



利玛窦与理学

——一个批评性的回应

桑靖宇

摘要：利玛窦在《天主实义》中指责理学背离了先秦儒学的有神论传统，并宣称该传统与基督教是一致的。然而，利玛窦的这两个论断都站不住脚。实际上，以朱熹为代表的许多宋明儒者们仍忠实于西周以来的有神论上帝观。这种儒学的上帝观与基督教的上帝观是截然不同的：其一，儒学的上帝是内在于世界之中的；其二，儒学的上帝是服从于天理的，从而在逻辑上处于次级的地位。利玛窦的失败凸显出儒耶上帝观之间的巨大差异，真正深层面的儒耶对话恐怕只能产生于儒学与非正统的基督教神学之间。

关键词：上帝；天理；内在；外在

16 世纪的意大利耶稣会传教士利玛窦作为耶儒对话的最早和最著名的代表之一，其思想至今仍颇具影响。其代表作《天主实义》篇幅不大，内容却很庞杂，从基督教立场出发，对儒家各派以及佛教和道教都做出了评判。其中，最著名的思想是指责理学背离了先秦儒学的有神论传统，并宣称该传统与基督教是一致的。本文分析了利玛窦对理学的误读，表明朱熹理学继承了西周以来的人格神上帝观，揭示出儒学上帝观与基督教上帝观的根本差异，并简短探讨了深层面儒耶对话的可能性问题。

一、利玛窦对“理”的解读

众所周知，利玛窦在华的传教策略是排斥以理学为代表的新儒，而认同于古儒。让我们先来看看他是如何批评理学的。在《天主实义》第二篇“解释世人何以错认天主”中，利玛窦批评宋明理学的理、太极不能成为“物之主宰”、“万物之原”，其理由可简单地归结为以下几点。

其一，利玛窦从理不能离气独存出发，认为理比物等级要低，不可能为万物之原。他说道：“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？中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心，或在事物。……据此两端，则理固依赖，奚得为物原乎？二者皆物后，而后岂先者之原？”^①利玛窦从亚里士多德主义的“实体—属性”思维模式出发，认为前者能自立，后者则依附于前者。而太极、理作为不能自立的依赖者，属于“属性”范畴，不可能成为万物的本源，否则将导致重重矛盾：“且其初无一物之先，渠言必有理存焉。夫理在何处？依属何物乎？依赖之情，不能自立。故无自立者以为之托，则依赖者了无矣。”^②即理作为属性尚且不能独存，怎么可能成为万物之源呢？

^①朱维铮：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社 2001 年，第 18 页。

^②朱维铮：《利玛窦中文著译集》，第 18 页。

其二,利玛窦从“理无动静”出发,否认理能产生万物。他说道:“试问盘古之前,既有理在,何故闲空不动而生物乎?其后谁从激之使动?况理本无动静。况自动乎?”^①即创造属动,无动静之理何以能创造呢?

其三,利玛窦从“理无灵觉”、“不‘明义’”出发,否认理能创造含灵之物。“又问,理者灵觉否?明义否?如灵觉、明义,则属鬼神之类,何谓之太极、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。理无灵觉,则不能生灵生觉。”^②在利玛窦看来,理既然没有知觉(“无灵觉”)、没有思维能力(不“明义”),就意味着它只是混沌、低级之物,不可能产生出高级的生命。

利玛窦在1604年致耶稣会总会长的信中总结说:“我认为这(指太极)完全是我们的哲学家们所说的第一性物质,因为这根本不是一种实体。”^③所谓“第一性物质”(prime matter)一般译为原初物质,在亚里士多德哲学中(利玛窦的思想背景是亚里士多德—阿奎那主义)是指纯粹被动性的纯质料。太极、天理作为理学的最高价值、形上本体居然被利玛窦解读为消极的原初物质,不能不说这是莫大的误解。

利玛窦之所以产生这种误解的原因,显然在于他不能够跳出西方有神论的模式来客观地理解朱熹理学。其一,他的有神论使他不能理解终极实在何以能够“无动静”、“无灵觉”,即在他看来,终极实在只可能是人格神。其二,也是更根本的,基督教的纯粹外在于世界的上帝观使他不能理解理学乃至中国思想的既超越又内在的特征。当朱熹说“理气不离不杂”时,他强调的正是终极实在的这种二重性^④。而利玛窦对此无法理解,而只能接受“理不离气”,并因此把太极、天理想象成属性或原初物质。

尽管利玛窦对理存在着严重的误解,他在此却触及到了朱熹理学的一个重要问题,即理到底是否具有主宰性。

二、利玛窦与朱熹理学中的天

在朱熹理学中,理是否具有主宰性这一问题与天的几种含义之间的关系密切相连。在《朱子语类》卷一中有一段关于天的经典对话:“又问经传中‘天’字。曰:‘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。’”朱熹在此明确指出天有三个含义,其中第一种含义“苍苍者”,是指自然天,第三种含义是指义理天(太极、天理),这是很明显的,但第二种含义“主宰者”却需要进一步解释。

紧靠着此段对话之前,《朱子语类》还记载了朱熹的如下言论:“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。”可见,所谓“主宰者”即自然天的主宰,朱熹在此一方面反对民间信仰中过度的神人同形同性的最高神,如玉皇大帝之类,另一方面又明确主张有一主宰者存在,但这到底是什么呢?

