

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

李 韦¹, 李华伟²

(1. 天津师范大学 政治学博士后流动站, 天津 300387; 2. 北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘 要: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,利玛窦附会儒家文化,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。

关键词:天主教;《天主实义》;五伦;“三父”说;个体救赎与血缘亲情

中图分类号:B 248.99

文献标识码:A

文章编号:1000-5587(2010)02-0071-07

徐复观先生认为,以儒家为正统的中国,“最有社会生活实践意义是孝”,那么,当明末天主教和儒学相遇时,围绕“孝”,两种文化会有何种“会通”与“融合”,抑或冲突与对话?

自明末天主教传入中国,两种文化不断发生着冲突与融合。利玛窦采取了适应性的传教策略,灵活地向中国人介绍天主教教理。

围绕“不孝有三,无后为大”这句话及其深层观念,儒家和天主教关于“孝”的观念的区别得以凸显,本文试图考察这一争论及其背后的含义。关注的问题有四:面对这一问题,利玛窦如何应对,利玛窦的解释策略是否使得他故意曲解中国孝论?明末士大夫对利玛窦的这一解决方案有何反应?两者的冲突反映了天主教和儒家文化的哪些特质?如何重估这一争论的意义与价值?

一、冲突的出现

在《天主实义》第八篇^[1]，“中士”^①提到自己很难理解利玛窦及其同伴“终身绝色、终不婚配”之事。利玛窦解释耶稣会士单身不娶，是为了“愈精以成己，愈便于及人也”，并列举了八大理由。尽管“中

士”认为这是“依理之语”，他还是很难接受不婚配之举。他以亚圣孟子“不孝有三，无后为大”这句话，表达了中国儒家对这一问题的看法。既以“无后”为大不孝，中国士人自然难以接受不婚的主张。

“不孝有三，无后为大”，出自士人熟读的《四书》中的《孟子》。《孟子》的这一说法，显然与基督教大异其趣。基督教的立场使得利玛窦不能不对此进行批判。在中国生活多年的利玛窦，深知中国士人对书籍和经典的尊崇，他不能不小心谨慎地处理两者之间的矛盾。

利玛窦采取了解释学策略。利玛窦了解到，当时已有传教士采取古今有别、不应拘泥教条的解释，认为“彼一时此一时。古者民未众，当充扩之；今人已众，宜姑停焉”^{[1](P615-616)}。这种解释策略认为，孟子这一说法是有特定时空背景的，“不孝有三，无后为大”这一主张已经不适合当今时代的要求，故而应该放弃这一主张，顺时求变。“古今有别”这种解释策略，对利玛窦要达到否定“不孝有三，无后为大”的目标不无裨益。但是，利玛窦并没有采取这一解释策略^②，而是说：“予曰，此非圣人之传语，乃孟氏也，或承误传，或以释舜不告而娶之义，而他有托

收稿日期:2009-10-15

作者简介:李韦(1979-),女,新疆乌苏人,博士,主要从事宗教学、政治学方面研究;李华伟(1981-),男,河南汝州人,北京大学哲学系在读博士,主要从事宗教社会学和基督教史研究。

焉。”^{[1](P616)}利玛窦为何不接受这种解释策略,而提出另外一种解释呢?

在笔者看来,“古今有别”这种解释策略,尽管可以否定孟子此语在明末的适用性,却隐含着承认孟子此语在一定时空背景下是有道理的。在利玛窦看来,采取“古今有别”的策略,对“不孝有三,无后为大”否定不够彻底。明末开放的思想背景,使得利玛窦可以直接否定孟子,而不至于引起太大的思想波澜。在这种有利的思想背景下,利玛窦直接否定了亚圣孟子,将他排除在圣人之外^④,说“此非圣人之传语,乃孟氏也”^{[1](P616)}。何以说“此非圣人之传语”?利玛窦进而抬出了孔子,利玛窦说:“《礼记》一书,多非古论议,后人集礼,便杂记之于经典。贵邦以孔子为大圣,《大学》、《中庸》、《论语》孔子论孝之语极详,何独其大不孝之戒,群弟子及其孙不传,而至孟氏始著乎?”^{[1](P616)}

二、《学》、《庸》、《论语》论孝之语

既提到“《大学》、《中庸》、《论语》孔子论孝之语^④”,我们便不得不做些考辨,看看《大学》、《中庸》、《论语》中是如何论“孝”的。

首先看看《大学》是怎样论及“孝”的。其中直接提到“孝”的有三次:其一是在谈君臣、父子之道时,其二是在谈“治国必先齐其家”时,其三是在谈及“所谓平天下在治其国”时。由此可见,《大学》是在修、齐、治、平的链条框架下申述“孝”的。强调的是“孝”在修、齐、治、平中的功用及其在确保社会秩序时的功能。具体来说,就是修身后做到不以个人好恶而有所偏私,之后通过孝、弟、慈达到“齐家”,家齐而后治国,而所谓治国之道不过就是做到“上老老”、“上长长”、“上恤孤”。通过上行下效,民众自然就会“兴孝”、“兴弟”。因此,《大学》甚至认为“孝者,所以事君也”,赋予“孝”极高的地位。同时《大学》也赋予君臣父子各个角色以行为规范,其中为“为人子”的标准就是“孝”。可见“孝”既是“为人子”之道,也是“事君”之道。

