

# 明清之际伦理学三问题的儒耶对话

## ——兼论对话对中国伦理学的影响

许苏民

(南京大学 中国思想家研究中心, 江苏 南京 210093)



[摘要]晚明西方传教士将基督教伦理学关于上帝面前人人平等、以爱上帝之心爱人、要爱你的仇敌等观念带到中国,促进了有新思想的中国哲人对尊卑贵贱等级名分是否合理、等差之爱局限性何在、为什么对恶人也要宽容甚至还要爱仇敌等问题的思考,并就这三个问题与传教士展开了深入的对话。对话使中西伦理学的异同得以呈现,显示出两者在相通之处的微妙区别,在表面上的相异之处又有某种深层次的相通,从而促进了相互理解。中国哲人以多元开放的眼光看待中西文化,借鉴西学,汲取墨学,改造儒学,综合创新,从而推进了中国伦理学的新发展。

[关键词]明清之际 儒耶对话 伦理学三问题

[作者简介]许苏民(1952—),男,江苏省如皋市人,南京大学中国思想家研究中心学术委员会主任、教授、博士生导师,主要从事中国思想史研究和中西哲学比较研究。

[中图分类号]B82-09;K248/9 [文献标识码]A [文章编号]0439-8041(2011)04-0034-12

基督教伦理学有三大观念,即上帝面前人人平等、以爱上帝之心爱人、要爱你的仇敌,西方近代伦理学关于平等、博爱、宽容的学说即由此发展而来。晚明西方传教士将这三大观念带到中国,其中最难使正统派儒家所接受的就是君臣父子关系的平等、特别是男女性道德的平等观念。这激起了他们异乎寻常的愤怒和强烈的反弹。但这些观念的传入,也促进了一些具有新思想的中国哲人从学理上对尊卑贵贱的等级名分是否合理、等差之爱的局限性何在、为什么对恶人也要宽容甚至还要爱仇敌等问题的思考,并就这三个问题与传教士展开了深入的对话。对话使中西伦理学的异同得以呈现,显示出两者在相通之处的微妙区别,在表面上的相异之处又有某种深层次的相通,从而促进了相互理解。中国哲人以多元开放的眼光看待中西文化,借鉴西学,汲取墨学,改造儒学,综合创新,从而推进了中

国伦理学的新发展。

### 一、为什么说上帝面前人人平等?

“平等”观念不是舶来品。先秦墨家讲“兼爱”,虽被孟子斥为“无父”、被荀子批评为“僇差等”,但这种观念并没有随着独尊儒术而消失,古代农民起义就有“等贵贱”的口号。即使是最强调等级观念的儒家学说,也未尝没有丝毫平等观念的因素。例如,礼运大同说就汲取了墨家思想,尽管只是把它当作对遥远的古代世界的追忆,但毕竟是对平等理想的一种肯定;又如,孔子讲“三人行,必有我师”、孟子讲“人皆可以为尧舜”等等,今人称之为“道德面前人人平等”,尽管这种平等是以恪守等级秩序下最不平等道德为先决条件,但总还有一点先验道德论(性善论)意义上的平等因素;再如,五伦中的友朋一伦,尽管传统士大夫之间往往因其

体制性的势利眼光而缺乏真正的友谊,但至少在名义上是平等的。西方传教士来华前,虽然儒家的等级观念仍占统治地位,但已产生了以何心隐为代表、主张以友朋统摄和调节其他四伦的“天下统于友朋”的观念,进而又有李贽提出“人无不载道”、“普天之下,更无一人不是本”的观念,并发出了“男子之见未必长,女子之见未必短”的惊世妙论。在何心隐、李贽的思想已在晚明社会广为流传的情况下,传教士们带来“上帝面前人人平等”的观念可谓适逢其时。

#### (一) 利玛窦、庞迪我、艾儒略宣扬的平等思想

明万历二十三年(1595年)出版的利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)《交友论》一书,以其宣扬的“友谊的最高目的境界”而成为一部轰动士林的著作。该书的基本思想,源自柏拉图《吕西斯篇》以志同道合为友谊的“终极原因”(或“第一原则”)的思想。其第一则格言是:吾友非他,即我之半,乃第二我也,故当视友如己焉。”第二则格言是:友之与我,虽有二身,二身之内,其心一而已。”<sup>①</sup>据海外学者考证,这两句格言皆来自16世纪法国著名人文主义思想家蒙田的《论友谊》一文:我已经习惯做他的第二个自我,以至于觉得自己只是半个人。”朋友的契合只是一个灵魂在两个身躯上。”<sup>②</sup>书中强调,朋友的结交纯粹基于平等的精神,与势利之心毫不相容:平时交好,一旦临小利害,遂为仇敌,由其交之未出于正也。交既正,则利可分,害可共也。”我荣时,请而方来,患时不请而自来,夫友哉!”<sup>③</sup>

在《天主实义》中,利玛窦在回答中国学者提问时,更把“上帝面前人人平等”的观念贯穿到君臣关系和父子关系的论述之中。他说:国主与我相为君臣,家君与我相为父子,若使比乎天主之公父乎,世人虽君臣父子,平为兄弟耳焉。此伦不可不明矣!”<sup>④</sup>因此,当“天下无道”、君父“私子以奉己”的时候,臣子违逆其意志,是不能说是不孝的。这是十分明确地主张君臣关系和父子关系都应是一种平等关系的论说。

基督教认为,人要做到以平等之心待人,就必须首先克服自以为高人一等的观念,庞迪我(Didace de Pantoja)对这一观点的论述最为精彩而透辟。他说:傲者,以为异于人。如自立山上,视其下,如蹲鸟也,以为我高矣、贵矣、异矣。不知我远视人,谓众鸟在地,人亦远视我,谓一鸟在山。”<sup>⑤</sup>其实,类

似这种“山上山下”的比喻在中国历史和现实中都不罕见。古代的,如左思《咏史》:郁郁涧底松,离离山上苗。以彼径寸茎,荫此百尺条。世胄躐高位,英俊沉下僚。地势使之然,由来非一朝。”现实中,如流行歌曲所唱:山上有棵小树,山下有棵大树,我不知道,我不知道,那个更大,那个更高。”身处高位的未必是贤才,社会地位低的也未必是庸人,古来如此。但这两首诗所表达的,都是以为自己才是真正的高人:自己是涧底松,别人是山上苗;自己是山下的大树,别人是山上的小树;其中所缺少的也正是庞迪我的“山上山下之喻”的平等精神。

传教士在与中国学者对话时还努力宣传男女性道德平等的观念。他们不仅极力劝说儒家士大夫实行一夫一妻制,而且还劝说中国皇帝也要做到“无邪思、无二妇”<sup>⑥</sup>。利玛窦和庞迪我都说,像中国这样的多妻制度(实为一夫一妻多妾制),在古代西方也曾经一度存在过,并不是中国特有的现象,但时代不同了,人们在这一点上是不应该向古人学习的。葡萄牙传教士郭纳爵(Inacio da Costa)说,纳妾既违背“天主化生万有,生一男而特生一女为偶”的教义,也违背中国先儒关于“一阴一阳之谓道”的论说,乃是一种“失阴阳之道”、“伤阴阳之道”、“废阴阳之规模”<sup>⑦</sup>的行为。西班牙传教士陆铭恩(Alvaro de Benevente)又补充说,所谓“尧妻以二女,而舜受以姐妹”的说法不合乎“二女同居,而志不同行”的《易》理,圣人既然明白二女共事一夫会导致女人间的明争暗斗,岂有圣人立法使人争斗的道理?所以,只有实行一夫一妻制才是正道。

