

利玛窦与晚明思想世界的新视域: 对谢文郁教授《〈天主实义〉与中西思维的问题意识》一文的回应*

肖清和

摘要: 晚明以来随着利玛窦《天主实义》的出版与流行, 相类的批评不绝于耳。整体上来看, 对《天主实义》的指控不外乎三点: 援引落后的中世纪神哲学与科学、对本土儒释道的误解与曲解、为我所用式的传教诠释学。本文是对谢文郁教授有关《天主实义》文章的回应。文章从十个方面就谢文郁教授文章中的观点一一做了回应。文章认为利玛窦及《天主实义》对晚明中西文化交流、儒家思想的发展都起到了积极作用。如果认为这种作用不是很大, 其原因不在于利玛窦本人, 而在于儒家自身。

关键词: 利玛窦、《天主实义》、晚明思想、回应

作者: 肖清和, 北京大学哲学系长聘副教授、上海大学历史系兼职教授; Email: qinghexiao@126.com

谢文郁教授长期深耕于西方哲学史与基督教思想史领域, 出版过《形而上学与西方思维》、《自由与生存》、《自由与责任四论》等重要论著, 对西方哲学与思想中的自由、真理、自由意志、善、爱等重要术语与概念进行了深入分析与梳理。谢文郁教授还提出了情感认识论、生存意识等富有原创性、启发性的概念与分析框架, 引发学界广泛关注。近几年来, 谢教授颇为留意明清基督教, 尤其是对其代表性人物利玛窦 (Matteo Ricci, 1552-1610) 及其文本《天主实义》(1603) 颇有兴趣。《〈天主实义〉与中西思维的问题意识》就是谢教授研读《天主实义》后的一篇作品。¹

该文首先提出要阅读《天主实义》需要了解利玛窦的思想背景、利玛窦对中学的了解程度以及晚明时期的思想背景。在此基础上, 谢教授从本原问题、本体论与实体论、至善问题等三个方面, 探讨了利玛窦在《天主实义》中有关中西思想的理解与对话。通过分析, 谢教授认为利玛窦对宋明理学的批判、对中国思想的理解“显得十分仓促, 而且远未到位。”“谢教授尽管认为《天主实义》是中西思想交流史的一个重要文本, “在中国思想史上具有不可忽略的意义”, 但是同时认为利玛窦对中学尤其是儒学的理解“未能触及到儒家思想的深处, 无法刺激儒家思想的发展”。因此, 从整体上来说, 谢教授认为《天主实义》“未能实质性推进中西思维方式上的交流”。

可以看出, 谢教授对于利玛窦及其《天主实义》在中西思想交流方面的贡献持负面看法。谢教授认为利玛窦对于推进中西思想交流没有实质性的贡献。谢教授甚至以利玛

* 2023年5月16日, 谢文郁教授受华东师范大学方旭东教授邀请, 进行了一场线上讲座。讲座内容就是此篇论文。笔者作为回应者参与了此场讲座。本文即为此次回应的文字稿, 后有增删。

1 除了此文之外, 谢教授还撰有:《〈天主实义〉中的一些思维方式问题》*Tianzhu shiyi Zhong de yixie siwei fangshi wenti* [*The True Meaning of the Lord of Heaven and the Problems of Thinking*], 载《南国学术》*Nanguo Xueshu* [Academy in South China], 2018年第3期。

窦没有引进宗教改革的思想成果为由批评利玛窦，因为利玛窦引进的是较为落后的天主教神学与思想。此种对利玛窦“思想上的落后性”批评，非常类似于上个世纪六十年代对明清传教士“科学上的落后性”的批评。²

笔者则认为利玛窦及其《天主实义》在推动晚明中西思想交流方面有着重要贡献。其贡献在于不仅引入新的议题、概念与思想，而且还通过对话与批评刺激晚明思想的更新与变化；此外，利玛窦的贡献还在于其是通过再诠释 (reinterpretation) 的方式来对中国传统经典文本进行新的理解，激发了晚明思想界有关传统经典的认识。该影响在两个方面：一、是否可以绕开宋明理学的解释去理解古代经典，二、此种理解的依据是什么。除此之外，利玛窦在融合中西思想传统的基础上构建出“儒家一神论” (Confucian Monotheism)，提出“吾国陡斯，即华言上帝”这样伟大的命题，是为明清中西思想交流做出的极大贡献。在日益冲突的今天来说，利玛窦的这种融合中西的尝试依然值得我们借鉴。因此，我们不应站在今人的立场上对其进行指责，而应抱着“同情之理解”的态度，看到利玛窦及其《天主实义》在中西文化交流史的积极影响。

以下是笔者对谢教授此文的具体回应，主要就谢教授文章中的十个论点逐一进行回应与讨论。

二

首先需要说明的是我对于谢老师所讲的部分结论和观点是认同的，如中西方的某些差异、利玛窦对宋明理学的理解不是很“到位”、《天主实义》是一部文化交流的著作、利玛窦对启示神学、恩典、原罪等内容介绍得比较少等等。

实际上，明末以来对利玛窦及《天主实义》的批评就有很多。³1949年以后，何兆武先生、葛兆光先生对利玛窦及《天主实义》都有一定的批评。这些批评与谢老师很类似，都是认为利玛窦对宋明理学的理解非常肤浅，而利玛窦所要推广的是天主教神学。天主教神学与儒学之间本来就有天壤之别，因此，利玛窦的努力就注定了不会成功。

