明末儒家基督徒的天观重构及其意义

◎ 林乐昌

内容提要 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。

关键词 儒家基督徒 杨廷筠 王徵 天观 “畏天爱人”

〔中图分类号〕B248 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕0447-662X(2010)02-0032-09

一、引 言

随着明末天主教的传入，对作为中国传统思想主流的儒学冲击最大的是有关天的观念。① 历经嬗变的儒学天观一直是儒家思想的根基，对儒家天观的冲击很容易在传统士人中引起思想震动乃至拒斥，同时也会引发一部分奉教儒士的自我反思和自我批判。当时，部分保守士大夫联合佛僧抗拒西来天学，认为孔孟“天之说何所不足”，无需天主教“创为新说”。② 一时间，各种“破邪”、“辨诬”之作鹊起。明末儒者黄贞这样斥责天主教：“凡可以乱吾圣贤之教，无所不用其极而无忌惮焉。其最受朱紫疑似者，莫若‘上帝’、‘天命’与‘天’之五字，狡夷以为甚得计者在此。吾国吠声之夫与贪货之流，起而和之，各省皆有其羽翼。”③黄贞所说揭示了一宗事实，即：在此思想变局中，奉教儒者扮演了相当重要的角色。奉教儒者从思考自身问题出发，自觉反省儒学之得失，以开放的心态有选择地承纳天主教理，力图融会儒耶，重新诠释传统天观。

这一近代中国观念演变史上的事件所涉及的问题重大，影响深广，有必要作更进一步的研究。比利时汉学家钟鸣旦(DR. N Standaert)认为，明末基督徒学者可分为三类：第一类学者，对天学实用的方面非常有兴趣，徐光启、李之藻、孙元化是其中佼佼者；第二类学者，最注重的是基督宗教的道德观，王徵就是一位主张实用的伦理学家，他不但写过《畏天爱人极论》，还组织了仁会，以基督宗教的善行作为行动的基础；第三类学者，以对天主教至高存在的回应

① 著名的“中国礼仪之争”的最初议题，便与“天”的观念及其译名问题有关。参阅李天纲著：《中国礼仪之争》，上海古籍出版社，1998年，前言及第126页。

② 株宏：《天说》之三，收入夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷七，建道神学院(香港)，1996年，第322页。

③ 黄贞：《尊儒亟镜叙》，收入夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷三，第157页。

万方数据

为主,像杨廷筠那样,这种特征在他广泛讨论基督教义及西洋哲学的作品中显示出来。① 作为晚明天主教"三柱石"的徐光启(1562-1633)、李之藻(1565-1630)、杨廷筠(1562-1627),与王徵(1571-1644)一起,被合称为中国基督教史上的"四贤",② 而孙元化(1581-1632)则是徐光启的学生。钟鸣旦的这一划分可能只是相对的,因为实际上王徵既属于第二类学者,又属于第一类和第三类学者。由于第二类和第三类学者与本文题旨相关,故本文尤以杨廷筠和王徵作为分析的重点,分析他们从儒家人性论切入,进而深刻反省儒家传统天观之缺陷的思考脉络,以及在天主教义影响下重构传统天观的思想特质所在。

二、"天之所以命我者"的意蕴追寻

应当看到,在晚明中、西文化和宗教相遇的过程中,一些思想开放的儒者实际上是带着自身的问题意识参与到这场跨文化对话当中的。这种问题意识的突显,往往能够体现当事人在探求真理过程中的切己体验,因而是不应当忽略的。当时奉教儒者思考的中心问题,多指向"天"的究竟义涵。他们通过对儒家天观的深刻反省,以及对天主教理的虚心承纳,力图在重新理解和诠释的基础上建构新的天观。这一关乎根本观念改变的情形,在许多奉教儒者身上都可以不同程度地看到。由于现存王徵的相关史料较详,故这一部分的分析主要以王徵为例。

晚明社会,政治上面临内忧(朝政腐败及李自成造反)与外患(后金政权崛起并频频侵边)的双重挑战,文化上亦陷入严重的困境。王徵作为一位很有社会责任感的儒士,他对作为当时文化主流的儒学因受腐败的政治和社会风气的侵蚀而产生的危机,深感忧虑,同时也有很清醒的认识。王徵曾经深刻地揭示了儒家经典《大学》主旨的蜕变,他说:

> 大学之道,原是在明明德,在亲民,在止于至善;今却认做在明明得,在侵民,在止于至赡。原是自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本;今却认做自天卿以至于庶人,壹是皆以荣身为本。此于大学之道,有何干涉?③

王徵还尖锐地批判当时学风和士风的没落,指出:

> 而今把一部经史,当作圣贤遗留下富贵的本子;把一段学校,当作朝廷修盖下利达的教场。矻矻终日,诵读惓惓,只为身家,譬如僧道替人念诵消灾免祸的经忏一般,念的绝不与我相干,只是赚的些经钱、食米、衣鞋来养活此身,把圣贤垂世立教之意辜负尽了。④

