

《天主实义》与中西思维的问题意识

谢文郁

摘要:《天主实义》是明末天主教传教士利玛窦在与儒家学者进行思想交流的一部重要作品。在理解这部著作时,我们需要对利玛窦思想背后的欧洲思想史背景有基本的认识和领会,比如,基督教自然神学、亚里士多德哲学、以及路德的神学思路(引发宗教改革运动)。在此基础上,我们可以追踪利玛窦对中国思想史的中心关注和理解程度。我们发现,利玛窦企图通过理性论证来证明天主教的天主,从而把整个对话转变为一种思想争辩。在这场争辩中,利玛窦忽视了中国思想史在本源、本体和善恶等问题上的挣扎,以及中国思想家在这个挣扎中所做的努力,未能深入地进入中国思想史运动。进入《天主实义》的写作语境,展示其中的争论盲点,可以帮助我们在深层意义上体会中西思想交流的困境。

关键词: 利玛窦、语境、本源、本性、为善无意

作者: 谢文郁, 山东大学哲学与社会发展学院教授、博士生导师, 美国克莱蒙特研究大学宗教哲学博士;
Email: xiew@sdu.edu.cn

作为中西思想对话的原始文本,《天主实义》在思想史上具有不可取替的地位。我想从思想史的角度,引入当时的思想语境对《天主实义》进行思维方式方面的讨论。我们要对“语境”二字在理解中的作用有深入感受。进入如下三个语境对我们的阅读和理解十分重要,1、利玛窦的天主教思想背景和广义意义上的基督教思想背景;2、利玛窦对中学的理解程度;3、利玛窦在华时中国思想界现状(阳明心学思路)。在这个思路中,我想对文本中的几个重要争论进行初步的分析,努力把这些争论置于相关语境中进行理解,并希望通过这些争论来深入理解中西文化的差异性,开辟中西思维方式比较的新思路。这种阅读可以定位为思想史阅读,不但在阅读中呈现《天主实义》的基本思路,同时还可以追踪相关思想史线索。

(一)

我们先来考察一下《天主实义》写作的三个语境。首先是利玛窦(1552-1610年)的天主教思想背景。利玛窦来华时30岁出头(1582年)。作为罗马天主教宣教机构的使者(耶稣会士),利玛窦接受了天主教教义和神学方面的基本教育。我们注意到,利玛窦来华时,欧洲的宗教改革(起于1517年)已经进行了几十年,整个欧洲思想界的格局动荡不定。因此,在理解利玛窦的思想背景时,我们注意到,利玛窦并非在一般意义上接受基督教神学教育,而只是接受了天主教教会中的基本神学教育。因此,利玛窦所代表的只是天主教立场和视角。从十一世纪开始,罗马教会从阿拉伯思想界(主要在西班牙地区)引入亚里士多德哲学,并追求用亚里士多德哲学来解释各种基督教神学问题;在思维方式采用了实在论,在神学体系上形成了所谓的自然神学。利玛窦在《天主实义》中所表达的思想观念和思路,就思维方式

而言,基本上是亚里士多德的实体论,比如,利玛窦使用亚里士多德的范畴论框架来应对儒家的宇宙观,因而他所描述的宇宙观对于那些对话者(中士)来说显得十分陌生。¹

利玛窦的亚里士多德思路(或托马斯·阿奎那的自然神学)十分强大。除此之外,我们在他的论辩中感受不到其他基督教神学传统。比如,他在论辩中几乎不引用奥古斯丁的恩典神学思路。我们知道,恩典和信心是奥古斯丁讨论宇宙问题时的核心用词。奥古斯丁之后,恩典神学就成了基督教神学的基本思路。罗马教会(后来的天主教)把奥古斯丁奉为“教会博士”。因此,利玛窦应该对奥古斯丁的恩典神学有所了解。有意思的是,我们在《天主实义》中几乎读不到有关恩典和信心的讨论。当然,利玛窦所受神学教育是自然神学,因而他的思路是亚里士多德式的。自然神学家是在追求用基督教信仰来解决认识大自然的问题。他们采纳了亚里士多德哲学来处理这里的认识论问题,并认为理性是关键关节。不过,缺乏恩典和信心这类概念来谈论认识论问题,这就和奥古斯丁传统就渐行渐远了。这种缺失值得我们重视。我们下面会进一步分析这个缺失。作为罗马天主教会的使者,利玛窦来中国是要建立天主教教会的。传教是主要使命。当然,他需要首先向他的听众宣讲天主教教会认可的教义和神学观点(自然神学),即:用亚里士多德解释过的神学命题。不过,奥古斯丁的恩典神学也是天主教教会认可的。作为后世读者,我们也许会期望利玛窦在这场儒家-基督教对话中提供更为全面的基督教神学立场(包括自然神学和恩典神学)。只有这样,这场对话对于思想史来说才更有意义。

