

《天主实义》的天佛(道)对话

张晓林

(北京大学 哲学与宗教学系, 北京 100871)

[摘要]《天主实义》基于天主教之天主论批评了佛道所谓的空无宇宙论, 以及佛教的“我”或佛观念。由于对佛道的基本态度是“易”, 致使《天主实义》的天佛(道)对话表现出否定的性质。尽管如此, 对话也揭示了中西两种宗教思想的根本差异。

[关键词]《天主实义》; 天主; 空无; 佛

[中图分类号] B929

[文献标识码] A

[文章编号] 1001-9162(2002)04-0007-07

17世纪中国的耶稣会传教士, 在同情儒家的同时, 对佛道普遍持批评态度。追根溯源, 这种态度源自利玛窦“补儒易佛”的传教策略。“补儒易佛”的公式字面上虽未涉及道家(教), 但是, 利子在提出这个公式的信中, 对这个公式的补充说明是: “在较低程度上‘易道’”。^①况且, 在《天主实义》中, 利子批评佛教, 尤其是批评佛教的宇宙论, 是把它与道家宇宙论视为同样性质的学说加以批评的。

但是, 利子最初对待佛(道)教的态度却并非如此。利子初来中国, 曾以番僧的面貌出现在中国文人面前。虽说与佛教适应以传播基督教是罗明坚的传教策略, 但利子一开始也是认同的。

利子后来背佛向儒, 重新制定传教策略, 开始与中国儒家思想适应。他的这种转变的动机是什么? 关于这一点, 研究者们有许多不同的看法。一种看法是从佛教和基督教作为宗教的“同”方面, 说明利子排佛的动机。利子最初遵循罗明坚的传教路线, 被视为番僧, 但天主教与佛教实有根本的不同; 利子后来在与中国文人的交游中了解到佛教在中国社会的地位远逊于儒家。所以, 改换儒服后, 利子首先要做的就是消除文人中广泛存在的基督教不过是另一种佛教或佛教的新派别的错误观念。^②但是, 利子基于两种宗教的“同”而排斥佛教, 可能还有更深的原因。柯毅霖认为, 佛教的一些教义与基督教教义很相似, 比如关于天堂地狱的教义。佛教的宗教特征似乎也能满足人的灵性追求。而且

事实上, 自从佛教中国化以后, 佛教一直构成中国文人阶层精神生活的另一向度。这样一来, 要想实现基督教与儒家的联合, 并且通过这种联合使基督教扎根于中国文化中, 必须与佛教进行竞争。柯氏说: “利氏或许还有另一理由要严厉地批驳佛教。佛教是一个直接对手, 它会占据道德的而非宗教的儒家留下的宗教地盘。利氏的策略是通过给予儒家以一个宗教的灵魂而成全它, 但又不让佛教徒先做。”^③孟德卫也认识到这一点, 他认为利子之激烈批评佛教, 主要是因为他把佛教想成基督教的竞争者。^④

另一种看法从佛教与儒家的现存关系, 解释利子排佛(道)的动机, 即他希望通过排佛, 最终取代佛(道)在中国文化中与儒家并列的地位; 并且通过在中国发展它的神学和哲学思想, 对儒家施加原先由佛教施加的影响。^⑤

也有人从佛教与基督教的不同角度, 解释利子排佛的动机。例如柯毅霖认为, 利子排斥佛道的传统而认同儒家传统, 与他的神学和哲学背景有关: “他在欧洲所学的神学和哲学也不容他接受佛道的思想形式。”^⑥

除了以上动机之外, 利子排佛道, 还存在着一个学理上的动机, 这就是基督教及西方思想与佛道思想在形上层面对立。揭露这个对立, 并基于基督教和西方哲学原理批评佛道若干基本原理, 乃是《天主实义》的中心主题之一。

《天主实义》有两篇涉及利子对佛道形上层面对立

[收稿日期] 2002-01-10

[作者简介] 张晓林(1956—), 男, 河南洛阳人, 北京大学哲学博士生, 从事宗教哲学研究

的集中批评，它们分别是第二篇“解释世人错认天主”，第四篇“辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”。除了以上两篇外，《天主实义》随处批评佛道，散见于各篇，不一而足。利子在形而上层面对佛道的批评，主要指向佛道的所谓空无宇宙论、万物一体观念及作为其基础的佛教唯心论。

一、空实、无有之辩

《天主实义》第二篇，开篇即提出佛老的宇宙论（或本体论）作为本篇要讨论的中心议题之一：

中士曰：吾中国有三教，各立门户：老氏谓物生于无，以无为道；佛氏谓色由空出，以空为务；儒谓易有太极，故惟以有为宗，以诚为学。不知尊旨谁是？

西士曰：二氏之谓，曰无曰空，于天主理大相刺谬，其不可崇尚明矣。^⑦

中士提问直接指向佛道“空无”宇宙论（本体论），西士回答则把佛道宇宙论直接置于与天主之“理”的对立面。西士所谓的“天主理”，即是有关基督教宇宙论（或创造论）的道理。西士认为，佛道以空无为本的宇宙原理与基督教的创造原理“大相刺谬”。

中士承认中国文人也痛恨、斥责“二氏”，但对佛道的“空无”论表示认同：

然佛老之说持之有故，凡物先空后实，先无后有，故以空无为物之原，似也。^⑧

中士的意思是说，从具体事物的存在来看，凡物都是先空后实，先无后有，佛教的空无本原论与这种经验现象吻合，大概是有道理的。西士对此提出了反驳：

上达以下学为基，天下以实有为贵，以虚无为贱，若谓万物之原贵莫尚焉，奚可以虚无之贱当之乎？况己之所无，不得施之于物以为有，此理明也。今，曰空曰无者绝无所有于己者也，则胡能施有性形以为物体哉？物必诚有，方谓之有物焉；无诚，则为无物。设其本原无实无有，则是并其所出物者，无之也。世人虽圣神，不得以无物为有；则彼无者空者，亦安能以其空无为万物有、为万物实哉？试以物之所以然观之，既谓之空无，则不能为物之作者、模者、质者、为者，此于物尚有何者欤？^⑨

