

晚明天主教与佛教冲突的文化蕴义

——以利玛窦为例

韩月香

(肇庆学院 政法学院, 广东 肇庆 526061)

摘要:晚明时节,以利玛窦为代表的天主教耶稣会传教士在中国传教的过程中与佛教发生了巨大的争论,在宇宙论、本体论、认识论、人性论、价值论等多方面展开了论辩。这场轰动朝野的争论具有重要的文化蕴义。

关键词:天主教; 佛教; 利玛窦; 文化冲突

中图分类号:B91 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-8445(2010)04-0005-06

梁启超在《中国近三百年学术史》中谈及中外学术交流史曾写道:“明末有一场大公案,为中国学术上应该大笔特书者,曰欧洲历算学之输入……要而言之,中国智识线和外国智识线相接触,晋唐间的佛学为第一次,明末的历算学便是第二次。”^[1]梁氏所言之学术“大公案”,就是指明末清初以天主教耶稣会士为主角的我国历史上第一次西学东渐,这场持续了两个世纪的传教活动和文化交流活动的奠基人和杰出代表就是享有“西学东传第一师”美誉的意大利传教士利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610)。

史载西汉末年大月氏王使伊存已授《浮屠经》,如果此事非向壁虚造,则佛教在中国之流传不迟于东汉初年^[2]。也就是说,当天主教耶稣会士于明末来华传教时,佛教在中国已经历了近1600年的传播与发展历程了。这段漫长的历史长河足以使中国本土文化与外来文化中一切没有生命力的因子湮没无闻,反之,经历了这段历史长河之沙汰而仍未消失者,则可以说具有了经久不衰的生命力。佛教经过长期的与中国传统文化的冲撞和融合,一些宗派以其出色的本土化使其信仰和思想渗透到了中国社会生活的深处,对文化和意识形态产生了深刻的影响,从而成为中国文化的一个有机组成部分。

刚刚进入中国的西方传教士沿用他们在日本的成功经验,把自己打扮成“番僧”的形象,但是这种传教方式并不顺利,后来发现中国僧侣的

社会地位与日本并不相同,在中国占主导地位的是以儒家思想为主体的士大夫,因此,1592年,在华传教已有10年的利玛窦决定放弃僧侣装束,蓄发留须,改穿儒服,完成了传教士从“番僧”向“西儒”的形象转换。

随着利玛窦等人对中国宗教了解的深入,他发现“和尚们都是,或者大家认为是全中国最低级和最没有教养的人。一是由于他们的家世;一是由于他们无知和缺乏教育”。^{[3]36-41}由此可以看出,利玛窦对和尚和佛教的评价不高,这反映出早期将“自我”认同于“他者”的西方传教士此时已将和尚看作是“自我”之中的“他者”,“合儒辟佛”则成为其传教的主要任务了。利玛窦在中国几十年,留下了大量的汉语著作、书信、日记、传教报告等文本资料,其中《天主实义》和《畸人十篇》集中反映了以利玛窦为代表的耶稣会士对佛教的看法和批驳。

一、关于世界之空实、有无的论辩

《天主实义》以“中士”作为提问者,代表佛教或中国士大夫的观点、疑惑;以“西士”作为回应者,代表利玛窦等传教士的观点和辩驳意见,其第二篇开篇即提出以佛教的宇宙论(或本体论)作为本篇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;

儒氏谓易有太极,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。^{[4]15}

中士继续发问: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。

利玛窦借西士之口,对这一观点提出了强烈的反驳: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。今日曰无曰空者,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。世人虽神圣,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,此于物尚有何着欤?^{[4]16}

这一大段反驳包含如下的几层意思:

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?

第二,从一般的产生或生成来讲,无不能生有,“己之所无,不得施之于物以为有”。所谓空无,意思就是自己什么都没有,既然自己什么都没有,怎么能够赋予事物性与形,使事物成为事物呢?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,它什么都产生不了。即使圣人、神人,也不能使无成为有,所以,空无不能作为万物的本原。

第三,从四因的角度看,空既然是空无,就不可能作为事物产生的原因。根据利玛窦对四因与创造者(本原)之关系的说明,空无尤其不能作为四因中的作者、为者,因为这两个原因,在坚信上帝创造一切的传教士看来,必须也只能归之于创造本原天主的规定。^{[5]193}

针对中士的“空无者,非真空无之谓,乃神之无形无声者耳,则与天主何异焉”的疑惑,利玛窦说:“此屈于理之言,请勿以斯称天主也。夫神之有性,有才,有德,较吾有形之汇,益精益求精,其理益实。”

