

中西之“天”

——明清之际儒家文化与基督教文化关系探微

陈义海

(扬州大学 文学院, 扬州 225002)

摘要:“天”是中国哲学乃至整个中国文化的一个重要的关键词。它的丰富性和复杂性,给中国文化罩上了一层神秘的色彩,同时也使得对这一关键词的解释更具“弹性”。明清之际,天主教耶稣会士正是利用中国之“天”的特点,提出“合儒”策略,认为中国古代文献中的“天”就是基督教的“上帝”。其目的当然是要传播基督教,但他们的适应之道却给当时中西文化的沟通打开了一个“通道”。

关键词: 天;儒家;基督教;耶稣会士;明清

一

明末清初,在华的西方传教士,尤其是耶稣会士认为,中国古代的敬天、畏天、事天,跟基督教的信仰上帝,本相一致;当时的不少士大夫甚至也深以为然。从传教士方面说,那是一种策略和认同;从士大夫方面看,这是一种认同和误读。

黄贞在破天主教之“邪”时说:“其最受朱紫^①疑似者,莫若‘上帝’、‘天命’与‘天’。”^②这一点,他是看得准确的,或者说,他看出了传教士们的“合儒”策略。耶稣会士们(Jesuits),正是在中国古代的经籍中找到了这样一个突破口,也正是这样的一个突破口,赢得了像徐光启、冯应京、王徵这些士大夫的心。传教士们要中国人相信,中国古书中的天就是基督教的全知全能的天主,并要人们因此相信,天主之教在中国古已有之,天主之

教并不是什么他邦之教,而是普天下共有之教;天主之教与儒家精神乃一道同风。

在利玛窦入华的最初几年中,传教士们所认为的中国经籍中的“天”就是基督教的天主说法,确实被一些文人接受了。由佛教改信基督教的杨廷筠说:“儒者本天,故知天、事天、畏天、敬天,中华先圣之学也。诗书所称,炳如日月,可考镜也。自秦以来,天之尊始分;汉以后,天之尊始屈,千六百年天学几晦,而无有能明其不然者。利氏自海外来,独能洞会原道,实修实证,言必称昭事;当年名公硕士皆信爱焉。”^[1]冯应京也完全赞成利玛窦在《天主实义》中引中国经书以证天主的做法。他在该书的序文中说:“天主何?上帝也;实云者,不空也。”并认为六经四子皆“畏上帝”、“助上帝”、“事上帝”、“格上帝”。^[2]

但是,另外一些文人则持不同的看法,认为中国古书中的“天”、“上帝”等名称,与基督教所尊

收稿日期:2005-01-10

作者简介:陈义海(1963-),男,江苏东台人,扬州大学文学院在站博士后,盐城师范学院中文系副教授,英国沃里克大学访问学者;主要从事比较文学、跨文化传播和翻译研究。

之天主完全不是一回事;他们认为传教士附儒是窃儒理以坏道,乱我学脉。他们为儒家道统遭受夷人的毒害而深表愤怒和忧虑。黄贞作《尊儒函镜》,目的是要用儒家经典作为一面镜子来照“西夷”之“邪”。他在该文中说:“子曰:‘五十而知天命。’知天莫若夫子矣!然其垂教大旨,惟有德性心学。尽吾至诚无息之道而已矣。初不教人亵事帝天。盖天之所以为天,于穆不已之诚也。天即理也,道也,心也,性也。此道最灵而有权柄,故《易》云:‘天道福善祸淫。’此理最灵而最甚神速,故曰:‘一念善,则景星庆云随之。’是以吾儒惟有存心养性,即事天也,惟有悔过迁善,即祷天也。苟舍是而别有所谓天之之说,别有所谓事之之法,非素王之旨矣。予读祷尔上下神祇,子曰:‘丘之祷久矣。’……注云:‘上下谓天地,天曰神,地曰祇。’又是朱子大功德,使人知有天、有地、有天神、有地祇、在上在下也。……是故夷妖混儒之言天、言上帝,而绝不敢言地,不敢言祷于地祇,不敢言即吾心之道,不敢言即吾心之诚……而我华人,以夷之天主耶稣,为合吾儒之经书帝天者,何异以鸟空鼠,即为合凤凰之音也欤?”^[3]从这段话中我们不难看出,黄贞所理解的中国的“天”,不仅仅是《六经》中的“天”,而是历经孔子、朱熹等人所认识、所阐释过的“天”;而这“天”经过不同时期的阐释,所包含的义蕴又不断增加或丰富,或者说,其中往往会掺入其本来没有的内涵。但是,我们不能说只有利玛窦所强调的原典的“天”才叫中国的“天”,而黄贞等根据宋明理学的理解和解释而认可的“天”就不是中国的“天”;因为文化决不是一个常量或恒数,截取文化发展过程中的任何一段并把它视为整个文化的表征的做法是不恰当的。任继愈曾谈到一种文化遗产的“增益”现象。比如,孔子的思想经过汉时董仲舒、宋代朱熹等的整合,就比原初时的要丰富得多;但结果是“董仲舒的孔子是汉代的孔子,朱熹的孔子是宋代的孔子,和鲁国的孔子的思想很不一样”。^[4]但孔子是不是就被消解了呢?并不是。而是孔子在“解构”中得到了发展。儒家是这样,佛学也是如此。同样,我们当然不能用静止的眼光去看中国文化中的“天”。这个“天”也是动态的,在历史的长河中得到“增益”的。

对于传教士的做法,另一“破邪”者邹维琏

说:“海外极西之国,有夷人利玛窦,号泰西者,万历初年,偕四五人,流入中国,著《天学实义》等书……谬以‘天主’合经书之‘上帝’,夫既明知‘上帝’屡见于六经,郊社所以祀‘上帝’,则至尊在‘上帝’可见矣。昔者大儒释帝为天之主宰,盖帝即天,天即帝也。何云上天未可为尊,并讳‘上帝’之号而改为‘天主’之号乎?始曰‘天主’是理,继曰‘天主’是神,终托汉时西国之凶夫耶稣为天主,应运设教,是其标大题,僭大号。”^[5]邹维琏等不能接受的是传教士将中国的“天”如此具体化了。在中国人眼中,“天”是神圣的,虽然对它的理解很含糊;在中国人那里,“天”又是跟人间的“帝”有着特殊的关联;“西夷”先说“天”是理,他们还能接受,又说天是神,而且是出生在西国的神,而且这神是个“凶夫”,是个罪人,他们就无法接受了。

于是,传教士想深入中国文化内部的这一“通道”,一下子被这些文人堵住了;传教士们的用意受到了怀疑。那么,人们不禁要问:中国的“天”究竟是怎样的“天”,西方的“天”何等景象?