这一大段反驳包含如下几层意思：第一，以贵贱论之，天下以实有为贵，以虚无为贱，万物本原其贵无比，怎么能以虚无之贱作为万物本原呢？利子以

贵贱之价值标准，作为本原的一个规定，大概得自基督教之天主论，天主作为万物之原，“贵莫尚焉”。第二，从一般的产生或生成来讲，“己之所无，不得施之于物以为有”。所谓空无，意思就是自己什么也没有，既然自己什么也没有，怎么能够赋予事物性与形，使事物成为事物呢？所以，如果说本原既非实在，亦非实有，那么，它所产生的事物，也只能是无，或者说，它什么也产生不了。即使是圣人，神人，也不能使无成为有。第三，从四因的角度看，空无既然是空无，就不能成为事物的作者、为者，亦即事物产生的原因。

西士似乎觉得关于先无后有的观点，还有一些意思没有表达出来，所以，借中士之口，重复先前提出的问题，进一步进行讨论：

中士曰：闻教固当，但谓物者先无而后有，是或一道也。

西士曰：有始之物，曰先无而后有，可也；无始之物，非所论矣。无始者无时不有，何时先无焉？特分而言之，谓每物先无后有，可耳；若总而言之，则否也。譬始某人未生之先，果无某人，既生而后，有也；然未生某人之先，却有某人之亲以生之。天下之物，莫不皆然。至其浑无一物之初，是必有天主开其原也。^⑩

所谓“有始之物”，乃指有限的、有生灭的具体事物；而“无始之物”，大概指无限的存在整体，即天主始制天地万物之后的宇宙存在整体。如果就具体的有生灭的事物而言，可以说先无而后有，例如某人未生之前，可以说没有这个人，其存在表现为无。及至他已生之后，就有了他这个人，他的存在就表现为有。但是，如果“总而言之”，即就事物存在的整体而言，自创造以后，它就无时不在。所谓“无始”，就是无时不有的意思。利子强调，即使有始之物的先无而后有，也是相对而言的。即如某人，其未生之前，固然可以视为无，但他未生之前，却有将要生他的亲人存在，就此而言，也不能绝对地说某人从未生到已生乃是先无而后有。

但利子又说：“至其浑无一物之初，是必有天主开其原也。”利子的意思是说，宇宙最初浑无一物，天主开原造物，宇宙才呈现为万象之有。但或许是因为语言表述的关系，利子毕竟承认了在天主开原造物之前，存在着一个“浑无一物之初”。利子如果对佛道宇宙论了解深入一点的话，他会认识到，佛道所谓的空无，虽不能断然说就是他所说的“浑无一物之初”，但至少可以与“浑无一物之初”

相比照而加以了解。从行文看，利子似乎无意在“浑无一物之初”的层面和意义上讨论佛道的空无概念。

最后，利子借中士之口又提出空无的一种可能解释，即佛道的空无概念，或者不是指空无一物的空无，而是指神之非感性特征而言，所谓的神“无形无声”。对此，利子回答说，基督教之神，虽无形声，但它有性、才、德，也就是说，它并非空无，而是实实在在的“实有”。其无形无声，不可与佛道的空无相提并论。不仅如此，唯其性、才、德，虽无形声，但较有形声的事物更加精粹，更加高级，其道理也更加实在。

以上为《天主实义》中涉及佛道宇宙观的内容，从利子的辩驳来看，他似乎误解了佛道的空无观念。首先，他把佛家的空，理解为空无一物的空；把道家的无，理解为虚无的无，并在此理解的基础上，对佛道的空无观提出其他批评。其次，他似乎把佛道的空无理解为有限的具体事物的不存在，或具体事物的尚未产生。比如他之与中士辩驳“有始之物”的先无而后有。最后，他似乎也看到了佛道空无概念的宇宙论或本体论之最高范畴的意义，比如他从贵贱之价值标准，排除虚无之作为万物之原；从四因角度，否认空无可以作为事物产生的原因等。这些都表明他对佛道之空无概念作为其宇宙论、本体论的根本概念有一定认识。但是，即使在这个层面，利子所理解的空无，仍然是空无一物的空无。这种理解，可以说，并未抓住佛道空无概念的本质规定。

《天主实义》对佛道空无概念的误解性批评，为利子研究者们所认识，例如罗光先生评论《天主实义》对佛道的空无观的批评说：^①

按哲学常理说，从空无不能生有，普通我们说一件东西先没有，后来有了；若是先已经有了，便不再有了，只能变为无；所以是由空无而生有，由有而生无。然而这种说法，是假设在东西之外有一动因，可以使没有的东西而成为有。假使整个宇宙的根源为空无，怎么可以生有呢？老子所说的无，本不是无，而是绝对的有。佛教所说的空无，并不是由无生有，而是以一切的有有无，有乃是人的愚昧所生幻觉，利子没有注意到这一点，只由普通的空无的观念去辩驳。^②

罗光的评论可谓抓住了利子的主要弱点：利子只是从普通的空无观念理解佛道的空无观，并在此基础上批驳佛道的空无观。可以说，他的批评并没有抓住要害。

胡国桢也认识到利子批评佛道的空无观，没有了解到它们的本意，以致于未能了解佛道建立在其空无观基础上的人生理想与基督教人生理想的一致之处：

可是，老子的“无”本不是虚无，而是绝对的有，只是这绝对的有是无形无像的，才称之为“无”。佛教的“空”，由某个角度看可以说也是那唯有的绝对本体“真如”的另一名称；人生一切因缘了断后，进入涅槃，就是跳出轮回，和“真如”成了一体。如此说来，老子的“以无为道”和佛教徒的“以空为务”，都在强调人生的终极目标在追求那永恒的绝对本体、与之合一，与天主教的人生理想多少是一样的，只是利玛窦没有了解这点而已。^③

但也有研究者不认为利子对佛道空无概念的拒斥，是出于误解，而是出于学术体系的不同。柯毅霖认为，利子对道教的严厉批评，是因为“利子的思考方式无法理解哲学上的道教的核心思想。利子的学术形式基于‘有’的原则，只能拒斥基于‘无’这一原则的哲学……利子不可能基于‘无’而给一个哲学和宗教体系以尊严。因为这与护教方法之基础的创世说相矛盾……要求利子完全放弃他的思考方式，而接受全然不同的方法，这太过分了。”^④

从《天主实义》来看，利子拒斥佛道的空无概念，更多地表现为误解的批评；当然，从更深的原由来考察，也不排除思考方式和学术形式的差异使然。利子之所以误解佛道的空无观，主要原因可能还在于他不熟悉佛道思想的中心理念。《天主实义》中英文版的译者序中说：

利子未把握那时中国各种学说思想的中心理念，如在第二章，他并未正确理解道家之无，佛家之空……他不明白空、无等概念实类似于经院哲学之 *via negativa*（通向神的否定进路）。^⑤