纪晓岚在《四库全书总目提要》中评价《天主实义》时说：“大旨主于使人尊信天主，以行其教。知儒教之不可攻，则附会六经中上帝之说以合于天主，而特攻释氏以求胜。然天堂、地狱之说与轮回之说相去无几，特小变释氏之说，而本原则一耳。”⁴此段话的意思是利玛窦附会儒家来传播天主教，但天堂地狱又与佛教类似。因此，天主教所讲的与佛教在本原上是一样的。此外，纪晓岚在评价利玛窦另外一部著作《畸人十篇》

2 参加侯外庐Hou Wailu主编：《中国思想通史》Zhongguo sixiang tongshi [A General Chinese Intellectual History]第四卷 [Volume 4] 下册 (北京Beijing: 人民出版社Renmin chubanshe [People's Publishing House], 1960年版, 1998年有再版), 尤其参考此书第二十七章《明末天主教输入什么“西学”? 具有什么历史意义?》。此章执笔者为何兆武先生。

3 相关批评文字可见于《圣朝破邪集》。利玛窦的继任者龙华民对利玛窦以及《天主实义》亦有微词，后来被多明我会传教士闵明我利用，成为支持其反对中国礼仪的重要资料。

4 参见 (意) 利玛窦Li Madou [Matteo Ricci]著、(法) 梅谦立Mei Qianli [Thierry Meynard] 注：《天主实义今注》Tianzhu shiyi jin zhu [Comments on *The True Meaning of the Lord of Heaven*]，北京Beijing: 商务印书馆Shangwu yinshuguan [Commercial Publishing House], 2014年, 第223页。

的时候，特意提到了《天主实义》，认为《天主实义》纯涉支离荒诞，而《畸人十篇》立说较巧。⁵

由此可见，以纪晓岚所代表的清代儒家士大夫对天主教以及《天主实义》的看法颇为负面。然而，纪晓岚是乾隆时期的人。这个时期的士大夫已经将西学与西教分开，与利玛窦时代的士大夫还是有所不同。

就晚明来说，对利玛窦及其《天主实义》有批评，也有接受，甚至有宣扬的。《天主实义》的刻印者汪汝淳实际上就是把《天主实义》当作善书而付梓出版，认为这本书有助于世道人心，可以救正佛法而补益儒学的。

因此，对于利玛窦的《天主实义》而言，这些批评可以总结为三种：其一，诸如何兆武先生，认为《天主实义》援引的是落后的中世纪神哲学，所引入的科学也是落后的科学，尤其以托勒密的天文学为代表，不是最新的科学；其二，较多学者认为利玛窦对本土儒释道尤其是宋明理学有误解或曲解，尤其是对宋明理学中的核心概念如太极、理、万物一体等理解不到位；其三，认为利玛窦是一种“为我所用”式的传教式诠释学，即使用儒家诠释资源为传教服务，而不是真正的去理解儒家。谢教授对利玛窦及《天主实义》的批评实际上没有逃出此三类之藩篱。

为了客观评价《天主实义》，首先就需要明确《天主实义》是一本什么性质的著作。我们知道在《天主实义》的前身是《天主实录》，而《天主实录》参考了耶稣会在日本的《要理问答》。⁶《天主实义》在他们的基础上做了变通，将“或问”，改成“中士问、西士答”。这里面有些问答可能在现实中确实发生了，如利玛窦在南昌、南京确实与士大夫、佛教僧侣之间有过对话，但大部分是设问，是虚拟的对象在提问，而不是真实发生的。但《天主实义》不同于一般的要理问答，因为利玛窦希望通过自然理性(natural reason)的方式，向士大夫宣扬天主教的神学与思想，同时，又对宋明理学、佛教等提出批评。

因此，从整体上来看，《天主实义》是一本面向教外士大夫的著作，而不能归结为教内著作。据张西平教授研究，利玛窦有教内著作《天主教要》(1605)，主要内容是解读天主教的经文，包括《使徒信经》、《圣母经》、《天主经》等等。⁷这是两种完全不同的风格。是故，这本书的性质就决定了该书不可能讲很多恩典、启示等方面的内容，而是通过说理的方式来讲道理。这是首先要明确的。

其次，《天主实义》是一本交织(interweaving)⁸的著作，是将西方基督教、哲学，与先秦经典交织在一起。实际上利玛窦是利用西方基督教及思想资源对先秦经典进行重

5 参见朱维铮Zhu Weizheng主编：《利玛窦中文著译集》Li Madou zhongwen zhuyi ji [Collection of Writings and Translations of Matteo Ricci in Chinese]，上海Shanghai：复旦大学出版社Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press]，2001年，第512页。

6 参见(意)利玛窦Li Madou [Matteo Ricci]著、(法)梅谦立Mei Qianli [Thierry Meynard]注：《天主实义今注》Tianzhu shiyi jinzhū [Comments on The True Meaning of the Lord of Heaven]，第3-23页。

7 张西平Zhang Xiping：《〈天主教要〉考》Tianzhu jiaoyao kao [Research on the Selected Doctrines of Catholicism]，《世界宗教研究》Shijie zongjiao yanjiu [Study on World Religions] 04 (1999) 90-98。

8 关于“交织”的概念，可以参见Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*. Seattle, WA: University of Washington Press, 2008.

