

19世纪新教传教士对太极说的批判与吸收

姚兴富

内容提要 明末清初利玛窦等耶稣会士的儒学立场是：认同古儒，反对近儒。但是，在宋儒太极说的问题上，晚清新教传教士的态度已不像耶稣会士那么强硬，而是多少表现出愿与宋儒靠近、对话和调和的倾向。很显然，这些尝试与探索突破了利玛窦的局囿，拓宽了耶儒对话的空间和领域。

关键词 上帝 太极 新教传教士

当两种异质文化相遇的时候，起初会相互排斥，随着交流的逐渐深入，双方开始认同彼此的互补性。当然，文化交流的理想状态是双方的融会贯通。本文对照明末清初耶稣会士的儒学立场，试图考察19世纪新教传教士对儒学太极说的批判和吸收。这一考察也许会为当今的耶儒对话提供一定的借鉴。

一般来说，西方传教士仍然固守利玛窦的观点，认为宋儒太极说不仅有悖于五经，而且与基督教的上帝观也不相容。《教会新报》(1868~1874)刊载的韦廉臣(Alexander Williamson, 1829~1890)《上帝非太极》一文可说是《天主实义》的一个翻版。利玛窦否认太极说的古老性和太极图的合理性，声称：

余虽末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖，古圣何隐其说乎？……吾视夫无极而太极之图，不过取奇偶之象言，而其象何在？^①

韦廉臣也指出了太极图的无凭和理学的错误：

太极图大率皆臆造，一无确证，如阴静阳动之图，左右易位亦未始不可……即任作若干圈亦未始不可，何必定三圈耶？又水火土

木金之图，五行之位，任意置之，无不可者，何必土定居中，而水火定居上，金木定居下耶？此果何所凭，而何所证耶？……五经内每以天指言上帝。乃实言上帝也，具明威，有明命，福善祸淫，善者降之祥，不善者降之殃。畏天命之君子所以兢兢焉。朱子注《论语》谓：“天即理也。”今之士人亦往往称天乃以虚空之积气，实之此误矣。此悖于古经而移于风俗者也。^②

关于上帝与太极的根本区别，利玛窦的看法是：

若太极者，止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？……理者灵觉否？明义否？如灵觉、明义，则属鬼神之类，曷谓之太极，谓之理也？如否，则上帝、鬼神、夫人之灵觉，由谁得之乎？彼理者，以己之所无，不得施之于物以为之有也。理无灵无觉，则不能生灵生觉。请子察乾坤之内，惟是灵者生灵，觉者生觉耳。自灵觉而有不灵觉者，则有之矣，未闻有自不灵觉而生有灵觉者也，子固不踰母也。^③

韦廉臣基本上承袭了利玛窦的说法：

宋儒太极之说，人多信之。太极，何物也？周子曰：“无极而太极。”而朱子之解无极

也,则曰:“道之未始有物而实为万物之根也。”又云:“以其无方所、无形状,以为在无物之前,而未尝不立于有物之后;以为在阴阳之外,而未尝不行于阴阳之中;以为贯通全体、无乎不在,则又初无声臭影响之可言也。”如其所解,若又有知觉灵慧,是即上帝也。而周子朱子皆不明言太极有知觉灵慧。然最重最要者,在此若无形象、无始终而无知觉灵慧,即成顽空……盖人物有知觉灵慧,则生之者不能不有知觉灵慧,而周朱皆不论及,则未可言无极即是上帝,人当细察之矣。

朱子又云:“太极只是一个实理,一以贯之。”夫理本虚,必有所本而始实,理譬诸意,意生于心,无心即无意。理生于上帝,无上帝即无理。又云:“此理为开辟之主,如户之有枢纽,男女万物,生生不息,此理为生生之本。”夫理何能为主为本,要知在未有物之前,必具大知觉大灵明者,方能为开辟之主,生生之本。盖无知觉不能造物,无灵明不能造灵明之物也。故不可仅言理,亦不可言无极而太极。^④

