

明清之际的 儒耶对话与中国哲学创新

许苏民

摘要：谢和耐在《中国与基督教——中西文化的首次撞击》一书中认为，由于汉语中系词“是”的缺失，导致中国人不懂逻辑，不懂本质与现象、灵魂与肉体、自立者与依赖者的区分，所以在传教士与中国士人之间不可能有真正意义上的对话。文章以汉语研究和中国哲学研究的成果证明其观点不能成立。明清之际儒耶哲学对话的大量史料证明，通过对话而实现相互理解、促进哲学的发展不仅可能，而且是客观存在的事实；以世界哲学的眼光来观照中西哲学，把它看作是体现人类对真善美的理想追求的共同精神财富，促进对话和相互理解、相互补益，是把中西哲学研究都提升到新境界的必然途径。

关键词：明清之际 儒耶对话 中西互释 理解 超越

作者许苏民，南京大学中国思想家研究中心教授（南京 210093）。

法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet）在《中国与基督教——中西文化的首次撞击》一书中问道：“希腊哲学或中世纪经院哲学的发展，是否可以根据诸如汉语那样的中国语言来理解呢？”他引用邦文尼斯特（Benveniste）的语言学理论来证明，由于汉语缺乏系词“是”，导致中国人不懂逻辑，不懂得区分本质与现象、灵魂与肉体、自立者与依赖者。因此，在中西文化之间不可能有真正意义上的“对话”，更不可能达成任何真正的“共识”。^①

这一观点并非个别学者的突发奇论，而是一个在世界上比较流行的见解。早在20世纪初，尼采就提出了关于语言主宰了哲学的特殊风貌、非印欧语言观察世界的眼光与印欧语言的哲学格格不入的观点。海德格尔亦反复论说：哲学，作为“别具一格的语言方式”，是一套建立在特定的语言系统基础之上的范畴系统，“希腊语，而且只有希腊语，才是逻各斯”；只有希腊人，或者，只有西方人，才知道追问“这是什么”。^②在中国，对这一观点做出系统的语言学论证的，有张东荪在20世纪40年代写的《从中国语言构造上看中国哲学》一文。^③

① 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2003年，第218—219页。

② 海德格尔：《什么是哲学？》，《海德格尔选集》（上），孙周兴译，上海：上海三联书店，1996年，第594页。

③ 张东荪《从中国语言构造上看中国哲学》一文，见宋继杰主编的论文集《Being与西方哲学传统》（保定：河北大学出版社，2002年）。该文集收入了当代学者探讨语言与哲学之关系的50余篇论文，同时

从语言学的层面来研究东西方哲学，是哲学研究进入更深层次的表现，值得深入探究。而一切分歧的焦点，就是：我们有没有“是”？如果有，我们的思维是否也遵循“是之所以成其为是”的方式，是否也遵循逻辑的规则来摆事实、讲道理？我们民族的理论思维是否达到了足以与西学对话的水平？如果回答是否定的，那么中西哲学与文化之间确实无法对话，也无法达成相互理解；如果回答是肯定的，那么，所谓中西哲学与文化之间不可能有真正的对话、不可能真正相互理解的观点也就不能成立了。

一、“是”与中国哲学的逻辑

（一）“是”字的诞生：古代华夏文明理性的壮丽日出

“是”字在中国，几乎从一开始就是一个具有哲学形上学意义的词汇。语言学者肖娅曼的研究证明，在古代中国，“是”字同时具有五个基本特征：指代特征、神圣特征、肯定特征、断定特征、理性特征，是一个具有尊天崇日意义和最高法则意义的实义指代词。首先是尊天崇日意义。《说文》：“是，直也，从日正。”“直”是判断的意思，“是”字由“日”与“正”二字组成，故段玉裁注：“以日为正则曰是。”各民族早期的日崇拜是一种普遍现象，而“日”既指太阳又指神或上帝。其次是最高法则的意义。《尔雅·释言》：“是，则也。”郭璞注：“是，事可法则。”段玉裁云“天下之物莫正于日”。从文献反映的“是”的最初用法、《说文》的考释和《尔雅》的训释，都不难看出“是”与正确义、判断义的内在联系。^①

马克思、恩格斯说：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。”^②“是”字的诞生，是上古华夏文明理性的壮丽日出，它从华夏民族古老的日神崇拜中孕育而来，同时也奠定了数千年中国哲学“求是”传统的语言学基础。如果要对肖娅曼的研究作一点补充的话，那么，似乎可以比较肯定地说：“以日为正”和“事可法则”不仅表明“是”最初蕴涵断定定义素，是它后来发展为判断词（系词）的内在根据，更重要的是它所具有的追求真理与光明的哲学意义，中国人的“是”与西方人的“to be”一样，在其最初的意义中，就已包含了追问什么是最高实在的意义；与西方人一样，我们的祖先也在追求真理与光明的道路上不断迈进：《诗经·周颂·敬之》所谓“日就月将，学有缉熙于光明”，正是此义。

在“求是”的问题上，可以明显地看到中西哲学思维方式的相通之处。一个民族，只要有认知，就一定离不开求是。在中国，孔子讲“阙疑”，墨子论“三表”，宋钘“别宥”，荀子“解蔽”，王充“疾虚妄”而讲“实知”，直到戴震之明辨“真理”与“意见”，皆无非求是。《汉书》称河间献王刘德“修学好古，实事求是”，颜师古注云：“务得事实，每求真也是。”就是说对于真实存在的事物要求得如其所“是”的认识，这与亚里士多德的相关论述是一致的。亚里士多德强调，“事物之所以成其一实是者，就凭它这个怎是”，“实是”是“现实和所凭以成实者的

亦将张东荪的这篇发表于20世纪40年代的文章作为重要历史文献收入。文集深化了对西方哲学的认识，给予研究者多方面启迪，但其关于中国语言与中国哲学的基本立论则与张东荪大致相同。在21世纪初“中国哲学合法性问题”讨论中，张东荪关于中国语言的最大特点是缺少“是”的观点成为质疑中国哲学合法性的立论依据。2008年1月7日《光明日报》国学版发表的拙作《我们有没有“是”》一文，对张东荪的观点提出了质疑，但该文未能充分展开论证。

① 肖娅曼：《汉语系词“是”的来源与成因研究》，成都：巴蜀书社，2006年，第33—34页。

② 《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷I，北京：人民出版社，1972年，第26页。

合一”。^① 一个民族，如果真有哲学，那就一定是遵循着探究“是之所以成其为是”的思维方式，无论这“是”是指“存在”还是“存在者”。《韩非子·解老》云：“道者，万物之所以成也”，“道者，万物之所然也”，正是在回答“是之所以成其为是”的问题。

一种民族语言中如果没有系词“是”，就意味着该民族是不作任何指称，以及任何真假、是非、善恶、美丑的判断的，这可能吗？在日常语言中，一个人如果有所陈述，就一定是在运用着或蕴涵着“是”与“不是”的判断。西方学者也明白，如果没有“是”，那就根本没有语言了。既然明白这一点，那么某些西方学者为什么偏要说“追问这是什么”只属于希腊人呢？这一点很值得深思。他们说中国语言中没有是，不讲是，表面上看只是一个语言学问题，其实隐含着深刻的歧视和偏见，它意味着中国人是不讲道理的，因而对中国人也是没有道理可讲的，一切寻求相互理解和沟通的努力都是白费力气。而一些中国学者也说我们没有是，那就是对自己的文化缺乏深入研究、缺乏哲学反思精神的表现了。对于这一观点，理应据实予以廓清。

（二）先秦古文为什么基本上不用“是”作为系词

“是”字既然在上古华夏文明中具有崇高的地位，且具有正确义、判断义，为什么在先秦文献中除了用作代词外，却很少或基本上不用作系词？胡适援引霍布斯、穆勒的相关论述作了回答。霍布斯《哲学原理》说：“有些民族……只用一个名字放在另一个名字后面来构成命题，比如不说‘人是一种有生命的动物’，而说‘人，一种有生命的动物’；因为这些名字的这种次序可以充分显示它们的关系；它们在哲学中是这样恰当、有用，就好像它们是用动词‘is’联结了一样。”穆勒《逻辑》第四章第一节亦持此见解。胡适据此发挥说，汉语的这种省略了系词的表达方式“在结构上，用荀子的话来说一个命题或者辞是，‘兼异实之名以论一意也’（《荀子·正名》）……在西方逻辑中围绕系词发生出来的一切神秘的晕就这样被消除了”。^②