在修、齐、治、平的链条中,“孝”只是手段,并非目的。在个体层面,子孝父慈则家定。在社会层面,“上老老而民兴孝”,如此,上下、尊卑、君臣、父子秩序森然,则民安而天下平。可以看到,在这种礼仪秩序中,要求各个角色各安其位、各尊其旨,以此达到家齐国治的目的。

那么,《中庸》又是如何论“孝”的呢?《中庸》直接论孝之处有二,都是称赞舜、文、武、周公的“大

孝”、“达孝”。“大孝”、“达孝”之人究竟有何作为可获此称谓?从对舜的描述可以看出,舜之所以“大孝”,是因为他“德为圣人,尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之”。这似乎与常人理解的“孝”不一样。“孝”必涉及“孝敬”的对象,此处却并没有直接提及。《中庸》强调的是舜的圣德与尊位,当然德是基础,所谓“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿”。大德给舜带来的是现世的位、禄、名与寿,更重要的是身后之待遇——“宗庙飨之,子孙保之”。武王、周公“达孝”之称号,又何以得之?盖二人“善继人之志,善述人之事”。以武王来说,“身不失天下之显名,尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之”。可见,武王获得“达孝”称呼的理由与舜基本一样。对后世影响最为深远的是,周公将此行为规范化,“制为礼法,以及天下,使葬用死者之爵,祭用生者之禄”^{[2](P26)}。武王、周公的行为是“善继人之志,善述人之事”的典范,此为“达孝”。

可以看出《中庸》认为,“宗庙飨之,子孙保之”是“孝”的重要标准。何以如此?在论述武王、周公“达孝”的那一部分,有这样的话:“践其位,行其礼,奏其乐,敬其所尊,爱其所亲,事死如事生,事亡如事存,孝之至也。”由此可见,祭祀是“孝”的应有之义。在此之前,《论语》中已有类似的说法,即“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”^{[2](P55)}。

可以说,最迟在孔子时代,儒家对“孝”的内在精神已基本定型,《大学》、《中庸》不过是其发展,至《孟子》较为全备。下面我们转入《孟子》“无后为大”说的提出及利玛窦的批评。

三、利玛窦对“无后为大”的批评

“不孝有三,无后为大”,出自《孟子·离娄上》。原文是:“不孝有三,无后为大,舜不告而娶,为无后也,君子以为犹告也”。汉朝的经学家赵岐在“无后为大”下面有注云:“于礼有不孝者三事,谓阿意曲从,陷亲不义,一不孝也;家贫亲老,不为禄仕,二不孝也;不娶无子,绝先祖祀,三不孝也。三者之中,无后为大。”^{[2](P286-287)}朱熹《孟子集注》,在“舜不告而娶,为无后也”一句注曰:“舜告焉则不得娶,而终于无后矣。告者,礼也;不告者,权也。犹告,言与告同也。盖权而得中,则不离于正矣”^{[2](P286-287)}。可见,自汉至宋,儒家对此的注释基本是一致的^⑤。之所以认为“无后为大”,是害怕“绝先祖祀”。

在与利玛窦讨论不婚的问题时,中国士大夫提出自己的疑问:“祖考百千其世,传之及我,可即断绝

乎？”^{[1](P605)}并搬出了孟子的“无后为大”一语。

如前所述，利玛窦在此采取了“是孔非孟”的反驳策略^⑥，彰显二者的差异。之后，利玛窦将“无后为大”从逻辑上推到极端，使此说在逻辑上造成的悖论一目了然，彰显此说之非。“无后为大不孝”在逻辑上的极端，就是“为人子者宜旦夕专务生子，以继其后，不可一日有间”，这显然很荒唐。利玛窦将这一逻辑上的极端情况，放在中国圣人舜的身上，依此标准来衡量，“舜犹未为至孝耳”，“盖男子二十以上可以生子，舜也三十而娶，则二十逮三十，非孝乎？”^{[1](P617)}这种将“无后为大不孝”的说法推到极端，并将之放在具体人物的身上，使得“无后为大不孝”的说法，显得荒唐滑稽。尽管我们知道逻辑上的可能性，并不等于现实的可能性，但利玛窦运用逻辑的方法，将之推到极端彰显其非，却无疑起到振聋发聩之功效。

利玛窦并未就此放下批驳的武器，而是设置一组对比，继续穷追猛打。为彰显“有后乃孝”的荒唐，利玛窦设计了一种极端的情形——“譬若有匹夫焉，自申无后非孝，有后乃孝，辄娶数妾，老于其乡，生子甚多，初无他善可称”，利玛窦反问道：“可为孝乎？”

而另外一种极端情形就是——“学道之人，平生远游异乡，辅君匡国，教化兆民，为忠信而不顾产子”。在这种情况下，利玛窦质问道：“此随前论，乃大不孝也”。可是这些人“与国家兆民，有大功焉”，而且“舆论称为大贤”，可见“舆论”并不以“有后”为标准。

其实，利玛窦在这两处的逻辑是有问题的。在第一种情形下，“有后乃孝”这一大前提本身就是有问题的，儒家从来也不以“有后”为孝^⑦。自然，从这一大前提推出的结论就不可靠。

