



## 补儒易佛与儒耶冲突

(2007-7-20 17:22:26)

作者：李存山

的，尤其是，“上帝”怎么能和有形体的“天”混而言之呢？故而，利玛窦力辩之：

上帝之称甚明，不容解，况妄解之哉？苍苍有形之天，有九重之析分，乌得为一尊也。上帝索之无形，又何以形之谓乎？……况鬼神未尝有形，何独其最尊之神为有形哉？此非特未知论人道，亦不识天文及各类之性理矣。

上天既未可为尊，况于下地乃众足所践踏，污秽所归寓，安有可尊之势？要惟此一天主，化生天地万物，以存养人民。宇宙之间，无一物非所以育吾人者。吾宜感其天地万物之恩主，加诚恭敬之，可耳。可舍此大本大原之主，而反奉其役事吾者哉！（第22页）

利玛窦辩得很清楚，“上帝”不能是“理”，更不能是“苍苍有形之天”，也就是说，“义理之天”和“自然之天”都不能混同于“上帝”。如果“上天既未可为尊”，那么“下地乃众足所践踏，污秽所归寓”，就更无“可尊之势”。这里，利玛窦说出了中西文化在自然观上的一个重大分歧。中国文化对天地的起源虽然有各种不同的见解（如宋明理学有理本论和气本论的不同），但都持有机的自然观，对天地都是敬重的，对万物也是友善的。宋儒张载在《西铭》中说：“乾称父，坤称母……民吾同胞，物吾与也。”这是中国文化对自然和天人关系的一个根本见解。而按照基督教的“创世”之说，天地万物都是上帝为人所创造的，它们的存在价值都是供人类的“存养”之需，“宇宙之间，无一物非所以育吾人者”。因此，人所要感谢、敬奉的只是创造了天地万物的“恩主”即上帝。而天地万物本身不过是“役事吾者”，怎么能把人类的“役仆”当作崇拜的对象呢？

在利玛窦的笔下，“中士”听了“西士”的一番辩证之后，茅塞顿开，说：“诚若是，则吾侪其犹有蓬之心也夫？”“愧吾世儒，佛衍要地，而详寻他事，不知归元之学。”（第22-23页）所谓“有蓬之心”，即是心灵茅塞不通，庄子在《逍遥游》中曾以此讥贬惠施。“中士”惭愧地承认，世儒“不知归元之学”，也就是不知信仰真正的“上帝”。读至此，不禁令人想起南北朝时期释宗炳在《明佛论》中对“中国君子”的批评：“悲夫！中国君子明于礼义而闇于知人心，宁知佛心乎？”（《弘明集》卷二）正如在佛教初传中国时，“中国君子”不知何为“佛心”，在基督教初传中国时，“中国君子”亦不知何为真正的“上帝”。而这也就是利玛窦对儒学所首先要“补充”的。

### 2. 灵魂之说

利玛窦在《天主实义》的第三篇即“论人魂不灭，大异禽兽”。他说：“人有魂魄，两者全而生焉。死则其魄化散归土，而魂常在不灭。吾入中国，尝闻有以魂为可灭，而等之禽兽者。其余天下名教名邦，皆省人魂不灭，而大殊于禽兽者也。”（第26页）这里所谓“死则其魄化散为土”，实是采自中国传统思想的说法，如《礼记·檀弓下》即载孔子说，人死后“骨肉归复于土，命也，若魂气则无不之也，无不之也”。利玛窦说，他曾闻中国有“以魂为可灭”之说，可见他对王充、范缜等人的“神灭论”是知晓的。他所要主张的当然是“人魂不灭”，这一点虽然与中国传统的灵魂观念有相合之处，但其“人魂不灭，大异禽兽”之说又是与中国传统思想相抵牾的。

利玛窦依西方传统观念，持“魂三品”说：

彼世界之魂，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，魂亦消散。中品名曰觉魂，则禽兽之魂也，此能扶禽兽长育，而又使之以耳目视听……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26页）

利玛窦讲的“魂三品”说，即是西方文化自亚里士多德以来的“灵魂阶梯”思想。按照基督教对此思想的解释，动、植物的觉魂和生魂都不是精神性的实体，故动、植物死则其魂亦灭；只有人的“理性灵魂”才是精神性的实体，故人死后灵魂永存不灭。这种划分与中国传统的“魂气”思想不同，与佛教对“有情世间”和“无情世间”的划分以及“六道轮回”的思想也相冲突。

《天主实义》的第四篇即“辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”。利玛窦对中国传统的“魂气”

思想进行批评，说：

以气为鬼神灵魂者，紊物类之实名者也。……古经书云气，云鬼神，文字不同，则其理亦异。有祭鬼神者矣，未闻有祭气者。何今之人紊用其名乎？（第36页）

所谓二气良能、造化之迹、气之屈伸，非诸经所指之鬼神也。……若论天地之大尊，奚用此恍惚之辞耶？”（第34页）

《春秋传》既言伯有死后为厉，则古春秋世亦已信人魂之不散灭矣。而俗儒以非薄鬼神为务，岂非《春秋》罪人乎？（第35页）

利玛窦指责“魂气”之说违背、紊乱了儒家古经书论鬼神的本义，而实际上自春秋以来此说就已流行。利玛窦所说的《春秋传》即是《左传》，在《左传·昭公七年》对郑人传言伯有死后为鬼的记载中，就有“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂”之说。《礼记·檀弓下》记孔子也说人死后“若魂气则无不之也”。宋明理学家更明确地以“二气良能、造化之迹、气之屈伸”来论释鬼神。利玛窦的“辩释鬼神及人魂异论”，并不是要恢复儒家古经书的本义，而是要用西方哲学和基督教的思想来“补正”中国传统的灵魂观念。

