

晚明来华耶稣会士的经济伦理 及其对儒学的调适

林中泽

当耶稣会士首次向中国读者传播天主教经济伦理时，他们所面对的是一个长期受到儒学传统熏染、并正在受到利益关系严重腐蚀着的晚明社会。耶稣会的“适应”策略指引他们走上了与中国传统思想相协调的道路，他们充分利用了先秦儒学与宋明理学之间的差异，巧妙地周旋于西学与中学当中，一方面继承了中世纪禁欲主义传统，主张“弃绝财货”；另一方面则发挥了近代早期的人文主义精神，强调“物尽其用”；在消费观上揉合中西，倡导中庸之道；并大胆传播天主教的爱德，呼吁“广施博济”。耶稣会神父们的这些努力在促进中西文化交流方面是有一定意义的。

关键词：晚明社会 来华耶稣会士 经济伦理 儒学

作者林中泽，1956年生，华南师范大学历史系教授，博士。

迄今为止，耶稣会神父在晚明中国所传播的天主教经济伦理仍是一个少人问津的领域。笔者认为，既然经济伦理是基督教伦理的一个不可缺少的部分，那么在考察明末入华的基督教思想时，便无法完全撇开它的经济内容；通过剖析晚明来华耶稣会士在该方面的阐发，人们在理解16-17世纪间中西关系的实质和意义时或许能够得到某些新的启发。本文旨在弄清晚明来华耶稣会士在把天主教经济伦理移植到晚明社会时如何充分利用双方的复杂形势，以便克服“异体排斥”的困难，并在实现改造中国社会土壤的雄心壮志的同时最终使自身获得改良。

一、中世纪传统的继承：“弃绝财货”

文艺复兴时代的天主教，仍然具有强烈的中世纪禁欲主义倾向；作为该时代重要产物的耶稣会，自然无法完全免除该倾向的影响。值得注意的是，明朝社会对于该倾向的蓄发起了促进作用。理论与实践的巨大反差是晚明风气的主要特征：一方面，士人争先标榜“重义轻利”，空谈“义理”成为时尚；另一方面，世俗社会物欲横流，奸诈小人为蝇头小利不择手段。在这种特殊环境下，耶稣会神父们自然要以义制利、以贫约贫，用宗教禁欲主义的一极去抗衡世俗的奢靡恶习。这种宗教禁欲主义首先表现为对于现实人生抱有浓重的悲观情绪，进而对物质财富加以极力贬斥。在神父们看来，人生是短促

而无意义的，故世财是虚妄不实的。利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）在回答中国读者有关人生何以痛苦多于欢愉的问题时，引述了西方某地以生为忧以死为乐的习俗，^①接着他评论道：这种习俗“可谓达现世之情者也。现世者非人世也，禽兽之本处所也，所以于是反自得有余也；人之在世不过暂次寄居也，所以于是宁不足也。”^②在灵与肉的关系问题上，利氏接受了柏拉图的禁欲理论，认为躯体是灵魂自由的束缚：“身也者，知觉尸也，机动佣也，饰境坟也，罪愆饵也，苦忧肆也，囚神牢也，实死而似生也，家贼用爱诱损我心，缠缚于垢土，俾不得冲天享其精气也……”^③既然现世非久留之地，身躯不过是行尸走肉，现世之财自然不值得留恋，饮食之乐自然应当放弃，因此利玛窦告诉他的中国友人：“夫物者非我有也，非我随也，悉乃借耳，何足恋爱乎？身后人所去所也，彼所无用财为，亦无重财为矣，吾曷不萃彼所之所尚乎？”^④“饮食之娱乃身之窃愉也，吾以兹与禽兽同矣；吾益增德行之娱于心，益近至天神矣；益减饮食之乐于身，益迷离禽兽矣。”^⑤利氏这种饮食观与朱熹的相关思想十分相似。曾有弟子问：“饮食之间，孰为天理，孰为人欲？”朱子的回答是：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”^⑥可见，在朱子的心目中，饮食的“娱心”作用也是被从单纯维持生命的功能当中剥离出来的。

把财与德直接对立起来，并对贪恋世财者进行谴责，这是基督教新约的传统。耶稣说：“不要为你们自己积聚财宝于地上，在地上会被蛀虫咬食、被锈菌腐蚀、被窃贼偷挖。应积聚财宝于天上，在天上没有蛀虫咬食、锈菌腐蚀和窃贼偷挖。”^⑦又说：“一个人不能服侍两个主人……你不能既服侍天主，又服侍金钱。”^⑧使徒保禄更进一步认为“爱财是万恶之源”。^⑨耶稣会神父们不仅对此传统恪守不怠，而且充分利用了古代寓意深远的典故、中世纪圣徒的事迹及中国文献中的精辟言词，对这种二元对立的西方思想做了大量的演绎和发挥工作。利玛窦指出：“财也，煽人欲，培骄矜，反谦逊，速谀谄，拂直言，振侈奢，诱邪念，非善其也……夫财与德，不共存之物也；慕财之事，乃世俗之大害也。”^⑩汤若望（Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666）亦把“为富不仁”看作是世俗社会的一种普遍现象：“每观多财者必惰，必迷食色，骄奢淫逸，肆无

^① 这是罗马时代在西班牙的凯尔特人当中普遍流行的一种习俗，参看 William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals, From Augustus to Charlemagne*, Vol. 1, New York, 1872, p. 218.

