

明清之际儒学与基督教的人生哲学对话

许苏民

(南京大学中国思想家研究中心,江苏南京 210093)

[摘要]明清之际儒学与基督教的人生哲学对话主要围绕三个问题展开:一是如何看待基督教的灵魂不灭说和上帝赏善罚恶说;二是人的真正的家园是在天上还是在人间;三是人是否应该“面对死亡而生存”。基督教经院哲学从灵魂不灭论出发,告诉人们家在天,教人做“天上人”;儒家哲学则告诉人们家就在现世,教人做“人上人”。由于这一分歧与现实人生密切相关,这就使这场人生哲学对话格外具有震撼心灵的魅力,并对明清之际中国哲人的思想产生了深刻影响。

[关键词]明清之际;儒学;基督教;人生哲学

[基金项目]2006年度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)

[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教授、博士生导师,主要从事中国思想史与中西哲学比较研究。

[中图分类号]B821 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2011)04-0022-09 [收稿日期]2011-01-30

笔者在《明清之际儒学与基督教的“第一哲学”对话》一文中认为“一个萦绕古今中西人类心灵的永恒问题——‘我从何处来,向何处去’——是激发人们对‘第一哲学’之兴趣的心理根源。”^[1]然而,人为什么要追问“我从何处来,向何处去”?这又是一个更深层次的问题了。

对这一问题的回答是,因为在世界上只有人才能清醒地意识到有限人生与无限宇宙的矛盾。——面对这一矛盾,于是有了对死后生活之可能性的探讨,才从追问“我向何处去”回溯到“我从何处来”,又从对“我从何处来”的解释逻辑地引申出对“我向何处去”的回答。如果说“第一哲学”重在解决“我从何处来”的问题的话,那么,相对而言,“我向何处去”就主要是一个人生哲学的问题了。

为了解决这一问题,中西哲学和宗教对人生的不朽何以可能、何处才是人的真正的家园、什么才是人生理想的归宿等问题进行了探讨。基督教经院哲学从灵魂不灭论出发,告诉人们家在天,教人做“天上人”;儒家哲学则告诉人们家就在现世,教人做“人上人”。由于这一分歧与现实人生密切相关,这就使儒学与基督教的人生哲学对话格外具有震撼心灵的魅力,并对明清之际中国哲人的思想产生了深刻影响。

一、如何看待基督教的灵魂不灭与上帝赏善罚恶说

基督教为人生之不朽提供了神学依据,认为每个

人的灵魂都是上帝创造的,不会随着肉体的死亡而消灭。与西方一样,中国古代也有灵魂不灭的观念,如《礼记·郊特牲》云人死后“魂气归于天,形魄归于地”。灵魂被称为“魂气”,这与希腊文、拉丁文、英文的“灵魂”一词的词源学意义相同,更与《圣经》的说法有着惊人的相似之处。希腊文的“灵魂”一词ψυχη有气息、呼吸、生气、元气、生命等意义,在《荷马史诗》中指(人死后依然具有生前形状容貌的)亡灵、阴魂、幽灵、鬼魂,泛指与肉身(σωμα)相对的不朽的灵魂。拉丁文的“灵魂”一词anima有呼吸、生命、灵魂三义;animus一词有神志、心灵、气概三义。《旧约全书·创世记》第二章说“神用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。”也就是说,上帝是用“气”来造就人的灵魂的,这与中国古人认为灵魂是气的一种存在方式的观念是一致的。

但中西文化发展到后来,关于灵魂的观念都发生了很大变化。在中国,哲人们或认为人死后其气散尽无余,灵魂亦随之而散灭;或认为善者能以道存聚本心,身死而心不灭,恶者以罪败坏本心,身死而心亦灭。但占据统治地位的是前一种观点,为宋儒司马光、朱熹等人所主张。在西方,哲人们的灵魂观念也疏离了其原初的词源学意义。希腊人尚且认为灵魂是气,“害怕灵魂从肉身中出来时会被大风刮走和吹散”,而柏拉图在《斐多篇》中则认为,灵魂是神性的、单一的绝对实体,与任何自然的复合物不同,因而是永久的、不朽的^{[2] (P80-81)}。基督教经院哲学继承了柏拉图的观点,认

为灵魂不是气,而是不依赖于任何物质而存在的纯粹的精神,这就不仅与中国古代经典的说法不同,也与基督教的原教旨不同了。传教士将这一观念带到中国,也就不可避免地信奉宋明理学的儒者们发生了争论。

1. 利玛窦论“人魂为神 不容泯灭”

利玛窦认为,关于“人魂为神 不容泯灭”的道理是“修道之基”,即基督教的人生哲学的基础。正是基于这一点,在《天主实义》一书中,他对为什么说灵魂不灭的问题给予了特别的重视。他认为,要知道人魂为什么不灭,就必须明白具体事物之所以会灭亡的原因。由于具体事物都是由火、气、水、土所构成的,这四种元素之间总是包含着“相对相敌,自必相贼”的因素,“其间未免时相伐兢,但有一者偏胜,其物必致坏亡。故此,有四行之物,无有不泯灭者”。而灵魂则与这些会灭亡的具体事物不同,因为它不是由具体的物质元素所构成的,所以也就不会灭亡。“夫灵魂,则神也,于四行无关焉,孰从而悖灭之?”^{[3][P27]}这一论述其实是复述了柏拉图《斐多篇》的观点。

为了证明灵魂不灭,利玛窦又提出了以下理由:

第一,人心之所以皆欲传播善名而忌遗恶声,就是因为灵魂不灭,能知道自己在世时所留下的声名善恶的缘故。有智慧的人追求立德、立功、立言,都是为了求令闻广誉,显名于世。为什么有智慧的人会有这种追求呢?人死以后,骨肉化作了泥土,凭什么知道自己的名声?如果灵魂不在了,人又何必劳心追求美好的名声?由此可见,灵魂不灭。

第二,天主在芸芸万类中唯独赋予人以追求不朽的愿望,如果这一愿望根本不可能实现,天主就不会赋予人这一愿望。“上帝降生万品,有物有则,皆求遂其性所愿欲,而不外求其势之所难获。……故鸟兽之欲,不逾本世之事。”^{[3][P29]}唯有人,即使听惯了灵魂与肉身俱灭的学说,也无不希求长生,愿灵魂不灭,如果这是根本不可能做到的,那么,天主不是徒然赋予人这种愿望了吗?由此可见,灵魂是不灭的。

