

# 儒耶互动的诠释

张晓林

(华东师范大学 哲学系, 上海 200062)

**提 要:** 杨廷筠作为第一代天主教的中国皈依者,在对基督教重要观念的理解上,既与其传教士老师如利玛窦有相同,又有不同。不同在于他的独特的儒耶互动方式,具体体现于他对天主观念、理气观念及“天命之谓性”命题的诠释上。

**关键词:** 杨廷筠;天主教;儒耶互动

**中图分类号:** B22 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-3637(2008)05-0239-04

杨廷筠是明末清初第一代天主教的中国皈依者,与徐光启、李之藻并称为中国天主教三柱石。他是利玛窦耳提面命的中国学生,故其思想也直接受到利玛窦的影响。早期中国皈依者中,杨廷筠出于护教的动机,对基督教与中国传统哲学,包括儒释(道)三家哲学之异同,有较深入的思考、比较和辨析。其见解在第一代受利玛窦及其《天主实义》直接影响的中国皈依者中,颇具代表性。

## 一、大父母

杨廷筠护教论著的一个重要内容,是基于传统思考天主教视为终极实在的天主,他借用利玛窦《天主实义》中颇具中国特色的称谓称之为“大父母”。

杨廷筠论天主的实有,基本跟随利玛窦的思路,一方面是以宇宙万物各有其特性,以及自然秩序论证天主实有;另一方面是解说古经,证明古人即已有天主(上帝)观念。

杨廷筠的天主创造论独具特色。他说:

原初空无所有,(天主)既能以绝无为有,则建立以后,造有、适有、变有、归无,又不过微尘末事,反掌可就。<sup>①</sup>

上帝之灵包乎万物之先。既可造无为有,化有为无,则宇宙之大何所不有?<sup>②</sup>

这两段文字中最突出的是杨廷筠不仅认为天主可以造无为有,而且可以使有归无或化有归无。

钟鸣旦认为,杨廷筠把创造视为一种从“无”到“有”的变化,这使他的创造观类似于道家老子。但杨廷筠接受了天主教的天主观念,从而使他对无中生有的理解又不同于道家,而类似于利玛窦。

就杨廷筠把创造的过程延伸到天主可以化有归无,则他的创造论不仅不同于传统道家的宇宙论,而且不同于利玛窦所宣扬的基督教创造论。钟鸣旦特别指出杨廷筠有归于无的创造观点与利玛窦的不同。杨廷筠天主化有归无的观点是传统儒家,尤其是新儒家宇宙论与基督教创造论的奇特结合的产物。新儒家例如张载的太虚宇宙论认为,太虚(气)聚而生物,散而物归于无,聚散变化,是太虚的本性。所谓从无到有,从有到无,不过是太虚由散而聚,由聚而散的两种变化形态而已。据此,张载特别强调无并非空无之无,而是气之散开状态,他说:“知太虚即气,则无无。”<sup>③</sup>杨廷筠采纳了张载这种把从有到无看作生成过程中一个必然环节的观点,把它吸收到他所理解的基督教创造论。但他抛弃了张载太虚(气)本体的观点,代之以

天主。也就是说,在杨廷筠的创造论里,从无到有和从有到无的太虚之自然造化过程,变成了天主有意识的化无为有,化有为无的造化化工过程。钟鸣旦说,杨廷筠一方面认为宇宙是天主所创而非由气所形成;但另一方面,他又似乎不大接纳七天创世之说,反而较接纳由无而有,又由有归无的观点。<sup>④</sup>这表明中国护教者在处理基督教和中国儒家传统观念时的特殊立场和角度。此外,按钟鸣旦的理解,杨廷筠所理解的无,也不是真正的无,因为在杨廷筠的心目中,造物主已存在,是他指挥着一切。

关于古代儒家即已有上帝观念,杨廷筠的叙述也与利玛窦有所不同。在这个问题上,杨廷筠并未割裂古儒和新儒的联系,而是把后者看做是与前者统一的必然发展:

儒书或并言天地,或单言天,或单言命。宋儒分别以形体言谓之天,以主宰言谓之帝。至中庸则曰:郊社之礼,所以祀上帝也。易系辞曰:帝出乎震。朱子释之曰:帝者,天之主宰。则已显然,明有一主,而岂西儒倡为之说哉?<sup>⑤</sup>