严复的观点更为深刻。他说《周易》《老子》虽然省略了系词，但只要善于“合其位与义而审之”，就可以看出其哲学的思维方式与西方并无不同：“西文有一察名，大抵皆有一彖名为配。中文亦然，如《周易》八卦乾健、坤顺云云，皆指物德，皆妙众物而为言者也。彖，西文曰阿布斯脱拉脱，此言提，犹烧药而提其精者然。”^③ 阿布斯脱拉脱，即 abstract，译成中文是“抽象”的意思，其具体用法为 on to，而所谓本体论即为 ontology。他又说，老子之所谓“玄之又玄”，也就是西方哲学思维方式的“是之又”，即通过对“to be as to be”（是之所以成其为是）的探究，来揭示事物之终极原因：这终极的“是”（to be, is）或存在（being），就是老子的“道”，也就是西方哲学所讲的“第一因”。^④

古代汉语具有言文分离的特点，先秦典籍中的话语，乃是把白话翻译成文言的产物，如果把文言重新译成白话，就非用系词不可了。通观历代哲学话语，无论是表面上对“是”省略，还是直接运用“是”来表达哲学观点，其实都是在回答“是之所以成其为是”的问题。在这方面，不仅古今相通，而且中西哲学之间也并没有什么不同。与谢和耐引证的“汉语是一种如此臃肿的工具”的说法相反，汉语文言文的优长和不足之处恰恰都在于它太过精炼了。

（三）系词“是”字在汉语哲学典籍中的运用与本体论和逻辑学之一致

汉晋以降，随着“文字与言同趋”（《论衡·自纪》）的变化，“是”字作为系词在文献中的运用日益广泛。在中国哲学中，那些较能反映学派宗旨的命题，多为使用系词“是”、具有明确

① 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1999年，第82、84页。

② 胡适：《先秦名学史》，《胡适文集》第6册，北京：北京大学出版社，1998年，第42页。

③ 严复：《穆勒名学》按语，《严复集》第4册，北京：中华书局，1986年，第1030页。

④ 严复：《〈老子〉评语》，《严复集》第4册，第1075页。

的主谓结构的语句：如王充论天道自然无为，批评灾异谴告说“是有为，非自然”（《论衡·谴告篇》）。孔颖达《周易正义·系辞上》：“道是无体之名，形是有质之称。”《坛经》载神秀偈语：“身是菩提树，心如明镜台。”宗密《原人论》：“劫劫生生，轮回不绝……都由此身本不是我。”《五灯会元》：“一切声，是佛声；一切色，是佛色”；《河南程氏遗书》：“理便是天道”；陆九渊：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”罗钦顺《困知记》：“理只是气之理。”李贽：“普天之下，更无一人不是本。”（《明灯道古录》）如此等等，不一而足。

有学者认为，希腊文的“是”除了系词的意义外，还兼有名词的意义，而中文的“是”字“一般不单独作名词用”。^①这一说法其实也是可以修正的。古人所谓“修学好古，实事求是”，“务得事实，每求真至”，这些语句中的“是”字，正是单独作名词用的证据。在中国哲学中，在表徵存在者的意义上，“是”总是与“有”相联系，或直接就是“有”的意思，如王充云“曲妙人不能尽和，言是人不能皆信”（《论衡·定贤》），即是如此。李贽说“厥初生人，惟是阴阳二气、男女二命”（《初潭集·夫妇篇总论》），其中的“是”字更可解释为最高实在意义上的“有”了。至于实事求是之“是”，显然是以实事之“有”为前提，并可以包举和含摄实事之“有”。特别值得注意的是，中国哲学有一个“诚”的范畴，它既被用作系词“是”，亦被释为“实有”。《朱子语类·性理三》云：“诚只是实”，“诚者，实有此理。”利玛窦（Matteo Ricci）也承认，中国先儒讲的“诚者物之终始”说与以“物之原”为“实有”的西方哲学是一致的。^②

在中国哲学中，“诚”与“性”、“道”、“名”同属哲学形上学范畴。严复对此有很深刻的认识，他说中国古代哲人的“学问思辨皆所以求诚、正名之事”，可见在他们心目中也有亚里士多德“第一哲学”式的本体论与逻辑学之一致的观念。有感于老子讲“道可道，非常道；名可名，非常名”，以“道”与“名”为同一层次的概念，严复译西方的逻辑学为“名学”。“名”固奥衍精博，“诚”亦广大精微。求诚、正名，皆所以闻道，亦即孟子之所谓尽心、知性、知天：“精而微之，则吾生最贵之一物亦为逻各斯……老子所谓道，孟子所谓性，皆此物也。”^③严复对“诚”与“性”、“道”、“名”诸范畴与西学之“逻各斯”概念的会通表明，中国哲学虽然在形式化的理论体系方面不及西方，但内在精神与西方哲学却是相通的。

中国哲学既然在探究“是之所以成其为是”方面并不自外于世界，那么中国人的思维自然也没有不遵循逻辑规则之理。墨子提出了关于区分“达”（普遍）、“类”（特殊）、“私”（个别）三类概念和“察类明故”的逻辑理论，后期墨家更对“类”、“故”、“理”诸范畴做了深入探讨，论述了“辞以故生，以理长，以类行”的逻辑规则，对于“小故”与“大故”即逻辑推理中的必要条件和充分必要条件的论述，尤其深度。李约瑟虽然强调中国人的思维方式偏重辩证逻辑，但也承认“三段论的推理在中国古籍中也常常有含蓄的表示，例如，在《公孙龙子》（原注：特别是《公孙龙子·指物论》）中，其形式就很完备”。^④严复更指出，对于中国的古文献，只要注意分析，就几乎随处可见三段论法的运用。^⑤谢和耐引证利玛窦记录1599年在南京与中国学者

① 汪子嵩、王太庆：《关于“存在”和“是”》，宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》上卷，第14页。

② 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，第15页。

③ 严复：《穆勒名学》按语，《严复集》第4册，第1028页。

④ 李约瑟：《中国科学技术史》第2卷《科学思想史》，何兆武等译，北京：科学出版社、上海：上海古籍出版社，1990年，第222页。

⑤ 严复：《名学浅说》，北京：商务印书馆，1981年，第56页。

辩论时说中国人“缺乏逻辑法则”^①这句话，但却没有看到利玛窦后来对这一观点的修正。在1602年出版的《天主实义》一书中，利玛窦就明确认为孟子关于“人性与牛犬性不同”的观点合乎西方哲学“立人于本类，而别其体于他物”的思考方式。^②

（四）中国人不懂得区分本质与现象、灵魂与肉体、自立者与依赖者吗

谢和耐说：“中国人思想的新奇特点……特别表现在拒绝把现象与一种稳定的和与色界相分隔的真谛区别开来，把理性与感性相分开。”^③现象（phenomenon）与本质（substance）固然是西方哲学的重要范畴，但中国哲学的意与象（或数与象）、故与革、道与器、理与气、神与形诸范畴，难道没有表现理性与感性的区分吗？宋儒“理一分殊”所展示的内涵，不正是理念与现象、本原与派生、原型与摹本的关系吗？谢和耐说：“中国人从来不相信在人身上存在有一种极大的和独立的辩理能力。”^④这又是什么话，孟子说“心之官则思”，荀子讲“天官簿类、心有征知”，王充论“闻见于外，论订于内”，又云“二论相订，是非乃见”，如此等等，正是肯定“在人身上存在着一种极大的和独立的辩理能力”的表现。儒耶对话中双方的反复论辩，岂非中国学者“极大的和独立的辩理能力”的展现？

