

湖南师范大学

博士学位论文

利玛窦伦理思想研究——兼论利玛窦对中西文化的会通

姓名：陈登

申请学位级别：博士

专业：伦理学

指导教师：唐凯麟

20020401

利玛窦伦理思想研究

——兼论利玛窦对中西文化的会通

内 容 提 要

本博士论文的选题是“利玛窦伦理思想研究”。它从比较文化和史论结合的角度，尝试将利玛窦伦理思想放到特定的历史发展过程中进行系统的考察，即从比较文化史的角度对中国儒家文化和西方基督教文化最初的、也是极为重要的接续点上形成的利玛窦的伦理思想进行系统的分析，力图说明在宗教传播和文化交流中通过和平而又有选择的交流和对话所产生的创造性的融合更值得提倡。在论述上坚持逻辑和历史的一致，把学术理论与思想史研究有机地结合起来，从而在深层次上把握利玛窦伦理思想发展的基本规律，揭示其主要的特点。同时，本文试图把利玛窦伦理思想视为中国基督教伦理思想的重要组成部分和中西伦理思想交流的重要思想资源。通过对它的研究，探索中西伦理思想交流史研究的新领域，进一步丰富对中西伦理思想关系的认识。本研究有助于增进中西学者的相互理解，以达到学术上的互补。

本书分八个部分。主要内容包括：绪论；第一章，利玛窦伦理思想形成的基础；第二章，利玛窦天主教神学伦理观；第三章，利玛窦的交往伦理观；第四章，利玛窦的其它伦理观；第五章，利玛窦对中西文化的会通；结语和参考文献。

绪论部分侧重分析了选题的构思、研究目的、学术意义和国内外研究的状况，并简要介绍了利玛窦的生平及在中西文化交流中的作用与影响。本论文认为，由利玛窦开启的明清之际天主教的传入与中国文化的交流促进了中西文化的相互沟通和了解。利玛窦在中国进行的宗教对话中所倡导的方法和思想体现了当代宗教的宽容和对话精神。他留下的中文和意大利文的著作至今仍然可以用作进行宗教和文化对话的典范。宗教对话本身体现了当今时代多元化与和解的精神。但是任何真正的对话都需要在彼此平等的人们之间相互交流中进行。对话包含着尊重、同情、甚至友谊，对话双方应该是互为主体。而且，任何一方似乎应当首先承认对方宗教所具有的独立的价值和意义。

本论文第一章概括地分析了利玛窦伦理思想形成的社会历史环境和思想文化背景；揭示了西方文艺复兴和宗教改革以及明末社会政治思想氛围对利玛窦的影响；阐释了利玛窦对异质文化的宽容、重视学习中国文化，注重学术传教等具有人文主义特点的做法的思想基础。并对天主教与科学的关系以及耶稣会对科学的态度进行了某些有别于我国学术界通行观点的探索性思考。

本论文第二章结合利玛窦的天主教神学观比较详细地论述其天主教神学伦理观。在中世纪，神学在天主教内居于绝对支配地位，其它学科如哲学、伦理学和科学等都被视为神学的奴婢。利玛窦的伦理观是建立在其神学观的基石之上的，要研究利玛窦的伦理观就必须先了解他的神学观。学术界通常认为利玛窦为了附儒合儒隐瞒了天主教的启示真理，在本章对学术研究中极少论及的利玛窦的基督论和原罪观进行了分析，指出尽管利玛窦囿于中国具体情况很少公开谈论这些，但他并没有回避三位一体和原罪这类中国人难以理解的问题。

本论文第三章围绕着利玛窦的为人之道和交友之道，分析和研究了其人际交往的方式、态度、意图。强调利玛窦的成功在很大程度上是凭借他高崇贞洁的品德和相须相祐的友情。虽然曾有学者对利玛窦的友谊观进行过一些研究和讨论，但都是以《交友论》内容为依据。本章从交往伦理这一更大视角来系统地思考利玛窦的交友观，而且使用的材料超出了《交友论》的范围，这样来理解利玛窦的友谊观可能更全面些。

本论文第四章分别讨论了利玛窦的婚姻观、孝亲观、生死观和财富观。分析了这些伦理观与儒家伦理思想的差异以及对中国传统文化的意义与价值。

本论文第五章专门讨论了利玛窦对中西文化的会通。从利玛窦所进行的天主教中国化的尝试、创造性诠释及作用和与佛教儒学化的比较三个方面分析了其会通的得失和启迪。并审视利玛窦所采取的合儒补儒、拒斥佛道和科学传教等进行会通的策略和手段。

本论文的结论部分探讨了利玛窦伦理思想的影响、启示和局限。从“天学精神与明末士大夫”、“世俗人心与天主教伦理”、“礼仪之争缘由及结局”、“合儒路线与新教传教士”和“台湾士林哲学的历史渊源”等方面论述了利玛窦的影响。从“采取适应策略，寻求文化融合”、“加强思想批判，确立补儒超儒”、“注重逻辑推论，强调理性分析”、“提供对话精神，重视文化交流”等方面讨论利玛

窦伦理思想的启示。从“信仰主义出世观”、“过度儒学化的困境”、“神学伦理的独断主义”等三个方面分析了利玛窦伦理思想的局限。并指出尽管利玛窦有着自身难以超越的思想障碍和难以克服的局限，但就他所处的时代而言，他的思想是远远走在其他传教士的前面。

明末由利玛窦开创的这次天主教与儒学的对话，虽然是出于传教策略的考虑，故所作之会通多是拟同，因而在对儒学的理解与阐释中，有不少是出无知或有意的误读与误释。但其中很多误读与误释充满着创造性，它们至少廓清和拓展了对话双方的想象空间，使不同的文化和宗教之间的会通与综合成为可能。利玛窦对中国文化的理解、介绍和阐释为西方人提供了一种较为客观积极的中国观，也为后来欧洲的启蒙运动提供了充满理性精神的思想资源。诚然，利玛窦或许不能称为见解独到的思想家，但他在文化和思想的传播上扮演至关重要的角色，他给后世留下的影响之深几乎超越了他本人的意识。利玛窦认真学习中国文化及对儒学的独立价值和意义的充分肯定，也给我们一个重要的启迪：在今后的世界上，无论是由东向西的人，还是由西向东的人，在进行宗教传播和文化宣传之前，首要的是自己向对方学习，学习那些得以通用于世界的普适价值，并在历史经验和人类共通的理性的基础上去共同探讨和建立宗教对话和文化交流的规范和原则。从历史的经验和教训中，我们也可以得到有益的启迪，即过于强调两种文明的差异，并由此顽固地排斥与自己不同的文化遗产，只会使双方失去求同存异、融会创造的可能性。无论如何，对交流与对话的放弃，就意味着封闭、对抗，由此，可能带来社会和文化的滞后。历史上的深刻教训是值得我们今天认真地去进行反思。

在本书的参考文献中，特意按照中国作者姓氏的拼音的顺序编排了本书参考的主要汉语著作、论文的目录，按照外国作者姓名第一个字母的顺序编排了本书参考的主要外文著作、论文的目录。从文献意义上说，这篇目录为系统地了解利玛窦天主教神学观和伦理观的研究概况提供了基本的线索。

关键词：利玛窦 天主教伦理 中西文化会通

A Research on the Ethical Viewpoints of Matteo Ricci

Abstracts

The doctoral dissertation tries to make a systematic investigation on the ethical viewpoints of Matteo Ricci in the specified historical process from the visual angles of Comparative Culture. This investigation of the dissertation adheres to the consistence of logic and history, unites organically theories with histories. It will reach the intellectual goal that one masters the law and nature of the ethical viewpoints of Matteo Ricci. Moreover, this doctoral dissertation attempts to regard the ethical viewpoints of Matteo Ricci as an important component part of Christian ethics in China and Sino-Western cultural relations in order to have a better understanding of the substantial contents of Sino-Western relations. As an academic exchange, the dissertation will be conducive to the promotion of understanding between Sino-Western scholars.

This doctoral dissertation contains 8 parts as follows:

Introduction

Chapter 1 The Background of the Forming of Matteo Ricci's Ethical Viewpoints

Chapter 2 Matteo Ricci's Ethical Viewpoints of Catholic Theology

Chapter 3 Matteo Ricci's Ethical Viewpoints on Communication and Friendship

Charter 4 Matteo Ricci's Ethical Viewpoints on the Other Aspects

Charter 5 Matteo Ricci's Integration of Sino-Western Cultures

Conclusion

Reference

The Introduction analyses the structure of the theme, the goal of the

studies, the scholastic sense and the outline of the relative research, and briefs Matteo Ricci's career and his roles in the Sino-Western cultural communication. It elaborates that although Ricci came to China for the Jesuit mission, he objectively started an overall, equal and substantial dialogue between Chinese and Western civilizations. In the dialogue he and other Jesuits tried to adapt Christianity to Confucianism, which caused both to be harmonious to a certain extent. The dialogue indeed promoted an communication and understanding between two cultures, and presents the lenient and dialogue spirit of modern religion. His works in Chinese and Italian remains a good example of religious and cultural dialogue today. The Dialogues between different religions and different cultures embody the spirit of modern pluralism and conciliationism. A real dialogue is inter-subjective, based on an equal intercommunication which is involved in respect, sympathy and even friendship. Moreover, one interlocutor should admit the other's independent value and existent space.

In Chapter 1, it generally analyses the historical and cultural background of the formation of Matteo Ricci's ethical viewpoints. The research reveals the influence of the Renaissance and the Reformation on Ricci, and the ideological basis of some humanistic factors which shows his leniency to different cultures, his study of Chinese language and culture, and his interest in spreading Christianity by an academic way. And it makes an exploratory thinking of the relation between Catholics and science, and Jesuit Society's attitude toward science which is different from our prevailing viewpoints.

In Chapter 2, it makes a systematic research on Ricci's Catholic ethical viewpoints combined with his Catholic theological viewpoints. In Middle Age, Catholic theology were absolutely dominant, with other disciplines such as philosophy, ethics and science as its maidservants. Ricci's ethical viewpoints was based on his theological viewpoints and so we have to understand the latter before we try a research on the former.

In our academic circles, it is generally believed that Ricci concealed Catholic enlightenment truth in order to make his adaptation and communion of Confucianism. The dissertation elaborates that he failed to evade crucial problems about Trinity and sin difficult to understand for to Chinese people although he spoke a few of them publicly because of the limitations of Chinese cultural background.

In Chapter 3, it explains Ricci's viewpoints about the patterns, attitudes and intentions of interpersonal communication. It links to his viewpoints of making friends. It also points out that Ricci's achievements lay in his good morals and valuable friendship. Although some scholars have made a few of research on Ricci's viewpoints of friendship based on his book *On Friendship*, the dissertation attempts to think systematically of them from wider fields of vision of communication ethics with more materials not only from *On Friendship* but also from other books. This will make an overall understanding of his viewpoints on friendship.

In Chapter 4, it discusses respectively about his viewpoints about marriage, filial duty, life-death and wealth. And the dissertation analyses the difference between his viewpoints and Confucian's viewpoints, and the value and significance of Ricci's points of view to Chinese traditional culture.

In Chapter 5, it makes a thorough inquiry on his communion of Chinese culture. It analyses the experience of success and failure in his communion of Chinese culture from three aspects: attempt of Confucianization of Catholics, creative interpretation and comparison with Confucianization of Buddhism. The dissertation also elaborates his strategies of communion such as criticism of Buddhism and Taoism, integration of Confucian by way of supplement of Confucianism, and spreading Catholics by way of the introduction to scientific knowledge.

The Conclusion approaches the influence, enlightenment and limitation of Ricci's ethical viewpoints. It analyses the influence of his points of

view from the following aspects as "Catholic Spirit and Confucians in Ming Dynasty ", "Mass Mind and Catholic ethics", "the Causes and Outcomes of Chinese Rites Controversy", "Ricci's Integration and Protestant Ministers" and "the Historical Source of Taiwang's Scholastic Philosophy". It elaborates the enlightenment of his ethical viewpoints from such aspects as "adopting the line of adaptation and pursuing for cultural communion", "making ideological criticism and importing western culture", "stressing on logical inference and reason analysis", "advocating dialogue spirit and promoting cultural communication". And it analyses the three limits of his views such as "the viewpoint of going out of the world of fideism", "the dilemma of excessive Confucianization", "the arbitrary of theological ethics". The dissertation also points out that although he had some ideological hinders and limits difficult to overcome by himself, Matteo Ricci went beyond all his fellow priests as far as his times.

Towards the end of the Ming Dynasty, Matteo Ricci took a strategy of adaptation and perfection of Confucianism, which led to a great success of Catholic spread in China. Matteo Ricci tried to reconcile differences between two cultures mostly according to surface similarities. There were quite a few mistakes in his understanding and interpreting of Confucianism out of his ignorance or his deliberate misreading and misinterpreting, most of which were full of creation, broadened the imaginable space of both sides, and enabled different cultures to melt and integrate. As its means and character were concerned, the dialogue and the reconciliation between Christianity and Confucianism mainly processed in moral field. In addition, Matteo Ricci's introduction and interpretation of Chinese culture showed westerners a more objective and active image of China, and supplied the later European Enlightenment with one of the thought sources of rational spirit. Perhaps Matteo Ricci can't be called a great thinker of original view, but he plays a most important role in the spread of culture and thought, and even his influence on the following generations is so deep that it almost

goes beyond his desire.

Moreover, we can get an inspiration from his sincere study of Chinese culture and full appraisal of the independent value and meaning of Confucianism: before spreading his religion and culture, a man who goes from east to west or from west to east should at first learn from others, learn the universal values that prevails in the world, and go together to make necessary norms or rules of religion dialogue and culture communication on the basis of the past experience and the universal ration of human being. From the past experience we get a valuable lesson that if we only emphasize on the distinctions between different cultures and thus expel a culture different from ours we'll lose a chance of intercommunication. In a word, giving up communication and dialogue means leading to blockade and antagonism, which can result in social and cultural backwardness.

The Reference plaitis specially the catalogue of Chinese works and English works in Chinese phonetic alphabetical and English alphabetical order under the name of the authors respectively. In the documentary sense, the catalogue provides a clue that makes the readers understand systematically Matteo Ricci's ethical viewpoints.

Key Words: Matteo Ricci Catholic ethics
Integration of Sino-Western Cultures

绪 论

一、利玛窦的宗教传播与文化交流

利玛窦(Matteo Ricci)是明末来中国的意大利耶稣会传教士,字西泰。1552年生于意大利马塞莱塔城(Macerata),16岁入天主教耶稣会,进圣安德修道院研习神学和西洋文理知识。21岁时加入耶稣会,在罗马学院(the Roman College)受神职教育。1577年在里斯本科因布拉大学(the University of Coimbra)学习葡萄牙语,次年在葡萄牙保教权的庇护下前往印度果阿(Goa)传教。在罗马学院求学期间,利玛窦不仅受到了西方古典文化和基督教文化的熏陶,同时,圣方济各·沙勿略(Francis Xavier)在远东传教的故事也象哥伦布和麦哲伦的英雄业绩那样,深深地打动了这位年轻人。虽然沙勿略最终未能踏上中国本土,实现传教的愿望,但他那不屈不挠的精神,他所指出的耶稣会士中国化的方向,却为利玛窦后来的成功开启了道路,也激励着利玛窦百折不挠地去闯一条充满风险的路,以完成方济各·沙勿略未完的事业。1578年3月24日他与罗明坚(Michele Ruggiere 字复初,1543—1607)等14人乘“圣路易号”船东渡。9月到达果阿,他奉命留在那里继续学完在罗马尚未修完的神学。1579年他在果阿修道院教授拉丁文和希腊文,此后又在交趾支那教书和工作。1589年升任神甫。1582年4月,奉耶稣会远东巡阅使范礼安(Alessandro Valignano)之命,利玛窦于8月7日抵达澳门学习中文。次年随另一意大利耶稣会士罗明坚前往广东肇庆定居,在内地建立了第一个传教会所。

为了适应中国的社会风俗,利玛窦等耶稣会士削去头发,身着僧衣,自称西僧。在肇庆期间,他延揽宾客参观其绘制的《山海輿地图》和仿制的地球仪、日晷等,为时人所重。1589年利玛窦移居韶州,延师讲授“四书”,并于1594年初将此书译成拉丁文。这是《四书》最早的外文译本。利玛窦在译本的序文中称颂儒家的伦理观念,把“四书”和罗马哲学家塞涅卡的名著相提并论。利玛窦移居广东10年,深感僧人的社会地位不及儒生,于是向范礼安建议,弃僧服、换儒装、扮西儒,走附儒合儒的道路。1595年,他自韶州北上,定居江西

南昌，结交儒士、官员、皇族，谈论天文、地理、哲学。利玛窦意识到，在东方古老的封建大国有效的布道传教，先决条件在于精通中国语言以及风俗民情，采取适合中国国情的传教方式，也就是入乡随俗。他尊重中国传统文化，刻苦学习中国语言和文化，潜心钻研儒家经典，寻找天主教与传统儒学的结合点、近似点，以“去佛补儒”的方式传播天主教义。1597年被任命为中国耶稣会会长。次年，他以进贡方物、协助修整历法为由，随进京复职的礼部尚书王忠铭北上，第一次来到北京。后因未获准在京居留，随即南返。1599年定居南京，与达官名人相交往，结实李贽、徐光启等，名声益盛。1600年，利玛窦再度以进贡方物的名义北上。次年，获准向明神宗进贡天主图像、天主母像、天主经、珍珠镶十字架以及报时鸣钟、万国图志等。

1601年，利玛窦终于再次进入了北京，并将明王朝延续了200年的“不准外国人在京居住”的律法打开一个缺口，^①获得在北京的长期居留的许可，而且还破例享受到朝廷颁发的俸禄。他虽然没有真正地见到皇帝，但间接地与皇帝建立了联系；他虽然没有得到皇帝批准传教的正式文书，但是得到了事实上的默许。他生前获准在北京市内建造教堂，死后又得到皇帝赐与的墓地。^②利玛窦已经在客观允许的条件下，最大限度地达到了他的目的。利玛窦从1601年进入北京，到1610年去世，这十年是他事业的黄金时期。利玛窦可以称得上是中西文化交流，乃至近代以来整个中西文化的交流的奠基性人物。他使中西文化和宗教真正相遇，使双方的思想都发生了重大的变化。就此而言，方豪先生称“利玛窦实为明季沟通中西文化之第一人”^③实不为过。利玛窦等来华耶稣会士做了两件有历史意义的大事。

第一件就是“西学东渐”，为中国近代思想的演进揭开了新的一页。利玛窦是第一个将西方的天文学、数学等西学知识传入中国的人，《四库全书》的编纂者称其为“西学传入中国之始”，^④利玛窦和徐光启所翻译的《几何原本》在中

^① 1601年(万历二十九年)二月，礼部题：“《会典》止有西洋国及西洋琐里国，而无大西洋，其真伪不可知”，“不宜令入宫禁”，“勿令潜住两京”。见《明神宗实录》卷356。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第617页。

^③ 方豪：《中西交通史》（下），岳麓书社1989年版，第692页。

^④ 太维铮：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第552页。

国产生了重大的影响。利玛窦所绘制的《万国舆图》更是受到了许多人的喜爱，明清间先后被翻刻了十二次之多，乃至万历皇帝也把这幅世界地图做成屏风，每日坐卧都要细细端看。表面上利玛窦所介绍的这些似乎都是纯科学的知识，其实这些科学知识蕴含着西方的宇宙观、哲学观。历学虽仍是中世纪的，但理论对中国来说却完全是异质的，算学则把西学科学逻辑思维方法介绍到中国，而地学则是大航海以来西方新的世界观念的体现，它有力地冲击了中国传统的夷夏观念。

利玛窦容忍尊孔祭祖等社会习俗的对华传教策略，其所确定的“合儒补儒”路线取得了一定的成功。明清之际耶稣会士虽和中国文化时有冲突，但大体耶儒相通。从利玛窦开始，传教士来华的第一件事就是学习中国语言和文化，这对明末清初的中西文化交流产生重要影响。利玛窦的中文著作达 20 来部，这一点就是当今最著名的汉学家也望尘莫及。利玛窦认为，儒学与基督教可以相互包容，目标也是一致的。许多士大夫钦佩利玛窦的学识，视之为西儒，并称之为利子、西泰子，乐于与其交往。从利玛窦入华，到乾嘉历行禁教时为止，“中西文化交流蔚为壮观。西洋近代天文学、历学、数学、物理、医学、哲学、地理、水利、诸学、音乐、绘画等艺术，无不在此时传入。”^①这是我国历史上第一次西学东渐。

利玛窦等耶稣会士所做的第二件事就是将中国文化传播向西方，简称“中学西传”。自利玛窦始，明清之际来华的传教士中许多人会说中国话，能读中文书，对中国文化有较深的了解。二百年间来华的耶稣会士通过与欧洲的书信和著书译书，把中国文化介绍到西方。利玛窦的《基督教远东传教史》在欧洲出版后产生了很大的影响。另外，像《论语》、《道德经》、《诗经》、《书经》、《礼经》、《孟子》、《中庸》、《大学》等中国典籍都有西方语言的译本。连《洗冤录》这样很专门的中国最早的法医学著作都被翻译成西文，可见译书选材之广。来华耶稣会士对中国文化的介绍，难免有讹误之处，但这并不会影响他们在中西文化交流与对话中所取得的重大成就。来华耶稣会士为了证明其“耶儒相合”路

^①方豪：《中西交通史》（下），岳麓书社 1989 年版，第 692 页。

线的正确，争取欧洲对其在中国传教的支持，在他们的著作中护教成分较多。但这些文章和著作却在欧洲思想界引起了震动，对欧洲的一些启蒙思想家产生了积极影响。培尔高度赞扬中国的宽容精神，以抨击教会对异己思想的迫害；伏尔泰则高举起孔子的仁爱旗帜，批评西欧中世纪文化的落后性。中国哲学的自然理性成为莱布尼茨走出神学的主要依据。虽然这些思想家对中国文化的理解存在不少的误读，但这种误读却对欧洲启蒙运动具有正面的、积极的意义，中国文化和精神成为瓦解西欧中世纪城堡的一个重要因素。

利玛窦等耶稣会士在传教的过程中认识到：在中国这样一个文明大国，作为占主导地位的社会思想的儒家文化已深深植根于人心之中，外来宗教和文化是很难轻易地传入中国并站稳脚跟的，因而必须采取适应儒家文化的策略。于是，利玛窦便开创了附儒合儒和学术传教路线。明清之际在华传教的耶稣会的主流基本上是一直坚持利玛窦这一路线，对中西文化交流确实起到了积极的促进作用。明末清初在华活动的耶稣会士大约有 700 多人，来自欧洲十几个国家。他们著书译书，传播西方文化，其数量达 437 部，其中宗教书籍 251 种；人文社科类 55 种，包括哲学、伦理、教育、地理和语言文字等；自然科学 131 种，包括数学、天文、物理、地质、生物、医学、军事等。^①这些来自异质文化的书籍打开了中国学术界和思想界的视野，为西学东渐播下了种子。在士大夫眼里，这些耶稣会士“大都聪明特达之士，意专行教，不求禄利，其所著作，多华人所未道”。^②在利玛窦等耶稣会士的影响和帮助下，明末清初出现了一批既精通儒家文化又掌握西方科学的士大夫。

在中国历史上，曾经出现过两次外来文化输入的高潮，一次是汉魏隋唐时代印度佛教文化的输入，一次是明清之际的西学东渐及近代西方文化的输入。两次外来文化大规模输入之时，宗教文化皆为开路先锋，起着重要的助推作用。基督教虽然入华已有一千多年，但真正意义上实质性中西文化交流则始于明末。对于欧洲文明输入中国，利玛窦功不可没，堪称勇开先河并取得卓越成就的第

^①钱存训：《近世译书对中国现代化的影响》，《文献》，1986年，第2期。

^②《明史·意大利传》（第三二六卷）。

一人。“像利玛窦这样一位如此有功于中西文明交流的历史人物，似乎不应难于获得至少不低于马可·波罗所获得的评价。但随着衡量价值的尺度的变化，利玛窦在中国可谓命运多舛。他的墓碑曾被推倒，脸上被贴上各种丑号。在开放成为难逆之势后，他又开始引人注目，成为学者笔下的话头之一。”^①其实，除文化大革命十年外，我国党和政府对利玛窦在中西文化交流中的作用基本上还是肯定的。1954年在传教士墓地周围修建中共北京市党校时，周恩来亲自做出决定，将利玛窦、汤若望和南怀仁三位耶稣会传教士的墓碑仍在原址保留。1978年10月邓小平等党和国家领导人决定重建在“文革”中被毁的利玛窦墓地。江泽民在访问美国旧金山大学时，特意接见了该校的利玛窦中西文化历史研究所所长马爱德博士，对他的工作给予肯定。1998年李瑞环访问意大利时称赞“利玛窦等人把欧洲的天文、数学、地理等知识传播到中国，给中华文化注入了新鲜血液。”^②近年来我国学术界除了进一步肯定利玛窦在中西科技文化交流中的重要作用外，也开始重新分析和评价利玛窦在中西宗教文化交流中的意义和价值。2001年10月14—17日，中国社会科学院世界宗教研究所与美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所，在北京召开研讨会纪念利玛窦定居北京四百年。

另一方面，利玛窦在天主教会也是一个颇遭非议的人物，他的传教路线在教内长期受到质疑、指责、反对。罗马教宗约翰·保罗二世在1982年10月出席庆祝利玛窦到达中国四周年纪念日时发表的讲话中，表达了罗马教廷对利玛窦的重新评价，称赞利玛窦“通过坚忍不拔、令人起敬的努力，谦卑而又成功地获得了关于古典中国文化的渊博知识，从而使他自己成为欧洲文明与中国文明之间的真正‘桥梁’。”^③

2001年10月，在罗马宗座额我略大学举行的庆祝伟大的传教士和科学家利玛窦来北京四百周年之际国际学术研讨会上，罗马教宗若望保禄二世发表了致词。致词中说：“利玛窦神父写在他的‘交友论’开端的那几句话，到今日，变得很现实，很合用。他将希腊罗马的古典文学和天主教作者们对友谊反省的结

^①孙尚扬：《圣俗之间》，中国广播电视出版社1997年版，第105页。

^②余三乐：《早期西方传教士与北京》，北京出版社2001年版，第10页。

^③王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社1997年版，第114页。

果移植在第 16 世纪的中国文明当中，他把友谊定义为‘我之半，乃第二我也’，又认为‘相须相佑，为结友之由。’^①虽然罗马教会能重新认识和肯定利玛窦的价值，但在众多封圣的传教士中依然没有利玛窦这样一位在中梵关系史和中西文化交流史上最重要人物，这说明利玛窦对不同文化宽容、尊重、认同、欣赏无疑是超越了作为一神教的天主教对异教容忍的限度，显然不符合罗马教会对其最优秀传教士封圣的要求和标准。日本学者平川祐弘的一段话也许能使我们明白为什么罗马教会对利玛窦持有保留的态度了。他说：“听来似乎是一种历史的讽刺，利玛窦发现了中国这个有别于西洋的另一个文明社会，并将其事实传达给欧洲，因而他对基督教的相对化做出了贡献。这乃是坚信基督教绝对权威的耶稣会和利玛窦本人都绝无可能逆料的贡献。在这个意义上，利玛窦不知不觉地扮演了承认复数思想及宗教共存的、伏尔泰等启蒙思想家先驱的角色。”^②事实上，这正是利玛窦的伟大之处，光彩之处。

二、利玛窦伦理思想研究状况述评

国内外学术界对明末来华传教的耶稣会士利玛窦的研究，大多是从科技史和交流史的角度探讨利玛窦在西方科技的传入和中西文化交流中的影响及作用。不过在探讨和研究利玛窦与明末中西文化交流问题也涉及到利玛窦的天主教神学观和伦理观，但可能因研究的视角、范围及篇幅等限制，故实质性内容不多，无论深度还是广度都比较有限。国内外有关利玛窦伦理思想研究还相当薄弱，目前尚未见到以利玛窦伦理思想作为对象进行系统的个案研究。相关内容大多散见于一些有关的著作和论文中。根据本人不完全的统计，从 1990 年到 2001 年二十一年时间，我国学者的相关著作和论文集大约有 30 多部，相关论文有 100 多篇。现将这一阶段的一些主要相关著作和论文作一简要的回顾。

基督教文化的研究在国内本来属于比较边缘的学科，而明清之际传入中世纪天主教神学则是更冷的领域，研究的人更少。利玛窦的中文著作虽然有 20

^① 教宗若望保禄二世：《利玛窦来北京四百周年之际致词伟大的传教士和科学家利玛窦来北京四百周年之际国际学术研讨会》，www.god-love.y365.com(中国天主教网站)。

^② 平川祐弘：《利玛窦传》，光明日报出版社 1999 年版，第 6 页。

余种，相比而言，研究较多的主要是《天主实义》，其他的则很少涉及。国内对利玛窦的天主教伦理思想进行过研究的主要有林金水，孙尚扬，何俊，王晓朝等。林金水的《利玛窦与中国》（1996年）是在其历史学硕士论文基础上写成专著，主要是介绍利玛窦在中国的活动与影响，书中旁征博引、考订详细，但论及利玛窦伦理思想的内容非常少，只有两页多一点，而且是从历史资料的角度来谈的。孙尚扬的《基督教与明末儒学》（1994年）是其哲学博士论文，主要从哲学思想方面探讨天主教文化与儒家文化在明清鼎革时期的冲突与融合，书中也从中西文化交流的视角对利玛窦的神学伦理观进行了分析，有不少独到的看法，但对基督教教义尤其是利玛窦时代的天主教神学的了解和阐发存在着不足。何俊的《西学与晚明思想的裂变》（1998年）是其历史学的博士论文，其主题是关注明末的儒学的道德重建。书中分析了利玛窦的《天主实义》和庞迪我的《七克》等耶稣会传教士的著作，论述了天主教伦理对当时思想界产生一定的影响，并肯定天主教伦理对整肃晚明社会的价值观念与行为规范具有独特的意义与效用。王晓朝的《基督教与帝国文化》（1997年）是其在英国利兹大学神学与宗教研究系攻读博士学位时写的论文。书中在论述中国基督教护教士与中国文化时涉及到了天主教伦理道德，但篇幅不多，而且是从徐光启等中国天主教徒的角度来谈的。陈卫平的《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》（1992年）出版较早，主要是从比较文化史的角度讨论明清之际天主教传入后，中西双方之间在文化交流中所产生的矛盾和冲突，在论述天主教儒学化时谈到了利玛窦等传教士所介绍的天主教神学伦理观，对基督教神学持否定态度。沈定平的《明清之际中西文化交流史》（2001年）主要是从耶稣会的调适路线的形成和发展来论述中西文化的会通，书中涉及到利玛窦的天主教伦理观，并简要地分析了利玛窦的一些天主教神学和伦理学著作，比较客观地肯定天主教伦理观的积极意义。张学智的《明代哲学史》（2001年）专门列出一章论述明末天主教神学和伦理观及与中国传统的冲突，这可能是我国第一部将西方传教士的神学哲学思想视为中国哲学史的一部分的断代哲学史。虽然篇幅不大，论述范围也有限，但这种认识和尝试是值得肯定。利玛窦等耶稣会士明末

入华传教，开启了真正意义上中西文化交流，涉及领域有宗教、哲学、伦理道德、科学技术等等。在中国科技史、文化交流史、思想史、哲学史的著作中我们可以看到论述传教士思想观点的章节，希望在中国伦理思想史研究中也出现有价值的相关研究成果。在全球化趋势下，中西文化交流越来越频繁而且愈来愈重要和必要，处于这样一种文化的氛围和学术环境，中国伦理思想的研究无疑也是需要有全球的视野、比较的眼光、求同存异的气量和会通中西的愿望。从这种意义上讲，时清之际利玛窦等传教士和中国士大夫会通天主教伦理与儒家伦理的努力是能为我们今天的伦理思想研究提供可资借鉴的思想资源。

台湾对基督教文化研究与大陆相比要热一点，而且还形成了一个以台湾天主教神学家和哲学家为主体的士林学派。80年代辅仁大学召开了“纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际会议”，并出版了论文集。罗光也出版过《利玛窦传》。但他们的学术视野主要还是着眼于现代，即在当代语境中基督教文化与中国文化的关系。台湾在史料发掘、考证及鉴别上，尤其在地方性材料的利用方面卓有建树，但也没有把明清间天主教伦理思想当作一个专门的领域来研究，也未曾对某一位传教士的天主教伦理观进行过专门的、系统的研究。

国内学者在近20年以来发表相关论文大约有100多篇，但专门论述明末天主教伦理观的文章很少，尤其是系统论述利玛窦神学伦理思想的文章还未曾见过。相关内容大多散见于有关明末清初中西文化交流的各类主题的文章中。邓建华的《天主教的输入与明末士人的价值认同》（1990年）一文，探讨了明末有名的士大夫徐光启、李之藻、杨廷筠等人对天主教认同的缘由，并从天主教传入的政治价值、文化价值和学术价值三个方面论证了他们奉教的历史轨迹，文章中涉及到天主教伦理观与儒家伦理观的异同。许敏的《西方传教士对明清之际中国婚姻的论述》（1994年）和林中泽的《利玛窦与晚明中西婚俗的差异》（2001年）两篇文章论述了从社会生活方面论述了利玛窦等耶稣会士所介绍的天主教婚姻观以及对明末清初中国人的婚姻看法，并分析了天主教的一夫一妻婚姻制度对中国纳妾式婚姻制度的冲击和影响。郭熹微的《西方友谊观和基督教伦理对中国传统伦理的影响与冲击》（1996年）和邹振环的《利玛窦〈交友〉

的译刊与传播》(2001年)两篇文章分析了利玛窦等传教士的交友观,比较了中西友谊观的异同。王晓朝的《文化互动和转型》(2000年),孙尚扬的《伦理对谈》(2000年),李天纲的《信念的冲突和互补》(2000年)和《简论明清“西学”中的神学和哲学》(1999年)等文章对明末天主教神学和伦理观与儒家思想的冲突和融合进行了具体的、深入的考察分析,力图从神学和哲学的层面考察两种异质文化在明末这一特定的历史期相遇、碰撞及会通的尝试,从而为更好地理解天主教神学及伦理观与儒家文化的关系提供了新的思路、新的视野。

在相当长的时期内,国内学术界大多对基督教神学伦理学持拒斥、批评或保留的态度,认为利玛窦天主教神哲学及伦理思想对中国的影响不大,尤其在礼仪之争后,故没有多大研究价值。这种认识是值得商榷的。历史上许多著名的智者和哲人因超乎常人、跨越时代而很难被时人所理解和重视。衡量一种思想的历史价值,不能采取急功近利的态度,不能以一时影响之大小论是非,而应将其置于人类精神演变的历史长河中予以综合估价。例如,从现在的角度看,清初顾炎武、黄宗羲、王夫之等人的激进思想确实是进步的,具有早期的启蒙意义,但在当时却不具有代表性,未能反映出那个时代理学复兴的思想主流,也没有产生社会启蒙的历史效果。尤其是王夫之,“素恶东林复社弛骛声气标榜之习,与中原人士、江介遗老,不相往来,故名亦不显”。^①顾炎武、黄宗羲虽然名声较大,但其思想中最具特色的成分、最富叛逆精神的内涵,却无人继承。18世纪编撰的《四库全书总目提要》中称顾炎武的思想“或迂而难行,或悞而过锐”,^②即反映了这一历史事实。事实上,清初激进思想家对君主专制的批判,对“夷夏之防”的强调,对均平社会财富的要求,对人性、伦理、理、气关系的一系列新认识,在当时都未产生重要的社会影响,它们的历史价值是在两百年后才被逐渐发现和认识的。像黄宗羲的反专制思想只是到了近代才成为“刺激青年最有力之兴奋剂”和宣传民主的工具。^③清初激进思想家的独特社会理念在当时影响也不大,但却启迪了来者,这正是其伟大之处。故对利玛窦伦理思想

^① 欧阳兆熊:《王船山先生轶事》,《水窗春吃》(卷上)。

^② 《日知录》条,《四库全书总目提要》卷一一九子部。

^③ 梁启超:《中国近三百年学术史》,东方出版社1996年版,第56页。

的价值的价值的评价也不能因其对当时的中国社会未产生重大影响，而低估其对中国文化的历史意义和潜在价值。

国外学者谢和耐、安田朴、柯毅霖、魏明德等在学术研究中都不同程度地涉及到明末清初利玛窦等耶稣会士天主教神学思想和伦理思想，谢和耐的《中国和基督教》是从中西文化冲突的角度来看问题，指出两者之间的巨大差异使文化间的融合成为不可能的，对耶稣会的努力和作用评价不高。他认为中国的传统伦理优于基督教伦理，基督教的“爱”除了与上帝有关外，没有任何意义和价值，而中国人的“爱”是从人出发，是比较自然的行为模式。然而，我们对谢和耐的称赞应有清醒的认识。其实，中国传统伦理中的“爱”是有等级的，受到家庭、家族、同乡、朋友、阶层、性别、年龄、受教育程度等各种因素的制约，真正能做到以“赤子之心”爱人的极少。从根本上说，儒家强调的不仅仅是亲情，更重要的还是秩序和等级。中国传统文化中注重的是具体的“爱”，而缺少普适的“爱”。由此而及在中国传统社会缺少普适的法、普适的权利和普适的理性。用这样的思维方式思考，很容易妥协和调和，但不容易建立稳定的制度。另外，谢和耐在书中只选用反教士人的文章，而未考虑儒家士大夫的护教著作，这样得出的结论难免会有片面性的。安田朴的《中国文化西传欧洲史》主要讲的是中国文化在利玛窦等传教士诠释性的介绍下对欧洲文化的影响，书中涉及天主教伦理与儒家的关系，但着墨不多。柯毅霖的《晚明基督论》则是从神学的角度论述利玛窦等耶稣会士的天主教神学思想，主要是与基督论相关的内容，天主教神学伦理观只是偶尔附带提及，没有进行系统地讨论。

许多学者虽然把研究上升到文化层面，但海外学者要么夸大了基督教伦理的普适性，要么过分痴迷于中国传统文化，而国内学者虽有深厚的儒家文化的功底，却缺乏基督教文化背景，对基督教神学和哲学缺少深入地了解；涉及到伦理问题的研究，多与一般性的政治伦理有关，而对诸如宗教伦理、交往伦理、家庭伦理等具体领域缺乏系统和深入的研究。从目前来看，“利玛窦伦理思想研究”是唯一尝试采取个案研究的方式对明清间(也可能是基督教入华以来)传教士的基督教伦理思想进行系统、全面研究的选题。虽然这是一个比较边缘化的

研究，但在中西文化交流日益显得重要的今天，利玛窦等传教士在明清之际会通耶儒的尝试可能会给我们提供有益的启示和借鉴。另外，近年来学术界似乎有了这样一种共识，即认为基督教与儒学之间最能进行富有成效对话的论域是伦理道德，因此加强这方面的研究是十分必要的。

三、利玛窦伦理思想研究选题分析

中西文明在历史最初期如何相逢，自然而然是一个引人关注的题目。两者的邂逅当然体现在各种层次，并以各种形式表现。本文将考察的焦点设定在利玛窦伦理思想研究。长期以来一些人认为利玛窦等耶稣会传教士介绍来的天主教文化对中国是有害的，这种认识过于偏颇。在历史上不同的文化就是经由宗教、战争和经商这些活动传播、扩散，继而对其他文明产生影响。宗教信徒出于信仰的热忱，往往置生死于不顾，远赴异域传教或求法，他们不仅传播了宗教，而且也传播了与宗教有关的文化成果，使宗教传播成为文化传播的重要途径，如佛教文化由印度传入中国，对中国文化就产生了重大影响。

“利玛窦伦理思想研究”是一个比较边缘化的选题。原因有三：一是中国基督教研究在我国学术研究中属于边缘学科；二是对明末清初天主教传教士的研究大多集中在中西科技交流或中西科技交流意义上中西文化交流，很少涉及天主教神学和哲学等领域；三是在我国伦理思想研究中很少见到有关传教士神学伦理学的研究成果，更不用说对某个传教士的伦理思想进行系统、全面的研究。虽然本选题看起来较偏，但仍然具有一定的理论意义和研究价值。

自明清之际利玛窦等天主教耶稣会士入华传教，中西文化便开始真正意义上的交流。此后，中国文化的发展再也不是完全独自在自身的框架中演进，“西学东渐”构成了中国文化嬗变的基本因素之一。因而，要想梳理中西文化之间的关系，非从明清之际的中西文化对话入手不可；要想理清中国近代以来的文化问题，这也是一个重要的切入点。

1) 研究利玛窦的伦理思想和他对中国文化的理解及解释，可以从中加深我们对中西文化各自价值特点的认识和反思，尤其是在今天，当中西文化双方重

新和平地坐在一起时，中西文化都又回到了这个原点：中西文化如何会通？这是我们今天仍在思考的问题。利玛窦伦理思想的研究的价值正是在此。

2) 利玛窦的“附儒补儒”和“学术传教”的路线在近代被基督教（新教）传教士李提摩太、林乐知和丁韪良等所继承。在中西文化交流中发挥重要作用和对中国社会产生过某种积极影响的传教士基本上属于遵循利玛窦路线的人，而不是那些一心只顾传教的人。

3) 明清之际的西学东渐与对当时实学兴起的影响与近代的西学东渐对维新运动的影响有类似的地方。在明末清初中国士人对西学反应基本上是持两种态度：保守的和创造性的转化，在近代可以概括为三种：保守、全盘西化和创造性转化。另外，明末清初的中西文化交流不是像晚清那样是在一片硝烟中进行的，这有利于我们摆脱情感上屈辱而进行客观的认识。

利玛窦天主教伦理思想主要源自中世纪经院哲学——托马斯主义。我国学术界对明清天主教神学和哲学一向持批判和否定的态度。本选题试图通过分析利玛窦神学伦理与明清间儒学的比较及其对明清士人的影响，说明异质的天主教文化对于明清思想界来说，也有某种正面的、积极的意义。明清时的思想界或知识界的主流一味排斥天主教神学，尽管有不少人推崇西方科学技术。就连具有反叛精神的早期启蒙学者也很少从正面借鉴天主教的批判精神。当然，天主教教义是不能与西方近代民主思想划等号的，但《圣经》的精神确实蕴含近代民主思想的基因。《圣经》所强调的上帝面前人人平等的观念也正是近代“天赋人权”的欧洲启蒙思想的信仰根据。西方基督教文化中的终极关怀、政教分离、教权超越政权的传统，为批判此岸世界提供了彼岸的立足点。明清之际的启蒙思想家缺乏这种超越精神。他们在批判旧传统时，要么就事论事，对旧制度进行一些修补；要么全盘否定旧传统，尔后却又不能提出更高的价值和重构新的传统，结果眼前全是一片虚无黑暗。即使是对传统的批判和对未来的设想都达到了空前高度的黄宗羲等思想家实质上也只是倡导在封建君主制度下进行改良。因为他们批判的支点仍在此岸世界，尽管是站在此岸世界的最高点。再说，当时几乎没有人从政体这一视角讨论社会变革。而“政体是此岸政治秩序的

最高点，要撬动这个最高点，批判的支点只能在彼岸，不能在此岸。没有彼岸意识的民族，固然不会出现神权意识，但在另一方面，则丧失了对此岸世界的俯瞰高度，因而也丧失了对此岸最高点——政体的批判意识。”^④

托马斯的经院哲学是一种宗教，它的论证是围绕基督教神学的问题展开的，《圣经》和教义又是其不可缺少的基础和前提，因而大大降低了它的哲学深度。但经院哲学又是西方认识史上的一个重要环节，它不仅发挥了希腊哲学的思想，使整个西方哲学形成一种连贯的思路，而且在对希腊哲学的阐释过程中，尤其在对亚里士多德哲学的解释中，为近代西方哲学的兴起提供了知识和理论材料。近代西方思想的产生和发展都是与中世纪经院哲学这个母体密切相关。

从中西文化交流的角度来看，尽管由经院哲学改造过的亚里士多德哲学与其原本的思想有较大的差别，但它毕竟是以亚里士多德的哲学为基础，尤其是对于中国哲学来说，它完全是异质的思想。正是这种异质性对中国哲学的传统思维造成了冲击，正是这种异质性才会在中西文化交流中产生某种积极的意义和促动的作用。在进行文化比较时，本选题力图从文化交流史的角度进行研究，而不是纯粹抽象的文化比较。因为纯粹抽象的文化比较研究完全忽略了文化双方相互接受的历史境遇，即“历史的前见”。不从这种“历史前见”出发，不从文化交流史的具体历史条件出发，一般性的将儒学与天主教比较，将苏格拉底与孔子比较只有抽象的理论意义。用这种比较得出的理论去解释中西文化的异同，难免不会是空洞的，脱离历史的。如果不从具体的历史境遇出发就很难理解中世纪托马斯的经院哲学对明清之际思想界具有某种积极意义。同样，我们也很难理解为什么作为封建意识形态的儒家学说会成为欧洲启蒙运动领袖手中的思想武器。

人本主义是中国文化的基本特征。这种人本主义的文化传统由于其他俗性客观上削弱了人们的宗教情感，而宗教感的缺乏又使得中国社会中法律的权威性受到削弱，难以树立法律至上的观念。在宗教传统比较深厚的文化中，人们所具有的宗教情感使之自然而然地对法律产生敬畏感，犹如对上帝、神的敬畏。

^④ 郭喜徽：《天主教与明清实学思潮》，《世界宗教研究》1993年第3期第26页。

中世纪历来被认为是西方的“黑暗时代”，但就其奠定了法律至上观念的文化传统和基础而言，是具有非常重要的意义的。在中世纪，基督教主张将王权置于神法之下，使国王受制于神法的约束。

利玛窦在道德领域所进行的天主教与儒学的会通为今天的中国传统文化与基督教文化的比较研究留下了相当有价值的理论资源。佛教和基督教在其传播历程中都与中国传统文化产生了碰撞和冲突。但作为外来文化的佛教能成功地在中国文化中扎根、开花、结果，而同样是外来文化的基督教却难以在中国立足。利玛窦的成功至少有两点启示：一是比较平和的对话；二是富于创造性的诠释。通过对利玛窦伦理思想的研究可以从理论上探讨利氏在和平基础上的天儒会通与今天提倡的宗教对话和不同文化的交流之间的某种相关性，利氏的创造性误读和诠释与当今哲学诠释学的某种相关性。这对我们从新的视角去认识当时天儒会通的意义和在今天能够卓有成效地进行中西文化交流可能会有一定的借鉴作用。

由利玛窦开创的天主教与儒学的对话是中西文化第一次实质性的对话，虽然是出于传教策略的考虑，所进行的会通大多是拟同，对儒学的理解与阐释，也有不少是出于误读。但这些误读中有不少却充满着创造性，它们拓展了天主教传教士与儒家士大夫对话双方的想象空间，使中西文化和宗教之间的会通与综合成为可能。就对话的方式与特性而言，双方的对话与会通主要是在道德领域中进行的，对上帝观、灵魂观的阐发和接受都带有伦理色彩。就对话的影响而言，一方面通过基督教传入使中国人开始认识到这种异质宗教精神和文化长处，确立了会通以求超越的开放竞争观念，这种观念对于西方文化和基督教的输入是至关重要的条件之一。另一方面，利玛窦对中国文化的理解、介绍和阐释为西方人提供了一种较为客观积极的中国观，也为后来欧洲的启蒙运动提供了充满理性思想的思想资源。诚然，利玛窦或许不能称为见解独到的思想家，但他在文化和思想的传播上扮演至关重要的角色，他给后世留下的影响之深几乎超越了他本人的意识。利玛窦认真学习中国文化及对儒学的独立价值和意义的充分肯定，也给世人一个重要的启迪：无论是由东向西的人，还是由西向东

的人，在进行宗教传播和文化交流时，首要的是自己向对方学习，学习那些得以通用于世界的普适价值，并在历史经验和人类共通的理性的基础上去共同探讨和建立宗教对话和文化交流的规范和原则。

宗教对话本身体现了当今时代多元化与和解的精神。但是任何真正的对话都需要在彼此平等的人们之间相互交流中进行。对话包含着尊重、同情、甚至友谊，对话双方应该是互为主体。而且，任何一方都应当首先承认对方宗教所具有的独立的价值和意义。独断主义往往断定只有自己的宗教才掌握了全部真理，是通往救赎之路的惟一真教或普世宗教，其结果要么是以武力征服异教徒，要么导致对话或传教的失败。类似的教训也可见于基督教在华的传教史。利玛窦死后，那些对利玛窦文化调和策略持否定态度的传教士们对其教义纯洁性的坚执以及中国士大夫们对国家化的意识形态——儒学传统的捍卫使早期的附会融合淹没在一片攻乎异端的破邪声浪中。天主教也因此遭到极为严重的挫折。尽管如此，但明清之际天主教的传入与中国文化的交流确实促进了中西文化的相互沟通和了解。利玛窦在中国进行的宗教对话中所倡导的方法和思想虽然被当时的罗马教廷所反对，却真正体现了当代宗教的宽容和对话精神。他留下的著作至今仍然可以用作进行宗教和文化对话的典范。从历史的经验和教训中，我们也可以得到有益的启迪，即过于强调两种文明的差异，并由此顽固地排斥与自己不同的文化遗产，只会使双方失去求同存异、融会创造的可能性。无论如何，对交流与对话的放弃，就意味着封闭、对抗，由此，可能带来社会和文化的滞后。历史上的深刻教训是值得我们今天认真地去进行反思。

本课题从比较文化史的角度对中国文化特别是作为其主干的儒家文化和西方基督教文化最初的、也是极为重要的接续点上的利玛窦的伦理思想进行较为详细的深入分析，力图说明在宗教传播和文化交流中通过和平而又有选择的交流和对话所产生的创造性的融合更值得提倡。整个研究的具体工作实际上就是根据当时西方的文化背景和明末的社会现状，从利玛窦的著述和其他相关文献中寻找和还原三种被混淆在一起的文化成份，即中世纪天主教伦理、人文主义思想和儒家伦理。在对他们之间的内在关系作历史分析的同时，对利氏的道

德实践进行探讨，以期从社会伦理和跨文化传播的角度去理解利玛窦等耶稣会士在中国传教事业成败的思想理论根源。

在对利玛窦伦理思想的研究中，本论文试图分析和解答下述问题：

利玛窦伦理思想的具体内涵是什么？它是怎样形成的？它与中国传统文化的关系如何？它对中国文化的态度是什么？它是如何对自身进行调整以适应中国的文化环境？它是不是中国传统文化的一种思想资源？

利玛窦的天主教伦理观对儒家伦理道德的调适在当时取得了某种程度的成功，但为什么长期以来作为整体的基督教文化却很难与中国传统文化融合？为什么基督教难以在中国立足，而同样作为外来文化的佛教却能成功地在中国文化中扎根、开花、结果？外来宗教在文化的传播过程中追求本土化是不是最佳的选择？四百多年前的“利玛窦规矩”及其所体现出来的对话精神在今天的中西文化交流中有没有借鉴价值和现实意义？

本选题要突破的难点：

学术界把利氏通过附儒补儒，利氏对儒家伦理的调适，仅仅看作利氏在当时的压力下采取的一种进入中国文化的策略。本选题在肯定这确实是一种策略性选择的前提下，试图说明利玛窦自身的人文主义精神及其长期受中国文化的潜移默化的影响也是其力求天主教与儒学融合的内在动因。

学术界虽然对利玛窦在中西文化交流中的作用评价比较高，但大部分人对源自中世纪经院哲学的伦理神学则持批评、否定的态度。本选题在肯定其落后、消极的一面的前提下，试图说明其仍有某种积极的意义，尤其在异质文化的语境中经过互动双向式转化后对中国传统文化确有某种补苴罅漏的作用。

近年来有些学者积极肯定和挖掘利玛窦所开启的明清之际中西文化交流的重大意义，这种探索是值得肯定的，但他们强调这次中西文化的对话是在完全平等的基础上进行的，而今天又回到了这个原点。这种看法不符合历史的真实。中国传统社会在很大程度上确实对外来宗教和文化比较宽容，没有发生过西方那样的宗教战争。但作为在中国社会占统治地位的意识形态的儒家思想不可能以平等态度对待外来文化，否则，佛教、基督教等外来宗教文化就用不着依附

儒家、迎合儒家。准确地说，明清之际的中西文化交流是在宽容的文化氛围所进行的一场和平的对话，但决非是双方平等的对话。

利玛窦伦理思想是在中国传统文化语境中，通过对中国传统文化的调适、批评和吸收，融合儒家文化的因子而形成的一种带有本土化特征的天主教伦理观。这是一个互动双向转化的文化融合过程。在这一过程中，对本土文化的尊重和采取文化适应的方式积极地进行卓有成效的对话是非常重要的。

本选题基本材料为利玛窦著作、书信、报告，主要是汉语撰写的《交友论》、《天主实义》、《二十五言》、《畸人十篇》、《四元行论》等和意大利语撰写的 *Fonti Ricciari*(《利玛窦全集》1-4)的汉译本。本研究在坚持马克思历史唯物主义和辩证唯物主义的立场的基础上，运用哲学诠释学和对比分析的方法，对利玛窦的著作和书信，从语义的细微差异中考论史实、推析心态，探寻利氏伦理思想变化的轨迹，动态地分析利氏的儒学观-----从附儒补儒的策略到自然地而自身又似无觉察地接受某些儒学思想，试图说明利氏的天儒之合所体现的对话精神在相当程度上是基于其科学素养和人文主义思想。

对跨文化而言，除了要研究不同文化的差异外，还应多研究文化交流的可能性和现实性，倘若过于强调民族特征，强调它们的不可通约性，对中国和世界的发展都是不利的。利玛窦传入中国的西学包括两方面的内容，即西方科学和天主教。学术界通常认为前者的作用是积极的，后者的作用是消极的。实际上，将天主教传入中国这件事本身更具有挑战性，也更有深刻的理论意义。在中西文化交流史上，正是利玛窦迈出了历史性的第一步，西方文明的核心——基督教文化开始同中华文明核心——儒家文化进行一场实质性的对话，这是前所未有的交流。与威尼斯商人马可·波罗相比，利玛窦的眼光要深刻得多。利玛窦历史地位和贡献从根本上说是他通过会通天儒而成功地确立了耶稣会在中国的活动，从此基督教文化开始纳入中华文明的视域之中。

第一章

利玛窦伦理观形成的思想背景

第一节 文艺复兴与宗教改革的影响

一、利玛窦与文艺复兴

意大利传教士利玛窦那种优良的文化素质，既与意大利作为文艺复兴和人文主义的故乡和中心，以及近代科学发源地所长期形成的文化氛围有关，又与耶稣会的学校教育在意大利收到巨大成效有关。然而，像利玛窦这样的传教士是否属于人文主义者或具有人文主义精神，这涉及到如何看待基督教义与意大利文艺复兴时期所出现的以及后来在欧洲其他地方也出现的人文主义观点两者的可容性问题。

文艺复兴在欧洲文明史上标志着一个伟大的转折。恩格斯认为“这是一次人类从来没有经历过最伟大的、进步的变革，是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代”。^①14世纪初，文艺复兴作为一场文化变革运动首先在意大利兴起，它是意大利人的个人主义素质与古典文化相结合的产物，16世纪扩大到西欧其他国家。“文艺复兴”（Renaissance）这一概念在当时已被意大利的人文主义作家和学者所使用。该词是源自意大利文“Rinascita”。当时人们认为，文艺在希腊、罗马古典时代曾高度繁荣，但在中世纪“黑暗时代”却衰败湮没，直到14世纪以后才获得“再生”与“复兴”。文艺复兴时期的人文主义者有以古为师的一面，但他们复兴古典是为了更好地创造，这种创造在文学、艺术、政治思想及自然科学领域当中取得了丰硕的成果。文艺复兴的重大历史意义在于它促使欧洲人从以神为中心过渡到以人中心，在于人的觉醒，在于人们把重点从来世转移到现世。它唤醒了人们积极进取的精神、创造精神以及科学实验的精神，从而在精神方

^①恩格斯：《马克思恩格斯选集》（第三卷），人民出版社1956年版，第445页。

面为资本主义制度的确立开辟了道路。文艺复兴在欧洲历史发展中具有非常重要的地位。

然而，我们也应该看到文艺复兴决不会是从天而降，突如其来的新时代，它毕竟是处在中世纪与近代之间，是中世纪文化与近代文化的过渡时期。其实，在中世纪与文艺复兴时期之间，并没有遽然的断裂或容易划分的界限。中世纪的一些思想习惯也在欧洲许多地方流传到了16世纪，反过来，在中世纪也有用文艺复兴时期那样的方式看待人类和人类世界的先例。客观地说，“文艺复兴时代的人士受中世纪先人们学识与艺术的恩惠，无疑地实在很多，而且，文艺复兴时期的人士们也无疑地与他们的祖先一样地笃信宗教，轻信人言，满怀阶级意识和封建思想。可是他们也是唯物论者，怀疑论者，和个人主义，这些都是中世纪闻所未闻的。文艺复兴有它本身鲜明的风格，既非全部中世纪的，亦非整个近代的，而是一种过渡时代的风格”。^①在这一时期，人们既可以看见新的历史时代的萌芽，也还会碰到旧的历史时代的残余。正因为如此，在这个时期的一切人物身上，尤其是人文主义者身上，都可以看到明显的自我矛盾的特点。也许在他们自己看来并不会存在什么矛盾。

文艺复兴时期一些著名的基督教人文主义者通过他们的学术研究和对教会的抨击，为宗教改革在思想上作了必不可少的开拓性工作。尤其是他们注意追根溯源，重新研究基督教本源的作法，使经院神学思想丧失了原有的威望，并在相当大的程度上，使人们的思想从中世纪传统主义中解放出来。然而，他们却决不愿同教会决裂，更不赞成革命性的变革。被世人公认为“人文主义的一代宗师”的伊拉斯谟就是其中的代表。他主张充分利用古希腊罗马诸圣贤的伦理学学说重整当时的道德教育；另一方面，又把人文主义的治学方法应用到《圣经》的文本和当初吸引北方人文主义学习意大利人的教会元老们的著作上，并且，一直努力协调基督教研究和人文主义研究，而且终生坚持不懈。他并没有发现把这种宗教信仰同精通拉丁文和希腊文的古典文学结合在一起有什么困难。这种结合却使他成了那个时代最著名的人文主义学者。

^①布林顿等：《西洋文化史》（第四卷），台湾学生书局1984年版，第20-21页。

人文主义思潮虽然在本质上是反传统、反宗教、反封建的，但文艺复兴时期的人文主义者一般都未能摆脱基督教神学在理智上的束缚。他们批判基督教禁欲主义违背人性，谴责罗马教会和基督教僧侣虚伪和不道德，打破了宗教神秘主义一统天下的局面，有力地推动了当时思想的解放和后来的宗教改革运动。但他们的最终目的并非从根本上否定基督教信仰，就他们内心深处的宗教观念而言，仍然未能超脱于基督教的信条。这些基督教人文主义者虽然“无法回避奥古斯丁笔下人的充满罪恶的存在状况与文艺复兴时期对人的看法之间的冲突的。因为在奥古斯丁所绘的图像里，人是堕落的生物，没有上帝的协助无法有所作为；而文艺复兴时期对人的看法却是，人靠自己的力量能够达到最高的优越境界，塑造自己的生活，以自己的成就赢得名声。但是对人文主义者自己来说，这种冲突却很少成为问题。他们大多数人继续把基督教信仰视为理所当然的事，并没有感到自己对古典的热情需要与它协调。至于少数感到困惑的人，可以采取两条道路：新柏拉图主义和圣经人文主义。它们以不同的方式代表了文艺复兴时期人文主义中的宗教因素”。^①当时，法国、德国、英国和其他欧洲国家的一些著名的思想家既具有最优秀的人文主义素养、又坚守最虔诚的基督教信仰。在他们看来，非教条的、虔诚的基督教教义与人文主义对新学的热情之间似乎没有什么障碍。所以，克里斯泰勒教授认为：文艺复兴时期的思想虽然比中世纪更加以人为中心，更加世俗化，但它的宗教性不一定不如后者。^②况且，文艺复兴时期的一些教皇，如尼古拉五世、庇护二世、朱里亚二世、利奥十世等，本人就是人文主义者或人文主义的热心支持者。他们对人文主义所宣扬的利己主义、感性主义和享乐主义以及追求优美华丽的艺术形式颇有好感。这些教皇对文艺复兴运动在精神上的支持和经济上的资助，对于人文主义的发展无疑起到了重要的推动作用。可见，一个人是否能被认为是一个人文主义者或具有人文主义精神的人，并不在于他是不是一个基督教徒，而是在于他的思想和行动是否体现出人文主义精神。

^①阿伦·布洛斯著，董乐山译：《西方人文主义传统》，三联书店1998年版，第36页

^②阿伦·布洛斯著，董乐山译：《西方人文主义传统》，三联书店1998年版，第40页。

利玛窦是不是一个人文主义者？西方有些学者认为：人文主义“共同的特征则表现在一种在教学、学问和文体方面的理解上，表现在他们研究的问题和兴趣上，而不是表现在他们忠于任何一套特定的哲学或神学的观点上”。^①近年来，有些学者用库萨的尼古拉和文艺复兴的创始人彼特拉克作例子，说明“利玛窦是一个神父，但这并不妨碍他是人文主义者”。^②但是，“作为一个人文主义者，顺理成章，应该具备两个条件，继承优秀的古典文化为当时的现实服务，同时通过自己的著作，对神学中阻碍当时社会发展的部分进行批判。”^③尤其是对中世纪的神学思想——托马斯经院哲学的批判（当然，人文主义完全否定经院哲学也是有片面性的）。利玛窦虽然在传教上能奉行适应路线在思想上具有调和的特征，甚至对学习神学缺乏激情，但是却没有对天主教神学的批判意识。他所属的耶稣会就是要坚持托马斯主义，维护天主教神学的正统性。利玛窦本人对托马斯的经院哲学也是持完全肯定的态度，并积极将其介绍给中国的士人和学者。显然，在后一个条件上，根本不能与库萨的尼古拉和文艺复兴的创始人彼特拉克相提并论。因此，把利玛窦视为人文主义者的看法似乎有点过头了。然而，利玛窦确实又具有某些人文主义思想，我们试图从以下几个方面作一些具体分析：

1. 崇古重文

崇古重文是文艺复兴的重要特征。不过，这一特征在中世纪就已经出现。其实，14世纪首先在意大利兴起的文艺复兴“在很大程度上就是从10世纪开始的一系列复兴运动达到高潮。所有这些运动的共同特征是对古典作家的敬仰。甚至在大教堂学校和寺院学校里，西塞罗、维吉尔和塞内加，后来，还有亚里士多德常常像任何一个圣徒那样地受到崇拜和敬爱”。^④但是，中世纪的人在思想观念上更受基督教的束缚，教会和《圣经》是绝对的权威，是不容置疑的。

^①克利斯特勒著：《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，上海译文出版社1987年版，第4-5页。

^②张西平著：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社2001年版，第144页。

^③张椿年著：《从信仰到理性——意大利人文主义研究》，浙江人民出版社1996年版，第1-2页。

^④ [美]爱·麦·伯恩斯等著，罗经国译：《世界文明史》（第二卷），商务印书馆1987年版，第119页。

中世纪的人与文艺复兴时期的人文主义者在对待古典著作的态度上是不同的，前者一般是在基督教文化的框架内欣赏和吸收古典文化，后者大多是从作者当时所处的真实的历史环境出发来理解古典著作，如：力图在公元4世纪雅典所存在的知识和问题范围内来解释亚里士多德；人文主义者通常把古典文化视为智慧的来源，而且，其意义不在复古，而在创新。他们重视向古人学习，但并不迷信古人的著作。他们认为“这些作品之所以神圣，并不在于它们永远关闭了人们前进的道路，而是打开了人们前进的道路”。^①由此可见，正是在对待古典文化所持的态度上明确了人文主义的本质。这种态度的并不完全在于对古代文化的特殊赞赏或喜爱，也不仅仅在于更多地了解古代文化，而是在于具有一种非常明确的人文主义历史观。

利玛窦生活在文艺复兴的发源地意大利，深受当时崇尚古典文化的影响，他在罗马学院读书时也曾接触过人文主义的著作，受到过人文主义思想的熏陶。他所撰写的《交友论》、《二十五言》、《畸人十篇》等著作，其内容中不少是取自欧洲古代学者的名言，其中还有文艺复兴时期人文主义的宗师伊拉斯谟的警句。《交友论》由100句格言组成，“其中76条取自莱申特的《格言与实例》一书，24条是利玛窦自撰的。这76条中引自希腊、罗马和文艺复兴时期的经典作家的格言有70条，占90%，其中引用西塞罗的格言多达13条。被他所引用的爱拉斯摩斯（Erasmus）是荷兰著名的人文主义者，古典文学家，他的《愚人颂》曾被认为是北方文艺复兴运动的名著；而杰利乌斯（Gellius）是著名的拉丁作家”。^②利玛窦本人曾在给阿卡维巴的信中提到，这本书是他编的而非著的。“去年曾致力用中文试撰《交友论》一书，是从我们的书中挑最好的作为参考而编写的，其中引用许多欧洲名人的遗训和名言”。^③后来利玛窦将《交友论》译成意大利文，在译本的序中又说：此书“记录了我自幼听到的关于友情方面的格言名句”。^④诚然，书籍中材料的编选确实能反映出利玛窦“有着一种和人文主

^① [意]加林著：《意大利人文主义》，三联书店1998年版，第16页。

^② [美]爱·麦·伯恩斯等著，罗经国译：《世界文明史》（第二卷），商务印书馆1987年版，第145页。

^③ 利玛窦著，罗海译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第231页。

^④ 平川祐弘：マッテオ・リッチ伝 东京：平凡社，1997，246。

义者相同的古典主义倾向”，但据此还不足以说明利玛窦是一个真正意义上的人文主义者。严格地说，《交友论》只能算是一本格言集。正因为如此，书中难免会有一些自相矛盾的地方，如：第 37 句的“多有密友便无密友也”与第 57 句的“视其人之友如林则知其德之盛视其人之友落落如晨星则知其德之薄”。^①这两种看法，到底赞成哪一种观点，仅仅是罗列在书中，只好由读者自己去取舍。清朝参加编撰《四库全书》的士大夫中就有人指出：“多有密友、便无密友、此洞悉物情者也。至云视其人之友如林、则知其德之盛、视其人之友落落如晨星、则知其德之薄、是导天下以滥矣”。^②显然，这些清代士人是赞赏第 37 句，反对第 57 句。他们认为“多有密友便无密友”是洞察到人的内心世界，揭示出人际交往的真实情况。因此，不能把《交友论》完全看成是利玛窦的观点。当然，它也肯定会体现出作者的思想倾向。《交友论》收集了从古罗马的西塞罗到文艺复兴时期的爱拉斯谟等人关于友谊的格言，这说明利玛窦确实曾经接受过人文主义的思想的熏陶或教育。

利玛窦的古典主义倾向中真正体现出人文主义精神的，主要表现在是对中国古代经典和圣贤的肯定和赞赏方面。他认为：“四书所述的伦理犹如第二位塞尼加（Seneca）的作品，不次于古代罗马任何著名作家的作品”。^③“他们古代哲学家们写的书籍，一直流传到现在；其中所说的处世为人，修德行善的道理，也绝不逊于我们最出名的古哲学家们之言论”。^④利玛窦也是第一个向西方介绍孔子的西方人，由他确定孔子的译名 Confucius 一直沿用至今。他认为“中国最大的哲学家是孔夫子……他所说的，和他的生活态度，绝不逊于我们古代的哲学家；许多西方哲学家无法与他相提并论”。^⑤当然，利玛窦是坚信基督教优于任何文化的前提下作出这些评价的。他虽然承认中国文明的伟大，但也为其未曾沐浴神圣的天主教信仰的光辉而感到惋惜。他附儒是为了补儒、超儒，最终使中国天主教化。不过，他对异教文化表现出的相当程度的宽容，这一点与

^① 《四库全书存目丛书》（子部第 93 册），齐鲁书社 1995 版，第 508-509 页。

^② 《四库全书存目丛书》（子部第 93 册），齐鲁书社 1995 版，第 510 页。

^③ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社 1986 年版，第 139 页。

^④ 利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社 1986 年版，第 81 页。

^⑤ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社 1986 年版，第 24 页。

文艺复兴时期的人文主义者的观点比较接近。下面我将较为详细地说明这一点。

2. 宗教宽容

中世纪的欧洲是基督教文明的时代，这是一神教统治的文明，具有强烈的排他性，对异教文明的态度是消极的，甚至是敌视的。罗马教会甚至在统辖区内普遍设立了宗教裁判所，残酷迫害宗教异端分子。文艺复兴时期的人文主义者在宗教信仰问题上一般都具有某种自由主义精神，除了继续信仰基督教外，对异教和异教文化通常持比较宽容的态度。德国哲学家库萨的尼古拉神父是最早提倡宗教宽容的人文主义者，其思想已经超出经院哲学的范畴。他在《有学识的无知》一书中强调上帝就是有限世界万物的无限统一，万物中都包含着上帝。他承认基督教以外的其他宗教也含有真理，并从认识论的高度为宗教宽容提供了理论前提。他认为，人的宗教观念和人类的其他一切认识一样都是相对的，不可能与宗教真理完全一致。各种宗教体系在信仰上的差异就是这种相对性的表现。各种宗教在地位上是平等的，应该克服宗教狂热，彼此和平共处、相互宽容。^①彼得拉克也曾在为古罗马学者西塞罗的思想辩护时说：“我不回避，西塞罗的智慧和辩才给我以享受……如果赞扬西塞罗就意味着是西塞罗的信徒，那么我就是”。^②在他眼里，文化上的西塞罗信徒和宗教上的基督教徒并不矛盾。彼得拉克把西塞罗和基督教结合在一起，认为两者可以相融相合，这说明他已经具有宗教容忍的意识。

当然，一百多年后的利玛窦显然未能达到文艺复兴先驱者那样的思想高度，但其对异教文化的儒学(或儒教)的态度在当时的传教士和神学家中却是相当宽容的。在他眼里，“儒教的目的是国家之和平安宁，及家庭与个人良好关系；……在他们的书中，讲了许多爱人的道理，即是我们希望别人为我们做的，我们先为别人做。他们特别强调子女对父母的孝顺，及为臣子的对上司之忠信”。^③而且，利玛窦尊重中国社会的礼俗，允许中国天主教徒祭祖祀孔，对中国传统文

^①吕大吉著：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社1994年版，第145页。

^②张椿年著：《从信仰到理性——意大利人文主义研究》，浙江人民出版社1996年版，第66页。

^③利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》(1)，辅仁大学出版社1986年版，第86页。

化的宽容可以说已达到当时罗马教廷所能容忍的极限。无庸讳言，利玛窦的宽容是有其功利性的目的，但人文主义那种对人性和对异教文化的同情地了解的态度也确实对利玛窦宽容精神产生了影响。更为重要的是，利玛窦发现了中国这个有别于西方文明的另一个文明社会，并将其事实较为客观地传达给欧洲，因而对基督教的相对化做出了贡献。这可能是利玛窦本人也没有想到的，他不知不觉扮演了承认多元思想及宗教共存先驱者的角色。利玛窦对于文明的问题能够用相对的观点或文化意识来看待问题，但仍坚持基督教绝对优越的观点。不过，这并不损害利玛窦作为具有人文主义精神的传教士的意义和价值。因为连彼特拉克这样文艺复兴的创始人也认为基督教在道德上仍高出异教之上。一百多年后，到了17世纪末叶，欧洲自由学派的一部分思想家不仅在文明观而且在宗教观上也能采取相对论的观点，开始动摇了基督教的权威。利玛窦也许做梦都没有想到，他们为在中国传播基督教所作出努力在欧洲却出现一个意想不到的结果：他们所写的东西，后来成为伏尔泰等启蒙思想家用来达到反对基督教目的的思想武器。

3. 重视理性

学习古典文化和强调理性的作用是人文主义的两个根本特征。文艺复兴时期人文主义者持有与中世纪有明显的不同的宗教观，刚开始时是将理性与信仰并列起来，到后来却将理性置于信仰之上。从思想史的角度看，人文主义运动的任务是把对神的信念转变为理性的思考。彼得拉克是最早起来恢复理性的权威的人文主义者。他提倡学习古典著作，认为古典著作就是理性，就是智慧，并且最先开始对基督教与古典文化进行调和，旨在使超理性的思想文化逐步地变为理性的思想文化活动。文艺复兴以后，人文主义盛行，近代科学兴起，功利性很强的耶稣会把理性与信仰，科学与宗教结合起来了，不存在强烈的内在冲突和矛盾。确如徐光启所言：“道之精微，极人之神；事理粗迹，极人之形，并说之，并传之”。^①圣与俗不相悖，神与人多协和。

^①徐光启：《徐光启集》，人民出版社1963年版，第69页。

利玛窦一派的耶稣会士具有“文艺复兴”中欧洲人的开放心灵。利玛窦在中国的传教过程中认识到儒学的主流是理性主义。他认为“儒家的主张很好，合于自然理性”，^①发现儒家对天道存在的证明方式，要比许多欧洲中世纪神学理性得多。因此，在明末人文主义的文化环境中，利玛窦基本放弃了用“神迹”传教的基本路线。利玛窦努力把儒生们惯用的类比推理法与托马斯·阿奎那注重理性的神学理论和方法结合起来，以说理的方式向士大夫宣讲天主教的道理。他很少讲所谓的启示真理，也几乎从不引用圣经，以免引起信奉儒家注重理性的士大夫的反感。他使用的传教方法则是主要通过理性来达到信仰，采用科学传教的手段，希望用科学真理证明天主教的真理，将士大夫从科学真理引向启示真理。

4. 注重道德

人文主义者一般都注重道德，始终把伦理问题放在重要地位。文艺复兴中的人文主义者大力表现和发扬人文主义精神，通过文学、艺术等形式讽刺、揭露天主教会和教皇的腐败、丑恶、罪恶，如：伊拉斯谟《朱利叶斯被拒绝》、《愚颂》揭露教会的丑恶，为路德攻击天主教提供了大量有力的炮弹。但由于他们所处的时代的局限，还是乐于接受教皇及教会的保护，对教会势力抱和解的态度，人文主义者没有也不可能彻底地抛弃宗教。罗耀拉及后继者试图运用文艺复兴时期那种追根溯源的方法和充分借用人文主义思想来重振天主教教会衰颓的道德，并使新建立的优良道德具有丰富的知识底蕴和强烈的时代气息。罗耀拉显然接受伊拉斯谟和其他人文主义者关于天主教改革主要是重整道德和教育的观点，在选拔、培养和考察耶稣会士的过程中，始终把道德修养放在重要的地位。

利玛窦所具有的对信仰的热诚、不畏艰难的品质、简朴的生活方式、良好的道德修养，以及忠实的服从精神，一方面与耶稣会对派遣传教士的严格选拔、培养有关，另一方面也与其长期受古希腊罗马贤哲的学说和人文主义著作的熏

^①利玛窦著：刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第86页。

陶有关。利玛窦等耶稣会士在中国传教中，认识到最先能赢得中国人好感的是传教士贞洁的生活方式和良好的道德修养，并强调要“努力用一种更直接的方法来教导这个异教的民族，那就是以身作则，以他们圣洁的生活为榜样……无言表率的作法，以行代言，对传播新传来的基督教的名声更灵验”。^①徐光启之所以服膺于天主教，在很大程度上是被利玛窦的高洁的品德所吸引。他认为利玛窦“诸凡情感诱慕，即无论不涉其躬，不挂其口，亦绝不萌诸其心。务期扫除净洁，以求所谓体受归全者。间尝反复送难，以至杂语燕谭，百千万言中，求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得。”^②科学与道德是利玛窦在中国的立身之本。正是凭借丰富的学识和高洁的品德，利玛窦才赢得众多士大夫的钦佩与赞赏。

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，第167-169页。

^② 徐光启：《徐光启集》，人民出版社1963年版，第87页。

二、耶稣会与宗教改革

文艺复兴中的人文主义者通过文学、艺术及其他形式对天主教会的腐败现象揭露得淋漓尽致，为马丁·路德提供了攻击天主教的炮弹；其次，阿尔卑斯山以北的人文主义者研究了《圣经》的希腊文本，发掘出基督教的原始教义并传播开来，为宗教改革提供了有力依据。16世纪，天主教会越来越腐败堕落，已成为众矢之的，各种不满因素日积月累，便汇聚成反天主教的巨大浪潮。一场反对天主教会的宗教改革运动首先发端于德国，随后扩展到瑞士、法国、英国及北欧诸国。“宗教改革是文艺复兴的继续，是人文主义思想在宗教领域的运用与发展，它从教会内部破除了封建的旧观念，树立了以人为主体的新思想”。^①

新教徒的成功最初一日千里，主要因罗耀拉创立耶稣会才受了挫折。耶稣会在新教国家的活动以破坏新教为主，帮助世俗统治者镇压新教徒。耶稣会是按照军队模式建立起来的，要求对总会长必须无条件服从，每一个耶稣会员应当认为自己正从事对异端的战斗。早在土伦特宗教会议时，耶稣会士就开始有声势。他们有纪律、精明强干、彻底献身于事业、善于宣传。他们的神学正是新教神学的反面，他们否定圣奥古斯丁的教义中为新教徒所强调的那些成分。他们信自由意志，反对预定说。得救不是仅仗信仰做到的，而靠信仰和功德两方面。耶稣会传教士凭布道热忱，在国外取得了可喜的成功，特别是在远东开始立足。他们倾注全力办教育，因而牢牢把握住青年人的心。在政治上，他们是团结而有纪律的单一整体，不怕危险，不辞辛劳；他们怂恿信仰天主教的君主对新教徒进行残酷迫害，甚至在享有了将近一个世纪思想自由的意大利，再树立起异端审判所的恐怖气氛。但另一方面，耶稣会的出现确实对于改变天主教会在纪律松弛和道德堕落的状况起到了相当大的作用。耶稣会士能够严于律己，坚守清贫，诚心敬主，热忱布道。在天主教发生普遍危机的时代，罗马教会能够大难不死，天主教信仰能够在欧洲仍有一定的市场，主要应归功于耶稣会的努力。耶稣会传教士不仅迅速扩展到一切天主教国家，而且还积极地向新教国家渗透，甚至远至北美、印度、日本、中国等地传教。

^①刘祚昌、王觉非：《世界历史·近代史卷》，高等教育出版社1992年版，第48页。

学术界通常认为，“耶稣会”是反对宗教改革的反动势力。耶稣会（Society of Jesus）是由西班牙人伊纳爵·罗耀拉为反对宗教改革而创立的。罗耀拉借鉴军队的纪律，制定出严格的“会规”，但耶稣会中的修士可以不脱离世俗的工作，也无需住在特设的修道院里，甚至允许穿便服，只是在思想上和行动上必须绝对服从会长和教皇。罗耀拉特别注意把个人主义与教会专制结合起来。个人可以发挥自身的才能、特长，但在团体的意志下必须表示绝对服从，牺牲个人意志。耶稣会有三个基本特点：

1. 注意严格的道德修养。罗耀拉接受伊拉斯谟和其他人文主义者关于基督教改革的改革主要是重整道德和教育的观点，在选拔、培养和考察耶稣会士的过程中，始终把道德修养摆在重要的地位。每一个想加入耶稣会的人需要经历长达十余年的选择性考验和系统的训练，这种考验和训练主要集中在两个方面：即培养良好的德行和掌握渊博的知识。^①而且在正式成为耶稣会中的“宣誓加入者”时，必须在隆重的典礼上，向耶稣会会长和其他参加典礼的人，“誓发终身贫穷、贞洁和服从的圣德”。^②

2、重视提高教育水平。耶稣会对教育特别重视。高质量的教育水平是耶稣会扩大影响的重要手段。耶稣会属下的学院和大学是彼此衔接的教学与学术研究机构，招收年龄 14 至 23 岁、品德端正且天资聪慧的年轻人，学生和耶稣会士可以在那里读书学习和研究学问。开设的课程有神学、语言（拉丁文、希腊文和希伯来文等语言知识）、文学（文法、修辞学、诗词和历史）、文艺（逻辑、物理、形而上、伦理学和数学）与自然科学等。品行良好的年轻人经过学院和大学两级十余年的精心培养和严格训练，完成学业通过考试正式加入耶稣会时，不仅在品德修养上，而且在文化素养和科学知识上，都会有相当不错的造诣。

3、大力扩展海外传教。耶稣会从一开始就将推行海外传教作为自己生存和扩大影响的重要手段。当时，“美洲的发现，东印度航路的开辟——西班牙和葡

^① [法]埃德蒙·帕里斯著，张茄萍等译：《耶稣会上秘史》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 19 页。

^② 耀拉著，侯景文译：《耶稣会会宪》，台湾光启出版社 1978 年版，第 160 页。

葡萄牙在这方面占有领先地位——还有通往中国的陆路交通的恢复，正好与宗教生活的振兴同时到来，这就点燃了基督徒的热情，希望促使新世界和最古老世界的人民皈依基督教，于是一个新的传教活动时期开始了，耶稣会士也全力以赴，参加了这一活动。罗耀拉最初为该会定的计划就是传教；这个宗旨从未被忽视。”^①耶稣会传教士也就这样一批一批奔赴北美、印度、日本、中国等地从事传播天主教福音的工作。

国外学术界对耶稣会和其创始人罗耀拉的评价却有不同的看法。意大利学者柯毅霖认为：当时“巨大政治与文化运动席卷欧洲，宗教与教会发生了深刻的变化。南欧和北欧对宗教革新各自做出不同的反应。马丁·路德于 1517-1521 年间在北欧发起宗教改革，在南欧的天主教则对人们很不恰当地称为消极性的反宗教改革运动。这确实是一场巨大的教会革新运动……天主教改革运动带来了一个非常重要的结果，那就是诞生了新的宗教团体。”^②罗耀拉“无论从哪个立场来看，他都是宗教改革时期的杰出人物。”^③他认识到文艺复兴运动对整个欧洲的巨大，领悟到民间文化及人文科学的重要性。罗耀拉不同于宗教裁判所那些保守人士的地方，就在于他“洞识了时代的讯号”，有着“对时代需求的敏锐”的观察，在他看来，“教会不应该与时代隔绝，它是由人组合起来的，而且是靠人和天主的配合在历史中绵延。”因此，需要不断地革新。即使他本人曾在相当长的一段时期被怀疑有异端之嫌，甚至两次被捕入狱，却“仍致力于教会的改革。”^④

罗耀拉所追求的是通过折衷和改良的方法实现教会“内在的改革”。为了“在文人学士与神学家激烈冲突的混战中能够找到一条中间道路”，罗耀拉认为，“以光耀文艺复兴的成就为借口把中世纪说成荒唐可笑，或者，用狭隘闭塞地尊崇中世纪来蔑视文艺复兴的成就，都是既违反信仰，也违反理性的。他和他的弟子们都认为，对古典文化和新知识的真诚热爱，是极其密合无间地与基督教

^① [美]穆尔著，郭舜平译：《基督教简史》，商务印书馆 1996 年版，第 274-275 页。

^② [意]柯毅霖著，王志成等译：《晚明基督论》，四川人民出版社 1999 年版，第 11 页。

^③ [美]威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 477 页。

^④ 多铎著，涂尘译：《耶稣会会祖依纳爵这个人》，台湾光启出版社 1966 年版，第 18-19 页。

原理浑为一体的”。^①罗耀拉“寻求创立一种新型的宗教秩序，将人文主义的精神财富与经过改革的将对强大的经济、政治阶层具有吸引力的天主教融为一体”。^②在复兴天主教教会的过程中，罗耀拉有三个主要贡献：一是创建了以纪律严明和海外传教闻名的耶稣会；二是撰写了注重个人道德修养与灵性操练的《神操》；三是制订了有关耶稣会士的选拔、培养、考察和派遣的一整套规章制度，并初步完成了《耶稣会会宪》。所以，有些西方学者认为“罗马教会内部的宗教改革所作出的变革和脱离母体的新教教会所作出的变革一样重大。从此再没有公开的丑事和分裂记载下来了……教会已安定了下来，成为今天这个样子，成为和国家政治分开的宗教组织，成为许多宗教团体中的一个宗教团体。王权已同罗马离开了”。^③

耶稣会士积极参与各种世俗事务，但注意谨慎和技巧。他们忠于职守，在发生瘟疫的地方照顾病人。在对不同的阶层和不同的民族传教时，耶稣会传教士善于灵活使用语言来调适文化差异，甚至在一定程度上迎合异质文化，以求迅速扩大影响和皈依的实际效果。美国当代著名学者詹姆斯比较欣赏耶稣会士擅长运用语言的能力，他认为，“某些天主教神学家，像耶稣会士，曾经在各种哲学语言之间游刃有余，其方式极具威力”。^④他们一般都是有高尚的道德情操。他们良好的教养和优雅的风度受到贵族和妇女的欢迎，并赢得了国王们的欢心。虽然他们认同宗教法庭的裁判方式，但对此还是敬而远之，宁可经由教育之途。“他们组织了他们自己的学院，并希冀训练那些经过选择的年轻人，使他们成为下一代影响力的中心，他们变成他们那个时代最伟大的教育家。……在罗耀拉死之前，耶稣会已有 100 所学院”。^⑤在耶稣会的努力下，天主教会终于遏制住新教不断扩张和渗透的势头，使德国、匈牙利及波希米的大部分和波兰的全部回到了天主教的阵营，很少有如此小的修会能如此快速地取得如此的成功。所以，耶稣会被认为是天主教复兴运动或反宗教改革运动的最辉煌的成果。

^① [法]裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆 1998 年版，第 45-46 页。

^② [美]马文·佩里主编，胡万里等译：《西方文明史》（上卷），商务印书馆 1993 年版，第 31 页。

^③ [美]威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 816 页。

^④ 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，三联书店、牛津大学出版社 1997 年版，第 21 页。

^⑤ 威尔杜兰：《世界文明史》（宗教改革），东方出版社 1992 年版，第 1247-1248 页。

当然，如果认为反映资本主义发展要求的宗教改革与反宗教改革的天主教复兴运动在性质上和历史地位上是同等重要，这样的观点显然是不妥当的，但是，完全否认天主教会在社会变革潮流冲击和胁迫下出现的改良运动所具有的积极作用和重要意义，这也是失之偏颇的。

罗耀拉及其创立的耶稣会除了其反动的一面外，在历史上还是具有某种积极意义。诚然，罗马天主教的反宗教改革运动是为了抵制新教不断扩大的影响，但也是为了整饬天主教内部的教规和道德作风，故又有“罗马天主教的复兴运动”之称。在这场天主教的复兴运动中，在促使一切脱离罗马教廷的地区或国家重新皈依天主教教会方面，没有一个修会发挥的作用和具有的影响比耶稣会大。这主要通过三个方面表现出来的：第一，通过布道，尤其是传教活动，建立了同民众的接触；第二，不少耶稣会士担任了统治者的忏悔神父和宗教顾问；第三，耶稣会办的学校（包括大学）培养了大批出身高贵门第的青年。重视教育是耶稣会的一个重要特点，其“授课制度及规则”无论在教学内容和方法上都比中世纪要先进得多。耶稣会士是欧洲天主教国家中的教育改革家，他们采用先进的近代教育体系，吸引欧洲各地的年轻人到耶稣会开办的学校里学习。

“由于通晓古代和近代的知识且具有良好的学术素养，耶稣会士通常是欧洲最有才华的人”，“课程设置的主要新颖性在于系统学习自希腊、罗马以来的非基督教哲学家和作家的著作。耶稣会的教育有三年时间是学习人文主义的，一年时间学习人类学，两年时间学习修辞学。经过两年充满灵性的见习期，开始为学习哲学。第一年专攻逻辑学……然后学习物理学……在学习物理学时，学习计划规定每天花一小时学习欧几里德的《几何原本》，然后开始学习地理学、制图学、天文学和机械学。课程设置中也包括了实践活动，如制造日晷仪、星盘、时钟和天体图……只有通过几年时间学习其他学科才开始学神学”。^①因此，在西方学者看来，罗耀拉和路德“有一点是共同的：他们都相信上帝与受教育的重要性和坚持经典教育的价值。他们的这一信念均来自于人文主义并将之作为

^① [意]柯毅霖著，王志成等译：《晚明基督论》，四川人民出版社1999年版，第12-13页。

传统遗产传给全心全意各自的信奉者”。^①耶稣会的“主要成就就是在提高天主教的教育标准。他们的学校成为，而且长期保持为基督教世界里最好的学校。维鲁拉姆勋爵（弗兰西斯·培根爵士）说：‘关于教育学方面……要去请教耶稣会的学校，因为已付诸实践的，没有比它更好的了’。它们提高了智力水平，它们鼓舞了整个天主教欧洲的良心，它们刺激了新教欧洲去作出教育竞赛的努力”。^②连罗素这位旗帜鲜明地反教人士也承认，耶稣会“倾注全力办教育，因而牢牢把握青年人的心。他们所施的教育在不夹缠神学的时候，总是无可他求的良好教育。他们传授给笛卡尔的大量数学知识是他在别处学不到的”。^③