利玛窦割裂古新儒,认为存在于古代儒家经典中的上帝观念,在新儒家的体系中因佛道无神论和自然主义的污染而淡化了,消失不见了。利玛窦还特别批评新儒家以形体和主宰分别解释天与帝的做法,认为在古代儒家的语境中,天并非苍苍之天,而是对最高主宰者的特殊称谓,天即是帝。根据杨廷筠的叙述,他与利玛窦的不同表现在以下几点上:首先,他似乎并未拒斥宋儒关于天与帝的形体解释和主宰解释;其次,他似乎也不认为古人的天地崇拜是“二之”,而是认为天地、天、甚至命等,都是儒家经典中对宇宙间那个唯一主宰的不同称谓;再次,他特别指出朱子以“帝者,天之主宰”,解释《易·系辞》的“帝出乎震”,这意味着他肯定古代儒家的一神论仍然延续在朱子的经典注疏中;最后,杨廷筠指出,关于最高主宰者的观念,并非只是西儒所倡,实际上,在先秦以至宋代的中国儒家思想传统中,即已有之。

总之,杨廷筠把利玛窦视为“异端”的新儒学观点,视为上帝一神观念演进过程中的阶段;并从新儒家语录中摘取与古经之上帝观念可以协调的有利资料,如引徵朱子的注释。这些表明,杨廷筠虽然接受了利玛窦天主教一神观念,但未接受他在这个问题上截然划分古新儒,容古儒排新儒的策略做法,试图在儒家道统内接纳天主观念。

杨廷筠基于儒家传统接受天主教天主观念,最富特色的是

关于天主乃是吾人大父母的发挥。大父母的观念,不是杨廷筠的独创,如前所述,利玛窦在《天主实义》中,至少一次说出了这个称谓。杨廷筠的贡献在于他具体解释了天主作为吾人之大父母的含义:

夫造物化工,昭昭在人心目,何须诠释,惟是天主全能乃为。……宁知天主如许全能,如许化工,是吾人大父母。<sup>⑥</sup>

天主以其全能,以其造化之功,堪称吾人大父母。所谓父母者,为人生养之源,天主作为人之大父母,在于以其不可思议之智能,之力量,化成天地,授万物以形质,赋万物以生理、生机。人作为万物之一,也备受天主造化之洪恩。天主生养吾人之恩,似于父母,胜于父母,故谓之“大父母”。不仅如此,天主之作为吾人的大父母,还在于天主对于人,如同父母对其子女一样,乃是可亲的家长:

今人止视天主至尊至高,与己逸不相亲。不知在人世,则论名分。天主视人,无非其子,无贵贱无贤愚,皆一大父所出。故谓之大父母,尊而且亲,无人可得远之。<sup>⑦</sup>

所以,杨廷筠强调,人之事奉天主,应当像人之侍奉其父母一样,竭其力,尽其分,尊敬之,亲近之。

钟鸣旦认为,杨廷筠以大父母称谓天主,一方面表现了本位化,即以中国之父母(天地、乾坤)观念表述基督教之天父观念;另一方面,使古代中国人的可畏、遥远之天,变为可亲、可近、可及之天。大父母观念虽出自《天主实义》,但经杨廷筠之本位化,尤其是赋予他可亲的规定,使之成为一个具有中国文化特色的基督教观念。杨廷筠以中国思想术语“大父母”称呼、解说仅仅作为父神的基督教的西方神概念,完成了一次富于创造性的文化转型(transformation)。