二

毫无疑问,天首先是一种自然存在。天与地构成人类生存的最大、最基本的空间,然而,这天和地由于其变化万千威力无穷,也由于其跟人们的生活如此息息相关,人们便对它们产生了各种各样的遐想,这种遐想尤其是围绕着天展开的。由于对自然力不能作出正确的认识,或者由于他们对天这种自然力,在情感上时而依恋,时而惧怕,人们对之产生异乎寻常的联想乃是十分自然的。原初的人类对天的感知往往表现为崇敬、感激、恐惧,进而上升为赞颂、膜拜等情感。在不同的民族那里,对天的认识和感知又表现为不同形式:有的以神话的形式,有的以宗教的形式,有的将这类情感上升为伦理道德,或是这几种方式兼而有之,彼此渗透。比如,在古希腊人那里,则是用神话的形式来表现他们眼中的自然万物,正像恩格斯所说的那样,他们的神话是对世界的歪曲的理解。在这种神话中,我们不能说不包含宗教的成分,但它没有形成严格意义上的宗教所具备的种种特点,缺少明确而严格的教义。但在另一

些民族那里，对天的感受经常上升为宗教情感，只是有的后来形成了宗教，而有的则未能形成明确的、有组织的、有系统的宗教。

一旦由对天的崇拜上升为宗教，并且当这种宗教进入到阶级社会时，人间的因素便被不断地添加进去，“天”便被“操纵”了；人间君主开始分享天神的特权。西方有君权神授，中国有人间天子：这都显示了“天”、“人”之间的微妙交通。总之，人类对天的认识，是一个由客观上升到主观的过程，由纯自然上升到人文的过程；在这过程中，天这样一个纯自然的存在变得复杂起来。于是，各民族的天便开始“分化”；本来自然界的天对于所有的人都是可以理解的，但不同的“文化之天”出现后，天就变得各不相同。生活在同一片“自然之天”下面的人类，他们的交往本是可能且容易的，但生活在不同“文化之天”下面的人类，他们的交往却变得困难起来。对不同民族对于天的理解，也就是对不同文化的理解。“自然之天”一览无余，“文化之天”扑朔迷离；“自然之天”客观，“文化之天”主观；“自然之天”具体，“文化之天”抽象。于是，在中国古代便有了“形天”与“上天”之分别；在西方，sky 和 heaven 在内涵上也有了微妙的差别。于是，“天”开始成为哲学的、文化的、宗教的、跨文化交流的一个棘手的关键词。

随着社会的多元发展，人文积淀的日益厚重，“文化之天”变得越来越难以理解，内涵越来越丰富；各个民族都头顶各自的一片“文化之天”进行交往时，便发现彼此难以接近。哲学家卡西尔说过：“最早的天文学体系的空间不可能是一个单纯的理论的空间……这种充满着魔术般的、神圣的”空间，“……不过是一个想象的空间，是人类心灵的一种虚构……是一种对宇宙神话式的解释”，而我们“最困难的任务之一就是要理解这种符号系统真正意义和全部重要性”。^{[6] (P68, 57, 69)} 不同的民族的“文化之天”都具有其自身的“符号系统”，这造成了不同民族的文化、哲学和宗教间的相异。儒耶之间的齟齬便属这种情形。

三

天在中国古人那里也经历了一个由形天升华为“文化之天”的过程。古代民歌《击壤歌》中所

唱的“日出而作，日入而息”和《卿云歌》中所唱的“卿云烂兮，纠漫漫兮，日月光华，旦复旦兮”体现更多的是“自然之天”。孔子之前天的宗教色彩一直很浓，而且，它后来跟帝又相互联系。《尚书》保存了许多这类关于天、上帝的文字。《汤誓》：“有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。尔尚辅予一人，致天之罚。”“惟皇上帝，降哀于帝庭，敷佑四方。”^[7]《太甲下》：“惟亲无亲，克敬惟亲。”《说命中》：“明王奉若道……惟天聪明”等等。《尚书》中的这些文字所体现的天和帝的复杂内涵，可概括为以下几点：一、上帝和只掌管狭小范围事务的自然神不同，它是整个社会命运的决定者。二、上帝是社会道德规范的制定者、下民执行情况的监督者和裁判者。三、迷信上帝的权威具有绝对性，天命是最高的命令，下民必须按天命行事。四、先天命定论的迷信，已经萌芽。^{[8] (P261-262)} 从以上我们可以看出，早期的天和上帝是具有一定的宗教色彩的，但是迷信的倾向十分明显；这种迷信的倾向，多少带有神秘特点，而这一特点在此后的中国文化中是一直挥之不去的。这种迷信色彩正是先民对自然力无法理解的产物，这种迷信色彩又被后人继承下去，并成为难以分析的“文化集成块”，尽管后来的生产力已经有了发展。文化史中的确常有这样一种现象，那就是，一个民族在生产力极其落后的历史阶段的文化形象，会在其后的文化中继续存在下去；这种文化形象尽管会因为生产力的发展、人们对自然的认识能力的增强有所改变，但有些东西会作为独特的文化符号流传下去，而成为人们日常生活中常见但大家不去追求其真正含义的文化代码，“天”就是这样一个代码。