在第二种情形下，“忠信”与“孝”不能两全时，儒家的选择是为国尽忠，忠是高于孝的^⑧，甚至是更大的孝。这与儒家追求“三不朽”有关。另外，在儒家除了“孝”之外，还有“仁”的维度^[3]，这在孟子思想中尤为明显。孟子认为“孝”中就有“仁”，他说“仁之实，事亲是也”^[4]。“仁”是更高的要求，其中已包含有“孝”，所以他认为“未有仁者而遗其亲者也”^[5]。所以，第二种情形在儒家看来，并非不孝，儒家也没有觉得这与“无后为大”有任何矛盾。

另外，利玛窦在这两种情况下，都只涉及“无后”的问题的一个层面，并未涉及生前对父母的敬养，也没有论及“无后”与“祖先祀”的关系^⑨。当然，指出利玛窦逻辑上的问题，并非笔者苛求利玛窦，或者显

示自己的高明。笔者是想指出，这是利玛窦为了强调其天主教观点而有意回避实质问题，是利玛窦对儒学的有意误读。

四、“三父”说及儒生对此的批判

在驳斥了中士的理论依据——“不孝有三，无后为大”之后，利玛窦提出了西方圣人关于三不孝的说法：“大西圣人言不孝之极有三也：陷亲于罪恶，其上；弑亲之身，其次；脱亲之财物，又其次也。”^{[1](P618)}此说始于何人尚待考，但不排除利玛窦为了与中国三不孝之说相抗衡而提出此说的可能性。

在此，利玛窦充分夸大了此说的普遍性，他说天下万国，“通以三者为不孝之极”。在这一有些许虚构的普遍主义的挑战下，中国“不孝有三，无后为大”之说，显得极其孤立。在此基础上，利玛窦提出了极有影响的“三父”说：

“凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三为家君也。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，其为之子者，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。国主於我相为君臣，家君於我相为父子。若使比乎天主之公父乎。此伦不可不明矣。”^{[1](P619-620)}

儒家主张爱有差等，主张遵从各自角色规范，君臣父子秩序森然。利玛窦提出“三父”说，认为“世人虽君臣父子，平为兄弟”，主张“人神关系景观中的天父面前人人平等的原则”^{[6](P120)}，抹平了儒家五伦的差异，这在明末部分士大夫看来无疑“悖伦”。在批驳了“无后为大”之后，利玛窦以天主教观念改造了“无后”的内涵——“不信有后世”^⑩。利玛窦借用儒家概念，采取拟同策略，在将天主比为“公父”后，利用儒家所要求的对“父”的“孝”，甚至骂“弗养弗奉”天主的行为是“无父无君，至无忠，至无孝也”，“既忠孝蔑有，尚存何德乎！”^{[1](P622)}可以看出，利玛窦是取了儒家“父”的符号，而将其内涵置换掉了，达到貌合神离之效。因此，尽管《天主实义》布满了儒家符号，其内涵却完全不同，已被利玛窦用天主教的神学主张置换了。

随着天主教和儒家了解的加深，两者的矛盾必然越来越明显，冲突不可避免。许大受认为天主教于“父子大亲”，“但目为彼男彼女生此男此女而已”，

此乃“捐本”^{[7](P137)}。更让他难以接受的是,若父母已歿,生前未闻天主教,只能堕入“炼清地狱”或“入炼罪永苦”,孝子虽存孝志,“无益亲灵”。许大受感叹道,“假使舜禹陟位,而髻鯀不得配天,吾知舜禹之必感然而不南面矣”^{[7](P137)}。因为儒家的传统是“葬用死者之爵,祭用生者之禄”^{[2](P26)},这使得子荣父贵。即使父已亡,仍可根据儿子的功业享受相应的追封和祭礼。

在儒家,这使得儿子的行为与父祖联系起来。因为,所谓“孝”就是“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”^{[2](P55)},而“祭用生者之禄”,显然儿子的作为可以影响到父祖生前之名誉与死后之哀荣^①。在天主教那里,“孝子虽存孝志,无益亲灵”,孝子只能眼睁睁看着父母在地域或炼狱受苦,这是让人难以忍受的。这一点,不仅令反教的许大受难以承受,即令倾慕甚至入教的士人也难以接受,在《口铎日抄》中就有信徒向司铎提出这一问题,“灵魂在天,父母之永苦者或有焉,能无痛戚乎?痛戚又不可谓天堂之乐,其义云何?”^{[8](P484)}

在天主教那里重视个体的救赎,个人的救赎只和个人的行为有关,这种个体救赎,使得孝子的行为无法对父母的救赎产生影响。而佛教入中国之后,在这一点上是顺应了中国文化的。许大受在另一处就比较了佛教和天主教对“孝”的态度,认为佛教“本孝之心,与儒无异也”,而遍查天主教之书,“曾不错写一孝字”^{[7](P153)}。不仅如此,天主教提倡爱无差等,这在许大受看来,简直是“未之前闻”^{[7](P153)}。许大受认为天主教不把对父母的爱放在第一位,“现世相值又等路人”,又如何能爱他人?“夷既谓天怒难回,亲魂不度,而现世相值又等路人”,那么“又复路人祖魄,吾不知其与罔极之心何时得展?”^{[7](P153)}明末,中国在中元节为“路人祖魄”献祭的习俗仍然保留,在许大受看来,中国即使对路人的爱不如对父母的爱,至少还会为“路人祖魄”献祭,可是博爱的天主教连父母都不让人爱,对路人又如何爱,其博爱何在?