①③ [意]利玛窦:《交友论》,见朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第107、108、112页。上海,复旦大学出版社,2001。该文本把《交友论》的第一句格言植入《友论引》,误。——引者注

② 参见《蒙田随笔全集》,上卷,第213、217页,南京,译林出版社,1996。据蒙田原文,可知这两句格言前一句来自古罗马著名诗人贺拉斯,后一句来自亚里士多德。——引者注

④ [意]利玛窦:《天主实义》,见《利玛窦中文著译集》第91页。

⑤ [西班牙]庞迪我:《七克》,见中国宗教历史文献集成《东传福音》,第2册,第266页,合肥,黄山书社,2005。

⑥ 南明隆武元年(1645年),受命赴澳门求援的“宣谕使”毕方济(Francesco Sambiasi, 1582—1649),即曾利用皇帝对他的倚重及其与皇帝的私交,而上呈《修齐治平颂》,劝皇帝无邪思、无二妇、勤仁政、敬上帝。

⑦ [葡萄牙]郭纳爵:《烛俗迷篇》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第2卷,第433—434页,北京大学宗教研究所,2000。

基督教的平等观念有其深层的理论依据,即每一个人的灵魂不是来自其父亲,而是由上帝专门创造的,是上帝赋予了人之所以为人的精神本质,因而没有尊卑贵贱和男女差别。这一观念具有两大意义:

其一,它与任何以“血统高贵”自居的先天不平等的观念绝对不相容。意大利人毕方济(Francesco Sambiasi)与徐光启合译的《灵言蠹勺》一书明确认为人的灵魂与血统无关:或言亚尼玛(Anima,拉丁语,即灵魂。——引者注)是人之血,或言在人之血分,皆非也。”<sup>①</sup>又言:“凡物皆有两模,一体模,一依模。体模者,内体模,物所由成,非是模不成是物,依模者,外形模,物之形象可见者是也。”<sup>②</sup>父母只提供人的形体(外形模),而人之所以为人的内在本质(内体模)——有理性的灵魂——则是上帝赋予的。用托马斯·阿奎那《神学大全》中的话来说,就是在生育人的时候,母亲提供肉体的尚未有形式的质料,这种质料因为受到父亲的精子的力的作用,而形成人的外在形式,但父亲的精子却不能创造有理性的灵魂,灵魂是由上帝创造的。按照这一观点,也就不应存在由血统所导致的先天不平等,每一个人在上帝面前都是天然平等的。这一观点不仅具有制衡西方中世纪贵族政治的意义,而且也具有反对在中国人心中根深蒂固的“血统论”的意义。

其二,它是男女性道德平等原则的立论依据。艾儒略(Giulio Aleni)专门就这一问题回答了中国学者的提问:从绰问曰:人之灵魂,有男女之殊乎?司铎曰:无殊也。”根据基督教义,灵性之所以有始者,始于真宰之赋界也。人在胎中,男四十日昇灵,女八十日昇灵”。<sup>③</sup>人的灵魂都是在怀胎以后才由上帝专门为每一个人所创造的,既然如此,也就没有男女的差别。然而,中国学者认为,既然人的灵魂没有男女差别,为什么女人的智力却常常低于男子呢?艾儒略回答说:天主化成人灵魂,原无男女之异。……故论灵魂本体,原各有记念、明悟之能。惟气禀浊者,其记念、明悟必钝。此实效用之官不利,于灵性无关也。”<sup>④</sup>他用中国人所说的“气禀有清浊之别”来解释男女智力的差异,认为这是认知官能的问题,与灵性没有关系;又以火来比喻灵魂,火的本质是光明,无论男女,其灵魂的光明本质是完全一样的。李贽讲“男子之见未必长,女子之见未

必短”,在经验性的论证方面或许胜过艾儒略一筹,但艾儒略见解的优长之处则在于为男女平等提供了超越性的形上依据。

## (二)基督教的平等观念在中国引起的反响

基督教传教士所宣扬的这样一种开明和进步的思想受到保守的儒生们的激烈反对。许大受《圣朝佐辟》云:夷辈乃曰:彼国之君臣皆以友道处之。又曰:彼国至今传贤而不传子。审从其说,幸则为楚人之并耕,不幸则为子哱、子之之覆辙。忍言乎,不忍言乎?”<sup>⑤</sup>“失吾儒之教,尊君如天,故《春秋》书法称君曰‘天王’,书称‘天命’、‘天讨’。夷乃不称臣而称友,且欲一切国王之皆从邪说,尽去其后宫嫔妃,而等于编氓。”<sup>⑥</sup>总之,在保守派儒者们的心目中,皇权是至高无上的,是不能与臣民讲什么平等的;皇帝无论占有多少女人,也都是天经地义的,岂不闻“天子一夕御九女,是之谓盛德”的圣贤古训吗?

保守派儒生批评利玛窦不懂得儒家强调尊卑贵贱等级名分的深意,“反欲以‘友’之一字强平之”<sup>⑦</sup>。但中国儒家不也有天赋德性平等的观念吗?上帝面前人人平等与天赋德性平等不也隐然有某种相通之处吗?问题的关键就在于,正统儒家要用天赋德性的平等来强化现实中的不平等,其天赋的是非之心本身就蕴涵着对等级秩序的认同;而基督教伦理的上帝面前人人平等则具有凌驾于任何等级秩序之上的超越性,客观上具有制衡乃至最终否定现实中的不平等的作用,所以尽管正統的经院哲学家依然在维护等级制度,但这一教义却往往成为中世纪异端和近代启蒙者用以否定等级秩序的思想武器;基督教伦理与儒家伦理的这一根本区别及其客观上所起的历史作用,也就成为儒耶分歧和对立的真正关键所在。

反对基督教的儒者认为,基督教以“克傲”为道德修养的第一要务的观点从根本上偏离了中国人

①② [意]毕方济口译、徐光启笔录:《灵言蠹勺》,见《四库全书》“子部”第93册,第654—655、652页。

③ 熊明遇:《格致草·大造恒论》,见《中国科学技术典籍通汇》(天文卷)第6册,第141页,郑州,河南教育出版社,1993。

④ [意]艾儒略等述、李九标记:《口铎日抄》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第1卷,第531页。

⑤⑥⑦ 许大受:《圣朝佐辟》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第5卷,第137、153、142页。

以孝为最高美德的核心价值观念和行为规范,是与儒家“百善孝为先”、“孝为百行之本”的伦理观相背离的。这就又引发了激烈的争论。许大受认为,问题不在于要不要克傲,而在于什么是道德的根本、道德的第一要务的问题。他说,关于克傲的道理,早就被儒家的一句话穷尽了,西夷以克傲为先,而儒家则以孝为本,儒家讲克傲是从属于孝的:如彼籍《七克》首贵克傲,只《曲礼》“傲不可长”一句,足以尽之。安事彼不文、不孝之义,而多言繁称为?……故曰“孝为百行之本”<sup>①</sup>。与此相反,天主教则以父母为轻:遍览其书,如所谓《七克》、《实义》、《畸人》、《十二信》、《西学凡》,若经若戒,及《交友论》、《几何原本》等数十万言中,曾不错写一孝字,而乃袭三教诸子中皮毛,曰克傲、克骄,以文其陋。夫不爱吾亲而爱他人,不敬吾亲而敬他人者,未之前闻矣。”<sup>②</sup>