第三,天主赋予了人以现世不能满足的欲望,如果灵魂随肉体而灭,满足后世欲望的心愿也就不能实现:“天下万物,惟人心广大……商贾虽金玉盈箱,富甲州县,亦心无嫌足;仕者虽奄有四海,临长百姓,福贻子孙,其心亦无底极。此不足怪,皆缘天主所禀情欲,原乃无疆之寿,无限之乐,岂可以今世几微之乐,姑为厌足者。”^{[3][P31]}

对于传教士所宣扬的灵魂不灭的观点,儒家学者提出了一系列的质疑。

质疑之一:你说得如此振振有词,为什么在中国却

有许多人以攻击灵魂不灭学说为“正道”?利玛窦回答说,这是因为这些人对中国古代经典缺乏研究。《尚书》和《诗经》中的大量材料证明,中国古人是相信灵魂不灭的。如《尚书·盘庚》曰“失于政,陈于兹,高后丕乃崇降罪疾,曰何虐朕民”“乃祖乃父丕乃告我高后,曰作丕刑于朕孙;迪高后丕乃崇降弗祥。”《尚书·西伯戡黎》祖伊谏纣曰“非先王不相我后人,惟王淫戏用自绝。”《尚书·金縢》曰“予仁若考,能多才多艺,能事鬼神。”“我之弗辟,我无以告我先王。”《尚书·召诰》曰:“兹殷多[先]哲王在天,越厥后王后民。”《诗》云“文王在上,于昭于天”。这都是中国古人“以死者之灵魂为永在不灭”的证据^{[3][P33-34]}。利玛窦通过以上引证证明,反对灵魂不灭学说的儒者们自以为懂得中国文化,其实对中国的古代经典并未认真研读过。

质疑之二:儒学中有一种说法,认为善者能以道存聚本心,是以身死而心不散灭,恶者以罪败坏本心,是以身死而心随之散灭。这难道不是一种诱人于善的观点吗?利玛窦回答说“魂乃神也,一身之主,四肢之动宗焉。以神散身,犹之可也,以身散神,如之何可哉!”如果恶行能使人本心消散,那么小人必然活不长,然而世间却有自少至老为恶不止的人,为什么其心消散却仍能活呢?何况如果恶人心已消散,其也就再也没有痛苦的感受,这就使得天主对恶人的刑罚失去了施予的对象,这种使恶人逃脱惩罚的理论在实质上是“引导世人无惧为恶,引导为恶者以无惧增其恶”。他认为,中国古代圣贤所谓“心散心亡”的说法是一种比喻,“如吾泛滥逐于外事,而不专一,即谓心散。如吾所务不在本性内事,而在外逸,即谓心亡。非必真散真亡也”^{[3][P32]}。对于人心,善用之则安泰,误用之则险危,应用之以藏德,而不是用之以藏污纳垢。上帝让人的灵魂不灭,谁又能够使其散亡呢?

质疑之三“或谓人之灵魂,乃精气耳,气聚则生,气散则死。”这是叶向高向艾儒略提出的问题。艾儒略回答说,如果人的灵魂是气,就不应有气尽而身死的情形出现。“人寓气中,呼吸有余,何缘有尽,乃为气尽而身死乎?……可见气是气,灵是灵,判然为二,岂可混为一而不分别哉?”叶向高又说“人魂非呼吸之气固矣,然或与人精气为一。”艾儒略回答说,灵魂也不是精气,“设使人之精气与灵明为一,凡人之精气强壮,则其灵明才学,亦宜与之强壮也。人之精气衰弱,其灵明亦宜与之衰弱也。今每见人当气强壮时,其灵明才学,反为衰弱,至气若衰老,其灵明之用、义理之主张,更觉强壮也。当知所谓魂也者,乃生活之机,运动灵觉之用也。”他进而阐述了亚里士多德关于生物的灵魂有三种的学说,并强调指出“若人之灵魂,为神妙之体,原不

落形 不根质 自无更易聚散之殊 故虽与人身俱生 必不与人身俱灭 所谓有始无终者是也。”^{[4] P343}

2. 如何看待基督教的上帝赏善罚恶说

利玛窦强调 灵魂之所以不灭 是天主为了实现其“善者必赏 恶者必罚”的公心 “如今世之人 亦有为恶者富贵安乐 为善者贫贱苦难。天主固待其既死 然后取其善魂而赏之 取其恶魂而罚之。若魂因身终而灭 天主安得而赏罚之哉？”^{[3] P31} 这一论述道出了问题的关键所在 即基督教之所以特别强调灵魂不灭 就是为了替上帝的赏罚提供一个必要的理论前提 以引导人们为善去恶。传教士对这一观点的阐述很多 如艾儒略说“盖人之灵魂 原为一身之主 形骸百体 灵魂之从役者也。善恶虽所共行 而其功与罪 总归主者。形骸归土 主者自存 必复命天主 以先听其审判赏罚也。”^{[4] P343} 汤若望亦强调 善恶到头终有报 身前不报 必在身后 上帝决不会纵容恶人而有负于善人 “且灵之在身 为恶享世福 为善蒙世祸者 往往而有 是生时既未报 报亦未尽 岂应死后遽灭 纵恶而负善乎？”^{[5] P166} 但这一观点同样受到了儒者们的强烈质疑。

质疑之一：“圣人之教……意不在功效 只在修德。故劝善而指德之美 不指赏；沮恶而言恶之罪 不言罚。”利玛窦回答说 不然 中国古代圣人的教诲载于经传，“其劝善必以赏 其沮恶必以罚”，历历可考。《尚书·舜典》曰“象以典刑 流宥五刑。”《尚书·皋陶谟》曰“天命有德 五服五章哉！天讨有罪 五刑五用哉！”《尚书·益稷》曰“帝曰：迪朕德 时乃功惟叙。皋陶方祗厥叙 方施象刑 惟明。”他一口气从《尚书》中列举出了十一条证据 皆为舜、禹二帝与三代圣王之语 说明他们都是把赏罚与利害联系在一起讲的 可见中国古代圣人并非“不指赏”，“不言罚”，所谓“圣人之教……其意不在功效 只在修德”的说法并不合乎实际。儒者又说，《春秋》是孔子亲笔撰写的 这部书就是只言是非而不言利害的。利玛窦回答说 这也不合乎实际。“《春秋》成 而乱臣贼子惧”。乱臣贼子奚惧焉？非惧恶名之为害不已乎？”^{[3] P62} 圣贤所说的不言利 是指不言悖义之利。《易》曰“利者 义之和也。”可见圣人其实是主张以义和利、义利一致的。他又说 论利之大 虽至王天下 也只是小利而已。“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 大夫欲利其家 士庶欲利其身 上下争先 天下方安方治矣。重来世之益者 必轻现世之利。”^{[3] P62} 这种轻现世之利、重来世之益的学说 岂不是大有益于世道人心吗？