从利玛窦的思想中可以看出,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之无,并在此基础上,从有限的具体事物的不存在

或具体事物的尚未产生的角度,对佛教道教的空无、实有等思想进行批判。这一理解,总的来说,并没有抓住佛道空无概念的本质规定性。

佛教的空是指“缘起性空”,即诸法皆依缘而起,无自性,故空。佛教论空有的关系,乃是就具体事物的存在而言。现象界的事物,其存在皆需要条件,即“因”(事物生灭的主要条件)、“缘”(事物生灭的辅助条件),因缘和合则生,因缘分散则灭,现象事物本身没有常住的自性,就此而言,它们是空而非有。根据佛教的空论,空的概念并不具有宇宙论的本原意义,也不具有现象事物存在的逻辑依据意义,空的意义在于揭示现象界事物的本质而不是本原。

其实,在研究利玛窦对佛道空无思想的批判中,很多学者都注意到了这一误解或误读,比如罗光在《利玛窦与佛学》中就指出:“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?佛教所说的空无,并不是由无生有,而是以一切的有为无,有乃是人的愚昧所生幻象,利玛窦没有注意到这一点,只由普通的空无概念去辩驳。”^{[5]197}

胡国桢也指出了类似的问题:“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惟有的绝对本体‘真如’的另一名称;人生一切因缘了断后,进入涅槃,就是跳出了轮回,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。”^{[5]198}

的确,利玛窦基本是从宇宙发生学的角度去理解佛教的空论的,他把佛教的空看成像天主教的上帝一样的独立的实体,是世界万物的本原。所以,才把佛教的空论看成是基督教的大敌。今天的人们指出这一点当然是重要的,但是更重要的是其中蕴含的文化学意义。两种宗教代表了两种完全不同的文明脉络和文化体系,西方文化从一开始就对本体论、宇宙论产生了浓厚的兴趣,以至于西方各家各派的思想似乎只有从这里出

发才算是找到了真正的思想依托。无论是古希腊哲学的形而上探寻还是基督教的彼岸追求,都是这一思路的体现。正是在这样的思维框架下,柏拉图才那样看重、珍视他的“理念说”,基督教也才主张上帝是创造了一切的创造者的创世论。利玛窦是西方文化与基督教文化的代表者,他看世界、看其他文化的眼光自然脱离不了这些文化的影响,这就是迦达默尔所谓的“前见”、“视阈”,用这样的“前见”“视阈”无论如何也难以理解佛教的“空”。恒河流域产生的神秘型文化和神秘型佛教,其思考的焦点从来就不在本体论上,它不认为本体论的问题是重要的问题,它更重视的是对宇宙人生的事实判断与价值判断而不是生成论的揭示,因此,空是指世界万事万物没有自性的特征,缘在、事物在,缘亡、事物亡。人们只有觉悟到了这一点,不再执着于具体的事物,随缘生灭,才能摆脱由于妄念而产生的痴迷与痛苦,这是佛教的核心教义,也是他的核心思想与智慧。所以,利玛窦对佛道空无的批判,既显示了利玛窦的误读,也显示了两种文化的差异,正视差异、理解差异是文化发展的必要前提和条件,相反,忽视差异甚至敌视差异,把差异看成是绝对的“他者”,只会把文化导入一种由于狭隘而排他而独霸而衰落的危途之中。

二、关于六道轮回、戒杀生的论辩

利玛窦对轮回的反驳是从两个方面展开的:

第一,利玛窦指责佛教的教义、思想多是剽窃他人或者源于西方的天主教。

利玛窦的《天主实义》说:“天主教,古教也,释氏西民,必窃闻其说矣。凡欲传私道者,不以三四正语杂入,其谁信之?释氏借天主、天堂、地狱之义,以传己私意邪意。”^{[6]343}

利玛窦进一步指出,佛家的轮回说源于西方的毕达哥拉斯:“古者吾西域有士,名曰闭他卧刺(毕达哥拉斯,Pythagoras),以其豪杰过人,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。彼时彼语忽漏国外,以及身毒释氏图立门户,承此轮回,加之六道,百端诳言,辑书为经。”^{[6]344}

应该说,利玛窦的嗅觉很灵敏,但是如果从基

督教、佛教产生的时间先后看,也许“窃闻”关系恰恰相反,应该是天主教“窃闻”了佛教的思想才符合逻辑。其实,谁窃取谁,并不是问题的关键,关键的是在人类文化形成、构建和发展的过程中,总有一些基本的东西、基本的共性,这些共性反映了人之所以为类的文化奥妙,是普适性和普世性的依据。

