



补儒易佛与儒耶冲突

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

作者：李存山

道之淳”而将祭孔和祭祖之礼判为宗教异端的偶像崇拜，同祭天之礼一样都在禁止之列。

礼仪之争是西方传教士在维护基督教的“圣道之淳”与其传教策略上产生的争论（这里不谈传教社团背后的利益之争）。而中国士人中也有维护儒家的“圣道之淳”者，如林启陆在读了《天主实义》等书后，写《诛夷论略》，指斥“其言极肤浅极虚妄，阳斥二氏之邪妄，阴排儒教之歧途，然其辟儒处未敢十分启口者，窃欲藉儒冠儒服者，达其教于朝廷，使得以肆其奸毒也”（《破邪集》卷六）。曾时在《不忍不言序》中力辩耶教并非“合儒”，而是“抑儒、蔑儒”：

《天学实义》一书，已议孔圣太极之说为非，子思率性之言未妥，孟氏不孝有三之语为迂，朱子郊社之注不通，程子形体主宰性情之解为妄。凡此数则，可谓其合儒乎？矧他书犹未尽及，其抑儒、蔑儒难枚举也哉！（《破邪集》卷七）

陈候光在《辨学刍言》中指出利玛窦之言其谬有五：

玛窦之言曰：“近爱所亲，禽兽亦能之；近爱本国，庸人亦能之；独至仁君子能施远爱。”是谓忠臣孝子与禽兽庸人无殊也，谬一。又曰：“仁者乃爱天主”，则与孔子“仁者人也，亲亲为大”之旨异，谬二。又曰：“人之中虽亲若父母，比于天主犹为外焉。”是外孝而别求仁，未达一本之真性也，谬三。又曰：“宇宙有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君。下父不顺上父，而私子以奉己，若为子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也。”嗟乎！斯言亦忍矣。亲虽虐，必喻之于道；君虽暴，犹勉之至仁。如拂亲抗君，皆藉口于孝天主，可乎？谬四。又曰：“国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若比天主之公父乎。”以余观之，至尊者莫若亲，今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，尔悖伦莫焉，复云此伦之不可明者，何伦也？谬五。（《破邪集》卷五）

陈氏指出的其谬有五，实已涉及儒耶在价值观上的根本冲突。而黄贞在《尊儒亟镜》中将耶与儒的冲突表述为：“卑德性而尊耶稣，贱明诚而贵天主，轻仁义而重天堂。”（《破邪集》卷三）

儒家的根本价值取向是现世主义的，仁者爱人，孝为仁之本，从血缘关系的亲亲之情扩展到“泛爱众而亲仁”，重视社会的道德伦常以及人与自然的和谐相处，这是儒家的核心思想。儒家的太极之说、理气之说以及运动观、生死观、人性论等等，都是为其现世主义的道德关怀所作的哲学论证。在儒学中也包含着一定程度的宗教性，但其宗教性终究是“道不远人”的人文主义“终极关怀”。对于生死问题，儒家并不予以特别的关注，在这里道教的“长生”与佛教的“明死”同儒家形成了文化的互补，这种互补也是以儒家的现世主义道德关怀居于社会的主流为条件的。中国文化并非没有涵容外来宗教的能力，佛教的传入和发展即其证明，当然佛教的发展也是以其适应了本土的文化环境为条件的。基督教在明末来华，利玛窦采取“补儒易佛”的策略，在中国士人中也得到了一部分具有宗教关怀而又对释老二教不满的人的响应，有“开教三柱石”之称的徐光启、李之藻、杨廷筠是其代表（吸引他们的不仅是基督教的宗教关怀，而且还有西方的科学技术）。基督教可以在中国文化的三教之中再增一教，但要使基督教的宗教信仰成为中国社会的主流意识，使儒、释、道三教都归化于基督教的普世主义，则是不可能的。