## 二、理气非造化之原

杨廷筠也接受了利玛窦在理、气问题上对新儒家的拒斥。在其护教论著中,杨廷筠基于天主教对新儒家理气之作为宇宙万物的生化之原,发表了批评性的看法。

在《代疑篇》,杨廷筠罗列了四种中国传统宇宙论加以批评,这四种宇宙论分别是:新儒家主气论、主理论的宇宙论,道家自然生成论的宇宙论,以及并非某家特有的偶然生成论的宇宙论。杨廷筠认为,这四种宇宙(本体)论“皆求之不得其故”。主气论者之不得其故,是因为气“无知觉”,即使气中有理,理亦非“灵才”。气既无知觉、灵才,其作为不过是弥漫、充满,时盈时竭,时顺时逆,但不能造成有规则的实在事物。主理论者之不得其故,是因为理按其规定乃事物之理,在事物之内,故不能产生事物。偶然生成论者就更其荒谬,因为他不能解释天地万物生灭变化的必然性。至于自然生成论,其所以不得其故,是因为它认为事物是由理气中自然产生出来的。<sup>⑧</sup>四种宇宙论的共同点都是否认宇宙由有意识的造作而成,否认宇宙有其人格的主宰。

在《代疑续篇》,杨廷筠对这四种宇宙论进行了进一步的指责,特别将新儒家之理气论合在一起辩驳,并且特别批评了以气为本原的荒谬。新儒家以气为本原,又说气中有理,所以,是以理气为造物主。但理与气均无知觉,故不能任造物之功。而气不过是天主用来造物的质料即四行之一,如果以之为本原,则其他三行也将有本原要求,如此,本原就成为多而不是一了。此外,四行是造物主所生,其后于、次于造物主。气之不能作为本原,还在于气到处都有,但并非各处的气都能生物,这也说

明,物之生,并非全由气造成。气之不能生物也在于气既无灵,不能解释事物的条理。总之,理气不能作为物之原。<sup>⑨</sup>

杨廷筠护教,论证天主教创造论,采用的是批驳新儒家宇宙论而维护天主创造论的路数,这也是利玛窦《天主实义》的路数。但在这一方面,杨廷筠的批评较之利玛窦更为详尽。利玛窦主要批驳新儒家太极(理)宇宙论,甚少涉及新儒家理气(统一)宇宙论,更少涉及新儒家元气宇宙论。而杨廷筠则着重批评新儒家的元气宇宙论,把新儒家宇宙论体系中的元气,降格为四行之一,使自身蕴涵阴阳对立之动力原则的本原之气,变为由天主所造,并被天主用来造物的被动质料。

杨廷筠也在承认天主主宰的前提下,解说天地之作用,尤其是地之作用,所谓“地职持载”,基于中国传统哲学,不同于利玛窦《天主实义》以地为污秽践踏之所。强调在天主的主宰之下,天地各有其作用,即地“持载”,天“覆帔”,而天地之特定作用反证主宰存在。

杨廷筠还从一神论的立场解释“自然”概念,谓之“泯安排于不事”,或“不用安排,自显化工”,亦即,天地化工条理秩然,证有主宰,然又不见主宰者的安排之迹,故谓之自然。自然之谓,正可以测量主宰者的神妙,而不能由此而怀疑有主宰者存在。只要熟悉中国传统宇宙论,例如魏晋玄学宇宙论和宋明新儒家宇宙论在解释概念上的独特之处,就能明白杨氏解释“自然”概念的中国文化意味。

杨廷筠虽批评新儒家以理为本原,但在对理的理解上也与利玛窦不同。钟鸣旦揭示了两者的不同。利玛窦《天主实义》根据自立与依赖的规定,判理为依赖者。利玛窦所理解的依赖者,描述事物的外在规定,如亚里士多德范畴分类中属性范畴所指涉者。在这个意义上,利玛窦以“白马”之喻说明,理作为依赖者与物的关系,就如白色作为依赖者与马的关系。杨廷筠接受了利玛窦自立与依赖的判类标准,但强调理作为依赖者是事物的内在而非外在规定;而且正因为理是事物的内在规定,所以,理不能生物。