^② 利玛窦：《天主实义》，载李之藻《天学初函》（一），台湾学生书局 1964 年影印本，第 426-427 页。

^③ 利玛窦：《畸人十篇》，载《天学初函》（一），第 203 页。

^④ 利玛窦：《畸人十篇》，载《天学初函》（一），第 159 页。

^⑤ 同上，第 204 页。

^⑥ 《朱子语类·卷十三：学七 力行》。

^⑦ 《马太福音》，第 6 章 19-20 节。

^⑧ 同上，第 6 章 24 节。

^⑨ 《提摩太前书》，第 6 章 10 节。

^⑩ 利玛窦：《畸人十篇》，载《天学初函》（一），第 276 页。

所忌；天下皆富无贫，即天下皆恶无善矣。”^① 阳玛诺（Manuel Dias Junior, 1574-1659）则借耶稣之口把世财比喻为刺人的“荆棘”，斥之为伤人的“恶物”。他认为财货总是与“苦”字联系在一起：“财货……愈聚愈苦。无，必苦得；得，必苦守；失，必苦无。未得之苦，既得之苦，已失之苦，何时而无苦，可知其虐。”^② 他在树立一个因贪而卖主的反面典型时，特意杜撰了犹大这名耶稣的背叛者在随师布道时就有挪用公款的嫌疑。^③ 由此给世财的险恶性质增添了一个新的依据。在这方面，庞迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）的论述尤详。他说：“财贪，诸恶之口也，忿怒、斗讼、欺诳、盗窃、酷虐、邪淫、懈怠诸情，受养于财也。古贤有言：财于邪情，犹粪于草木，草木失粪则萎，得之则滋；邪情无财发微易消，有财资之，易动速长矣。”^④ 而为子孙敛财，则罪加一等，“财者万罪之器，以幼子拥多财，如狂夫拥利剑也，歼己害人，俱不免焉。”^⑤ 他认为，财与德之所以不能相容，是因为世财有限，我有彼必无，我多彼必寡，势必引米隙怨和争夺；而世德无量，任人寻取，更无相嫉之忧：“世富之路甚狭，如两人相遇穴中，非彼退，我不得进。世富最贫，如一物而两人交欲得之，非是人无，我不得有，非多人贫，我不得富；惟德最富，欲取者，俱取而不减，其路最宽，欲行者，俱容而不相触。”^⑥ 庞迪我还指出，古人任人惟德，今人任人惟财，贪财由此成为世道衰颓的祸根：“古以事任人者，视德巨细；今以事任人者，视财多寡，德荣财夺之，哀哉！”^⑦ 既然贪财之心由世财之有限所导致，那么增加世财是否就能够遏制贪婪呢？神父们的回答是否定的。在他们看来，增财不仅不能减贪，反倒会刺激更大贪欲，因为财物增长的速度永远也无法跟上欲望增长的速度，欲望是无止境的，故惟一的出路是减欲止贪，安贫乐道。“夫财贪与财均长焉，不能自止其嗜，于我何救哉？故增财止贪，如歃卤止渴也。”“夫欲无限，物有限，不能增物以及欲，岂不能减欲以及物？”^⑧ 这种宗教禁欲主义的经济伦理从遏制物欲的道德践履意义上来说是在先秦儒学中找到某些共鸣的，如孔子就多次强调谋食取利不是君子所为，相反，君子应安贫乐道；^⑨ 孟子也把贫穷和灾难看作是上苍考验伟大人物的标志和征兆，他认为没有贫灾的磨炼是成不了大器的。^⑩

不过，由于神父们以宗教救赎论去阐发经济伦理，把德、财关系建立在悲观主义的

^① 汤若望：《主制群微》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1966年影印本，第580页。

