



## 补儒易佛与儒耶冲突

(2007-7-20 17:22:26)

作者：李存山

中国文化与西方文化自16世纪末开始第一次实质性的接触，这首先要归功于明末来华的天主教耶稣会传教士。传教士来华，其目的是要使中国文化“归化”于西方的基督教文化，但中西文化的特殊性使利玛窦等传教士选择了一种“曲线”传教的策略，此策略即“补儒易佛”。因有此策略，中西文化有了第一次实质性的接触；亦因有此策略，天主教内部产生“礼仪之争”，它最终成为西方教权与中国王权之间的较量，使这第一次接触戛然而止。“礼仪之争”虽然主要在天主教内部展开，但其实质也是中国儒学与西方宗教相冲突的一个反映。

本文主要根据利玛窦的中文传教著作《天主实义》，勾勒出中西文化第一次接触时“补儒易佛”与“儒耶冲突”的几个要点，从中或可为中国文化和世界文化在21世纪的发展提供某种经验教训。

### 一、如何“补儒”

利玛窦等传教士的“补儒”，就是要把儒学基督教化。因而，其所谓“补儒”，首先就是要在儒学中“补足”对天主的信仰，进而宣扬灵魂与天堂地狱之说，最终把人们的“终极关怀”引向来世的救赎。除此之外，为了传教的方便，“趋欲先其易信”，利玛窦等传教士把当时西方的科学技术传入中国，从而补充了儒学在“格物”或“质测”方面的不足（这后一方面论著甚多，本文从略）。

#### 1. 对天主的信仰

利玛窦在《天主实义》的引言中，以“五伦甲乎君，君臣为三纲之首”作为铺垫，进而发问：“邦国有主，天地独无主乎？国统于一，天地有二主乎？”（朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第6页。以下凡引此书只注页码）此两问，一是要肯定世界有神的主宰（有神论），二是要肯定天主为世界的惟一真神（一神论）。

《天主实义》以“中士”与“西士”的对话形式写成。其首篇“论天主始制天地万物，而主宰安养之”，这一论题由“中士”引出：“贵国惟崇奉天主，谓其始制乾坤人物，而主宰安养之者，愚生未习闻，诸先正未尝讲，幸以诲我。”（第8页）这里标示出，对天主的信仰是中国士人所“未习闻”、“未尝讲”的。于是，“西士”诲之曰：“此天主教，非一人一家一国之道。自西徂东，诸大邦咸习守之。圣贤所传，自天主开辟天地，降生民物至今，经传授受，无容疑也。但贵邦儒者，鲜适他国，故不能明吾域之文语，谙其人物。吾将译天主之公教，以征其为真教。”（第8页）利玛窦把天主教说成是全世界普遍信仰的“公教”，此“公教”即为惟一的“真教”。

利玛窦又说：“人谁不仰目观天？观天之际，谁不默自叹曰‘斯其中必有主之者’哉？夫即天主，吾西国所称‘陡斯’是也。”（第9页）按“陡斯”即拉丁文Deus（神）的音译。在利玛窦对世界“必有主之者”所作的论证中有云：

今观上天自东运行，而日月星辰之天自西循逆之，度数各依其则，次舍各安其位，曾无纤忽差忒焉者，倘无尊主斡旋主宰其间，能免无悖乎哉？

凡物不能自成，必须外为者以成之。楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手。知此，则识天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。（第10页）

这些论证在传教士看来是必然、不容怀疑的“公理”。其实，在中国文化的语境中，这些不过是重复了《庄子》书中所提到的“接子之或使”之说。《庄子·则阳》篇云：“季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情，孰偏于其理？”“莫为”即认为世间万物都是自然而生，没有物外的主宰；“或使”则认为世间万物有主宰者而使之

生、使之动。这两说在道家看来都是“在物一曲”，不符合大道，因为真正的道是“言默不足以载，非言非默，议有所极”的。就中国哲学的主要倾向而言，儒、道两家都更强调了天地万物的“自生”、“自化”、“莫或使之”、“动非自外”。

利玛窦依天主教的教理，引用亚里士多德的“四因”说来论证天主的存在，即认为“物之所以然有四焉”，有“作者”（动力因），有“模者”（形式因），有“质者”（质料因），有“为者”（目的因），其中模者、质者“在物之内，为物之本分”，而作者、为者“在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分”，“吾按天主为物之所以然，但云作者、为者，不云模者、质者”（第12页）。也就是说，世间万物的产生，要归于天主之造物的动力因和目的因。亚里士多德的“四因”说，经利玛窦的介绍，首次以神学的面目而传入中国，这对于当时中国的士人来说是很生疏的。但自近代以来西方哲学输入后学者们所作的中西哲学对比看，中国哲学所注重的恰恰不是动力因和目的因，而是与形式因相似的“理”，以及与质料因相似的“气”，而且大致可以把目的因归于“理”，把动力因归于“气”，也就是说，中国哲学认为所谓“作者、为者”并不是“在物之外，超于物之先者”。