陈侯光在《辨学刍言》中认为天主教崇敬天主为“世人大父、宇宙公君”,乃是“真道在迹而求诸远也”,“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!”^{[9](P163)}他认为孝与仁本为一体,崇敬天主是“世人大父”,乃是“外孝而别求仁”^{[9](P164)}。陈侯光进而批驳利玛窦“三父”说,看到“为之子者,听其上命,虽犯其下者,不害其为孝也”一句包含的危险性——“如拂亲抗

君,皆藉口于孝天主,可乎?”他认为“亲虽虐,必谕之于道,君虽暴,犹勉之至仁”,这才是儒家的规范。利玛窦抹平五伦差异的说法,陈侯光最难以接受,他认为这是“子比肩于父,臣比肩于君”,“悖伦莫大焉”^{[9](P164)}。

钟始声在《天学再征》中也有类似的看法,认为天主为“世人大父、宇宙公君”的看法,是“推恩于莫无闻闻之天主”,“以吾父吾君为小父小君”,是“至无忠无孝”^{[10](P306)}。

五、天主教和儒家孝论冲突彰显的文化差异

从两种文化的冲突中,也许更能看出其本来面目,诚如是,那么从围绕“孝”论的冲突中,我们能看出天主教和儒家的哪些特质,这场冲突对我们今天有何意义?这是我们应该考虑的问题。

利玛窦附会儒家文化,将儒家的价值规范赋予人与上帝的关系之中。这种比附不可避免会使士大夫以中国式的观念来理解人神关系。

儒家的“爱”首先是对父母的爱,这与基督教更强调上帝对人的爱有本质的区别^{[11](P105)},儒生皈依基督教后,用儒家“爱”的观念来理解天主教之“爱”的观念,两者不可避免存在差异^{[6](P118~120)}。将“孝”这一人伦维度引入基督教人神关系中,冲突将更为突出^②。我们且看耶儒围绕父子关系或者“孝”的冲突。

在利玛窦的比附中,人与神之间的无限距离这一维度隐匿不见,以至于受儒家影响的士大夫,以儒家的父子关系来看人与“天主大父”关系时,一个重要的问题就凸显了。中国人“欲子之克肖”其父,如此一来,根据利玛窦的比附,士大夫得出的结论是惊人的——“天主既为大父,实生于人,乃不欲人肖之,何哉?”^{[10](P305)}在他们看来,人的德性是平等的,普通人与圣人之间不存在本质差别,只是“禀赋”不同而已,人人可为尧舜。而在天主教那里,人与神之间有着无限距离,人无论如何不可能与神等同。尽管利玛窦在《天主实义》第四篇,已经批判了“万物一体”的说法^③,可是他最终却是以中国儒家的说法来指称这种行为——“侮狎君父”,这不能不减弱他的批判力度。

在儒家的父子关系中,之所以强调“无后为大不孝”,乃是有着实际的目的——“以有治丧葬、坟墓、祭祀之事也”^{[1](P536)}。而天主教则认为死后遗留有二:身体与灵魂。死后,灵魂不朽,是更应该关注的事。相比之下,速朽的身体不足为虑^{[1](P537)}。是故,

利玛窦认为“所遗虚躯壳，子葬之亦腐，朋友葬之亦腐，则何择乎”^{[1](P621)}。在儒家看来，恰恰并非如此。

另外，儒家认为“无后为大不孝”，一方面是为祖宗的香火考虑，另一方面是为生前的敬养考虑。因此，当批驳天主教的人士，从“敬养”的角度提出问题^⑩，我们不得不承认人神关系模式与世俗人人关系模式之间的无限距离。当然，我们并不认为这两者不存在对话的可能。

围绕“孝”论的冲突，另外一个问题凸显，那就是重视个体救赎与重视维系血缘亲情之间的冲突^{[12](P204~211)}。天主教的信仰，“首先是一个个体的行为”^{[11](P31)}，其救赎也是个体救赎。利玛窦认为“我自为我，子孙自为子孙”，所以“不如各任其报”，以显上帝之仁义^{[1](P545)}。

而儒家父子关系中的人，并非个体的人，而是一个角色^⑪，强调的是个人和以父系为轴心的宗族之间的关系和个人在这一链条中的位置。个人是关系中的人，社会赋予他一定的角色规范和义务，希望每个人遵从各自的角色，以维系社会秩序^⑫。儒家的孝是维系个人与祖先、子孙的纽带。“葬用死者之爵，祭用生者之禄”^{[2](P26)}，使得自己的行为与父祖联系起来。同时，自己的行为与子孙也有关系，在《周易·坤》中就强调“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”^{[13](P23)}。这样儒家的善恶报应就与广义的“孝”联系在一起。

个体救赎，使得孝子的行为无法对父母的救赎产生影响，这是难以被中国人接受的。利玛窦向中国人描述了天堂的美好景像，并说“俯视地狱之苦，岂不更增快乐也乎”^{[1](P560)}，可是皈依上主的士大夫想到父母在地狱受苦，却无论如何也高兴不起来，在《口铎日抄》中就有信徒向司铎提出这一问题。也许是认识到这一问题对中国信徒的影响，艾儒略就要求已经信教的子女劝说父母信教，其言曰：