这大概是比较中肯的评价。但是，必须指出，利子拒斥佛道的深层原因的确在于基督教和佛道两种思想体系的内在冲突。这可以从他对佛道空无观的误解的批评上看得出来，即使是误解的批评，就其把佛道的空无置于天主的对立面而言，也表明利子抓住了佛道和基督教冲突的根本点，这就是佛道的空无观与基督教创世论之天主实有的矛盾。利子的误解，以及他对于这两家思想的不了解，在某种意义上也源于这种冲突。冲突妨碍了他去深入了解异己的思想体系。

《天主实义》对佛道空无观念的批评，鲜明地反映了利子对待佛道的解释学立场。利子处理佛道哲学，出于传教学考虑。他无意深究佛道空无概念的原本意义，^⑧对于他来说，他所了解的空无概念已足以对基督教之天主观念构成威胁。所以，误解并未妨碍他认识到佛道之宇宙论与基督教创造论的本质冲突，并未妨碍他通过他的拒斥使这种冲突表面化。后来的护教者和反教者，在这个问题上的对话，就是利子开辟的这条思路的深入。就此而言，利子对佛道空无观念的误解性批评，不仅揭示了基督教与佛道教两种宗教文化的根本不同，揭示了利子作为传教士对待异文化中与其相冲突的思想因素的必然立场（态度），而且更重要的是它构成了基督教和佛道教早期对话的历史，这是有其独特的内容、特点和意义的历史。

二、“我”与天主或佛与天主之辩

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一体”，利子批驳了中国传统万物一体的观念。中国传统儒释道三家均有万物一体观念，但对“体”的理解不同，道家以气为体，如庄子说“通下一气耳”。儒家万物一体观念，主要为宋儒所发挥，其中主气论者，以气为万物统一的根据；而其中主理论者，则以理为统一的根据。佛家则以法性（心）为体。由于在宇宙论或本体论上均有万物一体的认识，故而在人生论上，儒释道三家均主张天人合一之最高境界，虽则对天的理解有所不同。^⑨

利子的批驳由儒家的万物一体观念入手：

中士曰：吾古之儒者，明察天地万物本性皆善，俱有宏理，不可更易。以为物有巨微，其性一体，则曰天主上帝即在各物之内而与物为一，故劝人勿为恶以玷己之本善焉，勿违义以犯己之本理焉，勿害物以侮其内心之上帝焉。又曰人物坏丧，不灭本性而化归于天主，此亦人魂不灭之谓，但恐于先生所论天主者不合。^⑩

中士的意思是说，中国古儒认为万物皆以善性为体，这就等于说，天主上帝内在于万物之中。儒家的道德说教劝人不要作恶、违义、害物，就是告诫人不要玷污了自己的善性，不要侮辱了事物内心的上帝。而儒家讲灵魂不灭，也是说人物虽有坏丧，但其性体不灭，化归于天主。

中士的问题涉及儒家万物一体观念与天主观念相遇后可能出现的一种演绎，一种不利于基督教之

天主观念的演绎，即将儒家所谓的天地万物的德性之体，等同于天主。它表明利子看到这种演绎可能造成对基督教天主观念的误解，所以，他假中士之口直接提出了这个问题，进行批驳。他引证基督教典故，说有一个神，自视太高，声称自己可与天主等同。天主一怒之下，将他和顺从他的数万天神，一齐变为魔鬼，降入地狱。从此天地之间就有了魔鬼和地狱。

不仅如此，中士的问题虽以儒家的形式出现，但实际上利子是想由此引出佛教的万物一体观念进行批驳，所以在举了上述僭妄的例子后说：

世人不禁佛氏逛经，不觉染其毒语。周公仲尼之论、贵邦古经书，孰有狎后帝而与之者？设恒民中有一匹夫，自称与天子同等，其能免乎？地上民不可妄比肩地上君，而可同天上帝乎？人之称人谓曰：“尔为尔，我为我。”而今凡沟壑昆虫与上帝曰：“尔为我，我为尔。”岂不谓极抗大悖？^⑪

西士的意思似乎是说，儒家的万物一体观念把人和事物比肩于上帝，是受佛教观念的影响。佛家以法性为万法实相，虽一介昆虫也以法性为体，就法性而言，佛与昆虫无有分别。如果以法性为上帝，那么，昆虫自可比拟于上帝。西士从其天主观念出发，指责这种观念极其荒谬。

针对西士的指斥，中士为佛教辩解，将问题从佛教的万物一体观念引入佛教的唯心（我）论：

佛氏无逊于上帝也。其贵人身，尊人德，有可取也。上帝之德固厚，而吾人亦具有至德；上帝固具无量能，而吾人心亦能应万事。……世不达己心之妙，而曰心局身界之内；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？^⑫

佛教之佛无逊于上帝。首先，佛氏也贵人身，尊人德，有其可取之处。这是中士从儒家立场对佛教的看法。佛教自入中国以来，顺应儒家观念，将其宗教向度内的贵人身，与儒家世俗的道德相结合，强调人身难得，强调人的此世德行对于来世超越的意义。

其次，佛氏之与上帝可以比拟，还在于他发现了人心的神妙。基督教称上帝是全能的，而佛教则认为人心可以应万事。世俗之见不了解人心之神奇，以为人心受人身束缚，有其局限。佛氏认识到人心的广大全备，认识到人的身体，乃至天地万

物，都蕴藏在人心之中。人心具有天主所具有的无限属性，所以，有见识的人应当知道，天主即居于人心之中，否则，人心何以如此神妙。

西士从两方面反驳了中士的辩解，其一，佛氏倨傲，夸大有限的能力，以与天主比附。西士从基督教创造论出发，指出人之灵明受之于天主，其心识之能力不过是于天主造物时偶然得之，但佛氏却骄傲自大，夸耀这种能力，自比于天主。因其倨傲，不仅不是贵人身，尊人德，反而是贱人丧德。其二，天主之无量能是指天主造物，从无到有，以其意志使天地万物即刻出现。这与人心之能，不可同日而语。天主造物与人心之能，好比印与印迹，即作者与受者的关系。把印迹当印，把受者当作作者，岂不荒谬。

最后，所谓心含万物，并非本体论意义上的心具万物之体，而是从认识上说的。亦即，作为一种认识能力，人心可以影像事物，如同明镜、止水可以影照万物。以心之影像事物而谓心造作了事物，无异于以止水、明镜映照万物而谓止水、明镜造作了万物。