不管是利玛窦,还是韦廉臣,他们反对宋儒太极说的一个共同理由是:上帝乃大知觉大灵明者,而太极或理无知觉灵慧。既然太极或理无灵无觉,则不能生灵生觉。因为天地间只有灵者生灵,觉者生觉,或自灵觉生出不灵觉者,从来也没有听说过从不灵觉而生出有灵觉者。所以,太极或理不能成为天地万物的本原。

然而,在这里,韦廉臣并没有全盘否定太极说,而是留有余地。他认为,如果朱熹对“无极而太极”的解释——“以其无方所、无形状,以为在无物之前,而未尝不立于有物之后;以为在阴阳之外,而未尝不行于阴阳之中;以为贯通全体、无乎不在,则又初无声臭影响之可言也。”^⑤再加上“有知觉灵慧”这一条,就可以是上帝了。事实上,利玛窦也不像一般学者所认为的那样,完全拒斥太极说。他在1604年致罗马耶稣会会长的信中曾说过:“假如我们攻击这项原则(太极),那些治理着中国的学者便感到受到了极大的侮辱。所以,我……不对原则本身提出质疑。如果他们最终认

识到,太极是本体性的、具有理性的、无限的初始原则,那么我们双方便取得了一致:这就是上帝(Deus),而不是指别的什么。”^⑥可见,太极说本身不见得不好,关键要看对其如何解释。

登州美国狄考文牧师(Calvin W. Mateer, 1836~1908)对宋儒的态度已比较温和,他没有将程朱理学与基督教对立起来,只是批评他们的学说混乱不清,以致异端蔓延。

自孔孟而降,不云帝而但云天。庸愚者不达至理,滞于有象之天;聪明者顿起疑思,凿为无稽之论。斯异端之所以乘隙而入也。迨宋程伊川传《易》曰:“帝者,天之主宰也。以形体谓之天,以主宰谓之帝。”则其理晓然明畅矣。然犹未即导人于一定无疑之乡,而反示人以游移恍惚之路者,是尚未见吾教、认主经书,无征不信,故存此疑案未决耳。如朱子之言曰:“天之所以主宰万化者理而已,天下莫尊乎理,故以帝名之。”又曰:“若理则是洁净空阔的世界,他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。”又曰:“高宗梦帝赉良弼,必是有帝赉之,不可说无此事。”若世所谓玉皇大帝亦不可只是天理,亦不得按此三条倏而归之理,倏而归之气,又倏而归之非理非气,将令问道寻源之士果孰从而归之乎?果何所依据而以为尽性复命之向往乎?抑可不必讲求,纵令异端邪说日肆蔓延而流弊于无穷乎?先儒曰:“道之不明,异端害之也。”予曰:“异端之害,由正学之不明也。”考古帝明经正学,折中于帝王圣贤之言,斯异端可息矣,清真之理可明矣。^⑦

程朱的学说之所以混乱不清、游移恍惚,是因为他们不了解基督教,没阅读《圣经》。如果我们考求古代的明经正学、折中于中外圣贤之言,异端邪说就会止息,基督教的真理也可彰显。很明显,在狄氏看来,基督教不是反对程朱,而是可以端正、清理和成全程朱。

的确,在朱熹的思想中,“天”的内涵变得更加不确定。一方面,他认为“天即理也”,把天归结于“无情意,无计度,无造作”^⑧的抽象之理;另一方面,他又不否认神性的超越者的存在。^⑨

苍苍之谓天,运转周流不已,便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶,固不可。说道全无主之者又不可。这里要人见得。^⑩

