

明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义

刘耘华

内容提要 经来华传教士的中介,《圣经》及天主教神学所蕴涵的“新存在和新天人关系”使明末清初的入教儒士产生了一种“新人”的身份意识。他们自觉地在道德实践领域认同这一身份,并从“天主”处寻求做“新人”的终极本原,使个人之生命世界发生了本体论意义上的“转向”。但是,这一转向并非简单的、单纯的身份转变,而是同时使得入教儒士陷入了深刻而痛苦的两难身份境地。在这两难之中,既有难以化解的精神冲突,也产生了“和解”中西文化的独特形态。

关键词 入教儒士 新人 双重身份 本体论转向

一、“新人”:入教儒士的身份意识

明末清初受洗入教的中国儒士不约而同地产生了一种新的自我意识:“新人”的意识,即由于自己所秉有的新的身份而相应生发出来的一种要展开新的存在、新的生命、新的生活的“自我圣化”意识。这种“新人”意识在基督教信徒身上是一种普遍现象,德国学者白舍客(Karl H. Peschke)将其归之于“在基督内的新存在和新天人关系”^①,即从“旧人”之所以能够转化出“新人”,乃是因为“旧人”的心灵与精神完全被天主充满,进而造成了一种新的天人关系和生命意识。保罗曾经反复谈及信仰生命之中的这种新旧转变,如“我们藉着洗礼归入死,和他一同埋葬,原是叫我们一举一动有新生的样式,像基督藉着父的荣耀从死里复活一样”,“外体虽然毁坏,内心却一天新似一天”,“你们已经脱去旧人和旧人的行为,穿上了新人,这新人在知识上渐渐更新,正如造他主的形象”,等等。基督徒之所谓“新生”,实指摆脱肉身的

支使和牵缠,而代之以灵性的新生命,即通过身心完全的皈依而获得神性的力量。正如保罗所说,旧我“已经与耶稣同钉十字架,现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着”^②。

晚明来华的传教士也反复向中国士人传递了这种新旧转变的观念,如艾儒略于崇祯己卯年(1639)正月在教堂布道时指出:

今日新春瞻礼,皆有翻然一新景象矣。请问吾辈灵魂亦欲其涤旧更新者乎?圣葆有云:凡人旧人,有新人。所谓旧者,平日习惯罪宗,傲、忿、淫、妒、饕、吝、怠七罪是也;所谓新者,从今兴起于善,谦、忍、贞、仁、廉、节、勤七德是也。故因循于七罪而不知改,则为旧人矣;知七罪之

^① 白舍客:《基督宗教伦理学》第1卷,静也等译,上海三联书店2002年版,第42页。

^② 以上引文出自《圣经·新约全书》之《罗马书》、《哥林多后书》、《哥罗西书》、《加拉太书》,中国基督教协会2000年版,第271、316、353、329页。

可丑,而黽勉乎七德,则为新人矣。夫人莫不知旧之可憎,而新之可喜,至于灵魂垢污茫不知省,或省而不知改,是年虽新而人仍旧,吾未见其有新图也。^①

有了基于天主教立场的认同转变,旧人成为新人,则必会以新人的眼光看待一切,如此,便如传教士所云:“若果能温故知新,则后儒所说六经皆我注脚,并非虚语”^②。

入教的中国士人多能自觉意识到自己的新人身份,并因而重新调整自己的生存定位,一部无名氏创作的小说所转述的“信耶稣者,众人谓之新民……奉教者,居新民之位,而为耶稣之羊者也”^③,正是此种身份之重新定位的写照。信徒张庚在为孟儒望的《天学略义》作序时,对“新”之意蕴进行了特别的解析。他说,一般人都是以“不径见者为新”,但此种“新”,“一经见,又旋曰故矣”,自然形气之识见、今古人事之迭更、诸子诸教之递兴,凡此种种,均不能摆脱此种新与故的转化,而不能常在常新。此种物事,之所以不能永远常新,实是因其自身无此内质。在他看来,周天之内堪称万古长新者,乃日也,故“人有恒言,皆曰日新。此亦无心而公共称之语也,谓其为世所必用,所当久也”。至于人间之“学”,则以“天学”如日。孔夫子之教人明性、明天,只是从自然理性着手,故孔子虽竭尽全力,其最聪颖之门徒也只能感叹“不可得闻”,而天主教诸教士“其专主天帝无二心,其传述天帝降世,同人如一口,其指示天帝爱人之训、超性德之修,又皆同功,真似日之为轮、为旋、为炤临、为章光、为恒久不息。而其变化,其昭明,其温养民生,时时新,处处新,人人共喜其新,而以之为切需,尤亟于饮食日用也”^④。至于世人有“矚而忌之”、“视之而若无睹”的“目病”、“目盲”者,则需天帝开其眼。