可贵的是,王徵不但能够认识到社会和文化危机的症结所在,而且还能够透过社会和文化危机的表象,对儒家的传统思想观念作深层次的反思。王徵着重思考的问题,主要包括两个层面:其一是探究人性的本质和道德人格的根据问题,王徵的这一思考兴趣,从他反复言及源于儒家经典《中庸》的"天之所以命我者",及孟子所谓"仰不愧天,俯不怍人"的事实中可以清楚地看出,⑤这是王徵对成德内在根据的开拓;其二是对超越于人性之上的终极实在的探寻,进一步追问"天命所在",亦即"天命"的本质是什么的问题。⑥这是王徵对外在超越层面的追寻,是他问题意识中的深层指向。据此可以认为,王徵的问题意识是以儒家人性论和作为人性依据的天观为主要内容的。

王徵在回忆自己早年的思想探索经历时说:"自束发来,解读圣贤书,便欲觅天之所以命我者,以求不负乎人之名而不可即得。"⑦王徵探觅"天之所以命我者"这一问题的目的,是欲寻求塑造道德人格的根据,"以求不负乎人之名"。然而,王徵在儒学范围内对这一问题的思索并没有获得令自己满意的结果("不可即得")。其实,若以儒学的流行见解视之,对于王徵长期思考的"天之所以命我者"的问题,本来似乎不应该成为问题,因为《中庸》首章第一句便为儒家作出了具有权威性的解答:"天命之谓性"。据此,王徵所谓"天之所以命我者",应当是指"性"。儒家所谓性,是指由天所赋予物或人的

---

① 〔比〕钟鸣旦著:《杨廷筠:明末天主教儒者》,香港圣神研究中心译,社会科学文献出版社,2002年,第268页。

② 张铠著:《庞迪我与中国》,北京图书馆出版社,1997年,第147页。

③ 王徵著:《两理略》卷一《解经除戎》,明刻清印本。

④ 王徵著:《士约》,明刻本。

⑤ ⑥⑦ 王徵著:《畏天爱人极论》,巴黎国家图书馆藏抄本之复印件。

万方数据

存在根据和生而即有的特质。若专就人而言,性则指天所赋予人、人感于心而有的仁、善之德。

值得注意的是,为了寻求能够真正落实"俯不怍人"的道德原则,王徵对儒家人性观念的实质是作了深刻的反省,对儒家人性观念的局限是有所批评的。儒家仁、爱之德的一个重要特征在于,它所主张的仁、爱实质上是一种差等或差序之爱。孔子说:"孝弟也者,其为仁之本与!"①孟子说:"亲亲,仁也;敬长,义也;无他,达之天下也。"②子思说:"仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。"③这里所谓"亲亲之杀",是基于血缘关系之上的差等或差序的意思。一般而言,儒家主张在行仁或行善时,必须以人与人之间的亲疏远近作为基本的衡准。④

王徵对儒家差等之爱的批评,是在他信奉天主教之后。在他看来,不能"广其惠爱",而"强生分别",是儒家差等之爱的缺陷所在。怎样才能弥补这种缺陷呢?王徵主张奉行超乎血缘宗法基础和心理原则之上的普遍之爱,他说:

> 若欲敬天主与人之恩,天下事事物物,皆可见其一端。即人一身,内而灵魂,外而躯壳,孰非主赋予者?又孰非主护卫者?然主初不论人认主与否,感恩与否,而惟以爱心普给之。人盍是则是效,以广其惠爱,奈何强生分别乎?子之于父,恒欲步其武,情也。乃主为大父,人皆主之子,又何不体其仁爱之心,而仿其哀矜之行耶?⑤

王徵在这里已经意识到:天主教奉行的普遍之爱,直接来源于作为其终极根源的"天"(天主、上帝)。就是说,天主教的普遍之爱是以天主"爱心普给"的"仁爱之心"为始源的,这是一种具有支配意义的原则。由此,王徵便很自然地要以儒家理论与天主教理相比较,对于能够"命我者"亦即能够赋予人以"性"的"天"之本质问题,以及"性"与"天"的关系问题,加以反思。

儒家天观的涵义相当复杂,具有多义性和模糊性,于前后不同时期的变化也很大。为了便于说明问题,这里仅截取儒家天观演变进程中与本文题旨有关的两个阶段:第一阶段为先秦时期,以孔子和子思一系的天观为代表,体现的主要是一种超越化的阐释取向;第二阶段为宋明时期,以程朱一派的天观为代表,体现的主要是一种内在化的阐释取向。

王徵重释儒家传统天观所依据的经典和理论,除《尚书》和《诗经》之外,还包括孔子、子思的天命观和天道观。在《尚书》和《诗经》中,天与帝可以互言,其所言之天或帝,指谓的是周人宗教信仰的至上神,同时也是具有最高权威的、主宰自然和人世的人格神。从天或帝的这种内涵中,可以体察到周人所谓天的神性意义和超越意义是非常强烈的。