第二,利玛窦对轮回说本身的荒谬进行批驳。《天主实义》列举了轮回说的六大“逆理”,大意是说,假如人会真能迁往他身复生世界,或为别人,或为禽兽,那么怎么从未听说有人能记忆前世的事情。不但如此,“尔所娶女子,谁知其非尔先化之母,或后身作异性之女者乎?谁知尔所役仆、所置责之人,非或兄弟、亲戚、君师、朋友后身乎?此又非大乱人伦乎?”^{[6]344}

三世因果、六道轮回是佛教的基本教理,佛认为众生因为无明业力牵引而在六道当中轮回无穷,无始劫来互为父母、兄弟、妻子、儿女,这样,如果杀生就有可能杀害到过去的亲眷。梵网菩萨经更明确地说,一切众生皆宿世父母,杀生食肉,即是杀食宿世父母,且杀生断人慈悲种子,不利于佛教的修行。因此,佛教的五戒之首就是戒杀,而戒杀的理论基础则是轮回说。

与佛教相反,天主教却认为上帝为至高无上的神,上帝创造了天地万物,山川、树木、粮食等皆是上帝创造的供人所用之物,动物自然也是供人所用之物,所以宰杀动物符合上帝创生万物以为人所用的意愿,人们在宰杀、享用这些上帝所创之物时应该对上帝的仁慈心存感恩之情。

天主教把世界看成是只有一个主宰神所安排的秩序,层分缕析,空间层级感分明、强烈,而佛教却把世界万物看成是无始无终、没有绝对主宰、皆为缘起缘灭的无尽链条,两种不同的世界观决定了两种不同的逻辑思维方式,一个是上下空间的构想,一个是平面的链条接续;一个是金字塔结构,一个是周而复始的封闭圆。所以,在轮回、杀生等问题上,各自唱着各自的调儿。

天主教的杀生合理说是建立在其灵魂不灭说的基础上的,利玛窦在《天主实义》中将世界之魂分为三品:上品名灵魂,即人魂;中品名觉魂,即禽兽之魂;下品名生魂,即草木之魂。灵魂最高,能包含草木之生魂和禽兽之觉魂,不依赖于他物而存在,是上帝赋予的神性实体,因而具有常恒不灭性。“人魂为神,不容泯灭,此为修道之

基”，人的现世不过是为人所暂居，后世有天堂地狱，在生命结束后灵魂将接受上帝的审判，以其生前善恶行为或永沉地狱或永升天堂。

而佛教认为一切的有、法都是刹那生灭的，众生也是如此。三界众生因为善业恶业，命终受业力牵引，感报有苦乐、升沉之别，如此在六趣之中如轮流转、辗转不息。与天主教的灵魂不灭说不同，佛教的轮回说并没有一个常住实在的自我，没有一个不变的灵魂主体作为轮回的载体，它只意味着一个生死相续、因果相连的过程。进一步可以推出，佛教的因果轮回观念含义深广，并不单指从一种生命形态变为另一种生命形态。就人道而言，从朝至暮，妄想执着、念念生灭、一息不停，此种心境的迁移变化实际上也是轮回的一种形式：一念贪心即是恶鬼，一念愚痴即是畜生，一念嗔心即是修罗、地狱，一念善心即是人间、天堂。所以，在佛看来，无论从生命形态的转变还是从心念的迁移变化，轮回论都是无可非议的。

比较而言，如果说古希腊的毕达哥拉斯是“常痛细民为恶无忌”，从伦理道德的角度而创设轮回说，那么如此广义的佛教轮回说其伦理道德的维度不是更明显吗？尽管文化不同，但是人类面临的生活基本困境是相通的，所关心的问题也会有重叠之处。

三、关于偶像崇拜的论辩

利玛窦指责佛教诸像乃邪魔潜附、承人祈福心理以侵迷诳诱。在《天主实义》第七篇中，有人问：“拜佛像，念其经，全无益乎？”

利玛窦回答道：“奚啻无益乎！大害正道。维此异端，愈祭拜尊崇，罪愈重矣。一家只有一长，二之则罪；一国惟得一君，二之则罪；乾坤亦特有一主，二之岂非宇宙间重大罪犯乎！”^{[4]82}

利玛窦虽然也认为佛神诸像的起因有人们思慕和祈福的成分，但他更强调“最恶之人以邪法制服了妖怪，以此事自称佛仙，假布减术，诈为福祉，以骇惑顽俗，而使之塑像祀奉”的因素，而且断定：“邪神魔鬼潜附彼像之中，得以侵迷诳诱，以增其愚。夫人既奉邪神，至其已死，灵魂坠于地狱，卒为魔鬼所役使，此乃魔鬼之愿也。”^{[6]344}