在入教儒士看来,做一个“新人”才是真正地做人,也就是说,如果不以事奉天主为社会行为之最高准绳,那么,作为人之为人的道德依据便无从谈起。正如王徵所说:“人知事父母,而不知天主之为大父母;人知国家有正统,而不知天主统天之为大正统也。不事亲,不可为子;不识正统,不可为臣;不事天主,不可为人……以化生天地万物大公之父,又时时主宰安养无上之共君,群世人而莫之仰、莫之奉,不将无父、无君,至无孝、至无忠乎? 忠孝蔑有,尚存何德哉!”^⑤ 此种说法在入教士人的著述之中甚为常

见,较早者如李之藻认为,“事天”与“事亲”虽“同一事”,然“天其事之大原也”,故“不事亲,不可为子;不识正统,不可为臣;不事天主,不可为人”^⑥。较晚者如张能信指出,“真知孝人父者,必推孝于天父;真知忠人君者,必推忠于天君”,因天父、天君为世间忠孝之大本原,犹如明镜高悬,可以使天理昭彰。不知此本原,必然造成人心与学术的迷乱,而迷乱之学固然不能昭明“天理”,究其实,它也不能昭明“人理”^⑦。上述以“不事天主”作为“不可为人”之前提的说法,当然同时包含了“事奉天主”才可“为人”的意思,只不过这个“为人”已不复为“旧人”,而是为“新人”了。惟有“新人”,必能“畏天爱人”而“克尽其道”,最终“必升天堂,必不堕地狱”。故王徵又说,这些才是他“日夜汲汲,宁弃其所已学旧学、近学,而不顾好奇喜新之讥”^⑧奉行基督教的真正原因。

二、做“新人”:入教儒士之本体论转向

何以奉行天主教便可重“新”做人呢? 入教儒士说,这是因为做“新人”是出于天主的拣选,其中有天主的恩宠和眷顾。得此宠顾之后,人的存在必会发生根本的转向,此一转向可视为生存的本体论转向。转向之后的“新人”在行为上便必须遵循天主教所定诸种礼仪(主要是“七圣事”)。在一般中国人看来,这些外在的仪礼“甚浅甚略”、怪异可笑,而入教士人则认定此为天主所制,其中蕴涵了“非人识量所能测度”的“造物玄机”^⑨,遵循此种仪式,也是自新为善的必

① 《口译日抄》,载钟鸣旦等编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第7册,台北,利氏学社,2002年,第538~539页。

② 冯秉正:《盛世刍莛》,载郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第22册,北京大学宗教研究所2000年未刊本,第54页。

③ 无名氏:《儒交信》,载郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第45册,第20页。

④ 张庚:《天学略义序》,载《天主教东传文献续编》(二),台湾,学生书局,1986年,第841~845页。

⑤⑧ 王徵:《畏天爱人极论》,载郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第34册,第21、47页。

⑥ 李之藻:《天主实义重刻序》,载《天学初函》第1册,台湾,学生书局,1986年,第351、353页。

⑦ 张能信:《孟先生天学(四镜)序》,载徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局1989年版,第338页。

⑨ 朱宗元:《拯世略说》,载郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第32册,第58页。

由之径。如朱宗元认为,通过以圣水洗额的领洗仪式,则“明知自今一日,宿愆顿除,可以自新为善”;通过痛悔、告解,则“明知自兹以往,积染悉除,当孜孜进修,期后之不致复坏”^①,每天之晨起夕卧,都要心怀感激,把每日的平安与德业的进修归之于天主。很显然,这些仪式化的道德生活,与儒家慎独、自反、正心诚意、克己修身等道德实践相比,最显著的差别在于前者引入了一个全能全在的神,即自律的道德维度完全辐辏于他律的维度之下,如李九功所云“我夙夜”之“思、言、行”,皆如“置身天主前,而视于无形,听于无声”^②。朱宗元认为,虔诚地恪守这些仪式,便能够获得天主的庇佑,使自己的生命“日新又新”^③。