学习非基督教经典作品的重要意义在罗耀拉看来有三点：其一，是研究圣经文本所必需的；其二，出于护教的目的；一方面借此能在文艺复兴时期知识阶层具有竞争力，另一方面旨在通过人文科学这一文化中介传达信仰；其三，对于个人的伦理道德的培养具有一定的价值。耶稣会并且根据罗耀拉“在万物中寻求及找到天主”的指导思想，在培养修士的过程中，既强调必须学习神学，又重视借助于文学、语言、逻辑、伦理学、形而上学和各种自然科学（物理、天文、地理、数学、技艺等）。所以，耶稣会士大多是集神学和科学于一身的博学者，而且积极参与科学新发现的活动。

尼采说，耶稣会是伟大的，它将西方绷紧了一千多年的精神紧张之弦松弛下来。在尼采的眼里，耶稣会教义可与“民众启蒙”相比。刘小枫则认为，耶稣会本身就是一个现代性的事件。^④

“耶稣会士有别于旧的天主教各派；在他们的宗教给他们规定的限度内，他们乃是文艺复兴真正的后裔。……耶稣会士却货真价实代表了欧洲的智慧”。^⑤再说，耶稣会对社会的作用会随着空间的转移而发生变化。因此，不能不加区别地将耶稣会在欧洲的反动性与其在明清之际的中国的表现硬性地联系起来。

^① 阿伦·布洛兹著，董乐山译：《西方人文主义传统》，三联书店1998年版，第44页。

^② [英]赫·乔·韦尔斯著，吴文藻译：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第815页。

^③ 罗素：《西方哲学史》，商务印书馆1982年版，第41页。

^④ 乐黛云等：《跨文化对话》（4），上海文化出版社2000年版，第32页。

^⑤ 赫德逊：《欧洲与中国》，中华书局1995年版，第207页。

三、天主教与科学发展

长期以来，在人们眼里，宗教与科学是势不两立的，宗教只会阻碍科学的发展。不可否认，宗教与科学之间确实确实有过尖锐的对立和激烈的冲突，但决不是宗教与科学关系的全部。宗教与科学关系是多重的、复杂的，并非仅仅只有对立和冲突。在历史上，两者还有过共生共融、相互渗透、相互影响、相互作用的经历，而且也出现过两者互不相干、既不对立又不融洽的时期，一切以时空条件和涉及的问题为转移。美国学者布鲁克在分析对宗教与科学关系时列举了常见的三种主要观点：冲突的模式、分离的模式和关联的模式。他认为：“严肃的科学史研究成果表明，科学和宗教之间在过去存在异常丰富和复杂的关系，以致于很难支持一些一般性的论题”。^①这种关系既不同于人们早已熟悉的科学与宗教冲突的观点，也不同于科学与宗教和谐的观点，更不同于认为两者无关的观点；而是具有多方面、多层次相互作用的微妙性、复杂性和多样性。天主教是基督教中的主要派别之一。基督教于公元1世纪产生于亚西亚的西部地区，公元4世纪成为罗马帝国的国教，11世纪分裂为天主教和东正教，16世纪的宗教改革又导致从天主教内部分裂出新教。天主教与科学之间的对立主要是在真正意义上的科学——近代科学诞生后的16世纪至19世纪下半叶，真正剧烈的冲突集中发生在17世纪。天主教与科学发生激烈冲突的时期在天主教漫长历史中，只占比较短的一段。利玛窦所在修会属于天主教，他所处的时代是16世纪末至17世纪初，这一段是处在天主教与科学的冲突时期。为了更进一步地了解利玛窦伦理观形成的思想背景，本部分将主要论述这一时期天主教与科学的关系，尤其是耶稣会对科学的态度。

从13世纪起，天主教便走向鼎盛时期，处于万流归宗的至高无上的地位，就连世俗帝王的废立都得听从教皇的意志。在当时的欧洲，只有天主教会才有权威和财力组织、支持和控制各种科学研究活动。教会既是学术活动的组织者，同时又是学术思想的仲裁者。尽管天主教会在中世纪后期对向传统信仰提出挑战的某些科学成果大肆讨伐、兴师问罪，但至少不能否认在近代曙光来临之前，

^① [英]布鲁克著，苏贤贵译《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版，第2-5页。

罗马天主教会曾努力培育科学萌芽的史实。在西方思想史上，15世纪的一些人文主义者崇尚古代希腊罗马文化，对中世纪基督教文化的统治持否定态度，因而把5世纪（罗马文明的毁灭）到15世纪（人文主义的兴起）之间的千年视为西方文明史上的“空白”或“黑暗时代”，欧洲中世纪则被称为“黑暗的”、“野蛮的”和“文明倒退”的时期，故“千年黑暗”之说得以流行。16世纪，天主教因宗教改革运动而分裂出新教。新教对天主教会的过去，尤其是中世纪的经历持否定态度。这样一来，即使在基督教内部也在一定程度上接受了中世纪是“黑暗时代”的观点。这种影响延续至今，造成人们难以用客观的、历史的眼光去全面地、准确地认识中世纪的真实面貌。

天主教对于科学的兴起与发展并非只是起阻碍作用，中世纪以及后来相当程度上欧洲人探索自然是基于对上帝的信仰，他们想证明上帝的圣明，想展示上帝的创世之工的宏伟。从中世纪到近代科学兴起，过去人们看到更多的是不连续性，是天主教与科学的冲突，在一定意义上讲这无疑是对的，但不能把话说得过头。只是在超宏观的层次上讲，这种说法才有道理。历史的魅力在于要用不同的尺度，从不同的层次去观察，用“变焦镜头”对准历史上的某一时期的某一事件。如果只以一种焦距观察对象，得出的结论则很难避免片面性。历史的真实性更接近于不断改变焦距时所看到的各种景象的综合。若用“长焦镜头”观察近代科学产生的细节时，我们就更容易看到其连续性，这时宗教对科学基本上是起推动作用的，宗教精神与科学精神的共性是主要的；若用“广角镜头”把对象推远，把近代产生科学的那段时间放到历史长河中去，那段丰富历史的细节则可以忽略不计，这时我们完全可以把它当作一个点处理，在这种情况下，我们所看到的大多是不连续性，看到的是科学与宗教的内在矛盾和冲突。因此，完整的理解是需要使用“不同焦距的镜头”对宗教与科学的关系进行全面地、仔细地观察。

近代科学的产生很可能不仅仅是一个具体知识积累的单一过程，更可能是与文化因素密切相关。近代科学有比较复杂的理论体系，中世纪的托勒密的天文学和盖伦的理论等也是如此，这是一个文化传统问题，与古希腊的哲学、中

世纪的逻辑和天主教的神学都有关系。而且，当时从事科学研究的基本上是基督教的教士、神父等神职人员，如：哥白尼、伽利略不仅是天主教教区的神职人员，而且还是罗马教廷的顾问。从西方科学发展史来看，早期的科学发现和上帝观念之间存在着某种相关性。古代和近代的天文学和数学都受到了上帝信仰的启发和鼓励。科学精神是一种分析精神，分析精神实质就是确认宇宙存在因果关系并对追问因果关系保持旺盛的热情。所以可以说，科学就是用推理方法去寻找原因的知识。上帝是世界的原因；上帝构成宇宙因果链条的顶点，于是对上帝的信仰就变成了对科学的信仰；对科学的信仰也即对上帝的信仰。其次，由于上帝仅仅在彼岸世界，任何在此岸世界的科学发现都不可能是上帝本身，于是产生了科学的怀疑精神和“科学无止境”这样的理性观念。信仰和理性的区别在于，信仰是通过启示和沉思认识原因，而理性是通过推理和分析认识原因；但二者都是关于原因的抽象意识，正是这一共同点，产生了科学和宗教之间的相关性。即使到了现代社会，上帝仍然有时被科学研究和发现在面临逻辑困境时援为一种解释。

中世纪天主教会之所以曾与科学发生激烈的冲突，从根本上说，是因为科学的发展超出其教义所能容忍的范围。表面上看，这是一场宗教与科学的冲突，实质上却是旧科学与新科学的矛盾所激发的冲突。即使在中世纪神权的统治下，科学也在发展，而且是天主教首先把古希腊的科学引入欧洲，以致马丁·路德在宗教改革时还埋怨和批评当时的天主教会在教会学校里尽讲亚里士多德而不讲《圣经》。至少在十七世纪以前，罗马教会并没有真正对哥白尼的科学革命表示反对。令人不解的倒是，发动宗教改革运动的新教领袖们却是哥白尼学说的最早反对者。“因此，不能认为新教徒渴望与天主教基督教脱离关系，他们自然而然就产生了思想自由的倾向”。^①新教领袖“加尔文（Calvin）对于自由思想的迫害并不亚于罗马的宗教法庭。幸而他没有中世纪教会的权力做后盾……”。^②恩格斯也曾指出：“新教徒在迫害自然科学的自由研究上超过了天主教徒。塞尔维

^① [英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社 2000 年版，第 100 页。

^② 丹皮尔著，李斯译：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，广西师范大学出版社 2001 年版，第 94 页。

特正要发现血液循环过程的时候，加尔文便烧死了他，而且还活活地把他烤了两个钟头；而宗教裁判所只是把乔丹诺·布鲁诺简单地烧死便心满意足了”^①。

在哥白尼学说传播的初期，新教在态度上比天主教更反动，在嗅觉上比天主教更灵敏。1543年，哥白尼出版了他的《天体运行论》。这是“自然科学借以宣布其独立……的革命行动”，并“向自然事物方面的教会权威挑战。从此自然科学便开始从神学中解放出来……科学的发展从此便在踏步前进”。^②然而，哥白尼早在1514年就将自己研究所得的结论以手抄本的形式来试探社会的反应。当时一些天文学家看到这本手抄本，但并没有引起重视。教皇利奥十世得知此项研究后，表示出很大的兴趣，便叫一位红衣主教写信给哥白尼，要他示范证明其假说。十几年后，哥白尼却首先遭到宗教改革家们的攻击。作为宗教改革运动的领袖，马丁·路德自以为比天主教更虔信《圣经》，在得知哥白尼学说后，对哥白尼胆敢违抗圣经的行为非常愤慨，骂哥白尼为“愚人”，并指责说：“这位新奇的天文学家，企图证明旋转的是地球，而不是天体、太阳和月亮。……只有傻瓜才想把整个天文学连底都翻过来。圣经上明明写着，约书亚喝令其停止的是地球而不是太阳”。路德的同伙也跟着帮腔，“天体在空中二十四小时旋转一周，我们的双眼就是见证。但是某些喜欢猎奇和卖弄聪明的人，却得出了地球运动的结论，只有那些缺乏虔诚的人才会公开说出这种话来。一切有善良意志的人都应当接受并顺从上帝所启示的真理”。^③加尔文也在一次讲道上谴责哥白尼及相信哥白尼学说的人，认为他们是“怀有怨毒和抵触情绪……指责一切事物并违逆自然秩序的梦想家”，“不但在宗教上精神错乱，而且在所有事情上都显示出他们的恶毒本性，以致于竟然说太阳并不运动，是地球在移动和旋转”。^④并威胁说，“有谁胆敢将哥白尼的威信凌驾在圣灵的威信之上！”^⑤这些是新教徒在见到《天体运行论》正式出版前的手抄本时所作出的反应。相比之下，天主教会早期的反应似乎比较温和、富于理性。1530年，哥白尼完成了他的全部

恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第8页。

威尔杜兰：《世界文明史》（宗教改革），东方出版社1992年版，第1177页。

辛可：《哥白尼和日心说》，上海人民出版社1973年版，第48-49页。

[英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版，第99页。

安长春：《基督教笼罩下的西欧》，中央编译局1995年版，第267-268页。

研究工作，并将其成果撰写成长篇论文，但为了谨慎起见，只先发表了论文的提要。教皇克力门七世表示赞许，并要求哥白尼将全文发表。一直到1540年哥白尼才答应这个要求。书于1543年出版时，哥白尼已经快要死了。可能由于哥白尼在《天体运行论》中将太阳中心说以“假说”面目出现，在书中还有给教皇保罗三世的题献，所以，虽然不时有人表示反对，但却一直到1616年才被天主教会列入禁书目录。“只要新理论自认为是假说，那天主教对之亦不予以反对”，^①但当布鲁诺和伽利略坚持认为此假说是事实，并著书进行论证说明时，宗教法庭便予以无情反击。这时的教皇已是乌尔班八世（Urban VIII）。在对伽利略的审判中，“由红衣主教柏拉明（Bellarmine）宣布哥白尼的学说是‘错谬的和完全违背圣经的’；哥白尼的书在未经改正以前不许发行，但是这个学说还可以当做一个数学假说来讲授。1620年盖塔尼（Gaetani）主教按照这样的方针对这本书作了小小的改变。停刊的命令一直没有得到教皇的批准；1757年就取消了这个命令”，1822年，罗马教廷经正式裁定，承认哥白尼学说是正确的。^②因此，在一些西方学者看来，宗教改革比传统的天主教系统更加保守，而且，正是因为对中世纪已经出现的一定程度的理性自由的不满，才促使新教思想家发动信仰革命。这里引起我们思考的正是当时科学本身在信仰与理性之间所体现的复杂作用。一方面，通常认为科学理性与宗教信仰是冲突的、针锋相对的，但从上述史实中，我们看到的却是科学的宗教动机以及服务于信仰的始因；另一方面，一般认为科学革命与思想革命是一致的、自然相接的，但我们看到的却是革命的思想家们对科学假说的猛烈批判和拒斥。可见，即使在人们看来最为中性的科学本身也会因为与信仰的关联而显示出内在的矛盾。

另外，我们还要看到当时人们普遍的认知能力和对事物的判断基本上是靠经验事实，因而，“把对哥白尼理论的反对设想成仅仅来自宗教的偏见，这将是大大错误的。在1543年，一个以地球为中心的宇宙是当时物理学的正统，它受到当时特别有说服力的哲学论证的支持。直到一种有效的惯性原理形成以前，

① 威尔杜兰：《世界文明史》（宗教改革），东方出版社1992年版，第1183页。

② 丹皮尔著，李珣译：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，广西师范大学出版社2001年版，第98页。

地球的运动是和常识相矛盾的”。^①人们迟迟不能接受哥白尼的“日心说”，即地球和其他行星是沿以太阳为中心的轨道运动，太阳等恒星和行星的周日运动是由于地球的自转的缘故，就是因为人们凭感觉经验的错误认识。看惯了太阳、星星东升西落以及垂直上抛的物体不偏不依地落下的现象，几乎都相信地球是不动的。如果地球在运动，那么从塔上抛下的一个物体就不再会掉到抛出点正下方的地上。在人们知道并确信惯性原理以前，地球的运动显然是和常识相矛盾的。在中国耶稣会士蒋友仁于1760年借向清朝乾隆皇帝献《坤輿全图》之机，首次在中国公开介绍了哥白尼的学说。但却遭到当时有举足轻重作用的士大夫钱大昕和阮元等人反对。因此，蒋友仁的《坤輿全图》虽然印了出来，但却只能搁置在皇宫内院。阮元在《畴人传》中斥责哥白尼学说，“其为说至于上下易位、动静倒置，则离经叛道不可为训，固未有若是甚焉者也”。^②这种反对自然不是宗教偏见所致。

16、17世纪，科学的复兴曾受到天主教会的遏制。罗马教廷对科学家迫害，如烧死布鲁诺，审判伽利略，确实表明罗马教廷的专制和残忍到了极点。但也应指出，我们通常把这些事看成天主教阻碍科学发展或宗教与科学势不两立的典型范例，也是有某种程度的片面性。布鲁诺常常被看成科学的殉道者，其实，他被烧死主要因为他“是一个热忱的泛神论者，公开地攻击一切正统的信仰”。^③“有证据表明，审讯他的人更关心的是他的神学和教会纪律方面的事情，以及他同其他著名异端的接触，而不是他的哥白尼主义”。^④布鲁诺在神学上异端倾向和热衷宗教改革是其激怒罗马教会的主要原因。当然，他的科学思想与他的神学思想也是密切相关的。布鲁诺将“日心说”加以改造后纳入他的神秘主义哲学体系。他的学说及其涉及到的科学与信仰问题，实质上也没有排斥《圣经》的意义和教导。罗马教会却由此意识到：哥白尼学说一旦与神学的世界观联系起来，就很可能冲击和摧毁传统的天主教理论构架，就会动摇天主教既有的

^① [英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版，第38页。

^② 转引自曹增友：《传教士与中国科学》，宗教文化出版社1999年版，第68页。

^③ 丹皮尔：李珣译：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，广西师范大学出版社2001年版，第175页。

^④ [英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年，第41页。

权威和秩序。在审判伽利略的问题上，连“伽利略似乎已经感到他同天主教会的尴尬关系肇因于经院哲学家们的憎恨，他们向教会当局施加压力，要求谴责他。……最终裁决他的教皇，即乌尔班八世，曾是他的朋友和支持者。即使在1633年4月被传唤到宗教法庭之后，伽利略仍然能在上层引起同情。负责检控的总代理主教菲伦左拉（Firenzuola）明确承认，他并不认为哥白尼的体系是不可接受的。教皇的侄子、红衣主教巴贝里尼（Barbarini）似乎和菲伦左拉持同样的怀疑，认为对伽利略的审判牵涉更多的是个人报复，而非出于教义的必要”。^①这是伽利略第二次受审。原因是他于1632年出版《对话》一书，又开始宣传哥白尼学说，有人到教皇那里诬告伽利略通过书中的人物 Simplicio（代表托勒密）侮辱教皇。教皇恼羞成怒，决定严惩。但由于一些开明的教会上层人士和社会上许多人的同情，教皇不敢对他太苛刻。因此，伽利略虽然被判入狱，但并未投入监狱，而是在软禁中度过残生。

从伽利略的事件中，我们发现在评价天主教与科学的关系上存在一个如何选择作为论据的具体范例的难题，如果把取样的范围限制在宗教极端分子内，那么，无疑会认为天主教是反对科学的；如果只选择教会内少数的开明人士作例子，那就可能得出相反的结论。在伽利略受审期间，罗马教会的上层僧侣中确实有一些开明人士同情和支持伽利略，但审判本身却未能避免。因此，要评价这类事件，还必须考虑当时的政治权力集中在哪一部分人手里，而不只是把观点恰好相同或相近的思想家划在圈子里的问题。实质上，伽利略所反击的是天主教中的宗教官僚制度，它利用精心构建的审查制度来控制合法舆论的边界线，而并不是天主教本身。“至于伽利略本人，他无比迫切地让地球运动，可能反映了他真切地渴望维护天主教学术研究的声誉。他曾经写道，让别人觉得没有一位天主教徒能够理解哥白尼的论证是不行。他甚至还考虑过，确认哥白尼体系对第谷体系的优越性，就等于再次肯定天主教科学对新教科学的优越性。当然，他决没有放过任何机会强调哥白尼的天主教信仰”。^②

^① [英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版，第38-39页。

^② [英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版，第101页。

中世纪天主教会科学家的迫害，最根本原因是新的科学发现违背了天主教所采用的旧的科学结论，由此很可能会动摇了其教义所依托的基础。因为宗教教义需要稳定，不然就无法赢得教徒的信仰和尊奉。而且维护这些教义是神职人员的利益所在。天主教会伽利略等人迫害，实质上就是教会中一部分高级的神职人员出于为维护自身的利益的目的。所以，中世纪天主教会少数先锋派或前卫派科学家的迫害，不是一般意义上的宗教与科学的冲突。因为在16和17世纪许多天主教神学家都认为，研究自然就是研究上帝，看不见的上帝可以通过可看见的创造来研究，研究自然秩序就可以增加对上帝本质与目的的理解。而且，当时“人们普遍认为，上帝创造了世界的看法，为科学探索提供了一种基础性的动机。”^①即使在罗马教会看来，基督教与科学也不是互相排斥的。这样一来就比较容易理解他们为什么将哥白尼、伽利略等人所代表的新科学称之为“伪科学”，却以为他们自己是在维护真正的科学。教会从来就不认为他们所惩处的是科学家。宗教法庭在宣布传播哥白尼的学说对信仰的威胁时，并不认为这是对反宗教的科学斗争。在他们看来，受惩罚的只是些违反传统和大多数人信仰的“异端”。在那个时代世俗信仰与宗教信仰尚未严格的区别开来。伽利略在受审时曾辩解说：圣经不是科学，所以“当我们需要处理那些为我们的感觉经验所揭示的我们的或从绝对的论证所推演出来的自然影响时，绝对不能根据圣经的内容进行审查。这些圣经是容许千百种不同的解释的，因为圣经上的字句的意义并不像自然现象那样有严格的规定性”。^②这话在今天看来无疑是非常恰当的，可在当时，这种辩解是无效的。他的思想之所以被视为异端并不是因为它与圣经有矛盾，而是因为它与当时的主流信仰相矛盾，或者说是与当时盛行的‘地球中心论’科学观相矛盾。“所谓的科学与宗教间的冲突，结果可能是相互竞争的科学利益之间的冲突，或者相反，是相互竞争的神学派别之间的冲突”。^③

^① [英]阿利斯特·E·麦克格科格思著，王毅译：《科学与宗教引论》，上海人民出版社2000年版第61-62页。

^② [美]培里：《现代哲学倾向》，商务印书馆1962年版，第21页。

^③ [英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版，第5页。

天主教会对于有助于维护其正统地位和绝对权威的科学研究还是大力支持的，而且，从传播信仰和知识的需要出发，天主教会兴办了世界上最早的大学，如11世纪的萨莱诺大学，12世纪出现的博洛尼亚大学（1158年）和巴黎大学（1180），13世纪建立的剑桥大学（1209年）、牛津大学（1214年）、帕多瓦大学（1222年）和那坡里大学（1234年）等。这些大学得到中世纪社会两大权威——世俗政权和教会当局的双重承认。由于天主教会和中世纪欧洲的帝国的国际性，这些大学也具有国际性。而且，大学的数量和规模也在不断地扩大。到13-14世纪时，意大利就设立了18所大学，法国有16所，西班牙和葡萄牙有15所。^①当时的大学为科学研究和思想辩论提供了场所，同时，也为世俗思想和文化的推广、传播起了极大作用。1603年，天主教会在罗马创建欧洲最古老的科学院，可能也是世界上第一所科学院。后来，教会又在罗马建立了梵蒂冈天文台。这些大学和科学研究机构是现代学术机构的雏形，它们吸引和培养了包括伽利略在内的近代最早的一批学者和科学家。

天主教会对于那些他们当时认为不会影响其权威和利益的科学研究通常也不会去横加干涉。哥白尼的《天体运行论》在当初之所以能够出版、传播就是因为教会并未意识到它对天主教信仰的威胁。当然，一旦意识到问题的严重性后，罗马教会便严令禁止传播。不过，我们也要看到，天主教会是由具体的人组成的，随着时代的发展，不同时期的人会对教义做出适合其时代的解释。在托马斯·阿奎那之前，天主教会对于是否采纳以亚里士多德为代表的科学（包括托勒密的地球中心说），曾有过较长时期的激烈争论。在其未被正式采纳为天主教义的理论基础之前，可以有不同的意见，即使坚决反对它也不会受到教会的干涉。可一旦它成为天主教信仰所依托的基石时，就不容置疑了，若是再要反对，教会就不会容忍。但这种情况也是会随时代的变化而变化的。以前不能容忍的，现在可以容忍；现在不能容忍的，将来可能会容忍。宗教的经典不能改变，但对经典的解释却可以改变。事实上，天主教会一直在不同的时期，根据不同的情况，不断地采纳科学的结论来构造、修正、充实自己教义。尤其在

^①曹孚：《外国教育史》，人民教育出版社1979年版，第55页。

被迫交出世俗权力之后，教会对科学观点的不同看法只有道义上影响和作用，没有权威的约束力了，天主教与科学的冲突也日趋缓和。教会也能容忍更多的科学的新观点和新结论。

耶稣会被公认为天主教的知识先锋。从罗耀拉起，耶稣会就热衷于办学校，旨在为传教培养高素质的修士和扩大自己的影响，所创立的学校，尤其是大学，在当时基督教世界中都是非常出色的。罗耀拉创建的罗马学院成为耶稣会培养人才的最重要的基地。曾有不少的优秀的学者和科学家在此任教，如克拉维斯(Clavius)、格里布格(Grienberger)、沙因厄(Scheiner)、吉尔开(Kircher)、贝拉明(Bellarmino)，伽利略也曾是这所学院的客座教授。这里成为当时世界上最先进的科学研究中心之一。耶稣会的学校对数学特别重视，这是因为数学在天文、航海、建筑和测绘等方面所具有的价值。数学知识在当时对从事海外传教的传教士或在政府部门及军队中担任高级职务的官员特别有用。“耶稣会士在其他科学部门很活跃，尤其是在正在出现的电学和磁学领域。把他们描写成一群墨守成规的亚里士多德主义者将是一种歪曲。……1789年法国大革命之前，巴黎科学院195位受过官方褒奖荣誉的院士当中，至少有20%的人受过耶稣会教育。在巴黎科学院成立前两代人之前，一位新教徒教育改革领导者就已经承认知识的水准受到耶稣会学校的‘极大促进和加强’。‘要是这些学校是我们的，那该多好！弗兰西斯·培根曾感叹道”。^①

耶稣会传教士利玛窦在明末的中国之所以能取得一定的成功，在很大程度上是由于他走科学传教的路线，赢得了中国士大夫的尊敬和信任。利玛窦的科学思想的形成以及他对数学、天文、物理、地理学等理论和实践知识的掌握与运用，都离不开在罗马学院所受到的教育。利玛窦等耶稣会士希望西方的科学技术有助于增加天主教的权威。为此，利玛窦等人与徐光启、李之藻等人合译了《几何原本》、《同文算指》、《测量法义》、《泰西水法》等大量科技书籍。这些西方科技的输入既满足了当时一些士大夫研究“实学”的需要，也在一定程度上促进了中国数学、天文等学科的公理化和系统化。利玛窦等传教士则因此

^① [英]布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版，第100-112页。

而获得了博学的美誉，他们的传教工作也取得了较大的进展。当利玛窦于 1610 年在北京病逝时，内阁首辅叶向高力排众议，认为仅一部《几何原本》就足以让利玛窦在北京获得一块永久安息的墓地，万历皇帝打破惯例，答应耶稣会士和士大夫们赐葬利玛窦于北京的请求。利玛窦的成功尽管是暂时的、有限的，但在中西文化交流史上是具有重大意义的。“在文化交流史上，看来没有一件事足以和 17 世纪时耶稣会传教士那样一批欧洲人的入华相比，因为他们既充满了宗教热情，同时又精通那些随欧洲文艺复兴和资本主义兴起而发展起来的科学”。^①中国人民的朋友、英国著名科学史专家李约瑟的评价是客观的。

^① [英]李约瑟著：《中国科学技术史》（第四卷），科学出版社 1975 年版，第 640-641 页。

第二节 明末思想文化氛围的影响

一、王学与天主教传播

在中国思想史上，明朝末年是一个非常重要的时期。这一时期正是王学思潮旺盛之际，也正好是天主教耶稣会士入华传教之时。明朝万历中期，利玛窦等耶稣会士来华传播天主教，中西文化便开始第一次实质性交流。于是，以儒学为代表的中国本土文化与以天主教为代表的西方文化便开始碰撞、产生冲突，并经调适或中和进而达到某种程度的融合。天主教是基督教的主要派别，其思想和学说在明末士人的著作中常称为“天学”、“天教”或“西学”。^①

虽然基督教（景教）传入中国最早可追溯到唐贞观年间，而后在元朝天主教首次进入中国，但基督教作为一种比较完整的、成体系的学说传入中国，并为相当一部分中国士人所认同，因而对中国传统文化产生一定的影响，则始于明末。利玛窦等人入华传播天主教之所以能取得一定的成功，除了其采取文化适应策略和科学传教的路线外，当时明末王门后学的思想革新运动也起到了重要作用。一方面王学风行为天主教传播提供了有利的文化氛围，另一方面王学与天主教在某些方面的契合是天主教得以顺利传播的思想基础。

1. 王学风行为天主教传播提供有利的文化氛围

明末作为中国思想发展史上一个重要的变化时期，由王阳明的心学于明朝中叶兴起，即王学，到明末时已经盛行于世，大有取代曾主宰中国文化和思想的程朱理学之势。王阳明对程朱理学的质疑和批判为思想多元化的发展创造了新的气候，这就自然为利玛窦等耶稣会士明末入华传播“事天爱人之学”的天主教提供了极好的机会。王学，尤其是王门后学倡导自由解放的精神和摒弃旧道学的束缚，在客观上为天主教的传播营造了良好的文化氛围。

1) 良知准则论与天主教的传播

^① 邓建华：《天教的输入与晚明士人的价值认同》，《湖北大学学报》1990年版，第5期。

儒学从汉代董仲舒提倡“罢黜百家，独尊儒术”以来，在中国具有独一无二的权威。这种权威在南宋至明代集中表现在将理学定官学，作为顶礼膜拜的偶像。程朱理学以“性即理”为立学之纲，强调道德规范作为天理的不可逾越性。由于天理的权威性符合封建统治的需要，所以从南宋至明末四百年间，程朱理学统治着当时的思想界，形成独霸天下的局面。当时真是“非朱子之言不尊”，^①“言不合朱子，率鸣鼓而攻之”。^②在这样的社会境况和文化氛围中，个人意志都不可能自由表达，更不用说作为异质文化的天主教的传入了。

王学的兴起便开始打破天理的桎梏。王阳明强调以内省的“心”即良知，作为判断是非的准则。“良知只是个是非之心，是非只是个好恶”。^③把“是非”等同于“好恶”，也就是用伦理学上的准则取代了认识论上的准则。在王阳明看来，伦理准则本来就先天地存在于人的“心”中，这就是作为认识本体的“良知”。这样一来，“良知”自然就是“是非”的准则。王阳明把传统道德准则移向人的“心”中，本想借此促使人们自觉地去遵守这些准则，结果起到了否定圣人之言是一切是非的准则这个传统观念。另外，王阳明还提出了“五经亦只是史”的观点，这已开清代章学诚“六经皆史”的先河。经既然只是史（即古人身心活动的记录），那么就不能、也不必将其置于不敢议、不敢疑的神圣地位。

明末，王门后学针对程朱理学的“天理”对个人生存空间的挤压，一方面极力淡化王阳明良知说中的宗法道德内涵，进一步发挥自信自家良知的自由精神，打破天理桎梏，以自我作为衡量一切价值的标准；另一方面，将王学中贬抑儒家圣贤及其经典的意蕴大加发挥，从而使“厌常喜新”的风气愈演愈烈。王畿认为“世之儒者，以学在读书，学在效先觉之所为，未免依籍见闻，仿循格套，不能自信其心”，^④明确地把自信自家良知与依傍圣贤之所为及经典之格套对立起来。王艮直截了当地指出圣贤不是外在的偶像权威，“百姓日用条理处，即是圣人之条理处”。^⑤李贽更是强调“不以孔子是非为是非”。在他眼里，

^①何乔远：《名山藏·儒林记》。

^②朱彝尊：《道传录序》。

^③王阳明：《传习录》（下），《王阳明全集》中华书局1985年版。

^④《王龙溪先生全集》（卷二）。

^⑤《王心斋先生遗集》（卷一）。

长期以来以孔子的权威剥夺个人的独立思考的权力,造成了“千百余年而独无是非”的局面。李贽认为,人皆有独立思考的权利,是非就在“耕稼陶渔之人”心中,在“市井小夫”心中,在“千圣万贤”心中。“吾惟取之而矣,……又何必专学孔子而后为正脉也”?^①罗汝芳甚至提出要“解缆放船,顺风张棹,则巨浸汪洋,纵横任我”。^②正是由于这种王学思潮的勃兴造成了以程朱理学思想权威的动摇和好异求新的文化氛围的形成。王阳明求诸内心的直觉伦理学也最终取代维护传统道学的程朱理学而成为明末社会的主要思潮,这就为某些士大夫接受天主教做了必要的思想准备。法国学者裴化行指出:“某些温和学说的影响,例如王阳明的直觉伦理学,仍然使得利玛窦的某些听众有了接受基督信息的思想准备”。^③

2) 自然人性论与天主教的传播

自然人性论就是承认人的本性是自然的,并无善恶之先天规定性。在王阳明著名的四句教中,“无善无恶心之体”实质上是与儒家人性本善的传统观念相违背,具有明显的自然人性论倾向。王门后学正是把王阳明所包含的自然主义加以拓展、发挥,从而形成了和传统性善论完全不同的自然人性论。在王艮看来,“天性之体,本是活泼:鸢飞鱼跃,便是此体”。“惟皇上帝,降‘中’于民,本无不同。鸢飞鱼跃,此‘中’也。譬之江淮河汉,此水也;万紫千红,此春也”。^④在王艮眼里,鸢飞鱼跃,春风桃李,江河奔流,一切都是顺应自然。同样,无论是动物的生存活动或植物的开花结果,还是人的生存欲望或生命冲动也都是自然所赋予的。因此,人应该按照自己的本性去生活,即去过一种合乎自然的生活。李贽也认为“寒能折胶而不能折朝市之人,势能伏金而不能伏竞奔之子。何也?富贵利达所以厚吾天生之五官,其势然也。是故,圣人顺之,顺之则安矣”。^⑤这显然是主张应顺乎人的自然之性,满足人们对物质利益的追求。王门后学的自然人性论注重利、情、欲,在一定程度上顺应明末社会工商

^①李贽:《答耿中丞·焚书》(卷一),中华书局1975年版。

^②黄宗羲:《明儒学案》(卷三十四),中华书局1985年版。

^③裴化行:《利玛窦神父传》(上册),商务印书馆1998年版,第395页。

^④王艮:《王心斋先生遗集》(卷一)语录。

^⑤李贽:《答耿中丞·焚书》(卷一),中华书局1975年版。

业发展对感性生命关注的理论需求，加速了中世纪禁欲主义的瓦解，因而从根本上动摇了儒家伦理大厦的基础，对儒家重义轻利、重礼轻情和重理轻欲等传统的伦理观念起了解构的作用。

正因为王门后学以自然人性论为武器，向代表纲常名教的程朱理学的挑战，及其所特有的自由解放的精神，使受王学影响的士大夫有更大的活动空间和更少的思想负担去接受新奇的天主教。从中西文化交流史的角度来看，蔑视礼教传统的王学的勃兴与风行，为天主教的立足在客观上创造了一种文化氛围，同时也为某些士大夫倾心天主教作了某种思想准备。

2. 王学与天主教的某种契合是天主教传播的思想基础

王学，尤其是王门后学，因其观点在某些方面与天主教相近或相合，故成为天主教在华传播的思想基础。王学注重伦理学的自愿原则，提供了初步的平等观念以及对理学的批判，确实与天主教有相通、相近之处，这就在一定程度上为天主教教义的传播架设了文化沟通的桥梁。

1) 自愿原则与天主教的传播

自愿原则强调道德行为是出于意志自由的选择。正统儒学往往忽视这一原则，而是注重自觉原则，认为道德行为是出于理性的自觉，伦理纲常是源自天理或天命，人们只能认识，并自觉地顺应和服从这种外在的、具有强制性的天理。由于王学是以内在良知为本体，因而注意到当时被程朱理学完全否定的自愿原则。王阳明认识到“从心所欲不逾矩，只是志到熟处”。^①在这里，“从心所欲不逾矩”就是指出于自愿，况且这也是以“志到熟处”为前提的。不过，王阳明同时也肯定了理智对意志的作用。如他也说过，“既知至善之在吾心而不假外求，则志有定向无支离决裂、错综纷纭之患矣”。^②因此，在王阳明眼里，一方面认为遵循道德规范应该贯彻与意志自由相联系的自愿原则，另一方面指出只有认识到“至善在吾心”，才能确立为圣之志，也就是先有知而后有志。不过，

^①王阳明：《传习录》（上）《王阳明全集》，中华书局 1985 年版。

^②王阳明：《大学问》，《王阳明全集》中华书局 1985 年版。

到了王门后学就更强调前者，即贬斥理性而进一步突出自愿原则。王畿说：“不论在此在彼，在好在病，在顺在逆，只从一念灵明，自作主宰，自来自去，不从境上生心……便是真为性命”。^①这是说人的德性的自我培养是出于灵明的自作主宰，而不是对外在之“境”的非自愿的屈从。王艮认为德性的修养成功与否是取决于主体的自我选择，“自成自道，自暴自弃”。^②

明末利玛窦传入的天主教神学主要是托马斯主义。托马斯在伦理学上利用了亚里士多德的灵魂和意志自由说，把灵魂不灭与意志自由相联系，认为人类有了灵魂，在现实生活中便有了选择从善或作恶的意志自由，并且强调人的意志自由必须在上帝的意志中才能实现。因此，在利玛窦等天主教耶稣会传教士看来，行善或作恶都是出于意志自由，“意者心之发也。金石草木无心，则无意。……善恶是非之心内之意为定”，“故吾发竟从理，即为德行君子，天主佑之；吾弱意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣”。^③由此可见，正因为天主教与王学在伦理学上都比较注重自愿原则，在思想上存在着一定程度的相通性，所以，明末王学的风行就自然成为天主教传播的思想张力。

2) 平等观念与天主教的传播

在等级森严的宗法制度和爱有差等的儒家思想支配下的中国古代社会，王阳明提出“人皆可以为尧舜”、“圣人可学而致”等观点，从而将古代社会视为偶像的圣人与普通的平民百姓在人格上平等化了。明末，王门后学在倡导平等和反对封建等级制度方面比王阳明要更积极、更坚决、更深入。如王艮“安身立本”之说，蕴含争取人的生存权利和维护人的尊严，并从中推导出人已平等的思想。所谓人已平等，指的是“我之不欲人之加诸我”，“吾亦欲不加诸人”。也就是说，一方面，自己应该具有独立的人格、思想和意志，不为他人所束缚；另一方面，自己也应当尊重他人的独立人格、思想和意志，不强加于人。只有这样，才能不别贵贱贤愚的“兼爱”，才能止于“至善”。^④何心隐舍弃五伦中的

^① 《王龙溪先生全集》（卷十二）。

^② 《王心斋先生遗集》（卷一）。

^③ 利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第290-292页。

^④ 侯外庐：《宋明理学史》（下卷）（一）人民出版社1987年版，第439-442页。

君臣、父子、夫妇、昆弟四伦，独尊朋友一伦，既是对置身于师友之间的平等关系的大胆追求，也是对儒学传统的公开背叛。在他眼里，“天地交曰泰，交尽于友也。友秉交也，道而学尽于友之交也”。^①李贽赞同何心隐的观点说，“人伦有五，公舍其四，而独置身于师友贤圣之间”。^②这种超越一切人伦关系之上的朋友（包括师生）关系，表现出强烈的反对封建等级制度，向往平等社会的思想。

利玛窦等耶稣会士在传教中宣扬一种“在上帝面前人人平等”的观念和“爱人如己”的精神，提倡贫富之间互相帮助和照顾。龙华民曾在布道中说，“我四处奔波，是因为我想看看村里是否有人会关心自己的永生。我要你明白这一点，那就是在上帝面前人人平等，人们所制造的人与人的差别确实不是他们生存的巩固基础”。^③诚然，天主教传教士的平等观与王门后学的平等观是具有完全不同的性质。前者宣传的平等或仁爱是由信仰上帝所赐予的一种关系和功能，后者的平等观是批判封建等级制度过程中的一种升华。不过，在要求人人平等和爱人如己方面，两者在思想上还是可以寻求到一个汇合点。如明末士人中不少人在五伦中独重朋友一伦，并提倡建立平等的朋友关系。利玛窦在《交友论》中也认为，建立在志同道合和平等基础上的朋友之情比父子、兄弟之间的血缘亲情更加重要。利玛窦所倡导的重视朋友关系和平等交友之道，显然契合明末士人注重友情、友谊的社会心理和时尚。正因为这一点，《交友论》不胫而走，在明清士人中广为流传、深受欢迎，同时也为利玛窦赢得很大的声誉，并且对其“学术传教”的成功有相当大的影响。

3) 批判理学与天主教的传播

明朝中叶，王阳明针对程朱理学之弊而弘扬心学。其本意是想将朱熹的天理的外在性拉回到人的自身，使之变成人的内在需求，激发人们发挥自己的良知。然而，王学认为“心即理”，天理的根据完全在于“吾心的一点灵明”。这样一来，什么是天理？如何体认天理？就完全取决于个体之心而与天无关，于

^① 《何心隐集》中华书局1960年版，第28页。

^② 《何心隐集》中华书局1960年版，第11页。

^③ 朱维铮：《走出中世纪》，上海人民出版社1987年版，第159-162页。

是，天理的权威动摇了，主体因而拥有绝对的自由。正是在这一层面上，王学为明清之际中国早期的启蒙思潮打开了大门。随后，王门后学泰州学派和李贽等人对程朱理学的质疑和批判达到极致，他们的学说在冲破传统观念的束缚和促进人们思想解放方面具有积极的作用和深远的影响。从王阳明到泰州学派在反对程朱理学方面是一脉相承的。

利玛窦入华传教时敏锐地觉察到具有伦理性的儒家文化与信奉一神教的天主教之间的差异。尤其是作为理性化儒家哲学体系的程朱理学与天主教一神论迥然有别。为了在中国顺利地传播天主教，利玛窦除了采取学术传教的策略外，还将儒学一分为二，奉行赞同原儒、批评后儒（理学）的合儒路线。对原儒肯定其宗教性的一面，对理学则从天主教的立场进行质疑和批评。以利玛窦代表的耶稣会传教士与明末的王门后学在反对程朱理学上，虽然各自的出发点和目的不同，但在大方向上是相近的。另外，利玛窦等人在其著述中大量引用中国儒学经典，融和孔孟之道，从多方面论证天主教与儒学的一致性，试图将天主教思想与中国儒家文化结合起来。这使得天主教比较容易被人们所接受。例如，冯应京就在《天主实义序》中说道：“天主何？上帝也；实云者，不空也。吾国六经四子，圣圣贤贤曰：畏上帝；助上帝；曰：事上帝；曰：格上帝；夫谁以为空谈……是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误”。^①可见，中国化或儒学化天主教显然更易于深入中国社会之中。

天主教在明末社会的传播正逢王学风行之际，王学（特别是王门后学）所特有自由解放精神在客观上为天主教的传播创造了良好的文化氛围，同时也为一部分士大夫或学人接受天主教提供了一定的思想基础。王学提出的种种命题，“对正统理学无疑是一种严重的挑战。照王学的逻辑，必定走向撤除纲常名教的思想樊篱，包括所谓‘夷夏大防’在内”。“16世纪晚期罗明坚、利玛窦等入华的时候，正是王学思潮旺盛之际。在士大夫中间，首先对利玛窦传播的欧洲教义发生兴趣，乃至改宗天主教而不自以为非的，有不少正是王学的信徒，例如李贽、徐光启等。反之，明末徐昌治编《圣朝破邪集》所录攻击西士西教的文章，

^①李之藻：《天学初函》（一），台湾学生书局1964年版，第359-362页。

大部分都是以卫道士自居的朱学末流”。认为“作为中世纪统治学说的异端的王学信徒，较易接受近代意义的外来文化”，“从中西文化交流史的角度来看，王学在明清之际并非只有负面意义……王学蔑视宋以来的礼教传统，在客观上创造了一种文化氛围，使近代意义的西学在中国得以立足”。^①另一方面，王学并未从根本上否定儒家思想的权威，对其与天主教相近或相合的地方也没有去进行比较和沟通。与实学思潮对天主教传播的影响相比，王学为天主教的传播所提供的思想基础是相当有限的。当然，王学风行与天主教传播在性质上和目标上无疑是存在着根本的差异，不过，在批判程朱理学、倡导人已平等和推崇建立超越血缘亲情的朋友关系基础上的社会组织等方面，两者可以找某种相近或相同的地方。

王门后学虽然具有强烈的批判意识，但很少从正面借鉴天主教对世俗政权及宗法制度的批判精神。他们在批判旧传统时，要么就事论事，对旧制度进行一些修补，要么全盘否定旧传统，此后却又不能提出更高的价值和重构新的传统，结果眼前全是一片虚无黑暗。天主教文化中的终极关怀、政教分离、教权超越政权的传统，为批判此岸世界提供了彼岸的立足点。天主教教义虽然不能与西方近代民主思想相提并论，但其《圣经》的精神中确实蕴含近代民主思想的基因。《圣经》中所强调的上帝面前人人平等的观念也正是近代“天赋人权”的欧洲启蒙思想的信仰根据。明末的王门后学对西方学术思想价值未能有足够的正面认识，忽视了终极价值的信仰。这次王学与天主教的相遇，由于两者自身的局限性和主观及客观条件的限制，未能取得像实学与西学交流那样可观的成果。

^①朱维铮：《走出中世纪》，上海人民出版社1987年版 第159-162页。

二、实学与天主教传播

在中国思想史上，明朝万历中期至清朝康熙中期（16世纪末至17世纪末）可以划为一个发展阶段，也就是常说的明末清初，这是一个非常重要的历史时期。王学的没落与实学的兴起便是这一历史时期社会思想的显著特征。王学崛起于嘉靖年间，很快便风行于世，明末便开始进入衰落期，至明清之际终于被实学思潮所取代。

利玛窦等耶稣会士为了调和、化解与儒学的矛盾和冲突，奉行“附儒”、“补儒”的方针，采取“学术传教”、“科学传教”的策略，“在传播基督教教义的同时，也介绍了一些西方的科学理论与学术思想”，^①并输入西方的科学技术，为明清实学思潮提供了必要的条件，使西学成为明清实学思潮的重要文化思想资源之一。因此，天主教之所以能在以儒学为正统思想的中国封建社会立足，并获得相当规模的发展，则是因为传入的“西学”适应了当时经世实学思潮的社会需要。另一方面，明清之际的中国士人中有不少人在比较中西文化时，都以西学之“实”来映衬王学之“空”，遂引西学为实学之同道。象徐光启等人就是在追求“实学”的过程中接受西学的，他从耶稣会士身上看到的是“实心、实行、实学”，^②甚至自觉地把西学纳入经世实学的思想体系之中，使其成为明清之际实学思想的重要组成部分。这表明实学是西学传播的重要思想基础之一。

1. 西学——实学兴起的思想资源

“实学”这一概念，虽然是由理学家提出的，具有经世致用的传统和重道德践履的社会内容。但在明清之际，随着西学的传播和中西文化的冲突、融合，明清许多提倡和奉行实学的士人官绅不同程度地从西学中吸取科技知识和思维方式，并将西学与中国传统文化结合起来，使其成为明清实学中比较重要的一部分。

明清之际，随着实学思潮的兴起，科学技术有了新的发展。西学东渐也可

^①张怀承：《天人之变》，湖南教育出版社1998年版，第43页。

^②王重民：《徐光启集》，上海古籍出版社1984年版，第66页。

以说是其中一个较为的重要因素。明末，利玛窦等耶稣会士来华，目的是传播天主教，但因明朝统治者的闭关锁国政策和民众中的反异教倾向，天主教难以被中国人所认同。利玛窦认识到，要想使天主教在中国立足，就必须在世俗层面上使当朝统治者和中国人觉得自己是有用之才，对中国会有所帮助。因此，利玛窦便采取“科学传教”的路线。科学技术，与终极层面的宗教信仰相比，具有更多的普遍性的特点，尤其能对不同文化背景下的学者、士人产生一定的认同感和向心力。明清之际来华和耶稣会士大多象利玛窦一样以科学技术为敲门砖，通过著书译书和展示奇器方物来介绍西方的科学技术，吸引住不少的中国人，为其在华的传教事业打开了局面。自利玛窦入华经康熙禁教到耶稣会解散的200年间，耶稣会传教士翻译西学书籍437种，其中自然科学类131种，宗教类251种，人文科学类55种。^①自然科学包括数学、天文、医学等，人文科学包括地理、历史、哲学等。这些知识传入后，对当时的中国社会，特别是官绅、士人，产生了重要的影响。

徐光启等有识之士认为西方科技有助于实现富国强兵、济世救民的理想。徐氏希望从西方的天文学和数学入手，引进更多有用的西方科技，甚至想尽快地接受西方的科技成果。他在《简平仪说序》中写道：“余以为诸君子之书成，其裨益世道，未易悉数。”“必若博求道艺之士，虚心扬摧，令彼三千年增修渐进之业，我岁月间拱受其成。”^②李之藻在《请译西洋历法等书疏》中也认为，耶稣会传教士所带来的书籍“多非吾中国书传所有”，“有我中国昔贤所未及者”，“总皆有资实学，有裨世用”。^③在杨廷筠看来，西学甚至对世风有起衰振弊之功。他认为“五德循环，相为终始；即未必尽然，而机缘近似；不敢谓挽回世风，不从兹始也。”^④方以智虽然觉得西学“拙于通几”，但同时也认识到“泰西质测颇精”或西学“详于质测”，因而主张“以远西为剡子”，^⑤学习西方科学技术，为我所用。

^①钱存训：《近世译书对中国现代化的影响》，《文献》1986年版第2期。

^②王季民：《徐光启集》，上海古籍出版社1984年版。

^③李之藻：《天学初函》，台湾学生书局1964年版，第2724-2726页。

^④杨廷筠：《涤罪正规》（小引），土山湾印书馆1936年版。

^⑤方以智：《物理小识》，土山湾印书馆1936年版。

当时输入的西学既有“古学”，也有“新学”。所译的宗教书籍都是尊奉中世纪经院哲学大师托马斯·阿奎那及其理论。所介绍的自然科学中，有托勒密的地心说、欧几里德的几何学、阿基米德的静力学、亚里斯多德的逻辑学和四元素说以及盖伦的人解剖学等；在《崇禎历法》中除了引用托勒密的地心说外，还引用了第谷体系和哥白尼天文学的某些思想。其实，无论是“旧学”还是“新学”，对当时的中国传统科学来说都是异质的、新颖的，并且触及到了宇宙观和方法论的较深层面，具有科学革命的意义。

当一部分学者认为耶稣会士传入科学主要是中世纪神学和古希腊科学，是落后的，不属于近代自然科学的范围，而且，耶稣会是反宗教改革运动的产物，是与以人文主义和实验科学为主要内容和特征的“新学”背道而驰，故对中国没有多大的积极影响。“假使当时传来的不是古代（希腊）的科学和中世纪的思想体系，而是近代科学和近代思想体系，中国的思想文化必然会呈现为另一种大为不同的新局面，从而大大有助于向近代社会的转化……如果中国方面不是迟到19世纪末，而是提早两个世纪就接触到了近代科学的经典体系和近代的思想方法论，——这并非是在假设什么不可能的事，——似乎并没有理由说中国就不可能更早两个世纪就开始踏上近代化的道路。”^①这种看法是很值得商榷的。这仅仅只是当代人的一种合理性推想，并非是历史的合理性。当时中西严重隔绝，中国人对外国人成见极深的情况下，除了传教士和商人外其他人是不会历经万水千山，甘受千辛万苦来到中国，并能长期居留，甚至在中国度过终生。另外，在当时的西方很难找到根本不信上帝、不受基督教神学自然观影响的科学家。更何况当时的中西社会还未形成进行职业科学家交流的条件。当然，由耶稣会士开展的西学东渐虽然不能说是最佳的选择，可在当时却无疑是具有历史合理性的。其实，耶稣会除了其反动的一面外，在历史上还是具有某种积极意义。诚然，罗马天主教的反宗教改革运动是为了抵制新教不断扩大的影响，但也是为了整饬天主教内部的教规和道德作风，故又有“罗马天主教的复兴运动”之称。耶稣会的出现确实对于改变天主教会在纪律松弛和道德堕落的状况

^①何兆武：《明末清西学之再评价》，《学术月刊》1999年版第2期。

起到了相当大的作用。尼采说，耶稣会是伟大的，它将西方绷紧了一千多年的精神紧张之弦松弛下来。在尼采的眼里，耶稣会教义可与“民众启蒙”相比。我国学者刘小枫则认为，耶稣会本身就是一个现代性的事件。^①“耶稣会士有别于旧的天主教各派；在他们的宗教给他们规定的限度内，他们乃是文艺复兴真正的后裔。……耶稣会士却货真价实代表了欧洲的智慧”^②再说，耶稣会对社会的作用会随着空间的转移而发生变化。因此，不能不加区别地将耶稣会在欧洲的反动性与其在中国的表现硬性等同起来。

明末清初所传入的“西学”在性质上都是与中国传统文化迥然不同的异质文化，基本上属于西方17世纪的水平。虽然“大多数人推测耶稣会传教士带给中国的是陈旧的欧洲数学知识。然而只有欧几里德的《原本》才是如此……耶稣会传教士所传入的不属于几何学的数学和技术在欧洲是最新的。”^③利玛窦所译的《几何原本》也不是希腊的著作，而是被称为“16世纪的欧几里德”的德国著名数学家克拉维斯的著作。《几何原本》这部贯穿严密的逻辑推理形式的数学名著，对于近代科学而言，其重要意义不仅是数学方面的，更重要的是思想方法方面的。徐光启也认识到此书是贯通一切学问的方法。他在《刻几何原本序》中说：此书“由显入微，从疑得信，盖不用为，众用所基，真可谓万象之形囿，百家之学海”，^④“故率天下之人而归于实用者，是或其所由之道也”。^⑤而在清初传入我国的代数学和对数等更是西方近代数学的最新成果。明末，由邓玉函口述和王征笔录的《远西奇器图说》汇总了从阿基米德到当时的西方力学和机械的知识，方豪称此书是“当时世界最新之物理学书”。南怀仁写的《新制灵台仪象志》中的物理知识，有些内容也是来自17世纪初欧洲著名科学家的著作。

西学中的科技知识及科学方法虽然是利玛窦等传教的一种手段，但这些知识和方法不但适应了当时中国社会经世致用的需要，成为明清之际实学兴起的

^① 乐黛云等：《跨文化对话》，上海文化出版社2000年版，第4期第32页。

^② 赫德逊：《欧洲与中国》，中华书局1995年版，第207页。

^③ 李约瑟：《中国科学技术史》（3），科学出版社1976年版。

^④ 徐光启：《刻几何原本序》，《天学初函》（四），台湾学生书局1964年版，第1924-1925页。

^⑤ 王重民：《徐光启集》，上海古籍出版社1984年版，第77页。

重要思想资源之一，而且也促进了当时的中国士人在认识方法上从直觉、顿悟向逻辑推理的过渡，促进了中国古典科学的总结和近代科学萌芽的产生。例如：方以智突破“天人合一”的整体思维方式，把理分为物理、宰理、至理，有点类似自然科学、政治伦理学、哲学（当然与我们今天所理解的自然科学、政治伦理学、哲学有很大差别），并提出“质测即藏通几”，^①遂以自然科学的发展来进行哲学世界观的研究。而且，象《农政全书》、《徐霞客游记》、《天工天物》等注重实学、实用的书籍无疑是当时社会经济和文化发展的产物，但在相当程度上受到了新的治学方法影响这一点也是实实在在的。确切地说，明清实学的兴起、西学东渐、中国古典科学的复兴、宋明理学中的实学思想的生发等等这些因素，共同构成了明清实学高涨的文化思想条件。

2. 实学——西学传播的思想基础

明末清初，西学东渐之所以能取得相当的成功也不只是由于传教士采取“科学传教”或“学术传教”的策略，而且，更为重要的是西学适应了明清之际经世实学的社会需要。同时，明清之际的实学高涨也是西学东渐的一个重要的思想基础。这主要体现在两个方面：一是价值观上的趋同，二是方法论上的类似。当时作为封建社会统治思想的儒学——无论是程朱理学还是陆王心学，都是强调心性，轻视事功，以修身为经世的根本，甚至于视实用知识技能为无足轻重的“末务”。程颐说：“凡学道之道，正其心养其性而已。”^②朱熹说：“如今为此学而不穷天理，明人伦，讲圣言，通世故，乃兀然存心于一草木一器用之间，此是何学问？如此而望有所得，是炊沙而欲成其饭也。”^③王阳明说：“明伦之外无学矣。”^④理学和心学的这种价值观过于片面强调个人的人性修养，很容易导向漠视国计民生、空谈心性的歧途。如果这样的价值观一直牢牢地控制人们的思想，那么，利玛窦等耶稣会传教士则很难通过“科学传教”或“学术传教”

^① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1989年版，第255页。

^② 《河南程氏文集》卷八。

^③ 《朱文公文集》卷三十九。

^④ 《王文成公全书》卷七。

的方法为西学的传入打开通道。利玛窦等人之所以能取得成功，是因为明清之际的实学兴起冲击了理学（包括心学）以修养心性为本的价值观，因而为西方科学技术知识的传入提供了契机和缝隙。

当然，以经世致用为宗旨的实学也还是讲“修己”或修身，但与以修养心性的理学和心学在价值观上是有所区别的。实学要求将儒学从专注于个人心性修养拓展到一切涉及国计民生的“实用之学”，而不象程朱理学和陆王心学那样以修身为唯一根本的学问。于是，随着实学的高涨，以经世致用为归淡化了以修身养性为本的价值观。这样就为西学的输入提供了一个入口。利玛窦等耶稣会传教士采取“科学传教”或“学术传教”也就有了一个可凭依托的凭借。于是，传教士们大讲特讲西方科技是对国计民生很有益处的经世实学。就连抽象的几何学，利玛窦也一再说明其对“为国从政”的广泛作用，强调“此道所关世用至广至急也，是故经世之隽伟志士，前作后述，不绝于世。”^①利玛窦等耶稣会传教士力图在价值观上与儒学趋同。传教士通过介绍西方科技，强调“实用”，注重“实理”，反对空谈，倡导实践精神，在一定程度上“丰富了明清之际经世实学的社会内涵，拓宽了中国人的新的视野，增加了经世实学的启蒙内容……成为明清之际经世实学的重要组成部分。”^②

另一方面，明末清初的实学倡导“言必证实”，并借以批判理学的“束书不观，游谈无根”，在方法论上和西学有类似之处，从而为西学的传播提供了基石。实学所强调的“证实”既指以自然界的事实为证据，又指以儒家经典的资料为证据。例如：黄宗羲一方面批评明儒以《周易》之卦象附会昼夜之长短，而无视自然界的天象，即“舍明明可据之天象，附会汉儒所不敢附会者，亦心劳而术拙矣。”^③另一方面他又说：“学必原本经术，而后不为蹈虚，必证明于史籍，而后足以应务。”^④方以智也认为：“重实学”方法上既要实测，“物有其故，实考究之，大而元会，小而草木蠹蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰

^①陈卫平：《第一页与胚胎》，上海人民出版社1992年版，第69页。

^②葛荣晋：《中国实学思想史》（中卷），中华书局1994年版，第241页。

^③黄宗羲：《答范国雯问喻春山律历》。

^④《南雷文约》卷一。

质测。”又要爬梳典籍，“辨当名物，征引以证其义。”^①可见，在明清学者那里，实学“言必证实”的方法论是将自然界的证据和书本上的证据混同在一起的。因而，正是这一混同为西学的传播提供了凭借。

在传教中，利玛窦等耶稣传教士认识到儒学或儒家思想在中国这样一个文明大国是占主导地位的社会思想，已长期深植于中国人的内心世界。因而，外来宗教和文化要想在中国立足，并深入到中国人的心灵之中，绝不是一件轻而易举的事。减少天主教在华传播的阻力，利玛窦开始着儒服，读儒经，竭力适应中国儒家文化和传统习俗，并用汉语著书立说，在其著述中大量引用中国儒学经典，融和孔孟之道，从多方面论证天主教与儒学的一致性，试图将天主教思想与中国儒家文化结合起来。利玛窦等人使用的这种引经据典的方法与明清实学所强调的学必本于经典、证于史籍的做法几乎是一致的。这种方法论上的一致性使得天主教在明末清初实学兴起之际比较容易被人们所接受。例如，冯应京就在《天主实义序》中说道：“天主何？上帝也；实云者，不空也。吾国六经四子，圣圣贤贤曰：畏上帝；助上帝；曰：事上帝；曰：格上帝；夫谁以为空谈……是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误。”^②由此可知，利玛窦推行的天主教中国化或儒学化显然是得益于当时的中国社会盛行以儒家经典为证据的风气。另外，耶稣会传教士所传入的西方科技比较重视利用仪器和实验取得证据，因而显得比较“精密”。这同实学“言必证实”方法论要求从自然界取得证据是一致的。正因为如此，虽然明末清初所有推崇实学的思想家中有很多人反对天主教，但却都对西方科技的实测方法持肯定态度。诚然，明清之际实学的兴起为西学的传播提供了一定的思想基础，但在当时实学并没有摧毁以修养心性为本的价值观。因而，西方科技虽然被视为有用之学，却未能从根本上改变其“末务”或“末技”的地位。在方法论上实学也未能与具有近代意义的实证方法相结合。

明清之际的西学传入不仅仅在于引进了异质的、较为先进的科学技术知识，

^① 方以智：《通雅·凡例》，文渊阁本四库全书。

^② 冯应京：《〈天主实义〉序》，《天学初函》（一），台湾学生书局1964年版，第359-362页。

而且，更重要的是打破了宋明理学空谈心性、不务实学的风气，冲击了因循祖制、言必称尧舜的守旧思想，对明清之际的实学的高潮起到积极的促进作用，并在一定程度上诱发了近代科学的萌芽，揭开了西学东渐的序幕。作为明清实学的重要思想资源的西学也逐渐成为明清以来中国文化中一个组成部分。但是，这场西学东渐未能从根本上触及到当时中国历史发展的核心问题——中国近代化，反而由于过度“中国化”的“西学东源说”盛行而使西方科学的真实面貌完全被经学所遮蔽。当然，“西学中源说”也曾促进人们去挖掘和研究中国传统的天文、数学成就，这对促进中国传统科学的发展具有积极的意义。证明西学之源在中国也就是证明儒学要比天主教优越，这对提高民族自信心和加强民族凝聚力也起到了重要的作用。然而，在“西学中源说”思想指导下，研究西方科技的目的显然就不是为了吸收其新的内容，以丰富和发展中国的科学技术，而是研究如何把西方科学技术纳入到中国传统科学技术的框架内。硬把西学说成出自中国，这不仅扭曲了西方科学的真实面貌，而且妨碍了人们对西方科学的价值作出正确的评价。这样一来，西方科学技术中所蕴含的具有近代意义的真正价值却在“西学东源”的中国化中消解得荡然无存了。

另外，实学思潮带有实用主义、经验主义的色彩，不注重抽象思维，因而，对西学中科技“实”的一面容易接受，而对西学中天主教“虚”的一面则采取拒斥的态度。虽然徐光启等士大夫能兼顾“虚”与“实”，并提出以天主教“补儒易佛”，即以西学的实有取代佛道的虚无，以天主教的终极关怀补充儒学的不足，但当时思想界或知识界的主流却是一味排斥天主教神学，尽管有不少人推崇西方科学技术。就连具有反叛精神的启蒙学者也很少从正面借鉴天主教的批判精神。当然，天主教教义是不能与西方近代民主思想划等号，但《圣经》的精神确实蕴含近代民主思想的基因。《圣经》所强调的上帝面前人人平等的观念也正是近代“天赋人权”的欧洲启蒙思想的信仰根据。西方基督教文化中的终极关怀、政教分离、教权超越政权的传统，为批判此岸世界提供了彼岸的立足点。明清反教人士从反面也清楚地认识到天主教对世俗政权及宗法制度的批判精神。如杨光先在《不得已》中批判天主教时说：“邪教之力如此重哉，三光晦

五伦绝矣，将尽天下之人胥沦于无父无君也。”^①明清之际的启蒙思想家缺乏这种彼岸精神。他们在批判旧传统时，要么就事论事，对旧制度进行一些修补，要么全盘否定旧传统，尔后却又不能提出更高的价值和重构新的传统，结果眼前全是一片虚无黑暗。即使是对传统的批判和对未来的设想都达到了空前高度的黄宗羲等思想家实质上也只是倡导在封建君主制度下进行改良。因为他们批判的支点仍在此岸世界，尽管是站在此岸世界的最高点。再说，当时几乎没有人从政体这一视角讨论社会变革。而“政体是此岸政治秩序的最高点，要撬动这个最高点，批判的支点只能在彼岸，不能在此岸。没有彼岸意识的民族，固然不会出现神权意识，但在另一方面，则丧失了对此岸世界的俯瞰高度，因而也丧失了对此岸最高点——政体的批判意识。”^②

明清之际的实学思潮的主流对西方学术思想价值未能有足够的正面认识，忽视了终极价值的信仰。一旦失却了生命的实处，就难以找到反抗虚无所需的坚实的立足点，只能让中国文化的主流回归实用理性的老路。总之，这次因西学东渐引起的中西文化交流确实取得了较为可观的成果，应该给予充分的肯定。但由于两者自身的局限性和主观及客观条件的限制，却无法与因西学东渐而引发的东学西渐在欧洲所产生的重大意义和深远影响相比。这一点即使在今天恐怕还是值得我们认真地去思考。

^①吴相湘：《天主教东传文献续编》，台湾学生书局 1966 年版，第 1072 页。

^②朱学勤：《终极关怀——汉民族政治文化的基因缺陷》，《书林》1989 年版，第 3 期。

三、利玛窦与东林党人

明末，积极与利玛窦结交的人中有的受好奇心所驱动，有的是敬佩利玛窦品德，有的是倾慕利玛窦的博学。而与利玛窦关系比较密切的则主要是东林党中的士大夫及与东林党接近的士大夫。东林党人大多出自江南商品经济比较发达地区，思想相对比较开明，他们中不少人曾对利玛窦鼎力相助，如曹于汴曾帮助利玛窦摆脱礼部的软禁，在宣武门附近租房暂住，冯琦任礼部尚书后则正式批准他们在北京居住并命令有关官员将钦定的赏赐发给他们，冯应京出资出版利玛窦的中文著作并为之撰序，内辅大臣叶向高在请准万历皇帝赐与利玛窦墓地一事中发挥了重要作用。徐光启、李之藻、杨廷筠等信奉天主教的士大夫虽然厌恶党争，但国计民生等很多问题上与东林党人看法一致，并与东林党人保持良好的关系。

关于东林党与耶稣会传教士之间的关系，很早就引起西方某些学者的研究兴趣。《耶稣会历史》的作者巴尔托利认为：利玛窦的三位弟子及合作者徐光启、李之藻和杨廷筠曾主持过东林学院的一些讲座。利玛窦等传教士都称赞这一书院，因为它对天主教信仰颇为有益。而且，“书院的几乎所有成员都对基督教表现出了极大的友好感情”。^①亨利克·布什非常注意把东林党与东林书院区别开来，不同意巴尔托利的看法。他指出，利玛窦的三位弟子没有主持过东林书院及其太湖、南京东部或东南部其它附属书院的讲座。而且，巴尔托利认为“书院的几乎所有成员都对基督教表现出了极大的友好感情”，这明显是一种夸张，并非所有的东林党人都是亲天主教的。“但传教士们的主要敌人都在东林党对手们的派别中，而他们的主要盟友则在东林党人中。”^②这一点倒是比较接近事实的。

东林党是明末以江南士大夫为主的政治团体。万历中，无锡人顾宪成革职还乡，与同乡高攀龙及武进人钱一本等在无锡东林书院讲学，评论时政。不少朝臣遥相应和，失意士大夫闻风趋附。时人谓之东林党。他们以清流自视，反对横征暴敛，要求撤回矿监税使，减轻民众负担；主张改革朝政，任用贤能。

^①裴化行：《明代秘密哲学运动的起源》，北京天主教大学学报 1931 年第 8 卷，第 67-73 页。

^②〔法〕安田朴等著，耿升译：《明清间入耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社 1993 年版，第 108-109 页。

澄清吏治。因而遭在朝权贵的猜忌与攻击。熹宗时宦官魏忠贤专权，其党徒作《东林点将录》、《同志录》等，按名斥逐、捕杀，并撰《三朝要典》，借三案施以打击。杨涟、左光斗、黄尊素、周顺昌、高攀龙等先后遇害。天启七年(1627年)，思宗(崇祯帝)即位后，惩治魏忠贤及党羽，对东林党人的迫害才告终止。东林党虽然带有明显的政治色彩而不是单纯的学术组织，但确切地说，也不是真正意义上的“党派”。事实上，只是一些具有相同或相近政治倾向的在朝或在野的官吏、儒生、学者、绅士，并由同事、同乡、同学、师生、亲戚、朋友等各种关系联系起来的一股松散的民间政治力量，而非信仰团体。东林党人中不少是进士翰林，在京城和地方有着盘根错节的势力，他们的看法和观点对当时的社会有比较大的影响力。“会中亦多裁量人物，訾议国政。亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。”^①

东林士人的思想相对比较开明，其中的许多重要人物都与耶稣会士关系比较好。在《先拨志始》中有曾由阉党拟定黑名单，即“东林点将录”，其中曾与耶稣会士交往较为密切的，有所谓的天魁星及时雨叶向高、天罡星玉麒麟赵南星、天伤星武行者邹元标、天巧星浪子钱谦益、地强星锦毛虎冯从吾、地煞星混世魔王熊明遇等。

从有史可查的资料来看，利玛窦与东林党人叶向高、邹元标、冯琦、曹于汴等有较深的交情，另外，还与被东林党人引为同道的冯应京有着良好的关系。

叶向高曾担任过万历、天启两朝的内阁首辅，为人“光明忠厚，有德量，好扶植善类”，^②为东林党人所倚重。万历年间，叶向高在南京时曾与利玛窦过从甚密，是利玛窦的好友，到北京任职后曾两次宴请过利玛窦，并赠诗与利玛窦：

天地信无垠，小智安能拟？爰有西方人，来自八万里。蹶屣历穷荒，浮槎过弱水。言慕中华风，深契吾儒理。著书多格言，结交皆名士。淑诡良不矜，熙攘乃所鄙。圣化被九垓，殊方表同轨。拘儒徒管窥，达观自一视。我亦与之游，冷然得深旨。^③

^①黄宗羲：《明儒学案·顾宪成》。

^②《明史·叶向高传》。

^③刘侗等著：《天主堂·帝京景物略》卷四（沈定平：《明清之际中西文化交流史》第569页）。

在利玛窦死后，当他接到庞迪我请求赐地安葬利玛窦的奏章副本后，便派人转告庞迪我，尽管外国人在京郊求得一块墓地是没有先例，但是对利公来说，则是当之无愧的，并表示他一定会尽力促成此事。^①当时朝中有人质疑：“诸远方来宾者，从古皆无赐葬，何独厚于利子？”叶向高回答说：“子见从古来宾，其道德学问，有一如利子者乎！姑毋论其他，即其所译《几何原本》一书，即宜钦赐葬地矣。”^②后来叶向高辞官返乡，途经杭州时便邀耶稣会士艾儒略去福建传教，对艾儒略在福建传播天主教给予很大的帮助，并尊称艾儒略为“西来孔子”。

邹元标是东林党的中坚人物和讲学健将，与顾宪成和赵南星并称为“三君”。他与利玛窦早有交往，而且在给利玛窦的信中明确地引耶稣会士为思想盟友。他在信中说：

得接郭仰老，已出望外。又得门下手教，真不啻之海岛而见异人也。门下二三兄弟，欲以天主学行中国，此其意良厚。仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异。吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余，门下肯信其无异乎？中微有不同者，则习尚之不同耳、门下取《易经》读之，乾即曰统天，彼邦人未始不知天。不知门下以为然乎？^③

信中的郭仰老，即郭居静（Lazare Cattaneo），意大利人，耶稣会传教士。他受利玛窦所托携信前去见邹元标，俩人交谈甚欢。而且，邹元标因接获利玛窦切磋学问的书信而喜形于色。

冯应京也是晚明的一位不可多得的杰出人物，被东林党人引为同道，只因早死而未能荣登后来的“东林党人榜”。冯应京“学求有用，不事空言”，^④喜欢交友。当他在湖北任职时就已见闻利玛窦蜚声南昌和南京，于是特派一位姓刘的学生去南京寻利玛窦为师，以研习数学，但碰巧利玛窦已启程进京，故未能见到。冯应京因得罪贪赃枉法的宦官而被押入京城受审。利玛窦在得知冯应京

^①林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社1996年版，第137页。

^②艾儒略：《大西西泰利先生行迹》。

^③邹元标：《答西国利玛窦》，愿学集（卷三）。

^④《明史》卷237，《冯应京传》。

的情况后，便在他尚未入狱时就前去看望他、安慰他。他们的友情由此开始。冯应京在狱中三年，便以书信与利玛窦交往。冯应京曾自费刻印利玛窦的《交友论》，并为之撰序。在序中尊称利玛窦为“利子”和“西泰子”。此后，这种尊称就一直沿用下来，因为冯应京的文章和道德都受人尊重，别人不敢用较差的名称来称呼利玛窦了。为此利玛窦感念至深。另外，冯应京还自费刻印了利玛窦的《四元行论》，并为《天主实义》和《二十五言》撰序，因而，扩大利玛窦的影响和提高他的声誉。利玛窦一直把冯应京视为至友。^①

礼部尚书冯琦是以上疏严禁在书院教学和科举考试中引用佛书而闻名于世的东林党人。他是利玛窦在京交游的一个重要人物，也是受利玛窦影响较大的中国士大夫。利玛窦曾谈到，冯琦在“擢升为礼部尚书时，负责神父的事务。他确保我们在京城的安全。我们不再担忧有人反对我们。他还下令，皇帝赐给的康饩，必须照谕旨悉付。”^②冯琦对利玛窦传入的天主教神学非常推崇，俩人曾反复辩难人之家室“不在今世后世，不在人在天”的性命之学。在深受教谕之后遂“大有志于天主正道，屡求吾所译圣教要诚，命速译其余”，以便钻研。“又数上疏，排空幻之说，期复事上帝之学于中国诸庠。”^③

另一东林党人曹于汴当时任吏科给事中，他也是利玛窦的朋友，曾亲自为利玛窦修改呈送皇帝请求居留京城的奏章，并设法呈给神宗皇帝，尽力使利玛窦定居一事得到尽快解决。^④曹于汴后来又应利玛窦的同伴、耶稣会士庞迪我之请，为其著作《七克》作序。他在序中写道：“于时，庞君梓其编及半，索序于余，漫书此以复之”^⑤由此可见曹于汴与耶稣会士的情谊。

利玛窦受到不少东林党人的尊敬，并在某种意义上被他们视为的志同道合的朋友，这在很大程度上是由于利玛窦与东林党人在道德层面、思想倾向和学

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第368-369页。

^②Gallagher, Louis J, *China in the Sixteenth Century —— the Journals of Matthew Ricci 1583-1610*, New York, Random House, 1953, 319.

^③利玛窦：《畸人十篇》（卷二），《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版。

^④Gallagher, Louis J, *China in the Sixteenth Century —— the Journals of Matthew Ricci 1583-1610*, New York, Random House, 1953, 389.

^⑤曹于汴：《七克》序，仰节堂集（卷一）。

术态度上有相同或相近之处。下面就这三个方面来进行分析比较。

在道德层面，利玛窦重视个人道德修养和坚守其“圣洁”的生活方式。这一点受到同样看重道德的东林党人的欣赏和敬佩。在书院的教学上，叶向高就认为：其宗旨在民间砥砺道德精神，而不在学问，“师儒之所修明，舍三德六行五伦之外，无他物也。……言道德仁义，而其指归不出于孝弟。”^①可见东林党人是十分关注道德问题的。前面已提到叶向高认为利玛窦是自古以来道德和学问最出色的外国人。冯琦在谈到与利玛窦论道时的感受时也认为：“高论所云，无非引人烝于实德，沮人欲不殉虚浮。”^②法国著名汉学家谢和耐教授认为，如果着眼于耶稣会士与整个东林运动而不仅仅局限在东林学院，那么可以看到“东林党人和传教士互相接近是尊重同样的伦理道德……大家赞扬的勇敢精神、在不幸和苦难中的坚强性以及伦理严格性既是东林党人所希望的善行又是优秀基督徒们的行为。”^③东林党虽然推崇程朱理学，但其中有些成员对具有丰富道德内容的天主教神学也比较感兴趣。对于注重儒家道德伦理的东林党人来说，利玛窦之所以值得敬重就因为他的高尚的品德和丰富的学识。在道德和学问两者中，东林党人更推崇利玛窦的那种禁欲、忍受、宽容、守信、重情等等引人于实德的道德修养。在赠给利玛窦的诗文中，东林党人对利玛窦等传教士身上表现出来的忠诚、严谨、热忱和献身精神给予了高度赞扬。这些品质正是致力于政治改革的东林党人所急需的。在利玛窦因病逝世后，“前来吊唁者不绝、人满为患那些日子里，神父们发现，所有这些士大夫中间没有一个这样说利玛窦：‘他尤以数学家或哲学家著称’，而是异口同声地颂扬他圣洁。”^④可见，在中国士人眼中，一个人的品德崇高是最重要的。利玛窦等耶稣会士一进中国，便确定了“以身作则，以他们圣洁的生活为榜样”，“用这种法子试图赢得人们的好感。”的方针。^⑤耶稣会传教士所具有的那种严于律己、不畏艰辛、坚守信仰的道德品质，对于抱有以个人品德和气节来匡救时弊的信念的东林党人来说，也无疑是一种

^①叶向高：《苍霞草首善书院记》（孙承泽：《天府广记》）。

^②利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版。

^③[法]安田朴等著，耿升译：《明清间入耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社1993年版，第109页。

^④[法]裴化行著，管震湖等译：《利玛窦神父评传》（下册），商务印书馆1997年版，第622页。

^⑤利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》中华书局1983年版，第168页。

激励和鼓舞。可见，利玛窦等耶稣会士与东林党人互相接近、相互交往，其主要原因就在于彼此“尊重同样的伦理道德”。

在思想倾向上，利玛窦与东林党人的相近主要是他们在批判佛教方面的认同。“把东林党人与传教士联系起来似乎是他们观点和利益的一致性。他们都与宦官、佛僧及其盟友为敌。他们对于佛教一直向文人界发展感到恼火……支持与他们有关绅士们的社会责任观相吻合的实用儒教”，在这些方面“东林党人只感到与传教士意气相投。”^①利玛窦在决定采取“合儒斥佛”的传教路线后，便不断地利用一切机会批驳佛教。在几最重要的著作中，利玛窦总是不遗余力地抨击了佛教的一些核心教义，如空观、轮回说，也驳斥了佛教的重要宗教行为，如戒杀生，还批驳了当时佛僧与一部分儒生共有的信念，如万物一体、三教合一。利玛窦的这一举动在一部分士大夫引起了积极的回应。东林党人批判佛学禅宗及当时流行的儒、释、道“三教合一”论，自有其内在的思想源流和社会诉求，但他们可能想借鉴和吸收天主教中有益于儒学的内容，以激活和完善儒学。冯琦的《正士风文体疏》据说是受利玛窦反佛思想及其天主教教义的启发。王应麟在所撰的《利子碑记》中提到此事，他说：“是时大宗伯冯琦，讨其所学，则学事天主，俱吾人褻躬缮性，据义精确。因是数数疏义，排击空幻之流，欲彰其教”。^②叶向高在《西学十诫》中也指出西学的优越之处及可补儒学之不足，他说：“自孔孟时，即有老庄杨墨辈与之角立。其后以佛氏，儒者相与攻之而不能胜也。近乃有大西人自数万里外来，其学以敬天为主，以苦身守诚为行，大率与吾儒同，而辟佛尤甚。其人皆绝世聪明，于书无所不读，凡中国经史译写殆尽。……公（指杨廷筠）又出其《十诫初解》示余，余读之而有当于心。曰：‘此即吾孔氏畏天命戒慎恐惧之正学。世人习焉不察，乃不意西人发明之。东夷西夷、先圣后圣，其揆一也，岂不信哉。’”“佛氏乃以天为帝，释偃然而据其上，此其为谬诞无疑，西氏所以辟之力也。”“世儒非不口口言天，而实则以天为高远，耳目不接。若西氏言天，直以为毛里之相属，呼吸喘息之相通，此于

^① [法]安田朴等著，耿升译：《明清间入耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社1993年版，第109页。

^② 王应麟：《利子碑记》（李秋：《增订徐文定公集》，第13-14页）。

警醒人世最为亲切。”^①在叶向高的看来，儒学论道尚不能击败佛理，反而援佛入儒和儒佛合流的风气愈演愈烈，在这种情况下，儒学应同敬天守诚、与儒同理而辟佛尤甚的天主教联合起来批驳佛理，这可能是振兴儒学、维护正统的一种有效的办法。叶向高的观点与天主教三柱石之一的徐光启所提倡的“补儒易佛”如出一辙。

利玛窦与东林党人在批判佛教的方向上虽然是大体一致的，但他们的目的和方式是不同的。前者是为了顺利地传播天主教而采取“合儒斥佛”的策略，主要出于宗教的狭隘性和排他性，其方式是学理上论辩和思想上批驳。后者是为了维护传统的伦理道德和儒家思想的正统地位，其方式是思想上的排斥和政治上打击。李贽是一个很好的例子。李贽是一个背叛儒家、信奉佛教的激进思想家。他一身鲜洁，不喜俗客，天性刻薄，汪洋自恣，他在南京时却与利玛窦来往密切，许多人对此感到“莫大惊讶”。李贽虽然对天主教信仰缄口不言，保持沉默，但却对利玛窦的《交友论》所宣传的西方伦理非常赞赏，并亲自抄写寄赠给在湖北的一些弟子。^②叶向高、冯应京、张问达等东林士人虽然对利玛窦等耶稣会士及其传入天主教表现出相当的自信和开放性，但却视李贽为威胁儒家的纲常名教和伦理道德的异端。万历三十年(1602年)，著名的东林党人、礼科给事中张问达给万历皇帝上了一道专门弹劾李贽的奏疏。在这份奏疏中，张问达使用了大量耸人听闻的谣言和污蔑不实之词，必欲将李贽置于死地而后快。这场对李贽的迫害，其实只是万历二十八年的那场迫害的继续。万历二十八年李贽在湖广被驱逐，他居住的芝佛院和他预备身后埋骨之塔被人放火烧毁、追随他的一批出家人也被逮捕法办。迫害他的是赫赫有名、被东林党人引为同道、只因早死而未能荣登后来的“东林党人榜”的冯应京。前面已提到冯应京也是利玛窦的朋友，是一位对于晚明天主教在中国的传播起过重要作用的有很多新思想的人物。以今天的眼光看，冯应京根本就不应该迫害李贽。但在冯应京的心中，封建的道德伦理是至上的。他不能容忍李贽对礼教的批判，以“道德法

^①叶向高：《西学十诫》初解序，苍霞余草（卷五）。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第307页。

庭”害人的冯应京和张问达，都未能逃脱同一个“道德法庭”的制裁。这些作为明末历史舞台上的一支主张改革的政治力量的东林党人，在迫害李贽的同时或以后的一段时间内，也纷纷被封建统治者迫害而死。利玛窦虽然结交众多的东林士人，但自己并未受到任何牵连。这是因为他比较了解中国的国情，领悟到其中的奥秘，懂得在中国没有什么法治，从上到下施行的都是人治，因而，为事处处小心谨慎，不问政治，尤其绝对不与秘密会社混同；为人谦虚随和，从南到北广结人缘，尤其是注重搞好上层关系；对不同观点的批评非常注意策略，并力求限制在学理层面的论辩和批驳。

在学术态度上，东林党人推崇经世致用的实学，对利玛窦传入的新奇的欧洲科学知识感到震惊和钦佩。这些科学知识之所以受到东林士人的重视，则因为“利玛窦及其某些教友们的部分布教活动属于当时被称为经世致用的‘实用’范畴。欧洲最早算学、天文学、地理学以及后来的机械学、水利学和铸炮技术等概念的传入又加强了这些学科支持者们潮流，它们被认为有利于帝国的防务和繁荣。”^①叶向高曾大力称赞利玛窦翻译的《几何原本》的重大价值，认为就凭利玛窦“译《几何原本》一书，便宜赐地矣。”他还对利玛窦等传教士介绍的西方地理知识和绘制的地图大加褒扬，“其言舆地，则吾儒亦有地如卵黄之说，但不能穷其道里、名号、风俗、物产，如泰西氏所图记。要以茫茫堪舆，俯仰无垠，吾中国人耳目闻见有限，自非绝域奇人，躬履其地，积年累世，何以得其详悉之若是乎！”^②曹于汴对于肇议于利玛窦而器成于其耶稣会同会教友熊三拔的《泰西水法》称赞备至，“泰西水器及水库之法，精巧奇绝……用力约而收效广”，因而建议将此书颁布各省，令郡邑仿效施行。这样既可复兴崇重农功之王道，又何患民间粒食之不充裕。^③不过，东林党人对西方科学的关注主要表现在言辞和主张上，他们并没有像徐光启、李之藻等信奉天主教的中国士人那样致力于西学翻译。相比之下，他们似乎更热衷于天主教伦理道德中的某些内容，但也决不是像有些国内学者所认为的那样对“天主教‘西学’中的科学技术不感

^①[法]安田朴等：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社1993年版，第101页。

^②叶向高：《〈职方外纪〉序》，《天学初函》（第3册），辅仁大学出版社1964年版。

^③徐宗泽：《明清间耶稣会上评著提要》，第309-310页。

兴趣”，只是在东林党人看来伦理道德比科学技术更重要，另外，“东林党人都是忙得没空治学的人”，^①所以，自然不会去从事西学翻译之类的事。

^①李天纲：《早期天主教与明清多元社会文化》，《史林》，1999 第 4 期第 44 页。

第二章 利玛窦天主教神学伦理观

第一节 利玛窦天主教神学观

明末，利玛窦传入中国的天主教神学思想，主要属于西方中世纪托马斯·阿奎那的经院哲学思想理论体系，^①当时，托马斯主义是欧洲天主教中占主导地位的正统神学思想。托马斯主义的最大特点是把天主教教义与亚里士多德的思想调和起来，创建起庞大的天主教思想体系。托马斯认为，神学与哲学可以并存，信仰与理性也可以并存，这是对传统的教父神学观念的突破，但仍坚持哲学是神学的婢女，理性从属于信仰的传统立场。托马斯的思想是对主张哲学应消融在神学之中的保守立场与主张将哲学从神学中完全独立出来的激进立场的折中。在托马斯看来，“基督教神学来源于信仰之光，而哲学来源于自然理性之光。哲学真理不能与信仰真理相对立，前者虽然确有缺陷，但也能与信仰真理相类比，并且有些还能预示信仰真理，因为自然是恩典的先导。”^②“哲学科学是通过自然理性之光研究被认知的对象，当这些对象在神圣的启示之光中被认知时，没有理由认为没有其它能够认识这些对象的科学。因此，包含在神圣学问中的神学和作为哲学一部分的神学是不同的类别”^③托马斯所区分的前一种神学，现在通常称之为教理神学，它是只能依靠天启和权威来信仰的神学道理，如三位一体、道成肉身和赎罪说等，这些信条曾被早期的神学家企图用理性去证明，而在托马斯却看来，这些是理性所不能认识的；后一种神学现在一般称之为自然神学，它是以自然理性认识神学道理，如上帝的存在及某些属性。

一、天主存在说

^① 侯外庐：《中国思想史》（第4卷），人民出版社1960年版，第1195页。

^② T. Gilgy. Saint Thomas Aquinas Philosophical Texts, Oxford, 1960. 30. (赵敦华，365)。

^③ Saint Thomas Aquinas. BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS (Volume One - I), Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999. 6.