称佛教立佛像拜佛陀等等宗教生活为“偶像崇拜”，并非利玛窦的发明，当年的马可·波罗在

其《游记》中就有这样的记载：佛庙里供奉着的“许多偶像，其中有些是用木头刻的，有些是石头雕刻的，也有些是泥塑的；它们身上都是金碧辉煌。这些偶像雕刻得十分精美，大小不一，神采各异。大的偶像可高达数米，有的坐着，有的斜卧；小的则恭如弟子，立在身后。他们深受民众的尊敬。偶像崇拜者(idolaters)过着比常人更加清苦的生活，他们吃斋礼佛，不近女色”。^{[3]36-41}可见，欧洲人对佛教的偶像崇拜早有所耳闻。

基督教是严谨偶像崇拜的。《圣经·旧约》中有不少反对偶像崇拜的规定，并记述了许多以色列人因崇拜偶像所受到的上帝的惩罚，如“摩西十戒”中有“除了我以外，你不可有别的神。……不可跪拜那些偶像；也不可事奉它，因为我耶和華你的神，是忌邪的神。”^[7]“你们也看见他们中间的可憎之物，并他们木、石、金、银的偶像”，在《圣经·新约》中也有耶稣类似的话：“一个人不能事奉两个主。……你们不能又事奉神，又事奉玛门。”^[7]

利玛窦从护教的本能出发，当然对佛教的偶像崇拜进行批判，斥之为“偶像崇拜”；从天主教的教义教规出发，当然认为偶像崇拜乃邪魔潜附之异端，大害正道。人类的宗教发展史告诉我们，有影响力的宗教最主要的特点就是一神教的建立和维护，反对偶像崇拜。作为一种人们祈福的方式，偶像崇拜确实很容易把普通信众导入单纯的甚至是迷狂的对偶像泥塑的疯狂崇拜之中，这种痴痴的情感使人们忽略甚至抛弃更为重要的对超越对象的追求和冥想，这不利于提高人们的宗教感情的圣洁性和高远性，也不利于人们的心灵修护和精神升华，偶像崇拜往往出现一种与宗教的神圣性相去甚远的世俗化、功利化倾向。从这个角度讲，反对偶像崇拜有其更深远的文化意蕴。当然，利玛窦等传教士不是从现在文化学的视角去看待和分析偶像崇拜的，这里有一教之阙陷、历史之局限。

四、关于人神关系的论辩

在人神关系问题上，或者说人性论问题上，天主教与佛教也是大异其趣，利玛窦对此也有辩驳。

基督教称上帝是全能的，而佛教则认为人心可以应万事，人心广大全备，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,所以天主即居于人心之中。

从基督教的创世论出发,利玛窦指出人之灵明受之于天主,其心识之能力不过是于天主造人时偶然得之,但佛氏却骄傲自大,夸耀这种能力,自比于天主。这种倨傲,不仅不是贵人身、尊人德,反而是贱人丧德。

“佛氏未知己,奚知天主?彼以眇眇躬受明于天主,偶蓄一材,伤一身,矜夸傲睨,肆然比附于天主之尊,是其贵吾人身,尊吾人德?乃适以贱人丧德耳。”^{[4]40-41}

至于佛家的所谓心含万物,利玛窦更倾向于在认识论的维度上解释其含义,即作为人的一种认识能力可以影像事物,如同明镜、止水可以映照万物一样;绝对反对从本体论意义上理解,否则,从“心含万物”就可以推出对天主教来说极为危险的、极为错误的、亵渎神灵的“心含天主”之论。

佛教主张人人有佛性,即“我即佛”,由此有可能进一步演绎出了“我即天主”之说。《天主实义》借中士之口表达了这一逻辑推演:

“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。地缘四大,沉沦昧晦,而情随事移,‘真元’日凿,‘德机’日驰,而‘吾’、天主并溺也;则吾之不能造物,非本也,其流使然耳。夜光之珠,以蒙垢而损厥值,追究其初本,助可为知也。”^{[4]42}

利玛窦用逻辑的推理驳斥道,“我”作为万物之原、天地之灵却被其所出之物沦昧,于理不通!