质疑之二：人的快乐和痛苦的感受都离不开感觉器官 人死之后 感官失去了知觉 没有了肉体的感受，

又怎么谈得上还有快乐和痛苦呢？这是叶向高提出的又一个颇具挑战性的问题 其所持的观点来自宋儒 如《司马温公家训》曰“形既朽灭 神亦飘散 虽有剉烧春磨 亦无所思。”艾儒略回答说 无论生前身后 人所受之苦乐都并非由于形骸 而是由于“神”：“盖有神在 而身始能知觉也。”他又说 人的身后苦乐也并非无所附着 “古西土有名医然纳帝阿者……谓灵魂既出躯壳 则苦乐无所附着也。……天主亦哀怜而启牖之。一夕梦美 童子入其室 呼之曰‘从我来。’即从之 入一城 极佳丽 闻世所未尝闻之乐。甚乐之 以为奇绝。……寤后甚悬想乐之。次夕就寝 复梦童子呼之曰‘然纳帝阿 尔知我否？’曰‘非昨夜之童子引我入佳城 及闻美乐者乎？’童子曰‘是天物也 尔何得见乎？梦耶？寤耶？’然纳帝阿曰‘梦也。’童子曰‘梦时尔目阖乎？开乎？’曰‘阖也。’……童子曰：‘……可知尔之灵神 自更有一目以见。……故身没之后 尔神自有所用。无耳而能听 无目而能视 无舌而能尝 则苦乐必有所受 而非泛泛然无所附着也。’”^{[4] P344} 这是艾儒略为灵魂不灭论所作的一个非常美妙的辩护 但也只能是诉诸人的梦境而已。

质疑之三：我们中国人有“何必劳神虑未来 唯管今日眼前事”之说 这话讲得很实在 何必要论后世呢？利玛窦听了这番话 非常生气地说“陋哉！使犬彘能言也 无异此矣。”他说 古代西方有一个人自题其墓碑说“汝今当饮食欢戏 死后无乐兮。”学者们称其门为“猪寮门” 难道你们这里也有与此暗相契合的学说吗？但中国古代的圣人之教却并非如此 “夫无远虑 必有近患。猷之不远 诗人所刺 吾视人愈智 其思愈退；人愈愚 其思愈迨。”^{[3] P63} 儒者说 人在今世所虑虽远 也只是在本世 讲死后之事 不是太迂腐了吗？利玛窦回答说 孔子作《春秋》 子思著《中庸》 其思虑俱在万世之后 且都是为他人忧虑 而君子不以为迂。我为自己死后的灵魂安顿忧虑 只涉及生前、死后二世 而你却以为迂腐吗？利玛窦把儒者所谓“唯管今日眼前事”与西方的享乐主义相提并论而大加呵斥 是一种故意曲解对方观点的论辩技巧。许大受云“孔子曰……‘未知生 焉知死’……吾儒手眼 只使人体认目前 绝不许人想前想后。所以 前世后世总不拈起 以绝人邀福免祸之私萌 而专精伦物。”^{[6] P128} 可见 儒家圣人并不是教人只重当下的纵情享乐。不过 从以上利玛窦对中国古代圣人之教的论述来看 其观点也许是更全面的。

质疑之四：“行善以致现世之利 远现世之害 君子尚且非议之。来世的利害 又何足论欤？”利玛窦回答说“来世之利害甚真 大非今世之可比也。吾今所见者 利害之影耳。故今世之事 或凶或吉 俱不足言

也。”他也承认，从学理上说，以利害关系来讲道德是一种粗浅的方式，讲超功利的纯粹道德才是一种精微的学理。但人的追求总是精粗不齐的，既有物质、功利的追求，也有纯粹精神性的追求。因此，劝人为善、负教世之责的人，就必须首先正视人们的利益追求，“先布其粗，而后阐其精，必既切琢，而后磋磨矣”。君子固然懂得道德的超功利性的学理，但小人并不懂得，“故教宜曲就小人之意也。孔子至衙，见民众，欲先富而后教之，诘不知教为滋重乎？但小民由利而后可迪乎义耳。”^{[3] P65-66}。

质疑之五：人只要努力为善就是了，何必一定要信天堂地狱呢？儒者引宋儒俞文豹《吹剑录》中的一句话来质疑利玛窦的说法：“第先贤之书云‘何必信天堂地狱。如有天堂，君子必登之；如有地狱，小人必入之。吾当为君子则已。’”利玛窦回答说：“弗信天堂地狱之理，决非君子。”他认为，只有确信天主有赏罚，人才会努力为善。叶向高也提出了这一问题，说“但执赏罚为趋避，斯释氏报应之说，吾儒所不喜道者，姑置之不论何如？”艾儒略不同意这一说法，强调君子必须有所敬畏。他说：“畏与不畏，此乃君子小人之分也。夫世之所以陷溺愈深，造罪弥甚者，正由生死之大事不明，身后之审判不论也。”^{[4] P345}

当然，在基督教哲学中，道德行为的功利性与超功利性也有某种统一。基督教哲学重身后之报而不重现世之报，因而强调为善不求人知。《口铎日抄》载立陶宛传教士卢安德（Andrius Rudamina）之言曰：“我等学道之人，凡诸善事，须暗然行之。若为名心所动，昭昭章示于人，则人或赞扬之，推重之，是已获善报矣，身后何报焉？必也力行善事，不求人知。”“夫人不知者，天主已知之。人世所未报者，天主必终报之。”^{[4] P444}这实际上是把当下道德行为的超功利性与希求来世之报的功利性统一起来了。