孔子"信而好古",⑥他说过:"郁郁乎文哉,吾从周。"⑦从宗教信仰的层面来看,孔子的许多言论显示了他对周人天神信仰的继承,对作为终极存在者和超越者的天的肯认。孔子说:"巍巍乎!唯天为大。"⑧"获罪于天,无所祷也。"⑨又说:"不怨天,不尤人;下学而上达,知我者其天乎?"⑩他还自称"五十而知天命",⑪并把"畏天命"作为君子"三畏"之一。⑫时下一些学者,割断孔子与周人天神信仰之间的连续性,认为孔子的天观已经发生了彻底的人文化或人本化转向,不再具有超越源头的意义和神性意义,这种论断是不确切的。

当然,孔子在继承周人宗教信仰的同时,也有所发展,这主要表现在两个方面。其一,孔子更注重天的创生功能,并将其视为天所具有的超越性内涵,他说:"天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!"⑬孔子的这一思想倾向,在其晚年更加凸显。史载,"孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、

---

① 《论语·学而》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《中庸》第20章。

④ 李泽厚强调:"血缘纽带是'仁'的一个基础含义。"(参阅李泽厚:《孔子再评价》,收入其论文集《中国古代思想史论》,人民出版社,1985年,第17页。)

⑤ 王徵著:《仁会约》,巴黎国家图书馆藏刻本之复印件。

⑥ 《论语·述而》。

⑦⑨ 《论语·八佾》。

⑧ 《论语·为政》。

⑩ 《论语·宪问》。

⑪ 《论语·为政》。

⑫ 《论语·季氏》。

⑬ 《论语·阳货》。

万方数据

《文言》"。[1] 虽然《易传》成书于孔子之后，作者当为孔子之门人或再传弟子，但孔子晚年研治《周易》的心得，应为《易传》之所本。《易传》所说"天地之大德曰生"，[2]"生生之谓易"，[3]也是以创造、生成万物作为天道的主要内涵的。就此而言，孔子所谓天，在仍然保留了人格神意味[4]的同时，更加凸显了天的创生意义。

其二，孔子第一次提出了"性与天道"的问题，这一问题后来越来越成为儒家各派思考的中心问题之一。[5]《诗》、《书》中所言周人的天帝以及天人之关系，是从政治角度着眼的，仅仅与王者和贵族阶级有关；[6]而孔子所论之天人关系，则着眼于伦理道德，他所谓天与每一个人相关，而且他试图以天道作为人性之形而上的终极根源。《易传》所谓"乾道变化，各正性命"，[7]"显诸仁，藏诸用"，[8]"一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也"[9]等等，都能够反映孔子对"性与天道"问题的基本态度。

子思在《中庸》首章中所提出的"天命之谓性"，后来成为儒学的经典命题，也是王徵问题意识的出发点。《中庸》的天道观，是以"诚"为核心概念的，其第二十章云："诚者，天之道也；诚之者，人之道也。"子思所谓天道，是指生生不息的创生过程和规则。《中庸》之天或天道，继承了孔子主要以创生言天或天道之取向，其具体表现是："为物不贰，生物不测"；[10]同时，《中庸》也保留了天的神性义特征，如第三十三章引《诗经》曰："上天之载，无声无臭"；第十九章曰："郊社之礼，所以事上帝也。"[11]尽管孔子、子思对天的具体解释、以及对天之超越性强调的程度有所不同，但其基本倾向是大体一致的，即都承认天道是一种以创生性为主要内涵的超越存在。

宋明时期，以朱熹对天的阐释最有代表性，也最具影响力。对于《中庸》首章的"天命之谓性"，朱熹解释说："命，犹令也。性，即理也。"[12]朱熹注《论语·八佾》"获罪于天，无所祷也"一语时说："天即理也。"[13]朱熹又说："天之所以为天者，理而已。天非有此道理，不能为天，故苍苍者即此道理之天。"[14]朱熹以性属理，说尚可通；然把天归结为抽象之理，使天的超越意义让位于天的现实伦理规范意义，对天的阐释转向内在之性理层面，这与孔子的天观是相牴牾的。质言之，朱熹所谓与天相并列的理，是为满足自身本体论的需要而向外投射出去的理性之设定，是观念化的产物，并非真正外在的超越者。朱熹对天所采取的这一内在化阐释取向，使得天的超越向度弱化，也使得儒家的人性论丧失了其超越的终极根据。

也正是依乎朱熹的阐释，明末保守士大夫才普遍将天命与心性、天与理并列互融，认为："未闻心外有天也"，"见天于此心此性焉尔，存养外非别有天可事也"；[15]"天即理也，道也，心也，性也。""此德性本体与天不二"，"舍德性别无可尊矣"；[16]他们主张"天人平论"，坚决反对天主教"认性外有天"。[17]

王徵的好友、同为壬戌年(1622)进士的郑鄤，在为《畏天爱人极论》撰写的序中，就直接批评了朱

---

① 《史记·孔子世家》。

② 《易传·系辞下》。

③⑧⑨ 《易传·系辞上》。

④ 牟宗三认为，孔子所说的天，除形上实体的意义之外，还含有宗教上"人格神"的意味。(牟宗三著：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，1997年，第36页。)

