



生存与秩序： 论《天主实义》中利玛窦对佛教轮回说的辩排^{*}

韩 霞^{**}

【摘要】利玛窦在《天主实义》中从两个角度对佛教轮回说进行了辩排：其一，佛教轮回说无益于惩恶扬善与维护伦理秩序；其二，佛教轮回说导致了物类秩序的混乱。前者是利玛窦以灵魂轮回得以实现为逻辑起点推出的结论，后者是利玛窦以亚里士多德灵魂观为理论依据所表达的观点。本文认为，以“业报”为核心的佛教轮回说所要解决的是人的生存问题，由于利玛窦对佛教轮回说之于生存意义的理解偏差，导致第一个角度的辩排对中士来说效果不佳；而亚里士多德灵魂观所阐明的是灵魂分类基础上的物类秩序问题，由于佛教轮回说坚持“业报”基础上的众生平等的观念，体现不出不可混淆的物类等级秩序，因此在中士看来，利玛窦第二个角度的辩排有力。然而，利玛窦辩排佛教轮回说，其意在阐发天主教灵魂观。分析《天主实义》中利玛窦的天主教灵魂观可以发现，它关涉了生存和秩序问题，在兼顾惩恶扬善与伦理需求的同时，提供了一套别于儒家的物类秩序观念。

【关键词】利玛窦；佛教；灵魂；生存；秩序

辩排佛教进而阐发天主教教义是利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)在《天主实义》中的宣教手法之一。利玛窦在华宣教被认为采取了“驱佛补儒”^①或“合

^{*} 本文起意于谢文郁教授于2017年上学期开设的《天主实义》读书班及课堂师生间的讨论，得益于谢文郁教授及陈坚教授的指导和修改，特此说明并致谢。

^{**} 山东大学犹太教与跨宗教研究中心2016级博士研究生。

^① Matteo Ricci 利玛窦, Nicolas Trigault 尼金阁,《利玛窦中国札记》[Ricci China Notes], 何高济等译(北京[Beijing]:中国书局[Zhong Hua Book Company], 2005), 34。

儒易佛”^①的策略。其无论是“补儒”还是“合儒”，辩排佛教却是共识。单就利玛窦对佛教轮回说的辩排来看，学界尚欠深入探讨。此即在这一情况下，从文本出发，围绕生存和秩序这对核心问题，展现利玛窦对佛教轮回说的辩排，呈现这一辩排中不同文化间的思想交锋。以此评论儒家文化背景下，利玛窦辩排佛教轮回说阐发天主教教义的果效及意义。

一、核心问题：生存和秩序

利玛窦辩排佛教进而阐发天主教教义时，面向的对象是中士，即浸润在儒家思想中且处在朝堂之上的那个群体。这个群体日思夜想的是在追求至善过程中的“修齐治平”。这一追求从先秦诸子百家起就有端倪。孔子所说的“回之为入”，“得一善，则拳拳服膺而弗失之”^②，即展现了对至善的追求和把握。《大学》更是将儒家的这一诉求展现得淋漓尽致，并开出“诚其意勿自欺”的求善之道。及至宋明理学陆王心学的“格物致知”和“致良知”，无不是在这一思路中展开。儒家之所以对这一问题倾注千年心血，即使朝堂更替也割裂不断其脉络，就在于它直接关系到人的生存问题和社会秩序问题，而这是历朝历代必须要面对和维系的问题，更是儒家思想的核心所在。及至利玛窦携天主教来华，同样必须对人的生存问题和社会秩序问题作出回应，否则，利玛窦所宣扬的天主教思想对于儒家来说无甚价值。

人的生存问题体现在接受现实生存状况的前提下，过一种向善的生活。接受现实生存状况，则要求解释人不同生存处境的问题；过一种向善的生活，则必须要开出一套善的生存理念和规范，以使人在生存过程中的每个判断和选择都有善念的支撑。利玛窦来华之时，人们向善的生存理念和规范很大程度上是儒家和佛教给予的。儒家对至善的追求，即在为人向善的生存提供一套不断更新的判断和选择标准；而佛教的“苦空”思想、业报轮回、因果报应等教义，同样深深扎根于人的生存观念之中，推动着人们向善的生活。如《天主实义》中，中士很自然地提及三世善恶报应观念，而这正是佛教带来的思想。^③

^① Jean Charbonnier 沙百里，〈利玛窦“合儒易佛”路线及其对中西天主教的影响〉[Matteo Ricci's Choice of the Confucian Way: Its Impact on Catholicism in China and in the West]，黄凰 Huang Huang 译，《天主教研究论辑》（第7辑）[Journal of Catholic Studies(7)]，赵建敏 Zhao Jianmin 编（北京[Beijing]：宗教文化出版社[Religious Culture Press]，2010），289。