不过也须指出,在《天主实义》中,利玛窦并非一点没有看到理在新儒家宇宙论体系中的事物内在原则的意义,只是基于天主教创造论的思维,他并未留意理的本体论意味,只是把理置于创造论框架内进行处理。在天主教创造论的意义上,理当然不是天地万物的外在原则,因为理在事物之内。我们从杨廷筠的叙述中也看到,利玛窦的这种思路对他理解造成了怎样的影响。一方面,杨廷筠以天主代替了新儒家作为万物本原的理,并在事物之内在原则意义上批评分殊之理,这说明他不同意利玛窦把理作为事物外在属性的理解。但是,杨廷筠也有矛盾,理既在物内,何谓依赖?新儒家所谓理,既有宇宙形成论之本原的意义,也有本体论之事物存在的逻辑根据的意义。杨廷筠了解理在新儒家宇宙论体系中的后一种意义,所以他把理理解为事物的内在原则;但杨廷筠所接受的天主教观念又不允许他在创造论的框架内承认理作为本体,所以,他宣布理因为在事物之内而不能作为创造之原。从杨廷筠对理的矛盾处理来看,利玛窦及其基督教观念对他的影响,已经渗入思维方式层面。

利玛窦所受哲学训练是托马斯主义之经院哲学,按照这种哲学的希腊传统,新儒家所谓理,实属自立之品,即物之形式,本质,定义等等。利玛窦应该知道理与经院哲学之形式的相通

之处。但如果承认的这种意义,并在此意义上拒斥它,将会使问题变得更复杂。他将不得不在宇宙形成论和本体论双重意义上为其创造论扫除障碍,所以,利玛窦采取了一个简化问题的方法,回避理的本体论意义,直接把它判为马之白色那样的外在属性,轻易地排除了理。利玛窦没有儒家情结,所以,他这样做反而显得简洁明快。杨廷筠则不同,以其新儒家正统和天主教徒的双重身份和立场,他只能一方面要引入天主教的创造观念;另一方面又割舍不下他的传统,所以才有了理在物之内却又属于依赖之品的矛盾规定。

### 三、天命之谓性

“天命之谓性”一语出自《中庸》。《中庸》谓:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”历代儒者言心性修养都由此出发,新儒家心性修养论亦然。“天命之谓性”可谓儒家心性修养学说的总纲。第一代中国皈依者基于天学,也对这一命题进行了重新思考和诠释,其中尤以杨廷筠为著。杨廷筠从新儒家对这个命题的认识入手:

程子曰:人性以上,不容说。后儒因是,止言率性以下,修道之事,而天命一语,从无割抉精微。揭而示之,不知程子之言,特形容天命之妙,不可轻拟,说而不当,不若不言之为愈。非谓可说不必说,乃不容说也。《易》曰:“穷理尽性以至于命”,使可无说,则穷理尽性足矣,何以必至于命哉?<sup>①</sup>

杨廷筠这里所说的“程子”,似乎是指程颢。<sup>②</sup>程颢关于人性以上不容说的原话为:

盖生之谓性,“人生而静”以上不容说,才说性时,便已不是性也。凡人说性,只是继之者善也,孟子言人性善,是也。”<sup>③</sup>“人生而静”是说人之初生,未有情欲,天性自然之际。“人生而静以上”是说人之未生,性乃未成,人性尚表现为天道、天理之时。此时人性不容说,天道必须表现于具体事物中,才算完成,才能够言说;言性必须就人之性已得,方能言之。但是,天道一旦表现于具体事物中,道也就不是道了;人之生必依乎气,依乎气,则其所得于道者必混入气禀,就此而言,若就已成之性论性,性已不是人生而静以上之性了,故“才说性时,便已不是性也。”程颢所谓“人生而静以上”之性大概相当于张载纯而不杂的“天命之性”,而“才说性时,便已不是性”之性,则指杂有气禀的现实人性,大概相当于“气质之性”。天命之性不容说,因为一说性,已是杂有气禀的气质之性。故儒者言性,只说率性修道,只说“继之者善也”<sup>④</sup>。

杨廷筠说,自程子宣称人性而静以上不容说之后,后儒言性,只限于率性、修道,致使“天命”一语的含义,未能得到精确透彻的剖析和揭示。杨廷筠此论,虽不尽符合事实,但却基本符合程子立言之用意。至于说程子之所以说天命之性不容说,旨在形容天命之妙,不可轻易揣测,说而不当,不如不说,从字面上看,倒也说得过去。但杨廷筠进一步的解释,却与程子大异其趣。首先,杨廷筠演绎“天命之谓性”的一般意义是说,人之性,乃由天降。好比为官者的职务,乃是朝廷授予。天即天主教之天主、上帝。天命即指这个人格上帝之命。“天命之谓性”说白了,就是天主不分体质与人,无差别地赋人以虚灵性体。

