

也谈耶儒伦理思想之差异

——以利玛窦、黄宗羲伦理思想为例

贾庆军

(宁波大学 人文与传媒学院, 浙江 宁波 315211)

摘要:天主教和儒家伦理思想存在着巨大差异,首先是双方对人性之设定不同:儒家相信人性善,而天主教则认为人有兽性和神性二性。其次是对世俗伦理定位不同:天主教认为人不能全然为善,儒家则认为人能成为至善;天主教认为世俗世界是有限的、相对的,儒家则将世俗世界绝对化。再次是伦理观念之不同:天主教将爱天主置于道德之首,儒家则将孝悌作为第一道德法则;天主教轻传宗接代,儒家无后则为大不孝;天主教轻视肉身,提倡简葬,儒家重视肉身,提倡重葬;天主教遏制圣人的绝对权威,儒家则将圣人绝对化。

关键词:利玛窦;黄宗羲;天主教;儒家思想

中图分类号:B976.1;B249.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-5124(2009)04-0061-06

一、前言

关于耶儒伦理思想对比的文章和著作已经很多了。如刘海鸥从父子、夫妻、敬祖等方面描述了耶儒伦理思想之不同;^[1]郭清香则从理论上分析了不同伦理思想进行比较所出现的问题;^[2]王剑则认为天儒的本质冲突来自尊天主和祭祖的冲突。^[3]

至于著作,具有代表性的如刘小枫^[4]、秦家懿与孔汉思^[5]、刘耘华^[6]、谢和耐^[7]、李天纲^[8]等学者的著作,都曾经对耶儒伦理思想进行过详细深刻地对比。不过,这些著述多少有些局限:有的是跨时空的对比,缺少历史的现实性;有的虽是同时空对比,但又流于空疏。

本文则从同时空中选取两个具有代表性的人物进行思想对比,他们虽然没有直接的交往,但是对对方的思想流派特征都有一定的了解,由此就形成了有意或无意的对话。因此,通过对利玛窦和黄宗羲伦理思想的个案分析对比,可能使我们更真实、更确切的理解耶儒伦理思想差异之实质。利玛窦和黄宗羲伦理学说的差异,主要表现在以下几点:

二、不同的人性之设定

儒家思想自然是提倡人性善。孔子并没有明确说人性必然是善的,但是整部《论语》都在讨论为善的必要性和重要性。孟子则明确提出了人性善的命题,这一命题尤其体现在他与告子争论之时(《孟子·告子上》)。以后无论儒生怎样注解孔孟,人性善这一命题都从未动摇过。黄宗羲更是人性善论的支持者和维护者。人性一旦为善,便不可能再有第二性。^①

而利玛窦却公开提出人有二性的观点。他说人有二心:兽心和人心,与此相对应,人就有二性:形性和神性。^{[9](28)}利玛窦人有二性的观念显然来自于造物主与造物之二分的思维模式,这也是利玛窦“四因说”的结果。在其四因说中,造物主是作者、为者,而模者、质者则为造物本身具有。而造物主在造物时,唯独赋予了人与之对话和沟通的能力,这就是与动植物之觉魂、生魂相区别的灵魂。于是人就具有了自然性和神性两种性征。而黄宗羲的“气”由于与万物融为一体,作这样的区

收稿日期:2008-06-15

基金项目:浙江省社会科学重点研究基地重点课题(06JDHY001-3Z)。

作者简介:贾庆军(1974-),男,河北望都人,宁波大学人文与传媒学院副教授,博士。

分就很难了。尽管他也将万物区分为形质之物(瓦石)、生意之物(草木)、知觉之物(牛犬)知觉之精者(人),^[2]但是,如我们所看到的,他的分类标准又不免陷入自相矛盾。如果说黄宗羲无法对事物进行本质区分的话,天主教所做的区分却也是成问题的。既然天主是全能至善的,那么为什么其造物却又显示出差别?如果天主只有一性,万物万性又如何产生?天主也不免陷入无中生有之矛盾中。所以,天主教造出不同性之万物的思想就其根源来说也是神秘不可解的。对人性的不同设定就产生了不同的世俗伦理定位和伦理观念。

三、不同的世俗伦理定位

双方世俗伦理定位之不同体现在如下两个方面:

(一) 双方对于人能不能全然为善这一命题所给出的不同答案

具体就是“人人成圣”说和“原罪”说之对立。如前所述,黄宗羲认为禀至善之气而生的人也是善的。无论习的影响多大,人的一点灵明终究会促使他向善的。所谓“虽至浊之中,一点真心埋没不得”。^{[10](77)}因此,在潜能的意义上,人能够通达至善,即人人皆可为尧舜。即使“习”的阻力很大,不可能人人冲破其阻挠而达至天命,但少数禀赋、意志超众之人还是能够达到的。^{[10](111-152)}所以,无论怎样,在黄宗羲这里,此世之人是能够成为至善的。对圣人来说,他能够完全洞晓并把握天命,从而使之与天命合而为一,达到至善至全。

而在利玛窦这里,人在此世是不能达到完满的,因为他有着无法清除的“原罪”。这一原罪是人类始祖违逆天主的命令而犯下的,也即亚当夏娃(当时写做“亚党”、“厄袜”)偷食禁果之罪,“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。”^{[9](94)}由于始祖的原罪,人性已经不全,所以此世之人要想达成完满已无可能。其实按照利玛窦的逻辑,即使没有原罪,人类也不可能达到绝对的完满和善,因为绝对的完满和善只属于天主,而不属于被造物。相对于全能至善之天主,人只是有限的存在。^{[9](20)}作为有限的人,不可能完全洞晓天主之意,更不可能与天主同等或合一。

当黄宗羲等儒家士人认为人能够全然为善时,无疑就赋予人一种绝对的权威。如果某人认为自己已经修炼到极至,已经能够把握天命的话,那么,他就掌握了统治世间一切事物的权力。他的意志将是至高无上的,他的权力也是无可置疑的。如此就容易形成个人专断和独裁。

而利玛窦的天主信仰却有可能对专制独裁形成某种限制。在全能的天主面前,任何人都是有限的存在,任何个人的和世俗的权威也都成了有限的。虽然有人可能假借天主的名义造成自己绝对的权威,然而天主的超越性本身就形成了对世俗权威的限制。因此,有些学者就把近代民主制的兴起与基督信仰联系起来。^[11]

但是,天主信仰也有其局限性,越是严格尊从天主的权威,限制人的权威,就会出现这样的结果:对人的普遍和绝对的怀疑。对人的怀疑就会消解任何人类组织和机构的权威。于是,人类最终成了无头苍蝇,各行其是,结果必然是天下大乱。

(二) 双方对世俗世界、世俗道德之定位的不同

对于世俗世界的定位,与承不承认两个或多个世界的存在有很大关联。

在黄宗羲等儒家士人的观念中,对于两个或多个世界的说法比较暧昧。他们似乎想将人的肉体和精神分为两个世界,但又不承认它们的本质区别;他们拒绝鬼神和地狱的观念,但又想承认它们的部分合理性。这在黄宗羲的魂魄说和地狱观里,有着典型的表现。

在《破邪论·魂魄》篇中,黄宗羲将人的存在分成了至少三个部分:形、魄、魂。^{[10](195-196)}对黄宗羲来说,无论是形还是魂魄,都是禀一气而生的。对气之整体来说,是绵延不息的,但是对具体的事物来说,总是会消亡的。于是随着形之消亡,魂魄也要消散。但是,黄宗羲又不愿看到圣贤的精神即魂也如愚凡之人的魂一样消散,所以他部分接受了佛家的轮回转世之说。^{[10](196-197)}

随着魂不灭观念产生的必然是地狱天堂之观念,在《地狱》篇中,他部分承认了地狱存在之益

处，但又觉出地狱说同他的“气”一元论之矛盾，最后他拒绝了地狱说，转向儒家正统求救。

在《地狱》篇中，黄宗羲继续坚持他的“气”一元论的观点，无论天上地下，都是一气充盈。而且这一气是“生气”，即阳气，与地狱之阴气相对立。^③

这样，我们就看到，无论是天堂（存放圣贤之魂的地方）还是地狱（存放依草附木之魂的地方）都被黄宗羲的“气”所包孕。对黄宗羲等儒家士人来说，只有一个宇宙、一个世界，这就是气之世界。天地万物、诸神、诸佛、诸上帝、天堂、地狱等，不过是形气所成，这一形气只不过是真空之气的具体显现。^④