^② 《礼记·中庸》。

^③ 参见 Matteo Ricci 利玛窦，《天主实义今注》[Catechismus Sinicus]，Thierry Meynard 梅谦立注，谭杰 Tan Jie 校勘（北京[Beijing]：商务印书馆[The Commercial Press]，2014），145。



社会秩序是儒家关注的另一个问题,人的生存也在秩序中展开。儒家的社会秩序包括人与人之间的伦理秩序和人与万物之间的物类秩序。当孔子面对礼崩乐坏的局面时,已经开始思考秩序问题了,并提出“仁、义、礼”来重塑人与人之间的伦理秩序。孟子则通过“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”来“教以人伦”。^①配合“仁、义、礼、智、信”的五常观念,儒家思想的伦常秩序自此确立。因此,对伦常(伦理)秩序的维护转而成为儒家关注的重点。物类秩序方面,孟子早有“亲亲而仁民,仁民而爱物”^②的阐发,张载则在此基础上提出“民胞物与”的思想,王阳明更是明确论及“大人之能以天下万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其以万物为一也”^③。表面上看,儒家的物类秩序是一种“人与万物为一”的平等秩序,实则不然,无论是孟子、张载还是王阳明,其物类秩序观念都是在人为万物之中心,人尊于万物之基础上推展开来的,其意在通过“万物皆备于我”,“反身而诚”,“强恕而行”。^④

作为外来异质文化的佛教之所以能被儒家接受,很大程度上是因为其关注人的生存问题,并逐渐改造自身以维护和改进儒家倡导的伦理秩序,由此才出现“儒释二家,同而复异,异而复同。……惟真儒方能知佛,亦惟学佛始能知儒”^⑤的局面。利玛窦在辩排佛教时,实际上感受到了儒家对这两个问题的关注,并以此展开对佛教轮回说的辩排,却由于对佛教轮回说的认识不清,导致其辩排有失偏颇。

二、生存:利玛窦第一个角度的辩排

利玛窦辩排佛教轮回说从两个角度展开。第一个角度由三个理由构成:其一,如果人的灵魂可以轮回到他人或动物身上,那么轮回后的灵魂应该有前世的记忆,否则不能体现佛教轮回说惩恶扬善的作用。其二,只有兽行没有人德的人,他的灵魂在轮回后变为禽兽不是对此人的惩罚,而是顺应其兽行的奖励。其三,如果人的灵魂可以轮回,家中的牛马家禽很有可能是已逝的君亲、父母等,驱使它们会紊乱人伦,不驱使它们会荒废畜养和农事;仙逝的父母祖辈们也有可能

① 《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《大问学》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《大正藏》[CBETA],23册,53上。标点为论者所加。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

轮回为自己将娶的女子或者家中的奴仆,这极大地紊乱了人伦秩序。^①

基于以上理由,利玛窦认为,佛教轮回说不可能成立。因为它既起不到惩恶扬善的作用,也不能维护儒家伦理秩序。但问题在于,利玛窦的这一结论,首先是站在灵魂轮回而非业报轮回的基础上得出的,不符合佛教轮回说的原貌;再者,利玛窦没有意识到佛教轮回说在解释人的生存处境、引导人的生存行为上的意义,由此也看不到佛教轮回说起到的惩恶扬善、维护伦理秩序的作用。

首先,佛教轮回说讨论的是业报轮回而非灵魂轮回。在它发展的几个重要阶段始终没有承认灵魂的存在。佛教初创时,对于从婆罗门教那里吸收来的轮回观念,释迦牟尼肯定“业”的存在,但否认在轮回中有不变的主体。“佛教即主无我,故无实物轮回。”^②到部派佛教时期,如何处理“轮回主体”问题,成为各部派必须面对的难题。最早对此作出回应的是犍子部。根据《异部宗轮论》,犍子部引入“补特伽罗”作为轮回中业报的承载者和解脱者。“其犍子部本宗同义:谓补特伽罗非即蕴非离蕴,依蕴处界假施設名。诸行有暂住,亦有刹那灭。诸法若离补特伽罗,无从前世转至后世,依补特伽罗可说有移转。”^③即是说,“补特伽罗”既不是实有也不是没有,而是为了实现业报轮回假立施設的方便之说。继犍子部之后,经量部提出“中阴”说,大众部提出“根本识”说等,这无疑是“解决在无我说前提下安立业报轮回的主体问题,以别于外道的灵魂、实我说”^④。及至中国南北朝时期,轰动朝野的“形尽神灭与否”的论辩也是这一问题的延续。但在论辩中对“神是什么?”并没有形成统一的结论。论辩中对“神”的理解归纳起来约有四种:一是精微之气;二是灵魂鬼神;三是感觉与思维;四是超验的存在。^⑤再者,“形尽神灭与否”的论辩是佛教“三世业报”存在与否的延伸,辩护者极力维护“神”的存在,根本上是为了维护佛教的业报轮回观。因此,即使中国佛教认同