盖天地是个至刚至阳之物,自然如此运转不息。所以如此,必有为之主宰者。这样处要人自见得,非言语所能尽也。^⑪

今人但以主宰说帝,谓无形象,恐也不得。若如世间所谓玉皇大帝,恐亦不可。毕竟此理如何,学者皆莫能答。^⑫

《朱子语类》中又记载,沈憺问经传中的“天”字,朱子回答说:“要人自看得分晓,也有说苍苍者,也有说主宰者,也有单训理时。”^⑬朱子理学虽然比较强调义理之天和自然之天,但他也给人格之天留有位置。所以,狄氏批评朱子学说令问道寻源之士无所适从、无所依据,不是没有道理的。

如果说西方的传教士们是想用基督教的上帝观来改造宋儒的太极说,那么中国本土的基督徒们更愿意将二者调和起来。四明教友王素卿认为,太极说与创世说并无矛盾:

古书云:无极生太极,太极生阴阳,阴阳生万物。说虽荒谬,究其先后次序,字义未可厚非。其曰无极者,无始极也,惟自在之神无始极也。太极即太初也,神造天地之始也。既造天地万物,自因之而生焉。人为万物之灵,亦在其内。^⑭

天津的王光启指出,易之太极表显了独一之神:

论太极是羲皇心印,大易肇端,自西徂东,开天画一,首崇独一之神,因知无始无终有一天主为之流行,以神其妙耳。^⑮

山东登州府的林青山甚至用性理之学来论证儒释道景四教的归一:

人常说道的根本是从天出来的,这就是说道和天是一位了。又说是神是理,到底是几位呢?虽有四个名,却都是指天地万物的大主宰说,还是一位,何必用四个呢?有个分别就是先天后天,体用动静,一本万殊哟。……虽是体用动静,都是从天出来的,都是靠天是主,却有这四样学法,就有这四样教法。所以是各人用各人的法,就成了各人的教。所说的教,归一都是指天说。^⑯

这些观点要么比较简单,没有展开;要么相当幼稚,还不成熟。但都展示出愿与宋儒靠近、对话和调和的姿态。

基督教的上帝是多维度的。从神性论上看,他是忌邪的上帝^⑰;从本体论上看,他是自有永有的上帝^⑱;从宇宙论上看,他是天地万物的创造者。^⑲如果我们拿这三个方面去对照儒家的天道观,我们就会发现:在神性论意义上,忌邪的上帝与《诗》《书》中的上帝是不相容的,因为中国古人的上帝崇拜是与祖先崇拜、自然崇拜缠裹在一起的;在本体论意义上,由于程朱理学颇具形而上学性,同时也给神性的超越者留有位置,所以更容易与自有永有的上帝结合;在宇宙论意义上,从《易经》到周濂溪的太极说宣扬的是宇宙生成论,这与基督教的创世说也是有冲突的。

从利玛窦到韦廉臣,西方传教士大都认同古儒的上帝观——强调其至上性、人格性,无视其多神性;反对近儒的太极说——拒斥其无神性,忽略其形而上学性和超越性。就像秦家懿在《中国宗教与基督教》一书中所陈述:

明代来华的耶稣会传教士,包括利玛窦在内,大都偏爱古典儒家思想。对他们来说,早期儒学缺乏一神的信仰,而这一空白正好可由基督教的神填补。他们对新儒学的形而上性质多持批判态度,因为其中带有不少佛家泛神论的色彩。不过,近代许多著名的中国学者,包括唐君毅、牟宗三等人多指责这些传教士忽视新儒学体系中内含的丰富精神层次。其实,将新儒学和古典儒学分开既不可能,也是违反具体情况的事。^⑳

而且,利玛窦对新儒学的批判,主要是在宇宙论的框架内进行的,本体论的讨论并未展开。他们所要解决的中心问题是:“以‘创造’观念取代‘生成’观念,以有意识、有目的的神意取代无意识、无目的的自发过程。”^㉑但是,在新儒家尤其是朱子的哲学体系中,关于太极的讨论是在本体论范围内进行的,这就意味着太极是一个逻辑概念或形而上学的原理。^㉒

