

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

西学与晚明思想的裂变



引 言

发源于欧洲的现代化过程对于非欧洲地区的人民来说，不管是愿意还是不愿意，客观上似乎都是以向西方转型的特征进行着。面对这种强烈的冲击，中国人自清末以来一直在寻找前进的道路，而认识西方、反观中国，以及进而探寻彼此间的会通则成为学术所关心的重要问题。其中，作为中西交通的一段故事，晚明前清的天主教东传及其挟带着的西学东渐，成为一面观照和梳理这一问题的历史镜子。

这段故事，本质上是由欧洲的天主教传教活动所引起的，但我们却标以“西学”而论之，这是因为：一方面，虽然传教士的宗旨是要向中华帝国传播天主的福音，但客观上传入的却不只限于基督教（由于本稿关注的对象是确定的，故我们没有在用语上区分基督教与天主教），而是一个西学东渐的过程，尽管这西学并不完整；另一方面，当时的中国人也没有清楚地对传入的新东西作出宗教与世俗的区分，天学、天教、西学这样的名词成为人们指陈传入的新文化通用的术语。至于我们对这一历史的考察限于晚明，则是因为西学东渐固然是兼跨了明清两朝，但作为接受一方的中国，由于明清的易位，已致使思想的演进发生了根本性的变化，因此不宜将西学在明与清的情况混为一谈。而此处所谓的“晚明”，是从思想史的角度讲的，主要是指王阳明以后的时代。

明末的中西文化交流，没有像晚清那样是在一片硝烟中进行的，这诚然使得后世中国学者可以摆脱情感上的屈辱而进行客观的认识，但在我们看来，选择晚明的这段历史作为研究对象，还有学理上的原因。作为基本上是独立发展起来的截然不同的中西文明，当历史的因缘使它们在16世纪末相遇时，彼此都处在发展的同一水平线上，尤其是耶稣会士们所代表的尚不是已开始兴起的欧洲近代文明。因此，相近的历史发展阶段使得中西文化具有极大的可比性。

从我们的研究对象出发，首先产生的问题就是：天主教神父们究竟想给中国带来什么？以及事实上带来了什么？而由此问题自然会引出这样的问题：中国社会究竟需要什么？中国人对于自己的需要是否有明确的自觉？显然，这一跨文化的传播与接受是发生在彼此之间的事情，因此必然会引发进一步的问题：双方的愿望在多大程度上是吻合的？如果不吻合，又怎么办？回答这些问题，便是本书的目的。而要真正回答这些问题，分析与讨论这一过程，以及在这一过程中所呈现出来的思想，便成为必须做的工作。当然，回答上述的问题，切入点有多种，我们所选择的是，从晚明思想的演进来考察这一历史过程，并进而回答上述的问题。

如果说思想史的主题是探讨人们对于自身所处的环境的意识反应，而哲学史的主题是分析呈现于这一过程中的思想本身以及思想间的关系，那么我们上述所要做的工作既属于思想史的研究，又属于哲学史的研究。其中，哲学史的研究构成了我们研究的具体问题，而这些问题又被置于思想史的研究中加以处理。换言之，本稿在方法上是取以哲学问题为主的专题研究，但专题的研究并没有与历史的过程相脱离。

因此，本稿在结构上，首先是通过晚明思想的梳理，指出了晚明思想有待推进的问题（第一章）；继而是考察西学的传入，以及分析由此传入在思想层面上所展开的基本内容（第二、四、六章）；最后是讨论晚明学者如

何基于自身的问题的解决，来理解与处理西学（第三、五、七章）。由于西学在晚明的传播存在着一个因时间上的延续与空间上的拓展而带来的中土人士认识上的深化的问题，故我们在结构上没有将传播方与接受方截然放在两部分中作集中讨论。根据西学在传播中客观存在着的前后期，并结合其传播中对道德与科技的工具性使用，以及在思想层面上所呈现出的基督教天主观、灵魂观与修习观，我们有意识地分而论之；自然，中土人士的回应同样是作相应的展开。总之，思想的演进是在历史的过程中展开的，我们不希望这种客观的结合被人为地分开。

四百年前的晚明思想，因人世之嬗变而至异，更有中西异质思想的对话渗入其中，陷身其局者，各就彼此所是非者而言之，至明亡亦未了。面对先贤留存的著述，我虽细玩深思，冀能想见其人，想见其世，然质钝而工不足，于心喻其情志处，自觉欠缺，诚祈前辈与时贤指教。

晚明思想的裂变

第一章 晚明思想的裂变

我们的研究对象是以跨文化的传播这一特殊方式呈现的，而且这种传播并非是一个文化的自然拓展的无意识过程，而完全是自觉理性[1]的行为。对于作为天主福音的传播者的耶稣会士来说，无论是其主观理性还是其客观理性，在行为与思想两方面，适应晚明社会是一个必然之举，只是天主教所具有的排他性不允许使这种适应离开其根本。同样，作为接受者的中国人，他们所身处于其中的中国文化的维模功能[2]也充分起着滤网作用。因此，理解发生在晚明社会中的天主教与附带的西学传入及其反应的各种现象的必要前提，无疑首先是对晚明社会的认识。而由于天主教引入的虽非仅限于宗教，但也决不是建立在新的生产方式基础上的一整套新的社会结构，而只是某种价值系统，因而对应于这一价值系统的，与其说是晚明的社会结构，毋宁说更主要的是晚明的思想氛围。

当然，尽管晚明社会的思想状态是决定天主教传播过程中的各种现象的主要背后根源，但是我们详述这个背后根源的目的，则决不仅仅是为了给晚明的天主教传播的现象寻找这样或那样的因果解释，而更主要是希望藉此来透出晚明思想文化嬗递中的种种问题，以及面对这种种问题的晚明社会中人对自己所处的环境的意识反应，因为后者更属于思想史的核心问题[3]。

第一节 王阳明留下的任务

晚明思想的状态概之以“裂变”是适宜的，而这种裂变是明代学术演进的结果。《明史·儒林传序》称：

明太祖起布衣，定天下，当干戈抢攘之时，所至征召耆儒，讲论道德，修明治术，兴起教化，焕乎成一代之宏观。虽天禀英姿，而诸儒之功不为无助也。制科取士，一以经义为先，网罗硕学。嗣世承平，文教特盛，大臣以文学登用者，林立朝右。

当是时，朱熹理学不仅成为思想的独尊，钦定之正统，而且诸儒也为王佐之才。宣宗、英宗以降，儒生难为朝廷用，遂兴民间讲学之风，以使程朱道统于不绝。明初诸儒，虽然“师承有自，矩矱秩然”（《明史·儒林传序》），但“皆朱学门人之支流余裔”（同上）。薛瑄尝云：

自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳。（《明史·薛瑄传》）

这种“笃践履，谨绳墨”的学风在明代思想史上直接产生了两个后果：一个是满足于

习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐。所谓“此亦一述朱，彼亦一述朱”耳。

（《明儒学案·姚江学案》，收入《黄宗羲全集》）

另一个是

一时学风，可见人知向道，求为正人君子者多，而英挺不欲自卑之士大夫，即不必尽及诸儒之门，亦皆思以名节自见。故阉宦贵戚，混浊于朝，趋附者固自有人；论劾蒙祸，濒死而不悔者，在当时实极盛，即被祸至死，时论以为荣，不似后来清代士大夫，以帝王之是非为是非，帝以为罪人，无人敢道其非罪。故清议二字，独存于明代。（孟森《明清史讲义》上册第176页，中华书局1981年版）

比较而论，后者贯彻于整个明代，左右着社会的舆论，引导着人们的取舍，因此，它实是理解明季士林风气之变化，包括他们对晚明天主教的评价的历史背景。而前者，则是直接导致了革命性的王阳明心学之勃兴[4]。

王阳明心学是中国后期哲学的高峰，际天蟠地，其深谷穷崖之幽与花石草木之微固然难见，但良知本体与致良知功夫构成了阳明哲学的经纬，却也是昭然如划。作为一个事实，阳明逝后，“门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆”（《明儒学案·姚江学案》）。由于阳明学说风靡大江南北，门徒遍天下，流传逾百年，故其道术为弟子所裂，直接呈现出了整个晚明思想的裂变。

对于引起王学分裂的原因，黄宗羲认为是“‘致良知’一语，发自晚年，未及与学者深究其旨”（同上）。后来学者则着力通过分析，来点出王学的分裂正在于其思想内在的种种矛盾。甚至干脆认为阳明的“天泉证道”已承认其心学必然要走向分裂。因为“天泉证道”终究是王阳明对最重要的两大弟子钱德洪与王畿不同意见的直接回答，实是弄清上述问题的关键，故这里不妨详录。《传习录下》载：

丁亥年（嘉靖六年，1527年）九月，先生起复征思、田。将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言，曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在。格致诚正修，此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”是夕，侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二

君之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里接人原有此二种。利根之人，直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人，一悟本体，即是功夫，人己内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明净了。汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”既而曰：“已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨。无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。只依我这话头随人指点，自没病痛，此原是彻上彻下功夫。利根之人，世亦难遇。本体功夫，一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小，不可不早说破。”（《王阳明全集》卷三）

据此而论，王畿与钱德洪对阳明思想的不同理解，在阳明自己看来，虽陈述不一，但却是相资为用的。本体与功夫本属阳明哲学之经纬，视点不同，所见相异，这是正常的，阳明的回答无疑也是明确地肯定了门下二高足抓住了自己思想的核心问题。王阳明既没有认为弟子理解上有错误，更谈不上他会由此而认为和承认了自己思想存在内在的矛盾。当然，作为一个哲学家，王阳明对思想的建设是具有高度的自觉的，他知道，任何一个思想，如果抽出一部分加以无限引申，都必定背离原来思想的宗旨。因此，他一方面固然肯定门下彼此相左的理解，但并不放任这种理解，而是划出不可超越的边界，所谓“不可各执一边”便是阻止弟子割裂自己学说的训示。不因理论边界的划出而否认思想内在的多维度存在及其圆融，表明了王阳明不想使心学步朱学之后尘，成为僵硬的教条，要使理论的内在张力发挥它“随人指点，自无病痛”的适应功能。换言之，心学是开放的，它可以、也必须后学去发展。诚然，王阳明对良知本体与致良知功夫的多义性诠释，确为心学的开放提供了基础，只是我们不能因着阳明后学的“必欲自为一说”而认定阳明哲学中的多义性诠释所表现出的理论张力便是其内在的矛盾，而不见其思想上的圆融。

事实上，单就天泉证道看，王阳明对于心学的推进已给予了明确的提示。因为“利根之人，世亦难遇”，故心学的根本是要“在良知上实用为善去恶功夫”，但是这不能失去了对人本质的确认，“无善无恶心之体”不是一句空话，而是王阳明儒家立场的见证。因此，心学的宗旨只能是完整的“四句教”。在这个意义上看，黄宗羲认为王学的分裂是因为“致良知”思想系王阳明晚年提出而没能够与学者深究发明，应该是正确的。换言之，王阳明心学在阳明处没有最后完整地得到陈述。也正是在这个意义上，明代儒学在王阳明之后的根本任务，就是要在不失儒家对人的本质（心体）确认的前提下，使成就人的本质的功夫得到新的真正落实。

这究竟又意味着什么呢？由前述已知，王学本是对朱学的反动，但如果我们不囿于狭义的哲学史来看，与其说是对朱学的反动，不如说是对朱学末流，或官学化了的朱学的反动。朱子哲学虽高标天理，但精神的着力处却是在天理之分殊（即万事万物上），强调的是人于社会伦理上的持久实践，追求的是形而上的哲学与实践的伦理学的贯通。但是朱学一旦成为制科取士的标准，其“教人为学，非是使人缀缉言语造作文辞，但为科名爵禄之计，须是格物、致知、诚意、正心、修身，而推之以至于齐家、治国，可以平天下”（《朱子文集》卷七十四《玉山讲义》）的宗旨便走向了反面，故《明史·儒

林传序》中所谓的“科举盛而儒术微”，就其对王学勃兴的根源而说，实是不刊之论。王学的革命是要还人以精神的自觉，这对于沉溺于功名的明代初、中期的社会，无疑是一种深刻的震撼。但一声猛喝过后，便须有引人走下悬崖的台阶，确立起的道德形而上主体，需要依靠平实的中介而过渡为现实生活中的依据。只有如此，王阳明哲学方能对他称之为“波颓风靡，为日已久”，以至“何异于病革临绝”（《王阳明全集》卷二十一《答储柴墟》二）的明代社会真正起到挽狂澜于既倒的作用。

第二节 封域于意识的功夫展开

然而，王门后学并没有能够真正推进王阳明的哲学，更为甚者的是，他们不仅“各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆”，帛裂师说，而且时时不满其师说，欲自为一说，“非复立言之本意”了（《姚江学案》）。

黄宗羲撰《明儒学案》，将王阳明的弟子按浙中、江右、南中、楚中、北方和粤闽的地区差别分而述之，足见王学影响之大。后世学者更多的则是以思想趋向的不同，将王学传人分为本体与功夫两派，以更好地凸现其思想。只是，虽然有许多学者对王学门下的裂变分疏甚细，但却少有学者指出这一裂变中所存在的问题，以及在思想史上呈现出的意义。

从“天泉证道”中王阳明的提示出发，钱德洪选择的方向无疑是正确的。钱德洪立足于功夫来推进师说，而切入点主要是在两个问题上。一个是主张事上磨练，一个是将良知本体的呈现通过以知性训心体来实现。

德洪与龙溪论学，尝云：

久庵谓吾党于学，未免落空。初若未以为然，细自磨勘，始知自惧。日来论本体处，说得十分清脱，及徵之行事，疏略处甚多，此便是学问落空处。（《论学书·复王龙溪》，《明儒学案·浙中王门学案一》）

钱德洪进一步分析了学问之所以会落空的原因，他以为，专在良知本体上寻求开悟，虽然陈义甚高，但实质上是封域于一己之意，人的道德精神是与对象化的活动分离的，其最终结果只能是道德精神流于虚化。他在《与季彭山》一信中指出了王畿思想的这个弊病：

龙溪之见，伶俐直截，泥功夫于生灭者，闻其言自当省发。但渠于见上觉有著处，开口论说，千转百折不出己意，便觉于人言尚有漏落耳。执事之著，多在过思，过思，则想像亦足以蔽道。（《论学书》，同上）

因此，“只须于事上识取，本心乃见”（同上《答傅少岩》）。钱德洪强调，存于人身良知本体是从自然之化育中得来，在本质上与万物是同源的，如果使人从与物的关系中抽离出来，作为人的本质的良知本体亦失去其真正的意义。当然，物的意义在王学中并不在于它独立于人之外的客观性，而在于它是相对于人的存在，因此，“物”实质上指向的是“事”，即人的活动，用钱德洪的话讲，便是应酬。确立道德精神的目的是使之成为人的现实生活的灵魂，“若厌却应酬，必欲去觅山中，养成一个枯寂”，则无异于“以黄金反混作顽铁”（同上《复龙溪》）。

但是必须意识到，钱德洪主张事上磨练，并不是将学问的关注点定于事的成就，而仍是定于人的良知本体的确定。显然，这符合儒家传统的“学者为己”的主张。然而钱德洪需要于理论上解决的问题是，人为什么，以及如何使自己于事上磨练的过程中，使良知本体得以呈现？这便进一步地促使钱德洪以知性训心体。钱德洪云：

心之本体，纯粹无杂，至善也。良知者，至善之著察也，良知即至善也。心无体，以知为体，无知即无心也。（《会语》，同上）

换言之，心体的至善性在其良知，而良知的本质在于它具有决疑，即区别是非的能力。

王阳明所提出的良知，就大的方面而言，包含着两方面的内涵，其一是涵有普遍道德性的天理，其二是涵有此天理的人心。阳明哲学的精微处不在于讨论具有普遍性的天理的本体化，以及本体化了的的天理的日用化，而在于

本体化了的人之心体，即良知本体的分疏。王阳明对良知进行了多维规定。我们仅从大处看：

身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知。（《传习录上》）

“意”与“知”只是一事之两个阶段，此便是以知性训心体；

良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非。（《传习录下》）

这又是以情感训心体；

真有圣人之志，良知上更无不尽。（同上）

心体尽呈现于意志的指向之中。良知本体实是一个知、情、意合一的完整的意识。

钱德洪因其努力通过事上磨练来成就良知，而单将良知归为意识中的知性，虽然有使阳明哲学由开阔而单向的弊端，但本质上毕竟是没有背离师说；而且如果从良知作为完整的意识来看，钱德洪知性向度的选择无疑使阳明哲学更具有理性色彩，使之给王学思想的推进带来最大的理论空间。这后面的一点，如果与功夫派中的“主意说”与“归寂说”相对比，则可以看得更清楚。

阳明门下虽大致可分为本体与功夫两派，但实际上是派中有派。功夫派中除却钱德洪的主事说外，尚有主敬、主意与归寂三说。这里先讨论主意与归寂的思想。

主意说的代表是王阳明的再传王时槐，他属于江右王门中的人物。主意说的根本观点是要将功夫专注于意识最初的萌动上。正如钱德洪以知性训良知本体一样，王时槐是将意识的最初萌动看成是本体的呈现。因为这个呈现是以后一切问题的源头，故必须于此意识（心体）的动而未形之处终日乾乾，方可庶几近道。王时槐讲：

生机者，天地万物之所从出，不属有无，不分体用。此机以前，更无未发；此机以后，更无已发。若谓生机以前，更有无生之本体，便落二见。又以知属体，意属用，皆自生分别。且以知而照意，即是一心照一心，心心相持，如鹬蚌然，大属造作，非自然也。阳明日：“《大学》之要，诚意而已矣。”格物致知者，诚意之功也。知者意之动，非意之外有知也；物者意之用，非意之外有物也。但举意之一字，则寂感体用悉具矣。意非念虑起灭之谓也，是生机之动而未形，有无之间也。独即意之入微，非有二也。以其无对谓之独，故程子云其要只在慎独。意本生生，惟造化之机不克则不能生，故学贵从收敛入，收敛即为慎独，此凝道之枢要也。（《塘南王先生友庆堂合稿·与贺汝定》）

显然，主意说与钱德洪的区别是将钱德洪于事上运用知性的功夫向前移动，即进一步落实在人的意识萌动的体悟与分析上。由上文已知，在王阳明哲学中，心 意 知是良知呈现的主轴，意与知是意识（心体）由萌动而知性化过程的前后两个阶段，区别在于隐微与显著。王时槐的思路是用“意”来消融“知”，进而直接以意为知。

阳明哲学的宗旨是追求道德精神的自觉确立，它并不属于认识论哲学的范畴，而宜置于道德哲学的领域来加以认识。因此，在“意”上体悟和于“知”上分辨，对于实践中的道德主体来说，都是可以加以贯彻的。在这个意义上，我们似不能在王时槐与钱德洪之间作出褒贬。事实上，王时槐也是自觉到这一点的，而且他更从生活的感受出发，力主功夫应从“意”上落实。他讲：

夫学无分于动静者也。特以初学之士，纷扰日久，本心真机，尽汨没蒙蔽于尘埃中，是以先觉立教，欲人于初下手时暂省外事，稍息尘缘，于静坐中默识自心真面目，久之邪障彻而灵光露，静固如是，动亦如是。到此时，终日应事接物周旋，于人情事变中而不舍，

随处尽伦，随处尽分，总与蒲团上工夫一体无二，此定静之所以先于能虑，而逢原之所以后于居安也。（同上《答周守甫》）但不可否认的是，静中默识和事上磨练，一个重开悟，一个讲知辨，比较而论，后者更容易被人所接受与掌握。况且，现实生活中的价值认定，任何一个人都不可能一劳永逸，需要在生活的过程中不断修正。钱德洪的思想无疑要比王时槐的思想更具有普遍的实践性，更能进行理论的探讨。

然而，真正的问题在于，当钱德洪主张以知性诠释良知，并通过事上磨练，使良知本体在决疑论意义上的使用来确立的时候，尽管他对王阳明哲学的推进方向是朝向现实的社会生活落实，但他并没有真正使阳明哲学走出思辨的形上形态。以知性来规定良知，良知本体的确立是通过知性于实践（事）上的应用达到的，然而这知性并不能保证避免道德认识与实践上的相对性。因此，钱德洪没有、也不可能摆脱王阳明哲学的“主观性”，更谈不上使阳明哲学成为已呈价值分流、新因素的日益涌现和强劲发展已使社会结构呈现变动趋势的明代社会重新走向有序的思想基础。至于将致良知功夫的关注点更向意识萌动处移近的王时槐主意说，自然更不必再置一词。

相对于主意说而论，江右王门中聂豹提出的归寂说走得更远。聂豹反对将良知本体知性化的倾向，主张良知是一个静寂体，致良知的功夫应直接落实在心体的静寂上。他讲：

良知本寂，感于物而后有知。知其发也，不可遂以知发为良知，而忘其发之所自也。

心主乎内，应于外，而后有外。外其影也，不可以其外应者为心，而遂求心于外也。故学者求道，自其主乎内之寂然者求之，使之寂而常定。（《双江论学书·与欧阳南野》，《明儒学案·江右王门学案二》）

聂豹无疑是将感知作为心体（意识）的功能加以理解的。从人的生理看，王时槐、钱德洪把意识的萌动与决疑直接作为意识本身，确实是存在着问题的。但是，如果将意识的功能与意识本身彻底分离，这个纯然的意识（心体）则不外于一堆毫无意义的软组织。因此，我们无法完全放弃从脑及其意识活动的角度来理解聂豹的思想。按照聂豹的陈述，心体的功能在于知，但这一功能的产生须有一个前提，即心体应当处于一种静寂的状态，而且这个状态是心体本然的状态。功夫之所在是使心体常处于本然的静寂，当外在的对象进入心体的视野时，心体便会有效地作出感应。聂豹曾对比儒释的立场，强调儒的立场决非是以心体的静寂为目的，而只是以此为条件来认知作为人的对象而存在的客体。聂豹云：

夫禅之异于儒者，以感应为尘烦，一切断除而寂灭之。今乃归寂以通天下之感，致

虚以立天下之有，主静以该天下之动，又何嫌于禅哉！（同上《答东廓》）

如果我们限于认识论的立场来处理聂豹的思想（毫无疑问，聂豹是将认识论上的分析作为他立论的基础的），那么，聂豹的思想充其量也只是使我们回忆起先秦荀子关于“虚壹而静”在认知活动中的作用。

显然，这不是聂豹思想真正关心的问题，聂豹关心的仍然是王阳明哲学的“致良知”。他引入认识论的分析，目的是要通过心体及其感知的方式，说明放弃心体的静寂而欲于心体的感知上来寻求心体，其结果必然使心体湮溺于感知之中。聂豹讲：

自有人生以来，此心常发，如目之视也，耳之听也，鼻臭口味，心之思虑营欲也，虽禁之而使之不发，不可得也。乃谓发处亦自有功，将助而使之发乎？抑惧其发之过，禁而使之不发也？且将抑其过，引其不及，使之发而中节乎？夫节者心之则也，不识不知，顺

帝之则，惟养之豫者能之，岂能使之发而中乎？使之发而中者，宋人助长之故智也，后世所谓随事精察，而不知其密陷于憧憧卜度之私；禁之而使不发者，是又逆其生生之机；而使之发者，长欲恣情，蹈于水火焚溺而不顾，又其下者也。”（同上）

由此而立论，功夫只能是对感知的摈弃，由这一摈弃，王阳明哲学便不可能拓展为社会普遍的道德意识，而只能回到“绝欲去私”的内心自省老路，即聂豹所谓的“充极吾虚灵本体之知，而不以一毫意欲自蔽”（同上《答绪山》）。然而，聂豹上述的对于致良知通过知之生发而实现的怀疑，固然未能把他引入正确的方向，但却足以使我们意识到上文关于钱德洪思想的局限性的分析的真切。

阳明门下能在思想方向上与钱德洪相近，而于思想的具体建设上又能突破钱德洪的良知本体知性化，真正将功夫向日用之实践推进的，当推持“主敬说”的江右王门首席邹守益。江右王门自来地位甚高，所谓“姚江之学，惟江右为得其传”（《明儒学案·江右王门学案》），这其中的根本原因在于，王阳明之后，其故乡的学生中以王畿影响最大，而又一流弊错出，挟师说以杜学者之口，而江右独能破之，阳明之道赖以不坠”（同上）。但实际上，江右王学尽管都注重功夫，并自觉与禅学划清界限，然真能推进师说者亦不过邹守益与欧阳德二人，其中欧阳德论学与浙中钱德洪甚相近。至于聂豹之归寂、王时槐之主意，论学固然细微，但诚如前述，大方向已误了。

邹守益的思想，黄宗羲有一个清楚的概括，《明儒学案》云：

先生（邹守益）之学，得力于敬。敬也者，良知之精明而不杂以尘俗者也。吾性体行于日用伦物之中，不分动静，不舍昼夜，无有停机。流行之合宜处谓之善，其障蔽而雍塞处谓之不善。盖一忘戒惧，则障蔽而雍塞矣。但令无往非戒惧之流行，即是性体之流行矣。离却戒惧恐惧，无从觅性；离却性，亦无从觅日用伦物也。（《江右王门学案一·邹守益传》）

这一概括描述了邹守益对良知（本体）与致良知（功夫）两方面的见解。

关于良知，邹守益一改王学以知性、情感、意志来界定的旧思路，而是以敬描述良知。他强调，“敬也者，良知之精明而不杂以尘俗也”（《东廓论学书·与胡鹿厓》，《江右王门学案一》），“敬也者，良知之精明而不杂以私欲也”（同上《与吕泾野》）。邹守益的思想倾注点主要不是把良知看作是意识的某一阶段或某一方面的活动，而是作为完整的意识的一种存在状态。仅就他对这一状态的内涵规定看，“不杂以尘俗”的实质也就是“不杂以私欲”，而“不杂以私欲”也绝没有赋予道德精神的新因素，但是与王门功夫派中的其他弟子比较，尽管他们都是在心体的已发上立意，但邹守益显然更倾向于将良知本体完整地放在一种连续的动态上来加以成就，他讲：

果能实见“敬”字面目，则即是性分，即是礼文，又何偏内偏外之患乎？（同上《与方时勉》）

众所周知，敬是程颐哲学用来克制周敦颐主静思想的重要手段，朱熹后来给予了极大的重视与阐发，原因即在于，言敬则本体功夫俱在，“操则自存，动静始终，不越敬之一字而已”。（《朱子文集》卷五十一《答董叔重》）邹守益对王学的这一修正，固然是因为他的“致良知”的思想重心所致，但不可否认，他已自觉或不自觉地在思想上返归朱学。

因为邹守益不以意识之知、情、意中的任何一维来解释良知，而代之以完整意识的一种状态，故在致良知的功夫上，便既不能从知性的决疑、情感的雅正和意志的提撕中的任何一个方面作正面的要求，否则就无法使意识完

整地处于所要求的状态；又不能面面俱到，从三个方面都提要求，因为作为连续的状态而存在着的意识，并不是知、情、意三维的机械叠加，而是遇事起知、境移情迁、意缘知情的有机过程。邹守益选择了《中庸》中的“戒慎恐惧”，作为王学致良知功夫中的一种方法，戒慎恐惧无疑是王阳明曾经予以重视的，但是邹守益特别地将此标示出来，作为致良知整个功夫中的不二法门，则不仅当另作它论，而且更还有新的意义。

按“戒慎恐惧”一语，出于《中庸》，是从“道”的“莫见乎隐，莫显乎微”的特性而提出来的人的存心养性事天的具体要求，“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”。对此，郑玄的注释是，

小人闲居为不善，无所不至也。君子则不然、虽视之无人、听之无声，犹戒慎恐惧自修正，是其不须臾离道。（《礼记正义》卷五十二）

朱熹则没有从人品之高下来议论，而是直接依文解释，

君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离于须臾之顷也。（《四书章句集注·中庸章句》）

由这两家的诠释，不难看到，戒慎恐惧并不是人的道德精神的正面树立，而是从反面的角度予以推动。在儒家哲学中，《中庸》“戒慎恐惧”的要求并非什么新论，无非是《诗经》中“相在尔室，尚不愧于屋漏”（《大雅·抑》）这种朴素的道德要求的精致化。因此，作为道德培养中的多种方式的一种，包括朱熹、王阳明在内的许多思想家都提到它，但并没有将它作为根本的方法，更不是唯一的方法。邹守益则不同，他不仅是将戒慎恐惧专门标出，给予特别的重视，而且更将戒慎恐惧作为唯一的方法加以看待。由于戒慎恐惧是一个特殊的方法（它的特殊性容后讨论），将它提高到特别的地位以消融其他方法，在思想上便完全溢出了包括王学在内的儒学传统论调。前文已述，邹守益思想重在“敬”上，有返归朱学的倾向，但我们于此更要指出，虽然他的思想袭用了程朱“敬”的观念，表现出对朱学的吸收，但同时他更把敬具体落实在戒慎恐惧上，与朱学又不完全一致。朱熹论敬非常细微，按照钱穆的梳理，敬有多种意思：敬如畏，敬是收敛，敬是随事专一，敬是随事检点，敬是常惺惺法，敬是整齐严肃，等等[5]。从这些细微而论，戒慎恐惧似不出其范围，而且邹守益在分析上远没有达到朱熹这样的水平，然正是他的没有达到，恰是他的思想不同于朱熹的地方。朱熹所论，固然有如此多的细目让人去恪守，但是，这些细目乍一看，似乎非常的明白，但落于实践却仍不免是疑虑丛生，因为敬之诸义毕竟不是具体的行为规范，没有可操作性。同时，条分缕析，易顾此失彼，精神往往会滞而不化，反而失去了原来敬的要求。邹守益不作具体要求，而只是将敬定格于戒慎恐惧这一精神的状态，因这种状态不可能孤立存在，必须是先有作为精神的对象性的存在，所以一旦使戒慎恐惧的精神状态贯彻于始终，则良知本体便得以呈现在它自身现实的过程中了。故邹守益讲：

戒慎恐惧之功，命名虽同，而血脉各异。戒惧于事，识事而不识念；恐惧于念，识念而不识本体。本体戒惧，不睹不闻，常规常矩，常德常灵，则冲漠无朕，未应非先，万象森然，已应非后，念虑事为，一以贯之，是为全生全归，仁孝之极。（《东廓语录》，《江右王门学案一》）

当然，邹守益的意义并不在于他的思想所表现出来的不同于前人的地方，而在于这种思想的不同对于分化后了的王学发展的影响。

我们在前面已提到，在儒家思想中，戒慎恐惧并不是作为人的道德精神的正面树立，而是从反面的角度予以推动。戒慎恐惧没有直接描述人们应该做什么，而只是培养一种对自己行为的强烈而深刻的关注。在邹守益的思想中，这一关注并不限于某一时间段或针对某一具体行为，而是自始至终的一种心理状态。如果我们用心理学的术语来指称的话，这种戒慎恐惧的心理状态便是焦虑。焦虑虽然没有正面的要求，但我们不难看出，焦虑这一心理状态的精神指向是预先存在的。换言之，这种心理状态是以反向的方式来关注人的正确行为，焦虑是与既有的价值观念相关连的。事实上，邹守益强调戒慎恐惧，确也是以良知本体的认同为前提的。由于我们后面讨论对象将很大程度上涉及到西方宗教，在此有必要澄清一个重要的问题。在西方文化中，对人的行为的取舍常常是与基督教价值观相关联，因为基督教一般而言提供着人的行为的指导。但是，专治宗教心理的西方学者指出，“道德与宗教之间并没有必然的联系”，“人们可以评价自己的行为，并对行为的正确或错误有强烈的意识，而不与任何宗教观点挂上钩”[6]。王阳明哲学便应该作如此看。明确这一点，对邹守益戒慎恐惧（焦虑）的以下讨论才不至于引起不必要的误解。

按照心理学的理解，焦虑主要分为三种类型：现实焦虑（恐惧）、社会焦虑（羞耻感）和道德焦虑（罪感）。其中，现实焦虑是对潜在的个人危险的一种不安感觉，通常是产生于外部环境对人的身体方面的危险。社会焦虑是对于不被嘉许以及人们的否定反应的普遍性的恐惧，它偏重于别人对自己的态度。道德焦虑是随着意识到想去做某件在道德上或伦理上是错误的事情而产生的恐惧[7]。由邹守益所强调的“本体戒惧”，我们似可将之归于道德焦虑，即罪感。因为罪感是“有赖于内在化的良知以及由于违犯而产生的罪和罪恶的感觉”，它着力“培养人的责任感”[8]，因此，邹守益使阳明哲学的致良知功夫较功夫派中的其他人物更贴近确立道德精神的宗旨，而同时由于“责任感”不可能是悬浮于空中的游魂，故罪感的强调实又与现实的行为密切相关。邹守益的主敬说在大方向上与钱德洪事上磨练说相合，但于具体的着力上则克服了钱德洪以知性训良知的单向理解的局限性，从反面的角度来凸现出良知本体。其一是邹守益将立足点定在罪感的培养上，要比钱德洪停留于知性更贴近人的现实行为；其二当王学的良知本体欲成为人的现实行为的指导时，如要使这种指导针对最广泛意义上的人的行为，则不能正面树立这样或那样的道德要求，相反，要从反面确定人的行为不能逾越的禁戒线，邹守益将戒慎恐惧（罪感）作为根本的、甚至是唯一的致良知手段，恰是把王学已往的正向思路扭到反向思路上来。

但不得不看到，邹守益对王学的推进（从正面说是主敬，从反面讲是罪感），始终没有超出意识的范围，主敬也罢、罪感也罢，无疑是趋近实践的，但毕竟仍只是一种心理状态，而不是现实的行为规范。罪感的建立，能为人们的行为划出一条非常明显的警戒线，但是这条警戒线尚只是划在人的心理上。从人的心理到人的行为，还必须有一个过渡，这个过渡便是人的现实的行为规范，而邹守益的思想没有能推进到这个层面。在这个意义上，邹守益与钱德洪没有本质的差别。当然，邹守益曾提到过罪感这一致良知功夫的更具体的落实处，即他所讲的“迁善改过，即致良知之条目也”。只是，邹守益未能进一步细述这一“条目”，他对“迁善改过”最终也只是停留在以往前辈的认识上。无论如何，王学门下的功夫一派至此到头了。

第三节 良知的内外落实与流产

王学门下，钱德洪“把缆放船”，“不失儒者之矩矱”（《浙中王门学案一·钱德洪传》），江右邹守益辈更得王学之精神，但“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下”（《明儒学案·泰州学案》），晚明思想氛围亦主要因他们而形成。

先讨论王畿。

王畿在阳明门下的地位本来就很高，而以忤时相夏贵溪遭罢官以后，“林下四十余年，无日不讲学，自两都及吴、楚、闽、越、江、浙皆有讲舍，莫不以先生为宗盟。年八十，犹周流不倦”，加之他性格“和易宛转，门人日亲”（《浙中王门学案二·王畿传》），因此于王学的流播是大有功的。

前辈与时贤论王畿，“逃禅”与“三教合一”是众口一词的评定，这确实是不刊之论。对于造成王畿思想这一倾向的原因，黄宗羲作有十分精辟允当的分析：

夫良知既为知觉之流行，不落方所，不可典要，一著功夫，则未免有碍虚无之体，是不得不近于禅。流行即是主宰，悬崖撒手，茫无把柄，以心息相依为权法，是不得不近于老。（同上）

据此，王畿并不是将阳明哲学的本体与功夫作分开论，而是强调合的，只是他的逃禅主要反映于良知本体的确认上，悦老则体现在致良知功夫的展开中。

王畿关于良知本体的认识起点，与儒家传统所论原无什么区别，他以为，良知是人之所以为人的根本，而且这一根本并不是人的自我设定，而是自然的赋予，即所谓：

天之所以与我，我之所以得天而异于禽兽者，惟有一点灵明，……所谓一点灵明者，良知也。（《王龙溪先生全集》卷七《新安斗山书院会语》）

从这个起点推而进之，便更有将此良知本体作天地造化之心的看法，“良知者，造化之灵机，天地之心也”（同上卷二《建初山房会籍申约》）。这与乃师之说合若符节。王畿突破师说之藩篱处，是把良知心体与意判然二分，认定心体无恶至善，而意则是恶之根源，“吾人一切世情嗜欲皆从意生，心本至善，动于意，始有不善”（同上卷一《三山丽泽录》）。但是，由前引“天泉证道”，我们知晓，王畿对阳明四句教是作一贯理解的，由心体之善，而推明意、知、物的通体贯彻。因此，当王畿将心意二分时，所强调的是迷失心体真性的意。心体真性的迷失，根源在于人的才智伎俩的应用，而此恰与良知心体的本性相背悖，

良知在人，不学不虑，爽然由于固有，神感神应，盎然出于天成，本来真头面，固不待修证而后全。（同上卷五《书同心册卷》）

这样，意实际上是作为欲看待的。唯此，王畿专将功夫落实在心体上，他讲：“若能在先天心体上立根，则意所动自无不善，一切世情嗜欲自无所容，致知功夫自然易简省力。”反之，“若在后天动意上立根，未免有世情嗜欲之杂，才落牵缠便费斩截，致知功夫转觉繁难，欲复先天心体，便有许多费力处”（同上卷一《三山丽泽录》）。

以良知之性为不学不虑而明觉，这仍只是心学的旧调，而王畿为了将此明觉特意标出，进一步以有无虚实来说明良知本性时，禅语袭用遂使得儒家以世界为真实存在的思想相当模糊了。他讲：

夫心性虚无，千圣之学脉也。譬之日月照临，万变纷纭，而实虚也；万象呈露，而实无也。不虚则无以周流而适变，不无则无以致寂而通感。不虚不无，则无可入微而成德业。（同上卷二《白鹿洞续讲义》）

诚然，王畿以虚实相依、有无相即来描述良知，是从良知之明觉流行的功能发挥而着眼的，但他既以虚明一片之田地赋予与宇宙造化同体的良知，则其思想方法与观念的近禅便是真实的。

只是王畿终究是要将此良知随事流行的，而不是以良知虚明一片，“视世界为虚妄，等生死为电泡”，去追求“佛氏之超脱”（同上卷十五《自讼长语录儿辈》）。故他讲：

今人讲学，以神理为极精，开口便说性说命，以日用饮食声色财货为极粗，人面前便不肯出口。不知讲解得性命到入微处，一种意见终日盘桓，其中只是口说，纵令宛转归己，亦只是比拟卜度，与本来生机了无相干，终成俗学。若能于日用货色上料理经纶，时时以天则应之，超脱得净，如明珠混泥沙而不汙，乃见定力。”（同上卷一《冲元会纪》）

由此可见，王畿对于专注良知本体下功夫的危险性是高度自觉的。按照他的看法，仅在本体上讲解，最后的结果无外是比拟卜度，空谈性命。但是，王畿既以良知本性为天然明觉，则所谓于日用上料理，便谈不上道德实践者的主体意识作用的发挥，致良知没有实际内容，“料理”其实也只是一句空话。更为甚者的是，一旦道德实践者的主体意识退隐，良知本性的虚明在具体的实践者处并不能保证必然存在，那么于日用上料理，就可能不仅限于空话而已，而更可能“徒任作用为率性，倚情识为通微，不能随时翕聚以为之主，倏忽变化，将至于荡无所归”（《书同心册卷》）。

王畿引以矫正的方法是道教的调息守中。王畿认为，

调息之术，亦是古人立教法。教化衰，吾人自幼失其所养，精神外驰，所谓欲反其性情而无从入，故以调息之法，渐次导之，从静中收摄精神，心息相依，以渐而入，亦以补小学一段功夫也。息息归根，谓之丹母。（同上卷四《答楚侗耿子问》）

调息守中取得是精神内敛，其真正的落实处仍在良知的体会，因此，王畿固然表面上是本体功夫双向展开，但学者终将之归为本体一派，确真实有据的。虽然王畿强调调息守中只是“权法”，但实质上则是他施之于道德实践中的唯一根本手段。王畿不仅详述息之风、喘、气、息四相，以示来学，而且着重指出，调息法虽“吾儒谓之燕息，佛氏谓之反息，老氏谓之踵息”，然实为儒佛道三教所共同拥有之“徵学”、“卫生”的“彻上彻下之道”（同上卷十五《调息法》），三教在此了无区别。

王畿思想中的佞佛、悦老倾向，当时及后世虽均以为病，但王畿却不以为然。作为一个思想家，王畿是极具自觉与自信的，同时他的学风也是十分的活泼洒脱，致使其自觉与自信决不仅表现于一己之心境，而是贯彻在他的整个思想建设与推拓之中。

单就三教而论，王畿即认为，“人受天地之中以生，均有恒性，初未尝以某为儒、某为老、某为佛而分授之”（同上卷十七《三教堂记》），所以在王畿看来，欲推明学术，决不能封域于一隅，唯“如此，方是享用大世界，方不落小家相子”（同上卷七《龙南山居会语》）。出入于佛老，而归本于儒，这种风格本是宋儒以来的传统，王学更是如此。但不可不承认，王畿开放的三教观点，比之前辈，更为自觉，更为明朗。同时，王畿“掀翻箩笼，扫空窠臼”（同上卷九《答李克斋》），诚然与他个人性情豪迈、精神定力有关，但却也透露出阳明以后的晚明思想的自由风气，而王畿的思想与讲学，

对于这种风气无疑更是起到了推波助澜的作用。因此，王畿思想对于晚明学者的精神视野的拓展，以及精神建设的外在氛围的宽松，显然有着重要的意义，而这一意义对于其后不久的西学传入同样存在。

然而，王畿似只能充当开风气的人物，而未足以以自己的思想建设本身成为阳明身后的晚明思想的典范。王畿的思想洞察力是深刻而敏锐的，上文所述的王畿思想并非是无的空论，而是针对着问题所发的。这点可见之于他在分析儒与佛老异同的基础上所指出的时代问题。（同上卷一《语录》）记载，曾有友人向王畿指出，佛学虽不免有偏，但对形而上的心性讨论是非常精妙的；儒家思想的着力处固然是在人伦日用，但并不是可以脱离了心性这些形而上问题而直接陈述的；对于儒家而言，因为心性之学沉埋已久，故援佛入儒，乃是借路悟入，决非无益。这个开放性的意见其实正符合王畿的思想立场，但王畿并不限于此见。王畿强调，学本不可分形上形下，应是一体的。儒家未尝不对心性作虚、寂、微、密的分析，而正相反，这些分析是儒学的根基所在，由此立论，才足以真正范围三教之学。在王畿看来，世间本就有一种性喜清虚恬淡不耐事的人，佛老之学正是适应了这些人的需要而产生。由谈心性，而失于荒诞，这是佛老两家的的问题所在，但这不等于不应该讨论心性。陋儒不明此理，才将心性分析让与佛老，故断不可说讨论形而上的问题是借路悟入。然王畿指出，晚明社会的问题不在于人心归寂，遗弃物理，遁入空门，而实在于“俗”。所谓俗，便是“牢笼世界，桎梏生死，以身殉物，悼往悲来，戚戚然若无所容”（同上卷十五《自讼长语示儿辈》），易言之，就是溺身于名利生死之场而不得自拔。

众所周知，在晚明社会，尤其是在东南部地区，新的社会因素不断生长。这些新因素是否可对应于西方社会的进程而被称之为“资本主义萌芽”姑且不论，但它们确非传统的中国社会结构所能轻易简单地包容，它们对于晚明社会既有的生活方式、价值取向都产生了明显的冲击。王畿所揭示的问题，实质上便是这种冲击的反映。

作为今天的学者，因着历史的呈现，当然能够清楚，晚明社会的新因素是晚明社会向前推进的征兆，富有现实性与建设性的思想创造应是根于现实的前瞻性工作，但当局者迷是无法避免的，人们往往只能站在历史赋予自己的基础上、进而囿于这种赋予来看待问题。王畿也不例外。王畿的精神敏锐性足以使他抓住时代的问题，但他的历史局限性使他不可能提出真正解决问题的办法。

王畿以为，社会的秩序及其良性存在，根本上不能依赖于制度性的外在驱胁，故他同意陆九渊对王安石的批评：

读介甫书，见其凡事归之法度，此是介甫败坏天下处。尧舜三代虽有法度，何尝专

恃此！当时辟介甫者，无一人就法度中言其失。

并进而强调，王安石“不知学所以，执己愈坚，害天下尤大”（同上卷一《抚州拟岘台会语》）。在王畿看来，良好的社会必成就于良好的政治，而良好的政治依赖于良好的学术，所谓“良知致，则好恶公而刑罚当，学也而政在其中矣”（同上卷八《政学合一说》）。至于学，则诚如阳明哲学之宗旨，在于人心善恶之归向。王畿一生“辙环天下，随方造就引掖”（同上卷五《天柱山房会语》），临老弥坚，意即在此，他讲：

区区八十老翁，于世界更有恁放不下？惟师门一脉如线之传，未得一二法器出头担

荷，未能忘情，切切求友于四方者，意实在此。（同上卷十二《与沈宗颜》）

然而，且不论晚明社会与思想已非旧体制、旧思想所可笼罩，单就前文所述之王畿于良知本体与流行功夫的思想，前者以逃禅、后者以悦老而同陷于极具神秘性的道德个体自觉，“虽云真性流行，自见天则，而于儒者之矩矱，未免有出入矣”（《浙中王门学案二·王畿传》），故欲“挽回世教，叙正人伦”（《王龙溪先生全集》卷十二《与萧来风》），实在是不可可能的。

现在再来看泰州学派。

泰州学派是王学的一个流变，这是决无可疑的，但黄宗羲在《明儒学案》中没有像对待“浙中”、“江右”等王门弟子那样，冠以“王学”二字，而是别称为“泰州学案”，也不是无学理上的原因的。黄宗羲讲：

泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之救正，故不至十分决裂。泰州之后，其人多能赤手以搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。（《明儒学案·泰州学案》）

按照黄宗羲的看法，王畿思想固然逃禅，但与师说尚未“决裂”，而王艮所创的泰州学派，则不仅逃禅，而且是“非名教之所能羁络”，王学儒家的立场已彻底隐失于佛教之中。

平心而论，王畿强调良知天然现成明觉，不待修证而后全，实已禅意盎然。只是他终究强调“常惺常寂”，而良知之随事流行中更补入了调息守中法，故他的整个思想取得是精神内敛的路向，思想的变化不容易尽显，行为更不会荡然失守。而王艮是一位特立独行足以使王阳明心动的人物，无论其思想的创造动机如何，但其实际的思想结果附于其学风，却不能不在学术形式上流为禅化，而在现实生活中冲决名教。王艮出身贫寒，自小失学，成年以后在山东一带经商，拜谒孔庙后，奋然有任道之志，日诵《孝经》、《论语》、《大学》，置其书袖中，逢人质义。如此这般，“默默参究，以经证悟，以悟释经，历有年所，人莫能窥其际也”（《泰州学案一·王艮传》）。因此，王艮思想的形成，与一般士林中人迥然异趣，不是由知识的滋养而产生，而主要得自于思想主体者的个人发明。他后来讲说经书，发明自得，不泥传注，恰也是反映了这一特征。应该说，王艮思想的这一特征，与王阳明主体凸现、六经注我的哲学风格是非常相近的，而这一哲学风格在形式上本就容易流于禅学。而且，由于王艮缺乏一般士子那样的学养，因此于哲学上又不可能像王阳明，以及浙中、江右等别的王学弟子那样，在学理上进行思辨式的玄学讨论，而是更自然地选择在生活中进行体认观照的思想路向，这实是极大地促成泰州学派禅学化的重要原因。

据《别传》云，王艮曾“一夕梦天坠压身，万人奔号求救，先生举臂起之，视某日月星辰失次，复手整之”。这一极其神话色彩的故事，无疑隐喻了王艮对晚明社会的认识与自己的抱负，他要重整“失次”了的晚明社会。

王艮的思想是从《大学》“三纲领”上立论的。他认为，“明明德”是确立人的道德精神，亦即心体与性体，“亲民”则是将已确立了的道德精神贯彻于日用，二者可谓体用一致。在这个问题上，王阳明已论述得很完备，但对于“止于至善”，阳明的看法存有问题，因为阳明“谓至善为心之本体，却与明德无别”。王艮强调，

尧舜执中之传，以至孔子，无非明明德亲民之学，独未知安身一义，乃未有能止至善者。故孔子透悟此理，却于明明德亲民中立起一个极来，又说个在止于至善。止至善者，安身也；安身者，立天下之大本也。（《泰州学案一·心斋语录》）

以“止至善”为“安身”，这是王良的思想发明，当时人便有“亦何所据乎”的质疑。王良的申述虽是六经注我，但亦决不可视同信口雌黄，我们不可将王良的解释作文献上的训诂看，而宜作思想的创造论。王良的说法是否符合儒学史的事实，不必置一语，问题的关键是在于他提出的论点。

按照王良的陈述，《大学》“三纲领”中，“明明德”与“亲民”实际上是形上之体与形下之用的两截，而“止于至善”，恰是沟通体用一贯的桥梁。当王阳明将“至善”等同于“明德”时，无异于撤去了此一桥梁，体用终是不相干的两截。我们已经知道，王良之志是要重整失序了的社会，因此，达用无疑是他的思想的目标。而王良将“止于至善”界定为“安身”，正是将社会的良性存在的基础确定在构成社会的个体的良性存在上，个体存在的“安身”，实质上是“明明德”这一确立起来的道德精神于现实中的具体贯彻，而由此贯彻，才能达到“亲民”之境。

是故身也者，天地万物之本也，天地万物末也。知身之为本，是以明明德而亲民也。

身未安，本不立也，本乱而未治者否矣。本既不治，未愈乱也。故《易》曰：“身安而天下国家可保也。”不知安身，则明明德亲民却不曾立得天下国家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。（同上）

正是在天下国家，也就是社会的良性存在的意义上，王良提出了“安身为本”的观点。

我们在前文中曾提出，阳明哲学留待发展推进的，是他的致良知思想，这是从阳明哲学自身理论的完成需要上讲的。王良思想由现实生活促成，尽管他没有袭用“致良知”的话头，而改用儒家典籍中的“修身”立论，但理论的旨趣无疑是符合于阳明哲学的趋向，要使道德精神贯彻于现实的社会生活。因此，相形之下，在王门后学中，王良思想著力方向不仅是正确的，而且较功夫派中最重要的邹守益、钱德洪辈，在思想的陈述上更为明确[9]。这种明确性最重要的反映，即在于王良直接将他的“修身”解释为个体对道德规范的遵守，且这个遵守亦是社会良性存在的前提。他讲：

吾身是个矩，天下国家是个方，絜矩，则知方之不正，由矩之不正也。是以只去正

矩，却不在方上求。（同上）

值得注意的是黄宗羲在此问题上的评论。黄宗羲以为，王良将安身定为根本，有些地方过分强调了肉身的珍惜，力保自己不至于“烹身割股，舍生杀身”（《泰州学案一·心斋语录·明哲保身论》），王良以“缙蛮为安身之法，无乃开一临难苟免之隙”，存在着背离儒家舍生取义、以身殉道传统的危险。黄宗羲强调，“所谓安身者，亦是安其心耳，非区区保此形骸之为安也”（《泰州学案一·王良传》）。应该承认，王良安身论是存在着这一理论上的危险性的。个体的道德实践，本质上的境界不在于行为上符合社会规范，而在于道德精神上的自觉与自足，即黄宗羲所谓的“安其心”。我们已讨论过的王门弟子，如果大而言之，精神的倾力处也可以说正在这个问题上。事实上，它也是儒家传统的追求。但不可否认的是，道德实践的评判，固然有赖于精神意志的裁定，但它最终的落实，毕竟是呈现在具体的行为上，作用于个体的实际存在。换言之，“安其心”尚不是道德实践的最基本的层面，只有“安身”，即行为不失范才是最基本的要求。王良将思想的基本点定位在这个层面上，无论是就阳明后的晚明思想建设的内在要求，还是晚明社会的现实困境，定位无疑是正确的。

那么，如何来“正矩”呢？答案就在于王良的“淮南格物”说。王良论

格物，是在两个层面上展开的。第一个层面，即是上文已讨论到的他对个体与社会关系的看法。王艮说：

身与天下国家一物也，惟一物而有本末之谓。格，絜度也，絜度于本末之间，而知

本乱而未治者否矣。此格物也。（《心斋语录》）

社会国家的存在与个体的存在是一回事，但前者是末，后者是本，个体构成社会国家的基础。如明确认识清楚两者的关系，“便见絜度格字之义”（同上）。显然，在这个层面上来解释格物，格物就是知本。

但是，以知本训格物，实质上只是标举出修身而安在王艮思想中的重要性，而没有正面回答个体具体修身中的正矩之法。这就需要进入到王艮论格物的第二个层面上来分析。

如果说王艮论格物的第一个层面是指出个体的重要性，着意于知，那么第二个层面则是针对着格物的落实而展开，关注的是行。王艮讲，“吾身对上下前后左右是物，絜矩是格也”（同上），此物当以事训，格物就是指个体于自己的实际生活中诚意正心修身，即立本。这里，人的现实的活动得到了特别的强调。按照王艮的看法，人的道德精神呈现于人与周围各种关系的交往处理中，离开了这个现实的活动，便无所谓人的道德精神。即事而见心明理，本是儒学的基本看法，然王艮的格物，却并不是限于此义，他由道德精神见之于人的现实生活，进而提出的是，人的现实生活本身就符合道德精神，即所谓“百姓日用条理处，即是圣人之条理处”（同上）。这样，尽管王艮思想的主观动机在于通过人的现实生活来成就人的道德精神，但思想的客观结果则明显地存在着使道德精神湮没于人的现实生活的可能性。在王艮思想中，真正重要的、第一位的是人的现实生活，而非观念性的道德精神。故王艮强调，

即事是学，即事是道，人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。（同上）

在儒家传统思想中，作为治国平天下的经世理论，强本节用、富民施教是其一贯的主张，但作为正心修身的道德哲学，则是将个人的生死贫富穷达视为天命所系而加以搁置的。虽然就儒家完整的思想而言，道德与经世是不可二分的，但在各部分的具体陈述中，立场却具有明确性。王阳明哲学本质上属于道德哲学，其门下，包括王艮在内，都是秉承师说，要以道德精神来整治失序了的晚明社会，而王艮以现实的生活来呈现道德精神，以及整个的儒家道德哲学，他的视野显然已超出传统的视域。如果我们考虑到朱学官方化以来，本属程朱道德哲学中的具体思想的“存天理灭人欲”被泛用这一事实，那么王艮将“人有困于贫而冻馁其身”作为否定思想合理性的标准，则确实“非名教之所能羁络矣”。

但是，王艮思想的危险性尚不完全在于他思想的具体内容，更在于他的学风。王艮虽然认定，“百姓日用条理处，即是圣人之条理处”，但他毕竟仍然强调“百姓”与“圣人”之间还有“知”与“不知”的区别，因此他的思想，诚与儒家“君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地”（《中庸》）的传统观点存在着内在的相通性。事实上，王艮的思想是逐次推进的。他首先是使道德的生活呈现于现实的生活，进而便直接以现实的生活为道德的生活，但他至此复又指出，现实的生活虽本质上即是道德的生活，但于实际上还有待于现实生活中的个体的自觉，所谓“圣人知，便不失；百姓不知，便为失”（《心斋语录》）。而正是在这个自觉上，王艮的学风表露无遗。王艮没有像王门的其他成员那样，将个体对现实生活的道德性的自觉通过个体

精神上或行为上的自省、克制来完成，而是以身心的自适快乐为达道的见证。他作《乐学歌》：

人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依旧乐。

乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐便然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜呼！天下之乐，何如之学？天下之学，何如此乐？（《泰州学案一》）

尽管王艮依然主张克除私欲，尽管王艮本人也许真的达到了“乐是学，学是乐”的境界，但他既以感性化的精神愉悦（由前述知这一精神愉悦并非建立在现实的贫困与冻馁之上）作为拥有道德精神与道德生活的见证，便无疑使一切的条文、说教、践履成为多余的形式化的东西。由此而得的必然结果，只能是视现实生活为人生的唯一教科书。这实在是一种充满活力的学风。而凭借着这种学风推拓的，又是如此具有主观意向性、现实感受性的身心愉悦，故王艮所创的泰州学派，不能不具有成为旧时代的叛逆的可能了。

当然，我们已经提到，无论王艮的思想与学风怎样地具有解放性，但他的精神确实仍是要维护传统的生活方式，否则精明的张居正大概是不会因王艮的讲孝弟而认为他“迂阔”的（见《心斋语录》）。而且我们认为，即便是王艮的后继者，也决没有真正成为名教的敌人。黄宗羲《明儒学案》中列《泰州学案》为五卷，几近三十人，细读所述，他们的目的终究是要为个人与社会确立起儒家的道德精神，以及相应的道德规范。试观颜钧之《急救心火榜文》，便可知他对晚明社会的道德失范深恶痛绝，以为“世降风移，王者迹熄，圣学蓁芜，人心汨没，致流覆辙，莫逾今日”。因此他要张挂榜文，强烈呼吁：

为急救心火事，掀揭人心，先从申道宗藩、二院三司达尊，广扩忘分薄势之度，宏开好善兴贤之仁，容农假馆，救人心火，以除糜烂，翊赞王化，倡明圣学，会集四方远迩仕士耆庶，及赴秋闱群彦与仙禅、贤智、愚不肖等，凡愿闻孔孟率修格致养气之功，息邪去谗放淫之说，咸望齐赴行坛，一体应接，辅翼农讲，成美良会。（《颜钧集》卷一）

至于“救人心火，以除糜烂，翊赞王化，倡明圣学”的切实入手处，则赖于个体的道德实践。

对此，颜山农的高足罗汝芳有非常清楚的陈述。曾有人向近溪提出疑问：

古今学术种种不同，而先生主张独以孝弟慈为化民成俗之要，虽是浑厚和平，但人情世习，叔季已多顽劣，即今刑日严，犹风俗日偷，更为此说，将不益迂乎？（《泰州学案三·罗近溪语录》）

近溪说古道今，更深切自己生平之生活，指出：

由一身之孝弟慈而观之一家，一家之中，未尝有一人而不孝弟慈者。由一家之孝弟慈而观之一国，一国之中，未尝有一人而不孝弟慈者。由一国之孝弟慈而观之天下，天下之大，亦未尝有一人而不孝弟慈者。（同上）

可见，泰州学派的社会理想仍只是儒家传统的道德意义上的社会理想，并没有赋予社会理想以任何新的思想内容，而且这一道德性的社会理想的实现，不是依靠任何别的制度因素，而完全取决于每个个体生活的道德化。

值得注意的是，这种观念的形成在泰州学派那里，决不是思想因循守旧的结果，而是经过了对现实生活的真切感受后的认识。罗汝芳回顾自己入仕五十年来，虽然“议律例者则日密一日，制刑具者则日严一日，任稽察、施拷讯者则日猛一日”，但犯禁违律者仍多多有之。目睹这些现象，无疑使他们“鼻酸额蹙”（同上）。也许历史的局限性使他们不可能将这种痛苦引向对这个社会赖以存在的基础作深刻的认识与批判，而只能徘徊于精神中去寻

找解决问题的答案，这个答案就是过合乎道德的生活。实际上，我们从对近溪的质疑中，便能看到，质疑者尽管对近溪“独以孝弟慈为化民成俗之要”有“迂”的怀疑，但对“刑日严”而“风俗日偷”的现实社会实也是持悲观的认识的。只是，颜钧、罗汝芳他们却是充满了信心，因为他们坚信，只要人能信其性之善，社会的改造便易如反掌，犹如“隆冬冰雪，一线阳回，消即俄顷”（同上）。

泰州学派在思想上没有完全超越儒学，对明代社会也不存在着本质上的批判，但却因为特殊的学术活动，构成了对传统社会的猛烈冲击。

这种特殊性主要表现在两个方面：

一是社会化的讲学。结社讲学本是明季士林的风尚，但大多是朋友同志间的讲习，即便是明末之东林，最初也只是如此，后来的涌上潮头，实是政治上的朝野纷争所致，性质已变了。但泰州学派从王艮起，便一反士林之规范，以许多惊人之举震动社会。当王阳明在世时，王艮即屡次索隐行怪，尝“按《礼经》制五常冠、深衣、大带、笏板服之”（《泰州学案三·王艮传》），又仿孔子辍环车制，“自创蒲轮，招摇道路”，以致遭到阳明训斥。阳明逝后，王艮开门授徒，于江、浙间往来讲学，直以社会为讲席。而与此社会性的讲学相配合的是，王艮并不重理论的辨析，主张“百姓日用即道，虽僮仆往来动作处，指其不假安排者以示之，闻者爽然”（同上）。在这点上，他与王畿很不同，似乎对儒释道合一也无讨论的兴趣，而是干脆直截地将祖师禅运用于讲学中。对王艮的这种讲学活动，他的弟子们心仪非常，王栋曾讲：

自古士农工商，业虽不同，然人人皆可共学。孔门弟子三千，而身通六艺者才七十二，其余则皆无知鄙夫耳。至秦灭学，汉兴，惟记诵古人遗经者起为经师，更相授受，于是指此学独为经生文士之业，而千古圣人与人人共明共成之学，遂泯没而不传矣。天生我师，崛起海滨，慨然独悟，直超孔孟，直指人心，然后愚夫俗子，不识一字之人，皆知自性自灵，自完自足。不暇闻见，不烦口耳，而二千年不传之消息，一朝复明。先师之功，可谓天高而地厚矣。（《泰州学案一·语录》）

评价可谓甚高，故泰州学派后来诸公，几乎无一不“赤身担当”，“掀翻天地”。他们的意气猖狂，迹近标榜，上文所言颜钧之《急救心火榜文》，特择大比开科之际张挂，营造声势，即其显例；他们的方式离奇，形同荒诞，以至泰州同学派中人也不免微词，耿定向讲：

昔颜山农于讲学会中忽起就地打滚，曰：“试看我良知！”士友至今传为笑柄。（引自李贽《焚书·答周柳塘》）

诚然，泰州学派这种面向社会大众的讲学活动，因为亲切，以及讲学者的个人魅力，“一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用”，黄宗羲形容道：

近溪舌胜笔，顾盼咄欠，微谈剧论，所触若春行雷动，虽素不识学之人，俄顷之间，能令其心地开明，道在眼前。（《泰州学案三·罗汝芳传》）

故产生轰动效应是可想而知的。但是，惟因其效应的轰动，对传统的社会构成了某种强烈的冲击，而招来种种的批评[10]。

再一就是儒释合流与僧俗往来。宋儒以来，儒学与佛学互通消息是中国思想的明显现象，心学尤甚，但儒学与佛学之思想交流并不足以掩盖儒学的根本精神仍在于辟佛。前文所论之王畿，虽然讲三教合一，但立意仍是要归本于儒。泰州学派的后学则不然，他们愿按照儒家的道德去生活，而又公开自认为是禅者，换言之，他们要成为恪守儒家道德的佛教居士[11]。赵贞吉坦言道：

华翰并佳集书旨，皆戒仆之留意禅宗者。夫仆之为禅，自弱冠以来矣，敢欺人哉！

公试观仆之行事立身，于名教有悖谬者乎？则禅之不足以害人明矣！仆盖以身证之，非世

儒徒以口说诤论比也。（《赵文肃公文集》卷二十二《与赵浚谷中丞书》）

可是，赵贞吉个人也许能真的恪守儒家的道德规范，但并不足以使其他人、整个社会也做到这点。他的弟子邓豁渠，干脆先“入青城山参禅十年”，后入鸡足山，又抵天池、登庐山，请教于月泉、性空诸禅师，终使学问“日渐幽深玄远，如今也没有我，也没有道，终日在人情事变中，若不自与，泛泛然如虚舟飘瓦而无著落，脱胎换骨”（《泰州学案》）。阳明心学至此已彻底流变成神秘而又浪漫、自由而又实用的思想，欲使确立起了的道德精神成为指导社会生活的道德规范，在泰州学派的后学那里，不仅不可能，而是背道而驰了。更具讽刺性的是，在阳明的家乡，会稽陶望龄引禅师湛然、澄密、云悟入浙东，“张皇其教，遂使宗风盛于东浙”（《泰州学案五·陶望龄传》），王学因此而近于失传。

第四节 佛门之衰颓、改造与失效

王门后学，收拾不住，悉归释氏。由前述我们知道，这种归趋，不仅是自觉的，而且是自愿的。这种自觉自愿显然不只是为了他们个人的生活觅一安身立命之所，更有以佛教的超然恬淡、清规戒律来破除士林陋习和世俗流弊的动机。然宋以后，尤其至明代，社会的平民化色彩越来越浓厚，与这种社会变迁相应的是平民教育机构的大量建立，读书人不必再往佛寺中求学，佛寺在士林中的地位逐渐下降[12]，佛教欲在社会中求发展，只能于上乞灵于朝廷的庇护，于下依赖着民众的信奉[13]。要使佛教成为引导社会风尚的中坚力量，其实于明代是根本上缺乏可能性的。而尤为糟的是，晚明的佛教不仅不足以承担救世的责任，其本身尚存在着严重的危机。

明季佛教，本处于衰微之中。因朱元璋与佛寺的夙缘，佛教在明代得到了朝廷的着意崇奉，而呈勃兴之象，但终究创新少、因袭多，无生气可说。王阳明心学的崛起，促使了明中叶以后的思想解放。这种思想解放对佛教的发展无疑同样具有着刺激，明中叶后的禅风日盛，即其显例。明代佛教的四大家，袞宏、真可、德清、智旭，相继出于晚明，也诚与这种思想大环境是分不开的。但是几位大德的崛起，并不足以挽救日益衰颓着的佛教。黄宗羲批评当时流行的禅宗：

朱子云：“佛学至禅学大坏。”盖至于今，禅学至棒喝而又大坏，棒喝因付嘱源流而又大坏。就禅教中分之为两，曰如来禅，曰祖师禅。如来禅者，先儒所谓语上而遗下，弥近理而大乱真者是也。祖师禅者，纵横捭阖，纯以机巧小慧牢笼出没其间，不啻远理而失真矣。今之为释氏者，中分天下之人，非祖师禅勿贵，递相嘱咐，聚群不逞之徒，教之以机械变诈，皇皇求利，其害宁止于洪水猛兽哉！（《泰州学案二·赵贞吉传》）

这种沉痛的批评并不是来自纯然儒者的偏见，而是真实的佛门时弊，佛门中的真正宗师也有相似之见。有明代禅教殿军之称的鼓山元贤讲：

近日禅人……惟相与学颂古、学机锋过日。学得文字稍通，口头稍滑者，则以拂子付之。师资互相欺逛，而达磨之旨，又安在哉？不特此也，曾见付拂之辈，有颠狂而死者，有罢道还俗者，有啸聚山林劫掠为事者。他如纵恣险恶，为世俗所不齿者，在在有之。灭如来种族，必此辈也。呜呼危哉！（《永觉元贤禅师广录》卷三十《续寝言》，《续藏经》第一辑第二编第三十套第四册）

佛教虽讲教义，但宗旨毕竟在修行。禅宗不立文字，不尚苦修，注重的是内在精神的开悟，于日用当下接引人，开了极方便法门，但禅宗精神的开悟，决非是导向现实生活的荡然失守，而仍然是要于现实的生活中来踏实地增长智慧、破除无知。而据引所见，晚明的禅宗，不仅是禅风虚浮，完全已从以作用见性，流为徒呈棒喝机锋而无真性可见，且更为严重的是修持极差、僧德全无，那些“啸聚山林劫掠为事者”，则几近于草寇群盗了。王门后学的逃禅，缘于心学、禅学相似的学风，以及学者开放了的思想，同时，佛门中不乏一二高僧大德，僧俗的个人感情促进了儒释的合流。但是，整个颓败了僧风，凭恃着在社会中有功名声望的儒生的影响，其对社会产生的负效应，决非是一二有德性的禅师的力量所可相抗衡的。更何况，在王门后学处，儒家的立场其实已黯淡，在思想上也是弥近理而大乱真了。因此，欲以晚明时候的儒释合流来整治失序了的晚明社会生活，殆有甚于缘木求鱼。

当然，佛门中的高僧大德，毕竟不只是满足于痛斥禅道僭滥，而且也努力着去改造佛教。这种改造大体落实在两个方面：其一是会通释、儒，其二

是融合禅、净。

晚明的儒释合流，其实并非单方面的事情。王阳明心学对主体思想的解放，随着晚明社会生活中的新因素的不断出现，已完全呈现为感性化了的相对性的价值观，而如何来匡正这一开放了的社会生活，是每个具有思想性的社会群体所不能不考虑的问题。我们知道，王门后学对自己逃禅的辩护，是申明自己行事立身的端正，而佛教的附儒，也恰是在强调佛儒救世功能上的互补。祜宏讲：

覈实而论，则儒与佛，不相病而相资。试举其略：凡人为恶，有逃宪典于生前，而恐堕地狱于身后，乃改恶修善，是阴助王化之所不及者，佛也。僧之不可以清规约束者，畏刑罚而弗敢肆，是显助佛法之所不及者，儒也。（《竹窗二笔·儒佛交非》，《云栖法汇·手著》第四册）

在此，功能上的互补性，昭示的却是两家性质上的一致性。因而，佛典与儒经，所论固有偏重，但尽可互释。

除了儒释二而一的见解外，祜宏对佛儒的功能认识尚包含着一个很重要的立场，即在祜宏思想中，他对佛与儒的社会功能，是从对人的行为控制的方向切入认识的。对佛儒的社会功能作这样的切入分析，或符合于释家救世之法，但相悖于儒家的立场则是无疑的。在儒家传统的个体行为控制理论中，荀子主张隆礼明法，但据主导地位的则是孟子的学说。孟子的主张是，通过自觉与光大人的良知，来促使人的现实生活的合乎道德性。而于前述罗近溪中，我们看到，至少在晚明时期，儒家对依靠制度的密布来控制人的社会生活，仍旧是持怀疑态度的。祜宏系释家，自不必符合儒家的传统，但儒释合流带来的祜宏思想在僧俗的流播，却不能不使祜宏用来分析儒家的社会功能的思想观念，在现实中产生影响。当然，这种影响的效应是双向的。就其正面效应看，强调从对人的行为控制的方向来考虑人的社会生活的规范问题，对于处于困境中的晚明儒家，确是一个有益的启示，因为它既补充了儒家在个体道德行为规范中注重道德精神自觉的传统思路，更纠正了晚明心学流为祖师禅的弊病，使整治社会道德在行为的层面上寻找切实的出路。就其负面效应看，祜宏对佛儒两家的社会功能的分析，其预设的理论前提，无疑是否定，至少是漠视人的道德自觉性，以为使人的生活合乎道德性的，不是人自身，而是外在的因素的驱使，乃至逼迫。由此而发展出的合乎道德性的社会生活，因为失去了道德主体精神上的自觉自愿，其不可摆脱虚伪性是显然的。因此，在这点上，儒家对人的道德精神的自我肯定，以及将合乎道德性的行为建立于人的道德精神的自觉自愿上，便体现出宝贵的思想意义。如何在坚持儒家立场的前提下，建立起有效指导人的现实生活的行为规范，这是晚明佛教在改造自身的过程中，给儒家带来的一个启示[14]。

值得关心的是，在行为控制的层面上，晚明的佛教界究竟作出了怎样的努力呢？这个答案就是晚明佛教的禅净融合。禅宗自慧能以后，一树开五枝，但为仰、云门、法眼三宗，于宋元之际，已渐消声匿迹。至明季，唯临济、曹洞二宗还在流传，只是宗风不振，祖道衰颓了。史载：

当是时，义学纷纭，禅宗落寞。而少室一枝，流入评唱；断桥一派，几及平沉。虽南方刹竿相望，率皆半生半灭，佛祖慧命，殆且素矣。（自融《南宋元明禅林僧宝传》卷十四《笑岩宝禅师传》，《续藏经》第一辑第二编乙第十套第四册）

处身于此局，无论是临济，还是曹洞的高僧，都无一例外地将鼓吹念佛禅作为重振宗风的不二法门。临济之宗师笑岩德宝作诗云：

竭诚一念力全提，似梦全身堕水泥。拽开念头忙眨眼，桃花笑入武陵溪。红轮没处是吾家，只恐当机一念差。导者未来忘去著，乾坤是个黑莲华。（《莲邦诗选》，《续藏经》第一辑第二编第十五套第四册）

而使曹洞宗得以中兴的无明慧经，对念佛的意义讲得更直截透明：

念即佛，佛即念，万法归一生灵焰，灵焰光中发异苗，自然不落诸方便。念佛心，即净土，净心诸佛依中住，念佛心胜万缘空，空心蚤上无生路。（《无明慧经禅师语录》卷四《念佛法要》，《续藏经》第一辑第二编第三十套第一册）