① 利玛窦陈列的六条辩排中,以上三条依次是第一、五、六条。参见利玛窦,《天主实义今注》,146-150。

② 汤用彤 Tang Yongtong,《印度哲学史略》[A Brief History of Indian Philosophy](北京[Beijing]:中华书局[ZhongHua Book Company],2016),33。

③ 高永宵 Gao Yongxiao,《异部宗轮论》[Another Round of Cases](北京[Beijing]:中国书店[China Bookstore Press],2006),69。

④ 陈林 Chen Lin,〈从“无我轮回”说到“神不灭”论——印度佛教业报轮回说与中国六朝时期佛教因果报应论的问题意识〉[From “No Subject in Transmigration” to “Spirit No Death”—The Problem Consciousness of Indian Buddhist Transmigration and The Problem Consciousness of Chinese Buddhist Retribution For Sin During The Six Dynasties],《学海》[Academia Bimestrie],2004年第12期[2003, Issue12],76。

⑤ 参见刘立夫 Liu Lifu,《弘道与明教——〈弘明集〉研究》[Hongdao and Mingjiao——The Research of Hong Mong Ji](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2004),95。



在业报轮回中有“神”的存在,也不能将佛教轮回说简单地理解为“灵魂轮回”,而忽视轮回过程中“业报”的决定性作用。

其次,佛教轮回说所要解释和解决的是人的生存问题,而非灵魂问题。业报轮回中,人们受自己善恶行为形成的业力的推动在六道(地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天)中轮回,业报必然不爽。“六趣往来,果也。心行美恶,因也。若观因知果,见果知因。如曰欲知前世因,今生受者是。欲知后世果,今生作者是。”^①一个人今生的生存处境,由前世的行为决定,而今生的行为又会决定下一世的生存处境。因此,想要来世生存得好,今生就要行善积德,以获得来世的善报,否则就会轮回回到“三恶道”(地狱、饿鬼、畜生)中受苦受难。虽然“三善道”(阿修罗、人、天)能使轮回者享受人天福报,但在佛教看来,也是绝对苦境之上的相对福报。因此,轮回中的众生始终受到业报的牵制而生存在“苦”里,只有竭力修行获得解脱的人,才能不受业报所累,摆脱“苦”的生存状态。

佛教轮回说不仅解释了人的生存处境问题,还为人向善的生活提供了一套理论支持。众所周知,儒家生存的重心在现世今生,其“积善余庆、积恶余殃”的报应观念不能解释“报施多爽”“祸福悬殊”的现实问题。佛教的业报轮回说则弥补了儒家的不足。特别是慧远(334—416)所阐发的“三报论”,引入佛教“业报”和“三世”的轮回思想,在理论上彻底解决了儒家的报应缺陷问题。慧远的“三世业报”说使人意识到,目前的生存状况由前世的善恶行为所导致,即使今生始终去恶行善,也有可能因为前世的恶业而命途多舛,如果因为命途多舛而作恶多端,受恶业的影响,那此人今生后世就只能生存在恶报的苦难中了,唯一的解决方法就是,安于现实的生存状况,积极地去恶行善。而无论安于现状,还是去恶行善,都有利于维护儒家倡导的伦理秩序。

根据以上分析,佛教轮回说的核心是“业报”,而非灵魂,其所要解释和解决的是人的“业报”基础上的生存问题。利玛窦将佛教轮回说等同于灵魂轮回,说明他没有体会到佛教轮回说所真正讨论的问题,看不到业报轮回下人的行为对其生存所产生的决定性作用,由此也就认识不到佛教轮回说在解释人的生存处境,引导人的生存行为上的意义,更不可能得出佛教轮回说起到惩恶扬善、维护伦理秩序的作用的结论。儒家接受佛教,将佛教作为教化百姓的工具之一,也是在这层意义上成立的。所以《天主实义》中,中士表示“虽然,壤虽褊,人虽丑,苟所言之合理,从之无伤”。而利玛窦对此毫无感受。因此,对中士来说,利玛窦辩排佛教轮回说的第一个角度是值得商榷的。且在《天主实义》的后续讨论中,中