^② 阳玛诺：《圣经直解》，卷八，载《天主教东传文献三编》（五），台湾学生书局1972年影印本，第2303页。

^③ 同上，第1607、1980-1983页。

^④ 庞迪我：《七克》，载李之藻《天学初函》（二），台湾学生书局1964年影印本，第835-836页。

^⑤ 同上，第857页。

^⑥ 同上，第844-845页。

^⑦ 庞迪我：《七克》，载李之藻《天学初函》（二），台湾学生书局1964年影印本，第861页。

^⑧ 同上，第850、854页。

^⑨ 详见《论语·卫灵公》、《论语·宪问》、《论语·学而》、《论语·里仁》中的有关内容。

^⑩ 详见《孟子·告子》。

人生理论基础，于是德与财便只能处于一种尖锐对立的境地，这从根本上来说是与世俗的儒家传统格格不入的。神父们的“德”与“财”相当于孔子的“义”与“利”。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”^①这在表面看来似乎也把义、利二者对立了起来，其实不然，儒学经济伦理完全是一种世俗的经世之道，义、利之间不过是层次上的高、低关系，而非互为排斥的对立关系。我们只须读一遍《论语》中的一小段对话便能释然。“樊迟请学稼。子曰：吾不如老农。请学为圃。曰：吾不如老圃。樊迟出，子曰：小人哉，樊迟也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”^②在孔子看来，诸如稼、圃之类的营“利”事务是太基本和太粗俗的工作，君子不应当被拖累在这些事务上而耽误了更为高尚的工作。但是这并不意味着必须要对“小人”的获利日的加以一概否定，小人所谋之“小道”，是完全可以和必须与君子所谋之“大道”并行不悖的，孔子本人就说过：“君子不可小知而可大受也；小人不可大受而可小知也。”^③大受与小知，君子、小人各得其所，小知之谋不过为君子所看不起罢了，正如子夏所说：“虽小道，必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为也。”^④

然而，先秦的“义”与“利”一旦异化成宋代的“天理”与“人欲”，二者的关系便发生了质的变化。宋人引佛入儒，经世的儒学开始具有了宗教的超脱色彩，理成了独立于人及人世的超自然物。朱熹道：“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭，未有天理人欲夹杂者。”又说：“人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。”^⑤虽然朱子能从一种具有物质形态的“气”当中去寻找“天理”和“人欲”的成因，认为气上清则天理存，气下浊则人欲现，^⑥可是“天理”与“人欲”之间已是一种尖锐对立的关系，而不再是层次上的差别。这种非此即彼的说教，背离了先秦儒学的朴实精神，却与天主教二元对立的宗教伦理有异曲同工之效，难怪在神父们要求他们的读者放弃现世物欲和恪守宗教禁欲主义的时候，士人们对此并未曾像在别的方面那样做出强烈反感的表示。

二、人文精神的彰显：“物尽其用”

作为文艺复兴直接产物的耶稣会，除了继承中世纪传统以外，无疑还包容了某些近代社会的要素。因此，当我们把注意力转到另一个侧面时，便发现了神父们所阐发的财富观已被一种关注现实人生的“物尽其用”思想所贯穿，而原先那种宗教禁欲主义在它面前则显得黯然失色。神父们在某些特定的场合里充分利用旧约中有关天主进行创造的

^① 《论语·里仁》。

^② 《论语·子路》。

^③ 《论语·卫灵公》。

^④ 《论语·子张》。

^⑤ 《朱子语类·卷十三：学七 力行》。

^⑥ 《朱子语类·卷四：性理一 人物之性气质之性》。

理论去证明现实人生的合理性。根据这一理论，人类被置于自然界之上，它成为驾驭整个物质世界的真正主人。这一理论一旦被引入了经济领域，便会逐渐脱离宗教本身所固有的羁绊，并自然地散发出一种以人为本的近代精神。在答复有关为何只有人才能通过修习而达于天主之道的问题时，利玛窦便特别强调了人的灵性和伟大：“凡人之所以异于禽兽，无人乎灵才也。灵才者，能辩是非，别真伪，而难欺之以理之所无……人则超拔万类，内禀神灵，外睹物理，察其末而知其本，视其固然而知其所以然，故能不辞今世之苦劳，以专精修道，图身后万世之安乐也。”^① 为了驳斥大乘佛教戒杀生及行斋素，他更进一步指出：“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。”他接着说，世界上的不少物象看来对人十分有害，如毒虫虎狼、火灾水祸等等，这一方面是因为天主必须借助它们以惩戒人类之罪恶，另一方面则是因为人类还没有充分认识它们的性能所致，一旦真正了解了它们，人类就可以转害为利，为我所用。^② 如果撇开其间的宗教神学成分，利氏上述话语无疑与古希腊的理性思维相一致。亚里士多德认为，自然不造无用之物，自然秩序使低级物类服从高级物类，无理性者服从有理性者；由于人是有理性的和最高级的物类，因此一切其他物类都附属于人并为人所用。^③ 可见，在自然论方面利玛窦与亚里士多德并没有什么不同，二者的差别只在于：亚里士多德最终要证明的是奴役制度的合理性，而利玛窦在借用这种自然论去证明造物主对人类的特殊关爱的同时，则在实际上已把人当做一个超越等级差别的抽象整体来看待了。汤若望在谈到人与自然的关系时也明显使用了亚里士多德的论证方法，他认为万物虽属性各异，但终为人所造，故人有权利取用，“总言一切形物，得有于世者，悉属向人……人则最灵，而居形物之上，独能以明司格之，以爱司享之，故乃物体之美好，诸样诸色诸情，悉给人用，不禁不竭也。”^④ 人类无拘无束地享用着天主为其创造的取之不竭和无所不有的自然财富，这固然只是人类堕落之前的一种完善状态，但与此同时，神父们也把这一状态当作人类经由漫长的赎罪过程之后所可能达到的最终理想来追求，于是通过对它的描述和追怀，神父们便对人类泯灭已久的自由权利作出了某种程度的伸张。当被问及为何天主不在一开始时就创造出具有完善德行的人时，艾儒略（Julio Aleni, 1583-1649）答复道：天主只赋予人某种向善的潜能，外加各种邪恶的诱惑，人通过艰难的修习并在克服了这些诱惑之后而达于真善，这才算是人自己的功业；如果修善之劳全由天主包办，那人类就无功可言了。^⑤ 这种对人在自我完善过程中的主动作用的强调，是完全与文艺复兴时期的人