从另一个角度看,利玛窦时代正是欧洲宗教改革运动时期。这个运动产生了一个教派,称为新教。新教在教义和神学上严厉批判罗马天主教,引发了整个基督教教会范围内的神学争论。可以说,在天主教和新教仍然在激烈对峙中的年代,利玛窦不可能传递任何新教神学观念。因此,我们在理解利玛窦的思想时,还需要把他放在这场争论中。新教和天主教的神学争论集中如何理解恩典和信心这两个重要概念上。马丁路德提出“唯独恩典”和“唯独信心”的说法。在路德看来,人只能在信心中和上帝发生关系。离开信心,人无法领受上帝的恩典,也无法认识上帝。信心一词在新教的语言中就是指基督信仰,即相信耶稣是基督。具体而言,在新教看来,耶稣从上帝那里来,是上帝的儿子,是上帝赐给人的恩典,是人和上帝之间的唯一中介。基督来到世间就是要向所有信徒彰显上帝的旨意和救恩。人必须相信基督,并在这个信心中领受从基督而来的神的恩典,进而认识神。从这个角度看,在新教看来,恩典和信心是基督教的核心概念。有意思的是,在阅读《天主实义》时,我们看不到这些概念。我认为,利玛窦不讨论恩典和信心,其原因是有意与新教神学保持距离。

1 这里提到的三个词,范畴论、实体论和实在论,是具有内在一致性的三种思维定式。简单来说,亚里士多德通过对语言的分析而建构了一种范畴论,认为我们可以通过十对范畴(实体、数量、性质、关系、地点、时间等等)来规范并理解世界上的一切事物。在理解一个词(属于某一范畴)时,我们使用系词结构。在系词结构中,主词是被谓词界定的(如,在X是Y这种表达中,Y作为为此是对主词X的界定)。主词所指的对象是一个待理解的事物,谓词是已经被理解的词。因此,理解事物就是界定主词。一般来说,在主词位置上的词称为“实体”。亚里士多德发现,有些词只能在主词位置上,不能放在谓词位置上。比如,张三这个词是不能放在谓词位置上的。这些词称为“第一实体”,所指称的对象都是个体事物。那些既可在主词位置上,也可以在谓词位置上的词,则称为“第二实体”,属于各种类词。这种说法,在哲学史上,称为实体论。亚里士多德之后,人们追问这样一个问题:如果第一实体指称的对象是外在的个体事物,那么,第二实体是否也指称一个外在的个体对象呢?如果做肯定回答,那就是实在论思路。中世纪思想家普遍接受了实在论,认为所用类词都指向一个外在对象,称为“抽象对象”。利玛窦的实在论思路并不明显,但具有固定的范畴论和实体论的定式。

第二个语境是利玛窦对中学的理解程度。利玛窦来到中国后，努力学习中文，积极主动地阅读和了解当代居主导地位的儒释道思想。特别地，利玛窦对先秦儒学文献的阅读用劲充足。在不少场合，利玛窦在对话中常常大段背诵儒家经典，令他的对话者赞叹不已。不过，思想并不仅仅是知识性的；在更深处，思想是情感性的。从先秦儒学到宋明理学，就思想史而言，人们追求认识天命，承载着一种对天命的敬畏情感，并在敬畏中寻求认识和把握天命。特别地，为了解决如何认识天命的问题，在“天命之谓性”这种基本设定中，儒家发展了一种在诚中呈现并认识天命的思路。中国思想史传统具有连续性，因而中国思想家一直是在承传先人问题意识中思想和追求对天命的认识。但是，利玛窦对中国思想传统的这种传承并没有深入的体会。我们注意到，利玛窦在对话中公然发动对宋明理学的两个开创性人物，周敦颐和张载，进行毫不留情地批判和否定，认为他们是儒家的异端。比如，他从本源论思路出发否定周敦颐的“无极而太极”说法；从意志论的角度否定张载的“为善无意”命题等等。这些否定阻碍了利玛窦深刻体会周敦颐和张载在思想史承传中的问题意识和回应思路。结果是，他的这些批判非但未能引起“中士”的共鸣，亦未触动他们的思想根基。明朝的儒士大都自认为是周敦颐和张载的思想的承传者。面对利玛窦的这些不到位的批评，他们在情感上是无法接受的。这种情感上的反感深刻地阻碍他们无深入了解利玛窦所引入的新观念。