以念佛取代参悟，禅宗便无异于以净土宗为归趣了。因此于晚明，不唯嗣德不嗣法的尊宿们，如云栖株宏强调：

归无性无二，方便有多门，晓得此意，禅宗净土，殊途同归。（《净土疑辨》，《续藏经》第一辑第二编第十三套第二册）

即使是法嗣清楚的禅僧，也无不明确将净土宗视为真实而有效的修持手段。元贤讲得甚坚决：

机既不一，教亦千殊，求其修持最易，入道最稳，收功最速者，则莫如净土一门也。

（《净慈要语》卷上《净土教源》，《续藏经》第一辑第二编第十三套第五册）

以净土之念佛作为规范人的社会生活的手段，显然无益于晚明社会的整治。晚明社会，尤其是东南一带，随着经济的发展、思想的解放，社会礼俗风习发生了空前的变动，这种变动在表象上呈现为社会生活的奢靡放纵，而于背后推波助澜的则是价值观念上的功利主义。净土宗藉念佛来收摄人心，凭恃着的正是人们往生西方的愿望。从形式上看，佛教劝人行善化俗，但合乎道德的生活本身并没有自足的存在依据。生活的目的不在于现实人生的张扬，而是厌弃秽土、往生净土的手段。修善只为了求福，道德精神实极为卑劣。明季之江南，刹竿相望，不修净业者鲜，然而净土宗对人的行为的整饬，如此缺乏道德精神的底蕴，故可设想，其流风所至的影响。事实上，在佛门，

彼今之念佛者，名为专修，至于祷寿命则《药师经》，解罪愆则《梁皇忏》，济厄难则《消灾咒》，求智慧则《观音文》。（《云栖净土语·竹窗随笔·念佛不专一》，《续藏经》第一辑第二编第十四套第一册）

念佛已完全变成因需要不同而发出的“随口叫喊”（同上《云栖净土语·开示·警众》）。至于对士林民间的劝化，僧师们更是直截干脆地将科第子嗣这样的现实福禄，悬为世人行善施恩的果报。晚明颇具影响的云谷法会便是如此开导袁了凡的，他赠给袁了凡，并产生很大影响的《功过格》，则完全是这种观念的具体反映[15]。

而且，禅净融合的危害远不止于卑下的道德意识，更在于消隐在念佛声中，深藏于人之心理中的诸如轮回、天宫、阎罗王之类的各种迷信与荒诞观念。“心念佛，绝狐疑，狐疑净尽即菩提”（《无明慧经禅师语录》卷四《念佛法要》），净业修习，追求的就是使个体的理性彻底消融在声声念佛声中，“一心念佛，余想不生，即禅定波罗密”（株宏《阿弥陀经疏抄》卷一，《续藏经》第一辑第一编第三十三套第二册）。毫无疑问，对于个体意识坚挺、社会活力剧增的晚明，持续不断的“阿弥陀佛”，实在不过是平添了许多蛙鸣蝉噪之烦聒。

第五节 纠弹与问题

晚明学术思想与社会意识迷离、衰颓到此地步，焉有不反思的道理，所以就有学者站出来，在思想上作出反弹，要拨去云雾以见白日。这个代表就是顾宪成与高攀龙为首的东林学者。

纠弹的切入点在于对心体一性体认识的反省。因为在顾宪成看来，王阳明之后，学者盛谈玄虚，归趣禅宗，根源就在于阳明四句教的首句“无善无恶心之体”。他讲：

管东溟曰：“凡说之不正而久流于世者，必其投小人之私心，而又可以附于君子之大道者也。”愚窃谓惟“无善无恶”四字当之。何者？见以为心之本体，原是无善无恶也，合下便成一个空。见以为无善无恶，只是心之不著于有也，究竟且成一个混。空则一切解脱，无复挂碍，高明者入而悦之，于是将有如所云，以仁义为桎梏，以礼法为土苴，以日用为缘尘，以操持为把捉，以随事省察为逐境，以讼悔改过为轮回，以下学上达为落阶级，以砥节砺行独立不惧为意气用事者矣。混则一切含糊，无复捡择，圆融者便而趋之，于是将有如所云，以任情为率性，以随俗袭非为中庸，以阉然媚世为万物一体，以枉寻直尺为舍其身济天下，以委曲迁就为无可无不可，以猖狂无忌为不好名，以临难苟免为圣人无死地，以顽钝无耻为不动心者矣。由前之说，何善非恶？由后之说，何恶非善？是故欲就而诤之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道；欲置而不问，彼其所握之机械甚活，下之可以投小人之私心。即孔、孟复作，其亦奈之何哉？（《小心斋札记》卷十八）

“无善无恶心之体”在王阳明处是否落成个“空”与“混”，这是大可怀疑的。与顾宪成相呼应的，不唯东林学者，当时众多学者都众口一词，对阳明无善无恶之说“明白排决不已”（《明儒学案·东林学案一·顾宪成传》）。这种认识，实质上是完全因为纠弹王门后学的流弊而引申出来的。由流之浊而疑源之清，这是思想史转折中常有的事情，其或为思想新创之必需，但却并非定是事实之真相。黄宗羲讲：“当时之议阳明者，以此（指无善无恶之说）为大节目，岂知与阳明绝无干涉。”（同上）黄宗羲完全将无善无恶说归之于王畿之《天泉证道记》，这固然不对，但黄宗羲以此说明王阳明思想之不同于后来流于性情化了的王学末流，洵为的评。当然，东林学者及当时学者，将晚明的玄谈妄作泛滥的思想根源归于“无善无恶心之体”，却无疑也是切中要害的。晚明社会生活中呈现出的颓波靡风，源于道德精神的失落，以及由此失落而带来的价值观念的迷离。王阳明哲学中的良知本体，本是道德主体性的标举，而后世却无限推拓，直将道德精神的主体性，彻底变成个体基于空灵的非真实性与基于感性的随意性，即顾宪成所说的“空”与“混”。因此，重建道德精神是拨乱反正的核心任务，而这个道德精神的重建，集中体现在善的心性本体的确认。顾宪成强调，“自昔圣贤论性，曰帝衷，曰民彝，曰物则，曰诚，曰中和，总总只是一个善”，倘若“将这善字打破，本体只是一个空”（《小心斋札记》卷三）。

至此，东林学者算是收拾住了王阳明以后蜕变着的晚明思想。但是，这在一定意义上，只不过是回到了王阳明，尽管在表象上是在批评与修正着王阳明。如何将善的心性本体化为具体的价值观念来规范人的现实行为，也就是致良知，仍是一个问题。而在解决这个问题时，东林学者才真正以返归朱熹哲学的形式，跳出了王阳明哲学的门墙。

东林领袖顾宪成的学术渊源在王学，这是不必争论的，但他不囿于王学，并能洞察到王学的弊端，进而超越王学，也是一个明显的事实。顾宪成的超

越王学，在形式上，表现为复兴朱熹思想，但因他的思想是直面于现实的产物，故断不宜以为只是简单地回归考亭而已。继承顾宪成事业的学生高攀龙，以及那许多归于东林旗下的同志，学术思想上的门径均宜作如是观。

顾宪成尝比较朱熹与阳明的学说，他认为，

以考亭为宗，其弊也拘；以姚江为宗，其弊也荡。拘者有所不为，荡者无所不为。

拘者人性所厌，顺而决之为易；荡者人情所便，逆而挽之为难。昔孔子论礼之弊，而曰：

与其奢也宁俭。然则论学之弊，亦应曰：与其荡也宁拘。此其所以逊朱子也。（《小心斋札记》卷三）

王阳明思想重在良知本体的自觉，致良知功夫却显得疏略，使得后来学者无规矩可学，以致于摆去拘束，流于纵恣。而朱熹哲学务求功夫上着力，虽显拘谨，但决不至于放浪。顾宪成看到的晚明景象，并不是拘谨得自缚手脚，而完全已是任性所发，以能通于人之喜怒哀乐嗜好情欲为可喜，故东林学者虽出于王学，但却知阳明哲学已不足于引导社会，需引朱熹哲学的格物功夫来加以纠弹。

顾宪成对朱熹的格物说推崇备至，他讲：

朱子之释格物，特未必是《大学》本指耳，其义却甚精。语物，则本诸“帝降之衷，民秉之彝”，夫子之所谓性与天道，子思之所谓天命，孟子之所谓仁义，程子之所谓天然自有之中，张子之所谓万物之一原。语格，则备举程子九条之说会而通之，至于吕、谢诸家之说，亦一一为之折衷焉。总而约之以四言，曰：“或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际。”盖谓内外精粗，无非是物，不容妄有捡择于其间。

又谓人之入门，各各不同，须如此，方收得尽耳。（同上卷七）

按照顾宪成的这种理解，物便是秉于天而根于人的道德精神，其具体的内容是仁义，而格就是在现实的生活中，于行为、于言谈、于意识中去体会与落实这一精神。这个体会与落实，顾宪成是确定了一个标准，而于这个标准中，我们便能看到他实际的方法。

黄宗羲讲：

先生（即顾宪成）论学，与世为体。尝言，官攀毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上；至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。（《东林学案一》）

可见，是否学以致用、济物利人，是东林学者评定学问，自然更是做人的标准。这里实涵着两层意思。一是以这个标准来衡量学问，尽管东林学者是侧重于人的道德成就上来提出此见解的，但他们同时也高度肯定着有关民生经济之学的价值。因此，学问在他们这里，便溢出了形而上的性命之学的范围，而包容了诸如历学、算学与农学这样的形而下学。二是仍就道德的论域来看，由这个标准，顾宪成落实道德精神的方法必然就是要强调现实生活的践履。他厌弃悬空去谈论宇宙性命，而要切实来成就道德人生。因此这践履决不仅是一个人的践履，而应是一群人、许多人的践履，更要据此而讲论世道人心，以清议来影响社会。

显然，这就不是朱熹哲学的格物思想的简单翻版了。我们在本章开初时曾谈及，重名节是明季一个极显著而重要的风尚。如今在目睹了晚明人心放于节义之外，而落著在功名富贵之中的种种世相，加之朝纲混乱的刺激，东林这一堂师友，他们的思想学术，尤其是他们的风骨魄力，无疑成为醒世之木铎。故一时间，大江南北，以及陕、滇一带，追慕之风顿然骤起。

不过，顾宪成毕竟没有点划出行为合乎道德性的具体要求，他仍只是在

道德自律的层面上强调“各各成就其是，而因使各各反求其所未至”（《泾皋藏稿》卷五《与友人》）这样无法使人操作的话语。虽然在他本人，这是极为真实亲切，但并不足以用来规范世人。实际上，王阳明哲学欲作为指导现实人生的伦理学，唯一的出路只能是走出理论的高楼，而落在在行为的层面上。

东林学者依旧没有完成这一步。在顾宪成，问题尚未呈现，而在他的后继者那里，心性学问的玄虚色彩复又变得耀眼夺目。高攀龙曾自述自己为学的一段经过：在一次山水清美的舟行中，他感于身心与道体的分离，遂于舟中设席，以半日静坐、半日读书自律。如此二月，终于猛省得，道体与身心的分离，是因为精神的牵累。于是，

一念缠绵，斩然遂绝。忽如百斤担子，顿尔落地。又如电光一闪，透体通明。遂与大化融合无际，更无天人内外之隔。至此见六合皆心，腔心是其区宇，方寸亦其本位，神而明之，总无方所可言也。（《东林学案一·高攀龙传》）

这天人合一的恢宏气象不能不令人心摇神往，但实在是太高远，勿论平民百姓，即便是饱学士子，真又有几人能抵斯境。更何况，其中还有着如此浓重的主观性因素。后来，被称作明代儒学殿军的刘宗周，认为高攀龙是半杂禅门，倒也不是空穴来风。

至于那些与民生日用直接相关的有用之学，虽得到东林学者的认同与肯定，并因此使晚明思想在纠弹心学流弊的过程中，突破了以往一味沉迷于道德话语的旧格局，营造出一种新氛围，有助于当时科学的兴起与推进，但他们自己，却并没有因此而留意于科学。他们的精神，是居庙堂之上则忧其民，处江湖之远则忧其君；他们的心声，是家事、国事、天下事，事事关心；他们的言谈，是裁量人物，讽刺朝政。总之，东林学者们志在世道，政治是他们全部意识的聚焦点。东林最终由数人之讲学，而变为改造政治的运动，于东林学者而言，诚为得其所。

因此，晚明思想的裂变，到东林学者处，依旧是没有结出一正果。但东林学者功不可没，因为他们不仅扭转了风气，而且也拓宽了论域，使晚明学者可在一个务实疾虚、以道德精神为核心而又不自限于道德话语的环境中，来为明代近三百年的思想作结。而正在此时，耶稣会士，一群长有异相的人，挟带着陌生的文化，漂洋过海，来到了中国。

注 释

[1] 因为有意识的文化传播不只是停留于观念，而更主要是体现于行动，故而似宜引入行为科学的术语来分析。关于理性的界定，参见赫伯特·西蒙《管理行为：管理组织决策过程的研究》，北京经济学院出版社1988年版，第18—23页。

[2] 这是引入传播学中的帕森斯行动体系理论中的概念，参见沙莲香主编《传播学》，中国人民大学出版社1990年版，第71—73页。

[3] 参见史华兹（Benjamin Schwartz）《关于中国思想史的若干初步考察》，载段昌国等译编《中国思想与制度论集》，台湾联经出版事业公司1977年修订本。

[4] 对于明代思想的总认识，是存有分歧的。《明史》的看法是，“有明诸儒，衍伊、雒之绪言，探性命之奥旨，锱铢或爽，遂启歧趋，袭谬承伪，指归弥远。至专门经训授受源流，则二百七十余年间，未闻以此名家者。经

学非汉、唐之精专，性理袭宋、元之糟粕，论者谓科举盛而儒术微，殆其然乎。”（《儒林传序》）而黄宗羲则将明初思想与王学兴起后的思想作了区分，贬低前者，高度肯定了王学，所谓“无姚江，则古来之学脉绝矣”（《明儒学案·姚江学案》）。因了这种区分，故黄氏以为，“有明文章事功，皆不及前代，独于理学，前代之所不及也。牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。程、朱之辟释氏，其说虽繁，总是只在迹上；其弥近理而乱真者，终是指他不出。明儒于毫厘之际，使无遁影”（《明儒学案·发凡》）。本稿认同于黄氏之论。

[5]参见《朱子新学案》，巴蜀书社1986年版，第568—591页。

[6]玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍《宗教心理学》，四川人民出版社1990年版，第302页。

[7]参见《宗教心理学》第十四章《罪感、羞耻感和良知》。

[8]同上，第312页。

[9]由此亦可见，以本体、功夫来区分和概括王门后学的分化，是一种非常有缺陷的做法。本稿因非专论王学，故权用此说，但具体分析，实非囿于本体功夫说。

[10]参见《明儒学案·泰州学案三·罗汝芳传》中所引杨止庵《上士习疏》。

[11]清彭际清《居士传》所载人物，凡与儒学有渊源者，几乎尽出于王阳明心学，而尤以泰州学派的后学为重。《居士传》收入《续藏经》。

[12]参见钱穆《国史大纲》第41章第一节，商务印书馆1994年版。

[13]利玛窦的由西僧而西儒，外相虽不同，但寻求天主教发展的路数与佛教无异。

[14]同样的启示天主教伦理学也予以提供，参见本稿第六章。

[15]参见《袁了凡先生四训》，此书除序、跋外，收有《立命之学》、《改过之法》、《积善之方》、《谦德之效》、《了凡居士传》、《云谷大师传》和《功过格》。

第二章 从世俗伦理到天主实义

在进入晚明的耶稣会士中，最重要者，无疑首推利玛窦，这不仅是因为他所起的示模垂范作用非常重大和深远，而且更是因为他第一个将有规模的天主教思想，以及附带着的西学，以特定的方式呈现在中国人面前。

第一节 目的与手段

当利玛窦意识到耶稣会士们作为“番僧”的形象出现时，他们所面临的不便——从居住、活动到身份、教义——是如此之多以后，加之对中国社会结构的逐渐了解，留须留发、改穿儒服便成为必然之举了。只是，天主教虽然在外表上力求与佛教加以区别，但是在传教的根本策略上，却仍是与晚明佛教界的普遍情况一样，依赖于上流社会，“仰一、二宰官售知人世”（智旭《灵峰宗论》卷七之二《题乐愚尊宿付嘱朱本莲十八高贤卷》）。显然，利玛窦的这种传教方式的选择，决不是出于主观上的喜好，而完全是对中国社会的适应。

在初到中国广东的日子里，“为了不使一个新的宗教在中华民族中引起嫌疑，耶稣会的神父们，在公开的场合里，从来不谈宗教”（《利玛窦全集》第一册第135页）。但是，随着由南往北向中国腹心地区的深入，利玛窦真切地感受到，中国人的宗教观是非常开放的。万历二十三年（1595）在南昌著名的铁柱宫，身为外国人的利玛窦不愿向神像礼拜，引起了信徒们的批评，这种批评基本上是出于善意的，认为利玛窦这样会遭到不幸，但是当人们知道这位外国游客不信这些时，很快便安静了下来。由此，利玛窦深信，

中国人在宗教信仰上从来不用武力，尤其是对外来人。在这方面，自由范围很宽，
又可以说，中国的宗教自由是因为中国宗教太多的原故，这种现象为我们在中国传教亦有相当大的帮助。（同上第241页）

然而尽管如此，利玛窦在离开广东以后，仍没有将天主教的宣讲正式公开化，对于传教这一真正的使命，“他不敢给不熟悉的人透露真相”（同上第244页）。其间的原因是多方面的，诸如教堂的选址没有落实，思想交流时还不能畅所欲言，等等。但最关键的原因，是在于利玛窦还没有在晚明的士林中真正建立起良好的形象。

万历二十三年的南昌定居，使利玛窦得以成名。在这里，他除了拜会宦宦、皇亲以外，“也与当地文人绅士交游，他常参加文人举办的学术研究会”（同上第256页）。因着这些活动，利玛窦开始成了士林中的一分子，在上层社会，他基本站稳了脚跟。万历二十六年（1598），利玛窦因晋京无门而南归，他的活动区域主要移到了南京以及镇江、苏州地区。这个区域在晚明，可以说是全国的重心所在，南京在明帝国的地位，也当然远过于南昌。利玛窦交往的人物已不是明帝国中的一般性人物，而是尚书、国公、握有重要权力的太监，以及名重士林的大学者，他们的社会地位所产生的影响超出了—一个地区或某个方面，如李贽，他在焦竑家中与利玛窦相识，建立了友谊，“他得到了利玛窦的《交友论》之后，便抄写了几份，分送给湖广的弟子们。因了这位大文人对《交友论》的推重，神父们的名声便也在湖广一带传开了”（同上第二册第307页）。至此，利玛窦实已是声驰千里。

在这种声誉的营造过程中，利玛窦仍没有将传播天主教的宗旨着意表现出来，而只是利用便利的机会来宣传天主教。譬如，他曾趁谈到说谎话的机会，“把天主教会说谎的态度详加解释”（同上第一册第256页），进而宣传天主教的功德。无论是在南昌，还是在南京，利玛窦在参加士林中的学术讨论会中，都是以一个学者的姿态，来陈述自己对于所讨论的问题的看法，而没有特别地标举出天主教的教义，尽管在南昌时，利玛窦关于天主教教义的最重要中文著作《天主实义》初稿本已经杀青。

当然，利玛窦的名望，决非徒恃周旋所致，而实是凭着他的品学赢得的。在广东肇庆的最初日子里，利玛窦等人，

除了应酬来往客人之外，大部份时间都消耗在研究中国的语文、写作及风俗习惯上。

不过他们勉励以身作则，用善表及实际圣德的生活去教导附近的教外民众。（同上第 135 页）

这种道德自律的生活，利玛窦是始终注意的。不仅于此，而且关于道德与伦理的思想，成为利玛窦讲道与交往中所谈论的核心内容。而后来在南京，

利玛窦最使中国学者和大人物品们敬佩的事情之一，是他的科学知识，那是他们从来没有听说过的。（同上第二册第 297 页）

总之，道德与科学，是利玛窦立身的资本。而由前章我们知道，利玛窦的资本，正为晚明社会所急需。

平实而论，利玛窦带来的地图、三棱镜、日晷仪等新玩意，固然足以引起人们的好奇，而争相观看，但真正的科学问题，却决非无学术根柢的人所能讨论。因此，真正对利玛窦所介绍的科学产生兴趣的，实只有诸如张养默等少数几人。然而对于像张养默这样有探讨科学问题兴趣与能力的人，利玛窦却似乎缺乏传授知识的热情。

张养默自己看通了瞿太素翻译的欧几里德几何学第一卷，此后他只接受欧几里德式的证明方式；但是利神父没有时间给他多讲；后来其余各卷也译成了中文，他感到非常高兴。在这期间，他只能听多少，学多少。（同上第 301 页）

事实上，张养默与利玛窦相处稍深，便“知道了神父们来中国的目的，是为推翻偶像邪教，传播基督真道”（同上第 300 页）。如果我们联系到利玛窦与后来徐光启等人在介绍西方科学上的合作情况，那么显然是不能断言，利玛窦只有传播天主教的热情，而无传播西方科学的兴趣。利玛窦的目的是传播天主教，他的手段是借助上层社会。显然，一般的世俗知识，只有在至少符合他的目的与手段中的一个方面时，才可能引起他的兴趣。因此，徐光启的地位，是他与张养默在利玛窦处讨论科学问题时待遇不同的原因。

道德问题便完全不同了，这几乎是每个中国人都可以谈论的问题。而在晚明，道德问题对于士林来说，与其说是有谈论的兴趣与可能，毋宁说是存在着迫切的必要。对此，利玛窦看得非常清楚，他描述道，

在那时代，南京的学者们经常聚在一起，讨论道德问题，及修身养性的事情，大官显贵也常参加这类聚会。（同上第 312 页）

利玛窦自觉地适应于这种氛围，他穿着象征传授处世为人之道者的儒家服装，四处走动，应酬论学。这既使他出入于上层社会，又能轻松便利地藉道德问题而自然地转到宣教工作上来。

无论在南京，或后来在北京，为使人相信我们的宗教，利神父用的最容易又有效的方法，就是与重要人物闲谈时，讲述我们天主教地区的善良风俗。（同上第 326 页）

由此看到，利玛窦的传教方式是目的与手段的分层递进。传教是根本的目的，而进入士林是手段；进入士林的手段则是科学与道德，而道德是其中的重点。利玛窦这一从“西学”而“西教”的方式，虽然对他来说，完全是为了适应与立足于中国社会，甚至可能是某种迫不得已，但确实是取得了应有的效果。至于对晚明的士林，则无疑是领教到了来自遥远地方的文化与思想。在利玛窦所介绍给晚明士林的西学中，使他饮誉士林、同时也成为他向中国介绍西学的一个重要标志的，便是刊于万历二十三年的《交友论》。

第二节 论友道

对于自己第一次用汉语撰成的《交友论》，利玛窦后来回忆道：

本书是以问答方式写成。虽说不长，但都是古今名人的见解，加上天主教教父们的意见，以及利氏个人的心得。这本书是以拉丁而中文对照而写，更引起读者的好奇心。后来由赣州区域知县苏大用出版中文单行本，分送给各省朋友，包括北京及浙江省。凡是看到此书的人，都是赞不绝口，有些名人在写书时，也引证过此书。不久这本书竟变成关于交友的权威书籍。这是利神父第一次用中文出版的书，此书使他结交不少朋友，他也因此而出名。这也是因为结交建安王及乐安王的缘故。（同上第一册第 255 页）

《交友论》的影响确实是比较大的，单刻本出后，多种丛书中收录了它，征引者也很多。[1]只是后来行世的本子，在体例上与原本有别，不再是问答式，而是格言式的。据利玛窦撰于《交友论》正文前之引言，他因建安王愿闻西邦论友道如何，“退而从述曩少所闻，辑成友道一帙，敬陈于左”（《天学初函》（一）第 300 页），《交友论》确也只是编译了西方的一些名人名言，似无必要用问答式的体例。

《交友论》共译西方关于友谊的格言百条，对于这百条格言的出处，除数条外，方豪曾一一标示，但没有指出根据。对于第一条“吾友非他，即我之半，乃第二我也，故当视友如己焉”[2]，方豪就指出有奥古斯丁、亚里斯多德、荷拉西三个出处，这实质上说明，方豪的出处考证完全只是一种或然性的结论[3]。利玛窦自称是“述曩少所闻”，最大的可能是将少时所背得的格言进行编译，而不是刻意地从某种书上去寻章摘句。事实上，格言的出处是无关紧要的，因为按照方豪的出处考证，利玛窦的编译，并没有限于什么教内教外的门户，出自异教名贤的格言也很多，他完全是根据他个人的认同。因此，在明确知道了这本讨论友谊的格言集是源自西方的思想以后，真正需要了解的是，利玛窦将怎样的一种友道陈述给了晚明的社会。

在《交友论》的百条格言中，除了第十六条“各人不能全尽各事，故上帝命之交友，以彼此胥助，若使除其道于世者，人类必散坏也”（《天学初函》（一）第 303 页）、第五十六条“上帝给人双目、双耳、双手、双足，欲两友相助，方为事有成矣”（同上第 309 页）这两条外，其余各条，似无涉及“上帝”、“天主”等用语，在思想上也不明显具有宗教倾向的特征。而且，如果我们剔除上引两条中的“上帝”一词，以客观理性将作出同样的结论。换言之，利玛窦的《交友论》虽然偶有宗教的术语，但《交友论》所谈的几乎全是世俗的人伦关系，出发点在此，归落点也未出于此，主要是从世俗伦理的角度来陈述友道的，它的人文主义色彩非常浓厚。

如果将《交友论》与后来天主教在中国传播过程中讨论相似主题的其他著作，如《速友篇》对比，《交友论》的这一特征可谓非常清楚。以利玛窦为楷模的卫匡国，其撰写《速友篇》的缘起，与利玛窦是相似的，但卫匡国之所以在已有利玛窦《交友论》，且其影响广泛的情况下，仍要撰写《速友篇》，原因是在于他认为利玛窦所述，尚有未尽之处，而这个未尽之处实质上就是，《交友论》几乎没有在讨论友道的同时，将天主教的思想有意识地加以陈述。利玛窦的《交友论》，在形式上是格言的编列，不分段，而且这种编列显然是随意性的，没有根据内容作有意识的安排。卫匡国的《速友篇》则分上下两卷，上卷基本上是在世俗伦理的意义上讨论友道，而下卷却是将友道纳入到了天主教的思想范围中加以阐述，虽然在分量上，下卷不如上卷，

但下卷确实地成为卫匡国《迷友篇》不同于利玛窦《交友论》的区别之处。

利玛窦与卫匡国在讨论同一个主题上所表现出来的不同，当然不是因为两人在天主教信仰上有什么差别，他们无疑都是天主教的忠实信徒。其间的原因主要在二：一是随着对中国文化的理解，看到了彼此的区别，要有意识地协调彼此的关系；二是因为随着时间的延续，耶稣会士们不必再遮遮掩掩，可以直截了当地站在他们所信仰的天主教立场上，来谈论一切问题。卫匡国撰写《迷友篇》，毕竟已是晚于《交友论》半个多世纪（顺治四年，1647年）。实际上，刊印《交友论》四年之后（万历二十七年，1599年），在利玛窦用中文撰写的专门陈述道德思想的第二本著作《二十五言》中，他便已经自觉地从天主教的立场出发来陈述道德思想，并将天主教思想与中国文化加以和合；而又过五年，他才将《二十五言》公开刊印，此时，他在北京已是个名人了，他宣传天主教教义的著作《天主实义》也早一年刊刻了。由此可以体会到，天主教在晚明的传播，是从适应中国文化开始，而后逐渐表现出自己的立场，进而才谈得上与中国文化的协调。

需要说明的是，当我们指出，《交友论》在很大的程度上是一本陈述世俗伦理的人文主义的著作时，并不意味着在我们看来，宗教伦理与世俗伦理应该是相融相通，或者是截然二分的。当然，宗教伦理与世俗伦理之间存在着何种关系？这不是本稿的论题。在这里，我们指出《交友论》的特点，固然是说明《交友论》本身的性质，但就本稿的论题，除了具体地指出利玛窦适应晚明社会的入手处外，更主要的还在于说明，至少在利玛窦实际的思想中，西学中的世俗伦理与天主教教义是可以共容的，事实上，大凡宗教本身都是将自己与最高的道德划上等号的。由这个前提出发，如果利玛窦所介绍的西学能被奉行儒家道德思想的晚明社会所认同，那么在人们实际生活的层面上，天主教见容于中国社会的可能性，便是存在的。

利玛窦以格言体例来编译《交友论》，在他也许是一种无意，但其表述形式在客观上却是暗合于晚明士林非常走红的清言小品文[4]。显然，除了友道的主题具有轻松有益的好处而被人乐于接受外，文体的适时也促成了它的流播。至于在思想内容上，《交友论》所谈，又不出诸如交友的基础、交友的作用、交友的方法这些话题，而它们对于以立会、结社为时尚的晚明士林，无疑是最受欢迎的了。

何为朋友？《交友论》第一条就回答：“吾友非他，即我之半，乃第二我也，故当视友如己焉。”（天学初函（一）第300页）朋友之于自己，乃是生命的另一个存在，这实将“朋友”看得极高。当然，作为第二我的朋友，他的真实意义，并不在生命的自然存在，而在于存于生命形式中的精神的一致，“友之于我，虽有二身，二身之内，其心一而已”（同上）。西方人的这一朋友观念，对于中国人，实在是不陌生。《说文解字》对“友”作过简明精当的训诂：“同志为友。从二，又相交，友也。”朋友是一种人际关系，但不是任何的人际关系都构成朋友。是否构成朋友的依据，唯在于志同道合。管宁与华歆割席断交的故事，在明代的蒙学读本上就能读到。

在中国人的生活中，对朋友是非常看重的，这种重视来自两个因素：一是志同道合的朋友能带给自己欢乐，《论语》首章便讲，“有朋自远方来，不亦乐乎？”（《论语·学而》）二是朋友还具有现实的作用，所谓“在家靠父母，出门靠朋友”，便是朋友所具有的现实价值的真实写照。西方人也如此。“天下无友，则无乐焉”（同上第310页），朋友赋予人生以欢乐；

而“相须相佑，为结友之由”（同上第300页）。

交友是人的一种社会关系的缔结，并不是天然结成的关系。因此无论中西方，都强调了朋友关系的对等互利性。譬如《交友论》载：“交友使独知利己，不复顾益其友，是商贾之人耳，不可谓友也。”（同上第305页）“不扶友之急，则临急无助者。”（同上第309页）中国人的传统是“礼尚往来。往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也”（《礼记·曲礼上》），因此诸如“投之以桃，报之以李”，“得人一牛，还人一马”这样的话头，实在是很多的。

作为一种社会关系，朋友的存在本身（志同道合），以及由此产生的效用（身心的快乐与现实的功用），都是中性的，本身不具有价值倾向性。对一种朋友关系作价值评定，必赖于形成这种朋友关系之基础，以及凭此朋友关系而产生之效用的实际内容。在汉语中，有朋友一词，也有朋奸一词，区别的原因就在于存于人与人定交形式中的内容。《交友论》有类似的说法：“友之道甚广阔，虽至下品之人，以盗为事，亦必似结友为党，方能行事焉。”（天学初函（一）第307页）这便不言而喻地指出了，交友决不是一件简单随意的事情，而需要予以特别的谨慎。后儒曾因着孔子“益者三友，损者三友”（《论语·季氏》）的说法，而叹曰：“自天子至于庶人，未有不须友以成者。而其损益有如是者，可不谨哉？”（《四书章句集注》同章注）亦因此而发。

正确的交友之道，体现于生活的方方面面，故谨慎交友，所涉甚广，而其中，交友基础的审定则是根本性的前提。《交友论》广引西方圣贤论友道的名言，依据什么交友，实是它的一个重要内容。虽然朋友关系的形成，在客观上带来效用，而且这种效用无疑包括着物质等现实意义上的成份，但是，交友则不能以现实的功效作为目的。《交友论》载：“尔为吾之真友，则爱我以情，不爱我以物也。”（同上第305页）“友者古之尊名，今出之以售，比之于货，惜哉！”（同上第306页）如果交友的基础在于外在的财与势，那么，朋友的关系是不可能牢固的，因为“视财势友人者，其财势亡，即退而离焉”（同上304页）。以财势而交友，“既不见其初友之所以然，则友之情遂涣也”（同上）。因此，在建立朋友关系上，现实性的财势不仅不能成为定交的基础，而且要非常审慎地对待自己与对方的现实地位高低在交友过程中起到的影响。《交友论》讲：

我先贫贱而后富贵，则旧交不可弃，而新者或以势利相依；我先富贵而后贫贱，则旧交不可恃，而新者或以道义相合。友先贫贱而后富贵，我当察其情，恐我欲亲友，而友或疏我也；友先富贵而后贫贱，我当加其敬，恐友防我疏，而我遂自处于疏也。（天学初函（一）第310页）

将财势视为交友之戒，这在中国，也是人所共知的道理，“君子之接如水，小人之接如醴”（《礼记·表記》），“贫贱之知不可忘”（《后汉书·宋弘传》），以及民谚“贫不攀富亲”，等等，讲的不外于这个道理。

否定了外在的财势，按照《交友论》所载，朋友的定交应是“爱我以情”，由爱而生的感情是朋友关系形成与存在的真实依据。“一人不相爱，则耦不为友”。（同上第314页）在儒家关于人的基本社会关系（五伦）的思想中，对于非自然形成的关系的认识与对待，主要是通过比拟于自然拥有的关系，来加以论证与指导的，如夫妇比拟于天地阴阳，君臣比拟于父子，朋友比拟于兄弟。这种比拟，往往具有两个层次上的意义：一是理想的层次，希望人

们由这种比拟，能够将处理天然关系的感情与方法，推及非天然形成的关系，孔子所言“友于兄弟”（《论语·为政》）即是这个意思；二是现实的层次，因为是一种比拟，故而不可完全混同，应当明白非天然的关系，须依赖于努力方能确立，故孔子曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）这其中，前一个层次，乃是一个美好的境界，它能引导人趋于完美；后一个层次，则是一个平实的起步，它可促使人脚踏实地。实际上，儒家依其平实的风格，即便是对于天然拥有的关系，也是提倡要努力对待的，因为

风化者，自上而行于下者也，自先而施于后者也。是以父不慈则子不孝，兄不友则

弟不恭，夫不义则妇不顺矣。（《颜氏家训·治家第五》）

而从《交友论》中可以看到，西方特将“爱我以情”作为朋友关系存在的基础，其所依据也不外乎儒家对世态人情的认识。《交友论》提及，“友于昆侖迤，故友相呼谓兄，而善于兄弟为友”，（天学初函（一）第306页）将朋友比拟于兄弟，但是，《交友论》同样也写到：“友于亲惟此长焉，亲能无相爱亲，友者否。盖亲无相爱亲，亲伦犹在，除爱乎友，其友理焉存乎？”（同上第308页）感情的淡灭，对于兄弟而言，固然是一个很大的遗憾，但天然的血缘关系犹存，而对于朋友，则一切便消失了。可以说，在对于人的社会关系的认识上，中国与西方，实无二致。

当然，表面的、而且只是表面的区别还是有的，这就是西方人对朋友关系中的爱与情作了特别的强调。据《交友论》所载，爱与情，对于确定与维系朋友关系，在西方人看来，具有着非常重要的作用。因为情在友道中的重要性，所以《交友论》中有语强调：

友既结成，则戒一相断友情。情一断，可以姑相著而难复全矣。玉器有所黏，恶于

观，易散也，而寡有用耶。（同上第315—316页）

朋友既结成，友情自然非常宝贵，加以珍惜，确实是必要的。然而，西方人似乎赋予了感情以极高的位置，以致于在很大程度上，情感成了左右人在处理朋友关系问题上的依据。《交友论》假设了一种情况：

我有二友相讼于前，我不欲为之听判，恐一以我为仇也；我有二仇相讼于前，我犹

可为之听判，必一以我为友也。（同上第307页）

这种处理世俗人事中的智慧，在中国实际的社会生活中，自古至今，大概是随处可见的，但于儒家的正式著作中，似少有作这样的提倡。因为处理这样的事情，首先站在自己的私利上考虑，按照儒家最基本的道德准则，对朋友便是缺少了诚意，而在事情本身的处理上，又显然是违背了儒家“无欲乃刚”这一基本的道德信念。

细读《交友论》，还可以看到，《交友论》所辑录的格言，在论及朋友关系的确立与维系时，常将“爱”与“情”分开用。这种情况下，爱显然是一个动词，它将人的内在感情以一种动态表现出来，因为爱，人与人遂能成为朋友；而情指称的则是精神的一种状态，它使人与人的朋友关系得以维系。但个别格言在谈到爱与情在友道中的作用，也是合二为一的，前引“尔为吾之真友，则爱我以情”即是显例。事实上，此二者确也无法截然分开，由爱生情，由情造爱，这本是人的正常情志。西方人论友道的这种观念，于字源上也能得到清楚的反映。在主要的西文中，包括希腊文与拉丁文，英语中的friend一词都是由“爱”这一动词转变过来的，在词尾再后缀上一个抽象名词ship，便有了“情”的含义。由此可以断言，在西方人的友道中，爱与情构成了朋友关系的基础。难怪亚里斯多德讲：

按照友谊一词的完整意义，一个人不能有许多朋友，正如恋爱不能是多角的一样（因为爱情是一种过度，自然须由一人所独占）。（《尼各马可伦理学》1158a11—14，本稿引用苗力田译文，中译本第170页，中国社会科学出版社1990年版）

与西方的观念相反，中国社会固然是一个人情社会，但在论及友道上，个人感情的东西并没有被特别标示出来。万章曾问友于孟子，孟子云：

不挟长，不挟贵，不挟兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挟。（《孟子·万章下》）

这个回答是非常清楚的，朋友的定交，没有任何别的依据，唯有德性，才足以作为依据。值得特别玩味的是个“挟”字，所谓挟，朱熹的注是“兼有而恃之之称”。按照孟子的定义，并结合朱熹的解释，交朋友并不受某种自然身份（长幼）或社会身份（贵贱）的限制，交友是开放性的，但在交友的过程中，却不能凭恃着外在的附物，如名利。朋友可以且应当如兄弟一般，但反之并不能挟恃兄弟的亲情而定交。中国人对老少间的忘年之交，以及贵贱不忘的素犬丹鸡之约，之所以津津乐道，个中的原因正在于，长者没有恃己年高，贵者没有恃己位尊。实质上，孟子之言与朱子的注，点出了交友中根本性的两点：一是德性，二是平等。有德性，值得交友；有平等，方能成交。德性是基础，平等是条件。

儒家没有特别地强调感情，并不是无原因的。这个原因有学理上的，更有现实上的。在学理上，儒家的整个思想，就是从人的生命中张扬而来。儒家关于现实的社会关系的认识与对待，也是从一己之亲情基础上引出。情与爱的成份被自然地包含于人处理一切合乎道德性的人际关系的要求中，毋需专门多言。事实上，对于存于血缘基础上的父母与子女的关系，由于因关系亲近而容易流于简慢，儒家反而提醒人们切忌伤感情。更何况，无血缘基础的朋友关系呢？至于现实上，可以使人产生情感的因素很多，如果将情感作为朋友定交的基础，便不免将功利性的东西引入到朋友关系中来，那么，不仅平等定交决无可能，而且朋友蜕变成朋奸亦属自然[5]。

西方人将爱与情作为交友之依据，但爱与情的真伪却是一个难甄别的事情。《交友论》中辑录了许多条论及患难见真情的格言，如

特当平居无事，难指友之真伪。临难之顷，则友之情显焉。盖事急之际，友之真者益近密，伪者益疏散矣。（天学初函（一）第300页）

在患时，吾惟喜看友之面。然或患或幸，何时友无有益，忧时减忧，欣时增欣。（同上第302页）

这些都说明了以爱与情为朋友定交之依据，实缺乏恒定的可信性。《交友论》甚有格言云：“如我恒幸无祸，岂识友之真否哉？”（同上第307页）这更是对人世沧桑的莫大感叹。实际上，西方人并不是真的浪漫到了视现实而不睹，

人事情莫测，友谊难凭。今日之友，后或变而成仇；今日之仇，亦或变而为友，可不敬慎乎？（同上第302页）

这才是客观而理智的观念。

爱与情在友道中固然有极大的重要性，但爱与情缘何而生？又因何而长存？这是势必要回答的问题。亚里斯多德曾将友爱分为三类：因有用而生的友爱、因快乐而生的友爱、因德性而生的友爱。对于前两种友爱，他分析道：

有些朋友是为了有用、而不是为了对方自身而相爱，友爱对他们彼此都产生好处。

同样有些是为了快乐而相爱，人们愿与聪明的人相交往，并不是为了对方自身，而是为了

使自己愉快。那些为了用处而爱朋友的人是为了对自己有用，那些为了快乐而爱朋友的人，是为了使自己快乐。这些都不是为了对方自身而相爱，而是为了有用和快乐。所有这样的友爱都是偶性上的友爱。一个朋友之所以被爱，并非由于他是朋友，而是由于他或者能提供好处，或者能提供快乐。所以，这样的朋友很容易散伙，难于长久维持。因为他们如不再是令人快乐和对人有用，友爱也就此终止了。用处是不经久的，时而这样，时而那样，不断地变化着。做朋友的原因一旦不存在了，友爱也就不再存在。因为这正是友爱存在的原因。（《尼各马可伦理学》1156a11—24，中译本第165—166页）

亚里斯多德特意以青年的爱情为例，指出了感性化的东西不足以成为人的行为保持恒定的依据。他讲：

爱情大部分是由情感所支配，为快乐所引诱的。很快地相爱了，很快地也就分手了，往往是朝不保夕。（同上1156b1—3，第166页）

与此相反，

善的友爱是完美的，这样友爱的人在德性方面相类似。他们互相愿望在善上相类似。作为善良的人他们都是就其自身而善的。那些为了朋友自身而愿望朋友为善的人，才最是朋友，因为他们都是为了朋友的自身，而不是出于偶然。只要善不变其为善，这种友谊就永远维持。只有德性才是恒常如一的。（《尼各马可伦理学》1156b6—11，第166—167页）

可见，西方的哲人没有将人的现实性的生活完全托付给人的无定性的情感，德性是最后的依靠。而信奉天主教的利玛窦想必也是如此，因为在他的《交友论》中，他以一句简短的格言，说出了亚里斯多德长段分析的同样意思：

永德，永友之美饵矣。凡物无不以时久为人所厌，惟德弥久弥感人情也。德在仇人犹可爱，况在友者欤？（《天学初函》（一）第316页）

而且，作为朋友的责任，并非任情而动，而是顺义而行，此即是《交友论》所云：

友之职，至于义而止焉。（同上第308页）

因此，我们在上文只能够说，《交友论》中所反映出来的西方人对友道中的爱与情的特别强调，与中国文化于友道中没有特别标举爱与情，其间所表现出的区别，仅仅是“表面的”，因为我们已经看到，不能以西方在论述友道时强调了爱与情的因素，便将此因素视为西方友道存在的最后基础，这正如中国文化在论及友道时没有特意标示爱与情，然并不意味着不重情[6]。仅就友道而论，由利玛窦《交友论》所呈现出来的西方伦理思想，与中国儒家思想，决无二致。如果说中西方思想之间由此话题确能透露出某种不同的话，那么这个不同似在于：儒家是以推己及人的忠恕之道，力求为普通人与人之间的爱与情找到一个既可以模拟又可以切己的基点，这就是亲情；而西方，无论是见之于《交友论》的格言，还是见之于亚里斯多德的分析，爱与情这种感性的精神状态，则可以直接由具有抽象性的德性本身产生。

朋友的真义弄清楚了，《交友论》中关于友道的别的格言，便很容易理解了，因为这些格言所传递出的西方思想，与中国人的观念，几乎是一样的。

《交友论》中提到，朋友对人的影响是很大的。这种影响有些是非自觉的过程，如第六十七条所云：

居染麇而狎染人、近染色，难免无污秽其身矣。交友恶人，恒听视其丑事，必习之而浼本心焉。（《天学初函》（一）第312页）

这无疑很容易使生活于晚明社会的人想起《孔子家语》中的话，

与善人居，如入芝兰之室，久而不闻其香，则与之俱化矣。与不善人居，如入鲍鱼

之肆，久而不闻其臭，亦与之俱化矣。

因为朋友彼此间有这样潜移默化的效果，所以大凡洁身自好者，就不能不对自己所处的环境持谨慎的态度了。当然，朋友间的影响，更多的是人们有意识寻求的。因为基于德性的交友，本是人们乐意自觉追求的事情，因此交友便起着相互勉励，德业共进的功用。正如中国有许多关于这个话题的古训一样，《交友论》中也辑录了从不同角度强调这个问题的格言。如第七十条便讲：

使或人未笃信斯道，且修德尚危，出好入丑，心战未决，于以剖释其疑，安培其德，而救其将坠，计莫过于交善友。盖吾所数闻，所数见，渐透于膺，豁然开悟，诚若活法劝责吾于善也。严哉君子！严哉君子！时虽言语未及，怒色未加，亦有德威以沮不善之为与。

（《天学初函》（一）第 313 页）

一个真正的朋友，其意义之大可见一斑。

朋友既有如此的作用，那么具体交友中的方法自然也属于要议论的话题。据《交友论》所录格言，这些方法主要是两个，即孔子所讲的“友直”与“友谅”（《论语·季氏》）。所谓“友谅”，便是交友当以诚信为本，《交友论》八十九条言：“彼非友信尔，尔不得而欺之，欺之至恶之之效也。”（同上第 316 页）“信”的缺失，其实有两种情况，或无意为之，或有意为之。前者是一种行为上的不足，但尚非道德的问题；后者则不同，《交友论》特以“欺”论之，归之于“恶”，是明确而恰当的。至于“友直”，就是朋友间不能奉迎阿谀，而要优过匡正，取善辅仁。《交友论》从两个角度强调这个问题。一个是从自身德性的培养上讲，“忍友之恶，便以他恶为己恶焉”（同上第 306 页）。另一个是从朋友的真实性上谈，“谀谄友非友，乃偷者，偷其名而僭之耳”（同上第 315 页）。

就这样，利玛窦向晚明士林展现出了见之于友道的西方道德哲学。毫无疑问，这个呈现只是西方道德精神中的一个部分。但是，在这个有限的部分中，利玛窦几乎不涉及到天主教的神学思想，他没有谈论诸如万物创生、灵魂、鬼魂、天堂与地狱这些不可稽考的论题，而是以世俗人生中最真切可感的友道作为话题。因此，作为传教士、神学家的利玛窦，他非常成功地以非传教士与神学家的人世间贤明者的风格，赢得了晚明士林的尊敬。更何况，利玛窦所陈述的西方友道，与中国儒家的教导，没有区别。

尤为重要的是，友道这一话语，所反映出来的内容，决不纯粹是抽象意义上的道德观念，而是拥有着行为习俗这一现实性的基础的。兹再举一例以见之。《交友论》之第四条云：

孝子继父之所交友，如承受父之产业矣。（《天学初函》（一）第 300 页）

这当然是一个伦理教训。但是，如果我们对应于中国文化的传统来看，则可以清楚地意识到，它不只是一个伦理教训，而是诚有现实的社会风尚内涵于其中，并成其为基础。《礼记·曲礼上》曰：

见父之执，不谓之进不敢进，不谓之退不敢退，不问不敢对，此孝子之行也。

虽然在后来中国的现实生活中，子辈对于父辈的朋友，未必诚如此合礼，但父所交游，尊为父执，这在中国传统社会里无疑是一个具有普遍性的行为规范。而所以会如此，以及“世交”之所以为人们所重视，其根源便在于它是很重要的具有现实功用的社会关系，而主要的不在于德性与情感。《交友论》所言，将父之朋友视为“产业”，诚也将友道中的现实性说得一清二楚。

职是之故，当利玛窦以论友道之文章来广交晚明士林之朋友，无疑是将

思想观念与行为风尚合而为一的整体的西方，以友道的形式展现给了中国人。而一个来自遥远西方的陌生人，他所带来的道德观念、伦理行为竟与儒家传统相一致，则足以给陷入精神分裂、价值迷离、行为失范而正欲重整儒家道德精神与伦理规范的晚明士林带来一种刺激、欣喜与信心，利玛窦《交友论》所传递的信息，以及利玛窦本人的言行，无疑强化了儒家的古训：

君子居其室，出其言善，则千里之外应之。（《易·系辞上》）

因此，“我有好爵，吾与尔靡之”（同上），利玛窦受到晚明士林的礼遇、彼此唱酬，便是自然而然的事情了。

但是，唯因《交友论》所呈现出的西方世俗伦理与中国传统的一致性，故《交友论》虽可以使利玛窦和晚明士林沉浸在同一个话语中，但并无益于处在思想裂变中的晚明社会走出困境。换言之，利玛窦因《交友论》拥有晚明士林极熟悉、极感兴趣的话语而获得了极大的成功，为他进一步的传教打开了通道，但《交友论》所拥有的思想并没有什么超出儒家思想的新内容，它固然可以使晚明士林一时获得精神的兴奋，却没有提供真正富有启发性的东西。

儒家道德哲学的首要任务是指出人之所以为人的标准，据此标准，人生活的目的是成就一个具有德性的人，即力求使人先天禀赋的良知、良能得到充实。在儒家，这种生活目的的实现固然离不开现实生活中的善的实践，但内在作为善端的德性的自觉是第一位的，而指导现实生活的规范伦理学则不太受重视。这样说，并非意味着我们无视儒家对日常生活的合乎道德性的讨论。事实上，礼的强调便象征着儒家对伦理规范的重视。然而我们知道，孔子作为儒家的创始人，他在思想上的最杰出贡献，是将只能适用于具体历史时期的伦理规范（礼），转落于人的内在道德精神（仁）的基础上，从而使后来主导中国人生活的儒家道德哲学发展成为德性伦理学，而更加符合真正意义上的伦理学。[7]同时，儒家在其自身的发展中，在对人的本性的认识上，完全承继了孟子的性善论，而抛弃了荀子的性恶论。因此，儒家虽然仍然讨论日常生活的伦理规范问题，但是这种讨论并不是从人类行为最低的层面上，针对人性的不足而划定行为的禁戒线，而是立足于从人的德性自足的立场上，从人合乎善的生活对人的行为进行正面提示。而我们在前一章已经指出，阳明以后，晚明思想界将人的德性由主体性的高标已蜕变成了相对性的、主观化了的感性生命的直接放任，结果，不仅是人的内在道德精神失去了定性，而且人的外在现实行为也严重失范。欲收拾残局，仍只谈明心见性，或格物致知，显然是不行的。必须从纠正人的行为入手，同时重新确立道德精神，才有出路，而其中人的行为的纠正是关键，这便要落实到伦理规范的确定。

《交友论》从本质上看，仍属于德性伦理学。它虽然也谈到指导人的行为的方法，但与儒家的传统相似，更多的是从正面上讲，没有落实在最基本的行为控制上[8]。利玛窦的目的，是在于以西方的世俗伦理思想来获得晚明士林的青睐，当然，他在《交友论》中介绍的西方伦理思想，决不违背天主教的教义，然他毕竟没有从天主教的伦理思想出发来谈问题。天主教对人的现实行为的规范，是基于对人的原罪的确认基础上的，而此思路便完全不同于《交友论》中所反映出的西方伦理思想。此不妨引利玛窦几年后自觉地从天主教的立场出发来陈述道德思想的著作《二十五言》，以稍作比较。《二十五言》最后一条谈到为学之序，利玛窦讲：

学之要处，第一在乎作用，若行事之不为非也。第二在乎讨论，以微非之不可为也。第三在乎明辨是非也。则第三所以为第二，第二所以为第一，所宜为主为止极，乃在第一耳。我曹反焉，终身泥濡乎第三，而莫顾其第一矣，所为悉非也。而口谭非之不可为，高声满堂，妙语满篇。（《天学初函》（一）第349页）

利玛窦显然也已体会到了晚明士林口若悬河、师心自用而行为放纵、荡然失守的时代弊病。而他提出的纠弹方法是，首先从纠正人的行为失范入手，继而是在认识上确认此种失范了的行为是错的，最后才在是与非的对比中导向善的观念的确立。因此我们看到，《交友论》与《二十五言》所反映出的伦理学范式是不同的，前者主要基于德性伦理学的立场，从德性而导出善的行为，走的是正面的展开，与儒家思想相一致；后者则基于规范伦理学的立场，从控制行为而趋近善的生活，走的是反向的路子。对于晚明社会而言，具有思想推动力的是后者，利玛窦的体会无疑是正确的。但遗憾的是，利玛窦无论是在他的《二十五言》，还是在他的《天主实义》中，都没有将他这一基于天主教确认人有原罪上的修养观具体化，这个工作最后是由与利玛窦同时晋京的另一位传教士庞迪我在他的《七克》中完成的。对它，且待后文细述。

但是利玛窦的《交友论》是非常有价值的，因为它毕竟将西方的文化——一种伦理思想以及内涵于其中的生活方式，呈现在中国人面前，它引起了晚明士林的重视，使中国人对西学有所了解，并产生强烈的认同感。至于对利玛窦而言，《交友论》则使他名重士林，他可以消除顾虑，公开从事他真正的使命，传播上帝的福音了。而利玛窦针对晚明社会这个特殊的听众所传达出的那些来自天主的真实教义，便记录在他最重要的神学著作《天主实义》中。

第三节 斥佛合儒的原因

作为专门阐释基督真道的神学著作，利玛窦在《天主实义》中并没有单纯地宣讲天主教的教义，而是针对着特定的文化氛围来撰写的，其最显著的特点，便是将天主教教义的阐释，融入与左右晚明社会思潮的儒、释之比较中，而它的具体结果便是斥佛合儒。

对于自己阐释基督真道中所表现出来的儒佛取舍，利玛窦曾因受到温和的规劝而作有解释，他在《复虞铨部书》中写道：

竊自入中国以来，略识文字，则是尧舜周孔而非佛，执心不易，以至于今。区区远人，何德于孔？何仇于佛耶？若谓竊姑佞孔以谄士大夫，而徐伸其说，则中夏人士，信佛过于信孔者甚多，何不并佞佛以尽谄士大夫，而徐伸其说也。实是坚于奉戒，直心一意，所是所非，皆取凭于离合。尧舜周孔，皆以修身事上帝为教，则是之；佛氏抗诬上帝，而欲加诸其上，则非之。竊何敢与有心焉！（《辨学遗牍》，《天学初函》（二）第 643 页）

由中可以见到两点：一是这种取舍是利玛窦进入中国不久就形成了，并非是建立在对佛儒两家的深入认识基础上的，二是这种取舍中没有掺杂现实的功利目的，而完全是取决于与天主教的离合。

众所周知，耶稣会士最初混迹于和尚，稍后便归附于儒者。这一事实虽然不能与《天主实义》所表现出的思想是孔非释作等量观，但也不能仅仅理解成是利玛窦等认识到了中国人对和尚缺乏敬意而作出的一种策略上的修正。诚然，利玛窦说起过这种感受（《利玛窦全集》第一册第 233 页），但他同样深感到佛教在晚明社会所具有的普遍影响，上引《复虞铨部书》即谈及此。事实上，明代“主上及东宫与诸王降生，俱剃度童幼替身出家”（沈德符《野获编》卷二七《释道·京师敕建寺》），名公巨卿交相结纳大德，都是基本的史实。至于在思想界，我们于前一章已述及了禅净两家在晚明的地位。因此利玛窦拒斥佛教，根本意义上不属于策略上的考虑。

前文述及，利玛窦是通过科学与道德，尤其是道德思想接近晚明士林的。而当利玛窦向晚明士林陈述西方的伦理思想时，他并没有站在宗教神学的立场上，《交友论》所呈现的思想虽表现出与儒家思想的一致性，但中间也不存在着斥佛合儒的问题。因此，利玛窦强调自己对儒佛两家的态度完全是出于基督教的立场，这是实话。然问题是在于，在初入中国不久，对儒佛两家尚未获得一般的了解，而同时既非策略上的权宜之计，又非思想上的比较结果，利玛窦究竟是通过什么以基督教的标准来判断儒释之是非呢？

这个中介，就是戒律。利玛窦向虞淳熙表白，他的是孔非释，“实是坚于奉戒，直心一意，所是所非，皆取凭于离合”。我们知道，利玛窦等人最初在广东的布道，是从宣传天主十诫入手的。神父们将天主十诫译印成中文，免费分赠给问道的人，使人们从日常的伦理行为开始来认同天主教[9]。

天主十诫出典于《圣经·出埃及记》，原是犹太教的最高律法，基督教接受以后，各教派虽条文的具体写法略有区别，但诫命的内容是一致的。我们试将天主教与佛教的诫律作一对比：

	天主十诫	佛教十戒
1	崇拜唯一上帝真神	不杀生
2	不拜偶像	不偷盗
3	不妄呼天主圣名发誓	不淫乱
4	守安息日为圣日	不妄语
5	孝敬父母	不饮酒
6	不杀人	不涂饰香鬘
7	不淫乱	不听视歌舞
8	不偷盗	不坐高广大床
9	不妄作伪证	不非时食
10	贪他人妻子钱财	不蓄钱财

不难看出，佛教的十戒，基本上只是涉及到教徒个人的行为，而没有从世俗的伦常出发来订立戒律，所以没有“孝敬父母”这样的条目，同时也没有明显只属于宗教而与世俗生活无关的条目，在宗教信仰上没有作任何特殊的规定。天主十诫则不同，其中的后六条，虽然基本上是世俗生活中的伦理要求，和中国传统的儒家伦理不矛盾，与佛教也基本一致（其中第五条/虽不适用于僧尼，却适用于居士），但前四条具有着强烈的宗教信仰上的排他性，与佛教是完全不相容的。这种显而易见的关系，利玛窦无疑是很快意识到的。而早期广东传教中的实际效果是，

接受十诫的人中很多愿意按照十诫去生活，他们认为它与良心的声音及自然的法律

完全相符。他们对基督的法律越是欣赏，越是尊敬。（《利玛窦全集》第一册第 136 页）

如此，利玛窦等人在中国传播天主教的最初实践，以及后来对中国社会的进一步了解，就将一个非常清楚的事实告诉了他们：一方面是佛教，它具有着明显而带有的宗教特征，它是一个外来宗教，它在中国社会中具有很大影响但并不占有主导性的地位；另一方面是儒家，无论是思想还是礼仪它都不具有明显而全部的宗教特征，它是本土的且渊源流长，它在中国社会中具有着主导性的地位与影响。这些事实，毫无疑问地迫使利玛窦指导自己从事传教事业的客观理性，要走附儒斥佛的路子，要强调儒家的非宗教性质。

事实上，在广东最初的传教实践中已经是如此做了，只不过还仅仅是局限于天主十诫这些宗教道德规范上。

神父们一直在强调的是天主教的法律与生来的良知完全相合。他们坚持中国古代学者所说的良知与天主教的道理非常相近，这种理论早在偶像出现之前就有了。他们又说，他们并非废除自然律，而是补充自然律所缺少的，也就是天主所启示的超自然的法律，那个天主自己取了人性成为人。以上所谓很受中国人欢迎，因为中国人的自豪，使他们不易接受该民族中亘古未闻的外国宗教。（《利玛窦全集》第 137 页）

后来在南昌、在南京的许多士林讨论会上，利玛窦便根据士子们的讨论，将议论的话题引到了更多、更理论化的内容上 [10]，而《天主实义》则是这多年来的实践、讨论和思考的总结。

第四节 天主及其存在的论证

《天主实义》以问答体撰成，分上下两卷，除序引外共八篇，目录分别是：

- 首篇《论天主始制天地万物而主宰安养之》
- 第二篇《解释世人错认天主》
- 第三篇《论人魂不灭大异禽兽》
- 第四篇《辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体》
- 第五篇《辩排轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素正志》
- 第六篇《释解意不可灭，并论死后必有天堂地狱之赏罚，以报世人所为善恶》
- 第七篇《论人性本善，而述天主门士正学》
- 第八篇《总举大西俗尚，而论其传道之士所以不娶之意，并释天主降生西土来由》

此八篇中，除末篇是回答传教中常被问及而不直接属于基督教神学理论的三个问题外，其余七篇是围绕天主教在晚明传播的基本教义展开的。

利玛窦所陈述的天主教基本教义，主要包括三个内容：首先是论天主，这集中于首篇与第二篇；其次是分析现世人生，归趣在论灵魂，主要见之于第三篇与第四篇；最后是讲述宗教独有的关于后世的理解，从表面上看，天堂地狱与因果报应构成了后世论的主要内容，但本质则是在论修习，所剩三篇即述此内容。

需要指出的是，天主教关于现世与后世的神学理论，虽然可分开言，但在天主教的教义中，实是一体之两面，互为依托，相以为用的。这个性质决定了利玛窦的《天主实义》在讨论上述第二、三两个内容时，不仅常将它们放在一起合论，而且会因讨论话题的移动，而以不同的概念来直陈同一个对象。前者的例子如《天主实义》第三篇之论灵魂不灭。利玛窦通过悲苦的现世人生之铺陈，指出现世乃人生之暂寄，后世才是人生真归宿；而有后世，则必回答人既死以后，人又如何寄寓于后世的问题，这便引出了灵魂不灭的观念；但如果后世乃所有人之福地，灵魂灭与不灭，实无关紧要，因此必定要先将后世分出个天堂地狱，才足以劝化世人。可见现世的一味悲苦与吉凶两分之后世，诚是话分两头罢了。至于后者的例子，灵魂与人性便是，两者所指是同一个对象，不同的只是，讲后世报应时用灵魂，讲现世修习时用人性。职是之故，对利玛窦所言的天主教神学的后两个内容，实可以作一个内容看，即论人生，对此，我们将在第四章中叙述。

毫无疑问，利玛窦在他的《天主实义》中所陈述的这一人生论，与他在《交友论》中所呈现出的世俗伦理是绝对不可相提并论的。后者只在实践的层面上关系到人的整个现实生活的一部分，而前者不仅是关系到人的整个生活，而且更是将一种合理性赋予了被认定了的人的整个生活。当然，这种被认定了人的整个生活、这一被赋予于生活的合理性，按照利玛窦所言，不是人凭空所有，而是来自于超自然人生的一种存在，他就是天主。因此，关于天主的真实认识，是决定人的全部生活的基石。利玛窦要使晚明社会认同于来自天主的福音，就必须首先向晚明社会说清楚天主究竟是什么，这也正是我们接着要讨论的内容。

大凡具有相当历史传统的文化模式，都有自己的经典。而在表面上看来，

构成一个文化传统的每个时期的思想文化都是原典的重演。在以儒家为主流的中国文化中，六经是源头，经学是全部学术的基础，全祖望承顾炎武之绪而提出的“经学即理学”口号（《鮚埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》），实是对中国思想以解释原典而呈现出推进的形式的极好概括。基督教中天主教与新教对于《圣经》的态度虽有所区别，天主教强调《圣经》须经罗马教廷的解释才能成为真正的最高权威，新教则因厌倦经院神学的繁琐失真而倡言回到圣经本身（re-turn to the Bible），但是《圣经》作为基督教全部教义的根本基础，却是决无二义的。况且按照解释学的观念，“所有的重演都首先是解释，并借解释而企图成为正确的”（伽达默尔《真理与方法》第二版序）。在这一意义上，《圣经》对于天主教与新教是一样重要的。然有意思的是，尽管每一文化传统中的经典对于该文化传统来说具有极高的、甚至是决定性的价值，但对于另外的文化传统而言，这种价值就很难继续存在了。因此，在自觉进行的跨文化的传播过程中，方法上势必要求做到两点：其一是不能将自己的文化引以作为经典的经典，用于向其他民族论证自己的文化具有合理性；其二是最好通过对其他文化引以作为经典的经典进行再解释，使之趋同于自己的文化。利玛窦在向中国人陈述天主教的核心观念天主时，便非常自觉与成功地做到了这两点，从而也使得跨文化的比较得以呈现。

天主本是无法谈论的，因为与其说它是一个斥诸认识的对象，毋宁说它是一个斥诸信仰的对象。然对于晚明社会，生活经验中本无这种信仰，而《圣经》的神圣性又是不起作用的。故利玛窦只能据理而论。他对中国人讲：

此天主教，非一人一家一国之道。自西徂东，诸大邦咸习守之，圣贤所传。自天主开辟天地降生民物至今，经传授受，无容疑也。但贵邦儒者，鲜适他国，故不能明吾域之文语，谙其人物。吾将译天主之公教，以徵其为真教。姑未论其尊信者之众且贤，与其经传之所云，且先举其所据之理。……令子欲闻天主教原则，吾直陈此理以对，但仗理剖析。或有异论，当悉折辩，勿以诞我。此论天主正道公事也，不可以私逊废之。（《天主实义》首篇，《天学初函》（一）第378—380页。下引此书只引篇数、页码）

当然，利玛窦的这种态度，对于浸淫于人文主义精神传统而少有宗教迷狂的中国人来说，无疑是受欢迎的，与利玛窦进行讨论之中土的回答便表明了这一点。实际上，视学术乃天下之公器、不以孔子之是非为是非，早已是晚明士林之风气了。

利玛窦用于证明天主存在，并且是天主创制了万物而主宰安养之的方法，是中世纪欧洲基督教流行的托马斯·阿奎那的经验证据运用。阿奎那证明上帝存在的是其著名的五个证明，而这五个证明的思想渊源在于12世纪末开始由阿拉伯哲学转回欧洲的亚里斯多德哲学。利玛窦在向万历年间的中国人论证天主时，没有照搬阿奎那的五证明，而是将阿奎那的证明与亚里斯多德的哲学交互加以使用。显然，这种交互使用在总的思想与方法上是一致的：从经验性的事实出发，推出非经验性的对象；支持推出的依据是因果律与目的论观念的前设。

据利玛窦讲，人在精神上存有一种共同的心理现象，即冀望于超自然力的眷顾和对它的敬畏，之所以会如此，是因为确实有这种力量的存在；万物纷然杂陈而又井然，必有一超越于万物之上者斡旋主宰其间；无灵性而有知觉的事物，如动物，其所以能合理地生存，必有有灵者加以引导（见《天主实义》首篇）。这是利玛窦关于天主存在的最初证明。在这个证明中，利玛窦所陈述的前提无疑是真实的经验事实，但在前提与结论中却存在着逻辑上

的跳跃，而结论又是不可经验的东西。对于这种不可经验的东西，可能存在，也可能不存在，以儒家的思想传统，是主张“六合之外，圣人存而不论”的“[11]。因此利玛窦逻辑上存有跳跃的结论，遭到中国人“信有主宰，然其原制造化万物，何以徵也”（首篇，第384页）这样的质疑是自然的。

利玛窦进而论证道：

吾论众物所生形性，或受诸胎，或出诸卵，或发乎种，皆非由己制作也。且问胎卵种，犹然一物耳，又必有所以为始生者而后能生他物。果于何而生乎？则必须推及每类祖宗皆不在于本类能生，必有元始特异之类化生万类者，即吾所称天主是也。（首篇，第388页）

单就推论的过程，以及推论所依据的经验基础，利玛窦的论证似乎是合理的，但其实有一个理论上的前设，这就是他所说的“凡物不能自成”（首篇，第384页）。

利玛窦向中国人所展示的西方视域中的世界，是一个由因果之链串成的树状网络。在这个网络上，任何一个点的存在并不在于其自身，而必定归依于高于自身之外的一个存在。推而极之，便有所谓的天主。然而，物何以不能自成？利玛窦引入亚里斯多德的四因说来分析物的结构。他讲：

试论物之所以然有四焉。四者维何？有作者，有模者，有质者，有为者。……天下无有一物不具此四者。四之中，其模者、质者，此二者在物之内，为物之本分，或为阴阳是也。作者、为者，此二者在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分。（首篇，第390—391页）

据此，物之存在不在于自身，而在于先于物而存在的力量（作者）与目的（为者）。实际上，利玛窦只是从物的结构分析上重述了西方人理解世界的因果律与目的论观念。

显然，对利玛窦所陈述的认识作价值评定，是无意义的，因为这只是对现象世界的一种理解而已，它并不足以否定其他解释的可能性。事实上在中国哲学的传统中，人们对世界的解释与利玛窦所表达的西方观念，适成相反。郭象在注释《庄子·齐物论》时曾有过一个类于利玛窦的分析而结论迥异的思考。郭象云：0

世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问夫造物者有耶，无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。

郭象对经验的描述与思考，与利玛窦所言无别，但他并没有在理论上预设因果律与目的论的观念，没有要去物外来寻找物存在的依据，而是将物之存在的依据归之于物自身。这是中国哲学中从自然本身来解释自然的自然观的最清楚的呈现。

诚然，郭象的这种自然观会引来价值观上基础迷失而致使陷入认识上的相对主义和实践上的自由主义，故宋以后的中国哲学没有将自己的思想基础建立在这种世界观上，而代之以理气混合一元论的世界观。但是，以超自然的力量作为世界存在的始基的观念，后来者是难以接受了。而且宋儒以太极为始基的理气混合一无论，承接了郭象的疑问，通过用无极来描述太极，将万物的始基定义为自然原初存在的一种天然状态。一方面克服了郭象万物独化的思想，另一方面解决了以有、无解释世界所具有的二难。

晚明士林对于宋以来的思想传统自然是烂熟于胸的，因此他们固然可以

认同于利玛窦基于因果律与目的论上的论证，但对于这种论证所得结论的问题是会不会不质疑的。

万物既有所生之始，先生（指利氏）谓之天主，敢问此天主由谁而生欤？（首篇，

第 388 页）

这与郭象所言“请问夫造物者有耶，无耶？”如出同辙。利玛窦的回答是，物各有类，各类物中，或有始有终，或有始无终，它们皆属于不能自生，“天主则无始无终而为万物始焉，为万物根柢焉。无天主则无物矣。物由天主生，天主无所由生也”（同上第 389 页）。利玛窦的这个论证虽从物的分类这一新角度展开，但物不能自生仍旧是他的预设观念。当然，这样的理论预设，中国哲学传统中同样存在，不必再介意了。问题是在于，无始无终的天主究竟是什么？讨论至此，这无疑成了晚明士人聆听利玛窦的西教时要关心的真正问题。利玛窦的回答是，天主是真实的存在，天主创制一切、主宰一切，但是，

若天主者，非类之属，超越众类，比之于谁类乎？……庶几乎举其情性，则莫若以

非者、无者举之，苟以是、以有，则愈远矣。（首篇，第 396 页）

显然，利玛窦这个回答实是超出了论证的范围而遁隐于信仰之中了，因此仍然依靠理证是不可能的，而天主教的经典又不足以给一个异教民族提供信仰的力量，故利玛窦必须要从中国思想的经典中寻找天主教关于天主观念的支撑。再者，利玛窦这个既存在又似无的天主，与佛对世界本质的非真非无的“空”的理解，以及宋儒以来对世界始基所作的“无极而太极”的指陈，诚有分梳清楚的必要，这便促使利玛窦要与佛儒作一番理论。

据实而言，耶之天主、儒之太极、释之空，是各不相同的观念。佛家之空，并非否定世界不存在，而是强调这个世界的存在是一种非真实的虚幻存在，其实质是在破除人对世界所存的价值认定，从而摆脱因执泥于人为的价值观而带来的贪、嗔、痴的无明状况。换言之，佛是在价值论上提出世界为空的观念，而不涉及本体论上的涵义。宋儒所言太极，是在本体论的意义上提出的，认为作为世界之始基的太极是合气与理为一体的，但太极不是人格化了的某种超自然力量，而只是自然原初的一种天然状态。天主教所信天主，乃是创制万物并主宰安养万物，具有人格性而又本体化了的存在。因此，耶儒之间存有异同，而耶释之间全然背悖。对此，利玛窦看得很清楚。

利玛窦讲：

二氏之谓，曰无、曰空，于天主理大相刺谬，其不可崇尚明矣。夫儒之谓，曰有、

曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎。（第二篇，第 400 页）

利玛窦将释老混为一谈，但真正的锋芒所刺，则在佛教。利玛窦所依据的首先在本体论上否定佛教的理论，便是耳熟能详的空、无不能生有，至于他引四因说来论证，理论的基础仍不外是理。然而由上述之佛教空的观念而知，利玛窦的这一批评，并没有搔到佛教的痒处，与之讨论的中士也向他作了提醒：

吾闻空无者，非真空无之谓，乃神之无形无声者耳，则于天主何异焉？（第二篇，

第 403 页）

对此，利玛窦的回答是：

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、益高，其理益实。何得特因无此形，随谓之无？且虚乎五常之德？无形无声，孰谓之无哉？