^① 《天主实义》，载前揭书，第379页。

^② 同上，第505-507页。

^③ 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1983年，第8-16页。

^④ 《主制群微》，载前揭书，第518-519页。

^⑤ 艾儒略：《三山论学记》，载《天主教东传文献续编》（一），台湾学生书局1966年影印本，第460-461页。

文主义精神相适应的。汤若望也表达了相同的观点：“万物之中，独人自主，为善为恶，悉出本意，大主（即天主——引注）弗强，惟其弗强，所以善系其功，恶系其罪……”^①显然，在神父们看来，既然天主已把选择善恶的自由权利给予人类，人们最终作出怎样的选择就不是天主的责任了。此外，对善恶的酬报也不再被局限于身后，天主的正义在今世有时也与在来世一样起作用：“善必降祥，恶必降殃，或生前，或死后，此皆天主所必兼用之权。”^②“善恶之报，不在世物，而身后自有至公之刑赏随之……”^③虽然，主亦间以世罚罚之，世赏赏之，以著正制之像，以示照察之不爽矣。”^④今世之报自然以个人在现实生活中的地位或经营活动的成败为外在标志，这多少带有加尔文先定论的味道。不过，这种西式的经济伦理一经落入中国士人之手，便与一种渊源于自然秩序的尊卑等级关系紧紧连结在一起，而完全失去了其宗教平等主义的色彩。如徐光启（1562-1633）在驳斥佛教轮回说时，就谈到贫富贵贱乃天经地义的自然之作：“世人有富贵贫贱之不同，此如人身，有首有足。如只有首，而无手足任其劳，大小便出其秽，不成人矣；世界止有一天而无地，何以载？天止有一日而无星月云露，何以覆？人世止有一君而无百工使艺，何以使？孟子谓无君子莫治野人，无野人莫养君子，天下之通义也。”^⑤从这种与神父们的原意大相径庭的诠释中，我们能够看出中西两种文化要达到真正的沟通是何等困难。

三、古今揉合与中西合璧：中庸之道

耶稣会神父们十分清楚，任何纯宗教的伦理观都无法真正立足于世俗社会——尤其是在一个正受到利益关系严重腐蚀着的晚明社会；要使具有悠久世俗主义传统的中国人能够接受天主教的经济伦理，要走的第一步自然是以中西共有的现实精神作为连接两种不同传统的契机，以期获得中国读者的认同，然后才谈得上进一步的展开。所幸的是，西欧社会长期具有宗教与世俗并行的二元主义传统，神父们完全可以依据客观环境的需要在神法与人法之间进行巧妙的周旋。另一个有利条件是，较为现实的亚里士多德主义在中世纪后期的理性复兴运动中日益为教会所垂青，托马斯神学体系的崛起为该运动作了总结。神父们显然发现了儒学的中庸之道与亚里士多德传统及托马斯主义的许多相似之处并加以充分利用。托马斯认为，世俗人生的目的是过有德行的生活，而有德行的生活的前提则是物质富足；德行生活就是通往天堂之路，故物质富足与天堂幸福是没有矛盾的；促进物质富足是君主的职责，导向天堂幸福是僧侣的职责。^⑥因此，尽管从神法的角度来说贸易在本质上是恶劣的，但只要其目的是正当的，它就是符合人法的。^⑦

^①《主制群微》，载前揭书，第602页。

^②《三山论学记》，载《天主教东传文献续编》（一），第465页。

^③《主制群微》，载前揭书，第601页。

^④徐光启：《辟妄》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局1966年影印本，第641页。

^⑤托马斯·阿奎那：《论君主政治》，见《阿奎那政治著作选》，商务印书馆1982年，第83-89页。

^⑥托马斯·阿奎那：《神学大全》，见《阿奎那政治著作选》，第143-144页。

耶稣会神父显然是这一思想潮流的顺应者，他们深知“弃绝财货”的戒律只适用于发誓守贫的修士，^①而对于普通信众来说，世俗财富不只是永恒幸福的对立面，它在维持基本生命和达于高尚德行方面既是不可或缺的条件，又是不可奢求的试金石。因此，在许多场合，神父们并不反对以信仰为基础和以正当手段为前提的求财致富，正如庞迪我所说：“奉事天主有余力，或以求财，必用正道，天主无不与之。”^②