到了孔子那里，天是宗教色彩和迷信色彩的混合物；但是，其宗教色彩已不再像先前那么浓了，而是多了几许神秘色彩。这不仅仅是因为“子不语怪、力、乱、神”（《述而》）。《论语》中涉及“天”的地方共 49 处，但很多是包含在“天下”一词中，共 23 处，此外少数是包含于“天命”、“天道”和“天子”中，较直接把“天”作为言说对象者仅有 17 处。众所周知，孔子谈“天”往往是含糊其辞的，就连他的学生也说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得闻也。”（《公冶长》）用英国汉学家阿瑟·魏雷的话说，孔子对

“天”是“不愿意言说”(to discourse)。^{[9](P41)}从《论语》中可以看到,周及其之前的“天”之宗教色彩仍然存留,同时也可以看出,孔子对“天”是重视的。然而,《论语》中的“天”的所指是很游移不定的。其中的“天”有时显示的是宗教色彩(这时的“天”往往是天地创造者的形象),有时则很神秘,有时它又具备伦理道德威力,有时则似乎在“文化之天”和“自然之天”之间游移不定。王孙贾问曰:“与其媚于奥,宁媚于灶,何谓也?”子曰:“不然。获罪于天,无所祷也。”“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎。”(《八佾》)“子见南子,子路不悦。夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”(《雍也》)“子曰:‘天生德于予,桓魋其如予何?’”(《述而》)“子曰:‘莫我知也夫!’子贡曰:‘何为其莫知子也?’子曰:‘不怨天,不尤人,下学而上达。知我者其天乎!’”(《宪问》)从这些章句中我们看到“天”的无上威严,但是,由于孔子拒绝阐释它,又让人觉得,“天”几乎成了人们在感叹或发誓时的一种“古代的套语”。^{[9](P41)}《论语》中的“天”较为明确地意指“自然”的当是:“子曰:‘天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?’”(《微子》)至少阿瑟·魏雷是这么理解的。他对这一句的翻译是:Does Nature (*t'ien*) speak? No; but the four seasons are regulated by it; the crops grow by it.^{[9](P42)}他直接把“天”翻译成了“自然”(Nature)。

恐怕正是由于孔子之前的文字中所涉及的“天”宗教色彩更浓一些,于是利玛窦等就乐意引早期的文字作为古代中国就有天主之教的证据,然后再引用孔子的那些重视“天”但又语焉不详的文字来进一步作证,企图把“文人宗派”的主要人物吸引到他们那一方去,按照有利于他们的观点来诠释那些令人争论不休的著作。^{[10](P41)}利玛窦的中文著作《天主实义》所引最多的是《书经》、《诗经》和《四书》。虽然他以合儒为策略,但同为儒家的荀子却没有引起他的兴趣,虽然《荀子》也用了很大的篇幅谈“天”说“地”。

如果说孔子对“天”是语焉不详的话,到了荀子那里,“天”就开朗多了,虽然当中也有不少神秘的成分。其“开朗”之处是在于荀子比较明确地指出了“天”的特性,区别了“天”的功能与人间力量的功能,辨清了天与地、天与人的关系,洞明

了人在“天”面前应采取的态度。“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。”荀子比前人更进步的是,他在奥秘的苍天地间发现了“常”——自然的规律,能将人间的力量和自然的力量加以区分;“治”和“乱”是人间的事,是人可以做到或可以避免的;“吉”和“凶”来自天上,是人无法左右的力量。他进一步阐释道:“天不为人之恶寒也辍冬,地不为人之恶辽远也辍广。”当然,他还没有“唯物”到探索并认识到这种力量的来龙去脉,只用一个“吉”字和一个“凶”字了之。他进一步说:“强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;循道而不忒,则天不能祸。故水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,妖怪不能使之凶……故明于天人之分,则可谓至人矣。”(《荀子·天论》)这里,主观能动性得到了强调,但他还没有能够做到对天作更深的认识。当然,我们不能用近代科学的理念来苛求他。在将“天”与“人”的“职能”分开后,荀子认为人所能做的是顺应“天”;就是说,他在发现了规律后并不想对规律本身进行探索,认为那不是人的事,人要做的只是在规律许可的情况下尽可能不违背规律就行。“大巧在所不为,大智在所不虑。所志于天者,已其见象之可以期者矣;所志于地者,已其见宜之可以息者矣;所志于四时者,已其见数之可以事者矣。”(《荀子·天论》)他不强调对自然界的一切终究其所以然:“其于天地万物也,不务说其所以然而致善用其材。”(《荀子·君道》)荀子能较为理性地认识一些具有宗教特性的祭祀迷信活动,他说:“雩而雨,何也?曰:无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。”(《荀子·天论》)^④对于天象异变,荀子能较正确地用唯物主义的眼光去审视:“星坠、木鸣,国人皆恐,曰:是何也?曰:无何也。是天地之变、阴阳之化、物之罕至者也。”并认为:“怪之,可也;而畏之,非也。”总之,对于天人关系,他总结为:“人之命在天,国之命在礼。”(《荀子·天论》)天人各行其职。相对于以前的儒家思想,荀子在对天或自然的认识上应算是相当进步了。但我们还不能说他的思想就是“人定胜天”,应该说他表达的是“人能顺天”的思想;总之,他眼中的“天”不再像以前那样具有那么多的迷信、宗教色彩。至此,我们发现为什

么利玛窦不肯引用《荀子》。一句话，荀子的“天”比孔子的“天”要明确得多；但荀子的天论观在清代之前似乎后来并没有得到继承和发展。

汉代董仲舒虽将儒学宗教化，但他那里的“天”跟基督教的天相距更远。董仲舒提出“天人感应”的思想，认为“人副天数”，即人的一切，无论是形体、精神、思想、情感、道德品质等，都是天的复制品，都源于天；天有日月，人有两目，天有四时，人有四肢，等等。他认为：“人之为人，本于天……此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑……人之情性有由天者矣。”^[11] 这跟基督教中天主创造万物是相违背的。从表面上看，“天”与人感应跟基督教的人和上帝的相遇一致，但是，董仲舒的思想的核心是要将人间的统治者和天之一尊相对应，目的是要赋予人间的统治者以无上的权利。所以，在董仲舒将天视为无上的同时，他又创造了一个人间的一尊；在他那里，“天”比周之前更走向人间，但人君却进一步走向了“天”；这就使得有限的人间统治者具有了某种无限性，使得人君具备了某种神性，“天”成了中央集权制的一种宗教性的象征——这是为基督教教理所不容的。