由佛教的“心学”推出的“心含万物”观念，与天主观念相遇后可能出现错误的演绎，即“心含天主”。利子不允许出现这样的演绎，所以他分别了佛教所谓“心含万物”的认识论意义，并且诘难说，天主作为万物之原，能生万物，如果人与天主同，人也应当能生万物，那么，哪个人能生出一山一川在这里？利子的诘难，是要引出另一种可能的错误演绎予以辩驳，这个错误的演绎是，由佛教的“我即佛”的观念，演绎出“我即天主”：

中士曰：所云生天地之天主者，与存养万物天上之天主者，佛氏所云“我”也。古与今，上与下，“我”无间焉，盖全一体也。第缘四大沈沦昧晦，而情随事移，“真元”日凿，“德机”日弛，而“吾”、天主并溺也；则吾之不能造养物，非本也，其流使然耳。夜光之珠，以蒙垢而损厥值，追究其初体，叻可为知也。^②

中士的意思是，所谓生养天地万物的天主，就是佛教所说的“我”，“我”不是张三、李四这样个别的“我”，而是指“大我”，即古今上下无分别的、超越时空的绝对的“我”。这个我实际就是佛教所说的真如法性。从本或原来说，天地万物最初由“我”而出，但后来四大沉沦，法性昧晦，累于情事。法性既遭蒙蔽，而“我”（小我）也沉迷不悟，以致失去造养事物之能。由此看来，我之不能造养

事物，并不意味着法性本初不能造养万物。好比蒙垢的珍珠，其价值自然贬损，如果究其本来面目，自然知其光亮本色。这段话涉及佛教之“我”即法性本体，与基督教之天主，在本体论或宇宙论方面的深层比较，但利子并未使之建设性地展开，而是断然中止了这种比较，并对之进行了多方辩驳。

首先，利子认为，说万物之原，天地之灵，被其所出之物所沦昧，于理不通。人之德性的坚定和纯洁，尚不能因困境和污染而有根本的改变；事物之凝固特性，也不能因运动而有根本改变。法性本体，以其至大、至尊，如何能被人之虚幻的肉体躯壳所牵累、污染、迷惑？法性是超时空的无限者，更有什么超越于它的东西能够限制它，能使它陷溺、沉迷于四大之中呢？

利子基于逻辑的诘难似乎很有力，但是他在哪里混淆了佛教之法性的体与用。法性可能被蒙蔽，但蒙蔽只能妨碍法性的发用，而不能改变法性的本体。人之德性也是如此，在儒家德性论的系统内，人之天赋德性本体本善无恶，但其可能被后天的物欲所蔽而表现为恶。物欲只能影响人的行为，亦即人性之用，而不能改变其德性本体，所以，人才可以通过修养使其本性“复初”。“复初”之谓，即意味着德性本体不可能被物欲改变。

其次，说天主与我一体，也于理不通。天主与我既共为一体，那么作为精神或灵明，其状态应当也是同步的。比如人头上的灵神和其内心的灵神同为一体，如果遇到痛苦，变故，头上的灵神混淆，心内的灵神一定也混淆。但人之心乱，既不能混淆天主之澄澈，又免不了自心之混淆。这说明，天主与我并非共为一体。

利子还从逻辑上辨析天主与物相同的三种可能情况，然后一一予以驳斥：

夫曰天主与物同：或谓天主即是其物，而外无他物；或谓其在物，而为内分之一；或谓物为天主所使用，如械器为匠之所使用。此三言皆伤理者，吾逐逐辩之也。^②

第一种情况之荒谬在于：如果天主即是事物，那么宇宙间虽有万物，其性质就没有区别；如果万物没有性质的区别，就是没有万物。但事实上，宇宙间充满了性质相互区别的万物，所以，说天主即是万物，混淆了物理。此外，事物之间存在着普遍的危害相灭关系，如水灭火，火焚木，弱肉强食等，如果天主即是事物，这意味着天主自相残害，而且对

事物没有丝毫存护，这不符合天主的道理。第二种情况的荒谬在于，说天主在物内为物之内本分，是说物大于天主，天主小于物。这不符合天主作为万物之原的大全规定，及与其造物的关系。此外，天主在人内本分，或者为人之尊主，或者为人之贱役。为贱役固不可能；而为尊主就应当主宰人身，使天下无一人为恶，因为天主为善之根源，但何以天下为恶者滋众？由此可见，第二种情况也不可能。第三种情况的荒谬在于，说物为天主所使用，所以天主与物相同，等于说器械为工匠所使用，因此器械等于工匠，这明显更不能成立。

以上为利子辩驳佛教基于法性而视天下万物为一体的观念。^①关于这一部分内容有几点需要说明，第一，利子辩驳的最大特点是理性论证，尤其是对万物一体的三种可能情况所作的辩驳。第二，其辩驳同样也是基于基督教的天主观念，例如，利子把佛教的佛性论，纳入基督教天主论的框架内，把佛教的万法唯心的观念，理解为“心含天主”或“心即天主”，并在这种理解的基础上予以批驳。第三，利子的辩驳个别地深入到了佛教教义的核心，例如他借中土之口提出的佛教之“我”，所包含的“大我”即“法性”的意味，虽然他的批驳混淆了法性的体用关系。^②

从《天主实义》利子“易”佛道的内容来看，在形上层面上，利子对佛道缺乏整体了解。例如，他不了解佛教空论与其实相（法性）论的关系，所以他在批空的时候，似乎认为佛教以空为本，但在批实相论时，又似乎认为佛教以法性（本）为本。他不了解空论与佛性论的内在关系。他甚至没有对道家 and 道教作出必要的区分，所以，更谈不上对道家和道教有系统了解。^③他只涉及了道家的“无”概念；并且在与天主上帝相区别的意义上，称道教的“玄帝玉皇”不过是修居于武当山的“人类”。^④

但这种整体的认识不足，并未妨碍利子对佛

教，尤其是佛教若干原理的深入了解，以及在这种了解的基础上对佛教和基督教若干相关原理之矛盾本性的深刻洞察。例如他对于佛教之大我（法性）和小我，或真心和假心的认识，在宇宙论或本体论意义上对佛和天主的可比性的认识，以及他对于佛教的“我”（佛）与天主之矛盾本性的洞察。在这些个别问题上，利子赖于他的高度的基督教的宗教敏感，对佛教观念有较深认识。由此看来，说利子对佛教的了解仅限于一般民间信仰，诸如轮回、不杀生、口念阿弥陀佛等佛教中的皮毛，而非真正的佛学，^⑤有失偏颇；但因此说利子对佛教非常熟悉，似乎也失之偏颇。正确的估价似乎应当是，利子对佛教整体了解不够，但在个别原理上，尤其是与他所拟引入的基督教主要原理相冲突的佛教原理，他不仅了解，而且其了解有一定的深度。只是利子基于他的基督教一神论立场，不能宽容地对待它而已。