新解释。利玛窦最重要的论点是“吾国天主，即华言上帝”，全书基本上就是对此论点进行论证。因此，《天主实义》最大的贡献是引入了一神论，最后形成了儒家一神论 (Confucian Monotheism)。按照张晓林教授的理解，儒家一神论就是中西思想交织的产物，是独立于儒释道之外的第四教。⁹这就是当时文化交流的成果。

下面就谢老师所陈述的部分核心观点进行商榷。

1、谢老师讲到利玛窦入华之前，只是接受了天主教教会中的基本神学教育。

利玛窦是耶稣会修士。耶稣会是天主教反宗教改革 (Anti-Reformation) 的产物，由西班牙贵族罗耀拉 (Ignacio de Loyola, 1491-1556) 创办于1534年，1540年教宗保禄三世正式批准成立。¹⁰这个“反” (anti) 不是“反对”的意思，而是“应对”的意思。针对宗教改革，天主教会在1545到1563年召开了特利腾 (或称天特) 大公会议，重申了天主教会的一些基本原则，同时教会内部进行改革。

正是在这样的背景下，耶稣会不同于以往的任何修会。耶稣会的目标就是要培养出可以与宗教改革家、人文主义者相竞争的修士。因此，耶稣会非常注重教育，而在神学方面比较偏向于自由、宽容。¹¹

在利玛窦等耶稣会士所受的教育中，我们可以看到他们需要精读亚里士多德的著作及其注释，也需要精读古罗马的著作，同时，还需要学习数学、天文、历法、舆图、音乐等方面的课程。他们的老师有著名的数学家Clavius，还有著名天文学家伽利略。此外，他们还阅读过伊拉斯谟等人文主义者的著作。耶稣会士与启蒙思想家有一定的联系。

因此，谢老师将利玛窦当作天主教的代表，似乎是要与基督新教对立起来，这个不一定准确。他们知道宗教改革家的观点，我个人觉得，利玛窦甚至借鉴了宗教改革家的一些做法。现在好多有关中世纪天主教会看法，可能受到宗教改革家的影响。而这种“影响”下的看法不一定是对天主教会的准确、真实的认识。

2、谢老师说利玛窦使用了亚里士多德或托马斯阿奎那，但是不涉及恩典神学进路。

确实如谢老师所述，在《天主实义》中我们看不到有关启示真理或恩典的内容，只在《天主实义》末尾，大概只有几段的文字讲到耶稣道成肉身、拯救世人的事情，原文如下：“于是大发慈悲，亲来拯世，普觉群品，于一千六百有三年前，岁次庚申，当汉朝哀帝元寿二年冬至后三日，择贞女为母，无所交感，托胎降生，名号为耶稣，耶稣即谓拯世也。躬自立训，弘化于西土三十三年复升归天。此天主实迹云。”¹²

9 张晓林 Zhang Xiaolin: 《〈天主实义〉与中国学统》 Tianzhu shiyi yu zhongguo xuetong [The True Meaning of the Lord of Heaven and the Tradition of Learning in China], 上海 Shanghai: 学林出版社 Xuelin chubanshe [Academician Press], 2005年。

10 参见 (德) 彼得·克劳斯·哈特曼 Hateman [Peter Hatmann]: 《耶稣会简史》 Yesuhui jianzhi [The Brief History of Jesuits], 北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Culture Press], 2003年。

11 参见孙尚扬 Sun Shangyang、(比) 钟鸣旦 Zhong Mingdan [Nicolas Standaert]: 《一八四零前的中国基督教》 Yiba siling nian qian de zhongguo jidujiao [The History of Chinese Christianity before 1840], 北京 Beijing: 学苑出版社 Xueyuan chubanshe [Xueyuan Press], 2004年，第109-110页。

12 参见 (意) 利玛窦 Li Madou [Matteo Ricci] 著、(法) 梅谦立 Mei Qianli [Thierry Meynard] 注: 《天主实义今注》 Tianzhu shiyi jinzhu [Comments on The True Meaning of the Lord of Heaven], 第217页。

由此可见，利玛窦对基督论的介绍非常简略，而且有所侧重与修改，比如未出现圣母的名字，以及将耶稣布道三年改成“弘化三十三年”等等。此外，利玛窦在《天主实义》中未讲到恩典与信心。为什么利玛窦不在《天主实义》中讲恩典和信心呢？这是要看《天主实义》这本书的目的是什么。实际上，在利玛窦写往欧洲的信件中，我们切切实实可以看到利玛窦充满灵性的话语，也有关于神迹方面的描写。在他的信件中，我们可以看到利玛窦非常重视恩典，也非常强调信心。1595年利玛窦本来可以去北京，但是因为朝鲜的战争，他不能去北京，利玛窦感到非常失望，做了一个梦。在梦中，利玛窦如愿以偿进了北京。梦醒后，利玛窦对同伴说“这也许不只是一个梦”。在此之前，利玛窦梦见自己见到了天主。¹³由此可见，利玛窦在遇到前所未有的挫折与失败之时，流露出对天主的信靠以及对神迹的期待。这在利玛窦的著作以及书信中都可以看到。

