

从“郊社之礼”看儒耶分歧

李存山

西方天主教初传中国,利玛窦奉行“补儒易佛”的策略。所谓“补儒”,就是要把儒学基督教化(本文所谓“基督教”包括天主教以及后来分化出的“新教”);所谓“易佛”,就是要排斥中国本土的佛、道等宗教。这一过程因天主教内部的“礼仪之争”而中断,遂给中西文化交流铸成历史的遗憾。“礼仪之争”不仅发生在天主教的不同传教会(耶稣会与多明我会、方济各会)之间,而且发生在利玛窦所在的耶稣会内部(利玛窦与龙华民之间);更可注意者,它在利玛窦本人的传教著作中也潜存着。“礼仪之争”实质上反映了中国儒家文化与西方基督教文化之间的分歧,这种分歧之所以演变为中西文化交流的中止,是因为天主教皇于1704年和1715年发布两道禁令,使之成为西方教权与中国皇权之争。本文无意总结这段历史,而只是简述利玛窦传教著作中在“郊社之礼”这个问题上反映的儒耶分歧。这一分歧不仅关乎中西文化不同的“上帝”信仰,而且关乎中西文化看待自然的不同态度。

利玛窦在《天主实义》中说:

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。(朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社2001年版,第21页)

利玛窦之“补儒”,最关键的就是要在儒学中补充天主教的“上帝”信仰。他从儒家的古经书即《诗》、《书》、《易》中找到了“上帝”信仰的根据,因此,他说:“吾天主,乃古经书所称上帝也。……上帝与天主,特异以名也。”“天主”,按利玛窦的解释,意谓“天之主宰”。如他所说:“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。”(朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第9页)“陡斯”即拉丁文Deus(神)的音译。“斯其中必有主之者”,意谓“天主”是主宰“天”以及天下万物者。这里已经蕴含了“天主”与“天”的区别。利玛窦说,“上帝与天主,特异以名也。”据此,“陡斯”既可译为“天主”,也可译为“上帝”。他又强调:“夫(上)帝也者,非天之谓。苍天者抱八方,何能出于一乎?”在天主教的教义中,“天主”或“上帝”是惟一的信仰。“苍天”既然“抱八方”,不能出于“一”,那么“苍天”就不是信仰的对象。“夫(上)帝也者,非天之谓”,“上帝”是主宰“天”而不就是“天”。

然而,无论是在儒家的古经书中,还是在春秋以后的儒家著作中,抑或是在中国传统的民间宗教中,“上帝”或“天帝”就是“天”。这是中国儒家文化与西方基督教文化在“上帝”信仰上的一个根本分歧。因为利玛窦认为“陡斯”既可译为“天主”,也可译为“上帝”,这就引发了“礼仪之争”中的“译名之争”。其正方即利玛窦所说,而反方即认为中国传统的“上帝”包含着对“天”的自然崇拜,因此,“陡斯”不能译为“上帝”,中国的教堂里也不能挂“敬天”的大匾。

《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？”这就是说，人所要敬事祈祷的对象只能是惟一的神，所以只言“事上帝”就已经语义全足，而不应该有所谓“省文”。如果把“后土”加上，那就是“异端”的自然崇拜了。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”就已经语义全足，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书中的“上帝”与西方的“天主”只是称谓不同时，其内心恐怕并非全无芥蒂。他之所以如此说，是出于传教的策略。

需要利玛窦严加辩正的是：“夫帝也者，非天之谓。”在这里，程朱理学对“天”的解释构成对利玛窦传教的障碍。这种障碍由《天主实义》中所设的“中士”（中国士人）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？”（朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第21—22页）程朱理学的最基本、最核心的思想就是“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。”《程氏遗书》卷十五）。虽然程朱把“天理”作为其哲学的最高范畴，但他们又把“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，以及中国哲学与宗教之间既有区别又有联系的张力，突出地表现在这里。而这正是西方的基督教文化所不能允许的，尤其是，“上帝”怎么能和有形体的“天”混而言之呢？故而，利玛窦力辩之：

上帝之称甚明，不容解，况妄解之哉？苍苍有形之天，有九重之析分，乌得为一尊也。上帝索之无形，又何以形之谓乎？……况鬼神未尝有形，何独其最尊之神为有形哉？此非特未知论人道，亦不识天文及各类之性理矣。（朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第22页）

站在西方基督教文化的立场上看，程朱对“天之上帝”的解释就是“妄解”。“苍苍有形之天”或“九重之天”，只能是天文学中的天，它和地一样都是“上帝”所创造（《旧约全书·创世记》云：“起初，神创造天地”），而“上帝”则是处在天地之外的另一个世界。但站在中国儒家文化的立场上说，程朱对“天之上帝”的解释就是“性理”之正解，因为在中国传统的世界观中，我们只有一个有机的“连续体”的世界（不是“两层存有”，亦不是佛教的“一心开二门”），即便是“道通天地有形外”（程颢诗句），此“道”或“太极”或“上帝”也是在这惟一的世界之中（所谓“天大无外”，张横渠云“物与虚相资”，即有形与无形可以相互转化，中国之“道”或“太极”或“上帝”可谓“既超越又内在”，或既超越又与“人间世界”相连续）。《中庸》云：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。”“道”就在人的这个世界之中，如果它在“彼岸”的另一个世界，那就“不可以为道”。