入教儒士的“新人”意识标志着他们的生命发生了本体论的转向,其主要表征就是他们自觉地从天主那里寻求立身处世的本原与依靠。人事之道,没有比如何处置生与死更为重要的了,而生死之安顿,其要在“本”。在入教儒士看来,此“本”即天主。天主于人,有无上之恩德,以朱宗元的表述来说,即“吾人受恩于主,至大至普,不可限量。吾侪既致身致命,犹不足以仰答鸿恩万一,故一生精力,当全注于此”。倘若“此处昧昧,虽他行俱全,未免为大阙陷”,因为钦崇天主与克修“他行”,一为“本”,一为“枝”,若以“枝”为“本”,则难免“贞于色者,未必廉于财;足于仁者,未必全乎义”;而一旦以“钦崇天主”为“本”,则如“网之有纲,衣之有领,一挈而统体俱振,万目毕举矣”。也就是说,以此为本,则言所当言、行所当行,为势所必然。故朱宗元很自信地断言:“未有真心爱主之人,而行不可法,言不可信者;未有真心爱主之人,而临财苟取,临难苟免者……万善万德,不过成就其昭事工夫耳。”^④

以钦崇天主为天地人生之究竟本原,当然是出于“信仰”,所以,天主教儒士不约而同又把“信”作为进修“天学”之基。杨廷筠的《代疑续编》专辟“定基”一节来分析信仰之“不能”、“不易”而又“不可不”如此:所谓“不能信”,一是指“天人悬绝”,“以人而跻天国,自疑无此力量”;二是指天主的超性事迹“皆高上事情,过人分量”,又“从古未有其传,骤闻安能遽领”?所谓“不易信”,是指“人性下劣”,如以眼直视太阳,不能承受。所谓“不可不信”,即考之以天地万有、生死性命之由来归向,信必有一至高无上之主宰;若不信此一“天地之主”,则无异“自绝于天”,“即有他

美,无可抵赎”!但是,仅凭人力而言信,则哪怕“自生存以迄命终,一心不乱,念兹在兹”,仍然不可得信爱之全。要达此全德,尚需“上主加之宠佑”,即“经所称额辣济亚者”,“得一分光照,即进一分明悟,始因信爱而获宠,继因宠而增信”,“吾人信爱之全,悉由上主畀之,非吾人之微力所能致也”^⑤。也就是说,对于天主的信仰,始终包含了天主在前的默启与护佑,以此为“念兹在兹”的前提,才会拥有无穷的驱动力,同时,一切洞彻于心,明了于心,便能成全做人的无穷智慧。以今日之术语来表述,即皈依天主所肇始的存在论转向,必然要造成认识论上质的飞跃。此亦即李九功所言,“天教至理,惟造物主真传,自宜先信后明,不必先明后信也。盖信为明之引,而明为信之报。先信者,譬如暗室渐启,天光从而入焉”^⑥,至此,人自能“明悟”人生真谛;人自身之“明”,却好比昏暗的萤火,不仅不能借以洞烛万物以及自身,反而会妨碍自身顺受天光之正,执著于此便只能“迷”于俗见而不自知。入教儒士大多信仰虔诚,故其一方面能够接受超性的天主教义理,同时,也能够将诸种圣礼教规付诸实践,一一身体力行之。按照杨廷筠的表述,信只是“基”而已,只有循此信而将仪规付诸实践,方能精进其功,使信不至于沦为“空虚”。这样一来,他们的道德修为,在本体与工夫二方面均大有异于一般中土士人。“本体”如上所述,已由“良知良能”进而至于“良知良能”之赋畀者(天主),而工夫与方式则多采纳传教士所引入的诸种仪规,如告解、诵祈、瞻礼,等等。总之,正是在伦常日用的行为实践和心灵的惕厉反省之中,时刻念及“明明在上”而又临监于下的天主。

①③ 朱宗元:《答客问》,载郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第31册,第110~111、111页。

② 李九功:《慎思录》,载钟鸣旦等编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第9册,第162~163页。

④ 以上引言均出自朱宗元著《拯世略说》,载郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第32册,第17~18页。

⑤ 杨廷筠:《代疑续编》,载郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册,第23~24页。按:引言所云“额辣济亚”,即拉丁语“恩宠”(Gracia)的音译。