在利玛窦的“补儒易佛”策略中，“补儒”、“合儒”是其手段，使儒归化于基督教是其目的。在其“补儒”、“合儒”中已包含着儒耶在世界观、人生观、价值观上的冲突，这主要是：世界是否为一“外在超越”的神——上帝所创造和主宰；人生是否只是“侨寓”（“暂次之居”）的“戏场”，而人生的归宿是否有待于上帝的救赎；人生的最高价值是现世主义的“仁者爱人”还是祈望于来世救赎的“恭爱上帝”。对这些冲突可以基于现实社会生活的不同文化背景、多种社会需求和人生祈向，取“己所不欲，勿施于人”、“和而不同”的态度；若要各自坚执自己的“圣道之淳”，而强加于对方，那么势必发展为现实的对抗。在“补儒易佛”的策略中，这些冲突虽然在形式手段上有一定程度的疏解，但“补儒易佛”实质目的上的宗教排他性又使这些冲突有激化的可能。

“礼仪之争”的反方把维护基督教的“圣道之淳”提到了首位，传教的目的压倒了传教的手段。在长达百年的争

论中，中国文化经传教士之手而西渐欧洲，对那里正在兴起的“启蒙运动”产生了积极的影响（参见朱谦之《中国哲学对欧洲的影响》本论第二、三、四章，河北人民出版社1999年版）。而在中国的情况是：罗马教皇于1704年和1715年发布两道禁令，禁止使用“天”和“上帝”的译名，禁止中国的天主教徒参加祭孔和祭祖之礼；康熙皇帝则在朱批中怒斥“西洋人等小人，如何言得中国之大理……说言议论，令人可笑者多”，“以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事”（故宫博物院：《文献丛编》第六辑《康熙与罗马使节关系文书》）。中西文化的第一次接触遂以中国王权与西方教权相抗争的方式而收场。

当中西文化在19世纪中期开始第二次接触时，西方文化已具有了“船坚炮利”的武力强势，中国王权欲“御敌于国门之外”已无可能，于是经洋务运动的失败而有戊戌变法和辛亥革命。在中国的政治制度发生变革之后，中国的新文化充分肯定了西方的科学与民主，而西方的宗教虽然在中国取得了几教之一的位置，但没有在中国的大地上广被流行。从一定的意义上说，中西文化的第二次接触仍然延续了第一次接触所没有走完的逻辑，即“儒耶冲突”的结局是中国文化仍然保持以现世主义的关怀为其主流。

儒学在中国近代虽然因其与帝制的关系而遭受沉重的打击，但随着中国社会和文化的转型，它的一些具有落后时代特征的消极因素逐渐被淘汰，而其具有普遍意义的一些合理思想日益彰显重要的价值。当人类在20世纪末进入“全球化”的时代，而西方一些学者倡言“文明的冲突”时，更多的有识之士强调了“全球化”不能取消民族文化的多元发展，“文明的冲突”应该代之以文化的对话和互补。在这里，儒学的现世主义关怀及其“和而不同”的思想等等，将在21世纪的中国文化和世界文化发展中发挥重要的作用。中国文化之所以形成儒、释、道三教并存的多元格局，是与儒家思想重视现世生活的价值取向相联系的，因为现世生活的需求有多种，并非一元文化所能满足，所以多元的和各种不同层次的文化各有其位置与作用。相反，如果把人们的价值祈求集中到来世的救赎上，那么对唯一“上帝”的虔诚信仰就会产生宗教的排他性，而将其他宗教或教派视为“异端”，如果宗教的排他性受到经济利益的挑动，就可能引发宗教冲突或战争。当今世界不同宗教、文明的对话，不可能改变彼此不同的宗教信仰，而是以整个人类之现世生活的共同利益和实际需求为价值基点。现实世界中不可能有某一种普世主义的宗教，不可能用“补”、“易”或其他方法来使其他宗教都归化于一种宗教。但现实世界中可以、而且需要建立普世主义的伦理，这种“全球伦理”建立在不同宗教的对话、在异中求取共识的基础上，它的首条规则就是“己所不欲，勿施于人”。每一种宗教都有自己的“圣道之淳”，人类文化的发展需要各种不同的“圣道之淳”相互宽容，在对话中加深彼此的理解，以达到“和而不同”、和平共处，携手建设人类共同居住的“地球村”。

（注：此文是2002年我为参加在泉州召开的“中华文化与域外文化的互动暨海上丝绸之路”学术研讨会而作，最近发表在李申、陈卫平主编的《哲学与宗教》第一辑，上海古籍出版社2007年版。）

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)