“天命之谓性”的“性”,被理解为虚灵性体,亦即灵魂。灵魂西文读音亚尼马,是指人的能推论理的能力,亦即理性。西方哲学也称之为人之异于禽兽的规定。杨廷筠接受了利玛窦

在《天主实义》中向中士大力介绍的这个人性能观念,并且强调,理性灵魂作为人性,既非内发,亦非外入,而是天主创造并赋予人的。如此,杨廷筠所演绎的“天命之谓性”的完整意思就是,天主上帝赋人以理性灵魂<sup>⑤</sup>。

要充分明白杨廷筠解说的意义,须了解“天命之为性”在儒家道统、尤其是新儒家道统里的含义。

如前所述,“天命之谓性”源自《中庸》。冯友兰评论《中庸》以“天命之谓性”起首的三句话说:“这是说明人性的来源,及其与‘天’的关系。”<sup>⑥</sup>根据孟子讲心性与天的关系,可以推知《中庸》这句话也是说,性乃“天之所与我者”<sup>⑦</sup>。在这里,天指道德义理之天,冯友兰称之为“含有道德之宇宙的原理”<sup>⑧</sup>,性则指人之先验德性。

新儒家程颢基本上就是这样理解“天命之谓性”的:

言天之自然者,谓之天道。言天之付与万物者,谓之天命<sup>⑨</sup>。

冯友兰解释程颢这句话的意思说:

性是从“天道”来的,天道就是“天之自然”。万物都有所得于自然,然后才能生存。也可说自然有所付与于万物,然后万物才能生存。从万物有所得于自然这方面说,从它们所得的那一点说,它们的所得就叫“性”,道家叫“德”,“德”就是“得”的意思。就自然付与这方面说,它付与的那一点就叫命,“命”是命令的意思。“命”和“性”就是一回事<sup>⑩</sup>。

程子论天,主于天理,所以,其所谓天道或天之自然,也具有道德的意味,而人之得于天道的性,自然也就是德性。由此看来,程子的理解,与《中庸》一脉相承。

把杨廷筠和儒家一贯的对“天命之谓性”的解释两相比较,可以看出,杨廷筠是以天主教的天主赋性论取代了儒家的天赋性善(德性)论。从逻辑上来说,杨廷筠的取代表现为两个关键概念的偷换:以有意志的人格天主,取代了非人格的道德之天;以理性灵魂取代了善之德性。

由于关键概念的偷换,杨廷筠对程子人性以上不容说的字面上貌似符合的解释,就显露出问题了。程子说“人生而静以上不容说”,是就天赋性善论说的,而杨廷筠对程子的解释,是就天主赋性论说的。从天主赋性论角度,关于天主赋人性灵魂为性的事,需要深思熟虑,并且需要得到真传,才能使人信服,使人明白,就此而言,它是“不容说”的。杨廷筠说,这才是程子“不容说”的原意,旨在防止世人不知而妄为之说。

杨廷筠论性,其方法是《天主实义》利玛窦所用论理学方法的如法炮制,就其所传输的天主赋性论而言,并无超出利玛窦的新意。但他借助传统儒学的重要命题,则表现出他之不同于利玛窦的儒耶综合途径。利玛窦只引入理性灵魂为人性之规定,但未曾解说天命之谓性以证此理性灵魂为天主所赋。杨廷筠对“天命之谓性”的诠释学处理,不同于利玛窦对古代儒家经典的曲解、附会——这是利玛窦对待中国文化之诠释学立场的特殊表现形式,他对“天命之谓性”提出了一个可以与传统诠释并列的、可以开拓新视野的新诠释。抛开人格天主与道德之天的矛盾不论,杨廷筠的新诠释和传统的诠释还可以互补,甚至可以并行不悖:天命之性既可以是天赋德性,也可以是天赋理性;况且,传统儒家的实践论,本来就诉诸道德理性,“复初”即是指遵循道德理性的指导,恢复天命之性。