而按照利玛窦的解释，《天主实义》是面向没有入教的士大夫。它不是教义问答，也不是教内著作。这里需要提到一个故事。1600年，利玛窦进京，途径山东临清，当时的太监马堂拦下了利玛窦一行人，借着检查的名义，对利玛窦的行李进行搜刮，他们以为会有什么奇珍异宝。其中，有一个物件令马堂大惊失色，认为利玛窦是想进宫对皇帝施行巫术。这个物件就是耶稣被钉十字架的苦像。自此以后，利玛窦认为在公开场合不宜展示耶稣苦像。¹⁴

同样的道理，在没有相关宗教背景下，利玛窦认为也不宜向中国士大夫讲启示神学方面的内容，因为会引起中国人的反感与排斥。所以，我们在《天主实义》中看不到相关内容是非常自然而然的事情。所以在《天主实义》的首篇，利玛窦就说了不是以圣经作为依据，而是“先举其所据之理”。而且，利玛窦在讲上帝的时候，也没有照搬阿奎那，而是先讲上帝主宰，再讲创造，这样符合中国人的思维习惯。

此外，谢老师认为利玛窦所受神学教育是自然神学。利玛窦所受的神学教育依然是正统的天主教神学教育，而天主教正统神学当然强调恩典和信心，只不过受到宗教改革思想的影响，我们好像认为天主教会不讲恩典、信心，这个应该是不对的。马丁路德讲三个唯独，并不意味着天主教会就不讲圣经、恩典和信心。在晚明的天主教文献中，在讲道成肉身的时候，传教士以及中国信徒强调此事难以用通常思维理解，而需要用信心。此外，包括利玛窦在内的传教士都在讲信、望、爱。

只不过，在面向没有受洗入教的士大夫，利玛窦不可能直接宣讲恩典、信心以及圣经启示等方面的内容。根据利玛窦的理解，与中国儒家士大夫讲道理，可以依据的权威只有两个：一个是先师的语言，即先秦经典，另一个是依据自然理性。当然，宋明理学家的注释、皇帝的圣旨也算是权威，但在晚明时期，宋明理学家的注释以及皇帝的圣旨都没有很好的说服力。

13 (意) 利玛窦Li Madou [Matteo Ricci]:《耶稣会与天主教进入中国史》Yesuhui jinru zhongguo shi [The History of Jesuits Entering China], 北京Beijing: 商务印书馆Shangwu yinshuguan [Commercial Publishing House], 2014年, 第197页。

14 (意) 利玛窦Li Madou [Matteo Ricci]:《耶稣会与天主教进入中国史》Yesuhui jinru zhongguo shi [The History of Jesuits Entering China], 第279页。

利玛窦就是通过自然理性，来讲解天主教的思想，并对先秦经典重新做出解释，从而达到传播天主教的目的。所以，他用了很多四书五经的内容，也用了类比的方式，使用了排他律、矛盾律等形式逻辑方面的论证方式。

自然神学好像被误解为异端，因为涉及到自然神学的时候有人认为上帝在自然界留下规律、法则之后就退隐了。这可能是部分人的看法。实际上，自然神学从亚里士多德到阿奎那都有，其本质是从自然秩序和理性出发推论上帝的存在。因此，自然神学不是对上帝启示的一种描述，而是一种论证方式。阿奎那论证上帝存在的五路证明，其中一路即使自然神学，即第五路讲自然界的秩序与和谐，万物都趋向自己的目的。谁在背后安排呢？就是天主。然而，康德、休谟（反对类比）等哲学家对自然神学即这一套论证方式提出了质疑，只是对这种论证方式提出质疑，并不是对自然神学本身提出质疑。自然神学本身也不是否认天主的存在。对于天主教来说，自然神学只是论证上帝一种方式而已，实际上对于阿奎那以及利玛窦来说，天主存在是无须证明的，但是为了传教的需要以及应对科学的出现，还是需要自然神学的论证方式。

3、谢老师认为利玛窦批评周敦颐和张载，是因为利玛窦没有深刻体会周敦颐和张载的问题意识和思维结构。而利玛窦的批评又招致了儒家的反弹，阻碍了他们深入了解利玛窦所引入的新观念。谢老师还认为利玛窦缺乏中学素养，无法理解中士的说法。

对于利玛窦等传教士是否准确理解宋明理学，是一个见仁见智的问题。之前学者还使用误读、曲解等词。¹⁵按照我的理解，利玛窦等传教士是能够准确理解宋明理学，包括无极、太极、为善无意等等概念的。为什么？因为两个方面的原因。第一，当时有大量解读宋明理学的注释出版，包括朱子的《四书章句集注》、张居正的《四书直解》都有大量出版。这是因为科举考试，因此对于官方意识形态的程朱理学的解读、注疏的书非常多，传教士获取也很方便。像利玛窦这样的传教士可以阅读这类著作。第二，利玛窦身边有为其提供帮忙的儒家士大夫，他们对宋明理学了解非常深。假如利玛窦不能理解，而这些儒家士大夫自然可以帮忙解释。而且，利玛窦等人的著作，这些儒家士大夫都是有参与的。正如《明史》所谓：“士大夫如徐光启、李之藻辈，首好其说，且为润色其文词，故其教骤兴。”¹⁶在写作《天主实义》之前，利玛窦就已经学完《四书》，并开始将其翻译成拉丁语。¹⁷利玛窦在其书信中就明确说过，《天主实义》在出版前已由一位士大夫朋友（即著名士大夫冯应京）审阅校订过，而“他非常谨慎，每改动一字都要事先与我商议。”¹⁸

15 参见Sun Shangyang, "Misreading and Its Creativity in Sino-Western Cultural Communication at the End of the Ming Dynasty" · in ed.By Yang Huilin and Daniel H.N.Yang, *Sino-Christian Studies in China*, Newcastle, UK: Cambridge Scholars Press, 2006, pp.2-16.