“吁,弗哉!有是毒唾,而世人竟茹之,悲欤!非沦昧之极,孰敢为万物之原、天地之灵,为物沦昧乎哉?夫人德坚白,尚不能以磨涅变其真体;物用凝固,不以运动失其常度。至大无偶、至尊无上,乃以人生幻躯能累及而污惑之,是人斯胜天,欲斯胜理,神为形之役,情为性之根,于识本末者,宜不喻而自解矣。且两间之比,孰有逾于造物者,能囿之陷之于四大之中,以昧溺之乎?”^{[4]42}

利玛窦的意思是说,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;事物之凝固的特性,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、迷惑呢?如果说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?^{[5]206}

佛教在人性就是神性的前提下对人性作了进一步分析,代表晚明佛教思想的三淮法师说,既然神性无所谓善,也无所谓恶,人也就既无善,又无恶;如果真有善恶,它们也是互相转化的。对此论说,利玛窦反驳说,神只有善,没有恶,而人却有善和恶,当人趋近神的时候,就有善,当人背离神的时候,就有恶;神如同太阳,只有光亮,没有黑暗,世界的光亮是因趋近太阳而生,世界的黑暗则是背离太阳而起。^[8]

天、释双方的有关人神关系的论辩同样反映了二者的文化差异,这些命题从绝对意义上讲,很难说对错,作为超验的形而上之学,是人类的思想之源和思维之元,每一种文明体系和文化理论都会对这些形而上问题有所回应,但是人们却不能奢求证实或证伪它们。在这个意义上,基督教与佛教的主张都有其思想的价值和思维的意义。而实实在在的人类社会的现实生活尤其是道德生活却是建基于这些“玄妙”之论上的,正是在社会功效这层意义上,当时也参与争论的徐光启指出了二者高下,徐光启认为西方人心中存着一个有生育救拯之恩的上帝,而且上帝的赏善罚恶之理明白真切,其在宗教上的威慑力量强烈到“足以耸动人心”,使人们的爱信畏惧等宗教道德情感,不是虚伪地而是真实地发自内心,使人们兢兢业业,“唯恐失坠,获罪于上主”。天主教的伦理规范因此而获得了普遍有效性,使人“为善必真,去恶必尽”。相反,中国却缺乏这种具有普遍有效性的道德规范体系,包括佛教也是如此。徐光启说,中国“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”,其动机未尝不纯正,其体系未尝不周详严密,但其效果却是“能及人之外行,不能及人之中情”,职是之故,“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”。^[9]

徐光启的敏锐感触与康德的“即使没有上帝也要创造一个上帝”的道德实践理性何其相近,两种宗教在人性论问题上的争辩,实际上是道德问题的“自律”与“他律”的思想交锋。

结语

以利玛窦为代表的西方天主教耶稣会传教士凭借多年的传教经验、聪明智慧、广博知识把

西方文化(包括宗教文化)传播到了中土,使晚明文化第一次与来自西方的异域、异质文化直接交锋,呈现出了“西学东渐”和“中学西传”的文化交融态势,这是一次文化交流史上难得的盛宴,台湾学者方豪神父曾这样描述:“利玛窦为明季沟通中西文化之第一人,自利氏入华,迄于乾嘉厉行禁教之时止,中西文化之交流蔚为壮观,西洋近代文学、历史、数学、物理、医学、哲学、地理、水利诸学、建筑、音乐、绘画等艺术,无不在此时传入。”^[10]

但是,正像斯宾格勒所说:“两种不同的文化,各自存在于自己精神的孤寂中,被一条不可逾越的深渊隔开了。”^[11]被隔开的文化的交流并不是一帆风顺的,其实作为异质文化的天主教不仅与恒河的神秘宗教——佛教的信仰文化有冲突、有矛盾,与中国的儒家文化也有差异、有不同,在传教策略中,利玛窦最终选择了一条“补儒易佛”的文化传播路线,这才把天主教与佛教的矛盾凸显出来。

天主教与佛教的冲突是多方面的,本文论及的几个方面只是最重要、最核心的论辩与分歧,论辩呈现出了两种宗教在宇宙论、本体论、认识论、人性论、价值论等方面的根本差异,反映了两种文明体系的独特特征。对于世界的认识、探索、解读,不同文化体系和不同的认知主体都各有其认知优长,也不可避免地存在着其认知劣势。由于人的理性的有限性,对世界的认知某种意义上只能是盲人摸象式的无奈。但是,正如梁启超所说,摸者“各道象形,谓所道为象全体固不可,谓所道为非象体亦不可”,“万物并育而不相害,道并行而不相悖”,所以,“各明一义,俱有所当”,这也就是中国古人所说的“和而不同”吧。^[12]