以正确的信仰和正当的手段去规约信徒的经济活动，结果必然导致一种具有中庸精神的经济伦理。阳玛诺在解释圣经时曾十分明确地提出了这种中道思想：“人行有过，不谓之德；有不及，不谓之德；得中，乃真德也。”^③在该思想的指导下，世财的性质开始发生了微妙的变化，那种先入为主地把财富与恶德直接联系起来的说法在一些场合得到了修饰，阳玛诺就指出：“财本无善恶，人用定其善恶，善用为善，恶用为恶。”^④庞迪我也表达了类似的想法：“金之贵贱，从于人意，去人之意，瓦砾何殊。是以金非因可重，故人贵之，徒因人贵，故重之。”他借用古代迦太基人的格言说：“金钱者，善用之为德器，否则为恶器。”^⑤总之，从社会伦理的意义上来说，世俗财富本身并不能以善恶的标准来为其定性的。

如此一来，决定性的因素就被置于人身上。在现实生活中，人与物的关系是奇特的：人既不得不依物而生存，同时又常常为物所拖累，这便是中庸财富观提出的现实依据。亚里士多德曾带着十分欣赏的口吻描述古希腊曼底涅亚那些自给自足、思想单纯的农牧民：“这类人民……一家衣食并无余裕，所以终岁辛勤，早晚不舍耒耜；他们习于知足，不贪图他人的财物，不作非分之想……”他认为就品行而论，城邦中以此类人为最优良。^⑥耶稣会神父想必从亚氏的这种中庸理想中得到不少启发。在经济伦理上，不贪不奢不吝，知足节用，即为中庸；而无论是在中国还是在西方，传统上都赞誉“俭”，那是因为它具有种种中庸的特征。先秦儒学并不否定致富求贵为人之合理愿望，但同时也认为君子对富贵的追求须取之有道。孔子说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道，得之不去也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道，得之不去也。”^⑦又说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”^⑧君子既以道为先，富贵之事对于自身而言，自然只能随遇而安，不可妄求；而对于他人和民众而言，应使其维持一种不贫不富的状态，以此达于仁义。在孟子看来，人过于富则懒，过于贫则

^① 阳玛诺在演绎景教碑文时指出：“……既入修会，非止弗私蓄敛，全以己有，周给贫乏。”见阳氏著《景教流行中国碑颂正论》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局1966年影印本，第727页。

^② 《七克》，载李之藻《天学初函》（二），第866页。

^③ 《圣经直解》，卷六，载《天主教东传文献三编》（五），台湾学生书局1972年影印本，第2076页。

^④ 同上，卷七，载上揭书，第2237页。

^⑤ 《七克》，载李之藻《天学初函》（二），第844、858页。

^⑥ 亚里士多德：《政治学》，第317页。

^⑦ 《论语·里仁》。

^⑧ 《论语·述而》。

暴，懒与暴都是生乱的祸根。^①而为了应付凶岁时不可预测的物质匮乏，必须养成俭的习惯，于是俭便成了中庸正道上美德。孔子说：“奢则不孙，俭则固，与其不孙也宁固。”^②孟子则把“俭”与“恭”联系起来，认为有了这两样，就可以做到安分守己，既不夺人，也不侮人。^③

耶稣会神父们所阐发的中庸理论显然包含着经济伦理上的节俭精神。阳玛诺在诠释圣经时所贯彻的就是这一精神：“富人紧键财贿，不用不施，谓之不及，而落于吝；太用无节，谓之过度，而落于侈；善用乐赈，以节规财，谓之中中，而得俭士之称。”^④利玛窦打比喻：“财之于用，如履之于足也，适度焉尔矣，短则拘迫，长则倾侧耳。”^⑤他在批判佛教的轮回学说及斋戒习俗时指出：“仁”只可施于人，不可延及于牲畜，因为后者本质上是财货，属于用之于人之列，“鸟兽草木与财货并行，惟用之有节足矣。”虽然利氏仍以现世与来世的对立去解释天主教斋戒的意义，认为饮食是人与兽共性之体现，饮食减则兽性亦减，德行亦增，^⑥但他毕竟承认了现世存在的合理性和人生的必要性。因此，他便有可能把中庸思想具体应用于饮食生活，即一方面强调“无身不得而生”，“无食不得而养”，饮食乃生活不可或缺之重要环节；另一方面，又一再指出饮食过美、过量将“伤身心，恣色欲”。在他看来，饮食惟有以维持生命为度，才能有益身心，延年增德：“君子之欲饮食也，特所以存命；小人之欲存命也，特所以饮食……并未尝为身而生，但无身又不得而生，则服食为腹饥之药，服饮为口渴之药耳，谁有取药而不惟以其病之所须为度数焉？”^⑦故经利氏一番演绎之后，天主教的斋戒看来并无多少苦行色彩，倒是充满人道和实用的精神：“（斋戒）又须量本身之力何如。有衰病者，未免时以滋味养身也；有行役者，劳其四肢，不容久饿。故天主之教制，老者六旬已上，稚者二旬已下，身病者，乳子者，劳力为仆夫者，皆不在斋程之内。”^⑧庞迪我也把中庸精神引入饮食生活：“真节德者，既戒食饮过多，又戒过少；既以节克多食之过，又以智克少食之不及，令就中也。食饮过多，则肉身距违，不若于理；过少，则肉身弱，不能辅神于行德。”^⑨在这里，灵魂的完善显然已经离不开肉体。当然，与纯世俗的和以为民求富谋福为目的的儒学思想比较起来，神父们的宗教节制观仍有自身的鲜明特色。耶稣会的节制观主要是属于个人灵修的宗教伦理，因此它把重心放在个人对世福的心态调节上，而并不怎样重视作为群体大局的“义”与作为个人存在的“利”之间的关系，其主要的体现是神父们总是不断强调应满足已有，知足常乐。利玛窦指出：物质财富与名利、地位，都属身外物，可遇不可求，为了保持身泰气平，人们应随遇而