无形者之于无也，隔霄壤矣。以此为教，非惟不能昭世，愈滋惑矣。（第二篇，第 404 页）

天主非物类所属，无形声，以人器之陋，固然无从觅迹而达，但并不能因此而否定天主之性、才、德的确实存在；释氏以世界为空幻，虽不在本体论而在价值论的意义上立教，但其结果无疑是“虚乎五常之德”，使现实人生的行为荡然无守。这里，利玛窦抓住了佛教的根本问题，指出了作为指导人生的佛教，在思想上将世界归于空寂以后，带来的是人的生活依据的虚化，因此释氏立教之本义或在“昭世”，但实质上却是使世人“愈滋惑矣”。此不妨更引朱熹对佛教的批评以为印证。朱熹讲：

盖其学（指佛教）以空为真，以理为障，而以纵横作用为奇特，故与吾儒之论正相

南北至于如此。（《孟子或问》卷十二）

需要指出的是，利玛窦对佛教的认识的重要性，并不仅在于它与儒家对佛教的判定相一致，更在于这种认识将晚明社会逃禅佞佛、儒释合流所带来的社会问题的实质标示了出来。而这种标示，无疑使反衬出来的天主教形象，极大地适合了晚明重建道德精神与伦理规范的需要。

前文已述，利玛窦在批评佛教“空”的观念的同时，连带着道家“无”的观念，故还需略作申述。道家谈无，非指作为本体之道的本身，实指道体的无可规定性。仅此而论，道家无的观念实同于利玛窦所谓的“庶几乎举其（指天主）情性，则莫若以非者、无者举之”（首篇，第396页）。认为最高、最终的存在是人的语言所不能表达的东西，这是道家与天主教的共同点[12]。如果就这一共同性而论，利玛窦将道家无的观念混同于佛教空的观念而加以批评，是一种误会。但是道家与天主教的共同性仅此而已。虽然道家之道体是否可被解释为客观化了的神学观念，是一个可以讨论的问题，但道家之道体不同于天主教之天主则是毫无疑问的。同时，道家虽然没有通过无的观念将本体虚化，但道体既然是不可规定，又缺乏天主那种对万物的主宰力，因此道家不足以承担引导人的生活的生活的责任，却与佛教是一样的。在此意义上，利玛窦将道与佛同加拒斥，是有根据的，而且也完全符合晚明社会的实际需要。

推倒了释老，自然就轮到了与儒家对话。耶儒诚有重要的相似处：儒家与天主教都以有为本体，儒家标举太极，耶教尊崇天主；这个本体在形体上是无可比拟的，儒家以无极喻太极，正是点出“太极之妙，不属有无，不落方体”（《朱子文集》卷三十六《答陆子静》），而天主同样如此，《圣经》中问道：“你们究竟将谁比做上帝？用什么形象与上帝比较？”（《以赛亚书》40：18）因此，对本体存在的肯定，以及认为本体以形而上的非物类形式而存在，这是天主教与儒家共同的基础。这个共同基础的存在是非常重要的，因为在此之上，才可能有儒耶的对话。

但是在进一步解释本体是什么的问题上，儒耶作为哲学与宗教的分歧便显露了出来。本体的超越物象性、无形无声，并不意味着无，然本体所具有的真实意味又是什么呢？按利玛窦的说法，天主之真实性在于其“有性、有才、有德”；而据朱熹的解释：“‘无极而太极’，只是说无形而有理。”（《朱子语类》卷九十四）在儒家历史上，宋儒始重言理，此理乃世界据以存在的唯一本体，落实在人，即是性。虽然性即是理，但是就天地自然而谈其本体，则不能称性，而只能称理。理之落实于人而为性，是随气化的自然结果，中间并无一个超越自然的主宰力在起作用。据此，宋儒就彻底排除了作为世界本体而存在的理的人格化、意志化，从而将儒家之太极与天主教之天主的截然不同处凸现了出来。这种本质上的分歧，利玛窦当然很清楚。利

玛竇以“性”言天主，并非是因为他的汉文不好，以致误将“性”混作“理”看（事实上利玛竇对宋儒的否定便是从分析理入手的），而完全是因为在天主教教义中，天主虽然是处于本体的位置，但天主更是一个人格化了的有意志的神，只是在利玛竇处，他还没有直接用道成肉身来向中国人介绍天主。也因为天主是人格化了的，所以利玛竇不仅以“性”言天主，更赋予天主“才”与“德”的属性。而在儒家处，“才”稟于气质所生，“德”亦只是评价人的名词（虚位），须随人的仁义实践之内容（定名）而说，才与德都是专属于人的属性。

当然，宋儒之太极与天主教之天主，除了哲学与宗教这一性质上的差别外，在内涵上仍有其共同处。事实上，宋儒以理言太极，利玛竇以性、才、德称天主，都是将道德内涵赋予了太极或天主。但是利玛竇不可能因为这种共性而无视彼此的差别，因为这个差别乃是根本性的哲学与宗教的差别。作为哲人的宋儒，他们的高标太极与天主教的尊崇天主，虽然同是将自己认定的道德精神赋予超自然的存在而使道德精神具有神圣性和永恒性，但是宋儒的太极对人的生活并不具有强制性。儒家本质上也不认为这种强制性是合乎道德的。因此儒家着意要论证作为道德精神来源的太极普遍地存在于万物与人的内心之中，需待人于生活中去体会与自觉，儒家的道德精神终以人的自觉自愿而臻充盈完备。然而，儒家的这一整个思想毕竟只是人的一种理论建构，欲使之深入每个人的精神之中而内化为一种集体无意识，并不是一件易事。在中国的传统社会中，这一过程主要是通过伦理教化的形式来进行[13]，而主要不是依靠宗教信仰的途径来达到。既如此，这一基于理性上的道德哲学与伦理教化在本质上是开放的，必可能也允许来自内部与外部不认同、甚至与之相背悖的价值系统的挑战与冲击，王阳明之于朱熹、释老之于儒便是显例，更何况社会的变动尚能推波助澜之。可以说，晚明儒家之价值系统便是因此而至不可收拾之地步[14]。显然，作为基督教神学家的利玛竇，其宗教信仰的排他性，不可能将基于信仰的天主退到基于理性的太极，致使其整个教义具有对异教和与之相悖的世俗观念的开放性。而那些欲重整晚明道德精神与伦理规范的士大夫，他们则将将由利玛竇的天主教意识到，对人的精神与行为，宗教比哲学将具有更大的强制性功能，从而宜将天主教视为一剂救世之猛药。只是要做到这一点，利玛竇还必须让中国人进一步认同并接受天主教，而与宋儒以来的儒家思想的对话，既已使他认识到了彼此存在着的哲学与宗教的本质差别，那么他只能推倒宋儒，求证于儒家更早的经典。

利玛竇对宋儒以来思想的发难，首先是指出：

但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖，古

圣何隐其说乎？（第二篇，第404页）

当然，这个发难对于晚明士林是无足轻重的，因为宋儒以来开放的学术传统早已明确，学术思想的真正目的是在于把握世界的本质，而不在于用什么样的表达，以及表达的多或少[15]。故利玛竇得到的回答是：

古者未有其名，而实有其理，但图释未传耳。（第二篇，第404页）

因此利玛竇必须正面来驳倒宋儒以太极为本体的观念。

利玛竇所据的理论，本质上仍是物不能自生的因果决定论，但利玛竇不能旧调重弹，因为他已知宋儒的太极是无形而有理，与天主一样，并非就是无。因此利玛竇援引了西方关于实体与属性的理论，认为，“有物，则有物之理。无此物之实，即无此理之实”（第二篇，第409页）。据此，利玛竇

在两个层次上对太极作了分析：其一是在本体的层次上。利玛窦以为，假设太极是理，但“吾视夫无极而太极之图，不过取奇偶之象言，而其象何在？太极非生天地之实，可知也”（第二篇，第 405）。这便是说，作为理的太极并无实际的物象可寄寓，故只是一个虚理，而一个虚理是不足以创生万物的；其二是在具体的层次上，他讲：

中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心，或在事物。……据此两端，则理

固依赖，奚得为物原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？（第二篇，第 407 页）

在利玛窦看来，儒家将本体的太极（即无理），分驻于人心（即性）与万物（即理）[16]，二者正构成心与物的属性，而属性在物后，不可能先于物而存在，并派生出物。在此说明之后，利玛窦进而指出，

且其初无一物之先，渠言必有理存焉，夫理在何处？依属何物乎？依赖之情不能自立，故无自立者以为之托，则依赖者了无矣。如曰赖空虚耳，恐空虚非足赖者，理将不免于僵坠也。（第二篇，第 407 页）

这便彻底推倒了虚理存在的可能。据此，利玛窦强调，以理作为自身本质的太极，实质上是以一个虚理作为世界的本体，而“若以虚理为物之原，是无异乎佛老之说，以此攻佛老，是以燕伐燕，以乱易乱矣”（第二篇，第 409 页）。

诚然，利玛窦的批评是尖锐的。这种批评在明代也曾有学者提出过，只是远无利玛窦这样清楚明晰。然问题在于，宋儒以太极为本体，而标以无极，虽力求太极的非物象化，以解决造物者何物的难题，但始终在刻意强调理与气的不可分离性，理决非是一个虚理。故利玛窦的批评固然尖锐，然对于宋儒以来之思想，实近乎无的放矢。真正的意味是在于，利玛窦对宋儒作为本体的太极的非物象性的质疑，与其说是推倒了儒家，毋宁说是彰显了 17 世纪中西方认识世界方法的不同。

前文曾述及，利玛窦在描述天主时，也同样强调了天主的无形无声。这在表面上与太极的非物象性是相似的。但是从利玛窦对儒家太极的非物象性的批评可进一步看清楚，利玛窦所言的天主无形无声，重在指出天主非人所可感知而使之具有神秘性，实非真正同于太极的非物象性。而按照实体与属性的关系，利玛窦既然强调了天主的无形无声，则势必要解决天主的非物象性的问题。利玛窦解决这个问题的办法，前已述及，就是将人的属性赋予天主，借此点出天主是像人一样具有意志的存在[17]。因此，利玛窦对天主创制并主宰万物的证明，和他对宋儒之太极不足以成为万物本体的证明，虽然前者是通过将天主人格化，后者是通过指出太极非物象性，但所根据的始终是西方的认识模式。这一认识模式的核心内容便是将对象置于时空中进行分类、限定并分离实体与属性，众所周知，这支撑了近代科学的发展。而儒家着眼的则是机能的自发自组织世界的描述，这种描述关心的是功能认识，并通过这种功能认识来构成一个模拟体，这个模拟体与对象并不要求具有结构上的一致性，故模拟体的物象性很不重要。中医与西医的理论范式差别，似可令人较清楚地认识到这一点。

当然，按利玛窦的西方式的认知模式，宋儒以来读书人所尊崇的这个太极虚理，肯定是不必再理会了。而利玛窦对儒家经典的解读，则使他终于可以向晚明社会宣布：

吾国天主，即华言上帝。（第二篇，第 415 页）

利玛窦尝广引儒家群经，并诠以己意，兹举一例以见之。他指出：

吾天主乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，以事上帝也。”朱注曰：“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：“执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇。”又曰：“于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》云：“圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。”《雅》云：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出于一乎？《礼》云：“五者备当，上帝其飨。”又云：“天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。”《汤誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”又曰：“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。”《金縢》周公曰：“乃命于帝庭，敷佑四方。”上帝有庭，则不以苍天为上帝可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。（第二篇，第415—416页）

利玛窦的引文有些错了，他的解释，有些也明显是望文生义、牵强附会，这些不必细述。但如因此而断言，儒家经典中的上帝（天）的观念与天主教的天主观念没有丝毫的共同性，利玛窦对儒家经典的解释完全是为了将中国人的上帝（天）与天主教的天主相结合，则不能不说是一种片面的认识[18]。事实上，利玛窦认为儒家经典中的上帝不是指苍天，而是超自然的有意志力的神，这个结论并不是毫无根据的。

从儒家典籍中可以看到，中国上古时期曾有过影响非常深远的泛神论，这种泛神论直到春秋时仍然流行。《左传》中写道：

山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禘之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禘之。（《昭公元年》）

随着神权政治的产生，“民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质”（《国语·楚语下》）的情况，才被“绝地天通”以后的上帝一神崇拜所取代，人间的统治者成了上帝在人世的代表。这种最初的上帝一神崇拜，是将上帝视为具有人格力量的神，而这个神与自然浑为一体的。殷周革命所带来的对神权政治的冲击，迫使周代统治者提出了“以德配天”的思想，对原来的神权观加以修正。这个修正的本质，就是将道德的内涵赋予了上帝。因此，就儒家经典中关于上帝的论述本身而言，上帝实际上是一个具有多内涵的观念，这种多内涵至少有三个：超越自然万物的人格神、道德的判定者、自然之天。此外，由于在周代统治者的“以德配天”的观念中，德的基本内容是敬天、孝祖和保民，现实的家族观念与民本意识得到强化，而作为人格神的上帝被虚化，“上帝”这个词也因此逐渐让位于宗教色彩比较淡化的“天”。到了春秋以后，存于天观念中的人格意志内涵越来越被排除出去，作为自然的和道德的天成为基本的内涵。而在战国时代的一些思想家处，天甚至只被作为自然之天加以看待，荀子即是显例。

但是不可否定，就儒家的主流思想而言，自然性与道德性构成了天观念中的基本内涵，而因为保留了天的道德内涵，则便不可能将天具有人格意志的思想因素完全排除。因此，在孔子取代了上帝的天的观念中依然保留了周代的上帝观念中的三个基本内涵，即具有人格意志的神、道德的判定者和纯粹的自然。当然，孔子对天观念中的人格意志的神这一内涵的保留，是经过彻底地改造的。在儒家思想的发展中，孔子以对神持一种怀疑、敬而远之的态度，而将思想投注于现实的人生，从而有力地使儒家思想摆脱了神学的纠缠，发展为具有明显人文主义特征的思想体系，这一点是可以肯定的。但是孔子并不公开反对祭祀神，而是将它作为一种培养人的道德精神的方式加以保留，即所谓神道设教，其着眼点是在于这一方式所具有的使“民德归厚”

(《论语·学而》)的教化功能。换言之,孔子对天的观念中的人格神这一内涵的改造,实际上就是不把这个具有人格意志的神视作主宰世界的真实存在者,而是作为人们为培养自己道德意识而举行仪式时的一种具有象征意义的形式化存在。

事实上,直到南宋,朱熹在多次回答门弟子提出的如何解释儒家经典中这些说法的问题时,所持立场和观念与孔子无异。朱熹讲:

说天有个人在那里批判罪恶,固不可;说道全无主之者,又不可。(《朱子语类》

卷一)

这前一个不可,正是儒家非宗教神学的立场所致;而后一个不可,则完全是因了儒家神道设教的要求。

值得指出的是,由孔子创立的儒家,在承继以往的思想文化传统时,虽然将传统中的宗教意识作了非宗教化的处理,从而使整个中国文化摆脱了那种狂热的宗教情绪,发展出极富实践理性的传统,但是基于实用主义立场上的祭神传统也在民间得以广泛的存在与发展[19],并且由于这种祭神传统是实用主义的,故而具有着开放的性质。因此,一方面是非宗教的人文主义传统,另一方面是开放性的祭神传统,此二者共同构成了中国社会的独特现实环境,而对于晚明社会来说,这种独特的传统实可谓古已有之,于今尤烈。晚明社会在对待天主教的过程中,这种传统发挥着无形却又是很有力的影响。

显然,对于利玛窦来说,儒家传统中的宗教思想因素的细微变化是无关紧要的,他的目的仅在于通过对经典的解释,使儒家经典中可以印证天主教天主观的思想彰显于晚明社会,从而使天主教从中国人自己的经典中获得权威性。虽然他没有完整地、历史地解释儒家经典中的上帝(天)的观念,但他的解释诚是符合于儒家经典中的某一种含义,而决非是他的杜撰。毫无疑问,利玛窦成功了。利玛窦终究完成了他的工作,他使天主教的天主通过印证于儒家典籍,而在晚明社会中获得了来自中国自身的传统的权威性,而这种权威性足以为那些皈依天主教、或者利用天主教的人消除心理的与现实的障碍。

然而,大凡事物在它获得成功的同时,往往也隐伏了危机。因为儒家自孔子以来,尤其是宋儒以来,儒家经典中被利玛窦彰显出来的那部分思想,即上帝一神论的观念,实在是很淡化了的观念,故利玛窦虽获得了来自经典的权威性,但是否能赢得晚明士林思想上的真正接受诚是一个疑问。从解释学的角度讲,任何对经典的解释,本质上决不是使自己屈从于经典,而是使经典服务于自己。这个道理对于中国的古代学者是再清楚不过的了。因此,当利玛窦所揭示出的儒家经典中的思想,只不过是孔子以来历代儒家学者予以否定抛弃的旧时代的思想糟粕,那么,利玛窦借回归儒家典籍以确立天主教权威性的努力结果,对于那些真正的儒家学者来说,与其说是使他们看到了天主教的真理性,毋宁说是使他们认识到了天主教的信仰性。

总之,晚明社会中的人,无论其立场怎样,动机如何,至此,在利玛窦已如此表达了他对天主的真实理解以后,已足以决定自己应该如何来对待来自西方的天主教了。在这个意义上看,利玛窦进而陈述的人生论,就显得无关紧要了。当然,对晚明社会来说,天主教的人生论实质上有着不同寻常的意义,只不过,我们现在得暂且将它搁置一边,而先来看看晚明社会中的人对天主教的态度。

注 释

[1]见《利玛窦交友论新论》，收入《方豪六十自定稿》，台湾学生书局1969年版。

[2]《天学初函》（一）第300页。本稿中引用《交友论》时所标明的条数，是笔者为了查检便利而自己设定的，原文并未列序。

[3]见方豪《利玛窦交友论新论》。另有论者专文考证出，《交友论》主要选自1590年巴黎出版的一本书，孙尚扬查核原书，以为“有些结论显系猜测或理证”（《基督教与明末儒学》第39页，东方出版社1994年版）。窃以为，利玛窦1578年即离欧洲往东方，是否有可能读到1590年巴黎出版的著作，实在是值得怀疑的。

[4]节录《交友论》的晚明作品《小窗别纪》的作者常州吴从先，便喜这种文体，撰有《小窗自纪》、《小窗艳纪》、《小窗清纪》等。这在晚明是流行的文体。

[5]所以要细梳这些，盖缘于有论者以为，西方友道中情与爱因素的标出，反衬出中国作为五伦之一的朋友关系中缺乏这种因素，因而受到君臣父子关系的影响，以至吞没，缺乏平等的友谊观（参见杨适《友谊观念的中西差异》，《北京大学学报》1993年第一期）。另外，对于朋友间在现实生活中具有的对等互利性，在中国文化中，是以“报”的观念作为行为依据（参见杨联升《报——中国社会关系的一个基础》，收入《中国思想与制度论集》）。对于这种对等互利性，儒家并不否定，但却明确反对以此作为朋友关系存在的依据。

[6]“友谊”之“谊”字，《说文解字》训为“人所宜也”，而“宜”与“义”同解，故“友谊”一词是从友道的道德性上着眼的。由文中所论见出，这实合于中西方友道之真正的共同精神。因为friendship一词中含有“爱与情”之意思，而以为当一概以“友爱”替换“友谊”（见前引杨适文），恐值得商榷。

[7]在这个意义上，儒家思想似足以成为西方启蒙运动以来偏向规范伦理学的道德哲学传统的有益补充。关于西方近代伦理学的问题，参见A. MacIntyre（麦金太尔）：After Virtue—A Study in Moral Theory，Duckworth 1981；和《谁之正义？何种合理性？》（当代中国出版社1996年版）。

[8]麦金太尔在他的《追寻德性》和《谁之正义？何种合理性？》著作中，将回归亚里斯多德作为克服西方伦理学近代以来的问题之出路，而利玛窦《交友论》所传递出的西方伦理思想，正属于亚里斯多德的传统，这恰也印证了利玛窦所介绍的西方伦理思想与儒家哲学在精神上诚有高度的一致。

[9]参见《利玛窦全集》第一册第136页。关于基督教十诫在中国的传播，参见后藤基已《十诫在中国的发展》，收入后藤基已论文集《明清思想与基督教》，日本研文出版1979年版。

[10]参见《利玛窦全集》第一册第248-260页，第二册第311—327页。

[11]《庄子·齐物论》。由下文“《春秋》经世先王之志，圣人议而不辩”，可知此圣人当指孔子。

[12]关于终极存在的不可言说性在不同文化传统中的表现，约翰·麦奎利在他的《神学的语言与逻辑》（四川人民出版社1992年版）第一章中是作为对终极存在的表述方式加以介绍的。

[13]参见拙稿《儒家伦理教化的一个考察与分析》，《浙江学刊》1994年第5期。

[14]一种价值系统的变化，本质上是由于社会基础的变化所致，但如果价值系统赖以建立的社会基础没有发生根本性的变革，则价值系统将主要受到内在与外在的其他价值观念的冲击。晚明社会处于变革的边缘，但本质上仍是传统型的社会，故本稿着意于思想史内在的嬗变。

[15]朱熹讲：“伏羲作《易》自一画以下，文王演《易》，乾元以下，皆未尝言太极也，而孔子言之。孔子赞《易》，自太极以下，未尝言无极也，而周子言之。夫先圣后圣，岂不同条贯哉？若于此有以灼然实见太极之真体，则知不言者不为少，而言之者不为多矣。”（《朱子文集》卷三十六《答陆子静》）

[16]不宜将利玛窦所讲的“或在人心”，理解成是针对心学。朱熹讲的甚明白，“性便是心之所有之理，心便是理之所会之地。”（《朱子语类》卷五）理在人，便是性，心则为性之挂搭处。从利玛窦后文所讲的“二者皆在物后”，可知他所批评的是理学。王阳明的“物理不外吾心”，其意与此显异。

[17]在基督教教义中至为重要的道成肉身、三位一体，便是直截了当地使天主以人的形象呈现，只是利玛窦没有直接应用这些教义，这其中的原因或许是因为他觉得这些教义实难以向中国人“仗理剖析”。

[18]谢和耐为了强调儒耶的不可调和性，着意主张这一认识。见《中国和基督教》第283—293页，上海古籍出版社1991年版。另参见此书英译本China and the Christian Impact, Cambridge Uni.Press 1985.

[19]据梁启超的解释，这种传统乃是中国人崇德报功的心理，并受到了上述孔子对古代宗教的实用化处理的影响的结果（参见《中国历史研究法》第282—287页，上海古籍出版社1987年版）。按照崇德报功的解释，我们似乎不便将这种祭神活动理解成是基于实用主义的立场，但从孔子改造传统宗教的目的看，本质上仍旧是实用主义的。

第三章 以耶易儒或以耶补儒

如果说利玛窦的品学使他进入晚明士林，而他的中文著述使他与晚明思想开始对话，那么万历皇帝对神父们的垂幸则使这种进入与对话获得了政治上的合法性，而这种政治合法性的获得，更直接地促成了神父们的门庭若市。

《明史》载：

（万历）帝嘉其远来，假馆授餐，给赐优厚。公卿以下重其人，咸与晋接。（《外国七》）

当然，这个“重”字是很复杂的。

自从利玛窦离开广东以后，在南昌、在南京，拜访他的人便已络绎不绝。利玛窦知道，这许多来看他的人，目的是各不相同的，他在给欧洲的信中曾多次谈到这点。按照利玛窦自己的观察，造成拥挤人群看他的原因主要有：首先是因为利玛窦是一个长有异相的外国人；其次是因为利玛窦有惊人的记忆术，并答应传授给晚明的读书人，以助他们对付科举考试；其三是他被认为对数学特别有研究；其四是因为他带来了诸如三棱镜这类洋玩意；其五是他被误认为是一个伟大的通点金术的人；最后才是来听教会道理的。令利玛窦多少有点痛心的是，这最后一种人，“说实话真不多”[1]。事实上，在那些纷纷造访利玛窦的人中间，更有许多人完全不是冲着利玛窦而登门的，而是出于中国官场上的自我需要。在回忆为定居南京而作的努力中，利玛窦曾不无自嘲地写道：

王尚书知道了官员们与利神父非常要好，都想留他住下，他本人也就更加热心于利神父的事情。天主利用人的一种错觉，使事情办起来更加容易。那就是南京的官员们以为王尚书非常想让利神父留在南京，所以大家也就很起劲帮忙。在另一方面，王尚书以为南京的官员都希望利神父留在南京，所以他也更加关心这件事情，乐助其成。（《利玛窦全集》第二册第296页）

不难想象，在北京得到皇上垂幸了的利玛窦，无疑更是引起晚明官场与士林的看重。利玛窦“在北京生活的数年之内，他每天忙于接待不断从中国各地来访的客人”（同上第545页）。

虽然真实地对这众多的拜访者作出类型学意义上的统计与分析，对于理解晚明社会非常重要，但不得不承认这几乎是不可能的。这种不可能有两层意思：其一是客观上的困难。利玛窦在京期间接待过的人，当以成千上万计，单就有身份者，就可举出数十名。然而我们仅知有如此多的人去见过利玛窦，却没有更多的史料足以分析。其二是主观上的问题。任何类型学意义上的统计与分析，必须先有一个分类的标准。如上述利玛窦的分类，是以动机为标准。然而动机的分析是与认识者的主观立场有关的。在利玛窦的分类中，前五类是出于非宗教的原因，可以不谈。后一类则与宗教有关，利玛窦概以“来听教会道理”而视之，然实际上远非如此单纯。中国历史上的佛教皈依现象，以及近代以降的基督教礼拜现象，都足以告知，存于其间的宗教虔诚度是很难测量的[2]。如果我们不把南京教案中的上疏与审讯完全看成是偏见和迫害，那么晚明“从其教者，与银叁两”的现象（沈《再参远夷疏》，《破邪集》卷一），无疑是促成人们“来听教会道理”的最重要动力。当然士大夫直接因为钱的原因而从其教，可能是不多的，但士大夫会有自己特殊的其他原因，上引利玛窦所讲到的王尚书与官员们之间的“游戏”便是一个好的例证。

也许是看到真正类型学意义上研究的困难，故后来学者更多的是把考察的范围限于晚明士林，主要通过思想史的具体人物思想的分析来进行。只是分类研究法依然得到借用，而且分类的标准也作了修改，不像利玛窦那样直接以动机为标准来进行分类，改以士大夫对西学与西士的态度为标准来进行研究，从而从一个近于客观性的现象入手来推进到存于现象背后的意识上的分析[3]。毫无疑问，这是一个有益的发展。但问题在于，思想史的研究方法主要是点的分析，而类型研究主要是归类分析，以点显类，理论上固无不可，但实际上则会因形式上的分类而造成点的取舍上的意向性，或者在解释上断章取义、牵强附会；同时，既以分类为基础，则与西学、西士有接触的士大夫，包括佛教人士的归类便难免仍有极大的困难。真正肯定西学和明确否定西学的人，诚处于黑白鲜明的位置，但处于这两极中间的许多人，他们的灰度区别实在是很不分明的。

这里仅举李贽一例以见之。李贽乃是明末非常具有代表性的思想家。他的思想出入于儒佛而不囿于两家，他的思想的批判性使阳明以后的晚明思想裂变在他的思想乃至实践上呈现得淋漓尽致，只是“他挣扎，奋斗，却并没有得到实际的成果”（黄仁宇《万历十五年》第237页）。换言之，李贽的思想过程实质上是一个破除哲学上已是异化了的儒学的过程，同时也是他在寻找儒家在思想与生活中的真正出路的过程。这样的一个人物，他与利玛窦曾有过交往且作有评价，他的态度对于理解晚明士林对西学的反应无疑是非常重要的，许多学者多次提及李贽，实在也是对他非常看重。然李贽真正的态度却很耐人寻味。李贽讲：

承公问及利西泰，西泰大西域人也。到中国十万余里，初航海至南天竺，始知有佛，已走四万余里矣。及抵广州南海，然后知我大明国土先有尧、舜，后有周、孔。住南海肇庆几二十载，凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于《四书》性理者解其大义，又请明于《六经》疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，讎对各得，傍不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比，非过亢刚过谄，非露聪明则太闷闷瞶瞶者，皆让之矣。但不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周、孔之学，则又太愚，恐非是尔。（《续焚书》卷一《与友人书》）

表面上讲，在李贽眼中，利玛窦是一个“极标致人”，但从文中可看到，这个评价不是随意给的，而完全是基于两个原因。一个原因是利玛窦的人品与聪慧，但更要的是第二个原因，即利玛窦进入中国以后，对中国文化的接受。当然不管原因是什么，李贽肯定利玛窦总是一个事实。然而李贽笔锋转而指出，如果利玛窦欲以西学取代儒学，则又太愚了。这就非常清楚地将李贽对利玛窦的整个态度反映了出来：李贽肯定利玛窦，因为利玛窦接受了儒家文化；李贽否定利玛窦，因为利玛窦欲变夏为夷。显然，囿于类型分析的立场，李贽或不能归类而只能加以搁置，或只能将他的话语摘取需要的部分来加以讨论。而无论是那种情况，都无疑是不妥的。

因此，在考察晚明思想界对利玛窦引入的西学（世俗的与宗教的）所作出的反应时，我们不希望因分类研究的模式使我们的考察陷入程式之中，而只希望在历史的展开中，从与西学相关的人物及其思想中来追寻西学对于处于裂变中的晚明思想界的影响。

第一节 以耶易儒：不可能与不必要

再回头从李贽对利玛窦认同儒家文化的看法谈起。

在儒家的传统中，华夷之大防是一个重要问题，所谓“裔不谋夏，夷不乱华”（《左传·定公十年》）的“攘夷”观念构成了中国知识分子的强烈意识。但是，儒家的攘夷理论并不重在种族上，而主要是在地域与文化上。万历二十六年（1598年），当利玛窦首次晋京路过南京时，他“发现南京城里人心惶惶”，因为明朝正在进行抗倭动员。而且“朝廷出了多次上谕，不许旅店收容衣著和面孔可疑的人，前不几天就曾捉到日本间谍”，因此神父们也不能进城而留在船上（《利玛窦全集》第二册第271页）。在这种特殊的背景中，利玛窦等人的进入中国腹地确曾引起过人们的怀疑与警惕。但因为有王忠铭尚书这样的高官同行，当然又要好得多，而随着战争的很快结束，明帝国的胜利，利玛窦数人在地域方面的嫌疑是很容易消除的。沈德符就讲：“若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣。”（《野获编》卷三十《大西洋》）因此，攘夷观念在对待传教士的问题上，主要的不是反映在地域上，而是反映在文化上。然而在李贽笔下，利玛窦不仅苦读《四书》与《六经》，而且“言我此间之言，作此间之文字，行此间之仪礼”，真可谓是一个“夷之进于中国则中国之”的典范。李贽不惜笔墨地细述利玛窦对儒家文化的接受过程，诚是晚明士林以传统的华夷立场而接受利玛窦的一个典型。

颇有趣味的是，由李贽“欲以所学易吾周、孔之学，则又太愚”一语，我们还能看到，李贽只接受中国化了的利玛窦，并不意味着他对利玛窦既有的西学一无所知。当然，李贽对于利玛窦既有的西学，究竟是作世俗伦理看，还是作天主教观，或者是理解成两者之混同，没有很多的明显史料可资佐证。然而我们知道，李贽与利玛窦的数次相会均在利玛窦离开广东以后，这时期的利玛窦已不是以“西僧”、而是以“西儒”的形象参与晚明士林之活动的，而且前文所引李贽对利玛窦的评价，也多为称道利玛窦对儒家文化的接受，因此李贽理应视利玛窦为世俗性的学者。但是，李贽在其《赠利西泰》一诗中，却仍有“刹利标名姓，仙山纪水程”（《焚书》卷六）的句子。这就形象地表明，在李贽眼中，利玛窦主要的还是类似于僧与道这些化外者的形象。既如此，则利玛窦既有的与儒家思想相异的“所学”之宗教性质，便决无可能逃过思想极为敏锐的李贽。只是，对于这种相异于儒家思想的新学说，李贽的态度是拒斥，他强调的是，利玛窦如果想以他既有的那种具有宗教性质的思想来取代儒学，那么实在是愚蠢的念头。

这样，无论是接纳利玛窦，还是拒斥利玛窦，对于身为晚明思想裂变的重要体现者的李贽来说，便都是毫无意义的了。因为李贽对利玛窦的拒斥，正是拒斥了利玛窦引入中国的新思想，而他对利玛窦的接纳，无非是接纳了一个儒家化了的，以及“中极玲珑，外极朴实”的人。这个人虽足以引为同道，但无助于李贽思想的推进。事实上，李贽虽然不反对儒学，这从他对周、孔之学的维护态度亦可看出，但是他要冲决教条化了的道德樊篱，要以个体化的感性生命成为人的存在基础，可以说，李贽的思想本身正是要将裂变了的晚明思想，推到主体性高昂的极至，是与晚明后期在思想上厌弃王学、回归朱子的动向相反的。而利玛窦引入的天主教思想本质，正如前文所述，乃是将全部存在的依据归之于超越万物的具有意志的天主，其思想的教条性与蒙昧性较暮气沉沉了的明代程朱理学，有过之而无不及。李贽思想与利玛窦

天主教两者之差别，何啻霄壤！因此，尽管李贽没有更多议论天主教的文字，也许他确实也没有能够真正理解天主教思想的精微处，但是将这仅有的评论，置于李贽的思想与利玛窦关于天主的教义的比照中，我们仍可以相信，认识到自己思想与天主教之间的根本性的分歧，诚是李贽对利玛窦这个人 and 利玛窦引入的西学作出取舍的认识依据。而正是这种思想认识上的依据，反映出了处于思想裂变中的晚明社会在对待外来文化上，并不受制于某种程式化了的思想，而主要是取决于人们具体的思想需要。李贽是如此，反之利玛窦也一样。李贽与利玛窦虽有数面之交，前文在讨论利玛窦的《交友论》时也述及李贽为利玛窦在晚明士林的名声营造曾作出有益的影响，但利玛窦一旦意识到天主教与李贽在思想上的根本冲突，了解了李贽的思想立场，尽管这种了解极表面，利玛窦便对李贽反感了。这种反感从利玛窦对李贽之死的所抱有的幸灾乐祸心态可以看得很清楚。利玛窦所以有如此心态，正因为李贽的死在利玛窦看来，促成了天主教的发展[4]。

与李贽完全不同，邹元标虽然也意识到了利玛窦引入的天主教与儒学存有差异，但他却似乎着意指出了两者的一致性。邹元标讲：

得接郭仰老，已出望外；又得门下手教，真不啻之海岛而见异人也，喜次于面。门下二三兄弟，欲以天主学行中国，此其意良厚。仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异，吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余，门下肯信其无异乎？中微有不同者，则习尚之不同耳。门下取《易经》读之，乾即曰统天，敝邦人未始不知天，不知门下以为然否？（《吉水邹忠介公愿学集》卷三《答西国利玛窦》）

由邹元标信中所言，他对天主教是自认为作过深入的了解的。虽然他意识到了儒学与天主教的差别，但他却要将这种差别归于“习尚之不同”，而强调中西思想在精神上的一致性。值得说明的是，为什么在同样意识到中西思想的差异时，邹元标会持与李贽完全不同的态度？邹元标是东林党的重要人物，他对天主教的首肯，以及同属东林党的叶向高对传教士艾儒略的亲昵，致使许多学者非常注意天主教与东林党在思想上的关系。实际上，如果后一个问题解释清楚，则邹元标对天主教的态度也就不难理解了。

关于天主教与东林党的思想关系，大致有截然相反的两种看法：一种是肯定天主教传播对东林学说的影响。这种观点早在晚明时期成书的有关天主教传教史著作中即已存在，巴托里在他的《中华耶稣会史》中认为，徐光启、李之藻和杨廷筠都是东林党的一些书院的领袖，而“神父们认为这对宣传天主教信仰十分有利，盛赞这些学院，并对其宣传他们所实践的主张和儒教的道德相同。因此，几乎所有的书院成员都对基督教信仰抱有很大好感”[5]。后来持相似观点的学者，包括伯纳德，大多数也据此立论。相反的观点是否定天主教传播对东林党有思想上的影响。布希在他的作为《东林书院及其政治、哲学意义》附录的论文《东林学说和天主教会》中强调，从顾宪成、高攀龙等主要东林学者的著作中，完全看不到天主教的影响，无论是西方还是中国的资料中，都不存在足以证明天主教影响到东林党思想的史料。[6]毫无疑问，布希以史料的不足来推翻巴托里的观点是非常有力的，因为徐光启、李之藻和杨廷筠确实都不是东林党人，东林党人中也没有谁真的领洗入教。如果说黄宗羲《明儒学案·东林学案》中所列人物可以被理解为东林党中具有思想性的学者代表，那么布希所言也是真的，即在东林学者的遗著中看不到他们谈及天主教思想的文字。只是，邹元标、叶向高与传教士们的良好关系，确也表明了东林党人与天主教之间的友好往来，这点布希也不得不承认。

因此，问题的关键是如何来看待东林党人与天主教传教士的这种往来。

按照谢国桢的看法：“东林有新进的思想，所以他与西来的人物，有相当的表同情，而没有直接的关系。”（《明清之际党社运动考》第47页）这实质上是否定了东林思想与天主教的关系。但后藤基已认为，虽然由史料进行实证很困难，但是东林思想与东林风气中具有天主教的影响，则是可以大致肯定的。他的推论来自于以下几个理由：其一是因为东林学者对王学末流师心自用的主观意识泛滥的批判所表现出来的思想风貌和方法，与天主教具有一致性，因此东林学者很容易同肯定和接受天主教的倾向相结合；其二是利玛窦的许多朋友是东林人士，通过这些中介，东林领袖顾宪成与高攀龙能了解到天主教思想；其三是利玛窦传教的两京地区正是东林党的活动区域，接受天主教的晚明士人，一般对东林党都表示同情，如徐光启、李之藻和杨廷筠[7]。这最后一点也为谢国桢所指出。后藤基已的理由无疑是真实的，但是，虽然东林学者与天主教有思想上的共性和友好的交往，但这并不必然意味着思想上的影响。至于谢国桢，他的结论——认为东林思想与天主教没有关系——虽然正确，但他以同情来解释东林学者与天主教的态度，则不免有点随意了。

我以为，并不是因为同情，而正是因为思想上的共性，促使了东林学者与天主教的友好往来，以及东林人士对天主教的接纳。在第一章中我们指出，东林学者以返归朱熹思想的形式纠弹王学末流。这种纠弹的思想指向，一是突破对道德话语的沉迷，要使儒家思想回到开物成务、经世致用的论域中；二是在道德论域中，要将悬空谈论心胜的风气改变成切实的道德实践。而利玛窦自进入中国腹地与晚明士林密切交往始，科学与道德便是他树立形象的手段，后来的重心虽然移到传教，但此二者始终没有放弃。况且天主教的实际布道，往往由天主十诫入手，是落实在道德实践的层面上。因此，只要不进入到天主教与儒家思想绝然不同的信仰部分，东林学者的思想与由利玛窦这个人物所体现出来的天主教，不仅具有生活实践上的相似性，而且更有思想指向上的一致性。传教士被东林学者引为同道，天主教得到东林学者的肯定，便都成了很自然的事情。

当然，由邹元标使我们知道，东林学者事实上是涉及到了天主教的信仰部分，完全意识到了儒家思想与天主教的分歧，但他们没有像同样意识到这种分歧的李贽那样，将这种分歧张大成为与儒家思想的原则冲突，从而加以拒斥。而是通过将这种信仰成份淡然地解释成习俗的不同，以化解儒耶的分歧。前文邹元标所谓，即是显例；叶向高与艾儒略的思想对话，也表现出了同样的特征。这便告诉我们，正是由于李贽与东林人士各自所拥有的思想倾向，决定了他们在对天主教拥有同样的认识下，作出完全不同的对待。

然而必须指出的是，尽管东林人士因思想上的共性接纳了天主教，并且保持友好的交往，但天主教并没有影响到东林思想的发展。因为东林人士眼中的天主教，如邹元标所说，不仅是“与吾国圣人语不异”，而且“吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余”。叶向高《赠思及艾先生诗》中的一句“言慕中华风，深契吾儒理”（《天主教东传文献续编》（一）第434页），亦传达出同样的见解。天主教对于东林人士来说，实不过是一种大体上与儒家思想一致，而不及儒家思想精微的学说。既如此，东林人士自不会去深入理会天主教，更不会去领洗入教，天主教对东林思想产生影响，实无从谈起。邹元标在《答西国利玛窦书》中，于称道传教士“欲以天主学行中国，此其意良

厚”之后，转而指出儒学较天主教详尽，并建议利玛窦“取《易经》读之”，实际上是体面地否定了传教士“欲以天主教行中国”的念头，几乎等于将李贽所说的“欲以所学易吾周、孔之学，则又太愚”向利玛窦作了转告。

需要补充说明的是，我们上述的讨论，是纯以思想史的眼光来看待东林人士。如果联系到晚明政治的实际来考虑，则不能全然排除东林人士在对待天主教的态度上，还存在着现实的原因。事实上，当我们将邹元标作为东林学派中的人物加以讨论时，就不完全是以思想上的因素作为根据的。黄宗羲在《明儒学案》中是将邹元标列入“江右王门”的（卷二十三），并在《东林学案》序中强调邹元标京师建首善书院，“于东林无与”。从严格的思想分析上讲，黄宗羲的做法是有根据的，因为邹元标“以识心体为入手”、“以不起意空空为极致”，（同上）诚立足于王学，而有所流于禅，和顾宪成的以返归朱子来纠弹王学末流的思想不完全相同。虽然我们于首章中曾以高攀龙为例指出，顾宪成的这一思想倾向是不彻底的，东林后学所持思想，很大程度上与上述邹元标的思想相类似，而且，邹元标于“识心体”、“不起意”外，还“以行恕于人伦事物之间与愚夫愚妇同体为工夫”，其重视道德践履，与东林一致，而有别于完全流于禅悦的王门后学。但是，邹元标之被划入东林，现实的原因更加重要，因为他是顾宪成重要的林下讲友，政治上的同志。东林由最初的讲学道友，演变到后来的党派，学术虽是他们讨论的话题，但他们的宗旨终究在现实政治的改造。因为志在政治的改造，东林必须壮大自己的力量，这便不能不“罗天下清流”（《明史·刘之凤传》），天主教之被东林接纳，也不无此原因。至于在天主教一方，能够依傍于东林这面大旗求发展，自然也是西士所希望的。而由这种现实需要所产生的交往，究竟能在多大的程度上影响到思想深处的相互理解与交流，实在是值得怀疑的。

总之，虽然因为东林学者在总的思想上走的是纠弹晚明价值失落与行为失范的路向，从而在比拟于儒家思想的意义上接纳了天主教；或者是因为现实的需要，与传教士们保持着友好的关系，但他们并没有将天主教作为一种新学说加以认真看待，而只是轻易地以取消分歧的方式消除了中西思想的分歧。因此，与其说是东林学者接纳了天主教，毋宁说是接纳了另一种形式的儒学。正如李贽对利玛窦的肯定，决不是肯定利玛窦引入中国的西学，而只是儒学化的利玛窦这个人。对于传教士们欲以天主教取代儒家思想而流播中国的思想倾向，东林学者是指出无此必要，而李贽则是强调决无可能，他们的思想出发点固然不同，表达的口气与方式也不一样，但结论却是一个，即拒斥以耶易儒。与天主教神父们友好交往的东林人士，终究是没有受到来自天主教的有益影响，从而使自己的思想超越顾宪成，为裂变了的晚明思想作结。

第二节 以西政西，以中化中

其实，比李贽、邹元标更近一步接纳神父与天主教的晚明学者，对天主教的理解也没有比李、邹更深入。且举冯应京、李之藻两人以见之。冯应京系邹元标的门人，李之藻是东林的朋友，两人曾先后于万历二十九年（1601年）、万历三十五年（1607年）为《天主实义》撰序，冯应京“每天敬拜神父送他的救世主圣像”（《利玛窦全集》第二册第369页），李之藻则领洗入了天主教。但是冯应京在他那篇深得神父们喜爱、“使《天主实义》极受人重视”（同上）的序文中，关于天主教思想的理解，几乎便是儒家思想的翻版。在对比了儒佛的区别后，冯应京指出：

是书也（指《天主实义》），历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误。以西政西，以中化中。见谓人之弃人伦，遗事物，猥言不著不染，要为脱轮回也，乃轮回之诞明甚。其毕智力于身谋，分畦町于膜外，要为独亲其亲，独子其子也。乃乾父之为公，又明甚。语性则人大异于禽兽，语学则归于为仁，而始于去欲。时亦或有吾国之素所未闻，而所尝闻而未用力者，十居九矣。（《天主实义序》，《天学初函》（一）第362—363页）

无论是人伦天常，还是“语性”“语学”，儒耶同者，十居九矣。李之藻讲得更清楚：

昔吾夫子语修身也，先事亲而推及乎知天，至孟氏存养事天之论，而义乃具备。盖即知即事，事天事亲同一事，而天其事之大原也。说天莫辩乎《易》。《易》为文字祖，即言乾元，统天为君为父。又言帝出乎震，而紫阳氏解之，以为帝者天之主宰。然则天主之义，不自利先生翊矣。（《天主实义重刻序》，《利玛窦全集》第351页）

这里儒、耶同然的理解，与邹元标实无区别。事实上，李之藻直到晚年，对天主教仍持这一认识。李之藻卒前一年（崇祯二年，1629年）辑定《天学初函》，在《刻天学初函题辞》中，李之藻断言天学，“要于知天事天，不诡六经之旨”。按照李之藻将《天学初函》辑成理、器二编的做法，当知他对天学的理解，是超出道德之论域的。但是李之藻强调，天主教不仅“于知天事天大旨，乃与经传所纪，如券斯合”，而且“与上古《素问》、《周髀》、《考工》、《漆园》诸编，默相勘印”（同上）。换言之，天学同于儒学，乃是形上与形下整体的等同。

冯应京、李之藻不同于李贽、邹元标的是他们对于天主教的态度，他们没有像李贽、邹元标那样轻弃天主教，而是肯定了天主教对于晚明社会的价值。李之藻云：

余为僭弁数语，非敢炫域外之书，以为闻所未闻。诚谓共戴皇天，而钦崇要义，或亦有习闻而未之用力者，于是省焉，而存心养性之学，当不无裨益云尔。（同上）

这个说法实际上是回避了以耶易儒的问题。在将天主教比附于儒学的基础上，李之藻没有将天主教的传播与中国社会既有的儒家传统对立起来，这是他和李贽、邹元标很不一样的地方。虽然李之藻同样意识到，以儒家的立场看，天主教有关天堂地狱之类的教义是不可信的，但他强调天主教这一观念的教化功能，认为它的宗旨不外是福善祸淫，而此为“儒者恒言”（《利玛窦全集》第二册第351页）。而冯应京更是着眼于功能意义上来肯定天主教，这即是他所说的“以西政西，以中化中”。天主教作为外来文化的传入，与佛教一样，同是来自西方；而就其内在思想的实质，却又与儒家无异，可归为中土之学。因此认同天主教，肯定其价值，便是以它来纠正佛教，以它来

教化中土。显然，在冯应京这里，文化认识上的地域限制是被抛弃了，一种思想学说，是否值得去认同，唯一的标准只在于它是否能有有益于人的生活的合理化。在冯应京看来，晚明社会的佞佛悦禅，已使人沉溺于寂灭空幻的价值观念中，而天主教乃是“谭实”之学，它能有助于使晚明社会惕然醒悟，返归法天务实的儒学。因此比较起来，冯应京、李之藻的文化观念要比李贽与邹元标开放，这种开放，并非是指他们更大程度上放弃了儒家文化的本位意识，而是指他们在保留着这种文化本位意识的基础上，一方面没有将本土的文化与外来的文化绝然对立起来，另一方面又强化了文化的功能性。前者使他们能容纳天主教，而后者不仅会使他们突破本土文化形成的惰性，而且也会理性地消化外来文化。

应该说，冯应京、李之藻已经开始赋予天主教以有益于晚明社会的价值，尽管这种赋予的基础仍只是对天主教作了儒学化的解释。所谓的儒学化的解释，并非是说他们抹去了天主教的外来性质，而是指他们承认，作为外来的天主教，固然师承学统、言语文字不同于儒学，但对真理的拥有却与儒学一样。李之藻所说“信哉东海西海，心同理同”（《利玛窦全集》第二册第351页），便是此意。显然，这是一种进步。这种进步性表现在两个意义上：一是他们实际上从观念上破除了某种文化对于真理的垄断；二是表明他们不是从一种观念出发来处理思想，而是从现实的生活出发来判定与选择思想。因此，天主教在冯应京、李之藻处，已从李贽、邹元标“易儒”的境地，转到了与儒家一起来拒斥佛教的位置。毫无疑问，这正是利玛窦在其《天主实义》中进行天主存在并主宰世界论证时所展开的跨文化批判的重要目的。

但应该指出的是，冯应京与李之藻对西学的理解还没有超出“不无裨益”的程度，对天学有别于儒学而将构成的对晚明社会的影响还没有足够的认识。这种认识从积极的一面讲，是在于天学究竟在何种意义上，以及何种方面对晚明社会产生有益的作用；从消极的一面讲，天学对晚明社会是否存有不利的作用。事实上，缺乏这种认识，实质上意味着冯应京与李之藻没有真正自觉到处于思想裂变了晚明社会的真正改造从何处入手，尽管他们都感受到了晚明思想界“内乐悠闲虚静之便，外慕汪洋宏肆之奇”的现象，且深疾这种“空谭之弊”（冯应京《天主实义序》）。因此，冯应京与李之藻固然是正面肯定了天学，但这一被肯定了的的天学，其十居九属于中国人早已知道了的道理，是与儒学完全相印证了的西学。而这里的问题在于，如果天学基本等同于儒学，肯定天学的目的也只是让习惯于儒学的教化而神经有所麻木了的晚明社会，在“浮槎九万里而来”（李之藻《刻畴人十篇》，《天学初函》（一）第101页）的天学刺激下，能够“憬然悟，惕然思，孜孜然而图”（冯应京《天主实义序》）圣贤之教诲，根绝佛老之空谈，那么天学之流播中土，或有非常明显的时效性，却决无理论上的必要性。这样，前述邹元标的结论在后一个意义上仍是成立的。

其实，我们从冯应京、李之藻，乃至杨廷筠身上，也能多多少少意识到非认识性的个人偶然因素在他们对待天学态度上所起的作用。据利玛窦记载，冯应京与天主教思想的接触，以及高度肯定，正是在他身陷囹圄的特殊时期，而当冯应京真的出狱以后，却并没有领洗入教[8]。李之藻自万历二十九年（1601年）“从寮友数辈”（《刻职方外纪序》，《天学初函》（三）第1269页）拜访过利玛窦以后，虽“久习利子，服其器识”（艾儒略《大西利先生行迹》，陈垣校刊本），而且在万历三十五年（1607年），李之藻还

在杭州重刻《天主实义》并撰写了前文讨论到的序文，可以说对天主教教义已是很了解，利玛窦也说，“关于天主教的事情，他知道的很多”（《利玛窦全集》第二册第 372 页），但是，直到万历三十六年（1608 年），利玛窦在《致罗马总会长阿桂委瓦神父书》中仍提到，李之藻因“蓄妾”还没有受洗（同上第四册第 366 页）。利玛窦曾提到，李之藻为受洗，已许愿将妾送出（同上第二册第 372 页），可是李之藻最终的还愿领洗入教，似乎是由一个极富戏剧性的事件促成的。据艾儒略所述：

李之藻忽患病，京邸无家眷，利子朝夕于床第间，躬为调护。及病苦笃，已立遗言，请利子主之。利子力劝其立志奉教，得幡然于生死之际而受洗，且奉百金为圣堂用，而李公之疾亦痊矣。（《大西利先生行迹》）

这年已是万历三十八年（1610 年）。自此而至李之藻于崇祯二年（1629 年）编辑《天学初函》，时隔近二十年，但他对于天主教的认识，却如前文所述，一仍其旧。至于杨廷筠，专研他的学者也无法知道是什么因素促使他领洗入教，而只能归之于生性有此所好[9]。此外，李之藻与杨廷筠虽领洗入教，但仍常以“居士”的别号署名，这也透露出他们有将天主教类比于佛教的思想意识，尽管他们有时也曾以邪、正以视佛、耶。

因此，虽然冯应京、李之藻，以及杨廷筠对天学的态度已不再受到李贽、邹元标那样的“是否以耶易儒”的疑虑的左右，但是他们的思想水准尚不足以真正认识西学对于晚明社会及其思想所具有的价值，而担当起为裂变了的晚明思想作结的重任。西学对于晚明社会及其思想的价值，无论是正面的，还是负面的，都有待独具慧眼的人去发现、去消化。徐光启便是这样的人。他是真正认识到了西学有别于儒学，并且强调正是这种思想上的差别有益于晚明的社会与思想，进而从正面加以肯定与消化的思想家。徐光启的这种认识，散见于他与天主教神父的交往、他为西学著述撰写的序文，而尤其见之于他针对反天主教人士所撰写的文章。这里且先来讨论反天主教人士的观点乃至行动。

第三节 云栖袪宏的斥耶

利玛窦希望合儒斥佛来传播天主教，他赢得了一些晚明士人，上述冯应京、李之藻、杨廷筠即是代表。但是，他同样也促成了另一些晚明士人走向儒佛合流而同斥天主教，万历年间的袪宏与虞淳熙便是此先声；同时，天主教作为一种游离于明朝政府既成的社会结构外的组织，也必然引起特殊的反应，万历四十四年（1616年）的南京教案即是一个集中的反映。其中，后者我们延至第五章分析，此处只讨论前者。

我们曾于首章言及，晚明的儒释合流，固然是一个思想衰颓的象征，因而受到许多学者的纠弹，但在晚明僧俗两方面，也诚有许多的真正学者，是将此作为匡正晚明社会生活、包括佛门规矩的一种努力的。在这种努力中，儒释合流了的思想，以及佛教自身之禅净合一后的实践，毫无疑问，是不可能真正使思想裂变了的晚明社会重新确立起价值系统与行为规范的，但是这并不否定在从事这一努力的僧俗两方面的人士中，确有一些像袪宏这样的有德之士，因着他们的人格力量，对他们影响所及的社会群体起到感召作用。李之藻曾讲：

莲池弃儒归释，德园潜心梵典，皆为东南好佛者所宗。（《辨学遗牍跋》，《天学初函》（二）第688页）

显然，为了维护这种感召，主张儒释合流的人士，是不允许旁人对佛教加以肆意诋毁的。更不必说这种诋毁是来自对佛教所知甚少的天主教神父。袪宏称自己撰写《天说》的缘起，就是因为一老宿告知：“彼（天主教）欲以此（敬天主）移风易俗，而兼之毁佛谤法，贤士良友多信奉者”，故“安得避逆耳之嫌，而不一罄其忠告乎？惟高明下择刍蕘而电察焉”（《天说一》，据《辨学遗牍》引，《天学初函》（二）第651、652页）。可见因果确然。

利玛窦对佛教的批判集中反映在他的《天主实义》和万历三十六年（1608）刊刻的《畸人十篇》。在《虞德园铨部与利西泰先生书》中，虞淳熙提到了《畸人十篇》。袪宏在《天说》中提及“老宿”“出其书示予”，而没有提到书名。但是从袪宏下文专辩天主与灵魂问题，与《天主实义》的讨论相合，而有别于重在谈论生死的《畸人十篇》，似可推知，袪宏的四篇《天说》当针对着《天主实义》而发。

袪宏的《天说》四篇，成稿于他去世（万历四十三年，1615年）上半年，几乎已是他的绝笔^[10]，收入他晚年最重要的札记性著作《竹窗随笔》的最后一部。《竹窗随笔》是袪宏晚年成熟思想的率直披露^[11]，故《天说》四篇所论之立场虽是佛教的立场，不免谬误，但目光仍是十分的锐利。

我们曾于前章中述及，利玛窦的《天主实义》着重讨论了天主观、灵魂观与修习观三部分的内容。其中天主的论证已作细论，知道佛老之“空”“无”与宋儒以来的“太极（理）”观念都被利玛窦推倒，而依傍于儒家古经中的“上帝”观念。天主教关于灵魂与修习的思想，在后面将作深入讨论。这里为便于袪宏《天说》四篇的分析，先略表大概。天主教主张人死而灵魂独在，或升天堂，或堕地狱，概因人所自为。佛教虽也讲天堂地狱与因果报应，于修习上表现出与天主教的一致性，而且佛教也主张人死后的灵魂继续存在，但灵魂的存在非独立无依，而是再世投胎，有六道轮回之说。灵魂的存在方式不同，必引来修习方法上的分歧、乃至对立。而作为宗教的佛、耶二教，接引世人的第一步便是这宗教的修习。因此，佛教面对天主教的率直而不留

余地的批判，欲作出回应，无疑首先要世界的真相与灵魂的归宿这两个问题上，来与天主教针锋相对。

祜宏没有正面来论证佛教所见的世界不真实的“空”的本质，而是着意指出天主教“虽崇事天主，而天之说实所未谙”（《天说一》，《天学初函》（二）第651页）。他根据佛经指出，“彼（天主教）所称天主者，忉利天王也，一四天下三十三天之主也”（同上）。佛教将世界分为欲、色、无色三界，按《阿毗达磨俱舍论》所说，欲界是具有食欲、淫欲的众生所住；色界则是超越了食、淫二欲的众生所住；无色界中众生，不仅无欲，而且无形（卷八，频伽精舍《大藏经》收十）。位于三界最底层的欲界，有六重天，其中之一便是三十三天，音译“忉利天”。佛教以最高的须弥山顶为世界之中央，此山顶称帝释天，四方各有八天，故合为三十三天（《大智度论》卷九，同上往一）。《佛说长阿含经》中又讲，以须弥山为中心，同一日月所照的四方天下，是一小世界；一千小世界，合成一小千世界；一千小千世界，合成一中千世界；一千中千世界，合成一大千世界，整个是三千大千世界，由大梵天王掌管（卷十八，同上九）。祜宏认为天主教所奉天主，就是居于须弥山顶掌管三十三天的忉利天王，而忉利天王只不过是三千大千世界中的一个天主而已，“梵天视之，略似周天子视千八百诸侯也”（《天说一》，《天学初函》（二）第652页）。更况且，这还仅限于三界中最底层的欲界中的六重天中的一个三十三天而论，“余欲界诸天，皆所未知也。又上而色界诸天，又上而无色界诸天，皆所未知也”（同上）。因此祜宏讲，神父们“虽聪慧，未读佛经，何怪乎立言之舛也”（同上）。这与虞淳熙在给利玛窦信中所言“似未翻其书，未了其义”（《辩学遗牍》，《天学初函》（二）第638页），是同一个意思。

然而，利玛窦早在南京与佛僧论道时，即指出：

他不信佛教，权威对他没有意义；他也会引述天主教方面的权威，但他不愿意，因

为今天的讨论是以理性为依据，不是以权威。（《利玛窦全集》第二册第316页）

这种理证的方式，在《天主实义》中也作了强调。由此而论，祜宏依佛经而指责天主教的天主观念，显然是无意义的，更何况佛教之三界与诸天说，本身就是无稽之谈。有意味的是，祜宏转而指出：

又言天主者无形无色无声者，则所谓天者，理而已矣。何以御臣民、施政令、行赏

罚乎？

换言之，在祜宏看来，天主便等同于儒家的太极，其本质乃是儒家强调的“天理”。我们于前章中曾指出，天主与太极诚有相似的一面，二者同是无形的存在，但也有不同的一面，太极的本质是理，天主的本质是神。利玛窦通过对以理为本质的太极的否定，使作为意志化了天主观念得以彰显，只是这个彰显不是基于理性的论证，而是基于信仰。祜宏的驳难，尽管没有弄清楚天主教在强调天主之无形无声时，实还将人格意志赋予了天主，故其将天主比附于儒家之天理，不免失之草率，但是，却也揭示了作为创制万物而主宰之的天主观念的荒谬性。收入《辩学遗牍》中的《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》[12]，在反驳祜宏的这一质疑时，便不能如驳佛教的三界与诸天说那样据理而论，也只能托之以信仰。其云：

天主无形无色无声者，神也。神无所待而有，而万物皆待之而有，故虽无形色声，

能为形色声，又能为万形万色万声之主，曷为不能御臣民、施政令、行赏罚乎？

由此可以看到，在佛耶的互相驳难中，如果双方是以自己的信仰来驳难

对方，这种驳难不仅无益，而且更足以显示自身作为宗教信仰的独断性，而一旦跳出信仰，真正据理而论，虽然仍有角度不同而造成对话的困难[13]，但对于对方存在的理论问题终究是有所洞察的。在这个意义上讲，当讨论的问题进入到宗教信仰的领域时，是不可理喻的。《四库全书总目》断言：

利玛窦力排释氏，故学佛者起而相争，利玛窦又反唇相诘，各持一悠谬荒唐之说，以较胜负于不可究诘之地。不知佛教可辟，非天主教所可辟；天主教可辟，又非佛教所可辟。均所谓同浴而讥裸裎耳。（卷一百二十五《子部·杂家类存目二·〈辨学遗牍〉提要》）

算是把问题说到底了。

利玛窦在《天主实义》中最后是藉儒家典籍来印证天主观念的，作为由儒归释的裨宏，无疑也要对此作出诠释。裨宏讲：“南郊以祀上帝，王制也。”（《天说三》，《天学初函（二）》第672页）他将儒家五经中关于祀上帝的记载，解释为政治的一种程式，目的是“宪天而立极”，而语孟中所载关于天的说法，则是孔孟行王道之教化。总之，在裨宏看来，儒家群经中的众多敬天事天知天的记载，旨趣在为人的现实生活立一价值之源。显然，这里不仅不存在天主教所谓的天主创制万物而主宰之的观念，而且裨宏也似乎放弃了佛门弟子的身份而重归儒家的立场。我们已知，利玛窦将天主教的天主比附于儒家的上帝，目的是取得来自于儒家传统的权威性，以利其传教。然返归儒家立场的裨宏，则通过对儒家经典的解释，得到了与前述邹元标相似的结论——“天之说何所不足，而俟彼之创为新说也”（同上）。儒家敬天思想本已完备，天主教没有流播中国之必要。对这个结论，《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》中有一段反驳，核心在强调，儒家敬天之说固然完备，“然则尧舜孔孟而在今日，抚此民物，自知钦天崇奉若之志，未为畅满，必将求所以满之之术”，而天主教正是具有此术之教。这里显已点出了天主教对于衰颓了晚明社会的价值，只是其具体细目，却未能详述。

在其余两篇《天说》中，裨宏主要是坚持佛教的轮回，而反对天主教的灵魂独立常存。这实又是属于信仰中的问题，不可理喻。然裨宏的一个解释是足可引起注意的。佛教禁止杀生，理由是以轮回说强调一切有生皆可能系自己宿世父母的转世投胎，天主教的驳难指出，倘若轮回成立，人亦不得行婚娶、置婢仆、乘骡马，因为妻妾、婢仆和骡马亦都可能是自己父母的转世投胎。裨宏认为，“梵纲止是深戒杀生，故发此论”，而“男女之嫁娶，以至车马僮仆，皆人世之常法，非杀生之惨毒比也。故经止云一切有命者不得杀，未尝云一切有命者不得婚嫁、不得使令也”（《天说二》，《天学初函（二）》第664、665页）。这便是在说，佛教的一切教义，并不具有充分而必要的理由，而只是对一种自己认定了的生活作出的合理化的解释。因此，在这个意义上，佛教的教义是不可据理“设难”的。裨宏强调，“若以辞害意，举一例百，则儒亦有之”（同上），不唯佛教如此，一切的生活教训无不如此。应该说，裨宏对于人类文化的本质，是具有理性的认识的。然而当他以佛教去面对天主教时，这种理智却又隐失在信仰的背后。他讲：

彼书（当指《天主实义》）杜撰不根之语，未易悉举。如谓人死其魂常在无轮回者。既魂常在，禹、汤、文、武何不一诚训于桀、纣、幽、厉乎？先秦两汉唐宋诸君，何不一致罚于斯、高、莽、操、李、杨、秦、蔡之流乎？既无轮回，叔子何能托前生为某家子？明道何能忆宿世之藏母钗乎？羊哀化虎，邓艾为牛。如斯之类，班班载于儒书，不一而足。

（同上第665—666页）

裨宏对天主教灵魂长存的驳难十分有力，然而他似乎已忘了，既然佛教可以

有自己的一套自圆的教义，天主教为什么就不可以同样拥有呢？而他引史书中所载故事来证灵魂的轮回，却也似乎忘了自己对佛教教义的功能性的解释。由此可见，对于拥有信仰的人，信仰总是会不断而随意地侵入并扰乱人的合乎理性的思维。

平实而论，祜宏的《天说》四篇并不具有多么大的理论意义，它们的真正意义是在于：自利玛窦进入北京并立定脚跟后，随着他的汉语著述的刊刻与流播，包括天主教在内的西学，以及神父们，得到了晚明士林的一片赞誉——无论这种赞誉是在何种意义上发出的。当此时，虽有人已流露出对《天说》中所言之老宿即是），但却没有既名重士林又能抓住问题的人物来将这种不满率直地表露出来，并将问题明白地点出，虞淳熙给利玛窦的信，尚只是温和而含糊的劝说。唯有祜宏的《天说》四篇足以承担起这份责任。在思想上，祜宏的佛门立场，使其信仰与天主教针锋相对，而其儒学的旧根柢，使他断然否定天主教流播的必要。天主的观念、灵魂的观念、修习的观念，他都明确地提了出来。在影响上，祜宏以他整肃的宗教生活和丰厚的学识，在世风颓废的晚明，真是一个德高望重的前辈，而成为僧俗两方面的醒世楷模。因此，祜宏的起而斥耶，实将迫使天主教的信士来作出回应，而在祜宏圆寂次年发生的南京教难，则是直接促成了这种回应。作出这个回应的便是徐光启。

第四节 以耶补儒：科学的与教化的

万历三十一年（1603年），徐光启以举人的身份于下帷课读之间，去了南京。在留都，他前往拜访三年前（万历二十八年）曾经见过，且以为是“海内博物通达君子”（《徐光启集》卷二《跋二十五言》）的利玛窦，然利玛窦赴帝京已三年，无缘得见[14]。在天主教堂，徐光启一如其“考古证今，广谘博讯，遇一人辄问，至一地辄问，问则随闻随笔，一事一物，必讲究精研，不穷其极不已”（《徐光启集》附录徐骥《文定公行实》）的性格，“访论天学之道，至暮不忍离去，乃求《实义》诸书于邸中读之，达旦不寐，立志受教焉”（艾儒略《大西利先生行迹》）。遂由神父罗如望接引，领洗入教。次年徐光启公车北上，得进士榜题名。

利玛窦的《天主实义》对于徐光启入教，无疑是起到了莫大的作用。而此时的徐光启已过不惑之年（42岁），他的思想实已基本定型，他能够在数日间作出入教之决断，显然不可能是一时之心血来潮，固有思想上的原因。黄节在《徐光启传》中以为徐光启“从事西教，思窥其象数之学，以救汉宋以来空言论学之失”[15]。这个看法是有根据的，因为徐光启确实自觉地吸收西方科学，同时也确以此革除谭空之积习。据徐光启《辩学疏稿》，则知他对天主教是真正的肯定，黄节的结论不仅片面，且易引来误解，以为徐光启之入教，纯着眼在象数之学。王重民同意黄节的看法，同时进而补充道：“徐光启对于我国正统的封建唯心主义理论，有其不满的一面，曾经幻想从天主教教义里面找到可以‘补儒易佛’的东西。”（《徐光启》第25页）应该说，这个补充非常重要，因为它标示出了徐光启入教的思想根源，只可惜没有作具体的展开。

徐光启之入教，盖缘于他对处于裂变了的晚明思想之不满，对以传统儒家思想与佛教来整饬晚明社会的失望，以及由此而促成的对如何使晚明社会走出困境的思考。概览徐光启所存著述，除中举的试题《舜之居深山之中》和呈上海县官的《量算河工及测量地势法》外，几乎所有的著述都撰于中进士第以后[16]，这并不意味着徐光启的思想至后来方产生或成熟，而只足以说明科举功名的获得，使他能够有条件来整理与陈述自己的看法。张溥于《农政全书》序中云：

公（指徐）初筮入馆，即身任天下，讲求治道，博极群书。诗赋书法，素所善也。

既谓雕虫不足学，悉屏不为，专以神明治律兵农，穷天人旨趣。

足见徐光启的思想是比较一贯的，对他的思想讨论不需要以入教、中进士第的时间来划出前后。

按照徐骥所记，徐光启“于物无所好，惟好学，惟好经济”（《文定公行实》），这种精神倾向与他的家庭是有关的，而后来的“少小游学，经行万里，随事谘询，颇有本末”（《农政全书》卷38），则不断地使这种倾向得以强化。“弱冠补诸生高等，食饩学宫，便以天下为己任”，中举以后，虽“名噪南北，犹布衣徒步，陋巷不改。惟闭户读书，仍以教授为业。尤锐意当世，不专事经生言，遍阅古今政治得失之林”（《文定公行实》）。当是时，东林讲学已成气候，追求学术之经世致用的风尚开始左右晚明的思想界。由本稿第一章可知，这个风尚是朝着两个方向推拓的，一是使学术突破了道德话语，二是在道德论域中纠弹心学的泛滥与儒释的合流。徐光启的思想无疑是与此一时期的思想主流相合拍。在学术上他不专事经生言，而是关

心开物成务的经济之学，将东林的呼声真正地落实在具体的科学关注上；在思想上他不自囿门户，“自六籍百氏，靡不综览而揽其菁华”（《徐光启年谱》1597年条，第60页），以纠弹晚明学术思想、社会意识的迷离与衰颓为己任。对于徐光启学术上的科学偏重为学界所公认，但徐光启思想上的关注及其性质，却不免有误，个中原由在于没有能够正确理解徐光启与王学的关系。

梁家勉以徐光启曾受教于“讲性学”的黄体仁，以及徐光启所撰《阳明先生手批武经序》，而认为徐光启“前期受阳明学派的薰陶”（《徐光启年谱》前言，第4页）。孙尚扬在此基础上，作了更多的陈述，但是他也意识到徐光启的思想与王学诚有区别，而不得不强作解释：“心学对徐光启的影响并未使他走上逃禅出世之路，这种影响大概只限于使他的思想具有基于善疑的开放性，从而使他既不拘于正统权威之说，亦不拘于自己已接受并较为偏受的理论（指王学）。”（《基督教与明末儒学》第164页）徐光启对于王阳明，乃至焦竑，的确给予很高的评价，然而所以评价的内容是值得分析的。《刻紫阳朱子全集序》这篇反映晚明在思想上返归朱熹的文章，据王重民考证系拟作，我们且不引以为论，而只根据徐光启直接论及王阳明与焦竑的文稿来略作交待。徐光启在《阳明先生批武经序》中指出，“武书之不讲也久矣，释樽俎而谈折冲”，世虽以为迂，然兵备等治道之难，并非那些“握边算、佐庙筹者”所能知，正如“夏虫难语坚冰，鸚斥奚知南冥”。徐光启以为：

明兴二百五十余年，定鼎有青田策勋，中兴称阳明靖乱，二公伟绩，竹帛炳然。

此不难见出，对于王阳明的一生“伟绩”，徐光启并没有以其心学为重，而是特标举其事功。至于焦竑，思想上系泰州后学，“师事耿天台、罗近溪，而又笃信卓吾之学”，“以佛学即为圣学”（《明儒学案·泰州学案四》）。这与徐光启的思想是绝然相反的，然徐光启却对焦竑赞誉非常。在《焦氏澹园续集序》中，徐光启写道：

吾师澹园先生粤自早岁，则以道德经术标表海内，钜儒宿学，北面人宗；余言绪论，

流传人间，亡不视为冠冕舟航矣。

只是我们从这篇序文中看到，徐光启完全是将焦竑作为一位以道德经术标表海内的巨儒宿学加以颂扬的，而这种颂扬并无实质性的内容，更丝毫没有对焦竑思想上逃禅佞佛作肯定。徐光启以为凡文之设，须“能益于德、利于行、济于事”，否则，“虽复摛藻华繁，飞辩云涌，犹之乎文士之文，刻脂镂冰而已”，也表现出他不满足于晚明充满禅机的士林文风的一贯思想。徐光启与焦竑的其他信函，所见亦然。事实上，徐光启对焦竑的颂扬，主要的恐不在于两人思想的一致，而在于报答焦竑万历二十五年将参加乡试而名落孙山外的徐光启拔置头名的知遇之恩。这种回报师恩实在是中国传统的一个最基本的社会规则。