^① 《大藏经》[CBETA],19册,590上。标点为论者所加。

士关切天堂、地狱问题,及拜佛像、念佛经以去人之邪妄,在一定程度上也与此有关。

三、秩序:利玛窦第二个角度的辩排

利玛窦辩排佛教轮回说的第二个角度也由三个理由构成。这三个理由分别是:其一,人与禽兽有属于自己本类的灵魂,如果现在人的灵魂可以轮回到禽兽身上,那么现在禽兽的灵魂和以前禽兽的灵魂不同,而实际情况是,两者并没有不同,因此灵魂不能轮回。其二,灵魂分为三类,即低等的生魂、中等的觉魂和高等的灵魂。如果人的灵魂可以轮回到禽兽身上,那么禽兽之魂和人之魂就没有区别了,那灵魂就只剩两种分类,这违背了天下对灵魂分类的共识。此外,物类的灵魂决定了物类的本性,物类的本性决定了物类的体貌,物类体貌不同说明灵魂分类不同。可见,佛教说禽兽和人的灵魂一样的论断是不成立的。其三,人与禽兽的体态不同,灵魂也应该不同。自己的灵魂只适合自己的身体,因此,佛教所说的人的灵魂可以托生于别人的身体或托生于禽兽的身体是不成立的。^①

由于来华传教士们基本上采用托马斯·阿奎那一系的神学体系,所以在《天主实义》中,利玛窦介绍“灵魂论”时不仅使用了亚里士多德(Aristotle,前384—前322)的灵魂观,还运用了柏拉图的“理念论”“灵魂不朽”等思想。^②从上面的论述来看,利玛窦对佛教轮回说的辩排,是从亚里士多德灵魂观的三品说和形质说展开的。

亚里士多德灵魂三品说将灵魂分为由高到低的三个级别。其中,人具有最高级的灵魂,动物觉魂次之,植物生魂最为低等。而其灵魂形质说肯定了生物是灵魂与躯体的结合,灵魂使躯体具有生命。这并不是说灵魂可以与任何躯体相结合,亚里士多德极力反对毕达哥拉斯的灵魂轮回说^③,否认灵魂可以转生到各种生物躯体上,他认为灵魂只能与唯一适合这个灵魂的躯体相结合。亚里士多德在灵魂与躯体能否分离这一问题上摇摆不定,一方面说不能分离,另一方面又说灵魂用以认识和思维的部分可以与躯体分离。而利玛窦在使用亚里士多德灵魂观辩排佛教轮回说时,没有涉及灵魂能否离开躯体的问题,而是从不同物类之

^① 利玛窦陈列的六条辩排中,以上三条依次是第二、三、四条。参见利玛窦,《天主实义今注》,147-149。

^② 张西平 Zhang Xiping,〈明清间西方灵魂论的输入及其意义〉[The Input and The Significance of Western Soul Theory in Ming and Qing Dynasties],《哲学研究》[Philosophy Research],2003年第12期[2003, Issue12],31-32。

^③ 利玛窦认为佛教轮回说窃取了毕达哥拉斯的观点。参见利玛窦,《天主实义今注》,145。



间的灵魂不可以相互托生,同级灵魂只能与同级物类躯体相结合的角度辩排佛教的六道轮回。实际上,来华传教士如罗明坚、利玛窦、艾儒略、毕方济等人所介绍的亚里士多德灵魂观并非亚里士多德思想的原貌,而是经托马斯·阿奎那注解过的天主教化了的灵魂观。尽管如此,利玛窦运用亚里士多德灵魂观所确立的灵魂等级基础上的物类秩序来辩排佛教轮回说的意图是显而易见的。

通过上面的三个理由,利玛窦认为佛教轮回说不仅没有关注到物类之间的秩序问题,而且混淆了不同等级的物类灵魂和物类秩序。前文已经分析过,佛教轮回说的核心是“业报”,主要讨论的是人的行为所带来的生存问题,而非灵魂问题,也没有灵魂分类的讨论,更不用说对灵魂分类基础上的物类秩序进行了。并且,在佛教轮回说看来,不管是人类还是畜生,业报面前一律平等,都要受到业力的推动进入轮回,以此承受相应的果报。六道之间的区别在于:由于前世业力的果报,今世生存在不同的处境中。因此,佛教轮回说坚持的是“业报”基础上的众生平等的观点,六道众生没有地位或等级上的高低之分。

比较一下儒家的相关思想。虽然儒家思想一直以来秉持“万物一体”的理念,人与万物“同得天地之理以为性,同得天地之气以为形”^①,但人与禽兽毕竟有“几希”之异:只有人独得天地的正理和正气,仁义礼智根源于人心之中,由此生发出人的道德行为;禽兽却并非如此,它们活在欲望和本能之中。因此,在儒家看来,人和禽兽并非是生存处境的不同。虽然人活着可能比禽兽的处境还糟糕,如《天主实义》第三篇中,中士甚至表示“复查鸟兽,其情较人反而自适”^②。但人有善有德,而禽兽却没有,人秉承天地的正理正气,是良善和道德的,且这良善和道德是发乎心而落实到行动中去的。因此,两者不可能在地位和等级上平等。