中国文化史上集中论“天”且影响深远的再就是宋明理学了。新儒家也尊“天”，但他们的“天”又有了新的内容。耶稣会士们“附儒”所要附者不是新儒家的“儒”，即“后儒”，而是先儒。他们认为，先儒才是“真儒”，而后儒则是“拘儒”、“俗儒”。孙璋对何谓先儒、后儒作如此分别：“何谓先儒？信经不信传，论经不论小字者也；何谓后儒？信经亦信传，论经亦论小字者也。”^[12] 新儒家亦尊天，按理说传教士们是愿意附和之的，但是在新儒家那里，“天”成了宇宙的本原，已没有作为意志的主宰之天的含义，就是说，这里的“天”已经跟先儒那里的“天”已经不同了。在新儒家这里，“天”被看作是自然的，是人的心性的根性，是道德的依据。程颢提出“天者，理也”的观点，^[13]（卷十一）他认为：“尽之便知性，知性便知天。”又说：“一人之心即天地之心……圣人即天地也。”他用孟子的“万物皆备于我”来支持自己的这种观点。^[13]（卷二上）程颐也认为：“自理言之谓之

天，自禀受言之谓性，自存诸人言之谓之心。”^[13]（卷二十二上）在他们看来，“天”即理，“天”即性，“天”即心；天、理、性、心是彼此对待的关系。朱熹的观点与二程相类，认为“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”。王守仁认为：“心即天，言心则天地万物皆举之矣。”^[14]“心即道，道即天，知心即知道、知天。”^[15]但是，在基督教那里，道是与上帝同在的。“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物是藉着他造的。凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。”^[16]（1: 1-4）而新儒家将天、道、理、人之心合为一体，或彼此相依，就与一切的道都来自上帝的教义相龃龉了。从上帝是世界的创造者来讲，新儒家的观点跟基督教也是相左的。理是天，理就可以是世界的创造者；同样，天即吾心，那么心也就能成为世界的创造者了。而事实上，在基督教那里，理和心都不能完成其神学目的论，一切的起源和归宿都是天主，都是上帝。传教士们对这种大相径庭的本体论是绝对无法接受的；所以，利玛窦在《天主实义》中谈到新儒家时说：

夫之宗品有二：有自立者，有依赖者。物之不恃别体以为物，而自能成立，如天地、鬼神、人、鸟兽、草木金石、四行等是也，斯属自立之品者；物之不能立，而托他体以为其物，如五常、五色……七情等是也，斯属依赖之品者。且以白马观之：曰白，曰马，马乃自立者，白乃依赖者。虽无其白，犹有其马；如无其马，必无其白，故以为依赖也。比斯两品：凡自立者，先也、贵也；依赖者，后也、贱也。

通过这段较为通俗的类比后，利玛窦便反问道：“理固依赖，奚得为物原乎？且其初无一物之先，渠言必有理存乎？夫理在何处？依赖何物乎？”于是，他得出结论：“依赖之情不能自立，故无自立者以为之托，则依赖者了无矣。”^[17]（第二篇）这样一来，新儒家的“天”跟基督教的天主便南辕北辙了。

四

西方的“天”学远比中国的“天”学发达。^④可

以说,整个的《圣经》就是谈“天”(天主)的一本书,从世界的创造,到人对上帝的信仰;从教义到规仪,形成了一整套的严格意义上的“天学”。基督教跟希腊罗马文化融合后,“天学”支撑着整个西方文化的半壁江山,乃至大半个江山,而“天”不过是中国文化的一部分。所以,当来自西方“天学”要与中国传统思想相附时,便显得那样不对称。跟中国之“天”相比,西方之“天”的内涵其实同样非常丰富。不过,由于西文中,至少在英语中,有 heaven 和 sky 的分别,自然之天和文化与宗教之天,便更容易区别开来,而不像中国的“天”,“形天”与“上天”共存于一字:“天”。在英语当中,heaven 一词一般专指“上天”或“上帝”。《朗文当代英语词典》对 heaven 的第一个解释是:是人们认为的神或诸神所居住的地方;是极乐世界,是灵魂高尚的人死后所去的地方。而它对 sky 的解释则是:上面的空气,大地之上云、太阳、月亮和星星出现的地方。^[18]当然,在英文中也有 heaven 和 sky“共构”的地方。但总的说来,至少在英语中,“形天”与“上天”是容易区别的。

仔细研究通行的英文本《圣经》,我们会注意到翻译者对于希伯来文和希腊文中的“天”的不同处理。这从《创世记》当中可以看出:“起初神创造天(heaven)地。”(《创世记》1:1)“神说,天下的(under the sky)水要聚在一处,使旱地露出来。”(《创世记》1:9)“神说,天上(the expanse of the sky)要有光体,可以分昼夜,作记号,定节令,日子,年岁。”(《创世记》1:14)“就把这些光摆列在天空(sky),普照在地上。”(《创世记》1:18)“神说,水要多多滋生有生命的物,要有雀鸟飞在地面以上,天空之中(expanse of the sky)。”(《创世记》1:20)“也要管理海里的鱼,空中的(of the air)鸟,和地上各样行动的活物。”(《创世记》1:28)凡是用 sky 的地方,“天”似乎更体现为一种自然存在。《启示录》中挨在一起的两句经文的翻译值得注意:“天上(heaven)又现出异象来。”(《启示录》12:3)“他的尾巴拖拉着天上(sky)星辰的三分之一,摔在地上。”(《启示录》12:4)这样的区别,避免了我们在言说中国之“天”时的含混。