杨廷筠不仅从其护教立场诠释学地解释了《中庸》的“天

命之谓性”，而且对新儒家的诠释提出了批评，称后儒不得其解，强为之解。解命为性，解天为人，天命即是人性。杨廷筠这里似指新儒家以天人合一为其旨归的人性论。总之，杨廷筠批评新儒家的要点是，新儒家的人性论不了解天（主宰之天）是造作者，而性是造作者的作品。

从杨廷筠护教论著的形而上层面的内容来看，杨廷筠并未站在“吾儒”的立场信奉基督教，而是在与自己的儒家传统的联系中信奉、接受基督教核心观念。“与自己的儒家传统的联系”表现为本位化，表现为在接受基督教观念时对新儒家的认同，表现为学理上的耶儒互补或综合。

汉学研究用“本位化”概念来描述杨廷筠思想的特点，实际上表达的就是杨廷筠处理基督教和中国文化之关系的诠释学立场。根据钟鸣旦的说法，本位化表现在思想和观念方面就是“再诠释”，而在杨廷筠的例子中，就是“外来的观念与那些被视为道统的观念协调”<sup>⑩</sup>。这正是诠释学的立场或态度贯彻于文化交流或互动领域的特殊表现形式。

认同新儒家，是杨廷筠护教论著与利玛窦《天主实义》对待新儒家态度的显著区别。也就是说，杨廷筠在其护教论著中，并没有在容古拒新儒的立场上看待基督教与儒家的关系。认同新儒家、基于儒家道统来处理基督教与儒家的关系，也是三代中国皈依者在接受了基督教以后，对待本土文化的共同立场。对儒家道统的这种眷恋，我们可以在杨廷筠运用儒家文献资料叙述天主一神观念的行文中看出来，在那里，他把被利玛窦视为异端的新儒家观点，当作儒家道统中上帝一神观念演进的必然阶段。我们甚至可以在他对儒家理气论的批评中体会出来，在那里，他在接受天主创世的前提下，认为创生的过程是从无到有和从有到无的双重过程，并对理与气、天与地、和四大元素在这个过程中作用作了充分的肯定<sup>⑪</sup>。

在“与自己的儒家传统的联系”的各种表现形式中，最重要的乃是学理上的耶儒互补或综合。本位化以及对新儒家的认同，都可以归结为学理上的耶儒互补或综合。学理上的互补或综合甚至可以作为评价杨廷筠护教论著，乃至杨廷筠处理耶儒关系或中西方思想之关系的基本框架。

从其护教论著来看，杨廷筠既没有单纯地以耶补儒，也没有单纯地以儒补耶。以耶补儒意味着儒家本位，但从哲学层面来看，杨廷筠在宇宙论上接受了基督教天主创造论，批评了儒家的理气宇宙论；在人性论上杨廷筠接受了天主赋性论，背离了（批评）儒家的天赋性善论。这些与其说是杨廷筠以儒家形而上学为本位来接受基督教或用基督教神哲学来补充儒家，毋宁说是用基督教来从根本上改造儒家。以儒补耶则意味着基督教本位。在宗教教义层面，杨廷筠的儒家没有什么可以补充基督教的东西。从护教论著所反映的杨廷筠的思想状态来看，杨廷筠也还只处在对一种外来宗教文化的接受阶段。他基本上还是一个儒者。基督教对他来说，还是需要借助本土文化来加以辨析以便进一步消化和吸收的异质文化。在已成为他的思想方式的本土文化和新近接受的外来文化之间，还存在着某种张力。换言之，杨廷筠尚未达到以儒补耶的自觉。尽管如此，杨廷筠却素朴地进行了耶儒互补或综合<sup>⑫</sup>。他通过这种互补和综合，表达出一个既不同于传教士所传的基督教，又不同于其传统的儒家思想的新的思路。从中国思想史角度来看，这种新的思路，与这一时期其他天主教护教论著一道，形成了一

个新的思想体系，并且与明末其他中国思想体系并列，构成丰富多彩的明末思想史整体画卷的一个局部或明末思想史故事的一个章回。

#### 注 释：

①《代疑篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》（郑安德编）第二十九册，北京大学宗教研究所，2000：16。