显然,佛教“业报”基础上的人禽平等观念是很难被儒家接受的,因为这种平等否定了儒家所坚持的人之为人的核心要素。并且,儒家一直有“人与天地齐平”“人为万物之灵长”的文化传统。如《易传》提出了“天地人三才”的观念^③;《荀子·王制篇》有“水火有气而无生;草木有生而无知;禽兽有知而无义;人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也”的论述;《礼记·礼运》则将人比作“天地之心也,五行之端也”。这些论述无不说明,儒家强调人的尊贵地位。虽然

① 朱熹 Zhu Xi,《四书章句集注》[Collected Annotations about Punctuation for the Four Books] (北京[Beijing]:中华书局[ZhongHua Book Company],2011),274。

② 利玛窦,《天主实义今注》,104。

③ 《易传·系辞下》:“有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”

儒家没有自觉的灵魂等级思想,但灵魂的模糊观念还是存在的。如《论语·八佾》曰:“祭如在,祭神如神在。”《中庸》曰:“质诸鬼神而无疑。”^①等等。因此,对中士来说,利玛窦使用亚里士多德灵魂观,从灵魂分类所决定的物类秩序的角度来辩排佛教轮回说,暗合儒家以人为尊的认识物类秩序的文化传统,且具有较为强烈的说服力。所以对中士来说,利玛窦辩排佛教轮回说的第二个角度是有效果的。如中士在利玛窦辩排佛教轮回说后明确表示:“夫人魂能为禽兽者,诚诳语也,以欺无知小民耳。”^②

四、利玛窦天主教灵魂观:关涉生存与秩序

利玛窦辩排佛教轮回说意在否定灵魂进入轮回的可能性,进而宣扬灵魂由天主审判进入天堂或地狱的教义。但辩排佛教轮回说后,利玛窦没有立刻转入相关讨论。在与中士的交流中,利玛窦对天主教灵魂观的阐发时断时续,相关讨论零散地分布于《天主实义》的不同章节中。纵观全文,利玛窦对天主教灵魂观还是有较为全面的论说。利玛窦所阐发的天主教灵魂观不仅关涉到人的生存问题,而且对秩序问题也有说明。

首先,利玛窦阐发的天主教灵魂观为人的生存提供了一个超越的目标,且为实现这一目标提供了一套生存观念和行为准则。这也导向了对儒家所倡导的伦理秩序的维护。利玛窦论及现世只是人的暂居之地,人最终的生存归宿不在今世而在后世,不在人间而在天堂;且现世的生存是苦的,“本世者,苦世也”^③,“世态苦丑,至如此极”^④。虽然人生存在现世的苦难之中,但“天主置我于是,促促焉务修其道之不暇”^⑤,且天主赋予人不灭的灵魂。可见,天主还是给人以摆脱生存苦难的希望和途径,人只要不辞今世的苦劳,为善行义,“昂首向顺于天”^⑥,就能“图身后万世之安乐”^⑦,从而摆脱现世的负累,实现生存的永恒超越。否

① 具体讨论参见张西平 Zhang Xiping,《明清间西方灵魂论的输入及其意义》[The Input and The Significance of Western Soul Theory in Ming and Qing Dynasties],《哲学研究》[Philosophy Research], 2003年第12期[2003, Issue12]。此文中,张西平认为“就中国思想本身来说,上古时期灵魂的观念还是存在的”,“上古时先人对灵魂有一个模糊的认识”,利玛窦正是“利用这一点来说明灵魂的存在”,“并且从此出发用天主教的灵魂论取代中国文化中这种模糊的认识”。

② 利玛窦,《天主实义今注》,150。

③ 同上,156。

④ 同上,107。

⑤ 同上,156。

⑥ 同上,108。

⑦ 同上,79。



则,人只能生存在苦难中:现世生存在人间的苦难中,后世生存在地狱之罚的苦难中,永没有止期。由此,利玛窦一方面通过强调现世的苦难和暂时性,凸显后世天堂的安乐和永恒性,为人的生存提供一个超越的目标;另一方面,通过不灭的灵魂及天主的助力,为人实现超越的生存提供途径,这无疑关怀了人的生存问题。再者,灵魂不灭导向的善恶行为必有清算,“天主至公无不尽赏之善,无不尽罚之恶”^①,及天堂地狱之赏罚实有等观念,使得人在生存过程中的判断选择行为有所依准和忌惮,对于儒家来说,这无疑有利于维护其伦理秩序。