对于保守派儒者对基督教不敬祖宗、不讲孝道的批评,传教士们作了澄清。《口铎日抄》卷六记载了崇祯七年(1634年)艾儒略与费中尊就这一问题的对话:秋七月五日,艾司铎自龙江抵邑。费中尊过访,问司铎曰:向阅圣教诸书,知贵教甚严而正矣,乃闻奉教之家,祖宗遗像尽毁而不存,未知然否?司铎曰:此讹言也。教诫无是也。昔天主降谕十诫,前三诫,惟钦崇一天地真主;后七诫,即以孝敬父母为首。今贵邦乡绅士庶,其奉教者非一家也。所谓思死如生,敬亡如存者,孝爱一念,初未少替也。试明稽之,而人言之讹,种种可破已。”<sup>③</sup>保守派儒者讲“克傲”是从属于“孝”的,而庞迪我则机智地指出,只有“克傲”,才能更好地履行“孝”的义务。他列举了关于“傲”这一罪宗所引起的各种罪过,其中就包括了“不恭敬、不孝顺”两条:自满、自用、自聘、自夸、好胜人、好异、好名、戏侮人、争斗、不恭敬、不孝顺、饰罪、诈善,皆傲之属也。”<sup>④</sup>可见“克傲”与“孝敬”不仅不矛盾,而且“克傲”还是“孝敬”等一系列美德的前提。

由于传教士反对纳妾的言论直接触及中国社会的等级特权,同时也有力地冲击着儒家“男怨风流,女戒淫邪”的双重两性道德,所以在中国引起的反弹和争论也就特别激烈。周之夔说基督教不让儒者们纳妾,说纳妾者必入地狱,简直是禽兽!许大受痛斥传教士反对纳妾的言论是对中国古代圣人的恶毒攻击,简直是不说人话。张广焘更怒斥传

教士反对纳妾是“乱我至尊之大典”:据彼云,国中男女配偶,上自国君,下及黎元,止惟一夫一妇,无嫔妃姬妾之称……无论民庶不得畜姬取妾以犯彼二色之诫,即如《周礼》所载国君之三官九嫔、御妻夫人之属,宁亦悉令遣而出之,若四民之单妇只妻耶!嗟夫,何物妖夷,敢以彼国一色之夷风,乱我国至尊之大典?”<sup>⑤</sup>当然,反对一夫一妻制的不仅是儒家士大夫,也包括做妾的女人。由于传教士要求皈依者必须与妾脱离关系,以至于做妾的女人“把千诅万咒都倾泄在神父们的头上”<sup>⑥</sup>。

然而,中国进步的知识界却对西学宣传的平等观念持热烈的欢迎态度,李贽、焦竑、冯应京等人莫不如此。李贽“以友朋为性命”,他在结识利玛窦以后,将利玛窦编写的《交友论》一书抄写了若干本,分送给湖广的众多弟子。其好友焦竑对此书亦十分叹服,说“西域利君言:友者,乃第二我也。”其言甚奇,亦甚当”<sup>⑦</sup>。冯应京亦感慨地写道:嗟夫,友之所系大矣哉!君臣不得不义,父子不得不亲,夫妇不得不别,长幼不得不序,是乌可无交?夫交非泛泛然相欢洽,相施报而已,相比相益,相矫相成,根于其中之不容己,而极于其终之不可解,乃称为交。”<sup>⑧</sup>从感叹“友之所系大矣哉”,进而言及君臣、父子、夫妇、长幼之道,认为是否讲求友朋之道是关系到君臣是否有义、父子是否有亲等等的大问题,从而明显地表达了以友朋之道来统摄君臣、父子、夫妇、长幼之道的思想。徐光启听从了传教士叫他不纳妾的规劝,以名士风流著称的李之藻等人也与他们的小妾脱离了关系。

### (三)基督教的平等观念对中国哲学发展的影响

由于利玛窦的《交友论》等著作的广泛流传,加上中国本土已经产生的“以友朋论君臣”的新观念,

①② 许大受:《圣朝佐辟》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第5卷,第152、152—153页。

③ [意]艾儒略等述、李九标记:《口铎日抄》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第1册,第561页。

④ [西班牙]庞迪我:《七克》,见《东传福音》,第2册,第261页。

⑤ 张广焘:《辟邪摘要略议》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第5卷,第188页。

⑥ [意]利玛窦著、[比]金尼阁整理:《利玛窦中国札记》,第587页,何高济、王遵仲、李申译,何兆武校,北京:中华书局,1983。

⑦ 焦竑:《古城答问》,见《澹园集》,第735页,北京,中华书局,1999。

⑧ 冯应京:《刻交友论序》,见《利玛窦中文著译集》,第116页。

这两种异曲同工的思想会合在一起,也就形成了更大的影响力。以平等的友朋关系贯通五伦,成为这一时期中国哲学伦理学之新发展的一个突出的闪光点。

顾炎武认为,帝王不仅不应该“肆于民上以自尊”,而且应该具有谦卑的精神。他说:“人主之德,莫大乎下人。”居心以矜,而不闻谏争之论,灾必逮夫身者也。”<sup>①</sup>这种谦卑的精神应该通过“先天下之大劳”、“执天下之至贱”的实际生活锻炼来加以培养:是以殷王小乙使其子武丁服劳于外,知小人之依。而周之后妃亦必服浣濯之衣,修烦縻之事。……舜之圣也,而饭糗茹草;禹之圣也,而手足胼胝,面目黧黑,此其所以道济天下,而为万世帝王之祖也,况乎其不如舜、禹者乎?”<sup>②</sup>他说上古帝王皆直接从事物质生产劳动,由此而知道稼穡之艰难、民众的疾苦,懂得必须尊重民众,在民众的面前没有任何骄傲自大的理由,由此才能担当起治理天下的重任。这一观点与基督教伦理的精神是相通的。在《圣经》中,耶稣告诫人们:“你们中间谁愿为大,就必做你们的佣人;谁愿为首,就必做你们的仆人。”耶稣受难前夕向十二门徒告别时,亲自为他们洗脚,以此作为他所提倡的谦卑精神之见证。现代民主政治提倡的“公仆”精神,其实就是对这一精神的继承和发展。

黄宗羲强调“臣不与子并称”,并把君臣关系形象地比拟为“共曳木之人”,认为君臣之间是一种合作共事的关系。他批评世俗之所谓“臣为君而设”、“视天下人民为人君囊中之私物”、“跻之仆妾之间而以为当然”的奴性心理,指出:天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐。……为臣者轻视斯民之水火,即能辅君而兴,从君而亡,其与臣道固未尝不背也。夫治天下犹曳大木然,前者唱邪,后者唱许。君与臣,共曳木之人也。”他说,万历初,明神宗对于张居正礼遇稍优,道学家们就看不惯了,说“居正之受无人臣礼”,然而张居正的过错恰恰就在于他不能以师傅自待,反而“听指使于仆妾”,为什么道学家们却反而指责他“无人臣礼”呢?是则耳目浸淫于流俗之所谓臣者以为鹄矣!又岂知臣之于君,名异而实同耶?他又说:君臣之名,从天下而有之者也。吾无天下之责,则吾在君为路人。出而仕于君也,不以天下为事,则君之仆妾也;以天下为事,则君之师友也。”<sup>③</sup>