谢和耐说“中国人不懂理与情之间的根本区别”，“他们把思想和感情、性和理都结合进唯一的一种观念——心的观念中了”。^⑤在汉语中，“心”字确实包含了会思考的“mind”以及动感情的“heart”，但这并不意味着中国人“对理性和情欲二者根本差别的无知”，也不意味着中国人缺乏对“心”的丰富内涵的具体分析。宋明理学关于人心与道心的区分，强调以道心规范人心、以天理制服人欲的必要性，正与基督教哲学类似。龙华民（Nicolas Longobardi）在翻译《圣若撒法始末述略》时，就运用了中国哲学的“道心”和“人心”范畴来表述基督教哲学的学理，其所谓“修道之人……从道心，不从人心”^⑥之说，亦与宋明理学家高度一致。

谢和耐说“灵魂与身体、精神与物质之间的根本对立也未在中国出现过”，^⑦事实也并非如此。中国哲学中早就有关于形神关系问题的讨论，著名的如“薪火之喻”（桓谭）、“刃利之喻”（范缜）等。著名翻译家吴寿彭在亚里士多德《灵魂论及其他》绪言中指出，范缜在《神灭论》中讲的“形质神用”、“名殊而体一”，其中“形”译为亚里士多德的“物身”，神译为“灵魂”，恰相符契；尤其令人诧异的是，“范缜的‘刃（刀）喻’恰好相同于亚里士多德的‘斧喻’”。^⑧传教士用“天命之性”与“气质之性”、“道心”与“人心”等中国哲学范畴来讲述基督教关于灵魂与肉体之关系的学说，正表明中西哲学在解决灵与肉的关系、精神追求与物质追求之关系问题上具有内在相通之处。

谢和耐还说：“利玛窦……把‘实体’译作‘自立者’，把‘次要的事实’译作‘依赖者’。从中国人的观点来看，这种区别完全是无根据和人为制造的，因为语言丝毫不会使人联想到这一切。”^⑨这一说法也不合乎事实。中国哲人对理气、道器、形神等关系的不同解决方式，就是

① 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第132页。

② 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第73页。

③ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第217—218页。

④ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第130页。

⑤ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第130页。

⑥ 龙华民：《圣若撒法始末述略》，南明隆武元年（1645）敕建闽中天主教堂刊本，第2页。

⑦ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第362页。

⑧ 吴寿彭：《亚里士多德〈灵魂论〉汉文译者绪言》，亚里士多德：《灵魂论及其他》，第13页。

⑨ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第222页。

明确区分自立者和依赖者的证明。谢和耐正确地指出：“在利玛窦及其教友们到达中国的时代，基本对立并不是唯物主义与唯灵主义之间的对立，而是向当时占统治地位的、并向道教和佛教借鉴了许多内容的唯心主义观念与唯物主义观（它在16世纪尚没有很多的支持者，但在17世纪时则流传得比较广了）之间的对立。”^① 中国哲学中既有唯物与唯心之对立，不正证明中国语言中有区分“自立者”和“依赖者”的观念吗？

（五）中西哲学共有的内在矛盾

谢和耐论基督教哲学，只讲其超越性；论中国哲学，则只讲其“道不离器”的内在性，并举王夫之学说为证。其实，基督教哲学是既讲上帝的超越又讲其遍在、既讲灵肉二元论（Dualism）又讲灵肉整全论（Holism）的，与宋明理学既讲理或道的超越性又讲其遍在性、既讲道心和人心的二元论又讲道心人心只是一个心如出一辙。诚如钱锺书所揭示，“既超越又内在”的矛盾是中西神秘主义哲学共有的内在矛盾。^② 强调理或道的超越性，亦是中国哲学的古老传统之一。王夫之在阐述“道不离器”时就对这一传统做了梳理，他批评老子“标离器之名以自神”，批评王弼以“荃非鱼，蹄非兔”、“得言忘象”的玄谈来割裂道器，批评程颐称《易传》形而上下之句“截得上下最分明”的种种说法。^③ 但另一方面，无论是老子、玄学，还是程朱理学家，又都认为“道”在派生具体事物之后也就在形器之内了。这一既超越又内在的矛盾，正与基督教哲学以上帝既“至尊无上”又“遍在”的矛盾相同。由此看来，说中国人不能理解西方哲学的超越性概念，也是不合乎实际的。

二、通过对话而理解：不仅可能，而且是事实

儒耶哲学之间“真正意义上的对话”是否可能？事实表明，真正意义上的对话，即通过相互辩难而达到相互理解、并且也使双方受益的对话，不是一个是否可能的问题，而是一个客观存在的事实。

（一）明清之际儒耶哲学对话究竟讨论了哪些问题

对话必有共同关注的问题。没有共同关注的问题，就不可能有真正的对话。哲学问题是从人类的社会生活中生发出来的，解决问题的方式也因社会和历史情境的差别而带有民族差异，但却不存在彼此之间绝对不可相互理解的鸿沟。利玛窦说：“万法总在三和。三和者，和于天，和于人，和于己是也。”^④ 这与中国哲学对天人和諧、人际和諧、心灵和諧的追求是一致的。事实证明，明清之际儒学与基督教之间是有许多共同关注的问题的；但因为解决问题的方式有差异，所以才会有对话和争论。当时的对话主要围绕下列问题而展开：

首先是人类共同关注的形上学问题，即“我从何处来，向何处去”的问题，涉及宇宙观、形神观、生死观等方面。争论的问题主要是：基督教的天主就是中国古代经书中所称的上帝吗？中国人的“天”与基督教的天主有何区别？是上帝创造世界和人还是“太极”生天生地生人？是上帝至上还是天理至上？理与人的关系是怎样的？西方哲学的灵魂说与中国的道体说有何区

① 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第334页。

② 参见拙作：《论钱锺书的中西哲学比较研究》，《哲学研究》2008年第11期。

③ 王夫之：《周易外传》卷5《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，1988年，第1027—1029页。

④ 利玛窦：《天主实义》，郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第1卷，北京：北京大学宗教研究所，2003年，第213页。《利玛窦中文著译集》第461页作“三和者，和于主，和于人，和于己是也”。

别?灵魂与肉体的关系是怎样的?何处才是人类真正的家园?对于死亡,是抱着孔子的“未知生,焉知死”的态度,还是应该抱着“面对死亡而生存”的态度?

其次是关于知识论和逻辑学的问题。争论的问题主要是:人的认识能力是怎样的,能不能认识终极的、绝对的真理?圣人能不能为天地立心、为生民立命?为什么不应把帝王和圣人当作神来崇拜?为什么人必须谦虚、必须宽容?崇拜上帝与追求科学知识是什么关系?中学与西学在认识方法上的差异何在?中国人的思维是否也遵循着逻辑学的规则?科学方法是否具有普遍意义?对于自然知识的追求是否有益于身心?

再次是伦理学问题。争论的问题主要是:人性与兽性的区别只是“几希”吗?道德的本质是功利主义的还是超功利主义的?如何理解儒家的“天地万物一体”?如何看待作为“善恶之原”的自由意志与宋儒的“灭意”之说?为什么男人不应该纳妾?肉躯之爱与灵性之爱孰重?为什么说上帝面前人人平等?君臣关系也是友朋关系吗?为什么一定要先讲爱上帝、然后才讲以爱上帝之心爱人?