第三个语境是宋明理学。明末思想界是阳明心学的天下。儒家思想从先秦到宋明的发展有一种显著的现象。先秦儒家，自周公起，人们一直在敬畏中谈论天命。敬畏情感指向一种外在对象。在敬畏中，人追求认识天命，进而遵循天命而行。人是如何认识这个外在的敬畏对象的呢？——在《中庸》的“天命之谓性”说法中，人们开始把认识天命的途径落实在认识自己的本性之上，认为，自己的本性乃天命之性，而认识自己的本性就是认识天命。一个人完全把握了自己的本性并加以遵循，他就是按照天意行事，走在正道上。这条认识途径在阳明心学中得到了深化。阳明心学认为，天命之性也就是人之本性。尽管天命是一种外在力量，但是，一旦天命成为人之本性，则人就只需向内而求天命，而向外而求就是徒劳无益的了。因此，人在诚中认识天命这种说法成了当时儒士的共识。我们知道，“诚”是一种指向内在的天命之性的情感。在“诚”这种情感中，人摆脱了自己的现有思想观念的制约而“不自欺”；同时，也摆脱外在的他人的思想观念之误导而“无妄”。也就是说，“诚”把人引入一种不受意念的遮蔽而真实地面对自己的本性的生存状态，并在这种状态中认识天命。这是一种向内而求、从本心出发的认识途径。

不难指出，与利玛窦进行对话的那些“中士”都是在这种阳明心学思路中浸淫甚深的学者。当利玛窦要求他们面向外在的天主而去认识并遵循天意时，他们很快就感受到西学的外求思路和阳明心学的内求思路之间的内在冲突。从思想史的角度看，从先秦儒学到阳明心学的发展具有深刻的内在要求和冲动。尽管利玛窦努力理解并体会“中士”的思想关注和思维方式，但是，在天主教的启示性思维方式中，利玛窦无法对宋明理学的思维方式发生共鸣。这就妨碍了他去感受上述儒家思想发展的内在要求和冲动。或者说，他的天主教信仰所引导的启示性思维方式与阳明心学内向性思维方式之间具有方向性的差异。一方面，他对先秦儒学在敬畏中谈论天命的说法有共鸣，认为这种思维和天主教信仰是相容的。另一方面，他对“天命之谓性”所导向的在“诚”中认识天命这个思路缺乏共鸣，企图引入

先秦儒学来压制阳明心学。这种思维方式上的不相容性阻碍了他和那些“中士”的深入交流。在这种情境中,利玛窦虽然在使用先秦儒学在敬畏中对“上帝”、“天命”的谈论方式,但这种引用根本无法触动那些“中士”的内心深处。反过来,他不得不承受强大的阳明心学之压力,最后走向与之对抗。结果是,这种对抗基本上终止了对话而走向各说各话。

(二)

为了对这场中西思想对话有更深入的了解,我想简略地分析其中三个争论:本原问题;本体论对实体论;至善问题。我们逐一分析讨论。

1、本原问题。这个世界在时间上必然有一个开端。这一点几乎可以说是人类共识,就像我们每一个人虽然没有见过太爷爷,却肯定地认为我们有太爷爷一样。不过,如何谈论这个开端呢?我们知道,在世界文明史上,我们发现至少有三种较有说服力且有影响力的谈论方式。在基督教文明中,基督教重要思想家奥古斯丁在解释《旧约·创世记》时提供了一种无中生有的创造论,认为这个世界是上帝无中生有地创造的。简略来说,他谈到,创造活动是由创造者独自完成的;起点是无(万物不以任何状态存在),结果是有(万物成形并有序构成宇宙而呈现为感觉对象和思想对象)。创造者随意设计宇宙,要什么,就造什么。万物的生成和运动规律都是在上帝的设计中确定下来的。因此,创造者同时还是这个被造宇宙的主宰者(通过设定规律和随意干涉)。创造者和万物之间不是一种连续的过程,而是一个间断的关系(无中生有),因为创造者创造什么这件事完全是在创造者的自由意志中决定的;他可以这样造或那样造,可以造这些事物也可以造其他事物。

但是,我们怎么知道有这么一个创造活动呢?在奥古斯丁看来,这个无中生有的过程只有创造者(作为唯一的当事者)才知道。如果创造者不告诉我们,我们就无法知道。进一步,如果创造者通过某人告诉(启示)了我们这事,我们只有在相信这个领受启示的先知及其宣告才能知道。在《圣经·创世记》中,摩西领受了上帝的启示,并把这启示记载下来。只要相信摩西所记载的,我们就能知道这个创造活动。不难看到,奥古斯丁的创造论是在“启示-信心”这种认识途径中阐述的。尽管奥古斯丁在中世纪也备受尊重,但是,利玛窦在《天主实义》从未提及这个认识途径。于是,创造论在对话中也未出现。