模糊了一切界限的气最终把所有事物都拉到了一个层面，这就是人世。人世成了儒家思想的核心，它成为气之唯一合理的载体，世俗伦理也成为气之善的唯一表达形式。黄宗羲等大儒相信在人世能够建立起一个和谐完美的社会。这一善的秩序体现在人世中就是以孝悌伦理为核心道德秩序。^{[10] (101-102)}

再看天主教对世俗社会的定位。先从利玛窦的魂魄说开始。人之二性导致了利玛窦的截然不同之魂魄观。他说：“人有魂魄，两者全而生焉。死则其魄化散归土，而魂长在不灭。吾入中国，尝闻有以魂为可灭，而等之禽兽者。”^[11]利玛窦对儒家的魂魄说不仅有深入地了解，而且还看到了人之魂魄皆灭的消极后果，即人兽不分。人魂魄皆灭导致的将是伦理秩序的失效，而伦理秩序恰恰是人与禽兽的本质区别所在。所以，利玛窦强调，人魄可以灭，魂断不可灭。这一人魂也正是人之神性所在，“人魂为神，不容泯灭者也”。^{[9] (29)}正是这一具有神性之魂将人从有形之禽兽世界中拉拔出来。所以，利氏说，人魂不同于有形之物，有形之物皆四行所成，而“有四行之物，无有不泯灭者。夫灵魂，则神也，于四行无关焉。”^{[9] (27)}

人魂不灭就导致了两个世界的区分：有形之世界和无形之世界的区分，也即现世和后世之区分。“现世”和“后世”的具体内涵是什么呢？利玛窦说，“现世”就是我们的世俗世界，也是禽兽皆能感知的世界。在这个世界，形色之欲奴役着万事万物。人若拘于这个世界，也将如禽兽一样受制于身体形色之欲，人兽将无二致。^{[9] (25)}人之神性使之不能满足于现世，必寻求另一个世界，这就是“后世”。^{[9] (27-31)}利玛窦所谓的“后世”与佛家或吸收佛家观念的儒家所说的“后世”都不同。后两者所说的后世与现世并没有本质区别，它们的区别只是时间上的先后而已。也就是说，无论是佛家的轮回转世还是儒家的子孙相继，其活动范围都没有脱离世俗世界。而天主教的“后世”却是另外一个世界，它是与世俗世界相对立的超验世界（天堂）。世俗世界和超验世界的区分对应的是人的肉体（兽性）和灵魂（神性）的区分。^{[9] (27-29)}对天主教徒来说，此世是短暂的，就象人的肉体一样会腐败消亡，而来世（天堂）是永恒的，是人之灵魂的永恒居所。所以，现世对天主教来说就是短暂的、相对的和消极的，后世或天堂才是永恒的、绝对的和积极的。

既然现世如此堕落和易毁，那么为什么人还要在这个世界上生活呢？他直接进入天堂不更好吗？利玛窦用选试的例子回答了这一问题。现世只是上帝选人的试验场所。由于人之魂皆不灭，那么就都有上天堂的可能。但是总有些人被世俗欲望所迷，沉醉不能自拔，并由此产生种种罪恶。这些人的灵魂不能上天堂，要给它们另安排一个场所，就是地狱。现世就是考验人们灵魂的一个必要场所，在其中经受住考验的将上天堂，经受不住的将下地狱。^{[9] (63-65)}地狱的出现并不表明有第三个世界，地狱和天堂可以看作是同一个世界的不同场所，它们都是处理人们灵魂的，只不过一个奖善，一个罚恶。鉴于人世的有限，它的奖励和惩罚也都是有限的，因此需要一个更完善的场所来完成对善和恶的处理。^{[9] (66-67)}利玛窦自信地说，用天堂地狱的永福和永罚来导人向善，比之佛家只用现世轮回、现世利害来导人向善要优越得多了。^{[9] (66)}当然比儒家只用现世赏罚来引导更优越了。但是，天主教两个世界的观念及对现世的贬低也有其消极后果，那就是导致天主教徒高高在上的优越心态和游戏现世的人生姿态。而且，在他们内心深处会有一种分裂：既对现世不屑，视其为粪土，又要勤奋经营现世，做出最大功绩。这种矛盾使天主教最终分化成路德教和加尔文教。