利玛窦接着论证“天主惟一”，他说：

一家止有一长，一国止有一君，有二，则国家乱矣；一人止有一身，一身止有一首，有二，则怪异甚矣。吾因是知乾坤之内虽有鬼神多品，独有一天主始制作天地人物，而时主宰存安之。（第13页）

中国古人云“天无二日，民无二王”，在有神论的前提下，中国士人不难承认有一最高的神。但是，就中国文化的现实发展而言，儒、释、道三教并存以及民间信仰的多样性，又使中国传统思想中一神论的观念比较淡薄。

《天主实义》的第二篇“解释世人错认天主”。“中士”提出：“吾中国有三教，各立门户：老氏谓物生于无，以无为道；佛氏谓色由空出，以空为务；儒谓易有太极，故惟以有为宗，以诚为学。不知尊旨谁是？”“西士”答之曰：“二氏之谓，曰无曰空，于天主理大相刺谬，其不可崇尚，明矣。夫儒之谓，曰有曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎！”（第15页）利玛窦断然否认了佛道二教的空、无之说，而对儒家的“曰有曰诚”给予了“庶几”的肯定。此肯定就是要肯定天主教的神为实有，而对儒家的太极之说则又是坚决排斥的。“中士”曰：“太极非他物，乃理而已。”利玛窦指出，太极或理只是物之“依赖者”（属性），而非“自立者”（实体），“不能为万物本原也”（第18页）。在儒家学说中，利玛窦所要肯定的是儒家古经书中所讲的“上帝”。他说：

吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，以事上帝也。”朱注曰：“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：“执竞武王，无竞维烈，不显成康，上帝是皇。”又曰：“于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》曰：“圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。”《雅》云：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之谓。苍天者抱八方，何能出于一乎？……历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。（第21页）

在利玛窦看来，儒家古经书中的“上帝”，就是天主教的“天主”或“陡斯”，只不过二者“异以名也”。因为只是名称相异，而其本义相同，所以西方的“陡斯”既可译为“天主”，又可译为“上帝”。后来“礼仪之争”中的“译名之争”，其正方即发端于此；而反方的争执，我们从利玛窦对儒家“上帝”之说所作的辩正中也可见其根据。

利玛窦对儒家古经书的征引，主要是《诗》《书》以及《易（传）》《礼（记）》中的“上帝”之说。从文献的年代上讲，《诗》《书》主要反映了是夏、商、周三代的文化，《易传》和《礼记》则是春秋以后形成的儒家经典。《诗》《书》中的“天”或“帝”指的是有人格、能够赏善罚恶的最高神，即所谓“主宰（意志）之天”，孔子开创的儒家之学对此意义的“天”是有所继承的，但也更多地增加了“义理之天”、“时命（命运）之天”和“自然之天”的意涵。因此，在中国哲学中，“天”之一名有多义，“帝”或“上帝”是其义之一，在一定意义上“帝”或“上帝”亦可作为“天”的别名。尽管“帝”或“上帝”是指最高的神，但中国古代的神灵观念与西方基督教的神灵观念仍有很大的不同。

《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，所以事上帝也。”朱熹《中庸章句》注云：“郊，祭天；社，祭地。不言后土者，省文也。”之所以说是“省文”，因为郊祭之礼是祭天或上帝，而社祭之礼是祭地或后土，故此句的全文应该是“郊社之礼，所以事上帝、后土也”。利玛窦批评朱注：“窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？”从西方基督教的观念来说，人所要敬事祈祷的对象只能是惟一的最高神，所以只言“事上帝”已经语义全足，而不应该有所谓“省文”。值得注意的是，利玛窦在此隐去了朱熹对“郊”、“社”的解释。如果利玛窦确实认为此处只言“事上帝”已经全足，那么其中的“社”字即无着落，而利玛窦又不可能对“社”提出另一种解释。由此可以看出，当利玛窦说儒家古经中的“上帝”与西方的“天主”只是“异以名”时，其内心并非全无芥蒂；他之所以如此说，是出于传教的策略。

需要利玛窦特别加以辩正的是：“夫帝也者，非天之谓”，也就是说，我们所应崇拜的只是“上帝”，而不应该

说是“天”。在此，程朱理学对“天”的解释成为利玛窦传教的障碍。这种障碍由“中士”说出：“古书多以天为尊，是以朱注解帝为天，解天惟理也。程子更加详，曰以形体谓天，以主宰谓帝，以性情谓乾，故云奉敬天地。不识如何？”（第21-22页）程朱理学的最基本、最核心的思想即是“天者理也”（程颢曾说：“吾学虽有所授受，天理二字却是自家体贴出来。”见《程氏遗书》卷十五）。虽然程朱把“天理”作为其哲学的最高范畴，但是程朱又要把“天”之多名和多义容纳在“天理”概念中，故程颐在回答“天之上帝之说如何”时说：“以形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝，以功用言之谓之鬼神，以妙用言之谓之神，以性情言之谓之乾。”（《程氏遗书》卷二十二上）中国哲学的复杂性、其概念范畴的多义性，突出表现在这里。而这是西方的基督教文化所不能允许

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)