从儒耶哲学对话所涉及的以上这些问题来看,几乎把哲学领域最重要的问题都涵盖在内了,其中有些问题至今仍是哲学前沿的问题。

(二) 儒耶哲学对话中的中西互释

晚明西方传教士以惊人的毅力学习汉语,他们一方面要把西学译成中文,用中文来解说西学,并且要尽可能做到准确,这是以中释西;另一方面他们在与中国学者对话时,也要尽可能准确地理解中学,在共同设定的问题域中来理解中学,当然这种理解也不可避免地受到其理解的“前结构”的影响,这又带有以西释中的意味;但无论是以西释中,还是以中释西,在他们那里都不是对立的,二者都指向基于中国语言文字的对于西学与中学的理解和会通。他们的以西释中,由于处于对话的语境中,随时受到中国学者的质疑和匡正,因而总能达到比较准确的理解;他们以西方语言来翻译中学,一开始可能并不那么准确,但却日益趋近于准确和日臻于传神的境界。

先说“以中释西”。一般来说,传教士在以中释西时是极为审慎的,不肯迎合中国人的某些传统心理而苟且从事。杨廷筠《代疑续篇》就指出,传教士以汉语来诠释西学比当年中国人翻译佛典的“格义”要严谨得多。他说:“华言以字起义,西学以音起字,迥然不伦,强欲参齐,何止九译之隔。往时天竺传译,何关彼籍,皆系中国文人,择取胜义,傅会新词,何患不成脍炙,然而去本来远矣。天学由来,更越天竺之西,又五万里。欲通玄旨,嘎嘎其难。诸贤携彼经典,直译以传。一字未安,更端数易,必欲合其原文原义。不肯一语逢时,不顾言多忤俗……”^①韩云《达道纪言序》云:“大约西学规范严,一字之差,斥为异端。书三经审定,始敢传布。”^②例如传教士之所以要将 Dues 译作“天主”,就曾经过了既“恐人错认此苍苍者之天”、又恐“率以人神而谬拟之”的反复权衡。^③传教士的著作,往往经过中国学者的修订而后付梓,如利玛窦《天主实义》、庞迪我(Diego de Pantoja)《七克》皆经徐光启修订润色。凡有修改之处,徐光启皆与其商量,传教士亦能从善如流。

而与传教士合作从事西学之翻译的中国学者,更表现出极为严肃、认真、谨严的治学态度。徐宗泽评论毕方济(Francesco Sambiassi)口授、徐光启笔录的《灵言蠡勺》一书说:“是书是哲

① 杨廷筠:《代疑续篇》,郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第3卷,第242页。

② 韩云:《达道纪言序》,《天主教东传文献三编》(二),台北:学生书局,1972年,第659页。

③ 王徵:《畏天爱人极论》,宋伯胤编著:《明泾阳王徵先生年谱》,西安:陕西师范大学出版社,1990年,第243页。

学之一部分思想，非常玄奥，有有其意而未能以言达之者矣，而徐子竟能以其玄妙之笔，清晰之思，竟种种非常抽象之理达之于书，而文字又雅、又达、又信，诚非有哲学明悟者不能译一字，著一语，至术语选择之切确、用字之的当，犹其余事。”^①李之藻之子李次彰在为《名理探》作的序言中说：“第厥意义宏深，发抒匪易，或只字未安，含毫几腐，或片言少棘，证解移时。”^②

当然，汉语的丰富蕴涵和中国人非凡的创造、运用和驾驭语言的能力，也为接受和发展新知提供了条件。《几何原本》前六卷被翻译成清晰而优美的中文体裁，使徐光启和利玛窦都注意到这样的事实：“中文当中并不缺乏成语和词汇来恰当地表达西方人所有的科学术语”；而且，在该书传播过程中，中国人也和欧洲人一样，“对于较为精致的演证表现出一种心智的敏捷。”^③虽然哲学著作的翻译比科学著作复杂得多，但汉语的丰富义蕴、它的无穷变化和化生出新语的潜在功能，是适用于表达任何最微妙最深刻的思想的，像《灵言蠹勺》、《名理探》这样深奥的西方哲学著作能被翻译成玄妙而清晰、兼具信达雅之特点的中国语言，就是证明。

再说“以西释中”。冯友兰曾以亚里士多德关于“形式”和“质料”的观念来解释中国哲学范畴“理”与“气”，其实18世纪的传教士孙璋（Alexander de la Charme）的《性理真诠》就已经这样做了。他说：“（气）固非际摩荡之气，亦非口中呼吸之气，乃万物浑然各具之本质，所以受象成形之材料也……理也者，即具于万物形体之中，所以定其向而不能违其则者也。”^④这样的以西释中是否准确呢？李约瑟以为“大谬不然”，理由是“理”在中国哲学中不具有先验性。^⑤这一说法只有一半是对的，因为无论是孙璋还是冯友兰的论说，都不适用于解释王夫之、戴震，因为他们所讲的“理”确实是不具有先验性的，但却适用于解释程颐和朱熹的理气观，因为程朱所讲的“理”无疑是具有先验性的。由此可见，以西释中只要运用得当，具体语境具体分析，充分考虑到各种微妙的差别和例外的情形，也不失为一种可以对中国哲学的某些学理做出传神之解释的方法。

以西释中不仅要看到同，也要看到异。龙华民论中国哲学的道体说，举出中西哲学所同具的哲学形上学的四大特征，即“溯其原来”、“要其末后”、“论其体性”、“论其功力”等，这是求其同；然而，同之中又有异。同是“溯其原来”，就有“原先后”与“时先后”的差别：在中国哲学中，“道与器相须为有无，本无先后。第以意逆之，不得不分先后。譬之日出照物，当其出时，即其照时，然可言自出而照，不可言自照而出。是谓原先后，非时先后。”^⑥正是在“原先后”（逻辑上的先在性）的意义上，道体具有“造先莫先”的特征，与基督教立足于“时先后”的上帝创世说的本体论论证迥然异趣。这一辨析是十分精微且合乎实际的。

儒耶之间在寻求相互理解的方法方面，亦颇具特色。在传教士和中国学者译述的西方文献中，有两本书的题目很值得注意，一曰《况义》，二曰《譬学》。前者为金尼阁（Nicolas Trigault）与张赓合作翻译的《伊索寓言》，后者为高一志（Alfonso Vagnpni）译述的西方伦理学著作。所谓“况义”，即因“况”悟“义”；所谓“譬学”，即以“譬”论“学”；二者都具有

① 徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006年，第153—154页。

② 傅汎际译义、李之藻达辞：《名理探》，北京：三联书店，1959年，第6页。

③ 利玛窦原著、金尼阁整理：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，何兆武校，北京：中华书局，1983年，第517—518页。

④ 孙璋：《性理真诠小引》，《性理真诠》，光绪十五年上海慈母堂版，卷首第1页。

⑤ 李约瑟：《评冯友兰〈中国哲学史〉》，郭之译，《中州学刊》1992年第4期。

⑥ 龙华民：《灵魂道体说·道体解》，上海：土山湾印书馆重刊本，1918年，第3页。

通过生动的文学意象来表达学理的诠释学意义。“况义”或“譬学”的方法在儒耶对话中被广泛运用。如龙华民以“日出照物”之喻来讲中国哲学的道器关系，利玛窦则以“舟渡江海”之喻和“飞矢中的”之喻来讲经院哲学关于上帝存在的本体论论证。杨廷筠的《代疑篇》和《代疑续篇》、熊明遇的《格致草·大造恒论》等著作，在阐述其对西方哲学的理解时，都对这些譬喻做了转述。基督教经院哲学的本体论论证不可谓不玄奥，但通过“况义”或“譬学”的诠释，却变得很容易理解了。

（三）不以私逊废公义的论辩态度

从现存文献来看，明清之际儒耶哲学对话是建立在平等的、以理服人的基础上的。利玛窦坦诚地对中士说：“今子欲闻天主教原，则吾直陈此理以对，但仗理剖析。或有异论，当悉折辩，勿以诞我。此……公事也，不可以私逊废之。”而中士亦赞成这种不以私逊废公义的论辩态度，坦言：“兹何伤乎？……君子以理为主，理在则顺，理不在则逆，谁得而异之？”^①