四、不同的伦理观念

对待世俗伦理态度上的差异,就使双方产生了不同的伦理观念。

(一) 爱天主和孝敬父母的冲突

对天主教来说,最高的善不在这个世界,而在天堂。天主是至善,也是现世之善的源泉。现世之善是残缺的和有限的,它要以天主之善为根本动力和最高目标。因此,天主教伦理的第一要义就是爱天主,唯有爱天主才能爱他人。因为唯有天主才能赐给人爱他人的力量。“仁者爱天主,故因天主而爱己爱人,知为天主则知人人可爱,……爱人之善,缘在天主之善,非在人之善。”^{[9](81)}于是,世俗之对双亲兄弟君长之爱,不过是爱天主的结果。而不是因为天主才爱父母的人,其德行就不是成仁之德行,因为就是禽兽也懂得亲亲,但这种亲情却不是仁德。^{[9](81)}因此,不是本自于天主的爱,就不是真正的爱、真正的仁。

如此,天主教爱天主之教义就与儒家孝悌伦理产生了对立。在儒家这里,恰恰把孝悌、亲亲看作伦理的首要原则,黄宗羲也是如此。他说“仁、义、礼、智、乐,俱是虚名。人生堕地,只有父母兄弟,此一段不可解之情,与生俱来,此之谓实,于是而始有仁义之名。”^{[10](101-102)}而在天主教看来,亲亲是鸟兽都懂得的伦理,不足于成为人之为人的特征。人之为人的关键恰恰在于他的神性,这一神性只有在信爱天主时才能呈现。真正的仁德在远不在近,近爱本体、近爱己家、近爱所亲、近爱本国等都是庸人血气之爱,与鸟兽无别。^{[9](45-46)}对利氏来说,孝悌伦理也不过是人的血气之爱,是人之动物本性的表现,它忽略了人之神性生命。将孝悌伦理绝对化就会压制甚至否定人的神性灵魂、精神生命。对天主的信爱使天主教徒得以超越血气之爱,超越了所有世俗伦理界限。这对于家长君王的专权形成了有效的限制。不过,如前所述,天主教对人类权威的消解会使人们无所适从。

天主之超越信仰使利玛窦对孝道也作了重新诠释。他说,人在宇内有三父,一谓天主,二谓国君,三谓家君。在他看来,孝的最高对象是天主,其次是国君,最后才是亲生父亲。对天主的顺逆是判定孝与不孝的唯一标准。天主至高无上之权威否定了国君和生父的权威,虽然人们同国君、生父是君臣父子关系,但在天主面前,他们是像兄弟一样的平等关系。^{[9](91)}

如此一来,孟子所说的“不孝有三,无后为大”(《孟子·离娄上》)这句话也就失去效力了。只要人们敬奉上帝,知道了灵魂不朽,就不一定需要后代来延续自己的血脉了。^{[9](92)}

这样,天主教在婚姻观、丧葬观、圣人观等方面同儒家也就大为不同了。

(二) 婚姻观的不同

对于儒家来说,婚姻涉及两个问题:一个是色欲问题,一个是人种繁衍问题。这两个问题对儒家士人来说,是必须要解决的。孟子说,“好色,人之所欲”(《孟子·万章上》)。“不孝有三,无后为大”(《孟子·离娄上》)。在色欲上,孟子并没有过渡强调,只要处理好色欲和礼制的关系,就是无可厚非的;但传宗接代却是不可推卸的责任。^{[8](381)}

这两个问题在利玛窦,答案就有不同了。利氏说,天主也承认色欲之合理性,并不强求每个人绝欲。^{[9](87)}但他又说,作为教皇等一心侍奉上帝之人,如果不绝弃欲望,则难以完备敬神之礼。^{[9](87)}至于传宗接代,与对上帝之信仰相比,则失去了其重要性和绝对性。按儒家之观点,由于不相信灵魂不灭,就必须将传宗接代看作天道之本。^{[6](162)}但对天主教来说,人类都是天主所造,人类之灭绝也由天主。天主造人,并没有赋予人之根本任务就是传宗接代。^{[9](87)}因此,种的繁衍并不是绝对和首要之事。天主给人的第一任务是信仰天主,使自己的灵魂得救,其他都是次要的。所以,婚姻在天主教就不是必行之事了。^{[9](87)}