16 张廷玉Zhang Tingyu等撰:《明史》Ming shi [History of Ming Dynasty] 卷三百二十六 Volume 326《列传第二百十四·外国七》·北京Beijing: 中华书局Zhonghua shuju [Zhonghua Publishing House] · 2000年 · 第5669页。

17 (意)利玛窦Li Madou [Matteo Ricci]:《利玛窦书信集》Li Madou shuxin ji [Collection of Letters of Matteo Ricci] · 北京Beijing: 商务印书馆Shangwu yinshuguan [Commercial Publishing House] · 2018年 · 第104、203页。

18 (意)利玛窦Li Madou [Matteo Ricci]:《利玛窦书信集》Li Madou shuxin ji [Collection of Letters of Matteo Ricci] · 第215页。

可能的原因是利玛窦理解宋明理学，但在著作中有意做了别的理解与诠释。¹⁹实际上，利玛窦也知道，对于太极这个概念有不同的理解，但是他在《天主实义》中还是认为太极不能理解为万事万物本原，而在其书信中，利玛窦曾经说过，可以将太极理解为类似于天主一类的概念。因此，利玛窦有意选择这样的诠释，其实主要目的是为了引入新的概念，即天主教的一神论，并将天主取代太极等宋明儒学的概念，而将天主等同于上帝和天。这是他的诠释上的策略。而这种策略是他与徐光启等士大夫交流之后达成的，也是他谨慎思考之后选择的。

包括徐光启在内的晚明士大夫，对宋明理学颇为不满，而有意要回到先秦儒家，甚至有人认为宋明理学对经典的解释是胡说八道，还有人说朱子道、陆子禅。如徐光启的座师焦竑所谓：“孔孟之学，至宋儒而晦。”²⁰在这种情况下，利玛窦是作为先秦儒家的卫道士身份出现在世人面前的。因此，不能说所有人都反感利玛窦的做法，其实当时有不少士大夫是认可利玛窦的。

除了对先秦经典看法不同之外，晚明耶稣会士对于经典与注疏之间的看法是不同的。利玛窦、徐光启等人是想跳过宋明理学家的注疏，而直接回到先秦，实际上是“旧瓶装新酒”。但是，龙华民等人认为不能忽视宋明理学家的注疏，因为这些注疏实际上就体现了当时士大夫的看法。如果从这个角度出发，龙华民就认为儒家的主流实际上是无神论。龙华民认为利玛窦是过分讨好儒家士大夫，因而在传达天主教神学、教学方面就会大受折扣，那些被利玛窦所容忍的儒家经典及其概念，按照宋明理学家意即当时主流士大夫的看法，实际上就是无神论，与天主教背道而驰。此即利玛窦的诠释策略为礼仪之争埋下了隐患。

从中可以看出，利玛窦是尊重古儒、批评宋儒，力图对古儒经典进行再诠释(reinterpretation)，从而融合中西不同传统；但是龙华民等人虽然是尊重宋儒，实际上是一种文化排他主义或欧洲中心主义，试图将天主教取代儒家，反对借用、挪用、化用儒家思想资源。

4、谢老师认为与利玛窦对话的中士是阳明心学的内在思路，而利玛窦是外求的思路，二者之间相互冲突。

实际上，利玛窦在晚明心学大本营南昌获得了空前的成功，陆九渊所说的“东海西海，心同理同”往往成为他们交往、认同西学的一个重要口号。一般都认为晚明的阳明心学成就了利玛窦的事业。类似于焦竑、李贽等心学人物都与利玛窦有过交往。

19 利玛窦是否是有意曲解，还是误解，实际上见仁见智。反对利玛窦的传教士认为利玛窦对儒家经书以及佛教的理解有误，如龙华民、闵明我等。龙华民还指出瞿太素认为利玛窦对三教的理解有误。参见龙华民Long Huamin [Niccolo Longobardi]、闵明我Min Mingwo [Domingo de Navarrete]:《闵明我评注龙华民〈关于上帝、天神和灵魂以及其他中文名称和术语的简短回答〉》Min Mingwo pingzhu Long Huamin guanyu shangdi, tianshen he linghun yiji qita zhongwen mingchen he shuyu de jianduan huida [A Short Answer Concerning the Controversies about Xang Ti, Tien Xin, and Ling Hoen and other Chinese Names and Terms]，载《国际汉学译丛》Guojihuanxue yicong [International Sinology Series 1]，北京Beijing: 学苑出版社Xueyuan chubanshe [Xueyuan Press]，2023年，第81页。