“人子之于亲也，奉养定省之外，谁不欲贻父母以安？忍置父母以危？夫安孰安于升天常生者乎，危孰危于沉沦永苦者乎？今子已知生死大事，忍不以告而亲？既告之，而不苦劝其依主，以免永殃。区区孱貌，亦无问矣。”^{[8](P498)}

看来这一点也被中国信徒接受，所以杨廷筠因苦劝其父母信教，被韩霖称为“超世之大孝”^{[6](P120)}。

六、“对话”抑或自说自话：明末天主教和儒家孝论冲突与对话意义之重估

克罗齐有言曰：“一切历史都是当代史”。我们

今天重新梳理明末天主教和儒家孝论的冲突有何意义？笔者以为，目的与意义有二：重回历史现场，梳理历史脉络；鉴往知今。前一个目的，基本达到。那么，其对今天的宗教对话之镜鉴，对现今的天主教与中国文化的调适究竟有何意义？

国内学者基本上对明末天主教在和平环境下传入中国持一种相对肯定的态度。大多数学者认为，明末包括孝论在内的明末天主教和儒家的对话意义深远。也有部分学者对于此是否是真正意义上的对话提出质疑，认为与其说是对话，不如说是自说自话。理由主要是对谈的双方，各持“真教惟一”的立场。天主教传教士试图借附会儒学达到改造甚至取代儒学的目的，反对天主教的儒生与佛教人士试图捍卫儒学或者佛学，所持立场其实也是“正道惟一”。而人教的士大夫即使明确意识到两者之别，也不会主动宣讲^{[14](P8~9)}。

以今日文化多元论或者相对论的主张来否定这是一场深层的对话，未免有失公允。17世纪包括天主教在内的所有教派均抱持“惟一真教”的姿态，不能要求耶稣会超脱其时代背景而做出今天意义上的对话。

利玛窦面对中国“最有社会生活实践意义”的观念与行为——“孝”时，不能不采取附会的解释策略。从诠释学的立场来讲，对话或者意义的理解，不可能要求理解者把“先见”完全悬隔起来。实际上，伽达默尔认为，先见和理解者的视阈正是理解的重要因素，通过先见，达到理解者和被理解者的视阈融合，方是正道。所以，可以说，“先见或者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的思维方式中误读对方”^{[15](P28~29)}。

“拟同”策略在当时有其必要性，舍此，则天主教难以为中国人了解。正是因为对儒家文化特质及其在中国社会中的地位有所了解，利玛窦才开始附会儒家文化。这是在理解儒家文化基础上的自觉选择。对儒家文化的理解和把握，正是这场对话得以发生的必要前提和条件。

利玛窦意在通过“拟同”来引起中国人的兴趣，借机宣传天主教。但是在表达天主教的观点时，利玛窦将儒家关于孝的主张附会到人对上帝的关系。这样，当士大夫按照自己的视域来理解时，人与神之间的无限距离这一维度隐匿不见，重视个体救赎与重视维系血缘亲情之间的张力也呈现出来，天主教

和儒家关于孝的冲突得以最大限度地彰显。

尽管随着双方了解的加深,尤其是随着中国士大夫了解到天主教的特质,两者的冲突不可避免。但这种思想层面的辩论正是对话的展开方式,正是借助于驳疑辩难,对话的双方才能加深对对方的了解,并可借机反思自身,通过“他我”来认识“自我”。

笔者以为,在关注对谈双方各自立场和主观动机的同时,应该特别注意双方对谈行为引起的客观后果。社会学大师默顿提醒我们区分社会行为的主观动机与客观后果,为此他引入了显性功能与隐性功能的概念^{[16](P78)},这一点对我们理解与重估明末天主教和儒家孝论的冲突与对话,极有启发意义。我们注意到,即便对谈双方各自坚持“正道惟一”的立场,但其客观后果却是丰硕的^①。这场对话,促使当时的士大夫,开始“睁眼看世界”,开始重新理解、审视自己本身的文化体系。面对“不孝有三,无后为

大”的圣人遗训与天主教不许娶妾的诫命,部分士大夫逐渐开始审视“无后”与“不孝”的关系,否定两者之间的必然联系。个别士大夫开始批判娶妾带来的家庭与社会问题,天主教不许娶妾的主张无疑为其增添了批判的依据与工具,加大了其批判的力度和权威性。

尽管两者存在误读,“但几乎可以说,交流的深度、广度与误读的深度是成正比的”^②。双方围绕“孝”展开的冲突与对话,自有其深远的意义。直至今日,围绕“孝”论展开对话仍是很有必要的,但目的不应是一种文化取代另一种文化,而应是互补。

总之,尽管两种文化之间存在深刻的差异,两者相遇之后,“会通”与“融合”的工作显得尤为必要。在今天看来,利玛窦自西徂东、不远万里来到中国传教,实于中国文化建设大有裨益。

注 释:

- ① 《天主实义》中,利玛窦采取对话体的方法,虚构了代表儒家的“中士”和代表天主教传教士的“西士”二人的对话,通过对话表达其天主教神学主张。
- ② 值得注意的是,在利玛窦之后的传教士采取了这一策略,甚至虚构出“西国上古圣人娶二妻者,亦有二三辈”的故事,将之说成是奉天主之命采取的权宜之计,见庞迪我《七克》,卷六,第26页。转引自黄一农《两头蛇》,上海古籍出版社,2006年版,第139页。
- ③ 由此,利玛窦将儒家思想内部的差异夸大到极致。但利玛窦并非一味否定孟子,更多的时候,他是引用孟子的话证明天主教教理。他肯定或否定孟子,是策略性的,仅仅是看其是否能用来说明天主教教理。
- ④ 现今的经学界通常不认为《大学》、《中庸》是孔子所作,何以利玛窦认为《学》、《庸》是孔子之语或者是符合孔子的思想呢?其实,认为《学》、《庸》符合孔子观点,是宋明理学较为普遍的看法,这是受了朱熹的影响。朱熹《大学章句》说:“子程子曰:‘大学,孔氏之遗书’”(朱熹《四书章句集注》,中华书局1983年版,第3页);朱熹《中庸章句》说:“此篇乃孔门传授心法,子思恐其久而差也,故笔之于书,以授孟子。”(同上,第17页)利玛窦曾将四书翻译成拉丁文(见《利玛窦书信集》,台北光启出版社1986年版,第135页),利玛窦此说可能受朱熹影响。其实,在《天主实义》中,利玛窦明确提到《中庸》的著者是孔子之孙(见《天主实义》,第536页)。
- ⑤ 为舜的行为进行合理化阐释,历代不乏其人。比较有代表性的是宋儒张九成《孟子传》中的观点:“倘舜以娶妇为请,瞽瞍必不使之娶矣。不使之娶,则过在父母。舜不告而娶,则好论人过而不原其心者,必以过舜矣。善则归亲,过则归己。此正舜之心也,岂忍自全其名而置父母于不义之地哉?”见《孟子传》卷十七,引自文溯阁《四库全书》电子版。
- ⑥ 值得注意的是,在刚刚否定了孟子是圣人的同一段话中,利玛窦又引用了孟子的话来佐证其观点。

- ⑦ 孔子强调不仅能养,关键在“敬”亲(《论语·为政》子曰:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?”)。《中庸》强调“继人之志,善述人之事”。《礼记·祭义》曰:“孝有三,大孝尊亲,其次弗辱,其下能养”,又曰:“君子生则敬养,死则敬享,思终身弗辱也”。
- ⑧ 《论语》有“杀身成仁”的说法,至汉代董仲舒,明确提出“三纲”说,并将“忠”置于“孝”前。关于儒家“忠”、“孝”关系,请参阅李秋零《孝:中国文化与基督教文化冲突的一个症结》一文,载《基督教文化评论》1999年第二辑。
- ⑨ 利玛窦只谈“无后”,而有意回避“无后为大”背后的深层含义——祭祖。
- ⑩ 他说:“以继后为急者,惟不知事上帝,不安于本命,不信有后世者,以为生世之后,已尽灭散,无有存者,真可谓之无后。”见《天主实义》,第620—621页。
- ⑪ 《孝经·开宗明义章》最能表明这一点:“立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身。”
- ⑫ 早在罗明坚《天主教教实录》中,已把十诫的第四诫解释为“爱亲敬长”,并认为“人伦之至者,莫过于父母,是以当孝顺也。”见郑安德编辑《明末清初耶稣会思想文献汇编》第一卷,第57页。如果将“honor”与“大孝尊亲”(《礼记·祭义》)中的“尊”对译,也许更恰当。
- ⑬ 原文为:“以人类与天主为同一体,非将以上帝之尊而俾之于卑役者乎?恣其诞妄,以天主无限之感灵而等之于土石枯木,以其无穷之仁覆为有欠缺,而寒暑灾异憾且尤之。侮拜君父以至于此!”见《天主实义》第623页。
- ⑭ “父母生子为防老死,天主既无终,生子何用?”见钟始声《天学再征》,引自郑安德编辑《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷,第309页。
- ⑮ 贝拉称之为“个人关系的模式”,见贝拉《基督教与儒教中的父与子》,载《国外社会学》1998年第4期。

- ⑩ 《孟子·离娄下》说：“孩提之童，无不知爱其亲，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”经历这一社会化过程，各安其位，社会秩序得以维护。
- ⑪ 中国文化向来比较宽容，明末思想相对开放，儒学在独尊的状况下，其实仍有一定的宽容度。另外，其实对话的各方，尤其是