对天主教来说，天主是其信仰及其神学理论的核心。接受天主是接受天主教的开始。同样，天主也是天主教伦理学的核心。天主教作为一神教信仰的宗教，有一条根本的诫命，即爱天主并爱天主一样地爱人如己。在这里，爱的本质意义在于爱天主，如果不爱天主，爱人如己便毫无意义。然而，天主实质上是一个诉诸信仰的对象，而不是一个认识的对象。所以，当利玛窦于明末进入中国传播天主教时，自然会发现对于生活经验中从来没有这种信仰的中国人而言，天主教教义的神圣性是不起作用的。因为每一种文化模式都会有自己尊奉的经典，这种经典在其所属的文化中具有极高的价值，甚至是决定性的价值；但对于其他文化模式，这种价值往往是缺乏权威性的，甚至是毫无意义的。因而，在跨文化的宗教传播过程中，尤其在两种异质文化初次相遇时，必须注意方法上的恰当和合适，也就是说，当自身文化作为外来文化进入另一种文化之中时，不能将自身文化中的经典作为其他文化权威的基础，用以向其他民族论证自身文化的合理性；另一方面，最好通过本土文化据以作为基础的经典进行创造性诠释，接近本土文化，并使之趋同于自身文化。利玛窦懂得其中奥妙，在解释与论证天主的存在时，首先将天主教中的“天主”附会中国古代经典中的“上帝”、“天”，并采取历史解释的方法，引证中国三代圣贤之言作为依据。其次，运用类比法证明天主的存在。

再者，利玛窦在论证方法上利用自然神学的方法，向中国传统思想靠拢。因为中国传统思想是以实用理性为特征，“没有建立外在超越的人格神，来作为所依归属的真理符号”。也就是说中国哲学没有‘什么是’、‘何为存在’的讨论，它关注的是‘如何是’、‘怎样存在’的问题。西方式的所谓本体论问题在中国从未有过”。^①下面分析利玛窦在论证天主的存在时，如何运用引经据典附会儒言，类比法说明，经院哲学的推论方法（包括自然神学推论的方法）。

1. 引经据典，附会儒言

《天主实义》是利玛窦第一部用汉语写成的神哲学著作，此书第一次比较全面地使用天主教神学衡论中国文化，对明末士林影响很大。利玛窦在书中首

^①张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社 2001 年版，第 59 页。

创将天主教的“天主”比附中国先秦古籍中的“上帝”。

吾国天主，即华言上帝；与道家所塑玄帝玉皇之像不同，彼不过一人，修居于武当山，俱亦人类耳，恶得为天帝皇耶？吾天主，乃古经书所称上帝也。

《中庸》引孔子曰：“郊社之礼以事上帝也。”朱注曰：“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之，以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：“执兢武王，无兢维烈。不显成康，上帝是皇。”又曰：“于皇来年，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》云：“圣敬日跻。昭假迟迟，上帝是祗”。《雅》云：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝”。《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出于一乎。《礼》云：“五者备当，上帝其飨。”……上帝有庭，则不以苍天为上帝可知。历观古书，而知上帝与天主特异以名也”。^①

利玛窦除了用“上帝”来等同“天主”外，还采用四书五经中的“天”来指称“天主”。《尚书》中用“上帝”和“天”次数最多，而且还有不同的说法，如：“上天”、“皇天”、“昊天”、“苍天”、“天命”、“天子”、“帝”、“上帝”等。1601年利玛窦修订刻印的《天主实义》，决定引用“上帝”一词作为“神”(Deus)的翻译，这种做法在后来引起争议。1633年，耶稣会内部因“译名之争”，在苏州嘉定召开神学讨论会，决定不用“上帝”以及任何经典中术语，以免和中国人自己信仰的神混同起来。参加会议的耶稣会士觉得儒家的“天”和“主”的说法最接近“造物主”(Creator)的意思，最终决定只允许使用了中国古代经典中所没有的“天主”二字来翻译Deus。其实后代的儒家们经常使用“天主”，甚至在佛教经典中也有“天主”二字。利玛窦的《天主实义》原来的名字是《天学实义》，后来被改为《天主实义》。基督教新教通过“中国礼仪之争”，在欧洲就了解到“上帝”的译名。十九世纪马礼逊、麦都思、郭实腊和裨治文等人翻译新教版本《圣经》的时候，他们就选用了天主教废弃不用的“上帝”作译名，一直沿用至今。^②一般的学者认为这是基督教附会中国儒家。但是也应该看到，这种“附会”是接触到儒家的本质。儒家的“上帝说”在宋明以后成为经学的

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第120-124页。

^②熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社1994年版，第97-98页。

一部分，在字句和解释中，确实有一神论的倾向。

2. 类比法说明

利玛窦在《天主实义》开篇中说：“平治庸理，惟竟于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之谓。五伦甲乎君，君臣为三纲之首，夫正义之此明此行”。既然国不能有二主，天地间也应如此，以此类推，便引出天主问题。他说：“邦国有主，天地独无主乎，国统于一，天地有二主乎？故乾坤之原、造仪之宗，君子不可不识而仰思焉”。^①这样通过类比的方法，利玛窦就把中世纪神学的论证与中国传统政治伦理结合起来。

3. 经院哲学的推论方法

利玛窦在《天主实义》中论证了天主的存在时，采用了托马斯对天主存在的五项证明，一、最初推动者的论证；二、终极动力因的论证；三、自身必然性的论证；四、从事物完善性的等级存在来论证天主的存在；五、从自然的目的性来论证天主的存在。^②第一项证明出于亚里士多德的“第一推动者”的观点，第二证明同样来自亚里士多德的运动观，第三项证明是由阿维森纳提出的，第四项证明源自柏拉图的思想，是奥古斯丁和安瑟尔谟正式提出，第五项证明来自亚里多德的“目的因”的观点。托马斯的证明属于后验证明，即从结果去证明原因，从上帝的造物去证明上帝的存在。这种从人们身边的具体事物出发去证明上帝的存在，确实比以前的教父哲学家所采取的抽象的、思辨的本体论证明具有更强的说服力。托马斯的五项证明可分为两类：前三项证明被称作“宇宙论证明”，其特点是把宇宙分析为几组有限的因果链，证明天主是这些因果链的开端；后两项证明被称为“目的论证明”，其特点是用人类的特征比附自然世界，证明世界的秩序是由一个有理智、有目的的主宰按照人类的完善化理想安排。^③托马斯的这五项证明在西方哲学史和思想史的演进过程中曾产生过重大影响，我们可以在霍布斯、牛顿、康德和斯宾诺莎等哲学家的思想中清楚地看到这一

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 56 页。

^② Saint Thomas Aquinas. BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS (Volume One - I), Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp.22-23.

^③ 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社 1997 年版，第 374 页。

点。利玛窦在论证天主存在时并不是完全照搬托马斯的五项证明，而是根据中国的特点作出了适当的调整，下面通过比较的方法来分析利玛窦在《天证实义》中如何运用托马斯的五项证明。

第一、“物之无魂无知觉者，必不能于本处所自有所移动，而中度数。使以度数动，则必借外灵才以助之”。^①

利玛窦这里是从动力论的角度加以论证的，证明风吹石动，日月星辰变换必有一个外部的力量加以推动。这一论证是基于托马斯·阿奎那著名的证明上帝存在的五条论证明第一条。“在这世界上有些事物在运动，这是确凿不过的，而且感觉也可以证实的。凡是运动的事物，都为另一事物所推动。凡是被推动的，无非有被推向某一方的可能，至于推动者，其本身则是现实的，因为运动无非是引导事物从潜能变为现实。如果没有现实的东西，就不可能使某事物从潜能变为现实，例如，火这现实的热，使木头从可能的热变为现实的热，火就是这样推动木头，变化木头。但是，一个事物不可能在同一情况下既是现实的，又是潜能的，只有在不同的情况下才会是现实的和潜能的。因为，凡是现实的热，不可能同时又是潜在的热。不过可以同时是潜在的冷。因此，任何事物决不可能在同一情况或同一条件下既是能动者又是被动者，或者说它是自动者。所以，凡是运动的事物，必为另一事物所推动。因而，如果运动甲是被动的，则甲本身必为乙所推动，而乙则必为丙所推动。然而，这又不能永远推论下去，因为这样就没有第一推动者，从而也就没有什么运动可言。因为第二运动者，如果没有第一运动者去推动，是不会运动的，比如手杖，如果不是手去推动，是不会活动的。

所以最后必然追溯到一个不为其他事物所推动的第一推动者。这就是大家所理解的上帝。”^②

托马斯这个证明的基本点在于承认一个自身不动却推动他物的推动者，实际上这种不动的推动者是不存在的。托马斯的错误是机械地理解运动，把运动

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第72页。

^② Saint Thomas Aquinas. BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS (Volume One - I), Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp.22.

的原因从运动着的事物中排除了出去，把自动与被动、潜在与现实片面地割裂了开来，否定它们之间的矛盾统一关系，这样，宇宙万物就成了一个机械的、被动的系列，它们运动的终极原因则由阿奎那以逻辑的形式推定为上帝或天主。托马斯的这个宇宙的模式对近代西方思想产生过重要的影响，如牛顿认为上帝是运动的第一推动力。

利玛窦的论证比托马斯的论证要简单些，其中少了一个“最终必然追溯到一个不为其他事物所推动的第一推动者。这就是大家所理解的上帝”。利玛窦的这种方法虽然使论证少了一种逻辑的力量，但他所提供的不是一种机械的宇宙观，而是一种有机的自然观，这样似乎更适合于中国的特点。

第二、“物虽本有知觉，然无灵性，其或能行灵者之事，必有灵者为引动之。试观鸟兽之类，本冥顽不灵，然饥知求食，渴知求饮，畏矰缴而薄青冥，惊网罟而潜山泽、或吐哺、或跪乳，俱以保身孳子、防害就利，与灵者无异。此必有尊主者默教之，才能如此也。譬如观万千箭飞过于此，每每中鹄，我虽未见张弓，亦识必有良工发箭，乃可无失中云”。^①

利玛窦的这个分析类似于托马斯·阿奎那关于上帝论证的第五条论证即从世界的秩序或目的性论证上帝的存在。“我们看到有些东西如自然物体，并无知识，却有目的地活动着，而且常常或者说往往按照同一种方式进行活动，以便达到最佳的效果。显而易见，它们之所以达到目的，不是出于偶然，而是遵循着一个主意。可是，无知的东西如果没有受到一个有意识的、有理智的指导则不会追求什么目的的，如箭要有射手来发射。所以必须有一个理智者，由于它，一切自然界的事物才能达到目的。它就是我们说的上帝”。^②

托马斯的这个论证所依据的是神学目的论观点。人是有理性的，并具有有自我意识，为了满足自己的要求，进行着有目的的活动，进行着自觉活动，自觉地预想、规划和调整自己的行动，以达到预想的目的。人的有目的活动是与人类生活的客观规律相一致的，否则就达不到自己的目的。但是自然界的事物

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 74 页。

^② Saint Thomas Aquinas. BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS (Volume One - I), Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp.22.

与人不同，它们的活动是自然规律的表现，并不服从什么超自然的理智的指导，本身无所谓什么目的。因此，不能把自然界的客观规律性，发展的客观倾向性，与人类的有目的的活动相比时，人类生活与自然界的活动的共同原则是客观规律性，而不是目的性，把一切都归结为受一定的理智指导的有目的的活动，这种观点是神学唯心主义的一种表现。

从比较来看，利玛窦和托马斯·阿奎那的论证基本没有什么区别，甚至连所用的例子也十分相似。神学目的论是通过事物的客观规律性或人活动的自觉性为例来证明这个世界都是一个有目的的活动，而这个目的确定者和指导者自然是上帝。

第三、“凡物不能自成，必须外为者以成之。楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手，知此，则识天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。譬如铜铸小球，日月星宿山海万物备焉，非巧工铸之，铜能自成乎？况其天地之体之大，昼夜旋行，日月扬光，辰宿布象，山生草木，海育鱼龙，潮水随月，其间员首方趾之民，聪明出于万品，谁能自成？如有一物能自作己，必宜先有一己以为之作；无既已有己，何用自作？如先初未始有己，则作己者必非己也。故物不能自成也”。^①

利玛窦的这个证明来自阿奎那证明的第二条，即因果关系证明。“我们在一些感性事物自身中发现一个成功因的系列，可是找不到而且也不可能找到某事物自身就是成功的原因，因为倘若这样，它比自己存在的早，这是不可能的。然而，在成功因之间也不能永远地推论下去，因为在一系列的成功因中，最初者是中间的原因，而中间者无论是许多或者只一个，总是最后的原因。如果除掉原因，则等于除掉结果。所以，如果在一系列的成功因中未先有最初者，则没有中间者，也没有最后者。然而，如果对成功因永远地推论下去，则就没有最初的成功因，这样也就没有中间的成功因和最后的结果，这显然是错误的。所以，必须假定有一个最初的成功因，它就是大家说的上帝”。^②

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第76页。

^② Saint Thomas Aquinas. BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS (Volume One - I), Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp.21.

托马斯的论证完全是一种逻辑本身的推演。他肯定事物间的因果关系，但是，他只见到因果关系的有限性的方面，而不知道因果关系是事物之间普遍联系的一种表现形式，在绝对意义上，它又具有无限性的方面，把因果关系视为一个由绝对的原因开始到最终的结果结束的有限的、直线式的系统，是片面的。托马斯由此推断所谓第一因的存在，根据是不充分的。利玛窦在论证中没有采用阿奎那从因果系列的逻辑关系中推出第一内因的方法，这样做虽然在逻辑上不如托马斯的论证那样有力，但却更符合中国人所习惯的有机自然观的思路，而且在论证方法上更多采取直观、感性的方法，以使适应中国传统文化中那种自然、感性的论证理路。

第四、“物本不灵而有安排，莫不有安排之者？如观宫室，前有门以通出入，后有园以种花果，庭在中间以接宾客，室在左右以便寝卧，楹住居下以负栋梁，茅茨置上以蔽风雨，如此乎处置协宜，而后主人安居之以为快；则宫室必由巧匠营作，而后能成也。又观铜铸之字，本各一字，而能接续成句，排成一篇文章，苟非明儒安置之，何得自然偶合乎？因知天地万物咸有安排一定之理，有质有文而不可增减焉者。”上至日月，下至飞禽走兽，植木花草等等，“此世间物安排布置有次有常，非初有至灵之主赋予其质，岂能优游于宇下，各得其所哉？”^①

利玛窦的这个论证来自阿奎那关于上帝的第四个证明，即从事物中发现的真实性的等级论证上帝的存在。“人们在事物那里会发或多或少的善、真、珍贵等诸如此类的东西。所谓或多或少的问，乃是指它们接近最高标准的不同程度而言的，例如很热，指它同最热很接近。所以，作为一个最真实的、最美好的、最珍贵的东西，也就是最高的存在。正如《形而上学》第2卷上说的凡是最真实的东西，例如火是最热的东西，它就是一切热东西的原因，这也是《形而上学》第2卷上所说的。所以，必须存在着一个完善性和完美性作为万事万物存在的原因。它就是我们说的上帝”。^②

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第76-80页。

^② Saint Thomas Aquinas. BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS (Volume One - 1), Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp.22.

在这个论证中，阿奎那通过说明事物是一个等级的系列，推论出必然有一个最高的等级，这个位于最高等级上的至善、至美、至真、至贵的便是上帝。但他把绝对的东西和相对的东西割裂了开来，以思辩的推论作为现实的存在。实际上，现实的事物的等级系列，是事物的相对的差别性。某一类事物中，存在着最大的，这并不能说明存在着超越一切之上的最大的东西，某一有限领域中最高级的东西，并不预示着在无限领域中存在着最高级的东西，无限的东西与有限的东西，绝对的东西与相对的东西，是事物的不同的质的规定性，二者的关系不是简单的类比关系，而是对立统一关系，无限的东西包含在有限东西之中，绝对的东西包含在相对的东西之中，在有限的和相对的之外，并不存在着什么超越于有限的和相对的之上的永恒存在的无限的和绝对的东西。利玛窦对这个论证的转述比较全面。从真善美的角度来看，每个物体是不完全的。因此，它们必需要有特殊完全者引导它们朝向一个真善美完整的方向，这特殊完全者就是上帝。

第五，“吾论众物所生形性，或受诸胎、或出诸卵、或发乎种，皆非由己制作也”。如果这样推论，“则必须推及每类初宗，皆不在于本类能生，必有元始特异之类化生万物类者——即吾所称天主是也”。那么万物都有所生，天主为何而生？他说，“天主则无始无终，……物有天主生，天主无所由生也。……天主生物，乃始化生物类之诸宗：既有诸宗，诸宗自生”。^①

利玛窦的这个论证来自阿奎那关于上帝的第三条论证，即可能性与必然性的论证。“有些事物可能存在，也可能不存在，既然它们有生有灭，它们就可能存在，也可能不存在。像这样的事物，决不可能永远存在，因为凡是可能不存在的，总有时候它会没有的。所以，如果一切事物都可以不存在，则有一天就会什么都没有。但是，如果这是真实的，则现在什么也没有，因为凡是不存在的，不会开始存在，除非有其他东西推动它存在。所以，如果从来什么都没有，则不可能有什么事物开始存在，现在也就什么都没有了。这种说法显然是错误的，所以不是一切事物都是可能的，而是有些事物势必是必然的。至于必然的

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第80-82页。

事物，其必然性都有其原因，或者是外在的原因，或者则不是。但是，把外在的原因无穷地推论下去，是不可能的。正如前面已证明的，不能无穷无尽地推论成功因。所以，必须假定一个自身就是必然的东西，它不接受外在的必然原因，但却是其他事物的必然原因，它就是大家说的上帝”。^①

托马斯肯定事物的产生和消灭，存在和非存在，同时肯定无不能生有，宇宙的基础是有而不是无。但托马斯却把现实的事物视为只是可能的，自身没有必然的根据，事物存在和变化的根据，事物转化的必然性，存在于超越一切事物之上的、处于事物之外的神之中，这就把必然性神秘化了。阿奎那这个论证是从可能性与必然性，从一般的存在和必然的存在来论证、揭示上帝存在的必然性。利玛窦对这个思想抓得很准，充分说明了上帝的自主性、必然性。利玛窦认为，整个世界就像一个由因果链串接而成的树状网络。网络中的任何一点的存在并不是取决其自身，而必然会归依于高于自身的另一个存在。于是，推而极之，则最高或最原初的存在就是上帝。在论证中，利玛窦像托马斯一样利用的不是像因果关系那样的宇宙间的某种普遍特征，而是宇宙间可以观察到的某种秩序。这种证明方式由于借助的是类比的方法，故在逻辑的必然性方面有所欠缺，但由于当时人们尚不能解释宇宙间的某些秩序，加之选用的例证所具有的生动性和丰富性因而很有感染力。

托马斯的五个上帝存在的证明都是从经验事实和自然事物出发，即从自然界的存在与运动变化来找出它的第一原因，他是从他的自然神学出发论证的，因此有比本体论证明进步的地方。这种证明利用了自然界的因果性、自然界的运动发展，自然界的秩序等，它使人注意到这些现象的研究，对人的认识的发展也曾起到某种程度的推动作用，但其哲学基础是唯心主义的。此外，还应该看到：从神学的发展来说，托马斯这种对上帝存在的论证，强调了理性论证的必要性，在信仰为了理解，理解为了信仰的前提下，加强了理性的因素，而这种加强理性论证又是与他的认识论中强调理智的主动性有关，这也是对人类认

Saint Thomas Aquinas. BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS (Volume One - I), Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp.21-22.

识世界的发展有贡献的。当然，利玛窦等耶稣士所着力介绍的托马斯的理论，其论证是围绕着天主教神学的问题展开的，因此大大降低了其哲学深度。不过，同时也应该看到，托马斯的经院哲学是西方认识史的一个不可缺少的环节，它不仅发挥了希腊哲学的思想，使整个西方哲学成为一个连贯的思路，而且为近代哲学的兴起提供了知识和理论的材料，因此，近代西方思想（包括西方近代科学）的产生与发展都是离不开这个重要环节。^①

利玛窦对天主存在的论证，其目的是为了说明天主或上帝是伦理道德的根源。虽然利玛窦比较注重理性思维和逻辑推论，但上帝的意志在其理性思路下仍占主导地位，上帝的理性与意志都是道德秩序的基础（最后根源）。伦理的根源或者说道德价值的形上基础（最后基础）、最高的自有价值不能只是一种空无的理想而已，最后基础、根源性的事物其价值与存在应该是合一的。对利玛窦来说上帝是最高、最基础性的存有（存有的根基），而人类的良知在伦理判断上、人类意志在伦理实践上趋向一个理想价值，伦理判断与伦理行为乃是由此一理想价值、最后目的来衡量，这只能是上帝，“上帝为仁之原也”。^②

上帝的存在对基于基督教传统的西方文化十分重要，西方社会中担负着社会整合功能的道德规范和政治法律，其合法性的渊源来自基督教信仰，其价值意义则来自上帝这个终极存在。在传统社会，对一般人，道德规则必须是无条件服从的绝对命令，只有神的诫命才可能使人们采取绝对服从的态度，学者的思想只有通过理性才能使信服。陈康先生认为，中国社会缺少像基督教这样能为法与道德提供价值意义的宗教，于是作为主流意识形态的儒家学说则把孔子的箴言和教导抬高到神的诫命的地位。结果使孔子的话变成了教条，它与人的理性的联系被割断了。由于它在人心之中没有着落，失去了绝对遵守的机缘。所以，中国人注重道德行为，却没有得到应有的结果。^③对这一点，利玛窦早已有类似的想法。他在《天主实义》中说：“吾窃视贵邦儒者病正在此，第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天帝以祈慈父之祐，成德者

^①楼宇烈、张西平：《中外哲学交流史》，湖南教育出版社1998年版，第176页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第336页。

^③陈康：《中国文化中关于知和行的两件显著事实分析》，《陈康论希腊哲学》，商务印书馆1997年版。

所以鲜见。”^①徐光启也正是认为中国道德哲学存在缺陷，而佛教又不能改善人们的道德，于是提出以天主教“补儒易佛”，因为“其法能令人为善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也。”^②因此，在他看来，只有信仰天主，才能为儒家道德学说找到价值依据，才能在人们内心建立起坚实的道德价值的基石。在明末这样一个官场腐败成风，社会道德沦丧的历史时期，徐光启的思考和探索无疑是非常可贵的。

今天，仍然有些学者像徐光启那样把中国社会伦理的危机归咎于中国文化缺乏宗教精神，甚至提倡以坚守某种宗教情操来面对现实的社会性伦理失范。这样的想法和做法从一定的意义上讲确实有某些合理性，甚至可以为我们的思考和寻找社会伦理的思想资源提供有益的启示，然而，我们也要清醒的认识到，我们今天是生活在一个远远不同于徐光启的时代，现代社会中伦理道德的权威已经不可能再是，也不应当再是神或像神一样的圣贤，如英明领袖之类的人物。

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第390页。

^②徐光启：《辩学章疏》，《徐光启集》，中华书局1963年版。

二、灵魂不灭说

灵魂是中世纪天主教神学论述的重点之一，也是利玛窦天主教神学观中的重要内容。因为灵魂与行为善恶、救赎、天堂地狱等天主教的基本教义及人的各种现实的精神活动有关。利玛窦的灵魂论及在此基础上的天堂地狱说是灵魂得救这种终极关切和赏善罚恶这种神学道德的基础。利玛窦所介绍的“灵魂论”基本上采用的是托马斯的神哲学体系，因而包含了亚里士多德的灵魂观，如把灵魂分为“生觉”、“魂觉”等，另外，也有柏拉图的灵魂观的内容，如对灵魂不灭的证明等。

利玛窦在《天主实义》中安排了两篇来专门论述灵魂：即第三篇《论人魂不灭大异禽兽》和第四篇《辨释鬼神及人魂异论，而解天下万物不谓之一体》。利玛窦通过借用中国传统文化中的“魂魄”观念来诠释天主教的与人的肉身相分离而永存不朽的灵魂，并试图在诠释中让中国人理解和接受天主教的“灵魂”观。因为在中国传统文化中没有彼岸、灵魂拯救等超世界的主宰者的宗教观念，没有天主教那样的灵魂观念。中国典籍中关于魂魄的讨论也甚为简单，远没有西方人出于宗教热情和纯求知的愿望对灵魂所作的探讨那样深入和广泛。佛教中唯识学虽对与认识相关的问题作过精细的区分与说明，但也没有天主教那样的灵魂观念。利玛窦传教士关于人的本质，人与动物的区别，天堂地狱诸学说中皆涉及灵魂问题，因而在这个问题上与中国文化存在着明显的差异和矛盾，但与中国士大夫的论理辩说在基本上还是平和的。

1. 灵魂存在

灵魂以及与之密切相关的天堂、地狱都是天主教中的非常重要的观念，这些观念是天主教所特有的灵魂得救这种终极关切和赏善罚恶这种神学道德的基础。因此，利玛窦在《天主实义》中特别强调灵魂的存在及重要性，他说：“人魂为神，不容泯灭者也。因有此理，实为修道基焉”。^①并为此求证道：“人性皆惧死者，……然而猛兽之死弗惧者，则人性之灵自有良觉：自觉人死之后尚有

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第158页。

魂在，可惧”；^①“君子平生异于小人，则身后亦宜异于小人；死生同也，则所以异者必在于魂也”。^②

利玛窦的灵魂观主要来源于托马斯的理论。在托马斯-阿奎那的思想体系中，“灵魂学是自然哲学和物理学的一部分”。托马斯从分析人的基本结构入手阐述他的灵魂观。他认为，人是由灵魂和肉体组成的一个完满实体，灵魂与肉体相结合，成为一个有生命的人。所以人的一切活动之源应当归结于这个实体，而不能简单地归结于某一方。在现实生活中，灵魂不能没有肉体，肉体不能没有灵魂，只有两者结合在一起，才显示出人之为人的本质和能力。人是由灵魂和肉体组成的一个统一的实体。灵魂与肉体只是构成人的两个因素，人是由这两个因素组成的一个复合体，但人只是一个实体。灵魂一旦与肉体结合便产生个别的人，灵魂被个体化为个人灵魂。

在中国古代文化中，也有表示人的自然生命结束后的某种存在——灵魂的观念。如：《说文》认为“鬼”字可解释为“人所归为鬼”。也可解释为“鬼者魄也”。《礼记·祭义》云：“宰我曰：‘吾闻鬼之名，不知其所谓’。子曰：‘气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明。君蒿凄伦，此百物之精也，神之着也’”。

《左传》云：“附之形之灵为魄，附之气之神为魂”。《易系辞》曰：“原始反终，故知死之说，精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情壮”。这里灵魂被称为“精气”或“游魂”。《礼记·礼运》言：“体魄则降，知气在上”。这里肉体被称为“体魄”，灵魂被称为“知气”。这里称灵魂为“魂气”。无论是“气”、“鬼”、“魂气”、“精气”还是“游魂”，这都说明上古时先人对灵魂有一个模模糊糊的认识。

确切地说，中国传统的看法，是把万物的成毁皆视为气的聚散；而表现在人之生命的生死，则是气之中精粹部分的变化。这一形成人的所谓“精气”又

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第164页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第166页。

由两大部分组成：一曰“魄”；一曰“魂”。《左传·昭公七年》云：“人生始曰魄，既生魄，阳曰魂”。汉孔颖达为此作注。言：

“魂魄神灵之名，本从形气而有；形气既殊，魂魄各异，附形之灵为魄，附气之神为魂也。附形之灵者，谓初生之时，耳目心识手足运动啼呼为声，此则魄之灵也；附气之神者，谓精神性识渐有所知，此则附气之神也”。

“形”指人的身体，举凡眼、耳、鼻、舌、身、四肢等皆为“形”。这些东西为何会看、听、嗅、尝、感觉、动作？皆因有一个内在的主宰“魄”。而“气”则指人内在生命力表现出的观念、意识、思维等精神性的东西，它们为何能思考、能计划、能形成概念？因为其也有一个内在的主宰——“魂”。这样，人之死的观念就进一步由“渐”拓展为魂魄的合与分。也就是说，人之生为魂魄的相合；而人之死，则意味着魂与魄的相分。中国古人又有将万事万物区分出既对立又统一的阴阳的观念。在人们眼中，魂属阳，魄属阴，故有阳魂阴魄之称。当人死之时，魂因为是“阳”，故离“形”而升天；由于魄为“阴”，故附在人之躯体归于地。所以，《礼记·郊特性》有言云：“魂气归于天，形魄归于地。”《周礼》亦云：“众生必死，死必归土，此之谓魄。骨肉毙于下阴如野土，其所发扬于上为昭明。”“魂”与“魄”的观念，对中华民族的死亡态度产生了深远影响。人死即表示“魂”离开了人的躯体。

然而，中国文化自殷周以后已发生根本性变化，到孔子时已形成自己的理念和形态，其基本的特点是“一个世界”。孔子倾注于生活的现实世界，在这种世俗生活中追求神圣、意义，在亲情伦信常的爱、敬重之中提升人心，达到人道与天道之合，这也就是“天人合一”。在这种情况下孔子所关注的是生活世界而不是与人分离的鬼神世界（“敬鬼神而远之，敬则在，不敬则不在”），他思考的重点是“生”而不是“死”（“未知生焉知死”）。这样，自孔子肇始的儒家文化传统同重“死”的基督教传统有着根本的区别。按朱熹的说法，灵魂之说甚至就等于志怪之说。朱熹在阐释祭祖礼仪时作过这样的论述：“先祖次世远者，气之有无不可知，然奉祀者既是他子孙，必竟只是一气，所以有感通之理。”人之祭祖可以志意思慕之情，其前提即在于有此“感通之理”。人死无灵，即使

圣贤亦复如是，“若圣贤则安于死，岂有不散而为神怪者乎！如黄帝尧舜，不闻其既死为灵怪也”。^①

利玛窦非常清楚这种情况。他于1596年10月15日在南昌写给罗马高斯塔神父的信中就谈到：中国人“对身后和灵魂之事不放在心上……他们大多无灵魂得救的概念，即使有也不积极，只重今生之事”。^②所以，利玛窦一方面利用中国传统中的“魂魄”观念和中国人的祭祖习俗来说明灵魂的存在，如：“彼孝子慈孙，中国之古礼四季修其祖庙，设其裳衣，荐其时食，以说考妣，使其形神尽亡，不能听吾告哀，视吾稽顙，知吾‘事则如事生，事亡如事存’之心，则固非自国君至于庶人大礼，乃童子空戏耳”。^③另一方面，试图用天主教的灵魂论取代中国文化中这种模糊的认识。在《天主实义》第四篇“辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”中，利玛窦说：“夫谓人死者，非魂死之谓，唯谓人魄耳、人形耳。灵魂者，生时如拘縲线中；既死，则如出暗狱而脱手足之拳，益达事物之理焉，其知能当益滋精，逾于俗人，不宜为怪”。^④在利玛窦的影响下，徐光启可能是第一位比较深入理解天主教“灵魂”观的中国人。徐光启在《〈灵言蠹勺〉引》中说：“以认己（理性灵魂之性）为世人百千种学问根宗，人人所当先务也”。^⑤这说明徐光启意识到“灵魂”观念的重要内含，即“灵魂”的尊严与“理性灵魂”的意义。有意思的是，徐光启在与毕方济一起翻译《灵言蠹勺》时使用“亚尼玛”（拉丁语 *anima*）来表达“灵魂”。他这样做可能是想突出或确保天主教“灵魂”观念的特殊性。

2. 灵魂界定

利玛窦在《天主实义》中讨论灵魂问题时说，现世是人的侨居之地，人的本来家室在后世不在今世。中国人接触到这一点说法时马上想到的是佛教的轮回说。传教士认为天主教所说的灵魂与佛教作为轮回的主体的灵魂是不同的。利玛窦首先对灵魂这个较为笼统的概念作了详细界定，他说：

^① 朱熹：《朱子语类》（卷三）。

^② 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第237页。

^③ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第160页。

^④ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第184页。

^⑤ 徐光启：《〈灵言蠹勺〉引》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1999年版，第201页。

彼世界之魂有三品，下品名曰生魂，即草木之魂是也，此魂扶草木以生长，草木枯萎，魂亦消灭；中品名曰觉魂，则禽兽之魂也，此能附禽兽长育，而又使之以耳目视听，以口鼻啖嗅，以肢体觉物情，但不能推论道理，至死而魂亦灭焉；上品名曰灵魂，即人魂也，此兼生魂，觉魂，能扶人长养及使人知觉物情，而又使之能推论事物，明辨义理。人虽身死，而魂非死。盖永存不灭者焉。^①

在利玛窦看来，生魂、觉魂和灵魂三者之中，灵魂或人魂最高。草木之生魂和禽兽之觉魂依于其所附之体，最终会随其体灭而灭，灵魂则不会随其体灭而灭。天下之物都是由水火土气构成，这四物有腐坏渐亡之时；而灵魂则不会随之而亡。灵魂是“神”，它有极大的独立性。但何以知人魂属神而禽兽之魂非是？利玛窦的解释是，人魂为身之主宰，而禽兽凭本能行动，其觉魂为身所役使，不能为身之主宰。人则魂为身之主，人的思考时受意志指导。虽有欲望，但人能克制。所以人的灵魂是能指挥身之“神”。利玛窦还以人能对外物之形貌进行表象、识别和记忆等为由来证明人的灵魂具有神性。如人见一物，可抽象掉其色声香味触而知其为何物。见一黄牛，可抽象掉其黄色牛声等而知其为牛。这种抽象活动是神所特有的。又如百雉之城，可在心中方寸之地再现其形。此外，人有意志和认知能力，即所谓“司欲司悟二官”，意志属伦理范畴，认知属知识范畴，意志和认知能力都是无形的，所以主管这两类能力的“神”也是无形的。无形而有此能力，它也应属“神”的范畴。

利玛窦的灵魂说借用了托马斯的理论框架，重点在辨明人的灵魂与其他生物的灵魂的区别。托马斯同亚里士多德一样把生物的生长、感觉、欲望、运动和理智等五种能力，归纳为三类，既生长灵魂、感觉灵魂和理智灵魂。关于灵魂这一概念，托马斯认为就其广义来说，即好比人们通常说的“魂”。对任何生物来说，“魂”至关重要，没有“魂”，就无生命可言。“魂是我们四周生物生命的第一原则”，远言之，魂是“有机生物体的首要活动”。这就是说，魂是一切生物的本原或基本因素，唯有“魂”，才使某东西成为活的。植物之所以能成长，

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第144—146页。

由于“生魂”。动物除了生长外，还有感觉，所以不能简单地称之为“生魂”，而应该归之于“觉魂”。至于人，除了具有上述活动能力之外，更有思想、这就是“理智灵魂”，通称“灵魂”。不过托马斯并不认为，较高级的生物，具有多种的“魂”。动物并非具有“生魂”和“觉魂”两个魂，人也并非因此具有三个魂。动物只有一个魂，“觉魂”，它里面包含着植物那样的生长能力。人也只有一个魂，即“灵魂”。人不仅有生命活动能力还有感觉能力和理智活动。据此，托马斯得出结论：“所以必然是：理智灵魂不但具有认识能力，而且还具有感觉能力，而感觉活动没有一个有形体的工具是不行的。为此，理智灵魂必须与一个能够相适应的感官的肉体结合在一起”。^①

从理论的构成上看，托马斯的灵魂学说建立在亚里士多德形式与质料学说的基础上。他认为，魂之于生物，犹如形式与质料。在他看来，无论哪一种灵魂，无非就是其物体的“实体形式”。“所以魂是生命的第一原则，它不是物体，而是物体的活力。好比热是发热的原则”。至于人的灵魂，即理智灵魂，无疑就是“人的肉体的形式”。“首先，肉体藉以生活的，就是灵魂……灵魂就是我们藉以生活、感觉和运动的首要东西，也就是我们藉以理解的首要东西。所以，我们藉以理解的这个首要原则，无论称之为理智或理智灵魂，它就是肉体的形式”。“理智灵魂是人的唯一的实质性形式，实际上包含着动物灵魂、植物灵魂以及所有低级形式”。^②

3. 灵魂不灭

前面已经讲到利玛窦的在《天主实义》第三篇“论人魂不灭大异禽兽”中，把世界之魂分为三品：下品名曰生魂，即草木之魂，中品名曰觉魂，即禽兽之魂，上品名曰灵魂，即人魂。前两者物体死亡，魂亦消失，而人魂“不必倚据于身形”，可以独立存在，死后灵魂可以独立。“身虽歿，形虽涣，其灵魂仍复能用之也”。^③灵魂不灭说指出现世苦难的根源在于世人迷于世欲，论述了现世

^① Saint Thomas Aquinas: Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, p711-712.

^② Saint Thomas Aquinas: Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, p868-869.

^③ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 144-146 页。

价值轻于后世，现世不过为人暂住，后世有天堂地狱，虔诚事天主者后世必登天堂，受无穷之乐，免堕地狱，受不息之殃，从而提出了灵魂得救的重要性。在阐明人魂不灭时，利玛窦列举了五条理由：其一曰“人心皆欲传播善名，而忌遗恶声，殆与还生不侔”，其二曰“上帝降生万品，有物有则，无徒物，无空则，且历举各品之情，皆求遂其性所愿欲，而不外求其势之所难获”，其三曰“天下万物惟人心广大，穷本世之事物弗克充满，则其所以充满之者在后世，可晓矣”，其四曰“人性皆惧死者，虽亲戚友朋，既死，则莫肯安意近其尸”，其五曰“天主报应无私，善者必赏，恶者必罚。如今世之人，亦有为恶者富贵安乐，为善者贫贱苦难。天主固待其既死，然后取其善魂，而赏之，取其恶魂而罚之。若魂因身终而灭，天主安得而赏罚之哉？”^①

利玛窦对灵魂不灭的论证主要是借鉴了柏拉图的思想。柏拉图在《国家篇》中从道德伦理角度讨论了灵魂不死的问题。他指出，既然在尘世上行善未必有善报，作恶必有恶报，则美德的酬报就应求诸灵魂的永生。“灵魂是不能被某种恶的东西消灭的，不论是内在于灵魂的恶，还是外在于灵魂的恶，因此灵魂是永恒地存在着的；假使灵魂是永恒地存在着的，那它就一定是不朽的”。^②柏拉图在《斐多篇》和《国家篇》中对灵魂不朽的论证时提出了5条论据：对立物只能来自对立物，灵魂无对立物故永恒；感觉无法获得普遍性的必然知识，这种知识只来自永恒的灵魂；灵魂非复合的，它不会因人亡而灭，这正是灵魂的神性所在；灵魂不是肉体，故肉体亡而灵魂在；因灵魂不朽才能从伦理上说清人的因果报应。利玛窦对灵魂不灭的论证基本上与柏拉图的证明相类似。如：“子欲知人魂不灭之缘，须悟世界之物，凡见残灭，必有残灭之者。残灭之因，从相悖起；物无相悖，决无相灭。日月星辰丽于天，何所系属。而卒无残灭者，因无相悖故也。……四行之物，无有不泯灭者。夫灵魂则神也，于四行无关焉，孰从而悖灭之”？^③“人之灵非惟知其物外形情，且畅晓其隐体，而又能反观诸己，明己之本性之态焉，此其非属有形，益可审矣。所以言人魂为神，不容泯

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第158-164页。

^②柏拉图：《国家篇》610E-611A，商务印书馆1991年版。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第148-150页。

灭者也”。“灵魂，即人魂也，……能扶人长养及使人知觉物情，而又使之能推论事物，明辨理义。人身虽死，而魂非死，盖永存不灭者焉”。^①“人有魂魄，两者全而生焉；死则其魄化散归土，而魂常在不灭”。^②

利玛窦除采用柏拉图的方法外，还从经验事实出发使用类推的方法和中国人祭祖的习俗来进一步论证灵魂不灭。“普天之下多有抛别家产，离弃骨肉，而往深山穷谷诚心修行……俱不以今世为重，祈望来世真福，若吾魂随身而歿，岂不枉费其意乎”？^③利玛窦这种灵魂不灭说也许会对一些关心身后之事的士大夫有某种吸引力，利玛窦本人也曾多次谈到越来越多的士大夫对儒家不甚关心生死大事产生不满。^④明末逃禅出世之风亦盛，“学者盛谈玄虚，遍天下皆禅学”。^⑤这说明在当时确实有相当多士大夫关心生死大事。这部分人中有一些既寻求实学以兼济天下，又关心生死大事而不愿与逃禅者为伍的士大夫，成为利玛窦争取的对象。他们对来世的关切正好成为利玛窦证明灵魂不朽并使之信仰天主教的思想基础。但对那些浸润于程朱理学中的士大夫，利玛窦灵魂之说则不可能收到这种效果。对于既没有绝对罪恶感，又不愿意了解、思考死亡的人来说，灵魂不朽是怪异的、难以理解的教义。按朱熹的观点，它甚至相当于志怪之说。

利玛窦的灵魂论是与他的生死伦理观密切相关的。正因为灵魂不灭，永生永存，生与死才变得有意义和有价值，天堂地狱之赏善罚恶这种神学伦理道德的功用才可能体现出来。不死不灭的灵魂有两种不同的结局中：其一，敬奉天主的人，与基督同在，这是生命与爱的共融。天主教将这种境遇称之为“天堂”，人在其中享受永福。其二，那些违背天主意愿，生前有罪过并死不悔改的人，其灵魂将永远受苦，这种境遇则被称为“地狱”。还有一些人生前虽然有罪过，但已忏悔，只尚未补偿罪过。这种人需要经过炼狱的严峻考验后才能进入天堂。显然，灵魂论是天堂地狱之善恶赏罚的神学道德观的立论之基石。此外，利玛

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第144-146页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第144页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第160页。

^④利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(3)，第222页，(4)第258页，辅仁大学出版社1986年版。

^⑤《刘子全书》卷四十《刘子年年谱·万历四十年条》。

突的灵魂论强调修身，含有道德修养的内容。从天主教教义来看，“灵魂的生活是理性的生活，理性的生活在于理智和意志，理智为知，意志为爱。善人的灵魂，为能享福，在于满足知和爱的要求。知在于真理，爱在于美善。”^①灵魂最终追求的是至善、至真、至美，而天主就是这种真善美的本体。为此，牟宗三认为，“一旦落实到道德这个基石上，天主教关于灵魂本质的认定，与儒家所谓的道心是作同等观的。”^②这种观点旨在从伦理道德的基石上去会通中西，这种探索无疑是值得肯定。但是我们也要看到天主教的灵魂之源、之归、之本是显然不同于宋明理学所讲的“道心”。

^①罗光：《天主教教义》，辅仁大学出版社1985年版，第151页。

^②牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，上海古籍出版社1997年版，第80页。

三、后世果报说（天堂地狱说）

利玛窦在证明灵魂不朽时就将其与天堂地狱之赏善罚恶联系起来。他认为：“本世之报微矣，不足以充人心之欲，又不满诚德之功，不足现上帝赏善之力量也”。^①利玛窦试图使中国儒士相信，现世的善恶在现世中不可能得到充分完全的赏罚。这样就必须等候后世之报，而后世的赏罚对象就如佛教所说的“修道者后世必登天堂受无穷之乐，……”故知人之精灵常生不灭”。^②这里，天堂地狱的存在便成为“不证自明”的神学前提了。这种后世果报说来源于天主教的末世论。天主教的末世论主要是论述人类和世界的最终结局，其中包括天堂地狱、基督复临、死人复活、末日审判、上帝之国和千禧年等内容，涉及到个人死后的情况以及整个人类的命运。

天堂地狱及赏善罚恶在天主教文化中是确确实实存在的。中国古代也有祸福报应或上帝赏罚的思想，而且历史悠久。《周易》就有“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”的说法。曾子也曾说过：“人之为善，福虽未至，去祸远矣；人之为恶，祸虽未至，去福远矣”。这一思想还散见于中国古代许多典籍之中，如《尚书·商书·伊训篇》有“惟上帝无常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。《国语·周语》云：“天道赏善而罚淫”。《老子·七十九章》言：“天道无亲，常与善人”。《韩非子·安危》说：“祸福随善恶”。这些深深影响了中国民众的善恶选择和善恶行为，并形成中国古代根深蒂固的伦理传统。在民间则有更多关于祸福报应的迷信传说。这种报应是通过上帝鬼神的惩恶赏善来实现的。中国的善恶报应说与天主教所说的后世果报说是有区别的。中国的善恶报应说是以家庭、家族为基本承受单位，是指在一个家庭或家族内，个人的善恶行为决定着自已家庭或家族后代的祸福。中国传统社会非常重视血缘关系，同一个氏族在社会中的地位和命运密切相关，这使得那种以家族（或氏族）为单位承受自己家族成员的行为所产生后果及责任的思想更容易流行。中国传统观念认为，人死后，其魂或成神，或成鬼。至于行使赏罚之权的是鬼神，是

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第318页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第142页。

上帝(天):“人为之,天应之”,“天地罚之,鬼神报之”。而报应的承受者则完全处于被动的地位。天主教的后世果报说是强调天主(上帝)对人类进行审判,并用天堂地狱来赏善罚恶。天主的审判有两种:私审判和公审判。私审判是针对刚死去的人的灵魂,天主根据其一生的功德或罪恶的大小、多少、轻重,而让善人进天堂享福,恶人下地狱受惩罚,轻罪者则先入炼狱经受磨难并将原有的罪孽剔除干净后进入天堂。公审判则是指耶稣基督在世界末日复临时对所有活人死人所进行的最后审判。审判的结果只有两种,或是永生或是永死。审判以后只留下天堂与地狱,而人间与炼狱之类则都将被取消。公审判是最后的裁决,因此也是最重要的。不过,利玛窦所极力渲染的天堂地狱之赏善罚恶之说,更多的是针对个人,主要讲的是私审判的内容。另外,对于炼狱说这一天主教特有的观念,利玛窦在《天主实义》中虽然没有直接使用“炼狱”这一说法,但实际上在回答儒士的质疑时作了描述。儒士问道:“使有人先为善,后变而为恶;有先为恶,后改而为善;兹二人身后何如”?^①利玛窦解释道:“平生为善,须臾变心向恶而死,便为犯人,则受地狱常永之殃”,而“人改恶之后,或自悔之深,或以苦劳本身自惩,于以求天主之宥。天主必且赦之,而死后即可升天也。倘悔之不深,自苦不及前罪,则地狱之内另有一处以置此等人,或受数日数年之殃,以补在世不满之罪报也。补之尽则亦蹶天”。^②据此,炼狱当属于地狱中的一个特殊处,而落于炼狱者仍可升天堂。对于中国人而言,天堂地狱之说则是在佛教传入后,才开始逐渐了解并深受其影响。

然而,“地狱之说,儒者不道”。^③儒家文化是中国古代社会中占主导地位的意识形态,却并不注重死后世界。孔子的“未能事人,焉能事鬼”和“未知生,焉知死”就是这一思想的表述。在儒士看来,即便是对亡魂的悼念,也往往是为了表达和疏导人与亡魂之间的血缘感情,并不一定会执着地追问亲人死后那个幽冥世界。祭祀是“哀戚之至”,招魂是“尽爱之道”,但只是满足“祷祠

^①利玛窦著:《天主实义》,台湾利氏学社1985年版,第332页。

^②利玛窦著:《天主实义》,台湾利氏学社1985年版,第334页。

^③(清)阮葵生:《地狱》,《茶余客话》卷十四。

之心”，至于追悼亡魂的种种仪式和行为，也多与活人相关而与死者无涉。^①而且，中国古代不少的士人、学者不相信善恶报应之说。如东汉的王充认为：“祸福不在善恶，善恶之证不在祸”，人的生死寿夭和富贵贫贱都是“禀自然之气”而成，以世间富贵贫贱与行善作恶毫无对应关系，说明不存在决定赏善罚恶的主宰者，也根本没有善恶报应这种事。^②这种性命自然说虽然易于陷入命定论，但在当时却是反对因果报应的有力武器。东晋名士戴逵，虽然笃信佛教，但同时又是一个深受中国传统思想影响的封建士大夫，因此对佛教的因果报应说感到难以理解，甚至持怀疑和反对的态度。他认为善恶福祸之说只是一种巧合，并非真有应验，所以人的生死善恶贤愚等并非如佛教所说是“积行所致”。他还认为古之圣贤虽说善恶报应之事，只不过是神道说教，是为了教化众生而已：“积善积恶之谈，盖是劝教之言”。因为人们往往放任本性的欲望，“性欲既开，流宕莫检。圣人之救其弊，因神道以设教”。在这里，他把善恶报应思想的社会作用明白无误地表达了出来。在他看来，善恶报应之说只要能起到这种社会作用，就不一定要循名责实，拘泥于报应是否真实或有无，“何必修教责实，以斯应报乎”。^③无疑，戴逵的思想在中国士人中有一定的代表性。由此可见，利玛窦会面对儒士这样的诘问：“儒者以圣人为宗，圣人以经传示教，遍察吾经传，通无天堂地狱之说，岂圣人有未达此理乎？何以隐而未著”？^④就不足为怪了。要想让重生轻死的中国儒生士人们接受天主教后世果报的观念，决不是一件轻而易举的事。

利玛窦在回答中国儒士对天堂地狱的质疑时，主要采取三种方法：1. 引用中国古代经典论证天堂地狱的存在；2. 强调不能仅以儒经中有无来确认天堂地狱的真实性；3. 以佛教道教中的天堂地狱说作旁证。在《天主实义》第六篇中利玛窦首先引用儒经，他说：“诗曰：‘文王在上，於昭于天；文王陟降，在帝左右。’又曰：‘世有哲王，三后在天。’召诰曰：‘天既遐终大邦殷之命。兹

^①《十三经注疏》，第1310页。

^②《论衡·累害篇》。

^③戴逵《释疑论》，见《广弘明集》卷二十。

^④利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第328页。

殷多先哲王在天。’夫在上、在天、在帝左右，非天堂之谓，其何欤？”^①“有天堂自有地狱，二者不能相无，其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上，则桀、纣、盗跖必在地狱下矣”。^②然而，在古儒的经典中并无天堂地狱的说法，利玛窦的求证就自然是迁强附会，缺乏说服力。因此，利玛窦进而指出：“若以经书之未载为非真，且悞甚矣。西庠论之诀曰：‘正书可证其有，不可证其无。’吾西国古经载昔天主开辟天地，即生一男，名曰亚党（亚当），一女，名曰厄袜（夏娃），是为世人之祖，而不书伏羲、神农二帝。吾以此观之，可证当时果有亚党、厄袜二人，然而不可证其后之无伏羲、神农二帝也。若自中国之书观之，可证古有伏羲、神农于中国，而不可证无亚党、厄袜二祖也。不然，禹蹟不写大西诸国，可谓天下无大西诸国哉？故儒书虽未明辩天堂地狱之理，然不宜因而不信也”。^③这种论证在当时具有一定的说服力。不同文明或文化都会有自己独特的东西，虽然可以相信自己所特有的东西世上一定会存在，但却不能认为自己没有而别的文明或文化所特有的东西就是虚无的。为了进一步说明天堂地狱的真实存在，利玛窦便提出中国的佛教和道教也有类似的说法。“天堂地狱之报，中华佛老二氏信之，儒之智者亦从之，太东太西诸大邦无疑之，天主圣经载之，吾前者揭明理而显之，则拗逆者必非君子也”。^④虽然利玛窦的这种推论具有某种程度的说服力，但那种以是否相信天堂地狱之报作为区分君子与小人的标准的做法，却显示出天主教这类一神教信仰的独断性。更何况佛教道教的天堂地狱也不同于天主教的天堂地狱。

天主教的天堂地狱是什么样子？利玛窦在《天主实义》中谈到，后世的情景很难描述，就是《圣经》也仅述其大略。但他采取将世俗快乐的极限化的手法来描述天堂的情景。“天堂非他，乃古今仁义之人所聚光明之宇”，^⑤“常为喧春，无寒暑之迭累；常见光明，无暮夜之屡更；其人常快乐，无忧怒衰哭之苦；常舒泰，无危险；韶华之容，常驻不变；岁年来往，大寿无灭；常生不灭，

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第328页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第330页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第330-332页。

^④利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第336页。

^⑤利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第316页。

周旋左右于上帝”。^①利玛窦对地狱的刻画则采取世俗痛苦的极限化的手法。“地狱亦非他，乃古今罪恶之人所流秽污之域”，^②“地狱之刑，于今世之殃略近；吾可借而比焉；……地狱分其劳苦二般；或责其内中，或责其表外。若冻热之不胜，臭秽之难当，饥渴之至极，是外患也；若战慄视厉鬼魔威，恨妒胆天神福乐，愧悔无及忆己前行，乃内祸也”。若不想在死后下地狱，就需在活着的时候“思其苦，思其劳，思其戒，戒则不为陷溺之事”。然而即使在地狱遭受到的所有的身心之苦，也“莫深乎所失之巨福也”。^③在利玛窦看来，主要的不是地狱之威慑，而在于天堂之感召。“设地狱之严刑不足以动尔心，天堂之福当必望之。经曰：‘天堂之乐，天主所备以待仁人者，目所未见、耳所未闻、人心所未及忖度者也。’从是可征其处为众吉所归、诸凶之所远焉”。^④

利玛窦以天堂地狱来劝人从善绝恶，极力铺陈的天堂之乐与地狱之苦，将功利的思考引入到了人的意识使之构成行为的动机，而且主要是针对着个人，无疑有诱使或胁迫人们的现世行为。这与儒家的思想的主流相去甚远，很容易让士人儒生认为利玛窦的后世果报说功利性太强。儒家思想的主流一般是强调“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，功利的观念是遭到摈弃的。孔子曾说过“君子喻于义，小人喻于利”，强要做君子，不做小人。“就个人的行为言，儒家无疑是贯彻着坚定的义务论原则的。从这一原则出发，历史活动中的个人，但行义(宜)当所行之事，不应渗杂私欲于其中，而行为的价值便体现在“行道”的过程之中，而不在此后相对于个人的结果。这一原则在儒家那里是具有普遍性的”。^⑤所以，利玛窦在中国士大夫中难免会遇到这样的质疑：“夫因趣利避害之故为善禁恶，是乃善利恶害，非善善恶恶正志也。吾古圣贤教世弗言利，惟言仁义耳。君子为善无意，况有利害之意耶”？^⑥句中的“意”指的是“私欲”或“行为的功利性动机”。面对这样的诘问，利玛窦一方面指出“灭意之说……

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第340页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第316页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第338页。

^④利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第340页。

^⑤何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社1998年版，第208页。

^⑥利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第284页。

非儒人之本论也”，“君子所谓无意者，虚意、私意、邪意也”，肯定“意”对于人的行为是不可缺少的，“善恶德慝，俱由意之正邪，无意则无善恶，无君子小人之判矣”。即使是儒士也是“以诚意为正心、修身、齐家、治国、平天下之根基，……儒学无诚意不能立矣”。^①进而利玛窦指出，“凡行善者，其正意三状：下曰，因登天堂免地狱之意；中曰，因报答所重蒙天主恩德之意；上曰，因翕顺天主圣旨之意也”。^②同时，利玛窦还引用了《易·文言》中“利者，义之和也”的界定来肯定天主教的后世论的合乎道德性。事实上，儒家内部对此界定本就有不同的解释。王安石对此解释为“义固所为利也”，^③而程颐则解释为“利者，和合于义也”，^④分歧鲜明。新学后来虽被朱熹讥为“急功利”，^⑤但不能据此即否认推翻王安石的理解，而按照王安石的解释，在此问题上，儒家与天主教便几乎无区别。对当时信奉程朱之学的儒士批评，利玛窦是这样辩解道：“夫此天堂地狱，其在成德之士，少借此意以取乐而免苦也，多以修其仁义而已矣。何者？天堂非他，乃古今仁义之人所聚光明之宇；地狱亦非他，乃古今罪恶之人所流秽污之域。升天堂者，已安其心乎善，不能易也；其落地狱者，已定其心乎恶，不克改也。吾愿定心于德，勿移于不善；吾愿长近仁义之君子，永离罪恶之小人；谁云以利害分志，而在正道之外乎？儒者攻天堂地狱之说，是未察此理耳已”。^⑥另一方面，利玛窦在肯定求利的动机的前提下阐明求来世之利的诸多益处。“来世之利也，至大也，至实也，而无相碍，纵尽人得之，莫相夺也。以此为利，王欲利其国，大夫欲利其家，士庶欲利其身，……重来世之益者，必轻现世之利，轻现世之利而好犯上争夺、弑君弑父，未之闻也”。^⑦使民众皆望来世之利，天下方可安定太平，百姓方可安居乐业。这样，利玛窦所宣扬的在儒士看来是带有功利色彩的天堂地狱之报就具有一定合理性和正当性。

在研究儒家经典过程中，利玛窦发现儒家思想的特征，在于“只重今生之

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第284-286页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第312页。

^③《续资治通鉴长编》卷二一九，熙宁四年正月壬辰条。

^④《二程集·周易程氏传》卷一。

^⑤《朱子文集》卷三十，《答汪尚书》。

^⑥利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第316-318页。

^⑦利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第302-304页。

事”，“对身后与灵魂之事不放在心上”，在中国人的传统中，虽然也“包括有一种善有善报、恶有恶报的学说，但他们似乎只把报应局限于现世”。^①针对中国儒士忌谈来生、不言死亡的忌讳，利玛窦强调生命是一个不断在死亡的过程，“知终乃能善始，知死乃能善生”。况且，社会道德水平的提高，仅仅依靠个人的省察和悔改，依靠某种道德的自律是难以实现的，而需要一种社会甚至超社会的政治或精神的权威力量，通过奖善罚恶，带有强制性地促使人们弃恶从善，保持一定的道德水准。在天主教以至整个西方文化中，则更多地表现为对上帝的精神震慑力量的信仰，天堂地狱的报应和最后的审判。而在中国古代社会，这种倡导道德的职能多半是由政权承担的。由于传统儒学只谈现在不言未来，故“善恶之报全在见世，加于本身”，“以为人行善而满足，做恶而心不安，这便是善恶之报。”^②这样仍未超出道德自律窠臼的认识，缺乏足以催人弃恶扬善的精神震慑力量。在这种情况下，利玛窦专门针对儒家而发的“善恶之报在身之后”的议论，便多少带有匡助和补阙的意味。利玛窦在《畸人十篇》中说，关于天堂地狱以尽善恶之报，他在《天主实义》已“揭其理”，今从道德的角度“复举其端倪”，似乎更易引起人们的重视。他强调“德之根柢高峻从天而发”，而“天主造天堂地狱为善恶之报”，既是天主报答仁人之情，使在世常行善不止之仁人，赐之升入天堂常生常德以遂其志；亦将常生于世而为恶不止之人，俾其打入地狱永存不灭常受恶报。“是则天主之法，一世之善恶，报以万世之吉凶。此世乐不足称上帝酬仁人之神德，若此世苦亦不足明著上帝殃不仁之凶祸也。故当造身后真天堂地狱，尽善恶之报，以大显宣上帝全能渊旨矣。”^③

这样一来，在一个原有的仅仅依靠心理不安和道德自律，去约束人们行为的模式中，引进了超世的力量。通过常念死后，使人依然反省和警惕。通过由上帝仲裁、评判世人的善恶，决定永世的赏罚与苦乐。这在有神论和对超自然力量普遍存在畏惧的社会里，有助于提高道德修养的品位与威信。利玛窦所谓“以对死亡的反复沉思作为维持人生的正当秩序的方法”，对于儒家文化来说，

^① 利玛窦，金阁尼著，何高济等译：《利玛窦中国札记》（上册），中华书局1983年版，第101页。

^② 利玛窦著，罗涵译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第387页。

^③ 利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-5。

虽然有与儒理不尽相同的地方，但这些新异的观点毕竟是有所补充的。在利玛窦的《天主实义》和《畸人十篇》等书的影响下，一些中国士大夫对所谓“圣（儒）学言现在，不言未来”^①的积弊已有所体味。徐光启意识到在不言未来的儒家学说，因缺乏最终善恶报应的内容而存在规诫人生和治理政事手段匮乏的弊病，故一再强调补缀以西方事天之学的重要性。他说：“臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报，是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生，空有愿治之心，恨无必治之术。”^②在《造物主垂象略说》的书中，徐光启进一步申述只有西方的天堂地狱之说，才能极尽善恶的报应：“且看古今善人为善，恶人为恶，世间何曾报得他尽。若非死后天主报他，岂不枉了善人，便宜了恶人”。^③所以说，天堂地狱不是虚无玄远的。于是，徐光启评价道，天学“补缀唐虞三代之阙典遗义，其裨益当世，定复不小”。^④

曾从利氏游，得以窥利学要旨的周炳谟（无锡人，万历三十二年进士，仕至礼部侍郎^⑤）在《重刻（畸人十篇）引》中说，书中“其指玄，其功实本天之宗，与吾圣学为近”。然而，“此则同而不同者”有三。首先，“第圣学言现在，不言未来，故曰未知生，焉知死；盖藏隐于显，先民于神也”。而《畸人十篇》，“其大者在不怖死；其不怖死何也？信以天也”。其次，“大抵吾儒之学，主于负成贤哲……彼百姓特日用不知耳。而西痒之学，兼于化诲凡愚，是以其教之行，能使家喻户晓，人人修事天之节”。还有，“虽然吾华诵说圣言者不少矣，利害得失，临之而能不动者几人，况生死乎！童而习焉，白首而莫知体勤者，众耳；今试取兹篇读之，耳目一新，神理毕现，直指处，何寤弗醒；反复处，何结弗破；不令人爽然自失，而竦然若上帝之临汝耶。则兹刻之裨世道非小也。”^⑥周炳谟

^①周炳谟：《重刻畸人十篇引》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-453。

^②王重民辑校：《徐光启集》（下册），上海古籍出版社1984年版，第432页。

^③徐光启：《造物主垂象略说》，见王晓朝《基督教与帝国文化》，东方出版社1997年版，第173页。

^④王重民辑校：《徐光启集》（上册），上海古籍出版社1984年版，第75页。

^⑤《明史·周炳谟传》卷二五一。

^⑥利玛窦著：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-453。

认为，在崇天之下谈玄论道方面，儒学与天主教教义颇为相近。然而，在如何对待死亡，学说深入民心，以及令人警醒、身体力行方面，后者显然可起到前者所不能起的作用。江西布政使龚道立在谛听利玛窦的天堂地狱之说后，便深信中国经书与西方经典可以互相发明、道理一致。他说：“窃听精论，即心思吾中国经书与贵邦经典相应相证，信真圣人者，自西自东、自南自北，其致一耳。但贵邦经典全存，故天堂地狱之说，致为详备。吾儒书曾遇秦火焉，子知之乎。故此烬余大多残缺，而后世之报应，具不明不谳焉。因而伎儒者，疑信半混之有无之间也。然有能据今经典推明其说，亦足与大教互相发也”。于是，龚道立征引诗经、尚书、中庸等典籍，以证中国上古亦有天堂地狱之学说。

明末士大夫中不少人对利玛窦的后世果报说颇感兴趣并给予较高的评价，恐怕跟它在道德领域提出了一种与传统儒学全然不同的视角和方法不无关系。传统的儒家道德是一元的，入世的，不谈超性，不言未来。无论是古代《大学》的旨要“在明明德”，还是宋代理学家“穷理正心”，都落实在“亲民”，追求的是“修己治人之道”，^①它所关注的只是现世人与自然、人与社会、人与人之间的关系。这种道德范式在平时往往会有助于“国泰民安”局面的形成和稳定。然而，在明末这一道德沦丧、政局混浊的动荡时代，“高官大员，几乎都不相信来生，他们把今生当作天堂，肥吃海喝，听戏观剧，参加管弦演奏会，几乎人本性所有的毛病他们都有；利用才干尽力享乐。”^②于是，极易于产生言行脱节及修养不虔诚的流弊。这种流弊已是造成明末社会危机的一个重要因素。与此形成对照的是，利玛窦的道德观受欧洲自古以来精神与肉体、主观与客观相分离的影响，“利氏所教导的为一种克己的、二元的道德观。他认为尘世只是寄旅，人终将行向天堂”。^③然而，这种对天堂永生的信仰，就包含着对净化道德属性的追求。“属天的生活，如果不同时又是道德律的话，那就决不会成为信仰之对象，决不会成为信仰之法则。”同时，“如果死是福乐与道德完善之条件，那么，

^①侯外庐等主编：《宋明理学史》（上卷），人民出版社1982年版，第258页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第81页。

^③沈清松：《利玛窦在华文化进路之哲学反省》，载《国际汉学》第1期，商务印书馆1995年版，第236页。

势所必然的，禁欲、制欲便是惟一的道德律了。”^①利玛窦的后世果报说之所以在明末社会有一定市场，是因为当时的儒士中有相当多的人对不满儒学这种不讲来生的哲学，而寻求别的救赎的途径。他们中的“有些人，由于对本阶层的教旨缺乏许多基本原理产生反感，已经归顺了偶像崇拜者(指佛教)……他们都受到偶像崇拜者所谈的有关来世的寓言的引诱。”^②为了消除佛教的影响并完善儒家的教法，利玛窦在《天主实义》、《畸人十篇》等一系列著作中，仍紧紧抓住“福善祸淫，儒者恒言”与基督教天堂地狱之说并无实质差别这个基本点，^③强调天主教与儒学在伦理道德领域完全可以沟通和融合。利玛窦一方面指出：“神父们在这些谈论中一直努力强调的是如下的事实：基督的教旨完全符合良心的内在光明。他们提出，早在偶像出现前多少世纪，中国最早期的学者由于同样的良心之光在他们的著述中已经触及这个同样的基督教教义。他们还解释道，他们自己并不抹杀自然法则，而是给它补充所缺少的东西，即那个使自身成为人的上帝所教导的超自然的东西”。^④另一方面对儒家重现世和轻来生的观点进行辩驳和补充。

对“何必劳神虑未来，惟管今日眼前事”的论调，利玛窦驳议道，沉溺于眼前的饮食，这不过是猪狗动物之作为，凡事若无远虑必有近忧，故君子不应留意今世富贵，而要正意行善，追求不朽的精神为切要。本来行善的目的在“引人归德”，但因世人久昧于私欲而难以警醒，“怵惕之以地狱之苦，诱导之以天堂之乐，将必倾耳欲听，而渐就乎善善恶恶之成旨，成者至，则缺者化去，而独其成就恒存焉”。^⑤因此，“天堂地狱……多以修其仁义而已矣。”^⑥在批驳“善恶有报，但云必在本世……不必言天堂地狱”的观点时，利玛窦虽然也在某种程度上承认现世报应，肯定天主在人的现世生活中是不断地呈现着的。利玛窦对此讲得很清楚：“设今善恶之报咸待于来世，则愚人不知来世之应者，何以验

^① [德]费尔巴哈著，荣震华译：《基督教的本质》，第218-219页。

^② 利玛窦，金阁尼著，何高济等译：《利玛窦中国札记》（下册），中华书局1983年版，第434页。

^③ 李之藻：《天主实义重刻序》，载徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第147页。

^④ 利玛窦，金阁尼著，何高济等译：《利玛窦中国札记》（下册），中华书局1983年版，第170页。

^⑤ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第312页。

^⑥ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第316页。

天上之有主者？将益放恣无忌。故犯彝者，时遇饥荒之灾，以惩其前而成其后；顺理者，时蒙吉福之降，以酬于往而劝其来也”。^①但在利玛窦看来，本世的报应过于微渺，“不足以充人心之欲，又不满诚德之功”。为使报应至公无私且恰如其分，便有赖于天堂地狱之设。因为“如今世之人，亦有为恶而富贵安乐，为善而贫贱苦难者，上帝固待其人之既死，然后取其善者之魂而天堂福之，审其恶者之魂而地狱刑之。不然，何以明至公、至审乎”！^②故代表公正的上帝，“必以濒死之候为定”，^③而天堂与地狱，自然便是最终的手段。

在利玛窦所宣扬的天主教神学的后世果报说中，现世人生行善的过程，正是走向天堂(至善)的过程；现世人生作恶的过程，正是坠落地狱(至恶)的过程。天堂地狱，不仅当作是劝善阻恶的手段，而且也被看成是善与恶之本身。天堂与地狱的标示，其真正的目的在于现世人生的从善如流，正是有此现世的善的目的，正是针对儒家学说因不讲来世而出现的弊病，利玛窦运用基督教“超自然的东西”来加以补充和完善。因而，天主教的天堂地狱之报自然引起陷于价值飘零中的晚明社会中一部分开明的士大夫的注意。利玛窦试图以彼岸后世来唤醒人们此岸今世的努力，恐在于“本世之患有息有终，地狱之苦无间无穷”；^④这种后世之报足以真正令世人震惊和醒悟。可见，利玛窦宣扬的天主教所具有的劝人向善的功能，虽然确实与儒家有区别，但自有其理论的圆融。而且，利玛窦在《天主实义》中还将天主教的天堂地狱观念与儒家文化中的仁义之学相比附。天堂地狱观念作为利玛窦天主教伦理神学的核心，其潜在的劝世作用就是要求人们讲仁义诚信，事事为善，这自然也体现出一种世俗功利性。因而，天主教这种宗教的作用与儒学作为政治哲学所体现的功利性，在劝世的意义上就达到了一致。所以，在利玛窦看来，天堂地狱之说非常有助于贯彻儒家的治世原则：“重来世之益，必与轻现世之利，轻视现世之利而好犯上、争夺、弑父、弑君，未之闻也，使同皆望后世，为政何有”。^⑤

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第326页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第334页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第332页。

^④利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第338页。

^⑤利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第304页。

四、三位一体说

三位一体 (Trinity) 历来被认为是基督教教义中最难理解的一个教义。一千多年来, 基督教的三大主要流派: 天主教、东正教和新教都坚守公元 325 年的尼西亚会议及 381 年君士坦丁堡大公会议制定的“三位一体”信条, 将其视为基督教信仰的核心信念。其要义是, 上帝或天主只有一个, 在上帝 (天主) 内存在着三个具有实际区别的位格, 即圣父、圣子、圣灵 (圣神)。这三位格统一于唯一的本性上 (或者说本质上)。三位一体信仰在基督教关于上帝的信义中处于核心地位, 这一信仰使基督教的神论与其它宗教相比具有独特性, 并决定基督教关于上帝的谈论超越形而上学的层面。

天主教神学中的很多观念, 如“上帝”、“创世”、“天堂、地狱”、“父”等, 都可以在中国思想中找到相似的表达。但是, “三位一体”是信仰, 不能用日常理性加以说明。所以, “三位一体”在中国传统文化的语境中却是一个很难接受观念。若用中国思想来对应理解天主教神学, 可儒家思想中既缺少像耶稣这样的人格神, 也没有把具体的个人与抽象而绝对的精神相联系的习惯。所以, 这可能是利玛窦没有在《天主实义》中介绍“三位一体”的原因。但在书中利玛窦也涉及到“三位一体”某些的内容。如在《天主实义》中他先从天主创世讲起: “天主始制创天地, 化生人物, 汝想当初乃即如是乱苦者欤? 殊不然也。天主之才最灵, 其心至仁, 亭育人群, 以迨天地万物, 岂忍置之于不详若乎哉? 开辟初生, 人无病夭, 常是阳和, 常甚快乐, 令鸟兽万汇顺听其命, 毋敢侵害, 惟令人循奉上帝, 如是而已。夫乱、夫惑, 皆由人以背理犯天主命, ……世人之祖, 已败人类性根, 则为其子孙者沿其遗累, 不得承性之全……非天主所出, 亦不足异也。”天主见此状, “于是大发慈悲, 亲来救世, 普觉群品, 于一千六百有三年前, 岁次庚申, 当汉朝哀帝元寿二年冬至后三日, 择贞女为母, 无所交感, 托胎降生, 名号为耶稣——耶稣即谓救世也——躬自立训; 弘化于西土三十三年复升归天。此天主实迹也。”^①

天主教的一神论是用“三位一体”这样一种非常特别的神学主张来展现的。

^①利玛窦:《天主实义》, 台湾利氏学社 1985 年版, 第 444-448 页。

《圣经》中本无“三位一体”或“三一”这样的概念，而是天主教会根据《圣经》中的记载，认为上帝通过圣父、圣子、圣灵的行动或表现，显示其统一的本体。就这样，圣父、圣子、圣灵，“三位一体”，三个位格，三种本质，成为基督教的根本教义。没有这样的基督论（Christology）就不能称为基督教。“三位一体”把天与人、灵与肉、认识与信仰统一起来。但是说明这种既三又一的关系，一向是神学理论上的一大难题。这实质上是要证明 $3 \times 1 = 1$ ，在逻辑和常识上不能成立。基督教会只好说这是“奥秘的启示”，只能凭信仰接受，无法通过理性领悟。作为基督教的主要派别的天主教更是坚守“三位一体”这种教义。其基督论的核心，不是三，而是一。“一”就是“天主”（上帝）。“三位一体”是非常特殊的基督教教义，在西方也是经过长期论战才固定下来的，长期受基督教文化熏陶的西方人并非都能理解。康德曾经指出：“三一神的教义，不要说它超过人所有的思维概念，就算人相信它、明白它，它也没有任何的实际行动。”^①对康德的话基督教徒可能会有异议，甚至从事基督教研究的人也不一定都认同。但它真实反映了人们对三位一体教义难以理解这一事实。由此可见，非基督教文化的民族在理解上的困难就可想而知了。

利玛窦到中国后，就清醒地认识到很难使中国人明白这一教义。他在1601年刊印发行的《天主实义》中没有提到“三位一体”。故研究利玛窦学者一般都认为他为了迎合儒家思想，避免与中国主流文化冲突，而隐瞒了教义的真相。国外有些著名学者认为，“利玛窦限于教导纯粹的自然论……他既未提到三位一体，也未涉及天主降生成人，更没有论及救赎……他的中国友人只把他的宗教视为一种特别的佛教。”^②国内学者也大多从文化交流的角度肯定利玛窦注重自然理性，尊重儒家文化，很少讲启示真理，也不引用《圣经》。^③利玛窦的这种妥协在当时就受到了天主教其它修会的传教士激烈的批评。其实，利玛窦撰写的中文书籍很少谈启示真理，因为其目的在于护教或吸引士大夫皈依天主教。

^①许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社2001年版，第100页。

^②Dunne, George, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, 1962, p96.

^③孙尚扬：《圣俗之间》，中国广播公司出版社1999年版，第13页。

但在《基督教要》这类以教徒和慕道者为主要读者的书中以及对天主教徒和慕道者布道时，利玛窦并没有隐瞒天主教信仰的内容。“所有主要的信条都用来指导慕道者：三位一体说，天主降生成人，耶稣受难，圣死，复活和升天，圣洗的必要性，教会对救赎的必要性……十诫、信经和最常用的祷文。”¹³⁹

从有据可查的资料来看，利玛窦自1600年到南京后，就开始讲“三位一体”。利玛窦和一般人讲科学，但若是有人问神学，他肯定会提到“三位一体”。下面谈谈与利玛窦关系密切且受其影响较大的徐光启、李之藻和杨廷筠对“三位一体”的理解。

徐光启于1600年在南京遇见利玛窦，谈及过去他曾听说过一些关于基督教的事。这次会面时间不长，因为徐光启“正匆匆赶回家去，当时他可能只获知基督徒所信仰的上帝乃是万物的根本原理。然而，好象是上帝要保留这个人使他自我启明。圣三位一体的神异以某种方式在梦中呈现于他。他在一座庙里看见三间教堂。在第一间里，他看见一个人的形状，有人称他是圣父。第二间里，他看见另一人形，戴着皇冠，他听人称为圣子，他还听见有一个声音叫他向这些形像礼拜。在第三间教堂里，他一无所见，也没有敬礼。可能上帝不愿把圣灵用我们常见的鸽子形状来显示给一个异教徒，免得触犯一个还是异端的人，因为中国人不管属于哪个教派，是决不礼拜任何神明的，除非神灵以人的形式显现。后来，在南京当向他解释有关圣三位一体的教义时，他记起了这个梦，但没有说什么，因为另外一次他曾听一个神父说过我们不应相信梦境。再一次，后来很久在北京的时候，他听利玛窦神父说上帝在过去把很多事情在梦中显现给他的仆人。这时他问神父可不可以相信一些梦，并且很兴奋地讲述刚才提到的梦。”¹⁴⁰后来利玛窦在给父亲的信中也提到了此事：“教友徐光启为翰林，在北京在政府很有地位，曾告诉我，在他未受洗前，在梦中看见了天主圣三奥迹的显现。”¹⁴¹这是目前看到的最早关于“三位一体”的记载。

杨廷筠也试图从中国文化的语境去理解天主教的“三位一体”。他的《代疑

¹³⁹ 柯毅霖：《晚明基督论》，四川人民出版社1999年版，第131页。

¹⁴⁰ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第468页。

¹⁴¹ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第283页。

编》是目前所见最早关于“三位一体”的成文论述。“代疑”是代表当时教外的人，对天主教发表疑问，而由已经入教的杨庭筠来回答。在“卷下”有“答天主有三位一体，降生系第二位费略条”。杨庭筠用了中国传统的比喻来说明“三位一体”。他用“日能发光”，“水能就下”来证明“三位一体”（“有轮，有光，有热，总一日也”。“能湿，能寒，能下，总水也。”）中国思想史上，最常用“日能发光”和“水能就下”的例子来说明事物的本质。这里用辨明表象和本质的办法，来证明“三”是表象（Phenomenon），“一”是本质（Substantial）。把“上帝”看作是本质，这还是符合原义的。但把“父、子、灵”看做是表象，在神学比喻是不对的。尼西亚会议以后的基督教神学一般都认为，“三位”本身就是上帝的“体”。“位”和“体”（圣父、圣子、圣神）是合一的，前者并不是后者的化身。这个“体”和“位”的比喻，借鉴了宋明理学中的“本”与“末”，“表”与“理”的概念范围，在说明“三位一体”的时候，有它的局限性。或者说，“三位一体”表达，在中文还是受到传统观念的干扰。至少在开始阶段如此。其实，“三位一体”是信仰，不是理性，不是一般经验所能理解的。按中国人传统的思维方式，很难讲清其中的道理。而且，即使在西方也是如此，历代神学家对“三位一体”这条最根本的基督教教义解释都是费尽若心，如奥古斯丁用“记忆、理解和意志”、“本性、智识与爱情”或“爱者、被爱者和爱本身”等作比喻，来说明“三一”的关系。这种类比法为托马斯·阿奎那所继承。后世神学家还有“位格互参”或“实质交流”等说法，总之，都是很神秘、很费解的。

李之藻在其《读景教碑书后》一文中，也用了“三位一体”概念。“三一妙身，即三位一体也”。《大唐景教流行中国碑》在西安被发现后，当时很难判定。因为唐代与景教流行的还有摩尼教、祆教，称为“三秦寺”，具有相似特征。所以根据什么来判断该碑文为基督教的文献是个问题。当时李之藻等人十分肯定地认为《景教碑》为基督教文献。他们的根据是碑的额端有十字架。然而这理由并不十分有力。因为摩尼教融合了景教和佛家的教义，两教都可能会用相似的十字架符号。事实上最能够明确判断景教为基督教的，是它的“三一论”。碑

文有句子：“我三一妙身，无元真主阿罗诃”。有了关键的“三一论”，才能把它视为与天主教同源的一个基督教的分支派别。正因为不了解基督教教义而未能把握“三位一体”这一基督教的根本特征，明清期间的中国士人学者仍把西洋基督教与波斯祆教混为一谈，更不用说对已成为历史的景教了。如纪昀在总纂《四库全书总目提要》时还认为：“西洋人即所谓波斯，天主即所谓祆教”。

在三位一体的三个位格中，与人的联系最密切、与基督教的形成最密切的是圣子。

圣子名“耶稣”(Jesus)，又称“耶稣基督”(Jesus Christ)。耶稣是希腊文 Iesou 的音译，出于希伯来文 Jeshus(古式作 Joshua)，本是犹太人中常见的名字。基督为希腊文 Christos 的音译；希伯来文作 mashiah，汉译“弥赛亚”。弥赛亚这个名字常在旧约圣经中出现，意为受膏者，指上帝敷以圣膏而派其降世的救世主。

利玛窦在《天主实义》中所表述的基督有两个主要特征：其一，他是一位老师，其二，他的神力彰显神迹。将耶稣基督视为老师的说法肯定会受到儒家士大夫的赞赏，因为儒家素来提倡尊师重教。所以利玛窦等传教士似乎有意说教育是耶稣基督在世的一项重要工作。对利玛窦来说，耶稣的教导是西方文化的基础，从而引入耶稣和孔子的比较，而后者则是中国文化的基础。不过，两者的比较没有深入下去。利玛窦明确将耶稣基督凌驾于任何一位君王、教师或圣人之上：

亦有超世之君，却千乘以修道，屏荣约处，仅称谓廉耳矣……诲人以人事，或以往者，或今有者，非但圣而后能之，有志要名者，皆自强而为焉。若上帝及未来之事训民传道，岂人力也欤？惟天主也……以赏罚之公，治世而世治，儒者可致；兹俱以人力得之，不宜以之验圣也。若有神功绝德，造化同用，不用药法，医不可医之药，复生既死之民，如此之类人力不及，必自天主而来，敝国所称圣人者，率皆若此……天主在世之时，现迹愈多，其所为过于圣人又远，圣人所为奇事，皆假天主之力，天主则何有所假哉？^①

利玛窦意避免将基督视为儒士或圣人。《天主实义》中的基督论可能未尽完

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 449-453 页。

善，但决非凭空虚构。他重申救世主基督是拯救和教导世人的，并呼吁若要探寻更大的真理，利玛窦在《天主实义》中的基督论也不代表利氏基督论之全部，他还在《基督教要》中提到耶稣及其受难。“盖耶稣在世，择十二宗徒，使之走四方布教。宗徒未散时，公同具录天主事情十二要端。俾凡从圣教者，知而诚信之。”“我信其受难，于般爵比辣多，居官时，被钉十字架，死而乃痊。”^①

中国的士大夫最难接受的就是三位一体以及相关的道成肉身和耶稣受难等的天主教教义。利玛窦等耶稣会士感到最伤脑筋的，也就是如何让中国文化背景下的儒家士大夫和下层老百姓接受这些教义。考虑中国传统文化的特殊性和避免与中国儒家士大夫在观念上发生激烈的冲突，利玛窦等人便采取谨慎的、区别对待的态度，在公开场合和护教性著作中淡化这些教义，而在中国教徒内部和对一些对天主教神学感兴趣的人则主动讲授这些启示真理。三位一体教义的真正启示作用乃是将士在主的神秘面纱揭开，通过道成肉身的圣子耶稣与降临在人间的圣灵，显示天主的荣耀面貌。通过圣子与圣灵，人们可以体会到天主的奥秘就是爱的奥秘。由于天主的生命是爱，他的生命就不是一个自我封闭的，而是一个向外开放的生命。通过圣子与圣灵，三位一体的天主与人分享他自己的生命，体现着天主对人的爱。

柯毅霖：《晚明基督论》，四川人民出版社1999年版，第130页。

五、人类原罪说

原罪说是基督教主要教义之一。原罪即指人类始祖亚当和夏娃传下来的罪。原罪说认为人类始祖亚当和夏娃违背上帝命令，偷吃禁果所犯下的罪传给后世子孙，成为人类一切罪恶和灾祸的根由，即使出世夭折的婴儿，也固有与生俱来的原罪而需要耶稣的救赎。基督教强调人的堕落(原罪)，尤其是因为奥古斯丁强调人类始祖由于滥用自由意志而堕落，人性自此腐坏了，人类丧失了以自由意志选择善的能力，此后的自由意志只是选择恶的自由意志，人不能通过自由意志择善行获救，只有靠上帝的神恩——随意、神秘而又不可解的拣选才能使人获救。这种神学理论便极易使我们认为基督教主张人性恶。其实，罪与恶是值得辨析的两个概念，原罪说指的整人类始祖偷吃智慧禁果，从而一方面获得了识别善恶的能力(智慧)，同时又背离了上帝的意志，造成了人与上帝的分离，这便是人性中的原罪之最初的意义。也就是说，原罪说最初主要的还不是道德意义上的人性善恶论。当然，后来人们认为原罪使人性腐坏了，原罪说便演变成人性恶的道德命题，但这个命题指的是人的现实之性是恶的。

利玛窦对天主教神学的原罪观谈得很少，而且他在《天主实义》中阐述的一种性善说。其原因可能有二：一是中国儒家思想是以性善论为主流，尤其是利玛窦所欣赏的先儒；二是利玛窦所处的时期天主教神学的主流是主张人性三阶段的托马斯主义，相比而言，天主教不象新教那样强调原罪。不过，利玛窦在《天主实义》中也曾列举出原罪的种种后果：“夫乱，夫灾，皆由人以背理，犯天主命。人既反背天主，万物亦反背于人，以此为自为自致，万祸生焉。世人之祖，已败人类性根，则为其子孙者沿其遗累，不得承性之全，生而带疵，又多相率而习丑行，则有疑其性本不善，非关天主所出，亦不足异也。”^①利玛窦在《中国传教史》中谈到一次有关人性的辩论时提到：中国儒士学者“不知道原罪腐化了人生”，^②利玛窦还在《基督教要》中谈到地狱有四大穴分别由不同的人居住时提到原罪，第三穴“则未进教之孩童居之……第以元祖亚当遗有

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第444-446页。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》(2)，辅仁大学出版社1986年版，第315页。

原罪，故处之狱虽无福乐，亦无苦刑。“第四穴”则圣人居之，夫论圣人功德，死后即可升天，但亦因亚当之罪，夫门闭而不开。以待耶稣受苦之后，降狱取出，引导之使升天堂也。”^①

然而，利玛窦的人性观不同于奥古斯丁的原罪说。利玛窦时代占主导地位（在天主教内部）的托马斯神学理论中的人性论对利玛窦的伦理思想影响颇大。托马斯强调人是理性的动物，他认为：人类行动的准则和尺度是理性，因为理性是人类行动的第一原理，“力求按理性行事乃是人所特有的……理性是从一般原理出发以达到琐细的事项的。”“人类行动的准则和尺度是理性，因为理性是人类行动的第一原理”^②在中世纪后期，存在论意义上具有二元论倾向的柏拉图神学开始式微，取而代之的是强调万物统一性的亚里士多德玄学。强调万物统一性的一个必然结果，是重新树立起对人的信心，对理性的信心，对人的无限潜力的信心。这实际上是现代人文主义的理论先声。在这种形势下，原罪神学经历了一次从悲观主义到乐观主义、从性恶论到性善论的重大转向，托马斯的神学便是这种新思潮的集中反映。托马斯原罪观的核心是指原义的缺失或亏欠。这种新的原罪观使托马斯的情欲观与奥古斯丁的有了很大区别。在利玛窦生活的时代天主教主流伦理思想的人性论认为：人性有三阶段，其一为原初之性(Original nature)，指上帝按照自己的形象创造人类始祖时赋予的人性，善；其二为堕落之性(fallen nature)，因人类始祖偷吃禁果而违背了天主的意愿，恶；其三为救赎之性(redeemed nature)，是人因天主之圣宠而得到新生的人性，善。利玛窦基本上接受了这种人性论，并在《天主实义》中系统地阐述其人性善的观点。利玛窦的性善论正是从人性三阶段说与强调理性的托马斯的神学理论出发的。当然，托马斯和利玛窦的性善论与儒家的性善论是完全不同的。这一点我们将在本章第二节的人性论与道德中讨论。

托马斯利用亚里士多德的理论资源，用存在论范畴将恩典描述成一种超验性的提升，一种灵魂的本质习性，这比简单地将恩典视为上帝的赐予显然高出

^①柯毅霖：《晚明基督论》，四川人民出版社1999年版，第135页。

^②《托马斯政治著作选》，商务印书馆1963年版，第104页

一筹。这种恩典观认为，亚当在犯罪以前不仅完全没有罪，而且是蒙享着种种超自然、提升性的恩典。对人之善性的这种明确表述在奥古斯丁时代是不可想象的，而只有在经院哲学对恩与性(*grace and nature*)作出系统区分后才有可能。亚当所蒙恩典中最重要的一种，是“原初的正直”(original integrity)或“原义”(original justice)。其基本内涵是：人的意志顺服于上帝。更重要的是，托马斯不仅认为亚当蒙享原义是天主本来的旨意，而且由于人是亚当的后代，全人类都在亚当里蒙享了原义，这也是天主本来的旨意。可是，这一天主本来的旨意由于亚当犯罪、丧失恩典而未能实现。亚当犯罪的直接后果是其内在的和谐被打破，或他丧失了原初的正直或原义。情欲已不能简单地等同于原罪，已不能像原罪那样因亚当的过失而衍传到我们所有的人里。另一方面，托马斯的情欲虽然不等同于罪，却具有罪的意味。这是由原义的亏缺所造成的。一旦这种亏缺通过洗礼而被祛除，虽然仍有情欲，它却不再带有罪的意味了。按照这种分析，人之感受情欲，并不等于被降低到人性以下的水平，而只是处在人之所以为人的“自然”状态中，这无异于将情欲置于不好也不坏的境地。在托马斯看来，情欲只能通过上帝的恩典才能去除；一旦人因犯罪而丧失了上帝的恩典，自然状态的情欲便又复辟了。不难看出，托马斯的情欲本身在道德判断上是中立的，是人类有限性的自然结构之一部分。在亚当那里，原义的丧失导致“性”或“自然”里的和谐被破坏，这种遭到破坏的状态又传到亚当的子孙里。上帝本来的旨意是人性因亚当而蒙恩，这种蒙恩状态也与亚当的人性一道传给后代；可是亚当不仅丧失了自己所蒙之恩，也因而丧失了所有人类本应蒙享之恩，因此他所传给子孙的，只有人性，而没有原义。此后，所有人类都出生在一种“原义亏缺”的状态中，或者说他们未能继承某种本应继承的东西。^①基于这种原罪观，托马斯认为带有“原罪”中死去的儿童不会下到地狱的深处，遭受惩罚；未受洗的婴儿仅仅失去了“上帝的观照”(the vision of God)，但它们仍然享有一种自然的幸福，因为他们根本不知道自己失去了什么，由此

^① Neil Ormerod: *Grace and Disgrace: A Theology of Self-Esteem, Society, History*, Harrisburg: Morehouse Publishing, 1992, pp119-126.