事实上，阳明以后的晚明思想裂变，其思想的开放性已使权威意识的滑落成为整个时代的精神特征。这种精神特征的源起，无疑归功于王阳明；这种精神氛围的营造，亦赖于王门之后学。如果从这个大的思想流变看，不仅是徐光启，而且是整个晚明士林，都受到了王学的薰陶。但是如上所言，在徐光启由出生而中进士第的近半个世纪中（1562—1604年），王学所促成的思想开放性，已走向既有的价值体系崩溃、观念多元与形骸放浪，而引起晚明士林反省并起而纠弹。徐光启的思想乃是与这种反省与纠弹相一致，他所

努力的，是要突破思想界长期以来对形而上的问题的沉迷，关心诸如农田、水利、器具与兵备等形而下的实际问题；是要使陷入价值分裂、行为失范的晚明社会重返他所持的“尧舜周孔以来相传矩矱”（《徐光启集》卷十一《与友人辩雅俗书》）。至于如何来持守儒家相传之矩矱，徐光启有一个既有的观念。他讲：

六经之言圣德也，详其要归于无欲，无欲者人性之常，无欲者天性之初，率其常，复其初，是谓圣人，与孟氏之旨一而已矣。欲学圣人者如之何？必自去欲始，去欲必自主敬始；敬则自然专一，专一则自然虚静，虚静之极，自能变动不居，周游六虚，是谓作圣，是谓葆赤子之心。……葆之云何？不为不欲，存心养性而已。水习于浊必澄以求清，人习于欲必修以入圣，自然之势也。是之不务而希求顿悟，侈口见宗曰当下即是，作意成妄，如是以求赤子之心，去孔孟远矣！（《徐光启集》卷十二《赤子之心与圣人之心若何》）

葆赤子之心，并非徐光启的新见，这一思想与实践都曾为泰州后学罗近溪所用，然久之而病心火，经颜山农点拨，始改“制欲”为“体仁”，将收拾身心的道德修习一改而为不学不虑的师心自用，李贽承其绪而张大之。但由上引而知，徐光启葆赤子之心之法，重在去欲灭私，正是被罗近溪所抛弃了的道德修习方法。徐光启所谓：“是之不务而希求顿悟，侈口见宗曰当下即是，作意成妄，如是以求赤子之心，去孔孟远矣！”所针对的无疑正是包括罗近溪在内的泰州后学以及李贽。因此，徐光启的思想形成，与其说是受到王学影响的结果，毋宁说是痛感于王学之流弊的产物。对于晚明社会及其思想之衰颓，徐光启诚有深刻的感受，而如何力挽颓波，应该说他也是有想法的，这在他所写的《题陶士行运甓图歌》中，也言之甚明。徐光启将晚明比作西晋，“白玉麈尾黄金埽，瓮间酒龙声嗒嗒”，其结果是“罪屑玄谈未终席，胡骑蹂人如乱麻”，他感叹，“于时独有陶荆州，卓尔不逐颓波流”，其实这既是他的自励，同时也是他寄于晚明的期望。可以肯定，徐光启的思想倾向，实质上是与东林思想相一致的；而且，由上述徐光启将去欲灭私作为葆赤子之心的不二法门，当知在道德论域中，他的思想也与东林相仿佛，本质上未出程朱之篱墙。我们所以要将徐光启的这种思想性质着意标出，目的正在于由此彰显出，徐光启对西学的接纳，决非仅在于西学中的科学。在徐光启的思想中，如果说西学中的科学，使他的儒家经世之志中的发展生产、造福百姓宏愿得到落实，那么西学中的天主教，则无疑是一剂从根本上治疗晚明社会病态、拯救世人灵魂的良药。

徐光启在接受西方科学过程中所呈现的思想成就，主要在三个方面：一是具体的科学内容，二是西方科学的方法，三是关于科学本身的认识。对于第一与第二个内容，前辈与时贤多有述论，似不必再言。唯于第三个内容，却少有讨论。而就本稿的论题，这第三个内容，实是最重要的，因为晚明思想虽然冲破了对道德话语的一味沉迷，在学术上承认了科学，但是这种承认，究竟是将科学放在整个学术，乃至整个文化中的何种位置？科学对于人、对于社会的意义是什么？这样的问题并没有真正得到说明。

在《泰西水法序》中，徐光启讲了一件颇值玩味的事情。利玛窦曾因为“身被主上（指万历皇帝）礼遇隆恩，思得当以报”，而中国百姓“多贫乏，一遇水旱，则有道殣，国计亦诎焉”，故愿以泰西水法传给中国，“以此为主上代天养民之助”。对水利问题，徐光启“尝留意兹事二十余年矣，询诸人人，最多画饼。骤闻若言，则唐子之见故人也”。只是因变故，徐光启没有能够将水法全部学完，利玛窦告知日后可向另一神父熊三拔请教。然而当

徐光启后来向熊三拔请教时，“唯唯者久之，察其心神，殆无吝色也；而顾有作色”。这种情景的出现，并非徐光启一人独遇。崇祯九年（1636年）方以智因读《天学初函》多所不解，“顷南中有今梁毕公（意大利传教士毕方济，字今梁），诣之，问历算奇器，不肯详言，问天事，则喜”[17]。对于传教士的这种态度变化，徐光启有一个解释，他讲：

无吝色者，诸君子讲学论道，所求者，亡非福国庇民，矧兹土苴以为人，岂不视犹
敝蓍哉！有作色者，深恐此法盛传，天下后世见视以公输墨翟，即非其数万里东来，捐顶
踵，冒危难，膺世兼善之意耳。

由利玛窦的传教过程知道，科学与道德是神父们进入士林的手段，只有工具性质，如果士大夫对于天主教无兴趣而只想获知科学，神父们则缺乏热情。从这个事实出发，当知徐光启是将神父们的心态往好的方面去解释，没有指出传教士在传授非天主教神学内容方面的消极心理。

然而我们不应将徐光启的这个解释仅限于传教这个操作行为层面上来加以理解，事实上徐光启的思想主要也不是在行为这个层面，而主要是涉及到了对于科学在人类文化体系中的地位与功能的看法。徐光启的这个解释，虽然给予传教士一个良好的评价，但仍然点出了神父们对于世俗知识的纯工具性认识，以为经世之学非讲学论道之根本。而这种认识，同样也正是不屑于“释樽俎而谈折冲”的晚明士林根深蒂固的见解。徐光启以为这种认识的产生，是有其现实基础的，在《泰西水法序》中他作了这样的分析。因为“人情劳则思，佚则忘善”，科技发展与应用的过程，正是一个使人不断从劳苦之中得以解放的过程，因此就人的自然本性而言，“此器也而为世用，谁则不佚”，科技所带来的生产力解放，诚有其使人“弗思而忘善”的负面影响。但徐光启强调，这种负面性不是必然的。在对神父不吝而作的神态作出解释后，徐光启辄解之曰：

人富而仁义附焉，或东西之通理也。道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形，
并说之，并传之，以俟知者，不亦可乎？先圣有言：“备物致用，立成器以为天下利，莫
大乎圣人。”器虽形下，而切世用，兹事体不细已。且窥豹者得一斑，相剑者见若狐甲而
知钝利，因小识大，智者视之，又何遽非维德之隅也！

这一针对熊三拔而发的议论，实质上也正是对沉迷于心性形而上学的晚明士林的规劝。

在徐光启的这段议论中，明显地含有三方面的思想。其一是道德与财富的关系；由这个问题的见解进而推出的第二个思想，是形而上学与形而下学的关系；最后是对形而下学价值的认定。

在中国思想史上，“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”（《管子·牧民》），虽是作为管仲学派的思想，但实际上也是儒家一贯的政治思想。只是儒家在哲学的意识上着意追求道德精神的确立，因而使其政治思想中的先富后教观念相应淡化，以至后世陋学竟耻言功利，晚明空言论学更是士林风尚。而在徐光启看来，“人富而仁义附焉”，人的道德精神与伦理行为，即仁义，是建立在一定的物质生活基础上的。当然，物质生活的提供正是科学的功能，这便从认识上为晚明思想的论域跳出道德哲学的话语、承认科学这一经世之形而下学的价值作了说明。

与他同时代的所有人一样，徐光启十分强调他的认识具有着来自传统的权威性。他将《易·系辞上》的说法，

备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。

引来作为他的认识的证明；他也借助历史的事实，说明科学的掌握，不仅有功于华夏民族的发展，而且亦系儒家教育之内容。在强调数学的重要性时，徐光启就指出：

我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大备。周公用之，列于学官以取士，宾兴贤能，而官使之。孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室，使数学可废，则周孔之教蹶矣。

（《徐光启集》卷二《刻同文算指序》）

毫无疑问，仅将开物成务的形下之学视为儒家应有的传统而加以肯定，这在晚明社会诚有它的现实意义，但从思想史的角度来看，并不值得着意标出。因为否定儒家的道统只是追求道德精神的历史，这在宋代儒学重建过程中就有学者明确提出，叶适推倒朱熹拟定的道统观，以开物成务之治道为儒“道”之本统，是最典型的例子。单就晚明而言，东林学者在思想上也已突破了道德话语对于精神意识的垄断。因此，徐光启真正的思想意义，在于他不仅肯定了开物成务的价值，而且在于他非常有意识地将具有开物成务这一功能的一个本来只具有工具性质的作为形而下学的科学提到与作为形而上学的道德性命之学相提并论的重要地位，这对于中国思想的发展是一个巨大的贡献。

徐光启是从人的需要这个角度来立论的。按照他“道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形”的陈述，人显然具有生理的与精神的双重基本需要。为了适应和满足人的需要，人所创造的文化便应由此分成两个部分，一个是“拯人之神”的形而上学，一个是“拯人之形”的形而下学。此二者研究的对象虽有所不同，前者关注的是“道”，后者留意的“事理”；而且“道”与“事理”呈现的方式也有所不同，道无形而精微，事理有迹而粗显。但是，两者既同属人的需要，便不能厚此薄彼。故徐光启以为，当“并说之，并传之”。由于徐光启这一关于科学地位的确认，是在特定的环境中（晚明）对特定的人物（神父）所言，因此不免具有着妥协性，没有将他高度重视科学的思想明显提出，还只是在为科学争一应有的地位而已。然如果结合徐光启一生对科学研究与应用的关注与投入，我们当不难理解，在徐光启的思想中，虽然同时肯定着拯人之神与拯人之形，但对后者无疑是更为重视。他引《易·系辞上传》中所言“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人”，其实也已是清楚地透露出，形下之学，更切世用，能以这种学问造福人类者，当属圣人。

值得进而讨论的是，我们曾指出，徐光启在接受西方科学过程中所呈现出的思想成就，实际上包括着三个方面的内容：具体的科学内容，西方科学的方法，以及关于科学本身的认识。如果只是就前两个内容而言，西学对于徐光启的科学思想的作用，是彰然若揭而无须置一语的。但本稿着重讨论的是第三个内容，而从《泰西水法序》中所见到的这一方面的思想，由上述似能隐约地感到，徐光启赋予科学以应有的地位，并不是来自传教士们的思想的启迪，而更像是他自己独立的见解，因为他是在以他的看法向熊三拔作解释，而且从前面所述及的有关徐光启对于晚明思想的批判以及他个人的精神倾向，也能看出，确认科学的地位，对于徐光启而言，实已是呼之即出的思想。因此便不能不产生疑问，西学对于徐光启关于科学本身的认识的思想，是否起到了作用？如果起到了作用，则又是何种意义上的作用？

与西方科学中的天文、地理、历算、几何学的直接接受相比，徐光启关于科学本身的认识，显然不属于神父们跨文化传播的直接输入内容。虽然罗

耀拉创立的耶稣会在反对宗教改革运动中，为整肃宗教改革所带来的个人主义张扬，有意识地倾注全力办教育，来影响青年一代的精神。而且耶稣会所施的这种教育，只要在它与神学的内容相关联时，其良好程度，尤其是数学，在当时欧洲是无可他求的，开辟近代科学与哲学的笛卡儿，就曾极大地受益于耶稣会学校的这种教育[18]。但是，在以利玛竇为代表的耶稣会士们离开欧洲进入中国的16世纪末，欧洲尚处在近代的门外。整个16世纪的欧洲沉溺在神学里面，科学远没有成为一门独立的学科，而只是笼罩在神学光环下的论证上帝存在的工具。进入晚明的传教士也非常清楚，可以“利用科学使中国的学人入教”，但科学“与天主教的信仰奥秘相比，那真是雕虫小技而已”（《利玛竇全集》第二册第530页）。因此可以肯定地讲，传教士们的科学观，实与中国士大夫们轻视形而下学的观念相一致，而与徐光启的高标科学的思想完全不同。

然而我们却不能因此而否定西学有助于徐光启关于科学的认识。传教士们藉科学以传教，这对传教士而言，乃是一种主观上的动机，而客观的效果却是主观动机所无法左右的。毫无疑问，科学传教对于吸引中国学人入教起到了神父们预期的效果，但是一个行为的效应往往不是单一的。传教士在传播天主福音时所挟带来的西学本身，同样也足以引起晚明士林有心人士的关注，进而导出与基督教神学无关的思想。作为耶稣会士传教之手段与论证天主存在之方法的西方科学之于徐光启，便是如此。

科技作为生产与生活的必要手段，在中国几千年的文明史中一直是得到发展的，至宋代尤为高峰，李约瑟曾讲：

每当人们在中国的文献中查考任何一种具体的科技史料时，往往会发现它的主焦点

就在宋代。（《中国科学技术史》第一卷第287页，科学出版社1975年版）

但相当发达的中国古代科技，并没有发展出后来的现代科技的革命，其原因的探究超出了本稿的讨论范围，而且也非笔者陋学所能及。由我们所关心的主题出发，我们只能以身处近代以前的徐光启的认识来分析，当徐光启面对西方科技时，他是如何作出思想上的反映的。

对应于西方的科学，在徐光启看来，中国固有的科技存在着两个根本性的问题。

其一是中国的科技传统本身存在着缺陷。徐光启在《简平仪说序》中针对历法有一长段议论，他讲：

杨子云未谙历理，而依粗法言理，理于何傅？邵尧夫未娴历法，而撰私理立法，法于何生？不知吾儒学宗传有一字历，能尽天地之道，穷宇极宙，言历者莫能舍旃！孔子曰：“泽火革”，孟子曰：“苟求其故”，是已。革者，东西南北、岁月日時，靡所弗革，言法不言革，似法非法也。故者，二仪七政、参差往复，各有所以然之故，言理不言故，似理非理也。唐虞邈矣，钦若授时，学士大夫罕言之。刘洪、姜岌、何承天、祖冲之之流，越百载一人焉，或二三百载一人焉，无有如羲和、仲叔极议一堂之上者，故此事三千年以还恣恣也。郭守敬推为精妙，然于革之义庶几焉；而能言其所为故者，则断自西秦子之入中国始。

中国传统的科技重于现象的描述，而没有能够从这种现象的描述进而探求存于背后的原因，这其实便意味着中国传统的科技只停留于经验的考察，而没能上升到理论，不足以成为独立的学术。颇有趣味的是，虽然不久以后在西方所发生的近代科学与技术的革命，是以经验方法的引入作为思想上的革命，但是这种经验方法是在经历并超越了亚里斯多德式的演绎推理的基础

上，以及与数学运用相结合的意义上才具有着革命性的价值的，而中国传统科技对现象的经验描述本质上是缺乏这种基础的。因此，当利玛窦等人将前近代的西方科学传入晚明，对于临近 17 世纪的西方人来说，虽不具有历史的先进性，但对于处在一个完全不同的科技传统中的中国人来说，却仍具有它的革命性。以演绎推理为核心的西方科学，使徐光启意识到既有的传统科技的方法论缺陷，从而认为要以开放而谦虚的心态加以引入，以补传统科技之不足。他讲：

必若博求道艺之士，虚心扬擢，令彼三千年增修渐进之业，我岁月间拱受其成，以光昭我圣明来远之盛，且传之史册，曰：“历理大明，历法至当，自今伊始，亘越前古，亦褻快已。”（《徐光启集》卷二《简平仪说序》）

其二是中国既有的科技传统时断时续，至明季已严重衰落。不把开物成务之治道排除在儒家的精神之外，这是徐光启的一个基本的观念，而且他认为，对治道的关注是先儒的传统，但它却在后世式微了。徐光启讲：

唐虞之世，自羲和治历暨司空、后稷、工虞、典乐五官者，非度数不为功。《周官》六艺，数与居一焉，而五艺者不以度数从事，亦不得工也。曩、旷之于音，般、墨之于械，岂有他谬巧哉？精于用法尔已。故尝谓三代而上为此业者盛，有元元本本师传曹习之学，而毕丧于祖龙之燄。汉以来多任意揣摩，如盲人射的，虚发无效，或依儼形似，如持萤烛象，得首失尾，至于今而此道尽废。（《刻几何原本序》）

在这里，徐光启只是谈到度数之学，然其实也是反映出了他对整个中国传统科技的状态的认识。虽然徐光启对于中国传统科技史不一定具有全面而正确的认识，但是他以为中国传统科技“特废于近世数百年间”（《刻同文算指序》），却是大致符合事实的。前文述及，宋代是中国传统科技发展的顶峰，可恰恰也是从宋代起，科学严重沦为道学之附庸，甚至是更低微的东西。程颐便曾讲：

士之所以贵乎人伦者，以明道也。若止于治声律，为禄利而已，则与夫工技之事，将何异乎！（《河南程氏文集》卷八《为家君作试汉州学策问三首》之一，收入《二程集》）

至明季，此种观念可谓尤烈。科技既然不能升大雅之堂，便只能于民间自生自灭，混迹于各种形式的社会生活中，甚至沦为“妖妄之术”。对此，徐光启有明晰的认识：

算数之学特废于近世数百年间尔。废之缘有二：其一为名理之儒士直天下之实事；其二为妖妄之术谬言数有神理，能知来藏往，靡所不效。卒于神者无一效，而实者亡一存，往昔圣人所以制世利用之大法，曾不能得之士大夫间，而术业政事，尽逊于古初远矣。（《刻同文算指序》）

身处这样的时代，徐光启曾广求科技之书，有古代留传下来的，也有后世著述的。但前者不仅量少，占十分之一，而且“亦仅仅具有其法，而不能言其立法之意”；而后者则是“闭关之术，多谬妄弗论”。相反，利玛窦等人传入的西学，“其言道言理，既皆返本踏实，绝去一切虚玄幻妄之说；而象数之学亦皆溯源承流，根附叶著，上穷九天，旁该万事”。“因而造席请益”，“取旧术斟酌去取，用所译西术骈附”（同上），融西方科技于中国传统科技为一体，由“翻译”而“会通”而“求超胜”（《徐光启集》卷八《历书总目表》），便成为徐光启的应然之举。

由此可知，在徐光启理解西方科学的过程中，科技并非如传教士所希望的那样，是作为引人入教的梯航，而始终是“制世利用之大法”。从这样的认识出发，徐光启得以明确地把被传教士混为一谈的基督教信仰与科学理论

区分开来。徐光启关于科学本身的认识、他对科技于儒学中的地位的确，固然是从其所处的社会、政治和学术环境中发展出来，但中国传统科技的不足与衰落，却无法使他的这种认识与确认得到有效的落实。而传教士引入的西方科技所呈现出的性能，使徐光启意识到，西方科学能有效地弥补中国传统科技的缺陷，因而在继承传统科技的合理成份的基础上，接受西方科技，便能使开物成务的科技真正确立起来，并成为经世致用的儒学的不可分割的部分。换言之，神父们所希望引学人入教的西方科学，在徐光启这里，则成了他承继东林学者对宋明儒学一味沉迷于道德话语的突破，并进而推进和落实到科学的思想资源。这一思想资源，在神父们那里，是被包裹在天主教的信仰中的，而在徐光启处，则是经过了宗教与科学的有效分离，从而使传教士在传播天主教时所挟带来的西方科学，促成了徐光启为裂变中的晚明思想作了一个很有意义的结。这个结对于晚明思想的意义在于，它真正使宋以来的儒学发生了一个革命，这个革命的性质，是明确地将科学第一次赋予了儒学，并第一次使之成为儒学的最基本和最重要的因素，而儒学在古代中国便等于是文化。因此，科学在徐光启这里，实成为文化的基础与核心。如果可以作一个比较的话，徐光启正是中国哲学中的笛卡儿。他们同处于 16、17 世纪之交，耶稣会学校中所传授的诸如几何学这样的科学教育，造就了笛卡儿以科学开辟西方近代哲学，远涉重洋的耶稣会传教士同样以西方的科学，促成了徐光启对宋明六百余年儒学传统的革命。晚明思想的裂变，无疑是朝向近代的。徐光启逝后十一年的清兵入关，虽改变了中国历史的方向，但徐光启对儒学道德话语的冲击，却依旧曲折地影响到了清代学术[19]。

徐光启将科学视为构成儒学（文化）的重要因素，不仅是因为作为形而下学的科技，能够有效地开物成务，“拯人之形”，甚至能影响到现实的政治，促成术业政事的兴盛，而且更在于科学能成为人的良好德性的基础。徐光启向熊三拔所作的解释：“窥豹者得一斑，相剑者见若狐甲而知钝利，因小识大，智者视之，又何遽非维德之隅也！”就是强调这一点。如果说对科学前一个功能的强调，尚只是徐光启将形而下学与形而上学作相提并论，那么对科学后一个功能的标示，则无疑是反映了徐光启对科学价值的更高、同时也是全面的认定。这个思想即属于徐光启的科学观中三方面内容的最后一点。

儒家对人之本性的理解，并不是只认作是狭义的道德。孔子以知、仁、勇为人之三达德；孟子进而提出仁、义、礼、智为人之性的四端；即以王学对良知的理解，也是知、情、意构成了它的基本内容。由对人的本性的这一理解出发，观徐光启于《几何原本杂议》中所描述的几何学所具有的培养人的德才的作用，便可知徐光启对科学价值的认定，是从成就人的角度提出的。

徐光启以科学为下学工夫，而“下学工夫，有理有事”，故科学无论在理论与实践上都具有教育人的功能，“能令学理者祛其浮气，练其精心；学事者资其定法，发其巧思”。以下学为上达之基而加以重视，这本也是儒家一贯的思想。朱熹臆补《大学》之“格物致知”章中所指出的“《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”，与几何学的原理诚也有相通处，后世以“格致”意译西方之“科学”，即本于此。但是朱熹思想中的理，虽存于万物，却更是通天地有形之外的，指向的是道德的形上本体，因此格致之学本质上是道德哲学。而徐光启强调的“下学工夫”却是扫除了这种道德内涵，专将科学唯真求实的精神与方法标示出

来。徐光启讲：

几何之学，深有益于致知。明此，知向所揣摩造作，而自诡为工巧者皆非也，一也。明此，知吾所已知不若吾所未知之多，而不可算计也，二也。明此，知向所想象之理，多虚浮而不可挪也，三也。明此，知向所立言之可得而迁徙移易也。（《徐光启集》卷二《几何原本杂议》）

这其实便等于指出，传统的道德化了的儒家格致之学，其方法多“揣摩造作”，其所得之理因系“想象”所得，“多虚浮而不可挪”。如此之下学，只能导人于“妄言”，而科学恰能祛除虚妄，引人走向真实。因此，徐光启讲：

此书（《几何原本》）有五不可学：躁心人不可学，粗心人不可学，满心人不可学，妒心人不可学，傲心人不可学。故学此者不止增才，亦德基也。（同上）

从儒家传统的道德哲学中分离出来而获得自主性的科学，其完整的价值在徐光启思想中，不仅是能有效地承担起开物成务的责任，而且也足以成为全面滋养人、成就人的真正基础。

不过科学的品质虽使之足以成为全面滋养人、成就人的有效方法，但一种有效的方法必须有待于人们去自觉地运用它，否则终究只是供人欣赏的东西。徐光启作为一个极富现实性的思想家，对此是有高度自觉的，因此他对科学的重视，根本上还是着眼于它的开物成务、造福人类的功能，而将“拯人之神”的责任，留给了探讨“道之精微”的学问。这探讨“道之精微”的学问，今人是将它分出了哲学、宗教等等，但在包括徐光启在内的古人处，实在是不作这样的区分的。故徐光启在比较儒、释、道、耶这四家对于“拯人之神”的作用时，思想上诚无方内、方外的界限，而完全作等而论之。

万历四十四年（1616年），因南京教案的发生徐光启上了著名的《辨学章疏》。在这一上疏中，前文曾讲到的徐光启入教的根本原因，即因为对以传统儒家思想与佛教来整饬晚明社会的失望，而希冀天主教能挽狂澜于既倒，得以充分展现。徐光启的这个入教原因，明显地含有两个方面的思想：其一是对既有的中国思想的认识；其二是对外来的天主教的理解。而这由两个本不相关的对象所引起的认识，之所以能结合在一起，促成徐光启入教，则完全是因为晚明思想的裂变。

晚明思想的裂变，其结果是道德精神的失落，价值观念的迷离，并直接呈现为社会生活的极端感性化、个体化，颓波靡风，无所不及。徐光启成长的时期，正是东林学者起而纠弹晚明学风的时期，但出路仍处于求索之中。徐光启分析了自古以来的儒家之政教传统：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报，是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生，空有愿治之心，恨无必治之术。（《徐光启集》卷九《辨学章疏》）

政治之手段，是悬以赏罚二柄；教化的方法，是谕以是非一理。在徐光启看来，自古以降的教化与政治，这一软一硬的两手，虽“至详极备”，但效果充其量，不过是“能及人之外行，不能及人之中情”。尤其对世俗的道德教化构成冲击的是，有德之士如颜回者，往往早夭；而作恶之人如盗跖者，常常高寿。善恶之无报，虽是一个耳熟能详的事情，但它确实是提出了理论上的疑义。因为所谓的善恶无报，实质上便是指出，合乎道德的生活，对于人不存在着任何价值。把对人的生活无意义的道德强加于人，这道德对于人，与其说是有益，不如说是有害。道德施于人，尚只是以教化的方法，人如知

其害，或能逃避；但政治的华盖则是以铁一般强硬的手段笼罩着人的生活，人无处可逃，自当以欺诈来应付，“一法立，百弊生”，诚属必然。

由对政治与道德的有效性怀疑，本可引出的理论思考是，既有的道德与政治是否具有合理性？或者什么样的道德与政治具有合理性？这样的提问，显然隐含着对既有的政教传统的批评。如果由这样的提问来思考晚明的问题，那么其结果似应追求一种有效的政教模式来适应变动着的晚明社会，而宜走向对既有的政教传统的否定。应该说，李贽的思想是基本上沿此而发展的，只是他着意于推倒的更多，建设性却不足。黄仁宇以“自相冲突的哲学家”（《万历十五年》第七章）来概括李贽，所要指出的，大概也就是李贽思想着意于推倒既有的政教传统，而又不能完全在思想上为自己与社会找到新的安身立命处。徐光启则完全不同，由此也可看到他与李贽的思想区别。徐光启没有由对既有的政教传统的有效性的怀疑，在思想上导出对既有政教传统的存在的合理性的思考。而是坚定地认为，既有的政教传统的出发点是正确的，即所谓“皆范人于善，禁人于恶”，它的存在当然是合理的。问题只是功能上有缺陷，“空有愿治之心，恨无必治之术”，不足以引导人过一种合乎道德的生活。

这说明徐光启主要是从文化功能的角度来评价一种学说与理论及其运用的。在他的《辨学章疏》中，徐光启进一步指出，由于既有的政教传统的功能存有不足，“于是假释氏之说以辅之。”他分析道：

（释氏）言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回、盗跖，似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶，不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。（《辨学章疏》）

按照徐光启的看法，佛教强调将因果报应放在人死之后，从而在表面上解决了善恶无报的问题，其理论的圆满似足以带来现实的有效性。但是，佛教传入中国以来，世道人心没有因此而改观，实是客观上宣告了佛教劝谕世道人心的功能失效。由这种功能的失效，徐光启进而指出释氏之言似是而非。以功能的有效性与否，来评判一种文化价值系统的是与非，这实也是徐光启将他研究科学的方法引入精神领域中的结果。这种引入，是否真正足以探讨精神领域中的问题，以及精神产品对于社会的作用问题，是值得分析而超出了本稿的讨论主题。但是，这种思想方法的引入，对于长期沉溺于古典的道德话语中的中国思想传统来说，则毫无疑问是一个有意义的思想触动，因为它实质上是为形而上学的论域引入了“有效性”这一具有相对客观性的衡量理论的标准。

然而问题是在于，对于同样在功能上失效的既有的政教传统，徐光启为什么没有进而认为其理论似是而非，如其评价佛教一样呢？这个问题，可以通过徐光启对佛教理论的分析来反衬出来。徐光启讲：

说禅宗者衍老庄之旨，幽邈而无当；行瑜伽者杂符篆之法，乖谬而无理。且欲抗佛

而加于上主之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从、何所依据乎？（同上）

在这里，徐光启表现出，当他从对理论的功能进行考察转入到对理论本身作分析时，理论的方法得以重视。佛教不仅在功能上无益于人的为善去恶，且在方法上脱离生活、溺于虚妄，故其学说才是“无当”、“无理”。至于佛置于上主之上，以及释氏之说有悖于古帝王圣贤之旨，实不足以论，根本性的问题，是在于佛教以其荒诞无稽的方法所提出的价值观念，使人无所适从而失去生活的依据。显然，儒家的政教传统，在方法上是成问题的，因为

儒家是直面生活的；其思想结果也是不成问题，因为儒家为人的生活明确地树立起了依据。问题只出在，如何使这一生活的依据有效地深入人心、指导人生？

天主教的传入，使上下求索中的徐光启找到了出路。徐光启在《辨学章疏》中兴奋地指出：

必欲使人尽为善，则诸陪臣（指神父们）所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。

这里的定位非常清楚，既有的政教传统为主，天主教为辅，天主教根本上是在方法上补益既有的政治和影响儒家的教化。徐光启强调，神父们所言一切，“凡事天爱人之说，格物穷理之论，治国平天下之术，下及历算、医药、农田、水利等兴利除害之事”，尽“与儒家相合”。以耶补儒，这不仅使徐光启的儒家经世济民之志在科学上得以落实，而且在教化上得以落实。至于佛教，则是需要救正的了。

天主教何以会有如此之伟力？徐光启进而讲道：

其（天主教）说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报，一切戒训规条，悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于繇衷故也。（《辨学章疏》）

这实在是将徐光启对天主教的认知作了完备的陈述。由这一陈述可以看出，徐光启对于生育拯救的上主承认，以及对于天主教末世论的接受，完全是基于功能意义的，因为它“足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于繇衷”，这实际上也符合徐光启的思想，他对佛教同样据持而论。在徐光启看来，天主教不仅具有根本性的思想宗旨，更重要的是具有一整套有效的手段。从前述徐光启对既有之政教传统的有效性不足的认识，以及对佛教劝世功能的彻底失望而论，徐光启看重天主教的，主要是其手段。这个手段，由徐光启的陈述中可知，指向的是两个方面：其一是天主教后世论对人的警谕，其二是天主教修习说这一切己工夫的落实，而二者的基础则是天主教关于灵魂的观念。这些正是利玛窦在其《天主实义》中除了天主的论证外所讨论的内容。

至此可知，利玛窦的最初传教，以及《天主实义》的流播，已使天主教和被神父挟带来的西方科技一样，在经过徐光启的消化后，被用来为裂变了晚明思想作结。显然，这个结并非如徐光启的科学观一样，几乎是新创，且不易引起争议，而是涉及到了儒佛两家思想之基础，因此必不可能因徐光启的一封上奏而定音。只是在我们讨论晚明士林对此的争论前，宜先去了解天主教的观念。

注 释

[1]见《利玛窦书信集》一五九五年十一月四日写于南昌的《致罗马总会长阿桂委瓦神父书》。另参见同年十月二十八日的《耶稣会某神父书》和十月二十八日的《致高斯塔神父书》（《利玛窦全集》第三册）。

[2]关于宗教虔诚的社会学测量，参见约翰斯通《社会中的宗教》（四川人民出版社1991年版）附录《如何测量宗教》。

[3]参见陈受颐《明末耶稣会士的儒教观及其他》、朱谦之《耶稣会对于宋儒理学之反应》，陈、朱二文均收入“明史论丛”之十《明代宗教》。（台

湾学生书局 1968 年版) 孙尚扬在《基督教与明末儒学》中虽对陈受颐一文
的类型学分析不以为然(第 135 页),但其书下篇实质上仍只是取类型学分析
的模式。

[4] 参见《利玛窦全集》第二册第 374 页。

[5] 参见后藤基已在《明清思想与基督教》中的引述,第 102 页。

[6] 参见后藤基已在《明清思想与基督教》中的引述,第 103 页。

[7] 参见后藤基已《明清思想与基督教》第 101—105 页。

[8] 参见《利玛窦全集》第二册第 367—370 页。

[9] 参见钟鸣旦《杨廷筠:明末天主教儒者》,比利时鲁汶大学中国欧洲
研究中心、香港圣神研究中心联合出版,1987 年第 67 页。

[10] 参见横超慧日《明末佛教与基督教的相互批判》,连载于日本《大
谷学报》第 29 卷(1949 年)第 2、3 期。

[11] 参见荒木见悟《云栖袿宏研究》第二章第八节,日本大藏出版株式
会社 1985 年版。

[12] 此篇自来即有学者以为是托名于利氏之作,亦有学者推测系徐光启
所撰,我在讨论徐光启时,没有以此为据。此处引用,只是由中可见当时的
论争,至于作者问题,则存而不论。

[13] 前章所述利玛窦将佛、老之空、无作本体论的诠释,即是显例。在
南京,利玛窦与释三淮的论太阳与月亮在人心中的意象时,同样表现出认识
论与价值论理解上的互相错位(见《利玛窦全集》第二册第 314 页)。

[14] 参见梁家勉《徐光启年谱》1603 年条,上海古籍出版社 1981 年版,
第 69 页。

[15] 转引自王重民《徐光启》,上海人民出版社 1981 年版,第 25 页。

[16] 详见《徐光启年谱》。

[17] 转引自任道斌《方以智年谱》(安徽教育出版社 1983 年版)第 76
页所引方以智《膝寓信笔》。

[18] 参见罗素《西方哲学史》下册卷三第五章、第九章,商务印书馆 1976
年版。

[19] 关于徐光启思想对清代学术的影响,艾尔曼在他专论清代学术流变
的《从理学到朴学》(江苏人民出版社 1995 年版)中提及,见该书第二章第
二节之二。只是以朴学形式呈现出的清代学术,在诸如顾炎武、黄宗羲这些
明朝遗民谢世以后,实逐渐失去其思想性,再无力承担起对社会的推动了。

第四章 存于现世而面对后世的人

对于整个基督教义来说，证明天主的存在当然不是终极的目的，因为《圣经》的根本思想是拯救滥用了天主赋予的自由意志而选择恶并因此远离了天主的人。天主的存在构成了这种拯救的基础，而要落实这种拯救，则必须进一步使人认识自己。耶稣会士欲使晚明归化于福音，向中国人陈述关于人的理解，同样是必然之举。

基督教关于人的教义，虽然主要是通过对天主与人之间的创造与被创造关系的说明来展开的，但是面对异教徒的中国人时，实不宜直接由此切入。利玛窦与晚明士林关于人的跨文化对话，首先便是从个体对自己生活的理解谈起。按照利玛窦所推出的中士的认识，人生实在是一苦难的过程，这种苦难不只是身心的劳顿与焦虑，更是人对于“人之道”的不知而引来的精神的漂泊无着。其实，这种苦难人生的感悟是常人常会产生的，并不稀奇，即便是利玛窦所述的“庆死吊生”习俗，中国人也早从《庄子》中读到过了。问题并不在于对现实生活作何种体会，而在于如何来处理这种体会。利玛窦据此现实人生的苦难感叹而作出的处理是：

现世者，吾所侨寓，非长久居也。吾本家室，不在此世，在后世；不在人，在天。

当于彼创本业焉。（《天主实义》第三篇，《天学初函》（一）第428页，下引此书只注篇数与页码）

换言之，在人世间之外，别立一天国，并以之为世人所创业而长居之处，这是利玛窦为晚明社会开出的诊断处方，天主教的后世论也由此而提出。

在中国“未知生，焉知死”的儒家传统中，后世的问题是不予考虑的。佛教传入中土，关于后世的天堂地狱观念始得传播，但“吾儒不信”（同上）。这种不信，盖源于儒家对有生者必有死、有始者必有终这一自然法则的确信。事实上，人死如灯灭，死去原知万事空，诸如此类的意识左右着中国人对生命消逝的理解。因此，当天主教以后世论晓谕世人时，必须首先向中国人说明，人在自然生命消逝以后，生命究竟以何种形态存在于后世？与此同时，当传教士们面对佛教的天堂地狱说时，并没有也不可能取认同的态度，利玛窦以为，“释氏借天主天堂地狱之义，以传己私意邪道”（同上，第429页）。这个“私意邪道”，便是佛教的后世论所建基于其上的转世投胎的轮回学说。这意味着，传教士们在晚明传播基督教关于人的教义时，不仅要立，而且要破。

第一节 论灵魂

利玛窦强调，“人有魂魄，两者全而生焉，死则其魄化散归土，而魂常在不灭”（《天学初函》（一）第三篇第429页），正是这个不灭常在的“魂”，使人于自然生命终结时能寄游于后世。利玛窦在陈述人的自然生命消逝后的存在时，借用了中国传统的“魂魄”观念。对于这一借用，论者或持怀疑态度，以为彼此间没有共通处[1]。其实，徒有这种怀疑不仅是不够的，而且是值得推敲的。因为对于儒耶关于“魂”的认识上的表面差别，利玛窦就有非常清楚的认识，他曾讲：“吾入中国，尝闻有以魂为可灭而等之禽兽者。”（同上）而在拥有这样的认识下，利玛窦仍然借用中国传统之“魂”来指陈天主教的与人的肉身相分离而永存的灵魂，同时又来纠正中国人对于“魂”的理解，正意味着天主教在对中国进行其跨文化的传播中，于彼此的异同，以及如何来处理这种异同，有非常自觉的意识。谢和耐以为，由于传教士们意识到中国传统之“魂”与天主教的灵魂思想的区别，所以“某些传教士们在利玛窦死后则采纳了另一个术语‘性’（人性）。自1613年起居住在中国的艾儒略神父即如此”（谢和耐《中国和基督教》第216页）。艾儒略与利玛窦并称利艾，对于天主教关于人的教义的传播起有关键性的作用。然而事实上，利玛窦于《天主实义》中已辟有专章来论述人性的问题，只是其中的原因并非仅因为中西之魂的观念的不同，更重要的原因，尚是因为儒家关于人的理解的基石是人性，传教士要使天主的福音为中国人所理解，以“人性”来解释，无疑有其必要性。当然，我们在此应当首先由利玛窦借用中国之“魂”而作出的解释，来彰显出儒耶思想体系在对人的认识上所持的不同立场与指归。

基督教的形成与发展，源自希腊与希伯来两个传统，而在这两个传统中，虽然表现肉与灵的冲突方式——希腊文化以情欲、希伯来文化则以物欲使肉与灵的冲突得以张显——有所区别，但强调肉与灵的对立与紧张是它们共同的精神。基督教对这一精神，不仅是承绪，而且是进一步地张扬，并赋予了浓重的宗教神学的神秘色彩。只是当亚里斯多德哲学于6至12世纪经过阿拉伯人重新传回西方，并在其后的岁月里流播欧洲以后，亚里斯多德哲学所充满着理性精神促使了基督教神学发生了变革。尽管“哲学是神学的婢女”这一传统口号仍然得以坚持，但是努力通过自然理性之光来透示人们所要认知的对象却成了基督教的主流，托马斯·阿奎那的基督教思想便是这一主流的硕果。而我们从利玛窦的论灵魂中，也同样能够感受到这种精神气息，因为利玛窦关于灵魂的陈述与论证，使神秘主义因素几乎完全隐遁于他对世界的现象描述与基于这种描述的理性论证。

然而，在概略地粗述利玛窦的思想背景后，我们决不想对利玛窦及其他传教士的具体细致的思想渊源作更多的索隐探赜。这一态度根于两个原因：其一是本稿的根本目的是理解跨文化传播中的思想对话于被传播一方所表现出来的筛滤过程，以及这种筛滤所基于的功能需要；其二是因为对于晚明社会中人，基督教的传入完全是一个被动的过程，他们所能看到和所能处理的新文化只能是由传教士陈列于他们面前的内容，换言之，他们只能通过窗口点菜，而不可能进入厨房自烧。

利玛窦告知晚明中人：

魂有三品：下品名曰生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生长，草木枯萎，魂亦

消灭。中品名曰觉魂，则禽兽之魂也。此能附禽兽长育，而又使之以耳目视听。以口臭嗅，以肢体觉物情，但不能推论道理，至死而魂亦灭焉。上品名曰灵魂，即人魂也。此兼生魂、觉魂，能扶人长养，及使人知觉物情而又使之能推论事物、明辨理义，人身虽死，而魂非死，盖永存不灭者焉。（第三篇，第 430 页）

据此可知，利玛窦之论魂，是与他关于物的观念相联系的。利玛窦曾以亚里斯多德的四因说来分析物的构成，即所谓，

天下无有一物不具此四者。四之中，其模者、质者，此二者在物之内，为物之本分，或谓阴、阳是也。作者、为者，此二者在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分。（首篇，第 391 页）

这里的在物之内、为物之本分的模与质，便是利玛窦论魂中的魂与魂所附着的形。而所以在对对象的描述上有指陈上的不同，是因为形式（模）与质料（质）所属的四因说着眼于物的结构的分析，而魂（模）与形（质）所属的灵魂论着眼的是物的本质的揭示，特定的“魂”是特定的“形”成为一个具体存在着的实体的本质。

毫无疑问，对于任何一种成熟了的思想体系来说，认识对象的视角移动，不可能影响思想体系的内在一致性。基督教发展到 17 世纪，其根本性的观念是成熟与稳定的。从这个意义上讲，利玛窦的“魂”观，是不可能与具体的存在形式相分离的，否则便失去了“魂”作为实体的本质性因素的真正意义。其实，这个思想在亚里斯多德的《论灵魂》中是有过明确的陈述的，亚里斯多德讲：

所有的灵魂属性似乎都和躯体相联结——忿怒、温和、恐惧、怜悯、勇敢、喜悦，还有友爱和憎恨；当这些情感出现时，躯体也同时承受某种作用。（403a17—19，本稿引
用苗力田译文，见苗力田主编《古希腊哲学》第 479 页，中国人民大学 1989 年版）

但是，当利玛窦标示人的灵魂时，则强调人的灵魂是可以与身形相分离了的独立的永恒存在，从而与他自己的“魂”观表现出了歧异。利玛窦的魂有三品说，并不足以解释这种歧异，而只是表现了这种歧异。然而如何来解读这种歧异呢？

为了解释这种歧异，并导引我们理解这种歧异所指向的问题，这里有必要返观亚里斯多德关于实体的思想，因为利玛窦所传播的基督教的上述“魂”观，无论是从形式与质料的关系看，还是从本质与存在的关系看，其哲学的基础都在于亚里斯多德的实体思想。

在《形而上学》中，亚里斯多德指出，尽管“存在”（being）的意义有很多，但“是什么”（what）是首要的，因为它表示“实体”（substance）。亚里斯多德强调，对于作为第一哲学的形而上学来说，实体的认知是根本性的任务，因为无论在原理上，还是在时间上，实体都是最初的，人们用于描述现象的其他一切范畴，只有在与实体这一中心点发生联系时，才显得有意义（见 1028a10—1028b8）。在进一步的讨论里，亚里斯多德区分了实体的两种形态：“个体”（particular thing）和“本体”（essence）。作为实体的“个体”，其理解并不困难，因为“个体”只不过是自身的实体；“本体”却费思量，因为它并不是对具体可感的存在的指陈，而被认为是个体的实体。“本体”本是一个含有判断词“是”的动词不定式，故也被译成“是其所是”，它表示一个对象作为这个对象本身而存在。亚里斯多德作有比喻：个体好比是“一个白净的人”，本体则是“作为白净的人而存在”（见 1029b12—30）。显然，个体重在强调存在本身，而本体重在强调构成存在的普遍本

质。故在英语中，“本体”被译成 essence。换言之，亚里斯多德对于实体的认识是将实体区分为个体，以及使个体成为个体的本质。亚里斯多德进而通过分析指出，个体与使个体成为个体的本质是完全同一的，但是作为实体而存在的本质，并不依存于载体，这便意味着亚里斯多德是承认脱离个体的观念化的本质的独立存在的。

按照这样的实体思想，我们回头来看利玛窦的魂有三品说，应该能清楚地认识到，当利玛窦在对人作出讨论时，他的思想定位其实是基于不同的实体观的。一个是魂魄相合的现实存在着的个体的人，个人的生命活动是受肉身制约的，即前文所提到的那个痛感人生苦难的个体生命；另一个是魂魄分离而魂常在不灭的人，后世是他生活的真正家园，或是天堂、或是地狱。这便意味着，利玛窦所指出的魂有三品，无论是草木、禽兽，还是合魂魄而生的人，都是以个体存在着的实体，而使人成其为人的灵魂，则应是以本质存在着的实体。与灵魂相对应着的生魂与觉魂，因其均统摄于灵魂之中而可被灵魂所兼有，故其不必作为实体而被特意标示。因此，利玛窦的论魂，诚有其理论上的依据。但是，利玛窦必然要通过进一步的思想展开，才足以将作为现实个体的人与作为灵魂本质的人合二为一的关于人的观念阐释清楚。这个展开，首先是要陈述清楚灵魂的特性，并论证它作为本质性实体的独立永在性。

利玛窦关于灵魂特性的理解，上引的文献中实已基本反映了出来。可概括为三点：第一，由魄所构成的肉身虽然不是灵魂存在的条件，但灵魂具有与魄相结合的特性，并因魂魄的结合而构成现实的个体生命；第二，灵魂兼摄生魂与觉魂，不仅扶人长养、使人知觉物情，且能使人推论事物、明辨理义；第三，肉身虽死，而魂非死，可永存不灭。显然，对灵魂的这些陈述，虽然与中国传统的观念有出入，但对于中国人来说，却决不陌生。这不陌生，是因为耶儒在灵魂以及生命的观念上，无论是相契合，抑或相背悖，都不是闻所未闻的，尽管思想的背景——在耶教则有如上述的构成利玛窦灵魂观的思想资源的亚里斯多德的实体观念，而在儒家却少有这样的玄思——不完全一样。

前文曾述及，论者或以为耶教之灵魂观念，是难以与利玛窦所用的中国人的“魂”相对应的。实质上，如果说中西之魂观有所差异的话，则这种差异与其说是表现在对魂的阐释上，毋宁说是表现在对人的理解上。依儒家的观念，魂魄之两全，便构成了人的生命，这与利玛窦所下的断言并无不同。然而对儒家来说，这由魂魄所构成的生命，只是纯粹的自然生命，而决非是完整意义的人的生命，因为魂魄只是气的别名。此处需要说明的是，以魂魄之两全，视为人之生命的形成，这虽是古已有之的观念，但却也是宋儒以降所认同且被反复讨论的社会意识，利玛窦借此传教，想来也是切实感受到了这种精神气息。

万物之生，气化所成。人是万物中之一物，故作为自然生命的人，同样也是因气聚而生。气有清浊之分，“气之清者为气，浊者为质”（《朱子语类》卷三）。对于人的自然生命来说，浊质构成人的形体，清气促成人对形体的支配，使之知觉运动。清气与浊质结合，便是人的自然生命形成，只是专就人言，“气曰魂，体曰魄”（同上）。而由于清气属阳，浊质属阴，故构成了人的自然生命之气化散时，“魂气归于天，形魄归于地而死矣”（同上）。朱熹以其仔细的观察而言道：

人将死时，热气上出，所谓魂升也；下体渐冷，所谓魄降也。此所以有生必有死，有始必有终也。（同上）

实际上，构成人的自然生命的形体与精神的，在儒家看来，都是基于特定的物质基础，即气的不同形态。而物质的气的形态的不同，进一步带来的是构成了人的不同组织的功能上的区别。朱熹讲：

会思量计度底便是魂，会记当去底便是魄。

魄的功能在于“见于目而明，耳而聪”，耳聪目明有赖于魄的完好，故朱熹更以老子“营魄”而作强调，他讲：“营是晶荧之义，魄是一个晶光坚凝物事。”这魄便是人的形体，营魄即是使人的机体得到保养，从而功能得以有效发挥。与魄相比较，魂之功能是“思虑计画”。所谓“思虑计画”，以利玛窦的话讲，其实就是能使人“推论事物、明辨理义”。不仅在对魂的功能的认识上儒耶相一致，而且儒家同样是以魂为魄的主导。朱熹讲：

无魂，则魄不能以自存。今人多思虑役役，魂都与魄相离了。

为了使魄有所依，朱熹引用了老子的思想，要使魂静守于中，即所谓：“老氏便只要守得相合，所谓‘致虚极，守静笃’，全然守在这里，不得动。”（以上均《朱子语类》卷三）

由此而论，当在自然生命的意义上来理解魂时，儒家与天主教并无根本性的区别，儒家所理解的“魂”在功能上同样具有天主教灵魂的特性，唯一的区别就是儒家以为魂随魄散而灭。之所以有如此的区别，是因为儒家决不以拥有此种魂魄之自然生命的人为真正意义上的人。荀子曾讲过两段极相似于上引利玛窦以魂有三品来区分人与草木、禽兽的话，荀子云：

人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。（《荀子·非相》）

这是从人的意识所具有的功能上来界定人的。如果儒家只是停留于此，则儒耶的区别实难分出。但是，虽然荀子在思想上更重视外在的礼，但他毕竟是没有将人定位于一种自然生命的功能上，而是将这种功能导向一种价值系统，并使人最终在这一价值系统上得以真正树立出来。他讲：

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。（《荀子·王制》）

朱熹虽从气化上论万物，但他终究也是落实在一理上，朱熹云：

天道流行，发育万物，有理而后有气。虽是一时都有，毕竟以理为主，人得之以有生。（《朱子语类》卷三）

显然，以儒家的观念论，人成其为人的本质因素，在于人拥有“义”、“理”，实质上便是拥有人自身的一套价值系统。人的本质因素，不在于能觉、会思虑的灵魂，因为能觉、会思虑的灵魂，只是一种中性的功能。如果仅以灵魂有无来界定人，那么这个人只是自然意义上的人，如此之人，亦诚如利玛窦所言：“吾入中国，尝闻有以魂为可灭而等之禽兽者。”我们不能说天主教在对灵魂附于具体肉身而构成的现实个体生命的本质认定上，完全排除了价值系统。但是无需争辩的是，天主教对个体生命的本质认定上，所注重的不是价值系统，而是存于生命中的具有推理、思虑功能的灵魂；价值系统虽同样存于人之灵魂，但这是作为实体的本质灵魂，而不是与肉身结合后个体化的灵魂。而前文已述，作为个体存在的生命，是完全堕落的生命，沉溺于如此生命中的灵魂，只有依靠外在的拯救，才能超越肉身的桎梏。儒家因其坚信价值系统的天然固有，故不必仰赖于生命外的某种力量，而需内在的觉醒，从而使现实生命得以超越。

只是我们已清楚，晚明王学的分裂，早使人们对存于内心之价值的理解缺少普遍性与恒定性，良知（价值）认定上的主观化、多元化已带来价值上的虚无与行为上的失范。在这种背景下，以否定现实个体生命、高标后世论为精神归趣的天主教的传入，虽其思想与中国固有之传统有分歧，但对整肃晚明社会的价值观念与行为规范，不能不说有它独特的意义与效用。然而问题是在于，在中国人的观念中，与肉体相分离而独立存在的有感知的灵魂，虽然在某种特殊的情境中，如凭吊亡灵时会被提出，但是作为一种普遍而理性化的意识，灵魂的存在诚如上述朱熹的分析所言，必须是以肉身为载体。这几乎是人们的共识。因此，利玛窦要真正使天主教为晚明社会所接受，必向晚明中人证明这灵魂是永存不灭的。

第二节 灵魂永恒的证明

利玛窦关于灵魂不朽的证明，与其西方思想史上的前辈们一样，涉及到了许多的经验领域中的生命体会，而并非完全诉诸形而上学的分析，尽管这种分析构成了他的证明的重要基础。灵魂不朽的基本理论前提是身心的二元性，在西方思想史上它是以一种哲学思想被柏拉图首先加以系统阐释，而后为基督教所接受的。柏拉图强调，人的肉身是属于由具体的事物所构成的感性世界的，肉身与万物一样，其本质是有生有灭。但是具有理性能力的灵魂却与永恒不变的“共相”相关联，因此灵魂是不朽的。这个灵魂不朽论的证明，除了诉诸神话的、经验的以外，在哲学上的证明主要是两个：第一个见之于《斐多篇》，是从物的构成上来证明。以为凡是有生有灭者，必定是一种复合构成的事物，其最终会被构成这一事物的内在组成部分所分解。灵魂不是复合性事物，因此不朽。第二个载于《斐德罗篇》中，是从物的运动（实质上也就是从生成的角度）上来证明。强调凡是一事物的运动是由其他事物的推动引起的，尽管该事物同样能使他物运动，该事物仍将不可能永远存在。只有自身运动者才会永不停止运动而长存，灵魂即属这样的实体。利玛窦主要引用了《斐多篇》中的论证。其实这已成为天主教的一个经典性的论证。利玛窦说：

欲知人魂不灭之缘，须悟世界之物。凡见残灭，必有残灭之者。残灭之因，从相悖起。物无相悖，决无相灭。日月星辰丽于天，何所系属？而卒无残灭者，因无相悖故也。凡天下之物，莫不以火、气、水、土五行相结以成。然火性热干，则背于水，水性冷湿也。气性湿热，则背于土，土性干冷也。两者相对相敌，自必相贼。既同在相结一物之内，其物岂得长久和平？其间未免时相伐竞，但有一者偏胜，其物必致坏亡。故此有四行之物，无有不灭者。夫灵魂则神也，于五行无关焉，孰从而悖灭之？（第三篇，第 432—433 页）

以是否聚散来证明一个存在者是否有生有灭，这一思想对于中国人来说并不是无法接受的。只是问题在于，按照儒家的看法，灵魂这一存在也是气化的产物。《朱子语类》卷三载：

问：“性即是理，不可以聚散言。聚而生，散而死者，气而已。所谓精神魂魄，有知有觉者，气也。故聚则有，散则无。若理则亘古今常存，不复有聚散消长也。”曰：“只是这个天地阴阳之气，人与万物皆得之。气聚则为人，散则为鬼。然其气虽已散，这个天地阴阳之理生生而不穷。”

而天主教不以为然，艾儒略有一段清楚的说明：

散土性学，气者四行之一，顽然冥然，弥漫宇内，全无知觉。在物则为变化之料，在人则为呼吸养身之需，是非所谓灵性也。（《三山论学记》，《天主教东传文献续编》

（一）第 470 页）

显然，这里不存在中西思想方法上的不同，区别仍在于思想立足点上，即对人的理解。儒家只是将人的灵魂视为自然生命的一部分，与肉身无本质区别，人之为人的本质在于“理”（性），自然生命有生有灭，而理生生不穷；而天主教以为，人的自然生命内的灵魂即构成为人的本质所在，就是不朽的。

回到利玛窦的论证。以柏拉图的四行复合来解释物的构成，与前此利玛窦以亚里斯多德的四因说来解释物的构成，表现出了不同的理论特征。按照四因说，在构成物的四因中，“模”与“质”被理解成构成物本身的内在因素，而“作”与“为”是存于物之先、之外的，并且在最终的意义，动力

因与目的因可以被归结于形式因，即模。因此，对物的构成的解释，应该以模与质来说明。但是当利玛窦沿用柏拉图《斐多篇》中的论证时，因为着眼点是在物的生灭，故以恩培多克勒的四根说（水、土、气、火）来解释物的合成时，实际上只是在分析质料的聚散，并没有涉及形式因的问题。这样，“于四行无关”，即与质料无关的灵魂便只能被理解成纯粹的形式（模）。换言之，当对事物进行静态分析时，四因说得到运用；而当对事物进行动态分析时，只着眼于质料的分析，形式与质料在这一论证中，是被完全分割了的。当然，由上述亚里斯多德的实体思想知道，所谓的形式，其实也就是“是其所是”，即构成个体的普遍本质，其本身也就是实体。因此与四行无关可被理解成纯粹形式的灵魂，在西学中本就是被解释成独立自在的实体的。由此可意识到，天主教在晚明的传播中，其理论的运用在表面上或有不同，但本质上却相通无碍。

然而，利玛窦的这个论证也是明显存有问题的。灵魂固然不是由水、土、气、火复合而成，是一个单一的实体，但作为魂之下品、中品的生魂、觉魂，同样是非复合而成的实体，为什么却要与人魂相区别，只将人魂视为灵魂呢？对此，与利玛窦进行对话的中士看得很清楚，故有疑问：

神诚无悖也。然吾乌知人魂为神，而禽兽则否耶？（第三篇，第 433—434 页）

这就迫使利玛窦必须回过头来进一步来对人魂作出说明。

为此，利玛窦从六个方面加以详述。兹略举其概。其一，禽兽之魂只能恒为肉身所役而堕落，只有人的灵魂能为一身之主，使肉身听命于灵魂之意志；其二，一般之物，仅有一心，而人兼有兽心与人心两者；因此也有二性，形性与神性。兽心与禽兽无别，人心与天神相同；其三，凡物之好恶，与性相称。禽兽所好，惟在有形之肉身的安逸；而人虽有肉身之求，但以无形之德善罪恶之事为重。能将两者兼而有之者，只有灵魂；其四，只有人魂能超越对象之形表而构成关于对象的抽象意识；其五，只有人魂能对真、善这些无形象的问题，以及鬼神作出清楚的分辨；其六，只有人魂能通于无碍之境而无所束缚，并能反观诸己，知己本性之态。（第三篇，第 434—440 页）利玛窦对于人魂的陈述，可以归为两点：一是人魂的本质，前三条所讨论的内容；二是人魂的功能，为后三条所强调。这两点正与上文所述及的利玛窦所理解的灵魂三点特性中前两点相应（第三点是强调灵魂不灭），不同的只是此处重在通过比较来将人魂的本质与功能更明晰地凸现了出来。

魂魄结合而构成了现实的个体生命，这是利玛窦曾述及的灵魂所具有的一个特性。但是共存于生命中的魂魄，其彼此间的关系如何，则是利玛窦在此所强调的问题。如果单纯地指出生命是由魂魄结合而构成，那么这生命并不能只为人所有，禽兽亦如此。因此通过比较来作出区别，诚属必然之举。按照天主教的思想，灵魂作为单一的实体，它的存在是自足的。虽然与肉身的结合，是它的特性，但它不因为这种结合而依附于肉身，而是通过与肉身的结合使灵魂成为肉身之主。生魂与觉魂，却是“囿于形，根于质，而随物生灭，所谓有始有终者也”（《三山论学记》，《天主教东传文献续编》（一）第 472 页）。由此可知，魂之是否囿于形、根于质，是魂的本质的标志。这个标志在形式上固然是看魂为肉身之主，还是反之；在内容上却是以德善罪恶之观念的有无为分界的。

这里，天主教关于人与禽兽的区别认识，与儒家关于人的观念已是很近了。利玛窦所谓的惟人兼有兽心与人心，及其“所发不一”，足能使人联想

到朱熹《中庸章句序》中的那段关于人心与道心并存于一心的名言。需要说明的是，儒耶在用语上有所区别。朱熹所谓“人心”，正是利玛窦所言“兽心”；而利玛窦的“人心”，朱熹是别立名为“道心”的。由此用语上的区别，实也能看出，儒家一般所说的“人”，只是在生物意义上使用的。朱熹讲：

心之虚灵知觉，一而已矣。而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽智不能无人心；亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。二者杂于方寸之间，而不知所以治之，则危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒无以胜夫人欲之私矣。精则察夫二者之间而不杂也，一则守其本心之正而不离也。从事于斯，无少间断，必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者著，而动静云为，自无过不及之差矣。

此处之“心”，与天主教的“灵魂”，似可比拟，因为心在儒家是具有主宰之意的。朱熹确认心的认知功能的存在，即“虚灵知觉”，但是这种功能对所有人是一样具有的，不同的只在于其所知觉的内容有别，从而区分出了人心与道心。人心是因为它“生于形气之私”，正如利玛窦所说的兽心“恒为身之所役”，肉身主宰着心的功能发挥。道心则源自真正的人的本性，这里的人不是纯生理意义的人，而是如利玛窦所强调的那样，是具有德善罪恶之观念的人。这个真正的人的本性，在天主教是来自天主，故与天神同；在儒家则是天理随气化而落实于人身体的结果。凡为人者，作为不只是自然生命意义上的人，人心固然有，但道心决不可无，且须使道心主宰肉身，使人心每听命于道心。由此可见，一旦落实到道德这个基石上，天主教关于灵魂本质的认定，与儒家所谓的道心，是可以作同等观的。

但尽管如此，儒家在道心与人心的关系上，与天主教处理灵魂与肉身，仍然是有所区别的。虽然宋明儒学着意于张扬天理与人欲的内在紧张，甚至是对立，但落实于现实的生命，道心并不是与人心完全分离了的。在宋代儒学的发展中，张载曾因为从气化上论人，而将人性分出了气质之性与天命之性，并存在着使之对立而裂人性为二的思想倾向。朱熹虽然高度肯定了张载的理论贡献，但同时也极力纠正张载裂人性为二的观念。朱熹强调人性只是一个，即气质之性，只是这气质中含有天命之性。因此天命之性的培养与成就，并不是建立在与气质之性的对立上。人作为自然的生命，现实的感性存在及其满足只要是在适度而不过分的情况下，是正常而必须的。因此“人心”并不意味着邪恶。朱熹讲：

人心是知觉，口之于味，目之于色，耳之于声底，未是不好，只是危。若便说作人欲，则属恶了，何用说危。（《朱子语类》卷七十八）

而在天主教，灵魂与肉身是截然二分、对立的。肉身的要求是与罪恶联系在一起的，魂只要存于这样的肉身之中，其实质便是人的堕落。与天神相同的灵魂本质上是独立的实体而与肉身相分离对立。儒耶的这种对现实人的不同认识，同样决定了两家取不同的人生拯救路向。儒家不认为真正的人的成就，要通过厌弃现实的生命来完成。在儒家这里，作为真正的人的存在，实质上是还原为现实的人生的。天主教则不然，真正意义上的人的存在，只有在现实人生的毁灭以后，才可能真正开始。所谓“现世者，非人世也，禽兽之本处所也”（第三篇，第427页），即是此观念的表白。

实际上，儒家与天主教在对道心（灵魂）的认识上，最大而直接的分歧，不是在灵魂（道心）的功能所指向的德善罪恶这些观念上，而主要是在其所

具有的功能本身。这不是说，儒耶在对心（魂）的功能认识上有什么不同。诚然，在对心（魂）的功能的分疏上，天主教所基于的西学传统，要自觉、细致且清晰得多。利玛窦在后三点中即将魂的功能概括为能思考非物象的价值观念、形成超越形表的抽象概念和反观诸己。但是不能否认，孟子所言“心之官则思”（《孟子·告子上》）、荀子所示“心有征知”（《荀子·正名》）、朱熹所谓“心之虚灵知觉”，无不表明在中国哲学的传统中，对于人所具有理性认知能力的“心”，是有所了解的。至于心的反观诸己的功能，更为道德自觉中所重视。甚至，中国哲学中所始终强调的内省，并不能只限于作道德的反省来理解。儒家与天主教对于心（魂）之功能的处理的根本不同是，天主教专将具有这些功能的魂认作是人有别于禽兽的标准，将人首先在自然生物意义上与禽兽作出区分；而儒家则将这些功能视作人作为自然生命的一些特性而已，正如草木有草木之特性、禽兽有禽兽之特性一样，人与万物的区别不在于人的自然生命具有何样的功能，而在于具有了这样功能的人的自然生命是否具有社会性的价值认定。天主教在传播中当然是意识到了这种认识上的分歧，而要解决这种分歧，在对人的认识上取得认同，自然就必须分辨清楚人与万物的关系。

除了形而上的哲学论证以外，利玛窦关于灵魂不朽的更多论证是诉诸经验的。事实上这也是晚明天主教传教士最常用的方法。在《天主实义》第三篇中，利玛窦共提出了五个论证。

第一个论证是从正反两方面展开的，正面的论证是：“人心皆欲传播善名而忌遗恶声”（第440页），人之骨肉归土，不免朽化，如灵魂亦随死销灭，何必劳心以求善名？故灵魂常在不灭。反面的论证是以中国传统的祭祖习俗为条件的，其证如下：

彼孝子慈孙，中国之古礼，四季修其祖庙，设其裳衣，荐其时食，以说考她。使其形神尽亡，不能听吾告哀，视吾稽顙，知吾事死如事生、事亡如事存之心，则固非自国君至于庶人大礼，乃童子空戏耳。（第441页）

这条证明不只是关系到灵魂不朽的论证本身，更涉及到中国传统的价值观念在行为中的贯彻问题，因此非常重要。利玛窦在随后引儒家经典来证明中国古来传统即以灵魂为不朽（见第四篇，第450—452页），其实不外是此一证明以另一种形式——藉经典权威来加以证明——表现出来。后来艾儒略在福建传教中，也反复借用祭祖以说明灵魂不朽（见《三山论学记》）。

第二与第三个论证，在思路与论据上几乎是一致的，都是通过人与动物的对比，来指出人有超越现世的要求，以证超越肉身的灵魂的长在。在这两个论证中，利玛窦以为，动物所求，“不逾本世之事”。而人心广大，本世之荣华富贵，均不足以令其满足；人“冀爱长生，愿居乐地，享无疆之福”；更有甚者，“不以今世为重，祈望来世真福”。（第442页）故知肉身虽可灭，但灵魂永存。

第四个论证以人的情感为论据。利玛窦讲：

人性皆惧死者，虽亲戚友朋，既死则莫肯安意近其尸。然而猛兽之死弗惧者，则人性之灵，自有良觉。自觉人死之后，尚有魂在可惧，而兽魂全散，无所留以惊我也。（第四篇，第444—445页）

以中国哲学的传统，恐惧是属于七情中的一类，并且，情与性是被严格地分而论之的，尤其是在宋明时期。利玛窦在用语上没有作明确的区分，而是笼统地以“人性”来表示情感，这是他与中国哲学的传统完全不同的地方。

第五个论证是建立在福善祸恶的报应观察上的。按照天主教的信念，“天主报应无私，善者必赏，恶者必罚”。（第 445 页）但现世中缺乏这种对等性，此说明身后应当有灵魂存在，以接受天主的赏罚。

以上五个证明中，前三个证明（第一个证明中的反证除外）可以大体上归为一类，涉及到心理学中的动机问题，并且直接反映在需要种类与满足方式的分析上。如果具体到人的需要及其满足这一心理问题来看，第五个证明也可归入此类，但利玛窦在这个证明中主要依靠的是非真实性的前提观念，因此实超出了心理学的范围。第四个证明则关系到情绪心理学。

按照心理学的理论，动机是个性需要的表现。人的需要与动物的需要所存在的基本区别在于，在动物的需要中直接把自然物品作为它的积极性的刺激，而人的需要则具有社会一个人的性质，表现出由低向高、由自然而文化的层次性。毫无疑问，利玛窦的经验论据正确地描述了这些心理现象，问题是出在对这些现象的解释。人的动机的主要组织原则，是需要按力量的强弱排成等级的。一般情况下，在较强的需要（自然需要）得到满足以后，较弱的需要（文化需要）就会出现，而人的文化需要是与社会环境存在着互动关系的，在种类与强度上都是无法限定的。此外，当较强的需要遭到强行或有意放弃、压抑时，较弱的需要会首先得以表现出来[2]。显然，这些正常或偶发的心理现象并不足以、更不会必然引起灵魂不朽性的意识产生。如果需要满足的心理学视角来看，“仓禀实而知礼义，衣食足而知荣辱”，其实就是人的正常需要层次的揭示；而“有恒产则有恒心，无恒产而有恒心者，唯士为能”，则表明了对特殊动机（以中国固有的术语便是“志”）存在的确认。因此，利玛窦以人的需要现象的分析来证明灵魂的永存，实只是他受制于自己意识中已设的宗教前提观念的结果。而在利玛窦的第五个证明中，这种前提观念则被直接充当论据应用于论证中。

人的动机可具有不同的心理形式，各不相同的心理形式及其对象化，能以不同的方式来满足人的需要。其中幻想即是典型的心理形式，它依靠想象来创造出人所希望的事物形象，而这些形象能维持和强化人的价值倾向。天主教关于后世情景的描述，正是基于人的这种心理现象，后世论以后世的果报支持了人的福善祸恶信念，在这点上，佛教亦然。但后世只是想象中的真实，以此以及所谓的“天主”作为前提来论证灵魂的不朽，则完全不属于心理现象的分析，而纯是宗教教义的自圆其说罢了。但是由此我们能意识到，在天主教的灵魂论证中，后世论是不可分割的教义；而且对灵魂的不同处理，必然会影响其后世论的具体描述。这点由后文将要讨论到的天主教对佛教轮回学说的批判可一目了然。

至于以恐惧情绪为论据的第四个证明，利玛窦显然是将人的情绪反映简单化地处理了。在作为现实有机体对积极或消极刺激所产生的直接后果的情绪中，恐惧究竟是先天的还是习得的，或者先天与习得的比例关系，并没有一个确定的答案，因为在刺激—反应的过程中，中间变量起着非常重要的作用[3]。之所以要把这个问题特别地标出说明，是因为诉诸人的情绪来论证人性，在儒家哲学的核心理论中也具有重要的地位。众所周知，孟子关于性善论的关键性证明是通过对人乍见孺子将入于井时的怵惕惻隐之心的体会与分析来完成的（见《孟子·公孙丑上》）。事实上，在孟子处，这种怵惕惻隐之心的先天性同样不必然充分。上文曾讲到，利玛窦笼统地以人性来指示情感，与中国哲学性情分明的传统有别。但是这种概念上的不同，并没有完全

造成思想方法的不同。天主教对人性的内涵理解，因其宗教性而表现出与儒家不完全相同，但主要仍是从道德上来理解，却也是无可怀疑的。道德意识作为一种人类群体化后于历史中培养起来的精神，在本质上是人类自我注入的。一种由外注入的精神如果不能内化成人的生命的自然需要，则这种精神对于人的生命，终究只是外在的枷锁。在儒家，自孔子起，以仁的思想的标举，将外在的礼内化成生命的本能，由道德返回情感以求确认，可以说是一个基本的思想路数。而利玛窦藉恐惧以见证具有道德性的灵魂的存在，在思想方法上诚表现出一致性。

当然，指出天主教与儒家思想方法上的这种一致性，并不意味着儒耶在价值来源的认识上就一样了。事实上，作为一种道德意识的自觉建立，无论是儒家，还是天主教，都是同时通过双向展开来标举价值来源的。一个维度是将道德意识本体化以求其神圣性。儒家固然标举仁的旗帜，强调道德意识的内 180 在化，但决不否认价值有超越人世的来源，宋儒必要将“理”与“天”合而成为“天理”，根本的原因即在这里。天主教在这一维度上自然发展得更充分。另一个维度是本体化且神圣化后的道德意识复又归落于人的情感，以求其合乎人情的自然化。上文对天主教和儒家以情感见证人性的思想方法的揭示，就显出了二者在这一维度上的共同性。但是，任何一种价值系统都有这种双向的思想展开，然而倾向毕竟是会有区别的。儒家无疑在后一个维度上表现得更充分，而天主教则恰相反。如果天主教对具有道德性的人性的全部建立，与儒家一样，主要是以返归情感来完成，则不会以肉身与灵魂为根本对立，并在这种对立中来强调人一定要于现实生命外来另求一种存在。

五个证明中真正突破了心理经验的体会与主观意向性很强的分析，而触及到了中国人的现实行为，并因此显出其重要性的，是利玛窦对于祭祖的考察与解释。祭祖这一中国社会普遍存在的行为，其客观性是自明的。同时，祭祖又不同于佛教的礼佛。佛祖虽然曾经是凡人，正如传教士所点出的那样，他毕竟是已被非人化地处理，在形式上是作为神而得到崇拜的。相形之下，祭祖仪式中的祖先，却没有被加以神化，而完全是以完整的人的身份得以礼奉的。因此，问题便自然地呈现出来。如果人的肉身消散后，灵魂亦不复存在，则上上下下的祭祖，便不能被合理地解释。事实上，利玛窦所说的“童子空戏”所具的荒诞性，对儒家贬抑后世的无神论是很有挑战性的。《朱子语类》卷三中所载的关于祭祖现象的多条讨论，充分说明了这一点。按照朱熹的解释，人是气化之物，具有虚灵知觉功能的魂也是如此。因此人死之后，构成人的气自然散尽。而后人之所以要祭祀祖考，全是因为造就祖先与后代的气略有相通，只要后人祭祀之心诚敬，便能使造就祖先之气重新聚合，与自己相感应。朱熹讲：