⑤ 孔子之弟子子贡称："夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。"(《论语·公冶长》)然而，这并不是说孔子就不思考和讨论"性与天道"的问题。吕思勉认为，此处"文章"指六经中的《诗》、《书》、《礼》、《乐》，是孔子教授弟子的教本，亦称"四教"。虽然孔子未以《周易》和《春秋》教弟子，但他取此二书，盖所以明天道与人事，故为孔门的"最高之学"，并非凡及门者都可以"得而闻"。(吕思勉著：《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社，1985年，第56、61页。)汤用彤、贺昌群等前辈学者也持类似看法。

⑥ 参阅李杜著：《中西哲学思想中的天道与上帝》，联经出版事业公司(台北)，1991年，第61页。

⑦ 《易传·彖传》。

⑩ 《中庸》第26章。

⑪ 郭沫若认为，子思肯定人格神的"天"和"上帝"，是有意地要构成为一种宗教的企图。(郭沫若：《青铜时代·先秦天道观之进展》，收入《郭沫若全集》历史编1，人民出版社，1982年，第367页。)

⑫⑬ 朱熹著：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第17、65页。

⑭ 黎靖德编：《朱子语类》卷二十五，中华书局，1986年，第621页。

⑮ 李璨：《劈邪说》，收入《圣朝破邪集》卷五，第271－272页。

⑯ 黄贞：《尊儒亟镜叙》，收入《圣朝破邪集》卷三，第157、160页。

⑰ 许大受：《圣朝佐辟》，收入《圣朝破邪集》卷四，第198页。

万方数据

熹立基于天命与性理交融互渗的"天即理"说。郑鄤指出：

后乃曰："天即理也"，然则祭天乃所以祭理欤？言不几于不顺乎？嗟乎！此学术之所以不古若也。王子《畏天爱人极论》，直揭天以诏世人，反复若干万言。君平《道德指归》而后，说之闳畅未有若此者也。①

王徵自己也批评了朱熹将天与性理平列的观点，他说：

解者乃谓"天即理也"，权奸宁知畏理乎哉？②

对于原本应当作为超越者的"天"或"天命"之失落于与"性"或"理"同一层面，王徵是很不满意的。为了找到一个真正能令人仰而"不愧"的、超越于"性"之上的"天"，王徵又进一步将自己的思考聚焦于"天命所在"的问题上，也就是欲探明"天命"究竟在何处、究竟是什么的问题。对于这一问题的答案，是王徵在与西班牙耶稣会士庞迪我（Didace de Pantoja，1571－1618）会面后才找到的。万历四十四年丙辰（1616）二月，46岁的王徵面晤庞迪我于京师。庞迪我为王徵讲述天主教理之"大旨"，"要亦不过令举世之人，认得起初生天、生地、生人、生物之一大主，尊其命而无渝越，无干犯，无弃逆；于以尽昭事之诚，于以体其爱人之心以相爱，于以共游于天乡云耳。"③王徵聆听庞迪我教言之反应，很值得留意：

予于是日，似喜得一巴鼻焉者。随与庞子时时过从，相与极究天人之旨。窃谓果得一主以周旋，自可束我心神，不致走放，可训至不愧不怍无难也。④

"巴鼻"，是宋明间流行的口语，有根据或凭准之义。这里的记述，很能表达王徵在对天的本质问题长久思考之后终于获得其真意的惊喜之情。另外，王徵与庞迪我之间还反复就"天主"的名称问难答疑。其后，王徵更表示：

余于是洗然若有以自新也，洒然若有以自适也，而又愀然若无以自容也，曰："嗟乎！今而后余始知天命之有在矣，余始知天命之果不爽矣，余始知天命之真可畏矣。"⑤

只有在"天命所在"的问题得到解决之后，王徵对于儒家传统的人性和仁爱观念才有了重新认识的可能。在"仰不愧天"指向天主这一超越者的同时，"俯不怍人"则指向具有普遍意义的"爱人"。也就是说，对王徵而言，"天之所以命我者"的究竟意蕴，就不再是过往以差等之爱为实质内涵的人与人之间的道德情感（"性"），而是直接来源于天主、超越了血缘差等之爱、具有普遍道德意义的"爱人"原则。

王徵在"天之所以命我者"和"天命所在"的意蕴追寻中，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"，则表明了一种对人性的全新理解。实际上，徐光启、李之藻、杨廷筠等著名奉教儒者，也同样是在"畏天爱人"的架构中对儒家传统天观加以再诠释的。

三、"何者为天"：儒家基督徒的重释

李之藻、杨廷筠与王徵相类似，对传统天观也有所不满。李之藻批评说：

儒者本天。然而二千年来，推论无征，谩云存而不论，论而不议；夫不议则论何以明，不论则存之奚据？⑥

杨廷筠更指出：

古来经典，只教人钦天奉天，知天达天；未尝明言：何者为天？⑦

李之藻、杨廷筠和王徵等奉教儒者，以先秦超越之天、神性之天和创生之天作为与基督宗教天神观对话和会通的基点，以所承纳的异质观念作为重新思考的基础，进而探寻究竟"何者为天"的问题，并作出了不同于传统天观的理解和诠释。