第二种谈论方式称为本源论。古希腊哲学中被称为自然哲学家(亚里士多德用词)的泰利士提出了一种本源论的说法,认为存在着一个时间上在先生成万物的本源。万物在原因上都可以追溯到本源;本源内在地包含了万物;从本源到万物是一个生成的连续过程,是从未发状态(本源)到已发状态(万物)的演化。不过,这个本源论很快就遭到巴门尼德的批评。巴门尼德认为,这个时间在先的本源无法避免本源之本源这种无穷追问,从而导致了我们在概念上无法确立本源。为了避免这样的追问,人们开始设想一种结构在先的原始存在,也称为“本原”,如元素论、种子论、原子论等,认为原始存在永恒不变,但通过各种结构而构成万物。本原在结构上是在先的存在,并在结构中构成万物;万物失去结构而复归于本原。

这种本源-本原的谈论方式是推论式的,本源或本原都是在推论中被理解的,属于思想对象。亚里士多德也在这个思路中,但认为这些自然哲学家的推论过于简单。为此,他提

出形式因、质料因、动力因和目的因这四种原因来处理本原问题，认为万物乃是由这四种原因组成；只要在事物中分辨清楚这四因，就是认识了这事物。就其终极原因而言，亚里士多德认为可以推论出纯粹形式因、纯粹质料因、第一动力因、最终目的因。在这种谈论方式中，原因这个词就成了认识万物的关键词。亚里士多德的原因论对中世纪的罗马教会在思维方式上留下深刻的痕迹；其代表性思想家托马斯·阿奎那基本上是采用这个思路来处理并解释所有的基督教神学问题的，达到了相当完满的程度，建构成了罗马教会的正统神学。利玛窦在接受神学教育时接受了阿奎那神学体系，因而也就同时接受了亚里士多德的原因论思维方式。在《天主实义》中，利玛窦虽然提到了万物皆天主所造，但是，他并未使用创造论和中土对话，而是完全在原因论思维中对天主进行反复论证。完全的创造论需要引入启示认识途径。利玛窦的文字里没有涉及恩典和信心，因而也就无法在无中生有的意义上谈论创造论。就其主要思路而言，《天主实义》中的天主是在本源论中呈现的。

中土对于利玛窦的原因论思维方式和逻辑论证是能够理解的。但是，这种原因论论证有一个根本性缺陷，即“本源之本源”的无穷后退问题。亚里士多德和阿奎那企图用“自身是自身的原因”来圆说。不过，这种圆说在逻辑上是违反原因论思维的。我们注意到，庄子的《齐物论》对原因论的这个根本性困境有相当到位的认识和展示，因而中土对这个困境是有深入体会的。而且，庄子提出“物化”和“无竟”这种说法来处理这个困境，宋明理学对此相当认同。我们可以通过分析《天主实义》中的中土所提到的周敦颐关于“无极而太极”的说法，来追踪中国思想界在这个问题上的思想史进程。

问题是利玛窦提出的。为了论证他的本源论思想，利玛窦颇费力气来反驳周敦颐，认为“无极而太极”的说法不符合原始儒家的本源论。然而，中土一直不同意利玛窦的这个论断。中国思想史上，《周易》认为万物就其起源而言可以归为来自“太极”。这个说法有点类似古希腊的本源论，乃是通过一种不严格的原因论来推论万物在时间序列上有一个最初起点（太极）。利玛窦在他的原因论思维中同意《周易》关于“太极”的说法，并强调，这个观念才是原始儒家的正统；周敦颐把“太极”归为“无极”，实际上是违背这个思路，走向老庄，因而是儒家的异端。面对利玛窦的这个指责，中土为“无”的说法做了一个辩护，指出这里所说的“无”并非简单的虚无，而是具有某种实在性的东西。之所以称之为无，乃是它作为万物的对立面，无法从万物的角度给它做任何规定。我们知道，先秦关于本源问题存在着一个争论。道家的开创者老子在《道德经》中提出“有无相生”的说法，认为万物起源于“无”，因而“无”乃万物之极（无极）。老子所说的“无”便是这样一种无法从万物的角度进行规定的东西。庄子的《齐物论》进一步把这个“无”理解为“无竟”，从可能性的角度来理解“无”，认为有无之分乃是两种存在状态之分，即“物化”与“无竟”之分，从而排除了本源之本源的无穷后退困境。在周敦颐看来，《周易》的“太极”作为万物的终极性起源，它产生万物，因而也不能从万物的角度对它进行规定；不然的话，它就不是万物的起源，而是万物中的一物了。从这个角度看，“太极”和“无极”实际上同指一个东西。因此，“无极而太极”这个命题中的“而”字，可以简单理解为，这两者可以相互界定。这样一来，就宇宙起源问题而言，周敦颐的“无极而太极”既解决了“本源之本源”的无穷后退困境，同时也从儒家的角度回应了道家在思想史上长期以来对儒家的批评。利玛窦显然没有跟上中国思想史上的这场争论。