与佛教对比来看,虽然天主教的灵魂观和佛教的轮回说都深刻地讨论了人的生存问题,都为人生存的超越追求提供了目标和道路,都能起到惩恶扬善进而维护伦理秩序的作用,但两者也存在明显的差别。在佛教轮回说看来,对人的生存起决定作用的是个人的行为积累下来的业,这其中的重点是“个人的行为”。一切善恶果报的根源都不涉及其他人,惩恶扬善也不是由他者来完成,最终的解脱也是依靠自己。天主教灵魂观则不同,在天主教看来,人生存的权威是他者,即具有绝对权力的外在主宰者——天主。人生存的希望来源于天主,对人的惩恶扬善也是由天主主导的。就今天来看,这点区别基本上无甚新意。但在利玛窦和中士讨论的当下,这一区别却意义重大,因为这涉及一个“道德上对善恶行为进行奖惩之权威何在”的问题。先秦时期,儒家强调天对人善恶行为的奖惩作用,但因为儒家仅仅强调人的现世今生问题,对后世存而不论,“报施多爽”和“余庆余殃”的困境宣布了天在奖惩人之善恶行为上的失效。对于这一理论困境,儒家一方面采纳佛教的业报观念加以解释,另一方面转向对修身养德的强调上来。但无论是佛教的业报观念,还是儒家对养德的强调,根本上都是一种自我制约的行为。特别是儒家,道德上善恶行为的奖惩权威很难落实,这也是为什么其极为强调“慎独”的原因。

此时,利玛窦所阐发的天主主导下的惩恶扬善之说,在道德上为儒家重新审视奖惩善恶行为的权威来源问题提供了一个新的出路。对此,中士是有确切感受的。《天主实义》中,当利玛窦直言“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,以祈慈父之佑,成德者所以鲜见”^②时,中士对其中的“修德易疲又无被瞻仰者”的问题避而不谈,却转而说:“拜佛像,念其经,全无益乎?”^③一方面,中士避而不谈其中的问题,说明中士完全意识到了利玛窦的所

^① 利玛窦,《天主实义今注》,174。在第174—176页,应中士之问,利玛窦还细致地解释了三种天主惩恶扬善的特殊情况。

^② 同上,198。

^③ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

指,却并没有好的解决办法;另一方面,中士内心有寻求佛教帮助的潜在意识。也是基于此,当利玛窦不断将天主教的相关教义阐释出来后,中士才有“闻先生之语,若霹雳焉”^①之感,且表示道:“心既醒矣,眼既启矣,仰天而祈上佑,其时也夫。”^②

如何评价利玛窦所引入的新观念在中国思想史上的意义,这个问题仍需进一步分析和讨论。当代学者贾未舟对此有所涉及。他谈到,在明末清初道德乱象横生,儒家和佛教约束无力的情况下,天主教强调天主的绝对主宰力量,对儒家“在传统的道德修养之外寻求外在的道德权威,并在这种外在的道德权威下建构具有普遍有效的道德规范体系”^③提供了新思路。这个判断基本到位。不过,在另一篇文章中,贾未舟进一步认为,天主教引入“自由意志论”,帮助儒家理清了“中国文化传统中始终不能在理论上圆满阐释责任伦理的前提问题”,这一观点尚待商榷。他说:“韩霖在《铎书》中诠释《圣谕六言》之‘毋作非为’时,就引入天主教的自由意志理论,来为‘恶’的行为选择和责任承担提供理论基础。利玛窦在《天主实义》中引述托马斯神学,认为人有自由意志是因为人有灵魂。”^④贾未舟提到的“自由意志”,我认为是误读了韩霖的文字。首先,利玛窦在《天主实义》中对自由意志的讨论极为隐蔽,仅在文末提及人的“自为”问题,且没有引起中士的任何关注。^⑤在第三篇《论人魂不灭大异禽兽》中,利玛窦没有使用“自由意志”一词,也没有阐发自由意志相关论述的倾向,文中三次提及“志”^⑥,仅在“意志”“志向”语境下使用。再者,韩霖在《铎书·毋作非为》中提及的“自主之

① 利玛窦,《天主实义今注》,205。

② 同上。

③ 贾未舟 Jia Weizhou,〈明末清初儒家天主教徒对“天”的重构〉[The Reconstruction of “Heaven” by Confucian Catholics in the Late Ming and Early Qing Dynasties],《现代哲学》[Modern Philosophy], 2014年第5期[2014, Issue5], 103。

④ 贾未舟 Jia Weizhou,〈明末清初天主教给儒学带来的新论域〉[The New Theoretical Field Brought by Catholicism For Confucianism in The Late Ming and Early Qing Dynasties],《鲁东大学学报(哲学社会科学版)》[Ludong University Journal(Philosophy and Social Sciences Edition)], 2016年第2期[2016, Issue2], 12。贾未舟指出,“人有自由意志是因为人有灵魂”出自《天主实义》的第三篇《论人魂不灭大异禽兽》。