孔子早就说过："君子畏天命"，"小人不知天命而不畏也。"⑧但是，究竟何者为"天命"？正如杨廷筠所说，宋代程朱以来的儒家学者，对于"天命一

① 郑鄤：《畏天爱人极论序》。

②③④⑤ 王徵著：《畏天爱人极论》。

⑥ 李之藻：《译寰有诠序》，收入徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年，第199页。

⑦ 杨廷筠著：《代疑续编》，我存杂志社，1936年，第12页。

⑧《论语·季氏》。

万方数据

语,从无剖抉精微,揭而示之。"①朱熹除了将儒家之天或天命作内在化的阐释之外,还将孔子"畏天命"的"畏"解释为"敬",这就弱化了对外在超越者的畏惧感。针对这种状况,王徵重新突出强调"畏天命"的必要性,并提出"畏天命"必以"知天命"为前提。他认为,君子与小人之别,就在于是否知天命;即使"天纵之圣"的孔子,也是"五十而知天命也",可见"天命不易知矣"。因此,王徵主张对于"知天命"一事,必须予以"留心究彻",他说:

> 夫天下事,苟欲知之,未有不留心究彻而遽能晓然也者。况天命何事,有未曾一留心焉,而能即知者乎?夫不知,而胡以曰畏也?不畏,而胡以自免于小人?君子、小人,知在一念畏不畏分途,此其际不甚严哉!②

王徵还强调,若真知天命,则"天"与"命"便不宜分言,"只以天言,说理得,说道得,说苍苍亦得。天而系之以命,则律令灵威,有以所命之者,则必有所以出,是命者所谓主也,有不敢不畏者在矣。"③王徵将"知天命"置于"畏天命"之先,旨在肯定"天之有命",肯定"天命之出于天主"。故在王徵看来,"畏天命"的确切涵义应当是"畏天主"。

事实上,是不是认信在天之上有一至高主宰的存在,恰恰是明末以至清初奉教儒者与保守儒者围绕天观形成歧解的焦点所在。保守儒士黄问道在驳斥意大利传教士艾儒略(Jules Aleni,1582-1649)所传教义时,其中很突出的一点就是批评天主教"至天之上,复加一主"的主张。④ 清初著名反教士人杨光先反对天上有主、天上有帝的言论很有代表性,他这样解释道:"万物所尊者,惟天;人所尊者,惟帝。人举头见天,故以上帝称天焉,非天之上又有一帝也。"⑤其实,这主要是以宋儒程朱派的见解为依据的。程朱认为,天若专言之,则道也;若分言之,以形体谓之天,以主宰谓之帝。此处所言之"主宰",其实仍是指"理"。⑥ 传统儒士主张,天亦即理本身就是主宰,故反对在天理之上另立一主宰。正因为如此,在奉教儒者的著作中有相当大的篇幅都是围绕天上是否有主而展开阐述的。杨廷筠说:

> 诚思天何以动,地何以静,日月星辰何以运行,风雨云雷何以变化,山何以峙,川何以流,四行何以生尅,飞潜动植何以生长、何以收藏,物何以蠢,人何以灵,何以各循其轨,各安其类,无相假借,无相凌夺?此必有大主化成其间,不待智者能知之也。海中一舟过焉,帆樯整理,即不见其人,知有操舟者在也。空中一矢过焉,发必中的,即不见其人,知必有运矢者在也。或云大生广生,自然而然,不由主宰,此又见其末,不见其本,不可不亟论者。⑦

奉教儒者认为,不但天上"必有大主",而且正是此天上之主创造了天地万物。杨廷筠指出:

> 洪荒之初,未有天地,焉有万物?其造无为有,非天主之功而谁功?古经云:天主化成天地,以七日而功完。时则物物各授之质,各赋之生理,予之生机,各畀天使,以保守之,引治之。此乃天主洪恩,自此物物依其本模,转相嗣续,完其生理,畅其生机。人第云天地之功,不知天地无功,天主命之,百神司之,即天地定位,谁非天主造成?知其自然,不知有使之自然者,岂探本之论乎?⑧

在肯定天上有主、天主是世界万物的创造者的同时,奉教儒者还强调天主是"真正永远大赏大罚之权舆"⑨的操控者,而赏则上天堂,罚则下地狱;天主设立天堂、地狱,"以待人之自修",因而是"终古今极大一事"。⑩他们有感于现实生活中儒家道德规范的失效,因而将天主教理中为人们所熟知的天堂、地狱、灵魂、现世与来世等一系列观念纳入其天观的阐释之中,以作为道德重建的基础。此中道理,王徵说的十分清楚:

> 夫吾辈不知天命,不知真正大主之可畏,即妄自谓我为善而不为恶也,我不敢信。乃既知有天命之可畏矣,而悠悠忽忽,日复一日,为善不诚且不坚,去恶不猛且不力者,正不知此