3. 基督教的灵魂不灭学说和上帝赏善罚恶说对明清之际中国哲学的影响

灵魂不灭学说和上帝赏善罚恶说对明清之际中国哲学的影响主要表现为以下两种情形：

一是认同，主要表现在皈依了基督教的部分学者中。如杨廷筠在比较中西哲学异同时指出：“《大雅》之文王，‘于昭于天，在帝左右’，精灵未尝散也。后人言人死归于太虚，与西学灵性不灭之说，未同矣。灵性既不可灭，必有造物主之审判，以定其永所。君子上达，与天神为徒；小人下达，为魔鬼所苦，非如道家言仙，而不言非仙。释家言四生六道，又有作佛往生，未同矣。”^{[7] P219}他认为，认同基督教的灵魂不灭学说和上帝赏善罚恶说其实是向中国古代经典的回归。张星曜著

《天教补儒》主张用上帝赏善罚恶说来弥补“孔子无赏罚之权”的不足，认为只有如此，才能使儒学具有更大的道德约束力。

二是保留地接受，主要表现在黄宗羲、王夫之等人的思想中。黄宗羲认为，志士仁人灵魂不灭，而基督教的上帝赏善罚恶说也可以“使阳世不得其平者，于此无不平焉”^{[8] P198}。面对利玛窦引证“六经”之言来证明中国古人相信灵魂不灭和上帝赏善罚恶的做法，王夫之的思想陷入了矛盾之中：“盖鬼神者，君子不能谓其无，而不可与天下明其有。……不能谓其无，‘六经’有微辞焉，郊庙有精意焉，妄者且有托焉。”^{[9] P144}所以，他虽然极力以关于自然气化的论说来破除鬼神迷信，但并未完全否定鬼神的存在。他也像同时期的西方启蒙者一样，既反对神学，又不肯宣传无神论。在他心中所深藏着的，依然是如果没有一个赏善罚恶的神，人们就会无恶不作的隐忧。

二、人的真正的家园是在天上还是在人间

按照基督教哲学的灵魂不灭说，人的肉体生命死亡后，其灵魂复归于天上的上帝，所以，灵魂的家——人的终极的精神家园——并不在现世，而是在天上。中国上古经典原本也有人死后灵魂升天之说，但后儒皆以现世为人的真正家园，认为只有在世间尽伦尽责，才是人生的价值和意义所在。“人的真正的家园究竟是在天上还是在人间”，也就成为儒学与基督教人生哲学对话的又一个重要问题。

利玛窦在写往西方的书信中陈述中国人的信仰状况时说：“我不愿就中国的宗教思想浪费太多的纸张。简单地说，上层社会人士皆为伊比鸠鲁（Epoicurei—Epoicureanists）享乐派，并非在名称上如此，而且在法律与舆论上的确如此”；“尤其高官大员，几乎都不相信来生，他们把今生当作天堂，肥吃海喝……尽力享受”；“下层社会之人承认灵魂不死不灭，他们是属于毕达哥拉斯派（Pitagorici—Pythagoreans），因为他们相信轮回，担心吃肉吃鱼，人在另一世界变成禽兽，或禽兽会变成人之故”^{[10] P67-81}。然而，他也发现，在中国的士大夫中也有对人生意义作深入思考的人。《畸人十篇》第二篇《人于今世惟侨寓耳》记录了1602年他与明朝礼部尚书冯琦的对话。在这篇对话中，利玛窦倾听了冯琦对人生的思考，回答了冯琦的质疑，阐述了“天堂才是人的真正的家园”的观点。

1. 家在何处，何处才是人的真正的家园

对话从冯琦向利玛窦倾诉人生之苦开始。冯琦论人生之苦，简直说得沉痛到了极点。他首先将人与禽兽作了对比。从理论上说，天地万物之间唯人最贵，故

谓人参天地;但实际情形是,人远不及禽兽快乐自在,禽兽“随食可以育生,随便可以休息,嬉游大造,而常有余闲。其间岂有彼我、贫富、尊卑之殊,岂有可否、先后、功名之虑操其心哉,熙熙逐逐,日从其所欲尔”;而人则“赤身出胎,开口便哭,似已自知生世之难……壮则各有所役,无不劳苦”,“人类之中,又有相害。……非命之死,多是人戕。……甚至盈野盈城,杀伐不已。纵遇太平之世,何家成全无缺?”^{[3][P446]}这些还只是环境带来的“外苦”至于精神上的痛苦,即“内苦”就更是极难忍受的了。痛苦的根源在于永无止境的欲望,每个人都有一颗躁动不安的心灵“或溺酒色,或感功名,或迷财货,各为己欲所牵,谁有安本分而不求外者?”这虽然很愚蠢,却没有一种学说能够把人从愚蠢中振拔出来“既从孔子,复由老氏,又从释氏,而折断天下之心于三道也乎!……虽自曰‘正道正道’,而天下之道日益乖乱……满世皆诈谄诳诞,而无复真心。呜呼!诚视世民,如大海中遇风涛,舟船坏溺,而其人荡漾波心,沉浮海角,且各急于己难,莫肯相顾。”^{[3][P447]}

说到这里,冯琦终于引出了一个对利玛窦来说极具挑战性的问题“不知天主何故生人于此患难之处,则其爱人反似不如禽兽焉!”^{[3][P447]}不是说天主至真、至善、至美吗?不是说天主全知全能吗?不是说天主创造世界吗?为什么世间却有这么多的苦难,人生之乐反不及禽兽,人生竟有这么多的痛苦?利玛窦在回答冯琦所提出的问题时,阐明了以下观点:

第一 这尘世本是禽兽的家园,所以只有禽兽才能在这世界中自得其乐而有余;人则不然,人如果以尘世为永久的家园,那是非常愚蠢的。利玛窦说“世上有如此患难,而吾痴心犹恋爱之不能割,使有宁泰,当何如耶?世态苦丑,至如此极,而世人昏愚,欲于是为大业,辟田地,图名声,祷长寿,谋子孙,篡弑攻并,无所不为,岂不殆哉!”他说,不只是像你冯琦这样的中国人对人生的痛苦有如此深切的感受,西方圣贤也有许多对人生苦海的描述。相传古代西方有两个著名的贤人,一个名叫黑蜡,一个名叫德牧。黑蜡总是笑,德牧总是哭,黑蜡的笑是讥笑世人追逐虚物,德牧的哭是可怜世人追逐虚物。又听说有一个国家,凡有人家生了孩子,亲友们就来到门前,为这个孩子降临到人世苦海而哭泣;凡有死者,亲友们就来到门前,为此人脱离了人世苦海而庆贺。这种“以生为凶,以死为吉”的习俗虽不免过分,却把世情看得十分透彻“见世者非人世也,禽兽之本处所也,所以于是反自得有余也。”^{[3][P447]}