⑤ 利玛窦,《天主实义今注》,216。

⑥ 原文参见朱维铮 Zhu Weizheng 主编,《利玛窦中文著译集》[The Collection of Matteo Ricci's Chinese Translations](上海[Shang Hai]:复旦大学出版社[Fudan University Press], 2001), 27。贾未舟使用此版本中的《天主实义》进行的讨论,而非本文使用的《天主实义今注》。



权”和“自由”^①，也不是天主教的自由意志^②之意。结合语境和上下文，《铎书·毋作非为》中“自主之权”要表达的意思是：人虽性中有善，别于禽兽，但人性中即有向理之心，也有禽兽之欲，因此，人是可能为善也可能作恶的。“自由”在儒家语境中指的是“从心所欲，不逾矩”，即儒家礼仪体制之内的自由。《铎书·毋作非为》中，韩霖论述“自主之权”和“自由”要表达的意思是：人有向理之心，向理之心可以使人为善，但介于人性中也有禽兽之欲，能使人为恶，因此，人要奋发有为，使向理之心彰显出来，这样，人不管在何时，做什么事，都能做到随心所欲不逾矩。

再者，利玛窦阐发的天主教灵魂观不仅有利于维护儒家的伦理秩序，还呈现了一套别于儒家的物类秩序；同时，它比亚里士多德灵魂观呈现的物类秩序更为精致，其中不仅包含亚里士多德的灵魂分类观念，还有《创世记》的内容。利玛窦在《天主实义》中说道：“天主生物，乃始化生物类之诸宗。既有诸宗，诸宗自生。”^③“试观天主教生是天地及是万物，无一非生之以为人用者。”^④“吾人生于其间，秀出等夷，灵超万物。”^⑤因此，利玛窦的天主教灵魂观所导向的物类秩序是：由于灵魂分类等级不同，人与万物之间，有迥然不同的分类，人是高于万物的存在，万物为人所用。利玛窦所阐发的这种物类秩序虽然符合儒家“人为万物之尊”的观念，也有利于维护儒家的农业生产，但与儒家的物类秩序极为不同。儒家的物类秩序是“万物一体”论，且“万物皆备于我”，人只要“反身而诚”，就能体察万物之理。而在利玛窦阐发的物类秩序里，物类之间有本质差别，这种差别一方面是天主赋予的，另一方面是灵魂分类不同导致的。再者，儒家传统中，万物也为人所用，但这种使用也与利玛窦所阐发的“万物为人所用”不同。在儒家看来，“君子之于物也，爱之而弗仁”。朱熹注解道：“物，谓禽兽草木。爱，谓取之有时，用之有节。”^⑥也就是说，君子在取用万物的时候，虽然不用推己及物，但必须要取之有时，用之有节。因此，儒家主张的“万物为我所用”，是节制前提下的使用，而非滥用。利玛窦阐发的“万物为人所用”的观念，则没有体现出这一节制的要求。虽然儒家有自己成熟的物类秩序观念，但利玛窦所带来的灵魂观，以及灵魂分类所导向的区分物类秩序的方法，还是深刻地影响了明末儒士们（如杨廷

① 原文参见韩霖 Han Lin,《《铎书》校注》[The Collation of 〈Todur Book〉],孙尚杨 Xun Shangyang,肖清和 Xiao Qinghe 等校注(北京[Beijing]:华夏出版社[Hua Xia Press],2008),143-144。

② 天主教自由意志专用以解释天主全知全能全善情况下,人背离天主而作恶犯罪的问题。

③ 利玛窦,《天主实义今注》,85。

④ 同上,151。

⑤ 同上,83。

⑥ 朱熹 Zhu Xi,《四书章句集注》[Collected Annotations about Punctuation for the Four Books](北京[Beijing]:中华书局[ZhongHua Book Company],2011),340。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

筠、戴震等)对物类的认识方式。杨廷筠直接以“灵魂”“觉魂”“生魂”来区分人、动物和植物^①,这显然是受了利玛窦灵魂观的影响。

五、结语

儒家文化背景下,生存和秩序问题是每个意欲在中土传扬其思想之士所必须面对和回答的问题。就儒家自身来看,其从先秦乃至今日,这一问题意识仍然具有张力;而佛教自传入之始,就在这两个问题上足了功夫,直至获得儒家的接纳,形成儒释合流的局面。及至明朝传教士来华,无论其采取什么宣教策略,驱佛易佛或是补儒合儒,都要对这两个问题予以充分重视并回应之。实质上,利玛窦在《天主实义》中对佛教轮回说的辩排也是从这两个角度展开的。虽然利玛窦在辩排佛教轮回说时,将佛教的业报轮回曲解为灵魂轮回,且没有意识到儒家文化语境下,佛教对人的生存和伦理秩序的关怀和维护,导致其对佛教轮回说的辩排无效;但其使用亚里士多德灵魂观所展现的物类秩序观念却暗合儒家文化传统,其中虽有不同,却足以引起中土对佛教业报轮回基础上众生平等观念的贬斥。由此说来,《天主实义》中,利玛窦使用亚里士多德灵魂观展开的对佛教轮回说的辩排,其效果之有无基于不同的问题意识而参半并存。此外,《天主实义》中利玛窦所宣扬的天主教灵魂观,对人的生存问题和社会秩序问题都有回应,为儒家理解生存和秩序问题带来了新的角度,展现了新的思路。