由此可知,晚明时节的这场轰动朝野的天、释冲突具有不可忽视的文化蕴义:第一,文化有差异、有不同,认知者必须正视之;第二,差异、不同恰恰是文化本身生长的活性因子,这在文化发生学、发展学上的意义非同小可;第三,异质文化之间也有同质性,这是人类之所与为人类的“共相”;第四,不能偏执于某个单一文化的“殊相”中不能自拔,伽达默尔的“悬置”理论在文化交流上大有意义。

参考文献:

- [1] 梁启超.中国近三百年学术史[M].北京:中华书局,1936:8-9.
- [2] 汤用彤.汉魏两晋南北朝佛教史[M].北京:中华书局,1983.
- [3] 刘俊余,王玉川.利玛窦中国传教士[M]//李新德.利玛窦笔下的中国佛教形象.台北:光启,辅仁联合出版社,1986.
- [4] 朱维铮.利玛窦中文著译集[M].上海:复旦大学出版社,2007:200.
- [5] 张晓林.天主主义与中国学统——文化互动与诠释[M].北京:学林出版社,2005.
- [6] 沈定平.明清之际中西文化交流史——明代:调适与会通[M].北京:商务印书馆,2007.
- [7] 李德新.利玛窦笔下的中国佛教形象[J].温州师范学院学报,2004(6):36-41.
- [8] 林中译,从利玛窦的书信和日记看晚明的天、释关系[J].学术研究,2009(4):96-101.
- [9] 徐光启集[M].上海:上海古籍出版社,1984:432-433.
- [10] 方豪.中西交通史:下卷[M].长沙:岳麓书院,1989:692.
- [11] 斯宾格勒.西方的没落:下卷[M].北京:商务印书馆,1963:753.
- [12] 罗志田.非驴非马:陈寅恪的文字意趣一例[J].读书,2010(4):56-62.

Cultural Implications of the Arguments between Catholicism and Buddhism

HAN Yuexiang

(School of Political Science and Law, Zhaoqing University, Zhaoqing, Guangdong, 526061, China)

Abstract: In the late Ming Dynasty the Catholic missionaries, represented by Matteo Ricci, while preaching in China, had a hot argument with Buddhists. They had a strong debate on cosmology, ontology, epistemology, human nature and views on values. The debate has had important cultural implications ever since.

Key words: Catholicism; Buddhism; Matteo Ricci; cultural argument

(责任编辑:杨杰)

晚天主教与佛教冲突的文化蕴义——以利玛窦为例

作者: [韩月香](#)
 作者单位: [肇庆学院, 政法学院, 广东, 肇庆, 526061](#)
 刊名: [肇庆学院学报](#)
 英文刊名: [JOURNAL OF ZHAOQING UNIVERSITY](#)
 年, 卷(期): 2010, 31(4)
 被引用次数: 0次

参考文献(12条)

1. 梁启超. 中国近三百年学术史[M]. 北京: 中华书局, 1936: 8-9.
2. 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史[M]. 北京: 中华书局, 1983.
3. 刘俊余, 王玉川. 利玛窦中国传教士[M]//李新德. 利玛窦笔下的中国佛教形象. 台北: 光启, 辅仁联合出版社, 1986.
4. 朱维铮. 利玛窦中文著译集[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2007: 200.
5. 张晓林. 天主教义与中国学统一文化互动与诠释[M]. 北京: 学林出版社, 2005.
6. 沈定平. 明清之际中西文化交流史——明代: 调适与会通[M]. 北京: 商务印书馆, 2007.
7. 李德新. 利玛窦笔下的中国佛教形象[J]. 温州师范学院学报, 2004(6): 36-41.
8. 林中泽, 从利玛窦的书信和日记看晚明的天、释关系[J]. 学术研究, 2009(4): 96-101.
9. 徐光启集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984: 432-433.
10. 方豪. 中西交通史: 下卷[M]. 长沙: 岳麓书院, 1989: 692.
11. 斯宾格勒. 西方的没落: 下卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1963: 753.
12. 罗志田. 非驴非马: 陈寅恪的文字意趣一例[J]. 读书, 2010(4): 56-62.