在传教士与儒者关于纳妾问题的激烈争论中,孙元化以其独到的眼光,看到了这背后实际上隐藏着中国文化中两种不同传统的斗争。他说:“失色于今人为最溺,故最难,亦最习,故最骇,曲证力推,不过取征于舜降二、文娶九而已。夫娶二、娶九则殷殷记之,谆谆道之不得忘,而亦有中古中士不弃丑、不再娶、不御嬖、不易糟糠者,独秘而讳之,莫或反焉。”<sup>④</sup>他批评儒者们对虞舜娶二、文王娶九津津乐道,但对历史上那些发迹以后不弃丑妇、不纳姬妾的可敬事迹却有意回避。这段论述表明,孙元化已经开始比较自觉地把中国文化的优秀传统与基督教反对纳妾的主张相接轨了。杨廷筠在《代疑篇》中也专列《娶妻娶妾辨》,为一夫一妻制辩护。他说:“况以伦言,妻不容有二夫,夫岂容有二妻?如转一名谓之妾,遂云无妨,岂妇私一男,亦可转一名,谓之无妨乎?”<sup>⑤</sup>这也是十分明确的反对双重两性道德、主张男女性道德平等的言论。

## 二、为什么要讲以爱上帝之心爱人?

基督教伦理学与儒家伦理的一个最大的差别,恐怕要算是强调“以爱上帝之心爱人”了,其他的一切差别也都是从这一根本差别派生而来。以爱上帝之心爱人,故上帝面前人人平等,把爱人看作是来自上帝的至高无上的绝对命令,从而做到像上帝那样爱人如己。这就是基督教反复讲以爱上帝之心爱人、必体天主之爱人以行其爱的原因。

### (一)基督教把爱上帝凌驾于爱人之上吗?

在儒学与基督教的对话中,有中国学者认为,天主教讲以爱上帝之心爱人,是把爱上帝凌驾于爱人之上,爱上帝是最重要的,爱人则是次要的。利玛窦对这一误解作了廓清。他说:“爱天主之效,莫诚乎爱人也。所谓‘仁者爱人’,不爱人,何以验其诚敬上帝欤?爱人非虚爱,必将渠饥则食之,渴则饮之,无衣则衣之,无屋则舍之,忧患则恤之、慰之,愚蒙则诲之,罪过则谏之,侮我则恕之,既死则葬

①② 《日知录集释》,第19,261—262页,长沙,岳麓书社,1994。  
③ 《黄宗羲全集》,第1册,第5页,杭州,浙江古籍出版社,1985。  
④ 孙元化:《〈则圣十篇〉引》,见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第77页,北京,中华书局,1989。  
⑤ 杨廷筠:《代疑篇》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第3卷,第188页。

之,而为代祈上帝,且死生不敢忘之。故昔大西有问于圣人者曰:行何事则可以至善与?曰:爱天主,而任汝行也。’圣人之意,乃从此哲引者,固不差路矣。”<sup>①</sup>利玛窦认为,爱天主必须落实在爱人上,是否爱人是检验是否真爱天主的唯一标准。而爱人,则必须体现在对他人的困难、疾苦、忧患给予实际的帮助等具体行动上。因此,爱天主与爱人实际上是一回事,只有爱人,才是真正的爱天主。

那么,为什么必体天主之爱人以行其爱呢?利玛窦对这一问题的回答是,只有真爱天主,才能真正爱人。他说:失仁之说,可约而以二言穷之,曰爱天主,为天主无以尚;而为天主者,爱人如己也。行斯二者,百行全备矣。然二亦一而已。笃爱一人,则并爱其所爱者矣。天主爱人,吾真爱天主者,有不爱人者乎!此仁之德,所以为尊。”<sup>②</sup>

对于为什么必须先爱天主,然后转以天主之爱爱人的问题,庞迪我比利玛窦说得更为透彻:“《经》中天主自云:尔爱人,如吾爱尔,此则我命矣。’夫天主之爱我何如?天主之爱至正直,不待我先爱之,而后爱我,乃先自爱我矣。非先受于我,而后授我,乃先自授我。仁者爱人,非视人爱己与否,而自先爱人。……色搦加曰:计益我而爱人者,益在爱在,益尽爱亡。若此者,非仁爱人之道,而殖货之道也。”<sup>③</sup>由此可见,基督教之所以强调必须先爱天主,乃是要人明了爱的真正意义,懂得天主的爱,是不带有任何功利性的最纯粹的爱。而世俗的爱则不然,如古罗马哲学家塞涅卡(即以上引文中的“色搦加”)所云,世俗的爱是一种“计益我而爱人”的利益关系,是一种“益在爱在,益尽爱亡”的关系,充满了利害的算计,与其说是爱,还不如说是做买卖呢。如果人世间尽是这样一种关系,哪里还会有真正的爱的地位呢?经过如此一番分析,我们就可以恍然明白于西方哲人为什么要讲“先真爱天主,转以天主之爱爱人”的深意所在了。

庞迪我认为,基督教的全部教义可归结为“相爱”二字,它是基督教所主张的一切美德的核心,有了它,就有了其他一切美德;没有它,什么美德也谈不上:是德所在,诸德从之”,是德不在,诸德俱虚,似而实非”。<sup>④</sup>他认为,世间的爱有三种:一是习爱,二是理爱,三是仁爱;只有仁爱,才是上帝所要求于人类的爱,是爱的最高境界。他说,习爱的特点是,同居同业,同情同义等,相习生爱

也。是者易聚易散,鸟兽亦有之”;理爱的特点是,“人皆自知生斯世也,同斯人也,不友爱任恤,不能成世道,不能立世事,不能备世变,是故恒求己所爱人,及爱己之人。此人间之事,为爱也私,为德也微,恶人亦有之”。习爱不能把人与鸟兽区别开来,理爱不能把善人与恶人区别开来,只有“仁爱”——“视人为天主之子,与己同性,故爱之”<sup>⑤</sup>——才是上帝对人类的要求。因为要求人们相爱是上帝的绝对命令,所以“仁者自先真爱天主,转以天主之爱爱人”,用神之爱去爱他人,才能达到爱的最高境界。

西班牙传教士利安当(Antonio de Santa Maria Caballero)力图将基督教伦理与儒家的忠恕之道相会通。他引证中国先儒“无忠做恕不出”的观点,来论证基督教伦理以爱上帝之心爱人的观点,说:所云忠也,即圣诫所谓“爱天主万有之上”;所云恕者,即圣诫所谓“爱人如己”是也。爱主爱人,如南北两极不容缺一。不爱主,断不能爱人;不爱人,称不得爱主。先儒曾言:“无忠做恕不出。”此语可谓得其旨矣。但学者莫不知有夫子之道,试于忠恕二义而究心焉,其或庶几于天学乎?”<sup>⑥</sup>必须指出,以儒家“无忠做恕不出”的观点与基督教“先真爱天主,转以天主之爱爱人”的观点相会通,是稍有一点牵强的。在孔子那里,“己欲立而立人,己欲达而达人”是忠,“己所不欲,勿施于人”是恕,故曾子云:“夫子之道,忠恕而已矣。”这一切,都是从现实的人际关系立论,并没有“先真爱天主,转以天主之爱爱人”的意思。利安当把“忠”解释为“爱天主万有之上”,认为爱天主是爱人如己的前提,实际上是用基督教义来解释儒学。但他所概括出的“不爱主,断不能爱人;不爱人,称不得爱主”这两句话,倒是准确地说明了基督教关于爱天主与爱人之关系的学说。

(二)为什么仅仅讲“己所不欲,勿施于人”是不够的?