中国学界有所谓利玛窦的传教策略之说,认为利玛窦对非信徒和信徒有两种说法.对非信徒以思想论证为主,力求通过理性方法说服对方;对信徒则阐述天主教的严谨教义,要求信徒在信心中接受.这种说法基于如下预设:利玛窦拥有对基督教教义和神学的全面把握,以及对儒家的全面理解.这个预设显然是不合适的.实际上,利玛窦在宇宙起源这个问题上是坚定的本源论者,非但缺乏对“无中生有”之创造论的认识,而且还是创造论的反对者.可参考《天主实义》215、216、218等节.在他的论述中,天主甚至不是信仰对象,而是在论证中呈现的思想对象.我想,传教策略之假说无助于我们的阅读.《天主实义》中的西士所表达的就是利玛窦自己所持有的实际想法.

2、本体论与实体论之争.实体论来自亚里士多德的范畴论.我们知道,亚里士多德把认识对象划分为十对范畴,并在实体(本质)与属性(数量、性质、关系、地点等等)的框架内加以认识.在他看来,每一件事物(可用主词指称)都有一个本质(也作为该物的实体).本质或实体决定了这物的存在,使它成为它.认识一件事物就是认识这个本质或实体,即对那个指称它的主词进行了界定.界定主词便是认识主词所指事物的本质及其属差.我们称这个思路为实体论,属于一种存在论(或系词论),其特征便是强调事物之本质.利玛窦在和中士对话时提供了这种实体论思维.不过,利玛窦并没有完全采纳亚里士多德的十对范畴.在中国思想界这个语境中,利玛窦结合了他对中国语词的认识,另立了一个范畴表.利玛窦认为,每一物都有它的本质使它得以成为它;物的本质是上帝赋予的,因而每一个体事物都是独立存在,拥有一个本质,并分别为类,如人、动物、植物、泥土等.各类事物各自拥有不同的属性,如人拥有灵魂,兽类有觉魂,植物有生魂,泥土无魂等等.他强调,我们在谈论这些事物时首先要认识到,这些事物都是个体事物,拥有自己的本质,不能混淆,比如,我们不能把人的本质和兽类的本质混为一谈.

这种实体论思维对于那些中士来说是陌生的.先秦虽有名实之辨,但并未发展出像亚里士多德的范畴论那样的思路.汉代王充提出了一种“禀气说”,认为万物都是禀气而生.这种禀气说基本上为宋明理学所接受,进而发展出一种理气本体论学说.禀气说把呈现在感官中的万物理解为一种“象”,其本体是“气”.万物乃是“气”在不同结构中的呈现(“象”).“气”在一定结构中聚成各式各样的万物(象);散则复归于“气”(无象).因此,就本体而言,我们这些人和其他动物植物石头等都是由“气”而成,“气犹相近”.但是,由于禀气时所形成结构不同,所以呈现不同的“象”,千花百样,即万物.“气”在不同结构聚成时有精细与粗糙、洁净与浑浊等方面的区别.不同结构的“气”有不同的运动倾向和存在方式,因而万物各有自身的运动倾向和存在方式.因此,区别万物的关键是观察它们的运动倾向和存在方式.比如,人不同于禽兽乃在于人有“四端”(四种原始的运动倾向),由此形成人的生存方式.万物各有本性,乃在于它们禀气而生,并拥有自身的内在结构,从而导致自身的固定运动倾向和独特存在方式.就思想史而言,王充所谓的“禀气而生”是对《中庸》的“天命之谓性”的解读.人一旦禀气而生,即拥有“天命之性”.这里的“性”指的是“气”在一定结构中的原始运动倾向和存在方式.由于“性”乃天所命定,作为固定的决定事物之运动倾向和存在状态的“性”来自于天的命定.

这个思路通过了周敦颐和张载而成为宋明理学的基本思路.朱熹用“理”来指称这个“性”(即物中的“结构”),并用“理一分殊”的说法来表达天命和万物本性的关系.

也就是说,尽管每一事物都拥有天所命定的“本性”,且彼此相异,但是,事物结构都是天所命定的,本于“天命”。这个宇宙所包含的万物,虽然其本体都是气,但如果没有天命之性,则浑然一体,无法分辨,不成宇宙。朱熹因此认为,“理在气先”。在朱熹的用词中,“理”更多地是指称事物的内在结构及其运动倾向,以及万物之间的秩序。从这个角度看,“气”是在“理”中聚成万物的;万物是在“理”中聚成的“气”;万物本体即气,万物本性即“理”。因此,在本体上,万物是“气”的一种存在状态;在“分殊”的“理”中,万物各有自己的本性,并由分殊之理来规定其存在方式(“象”)。我们称这种思路为本体论,与范畴界定意义上的实体论有根本区别。