---

①⑦⑧⑩ 杨廷筠著:《代疑篇》卷上,收入吴相湘主编:《天主教东传文献》,学生书局,1982年,第536、505-506、517、515页。

②③⑨ 王徵著:《畏天爱人极论》。

④ 黄问道:《辟邪解》,收入《圣朝破邪集》卷五,第267页。

⑤ 杨光先:《辟邪论》,转引自[法]谢和耐(Jacques Gernet)著:《中国和基督教》,上海古籍出版社,1991年,第288页。

⑥ 钱穆著:《朱熹新学案》上册,巴蜀书社,1986年,第253页。

万方数据

身后天堂地狱，上无所望，下无所畏焉耳。倘诚真知其必有，即不望天堂乎，宁能不畏地狱也耶？①

他还说：

故知命君子，怀刑与怀德之念并急。怀刑者不但畏世主之赏罚，实以畏天主之赏罚。而怀天刑之念，正其"畏天命"之实功耳。②

儒学作为立德之教或德性伦理的特点，突显的是主体内在的道德自觉和道德修养工夫，对于如何建立一套既具有外在权威基础、又具有普遍有效性的社会道德规范体系却重视不够。而王徵强调"畏天命"的意义就正在于，为确立更加严厉有效的道德伦理规范提供必不可少的终极依据。

与儒家传统的多神信仰不同，在儒家基督徒看来，由于以上诸理由，天主作为宇宙的主宰是具有至高无上的权威的。王徵说：

主而冠之以天，则一尊而更无两大。讵但一人一家一国之主，莫之敢并，即一世之共主，千万世之共主，莫不在其统领纲维中，同受其赏罚也者。纵生知安行之圣，出有入无之神，亦不过全能中所造万类之一类。③

奉教儒者完全了解，正是因为认信天主是世界的唯一主宰和至上神，故不能容忍"泛祀百神"亦即对多神的敬拜。杨廷筠说：

西学不事百神，非不敬神，正是敬神之至。今人漫信乡俗，或以意之所重，众之所推，使立为神。一时谬举，久作当然，慢神忽天，莫此为甚。非卓然不惑，安能定见不摇也。④

同时，儒家基督徒也反对任何偶像崇拜、将世俗之人神化的倾向。王徵说：

夫人知事其父母，而不知天主之为大父母；人知国家有正统，而不知天主统天之为大正统也。不事亲不可为子，不识正统不可为臣，不事天主不可为人。试观今之世，小吏聊能阿好其民，便称父母，建祠立像，布满郡县，而佛殿神宫遍市弥山不止也。岂其天主至尊，无一微坛以瞻礼敬事之乎？以化生天地万物大公之父，又时时主宰安养无上之共君，群世人而莫之仰，莫之奉也，不将无父无君至无孝至无忠乎？⑤

还应当看到，无论是儒家还是基督宗教的天（神）观，都不能脱离与人观之间的关系去理解。罗光先生认为："基督的教义为一种包含天人关系的宗教信仰。"⑥而一直以来，儒学更是以"究天人之际"作为自己的学术旨趣的。如本文第二部分所论，以朱熹为代表的宋儒在对天作了内在化的阐释之后，儒家的天与性，便不再是真正的超越者与被超越者之间的关系，而是二者互相融摄，平行、并列的关系。而且，儒家的仁德、善性又是以宗法血缘关系的自然纽带和爱有差等的心理原则为基础的。那么，人性是否能够仅仅以人自身的、自然的、心理的以及社会的因素为根据？人性究竟有没有一个外在的、超越的、终极的根源？

依据天主教义，天主是造物者，而人则是受造者。人作为受造者，无论是其肉体还是其灵魂（灵性），包括爱人之心，都是由天主所赋予的。爱人是天主（神）的本性和全部形象，故《新约》说"神就是爱"，"我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的"。⑦利玛窦在其《天主实义》中说："爱人之善，缘在天主之善，非在人之善。"⑧奉教儒者依据利玛窦的这一说法，对人性的终极根源作了不同于传统的阐述。杨廷筠说："天主全能、大智、至善、万福，既超人性以上，必思通己所有，以与人共。"⑨王徵说："为天主者，爱人如己也。"⑩故天主是"第一仁者"："第一仁者为谁？惟天主。"⑪所谓"超人性以上"、"第一仁者"，都是要突显仁爱的终极根源性在于天主（神），而不在于人的心性或道德感情。