⑥ 李九功:《慎思录》,载钟鸣旦等编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第9册,第155页。

三、“新人”之身份认同的文化意义

入教儒士对于“新人”身份的自我意识和自觉认同所造成的结果之一，便是对西人西学的“整体”接受。其中，既包括格物穷理、伦理规范、象数实测等因性之学，以及由因性之学步步推明而又超于因性之上的天主教超性义理，同时，也包括蕴藏于上述诸学中的宇宙世界观、历史演化观、社会人生观、道德伦理观甚至人生价值的评判尺度和运思方式。后一方面，择其大端而言：一是《天主实录》、《乾坤体义》、《寰有诠》、《天问略》等开始引入的十重天或十二重天的宇宙空间观，这个天体结构实际上是把托勒密创立的九重天构造与基督教的天堂地狱论加以融贯，从而形成了两端球体（最上之天堂与最下之地狱）永静不动、中间球体旋转不息的宇宙图式。同时，由于这一空间图式是以天主创世论为其本原，又包含了灵魂的最终安顿之处，故归根结底也是一个带有价值取向的时间性意义体系。

二是《山海輿地全图》、《职方外纪》等引入的五洲四海“世界”观。这个对晚明中国人来说可谓新奇奇幻之极的“世界”，不仅内容详尽、次第清晰，有经纬度数的纵横标示因而极易定位与查询，显示了西方象数之学的优势，同时，从葡萄牙、西班牙等国商人手中也数次收缴到此种輿图，两相比照，不由人不信。輿图的意义当然不限于替中国人在空间上“发现”了新的“世界”，了解到“地球”居住者的对趾说，从而破除了已成定见的“天圆地方”论；其深刻意义更在于，对以礼乐声教为根本依托的华夏中心观构成了极大的挑战。而传教士本身也没有放过利用輿图来宣扬天主和美化西方的机会，如利玛窦所作《坤輿万国全图》，处处不忘以“知天地”而“证主宰天地者之至善、至大、至一”，在介绍罗马、如德亚（今以色列）、欧罗巴等地时，也不忘“推销”它们的“礼乐声教”状况，如“欧罗巴州条”云：“此欧罗巴州，有三十余国，皆用前王政法，一切异端不从，而独崇奉天主上帝圣教。凡官有三品，其上主兴教化，其次判理俗事，其下专治兵戎，土产五谷、五金、百果，酒以葡萄汁为之。工皆精巧，天文性理无不通晓，俗敦实，重五伦，物汇甚盛，君臣康富，四时与外国相通，客商游遍天下，去中国八万里。”^①这种描述，当然是把欧洲理

想化了。

三是与上述宇宙、世界之空间观相对应的时间观，即天主创世纪与耶稣降生所肇始的社会历史时间与灵魂救赎时间，这两重时间范式均要求个体的生命钦崇、皈依和服从天主的召命。中国士人对这种时间范式的接受，一方面等于承认华夏民族与“西夷”同源同种，另一方面又等于承认华夏上古之声教礼乐自本质言属于以昭事上帝天主为旨归的天学绪余，而天学的根本则来自于诺亚子孙的某一族裔向东方的迁徙。

四是天主教的一整套伦理规范，它们是在天主创世纪和道成肉身（耶稣降生）的时空观之具体展开过程中必然呈现的一种结果，具体内涵被表述为“十诫”、“圣教三德”、“七圣礼”、“七克”、“十四哀矜”、“四末论”，等等。其中，十诫是天主的召命，故在天主教诸伦理规范中居于枢纽与核心的位置，其他规范辐辏于此。入教儒士接受了这些规范，同时也认可了此种神学道德的核心与辐辏的关系，如佟国器、朱宗元在序《十诫真诠》时，或称十诫“统乎圣教”，为“品笱”植“本”，或云以“七克”“克己厉行，而纲维乎十诫”，以“十四哀矜”“博施广忧，而润饰乎十诫”，以“七圣礼”“调剂补救，而玉成于十诫”，以威仪信德“观感警悟，而省惕乎十诫”^②。此种以十诫为“人世南针”的伦理认同，在入教士人中是相当自觉的。