对话中洋溢着“不发横难，不得纵说”的论辩的激情。黄景昉序《三山论学》云：“文忠（叶向高——引注）所疑难十数端，多吾辈意中喀喀欲吐之语，泰西氏（艾儒略——引注）亦迎机解之，撞钟攻木，各极其致。语云：‘不发横难，不得纵说。’其谓是乎？”^② 苏茂相《三山论学记序》亦云：“相国之往复辨难不啻数千百言，微艾子之墨守，曷敌输攻？微相国之尘屑罪罪，则艾子之能不疲于屡照者，其明镜孰从而发之？”^③ 他们都认为，只有通过真正的论辩，才能激发思想、阐明学理；只有在遇到真正的论辩对手的情况下，才能使学理更为清楚明白地阐发出来。陈亮采作《七克篇序》，记叙了他与庞迪我的一次思想交锋：“一日，庞君过余曰：‘东方之士，才智绝伦，从事于学者非乏也，独本领迷耳。夫学不秉于天而惟心是师，譬泛舟洪洋而失其舵也，其弊方且认贼为子、认邪魔而为天神也。呜呼殆哉！’余曰：‘唯唯，否否。夫戒慎恐惧，以率其天命之性，而达于上天之载，此吾儒真本领、真学问也。但恐愚俗不知天为何物，而以为在于苍茫杳冥之表，故权而诏之曰天即在吾心是也。而后之学者，遂认心为天，以为横行直撞，真机旁皇……而卒流为无忌惮之小人，是岂周孔之教则然哉！’庞君殊击节余说。”^④ 庞迪我心直口快，却失之武断，且出语过重；陈亮采不卑不亢，据理力争，且辨析详明；庞迪我则虚心听取，并因之心服口服，击节叹赏。这是一幅多么坦诚而生动的对话图景啊！

遵守相同的逻辑规则是对话的必要前提。在儒耶对话的过程中，确实显示了中国传统学问在逻辑学方面的不足。但中国人以往之所以不重视逻辑学，乃是由于秦汉以后再没有出现百家争鸣的局面；而一旦客观上需要，主观上也意识到逻辑学不仅仅是工具理性、而且也是提升人的精神境界的价值理性的时候，就会以十倍的敏捷、百倍的聪慧，去迅速地接受它、掌握它。明清之际的中国学者在与传教士对话时，不仅十分自然地适应了传教士的论辩的逻辑，而且也拿起了逻辑的武器来质疑其论说，就是证明。

（四）儒耶对话所达到的理论深度

对话的过程，是西方学者逐渐加深对中国哲学理解的过程。利玛窦认为宋儒抛弃了《六经》中的上帝观念，李之藻和杨廷筠就不同意，举出朱熹关于“帝者，天之主宰”之说为证（见李之藻《天主实义重刻序》、杨廷筠《代疑续篇》）。这一观点为法国传教士马若瑟（Joseph de Prémare）所接受，并为之补充了新的证据。传教士大都认为“中学所尊之天，非苍苍者，亦属

① 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第9页。

② 黄景昉：《三山论学记序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第117页。

③ 苏茂相：《三山论学记序》，郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第1卷，第325页。

④ 陈亮采：《七克篇序》，《天学初函》第2册，台北：学生书局，1965年影印本，第702—704页。

无形”，而中国学者钟始声则指出，“吾儒所谓天者有三焉”：一是望而苍苍之天，二是主善罚恶之天，三是本有灵明之性“名之为天”。^①钟始声说中国人所言天帝“但治世而非生世”，而马若瑟又引出元儒胡云峰对《周易》“帝出乎震”的解释：“自出震，至成言乎艮，万物生成之序也。然孰生孰成之，必有为之主宰者，故谓之上帝。”^②正是在这样的互动中，传教士们逐步加深了对中国文化的认识，其认识显然比谢和耐说中国人的“天”只是一个“浑”要深刻多了。

对话中有没有误解呢？可以说既有误解，但实际上又没有误解。谢和耐举出“误解”的一个重要事实是：由于中国人以泛神论观念来理解基督教义，所以“一开始便在传教士的教义的真正意义上犯了严重错误”。^③这一说法从基督教正统派的立场来看当然是正确的，利玛窦就曾批评这种误解，把上帝主宰一切的“遍在”与上帝在一切事物之中的“遍在”严格区别开来。但如果注意到即使试图对此做出严格区分的经院哲学家和传教士（包括利玛窦本人）也很难避免其思想的内在矛盾，这一说法就未必全对了。针对利玛窦的批评，钟始声指出，传教士宣传的上帝“至尊无上”的超越性与上帝“无所不盈充”的观念也是自相矛盾的：“若谓高居天堂，至尊无上，则盈充之义不成；若谓遍一切处，则至尊之体不立。”^④认识到西方哲学中这一“超越”与“遍在”或“既超越又内在”的矛盾，其理解力之超卓不能不使今人为之惊讶。

中国哲学多元发展的长期积累也为中国人理解西方哲学提供了条件。明清之际儒耶对话中争论的很多问题，表面上看是中西文化冲突，但其实在相当大的程度上是中国社会内部不同文化因素的冲突。传教士讲“天地万物不可谓之一体”，中国哲学的实在论传统就是持此种见解，如荀子讲“明于天人之分”、刘禹锡讲“天与人交相胜”等等。又如为什么不应该崇拜人而应崇拜神，墨子《法仪》篇就曾做过系统论证，就连董仲舒也有“屈君以伸天”之说。传教士讲以爱上帝之心爱人，墨子也讲“天欲人兼相爱交相利”；传教士反对纳妾，但围绕这一问题的争论本来就是春秋战国时期儒墨之争的内容之一，汉唐以来又有“周公制礼”与“周婆制礼”之辨。正是由于中国文化中原本具有这些与西学相通的因素，使得很多中国人不仅能够理解传教士的主张，而且还欣然认同这些主张。

三、既超越先儒、也超越西学的新哲学之创造

晚明学者米稼穗在为艾儒略《西方答问》一书撰写的序言中说：“天学一教入中国，与吾儒互有同异……至于谈理析教，究极精微，则真有前圣所未知而若可知，前圣所未能而若可能者……窃谓吾儒之学，得西学而益明。”^⑤明清之际的儒耶对话，使中国文本中原已蕴涵、但未充分展开的某些思想因素，因受西学的刺激和启迪而彰显，并得到了学理上的明晰阐发。在中国哲人会通中西的理论创造中，既有对基督教哲学的吸收，更有高出其一筹之处，从而既超越了先儒，也在某些观点上超越了西学。主要表现在以下几个方面：

（一）从偏重“becoming”（生成）走向重在探讨“being”（存在），注重“究论实有”

中国哲学的气本论，直到明人王廷相都没有完全摆脱以气为具体物质元素的观念，且重在气如何化生万物的生成论论述；而理本论的哲学论证，则寓于《太极图说》的生成论论证之中。

① 钟始声：《天学再徵》，郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第5卷，第303页。

② 马若瑟：《儒教实义》，郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第2卷，第78—79页。

③ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第136—137页。

④ 钟始声：《天学再徵》，郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第5卷，第302页。

⑤ 米稼穗：《西方答问序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第235页。

张东荪认为中国人关心 Becoming 而西方人关心 Being, 有一定的道理, 只是说中国哲人全不讲 Being, 却不合乎事实。利玛窦就认为, 中国先儒的“不诚无物”之说与以“物之原”为“实有”的西方哲学是一致的, 先儒论“上达以下学为基”与西方哲学的本体论进路也是一致的, 只是没有对此做充分阐述而已。^① 受这一思想影响, 李之藻提出了“究论实有”、“识有足以砭空”^②的命题。

晚年黄宗羲作《上帝》一文, 究论上帝之“实有”。他首先引证《诗经》“上帝临汝, 无贰尔心”等语, 证明古人是信上帝的; 接着又引《易》言“天生人物”、《诗》言“天降丧乱”诸语, 证明先民认为上帝既创世且治世; 更依据“古者设为郊祀之礼”, 极言上帝之实有不得“以理之一字虚言之”。他以上帝信仰来统摄“盈天地间皆气”的观点, 断言“主宰是气者, 即昊天上帝也”。但他并不赞成传教士把上帝人格化的道成肉身说, 指出: “立天主之像记其事, 实则以人鬼当之, 并上帝而抹杀之矣。”^③ 可见, 他虽然赞成基督教经院哲学以理性论证信仰的思路, 但对基督教义中具有迷信色彩的因素则采取了理性的拒斥态度。