值得注意的是,宋明理学并不关心对万物的范畴界定。当代中国学界在对亚里士多德的实体说有相当理解的语境中,往往会把“理气说”和亚里士多德的实体说进行比较,认为“理”属于形式因,而“气”属于质料因。这种比较带有极大的误导性。就《天主实义》的文本而言,中士虽然客气地表示从利玛窦那里学到很多东西,但是,他们一直未能走向范畴界定意义上的实体论。这里的关键点是,儒家关心的是如何通过对自己的天命之性的体验而率性而动,以此建立一个符合“天理”的社会秩序;而实体说关心的是如何界定并理解各种事物,进而获得关于这个宇宙的真理性知识。这两种思想方式的走向是分道扬镳的。

我们可以进一步分析“理气说”这种本体论思路,追踪儒家思想的走向。在“理气说”中,物之“性”乃天所命定。“性”(或“分殊之理”)在一定的结构中聚集了一定的“气”而形成一定的事物。“气”乃阴阳之气,一动一静。在稟气中,“理”与“气”结合成事物(即有性之象)。于是,“性”作为事物的原始规定性,它决定了事物(“象”)的运动倾向。或者说,事物之气的阴阳运动受到了“性”的限制而有定向。儒家使用“情”这个词来指称这种有定向的事物运动,或事物运动倾向。有什么“性”,便有什么“情”,由此有性情之说。从认识论的角度看,我们只能观察到的事物的运动(“情”),而事物的内在构成(“性”)并不在我们的观察范围内。在性情这种说法中,我们可以根据所观察到的事物运动,进而推论事物的内在结构(分殊之理和阴阳之气)。对各种“情”(物之运动倾向、人的生存倾向)的观察、命名、分类乃是我们认识事物的基础。

近年来,当代儒家思想家越来越能够认识到“情”在儒家思想中的地位和作用,比如,李泽厚提出“情本体论”²的说法;陈来的“仁本体论”³对儒家思想中关于各种“情”进行结构性分类等等。可以这样说,儒家主要地是从通过观察并界定各种“情”来认识和理解事物的。至于亚里士多德意义上的本质概念,他们不关心,所以也就没有讨论。——就思想史而言,直到当今西方哲学界,人们对亚里士多德的实体或本质概念一直争论不休。因此,我认为,我们在理解和呈现儒家思想时需要进行情感分析,呈现儒家思想家在认识世界时对各种“情”的界定,以及对它们之间关系的认识和建构。儒家实际上是把世界理解为一

2 参阅李泽厚(Li Zehou)的两个对话集:《该中国哲学登场了?》Gai Zhongguo zhexue dengchangle [It IS Time For Chinese Philosophy],上海Shanghai:上海译文出版社 Shanghai Yiwén chubanshe [Shanghai Yiwén Press], 2011;《中国哲学如何登场?》Zhongguo zhexue ruhe dengchang [How Chinese Philosophy Debuted],上海Shanghai:上海译文出版社 Shanghai yiwén chubanshe [Shanghai Yiwén Press], 2012。

3 陈来 Chen Lai:《仁本体论》Ren benti lun [Ontology of Ren],北京 Beijing:三联书店 Sanlian shudian [Joint Publishing Houe], 2014。

种情感关系或情感结构。利玛窦在实体论思维中完全无法理解儒家的本体论。同样,中土对利玛窦的实体论只是有一点点的感觉。中国思想界接受并理解亚里士多德范畴界定意义上的实体论应该是五四运动以后的事。

3、至善问题。《天主实义》有一个围绕着张载的“为善无意”命题而展开的争论。张载在《正蒙·中正篇》中说道,“有意为善,利之也,假之也;无意为善,性之也,由之也。”利玛窦虽然没有点张载的名,但是,他在行文中对“为善无意”这个命题进行激烈的批评,认为这种说法“固异端之词,非儒人之本论”。然后,利玛窦从意志论的角度对“为善无意”进行了深入反驳。在利玛窦看来,人是在意志中进行判断选择的。人拥有善意念,并在此基础上判断善恶。对于判断为恶的事物,人在意志中加以拒绝并远避;对于判断为善的,则选择并落实在行动中去追求。因此,为善者一定要分辨善恶,并在意志中追求善。如果缺乏善意念、善恶判断和意志选择,则人无法做任何善事。不难看到,利玛窦在使用“善”一词时,是从善意念、善恶判断、以及意志选择等方面来理解的。这里的关键是善意念。人的判断活动是有根有据的;善恶判断的依据归根到底便是善意念。有什么善意念,人就有怎样的善恶判断,从而就有怎样的求善活动和生存方式。就意志论而言,利玛窦对“为善无意”的批评似乎十分有力。