五是天主教的价值评判尺度与运思方式。入教儒士采纳天主教的世界人生观，其中所蕴涵的当然也是天主教的价值取向、情感依归与终极诉求。而且，这种价值评判尺度本身包含了基督教文化的独特运思方式，这就是在天堂与地狱、天国与尘世、天学与人学、生与死、正与邪、圣与俗、灵魂与肉身、义人与罪人等二元关系的绝对分立中来评判价值取向和确立意义标准。这些二元对立关系的成立当然是以相信上帝存在为其前提的，而上帝作为本体与本原所直接关联的主要是人的生死安顿问题。因此，灵魂不朽及其两种永恒的安置（天堂与地狱）的思想在天主教诸教义中实为关键之关键，此亦即李九功《慎

① 利玛窦：《坤輿万国全图》，载朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第214页。

② 参见佟国器《叙十诫》、朱宗元《十诫序》，载徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》，第180、182页。

思录》所概括：“天学要旨，约之两言：在以形躯顺灵性之命、以灵性顺天主之命而已”^①。形躯只是试炼灵魂真生命的一个中介，它的生命就如同它所寄寓的有形世界，短暂而空幻，形躯的惟一价值便是顺从灵魂的指引，在此世践履天主的召命，以便脱离肉身的灵魂，得其所“归”。“死”是“归”的真正起点，所以，传教士不仅不以回避的方式来谈论死，而且还在著述里说，让人“常念死侯”，其意图在使人轻忽此生此世，看淡富贵功名，克除淫欲贪念，以灵魂生命的来世永福作为本来故乡。灵魂生命依托于无形德行的滋润，而真正的德行实践只能在面向天主的信仰、盼望和爱意之中方能得以成全，故所谓“义人”，只是一心翕顺天主之人；所谓“罪人”，只是悖逆天主之人。这种价值取向就是奠基于灵魂与肉身、无形的德性生命与有形的欲望生命之二元对立，以此为基点，便有圣与俗、正与邪的道德分趋乃至天堂与地狱、永福与永罚的归宿歧异。在这种二元对立的价值构架中，现世功业受到轻视，富贵欲望遭到贬弃，以生为寄，以死为归，心思言行则全然置于天主的监临之下，这些都与儒家的价值传统恰成对反。在儒家思想中，当然也有各种构成对待、甚至对峙关系的二元范畴，如乾坤、天地、阴阳、男女、道器、体用、虚实、明晦、义利、善恶、正邪、忠奸，等等。宋儒将一/两对待关系视为天地、自然、社会得以动静运旋、升降变化的基本构架，如张载的“一物两体”，程颢的“万物莫不有对”，朱熹的“天之生物……皆是对”、“惟两而后能化”等。这种一/两对待在道德实践领域，有些具有相互对峙、势如冰炭的性质，如善恶、正邪、忠奸等便是如此。但总体而言，其内涵与上述天主教义理框架中的二元对立有显著的差别：其一，一/两对待是一种彼此包含、融为一体的关系，在天地自然之运演与发生的层面尤其如此，此即张载所说：“两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”^②“一”显现、包含在“两”中，而不是在“两”之外、之上的一个绝对的“他者”。其二，一/两对待是从万物之理自然涌现出来的，即“理必有对，生生之本也”^③。但是，其间不存在一个人格神意义上的“安排者”，故程颢又说：“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。”^④其三，处于对待之中的一与两彼此消长、相互补充、相反相成，共同促成天地万物的氤氲浮沉和

生长化育，而不是要求一方绝对支配另一方、消除另一方。后者实际上只有对立而没有统一，故在德行实践中，要求以圣克俗、以灵克肉、以无形克有形，所由臻抵的最高境界就是纯粹的精神，也即生命仅在日新又新的洗练之后，只剩下纯净灵魂而绝无肉躯之染之时，方可升入天堂。