和利玛窦一样, 王夫之也以“实有”(Being)来阐释儒学范畴“诚”, 扬弃朱熹关于“诚者, 实有此理”、“诚, 实理也, 亦诚恣也”的观点, 认为“诚”不是一个“可以欺与伪与之相对”的道德范畴, 而是一个作为“物之体”而存在的标志着客观实在的范畴。但他和利玛窦并不是简单的雷同, 而是从人类生活与实践与物质世界的依存关系来对这一观点做了创造性的发挥。他认为人类的生活离不开“假物以为用”的实践活动, 以此展开其本体论论证的“依有、生常”义和“不能绝物”义, 确认在人的意识之外存在着一个以“实有”为本质属性的客观世界。这一崭新的实有之说, 乃是中国哲学在 17 世纪达到的最高成就, 其理论思维水平已经比较接近于现代唯物主义了。

(二) 从偏重“天人合一”走向明辨“天人之分”, 强调人道“为人之独”

在天人关系上, 中国哲学偏重讲“天人合一”, 故将本体论与人性论合于一炉而冶之。利玛窦对中国哲学的“天地万物一体”说表示理解, 认为这对人们“悦从于仁”有积极意义, 但在学理上却有把人与万物混为一谈的弊病; 理学家以“性”的正与偏、“灵”的广大与微渺来区分人性与鸟兽之性, 也是犯了混淆类别、概念不清的逻辑错误, 人性之高贵就在于人有灵魂, 能够“用其所本有之灵志”而“自立主张”, 因而“人所异于禽兽者非几希”。^④ 这一观点深刻影响了中国哲人的思想。

王夫之也认为人性与兽性的区别不是“几希”。他主张明辨天道与人道, 鲜明地提出了“天道不遗于禽兽, 而人道则为人之独”^⑤的命题, 认为“人之异于禽兽, 则自性而形, 自道而器, 极乎广大, 尽乎精微, 莫非异者”, 强调人应该“与禽兽立个彻始终、尽内外底界址”。^⑥ 他说人与禽兽的根本区别在于禽兽“有天明而无己明, 去天近”, 而人则“有天道而亦有人道, 去天道远”; 所谓“己明”, 正是人所独具的“灵魂”的另一种说法。他虽然没有接受基督教以灵魂不灭为人与禽兽之一大区别的观点, 但却从物质存有之不灭的观点出发, 批评朱熹关于人死以后

① 利玛窦:《天主实义》, 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》, 第 16—17 页。

② 李之藻:《译〈寰有论〉序》, 徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》, 第 153 页。

③ 黄宗羲:《破邪论·上帝》, 《黄宗羲全集》第 1 册, 杭州:浙江古籍出版社, 2005 年, 第 195 页。

④ 利玛窦:《天主实义》, 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》, 第 32 页。

⑤ 王夫之:《思问录·内篇》, 《船山全书》第 12 册, 长沙:岳麓书社, 1992 年, 第 405 页。

⑥ 王夫之:《读四书大全说》卷 9《孟子·离娄下篇》, 《船山全书》第 6 册, 长沙:岳麓书社, 1991 年, 第 1025 页。

则其气散尽无余、“归于空无”之说，使“伯夷盗跖同归一丘”，会导致“逞志纵欲”，因而批评这一观点为“异端之邪说”。^①

戴震论性，与利玛窦关于明辨同类同性、异类异性的思路相类似。他说：“人物之生，类至殊也；类也者，性之大别也。”^②又说：“人之异于禽兽者，人能明于必然，禽兽各顺其自然也。”^③“人之心知异于禽兽，能不惑乎所行之善。”^④认为人性与动物性的根本区别就在于动物的活动只是“各遂其自然”的本能活动，人则能认识必然而“不惑乎所行”。这些观点，与《天主实义》所阐述的观点都非常相似。晚清学者邓实说戴震的“《孟子字义疏证》中时有天主教之言”，^⑤实非臆说。

（三）从“立一理以穷物”走向“即物以穷理”，重视新兴质测之学

明清之际西方科学的东渐，促使先进的中国人反思我国古代科学逐渐落后的原因。黄宗羲说“朱子与蔡季通极喜数学，乃其所言者，影响之理，不可施之实用”。^⑥方以智批评“有竟扫质测而冒举通几，以显其宥密之神者”。^⑦王锡阐说宋儒“不知历数而援虚理以立说”。^⑧他们都认为，要使中国科学得到发展，就必须从思想方法论上克服“立一理以穷物”的错误观念。

王夫之把自然科学领域两种思想方法论之分歧的实质，概括为“即物以穷理”与“立理以限天”的对立。他看到，宋明理学家也讲天文历法，但他们不是从天体运行的客观规律去讲，而是从先验的天理出发，把“阳尊阴卑”、“阳健阴弱”等反映社会等级秩序的观念强加给宇宙，其共同的失误就在于不懂得“在天者即为理，非可执人之理而强使天从之”的道理。他强调要正确认识世界，就必须坚持“有即事以穷理，无立理以限事”^⑨的原则，故以“质测”来诠释“格物”：“盖格物者，即物以穷理，惟质测为得之。”^⑩为了克服“立理以限天”的弊病，他对宋儒的“理一分殊”说做了深刻批判和重新诠释，确认分殊之理的无限多样性。^⑪

戴震论“察分理”云：“理者，察之而几微，必区以别之名也，是故谓之‘分理’……古人所谓理，未有如后儒所谓理矣。”^⑫认为“飞潜动植，举其品物之性，皆就其气类别之”。^⑬与王夫之的“理一分殊”新解一样，这一思想具有打破只有一个“天理”主宰一切、支配一切的传统观念，为分门别类的科学研究奠定哲学基础的意义。

（四）从权威主义走向承认真理的相对性，主张多元学术史观

早在利玛窦来华前，李贽就提出了“人无不载道”、“道非一途”、“道无绝续”、“执一便是害道”等命题。西学的输入，特别是传教士对人的认识能力之有限性的论述，更有力地促进了

① 王夫之：《张子正蒙注》卷1《太和篇》，《船山全书》第12册，第22页。

② 戴震：《原善》卷中，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第339页。

③ 戴震：《绪言》卷下，《戴震集》，第404页。

④ 戴震：《孟子字义疏证》卷中《性》，《戴震集》，第296页。

⑤ 邓实：《古学复兴论》，《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷上册，北京：三联书店，1963年，第58页。

⑥ 黄宗羲：《答万贞一论明史历志书》，《南雷诗文集》（上），《黄宗羲全集》第10册，第213页。

⑦ 方以智：《物理小识自序》，《物理小识》，上海：商务印书馆，1937年，卷首第1页。

⑧ 王锡阐：《晓庵新法·自序》，《晓庵新法》，北京：中华书局，1985年，卷首第1页。

⑨ 王夫之：《续春秋左氏传博议》卷下《土文伯论日食》，《船山全书》第5册，长沙：岳麓书社，1993年，第586页。

⑩ 王夫之：《搔首问》，《船山全书》第12册，第637页。

⑪ 王夫之：《读四书大全说》卷10《孟子·尽心上篇》，《船山全书》第6册，第1118页。

⑫ 戴震：《孟子字义疏证》卷上《理》，《戴震集》，第265页。

⑬ 戴震：《绪言》卷上，《戴震集》，第362页。

中国哲人从学理上反思传统观念的偏失，确立多元开放、辩证发展的真理观。

李之藻认为，中国学界有四种弊病，即：浅学自夸，怠惰废学，党所固习，恶闻胜己。^①认为要克服这些囿于“狭小天地”而“自缚其灵寸”的陋习，就必须具有多元的、发展的观念，允许那些“应时而出”的“畸人畸书”的存在。他虽然笃信西学，但却强调应允许人们对西学持怀疑和批评态度，反复申说“疑岂道中所禁哉”。^②

黄宗羲论说了“一本而万殊”的多元学术史观。他谴责“必欲出于一途”的文化专制主义窒息思想生机，“使美厥灵根者化为焦芽绝港”；^③主张尊重“一偏之见”，乐闻“相反之论”；^④提倡学者要敢于运用自己的理性去作独立的是非判断，“务得于己，不求合于人”。^⑤