第二 人世间只是人的侨寓之地,不是人的永久的家园;人的真正的家园不在今世,而在后世。利玛窦说“人之在世,不过暂次寄居也。所以于是不宁不足

也。请以儒喻。夫大比选试,是以士子似劳,徒隶似逸,有司岂厚徒隶而薄士子乎?盖不越一日之事,而以定厥才品耳。……吾观天主亦置人于本世,以试其心,而定德行之等也。故现世者,吾所侨寓,非长久居也。”按照基督教哲学,天主将人置于禽兽之世,只是为了考察人的德行,以赏善罚恶,定灵魂之归宿:高尚的灵魂上天堂,享受永远的幸福;卑劣的灵魂下地狱,遭受永远的苦难。因此,利玛窦讲了一段对人心颇有震撼力的话“吾本家室,不在今世,在后世……今世也,禽兽之世也,故鸟兽各类之像,俯向于地。人为天民,则昂首向顺于天。”^{[3][P447-448]}上帝赋予人的外形就与禽兽不同,禽兽的外形总是俯向于地的,只有人才能昂首向顺于天;因为人的本来的家园不在今世而在后世,所以那些认为今世就是人的本来的家园的人,是欲与禽兽为伍的人。上帝怜悯人们只知道尘世的卑俗之事,忘记了自己本来的家园是在天上,没有了高尚的精神追求,所以才增加人世间的苦难,要把人从与禽兽为伍的堕落与沉沦中拯救出来。

第三 天主一开始是要让人类享受快乐的,只是由于人违背了天主的意旨,犯了原罪,所以才有了人世间的苦难。利玛窦说“且天主初立此世界,俾天下万物或养生,或利用,皆以供事乐我辈,而吾类原无苦辛焉。自我辈元初祖先忤逆上主,其后来子孙又效之,物始亦忤逆我,而万苦发,则此多苦,非天主初意,乃我自招之耳。”^{[3][P448]}

据利玛窦记载,冯琦听了这番话以后叹息说“噫嘻!此论明于中国,万疑解释,无复有咎天之说,天何咎乎?……且高论所云,无非引烝人于实德,沮人欲不殉虚浮,坚意以忍受苦辛,不令处穷而滥,强志以归本分,别尊类于丑汇,皆真论也。”^{[3][P448]}在冯琦看来,利玛窦的以上论述廓清了人们的很多疑问。首先,它能使人们不因现世之苦而咎天;其次,它坚定了行道救世者终身忍受辛劳与痛苦的意志,志士仁人背后决不会与草木同朽;再者,它使人们真正意识到人的尊严,引导人们切实加强道德修养,从而把人与禽兽真正区别开来。

2. 人生的追求:是做“人上人”还是做“天上人”

儒家人生哲学与基督教人生哲学的根本分歧似乎可用一句话来概括:是追求做“人上人”,还是追求做“天上人”。儒家以做“人上人”来激励人在道德上自我完善,培养君子人格;基督教以做“天上人”来激励人在道德上自我完善。二者的核心价值观念实际上是一致的,但由于社会历史背景的差异,二者之间也存在着诸多差异。

首先,“人上人”在特定的社会历史背景下被赋予

了等级特权的意味。所谓“非君子莫治小人，非小人莫养君子”，“劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人”等等，无不是“人上人”所具有的特权地位的反映。与此不同，基督教认为，世界上没有人上人，上帝面前人人平等；人性本善，因为每个人的灵魂都是上帝赋予的；人人有原罪，因为人类的祖先所犯下的“原罪”也遗传到了其每个子孙身上。

其次，做“人上人”与做“天上人”的实现途径不尽一致。尽管圣贤教人要“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤……所以动心忍性，增益其所不能”，要“不事王侯，高尚其志”，要终生行善，“存顺殁宁”，但特定的社会体制赋予“人上人”的特权却不能不使圣人之教大打折扣。第一，做“人上人”是经过一番努力就可以实现的，而做“天上人”则需要终身的努力和追求。冯梦龙《警世通言·玉堂春落难逢夫》中有两副对联云：“十年受尽窗前苦，一举成名天下闻。”“不受苦中苦，难为人上人。”道尽了中国传统读书人的人生旨趣。第二，追求做“人上人”者大都崇拜权力，而追求做“天上人”者则只崇拜上帝。第三，追求做“人上人”可以造假，可以把圣人书当作敲门砖，官场上的逆向淘汰机制更使作恶愈多者愈可以成为“人上人”；做“天上人”则不然，因为上帝洞察一切，虚伪、造假、作恶者决不可能成为“天上人”。

是追求做“人上人”，还是追求做“天上人”？基督教对这一问题回答得非常明确，即人应该追求做“天上人”。正如艾儒略《三山论学》所言：“呜呼！噫嘻！人之生从何来？死归何去？其受生也，天主必降之灵性，命之遵守义理，毋负赋界初意。如朝廷命官牧守某地，付以符篆，课以殿最，及其满任，未有不复命而听陟降者。人死则形骸归土，乃其灵性不灭，必复命于天主，各听审判。自有天地以来，无有一人生而不受天主为善祛恶之命，无有一人死而不复命天主，以听赏罚之报者。此赏罚也，应知生前犹小，身后甚大。”^{[4] P337} 苏茂相更明确地认为，教人做“天上人”乃是叶向高与艾儒略《三山论学》的根本宗旨：“如艾子所论尊崇天主，欲人遵行教诫，返勘吾身从何而生，吾性从何而赋，今日作何服事，他日作何归复，真真实实，及时勉图。……余虽千百言，以此数语蔽之可也。”^{[4] P325} 基督教哲学认为，人之生，从天主而来，天主赋予人以灵魂与人生的责任和使命；人之死，灵魂向天主而去，就像官员任满后去向朝廷复命一样。这就是基督教向人们所昭示的人生的终极意义和价值。