“善”的问题是思想史上的恒久话题。人在生存中必然涉及善恶判断问题。每一个人都是一个判断者,并在自己的善恶判断中选择善的事物,并在选择中进入生存。但是,同一件事,在不同的判断标准和判断者中,给出善恶判断是不同。在此为善,在彼为恶。而且,当不同的判断者在同一件事上做出不同的善恶判断,并依据各自的判断而做事时,那就会引发现实生活中的冲突。即使一个群体拥有共同的判断标准,从而在本群体内可以消解冲突,但不同群体之间仍然会出现判断标准的不一致性,因而会导致群体之间的冲突。因此,不同文明中的思想家在“善”的问题上倾注了无限的努力。我们可以称之为“善的困境”。利玛窦认为,只要大家都信天主教的天主,就可以完全解决这个“善的困境”。其实,儒家也可以承认,天命(上帝、天主)是善的,只要遵循天命就能走出困境。但是,问题在于,我们如何获得天主之善(或认识并把握天命)?利玛窦并没有在“如何获取天主之善”这个问题上提供更多讨论。然而,这个问题才是关键所在。

《中庸》开篇就说:“天命之谓性”。这句话是在宣告“天命”在人的生存中的终极性。儒家长期以来对天命持有敬畏情感。天命既是天地万物空间秩序的主宰,也是时间次序的主宰。人在出生之初就领受了天命而拥有本性,因此,天命乃人之生存的终极性来源。人性本善也是从这个意义说的。人生活于世,只要遵循天命之性而为人处事,就能与万物及他人和谐相处,是为正道。但是,人如何能够认识并把握天命之性?在考察这个问题时,《中庸》注意到了人在生存中的两种完全不同的善,即观念之善和本性之善。

我们知道,人是在判断选择中进入生存的;判断所依据的是人的善意念。在善意念中给出的善,称为观念之善。人在判断中认定为善的,就会选择它并落实到实际生存中。有什么善意念,就有什么善恶判断,从而也就有什么选择,和什么生存方式。因此,善意念是人的生存的直接出发点。张载便是在这个意义上说:“有意为善,利之也,假之也;...”至于人的善意念,不难指出,乃是在人的生存过程中形成的。比如,人可以从他所尊重或信任的人(如

父母、长辈、老师等)那里领受各种善意,并结合自己的生活经验和体会而形成自己的善意。这些善意乃是他就进行善恶判断的根据。不同的个人拥有不同的善意;共同的社会群体则拥有某种共同的善意。人是在自己的善意中生存的。不过,人的善意是会变化的,昨天认为是善事,今天却后悔不及,认为自己做错了事。而且,不同的人之间,不同群体之间,各自的善意也可以不同,从而各自做出的善恶判断可以是根本对立,导致彼此的冲突。在不同的善恶标准下,彼此会做出完全对立的善恶判断。也就是说,人的善意是人的生存的直接出发点,同时它本身也是不稳定的、会改变的。

除了善意中的善,人的生存中还有一种本性之善,即天命本性;这是与生俱来且伴随一生的善。作为人生的终极起点,天命之性源于那主宰一切的天。作为宇宙万物的主宰,天命即秩序。因此,人只要遵循天命而生活,就能与万物并行不悖、和谐相处。这种来自天命的善是纯善,是人生的源泉和基础。它是不可能成为恶的。但是,当人的意识完全由自己或他人的善意所主导时,这个本性之善就消隐于人的意识中而失去作用,比如,人受别人的善意的束缚,或完全固执己念;在这种情况下,他的天命本性就无法起作用。在《中庸》看来,本性之善只有在人摆脱了内外善意影响的生存状态中才能呈现于人的意识中。这种状态称为“诚”。“诚”是一种内向情感,指向人自身中的天命本性。在“诚”这种情感中,人不受任何善意的影响。这就是一种“无意”状态,即“诚”的状态。“无意”并非是一种无意识状态,而是指不受任何一种善意的主导的意识状态。本性之善只有在这样的“无意”(诚)状态中才能显现于人的意识中。

人是在善意中进行判断选择的,并且只选择并追求那被认定为善的东西。每一个善意都是一个“意念”。人在善意中追求善,因而是有意为善。利玛窦反复阐述这个生存事实。然而,问题在于,在社会中生活,自己认定而努力追求的善,在别人看来却是恶,从而必然引起善恶冲突。显然,善恶冲突来自不同的善意。而且,如果双方都固执自己的善意,冲突就永远无法消解。考虑到善意并非一成不变的,不难观察到,解决社会冲突的关键是不断地完善或改善人的善意。利玛窦并未深入涉及善意的完善问题,而是直接要求听众相信天主,领受天主之善。其实,基督教在善意之完善问题上是有深入讨论。保罗在《罗马书》中就提出,信徒在信心中领受神的恩典而不断地更新改变自己的心思意念,并在这过程中认识并把握神的旨意。不过,利玛窦并没有向中士们阐述这个过程。