^① 详见《孟子·告子》。

^② 《论语·述而》。

^③ 《孟子·离娄》。

^④ 《圣经直解》，卷六，载《天主教东传文献三编》（五），第2075-2076页。

^⑤ 《畸人十篇》，载前揭书，第274页。

^⑥ 《天主实义》，载前揭书，第508-509、516页。

^⑦ 见《畸人十篇》，载前揭书，第201页；亦见《天主实义》，载前揭书，第514-515页。

^⑧ 《天主实义》，载前揭书，第520页。

^⑨ 《七克》，载前揭书，第979-980页。

安。^① 艾儒略要求他的中国读者以平常的心态去看待一直被世俗社会所孜孜追寻的世俗事物：“财、乐、福、寿，人之所同欲也，然智者求系已得之财，趋不能失之乐，慕能满己心之福，祷其无终尽之寿也。金帛之财，不必由我得，故智者弗求；世上荣乐，不必永不失，故智者弗趋；日所见，耳所聆，身所享诸福，概未足满我心，故智者弗慕；人生年寿，罔不有终，故智者亦弗之祷。”^② 庞迪我认为，精神上的富有比物质上的富有来得更为重要，而知足常乐就是精神富足，是真富：“以其所得知足者，大富也，实富也；不知足者，大贫也，实贫也。”“君子于财不羨，惟随顺之；得之不废，惟轻之。”^③ 不过，知足常乐毕竟是以“按量定需”为原则，根据该原则，富人在消费上的奢侈常常可以找到正当的理由，因为人们在什么情况下才能知足，既因人而异，又随个人体验的变化而改变。为了防止“足而不知”的弊端，庞迪我设定了另一原则，即“按需取量”，其前提是把“需”控制在一定的范围内，即人之所“需”应像鸟兽那样以能维持生命为度：“夫人以衡称，以尺量，所称量必有限；人以其所须度所取，所须有限，所取亦有限，得而足矣。鸟兽无人灵，其情欲有节，能以所须定所取……以物欲称量物取，物欲无限，物取安所底止而能足乎？”^④

四、天主教爱德之践履：广施博济

一方面，财富本身无善恶，善用则善，恶用则恶；另一方面，中道之行以节制物欲为要，于是必须给多余财物提供一条正当的疏散渠道（即“善用”），那就是施舍。如果说“需”是取的理由，那么“施”就是予的途径。施财赈贫历来被看作是践履基督教信德与爱德的基本体现，因此神父们在阐发该思想时亦不遗余力。通过抨击善德的对立面来赞美和弘扬善德，这是神父们经常使用的手段。他们把“贪”与“吝”当作一队孪生的恶行，并借反贪限物欲，借反吝倡施舍。利玛窦曾用大量的西方寓言说明吝者自以为聪明，结果证明是最愚蠢的，因为“财之美在乎用”而不在于藏；他认为吝财之举归根结底仍源于贪财之念，因而“贪与吝相随，贪必吝，吝必贪”。贪财者与吝财者同样是世财的奴隶而非它的主人，财富的真正主人是那些“使财”者而非“事财”者。^⑤ 所谓“使财”，即为善用财物，而善用财物的最重要方式便是周济他人。虽然耶稣会士有关施舍济贫的思想主要以宗教平等主义为依据，但它也常常从新约“取有余补不足”的经济平均主义传统当中找到其世俗的基础，^⑥ 在这种情况下，神父们的施予观便具有

^① 利玛窦：《二十五言》，载李之藻《天学初函》（一），第331-332页。

^② 艾儒略：《五十言余》，载《天主教东传文献三编》（一），台湾学生书局1972年影印本，第372-373页。

^③ 《七克》，载前揭书，第851、861页。

^④ 同上，第852-853页。

^⑤ 《畸人十篇》，载前揭书，第160、277-281页。

^⑥ 《科林斯人后书》第8章13-15节记使徒保禄对富人们说：“既然现在你们有余，那么你们只有帮助那些不足的人才公平。等将来你们不足而他们有余时，他们就会反过来帮助你们。这样就可使双方都获得均等的对待。”