毕竟子孙是祖先之气。他气虽散，他根却在这里；尽其诚敬，则亦能呼召得他气聚在此。如水波样，后水非前水，后波非前波，然却通只是一水波。子孙之气与祖考之气，亦是如此。他那个当下自散了，然他根却在这里。根既在此，又却能引聚得他那气在此。

（《朱子语类》卷三）

显然，朱熹是在强为之说，所以他总是要补上一句：“此事难说，只要人自看清。”

尽管朱熹的诠释不如人意，但祭祖中“诚敬”的特殊要求，多少也已透露出祭祖仪式中所含有的主体修养功能。祭祖作为一种特殊的仪式，在儒家

看来，其所注重的，与其说是告慰逝去了的祖先的灵魂，毋宁说是现世中的人的自我精神的锻炼。后来学者如梁启超，也曾以崇德报功来解释祭祖，同样是不以为灵魂真的存在。事实上，孔子所言“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），已是很明显地表达了神道设教的意思。在这点上，荀子讲得更清楚：

祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。（《荀子·礼论》）

然而按照对祭祖仪式的士君子与百姓的二重性理解[4]，祭祖虽然在儒家思想中被处理为道德上的修养手段，但在民间似乎仍存在着祖先灵魂永在的观念。这里，我们需借助人类学的考察来作进一步的分析。因为思想史的文本所提供的信息，常常是因为它已将历史中的实际行为过程抽象成一个行为本身，而使得对行为理解的信息很不完整。

在人类学家对中国祖先崇拜的一般结构的勾画中[5]，有两点是颇值得我们注意的。一是被祭的祖先被不断取代；二是被祭的祖先几乎是一个男人的世界。所谓被祭的祖先被不断取代，是指：“随着世代的演进，新的灵牌自动增加到家庭世系上，但是旧的则被移走，因为灵牌所特别代表的，只有大约三到四代。淘汰下来的灵牌被焚烧或埋葬在它所代表的那个人的坟墓旁。于是，从原则上讲家庭祖先崇拜就按照一种周期循环运转：最年轻的活着的一代在设有祖先灵牌的供桌前礼拜以上大约四代死者。这是一种建立在中国人关于父系亲属的核心部分是由父系的‘五服’——五种丧服等级——所构成的抽象观念之上的宗教关系。”（弗里德曼《中国家族的仪式状况》，《20世纪西方宗教人类学文选》第873页）弗里德曼虽然将这种祭祖仪式称之为宗教关系，但是它的世俗功能显然更为强烈。祭祖并不意味着子孙们真的以为祖先的灵魂还存在，而是藉此来促成家族的团结，情感上的因素还是次要的。以高祖父为最高的祭祀对象，下统曾祖父、祖父与父亲，由此所涵盖的家族，对于主祭者来说，便已是整个五宗了[6]。如果不是以整个宗族的和睦团结为根本目的，则不必对四代死者共同加以供奉；而倘若以灵魂为永存，则虽为远祖也不应弃而不供。实际上，祭祖的世俗功能在另一点，即被祭的祖先几乎是一个男人的世界，可以看得更清楚。如果祭祖的功能真的在承认祖先灵魂永存的观念上追求精神上的感应，那么祖先们的妻子的灵牌便不应该被大部分排除在供桌以外。按照艾儒略的解经，因为男身与女身有别，天主之赋人灵魂，有迟速之殊（《口铎日抄》卷二），但与肉身分离了的灵魂并不因为曾所寄挂的肉身的性别而应有不同的对待。然在中国的祭祖传统中，这种性别区分是非常普遍的，因为“宗祠不仅仅是体现父系亲属关系的场所，它还是父系社会政治生活的所在地，而在这种生活中，妇女是没社会地位的”（弗里德曼《中国家族的仪式状况》，第884页）。

毫无疑问，祭祖所具有的现实功能对于浸淫于这种仪式中的中国人来说，是有清楚的潜意识的，尽管在意识的层面上很少去理会它。因此，当利玛窦希望藉中国传统的祭祖来证明灵魂的永存，对于晚明中人，虽不足以分析来作学理上的否定，但在意识上恐怕是不可能接受的。相比较而言，利玛窦诉诸经验，尤其是诉诸情感的证明，对于中国人可能更具说服力，因为这种证明方式更接近于中国人所习惯的儒家思路。

除了上述利玛窦诉诸经验的五个证明外，关于灵魂不随肉身消亡而永

存，后来艾儒略还作有另一个诉诸经验的证明。他讲：

设使人之精气与灵明为一。凡人之精气强壮，则其灵明才学，亦宜与之强壮也；人之精气衰弱，其灵明亦宜与之衰弱也。今每见人当气强壮时，其灵明才学，反为衰弱；至气若衰老，其灵明之用，义理之主张，更觉强壮也。当知所谓魂也者，乃生活之机，运动灵觉之用也。（《三山论学记》，《天主教东传文献续编》（一）第 471 页）

艾儒略通过将肉身与灵魂的功能区分开来，来说明灵魂不随精气之消散而无有。他的前提是正确的，肉身与灵魂在功能的发挥上确实不存在着必然的同步性，但这个前提或能证明灵魂可以脱离肉身来发生作用，却推不出灵魂的功能永不衰竭的结论。实际上，艾儒略这个证明，回到了以灵魂为独立的单一实体来证明其永恒的论证思路。因为这个思路，同时也因为他以功能来说明实体的存在，故使我们联想起康德在《纯粹理性批判》中对孟但森心灵永存证明的驳斥。康德讲：

彼（指孟但森）未见及即令吾人承认心灵之单纯性质，即承认心灵不包有杂多彼此并立之组成分子，因而无延扩量，顾吾人仍不能否定心灵（为任何其他存在以上之事物）有强弱量，即具有“关于心灵所有一切能力”之实在性度量，亦即关于构成其存在之一切事物之实在性度量，以及此种实在性度量，经由一切无数更小之度量而可减弱者。所假定之实体——其永恒性尚未证明之事物——能以此种情状转变至无，此固非由分解，乃由逐渐丧失（衰退 *nemissio*）其能力，即由衰弱（如容我用此名辞）以至于无。盖意识自身常有一度量，而量则常容减弱者，此同一之事例自必亦适用于其意识自我之能力及一切其他能力。故仅视为内感对象之“心灵永存”仍未证明，且实为不可证明者。（第 277 页，商务印书馆 1960 年版）

很清楚，即便灵魂是单一性的实体，其功能不依赖于肉身，但它仍具有强弱的度量，因此灵魂会因功能衰弱以至于无，最终消亡。如果沿着康德这个思想前进，人只能被理解成有限的生命形态，无论是肉身还是灵魂。按照约翰·希克的总结，肉—心分离的二元论在进入本世纪以后，越来越受到批判，人在很大程度上是他所呈现出来的有血有肉的生命，并不是可与肉身相分离的永恒存在的灵魂，而这一理解在专研《圣经》的学者看来，是有根据的[7]。

事实上，虽然晚明时期的中国人在理论上没有康德这样的清楚分析，但不以身心为二，首先在自然形态上来认识人，进而赋予人以社会的内涵，并最终在这个内涵上来确立起人的形象，确是普遍的观念。叶向高对艾儒略曾有一问，即很好地体现出中国人的身心合一论，他问：

天地之间，不离顺逆二境；人之阅世，不离苦乐二情。然当苦乐之遭，而身受之者，以其有五官百骸之用，故耳司听，目司视，口司啖，鼻司嗅，四体司觉。死则一具白骨，立见僵仆。形躯无所受，苦乐无所施，神虽不灭，安见朽腐归土，又别有苦乐可受哉？（《三山论学记》，《天主教东传文献续编》（一）第 473 页）

以这样的观念来看人，在原初的意义上，人与万物当然没有本质的区别，离开了肉身的灵魂也不具有真正的意义。因此，天主教对灵魂的诠释，以及灵魂永恒的证明，必须通过对具有着灵魂的人作出进一步阐述，才能使其教义完整地呈现出来。这进一步的阐述，就体现在传教士对儒家以万物为一体思想的批判，以及天堂与地狱的后世论陈述中。

第三节 人的位置

前文曾述及，天主教关于人的理解，基本上是从人与上帝的关系上来看待的。我们从《圣经》上读到的是，上帝创造了人，让人在宇宙中占有一个特殊的位置；人是上帝按照自己的形象创造的，并让人管理其他所有万物（《创世记》1：26）。因此，上帝—人—万物，具有着非常清楚的秩序。在这个秩序中，人所充当的角色是很特殊的，相对于万物，人为至尊，但人最终受制于上帝。

然而在中国人的观念中，上帝作为一种最高的存在，如果是将他在超自然的主宰意义上加以定位，则完全是被虚化了的；如果是将他作为价值体系的源头来加以肯定，则它又是被转落于自然之一切存在中的。无论是那种情况，超越自然的力量在中国文化中都被搁置，或者说是被转移了。

由于在以现象呈现着的自然中，人因自己的特殊性，具有着知觉与分辨的能力，用周敦颐《太极图说》中的说法，就是“唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣”。故被搁置了的，或被转移了的超自然力量，实质上只能在具有着知性力量的人的身上得到体现。这种体现正在于人赋予自己一种标准，即周敦颐所谓的“圣人定之以中正仁义，而主静立人极”。在此意义上，人就是上帝。

当然，这只是人的一面。从另一方面来看，人固然是秉得 187 天地自然之精华而最灵贵，但仅此只能说明人优越于万物，却不足以保证人与万物有本质区别。换言之，当人不是在自己树立起来的价值上来认定自己，而仅在自然意义上确认自己时，人与万物并不会因为功能上的不同而具有本质的区别。这点在既有的价值观念被个体性情所取代、社会规范荡然失序了的晚明社会，更是张显得非常清楚。晚明攻击天主教的健将钟始声是一个儒释合一的人物，他有一段话足以反映出这种普遍的社会意识。他讲：

现见世之愚人，但念饮食淫欲，他无所知，与禽兽何异？现见世有义犬、义猴，舍身殉主，诉官理究，与人何异？故孟子亦云：“人之所以异以禽兽者，几希。庶民去之，君子存之。”（《辟邪集·天学再微》，《天主教东传文献续编》（二）第 935 页）

据此，他以为传教士“谓禽兽有觉而无灵，惟人为有灵者”，而区分为一有终、一无终，乃是虚妄之谈。

而尤有意味的是，两个层面上的人，并非是分离了的。“人极”的树立不能够、也不应该脱离自然意义上的人，相反，万物的存在都足以昭示“人极”的确立。因此，上帝，如果他存在，与人、与物，只是同体而异形、异处。毫无疑问，在这里，真正被标举的是人。

显然，儒耶在这个问题上形同冰炭的。利玛窦明确指出：

以人为同乎天主，过尊也；以人与物一，谓人同乎土石，过卑也。由前之过，惧有人欲，为禽兽；由今之过，惧人不欲，为土石。（第四篇，第 482 页）

这里，利玛窦对人妄自尊大、自视同乎天主所带来的结果，和中国的传统观念存在着方向上的区别。与利玛窦对话之中土云：

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，则曰天主上帝即在万物之内，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。（第四篇，第 468—469 页）

这便是说，当中国人以上帝与物为一时，实是将人由自然的生命提升到合乎道德的生命，中正仁义这人的标准已赋予了人，是将人作正向的推进的。而

在基督教则不然。人虽是上帝照着自己的形象塑造而成，并赋予了人管理万物的权力（见《创世记》1 26），但人却令上帝失望，凡有血气者，无一不是行为败坏，终日所想的尽是邪恶（同上 6 5—7, 6 11—13），即利玛窦所言之“有人欲，为禽兽”。基督教对人所作出的是反向的推进。实质上，这正是为什么天主教必须要在人之上立一上帝的根源，因为人必赖以此方得拯救。至于人视己如土石，更属自暴自弃，不足以论了。因此，说清楚上帝的位置、人的位置、物的位置，诚属神父们必须要做的工作。而其中，上帝的位置，乃是关键。

中国哲学以万物为一体，并不意味着无视万物的区别而没有对物作出过分类。这点利玛窦是承认的，他提到了类似于我们在上文中所引到的荀子在《王制》篇中对万物所作出的水火、草木、禽兽、人的分类。利玛窦讲：

贵邦士者曰：或得其形如金石是也，或另得生气而长大如草木是也，或更得知觉如

禽兽是也，或益精而得灵才如人类是也。（第四篇，第 461 页）

但他进而指出，“吾西庠之士犹加详焉”，并附一万物分类图（同上第 462 页）。

事实上，在物的分类上作争论是一件无意义的事情，因为任何分类都是相对的，它受制于标准的设定。利玛窦与晚明士人的对话充分反映出这点。明代哲学是在宋的基础上展开的，王学的独树一帜，突破处是在价值哲学上，而在宇宙论上，沿袭着宋以来以理气为创化之本的思想。万物一体，也正是在万物皆由理气合和而成的意义上提出的，而且这并不说明万物间不存在着区别。所以当利玛窦语近挖苦地指出：

如吾于外国士传，中国有儒谓鸟兽草木金石皆灵，与人类齐，岂不令之大惊哉！

中士分辨道：

虽吾国有谓鸟兽之性同乎人，但鸟兽性偏，而人得其正。虽谓鸟兽有灵，然其灵微

渺，人则得灵之广大也。是以其类异也。（第四篇，第 463 页）

这便使在一理分殊于万物，而万物在一理这个共同源上被认为一体的事物，在存于具体事物中的分殊之理（性）这个内在质的标准上作出了划分。中士还讲：

虽云天地万物共一气，然物之貌像不同，以是各分其类。……故观天下之万像，而

可以验万类矣。（第四篇，第 465—466 页）

万物在气这一共同源上是一体，但气之聚合不同，万物在形象上亦有别。但是利玛窦并不满足于这种分类法。对中士以内在之性来区分物类的方法，利玛窦只将中士所言的偏与正、微渺与广大作量的理解，而认为不足以成为分类的标准；对中士以外在形象来划分万物的方法，利玛窦又以内在之性的标准加以否定（见第四篇，第 463—468 页）。以今日科学的视角看，利玛窦的质疑，诚表现出他所承受的西学对现象世界的区分比儒家更为细密。

但毫无疑问，儒学与天主教都不是在讨论科学，故问题不在于到底用什么样的标准来对万物作出分类，而在于为什么要分类。对儒家来讲，分类本身不是什么目的，而只是因为现象世界呈以五彩斑斓。既然其哲学的基础在于对世界的认识，故必须对这万紫千红的世界作出一解释。然而对自然的解释，目的却不在于自然，而在于为人的价值树立一共同性的源头，所以儒家要从类别众多的物像中抽出一共同性的东西，正如朱熹诗所喻，“万紫千红总是春”。春才是要把握住的东西。而对天主教来讲，分类本身同样不是目的，同样只是因为现象世界的解释是它立论的基础。但与儒家不同，天主教

不是要从繁多的世界里抽出一个共同性的东西，而是要通过对万物类的区分来层层上推出一个顶点，以之君临万物。儒家要寻找的，是存于万物中的；天主教所推出的，是超越万物之上的。当然，作为思想过程中所形成的方法，虽然分类同样不是根本的目的，但在儒家，分类本身不构成其理论的必需内容，相反是要跳出的境域，故可大而化之；而在耶教，分类构成了其理论不可少的内容，故须细而言之。

上述的异同，处于对话中的双方，在几番论辩中，当然是清楚的，故双方都没有纠缠于分类。当中士告知利玛窦，儒家 191 “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”，旨在劝人为善绝恶（第四篇，第 468 页）。利玛窦明确指出，这是将物与造物者作了混同，他讲：

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。（第四篇，第 476 页）

对第一个观点，利玛窦的批驳是，万物各有其性，如以天主与物同，则混淆物理，抹去了万物的个性差异。显然，利玛窦所着眼的正是万物之异，而儒家却是要在这异中看出万物之同。对第二个观点，利玛窦通过部分与整体比较的方法来推倒。他指出，如天主为物之内分，而作为整体之物应当大于作为部分的“内分”（这内分可作物之本性解），但天主反小于物，这是不通的。对第三个观点，利玛窦指出，物如工具，天主如匠人。匠人通过工具体现出自己的存在，但工具不等于匠人（同上第 476—482 页）。

利玛窦的这三个否定，纯粹是知识论上的分析，而中士的观念是关于人的伦理行为的价值来源的形而上问题，并不是知识论所能分析的。故中士进一步从另一个角度对所谓的“同体之同”向利玛窦再作解释，中士讲：

谓同体之同也。曰：君子以天下万物为一体者也，间形体而分尔我，则小人矣。君子一体万物，非由作意，缘吾心仁体如是。岂惟君子，虽小人之心亦莫不然。（第四篇，第 484 页）

对此，利玛窦以为：

前世之儒，借万物一体之说，以翼愚民悦从于仁。所谓一体，仅谓一原耳。己如信之为真一体，将反灭仁义之道矣。

为什么会这样呢？利玛窦进而解释道：

仁义相施必待有二，若以众物实为一体，则是以众物实为一物，而但以虚像为之异耳。彼虚像焉能相爱相敬哉？（第四章，第 484—485 页）

这便将天主教的道德观的前设观念，和盘托了出来。按照利玛窦的说法，道德行为必须是一个对象化的行为，如果以万物为一体，道德行为便失去了她所施予的目标，而成为一个虚像，道德行为的道德性也无从体现出来。但是，在儒家思想中，道德行为本质上不是一个对象化、需要依赖一个外在的对象来表现出来的行为，而是一个道德主体内在自足的行为。相反，在儒家看来，一个对象化了的行为，尽管在客观上给对象造成某种有益，但它可能并不是一个道德行为，而可能只是一个功利性的行为。其实，正因为有此区别，所以在儒家，忌言因果，不谈天堂地狱，更不需上帝；而天主教这一切都需要，因为唯有借助于这些，人的行为是否具有道德性，才能够得到非主观的公正验证。

实际上，在上述利玛窦的三个否定中，后两个否定在他的知识论分析基

础上，也作了类似的引伸。利玛窦强调，如果以天主为物之内分，且问：

天主在人内分，为尊主欤？为贱役焉？为贱役而听他分之命，固不可也。如为尊主而专握一身之柄，则天下宜无一人为恶者，何为恶者滋众耶？天主为善之本根，德纯无渣，既为一身之主，犹致蔽于私欲，恣为邪行，德何衰耶？当其制作乾坤，无为不中节，奚今司一身之行，乃有不中者？（第四篇，第 478 页）

当神圣的价值源头落实在个体生命中后，个体的存在本应是“无一人为恶者”，但现实中却是“为恶者滋众”。这样的难题，同样为儒家所遇到。但儒家没有因此而否定天理在人内分（当天主教的上帝被儒学化理解以后，即是天主在人内分），而是通过性情（在宋明则是理气）分离来加以解释。而天主教是无法接受此观念的，如果天主在人内分，天主便失去了他作为“善之本根”的神圣性，以及作为道德的判定者所应有的公正性与权威性。同样，作为创造者的上帝，如果等同于被创造出来的物，那么“小人穴壁逾墙，御旅于野，非其罪，亦天主使之之罪乎，何以当恶怨其人、惩戮其人乎？为善之人，亦悉非其功，何为当赏之乎”（同上第 479—480 页）？对行为作出判定的，与承受这种判定的，势必由天主一身来承担。如此，天主教旨在通过人与上帝的关系的揭示来引导人返归上帝的企图，便只能全部落空。故利玛窦断言，乱天下者，没有比将上帝混同于万物更严重的了（同上）。天主创造万物并君临万物，这是天主教不可动摇的教义。

弄清楚了“上帝为万尊之至尊”，便可进一步来讲“人品为至尊之次”（第六篇，第 522 页）。如果说前者利玛窦是直接通过对儒学以万物为一体的否定而得到陈述，那么后者则是以对佛教戒杀生的批驳来彰显的。

佛教的戒杀生，按利玛窦的看法，是因为其有三世轮回之说，即“恐我所屠牛马，即是父母后身，不忍杀之耳”（第五篇，第 501 页）。佛教的三世说，与天主教之后世论，绝然对立，传教士皆细加批驳，利玛窦亦然。而问题是在于六道轮回的教义，儒家也不能接受，但由轮回观念导引出的戒杀生，在儒家看来，诚可诱人宅心仁厚，在功能上能够起滋养儒家“民胞物与”之胸怀的作用，故可姑且听之任之。与利玛窦对话之中士讲：

轮回之说自二氏出，吾儒亦少信之。然彼戒杀生者，若近于仁。天主为慈之宗，何为弗与？（第三篇，第 504 页）

由此也足以看到中国文化推崇兼容之性格与方法。兹略申言一二，似也有益于对晚明社会处理天主教的理解。汉唐佛教由传入而滥觞，曾激起中国学者的思考，如何在面对外来文化的冲击下，能够充分发挥出民族固有文化的维模功能，通过对外来文化的删滤，使之成为一种营养资源而被吸入到本土文化之中。中唐韩愈提出的道统观，正是这种思考呈以观念形态的标志，虽然其表象上是斥佛之姿态。由韩愈对“先王之道”的陈述，我们看到，无论是在衣食住行的生活方式上被加以定位的“道”，还是在礼乐刑政之制度上、仁义礼智之意识形态上被加以定位的“道”，其发生与形成，都是人对所在之环境所作出的适应性创造[8]。因此，文化功能的有效性成为取舍一种文化的首要标准。当中国人面对一种新文化时，这种新文化总是以不同的层面介入中国人的生活。虽然这些不同的层面在其自身的文化系统中是互为因果、彼此粘连成一体，但中国人却往往根据现实的有效性的原则，在对其加以消解，使之解构的基础上，或吸收、乃至曲加利用，或搁置、甚而附以排斥。这里，从方法上讲，解构是一关键的手法，唯有此手段，方不会因彼一善而照单全收，也不会因彼一不善而一味拒斥。而所以能行此手段，盖因为

立场是以我为主，有效性第一。陈寅恪尝言：

释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说、存在之制度无一不相冲突。输入之后，若久不变易则决难保持。是以佛教学说能于吾国思想史上发生重大久长之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震荡一时之人心，而卒归于消沈歇绝。（《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》）

正说明了上述之立场与方法。而陈寅恪所说，“必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”，乃“二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也”，洵为明断。与利玛窦对话之中士所表达的不因佛教轮回之荒诞而完全舍弃戒杀生，可谓是陈寅恪所见之精神在个案上的见证。

事实上，这也是晚明社会于意识深处对待天主教的根本精神，前曾讨论过的同情与理解传教士、归化于天主福音的徐光启是如此，即便是对天主教彻底对立的人物，于不经意处亦透露出此精神。且举一例以见之。钟始声于《天学初微》撰成后，曾寄际明禅师，希望渠能同声相应，与己共辟天主邪说。钟始声甚至以言激之，“彼（指传教士）既专攻佛教，尊者似亦不容默”云云。然际明于复函中，一方面声称，“接手教，兼读《初微》，快甚！居士担当圣学，正应出此手眼”；另一方面复言，“今时释子，有名无义者多。藉此外难以警悚之，未必非佛法之幸也”。正所谓“刀不磨不利，钟不击不鸣”是也（《辟邪集》附录）。天主福音固然相悖于释迦教义，且不遗余力攻伐之，但在际明禅师——也就是钟始声自己（详见第五章）看来，天主教对于处在思想裂变中的晚明佛门，仍不失其疗伤去毒之效用，而足可引为佛门之借镜。

但是，利玛窦无法容忍这种基于有效性原则的、在解构后所表现出来的兼容性。他强调：“吾既明证无变禽兽之理，则并著无杀生之戒。”（第五篇，第505页）当然，利玛窦对戒杀生的推倒，并非意味着他对中国人希望藉戒杀生以滋养仁德的要求加以否定。人无疑应当滋养仁德，但不可以通过戒杀生来谋获。因为在利玛窦看来，戒杀生的背后所隐藏着的轮回理论，势必造成人与万物的混同。利玛窦细述了万物与人的关系，他讲：

试观天主生是天地，及是万物，无一非生之以为人用者。夫日月星辰丽天，以我照也；照万色，以我看也；生万物，以遂我用也。五色悦我目，五音娱我耳，诸味诸香之汇以甘我口鼻。百端软暖之物，以安逸我四肢；百端之药材，以医疗我疾病。外养我身，内调我心。故我当常感天主，尊恩而时谨用之。鸟兽或有毛羽皮革，可为裘履；或有宝牙角壳，可制奇器；或有妙药，好治病疾；或有美味，能育吾老幼。吾奚不取而使之哉？（第五篇，第505—506页）

人超拔于万物，而万物为人所用，这正是天主教对人的地位的确认。

利玛窦此一陈述，虽是借着对佛教之戒杀生的批驳而说出的，但骨子里仍还是针对着儒家的万物一体观念的，此不言而喻。如果说在中国的哲学传统中，对高悬于人之上的超自然的意志神，往往是加以虚化而敬而远之的话，那么对人于自然世界中的独特地位的确认，与利玛窦所言，在表面上，甚至在万物为人所用这具体的言语上看，是没有不同的，尤其是先秦儒家。利玛窦借用孟子仁政之说法，转以证明天主教以万物有别于人而为人用的观念，正是有见于此。利玛窦讲：

夫鸟兽草木与财货并行，并用之有节足矣。故孟轲示世主，以数罟不入污池，而斧斤以时入山林，非不用也。（第五篇，第509页）

孟子行仁政，确以养生送死无憾为王道之始，而要养生无憾，丰衣足食乃是

最基本的要求（见《孟子·梁惠王上》）。荀子亦不例外，所谓“一天下，财万物，长养人民，兼利天下”（《荀子·非十二子》），这“财（裁）万物”即是此论。

然而细加分疏，则可见到，天主教在强调人尊贵于万物，万物为人所用时，不只要是在现象的层面上替自然生活作客观的白描，而是要在这个素描的基础，传递出上帝对人的恩宠，人理应感恩于天主的信息。后者是其根本的目的所在。但儒家却不然。孟、荀上述所言，乃纯粹是对人的自然生活作一现实的向往，是充满着世俗情调的，这里不存在着超出人的物质生活的话语。而当儒家转而讲万物与我为一时，其话语之所指，已不是人的物质生活的问题，而是对人的精神问题的处理了。在先秦儒家处，人是整个的人民，而不是自己个人或某个群体的物质生活与精神问题，被认为是同样的重要而加以关注的，孔子是如此，使儒学发生分流的孟、荀也是如此。当他们在讨论这一论域中的问题时，并没有以否定另一论域中的见解为前提，而利玛窦恰是以彼为此，用儒家讨论现实物质生活时的观念，来否定儒家对精神问题的处理。

不能简单地认为这是利玛窦对儒家思想的有意曲解。当传教士进入晚明社会时，弥漫于思想界并充塞于人的头脑的，完全是宋明儒学家的道德话语，先秦儒学那种讨论人的现实物质生活的朴素话语无从听及。以万物为一体来培养人的精神境界的玄言，令儒家圈内中人，亦不免疑窦丛生，更不必讲来自完全不同文化背景中的传教士。宋代儒家将万物一体的精神境界标示出来的最杰出代表，无疑是张载。张载在《西铭》一文中所揭示的“民吾同胞，物吾与也”，成为后来儒家津津乐道的理想。但是，质疑者正于此发难。二程的高足杨时，“便正是疑‘同胞’、‘吾与’为近于墨氏”（《朱子语类》卷第九十八）。利玛窦持有同样的看法，他讲：

吾闻君子于物也，爱之弗仁。今使之于人为一体，必宜均仁之矣。墨翟兼爱人，而先儒辩之为非，今劝仁土泥，而时儒顺之为是，异哉！（第四篇，第487页）

当然，张载的“民胞物与”决非是墨子的兼爱，更不是如利玛窦所言，是“劝仁土泥”。二程与朱熹据理一分殊都作有分辩，朱熹讲：

《西铭》大纲是理一而分自尔殊。然有二说：自天地言之，其中固自有分别；自万物观之，其中亦自有分别。不可认是一理了，只滚做一看，这里各自有等级差别。且如人之一家，自有等级之别。所以乾则称父，坤则称母，不可弃了自家父母，却把乾坤做自家父母看。且如“民胞物与”，与自家兄弟同胞，又自别。龟山（杨时）疑其兼爱，想亦未深晓《西铭》之意。（《朱子语类》卷九十八）

朱熹对万物分殊的看法，虽然已没有再从先秦儒家长养人民、兼利天下这一开物成务的基点来展开，而完全是限于道德之论域。但是，即便是限于道德之论域，以朱熹的疏解，儒家所谓的以万物为一体，其前提仍旧是对万物有别的确认，并坚持认为，“万物虽皆为天地所生，而人独得天地之正气，故人为最灵”（同上）。儒家所以在确认了万物有别、人为最灵的观念上来反复强调万物一体，则正如朱熹所言：“万殊而一贯，则虽亲疏异情，贵贱异等，而不牾于为我之私。”（《西铭》注）显然，在儒家看来，对于人来说，要认识到万物有别、以人为贵，并不困难。困难是在于，人往往会循着此一认识，而封囿于一己之私，使人的存在淹没在自然生命的原初状态。因此，必要将我与非我——不只是通过其他的人，而且是要通过整个的存在世界的隔阂冲开，人的生命便在这种冲开的过程中融入整个世界的存在之中，

人的存在的真正意义在这种万物一体的境界中获得。张载尝将这个“冲开”称之为“大其心”，他讲：

大其心，则能体天下之物；物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下，无一物非我。（《正蒙·大心》）

朱熹进而申言道：

苟一物有未体，则便有不到处。包括不尽，是心为有外。盖私意间隔，而物我对立，则虽至亲，且未必能无外矣。（《朱子语类》卷九十八）

因此，以万物为一体，决非是对客观世界之认识，而恰恰是在认识了客观世界之本来面目后所作出的反向超越。

这便清楚地凸现了天主教与儒学的异同。天主教坚决拒绝在人与物之间划等号，是为了阻止人堕落于禽兽；儒家立意要达到人物合一的境界，是为了促使人远离于禽兽。目的都一样，正如李之藻所谓“东海西海，心同”。但是所不同者，却非他所言，“特言语文字之际”（《天主实义重刻序》），而真的是“理”有所不同了。以天主教的理路，人是上帝按照自己的形象而创造出来了，万物是上帝为了人而创造的，因此上帝永远在人之上，人必须也只有在感恩、热爱并服务于上帝时，人才完成了自己存在的目的，目的与意义是在人生之外的。而以儒家的理路，人与万物同为天地所生，原无本质的区别，因此人要使自己的存在获得意义，就必须也只有使自己在体会自己、体会万物的过程中来建立和完成，目的与意义是在人生之中的。那么，人究竟如何明白这道理呢？在天主教，是依靠上帝在人的生活中的不断显灵；而在儒家，则是依靠人对于内在良知的永远感悟。毫无疑问，坚信上帝存在、坚信良知固有，信，乃是他们共同的前提。至于论证，无论是诉诸知识，还是诉诸心理，终究只是圆其所信而已。在仅在此意义上，儒家被称为儒教，应当是可接受的。

然而，人终究原初是动物，上帝的显灵、良知的自觉，并不足以保证人不堕落于动物。事实上，基督教虽然认为，上帝以自己的形象创造出的人，本来是善的，但是人却滥用了上帝赋予人的意识与能力，背离了上帝而堕落。晚明思想的裂变所带来良知性情化，以及社会生活中的道德失范在当时人看来，正可谓人的动物化。天主教所以引起晚明社会的关注，震激一时之人心，就在于其教义之目的，也是与儒家一样，使人不成为动物，而在儒家的手段——良知自觉——失效之际，天主教的独特手段，或能表现出整饬人心的作用。这个手段，便是天主教的后世论。

第四节 合目的与手段为一体的后世

以基督教的信仰，天主教在人的现世生活中，是不断地呈现着的。利玛窦对此讲得很清楚：

设令善恶之报，咸待于来世，则愚人不知来世之应者，何以验天上之有主者，将益放恣无忌。故犯彝者，时遇饥荒之灾，以惩其前而戒其后；顺理者，时蒙吉福之降，以酬于往而劝其来也。（同上第 549 页）

但现实中的善恶与福祸的不对应，乃比比皆是，这是传教士们所无法回避的事实。利玛窦云：

夫世之赏罚，大略未能尽公。若不待身后以天堂地狱还各行之当然，则不免乎私焉。

（同上第 556 页）

故代表公正的上帝，“必以濒死之候为定”（同上第 554 页），而天堂与地狱，自然便是最终的手段。

神父们尽其所能，向晚明社会中人描述着后世的情景。《口铎日抄》卷一载：

越四年辛未（崇祯四年，1631 年），春正月二十九日，余（《日抄》笔录者李九标）试于郡。时艾（儒略）先生有樵川之行，独卢（磐志）先生在。余问先生曰：“闻吾师有审判图，可得请而绘乎？”先生曰：“无有也。别有图数幅，为子陈之。”

则见有一像坐烈焰中，蓬头裸袒，口张如箕，两魔挟之。旁有二小像，亦倒烈焰中，似有展转不能堪之状。先生曰：“此地狱之灵魂也。张口者，其叫呼之状耳。”

次见一像，合掌当胸，两泪下垂，有火环绕之，而不受魔苦。先生曰：“此炼狱之灵魂也。合掌者，顺受主命耳。”

次见一像，冠服咸具，两目上视，两手当胸，而和悦之色可掬。先生曰：“此天堂之灵魂也。目上视而合掌者，爱慕天主耳。”

可以想见，西画的写实手法，当可以令晚明中人对后世有一个形象的认识。

文字上的描述，可见之于利玛窦的《天主实义》。利玛窦以为，后世的情景，很难描述，《圣经》中也仅述其大略。相比之下，“地狱之刑，于今世之殃略近，吾可借而比焉；彼天堂之快乐，何能言之”（第六篇，第 557 页）？利玛窦讲，“本世之患有息有终，地狱之苦无间无穷”；地狱之劳苦分为二，“或责其内中，或责其表外”（同上）。而所有的身心之苦，“莫深乎所失之巨福也”。因此，后世之真正令世人醒悟者，在神父们看来，主要的不是地狱之威慑，而在于天堂之感召。颇有意味的是，天堂之乐固然是“目所未见、耳所未闻、人心所未及忖度者也”，但利玛窦终究仍以世俗快乐的极限化来加以比拟，所谓：

常为暄春，无寒暑之迭累；常见光明，无暮夜之屡更。其人常快乐，无忧怒哀哭之苦；常舒泰，无危险。韶华之容，常驻不变；岁年来往，大寿无灭，常生不灭。（第六篇，第 559—560 页）

至于“炼狱”，利玛窦在《天主实义》中没有用此名词，但实际上因中士之责疑而作了描述。中士以为，善恶分明者，自然或升天堂、或坠地狱，但是生前善恶相混者的处理，似不应非此即彼。利玛窦解释道：

天主经云，人改恶之后，或自悔之深，或以苦劳本身自惩，于以求天主之宥。天主必且赦之，而死后即可升天也。倘悔不深，自苦不及前罪，则地狱之内，另有一处，以填此等人。或受数日数年之殃，以补在世不满之罪报也。补之尽，则亦蹶天。（第六篇，第 554—555 页）

据此，炼狱当属于地狱中的一个特殊处，而落于炼狱者仍可升天堂，这便与天堂、地狱截然二分的说法发生了矛盾。

在神父们所述的后世景象中，须特别注意而待指出的是，无论是在天堂，还是在地狱，死后脱离了消散之肉身的灵魂，仍是与形体相连在一起的。但是在前面的讨论中，我们则看到，利玛窦向晚明社会传递的天主教关于人的教义时，明显地主张身心之间存在着双重性，死后的生命是以灵魂的独立存在来强调的。这不仅是利玛窦一个人的思想倾向，其他的神父们也是如此主张的。事实上，对生命作身心分离的双重性解释，乃是普遍而经常发生的错误。史蒂文森指出：

这种双重性是一种古希腊的观念，在《新旧约全书》中是找不到的。在基督教最初的几个世纪里，基督教神学开始运用希腊哲学思想来系统地阐述自己的主张，非物质灵魂论确实渗入了基督教思想，而且之后就一直有呆着不走的倾向。基督教当然坚信人死后仍有生命，但如果认为这是在物质的肉体死后非物质的灵魂继续存在的话，那就是异端邪说。《使徒信经》明确声明信仰肉体的复活，这从《圣经》中可以找到证据。在《哥林多前书》第 15 章第 35 节中，圣保罗（St. Paul）说我们的血气身体死了，但灵性的身体却活了。显然，灵性的身体是指什么还不清楚，但是圣保罗的的确确用了 Soma 这个希腊词，意思是“身体”。（《人性七论》第 63 页，商务印书馆 1994 年版）

因此，我们由天主教神父们在讨论现世中的人与描述后世中的人时所表现出来的矛盾，可以断言，在向晚明社会传播基督福音时，传教士们是兼用二者的。当他们向中国人说明他们对现实存在着的人的理解时，希腊哲学的身心二元分析被充分使用，而在转向后世描述时，基督教关于灵性的身体复活的信仰始得以传递出来。显然，对于后一个内容，神父们是语焉不详的。传教士们这种传播中所表现出的不同，究竟是有意识地适应中国人的精神而采取的方法上的变通，还是他们自己的思想中本来就存在着这种混合，则是无从知晓了。

然而，后世的景象虽然清楚，但是以天堂地狱来劝人从善绝恶，实在是与儒家的思想相去甚远的，因此，与利玛窦对话之中士不能不提出质疑：

夫因趣利避害之故为善禁恶，是乃善利恶害，非善善恶恶正志也。吾古圣贤教世，

弗言利，惟言仁义耳。君子为善无意，况有害利之意耶？（第六篇，第 522 页）

这里的“利害之意”的“意”，其实是指“私欲”。换言之，天主教悬以天堂与地狱，是将功利的思考引入到了人的意识使之构成行为的动机。利玛窦的回答分为两步：其一是证明动机对于人的行为是不可缺少的；其二是进而阐明求利的动机是正当的。

在人的行为背后存在着动机，这点儒家并不否认。只是，利玛窦对中士之问作了很明显的有意误读。中士对“利害之意”的怀疑，并不是主张“灭意”，而是要去除动机中的利害之意，这正也是儒家“诚意”工夫的目的。利玛窦对此很清楚，他承认“君子所谓无意者，虚意、私意、邪意也”（同上第 523 页）。但仍反问道：

儒者以诚意为正心、修身、齐家、治国、平天下之根基，何能无意乎？（同上第 522

页）

应该说，儒家与天主教对于动机存在的认识，是一致的。根本的分歧是在于，作为“心之发”的动机，应当缘何而发？

儒家的立场是以为，合乎道德的动机，应当“以自快足于己，不可徒苟且以殉外而为人也”（《大学》“诚意章”朱熹注）。所以会如此，当然是

因为儒家在哲学上有人性善的前提概念。孟子分析得很清楚，

今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以

要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。（《孟子·公孙丑上》）

因为儒家确信人有此怵惕惻隐的心理反映，因此只要顺此反映而形成有意识的动机，便可以了。天主教则不然，人的意识化的动机是因对象化的存在而引起的，对这个对象化的存在所作出的意识反映，便是如何使之有利于意识主体。天主教不以内在的自足来考虑动机的生成，是因为天主教没有将人性像儒家那样在道德的层面上作界定。利玛窦讲：

夫性也者，非他，乃各物类之本体耳。（第七篇，第563页）

而人之本体，

乃生觉者，能推论理也。曰生，以别于金石；曰觉，以异于草木；曰能推论理，以

殊乎鸟兽。（同上第564页）

换言之，利玛窦在此便是将灵魂称之为人性。因此，人性只是人的自然机能，并不涵有人的价值观念，所谓“仁义礼智，在推理之后也”。至于善恶，“可爱可欲谓善，可恶可疾谓恶”，即是否有利于人，成为善恶的分界线（同上）。

晚明传教士们所述的人性，大都只是顺应着儒家讲人性而对灵魂作的另一表述，故其显出的歧异已在灵魂的讨论中述及而无庸赘言。而由动机的中西对话所表现出来的对“利”的看法，却尚需分疏。

与利玛窦对话之中士说：

圣人之教，纵不灭意，而其意不在功效，只在修德。（第六篇，第530页）

这是否意味着儒家思想中拒斥功利？利玛窦也引用了《易·文言》中“利者，义之和也”的界定来肯定天主教的后世论的合乎道德性。事实上，儒家内部对此界定本就有不同的解释。王安石对此解释为“义固所为利也”（《续资治通鉴长编》卷二一九，熙宁四年正月壬辰条），而程颐则解释为“利者，和合于义也”（《二程集·周易程氏传》卷一），分歧鲜明。新学后来虽被朱熹讥为“急功利”（《朱子文集》卷三十《答汪尚书》），但不能据此即否认推翻王安石的理解，而按照王安石的解释，在此问题上，儒家与天主教便几乎无区别。

实际上，对儒家此一思想的理解，存在着一个因思想的焦点在思想展开过程中的移位所带来的思想陈述中的变化。儒家思想给人的印象是强调“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，功利的观念是遭到摈弃的。然事实上儒家思想断非如此浅薄。当孔子指出“君子喻于义，小人喻于利”，进而强调要做君子，不做小人时，他的定位实是在个体。就个人的行为言，儒家无疑是贯彻着坚定的义务论原则的。从这一原则出发，历史活动中的个人，但行义（宜）当所行之事，不应渗杂私欲于其中，而行为的价值便体现在“行道”的过程之中，而不在此后相对于个人的结果。这一原则在儒家那里是具有普遍性的。但是，当儒家将自己的立场从个人移到作为类的人的立场时，功利的观念便当另论。当桀溺质疑：

滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？孔

子的回答是：

天下有道，丘不与易也。（《论语·微子》）

显然，人类行为的整个结果，换言之就是人类存在的方式是不容不严肃对待的，儒家思想究其根本，毕竟是在礼乐邦家。虽然，我们可以说，这已是大功利的观念，但终究是功利的。

因此，利玛窦在后世论中所张扬的大利，虽也有着着眼于整个人类的拯救的思想内容——在这个意义上，儒耶救世之志可勉强比附，尽管方向迥然不同，但是利玛窦所极力铺陈的天堂之乐与地狱之苦，无疑更多的是针对着个人，并以此来构成个人行为的动机，诱使或胁迫人们的现世行为，这便表现出了与儒家截然相反的多少令人感到有点卑劣的善恶观。

当然，利玛窦是不这样认为的，他作有一个长段的辩白：

夫此天堂地狱，其在成德之士，少借此意，以取乐而免苦也，多以修其仁义而已矣。何者？天堂非他，乃古今仁义之人所聚光明之宇；地狱亦非他，乃古今罪恶之人所流秽污之域。升天堂者，已安其心乎善，不能易也；其落地狱者，已定其心乎恶，不克改也。吾愿定心于德，勿移于不善；吾愿长近仁义之君子，求离罪恶之人。谁云以利害分志，而在正道之外乎？儒者攻天堂地狱之说，是未察此理耳。（第六篇，第543页）

据此而言，天堂地狱，与其说是劝善阻恶的手段，毋宁说就是善与恶之本身。换言之，天主教作为手段的天堂与地狱，实质上是合目的为一体的手段。现世人生行善的过程，正是走向天堂（至善）的过程；现世人生作恶的过程，正是坠落地狱（至恶）的过程。因此，天堂与地狱的标示，其真正的目的在于现世人生的从善如流，正是有此现世的善的目的，故天主教足以激起陷于价值飘零中的晚明社会中人的注意。天主教所以不直接以善恶，而要以彼岸后世来唤醒此岸今世的努力，恐在于，“成德之士”实在太少，实际上是人类整个地堕落后，非此不足以觉世救人。由此可见，天主教之劝人向善，虽诚与儒家不同，但自有其理论的圆融，而其神学的架构，亦足以见其用心之良苦。

利玛窦为其后世所作的辩白，也使他可以在道德观上来否定佛教的轮回说。本来，以天主教的信仰，人的生命于后世中的安排，是一锤定音的，因此，佛教以为灵魂可转世投胎，自然非天主教所能容。利玛窦尝列举六条，对佛教的轮回说进行批驳（参见第五篇，第494—504页）。然而利玛窦的这种批驳纯从经验的实证上展开，而佛教的灵魂轮回本属荒诞无稽的信仰，故自然不难推倒。如以同样的方法来验证天主教的后世论，结果也必然如此。事实上，由前曾述及的中国人的有效性原则看，理论的真伪与其功能，往往可以被分而待之。在那位与利玛窦对话的中士看来，佛教的灵魂轮回，与天主教的天堂地狱，虽对人的后世的述说不一，但其劝善惩恶的功能却并无二致。“兹与浮屠劝世轮回变禽兽之说，何殊？”（第六篇，第544页）利玛窦拒绝了这种认同，他讲：

彼用虚无者伪词，吾用实有者至理；彼言轮回往生，止于言利；吾言天堂地狱，利害明揭，利以引人于义，岂无辩乎？（第六篇，第544页）

所谓虚无伪词与实有至理，只是利玛窦是耶非释的立场所见，不足以言。值得考虑的是他对佛教轮回“止于言利”的批评。佛教轮回的基础是果报，利害并重，即所谓“吾所获福祸于今世，皆由前世为善恶；吾所将逢于后世吉凶，皆系今世所行正邪也”（第五篇，第491页），因此似不该被说成是“止于言利”。利玛窦之所以有这样的评价，正因为在他看来，天主教的后世论，通过利与害对立来区分出善与恶，其所悬之天堂永福（利），也正是善，故他讲“利以引人于义”。而佛教的轮回，善恶与利害以因果言之，故手段与目的是截然分离的，人可以纯为果报而行善。利玛窦对释教的责难，是否能被佛僧所接受，是另一回事，但由此却足以说明，传教士们在极力澄清因后世论而引来的对天主教的道德行为之动机上所存在着的“利害分志”的误解，

如果说真的是误解的话。

注 释

[1]参见谢和耐《中国和基督教》第 216 页起，孙尚扬《基督教与明末儒学》第 73 页起。

[2]参见彼得罗夫斯基《普通心理学》（人民教育出版社 1981 年版）第四章第二、三节，戈布尔《第三思潮：马斯洛心理学》（上海译文出版社 1987 年版）第 4 章，马斯洛《自我实现的人》（三联书店 1987 年版）第 152 页起。

[3]参见斯托曼《情绪心理学》（辽宁人民出版社 1987 年版）第六章第三节之一、第七章第二节之二，雅罗舍夫斯基等《国外心理学的发展与现状》（人民教育出版社 1981 年版）第二编第四章。

[4]关于儒家在祭祖问题上的立场，可参见杨庆坤《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》，收入《中国思想与制度论集》。

[5]参见弗里德曼《中国家族的仪式状况》，载《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店 1995 年版。

[6]《后汉书·袁绍传》：“所爱光五宗。”李贤注：“五宗，谓上至高祖下及孙。”

[7]参见希克《不朽与复活》，载《20 世纪西方宗教哲学文选》，上海三联书店 1991 年版。

[8]关于韩愈对中国文化的发生与形成所作的分析，参见拙稿《论韩愈的道统观及宋儒对他的超越》，载《孔孟月刊》1994 年第 11 期。

第五章 为何破邪与如何破邪

万历四十六年（1616年）的南京教案，可以被视作天主教以及西学在晚明传播的一个重要的分界线。传教士自进入中国，到南京教案的发生，包括因南京教案所引起的事情，为前期；南京教案以后的传教活动复苏，到明亡，则为后期。在这前后两个时期中，神父们的传教事业都有过辉煌的成就，晚明中人也都对西学有过截然不同的看法。但前后时期各有不同的特征。

在神父们的一面，前期传教发展的顶峰，是利玛窦等人在北京的立足和随后的汉文著述流播，其影响主要在上层与知识界。利玛窦等定居北京之后，南方传教在民间逐渐扩大，结果便是引发了南京教案。后期传教的代表，则是在北京禁中与闽浙地区各获得成功的汤若望与艾儒略，两人都得以与利玛窦并列，被称为利汤、利艾。汤若望能与利玛窦并称，在于他继承了利玛窦的藉科学以传教的路子。然而，由于汤若望在京主要是任修历之职，以及制造仪器，故得便利传教于朝廷禁中，在上层、尤其是内宫有一定影响，但他的成就主要是以科技为主，且在清朝入主后。而汤若望作为明朝陪臣所以能复被清室重用，多半的原因也在于科技。因此在本文中，将不讨论汤若望。艾儒略则完全不同。艾儒略在中国人眼中得以与利玛窦并列，同视为西学的象征，不仅在于他较好地继承了利玛窦的传教精神与方法，而且更致力于民间传教事业的推拓。晚明后期对天主教的拒斥，直接原因便是艾儒略。

至于对包括天主教在内的西学的认识。前期反对天主教的，所见皆浅；而肯定者，如徐光启，却是站在了整个晚明的最高点。后期则相反。虽然有许多序跋来护教、有许多唱酬来传情，但不足论也；而反对者，却要深入了许多。

在第三章里，我们曾就前期的认识作了讨论，本章则主要来分析后期的认识。因为问题主要集中在持反对的意见里，故所论亦就此而发。艾儒略的工作，则相应地插入其中。

众所周知，晚明对西学作出抵制的重要文献，乃是《破邪集》与《辟邪集》。其中，在《破邪集》中，前期批评天主教的文献，如祿宏的四则《天说》，虞淳熙的《杀生辨》、《破利夷僭天罔世》和南京教案的材料，也收录在内。虞氏所论，不出祿宏所说之范围，而关于祿宏，第三章中已作了讨论。之所以将南京教案的问题延至此章来分析，则是因为后期之“破邪”（为行文之方便，且袭用此语），直接是由于艾儒略的民间传教成功所引起，这与南京教案的引发原因是一致的。尽管引发以后的结果有所不同，南京教案重在行政上将神父们遣返了事，而闽浙之破邪，艾儒略虽也遭遣至澳门，但后来即返闽，故“破邪”真正的成果，主要体现在理论上。但将引动原因相似的教案放在一起作分析，似更有益于问题的认识。

第一节 南京教案

从最广泛的意义上讲，观念是精神所放射出的一种力量，它可以影响甚至决定历史现实的进程。只是，这一效果的产生，首先有赖于观念转化成人的现实行为。而因为有了这种具有现实性的行为，人们便会由这些行为的现实效果来反思观念本身，并作出这样或那样的评判。也许正是这样的缘故，所以当利玛窦等人立足帝京，其汉文著述广为流播，天主教及其挟带来的西学所具有的思想与价值的异质性已得以彰显后的近十年间，晚明社会仍只是报以热闹的围观、平静的解读、友好的对话与不经意的点评。而一旦基督教直接切入晚明现实社会，于人们的生活中呈现出来，并开始改变着既有的社会生活方式时，天主教便不再只是作为对象来观赏了，人们对它的解读就要由个人的而成为社会的、由私下的而成为公开的。南京教案就体现出了这一点。

徐宗泽在其著述中指出，南京教案的兴起，乃是“僧道嫉之”的结果，而沈 个人对天主教情感上的讨厌也是其中重要的原因[1]。天主教在决定了其传教方针为合儒斥佛以后，对佛教的攻击便丝毫不留余地，因此佛教对天主教具有强烈的敌对情绪，是完全可以理解的。而且事实上，佛僧与居士们也都将这种情绪转化成行为，后来闽浙两省民间针对艾儒略而发起的攻击，即说明了这一点。但是，如果将来自释教的这种力量，视为南京教案发生的主要原因，则不免过于夸大了。南京教案，其性质完全算是政府行为，并且不是由上督下，而完全是由留都的几个部门协同的结果，凭式微中的晚明佛教，要促成这样的行动，恐未必容易。后期福建地方政府对天主教的打击，基本上是同样的性质。晚明逃禅悦佛的风气固然很盛，但就社会的主流意识来说，仍旧是对此加以贬抑的。而且在传统的中国社会中，宗教的存在往往是以各自的寺院为单位，佛徒之间也多只是限于师门的范围建立联系，缺乏组织的严密延展性，各个群体因其自身的利益，一般也不会结合成一股力量。这一点从黄贞《破邪集自序》中所言的编辑集子七年以来所遇之艰难，即可知晓。至于沈 个人对天主教的厌恶，或有助于教案之发动，但由万历四十五年二月吴尔成《移南京都察院咨》中所说的“南北礼卿参之，北科道参之，而南卿寺等巡视等衙门，各有论疏”（《破邪集》卷一），则知南京教案决非沈 一人的主张。

大凡在所有文明的发展过程中，都曾有过宗教与政治的竞争，这在西方文明史上尤为突出。在中国社会的发展过程中，世俗政治具有着无可动摇的地位，虽然宗教也曾有过短暂的辉煌，但并没有因此而超越世俗政治，宗教根本上是服务于政治的。中国传统社会中的这种现象，不仅是一种事实，而且被不断地强化，从制度、观念，直到具体生活中的落实。因此，中国历朝历代无不将宗教组织置于政府的控制之下，而既有的宗教外的新型宗教，要图谋发展，除非得到中央政府的许可，否则便只能转入地下。得到政府许可者，实质上意味着使其功能转化为服务于世俗政治；而未得政府许可转入地下者，便等于是非法而时刻有被取缔的危险[2]。

天主教在晚明的境遇是非常不明确的。天主教在教义与教仪上无疑都存在着一些不同于中国传统的思想观念与社会习俗的地方，但是，在利玛窦的传教思想中，明显是希望这种不同不要被理解和发展成对中国现实秩序的冲击。利玛窦在陈述最大的利即是最大的善时，为了防止这种“利”的标举与

儒家观念的冲突所可能引起的对现实秩序的破坏，他特意作有一申述：

吾所指，来世之利也。至大也，至实也。而无相碍，纵尽人得之，莫相夺也。以此
为利，王欲利其国，大夫欲利其家，士庶欲利其身，上下争先，天下方安方治矣。重来世
之益者，必轻现世之利；轻现世之利，而好犯上争夺弑父弑君，未之闻也。使民皆望后世
之利，为政何有？（《天主实义》第六篇，《天学初函》（一）第534页）

而且，利玛窦等人也是在谋求其传教能得到朝廷的钦准。应该说，这种努力获得了很大的成功：利玛窦等人在北京得以立足；利玛窦逝后被赐地安葬；庞迪我与熊三拔奉命修正历法。这种种信息，可以被神父们理解成自己已获得合法身份、传教已获允许，对天主教有认同意识的中国士大夫们当然更会利用这种中国政治运作，心照不宣地来按照自己的需要作出反应。但是，立场相反的人，却只将利玛窦的受宠，解释为中国传统政治的柔远政策，而决非是允许外国人私自进入中国，且开展有组织性的活动的信号[3]。毫无疑问，后一种解释更正确。事实上，朝廷终究也没有正式下旨，确认天主教的合法性。因此，当传教士的宗教活动公开到足以引起地方政府的注意时，地方政府随时可以根据既有的观念与律令，来加以干预。

吴尔成在前引移咨中即讲：

夫庞迪我等在鞞毂下，诚不知其详。王丰肃等在南中，臣得毕其说。丰肃数季以前，
深居，简出入，寡交游，未足启人之疑，民与之相忘，即士大夫亦与之相忘。迩来则有
大谬不然者。私置花园于孝陵卫，广集徒众于洪武冈。大瞻礼、小瞻礼，以房虚星昂日为
会约。洒圣水、擦圣油。以剪字贴户门为记号，迫人尽去家堂之神，令人惟悬天主之像，假
周济为招来。入其教者，即与以银。记年庚为恐吓，背其盟者，云置之死。对士大夫谈，
则言天性；对徒辈论，则言神术。道路为之喧哗，士绅为之疑虑。祖宗根本之地，教化自
出之区，而可令若辈久居乎？（《破邪集》卷一）

据此咨文，王丰肃等人在南京的传教，显然已不是限于在士大夫中间展开，而是在民间作了推进，并具有了相当的影响。如果将吴尔成的说法，与《破邪集》卷二收录的《会审钟明礼等犯案》、《会审钟鸣仁等犯案》加以对照，则也可以证实吴尔成的说法是基本符合实际的。

当然，不能因此便认为，神父们的传教活动是毫无顾忌的。会审钟明礼的案录中提及：

若妇人有从教者，王丰肃差钟鸣仁前往女家，以圣水淋之，止不用油。（同上卷二）

晚明社会规范虽已在很大程度上被冲破，妇人出入寺院，并不在少数，但以旧的礼教来看，这仍然是有伤风化的。尤其是当主事者有敌对者时，这便等于是授人以柄，来攻击自己。明末居住在芝佛院中的李贽因与麻城梅家女眷的交往而招来的非议，即说明了这一点。王丰肃在处理妇人入教洗礼上所表现出来的特殊性，诚足以说明他们的谨慎。另外，每周的礼拜，都安排在夜晚，教徒们“天未明而至，日未出而散”，这究竟是出于对祸逐名起的顾忌，还是因那时的教仪使然，我们不能臆说，但客观上数十人的聚会不安排在白天，至少是减少了“道路为之喧哗”的机会。

但是，尽管如此，天主教的频繁行动，对于传统中国社会的生活格局来说，仍然是一种非组织内的现象，民众进行围观看热闹，士绅进行议论说是非，自然而必然。问题的关键是在于政府官员如何来看待这种事情，以及如何来加以处置。认同与同情天主教者，如徐光启等，自然是曲加回护，或至少是睁一眼闭一眼，加以默许宽容，反正万历皇帝也已让利玛窦等人留在了北京。而敌视天主教者，其认识与态度则在沈 的上疏中，呈现得非常清楚。

沈 前后共上《参远夷疏》三通，其中前两通较重要，需要分析，第三通只是前两通的申述，不必置言。

正常情况下，政府的操作都是针对着具体的事情展开的，而在任何事情的认识与处理上，政府中的不同官僚因为其所处位置的不同、观念的差异，很容易会有分歧，这本身是不足为怪的。但是在争论过程中，争论的双方往往会将对一个具体事件的看法，提高到一种政治意识的高度上来进行论证。在中国传统的政治运作中，这种将争论提升的顶点，通常便是将所要反对的事情，摆在与皇权政治对立的位置上，以此争取到专制性质的中央权力的支持，从而彻底地将攻击的对象加以推倒。沈 的三通《参远夷疏》，总的思维模式就是如此。

在第一通《参远夷疏》中，沈 开宗明义地提出了他对明朝政治良性存在的前提的看法。他讲：

朕闻帝王之御世也，本儒术以定纪纲，持纪纲以明赏罚，使民日改恶劝善而不为异

物所迁焉，此所谓一道同风、正人心而维国脉之本计也。（《破邪集》卷一）

按照这个理解，不属于儒术的西学，自然应该被排斥在外。只是我们知道，传教士们在传教中的一个很重要的办法，就是将天主教比附于儒学；接纳天主教者，也力求使之与儒学相融合。因此，如果沈 对作为政治基础的儒家思想只是放在一个意识的层面上来加以强调，那么便容易陷入主观性很强的见仁见智的解释争论中。但是沈 上疏的关键处，是在于他将儒家的思想体现在制度，也就是“纪纲”上。在这个意义上来作进一步的引申，他指出，国家政权存在的标志，“正以山川自有封域，而彼疆我理，截然各止其所，正王道之所以荡平”（同上）。对外，国与国之交往，有主客司根据既定的礼仪，来接待；越出规矩者，“则有越渡关津之律、有盘诘奸细之律”，来加以处理。对内，国家的条律更为明确，政府之职能也非常清楚，自然应照章办理，使一统之政治得以维护。这样，天主教的流播中国，实是内外两方面都突破了国家政权的正常运作。

沈 进而驳斥了两种纵容天主教流播中国的观念。一种是认为，天主教入华已多年，“其类实繁，其说浸淫人心，即士君子亦有信向之者，况于闾左之民”，因此“擒治驱逐”，“骤难家喻户晓”。另一种便是认为，“治历明时之法，久失其传，台监推算渐至差忒，而彼夷所制窥天窥日之器，颇称精好”（《破邪集》卷一），足可借用。对前者，沈 以为，这种姑息养奸的观念，正是没有考虑到国家大一统、道一风同的结果；而对后者，则指出，历法的制定，对于中国之政治，并不是一个单纯的技术问题，而更是一个政治的权威性问题，是不可以假手于外人的。除此以外的细节问题，沈 同样是提升到皇权政治的高度上来讨论的。譬如神父们对于信教者，给一些钱，沈 则将此比作齐国田氏放粮以收民心的故事，来指出天主教对于皇权所构成的潜在危险。总之，天主教被完全置于“王化”的对立面。

如果说在第一通《参远夷疏》中，沈 主要是从整个皇权政治的高度上来讨论天主教的问题，那么在第二通《再参远夷疏》中，则将重点移到了地方秩序的维护问题上。沈 讲：

裔夷窥伺潜住两京，则国家之隐忧当杜也。……惟是两京事体，稍有不同。而王丰

肃等，潜住南京，其盘诘勾连之状，尤可骇恨。（《破邪集》卷一）

这些可骇恨之处，沈 共分三点来陈述。

第一、传教士潜住南京已二十年，结交甚广，在民间也颇有影响，诚已

构成一种游离于晚明社会系统外的组织。沈 从分析南北两京之不同论起。他讲：

京师为陛下日月照临之所，即使有神奸潜伏，犹或上惮于天威之严重，而下怵于举朝之公论，未敢显肆猖狂，公行鼓扇。若南京则根本重地，高皇帝陵寝在焉，山川拱护，固为臣庶之瞻依，而门殿闭清，全在纪纲之振肃，所以讥防出入，而杜绝夫异言异服者，尤不可不兢兢也。（同上）

而王丰肃等人后来公开化的天主教活动区域，恰在“正阳门里，洪武冈之西”，因此不能不加以处理。以必须保证朱元璋陵寝的整肃，来作为拒斥天主教的理由，这在今人看来，不免是有点借题发挥，但在明季，却无疑是一个非常严肃的事情，尤其沈 执掌的是南京礼部，这正属他的职责内的事情。但真正的问题恐更在于，传教士们在南京比在北京传教更公开化、更民间化。他们以银两来诱人入教，念咒术、唱歌谣、聚会作礼拜，自成为一组织，如“一朝祸发，患岂及图”（《破邪集》卷一）？

第二、传教士的活动非限于一地，而是联成网络，彼此呼应。沈 称：

更可骇者，臣疏向未发抄。顷七月初，才有邸报，而彼夷即于七月初旬具揭。及至二十一日，已有番书订寄揭稿在王丰肃处矣。夫置邮传命，中国所以通上下，而广宣达也。

狡焉丑类，而横弄线索于其间，神速若此，又将何为乎？（同上）

神父们与晚明上层人士的交往，其传教活动的有组织化开展，以及会审钟明礼案录的记载，都可以说明沈 的说法，是有根据的。

第三、教徒对政府公务执行的抗拒。这点是指当兵马司奉令拘留传教士时，“犹有愚民手执小黄旗，自言愿为天主死者”（同上）。由会审案录中检知，教徒姚如望，曾“揭竿而呼，声言效死”。这在官府看来，当然是“不但从邪，抑且乱民矣”（同上卷二），显然在弹压之列。

在上述三点中，最后一点是在对传教士及其所雇佣者执行拘留过程中发生的，而第二点则是在拘留之后的事情，因此，导致南京教案的直接原因是第一点。而根据第一点，天主教在南京民间开展活动，虽形成了影响，但并没有实质性的出轨行为，从前面曾述及的女教徒洗礼的特殊处理，也可知神父们开展活动是小心谨慎的。对于天主教神父们的活动所存在的这种性质，吴尔成在咨文中“簧鼓虽有的据，跳梁尚无实迹”（同上卷一）一语，足以表明官员们是知道的。在具有这种认识的基础上，政府官员仍“南北交参”（同上），根本的原因是在于潜在的危险。传教士“盘据多年，党与日众”（同上），其左道惑众，虽没有直接的犯罪行为，“止于鼓铎摇铃，倡夷狄之道于中国”（同上）。但是，天主教作为一种既有社会秩序的游离因素，终究“关系在世道人心，为祸显而迟”；而且神父们“各省盘据，果尔出神没鬼，透中国之情形于海外”，则“关系在庙谟国是，为祸隐而大”（同上）。故南京教案的发生，在官员们看来，诚为不得不然。

由文献中知道，促使教案发生的官员们，对于天主教是缺乏深入了解的，吴尔成提到：

彼刻《天主教要略》（在《拿获邪党后告示》中，称《天主教解要略》，见《破邪集》卷二）云：“天主生于汉哀帝时，其名曰耶稣，其母曰玛利亚。”又云：“被恶官将十字枷钉死。”是以西洋罪死之鬼，为天主也，可乎不可乎？将中国一天，而西洋又一天耶，将汉以前无天主，而汉以后始有天主耶？据斯谬谭，直巫覡之邪术也。（同上）

这种不了解，一方面是因为这些官员缺乏对天主教作认真解读的热情，另一方面也因为天主教的这些面向大众的教义通俗读本确实具有浓重的宗教信仰

成份。不仅是教义上有这样的疑问，而且在教仪上也同样如此。所谓的咒术、洒圣水、抹圣油，这在天主教诚有其特殊的意义，但对于不信教者，无疑便是一种弄神作鬼的把戏。

然而需进一步指出的是，参奏天主教的官员们固然是对教义不了解，但他们的目的也决非要在理论上去匡正邪教。他们提出驱逐天主教，基本的动机仍是政治上——包括政治存在的基础，以及具体的社会管理两个层面的考虑。这点，沈 有段话表白得很清楚。他讲：

据其（天主教）所称天主，乃是彼国一罪人，顾欲矫诬称尊，欺诳视听，亦不足辩也。但使止行异教，非有阴谋，何故于洪武冈王气所钟，辄私盘据？又何故于孝武卫寝殿前，擅造花园？（同上卷一）

指出这一点，目的仍在于由此可看到，南京教案对天主教的排斥、打击，首先不是因为它的教义表现出的异质性，而根本上是因为它作为一种中国机体之外的有组织的活动，对中国社会的良性存在构成了潜在的危险。

如何来评价基于这样一种意识上所表现出来的行为？《明史》的编撰者在《沈 传》中有一说法，是“识者韪其言”，即肯定了沈 三通上疏中之所言，也就是肯定了整个南京教案所依据的思想基础。《明史》所谓的“识者”，应当是指处身于晚明时期、或清初的人，以及撰写者们自己。但是当时的教中人士是持否定意见的，最著名者就是徐光启的《辨学章疏》。后来研究天主教在中国传播历史的学者，包括现在的大多数论著，似也持否定意见者为多数。其中，有些研究者本人系教中人士，有些则是教外人士。对南京教案倾向持否定意见的，主要的依据普遍是两点，其一是发动南京教案的沈 系阉党，而且在南京教案的操作中，运用了非程序化的手段，借用了内阁方从哲的力量；其二是沈 等人对西学缺乏认识，只作政治的攻讦，少有思想的争辩。

晚明时期，党争纷起，官僚们彼此借重，乃是一个非常普遍的现象，沈 与方从哲是同乡好友，方从哲为内阁，沈 借用其力量，实不足为怪。沈 为官的真正问题是密结内阉，这点《明史·沈 传》中指示得甚清楚，且有“素乏时誉”之评，但《明史》没有因此而改变对沈 发动南京教案的好评，足以见其不因人而废言的史识之严正。故相比之下，上述对南京教案所持的否定意见中的第一条，便显得无力了。至于第二条意见，殊不知沈 等人之立意，本不在作思想的争辩，而几乎完全是政治上的考虑。事实上，评价教案的发动，并不在看其立意是在思想，还是在政治，而在于看其立意是否有根据，以及这种根据被运用到何种程度。

由《拿获邪党后告示》知，发动南京教案的实质性依据，主要是《大明律》。《大明律》严禁私习天文，严禁私家告天、书符咒水、隐藏图像、烧香集众、夜聚晓散等，而天主教确实违反了这些禁律。单就南京教案本身的发起看，官员们“只欲申严律令，解散其徒众耳”，教案最后事实上的结果，也只是处理为神父们直接服务，以及私行刊刻肆出投递庞迪我、熊三拔的疏揭而被拿获者，并不株连一般加入天主教的教徒。至于王丰肃等神父，则是遣送至粤澳罢了。因此，南京教案只宜被理解成一桩例行的行政事务，而不应该因为它是针对着外来的神父，以及异质的天主教，便将此教案作超出其本身性质的意义引申，换言之，对这一事件的诠释，应该有限制。一旦有了诠释的限制，则南京教案作为一件行政事务，并没有太多的不妥之处。因为晚明社会固然因思想价值的解体而表现出许多离散性现象，如自称为“山中

农夫”的颜钧公然张贴《急救心火榜文》、《告天下同志书》，但游离于社会秩序的异己因素毕竟是政府所要取缔的，尤其是秘密会社性质的有组织行为。显然，在这里，内部生长出来的，抑或外部传播进来的，不是关键的问题，关键在于它的性质是游离于社会既有的秩序。南京教案真正反映出来的历史意义，与其说是晚明时期的循吏们对外来文化抱有盲目排斥的心态，毋宁说是缺乏超前的思想意识，只限于以旧的格局、观念来应付思想的裂变所引发的社会变化。

当然，南京教案因为终究是因外来的天主教所引起，故在整个教案的过程中多少也反映出了晚明士宦对外来者所持的观念。这个观念，一言以蔽之，就是凡进入中国者，只有纳入中国社会的机体，才能被接受。前已述及，沈

等人对外来天主教的认识，是从政治的视角来进行的。从这个视角出发，天主教的纳入中国，就是传教士应割断与其原来组织的联系，不可将其原来所在的国家与明朝等而视之。沈 讲：“既称归化，岂可为两大（所谓大明与大西）之辞以相抗乎？”（《破邪集》卷一）官员们不断提到的神父们的海外经济来源问题，以及对刺探中国情报的担心，实际上便反映出了这种观念。如果我们将沈 等人的这种观念，对比于徐光启的观念，则可发现，虽然表述上有所不同，而内在的观念同样是以中国为本位。徐光启在《辩学章疏》中云：

臣闻：繇余、西戎之旧臣，佐秦兴霸；金日c 西域之世子，为汉名卿。苟利于国，远近何论焉？

又讲：

皇上豢养陪臣一十七载，恩施深厚，诸陪臣报答无阶，所抱之道、所怀之忠，延颈企踵，无繇上达。（《徐光启集》卷九）

有此共同的观念，而所以有不同的对待，完全是因为徐光启将神父们理解成已归顺明朝，天学有补于儒学，能促使晚明的一德同风；而沈 则认定神父们只是表面上归化明朝，骨子里是自成组织的，而其天主教，则是阳附儒学，暗伤王化。由此可知，相同的观念，因为认识视角、立场不同，而可以得出完全相悖的结论。

第二节 从行政禁抑到学理征伐

南京教案以后，传教活动受到了一定的冲击，但因为这种冲击主要是将传教士遣返至澳门，使之离开明帝国的核心区域，故冲击力是不大的。况且，这种冲击仅限于南北直隶地区，上海、杭州和福建等地的神父们，仍受到了来自有地位的士宦们的庇护。另一方面，有关天主教教义，以及护教类的汉文著作已刊刻出版，其流播并没有因南京教案而停止。实际上，南京教案真正对天主教的打击，只限于神父们在民间的公开传教，而对天主教教义，以及天主教在理论上所进行的斥佛合儒工作，随着时间的推移，要比南京教案发生前，更多地被晚明社会中人所接触。因此，一旦条件许可，天主教在民间的传教必然重新兴起。而出于南京教案发生的同样原因，地方政府势必会再次予以打击。唯一不同的是，由于有关天学的汉文著作的流播，使得地方政府在打击天主教的同时，晚明社会中那些不能认同天主教的人士，也会从思想上来反击天主教。而且，因为天主教走的是斥佛合儒的路子，但这在无法接受天主教的士子们看来，耶儒的分歧更甚于相同，而在佛教，对天主教自然是彻底的对立，故儒佛联手斥耶，就成了一件十分自然而必然的事情。

这里，要对这一过程作出考察，就必须对艾儒略在闽浙两省的传教及其影响先作一个简略的交代。

南京教案前后共约有近三年时间，艾儒略在杭州杨廷筠处，后来往晋陕两省。天启元年（1621年）底返杭，至天启四年（1624年）底应叶向高之邀入闽，最后于清顺治六年（1649年）逝世在延平（今福建南平）。由此可知艾儒略在南京教案后，尤其是传教活动逐渐复甦以后^[4]，主要是在浙江与福建活动。在浙江时，因教难才过，故活动多在士林中开展，以及撰写著作；而至福建后，其时沈 也已作古，传教活动可谓全方位展开。所谓全方位，一是指宣教与组织的共同推进；二是指上层与民间的双向深入。