产生了经院哲学的“炼狱”说，此为了解决奥古斯丁以来原罪说所造成的麻烦的权宜之计。利玛窦在其《基督教要》中也持相同的看法，他说：地狱的第三层“则未进教之孩童居之。孩童未尝为善，不宜上天堂受福，亦未尝为恶，不宜下深狱受苦。第以元祖亚当遗有原罪，故处之狱虽无福乐，亦无苦刑。”^①

托马斯认为：人性并未因亚当的堕落而完全败坏。在他看来，人内在的趋善倾向仍在人的灵魂中发生作用，甚至就是人事所以为人的本质内涵。如果说这种趋善倾向已经在亚当堕落时被彻底摧毁，人就不成其人了。只要我们仍然是人，人性便以其所有向善的可能性存在于一切人里。利玛窦也是这样认为的。他在批评士大夫中“无善无恶”的观点时说：“我们必须把天地之神看做是无限地善，这是不容置疑的。如果人性竟是如此之脆弱，乃至我们对它本身是善是恶都怀疑起来的话，……那么，我们就必须承认，神究竟是善是恶，也要值得怀疑了。”^②当然，我们自然的趋善倾向会与其他欲望和情感发生冲突。这种倾向会与那些欲望和情感不断竞争，因此我们对善的渴望不再能始终一贯地实现其目标。在此意义上，托马斯仍然没有放弃奥古斯丁悲观主义的人类自由观：没有上帝的恩典，我们无法不犯罪。托马斯对这一难题的解决办法是，人性虽没有败坏，却生了“病”，或处于一种“患病”状态，需要医治。这种医治来自上帝的恩典。上帝恩典对于人性既有医治的效能，也有提升的效能。15世纪召开的特伦特会议对托马斯新的恩典观和原罪观虽有保留，但总的说来是肯定的，这就为此后思想氛围的进一步宽松化打下了基础。^③然而在宗教改革运动时期，即便这种有限的乐观主义人性观也遭到了加尔文宗和路德宗的猛烈抨击。路德认为，不仅人的意志完全败坏了，就连人的理智也完全败坏了；所有的人类行为都是罪，所有的人类理智活动都是虚妄的。在利玛窦所处的时代，新教比天主教更强调原罪。

很多人认为，基督教传统人性论以“原罪”观念为核心，造成“罪感文化”。

^① 利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第446页。

^② 利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版。

^③ Neil Ormerod: *Grace and Disgrace: A Theology of Self-Esteem, Society, History*, Harrisburg: Morehouse Publishing, 1992, pp127.

认为“原罪”观念或“罪”这一概念是基督教传统人性论的核心，这是没有错的。问题只出在对“原罪”或“罪”的解释。“罪”的本意。非如一般中国人所认为的是指法律上或道德上的罪过、罪恶或犯罪。“罪”这个字只是一个不准确的、无可奈何的译名，基督教所强调的“罪”(Sin)，并非作奸犯科的“罪行”(Crime)，而是偏离神完美形像的“罪性”(Sinful Nature)。因为，基督教的“罪”这个字，从希腊原文说，它的基本意义乃是射箭时“射不中的”，即偏离目标。在基督教教义中，这个词被用来表示人顺从人的私欲而违背神的旨意或法则，因骄傲不信而背离天主，也就偏离了天主造人的目的。所以《圣经》中说：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”^①所谓“人人有原罪”，是说人人都有局限性，都有自由意志，所以也就都有这种背离上帝的倾向或可能。尽管这个词在漫长的运用历史上，尤其是在西方语言中的复数形式上确实具有了种种道德上(不是法律上)的过失的意义，但它在神学上指的却是对上帝的背离，而其他种种罪过或恶行都是由此而来。基督教所谓基本的罪即偶像崇拜，所指的是“敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主”，^②也就是对创造万物和人自身的上帝的背离。人在追求生命的意义和人生的支持时不是转向造物主而是转向造物中的一类，即“自我”之时，所犯的就是“骄傲”之罪，即以自我为偶像；若是转向另一类，即“他物”之时，所犯的就是“纵欲”之罪，即以事物为偶像。如果我们对实在作如实的现象描述，我们得承认每一个人以自我为世界中心的倾向以及不可避免的局限性，正是罪产生的基础，在此基础之上，意志自由的误用或滥用就可以造成事实上的罪，即选择了造物而不是造物主作为终极关切或执着或献身的对象。这正是“原罪”的涵义。基于这种对罪的深刻体认，人们往往会产生不同程度的“自省精神”和“忏悔意识”。

尽管“原罪说”或“罪”的观念在基督教教义中是非常重要的，但不能就此断言基督教的“原罪论”等同于荀子的“性恶说”。因为基督教一方面强调所有人类陷溺罪中无法自救的事实，但又同时肯定人类原来是依据神公义和慈爱

^① 《罗马书》3章23节，《圣经·新约全书》，中国基督教协会1995年版。

^② 《罗马书》1章25节，《圣经·新约全书》，中国基督教协会1995年版。

的形像而造。前者似乎接近“性恶说”，而后者又类似“性善说”。何况，基督教神学中除了“原罪”理论还有“原义”(Original righteousness)理论，所以，将基督教哲学的人性论一概说成性恶论就会失之片面了。因此，利玛窦的性善论与基督教原罪观并不相矛盾。而且，他宣扬人性善也不仅仅是为了附合儒家，在其所处的时代的天主教主流伦理观中确实有这种可供使用的思想资源。

第二节 利玛窦天主教伦理观

一、信仰与宽容

一切宗教都离不开信仰。在天主教伦理中，“信仰”这一范畴更是其他一切道德的前提。天主教以至整个基督教都认为信仰是使信徒接受启示真理，即天主（或上帝）圣言的一种超自然美德。在天主教教义中，信仰包含彼此不可分离的两个方面：一方面，信仰是每个信徒对天主的依赖，它产生于信徒个体对天主启示的接受；另一方面，回应圣言的信仰实质上就是一种扎根于爱天主并服从其意志的理智行为。所以，在天主教看来，信仰是指相信天主即上帝的存在，而且，信仰的反面并不仅仅是信仰的缺乏，而是一种罪，一种堕落。天主教作为一种宗教自然是以信仰主义为基础。托马斯虽然努力用理性去证明信仰，在理性中展开理性的说明，但他认为：上帝的启示是超出理智之外的，“超出理智之外的事物，用理智不能求得，但若有上帝的启示，凭信仰就可取得”。^①利玛窦等耶稣会士也是在坚持天主教这种信仰主义的基础上采取自然神学的方法向儒家思想靠拢，强调首要的是确立对天主教的信仰。利玛窦说：“夫天堂大事，在性理之上，则人之智弗克洞明，欲达其情，非据天主经典，不能测之。”^②他反复强调启示是真理的依据，对天主的信仰，靠理性是不能达到的。

信仰是天主教道德的神学前提，它主要回答了道德的起源、道德价值的根据等问题。从伦理学的角度看，信仰除了要求相信天主的存在以外，还有一个特殊的意义，即必须相信天主同时又是人类道德现象的最终根源，社会上所有的道德规范都是出自天主的命令。仁爱是天主教伦理道德的一项重要规范，它的起源何在？利玛窦认为：“上帝为仁之原”^③。在他看来，仁爱起源于天主（上帝）。因为天主是无限仁爱的，他看到人类在受苦，就派他的独生子耶稣降临人间，最后以耶稣的死来替世人赎罪，使他们得到永生。正因为天主如此地爱人，所以，他也就把“仁爱”的命令颁布到人间。《约翰福音》十三章说，“我（神）

^①托马斯：《神学大全》第1集第1部，《西方哲学原著选读》上卷，第275页。

^②利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-485。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第93-336页。

赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱。我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。”在《路加福音》中，耶稣对他的门徒说了一个比喻，说神好比播种者，神的道德律就好比是种子，众人的心好比泥土，神把道德律播撒在人的心里，恰如农夫把种子撒在土中，在人们心中结出道德观念的果实。所以，人们相信遵循了道德，也就是相信遵循了神的命令。很显然，这是一种道德神授论的唯心观点。

对天主教来说，信仰是每一行为得以具有道德价值的前提或必要条件。换句话说，任何一种行为，只有是出于信仰的，才是善的；反之，若行为不是出于信仰，不论这行为是否符合社会要求，都不可能是善的。“义是本于信，以致于信”^①，“人称义是因着信，不在乎遵循律法。”^②在天主教看来，光在行为上遵循法律，不能称义，只有从信仰出发的行为，才称得上义。当然，光是“自己有信仰，却没有行为，有甚么益处呢？”^③行为也是天主教之义的非常重要的因素。只是相比较之下，天主教更强调行为的内在动机，即行为必须出于信仰，不出于信仰的行为是不具有道德价值的。利玛窦在《天主实义》中质疑儒士那种“如有天堂，君子必登之；如有地狱小人必入之。吾当为君子则已。”^④的盲目乐观时，强调自觉为君子仍然不够，还必须有对上帝的信仰，“不信上帝，其君子人与？否与？”^⑤而且，行善的最高动机则是对上帝的信仰和顺从。

信仰不仅使行为具有道德价值，而且是行为主体幸福和力量的源泉。《马太福音》上记载，耶稣有一次为一个被鬼迷住的小孩施行法道，把鬼驱了出来，使小孩痊愈了。他的门徒们都很惊奇，耶稣说，你们之所以没有这法道，是因为你们的心太小，如果你们有足够的信心，没有不能做的事，便是叫一座山从这边挪到那边，山也必遵命不误。可见，信仰能使每一个人都具有神性。这显然是神秘主义的说法。利玛窦与其他明清之际入华的耶稣会传教士当然也会相信这种所谓的神迹。他们认为：中国信徒若向圣母祈祷，圣母就能让其如愿以

^① 《罗马书》(1:17)，《圣经》，中国基督教协会 1995 年版。

^② 《罗马书》(3:28)，《圣经》，中国基督教协会 1995 年版。

^③ 《雅各书》(2)，《圣经》，中国基督教协会 1995 年版。

^④ 《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 334 页。

^⑤ 《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 334 页。

偿地生下儿子。如利玛窦曾问瞿太素：“公亦有所求乎？”瞿太素答曰：“吾年四十有三，吾内子四十有二，尚未有子，先生能为我祈求天主乎？”利玛窦则为其密祷。^①虽然有些学者认为“这近乎笑话式的事实”是“天主教在儒学化过程中确有‘失真’变形”的情况。^②但其内在原因还是利玛窦等天主教传教士所特有的神秘主义倾向。对坚守天主教的信仰的人来说，天主在人的现世生活中是不断地呈现着的，现世之报也是确确实实存在的。利玛窦对此讲得很清楚：

“其有为善而贫贱者，或因为恶之中有小过恶焉，故上帝以现报之，”“设今善恶之报，咸待于来世，则愚人不知来世之应者，何以验天上之有主者，将益放恣无忌。故犯彝者，时遇饥荒之灾，以惩其前而成其后；顺理者，时蒙吉福之降，以酬于往而劝其来也。”^③又如东方传教的开创者沙勿略成了东来耶稣会士祈求保护和虔诚参拜的神灵。1618年汤若望(Adam Schall von Bell)竟认为其所搭乘的东来航船上发生疟疾后，及时得到控制未造成更大伤亡，是因为受到沙勿略的庇佑。“虔诚的沙尔(即汤若望)却以为大多数人们的得救，是因圣·方济各·沙勿略向上帝所请求了辅祐的，因为人们曾至诚地向他祷告。”^④可见，天主教虽然强调应当追求后世之报，但并不否认现世之报。利玛窦等天主教传教士相信对天主的虔诚信仰不仅会在死后能有上天堂的机会，而且在现世的生活中也可能得到天主的保祐和庇护。只是“来世之利甚大，非今世之可比也。……故今世之事，或凶或吉俱不足言也。”^⑤

中世纪在西方世界是一个信仰的时代。当时西方人的生活中充满着信仰的天国之光。宗教信仰是一种无原则、无批判的遵从，而理性是对客观事物的真实把握和分析批判。因此，信仰与理性必然会产生矛盾和冲突。《圣经》中说“知识是叫人自高自大，惟有爱心(爱神之心)能造就人。”^⑥这种观点虽然把知识与道德、信仰与理性对立了起来，认为知识或理性有影响人们信仰的危险，但天

^① 方豪：《中国天主教史人物传》(上册)，中华书局1988年版，第275页。

^② 陈卫平：《第一页与胚胎》，上海人民出版社1992年版，第204-205页。

^③ 利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第326页。

^④ [德]魏特著，杨丙辰译：《汤若望传》，第1册，商务印书馆1949年版，第60、64页。

^⑤ 利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第308页。

^⑥ 《哥林多前书》(第八章)，《圣经》，中国基督教协会1995年版。

主教不是通过否定理性回归到自然，而是通过以抬高信仰或贬低理性的方式来达到恢复和确保信仰至上的目的。整个中世纪，从教父哲学到经院哲学，都在讨论、解释信仰与理性的关系。但是在理性与信仰的关系上，以奥古斯丁为代表的教父哲学与以托马斯为代表的经院哲学也是有差异的。前者尽力突出信仰而贬斥理性，把人的意志、理性看作是人的堕落之源；后者意识到理性对认识上帝和获得真正幸福的作用，强调将理性与信仰结合起来，并“明确认为哲学理性不是用来批判神学信仰的，恰恰相反，我们只有依傍哲学理性，才能服从神学信仰的引领，一步步地走向神、归依神”。^①但托马斯最终还是坚持理性要为信仰服务。正因为天主教突出信仰而贬抑理性，这就很容易与具有深厚理性主义传统的儒学发生冲突，利玛窦曾为此忧心忡忡地指出：儒学“教导说理性之光来自上天，人的一切活动都须听从理性的命令”，因而“既不禁止也不规定人们对于来世应该信仰什么”。利玛窦在以儒学的仁义礼智阐明天主教教义时指出：“夫仁之大端在于恭爱上帝。上帝者，生物原始宰物本主也。仁者信其实有，又信其至善而无少差谬，是以一一听命，而无俟勉强焉。知顺命而行，斯之谓智。……君子独以在我者度荣辱、卜吉凶，而轻其在外，于所欲适欲避，一视义之宜与否，虽颠沛之际，而事上帝之全礼无须臾间焉。”^②在利玛窦眼里，仁德是出自于对上帝的盲目信仰，基于这样的盲目信仰而行就是理智，这完全是以信仰统摄理智；上帝是在彼岸世界的，故仁义之君子是“轻其在外”，即藐视现世的。利玛窦在这里仅仅是使用儒学的词句，实质性的东西还是天主教的信仰主义和出世理想，尚未从学理上沟通和调和天主教与儒学。

有鉴于天主教与儒学存在着信仰与理性、出世与入世的矛盾和冲突，并且也是为了使中国实现天主教化，利玛窦等耶稣会士在逐步加深对儒家文化了解的基础上，不断进行天主教儒学化的尝试，竭力弥合天主教与儒学的差异。利玛窦在传播天主教的实践中，逐步从最初不得不采取适应儒学的策略，发展到与儒学进行真正意义上的交流和沟通。“如果与儒教的这种结合以及后来的同

^① 张宪：《依傍理性走向对神的信仰》，《中山大学学报》2000年第4期，第67页。

^② 利玛窦：《二十五言》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-372。

化从一开始起就是一种策略，那就很难否认的。利玛窦为了外部利益而采取了这一立场，但它并不始终均为一种策略。他一系列的书简说明他开始那颇有好感的评价后逐渐变成了一种真挚的文化联系。”^①利玛窦对孔子的推崇和对先儒的认同，除了策略性的动机这一因素外，还与其所具有的人文主义倾向是分不开的。而且，正是在这种由文艺复兴孕育出来的人文主义精神影响下，利玛窦才能在某种程度抑制了一神教的独断主义，对中国传统文化表现出相当程度的宽容。

文艺复兴时期的人文主义者是反传统、反封建和反对罗马天主教教会，他们肯定了人的价值和创造力，提出人要获得解放，个性应该自由；重视现世生活，藐视关于来世或天堂的虚无飘渺的神话，因而追求物质幸福及肉欲上的满足，反对宗教禁欲主义，谴责教会僧侣的伪善和堕落；强调运用人的理智，反对盲从；要求发展个性，反对禁锢人性，反对自我克制。但这些人文学思想家未能完全摆脱天主教神学在理智上束缚，如被称为“人文主义之父”的彼特拉克（Francisco Petrach, 1304-1374）对基督教的信条并不怀疑，认为基督教在道德上要优于异教。虽然人文主义者在内心深处仍坚守基督教信仰，然而他们一般都在宗教信仰问题上体现着一定的自由主义精神，对异教和异质文化抱有宽容的态度。正是这种宗教宽容精神为思想的解放打开了闸门。我们在第二章谈到，来自文艺复兴的故乡的利玛窦由于受到人文主义思潮的熏陶，具有比较鲜明的人文主义倾向，尽管不宜将其直接视为人文主义者。利玛窦所属的耶稣会虽然是为反对宗教改革和恢复罗马教会的权威而建立的，但“与其专制组织和策略相比，其哲学所具有的温和特征令人吃惊。耶稣会的外交宗旨是使‘一切服务于人’。在贯彻这一宗旨中，耶稣会士表明他们自己对新体制、新观念和新的思维习惯高度宽容。这种自由主义常常表现在他们的行为和决断中，以致有人认为耶稣会代表了教义上的不妥协性相对的哲学上的弹性。”^②由于耶稣会具有征服精神，由于他们有将人心吸引过来，并将其保持在自己的极端的影响

^①约翰·圣索利厄：《入华耶稣会士儒教观》，载耿昇译：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，第129-130页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第138页。

下的强烈欲望，所以他们比其他修会或世俗僧侣的灵魂之师们对忏悔的人们更加随和，正如一句成语所说“硬干不如软来”。耶稣会之所以在反宗教改革运动和扩大国外传教中取得比较显著的成功，正是因为采取相当灵活的策略以及所体现出的宽容精神。“假如我们读读依纳爵（罗耀拉）关于忏悔和神学伦理的告诫，就应该承认，耶稣会从一开始就主张对忏悔者温和相待。随着时间的推移，它也变得越来越宽容大度，而最后，这种温和、宽容变为松懈而退化变质了。这样一来，我们便很容易懂得：为什么耶稣会士作为听告解神父取得成功的主要原因之一正是这种宽容与灵活。也正是通过它，耶稣会士们得到世界上权贵与大人物的赞同和青睐。”^①连罗素这位旗帜鲜明地反教人士也承认，耶稣会士“比别种教士宽厚慈悲。他们倾注全力办教育，因而牢牢把握青年人的心。”^②由此看来，利玛窦在中国采取的调适路线及对中国传统文化所表现出的宽容正是耶稣会注重策略和处事灵活的原则的具体体现。

利玛窦的宽容主要表现在对中国祭祖祀孔等传统习俗的尊重。容忍儒士的敬孔祭祖的习俗是利玛窦适应中国文化，采取附儒合儒路线的重大举措。宗教与生俱来的强烈排他性，决定了任何一名教徒只能信守本教的仪式。天主教诫律中首要的一条即规定了敬奉天主的惟一性与排他性，而严禁其他一切偶像崇拜。在中国封建社会，“祭祖祀孔”是源远流长的礼仪和习俗，客观上与反对偶像崇拜的基督教是有冲突的。但是，当利玛窦看到这样一番场景：上至皇帝下至最低阶层都在举行祭祀亡灵的仪式以及大臣和儒士们聚会孔庙焚香烧烛和鞠躬跪拜，他就意识到在中国传播福音会陷入一个两难的境地。若禁止祭祖祀孔，天主教就不可能在中国立足，更不用说去赢得大批归化中国的儒士学人，从而最终使中国实现天主教化；若认同这种传统的中国习俗，就很可能有被指责为冒犯天主教仪规和有辱传教使命而遭到教会惩罚的危险。因此，他清醒地认识到，一方面必须允许中国教徒保持祭祖祀孔的传统，另一方面有必要就中国儒士们的敬孔、祭祖习俗，向教会和其他的传教士作出合乎天主教原则的解释。

^①任不寐：《走向上帝》，《信仰之门》，www.goddoor.com.cn。

^②罗素：《西方哲学史》，商务印书馆1982年版，第41页。

为了调和这个矛盾，淡化祭祖祀孔习俗中所蕴含的宗教礼仪色彩，利玛窦对这一中国的传统习俗重新作出阐释。

利玛窦指出：每年一次的祭祖是中国最普遍的礼仪，“所有儒士上至皇帝下至平民百姓，都要参加祭祖。按照他们自己的说法，他们把祭祖看成是对死去的祖先的表示敬意，就像他们生前所受到的敬重一样。中国人并非真的相信死者会享用摆在墓前的祭品。但他们说，按照传统说法，这是向他们死去的亲人表示悼念的一种最好方式。确实有许多人认为举行这种祭祀的初衷，与其说是为死去的人考虑，不如说是为了对活着的人有益。这样做是希望他们的子孙以及那些没有上过学或缺乏教养的人，看到那些有学问、有地位的人对死去的父母如此崇敬后，也会懂得如何孝敬和赡养还活着的父母。这种在死者墓前供奉祭品的习俗，不应视为对天主教神灵的亵渎，而且也没有什么迷信色彩。因为他们并没有把他们的祖先奉为神，也没有向祖先祈求得到什么或希望得到什么。”^①

在利玛窦看来，祀孔也与祭祖的目的和功能相类似。“孔庙实际上是上层文人和儒士的真正独一无二的教堂，大明典章规定每个城市都要为孔子这位中国最伟大的哲学家建造一座庙宇。孔庙被人视为当地的文化中心。这些庙宇建筑豪华，与它相邻的是庠序，是当地官员管理庠生的地方。在孔庙最显眼处有一幅孔子的像，如果没有像的话，则挂一块刻有的孔子名字的金匾。两旁挂有孔子的几个弟子的像，中国人也尊他们为圣人，只是级别低一等。每月到朔望日，官员就率庠生一起到孔庙祭拜孔子。在平时，只是鞠躬下跪，燃烛烧香。而每年到孔子圣诞日或其他传统规定的日子，就要在孔子像面前摆上祭皿，上面放着预先准备好的精心制作的食品。他们声称这是对孔子著作中给予他们的教诲表示感谢。因为受到这些教诲，他们中举了。国家也因此而挑选出优秀的人才，委任他们掌管地方行政。他们既没有向孔子作祈祷，也没有要求得到他的庇护和恩赐。这种祭祀仅仅出于我们已经说过的对尊敬的死者表示敬意的一种纪念

^① Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century—the Journals of Matteo Ricci 1583-1610*, New York: Random House, 1953, p97. (参见何高济等译《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第103页。)

而已。”^①

通过以上阐释，利玛窦给这两项活动下了一个结论，那就是祭祖是对死者的尊敬，是为了教育后代人行孝道。祭孔是对于孔子表示敬意，是对他编写儒家经典的纪念。这两个礼节“不是崇拜偶像，而纯粹是礼节”，^②与严格意义上的宗教礼仪并不相同。他进一步指出，儒教没有偶像崇拜，“儒教不信偶像崇拜，实际上，他们没有任何的偶像。”他说，儒教虽然在城镇中建有其他庙宇，纪念当地神灵，不过这些神只是徒具虚名而已，庙宇不是用来作祭礼的场所，而是作为新上任官员的就职宣誓的地方。在他看来，基督教神学与儒家思想并不存在多大的分歧，它们的政治目的是一致的。儒教的最终目的是齐家治国平天下，它强调的五种社会关系——父子、夫妻、主仆、兄弟、同志之间的关系，实际上就是教儿子如何以顺从孝敬父母，仆人如何以忠诚报效主人，晚辈如何以诚心敬重前辈，这与理性之光——基督教信仰是一致的。利玛窦竭力否认儒学的宗教性，目的就是要抹杀它与天主教之间的不可调和性，进而得出儒学仅仅是一个学术派别的结论。在这样的情况下，天主教就完全可以像对待其他科学那样，吸收儒学中对自己有利的成分，按照儒生的思维方式布道，为天主教在中国传播福音打下良好的社会基础。在此，我们且不论利玛窦对敬孔、祭祖的解释是否正确，但他至少在调和与淡化天、儒之间的显性差异上，作出了一名宗教徒所能做到的几乎是最大限度的容忍，从而在坚持宗教原则与迎合儒家传统礼仪之间，暂时找到了一种平衡的方法。不过，这毕竟只是一种带有功利目的的策略性解释，事实上，利玛窦本人直到晚年也并未消除在祭祖问题上的顾虑，他曾奉劝那些“已经接受基督教信仰的人，若是以救贫济苦和追求灵魂的得救来取代这种习俗，那就最好不过了。”^③由此看来，利玛窦对天主教义与祭祖祀孔习俗之间的潜在冲突还是有比较清醒认识。

^① Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century—the Journals of Matteo Ricci 1583-1610*, New York: Random, p96-97.

^② 云先·克鲁宁著，思果译：《西泰子来华记》，香港公教真理学会1964年版，第177页。

^③ Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century—the Journals of Matteo Ricci 1583-1610*, New York: Random House, 1953, p97.

二、大伦与博爱

中国古代自西周以来形成了以血缘为纽带的宗法等级制度的社会。在这种社会制度下，父子关系成为一切社会关系的基础，反映的伦理观念上，“孝”就成为中国传统道德中高于一切的范畴。中国传统文化是以儒学为其主干，而仁学又是儒学的主要精神，仁学之精神，又是完全由孝道出发的。所以，孝道也可以说是中国文化之核心。在儒家文化中，“国”被视为“家”的延伸，整个国家就等于一个大家庭，于是家庭伦理中的父子关系就扩展演变为君臣关系。忠君之道则可以看作是孝道在社会政治生活中的体现。这样一来，“孝”和“忠”便有机地结合起来，成为家庭和社会道德的两大支柱，孩子必须孝敬父母，臣子必须忠于君主。“孝”和“忠”成了处理家庭和社会关系的最基本伦理道德原则。“夫孝，德之本也，教之所由生也。”^①在儒家文化中，孝道还被视为天地宇宙中最高的至理，含有极深的哲学意蕴和宗教精神。“夫孝，天之经，地之义，民之行也”。^②可见，儒家是以孝道为天下之大本。其谓“天之经”和“地之义”则相当于西方哲学的本体论，为宇宙最高或最根本的真理所在；而“德之本”和“教之所由生”亦近似于西方哲学中由本体论生发的人生论。因此，若从西方哲学的视角来看，儒家文化的孝道不啻为宇宙本体之真理，人生一切法则皆由此而出。孝道还具有强烈的宗教情怀。《孝经》中说：“天地之性，人为贵；人之行，莫大于孝。孝莫大于严父，严父莫大于配天。……周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”。^③“配天”与“配上帝”之言，其蕴含的宗教精神是显而易见的。故有人认为儒家文化是孝的宗教。这种说法虽然有些偏颇，但孝道，特别是与其密切相关的祭祖习俗，所体现出来宗教意识则是毋庸置疑的。不过，儒家的“天”可不像天主教的天主（上帝）那样的人格神。因此，天主教如何与儒家的忠孝观结合起来，确实是摆在明末入华传教的耶稣会神父面前的一项难题。

利玛窦清楚地认识到中国传统社会非常注重孝道这一特点，意识到天主教

^① 《孝经·开宗明义》。

^② 《孝经·三才章》。

^③ 《孝经·三才章》。

这样一个将宗教伦常关系放在世俗伦常关系之上的文化传统与中国这样十分注重人伦孝道的文化传统之间存在着明显的差异和潜在的冲突。天主教的十诫的根本要求就是“爱天主于万有之上”和“爱人如己”，^①即爱天主（上帝）并且象爱天主一样地爱人如己。爱的本质意义在于爱天主，如果不爱天主，爱人如己便毫无意义。十诫中的第四条是“孝敬父母”，要求子女对父母尽孝心。不过，当这种血亲之爱与对天主的爱发生矛盾或冲突时，就必须毫无条件地将爱和生命献给天主。如在《马太福音》中，有一个门徒对耶稣说：“主啊，容我先回去埋葬我的父亲”。耶稣说：“任凭死人埋葬他们的死人，你跟从我吧！”耶稣还曾说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。为我丧失生命的，将要得着生命”。^②这样，天主教徒全部生活的意义便是信仰并爱天主。爱人如己等道德规范的遵守和践行，如果不是以对天主的信仰和爱为绝对的前提，便会失去了价值和意义。这在今天的神学家在看来也是如此，他们对这一点仍坚信不疑，忠贞不渝。詹姆士·里德写道：“企图把基督的伦理思想同他的宗教分开是令人费解的……割断了耶稣的伦理教导同他的信仰的联系，就割断了耶稣的伦理教导并赋予他的伦理教导以意义的生命线，耶稣的目的、耶稣的服从、耶稣的力量全部都来自他对上帝的信仰”。^③无条件的爱，才能赋予基督徒的生活以意义。作为一名虔诚的天主教徒和献身传教的耶稣会士，利玛窦无疑是笃信和尊奉这一绝对诫命。他在《天主实义》中明确提出：“仁之大端在恭爱上帝。”^④为了强调宗教信仰的绝对重要性，同时也是为了便于注重人伦的中国人理解和接受，利玛窦借鉴“人伦”这一儒学伦理概念，在作为中国封建纲常的五伦之上加了一个“大伦”，即对天主或上帝的认识与信仰、尊奉与服从，将天主教视天主（上帝）为人类之父的传统嫁接或移植到了中国文化之中。

对天主教而言，则天主不独为天地万物之主，亦且为万国万民之父。耶稣

^①任延黎：《中国天主教基础知识》，宗教文化出版社1999年版，第118页。

^②《歌罗西书》（3:20），《圣经·新约全书》，中国基督教协1995年版，第13页。

^③詹姆斯·里德：《基督的人生观》，三联书店1989年版，第20页。

^④利玛窦：《二十五言》，《四库全书存目丛书》（子部第93卷），齐鲁书社1995年版，第372页。

基督在《圣经》中对基督徒说，要称天主为“我们在天上的父”。天主既为“我们在天上的父”，当然我们则成了天主在地上的子。这样一来，天主与人之间的关系，不只是主仆的关系，而且还是父子的关系。“你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为上帝的儿女；我们也真是他的儿女。”^①上帝爱人即为父爱其子，这说明天主的父慈之心；而人能尽心尽力去爱天主，即为子爱其父，这说明人对天主的孝顺之道。这种宗教伦常关系，实则可用世俗伦理的“父慈子孝”来概括。就天主教信仰而言，人对人之人伦关系，是以人对神的宗教伦常关系为基础的。在未言对人的孝道之前，必先言对天之孝道。这是与中国孝道观念有所不同之第一点。其次，人对天父之孝，又是以天父对人之慈为基础的。这又是与中国孝道观念有所不同的第二点。《约翰一书》中说：“不是我们爱上帝，乃是上帝爱我们。”“上帝差他独生子到世间来，使我们藉着他得生，上帝爱我们的心在此就显明了。”所以说：“我们爱，因为上帝先爱我们。”^②天主对世人的爱被称为“圣爱”。“圣爱”乃天主通过耶稣基督而表现的一种神圣之爱，绝对之爱和至高之爱。在“圣爱”中，《旧约》所展示的天“创造之爱”与《新约》所呈现的耶稣“受难之爱”得到了集中体现。“圣爱”作为人类道德生活的真正完善和一切人间之爱的绝对标准，不可能为人世之爱提炼、升华所致，而是体现上帝的光明和恩典。通过这种“圣爱”而形成了人追求“爱天主”的努力，并使“爱人如己”有了超然的指导和监督，从而有可能臻于完善。“爱天主”则是人对“圣爱”（Agape）的积报回应，是由“圣爱”而获得的启迪和警示。因此，从天主教的信仰来看孝道，首先不是由人如何孝地上之父说起，甚至不是由人之如何孝天上之父说起，而应该由“我们在天上的父”如何爱天下万国之人说起。换句话说，则子之所以应“孝”于父是因为父先“慈”于子。若用西方的哲学方法言之，则天父对人之慈，即为天主教的本体论，人对天父之孝，则是天主教的人生论。而天主教信仰中的人生论，又是建立在本体论的基础上的。

以天主为父，在中国先秦文化中仍可找到相近或类似的思想资源，亦不可

^① 《圣经·新约全书》，中国基督教协会 1995 年版，第 118 页。

^② 《圣经·新约全书》，中国基督教协会 1995 年版，第 398 页。

谓其绝无。《周易·乾象》云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”此所谓“万物资始”之“天”，实即为天地主宰之上帝。而《说卦传》九章则直云：“乾，天也，故称乎父。”

又其十章云：“乾为天，为圜，为君，为父。”在中国古代思想中，也有以主宰及创造万物之“天”为父者的观念。从中国先秦的典籍中，我们可以发现其以上帝为父的观念，与天主教的信仰有相近之处。在天主教看来，天主实为宇宙万物及天下苍生之创造者。在《圣经》中，更是有多处提及。如《创世记》就记载上帝创造天地以及人类的祖先亚当和夏娃，又如《诗篇》第九十篇云：“主啊，你世世代代作我们的居所。诸山未曾生出，地与世界尚未造成，从亘古到永远，你是上帝。”另外，在《马可福音》中，耶稣基督说：“从起初创造之时，上帝造男亦造女。”比较起来，在中国先秦典籍中，相似的说法也不少。如《易经·系辞》云：“天生神物，圣人则之。”《诗经·天作》云：“天作高山，大王荒之。”又《烝民》云：“天生系民，有物有则。”可见，不但“神物”为“天”所“生”，“高山”为“天”所作，而且天下“民”，亦是“天”所“生”。所以，作为“天”之上帝，不仅是天地万物的创造之主，而且也是天下众生的创造之主。

然而，利玛窦在明末入华后所遇到的儒学已经是在宇宙观、人生观等方面相当精致的、并富于理性思辨的一套哲学体系。虽然王阳明的心学与程朱的理学之争为学术和思想的发展提供了相当自由的话语空间，但利玛窦非常清楚若是直接照搬天主教神学伦理思想来批驳儒士们安身立命的学说，无疑会遭到激烈反击和导致天主教与儒学的公开对抗。所以，利玛窦则从先秦古籍中寻找可供利用的思想资源，采取肯定“古儒”，反对“近儒”的策略，以避免天主教与儒学发生全面的、公开的、过度的冲突。利玛窦认为：“凡人在宇内，有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者为不孝子矣。天下有道，三父之旨无相悖，盖下父者命己子奉事上父者也。而为子者顺乎一即兼孝三焉。”¹利玛窦在这里将神人关系比喻成血缘关系，将对父母的亲孝之情比作对天主的

¹利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第432页。

崇敬之情，这是天主教中国化的典型表述。“这是典型的中国式的称呼，与西方传统只称天主为‘父’形成强烈的对比”。^①这种天人化的做法恰恰反映出中国儒家天人观的本质特征。儒家所说的“事亲如天”是将人世亲情提高到了宇宙论高度，使伦理学有了本体论支撑。利玛窦把国君、家父、天主联在一起，将天主教与儒家思想相同的和不同的都放在一个逻辑系列中展开，从而把不同的问题放在了同一个命题下，从而使得天主教“敬天主第一”这个根本论断在某种程度上被冲淡一些了。这与《圣经》中基督所言“不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们的父，就是天上的父。”^②那种拒斥亲缘关系的信仰至上主义相比要宽容一些。

另一方面，利玛窦又肯定天主的至高无上的地位，认为：“天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上。其为子者听其上命。呈犯其下者不害其为孝也。若从下者逆其上者，固大为不孝者也。国主与我相为君臣，家君与我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟而亡焉。此伦不可不明矣”。^③在利玛窦看来，天主是三父中大父，对天主的孝是大孝。在天主面前，人人平等。世俗的一切伦常都要服从“奉事上父”这一大伦。天主教的这一最高原则显然与中国人的伦理观念相去甚远。天主教与儒家文化存在两个明显的矛盾：其一，尊崇天主为大父，将它置于最高的位置，必消弭对君亲的爱敬，这与中国人的伦理生活的最高原则三纲是矛盾的；其二，儒家的爱亲敬长、能近取譬是最切近的修养功夫，而天主教所谓的敬天主这一大父却是无形无象、无踪无影。故天主教这种对崇敬至上神的修养路径与儒家不离日用常行而成就理想人格是完全背离的。而且，利玛窦试图用“人主”之“大伦”置于五伦之上，显然包含着对王权和父权的否定。这样，上帝面前人人平等的原则也呼之欲出了。利玛窦这种通过使用天主教所特有的思想资源来重新诠释中国世俗伦常的“孝道”，以补充儒学的不足之处的做法，往往会遭到一些坚执于儒学完美正确而无需画蛇添足的儒士学人的拒斥和批驳。他

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 432 页。

^②《圣经·新约全书》，中国基督教协会 1995 年版，第 23 页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 432-434 页。

们对于以奉事天主为大伦而弃天地君亲师之说尤为不嫌于心。当时有一位名叫陈侯光的士大夫就这样批驳利玛窦的“大伦”观：

此真道在迩而求诸远者也。父今生我，母兮鞠我，孝惟爱我亲己矣。“惟辟作福，惟辟作威。”忠惟敬吾君己矣。“爱亲仁也，敬长义也。”天性所自观也，岂索之悠远哉？今玛窦独尊天主为世人大父，宇宙公君，必朝夕慕恋之，钦崇之，是以亲为小而不是爱也，以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者，必此之言夫。^①

当然，利玛窦的观点在明清之际也曾受到一些思想开明、能正视儒学不足并力图使其进一步完善的士人的欢迎和认同。如中国的天主教徒在理解神人关系上便自然而然地加进了中国伦理色彩，把天主称为“吾人大父母”。在明末被称为天主教三柱石之一的杨廷筠就认为：“今人止视天主至尊至高，与己邈不相亲，不知在人世。则论名分，天主视人无非其子，无贵贱，无贤愚，皆一大父所生。故谓之大父母，尊而且亲，无人可得远之。子事父母惟力自视，善事父母者，则谓之能竭其力，岂有父母之前，可一日不尽其分。”^②

对天主“尽其分”无疑体现着对天主的爱。对天主的爱属于神人之爱。在天主教教伦理学中，爱的原则的首要对象是神，其次才是人。在《马太福音》中耶稣对他的门徒说：“你要尽心尽性尽意爱主你的神，这是诫命中的第一，且是最大的，其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命，是律法和先知一切道理的总纲。”爱天主的至上位置是不可动摇的，因为世人原本都是罪人，只是由于天主派了他的儿子耶稣以自己的牺牲拯救了众生，世人才得以生存。所以，活着的世人，不应为自己而活，而应为替他们而死的主活着，“我们或活或死，总是主的人”，这就要求以爱天主放在第一位。利玛窦也把爱天主视“为仁之基也”，认为天主教的整个道德基础就是爱天主。“‘爱天主！为天主无以尚；而为天主者，爱人如己也。’行斯二者，百行全备矣。然二亦一而已，笃爱一人，则并爱其所爱者矣；天主爱人，吾真爱天主者，有不爱人者乎？”^③利玛窦在这

^①《西学辨》（二），《破邪集》卷五，第3页。

^②杨廷筠：《代疑篇》，吴相湘《天主教东传文献》（第1册），台湾学生书局1966年版，第567页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第374页。

里强调的是天主教道德根本诫命：“爱天主，爱人如己”，认为天主教的对人的爱正是通过对天主的爱得以实现的，爱人如己也是由爱天主所推演出来的。

可见，在天主教伦理学中，爱是有层次的。首先是神人之爱的层次，即圣爱；其次才是人与人相爱的层次，即互爱。然而两者是密切相关的。一般说来，在确立了把爱天主放在最高位置之后，并不与爱世人相矛盾。正是因为爱主，才必须爱人如己，爱人是爱主的具体体现。《约翰》一书第四章说：“爱神也当爱兄弟的”，“人若说，我爱神，却恨他的弟兄，就是说谎话的。不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。”由此可见爱神（天主或上帝）与爱人的关系是两者既有区别，即爱神不能与爱人等量齐观，前者高于后者；又有联系，由爱神必然推导出爱人，并具体体现在爱人之上。

利玛窦在《天主实义》中说：“然爱天主之效，莫诚乎爱人也。所谓仁者爱人，不爱人，何以验其诚敬上帝欤？爱人非虚爱，必将渠饥则食之，渴则饮之，无衣则衣之，无屋则舍之，忧患则恤之、慰之，愚蒙则诲之，罪过则谏之，侮我则恕之，既死则葬之，而为代祈上帝，且生死不敢忘之”。^①“有志于天主之旨，则博爱于人以及天下万物”^②爱就是在爱天主的前提下爱一切人。爱人应该是无个人私利之目的、无任何附加之条件的，而且要做到尽心尽力、任劳任怨。爱之可贵就在于爱本身是一种美德，而非被爱者对我有用。在这里利玛窦还提出了天主教伦理的一个重要原则：博爱，即爱所有的人。善人应爱，恶人亦应去爱。虽然“恶人固不可爱，但恶之中亦有可取之善，则无绝不可爱之人”。^③在利玛窦看来，爱是人的本能，人必有爱。但人之爱多为爱财爱色爱爵爱禄爱功名^④，故应移爱此之心爱天主。而爱天主亦不过爱世人而已，不爱人就是不爱天主。他在广东发展的第一个教徒是在临终时受洗的。据利玛窦《中国札记》记载，“此人害了不治之症，医生认为无救，他的家人无力再支援他，便残酷地把他抛到室外，于是被抛弃在大路上。神父们听说这事，就去找到那个人，……

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第380-382页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第384页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第384页。

^④利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第380页。

他们把他带回家里，叫中国仆人替他搭一间干净的小茅屋。靠近布道的房子。他们在那里照看他，并把基督教的基本真理教给他。当他做了充分准备之后，他成为这个大帝国中第一个接受洗礼的人。”利玛窦后来在南京和北京传教，也一再“着重指出了基督教仁爱的美德和实行美德的种种方法，诸如布施钱财以救济穷人”。^①

天主教伦理中的“博爱”是一种基于对天主的信仰的爱及人与人的、无条件的泛爱。天主教认为，天主造人时就赋予了人与天主相同的特质，后因亚当偷吃禁果、犯了原罪而受到惩罚，又因耶稣基督的赎罪而提供了一条被拯救的道路：通过信奉和热爱天主，并遵循天主的要求爱人如己，从而得到获救。耶稣认为，惟有爱才是维系人与天主、人与人之间关系的纽带，惟有亲身体会到天主对人的无限慈爱，才会出自内心地去爱天主和他人。天主的爱是一种博爱，没有差等的爱，无论是税吏、妇女、罪人，还是那些无意或恶意冒犯自己的人，天主的光辉都时刻照耀着他们。天主教正是认为这种博爱的根据来自爱天主，因为天主平等地爱一切人，所以天主教所倡导的人与人之间的爱也是超越血缘亲情的、没有差等的博爱。天主教特别强调对妇女、儿童和弱者的爱护更是体现了这种博爱精神。博爱是天主教伦理思想的基本原则或主要原则。

天主教虽然并不排斥父母子女的互爱和夫妇之间的情爱，但它强调，仅仅承认父子夫妇之间的爱是远远不够的。这种爱不是天主教伦理思想的重要特征，天主教伦理思想强调的是博爱。天主教的前身犹太教，认为爱是有局限的，即只爱犹太同胞，不爱他邦人。而天主教则冲破了这一界限，把爱的对象延伸到全人类（信教），成为一种泛爱主义。《马太福音》中记载，有一次耶稣正在对众人讲道，他的母亲和兄弟来找他，有人告诉他母亲与兄弟来了，耶稣却回答说：“谁是我的母亲，谁是我的弟兄？凡遵行我父旨意的人，就是弟兄姐妹和母亲了。”因此，在天主教看来，所有的人，只要信奉教义，不论其国别、肤色、性别有多大的差别，都是同胞姐妹兄弟，“四海之内皆兄弟”。甚至连敌人、仇人都在爱的范围之内。主张并强调要爱仇敌的观点是天主教伦理以及整个基督宗

^①利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第380页。

教伦理中最独特且最重要的特征。耶稣告诫其门徒说：“不要与恶人作对，有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告诉你，有人要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里。”因为不管朋友也好，敌人也好，都是上帝的儿子，所以，对仇敌不能恨，要饶恕，要爱。“仁者爱天主，故因为天主而爱己爱人，知为天主则知人人可爱，何特爱善者乎？爱人之善，缘在天主之善，非在人之善”。^①利玛窦认为博爱这种天主教伦理观念的基础仍然是爱天主。爱他人是因为他人是上帝之所爱。在天主教看来，如果光爱那些爱自己的人，并不能称之为道德上的高尚者，因为任何人（像税吏等）都能做到这一点。只有不仅爱那些爱自己的人，而且还能爱恨自己的人，这才能称得上道德高尚。儒家的仁爱虽然也是强调爱人。在儒士学人看来，天地万物一体之爱是仁的基本内涵，心中本有之仁理发为爱，由爱己亲之心推之爱一切人，乃至天地万物。可这种仁爱自然是有差等的。因而，当时很多人对利玛窦所介绍的天主教那种超越血缘亲情关系的平等之爱难免会感到惊奇、诧异或不解，更不用说那种对恶人的爱了。明末与利玛窦论道的中国士大夫对这种爱难以苟同，认为爱只应爱善人，恶人则不应去爱。五伦中之人（如君臣父子夫妇朋友等）虽可恶而爱之，犹无大损，而爱一般人之恶者，则为大错。^②士大夫这种所谓只爱善人，五伦中人虽恶犹爱，这仍是有蓬心（蔽塞、局限之心）的表现。

“爱天主”和“爱人如己”是天主教中具体伦理规则的提炼和升华，它形成了天主教的“博爱”精神。在“爱主、爱人”的表述中，天主教以其伦理之维而证明了人在永恒与现实之间的位置。人世之爱通常反映出一种平等、互惠和功利的关系，缺少一种超越和升华。“爱主”与“爱人”则在天主教中得到有机结合，构成了辩证统一的宗教之爱、灵性之爱。“爱主”体现出一种纵向的超越和升华，是人超越自我的努力和追求；而“爱人”则代表着一种横向的关怀和关联，是人际之间的交流和共融。如果没有“爱主”这种超越境界的指引，“爱人如己”则仅为一种“互爱”而难以成为“圣爱”。互爱按其本质不过是人际之

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第384页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第382页。

间的互相赠与和互相补充而已，它要求自利及回报，乃以自爱为前提和依据，从而体现出人的真实性和局限性。

天主教的博爱与儒家伦理中的仁爱是不同的。仁爱在理论上是有等级顺序的，在实践中更受到家庭、家族、同乡、同学以及阶层、性别、年龄、受教育的程度等各种条件的限制。近代法国著名学者孟德斯鸠曾在耶稣会士的影响下对中国颇感兴趣，花了不少的时间研究过中国状况，了解血缘宗亲关系在中国传统社会中的重要性及负面作用。他批评说，两个没有关系的中国人很难合作做生意，相互信任，何况相互敬爱。这其中的原因在于中国传统文化强调具体的“爱”，而缺少普遍的“爱”。由此而及，中国传统社会也缺少普遍的法、普遍的权力、普遍的社会理性。用这样的思维方式思考，很容易妥协、调和，但不容易建立稳定的制度。^①当然，这种说法中有偏见、有误解，但只要冷静地想一想，就能发现其中确有值得我们反思的见解。为什么在高度发展的市场经济的今天仍然可以看到相当多家族式华人企业？为什么各种各样的关系（亲戚朋友、上级下级、同学老乡）在我们生活中仍然是那样重要？为什么假货劣货、欺蒙拐骗、情大于法在今天的的生活仍司空见惯？

无疑，我们的传统中有许多优秀的东西值得肯定，值得自豪，值得发扬，但更要看到自己的不足和缺点，要有勇气借鉴和学习别的文化中优秀的东西，这才是正确的态度。中国当代不少学者认为，即使在今天基督教的博爱精神对我们重建中国伦理也仍有益处。“基督教伦理‘爱邻人，爱敌人’的境界可以克服中国传统伦理认知上的‘民族相对性’和‘狭隘民族性’从而使中国伦理的重建获得更广远的视野，更崇高的境界”。^②如果能有这种开放、谦虚的心态，那么我们对利玛窦早在明末传入的天主教伦理思想就不会一味采取拒斥的态度，也不会因其具有较强的异质性遭到明清儒学主流的排斥，未能像佛教那样对中国传统文化产生重大影响，而忽视、无视或否认源自天主教伦理中所蕴含的“平等”、“博爱”等观念对中国传统文化能够起到一定的“补正救偏”的作

^① W. Walson. Interpretation of China in Enlightenment: Montesquieu and Voltaire. Actes Du II^e Colloque international De Sinologie. IV. Paris, 1980. P31

^② 许志伟等：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 170 页。

用。虽然基督教把博爱作为他们基本的道德原则，基督教伦理学也称为爱的伦理学，但在现实中，并非每个基督教徒都能遵守这一原则。十字军东征，近代入华的传教士，往往给人们留下相反的形象。不过，世界各国都存在志愿者服务，其思想根源在西方社会是基督教的博爱思想和人道主义的价值观。

三、人性与道德

一提起人性，我们首先想到的便是人性是善还是恶的问题。性善论或性恶论在中国传统伦理思想中被视为人性论的主要内容，而且也是中国思想史上一个长期争论的问题。即使在今天对中西伦理进行比较时，我们也往往习惯于把以儒家思想为核心的中国传统文化中的人性观视为性善论，而把源自基督教思想的西方文化中的人性观归结为性恶论。就人性的善恶与否来说，要解决的是对人性的评价问题，而不是对人性的描述问题；要回答的是“人性怎么样”，而不是“人性是什么”。然而，对人性进行现象描述是对人性进行价值判断的基础，“人性是什么”这种问题应当先于“人性怎么样”这类问题。因此，在人性论学说中，现象描述宜置于首位。

所谓人性，指的是能使人成其为人或使人有别于其他物类的本质属性。人性也是一个极易引起歧义或误解的概念。关于人性的定义，不同的文化、不同的学派、不同的人都会有自己的看法。利玛窦在明末时的南京期间曾碰巧遇上了一次中国儒士学人对这一问题的讨论。“在吃饭时，学者们开始讨论在中国各学派间一直争论不休的问题，即人性原来是善的，是恶的，或者是不善不恶的。他们说，如果是善的，恶是怎样产生的？如果人性是恶的，人怎会做善事呢？如果不善也不恶，则人性自动做的善事或恶事又是谁教的呢？”由此利玛窦认为：“中国人没有逻辑学，也不会区分道德上的恶与自然界的恶，以及人性中先天的与后天的因素，更不知道原罪腐化了人性，以及天主的助佑和恩宠，所以这个问题至今自然悬而未决，没有定论。”^①

利玛窦认为，人之所以为人是因为人有“能辨是非，别真伪”的“灵才”、“能推论理”和“自主之意”等。简言之，人性则指有推理能力和自由意志。这种观点源自于托马斯的思想。托马斯认为，“人是其自身活动的主人。而之为自主活动的主人，乃是由于理智和意志。”^②“如果一个行为不是有意的……比如说摸一下胡须，动一动手脚，确切地说这样的行为不是伦理的或人性的。”^③人性行为

^①利玛窦：《中国传教史》，台湾光启社1986年版，第315页。

^②转引自江作舟等：《经院哲学的集大成者——阿奎那》，安徽人民出版社2001年版，第160页。

^③转引自江作舟等：《经院哲学的集大成者——阿奎那》，安徽人民出版社2001年版，第159页。

是由人的理性判断和意志决定的一种理性活动。人的理性判断和主观意志其指向、目的性是明确的，而伦理标准是衡量人的理性判断和主观意志是否符合某种道德要求，因而，“伦理行为和人性行为是同一的”，人性行为属于道德范围，伦理学所要研究的就是人性行为。

利玛窦在阐述自己对人性的看法时，首先确定“性”、“人性”概念，然后才开始讨论“善”和“恶”的问题。这在论证层次上显得逻辑严密。他说：“欲知人性其本善耶，先何谓性、何谓善恶。夫‘性’也者非他，乃各物类之本体耳。……但物有自立者，而性亦为自立；有依赖者，而性兼为依赖。”^①利玛窦的本体相当于托马斯的形式。托马斯将实体形式与非实体形式视为人与物的区别。这对概念在利玛窦的表述中，自立者即实体形式，依赖者为非实体形式。在利玛窦看来，具有实体形式者，其性亦能独立存在，具有非实体形式者，其性则不能独立存在。这种看法源自于托马斯的观点。托马斯认为人的灵魂是人的实体形式，它既具有精神性，也具有实体性，因而不灭不朽，而自然物则皆属非理性的存在，它们的形式是非实体形式，这种形式不是实体，只是物质形式，只与物质相联系而存在，没有自身独立的存在，在构成物破坏之后，这种形式就不再存在了。托马斯还指出，世界上的一切具体事物都是由形式和质料结合而构成的，物不同，性亦不同，性就是事物的本质。“例如在人的定义中包括的是人性，”而“人之所以为人的，就是指人性”。^②也就是说人的本质就是人性。决定一个事物之所以成为某事物的就是该事物所具有的性或本质。据此利玛窦是以“人之所以异于禽兽”在于具有“能辨是非，别真伪”的“灵才”来定义人性或人的本质：

凡人之所以异于禽兽，无大乎灵才也。灵才者，能辨是非，别真伪，而难欺之以理之所无。禽兽之愚，虽有知觉运动，差同于人，而不能明达先后内外之理。缘此，其心但图饮啄，与夫得时匹配，孳生厥类云耳。人则超拔万类，内禀神灵，外睹物理；察其末而知其本，视其固然而知其所以然。

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第348页。

^②周辅成：《西方伦理学名著选辑》（上册），商务印书馆1987年版，第374页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第68页。

利玛窦认为：动物是凭本能行动，其需要不外乎饮食与求偶；人之所以为人就在于人具有“灵才”，这个灵才的本质表现为能明辨是非和判别真伪，故人所知所求远胜于禽兽。而中国儒士则提出：“吾国有谓鸟兽之性同乎人”，其区别只在于“鸟兽性偏而人得其正。虽谓鸟兽亦有灵，然其灵微渺，人则得灵之广大也，是以其类异也。”^①利玛窦不同意这种观点。他认为大小偏正不足以作为别类的根据，只能分别同类中的差等。如人有智愚正邪，其灵有大小偏正，但不碍其为人。因为事物有种与属的区别，而且同一种或同一属之间也有差别。例如，人与动物有区别，一个人与其他人也是有区别。只有具有惟一性的、能从根本上将此物与他物区分开来的属性和特征，才能作为分类的根据。

故利玛窦进一步论述道：“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；……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。”^②人和别的动物之所以不同，在于人能推理论理从而与鸟兽等有不同的人性。依据这一点，利玛窦把能推理作为人性的根本特点，作为人与他物区别的根本标志。能推理也就是说理性认识，能把握事物的本质。利玛窦还在解释他的《物宗类图》时，强调“能论理者惟人类本份”。^③“能推论理”、“能论理”以及前面所讲的“灵才”都是指人所特有理性思维能力。“推理”或“论理”是指理性。理性在先，伦理在后，二者有着差别，不可混同。人性的问题首先便是一个理性问题，一个知识论问题。“理性是一切人类动作的第一个原理，一切其他原理多少都得服从理性。”^④托马斯的这种观点在一定程度上体现出西方思想中理性高于道德性，本体论高于伦理学的基本思路。

托马斯对理性的重视与其认同和利用亚里士多思想的价值有很大的关系。亚里士多德十分重视理性认识在认识中的作用，指出，感觉经验虽然是“我们

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第194页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第348-350页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第1968页。

^④周辅成：《西方伦理学名著选辑》（上册），商务印书馆1987年版，第374页。

对个别事物的最重要认识”，^①但它不能告诉我们事情的原因，只有通过理性认识活动，才能认识事物的普遍性和本质。托马斯在赞同和引用这一观点的同时，又提出，理性认识同感觉经验一样都有局限性，理性认识的局限性必须用信仰知识来补充，“以保证其确切性”。^②在托马斯看来，信仰是超理性的，但不是反理性的；理性认识与信仰各自属于不同的系统，两者并不冲突，而是相辅相成的。“无论是由超越理性而获得信仰，或是通过理性而获得对上帝的认识，不过是殊途同归。”^③但是托马斯对理性与信仰协调一致进行论证的前提，首先是以上帝为一切事物最终根源。同样，利玛窦也认为“天主万物之原”^④“人物之理皆天主迹也”。利玛窦在明末介绍给中国士人是托马斯的经院哲学思想，即天主教的正统神学。托马斯的经院哲学所探讨是世界怎样存在，是追溯世界存在的起源；而亚里士多德的哲学所探讨的是世界是什么，是怎样形成现在这样的，即讨论世界存在自身。无疑，两者之间存在着本质上的区别。所以，利玛窦观点中所带有的亚里士多德思想的成分，是出自托马斯经院哲学的理论，实质上是托马斯的思想。国内有学者认为利玛窦显然是直接借用了亚里士多德的观点。其实，不宜将这些成分视为直接源自亚里士多德的思想。

另外，利玛窦所说的“理”不同于宋明理学的“理”。利玛窦所谈的是作为事物的形式的理，这种理无善、无恶，无法成为人性的基础。故“‘理’也，乃依赖之品，不得为人性也”。朱熹所理解的是作为阴阳动静和存在的根据的本体论意义上的理。他把仁义礼智直接提升到到理的高度，使二者合一，伦理学即宇宙论。在他看来，“性即理也，何以不谓之理而谓之性，盖理是泛吾天地间人物公共之理，性是重我之理。只是道理受于天而为我所有，故谓之性。性字从生从心，是人生来其是理于心，方名之曰性，其大目只是仁义礼智而已。”^⑤利玛窦却认为，仁义礼智不能算是人性；其理由有二：人天生有的，只是天主赋予的具有记忆、推理、爱的能力的亚尼玛。具有推理能力的心本身是一块白板，

^①江作舟等：《经院哲学的集大成者——阿奎那》，安徽人民出版社2001年版，第142页。

^②托马斯，阿奎那：《神学大全》，第1部第1题第8讲。

^③托马斯，阿奎那：《反异教徒大全》，第4卷第1章。

^④利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第212页。

^⑤朱熹：《北溪字义》。

仁义礼智是被推论出来的。此外，按照自立和依赖之说，仁义礼智是理，理属依赖一类，非自立者，所以仁义礼智非本体，非本体的东西不能称之为性。

利玛窦还认为，人之所以为人除了具有“能辨是非，别真伪”的“灵才”或能推理论理的理性外，还在于他有自由意志。“明于类者，视各类之行动，熟察其本情，而审其志之所及，则知鸟兽者有鬼神为之暗诱而引之以行上主之命，出于不得不然而莫知其然，非有自主之意。吾人类则能自立主张，而事为之际，皆用其所本有之灵志也。”^①鸟兽没有自由意志，只有本能欲望。鸟兽的行为皆受其本能的引导，故不得不然而不能追究其所以然。人的行为受意志主宰，人的自由意志是其行为的前提。天主教的神学家大多肯定人的自由意志，无论是奥古斯丁还是托马斯都将此作为其人论的重要内容，认为人对天主的信仰或人对启示的回应也必须由人自由的作出。因为是天主给了人这种自由，甚至包括违反他命令的自由。虽然人有了自由意志可能在面临诱惑时会作出错误的选择和犯罪，但只有自由选择的善和信才是有意义和价值的。奥古斯丁认为，“不是有意做的事既不是恶，也不是善，如果人没有自由意志，则将不会有公正的惩罚和奖赏。然而，赏罚的公正来自天主的善，它必然存在。因此，天主必然赋予人自由的意志。”^②托马斯也承认人有自由意志，并认为当人的意志行使自由选择的自然能力时，它总是自觉或不自觉地依照自然法的规则去选择。^③人的行为之所以有道德价值是因为人据以行为的意志是自由的。利玛窦也认为：“凡世物既有其意，又有能纵止其意者，然后有德有慝，有善有恶焉。意者心之发也。金石草木，无心则无意。……惟人不然，行事在外，理心在内，是非当否，尝能知觉，兼能纵止。虽有兽心之欲，若能理心为主，兽心岂能违我主心之命。故吾发意从理，即为德行君子。”^④句中的“意”实际上有两种含义：意念和意志。意念只表示行动指向，意志则控制其指向使其遵守已立的规则。后者即利玛窦所说的“能纵止其意者”。只有既有意念，又有意志，善恶才能发生。既有意念

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第196-198页。

^②奥古斯丁：《论自由意志》，转自赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版，第168页。

^③托马斯：《神学大全》第2集上册第95题第2条。

^④利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第290-292页。

又有意志的，惟人而然。

利玛窦在确定了“性”、“人性”概念之后，便开始讨论“善”和“恶”的问题。利玛窦从天主教神学理论立场表达了他的观点：“我们必须把天地之神看做是无限地善，这是不容置疑的。如果人性竟是如此之脆弱，乃至我们对它本身是善是恶都怀疑起来的话，……那么，我们就必须承认，神究竟是善是恶，也要值得怀疑了。”^①因而，人性善是不容怀疑的。作为虔诚的天主教传教士的利玛窦的这种看法，似乎与我们关于基督教人性观是性恶论这一流行的观点相矛盾。其实，基督教传统人性论虽然以“原罪”观念为核心，但也非绝对的性恶论。托马斯认为，倾向于善体现着人性行为的目的性。虽然人们对善的理解是各种各样，千差万别，但却都是在善的名义下去追求它，故“人天生具有倾向善的意志，这是千万确的而无可否认的”^②即使强调原罪的奥古斯丁也认为，人性本来是善，因为上帝是至善，所以按其意志创造出来的万事万物也必定是善的。“凡存在的事物都是善”，^③只是由于人的意志而堕落，才使得这种人性为恶。在对“原罪”或“罪”的解释。“罪”的本意。非如一般中国人所认为的是指法律上或道德上的罪过、罪恶或犯罪。“罪”这个字只是一个不准确的、无可奈何的译名，从希腊原文说，它的基本意义乃是射箭时“不中的”即偏离目标。在基督教教义中，这个词被用来表示人顺从人的私欲而违背神的旨意或法则，因骄傲不信而背离上帝，也就偏离了上帝造人的目的。所谓“人人有原罪”，是说人人都有局限性，都有自由意志，所以也就都有这种背离上帝的倾向或可能。尽管这个词在漫长的运用历史上，尤其是在西方语言中的复数形式上确实具有了种种道德上(不是法律上)的过失的意义，但它在神学上指的却是对上帝的背离，而其他种种罪过或恶行都是由此而来。基督教所谓基本的罪即偶像崇拜，也就是对创造万物和人自身的上帝的背离。人在追求生命的意义和人生的支持时不是转向造物主而是转向造物中的一类，即“自我”之时，所犯的就是“骄傲”之罪，即以自我为偶像；若是转向另一类，即“他物”之时，所犯的就是

^①利玛窦：《中国传教史》，台湾光启社1986年版，第315页。

^②托马斯·阿奎那：《神学大全》第2集上册第1题第7条。

^③奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第5页。

“纵欲”之罪，即以事物为偶像。每一个人以自我为世界中心的倾向以及不可避免的局限性，正是罪产生的基础，在此基础上，意志自由的误用或滥用就可以造成事实上的罪，即选择了造物而不是造物主作为终极关切或执着或献身的对象。这正是“原罪”的涵义。不难看出，“原罪”教义既揭示了一个普遍存在的事实，又提醒了人对自己的自由所负有的责任。但是，我们也不能由“原罪说”或“罪”的观念在基督教教义中的重要性，推论出基督教哲学的人性论就是“性恶论”的结论。何况，基督教神学中除了“原罪”理论还有“原义”(Original righteousness)理论，基督教哲学的人性论被说成性恶论就会失之片面了。不过，由于滥用自由而造成错误选择的可能性，这样一种“罪”的观念确实使得基督教哲学的人性论大大深化，即不是停留在实体性的和静态的人性要素分析，而是走向关系性和动态的人性动向描述，从而也自然涉及到善恶的深度判断。

当然，利玛窦关于的人性善的看法完全不同于儒学的性善论。利玛窦所谓的性善是指人的推理能力常精明不爽，他说：“本性自善，此亦无碍于称之为善。盖其能推论理，则良能常存，可以认本病而复治疗之。”^①“若论厥(人)性之体与情，均为天主所化生，而以理为主，俱可爱可欲，而本善无恶矣。”^②利玛窦这里所阐述的人性论实际上是就人与自然万物区别而言的，所谓能推理实质上是人的抽象的类本质。这种能推理的能力是中性的，它能行善也能行恶。而恶是从哪里来的呢？恶“不可谓性自本有恶矣”，恶非人性本有，恶只是善的对应物，作为善的丧失而表现出来的。利玛窦这一看法可以溯至托马斯的思想。托马斯认为，“人的本性既必然倾向善，又必然以实现善为目的。”^③“绝对恶的概念与上帝至善的存在是相矛盾的，因此他只承认偶然的恶，认为不存在像善的惟一始原那样的恶的惟一始原，恶只是作为善的偏离而存在。其结论是：产生于上帝的是善，而由意志偏离产生的则是恶。”^④利玛窦将恶定义为善的缺乏。

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第352页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第350页。

^③江作舟等：《经院哲学的集大成者——阿奎那》，安徽人民出版社2001年版，第161页。

^④倪慎襄：《善恶论》，武汉大学出版社2001年版，第29页。

“恶非实物，乃无善之谓。”正像死对生一样，生的终结便是死亡。利玛窦这一观点源自奥古斯丁的伦理学。奥古斯丁认为，“恶并非实体，而是败坏的意志叛离了最高的本体，即判离了天主，而自趋于下流……。”^①奥古斯丁的两个根本观点：其一，恶不是实体；其二，恶是善的对立物。利玛窦承袭了这一思想，但也作了一些修改。奥古斯丁只探讨恶的来源问题。在他看来，人正是由于原罪而丧失了以自由意志选择善的能力。利玛窦则以自由意志作为道德行为善恶的原因，尤其是善的原因。如“论其(性)用机，又由乎我，我或有可爱，或有可恶，所行异则善恶无定焉”。行为之善恶源于自由意志。又如“苟世人者生而不能不为善，从何处可称成善乎？天下无无意为善而可以为善也。吾能无强我为善而自往为之，方可谓为善之君子。”^②利玛窦在这里强调的是两个方面：善必须是意志自由的，必须是主动的、积极的、纯出于善的动机的行为；善必须行而后成，行善是德行之功加于本善之性体(精明不爽失的理性能力)之上而后成。

利玛窦进而指出，即使性指人天赋的道德意识的萌芽，性与德也必须有区别，性是天赋的，德是习成的。因此，一为性善，一为德善。利玛窦说：

固须认二善之品矣：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。孩提之童爱亲，鸟兽亦爱之。常人不论仁与不仁，乍见孺子将入于井，即皆怵惕；此皆良善耳。鸟兽与不仁者，何德之有乎？见义而即行之，乃为德耳。^③

这里利玛窦的意思已经明白了，他所谓性善指人天生的能推理的能力，他所谓德善指人后天积累德行而成，他始终强调后天为善的重要性，他不承认“仁义礼智根于心”，他反对宋明理学普遍认可的以仁义礼智为性之本具的说法，当然他更反对王阳明的“满街都是圣人”，^④尽管这句话只强调人皆具有成圣的潜在资质。这里宗教教理上的原因是，承认人人皆天赋有仁义礼智，就是

^①周辅成：《西方伦理学名著选辑》（上册），商务印书馆1987年版，第370页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第350页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第352-354页。

^④利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第356页。

消解了人的原罪，就会降低耶稣替人赎罪的必要性。遵从“复其初”的修养途径，修养方法变得极其简单，这就无形中降低了《圣经》及诸先知所言的重要性。

在何者为人性或说人的本质是什么这个问题上，利玛窦强调的是人的理性，人的自由意志，强调是非善恶的判断标准在于动机，后天道德行为在完成理想人格中的重要性，这是基督教道德论的主流。另外，利玛窦强调上帝在人的道德人格完成中功决定作用，认为人的道德行为本身的意义在于、完成对于上帝的义务。而儒家强调人性是人的先天本有的道德意识，即“仁义礼智根于心”；理想人格的完成必是在天赋道德意识基础之上对它的回复与扩充，道德的目的在完善人自身。

四、平等与服从

平等思想要求人权平等、人格平等；等级思想则强调人分等级。民主与平等意识是不可分离的，民主一定要有平等意识。不承认平等，讲民主就是一句空话。儒家文化，从孔子到明清时代，总要分别上下贵贱，强调“三纲五常”。“三纲”是“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，“三纲”压抑了臣、子、妻的独立人格。儒家提倡“仁者爱人”，又反对“爱无差等”。甚至在物品的价格都存在着差别，“除了在北京及南京外，货物的价格常是有两种：一种是普通的；另一种较低是为官员们的。而各地都有许多官员，他们无论买什么、做什么，都比一般人付得少”。^①这种等级思想在很大程度上妨碍平等思想的发展。

利玛窦在明末传播天主教和西方科学时，也带来了一些西方的一些平等观念。利玛窦的天主教伦理思想中平等意识，在当时对中国传统文化来说完全是一种异质的、新锐的观念，对明末清初的士大夫产生相当程度的冲击和影响。如雷州知府就比较欣赏利玛窦等耶稣会士平等待人的作风，他说：“他发现神父们，无论对谁都一视同仁，可见神父是不讲世故的人”。^②这位知府上任前曾在北京拜见过利玛窦，两人交谈得很愉快。他非常敬佩利玛窦的为人，以至于刚到雷州听说这里有一位利玛窦的同伴，便立刻派人前去拜访，并送上一份厚礼，这倒真是有点爱乌及屋的味道。

在中国传统社会里，等级森严，所谓“君君臣臣，父父子子”，所谓“士农工商”，“刑不上大夫，礼不下庶人”，都蕴含着等级观念。不同等级的人之间不仅服饰、语言、行为举止不同，而且严格限制了相互之间的交往，尤其是上层阶级对下层民众，除了颐指气使外，连话都不屑于说。但中国的天主教徒，在利玛窦等传教士的影响下，却自觉或不自觉地初步接受了西方的平等观念，逐步消融着横亘在贫富卑贱不同等级之间的坚冰。他们“无论贫富人等，一入此教，便情同骨肉”。^③徐光启“对社会下层阶级的信徒十分恭敬，他总要邀请几位和

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第74页。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第396页。

^③张泽：《清代禁教期的天主教》，台湾光启出版社1992年版，第186-187页。

他坐在一起。而在正式场合他们极为尊敬他的崇高地位的尊严，以致简直看都不敢看他。”^①韶州有三位女教徒，她们“时时在一块谈论她们的天主教，她们听说有个邻居也是基督徒，便邀她参加她们的聚会。她们毫不在意这位邻居是属于下层百姓的，而中国的贵族却是不习惯跟他们交往的。事实上，她们认为由于有共同宗教的纽带，哪怕村里的农妇也和她们平等，而并不因自己的生活地位就不高贵。她们邀这些人到她们家去聚会和吃饭，没有人因此评论她们”。^②不仅如此，在困难时期，富裕教徒还在实际行动上对贫困教徒进行资助，以使他们保持信仰。

此外，宗教上的平等观念也在信教人中改变着中国封建社会的妇女形象。中国封建社会，由于“男女授受不亲”和妇女地位的低下，妇女的行动受到了严格的限制。不守“妇道”，轻易抛头露面，被认为是有伤风化，要受到社会的谴责和鄙视。最初，耶稣会士还能照顾中国习俗，对女教徒进行单独授道和举行其它仪式，但随着入教人数的增多、传教方式的单一化和教禁的严厉化，这一方式日益变得不现实。

女教徒们不得不走出家门，和男人一道礼拜、祈祷、听道，有的甚至还出任会长，从而在一定程度上（起码在天主教内部）改变了中国封建社会妇女的形象。“她们都十分虔诚，以致尽管中国妇女厌恶被人触摸，但她们对于任何仪式，甚至于涂油礼都没有表示任何不快。”^③对此，明清统治者大为恼火。1616年南京教案，审判传教士的原因之一就是他们接近女色，“搽油洒水，妇女皆然，而风俗之坏极矣。”^④此外，天主教一夫一妻制的严格规定也冲击着中国男人纳妾的婚姻制度。有妄的信徒在入教之前，都要先行休妾，方能施行洗礼，如杨廷筠、李之藻等皆然。

利玛窦认为，在天主面前，人人平等。世俗的一切伦常都要服从“奉事上父”这一大伦。这样，天主教的信仰和道德与儒学世俗的伦理纲常之间的冲突

^①利玛窦、金尼阁著，何高济等：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第602页。

^②张泽：《清代禁教期的天主教》，台湾光启出版社，1992年，第216页。

^③利玛窦、金尼阁著，何高济等：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第498页。

^④《破邪集》卷二，第3页。

便无法避，甚至有可能达到极致。“国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。”“人主”之“大伦”于是便取代了五伦(此谓超儒)。这里显然包含着对王权和父权的根本性否定，而且，上帝面前人人平等的原则也呼之欲出了。利玛窦在《天主实义》中介绍西方的“礼拜日制度”时，就谈到了男女平等。“列国之人，每七日一罢市，禁止百工，不拘男女尊卑，皆聚于圣殿，谒礼拜祭，以听谈道解经者终日。”^①在这里，利玛窦指出，在参加每星期一次这样庄重的集体宗教文化生活，天主教是“不拘男女尊卑”，一律平等。天主教要求教徒们在爱天主的前提下，爱人如己，即以天主的平等的子民身份彼此相爱。对一个虔诚的教徒来说，血亲之爱远远不象对上帝的爱那样重要。耶稣基督曾对跟随他的人说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒。”^②这种平等观和神爱重于人伦之爱的教义无疑对秩然有序、等级严格(包括爱有差等)的儒家三纲五常具有极大的破坏作用。

明末儒生许大受将天主教提倡的这种平等概括为“反伦”，并在《佐辟·反伦》中着重论述了天主教关于上帝面前人人平等的教义对儒家三纲五常的直接危害，其言曰：

“君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友，虽是总属人伦，而主敬、主思、主别、主序、主任，其间各有取义……夷辈乃曰：彼国之君臣，皆以友道处之。审从其说，幸则为楚人之并耕，不幸则为子哈于覆辙……记曰：‘孝弟之德，通于神明’；孟子曰：‘尧舜之道，孝弟而已矣’，夷辈乃曰：‘父母不必各父母，子孙不必各子孙，且对地之天亦不足父母而同父天主’，其于父子大亲，但目为彼男彼女，生此男此女而也。”^③

正统儒家讲纲常关系，讲等级和门第，对天主教会的平等观念不能接受：“一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉。”“以天主为父，

^① 利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第410页。

^② 《马太福音》第8章，《圣经·新约全书》，中国基督教协会1995年版。

^③ 许大受：《佐辟·反伦》，《破邪集》卷四。

万民为子，而仁孝转大，世间君父同为兄弟，何足事哉？噫，逆亦甚矣。”^①很多人不喜欢教堂里男女、长幼、上下不分的气氛，士绅们觉得许多权力被教堂里的神父僭夺了，他们把伦理关系的混乱说成是“悖”，是“逆”。利玛窦在1607年10月给耶稣会总会长的信中提到传教士所遭受诸如此类的指责。“有人指斥我们的道理野蛮、荒唐、标新立异、男女混杂不成体统，有人批评我们伤风败俗，竟然给妇女布道，并谓给妇女授洗，涂画她们的脸，有违男女授受不亲的习惯。”^②

利玛窦的平等意识还体现在其平时的待人接物上。由于晋献奇器方物，利玛窦获神宗皇帝敕准定居京城并享受皇上赐给的廩饩，朝廷巨卿名公纷纷与之交游，利玛窦的社会地位也随之提高，他所居住的天主会所在北京的宛如官府一般，尊荣森严。“刚开始，普通百姓连教堂的大门都不敢抬头看一看，至于那些身份低贱的人就更不用了。”利玛窦认为这种尊严是毫无必要的，决定开放教堂，任何人都可以进来，哪怕是最穷最贱的人。利玛窦本人不管有多忙，从不拒绝一个穷人。^③其实，利玛窦这种平等意识还早在印度果阿时就表现出来了。当他在印度果阿看到印度本地修士在天主教的会院时受到歧视和压迫，便在写给总会长的信里表示不满，批评那些掌管会院的欧洲神父们那种唯我独尊的观点，以“本地人多读些书，就自私自傲，不愿在小堂口服务，又要轻视我们一些不懂神学与哲学的传教士。”为由，而不让当地的修士学习哲学和神学课程。利玛窦在信里告诉总会长，“这边的本地人，无论怎样有学问，在白种人眼里，都没有什么地位”，并对这种严重违背天主教平等精神的种族歧视表示愤慨。^④

利玛窦的平等观念还表现在一定程度上肯定妇女的地位。这主要表现在两个方面。其一，提倡一夫一妻制，批评士大夫纳妾的陋习，严格要求入教的人必须遵守一夫一妻制，即使是对天主教的发展作出很大贡献的好朋友也不能例

^① 邹维琏：《圣朝破邪集·辟邪管见录》

^② 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第343页。

^③ Ricci, Matteo, *China in the Sixteenth Century—the Journals of Matteo Ricci 1583-1610*, translated by Louis J. Gallagher. New York: Random House, 1953, p393.

^④ [法]裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上册），商务印书馆1998年版，第49-50页。

外。天主教所要求的一夫一妻制曾成为瞿太素、李之藻、杨廷筠等士大夫入教的障碍，他们也在好多年后符合这一要求时才得到领洗。这些士大夫及平民摒弃入教实即意味着生活习俗的移易。这在那些将其一夫多妻的生活习俗建立在孝道(不孝有三，无后为大)基础上的士大夫们看来，意味着以“夷”变夏——“以彼国一色之夷风，乱我至尊之大典”。^①其二，在发展教徒和推举会长时也是男女一律平等对待。利玛窦在给总会长阿桂委瓦的信中，谈到在北京郊外的一个村庄，有一名女教友被选为会长，“由她负责召集听道理者按时来听道，收集邪教神像在救主前焚毁，做事勤谨热忱。”而且，妇女们在宗教活动中主动积极，富于热情。“年长妇女与已婚由我讲授要理与经文，徐修士给男士讲解，经过训练的青年给年老未婚的女士宣讲。大家每天在一起

讲论天主、信德的奥迹，诵念天主经、圣母经、信经等经文”。^②这些在当时完全称得上惊天动地了。客观地说，在利玛窦等耶稣会士影响下的一部分中国民众所具有的一定程度的男女平等观念，在当时无疑是具有某种积极意义的。当然，对于明清之际那些固守“三纲五常”的儒士乡绅来说，这一切确实确实是违反纲常，大逆不道的。

中国自古以来等级观念非常严重，总是喜欢区分上级下级，各行各业等级分明孟子早就说过，有劳心，有劳力，“劳心者治人，劳力者治于人”。等级观念在这里表述得相当明确。实际上，不仅孟子这么讲，荀子也这样讲。不仅儒家这样讲，法家也这样讲，法家讲得更厉害。这种等级思想在很大程度上阻碍平等思想在中国传统文化中的发展，对社会的发展进步起着消极影响。即使在我们今天的生活中注重等级的现象依然存在，虽然已与过去不一样，但这种等级划分仍然决定人的待遇的区别。“官本位”这种现象是传统的等级观念在今天的表现。官贵民轻的社会心理也仍在顽强地生长着，绵延不绝，不易消除。正是由于几千年的等级制度的严重影响，“尊尊”、“亲亲”成为牢固的积习，给中国的社会心理罩上了沉重的阴影。正是因为尊尊、亲亲的陈旧积习，法制难

^①张广溢：《辟邪摘上略议》，见《破邪集》卷五。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(4)，辅仁大学出版社1986年版，第343页

以顺利进行。如果我们能从今天的某些困境来反思利玛窦的西学东渐，那么，对学术界通常所肯定的其附儒合儒的成果应重新审视，不宜一概作过高的评价，相反，我们应当认真分析其异质的、曾引起中西文化冲突的而实质上会对改良或改善中国传统文化有帮助的东西。

另一方面我们也要看到，利玛窦所宣扬的平等决非近代意义上的平等，而是天主教内的平等，是宗教意义上平等。其实质是指天主教徒在绝对服从天主，服从教会，服从宗教信条和服从世俗权威的前提下的人格上的平等。

服从是天主教在处理个人与社会、国家之间关系时所提出的一条重要道德原则。根据天主教的最高原则，“服从”的对象也应当首先是“天主”。天主教一反古希腊哲学家真善美的理想人格，对人们提出了“谦卑”的要求，“凡自高的必降为卑微，自卑的必升为高。”^①谓升高者，当然是来世的不可兑现的空头许诺，因此，其实质是教人谦卑。只有具有谦卑的品质才能诚心地侍奉天主和服从君王。天主教的伦理思想是构成中世纪全部伦理思想史发展的逻辑起点。中世纪的重要思想家，没有一个能够回避天主教教义中的这些内容，不管是继承发扬也好，批判反对也好，他们都必须对此表明自己的态度，从而才能构成自己的伦理体系。奥古斯丁的伦理思想和托马斯的伦理思想，都是在此基础上直接发展而成的。

在耶稣会创始人罗耀拉那里，中世纪宗教的热情和文艺复兴时期人们关于世界与未来的大视野共存不悖。耶稣会的最重要的信念就是宣扬福音。它的第四条誓言，即个人服从教皇，不仅是强调教皇至上的权威和耶稣会的顺从精神，而且也是表达整体上可行的肯定性愿望以及愿意无条件地被派往世界任何一个角落去宣扬神圣的法律。一个人在加入耶稣会时，必须在隆重的典礼上，面对耶稣会的长上和众多的观礼者，“誓发终身贫穷、贞洁和服从的圣愿”。^②《耶稣会会宪》规定：“服从不但人人都要努力严格遵守，且应于此出类拔萃，不但在有责任的事上，连在其他事上，长上虽只是示意而并未出命，也要遵守。为此

^① 《马太福音》第6章，《圣经·新约全书》，中国基督教协会1995年版。

^② 罗耀拉等著，侯景文译：《耶稣会会宪》，台湾光启出版社1976年版，第160页。

当以天主我们的造物主为目标，是为了神而服从人……务使我们的服从，无论在履行上，在意志上，在理智上，在各方面常应完美无缺。”^①

耶稣会虽然强调下级服从上级，但也重视所有的会士在人格上的平等，有权表示自己不同的意见和看法。利玛窦在给耶稣会总会长的信中，汇报一些有关传教大局的敏感问题，如从果阿寄出的信中，利玛窦直言不讳地谈到了果阿会院院长借口修士信仰不虔诚而横加羞辱招致不满的情况，以及印度修士在院受到歧视和压迫，不让他们学习哲学和神学课程。利玛窦甚至敢于就阿桂委瓦已发出的指示发表不同的看法，并提出修改建议。如对阿桂委瓦计划将加入耶稣会的中国青年送往澳门接受宗教教育的指示，利玛窦直陈此事不妥的缘由。此外，利玛窦还根据传教工作需要建议将书籍审查和印刷许可权交给中国传教团。

按照天主教教义的推论：正因为要求对天上之神的服从，也就必然要求对地下权威的服从，因为人世间君王的权威，来自于神的权力，是神的旨意的体现。所以，服从神，应该体现在服从君王的一面，而服从君王，其中就包括着对神的服从。反之，反抗君王，也就是反抗天主。《圣经》要求人们“为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派罚恶赏善的臣宰。”^②利玛窦等耶稣会士在华期间严格遵守中国的法律，强调“守教规者必遵国法，未有不遵国法，而守教规者。”^③利玛窦在给耶稣会总会长的信中说：“我们在北京几乎一切均按朝廷指示行事，因此帝国的高官大员无不尊重我们”^④清朝康熙皇帝在发布的谕旨中说：“自利玛窦到中国，二百余年并无贪淫邪乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度。……自今而后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”^⑤

天主教在中国时常受到拒斥，除中西文化间的巨大差异外，还有一个重要的

^① 罗耀拉等著，侯景文译：《耶稣会会宪》台湾光启出版社 1976 年版，第 202 页。

^② 《彼得前书》（第二章），《圣经·新约全书》，中国基督教协会 1995 年版。

^③ 殷弘绪：《逆耳忠言》卷四。

^④ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社 1986 年版，第 391 页。

^⑤ 陈垣（辑录）《康熙与罗马使节关系书》影印本二。

原因，就是朝廷和地方官员担心天主教教徒骤增和宗教活动过度活跃会引起动乱。利玛窦曾在《中国传教史》中强调这一点：“他们最讨厌有人宣传新的宗教，因为他们已经从古代的经验里学到了暴动及骚扰都是以新的宗教为借口，破坏了国家及人民的安宁。”^①为此，利玛窦一再向中国官员表示，一定遵守中国法律，竭力想“让中国人知道，天主教的道理不但对中国无害，为中国政府尚且大有帮助，它为帝国缔造和平。以此原则我们设法使知识分子皈依成为教友，对象不是大批的民众”，^②利玛窦对中国法律的服从和对中国习俗的尊重以及在传教策略上的谨慎做法是他在中国受到欢迎，得以立足的重要原因。

利玛窦死后，激进派龙华民担任耶稣会中国传教团负责人，便改变利玛窦尊重中国传统习俗、谨慎发展教徒的方针，大大加快发展教徒的速度，还经常聚众举行礼拜，过于张扬，引起乡绅和官员的疑虑，激起普遍的不满。因此，当沈樞等官员发动反教风潮时，能够得到相当多的民众的响应。

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1）辅仁大学出版社1986年版，第124页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版第410页。

五、禁欲与修身

禁欲修身是耶稣会要求其传教士严格遵守的重要原则。耶稣会是罗马天主教复兴运动（即反宗教改革运动）中的产物，虽然它坚决反对新教的分裂和维护教会的权力，但对教会中存在的贪婪、腐败、堕落也是深恶痛绝，立意要彻底根除，所以对该会中传教士要求十分严格。耶稣会创始人罗耀拉制订的《会宪》和撰写的《神操》是所有耶稣会士在灵性操练和道德实践中必须遵守的纲领。因而，利玛窦伦理思想也非常强调禁欲修身的重要。

宗教和宗教性道德学说一般都有不同程度的禁欲主义倾向。禁欲主义是为了某种抽象的道德原则，要求人们放弃合理的欲望、幸福、财富的一种思想体系。并非要否认全部生活欲望的才是禁欲主义。事实上，任何禁欲主义都会在不同程度上不得不承认人们某些必要的生活要求，但对另外一些合理的要求却加以否定和禁止（如寡妇再嫁，正当的个人利益等）。以这个标准来看，基督教伦理学和宋明理学都可以视为禁欲主义。尤其是传统的天主教将禁欲作为必须恪守的主要原则。其修道院制度，从历史渊源上看，是一种遁世禁欲之途，躲避现实和人生的消极方法，往往采用形式解决来代替思想解决。

天主教认为，人的欲念是邪恶之源。它会导致人的堕落，使人有负罪感。于是，禁欲就被视为克服欲念、通向升华和救赎之途。《圣经·新约》认为在每个人的心中，都有两种律法。一种是神圣的律法，包括博爱、忍耐、良善、信实、节制等内容；另一种是情欲的律法，例如仇恨、争斗、伪善、贪婪、纵欲等。神圣的律法是上帝或基督的旨意在人们心中的体现；而情欲的律法则出自人的自然感官和本能需要，这两者是互相对立的。“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌。”^①在基督宗教看来，人正是因耶稣基督的拯救才得活于世上的，但人们又都有个肉身，恰恰是这肉身的需要，以及由此派生出来的情欲的律法，很可能战胜人们心中固有的神圣的律法，使得人们堕落下去。天主教认为，只有按照神圣的律法而行，人们才具有道德价值，才是善的。为了实现神圣的律法，必须抛弃一切情欲，甘心受苦赎罪。利玛窦说，“取乐之淫

^① 《圣经·新约》，中国基督教协会 1995 年版，第 311 页。

想形于心，汝先勤戒勿被其取焉”。^①他认为应当时常克制取乐之淫想，以免被诱惑而堕落。利玛窦等耶稣会士也就是以自己贞洁的生活方式和良好的道德修养，“努力用一种更直接的方法来教导这个异教的民族，那就是以身作则，以他们圣洁的生活为榜样。”^②利玛窦终于赢得了明末中国士人和百姓的好感和敬重的，被誉为“圣德之士”。

天主教的禁欲主义原则，主要包括三个方面：摒弃情欲，摒弃财富，摒弃现世生活。在一切欲望之中，天主教特别强调的是要限制和约束男欢女爱这种情欲，对婚姻提出了一系列限制，如提倡一夫一妻制，原则上不可离婚，反对寡妇再嫁。《哥林多前书》中说：“妻子不可离开丈夫，若是离开了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好。丈夫也不可离弃妻子。……丈夫若死了，妻子就可以自由随意再嫁，只是要嫁这在主里面的人，然而按我的意见，若常守节更有福气。”^③这里虽然同意寡妇再嫁，但这种行为“没有守节”，“不会有福”，因此还是不提提倡寡妇再嫁。天主教强调一夫一妻制，把男女性关系的功用定义在人类的繁衍上，反对以此求得肉体之快乐。利玛窦在《二十五言》中，提出要控制“爱欲”，在爱某人或某事时，要做到不玩物丧志，要不被表面的美丽迷惑，而要去认识人事之本质。“爱瓿耳，曰吾爱瓦器，则碎而不足悼矣；爱妻子，曰吾爱人也，则死而不足恻矣……欲安静其心，当先舍其俗虑”。在利玛窦用拉丁文写的《二十五言》中，“爱妻子，曰吾爱人也”这句话的意思是“当你吻妻子的时候，应自己暗示：我吻的是人体”。^④

天主教关于一夫一妻制的观念是利玛窦等耶稣会士首先在明末传入。他们反对纳妾，坚持凡要入教者必须恪守一夫一妻制，这与与中国传统的婚姻观相冲突，与儒家“无后为大”的伦理思想是尖锐对立，并对当时的中国士大夫有比较大的冲击。利玛窦在批评中国的弊端的时，指出：“第一件事是淫佚。……他们能休弃第一个妻子，另外再娶一个；或者不休第一个，另外再娶一个、两

^①利玛窦：《二十五言》，《四库全书存目丛书》（子部），齐鲁书社1995年版，第93-373页。

^②利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第168页。

^③《圣经·新约》，中国基督教协会1995年版，第276-277页。

^④ [美]斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，陕西人民出版社1991年版，第158页。

个。多少都可以，没有限制，只要有能力供养。因而许多人有十个、二十个、三十个妻妾，皇帝及皇子则有上百上千的妻妾。”^①利玛窦说的虽然与事实有些出入，但大体上还符合实情。明代在中国传统的富贵人家，置妾相当普遍。虽然法令上的限制颇严，如明律中规定亲王娶妾不得逾十人，且以奏选一次为限，其他皇亲则均须在超过某一年龄（依其地位而定）且嫡配无出之后始得纳妾，而允许蓄妾的数目，乃依其地位和年龄而异。至于庶民，则必须年逾四十且无子者，始得置侧室。但在明末的中国社会，此一规定已行同一纸空文。当时的蓄妾之风相当普遍，如扬州地方即有许多人家将女儿养大供人做妾，这些女子被称为“瘦马”，而扬州专靠买卖“瘦马”吃饭的就有数百人。许多读书人在中了进士之后，也往往会主动或在亲朋的从愿之下娶妾，以便与进入新的社会阶层相符。如在李渔（1611-1680）《风筝误》一剧的对白中，竟有“你做状元的人，三妻四妾，任恁再娶，谁人敢来阻挡”这般理直气壮的话。^②

针对士大夫娶妾比较常见这种情况，利玛窦一方面适当地、策略性地向中国士人介绍西方一夫一妻制的优越性，尽可能引起他们的认同和赞扬。如明万历年间太子太傅沈一贯在听到利玛窦讲天主教只允许一夫一妻，连皇帝也概莫例外后，便对在场的其他官员说：“一个国家婚姻制度是如此严格，那么我们对于这个国家其它方面的事情没有必要再作了解，因为单从这一夫一妻，就足以反映其它方面也是有条不紊的。”^③另一方面，严格坚持要求入教领洗的人必须遵守一夫一妻。即使像瞿太素、李之藻这种对天主教的传播起过很大作用的、几乎称得上利氏至友的人，也是在很多年以后只有一个妻子时才被允许领洗。

在天主教教义中，不仅仅是禁止人们的情欲，同时，也反对人们的物欲，否定人们的物质利益及相应贪财欲望。《圣经》中提出：“贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道。”可见，摒弃财富的目的，仍然是为了维护所谓的神圣律法。与此相联系，天主教义非常欣赏“知足”这一规范，《圣经》

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（I），辅仁大学出版社1986年版，第71页。

^②黄一农：《明末中西文化冲突之析探》，140.114.119.1/~NHCS/huang.htm。

^③Ricci, Matteo, *China in the Sixteenth Century—the Journals of Matteo Ricci 1583-1610*, translated by Laouis J. Gallagher, New York: Random House, 1953. 391.