有一种意见认为，利子对道教并非完全不熟悉，根据利子《天主实义》中对道教的“长篇论述”，利子对道教的论述是准确的，是他对道教细致观察的结果。^⑥事实上，从《天主实义》涉及道教的内容，很难作出这样的结论。至少从形上的内容来看，利子对道教既缺乏整体的系统了解，也缺乏个别的深入了解。

利子对佛道的拒斥，突出地表现为对佛道观念的理性逻辑辩驳，这是《天主实义》利子所用之特殊方法，即基督教经院哲学的理性论证方法在批评佛道思想中的应用。在这一方面，理性哲学方法与佛道教的思维方式固然有本质的区别。但如果从宗教的角度进行比较，即把佛道教与基督教一样看作是一种宗教体系，看作是同样诉诸人类非理性能力的思想体系进行比较，则基督教与佛道教定有许多建设性的可比之处。但这种比较恰好是利子所忽视的。

[注 释]

- ① 见利子 1609 年给副省长巴范济 (Francesco Pasio, 1554—1612) 的信，转引自柯毅霖《晚明基督论》，第 75 页，四川人民出版社，1999 年版。
- ② See George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S.J.: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in China in The Sixteenth Century*, Monumenta Serica Vol. XXV, (1966), p. 93.
- ③ 《晚明基督论》，第 71 页。
- ④ See David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The*

- West, 1500—1800, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham·New York·Boulder·Oxford 1999, pp. 65—66, 351.
- ⑤ See Douglas Lancashire, *Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China*, Church History 38 (1969), p. 241.
- ⑥ 《晚明基督论》，第 405 页。
- ⑦ Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J.: *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, with Introduction and Notes. A Chinese-English Edition edited by

- Edward J. Malatesta, S.J.. *The Institute of Jesuit Sources*, St. Louis, 1985, in cooperation with The Ricci Institute, Taipei, Taiwan, p.98.
- ⑧⑨ The True Meaning of The Lord of Heaven, T'ien-chu Shih-i (A Chinese-English Edition), p.102.
- ⑩ The True Meaning of The Lord of Heaven, T'ien-chu Shih-i (A Chinese-English Edition), pp.102—104.
- ⑪ 柯氏原文为“道教”，但他所述的内容则与《天主实义》批评无这一概念有关，从《天主实义》来看，利子批评的无，当指道家宇宙论的根本概念。
- ⑫ 罗光《利玛窦与佛学》，《神学论集》56，1983，第234页，光启出版社，香港公教真理学会。
- ⑬ 胡国桢《〈天主实义〉的天主论》，《神学论集》56，1983，第272页。
- ⑭ 柯毅霖《晚明基督论》，第72—73页。
- ⑮ Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo - chen, S.J.: *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, with Introduction and Notes. A Chinese-English Edition edited by Edward J. Malatesta, S.J.. *The Institute of Jesuit Sources*, St. Louis, 1985, in cooperation with The Ricci Institute, Taipei, Taiwan. pp.47—49.
- ⑯ Yves E. Raguin 说，对利子来说，佛教的“空” (void) 乃是真空。他无意 (did not wish) 细究佛教的理论。如果他细究的话，无疑他会更倾向于反对万物都出自“空”的理论。见 *Father Ricci's Presentation of Some Fundamental Theories of Buddhism, Chinese Culture*, Vol. 10, 1969, p.42.
- ⑰ 严格说，佛教没有与儒道相同意义的“天”概念，因而没有儒道意义上的天人合一观念。但佛教也讲真如法性乃是构成宇宙间一切现象（包括人）的实相，人可以破除无明，回归本性，或与其法性统一，在此意义上，可以与儒道之天人合一观念相提并论。
- ⑱ The True Meaning of The Lord of Heaven, T'ien-chu Shih-i (A Chinese-English Edition), p.202.
- ⑲ Ibid, p.204.
- ⑳ Ibid, p.206.
- ㉑ The True Meaning of The Lord of Heaven, T'ien-chu Shih-i (A Chinese-English Edition), p.212.
- ㉒ The True Meaning of The Lord of Heaven, T'ien-chu Shih-i (A Chinese-English Edition), p.214.
- ㉓ 利子批驳万物一体观念，不仅针对佛教，也针对新儒家，有时他的辩驳很难分清到底是针对谁而发，所以，他对佛教万物一体观念的逻辑辨析，同样也适用于新儒家的万物一体观念。
- ㉔ 罗光在引了《天主实义》中中士和西士关于“心”的两段对答文字后说：“佛教所讲的心，有真心，有假心。一般人所讲的心是假心，即是我们所体验的心。假心没有本体，没有本性，只是真心的表现。真心则是真如，为假心的本体本性。然而假心是人的一切活动的中枢，所以说‘万法惟心’。由假心而到真心，即是‘明心见性’，自证‘佛法’，而入涅槃。利子所攻击的是‘假心’。”（见《利玛窦与佛学》，《神学论集》56，第233—234页）其实，利子在《天主实义》中，既攻击了佛教的‘假心’，也攻击了‘真心’，罗光引文中的一条，即是关于佛教“真心”的文字。当然，利子所提到的佛教的“真心”，与佛教的“真心”观念有一定出入，比如，他把佛教的“真心”，按照基督教的天主进行比照了解，而基督教的天主乃是绝对实体。
- ㉕ 孟德卫称，利子对《道德经》和《庄子》都不熟悉，他缺乏对道家哲学文献的知识，他把道家完全等同于道教的道士及其实践。（见 David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West, 1500—1800*, p.70.）
- ㉖ The True Meaning of The Lord of Heaven, T'ien-chu Shih-i (A Chinese - English Edition), p.120.
- ㉗ 见王漪《明清之际中学之西渐》，第29—31页，台湾商务印书馆股份有限公司，1979年版。
- ㉘ 见柯毅霖《晚明基督论》，第71—72页。

Dialogue between Heaven and Buddhism (Daoism) in *The True Meaning of the Lord of Heaven*

ZHANG Xiao-lin

(Department of Philosophy and Religion, Beijing University, Beijing, 100871, PRC)

[Abstract] In *The True Meaning of the Lord of Heaven*, criticisms are made, in terms of the Catholic doctrine of God, at the so-called voidness world view of Buddhism or Daoism, as well as at the concept of “leads to I” or Buddha in Buddhism. Because its fundamental attitude toward buddhism consist of “yi” (change), it leads to the negation character of the dialogue manifested in *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Despite of this, the dialogue reveal basic differences between the two kinds of religious thoughts of the West and China.