孔子论“仁”,其基本含义是“爱人”,“己所不

①② [意]利玛窦:《天主实义》,见《利玛窦中文著译集》,第80、79页。

③④⑤ [西班牙]庞迪我:《七克》,见《东传福音》,第2册,第288、286、287页。

⑥ [西班牙]利安当:《天儒印》,见《天主教东传文献续编》(二),第1027页,台北,学生书局,1980。

欲,勿施于人”是其主要含义之一。但是,如果对“己所不欲,勿施于人”这一命题作一番反思的话,问题也就随之而来了。“己所不欲,勿施于人”固然是正确的,但反过来说,己之所欲是不是就可以施之于人了呢?如果己之所欲是正当的、合理的、合乎他人的愿望,那么,“己之所欲,要施于人”就是合理的;但如果己之所欲是邪恶的、不正当的,它也许合乎他人的愿望,也许并不合乎他人的愿望,在这种情况下,“己之所欲,要施于人”难道不大可质疑吗?在这一点上,儒家学者确实是缺乏反思精神的。来华的西方传教士在与中国学者对话时,通过对“己所不欲,勿施于人”这一命题的反思和深入阐发,弥补了儒学的不足。

利安当认为,孔子所讲的“己所不欲,勿施于人”,在基督教的《圣经》中也有相同的论述,两者都体现了“爱人如己”之大旨,这是中西伦理学的一个重要的相同之处。他说:“《论语》云‘己所不欲,勿施于人’,吾主圣训曾有是语,此即‘爱人如己’之大旨也。盖不欲有二,有肉身所不欲者,有灵神所不欲者。肉身之所不欲,如饥寒病苦诸拂逆等事。灵神之所不欲,如贪淫忿诈诸恶愿等情。载在十诫七克十四哀矜,诸书可考也。盖两情相絮,一理互揆,彼此均爱,无揆尔我,所谓恕也,故恕训如心,如其爱己之心,则爱人如己也矣。”<sup>①</sup>《圣经·新约全书·马太福音》第七章第十二节确有与孔子“己所不欲,勿施于人”之说意义相通的论述,其言云:“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人。”后人将基督教的这一圣训称为“金规”或“金律”,利安当认为“此即‘爱人如己’之大旨”,是恰当的。他把这一命题具体化,将“不欲”分析为“肉身所不欲”与“灵神之所不欲”,认为“己所不欲,勿施于人”就是要做到“两情相絮,一理互揆”,以爱己之心爱人,这既是中文的“恕”字中必有一“心”字的深层意蕴,同时也反映了基督教“爱人如己”学说的精髓。

但利安当又认为,仅仅讲“己所不欲,勿施于人”是不够的。为什么呢?他说:“然言不欲勿施,未言所欲则施。倘己所欲者,邪情邪事而以施之于人,是又害人如己也。故善言爱者,必体天主之爱人以行其爱,而后可以言爱人如己,则爱人即所以爱天主也。”<sup>②</sup>在这里,利安当再次强调了“善言爱者,必体天主之爱人以行其爱”的意义。用今天

的话来说,就是爱人如己必须有一个具有普世性的正当前提。道德作为处理个人与他人、与群体之关系的行为规范,必须是有利于他人、有益于社会的,个人的愿望是否应该付诸行动,这种行动是否具有正当性,是必须放在个人与他人、个人与群体的关系中来加以考量的。在这种考量中,“己所不欲,勿施于人”固然是正确的,但是,己之所欲,却一定要施于人,则未必是正确的。因为己之所欲并不一定就对他人、对群体有益。

问题最终恐怕还要归结到如何理解基督教的“爱人如己”上。对此,庞迪我引奥古斯丁的话作了论述。他说:“圣亚吾斯丁曰:尔先知爱己,许尔爱人如己。未知爱己,恐尔坏人如己也。”……尔既爱己,必不行恶;尔欲为恶,而爱人如己亦必爱人为恶如己,以邪爱坏己及所爱如己之人矣。故既不知爱己,且勿爱人如己。”<sup>③</sup>基督教认为,每一个人的灵魂都是上帝赋予的,是独一无二的;每一个人在不同的道德价值面前都有自由选择的权利,这就是人的自由意志。因此,人不应以唯我主义的态度来把自己的意志强加于他人,否认他人是与自己一样的有独立的思想、独立的意志、独立的情感的个人,剥夺他人在不同的道德价值面前作自由选择的权利。真正“爱人如己”的人是不会这样做的,这就是基督教强调的“不知爱己,且勿爱人如己”的真义所在。

### (三)以基督教的博爱观改造儒学

基督教伦理的博爱学说对明清之际的中国伦理学发生了深刻影响,主要表现在两方面:一是将儒、耶、墨相会通,以基督教和墨子的博爱观来改造儒学,以杨廷筠为代表;二是深刻反思儒家的“等差之爱”观念对于家庭和社会所造成的严重负面影响,明确提出反对等差观念、提倡平等待人的新道德,以顾炎武为代表。

杨廷筠接受了基督教关于爱的学说,又从墨家学说中汲取了“天之所欲人兼相爱”的思想,以此来改造儒学。他说基督教的学理从根本上来说与儒学是一致的:“其‘大旨不越两端。曰:钦崇一天主万物之上;曰:爱人如己。夫‘钦崇天主’即吾儒

<sup>①②</sup> [西班牙]利安当:《天儒印》,见《天主教东传文献续编》(二),第1027-1028、1028-1029页。

<sup>③</sup> [西班牙]庞迪我:《七克》,见《东传福音》,第2册,第289页。

昭事上帝’也。爱人如己’即吾儒‘民吾同胞’也”。张载所谓‘民吾同胞’依然讲的是等差之爱，这一点程颐早就指明，但杨廷筠却是在上帝面前人人平等这一根本前提之下来讲‘民吾同胞’的。他批评儒者‘泛而言敬天’，强调‘必爱人乃为敬天之真’；批评他们‘泛而言爱人’，强调‘必克己乃有爱人之实’；批评空谈‘敬天爱人’，强调要把这一道德的绝对命令付诸实际行动，在道德修养上要克去自以为高人一等的骄傲、看不得别人比自己好的嫉妒、热衷于讨小老婆的淫荡等等这一切在儒者中最为流行的‘罪根’。他认为，必如此，才能在心灵中植下‘德种’；必如此，才是儒者们标榜的‘纯是道心’。他把基督教的博爱学说与墨家以‘兼爱’为‘仁’的学说相会通，来阐述超越传统的‘等差之爱’的博爱精神：惟有力者能庇人，诸形用之物需焉；惟有德者能淑人，诸神用之物需焉，故责备尤为独重。设吾之养生送死，无不如意，而遇形可哀矜者，曾不动情，可谓爱人身如己乎？可谓能爱天主乎？<sup>①</sup>他说他的这一学说‘断非墨子兼爱之说可得而仿佛’，其实说的却全是墨子的语言。所谓‘爱人身如己’，正是墨子讲的‘爱人若爱其身’；所谓‘有力者能庇人’、‘有德者能淑人’、‘爱人身如己’，正是墨子讲的‘有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人’。杨廷筠说‘墨氏……兼爱’，原是圣贤大道，这句话讲得何等的好啊！可是他笔锋一转，又说‘其流之弊，乃至无父’<sup>②</sup>，这又把孟子攻击墨子的话拿来作掩饰了。在独尊儒术的时代，杨廷筠要改造儒学，也不得不作一点妥协，可见传统的力量是何等强大！

反对等差观念、提倡平等待人，是顾炎武伦理学说中最富于近代性的因素之一。他认为等差之爱的观念有两大弊病：一是在家庭中强分尊卑贵贱，甚至连同父异母的兄弟也要分尊卑贵贱，春秋以下，骨肉衰薄，祸乱萌生，鲜不由此。<sup>③</sup>他驳斥了为等差观念辩护的所谓“《春秋》变周之文，从殷之质”的观点，指出：诗人美鸚鵡均爱七子，岂有于父母则望之以均平，于兄弟则教之以疏外，以此为质，是所谓直情而径行，戎狄之道也。<sup>④</sup>明确认为传统的‘等差之爱’观念是‘戎狄之道’，不是先进的汉民族应该有的道德观念。二是‘等差之爱’从家庭推广到社会以后，造成了人们日益滋长的势利之性，导致只认关系，不讲道义。他感慨地