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [王公伟, WANG Gong-wei 略论晚天主教与佛教的冲突 - 鲁东大学学报 \(哲学社会科学版\) 2007, 24\(4\)](#)
 天主教作为基督教的一个分支, 其教义具有强烈的一神论特征, 与其他宗教之间存在着天然的冲突. 天主教进入中国, 与佛教直接接触. 开始天主教采取与佛教表面认同的策略, 后来采取与儒学认同, 同佛教对立的方针, 最终导致天主教与佛教之间的冲突. 在这场冲突中, 以利玛窦为代表的天主教和以林宏为代表的佛教展开针锋相对的辩论, 辩论的结果让双方势同水火. 其中, 天主教的态度是应该检讨的, 他们对佛教乃至中国文化的理解是肤浅的, 也过高估计了人们对天主教的容忍和接受程度, 最后导致了教案的频繁发生.
2. 期刊论文 [刘红梅 论明末佛教与天主教的文化交涉——以莲池祜宏为中心 - 辽宁行政学院学报 2008, 10\(11\)](#)
 明末时, 西方天主教的传入引起了一场较大的中西文化交流与冲突. 就佛教与天主教之间来说, 天主教采取排佛政策, 对佛教缘起性空、六道轮回理论、戒杀说等大加批判, 使明末佛教受到一定程度的冲击. 本文以明末四大高僧之一莲池祜宏对天主教的论辩为线索, 讨论佛耶两种宗教在明末特定历史时期的交涉.
3. 期刊论文 [泽朔 异质文化击撞下的“新神话”——从传教士个案看天主教与藏传佛教和汉传佛教的交往 - 西南民族大学学报 \(人文社科版\) 2005, 26\(6\)](#)
 欧洲传教士之传教多少会与对象国文化发生冲突, 其对后者的认识因为受制于先见、文化传统及历史条件等因素, 必认为是一不同于原文化和对象国文化的面目怪异的新生物, 但我们仍然可以从发生学和接受美学等角度对它们进行剖析, 破译这些“新神话”的各组成要素, 历史地呈现不同宗教文化相互认识的复杂过程.
4. 学位论文 [贾雪飞 信仰还是生存——晚明佛教和天主教的相遇与冲撞 2005](#)
 众所周知, 晚明万历年间欧洲天主教初次登陆中国, 随着其在晚明社会中活动范围的不断拓展, 他在传统的中国社会中引起了一系列的强烈反响. 本文谨从天主教和佛教的关系角度来切入这段历史, 试图通过对他的回顾来探讨传统社会在面对固有文化和异质文化冲撞间的抉择, 以及这种抉择背后发人深省的历史事实.
 本文共分为五章. 第一章叙述了从范礼安、罗明坚为了进入中国内地而托名“西僧”, 到利玛窦深入明朝社会后改扮为儒家学者身份, 再到后来逐渐公开自己的反对佛教的立场的这一历史过程. 这就是天主教从置身中国文化的外围来解读中国到置身中国文化的内部来评价他的一个动态的转化过程, 这也就是天主教人士对中国文化的渐进的理解过程, 也是天主教在中国社会从“隐”到“显”的激荡过程.
 第二章沿着历史的脉络, 介绍了从云栖株宏大师的《天说四则》到僧儒携手破耶的《圣朝破邪集》再到托名钟始声的蒲益智旭大师的《辟邪集》问世的二三十年间, 本土佛教界就天主教在中华传行的总体回应情况.
 第三章将前面两章的交叉点平面展开, 把冲撞争锋中的佛教和天主教拉到一个横切面上来做直观对照, 首先是从当时争锋留下来的文本上来解读其争锋的内容, 然后再从同时代目光中勾勒两者在现实生活中行品形象. 这种理与实的对照使我们可以比较完整准确的掌握两者在当时社会中的现实形态及人心的取向, 从而可以使得我们更好的理解这场宗教信仰争锋背后的社会现实层面的东西.
 第四章进一步收近我们的视野范围, 将焦点集中到杨廷筠——这样一名在佛门路上由于意外遭遇天主教而毅然弃佛皈依的中国传统士大夫知识分子身上, 让我们通过检视他转变前后的所作所为, 来进一步认识促使他决然转变的真实原因.
 第五章重新把视野放回到晚明社会的大背景中, 对比杨廷筠的人生理想和佛教颓败堕落的不堪现状, 进而浅析杨廷筠皈依天主教的真正原因: 信仰还是存在?
 总而言之, 晚明时期由于佛教本身道德上的堕落和佛理上的停滞, 整体上呈现出一片衰颓气象, 这使得他在和有着良好的个人修养、并过着严谨道

德生活的耶稣会士为首的天主教的竞争中处于尴尬的劣势。而同时诸如杨廷筠这样有着忧国忧民思想的儒家士大夫，在“神道设教”的传统思想的引导下，处于教化世风的缘由而毅然皈依天主教，并为了天主教的传扬而不惜与佛教公然对抗。——这正是本文所要的得出的结论：生存而非信仰，是人们在晚明佛耶之争中选择的最终依据。