20 焦竑Jiao Hong:《澹园集》Danyuan ji [Collection of Danyuan] 卷十二Volume 12, 转引自(日)荒木见悟Huangmu jianwu [あらかきけんご]:《明代思想研究——明帝的儒佛交流》Mingdai sixiang yanjiu [Study on the Thoughts in Ming dynasty]，济南Jinan: 山东人民出版社Shandong renmin chubanshe [Shandong People's Press]，2022年，第243页。

二者之间的冲突是否就是外在与内在的冲突？我个人认为可能还要看具体的议题，如心学将伦理道德行为归结到致良知上，而天主教认为要认识到人性的罪，但也要相信自己的理性能力。这一点都有积极乐观的心态，都是强调内在的进路。

另外，晚明心学左派流行儒学宗教化，其中有佛教的影响，也有回到儒家敬天的传统。这种宗教化思潮实际上与天主教很像，都是认为仅仅凭借良知或内心是无法真正的作圣，无法实现良好的道德行为，因为没有人知道你的内心是良知，还恶知，这里面就会出现任意妄为的情况。当然，至于儒学宗教化是否是受到天主教的刺激，还是其他原因，学者都有不同的观点。利玛窦将灵魂中的司爱欲等同于仁，司明悟等同于义，利玛窦的仁就是爱天主以及爱人，而这仁是上帝赋予人心，即其所谓“圣学在吾性内，天主铭之人心。”这一点与心学非常接近。同时，天主教也强调人人皆可得到救赎，与心学的“满街结尾尧舜”也很近似。当然，在灵魂论等方面，天主教与心学可能有所不同。²¹

5、关于无极而太极这个问题，谢老师认为利玛窦没有跟上中国思想史上的这场争论。

按照我的理解，利玛窦是知道有两种生成论，一种是圣经旧约中的神创论，另一种是古希腊哲所讨论的物质本原化生论。其实，这两种生成论的关键区别在于前者是神在运作，后者是自然运作。

利玛窦当然理解无极而太极是什么意思，但是为了推广神创论，所以，利玛窦对无极而太极进行了严厉批评。在《天主实义》中，无极只出现了一次，太极出现了20多次。利玛窦认为，太极不能作为本原，因为太极被理解为理，而理为依赖者，而不是自立者。利玛窦实际上消解了太极作为宋明理学最高本体的哲学意义，其目的是为了宣扬人格神天主及其创生论。

很明显，利玛窦是有意从神学角度来理解哲学本体意义的太极。利玛窦说：“物之无原之原者，不可以理、以太极当之。”换言之，太极、理不能作为万物本原。这个本原是指创生角度而言，不是哲学意义上的本原。在英语上，二者区别是create和generate的区别。总体上说，传教士都是将太极理解为虚理，或谓理、或谓气，或谓元质，都不能创生。利玛窦对于太极和理是分别处理的，对理比较排斥（在书信中讲过），而认为太极可以等同于天主，不过天主概念比太极更加清晰。他认为天主就是先秦文献中的上帝或天。

所以，谢老师说利玛窦是创造论的反对者，我感觉是不是有点过了？《天主实义》首篇就讲天主创生万物并主宰安养之。不过，在讲上帝创生的时候是从自然神学的角度进行论证的。自然神学与启示神学二者并不是对立。自然神学的实质是从自然理性的角度对上帝存在进行论证，这是与启示神学有着根本不同。为什么从这个角度进行论证，当然是与《天主实义》这本书的性质有关。

21 参见张凯作Zhang Kaizuo: 《明末清初天主教与阳明心学关于“灵魂”的论辩》Mingmo qingchu tianzhujiao yu yangming xin xue guanyu linghun de lunbian [Debate on Soul between Catholicism and the Idealist Yangmingism in Late Ming and Early Qing]·《北京行政学院学报》Beijing xingzheng xueyuan xuebao [Journal of Beijing Institute of Administration] 2 (2021): 121-128.

6、关于本体论与实体论之争。

我个人认为利玛窦是知道宋明理学有关人与物之区别，以及理气、体用的关系。利玛窦之所以强调人、动物、植物等之间存在着本质的区别，其原因就在于每个人、物体所对应的本质不同，也就是所谓的identity不同。正如利玛窦所谓的“性”，“乃各物类之本休耳。”利玛窦用“性”与“本”对于事物进行区分，“性”是本体，“本”是类别。宋明理学讲万物一体、民胞物与，但同时也讲爱有差等、人与禽兽不同。那这二者的区别非常大，我觉得二者所讲的根本就不在一个层面上，宋明理学更多的是从境界论角度去讲，然后又加入气和理，对此进行论证。而利玛窦是从实体论角度去讲，是从存在之链(chain of being)去讲的。

利玛窦为什么反对宋明理学所讲的本体论，实际上是为了反对万物一体，更是为了推广天主教所讲的不同物体之间有着本质的区别，不可混淆，人与人之间也是互相独立的。这样，每个个体需要承担个体的责任。这样就突出个体在信仰方面的重要性。这就与集体报应观有着根本的差异。²²