写道：“言论者计厚薄而吐辞，选举者度亲疏而举笔，苞苴盈于门庭，聘问交于道路，书记繁于公文，私务众于官事。”世之弊也，古今同之，可为太息者此也。”<sup>⑤</sup>他又说，等差之爱使宗法关系全面渗入官场和学界，生员一登科第，马上就生出了太老师、座师、房师、同年、年侄、世兄、门生、门孙等各种名目，形成朋比胶固、牢不可解的关系网，为谋取私利服务。人们为追求富贵而荣辱不分、以耻为荣，宦官魏忠贤当政，“公卿上寿，宰执称儿”；以巴结达官贵人的轿夫、家人为结交权贵的捷径，更成为官场上普遍流行的风气。这就是儒家主张待人接物以关系亲疏、人情厚薄为转移的现实后果。针对传统社会盛行的势利观念、浇薄之风，顾炎武鲜明地提出了‘君子以广大之心而裁物制事’<sup>⑥</sup>、决不以势利之心待人的原则，并将其作为‘行己有耻’道德底线的一个重要内容。

### 三、为什么对恶人也要宽容，甚至要爱仇敌？

基督教《圣经》的《旧约全书》讲“以眼还眼，以牙还牙”（《申命记》），对于敌人或恶人是不宽容的；《新约全书》则不同，一再讲“要爱你们的仇敌”（《马太福音》）、“恨你们的，要待他好”（《路加福音》）。来华的耶稣会传教士对前者避而不讲，而对后者则宣扬不遗余力。

中国哲学中有没有对恶人也要宽容、甚至要爱仇敌的观念？人们也许会不假思索地说没有，因为在中国，嫉恶如仇历来被看作是一种美德。然而，实际情形要复杂得多。老子就是主张“以德报怨”的，认为只有善待天下所有人，才能使善者更善，使不善者受到感化而改过从善，《道德经》之所谓“善者善之，不善者亦善之，德善也”（第四十九章），就是说的这一道理。孔子虽讲“以直报怨”的“直”道（《论语·宪问》），但也讲“己所不欲，勿施于人”的“恕”道（《论语·卫灵公》），曾子讲“犯而不校”（《论语·泰伯》）。在历来被视作非正宗的儒家学者思想中也有这一观念，且比老子、孔子等先哲论述得更为深刻，如柳宗元《敌戒》所云：皆知敌之仇，而

①② 杨廷筠：《代疑续篇》，见《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第3卷，第247、229页。

③④⑤ 《日知录集释》，第159、181页。

⑥ 顾炎武：《答王山史书》，见《顾亭林诗文集》，第84页，北京，中华书局，1959。



不知为益之尤；皆知敌之害，而不知为利之大。……孟孙恶臧，孟死臧恤，药石去矣，吾亡无日。……敌存灭祸，敌去召过。有能知此，道大名播。”明确认为政治上的竞争对手是“灭祸”的药石，如果把对手当成敌人消灭掉，就会给自身带来灾祸；并说只有明白这一道理，才能显示出“道”之大，而统治者宽容竞争对手的道德美名也会因此远播。

然而，孔子以后的正宗儒家学者的观念却不是如此。他们片面地发展了孔子的“以直报怨”的观念，如《礼记》借孔子与子夏的对话申说与仇人不共戴天之义，《公羊传》讲“《春秋》大复仇”，要人们永远牢记仇恨：“九世犹可以复仇乎？虽百世可也。”朱熹讲“以其人之道还治其人之身”，这正与基督教《旧约全书》之所谓“以眼还眼，以牙还牙”的报复逻辑相同。如何看待传教士宣传的“爱仇敌”的观念？这一观念是否真有道理？这一切，都需要作具体分析。

#### （一）艾儒略论杀尽天下恶人将导致人类灭绝

在《三山论学》中，叶向高向艾儒略问了一个很有趣的问题：第天主生人为善，人顾为恶，天主有权，何不尽歼之？为世间保全善类。岂其不能，抑不欲乎？也就是说，既然上帝惩恶扬善，为什么不杀尽天下恶人呢？既然上帝全知全能，为什么不造就一个纯善无恶的世界呢？祂有权这么做，也有能力这么做，难道是祂不想这么做吗？

对于这一问题，艾儒略作了一个既出人意料而又颇富深意的回答。他说，如果想杀尽天下恶人的话，就将导致人类灭绝：天主无不能，然有不可。若必举恶人而尽歼之，谁是不罹法网者？恐将靡有子遗矣。”<sup>①</sup>《圣经》中有一个故事，就是讲述这一道理的。故事说的是一个女人与人通奸，于是一群女人就拿起石头要砸死她，这时耶稣出现了，祂问这群女人：你们谁是无罪的？众女人听了这话，全都羞愧地跑开了。清初，中国天主教徒张星曜在《天儒同异考》一书中也讲到了这个故事，内容略有差异，但表达的意思却是相同的。他说：有众人送一不洁之妇至，欲天主判其罪，而击杀之。天主曰：无瑕者可以戮人，命众人退，云我呼一人至乃至。及呼其人至，则其人隐微之过恶，天主一一书之于地，其人惭而退，易一人亦然。至众人皆去，天主谓此妇曰：欲击杀汝者皆去矣，尔自今痛悔前非，改过迁善可也。”<sup>②</sup>按照基督教义，这世界上没有圣人，也不存

在所谓纯善无恶的人，在现实社会中，每一个人都是有罪过、有缺点的，是会犯错误的，因此，谁也没有资格抢占一个道德的制高点，以圣人、君子自居去对他人作道德的裁判。如果以道德理想主义的观点要杀尽天下恶人，就只觉得这个也该死，那个也该杀了。如此，岂不要导致人类的灭绝？这一观点实在非常深刻。宋明道学家的“以理杀人”，近代人类社会的许多惨无人道的悲剧，大都是由这种所谓“杀尽天下恶人”的道德理想主义所造成。

艾儒略还进而阐述了天主之所以容忍恶人的两点理由：一是天主慈悲，望人悔改。他说：天主至公也，尤至慈也。其爱人悲恳，如慈母望子，子虽不肖，其忍遣弃绝之耶？且天主所以容恶人者，其慈悲无己之心，犹望其改。”二是人世间有始恶终善之人：“世亦有初为恶而终善者。始因蒙昧无知，陷于污下，继而因人启迪，翻然奋励，跻于高明。若使陷罪即灭，将法无自新之路，非大父母慈爱心矣。”<sup>③</sup>

利玛窦虽然很少谈及中国现实，更几乎完全不谈中国的现实政治，但他还是通过阐述基督教义，对儒者所谓“九世犹可以复仇乎？虽百世可也”（《公羊传》庄公四年）的观点和佛教徒所说的一人为恶将在子孙身上受到报应的说法、对中国专制法律中的“株连”恶法提出了委婉的批评。他说：我自为我，子孙自为子孙。夫我所亲行善恶，尽以还之子孙，其可为公乎？……尔为善，子孙为恶，则将举尔所当享之赏，而尽加诸其为恶之身乎？可为义乎？尔为恶，子孙为善，则将举尔所当受之刑，而尽置诸其为善之躬乎？可为仁乎？”<sup>④</sup>中国传统社会的专制恶法，一人受祸，全家人甚至三族、九族、十族都要跟着受祸，乃至“斩灭无子遗”。利玛窦明确指出，一个人的行为的善恶，只能由他一个人来承担，而株连家庭成员、他人和子孙的专制恶法既不公、也不义、更不仁，非但王者，即霸者之法，罪不及胄”。<sup>⑤</sup>号称崇尚“王道”、大讲“仁义道德”的中国皇帝怎么能制定和实行这种恶法呢？从学理上来说，株连恶法“紊宇内之恒理”，即违背人类社会

①③ [意]艾儒略：《三山论学》，见《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第1卷，第340页。

② 张星曜：《天儒同异考》，见《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第3卷，第600页。

④⑤ [意]利玛窦：《天主实义》，见《利玛窦中文著译集》第66页。

的公理 ;从实践上来说 ,亦“无所益于为政”<sup>①</sup> ,只能使人民对统治者更加仇恨 ;由此可见 ,这样的恶法实在是没有存在的理由的。

(二)孔子的“以直报怨,以德报德”之说有何局限?