关于艾儒略在浙闽两省，尤其是在福建传教的情形，李嗣玄在《泰西思及艾先生行述》中，多有描述，可以参见。此处且引两份来自护教与禁教正反两方面的文献，以佐见证。崇祯十四年（1641年），福建建宁县正堂左光先发布“褒天学”的告示，其云：

艾思及先生，在西儒中尤称拔萃，所著书皆惊心沁耳，憬迷破梦。相国叶公敦请来闽，教铎宏宣，八闽郡邑，咸建圣堂，以虔昭事。（引自梁子涵《跋顾保鹤教授摄影的〈熙朝崇正集〉》，收入《天主教东传文献》）

由于左光先的告示是崇祯十四年张贴的，故告示中的这种说法，似更适宜于理解成是直接针对着艾儒略在崇祯十一年（1638年）以后重入福建传教所取得的成就而讲的。但是，我们从崇祯十年（1637年）施邦曜的《福建巡海道告示》（《破邪集》卷二）这一禁教令中，能看到诸如“本道细阅其书”、“于是穷乡僻壤，建祠设馆”等说法。因此，完全可以相信，“教铎宏宣”与“咸建圣堂”，实是艾儒略进入福建以后，其传教的两个并重的方向。

《福建巡海道告示》又云：

青衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移易。如生员吴伯溢，以缙绅之后，甘作化外之徒；黄尚爰等田野匹夫，坚为护法之众。

则将天主教在上层与民间的影响，一语道尽。

毫无疑问，艾儒略在福建的传教，重在形态化了的天主教的拓展，这与利玛窦在北京的传教偏重于通过和士大夫们进行对话来展开，很不相同。既

如此，则在这个过程中，天主教游离于晚明社会组织的性质，以及天主教教义与反映在社会生活中的中国文化间的矛盾，都得以充分彰显。其中，前者引来了政府对天主教的禁压，后者致使遭到天主教冲击的晚明社会中人——僧与俗两方面的——联手来反击天主教。

施邦曜在《福建巡海道告示》中曾描述了他审问教徒黄尚爱的经过。施邦曜先是以理之是非来说服黄尚爱，但没有效果；施邦曜进而“谕令尚爱等悔悟徙教，免其戒责”，然黄尚爱“宁受责，而不肯悔从教之非”。这令施邦曜非常震惊，“是何异教之令人信从，牢不可破如此！”由此而促使他深感天主教对于明朝社会的威胁。他讲：

夫一人能鼓数十人之信从，数十人便能鼓百人。既能鼓惑百十人，即能鼓惑千万人。从其教者，人人皆坚信若斯，使之赴汤蹈火，亦所不辞，又何事不可为哉！是不但人道等于禽兽，必至夷狄而乱中华，诚时事之大可虑者也。

如果说施邦曜对天主教游离并威胁明朝社会的认识，还只是他由切身的感受所引发的推想，其中，作为一名负责海禁的政府官员，职业的敏感也加重了他的这种认识。那么，关于天主教的许多传闻，则是将天主教的颠覆活动真实化了。苏及宇尝据自己所亲见闻者而叙之曰：

闻夷辈盖常（原文作“尝”，系避万历帝讳，迳改）喜谓中邦之大器可窥矣，其妄拟官民之毒法也。数十里为一保，保外不许相通，人授里票为准，票志姓名形貌。有越保而行者，有行无里票者，皆斩无赦。里中设邪寺，妻女驱入淫。又常抽子以别母，抽夫以离妻。或抽本乡倭居别国，或抽此土倭往他邦，东西变换，南北移易。盖皆所以令熟者生，强者弱，勇者不得相通，智者不得相谋。是奸夷所以御吕宋、三宝颜、米索果等之毒法也。此又其实实可据者欤。（《破邪集》卷三《邪毒实据》）

虽然在施邦曜与苏及宇的陈述中，推想与道听途说的成份占有很大的比重，但不得不承认，苏及宇的传闻，很足以蛊惑人心，而施邦曜的推论，则并非完全没有逻辑。从一个接受了中国政教文化传统的士宦的立场来看，一种学说的意义，本质上取决于它在功能上能教化民众服从于国家的管理，而信从天主教的黄尚爱则使施邦曜深刻地感受到完全相反的一面。尽管这种感受并不等同于现实，但威胁对于施邦曜，却是真实的。当一个掌管实际事务的官员对天主教拥有这样的认识后，可想而知，驱散天主教是必然之举。

因此，福建教案的发生，在政府的一面，其根本的动机，与南京教案实在是别无二样。施邦曜在《福建巡海道告示》中，自述在拘捕教徒之后，曾细阅天主教的传教著作，并对其内容作了概括，对其性质下了判断。他讲：

本道细阅其书，大概以遵从天主为见道，以天堂地狱为指归，人世皆其唾弃，独有天主为至尊，亲死不事哭泣之哀，亲葬不修追远之节，此正孟子所谓无父无君人道而禽兽者也。

但是，这正如沈 在上疏中也要从理论上对天主教攻击一番一样，只是一种官样文章。施邦曜、沈 这样的士宦，既没有对晚明思想的裂变有深刻的体会，也没能对天主教作深入的了解，因此不可能在思想上对天主教作出真正的梳理。然而他们对自己身为官员的职责，对于地方安靖的目标管理，却是有着高度的自觉和传统的手段，凭着这种自觉与手段，便可有章可循、有条不紊地处理天主教。

搬弄“无父无君”的陈词滥调，并不是无意义的，那是要将自己的事务性行为提高并纳入到明帝国所认定的意识形态乃至社会意识中，以获得支持。这样，不仅做到了使自己对天主教的处理合乎明帝国颁布的律令，而且

能够合乎明帝国社会中人认同的情理。后面这一点，可以由《福建巡海道告示》所提到的一件事得到印证，施邦曜讲：

最可异者，方具详间，有生员黄大成、郭邦雍，忿忿不平，直赴本道为夷人护法，极口称人间追远祭祀为虚文，惟天主为真实。且以本道为古怪不近情者。（《破邪集》卷二）

这足以说明，一个地方官员在处理事务时，是要受到社会舆论的制约的。因此，如果只是凭着国家的条文律令来管理地方事务，并不能赢得社会的认同，而只有将这种管理粘附于被认同了的社会意识，才可能真正达到目的。

福建教案对传教士和教徒们的处理，据施邦曜称：

见在夷人三名，并从教诸犯俱应重处。念此道惑人有日，在上申饬未行，夷人姑带着原来行李，速令归国，不许再处内地；藏夷生员吴伯溢等，俱行学道惩戒，令其悔改；黄尚爱等该县讲乡约以诲谕之，再不改则治之以律。此亦正人心以正风俗，杜患于未然之一端耳。（同上）

另外，

严饬沿海各郡县，不许容留此辈，于十家牌内注明，有从其教者，十家连坐从教者，处以左道惑众之律。（《破邪集》卷二）

可见，除了诲谕以乡约，以及行十家连坐，比南京教案来得更具体外，直接针对神父与教徒的处理，是几乎一样的，即作驱散。而乡约与连坐这一正一反的措施，并不是什么因为天主教传入中国而引出的新的管理方法，而只不过是明季普遍流行的地方管理方法。由此能肯定，上文对南京教案性质的分析，完全适用于对福建教案的认识。

天主教教义与反映在社会生活中的中国文化间的矛盾，主要是在两个方面：一是从儒家的家庭伦理所衍生出的一套世俗化了的社会生活习俗，如祭祖、为继嗣而纳妾等等；二是从佛道两教教仪所衍生出的一套民间宗教仪式，如名目繁多的祭拜神，以及一些特殊仪式。黄贞在《请颜壮其先生辟天主教书》中所列天主教“能为人世大害”的五条中，第一条是以儒家的理论来反驳天主教的天主观、第四条是以佛教轮回说来反驳天主教的后世说、第五条是强调天主教影响甚大可患可愤，其余之二三条即针对着上述的两个方面。

黄贞讲：

彼教中有十诫，谓无子娶妾，乃犯大戒，必入地狱。是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰：“文王后妃众多，此事如何？”艾氏沉吟甚久不答。第二日贞又问，又沉吟不答。第三日贞又问曰：“此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而无疑。”艾氏又沉吟甚久，徐曰：“本不欲说，如今我亦说。”又沉吟甚久，徐曰：“对老兄说，别人面前我亦不说。文王亦怕入地狱去了。”又徐转其语曰：“论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。”（《破邪集》卷三）

关于纳妾在儒家的家庭伦理上的位置与性质，不是本稿所要关心的问题，我们只需要意识到，纳妾这一在中国传统社会中普遍发生着的事实，虽然在名份上妾不是妻，但妾作为家庭之特定成员的准婚姻事实，终究是与天主教所强调的一夫一妻制构成了冲突。本来，这种冲突只有当它出现在当事人身上时，如杨廷筠，才具有实际的意义，而且也决不是无法妥协的，否则汤若望也无法在内宫中发展教徒。换言之，对于这种冲突，完全可以将它限定在具体当事人的操作上来作出处理，而无需将它抬到一个具有普遍性的范式上来标示出来，尤其是将它直接与被认定了的中国历来圣帝明王的生活对立起来。这也是艾儒略很不愿意就黄贞的提问作出回答的原因，因为如此一来，

便是极大地张大了天主教与中国文化的冲突。而黄贞之所以穷追不舍，其动机也不外是要将天主教逼到这个绝境，从而可以醒目地彰显这种冲突，并以此来攻击天主教。

如果说天主教对于自己与生活层面中的儒家文化的冲突，尚可以限定在具体行为上来作出处理，不过分张扬的话，那么对于佛道以及民间宗教的仪式，神父们自从脱下袈裟换上儒服起，便是给予直接的冲击的。利玛窦是这样，艾儒略也是如此。黄贞讲他亲眼所见：

观音菩萨、关圣帝君，及梓童帝君、魁星君、吕祖帝君等像，皆令彼奉教之徒送至彼所，悉断其首，或置厕中，或投火内。

毫无疑问，天主教的这种做法，自然令佞佛者“毛发上指，心痛神伤”。（同上）事实上，艾儒略不仅对佛道两教给予这种冲击，而且对于民间信仰，他也随时给予批评。《口铎日抄》卷一载：

比归途，见有扬幡于道者。（艾）先生问曰：“之何为乎？”（翁）允鉴曰：“为亡者建功耳。”先生笑曰：“生前无功，而待后人建之。譬之夜行者，前途无烛，有人持烛而远在后，其何能济哉！”

在传统的中国社会中，拥有诸如此类的民间信仰者，实在是很多的，而晚明逃禅归净者，东南为胜，艾儒略在福建的传教，致使“闽省皈依，已称万数之人”（《破邪集》卷三《请颜壮其先生辟天主教书》），足可想见天主教对于佛门，以及道教和民间信仰的打击。晚明释教，虽呈颓势，但禅净合一中的佛门弟子中，毕竟不失护法之人，他们起而斥耶，诚也是情理之中的事情。

因此，儒与佛，立场固然不同，但在同一个对手的冲击下，联手抗击，势所必然，黄贞所谓“不论儒徒佛徒，是我非我，惟极力激劝，乞同扶大义”（同上《破邪集自序》），正是这种心态的写照。而这一反击的结果，便是“以口舌为功”（《破邪集》卷三周之夔《破邪集序》），撰写与征集斥耶论文，刊刻流播。

南宋叶适曾针对斥佛的问题，作过这样一番议论：

夷狄之学本与中国异。按佛在西南数万里外，未尝以其学求胜于中国，其俗无君臣父子，安得以人伦义理责之。特中国好异者折而从彼，盖禁令不立而然。圣贤在上犹反手，恶在校是非、角胜负哉！（《习学记言序目》卷四十九《皇朝文鉴三·序》）

事实上，对政治权力的迷信，同样存在于发动南京教案、福建教案的官员们的潜意识中，而且在一般社会中人的观念里，禁教与否，也是属于政府官员的事情，黄贞四处征集破邪论文时，便有人笑他说：“此乃食禄者事，何须子为？”（《破邪集》卷三《破邪集自序》）按照这样的观念，晚明儒佛人士以撰文结集来拒斥天主教，无异于自取烦聒。但是他们没有这样想，则其原因又是什么呢？

且从前文所提到的建宁县令左光先的告示讨论起。作为一个地方官员，当他面对游离于自己所管理的明朝既有之社会组织的天主教，为什么竟然会加以褒扬？前引告示中尚有一段话，颇值玩味。左光先讲：

本县职司风教，深知西儒之学，足辅王化。为此示谕士民人等，其贤智者，务虚心克己，将西儒所刻诸书，体心研求，必且憬然会心，悚然愧汗。若及愚民妄相揣度，则有鸱鸢说，用夏解，及《代疑》正、续二编在，尔等其绎思之。

由此，可以得到两个方面的理解。

一个方面是，身为地方官员，左光先对一种事物褒贬的根据，就是是否

有利于明朝社会的管理。这一立场，足以表明他和主张禁教的其他官员，如施邦曜，是完全一致的。即晚明官员在对待外来的天主教的态度上，无论是正反两方面，都毫无疑问地将天主教置于世俗政治之下来加以处理。当左光先认同天主教时，是因为他认为，天主教“足辅王化”，天主教并不是作为一种独立于世俗政权外的组织而被承认的。在这个意义上讲，天主教在左光先的思想中，主要是被理解为一种教化的内容、甚至是教化的形式，而不是一种独立于明朝政府的组织。在这一点上，左光先可以说是承继了徐光启对天主教的理解。

另一方面是，当天主教被理解为一种教化内容与形式而得到肯定时，天主教又被解释为是儒学的另一种表述。左光先强调，如果对天主教有什么疑虑的话，可以读杨廷筠的著作，他因此而专门提及杨廷筠的《代疑编》、《代疑续编》。杨廷筠对天主教的理解究竟如何，且不必论。我们只要注意到左光先《告示》中所标示的“用夏解”，便可看出，至少在左光先的思想中，天主教之所以被确认为“足辅王化”，正在于天主教等同于儒家[5]。事实上，左光先的这种认识，只是徐光启思想的重复，而且远不如徐光启的认识来得深刻，因为正如前文已曾分析过的那样，徐光启在将天主教视同于儒学而加以肯定时，不只是因为耶儒之同，更在于徐光启已能从晚明的思想裂变所暴露出来的问题而看到西学有“补”于儒学。

但是，左光先所反映出来的问题对于理解晚明儒佛人士的撰文斥耶行为是很有意义的。当我们由教案的讨论而转入关注天主教与明朝现实社会所构成的紧张时，左光先的《告示》实质上是提醒我们注意到，尽管同样是作为地方政府官员的身份，同样是立足于考虑明朝社会的管理有效性，并且同样是受既有的宗教应当且必须服务于世俗政治的传统观念的支配，但对于天主教的理解，仍旧可以完全不同。因为这种不同——对于这种不同，在本稿中尽量回避以当事人的主观好恶、品行，或者某种偶然性来进行讨论——本质上是由人的认识决定的，而这个认识的标准，对于晚明时期的中国人来讲，历史的局限性决定了它只能是看，天主教是否与主导中国社会生活的儒家学说相一致[6]。因此，既然从朝廷到地方的官员，仍然有人将天主教视同于儒学，那么，单纯对天主教从行政上作出禁压，或可有效于一时，但无益于长久。只有从思想认识上正本清源，才能彻底解决问题。左光先的《告示》诚使人体会到这一点，从而也使人理解了闽浙两省的反天主教，为什么不再像南京教案那样，只是限于行政上的处理，而是在官员们从行政上作出处理的同时，更有书生佛僧来撰文编集，力图在学理上梳理清楚。事实上，这种动机，黄贞在《破邪集自序》与《尊儒亟镜叙》中是非常清楚地自觉到的。他在《自序》中讲：

万历间，宗伯沈仲雨驱逐之疏霹雳，未几而此夷旋踵复入，千倍于昔，天下为其所惑，莫知其详。则今日虽再驱之，安知后来不如今日之为其所惑而莫知其详乎？况予草野愚拙，微寒孤立，其何能为？因愤郁胸热如火，累夜鸡鸣不寐，得一计焉，曰：我今日当起而呼号六合之内，共放破邪之炬，以光明万世，以消此滔天祸水。（《破邪集》卷三）

在《尊儒亟镜叙》中更进一步指出：

予则以为此（指天主教）盖似道非道而害道，媚儒窃儒而害儒者，乃孔门之王莽也。予其亟以仲尼一堂所传授之镜镜之乎。镜焉然后知圣贤之面目须眉有真，不至为妖夷之所假；镜焉然后知妖夷之肝胆情形皆恶，不至贻耳目以误迷；镜焉然后喜者或其有隐忧，不惊者或其有危愕，庶不相率而为夷也乎。此区区所以求天下之镜之，而惟恐其不亟焉。（同

上)

闽浙两省的辟邪，既然涉及到官方与民间两个方面，自然便有一个问题需要作出解释，即反天主教过程中的官方与民间，彼此间是一种怎样的关系？后藤基已以为，随着黄贞发动的僧俗两界人士的破邪势力形成，地方官吏也卷入到了破邪的漩涡中[7]。这个看法是值得商榷的。

现存反映晚明反天主教的重要文献，主要是《破邪集》与《辟邪集》，这点已提及。在这两个集子中，后一个集子比较单纯，仅收录了钟始声的《天学初徵》、《天学再徵》及其序跋，以及钟振之与际明禅师的往还书柬四通，而且时间上也晚一些，杲庵所撰序文已是在崇祯十六年（1643年）。《破邪集》则很复杂，时间的跨度也很大。据最后刊刻该集的徐昌治所撰《辟邪题词》知道，崇祯十二年（1639年），徐昌治“偶于中秋偕费隐禅师连舟诣禾（即今浙江嘉兴），见其案前所列辟邪诸书”，其中，

南有宗伯，北有谏臣，娓娓疏论，于神宗显皇帝之前，已称直穷到底。闽诸君子，

浙诸大夫，侃侃纠绳。……至于云栖有说、密老有辩、费师有揭。

大抵即是今本《破邪集》八卷之主要内容，包括了南京教案与闽浙两省之破邪先后两个时期的官方与民间、僧与俗的文献。集子最后是由费隐编定的。

除去南京教案以前的文献，《破邪集》中所收录的反映闽浙两省来自僧俗两方面反天主教的文章，许多是早于福建教案发生的崇祯十年（1637年）。由黄贞所撰《破邪集自序》，知其发愿辟邪，是在崇祯六年（1633年）；收入《破邪集》第八卷的释普润《诛左集缘起》，撰写于崇祯七年（1634年）；《破邪集》中最具份量的许大受《圣朝佐辟》，由释成勇撰于崇祯十年正月的《辟天主教檄》所言“沈宗伯（ ）之谏疏犹新，许徵君（大受）之辟书尚在”，即知其亦早于福建教案。民间僧俗人士的反天主教，在官方发动教案前就已开始，这是可以肯定的。但是，由这个前提并不能够推出后藤基已的观点，即以为官员们是感受到了民间反天主教势力而卷入反天主教之中。这是因为，第一，黄贞先在俗界、后在僧界所发起的征文伐耶行为，基本上纯属于个人性行为，以他一个未获功名的布衣，影响是有限的。从收入《破邪集》的文章也可知，有地位的士宦所撰文稿，属于教案发生前的，几乎没有。僧界虽有费隐等名僧撰文，但要影响到官方，实在是困难的，何况几位大德，也主要活动在浙江，而不是在福建。加之他们的活动方式只是撰文，也限制了其影响的范围与强度。第二，如果民间的反天主教情绪与活动，真的影响到官方，而成为福建教案的引动因素，官员们理应利用这种来自民间的情绪，并在《告示》中反映出来，但这种痕迹我们看不到。在《告示》中可看得很清楚的原因，乃是上文所分析的天主教自身活动所引起的官员们对天主教的性质认定。

来自民间僧俗两界的反天主教活动，虽然没有影响到官方行为，但是官方的行为却是为民间的辟天主教活动营造了良好的环境。黄贞发愿破邪，虽然早在崇祯六年，但实际编成《破邪集》，则是在福建教案后两年，即崇祯十二年（1639年）。在《自序》中，黄贞曾回顾道：

（破邪之）始也，保守身家者多，敢辟者少，求之既如逆浪行舟。且高明特达者微，

阻碍者众，辨之又若纷丝寻绪。每一回想，不觉泪下。（《破邪集》卷三）他列数自己曾遇到的种种境况，“或笑我”、“或计我”、“或危我”、“或辞我”、“或折我”、“或慰我”、“或限我”、“或止我”，故不能不感慨：

嗚呼！七年以來，一腔熱血，兩畫愁眉，此身不管落火落湯，此集豈徒一字一血。

然而当福建教案发生以后，黄贞的努力便等于是获得了官方的认可，“保守身家者”们的顾虑可以顿消。《福建巡海道告示》、《提刑按察司告示》和《福州府告示》都是崇祯十年（1637年）十一月频布的，事件是十月发生的，动议自然是更早一些。而给黄贞《破邪集》壮威的官方人士，颜茂猷之撰序、唐显悦之题词盟，恰也在同年冬天。至于蒋德璟、周之夔二序，更是在第二年（崇祯十一年），这实在不能不说是望官风而动。颜茂猷在所撰《圣朝破邪集序》中云：

余在京邸时，接门人黄贞《请辟天主书》，窃有慕沈宗伯芳志而未逮。无何辄以母

丧告归，读礼家居，未敢干丝毫分外事。（《破邪集》卷三）

很明显地说明，黄贞最初恳请他出头来辟天主教，他是很有顾忌的，所谓居丧读礼云云，实系托词，“未敢”才是真话。蒋德璟对天主教虽有微词，以为，

若吾儒性命之学，则畏天敬天，无之非天，安有画像？即有之，恐不是深目高鼻一

浓胡子耳。

但他对天主教始终是宽容的，福建教案发生，传教士求救于他，他还出面说情，以为“其教可斥，远人则可矜也”（同上），与黄贞的强烈斥耶态度也有区别。而他之所以愿意为《破邪集》撰序，固然是因为黄贞有请，他自己也认为天主教教义有问题，但“当道檄所司逐之”（同上），实是一个非常重要的原因。据此可知，来自民间的“破邪之炬”，能真正燃起，是需要“氧气”的，而福建官府对天主教的禁抑，正是提供了这种有利的气候。

总起来看，闽浙两省之辟天主教，就其引动而言，民间与官方，彼此间并不存在着互动关系，官员们不是因为民间有辟邪要求而发动教案，民间也不是因为官方有此教案而兴口诛笔伐，两者基本上是各自从自己的立场与观念出发而对天主教作出反应。如果说在引动后的过程中，彼此间有某种关联因素存在，则这种因素如上所言，只是单向度的。

第三节 僧俗联手斥耶之自诿

闽浙两省之僧俗联手攻击天主教，这是一个客观的事实，其原因，上文也作了分析。但是，这种分析，只是针对着整体的情况而提出的，而且，由于我们上文对僧俗之联手破邪的认识，主要是将它视为一种行为，而不是一种观念，因此基本上是从决定行为操作的客观理性的角度来展开的。以这样的视角，故我们说僧俗之联手，自然而必然，因为客观上他们面对着同一个对手。文献与事实，也都证明了这个结论。然而，当我们将视点由对决定行为操作的客观理性的分析转到基于观念认定的主观理性分析，闽浙两省之僧俗联手辟邪，尤其是对世俗社会中的儒生，仍有待于作出说明。因为客观上儒佛虽拥有一个共同的敌人天主教，但天主教对于儒佛的态度却是截然不同的，而且儒佛本身的观念与行为体系也是很不相同的，故儒佛之联手，是否需要，以及是否应该，客观理性与主观理性之间是不完全合拍的。况且，晚明虽然佞佛之风盛行，但对逃禅归净的攻击也已开始。实际上，神父们对此也有感到疑惑的地方。在福建教案发生前夕，尝有传教士问蒋德璟：

佛自西来作佛像，利氏自大西来亦作耶稣像，以大西抑西，以耶稣抑佛，非敢抗吾孔子。然佛之徒非之，而孔子之徒愿或从之者，何也？（《破邪集》卷三蒋德璟《破邪集序》）

当然，事实已说明，闽浙两省参与破邪活动之俗界中人，在决策的过程中，客观理性占了主导地位。既如此，他们就必須从主观理性上作出自圆的解释，因为理性终究是只有一个而不可分裂。

颜茂猷云：

粤自开辟以还，三教并兴，治世治身治心之事，不容减，亦不容增者也。何僻尔奸

夷妄尊耶稣于尧舜周孔之上，斥佛菩萨神仙为魔鬼？（同上卷三《圣朝破邪集序》）

显然，这种解释并不是从学理上讲的，而完全是基于既有之事实。本来，作为事实，佛教系外来文化，这是家喻户晓的常识，身为儒臣的颜茂猷，不可能不知道。颜茂猷漠视释氏的外来渊源，俨然不作任何说明而将佛教定位为本土文化，正说明这已是晚明社会普遍的意识。而且，渠以三教并兴，世、身、心之事即毕治，一方面足见他三教合一之时论的附合，另一方面也反映出了他的文化自足论。对三教合一的认同，颜茂猷没有陈述其认识上的依据，且不必言。他的文化自足论，则足以说明，对于晚明社会所出现的生活与思想激荡，他是十分麻木的。由文献可知，在闽浙两省的破邪人士的观念中，这种麻木是普遍的。但是，对于天主教，这些人却又表现出十分的敏感。这种麻木与敏感共存于同一类人之意识，似显矛盾，其实不然，因为它们分别是分别指向不同的对象。这就使得破邪人士意识中更深一层的观念浮现了出来，即一个社会的既有秩序——行为与观念——的破坏，在他们看来，其强劲的力量主要不是源于自生，而是源自外来的。因此，以既有文化为本位，实质上便蜕变成了本土文化的封闭化。拥有这样的观念，而置身于外来之天主教盛行的现场，自然就会触景生情而大发感慨。颜茂猷讲：

艾（儒略）妖辈踵至吾漳，既已归人如市，又欲买地构堂，几令人目击心怖。嗟嗟！

夷变至是，不惟乱世统，兼乱道脉；不特戕人类，并戕人性。（《破邪集》卷三《圣朝破邪集序》）

可见，主观理性在颜茂猷这类人身上，兴奋点已不是在顾忌儒与佛之间有什么异同，而完全是在于既有生活与观念体系之自足封闭态的如何维护。应该

说，这个分析也适用于发动教案的官员们。

当然，并非所有俗界中人均同颜茂猷一样。《辟邪说》的作者李璨，其文开篇即声明自己的儒生立场，他讲：

余不才，后孔孟数千年，后周程朱数百年，以至我明，又后阳明先生百余年而生，未面质于同堂，窃心痛乎如线。忝居儒列，难诿斯文，况当邪说横流之际，敢辞佐正好辩之担！（《破邪集》卷五）

以一个自觉的儒者立场，而与释氏之徒鸣鼓共攻天主教，且其所谓“佐正”之“正”，于文中可知，乃是指佛教，这便不能不有所解释。实际上，收入《破邪集》中的所有撰文的世俗中人，可分为颜茂猷这样的“儒臣”（周之夔《破邪集序》中有“观儒臣之疏”的提法）与诸如李璨之类“忝居儒列”的士子两类，他们身份的不同，也造成了他们在破邪这一共同问题上，所据之原因与采用之手段，都有不同。如佛儒联手拒斥天主教，在颜茂猷处，是以三教合一为当然，而像李璨这样自以为儒生者，却多少要有个说法。

按照李璨的说法，

夫圣贤之学，原本人心。故曰：人者，天地之心。未闻心外有天也。（同上）

很显然，李璨对儒学的理解，基本上便是陆王之心学。李璨注意到了传教士对朱熹思想的借用，因此而强调：

乃至借朱子云“帝者天之主宰”，谓与天主之义相合，删字牵文，深为可哂。朱子生平得力，不离诚意正心。宋儒性理一书，率明此事。苟明此事，自卓然见天之人，如人之有心，卷之一掬，放之六合。盖天盖地之量，人人自具，不假外求。（同上）

传教士们本来就是假儒学以宣耶教，他们对儒家之阐释完全是根据自己的立场，故是否歪曲了朱熹之思想，诚不必论。但李璨对朱熹思想的理解，完全是袭用了王阳明的《朱子晚年定论》，却是毫无疑义的。以心学来阐释儒学，还不是问题的关键。问题的关键是在于，李璨干脆是将心学等同于佛学，他援引陆九渊的话而更作引申：

先儒曰：“东海有圣人，此心此理同也；西海有圣人，此心此理同也。”是以佛弟子达摩西来，直指人心，见性成佛。此理正与孔子“一日克己复礼，天下归仁”之旨，吻一无二。（同上）

视达摩为孔子，佛与儒，当然不必再分彼此，李璨正可谓是晚明公然逃禅的士子。其实，以达摩为孔子，这在晚明根本算不得石破天惊，《破邪集》中便有许多类似的话头，如周之夔《破邪集序》云：

吾儒之有孟子，犹禅释之有达摩，皆直指人心见性。（卷三）

由此也可联想到，晚明信奉天主教者，不仅称艾儒略为“西来孔子”，而且更有“孔夫子岂能及我艾先生之万一”（《破邪集》卷四）的说法，正也是儒门淡泊收拾不住而道为天下裂的结果。

无论李璨比心学为佛学，以达摩为孔子，在对儒学的阐释上存在着多么值得反驳的地方，但他通过对儒佛同为内向化的心学的解释，来指出天主教本质上属于外向化的天学，从而彰显出天主教与儒佛之对立，并据此而攻击之，无疑要比颜茂猷以文化自足论来拒斥天主教具有更强的理论说服力。然而很有意味的是，李璨似乎觉得仅仅从学理上对儒佛作吻一无二的论证还是不够的，必须进一步从国家之意识形态的角度作进一步的说明。他指出：

自汉以及我明，道互发明，薪传不绝。且我高皇帝深明此宗，煌煌御制，诚见夫启聋振聩。孔释合符，荣赐圣僧，广佐治化。夫高皇帝生知绝学，博洽群书，岂不知有韩愈毁佛之书，而故踵此弊哉？（《破邪集》卷五）

既然皇帝已钦定佛教为国宪，则佛教的定性问题就不再是理论上可以讨论的，而天主教之斥佛也自然陷于与皇权政治的对立境地。由此可见，不仅官员会将攻击对象置于与现实政治的冲突中加以处置，即便是普通书生也会运用类似的手段来打倒对手。中国传统社会中政治华盖笼罩一切的客观效用，诱使或迫使任何阶层人士，都自觉不自觉地利用政治来达到目的。甚至是外来的传教士也不例外，他们换袈裟为儒服，混迹于上层，以晋见皇帝为目标，正是深切感受到这种现实后的反应。

除了颜茂猷、李璿这样的类型外，破邪人士中也有人从操作意义上来论证儒佛联手的必要性。许大受即是代表[8]。许大受讲：

或又曰：“然则子辟言中，何不直崇儒，而乃兼袒佛乎？”曰“夷言人有后世，非贯通儒释，不足以抑妖邪故也。况夷之狡计，阳辟佛而阴贬儒，更借辟佛之名，以使不深于儒者之乐于趋，故区区之心，必欲令天下晓然知夷说鄙陋，尚远逊于佛及老，何况吾儒。”

（《破邪集》卷四《圣朝佐辟自序》）

前一个理由，针对的是天主教的内容。晚明人士，无论是僧还是俗，也不管是护教还是反教者，在对天主教教义作概括时，都将天主教的后世论视为一个非常重要的内容。而在儒家的传统中，生前与死后的问题却是存而不论的。以儒家现世的立场来反击天主教的后世论，固然有理论上的意义，可呈现出无神论的思想，但基本立场的错位，也限制了这种反击的有效性。况且，天主教后世论的陈述，是在攻击佛教三世说的过程中展开的，而对晚明社会中人来讲，佛教早已是本土化了的东西。因此，以佛教的观念来攻击天主教，不仅更有效性，而且也更具针对性与便利。后一个理由，则是针对着天主教的传教方式。“阳辟佛而阴贬儒”，以辟佛之名，行贬儒之实，这是晚明反教人士中流行的一个看法。既然天主教的传教是将自己置身于与儒佛的比较中进行的，那么反天主教者也从这种比较思想的方式入手来厘清三者的关系，不能不说是一种针锋相对的办法。

概而言之，晚明社会俗界人士的主观理性之所以能接受与佛僧们联手、贯通儒释来反天主教，理由并不是单一的，晚明社会认同佛教的社会意识、士林逃禅这一个体主观因素，固然是为这种联合提供了极重要的支持，但天主教传播过程中与儒佛两家所构成的纠缠，也同样使得反天主教的俗界人士无法在将佛教搁置起来以后，再来攻击天主教。

第四节 全方位的破邪

与南京教案前最重要的反天主教，如祿宏对天主教的批判相比，闽浙两省对天主教的批判无疑是更为全面与有力。所谓全面，是因为从《破邪集》所收闽浙反天主教的文献看，所涉甚广，几乎涉及到了神父们引入晚明的整个天主教以及所挟带来的西学；所谓有力，则因为闽浙人士对天主教的理论批判，集中在天主教教义的核心要害，并因此而达到了相应的两个理论效果，即既彰显了儒学与天主教的根本区别，又阐明了晚明佛教禅学的精神。

由于神父们所推进的不只是意识层面上的天主福音，而是包括了洗礼、祷告、礼拜等行为层面上的内容，因此，闽浙人士之斥耶，是针对着天主教教义与行为的整个内容来展开的。这点可以许大受为代表。许大受的《圣朝佐辟》是整个《破邪集》中很具份量，同时也是篇幅最大的论著，占八卷中的整整一卷。《圣朝佐辟》除“自叙”外，共分十个专题来驳斥天主教，其细目如次：一辟诳世，二辟诬天，三辟裂性，四辟贬儒，五辟反伦，六辟废祀，七辟窃佛诃佛种种罪过，八辟夷之所谓善之实非善，九辟夷技不足尚、夷货不足贪、夷占不足信，十辟行私历、攘瑞应、谋不轨，为千古未闻之大逆。

其中，“诬天”与“裂性”，是指天主教的核心教义，此且待下文陈述。至于“贬儒”，则是指由天主教对古儒之天的观念的阐释而引起的对后儒，尤其宋明儒学的批评，换言之，它是因“诬天”而引发的，这个问题实已在第二章中作了交待。其余的则是针对行为层面上的天主教。

作为行为层面上的天主教问题，又可分为两部分。首先是天主教本身的宗教生活，如“反伦”、“废祀”、“窃佛诃佛种种罪过”和“夷之所谓善之实非善”。

许大受有意识地针对着天主教的宗教活动与儒学在生活中所建立的规范——伦常、祭祖、行孝——之间的冲突来进行批判，或是将明季已为社会意识与习俗早已接受了了的佛教与天主教对立起来。兹举《八辟夷之所谓善之实非善》以见之。在这一专题中，针对有人为天主教作辩护，以为“彼（指天主教）之为教，亦无非导人为善耳”，许大受强调：

人莫大于无君臣、父子、夫妇，故大处一不善，小处之善，愆不盖也。有意为善，虽善亦私。故皇天无亲，惟善是亲之善，正非计较邀求之可觊觎也。如彼藉《七克》，首贵克傲，只《曲礼》“傲不可长”一句，足以尽之，安事彼不文不义之，而多言繁称为？（《破邪集》卷四）

在进一步引用了《曲礼》中有关克傲的数条方法外，许大受作了结论：

故曰：“孝为百行之本。”释典心地戒品，全是以孝顺心为五戒万行之大根源，其舍亲出家，虽割爱哉，其意盖为尘中不能学道，学道正以报亲。是门庭虽异，而本孝之心，与儒无异也。（同上）

而天主教则以父母为轻，许大受：

遍览其书，如所谓《七克》、《实义》、《畸人》、《十二信》、《西学凡》，若经若戒，及《交友论》、《几何源本》等数十万言中，曾不错写一孝字，而乃袭三教诸子中皮毛，曰克傲、克骄，以文其陋。（同上）

《七克》一书，系传教士庞迪我所撰，虽然形式上是天主教的修德著作，但其基石在于天主教对于现实中之人性的理解，同时其本身的理论上也引起了晚明学者的责疑，即认为是基于功利主义的道德观，许大受所言“有意为善，

虽善亦私”，实质上表明了这种看法。但是，由上引可见，许大受并不想将《七克》从理论上加以否定，而是着意指出，天主教引为最重要的修德之法，根本地偏离了中国伦常社会中的核心价值观念与行为规范——孝道，从而与儒学相背悖。许大受对佛教的解释，则足可见出晚明佛教之世俗化的程度。

这里有一个现象需要提出来略加说明。许大受在指出了七克偏离了孝道以后，进而指出七克这些修德手段，是天主教对儒佛道三教的抄袭。这当然是无稽之谈。然问题是，晚明斥耶人士，几乎都抱有此类想法。对此，似不应完全以为这是斥耶人士对天主教的无知，或是盲目的自大，因为从许大受以及其他一些人的破邪著述中可以看出，他们对天主教还是经过一番了解的，即便是那些发动教案的官员，也多少要找来宣讲天主教的小册子看看。之所以对天主教有如此的看法，恐与传教士们在传教中附儒斥佛——而斥佛时又着意说明佛教原是西洋一邪教，后来抄袭了天主教的一些内容——的策略也是有关系的。当晚明社会中人从反教的立场来分析天主教时，顺着神父们的传教策略所提供的思维定向，天主教自然而然地被置于与儒佛有关联的位置上来进行比较解读，而一旦否定了其价值后，与儒佛相关联而又被解构了的天主教，被视为是对三教的抄袭拼凑，并不是不易得出的结论。

其次是传教过程中所反映出来的问题，像“诳世”、以及第九、十篇所指。所谓诳世，是遣责神父们的道德问题。许大受认为，“彼（指神父）谎言有大西洋国，彼从彼来，涉九万里而后达此”。而考之中国古籍，“无一字纪及彼国者”（《破邪集》卷四《圣朝佐辟》）。第九、十两专题则是针对传教士们引入的科技而发的议论。许大受的观点主要是两个，一是下视神父们引入的科技，二是认为神父们行私历是图谋不轨。

许大受抓住道德与科学来攻击传教士，不能不说是有针对性的，因为利玛窦用以打开中国社会的利器便是科学与道德。但是在闽浙破邪以前，应该说是少有人对此提出质疑。南京教案中沈 否定用西人治历，也只是从政治的角度提出的，而不是针对着技术本身。但是在《破邪集》里，则有文章对传教士们藉以传教的科学与道德直接进行抨击。许大受的《圣朝佐辟》即属此列。只是许大受有关此问题的并无新见解，如他以为神父们行私历是图谋不轨，便雷同于发动教案之官员们，如沈 的认识。同时许大受的论据也很成问题，如上述他以中国古籍来质疑西士之地理观。在《破邪集》所收文献中，对传教士们借以传教的手段——科技与道德——真正批评得有点眉目的倒是魏睿的《利说荒唐惑世》和黄廷师的《驱夷直言》。

魏睿的《利说荒唐惑世》，是以经验观测来批评传教士所带来的地理观与天文观（见《破邪集》卷三）。这种批评，其反映出的地理与天文观是否先进，是一回事，而提出其观点的方法是否具有科学性，则是另一回事。应该说，魏睿对利玛窦引入的西方地理观与天文观的质疑，是建立在经验事实的说明上的，并非呶语臆说，尽管狭隘的经验方法有损于对现象世界描述的正确性，而且还有夜郎自大的情结从中作梗[9]。

道德上的攻击，非常耸人听闻。黄廷师在《驱夷直言》中指出，所谓泛海数万里而来的传教士们，其实只是来自吕宋附近的一个名叫“干丝蜡”的国家（《明史》中作“干系腊”，见卷三百二十五），而该国缘其祖仙士习与其祖母仙礁麻里耶未孕所生之子寮氏被钉死在十字架之事，演成寮氏死后复活等邪说邪术，“即今艾利等所称天主教是也”。黄廷师接着讲述了嘉靖

初年，天主教徒潜入吕宋，诱使吕宋土番各从其教，遂吞吕宋的故事。黄廷师强调，天主教不仅以其邪说摇惑人心而吞并之，而且更是佐以邪术、济以酷法，虐待男子，奸淫妇人（见《破邪集》卷三）。黄廷师对天主教的这种道德上的攻击，显然是不符合进入晚明的耶稣会士们所树立的形象的，这点，即便是反教人士也是看到的，反教之闽省陈侯光尝云：

近有大西国夷，航海而来，以事天之学倡。其标号甚尊，其立言甚辨，其持躬甚洁。

（《破邪集》卷五《辨学自言》）

但是，黄廷师讲述这段故事的目的，并不是说进入中国的传教士们已在干着同样的勾当，而是欲以吕宋的遭遇来提醒世人，神父们“敢给我中国曰天主，是欲加我无礼如吕宋也”（同上卷三）。而闽浙两省人士对天主教的拒斥，一个非常重要的原因，便是认定天主教对晚明社会有着潜在的危险，天主教之传入中国，其最终的目的，是要将中国改变成基督教整治下的国家，这用传统的说法，乃是反教人士挂在嘴边的“以夷变夏”，而用晚明反天主教人士自己更具体的说法，便是所谓的，

斯其心其势，不举我中国君师两大权，尽归之耶稣会里，大明一统之天下，尽化为

妖狐一窟穴，不止也。（同上卷三王朝式《罪言》）[10]

对行为层面的天主教进行攻击，虽然可以使天主教与现实生活中的中国文化的冲突直观地显现出来，但停留于此显然是不够的，因为行为层面上的冲突本质上是根源于意识体系的相悖。至于对教士们传教所持的辅助手段的攻击，固然有损于天主教之形象，却并不足以真正达到拒斥天主教的目的。理论的问题最终只能通过理论来解决。因此，从学理上丝分缕析，才是闽浙破邪最初的动机与最终的手段。而闽浙反教人士的这个丝分缕析，可谓是抓住了天主教教义的根本问题而展开的。这个根本问题，集中在两个方面，即对天主的否定和对人的张扬，而此两面，是互为关联的，正如一刃之双锋。

值得注意的是，闽浙人士并不全然否认天主教对于晚明社会所具有的劝世功能。闽省戴起风云：

客问：“天主教可从乎？”愚曰：“可。”或曰：“曷知其可？”曰：“圣教大旨，在正心诚意毋自欺。恶恶务决去，好善求必得，修愿崇德必辨惑，令人体认真切，著己用功，世多苦而忽之。一闻天主教，视为善祛恶之训，忻心向往，暗此而觉彼，是亦通明一路，何不可从？”（《破邪集》卷五戴起风《天学剖疑》）

然则之所以仍要力破天主教，诚因为“狡夷”所传教义，“理未足信”（同上）。这种学理上的否定，在儒家，是因为天主教混说了儒家的知天事天理论；在佛教，则是因为天主教以其独断论而不知佛学的真精神，其结果在晚明斥耶者看来，便是“阳排佛而阴窃其秕糠，伪尊儒而实乱其道脉”（钟始声《辟邪集·天学初徵》）。

黄贞以为，神父们实“乃孔门之王莽”，

凡可以乱吾圣贤之教，无所不用其极。而无忌惮焉，其最受朱紫疑似者，莫若“上帝”、“天命”与“天”之五字，狡夷以为甚得计者在此。（《破邪集》卷三《尊儒亟镜》）

因此，破邪者，自然当以辨明“天”的问题为关键。在第三章中曾言及，利玛窦通过将天主比附于儒家五经中的上帝，从而使其传教在晚明社会中获得来自中国自身的传统的权威性。但是，利玛窦对儒家典籍的解释，即将“天”训为有意志的主宰，实已为后儒所淡化。晚明经过王阳明哲学的洗礼，人的主体意识已然确立，“天”作为人的价值之源虽然仍得到肯定，然在对“天”的解释上、处理上，却是与天主教的“天主”观念截然不同的。许大受讲：

董子曰：“道之大原出于天。”子思子曰：“天命之谓性。”圣学何尝不言天？然

实非夷之所谓天也。（《圣朝佐辟》）

天主教之信奉天主，当然也是将天主视为人的价值之源的，这与儒家并无区别，但天主教之所谓天，乃是一个有意志的主宰，这却是与儒家的观念迥异的。

从学理上看，儒家与天主教，其在对人的价值之源的设定中所作的具体描述的不同，诚非可以争辩的问题，因为在不同的价值体系中，这都是一种预设的前提观念。然问题是在于，虽然任何价值体系的前提观念都是预设的，但这一预设的前提观念的存在基础却是不同的。儒家固然以为“道之大原出于天”，但天却只是呈以一种状态罢了，人的价值的真正获得与确立，则完全依靠人面对天的这种状态来体会自己。而相形之下，儒家对体会自己更重视，这一因素是决定性的。这便使得儒家在对“天”所呈现的状态的性质作确认时，实质上是将对人的确认赋予了天。尽性知心，然后知天，对人自身的认识成了儒家价值体系的真正基础。这点，在经过宋明儒学的推进后，实已发展得十分明确而精微。黄贞在《尊儒亟镜》中便有一个很清楚的阐释。他讲：

子曰：“五十而知天命。”知天莫若夫子矣。然其垂教大旨，惟有德性心学，尽吾至诚无息之道而已矣，初不教人褻事帝天。盖天之所以为天，“于穆不已”之诚也。天即理也，道也，心也，性也。（《破邪集》卷三）

当然，在对自身本性的最后确认上，儒家所设定的前提观念——性善——仍表现出主体的意志选择，但这种选择毕竟还有心理感受这一客观基础。换言之，儒家在为自己的价值体系预设前提观念时，是努力诉诸经验的，进而才在此基础上，辅以理论的说明。

天主教在预设其天主观念时则表现出完全不同的性质。按天主教的描述，天主并不是一种状态，而是一个有意志的主宰神。对这个神，虽然《圣经》中也通过人的直接经验来证明其存在，如摩西和长者们在西奈山顶直接看见了上帝（见《出埃及记》24 9—11）；当上帝在雷声中回答摩西的时候，上帝可以被听见和被看见（同上 19 16—25）；即使上帝没有被直接听见或看见，他也可通过某种方式来显现自己，如《民数记》中说他在某种场合中送到百姓中间的火蛇（21 6）。但是不可否认的是，这种直接经验是不具有普遍性的，进入晚明的传教士们努力使晚明社会中人接受上帝的方法，最初是通过证明，但最终是诉诸信仰的。天主教与儒学作为不同的价值体系，虽同有前提观念的预设，但基础却不同，儒学诉诸经验，而天主教是诉诸信仰，两者的分别是哲学与宗教的分别。

因此，当闽浙人士以其对儒学的理解来质疑天主教的天主观念时，表面上似在进行理论本身的争辩，而实质上是浸淫于儒学传统中的晚明士子，其哲学的立场无法接受天主教所依傍的信仰。试观许大受之论理：

彼籍（指天主教著作）曰：“善皆天主使为，恶皆尔之自为。”若是，则人性皆恶。

为天主者何以得此恶种以蔓之人人，而人之为善，反成妖妄？彼天主者，又何苦自为而自赏之哉？（《破邪集》卷四《圣朝佐辟》）

天主教从其天主的前提观念，导出以现实人性为恶的结论，这与儒家所设定的前提观念，是对立的。如果以自己的立场来评定对立的观念，则不可能有共通。许大受否定天主教的设定，乃是限以质疑的方式，间接图之。天主教强调人是于后天中背离了天主而陷于恶，此恶固然源于人的意志滥用，但

天主教既认定上帝创制与主宰一切，人的意志便不能例外，而上帝又是众善之源，这恶种之被植入人心，便成了一个问题。这种责疑的方式，在后来钟始声的《天学初徵》、《天学再徵》里，更是被得到自觉的运用，其整个著作都是以此方式——即所谓“借彼矛，攻彼盾”（《书柬》第一通）——撰成。钟始声在《天学初徵》中曾标举出二十二条来否定天主教，其第三、五条所徵，与上引许大受所论，针对的是同一个问题，而责疑更为清晰。钟始声讲：

天主所造露际弗尔，何故独赐之以大力量、大才能？若不知其要起骄傲而赐之，是不智也；若知其要起骄傲而赐之，是不仁也。不仁不智，犹称天主，其不通者三也。

天地万物，既皆天主所造，即应择其有益者而造之，择其有损者而弗造，或虽造而即除之。何故造此肉身，造此风俗，造此魔鬼，以为三仇而不能除耶？世间良工，造器必美，或偶不美，必弃之。以至大、至尊、至灵、至圣之真主，曾良工之不如，其不通者五也。

天主教基于信仰的天主，在破邪人士看来，实在是疑义甚多。

破邪人士否定天主教的天主观念，并非是否定“天”作为人的价值之源，而只是否定天主作为创制且主宰万物的神。天依旧是居于一个至高的位置，并以其所呈现的完美状态成为人世的样板。既如此，则人如何对待天，仍是一个有待处理的问题。黄贞讲：

吾儒惟有存心养性，即事天也；惟有悔过迁善，即祷天也。苟舍是而别有所谓天之

之说，别有所谓事之之法，非素王之旨矣。（《尊儒亟镜》）

据此而言，如何待天，实质上是如何面对自己。这样，实际上便促成了人与天之间构成了一种特殊的关系：作为一种文化模式的符号象征，人应当以天为榜样；而在这种符号背后所指向的，则是人应向自身生活落实。因此，人对天，便只需保持一种精神上的特殊状态，这种状态，宋儒以降，有一个固定的词，就是“敬”。以这种处理来看待天主教之信奉、礼拜天主，差别便是显见的。许大受讲：

从古有敬天，无媚天。夷不用敬，而用媚。迹其昼夜翹勤，似乎苦行，然其种子无

非欲得妖妄之欢心，全不肯依素位之正愿。所谓尊天，实褻天耳。（《圣朝佐辟》）

以许大受之言，归化天主教者，其礼奉天主，实质上是一种自暴自弃的行为，因为他们是将自己的未来寄托在天主的恩赐，而不是依靠自己的力行。而由于有求于外在的天主，故奉教者之昼夜翹勤于事奉天主，便含有功利的目的，不可能是一种纯洁的行为，他们所具有的精神状态也不可能是“敬”，而只能是“媚”。

天的问题，直接又是与人的问题联在一起的。儒家与天主教对待“天”之所以有此不同，盖缘于两家对现实中的人性的理解上有差别。儒家强调人性为善，故人但求明心见性，扩而充之，而不必仰赖外在的力量；而天主教强调人性为恶，人不足以自救，充其量只能是添善减恶，故期盼天主之垂幸拯救之念自然强烈。

以人性为恶，这在利玛窦撰《天主实义》中，尚没有坦然而言，而是通过先承认人性为善，继而指出人又滥用意志而背离天主，故始为恶，其曲意传达并没有与儒家观念截然对立起来。庞迪我撰《七克》一书，其精神基础是以人性为恶，随其流播，此一观念始得标示。但最直接地将人性为恶的观念显明地指出，则是艾儒略。闽浙两省之破邪所针对此一问题的，基本上也因艾儒略而起。

艾儒略在闽省传教中，曾直言：

子思子有云：“率性之谓道。”吾将曰：“克性之谓道。”夫性体之未坏也，率之即已是道。乃今人之性，亦尽非其故矣，不克之，又何以成道哉？（《口铎日抄》卷二）

对此，闽省黄紫宸反驳道：

夫率性之道，子思子举未雕未琢、与生俱来之性，顺而行之，莫非天则。少容拟议，便落情识，遂非真性。故曰天命谓性，率性谓道。若曰克性之谓道，何以谓之性？孔子曰：“性相近也，习相远也。”则性乃先天，习为后染。若云克习则可，而曰克性，则性非外来之物，又焉用克。性若克去，中藏何物？又曰“不克之，又何以成道？”侧道在中，而性反在外欤。不然，又何必克性以成道哉？（《破邪集》卷五《辟邪解》）

黄紫宸的反驳，实将儒家的一个重要观念——道存于性中——提了出来，并由此彰显出儒耶的区别。中国哲学中对道的阐释不是针对着对象化的世界，而是针对着人的生存方式的[11]。而作为人所树立的生存方式，其本质上是顺乎人的天然本性而又作了进一步地提升。这个提升了的部分，便是宋儒所谓的天理、道心，它构成了人性的主体，但道心始终不被认为是与人的天然本性——即人心——相分离的。整个宋明儒学的发展重心，便是要处理好道心与人心的内在紧张，达到朱熹所说的“动静云为自无过不及之差”（《中庸》序）。如果接受了艾儒略的“克性”说，则自然是将人的生存方式与人的本然状态相对立，人的现实生命便被桎梏，人为自己所确立的生存方式便呈以异化的形态来压迫人的现实生活，而这种生活在持乐观人生态度的中国人看来，自然是毫无乐趣可言。黄贞便讲道：

圣贤生之受用，诚乐哉。如是，则与狡夷之所谓灵魂者，生时如拘縲继中，既死则如出暗狱，教人苦生乐死也，毫不相干矣。盖狡夷不知真体所在，外执天主，内执灵魂，情著天堂，而谋所以登，无事而自被刑枷，非罪而槌胸乞救，活泼泼之趣何在？坦荡荡之宗奚存？（《尊儒亟镜》）

当然，天主教所要努力克去的性，在天主教自身的系统看，已不是人原初所拥有的性，而是指堕落了的人性。在这个意义上讲，天主教之“克性”，与儒家之“灭欲”，诚为同调。两家真正的分歧是在于，当儒耶都直面现实人生的堕落时，如何来诠释，以及如何来处理这种堕落。在儒家，是从两方面来解释，外在的因素是后天之习染，内在的因素是先天之气化，故变化气质、明心见性是人作为道德主体摆脱堕落的根本方法；而天主教却将此归之于原罪[12]，因这原罪，落于现世中的人生，便只能是要抛弃的人生，唯有存于后世之天堂中的人生，才是真正的人生。虽然我们在上一章中指出，利玛窦曾努力地将作为手段的后世解释成是合目的的手段，从而表现出天主教的关注处仍是在现世人生的从善如流，但这在天主教整个神学的框架中，毕竟是被淹没了的隐性意识，厌弃生命是晚明社会中人所直接而强烈感受到的天主教的基调。因此，拒斥是必然的。

第五节 破邪者的问题

应该说，闽浙人士对天主教的上述批判，扣住了天主教的关键处，而且，由此批判，诚也彰显出了儒家与天主教的区别。换言之，破邪人士的目的，即揭露神父们“伪尊儒而实乱其道脉”的手法，是达到了。然而问题是在于，他们所理解的正统的儒学道脉，并不是没有问题的。这里且不论闽浙人士中所普遍存在的三教合一思想，而只就其诠释的儒学来看。黄贞在《尊儒亟镜》中有一长段话，颇值引录一观。他讲：

是故当知此诚真体，无所在而无所不在也。在圣人，则为圣人之道，故曰：“大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。”在君子，则为君子之道，故曰：“君子之道费而隐。夫妇可以与知能行，圣人有所不知不能。”是夫妇不乞灵于神圣也，神圣不能有丰于夫妇也。竖无上兮，横无外兮，虚空逼塞满兮，语大莫载也；野马尿溺兮，窗前草兮，物物一太极兮，语小莫破也。在鸢鱼，则为鸢鱼之道。飞戾天兮，忘其天；跃于渊兮，忘其渊。鸢鱼各足也。生民之食息起居，何非此道之妙用；两间之水流花开，总属此理之流行。造端乎夫妇，察乎天地矣。君子也，圣人也，夫妇也，天地也，飞潜动植也，共在一道中矣。故曰：“天得一以清，地得一以宁，王侯得一以为天下贞。”此吾道一以贯之（之）宗，性与天道之旨也。

不能说这段话有悖于儒学，儒学“极高明而道中庸”之境界，大抵不外于此。但是，处在晚明之局，黄贞所言，与其说是对儒学最高境界的诠释，毋宁说是对儒家以道德精神为核心的价值体系作世俗化、自然化、性情化的界定，而这正是王阳明之后，裂变中的晚明思想所涌动出来，并引起反省力求匡正的思想洪流。如果说，包括黄贞在内的闽浙破邪人士，他们的思想与感情，是属于这股思想洪流中的，则自然不必言，因为以这样的立场，自当对儒学作这样的诠释，以此来推进这一思想洪流。然问题是在于，从他们对天主教“暗招密诱，男女混杂”（《尊儒亟镜》）这类背离传统儒家训示而其实在晚明已是见多不怪的生活方式的攻击，说明他们的思想与感情并不认同于这股思想洪流，而实是相反。既如此，则他们对儒学所作的诠释，适表明他们没能突破王学末流的窠臼。在与西学发生思想碰撞的历史际遇中，他们虽能在对话中表现出独立与自信，并在主观上拒斥西学时取得了比较中西思想的客观效果，使中西思想之差异得以彰显，但他们却未能像徐光启那样，从新的思想中获取有益的资源，且陷于时弊，而不能为晚明思想作结。

相似的情况也体现在来自佛僧们的破邪。《破邪集》所收佛僧文献，最重要者，是圆悟与通容师徒二僧各自所撰的《辨天说》、《原道辟邪说》，以及释如纯的《天学初辟》。其中，费隐通容与如纯所论，主要是针对着利玛窦的《天主实义》而发，其中多有以自己的立场来反击天主教对佛教的攻击，近似于此亦一是非，彼亦一是非。能够破除己见来看待佛耶之异同者，还数晚明临济禅学之宗匠的密云圆悟。

在圆悟看来，神父们“立天主之义以辟佛”，但其实却“不识佛者果何为佛”。圆悟讲：

我佛睹明星悟云：“奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著不能证得。”惟彼不能自证得，故执天主为天主，佛为佛，众生为众生，遂成迷倒，故有人我彼此是非之相。此乃彼之病根，所以我佛云“不能度无缘者”，正以彼自执为天主故也。苟彼不自执为天主，则自然不执佛为佛，不执一切众生为众生，方始识我佛之旨，亦识度尽众生之义。（《破邪集》卷七《辨天初说》）

按圆悟所言，倘若妄想执著，人我彼此便截然分明，而封域于一隅，落入唯我主义的境地。天主教的问题就在此，而如果不破除这点，则佛教也不例外，二者都是唯我主义的极端化。但圆悟显然不认为真正的佛教是表现为形态化了的佛教。以他的理解，佛教的真正精神，正在于破除人的这种妄想执著，而神父们却不识这一关键。圆悟云：

执天主为天主，佛为佛，众生为众生，而不知佛者觉也，觉者悟也。人人觉悟，则

人人皆佛矣，又何间于天人群生之类哉？（同上《辨天二说》）

只要破除了妄想执著，则外在的权威便不具有任何的价值，人是自己的主人，如来智慧德相，我自拥有。

故佛无定形，在天而天，处人而人，不可以色相见，不可以音声求，以其即汝我人

人从本以来具足者也。（同上）

对这与生具足的如来智慧德相不自觉悟，而反要辟之，则无疑是自暴自弃，而神父们对佛教的攻击，正是如此，

今彼（神父）以妄想执著而欲辟佛，是则自暴自弃，自辟自矣。（《辨天初说》）

毫无疑问，圆悟对佛教精神的这一诠释，以及基于这种诠释而对严持一神论的天主教提出否定，实是从最根本的思想基础上动摇了天主教，因为圆悟所赋予佛教的精神并不是要树立某种价值体系，而是指出任何一种价值体系都只能是一种封闭的有局限的体系，而这样一种体系是不足以承担指导人生的责任的。在《辨天二说》的引言里，圆悟述说了传教士在接到张广活递交的《辨天初说》后的反应，他讲：

彼主教傅姓泛际者对曰：“妙妙！向来原有这个意思。（指与佛教相互诤辩）”遽

接读之，沉吟再三，似不甚解。适我存李先生（之藻）公子以引人入教在座，乃为之解说，

不觉愕然面赤。（《破邪集》卷七）

这表明，对于佛教精神，传教士们是难以理解与接受的。而后来神父们回避圆悟的发难[13]，则说明了佛教怀疑论的思想方法与天主教独断论的思想方法，无法作相互对话的可能。

以圆悟对佛教精神的理解，虽然是没有直接正面去树立一个价值体系，但却也是表现出了价值体系确立的方向，即推倒权威、返归自我，从而与儒家，尤其是王阳明心学以来的思想潮流相一致，由此也可看到，晚明佛儒合流在内在精神上的契合点。

但是，如果就圆悟所指示出的方向而认定佛教与儒学相一致，那么正如前文所述的儒学之不足以为价值解体、行为失范了的晚明社会找到出路一样，圆悟所诠释的佛教也不能为裂变了的晚明思想作结，相反，以圆悟之木头禅，只能对日趋性情化、主观化、随意化的社会风气起推波助澜的作用，尽管他对天主教的思想批判很到位，对佛教之精神的阐发也很有味。

另一方面，如果以圆悟所诠释的佛教精神，即一切确立起价值体系的思想都只是妄想执著的产物而皆须破除推倒，则儒家也不应排除在外。在这个意义上，佛家实是将自己放在了最重要的位置，真正能够觉世救人的，不是天主教，也不是儒学，而只能是佛教。

至此，不能不言及撰写《天学初徵》与《天学再徵》的钟始声。

“二徵”撰于崇祯十六年（1643年），是晚明反天主教最后一部力作。由于在方法上“二徵”采用的是“错彼矛、攻彼盾”，利用天主教著述中的矛盾说法对天主教提出质疑，从而否定天主教，因此它的重点是在破，而非在立，似乎没有针对着晚明思想的问题而纯为议论天主教所撰。如果仅是如

此，则不必专门来探究“二徵”，因为其对天主教的批判固然甚全面，但就涉及的问题看，《破邪集》所收文献也基本上包括了。

然事实并非如此。在“二徵”前，尚附有钟始声与际明禅师的四通书信，以这种形式的安排来刊刻，用横超慧日的说法，实有“很深的用意在其中”，因为书信的两位作者，其实只是同一个人，他便是明季佛教四大家的最后一位大德，学贯儒佛的灵峰智旭[14]。对智旭的深刻用意，横超慧日指出，智旭用其俗名来撰写“二徵”，适是因为天主教“伪尊儒而实乱其道脉”，故他要用儒家的立场来加以揭露与匡正；而智旭又用僧名以无言的方法来认可这种揭露与匡正，乃是对《维摩经》中文殊与维摩相对沉默的模拟。而我要作的进一步申述是，这种模拟的用意，正在于显现出佛教的真精神，映衬出天主教之攻佛实只是“阳排佛而阴窃其秕糠”；而智旭以其僧名对世俗中的钟始声所作“惟冀居士以此慧性，更复深究西竺心传，则世出世道，均为有赖”的指点，则是进而以直截了当的话说出，佛教高于儒学，佛教才是世人真正的出路。

然而佛教是否真的能够承担得起挽晚明思想与社会既倒之狂澜的重任呢？以圆悟之诠释的佛教精神言，它固然具有极强的批判精神，但却毫无疑问是缺乏晚明思想与社会所真正需要的正面建设。事实上，当张广活后来去天主教堂时，神父们避而不见，而接待张广活的“范君”对佛教与天主教所作的比较，便真切地呈现出了佛教的这一问题。范君曰：

（天主）教中虽有欲归一之说，然而佛教与天教原是不同的，必不可合者。盖佛教虽重性灵而偏虚不实，唯我天教明言人之灵魂出自天主，则有着落，方是大全真实之教。（《破邪集》卷七释圆悟《辨天三说》）

这“偏虚不实”四字可谓一针见血，此不仅是佛教的问题[15]，也正是左右晚明整个思想的王学末流的问题，天主教所以能站住脚，思想的根源正在于它“有着落”。至于范君进一步所讲：

敝教（指天主教）皈依者必先与讲明天主教义，至再至三，然后受教。其进若此之难，故其出教亦不易，不似学佛之徒，倏尔进、倏尔退。故彼（指佛教）欲化我，虽是好心，而我辈断断无舍天教而复皈依佛者。（同上）

则更是指出了晚明僧风的败坏。

因此，晚明思想界必须能够树立起有效整肃社会风气的思想与规范，始能真正拒斥天主教，同时也才能真正为裂变中的晚明思想之道德论域结一正果。

注 释

[1]参见徐宗泽《中国天主教传教史概论》上海书店1990年版，第191页；《明清间耶稣会士译著提要》中华书局1989年版，第358页。

[2]关于中国传统社会中政治对宗教的控制，请参见杨庆坤《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》第四节之1。

[3]参见《破邪集》卷一所载反教官员的疏稿与咨文。

[4]天启元年（1621年）沈曾又起教难，只是影响不大，理由是将天主教等同于白莲教，（见徐宗泽《中国天主教传教史概论》第197页）这与南京教案的出发点实是一致的。

[5]按照钟鸣旦的分析，杨廷筠对天主教的理解也是如此，因为从外在的系统看，杨廷筠是亦儒亦耶的人物；而从杨廷筠内在自我认定讲，儒即是耶，

耶便是儒。参见钟鸣旦所著《杨廷筠：明末天主教儒者》结论部分。

[6]这样说并非意味着晚明中人忽视了理论对于生活的有效性原则的考虑。应该说，当王学分裂以后，在道德价值趋向解体、社会行为趋向失范的过程中，整个晚明社会中人都在依据有效性原则在思考价值重建与行为整肃的问题。现实生活是所有思考的母体，但是，历史所赋予儒学的权威性同样迫使所有的思考要借助儒学来建立和传达出来。

[7]参见后藤基已《明清思想与基督教》第113页。

[8]谢和耐指出许大受是明儒许孚远的儿子，但未言所据（参见《中国和基督教》第17页）。许大受所撰《圣朝佐辟·辟诳世》中提及“先恭简抚闽时，议处倭酋疏中，有云至于香山岙交通一节”，可以为证。许氏系浙江德清人，故大受自署“德清后学”。

[9]《破邪集》卷六谢宫花所撰《历法论》、《四宿引证》，与此相似。后来清初杨光先反对天主教，曾也极力想用中国传统的方法来测出正确的天象，似亦应作如是观。

[10]单就晚明天主教之传入中国而言，闽浙反教人士的看法似言重了，但如稽之基督教在非西方地区的传播史，以及基督教的传播在西方殖民主义历史中所充当过的角色，则又不能不说晚明反教人士对基督教的这种认识，在本质上是正确的。

[11]中国哲学关于道的阐释、指陈以及归趣，参见拙稿《儒道两家对道的阐释及其旨趣》，《哲学研究》1997年第7期。

[12]参见许大受与艾儒略的对话（《圣朝佐辟》）。此段对话中艾儒略论原罪一节，虽是因许大受所提出的“为何有贫富贵贱寿夭，及种种天渊之别”问题引出，但实际上是对现实人生所存在之堕落的解释。

[13]据张广溢言，傅泛际许诺日后作答，但后来张广溢去取时，神父避而不见，且听了一些非议（见上引圆悟所撰文）。又张广溢离开时，傅泛际尝赠送了以利玛窦名义驳祚宏《天说》的《辨学遗牍》，张广溢据祚宏与利玛窦的卒年，对撰者提出了疑义；而同时又得到一闽刻本，增有杨廷筠跋，对祚宏有訾意。诸如此类的事情，遂构成了一桩公案，破邪人士以此而攻击传教士们和归信者们的人品。张广溢《证妄说》（《破邪集》卷七）即是专为此而撰。

[14]方豪获得《辟邪集》时，是与智旭的另一著作《见闻录》合在一起的，但精于考证的方豪却误以为是混在了一起，而不知际明禅师与钟始声实系智旭一人（见方豪所撰《影印〈辟邪集〉序》，载《天主教东传文献续编》）。横超慧日于1949年发表的《明末佛教与基督教的相互批判》，对此作了十分清楚的考证（见该文第八部分）。因资讯的限制，孙尚扬或未能见到此文，故没有引起注意。但谢和耐于《中国和基督教》中将该文列入了自己的参考书目中（耿升中译本将Goto, Motomi 后藤基已、Ocho, Enichi 横超慧日译成乡渡元美、大蝶圆一，似欠妥），却仍在书前之介绍史料来源时，将际明与钟始声视为两人，诚未明所以。事实上，智旭的这种有意识安排，反映出了晚明儒佛联手反天主教时所存在的重要思想动态，置而不顾，显然是不足取的。

[15]圆悟尝引朱元璋之《〈心经〉序》来反驳（参见《破邪集》卷七），朱元璋对佛教性质与功能的解释，固然可为一说，但其立足于世俗政治的立场，是毫无疑问的。况且范君的感受，乃是对晚明佛教的现场体会，虽晚明

之禅风不一定符合佛教的真谛，但佛教实然对人的影响决非其应然所可比拟。

第六章 《七克》：克性之谓道

徐光启之所以认定天主教能够“补儒”，在道德论域中的根本原因是他认为，儒家的政教传统在实践上存在着功能失效的问题，即“空有愿治之心，恨无必治之术”（《徐光启集》卷九《辨学章疏》）。这个认识徐光启固然是从儒家的整个传统上讲，但处身于思想裂变中的晚明的现场感受无疑是直接的原因。王学虽然使价值本体主体化，但王学末流却使这一主体化了的的价值本体主观随意化；王阳明希望他的学生们能够在工夫上作拓展以求著实，而其追随者都不同程度地将工夫封域于人的精神领域，使后来者在价值本体的理解上呈以多元化，从而为晚明社会所表现出来的行为失范张目。因此，当“以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修”（同上）的天主教传入晚明，不啻是为个体道德实践处于迷境中的晚明社会带来了福音。

作为向晚明社会全面传递来自天主的真实教义的利玛窦的《天主实义》，当然也涉及到了修持问题，而且利玛窦还专门撰有讨论伦理实践的《交友论》与《二十五言》，但《天主实义》的重点——天主的存在与灵魂的观念——很大程度上淹没了其关于修持的讨论，而事实上，正如本稿第二章中所说，《天主实义》有关道德实践的陈述也没有完全将天主教独到的修持工夫呈现出来；至于《交友论》与《二十五言》，虽然它们的伦理学范式各不相同，但都没有将天主教的修持之道具体化。真正使晚明社会感受到天主教独特的修持理论体系的，乃是与利玛窦结伴晋京的西班牙传教士庞迪我所撰写的《七克》[1]。韩国学者金胜惠指出：“《天主实义》着重向中国人传入基督教的上帝观念，《七克》则着力于自我修养的伦理学主题。结果是两书互补，深受东亚知识界的重视。”[2]金胜惠所讲的《七克》受到东亚知识界的重视，虽然是根据天主教的这些汉文著作后来传入韩国所引起的反映，他举了韩国的代表性学者李翼和丁若镛为例，但晚明的情况同样如此。庞迪我不仅得以与利玛窦并称为利、庞，而且七克工夫实为其后晚明社会中人所津津乐道。《口铎日抄》卷二载：

林鸣见问曰：“七克工夫，用之甚难，固有强制一时，而一发遂不可御者。”（艾儒略）先生曰：“人性已坏，其发之不能全无偏。然克之又克，终渐至于寡也。譬之士焉，蔓草丛生，吾拔而去之，虽不逾时而复生，然拔之又拔，其有存焉者寡矣。”

而《破邪集》中所见的对七克的批评，则从反面印证了七克理论的影响。

第一节 《七克》的性质、文体及对儒家术语的袭用

天主教的七克工夫，针对的是七罪宗（seven deadly sins）。七罪宗是早期基督教隐修院的修士们对人所犯的罪的归类，后在圣大格列高利的推动下，其影响遂延拓到世俗生活中。在不同的神父，以及不同的时期，七罪宗的排列顺序常常是有所不同的[3]。庞迪我所撰《七克》，即在此传统上铺衍而成。

四库馆臣对《七克》曾作有一个题解：

其说以天主所禁罪宗凡七：一谓骄傲，二谓嫉妒，三谓悭吝，四谓忿怒，五谓迷饮食，六谓迷色，七谓懈惰于善。迪我因作此书，发明其义，一曰伏傲，二曰平妒，三曰解贪，四曰熄忿，五曰塞饕，六曰防淫，七曰策怠。（《四库全书总目》卷一二五《子部·杂家类存目二》）

按照这个题解，《七克》是一本通过将善恶对举来改过迁善的劝善书。质之《七克》，应该说这个判断是正确的。

劝善的观念，在中国文化中可谓早已有的，《易·文言》云：

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。

宋以降，随着佛教的中国化和道教的成熟，劝善书始大量涌现，儒佛道三家都有此类著作。大凡劝善书，其思想基础都是因果报应，而内容上又不外是儒家的忠孝等世俗伦理，因此三教的劝善书虽形式上或有不同，但思想上基本都是取三教合一的立场。有“古今第一善书”之称的《太上感应篇》可谓是一著名的代表，它名义上是一本道教的劝善书，以道教的长生为劝世之手段，但善恶的区分，果报的施与，无不与儒佛两家声息相通。进入明季以后，劝善书的撰写，风行依旧。明成祖的孝仁皇后曾亲撰《劝善书》二十卷。不仅是传统形式的劝善书继续流行，而且说书家也在自己的作品中输入这种教化观念，希冀共成风化之美。尤可注意的是，明中晚期社会固然是表现出了价值体系的解体与世俗行为的失范，但表现这一生活的文学作品，竟依然非常明确地高标意存劝讽的宗旨。且看欣欣子所撰《金瓶梅词话序》中的评价：