了明显的功利主义色彩。庞迪我认为，天主生成的财物本足以供世人享用，而贫富差别是由人们之间的相互凌夺造成的；对他人的凌夺则由贪吝引起，消弭贪吝、恢复既有秩序的重要途径之一便是施舍。^①这一带有基督教社会主义痕迹的思想反映了破产小农的情绪，就其反掠夺的社会功能而言，它是激进的；就其历史观而言，它是倒退的；而就其主张的手段而言，它却是软弱无力的。庞氏一再告诫读者：财物生不能带来死不能带走，如不趁在力所能及时济贫积德，则死后不仅财物旋归他人所有，而且无善名可居，终落得个财、德两空。^②积德行善，为自己身后留下一个好名声，这在一般中国人听来还是颇具人情味和吸引力的。他进一步指出：财物匿而不用，既不利人，也不利己；而施财予人，则他人有得财之利，自身有获德之功，何乐而不为？天主教修德之道，无非是使贫者能忍，富者能施；尤其重要的是，施财予人，其意义主要不在于救他人于贫困，而在于救自身于罪恶。^③从这里我们可以看出，在神父们的眼里，一个分化殊异的现实社会固然应当通过“贫者忍”和“富者施”去协调并获得平衡，可是当一名施舍者在进行施舍时，其根本出发点和动机却在于自身的增德和获救，如此一来，人们对现世社会责任的履行便被提升到对来世救赎的关注上，这尽管是拘泥于儒学传统的中国读者所难于理喻的，不过它毕竟比单纯以怜悯穷人相号召的世俗施予观更能蛊惑人心，因而也就具有了更加广泛的社会意义。由于天主教的施予观建立在“人为物先”这样一个宗教创世论的基础上，它把人当做一个虽是抽象却是平等的整体来关怀，从这个意义上来说，它是非常入世和积极的。庞迪我在谈到为什么要济贫赈困时指出：“故有实德者，必爱人于万物之上，不辞劳苦以救人患，不惜费以拯人贫；若吝于费，明微为鄙人，且无德焉。”^④既然无彼此之分的人重于物，当仅以区区财物为代价便能拯救穷人于危难时却不愿为，自然是无德的鄙人了。

在解决了施舍的必要性问题之后，施舍的具体方式问题便被提了出来。庞迪我对此曾规定了几条颇有特色的原则，其一是量力行施：“人求尔，尔能予，则予，不能予，告之以其故，即不予，人不恚矣。”“所施恩，勿过尔量，视友如己足矣；列仁之序，从己身始，故予贫不使我贫，救患不使我人患，乃善予也。”从世俗的角度看，因赈困而使自己陷入困境，未免失去了赈困本身的意义。可见，该原则仍是基督教中道观的引申。^⑤其二是由衷而施：“尔喜予，予乃为恩，强而后可，弗德也。故曰：我感人所喜予，不感我所强也。”庞氏在这里借用了古罗马诗人塞涅伽的名言，表明行施之心比所施之物来得重要。^⑥由衷行施的思想显然直接来自新约，耶稣在谈到施舍时曾说：“你在救济穷人时，必不可张扬，此事应在暗中进行。”^⑦做善事不使他人知道，自然是发

^①《七克》，载前揭书，第880-881页。

^②同上，第846页。

^③《七克》，载前揭书，第877-878页。

^④同上，第871页。

^⑤同上，第871、874-875页。

^⑥同上，第873页。

^⑦《马太福音》，第6章3-4节。

自内心。其三是施当及时：“……有所愿，莫苦乎久久悬望而弗得焉。故与其须，不如即拒，即拒欺微也。”庞氏认为，先许施后食言是一种最折磨人的辱慢行为，它虽然在短期内骗取了受施者的感情，却召来难以消弭的怨恨。^①其四是薄量广施：“施恩者，宜视所施人及所施物也，物勿全施一人，宜及多人。”由于这种施予思想以基督教平等观为基础，受施者便应是一概平等的——即使是恶人也应照施不误。“尔欲效上帝，勿弃恶者，日光下照不遗恶人也；贫人虽恶，与视其恶而弃之，无宁视其性而拯之。”^②这里明显体现了福音书中有关以德报怨的精神，即把恶人和罪人纯粹看作病人，对他们只能施之救治，不能放弃不管，这在普通中国人看来是不可思议的。其五是非义勿施：“施者益一人不损一人，善施也；苟损彼益此，损益半，可谓善施哉？施不待求，谓之美恩；如求我以非义而施之，谓之柔仇；知我施彼，彼必恃恩以恣恶，勿施之，恐其罪恶及我故也。”^③周贫济困既不能损害一些人的利益去满足另一些人的需求，也不能让施舍物用于邪恶的目的，这与基督教的爱德完全相吻合。最后是受施不忘恩，行施不图报：“有不可不忘，施恩于人者是；有不可忘，受恩于人者是。”对于忘恩负义的小人，亦应以德报怨，以恩化仇，体现君子之无限量：“尔施不知谢，勿怒也；不怒，或可化令改矣，怒之则令增恶彼人也。不应一施，必应再施，再施亦忘，三施之，或并前二，能追忆焉。若不增新恩，岂不失旧恩而得仇乎？且微尔量狭矣。施恩而失之，不足徵大度；失恩而施之，乃足徵大度也。故君子能施于无情之人，以至化令有情。”^④此条在伦理依据方面与“薄量广施”原则是基本一致的。