(三) 丧葬观的不同

灵魂得救之后,将归于天堂,永伴天主。由此,导致天主教对人之肉身的不同处置。人之肉身与其他物种一样,终究会坏死,这是其应有之义。惟其速死,灵魂才得以更快得回归天堂,人的生命才得以更大得完满。^{[9](92)}而越是棺槨厚葬,则越是耽误了灵魂回归的时间。^{[9](43)}因此,天主教的

葬礼力求简单质朴。而注重现世的儒家则极为看重葬礼。即使下葬，也要力求延长肉身存在的时间，因此必要厚置棺椁。黄宗羲同孟子一样批判墨家的薄葬之说。^{[10](82)}

(四) 圣人观的不同

对现世的看重使儒家将最高权威赋予了圣贤，他们成为天命的阐释和代言者。如此就出现了对世俗之人的神化，圣人、圣王崇拜成了儒家文化传统中一个根深蒂固的现象。^{[6](187)}黄宗羲也将圣人推到无以复加的地步，“尧舜执中，不是无形无象，在人伦之至处为中。人伦有一段不可解处即为至，五伦无不皆然。新安陈氏以为君臣之伦于人为尤大，非也。‘圣人，人伦之至也’一句，总五伦而言，后始抽出君臣。‘事君’、‘治民’，须从尧舜以上来，方有本领。”^{[10](89)}为了突显圣人地位，黄宗羲不怕陷入自相矛盾。在其他地方他将人伦置于孝悌这一地基之上，而在这里他又说人伦之至是圣人。要解决这一矛盾，只有一个办法，就是将圣人看作把孝悌伦理贯彻得最为彻底之人。尧舜就是孝悌的典范，君臣之伦遵循孝悌伦理才合乎天道。所以圣人高于君王。圣人全是率性而为，因为他们与天命已经合为一体。^{[10](164)}圣人能够如此，是因为人与“天”或“气”本来就是合一的。^{[10](60)}因此，人拥有无限的潜能，其最高境界就是天人合一。作为最高境界的代表——圣人，不仅仅是天道的代表，甚至就是天的具体而微。^{[10](76)}圣人就具有了无上的权威。

而天主教则对世俗权威进行了限制，其对圣人之态度也截然不同。利玛窦说：“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。”^{[9](95)}同儒家一样，利玛窦也承认圣人有过人之处。但是在圣人能力之性质和来源问题上，则与儒家不同。在黄宗羲这里，圣人有过人之力量，是因为他比常人更大地发挥了人的潜力，就是说，这力本身就潜伏在人身上。而在利玛窦这里，他首先区分了人之力 and 神之力。人自身之力量是有限而微弱的，天主则是全能的。圣人有过人之力量，但这力已经不是人本身之力量，而是天主赐给他的力量。^{[9](95)}所以，利玛窦之圣人必勤奉天主、谦虚虔诚。他们要将天主大能及其降生之义载之于经典，并传其道于世，以拯救天下万民。这些圣人的功过是非，最终全由天主裁决。而黄宗羲之圣人则自信多了。他们与天道合为一体，具有了绝对权威，没有人能评判他们，他们是世俗世界的最高法官。甚至天命也是由他们来驾驭，而不是天命驾驭他们。^{[10](76)}儒家圣人的自信有其弊端，也有其合理之处，它有利于对现世的有效治理；天主教的圣人有其优越性，也有其局限，即圣人权威的不确定性。而权威的不稳定则容易产生混乱。

五、结论

纵观天主教伦理与儒家伦理在这三方面的差异，我们就能够理解当时为何耶稣会士被儒生们群起而攻，为何传教士们一再被驱逐出境。两种伦理思想有着本质差异：一个是超验信仰，一个是世俗崇拜；一个信仰永恒，一个魂魄皆灭；一个向往来世，一个看重现世。两种伦理都有其优越性和局限性，如果只站在一方立场上看另一方，就容易形成褒此抑彼的不客观态度。利玛窦犯了这样的错误，黄宗羲也有类似毛病。黄宗羲对儒家伦理持绝对信念，对威胁到儒家伦理的思想展开了猛烈地抨击。当时他猛烈抨击的对象主要是佛家思想，天主教对他来说还是个小角色。他在辟佛过程中，捎带着把天主教也一网打尽了。^{[10](195)}