5. 期刊论文 [张勇. Zhang Yong 天主教与佛教儒学化之比较与反思——以“礼仪之争”与“沙门议敬”为中心 - 新疆学刊2009, "" \(1\)](#)

“沙门议敬”的圆满解决与“礼仪之争”的不欢而散，共同昭示了一个主题：一种外来文化要想生存、发展，就必须在尊重本土文化的前提之下，走多元融合之路。同时启发我们，在文化发展日益世界化的今天，一些“西方中心主义”者坚持所谓“普世主义”，并认为这种普世性要由欧洲和基督教文明国家输出的想法是错误的。

6. 期刊论文 [陈永革 以儒辨天与以佛辨天：晚明佛教丛林对天主教义的论难 - 宗教学研究2001, "" \(4\)](#)

明万历年间，西方天主教的传入中国及其对佛教的批评，使佛教丛林面临异质宗教的极大挑战。基于护法维教的宗教立场，晚明丛林展开了破辟天主教的思想论辩。其代表僧人为云栖祩宏、密云圆悟、费隐通容、罗川如纯等。其破辟天学的方法立场，主要为以天辨天、以儒辨天与以佛辨天，表明儒佛圆融、儒佛调和论的深入。丛林对天主教义中的天主论、人性论、灵魂说、天堂地狱说等内容展开的破辟及其思想论战，为佛教复兴增添了新的现实内容。

7. 期刊论文 [马晓英 晚明天主教与佛教的冲突及其影响 - 世界宗教研究2002, "" \(4\)](#)

天主教入华后激烈排佛，其原因无疑与当时佛教自身的衰落及其在政治文化中地位卑下的现实密切相关，其目的在于取代佛教地位并借排佛以批儒。佛耶论争的内容主要表现为本体论和神人关系上的异见以及对于轮回观念的不同看法等方面。知识分子在佛耶冲突中表现出三种不同态度：崇耶反佛派、中间派和崇佛黜耶派，其中前两者的支持和宽容对天主教的传播起到重要推动作用。佛耶冲突实际上是天主教与中国民间文化的冲突。宗教不宽容是佛耶冲突及天主教不能融入中国文化的根本原因。

8. 学位论文 [凌长臣 明清时佛教与天主教的交涉 2002](#)

佛教与天主教在中国明清时期所发生的论战，其内容不仅涉及两种宗教文化的比较，同时在更深意义上讲也代表了中西文化的首次磨合。鉴于此，探讨这场争论的内容、形式对于我们今天正在极力提倡的文明比较与对话必然有重要的借鉴意义。看似单纯的宗教对话，由于佛教与天主教已经成为东西文化的主要内容或底蕴，使得这次争论又可以看成是中西文化交流，事实上双方的分歧也正是基于中西哲学的不同。例如，上帝创世与一切唯心造的不同，正是西方“主客二分”与东方（特别是中国）“天人合一”的对立的体现。而“末日审判”与“六道轮回”的差别根源，其实也正是西方的“他律”与东方的“自律”的不同，也就是说，这场宗教对话也可以说成是以宗教形式出现的中西哲学对话。而评价这场宗教对话时也无法避免哲学的介入。就文化交流来说，双方平等的条件是必须的，特别是强势文化对弱势文化的“容忍”，没有佛教的“慈悲”与中国士人对外来思想的宽容，初来中国的天主教如何敢于挑战佛教？而文化交流的结果不可能是部分人所担心的“文化消亡”，而是经过漫长“博弈”过程以后的相互吸收、相互借鉴。

9. 期刊论文 [王迎喜. WANG Ying-xi 古代安阳宗教的产生和发展 - 安阳师范学院学报2005, "" \(6\)](#)

安阳地处中原，文化先进，从东汉起，佛教已经传入，道教也已产生。南北朝时期，佛寺僧众已有习武之风。从隋唐到五代，安阳佛教兴盛起来，道教也有很大发展，灵泉寺成为“河朔第一古刹”。宋金元时期安阳佛教和道教进一步得到发展。明清时期，除佛道两教得到继续发展外，天主教和伊斯兰教也传到了安阳。

10. 期刊论文 [凌长臣 明清之际佛耶两教交涉考 - 上海大学学报\(社会科学版\)2002, 9\(3\)](#)

天主教在明清时期传入中国之后，由于传教策略及宗教排他性等方面的原因，开始由利用佛教转而在世界本原、天堂地狱、杀生、轮回等领域与佛教展开了激烈的辩论，给后人留下了珍贵的历史文献。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zqxyxb201004002.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：f33d3f6b-37ee-415f-a2de-9e4d006e2db9

下载时间：2010年12月15日