[Key words] *The True Meaning of the Lord of Heaven*; God; voidness; Buddha

(责任编辑 张和平/校对 贺平)

《天主实义》的天佛(道)对话

作者: 张晓林
作者单位: 北京大学, 哲学与宗教学系, 北京, 100871
刊名: 西北师大学报(社会科学版) PKU CSSCI
英文刊名: JOURNAL OF NORTHWEST NORMAL UNIVERSITY (SOCIAL SCIENCES)
年, 卷(期): 2002, 39(4)
被引用次数: 1次

参考文献(27条)

1. 柯毅霖 晚明基督论 1999
2. George L. Harris The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in China in The Sixteenth Century 1966
3. 晚明基督论
4. David E. Mungello The Great Encounter of China and The West, 1500-1800, Rowman & Littlefield Publishers, Inc 1999
5. Douglas Lancashire Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China 1969
6. 晚明基督论
7. Douglas Lancashire, Peter Hu Kuo-chen, S. J The True Meaning of the Lord of Heaven (T' ien-chu Shih-i), with Introduction and Notes 1985
8. The True Meaning of The Lord of Heaven
9. The True Meaning of The Lord of Heaven
10. 柯氏原文为“道教”,但他所述的内容则与《天主实义》批评无这一概念有关,从《天主实义》来看,利子批评的无,当指道家宇宙论的根本概念
11. 罗光 利玛窦与佛学 1983
12. 胡国桢 〈天主实义〉的天主论 1983
13. 柯毅霖 晚明基督论
14. Douglas Lancashire, Peter Hu Kuo-chen, S. J The True Meaning of the Lord of Heaven (T' ien-chu Shih-i), with Introduction and Notes 1985
15. Father Ricci's Presentation of Some Fundamental Theories of Buddhism 1969
16. 严格说,佛教没有与儒道相同意义的“天”概念,因而没有儒道意义上的天人合一观念.但佛教也讲真如法性乃是构成宇宙间一切现象(包括人)的实相,人可以破除无明,回归本性,或与其法性统一,在此意义上,可以与儒道之天人合一观念相提并论
17. The True Meaning of The Lord of Heaven
18. Ibid, p. 204
19. Ibid, p. 206
20. The True Meaning of The Lord of Heaven
21. The True Meaning of The Lord of Heaven
22. 利子批驳万物一体观念,不仅针对佛教,也针对新儒家,有时他的辩驳很难分清到底是针对谁而发,所以,他对佛教万物一体观念的逻辑辨析,同样也适用于新儒家的万物一体观念
23. 利玛窦与佛学

24. [David E. Mungello](#) [The Great Encounter of China and The West, 1500-1800](#)

25. [The True Meaning of The Lord of Heaven](#)

26. [王漪](#) [明清之际中学之西渐](#) 1979

27. [柯毅霖](#) [晚明基督论](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [黎玉琴](#) [前《天主实义》的思想嬗变——利玛窦在粤书信阅读之管见](#) [肇庆学院学报](#)2010, 31 (4)

利玛窦在中国的所有活动都是以传教为宗旨的,推动中西文化交流及其成果仅仅是围绕传教这个根本目标所达到的意外效果。因此,他的《天主实义》更应该成为研究利玛窦在中国所进行的文化活动时必须认真对待的文本。在利玛窦的思想历程中实际上存在着一个非常重要的转变,即由对与罗明坚合作的《天主实录》的满意到失望,《天主实义》的产生正是这种思想转变的结果。

2. 期刊论文 [张晓林](#) [戴震的“诤言”——论《天主实义》与《孟子字义疏证》之关系](#) [华东师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#)2002, 34 (4)

已有研究者指出《天主实义》对《孟子字义疏证》之影响,但侧重史学的学理依据,而缺乏哲学的学理依据。从哲学上看,《孟子字义疏证》从方法到原理,都有《天主实义》间接和直接影响的痕迹。但《天主实义》对《孟子字义疏证》的影响并非根本性质的,《孟子字义疏证》的思想仍处在新儒家语境内,与《天主实义》的神学实学有本质区别。这是戴震虽受了《天主实义》的影响但却诤言其影响的学理原因。

3. 学位论文 [申义莲](#) [利玛窦《天主实义》和李燾《圣教要旨》比较研究](#) 1997

现今经济发展的中心开始从西方转移到东方,但在文化交流中,东方往往还是套用西方文化。在宗教文化,特别是基督教方面,东方人基督教化的压迫下,只是匆忙跟着西方人的文化传统和思维方式去信仰基督教。因此本人关心于东、西宗教文化交流开端的基督本色化运动,想明了它在目前的意义并展望未来。16世纪末到中国的耶稣会意大利神父利玛窦和18世纪末的韩国学者李燾是东方基督教传教史上的先驱者。他们在跨宗教文化的知识背景上做了东方基督教的本色化工作。利玛窦在《天主实义》等著作中采取补偏论,主张儒学和基督教的同质性。但利玛窦仍不能脱离西方文化传统和所受到的神学教育。李燾通过阅读“西学书”的自学过程达到了信仰基督教真理。他的著作《圣教要旨》被称为“韩国基督教神学书”,很完整地把基督教和儒学思想结合起来。他用儒家的“诚”思想来对基督教进行思维上的本色化工作。目前对东方的基督教本色化的要求很强烈,希望这方面的优秀工作者以后能参加这种研究,寻找适合东方基督教的神学理论体系和创造其具体文化。

4. 期刊论文 [陈戎女](#) [耶儒之间的文化转换——利玛窦《天主实义》分析](#) [中国文化研究](#)2001, "" (2)

基督教在中国的传播首先要求传教士本人实现文化转换,明清之际来华的耶稣会士利玛窦依据中国的现实状况制定了以文化调和为主,“合儒辟佛”的传教策略,其具体体现则是《天主实义》。在《天主实义》中利玛窦把天主教学说以儒生可以接受的形式重新包装,对基督教信仰做出一种调和的解释。证明古典典籍之上帝即基督教之天主,利玛窦采纳的是一种相当宽容且带有弹性的文化视野,他自愿且顺利地完成了耶儒之间的文化转换。但利玛窦实际宣教的成功不能证明他在《天主实义》中提出的以儒证耶、以耶稣儒的观点就是准确无误的。“天主即经言上帝”之说在学理上仔细分析是不太可靠的,其结果乃是汉语基督教之“伦理化”成为不可避免的事实。