据《论语·宪问》记载,当有人问孔子“以德报怨,如何”时,孔子回答说:“何以报德?以直报怨,以德报德。”意思是说,应该以公平正直来回答怨恨,以恩惠来酬答恩惠。“以直报怨”不能简单地理解为孔子绝对反对以德报怨,而是在一定条件下,“以直报怨”中也是可以部分地容纳以德报怨的因素的。在儒耶对话中,孔子的“以直报怨”与后儒一味强调复仇的区别亦得以澄清,但传教士们仍力图说服儒者们接受其“以爱报仇”的观念。

庞迪我引证《圣经》中使徒保罗的话,来说明“以爱报仇”优于“以直报仇”。他说:“葆禄圣人曰:谗尔者赞美之,勿谤讪之,勿以恶报恶。又曰:尔仇饥食之,渴饮之,不胜于恶,反以善胜恶矣。若以直报害,免己犯罪;以恩报害,又掇人罪。以直报仇,免为人仇,以爱报仇,又化仇为友,孰善乎?”<sup>②</sup>从这段话来看,庞迪我是颇能正确地理解孔子关于“以直报怨”的真实含义的。他认为,出以公心的以直报仇,其中所包含的一定的条件下的以德报怨,可以收到不与别人结仇的效果;但与基督教主张的以爱报仇相比,还是有所不足的。因为以爱去对待怨恨自己的人,不仅能够解除敌意,而且还可以化仇为友,这在实际上是以善战胜了恶。两者相比,后者的效果更好。

清初天主教徒张星曜对孔子的“以直报怨”的意义理解更为全面。他说:“夫以直报怨,则爱憎取舍一于至公而无私。如祁奚与叔向有怨,而请免叔向;邴无正与尹铎有怨,而为尹铎解释;皆以直报怨也。夫免仇于死,不可谓非德矣,然彼则曰:‘吾为君谋也。’”<sup>③</sup>也就是说,在“为君谋”这一前提下是可以德行去化解个人之间的仇怨的;所谓“爱憎取舍一于至公而无私”,才是孔子所谓“以直报怨”的真正含义。这一论述是比较平允的。但后来的儒者们处理个人恩怨是否完全能够做到“爱憎取舍一于至公而无私”呢?从历史事实来看,能做到这一点的人也只是凤毛麟角而已。即使不同思想见解的分歧,儒者们往往也会为此结下私怨,并将这种私怨转化为“君子小人之辩”,对

于他们心目中的“小人”总是采取必欲除之而后快的态度,但这丝毫也不影响他们依然打着“至公而无私”的旗号。

在传教士们宣传“要爱你的仇敌”的观念时,儒家学者确实感到不可理解,亦不能接受。在《天主实义》中,中士说:“苟爱者用于善人可耳。人不皆善,其恶者必不可爱,况厚爱乎?若论他人,其无大损。若论在五伦之间,虽不善者,我中国亦爱之,故父为瞽叟,弟为象,舜犹爱友焉。”——这个问题有两层意思:其一,对于外人,只能爱善人而不能爱恶人;其二,对于自家人,纵然再怎么恶也应该爱。

利玛窦在回答这一问题时,着重阐明了爱的超功利性。他说,世俗所说的仁之为爱,只是把爱看作是一种可相报答之物,如果我爱人而别人却反而以仇恨来报我,则我是不是还爱这样的人就成为问题了。怎么对待这个问题呢?根本还在于如何看待爱,爱究竟是功利性的,还是超功利的。如果把爱看作是超功利的,那么天下就没有绝对不可爱的人,即使对待恶人也应该爱。他说:“失仁之理,惟在爱其人之得善之美,非爱得其善与美而为己有也。……若尔爱尔子,惟为爱其奉己,此非爱子也,惟爱自己也,何谓之仁乎?恶者固不可爱,但恶之中,亦有可取之善,则无绝不可爱之人;仁者爱天主,故因爱天主而爱己爱人,知为天主则知人人可爱,何特爱善者乎?”<sup>④</sup>爱的超功利性来源于天主的超越性,因为天主对于普天下人是一视同仁的,所以人世间的仁者也应该“博爱于人”,包括爱恶人。当然,爱恶人并不是爱他的恶,而是通过爱来使其改恶而化善。至于儒家主张家里人纵然不善也应该爱,如“父为瞽叟,弟为象,舜犹爱友焉”云云,利玛窦显然也是认同的。但他强调,爱不能局限于家庭之内,不能局限于对父母的爱,因为这种家庭伦理之爱,在狭义动物界也是存在的;只有人才能从具有超越性的思想高度去爱普天下的人、爱天下之物。

庞迪我在《七克》中着重论述了“以爱报仇,化仇为友”的道理。有人问他,对于那种在背后说自己的

① [意]利玛窦:《天主实义》,见《利玛窦中文著译集》第66页。

② [西班牙]庞迪我:《七克》,见《东传福音》,第2册,第307页。

③ 张星曜:《天儒同异考》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第3卷,第585页。

④ [意]利玛窦:《天主实义》,见《利玛窦中文著译集》,第81页。

坏话,甚至公开施以人身攻击的人,应该采取何种态度?他回答说,应该可怜这样的人,因为他有病,而且病得还不轻:智者必不怒一人。何者?人非善即恶,善者非至愚,孰怒之?恶者亦不宜怒,心恶犹身疾也,身疾者人共怜之,心恶者其病益重且危,不尤可怜哉?一人瞥色搦加,人告之,答曰:若以存心瞥我,我或怒,但以病心瞥我,我何怒?<sup>①</sup>他引用塞涅卡的话,说明有智慧的人对于人性的病态和心理的疾患有多么深刻的洞察,同时也说明,对于这些患有心理疾病的人,难道还不应该给以宽容吗?他还说:“感人化人之德,无如平心愉色,忍受非义之言也。”礼貌地听别人讲话,包括礼貌地听别人讲批评甚至攻击自己的话,是一个人具有教养的表现,同时,对于批评和攻击自己的人采取礼貌和容忍的态度,才能起到感化对方的效果。

他说狭隘的复仇心理表面上是为了维护公正和正义,其实在本质上乃是损人利己,以损人利己的心态去报复仇敌,能够平息社会的纷争、带来社会的和平和安宁吗?回答是不可能的:复仇者,于人害觅其安,以人损求其益,能得乎?塞涅加曰:大容之君子,仇既在手,则以能复仇为复仇,知复仇之大且荣者,莫如能复而不复,莫如能害而赦也。故曰,宽仇之荣,甚于胜仇之荣。况尔欲复人仇,人又欲复尔仇,争斗紊乱,何所底止耶?<sup>②</sup>在这段话中,庞迪我再次引证了塞涅卡的论述来说明:对于真正的君子来说,宽容仇敌给自己带来的荣誉,与战胜仇敌所获得的荣誉相比,其实是更大的;与此相反,狭隘的复仇心理将导致人世间争斗不已,使人间永无宁日。