欲达致超人性以上之境地，必用超性之工夫。杨廷筠说："欲求超性之荣乐，非励超性之工夫，不

①②③⑤⑩ 王徵著：《畏天爱人极论》。

④ 杨廷筠著：《代疑篇》卷上，收入《天主教东传文献》，第512－513页。

⑥ 罗光：《孔子之仁和基督之仁爱的比较研究》，收入《罗光全书》第33册，学生书局（台北），1996年，第379页。

⑦《圣经·约翰一书》第4章，新国际版研读本，1996年，第2374页。

⑧〔意〕利玛窦：《天主实义》，马爱德主编，蓝克实、胡国桢译注，光启社（台北），1985年，第384页。

⑨ 杨廷筠：《天释明辨》，收入《天主教东传文献续编》（一），学生书局（台北），1986年，第539页。

⑪ 王徵著：《仁会约》。

万方数据

可几也。"[1]王徵也说,人作为受造者,只有"仰副天主爱人之至仁",才能"行其爱人之实功"。[2] 由于人在受造物中是唯一按照上帝的形象造的,故人要效法上帝,尤其要效法上帝对世人的爱,这正是人提升自己生命的根本目标。[3] 依照神学家的阐释,天主的爱发源于自身,是创造性的、无目的的、无私的、真正的爱。真正的爱,是施与的,甚至是可以作出自我牺牲的。[4] 而人只有凭借于天主的爱,才能实践真正的爱,并实现与神的交往。[5]明末奉教儒者对此是有所认识的,王徵说:"天主至善,无德不备,吾侪所当效法。"[6]他在谈到崇敬天主时,特别强调要"于以体其爱人之心以相爱"。[7] 这实际上是说,与天(神)的交往和亲近,应当是向每一个人开放的基本的信仰方式。而在漫长的中国历史中,情况恰恰与此相反,"祭天"历来只是"天子"的特权,故中国传统的信仰方式中也有着与其社会结构相仿佛的"家长制"的特征,而缺乏个体的"独立性"。[8]

概而言之,明末儒家基督徒重释天观的思想特质在于:其一,欲确立作为外在超越者和宇宙创造者的唯一至上神的地位,并将其作为重建社会道德价值系统的终极基础;其二,以超越自然主义和心理主义的普遍之爱,取代以宗法血缘为基础的差等之爱;其三,认定人作为受造者,不可与天(神)相并列,但天(神)却会向每一位受造者开放,故人人可以敬畏之、昭事之、效法之,以提升自己的人格。

四、晚明天观重构的思想史意义和社会伦理意义

明末儒家基督徒对传统天观的重构,不仅成为他们个人信仰抉择的基础,而且也可以视作当时奉教儒者重构儒学的一次尝试。这次儒学重构的经验,对于中国今天的学术研究和文化建设有两方面的重要意义。

其一,关于晚明天观重构的思想史意义。如前所述,杨廷筠、王徵等儒士在重构传统天观时已经觉察到:作为古儒的周孔之天观,与作为宋儒的程朱之天观,分别属于两种不同的类型;并自觉地以周孔天观作为改造以程朱为代表的宋儒天观和建构天观新形态的一种依据。杨廷筠、王徵等人的这种理解,在一定程度上受到了利玛窦的影响,但这也正表明不同文化之间的有效交流实质上是互动的,并在互动中达成某种共识以作为对话的基点。这为我们全面考察儒家天观拓展了新的视界,提示我们关注儒家天观在其演进中的多种类型特点,从而对今天的中国观念史和思想史研究提出了新的要求。在宋代理学家中,张载的天观与早期儒家最为接近,而且其超越化色彩更加浓重,与程朱的天观相比应属于不同的类型;但张载对差等之爱和道德伦理的理解,也同样受到现实宗法等级社会的影响,这是其学说的内在矛盾,这一点与程朱学派颇为不同,因为程朱的伦理学与其天道观大体是一致的。[9]

其二,关于晚明天观重构的社会伦理意义。从历史上看,儒家的成德之教亦自有其优胜之处。然而问题是,在中国漫长的宗法等级制和家长制的社会背景下,伦理道德往往受到社会和政治因素的困扰,不可避免地被异化为统治者手中的宰制工具。另外,由于中国传统社会中的多神论倾向和偶像崇拜习惯,在宗法礼制社会结构中统治者和政治领袖很容易被道德化甚至被神化。而一旦人为构造的神话破灭,则又往往会造成意识形态的危机和社会道德的真空。

在中国传统社会中,宗法等级制具有非常顽强的生命力,致使其能够在历史发展过程中一再以新包装延续自身的存在。半个多世纪以前,社会学家费孝通先生在其名著《乡土中国》中,通过与西方社会的比较,对中国传统宗法社会的特征以及伦理道德的弊病作了入木三分的剖析,今天读来仍极富启发意义。费先生在对比中国与西方社会的结构性差

---

① 杨廷筠著:《代疑篇》卷上,收入《天主教东传文献》,第573页。

②⑥ 王徵著:《仁会约》。

③ 罗秉祥:《人生观:基督教观点》,收入何光沪、许志伟主编:《对话:儒释道与基督教》,社会科学文献出版社,1998年,第484-485页。

④⑤ 〔瑞典〕虞格仁(Anders Nygren)著:《历代基督教爱观的研究》第2册,瑞典教会中国差会董事部出版,1952年,第450、448-449、452页。

⑦ 王徵著:《畏天爱人极论》。

⑧ 〔德〕黑格尔(G. W. F. Hegel)著:《东方世界》,收入《德国思想家论中国》,江苏人民出版社,1989年,第128页。

⑨ 陆王心学的天观比较特殊,与本文题旨无直接的关系,容另文详论。

万方数据

异时，揭示了中国社会的结构性特征，他说：

> 中国乡土社会的基层结构是一种我所谓“差序格局”，是一个“一根根私人联系所构成的网络”。这种格局和现代西洋的“团体格局”是不同的。

费孝通认为，社会结构格局的差别会引起不同的道德观念，他分析了西方的社会结构与道德体系以及宗教观念之间的关系：

> 我们如果要了解西洋的“团体格局”社会中的道德体系，决不能离开他们的宗教观念的。宗教的虔诚和信赖不但是他们道德观念的来源，而且是支持行为规范的力量，是团体的象征。在象征着团体的神的观念下，有着两个重要的派生观念：一是每个个人在神前的平等；一是神对每个个人的公道。