就中国之“天”与基督教之“天”的关系而言,从中国最古的“天”到新儒家那里的“天”的发展

轨迹说明,中国之“天”离西方之“天”是越来越远。就是最近者,也只是貌合神离。尽管如此,还是有那么多士大夫附和传教士们的附儒策略,认为中国古书上的“天”、“上帝”实乃西方之天主,只是异以名而已。正如杨庭筠所说:“西学以万物为本乎天,天惟一主,主惟一尊,此理至正至明,与吾经典一一吻合。”^{[19](P206)}乃至到了20世纪,仍然有人认为“儒家思想的天与《圣经》中的上帝不但毫无冲突,并且应该整合为一”。^{[20](P209)}那么,他们是不是误解了中国传统文化呢?不完全是。应该说,这是他们看问题的视角不同,是对异质文化所持的态度不同,所具的胸襟不同。我认为,在与异质文化的交往过程中,尤其是明清间这段特殊的中西文化碰撞中,某种误读实际上对促进双方的认识是有益处的。从某种意义上讲,“破邪”者所认定的耶儒两家的差异是客观存在的,但我们不能因此把这一点作为替破邪者辩护的依据。如果以他们所认定的差异作为拒斥外来文化的理由,那么,世界上的任何文化都无法交流沟通,因为世界上本来就不存在两种完全相同的文化。用佛教话语说,他们这是“执”。在异质文化交往中,过分地“执”就会将文化间交流的道路堵死。应在异质间留一个“通道”,在异质文化间留条“活路”。

在异质文化间留“活路”并不是要否定耶儒之间的差异。理性地认识这种差异,理性地去对待这种差异,理性地去整合这种差异,对双方都是有益的。客观地说,中西之“天”大相径庭。在中国古代经籍中,“天”无疑具有举足轻重的地位;但是,或许是由于它太重要了,反而被置于一种不加言说、不加详释的地位。“五十而知天命”,(《为政》)又说“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”(《季氏》)“天命”为何?我们的解释往往是“上帝的旨意和命令”。^{[21](P80)}“上帝的旨意和命令”为何?就是先民们的带有一定宗教色彩和迷信色彩的话语,就是《尚书》中那些断断续续的、含糊其辞的史料。董仲舒后来发展过它,新儒家后来也发展过它。它成为中国文化中一个不可或缺的语码。可以说,中国的“天”的魅力就在于它的内涵的模糊性、神秘性、和无所不在的特点;或许正是它的这种含糊、神秘、无所不在,才给耶稣会士们一个“可趁之机”;换个说法,才给中

西文化的沟通留了一个窄窄的“通道”。

注释:

- ①见《论语·阳货》18:“子曰:‘恶紫之夺朱也,恶郑声之乱雅乐也,恶利口之覆邦家者。’”
- ②黄贞:《尊儒亟镜》,《破邪集》,卷三。《破邪集》资料均引自《圣朝破邪集》,(明)徐昌治订,夏瑰琦编,香港建道神学院,1996年。
- ③古代每遇日食、月食,必举行仪式以救之,因为在古人看来,正是上天在警告世人。明末辟邪者当中仍然有人坚持这一点,并把传教士所认为的“日月之蚀,不须有司扶救”作为他们的坏我道脉的一大罪证。见林启陆《诛夷论略》,《破邪集》,卷六。
- ④参见房志荣《儒家思想中的天与〈圣经〉中的上帝之比较》,见《道与言》,刘小枫主编,上海三联书店,1996年,第200页。

参考文献:

- [1] 杨廷筠. 刻西学凡序[A].
- [2] 冯应京. 天主实义序[A].
- [3] 黄贞. 尊儒亟镜[A]. 破邪集[C]. (卷三).
- [4] 任继愈. 文化遗产的增益现象[A]. 任继愈. 天人之际[C]. 上海:上海文艺出版社,1998.
- [5] 邹维璉. 辟邪管见录[A]. 破邪集[M]. (6).
- [6] 卡西尔. 人论[M]. 上海:上海人民出版社,1985.

- [7] 利玛窦. 天主实义·第二篇[M]. 见 *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien - chu Shih - i)*, A Chinese - English edition, edited by Edward J. Malatesta. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo - chen. St.
- [8] 朱天顺. 中国古代宗教初探[M]. 上海:上海人民出版社,1982.
- [9] *The Analects of Confucius*, translated and annotated by Arthur Waley, London: George Allen & Unwin, 1938.
- [10] 谢和耐. 中国和基督教[M]. 上海:上海古籍出版社,1991.
- [11] 董仲舒. 为人者天[A]. 春秋繁露[C].
- [12] 孙璋. 性理真铨[A]. 何兆武. 中西文化交流史论[C]. 北京:中国青年出版社,2001.
- [13] 程颢. 二程遗书[M].
- [14] 王守仁. 答季明德[M].
- [15] 王守仁. 传习录上[M].
- [16] 新约全书·约翰福音[M].
- [17] 利玛窦. 天主实义[M].
- [18] Longman dictionary of Contemporary English (New Edition), Longman Group UK Limited, 1990.
- [19] 杨廷筠. 代疑续篇[A]. 孙尚杨. 基督教与明末儒学[C]. 上海:东方出版社,1996.
- [20] 房志荣. 儒家思想中的天与《圣经》中的上帝之比较[A]. 道与言[C].
- [21] 哲学大辞典[M]. 上海:上海辞书出版社,1985.

Sky or Heaven: The Correlation Between Confucianism and Christianity During Ming and Qing Dynasties

CHEN Yihai

(College of Chinese Language and Literature, Yangzhou University, Yangzhou, 225002, China)

Abstract: Tian(天) is a very crucial key word in Chinese philosophy as well as in the whole Chinese cultural history. Being so profound and complicated, this *tian* casts a tinge of mystery upon Chinese culture, which makes it more flexible when it is explained. During Ming and Qing Dynasties, it was by utilizing the flexible meaning of the Chinese word *tian* that Jesuits proposed the strategy of ‘incorporating Confucianism’ into Christianity. They assumed that the *tian* in ancient Chinese literature was none other than the Western God. Their purpose was, of course, to disseminate their religion of Christianity itself. However, the heuristic method they used opened up a channel for communication between Chinese and Western cultures. This approach of making effort to be accommodated with local culture may well be regarded as a paradigm of intercultural communication.