5. 期刊论文 [李韦](#), [李华伟](#), [LI Wei](#), [LI Hua-wei](#) [天主教和儒家孝论的冲突与对话——以《天主实义》为中心的考察](#) [河北师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#) 2010, 33 (2)

明末,围绕“不孝有三,无后为大”一语而展开的争论,使儒家和天主教孝论的区别得以凸显。为调和儒家和天主教关于“孝”的观念,利玛窦迎合儒家文化,用儒家的“孝”来比附人与上帝的关系。在这一比附中,人与神之间的无限距离这一神学维度隐匿不见。儒耶孝论的冲突中,另外一个问题得以凸显,那就是天主教重视个体救赎与儒家重视维系血缘亲情之间的冲突。尽管争论中存在诸多冲突与误解,但在解释学看来,不可否认这是一场真正意义上的对话。

6. 学位论文 [陈文波](#) [传教士诠释策略下的儒学本体论范畴](#) 2008

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

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

7. 期刊论文 [贾庆军](#), [JIA Qing-jun](#) [利玛窦对儒家本原思想之批判及其矛盾——以《天主实义》为例](#) [西南大学学报\(社会科学版\)](#) 2010, 36 (2)

利玛窦以其敏锐的眼光,看到了儒家思想中作为本原的“太极”或“气”的局限性。在此基础上,他论证了“天主”的超越性和真理性。得出这一结论时,利玛窦主要使用和发挥了亚里士多德的实体理论与基督教的创世观念。但是亚里士多德实体理论存在唯物唯心之间的矛盾,而创世观念也存在矛盾,这使利玛窦在批判儒家本原思想时也陷入了矛盾。

8. 学位论文 [管恩森](#) [十字架遭遇龙图腾——明清基督教与中国的宗教性文化对话](#) 2005

明清时期基督教传入,不仅具有宗教传播的意义,而且,也是中西文化双向交通的肇始,同时开始了与中国进行宗教文化对话的实践,并提供了一种新型的对话模式:宗教性文化对话。这种对话模式既保持了宗教性质和信仰内容,同时又在平等、认同的基础上努力去寻求文化的尊重与理解,对中西双方“去中心主义”起了非常重要的作用,是中西宗教、文化间为达成彼此的理解与会通而探索、实践的较为有效的途径,为中西异质文化交流提供了较好的对话范型。探讨这一对话模式的形成、发展、遭际,以及对双方各自在宗教策略、文化含义上产生的不同变化,可以让我们更好地把握宗教文化对话的基本规律,遵循互相尊重、互为主体、互补互益、共同发展的对话原则,促进人类文明在当代全球化语境中的对话和发展。尤其是在今天,地区间的文化、宗教冲突不断升级,世界和平主义和反恐怖主义政策在全球化境遇下显得更为迫切并逼近每一个人的现实生活,我们有必要对宗教间对话探索保持高度的警醒和充足的兴趣,这也是对全人类共同的未来负责。

我们将从宗教性文化对话的角度切入,分上下两编来探讨这一对话的有益探索与实践、冲突与破裂的过程及其内在缘由,揭示宗教性文化对话的艰难及其现代性启示。

上编内容阐述明清传教士入华后,摒弃带有鲜明欧洲中心主义色彩的武力征服和精神殖民的策略,创造性地探索文化对话之路,通过文化披戴(acculturation)与身份认同(cultural identity)、经典诠释与文化会通、科技融入与文化支配(cultural domination)等方面来探讨基督教与儒学的有效对话。文化披戴是指外来宗教对本土文化的表层面貌如语言、风俗、服饰等方面的适应和尊重,这是达成文化对话的有效铺垫和必要前提。以利玛窦为代表的入华耶稣会士进入中国后积极学习中国语言,坚持用汉语与中国人交往并著书立说,赢得了明末社会的信任和接纳。同时,在与士林阶层交往的过程中,他们脱掉僧人服饰,而改穿儒士服装,积极寻求与中国士林阶层的认同,成功地实现了传教士身份的儒士化,这使得入华传教士的身份具有双重性,变得复杂而有趣味:一方面,有利于他们适应中国社会文化传统,积极开展文化对话,但另一方面,儒士化也规约并限制了他们的传教使命,他们更多地以中国儒士、朝臣的身份出现,而非具有独立地位并肩负信仰皈依的传教士,为后来的宗教文化冲突留下了隐患。

入华传教士具备较好的汉语基础和知识素养,因此,他们可以通过著书立说来宣讲基督教义,会通耶稣经典。在经典诠释中,罗明坚在《天主圣教实录》中提出“易佛”主张,而利玛窦《天主实义》则创造性地用中国先儒经典中的“天”、“上帝”契合基督教的“天主”,指出二者都是对唯一真神的称谓,既承接了中国先儒的思想,又创造性地寻找到了基督教与中国文化的对接,“以中证西”,他的诠释目的在于“会儒”,也就是将基督教“儒学化”,借重儒学的传统为基督教取得合理的权威性和认同感,使基督教容易为中国文化所接受。而利玛窦的《天儒印》,尽管也同样是耶儒的互证互释,但却将利玛窦的诠释策略更加推进和发展,是以基督教为主体,以积极主动的姿态去诠释和注解儒学,“以西印中”,他所要达到的目的是要将儒学“基督教化”,标志着基督教与儒学对话的深入,是基督教获得认同和接受并进入儒学文化传统内部之后,试图改造和建构新的信仰体系,是“会儒”之后“超儒”的理论化成果。从罗明坚《天主圣教实录》中的“易佛”、到利玛窦《天主实义》中的“会儒”、到利玛窦《天儒印》中的“超儒”,这一带有连续性和发展性的经典诠释策略,恰恰也表明并见证了基督教入华由最初的艰难尝试,到后来的寻求认同,再到扎根并兴盛后试图超越儒学的发展历程。