3. “天上人”与“人上人”之辨对明清之际中国哲学的影响

基督教追求做“天上人”的态度得到了一些关心中

国社会世道人心，宁要道德情操而不要现世幸福的志士仁人的拳拳服膺。吕坤《自纂墓志铭》云：“将一寸丹心献之上帝，任其校勘平生；将两肩重担付之同人，赖其挽回世道。余谢人间世矣。”^{[11] P534} 可见，吕坤是一个追求做“天上人”的人，而具有同样追求的王徵、杨廷筠、朱宗元等人则对此作了学理上的论述。

王徵在《畏天爱人极论》篇末写了一篇《记言》，以“指之还家之路”作为天主教信仰的意义。他认为，对于缺乏高尚的精神追求的人们来说，“谚云‘受得苦中苦，方做人上人。’凡世之有志富贵利达者类皆然”，而一旦成了所谓“人上人”之后，就一心想着“追欢行乐”，恨不得把以往为做“人上人”而失去的快乐全都补回来。他认为，这种人生态度是卑俗的，而自己之所以直到晚年仍然过着十分清苦的生活，“津津有味苦修之迹”，是因为自己“有志做天上人”，天上才是自己真正的家，才是人类真正的精神家园。^{[12] P35}

杨廷筠把“只思为天国之人”作为人生追求。他说：“夫人为之道，孰有大于生死者哉？”而“西贤之教，略生前而详死后……其义理超人性以上”，可以弥补儒、释、道三教的不足，“死后之说，二氏言而未真，天载之微，先儒引而未发，即有聪明才辨，安能无据而创为之言？西学独能言之，详确而且尽也。”他批评世人“忙忙碌碌，一生只照顾肉身，而至尊至贵之灵性反撇却一边”而“西学谓君子处逆，反为福兆，小人处顺，实为祸征”，这正是基督教哲学的超胜之处。因此，人应该“不求世福，而务得真福；不避世祸，而惟避真祸；不思为世间之人，只思为天国之人”^{[7] P219-246}。

朱宗元在《拯世略说自叙》中，也将自己皈依天主教的动机归之于“寻永久安顿”的思考。他说：“余平生伏念人寿，最远不过百岁。百岁之身，岂非有尽？虽声名籍籍，功业盖世，总一时事，要当寻永久安顿处。又念一点灵明，迥超万物，断无与物同生同尽之理。自然暂谢，神魂永存。”^{[13] P1-2} 他认为，儒、释、道三教都不能使人生寻找“永久安顿”的精神追求得到真正的满足，以往那些自称了解人生的价值和意义的人其实都是在迷途之中，只有基督教的学理才为人们指引了一条精神上的回家之路。

追求做“人上人”与追求做“天上人”这两种不同的人生态度突出反映了道德行为的功利性与超功利性的矛盾。按照康德的说法，德行是与利害无关的无条件的善，在现实中不可能产生感性生活的幸福，使人享受“富贵福泽”。而上帝虽然不能为人提供金钱和享乐，却能给人以心灵的补偿。对于有道德的人来说，心灵的补偿远远超过肉体的享受，上帝成为追求至善的人在感情上的一种需要。这就是基督教主张仰望星

空 追求做“天上人”所独具的精神魅力。

三、人是否应该“面对死亡而生存”

中国人素来忌讳谈论“死亡”二字,这不仅因为孔子有“未知生焉知死”之说,更因为死亡在一般国人的心目中是一个不吉利的词,所以极力予以回避。《礼记·曲礼下》载“天子死曰‘崩’,诸侯曰‘薨’,大夫曰‘卒’,士曰‘不禄’,庶人曰‘死’。”到了后来,一般平民百姓也不再直称其“死”了,而是称歿、殁、故、终等。然而,天主教传教士却十分热衷于谈论死亡,并认为人应该正视死亡,面对“末日审判”而生存,甚至宣称“学天主之道无他,学死是已。”^{[4] P576} 这就不免带来两种文化之间的隔膜,人是否应该“面对死亡而生存”也就成为儒耶人生哲学对话所争论的又一个重要问题。

1. 利玛窦论“面对死亡而生存”

为了消除中国人忌讳谈论死亡与西方人热中谈论死亡,且把学习哲学看作是学习死亡之间的文化隔膜,利玛窦与徐光启就人是否应该正视死亡,乃至面对死亡而生存的问题展开了对话。《畸人十篇》第三篇《常念死候利行为祥》和第四篇《常念死候备死后审》就是他们二人对话的记录。

利玛窦首先问徐光启,中国人为什么忌讳谈论死亡呢?徐光启回答说,忌讳谈论死亡实际上是自我欺罔和自我蒙昧,只有智者才不是这样。你们国家的人是如何看待死亡的?利玛窦说,如何看待死亡是一切严肃的问题中最为严肃的问题。死亡是人的生命的终界,自然非常可畏,但我们国家的学者生怕死亡来临时自己却没有精神准备,所以常常思念死亡来临的时候,常常讲习讨论之,趁着死亡没有来临时预为处置,等其来临时则安然承受。“人有生死两端以行世,如天有南北二极以旋绕于宇内,吾不可忘焉。生死之主,不使人知命终之日,盖欲其日日备也,有备则无损矣。”^{[3] P449}

徐光启说,为什么要这么着急呢?利玛窦说“生人所明,莫明乎死之定所;不明,莫不明乎死之期。不论王公贱仆,尽人之子,谁不有一日焉?或旦不及暮,或暮不及旦乎?……故智士时冀死候相值,持此为生也。世之大惑,视死候若远焉,抑孰知此身恒被死耶,吾今已死大半耶!既往之年,皆已为死将去耶!……世人或谬云‘吾命今日如是,诘朝亦如是’,而吾生实汲汲趣没无停也。虽误云‘彼有疾且死,我安且生’,而彼我息息并就终也。有以勺勺尽瓮水,将谓末一勺乃竭尽之乎?非也,自初至末,每勺竭尽之矣。夫人命亦谓卒日为终,而实日日终之矣。……生人者,如烛耳,恒自消化,谁益之膏油乎,故渐至熄灭矣。人少而冀长,长而冀壮,皆如冀死也。已壮之后随老,老之后随死