中要求人们存心不可贪爱钱财,要以自己所有的为足。“敬虔加上知足的心便是大利了。”^①如果人们没有“知足”的修养,整天想着要发财,就有可能陷于罪恶。利玛窦在《畸人十篇》中指出:“真福不在今世”,“人生苦海……天堂才是我们的真正家乡”,以及“财富遗留给子孙之害”,并抨击吝啬贪财的行为。^②

利玛窦将这种追求道德完满的志向和不为财货所动的决心,引向摆脱世界一切俗虑而安静其心的归宿,提出“天下贵耶心之安静”这个与出世态度相一致的结论。作者写道:“欲安静其心,当先舍俗虑。欲虑曰:我不汲汲于营货,恐卒无以望吾腹矣。不恒怒,则李仆为不良矣。吾意宁甘心死于饥饿也,无宁惫心生于丰饷也。宁奴仆为不良也,无宁我为不肖子也……默询于己曰:心之安静贵耶。天下贵耶,心之安静,贵无疑矣。”^③利氏这种对于人内心的修德养性,渗透着一种与世俗富贵名利绝不相侔的态度,呈现出澄静、谦和、安分、克制和知难而进的境界。如曰:“尔不愿为富贵、有闻、名第,愿有德而为正人耳。然行德而为正人之道,莫如贱视凡物。”^④这种在修德养性问题上被称为“呈现天主教伦理”的出世的观点,跟千百年来儒家所谓修身、齐家、治国、平天下紧密相连的人世观念,形成了相当大的反差。

天主教的禁欲主义,还表现在他们关于“来世”的观念上。天主教把世界分为两个部分,一部分是人生活于其中的今生今世,另一部分是上帝居住的那个世界,也就是人们死后将那个世界,称作“来世”。天主教认为,现世是罪恶的,应当关注来世的幸福,而不要贪图今世的生活和幸福。利玛窦也在《天主实义》中告诫儒士,“现世者,吾所侨寓,非长久居也。吾本家室,不在今世,在后世;……今世也,禽兽之世也”,^⑤“盖人心所向,惟在全福,众福备处乃谓天堂”,“来世之利害甚真大,非今世之可比也。”^⑥这种轻今世重来世

^①《圣经》,《提摩太前书》(六):中国基督教协会1995年版。

^②利玛窦著,罗渔译:《利玛窦全集》(4),辅仁大学出版社1986年版,第358,386-387页。

^③利玛窦:《二十五言》,《四库全书存目丛书》(子部),齐鲁书社1995年版,第93-371页。

^④利玛窦:《二十五言》,《四库全书存目丛书》(子部),齐鲁书社1995年版,第93-373页。

^⑤利玛窦:《天主实义》,台湾利氏学社1985年版,第140-142页。

^⑥利玛窦:《天主实义》,台湾利氏学社1985年版,第308页。

在基督宗教的《圣经》中更是随处可见。如《约翰一书》说：“不要爱世界和世界上的事……这世界和其上的情欲，都要过去。惟独遵行神旨意的，是永远常存。”在《马太福音》中又把这种观念概括为如下公式：“在前的将要在后，在后的将要在前。”意思是说：在今世中享福在前的，在来世中就别想享福；同理，在今世中吃苦在前的，在来世中不再吃苦。从理论上讲，这种说教具有双重的性质：从其它反对现世生活和现世幸福来看，则显然具有禁欲主义的性质；但就它用来世幸福来约束和引导人们道德动机和道德行为而言，它又是一种“他律”的伦理学。例如，《加拉太书》中说：“人种的是什么，收的也是什么。顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏。顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。我们行善，不可丧志。若不灰心，到了时候，就要收成。”这就是说，人仍之所以要行善，并不是为道德而道德，而是为了“永生”、“收成”，也就是为了幸福，只不过这种幸福是在来世罢了。就它把道德的制裁因素放在道德以外的幸福之上而言，可以说是一种他律的伦理学。一切宗教伦理学，都具有这种特征。

利玛窦的伦理思想也明显具有这种特征。他认为尘世只不过是寄旅而已，人最终是应当走向天堂。这种对天堂永生的信仰，同时也意味着对净化道德属性的追求。“属天的生活，如果不同时又是道德律的话，那就决不会成为信仰之对象，决不会成为信仰之法则。”同时，“如果死是福乐与道德完善之条件，那么，势所必然的，禁欲、制欲便是惟一的道德律了。”^①而“道德实践之要义在于去私欲、立德行。利氏提出最好的修德方法便是省察与悔改。”^②对宗教伦理学来说，修身与禁欲是密切相关的。下面谈谈利玛窦的修身观及具体的实践。

利玛窦在《畸人十篇》中谈到禁欲修身的五条教诫：其一，敛心检身，而脱身后大凶也；其二，以治淫欲之害德行也；其三，以轻财货功名富贵也；其四，以攻伐我倨傲心也；其五，以不妄畏，而安受死也。总之修身有万法，总在三和：和于天，和于人，和于己。悔责前非，立心守戒，以和天；与人无争，

^① [德]费尔巴哈著，荣震华译：《基督教的本质》，商务印书馆1984年版，第218-219。

^② 沈清松：《利玛窦在华文化进路之哲学反省》，载《国际汉学》第1期，第236页。

恕宥和睦，以和人；修善归道，远离非义，以和己也。^①并强调只是不做坏事或不想坏事不足成为有德之人，而还应去做善事，希望行善才行。利玛窦在介绍“初功者”应如何严自察省、痛自悔过的修身时说：“夫初功者，每朝时，目与心情仰天吁谢上帝，生我养我至教诲我无量恩德。次祈今日祐我必践三誓，毋妄念、毋妄言、毋妄行。至夕又俯身投地，严自察省，本日刻刻处处所思所谈及所动作，有妄与否。否即归功上帝，叩谢恩祐，誓期将来继续无已。若有差爽，即自痛悔，而据重轻自行责罚，祷祈上帝慈宥有赦也。誓期将来必改必绝。每日每夜以此为常。诚用是功，自为己师，自为己判。”^②可见，利玛窦的道德修行观及其方法在当时具有一定的实用价值，这也就是它得以汇入明末实学思潮，补救受释佛所染的社会风俗的一个切入点。

从利玛窦的道德观，或从当时的现实来看，社会道德水平的提高，仅仅依靠个人的省察和悔改，依靠某种道德的自律是难以实现的，而需要一种社会甚至超社会的政治或精神的权威力量，通过奖善罚恶，带有强制性地促使人们弃恶从善，保持一定的道德水准。在西方文化中，这更多地表现为对上帝的精神震慑力量的信仰，天堂地狱的报应和最后的审判。而在中国古代社会，这种倡导道德的职能多半是由政权承担的。“善恶之报，天下万国各立君主用专赏罚之”。由于传统儒学只谈现在不言未来，故“善恶之报全在见世，加于本身”，“以为人行善而满足，做恶而心不安，这便是善恶之报。”^③如此仍未脱出道德自律窠臼的认识，很难具有足以催人弃恶扬善的精神震慑力量。利玛窦在《畸人十篇》中有关“善恶之报在身之后”的议论，便多少带有匡助和补阙的意味。利玛窦强调“德之根柢高峻从天而发”，而“天主造天堂地狱为善恶之报”，既是天主切答仁人之情，使在世常行善不止之仁人，赐之升入天堂常生常德以遂其志；亦将常生于世而为恶不止之人，俾其打入地狱永存不灭常受恶报。“是则天主之法，一世之善恶，报以万世之吉凶。‘此世乐不足称上帝酬仁人之神德，

利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》（子部），齐鲁书社1995年版，第93-466-471页。

利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》（子部），齐鲁书社1995年版，第93-480页。

利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》（子部），齐鲁书社1995年版，第93-482-483页。

若此世苦亦不足明著上帝殃不仁之凶祸也。故当造身后真天堂地狱，尽善恶之报，以大显宣上帝全能渊旨矣。”^①

利玛窦认为仅仅依靠心理不安和道德自律，去约束人们行为是远远不够，应该引进了超性的力量，由上帝仲裁、评判世人的善恶，决定永世的赏罚与苦乐。这在有神论和对超自然力量普遍存在畏惧的社会里，有助于提高道德修养的品位与威信。尽管利玛窦的道德观虽然在其神秘性和仿效性方面与传统儒家道德绝不相侔，但在道德修养的虔诚及其实践方法的有效性方面，不啻为儒学的一种补充。这特别体现在《畸人十篇》中常念死候的益处，须每日省察自责，以及尽善恶之报在身后不在当世等篇章。利玛窦所谓“以对死亡的反复沉思作为维持人生的正当秩序的方法”，对于儒家的道德学说，是有所启迪和帮助的。

利玛窦修身观以及对信仰的热诚，不畏艰险的品质，以及简朴的生活方式、良好的道德修养和服从精神，跟罗耀拉的《神操》中有关灵性修练的思想和方法的影响有很大的关系。《神操》一书，作为一种约束耶稣会士日常生活的道德规范，一种体验宗教生活使灵魂得到净化的方法，一种为仰合天主圣意而克制自己的牺牲精神。“所谓神操是指各种神灵功课而言，即如省察、默想、默观、口祷、心祷及以后将提及的其他神工皆是……谁想整顿自己的灵魂，驱除偏情，觉得天主的圣意，从而调整自己的生活，救得个人灵魂，他所应用的各种方法亦可以用神操二字来概括之。”^②《神操》一般规定为三十天左右，其操练的内容，按照奉行者的年龄、学识、天资和境遇的不同情况灵活掌握。第一周，以《天主十诫》、《圣教四规》和教宗的救令训谕等作为衡量的准则，对自己以往的思想、言语和行为逐一进行检查，对所犯罪过和缺失深自悔改，并联系天主为众人赎罪而不辞一死的事迹反躬自省，甚至伴随对自己身体施以鞭责的苦痛和想像地狱囚徒灵魂受煎熬所生的畏惧心理，以加深印象，达到洗涤前非、重新做人的目的。第二周至第四周的操练，则充分利用回忆、默读和想像力，从天主受难和圣母的经历、奥迹和历史中，感受痛苦、忧伤和羞愧的心情，使对

^①利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》（子部），齐鲁书社1995年版，第93-484-485页。

^②房志荣译：《圣依纳爵神操》，台湾光启出版社1978年版，第13页。

过去罪过的认识达到升华，从而更加坚定为天主的事业献身，而割断私爱 and 情感，保持神贫、实贫的操守与谦逊等品德。“就是赞颂我等主天主、及救我自己的灵魂当做追寻的对象”。^①过这些在神操退隐中所获得的信念和经验，信道者再回到原有的岗位，便会以新的心境与干劲来对待现世的挑战。神操始终是在静默、祈祷、严肃和使人警省的气氛中进行的。

神操有三个突出的特点。其一，“目的在得胜自己(即在于使感觉服从理智，理智服从天主)，料理一己的生活(即除去一切罪行及不成全之处，使自己的一切行动合于基督全德的理想)，在有所定夺时，决不为任何悖理之情所蒙蔽。”^②“《神操》的开始，便有些重点帮助人们反省良心”，并“藉着固定方式的良心省察，依尼高(罗耀)协助同伴使信德与日常生活相联相融”，^③于是，《神操》便成了皈依者日常生活的道德规范。其二，“提供了一种体验宗教生活的方法，教人通过对罪、公义和审判的默想，从而引起对罪的憎恨，使灵魂得到净化”。但是，这种促使自我灵魂净化的方法和训练，并不是最终的目的，“而是要在悟性活动生活中成为一种动力，服务于上帝和他的教会。”^④其三，“他坚持：人之大患在不肯克制自己。为此他就致力于战胜自己这点上，又督促接近他的人们，也致力于这点。”所以，在他眼里，“谁不克制自己，必不能是合乎理性的人，不能是个耶稣基督的弟子，不能是个人灵的救星。不能控制情欲的人，定为情欲所控制。一个在克己前却步的人，就是违反耶稣基督的模范和教导。耶稣基督的生活就是个终身的牺牲的生活，用以总括他修身之道的一句话，就是‘忘遗你自己’。”他还认为，“要改良教会，革新自己，只有一条路可走，就是彻底牺牲自己的路……这就是仰合天主圣意生活的代价。”^⑤

利玛窦早在罗马公学期间便在神父的熟练指引下，遍历依纳爵“心灵功课”的全过程。其后，当他与耶稣会士同伴在由里斯本驶往果阿的长达六个月的海

^①房志荣译：《圣依纳爵神操》，台湾光启出版社1978年年版，第75页。

^②房志荣译：《圣依纳爵神操》，台湾光启出版社1978年版，第23—24页。

^③[法]多铎著，涤尘译：《耶稣会会祖依纳爵这个人》，第74、90页。

^④[英]穆尔著，郭舜平等译：《基督教简史》，商务印书馆1996年版，第274页。

^⑤[法]杜制著，光启编译馆译：《耶稣会祖圣依纳爵传》，第100页。

上航行中，每天都安排虔诚的宗教祈祷仪式，阅读《神操》，并按照依纳爵的教诲，在他们狭窄的船舱里作苦行修炼，执行每日两次的“良心反省”。利玛窦等耶稣会士不仅用《神操》来指导自己的道德生活，并向中国教徒推广《神操》的灵修工夫，如皈依天主教的儒士徐光启、瞿太素及富商葛某等曾在耶稣会士指导下，按照《神操》的规定，进行默想、训练和忏悔，并收到了成效。像富商葛某曾选用《神操》第一周的题材静思默想，感觉在增进信仰和精神修行方面颇有长进。瞿太素因畏惧死亡而沉溺于炼丹术，遵照《神操》的灵修课程进行了全面的忏悔后，又回到正常的人生轨道。徐光启接受良好的《神操》训练后，生活大有进步，他还将此神修工夫介绍给其他的中国教友。^①

在谈到中西方道德观差异时，利玛窦认为西方人有更严格的伦理修行标准：“大西法称人以圣，较中国尤严焉。况称天主耶？夫以百里之地君之，能朝诸侯得天下，虽不行一不义，不杀一不辜以得天下，吾西国未谓之圣。亦有超世之君，却千乘以修道，屏荣约处，仅称谓廉矣。其所谓圣者，乃其勤崇天主，卑谦自牧，然而其所言所为过人，皆人力所必不能及者也。”^②实际上，利玛窦在这里定出了不同的“圣人”标准。天主教的“圣徒”(Saints)名录都是在人死后，由罗马教廷经过严格考察，一级级地册封定下的。“圣人”塑像被在教堂里，能起到和上帝沟通的作用，因为他们活着的时候身上都有神迹显现，能“医不可医之病，复生既死之民，如此之类人力不及，必自天主而来，敝国所称圣人者，率皆若此”。如被罗马教会册封为圣徒的东方传教的开拓者沙勿略就被认为具有神迹，甚至到后来竟变成东来耶稣会传教士祈求保护和虔诚参拜的神灵。^③天主教的“圣人”是指信仰坚定，而能够与上帝直接沟通的人，而未必是一生不犯错误的人。相比之下，儒家的“圣人”，取凡人修行标准。因立功立德立言而“三不朽”的儒生，受当时推崇，由皇帝册封，可“配享”文庙，作孔子门徒，与孔圣同列。天主教却认为，遵守基本的人的道德，并不能表明神对他有所恩宠。可见，中西这两种“封圣”制度存在着较大的差异。

^① 利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第528页。

^② 利玛窦：《天主实义》，《四库全书存目丛书》（子部第93卷），齐鲁书社1995年版，第448页。

^③ [德]魏特著，杨丙辰译：《汤若望传》第1册，商务印书馆1949年版，第60页。

第三章

利玛窦的交往伦理观

第一节 利玛窦的为人之道

为人之道是指在日常生活和工作中如何“做人”。它与交友既有联系，又有区别。做人包括了交友，但又限于交友。交友通常是指己与友之间比与他人之间更为密切的情感互动性的交往关系，做人则是更为概括的处己处世的交往关系。对做人而言，更强调的是自己如何待人接物和处身于世。在这里，朋友关系中的具体的专指性也被泛义化、简约化，与熟人和一面之交的其他人一起都被看作自己“周围的人”，成为自己处身其中的“环境”。^①利玛窦在《交友论》中所说的“友”正好也具有这一特征。这与西方语言中的“朋友”的内在含义有关，如英语的 friend，德语的 freund 和意大利语的 amico，既可特指知心朋友或生死之交（利玛窦有时用“密友”来表达），也可以泛指一般熟人或点头之交。正是基于这一点，我们在分析利玛窦的为人之道自然也会涉及交友之道。下面主要从四个方面（待人以诚、以德报怨、推己及人和入乡随俗）来分析利玛窦的为人之道。

一、待人以诚

“待人以诚”虽是人们在日常生活和工作中的基本要求，但我们却也是很难时时刻刻，事事处处都能始终表现如一。实际上，“诚”作为社会生活伦理学的重要范畴，是指人们所追求的一种理想的境界，即人们在行为、修养和思想上所达到的一种道德完善的精神状态和现实品格。“诚”也就是“信”，两者在内在意义上是相通的。这在中国古代思想家的言论中尤其如此。如程颐认为，“诚则信矣，信则诚矣”。^②另外，诚信二字往往也连用。“诚”是完美的道德人格所应当具备的品质，也是普通人所力图遵循的道德原则。在中国古代道德思想中，

^① 廖申白等：《伦理新视点》，中国社会科学出版社 1997 版，第 119-120 页。

^② 程颐：《河南程氏遗书》卷二十五。

诚信是做人的基本行为准则。“儒家强调在人际交往中上重然诺，守信用，以诚待人，表里如一”。^①诚信作为道德范畴，其核心内涵是对所信奉的某种信念、原则和所作出的允诺出自内心的忠诚。

待人以诚就是要在为人处事上，做到表里如一，言行一致。利玛窦在《交友论》中强调以诚待人，表里如一，无论“近远”、“内外”、“面背”。他说“友者于友，处处时时一而已，诚无近远内外面背异言异情也”。^②利玛窦在《交友论》所说的“友”有时与古代中国人所理解的“友”相同，即他指的“密友”，有时其意义比古代中国人要泛得多。如他说：“视其人之友如林，则知其德之盛。视其人之友落落如晨星，则知其德之薄”。^③这在注重交友质量的中国儒士学者简直是滥交。《四库全书总目提要》的编写者就曾批评说：“至云视其人之友如林、则知其德之盛、视其人之友落落如晨星、则知其德之薄、是导天下以滥矣。”而称赞其《交友论》中“多密友便无密友”^④一句是“洞悉物情者也”。国外研究利玛窦的学者也认为这两句从内容上是水火不相容的。^⑤其实不然，利玛窦说的“友”或“密友”既有相当中国古人心中的“友”，也有我们所指的泛泛之交或点头之交。所以，《交友论》既是谈交友之道，也是讲为人之道。

利玛窦在华 28 年间，为了传播天主教，广交朋友，不分贵贱，以诚待人。在明末与利玛窦交往的中国士大夫仅可考的就达 141 人，^⑥连一些到北京从事贸易活动的穆斯林商人也认识利玛窦，以至“利玛窦名声远扬，甚至达到戈壁滩的尽头”。^⑦利玛窦在肇庆给耶稣会总会长的信时，谈到他们每天要接待很多人，“神父！您不知每天有多少读书人与显贵来我们会院参观。……我们也以礼接待所有来访问的人，尤其显贵的和有地位的人，但对穷人也是彬彬有礼”。^⑧在利玛窦定居北京后，来访的人就更多了，“各阶层的人都有。……既有下层的人，

^①唐凯麟、张怀承：《成人与成圣》，湖南大学出版社 1999 年版，第 204 页。

^②利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1995 年版，子 93-505。

^③利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1995 年版，子 93-507。

^④利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1995 年版，子 93-506。

^⑤平川祐弘：マツテオ・リゾナ伝，东京：平凡社，1997，264。

^⑥林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 286-316 页。

^⑦裴化行，管震湖译：《利玛窦神父传》（下册），商务印书馆 1998 年版，第 578-580 页。

^⑧利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社 1986 年版，第 66 页。

也有上层的人，其中有很多人是贵族、学者和官员”。^①“利玛窦平时每天接待的来访者有二十来批，每逢节日来访的人就更多了，人数竟达 100 多人”。“1610 年是最忙的一年，来访的人多得让人几乎应接不暇，不过，我还不至于无法应付。这一年从各地进京的朝覲的官员达 5000 多人，又正逢全国会试。这种考试只能在北京举行，每科取 300 名进士，而来京应试的考生就大约有 5000 人”。^②许多人争相一睹利子之风采和教堂里的西洋奇器。利玛窦接待一批又一批慕名前来的士人和官员，忙得疲于奔命。西学、西器正是通过利玛窦使更多中国人了解，由北京这个当时中西文化交流的中心向全国扩散。

由于利玛窦名声，经常有很多人想见他，有时即使身体不适甚至有病在身，他仍坚持见客人，从不以任何借口推辞。利玛窦在南昌时，每天有很多人都想来拜访他，因整天忙于接待来访的人，感到身体不适，快要累病了。有一次他在与一些有名望的绅士讨论学术问题时提到此事，有一位绅士建议让看门的仆人推托，说利神父不在家。利玛窦马上表示不同意这样做。他认为待人应以诚以信为本，“如果一个人要想有德行，就不可说谎。……不但不能说谎害人，就是连在开玩笑时亦不可说谎”。在场的儒士乡绅对利玛窦以诚待人到如此程度都感到既十分惊讶又非常敬佩，连这次学术讨论会的主持人都深有感慨地说，“一个人羞于说谎已经足够证明这人的品格。‘我不敢相信，我们中有任何人会达到（利玛窦神父这样）永远不说谎的地步’”。^③在《交友论》中，利玛窦同样强调朋友之间也不应使用这类所谓的小聪明或善意的谎言。“以诈待友，初若可以笼人；久而诈露，反为友厌薄矣。以诚待友，初惟自尽其心；久而诚孚，益为友敬服矣”。^④利玛窦认为，要博得别人的信任就得始终如一地采取以诚待人的态度。“莫要虚言妄语。莫要背信弃义。世间虽有应急的借口或不得已的遁辞，不得进也。因讲实情而不利时以沉默为好。进而编出虚言假话则过度。如与人相约不得愆时，虽琐碎小事，只要久而行之不怠，唯此便可深得信任焉”。^⑤中

^①利玛窦 金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年版，第 515 页。

^②利玛窦 金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年版，第 516 页。

^③利玛窦著，刘俊傑等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社 1986 年版，第 256-257 页。

^④利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1995 年版，子 93-507。

^⑤平川祐弘，マツテオ・リツチ伝，东京：平凡社，1997，257。

国传统文化虽然非常强调以诚信待人处事，但在实际生活中也把善意地撒些小谎视之为生活的润滑剂，大多数人很难做到像利玛窦一样严于律己到如此程度。

在人际交往中若以诚信为本，相互之间的情谊还须具有某种恒定性，不应随人的地位或环境的变迁而动摇或消解，并要求人的行为保持一贯性，不能朝三暮四，翻云覆雨。利玛窦在《交友论》中主张，人应当以这种一贯性或恒定性来约束自己：“我先贫贱而后富贵，则旧交不可弃，而新者或以势利相依；我先富贵而后贫贱，则旧交不可恃，而新者或以道义相合。友先贫贱而后富贵，我当察其情，恐我欲亲友，而友或疏我也；友先富贵而后贫贱，我当加其敬，恐友防我疏，而我遂自处于疏也”。^①在这里，利玛窦谈到有关自己和友人贫富贵贱变化的四种不同的情况，最后强调的是，若是朋友从富贵地位沦落到贫贱时，就更应该对他要礼待有加。因为在这种情况下朋友很可能会认为我想疏远他。所以就更应该去关心他，鼓励他。利玛窦在这里虽然讲的只是对待朋友的态度要以诚为上，始终如一，不能随世事的变易或朋友地位的升降而变化，但实际上对未曾交往而想与之交往的人，利玛窦也是如此。明末被视为东林党同道的冯应京与利玛窦的相识正好可以说明这一点。冯应京因反对太监陈奉在湖广横征暴敛，搜刮民财而被诬告，皇帝下令将其押往京城，关进监狱，不许人任何人前来探监。冯应京过去得知利玛窦对数学很有研究，曾先后两次派姓刘的学生去江西和南京找利玛窦求教，都未遇上。这位学生第三次才在北京找到利玛窦说明原委，要拜他为师。在交谈中利玛窦得知冯应京当时的情况后，便乘他刚被押到北京，尚未入狱，立即去看他，安慰他。在冯应京被囚禁的三年里，他们通过信函交往，彼此加深了解，后来成为至友。^②

利玛窦正是凭他的这种待人以诚，始终如一的品德赢得了很多明末士人的出自内心的钦佩和真挚牢固的友谊。虽然利玛窦自己认为，他们这些耶稣会士在当时之所以受到尊重，是因为他们被士大夫视为“圣德之士”和“有学识之人”，而且这两者都是士大夫所看重的，并无轩轻之别。但实际上士大夫更看重

^①利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，页93-507。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第368-369页。

的是利玛窦等人品德。这集中体现在他们对利玛窦死后的评价上。“前来吊唁的人不绝、人满为患的那些日子里，神父们发现，所有这些士大夫中间没有一个人这样说利玛窦：‘他尤以数学家或哲学家著称’，而是异口同声地颂扬他的圣洁”。^①

^① 裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（下册），商务印书馆 1998 年版，第 622 页。

二、以德报怨

“以德报怨”是基督教的伦理，在这种观念中体现了基督教的泛爱思想。如保罗说：“亲仇不爱，必反深于亲友之爱，盖爱从为克己之圣，不惟不怨其仇，目以我真爱，化仇为德，如大燃，且化物为大”。^①在中国文化传统中虽也有类似思想，如老子说：“大小多少，报怨以德”；^②墨子的“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”，^③表现出了一种泛爱的思想，即视人如己，兼爱天下一切人。但作为中国传统文化主流的儒家思想却反对这种观念。有人问孔子“以德报怨，何如”？孔子答曰：“何以报德？以直报怨，以德报德”。^④孟子则明确反对墨子的泛爱思想，认为“兼爱”是无父也，无父“是禽兽也”，^⑤他认为一切爱都应以血缘宗法为基础。

由此可见，是“以直报怨”还是“以德报怨”这是中西主流伦理思想的一个重要差别。利玛窦为代表的耶稣会传教士从天主教神学伦理的角度，提倡“以德报怨”，批评“以直报怨”，认为前者有德有功，值得倡导，后者无德无功，应该摒弃。这种观点为长期以来以儒家学说为主导思想的中国思想界提供了一种新的参照系。利玛窦认为，以善应恶，容忍伤害、毁谤和妒忌，并不失其修学进取的恒心。他在《二十五言》中说：“尝有所遇诸不美事，尔即谛思何以应之。如遇恶事，君子必有善以应。遇劳事以力应，遇货贿事以廉应，遇怨谤者以忍应。”对于因妒忌而横加訾议者，利玛窦认为有两种态度，一种是他所赞成的，即通过自身的言行感化批评者从而使其自悔到这种非议的不对。“今吾为学，惟斯不矜容，不色庄，而卓然自立，俨如承上帝之令，列于行伍，而不敢有尺寸之失焉。此则始也指议之者，自心服其实修且起敬，自悔其议矣”。^⑥利玛窦的同乡耶稣会士卫匡国则说得更加明确。“汝不能忍人恶，故众恶及之，或曰报仇不可，然以直报怨足矣，何必以德报怨。邪曰以直报怨，匪罪匪功，以

^① 《圣经·罗马书》第十二章。

^② 《老子·六十三章》。

^③ 《墨子·兼爱中》。

^④ 《论语·宪问》。

^⑤ 《孟子·滕文公下》。

^⑥ 利玛窦著：《二十五言》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-372。

德报怨，甚感天主之心而成大勋也。以直报怨不为彼仇，以德报怨，不但解仇，且化为友，俾其改过矣”。^①在这里，凸显了中国传统伦理与天主教伦理的差异。

1592年利玛窦在韶州传教时遇到一次打劫，那是“六月间一个夜里，一伙常在光孝寺赌博的问题青年，因为赌输了不少钱，因此便想来我们会院打劫，……虽然我们大声叫，他们竟然抵抗也不走，反用棍打伤我们的佣人，用斧头打伤了石方西神父的头……又用斧头砍伤我的手，……次日我们把这件事向知府呈报”。^②韶州推官黄华秀得知此事，立即下令缉查“强盗”。由于现场留下一顶帽子，通过拷讯附近邻居，很快查出肇事者，署同知吕良佐要神父提出起诉。^③利玛窦不想起诉这些人，其原因之一就是他想使周围的人理解天主教的“以德报怨”和“要爱你的敌人”的信条。后来在当地官员的坚持下，利玛窦很勉强写了一份措词很温和的诉状，并要求饶恕罪犯。这些人“来感谢我们不愿报复之意。

……跪在地下，一面感谢我们为他们说了好话，一面仍求我们在未来的审讯时仍代他们讲情”。^④这件事给利玛窦留下了深刻印象。在第二年（1593年）的12月10日写给父亲的信中，他又提到此事。他颇有点自豪地说：“最景仰我们的是遭到土匪突袭，伤了我们四人之后，我在手上受了轻伤，我尽力为他们讲情。……在过堂审问时，我们可称是他们最好的辩护人。以德报怨是教外人所不知的，但正是基督徒的精神”。^⑤这显然是虔诚的宗教信徒时常所喜欢的一种牵强附会的解释和一种浅显的自我合法化，即不是从事情本身来认识，而偏要认为自己所信奉的宗教的道德要高于别的宗教或文化。这种倾向易于使人陷入一种唯自己的信仰至尊至上的独断主义泥坑。虽然中国传统文化的主流是提倡“以直报怨，以德报德”，但“以德报怨”在相当多的中国人心里仍然是一种美德，但决非像利玛窦所说的那样是全然不知的。当然，中国人的“以德报怨”与天主教的“以德报怨”还是存在差异的。在这封信里，利玛窦似乎还觉得正是他的以

^① 卫匡国：《逆友篇》

^② 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第127页。

^③ 林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社1996年版，第33-34页。

^④ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第128页。

^⑤ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第132页。

德报怨换来了当地人对他的敬佩，认为自己的行动与当地人的反映有一种成正比的因果关系。事实上，这种判断只不过是一种一厢情愿的幻影。就在一年之后（1594年10月12日）给高斯塔神父的信里，利玛窦谈到过去曾饶恕的那些劫匪“联名诬告我们种种罪行，要求把我们驱逐出境”。不过，即使是遇到这样的情况，利玛窦却依然毫不后悔，反而“感到安慰，因为那些为首者正是我们在法官前代他们说情之人。因此我觉得如同好救主所遭遇的一样，他们因我们为他们做了好事反而想陷害我们”。^①利玛窦的这种宽容的心态在一般中国人看来就有点过于迂腐了，但对虔诚的天主教徒来说却是很自然的事。耶稣基督在《圣经》中就是这样教导他们的：

“你们曾听见有这样的教训说：‘以眼还眼，以牙还牙’。但我要告诉你们，不要向欺负你们的人报复。有人打你的右脸，连左脸也给他打吧！有人拉你上法庭，要你的内衣，连外衣也给他吧！假如有人强迫你替他背行李走一里路，跟他走两里路吧！有人问你要东西，就给他；有人向你借些什么，就借给他”。

“你们又听见这样的教训说：‘爱你的朋友，恨你的仇敌’。但是我告诉你们，要爱你的仇敌，并且为迫害你们的仇敌祷告。这样，你们才可以作天父的儿女。因为天父使太阳照好人，也同样照坏人；降雨给行善的，也给行恶的。假如你们只爱那些爱你们的人，上帝又何必奖赏你们呢？连恶棍也会这样做的。假如你们只向朋友打招呼，那又有什么了不起呢？就连异教徒也会这样做的。你们要完全，正象你们的天父是完全的”。^②

在利玛窦这些天主教徒眼里，宽容决不是“大人不记小人过”那种俯瞰式的包容，那样的宽容似乎只是一种道德上恩赐或形式上的宽容，而不是“真诚的宽容”。“真诚的宽容”来自这样一种谦卑：把自己看作是一个有限者和无知的人。既然是一个有限者，那就应该象无限者（上帝）宽容我一样宽容他人（别的有限者）；既然是无知的、有缺点的，那么对他人的无知和缺点就应该持宽容态度。所以，当彼得问耶稣：“主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次？到七次

^① 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第138页。

^② 《圣经》（马太福音5：43），中国基督教协会1995版。

可以吗”？耶稣回答说，“我对你说，不是到七次，乃是到七十个七次。因为上帝也是这样对待‘你们’的。”^①于是对罪恶的批评就不是一种权力，而是一种责任。有限者没有“论断”有限者的权利，只有无限者才能论断有限者，但对已经外化的罪恶应该批评，这是受害者在十字架上嘱托给人们的责任。这种批评是出于爱，而不是为了实现否定人格。“倘若说上帝是完全至善的，那么其惩罚就必然带有治病救人的目的，而不纯粹是为了报应……对完全丧失了认识良善的能力而不能正确行事之人，我们不能动辄加以指责，而只能寄予怜悯同情之心”。^②耶稣认为，基督徒应该做的是代表罪恶者祈祷，这些“完全丧失了认识良善的能力而不能正确行事之人”所需要的是救赎而不是仇恨。正是从基督教这种以德报怨的观念中，托尔斯泰提出了“勿以暴抗恶”主张，甘地发展出非暴力主义的思想。耶稣基督就是这样以自己在十字架上的死，来显示他所倡导的不抵抗主义之爱的力量。他拒绝狂热派的策略，不同意他们用暴力手段去反抗罗马对巴勒斯坦的占领和压迫。耶稣首先是把仇敌看作一个和自己一样享有平等权利的人，去爱他而不是恨他，对他作出某种忍让和迁就，直到唤起他的良知。以德报怨的思想或主张是以基督教博爱精神和人人生而平等的基本要求作为前提条件的。这种不抵抗主义虽然可能会在道义上产生巨大的力量，但事实上人与人之间，不同社会阶层及其政治力量之间的不平等会削弱这种力量在现实生活中的影响。

^① 《圣经》（马太福音 18：21），中国基督教协会 1995 年版。

^② 任不寐：《走向上帝》，《信仰之门》，www.goddoor.com.cn

三、推己及人

孔子说的“己所不欲，勿施于人”，就是推己及人的道理。凡是自己所不喜欢的，不愿意的，就不要加在他人身上，相当于我们现在所说的设身处地，将心比心。这是处理人与人之间关系的一条重要原则。古代称之为“忠恕之道”或“契矩之道”。今天也有人将其称为中国的“金律”或“金规”。明末入华的利玛窦在学习中国古籍时，像“己所不欲，勿施于人”这种在四书中再三出现的格言式的话语自然会引起了他的注意。利玛窦在谈到儒家文化时说：“儒家的主张很好，合与自然理性，……在他们的书中，讲了许多爱人的道理，即是我们希望别人为我们所做的，我们自己先为别人做。他们特别强调子女对父母的孝顺，及为臣子的对上司的忠信”。^①在这里，利玛窦显然将孔子的话理解为《圣经》中耶稣所说的“金律”或“金规”。不论是金律也好，忠恕之道也好，其实质都是要求取消人我差别，借以调整人际关系。认为将对待自己的态度推之于他人身上，对待他人像对待自己一样，就自然会互爱互助。

利玛窦还在其天主教伦理著作《二十五言》中用实例来强调这种推己及人的原则的重要意义。“欲知性之正当，观人与己不殊事试之。如他仆乍坏瓶子，尔必曰：常事也，不可忿。则可知尔瓶子坏非怪也。自微推巨，他妻子死，无识曰，命也，数也。倘己所爱而死，则遽伤神号泣，呜呼呜呼，哀兮哀兮，尽年不已。胡不记曩为他人言乎？”^②如是别人的陶器打碎了，我们往往会说那是常有的事，没什么。当别人的妻子死了，大家可能都会说“那是命，一切都是注定的”。然而，若是自己所爱的人死了，则自然也会伤心欲绝，放声大哭。到这个时候，自己何不想想以前自己是怎样对别人说的。这种推己及人的换位思考可以减少人际交往中可能发生的矛盾和冲突，使人与人之间的关系变得和谐与融洽。

利玛窦的推己及人，在为人处事上表现为待人宽厚，遇事忍让。例如：在耶稣会的传教路线上，利玛窦虽然曾踏着早期入华的罗明坚的足迹前进，但通

^①利玛窦著，刘俊雄等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第86页。

^②利玛窦著：《二十五言》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，于93-374。

过对中国国情比较深入的了解，他能审时度势，另辟蹊径，采取附儒合儒的传教路线。若是让罗明坚“在传教团这个阵地上继续活跃的话，那就会使利玛窦很难采取主动并为传教团奠定一个新方向，因为罗明坚与利玛窦相反，他一直偏爱僧装甚于儒生的生活方式”。^①然而，利玛窦根据中国的实际情况，在“日后不得不改正罗明坚的某些不太成功法时，也与人为善，总是以谅解的态度说明当初促使那位先驱只能那样做的原因。”^②正是这种宽容和理智的态度，使在中国的耶稣会传教团既确保了沙勿略、范礼安等耶稣领导人所倡导的适应性传教路线和策略的延续性，又使得这一路线和策略在新的情况和条件下不断经过调整而逐步完善。其结果，利玛窦等人终于获准定居北京，天主教也得以在中国社会立足。又如：利玛窦第一次试图赴北京进贡未能成功，路经南京时想留在南京建立会院，于是便去找一位身居高职的好朋友徐大任帮忙。徐大任在韶州时曾与利玛窦交往甚密。利玛窦“曾送他世界地图与地球仪……还送过其它礼物。当他来南京，路过韶州时，还特意去看我，曾有意带我北上，并许下将来不管到那里，他都会尽力帮我忙的”。但当利玛窦见到徐大任，并说出自己想呆在南京的打后，徐大任担心与外国人交往可能会被连累，便责备利玛窦不该在这个时候到他家去看他，要利玛窦马上走。因为当时中国正在朝鲜与日本打战，并谣传日本准备攻打中国。随后徐大任又把利玛窦投宿的“店主叫来，大加申斥，言不该让外（国）人居留，并说了我许多坏话，……次日一定把我逐离南京”。即使是这样，利玛窦仍然“相信他所说的话都是为我好才说的”。^③

利玛窦这种推己及人还突出地表现在他对待那些虽热心天主教信仰但因娶妾而无法入教的中国士人的理解。他在给父亲的信中谈到中国的多妻制是天主教发展的最大阻碍时说，中国人“有时因妾生育了子女，的确不易把他们拆散”。利玛窦与明末的许多士大夫交往甚深，尤其是徐光启、李之藻、杨廷筠及瞿太素这些著名的奉教士人，但他并未刻意去劝说谁入教。只有李之藻在利玛窦去

^① [法]史若瑟：《〈利玛窦中国札记〉1978年法文版序言》，利玛窦，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第674页。

^② [法]裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上册），商务印书馆1998年版，第72页。

^③ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第203-204页。

世前两个月才由利玛窦领洗的。除此，利玛窦几乎没有亲自发展过士大夫入教。瞿太素很早就与利玛窦相识，并跟随其学习数学等西方科学知识，对利玛窦非常敬佩，两人感情很深，可称得上至友，但他是在利玛窦死后多年（1906年）才成为天主教徒的。这些人除徐光启入教较早外，其他的人主要是因有妻有妾，违反了天主教的一妻制，直到多年以后才解决这一难题，成为天主教徒。明清时期有相当一部分的士大夫对天主教教义有较深了解和较强的认同，而因多妻的问题未能被领洗入教。连冯应京这位利玛窦相交笃深的至友，曾为天主教的传播作出过较大贡献，如出资刊印书籍，写序大力推荐。但因未能消除一夫多妻的障碍，最终也没有成为教徒。^①诚然，利玛窦来华是为了传播天主教的，但他却采取学术传教，广交朋友，译书论道，传播天主教的思想，而不强人所难，劝人入教。这种做法使他在士大夫中赢得了广泛的友谊。

利玛窦用拟同的方式来理解中国文化中的推己及人的原则，将孔子的“己所不欲，勿施于人”等同于基督教的“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。这虽然是一种策略，但同时也是异质文化交流的初期不得不经历的阶段，佛教传入中国的早期也是如此。今天仍有不少的人将基督教的“金律”与孔子的格言视为相通的伦理原则，其实，两者之间存在着内在的差异。下面我们试图通过论语的英译和金律的汉语来分析比较两者间的区别。

西方的“金律”或“金规”在钦定圣经的英文是这样的：

In everything do to others you would have them do to you. (Matthew 6-7)

或 Do to others as you would have them do to you. (Luke 6)^②

孔子的话在 Arthur Waley 所译的论语中是这样：

Never do to others what you would not like them to do to you. (Book XV.23)

类似的译文还有：

Not to do to others as you would not wish done to yourself. (Legge)

Do not do to others what you would not like yourself. (Socothill; Waley, Book

^①沈定平：《明清之际中西文化交流史》，商务印书馆 2001 年版，第 672-673 页。

^②Holy Bible, The Book of the New Testament, Nanjin: China Christian Church, 1995, p11&p105.

XII.2)^①

由此可见，利玛窦是将前者的单纯肯定与后者的双重否定视为同一性质，毫无区别。我们可还可以在曾深受入华耶稣会士影响的伏尔泰的著述中看到这种趋同留下的痕迹。伏尔泰在《风俗论》的一节中说：“孔子与默哈得不同，不是预言家。他从未说过自己受到心灵感应他的道德与伊壁克提特斯的道德一样纯粹而有人味”。“孔子不讲什么‘己所不欲、勿施于人’，而是说‘若想让人为之，汝亦如是对人为之’”。

这后一句的法语原文是：((Confucius)ne dit point: “Ne fais pas aux autres que tu ne voudrais pas qu'on te fit,” mais: “Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te faasse.)”^②从这里可以看到伏尔泰显然是张冠李戴。另外，在以上所列举的英语译文中，这些译者虽然注意到“己所不欲、勿施于人”的措辞为双重否定，但仍将其译成仿佛出自圣经的口吻。这可能是由于这些作为十九世纪欧洲的汉学家的译者本身就是基督教传教士的缘故，《圣经》自然成为他们理解异质文化时的凭借或参照的经典。

为便于与“己所不欲，勿施与人”比较，我们可以将《圣经》中的“*In everything do to others you would have them do to you.*”直译为在文体风格相近的“己所欲，施与人”。这样更容易察觉两者所反映出的西方文化与中国文化的本质差异：*aggressive* 与 *passive*。前者正面意义是“积极进取”，而其负面意义是“富于侵略性”，后者的正面意义是“推己及人，以和为贵”，而其负面意义是“消极被动，明哲保身”。因此不宜互相套用。“己所欲，施与人”反映了以基督文化为主体的西方文明的进取性和扩张性。今天，西方文明一方面在世界性的事务和全球经济一体化的进程中发挥主导作用，另一方面仍以刚愎自用的救世主自居，无时不在“理直气壮”地向东方国家输出“己所欲”的西方价值观，对东方各国指手划脚。西方文明的千秋功罪不能说与“己所欲，施与人”的进取、扩张或侵略、干涉的本性毫无关系。相比之下，“己所不欲，勿施与人”的东方文明就不同了。

^① 平川祐弘：マッテオ・リッチ伝，东京：平凡社，1997，137。

^② 平川祐弘：マッテオ・リッチ伝，东京：平凡社，1997，135。

无论“己所不欲”是否为“人所欲”，这已无关紧要，因为你反正是“勿施与人”；即使“己所不欲”为“人所欲”，而“己”却“未施与人”，至少不会因“己”之主动而酿成后果，故“己”始终是无辜的。其负面意义是“明哲保身”的消极被动。其正面意义是以和为贵，互不干涉内政。就好象美国人喜欢问：“在帮助贵国改善人权记录方面，贵国希望我们做些什么呢”？而我们中国人则可能会这样回答：“我们不指望你们‘做什么’，而只希望你们‘不做什么’”。这两种不同“金律”体现着两种不同文化的差异。各自优劣都仿佛是一把剑的两面刃。

《圣经》中的“金律”是说，“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”，^①“你们的仇敌，要爱他！恨你们的，要待他好！咒诅你们的，要为他祝福！凌辱你们的，要为他祷告！有人打你这边的脸，连那边的脸也由他打。有人夺你的外衣，连里衣也由他拿去。凡求你的，就给他。有人夺你的东西，不用再要回来。你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。^②基督教所说的友爱之教是一种无条件的（积极的），也因为如此，普通人则很难实行的教义。这与论语中的“己所不欲，勿施于人”即消极的，亦因为如此而不强人所难的友爱之教有着微妙的差异。中庸的第十三章里也有这样的话：“不论何事，不愿施之于己之事，己亦勿施之于人”。这乃是基于儒教人性的主张。可以说这在心理上是自然的，是在人的水平上的发言。这种消极爱的态度与基督教式积极爱的态度之间还是存在很大差异的。孔子的发言与其说是一种至高无上的命令，倒像是洞察人世的道德家的垂训。比如子贡说：“我不欲人之加诸我，吾亦欲不加诸于人”，说他自己不想做背义之事（诸），“子曰，赐非尔所及”。^③即孔子说：你很难做到这一点啊。

从利玛窦开始，一些开明的传教士总是希望贴近基督教来理解、认同和诠释儒家思想。其实，这对于这些具有基督教人文主义精神的人来说也是很自然的事。即使不从历史、发生学的角度去把握，而只从抽象的、神学的观点来考虑，这种可能性也是不能一概否定的。“基督教未破坏希腊哲学，而将其摄取到

^① 《圣经》（马太福音 11：12），中国基督教协会 1995 年版。

^② 《圣经》（路加福音 6：27），中国基督教协会 1995 年版。

^③ 《论语·公冶长第五》。

自己内部。既然如此，基督教能不能不敌视东洋哲学，并将其吸收到自己内部呢”。^①在四百年前像利玛窦这样的天主教神父已经开始着眼于欧洲中心论者所不可想象的大胆的可能性，而着眼这种相对性本身就已经带有异端的意味。这种人在今天的天主教会中也只是少数。从这一点看，利玛窦无疑是远远走在时代前面的人。

^①平川祐弘：マツテオ・リッテ伝，东京：平凡社，1997，136。

四、入乡随俗

明末天主教耶稣会士入华传教属于跨文化的交际。在跨文化交际中，人们往往会因囿于对自身文化的归属感和认同感，倾向于肯定自身文化的行为准则，而忽视或否定其它文化的合理性，甚至可能把异质文化的行为习惯看作是“越轨”、“愚蠢”、“荒唐可笑”、“不可思议”的举动。自沙勿略 1552 年力图进入中国传教的尝试失败后，在很长一段时间内，天主教传教士试图向中国传播福音的事业毫无进展。1562 年，天主教神父开始来到葡萄牙人居住的澳门传教，第一位主教加尔南劳是耶稣会士。尽管他对传教非常热心，可他不但没有入乡随俗，反而要求中国人完全“西化”。入教的中国人必须学葡萄牙语，取葡萄牙名，按葡萄牙人的生活方式行事。“此等传教方法，不能深切入境而问俗之情”，简直是“不啻进教即成为葡国人也”。^①虽然在澳门有些中国人接受了天主教，但却被明朝政府和中国士人视为异己的人群。这些传教士也依然只能像沙勿略一样，咫尺天涯，始终未能进入中国大陆，更不说能对中国社会产生任何影响了。有些传教士在数次越境入华传教的企图失败之后，深有感触，认为“不管使用不使用武力，进入中国都比登天还难”。^②

1577 年 10 月，耶稣会东方巡视使范礼安神父来到澳门，通过总结过去的经验教训，认识到只能采取适应中国文化的路线，入乡随俗，“以中国的方式进入中国”。于是，他对耶稣会在华传教的方针做了重大调整，取消了原先在宗教仪式中强制推行西方习俗，使用拉丁语的做法，要求前往中国的传教士重视学习汉语和中国文化，适应中国的风俗习惯。后来，利玛窦等耶稣会士之所以能进入中国传教，正是因为他们遵循范礼安确立的指导方针，随乡入俗，主动去融入中国社会。正是凭着会说中国话，能看中文书，熟悉中国文化，懂得中国的人情世故和风俗习惯，并用中文著书立说和广交朋友，利玛窦赢得了中国社会的主流群体——士大夫们的敬重和友谊，从而使天主教得以在中国立足。利玛窦换装取名，乘轿访客，善于送礼，以文会友等等体现出他在人际交往中入

^①徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店 1990 年版，第 171 页。

^②周宁：《中西最初的遭遇与冲突》，学苑出版社 2000 年版，第 224 页。

乡随俗和力求适应中国社会的潜规则。

为了适应中国的习俗，利玛窦等传教士不仅取了中国姓名，而且还仿效中国人文雅的习俗，在本名之外再取一个字号，即所谓的“尊名”，以适应在中国社会中维持高雅的身份。利玛窦的字号用“西泰”，罗明坚的字号叫“复初”，孟三德的字号是“宁寰”。当此事传到澳门，立刻引起各种非议。传教团体内部“不满意于众司铎之如此自动地半异端化，范礼安并下命令他们恢复西洋的名称，但是这条禁令像似未能持久”，^①后来甚至连范礼安本人也用“立山”作为自己的字号。这样，耶稣会在入乡随俗的中国化的道路上迈进了一步。从利玛窦、罗明坚和孟三德开始，明清之际入华传教士“在进入之前都要取一个尊名，使它看起来好像是神父们早已有的名字”。^②

利玛窦等耶稣会士入华后，为了在传播异质文化时能够减少“异体排斥”的负面作用，在着装上首先是穿僧服和扮西僧。这一方面表明他们在试图适应中国的社会文化。另一方面也说明利玛窦等人了解的程度不深。在欧洲和印度，僧侣既是宗教职业者，又是属于统治阶层的成员，两者结合于一身。即使在日本，僧侣虽然并不属于统治阶层，但在社会上也是比较受尊重的。而在明代的中国，情况就大不相同了，僧侣的处境颇为尴尬，不受尊重。随着交往的增多，利玛窦开始发觉在中国僧侣或和尚是“身份很低而卑贱”^③的阶层，并认识到中国社会深受儒家思想影响，士人的社会地位很高。

1589年，瞿太素与利玛窦相识及后来的交往，对利玛窦改换儒装，从西僧到西儒的转变起到了非常重要的作用。关于此事，明末耶稣会传教士艾儒略记道：“姑苏瞿太素者……适过曹溪，闻利子名，因访焉。谈论间深相契合，遂愿从游，劝利子服儒服”。^④明末天主教三柱石之一的李之藻也提到：“利氏之初入五羊也，亦复数年混迹（指僧人打扮）。后遇瞿太素氏，乃辨非僧，然后蓄发称儒，观光上国”。^⑤这一建议在当时的确是引导早期耶稣会传教士走出困境的

^①裴化行著，萧潘华译：《天主教十六世纪在华传教志》，第301页。

^②利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第193页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第153页。

^④艾儒略著：《大西西泰利先生行迹》。

^⑤李之藻著：《读景教碑书后》。

指路航标：一方面，能够让传教士以社会阶层的边缘进入主流社会以，从而免除因和尚社会地位低贱而很难为士人阶层所接纳的屈辱；另一方面，也促使传教士能以比较平实和虚心的态度来熟悉和了解儒家思想。利玛窦弃僧服穿儒装是确立“西儒”形象的重要象征。金尼阁(Nicolas Trigault)在《耶稣会自中国致(耶稣会总会长)阿桂委瓦(P. Claudio Acquaviva)的信件, 1610-1611》中, 回顾中国传教团的历史时, 明确地将改换儒服作为划分前后两个阶段的分界线。“第一个阶段, 中国的耶稣会士们穿着僧服。……‘很少或根本不注重推动基督教的进展’, ……第二阶段始于 1595 年, 这时利玛窦采用了儒生装束。……‘从此以后, 一切都开始发展, 几乎到了繁花盛开的地步’”。^①

正是改换儒服带来社会地位的变化, 同时也为了密切与士大夫的交往的需要, 促使利玛窦努力钻研儒家经典, 深入了解儒家思想。穿上儒服后的利玛窦利玛窦改“西僧”为“西儒”, 采取对中国文化道统“适应”和“认同”之态, 并以“儒服入京”的方式而深入中国政治的核心, 获得封建皇权的认可而达到其传教之成功。利玛窦从西僧到西儒, 换装是其重要的标志。也许有人会认为, 这不过是个服装问题, 用不着那么小题大作。其实并不然, 从服装的变化上可以看到一种文化潮流的动向。回顾一下历史, 我们可以从西方传教士的服装变化看到传教士对中国文化的态度和中国对待西方文化态度的变化。从明末到鸦片战争爆发为止的二百五十年间, 中国人将外国人都视为夷人。在这两个半世纪期间, 以利玛窦为代表的外国传教士都极力地追求汉化。即使是在服装上他们也忌讳让人看出自己不是中国人。因为他们生怕伤害了掌握着绝对权力的中国人的感情。然而到了鸦片战争以后, 情况就完全改变了, 中国人开始害怕西方人的势力了。中国的知识分子中相当一部分人便开始崇尚西方文明并主动地吸收西方文化了。到了这样一个西化时代以后, 即使在中国国内, 西方人传教士也可以完全保持西方人的模样了。而且, 有时让人知道自己是洋人办起事来更方便。在古代中国社会, 人际交往非常注重身份、地位和相应的礼节。一个人的穿着及出门所用的交通工具(如轿、车、马等)都具备身份地位的识别功能。“明代

^①利玛窦、金尼阁著, 何高济等译:《利玛窦中国札记》, 中华书局 1983 年版, 第 660 页。

阶级之制甚严，宫室服用，均有差等”。^①在官修的《大明集礼》和《诸司职掌》中，服饰制度是作为治理国家的重要法规而列入其中的。规定不同的身份的人穿不同的服装，即使是统治阶级内部仍有等级的差异，所穿服装式样、尺寸、颜色和质地也有区别。如《明史·舆服志》中专门列有“儒生、生员、监生巾服”的条目，《暖姝由笔》中称儒生服饰“国朝（明朝）创制，前代所无者，儒巾、折扇、四方头巾、网巾”。^②对服饰的规定，贯穿着官民之分和良贱之别，具有很强的约束力。利玛窦在长期与士大夫的交往中，对着装和乘轿所具有的等级意义以及所能产生的作用深有感触。“在官式的拜访上，仪表非常重要。因为这个原故，每次进城，利氏穿得相当讲究，平常穿绸质长衫，戴着中国文人所戴的帽子。……出门时坐轿子，因为那是当时文人的交通工具。如果忽视了这些习惯，就没有学者的派头。因此外在的仪表，按照习惯而采纳，现在已经变成代表社会阶层的特征”。^③利玛窦穿上儒服后，效果出奇的好，彻底“摆脱讨厌的和尚称号”，而“被认作是有学识的阶层”，^④开始“以学者教师的身份与人交往”，^⑤跻身于中国主流社会。

利玛窦等耶稣士在与各级官员和儒士学者交往中，善于送礼也是其入乡随俗的主要表现之一。而且，以礼开路是他们最初进入中国的重要原因。在人际交往中通行请客送礼是中国社会长期以来的一种习俗。许多难以解决的事，甚至不允许的做的事，在请客送礼之后便成了轻而易举的事情。有人将这种隐藏的正式规则之下而实际上支配中国社会运行的规矩称之为“潜规则”。^⑥尤其在晚明，冠冕堂皇的道德和法令时常只是说说而已，社会并不是按照那些公开宣称的正式规范运行的，而是在这样那样的“潜规则”支配下运转。办事需先请客送礼就是这类“潜规则”中重要内容之一。利玛窦和罗明坚在与中国官员和士人的交往中逐步深谙其道。他们在叩开中国的大门的过程中就是利用了明末某些

^①柳诒徵：《中国文化史》（下卷），东方出版中心1986年版，第642页。

^②周锡保：《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社1984年版，第382页。

^③利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年出版，第249页。

^④利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第277页。

^⑤利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第176-177页。

^⑥吴思：《潜规则：中国历史中的真实游戏》（前言），云南人民出版社2000年版。

官员的贪欲。1582年，刚到任广东制台陈瑞视财如命，察知与澳门葡萄牙人通商有厚利可获，故要澳门当局派官员前来广东，商谈通商之事，罗明坚乘此良机，亦与葡使同往。总督请罗明坚至肇庆府制台署下榻，并暗示他将来可以在此居留。范礼安得此喜讯，非常欣慰，1582年12月27日，即遣罗明坚和巴范济两人前往肇庆，并献许多贵重礼品，其中最珍贵者，是利玛窦刚从印度带至澳门的西方自鸣钟一座。制台大人见此珍贵礼品，喜悦逾常，随即允许他们在肇庆府东关天宁寺中居住，并可以传教，举行圣祭。^①在中国这种以人治为主的国家，决定一切的是人，而不是制度，所以，官吏的作用是至关重要的。后来，虽然曾多次遭受挫折，但在这些西方传教士看来，“重振旗鼓还是容易的，既然我们已经有了经验，尤其是假如我们破费点银子，给制台或其他官员送礼。……归根到底，在中国送礼、花钱就好办事”。^②美国研究利玛窦的学者乔纳森·斯彭斯也指出这一点。他在其《利玛窦传》中写道：“从保存下来的里奇（利玛窦）和拉吉利（罗明坚）的信件中可以看出，自着手传教工作起，他们就这样不倦地寻求着使传教事业获得成功的策略，这就是给中国人送去合宜的礼物。他们看出，这可能是他们整个艰巨事业获得成功的关键”，尤其是“在他们还未能真正掌握足够的汉语，并用此来解释复杂的科学概念之前”。^③利玛窦等传教士在从肇庆到韶州，再从韶州到南昌、南京，最后进入北京的过程中，以赠送西方的奇器方物这种往官僚机器运转的“齿轮里注润滑油”的做法，对天主教的传播和发展起到了相当大的推动作用。

然而，利玛窦等人尽管以贵重礼品结交官员、士人和乡绅，但其目的并非满足个人私欲，中饱私囊，而是为了传播天主教。他们的传教是以信仰为依托，以信仰为目的。而且，送礼也不完全是为了满足大权在握的士大夫的贪欲。在中国文化传统中，人们常常把互赠礼物作为人情和友情的有机组成部分。有时甚至把这种礼尚往来作为其友谊程度的一种标志。利玛窦在与士大夫交往中有很多是属于这种情况。通过送礼而成为朋友和成为朋友后的礼尚往来是迥然不

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第118-121页。

^②裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上册），商务印书馆1998年版，第87页。

^③乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，陕西人民出版社1991年版，第226-227页。

同的，更何况一个人虽然可以凭送礼建立各种关系，找到所谓的“朋友”，但若仅此而已，则难以建立起真正的友谊和信任。利玛窦在士大夫中赢得相当高的声誉，结交了有不少的朋友，决非仅仅靠那些奇器方物的礼品，他个人的学识才华和高洁品德也是非常重要的因素。实际上，在士大夫回赠给利玛窦的礼物中，其价值常常远超出利玛窦所送礼物的价值，如建安王每次“对我赠他的小礼，会以更贵重的礼回赠”，^①又如“阁老（沈一贯）向利玛窦回赠了礼物，有丝绸和皮毛，值四十多金，超过利玛窦神父赠给他礼物的价值”。^②再如利玛窦在结识南昌知府时曾送其两个日晷，而“知府为了报答利神父的热诚，也回赠一些白银，远超过两个日晷仪所需要的价钱。依照中国的风俗，这种金钱是不得退回的，因为是长官的恩赐”。^③无疑，在与士大夫的交往中这种礼尚往来的做法确实起到了润滑油的作用。如利玛窦在南昌时曾与名医王继楼相识，因为“王继楼由利氏手中接受过很多礼物，感到有责任保护他，每次有官员来看病他都不厌其烦地向他们推介利氏的德学。……因此凡城中有地位的人，都想同利神父交朋友”。^④没有这种润滑油，利玛窦恐怕在中国这种注重礼尚往来的文化中很难做到游刃有余，得心应手。

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第212页。

^②Ricci, Matthew, *China in the Sixteenth Century—the Journals of Matthew Ricci 1583-1610*, New York: Random House, 1953, pp. 390

^③利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第259页。

^④利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第254页。

第二节 利玛窦的交友之道

利玛窦的交友之道是天主教的哲学伦理学的范围，主要研究的是现实生活中人与人之间的友谊关系。中西伦理都重友谊，但友谊所处位置却有重大差异。中国传统伦理的五伦最重“亲亲”之爱和“君臣”之义，朋友只能列在五伦之末；而西方伦理却首重友爱，以友爱来涵盖一切人际关系。西方伦理观与天主教伦理思想有一种渊源关系，但它是一种世俗伦理，不像天主教神学伦理那样强调人神之爱。因此，与同样是世俗伦理的儒家思想有某些相近之处。这也正是利玛窦等人把宣扬西方友谊观作为传播天主教的一种准备的原因。当然，两者也有相异的地方。本节从友谊至上、平等精神、以文会友和相须相祐四个方面分析下利玛窦的交友之道。

一、友谊至上

在第二章我们谈到利玛窦的神学观点主要是来自天主教权威思想托马斯主义。同样，利玛窦的友情观也在一定程度上受到其影响。托马斯的个人伦理学非常重视友谊，强调友谊在人际交往中的具有十分重要的意义。这也显示托马斯关于人与社会关系方面的基本见解——人乃是社会性的，人需要真正的友谊。托马斯说：“无论我们在社会中从事什么样的工作，我每一个人都会需要友爱。尤其是那种不管面对顺境还是面对逆境都不会动摇的友爱”。“在这个世界上只有真正的友谊才是最好的东西。因为友谊能够把有德的人联合在一起，……友谊是莫大乐事的源泉”，友爱可以将艰难的事情变成容易。^①利玛窦在这《交友论》中也表达了类似的观点。如：“天下无友，则无乐焉”。“德志相似，其友始固”。“友之益世也，大乎财焉。无人爱财为财，而有爱友特为友耳”。^②

关于友谊的可贵，托马斯曾经说了一则感人的故事。一位暴君有两位朋友，当暴君决定处死其中之一时，这位被判死刑的请求宽限若干天，以便回家料理

^①刘清平等译：《托马斯·阿奎那论宗教与人生》，湖北人民出版社2001年版，第125页。

^②利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-507，子93-504，子93-506。

事情：另一位朋友表示自愿充当人质，以保证被判死刑者如期回来受刑。当刑期迫近而对方尚未回来时，人们讥笑这位人质愚蠢，但他坚信朋友的可靠；在行刑接近时朋友果然如约回来。暴君赞赏双方临危不惧的气概，为了那不可动摇的友谊而撤销原判决，并要求自己能作第三者加入他们的友谊结合。对友谊的可贵和朋友之间的信任，利玛窦也像托马斯一样有深刻的体认。他说：“友也，为贫之财，为弱之力，为病之药焉”。“我能防备他人，友者安防之乎？聊疑友，即大犯友之道矣”。^①在利玛窦看来，一方面唯有朋友才是你最需要时能给你提供无私的帮助的人；另一方面，要充分信任自己朋友。怀疑自己的朋友，提防自己的朋友，这样意识哪怕只有丝毫的一点，也是违背友情标准的。

在古代西方，友爱极被重视，几乎涵盖一切关系。父子、长幼、夫妇、君臣都被纳入友爱之中。友爱被视为人类生存之需要。交友之道既被推崇为维系人类社会的基本关系。朋友之情比父子、兄弟的血缘亲情显得更为重要。亚里士多德在《伦理学》中提出，“应视友如己，盖友为第二我也”。而“父母思念孩子，孩子恋慕父母，这是一种自然的感情，它不仅存在于人类，即使于鸟兽也能见到”。^②奥古斯丁也在《忏悔录》中强调“友为灵魂之半”。^③这种友情至上的伦理思想也充分体现在《交友论》中。利玛窦说：“世无友，如天无日，如身无目矣”。“吾友非他，即我之半，乃第二我也，故当视友如己焉”。“友之于我，虽有二身，二身之内，其心一而已。”^④朋友如同日月，如同生命，它使弱者强，使患者幸，使病者愈，甚至可使“死者犹生”。在这里友谊的作用被说到了极至。朋友犹如自身的另一半，那么在亲情和友爱之间如何选择呢？利玛窦说，“友于亲，惟此长焉。亲能无相爱，亲友者否。盖亲无爱亲，亲伦犹在，除爱乎友其友，理焉存乎”？^⑤利玛窦这句话说明强调，友情更重于亲情。亲人之间即使不相爱，他们的亲属关系仍旧存在。但是亲友之间如果没有爱，他们便不成其为亲友。所以，如果从友情中除去爱，这等于除去了友情的本质。这句

^①利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-507。

^②亚里士多德：《伦理学》。

^③奥古斯丁：《忏悔录》。

^④利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-504。

^⑤利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-507。

话很可能源自西塞罗的观点：“友之所以贵于亲者，亲可以失爱，而友则否。无爱，即不成其为友，而亲仍不失为亲”。^①利玛窦曾在给欧洲友人的信中说：他写的《交友论》中引用了西方古代许多名人的格言和遗训。^②利玛窦是在表达一种西方传统的友爱观。这种友爱观把朋友之间的友情视为比父母与孩子之间的亲情还要重的一种感情，认为朋友之间的友爱才是真正的、永恒的爱。它不依据其他条件，惟靠真爱来维持，超越了血缘之亲情。在利玛窦看来，自然亲情与政治从属关系都不是友爱的基础，友谊的建立完全取决于人自身品德和价值，品德上的相近和共同的原则、事业才是友谊的基础。《交友论》中说：“德志相似，其友始固”。可见，牢固的友谊是建立在对德善的追求中志同道合，因而比源于亲情之爱的人际关系，更具有价值意义。

源于基督教的博爱精神的西方的友爱伦理，与中国传统伦理相比，有显著的差异。中国伦理是建立在以自然血缘关系为核心的宗法等级制度之上的。朋友虽为五伦之一，但只能在父子、君臣、夫妇、长幼等四伦之后。这一点不但与西方友爱观不同，而且与基督教的博爱精神差异更大。早于利玛窦入华的罗明坚敏锐地意识到：中国传统伦理已成为传播天主教的最大障碍。他指出：归化中国最大的困难并不是中国人不愿接受天主教信仰，他们对研究要理也无困难，真正的困难是他们上有父母、各级官员，直到高高在上的皇帝，这些隶属关系的限制和约束使得他们不能凭个人意愿接受领洗。^③中国传统伦理观念无疑是耶稣会士传教中的重大障碍。但另一方面，在中国除了强调血缘的亲情外，朋友也被视为一种人与人之间的重要的交往关系。从先秦孔子的《论语》到西汉杨雄《法言》；从东汉朱穆的论道之书的《绝交论》到南朝梁刘孝标的《广绝交论》，特别是南宋朱熹《近思录》中有关友谊的见解，在社会和文化界产生过或深或浅的影响。尤其是明末经世致用之学的兴起，即滥觞于文人结社之中。结社既已成为时尚，故朋友交往便被拔擢为社会极为重要的人际关系。无论被称为儒学异端的何心隐、李贽者流，还是以复兴儒家道德为己任的东林及其后

^①西塞罗著，徐奕春译：《西塞罗三论》，商务印书馆1998年版，第53页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第258页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第433页。

续复社等辈，莫不如此。如何心隐说：“天地交日泰，交尽于友也。友秉交也，道而学尽于友之交也”。^①其友李贽解释说：“人伦有五，公舍其四，而独置身于师友圣贤之间”。^②利玛窦在与中国士人交往中认识到：友谊或友爱是沟通与士大夫情感、影响他们思想的重要渠道。于是，撰书立说，大谈友情，广交朋友。利玛窦所宣扬的西方注重朋友友谊、倡导友爱至上的交友之道，显然符合明末文人学士竞相结社及注重朋友情谊的社会心理和风尚，而且，与何心隐提倡“交尽于友，学尽于友”以及舍五伦中四伦而独重朋友一伦的思想有非常相近之处。

启蒙学者反抗封建制度亦无不从批判纲常名教入手，上文提到的何心隐“交尽于友”说，否定了君父大伦的绝对至上的神圣性；清末启蒙学者谭嗣同再次提出这种论点：“数千年来，三纲五常之惨祸烈毒”。在他看来，五伦中只有朋友一伦“最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐”。^③在这种历史现象的背后，又隐藏着预示着怎样的社会发展轨迹呢？从中国社会发展史的视角，理性地审视西方友谊观和基督教伦理，我们应该说它们对中国文化的作用是具有积极意义的。我们以现代的眼光回顾中西文化的优秀传统，也不难发现其中所蕴涵的历久长新的普适价值。

在处理各种人际关系时，儒家传统观念中明显存在着亲疏远近、轻重厚薄的差别。朋友之情虽然属于五伦之一，但在宗法伦理占主导的中国古代，君臣、父子、夫妇、兄弟之间的关系显然要重要得多。在这种情况下，利玛窦强调朋友之爱比血缘亲情更为重要，并倡导的友谊至上的观点。不啻为明清之际学术界的反传统思潮带来了新的信息。一些士大夫从利玛窦友谊伦理思想中找到了解“心同理同”的友谊观。如冯应京在《刻交友论序》中写道：“夫交非泛泛然相欢洽，相施报而已；相比相益，相矫相成，根于其中之不容己，而极于其终之不可解，乃称为交。世未有我以面，而友以心者；亦未有我以心，而友以面者。鸟有友声，人有友生。鸟无伪也，而人容伪乎哉”？……“视西泰子迢迢山海，以交人为务，殊有余愧。爰有味乎其论，而益信东海西海、此心此地同

^①《何心隐集》，卷二《论友》。

^②李贽：《何心隐论》。

^③谭嗣同：《仁学·三十八》。

也”。^①将此书付诸出版就是希望读者能通过此书的学习而“重交道”。

近代谭嗣同也像何心隐、冯应京等人一样以友情为重为贵为尊，认为“四伦非朋友不能弥缝”。他在《仁学》中指出：“世俗泥于体魄，妄生分别，为亲疏远近之名，而末视朋友。夫朋友岂真贵于余四伦而已，将为四伦之圭臬。而四伦咸以朋友之道贯之，是四伦可废也。此非谰言也。其在孔教，臣哉邻哉，与国人交，君臣，朋友也；不独父其父，不独子其子，父子，朋友也；夫妇者，嗣为兄弟，可合可离，故孔氏不讳出妻，夫妇，朋友也；至兄弟之为友于，更无论矣。”他进而批判了中国传统三纲的罪恶，除了君臣一纲的罪恶外，还指斥父子、夫妇间的被虐杀的罪恶，认为“五伦”中只有朋友一伦最无弊而有益，其他四伦都应以“朋友之道”统贯之，从而达到人际间“平等”、“自由”的理想境界。“五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎！顾择交何如耳，所以者何？一曰‘平等’；二曰‘自由’；三曰‘节宣惟意’。总括其义，曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近，可为其次。余皆三纲所蒙，如地狱矣。……君臣父子夫妇兄弟之伦，皆空诸所有，弃之如无，而独于朋友，则出定入定，无须史离”。^②谭嗣同对中国传统伦理所作的深刻分析和尖锐批判，凸现出了利玛窦宣扬的“友谊至上”伦理观念对于当时中国思想的意义。谭嗣同的观点是否曾受过利玛窦《交友论》的启发和影响目前没有文字上直接证据，尚待从其思想渊源上作进一步的考证，但《仁学》中对“五伦”的批判，与明清之际士大夫对“四伦”缺陷的认识和批判却有着明显的继承关系。

明末，利玛窦所宣扬的西方友谊伦理思想，对处在晚明这样一个道德观念沦丧、伦理价值迷离的时期的士大夫有一种心灵的震撼。这种来自异域的似同似异的观念确实使他们有一种清新的感受。不少的人从这种他们视之为心同理同的思想中感到特别的欣喜，并产生了强烈的认同感。这正是《交友论》不胫而走，在明清知识界广为流传的重要原因。这一点我们将在第三节中详细讨论。

^①冯应京：《刻交友论序》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-502。

^②谭嗣同：《仁学·三十八》。

二、平等精神

我们在前一章节讨论利玛窦的神学伦理观时，谈及了利玛窦所介绍的天主教的博爱和平等观念。即在爱天主的前提下，把人类之爱普遍化，或彻底平等化，取消了一切家庭家族亲属的、种族民族和国家的、亲疏远近的以至恩与仇的界限，对一切人都要有爱心。其标志是对疏远的邻居要爱，其考验在对你的仇敌能否爱，其前提是立一个对天主的爱，作为人间之爱的理想标准和力量源泉。按照天主教的教义，得到神的爱，才有力量去爱人，而只有实践了对人的爱，才算真正地实现了对天主的爱。这种爱超越了人伦之爱。虽然在西方世俗伦理中友谊与神学伦理中博爱一样突破了血缘亲情，强调平等，但前者却是人伦之爱，“若双方的距离如若象距神一样远，友爱肯定不能保持”。^①利玛窦的交友之道主要是着眼于人伦之爱和世俗之情，与西方的友谊观是一致的。当然利玛窦所宣扬的西方友谊观是不以损害天主教信仰为限度的。实际上，天主教神学伦理中的人神之爱是为其世俗伦理中的人伦之爱提供了价值源头，即古代西方所谓的至善之道。

利玛窦的交友观主要表现在其第一部中文著作《交友论》中。此书主要是谈论世俗友情。《交友论》虽然仍有极少之处将人际交往中的朋友关系说成是上帝赐与的功能。即“上帝给人双目、双耳、双手、双足，欲两友相助，方为事有成矣”。“各人不能全尽各事，故上帝命之交友，以彼此胥助。若使除其道于世者，人类必散坏也”。^②但这是为了强调交友之道及相互帮助是维系人类社会的基本关系，人与人之间如果没有友谊或友情或友爱，人类社会就会涣散、混乱、瓦解，以至于崩溃。由此可证，朋友之情较之血缘亲情更为重要。朋友之间的关系是“平等互惠的人际关系，而非父子师生智愚等不平等的关系”。^③这在《交友论》中亦有充分的反映。如：“吾友非他，即我之半，乃第二我也，故当视友如己焉”。“友之于我，虽有二身，二身之内，其心一而已”。“相须相佑，

^① 亚里士多德著，苗力田译：《尼各马可伦理学》，中国社会科学出版社1982年版，第174页。

^② 利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-507，子93-505。

^③ 戴维扬：《从(交友论)看中西思想文化交流史上的一个范例：利玛窦与徐光启》，载台湾《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议》论文集。

为结友之由”。“德志相似，其友始固”。“交友使独知利己，不复顾益其友，是商贾之人耳，不可谓友也”。“友之物皆与共”。^①这种视友如己、志同道合、相须相佑、不分彼此的关系，正是建立在较为平等的基础上的西方交友之道的写照。利玛窦在谈到平等交往的方式使天主教中国社会产生了正面的影响时，指出：“教会在知识分子当中甚受重视，因为我们也尊重全体中国人，地位高的与地位低的全一视同仁”。^②利玛窦介绍的西方友谊观中所蕴含的平等观念，给中国士大夫带来了一种与传统儒家奉行的君君臣臣、父父子子的尊卑观念完全相左的、基于天主教平等意识的伦理关系的参照系。他自己也身体力行，在交友中也时常突出这种平等意识。

在前面一节，我们谈到利玛窦入乡随俗，弃僧装换儒服，变西僧为西儒，试图从社会阶层的边缘进入主流社会，免除因和尚社会地位低贱遭受屈辱而无法平等地与士人阶层交往。这一方面是为传教考虑，另一方面也反映出利玛窦的追求平等交往强烈意识。在这一点上他与比他更进入中国的罗明坚意见不一致，后者认为应该像在日本传教那样依附佛教来传播天主教。这种平等意识有时还体现在利玛窦与一些掌有大权的要员和官吏交往上。利玛窦第一次赴京进贡失败，转来南京后为了能留在此地传教曾去见负责南京事务的守备，即一位权势很大的太监。当守备的部下要利玛窦按礼节行下跪礼时，利玛窦予以拒绝并表示“不愿与他会面，除非用平等礼节”，否则宁可不见。^③甚至在失去自由、非常危险的困境中利玛窦也尽力维护其及宗教信仰的尊严。利玛窦第二次进京时被手握大权、十分贪婪的太监马堂困在天津附近的临清，当时马堂拿走了做弥撒用的圣爵不肯归还。圣爵被天主教视为圣物，是用来祭祀天主的。所以，利玛窦最后生气地对马堂说：“你拿去圣爵两倍重的银子吧！也可以多拿，但要还给我们行圣祭用的东西”。马堂在意识到利玛窦坚持要回圣爵并非因为其珍贵，而是出于敬意后，“也感动了，遂把圣爵归还”。^④利玛窦这种平等相待的交友方

^①利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-504，子93-506。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第306页。

^③利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第306页。

^④利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第341页。

式在与中国儒士和要人的交往中，不仅维护了自己的尊严，也与徐光启、李之藻、瞿太素、冯应京、王肯堂等为代表的一部分中国士大夫大建立了新型的朋友关系。我们在前一节谈到他们之间那种相须相佑、患难与共的真挚友谊。

儒家也有重视友谊的传统，《论语》开宗明义就是“有朋自远方来，不亦乐乎”，王勃的“古之君子，重神交而遗道合”，“海内存知己，天涯若比邻”等语，都不同程度地印证了士大夫在人际交往中对友谊的重视。但儒家伦理最重的还是“亲亲”之爱和“君臣”关系，朋友虽然在儒家五伦中有一席之地，但却被置于五伦之末。孟子所列的五伦（父子、君臣、夫妇、长幼、朋友）实际上是维持以父子、君臣为主轴的社会关系，这就是儒家“孝”的核心。《论语》中的“朋”后来也被强解成是指“弟子”自远方来，这样就把一种本来是平等互相的朋友关系解释为师生的主从关系。杨适指出过“友谊”观念的中西差异，西方人以平等作为根本原则，从朋友之道出发，来看待和处理各种情爱的关系，包括对亲属之爱的理解，因此，西方是把朋友置于比亲属之爱还要重要的地位。而中国传统中的“友”伦远远不及诸血缘伦理的关系，讲朋友义气达到生死与共程度的朋友，都要结拜为兄弟，才算真有手足之情。如果年龄相差很大，还有结义为义父子。《三国演义》中的刘关张本是朋友，由于结义为兄弟，又形成了君臣关系，所以他们三位的“友谊”才那么牢不可破。这种心理恰恰从另一个角度说明。中国人的亲亲为大的观念是何等强烈。^①这种友情实际上体现着一种人伦的亲情，一旦交友至深便一定敬奉朋友的父母一如自己的父母，若朋友有难则代为扶养其子女。在中国所谓“坦诚”和“侠义”的相对平等的友谊规则，往往更多的不是存在于士大夫群体而是存在于民间的下层社会。

利玛窦在《交友论》中也把朋友比作兄弟。“友于昆伦迹，故友相呼谓兄，而善于兄弟为友”。^②日本学者平川佑弘曾将此句与利玛窦自己翻译的意大利语译文进行对比分析。意大利语译文的意思是，朋友与朋友之间的关系和兄弟之间的关系非常相似。因此，朋友之间相互称兄弟。而兄弟之间关系好也就像是

^①杨适：《友谊（friendship）观念的中西差异》，《北京大学学报》，1993年第1期。

^②利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，页93-506。

真正的朋友一样。当我们把中文翻译成西方语言时，无论兄或弟都属于 brother 这同一范畴。对于这一点，我们常常会感到某种困惑。因为英语的 brother 一词，或者是意大利语的 fratello 一词都不能像汉语的“兄”和“弟”那样，让你感到它们之间的长幼之序。实际上，它更多的是体现一种平等相等、互助互爱的人际间的友情。因此，原文中“友相呼谓兄”给人的感觉和译文“朋友之间相互称兄弟”给人的感觉还是多少有些差异。就人与人的关系而言，中文中的“兄弟”给人的感觉是一种长幼的纵向关系，而意大利语中的 fratello 给人的感觉是一种横向的平等关系。前者带有礼貌谦恭之意，而后者则含有亲近融洽之意。可见，一种异质的文化在用另一种文化的语言转述时往往由于缺乏精确表达原意的对应词，意义的偏离就在所难免了。即使是象利玛窦这样熟悉汉语和中国文化的人也同样无法摆脱语言的限制和羁绊。也许连他本人都没有认真考虑过其中的差异。因为长期生活在儒生士人之中，受儒家文化熏陶，并尝试用儒家思想来诠释天主教教义，利玛窦也差不多成了一位熟读经书、谦恭文雅的西儒了。他的《交友论》虽然有不少与儒家伦理相同或相近之处，其友谊观在明末士大夫中也有不少人表示认同，但其中异质的成分对中国传统文化仍然有一定的冲击，因而遭到一些坚守儒家正统思想的士大夫的批驳。我们从明清时期士大夫不同的反映就可见一斑了。

冯应京在《刻交友论序》中指出：“友之所系大矣哉。君臣不得不义，父子不得不亲，夫妇不得不别，长幼不得不序，是乌可无交？夫交非泛泛然相欢洽，相施报而已；相比相益，相矫相成，根于其中之不容己，而极于其终之不可解，乃称为交。世未有我以面，而友以心者，亦未有我以心，而友以面者；鸟有友声，人有友生。鸟无伪也，而人容伪乎哉？”^①在冯应京看来，君臣、父子、夫妇、长幼之间均存在交往的关系，这种交往并非只是一般的欢悦融洽、相互报答而已，而是在比较中获益、在匡正中成事，并且植根于不重私利、表里如一和以诚相待的终身信守不渝之中。很显然，在这里，君臣、父子、夫妇、长幼之间已不是过去那种从宗法血缘的亲疏出发爱有等差的关系，而是朋友之间真

^①冯应京：《刻交友论序》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-502。

诚相待的平等关系。冯应京如此宣扬的“人有友生”的新观点，正是他深受《交友论》思想影响的反映。陈继儒在《宝颜堂秘笈》中指出：“伸者为神，屈者为鬼，君臣、父子、夫妇、兄弟者，庄事者也。人之精神，屈于君臣父子夫妇兄弟，而伸于朋友，如春花内，风雷行元气氛内，四伦非朋友不能弥缝，不意西海人利先生乃见此”。^①显然，他认为利玛窦所介绍的西方关于友谊的见解，是中国传统的伦理关系中所缺乏的。而这种平等的友谊观，能使我们反省自己传统有关四伦与友谊关系的认识。

那些维护儒家伦理道德的士人和乡绅是无法容忍西方友谊观和天主教伦理所蕴涵的平等精神。许大受认为：“君尊如天，故春秋书法称君曰天主，称天命天讨。……诚万古莫迹之义也。夷乃不称臣而称友，且欲一切国王之皆从邪说，尽去其后宫妃嫔，而等于编氓”。^②陈侯光则说：“至尊者莫如君亲，今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君。则悖伦莫大焉”。^③

他们认为西方友谊观和天主教伦理破坏了儒学的核心，使之徒存外壳而已。在清朝《四库全书》馆臣对《交友论》的批评中，这些士大夫们最不能容忍的地方就在于，书中宣传的交友之道的普遍意义及爱无差等的思想。他们认为《交友论》与中国传统伦理的根本对立在于“爱无等差”，违反了“亲亲为大”的原则。“云：‘二人为友，不应一富一贫。’是止知有通财之义，而不知古礼惟小功同财，不概诸朋友；一相友而即同财，是使富者爱无差等，而贫者且以利合，又岂中庸之道乎”？^④这些人比西方传教士和中国皈依者更敏感地意识到中西伦理观的冲突焦点所在，意识到西方友谊观和天主教伦理对中国封建政权的威胁，即“暗伤王化”，“则为国家之隐忧当杜也”。^⑤由此看来，有些学者认为，“因《交友论》所呈现出西方世俗伦理与中国传统的一致性”，“没有什么超出儒家思想的新内容，它固然可以使晚明士林一时获得精神的兴奋，却没有提供真正富有

^①陈继儒：《〈交友论〉小叙》，《宝颜堂秘笈·广集第八》。

^②许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四。

^③陈侯光：《辨学刍言》，《破邪集》卷五。

^④利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-510。

^⑤沈懋：《参远夷疏》，《破邪集》卷一。

启发性的东西”。^①这种的结论未能象明清时期的一些士人那样从中品味出异质的东西，并表示出欣喜的认同或强烈的反对。至于其“无益于处在思想裂变中的晚明社会走出困境”。这确实是如此。但若是换一个角度来看这一问题也许对我们今天的中西文化交流会更有益。那就是当时的中国社会无益于异质文化顺利地进入而又能保持其独立的品格。附儒合儒、适应同化是任何外来文化进入中国社会的唯一选择。在这样的政治、文化、思想氛围中，我们不可能指望明清之际的中西文化交流会有近代西学东渐对中国文化产生那样大的震动、影响和作用。