### (三) 基督教的宽容观念对中国伦理学的影响

基督教伦理学宣扬的“爱仇敌”的观念虽然从总体上来说很难为中国学者广泛接受,但其影响却不可忽视。在儒耶伦理学对话中,也有学者完全接受了基督教的观念,并加以发挥,如杨廷筠;有的学者也许由于受到传教士在这方面讲的某些道理的启迪,特别是受到艾儒略所说的杀尽天下恶人将导致人类灭绝的观点的震撼,由此从道德理想主义走向经验主义,如顾炎武;还有的学者,虽然仍坚持正义的复仇观念,但却对朱熹所谓“以其人之道还治其人之身”的观点进行了猛烈的批评,主张对待恶人也应采取人道主义的态度,如王夫之。这一切,似乎都可看作是儒耶伦理学对话

所产生的积极影响。

有人问杨廷筠:“西学德仇,有之乎?”杨廷筠回答说:“有。……圣教主于爱人,仇亦人也。……遇仇可爱,或当救济,必顺主命,以爱而救济之。不因其虐我,而遗于所爱之外也。”<sup>③</sup>他说基督教之所以主张爱仇敌,就在于仇敌也与自己一样是人;上帝对所有人都是一视同仁的,以上帝的神爱去爱人,当然也就包括了爱仇敌在内。只有这样,才能真正显示出仁者爱人的博大胸怀。他又说,仇敌的存在其实是有益无害的,宽容仇敌,善待仇敌,不仅可以使人具有宽容的美德,而且还可以促进自我的完善和事业上的成就,因此,真正的君子应该以一种“我与此人两受其益”(双赢)的方式来处理与仇敌的关系:君子不喜仇,亦不疾仇,吾无德于仇,适得吾常,惟更有恩以加之,转成吾盛德也。且彼有人心,亦必自愧,愧生悔,悔生改,我与此人两受其益。”<sup>④</sup>但这一回答并没有使提问者满意,于是接着问道:若然,恶人不太得志乎?杨廷筠回答说:有何便宜?此人为我所容,不能容我,我大彼小,安见得志?况旁观者不平,是明有人非也。”<sup>⑤</sup>他接着说,这世界之所以不得太平,就在于世俗的人们嗔怒之心、怨恨之心太重了,较量利害得失的心思太明了,处理个人恩怨总是抱着矫枉必须过正的态度,即使如此,还生怕不能做到佛教所谓的“报施平等”。如此恶性循环,怨怨相报何时有个尽头!其实,人世间哪里有绝对的、不差一丝一毫的所谓公平呢?那些怨恨心太重、计较利害得失太明的人,如果要深究他们的心理的话,恐怕大抵都是怀着“宁可我负天下人、勿让天下人负我”的极端自私的心理,只是拿孔子的所谓“以直报怨”来作挡箭牌罢了。如果大家都如此,这世界上哪里还会有什么公平呢?

顾炎武从理想主义回到经验主义,认为人不可能在现世建立一个道德理想主义的世界,一切都得从实际出发、从经验事实出发。他说:“世之君子必曰:有公而无私。此后世之美言,非先王之至训也。”<sup>⑥</sup>又说:“邪说之作与世升降,

①② [西班牙]庞迪我:《七克》,见《东传福音》,第2册,第303、306页。

③④⑤ 杨廷筠:《代疑续篇》,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第3卷,第247、247、248页。

圣人之所以不能除也。”<sup>②</sup>即使是圣人、圣王,对于人们的私生活也是无可奈何,周文王“不能使四方之风有贞而无淫”<sup>③</sup>,“虽三王之世……不能使天下无再适人之妇”<sup>④</sup>。所以,像道学家那样想要消灭一切“异端邪说”,想要用一个模式来支配人们的生活,以为这样就可以建立一个道德理想主义的世界,实际上是不可能的。他认为宋儒的所谓道德理想主义是否合乎道德,其实也是大可质疑的。譬如,允许寡妇再嫁,就是一件体现“先王恤孤之仁”<sup>⑤</sup>的事情,而宋儒则视为失节,要强迫其守寡,就很不道德。从历史的经验认知中,顾炎武看出了传统的道德理想主义的虚妄,看出了人和社会都不可能“止于至善”。这世界上没有尽善、尽美,只有更善、更美。从理想主义回到经验主义,这是一种真正有益于社会进步的清醒的理性态度。

宋儒朱熹以道德的“严气正性”著称,是一个恨不得杀尽天下恶人的人。他认为“徒流之法不足以止穿窬淫放之奸”,因而力主恢复上古三代的肉刑——对于偷窃的,剝脚;对于犯淫的,就阉了他(她)们;认为只有这样才能“绝其为恶之本而使后无所肆焉”,这就叫“以其人之道还治其人之身”,“仰合先王之意而下适当世之宜”。<sup>⑥</sup>王夫之怒斥朱熹为“申韩之儒”,是打着“使人履仁而戴义”的旗号做伤天害理的事情。他认为道学家的“严气正性”,不过是“匹夫蹶然之恩怨”:“易动而难戢者,气也。往而易反者,

恶怒之情也。群起而荧人以逞者,匹夫蹶然之恩怨也。是以君子贵知择焉。弗择,而圣人之道且以文邪慝而有余。……后世天下死于申韩之儒者积焉,为君子儒者潜移其心于彼者,实致之也。”<sup>⑦</sup>他认为肉刑其实并非是所谓“圣人以君子之道待天下”,而是“以止恶之法增其恶”<sup>⑧</sup>,“无裨于风化,而只令腥闻上彻于天”<sup>⑨</sup>。他主张,即使是恶人,也应合乎人性的方式来对待;以非人道的待人,只能使自己也降到了人之所以为人的底线以下而沦为禽兽;非但不足以止恶,而只能使受虐者产生对社会更为仇恨的心理和报复的心理,使许多善良的人们也受此残忍风气之熏染而逐渐泯灭其对于同类的恻隐之心,使残忍的风气更为盛行。这是非常深刻的见解。朱熹所谓“以其人之道还治其人之身”的说法,那种“对恶人怎么做也不过分”的思维方式,是早就到了应从中华大地上彻底消失的时候了。

〔本文为国家社会科学基金项目“16—20世纪中西哲学比较研究的历程”(06AZX003)阶段性成果〕

(责任编辑:常山客)

①②③④⑤ 《日知录集释》,第92、14、81、197页。

⑥ 朱熹:《答郑景望》,见《朱子全书》第21册,第1629页,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002。

⑦⑧⑨ 《船山全书》第15册,第87页;第2册,第257页;第10册,第699页,长沙,岳麓书社,1988—1996。

## A Dialogue Among Confucianism and Christian Ethics on Three Issues between Late Ming and Early Qing —And Its Influence on Chinese Ethics

Xu Sumin

**Abstract**: During the days of late Ming dynasty the Christian missionaries brought into China the ethics on every man is equal before God, love the others as one loves God, and love your enemy, which brought about the Chinese philosophers' thinking, and they discussed deeply these three issues with the missionaries. The dialogue presented the sameness and the difference between Chinese and Western ethical theories, which gave impetus to mutual understanding and the new development in Chinese ethics.

**Key words**: between Ming and Qing dynasties, a dialogue between Confucianism and Christian ethics, three issues