注释：

- ①黄宗羲的性善论是同他的气一元论相对应的。对他来说，性、命、理、质、习等都是气的凝聚形式。性、命、理可以说是同一种东西，即气中之主宰或有条理者（参见沈善洪主编，吴光执行主编：《黄宗羲全集》第一册，杭州：浙江古籍出版社 2005 年版，第 161、137、148、149、60 页）。而质则是气之成象后的形体。而习则与质关系密切。正是形形色色的质构成了习。根据气一元论，气之主宰，即性本是至善，人性也只是善。但如果一切都是善，现实中的良莠不齐以及恶是怎么产生的呢？黄宗羲的答案仍然是孔子那句话：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货篇》）也就是说，正是因为习的参差不齐导致了万事万物良莠不齐甚至是恶的产生。然而，根据气一元论，具有善之本性的气为何在成形为质进而积累成习时产生了参差不齐呢？大儒们从来没有解释过。
- ②参见黄宗羲：《孟子师说卷六·生之谓性章》《黄宗羲全集》第一册，第 133 页。联系其他篇章，可以看出，黄宗羲的分类标准有些混乱而又自相矛盾。首先看他的人和物的区别标准。他先将气之粗精看作人与物的区分标准，然后又将这一区分看作是有理

之气和无理之气之区分。粗精是量的区别,而理之有无却是质的区别。将气之粗与无理之气之间、气之精与有理之间划等号,对于讲逻辑、讲理性的人来说,就难于理解了。他又把气之粗者所具之性看成气质之性,那么气之精者所具之性自然是理义之性了(参见《孟子师说卷六·食色性也章》《黄宗羲全集》第一册,第135页)。这样一来,气本身就具有两性了,然而在上文中黄宗羲却是断然否定一气有二性的。因此,也就形成了黄宗羲叙述中的矛盾:一本与万殊之矛盾;再来看他的人与人之区分。既然人皆禀气之精者而成,就该人人都是至善,为何会有不同呢?黄宗羲的论据仍是前文所说的习。(参见《孟子师说卷四·人之所以异章》《黄宗羲全集》第一册,第111页)

- ③关于阴阳之含义,在黄宗羲这里大概有两种:一种是伦理上的含义,即阳为善,阴为恶;一种是表述万物运动特征,即动为阳,静为阴。这两种含义在《魂魄》篇和《地狱》篇中都有反映。在此处,黄宗羲使用的是第一种含义。
- ④在《上帝》篇中,黄宗羲曾说:“为天主教者……实则以人鬼当之,并上帝而抹杀之矣。……佛氏之言,则以天实有神,是囿于形气之物,而我以真空驾于其上,则不得不为我之役使矣。”(参见黄宗羲:《黄宗羲全集》第一册,第195页)可见无论是天主还是诸佛,都是形气之物,都归于真空之气,也就是黄宗羲所理解的“天”或“上帝”。天堂地狱自然也就是形气之物了。

参考文献

- [1] 刘海鸥. 天儒冲突——东西方家庭伦理的初次冲撞[J]. 伦理学研究. 2003(7): 45-48.
- [2] 郭清香. 试论中西伦理比较研究中的两难问题——从中国近代基督教与中国传统思想的互视模式看[J]. 道德与文明. 2006(2): 57-60.
- [3] 王剑. 天学精神与儒学伦理——明末中西文化冲突探因[J]. 吉林大学学报: 社会科学版, 2000(2): 59-64.
- [4] 刘小枫. 拯救与逍遥[M]. 上海: 上海人民出版社, 1988.
- [5] 秦家懿, 孔汉思. 中国宗教和基督教[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1990.
- [6] 刘耘华. 诠释的圆环: 明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [7] 谢和耐. 中国和基督教——中西文化的首次撞击[M]. 耿昇, 译. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [8] 李天纲. 跨文化的诠释——经学与神学的相遇[M]. 北京: 新星出版社, 2007.
- [9] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [10] 沈善洪, 吴光. 黄宗羲全集: 第一册[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2005.
- [11] 哈罗德·J·伯尔曼. 法律与革命——西方法律传统的形成[M]. 贺卫方等, 译. 北京: 中国大百科全书出版社, 1993.