上帝既有位格性,又有形而上性。其形而上性并不排斥其位格性,甚至是补充或丰富了其位

格性。许志伟先生说过：“形而上的属性比较强调上帝的超越性……与上帝的位格性没有冲突。……用形而上的概念去描述上帝超越的一面并不等于说上帝就是‘非位格’的。”^②诚然，太极不能替代上帝，但太极的概念可以丰富上帝的内涵。朱熹的高弟陈淳是这样描述“太极”的：

天所以万古常运，地所以万古常存，人物所以万古生生不息，不是各各自恁地，都是此理在中为之主宰，便自然如此。就其为天地主宰处论，恁地浑沦极至，故以太极名之。^③

“理”是主宰者，“太极”是初始者，“无极”是不可言说者。^④这些概念在中国哲学中的功能相当于柏拉图的“善的理念”和亚里士多德的“上帝”，^⑤未尝不可为基督教所开发、利用和吸收。

通过以上的分析，我们认为，19世纪基督新教的传教士们并没有停留在“容古儒”的水平上，他们也开始探索宋儒与基督教的会通与融合。直到今天，中国基督教也有同样的做法。何世明先生指出：“濂溪以‘无极而太极’阐释宇宙之根源，晦庵复以天下万物至‘极’之理释‘太极’，此一观念，最足以为上帝乃宇宙真理之本体作一有力之注脚。上帝以‘道’创造天地，此一‘道’字，既可依西方传统之义释之为‘话’，为‘逻各斯’(Logos)，但亦未尝不可依理学之义释之为万物至极之理，即所谓‘太极’者是。上帝全智全爱，至善至圣，非‘太极’而何？然而上帝之本身既无形象，亦无终始，无所不在，亦无所不知。上帝乃‘实有’之‘无’，‘似无’之‘有’，为‘无限’之‘无’，亦‘无穷’之‘无’。以‘无极而太极’而阐释之，固极适当也。”^⑥很显然，此类尝试与探索突破了利玛窦的局面，拓宽了耶儒对话的空间和领域。

②④韦廉臣：《格物探源次卷第十二章·上帝非太极》，《教会新报》1874年第279卷。

⑤《朱子文集》卷三六，《答陆子静第五》。

⑥引自谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》，于硕等译，辽宁人民出版社1989年版，第59页。

⑦登州美国狄牧师：《回教天方典礼集览儒书证语》，《教会新报》1874年第293卷。

⑧⑩《朱子语类》卷一。

⑨参见何光沪、许志伟《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社1998年版，第230页。

⑪《朱子语类》卷六八。

⑫《朱子语类》卷七九。

⑬《朱子语类》卷一注。

⑭四明教友王素卿：《士人议论》(中半)，《教会新报》1873年第228卷。

⑮天津教友王光启(逸华子)：《答耶稣教条议》，《教会新报》1870年第91卷。

⑯山东登州府教友林青山：《四教分编小引》，《教会新报》1870年第81卷。

⑰《出埃及记》20:4。

⑱《出埃及记》3:14。

⑲《创世记》1:1。

⑳㉑秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，吴华译，三联书店1990年版，第79、77页。

㉒⑳张晓林：《跨文化阅读的范例——〈天主实义〉与中国学统》，北京大学2002年博士学位论文(未出版)，第80、81页。

㉓许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社2001年版，第47页。

㉔陈淳：《北溪字义》，中华书局1983年版，第44页。

㉕邓艾民在《朱熹与朱子语类》中说：“宇宙的本体就其具有无声无息之妙，不能为感性认识所把握而言，叫做无极。”黎靖德：《朱子语类》第一册，王星贤点校，中华书局1983年版，第2页。

㉖何世明：《基督教与儒学对话》，宗教文化出版社1999年版，第114页。

作者简介：姚兴富，1965年生，哲学博士，苏州大学哲学系讲师。

〔责任编辑：赵 涛〕

①③朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第17、18~19页。