矣。谁欲行路,而不欲至其域乎?”^{[3] P449-450}

徐光启说“子之玄语皆实。今世俗之见,谓我念念言言行行悉向善,即善矣。如念死候之不祥,便目为凶心凶口焉。是故讳之。”^{[3] P450} 利玛窦说,不然。施我吉祥,即为吉祥;施我凶孽,即为凶孽。正视死亡,能够引导我弃恶而从善,则人世间再没有比这更吉祥的了!人生之行善如逆水行舟,有的人即使明知死期将至,也不能免心于纵恣,何况讳言死亡,就更助长恶行了。对于为善的人来说,以长寿自许不如以夭亡自许。人之所以希望长寿,无非是为了了却平生之事,所以智者未至死,而平生之事就已做完。人们往往把真实急切的事情推到“明日”去做,“不知从明日者,必不能得之焉。已至明日,明日非明日,乃今日也,明日已往矣。”^{[3] P451}

2. 利玛窦、艾儒略、罗雅谷论只有善其生,才能善其死

基督教哲学之所谓“面对死亡而生存”,并不像有的学者所说的那样,是对现实人生的蔑视;相反,传教士们强调,只有正视死亡,才能更加重视生,只有善其生,才能善其死。

利玛窦《畸人十篇》第一篇《人寿既过误犹为有》记载了1602年他与明朝吏部尚书李戴的对话。李戴问利玛窦有多少岁。利玛窦当时正要过五十岁的生日,所以就说,已经少了五十岁了。李戴感到意外:我问你有多少岁,你却回答少了多少岁,难道“贵教以有为无耶”?利玛窦回答说,不是,因为这五十年的人生光阴已经过去了,时间是一去不复返的,不知道去什么地方了,“故不敢云今有尔”。李戴对这一说法疑惑不解,利玛窦不得不举例说明“有人于此,获粟五十斛,得金五十镒。藏之在其廩若囊中,则可出而用之,资给任意,斯谓之有已。已空廩囊费而犹有乎?夫年以月,月以日,累结之。吾生世一日,日轮既入地,则年与月与吾寿悉减一日也。月至晦,年至冬,亦如是。吾斯无日无年焉,身日长而命日消矣。年岁已过,云有谬耶?云无谬耶?”李戴这才明白了利玛窦的意思,高兴地说:“然!岁既逝,减不可谓有欤。”^{[3] P443} 其实中国古代早就有感念人寿不再的“去日苦多”之说,不过,利玛窦由此而阐发的“身日长而命日消”的道理却是一个颇具新意的说法。

在这次对话结束时,利玛窦感叹地总结说“呜呼!时之性永流,而不可留止焉。已往年不为有,矧未之来与!”接着,他向李戴诵读了他的写的《日晷箴》:“时之往者,已去而不可追。时之来者,未至而不可迎。时者何在?惟目下遇隙白驹,可修可为。借如用此,以作无益,则有益者待何时乎?凡物之失,以力可追复,以勤

可裨补 惟时者否也。今日一去 来日益多 今日益远矣 胡能复回乎! 来日之日 力仅足来日之事为耳 胡有余以补今日之失乎! 春已至 农不得补冬之失时; 老已至 人不得补少年之失时也。故无时可徒费焉。”^{[3] P444} 其中,“惟目下遇隙白驹,可修可为”的观点来自于柏拉图的《蒂迈欧篇》。柏拉图认为 时间只存在于现在 不存在于过去和未来 把时间说成是过去的和未来的只具有象征的意义; 时间是“一个运动着的永恒的影像”,“我们说‘过去是’、‘现在是’、‘将来是’,等等 实际上只有说‘现在是’才是恰当的”^{[4] P266,288}。利玛窦的《日晷箴》吸取了柏拉图的上述思想 通篇洋溢着重视现实人生、珍惜人生有限光阴的精神。

艾儒略在回答信徒们“什么是善终”的问题时 更明确地阐述了“善其死者 必先求善其生”的观点 “是不可不知其义也。夫善终者 岂其获享寿考 老死牖下之谓哉? 必也灵魂求息止安所焉。今人之生命修短迟速 惟主所操 吾不知终之何期也。然不可不求其善,须有备焉 而后可以无患矣。故善其死者 必先求善其生。善其生者 斯可以善其死者也。”^{[4] P435} 中国古人有所谓“靡不有初 鲜克有终”之说 以此告诫人们要保持晚节。基督教把这一道理讲得更为透彻 “善终者,可以补毕生之不善。毕生为善 蔑以补此终之不善也 亦尚慎厥终哉? 厥终若何? 犹之桥然。人越生而之死,则自此世逾于彼世 恒于斯致蹶焉。奚以免之? 豫有习焉耳。险习行,可期避; 文习构,可期佳; 死习学,可勿畏。故曰‘学天主教之道无他 学死是已。’”^{[4] P576} 基督教认为 毕生为善 不能补晚年之不善; 而晚年之善,则可以补毕生之不善; 由此可见晚节之重要。艾儒略主张应常念“四末”以绝犯罪 “《圣经》云‘时念四末,永无犯罪。’四末者何? 此四事乃人生之尽头 吾人所必不免者也。曰身死、曰审判、曰永赏、曰永罚。盖人之所以肆恶无忌 不时时思念四末故耳。”其结论是:“作善纵一无可望 固不可以不修。为恶纵一无可惧,固不可以不戒。”^{[4] P345} 所谓“学天主教之道无他 学死是已”说到底 还是为了更好地生 更好地走完人生的历程。

罗雅谷撰《死说》中国学者路嘉为之作小引 对该文所提出的“惟真能念其死 斯乃真能重其生”的宗旨作了明晰的阐述 “嗟哉! 夫人之生必有死也 奈之何人每喜言生而讳言死也? 夫不知生之所以生而喜言生 不知死之所以死而讳言死 已惑矣 乃喜言生而反戕其生 讳言死而反自速之死 其为愚且痴也 不亦甚哉。或问何谓自戕之、自速之也? 曰耽荣利迹声色,日沉溺于种种快心之事 曾不务以修德而只取以娱身 是人也 方自以为幸生于乐场 而不知其久已入于死茔