中国士人的立场比较复杂，且不说反教人士立场和动机的复杂，即便是入教的士大夫和没有参与的士大夫也分别有不同的立场。

- ⑫ 见孙尚扬《儒耶对话中的误读及其创造性》，出自孙尚扬《圣俗之间》，中国广播电视出版社1999年版，第28～29页。

参考文献：

- [1] 利玛窦. 天主实义[M]. 台北:台湾学生书局,1978.
- [2] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [3] 梁徐宁. 孝与仁的关联维度[J]. 伦理学研究,2006,(2).
- [4] 孟子·离娄上[M].
- [5] 孟子·梁惠王上[M].
- [6] 孙尚扬. 反思与建构:儒者基督徒韩霖融会中西的伦理思想[A]. 李焯昌. 文本实践与身份辨识[C]. 上海:上海古籍出版社,2005.
- [7] 许大受. 圣朝佐辟[A]. 郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编(第五卷)[C]. 北京:北京大学宗教研究所,2003.
- [8] 郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编(第一卷)[C]. 北京:北京大学宗教研究所,2003.
- [9] 陈侯光. 辨学刍言[A]. 郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编(第五卷)[C]. 北京:北京大学宗教研究所,2003.
- [10] 钟始声. 天学再征[A]. 郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编(第五卷)[C]. 北京:北京大学宗教研究所,2003.
- [11] (德)卡尔·白舍客. 基督教伦理学(第二卷)[M]. 静也,常宏等译. 上海:上海三联出版社,2002.
- [12] 林中泽. 晚明中西性伦理的相遇[M]. 广东:广东教育出版社,2003.
- [13] 朱熹. 周易本义[M]. 北京:中国书店出版社,1994.
- [14] 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.
- [15] 孙尚扬. 儒耶对话中的误读及其创造性[A]. 孙尚扬. 圣俗之间[C]. 北京:中国广播电视出版社,1999.
- [16] (美)帕深思,默顿等. 现代社会学结构功能论选读[C]. 黄瑞祺编译. 台北:台北远流图书公司,1981.

Conflict and dialogue on filial piety by Confucianism and Catholicism

—An exploration on *the True Meaning of the Lord of Heaven*

LI Wei¹, LI Hua-wei²

(1. Department of Politics, Tianjin Normal University, Tianjin 300387, China;

2. Department of Philosophy, Pekin University, Beijing 100871, China)

Abstract: In late Ming dynasty, a debate goes on three ways for being unfilial, and the worst for not producing off-spring between Confucianism and Catholicism. In order to conciliate the discrepancy, Matteo Ricci simulates Confucianism and compares the Confucian filial piety to relationship between human and God. In this simulation, infinity disappears between God and man. Catholicism attaches importance to individual salvation while Confucianism blood ties. So it is a dialogue for true meaning according to hermeneutics.

Key words: Catholicism; *True Meaning of the Lord of Heaven*; five relationships; three father theory; individual salvation and blood ties

[责任编辑 许婉璞]

的考察

作者: 李韦, 李华伟, LI Wei, LI Hua-wei
作者单位: 李韦, LI Wei (天津师范大学, 政治学博士后流动站, 天津300387), 李华伟, LI Hua-wei (北京大学, 哲学系, 北京100871)
刊名: 河北师范大学学报 (哲学社会科学版) 
英文刊名: JOURNAL OF HEBEI NORMAL UNIVERSITY (PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES EDITION)
年, 卷(期): 2010, 33(2)
被引用次数: 0次

参考文献(37条)

1. [天主实义](#)
2. [庞迪我 七克](#)
3. [黄一农 两头蛇](#) 2006
4. [由此, 利玛窦将儒家思想内部的差异夸大到极致. 但利玛窦并非一味否定孟子, 更多的时候, 他是引用孟子的话证明天主教教理. 他肯定或否定孟子, 是策略性的, 仅仅是看其是否能用来说明天主教教理](#)
5. [朱熹 四书章句集注](#) 1983
6. [利玛窦书信集](#) 1986
7. [天主实义](#)
8. [孟子传](#)
9. [值得注意的是, 在刚刚否定了孟子是圣人的同一段话中, 利玛窦又引用了孟子的话来佐证其观点](#)
10. [论语·为政](#)
11. [李秋零 孝: 中国文化与基督教文化冲突的一个症结](#) 1999(2)
12. [利玛窦只谈“无后”, 而有意回避“无后为大”背后的深层含义——祭祖](#)
13. [天主实义](#)
14. [孝经·开宗明义章](#)
15. [郑安德 明末清初耶稣会思想文献汇编](#)
16. [天主实义](#)
17. [钟始声 天学再征](#)
18. [贝拉 基督教与儒教中的父与子](#) 1998(4)
19. [孟子·离娄下](#)
20. [中国文化向来比较宽容, 明末思想相对开放, 儒学在独尊的状况下, 其实仍有一定的宽容度. 另外, 其实对谈的各方, 尤其是中国士人的立场比较复杂, 且不说反教人士立场和动机的复杂, 即便是入教的士大夫和没有参与的士大夫也分别有不同的立场](#)
21. [孙尚扬 儒耶对话中的误读及其创造性](#) 1999
22. [利玛窦 天主实义](#) 1978
23. [朱熹 四书章句集注](#) 1983
24. [梁徐宁 孝与仁的关联维度](#) 2006(2)
25. [孟子·离娄上](#)
26. [孟子·梁惠王上](#)
27. [孙尚扬 反思与建构: 儒者基督徒韩霖融会中西的伦理思想](#) 2005

28. [许大受 圣朝佐辟](#) 2003
29. [郑安德 明末清初耶稣会思想文献汇编](#) 2003
30. [陈侯光 辨学刍言](#) 2003
31. [钟始声 天学再征](#) 2003
32. [卡尔·白舍客. 静也. 常宏 基督宗教伦理学](#) 2002
33. [林中泽 晚明中西性伦理的相遇](#) 2003
34. [朱熹 周易本义](#) 1994
35. [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](#) 2005
36. [孙尚扬 儒耶对话中的误读及其创造性](#) 1999
37. [帕深思. 默顿. 黄瑞祺 现代社会学结构功能论选读](#) 1981