②参见徐光启《造物主垂象略说》的总结，转引自钟鸣旦《杨廷筠——天主教儒者》，香港：圣神研究中心，鲁汶大学中国欧洲研究中心，1987：135-136。

③张载·张子正蒙·太和[M]·上海古籍出版社，1992。

④钟鸣旦·杨廷筠——明末天主教儒者[M]·135-136。

⑤《代疑续篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》（郑安德编）第三十册，北京大学宗教研究所，2000：10。

⑥《代疑篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，第18页。

⑦《代疑篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，第44页。

⑧《代疑篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，第17页。

⑨《代疑续篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十册，第9-10页。

⑩《代疑篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，第31页。

⑪冯友兰在其两部哲学史中，关于人性以上不容说这句话的作者，有不同的说法。在早期的《中国哲学史》中，他在引了《程氏遗书》中这句话后说：“此一条未注明为二先生中何人所说”。但他紧接着加注说：“朱子文集卷六十七有《明道论性说》，以此为明道所说。”（《中国哲学史》下册，北京：中华书局，1947年增订8版，第882、883页。）在后来的《中国哲学史新编》中，冯友兰明确把这句话归于程颢（明道）。（见《中国哲学史新编》第五册，北京：人民出版社，1988年1月第1版，第109页。）

⑫《程氏遗书》卷一。

⑬关于“人生而静以上不容说”，可参考冯友兰《中国哲学史》下册，第881-883页；《中国哲学史新编》第五册，第108-109页。

⑭参见《代疑篇》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，第31-32页。

⑮冯友兰《中国哲学史新编》第三册，人民出版社1985年3月第1版，第114页。

⑯《孟子·告子下》。

⑰冯友兰《中国哲学史》上册，第451页。

⑱《程氏遗书》卷十一。

⑲冯友兰·中国哲学史新编（第五册），108-109。

⑳钟鸣旦·杨廷筠——天主教儒者，268。

㉑是钟鸣旦揭示了杨廷筠在这一点上与其传教士老师所教导的创世论的不同。（参见《杨廷筠——天主教儒者》，第135-136页。）

㉒杨意龙认识到了第一代中国皈依者处理儒家与基督教关系上的耶儒综合特点，他认为徐光启和李之藻达到了耶儒综合。（见Confucianism and Christianity: the First Encounter, Hong Kong: Hong Kong University Press, c1983. p. 128.）

作者简介：张晓林（1956—），哲学博士（北京大学、香港中文大学联合培养），华东师范大学哲学系宗教学专业副教授。

# 儒耶互动的诠释

作者: [张晓林](#)  
作者单位: [华东师范大学, 哲学系, 上海, 200062](#)  
刊名: [甘肃社会科学](#) [PKU](#) [CSSCI](#)  
英文刊名: [GANSU SOCIAL SCIENCES](#)  
年, 卷(期): 2008, "" (5)  
被引用次数: 0次

## 参考文献(25条)

1. [代疑篇](#) 2000
2. [徐光启](#) [《造物主垂象略说》](#)的总结
3. [钟鸣旦](#) [杨廷筠—天主教儒者](#) 1987
4. [张载](#) [张子正蒙@太和](#) 1992
5. [钟鸣旦](#) [杨廷筠—明末天主教儒者](#)
6. [代疑续篇](#) 2000
7. [代疑篇](#)
8. [代疑篇](#)
9. [代疑篇](#)
10. [代疑续篇](#)
11. [代疑篇](#)
12. [中国哲学史](#) 1947
13. [中国哲学史新编](#) 1988
14. [程氏遗书](#)
15. [冯友兰](#) [中国哲学史](#)
16. [中国哲学史新编](#)
17. [代疑篇](#)
18. [冯友兰](#) [中国哲学史新编](#) 1985
19. [孟子·告子下](#)
20. [冯友兰](#) [中国哲学史](#)
21. [程氏遗书](#)
22. [冯友兰](#) [中国哲学史新编](#)
23. [钟鸣旦](#) [杨廷筠—天主教儒者](#)
24. [杨廷筠—天主教儒者](#)
25. [Confu.cianism and Christianity:the First Encounter](#) 1983

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_gsshkx200805058.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_gsshkx200805058.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 51cf8228-87ca-4f4c-bbd2-9e4d006eeb9b

下载时间: 2010年12月15日