当代学者钱穆的解读颇具代表性,在其巨著《朱子新学案》中他引了朱熹的一段类似的话:“其体即谓之天,其主宰即谓之帝。如父子有亲,君臣有义,虽是理如此,亦须是上面有个道理教如此始得。但非如道家说真有个三清大帝着衣服如此坐耳。”钱穆解释道:“其体谓之天,此指气。其主宰谓之帝,则指理。”^⑤秦家懿在谈到朱熹的天的三种含义时,也认为“这个主宰者应该用‘理’这个术语来理解。这就是说理被当做天的主宰”^⑥。

钱穆与秦家懿的这种解读似乎代表了学术界的流行观点,即理具有主宰性,所以主宰天与义理天是同一的^⑦。这与利玛窦的解读恰恰相反,尽管他们都得出了朱熹理学中不存在人格神的上帝这一相同

①朱维铮:《利玛窦中文著译集》,第18页。

②朱维铮:《利玛窦中文著译集》,第19页。

③转引自谢和耐:《中国文化与基督教的首次碰撞》,辽宁出版社1989年,第13页。

④朱熹对理的既超越又内在的二重性在《朱子语类》卷一中有着非常清楚的说明:“本只是一太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处而见,不可谓月已分也。”

⑤钱穆:《朱子新学案》第1册,台湾三民书局1971年,第369页。

⑥秦家懿:《朱熹的宗教思想》,曹剑波译,厦门大学出版社2010年,第74页。

⑦值得注意的是,钱穆本人也意识到以理为主宰的困难:“抑朱子直至晚年,其心中似不认为此宇宙此自然界可以全凭一理字而更无主宰。因理之为名,仅一静辞,非动辞。只能限制一切,却不能指导鼓舞一切。故在理之上,似仍须一主宰,始可弥此缺憾。然朱子于此,亦终不曾做一肯定语为此问题做解答。若定要朱子为此问题肯定作一解答,则朱子之意,实似谓天地并无主宰,乃须人来作为天地之主宰”(钱穆:《朱子新学案》第1册,第371页)。不得已之下,钱穆只好找人来作为天的主宰。这一解释实际上更接近于心学思想,而与朱熹主宰天的原意相去甚远。

结论。与钱、秦的解读不同的是，牟宗三在《心体与性体》下册中认为，朱熹的理是“只为存有不活动”的形而上本体^①，因而不可能真正具有主宰性。但牟宗三似乎并未谈到何为朱熹的“主宰天”。

笔者在此赞同利玛窦和牟宗三的观点，即理不具有真正意义上的主宰性，从而主张主宰天不能同一于义理天，理由如下：其一，将主宰天化解为义理天，实际上取消了天的第二种含义，使朱熹对天的三种含义的设定成为虚设；其二，所谓“主宰”是强调主动的宰制和积极的活动。理虽然对气具有某种范导、规定作用，但在朱熹那里“理却无情意、无计度、无造作”（《朱子语类》卷一），气强理弱，理只是提供了一种规范，却不能积极地控制事物的发展方向。对此，利玛窦有着清楚的认识，他敏锐地引用了孔子的“人能弘道，非道弘人”来说明这一点，并说道：“如尔曰‘理含万物之灵，化生万物’，此乃天主也。何独谓之‘理’，谓之‘太极’哉。”^②即理如果真具有主宰性的话，就会具有灵觉和人格性而成为上帝了。

那么，什么是朱熹的主宰天呢？其实就是西周以来的人格神的上帝。前面引文中所说的“说天有个人在那里批判罪恶，固不可”、“但非如道家说真有个三清大帝着衣服如此坐耳”，经常被认为是朱熹否定人格神为主宰天的理由。但实际上朱熹所反对的毋宁是民间信仰中过度的神人同形同性论，以及对人格神的祈福、谄媚的庸俗化，而非反对人格神本身。《敬斋箴》的首句“正其衣冠，尊其瞻视；潜心以居，对越上帝”清楚地表明了朱熹日常生活中对作为主宰天的上帝的临在的敬畏和虔诚。其实，只要没有成见作梗，我们可以在朱熹的著述尤其是在他对《诗经》、《尚书》等古籍的解读中发现不少他相信作为人格神的主宰天的存在的明证。例如，在《诗集传》中朱熹对《诗经·大雅》的“文王陟降，在帝左右”解释如下：“盖以文王之神在天，一升一降，无时不在上帝之左右，是以子孙蒙其福泽，而君有天下也。”^③甚至对于姜嫄履上帝足迹而生周始祖后稷之类的神奇传说，朱熹也力排众议，视之为真实：“问‘履帝武敏’。曰：此亦不知其何如，但诗中有此语。自欧公不信祥瑞，故后人才见说祥瑞，皆辟之。若如后世所谓祥瑞，固多伪妄。然岂可因后世之伪妄，而并真实者皆以为无乎。‘凤鸟不至，河不出图’，不成亦以为非？”（《朱子语类》卷八十一）从常理看，姜嫄生后稷之类的传说当然荒诞不经，但从宗教的角度视之，这并不比玛利亚童贞生耶稣更不可信。朱熹思想中浓厚的人格神的宗教维度于此可见一斑。