Key words: *tian*(sky or heaven), Confucianism, Christianity, Jesuits, Ming & Qing Dynasties

(责任编辑:吴晓明)

作者: [陈义海](#), [CHEN Yihai](#)
作者单位: [扬州大学, 文学院, 扬州, 225002](#)
刊名: [上海师范大学学报 \(哲学社会科学版\)](#) [PKU](#) [CSSCI](#)
英文刊名: [JOURNAL OF SHANGHAI NORMAL UNIVERSITY \(PHILOSOPHY & SOCIAL SCIENCES EDITION\)](#)
年, 卷(期): 2005, 34(5)
被引用次数: 0次

参考文献(25条)

1. [杨廷筠](#) [刻西学凡序](#)
2. [冯应京](#) [天主实义序](#)
3. [黄贞](#) [尊儒亟镜](#)
4. [任继愈](#) [文化遗产的增益现象](#) 1998
5. [邹维璉](#) [辟邪管见录](#)
6. [卡西尔](#) [人论](#) 1985
7. [利玛竇](#) [天主实义](#)
8. [朱天顺](#) [中国古代宗教初探](#) 1982
9. [The Analects of Confucius, translated and annotated by Arthur Waley](#) 1938
10. [谢和耐](#) [中国和基督教](#) 1991
11. [董仲舒](#) [为人者天](#)
12. [孙璋](#) [性理真铨](#) 2001
13. [程颢](#) [二程遗书](#)
14. [王守仁](#) [答季明德](#)
15. [王守仁](#) [传习录上](#)
16. [新约全书·约翰福音](#)
17. [利玛竇](#) [天主实义](#)
18. [Longman dictionary of Contemporary English](#) 1990
19. [杨廷筠](#) [代疑续篇](#) 1996
20. [房志荣](#) [儒家思想中的天与《圣经》中的上帝之比较](#)
21. [哲学大辞典](#) 1985
22. [黄贞](#) [尊儒亟镜](#)
23. [徐昌治](#)订. [夏瑰琦](#) [圣朝破邪集](#) 1996
24. [林启陆](#) [诛夷论略](#)
25. [房志荣](#) [儒家思想中的天与《圣经》中的上帝之比较](#) 1996

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [林乐昌](#), [Lin Ye-chang](#) [明末儒家基督徒的天观重构及其意义](#) -[人文杂志](#)2010, "" (2)
在明末天主教对儒家传统天观形成重大冲击的背景下, 奉教儒者从思考自身问题出发, 自觉反省儒学之得失, 融会儒耶, 重新诠释传统天观, 从而建立起了一种不同于传统的“畏天爱人”之学。“畏天”, 标示了一种独特的信仰祈向; “爱人”, 则表明了一种对仁爱的全新理解。儒家基督徒对传统天观的重构, 深刻地揭示了封建宗法等级社会及其伦理道德的某些偏弊, 其成果不仅有重要的思想史意义, 而且还有激发我们深度思考亟待解决的现代思想文化建设问题的独特价值。
2. 期刊论文 [武道房](#) [老庄思想对儒家道德的解构和颠覆——以魏晋时期为例](#) -[江淮论坛](#)2003, "" (4)
儒道是对立冲突的两种意识形态。在历史上, 老庄思想对儒家的社会道德时常起着颠覆和破坏作用。老庄以“自然之天”消解了儒家有意志的“道德之天”, 把“自然的人”从“宗教的人”中解放出来。老庄还以相对论和“齐是非”的观点否定和嘲弄儒家的做人原则和道德观念。道家对儒家道德的颠覆以魏晋时期

最为典型。魏晋士人的伤风败俗和行为放荡是道家人生理想的具体实践。道家思想流行之时，就是儒家道德崩溃、塌陷之日。

3. 学位论文 [任丽新 儒学与基督教：天人关系、神人关系及其比较研究](#) 2006

本文由“导言”和正文的七个部分(章)构成。

“导言”是本文的总体性的交代和概括性说明。在导言中，首先阐述了本文选题的理由。本文认为，儒家的天人关系和基督教的神人关系，是统摄儒学与基督教其他范畴和观念的根本关系。对它们的比较研究，既能够发现儒学与基督教在最本质意义上的异同，也能够更深入地理解儒学与基督教的性质。其次，重点阐述了本研究的目的和意义。本文认为在儒学与基督教的对话和交流中对两种关系的比较研究，具有多方面的重要意义。最突出的意义在于，通过比较研究使双方都能够从对方获得可资借鉴的文化资源。

正文的七章可以分为三个部分：第一章到第三章是对儒家的天论思想、人论思想以及天人关系的分析与探讨。第四章和第五章是对基督教的神论、人观以及神人关系的阐述。第六章和第七章则是对儒家天人关系和基督教神人关系的比较与分析。以下是对这三个方面的概括性的介绍。

一、儒家的天、人思想以及天人关系

本文认为，先秦儒家的“天”的概念是对从周初开始形成的天的观念，进行损益的基础上逐渐形成的。孔子、孟子等人借鉴、吸收并发展了西周关于天的思想观念，逐步形成了先秦儒家的天论思想。先秦儒家的天概括起来有以下几个方面的意义：天是自然之天、神性之天和伦理之天。本文认为，天的伦理意义是先秦儒家对中国天论思想做出的最大贡献。本文还介绍了儒家的别派荀子的天论思想。概括言之，儒家之天是一个以伦理之天为主要属性的多维度的整体。在这个整体中，天的这几个方面的属性既相互包含、有机融合，又不可分离地结合在一起，共同形成儒家天论思想的整体内涵。