实际上,《天主实义》呈现了一场跨地域文化传播过程中不同思想间相互激荡的盛宴。在这场盛宴中,儒家文化、佛教思想、古希腊哲学及天主教教义一一呈现,而每个文化形态中对生存和秩序问题的处理和关怀也都凸显出来。我想,通过这些不同文化视角间的相互比较,不仅可以加深我们对不同文化的理解,更可以拓宽我们对人之生存和秩序问题的视野。可能,这也是当今文化交流、文明对话的精神所在吧!

参考文献

1. [古罗马]奥古斯丁,《论灵魂及其起源》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2004。
2. [古罗马]奥古斯丁,《奥古斯丁选集》,汤清等译,北京:宗教文化出版社,2010。

^① 参见徐光启 Xu Guangqi 等,《明末天主教三柱石文笺注:徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》[Catholic Documents of Xu Guangqi, Li Zhizao, Yang Tingyun],李天纲 Li Tiangang 编注(香港[Hong Kong]:道风书社[Logos and Pneuma Press],2007),239。



3. [法]谢和耐,《中国与基督教——中西文化的首次碰撞》,耿昇译,北京:商务印书馆,2015。
4. [美]米拉德·J. 艾利克森,《基督教神学导论》,陈知纲译,上海:上海人民出版社,2012。
5. [意]利玛窦,尼金阁,《利玛窦中国札记》,何高济等译,北京:中华书局,2005。
6. [意]利玛窦译,[法]梅谦立注,谭杰校勘,《天主实义今注》,北京:商务印书馆,2015。
7. (宋)朱熹,《四书章句集注》,北京:中华书局,2011。
8. (明)徐光启等著,李天纲编注,《明末天主教三柱石文笺注:徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》,香港:道风书社,2007。
9. (明)韩霖著,孙尚杨、肖清和等校注:《〈铎书〉校注》,北京:华夏出版社,2008。
10. (清)王先谦,《荀子集解》,北京:中华书局,2012。
11. (清)孙希旦,《礼记集解》,北京:中华书局,1989。
12. 王志成,赖品超主编,《文明对话与佛耶相遇》,北京:社会科学文献出版社,2012。
13. 吕澂,《印度佛学源流略讲》,上海:上海人民出版社,2005。
14. 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001。
15. 刘立夫,《弘道与明教——〈弘明集〉研究》,北京:中国社会科学出版社,2004。
16. 刘立夫等译注,《弘明集》,北京:中华书局,2013。
17. 汤用彤,《印度哲学史略》,北京:中华书局,2016。
18. 沙百里,《利玛窦“合儒易佛”路线及其对中西天主教的影响》,黄凰译,《天主教研究论辑》,2010年第7辑。
19. 张西平,《明清间西方灵魂论的输入及其意义》,《哲学研究》,2003年第12期。
20. 张西平,《基督教在中国文化中境域中的困境》,《西学东渐研究》第3辑,北京:商务印书馆,2010。
21. 陈林,《从“无我轮回”说到“神不灭”论——印度佛教业报轮回说与中国六朝时期佛教因果报应论的问题意识》,《学海》,2004年第5期。
22. 苗力田主编,《亚里士多德全集》第3卷,北京:中国人民大学出版社,1995。
23. 周振甫,《周易译注》,北京:中华书局,1991。
24. 姚卫群,《佛教的“轮回”观念》,《佛教研究》,2002年第3期。
25. 贾未舟,《明末清初天主教给儒学带来的新论域》,《鲁东大学学报》(哲学社会科学版),2016年第3期。
26. 贾未舟,《明末清初儒家天主教徒对“天”的重构》,《现代哲学》,2014年第5期。
27. 高永宵,《异部宗轮论》,北京:中华书店,2006。
28. 董少新,《明末亚里士多德灵魂学说之传入——以艾儒略〈性学统述〉为中心》,《西学东渐研究》第5辑,北京:商务印书馆,2010。
29. 谢文郁,张秀华,《自由与生存——西方思想史上的自由观追踪》,王天民译,上海:上海人民出版社,2007。
30. 谢文郁等主编,《灵魂面面观:基督教与文化研究》,北京:中国社会科学出版社,2006。