我们说入教儒士在自觉认同“新人”身份之时，接受了天主教的宇宙世界观、人生观以及价值的评判尺度，但这并不意味着他们已完全变成了十足的天主教徒。他们在接受洗礼之前，大都已有成熟的人格，也有一套看待世界和评判世界的定见，这就是自幼被熏陶灌输、成年时已经习与性成的本土世界人生观和价值观。这一定见以儒家思想为基座、为本位、为主导，但是，毫无疑问，其中也渗入了佛道二家的思想因子。因此，入教士人具有信徒与儒士的双重身份，而且其实际内涵常常是阳“天”阴儒，而明末清初一些本土士人皈依天主教，之所以具有深刻的思想价值和文化意义，一个重要原因实在于此。天主教义理所包含的一整套思想与固有的儒家价值之间存在着根本性的冲突，而且，由于在中土文化语境中，“天”的人格意志化的色泽不断脱落、不断淡化，二者之间的反衬愈来愈鲜明，内在冲突的可能性也愈来愈大。初来乍到的利玛窦意识到这种状况之后，采取的回应策略是依附儒家，并且通过对儒家的三重厘分（先儒/后儒，先秦典籍/后儒著作，先秦诠释/后儒诠释），试图避开上述冲突造成的不利影响。但实际上，正是这种策略造成了传教士本身的身份分裂，从而把自己置身于双重身份的夹缝之中，即同时要接受西方神学界、罗马教会及其他修会与中国本土文化力量的双重压力。这种身份的双重性所导致的处境尴尬和精神压力，在入教儒士身上同样存在，有时还是相当严重的。特别是在恪守十诫与依循“不孝有三，无后为大”的先儒古训时，因无法调和二者之根本抵触而致使有些入教儒士不得不处于极端的心理

① 参见钟鸣旦等编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第9册，第155页。

② 张载：《正蒙·太和》，载《张载集》，中华书局1978年版，第9页。

③ 《河南程氏粹言》卷一，载《二程集》，中华书局2004年版，第1171页。

④ 《河南程氏遗书》卷十一，载《二程集》，中华书局2004年版，第121页。

焦虑与精神两难之中。这种精神痛苦不只是某个信徒个人的生存体验,而且还是普遍而尖锐的。因为,它实际上是受天主教东传刺激而滋生的个人精神需要与传统所赋予的集体(国家、宗族、家庭)利益需要之间的矛盾与冲突所连带产生的一种结果。天主教的灵魂救赎本质上是只针对个人而言的,老年人与婴儿各有天主所赋畀的灵性以及自由选择的意志,他们的归宿由他们自己负责。与此相应,作为社会架构的主要支柱的士人也只需承担自己的生命责任,即向天主负责,完成天主的召命。而入教儒士则不然,他们身上还同时要担当国家、宗族、家庭的责任。这样一来,必然要产生忠君与信主、孝亲与“孝”主、听从天主召命与恪守臣子职分、奉行基督教的仪式规诫与遵循儒家礼仪等方面的冲突。有时,这种冲突被置于生或者死的两难境地,而此时的抉择最能显示“新”与“旧”在入教儒士心中的价值分量。兹以王徵为例,据《罪惟录》记载:

癸未冬,贼自成乘胜入秦。征知不免,书“全忠全孝”四大字,付其子永春,且曰:“吾必死。当镌石墓门‘有明进士奉政大夫山东按察司佥事监辽海防军务王徵之墓’。”贼至,手剑坐天主堂,闭口不食。七日而死。死之夕,犹诵“忧国每含双眼泪,思君独抱百年愁”之句。^①

以天主教义理来考量,天主的召命高于一切,灵魂乃天主所畀,生命只需依凭信仰、盼望和爱,遵循“天命”十诫及其他哀矜之德,便可获取永生的入场券,信徒不可自作了却生命之主张。但是,王徵认为,以死报答君王,是对忠孝的完美成全,与自己的基督教信仰绝无矛盾。按照查惟佐的评述,王徵“以此事天”,所表现的乃是真正的“儒教”风范。对于后人来说,为成全忠孝观念而绝命于天主堂,是天、儒冲突的一个极为醒豁的表征。如果说这也算一种“和解”的话,那么,这种以死而达成的和解,对已深深融入入教士人之血脉骨髓的本土价值尚未加以真正的化解。

王徵的遭遇说明,入教儒士在“穿上新人”之后,“旧人”并未自动褪去,而是盘踞在内心深处,使入教儒士的灵肉之躯成为“新人”与“旧人”交战与对抗的场地。当然,在“新人”与“旧人”之间,也不是只有对抗与交战的紧张关系,从利玛窦开始,传教士所孜孜以求的正是如何在天儒之间达成“和解”。中国信徒