先秦儒家的人论思想与其天论思想是紧密联系在一起的。本文着重阐述了孔子的仁学思想体系、先秦儒家的人性论以及君子理想等内容。这三个方面互相关联，构成了儒学人论的核心内容。本文认为，孔子仁学体系的核心就是对人的价值的充分肯定。孟子继承并发扬光大了《中庸》“天命之谓性”的思想，提出了系统的性善论学说。孟子以心善性善，进而将心、性、天贯通起来，这不仅是孟子人性论的最大特色，同时也标志着儒家对人性问题的解释达到了当时思想界对人性问题的最高境界。荀子虽然从经验主义出发，认为人性是本恶的，但是他又以人区别于禽兽的特性为人的规定性，从而与孔孟一样，表现出重视人的社会性本质的一面，使得儒家的人性论思想更加完善和丰富。儒家的人学思想既有从仁学以及性善论中体现出的普遍的社会性关照，又有从君子理想中表现出来的个体人格追求。孔子、孟子的君子思想，一方面强调修养自己的内在仁德，另一方面又重视社会责任的承担，儒家的内圣外王之道就体现在君子人格的形成过程之中。

在系统地分析了儒家的天、人思想之后，本文讨论了先秦儒家的天人关系。本文认为，儒家的天人关系可以概括为“天人合德”以孔孟为代表的先秦儒家，以德性为纽带将天与人紧密地联在一起，从中国文化的最要害处揭示了天与人之间的内在联系。孔子通过自己的道德实践，为后世树立了天人合德的人格典范。孔子开拓的天人合德理想，在孟子那里又得到了创造性的发展。一方面，孟子构建起了天人合德的观念系统，使人们即使没有自我验证的修养经验，也能够通过这个观念系统理解天人合德的思想意义；另一方面，孟子还提出了使天人合德的理想变为现实的功夫路径。

在这一章中还分析了在天人合德的关系状态中人的作为问题，人的作为主要表现为知天、顺天、畏天和乐天。本文认为，儒家的天人合德思想具有“人格完善”与“社会理想”的双重价值。在儒家所有的范畴中，“修身”和“治国平天下”的理想总是相辅相成地结合在一起的，“天人合德”也不例外，这一概念中也包含着这两方面的意义或价值。本文还对天人合德的哲学特征做了简要的分析。从哲学特征上看，天人合德并不是一种完全主观的行为，它所涉及的道德的内容和标准是内外兼顾的；在天人合德的关系中，天并不是自然科学意义上被认可的客观对象，知天的知是“证知”的知，这种“知天”多少带有神秘主义色彩。与西方世界天人关系中二元对立的立场不同，儒家天人之间是一种相互依存、彼此融合的关系，强调和追求的是天与人的和谐关系。

二、基督教的神与人及其关系

基督教是以神为核心而建立起来的信仰系统。在这个系统中的人和自然都是以神为存在的前提，没有神，人与自然就失去了存在的根据。可以说，神就是基督教的一切。从基督教的历史上来看，许多基督教思想家所做的一个共同的工作就是重述神的权威。无论是路德还是巴特都通过自己的神学体系为神树立了绝对的权威地位。本文概括了作为基督教全部意义的神的属性：其一，神的自有属性，包括属灵性、位格性、恒常性、无限性等；其二，神在与人的联系中体现出来的属性，包括良善、爱、圣洁、智慧等；其三，神在与其所创造的世界的关系中表现出来的属性，包括内在性与超越性。其中，本文认为，神的内在性与超越性，从严格的意义上说不应该视为神的独立属性。前者所表达的是神在宇宙中行动和显现的程度，后者是表示神在宇宙中的隐藏和疏离的程度。其实，在神的自有属性和与人的关系中的属性中都贯穿了神所内在的超越。

本文的第五章着重阐述基督教人论思想。具体介绍了基督教人性观的几个重要方面：人的起源——上帝的创造；人的本质——上帝的形象；人性的阴影——罪。最后，总结了神人关系的基本特点。

在基督教看来，人是被神创造的。人是被造的，意味着人不能独立存在。同时，也说明人是有限的。虽然如此，人却是被造物中最贵的，受上帝的嘱托管理地上的万有。“人的本质在于上帝的形象”是理解基督教人的本质的关键。对于“上帝的形象”，历代神学家都有不同的解说，主要包括实体说和关系说等。从这些不同的神学学说中可以归纳出一些关于人的共同的认识：人性是来自于神的；人比其他受造物尊贵；人与上帝是处于一定的关系中的。关于基督教的原罪教义，基督教神学家也有不同的解说。主要包括两个方面的内容：首先，罪是人借用他的自由意志去反对神，导致了人与神的隔绝；其次，罪就是自我中心，它的极致就是骄傲、自我神化。

从总体上看，基督教的神人关系特点可以概括为如下三个方面：第一，神与人紧密联系，但是却有截然的分野；第二，神对人是绝对的主宰，而人则要完全顺服于神；第三，人对于神具有以神爱为基础的爱和敬畏等多重情感。基督教神人关系的这些特点表现出了宗教信仰的典型特征。

三、对两种关系的比较

在这一部分，本文首先对儒家的天人关系与基督教的神人关系中最重要方面：天与神以及两种人观进行了系统的比较。

在儒家的天与基督教的神的关系问题上，学术界存在着两种对立的观点，一种认为儒家的天等于或者基本上等于基督教的神(等同论)，另一种认为儒家的天与基督教的神不能相提并论(相异论)。本文认为，儒家的天虽然具有神性意义，但却不是像基督教的上帝那样的人格神，对于儒家来说，天更多地是万物发育成长的根源推动力是人“应当”也是“能够”实践自我人格、道德修养的“终极信念”的根据。

概括起来看，虽然在儒家和基督教体系中，天与神都是人性的来源，两个不同的体系都约而同地为人性找到了一个超越的根源。但是，基督教的神与儒家的天在各自体系内的意义却有着很大的不同。基督教的神是基督教的全部意义之所在，而对于儒家来说，以天为根据的人才其是整个学说的中心议题。另外，神与人和天与人的关系状态也是不同的，在基督教中，神与人可以发生位格性的联系，而儒家的天对于人来说却只是一个抽象的存在。