在中、西对比中，费孝通还深刻地批判了中国传统道德观念的弊病，他说：

> 在差序格局中并没有一个超乎私人关系的道德观念，这种超己的观念必须在团体格局中才能发生。我们也很不容易找到个人对于团体的道德要素。在西洋团体格局的社会中，公务，履行义务，是一个清楚明白的行为规范。而在中国传统中是没有的。
>
> 团体道德的缺乏，在公私的冲突里看得很清楚。
>
> 中国的道德和法律，都因之得看所施的对象和“自己”的关系而加以程度上的伸缩。……这在差序社会里可以不觉得是矛盾，因为在这种社会中，一切普遍的标准并不发生作用，一定要问清了，对象是谁，和自己是什么关系之后，才能决定拿出什么标准来。①

在以血缘宗法和等级特权为特征的社会结构中，费孝通这里所说的建立在私人关系、家族关系基础之上的道德和法律，若与权势、利益相结合，必然会形成由各级特权、各种裙带关系及人情面子等交织而成的复杂的社会关系网络。在这种网络中，公私不分、化公为私往往横行无忌，很容易使社会风气陷于极度腐败之中。

今天，急需反思其历史经验，以更加开阔的文化视野，从文化建设的根本入手，呼唤中国文化中缺失已久的终极实在的确立和超越精神的塑造。可以说，当代中国的思想文化建设必需在与外来思想文化的交流和会通中谋求自我改造、自我更新，而为中国近代传统观念变更奠定了基础的明末儒家基督徒的思想成果，今天仍然具有激发我们深度思考亟待解决的思想文化建设问题的独特价值和意义。

作者单位：陕西师范大学政治经济学院哲学系

责任编辑：张　蓬

① 费孝通著：《乡土中国》，三联书店，1985年重刊本。文内所引数段，均出自该书之第29－35页。

万方数据

明末儒家基督徒的天观重构及其意义

万方数据 WANFANG DATA 文献链接

作者： 林乐昌， Lin Ye-chang
作者单位： 陕西师范大学政治经济学院哲学系
刊名： 人文杂志 PKU CSSCI
英文刊名： THE JOURNAL OF HUMANITIES
年，卷(期)： 2010，""(2)
被引用次数： 0次

参考文献(60条)

1. 李天纲 中国礼仪之争 1998

2. 祩宏 《天说》之三 1996

3. 黄贞 尊儒亟镜叙

4. 钟鸣旦. 香港圣神研究中心 杨廷筠:明末天主教儒者 2002

5. 张铠 庞迪我与中国 1997

6. 王徵 《两理略》卷一《解经除戎》

7. 王徵 士约

8. 王徵 畏天爱人极论

9. 论语·学而

10. 孟子·尽心上

11. 中庸

12. 李泽厚 孔子再评价 1985

13. 王徵 仁会约

14. 论语·述而

15. 论语·八佾

16. 论语·为政

17. 论语·宪问

18. 论语·为政

19. 论语·季氏

20. 论语·阳货

21. 史记·孔子世家

22. 易传·系辞下

23. 易传·系辞上

24. 牟宗三 中国哲学的特质 1997

25. 论语·公冶长

26. 吕思勉 先秦学术概论 1985

27. 李杜 中西哲学思想中的天道与上帝 1991

28. 易传·彖传

29. 中庸

30. 郭沫若 青铜时代·先秦天道观之进展 1982

31. 朱熹 四书章句集注 1983

32. 黎靖德 朱子语类 1986

33. 李璨 劈邪说

34. 黄贞 尊儒亟镜叙

35. 许大受 圣朝佐辟

36. 郑鄤 畏天爱人极论序

37. 王徵 畏天爱人极论

38. 李之藻 译寰有诠序 1989

39. 杨廷筠 代疑续编 1936

40. 论语·季氏

41. 杨廷筠 代疑篇 1982

42. 王徵 畏天爱人极论

43. 黄问道 辟邪解

44. 杨光先 辟邪论 1991

45. 钱穆 朱熹新学案 1986

46. 王徵 畏天爱人极论

47. 杨廷筠 代疑篇

48. 罗光 孔子之仁和基督之仁爱的比较研究 1996

49. 圣经·约翰一书 1996

50. 利玛窦.马爱德.蓝克实.胡国桢 天主实义 1985

51. 杨廷筠 天释明辨 1986

52. 王徵 仁会约

53. 杨廷筠 代疑篇

54. 王徵 仁会约

55. 罗秉祥 人生观:基督教观点 1998

56. 虞格仁 历代基督教爱观的研究 1952

57. 王徵 畏天爱人极论

58. 黑格尔 东方世界 1989

59. 陆王心学的天观比较特殊,与本文题旨无直接的关系,容另文详论

60. 费孝通 乡土中国 1985

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_rwzz201002006.aspx
授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：beed52c4-3f2a-4420-8f29-9e4d0074b733
下载时间：2010年12月15日