^①何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社1998年版，第76页。

三、以文会友

在中国古代，儒生士人中盛行“以文会友，以友辅仁”^①风气。以文会友是有知识的人结识朋友、建立友谊的基本方式，以友辅仁是一切有识之士结交朋友、互勉互励的根本目的。这样才能得到益友，获得进步，成就大事。利玛窦在与中国官员和士人的交往中，逐步了解了中国社会的这一特点，认识到“以文会友”对天主教传播的重要意义和作用。尤其在晚明这一时期，海禁甚严，外国人很难进入中国，更不用说想传播外来宗教了。何况中国历朝统治者对新出现的宗教抱有戒备，十分警惕，“因为许多叛乱发生时，多设立宗教以作掩护”。这便是“在中国传教的最大阻碍，不能自由传教”^②的缘由所在。^③但若以书籍传教，情况就不同了。利玛窦在给耶稣会总长的信中谈到：“在这里用书籍传教是最方便的方法，因为书籍可以在任何地方畅行无阻；这里很多人皆可看书，很多事皆可由书籍传授，讲话便没有那么方便，这是我们的多年经验之谈”。^④“中国人对于有新内容的书籍十分好奇，又因为象形的中国文字，在中国人的心目中有了一种特殊的力量及庄重的表达能力”，^⑤显然，利玛窦清楚地认识到善于用中文撰写和编译书籍对天主教在中国传播和发展是至关重要的。“在中国的宗教派别，及宗教教义都是以文字书籍的方式来广播，而非以口语传教的方式。……读书的人在休闲中所看到的书本的说服力量，比从讲道台上所转来的说服力量更大，尤其讲道者对当地语言尚未精通的时候”。^⑥利玛窦这段话前半部分有点绝对对化。中国人确实极看重书籍，但口头传教无疑也是宗教在中国传播的重要手段，只不过在中国人看来书本上东西可能更可信、更有说服力，“在中国印在书上的东西都被认为是真理”。^⑦因而，后半部分说得很到位。书籍对中国人的影响的确非常大的。另外，中国人有“以文会友的习惯，某人有时在家中读到有关基督教教义的文字，就会把它记下，有机会时，再同朋友讨

^①《论语·颜渊篇》

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第383页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第324页。

^④利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第139页。

^⑤利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第426页。

^⑥利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第220页。

论”。况且，书籍“能在全中国十五个省畅销。此外，中文书籍也会受到日本、朝鲜、交趾支那的民众的欢迎……我们所写的书，其影响将是整个中国文化圈，而不仅是中国人了”。^①这样便能在中国士人中逐步扩大天主教的影响，继而影响到更多的普通中国人，甚至还能中国周边的国家产生影响。在中国古代社会，儒生士人对普通百姓一向有一种表率或榜样的作用，对民众有一种无形的、巨大的影响力。

利玛窦熟谙明末士大夫的交友之道。他的第一本中文书《交友论》是以一个西方人的身份来阐述“视友如己”的交友观，更从理念上赢得了尊奉“士为知己者死”的中国士大夫的共鸣，如冯应京在其《刻交友论序》中欣喜地写道：“东海西海，此心此理同也”。^②利玛窦的《交友论》是在南昌完成的，他的以文会友也是在南昌开始的。正是在南昌他才真正以西儒的面貌出现在中国士人之中，彻底摆脱了过去在广东的西僧或番僧的形象，并开始走上以文会友和以文传教（书籍传教或学术传教）的道路。此前他从韶州随明朝一位大官北上，想开辟新的传教点，结果在南京被驱，沮丧而返。途经南昌时，他结识了当地一位名医王继楼。此人家境富裕，当地权贵无不请他看病。在他的帮助下，利玛窦结识了南昌的一些知名之士。其中有一位很有地位的人物就是建安王，他常邀请利玛窦到他府里去，待他有如上宾，听他谈数学，谈宗教，倒背诗章，并讨论交友之道。利玛窦后来这样写道：建安王对他说：“凡有德行之君子，辱临吾地，未尝不请而友且敬之。西邦为道义之邦，愿闻其论友道何如”？^③这时对中国文化已有较深了解的利玛窦很可能意识到：交友之道可以成为中西方文化沟通的一个关节点。于是，一方面为酬谢建安王的知遇之恩，一方面也是为了从心灵深处触动中国人的灵魂，据详“曩少所闻”，利玛窦便在西方哲人有关友谊的论述的基础上，撰写成了《交友论》一书。建安王见后特别喜欢，他的随从抄了好几份，随后又有不少人相互传抄，并有人出资自行刊印，在士大夫中产生了很大的影响。《交友论》一书给利玛窦带来了很高的声誉，一时间“四

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第426-427页。

^②冯应京：《刻交友论序》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-502。

^③利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-504。

方人士无不知有利先生者，诸博雅名流亦无不延颈愿望见焉”。^①不少中国士人就是凭此书及其它一些利氏的中文著作，敬佩其才学和人品而与其相交相识，并不断给予他各种帮助，甚至“公卿以下，重其人，咸与晋接”。^②

在南昌利玛窦还结识了白鹿书院的院长章木清。此前章木清就曾听说过很多有关利玛窦德行学识出众不凡的事。利玛窦也很敬仰章本清的操行，二人相见之后，因彼此仰慕，很快成了好朋友。南昌的文人学士，都很敬重章木清。在他的介绍下，利玛窦又认结交了不少南昌的文人学士。在此期间利玛窦神父开始撰写《天主实义》一书，写成的文稿曾特地请这些文人朋友过目、润饰、修改，后经他们的鼓励催促，于1603年在北京刻板付梓，流传甚广，影响至巨。

利玛窦从韶州到南昌，再从南昌到南京，最后进入北京，深知要使天主教在中国生根，唯有先深入了解中国文化和风俗民情。他在南昌期间，广结民间名绅文人。自王医师、建安王到章木清等，莫不以与他结友为荣，也藉着这些挚友对民间的影响，使利玛窦神父开创了南昌的传教事业。利玛窦以文会友，广泛结交朝野著名人士，积极宣传西方科学技术，展示和赠送西洋珍奇器物，巧妙的以精于数学、天文、地理等知识渊博的学者形象出现在文人或士大夫面前，成功地博得了很多人的好感。明代思想家李贽在《赠利西泰》一诗中，就以“刹利标名姓，仙山纪水程。回头九万里，举目九重城”。^③等诗句，记录了利玛窦由南而北宣传天主教义的艰辛历程；并在《与友人书》中高度评价了其人。“承公问及利西泰，西泰在西域人也。……凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于《四书》性理者解其大义，又请明于《六经》疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，……我所见人未有其比，非过亢则过谄，非露聪明则太闷闷聩聩者，皆让之矣”。^④

在与中国士人的进一步交往中，利玛窦也对中国传统文化有了更深入地了

^①徐光启：《跋二十五言》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-375。

^②《明史·意大利卷》卷三百二十六。

^③李贽：《续焚书》卷六，中华书局1974年版，第667页。

^④李贽：《续焚书》卷一，中华书局1974年版，第91-92页。

解。到了北京后，他与徐光启、李之藻合作，翻译了《几何原本》、《同文算指》等重要的科学著作，撰写的用儒家学说解释天主教理和伦理的书籍《天主实义》、《畸人十篇》和《二十五言》。这些书曾多次刊印，对明末清初的中国学术界和思想界产生一定的影响。《天主实义》由李之藻、冯应京和江汝淳作序写跋，《畸人十篇》由李之藻、周炳谟、王家植等人作序，书中问答所涉及的著名士大夫就有徐光启、李载、吴可达、龚三益等人，《二十五言》由冯应京和徐光启作序写跋。利玛窦的其它著作也是由士大夫作序推崇的。可见，利玛窦与中国士大夫阶层结交之深，由此可见一斑。而且，这些书的出版还为利玛窦赢得的一些过去对其没有好感、甚至还有敌意的士人的友谊和敬佩。《畸人十篇》刊行后，徐光启认为此书可以化解和平服北京士大夫中日益渐长的对教会的反感情绪。“事实的确如此，因为自此书出版后，学者已开始访问我们，有些且已皈依了”。甚至连以崇佛著称的虞淳熙就《畸人十篇》写给利玛窦的信。“盛赞内容丰富，有益人生，但请我不要反对佛说，很客气地劝我，否则将有祸患产生”。^①特别值得注意的是，有一位著名学者对利玛窦及天主教原本没有什么好感，尽管有不少的朋友向他“推崇我们所介绍的新学术以及我们所传的教义，并请这位学者前来看我们，两年之久，无人能说服他。但我不知如何这本《畸人十篇》到了他的手里，看了之后非常感动，立刻前来拜见，态度异常谦下，已两、三次约我们到他家去吃饭，介绍他许多朋友与我们认识，这些朋友都是有地位的人”。^②另外，就连《几何原本》这类科学书籍“不但把科学介绍大明帝国，提供中国人一种有用的工具，而且也因此使中国人更敬重我们的宗教”。^③

利玛窦重视以文会友和学术传教，是因为他认识到中国儒士学人在中国社会中的示范性作用和重大影响。以文会友和交游访学历来是儒生士人所崇尚的行为方式。这些人一方面在社会上拥有特殊的政治地位，另一方面在社会中担当独特的文化传播和传承的使者。他们往往利用亲戚、同乡、师友、同学、同事等关系，结成一个个社交群体，有意识或无意识地充当了各种文化信息和学

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第369页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第359页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第356页。

术信息的传播者，构成一张张文化交流和学术交流的网络。中国社会所推崇的学而优则仕的传统又使得他们的交往具有政治和文化的双重影响。故此，利玛窦在给其远东传教团上司的信中，强调应“设法使知识分子皈依成为教友……假如有一批知识分子或进士、举人、秀才以及官吏等进教……自然可以铲除一般人可能对我们的误会”。^①“因为一位知识分子的皈依较许多一般教友更有价值，影响力也大”。^②在传教过程中，利玛窦不赞成盲目性皈依，或单纯以归化民众的数量作为衡量传教成效的标准，却充分肯定即使暂时信仰者不多，但是经过感化自动领洗的传教方针。强调“不能以归化的教友多寡来衡量我们的成果”。^③利玛窦以文会友，以友辅仁，以友传教，即以结交文人学士与编译西学著作为手段，介入士人阶层的文化学术交流网络，开启并推动了明末清初的西学东渐。

显然，利玛窦这样做一方面是想通过结交大批的士大夫，直接争取到他们的对天主教的同情、理解、认可和接受，另一方面试图利用翻译大批西方书籍来实施其“学术传教”或“科学传教”的策略。这充分说明利玛窦对士大夫以文会友的风气与书籍在中国社会中的文化传播的重要功能已有深刻的认识。他的这种认识及做法在很大程度上把握了中国社会的特点。尽管他的很大程度上把握住了中国社会的特点。尽管他的谨慎态度和做法是为了确保天主教在中国安全、稳固地发展，但客观上能使传统中国文化在接受异质文化时避免激化矛盾和发生冲突。而且通过学术传教，无疑会对中国传统文化的发展产生积极影响。即使在今天的中西文化和宗教的交流中，利玛窦这种通过学术交流进行不同文化和宗教之间的和平对话仍然具有现实意义和价值。

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第410页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第314页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第361页。

四、相须相祐

交友是人的一种社会关系的缔结，并不是由血缘宗亲结成的人际关系。交友是由人的社会本质所决定。“人是社会关系的总和。”作为社会的人，其生存和发展需要一种社会生活。交友不仅是人生而有之的情感需要，也是人生存的一种手段。对于像利玛窦这种生活在一种强势的异质文化中的传教士而言，交友又是他们传播福音的重要手段。在传统的中国社会，“在家靠父母，出外靠朋友”的观念潜移默化地影响着中国人。这一信念看起来似乎比较简单、直观，但却涵盖了朋友关系的伦理属性以及交友在个人生活中的重要作用。在现实的生活中，每个人总是会碰到这样那样的困难，甚至可能会遇到突如其来的祸患。这时，真挚的友谊能给人幸福的温暖和慷慨的援助，使人重新鼓足勇气，增添力量，迈向新的征程。因而，利玛窦在《交友论》中明确地指出：“相须相佑，为结友之由”。^①

中西文化都强调朋友之间的情谊具有相须相佑、相恤相惜的功用。利玛窦认为：“交友使独知利己，不复顾益其友，是商贾之人耳，不可谓友也”。^②“不扶友之急，则临急无助者。”^③在中国古代，诚挚的友谊不仅平时当朋友经济上有困难时能解囊相助，“财货通而不计，”^④乃至“愿车马衣轻裘与朋友共，敝之而无憾。”^⑤更重要的是在朋友遇到患难时，要济危扶困，“共忧患而相救”。^⑥唐顺宗时，柳宗元和刘禹锡等人参加王叔文改革集团，事败后被贬为永州司马和朗州司马。宪宗元和十年（公元815年），柳宗元改任柳州刺史，刘禹锡改任播州（贵州遵义）刺史，贬地离京城更远。当时刘禹锡的母亲已是八十岁高龄，柳宗元与家人商量：“禹锡有母年高，今为郡蛮方，西南绝域，往复万里，如何与偕行。如母子异方，便为永诀。吾与禹锡为挚友，胡忍见其若是”？^⑦随即柳宗元上奏皇上，请以柳州刺史授予刘禹锡，自己愿去播州就任。又如北宋时期，

^①利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-504。

^②利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-506。

^③利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-507。

^④《白虎通义·三纲六纪》。

^⑤《论语·公冶长》。

^⑥《白虎通义·三纲六纪》。

^⑦《旧唐书·柳宗元传》卷一六〇。

扬州知府鲜于侁与苏东坡为友，“东坡自湖被贬，亲朋皆与绝交。道出广陵，侁独往见”。^①中国士大夫中这种对朋友重情重义的人历来都受到推崇。对他们而言，无论人生的际遇如何，都不能改变彼此的情谊。利玛窦与冯应京的交往与之类似。明末被视为东林党同道的冯应京因反对太监陈奉在湖广横征暴敛，搜刮民财而被诬告，皇帝听信谗言，罢免冯应京的官职，并下令将其押往京城，关进监狱，不许人任何人前来探监。利玛窦当时刚从被拘留的四夷馆中“释放”出来，得知冯应京这一情况后，便乘他刚被押到北京，“尚未入狱，立即去看他，安慰他。……他在狱中三年，便以通讯互助等方式交往了三年；神父的事就等于是他的，他的事也等于是神父的”。^②利玛窦所具有的这种“能临缓急敦风谊，不向炎凉逐世情”^③的品格也是他在士大夫中赢得真挚的友谊和出于内心的钦佩的重要原因之一。冯应京十分敬佩利玛窦的为人和才学。虽然被囚在狱中，但他却主动出资刊印利玛窦的著作，并撰序大力推崇，对扩大利玛窦的声誉和天主教在中国的传播作出过相当大的贡献。利玛窦称之为至友。

同样，利玛窦与李之藻的友谊也体现出这种相须相佑。“李公我存，久习利子，服其器识。凡有所行，多与相商，觉从利子之言则顺，间有不从者，则必有后悔。厥后李公忽然患病京师，邸无家眷。利子相夕于床第间，躬为调护。时甚病笃，已立遗书，请利子主之。利子力劝其立志奉教，得幡然于生死之际受洗，且奉百金为圣堂用，而李公之疾亦痊”。^④这事发生在1610年，这时利玛窦本人已经因长期操劳过度，身体虚弱，此后不久便生病逝世了。利玛窦对困境中的朋友的热忱的关怀、无私的帮助无疑是影响其信仰的一个重要因素。孙尚扬在对明末天主教三柱石进行类型学分析中把李之藻归为感情皈依型是有一定道理的。^⑤但李之藻最感兴趣的还是西方的科学技术，而且，他认为，天学或西学是一个整体。他所编的《天学初函》中收录的著作，既有西方科学的内容，又有天主教神学的东西。因而，可以是在相当程度上他也有理智皈依型的特征。

^①温克勤：《人之友》，南开大学出版社2000年版，第36页。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第369页。

^③曾巩：《刁景纯挽歌词》之二。

^④艾儒略：《大西西泰利先生行迹》。

^⑤孙尚扬：《圣俗之间》，中国广播电视出版社1999年版，第54-55页。

这一点我们将在第五章中详细分析。

一般来说，在危难之中更能体现出朋友之间相须相佑，相恤相惜的友谊的可贵和崇高。患难知真交这是中西友谊观中的共识。在中国传统伦理思想中，患难相救是朋友和友谊道德的最高境界。而且，一旦交友至深，则能像敬奉自己父母一样敬奉朋友父母，像抚养自己孩子一样抚养朋友的孩子。若友有难，“可与共患难。其人在，我扶其困厄；其人不在，我抚其儿孙”。^①患难之中见真情，而那种“无济恤之仁心，轻告绝于亲旧者，薄人也”。^②利玛窦在《交友论》中也表达了相近的看法：“如我恒幸无祸，岂识友之真否哉”，“时当平居无事，难指友之真伪；临难之顷，则友之情显焉。盖事急之际，友之真者益近密，伪者益疏散矣”。^③对这一点利玛窦是深有感触。在第一节中我们提到过利玛窦第一次到南京时求助过徐大任这位曾许诺无论时候都愿意帮助他的朋友。徐大任担心自己会因帮助外国人而受到连累，影响其仕途，结果是不但不帮忙，反而想方设法把利玛窦撵出南京。利玛窦感到，“即使这样一个中国的大官，所谓品德高尚，尚无法信任”，其“言语和许诺，是多么不可靠啊”！所以，“与这位官员的友谊虽然很深，但也只得停止了”。^④

然而，利玛窦与瞿太素的友谊则迥然不同。早年瞿太素曾师从利玛窦学习数学，两人相识多年，无所不谈，亲如家人。瞿太素利用自己的影响和关系帮助利玛窦传教，并到处宣扬利玛窦的品德和才学，扩大利玛窦的声誉，为天主教的传播出过很大的力。对此利玛窦曾深怀感激地说：“这人对耶稣会及中国教友贡献最大，即使当他还未进教的时候，因为教会在广东及江西的成就都因为瞿太素的帮忙协助才得到成功。南京教会的成立也多蒙他的臂助；就连神父们第二次去首都，也受到他的鼓励”。^⑤利玛窦第一次去北京进贡失败后，感到进退无路，便去苏州找瞿太素，未能遇上，后在附近的丹阳找到他，“受到了瞿太素的热情招待，使他感到，欧洲最亲密的朋友也不过如此”。当时瞿太素住在寺

^①蒲松龄：《蒲松龄集·急难》。

^②葛洪：《抱朴子·行品》。

^③利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-506，子93-504。

^④利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第159页。

^⑤利玛窦著，刘俊徐等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第448页。

庙里，条件不好，于是他让利玛窦睡床上，自己睡在地下。

由于“旅途的辛劳，再加上庙里生活不便，利神父生了大病，很怕一病不起，死在这里；但在他朋友（瞿太素）的殷勤照顾之下，休息了一个多月后，比以前更健康了”。随后，瞿太素陪利玛窦前往南京建立新的传教点，以便为下一次进京进贡做好更充分的准备。尤其可贵的是曾经有人愿出高价购买利玛窦送给他的三棱镜，尽管当时他境况不好，欠下许多债务，但他却“要等神父们把要送皇帝的送到以后再卖，怕的是买去的人若先送给皇帝，神父们献的就不受皇帝重视了。因此两年以后，知道神父们进贡成功，他才把那三棱镜卖了500多银元，用来偿还他的许多债务”。^①可见，利玛窦与中国士人的这种重情重义、相须相佑的友谊对他在中国立足并不断扩大天主教影响起到了很大的作用。学术界通常认为利玛窦的成功靠的是科学传教和附会儒理。实际上，利玛窦与中国官员和士人的相须相佑的真诚友谊，无疑也是其取得成功的一个重要因素。

利玛窦与朋友之间的相须相佑还体现互学互助，取长补短上。“交友之旨无他，在彼善长于我，我则效习之；我善长于彼，则我教化之。是学而即教，教而即学，两者互资矣。如彼善不足以效习，彼不善不可以变动，何殊终日相与游谑而徒费阴影乎哉”？^②利玛窦多次称徐光启为“好教友和好朋友”，“凡我们需要他帮助的事，他都可以做”。^③利玛窦也将李之藻视为至友。利玛窦的中文著作文字典雅，语言畅达，受到士人学者的欢迎。这与徐光启、李之藻等中国士大夫的帮助是分不开的，这些著作大都经过他们的润色。中国士大夫也向利玛窦等耶稣会传教士学习科学技术，共同翻译了许多西方科学书籍，对明清之际的实学勃兴起到了一定的推动作用。而且，他们的友谊是经得起考验的生死之交。在明万历四十四年(1616)的南京教案中，天主教受到反教者的指责，有的传教士遭到拘押和驱逐。徐光启挺身而出，上疏皇帝为天主教辩护，写下著名的《辨学章疏》，并愿用全家性命为传教士担保。他与李之藻、杨廷筠等人积极保护传教士，使之匿居家中。有人劝杨廷筠，这样做对其不利，而杨廷筠则

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》(2)，辅仁大学出版社1986年版，第289页。

^②利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，子93-507，子93-508。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(4)，辅仁大学出版社1986年版，第290-291页。

说：“师弟相从，义也；居恒闻道，自谓生死不渝，一朝临难而弃之，宁惟不嫌于情，即学问亦非矣”。^①可见，他们把友情看得很重，他们与利玛窦等传教士的友谊是真挚的、相须相佑的。

即使在今天的中西文化交流中，这种相须相佑的友谊和精神也是值得提倡的。2001年10月24—25日，在罗马宗座额我略大学举行的庆祝伟大的传教士和科学家利玛窦来北京四百周年之际国际学术研讨会上，教宗若望保禄二世发表了致词。致词中说：“利玛窦神父写在他的‘交友论’开端的那几句话，到今日，变得很现实，很合用。他将希腊罗马的古典文学和天主教作者们对友谊反省的结果移植在第十六世纪的中国文明当中，他把友谊定义为‘我之半，乃第二我也’，又认为‘相须相佑，为结友之由’。怀着对全体中国人民这样意义更新并加强的友谊，我表示祝贺：圣座和中华人民共和国之间交流和合作的具体途径，及早实现。友谊是从接触、在喜乐和痛苦环境中同甘同苦、彼此团结、互相援助，汲取其滋养的”。^②罗马教廷对利玛窦相须相佑友谊观的肯定还是有某种积极意义的。国际间的宗教文化交流是中西文化交流的一个组成部分。在文化交流中我们仍然需要利玛窦提倡的这种相须相佑的友谊。当然，我们无疑要坚决反对任何国际宗教组织对中国宗教事务的干涉，但也要认识到在坚持独立自主的原则下积极而稳妥地开展国际间的宗教文化交流对我国争取和平的国际环境、进一步改革开放和发展经济具有的重要意义。“在世界上最大的民族与世界上最大的宗教之间，不但应加强精神层面上的相互理解，而且二者的领导不应该长期隔绝，相反，二者应该也可以通过观念的转换（从政治角度转向社会文化角度）来实现关系的正常化。中国与西方的正式通使，始于利玛窦和其他传教士们和平促成的清初‘中梵关系’。如今，在中国与西方国家普遍建立外交关系多年之后，中国与作为西方传统之代表的罗马教廷之间，若能解决关系正常化问题，必能有利于双方，有利于人类大家庭”。^③我国著名宗教问题专家

^① 《杨淇园先生超性事迹》，第11页。

^② 教宗若望保禄二世：《利玛窦来北京四百周年之际致词伟大的传教士和科学家利玛窦来北京四百周年之际国际学术研讨会》，www.god-love.y365.com(中国天主教网站)

^③ 何光沪：《世界上最大的民族与最大的宗教之间的关系应该正常化——“利玛窦进北京”在四百年后的意义》，www.god-love.y365.com(中国天主教网站)

何光沪先生的这一观点是有益的、前瞻性的。

在现代社会，宗教及其他世俗形态都变得开明、宽容。我们的党也已经基本上完成了从革命党到执政党的过渡。“三个代表”的思维便是执政党的一种思维方式，而不是革命党的思维模式。革命党强调意识形态，执政党则应注重政权的巩固，以是否有利于执政为判定事物的依据。共产党人发动革命初期，很强调意识形态的纯洁性，把反对有神论，看成是维护工人阶级精神的大事。如今，我们的党已从造反者转变为社会管理者，从以发动社会革命为主要任务转变为稳定社会基础为主要宗旨。因而，我们应该认识到宗教是一种社会文化体系，核心虽是神灵信仰，但还包含着众多文化内涵，除政治功能外，还兼具其他功能。对社会发展既有消极作用，又有积极作用。江泽民总书记于1993年全国统战部长工作会议上提出“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的论述，正是适应中国共产党由革命党向执政党转变的需要，以社会管理者的身份来重新估量宗教与社会主义社会的相互关系，肯定了宗教有着与社会主义社会相适应的共同基础，体现了马克思主义与时俱进的理论品质，是我们党研究宗教问题的指导思想。江总书记的讲话超越了“鸦片麻醉论”，是马克思主义宗教观在新时期实践中的又一次突破性发展。

根据“三个代表”的思想，在宗教问题上，我们也不应该固守原有的意识形态。事实上，改革开放以来，我国的宗教信仰活动和国际间宗教文化交流都一直比较活跃。从当前国际的形势看，我们在坚持应有原则的前提下发展与罗马教廷交往，实现关系正常化，对进一步扩大我国在国际上的影响和遏制台湾企图实行的渐进式台独也会有一定积极意义。若使台湾失去梵蒂冈，将是台湾外交的一大挫折，对“台独”势力和倾向有某种程度的遏制作用。在经济日益全球化和超级强国的单边主义倾向抬头的今天，中国的发展无疑需要一个和平、稳定的国际环境，因此，我们应该创造更多的有利因素。在这种意义上讲，利玛窦那种在异质文化交流中注重相须相佑的友情、寻求平和真诚的对话的意识和精神仍然值得我们借鉴。

第四章 利玛窦的其它伦理观

第一节 利玛窦的家庭伦理观

婚姻家庭生活是构成人们日常生活的最重要的部分。婚姻家庭关系虽然是自然规律和社会规律合力作用的产物，但其本质在于它所具有的社会属性而不是它的自然属性。家庭通常是以婚姻关系为基础、以血缘关系为纽带的社会生活的组织形式，婚姻是以男女结合及共同生活为前提并以法律或契约的形式为社会所认可的一种社会关系。明末利玛窦等一些耶稣会士进入中国传播天主教，在传教的同时也将西方的一些家庭伦理观念介绍到中国，虽然这些观点并不属于近代西方的家庭伦理思想，但对当时的明代社会来说仍然是一种异质的伦理观点，并引起了一定的反响。当时耶稣会传教士与中国士人的冲突很大程度上是来自对家庭伦理的完全不同的理解。引起争议的伦理问题主要是婚姻观和孝亲观上的差异，即孝和一夫多妻制的问题。下面我们将分析利玛窦的婚姻观和孝亲观及其与儒家思想的不同之处。

一、利玛窦的婚姻观

天主教与儒家文化都将家庭看作社会的基本单元，把家庭婚姻关系的稳定视为社会稳定和发展得以维系的前提，其根本区别是，在天主教那里婚姻关系被蒙上一层神圣的外衣。在圣经所记载的创世说中，上帝或天主用泥土创造了亚当后，便从亚当身上取出一根肋骨制成夏娃作他的伴侣。这一传说被视为是人类一夫一妻制的神圣渊源。耶稣从创造的秩序指出：上帝“起初造人的，是造男造女……因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。……既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了”。^①夫妻是上帝所配合，因为夫妻结合是基于爱的盟约。保罗甚至劝妻子全心全意对丈夫，像全心全意对主一样。而

^①《圣经》（马太福音 19：3），中国基督教协会 1995 年版。

丈夫则要爱妻子，甚至为妻子舍己，这是无条件的爱。无论是耶稣或保罗的教导，似乎都认定了婚姻是基于正当的夫妻关系。天主教自诞生时起就严格实行一夫一妻制，认为多妻制是一种非常丑恶的婚姻制度。利玛窦等传教士来华的使命是传播天主教福音，然而他们的工作却因中西婚姻制度上差异所产生的矛盾和冲突而受到比较大的影响。

利在给父亲的信中说，当时中国的教徒“已超一千，尚有许多其他之人，如无种种阻碍的话他们早已信了我们的圣教，其最大的阻碍是多妻制，有时因妾生育了子女，的确不易把他们拆散”。^①另外在给耶稣会总会长的信中谈到中国的情况时，利玛窦汇报说：“许多有地位的人前来访问，对我们礼貌有加，其中一位武官，听我们讲道，后来知道他有妻妾多人，无法遣开而只留妻子，他觉得颇为难堪”。^②

纳妾在明代士大夫和富贵人家中相当普遍。虽然明律中规定亲王娶妾不得逾十人，且以奏选一次为限，其他皇亲则均须在超过某一年龄（依其地位而定）且嫡配无出之后始得纳妾，而允许蓄妾的数目，乃依其地位和年龄而异，至于庶民，则必须年逾四十且无子者，始得置侧室，但在明末的中国社会，此规定已行同具文，没有任何的约束力。人们尽可以根据自己的财力和意愿去自行娶妾。而且，当时的蓄妾之风也相当普遍，如扬州地方即有许多人家将女儿养大供人做妾，这些女子被称为“瘦马”，而扬州专靠买卖“瘦马”吃饭的就有数百人。许多读书人在中了进士之后，也往往会在自我的意愿或亲朋的怂恿之下娶妾，以符合其新的社会地位。如在李渔的《风筝误》一剧中，竟有这样的对白：“你做状元的人，三妻四妾，任恁再娶，谁人敢来阻当”。一些儒生士人更透过妇德的大帽子，劝诫正室不仅不应敌视或欺负小妾，且在绝嗣时更应主动劝夫纳妾，如吕坤(1534-1616)在其《女小儿语》中，即有云：“久不生长，劝夫娶妾。妾若生子，你也不绝”。^③而在当时的闺训中，“无不提及妻子应无条件地宽容丈

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第282页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第344页。

^③黄一农：《明末中西文化冲突之析探——以天主教徒王征娶妾和殉国为例》，40.11.119.1/NHCS/huang.htm，第4页。

夫纳妾或婚外情，不但不该阻止，而且应当主动地提出为丈夫纳妾。也就是说，允许自己丈夫身旁其他女人的同时存在而且表示欣悦和友好，是作妻子的基本修养”。^①而且要做到与丈夫娶进的妾“情同姐妹”。“宽容婢妾”被列入二十四条女德之中，“莫嫉妒婢妾”也被列入八十条女戒之中。在明清之际，无妒成了评价女性品行的一个重要标准。不但各种闺训这样诲人不倦地开导女性，而且文人笔记和小说戏剧都写很多贤淑女子助夫纳妾、善待娼妓的故事。另一方面出现了相当多的以妒妇为题材的小说戏曲和游戏文字，或是诚挚地劝告，或是刻薄地挖苦，或是义正词严地说教，或大张旗鼓地声讨，社会舆论使女性自感好妒将无地自容，同时也使男子更加感觉一夫多妻是天经地义的。

然而，明清之际也有一些开明的士大夫不赞同纳妾的行为。如利玛窦在《中国传教史》中提到他在南京时曾给士大夫介绍欧洲的婚姻制度，当听到天主教只允许一夫一妻，皇帝也概不例外时，阁老沈一贯便赞赏地对在场的其他人说：“不必问别的，从这一点便可知道他们的国家民情高尚，秩序良好”。^②另外，利玛窦还谈到，他在用自以为最有效的方式向中国人介绍包括一夫一妻制在内的天主教的“善良风俗”时，曾特别强调：在欧洲各国，“无论皇帝王侯，或平民百姓，都只能娶一个妻子，并且不许休妻，纵然是不能生育的，这样可以免去许多象中国那样的家庭纠纷——中国人听了这话，都赞不绝口，但愿意这样做的人极少”。^③相比之下李贽和顾炎武等人自己不纳妾或劝说别人不纳妾在当时确实是难能可贵的。李贽虽曾有过几个儿子，但都在未成年时相继病死，依照中国传统的伦理观念，他理应纳妾以延继香火，但伉俪情深的李贽却不愿如此，他选择了招赘，视婿如子。另外，明清之际的大儒顾炎武从自己的经历中反思纳妾的弊端，他五十三岁时失去了儿子，而又无继嗣，几年后在精通医道的好友傅山力劝之下，遂买一妾；因恃筋力尚壮，亟于求子，不到二年便体衰多病，这时才感到后悔，于是立侄子为嗣，并让妾改嫁。后来，顾炎武得知挚友王弘

^①吴存存：《明清社会性爱风气》，人民文学出版社2000年版，第42页。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2）辅仁大学出版社1986年版，第263页。

^③利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2）辅仁大学出版社1986年版，第327页。

撰打算纳妾，他便写信规劝，以免遭到天谴。^①李贽和顾炎武等人虽然不赞成纳妾，但却无法摆脱孝道价值观的束缚，而只好采取招赘女婿和过继侄子等权宜方式解决传宗接代的问题。因为传宗接代在中国社会一直被视为对孝道的重要体现。

天主教耶稣会士于明末入华传教不久便对中国社会的蓄妾行为就十分反感。在利玛窦之前获准居留中国的耶稣会士罗明坚，就指出蓄妾行为有违天主教的“十诫”中“勿行邪淫”的诫条，他强调：“一女不得有二男，一男独得有二女乎？夫妇以相信故相结，信失而结解矣！况夫妇乖，妻妾嫡庶争，无一可者，此所以有罪也”。^②利玛窦来华后采取附儒合儒，走上层路线的传教策略，而此一阶层中的蓄妾现象相当普遍，以致相当程度地影响到天主教在士大夫中的发展教徒。在他看来，多妻制甚至比佛教习俗具有更大的障碍。利玛窦在写给总会长的信中谈到：“除此一般阻碍外（指佛教），最大的阻碍是中国行多妻制：今年曾有两三位有地位的人，本来听了道理，对我们的信仰也非常钦佩，就因为蓄妾而不能受洗，我们对这些人十分同情，因为在中国出妻离妾是不可以的，打发她们另嫁别人是羞耻的。因此他们诚心诚意地要求我们容许他们多妻”。^③可见，多妻制是处于中国社会上层的士人、学者、官绅、商贾进入教会的最大障碍。

中国传统社会主张“不孝有三，无后为大”，若因无嗣而娶妾，虽符合传统的孝道和天主教“十诫”中第四条的“孝敬父母”，却与“十诫”中的第六条“勿行邪淫”中所主张的一夫一妻制婚姻发生冲突。即使是被天主教会尊为“明末三大柱石”的徐光启、李之藻和杨廷筠等三人，在奉教之初也均遭逢此一困窘。连徐光启也曾有过“十诫无难守，独不娶妾一款为难”的感叹。万历三十一年，徐光启因仅有独子而无孙，本欲纳侧室以广嗣，但因耶稣会士罗儒望劝之曰：“有子无子，咸出于天主之命。况既有子，则后来繁盛，亦未可知”，^④遂未

^①顾炎武：《顾亭林诗文集》，第137页。

^②庞迪我：《七克》，转自张西平《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社2001年版，第124页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第125-126页。

^④黄一农：《明末中西文化冲突之析探——以天主教徒王征娶妾和殉国为例》，140.11.119.1/NHCS/huang.htm，第5页。

娶妾，并领洗入教。徐光启后来曾为此感到幸运。利玛窦在《中国传教史》也谈到此事。徐光启常认为他第一次会试未能中上进士是天主的慈恩，若那时中了进士，就很可能没有机会与利玛窦等神父交往，很可能跟其他进士一样娶妾，因为他只有一个儿子，当时只有孙女，尚无孙子，担心绝后而遗辱祖先，这样则更难出妾受洗，成为天主教徒了。^①

李之藻曾于万历年间任工部水司郎中，与利玛窦相识于1601年，“万历辛丑，利氏来宾，余从寮友数辈访之”。^②利玛窦对其才华十分赞赏，“自吾抵上国，所见聪明了达之士，唯李振之、徐子先（徐光启）二先生耳”。^③1608年利玛窦在给罗马的友人高斯塔神父的信中说，“另一位学者名李之藻，四、五年来我不时地介绍过他。他跟我学数学……他已把在北京所学的编辑印刷成书……从上言两册书中的绘图，可以明了中国人能力之强，学到我们介绍的科学后，可以获得多大的成果啊！”除了翻译科学著作外，李之藻还为利玛窦的天主教神学著作《天主实义》和《畸人十篇》写过序。这些序文表明李之藻对天主教教义非常了解。利玛窦也在上封信中提到“李之藻尚非教友，但相信他快要受洗了”。^④李之藻虽与利玛窦相交甚密，且对天主教很感兴趣，但却因有妾的缘故，迟迟未能允许入教。直到1610年，“忽患病京师，邸无家眷。利子朝夕于床第间，躬为调护。时甚病笃，已立遗书，请利子主之。利子力劝其立志奉教，得幡然于生死之际受洗”。^⑤

杨廷筠曾与利玛窦有过交往，他虽与利玛窦论道颇为投契，但对所介绍的西方科学一窍不通。“往予晤西泰利公京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独至几何圆弦诸论便不能解”。^⑥万历三十九年，李之藻因父丧回籍时，邀郭居静和

^①利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第408页。

^②李之藻：《刻职方外纪序》，《天学初函》（三），台湾学生书局1964年版，第1269页。

^③杨廷筠：《同文算指通编序》，《天学初函》（三），台湾学生书局1964年版，第2905页。

^④利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第357页。

^⑤艾儒略：《大西西泰利先生行迹》。

^⑥杨廷筠：《同文算指通编序》，《天学初函》（三），台湾学生书局1964年版，第2904页。

金尼阁至杭州开教。杨廷筠因前往李家致吊而欣然得聆天主教义理，并延金尼阁至家。杨廷筠当时虽有意领洗，同样也因有妾而遭拒绝，遂私下对李之藻说：“泰西先生乃奇甚，仆以御史而事先生，夫岂不可，而独不能容吾妾。若僧家者流，必不如是！”李之藻则劝道：“于此知泰西先生正非僧徒比也。圣教诫规，天主颁之，古圣奉之；奉之德也，悖之刑也，德刑昭矣。……先生思救人而不欲奉己，思挽流俗而不敢辱教规……君知过而不改，从之何益乎？”^①李之藻只是劝告，并非强求。杨廷筠最后醒悟，“谕妾异处，躬行教戒”，完全是自觉自愿的行动。于是，金尼阁才同意为其付洗。

被利玛窦视为至友的瞿太素曾对确立天主教的合儒产生过重大影响。利玛窦认为，他对天主教的理解所能达到的深度在当时是其他人难以与之相比的，他也表示“接受了真理的光明并且愿意接受信仰”，可是终因妻妾同堂没有被接纳，多年后待其妾因正室过世而扶正后，方得领洗入教。^②

天主教坚持一夫一妻制，反对一夫多妻制，而享有政治、经济特权的士大夫通常纳妾。因为多妻制毕竟是中国长期的传统，“古者天子后立六宫，三夫人，九嫔，二十七世妇，八十一御妻，以听天下之内治”。^③所以，若按基督教的标准，儒家所崇拜的先王贤圣都统统犯了戒律，这在心理上很难接受。辟邪派黄贞曾问耶稣会士艾儒略：“文王后妃众多，此事如何”？艾氏沉吟甚久不答。第二日贞又问，又沉吟不答。第三日贞又问曰：“此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然，皈依而无疑”。艾氏又沉吟甚久，徐曰：“本不欲说，如今我亦说。”又沉吟甚久，徐曰：“对老兄说，别人面前我亦不说，文王亦怕入地狱去了”。又徐转其语曰，“论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。”^④中国的一夫多妻制有其历史与文化的原因，生存环境艰苦，农业生产需要劳动力，多生子是人们的普遍希望。孟子的“不孝有三，无后为大”，又把生子多少提到孝道的高度，这必然造成多妻制。中西婚姻家庭制度的巨大差异，使得天主教

^①丁志麟：《杨淇园超性事迹》。

^②利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第248页。

^③《礼记·昏义》。

^④黄贞：《请颁壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》（卷三），第9页。

在明末遭到尊奉传统的士大夫的抨击。儒士张广恬批驳道：“据彼云：‘国中男女配偶，上自国君，下及黎元，止惟一夫一妇，无嫔妃姬妾之称，不重‘无后为大’之说。所以我国之圣人，如尧舜、禹汤、文武等，亦皆云不免于炼清之狱也。无论民庶，不得蓄姬娶妾，以犯彼二色之诫。……嗟夫！何物妖夷，敢以彼国一色之夷风，乱我国至尊之大典’！”^①明末知名的反教人士许大受对奉教人士出妾的行为有所抨击，他举友人周国祥为例。“从教后，则虽帝王之贵，只许一夫一妇。……余友周国祥，老贫无子，幸买一妾，举一人，才二岁。夷教之曰：吾国以不妾为贤，不以无后为大。周听而逐其子之母。今不知此子活否？”^②许大受从人道的立场表达他对此类出妾行为的批判。这个例子，与其说是个故事，不如说是个寓言。它的寓意是：天主教把男女婚姻看作是与上帝关系的一部分，男女平等；而儒家把婚姻看作是宗法关系的一部分，妇女被当做传宗接代的工具，处于不利地位。这方面的区别确实很大。

另外还有一点需要指出的是，许多明末的士人官绅纳妾不仅仅是为了传宗接代。当时“但凡家中薄有资财，男人们首先想到的便是置妾，往往与生育没有必然的联系，为生育而置妾更多的是小说中的借口”。^③这很可能与晚明的纵欲风气有关。明朝由于经济的发展和财富的积聚使得追求享乐的风气滋长起来，加之阳明心学的盛行，儒生士人的思想受到极大的震动，长期被程朱理学压抑的的欲望终于挣脱羁绊，使得晚明社会出现人欲横流、醉生梦死的局面。不少儒生士人以纵情逸乐为风尚，真是所谓“一日受千金不为贪，一夜御十女不为淫”。社会上淫秽小说泛滥，春宫画、裘玩品及春药在市场随处可见，青楼妓院生意兴隆。这是中国历史上少有的性开放时期，情欲得到极至的肯定，任何性形式都会得到宽容甚至纵容。《金瓶梅》正是在这种历史背景下产生的以性爱为主题的巨著。

难怪在利玛窦的笔下，中国人在性方面毫无节制，“他们能休弃第一个妻子，

^①夏瑰琦：《圣朝破邪集》，香港建道神学院1996年版，第276-277页。

^②许大受：《佐辟》，《圣朝破邪集》。

^③吴存存：《明清社会性爱风气》，人民文学出版社2000年版，第23页。

另外再娶一个；或者不休第一个，另外再娶一个、两个。多少都可以，没有任何限制，只要有能力供养。因而许多人有十个、二十个、三十个妻妾”。^①

天主教反对纳妾与儒家“无后为大”的伦理思想是尖锐对立的。利玛窦等耶稣会士长期以来一直把中国的多妻制视为士大夫入教领洗的最大障碍。他们认为这一婚姻制度违反天主教的教规和自然法则。只要有可能，他们就尽力批评纳妾的做法，坚持要入教者必须遵守一夫一妻制。许多基督教信仰的中坚分子，正是在这个问题上过不了关或被拒之教外或迟迟才皈依受洗。这是耶稣会士在华传教所遇到的最大实际问题。如李之藻、瞿太素等人久未入教很大原因在于此。虽说因固守这一原则而失去了不少有地位、有身份的信徒，但得到大多数信徒的拥护，改造了相当一部分人的婚姻观念。利玛窦等人所强调的一夫一妻制的观点对当时的中国社会和思想都是有着积极意义的。近代以来的中国社会最终也确立了一夫一妻制，但在明清时期天主教的这一规定曾被视为对民间婚俗的干涉。尽管利玛窦等传教士所宣扬天主教的一夫一妻制决非现代意义上的一夫一妻制，但它仍然是人类婚姻家庭制度的一个重大的进步，其道德意义在于这种婚姻制度要求夫妻之间保持忠贞的性生活，标志着人类对自己的性生活提出了严格限制，为建立和发展一种健康稳定的爱情婚姻关系提供了必要的前提条件。正如恩格斯所说的“它第一次造成了一种可能性，在这种可能性的基础上，从一夫一妻之中——因情况的不同，或在它的内部，或与它并行，或违反它——发展起来的我们应该归功于一夫一妻制的最伟大的道德进步：整个过去世界不知道的现代的个人的性爱”。^②

利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》(1)，辅仁大学出版社1986年版，第71页。

^②《马克思恩格斯选集》第4卷，第65页。

二、利玛窦的孝亲观

在中外宗教文化交流史上，外来宗教文化若不能深入中国传统文化之中，则在中国终不能植其坚固之根基；而以儒家思想为主导的中国文化若能接纳外来宗教文化，就能在去芜存精的前提下进一步发扬光大。而可为外来宗教文化与中国传统文化进行沟通的桥梁者，则是中国的孝道。佛教在中国的立足和发展以及明末利玛窦等耶稣会士入华传教的经历就充分说明了这一点。因为“儒家对孝极为重视，把它作为整个道德体系的核心，一切道德的出发点和基础”。^①儒家思想实为中国文化的主要中心，而仁学又为儒学之主要精神；但仁学之精神，却是完全由孝道出发的。孝道也可以说是中国文化之核心。外来宗教文化若把握了中国的孝道，可说便能把握了中国传统文化的精神。

对此利玛窦有比较深刻的体会。其主要表现在对包括孝道在内的儒家文化表示相当程度的肯定和认同。他在《中国传教史》中指出：“儒教的目的是国家之和平安宁，及家庭与个人良好关系；在这方面，儒家的主张很好，……他们非常重视五伦，认为是人类共有的，即父子关系，夫妻关系，君臣关系，兄弟关系，及朋友关系。……他们特别强调子女对父母的孝顺，及为臣子的对上司之忠信”。而且，“他们以为外国人都不重视这些关系”。^②在利玛窦看来，天主教也强调要孝敬父母。《圣经·新约》告诫人们：“你们作儿女的，要凡事听从父母，因为这是主所喜悦的”。^③“孝敬父母”这条诫命虽然列在十诫中的第五位，但却是世俗伦理的第一位。十诫中的前四条所反映的是人神关系。当然，在信奉天主教的传教士眼里，人与神关系要比人与人的关系重要得多。在第二章的“大伦与博爱”中，我们谈到耶稣曾对他的十二门徒说：“我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌，就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配作我的门徒。爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒”。《路加福音》中还有更为过激的说法：“人到我这里来，若不恨自己的父母、妻

^①唐凯麟、张怀承：《成人与成圣》，湖南大学出版社1999年版，第220页。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第86页。

^③《圣经》（歌罗西书3：20）。

子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能作我的门徒”。^⑤耶稣教人视家人尤其是父母为仇敌，未免使习惯于孝敬父母的中国人听起来有点毛骨悚然。然而，这恰恰是耶稣在价值领域的一场革命。耶稣的本意并不是真正要人视父母为仇敌，而是要把建立在血亲关系之上的“爱有差等”改造为“泛爱众”，即基督教的“博爱”。既然连仇敌也要爱，那么，视父母为仇敌也就无关大旨，没有什么了不起的。在爱的问题上，父母与他人没有任何区别。显然，耶稣未免有些矫枉过正，在要求上过于激烈。在以后的历史中，天主教依然沿袭了旧约的十诫，孝敬父母依然是重要的诫命。一般的天主教徒的行为也远没有其先知耶稣基督那样过激。

利玛窦长期生活在注重孝道的儒家文化之中，加之他所具有的人文主义意识，因而他对中国孝道文化的认同感可能比当时其他西方传教士更强些。如他在谈友道时强调：“孝子继父之所交友，如承受父之产业矣。”^⑥虽然在现实生活中，子辈对于父辈的朋友，未必诚如此合礼，但父所交游，尊为父执，这在中国传统社会里无疑是一个具有普适性的行为规范。而所以会如此，以及“世交”之所以为人们所重视，其根源便在于它是很重要的具有现实功用的社会关系，而主要的不在于德性与情感。《交友论》所言，将父之朋友视为“产业”，也将友道中的现实性说得一清二楚。若对应于中国文化的传统来看，则可以清楚地意识到，这不仅仅只是一个伦理教训，而是有现实的社会风尚内涵于其中，并成其为基础。“见父之执，不谓之进不敢进，不谓之退不敢退，不问不敢对，此孝子之行也”。^⑦可见，即使是友道这一话语，其所反映出来的内容，也决不纯粹是抽象意义上的道德观念，而是拥有着行为习俗这一现实性的基础的。利玛窦十分清楚尊重和适应中国社会风尚和行为习俗对传播天主教所具有的非常重要的作用。这主要体现在他对儒家祭祀祖先这种孝道文化的宽容。利玛窦允许中国天主教徒祭祖，他认为祭祀祖先不是偶像崇拜，并认同有关中国人祭祖是对死去的祖先的表示敬意的一种最好的悼念方式的说法，以及这样做的目的是

^⑤ 《圣经》（路加福音 14：26），中国基督教协会 1995 年版。

^⑥ 利玛窦：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1995 年版，于 93-504。

^⑦ 《礼记·曲礼上》。

为了教育后代懂得如何孝敬和赡养父母等长辈的观点。

祭祀在中国人生活中十分重要。一个中国人生前最最痛苦之事是担忧“香火不保”，也就是说家族的祭祀中绝了。这样一种心态对中国人产生了深远的影响。中国古代的祭祀，一般分三级：一是家庭内的祭祀；二是整个家族（同姓宗族）的祭祀；三是皇室（国家）的祭祀，而祭祀的本质是对祖先的崇拜。中国人在这种对祖先的祭祀中体会到了血缘相继的神圣性，体会到家庭、家族生命的完整性，体会到先人对后人的关注和保佑。这一传统的习俗使中国人的家庭家族观念特别强，由之而产生的便是伦理道德观念的发达和突显。

利玛窦死后，其尊重中国传统文化和习俗的传教路线在耶稣会内部遭到质疑、反对和批评，天主教的其他一些修会及其在华传教士也认为祭祖是偶像崇拜，具有异端色彩，要求予以禁止。于是，天主教内部赞同和反对利玛窦路线的传教士之间以及罗马教廷与清廷之间的争执导致了一场长达百余年之久的“中国礼仪之争”。经过几番反复周折，罗马教廷最终否定利玛窦的传教方式。其带来的负面影响和消极作用是严重和深远的。中国天主教徒一旦不能祭祀祖先，放弃了对祖先的崇拜，实际上就等于放弃了对家族血缘的认同，就会被受到从族谱中删除的处罚，也就是被亲属和家族所抛弃，被驱逐出当地的人际关系圈。这似乎意味着要做一个天主教徒就得放弃做一个完整的中国人。天主教也最终遭到清廷的禁止，基督教第三次在华传播以失败而告终。在这场冲突中，中国文化与基督教文化在“孝”这个问题上的差异扮演了一个重要的角色。在19世纪初开始的基督教第四次对华传播中，祭祀祖先也常常是导致民教冲突中的重要因素之一。反教者常常以这一问题向教会发难，著名的反教文献《湖南合省公檄》就把基督教不敬祖宗列入“最恶而毒十害”中的第一条，认为基督教不敬祖宗是“绝其本也，本去则枝叶未有不害者”。^①天主教内部围绕祭祖祀孔展开的争论，虽然是出自传教方法上的分歧，但其实质上还是反映了以基督精神为象征的西方文化与以儒家思想为代表的中国文化之间的内在的巨大差异。即使在中国社会进入近代以后，这种差异并没有在帝国主义列强的炮舰轰

^①孙江：《十字架与龙》，浙江人民出版社1990年版，第76-77页。

击之下消弥，相反，却在中国人的意识的深层更为尖锐地、顽强地体现出来，结果各种教案层出不穷、愈演愈烈。1890年新教传教士丁韪良在《祖先崇拜——一个请求宽容的恳求》文章中提出祭祖不是偶像崇拜活动，其目的是为了强化中国的家族制度和协调家庭成员之间的关系，所以不应该禁止。^①然而，罗马教会却一直到了1936年才重新肯定利玛窦的方针，取消在中国禁止祭祖的禁令。这也许更能说明早在明末就对这一问题有清醒认识的利玛窦所具有的远见卓识。前面我们已经谈到利玛窦对中国孝道文化在相当程度上认同以及对中国祭祖习俗的尊重，但他的孝亲观是建立在天主教神学的基点上的，所以与儒家孝亲观仍存在着深刻的矛盾和潜在的冲突。我们知道，中国是一个重伦常的国度，中国学术思想中，伦理思想的遗产最为丰富。当天主教这样一个将宗教伦常关系放在世俗伦常关系之上的西方文化传统由利玛窦等耶稣会士传入中国，并欲以此归化明末的中国人时，它同中国儒家文化的矛盾及冲突是难以避免的。不过，当时的两种文化的冲突是比较理性的，主要表现在理论上的争辩。利玛窦与儒士在伦常上的冲突首先表现在对孝的解释上。中国的孝道只言孝于人而不言孝于天；天主教的孝道，则既言孝于人，但更言孝于天。这是两者之间的根本差异所在。利玛窦在《天主实义》中说：

吾今为子定孝之说，欲定孝之说，先定父子之说。凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也；逆三父之旨者，为不孝子矣。天下有道，三父之旨无相悖，盖下父者，命己子奉事上父者也；而为子者顺乎，一即兼孝三焉；天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上，其为子者听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也，若从下者逆其上者，固大为不孝者也。国主与我相为君臣，家君与我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉。此伦不可不明矣。^②

利玛窦强调，天主是三父中的大父；对天主的孝是大孝。在天主面前，人人平等。世俗的一切伦常都要服从“奉事上父”这一大伦。天主教的这一最高

^① 《新教在华传教士大会记录》，上海，1890年，第619-631期。

^② 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第432-434页。

原则显然与中国人的伦理观念相去甚远。当时名僧祿宏曾著《天学初征》和《天学再征》，对利玛窦大父大伦之说加以辩驳。他曾就此申论说：“人之生也，天覆之，地载之，日月照临之；父生之，母育之，国君统治之，免神昭鉴保护之。顾不知感其恩德，独推恩于漠无闻之天主，谓之大父大君。既谓之大父大君，则必以吾父吾君为小父小君矣，岂不至无孝至无忠哉”。^①这里指出孝的对象有二，一是社会生活中的君与父，二是自然界的尊长天地日月鬼神。完全没有一个超越的，无所不包并君临万物的至上神。后来王夫之也认为：“近世洋夷利玛窦之天主，敢于褻鬼倍（背）亲而不恤也”。^②

在《天主实义》中，利玛窦还对某些儒士认为他们这些传教士出家绝色不娶，有违孝道之说进行辩解，他指出：“不孝有三，无后为大”这句话很可能是上古时因人少而设的奖励生育的训条，已不适用于今日广土众民的形势。如以无后为大不孝，则应以生子为急务，而这实在是“诱人被色累乎”。^③利玛窦的这一辩解实际上也回答了儒士对传教士终身不娶的疑惑和诘问。他指出，传教士的不婚娶虽不合世俗所谓孝，却符合一心奉事天主这一大孝，此大孝之人不失为贤哲。“有志乎救世者，深悲当世之事，制为敝会规则，绝色不娶，缓于生子，急于生道，以拯援斯世堕溺者为意，其意不更公乎”？^④“学道之士，平生远游异乡，辅君匡国，教化兆民，为忠信而不顾产子，此随前论乃大不孝也；然于国家兆民乃有大功焉，则舆论称为大贤”。^⑤而且，“不孝有三，无后为大”这句话不是“圣人之传语，乃孟氏也”。^⑥孔子是中国之圣人，但孔子并未传此语；孟子之言不是圣人之传语，因而其言不可信。而且孔子以伯夷叔齐为贤人，以比干为殷三仁之一，但此三贤仁之士咸无后裔，按照孟子的孝道，三人均属不孝之列。利玛窦认为如果以有后无后为标准，则会造成道德评价的不公正：

“譬若有匹夫焉，自审无后非孝，有后乃孝，则娶数妾，老于其乡生子甚

^①祿宏：《天学初征》《天主教东传文献续编》，第940—941页。

^②转引自孙明章：《传教士和明清之际的思想界》，《浙江学刊》，1990年第4期，第63页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第430页。

^④利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第416页。

^⑤利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第430页。

^⑥利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第428页。

多，初无他善可称，可为孝乎？学道之士，平生远游异乡，辅君匡国，教化兆民，为忠信而不顾产子，此随前论乃大不孝也”。^①

衡量孝与不孝的标准只能是内在的：“孝否在内不在外，由我岂由他乎？”^②所谓不孝的标准有三：陷亲于罪恶、弑亲之身、脱亲财物。有后无后不能构成衡量孝与不孝的标准。但是，最大的不孝乃是逆天主大父之旨。天下有道，三父（天主、国君、家父）之旨不相悖，顺乎其一即兼孝三父；天下无道，三父之旨相悖，这时的选择应当是顺天主之旨。这样也许会犯国君之令，但仍“不害其为孝也”。^③这里便再度从对孝道的否定上升到对王权的否定。

利玛窦之所以可以自由地批判王权和孝道，正是因为明末思想家的一些新进的观念所形成宽松的思想氛围，给人们自由地表达自己的思想提供了良好的社会文化环境。何心隐的“交尽于友”的观念包含着以平等的朋友关系作为人的社会关系之首的原则；李贽的“异端”之论的底蕴是对封建纲常罗网的挣脱；顾宪成的所谓“是非者天下之是非，自当听之天下”意味着对封建专制的批判。如果明末思想界不呈现出这种生动活跃的开放性，利玛窦对王权与孝道的批判将成为不可能之事。正是这一能容忍异端的社会环境和文化氛围，使得来自异域的利玛窦也能参加明末思想界这种与程朱理学正统儒学相异的合唱，当然，利氏的孝亲观的基调是神权和大孝。

在儒家看来，孝是天道的体现，但孝的对象毕竟是具体的个人，而个人不能与天道完全同一，从而产生了孝与其他社会伦理价值的冲突。作为对这种缺陷的修补，儒家置道于孝之上，故而有“从道不从父”之说。“入孝出弟，人之小行也。上顺下笃，人之中行也。从道不从君，从义不从父，人之大行也”。^④“故当不义，则子不可以不争于父，臣不可以不争于君。当不义则争。”^⑤“争”也就是不服从，子与父争原为不孝，臣与君争原为不忠，但由于符合义或天道而成为大孝大忠。故儒家的孝敬父母与忠于君主就有了相对性。而在利玛窦看来，

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 430 页。

^② 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 430 页。

^③ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 434 页。

^④ 《荀子·子道》。

^⑤ 《孝经·谏诤》。

天主教的天主本身就是天道，对天主只能绝对服从。

对利玛窦的孝亲观，明末儒士陈侯光给予了尖锐地批驳。他说：“今玛窦独尊天主为世人大父、宇宙公君，必朝夕慕恋之，钦崇之，是以亲为小而不足爱也，以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者，必此之言夫。且余览玛窦诸书，语之谬者非一，姑摘其略以相正。玛窦之言曰：近爱所亲，禽兽亦能之；近爱本国，庸人亦能之，独至仁君子能施远爱，是谓忠臣孝子与禽兽、庸人无殊也，谬一。又曰：仁者乃爱天主，则与孔子‘仁者人也，亲亲为大’之旨异，谬二。又曰：人之中虽亲若父母，比之天主犹为外焉。是外孝而别求仁，未达一本之真性也。谬三。又曰：宇宙有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君，下父不顺其上父，而私子以奉己；若为子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也。嗟乎，斯言亦忍矣，亲虽虐，必渝之于道；君虽暴，犹勉之至仁。如拂亲抗君，皆藉口于孝天主，可乎？谬四。又曰：国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若比天主之公父乎。以余观之，至尊者莫若亲，今一事天主，遂以手比肩于父，臣比肩于君，而悖伦莫焉，复云此伦之不可明者，何伦也？谬五”。^①显然，在陈侯光看来，利玛窦企图以天主教的价值体系来取代儒家的伦理纲常，鼓动人们“藉口于孝天主”“拂亲抗君”。在某种意义上，这可以说是抓住了天主教与儒家在伦理道德上存在矛盾与冲突的根源；另一方面，这也是真正从思想层面上揭示了基督教与儒家在孝道这一问题上的明显的差异。在今天的中西文化交流中以及中国的基督教本色化运动中，“孝”依然是一个值得高度重视的课题。因此，从比较文化研究的视角来考察孝道观在中西文化交流和融合中的影响和作用时，利玛窦的孝亲观无疑也是一个可供借鉴的思想资源。

^①陈侯光：《辨学刍言》，《破邪集》卷五，第3—4页。

第二节 利玛窦的生死观与财富观

一、利玛窦的生死观

生死是人的大事，宗教的产生很大程度是出于人安顿生死的需要。生死问题也是天主教经院哲学的重要话题。托马斯·阿奎那虽然承认世俗的幸福，但他认为这不是最高的幸福，不是人生最终的目的。人的真正幸福以及人生的终极目的是死后在天堂中的生活。“人们在尘世的幸福生活，就其目的而论，是寻找我们有希望在天堂中享受的幸福生活。”由此可见，经院哲学的幸福观是“轻生崇死”的幸福观，这样生死问题就成为天主教教伦理学中的一个重要内容。“因为人在世尘的生活之后还另有命运，这就是他在死后所等待的上帝的最后幸福和快乐。”^①明清之际的耶稣会士在向中国人所介绍的天主教神学主要是托马斯的经院哲学。利玛窦在传播天主教文化时，生死问题同样是他宣讲的重点。

由于传教士所介绍的生死观是在天主教神学背景下展开的，因此生死观同灵魂不死、天堂地狱是紧密相联的。逻辑的前提是灵魂不死，永生永存，这样不灭不死的灵魂就有两个结局：其一是与基督同在，这是生命与爱的共融。基督教把这种境遇称为“天堂”。其二是因其生前有罪过，灵魂永远受苦，这种境遇基督教称为“地狱”。当然有些负有罪过，但已忏悔而未补偿罪过的人需要经过炼狱阶段，尔后方能升入天堂。由于天堂是人最后的归宿，也是人最深切的期盼，这样才引出基督教的生死观。

利玛窦在《天主实义》中说“人生世间，如俳優在戏场；所为俗业，如搬演杂剧”。“在利玛窦看来，现世人事如演戏，转瞬即逝。这种对现实世界的轻蔑和不满必然要以对来世的希望和寄托作为补充，这样就逻辑地引出了基督教的“轻生崇死的伦理观”。他认为，现世人之苦，在于迷恋世俗的欲望，“满世皆欺诈诳诞，而无复真心”。世人如舟船溺于大海间，人皆各急己难，不肯相顾。断板碎蓬，随其所遇，紧抓不舍，哀哀待救。利玛窦甚至虚构一国之风俗：“凡

^① 《阿奎那政治著作选》，商务印书馆1982年版，第83页。

^② 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第308页。

有产子者，亲友共至其门哭而吊之，为其人之生于劳苦世也；凡有丧者，至其门作乐贺之，为其人之去劳苦世也。则又以生为凶，以死为吉焉。”他对他所处的世界的评价是“现世者非人世也，禽兽之本处所也。”^①人生在世，不过暂时寄居在这个世界上。所以人的家室不在今世，而在后世；不在人间，而在天上。利玛窦作出这样一个判断的目的是要人弃现世而向后世，弃罪苦而觅天堂。在谈到传教士何以不娶时，利玛窦曾经直率地表达了他对死亡的看法：“吾今世事奉上帝，而望万世以后犹悠久常奉事之，何患无后乎？吾死而神明全在，当益鲜润；所遗虚躯壳，子葬之亦腐，朋友葬之亦腐，则何择乎？”^②利玛窦的这种生死观在其晚年刊印的《畸人十篇》中阐述得更深刻、更全面。

《畸人十篇》是利玛窦专谈死亡的一部书，利玛窦对此书也十分看重，书中对天主教生死观的展开远比《天主实义》更为深入。利玛窦指出“人于今世惟侨寓耳”，强调世俗的世界决非人生真正的家园。人从诞生到这个世界就充满苦难：“赤身出胎，开口便哭，似已自知生世之难”，^③少年有苦，中年劳累，老年有疾，一生充满苦难，忧患无法尽述。环顾世间农夫四时躬耕于田地，劳其体力；商贾四处奔波，累其心智；士人则整日穷思极虑于文墨，劳其心。天下千百行业无不充满苦难、艰辛。个体生命和人类为何如此之苦呢？归根在于：“此为爱恶忿惧四情所伐，譬树在高山，为四方之风所鼓”。^④私欲是苦难之根，人或溺于酒色，或醉于功名，或沉于钱财、贪欲、情欲、功名欲使人如堕海中，在风浪中毫无希望地挣扎。如此人生，如此世俗世界有什么可恋眷呢？在利玛窦看来逻辑十分清楚，如果现世是苦难的，来世必将是幸福的，那么死亡就是从苦难走向幸福的转折点，死亡就是对苦难的告别和向幸福的迈进。“生是渡苦海也，则死岂非行尽苦海将届岸乎？苟岁月久长，岂非逆风阻我家归乎？呜呼！世人以命之约者省苦也，减咎也……”。^⑤

在利玛窦看来，死亡并不可怕，死亡是人离开这个侨居的世尘返回自己真

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第140页。

^② 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第436页。

^③ 利玛窦著：《畸人十篇》，《天学初函》（一），台湾学生书局1964年版，第125页。

^④ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第136页。

^⑤ 利玛窦著：《畸人十篇》，《天学初函》（一），台湾学生书局1964年版，第141页。

正家园的开始。可见，“死”是一件喜事，应该大贺，庆其走向真正的幸福；相反，“生”倒是一件不幸之事，应该大悲，叹其苦难；对人生来说死亡不仅是摆脱苦难、走向幸福的转折点，而且还有更为深刻的伦理意义，对死亡的默思与沉思是生活在现世之人提高自己道德的必要条件。为此，利玛窦还在《畸人十篇》中列举出了常念死亡的“五大益处”。其一，“以敛心检身，而脱身后大凶也”，即为摆脱死后下地狱而在生时检束身心，不至陷于罪恶。认清死亡，方珍惜生命，类似于“置死地而后生”，它使人有了一个终极性思考。其二，“以治淫欲之害德行也”，即为避免后世的灾殃而不做种种淫秽之行以伤德。死亡是个体生命的底线，有了这个底线方能清醒，使人自省、自爱。其三，“以轻财货功名富贵”，即念死时一切财货功名等皆不能带入来世而打消种种贪欲。逻辑同上一条一样，以死亡这个终极思考来重审的财富观，从而使人打消追逐财富之心。其四，“以攻伐我倨傲心也”，念死时种种骄人之物如美德聪明权势等一时皆空从而消弭倨傲之心。人死如灯灭，傲心有何用呢？道德的提升与死亡就这样联在了一起。其五，“以不妄畏而安受死也。造物主每造一物，即各赋以爱己之心。是者不论灵蠢，物物有之，则畏死欲生之性，人人均也。然而生死皆听天主命，人自求死即不可，人强求生亦不可”。^①

说到底，这五者仍然是为生者着想，死是生的一面镜子，照出生者的种种污缺，系念死是为了使生更加完美，更加纯洁。这里宗教的语言中包含的仍是世俗的内容。生死是由天主所定，贪生是不可能的。人一旦不畏死，不贪生，其个体的道德力量自然而生，贪生怕死者与不畏死者之间的道德行为迥然不同。死亡的伦理学意义在这里得到了充分的论证。

大多数的中国士大夫往往倾向于从伦理道德的角度去思考、规定、显扬死亡的意义与价值。死亡作为生命的中止，虽然实质上是病理的或生理的现象，但作为人之死亡而言，它突出的则是其文化意蕴。传统中国士人对待死亡的态度，首先突显的是其伦理性而不是它的自然性。中国人死亡态度伦理化主要表现在两个方面：

^① 利玛窦著：《畸人十篇》，《天学初函》（一），台湾学生书局1964年版，第153-166页。

其一，历代贤哲无不鼓励人们应该且必须为道德的价值而勇于赴死。“子曰：志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”⁴“仁”既是天地之本质“生生之道”的表现，又是人伦道德之“总名”，在具体的社会生活中则显现为忠、孝、义、梯、信、礼、诚等等伦理与道德的规范。既然人是天地“好生之德”的产物，是“仁”这一天地本质的外化，那么，人们当然要把它置于生命的价值之上，为了它的完整和显现勇于奉献出自我的生命。这就从生命本源的角度证明了伦理道德规范的至上性，尤其是它要高于个人的生命存亡。人的生命虽珍贵万分，但比较于伦理道德的准则还是次要的，为其实现可以也应该放弃自我的生命。这些论述都是立于一个价值比较的立场上，把人之死与伦理道德的规范进行对比，并引伸出伦理道德至上、超过生命价值的结论。这种观念经过儒家学说广泛深入持久的阐扬，已经积淀为中国人比较稳定的意识，形成了死亡态度伦理化的特征。

其二，个人生命的非个我化，即个人生死的家庭化或家族化。个人的生命源自祖宗父母，故而必须为“光宗耀祖”而“生”而“死”；个人之生命是家族生命的延续，所以自我生命的重要责任在“传宗接代”，人生中“不孝有三，无后为大”。个人生死的超越就在于把自我生命汇人家族之大生命之中，因此人们必须虔诚守时地按规矩“祭祀”，以显示出家族生命的兴盛与永恒。传统中国家庭中的死亡教育一般都是在祭祖的仪式中进行的。因此，中国历代家训无不强调祭祀的重要和必要。一个中国人生前最最痛苦之事还是担忧“香火不保”，也就是说家族的祭祀中绝了。这样一种心态对中国人的生态态度和死亡态度产生了深远的影响。这样的生活方式和祭祖习俗，使传统中国人的家庭家族观念特别强，由之而产生的便是伦理道德观念的发达和突显，它们不仅规范中国人之“生”，亦规范中国人之“死”，造成了中国人死亡态度的伦理化。

从思想上来看，传教士所介绍的这套基督教的生死观是同中国的传统生死观相冲突的，作为中国文化主流代表的儒家文化就实质而言是一种生命哲学、

⁴ 《论语·卫灵公》

人生哲学。“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也”。^①注重今生今世，颂扬生命是其重点，“生生之大德”，孔子的“未知生，焉知死”一言道破实质。道家文化讲修炼、求长生表现了对人生的执著眷恋。庄子“外表上讲了许多超脱、冷酷的话，实际里却深深地透露出对人生、生命、感性的眷恋和爱护”。^②佛教虽有轮回说，但以后逐步融进儒家文化，特别是到禅宗时“否定生命厌弃世界的佛教最终变成了这种具有生意的禅果，并且通过诗歌、绘画等艺术王国给中国士大夫知识分子们增添了安慰、寄托和力量”。^③

以儒家为主干的中国传统思想以“未知生，焉知死”，尽人事而以听天命为主流。虽在下层民众中佛道关于生死的思想浸润极为深广，但在士大夫中，儒家以上看法仍是居支配地位的力量。他们以考虑死后之事为迂。利玛窦则认为，思考死后之事非迂，因为人生无常，“死后之事或即诘朝之事”。中国人之婚娶、得子孙的目的是为了有人为死者治丧守丧祭祀，这都是为了死后着想。人死后仍留有二，一为精神，二为躯壳：精神不朽，躯壳速腐。人生世间，如俳優做戏，所演的角色皆虚幻不真。人的真实生命在后世。他说：“吾曹在于兹世，虽百岁之久，较之后世万祀之无穷，乌足以当冬之一日乎？所得财物，假贷为用，非我为之真主。何徒以增而悦、以减而愁？不论君子小人，咸赤身空出，赤身空返。临终而去虽遗金千笈，积在库内不带一毫，何必以是为留意哉？今世伪事已终，即后世之真情起矣；而后乃各取其所宜三贵贱也”。^④另一方面，他们认为，讨论死亡问题只会害自己，因为它妨害人对于现世的追求。讨论死亡的问题只会使自己迷惑，因为死亡问题是纠缠不清的。明智的人认为死只是生的终结。生之以礼，死之以礼，仅此而已。孔子的遗训是“不知生，焉知死”。让人们只注重现世，不要考虑死的问题。宋明理学多讲“知吾所以生，即知吾所以死”。“存吾顺事，殁吾宁也”。以相当达观的态度对待死亡。在一般中国人看来，天主教对死亡的态度是不可思议的：人生有许多大事需要考虑，为什么要耿耿

^① 《礼记·礼运》

^② 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1985年版，第190页。

^③ 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1985年版，第213页。

^④ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第310页。

于死亡。讨论死亡，为死的到来做好准备，这是不必要的。曾子之临终易箦，是为了保持生时守礼的完整性，也非对死亡的准备。庄子的“生为附赘悬疣，死为破溃决痂”，是对生死皆不介怀。而对生死不介怀正是为了使生命更为超脱，不因系念死而妨碍生的欢愉。

就理论而言，儒家讲人生，“究天人之际，谈古今之变”，但却回避对死亡的深入思考，这既是儒家的优点，亦是它的弱点。因为死亡是生命的结束，它揭示了生的有限性、暂时性。面临这个终结，探求有限生命、短暂人生以外的秘密自然成为人们的愿望。儒家文化不能满足人们的这种愿望。基督教恰恰在这点上弥补了儒家之不足，补上了这个理论的空白。伦理学上对死亡的论证，实际上是基督哲学对本体论论证的一个表现。求终极之源，探万物之本，就个体生命来说就必须回答什么是死亡，死亡后如何。利玛窦说：“人则超拔万类，内禀神灵，外睹物理，察其末而知其本，视其固然而知其所以然，故能不辞今世之苦劳，以专精修道，图身后万世之安乐也”。^①

利玛窦批评儒家文化对死亡避而不谈，他认为死亡是无法回避的，应该直面死亡，对死亡做彻底的准备与思考。“人有生死两端以行世，如天有南北二极以旋绕于宇内，吾不可忘焉。生死之主，不使人知命终之日，盖欲其日日备也，有备则无损矣。”^②只有像基督教这样把来生看得重于今生的人才会时时准备面对死神。

在中国文化传统中，儒生学人通常是把死亡悬搁起来，存而不论。然而，没有对死亡论证的人生理论是不完全的人生理论。基督教的伦理有别于儒家伦理的一个显著特征正是由于揭示和论证了死亡的意义和价值，从而对生的各种问题才能有比较深刻的反思和体会。如利玛窦所说：“试问死后，吾闻知吾所遗声名否？如以形论，则骨归土，未免朽化，何为能闻？然灵魂常在不灭，所遗声名善恶实与我生无异”。^③有了灵魂说对生死就有了区别，就可以对生命的终极有了一个完美圆满的说明，使生有了意义，使死有了升华。不论基督教的生

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第68页。

^② 利玛窦著：《畸人十篇》，《天学初函》（一），台湾学生书局1964年版，第135页。

^③ 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第158页。

死观和由此而衍出的天堂、地狱说多么不符合儒家思维特点，从人类文化史上来看，它仍不失为一个精密宏大的构想，对中国传统文化不失为一个有益的补充。中国教徒朱宗元在其《拯世略说》中比较清楚地说明这一点。他说：

“稍有明悟，便思身后事大。所以修仙坐禅，多属高明。然二氏虽亦期彻生死，不过随人脚跟，总属冒昧，毫无把握，胥归论溺耳。……夫肉躯之苦乐，为暂苦乐；性灵之苦乐，为永苦乐。生前之荣辱，为伪荣辱；死后之荣辱，为真荣辱。苟使神灵上陟，此身虽刀锯鼎口，未为无福；苟其神灵下坠，此身虽安富尊荣，不胜悲苦。然则生死一事，如何重大切要，可漠不寻讨，而误以耽空、服气为定论哉。总之生死一事，俗儒存而不论，二氏论而不确，存而不论，则理何由明？论而不确，则盖以滋惑。今将求之六经，大旨虽有包蓄，而儒者不知所讲明；将求两藏，抑又渺茫无据，拂理悖情。若是，则将任吾性灵游移而无定。丧陌而不顾耶？抑将谓一死之后无知无觉，遂涣散而无所归着耶？过今不讲，将凭此隙驹之岁月而徐徐以图耶？嗟夫！”^①

朱宗元这个看法是有一定道理的，儒家文化在一定意义上是“精英文化”，能够将伦理提升为本体，实现所谓的“内在超越”的只能是少数精英知识分子，将“内圣外王”作为理想的也只能是少数人，对大多数普通民众来说，他们既难理解也难做到。这样其精神侧面就需要有宗教的依托，以解决信仰问题。这就是为什么中国民间信仰如此丰富，为什么不知道中国的“小传统”就无法真正理解中国社会的原因所在。正是在这个意义上利玛窦等传教士所介绍的生死观恰恰补充了普通中国人的精神追求，丰富了中国现有的多种生死观理论。文化交流的意义就在于展示不同的文化模型，引起不同文化类型的冲撞、磨擦，并在这种冲突、磨擦之中了解对方、容纳对方，从而达到文化的融合与会通。

^①朱宗元：《拯世略说》，转引自郑安德博士论文《明末清初天主教和佛教的护教辩论》，北京大学图书馆，B929，第1-3页。

二、利玛窦的财富观

利玛窦在谈到交友时说“我先贫贱，而后富贵，则旧友交不可弃，……我先富贵，而后贫贱，则旧交不可恃”。^①在这里利玛窦无疑是在强调友谊的基础应该是德和义，而不是财富，但所提出的在拥有财富时应该如何对待朋友，当朋友拥有财富时应该如何相处的观点与人文主义者对财富的肯定是比较接近的，显然有别于《圣经》中的财富观。在中世纪，教会认为商业是一种贪婪活动，所获取的利润是靠欺骗来的。人文主义者一般都肯定财富的积极意义，认为不应该拒绝和蔑视财富。利玛窦在肇庆传教时，曾经应岭西道尹黄时雨的请求，替北京朝廷的一些官员向葡萄牙商人购买紫色绸缎的生意牵线搭桥。^②当然，利玛窦这样做是为了与中国官员建立良好的关系以利于传教，并非为了谋利，但至少表现出他在某种程度上对财富的认可。利玛窦的财富观显然是与耶稣会顺应时代变化的财富观密切相关的。

天主教把今生的“尘世幸福”与来世的“天堂幸福”对立起来，“尘世幸福”成了进入“天堂幸福”的障碍。世俗财富作为尘世幸福重要体现形式自然受到蔑视，而安贫乐道作为进入天堂幸福之门的重要途径则受到普遍推崇。在新约中，耶稣多次谈到财富与信仰的对立，如：“不要为你们自己积聚财宝于地上，在地上会被蛀虫咬食、被锈菌腐蚀、被窃贼偷挖。应积聚财宝于天上，在天上没有蛀虫咬食、锈菌腐蚀和窃贼偷挖”。^③“一个人不能服侍两个主人，……你不能既服侍上帝，又服侍金钱”。^④天主教以宗教上矫枉过正的途径去人为地疏远世人对世财的过份依恋，即把罪恶与财富联系在一起，使美德和得救与贫穷结缘，从而造就一种现实的物质生活与来世的理想二元对立的状态。这种渊源于圣经传统的二元对立的财富观既可以慰藉穷人的贫乏，又可以遏制富人的贪婪，在整个中世纪时代是贯穿天主教经济伦理的一条主线；它在维系社会稳定方面是功不可没的。中世纪的各种天主教的修会都把安贫乐道作为其决心恪守的戒

^① 利玛窦著：《交友论》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，于93-507。

^② 利玛窦著：刘俊馥等译：《利玛窦全集》(1)，启光出版社 辅仁大学出版社1986年版，第183页。

^③ 《圣经》(马太福音6:19-20)，中国基督教协会1995年版。

^④ 《圣经》(马太福音6:24)，中国基督教协会1995年版。

律之一。随着文艺复兴时代的到来，世俗市民的经济能力迅速增强，在货币经济无孔不入的商业社会中奋起挣扎的苦修士就更难以长期抵挡住财富的诱惑了。机械地仿效早年修会的做法，在社会经济条件发生本质变比时仍不懂得如何作相应的变通，这既是 15-16 世纪大多数复兴性修会在教会史上没能留下重要痕迹的主要原因，也为耶稣会提供了足够的教训。

恪守安贫乐道是中世纪包括耶稣会在内的各式各样天主教修会共有的特征，差别仅在于在中世纪修会那里可看到一种由最初的严酷戒律与后来的放荡生活所造成的巨大反差，而耶稣会则表现出某种使理论尽可能接近变革中的社会实际，给戒律以适度灵活性的宽松精神；耶稣会不仅是反宗教改革的产物，同时也是宗教改革与文艺复兴的结果。16-17 世纪欧洲社会的多元化无疑是赋予耶稣会为经济伦理一种时代精神的重大因素。早期的耶稣会士是以一种既爱又恨的矛盾心态去看待金钱的：他们继承了中世纪基督教禁欲主义的传统，把财与恶联系起来，教导人们舍财修德，去恶从善，可是他们又不得不面对欧洲社会变革的现实。为了生存和发展，主动协调灵修生活与物质生活的关系，以财养教以教达道。虽然坚守清贫仍然是耶稣会力图遵循的原则，但实际上它所奉行的并不是一种真正的苦行主义，而是在财富观上执行一种中庸节制的路线。

16 世纪是欧洲历史上伟大的变革时代，其显著的标志是旧封建体制的崩溃、资本主义的海上扩张以及以文艺复兴及宗教改革为形式的思想革命。转型时代造就了一种复合的道德价值体系，作为这一变革时代的直接产物的耶稣会在理解世俗财富时，也会相应地流露出一种十分矛盾的心态，即常常在贬斥和颂扬这两极之间摇摆不定。其创始人依纳爵·罗耀拉自身的变化就是一个很好的例子。他献身宗教的最初念头主要是来自圣方济各和圣多米尼等圣徒传记的启发，这些圣徒在财富观上的一个基本主张就是一切以追求物质财富为目的的活动都是不圣洁的，而所有超过维持生命所需的物质财富则是罪恶的标识。因此追求圣洁的人，应以灵修为业，以布施为德，以受施为生。促使罗耀拉转变的契机无疑是教育。1524 年他从第一次朝圣回国途中便开始意识到学习对于

“为帮助灵魂而工作”的无比重要性；^①可是严酷的现实生活也使他最终认识到：教育并不是一种廉价的消费，靠乞讨为生根本无法完成学业。因此，当 1528 年他入读巴黎蒙太古学院时，便首次听从了别人的劝告，随身带上了巴塞罗那的朋友给他的一张 25 金克朗的汇票。^②此后他就逐渐习惯于利用课余时间四处奔波去为自己的生活和教育筹集费用了。^③从自身接受教育到后来的自办教育以培养传教士，金钱的作用日见重要。虽然依纳爵本人并不太愿意，但接纳有权势者入会并接受他们的捐助终为大势所趋。

罗耀拉一旦与教育结上了缘，就不得不对传统的财富观作出调整，这固然是由于教育离不开金钱，更重要的是因为当时的欧洲教育已深深地刻上了人文主义的烙印，人文主义的财富观无法不对耶稣会产生影响。耶稣会的学校实际上是“中世纪和文艺复兴之间很有技巧的妥协”，因为虽然该学校教育的最终目的在于培养对教会的忠诚及传教技术，但却安排了许多人文主义的课程；同时“这类学校都是由世俗的权威人士、教会领袖或有钱的个人所建立或供养”。^④此外，教育不仅仅使耶稣会士意识到用理性方法去“拯救灵魂”的迫切性，而且使他们在文化层次上较为接近上流阶级，即与权势贵族的沟通更加容易展开，因而耶稣会的归化工作常常走上层的路线。要与上流社会打交道，金钱自然是不可或缺的前提条件；而且，上流社会那较为现实的财富观也会随着接触的频繁而影响给耶稣会。使理论尽可能接近变革中的社会实际、给戒律以适度的灵活性，则是耶稣会所独具的精神。耶稣会是由中世纪向近代过渡的特定产物，它的财富观必然也带有过渡时期所特有的二重性，即传统的因素和新生的因素兼而有之。有足够的证据表明耶稣会在财富观上执行的不是一种真正的苦行主义政策，而是一种中庸节制的路线。这一路线主要是基于对托马斯主义的理解和灵活运用上。托马斯·阿奎那承认了理性知识对于导入上帝信仰的必要性，这就等于是宣布了世俗生活非但不是灵修生活的对立面，而且是它的必不可少

^① Brodrick, S.J., *The Origin of the Jesuits*, Longmans, Green and Co., 1940, pp.24-29.

^② 同①, pp.27.

^③ 同①, pp.34.

^④ 威尔·杜兰：《世界文明史（22）：理性与信仰》，台湾幼狮文化事业公司 1983 年版，第 32 页。

的阶段。对于世俗生活的肯定是必然导致对于人类现实福祉的关注，耶稣会士似乎不太理会新约的这一阐述，他们更看重阿奎那的理解，并在此基础上作了进一步发挥。1548年罗耀拉在一封写给新入会不久的佛兰西斯·布乔亚的信中再也不把产业的维持和躯体的保养视作信仰的障碍，相反，他谆谆教导这位新弟子应安于所有，珍惜身体，把内修与外修均衡地结合起来，不可因过分禁欲而苛待自己。“对于你的产业的管理和对于心灵的交流，都应永远努力使你的灵魂安宁和平静，乐于接受我们的主所造就的一切。能在各种各样的工作和场合中而不只是在单一的工作和场合中自享其乐无疑是一种更大的美德和恩典。……我要忠告你应设法增强肠胃及其他自然器官，而不能削弱它们。……既然无论肉体还是灵魂都属于将要对其作出清算的造物主，那么你就不应当允许你的自然力量变得虚弱。……只要肉体服从于灵魂并对灵魂有帮助，我们就应当热爱和珍惜肉体，……”^①在这里，肉体已不再是灵魂的对立因素而是一种有可能成为有益于灵魂完善的东西。于是，任何旨在人为摧残肉体的禁欲主义，都不仅无助于灵魂的完善，而且会妨碍这一完善过程。基于同样的理由，罗耀拉在教产问题上也终于向世俗社会作出了必要的妥协，1539年他接受了雷恩斯的建议，把接受教育捐助当作是符合守贫戒律的合法行为。

从总体上来说，第一代的耶稣会士在维护中世纪传统时还是表现得过于执着，他们始终无法真正理解新时代的精神，而后来的耶稣会士在追逐时代潮流方面要远远超过他们的先驱。1581年，克兰迪奥·阿桂委瓦(Clandio Aquaviva)成为第五任总会长，他的开明和机智使耶稣会渡过了迅速发展的34年：他接任时耶稣会共有约5千名会士，到他于1615年去世时已达1万3千名，而1556年罗耀拉去世时只有1千名。^②这些成就在很大程度上要归功于阿桂委瓦的大胆的经济政策，他允许海外传教团把发放的补贴拿去增值，这便极大地鼓励了对商业活动的直接参与，同时也密切了会士与商人的关系。例如驻日本和澳门的耶稣会士就一度活跃于远东海角；他们在澳门收购中国的丝绸，然后运载到长

^① Brodrick, S.J., *The Origin of the Jesuits*, Longmans, Green and Co., 1940, pp.194-195.