吾友笑笑生为此，爰罄平日所蕴者，著斯传，凡一百回。其中语句新奇，脍炙人口，无非明人伦，戒淫奔，分淑慝，化善恶。知盛衰消长之机，取报应轮回之事，如在目前始终，如脉络贯通，如万丝迎风而不乱也。（《金瓶梅词话》，人民文学出版社1992年）

由此可以想见，晚明的劝善书，虽然主观上仍是认同于传统的伦理规范，但客观上所呈现出来的思想基础是非常混乱的。

在这样的背景中，庞迪我的《七克》以劝善书的形式（徐光启为之笔削，当然会更注意到借用晚明社会所可接受的形式）来向晚明社会传达天主教的修持理论，则必然使自身具有着双重性，一方面《七克》须适应晚明社会中人对劝善书既有的理解，在用语与编撰形式上与劝善书相似；另一方面又要保持天主教的理论，以及服务于这一理论的结构框架，这不仅是庞迪我的宗教立场使然，而且也唯有如此，才能表现出创新，以引起人们的重视。毫无疑问，这种双重性，适表现出了传教士们在跨文化传播天主教中与异质的中国文化进行对话、交流的过程。

《七克》除序引外，共分七个部分。每个部分讨论七罪宗之一项，其结构是：首先标明该项罪宗及其表现，其次指出祛除此罪宗的方法，再次是讨论与该罪宗相对治的美德，最后陈述如何成其德。这个结构并非是整部《七克》都严整划一，有些部分作了合并处理，有些部分则作了更细的区分。虽

然每项罪宗与相对的美德在《七克》中是被安排在同一部分中的，但是目录里却是作了分开的排列，如下：

天主教要言罪宗七端

- 一谓骄傲
- 二谓嫉妒
- 三谓悭吝
- 四谓忿怒
- 五谓迷饮食
- 六谓迷色
- 七谓懈惰于善

又言克罪七端有七德

- 一谓谦让以克骄傲
- 二谓仁爱人以克嫉妒
- 三谓舍财以克悭吝
- 四谓舍忍以克忿怒
- 五谓淡泊以克饮食迷
- 六谓绝欲以克色迷
- 七谓勤于天主之事以克懈惰于善

庞迪我在开始谈“仁爱人以克嫉妒”时，尝指出：

七罪宗，各有对治，如因病用药。忿与妒俱有憎恶一情，病本相似，仁爱一德，可兼治之，故系诸平妒之后，与熄忿通焉。（《七克》卷二，《天学初函》（二）第 817 页。

下引此书只注卷数、页码）

因此，以一美德附于一罪宗之后的结构，是为了通过善恶相对来彰显以善克恶的教化作用。事实上，这种善恶对举的形式，正是劝善书最基本的特征，尤其是“功过格”的形式。宋代以后，除了劝善书外，另外尚有一种非常流行的著作体例，称为“功过格”。“功过格”最初源自道教，主要也只是附在《太上感应篇》后面，但后来发展成独立的著作。“功过格”的体例是直接列举各种善行与恶行，善与恶的行为各以正负之数标明，书后留有空白，供读者填写自己的行为，然后以相应的数目来计算出结果，以知自己究竟是行了善，还是作了恶。“功过格”在晚明非常盛行，著名者如袁了凡的《功过格》。《七克》在目录里特意将七罪宗与七美德分开列，应当就是考虑到醒目了然的效果。

作为一个在西方文化的土壤中成长起来的天主教神父，庞迪我撰写《七克》的所有思想资源毫无疑问是来自西方的，这点不仅庞迪我如此，其他的传教士也不可能例外。但是，当神父们进入晚明社会，向自有一种深厚的文化传统的人民作天主教的传播时，必须考虑到如何使传播对象更容易接受的问题。利玛窦在论证天主存在这一天主教的核心观念时，最重要的方法，就是我们在第二章中曾分析过的通过对中国文化引以作为基础的经典进行再解释，使之趋同于天主教教义。庞迪我在陈述天主教的修持理论时，没有再采用利玛窦的这一方法，这主要的原因恐在于，七克理论并不是一个形而上的问题，而是一个直接呈现在生活中的道德实践问题，因此，与其说求助于具有历史权威性的经典，毋宁说适合于现实生活中的生活规范，以及摹拟表达这种规范的陈述法更有益。在这个意义上看，庞迪我《七克》以劝善书的形式来传播天主教的修持理论，虽然没有采用利玛窦那种适应并借用中国文化的方

式，但却是以另一种表现形式来适应与借用中国文化。换言之，适应与借用中国文化乃是传教士们共同的传教手段，但表现形式却是多样的。

除了具有劝善书的性质，以及相应的形式特征外，《七克》在具体的编撰形式上，尚有一个显见的特征，即庞迪我对西方文献的广征博引。庞迪我基本的编撰方式，就是在每一专题中，将相关的文献加以编辑，中间有时也发表他本人的议论。从庞迪我所引用的文献看，除《天主经》（即《圣经》）中的话，以及教中圣徒如圣亚吾斯丁（即圣奥古斯丁）的话以外，还有许多非基督教系统中的材料，如亚里斯多（即亚里斯多德）、色搦加（即塞涅卡）的思想，以及世俗国王，如厄尔、亚勒山等事迹。《七克》的性质毫无疑问是宗教的，庞迪我在其《七克自序》中即作了说明，这与利玛窦的《交友论》很不相同。然尽管如此，从上述《七克》所征引材料的广博来看，其天主教著作的性质并没有使之局限于一隅。天主教的神学立场固然左右着整本《七克》的大方向，但其在具体陈述修持理论时却是针对着道德实践本身来展开的。这其实也说明了，天主教的宗教伦理与世俗伦理诚有着自身可相互包容的因素。也正因为如此，所以《七克》之论修持，能够赢得中国非天主教信徒的某种持保留意见的认可。如《四库全书总目》所言：

就所论之一事言之，不为无理，而皆归本敬事天以求福，则其谬在宗旨，不在词说也。

而仅就对具体之道德实践的陈述方式看，《七克》在具体的编撰形式上所表现出来的非泥囿于基督教系统的特征，正与中国学者的哀纂文体相似，从而在撰写的具体样式上很适应晚明社会中人的阅读习惯。

哀纂文体，又称哀辑，主要是根据某个主题，将相关的文献加以搜集编辑。宋以后，文献数量迅速增长，为便于阅读，哀纂类的著作也相应增加。由于劝善书并非是什么学术史上的考证著作，而只是面向社会大众的通俗读物，因此当劝善书以哀纂体来撰写时，往往是将许多历史上的故事与名人名言照录下来，以增强读者的兴趣。这点，在蒙学读本中尤其体现得真切，如明清两朝广为流传的明人程登吉所撰的《幼学故事琼林》。明代社会的整个趋向是世俗化，故面向大众的这类著作可谓很多，即便是一流的学者，也非常重视这个工作，下一章所要讨论到的明季儒学之殿军刘宗周，在撰写了其最重要的著作《人谱》以后，进而撰成的“垂绝之笔”，且视为“精神在焉”的《人谱杂记》，其文体也是哀纂。《七克》在适应中国文化方面所作的另一个重要的努力，便是非常得心应手地借用了晚明社会所熟悉的儒家概念。关于神父们在传教过程中所遇到的中西语言的区别，以及这种区别在对思想陈述上所具有的影响，谢和耐专辟一节作了讨论。尽管谢和耐肯定了截然不同的中西语言体系仍有着互译的可能，而且利玛窦，以及历史上的佛教东传也证明了这种可能，但他强调，语言的结构与文法终究是将中国与西方的思想导向不同的方向，并构成为各自的文化与宗教传统发展的基础，以致中西文化本质上缺乏理解的可能[4]。在这个看法中实际上包含有两个问题，第一个是如何看待语言在文化构成中的作用，第二个是语言在异质文化的相互理解中是否成为根本的障碍。

对前者，如果限于从语言的视角来分析文化时，谢和耐得出上述的结论是自然的，也是有根据的；但如果不完全从语言的视角，而是取一种多维的视角来分析文化时，则我以为，语言对思想与文化的“导向”功能，应该是有限定的，即这种导向作用不是一种决定性的力量。因为在中国哲学最初的

形成时期，曾有过将思想建立在分析性的认识方式及其语言上的哲学思考。先秦名家对对象化存在、对感觉的有限性的分析，以及对认识与对象之间的确定性的讨论是非常清楚的，而后期墨家对语言的逻辑化的疏理同样达到了抽象运思的程度。中国哲学在后来的发展中，舍弃了这种认知方式及其陈述方式，其原因显然不是语言，而完全是在于中国哲学的关注方向[5]。汉语有益并推进了中国哲学的思考，而不是决定了中国哲学的范式。

对后者，语言的障碍作用不足以成为异质文化相互理解中不可逾越的鸿沟。语言作为工具，其功能的开发是有赖于生活发展的需要。在天主教未进入中国时，中国哲学传统对于形而上之道的认识，是将其还原于现象中来展开的，诚不同于西学中的本体论。但是从破邪人士的反教文献中看，他们中的相当一部分人对天主观念的否定，对灵魂观念的否定，并非是因为他们没有理解神父们的解释，而是因为立场与方向的错位。艾尔曼以为，儒家学者能明确地把被明清之际来华的传教士混为一谈的基督教信仰与科学理论区分开来[6]。上引《四库全书总目》对《七克》的肯定与否定，也非常清楚地说明了同样的事实。因此，接受还是拒斥，根本的原因不在语言。

当然，这并不是意味着语言在异质文化的相互对话中无关紧要，事实上正相反，《七克》在概念上几乎完全汉化的特点之所以要专门提出，正因为它反映出了天主教在晚明传播中的重要问题。利玛窦等进入中国内地以后，他们撰写的主要汉文著作，基本上都经过了徐光启等学者的笔削加工，因此，在表达上借用汉语中的概念，可以说是一个共同的特点。这种共同的特点，从利玛窦的《天主实义》看，是因为他们的传教有意识在走合儒的路子，由此动机，故在语言上借用儒家的一些表述，自然是一个非常合拍的过程。但是，由于传教士的汉文著作所宣教的主题不同，在具体的应用上却有很细微的不同。

《天主实义》主要是涉及天主教的理论部分。天主教的理论自有它所依据的前提观念，论证模式，以及价值指向，与中国思想并不一样。从思想的清晰性保持来设想，跨文化传播的理想态应是整个思想模型的移植。但是任何一种认知结构，都存在着功能固着的现象，即针对同一个认知对象，一旦有效地形成了确定的认知方式与描述系统以后，便会很难看到人的认知能力所具有的其他方式。因此，合理而有效的传播方式，应该是借用既有的认知结构中的基本要素，在进行再解释的过程中将所要传递的信息转化为原有概念中的内涵。《天主实义》花费极大的精力来解释在中国传统政治与学术生活中具有核心地位的儒家经典，便说明了这一合理的理性选择的过程。利玛窦在《天主实义》中具体做法，正如第二章中所指出的那样，主要是利用儒学既有认知结构中的适当概念，来理解新概念，从而掌握新概念。这种借用有正向与反向两种方式。譬如先秦“上帝”概念的借用，便是正向的处理，而宋儒“理”这一概念的借用，则是反向的处理。无论是那种处理，有一点是基本的，即借用汉语中的概念，必须是要作出再解释，才能使这些汉语中的固有概念传递出天主教的思想。

当然，天主教理论的跨文化传播不通过直接移植来完成，也与它所具有的特性有关。天主教理论并不是一套针对客观对象世界的认识体系，而是一套针对人的社会生活的价值体系。晚明社会的既有社会生活是植根于中国传统社会的现实结构中的，天主教要真正影响到晚明社会中人的生活，游离于中国的社会结构及滋生于其上的价值体系，是不可能切入的。

《七克》的情况却很不相同。《七克》基本上不论证天主教的基础理论，而主要是陈述人的行为规范的著作。虽然在不同的价值体系中的行为规范不完全一致，如天主教之首重敬天主，便与儒家的以孝为本有分歧，但是这种分歧，不是对立的性质，其褒贬意义是一致的，不同的只是在各自系统中的“值”。况且，利玛窦以及认同于其传教精神的继承者们，一般也努力化解由对行为之评定值的不同所可能引来的分歧。如艾儒略在闽省之传教中，对于尊孔祭祖的处理态度即是典型。《口铎日抄》载：

（崇祯七年，1634年）秋七月五日，艾先生自龙江抵邑，费中尊过访，问先生曰：

“向阅圣教诸书，知贵教甚严而正矣，乃闻奉教之家，祖宗遗像尽毁而不存，未知然否？”

先生曰：“此讹言也。教诫无是也。昔天主降谕十诫，前三诫，惟钦崇一天地真主，后七

诫，即以孝敬父母为之首。今贵邦乡绅士庶，其奉教者非一家也。所谓思死如生，敬亡如

存者，孝爱一念，初未少替也。试明稽之，而人言之讹，种种可破也。”（卷六）

因此，作为讨论人的行为规范的著作，《七克》虽然依据的是天主教的标准，但由于行为规范的价值性质认定是与儒家相近的，故而不必对行为本身的名称作内涵上的再界定。譬如关于“傲”这一罪宗所引起的各种罪，庞迪我列举道：

自满、自用、自骋、自夸、好胜人、好异、好名、戏侮人、争斗、不恭敬、不孝顺、

饰罪、诈善，皆傲之属也。（卷一，第717页）

显然，这些罪名的内涵上，并不存在着中西理解上的差异，作为行为的失范，这些名称之所指，是拥有着确定性的。因此，当《七克》袭用晚明之用语来传达天主教的修持观时，不再需要在袭用的基础上，进一步通过对所用名称进行再解释以赋予新的内涵。也正因为如此，《七克》才可能采用哀辑的文体，将一个个具体的故事，或者名人名言，罗列在不同的位置上，如此即可。

然而需要指出的是，《七克》袭用儒家的术语，以及在使用这些术语中所表现出来的与儒家的行为价值认定的相似性，并不意味着庞迪我在《七克》中传达的修持缺乏理论性。实际上，《七克》一书就是一本完整的伦理学著作。庞迪我在《七克·自序》中讲：

克欲修德，终日论之，毕世务之，而傲妒忿淫诸欲卒不见消，谦仁贞忍诸德卒不见

积，其故云何？有三蔽焉：一曰不念本原，二曰不清志向，三曰不循节次。

这就把天主教的伦理学的主要内容作了简单而完整的概括。按照庞迪我的概括，伦理学的关注内容主要是道德存在的来源、道德实践的目的和道德实践的方式三部分。但是，构成《七克》整个框架的不是前两个部分，而是最后一个部分，因此，理论的论证不是《七克》的主体。只是在叙述道德实践的方式的过程中，前两个部分的内容仍被一以贯之地由天主教的伦理行为表现了出来。

第二节 服从上帝与后世报应

像所有的神父们一样，天主的观念也是庞迪我所要坚持的根本点。道德存在的来源，是《七克》所述天主教伦理学的起点；道德实践的目的，则是《七克》所述天主教伦理学的终点。而起点与终点是共同的，这就是天主上帝。因此，天主是庞迪我在《七克》中所陈述的天主教伦理学的中心。

庞迪我讲：

夫世之傲然自是者，咸谓修德克欲之力量我自能之。不知自有生来，但有一念提醒，莫非天主上帝赐我者。富贵寿安微暂之福，有一隙之明者，皆知出于上帝。而克欲修德最难剧务，妄自认为己能，谬孰甚欤！（《七克·自序》）

认定人始终是处于道德义务的要求中，并以此作为人的根本性的标志，这点天主教与儒家是一致的。但是，这种道德义务的鞭策，究竟是来自何处，天主教与儒家却有着迥然之别。以主导着晚明思想的王阳明哲学而论。王阳明所承继的，是思孟以来的儒家传统。这个传统是将道德义务的原动力落实于人的心理情绪，以为道德义务只有在自律的境遇中才具有道德的真正意义，因此所强调的完全是道德主体之自我意识的觉醒。如果假天主教的用语而一言蔽之，王学的精神无异是以我为上帝。事实上，晚明思想的裂变，正因为将道德本体归于个体，从而使道德的认知与行为出现了多元化的结果。而按照庞迪我的上述阐释，人的道德义务要求，并非人之固有，而完全是天主所赐予的。道德义务所表达出的理由，存在于天主。正是上帝，使人的合乎道德的行为成为事实。

当然，在儒家思想史上，关于道德义务的根据何在，并不是只有思孟的传统。从大的区别看，荀子可看作是孟子的对立面。如果说道德义务的意义成立只有建立在自律的基础上，那么孟子的伦理学建设显得更符合伦理学的精神。但是，如果认为任何道德行为都是为了人的生活，而人的生活必然是以群体，即社会的方式来实现，换言之，从行为的目的来思考道德义务，荀子的伦理学建设似更具有可能性。因为荀子正是将道德义务解释成为人的群体生活的自身要求。虽然这种要求对于个体来说，多少带有被迫的意味，但群体的有序存在与大多数人的生活合理化，有力地支撑着这种解释。如果我们着眼于晚明思想界针对王学以后的思想裂变而表现出的反动，则可以意识到，虽然这种思想反动，在形式上表现为对朱熹哲学的复归，但其思想的指向，是合乎秩序的社会生活重建，从而具有着与荀子哲学的相似性。然而，这个意义上的儒家思想，仍无法认同于天主教以上帝为中心的伦理学。因为庞迪我讲：

修德克欲者，惟是鬻洁其一心以媚兹上帝，其志足贵也。次则志羨天德之美也。次

则志在乎生享净心之乐，而身后获见天帝，与神圣耦也。（《七克·自序》）

就是说，从目的论的角度看，道德的指向，应该是与天神为伴，于死后往驻天堂。

不能因此而以为，以上帝为中心的天主教伦理学无视人的生活。由《七克》整个著作来看，认为人的生活是庞迪我所要关注的全部，这并不过分。问题是在于，庞迪我将投射出这种关注的最终源头归于天主，而不是人自身，关注的最高目的也不是人在现世的生活，而是后世的与上帝为伴，其结果实质上是背离了人的生活。一切对生活的思考，一切力求建立合乎道德的生活之努力，都让位于对上帝的信仰。也许依靠信仰的生活，同样有可能是完全

令人满意的生活，但是，对于晚明社会中人来说，他们所长期浸淫于其中的文化传统，却是非常地缺乏信仰意识。这点儒家自不必言，即便是同样属于宗教的明季佛教，与其说是具有浓重的信仰意识，毋如说更具有怀疑精神，前章所讨论到的圆悟对佛教精神的解释，便极好地透示出了这一点。因此，《七克》的劝善书特征和哀辑文体，以及语言的运用，虽然非常适应于晚明社会，但宗旨与立场的错位，仍终究表现出了与中国的思想传统的不同。

关注人的生活，而最终却背离由生活本身来建构伦理思想的方式，代之以上帝为中心，这在天主教教义中并不是没有理论上的前提的。换言之，就天主教教义本身来看，《七克》所述的天主教伦理学以上帝为中心，是具有理论依据的。这个依据就是认为，上帝是主，包括人在内的整个世界只是他的财产。庞迪我讲：

我原非从我出。今存我，又非我自存。我且不能为我，况我所有，奚能为我乎？性

命受之天帝，则才德功绩，性命之末饰，我曷与耶？（卷一，第 734 页）

按照基督教教义，人是上帝在现实世界中的形象，并且作为上帝的形象，人必须相应地将自己理解成主体，即知识与意志的主体，从而去面对自己的肉身，以及整个世界的一切。但尽管如此，人这个主体，因为他只是上帝在现世中的代身，人本身也只是上帝的财产，故他所做的一切合乎道德的工作，决非可以记在自己的名下，而只可以记在上帝的名下。当然，上帝只收下荣誉，而现实的回报却会留给为上帝带来荣誉的人，以资鼓励。所谓：

有真德，则荣赞益报兼配之。荣赞归上帝，益报归我矣。若以荣赞自归，并益报俱失也。故诚德之士，有美德善功，闻赞誉则瞻仰上帝，而颂谢转归之。是以功德愈盛，益报愈定。（卷一，第 734 页）

这真好比是将人视作上帝的经纪人，赚得了钱必须交给委托他的上帝，而自己能得到一笔佣金。

在此，《七克》天主教伦理学关于人的道德判断的认定，非常清楚地呈现了出来。天主教伦理学使人形成道德判断的依据是服从与惩罚定向。柯尔伯格通过研究儿童的道德判断，指出人的道德判断的发展，经历了前习俗、习俗和后习俗三个水平，其中每个水平又有两个阶段，而“服从与惩罚定向”乃是前习俗水平的第一个阶段，也就是最低的阶段[7]。这实质上说明了天主教伦理学的道德水准的低劣。

所谓服从，就是以上帝的意志为意志，个人自己的好恶情感是不足为据的。《七克》称：

经曰：“爱爱尔者最易，恶人亦能之。尔独能如是，蒙何报于天焉？尔能爱仇尔者，能惠恶尔者，乃为上帝子也。”且令尔在上帝前曰：“彼爱我、惠我，我爱之、惠之。”上帝必曰：“此爱已得报矣，我不负矣。”若曰：“彼恶我、害我，我为上帝爱之、惠之。”上帝必曰：“此爱，我负矣，我报矣。”（卷四，第 898 页）

这种来自上帝要求的行为，从表面上看，似乎是很高尚，但并非是合乎道德的。宗教似乎总是倾向于用超出事实外的东西来指导人的生活，基督教之信仰上帝即是如此。虽然宗教对人的生活的指导有它的意义，因为它终究也是基于对世界“应该怎样”的思考，但是由于这种思考本质上是属于非现实可能性的，故或能引导生活，却不足以真正成为现实可能的生活的基础。合乎道德的伦理学，首先是源自可能的生活的思考，其次才有进一步的理想生活的探求。天主教伦理学强调作为道德主体的个人无原则地服从上帝的意志，这个上帝的意志是否合乎正义且不必论，单就道德主体的非主体化，其行为

的道德性便已荡然无存。

儒家，尤其是宋儒，尽管致力于将道德先天化，即所谓天理，但同样致力于将先天化了的道德返落人心，即道德的真正基础在于现实中的人对于生活的感受与理解。从这个感受与理解出发，儒家所倡导的是仁爱，是一种基于个体生命于生活现场中的体会的外推过程。仁爱呈现在现实的伦理实践上，便是有等差的爱。因此，无论是在意识上，还是在行为上，儒家都决不可能接受上引《七克》所述的那样，彻底抛弃个体生命的意志，而完全以超现实的想象者的意志为意志。《七克》之所言，实际上更接近于中国传统中具有准宗教性质的墨家的博爱精神。《七克》在术语上是袭用儒家的概念，如庞迪我并不用墨家的“兼爱”，而是用儒家的“仁爱”，他讲：

天主所恶罪，莫过于妒，所喜德，亦莫过于仁爱也。（卷二，第817页）

但庞迪我所谓的仁爱，决非基于人的亲情而衍生出来的有等差的情感，而完全是要求人以上帝的眼光来对待一切，其精神实质是博爱。对于墨家的博爱，儒家的批评是称之为“无父”，实质上便是指出了这种伦理观念违背了现实的可能的生活。而在道德意识上，众所周知，墨家之“兼相爱”，并非出于道德义务，而是为着“交相利”，它的实质并不是道德，而是功利。天主教伦理学强调“荣赞归上帝，益报归我”，修善是为了求福，在精神上与墨家实为同调。正因为如此，故《四库全书总目》的作者对《七克》有“其言出于儒墨之间”的评论，标示出天主教伦理学与墨家思想的暗合。至于与儒家的相似，则完全是因为《七克》的劝善性质，以及全书所论述的具体伦理规范与行为。

除了服从外，天主教伦理学认为形成道德判断的依据是惩罚。“益报归我”，这只是正面的鼓励。倘若人不以上帝的意志为意志，做了恶，那将要承受的，就是来自反面的惩罚。惩罚与鼓励，驱使世人避恶行善，而此两种力量，实质上只是同一回事，它的思想实质就是因果报应。《七克》整个著作所传达的天主教伦理学关于人的道德判断的依据，一方面是服从上帝的意志，另一方面就是因果报应。

因果报应的观念，在晚明社会，实在称得上是大多数人的意识。儒家对此的认识，也需要分疏。中庸之于儒家，是方法，但更是境界。儒家思想的最高处，便是中庸。以夫妇之愚，可以知，可以行；及其极至，虽圣人也有所不能。换言之，现实主义与理想主义的结合，乃是儒家的追求。因此，在儒家的道德标准中，存在着二元的标准，即理想的与现实的标准，其所针对的对象，即是所谓的君子与小人。对君子，行为的取舍，“惟义所在”，（《孟子·离娄下》）报的意识是遭到摈弃的，这种最高的要求事实上也为面向大众的劝善教化所倡导，如《太上感应篇》所训：“施恩不求报，与人不追悔。”但对小人以回报作为决定行为取舍的依据，儒家也是容忍的，因为儒家清醒地认识到“小人怀惠”（《论语·里仁》）的事实。儒家真正加以谴责的，是那些只接受恩惠而不知回报的人，这种人是低于小人的“妄人”，儒家往往将之与“禽兽”等而视之。孟子云：

爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：

我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，

君子必自反也；我必不忠。自反而忠矣，其横逆由是也，君子曰：“此亦妄人也已矣。如

此，则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉？”（《孟子·离娄下》）

但是，容忍决不是倡导。因果报应决不是儒家要着力提倡的道德判断的依据，

这是可以肯定的。“惟义所在”，终究是儒家道德精神的宗旨。而天主教伦理学在这个问题上显然是与儒家有很大的差距。如果放弃因果报应的观念，则天主教之天堂地狱后世论便不再存在的必要。故庞迪我在《七克》中，非常有意识地张扬因果报应的观念，且直接针对着儒家对因果报应的轻视，以及厘清天主教的此一观念与佛教的区别。

在天主教的伦理精神中，对蒙恩不报者的谴责，是与儒家没有大的区别的。庞迪我讲：

受恩者感恩，非徒人情，亦鸟兽之情也，无论犬马矣。狮子兽最猛，受人之恩，终不讷，亦无不报矣。龙蛇亦然。贪吝者独否。恒冀所未受，遂忘所已受，及所从受者也。

故曰：石人，勿求之言；吝人，勿求之情。（卷三，第 838 页）

这个说法，实际上比儒家的评论还严重。儒家只是将忘恩负义者视同禽兽，而以为即使是小人亦不应与之同伍。而庞迪我所言，毫无疑问是将忘恩负义者定义为禽兽不如的东西。这一相似的评价，似足以说明，就基本的习俗而论，报答是中西社会共同的观念与行为规范。

然而关键的不同是在于，儒家思想支配下的中国社会，是将报答限定在人于现实生活中所构成的对应的人际关系，构成报答的行为双方肯定是人，构成报答的内容则必定是与人的现实生活相关联的事物。而天主教却不然。庞迪我讲：

夫世富悉天主恩赐矣。赐我不赐彼，修心奉事以谢之，善施周急以报之，可矣。（卷三，第 838 页）

一切的受恩，不是来自世俗中与自己发生现实关系的人，而是天主，因此，报恩的对象自然也应该是天主。由于应该感恩的真正对象是天主，所以对现实中人的施善就不必要有针对性，而只需“周急”便足够了。这里，人的情感维度是趋向超现实的上帝，不是现实中的众生；而现实的施善是出于客观的“周急”，它应该是根据理性的判断，并不具有感情的色彩。虽然在天主教伦理学中也强调，人对现实社会中的他人的施善，是依照天主的意志，以及有鉴于天主对人的怜悯的结果，但是，在天主教伦理学中，人的情感导向与人的行为不具有一致性，仍然是很清楚的。而这种情感与理性相分离的西学传统，实际上也正表现出了与儒家所努力追求的合情合理原则的矛盾。

从理想主义的生活方式考虑，天主教伦理学的上述精神，表现出了很高的道德要求，因为撇开情感而依据理性判断的伦理行为，根本上突破了个人主观情感的狭隘性。本来，由此观念出发，因果报应的思想是可以被搁置起来的。尽管道德命令不是来自自我，而是来自个体对天主的服从，但服从于天主本身就是一种要求，它已构成了人的行为的充分依据。正如儒家认为，人性的指向本身已足以成为人的行为的依据，人如果不按照这种指向来行为，人便不成其为人。至于依据了这种指向而作出的行为在现实中所可能引起的对自己的利害得失，是另外的问题，不足以干扰行为本身的取舍。当然在儒家思想中，人的利己情感是被纳入人性中的，并不是没有考虑。

但问题是，天主教关于人的道德判断的依据，除了服从外，惩罚也是一个基本的意识定向。益报观念支撑着天主教关于人的伦理行为的取舍。这说明，天主教伦理学虽然在指导人于现实生活中的行为时，依据的是排除了情感因素的客观需要，但却又通过由此行为所引起的结果来满足人的情感需要。

现在，进一步的问题是，既以客观的“周急”来决定施善，而现实的人

际关系并不具有对应性，那么益报从何而至？又体现在何处？益报来自上帝，这是不必再言的。体现在何处，则是问题的核心。庞迪我讲：

世间之事，不过三种：真福一，真祸一，非福非祸者一。生积德，则死永乐，真福也；生作罪，则死永苦，真祸也。……若其余，贫富贱贵病安寿夭等，斯本非祸非福也。（卷四，第 930 页）

为什么呢？庞迪我引用圣奥古斯丁的话指出：

富贵安乐，天主予之善人，微非真祸；予之恶人，微非真福。其为祸福，特视所用。

用以建德，蒙永乐，乃福；用以助恶，蒙永罚，乃祸也。（同上第 931 页）

现实生活中的祸福，只是一种相对性的存在，真福真祸，只能在盖棺以后才能论定。益报不是体现在人的现实生活，而是体现在人的后世。这样，既坚持了人们的上帝福善祸淫的信念，又回应了来自现实生活中客观而广泛存在着的行善无福、作恶长乐的事实挑战。

只是如此一来，天堂地狱的后世报应，在天主教伦理学中，便成为不可或缺的一环，否则，其整个教义便失去了圆满性，当然，也将彻底失去对世人的吸引力与威慑力。因此，任何轻视天堂地狱的观念是天主教无法接受的。晚明社会尝有人对神父们讲：

死后天堂应报，纵实有，我勉于善，必升受之。今何必论有无？何必信望之？

这其实是宋儒的言论，它反映出了儒家对因果报应观念的一种冷处理。因果报应论的动机是劝善，但它并不是基于道德义务论，而是基于功利主义。就其劝世行善的功能讲，与儒家的教化终究有着现实上的一致性，但就其思想实质上看，则又与儒家观念相背悖，故冷处理实际上是以一种现实上的苟且接受，来继续保持理论上的否定。然而，儒家的这种立场不是天主教所能接受的，因为由前述已知，在天主教看来，报应的问题不是一个操作的问题。庞迪我回答道：

有天堂之报，真为善者，勤心事天主者，必升受之。但不实信果有，而望受之，必不能事上帝、为真善矣，又何以能升受之耶？邪魔知人之情，不坚信望死后之报，即善德必不能毅然保存。故虽似令人为善，第令弃此信望，善德必并弃焉。（卷七，第 1091 页）

就是说，善德是建立在信仰的基础上的，如果没有信仰，善的行为或能保持一时，但却不可能永存。庞迪我为这个断言寻找了一个客观的理由，即“人之情”。对人情的特性的理解，庞迪我虽然是借“邪魔”的认识来表达，但实际上是反映了庞迪我自己的思想。在他看来，人情显然是缺乏确定性的，如果没有精神上的信念，人情只会随波逐流。庞迪我强调：

夫死后无永报，天壤亦无主。若果有天地人物之主，身后必有善恶之永报矣。（卷七第 1091 页）

只有坚信这一点，人们才能不屑于现世的富贵，才能忍受人生的苦难。如果像儒家那样，对后世的报应持上述的冷处理，那么，实际上只能削弱世人的行善愿望，庞迪我讲：

矧此信望，能策人怠慢，激人精进，又何故不诚心信望之！（同上）

事实上，儒家与天主教在天堂地狱之报应问题上的分歧，不仅反映出了两者关于道德判断的依据上的不同认识，而且在更深一层的观念上，即对整个人生的理解上，表现出区别。当庞迪我在《七克》中着力强调人的生活的终极目的是后世之报应时，实质上是将人的现实性生活置于工具的地位上作了理解，而这种理解所导向的结论，无疑是否定人的现世生活。庞迪我所叹“世富如梦焉”（卷三，第 843 页），就是这一思想的形象化的表达。天主

教目的与手段相分离的生活价值取向，致使生活的全部意义，不是体现在生活的过程中，而是寄托在后世[8]。庞迪我讲：

天主所以造人，何为乎？则使之人生据所赐理心，善事天主，而后归于天境，得见

天主本体，享其福乐，以是得其性之全福焉。（卷七，第1095页）

而在儒家的价值观念中，生活的意义不是在生活之外，而就在生活的过程之中，“只问耕耘，不问收获”，成为中国社会服膺儒家这一价值观念的一个最通俗的说法。儒道佛固然有立场上的本质区别，但追求目的与手段合一的生活，可以说是基本一致的。晚明在价值树立中发生价值世俗化、性情化的倾向，很大程度上也是与中国思想中的这一价值定向有关。黄贞在攻击天主教于现实生活外别求一生活之目的时，强调，

生民之食息起居，何非此道之妙用；两间之水流花开，总属此理之流行。（《尊儒亟镜》）

正表达出了这种观念。

在因果报应问题上，天主教与佛教的思想依据，应该说是一致的，因为两者都强调现世的善恶行为必将转而成为后世中的福祸结果。只是，由这一共同的思想基础，引申出了不尽相同的具体的报应方式。佛教主张轮回，使报应通过生命进入一种永不终结的存在形式的转换过程来呈现出来；天主教不主张轮回，强调一次性清算。正因为佛耶两教只是在报应的具体方式的层面上有所区别，所以《七克》对天主教与佛教之因果报应的厘清，主要也是从功能的意义上来展开的。

庞迪我讲：

夫信轮回转生之说，既不足迪善懂恶，亦反逆阻行善之途，平开恣恶之路，何者？欲为恶者，持此言惩之，不欲为善者，持此言劝之，彼将曰：“为恶无他殃，为善无他酬乎。禽兽者，方其为禽兽也，自适其性已矣，安乐于我矣。夫安知前身之为人，后身之为禽兽，而以为苦？亦顺其性已矣。纵转为鸟兽，曷足畏哉！”若是，行善益怠，行恶益无忌矣。（卷五，第986—987页）

这便是说，佛教以轮回来劝谕世人，但世人可以不当回事。按佛教轮回的说法，人今生作了恶，来生便会投胎成为禽兽，以此为惩罚。而庞迪我指出，人既然已成为禽兽，则足可以甘于禽兽，自适其性，并无什么痛苦可言。故他强调：

世有惧变鸟兽，而置所愿为之恶，行所不愿行之善者，余未见其人也。（卷五，第986—987页）

庞迪我从功能意义上来质疑佛教因果报应的现实有效性，在理论上是能成立的。但是在这里，也多少表现出了庞迪我对中国文化理解上的肤浅。在中国思想的传统中，禽兽，一开始就是作为人的镜子树立着的。人的成人过程，便是脱离动物性的过程，指责一个人是禽兽，乃是最严重的道德否定。如果一个人自甘于禽兽，那么一切的道德话语，或者说是一切的人的话语，便都是多余的。因此，佛教的转世沦为禽兽，在中国的文化传统中，其对人的道德提撕，真正的作用是在当下的行为，而在强度上是丝毫不低于天主教的地狱之永苦的。对于热衷于现实人生而淡然于后世的中国人来说，天主教之后世惩罚在道德教化上的有效性，也许远不如佛教更为有力。

实际上，庞迪我对佛教因果报应的指责，其真正的意义是彰显了天主教的自身立场。天主教的报应所坚持的是，报应只有在对象一致性的前提下，其教化功能才可能发挥。庞迪我在《七克》中，于用语上对天主教与佛教的

因果报应作出区分，天主教的观念称作“报应”，佛教的观念称作“因果”，原因恐就在于“因果”一语中涵有对象置换的意思，而“报应”却保持了对象的不变性。在庞迪我看来，佛教以载体的置换，来行劝世的目的，不仅不可能达到目的，而且更可能为世人怠于行善提供遁词。庞迪我讲：信佛教因果的人，

遇世之变，不反诸己，不省行事，不疑道术。惟曰前因不善，受今果报矣。目前显明之罪恶，弃置不顾，不复改圆，而转目视未经之冥世，未犯之虚罪，岂非邪魔陷人于万罪之阱，而不令自觉之至计哉？（卷五，第 986—987 页）

这一批评，固然是指出了佛教的轮回果报在教化功能上的失效，但更为重要的是透露出，天主教标示天堂地狱之报应论的目的，是为了敦促生活于现实中的人们，能够“反诸己”、“省行事”。《七克》一书的真正精华，也正在于它提出了一条“精实切近”（陈亮采《七克序》）的具体修身之路，即道德实践的方式。

第三节 克性之谓道

作为指导人的道德修养的劝善书，其理论基础——对人的本性的理解——自然是《七克》必须加以明确说明的，尽管它不是一本着重进行道德的形上学论述的著作。

《七克》所宣谕的天主教伦理学的核心是上帝，但是在具体的道德修养上，起点却必然要落实在人自身。庞迪我讲：

智者始于识己，终于识天主。识天主，故能事天主。夫我与我无分，故最近我。若

我未识最近之我，安识最远之天主？（卷一，第783页）

至于人为何物？庞迪我的看法，当然是与利玛窦，以及别的传教士一样的。唯一的不同，是庞迪我在《七克》中直陈其天主教的观点，而少有任何的论证。

庞迪我指出：

夫人有神灵，有形躯，两相缔结，成为全体。惟神与形体，性既异，作用亦殊，所享福乐，各从其类。身以形用不能觉知神物，其所福乐，皆形福乐，不必尽畅于神灵也。

神者神用，其所福乐，亦神福乐，亦不必尽适于形矣。（卷七，第1096页）

这里，庞迪我非常直接了当地继承了身心二元的西学传统，而《七克》整个天主教伦理学的道德实践方式，就建基于这个传统之上。

如果我们将庞迪我的上述身心二元论，单独来理解，则似乎应当认为他对人的肉身要求，是予以肯定的。但是，如果就《七克》整体来看，庞迪我对肉身的要求实际上是予以否定的，这点由前文曾提及的庞迪我关于真福、真祸的解释，即可证明。因此，对人的认识，主要是对人的神灵的认识。

按照庞迪我的阐释，神灵是人的宗主。神灵的作用主要是两个：其一是“明悟”，其二是“爱欲”。所谓明悟，是“审物理、辨事宜、别善恶”，“使人知所趋避”，明悟决定着人的立场，因此相当于“神灵之足”；而爱欲，即“爱恶冀望喜怒也”，它促成或阻止人的现实的行为，相当于“神灵之手”。（卷七，第1097页）这用今天的语言来表达，神灵所具有的明悟与爱欲作用，便是道德认知与道德情感的功能。庞迪我讲：

爱恶之用，恒居明悟之后。明悟者，以为美好顺便；爱欲者，遂眷恋慕悦，几欲获之。如以为秽恶鄙陋，即增疾厌恶，趋欲避之。二能既满，二愿既足，加之绵亘不已，则神灵所欲得者，既全得矣。（卷七，第1097页）

这个“二能”、“二愿”交互作用的过程，无疑是道德的意志行为。换言之，庞迪我用清晰的语言，表达了天主教伦理学关于人的神灵的地位与作用的思想。

顺着这个思想往前推进，则天主教伦理学无疑将高标人在道德确立上的自主性，以及人在道德成就上的自足性，从而与儒家传统的“人人皆可为尧舜”、明季王学以后盛行的“满街都是圣人”相一致。但是，天主教的立场，决不允许庞迪我作这样的申论，而必须转而对人在道德上的自主性与自足性加以限制。

只是这种限制，并不是直接针对着人来作出，而是通过指出现世的有限性来曲意表达。庞迪我讲：

夫万物之实理，与其美好，咸有限际，而二能之期愿宽广。明悟所能洞知实理，爱欲所能享抱美好，悉无穷竟，何由全得圆满？（同上，第1098页）

神灵的功能虽是无限，现世却不能满足它，即便“万物之实理既赅洞、美好

尽情享受，曷能厌足慰满其冀望容量之大哉？”因此，神灵的“二能”、“二愿”之满足，只有通过天主来获得。

夫万物不能慰满者，独万物之主为能慰满焉。是以凡灵物之全福，非见享天主，不

全完矣。（同上）

人的道德自主性，最终被天主剥夺；人的道德自足性，最终体现在天主身上。

这种限制，是来自天主教神学对世俗伦理学的理论上的封杀。而如果仅就天主教伦理学的范围，那么庞迪我对人在道德上的自主性与自足性的限制，则是直接通过指出人的神灵的这种功能在现世生活中的丧失来达到。

庞迪我强调，人在现世中的修德，其最困难的，并不是德本身，而是“我性邪情”。（卷七，第 1082 页）对于邪情的由来，庞迪我没有作仔细的解释，只是在《自序》中作了一个大致的说明，他讲：

凡恶乘乎欲，然欲本非恶，乃天主赐人存护此身，辅佐灵神，公义公理之密伴。人

惟汨之以私，乃始罪孽万状，诸恶根焉。

欲被得到了肯定，只有当欲挟私而行，始遭否定。但什么是私，庞迪我没有作出解释。如果将《自序》中的这个说明印证于庞迪我所依据的身心二元论，以及《七克》所极力轻视、否定的现世富贵贫贱，则可以推出，私欲主要还是指肉身对福乐的过度欲望，人性之邪情即来源于此。

值得一提的是，庞迪我在用语上似很注意。当他在天主教神学的意义上，抽象地陈述天主教对于人的理解时，他是用了“神灵”一词来对应肉身，而当他转至天主教伦理学的意义上，对现实的人陈述其天主教的理解时，则改用“性”的说法，来对应肉身。这中间根本性的差别，是删去了一个“神”字。虽然在《七克》中，并没有就这一用词上的细微变化作出说明，但联系我们前面对利玛窦所述人性的讨论，当可以肯定，这个“神”字的删除，隐喻着庞迪我所坚持的立场，即认为现实中的人滥用了天主所赋予的神灵，背弃了天主。毫无疑问，在这个现实的意义上，人性是万恶之根。

但是，庞迪我没有进而大谈天主教的原罪观，这点是他与后来的艾儒略不同而与利玛窦保持一致的地方[9]。因此，在现实的层面上，庞迪我对人性的否定，固然很强烈，但总令人感到是从道德实践的落实上来作出的。譬如庞迪我讲，“夫人心如地，久不耕耘，必生荆棘”（卷七，第 1111 页）。这里他袭用了宋儒的术语，以“心”为物质性的载体。“人心如地，久不耕耘，必生荆棘”，由这话的表层语义，显然可以派生出另一个语义，即“人心如地，久加耕耘，定长美枝”。庞迪我着意强调前者，目的正在于后者，即否定现实生活中的人性，正是为了推进人在现实生活中的道德实践。庞迪我讲：

经云：“我经怠人之地，荆棘充满之。是以克己之业，须臾不可置。稍置之，则邪

念及秽欲，群芽丛生焉。”夫心之邪情，方在世之时，谁能言已尽克之，悉拔之耶？尔勿

自欺。绝者复芽，退者复返，灭者复炽，曲者复伸，净者复污，寐者复醒，一拔而已，岂

足乎？必须恒拔矣！（同上）

由此可见，当庞迪我在天主教神学这一层面上肯定人的神灵时，肯定中透出的是否定，因为天主的至上地位与无比能力是他要着意强调的；而当庞迪我转到天主教伦理学这一层面上时，虽然他是否定人性，但是这种否定却是要导出对人的肯定。天主教伦理学虽然在本质上屈从于其神学的立场，牢牢地巩固天主的核心地位，但是伦理学的世俗性的实践品格，终究也逼迫着神学家不能放弃人作为道德主体在道德实践中的作用。这在表面上虽呈以矛盾的形状，但实质上却是一种思想体系的张力，正是这种张力，使之充满着

魅力。

我们已指出，《七克》是一本劝善书，它的根本目的，是为了让人努力地去道德实践。而从天主教的思想体系出发，这一对人的道德实践的激发，乃至道德实践本身，恰恰是要基于，以及体现于对现实人性的否定。既如此，则留于表面的粉饰，是远远不够的。

恶树虽以美枝接之，第其根干尚存原性，岂能不如其原性发芽乎？（卷七，第 111

页）

只有彻底地否定现实人性，才是唯一的道路。这种对现实人性的否定过程，不仅是人对自身趋善的推进过程，而且也正是合乎道德的生活的建立过程。

修士之业，惟逆其性，拔绝其芽，正其念虑，清其愿欲，守其五官。（同上）

一句话，克性之谓道。

然则，克性仍只是一个大方向，具体落实到道德实践上，并不是一件轻松的事情。庞迪我讲：

凡有志修德者，必曰：“吾必使无丝毫人欲之私。”语甚美矣。第言之易也，行之

难也。一言而尽，百年不能迄攻。一欲难于胜一国，矧并攻诸欲乎？（《七克·自序》）

因此，道德实践必须有一个循序渐进的过程，庞迪我称之为“循节次”。

庞迪我作了一个形象的譬喻。他说，道德实践的过程，就如拆除旧房子的过程。如果先拆房基，那么整个房屋就要倒下，材料就要破损，人也会被埋在其中；反之，如果先拆房顶，再拆墙，然后拆房基，则材料与人都不会受损。

是以克欲者，须一一别攻之，始于易小，俟德力滋巨矣，乃始渐进于难且大者，以渐滋致精，道路更稳。如过于亟，易于碍坠。故曰：进德如升梯，谨行勿奔，奔必陨，不控于地不已矣。亟修而无度，非自恃而凌躐，即速倦而委顿耳。（卷七，第 111 页）

道德实践必须要循节次，这是庞迪我根据修德的现实性困难而得出的结论。但是，在对道德实践的现实性困难作出描述的背后，是有着理论上的依据的。庞迪我讲：

德之初修也，甚微甚弱；而欲之初受攻也，方巨方强。以微弱之德，攻巨强之欲，

意徒锐而欲弥增，旋废业而反受其害。（同上）

显然，这个解释的有效性，是建立在把道德实践的过程看作是逆现实人性而动的过程这一前提上的。如果按照儒家的道德哲学范式，合乎道德的生活本质上是合乎人性的，那么便不可能得出像庞迪我一样的结论。在儒家那里，修德固然不容易，但对其艰难，并不着意于放在修德的具体过程中，而宁愿是放在对人之本性的觉悟上。只要人了悟自性，合乎道德的生活便是一件自然拓展的事情。这个思想，至少在王学垄断的明中叶以后的思想界，是非常明确的。晚明甚重修德之过程，并着力于建立道德实践规范的刘宗周，在这点上也不例外。刘宗周讲：

人虽犯极恶大罪，其良心仍是不泯，依然与圣人一样，只为习染所引坏了事。若才

提起此心，耿耿小明，火然泉达，满盘已是圣人。（《刘子全书》卷一《人谱》）

之所以会如此，盖因为这是儒家的根本性立场。

然而我们知道，晚明之思想裂变与行为失范，其理论上的原因，也就是在这里。道德实践一旦全落实在个体对良心的体悟，则不仅体悟上的主观随意性不可避免，而且行为的落空也是可以想见的必然结果。而《七克》依其天主教的立场，将道德实践的重点落实在人的现实行为上，这与晚明儒学一味去体悟无法呈现为现象状态的良知相比，无疑是更容易把握，更容易建立

起客观性的标准。

尤其重要的是，由于《七克》把道德实践的过程定义为逆现实人性而动的过程，因此其落实在人的现实行为上的道德实践，更是以认识人的过错，进而改正过错的方式呈现出来，即所谓“修德者皆急于识己过，识过斯能改过矣”（卷四，第900页）。这就使得道德实践完全成为一个具有很强针对性，拥有明确的对象化目标的活动。毫无疑问，这样的活动，其现实有效性是非常明显的，因为它使人的道德实践几乎成为一个可以观测的过程。

既然道德实践被转化为一个人们认识和改正自身过错的过程，而且又由于现实人性被认定是恶，那么，人的全部现实行为就都成了需被加以审视的对象。事实上，《七克》也是这样做的。前文曾述及，《七克》的整个架构，是建立在对天主教认定的七罪宗的克服形式上的。所谓罪宗，是指足以引起其他罪的罪因。《七克》在七罪宗的名下，归类性地罗列了人的各种过错性行为。这样，《七克》对于思想裂变中的晚明的贡献，就不仅在于它将道德实践落实为一个可操作的行为过程，而且更在于它从行为过失这一反面，为极具主观随意化的晚明道德实践活动引入了一个行为基准体系，从而为人的社会生活划出了一条道德底线。在这里，我们返观王阳明在天泉桥上对学生们的训示——心学的根本是要踏实地去做为善去恶的功夫，则就清楚地看到《七克》在道德实践上所具有的价值。

当然，对《七克》作出这样的评价，并不意味着从行为过失的反面来规范人的行为的思想，儒家或者晚明社会丝毫没有过。事实上，晚明社会中人对《七克》的接纳，一个很重要的依据，就是将《七克》所指示的道德实践方式视同于孔子所强调的“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”的“克己复礼”工夫（《论语·颜渊》）。陈亮采讲：

夫克之为义，孔、颜称之矣。一日克己，天下归仁。并育并行，圣神极事，而其工夫，惟曰非礼勿视听与言动而已。无高词，无侈说，真积既久，上与天通。是故孔门之教，期于达天；颜子之学，谓之乾道。故四勿也，七克也，其义一也。（《七克篇序》）

因此，“西方之士，亦我素王功臣也”（熊明遇《七克引》）。而就为道德实践者提供具体指导的过失性行为体系而言，晚明类似于《七克》的东西，也不是没有。晚明非常有名且盛行的袁黄《功过格》就是一个典型。实际上，长久影响着中国世俗社会生活的《太上感应篇》中，就早已有过对过失性行为的详细归类。在此我们且将《七克》与《太上感应篇》中所开列的过失性行为作一对比。

（续表）

《七克》		《太上感应篇》			
怠	恣诸欲 自诱	施与后悔	假借不还	分外营求	力上施設
	不能 善无恒	淫欲过度	心毒貌慈	秽食喂人	左道惑众
	毅 须暇闲游	短尺狭度	轻秤小升	以伪杂真	采取奸利
	多寐 淫欲	压良为贱	谩骂愚人	贪婪无厌	咒诅求真
	饕餮 盗窃	嗜酒悖乱	骨肉忿争	男不忠良	女不柔顺
	妒嫉 戏言	不和其室	不敬其夫	每好矜夸	常行妒嫉
	浪笑 恶谋	无行于妻子	失礼于舅姑		
	讪诽	轻慢先灵	违逆上命	作为无益	怀挟外心
		自咒咒他	偏憎偏爱	越井越灶	跳食跳人
		损子堕胎	行多隐僻	晦腊歌舞	朔旦号怒
		对北涕唾及溺	对灶吟咏及哭		
		又以灶火烧香	秽柴作食		
		夜起裸露	八节作刑	唾流星 指虹霓	
		辄指三光	久视日月		
		春月燎猎	对北恶骂	无故杀龟打蛇	

(附注*：贪与吝，是同一罪宗之两面，由此两面而引起的过失行为也不同)

由上表可知，无论是《七克》，还是《太上感应篇》，都是通过过失性行为的指认，以反向的方式标示出生活中所应遵循的道德规范。之所以要不厌其烦地将过失性行为列于表中，目的是可以由此清楚地呈现出，如果仅限于过失性行为本身的指认，《太上感应篇》显然要比《七克》详细很多。《七克》所列行为中，除了“轻天主”、“恶天主”、“厌身后之事”这些专属于天主教的内容外，其余的几乎都可以在《太上感应篇》中找到。上表所引《太上感应篇》开列的过失性行为，是《太上感应篇》中最长的一段文字，也是它的核心部分。就其所涉的内容看，实已涉及到了人的生活的各个层面。政治关系、经济运作、家庭伦常、人际交往、个人习性，以及对自然的态度，无一不囊括于其中。可以肯定，在行为的分类上，《七克》是远不如《太上感应篇》的。

但是，《太上感应篇》如此详细的过失性行为归类，在本质上只是开列了一份道德规范表，而呈现出严重的理论缺陷。这个理论缺陷一言以蔽之，就是将道德哲学变成了纯粹制定行为规范的学问。也许对于着力于世俗教化的《太上感应篇》来说，这正是它的使命，但是当我们将它与具有同样性质的《七克》作比较时，这个缺陷则无疑是被彰显了。

《太上感应篇》所指认的过失性行为虽然是按照人的生活不同层面归类的，但类与类之间并不存在着关联，以及由此关联而导向人的精神。由此，这份道德规范表形同准法律条文，其实际的可能作用是阻止人的生活错乱无序，而《太上感应篇》所依据的理论基础，即因果报应论，也支撑了这种功能转化。在上表诸罪后面，《太上感应篇》接着写道：

如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死，死有余责，乃殃及子孙。

这便是用报应论的诅咒，来充当起律令的惩处。然而问题在于，准法律条文终究不是真正的律令，它并不能有效地对人起到威慑作用。而作为道德的规范，当它不能与人的德性相结合，使规范成为内在的要求，那么无论这规范制定得怎样周备，也无可能真正成为指导人的行为的道德规范。

《七克》全然不同。在对过失性行为指认分类上，庞迪我依据着一个行

为归因理论。上表中七罪宗所属的过失性行为，均由七罪宗引起，所谓“皆其流矣”。因为由罪宗而引发的过失性行为，充塞于整个生活，故见之于上表中的，并非完备，而只是举例而已。庞迪我的根本目的，只是要指出存于人的过失性行为背后的原因。但是，由七罪宗，仍可上溯，直至最初的根源即深植于人性中的“汨之于私”的欲望。庞迪我于《七克·自序》中讲：

此根潜伏于心土，而欲富、欲贵、欲逸乐三巨干勃发于外。干又生枝——欲富生贪；欲贵生傲；欲逸生饕、生淫、生怠；其或以富贵逸乐胜我，即生妒；夺我，即生忿。是故，私欲，一根也；欲富、欲贵、欲逸乐，干也；而生傲、生贪、生饕、生淫、生怠，及妒、忿，枝也；种种罪尤，非义之念虑言动，七枝之结为实，披为叶也。

因此，上表所列的道德规范，实际上是以反向的过失性行为指认，把所要趋向的道德境界，还原到人的生活的现象性的层面上，以便为道德实践找到一个切入处。在这里，道德规范始终是与道德目的紧密地合为一体的。《七克》对于晚明的突出贡献，是它为基于思想裂变而陷于道德失序中的晚明社会中人的生活，提供了一套可操作的行为规范，使道德意识在行为规范与实践训戒中得到了落实。但是，与此同时，《七克》仍然直指伦理学之道德论域的极境，即它没有停留在规范与训诫本身，而是指向人的内在道德品格。换言之，庞迪我没有因为《七克》着力于道德实践方式的训诫化落实，而使生活的目的丧失在程式化了的规范里面。《七克》为晚明社会提供了一个合乎目的而又具有有效性的伦理学样式。

当然，所谓的道德境界，人的内在道德品格，在《七克》中，是体现在死后的进入天堂，以及神圣的天主身上。这对于非基督徒来说，是无意义的。但是，《七克》所提供的伦理学范式，却无疑可以启迪习惯于儒家伦理学的晚明学者，在坚持儒家以人的至善美德为极境的伦理学传统的基础上，为日趋平民化了的变动中的晚明社会制定出有效的规范伦理。毫无疑问，晚明学者要达到这个目的，在两个问题上必须作出考虑的，其一是搁置《七克》的天主教道德视域，保持儒家传统伦理学的世俗性；其二是消解《七克》以反向的过失性行为指认来落实道德实践的方式，因为《七克》道德实践中的“克性之谓道”，其理论基础是天主教的人性为恶的观念，而此观念与儒家所坚信的性善论，不仅有立场上的迥异，而且这种歧异，将贯彻并决定整个道德哲学的建树，譬如道德的最终成就，究竟是有赖于人的道德认知、情感与意志，还是信仰？道德的最终主体，究竟是人，还是神？

第四节 改过与积善

由于《七克》本身的直接目的，只是在生活现象的层面上指导人去克服七罪宗所引发的“种种罪尤”和“非义之念虑言动”，因此，庞迪我以哀辑的文体罗列起来的具体改过方法，以及经验性事实，构成了《七克》的主要篇幅。

从方法上看，庞迪我所介绍的改过方法分两部分，首先是改过，然后是积善。虽然这两者实质上是一回事，改过的过程即是积善的过程，但落实在具体的道德实践上，毕竟是表现为对立的两种方式，诚如庞迪我自己所说：

人生百务，不离消积两端。凡所为修者，消旧积新之谓也。圣贤规训万端，总为消

恶积德之籍。（《七克·自序》）

不过，《七克》的七个部分，并不是都严格地按此框架来撰写的。由于详略的不同，并没有引起方法上的变化，因此，我们下面的讨论也就仅根据最完备的第一章“伏傲”来进行。

由前表中，我们已知七罪宗之一的“傲”，能引发自满、自用、自骋、自夸、好胜人、好异、好名等诸过错。庞迪我在陈述了傲罪的危害，以及克傲的困难后，便由傲罪所引发的诸过错入手来落实克过工夫。庞迪我共分列了以下几节：

戒以形福傲

戒以心德伐

戒好异

戒好名

戒诈善钓名

戒听誉

戒好贵

由这些条目，可知有些过错，庞迪我是合而言之，如“戒以形福傲”、“戒以心德伐”都是针对自满、自用、自骋、自夸而发；有的则是专门针对，如好异、好名；有的则被放过了，如争斗、不孝顺等，这既表现出哀辑文体的随意性，也说明了庞迪我的目的只是通过个案的例举来呈现其道德实践的方法，而并不追求对一切过失性行为作出巨细无遗的包罗。

在具体的方法上，庞迪我最强调，也是贯彻于《七克》始终的，是树立起天主高于包括人在内的一切存在的观念，使天主成为万物存在的核心。而为此，对人的贬抑成了克罪的具体体现。

庞迪我在剖析“傲”时，这一思想方法得到了非常清楚的反映。他讲：

试问傲何故乎？尔盍思尔生从何来？将从何往？今复何为？言尔来，则天主造尔也。尔以前，是何贵重物？无尔也。无尔，则贱于兽，微于草，浮于细尘者。尔也，言尔往，往于土耳。尔非永久物，未及百年，秽灰而已。言尔为，独有妄想、妄言、妄行在，皆取罪者也。有何聪明？有何智巧？有何力能乎？夫前为空尔，后为灰尔，今又为罪尔，尔如是止矣，而且傲。嗟哉！（卷一，第727页）

在这段话里，不仅所要陈述的思想——确立天主，以及实现的途径——贬抑人——是非常清楚的，而且其思想与实现途径所基于的方法，既不是实证性的论证，也不是逻辑性的论证，而几乎完全是独断性的命题。

这点，其实也是《七克》在陈述方法上完全不同于《天主实义》的地方。《天主实义》虽然有时也杂有基于信仰的断语，但基本思想仍是以论证的方

式——经验的与逻辑的——来展开的。《七克》却基本上相反。这一区别，应该说与《七克》道德教化的性质，以及劝善书的衰辑文体，是有关系的。换言之，《七克》的世俗目的使得它不着意于在理论上论证它的正确性，而只考虑如何清晰地表达出它的观念与方法。因此，《七克》在陈述道德实践的方式时，所呈现出的这一基于信仰的独断性性质，并不值得我们去注意。需要我们注意的是通过独断性的命题而指出的道德实践方式。因为正是在这一方式中，庞迪我彰显了天主教伦理学在道德实践的方式上，信仰仍旧是第一位的，用奥古斯丁的话讲，便是“我灵魂的病，本来只能靠信仰来治疗的”（《忏悔录》卷六）。而且这种对天主的信仰，不是通过正面刻画天主来达到，而主要是通过打倒人自身来反向完成。

有了上述这样的基础，再来谈论具体的修身方式时，庞迪我方始充分应用起非信仰的因素，以直面生活的态度，来劝化世人。在这一具体的道德实践讨论中，天主教伦理学所表现出的最重要的特点，乃是与其崇尚信仰相对立的另一面，即知识化的倾向。

试举一例以见之。

在《戒好异》一节中，庞迪我针对傲罪所引发的过错——好异，作有这样一段议论：

傲者，以为异于人。如自立山上，视其下，如蹲鸟也，以为我高矣、贵矣、异矣。

不知我远视人，谓众鸟在地；人亦远视我，谓一鸟在山。（卷一，第738页）

这里，庞迪我巧妙地用了一个经验性的事实——视觉感受，来喻示“好异”这一过错的认识原因，以及改过的方法。庞迪我的分析与推理是：

第一，站在山顶者，看到山下者小，故自以为大；

第二，站在山顶者，看到山下者小，是因为空间距离的存在；

第三，山下者看山顶者，存在着同样的空间距离，故其视山顶者，亦同样是小；

第四（隐喻），山顶者自以为大，是错的。庞迪我整个一段话中，虽然没有直接指出具体的改过方法，而只是分析引起过错的原因，但方法实由此原因的分析被喻示：有好异之过者，其改过之法，只要转换位置即可。

这个改过法显示出，当《七克》所传播的天主教伦理学由信仰进入生活后，伦理学在很大程度上是被作为一门实践的学问而被对待的。天主教伦理学的道德实践方式，主要是为人提供必要的知识，以及正确的思考方法，以使人选择合理的行为。庞迪我有一长段论述，可以反映出这一精神。他讲：

夫人任所感触，但一回想，皆可引使改傲为谦也。或作内外想，或作上下想，或作平等对境想。想外者，人有智能才德，我或无一如人，宜谦矣。想内者，我有罪过，天主所恶，天神所厌。有邪欲可防，有善固备之于天，有才智固学之于人。所知虽多，所未知必尤多，我又谦矣。想下，下有地狱，以罚有罪，甚可畏。有鬼魔能煽惑我心，残害我身，非天帝佑我，我不能防之。兽勇于我，禽捷于我，草木或花可视、实可食，各有用于我，我不能有用于物。物皆能无用我，我不能无用物。我又谦矣。想上，上有天神，其性情灵于我，我恒赖其保护，以避世患。又上有天主，人不能夺其能，不能晦其智，不能违其义，不能搞其仁，孰得外之？又孰得强之？我又谦矣。想平等对境者，我侪类甚多，计算沓至，忧患纷集，遇之必伤，逃之无术。我又谦矣。想及诸种种，犹不去傲存谦乎，未想耳。（卷一，第729—730页）

宗教信仰的内容作为不证自明的真理被包含于其中，但是就克傲的具体方式来看，不能不承认，庞迪我所述，具有着明显的知识化倾向。在信仰第一的

同时，运用知性的力量，成为天主教伦理学的特征。

此外，尚可引起注意的是，庞迪我所注重的这一改过法，虽然有将改过（实践）归入知过（认识）的倾向，但这一知过并不是像儒家那样，偏重于精神意识上的内在自省，而是着意于将道德主体的意志倾向，置于能够影响其倾向的相关因素的客观性比较分析中，从中呈现出意志选择的正确与否。这里，客观性的比较分析是一个重要的环节，而由此环节，则使得天主教伦理学在道德实践方式上与儒家的道德实践方式在知性的运用上表现出很大的不同。儒家并不轻弃理性的运思，但是，儒家的理性运思，是致力于弄清楚人的意识的生发，以及此一意识生发过程中的问题，而不是像天主教伦理学那样，着力运用于作为人的意识的对象化而存在着的事物的分析。因此，天主教伦理学在道德实践方式中所含的认知化倾向，显然要比儒家的内省法更具知识论的特点。

当然，充塞于《七克》中的道德训示，更多的是世俗性经验与睿智的反映。随引《戒听誉》一节中的前两段，便足以见之。庞迪我讲：

听乐者，美声聒耳，静时犹闻，隐隐自思，习业俱废矣；听誉者，美言聒心，过时犹忆，欣欣自喜，实德实行要业，俱弛矣。故曰：智者倾耳以听誉，则愚；既听而自喜，则狂也。

人情变态无常，其誉我，欲毁我也。我爱誉，彼以是毁矣。童儿嬉戏，众推一以为尊焉，楮为其冠，刍为其带，相与呼拥而崇奉之。然一为所推，即嘻然而聚笑矣。（卷一，第751—752页）

这些虽谈不上有什么方法上的独特性，但却透露出，作为天主教伦理学的道德实践，在具体的生活处理上有着许多与世俗性生活相一致的东西。

关于积谦之法，《七克》分两部分来说明，它们直接反映在分节的标题上：“论谦德”与“识己保谦”。

所谓论谦德，庞迪我的着重点是让人认识到谦德之于人的重要性。在儒家传统中，当一种德性被高标而强调时，往往是从这一德性为人性的象征的角度来论证说明。《七克》则不同。它对七美德的称颂，主要是从德性所具功能的角度来加以说明。庞迪我讲：

筹数法有空位，空位非数也。以之加于数后，则进十为百，进百为千，进千为万。

空位愈加，数益大。谦于他德，如空位于正数也。（卷一，第771页）

谦德不仅本身是一种美德，而且它具有推进其余美德的作用，因此，“登高之路，惟谦”（卷一，第776页）。这里，儒耶所显示出的区别，一方面固然是因为两家对人性有不同的确认，儒家的道德实践是基于人性确认上的张扬，天主教的道德实践是在否定人性上的再造；另一方面也说明了两家的伦理学范式的不同，儒家要将道德实践内化为人性的要求，故其所应用与追求的，只能是义务观念，天主教是把道德实践解释为外在力量的命令，以后世天堂的诱饵来促动人逆性而动，功利观念势必成为论证说明的理论基础。

因为谦德的重要性体现在它的功能上，而功能之最大，莫过于感召天主降恩于己，故庞迪我讲了这样一则故事：

昔贤读《天主经》，至疑难处，年余蔬食自苦，每祈天主垂诲，不获。既乃往请于名士。途中天神见形，谓曰：“年余蔬食祈求，不足感天主垂训。今退然从人谄请，天命我告尔。”

由此，不能不令人认识到，

微谦之功，过年余之苦。故谦德如珠，微而价重矣。（卷一，第782页）

知道了谦德的重要性，便可进一步谈如何保谦。保谦的根本方法，庞迪我已于标题上著明，即识己。识己是与识天主联系在一起的，所谓“智者始于识己，终于识天主”（卷一，第783页）。所以会如此，盖因为识己是认识自己为罪人，知道了自己是罪人，方能克傲保谦，一心求知天主，虚心听命之，虔诚畏望之。

对此过程，庞迪我有一个详细的说明，他讲：

登谦德之极域，有七级：识己为罪人，自觉可轻，一；因以痛悔于内，二；因以晓告于外，三；愿人信我实有是罪，四；传闻于人，讥议者，我即忍受，五；因是辱我慢我，怡然不愠，六；深愿侮慢之我加，七。（卷一，第786页）

由此，足可晓喻世人，天主教之积善之法，正是克己之法。道德实践的根本之术，便是对现实人生的轻弃直至否定。

毫无疑问，《七克》给陷于道德价值分离、道德实践随意的晚明社会，带来了一种新的伦理学。它在方法上是切实的，但这种切实的方法所依据的思想，又是乖戾的。天主教伦理学可否被解构？如何被解构？晚明学者在坚持儒家立场、思想的基础上，是否可以找到一条类似于《七克》那样的可操作的道德实践之路？这是《七克》所传入的天主教伦理学给陷于困惑而求索着的晚明学者提出的问题。

注 释

[1]梁家勉在《徐光启年谱》1604年（万历三十二年·甲辰）条中云：“此顷，西洋人庞迪我撰《七克》，公为之笔削，并撰《克罪七德箴赞》。”徐光启所撰《箴赞》，王重民辑校的《徐光启集》没有收，今未见其文，其评难知悉。但由箴赞的文体，可以肯定徐光启对《七克》的褒扬。另，关于《七克》的成书时间，梁家勉的说法，自注是根据李杲《徐文定公行实》，《四库全书总目》也称《七克》“成于万历甲辰”（《子部·杂家类存目二》），徐宗泽讲《七克》“刻于万历甲辰（1604）”（《明清间耶稣会士译著提要》第52页），根据当亦是李杲所撰的《行实》。但庞迪我《七克自序》题为“万历甲寅”，这年是万历四十二年（1614年），故《七克》于万历三十二年撰成之后，似过了十年，于万历四十二年才刊刻。

[2]《对七克的研究：基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇》，《世界宗教资料》1993年第一期。

[3]关于七罪宗，参见《大不列颠百科全书》卷六第570页。

[4]参见《中国和基督教》第五章之“语言与思想”。

[5]参见拙稿《儒道两家对道的阐释及其旨趣》。

[6]参见艾尔曼《从理学到朴学》第179页。

[7]参见皮连生主编《学与教的心理学》，华东师范大学出版社1997年版，第201—203页。

[8]金胜惠将这种区别，解释为儒家与天主教在“时间的伦理价值”确认上的不同，参见其文《对〈七克〉的研究》。

[9]这种异同，并不表明传教士们在神学立场上有什么不同，而只足以说明随着传教的深入，天主教在对晚明进行跨文化传播过程中表现出由适应转向自呈的特征。

第七章《人谱》：成就人生之谱

王阳明之后所出现的思想裂变，在身处局中的学者们看来，并且用他们的学术用语来表达，其根本的弊病是流于禅学，因果、僻经与妄说的杂入使阳明致良知思想扫地。当此时，认识到心学的流弊，并起而纠正的“大儒”，是高攀龙与刘宗周，黄宗羲讲：

今日知学者，大概以高、刘二先生，并称为大儒，可以无疑矣。（《明儒学案·戴山学案》）

高攀龙据以批评心学、分辨儒佛异同的立场是朱熹的理学。但是，高攀龙的批评心学，“不过欲为朱子之调人耳”（《与顾梁汾书》，《黄宗羲全集》第十册），因为“忠宪与文成之学，不隔丝毫，姚江致和之说，即忠宪格物之说”（《复秦灯岩书》，同上）。结果，高攀龙力求克服心学流弊的两个思想推进方向：经世致用与道德践履，正如我们在第一章中分析东林思想时所指出的那样，并没有能够达到目的，而只是开了新风气。当然，高攀龙在思想上，尤其是在道德的论域中，不能克服心学的流弊，在原则上认同王阳明思想的学者看来，如刘宗周与黄宗羲，真正的原因不是因为高攀龙在思想上与王学有关系，而是由于他与王门的后学一样，与佛学有因缘。黄宗羲的看法是，“忠宪固非佛学，然不能不出入其间，所谓大醇而小疵者”（《戴山学案》），而刘宗周则说得更明确，

古之有慈湖，今之有忠宪先生，皆半杂禅门。（《刘子全书》卷十九《答韩参夫》）

刘宗周对流于禅学的晚明思想的纠弹，是将宋儒以来学者都很重视的《中庸》“慎独”发展成一个理论，以为“独之外，别无本体；慎独之外，别无工夫”（《刘子全书》卷八《中庸首章说》），从而使分离了的本体与工夫统一于“慎独”的思想中。然则，

从来以慎独为宗旨者多矣，或识认本体而堕于恍惚，或依傍独知而力于动念。（《先师戴山先生文集序》，《黄宗羲全集》第十册）

因此，刘宗周思想的真正突破，并不在于将“慎独”着意标出，而在于回答究竟如何慎独？即如何落实功夫？

阳明后学流于禅学，在认识上的一个重要原因，是以为“识得本体，不用功夫”（陶石梁语，《子刘子行状卷下》，同上第一册），将识认视作功夫。而这种认识产生的前提在于，无论是朱熹还是王阳明，都主张意是心之所发，明心见性的着力处是要体认意之未发前的气象。刘宗周指出，当独体未动，以自身之静态而存在时，称为中；当独体发动，由静态而生发时，称为和。独体所表现出来的这个由中达和的过程虽然只是一件事，但是，独体的本质性特征在“和”的状态下显现得最真切。因此，慎独这一尽性之学，功夫便自然应该在独体的“和”的这一阶段用力。

然则宋儒专看未发气象，未免落在边际，无当于“慎独”之义者。……阳明子曰“良知即未发之中”，仍落宋人之见。……总之诸儒之学，行到水穷山尽，同归一路，自有不言而契之妙。而但恐《中庸》之教不明，将使学“慎独”者以把捉意见为功夫，而不覈性天之体。因使求中者以揣摩气象为极则，而反堕虚空之病。（《刘子全书》卷五《圣学宗要·阳明王子·拔本塞源论》）