The Differences in Ethical Thoughts between Catholicism and Confucianism ——A Case Study of Matteo Ricci and Huang Zongxi's Ethical Thoughts

JIA Qing-jun

(College of Humanities and Media, Ningbo University, Ningbo 315211, China)

Abstract: There are significant differences in ethical thoughts between Catholicism and Confucianism. The first difference lies in their presumptions of human nature: Confucianism believes in the goodness of human nature while Catholicism believes in both the beastliness and the divinity of human nature. The second difference lies in their positioning of secular ethics: Catholicism does not believe in the total goodness of human nature while Confucianism does; Catholicism thinks the secular world is limited and relative while Confucianism believes it is absolute. The third difference lies in their ideas of ethics: Catholicism thinks the love of God ranks first in ethics, while Confucianism believes that being filial and loving is the ethic principle of primary importance; Catholicism does not attach much importance to child bearing and rearing, while Confucianism takes this matter seriously; Catholicism takes slightly physical being and thus advocates simple funerals while Confucianism does the opposite; Catholicism limits the absolute authority of sages while Confucianism believes in their absolute authority.

Key Words: Matteo Ricci; Huang Zong-xi; Catholicism; Confucianism

(责任编辑 王 抒)

也谈耶儒伦理思想之差异——以利玛窦、黄宗羲伦理思想为例

作者: 贾庆军, JIA Qing-jun
作者单位: 宁波大学人文与传媒学院, 浙江宁波, 315211
刊名: 宁波大学学报(人文科学版)
英文刊名: JOURNAL OF NINGBO UNIVERSITY (LIBERAL ARTS EDITION)
年, 卷(期): 2009, 22(4)
被引用次数: 0次

参考文献(17条)

1. 刘海鸥. 天儒冲突—东西方家庭伦理的初次冲撞 2003(07)
2. 郭清香. 试论中西伦理比较研究中的两难问题—从中国近代基督教与中国传统思想的互视模式看[期刊论文]-道德与文明 2006(02)
3. 王剑. 天学精神与儒学伦理—明末中西文化冲突探因[期刊论文]-吉林大学学报(社会科学版) 2000(02)
4. 刘小枫. 拯救与逍遥 1988
5. 秦家懿. 孔汉思. 中国宗教和基督教 1990
6. 刘耘华. 诠释的嘲环: 明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应 2005
7. 谢和耐. 耿昇. 中国和基督教—中西文化的首次撞击 2003
8. 李天纲. 跨文化的诠释—经学与神学的相遇 2007
9. 朱维铮. 利玛窦中文著译集 2001
10. 沈善洪. 吴光. 黄宗羲全集 2005
11. 哈罗德·J·伯尔曼. 贺卫方. 法律与革命—西方法律传统的形成 1993
12. 沈善洪. 吴光. 黄宗羲全集 2005
13. 黄宗羲. 孟子师说卷六·生之谓性章
14. 孟子师说卷六·食色性也章
15. 孟子师说卷四·人之所以异章
16. 关于阴阳之含义, 在黄宗羲这里大概有两种: 一种是伦理上的含义, 即阳为善, 阴为恶; 一种是表述万物运动特征, 即动为阳, 静为阴. 这两种含义在《魂魄》篇和《地狱》篇中都有反映. 在此处, 黄宗羲使用的是第一种含义
17. 在《上帝》篇中, 黄宗羲曾说: “为天主之教者……实则以人鬼当之, 并上帝而抹杀之矣. ……佛氏之言, 则以天实有神, 是囿于形气之物, 而我以真空驾于其上, 则不得不为我之役使矣.” (参见黄宗羲: 《黄宗羲全集》第一册, 第195页) 可见无论是天主还是诸佛, 都是形气之物, 都归属于真空之气, 也就是黄宗羲所理解的“天”或“上帝”. 天堂地狱自然也就是形气之物了

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_nbdxxb200904010.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: d00139b8-6cc3-48d2-8f3e-9e4d00711f34

下载时间: 2010年12月15日