然而,儒家是十分关心完善问题的。实际上,它是《中庸》的核心问题。人的善意是不稳定的可改变的。一个人来到一个新地方,他的善意和当地人并不一致。随着他在新地方居住时间渐长而习惯了当地的道德规范,他的善意就改变而与之一致。不难看到,人的善意是可以朝不同方向发生改变的。从终极意义的角度看,《中庸》认为,善意的完善方向是天命之性。因此,在诚中呈现天命之性,并在此基础上完善自己的善意,最终就能进入天人合一的境界。张载对儒家思想史的这一思路体会至深,所以他说:“无意为善,性之也,由之也。”利玛窦对于张载“无意为善”命题所隐含的思想史进程缺乏足够的体会,同时也没有引入保罗的“心意更新变化”说法。就此而言,《天主实义》未能实质性推进中西思维方式上的交流。相反,在“中士”看来,利玛窦的意志论在善的问题是一种缺乏深入思考的观点。

(三)

我们看到,《天主实义》本质上并非所谓的天主教传教著作;它更像是一本思想上的文化交流著作。利玛窦在学习儒家经典文本时,对于儒家思想的力量感触至深,十分推崇。实际上,这种感触和推崇在他的同伴们中间有广泛共鸣,推动了他们努力向西方学界翻译和介绍中国文化,引发了欧洲17、18世纪的译介中国思想的东学西渐现象,甚至在相当大程度上激发并参与了欧洲的启蒙运动。这就是说,利玛窦在写作《天主实义》时无意把自己放在高处而对儒家思想评头论足。他只是把自己当作一个思想者而与当时的儒士进行思想交流。在交流中,他提供了一些新观念和新思维方式。这些新观念和新思维方式,虽然远未代表西方主流思想,但对当时的儒士来说是陌生的、新颖的,并具有一定的吸引力。然而,儒家思想内含的与时俱进倾向,在思想史中有一个不断自我演化的过程。周敦颐和张载承传了儒家思想的核心问题意识,而他们对这些核心问题的处理在后学那里也得到了深远的共鸣。或者说,从先秦古典儒家到宋明理学的发展是具有内在线索的;周敦颐和张载是这条线索中的关键环节。利玛窦把他们和古典儒家割裂开来,并对他们进行严厉批评。这些批评显得十分仓促,而且远未到位。这反映出他对中国思想史的认识和体会尚欠火候。自然地,儒士在面对利玛窦的天主教说法时,反而让他们感觉到自己的思想有高度,视利玛窦乃西来学生而已。换句话说,对于当时的儒士来说,利玛窦的说法虽然有新意,但远未能触及到儒家思想的深处,无法刺激儒家思想的发展。

无论如何,《天主实义》提供了一本中西思想交流史上的重要文本,在中国思想史上具有不可忽略的意义。正是看到了这一点,《四库全书》的编者把它编入“子部杂类存目”,虽然不那么重视,也算承认它的存在意义。就中西文化交流而言,《天主实义》所传递的新观念和新思维方式,对于当今中国人来说,已经不再是新的了。国人在阅读、理解、消化西方思想这一点上,已经远非利玛窦时代可比。不过,利玛窦毕竟是中西思想交流史上的始作俑者。如果我们能够回到《天主实义》写作的原始语境来阅读、理解,并在此基础上呈现其中的争论,我想,这样做对于中国思想史研究和重构来说,仍然具有重要意义。

English Title:

The True Meaning of the Lord of Heaven and the Differences in Concerns between Chinese and Western Thinking

XIE Wenyu

Professor, School of Philosophy and Social Development, Shandong University. Email: xiew@sdu.edu.cn

Abstract: *The True Meaning of the Lord of Heaven* is a book recording the idea-exchange between the Catholic missionaries and Confucians in the Ming Dynasty. In understanding the book, it demands as the background the knowledge of the western history in thought behind Matteo Ricci's mind-set, such as natural theology, Aristotle's philosophy, and the Protestant theology. With this consideration in mind, we have traced Ricci's appealing to the way of logical arguments in demonstrating the existence of God, which presents Catholic dogma as a philosophy. In this way, Ricci became ignored of the development of Chinese thought regarding the issues of arche, essence, and good-evil. Indeed, Chinese thinkers have engaged profoundly in these issues and proposed various solutions which invite thinkers to engage in sentimental appreciation. Ricci's ignorance of these efforts results in blocking his understanding of Chinese thought at a deeper level. My analyses of the dialogue in the book show that this historical exchange of ideas stays only at a superficial phrase.

Key words: Matteo Ricci, context, arche, nature, doing good without consciousness