相似文献(4条)

1. 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史实而试图厘清中西文化的同异之处, 探寻彼此会通的可能性, 目的是能够反观中国文化、找到文化前进的道路。其中, 明末清初经由传教士中介肇始的一段中西交通故事为观照这一问题提供了历史之镜: 传教士东传到中国的不仅仅是教会的教义信仰, 而且还包括意义更为广泛的西学整体。从质测之学到义理之学, 传教士用他们自己丰富的西学知识参与到了中国思想史的演进中, 为我们的思想进程开启了新的可能性, 其中, 又以利玛窦为代表“中国通”传教士们最为著名。他们在仔细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整体图景, 同时也要说明他是在怎样的基础上解释这些带有根本意味的概念的。通过文本的细读, 我发现利氏主要是利用了对话体的论述方式以及“释义”的方法对儒学概念进行了一系列的意义置换, 从而将天主教义理纳入到儒学概念范畴中, 达到其向中国人宣传教义的目的。可问题在于, 尽管利玛窦抱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, 并且探索到一些文化交流与碰撞的特点。

2. 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, 证明古雅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。

3. 期刊论文 [张晓林 《天主实义》的天佛\(道\)对话](#) -《西北师大学报(社会科学版)》2002, 39(4)

<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。由于对佛道的根本态度是“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。

4. 学位论文 [徐宏英 利玛窦来华及其对明末社会的影响](#) 2007

16世纪末17世纪初, 明朝末年的中国在社会经济及思想文化等领域发生了深刻而复杂的变化, 中西文化交流进入新的发展阶段。1583年意大利耶稣会士利玛窦来华, 开始在中国传播天主教, 先后到过肇庆、韶州、南昌、南京、北京等地, 1610年在北京病故, 居留中国28年。

利玛窦之所以顺利地叩开中国大门, 成为在华传教成功的首创者, 主要因为他在长期的传教过程中, 根据基督教神学的基本原理和中国的实际情况, 摸索出三条行之有效的办法, 这也是利玛窦在中国传教的三大特点。一是, 遵从中国风俗习惯, 袭用中国传统文化的形式和内容; 二是, 广交社会名流, 争取封建士大夫乃至皇帝等统治阶级上层的大力支持; 三是, 进行“学术传教”, 以传播西学提高天主教在民众心目中的地位。利玛窦这种灵活的适应性传教方式, 成就了他在华的传教事业。

利玛窦来华的主要目的是传播天主教, 他的传教活动对天主教在中国的发展做出开创性的贡献, 到他逝世时, 中国各地约有天主教信徒2500人。利玛窦被誉为是西方来华传教的先驱, 成为中国基督教传教史上最著名的人物, 开创了外国传教士来华传教成功的先例。

利玛窦是一位虔诚的耶稣会传教士, 同时也是一位知识渊博的学者。在华传教期间, 利玛窦先后编写和翻译各种著作十九种, 如《天主实义》、《几何原本》、《交友论》等, 给中国带来崭新的西方文明, 由此而出现的“西学东渐”促进了明朝末年科学文化事业的发展, 为中国近代思想的演进揭开新的一页。利玛窦在译介西方科学著作、阐释天主教教义的同时, 还充当了将中国古老文化传往欧洲的使者。他所开创的“儒学西渐”对欧洲社会产生深远的影响, 为日后西方大量吸收中国文化奠定基础。根据利玛窦晚年撰写的回忆录出版的《利玛窦中国札记》, 成为沟通东西方世界的经典之作。

利玛窦等传教士的东来, 是在欧洲宗教改革、地理大发现以及西葡等早期殖民国家进行海外扩张的背景下发生的, 派遣他们的欧洲国家和罗马教廷把他们当作扩大自己势力范围的工具。因此, 由于所处的时代背景以及自身的宗教信仰等原因, 利玛窦在传播西学方面具有一定的历史局限性, 他只是为了传教的目的担当科学的传播者。传播科学知识、进行文化交流只是利玛窦传教的手段, 传播福音、弘扬天主教才是他的真正目的, 最终以西方的基督教同化和取代中国固有的宗教。但是, 明朝末年利玛窦等耶稣会士来华不同于清朝末年林乐知等西方传教士来华, 因为双方所处的时代不同, 中西力量对比的情形也大不相同。因此, 利玛窦作为“耶稣的勇兵”所进行的“精神战争”与近代欧洲殖民者继“坚船利炮”之后所进行的“文化侵略”是截然不同的。利玛窦的传教活动起到了沟通中西文化的作用, 为近代开始的中西文化交流奠定了基础。

16世纪末利玛窦来华是明朝末年中西文化交流史上具有划时代意义的历史事件。利玛窦——这位在中国度过了他后半生的耶稣会传教士, 不仅在中国传播了基督教, 而且传入了西方科技与文化, 成为正式介绍西方宗教与学术思想的最早和最重要的奠基人。同时中国文化被介绍到西方, 使欧洲人对中国文化的博大精深有了更深层次的认识。随着利玛窦来华, 从明代后期开始, 中外关系史增添了新的内容。

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：662db86f-5034-46b5-a9fb-9e4d006df415

下载时间：2010年12月15日