科技传教是利玛窦适应政策的一个方面,经过后来的传教士的沿袭和发展,却形成了一股新的力量,尤其是在天文历法和舆地制图方面,更是显示了支配作用,大大地促进了中国文化的革新,也使传教事业与中国文化真正融入,入华传教士通过科学技术的传播不但逐渐确立基督教的权威性,而且,通过科学技术的传播逐渐进入到中国的文化内部,在科学技术层面上,在某些重要领域如天文、历法、舆地制图、火炮制造、数学几何等形成了强大的影响力量,对中国文化、科学产生了深刻的影响。明末社会将传教士带来的西方文化,包括神学、伦理、哲学、科学、技术等等,都看作一个整体,统称为“天学”或“西学”,这也就是学界通常所说的“科技传教”所带来的文化对话。值得注意的是,科技传教带来的“文化支配”所产生的消极影响同样不容忽视,尤其在清初思想文化中,西洋传教士传播的天文历算和舆地制图,以及其他诸多领域的科学技术传入,逐渐形成了一股强大的欧洲科技力量,在中国社会中起着越来越重要的作用,甚至在某些领域发挥“文化支配”影响,进而遮蔽了中国固有科技力量的光辉。

下篇则通过“夷夏之争”、“正邪之争”、“权力之争”等探讨中西宗教、文化间的碰撞和冲突。由于明清社会发展的复杂以及基督教教会内部的纷争,宗教性文化对话同样也纠缠着极其错综复杂的矛盾关系,一旦这些矛盾在适当的社会背景诱发下,就会产生激烈碰撞与冲突,进而引爆中西宗教与文化间的论争。从今天文化对话的角度来看,冲突、碰撞、甚至论争,是异质文化相遇、交汇所必然发生的正常现象,同样是文化对话的一部分。并且,正是由于对话双方不同文化观念的论争,才促进了对话在不同层面上深入展开,使得对话的话题变得更加丰富而深邃,连带着引发对话双方的思考和策略调适,有着积极的意义。我们将关注的目光投向代表着中国正统保守力量的一方,与入华传教士以及护教士林一方的论争,因为他们之间的论争更能代表基督教与儒学、欧洲与中国之间文化对话的深刻内涵。

“南京教案”的发生不是偶然的,而是有着广泛而复杂的原因,其直接的诱因则是利玛窦所开创的宗教性文化对话遭到人为破坏,信仰归化与文化对话实践之间的平衡被打破,宗教性目的彰显使得传教士的宣教活动逐步走向公开,而中西宗教与文化之间的差异性日益暴露,明末社会对传教士的真实目的产生警觉,这诸多因素错综交织而酿成了第一次教案。破邪派士大夫从中国传统的“夷夏之辩”观出发,对天学进行全面的反思和驳难,体现了晚明部分士大夫对基督教入华后文化对话背后隐含着宗教性的敏锐警觉和深刻洞察,但也表现出了盲目排外和文化中心主义的倾向,从中我们可以看到历经明清两朝中西对话过程中诸多话题的延续和预警。

清初“历狱案”背后隐含着正邪之分以及杨光先关于基督教的驳难,实际上也是中国儒士面对外来基督教所必然产生的自觉反应。而他提出并发现的问题,绝非纯粹的法技术之分,而是暗含着维护儒学正统、强调天学与儒学差异性以及警惕基督教入华所带来的潜在危险性,尽管他的言论和驳难有过激的成份,甚至无限政治化的嫌疑,但却有着历史预警作用。他在《不得已》中所涉及的有关基督教神学论、基督教分离和颠覆论、天学与儒学的差异性等问题,实际上是基督教入华对话的重要内容,而这些内容同时也是入华基督教所不能回避和含混的。基督教要真正展开与中国文化的对话,就必然涉及到如上话题的深入辩论和探讨。可惜的是,这次对话同样是一场错位的对话。传教士没有能够回应杨光先的问题,却依然通过政治手段,将对话局限在单纯的技术层面上,借助宫廷纷争的力量获得胜利,而没有真正在文化层面上展开双方的对话。

中国礼仪问题,表面看是围绕着如何认识中国礼仪行为,也就是说论争的焦点表面是围绕着中国礼仪是否宗教行为、儒学是否宗教而展开,但根本的原因却在罗马教皇和中国皇帝之间由于教权与王权之间的差异,由此才导致了礼仪问题的尖锐对立和冲突,这也使得本来属于文化层面的论争升级扩大为政治权力的争斗,文化间的对话由于彼此的权力争夺而偏离轨道,宗教和文化问题最终成为了政治问题,这当是中国礼仪背后最大的影响因素。

尽管存在着错位对话的不足,但文化对话依然是今天宗教对话中的主流。明清基督教入华所带给我们当下的历史启发意义就在于宗教文化对话之道的探索和实践,它进一步引导和启示我们,把探索中西宗教与文化交流的目光超越历史错位,投向更为遥远的跨文化对话。在跨文化对话中,我们既要保持自身文化优势,又要创造性地吸纳人类文化精华,既要反对以文化本土化为借口的民族排外情绪,又要反对借口全球化而放弃对自身优秀文化传统的坚守,中国文化传统在全球化语境中的正确选择,应该是坚持“和而不同”的原则,开展不同文明间的跨文化对话,实现文化多元整合。

9. 期刊论文 许苏民. XU Su-min 灵光烛照下的中西哲学比较研究——利玛窦《天主实义》、龙华民《灵魂道体说》

、马勒伯朗士《对话》解析 - 中山大学学报(社会科学版) 2007, 47 (2)

从1595年至1708年,在西方学者中产生了3部中西哲学比较研究的代表作:利玛窦的《天主实义》、龙华民的《灵魂道体说》和马勒伯朗士的《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话》。这3部著作,皆从基督教哲学的观点,阐述中西哲学之异同,阐明中西哲学在探索万物本体、推究善恶之原等基本思路上的-致性,揭示中西哲学思维方式的微妙差异。其中所蕴涵的对于人类哲学思维发生之必然性及关于中西哲学之共性和殊性的认识,对于我们正确看待当今某些西方学者对“中国哲学合法性”的质疑,坚定不移地推进中国哲学的研究,依然具有启迪意义。

10. 期刊论文 包丽丽 “似非而是”还是“似是而非”——《天主实义》与《畸人十篇》的一个比较 - 甘肃社会科学

2006, (6)

从《天主实义》到《畸人十篇》标志着利玛窦传教重心的改变。前者力图调和基督教义与儒家思想的矛盾,重在“以理服人”;后者突出非理性的信仰,重在宣讲来世的存在。利玛窦自称《畸人十篇》为“似非而是”之论,实质上却是“似是而非”之言。

引证文献(1条)

1. 刘晶晶 明末清初耶佛相遇[学位论文]硕士 2006

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_xbsdxb-shkxb200204002.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 40ed9ddb-e0d2-43ce-9004-9e4d0077fdba

下载时间: 2010年12月15日