王夫之“念道之无穷，而知能之有限”，^⑥确认人的认识能力和实践能力的局限性，与基督教以“克傲”为道德修养之第一要义的观点类似，他主张“学者以去骄去惰为本”。^⑦又认为思想是多元的，所谓一线单传的“道统心传”乃是无中生有的杜撰。^⑧他清醒地意识到自己的著作中亦“有自相齟齬者”，表示“宁为无定之言，不敢执一以贼道”。^⑨

（五）从主张“天理”至上走向确认“理卑于人”，反对“以理杀人”

利玛窦在《天主实义》中，从区分自立者与依赖者的观点出发，确认人是自立者，理是依赖者，明确提出了“理卑于人”^⑩的观点。而在此之前，李贽在《初潭集》序言和《焚书》等著作中就已表达过类似的观念。作为儒耶对话的积极成果，是中国哲人在否定基督教上帝至上原则的基础上对“理卑于人”原则的肯定和发展。

肯定人的生命存在和民众的福祉比纲常名教的“天理”更根本、更重要，是黄宗羲、王夫之、顾炎武政治哲学和伦理思想的根本观念。黄宗羲揭露君主专制的罪恶，处处以人立论，强调“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”。王夫之论述“生民之生死”高于“一姓之兴亡”的观点，亦与黄宗羲同一思路。顾炎武阐发的那些高扬人的尊严和生命价值的言论，大而言之主张“合天下之私以成天下之公”，小而言之肯定寡妇再嫁为“先王恤孤之仁”，都体现了以万民的福祉为一切政治伦理之至上原则的观念。

“理卑于人”的观点还表现在明清之际哲人直接批评程朱理学的言论中。黄宗羲说“小儒规焉以君臣大义无所逃于天地之间”，其实就是直接针对二程、朱熹反复申说的君臣之义为“天理之至”、“无所逃于天地之间”的观点的，当然也是针对朱元璋据此制定的“寰中士夫不为君用，是自外其教者，诛其身而没其家，不为之过”^⑪的酷法的。王夫之以“申韩之儒”来论定程朱理学的学派属性，悲凉地发出了“后世天下死于申韩之儒者积焉”^⑫的叹息。戴震讲得更明

① 引自许胥臣：《西学凡引》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第229页。

② 李之藻：《代疑篇序》，郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第3卷，第162页。

③ 黄宗羲：《明儒学案·自序》，《黄宗羲全集》第7册，第3页。

④ 黄宗羲：《明儒学案发凡》，《黄宗羲全集》第7册，第6页。

⑤ 黄宗羲：《惺仲昇文集序》，《南雷诗文集》（上），《黄宗羲全集》第10册，第5页。

⑥ 王夫之：《周易内传》卷2《谦》，《船山全书》第1册，第168页。

⑦ 王夫之：《俟解》，《船山全书》第12册，第481页。

⑧ 王夫之：《读四书大全说》卷9《孟子·离娄下篇》，《船山全书》第6册，第1027页。

⑨ 王夫之：《读通鉴论》卷末，《船山全书》第10册，长沙：岳麓书社，1988年，第1181页。

⑩ 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第20页。

⑪ 朱元璋：《大诰·苏州人材第十三》，《全明文》第1册，上海：上海古籍出版社，1992年，第706页。

⑫ 王夫之：《老庄申韩论》，《薑斋文集》卷1，《船山全书》第15册，长沙：岳麓书社，1995年，第87页。

确，说“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”。^① 这些论述，正是对利玛窦关于“理卑于人”的观点的出色发挥。

（六）从主张“复性论”走向重视人性在实践中的生成和完善，提出“继善成性”、“日生日成”说

中国古代本有人性发展的思想，如《易传》有“日新之谓盛德”说。自李翱作《复性书》而宋儒因之，主张“明善而复其初”的复性论始占据统治地位。但李贽在结识利玛窦之前就在《明灯道古录》中提出了“德性日新说”，随后才有《天主实义》对宋儒“复性论”的批评和“涤旧更新”的人性发展理论的流行。在此背景下产生的王夫之、戴震的人性发展理论，乃是中国哲人会通中西并加以发展的产物。

王夫之提出了“继善成性”、“日生日成”说。类似于利玛窦关于区分“良善”与“习善”的观点，他也认为孟子“不得以笃实、光辉、化、不可知全摄入初生之性中”，批评《中庸》论性不作“在天之天”与“在人天之天”的区分。^② 他说人性并不是如宋儒所说的“一受成例而莫能或易”，而是一个“习成而性与成”的过程；人可以通过“继善”的实践活动而使人性日臻于善：“未成可成，已成可革。”^③ 他着眼于人类实践的历史发展来论说人性，比基督教的“涤旧更新”说具有更为深广的社会历史内涵。

戴震提出了“德性始乎蒙昧，终乎圣智”说：“试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非‘复其初’；德性资于学问，进而圣智，非‘复其初’明矣。”^④ 这一人性发展理论，融会了孟子的“扩充说”与基督教的人性学说，同时又扬弃了佛老和基督教“主于去情欲”的禁欲主义，同样把中国哲学的人性论推进到了一个更高的水平。

当然，明清之际的中西哲学对话，决不只是中国“单向受益”，西方学者也受益。对此，朱谦之早就在《中国哲学对于欧洲的影响》一书中做了论述；西方学者 A. 赖赫准恩的《中国与欧洲》一书，李约瑟的《科学思想史》等著作，也都揭示了相关的事实。

300 年前的儒耶哲学对话，充分显示了开明的儒家学者所具有的“大气”的品格、胸襟和气象。他们从西学的输入看到了东西方人类精神文明之成果乃是“各自抒一精采”（瞿式穀语），看到了“宇宙公理非一身一家之私物”（李之藻语），看到了西学中不乏可以使人之为之“憬然悟”、“畅然思”（冯应京语）的新学理。他们认为中西学说之相通，并不意味着西学中源，而是证明了人类心灵的普同性。李之藻说：“彼其梯航琛贄，自古不与中国相通，初不闻有所谓羲、文、周、孔之教……信哉！东海西海，心同理同。所不同者，特语言文字之际。”^⑤ 冯应京云：“中国圣人之教，西土固未前闻，其所传乾方先圣之书，吾亦未之前闻。乃兹交相发明，交相裨益。”^⑥ 梅文鼎更写下了一段为会通中西之学奠定哲学基础的文字：“夫西国欧罗巴之去中国几数万里，语言文字之不同，盖前此数千年未尝通也。而数学之相通若此，岂非以其从出者，固一理乎？是故得乎其理，明天道、人事，经纬万端，而无所不宜……此无异故，器一道也，人一

① 戴震：《与某书》，《戴震集》上编文集卷 9，第 188 页。

② 王夫之：《读四书大全说》卷 9《孟子·离娄下篇》，《船山全书》第 6 册，第 1017—1018 页。

③ 王夫之：《尚书引义》卷 3《太甲二》，《船山全书》第 2 册，长沙：岳麓书社，1988 年，第 301 页。

④ 戴震：《孟子字义疏证》卷上《理》，《戴震集》，第 281 页。

⑤ 李之藻：《天主实义重刻序》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第 99—100 页。

⑥ 程百二：《方輿胜略·外夷》卷 1《山海輿地全图总序》引冯应京语，《四库禁毁书丛刊》史部第 21 册，北京：北京出版社，1997 年，第 365 页。

天也。”^①他以洞察事物本质的智慧眼光，说明了中西科学之所以相通，在于自然之理相通，由此推及天道、人道的相通，深刻阐明了中西“道、器可使为一体，天、人可使为一贯”的道理。同样，在西方传教士利玛窦、庞迪我、马若瑟等人身上，我们也可以看到这样的“大气”，特别是他们刻苦研究中国哲学的可贵精神。