也正是在利玛窦、艾儒略等人精心营造的天儒“和解”——天儒之“同”的基础之上才有可能踏上皈依之途。在很大程度上,入教儒士在践履天主教仪规之时所展开的道德历程,以及为护教与传教而撰写的一系列著述,正是这种和解精神的显现。这种和解,一方面使外来学说与本土价值得以衔接汇合,并且缓冲了二者的冲突所造成的紧张关系,另一方面,和解本身又蕴涵了新的质素与创造,它们既不完全同于西方的天主教,也不完全同于本土的儒家思想,而是一个带有“扬弃”(Aufheben)性质的“第三者”,其内涵则可概述为下述几个主要方面:

第一,认同利玛窦的说法,把天主教的“陡斯”与上古典籍中的“上帝”等同起来,又以主宰解“天”,故视“陡斯”之学(Theologia)为“天”学。这样一来,一方面“天”的外延被加以扩大和变质,同时,天主“陡斯”的内涵也被置于中国文化的词义网络,从而其蕴涵也被赋予中国化、本土化的诠释。

第二,接受天主教的义理体系和行为规范,并引入了大量新异的道德词汇,如天主三德、克罪七德、哀矜十四行,等等,但是,这些术语又往往是借用儒家的范畴来表述,因而使其意蕴发生了与本土义理的错综纠缠。

第三,入教儒士在宇宙、世界、人生观念等方面自觉以天主为根本,人与天主的关联远远高于人与君父、妻子、朋友之间的人伦关系,因此,忠孝信义等人伦规范必须以敬畏天主为前提。有鉴于此,入教儒士总是小心翼翼地把忠君孝亲的人伦要求与敬畏天主的宗教情感协调统一起来,以至认定二者之间似乎只有和谐统一性。而实际上,忠君孝亲的人伦情感在其行为抉择方面往往更具支配力。

第四,将天主教纳入儒家修齐治平的框架,以表达重现三代之治的现实诉求。这一结果是由利玛窦开其端绪的。利玛窦出于护教与辨疑的需要,在《天主实义》等书中反复申明天主教的现实功用,而这一方面恰恰最能激发徐光启、李之藻等早期信徒及西学同情者叶向高、熊明遇等人的热情回应。

第五,信仰生活之拓展的家族责任感及家族化特征,即少数士人因某种特别机缘领洗入教,其整个家族也往往会跟着入教。个中缘由,其要有三:一是

^① 继佐:《罪惟录》第3册,浙江古籍出版社1986年版,第1881页。

入教士人在家族中享有崇高地位；二是家族利益完全一体，一荣俱荣，一损俱损；三是入教士人完全认同天主教的生命观念，相信天堂永福才是生命的真正归宿，故常以使父母或儿女皈依作为自己义不容辞的责任，或者说，以此方堪称真正的孝敬或慈爱。杨廷筠甚至以身体自损来迫使虔诚事佛的母亲改归天主教。

第六，天主教义理之再诠释的儒家道德化。这一点，堪称天、儒和解的根本特征，其具体表现则亦可厘析出以下几方面：（1）对于“天主”本身的儒家道德式理解，如入教士人常常以“大父母”来称呼“天主”，与此相应，对于天主的信、望、爱，常常是以人间化的道德术语——“孝”、“敬”来表达；（2）很多天主教的重要神学范畴是用儒家的术语来表述的，其中有浓重的迎合儒家思想的痕迹；（3）对儒家经典的一些话语予以重释，其中，有些原先的意思比较含混，在重

释之中被明确地赋予新义，如“文王陟降，在帝左右”、“三后在天”、“朝闻道，夕死可矣”，被用来证成天堂的存在及灵魂不灭；有些话语，原先所侧重者在“彼”，经重释之后，所重者在“此”，如“未知生，焉知死”、“事死如事生，事亡如事存”，孔子原意在强调此世之道德化生存对于生命安顿的重要性，但经重释之后，所强调者在于让人明白“死”后的灵魂安顿才是使此生得以规划、得以具有方向指引的保证；有些话语，鲜明地表达了两两者之间的价值冲突，如舜帝一娶二女、“不孝有三，无后为大”，等等。此时种种之重释，既有曲解之以进行调和的尝试，也有从天主教的立场加以委婉驳斥者，但即便如此，儒家的伦理倾向与色彩仍然是很浓重的。