7、有关无意为善的争论。谢老师认为利玛窦没有在如何获取天主之善的提供更多讨论，这个才是关键所在。

我个人认为利玛窦批判无意为善，并非是要引出获取天主之善，因为按照利玛窦的理解，天主教徒或者一般人只要按照教会的教导，尤其是十诫的要求，迁善改过就可以做一个善人。

利玛窦批判无意为善主要基于两个方面的目的：首先，推广基督教的责任伦理，即每一个行为背后都体现出个体的自由意志，需要承担相应的后果。如果说无意为善，似乎表明善恶与意志无关，个体是否需要承担后果也不太重要。其次，为其论证天堂、地狱提供必要性说明。能否为了其他目的而施行道德行为？利玛窦认为是可以的，最大的趋利避害就是进天堂而避免下地狱，为了这个目的可以做善功。如果说无意为善，似乎天堂地狱就没有必要存在的。

当然，这里利玛窦可能是有意曲解了有意为善的意，将其理解为目的。其然，这里确实还有目的的意思，但儒家更多从境界论去讲的，是一种无意识的自然而然、率性而为，排除主观臆断和私心杂念。张载所讲的这句话，我想也只有圣人才能做得到，因为无意为善，性之也，由之也。普通人根本没有办法做得到。因此，利玛窦的立场其实与佛教类似，主要通过功利主义来劝善改过。

利玛窦批判的是儒家的道德纯粹主义，即为了善而善，这种道德说教根本没有办法在实际生活中实现，因为对于普通老百姓来说，那些高远的圣人境界可望而不可即。因此，利玛窦认为正是这样才导致了社会道德沦落。这一点在《天主实义》中利玛窦讲得比较多，也很容易引发晚明士大夫的共鸣。

22 关于天主教与儒释道报应观之间的区别，参见肖清和Xiao Qinghe:《感应、报应与赏罚: 明清中西有关善恶报应的对话》Ganying, baoying yu shangfa, Mingqing zhongxi youguan shane baoying de duihua [Dialogues on Retribution for Good and Evil during Late Ming and Early Qing Dynasties]. (澳门)《文化杂志》[Culture Journal] 2020年第110期。

利玛窦认为用天堂地狱劝善可以起到好的效果，正如徐光启所谓的发自由衷的去做好事，不做坏事，因为有敬畏之心。而天堂地狱是死后的赏罚，因此，又避免了现实中的利益冲突。所以，利玛窦认为有意为善是可行的，也是有用的。

8、谢老师讲利玛窦并未深入涉及善观念的完善问题，而是直接要求听众相信天主，领受天主之善。

实际上，《天主实义》讲善恶问题比较多。对于利玛窦而言，善恶的关键在于意志，“意为善恶之原”。利玛窦认为正意方可有善行；正意、恶行都不是善。利玛窦认为可爱可欲者谓善，可恶可疾为恶。利玛窦还区分了性善与德善，性善为良善，德善为习善。良善是天主所赋予的，而德善是人不断积累的。利玛窦还认真分析了积累善功的具体工夫，主要是克制自己的欲望；仰慕天主，因为天主是诸善之聚。

利玛窦还强调仁者爱人并非是因为对方为己所有，而是爱对方的善与美。因此，爱人之善，根源在于天主之善，并非人之善；对于恶人也是这样，并非爱其恶，而是爱其恶者之祸可以改恶而化善。

利玛窦指出：“贵邦儒者病正在此，第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天帝以祈慈父之佑，成德者所以鲜见。”在这里，利玛窦强调恩宠的重要性，即天主在人迁善改过中有重要作用。

总而言之，在利玛窦的世界中，天主是至善，当然要仰慕天主，因为天主是众善之源，但其也强调迁善改过的工夫论，即神操和七克等等。

9、谢老师认为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。

我认为谢老师对利玛窦的这种批评可能过于苛刻。宋明理学所讨论的问题域显然与先秦儒家不同，尽管他们有内在的线索。宋明理学受到佛道教影响也是毋庸置疑的，这些新的问题域实际上就是佛道教所提供的，包括本体论、宇宙生成论、理气论等等。

此外，区分古儒与后儒不仅仅是利玛窦本人的做法，晚明时期不少士大夫也是这么做的，原因就是因为他们对宋明理学不满，尤其是认为他们受到佛道教侵蚀，对先秦儒家经典的解释出现了问题。

至于利玛窦的批评是否到位，这取决于利玛窦的目的，他批评的目的不是要把宋明理学打败，而是要借着这个靶子来宣扬西学。

而利玛窦对于宋明理学当中的一些核心概念的批评如太极、理、善恶观念、万物一体等等还是非常深刻的。

10、谢老师认为《天主实义》未能实质性推进中西思维方式上的交流。

我认为《天主实义》还是引入了新的思想，促进了明末中西思想的交流。²³这些新的思想就是亚里士多德哲学以及天主教神学，首先最重要的是一神论。这个新的思想对于晚明的儒家宗教化有一定的影响。

23 关于利玛窦《天主实义》对明清思想的影响，可以参见吕妙芬Lv Miaofen: 《另类的儒耶对话——〈天主实义〉与明清儒学》Linglei de ruyue duihua: Tianzhu shiyi yu mingqing ruxue [Another Dialogue between Confucianism and