当然，300年前的儒耶哲学对话也不乏教训。一些传教士（如龙华民、利安当等）断言Deus能否翻译成中国典籍中的“天”或“上帝”问题的争论，夸大中西哲学之差异，甚至断言中国人只有放弃其文化传统而支持基督教的启示真理，对话才能进行。这无疑是导致18世纪以后儒耶哲学对话中断的重要原因之一。莱布尼茨就曾批评龙华民等人的狭隘见解，他在读了龙华民《关于中国宗教的若干问题》和利安当《关于赴华传教的若干重要问题》以后，专门写了《论中国的自然神学》的长文，认为中国哲学中确有与基督教的上帝和精神实体相似的概念，中国人在对待精神和物质的态度、在关于人类灵魂和追求不朽方面亦与西方哲学相通；中国哲学确与基督教哲学有差异，而同样的误差在希腊人或早期教会神父、学者间也有，但在西方传统中并没有减少人们对他们的尊敬。^②儒耶哲学之异同是一个可以深入讨论的问题，不排除莱布尼茨也有一点“六经注我”的意味，但他看到了儒耶哲学确有相通之处，反对龙华民等人关于中国人只有放弃自己的文化传统才可能与基督教对话的观点，却是颇具卓识的。

哲学的问题根源于人类的社会生活和人类心灵的内在矛盾，各民族的哲学对于人世与出世、理想与现实、情感与理性、功利与审美、个体与类的关系往往本身就有着多种不同的解决方式，这就是我们常常发现中西哲学几乎无往而不有相通之处的原因所在。明清之际的学者说得好：中学西学，可以“交相发明，交相裨益”（前引冯应京语）。历史已经证明并还将继续证明，以世界哲学的眼光来观照中西哲学，把它看作是体现人类对真善美理想的追求的共同精神财富，促进对话和相互理解、相互补益，是把中西哲学研究都提升到新境界的必然途径。

〔责任编辑：魏长宝 责任编审：柯锦华〕

① 梅文鼎：《〈中西算学通〉自序》，《绩学堂诗文钞》文钞卷2，合肥：黄山书社，1995年，第52—54页。

② Daniel J. Cook and Henry Rosemont, "The Pre-established Harmony between Leibniz and Chinese Thought," in Alexander Lyon Macfie, ed., *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, p. 59.

ABSTRACTS

(1) The Practice and Theory of Performance Management in China

Gao Xiaoping, Sheng Mingke and Liu Jie • 4 •

Government performance management in China and the West differ in terms of their micro-environment, institutional foundation and functional definition, as well as in their values, indicator system and implementation mechanisms. In their practice, local governments in China go beyond institutional transplantation and imitation while learning from Western experience in performance management. Through comparison, reflection and efforts to surpass the West, and based on the reality of China's socio-economic development, cultural conditions and governmental reform, they have initiated a Chinese performance management model that fits China's conditions, with a view to vigorously advancing the enterprise of administrative reform. By comparing experiences in China and the West and analyzing the essence and theoretical value of the Chinese model, we can conclude that it is a new model that pursues innovation-led performance improvement. It has a well-established internal structure that seeks performance improvement across the dimensions of institutions, mechanisms, functions and supplementary aspects. Nevertheless, the approach its future development should take deserves in-depth discussion.

(2) Experimental Ethics: New Challenges and Contributions to the Understanding of Human Moral Behaviors

Peng Kaiping, Yu Feng and Bai Yang • 15 •

Experimental ethics is the scientific study of moral issues, focusing on understanding the psychological mechanisms of moral behaviors and finding solutions for moral conflicts. Within experimental ethics lie four topics of exploration: The first line of investigation involves the experimental testing of popular conceptions of human nature. The second line of research uses psychological methods (including neuroscience technology) to untangle the complex effects of human reason and emotion on moral responses. The third line of research concerns the influence of context on individual moral behaviors, challenging the philosophic notion of moral virtues and characters. Finally, the fourth line of research covers cross-cultural studies in moral psychology, illustrating how certain aspects of human morality are universal and how many aspects of it are culture-specific. We argue that the study of experimental ethics will help us better understand the true nature of human morality, enlighten us about "what is" and "what should be" in moral understanding, and bridge the gap between the astute fields of experimental psychology and the erudite fields of philosophy.

(3) Confucian-Christian Dialogue and Innovation in Chinese Philosophy at the Turn of the Ming and Qing Dynasties

Xu Sumin • 26 •

In his monograph *China and the Christian Impact*, Jacques Gernet argued that because of the absence of the linking verb "be" in the Chinese language, the Chinese knew neither logic nor the distinction between substance and phenomena, soul and body, and dependent and independent; therefore there could not be genuine dialogue between missionaries and the Chinese scholar gentry. This article rebuts this view with research on the Chinese language and Chinese philosophy. Rich historical evidence of the Confucian-Christian dialogue at the turn of the Ming and Qing dynasties prove that it is not only possible but an objective fact that the two sides were able to come to a mutual understanding and to realize the development of philosophy via dialogue. It is necessary to elevate Chinese and Western philosophical studies to a new realm by regarding them from the perspective of a world philosophy, as the shared spiritual wealth of humankind in the pursuit of the ideals of truth, goodness and beauty, and by facilitating their dialogue and

• 221 •

mutual understanding and benefit.

(4) Confucian Filial Piety, Economic Growth and Divergence among Civilizations

Li Jinbo and Nie Huihua • 41 •

This paper employs an economic approach to analyze the influence of Confucian filial piety on economic growth in ancient China. In the highly imperfect credit market of the time, filial piety, as a unique mechanism for fulfilling intergenerational contracts, could to some extent solve the problems of verification and commitment and thus effectively promote economic growth in the form of increased savings. However, the observation and maintenance of filial piety were not completely spontaneous; external intervention by the rulers was necessary. For their part, rulers needed to balance resources between production and war, a balance which determined the level of filial piety in society. A comparison between the civilizations of the Central Plains, nomadic Xiongnu society and ancient Rome verifies our proposition and thus explains in some degree the difference between Eastern and Western civilizations.

(5) The Last Hundred Years of China's Civil Law

Zhang Xinbao and Zhang Hong • 67 •

China's civil law has undergone three stages in its hundred years of history. In the first stage, from the late Qing to the founding of the PRC, the implementation of civil law gradually changed Chinese rulers' perceptions of law, from the search for a means of survival to a component of statecraft. The second stage covers the first three decades of the PRC. In this period, no civil code appeared because of the absence of a corresponding economic basis. Reform and opening up marks the beginning of the third stage, in which the status of civil law has been established as an inherent requirement of and basic guarantee for the socialist market economy. Meanwhile, the government has gradually recognized the role of civil law, and separate civil statutes have been successively promulgated, contributing to the formation of an outline civil code. Looking into the future, we can see that there is still a long way to go to formulate a civil code signaling the great rejuvenation of the Chinese nation. The emergence of a civil code necessitates a nationwide consensus on the rule of law as well as firm resolution on the part of politicians.

(6) The Value of Life in the Economic Analysis of Law: An Approach to Reforming China's Law of Damages for Loss of Life

Li Bensen • 79 •

The value of life can be calculated in economics and law, and in the legal sense the right to life is compensable and remediable. The scientific calculation of the value of life involves not only reasonable compensation to victims in various torts, but also the practical establishment of a law of damages to effectively forestall physical injury tort. Scholars in the West have put forward two methods of calculating the value of life, based respectively on human capital and willingness to pay (WTP). Employing the theory of human capital and incorporating the risk factors of the WTP method, this paper develops a new formula for calculating the value of life for legal compensation, providing methodological support for resolving the problem of compensation for loss of life. Using marginal utility analysis, this paper finds that China's general standard for compensation for loss of life should reach or approach the threshold value of this marginal utility. The reform of China's laws on compensation for loss of life should embody three principles: compensation based on complementary use of categorical and special variations; full protection for life combined with rigorous sanctions and effective deterrence; and the unity of legal justice with efficacy of compensation.

(7) The Legal Fiction of Posthumous Harm: The Principle of Civil Law Crossing the Line between Life and Death

Shui Bing • 95 •

In modern history, personality, rights, interests and other such basic categories of legal philosophy unanimously take living natural persons as the subject of discussion, giving rise to the

• 222 •