（本文作者：刘耘华 首都师范大学文学院比较文学系副教授）
责任编辑：王 贞

（上接第 107 页）它们倒常常构成一种互补关系。这当然并不是说它们之间不存在对立，只是说这种对立处在一种比较次要的位置。中国审美现代性的主要矛盾，较多的倒可能是社会现代性或文化现代性诸层面内部或彼此间的冲突在美学层面的展现。如果这一判断基本上合乎事实，那么，我们不难得出结论，即中国学界对形形色色的（从唯美主义到后现代主义）审美现代性的过于猛烈的批判很可能浪费了理论炮火，而对哈贝马斯这一类学者理论倾向的过度倚重，很可能无助于中国规范意义上的审美现代性的充分发育，而且，容易堕入到丧失审美现代性所特有的批判潜力，进而最终走到与权力代理人同谋的窘境。

其三，现实主义构成了中国文学艺术实践亦即中国审美现代性的总体风格特征。西方大部分现代性理论家都自然而然地把审美现代性与现代主义搭配在一起。因为，对他们来说，从摆脱宗教礼仪的文艺复兴时期的文学艺术开始，到波德莱尔以来的先锋派美学实验，审美现代性经验在现代主义那里达到了高潮。西方理论家倾向于以高度成熟的现代主义成就为标准，并把此前一次次不断寻求变革的文学艺术实践视为其前奏，视为走向完全自律的审美现代性的各种历史阶段。但是，在中国，对表征社会现代性的美学要求却会选择现实主义，并使之成为

艺术生产的主要供应商。忽视中西方对于审美现代性总体要求存在的巨大差异，极有可能把我们引向错位和短路，例如，李欧梵教授尽管注意到了中国人对现代性理解的复杂性，但是在“追求现代性”这一名目下，他讨论的重点还是把某些“五四”新文学作品（例如鲁迅的小说）与西方现代主义第一阶段相比附。这无疑会把我们带到西方中心主义的视野中去，从而在讨论问题之前就已经设置了不言而喻的文化等级的判断，将我们取得的文学艺术成就预先裁决为低一等的过时存在。从艺术社会学的观点来看，我们不应该简单地指责中国的文艺生产没有达到现代主义阶段，而应该从客观的社会事实出发，认识到中国审美现代性为自己规定的任务与其应当承担的功能其实是耦合的，只是这种耦合的方式和西方不一样，西方的审美现代性与社会现代性的冲突其实是对于社会现代性的纠偏，就整个社会的现代性健康发展而言，它的正面价值或耦合功能正表现为否定性或批判性，就这一层面而言，中西方审美现代性尽管思路不同，但所发挥的社会学功能并无二致。

（本文作者：朱国华 华东师范大学中文系副教授、文学博士）

责任编辑：时世平

明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义

作者: [刘耘华](#), [Liu Yunhua](#)
作者单位: [首都师范大学](#)
刊名: [天津社会科学](#) PKU | CSSCI
英文刊名: [TIANJIN SOCIAL SCIENCES](#)
年, 卷(期): 2005, "" (2)
被引用次数: 0次

参考文献 (22条)

1. [白舍客. 静也 基督宗教伦理学](#) 2002
2. [《圣经·新约全书》之《罗马书》、《哥林多后书》、《哥罗西书》、《加拉太书》](#) 2000
3. [口铎日抄](#) 2002
4. [冯秉正 盛世刍莛](#) 2000
5. [无名氏 儒交信](#)
6. [张赓 天学略义序·天主教东传文献续编](#) 1986
7. [王徵 畏天爱人极论](#)
8. [李之藻 天学初函·第1册·天主实义重刻序](#) 1986
9. [张能信 四镜](#) 1989
10. [朱宗元 拯世略说](#)
11. [朱宗元 答客问](#)
12. [李九功 慎思录](#)
13. [朱宗元 拯世略说](#)
14. [杨廷筠 代疑续编](#)
15. [李九功 慎思录](#)
16. [利玛窦 坤舆万国全图](#) 2001
17. [佟国器. 朱宗元 叙十诫·十诫序](#)
18. [钟鸣旦 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献](#)
19. [张载 张载集·正蒙·太和](#) 1978
20. [二程集·卷一·河南程氏粹言](#) 2004
21. [河南程氏遗书·卷十一·二程集](#) 2004
22. [继佐 罪惟录](#) 1986

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_tjshkx200502025.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: d3578925-835f-42e6-89cd-9e4d0077e705

下载时间: 2010年12月15日