晚明的思想裂变与行为失范，原因就在于用主观的意志、情感，以至随意性来解释道德本体，即“性天之体”。东林学者即便是在意识上完全自觉地期望以返归朱熹的格物穷理来克除王学末流的这一弊端，但高攀龙“所谓理者，

求之人生而静以上”（黄宗羲《与顾梁汾书》），终不免言语道断、心行路绝。

刘宗周以为，尽性之学虽然在慎独，但功夫的落实处是十分有讲究的。他讲：

识认终属想象边事，即偶有所得，亦一时恍惚之见，不可据以为了彻也。其本体只在日用常行之中，若舍日用常行，以为别有一物可以两相凑泊，无乃索吾道于虚无影响之间乎？（黄宗羲《子刘子行状卷下》）

因此强调日用工夫成为刘宗周力克心学流弊的关键。而我们在第一章中曾指出，从功夫上作推进，正是王阳明对学生们的期望，从这个意义讲，刘宗周的思想，正符合了王阳明的期望。然问题在于，强调日用功夫，并不是刘宗周所独倡的思想，王阳明所提倡的“事上磨练”，在实践上的强调无疑是非常清楚的。因此，刘宗周欲超越前辈与时贤，必须另辟蹊径。这一蹊径刘宗周选在了改过上。刘宗周通过设立道德行为之底线的方式，为道德实践提供明确的对象性目标，从而以反向的方式来迫使道德践履步步着实，直至成就合乎德性的人生。而由前一章我们知道，这种反向落实道德践履的方式，也正是《七克》所呈现的天主教的伦理学范式。

当然，尽管“功夫愈精密，则本体愈昭熒”（同上），但功夫毕竟只是手段，如果“非性体分明，慎是慎个何物”（《蕺山学案》）？刘宗周所推崇的道德实践自然不可能是盲修，他首先是明确性体，进而确认从性体到改过的环节，而后才落于改过思想的展开。这在刘宗周的思想中是一个整体，而集中反映这一思想整体的著作首推他的《人谱》（《刘子全书》卷一）及其扩编《人谱杂记》（《刘子全书遗编》卷十四、卷十五）。

第一节 回应邪说

《人谱》三易其稿，直至刘宗周临终那年（1645年，顺治二年）始改定。当刘宗周临绝之时，

（刘）为进请示训，先生曰：“常将此心放在宽荡荡地，则天理自存，人欲自去矣。”

为再请，先生曰：“做人之方尽于《人谱》，汝作家训守之可也。”（《刘子全书》卷四十《年谱》）

可见刘宗周对《人谱》的看重。至于《人谱杂记》，则属刘宗周于《人谱》意犹未尽，“又取古人言行从纪过格诸款类次以备警”的“垂绝之笔”（《刘子全书遗编》卷十五《人谱杂记二》），只是未及毕草，命刘为辑补完之。

对于《人谱》撰写的缘起，刘宗周在《人谱·自序》中有清楚的陈述，形式上是因袁了凡《功过格》而引起，实质上则是不满于《功过格》所反映出来的思想，以为是有损于儒家思想的。袁了凡系进士出身，并入仕为知县，刘宗周客气地称他为“学儒者”，但他的《功过格》却因云谷禅师的接引而写成，与佛禅甚有因缘，同时还富于道教色彩，实际上是明季流行的儒佛道三教合一式的人物。

刘宗周所以认为《功过格》有害于儒道，是因为《功过格》的思想基础是因果报应，行善与改过并非因为善与过本身的原因，而只是一种获得酬报的手段。基于这种功利主义立场上的行善改过，“猥云功行，实恣邪妄”（《人谱·自序》）。对这点，刘宗周思想上可谓非常清楚，他讲：

有过，非过也，过而不改，是谓过矣；有善，非善也，有意为善，亦过也。此处路

头不清，未有不入于邪者。（《子刘子行状卷下》）

从《人谱》、《人谱杂记》与《功过格》的关系看，前者无疑是对后者的回应，但是决不可将这种回应视作是单纯的拒斥，而应理解为是扬弃。“《人谱》一书，专为改过而作”（《答恽仲升论子刘子节要书》，《黄宗羲全集》第十册），它是刘宗周为纠正王阳明“择焉而不精、语焉而不详”（《子刘子行状卷下》）的缺陷而提出的下手功夫。虽然注重后天修养、强调克己复礼，是儒家的传统，但是儒家历来的着眼点是在张扬人先天具有的“善端”，即便是主张“性恶”的荀子，化性起伪的重心也是从正面标举礼的程式，使人努力依此修习而内化之。刘宗周有感于阳明心学的流弊，一改儒家已往的修身路数，细密地梳理人类的缺点，确立起未曾有过的藉改过以成人的方式，无疑是受到了《功过格》善恶对举、以改过为入手的形式的启发。只不过类似《功过格》的东西在晚明非常盛行，黄宗羲便提到过仿《功过格》的《迁改格》，上一章我们也提到了《太上感应篇》，唯独袁了凡的《功过格》成为《人谱》撰写的契机，实是一偶然的际遇罢了。

值得注意的是，按照刘宗周对《功过格》思想基础的评判，晚明传入的天主教的道德实践方式所依据的思想基础，实类似于《功过格》的思想而可归入“邪妄”，上一章所讨论的庞迪我的名著《七克》正是其代表。而且，《人谱》与《七克》在伦理学范式上还表现出相似性。然而，《人谱》与《七克》之间是否也存在着相似于《人谱》与《功过格》那样的关系呢？

从目前所见史料看，没有直接的证据可以说明刘宗周读到过《七克》，但这并不足以否定《人谱》与《七克》间的关系。这层关系可以从几个方面来说明：

第一，刘宗周直接读过《七克》的史料虽未曾见到，但是前文已述，晚

明类似于《功过格》的劝善书很多，《七克》从性质上讲也属于此列。而且，《七克》的思想基础固然是天主教，有别于《功过格》所依据的佛教思想，但在报应这个问题上是相同的，即它们的伦理观都是基于功利观念上的。实际上，以报应论来劝人行善，在晚明已是整个的一股社会思潮，形成了对陷于王学流弊之中的儒学的挑战。此外，在形式上，虽然直接影响到《人谱》撰写的只有袁了凡的《功过格》，但是，刘宗周吸受改过这种形式，从梳理人类的缺点入手来下功夫，而同时拒斥因果报应，却不可只理解成仅是针对袁了凡的这一本书，而应该看成是面对着流行于晚明的这一整个社会思潮的一种批判。因此，刘宗周是否直接读过《七克》，显然并不重要。

第二，就涉及的问题而论，《人谱》与《七克》是一样的，两者都是讨论人的道德实践的方法，尽管目的有所不同，一个是要人成为现实中的圣人，一个是要人升入后世中的天堂。由于两者反映了不同的文化传统中的伦理学，而历史的巧合又使两者在同一个时代里以同一种语言、相似的理论范式呈现给同样的读者，因此，对作为客观存在着的著作样式，以及由此著作反映出来的思想进行比较，无疑是可行的，而且也是应该的。

第三，也是最重要的是，虽然没有直接证明刘宗周读到《七克》的史料，但却有足够的史实证明，刘宗周对传入晚明的天主教有所了解，并且作有颇具意味的评判。而这种了解与评判，至少能使我们排除刘宗周在思想上对天主教的传入毫无反应的想法，尽管我们无法因此而确切地知道这种反应在刘宗周的思想上占有怎样的力度。

关于刘宗周对天主教的认识，可以从直接与间接两方面加以考虑。

先谈间接的方面，这主要是根据活动的时空和交往的人物来加以推测。

由《年谱》可知，刘宗周首次进京赴考是在万历二十八年（1600年），从此开始了他“通籍四十五年，在仕版六年有半，实立朝者四年，革职为民者三”（崇祯十七年条）的仕宦与讲学生涯。就在同一年，利玛窦、庞迪我也结伴晋京，后便留居京城，与士绅广为晋结，相机传教。利玛窦的《天主实义》刊印于万历三十二年（1604年），同年，庞迪我的《七克》也撰成，后十年刊刻。崇祯二年（1629年）李之藻编《天学初函》，《天主实义》与《七克》皆收入，而正是这年，刘宗周在阉党垮台后奉旨经杭州进京。虽然这里没有提供直接的史料，但利、庞传教的顶峰时期，正是刘宗周活动于朝野之际；刘宗周数次革职回籍，来回经过的地区也都是天主教传教的核心地区。而且，刘宗周是浙江绍兴人，无论是传教士，还是反教人士，凡往来闽浙两省，水路与陆路基本上都要经过绍兴。晚明的浙江既是天主教传教的核心地区，也是反教人士活动的核心地区。李之藻和杨廷筠都是浙江杭州人。株宏之云栖在杭州，沈 是湖州人。徐昌治刊刻《破邪集》，是在嘉兴发的愿；智旭撰《辟邪集》时，正是在湖州一带活动。而刘宗周的师友，许多都是杭嘉湖与宁绍地区的人。如此密切相关的时间、空间，乃至人物，不能不让人相信刘宗周对利玛窦、庞迪我、艾儒略等传教士及其活动与著述，存在着有所接触与了解的极大可能性。后来刘宗周在召对中讲到，天主教徒“近者且倡仁山大会，以引诱后进，率天下之人而叛君父者，必此之归矣”（《刘子全书》卷十七《辟左道以正人心疏》），足以其对天主教活动有很多的了解。

事实上，在刘宗周交往的人物中，与天主教发生关系，并且或表示接受、或表示拒斥的都有。刘宗周学术上非常密切的朋友中有魏大中（《年谱》万

历四十年条），他与传教士曾有密切的交往。清初利安当《天儒印》刊刻，魏大中侄子学渠撰有一序，序中回忆道：

余发未燥时，窃见先庶（即魏大中）尝从诸西先生游，谈理测数，殚精极微，盖其学与孔孟之旨相表里，非高域外之论，以惊世骇俗云尔也。（转引自方豪《中国天主教史人物传》中册第111页，中华书局1988年版）

与魏大中相反的是，刘宗周的恩师许敬庵的儿子许大受撰写了明末辟天主教的重要著作《圣朝佐辟》。此外，刘宗周与徐光启、李之藻、杨廷筠一样，都是同情东林党的，崇祯元年（1628年）阉党被除，刘宗周即过钱塘江往浙苏皖凭吊党祸中遇难的诸君子。所有这些关系都提供了刘宗周接触天主教人物与思想的可能性。

再看直接的方面，这当然是刘宗周本人对天主教的想法。

这样的材料虽然很少，但却足以反映出刘宗周对天主教的态度。刘宗周对天主教持彻底的否定。譬如他以天道八风之有序来表达他对天主教风行于晚明朝野的不满。他讲：

天道八风之气，一一通之人心。如风自东，则云滃而雨，万物资生；自南，则雨润之后，继以日暄，万物长养；自西，则云敛而霁，天道清肃，万物自长而成；自北，则重阴凝结，气乃沍寒，万物自成而实。四时各循其序，八风适得其调，分明喜怒哀乐中节之象。若动不以时，或互相陵越，或纷然颺举，则八风皆能杀物，而金气为甚。金气盛，则雨泽不降，万物受刑。故西方之教行于中国，道之贱也。（《刘子全书》卷十一《学言中》）

当然，古人所谓“西方之教”，原是指佛教，但在晚明，其所指的无疑也包含着新来的西教——天主教。

刘宗周对天主教的批评，最清楚的，莫过于崇祯十五年（1642年）闰十一月所撰的《辟左道以正人心疏》，这封疏稿没有呈上，但在同月的召对时，刘宗周还是将疏稿中对天主教的想法面奏崇祯，以至被革职（《年谱》崇祯十五年壬午条）。

在疏稿中，佛老虽然仍是贬斥的对象，但刘宗周矛头所指，是天主教。他讲：

何谓异端之教？则佛、老而外，今所称西学者是。始万历中，西夷利玛窦来中国，自言航海九万里而至，持天主之说以诳惑士人，一时无识之徒稍稍从而尊尚之，遂为南礼卿沈 论列以去。不意其徒汤若望等，越十余年复入中国，遂得夤缘历局以行其一家之说，又有西洋火器逞其长技。皇上因而羁之京师，至表之为天学，而其教浸漫行于中国矣。（《辟左道以正人心疏》）

这里，刘宗周所言，显然表明他对天主教在中国传播的过程，有着基本的了解。而他对天主教的否定，主要是针对历法与火器，但也涉及到了天主教教义。

刘宗周怀疑西洋历法，以为：

历家之说大抵随疆域以分占候，故四夷各有星官，未必尽行于中国也。而今且设局多年，卒未有能究其旨者，至历法为之愈讹。（同上）

对火器，他的看法是：

况一技若火器，岂中国有道圣人所恃乎？不恃人而恃器，兵事之所以愈不振也。（同上）

刘宗周对西学的排斥，毫无疑问，表现出了他思想上的封闭与狭隘，但却亦不可轻易以为是盲目的迂腐之论。

刘宗周起草奏疏的背景，是这一年冬季清兵曾“内入豫藩，陷霸州，越

通、津，疾驰南下，所过无坚城”，致使崇祯“下罪己求言之诏，期与大小臣工交相咨警，以图匡济，誓欲迅扫狂氛，以振国威”。后在召对时，御史杨若桥提出，起用汤若望使用火器是“切实可行之效”，这其实也是当时许多大臣的想法，而刘宗周对这种“今日讲火器，明日讲火器”的提法甚是反感，无法认同。他向崇祯指出，明朝军队的根本问题，是纪律与兵法的丧失，当务之急是要“以节制为本”，而不是靠火器。刘宗周强调，“火器彼此共之，我可以御彼，则彼得之亦可以制我”。事实上，这样的事情在边关上也已经发生过了。因此，“国家之大计当以法纪为主。法纪修，则人心肃；人心肃，则阃外用命”（《刘子全书》卷十七《敬矢责难之谊疏》所附《召对纪事》）。就所针对的问题而论，刘宗周之所见，无论是印证于后来明朝的灭亡，还是在理论认识的深度上，显然要比杨若桥更准确、更深刻。[1]

至于天主教教义，刘宗周讲：

若天何主乎？天即理也。今以为别有一主者，以生天而生人物，遂令人不识祖宗、

父母，此其说诘可一日容于尧、舜之世！（《辟左道以正人心疏》）

这个批评虽然简单，但天主教的核心问题无疑是抓住了。如果刘宗周对天主教的拒斥仅限于历法、火器等实用的问题，那么或能以为他对天主教，只是因为一个朝廷官员由于事务上的关系而接触到了天主教。但是，刘宗周对天主教教义的批评，却显然说明上述这一设想是不对的。作为一个具有自己特定思想的大儒，刘宗周在思想理论上轻视了天主教，也许是可能的，但是仅凭上引他对天主这一核心观念的否定，便完全可以肯定，刘宗周对于天主教的理论，是有过接触，并有所认识的。

总之，基于上述这样的理解，尽管直接引起刘宗周撰写《人谱》与《人谱杂记》的不是反映天主教思想的《七克》，而是与之同性质的反映佛老思想的《功过格》，但实质上《人谱》与《人谱杂记》却是对同属于“邪妄”之说的天主教与佛道两教泛滥的回应。这种回应的性质，一方面显然是对邪说的扬弃，另一方面则诚如前文所述，也是对王阳明哲学的推进。

第二节 性体及其展开

《人谱》共分三篇：正篇、续篇二、续篇三。其中：

正篇是《人极图说》，是对呈以个体化的心体的总述。由于个体化的心体本身也就是人性之普遍本质，因此心体便是性体。此篇是整本《人谱》的总纲。

续篇二承正篇对性体的认识而详述性体流行各阶段的持养六事功课，亦即刘宗周“一生辛苦体验而得”的慎独功夫之所在，他名之为《证人要旨》。

续篇三为《纪过格》。刘宗周在此篇中梳理出了体现于六事功课中的微、隐、显、大、丛、成六类人生缺点，进而附以《讼过法》和三篇《改过说》，指示出涂辙可循的下手功夫。

《人谱杂记》总体上是取古人言行从《纪过格》诸款，即主要是依傍《人谱·续篇三》对各类缺点的梳理而类次编成，实际上就是续篇三的一个补充。但是其中存有粗细的区别，微、隐、显、大、成五类过错，皆统而述之，没有针对各类中的具体缺点展开，只有丛过一类，刘宗周细列了其百种过错。

作为《人谱》的总纲，《人极图说》层次分明，文字亦非常简约，全文如下：

无善而至善，心之体也。

继之者善也。

成之者性也。

繇是而之焉，达于天下者，道也。放勋曰：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”此五者，五性之所以著也。五性既著，万化出焉。万化既行，万性正矣。

万性，一性也。性，一至善也。至善，本无善也。无善之真，分为二五，散为万善。上际为乾，下蟠为坤。乾知大始，吾易知也；坤作成物，吾简能也。其俯仰于乾坤之内者，皆其与吾之知能者也。

大哉人乎！无知而无不知，无能而无不能，其惟心之所为乎！《易》曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑！”

君子存之，善莫积焉；小人去之，过莫加焉。吉凶悔吝，惟所感也。积善积不善，人禽之路也。知其不善，以改于善。始于有善，终于无不善。其道至善，其要无咎。所以尽人之学也。

{ewr MVIMAGE,MVIMAGE, !50000456_0331_1.bmp}

即太极图左畔

{ewr MVIMAGE,MVIMAGE, !50000456_0332_2.bmp}

即太极图左畔

{ewr MVIMAGE,MVIMAGE, !50000456_0332_3.bmp}

“人极图”

毫无疑问，《人极图说》是仿宋儒周敦颐的《太极图说》而作，但主题作了更改。周敦颐是从宇宙的生成、创化而转至人性的确认与存养，宗旨是要将儒家的道德伦理本体化，使其具有高度的神圣性，同时又致力于本体化了的道德伦理落实在个体的修养上，使之避免陷入超自然主义的泥沼。而刘宗周没有绕这样一个大圈，而是直接针对着人性的存养来展开讨论的。当然，这种主题的改变，并不意味着刘宗周否定了周敦颐开始的整个宋明理学的理论框架。换言之，刘宗周并没有放弃追求个体化的人性而上的道德精神

的合一，而是因着王学对朱学的转承，上述宋明理学的共同目标在被继续确认情况下，进一步的问题已转变为，形而上的道德精神如何在个体化的人性上得到真正的养成？就是说，成就道德人生的具体方式，才是刘宗周理论上与实践上所要解决的根本问题。其实，这种思想关注点的移位，既是宋明理学在理论上的推进，也是时代的迁移使同样的问题呈以不同的形态。因此，对于自己不讲“无极而太极”、不从宇宙谈及人生，而是改讲“无善而至善”、直接树立“人极”的做法，刘宗周作有一个解释，他讲：“统三才而言，谓之极，分人极而言，谓之善，其义一也。”

由于《人极图说》隐喻性甚强，不宜作直接分析。而事实上《人谱·续篇二》，即《证人要旨》是对《人极图说》的具体陈述，故两篇更宜合而解读。（以下引文凡不专门注明者，皆系《证人要旨》）首句“无善而至善，心之体也”，这是第一层意思，是对性体的确认，指示着“人极图”的最上一圈。所谓“心之体”，就是天地气化所生万物时赋予个体存在着的人的天命之性。从理论上讲，心体“不待安排品节，自能不过其则，即中和也”（《蕺山学案》）。由于心体的流转是一“不待安排品节”的过程，自然性是它的特征，人为性被排除在外，因此无所谓善恶可言，故可谓“无善”；然而心体的流转在客观效能上恰又具有无过、无不及的中和之德，故就此而言，又是“至善”。在心体具有着至善性而言，个体化的心体与超越个体的普遍道德本体是合一的，因此在这个意义上，心体就是性体，心体的养成便是性体的养成。

然则无善而至善的心体究为何物？刘宗周以为，心体的本质性内涵是意，“意者，心之所以为心也”（《刘子全书》卷九《答董生心意十问》）。为什么要赋予心体以“意”这一内涵呢？因为刘宗周认为，

止言心，则心只是径寸虚体耳。著个意字，方见下了定盘针，有子午可指。（同上）

换言之，在刘宗周看来，心体不应是一个空洞的虚体，而应存有定向性的潜意识。这样，心体既然本质上是这么一个“定盘针”似的意向，那么养成心体的功夫就必须从体认意向开始。刘宗周认为心体是“独”，所以对心体之根本的意向的体认，便是根本性的功夫“慎独”。

但是刘宗周指出，“然独体至微，安所容慎，惟有一独处之时可为下手法”。这也是他为什么在已废弃静坐法之后，又重新启用的原因，因为于独处时作慎独功夫，终难与静坐相区分。但是刘宗周意识到，静坐法有引起逃禅的可能，所以他专门作了详解，并更名曰“论过法”。然而于独处时下功夫，终究是一难事，毕竟对大多数人来讲，心体未显的独处之时更像是闲居，因此刘宗周更以动静来显示心体的存在。这就有了第二层。

在这一层上，刘宗周对周敦颐的太极图作了细节上的更改。他把周敦颐象征阳动阴静的太极图（即取坎填离图）拆成动、静分离的二图，即人极图的第二、三两个圈，另作别解。按照刘宗周的看法，“盈天地间皆气也，其在人心，一气之流行”，（《蕺山学案》）故心体也可从阳动与阴静来进行体认，这便将功夫从至微的心之独体转落到比较显露的情感与形体上。

心体的流转，即意向由潜在转成实在时，便产生出念，七情随之而著。如果此时“念如其初”，即符合作为心体的意向，那么由此念而引发的情感便“返乎性”，由意而念而情的动是没有不善的，这动“亦静也”。这个过程是气之阳在起作用，对这个过程的体认便是“知几”。意向在精神中既然引发了念与情，自然便要于外在的容貌辞气之间有所体现。如果形于外的容

貌辞气与诚于中的念、情合若符节，则形于外的过程便与人之性命相合。此时作为必胜之体的意虽呈以静，但“妙合于动矣”。这个过程系气之阴在起作用，对这个过程的体认便是“定命”。由于阳动阴合，见之于人，是先诚于中后形于外，故此有太极图的分离，并阳动在前，阴静于后。至此，心体完全呈现为现实化了的性体。

承此而转入第三层。因着心体由意念情形的递进展开，人便行于整个人世之中，即处身于社会生活之中，一切与身命心性相关的问题“一齐俱到”。但是，所有这些问题并非乱无头绪，而是“分寄五行，天然定位”，首先反映于父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序和朋友有信这五伦之中的。本来，“学者功夫自慎独以来，根心生色畅于四肢，自当发于事业”，弘道于天下。但刘宗周显然是将人的社会生活作了上下层次上的区分，他将五伦放在了上一个层次上，认为五伦是其大者，故“于此尤加致力”。此处的功夫便是“凝道”，人极图中的第四圈即其象征，圈内的五小圈隐喻着五伦。

因为“盈天地间皆吾父子、兄弟、夫妇、君臣、朋友也”，故“其间知之明，处之当”，自然“无不一一责备于君子之身”。但“细行不矜，终累大德”，肢体受伤，即腹心之痛，

故君子言仁则无所不爱，言义则无所不宜，言别则无所不辨，言序则无所不让，言信则无所不实。至此，乃见尽性之学，尽伦尽物，一以贯之。

此处，完整的社会生活才被全盘推出，而其道德践履的功夫称作“考旋”，见之于第五圈，圈内的众小圈象征的是社会生活的各个方面。

最后刘宗周强调，善无尽头，君子当“始于有善，终于无不善”，如此才是“尽人之学”。而此时，人的生命所处的状态，实便是夫子所云的“从心所欲不逾矩”的境界，心体返归原初之朴素，故最后一圈同于最初一圈。当然，这时的境界在内涵上已非最初时所可比拟，彼此的关系仿佛是童稚无邪的婴儿与返朴归真的老人，生命的形式虽同呈现以本真态，但生命的过程却是很不相同的。

必须特别指出的是，尽管以《证人要旨》帮助解读《人极图说》是十分有益的，但两者间所存在的根本区别断不可忽视。《人极图说》宗旨是从正面强调心体本善，人可以亦应当且必须存此心体，循此心体而起念、而生情、而形于容貌辞气、而发于事业、呈现于生活，并存而存之；而《证人要旨》则着力指出在心体流转的每个环节中都有着向善与过两方面发展的可能，因而它注重于如何抑制和消除向过的方面发展的可能，甚至直接藉改过而迁善。在刘宗周思想中，此两者是儒学不可或缺的两面，他在《人极图说》最后讲：

君子存之，即存此何思何虑之心，周子所谓“主静立人极”是也。然其要归之善补过，所由殆与不思善恶之旨异矣，此圣学也。

儒学经过宋明诸儒的推进，在整个理论上已基本形成了本体—功夫的稳定的构架。但是理学在自己的思想阐发中，将意作为心性本体的已发，只在意的已发未发上讨分晓，其结果不仅是肢离了本体与功夫，而且更重要的是使儒学的路径变得狭窄。对此，刘宗周看得非常清楚，他讲：

学者终身造诣，只了得念起念灭功夫，便谓是儒门极则。此个功夫以前，则委之佛氏而不敢言，此个功夫以外，则归之霸图而不屑言。遂使儒门淡泊，为二家所笑，而吾儒亦遂不能舍二家以立脚。以故往往阳辟佛而阴逃禅，名圣真而杂霸术，虚无、功利之说纵

橫以乱天下，圣学不传。悲夫！（《人谱杂记一·知几篇》后记）

因此，作为刘宗周自己思想的集中反映的《人谱》，虽然中心是在功夫上做文章，但于理论上是兼顾二者，并作了双向的发展的。他的思想的基调是，言本体是有善无过，言功夫是有过无善。由此，刘宗周一举而成三功。

首先，刘宗周解决了王阳明以后王学在功夫上无法落实的问题。由于他把视点聚焦在过错上，并且作层层揭示，因而彻底摆脱了心学固有的那份玄虚。

其次，刘宗周消除了心学的禅学化可能。禅学的根本问题是以主体的主观性臆断来消解客观性的生活价值，而心学高标良知，主体的意志与情感得到张扬，逃禅极其便利。刘宗周虽然通过赋予心体以一种潜在的意向，主张功夫从独体上做起，但这更多地只是保持理论的完整性，以及儒家立场的坚持，而他对功夫的真正落实，却是在生活，尤其是以五伦为重，这里，主体情意化了的随意性遭到了遏制。

最后，刘宗周彰显了儒学与天主教的区别。晚明士林对天主教的皈依，一个重要的理由是他们强调儒学与天主教具有本质上的一致性，而且在功能上天主教可补儒学之不足。天主教神父们虽然在定位上不可能像晚明士子那样，以儒学为本位，但至少策略上是取合儒的路数。刘宗周对人的认识，以及对成就人生的指示，显示出了儒家与天主教本质上的区别：其一，人性，即心体，具有善的意向性，虽然在现实中人有着向过错方向发展的可能，但这种可能并不足以动摇对人的善的本质的确认，改过也决非导向对人性的否定；其二，人对自身过错的克除，完全是有赖于人对心体的体会、对过错的认识和改过的努力，信仰是被排除的，超生命的力量也是被排除的；其三，成就人生的过程，完全是一个生命呈现于生活中的过程，成就人生的目的，完全是要使自己成长为现实中的圣人，而决非是要逃离现实生活。

当然，相对而言，由于《人谱》的宗旨如前文所述，更主要的是针对着心学的流弊和邪说的挑战，核心是强调功夫，因此《人谱》的整个重心是放在对人的过失的透视与克服，而不是对心体作正面的诠释。这点，《人谱》整本书在结构上就反映了出来。续篇二的《证人要旨》详于正篇的《人极图说》，续篇三的《纪过格》更详于《证人要旨》，即便如此，刘宗周于临终前仍意犹未尽而要对《纪过格》进行增补。而正是在这种对人的过失的透视与克服的展示中，我们能仔细体会到《人谱》与《七克》的异同。

第三节 过错的产生及其分类

刘宗周论本体是有善无过，讲功夫则是有过无善，个中的原因是因为在他看来，

自古无现成的圣人，即尧舜不废兢业，其次只一味迁善改过，便做成圣人。（《证人要旨》）

毫无疑问，强调功夫应当从改过做起，相对于以往儒者的手段，确实是更落于实处。但是刘宗周似乎并不是将此仅看作是入手的一种方便，而是更多的含有理论上的意蕴。

在细述了上文所及的“证人”的六事功课，即“凜闲居以体独”、“卜动念以知几”、“谨威仪以定命”、“敦大伦以凝道”、“备百行以考旋”和“迁善改过以作圣”之后，刘宗周专门强调：

学者未历过上五条公案（即前五事功课），通身都是罪过。即已历过上五条公案，通身仍是罪过。（《证人要旨》）

这便非常明确地表明，论功夫强调有过无善，决不仅仅是出于实践上便于切实可循的考虑，而近乎是对人的本质的一种观念性确定。我们在上文中，曾由刘宗周的《人极图说》，认定刘宗周在对心性本体的确认上是坚持了儒家一贯的性善论，但是在这里，刘宗周的陈述，显然使他的“论本体是有善无过，论功夫是有过无善”的思想超出了具体的实践领域，而产生出一个关涉到儒家一贯的根本立场上的严重的理论问题：人性究竟是善的，还是恶的，或是善恶共存的？

当然，《人极图说》作为《人谱》的总纲，它对人的心性本体的诠释，应当被视为刘宗周思想的完整表达，因此，心体是善的。事实上，对此也不必要怀疑，因为在这个问题上刘宗周是时时强调的。譬如在续篇三《纪过格》分列了各种罪过之后，他特意申述道：

人虽犯极恶大罪，其良心仍是不泯，依然与圣人一样，只为习染所引坏了事。若才提起此心，耿耿小明，火然泉达，满盘已是圣人。

既然如此，那么上述刘宗周对人的通身罪过的强调，便不属于心性本体论层面上的问题，而是人在生存层面上的问题。然而，心体之善何以会引来“通身都是罪过”？却成为刘宗周必须于理论上加以解释的问题，这一问题的解释也就是刘宗周关于过错的产生的回答。

刘宗周自己问道：

天命流行，物与无妄，人得之以为心，是谓本心，何过之有？（《续篇三·改过说一》）要弄清这个问题，必须要返观刘宗周在理气论上的立场。

刘宗周早年思想上服膺的是朱熹的思想。朱熹的理气论认为，宇宙只是一气所充塞运行而形成，但是这气之充塞运行中又必然有理，气与理相倚相存，并无先后，他主张的是理气混和一元论。但是朱熹哲学的精神关注处是格物，重在分殊，而又不可因此散了头脑，故要将“理一”的观念着意标出，强为之说，以为理在气先。实际上，这在朱熹思想上是一不得已而为之的地方。然而后世却因此误读了朱熹的理气论。明代罗钦顺推崇朱学，曾在理气的问题上花费许多的口舌来为朱熹作说明，指出气是第一性的，理是第二性的。

罗钦顺的工作，诚为刘宗周消除了理气论上的误区。刘宗周的思想立场后来在中晚年即便是转至阳明心学，在宇宙论上仍是主张气在理先的观点。

当然，刘宗周中晚年思想立场转至心学，便表明他的思想关注点已脱离从周敦颐到朱熹所发展起来的由宇宙而人生的理论思路，而改到了王阳明所强调的直接从人的心体来树立价值本体的思想路数，因此，宇宙论上理气观念根本上服务于他对心性本体的理解与阐发。

由于气在理先，理依傍于气行，故理于心体上的落实，当然便是贯注于气质之中。从这个意义上讲，人只有气质之性，别无所谓义理之性。刘宗周讲：

凡言性者，皆指气质而言也。或曰有气质之性，有义理之性，亦非也。盈天地间，止有气质之性，更无义理之性。如曰“气质之理”即是，岂可曰“义理之理”乎？（《刘子全书》卷十一《学言中》）

实际上，气质之中本含有义理，故人的心性只可作一元看。依照刘宗周的心性本体的术语，心之体在于意，意乃是恒具善的定向，这意向便是义理，故此义理即是心之体，也就是性体。

然而这个善的定向，即义理，必得依傍着气的流化，人的罪过便在这气的流化中产生。刘宗周讲：

惟是气机乘除之际，有不能无过、不及之差者。有过，而后有不及，虽不及，亦过也。过也，而妄乘之，为厥心病矣。乃其造端甚微，去无过之地所争不能毫厘，而其究甚大。（《续篇三·改过说一》）

在这里，刘宗周引入了一个非常重要的概念：“妄”。由这个“妄”，刘宗周似乎意欲表达出他的一个观念：引起罪过的不是理，这是不必再说的，而且也不是气。气处于乘除之际，呈以动态，无过与不及实是流化中的一个片段，任何动态过程中的片段被抽出作静态分析，必不可能完美，因此其无过与不及本身不足以被认为是一种罪过，而只能构成为一种机会，真正的祸首是“妄”。而妄显然不属于原初的本体——理与气，这便无疑是从本体论上彻底根除了罪过的源头，确立起无可动摇的善的心性本体。儒学与天主教在对人的认识上的分歧，昭然若揭。

然而，新的问题是，妄又究竟是什么呢？刘宗周认为，

妄字最难解，直是无病痛可指，如人元气偶虚耳。然百邪从此易入，人犯此者，便一生受亏，无药可疗，最可畏也。（《纪过格》）

显然，这完全是一个隐喻性的解释。由这个解释，我们唯一可确定的只是，因为妄是无病痛可指，故而与其说妄是一种显性的过错，毋宁说是一种隐性的精神状态。这点可以见之于刘宗周所引的程子言，即“无妄之谓诚”。由于妄不可训，便以相反的一面来解，这就是诚。诚当然是一种精神状态，“所谓诚其意者，毋自欺也”（《大学》）。但是刘宗周进而强调，

诚尚在无妄之后。诚与伪对，妄乃生伪也。妄无面目，只一点浮气所中。（《纪过格》）

换言之，妄作为人的一种不良的精神状态，在发生上是先于“诚——伪”的，联系到上述的妄的产生，我们可以确定，妄是与善的心性本体相对应的精神状态。至于这种状态的性质，刘宗周在“妄”字下注释道：

独而离其天者是。

这里的“天”，作状态解，可训作“天然”；作实体解，它所指称的就是善的心性本体。因此，妄这种精神状态，性质上便是与善的心性本体相对立的非天然的人心有所向，而心有所向便是欲，妄就是人欲的萌发。如果印证于作为《人谱》中“妄”的补充的《人谱杂记·体独篇》，则更可清楚地见到，

刘宗周广引诸儒语录以说明慎独，其目标就在于根除妄，即要无欲。我们在上一章中曾提及，《七克》将人的邪情的根源归于欲，但欲本身并无不善，欲之为恶根，是因为欲与私相结合。天主教的这个私，与儒家所讲的心有所向，无疑是具有相似性的。因此，在人的现实性过错的最终归根上，儒家与天主教是基本一致的。

需要进而说明的是，在刘宗周思想中，妄就其本质而言，虽然是人欲的萌发，但妄更重要的是它尚处在“未起念以前”。易言之，妄不等于欲望，妄只是欲望还未萌发但却在趋近与诱发之中。这样，妄本身固然不是过，只是“原从无过中看出过来者”（《纪过格》），但刘宗周仍是将“妄”定名为“微过”，而且视之为“实函后来种种诸过”的“妄根”。在此，我们似可体会到，刘宗周是在着意培养或确认一种心理上的定视，即罪感。返观前文可知，这种罪感显然不是建立在外在的个人与社会的反应上的，而是有赖于内在先天性的善的心性本体（以明代王学的观念，就是良知）的自觉，以及由于对善的本体的偏离而产生的感觉。同时，这种感觉与天主教的原罪不同，刘宗周是将罪感完全建立在每个人对自身于现实中所存在着的偏离生命本真状态的可能性的认识与体会；而天主教的原罪，则不是直接由现实中的个体生命所自生，而完全是由远离现实个体生命的某一事件所派生。刘宗周所强调的罪感来自人的真正客观的体会，而天主教的罪感来自信仰。

毫无疑问，如此自觉地确立与培养罪感，是传统儒学中所没有的，而这正是刘宗周克除心学流弊的重要举措。刘宗周的哲学，核心在慎独；而慎独的落实，是在改过。改过如限于其本身，就会流于外在的就事论事，最终陷于形式化。《功过格》在一定意义上就是这种结果的反映。而确立与培养起人的罪感，便能于意识中起正心诚意的作用。这样，改过就不只是一种单纯的反向克制功夫，而且也是心性本体正向的趋近过程。因此，罪感的确立与培养，恰是为改过在理论上，同时也是在实践上奠定了一块基石。

由妄根的生发，遂有层层展现的种种过错。刘宗周这一对过错形成的描述，后来在《改过说一》中，直接以树、以河来作譬，这与庞迪我于《七克自序》中将所有过错的关系以一棵树来形象说明，几乎是有同工之妙。刘宗周对过错的分类，就其外在的特征言，是以隐显的区别为坐标的，就其内在的特性讲，则是对应着心性本体的各阶段而展开，后者前文已有所涉及。在儒家思想史上，改过的要求应该说是自来已有的，像朱熹与吕祖谦合编的《近思录》中还专门列有“改过及人心疵病”一专题，但如刘宗周这样，对身心的过错作严细的分类，并有一个贯彻到底的理论者，是前无古人的。为了清楚起见，我先将刘宗周在《人谱·续篇三》中所划分的过错列成下表，然后再作分析。

微过	妄	性体	
隐过	溢喜、迁怒、伤哀、多惧、溺爱、作恶、纵欲	七情	
显过	箕踞、交股、趋、蹶	足容	九容
	擎拳、攘臂、高卑任意	手容	
	偷视、邪视、视非礼	目容	
	貌言、易言、烦言	口容	
	高声、谑、笑、詈骂	声容	
	岸冠、脱帻、摇首、侧耳	头容	
	好刚使气、怠懈	气容	
	跛倚、当门、履闾 令色、遽色、作色	立容 色容	
大过	非道事亲、亲过不谏、责善、轻违教令、先意失欢、定省失节、唯诺不谨、奔走不恪、私财、私出入、私交游、浪游、不守成业、不谨疾、侍疾不致谨、读礼不慎、停丧、祭祀不敬、继述无闻、忌日不哀、事伯叔父母不视父母以降	父子类。以子以例，为父而过可以类推	五伦

大过	非道事君、长君、逢君、始进欺君、迁转欺君、宦成欺君、不谨、罢软、贪、酷、傲上官、陵下位、居乡把持官府、嘱托公事、迟完国课、脱漏差徭、擅议诏令、私议公祖父母官政事美恶、纵子弟出入衙门、诬告	君臣类。	五伦
	交警不时、听妇言、反目、帷薄不谨、私宠婢妾、无故娶妾、妇言逾闾	夫妇类。以夫为例，为妇过可类推	
	非道事兄、疾行先长、衣饮凌竞、语次先举、出入不禀命、忧患不恤、侍疾不谨、私蓄、早处分爨、侵公产、异母相嫌、阅墙、外诉、听妻子离间、贫富相形、久疏动定、疏视犹子、遇族兄弟于途不让行、遇族尊长于途不起居	长幼类。以幼为例，为长而过可以类推	
	势交、利交、滥交、狎比匪人、延誉、耻下问、嫉视诤友、善不相长、过不相规、群居游谈、流连酒食、缓急不相视、初终渝盟、匿怨、强聒、好为人师	朋友类。	
丛过	游梦、戏动、谩语、嫌疑、造次、乘危、繇径、好闲、博弈、流连花石、好古玩、好书画、床第私言、早眠宴起、昼处内室、狎使婢女、狎妓、俊仆、畜优人、观戏场、行不避妇女、暑月袒、科跣、衣冠异制、怀居、舆马、饕餐、憎食、纵饮、深夜饮、市饮、轻赴人席、宴会侈靡、轻诺、轻假、轻施、与人期爽约、多取、滥受、居间为利、献媚当途、躁进、交易不公、拾遗不还、持筹田宅方圆、嫁娶侈靡、诛求亲故、穷追远年债负、违例取息、谋风水、有恩不报、拒人乞贷、遇事不行方便、横逆相报、宿怨、武断乡曲、设誓、骂詈、习市语、称绰号、造歌谣、传流言、称人恶、暴人阴事、面讪、讥议前辈、讼、终讼、主讼、失盗穷治、捐弃故旧、疏九族、薄三党、欺乡里、侮邻佑、慢流寓、虐使仆僮、欺凌寒贱、挤无告、遇死丧不恤、见骼不掩、特杀、食耕牛野禽、杀起蛰、无故拔一草折一木、暴殄天物、褻渎神社、呵风怨雨、弃毁文字、雌黄经传、读书无序、作字潦草、轻刻诗文、近方士、祷赛、主创庵院、拜僧尼、假道学		百行

(续表)

成过	崇门	微过成过曰微恶	克念改过
	妖门	隐过成过曰隐恶	
	戾门	显过成过曰显恶	
	兽门	大过成过曰大恶	
	贼门	丛过成过曰丛恶	
圣域			

由表中所列而引起的最初、也是最强烈的感受是，刘宗周对人的内心活动与外在行为中的过失作有细微的观察与体会，而且更为重要的是，它们不是杂乱无章的罗列，而是井然有序的呈现。这种有序性反映于两点：

其一是有清晰的层次。确定这种层次的依据当然是刘宗周所认定的心性本体外展的阶段，而其本质也仍只是儒家传统的由内而外、由个体而群体习

惯性逻辑的反映。但是刘宗周于此重要的理论贡献是在于，他改变了以《大学》为代表的那种从正面来强调“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后国治，国治而后平天下”的儒家传统方式，而是以反向的方式，即从人的过错的认定的角度来展现这一过程，这种反向式的展现在实践上所产生的关键功能，是能够使人在自己最基本的行为中以明确的方式——针对性十分清楚的改过——来落实功夫。

其二是对各层次间的过渡作有自觉而明确的解释。刘宗周以为，微、隐、显、大、丛、成六过，前后间存在着因果之链，其中的推进正如前文已讨论到的性体的展开是一样的，不同的只是一个取正向、一个取反向。因为整个六过之间存在层层相因的关系，因此，对于道德实践的个体而言，从任何一个环节上切入，都可以上下贯通。

如果将上述两点对比于《七克》，则能清楚地看到，《人谱》与《七克》诚有极相似的共同性：两者都将人的道德实践的方式落实在人对自己过失性行为的纠正上；人的过失性行为都是由内而外地展开，人的行为通过归因分析而得以有序化。在上一章中，我们曾经通过讨论《太上感应篇》指出，以改过而迁善的道德实践方式，以及对人的过失性行为的指陈，在中国的文化传统中，虽然早已存在，但是，过失性行为的指陈并不具有一种行为理论的支撑，而只是一种罗列；在缺乏行为理论前提下的改过迁善，同样也只是一种形式化了的道德教化，而并不导向一种伦理学范式。庞迪我的《七克》，则显然不同，它对人的过失性行为的分析完全是构成了一种行为理论，即行为归因理论，人的全部行为构成为一个系统，而其改过思想更是明确地基于天主教教义，并导向一种伦理学范式——以人性为恶，以改过为入手，以反向推进直至克尽人性。虽然《人谱》的思想立场仍旧是儒家，不完全与《七克》相同，但是着眼于过失性行为、同样以改过为入手、同样以反向推进直至成就人生，整个伦理学范式，无疑与《七克》具有极大的相似性。虽然没有直接的史料证明刘宗周读过《七克》，从而得出《人谱》思想与方法的形成，受到了天主教《七克》的影响，但处在同一历史境遇中的《人谱》与《七克》的这种相似性，作为思想史的一种客观结果，至少我们可以说，刘宗周事实上解构了天主教的伦理学，《人谱》在坚持儒家既有思想立场的同时，在伦理学的范式上吸收了《七克》所呈现出的天主教伦理学范式，从而为处于思想裂变、行为失范中的晚明社会找到了着实的道德实践方式。此外，性质截然相异的理论在范式上表现出来的相似性，对于跨文化的传播来说，则意味着异质文化传播过程中，策略上的互适，以及形式上的借用，又是完全可能与可行的。

现在我们再回过头来看《人谱》所呈现的人的过失性行为的因果之链，因为在这根链上有几个环节不仅对于理解刘宗周的整个改过思想，而且对于比较《人谱》与《七克》，都是非常重要的。

首先是见于七情的隐过。

如果细品刘宗周对七项隐过的定名，可以发现他在七情上都用了限定字，即溢、迁、伤、多、溺、作、纵。它们的意思非常明确，是失中的表示。这意谓着在刘宗周看来，人情本身与心性在性质上是同属善的，只是功能上性内情外，严格而言存在着时间上的先后。这里，刘宗周对“情”的认可，令我们想起庞迪我在《七克自序》中对“欲”的肯定。实际上，刘宗周与庞迪我都是着力于道德规范的设立，所谓的改过，只不过是反面来为道德规

范划出一条底线。本来，这种思想建设在客观上都是呈以禁欲主义，个体的感性生命是遭到贬抑的，《人谱》与《七克》也都呈现出了这一特征，然而，在具体的论述中，庞迪我与刘宗周却又都为个体的感性生命作了保留。

其次是见于五伦的大过。

关于六过的定名，刘宗周都作有解释：微过是因其“藏在未起念以前，仿佛不可名状”；隐过是因其“过在心藏而未露”；显过是因其“授于身”；大过是因其“过在家国天下”；从过因其繁多；成过则因其已成众恶之门。从这六过的定名中不难看出，大过的定名依据是比较特殊的，它不是根据过的状态，而是根据它的危害程度。而进一步观察刘宗周关于大过的排列，则可注意到，他所谓的家国天下，国与天下被虚搁，而家则是他关注的真正的点。这其中的原因当然是因为儒家传统的家国同体的观念，但如果我们把自己的观察集中在刘宗周藉改过来追求人的完善，那么不难看到，在刘宗周的改过实践中，家庭的地位是非常关键的，因为他认为，“畔道者，大抵皆从五伦不叙生来”。于此更返观家国天下的一体，则家庭的关键性便能确切地说，是在于它成为个体社会化过程中的中介。这一思想，在《七克》中是无法看到的。《七克》虽然以哀辑的文体罗列了各种事例来说明修身，但像《人谱》中的五伦问题，却很少。《七克》更多的是纯从个人的修养角度来展开。这说明《人谱》与《七克》虽同论道德实践，但世俗性与宗教性的差别非常明显，这尚且不包括《七克》中有许多道德说教是直接针对着天主而发的。

最后便是已成“众恶门”的成过。

在这里，刘宗周引入了一个表达“过”的新概念——恶。对于过与恶的本质性的差别，从刘宗周对诸恶的定名，如上表所反映出的诸如“微过成过曰微恶”上看，表达现实化过程的“成”字被强调。这表明，在刘宗周思想中，过只是用于人们落实功夫的虚设的靶的，而非现实性的存在，一旦当它由潜在的转成现实的，则过便不复是过，而是恶了。过与恶不是程度上的差别，而是存在方式上的差别。然而问题的重要处在于刘宗周并非因为过不是现实的，便轻视它的存在，而是正相反，他将功夫恰恰落实于这种潜在性的过的改正上。由此可见，刘宗周提出改过思想，根本性的目的不是针对着现实性的过失，而在于精神中培养起克念改过的意识，这一点复与前文所述的罪感意识的培养的趋向相印证与相吻合。而单就这一意识的着力培养看，我们不能不认为，《人谱》已超出了道德实践的伦理学论域，表现出了准宗教的色彩。

相对于过而言，刘宗周对恶表示出明显的痛恨，这可以见之于他对诸恶的隐喻性表达，即崇、妖、戾、兽、贼这样的称呼。有意思的是，从这些隐喻性的表达上，似乎反映出，在刘宗周思想中，现实性的恶是存在程度上的差别的，像丛恶，他以贼喻之，而大恶，他便以兽喻之，贼与兽当然是有区别的，崇、妖、戾亦复如此。然而这种差别，刘宗周在讨论过的时候，却没有明显体现出来。

必须指出的是，刘宗周固然对恶表示出明显的痛恨，但这种痛恨的强烈性终究是没有使刘宗周失去对人的本质是善的确认。因而在讲明诸恶后，随即强调：

人虽犯极恶大罪，其良心仍是不泯，依然与圣人一样，只为习染所引坏了事。若才

提起此心，耿耿小明，火然泉达，满盘已是圣人。

这便非常明确、也非常重要地表明，刘宗周固然强调改过，但依旧确信人的

良心的存在，人的拯救仰赖于自我的觉醒，他的立场仍是儒家的立场。

除上述以外，刘宗周关于过错分类的另一个特点是全方位地为个体行为制定了伦理规范。由于“丛过”是“坐前微、隐、显、大四过来”，是全部失范的个体行为的集中反映，故在此我们便着重以“丛过”为对象来加以讨论。丛过所列共百项，按照刘宗周的说法，这仍只是“各以其类相从，略以百为则”而已，远非个体具体行为中的全部过错。刘宗周列举整个丛过的方式，是“先之以慎独一关，而纲纪之以色、食、财、气，终之以学”。

如果以今天习惯的用语来大而分之，丛过可以划为无意识行为与有意识行为两类。像列于丛过前面的“游梦、戏动、谩语、嫌疑”可以看作是无意识行为的典型例子；而有些行为则可看作是无意识行为的变种，像“无故拔一草折一木、呵风怨雨”等。在有意识行为中，刘宗周基本上是从两个方面来归类的，一个是个体性的行为，另一个是发生于交往过程中的行为。在个体性的行为中，刘宗周主要按照人的生理需要与精神需要来举例，前者如“好闲、蚤眠宴起、暑月袒”等，后者如“轻刻诗文、假道学”等。比较起来，对于发生于交往过程中的过失，刘宗周举的比较多，几乎涵盖了整个日常生活。毫无疑问，刘宗周的分类是不严格的。但与《太上感应篇》相比，则无疑是发展了。而就对人的行为认识的角度讲，《人谱》比《七克》，自然是更有意义了。

在行为研究中的许多问题中，分析行为是属于自发的还是习得的，是非常重要的。据前文所引述的“人虽犯极恶大罪，其良心仍是不泯，依然与圣人一样，只为习染所引坏了事”的说法，刘宗周是主张习得的，但他并没有就此作任何论证，这显然是因为在他的观念体系中，心性本善是一条公理。

刘宗周通过对身心行为过失的归类来确定伦理规范，从形式上看，是近似于感性化、或者是教义化的。换言之，刘宗周提供的似乎只是一种常识性的道德准则，不足以构成一种独立的道德哲学。但这样的理解，显然是不合适的，因为刘宗周的工作是在接受儒家道德哲学的传统的基础上展开的。按照这个传统，人的身心行为的正当性决不诉诸于任何外在的目的，而是基于心性本体的德性，以及由这种德性所决定了的义务，这是儒家义务论的道德哲学的标志，而且这种正当性或德性被认为是可以直觉地认识的。如果西季威克关于伦理学上的哲学义务论直觉主义的分析我们能够认同[2]，那么便应当承认儒家传统的道德哲学对于道德实践中的行为正当性确定是欠明确的，明代阳明心学后来的分化，其根本的原因也就在此。虽然刘宗周的改过思想单独抽出来看，确实存在着感性化与教义化的特征，但当我们将它纳入儒家，尤其是晚明价值系统解体的背景中加入认识，同时联系到天主教著作《七克》所呈现出来的伦理学范式，那么便应该高度肯定刘宗周在《人谱》中所阐发的改过思想的巨大贡献。

第四节 改过的方法

刘宗周在细述人的过错的层层显现的过程中，改过的方法已相应地表现了出来。像微过，因“妄”无可名状，所以改过的方法只能是培养与确立起一种罪感意识，时时警惕，慎独而保其天真。至隐过，虽显现于七情之动，或溢，或纵，但它仍是“坐前微过来”，“微过之真面目于此斯见”，故改过的方法就“须将微过先行消煞一下，然后可议及此耳”。对这一基本方法，刘宗周附在《人谱》后的《改过说一》中作有很明确的阐述，他论微过：

其造端甚微，去无过之地所争不能毫厘，而其究甚大。譬之木，自本而根、而干、而标；水，自源而后及于流，盈科放海。故曰：“涓涓不息，将成江河；绵绵不绝，将寻斧柯”。是以君子慎防其微也。防微，则时时知过，时时改过。俄而授之隐过矣，当念过，便从当念改。又授之显过矣，当身过，便从当身改。又授之大过矣，当境过，当境改。又授之丛过矣，随事过，随事改。改之则复以无过，可喜也。过而不改，是谓过矣。

然而我们不难注意到，刘宗周的这一基本方法的核心并不是提出改过的具体方法，而是弄清楚过错产生和扩大的过程。换言之，在刘宗周思想中，过错的层层梳理与指认，实际上便是过错的改正，知过即是改过。

显然，刘宗周在此一方面无疑是继承和肯定了王阳明的知行合一说，但在另一方面，也反映出了他和庞迪我在改过具体方法上的相似性。对于知过即是改过，刘宗周在附于《人谱》后面的《改过说三》中，所着力论述的便是这一思想。针对“知过非难，改过为难”的观点，刘宗周强调，

知行只是一事。知者行之始，行者知之终。知者行之审，行者知之实。故言知则不必言行，言行亦不必言知。

不过，知与行虽只是改过这一践履功夫的始终之分，但刘宗周以为，“知为要”。刘宗周改过思想的核心不在正面陈述改过的理论，而是在对过错作细致分析，认识上的根源恐也就在于此。

刘宗周申述了他对知的看法。他指出，“知有真知，有尝知”。所谓真知，乃本心之知。刘宗周举了颜回的例子，“颜子有不善，未尝不知，知之未尝复行也。有未尝复行之行，而后成未尝不知之知”，因此，本心之知，就是贯彻于行之中的知，知与行不相分离，“即知即行”。所谓尝知，乃是“习心之知，先知后行”，知与行是分离的，常人的知便属于此类。在功能上，真知与尝知也是不同的，“真知如明镜当悬，一彻永彻；尝知如电光石火，转眼即除”。但是刘宗周并不否定尝知的价值，他认为，“学者由尝知而进于真知，所以有致知之法”。在此，改过之法实际上被转换成了致知之法。而对于致知之法，刘宗周以为，“《大学》言致知在格物，正言非徒知之，实允蹈之也”。也就是说，致知之法就在于践履，就在于行。本来真知（改过）就是贯彻了行的知，而结果致知之法（改过之法）也就是要落实行，刘宗周似乎于理论上陷入了同语反复。

但实际我们不可作如是理解。对于践履的功夫，虽然刘宗周贯彻于诚意、正心、修身、齐家、治国与平天下这诸多的方面，但这诸多的方面都是由诚意正心而生发。这样，致知之法固然不徒在知，而实在行，但此行主要不是指在实际的行为层面上展开，而首先是在心性的层面上进行。因此在真知的内涵中所包含着的行，实质上仅是心性的自明过程，刘宗周在《人谱》所附《改过说二》中所论述的便是这一点。他讲：

人心自真而之妄，非有妄也，但自明而之暗耳。暗则成妄，如魑魅不能昼见。然人

无有过而不自知者，其为本体之明固未常息也。……故就明中用个提醒法，立地与之扩充去，得力仍在明中也。乃夫子则曰：“内自讼”，一似十分用力，然正谓两造当庭，抵死仇对，止求个十分明白。才明白，便无事也。

由此可见，刘宗周改过的着力处仍是在心性上下功夫。在上一章中，我们曾指出，儒家的理性运思，是致力于弄清楚人的意识的生发，与天主教伦理学的理性运思着重于作为人的意识的对象化而存在着的事物的分析，很不相同，在这里，便可以看得非常清楚。正因为刘宗周将知过的过程归向内省的过程，因此他才会重新启用他的“讼过法”，即“静坐法”。

对于静坐法，刘宗周曾加以废弃，原因是有人批评“此说近禅者”。然而他认为改过的关键是自明心性，那么静坐法便不失是可行且有效的方法，当然将静坐区别于禅坐是理论上的一个前提。在这个区别上，刘宗周认同于高攀龙的见解。刘宗周称：

近高忠宪有《静坐说》二通。其一是撒手悬崖伎俩，其一是小心著地伎俩，而公终以后说为正。

显然，前者是禅坐，后者是儒者之省察。刘宗周强调，静坐决非一无事事，而是藉改过而祛妄还真的小心著地功夫。以冥想的方法来省察己过、涵养心性，这是宋儒以来即被强化了了的修身方式。明代加以沿袭，但静坐法始终没能很好地与禅坐相区别，故而王阳明后来也提出以致良知、事上磨练来取代原来提倡的静坐。刘宗周弃而复用，并且将静坐限定为一种改过自省方式，无疑是将阳明学在功夫上推进得更为笃实。

但是刘宗周关于静坐过程的描述，所反映出来的思想意义尚不仅于此。此不妨先全文引述他的《人谱·讼过法》：

一炷香，一盂水，置之净几，布一蒲团座于下。方会平旦以后，一躬就坐，交趺齐手，屏息正容，正俨威间，鉴临有赫，呈我宿疚，炳如也。乃进而敕之曰：“尔固俨然人耳，一朝跌足，乃兽乃禽，种种堕落，嗟何及矣！”应曰：“唯唯。”复出十目十手，共指共视，皆作如是言。应曰：“唯唯。”于是，方寸兀兀，痛汗微星，赤光发颊，若身亲三木者已。乃跃然而奋曰：“是予之罪也夫！”则又敕之曰：“莫得姑且供认。”又应曰：“否否。”顷之，一线清明之气徐徐来，若向太虚然，此心便与太虚同体。乃知从前都是妄缘，妄则非真。一真，自若湛湛澄澄，迎之无来，随之无去，却是本来真面目。此时正好与之葆任。忽有一尘起，辄吹落。又葆任一回。忽有一尖起，辄吹落。如此数番，勿忘、勿助、勿问效验如何。一霎间，整身而起，闭合终日。

显然，刘宗周不只是抽象地介绍静坐法，而是融入了他自己的体会。在这个形象的体会过程中，有两点值得注意：

其一是自省过程中，似乎存在着一个超越于自省者之上的启示者，即那个“鉴临有赫，呈我宿疚”，与自省者进行对话的存在者。对此可以作两种解释：一是表明刘宗周的改过思想在最后的方式上趋近晚明传入中国的天主教，冥想自省虽然是入手处，但最终的觉醒有赖于外在的启示。二是根据刘宗周所讲的“乃知从前都是妄缘，妄则非真”，以及宋儒以来着力强调的“天地之性”与“气质之性”的理论，认为妄与真不是两相存在的实体，而只是同一实体不同的存在状态。那个在人自省时呈现出来并相规劝的存在者并不是超越于我之外的存在，而只是与陷入“妄缘”中的我相区别的真正的我。果是，刘宗周显然当是坚持着儒家的立场，以为人始终是拯救自己的主人。笔者取后一种理解。

然而，我们也不得不承认，刘宗周的静坐法即便是儒家立场上的内省，

然其外在的形式，却实与基督教所不断指出的信徒可在虔诚祷告时享受到来自上帝的启示，有极大的相似处。虽然传入晚明的天主教，已经过托马斯·阿奎那经院哲学的洗礼，在方法上偏重于论证，而不同于奥古斯丁神学那样重启示，这点从利玛窦、庞迪我、艾儒略的著作中都可以看到，但是这不等于启示方法已完全没有。事实上，当神父们在面向社会一般人士传教时，天主教启示神学的内容仍是被明显地使用的，这点从南京与福建教案的材料中，可以得到佐证。

其二是自省过程具有着完整的神秘主义发展阶段[3]。所谓神秘主义不是诸如预感、直觉、洞察、先知以及超感官感觉等等模糊的、不可思议的或“异常”的感受，也不是以显著情绪或入迷为主要特征的宗教感受，诸如皈依的兴奋、灵语的激情以及虔诚的热忱，而只是一种统一的感受，这种统一的感受，用儒家的语言，便是“天地与我同心，万物与我同体”，也就是刘宗周所讲的“此心便与太虚同体”。在儒家思想史上，这种统一感的获得是笼统地以尽心知性来表达的。或许在一个具体的哲学家那里，如孟子，这个过程是非常真实的，但由于它的不可言说性，阻碍了这一过程为一般人所接受。而刘宗周改过思想的贡献恰在于在他的静坐法中，将这一过程明确地划分出了三个阶段：净化（“一躬就坐，交趺齐手，屏息正容”，“一尘起，辄吹落”即是其写照，其特征是痛苦的，故有“方寸兀兀，痛汗微星，赤光发颊”之感，但同时又是具有成就感的，所谓“跃然而奋”即是）、启发（如“鉴临有赫，呈我宿疚，炳如也”的感受，以及妄我与真我的对话）和最后的统一（“一线清明之气徐徐来，若向太虚然，此心便与太虚同体”），使得儒家传统的明心修性过程似一条非常真实、非常清晰的途径展现在世人面前，让人循此而行。对此，刘宗周是非常自觉到的，他在《讼过法》后补充讲：

陆子曰：“涵养是主人翁，省察是奴婢。”今为钝根设法，请先为其奴者得讼过法。

而且，刘宗周更进而强调，“此外亦别无所谓涵养一门矣”，彻底堵死了心学逃禅的可能。

至此，刘宗周的改过思想得以全面呈现。由这种呈现，我们看到，刘宗周虽然在根本的立场上始终坚持着儒家的传统，但思想的关注点是与前贤大相异趣的。作为宋明儒学的殿军，人的过错的分析、通过改过来重建道德生活成为刘宗周哲学的精神所在。现实中的人的过错的普遍存在，这是儒家从不回避的事实。儒家道德哲学中非常重要的核心理论“克己复礼”，完整地 从外在的规范（复礼）到内在的要求（克己）建立起了明确的价值系统与操作方式。但是，由于儒家哲学偏重于心性之体本善的立场，强调人于现实中完善心性本体，同时由于“礼”因时代的变迁而容易失去其作为行为规范的有效性，儒家自身的发展便不免容易导出实践中的相对主义。因此，刘宗周依据人的心性行为的自然展开，来全面反省人于这一展开过程中所普遍存在的产生过错的可能性，实是为现实的道德生活预设了一整套警戒线。

毫无疑问，如果只是着眼于这套警戒线本身而论，刘宗周关于人的过错的层层展示在性质上与普通族谱中的训条无异，尽管《人谱》中的呈现更具系统化。《人谱》的改过思想，真正的精神之处尚不在于人的过错的单纯排列，而是在于过错排列的形式后面隐涵着一个行为归因理论。我们在《人谱》中所看到的人的过错排列，是从一点不可言状的“微过”发展到众多清晰明白的“丛过”，但人在现实生活中所感受到的，首先是细碎的“丛过”。而刘宗周的陈述，恰在于指出这如此多而碎的过错是可以层层上推，直至最初

的源头。因此，行为归因理论致使刘宗周的改过思想并不等同于普通训条而停留在只是指导人的行为操作，而是力主于精神上培养起罪感意识。与此相应，刘宗周提出的改过方法，实质上也是分别针对着两个层次的。

当然，刘宗周将自己思想的着力点选在人的过错的分析与改正上，并不是一个随意性的选择，而是面对晚明时期作为中国社会思想主流的儒家思想所出现的内在裂变，以及与这种裂变交相辉映着的化外思潮——佛、道、耶——的冲击而作出的回应。只是对于儒家思想史的演进来说，凡足以构成为思想史上真正有意义的创造，必非简单重弹老调——这个老调不仅是指儒学传统所既有的思想，也包括着对儒学提出挑战的异质思想——之所能，而务须在继承既有思想传统与相反思想的全部资源的基础上续谱新曲。从由上文的讨论，刘宗周正做到了这一点。儒学的正本清源，以及邪学的拒斥，固然是刘宗周提出改过思想的直接目的，但改过思想则因其对儒学思想的继承和对异质思想的消化，以道德实践方式的有效落实为处于裂变中的晚明道德哲学作了结，并从而成为儒学的新内容。

注 释

[1]刘宗周虽然提出了纲纪问题，但他的宗旨仍是人心的整肃，思想的定位是伦理学，而不是真正意义上的制度层面上的批判。这说明刘宗周的思想没有超出宋明理学的基本的理论框架。真正超越理学而在体制的层面上作出思考，是由他的学生黄宗羲，在明亡以后撰写的《明夷待访录》中完成的。参见拙稿《论 明夷待访录 的政治思想》（《清史研究》1994年第2期）与《论 明夷待访录 的经世观念》（《中国文化月刊》1997年第5期）

[2]参见亨利·西季威克《伦理学方法》第一编第八章和第三编第一章第1节，中国社会科学出版社1993年版。

[3]关于神秘主义及其发展阶段，参见梅多和卡霍的《宗教心理学》，四川人民出版社1990年版，第214—220页。

结 论

结论是呈现在过程中的，之所以还要“添足”，一是因为当我们选择这个过程来考察时，最初的目的之一是希望由此能对今日中国的消化西学有所启示。显然，这个启示超出了我们所考察的过程所得出的结论本身，而只能有待于从结论中去引申出来。二是因为有些问题是在过程考察结束时才生发出来，它们虽可能表现出游离于这一过程的性质，但似乎又决非真的可与对这一过程的认识彻底分开。

一个客观的历史过程给人的启示通常是因人而异的。发生在晚明中西思想间的故事，使我们看到，理解外来文化，人们无法纯客观地进行，而往往受制于对自己的现状的认识。而且，谁能对自己的现状有深入的、真正的认识，谁也就能更好地解读外来文化，并使之融入自己的生活中。这里，表现在形式上的肯定或否定，倒是次要的。一种文化或价值系统，是由某种类型的人出于生存与发展的目的而被创造出来的。对于这一类型的人来说，文化或价值系统的功能有效性乃是他们取舍的根本性依据。因此，如何认识与处理外来文化，根本上取决于如何认识与处理自己。

天启七年（1627年）的冬天，朱由检即位，三天内便杀了魏忠贤，剪除了阉党。来年春，徐光启重获起用，并得到了崇祯的信任，甚至于崇祯五年（1632年）做了宰相。在这得志的年月里，徐光启在科学领域里做了扎实的工作。只是这些工作于世无补。在徐光启逝世后十一年，明帝国也寿终了。

身为儒学宗师的刘宗周，他的气节、操守、正直清廉，虽刚愎自用如崇祯，也不得不折服。南明弘光元年（1645年，清顺治二年），清兵南下，南京、杭州先后陷落，刘宗周绝食两旬，从容归去。刘宗周用生命实践了自己所建立起的价值意识，但却只能是用来为明帝国作殉葬。

在引言中，我们曾讲，当历史的因缘使中西文明在16世纪相遇时，彼此都处在发展的同一水平线上。从思想史的角度，也从本稿讨论所涉及的对象来看，我们不妨将王阳明比作马丁·路德，这不仅是因为他们两人所处的时代相近^[1]，更因为他们两人都促使了各自的人民摆脱了权威而走向思想的解放。如果说思想解放后的西方，其资本主义的形成有赖于科学所带来的生产力解放，以及新教所培养起的伦理精神，那么我们似乎也应该肯定徐光启与刘宗周的贡献，因为他们身处王学以后的思想解放所营造出的开放自由的精神氛围中，针对着时代的问题，通过有效地处理传统，以及西学，最终在类似于西方的方向——突破了道德论域的科学思想，以及道德论域内的伦理精神——结出了正果。

然而，晚明社会终究是未能因此走出困境进入新的时代。这究竟又是在哪一个环节上出了问题呢？承受了亡国巨痛的黄宗羲将此归之于政治经济体制。是耶？非耶？这真的已是超出了我们的论域了。

注 释

[1]王阳明生于1472年，卒于1529年；马丁·路德生于1483年，卒于1546年。这样的对比，嵇文甫早已作过，参见《晚明思想史论》，东方出版社1996年版，第13页。

后 记

对于儒家思想，《庄子·天下》尝以“内圣外王之道”一语以蔽之，然此“道”在现实生活的过程中，须呈以具体的问题。中国历史与文化的发展，当以天水一朝为界。此前，是郡县制建立，以及相应的思想观念形成（从荀子到董仲舒）与外来文化整合（自汉而唐），及其完善，赵宋承其绪而造其极。然而物极必反，南宋起，社会发展已使自己生长出这样的两个问题：第一，在社会观念与秩序日趋整齐下，如何使个体的价值确认保留必要的多元化的空间；第二，在中央集权的郡县制日趋完备下，如何给地方之经济、文化和社会的发展保留必要的有持续性的能力。毫无疑问，儒家自当面对并力求思考这些问题，窃以为，朱熹、陆九渊与叶适，正是其杰出代表。不幸的是，胡马南牧打断了中国历史与文化的进程，直到明中晚期才重新回到南宋。当然，这是在一个更高水准上的回归。王学的崛起使上述的第一个问题以相反的形式呈现出来，即在价值主体挺立、多元化明显的环境中，如何追求共同的社会观念与秩序。至于第二个问题，则需经历了国破家亡之剧痛的儒者（如顾炎武、黄宗羲）在反省郡县制以来的中国政治经济体制时才凸现出来。然而不幸的历史竟然重演，尽管这种重演是粗线条的。清政府统治下的中国牵勉度日，直至西洋之坚船利炮敲开国门，而上述的问题却延至今日而重新张显。

中国的发展，根本上取决于中国自身问题的解决，但是，历史进程的中断已使中国失去了闲庭信步的从容。在狼顾虎视之下，中国必须在消化全方位涌入之西方文化的同时来解决自己的问题。换言之，上述呈现着儒家内圣外王之道的两个问题的解决，在今天必须被置于另一个问题——如何对待西学——的解决中。

在拙稿中，我试图讨论晚明思想，尤其是从与西学发生关系的视角来展开这种讨论，正是基于上述的认识，以及从历史中获得现实智慧的希望。而且，基于同样的认识与希望，在接下来的研究中，我想应该回到叶适，回到南宋，如果可能的话。

对王学，以及晚明思想的留情，源自我的硕士生导师沈善洪教授；而对包括基督教在内的西学的关心，则根于我的博士生导师陈村富教授。两位业师的法乳之恩，诚非我一个“谢”字了得。

我的研究以及本稿的撰成，得益于许多前辈师长、同志学侣——近的有同在武林的束景南、吴光、屠承先、王晓朝、黄天海、张节末、李咏吟诸教授；远的则有台湾之钟彩钧、唐亦男、古清美、郑吉雄，日本之早坂俊广、冈元司，美国之 Thomas A. Wilson 诸先生——的指点、帮助与鼓励，在此我一并致谢。

需要特意说明的是，拙稿第七章关于刘宗周《人谱》的讨论，我曾以《刘宗周的改过思想》为题，在 1996 年台湾中央研究院文哲所召开的小型刘戡山专题研讨会上作过报告，同仁们的评论使我获益非浅，有些引导我在本稿中作了史料补充与修正。我还应提到杨国荣教授，那次我们同住一房，我向他请教王学的问题，小叩而引大鸣，事实上，拙稿从构想至付梓，始终得益于他的指点与关爱。值拙稿出版之际，我谨向那次会上的同仁和杨教授致谢。

此外，我的研究还先后得到了董建华先生在杭州大学所设的“董氏文史哲研究基金”和台湾“中流文教基金”的资助，谨致谢意。

在学术著作出版相对困难的市场经济下，承上海人民出版社的肯定与盛情，以及仰赖胡小静先生认真负责的编辑工作，拙稿得以刊行，我深表感谢。

胡小静先生嘱我提供一生活照，本想随拈一张便了，未料日前有正式通知，我所供职的杭州大学不久将与浙江大学、浙江农业大学、浙江医科大学合并组建成新的浙江大学，虽然这四校原本是一校所分，其合并难免让人想起“分久必合”的老话，虽然这新旧相推也许正孕育着勃勃生机，但“杭州大学”之于我，毕竟不是一个空名，而是真切实在的十六年光阴。于是遂赶至校门口，给杭州大学，也给我自己，留下一个纪念。

由此不禁想起了明道的诗：“道通天地有形外，思入风云变态中。”然世事引起的感思在拙稿这样的文字中是很难直接反映出来的，特意选拍校门口的照片便算是一种弥补。其实，又何止这一事呢？当我此刻面对眼前这校毕的清样时，我不能不联想到，在我从事这种“上不足以养父母，下不足以畜妻子”的工作时，正是我的父母与妻儿给了我很大的理解与支持；还有我那因在上山下乡中慢性农药中毒而不幸早逝的唯一胞姐，她后来虽毕业于医学院，然却无法治愈无知的时代留给她，以及远非她一人的痛苦。她生前同样理解与支持我的工作，我一直留着她给我的这张治疗教师职业病咽喉炎的中药配方：北沙参五克、生甘草三克、麦冬五克、枸杞子五克、玄参五克、陈皮三克。然而对这些亲人，我又能以什么回报呢？也许只有这书稿吧。因此，我愿将这书稿献给我的父母妻儿，并追念我的胞姐晖。

何 俊

一九九八年四月二十七日

于杭州大学河东寓舍