^② 威尔·杜兰：《世界文明史（22）：理性与信仰》，台湾幼狮文化事业公司1983年版，第31-32页。

崎转手倒卖，并先后派出了陆若汉、韦埃拉及斯宾诺莎等神父专门主理这项工作。^①为了维持这种经济利益，1622年6月，驻澳门的耶稣会士不惜与前来进犯的荷兰人大动干戈。中国内地的耶稣会士因受制于一种稳定和统一的政治环境而缺乏直接涉足赢利活动的机会，但他们在经济上对澳门贸易的仰仗是不言而喻的。

当罗明坚、利玛窦获准在肇庆居留后，由于长期得不到援助而债台高筑。他们所处困窘的原因，除了“修道院直迄当时还没有固定的岁入”之外，便是传教士所确立的须由境外西方国家提供传教经费的原则。关于此原则，利玛窦指出传教士在肇庆时，拒绝接受中国人“赐与，不使基督教蒙受贪婪之嫌；从一开始，百姓便知道，传神道者并不为他们的宗教追求物质利益。这使他们可以方便地进入官府”。^②后来曾主持南方三个会院的李玛诺（Emmanuel Diaz Senior）在写给罗马一位神父的信中，清楚地说明须由西方国家负担传教费用的理由。他说：“这里的事务是这样进行着，就是要获得精神的收获，那就需要我们本国物质的支援，主要的是为中国传教事业，不能没有这庞大的费用，由于本地不能提供什么，因此，若是我们推卸责任的话，这将使上主的教会遭到全部的损失。此外更要为这里的人，作一个强有力的证明，即天主教会是真的，我们来到这里，不是在他们的国家做间谍、做征服的工作，而只是传教。使他们看到，我们并不要求他们什么，而是我们自己维持自己的生活。因为我们自己花了钱，还用这许多教会的人员，这就表示出，虽在他们的土地上，但却由我们本国来支援生活费用，因为我们并不想取之于他们，而他们也不必将自己的东西给我们以作为进教的条件，这样他们接受信仰，但并不损失什么”。^③由此可见，无论是消除中国民众对西方传教士的疑虑（如做间谍，做征服工作，贪婪之名等），也无论是加快中国人皈依的进程，还是有利于传教士出入官府同士大夫交往，总之，中国的传教事业能否兴旺发达，在某种程度上是取决于西方

^① 裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆1998年版，第487页。

^② 利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第136页。

^③ 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），《李玛诺神父致罗马阿耳瓦列兹神父书》，辅仁大学出版社1986年版，第529-530页。

是否从物质上支援和满足中国传教团日益增长的需求。

当时，“耶稣会士的传教工作直接受到澳门商贸活动成功与失败的影响。而澳门的命运又基本上取决于葡萄牙的‘卡雷克’或‘黑船’。它们每年从果阿出发，经澳门前往日本。而所有这些船队的指挥权、高级官员的人安排、重要财政数字的审批、以及军事领导人的指挥，全由王室批准。基于16世纪后期远东经济生活中的两个现象，这些‘卡雷克’、‘黑船’获得了确实有保障的巨大利益”。^①一是中国与日本的金银比率存在差异，因而可采取从日本获取白银，到中国购买丝绸的贸易方式，把利润提高到百分之六十。二是日本海盗对中国船只及沿海的不断骚扰，使得明朝禁止直接同日本人进行贸易，这样在澳门的葡萄牙商人便成为了合适的中间人。为了把这种贸易关系扩展到最大的获利程度，澳门贸易商拟定出一个贸易规则，即由选出的三名“代理人”来监督管理从中国购买丝绸的事务性工作。在这三个被选出的代理人员中，往往有一个是耶稣会士。于是，范礼安便利用他作为远东教务视察员的特殊身份，“在澳门的咨议会上，瓦利亚诺(范礼安)为耶稣会士们争得了获准从每年1600包中国丝绸的总货中拨给他们50包的承诺”，并且在征得澳门咨议会同意的补充附录中，注明这批由耶稣会投资的货物，不受经营过程中任何偶然因素所造成的损失的影响，而坐收红利。这样一来，通过这种贸易投资，远东耶稣会所获得的固定收入，大致在1600至2000个金币之间。虽然已从惟利是图的商人手中名义上争取到这些份额，但范礼安仍需得到耶稣会总会长的批准。直到16世纪80年代末，耶稣会总会长在请示教皇并征得同意后批准了范礼安的建议，耶稣会士才从这项投资中获得利益。^②

然而，由于货船时而失事沉没或遭到海盗抢劫，中国传教团所需的日常费用就遇到困难。利玛窦曾提到由于一艘定期往返于澳门与日本间的葡人商船的失事，使捐助给传教团的款项骤减。^③利氏在谈及这艘商船对于传教团的重要性时说：“整个澳门市都是依靠这艘船所提供的贸易和货物。三个传教基地也依靠

^① [美]乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，陕西人民出版社1991年版，第219页。

^② [美]乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，陕西人民出版社1991年版，第223页。

^③ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第158-159页。

它，而且偿付在南京购置的住所以及去北京的旅费也都依赖于它”。^①不过在不久以后，“期望已久的商船从日本驶进澳门港的日子终于到来了。这就结束了罗明坚神父缺钱用的窘境，葡萄牙人慷慨施舍使他得到大量支援。……”^②葡商对传教团的支持有时也获得了回报，如在肇庆时期，神父们就常常帮助前来经商的葡萄牙人促成交易。他们甚至斡旋于中国官员的亲属与葡萄牙商人当中，为他们的丝绸贸易穿针引线。由此看来，耶稣会的经济伦理是历史与时代精神相结合的产物。它在极力保持自身特色的同时也必然要受到时代潮流的推动而不断改变自身的形态，耶稣会士由对商人社会及商业活动的拒斥、容忍到被迫融入就是一个很好的证明。

无疑，作为一名出色的耶稣会士，利玛窦财富观顺应了这一变化。而且，他根据客观的情况也改变了过去关于拒收中国人赐与的规定。如李之藻在利玛窦的劝说入教后捐赠了百金，冯应京资助刊印天主教的书籍等等。再说他本人自进京向皇帝晋献方物后就一直接受朝廷按月发给奉禄。这说明当时在华的耶稣会在经济上已由早期完全依赖葡萄牙这种外力支持的单一来源的模式，开始转变为多向来源的模式。逐渐宽裕的经济状况表明利玛窦等耶稣会士在中国已适应了这一特殊的社会生活环境，基本上站稳了脚跟。

^①利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第377页。

^②利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第182页。

第五章 利玛窦对中西文化的会通

第一节 会通的得失与启迪

研究利玛窦会通天儒尝试的得失，不但可以使我们正确认识和评价利玛窦等耶稣会士这种历史性的努力在中国思想史上地位，而且还可以从中加深对中西文化各自特点的认识和反思。研究利玛窦对中国文化的理解与解释，分析他的“合儒”、“补儒”尝试的得失，不仅可以使我们更清楚地认识明清之际耶稣会传教士与中国士大夫所进行中西文化交流的意义和价值，对以利玛窦为代表的传教士的这种历史性努力在中国思想史上的地位给一个结论，而且从中可以加深我们对中西文化各自价值特点的认识和反思，尤其是在今天，当中西双方又能比较平等地坐在一起，双方交流的背景已经摆脱近代殖民化的阴影，我们也没有过去那种屈辱感和救亡的迫切感。在这种情况下，中西文化需不需会通？如何会通？这成为我们今天必须重新思考的问题。利玛窦研究的价值正在于此。

一、天主教儒学化尝试

在中国历史上，基督教曾先后四次入华传教，试图影响中国人和中国文化。唐朝的景教入华和元朝的天主教第一次进入中国都未曾对中国传统文化产生影响，真正有意义的中西文化交流则始于明末利玛窦等耶稣会士来华传播天主教。虽然由利玛窦开创的明清之际的中西文化交流后来中断了，其影响不如近代基督教入华传播那样大，但其尊重异质文化和奉行和平传教的方针却具有更深远的历史意义和重大的现实价值。

利玛窦入华后敏锐地意识到，在以儒家伦理道德为正统思想的中国封建社会，基督教文化必须与中国传统文化融合，走中国化（儒学化）的道路，才能真正地在中国社会立足、传播、发展，对中国传统文化产生实质性的影响。于是，他便调整传教方针，确定附儒合儒的路线，进行天主教中国化的尝试。利

玛竇认识到中国人的世界观是一种整体思维，科学技术、伦理道德等都是交织在意识形态之中，以一种有机整体的形式呈现在中国士人面前。利玛竇等耶稣会士具有的各种科技知识不仅引起中国人的兴趣，而且也使他们相信天主教的信仰与自然科学一样是以真理的形式出现的。所以，由利玛竇传入的西学或天学是一个整体，天主教神学和科学理论是交织在一起的。中国士大夫们也把利玛竇传入的天主教神学哲学、伦理道德和科学技术都看成是一个整体，统称为“天学”、“天教”或“西学”。

当然，利玛竇的天主教中国化绝不仅限于此，它还有更深一层的内涵，即对传教方法的修正。他变通天主教教规，允许已入教的中国人继续按古礼祭祖祭孔。利氏并未在此止步，他又在体悟了中华文化特殊精蕴的基础上，努力寻找中西传统观念中可以接近、相交的契合点，力图以中国人可接受的方式，即以纯粹的中国概念去诠释、宣传天主教义。他在《天主实义》一书中将天主教的“Deus(天主)”比附中国文化中的“上帝”或“天”，并旁证博引经孔子修定过的中国古代典籍来支持这一论点。显而易见，利氏大胆的“洋为中用”，意味着他在两个方向上误读。从西方文化的角度讲：天主教是一种绝对排他的宗教，绝不允许以其至高无上的“上帝”去比附任何其他神祇。利玛竇有意弱化了天主教独断主义的排他性，掩饰和淡化了基督教启示宗教的本质。

从中国文化的角度而言：经他诠释过的“天”与其本义也相去甚远：儒家思想中“天”的概念原是含有三重意思的：自然之天，义理之天和神灵之天。众所周知，孔子虽承认、尊重天的至上神作用，并赋予其道德属性，但他更多地是把天当作客观规律来看待的，言天即是言自然之天。而利玛竇却有意强调了儒家天道观中继承先秦天神观的部分，突出“天”的人格神地位，以使其更能与西教中“Deus”的概念相衔接。

当然，长期作为中西古代社会统治思想的儒学与天主教，其价值体系虽然都是权威主义，但所表现的形态却有很大的差异。天主教是宗教，而儒学虽有一定宗教性，但主体上还是属于哲学。因此，两者在价值体系上无疑存在着出世与入世，信仰与理性的矛盾和冲突。正是基于对这种矛盾和冲突的深刻认识，

利玛窦便采取会通天儒的路线，对天主教进行儒学化的解释以适应儒学。利玛窦会通天儒的努力主要体现在三个方面：第一，以古代儒家经典中的某些词句和概念来比附天主教教义；第二，与儒家一道批判佛教和道教；第三，容忍儒士的敬孔祭祖。利玛窦的过人之处在于他敏锐地认识到一神教的天主教和伦理化的儒学之间的差别，于是将儒学分为原儒和后儒（即理学）。在合儒的策略上，利玛窦采取迎合原儒而批判理学。对理学的批判是为了达到以天主教补儒、超儒的目的，这是利玛窦会通天儒的实质。

利玛窦的天主教儒学化还有一个突出的特点就是撰写中文书籍，采取学术传教或书籍传教。利玛窦发现学术传教对中国儒生士人非常适合，“因为所有教派多以书籍，而不是以口讲作宣传，获得高官厚禄也是利用撰写佳作，而不是利用口才获得。”^②因而“关于基督教义，中国人比较相信书本，只是口头讨论是不够的”。^③利玛窦认为以著作传教效用极大。“在中国有许多处传教士不能去的地方，书籍却能进去，并且仗赖简捷有力的笔墨，信德的真理，可以明明白白地由字里行间，渗入读者的心内，较比用语言传达更为有效”。^④而且，它甚至可以影响儒家文化圈中的日本、朝鲜、交趾支那（越南）。正是基于以上原因，利玛窦在其生活于中国的近三十年中，其中文著作竟达近二十种之多。而且，利玛窦曾多次向上级要求辞去耶稣会中国教区负责人的职务，以便有更多的时间撰写中文著作。他在写给总会长的信中说：“为中国教会的益处，最好通知副省会长，立刻免去我的所有职责，越快越好；但我向您许下，终身从事为传教更有利的工作，因为许多重要的中文书籍等着我去撰写，而且目前在此会院除我外，还没有人能担任此重任，因我在中国已多年了，读了不少中文书籍，目前已能书写流利的中文了。”^⑤这一要求一直未能得到同意，为此，利玛窦在给弟弟的信中曾抱怨说：“我要求能有更多时间，以便多写几本中文书，但不为会方接受。”^⑥

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第324页。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第531页。

^③裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第261页。

^④利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第321页。

^⑤利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第405页。

虽然历来人们对利玛窦的做法褒贬不一，有的称之为移花接木，有的称之为偷梁换柱，有的认为是误读，有的认为创造性的诠释，但谁都不能否定其天主教中国化在中西文化交流中所产生的效果和作用。正是利玛窦对中西传统文化交流所做的有意义的尝试，才使两种平行发展、互不相关的文化得以靠近和互交。利玛窦的天主教儒学化的尝试也取得一定的成功。这主要表现在他们会通天儒的努力赢得了当时一部分士人学子的认同。徐光启是一位比较有代表性的。在他看来，天主教“合吾国古人敬天事天，昭事上帝之旨，”^①而且可以“补儒易佛”。由于天主教儒学化赢得相当一部分士人学子的好感和赞同，因而天主教在深受儒家文化影响的中国普通民众中也得到了较快的发展。利玛窦于1582年来华传教，两年后入教的中国人总共才3人，到1610年利玛窦去世时，就大约有2500名中国天主教教徒，明亡前夕，就达到了38000人。^②明清之际的天主教儒学化之所以能取得一定的成功，是因为利玛窦等耶稣会士在一定程度上做到了使天主教既实现了儒学化又不至于失真。在会通天儒的同时坚持了天主教的基本精神——出世理想与信仰主义。在儒学化的过程中，天主教不可能原模原样，某种程度的失真是难以避免的。这种失真实际上是外来文化为适应中国环境而获得的一种发展。有些传教士不明白这一点，他们反对天主教儒学化。在利玛窦去世后，这种意见在礼仪之争中逐渐占了上方，赢得罗马教廷的支持，但却触怒了康熙皇帝，于是天主教开始被查禁，到清朝中叶天主教几乎是音沉响绝。虽然利玛窦开启的明清之际的中西文化交流最后中断了，但“在一个欧洲人扩张的时代，他们的做法代表着一种与当时其他教派以及后来的传教士对立的一种方法。他们寻求与中国文化的联系，由此发展为对中国文化的深深敬仰。当然，期望他们超越自身的欧洲人的思想形式是相当不实际的。他们的重要性在于他们试图进行调和，他们转换这个中央王国的思想失败了，但并不能否认这种尝试的重要”。^③

明清之际，利玛窦等耶稣会士力图把天主教与儒学结合起来这一尝试，实

^①肖若瑟：《天主教传入中国考》，第141-142页。

^②沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社1985年版，第382页。

^③王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社1997年版，第132页。

实际上就是在寻找人类最低限度的不同文化的对话与合作，在客观上质疑和反对了“西方中心主义”。这种尝试无论其成败与否都有重要意义，尤其在当前“全球化”、“多元化”、“普世主义”的潮流中，中西文化如何会通？这仍然是我们今天必须重新思考的问题。利玛窦研究的价值正在于此。既然四百年前就已经有人进行过中西文化会通的努力，那么今天致力于建立“全球伦理”和“全球价值”的人也完全值得去尝试。

利玛窦等耶稣会士长期生活在中国，在他们的努力下，给中国带来了过去所不曾闻见的西方科学技术和天主教神哲学，并影响了相当一部分中国士人，将中西文化交流推到一个新的历史水平。令人寻味的是，在利玛窦之前曾有不少西方传教士试图在中国立足，但都未能成功。利玛窦的成功在于采取会通天儒和学术传教的路线。一方面，他认真研读中国古典经籍的要领，熟悉中国传统文化；另一方面，他又经常结交明末的士人学子，通过士人交际网络传播西方文化。利玛窦及后继者虽然是以传教为目的，但注重从不同层面的文化出发，通过沟通天主教与儒学的深层价值系统和诉诸自然科学的学术交流的传播方式来宣扬西方文化，对明末的科学技术和思想文化的发展产生积极的影响。遗憾的是，由利玛窦开启的“西学东渐”经清初顺治、康熙年间的发展，到雍正以后就消亡了。这一方面与罗马教廷对利玛窦传教路线和方式的排斥有关，另一方面与清朝政府坚持“夷夏之大防”的封闭国策有关，其结果导致了中国传统文化的发展丧失了一次很好的历史机遇。

明清之际天主教的传入与中国文化的交流确实促进了中西文化的相互沟通和了解。利玛窦在中国进行的宗教对话中所倡导的方法和思想虽然被当时的罗马教廷所反对，却体现了当代宗教的宽容和对话精神。今天，许多神学家、宗教研究专家，甚至连罗马教廷也在重新思考利玛窦的调适策略。罗马教皇保罗二世在1982年举行的庆祝利玛窦到达中国四百周年纪念会上的讲话表达了梵蒂冈对利玛窦的重新评功价。他说利玛窦“通过坚忍不拔、令人起敬的努力，谦卑而又成功地获得了关于中国古典文化的渊博知识，从而使他自己成了欧洲

文明与中国文明之间的真正‘桥梁’。”^①

虽然利玛窦在当时所进行中西文化会通，大多是拟同。而且，在对儒学的理解与诠释中，有不少是误读和误释。但在这些误读中有不少具有某种创造性。正是这些具有创造性的误读拓展了对话双方的想象空间，使不同的文化和宗教之间的会通与综合成为可能。利玛窦自然不能称为见解独到的思想家，但他在文化和思想的传播上扮演至关重要的角色，他给后世留下的影响之深连他本人也是未能意识到的。利玛窦认真学习中国文化及对儒学的独立价值和意义的充分肯定，也给我们一个重要的启迪：“在今后的世界上，无论是由东向西的人，还是由西向东的人，在进行宗教传播和文化宣传之前，首要的是自己向对方学习，学习那些得以通用于世界的普适价值”，^②并在历史经验和人类共通的理性的基础上去共同探讨和建立宗教对话和文化交流的规范和原则。

^①王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社1997年版，第114页。

^②平川祐弘：マツテオ・リツナ伝 东京：平凡社，1997，253。

二、创造性诠释及作用

在诠释学中,诠释是指“就已有的文化与语言的意义系统作出具有新义新境的说明与理解,它是意义的推陈出新,是以人为中心,结合新的时空环境与主观感知展现出来的理解、认知与评价。”^①创造性诠释是指摆脱本文的“历史”的限制,从更大的可能的诠释情景出发,把“本文意图”、“作者意图”置于诠释过程中的“读者意图”中来显现,甚至不惜造成有意的误读,以求在开阔的视野中与新的高度上表现出新鲜的思想或见解,而有所创造与超越。因为不同文化及不同语言之间存在着各种差异,在跨文化交流中对异质文化产生这样或那样的误读就是难以避免的了。所谓误读指人们按自身的文化传统、思维方式等自己熟悉的一切去诠释另一种文化时所产生的意义的偏离。一个人原有的文化传统和思维方式等在诠释学中相当于“先在视域”。人的理解过程有一个显著的特点,就是在认识和理解外在于自己的事物时,总是会从自己已有的经验出发,以自身的经验为模型去认识他物。理解总是带着“先在视域”进入理解过程。人对“他者”或对文化典籍的理解不可能从澄明无蔽的状态开始;相反,先见或前理解是人不可拒绝的历史存在,它是任何新的理解之先决条件。当带着这种“前理解”的主体在相遇中步入“他者”的存在家园时,他能做到的首先可能是在拟同性的思维方式中误读对方。“先在视域”实际上是一切理解过程赖以发生的前提。

现代诠释学肯定“先在视域”在理解过程中的积极意义。在不同文化的交流中这种因“先在视域”导致的偏离往往具有积极的意义,尤其是当两种异质文化初次相遇时,往往能给两者提供进行交流的有利契机和趋向融合的便捷条件。两种异质文化之间的沟通、了解,不论其媒体的主观意图如何,它必然会在超出媒体本身的更大范围内引起建设性的传播、诠释和运用。异质文化之间的相互诠释、运用只要是以彼此需要为出发点,而且交流的主体又充满积极的创造性,那么,它很可能会在一定程度上推动一个新时代的诞生,促发一种新的思潮的发育、壮大。利玛窦在明末进行的中西文化会通的尝试就是一个很好

^① 成中英:《本体与诠释》,三联书店2000年版,第6页。

的说明。这种具有积极意义的偏离就是创造性诠释的体现。正是因为利玛窦对中国传统文化的某些观念进行创造性的诠释，才使搭建明清之际中西文化交流的桥梁成为可能。

在前一章里，我们谈到：利玛窦从切身的经验中认识到，天主教要想在中国立足和发展，就必须争取在中国社会生活中占统治地位的士大夫的同情，通过士大夫在中国社会的特殊地位及作用来影响民众，达到“归化”中国的目的。为此利玛窦采取“天主”、“上帝”、“天”来翻译天主教至上的唯一真神“Deus”（徒斯），并对其进行新的诠释。他大量摘引五经中谈及上帝的资料，以证明“吾天主，乃古经中所称上帝也”，“上帝与天主特异以名也”。为了证明“上帝”、天主的惟一至上性，他还批判具有权威性的朱熹《四书集注》。《中庸》引孔子语曰“郊社之礼以事上帝也”，朱注曰：“不言后土者，省文也。”利玛窦批驳道：“窃意仲尼明一之，以不可为二，何独省文乎？”^①在利玛窦看来，朱注不通，他还认为古儒典籍中的“天”也可解释为天主，因为“天者一大耳”，^②“有惟一至尊至大主宰之意。当然，中国人的上帝或天与天主教的天主确实是截然不同的。但利玛窦等耶稣会士在试图将天主教传入中国时，就不可避免要面对这样的窘境：必须用中文表述 Deus 和无法用中文表述 Deus。这不仅仅是反映出两种异质文化传统的冲撞，同时也是受制于不同“语言牢笼”的人在交流中所面临的理解与误解并存的困境。

但利玛窦认为儒家经典中的上帝不是指苍天，而是超自然的有意志力的神，这个结论并不是毫无根据的。在儒家经典中关于上帝的论述中，上帝的内涵至少有三个：超越自然万物的人格神，道德的判定者和自然之天。中国上古时期曾有过影响非常深远的泛神论，这种泛神论直到春秋时仍然流行。随着神权政治的产生，“民神杂揉，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质”^③的情况，才被“绝地天通”以后的上帝一神崇拜所取代，人间的统治者成了上帝在人世的代表。这种最初的上帝一神崇拜，是将上帝视为具有人格力量的神，而这个

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 122 页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 126 页。

^③《国语·楚语下》。

神与自然是一体的。殷周革命所带来的对神权政治的冲击，迫使周代统治者提出了“以德配天”的思想，对原来的神权观加以修正。在周代统治者的“以德配天”的观念中，德的基本内容是敬天、孝祖和保民，现实的家族观念与民本意识得到强化，而作为人格神的上帝被虚化，“上帝”这个词也因此逐渐让位于宗教色彩比较淡化的“天”。到了春秋以后，存于“天”观念中的人格意志内涵越来越被排除出去，作为自然的和道德的“天”逐步成为儒家的主流思想中的基本内涵。

在儒家思想的发展中，孔子对神持一种怀疑、敬而远之的态度，强调应当关注于现实的人生，使儒家思想摆脱了神学的束缚。但是孔子并不反对祭祀神灵，而是将其作为一种培养人的道德精神的方式加以保留，即所谓神道设教，注重这一方式所具有的使“民德归厚”^①的教化功能。由孔子创立的儒家，在承继以往的思想文化传统时，虽然将传统中的宗教意识作了非宗教化的处理，从而使整个中国文化摆脱了那种狂热的宗教情绪，发展出注重实践理性的传统。但另一方面，基于实用主义立场上的祭神传统也在民间广泛地存在和不断地发展，并且具有开放的性质。冯友兰曾引用过金岳霖的一段话，十分精彩，很能说明这一问题，他说：“我们若将‘天’既解为自然之天，又解为主宰自然的上帝之天，时而强调这个解释，时而强调另一个解释，这样我们也许就接近了这个中国名词的几分真谛”。^②对于利玛窦来说，儒家传统中的宗教思想因素的嬗变是无关紧要的。他没有必要，也不可能去细心辨析这些原意中的差别，所需要的只是借用士大夫们所熟悉的词语“上帝”和“天”，通过创造性地的诠释，试图唤醒士大夫对一种古老的宗教传统的新兴趣，并进而使之在与古人认同或崇古的基础上，了解并信仰与古教“无异”（貌似）的天主教。利玛窦的目的仅在于通过对经典的解释，使儒家经典中可以印证天主教天主观的思想彰显于晚明社会，从而使天主教从中国人自己的经典中获得权威性。虽然他没有完整地、历史地诠释儒家经典中的上帝的观念，但他的诠释确是符合于儒家经典中的某

^① 《论语·学而》。

^② 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1996年版，第166页。

一种含义，而决非他的杜撰。毫无疑问，利玛窦成功了。利玛窦出色地达到了他预想的目的，使天主教的天主通过印证于儒家典籍中的上帝或天，而在晚明社会中获得了来自中国自身文化传统中的权威性，而这种权威性足以使一些皈依天主教、或者认同天主教的人消除心理上的障碍。从诠释学的角度讲，任何对经典的解释，本质上决不是使自己屈从于经典，而是使经典服务于自己。

无疑，从中国文化的角度而言，经利玛窦诠释过的“天”与其本义也相去甚远。孔子虽然承认、尊重天的至上神作用，并赋予其道德属性，但他更多地是把天当作客观规律来看待的，言天即是言自然之天。而利玛窦却有意强调了儒家天道观中继承先秦天神观的部分，突出“天”的人格神地位，以使其更能与天主教中“Deus”的概念相衔接。不管人们是否赞同利氏的做法，称它是移花接木也好，偷梁换柱也罢，谁都不能否定它所产生的奇特的效果。正是利氏对中西传统文化所做的有意识的双向误读，才使两种平行发展、互不相关的文化能够彼此接近和相互交流。实际上，跨文化交流过程中概念的翻译不能局限于概念本身，必须回到经验生活中去。天主教徒对上帝的信仰，归根结底并不是一个形而上思辨的问题，而首先是一个生存主义意义上的经验性问题。即使在近代，我们从欧洲引入democracy的概念时使用的“民主”一词，其在汉语中的原意为“民之主”，主要是指皇帝，偶尔也指官吏。^①现在能知道这些含义的人恐怕是很少了。语言在很大程度上是约定俗成的。这种约定俗成主要是取决于人们的经验生活，而不是纯概念的硬性移植或逻辑分析。利玛窦在使用“天主”、“上帝”或“天”的选择上一直是持开放态度。利玛窦立足于中国的经验生活，进入汉语的语言“游戏”，穿梭于“己所欲，施于人”和“己所不欲，勿施于人”之间，进行“合儒补儒”的努力。

利玛窦对中国传统文化的开放态度还体现在对祭祖祀孔的习俗的尊重。在儒家文化中，有一种历史悠久的传统，这就是祭祖。对这一传统，利玛窦为了

^① 《书·多方》、《左传·文公十七年》、《文选·班固〈典引〉》、《资治通鉴·晋惠帝太安二年》等文献均有此义。蔡邕注：“民主，天子也。”《三国志·吴志·钟离牧传》：“仆为民主，当以法率天下”，则是指官吏。近现代“民主”的新义可能起于郑观应《盛世危言·议院》：“君主者，权偏于上；民主者，权偏于天下。”以上均转自《汉语大词典》，汉语大词典出版社1990年版。

传教的顺利进行，给予了肯定性地诠释。他认为中国人的祭祖礼仪不是宗教仪式。关于这一点，他曾对西方人作过如下介绍和评述：“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供……他们认为这是尽孝道，……他们并非认为死人会来吃上述东西，或需要那些东西。他们说是因为不知道有什么别的方法，来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人，即是说，那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母……无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信”。^①正是在对原始儒学的误读基础上，利玛窦对儒学多有肯定和赞扬。他认为没有什么民族比中国人在其古代更少犯错误的了，儒学和基督教义没有什么冲突。虽然中国人现在已失去了其古老的宗教传统，但他们却依据孔子的教导，按照自然法则或在自然理性的引导下过着善良的生活。中国人的祭祖等仪式不但不是异教的偶像崇拜，相反，它具有重要的伦理功能。

祭祖在中国传统文化中是一种经过变化、发展的礼仪。在殷代，祖先崇拜十分隆重。并且，祖先崇拜与此前的天神崇拜的逐渐接近、混合，最后祖先崇拜压倒天神崇拜。^②但这时的祭祖仪式还是具有相当程度的宗教意味。因为殷人深信他们的部族是代表着上帝的旨意统治人世的，人世间的帝王就是上帝的代表。他们认为上帝并不直接与世间的平民百姓相接触。一般人若是有所祈求，须通过王室祖先的神灵，才能将人间的祈求传达于上帝之前。周朝初期人们还认为祖先的神灵有降祸赐福的能力，因而要敬祖。周朝末期由于对世俗道德教化的强调，也可以说是因“人文主义精神的冲击”，祭祖的思想和心理基础开始转化为“报本返始”，“慎终追远，民德归厚”等世俗化伦理观念。荀子以“礼以养情”，“礼以成文”解释礼的起源和功能，否定了天的神学意义。荀子认为：“祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能也。圣人明知之，士君子安行之，官人成守，百姓以成俗。其在君子，以

^①利玛窦著，刘俊馥译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第85页。

^②陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局1988年版，第561页。

为人道也；其在百姓，以为鬼事矣”。^①可见，荀子对祭祖礼仪的解释基本上是从伦理功能的角度着手的，祖先崇拜的宗教意义被忠孝等世俗伦理观念取代了。看来，利玛窦对祭祖礼仪的伦理解释与荀子的解释有相似之处。不过两者仍有差别。荀子在对祭礼的解释中，还承认祭礼“其在君子，以为人道也，其在百姓，以为鬼事也”。这就是祭祖礼仪中大传统与小传统的礼俗之别。荀子认为，祭祖活动在民间是具有宗教迷信色彩的。利玛窦的诠释则是不加区分，一概而论，既未分辨祭祖礼仪原初的宗教意义，也未区别祭祖活动在当时的礼俗之别，完全是从世俗伦理道德的角度解读祭祖在儒家文化中的意义。利玛窦这样做既是认同士大夫阶层强调祭祖的道德伦理功用的这一大传统，又是一种策略。这种策略就是对儒学中于基督教核心教义貌似神离的因素，则尽量采用拟同或调和的方法；对儒学中异于基督教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、习俗、礼仪，则尽力消解其中的宗教或异教意义。以此向西方人表明：中国的礼仪对天主教来说是可以容忍的。利玛窦这种有选择性或创造性的诠释，一方面是想赢得天主教会对他的传教路线的理解和支持，另一方面也为了避免因文化冲突而导致天主教在中国受到抵制或排斥的局面。

利玛窦这种创造性的诠释在学术界也常常视之为对中国文化的误读，但这种误读无疑为融会中西提供了创造性的契机。“误读从历史的角度看是一种健康的状态”，然而，在某一特定的历史时期，误读就个人而言则可能被认为“是违背连续性的罪过，它违背了，惟此惟大的惟一权威”，^②这一权威对利玛窦而言便是纯正的天主教，当利玛窦对中国文化的误读遭受来自天主教内固守天主教教义纯洁性的传教士与中国坚持中国传统思想的纯正性的儒生士人和传教僧徒的批判时，我们便不会觉得奇怪了。在跨文化交流中，一旦拒绝“误读”就意味着拒绝交流。认识对象总是沿着主体的精神磁极向主体偏移。就文化交流的本意而言，强调不同文化的个性和差异是为了突出其发展路向中不同的偏重，以求在诠释性的交流中达到相互理解、借鉴和融合。但如果离开了这一前提，

^①荀子：《礼论》

^②布鲁姆著，徐文博译：《影响的焦虑》，三联书店1989年版，第80页。

不适当地夸大这种差异，把自身的文化传统看成是不可转让的“专利”，忽视或无视不同文化之间相互沟通的可能，拒绝别人进行选择 and 诠释的权利，否定任何误读的价值，这就意味着将自身文化封闭起来，其后果是不言而喻的。不同文化间的交流总是会有误读，无论是主体文化从客体文化中吸取新义，还是主体文化从客体文化的立场上反观自身，都很难避免误读。从历史来看，这种误读又大多是促进不同文化之间相互交流和共同发展的契机。当然，并不是所有的误读都会产生积极作用，相反，有时某些误读很可能造成不好的后果。我们肯定利玛窦式的误读的价值，正是因为这种误读，确切说是创造性的诠释，能够促进不同文化之间的交流。而且，不同文化之间只有通过不断的交流，才能达到相互沟通、相互理解、相互促进、共同发展。

三、与佛教儒学化比较

中国传统文化在历史上曾与两种外来的异质文化——佛教和基督教发生过冲撞。佛教于公元初入华，与中国文化相互影响、相互作用，直到宋明理学形成时才被中国文化完全所吸收。经历了一千年左右，佛教基本上与中国文化达到和平的融合。基督教在华传播却时断时续，先是景教于八世纪入华传教，其后是天主教于元朝首次进入中国，再就是以耶稣会士为代表的天主教于明末清初来华传教，最后是新教于清朝中叶进入中国。历时一千多年，基督教与中国文化的冲突最终未能化解，未能像佛教一样融入中国文化之中。

佛教和基督教作为外来文化自传入中国后，就受到以小生产为基础的中国传统社会历史条件的影响，特别是受到植根于小农经济和宗法制度的儒家思想的影响。儒家思想的人文主义精神和宗法伦理思想是中国传统文化的主干，因而，一方面，它对外来文化有较强的包容性；另一方面，它也是抵制和同化任何外来文化的核心力量。即使在儒家内部也存在各种不同的学派，文化的多元性正是其生命所在。从中外文化交流的历史来看，任何一种外来宗教文化都必须在中国传统文化的宽容、认可和支持的基础上才能生存、传播和发展。外来宗教文化与中国传统文化融合是通过文化选择与重构这一机制来实现的。选择与重构是同一机制的两个方面，二者相互蕴含、相互作用，共同推动外来文化与中国传统文化的融合。文化选择的主要表现在于本土文化的包容性与外来文化对本土文化的适应性的相互协调、相依相存。总体上看，中国传统文化在历史上对外来宗教文化的传播和发展表现出相当强的包容性和同化力。但佛教和基督教这些外来宗教在其传播历程中也曾多次与中国传统文化发生过不同程度的磨擦、冲突和斗争。

在中国历史上出现过四起大规模的限佛毁佛事件，均是由中国封建社会的最高统治者——皇帝亲自发动的对佛教进行的严厉打击，佛教史上称为“三武一宗”法难。三武是指北魏的太武宗、北周的武帝和唐武宗，一宗是指周世宗。前三次都是力图从根本上摧毁、铲除佛教，最后一次是以敕令的手段将佛教的

活动严格地约束在朝廷的控制之下。^②这些打击使佛教认识到：若想在中国获得生存和发展，它就必须认同于本土文化，使其学说适应中国人的生活和精神的需要，避免与中国传统伦理道德观念相对立、相冲突。于是佛教在传播过程中开始出现各种形式的“走样”和“变形”，但最主要的是表现为佛教的儒学化。佛教是以佛为本，其出发点和落脚点是佛，而儒家是以人为本，其出发点和落脚点是人。

佛教作为一种外来的宗教文化之所以在中国取得成功，首先是其在与本土文化的碰撞和交流中表现出较强的适应性或调和性。这种适应性主要体现在两个方面：一是对以儒家伦理为正统思想的中国封建政权的适应，二是对儒家宗法伦理本身的适应。在中国封建社会中儒学长期是中国传统学术和文化的主流，佛教为了求得自身的发展一直对儒学采取迎合、依附的态度和附儒、补儒的策略。在佛教儒学化的过程中，“忠君”问题一直是中国封建社会政治家、思想家争论和关注的焦点。佛教创始人释迦牟尼从人生和世间“一切皆苦”的观点出发，以追求无差别的平等和超凡脱俗、不念尘世的涅槃境界为最高理想，对人生采取出世的态度。印度佛教认为出世的僧人高于在世的俗人，即使见了王者也无需跪拜。佛教传入中国后，便发生了“沙门应否敬王者”之争，印度佛教“无君无父”的主张与中国儒家的传统政治观念形成尖锐的冲突。在王道政治主宰一切的中国封建社会，皇帝具有至高无上的权威。如果不依靠皇帝及以皇帝为代表的王道政治，佛教的发展和兴盛是根本不可能的。当时的一些佛教领袖充分地认识到这一点，深知尊重王权对佛教的生存和发展十分重要，因而对佛教进行调整、改造以寻求与中国封建政治的妥协和契合。东晋名僧慧远的《沙门不敬王者论》，从“在家”、“出家”、“方内”、“方外”等角度论证了佛教与中国伦理礼俗的统一和区别。他认为“在家奉法，则是顺化之民，情未变俗，迹同方内，故有天属之一爱，奉主之礼”；“出家则是方外之宾”，方外之宾则不应存身顺化，而应该“变俗”以“求宗”；“变俗则服章不得与世典同礼”，这样做虽是“内乖天属之重”，但实“不违其孝”，“外阙奉主之恭”，但“不失之敬”。

^②张怀承：《佛家伦理道德精粹》，湖南大学出版社1999年版，第31页。

^①慧远在理论上采取的这种调适策略,在一定程度上缓和了佛教清规与中国礼俗之间的矛盾。北魏时期的名僧法果称颂当朝的皇帝是“明睿好道,即是当今如来,沙门宜应尽礼”,“遂常致拜”,且“谓人曰:‘能弘道者人主也。我非拜天子,乃是礼佛耳!’”^②道安也认识到“不依国主,则法事难立。”^③从历史和现实的大量经验教训中,佛教界深深体会到,“佛不自佛,唯王能兴”。^④这些名僧的看法揭示出佛教与王权关系的实质,也说出了佛教伦理为王道政治服务的隐衷。直至近代社会,佛教界名僧仍旧主张佛教“必赖圣君贤相护持,方能流通天下”,^⑤试图借当时的统治者的庇护力量以推行佛教伦理精神。当然,这决不是说中国的僧人喜欢巴结权贵、投靠朝廷,此中原因是由于中国社会的历史条件使得佛教不得不这样做。在封建专制的王道政治的统治下,任何宗教都深受王道政治的制约,因而,依靠圣主贤君是佛教生存和发展的必要条件。

佛教的原始教义中有许多与中国传统文化和名教纲常相矛盾、相抵触的地方。为了适应中国传统的儒家宗法伦理,尤其是儒家伦理的本位——“孝亲”观,以寻求与中国封建政治的契合,僧人们在翻译印度佛经中采用增选、节删、注疏等手法对原著加以引申、演义,试图说明佛教与儒家在基本伦理规范和礼俗上是一致的,佛教的“五戒(不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒)”与儒家的“五常(仁、义、礼、智、信)”是一致的。如佛典原本《对辛加拉的教导》中列举了作为妻子的五种美德:“善于处理工作”,“好好对待眷属”,“不可走入歧途”,“保护搜集的财产”,“对应做的事要巧妙勤奋地去做”。汉语译文却修改为:“一者夫从外来,当起迎之;二者夫出不在,当炊蒸扫除待之;三者不得有淫心于外夫,骂言不和还骂作色;四者当用夫教诫,所有什物不得藏匿;五者夫休息盖藏乃得卧”。^⑥中国封建社会奉行的是与农业经济基础相适应的等级宗法制度,这种基于同族血缘、同乡地缘而建立的家族本位的观念和制度决

^①僧佑:《弘明集》(卷十二、卷五),中华书局1982年版。

^②魏收:《魏书·释老志》,中华书局1974年版。

^③释慧皎:《高僧传·释道安传》,中华书局1974年版。

^④道宣:《广弘明集》(卷十),中华书局1992年版。

^⑤印光:《印光集·净土决疑论》,中国社会科学出版社1996年版,第21页。

^⑥高楠顺次郎等:《大藏经》(卷一),东京:大正一切经刊行会1960年版,第251页。

定了家族伦理就是社会伦理和国家伦理。这样，“孝亲”就成为中国封建社会宗法伦理的轴心和维持家族组织结构及秩序的重要杠杆。儒家学说实质上是建立在“孝道”的基础上，直至后来作为儒家整个思想体系核心的“三纲五常”也是“孝道”的延伸和扩展。佛教进入中国后，面对“不孝”的责难和非议，先是多以“方内方外”、“在家出家”、“大孝小孝”予以辩护和回应，尔后又通过注疏佛经、撰写文章，试图证明佛教本来就讲“孝”，宣扬戒孝一致、孝顺念佛等观点，并通过会通儒家伦理思想来阐发孝道，把孝抬高到最高德行的方式，从而形成了中国佛教独具特色的孝亲观，达到了与儒家纲常名教在孝亲观上的契合。这种契合既是佛教伦理向儒家伦理靠拢糅合的产物，也是中国佛教走向注重现实的内在需要。这种孝亲观的形成，一方面增加了中国佛教“弘道济世”的大乘伦理理想的可行性，另一方面又赋予中国传统伦理思想以信仰的力量，强化了儒家纲常名教“扶世助化”的功能。

佛教（特别是大乘佛教）中的佛多是一种抽象的本体，如“真如”、“实相”、“佛性”等等。但对中国人来说，人格化的佛往往更容易让人理解和接受。在中国人思想中深深扎根的儒家的圣贤人格更是心性修养、人格完善之产物。在这种文化氛围中发展起来的中国佛教终于走上儒学化的道路，而这种儒学化又着重表现为心性化和人格化上。隋唐以后的中国佛教已把现实的人生作为重点关注的对象，因而，作为现实的人与人、人与社会之间相互关系的伦理问题自然成为当时佛教必须加以重点探讨的问题。“从这个意义上讲，隋唐以后，中国佛教的伦理化是其自身思想发展的内在需要和逻辑必然”。^①

佛教在中国传播过程中通过比附、迎合、改造、创新、调和、融摄等途径，去适应中国本土文化，适应中国特定的政治、经济和社会制度。中国政治制度自秦汉以来一直是专制主义的中央集权，皇帝掌握着国家政治权力，任何其它思想很难与其对抗或凌驾之上，但佛教僧人深刻认识到“不依国主，则法事难立”，完全改变了印度佛教僧人不拜王者的礼制，把帝王同佛相提并论，称为“至尊”，拜佛之前，先拜帝王，祝福国运，不仅获得帝王的支持，又适应了中国人

^①王月清：《中国佛教伦理研究》，南京大学出版社1999年版，第2页。

浓厚的忠君孝亲、皇权至上的思想。在适应中国封建伦理关系方面，则仿照世俗宗法传承关系，改变了印度佛教禁止出家人从事生产劳动，依靠王公贵族、富商豪贾布施生活的传统，而适应中国小农经济社会的特点，创立了“一日不作，一日不食”的农禅制度，形成了实力雄厚的寺院经济。在传教布教上，不断改变本来面目，尽量适应和满足不同时代士大夫阶层和底层的不同的精神需要。当他们的信徒在士大夫阶层的时候，就说空说玄，介绍佛教性空般若之学，当士大夫对现实失望时，涅槃佛性说的解脱思想随之出现，而当佛学走向民间时，简单易行的净土信仰又极盛行。佛教的这种自我调节的“方便权略”，是其能在中国广泛传播的重要手段和传播技巧。

世俗化是印度佛教能适应中国土壤的另一个原因。印度佛教主旨论为，人生是苦，人生无常，不值得留念，而在现世中解脱又是不可能的，只有万念俱灭，历世苦修，才能达到涅槃般寂静。到了中国，却把它推向极致，变成世俗化佛教。中国的佛教徒往往徒具宗教形式，极少宗教原旨精神，不重视精神解脱，而关心的是来世的幸福和现实利益。他们很现实，烧香拜佛为的是求子、求财、去病灭灾，希望菩萨保佑，或积功积德，为来世往生极乐世界买“门票”。在伦理道德上，佛教本来主张出家，脱离家庭伦理关系，不受世俗道德的约束，中国传教则把佛教的修行与儒家的礼教联系起来，大肆宣扬“佛以孝为至道之宗”。同时，佛教的世俗化还表现在其抛弃繁琐的修行方式，隐晦难明的教义理论，特别是禅宗和净土宗的弘扬，更是抛弃繁琐戒律，不讲宗教仪式，主张在日常生活中顿悟成佛，主旨常以语录、短诗的形式明快表达，易于在中国的广大农村传播。

折衷和调和则是印度佛教适应中国土壤的另一传播技巧。佛教主旨与中国本土文化意识差别很大，但佛教对中国文化的吸收远多于排斥，还根据儒道思想创立了许多佛教理论。竺道生提出的“一切众生悉有佛性”、“一阐提亦可成佛”的佛性说正是儒家受“人皆可以为尧舜”思想的影响。至于把抽象之本归于现实人心，把佛性论转化为心性之学的思想正来源于儒家注重心性，强调道德主体的学说。佛教在中国传播与发展论证了文化传播的至理：任何一种文化

要传播，必须考虑文化的适应问题，而任何一种外来文化的移植，必须得到社会的认可和知识分子的认同。

总之，佛教传入中国后，便在发展的过程中与中国传统文化，尤其是儒家伦理文化，经历相互冲突、相互作用、相互影响及不断调和而逐步走向融合。中国佛教僧人认为儒、释、道三教同源、三教同善，三教也各有其不同的社会作用，即儒学治国，道教治身，佛教治心。特别是隋唐之后的中国佛教主张入世即出世，把“治心”与“治世”巧妙地结合起来，深深地渗透到中国社会的经济、政治、文化和社会生活的各个方面。佛教不仅深刻影响了中国古代的学术思想，而且影响了中国的文学、艺术、建筑、风俗习惯，已经成为中国传统文化中的非常重要组成部分。所以，佛教与中国传统文化（主要是儒家学说）的对话是卓有成效的，最终达到了创造性的融合。

基督教在中国的传播却出现了另一番不同的境况。同样，在中国历史上基督教曾先后四次较大规模地入华传教。基督教在中国传播的早期尝试中，也曾受到当时中国统治者多次较大规模的打击和限制。唐朝初年，景教（基督教中的聂斯托里派）教徒来中国传教。由于唐太宗、唐高宗等几代皇帝的庇护，景教得到比较顺利的发展，一度曾有“法流十道”、“寺满百城”之盛。但因其过分依赖朝廷，并与佛教关系密切，在理论教义诸方面也未实现中国化，所以当会昌五年发生“灭佛”事件后，景教因受到牵连而在中原基本绝迹。元朝时，由于蒙古上层统治者对外来宗教采取宽容的政策，从元朝开国皇帝忽必烈到末代顺帝都对外来宗教抱欢迎和扶持的态度，因而，仅仅局限在边境地区流传的景教再度进入中原，天主教也由罗马教皇的特使孟高维诺传入中国。不过它们只是局限在阿兰人、蒙古人和色目人中流传。虽然曾一度“倚势修盖十字寺”，“馆监郡符，势张甚”，^①但由于长期以来未能进入信奉儒家思想的汉族人民之中，而且不能与道教和已经中国化的佛教相容，因此，随着元朝帝国的倒塌，景教和天主教也随之销声匿迹。

真正使基督教在中国得到有效传播的是明末进入中国的耶稣会士。利玛窦

^①孙尚扬：《圣俗之间》，中国广播电视出版社1999年版，第9-24页。

等传教士们深知在中国传播天主教不是容易的事，必须努力适应中国文化，才能获得传播天主教的必要条件。这就是利玛窦采取“尊儒”、“合儒”的传教方针的原因。利玛窦认为，在中国严密有序的政治制度下，必须获得朝廷的认可，天主教才能迅速传播。为此，他尽力适应中国文化，从会通耶儒的角度撰写《天主实义》、《畸人十篇》、《二十五言》等中文著作来影响中国儒生士人。明末清初以利玛窦为代表的耶稣会士采取“附会儒理”和显示新奇科技两种基本方式传播天主教，在介绍和解释基督教义时，努力使基督教义儒学化，并采用中国儒经典中的语言来翻译天主教神学，以基督教义附会中国儒学之伦理纲常，甚至容许皈依天主教的中国教徒能够继续祭祀孔子和他们的祖先。虽然利玛窦等人也从天主教的立场对宋明理学中的“太极生万物”和“万物一体”等观念进行了批判，但他们对儒学的基本态度还是“附儒合儒”，并以传播西学来提高天主教在中国士大夫心目中的地位。正是这些对中国有利的做法使得利玛窦等耶稣会士能在京城立足，并使天主教在明末时有了较大的发展。利玛窦等耶稣会传教士在明清之际使天主教在中国的传播确定取得了一定的成功。利玛窦死后，那些对利玛窦文化调和策略持否定态度的传教士们对其教义纯洁性的坚执以及中国士大夫们对国家化的意识形态——儒学道统的捍卫导致礼仪之争，从而使早期的附会融合淹没在一片攻乎异端的破邪声浪中。南京教案发生后，传教士被驱逐出境，天主教在中国的传播曾一度受到了重创。

清初，在文化上相对落后于汉族的满清政权也许是因为对被武力征服的汉族的疑惧心理，似乎更愿意向外来的传教士请教。他们在对待外来文化上比当时唯我独尊、固守本民族文化传统的汉族大臣、士人要宽容些。特别是康熙皇帝亲自拜西洋传教士为师，学习西方近代数学、天文、地理等科学知识，并下诏允许天主教在中国自由传教，甚至于还任命白晋等耶稣会士为钦差大臣回国，向法国国王路易十四要求再派一些学识渊博的传教士到中国来。康熙非常赞赏利玛窦的传教方式，称之为“利玛窦规矩”。明清之际利玛窦开创的传教方法适应了中国文化，建造了通向中西文化融合的桥梁。可是这一大好的局面最终却被罗马天主教会内部爆发的“中国礼仪之争”断送了。礼仪之争的实质是天主

教是否应该中国化或儒学化，争论的核心是如何翻译“造物主”及中国教徒是否可以参加祭祖祭孔等礼仪活动。争论先是在天主教内部，继而发展到教外，又从中国扩展到西方，持续一百多年。最后，罗马教廷无视中国的传统礼仪和社会特点，颁布教令，禁止中国教徒祭祖祭孔，因而触动了中国传统封建文化的根基，激怒了中国统治者和士大夫们。于是，在康熙、雍正、乾隆、嘉庆、道光年间，清廷相继颁布了禁教令，天主教遭到极为严重的挫折。禁止中国礼仪的结果反而使天主教自身处于中国文化的异己地位，双方处于互不认同、彼此隔绝的状态，中西文化交流的通道被阻塞，也就根本谈不上文化交流与融合。因此，一次颇有成效的中西宗教和文化的对话就这样人为地中断了，传教二百余年的天主教会也再次退出中国舞台。明末清初基督教传入中国后屡屡引起冲突和摩擦，表面上看是宗教冲突问题，而实质上是因为西方基督教文化与中国传统文化在价值观、伦理观、宗教观、政治观等方面存在着根本的分歧，而这种分歧不但没有从根本上得到缓解，反而因礼仪之争使中西两种不同的文化之间的矛盾进一步恶化。

对于这一结局，学术界有两种看法：一种归之于礼仪之争，另一种则认为礼仪之争只是外在的原因，而内在的原因是利玛窦等人进行的“儒学化仅仅是浅层的、表面的，没有真正达到学理上的有机融合”。^①后一种意见无疑是对的，但不能简单地将佛教的儒学化与明清之际天主教的儒学化进行类比。因为前者经历了一千多年，是由中国的士人学子和佛教高僧共同完成；而明末清初的天主教儒学化从利玛窦入华到康熙禁教只有短短的二百来年，进行儒学化的主要力量是传教士。他们对中国文化的了解程度的局限使他们难以达到学理上的有机融合。这有点类似于佛教刚入华的情形。但决不是说，如果没有礼仪之争，天主教儒学化就能像佛教儒学化那样功德圆满。问题是这个假设是很难成立的，至少在当时如此。因为天主教作为组织最严格的宗教，海外的传教士的传教路线和方针必须得到罗马教廷的允许并经常在其监督之下，灵活性是受到严格约束的。相比之下，佛教组织是松散的，没有像天主教罗马教廷那样至高无上的

^①陈卫平：《明清之际天主教之兴衰与儒学》，《跨文化对话》（3），上海人民出版社2000年版，第95页。

宗教权威机构来发号施令，因而有最大的自主权，完全可以随时采取相应的灵活性。制度化和皇权化的宗教特点是天主教很难避免像“礼仪之争”这类情况的发生，这也是利玛窦等耶稣会士很难达到像佛教儒学化那样的程度的重要原因之一。

近代基督教（新教和天主教）的传入中国是英美等新兴资本主义国家向海外扩张的结果，其传教活动大多伴随着中国人的血泪、屈辱和抗争。这一时期也是中国历史上的教案多发期，共发生大、小教案约400余起。暴发大量民教冲突的根本原因是，这一时期的基督教并未遵循宗教传播的正常途径，而是在不平等条约的庇护下，以武力为后盾强行进入中国内地的。实际上，近代中国的基督教化就意味着殖民化。“罗马教廷已和欧洲列强结成同盟。传教活动，不论是天主教还是新教都成为欧洲列强帝国主义扩张的深谋远虑的有机组成部分”。^①基督教神学家孔汉思的这番话坦露了近代中国的基督教传播的根本性质。虽然中国的近代化进程在客观上与基督教传教士“改变中国”的努力有着千丝万缕的关联，但近代中国基督宗教的发展史实质上是一部中国人的屈辱史，对这些屈辱的集体记忆至今仍然还在影响着大多数中国人对基督宗教的心态。这恐怕也是基督教更加难以中国化的一个重要因素。

作为一种外来宗教在中国传播，基督教有着多方面的，也许更典型的经验。相比之下，在整个基督教入华传播史上，明末清初由利玛窦开创的天主教与儒学的和平对话更具有深远的历史意义和重大的现实价值。

第一，外来宗教必须尊重中国文化，甚至融入中国文化，才能立足和发展。利玛窦穿儒服，讲汉语，用中文著书立说，附儒补儒，所以能吸引当时的士大夫入教。

第二，中国严密的政治秩序是传教者不可超越的力量。外来宗教必须获得朝廷的认可，才能立足。利玛窦及遵循利玛窦传教路线的耶稣会士传授科学技术，帮助明朝和清朝统治者修历和制造火炮，以获取朝廷信任和赏识，在一定程度上赢得了传教的自由空间。所以从某种意义上可以说，科学技术知识成了

^① 孔汉思：《基督教与帝国文化》，东方出版社1997年版，第114页。

基督教传播的载体。与此相反的经验是，罗马教廷既想在中国传教，又顽固地拒绝接受清廷关于中国教徒可以祭祖祀孔的既定方针，结果招来百年的教禁，最终还是要宣布撤销关于中国礼仪的禁令。

第三，宗教作为一种精神的力量，只能和平地传播，不能伴随着坚船利炮和武力扩张来传教。19世纪下半叶的大量教案证明，靠战争和不平等条约，迫使政府同意的办法来传教，却只能更加激起广大民众的不满和仇视。20世纪初的实践证明：兴办建设性的事业，做赢得民心的事，则有利于基督教的传播。

第四，基督教在中国传播的过程中，尽管经历过各种磨擦、斗争，乃至流血，并且未能像佛教那样对中国文化产生深远而重大的影响，但其正面意义在于它在一定程度上促进了中西文化的交流。

佛教和基督教在中国化过程中所采用不同的方法以及取得不同的结果充分说明：在宗教传播和文化交流中，通过平等的交流和认真的对话去寻求不同文化之间创造性的融合更值得提倡。佛教在中国传播过程中与中国传统文化碰撞、交流、对话而达到融合，形成独具特色的中国佛教，就是一个成功的范例。明末清初以利玛窦为代表的耶稣会士与中国儒家学者所进行的对话与交流也是值得赞赏的。而那些坚持基督教的纯正性和唯一性的传教士无视或漠视中国传统礼仪的尊严，蔑视和否定中国传统文化，甚至不惜动用武力来推动传教，其结果是使基督教一直处于中国主流文化的边缘，很难像佛教那样融入中国文化，并对中国文化产生巨大的影响。另一方面，我们从历史的经验和教训中，也可以得到有益的启迪：过于强调两种文明的差异，并由此顽固地排斥^①与自己不同的文化遗产，只会使双方失去求同存异、相互学习、取长补短、互利互惠的可能性。无论如何，对交流与对话的放弃，就往往会导致封闭、对抗，并由此很可能造成社会和文化的滞后。因为不同宗教和文化之间的对话体现了当今世界多元化与和解精神。没有对话就没有理解，没有理解就没有共在，没有共在就没有人类的未来。在今天这样一个彼此相关的地球村中，为了全人类的和谐共在，我们所需要做的是尽可能地寻求共识，倡导对话，避免对抗。

^①平川祐弘：マッテオ・リッチ伝 东京：平凡社，1997，253。

第二节 会通的策略与手段

一、合儒补儒

合儒补儒是利玛窦会通中西文化的重大举措。合儒必须先附儒，补儒为合儒提供动因，超儒则是补儒的目的。利玛窦入华后逐渐认识到，儒家思想是中国的主流文化和统治阶层的意识形态，儒生士人是中国社会的中坚和支柱，因此，要想使天主教在中国立足、传播和发展，几乎可以说没有其他的选择，只能与当时作为国家意识形态的儒学结合，即走“合儒”的路线。利玛窦的合儒首先是从弃僧服换儒装开始的。他改变了罗明坚依附佛教传播福音的策略，采取合儒的路线，附合中国主流文化——儒家思想。利玛窦的“合儒”主要体现在三个方面：一、划分先儒与后儒，突出先儒的宗教性；二、强调耶儒在伦理上的一致性；三、对儒家礼仪的宽容性。

中国文化的发展经历了一个漫长的过程，到了殷周时期，中国文化形成了它的基本特点。如果同西方文化的“轴心期”的文化转型相比，中国文化“并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在，理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗，更未导致惟一神论的信仰。在中国的这一过程里，更多的似乎是认识神与神性的局限性，而更多地趋向此世和‘人间性’，对于它来说，与其说是‘超越的’突破，毋宁说是‘人文’的转向”。^①利玛窦的高明之处体现在其能敏锐地意识到儒家文化所具有的这种世俗伦理性和天主教所具有的一神教的宗教性之间的差别。

为了便于合儒，他采取了将儒家分为先儒与后儒：对先儒采取肯定的态度，尤其是肯定其宗教性的一面；对于后儒，则采取批评态度。关于利玛窦对后儒（宋明理学）的批驳，我们将在本节的第二单元“批判理学”中具体展开，这里暂且不议，而他所谓的“合儒”，实际上又是为他批驳宋明理学所做的一种理论准备。

对于原儒的宗教性的肯定，利玛窦主要是通过文献考据学方法来完成的。

^①陈来：《古代宗教与伦理》，三联书店1990年版，第4页。

他从先秦古籍中，考证出中国古代存在上帝，而且与天主教的天主本为主宰天地的同一神灵，即“历观古书，而知上帝与天主异以名也”。^①利玛窦采用的这种文献学的方法对于言必称三代的儒生士人有很大的说服力，在中国以古人之言为证，更易于使人十分信服。利玛窦所开创的这种“文献解释学”的方法是成功的。我们在第一节中已经谈到，中国文化在殷周时期的确经历了一个从自然宗教信仰到人文伦理信仰的转变过程，这个过程，自然保存着自然宗教的痕迹。作为自然宗教中崇拜的“上帝”和已经成熟的基督教的一神论中“天主”之间有着明显的差别。而利玛窦却试图淡化或抹杀这种差别，而只突出两者之间相似或相近之处。

利玛窦强调耶儒在伦理上的一致性，主要是将天主教的“爱”等同于儒家的“仁”。利玛窦说：“仲尼说仁，惟曰爱人。……仁也者，乃爱天主与夫爱人”。“行斯二者，百行全备矣”。^②“孔子贵仁”，^③仁是孔子思想中的核心。“孔子继承和发展了早期古代经典中有关仁的用法，不仅重新用人本主义精神解释了仁，而且把仁提升为最高理想。古代传统把天怀人、祖先与后代、圣人与普通人统一起来的基本倾向与基本精神都被孔子纳入到了仁这个基本概念中，这样，仁就成了一个既能表现人类优良美德又能表现超越包含性概念。”^④“仁”是儒家伦理的根本特征，这种“仁”的原则既有基于宗法血缘关系的“亲亲”的含义，如孔子说：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本与！”^⑤但同时也包含有泛爱的含义，如：“樊迟问仁，子曰，爱人。”^⑥这种爱，实际是对人道德的提升，表明人的伦理之进化，以别于动物。天主教伦理学也强调爱。天主教的爱有二层含义：一是“爱上帝”，二是“爱人如己”。显然，基督教与儒家既有共同性，也有差别性。仁和爱都与善紧密相关。天主教宣称爱是人类美德的源泉，为具体形式的道德提供基础；儒家认为仁是道德与美德基础，二者观点很

^① 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第124页。

^② 利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第374页。

^③ 《吕氏春秋·不二》。

^④ 姚新中著，赵艳霞译：《儒教与基督教—仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社2002年版，第88页。

^⑤ 《论语·学而》。

^⑥ 《论语·八佾》。

相近。其不同之处是，儒家讲仁是以理性认识为前提，儒家之仁是属于人本主义的，以人的进步以及人的自我超越为中心，而且可以在人生领域实现；而天主教讲爱是以对上帝的信仰为动力，天主教之爱属于以神为中心的宗教，其核心在于期待着神的拯救，并且必须超越人类共同体才能得以完成。利玛窦在“合儒”中只注重其共同性的一面，并把基督教之爱的伦理套用到儒家之仁的伦理上。例如，利玛窦说：“夫德之品众矣，不能具论，吾会为子惟揭其纲，则仁是焉。得其纲，则余者随之，故易云：‘元者，善之长；君子体仁，足以长人。’”……然后“‘爱天主，为天主无以尚；而为天在主者，爱人如己也’，行斯二者，自行全备矣”。^①利玛窦在这里用天主教神学观中的“爱”来诠释“仁”，其内涵发生变化，但利玛窦对这两层含义与儒家“仁”的对应并未做区分。从逻辑上讲，爱天主和爱人是不能互证的，爱天主是没有逻辑前提的，它是信仰在伦理上的体现。

在对中国传统的祭祖和祭孔这些儒家礼仪的问题上，利玛窦采取了一种宽容态度，容许中国传统的儒家礼仪与天主教的宗教礼仪并存。因为要想得到儒家的支持，非这样做不可，这种做法赢得了很多儒士学人的支持。尽管这种做法为以后的礼仪之争埋下了种子，在耶稣会士内部也发生了分歧，但利玛窦所确定的这个路线为当时的天主教在中国站稳脚跟起了十分重要的作用。按严格的天主教理论，利玛窦的做法已有不少偏离了正统，他允许信教的中国人祭祖、祭孔，甚至默认中国儒生对基督和圣母信仰的某种功利性态度。这里表现了利玛窦极大的宗教宽容的态度，对非基督教文化的尊重，而这正是以后在礼仪之争中利玛窦的路线受到批评的原因。在今天，罗马教会已经认识到利玛窦传教方法的价值，并给予了充分的肯定。^②利玛窦在促进文化的融合上，在对基督教理论的普世性理解上都有着开创性的建树，把他称为中西文化交流第一人是当之无愧的。

当然，利玛窦来华是为了传播基督福音，附儒合儒决不是他所追求的目的。

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第374页。

^②王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社1997年版，第114页。

若耶儒完全相同，那传入天主教岂不是多此一举？在当时就有人这么认为：“天儒不远，但言儒足矣”。^①因此，利玛窦在阐述耶儒相通的同时，又必须强调儒学仍有不完备之处，需要天主教来补充和完善，以彰明天主教来华之必要。这样一来，对后儒（宋明理学）的批驳就是实现补儒、超儒的前提。

宋明理学以儒家伦理为核心，以道家的宇宙论为其基础，在大量吸收佛教思辨特点的情况下，将儒家的思想向本体的方向提升，使其抽象化、理论化。宋明理学作为理性化的儒家哲学体系同天主教一神论的分歧是十分明显的。利玛窦以继承先儒道统的姿态，将天主教和先儒联为一体，来批判宋明理学。他说，对于理学这一“儒教目前最普遍信奉的学说……我们试图驳斥这种哲学，不仅仅是根据道理（天主教教义），而且也根据他们自己古代哲学家的论证，而他们现在的全部哲学都是有负于这些古代哲学家的。”^②利玛窦主要是批驳宋明理学全然抹杀了作为造物主的上帝的存在。他认为，宋明理学之所以是先儒的异端，在于宋明理学用理、心、太极等概念取代了上帝，作为世界的起源和归宿，而理、心、太极等概念，与作为创世主的上帝是大相径庭的。

利玛窦认为创造天地万物的本原只能是天主，反对把理学主张的最高哲学范畴“太极”与“理”作为万物之原。“若太极只解之所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心或在事物，事物之理合乎人心之理，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？”^③在利玛窦看来，理、心、太极都不是创造天地万物的有意志的主宰，只有天主或上帝才是世界的主宰。利玛窦说：“他物之体态不归于理，可得将理以归正义；若理之本体定，而不以其理，又将何以理之哉？吾将先判物之宗品，以置理于本品，然后明其太极之说不能为万物本原也。”^④利玛窦认为，万物分为二类，一类是自立者，一类是依赖者，只

^①阎王弼：《天儒印正序》。

^②利玛窦、金尼阁著：何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第101-102页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第110页。

^④利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第108页。

有自立者才能成为本体。“夫物之宗品有二：有自立者，有依赖者。物之不特别体为物，而自能成立，如天、地、鬼、神、人、鸟、兽、草、木、金石，四行斯属自是也，立之品者。物之不能立，而托他体以为其物，如五常、五色、五音、五味、七情等是也，斯属依赖之品者”。^①因而，“若太极者，止解之所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？”^②由于理不是自立者，它无法成万物之本原。

其次，利玛窦认为太极或理也不具有灵觉功能。“理者灵觉否？明义者否？如果灵觉明义，则属鬼神之类，曷谓太极，谓之理也。如否，则上帝鬼神夫人之灵觉由谁得之乎？使理者以己之所无，不得施之于物以为之有也；理无灵无沈，则不能生灵生觉。谓子察乾坤之内，惟是灵者生灵，觉者生觉。自灵觉而出不灵觉者，则有之矣；未闻有自不灵觉而生有灵活觉者也”。^③在这里，利玛窦对“理”的理解基本上是对的，理的出发点尽管讲的是伦理，但实质是伦理的本质，是抽象的。在做这一批判时，他把先儒与理学区别开来，因为在孔子那里，“太极”并不是他的根本性概念，而在理学那里，太极是本体的，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，由此推演万物产生。利玛窦在《天主实义》中就提出这样的问题，他说，来华多年，读遍经书，只听到过先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。

再者，利玛窦认为“太极”或“理”不具有人格神的特点。“如尔曰：‘理含万物之灵’，化生万物，此乃天主也，何独谓之‘理’，谓之‘太极’哉？”^④天主教作为一神教，其重要特点在于神通过耶稣这个人的形象来显示出来，这就是所谓的“道成肉身”，上帝以基督的肉体显示了自己，正因为这样，人格神是天主教的根本原则。虽然在中世纪的经院哲学中，上帝的存在通过理性化的论证而开始显示出它的哲学色彩，但人格神的特点始终是天主教的根本特征。中国文化自春秋以后已摆脱了原始宗教色彩，经过汉代经学、魏晋玄学的一系列

^①利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第108-110页。

^②利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第110页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第114页。

^④利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第118页。

演化后，到宋明理学时已发展到它的最高阶段，到朱熹那里，他在二程的基础上，把儒家的道德伦理、心性之学与道家的本体论和佛家的思辨结构融为一体，创造了儒家思想发展史上的最完备的哲学体系。在这个体系中，理成为天地万物的最高实体，“宇宙间，一理而已”。^①在理学中，理是一种伦理精神的本体，世界万物存在的根据。理的根本点是其抽象性，“理无形也，故假象以显义”。^②而且，理使天人相通，对此二程讲得也很明白。“天人本无二，不必言合”，^③“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道”。^④理的本体功能和伦理功能不可分，理没有人格神的特征，但却发挥着扬善惩恶之功能。而利玛窦却认为，天主具有扬善惩恶之功能，而理不具有伦理道德功能。这说明利玛窦并没有从根本上理解宋明理学。

利玛窦的“补儒”论，无论是补救后儒之弊，还是补益先儒之漏，其用意都是要说明天主教高于儒学。显然，“补儒”论表明西方传教士在对天主教和儒学的评价上，认为前者的内在价值是胜于后者的。这也表明其“合儒”只是把儒学作为传教的工具而已。虽然利玛窦倡导的合儒补儒的传教路线因礼仪之争的爆发而最终导致明清之际的中西文化的中断，但“补儒”论对于中西文化比较史还是具有一定积极意义的。

利玛窦的天主教儒学化，坚持了天主教出世理想和信仰主义的基本立场。如果说，“合儒”是以天主教的出世理想和信仰主义来诠释儒学的话，那么，“补儒”就是明确无误地要从这两方面来改造或重塑儒学。这实际上是提出了一种中西文化结合的主张：“西体中用”，即以中学作为形式，以西学作为内容。而且，“补儒”论开启了在崇奉古代儒家的旗号下宣传西学的先河。利玛窦等传教士以尊重先秦儒学而批驳宋明儒学的手法张扬天主教。中国的儒士学人，凡是怀有济世的理想并对现状有所不满的，往往依托先秦儒家，阐发自己的见解。在内忧外患日益深重的明末，一些开明的士大夫一接触到了利玛窦等传教士输入的西学，便认为新异的西学可以使当时的中国获得新的生命力。利玛窦的“补

^①朱熹：《朱子文集》卷十七。

^②程颐、程颢：《二程集》，中华书局1981年版，第695页。

^③程颐、程颢：《遗书》卷六。

^④程颐、程颢：《遗书》卷二十二上。

儒”的手法唤醒了他们借用“托古”的形式传播西学的意识。如徐光启明确主张以西学来“补儒”就相当典型地反映了这一点。他在呼吁国人应该注重研究西方的“度数”之学时，一再强调：“尝谓三代而上，为此业者盛”；^①他并多次指出，奉行“事天之学”，“则兴化致理，必出唐虞三代上矣”，^②便能实现儒家的理想社会。另外，利玛窦用“补儒”论批驳宋明理学，认为宋明理学“以虚理为万物之原，是无异于佛老之说”。^③这与明清之际反对宋明理学正统思想的进步思想家显然有相通之处，这些进步思想家也指责宋明理学受佛老思想的影响，循入空虚。他们往往从西学中借取批判理学的思想资源。西学常常成为反正统思想的人的武器，这是中国近代中西文化比较史上一种值得注意的现象。这一现象在明清之际已露征兆，而这与西方传教士在西学刚刚传入中国时以反对正统的宋明理学的姿态出现，是有密切关系的。

就中国学术尤其是儒学发展的趋势而言，利玛窦对先儒后儒的区别，特别是对后儒的抨击正符合当时的思想潮流，因而极容易在比较开明的士大夫中引起共鸣。儒家思想发展到宋明，几经变迁，已和原始儒学有较大的差异。虽然陆王心学内部具有某些自发的启蒙思想因素，但对整个中国士大夫阶层来说，儒学发展到王学尤其是王门后学阶段，已在相当程度上失去了信仰的权威。在文化心态上，一些开明的士大夫向来以一事不知而为耻，他们面对传教士带来的全新世界，在惊叹之余便是努力地了解和掌握，以求最终能够超过。这和传教士所提出的合儒、补儒和超儒等观念一样，是文化交流中的一种正常心态。而且，这些士大夫在热情地欢迎西方文化的同时，也没有丧失对中国传统文化尤其是儒学传统的信心。“补儒”论从利玛窦于明末确立到清朝中叶，经 200 多年而不绝，这表明儒学完美无缺的文化价值观在当时已经出现裂痕。虽然利玛窦等耶稣会士自居于补益儒学的辅助地位，但毕竟是在儒学无所不备的文化价值观上打开了一个缺口。一旦这个缺口扩大到能以平等眼光看待中西文化时，那就是近代意义的中西文化比较了。

^①徐光启：《刻几何原本序》，《天学初函》（四），台湾学生书局 1964 年版，第 1922 页。

^②徐光启：《辩学章疏》。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社 1985 年版，第 112 页。

二、拒斥佛道

天主教是严格的“一神论”。作为一名虔诚天主教传教士，对于异教有着本能的拒斥。然而，利玛窦选择儒家作为同盟者，除了儒家是中国传统社会主流意识形态这一重要原因外，还有重要的一点就是看中先儒一方面具有一神论因素，如敬奉上帝。此外，孔子的“子不语怪力乱神”，“敬鬼神而远之”的态度，^①也为天主教神学留下诠释的空间和发挥的余地；同时它又有一些“敬天”、“畏天”的语词，可供天主教神学嫁接移植，借题发挥。而佛教和道教的情况就迥然不同的。它们有严格的教义、教规、教仪和比较严密的组织。它们一直试图通过影响儒家来影响中国社会和中国民众，无疑是天主教的竞争对手。利玛窦等天主教传教士为了扩大天主教在中国的影响，以至最终实现中国天主教化，就必须排斥和打压佛教和道教。所以，利玛窦不遗余力地批佛批道。利玛窦对佛道二氏的攻击，对孔学之赞扬，显然是有策略上的考虑。从理论上说，由于儒教不是严格的宗教，只能说其有宗教功能，没有宗教外形，“儒教不是一个正式的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的。”^②因而有的学者称之为“半宗教”或“准宗教”。这样，对天主教来说，便于通融。而佛教和道教的宗教理论已十分成熟、完备，它们同基督教的冲突甚多，不易调节。这种理论上的不同构成了利玛窦批判佛道的主要内容。

在《天主实义》的第二篇的议论一开头，利玛窦便借西士的口指责佛道“二氏之谓，曰无曰空，于天主理大相刺谬，其不可崇，尚明矣。”^③随后便从多方面论证佛道之说及其偶像崇拜的荒唐可笑。他认为佛道二教讲“空”、“无”，正与天主教讲耶稣、天主之“有”相反；而在人间，佛、道拜鬼神之“多”，又与天主教崇天主之“一”冲突。所以必须反对佛教和道教把最高神位定为“空”和“无”，而在人间又“淫祀百神”的做法。利玛窦等传教士认为，作为敬奉天主为至上神一神论宗教，天主教必须反对一切偶像崇拜，独尊天主。因此，“四

^①孔子：《论语》。

^②利玛窦著，刘俊馥等译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第86页。

^③利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第104页。

大金刚”、“十八罗汉”的塑像都应撤除。中国思想中的佛教和道教的教义，表面上是持一种与“泛神论”相似的观点，地有地公，灶有灶王，三山五岳，仿佛什么都能成神。然而，中国人却对“百神”还是“一神”其实是持无可无不可态度，只看哪个神最灵。许大受《佐辟》中说得非常符合中国的实情：“倘有人言媚百神可获百福，则淫祀立兴。今彼言毁百神以媚天主，可获一莫大之福，则百神又立废，其余举废又何当焉？”^①中国人拜“百神”为获“百福”，但如果拜“一神”有“莫大之福”，他们也会接受。这是一种功利主义的神学观念，诸神为我所用，信仰不太虔诚。但也正是抱有这种态度，中国人的宗教观才相当宽容。本来，利玛窦等耶稣会士可以利用这种“宽容”，与佛道教和平相处，但由于天主教的一神教的特性和其既定的“补儒易佛”策略。批驳佛道二氏之说是他们唯一选择。这样一来，天主教和中国本土宗教的关系必然紧张。

在利玛窦看来，道教并不重要，加之了解也不多，所以，他对中国本土宗教的批评则主要集中在佛教。“吾今试指释氏所论人道之事三四处，其失不可胜穷也。曰四生六道，人魂轮回，又曰杀生者灵魂不升天堂，或归天堂亦复回生世界，以及地狱充满之际，复得再生于人间，又曰禽兽听讲佛法亦成道果，此皆拂理之语”。^②利玛窦对佛教的批驳主要体现在真伪之辩、佛心之辩、杀牲之辩和轮回之辩等几个方面。

1. 真伪之辩

利玛窦从历史年代上说明天主教早于佛教，认为释佛的教义多是窃闻或源于西方天主之教，否认佛教作为一种宗教学说的独创性。“天主教，古教也；释氏西民，必窃间其说矣”。^③这样，天主教可能启迪了佛教，“释氏借天主、天堂、地狱之义，以传己私意邪意”。^④依这种解释，天主教远比佛教久远，“释氏未生，天主教人已有其说”。^⑤故天主教是唯一真教。为证其言之有据，利玛窦谴责佛教从基督教中借用了诸如天堂、地狱等观念，并特举佛家轮回之说源于西方毕

^①许大受：《圣朝破邪集·佐辟》。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第394页。

^{③④⑤}利玛窦著：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第142页。

达哥拉斯的思想。“古者吾西域有士，名曰闭他卧刺(毕达哥拉斯，Pythagoras)，其豪杰过人，而质朴有所未尽，常痛细民为恶无忌，则乘己闻名，为奇论以禁之，为言曰行不善者必来世复生有报，或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类……每有罪恶，变必相应……既没之后，门人少嗣其词者。彼时此语忽漏国外，以及身毒释氏图立新门，承此轮回，加之六道，百端班言，辑书谓经。数年之后，汉人至其国而传之中国”。^①在利玛窦看来，最早提出这种来世惩罚理论的是古希腊的哲学家闭他欧刺(毕达哥拉斯)，佛教不过是间接地学到了这种学说，加以演绎而成，这并非佛传教的独创。利玛窦这样做想摧毁佛教的尊严和否定其作为一个独立宗教的价值。如果佛教中善的东西不是出自其本身，而是来自基督教，这从根本上否认了佛教理论是完全独立于基督教和其它宗教的价值。

2. 佛心之辩

自宋代以后，中国佛教和理学相得益彰。在理学向本体论演进的同时，佛教也越来越重视对心性的探讨。“禅宗讲自性，华严宗讲真心，天台宗重观心等”。^②华严宗强调“一真法界”是一切现象的本体，一切万有的“本源真心”理法界也，原其实体，但是本心。众心是妙心，是佛性，心成众生之本原。禅宗也是如此，慧能强调佛理以及万事万物都在自心，即真如本性中。“一切方法，尽在自心中，何不从自心顿现真如本性！”^③《天主实义》中的儒士也表达类似的观点：“佛氏无逊于上帝也。其贵人身，尊人德，有可取也”。又说“世不达己心之妙，而日心局身界之内；佛氏见其大，不肯自屈，则谓是身也，与天地万物咸蕴乎心。是心无远不逮，无高不升，无广不括，无细不入，无坚不度，故具识根者宜知：方寸间俨居天主；非天主，宁如是耶？”^④

对这种观点，利玛窦从两方面进行了批评。一是将本体论转化为伦理学，将佛教所说的本体的心换成伦理的心，接着批评佛教虽然未知己却“矜誇傲睨，肆然比附于天主之尊……傲者诸德之敌也，一养傲于心，百行皆败焉。”并引

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第240页。

^②慧能：《坛经》。

^③方立天：《佛教哲学》，中国人民大学出版社1988年版，第43页。

^④利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第206页。

用一位西方圣哲的话来加以解释：“心无谦而积德，如对风堆沙”。^①显然，在利玛窦看来，佛教讲心的作用只是一种自傲的表现。二是从虚实角度加以批驳，利玛窦认为天主造万物并不是像佛教那样凭空而生，而是须材以成之。正如对人性的淬化，也是“循其性而放之，非人本无性而能使之有性也”。利氏认为佛教只是从“心”或“空”出发创造了万物，而“智者之心含天地，具万物，非真天地万物之体也。惟观俯察，鉴其形而达其理，求其本而遂其用耳，故目所未睹，则心不得有其像”。^②事实上，“心含天地，具万物”决不是说真的心创造出天地、万物，而是指由于人们在生活中对天地万物的接触，形成了天地万物的观念，将其存于心而已。

其实，虽然佛教禅宗以“心”为永恒，天主教以“天主”为永恒，但两教都讨论现世与天堂，此岸与彼岸，现象与本质。这类关于现实世界永恒性的讨论，就是不同宗教间对话的最好基础。可惜当时的利玛窦和佛教僧侣都把自己的“神学”看成是神授的教条教义，而不是人为的解释体系，不是努力地在对方的理论体系中发现自己，完善自己，因而中西双方没有走上真正合作的道路。

3. 杀牲之辩

利玛窦在《天主实义》中与儒士讨论关于佛教有关杀牲的问题。佛教是反对杀牲的，甚至鼓励信佛之人买动物来放生。在佛教徒看来，戒杀生近于仁。故儒士对天主教既然以仁慈为宗却又不反对杀牲感到疑惑。利玛窦回答说：“天主生彼鸟兽以随我使耳，则杀之而使养人命”，^③天主创造和生养的天地万物，就是为了给人享用的。因而，正确的态度是享用自然万物而感激天主之恩。人不取用万物反而是辜负天主的好意。儒士的诘难是，天主所生之物并非都对人类有益，如毒虫猛兽之类，则对人类有害。利玛窦则解释道：天主生物以为人用，所以宰杀牲畜、使用草木都是完成上帝助人的意愿，这恰恰是体现了天主之仁。天主生伤害人身体的毒虫猛兽是为了警醒人要有敬畏天主之意。况且，被天生

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第208页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第210页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第264页。

之物所伤者皆是“犯命者”，其被伤可使人戒惧，求助于天主。利玛窦还提出一种观点：“禁杀牲，反有害于牲。盖禽兽为人用，故人饲畜之；饲畜之而后，禽兽益蕃多也”。正因为禽兽对人有用，所以人饲养之，于是，禽兽愈多。所以禁杀牲有损于畜牧之道。在当时佛教学者对戒杀生也有一些辩护。这些辩护多从各自的宗教立场出发。虞淳熙的说法有一些哲学意味。他认为，如果容许杀牲合理这一思想流行，将导致弱肉强食，而这与天主仁慈公正的性质是不相容的：“若曰天生肉食海物以养人，将曰天生人以养毒虫猛兽乎？彼非人不饱，犹人非物不饱也。又将曰天生弱之肉，以恣强之食，而使相吞噬乎？纵强暴而欺怯弱，天主之心，应不如是也。”^①关于杀牲之辩涉及生命伦理研究的一些方面，本应是一个饶有兴趣的问题，但由于辩论的双方都从各自的宗教立场出发，问题被限制在一个非常狭小的范围。此外，双方都没有杀牲作出明确的定义，所以争论是在混乱不清的问题领域中进行的。几乎没有能给人启发的东西。

4. 轮回之辩

佛教的业报轮回说认为，众生是按照自己行为所积聚的业力而受报。在这一过程中没有外在主宰者的意志力量作用。一切有情众生无始以来，处在不断的轮回之中。一切亲属关系都只是一种暂时的关系，是无限的轮回锁链中一个短暂的环节。现世的父母在来世可能变成牛马，今世的子孙在前世可能是自己的祖先。从轮回说来看这些是很自然的、合情合理的。利玛窦在《天主实义》中专门批评了这种轮回说，认为轮回说既伤情害理，又无补于惩恶扬善。利玛窦首先指出这一观点是印度人从毕达哥拉斯那里学来的，但只是学到了片言只语，并列举了轮回之说六大“逆理”之处。大意是，假如人魂真能迁往他身复生世界，或为别人，或为禽兽，那怎么从未听说有人能记忆前世的事情。非特止此，“尔所娶女子，谁知其非尔先化之母；或后身作异姓之女者乎？谁知尔所役仆、所置贵之人，非或兄弟、亲戚、君师、朋友后身乎？此又非大乱人伦乎？”^②再说，“彼言戒杀生者，恐我所屠牛马即是父母后身，不忍杀之耳。果疑于此，

^①虞淳熙：《虞德圆铨部与利西泰先生书》。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第256页。

则何忍驱牛耕畎畝或驾之车乎?何忍羈马而乘之路乎?”^①

另外，利玛窦还利用比较先进科学知识从常识上批评佛教。耶稣会士来自文艺复兴后的欧洲，他们个个又都是饱学之士，精通西方科学，这一长处成了他们批判佛教的有力的武器。如佛教所说的“日轮夜藏须弥山之背”，这样才有昼夜之分；又如说“天下有四大部洲，皆浮海中，半见半浸”，显然这与已完成了地理大发现后的地理学知识不符。又如对日月蚀的解释为：“阿函以左右手掩日月，为日月之蚀。”利玛窦说：“此乃天文地理之事，身毒国原所述，吾西儒笑之而不屑辩焉。”^②利玛窦认为四天下之说是符合历史事实的，“今西国地理家分大地为五大洲，其中一洲近弘治年间始得之，以前无有，止于四洲”。^③这指的是澳洲的发现使西方人有了五大洲的观念，以此证明佛的四天下观念是陈旧的。这里利氏又运用了西方最新的地理学知识作为论据。其次，他认为佛经所记载的事实自相矛盾：“四天下之最中处，一经言昆仑山在地，一经言妙高山在水，孰是乎?昆仑山一经言高一万五千里，一经言二万一千里……”^④利玛窦以其矛攻其盾，揭露佛教文献本身的矛盾。最后，三十三天、三十天之说来自西方。利玛窦根据中世纪的宇宙论认为，有九重天之说，五重天之说。而每一重天又“少者三重，多者五重总计之约三十余重……此三十三天之所自始也”。^⑤

利玛窦还对佛教所言“婚姻俱非正道”，诵《大乘妙法莲花经》者可升天堂受福，及呼诵“南无阿弥陀佛”则免前罪的说法，予以批驳。利玛窦认为，如果有人能通大乘佛教的妙法莲花经而得以到天堂受福的话，那如果照此执行，“有罪大恶之徒，力能置经诵读，则得升天受福；若夫修德行道之人，贫穷困苦买经不便，亦将隧于地狱欤?”^⑥在利玛窦看来，佛教修法简易、不合理。显然，利玛窦对佛教，尤其中国佛教并不是十分了解。佛教自传入中国以后就不断和中国传统思想磨合，从而形成中国自己的佛教思想，这在禅宗那里表现得

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第254页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第394页。

^{③④⑤}利玛窦：《夏莲池大和尚〈竹窗四说〉》，引自朱维铮《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第666页，第668页，第666页。

^⑥利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第396页。

最为突出。由于自慧能起注重净性，提倡顿悟，强调“见是性成佛”、“顿悟成佛”，从而使禅宗成为中国各佛教教派中流传时间最长，影响最大的宗派。禅宗修行方法的简洁明快，正是它流传广远的重要原因。利玛窦等人对此并不十分清楚，所以才说“呼诵南无阿弥陀佛，不知几声，则免前罪，而死后平去了无凶祸，如此其易即可自地狱而登天堂乎？岂不亦天盖于德，而反导世欲以为恶乎？”^①这说明他对中国化的佛教——禅宗的特点及演化的原由知之甚少。

在《天主实义》中，利玛窦主要批驳和抨击在民间影响最为广泛的佛教。这种抨击并非停留在简单而激烈的言辞上，而是采取理性分析和逻辑推论的态度，力图从哲理上剖析佛教的荒诞谬说，批判佛教悖理伤情、误导人生的诸多弊端。“拜佛像，念其经，……大害正道。惟此异端，愈祭拜尊荣，罪愈重矣。”^②同时，驳斥了所谓天主与佛祖、神仙、菩萨相互协调，如天子差官九州百郡，保固各方的说法，坚持上帝之教同他教势不两立的观点。他说：“理无二是，设上帝之教是，则他教非矣；设他教是，则上帝之教非矣。……彼二氏教自不同，况可谓天主同乎？彼教不尊上帝，惟尊一己耳已，昧于大原大本焉。”^③利玛窦最后总结道：“圣也、佛也、仙也，均由人生，不可谓无始元者也，不为始元，则不为真主，何能辄立世诫？夫知有归元，则人道已定，舍事天又何学焉？”^④至此，利玛窦表现出想将天主教凌驾于中国已有宗教之上，并取而代之。

《天主实义》的刊刻和流传，虽然在一部分士大夫中产生良好的反应，如徐光启、冯应京、邹元标等持肯定态度。但也遭到更多人的反对和责难，其中有为数不少的一般“偶像崇拜者”，也还有深谙佛理并为之辩护的有地位的士大夫，如“雅好禅学，多方外交”、十分活跃的掌管翰林院司经局的翰林院编修黄辉。他“去年(1607年)写了一本书，准备由翰林院公布出版，其中也涉及到我们天主教，对我拙撰的《天主实义》批评一番。幸考试主官为一知名官吏，我们认识好久了。他把这位学人所写的加以变更，把有关我们的教会部分全部删

^①利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第396页。

^②利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第390页。

^③利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第392页。

^④利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1985年版，第442页。

去”。^①又如万历三十五年会试中，“一位对我们不太友善的进士在文章中对我们加以攻击，对《天主实义》也妄加论断。有人把这件事告知徐进士光启知晓。托天主帮忙，主考官是我的朋友，在翰林院很有地位，不愿这位新进士任意污辱天主教的教义，而加以修改几个字，结果原本是反对我们的词句，就这样变成驳斥邪神偶像的句子。”^②利玛窦还谈到：

“浙江省佛、道都很兴盛。有一位学者(虞淳熙)曾多年在北京朝廷中担任要职，目前返回故里，大力推动佛教……给我写了一封长信……请我不要反对佛说，很客气的劝我，否则将有祸患产生。”^③在日益高涨的反对呼声和北京官场的舆论，徐光启建议利玛窦尽快采取措施，“平服在北京日渐引起的对教会的反感”。^④

在这种情况下，利玛窦采取的缓和措施，一是重印《二十五言》，二是撰写《畸人十篇》，三是复信答复虞淳熙的诘难。关于《二十五言》，利玛窦在1605年5月9日写给德·法比的信中说：“我们的仇人也因我们的一本小册子的关系而减轻对我们的愤恨，即重印我们的《二十五言》，他们以为此书并不攻击其他宗教，只谈人内心修养，颇呈现希腊斯多噶派学人的意味，但我以适合我们的伦理为限。”^⑤

其实，与儒学相比，天主教和佛教、道教在很多方面反而更近。明末罗雅谷和李天经、韩云合作撰写的《天主经解》，在《总论》中，他们用古代迦太基教父神学家德尔图良(Tertullianus, 约160-230)的神学体系，翻译介绍了天主教的一套修行制度或规仪：

“得耳杜良(古大师)曰：主经虽约，其义甚广。所以坚信德，则有“天”字；如亲爱主，则有“父”字；如敬畏，则有“圣”字；如钦承，则有“旨”字；望报，则有“格”字；生命，则有“粮”字；求赦罪，则有“免”字；以

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(4)，辅仁大学出版社1986年版，第369页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(4)，辅仁大学出版社1986年版，第385页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(4)，辅仁大学出版社1986年版，第369页。

^④利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(4)，辅仁大学出版社1986年版，第359页。

^⑤利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》(4)，辅仁大学出版社1986年版，第276页。

生谦德，则有“赦债”字；以避三仇，有“不许”字；以求患，有“求凶”字。包涵诸义，实为尊主要言。此或前知圣人所预识，或四位圣史所睹计，或十二宗徒所传宣，或吾主耶稣所用之譬喻，并集此经。”^①

德尔图良的神学强调苦修，主张禁欲、独生、吃素、隐居，对人的内心生活和人格品德有很高的要求。虽然这一思想曾是早期教会的支流，但后来的罗马教会吸收了其中许多内容，形成刻苦的修炼制度。主张隐修、受苦磨练的方济各会就是在这一传统下发展的。今天看来，德尔图良的理论更接近佛教、道教，但是在当时的传教士和天主教徒却尽量将其翻译成接近儒家的语言，用“天”、“父”、“圣”、“旨”、“格”、“粮”、“免”、“赦债”、“不许”、“求凶”等字诀来概括，但与儒家“仁、义、礼、智、信”，“忠、孝、节、悌”一套显然区别。前者偏重天事，后者偏重人事。其实，若是用佛教经验来解释，效果会好得多，但是利玛窦的合儒斥佛路线使得他们很受限制。

其实，佛教在许多方面和基督教确有着共同之处，但利玛窦却并未像对待儒教那样，同佛教采取一种调和的态度。有的学者认为，利玛窦既然在“儒教的‘自然神学’中找到了与基督福音的共同点，理应也能在佛教中发现自己信仰所关切的良好或更为良好的方向”。^②那么，为什么利玛窦对佛教要采取这种强硬的态度呢？瑞士学者耿宁(Iso Kern)指出，这因为利玛窦认为佛教采取一种傲慢的态度。他在《天主实义》中指出：佛教“矜夸傲睨，肆然比附于天主之尊”。^③而且，在一些根本的问题上，佛教与基督教存在明显的、不可妥协的分歧。在利玛窦看来，对天主教而言，儒家的可融性很大，而佛教可融性极小。与具有宗教性的儒家相比，佛教是一种更为严谨和正式的宗教。因此，为了在中国站稳脚跟，利玛窦便采取了合儒斥佛的路线。

利玛窦曾着僧服、充当西僧多年，自然对天主教与佛教之间的相似性是比较了解的。利玛窦在《中国传教史》中承认佛教与天主教有一些相似之处，如

^① 罗雅谷、李天经等：《天主经解》。

^② 弥维礼：《利玛窦在认识中国诸宗教方面之作为》，载《中国文化》1990年第12号。

^③ Iso Kern: *Buddhistische Kritik am Christentum in China des 17. Jahrhunderts*, Bonn, 1992.