相比之下，中国传统思想对周贫济困显得较为谨慎。先秦儒学固然也包含着一种朴素的施予观，但它与维护政治统治秩序这一世俗目的的关系过于直接和密切，因而在实际上失去了个人灵修的功能；它虽具有某种经济平均主义的基础，却完全缺乏宗教平等主义的色彩。^⑤中国传统的施予观也许主要是渊源于对自然人性的独特理解，即孟子的所谓人皆有恻隐之心，因此见贫不施与见死不救一样不符合人的本性。不过，这种世俗的施予观并没有太多的普遍性和广泛性。孔子在回答“博施”、“济众”是否为仁的问题时，认为广施博济是件极其宏大恢远的事情，连尧、舜等圣人都未必能够完全做到；人们不必那么好高骛远，只要推己及人就算是走上了达仁之道了。^⑥孟子更进一步认为，行施与受施都应合乎义和礼，受施者只有以一定的劳动、服务或名分为代价，才可名正言顺地接受施舍；而以人格为牺牲的单纯赐予，则是无论如何不能接受的。于

^①《七克》，载前揭书，第873-874页。

^②同上，第874页。接上引文有“先己后人，先亲后疏，先善者，后恶者”句，与上下文意相斥，疑在此句前脱漏“勿”字。

^③《七克》，载前揭书，第875页。

^④同上，第875-876页。

^⑤孔子说：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”见《论语·季氏》。

^⑥《论语·雍也》。原文为：“子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必也圣乎。尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

是,在儒家的施予观中,施予者与受施者之间只是发生双边的关系,即施恩与报恩的交互关系,而并不存在施予者与第三方即天国酬报的关系问题。如此一来,“还报”的负疚感便必然有力地遏制着受施者的求施欲望,对于“气节”的过多强调更使受施者处在一种十分羞耻的境地上。与此相应,中国传统上对齐高似乎并没有太多的反感,这是否与宗法制家庭关系的长期存在有关,是值得深入探讨的。但有一个事实却是不容置疑的,即传统儒学总是鼓励人们履行家庭义务和为家族血缘的正常延续积累必要资财,并把这些行为看做是践履孝德的体现。这种情况必然为社会性济贫赈困添加了不少困难。在这样一种背景下耶稣会神父们却知难而上,大胆鼓吹他们那种西式的“广施博济”思想,这既是为了要与佛教的施予观区别开来,也是为了借此达到“以耶补儒”的目的。

五、结 语

由于中国传统的经济伦理具有纯世俗的性质,晚明来华耶稣会士便难免要面对一个完全陌生的世界。然而,正是中国文化的这种世俗倾向,给耶稣会士传播天主教财富观提供了不少便利,因为从理论上说,早期儒学在有关拯救与来世永福等神学目的论领域中所留下的空白,基督教是有可能去加以填补的,神父们常常可以借助先秦儒学的一些话语来证明天主教经济伦理,并反过来赋予前者某种神学的功能。这一过程的复杂性通过两大因素的作用而凸现了出来:第一,16-17世纪的天主教经济伦理既不完全属于中世纪,也不纯粹代表近代,它是文艺复兴这一过渡时期的产物,因而带有天然的二重性,这必然给神父们造就了广阔的周旋余地;第二,宋明理学逐渐疏远先秦儒学的务实精神,更加偏爱佛学的“虚无”风格,在经济伦理上则体现为把“人欲”与“天理”对立起来,让精神生活脱离物质条件,这对于天主教经济伦理的传播既是一个契机,又是一大障碍。不过,从总的方面看,耶稣会神父们为协调天主教经济伦理与儒学间的关系所作出的一系列努力,仍然是有一定成效的。

(责任编辑 辛岩)

晚明来华耶稣会士的经济伦理及其对儒学的调适

作者: 林中泽
作者单位: 华南师范大学历史系
刊名: 世界宗教研究 PKU CSSCI
英文刊名: STUDIES IN WORLD RELIGIONS
年, 卷(期): 2008, ""(1)
被引用次数: 0次

相似文献(1条)

1. 期刊论文 林中泽 儒学的“慎言”与基督教的“戒谎”——早期耶稣会士中文论著中的“言”及其对晚明社会的适应 - 学术研究 2000, ""(4)

先秦儒学倡导木讷寡言, 基督教则力戒以隐瞒事实真相为主要形式的谎言。晚明来华耶稣会士: 在沟通和揉合这两种不同的言论观时, 依据其既定的适应策略, 挖掘和突出共同点, 淡化分歧点, 尽力使基督教戒谎思想带上儒学的色彩而易于为中国人所接受。不过由于在耶稣会士的宗教使命与其道德信条之间存在着不可协调的矛盾, 因此当涉及到神父们自身的道德践履问题时, 戒谎信条便面临严峻的挑战。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_sjzjyj200801012.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 54eed814-c760-48ad-872d-9e4d00741312

下载时间: 2010年12月15日