利玛窦接着上面的话又说：

上天既未可为尊，况于下地乃众足所践踏，污秽所归寓，安有可尊之势？要惟此一天主，化生天地万物，以存养人民。宇宙之间，无一物非所以育吾人者。吾宜感其天地万物之恩主，加诚奉敬之，可耳。可舍此大本大原之主，而反奉其役事吾者哉！（朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第22页）“上天”在中国文化中犹如言“上帝”，但利玛窦对此要严加分别，基督徒所尊奉的只能是“上帝”，而不能是“上天”。如果“上天”不可尊奉，那么“下地”乃是“众足所践踏，污秽所归寓”，就更无“可尊之势”了。这里，利玛窦说出了中西文化在自然观上的一个重大分歧。中国文化对天地的本原虽然有各种不同的见解（如宋明理学有理本论和气本论的不同），但都持有机的自然观，人与万物是天地所生（《周易·彖传》云“天地感而万物化生”；《系辞传》云“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”），天地就是人与万

物的父母(《庄子·大宗师》云“阴阳于人,不翅于父母”;道教早期经典《太平经》云“天者名生称父,地者名养称母”;张横渠在《西铭》中也说“乾称父,坤称母……民吾同胞,物吾与也”)。因此,人对“上天”与“下地”都是敬重的(此所以“郊社之礼,所以事上帝也”,“不言后土者,省文也”),而且人对万物也是友善的(“物吾与也”即谓万物是我的朋友,孟子说“亲亲而仁民,仁民而爱物”)。

按照基督教的“创世”说,“神创造天地。地是空虚混沌,渊面黑暗……神说,要有光,就有了光。神看光是好的,就把光暗分开了。”如果没有神所创造的“光”,那么天与地都是“混沌”“黑暗”,所以“上天”与“下地”都不可尊奉。《创世记》又说,神在创造了各种植物和动物之后,“就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。神就赐福给他们,又对他们说,要生养众多,遍满地面,治理这地,也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物……”这就是说,在神所创造的这个世界中,只有人是高贵的,海、陆、空中的万物都是被人所治理,为人所服务(这种思想在文艺复兴以后促进了科学技术的发展)。因此,利玛窦说:“要惟此一天主,化生天地万物,以存养人民。宇宙之间,无一物非所以育吾人者。”

有意思的是,利玛窦为了传教的方便,他把基督教的“创世”说也“中国化”了,即他把神“创造”天地万物,说成是“化生”天地万物。“化生”是中国气论哲学的词汇,《管子·内业》篇云:“一物能化谓之神……化不易气……”这里的“一物能化”即一气能化(《管子·心术下》所谓“一气能变曰精”是对“一物能化谓之神”的解释)。《荀子·正名》篇云:“状变而实无别而为异者,谓之化。”“化不易气”就是“状变而实无别”,由“一气”而化生万物,就是“实无别而为异者”。《易传》云“天地感而万物化生”,就是天地之气相感而化生万物。因此,“化生”意谓一种“连续的”能产生新物的变化。基督教的“创世”说,则意谓神与其创造的天地万物是相互隔绝、断裂的两个世界;而利玛窦说,天主“化生”天地万物,这就不是“补儒”,而是反被儒所“化”了。

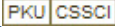
利玛窦说,我们应该感谢、敬奉的只能是创造了天地万物的“恩主”即上帝,怎么能够“舍此大本大原之主”,而去敬奉“役事”我们的天地呢!依此说,郊祭之礼与社祭之礼都不应该有。而按照中国传统的礼制,只有“天子”才能祭天。因此,无论是按照西方的基督教教义,还是按照中国传统的礼制,中国的基督徒至今也不能举行“郊社之礼”来“事上帝”。《中庸》又云:“宗庙之礼,所以祀乎其先也。”这是中国的祭祖之礼。儒家“宗师仲尼”,因此又有祭拜孔子之礼。“礼仪之争”就是因祭天、祭祖和祭孔而起,这种争论是必然发生的。如果一方强行禁令,两方都不采取“和而不同”的态度,那么其结局必然是中断交往,两败俱伤。

在走过了一大段历史的曲折之后,现在中国与西方都面临着共同的生态问题。我认为,要解决生态问题,需要中西文化的互补。从传统文化上说,中国的有机自然观或“天人合一”观念似可为环境保护提供更多的文化资源,而现在西方文化中也有了“大地伦理学”、“环境伦理学”等等。但只靠传统的“天人合一”和环境方面的“伦理学”,并不能真正解决生态问题。对于中国来说,如果没有科学技术的发展和生产力的提高,没有计划生育,那么生态环境的进一步恶化是必然的,这是被中国两千年来的历史所证明了的。对于整个世界来说,我们不仅需要“天人合一”的文化资源,需要“大地伦理学”、“环境伦理学”等等,还需要有环境科学和环境工程技术。只有这些必要的因素整合起来,而且只有在人与人之间的“战争”逐渐缓和、平息下来以后,才能形成解决生态问题的充足条件,人类才能共同谋求与自然界之间的“和平”。因此,若要解决生态问题,世界各个民族和国家的和平共处是必需的,中西文化或东西文化的对话、交流与互补是必需的。

(作者:中国社会科学院哲学所研究员)

责任编辑:刘丰

从“郊社之礼”看儒耶分歧

作者: [李存山, LI Cunshan](#)
作者单位: [中国社会科学院哲学所](#)
刊名: [中国哲学史](#) 
英文刊名: [HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY](#)
年, 卷(期): 2006, ""(1)
被引用次数: 0次

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zgzxs200601005.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 380e991f-714c-4690-9ca3-9e4d0074010c

下载时间: 2010年12月15日