灵魂不死、天堂和地狱，并有某种形式上的三位一体（即法身、报身、应身三身），也强调独身，甚至某些仪式与佛教相类似。但在《天主实义》中却以批评为主或以佛教窃取天主教思想，如西方思想传播到印度为由来解释这种类同。有些学者认为其原因是“《中国传教史》是写欧洲人看的，《天主实义》等是写给中国人看的。前者是要说服欧洲人支持传教事业，因而对异教的介绍多以取其同为基点，即便佛教有许多缺点，也只是因为原从西方‘窃取的真理之光被淹没了’。耶稣会入华就是要恢复这些真理。而对于后者则是要巩固天主教的势力，排斥其他宗教力量，因而除儒家以外，多以其异为基点，划清天主教与其他教派的界限”。^①

利玛窦提及佛教与天主教的相似性除了有说服欧洲人支持传教事业这个因素外，还有一个重要原因可能是与利玛窦同属耶稣会东方传教团的在日本传教的耶稣会传教士采取的是依附佛教的传教路线，而且长期以来中国传教团隶属日本及远东传教省区。而《中国传教史》实际上是写给耶稣会总会的中国传教情况汇报。在《天主实义》中，利玛窦附会儒学贬斥佛教，引起佛教界和不少士人的反感。后来在徐光启的建议下，利玛窦出版《畸人十篇》和《二十五言》以试图平服人们的反感，吸取了《天主实义》中因盛气凌人而招致反感的教训，并且在《利先生复虞铨部书》的信中不仅态度深自谦抑，而且主动提出了与佛教求同存异的令人惊诧的观点，并表示愿两教所述尽相合辙，“即异形骨肉，何幸如之”。^②《中国传教史》是利玛窦在利玛窦去世的前一年开始动笔的，这也可能是利玛窦认识在中国过于激烈的排佛反招致士大夫的反感，不利天主教的传播，故在态度上有所缓和。

^①楼宇烈等：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社1998年版，第261页。

^②沈定平：《明清之际中西文化交流史》，商务印书馆2001年版，第432—436页。

三、科学传教

利玛窦等耶稣会士来华，目的是传教，但因为明朝的闭关锁国政策和民众中的反异教势力，加之中西文化之间的较大差异，天主教很难被中国人所认同。利玛窦清醒地认识到，要使基督教在中国立足，不能仅限于布道，而是要设法博得中国人对西方人和西方文化的好感。因为科学相对于终极层面的信仰，具更多普遍性的特点，尤其能对不同文化背景下的士大夫产生某种向心力。这就使利玛窦以西方科学为工具结交中国士大夫，通过译书讲学、展示奇物介绍西方的科技文明，为其在华的传教事业打开了局面。

近代科学是在基督教影响深厚的欧洲发源的，欧洲人在经济和宗教等事务上的扩张意识，使他们看重科学的作用，只是不把科学看作是有关自然社会一的认知体系，而是看作上帝的本能、上帝的创造。在西方，上帝被看成是全能的数学家，科学是他造世的工具。《圣经》中也有这样的说法：上帝是依据尺寸、数字和重量来创造世界。根据这一理念，又加以中世纪以来人们利用科学发明给人类生活带来的益处，在欧洲竟衍生出一种很时兴的认识：要弘扬上帝，就必须掌握科学；人类不能只依靠祷告、信仰，还必须像上帝那样重视科学，善用发明，才有可能抵御敌人，改造自己的命运。正是在这种思潮的影响下，才造就了像伽利略、牛顿等颇有成就的科学家。著名科学家波义耳还曾这样谈到科学和上帝的关系：“我们愈是深入地加以凝思，我们发现的造物主的足迹和印记就愈多；我们的最高科学成就只会使我们更有理由崇拜上帝的无限威力。”^①就连教会人士也深受这种思潮的影响致力于对自然的科学研究。利玛窦等耶稣会士来华前就在欧洲受过良好的科学训练。在他们看来，研究自然能更充分地欣赏上帝创造世界的杰作，了解上帝作为造物主的智慧，引导人们更加诚服上帝。他们试图证明科学之途是通往上帝的，因而来华后继续进行自然的观测研究，并以西方近代科学知识、技术成就作传教媒介。他们以为这也是赞颂上帝，与传教的宗旨是一致的。利玛窦等来华的传教士不是思想家，他们很难感到一种思想的张力，在他们眼里，自然神学与启示神学不存在着矛盾和冲突，而且两

^① 《自然辩证法研究》，1989年第3期，第44页。

者还可以互为补充，相得益彰。他们还从自然之中寻找上帝存在的理性论据，以证明科学与宗教并不矛盾。在第一章中，我们谈到耶稣会是天主教内部的“改革派”。虽然他们坚决维护天主教的统一和罗马教皇的权威，“持强烈的反分裂态度，但是在对待科学、文艺等世俗知识方面……比新教徒更开通”。^①确切地说，在宗教改革的早期，路德和加尔文等都是主张因信称义，强调信仰主义，对理性和科学采取排斥态度。为此，恩格斯也曾指出：“新教徒在迫害自然科学的自由研究上超过了天主教徒”。^②

古代欧洲的科学曾落后于中国，但经过14、15、16世纪文艺复兴的孕育，西方科学在许多方面超过了中国。传教士利用了这一优势，就使天主教在中国的传播不同于佛教、伊斯兰教，显现出较多的科学传教的特点。16世纪中叶，资本主义经营的萌芽也开始在中国出现，“工商皆本”的新观念，使中国社会开始蕴蓄科技革命的转变。以徐光启、李之藻为代表的中国士大夫开始反省以往旧学术空疏虚无的弊端，而以务实致用的眼光积极关注起天文、地理、数学、兵工、机械等实学来。由于实实在在地感受到中国这方面的落后，便产生了对西方科学的要求。正是中国经济文化上发生的这种社会演变，客观上为利玛窦等传教士实施科技传教策略提供了可能。他们带来的科学技术很快被中国士大夫中的有识之士所接受，其中有些人便因对西方科学的崇拜进而看重西方人的信仰，受洗入教。

在中国给利玛窦带来很大声誉的数学方面的知识是得益于他在罗马学院就学期间的钻研。“在遍及欧洲16世纪各个学派的网络中，耶稣会加强了数学学科的地位……耶稣会士们借助强调对数学技艺的充分认定，证明自己正站在现代知识的前沿，而且成为晚期文艺复兴时期意大利人文主义的主要推动力量”。^③耶稣会主办的罗马学院曾聘请了一些当时知名的专家学者担任教职，其中最著名的是克拉维斯（1538-1612）。他是德国著名的数学家、物理学家和天文学家，

^①李天纲：《中国礼仪之争》，第11页。

^②恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第8页。

^③[美]乔纳森·斯彭斯：《利玛窦传》，陕西人民出版社1991年版，第183页。

享有“近代阿基米德”的美誉，其著述甚多，并在制订欧洲额我略（儒略）历书中担任主任委员。^①利玛窦在罗马学院学习时有幸得到克拉维斯的指导，甚至因将过多的时间和精力用在数学上，以致耽误了进修神学课程的进度，所以，当利玛窦离开学校时神学课程只完成了一半。“克拉维斯是一位很有天才的老师。那时，就在许多高级耶稣会老师未曾认识到数学的重要性，甚至极力阻挠学生们学习数学时，克拉维斯却坚信数学知识的潜在价值。他强调对自然现象仔细探索，将怎样有助于反映一个人的精神世界。他自己，作为一位出色的数学家和天文学家，成为伽利略的一个朋友。他时常向罗马学院的这些青年耶稣会士说：‘学生了解数学，对正确理解其他哲理学科既是有益的，也是必要的，是最基本的事情’”。^②利玛窦翻译的《几何原本》是根据克拉维斯修订的版本，《运盖通宪图说》是译自克拉维斯的《圣林的若望论天体注释》，《同文算指》译自克拉维斯的《简略实用数学》，《圆容较义》可能译自克拉维斯的《论天体》。^③利玛窦的科学思想的形成以及他对数学、天文、物理、地理学等理论和实践知识的掌握与运用，都离不开在罗马学院所受到教育。

利玛窦认为西方的科学技术有助于增加天主教的权威，“如果我们能给他们教授科学，不但可以使他们成为专家，而且因此也能使他们接受我们的宗教”。^④因而，利玛窦等耶稣会士采取科学传教的手段，并且希望用科学真理证明基督教的真理，将士大夫从科学真理引向启示真理。为此，利玛窦等耶稣会士与徐光启、李之藻等人合译了《几何原本》、《同文算指》、《测量法义》、《泰西水法》等大量科技书籍。拉开了中西文化交流中第一次“西学东渐”的序幕，为中国近代思想的演进掀开了新的一页。利玛窦第一次向中国介绍了西方天文学，《乾坤体义》被《四库全书》的编纂者称为“西学传入中国之始”，继而又和李之藻合著《浑盖通宪图说》。从此，对西方天文学的介绍一直是来华耶稣会士的重头戏，乃至明清间历局大部分为传教士所主持。历学和算学二者历来不可分，

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第276页。

^② [美]乔纳森·斯彭斯：《利玛窦传》，陕西人民出版社1991年版，第180页。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（3），辅仁大学出版社1986年版，第86页，注④。

^④利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第413页。

利玛窦和徐光启所翻译的《几何原本》在中国产生了重大的影响，阮元认为传教士所介绍的各种西学书中“当以《几何原本》为最”，梁启超也称这本书是“字字精金美玉，为千古不朽之作”。^①利玛窦所绘制的《万国舆图》更是受到许多人的喜爱，明清间先后被翻刻了12次之多，乃至万历皇帝也把这幅世界地图做成屏风，每日坐卧都要细细端看。表面上利玛窦所介绍的这些似乎都是纯科学的知识，其实这些科学知识蕴含着西方的宇宙观、哲学观。历学虽仍是中世纪的，但其理论对中国来说却完全是异质的，算学则把西方科学逻辑思维方法介绍到中国，而地学则是大航海以来西方新的世界观念的体现，它从根本上动摇了中国传统的夷夏观念。“表面看来，利玛窦传入的天体理论和历法知识似乎很受当时中国士人的欢迎，而“天”、“天主”、“天堂”等天主教思想才会与中国文化（儒、释、道）发生直接冲突。但是这些异质的天体理论和历法知识也会影响人们的观念世界，不能忽视知识技术对思想与信仰的支持或瓦解的作用。”^②利玛窦等传教士的《山海舆地全图》、《浑盖通宪图说》等大量西方科学书籍在中国刊行后，中国的知识、思想与信仰世界就开始悄悄地、缓慢地，也是深刻地发生着变化。毫无疑问，利玛窦等耶稣会士带来的时空观念对中国思想世界确实有瓦解或消解作用的。因为中国古代典籍中有关“天”和“地”的空间叙述中，隐含着中国历史传统的权威性基础和意识形态的合理性依据，一旦否定了天圆地方，也就动摇了建构中国历史传统的权威性和其意识形态的合理性的基础。站在现代立场上的专家和学者常常不能体会和理解这种意义，也常常对那些顽固、保守的士人缺乏同情和了解。假若能从当时的历史环境和思想世界中去看问题，就可能体验到那些儒生士人的“不得已”的紧张心情了。

明清之际，从利玛窦入华到乾嘉厉行禁教时为止，中西文化交流的成果显著。欧洲近代天文学、历学、数学、物理、医学、哲学、地理、水利诸学、音乐、绘画等艺术，无都是在这一时期传入中国。这次西方文化的传播规模之大，影响之广，是中国历史上前所未有的。特别引人注意的是此时士大夫阶层对西

^①转引自许明龙主编《中西文化交流的先驱》，东方出版社1992年版，第25页。

^②葛兆光：《中国思想史》（第二卷），复旦大学出版社2000年版，第459页。

学的接受的态度。当时，尽管保守派并不少，并时时挑起争端，但大多数知识分子对西学采取接受态度。利玛窦在明末时交游的士大夫中有文字记载的就达一百四十多名。不少士大夫对于利玛窦等人介绍来的西学持欢迎态度，并虚心学习。如徐光启在《同文算指》序中对中国算学失传做深刻反省，认为原因之一在于“名理之儒，士直天下之实事”，而利先生的西学之根本优点在于“其言道言理，既皆返本踏实，绝去一切虚玄幻妄之说”。^①那时的士大夫中既没有晚清知识分子因山河破碎所造成的中西文化关系上的焦虑之感，也没有后来“五·四”精英们的那种紧张感，如晚明名士冯应京所说：“东海西海、此心此理同也。”^②

传教士引进的西方科学知识既满足了当时一些士大夫研究“实学”的需要，也在一定程度上促进了中国数学、天文等学科的公理化和系统化。介绍西方科学技术提高了利玛窦等耶稣会传教士的声望，表明西方文化的优越，并因此表明传教士所主张的宗教教义具有优越性。利玛窦等传教士则因此而获得了博学的美誉，他们的传教工作也由此大获便利。当利玛窦于1610年在北京病逝时，内阁首辅叶向高力排众议，认为仅一部《几何原本》就足以让利玛窦在北京获得一块永久安息的墓地，万历皇帝答应耶稣会士和士大夫们赐葬利玛窦于北京的请求。^③

不少学者认为利玛窦等耶稣会士传入的主要是中世纪神学和古希腊科学，是落后的，不属于近代自然科学的范围，而且，耶稣会是反宗教改革运动的产物，是与以人文主义和实验科学为主要内容和特征的“新学”背道而驰。“假使当时传来的不是古代（希腊）的科学和中世纪的思想体系，而是近代科学和近代思想体系，中国的思想文化必然会呈现为另一种大为不同的新局面，从而大大有助于向近代社会的转化……如果中国方面不是迟到19世纪末，而是提早两个世纪就接触到了近代科学的经典体系和近代的思想方法论，——这并非是在

^①徐光启：《刻同文算指序》，《天学初函》（五），台湾学生书局1964年版，第2772页，第2775页。

^②冯应京：《刻交友论序》，《四库全书存目丛书》（子部第93册），齐鲁书社1995年版，子93-502。

^③张缙：《庞迪我与中国》，北京国书出版社1997年版，第222-229页。

假设什么不可能的事，——似乎并没有理由说中国就不可能更早两个世纪就开始踏上近代化的道路。”^①这种看法是很值得商榷的。这仅仅只是当代人的一种合理性推想，并非是历史的合理性。当时中西严重隔绝，中国人对外国人成见极深的情况下，除了传教士和商人外其他人是不会历经万水千山，甘受千辛万苦来到中国，并能长期居留，甚至在中国度过终生。更何况当时的中西社会还未形成进行职业科学家交流的条件。再说，在当时的西方很难找到根本不信上帝、不受基督教神学自然观影响的科学家。所以，由耶稣会士开展的西学东渐在当时确实是具有唯一的历史合理性。另外，若因传教士们传播的主要不是近代科学而是古代科学，便认为他们阻碍了中国历史进程，那无疑是一种夸大之辞，构成明帝国衰落的真正原因应当在当时中国自身的社会政治、经济制度、结构以及思想状况内部去探究，从外部寻找原因无疑是必要的、有意义的工作，但不应因此走向片面的外因论。

明清之际利玛窦等耶稣会士所进行的“科学传教”在客观上对当时的科学发展和中西文化交流起了促进作用。他们与中国士人合作翻译西方科技书籍，介绍西方的奇器异物和科学技术，开展了空前规模的传播西学的工作。明末清初所传入的“西学”在性质上都是与中国传统文化迥然不同的异质文化，对中国人来说都是闻所未闻的新知识、新技能，因而打开了中国士大夫的学术视野。虽然“大多数人推测耶稣会传教士带给中国的是陈旧的欧洲数学知识。然而只有欧几里德的《原本》才是如此……耶稣会传教士所传入的不属于几何学的数学和技术在欧洲是最新的。”^②况且，利玛窦所译的《几何原本》也不是希腊的著作，而是被称为“16世纪的欧几里德”的德国著名数学家克拉维斯的著作。《几何原本》这部贯穿严密的逻辑推理形式的数学名著，对于近代科学而言，其重要意义不仅是数学方面的，更重要的是思想方法方面的。徐光启也认识到此书是贯通一切学问的方法。他在《刻几何原本序》中说：此书“由显入微，

^①何兆武：《明末清西学之再评价》，《学术月刊》，1999年第2期第27页。

^②李约瑟：《中国科学技术史》（3），科学出版社1976年版。

从疑得信，盖不用为用，众用所基，真可谓万象之形围，百家之学海”，^①“故率天下之人而归于实用者，是或其所由之道也。”^②至于只译了六卷也并非“蓄意隐瞒”。长期以来在利玛窦研究中，对其借故推辞继续翻译《几何原本》后九卷有颇多微词。日本学者山田庆儿的研究表明：利玛窦译出的《几何原本》前六卷所依据的版本是当时最有权威的欧几里德译注本，并且是他刚离开欧洲前四年刚出版的教科书，而《几何原本》最早的德译本、西班牙译本和瑞士译本都是六卷本。何况，利玛窦在罗马学院毕业前一年就受命赴印度传教。事实上，利玛窦只学过前六卷，而第七卷至十五卷的内容则是安排在最后一年的讨论课上学习。^③

当然，耶稣会士来华主要是为了传教，只是在他们把科学作为“敲门砖”时，才在某种程度上充当了西方科学的传播的中介。不过，耶稣会士对待科学传教的态度及实施显然是不同的。信奉不同策略思想的来华传教士，在传播与介绍西方科学知识这一问题上，其态度也极为不同。事实上，只有信奉“适应”策略的那些传教士才以较为积极的态度从事西方科学知识的传播与介绍活动，以此来证明基督教文明的优越性。利玛窦在以科学为传教手段时因为走得太远而曾与其上司产生过分歧，被认为有“以手段为目的”之嫌。利玛窦在给欧洲的友人的信中谈到：“不但他（徐光启），而且其他许多学人深知在我们书籍中，蕴藏有高深的学识与不少美好的东西，因此无不要求我把它们译为中文，但他们却不知译一本书谈何容易，此外，我也没有时间去翻译这些书籍”。^④利玛窦曾多次向上级要求辞去耶稣会中国教区负责人的职务，以便有更多的时间撰写中文著作。他在写总会长的信中谈到：“很多中国人要我多撰写些东西，介绍西洋科学，但我不能这样做，因为我们没有获得印刷的许可，没有总会长准许，也无印度审查长的应允。我所写的四、五本书皆由中国人不得我的同意就刻印去了，……我以为您应把印刷许可权赐给本区会长，以便能快速出版有关书籍，

^①徐光启：《刻几何原本序》，《天学初函》（四），台湾学生书局1964年版，第1924-1925页。

^②王重民：《徐光启集》，上海古籍出版社1984年版，第77页。

^③杨小红：《利玛窦的天文学活动》，《中国天文学史文集》（第六卷），科学出版社1996年版，第307页。

^④利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第316页。

在审查后便可印刷，正如在日本一样，不必件件须从印度审查长处获此特准。这对中国特别重要，因为所有教派多以书籍，而不是以口讲作宣传，获得高官厚禄也是利用撰写佳作，而不是利用口才获得”。“为中国教会的益处，最好通知副省会长，立刻免去我的所有职责，越快越好；但我向您许下，终身从事为传教更有利的工作，因为许多重要的中文书籍等着我去撰写，而且目前在此会院除我外，还没有人能担任此重任，因我在中国已多年了，读了不少中文书籍，目前已能书写流利的中文了”。^①利玛窦的这一要求一直未能得到满足，为此他在给弟弟的信中抱怨说：“我要求能有更多时间，以便多写几本中文书，但不为会方接受”。^②

如何评价利玛窦等耶稣会士传入中国的科学知识，中外学术界至今仍有分歧。经常用来指责利玛窦等人传播西学中的“旧学”的一个主要理由是：利玛窦介绍的是地球假说是古希腊的托勒密的理论，而没有及时把近代科学的基石——哥白尼的日心地动说与开普勒、牛顿的万有引力理论引进中国。实际上，哥白尼的《天体运行论》出版于1543年，当时“地动说只不过是一个假说，而且对它的重大意义，几乎没有人觉察到”，汤若望等传入天文学宇宙体系是哥白尼与开普勒、牛顿、托勒密体系的折衷——第谷体系，“但第谷体系的出现是1583年”，是在利玛窦来到中国以后的事情。而作为“在近代科学中具有第一个确实基石地位的开普勒的《新天文学》于1609年出版，伽利略的《星界的报告》（意大利文译本）于1610年出版”。^③而利玛窦是于1910年去世，可见他是不可能知道这些东西的。利玛窦在中国介绍的科学知识基本上是在罗马读书时所了解的东西，所以他并未掌握近代科学知识是很自然的事，所知道的也主要是中世纪的科学。利玛窦在明末开启的中西文化交流是发生在近代科学形成的前夜。因此，可以认为：他把当时所了解的最有权威、最先进的科学知识提供给中国。无疑，罗马教廷对哥白尼学说的压制，限制了耶稣会士在学术思想上的选择自由，阻碍科学技术的传播。但需要强调的是：科学传播的内容主要取决

^①利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第324页，第321页。

^②利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（4），辅仁大学出版社1986年版，第405页。

^③徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1989年版，第255页。

于传播者本人接受科学教育的水准，而不是取决于当时科学发展前沿的水准。再说，利玛窦介绍的托勒密——亚里士多德的宇宙观“虽然不属于近代科学的内容，但对中国传统科学而言，即是异质的、全新的，触及到了宇宙观和方法的较深层面，具有科学革命的意义”。^①

再说，中世纪的理论是西方知识演进中的一个不可或缺的环节，西方近代科学也正是从这个环节中生长出来的。何况在《崇祯历书》中，汤若望等耶稣会士就把哥白尼列为四大天文学家之一加以推崇，并在书中大量运用了哥白尼《天体运行论》的材料。1760年，蒋友仁在罗马教廷于1757年取消对哥白尼学说的禁令后，借向乾隆帝献《坤輿全图》之机，第一次在中国公开介绍了哥白尼学说。但却遭到当时中国学术界具有举足轻重地位的钱大昕、阮元等士人学者的拒斥和反对。他们认为“其为说至于上下移位、动静倒置，则离经叛道，不可为训，固未有若是甚焉者也”。^②虽然蒋友仁的《坤輿全图》付印了，但却搁置在皇宫内院，使得哥白尼学说在中国的传播延迟了近一百年。

利玛窦科学传教的策略激起了一些中国士人对西方科学的兴趣，在一定程度上满足了这些士人甚至皇帝的需要。正是这种需要和被需要的关系，才使得由利玛窦启动的明清之际的中西文明的和平对话成为可能。西学中的科技知识及科学方法虽然是利玛窦等传教的一种手段，但这些知识和方法不但适应了当时中国社会经世致用的需要，成为明清之际实学兴起的重要思想资源之一，而且也促进了当时的中国士人在认识方法上从直觉、顿悟向逻辑推理的过渡，促进了中国古典科学的总结和近代科学萌芽的产生。例如：方以智突破“天人合一”的整体思维方式，把理分为物理、宰理、至理，有点类似自然科学、政治伦理学、哲学（当然与我们今天所理解的自然科学、政治伦理学、哲学有很大差别），并提出“质测即藏通几”，^③遂以自然科学的发展来进行哲学世界观的研究。而且，象《农政全书》、《徐霞客游记》、《天工天物》等注重实学、实用的书籍无疑是当时社会经济和文化发展的产物，但在相当程度上受到了新的治学方法影响这一点也是实实在在的。

^①樊洪业：《耶稣会士与中国科学》，人民出版社1991年版，第209页。

^②转自曹增友《传教士与中国科学》，宗教文化出版社1999年版，第68页。

^③转引自徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1989年版，第255页。

结 语

一、利玛窦伦理思想的影响

利玛窦于明末入华传教，由此开启第一次西学东渐。在中西文化交流中，他所宣扬天主教伦理思想对当时的中国传统社会、天主教传教士和今天的台湾的士林哲学产生过一定的影响。主要表现在三个方面：其一是对明清之际中国人的影响；其二是对明清时期传教士的影响；其三是对台湾士林哲学的影响。

首先，我们从天学精神与明末士大夫和世俗人心与天主教伦理两方面来谈利玛窦伦理思想对明清之际中国人的影响。

1. 天学精神与明末士大夫。明末由利玛窦传入天主教也常称为天学、天教或西学，天学精神也就是指天主教精神。在中西文化会通中，由于利玛窦采取附儒合儒的适应路线，巧妙地处理了天主教与儒学的关系，因而其体现天学精神的伦理思想获得了很大成功。中国士大夫中不少人对利玛窦天主教儒化政策表示赞赏。在明末的士大夫中受利玛窦影响最大的有徐光启、李之藻、杨廷筠、冯应京、瞿太素等。前三人在当时被誉为天主教“三大柱石”。通过与天学或西学的比较，他们从某些侧面对中国传统文化进行了反思和批判。徐光启认为西学中的修身之道和伦理规范较之于儒学更具有至上性和普遍有效性，可以使人们“为善必真，去恶必尽”，并能够带来“实心实行”，有助于改变明末的玄虚学风。

徐光启对于“大者修身事天，小者格物穷理”^①的天学非常欣赏，认为“其教必可以补儒易佛”，^②“可以补益王化，左右儒学，救正佛法”，“若以崇奉佛老者崇奉上主，以容纳僧道者容纳陪臣，则兴化致理，必出唐虞三代以上矣”。^③李之藻把《畸人十篇》视为“救心之药”。他说，“人心之病愈剧，而救心之药不得不限眩：限眩适于德，犹是膏粱之适于口也。有知《十篇》之于德适也，不

^①徐光启：《刻几何原本序》，《天学初函》（四），台湾学生书局1964年版，第1927页。

^②徐光启：《徐光启集》，中华书局1963年版，第66页。

^③徐光启：《徐光启集》，中华书局1963年版，第432-433页。

畸也。”^①冯应京更把《天主实义》视为救世良方。当冯应京欲刻印《天主实义》时，利玛窦不同意，认为应该等到修改后再刻印。冯应京则打了一个巧妙比如：从前有个人得了慢性病，久治不愈，恰好遇到一位医生。医生对病人说：只要我开个药方，保证你药到病除。病人的亲友说：好，你就给他治好吧，他已是病危的人，需要你立即治疗，而不是口头的漂亮话。医生又说：可以，我回家认真想一想，给你开服行文优美的处方。病人亲友回答说：我们关心的只是你治病的处方，而不是你处方措词的华丽。冯应京最后说：病人就是中国，几百年来，中国不懂得你们写的《天主实义》，所以一直忍受着剧痛，你们有拯救生灵于涂炭的救世良方，难道你们也像那个医生用词藻的优美来治病吗？”^②

所有这些引发一个更深入的问题：耶稣会士努力采取迎合儒家的策略，虽然成功地取得了部分开明士大夫的支持，但是最大的反对力量也是来自儒家。相反，耶稣会士对佛教和道教采取激烈的批评态度，而来自佛教、道教的反对倒是比较和缓。

直至清末，在华基督教的反对力量主要都是来自儒家社会。这是个复杂的现象，要另外详加研究。但目前的这些例子起码能说明：儒家以中国文化的主流自居，在社会上占有更多的文化、政治和经济特权。当天主教与之合作，与之对话时，它是开放的，它会提供相当的便利，甚至相当程度地改变自己的许多东西。而当基督教渗入中国内地，构建自己的教会利益团体的时候，最易形成的冲突对象显然也是儒家特权阶层。为了保护自己的利益不受侵犯，他们采取了较为激烈的反教态度。这时的冲突其实已不是理念上的，而是利益上的。因此，攻击和谩骂，以至大打出手，刀光箭影就不可避免。明末的“教难”较少流血，清末“教案”就往往血流成河。

2. 世俗人心与天主教伦理。利玛窦等传教士在明末所宣扬的天主教伦理，对当时中国民众的皇权观念、祭祖祀孔、丧葬礼仪、迷信风气和妇女形象等世俗人心具有一定的冲击，同时也宣传了宗教上的平等意识。这在一定程度上有

^①李之藻：《畸人十篇序》，《四库全书存目丛书》（子部第93册），齐鲁书社1995年版，第452页。

^②利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦札记》，中华书局1983年版，第430-431页。

利于中国民众的思想启蒙，但其意义和价值是潜在。这种冲击和影响只是传教活动的客观作用，而且也仅限于天主教徒内部。至于对教外人士的影响则很小。

利玛窦在《天主实义》中说：“国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。”^①在这里反映人与神关系的“大伦”于是便取代了反映人与人关系五伦。这里显然包含着对王权和父权的根本性否定，而且，上帝面前人人平等的原则也呼之欲出了。明清之际，利玛窦等耶稣会士宣传“在上帝面前人人平等”，与“爱人如己”的精神，提倡贫富之间互相帮助和照顾。利玛窦在南京和北京传教时，就“着重指出了基督教仁爱的美德和实行美德的种种方法，诸如布施钱财以救济穷人”。^②中国天主教徒在这种平等思想的影响下逐步消融着横亘在贫富贵贱不同等级之间的坚冰。他们无论“无论贫富人等，一入此教，便情同骨肉。”^③利玛窦曾提到韶州有三位女教徒，“时时在一块谈论她们的天主教，她们听说有个邻居也是基督徒，便邀她参加她们的聚会。她们毫不在意这位邻居是属于下层百姓的，而中国的贵族却是不习惯跟她们交往的。”^④连徐光启这样位居高位的奉教士大夫也“对社会下层阶级的信徒十分恭敬，他总是要邀请几位和他坐在一起。而在正式场合他们极为尊敬他的崇高地位的尊严，以致简直看都不敢看他”^⑤宗教上平等观念也在一定程度上（主要在天主教内部）改变了中国封建社会妇女的形象和地位。女教徒逐渐走出家门，和男人一道做礼拜、听讲道，有的甚至还被选为会长。“她们都十分虔诚，以致尽管中国妇女厌恶被人触摸，但她们对于任何仪式，甚至于涂油礼都没有表示任何不快。”^⑥此外，利玛窦等传教士坚持天主教一夫一妻制的严格规定对中国的允许纳妾的婚姻制度产生冲击。

葬礼是中国民俗中的大礼之一，也是中国传统“孝”文化在礼仪形式上的一个重要表现。在丧葬期间，亲友要穿白色丧服，延请僧、道举行法事，父母

^① 利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社1995年版，第434页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第380页。

^③ 张泽：《清代禁教期的天主教》，台湾光后出版社1992年，第186-189页。

^④ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第448页。

^⑤ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第602页。

^⑥ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第498页。

死后还要在家里供奉牌位以资纪念。天主教要求教徒严格按照天主教的仪式举行葬礼，不得带有迷信活动。在利玛窦协助下北京的天主教徒建立了圣母会，其职能之一“就是监督信徒们的丧事。在这种虔诚的仪式里，他们帮助家人并保证他们的丧礼是按照严格的天主教仪式进行的。”^①（589）南京第一个教徒保禄死后，儿子马丁“是该城中第一个敢于废除为教堂所禁止的某些丧葬仪式而严格实行天主教丧礼的人。尽管它才安葬。马丁背弃了这种习惯，第一个公开宣布他父亲信教，同时宣布他本人信教。他在公开场合张贴通告，让大家都看得见，声明他父亲已摈弃了偶像崇拜，信奉了基督教，同时他父亲临终的愿望和遗嘱是禁止在葬礼时有拜偶像的和尚在场，不得举行他们的任何礼节和仪式。”^②被称为明末天主教三大柱石之一的杨廷筠也坚决执行了教会的规定，“公之封翁及太夫人先后于万历四十六年（1618年）及次年逝世，西士记述廷筠是按教礼殡葬，而不延僧道，亲友怪之，公示以《家札》，所以《吕恭人传》称‘恭人与杨公匍匐治丧，用紫阳家法’。七七期满，公加倍救济贫病。”^③

可见，利玛窦所宣传的天主教伦理思想的一些异质的文化观念已经对明末中国的一些传统观念和风俗习惯产生了影响和冲击。但这种影响是极其有限的，变化主要还出现在天主教徒内部。因为明朝政府的禁教政策和中西文化的差异，信教的群众数量不多。

第二，我们主要从礼仪之争及影响和合儒路线与新教传教士两个方面来谈利玛窦伦理思想对明清时期传教士的影响。

1. 礼仪之争的缘由及影响。龙华民首先起来反对利玛窦规矩，是引起礼仪之争的第一人。利玛窦在世时，因为“尊敬道长，不便批评”。利玛窦死后，他主持中国教务，不久便表明自己的观点，批评利玛窦的传教路线。“我逐渐认识到，以前的几位解释者（指利玛窦等）对上帝所下的定义与解释是极不相同的，是有背于神性的……他们所做的解释可能是错误的”^④礼仪之争的实质是天主教

^①利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第589页。

^②利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第465页。

^③方豪：《中国天主教史人物传》（上），中华书局1988年版，第133页。

^④张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社2001年版，第291页。

是否应该中国化或儒学化。争论的核心是如何翻译“造物主”及中国天主教徒是否可以参加祭祖祀孔等中国传统礼仪活动。争论肇始于天主教内部，后来发展到教外，最后又从中国扩大到西方，持续了一百多年，官司一直打到罗马教宗和中国皇帝之间。在中西文明交流史上，礼仪之争及其结果是一件影响深远的大事。

利玛窦曾在天主教的天主（陡斯，Deus）与儒家五经中的上帝、天之间划上等号，而他的继任者龙华民在利玛窦去世后即反对此种做法。耶稣会内部的分歧导致1621年和1628年分别在澳门和嘉定举行两次教内会议，后且致书罗马教会质询。17世纪30年代后进入中国的方济各会和多明我会火上浇油，反对“利玛窦规矩”，认为允许中国天主教徒祭祖祀孔是对“异教”的妥协，于是一再向教宗控告在华的耶稣会，其结果是教宗英诺森十世于1645年下令禁止中国教徒祭祖祀孔。但是赞同“利玛窦规矩”的耶稣会则派卫匡国赴罗马申辩，其结果是教宗亚历山大七世于1656年下令允许中国教徒祭祖祀孔。这两个互相矛盾的教谕后来竟然被教宗克莱门特九世于1669年判定为具有同等效力，使一些在华传教士无所适从。北京的耶稣会士不得不把官司打到康熙皇帝那里，希望能从他那里得到权威性的说法。康熙皇帝的答复颇合利玛窦对中国礼仪的解释，他的结论被耶稣会士李明送呈罗马教廷，李明此举因把教内问题诉诸教外权威而遭到非议。1704年，教宗克莱门特十一世下令严禁中国教徒祭祖祀孔，并派遣特使铎罗赴中国宣示教谕。铎罗在北京未敢与接见他的康熙皇帝发生正面冲突，却在南京宣布教宗的禁令，从而惹恼了康熙皇帝。康熙坚决反对教宗干涉中国内部事务，下令将铎罗解押至澳门拘禁；同时宣布，只有遵循利玛窦规矩，并领“永居票”、答应永不回欧洲的传教士方可在中国留居。1715年，克莱门特十一世发布《禁约》，重申前禁；康熙针锋相对，痛骂西洋人为小人，下令严禁传教，“免得多事”。雍正乾隆两朝对天主教禁教更严，天主教在中国因此而日趋式微。为了“上帝”的译名和是否允许祭祖祀孔，天主教教内教外，从中国到欧洲，争论不休，最后逼迫崇拜祖先的中国人重新关上大门。

礼仪之争持续了一百多年，教内教外很多人都热衷于谈论此事，这使得欧

洲人产生了了解中国文化的热情。很多启蒙思想家借助于传教士介绍中国历史文化的大量著作以及他们翻译的四书五经，开始认识、解释和运用中国传统文化的思想资源。他们有的以中国为例，说明一个由清一色的无神论组成的社会可能的，即宗教是无用的；有的则认为中国人实践理性发达，在理性的指引下过良善和幸福的生活。总之，中国文化成了欧洲启蒙思想家们用理性批判宗教的重要思想资源。经“礼仪之争”之后，中国一下子搅动了整个西方。耶稣会、道明会、巴黎外方传教会及其它入华各个修会的传教士纷纷著书写文章，申辩自己的立场，一时闹得沸沸扬扬，以致当时的法国人对中国各省份情况的了解甚至比对法国本土还要熟悉。这一时期西方早期汉学的文献发挥着重要的作用。这场礼仪之争产生了惊人的后果就是一批启蒙思想领袖利用传教士汉学成果，发挥中国文化中特有的精神特质如重人伦、轻鬼神的自然神论倾向、确实的历史纪年的历史观等，用中国的精神之火来焚烧欧洲中世纪的城堡、抨击中世纪的神学。从利玛窦的《天主教进入中国史》开始，来华耶稣会士的汉学著作一部接一部地在西方出版，如曾德昭的《中国通史》、卫匡国的《中国上古史》、安文思的《中国新事》、卜弥格的《中国植物》、《中医脉诀》等。正是在利玛窦的“适应”政策之下，经过一二百年的努力，在西方的东方学中产生了一门新的学问——汉学。汉学是中西文化会通的产物。

2. 合儒路线与新教传教士。英国新教伦敦会传教士马礼逊(Robert Morrison)于1807年到达广州，标志着近代新教入华传教的开始。不管新教传教士喜不喜欢，他们都必须在天主教宣教士已经打下的基础上，从事他们的工作。如对新教传教士来说，最重要的是《圣经》，而他们最初使用的《圣经》，主要是早期天主教所翻译的。所以很自然的，新教传教士传教时，所使用的词汇大部分是早期天主教努力的成果。他们也在思考与明清之际以利玛窦为代表的耶稣会士所面临的同样的问题。然而只有少数人公开赞同利玛窦的传教路线，认为基督教与中国传统文化的沟通与调适，不仅可能，而且必要。他们对利玛窦思想的继承主要表现在以下几个方面：努力学习中国传统文化，尊重祭祖祀孔的中国礼仪，批评理学和佛教道教，认为基督教与儒家思想相通，并著书译书进行中

西文化交流和沟通。

马礼逊很重视对中国文化、礼仪和社会风俗的了解和研究。他将《圣经》译成中文，编纂《英华字典》，向西方介绍中国文化。他跟利玛窦一样充分肯定中国文化，强调学习中国语言和文化的重要意义。他指出，中国完全不同于南洋和非洲等地，“是一个文明古国，……它的古代和现代的文学就如希腊、罗马和现代欧洲一样丰富。”^①

在新教传教士中，理雅各(James Legge)很早就提出了基督教文化与儒家文化相互沟通的可能性。他认为孔子“以最好的和最崇高的身份，代表了人类最完美的理想”，对其备加推崇，并指出外国传教士“只有透彻地掌握中国人的经书，亲自考查中国圣贤所建立的道德、社会和政治生活基础的整个思想领域，才能被认为与自己所处的地位和承担的职责相称”。^②

美国新教传教士林乐知(Young John Allen)认为，基督教关于人性和伦理道德的规范与儒家文化“有相通，无相背”，“儒教重五伦，吾教亦重五伦”，“儒教重五常，吾教亦重五常”，“儒者君子三戒，与吾教上帝十诫，旨有相同者”，所以“耶稣心合孔孟者也”。^③林乐知还像利玛窦一样经常用儒家的观念和词汇表述基督教教义，如“仁”、“义”比附基督教的“广爱”与“无隐”，并从四书五经中寻找上帝、天道、忠恕、诚敬等观念，设法与基督教教义沟通。

美国长老会传教士丁韪良(W.A.P. Martin)被称为新教的“利玛窦”。天主教的利玛窦和新教的丁韪良之间，有太多类似的地方：和利玛窦一样，丁韪良希望尽量接近中国人民，非常看重友谊；注重学术传教，他们所写的书，都引用基督教和中国思想中所共有的“自然神学”，把福音介绍给中国社会中的上层人士。两人之间的区别是，利玛窦的自然神学是以托马斯的神学作基础，而丁韪良则是以他自己的“常识”哲学体系作基础。他的这个思想体系，十八世纪初，源起自苏格兰，十九世纪时，在美国许多大学和神学院中很受欢迎。这个“常

^① Brian Harrison: *Waiting for Chia: the "Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843, and early 19 century mission.* H.K. Univ. Press, 1979, p97.

^② Jame Legge: *The Chinese Classics.* H.K. Univ. Press, 1960, Vol. p95.

^③ 林乐知:《消变文明论》，《教会公报》(上海) 1896年-1870年，第64、65、68、69期。

识哲学”的基本要素有：第一，“物”独立存在于“心”外，可以直接被认知。第二，知识不是由真实世界的观念或想像而来，而是由“物”本身而来。第三，真理是自明的，是藉著“常识”或“理性”而自明的。第四，人若相信外在世界的客观实体，也必相信“因果”的道理。第五，因此人藉著理性可以知道神的存在，以及神有人所必须遵守的道德律。丁韪良和利玛窦对中国古代儒教的信仰都很推崇，不过他们认为，当时的新儒教信仰，已经歪曲了孔子的教训。丁韪良早期对佛教的看法也和利玛窦一样，不过晚年他稍微修正他的看法。利玛窦认为孔子可以被称为“至圣”，尊重中国祭祖祀孔的传统礼仪。丁韪良的看法也很类似，主张中国基督徒应该可以继续遵守祭祖祀孔的仪式。他认为“没有任何东西能够阻止一个明智的儒者以耶稣作为世界福音而接受之，这并不需要他放弃对中国人来说孔子是特殊导师的信念。”^①

丁韪良和利玛窦一样，为中国学者和政府翻译或著作了许多有用的书，希望藉此影响中国学者。丁韪良的文字工作比利玛窦更有宗教性。利玛窦只是想把西方科学介绍给中国，丁韪良则希望改革中国的宗教思想。按照丁韪良的看法，人若相信“天道”（神），他就知道这宇宙是有秩序、有系统、能被研究的。人若研究、明白这“天道”，他就可以控制它。它就不再是神秘不可控制的。在丁韪良的观点里，这就是科学的起点，也是现代化的基础。

清末，从马礼逊、理雅各到林乐知、丁韪良等新教传教士遵循利玛窦的传教路线所作的阐释中国传统文化和会通中西文化的努力，体现了他们对中国文化的深刻体认和基于时代的要求所作出的回应。虽然他们只是少数，但到了20世纪以后，当时代和社会的变迁使得基督教的中国化成为一种不可逆转的趋势时，他们的远见卓识才获得了为时已晚的认同。

第三，我们从台湾士林哲学的历史渊源来谈利玛窦伦理思想对当代台湾士林学派的影响。

基督教传入中国已有一千多年的历史，但基督教文化与中国文化真正相遇

^① 引自顾卫民：《近代基督新教传教士对于中国传统文化的态度》，《上海教育学院学报》，1995年第1期，第73页。

则始于利玛窦。尽管基督教文化未能像佛教那样对中国主流文化产生过重要作用，却也成为了中国文化中不可分割的一部分，在一定程度上对中国文化有所影响。台湾的士林哲学或士林学派就是这一影响中最具特色的代表。利玛窦早在明末就介绍了中世纪士林哲学（托马斯的经院哲学）的一些理论，如亚里士多德的“四因说”等，并以之为理论预设，可说是首开中国士林哲学的先河，利玛窦这些做法为后来基督教的一部分传教士所继承，也包括我们所说的台湾士林哲学。

台湾士林哲学同时具有中国文化和西方文化的双重血脉。在中国文化的血脉中，既有中国文化的本土传统，又有利玛窦天主教学术传教的传统。利玛窦无疑是汉语基督教的学术传教的先驱。他采取的策略就是利用中国文化传统，区分先儒后儒，对先秦思想主要是肯定，而后来儒家思想则是多有批评。台湾士林哲学的做法与利玛窦如出一辙。正因为这种相似性，沈清松在谈到士林哲学的缘起时明确地指出：“利氏（利玛窦）的融合方式为当代天主教学者所继承，称为中国士林哲学。就台湾而言，此事始于赵雅博之讲学与著述：……有成就的融合者，则数吴经熊和罗光两位先生。”^①在《天主实义》一书中，利玛窦首开对中国本土的“人——之路的论说，以中国传统儒家文化来阐述天主教的教义，广泛引证中国文化典籍如《诗经》、《尚书》、《周易》等。利玛窦把古代儒家典籍中的“天”、“上帝”与天主教的“天主”相比附，把孔子的“仁”与天主教的“爱”相会通：“仁也者，爱天主”。利玛窦在此书中也对中国文化的另一些方面作了他所说的“攻斥”，如对“六道轮回”、对宋明理学等的批判。概括地说，台湾士林哲学基本上继承了利玛窦的这样一些传统：一、重视对中国古代天道观的诠释，从中国文化本身寻找天主，并对“天”、“帝”与“天主”的对比与沟通；二、对古代儒家的肯定，主要是对《诗经》、《尚书》和孔子儒学的肯定；三、对宋明理学等后来儒学的批判；四、对民间宗教中的泛神论和轮回观等倾向的批判。但是，有一点根本性的区别应该指出：利玛窦毕竟是西方人，而台湾新士林哲学家则是土生土长的中国人，所以台湾士林哲学在基督教

^① 沈清松：《哲学在台湾之发展》，《中国论坛》二十卷一期，1983年，第10-11页。

与中国文化的会通上更少一些传教的工具性，而更多一些对本土文化的热爱感情。另外，台湾士林哲学所走的人之路总的来说是沿着利玛窦的方向，但在方式上是现代汉语的学院派学术，其系统性和严密性则是利玛窦所不能比的。

台湾士林哲学不仅能使我们通过研究利玛窦天主教伦理思想在今天的影响这样一个范例，进一步认识其所具有的意义和价值，而且也现代中国了解西方文化提供了一种特殊的视角。“早有人指出：20世纪中国对西方文化的了解有其片面性，这种片面性就表现在对西方中世纪文化的偏见；实际上，西方文化的两大支柱为希腊传统和希伯来传统，而这两种传统是在中世纪得以完全结合的，其后的启蒙运动导致了现代西方文化，它带来了现代物质文明和现代民主，但也带来了现代信仰的虚无和古典理性的丧失，更带来了如中国这样的落后民族的难以平复的弱肉强食的伤痛，作为现代中国人，又怎能忽略承前启后的西方中世纪文化呢？”⁹⁹台湾士林哲学是发生在台湾学术界的这样一种警醒式的中西交流。继承利玛窦学术传统的台湾士林哲学无疑也是20世纪中国哲学的一部分，在学理上具有其独特的问题意识、谈话方式、终极境界和文化进路。当然，台湾士林哲学的观点看法我们并不一定认同，但是由它所提出的一些问题、所展现的传统及现代哲学和文化之间的冲突，却仍然能引起我们去深思。

二、利玛窦伦理思想的启示

通过前面几章的研究，我们对利玛窦的伦理思想的构成和发展做出了理论的和历史的分析。那么，我们从利玛窦的伦理思想中究竟能够得到哪些启示呢？我认为，大致可以从以下五个方面来分析这个问题。

第一，采取适应策略，寻求文化融合。

利玛窦对中西文化的会通主要是在就是在道德伦理这一层面上进行的。附儒合儒是利玛窦会通中西文化的重大举措。合儒必须先附儒，附儒是合儒的前提。利玛窦入华后逐渐认识到，儒家思想是中国的主流文化和统治阶层的意识形态，儒生士人是中国社会的中坚和支柱。因此，要想使天主教在中国立足、

⁹⁹ 耿开君：《中国文化的“外在超越”之路》，当代中国出版社1999年版，第8页。

传播和发展，几乎可以说没有其他的选项，只能与当时作为国家意识形态的儒学结合，即走“附儒合儒”的路线。利玛窦的合儒首先是从弃僧服换儒装开始的。他改变了罗明坚依附佛教传播福音的策略，采取合儒的路线，附合中国主流文化——儒家思想。他的著作在理论上不排斥孔子的思想，并且注意吸收儒家文化一些成份。利玛窦的“合儒”主要体现在三个方面：一、划分先儒与后儒，突出先儒的宗教性，二、强调耶儒在伦理上的一致性，三、对儒家礼仪的宽容性。

利玛窦的高明之处体现在其能敏锐地意识到儒家文化所具有的这种世俗伦理性与天主教所具有的一神教的宗教性之间的差别。为了便于合儒，他采取了将儒家分为先儒与后儒：对先儒采取肯定的态度，尤其是肯定其宗教性的一面；对于后儒，则采取批评态度。对于原儒的宗教性的肯定，利玛窦主要是通过文献考据学方法来完成的。这种文献学的方法对于言必称三代的儒生士人有很大的说服力，在中国以古人之言为证，更易于使人十分信服。利玛窦所开创的这种“文献解释学”的方法是成功的。

在对中国传统的祭祖和祭孔这些儒家礼仪的问题上，利玛窦采取了一种宽容态度，容许中国传统的儒家礼仪与天主教的宗教礼仪并存。按严格的天主教理论，利玛窦的做法已有不少偏离了正统，他允许信教的中国人祭祖、祭孔，甚至默认中国儒生对基督和圣母信仰的某种功利性态度。这里表现了利玛窦极大的宗教宽容的态度，对非基督教文化的尊重，而这正是以后在礼仪之争中利玛窦的路线受到批评的原因。在今天，罗马教会已经认识到利玛窦传教方法的价值，并给予了充分的肯定。利玛窦在促进文化的融合上，在对基督教理论的普世性理解上都有着开创性的建树，把他称为中西文化交流第一人是当之无愧的。

利玛窦在当时所进行中西文化会通，虽然大多是拟同。而且，在对儒学的理解与诠释中，有不少是出于有意的误读。但这些误读中不少却充满创造性。正是这些具有创造性的误读廓清和拓展了对话双方的想象空间，使不同的文化

⁵ 王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社1997年版，第132页。

和宗教之间的会通与综合成为可能。利玛窦自然不能称为见解独到的思想家，但他在文化和思想的传播上扮演至关重要的角色，他给后世留下的影响之深连他本人也是未能意识到的。利玛窦认真学习中国文化及对儒学的独立价值和意义的充分肯定，也给我们一个重要的启迪：“在今后的世界上，无论是由东向西的人，还是由西向东的人，在进行宗教传播和文化宣传之前，首要的是自己向对方学习，学习那些得以通用于世界的普遍价值”，^①并在历史经验和人类共通的理性的基础上去共同探讨和建立宗教对话和文化交流的规范和原则。

第二，加强思想批判，确立补儒超儒。

利玛窦来华是为了传播基督福音，附儒合儒决不是他所追求的目的。若耶儒完全相同，那传入天主教岂不是多此一举？在当时就有人这么认为：“天儒不远，但言儒足矣。”^②因此，利玛窦在阐述耶儒相通的同时，又必须强调儒学仍有不完备之处，需要天主教来补充和完善，以彰明天主教来华之必要。这样一来，对后儒（宋明理学）的批驳就是实现补儒、超儒的前提。

宋明理学以儒家伦理为核心，以道家的宇宙论为其基础，在大量吸收佛教思辨特点的情况下，将儒家的思想向本体的方向提升，使其抽象化、理论化。宋明理学作为理性化的儒家哲学体系同天主教一神论的分歧是十分明显的。利玛窦以继承先儒道统的姿态，将天主教和先儒联为一体，来批判宋明理学。他认为，宋明理学之所以是先儒的异端，在于宋明理学用理、心、太极等概念取代了上帝，作为世界的起源和归宿，而理、心、太极等概念，与作为创世主的上帝是大相径庭的。利玛窦认为创造天地万物的本原只能是天主，反对把理学主张的最高哲学范畴“太极”与“理”作为万物之原。

利玛窦的“补儒”论，无论是补救后儒之弊，还是补益先儒之漏，其用意就是要“超儒”，也就是要说明天主教高于儒学。显然，“补儒”论表明西方传教士在对天主教和儒学的评价上，认为前者的内在价值是胜于后者的。这也表明其“合儒”只是把儒学作为传教的工具而已，旨在实现中国的天主教化。虽

^①平川祐弘《マツテオ》

东京：平凡社，1997，253。

^②因王弼：《天儒印正序》。

然利玛窦倡导的合儒补儒的传教路线因礼仪之争的爆发而最终导致明清之际的中西文化的中断，但“补儒”论在中西文化交流史上还是具有相当的积极意义。

利玛窦的天主教儒学化，坚持了天主教出世理想和信仰主义的基本立场。如果说，“合儒”是以天主教的出世理想和信仰主义来诠释儒学的话，那么，“补儒”就是明确无误地要从这两方面来改造或重塑儒学。这实际上是提出了一种中西文化结合的主张：“西体中用”，即以中学作为形式，以西学作为内容。而且，“补儒”论开启了在崇奉古代儒家的旗号下宣传西学的先河。利玛窦以尊重先秦儒学而批驳宋明儒学的手法张扬天主教。中国的儒士学人，凡是怀有济世的理想并对现状有所不满的，往往依托先秦儒家，阐发自己的见解。利玛窦的“补儒”的手法唤醒了他们借用“托古”的形式传播西学的意识。这与明清之际反对宋明理学正统思想的进步思想家显然有相通之处，这些进步思想家也指责宋明理学受佛老思想的影响，循入空虚。他们往往从西学中借取批判理学的思想资源。西学常常成为反正统思想的人的武器，这是中国近代中西文化比较史上一种值得注意的现象。这一现象在明清之际已露征兆，而这与西方传教士在西学刚刚传入中国时便以反对正统的宋明理学的姿态出现，是有密切关系的。

就中国学术尤其是儒学发展的趋势而言，利玛窦对先儒后儒的区别，特别是对后儒的抨击正符合当时的学术潮流，因而极容易在士大夫阶层中引起共鸣。就文化态来说，一些开明的士大夫向来以一事不知而为耻，他们面对传教士带来的全新世界，在惊叹之余便是努力地了解它、掌握它，从而最终超过它。这和传教士所提出的合儒、补儒和超儒等观念一样，都是一种正常的文化交流心态。而且，这些士大夫在热情地欢迎西方文化的同时，并没有丧失对中国传统文化尤其是儒学传统的信心。他们是持一种多元开放的文化心态。

利玛窦的伦理思想是天主教伦理思想，但了解它的形成和发展，首先不能离开他当时所处明末的社会文化环境，也不能离开天主教罗马教会的神学政治背景。尽管利玛窦对宋明理学的批判受到明末思想界外部的影响，但其动力主要来自于天主教神学的内在要求，其思想意义也主要反映在内部。我们把对利玛窦伦理思想的研究看作是跨文化的透视，正是从这里得到了的启示。

第三，注重逻辑推论，强调理性分析。

利玛窦来华前曾在欧洲接受过系统的神学和数学等自然科学的训练，他介绍的天主教神学和伦理学主要来自注重理性分析和逻辑推论的托马斯的经院哲学。虽然利玛窦肯定儒家注重自然理性，但对士大夫不懂逻辑推论的思辩习惯颇有微词。在一次与士大夫和佛教高僧讨论人性问题，“利子集合众论，具言人性为至善之主所赋，宁复有不善者乎，且贬万物一体之说。人咸啧啧深赏其言”^①利玛窦雄辩的口才和逻辑推理使参与辩论的大多数人接受了他的观点，利玛窦也从辩论中感觉到：“中国人没有逻辑学，也不会区分道德上的恶与自然界的恶，以及人性中先天的与后天的因素”，^②后来利玛窦把所讨论的问题作为一章写进《天主实义》中。《天主实义》是一部辩驳式的对话体天主教神学著作，哲理性强，逻辑严密。除了“历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误。”^③利玛窦还使用了逻辑严谨的经院哲学的方法。

利玛窦天主教伦理思想中所包含的托马斯的经院哲学，虽然是天主教神学的主流思想，是中世纪的产物，但它也是近代西方思想的基础之一。而且其理论所包含逻辑力量和经验事实对明清时期思想学术的发展产生了一定的影响。梁启超认为戴震学说有文艺复兴气概，胡适指出“汉学”考据等“学问方法，全系受利玛窦来华影响”。朱维铮教授在《十八世纪的汉学与西学》中进一步提出这样的设问：“汉学家除了数学和天文学，是否在整体上也受到西学方法的影响呢？”^④青年学者李天纲则认为，利玛窦的《天主实义》应该是与戴震的《孟子字义疏》有关的西学著作。^⑤明末，利玛窦传入西学的中用欧洲的“名理”论对理学“性命”说的批评，便刺激了明末思想界和学术界的空气，并使士大夫们得到方法论的启示。同空言蹈虚的理学方法告别，向“证实”的方向发展。

第四，提倡对话精神，重视文化交流。

在中国思想界，由于受到儒家文化唯我独尊和夷夏大防的民族意识的根深

^① 艾儒略：《大西西泰利先生行迹》。

^② 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（2），辅仁大学出版社1986年版，第315页。

^③ 冯应京：《刻天主实义序》，《四库全书存目丛书》（子部第93册），齐鲁书社1995年版，第381页。

^④ 朱维铮：《走出中世纪》，上海人民出版社1989年版，第174页。

^⑤ 李天纲：《〈孟子字义疏证〉与〈天主实义〉》，《学术集林》（二），上海远东出版社1994年版，第202页。

蒂固的影响，长期以来对外来宗教文化采取限制、排斥、同化、吸收的手段，而天主教是以天主至上的一神教，具有强烈的排他性。那些以救世主自居的西方传教士在当时是很难进入中国传道的。利玛窦之所以成功是因为他强调适应、对话、沟通和融合。利玛窦通过引申和旁喻，借助了演绎与联想等桥梁使中西文化联系起来。在东西方文化的接触与对话中，利玛窦“文化适应”策略是双向的。在双方文化内涵与外延可容可比情况下，可以以吾适汝，裁剪西方文化套入中国传统文化的框架中。反之，则以汝适吾，对传统框架进行修整、加工，使之与西方文化的尺寸相匹配。

利玛窦等耶稣会士长期生活在中国，在他们的努力下，给中国带来了过去所不曾闻见的西方科学技术和天主教神哲学，并影响了相当一部分中国士人，将中西文化交流推到一个新的历史水平。令人寻味的是，在利玛窦之前曾有不少西方传教士试图在中国立足，但都未能成功。利玛窦的成功在于采取会通天儒和学术传教式的文化交流策略。利玛窦有关天主教伦理思想的著作，作为西方文化的载体而带来的一些新观念、新思想，已影响和冲击了中国的某些传统观念和风俗习惯，甚至触及到了儒家文化的核心，如对“孝”观念的冲击。这在客观上有利于中国民众思想的启蒙，但在现实层面我们不可对这些影响和变化作过高的估计。由于明、清政府严厉的禁教政策，当时信教群众的数量不多。又由于“中西礼仪之争”后在群众中影响力极大的知识分子——士绅阶层教徒的日益减少，加上天主教本身的种种教规所导致的天主教和社会的隔阂日益加深，这种影响和变化还仅仅局限于天主教徒内部，而对教外人士的影响不可能很大。但是利玛窦伦理思想在中西文化交流史上还是具有重大的意义。

明末，利玛窦力图把天主教与儒学结合起来这一尝试，实际上就是在寻找人类最低限度的不同文化的对话与合作，在客观上对“西方中心主义”提出了质疑。这种尝试无论其成败与否都有重要意义，尤其在当前“全球化”、“多元化”、“普世主义”的潮流中，中西文化如何会通？这仍然是我们今天必须重新思考的问题。利玛窦研究的价值正在于此。既然四百年前就已经有人进行过中西文化会通的努力，那么今天致力于建立“全球伦理”和“全球价值”人也完全值得去

尝试。作为西方文化的重要组成部分的基督教文化与中国传统思想的会通长期以来一直未能取得佛教那样的成果。如果在今天仍要对这两种异质文化进行会通，就必须在我们这个变革的时代和转型的社会中明确自身的价值取向，找到一个发挥自身价值的切入点，伦理道德应该是最佳的通道。基督教既是哲学化的宗教，又是伦理化的宗教。从伦理道德方面着手，不仅符合中国传统观念，也适应今天中国社会现实的需要。利玛窦在四百年所进行的天主教伦理与儒家伦理的会通曾取得过一定的成功，完全可以为我们今天的尝试提供有益的借鉴。

三、利玛窦伦理思想的局限

利玛窦伦理思想的局限性主要表现在三个方面：

其一，信仰主义的出世观。利玛窦的天主教神学伦理观是以信仰主义为基础，认为上帝的启示是超出理智之外的，因而对于上帝决不是理解了才信仰，而是信仰了才能理解。“夫天堂大事，在推理之上，则人之智力弗克洞明，欲达其情，非据天主经典，不能测之”^①。从这种信仰主义出发，利玛窦强调“天主为仁之原”，即天主是伦理道德的“本原”，而儒学的主流恰恰是理性主义。孔子仁知并举，认为没有对伦理关系的正确认识，就不可能有自觉的仁德，强调道德行为出于理性自觉。孟子发展了孔子的理性精神，要求自觉地“由仁义行”，而不是自发地“行仁义”。由孔孟奠定的理性主义，一直是儒学的主流。儒家认为道德行为出自于理性自觉，教育和修养的功能就在于提高人们道德践履的自觉性，肯定人可以通过教育和修养而成为有德之人。对于天主教的信仰主义和儒家理性主义的冲突，利玛窦是有所洞察的，他说儒学“教导说理性之光来自上天，人的一切活动都须听从理性的命令”，因而“既不禁止也不规定人们对于来世应该信仰什么”。^②

利玛窦以“合儒”和“补儒”为主要内容的天主教儒学化，是以坚持天主教的出世理想和信仰主义为基础的。因而天主教和儒学存在的冲突并未由此得

^①利玛窦：《畸人十篇》（卷八），《四库全书存目丛书》（子部第93册），齐鲁书社1995年版，第485页。

^②利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，第99、105页。

以调和、消解。他的儒学化也多为表面的，浅层的，没有真正达到学理上的有机融合。例如，利玛窦以仁义礼智阐发说明天主教教义：“夫仁之大端在于恭爱上帝。上帝者，生物原始宰物本主也。仁者信其实有，又信其至善而无少差谬，是以一之听命，而无俟勉强焉。知顺命而行，斯之谓智。……君子独以在我者度荣辱、卜吉凶，而轻其在外，于所欲适欲避，一视义之宜与否，虽颠沛之际，而事上帝之礼无须臾间焉。”^①这里仅仅加上了儒学的词句，但透露出来的完全是信仰主义和出世理想。

利玛窦尚且如此，而在他之后传教士中几乎没有人能在对儒学的认识上超过他，因而，天主教儒学化很难进一步深入下去，只是停留在利玛窦的水平，甚至还出现倒退，礼仪之争便是明证。可以说，这是天主教在清代中叶衰败的思想文化上的深层原因。从明清之际天主教的兴衰与儒学的关系中，我们可以明白一点：外来文化要在中国得以传播和发展，一方面需要中国原有的思想为其提供思想张力，另一方面外来文化也必须真正与中国传统文化有机地融合在一起。当然这一任务是长期的，决非哪一个人所能完成。

其二，过度儒学化的困境。利玛窦以完全尊重中国士子的儒学信仰为前提，获得了与中国的士大夫阶层，包括其中的一些上层人士进行交往的机会。这种交往的成果看来是很大的：利玛窦等人以他们所带来的图书器物引起人们的强烈兴趣，以他们的数学天文等知识获得人们的赞扬，以其广博的知识和对中华典籍的了解赢得人们的尊敬，以其道德、哲学见地和人格风范得到士大夫的钦佩敬重。但过度的儒学化会使基督教等同于儒学，而其作为一种外来文化也会丧失了其异质性，因而与中国传统文化的对话就显得没有多大的必要。天主教儒学化作为中西文化结合的一种尝试，其间贯串着如何达到天主教既“中国化”而又不“失真”的统一。当然，天主教儒学化就意味着天主教和儒学的结合，这就不可能和原来西方天主教的面貌完全一致。从这个意义上说，“失真”现象的出现是不可避免的，是完全正常的。而且可以说，这种“失真”是外来文化为适应中国环境而获得的一种发展。那些在“礼仪之争”中一些传教士指责天主教

^①利玛窦：《二十五言》，《四库全书存目丛书》（子部），齐鲁书社1995年版，第93-372页。

儒学化导致天主教“失真”，无疑是比较浅薄的。

但是，在这浅薄的认识背后有着深沉的忧虑：在天主教儒学化的过程中，天主教的真义在儒学语汇的选释下而变形。这一忧虑并非无的放矢。由于给天主教套上了儒学的面具，因而人们往往以儒学的思想来理解天主教。例如《畸人十篇》“附会于儒理”的程度，竟使为此书作引言的王家植觉得“木仲子（按：指其自己）之心，利子（按：指利玛窦）之心也，人人之心也，亦天主之心也。”^①也就是说天主内在于我们每个人当中。这显然是用王阳明的“心”（“我的灵明”）与万物“一气流通”，即内在万物并与万物融合为一的泛神论来解说天主教的天主。实际上，这与天主教关于天主的真实意义相去甚远。在天主教教义里，天主是创造者，人是被创造者，创造者始终置于被创造者之上并与之处在两重世界里，不存在任何形式的同一关系。当时士大夫对天主教教义，都是从其能与儒学拟同的角度理解。无论皈依的士大夫对天主怀有什么样的真诚和敬畏，但在内在的理解结构上，他们已把天主教和儒学完全等同了。这也是一种渗透“生死大事”的“性命之学”，能给人的是一种道德修养的新境界，天主成了一种能与儒学的终极关怀相通的新的符号象征，最终服务于道德教化的目的。

此外，在天主教儒学化的过程中，不仅发生了对天主教教义的曲解，而且对天主教社会功能也作了儒学化的理解。在儒学伦理中，“不孝有三，无后为大”。为了迎合这一点，有的传教士就告诫中国信徒，如向圣母祈祷，能顺利地生下儿子。甚至连利玛窦都问瞿太素：“公亦有所求乎？”瞿答曰：“吾年四十有三，吾内子四十有二，尚未有子，先生能为我祈求天主乎？”利玛窦代其密祷。“这近乎笑话式的事实，非常生动地反映了天主教在儒学化过程中会面临“失真”变形的危险。事实上，在利玛窦等取得天主教儒学化的部分成功的里面，已包含着天主教被儒学同化的可能。

其实，在明末进行文化对话的条件还是不错的。王学风行为社会和思想界容忍异端提供了可能性。而且，当时的反教运动远不如传教运动之声势大，反

^①王家植：《题畸人十篇小引》，《四库全书存目丛书》（子部），齐鲁书社1995年版，第93-454页。

^②方豪：《中国天主教史人物传》（上册），第276页。

教的规模、份量都很有限，激进排斥者不多，而且他们大多不如奉教和亲教士大夫那样积极，而且地位和学问水平也差一大截。排教士大夫中地位最高的蒋德璟，尽管反对天主教，但还是坚持应“稍宽其禁”，理由是“以中国之尊，圣贤之众，圣天子统一之盛，何所不容？四夷八馆，既有译字之官，西僧七王，亦赐阐教之号。即近议修历，亦令西士与钦天分曹测室，聊以之备重译一种，示无外而已。原不足驱也，驱则何难之有？”^①可见，当时中国士大夫尚未至全然失落自信，明朝虽至末季，已见衰朽，但那种“圣天子一统之盛”的文化自信和文化错觉还在，这一点与清末形成强烈的对照。

其三，神学伦理的独断主义。天主教是严格的“一神论”。利玛窦作为一名虔诚天主教传教士，对于异教有着本能的拒斥。然而，利玛窦选择儒家作同盟者，除了儒家是中国传统社会主流意识形态这一重要原因外，就是看中先儒一方面具有一神论因素，如敬奉上帝，另一方面，孔子的“子不语怪力乱神”，“敬鬼神而远之”，^②也为天主教神学留下解释余地；同时它又有一些“敬天”、“畏天”的言论，可供天主教神学嫁接移植。由于“儒教不是一个正式的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的”。^③因此，对天主教来说，便于通融。而佛教和道教的宗教理论已十分成熟、完备，它们同基利玛窦对佛道二氏的攻击，对孔学之赞扬，显然是有策略上的考虑。利玛窦想让天主教通过适应儒学而占据道德的而非宗教的儒家留下的宗教地盘。佛教却是天主教的一个直接的、强有力的对手。为此，利玛窦在《天主实义》中专门用一章来批判佛教，而且在对佛教的批判中，表现出一种不容妥协的排他性。对佛教的这种态度显然违反了利玛窦自己所说的“仁之范”。这也是促使信奉佛教的士大夫和佛教僧侣坚决反对、排斥天主教的原因之一。利玛窦对道教的了解不多，他认为道教染上了迷信，对道教的批评也十分严厉，极力主张销毁染上迷信的宗教的所有内容，把这类宗教的著作、画像、塑像和遗物都丢进厕所烧掉、毁掉。因为偶像崇拜和迷信与天主教尊奉天主为唯一至上神的创世说相矛盾。利玛窦不可能完全放

^①蒋德璟：《破邪集自序》，《破邪集》卷三。

^②孔子：《论语·雍也第六》。

^③利玛窦著，罗渔译：《利玛窦全集》（1），辅仁大学出版社1986年版，第86页。

弃他的思考方式，而接受全然不同的思维方式，这显然是难以做到的。他不可能超越这一局限。不过，相对于他那个时代来说，利玛窦是远远走在其他传教士的前面。他思想在有些方面超越了他所处的时代。这正是后来他遭到许多传教士的非议、批评、指责的原因，甚至罗马教会在相当长的时期对他否定或保留态度。

参考文献:

- 《阿奎那政治著作选》，商务印书馆，1982年。
- 《白虎通义·三纲六纪》。
- 《二程集·周易程氏传》卷一。
- 《广弘明集》，北京：中华书局1992年。
- 《何心隐集》，中华书局1960年版。
- 《弘明集》(卷十二、卷五)，北京：中华书局1982年版。
- 《<纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议>论文集》，台湾辅仁大学，1983年。
- 《老子》。
- 《礼记》。
- 《论语》。
- 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1974年。
- 《明史》
- 《圣经》，南京：中国基督教协会1995年版。
- 《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版。
- 《坛经》。
- 《孝经》。
- 安长春：《基督教笼罩下的西欧》，中央编译局，1995年。
- 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆，1963年。
- 柏拉图：《国家篇》，商务印书馆，1991年。
- 曹增友：《传教士与中国科学》，宗教文化出版社，1999年。
- 陈来：《古代宗教与伦理》，三联书店，1996年。
- 陈卫平：《第一页与胚胎》，上海人民出版社，1992年。
- 陈垣（辑录）：《康熙与罗马使节关系书》影印本二。
- 程颐、程颢：《二程集》，中华书局，1981年。
- 董丛林：《龙与上帝——基督教与中国传统文化》，三联书店，1992年。
- 段琦等：《基督教学》，当代世界出版社，2000年。
- 多铎著，涂尘译：《耶稣会会祖依纳爵这个人》，台湾光启出版社，1966年。
- 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社，1971年。
- 樊洪业：《耶稣会士与中国科学》，人民出版社，1991年。
- 樊志辉：《台湾新士林哲学研究》，黑龙江人民出版社，2001年。
- 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993年。
- 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局1988年。
- 方豪：《中西交通史》，岳麓书社，1987年。

房志荣译：《圣依纳爵神操》，台湾光启出版社，1978年。

葛荣晋：《中国实学思想史》，中华书局，1994年。

葛兆光：《中国思想史》，复旦大学出版社，2000年。

耿开君：《中国文化的“外在超越”之路》，当代中国出版社，1999年。

耿升译：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社，1993年。

何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，1998年。

侯外庐：《宋明理学史》，人民出版社，1987年。

侯外庐：《中国思想史》，人民出版社，1960年。

黄宗羲：《明儒学案》，中华书局，1985年。

江作舟等：《经院哲学的集大成者——阿奎那》，安徽人民出版社，2001年。

李之藻编：《大学初函》(1-6)，台湾学生书局，1984年。

李贽：《续焚书》，中华书局，1974年。

利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，1983年。

利玛窦著，刘俊余等译：《利玛窦全集》(1-4)，辅仁大学出版社，1986年。

利玛窦：《天主实义》，台湾利氏学社，1995年。

利玛窦：《畸人十篇》，《四库全书存目丛书》(子部第93册)，齐鲁书社1995年版。

利玛窦：《交友论》，《四库全书存目丛书》(子部第93册)，齐鲁书社1995年版。

利玛窦：《二十五言》，《四库全书存目丛书》(子部第93册)，齐鲁书社1995年版。

梁启超：《中国近三百年学术史》，东方出版社，1996年。

廖申白等：《伦理新视点》，中国社会科学出版社，1997年。

林华等：《历史遗痕——利玛窦及明清西方传教士墓地》，中国人民大学出版社，1994年。

林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社，1996年。

林金水：《泰西儒士——利玛窦》，国际文化出版公司，2000年。

林仁川：《明末清初中西文化冲突》，华东师大出版社，1999年。

刘小枫：《20世纪西方宗教哲学文选》，上海三联书店，1996年。

楼宇烈、张西平：《中外哲学交流史》，湖南教育出版社，1998年。

楼宇烈：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社，1998年。

吕大吉：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994年。

罗光：《利玛窦传》，台湾学生书局，1959年。

罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，1982年。

牟钟鉴等：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社，2000年。

任延黎：《中国天主教基础知识》，宗教文化出版社，1999年。

沈定平：《明清之际中西文化交流史》，商务印书馆，2001年。

孙江：《十字架与龙》，浙江人民出版社，1990年版。

孙尚扬：《利玛窦与徐光启》，新华出版社，1993年。

孙尚扬：《圣俗之间》，中国广播公司出版社，1999年。

谭嗣同：《仁学》。

唐凯麟、张怀承：《成人与成圣》，湖南大学出版社，1999年。

唐凯麟：《走向近代的先声》，湖南教育出版社1983年。

托马斯：《神学大全》第1集第1部，《西方哲学原著选读》

万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆，2001年。

王龙溪先生全集。

王龙溪先生全集。

王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997年。

王阳明：《王阳明全集》，中华书局，1985年。

王月清：《中国佛教伦理研究》，南京大学出版社，1999年。

王治心：《中国宗教思想史大纲》，东方出版社，1996年。

王重民：《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年。

吴存存：《明清社会性爱风气》，人民文学出版社，2000年。

吴思：《潜规则：中国历史中的真实游戏》，云南人民出版社，2000年。

吴相湘：《天主教东传文献》台湾学生书局，1964年。

吴相湘：《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1966年。

夏瑰琦：《圣朝破邪集》，香港建道神学院，1996年。

谢和耐著，耿升译：《中国和基督教》，上海古籍出版社，1991年。

辛可：《哥白尼和日心说》，上海人民出版社，1973年。

徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1989年。

徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店，1990年。

许志伟：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社，2000年。

亚里士多德著，苗力田译：《尼各马可伦理学》，中国社会科学出版社，1982年。

严平：《走向解释学的真理》，北京：东方出版社，1998年。

杨国荣：《王学通论——从王阳明到熊十力》，上海三联书店，1990年。

印光：《印光集》，中国社会科学出版社，1996年。

云先·克鲁宁著，思果译：《西泰子来华记》，香港公教真理学会出版，1964年。

詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，三联书店、牛津大学出版社，1997年。

詹姆斯·里德：《基督的人生观》，三联书店，1989年。

张承先：《明末清初中外科技交流研究》，学苑出版社，2000年。

张椿年著：《从信仰到理性——意大利人文主义研究》，浙江人民出版社，1996年。

张怀承：《佛家伦理道德精粹》，湖南大学出版社，1999年。

张怀承：《天人之变》，湖南教育出版社，1998年。

张铠：《庞迪我与中国》，北京图书出版社，1997年。

- 张泽：《清代禁教期的天主教》，台湾光启出版社，1992年。
- 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994年。
- 郑安德博士论文《明末清初天主教和佛教的护教辩论》，北京大学图书馆。
- 周辅成：《西方伦理学名著选辑》，商务印书馆1987年。
- 周锡保：《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社1984年。
- 朱维铮：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年。
- 朱维铮：《走出中世纪》，上海人民出版社1987年。
- 卓新平：《基督宗教论》，社会科学文献出版社，2000年。
- [比]钟鸣旦：《杨廷筠明末天主教儒者》，比利时鲁汶大学中国欧洲研究中心，1987年。
- [德]费尔巴哈著，荣震华译：《基督教的本质》，商务印书馆，1984年。
- [德]魏特著，杨丙辰译：《汤若望传》（第1册），商务印书馆1949年。
- [法]埃德蒙·帕里斯著，张茄萍等译：《耶稣会士秘史》，中国社会科学出版社，1990年。
- [法]安田朴等著，耿升译：《明清间入耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社1993年。
- [法]裴化行著，管震湖等：《利玛窦神父传》，商务印书馆，1997年。
- [法]裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆，1997年。
- [法]裴化行著，萧濬华译：《天主教十六世纪在华传教志》。
- [美]秦家懿等：《中国宗教与基督教》，北京：三联书店，1997年。
- [美]阿伦·布洛克斯著，董乐山译：《西方人文主义传统》，三联书店，1998年。
- [美]爱·麦·伯恩斯等著，罗经国译：《世界文明史》，商务印书馆，1987年。
- [美]布林顿等：《西洋文化史》台湾学生书局，1984年。
- [美]布鲁克：《科学与宗教》，复旦大学出版社，2000年。
- [美]布鲁姆著，徐文博：《影响的焦虑》，三联书店，1989年。
- [美]成中英：《本体与诠释》，三联书店，2000年。
- [美]丹皮尔著，李珩译：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，广西师范大学出版社，2001年。
- [美]麦奎利：《谈论上帝》，四川人民出版社，1997年。
- [美]威尔·杜兰：《世界文明史》，台湾幼狮文化事业公司，1983年。
- [美]坎默：《基督教伦理学》，中国社会科学出版社，1994年。
- [美]赫·乔·韦尔斯著，吴文藻译：《世界史纲》，人民出版社，1982年。
- [美]赫德逊：《欧洲与中国》，中华书局，1995年。
- [美]马文·佩里主编，胡万里等译：《西方文明史》，商务印书馆，1993年。
- [美]穆尔著，郭舜平译：《基督教简史》，商务印书馆，1996年。
- [美]乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，陕西人民出版社，1991年。
- [美]威利斯顿·沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991年。
- [日]高楠顺次郎等：《大藏经》（卷一），大正一切经刊行会，1960年。
- [日]平川祐弘。マツテオ・リツチ伝。东京：平凡社，1997。

- [西]罗耀拉等著, 侯景文译:《耶稣会会宪》,台湾光启出版社, 1976年。
- [意]加林著:《意大利人文主义》,三联书店, 1998年。
- [意]柯毅霖著, 王志成等译:《晚明基督论》,四川人民出版社, 1999年。
- [意]克利斯特勒著:《意大利文艺复兴时期八个哲学家》,上海译文出版社, 1987年。
- [英]布鲁克著, 苏贤贵译:《科学与宗教》,复旦大学出版社, 2000年。
- [英]李约瑟:《中国科学技术史》,科学出版社, 1976年。
- [英]李约瑟著:《中国科学技术史》,科学出版社, 1975年版。
- Brodrick.S.J., *The Origin of the Jesuits*, Longmans, Green and Co., 1940.
- Brodrick.S.J., *The Origin of the Jesuits*, Longmans, Green and Co., 1940.
- Dunne, George, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, 1962.
- Heinrich Beck. *Creative Peace Through Encounter of World Cultures*. Delhi: Sri Satguru Publication, 1996.
- Holy Bible, *The Book of the New Testament*, Nanjin: China Christian Church, 1995...
- Iso Kern: *Buddhistische kritik am Christentum im China des 17. Jarhunderts*, Bern, 1992.
- James Brodrick. *The Origin of the Jesuits*. Longmans, Green & Co., 1971 New York, Random House, 1953.
- Pieter Spierenburg. *The Broken Spell: A Cultural and Anthropological History of Preindustrial Europe*. Rutgers University Press, 1991.
- Ricci, Matthew, *China in the Sixteenth Century---the Journals of Matthew Ricci 1583-1610*. New York: Random House, 1953.
- Saint Thomas Aquinas. *BASIC WRITINGS OF SAINT THOMAS AQUINAS*(Volume One - I). Beijing: China Social Science Publishing House, 1999.
- W. Walson, *Interpretation of China in Enlightenment of China in Montesquieu and Voltaire*, Actes Du II Colloque Internatinal De Sinologie, IV, Paris, 1980.

后 记

《利玛窦伦理思想研究——兼论利玛窦对中西文化的会通》是我于 1999 年至 2002 年在湖南师范大学伦理研究所攻读博士学位期间完成的博士学位论文。这是我三年博士生学习阶段的一个总结。首先我要感谢导师唐凯麟教授，本课题的研究从选题、构思到行文定稿，每一个具体环节都凝聚了先生的心血。在我的论文初稿完成之际，正值先生病愈出院不久，身体状况欠佳之时，先生仍然不辞辛劳地细心审阅，不仅从整体运思构架上为我指点迷津，并亲手改订了多处文字表述的偏差失误。看到先生星星点点、密密麻麻的手批，感激之情油然而生。

“利玛窦伦理思想研究”是一个比较边缘化的选题。原因有三：一是中国基督教研究在我国学术研究中属于边缘学科，二是对明末清初天主教传教士的研究大多集中在中西科技交流或中西科技交流意义上中西文化交流，很少涉及天主教神学和哲学等领域，三是在我国伦理思想研究中很少见到有关传教士神学伦理学的研究成果，更不用说对某个传教士的伦理思想进行系统、全面的研究。本选题在写作有相当的难度。选定这样一个题目作博士论文，是因为当时在与英国 University of Wales, Lampeter 的宗教神学系联系前去攻读博士学位，故征得导师同意后选择宗教伦理作为研究方向。

初步确定了研究课题以后，最困难的也是最关键的任务就是搜集资料。国内学术界对曾生活在明清之际的天主教传教士的研究大多集中在文化交流、科学介绍和教义传播方面，涉及其伦理思想的极少，更不用说对其中某人的伦理思想进行系统的研究了。对利玛窦这样有代表性的人物的研究大多也是集中在文化交流和科技交流方面，而对其伦理思想的研究成果很少。加之，我过去对天主教神学了解甚少。因此，系统地研究利玛窦的天主教伦理思想及与儒家伦理的关系是一项有相当难度的研究课题。我曾两次托人从台湾辅仁大学购买相关书籍，如：《天学初函》（1-6 册），《利玛窦全集》（汉译本 1-4 册），《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际会议论文集》，《明末天主教与儒学的交流

和冲突》等。曾托人从日本、意大利购买有关利玛窦研究的书籍。曾两次去北京、一次去上海、两次去西安购买书籍和复印资料。购买相关参考书籍二百多种，其中有基督教神学、哲学、伦理学类和明清之际传教士与中国科技、文化方面著作，关于明清间儒家思想和中西文化交流方面的论著等。我力图尽可能全面地掌握第一手资料，力戒空泛的研究和评论，保持研究的科学性。同时，在广泛搜集资料的基础上给研究进一步定位。另外，在导师唐凯麟教授的指导和帮助下，我还与一些国外学者联系，他们也提供一些有益的帮助，如：德国 universitat bamberg 国际著名跨文化哲学研究专家 Heinrich Beckftre 教授对本选题很感兴趣，给我寄来他的专著 Creative Peace Through Encounter of World Cultures 和跨文化研究方面的一些论文。英国威尔斯兰彼得大学神学与宗教研究系系主任姚新中博士对本选题比较感兴趣，并审阅本选题提纲的初稿，提出了一些很有价值的建议。德国著名学者 technische universitat berlin(柏林科技大学)教授 Hanns Poser 先生也对本选题感兴趣，并提出了一些建设性的意见。

经过近两年周密的资料准备工作后，在导师的指导下，根据国内外学术界的研究现状和自己的研究情况，对研究对象做了更为准确的界定。并为自己的研究确立了几个基本标准，或者说是试图达到的目标。其一，研究要有独特性。学术界对利玛窦研究的成果比较多，但主要是在中西文化交流方面，特别是科技交流，而对其天主教伦理观的研究成果很少，并且是散见于相关的著作和文章中。本选题是第一次系统地、全面地研究利玛窦的伦理思想。其二，紧密联系利玛窦所处的社会历史环境和思想文化氛围，把研究对象放到特定的历史背景之中进行研究，避免做出先验性的结论。从跨文化研究的角度，真正走进利玛窦的思想世界，深入研究其伦理观的真实内涵及潜在的价值。其三，力图体现科学、严谨的学术品格，对疑难问题和敏感问题要勇于表达自己思索后的看法，避免人云亦云。

现在，这篇论文写完后究竟是否完全达到了预期的目标，实现了这些标准？现在还不好下结论，须待专家评议。但我确实是想并在朝着这些目标努力的。

但由于本人的理论水平和思想水平所限，论文中肯定存在着不少的毛病和缺陷。因此，非常希望专家们给予批评指正，以便今后进一步修改完善。

在论文完稿之时，我要特别感谢导师唐凯麟教授三年来对我的悉心指导和关怀，非常感谢刘湘溶教授、张怀承教授、王泽应教授、杨君武教授、邓安庆教授和卢凤教授等老师在学业上对我的指导和帮助，还要感谢在博士论文开题中对我的选题提出不少好的建议和意见的易华健教授和邓名瑛副教授等老师。

明清之际天主教伦理思想研究是一个学术界涉足的人极少的学术研究领域，因此，至少可以说在我国伦理思想研究中，这是一个有待开拓新的领域。从明末入华至 1790 年两百年间光利玛窦等耶稣会士就著书译书 437 种，其中神学和人文科学类书就达 306 种，占总数的 80%。利玛窦最多，有 20 余部。这些书由于含有天主教神学的内容长期以来只有为数极少的一部分偶尔进入学者的研究视野。今天我们对宗教和神学的认识比过去会更客观、更宽容，也许更能从中发掘出有价值和有意义的东西，尤其在世界越来越全球化的今天，中西文化的矛盾和冲突仍然尖锐地存在着，中西文化在日益频繁的交流如何会通和融合依然严峻地摆在我们面前。明末清初中西文化会通的尝试无疑能给我们一定的启示和借鉴。我深知，我的这项研究还只是一次初步的尝试，许多问题有待于做出更为深入的探讨。我愿继续为此做出学术努力，以期取得新的更有价值的成果。

作者谨识

2002 年 4 月于岳麓山脚寓所

利玛窦伦理思想研究——兼论利玛窦对中西文化的会通

作者:

[陈登](#)

学位授予单位:

[湖南师范大学](#)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y663093.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 3c394bc1-3e72-484f-8cad-9e4d00741033

下载时间: 2010年12月15日