在两种人观的比较上，本文主要比较了儒家和基督教的人性观和两种道德实践观。本文首先概括了在人性问题上学术界存在的两种对立的观点。这两种观点都认为儒家是主张性本善的，而对于基督教的人性观，一派认为是性本善论，另一派是认为性本罪论。本文认为，儒家言性善，基督教讲原罪，并不构成儒家与基督教在人性问题上的对立。儒家注重对人性做价值的判断，而基督教重视对人性做现象的描述。人性的善或恶是儒家人性观的命题，但不是基督教人性观的命题。基督教的人性观并不在于说明人性是恶的还是善的，而在于说明人性的有限性。当然，儒家与基督教在人性问题上也有相似之处。首先，他们都认为人性的来源不在世俗世界，而是来自于天或者神的超越世界。其次，儒家和基督教都认为人是可以塑造的。

基于互有异同的人性观，儒家与基督教也各自形成了互有异同的道德实践行为和实践途径。从儒家的角度来看，道德实践在于通过内求于心而实现人格的充实和完善，用孔子的话来说就是“为仁由己”；而基督教认为道德行为的来源不是来自人本身，所以人必须依靠神的力量才能获得拯救。二者在道德实践上的相同之处是：一方面它们都认为道德实践是必需的，从儒家的基本立场来说，本善之性被实现是合理的，基督教则认为“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是理所当然的”；另一方面都认为道德实践是一个无限的过程，道德实践的目标都是一个只能无限接近的过程。

在最后一章中，本文从综合的角度对两种关系进行了更进一步比较，包括儒家与基督教的内在与超越问题，儒家的“一个世界”与基督教的“两个世界问题”，还有对两种关系的实践意义的评价，最后对儒学是不是宗教的问题做了简要的分析。

4. 期刊论文 [张宝石. ZHANG Baoshi 论儒家天人合德思想的伦理意蕴 - 辽宁工程技术大学学报\(社会科学版\)](#)

2009, 11 (2)

针对中国古代儒家从天人合一引申出天人合德，论证了本体论依据，确立人的价值和道德的本原；天不仅是个人和人类社会的道德之本，而且也是人类的道德价值本原。天人合德建立了儒家伦理道德体系的立论根据，高扬了人在宇宙间的主体性和独特的道德价值属性，确立了儒家伦理道德的终极关怀和价值追求，反应了中国人“自强不息，厚德载物”的博大胸怀。

5. 期刊论文 [张舜清. Zhang Shunqing 儒家生命伦理的精神、模式及特性——对“易道生生”的义理解读 - 武汉大学](#)

[学报\(人文科学版\)](#) 2008, 61 (3)

儒家伦理从根本上来说就是“生”的伦理，“生”是儒家伦理的基本精神。儒家围绕着“生”造就了一个天人互动的生命模式，并以天、命、性、道诸概念逻辑架构出一个相应的生命义理体系。这一体系在形上的维度首先表现为天人一体的宇宙观和“易道生生”的生命观，并以此为依据，形成了颇有儒家特色的“继天为善”的伦理观和“各正性命”的身心工夫论。

6. 期刊论文 于春松 [儒家政治思想的连续与转折——徐复观论董仲舒的政治哲学](#) -学术研究2010, "" (5)

徐复观通过对董仲舒的“天的哲学”的分析，认为董仲舒在为汉代政治体系寻求合法性依据的同时，依然继承了儒家思想与权力的紧张，即通过天的权威来体现对于君权的制约。徐复观看重儒家思想在汉代的连续性，这决定了他对董仲舒理解的基础。但是这样的角度，也会使徐复观忽视儒家与权力体系的妥协性，导致对董仲舒政治哲学的曲解。

7. 期刊论文 刘学智 [“天人合一”即“天人和谐”？——解读儒家“天人合一”观念的一个误区](#) -陕西师范大学学

报(哲学社会科学版) 2000, 29(2)

“天人合一”有形而上和形而下的双重意义。儒家的“天人合一”，其主流精神是指建立在道德心性论基础上的主、客未分的“天人一体”，而非以自然为本和表现为主、客分立关系模式的“天人和谐”。它所体现的主要是一种道德性命之学，其旨趣在于为人的生命存在确立形而上的根据。“一体”论与“形而下”的“和谐”论不仅有着明显的区别，且其分野亦标示着能否对中国哲学基本特征和其表征的哲学理路作出正确的把握。以“天人和谐”解释儒家传统的“天人合一”，是对儒家“天人合一”观念的一种误读。

8. 期刊论文 张瑞雪, ZHANG Rui-xue [天人关系新论——先秦“天”的观念演进及儒家对天人关系的思考](#) -哈尔滨工业大

学学报(社会科学版) 2005, 7(5)

西周春秋时期，“天”的神秘色彩淡化，“天命”观逐渐被带有客观性和伦理性的“天道”观所代替。“人”从“天”的威势中解放出来，“人道”上升到与“天道”并列的位置。儒家又顺应这一趋势，提出了“天人合一”的天人关系论，并把“天人关系”的主题定在“人道”上。儒家为“人道”制定了“中庸”的目标和“礼”的行动指南。

9. 期刊论文 耿加进 [儒家“命”论及其人生态度](#) -兰州学刊2010, "" (3)

儒家把天命视为人的德性的来源，要求人“知命”、“畏天命”，以成就君子人格。儒家又把人不能控制的因素归结为“天”或“命”，但没有消极地等待命运的安排，要求人“修身以俟时”、“造命”，表现出积极的人生态度。

10. 期刊论文 魏世梅 [儒家“天人合一”观与现代人天和谐观之比较](#) -中州学刊2008, "" (1)

儒家的“天人合一”观中具有丰富的环境保护观念，体现了其积极的思想内涵。但是由于它产生于生产力水平非常低下的封建社会，不可避免地具有历史的局限性，从而与现代的人天和谐观有着根本的不同：它以内省自思的思维方式过分强调人与自然的和谐而忽视了其冲突的一面，过于强调自然的伦理道德意义而忽视对自然规律和奥秘的探索。而现代的人天和谐观则从认识和实践的结合出发，立足于实践，既要求科学认识自然，又要求积极探索、改造自然，实现人与自然的和谐相处。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_shsfdxzb-zxsh200505013.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 56b4f019-3fe4-48eb-a5e4-9e4d00950d20

下载时间: 2010年12月15日