按照西方哲学的“四元素”说，除了天上的日月星辰外，地上的万物都是由土、水、火气构成。基督教神学亦持此种看法，利玛窦则仿中国的“五行”说而称此四元素为“四行”。他指出：

凡天下之物，莫不以火气水土四行相结以成。……有四行之物，无有不泯灭者。夫灵魂则神也，于四行无关焉，孰从而悖灭之？（第27页）

传云“差毫厘，谬千里”，未知气为四行之一，而同之于鬼神及灵魂，亦不足怪。若知气为一行，则不难说其体用矣。（第39页）

这里又涉及中西哲学在物质观上的一个重大区别。中国哲学认为“天地万物共一气”，由无形之气而产生五行（水火木金土），由五行而产生万物；气有阴阳，阴气浊重主静，阳气清轻主动，故阴为形，阳为神，万物都是由阴阳和合而成。但在西方哲学和基督教的思想看来，气只是“四行”之一，而灵魂则是与“四行”无关的精神实体，这种精神实体只有人才具有，万物不与焉。因此，利玛窦在宣扬“人魂不灭”时，又强调其“大异禽兽”。

孟子曾说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）在《天主实义》中，“中士”在听了利玛窦的灵魂之说后，叹曰：“吁！今吾方知，人所异于禽兽者非几希也。”（第32页）

对灵魂的理解还必然牵涉到对“性”的理解，“中士”说：“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，然其灵微妙，人则得灵之广大也。是因其类异也。”（第38页）这里所说的是指朱熹所谓“物物有一太极”的思想，“太极”为理，理与气合而产生万物，理在形气之中即为性，万物之本性相同，但人得形气之精淳，故其性正，鸟兽等得形气之杂驳，故其性偏，此处的正、偏只是说因形气（气质）的差异而性（理）之“发见”不同。朱熹对这一思想非常重视，认为“性同气异，只此四字，包含无限道理”（《朱文公文集》卷三十九）。利玛窦对此予以反驳：“正偏大小，不足以别类，仅别同类之等耳”（第38页）。

“中士”又说：“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，则曰天主上帝即在各物之内，而与物为一。”（第40页）因人与万物的本性相同，故人性善，则万物的本性亦善，其根据就是“物物有一太极”，“物有巨微，其性一体”。“中士”所谓“天主上帝即在各物之内”，实是指“太极”或“理”即在万物之内。利玛窦痛斥此说是“不禁佛氏诳经，不觉染其毒语”（第40页）。在利玛窦看来，超越性的“上帝”是绝不能成为人与物之内在属性的。他说：“尝证天主者，始万物而制作之者也，其性浑全成就，物不及测，矧谓之同？吾审各物之性善而理精者，谓天主之迹可也，谓之天主则谬矣。”（第44页）宋明理学的核心思想是“天者理也”、“性即理也”。利玛窦的“补儒”则为：天者，上帝也；性者，上帝造物之迹也。宋明理学因有天地万物之本性相同的思想，故把破除形碍之私而“以天地万物为一体”作为最高境界。利玛窦则辩释：因上帝创造世界，人之灵魂、本性与天下万物皆不相同，故“不可谓之一体”，“泥天地万物一体之论，简上帝，混赏罚，除类别，灭仁义，虽高士信之，我不敢不诋焉”（第47页）。

### 3. 天堂地狱之说与终极关怀

利玛窦宣扬对上帝的信仰和“人魂不灭”之说，最终是要把人生的祈向、归宿引导到上帝的“最后审判”，即或入天堂或入地狱。《天主实义》的第六篇即“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”。

按“中士”所说：“吾古圣贤教世弗言利，惟言仁义耳。君子为善无意，况有利害之意耶？”（第58页）此处的“无意”是指无功利之心。如果人之为善是为了死后得善报而入天堂，那么在宋明理学家看来就不是“为善无意”，而是陷于功利之“自私”了。利玛窦指出，此“意”不可灭，“彼灭意之说，固异端之词，非儒人之本论也”（第58页）。他又征引儒家古经书，以证明圣人之教“其劝善必以赏，其沮恶必以惩矣”，“此二帝三代之语，皆言赏罚，

固皆并利害言之”（第61-62页）。他作义利之辨，指出：“利所以不可言者，乃其伪，乃其悖义者尔。《易》曰：‘利者，义之合也。’又曰：‘利用安身，以崇德也。’”所以，符合义的利，儒家是要讲的。但是，这也只是现世之利，在现世“论利之大，虽至王天下，犹为利之微”。利玛窦最终要讲的是“来世之利”，他说：

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

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)