也。……若夫大智者则不然 彼视其生 惟恐其滨于死也 珍时宝晷 洁身修行,日有孳孳焉 富贵贫贱不以二也 其所履者世间之境 其所向者天上之国 即或频际艰危哉 而其自安则以为得乐阶矣。……况人之生时 即其死时 越一刻则一刻死 越一日则一日死 死之云者 谓已去而不返之谓也 来之日为生 则去之日为死矣。念及此 谓宜时时息息 迁善补过之不暇 尚可偷乐以戕生而速死哉?”^{[12] P58-59} 他认为 基督教哲学对人说“死”实际上是在对人说“生”; 只有正视死亡,才能更加珍惜现实人生 珍视人生的价值和意义。应该肯定 这一论述是合乎实际的 有助于廓清所谓基督教哲学“仇视”现实的人生的简单化的说法。

3. 基督教哲学的生死观对中国哲学的影响

基督教哲学的生死观对于王夫之的思想有比较明显的影响。与传统儒家哲学讳言死亡不同 王夫之明确地把“贞生死以尽人道”作为其哲学探讨的主题之一 把如何珍视有限人生的问题置于宇宙之大化流行的宏大哲学框架中加以阐发 既吸取了基督教哲学的合理因素 又不像基督教人生哲学具有那么沉重而悲苦的色彩 而表现出启蒙时代昂扬奋发的精神风貌。

一是“重今”。王夫之认为 天地无始无终 如果一定要找一个起点的话 那么 每一天都可以说是它的起点 太阳每天都是新的; 既然每一天都是天地的起始 那么 每一天也都是人类“以人造天”的新的实践活动的起始; 如果一定要给天地找一个终点的话 那么 每一天也都可以说是它的终点 昨天之日月非今日之日月 今天之日月亦非明天之日月 旧的一切都将在今天宣告终结 而新的天地将在明天诞生。所以 他说:“天地之终 不可得而测也。以理求之 天地始者今日也 天地终者今日也。”“未生之天地 今日是也; 已生之天地 今日是也。惟其日生 故前无不生 后无不至。”^{[15] P979,885} 也就是说 天地万物处于“日生”的过程中 过去和未来都包含在不断发展的“今日”之中; “今日”(现在)既是昨天及无穷过去的终点 又是明天及无穷未来的起点。过去的已经过去 未来的尚未到来 因此 人唯一能够真正把握的 就是现在 就是“今日”。

二是吸取了利玛窦所阐发的“身日长而命日消”的思想 把人生看作是一个不断地谢故生新 “鬼日消”而“神日生”的辩证过程。王夫之说 “方来之神 无顿受于初生之理……日生者神 而性亦日生; 反归者鬼 而未死之前为鬼者亦多矣” “已消者 皆鬼也。且息者 皆神也。然则自吾有生以至今日 其为鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣 且息者固神也 则吾今日未有明日之吾而能有明日之吾者 不远矣。”^{[16] P102,434} 在此新陈

代谢的生命运动中,人可以通过其自觉能动性的发挥,锻炼体魄,坚固气质,澡雪精神,迎接未来的生活和实践,并在未来的生活与实践中创造出新的自我。

基督教哲学的生死观还深刻影响了明末为国捐躯的哲人。利玛窦对徐光启说“士君子生或逢时不幸,不容我善度生,孰能禁我善受死乎?吾原生死均善,不可得兼,宁善死焉,一死光明,照耀终生也。”^{[3] P452}所谓“一死光明,照耀终生”就是确信志士仁人临死时必有耶稣基督之光降临,其中所蕴涵的正是对灵魂不灭及耶稣基督接引志士仁人灵魂回家的信仰。瞿式耜就是深受这一思想影响的典型,其《浩气吟》一诗写道“正襟危坐待天光,两鬓依然劲似霜。愿作须臾阶下鬼,何妨慷慨殿中狂。……”^{[17] P233}所谓“待天光”即等待天主的真福之光,这神圣的光就像是通往天国的阶梯,将接引他的灵魂走向天堂。他在慷慨就义前写的《问天》一诗也表现出同样的境界“平生美好境,此日复何求?天地一身外,江山不我留。悟因空后得,心向死边休。领受须欢喜,参同在小楼。”^{[17] P239}其中“领受”一词也是基督教哲学的语言。他深信,保持晚节的死亡乃是领受上帝的拯救,灵魂将得享永福。他正是怀着这一信念献身抗清斗争,慷慨捐躯。

[参考文献]

[1]许苏民. 明清之际儒学与基督教的“第一哲学”对话[J]. 哲

学研究, 2011(1).

- [2]柏拉图全集:第1卷[M]. 北京:人民出版社, 2002.
- [3]利玛窦中文著译集[M]. 上海:复旦大学出版社, 2007.
- [4]郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编:第1卷[M]. 北京:北京大学宗教研究所, 2003.
- [5]郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编:第2卷[M]. 北京:北京大学宗教研究所, 2003.
- [6]郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编:第5卷[M]. 北京:北京大学宗教研究所, 2003.
- [7]郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编:第3卷[M]. 北京:北京大学宗教研究所, 2003.
- [8]黄宗羲全集:第1册[M]. 杭州:浙江古籍出版社, 1985.
- [9]王夫之. 船山全书:第10册[M]. 长沙:岳麓书社, 1988.
- [10]利玛窦全集:第3册[M]. 台北:辅仁大学出版社, 1986.
- [11]吕坤全集(上册)[M]. 北京:中华书局, 2008.
- [12]徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 上海:上海书店, 2006.
- [13]朱宗元. 拯世略说自叙[M]. 上海慈母堂清同治十二年(1873)刻本.
- [14]柏拉图全集:第3卷[M]. 北京:人民出版社, 2003.
- [15]王夫之. 船山全书:第1册[M]. 长沙:岳麓书社, 1988.
- [16]王夫之. 船山全书:第12册[M]. 长沙:岳麓书社, 1988.
- [17]瞿式耜集[M]. 上海:上海古籍出版社, 1981.

The Communication of Life Philosophy between the Confucianism and Christianity in the Ming and Qing Dynasties

XU Su - min

(Research Center of the Chinese Thoughts, Nanjing University, Nanjing 210093, China)

Abstract: The communication of life philosophy between the Confucianism and Christianity is discussed in three aspects, first, how to view the soul immortalization, reward the good and punish the evils; second, where to have the true home, in heaven or on earth; and third, how to face death. Christianity tells us to “become a heaven man”, and Confucianism tells us to “be an earth man”, which is closely related with the real life, thus leading to the deep influences on the thoughts of Chinese philosophers.

Key Words: in the Ming and Qing dynasties; Confucianism; Christianity; life philosophy

[责任编辑、校对:何石彬]