此外, 有关本性、善恶观念、义利之辨、太极、理气、天堂地狱的讨论, 都是中西思想方面的交流与对话。这些思想对于明末清初学术与思想的转型有着直接或间接的影响, 对于乾嘉学派的影响也是有的, 如戴震。戴震说: “性者, 血气心知本乎阴阳五行, 人物莫不以别焉, 是也。而理义者, 人之心有思辄通, 能不惑乎所行也。”戴震就是把性理解为区分人、物的本质所在(事物所属的种和类, 形式因)。与利玛窦相一致。

三

正如吕妙芬所言, 《天主实义》所讨论的相关论题持续在中国儒学内部发酵, 产生了各种新的论述, 从而丰富了十七世纪儒学的内涵。包括利玛窦在内的晚明天主教参与了明末清初的学术发展, 带给中国士人新的思想资源与刺激, 引发更多的思索与新的论述。²⁴《天主实义》中所讨论的鬼神是否存在、人死后是否有知、灵魂与魂魄为何、万物如何分类、万物是否一体等议题, 在安世凤、魏裔介、王夫之、王嗣槐、劳史等儒家士大夫身上都得到了不同程度的回响, 激发了儒家士大夫就这些以及相关议题展开思考与对话。

在梁启超所著《中国近三百年学术史》中, 我们也可以看到利玛窦等传教士对明清思想的影响, 正如学者频繁引用的梁启超的名句所谓: “明末有一场大公案, 为中国学术史上应该大笔特书者, 曰欧洲历算学之输入。”梁启超还认为明末天主教的进入是继佛教后, 中国第二次大规模与外国知识进行接触。梁启超认为, 清朝一代的学者都对历算感兴趣, 而且喜欢谈经世致用之学, 都是受到利玛窦、徐光启等人的影响。²⁵

因此, 利玛窦及其《天主实义》对明清思想以及儒学有着重要影响是毋庸置疑的。至于此影响到底有多深、多广, 不同学者可能观点不同, 但毫无疑问, 利玛窦以及《天主实义》在明清思想上占有重要的一席之地。然而, 从比较保守的儒家立场来看, 他们可能不承认利玛窦以及《天主实义》的地位。其原因在于儒家保守主义者对于天主教以及外来文化持负面态度, 认为天主教有“以夷变夏”之嫌。此种批评实际上从利玛窦入华久开始了, 1616年南京教案、17世纪30年代的反教运动以及清初历狱, 到晚清的反教运动都有类似的指控。

然而, 不可否定的是儒家的发展往往也受到这些外来文化包括佛教、天主教在内的积极影响, 不仅是从这些外来文化吸收营养, 而且也会从外来文化的“批评”中获得更新的动力与资源。如果一种文化缺乏必要的刺激, 估计也就会很快失去活力。从这个意义上讲, 利玛窦以及《天主实义》对宋明理学的批评或曲解, 实际上为宋明理学的发展提供了一个新的可能。

此外, 利玛窦所引入的西方哲学资源, 以及回到先秦的诠释路径, 无不预演了明末清初思想与学术的转型。可惜的是儒家士大夫并没有抓住这个机会, 没有利用好这个窗

Catholicism: The Tianzhu shiyi and the Ming-Qing Neo-Confucianism] · (香港) 《中国文化研究所学报》Zhongguo wenxue yanjiusuo xuebao [Journal of the Chinese Studies] 76 (2023) : 41-79.

24 吕妙芬:《另类的儒耶对话——〈天主实义〉与明清儒学》, 第73页。

25 梁启超:《中国近三百年学术史》, 北京: 研究出版社, 2021年, 第9-10页。

口期，反而因为种种原因转入到皓首穷经的考据学中去了。当西学中源说甚嚣尘上的时候，也就意味着儒家本位主义开始浮出水面，将晚明开放、宽容、带有普世色彩的儒家尤其是心学一扫而空，取而代之的是华夏中心主义以及传统的封闭、排外与盲目自大。在讨论近代中国为何落后、挨打的原因之时，是否应该将儒学思想的“内卷”作为其中之一呢？此或许是今天思考利玛窦以及晚明中西文化交流及其意义的时代命题。

English Title:

Matteo Ricci and the New Horizon of the Intellectual World in late Ming: A Response to Prof.XIE Wenyu's Article "The True Meaning of the Lord of Heaven and the Differences in Concerns between Chinese and Western Thinking"

XIAO Qinghe

Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Peking University; Adjunct Professor, Department of History, Shanghai University; Email: qinghexiao@126.com

Abstract: With the publication and circulation of *The True Meaning of the Lord of Heaven* by Matteo Ricci (1552-1610) since the late Ming Dynasty, related criticisms abound. On the whole, the accusations against this book are no more than three: invoking backward medieval theosophy and science, misunderstanding and misinterpretation of the indigenous Confucianism, Buddhism, and Taoism, and a missionary hermeneutics in the style of "for my own use". This article is a response to Prof.XIE Wenyu's article on *The True Meaning of the Lord of Heaven*. The article responds to each of the points in Prof.Xie Wenyu's article from ten aspects. The article argues that Matteo Ricci and *The True Meaning of the Lord of Heaven* played a positive role in the cultural exchanges between China and the West and the development of Confucianism in the late Ming Dynasty. If this role is not considered to be significant, the reason lies not in Matteo Ricci himself, but in Confucianism itself.

Keywords: Matteo Ricci, The True Meaning of the Lord of Heaven, Thought in Late Ming, Response