让我们回到利玛窦。他虽然正确地看到理不具有主宰性，但由于对朱熹文本的不熟悉和不理解，遂武断认定理学背离了先秦儒学的人格神的上帝观念。殊不知，理不具有主宰性这一论断恰恰表明主宰天不是义理天，而是自古以来的人格神的上帝。如果利玛窦对朱熹的天有三种含义的思想有很好的把握的话，大概他就不会得出朱熹理学是无神论的结论。而且，他对基督教上帝所选的汉语译名“天主”与“主宰天”在字面含义上非常接近。

其实，利玛窦的这一错误早已被人指出，甚至当时著名的士大夫基督教徒杨廷筠也不同意他对理学的无神论指责。熟悉理学文本的杨廷筠指出：“宋儒分别以形体言谓之天，以主宰谓之帝……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？”^④在杨看来，作为主宰天的上帝确如利玛窦所说是中国古已有之的，但这种上帝观念实际上从古代一直持续到理学传统之中，并无利玛窦所说的断裂。

值得说明的是，在理学家中实际上对人格神的上帝并无一致的意见，如二程就倾向于自然主义的无神论。但不可否认，以朱熹为代表的很多儒者仍继承了西周以来的人格神上帝观。例如，黄宗羲就明确反对将天仅仅归结为“理”的自然主义，“今夫儒者之言天，以为理而已矣。《易》言天生人物，《诗》言天降丧乱，盖冥冥之中实有以主之者……古者设为郊社之礼，岂真徒为故事而来格来享，听其不可知乎？是必有真实不虚者存乎其间，恶得以理之一字虚言之也”^⑤。黄宗羲的这种思想本是宋明儒学中很自然的一种倾向，然而当今有些学者罔顾黄宗羲对基督教的破斥，居然认为他的上帝观是受了利玛窦的影响，

① 牟宗三：《心体与性体》下册，上海古籍出版社 1999 年，第 462 页。

② 朱维铮：《利玛窦中文著译集》，第 20 页。

③ 朱熹：《诗集传》卷第十六，载《朱子全书》第 1 册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年，第 652 页。

④ 杨廷筠：《代疑续篇》，载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第 30 册，北京大学宗教研究所 2000 年，第 10 页。

⑤ 黄宗羲：《破邪论》，载《黄宗羲全集》第 1 册，浙江古籍出版社 1985 年，第 195 页。

可谓牵强附会之极。

三、利玛窦的上帝与儒学的上帝

众所周知,利玛窦声称“吾天主,乃古经书所称上帝也……历观古书,而知上帝与天主特异以名也”^①。这固然是他出于传教的考虑,试图借用中国古籍的权威来归化中国的士大夫,另一方面,这也是由于他根深蒂固的欧洲中心论的偏见。在他看来,只有他信奉的亚里士多德—阿奎那主义的神学才是人类的普遍的、自然的理性的表现。由这一偏见出发,他不无善意地认为,既然中国古人是优秀的、理性的,那么他们必然具有类似基督教自然神学的上帝观念。在其回忆录中,他写道:“在欧洲所知的所有异教徒派别中,我不知道有什么民族在其古代的早期是比中国人犯更少错误的了。从他们历史一开始,他们的书面上就记载着他们所承认和崇拜的一位最高的神,他们称之为天帝,或者加以其他尊号表明他既管天也管地……人们可以满怀信心地希望,由于上帝的慈悲,很多古代中国人借助于他们所必然有过的那种特别的帮助,已在自然法则中找到了得救。”^②

利玛窦在《天主实义》中尤其提到古代儒学上帝观与基督教的两点类似。其一,强调作为主宰天的上帝与作为自然天的天地的本质区别。自然天是有形体的物质,而上帝则是超越性的精神,是有形之天的主宰,两者是完全不同的。他指出:“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?……智者乃能推见至隐,视此天地高广之行,而遂知有天主主宰其间,故肃心持志,以尊无形之先天。孰指兹苍苍之天,而为钦崇乎?”^③其二,关于上帝与太极、天理的关系,利玛窦说道:“造物之功盛也,其中固有枢纽矣。然此为天主所立者。物之无原之原者,不可以理、以太极当之。”^④即太极、天理为上帝所创造出的原理、规则(即枢纽),以用来统御万事万物的运行。它本身并无独立性,不能成为万物之原。只有上帝、天主才是真正的第一因、“无原之原”。

诚然,作为人格神,儒学的上帝与基督教的上帝自然有某些类似之处,如宰制万物,惩恶扬善之类,但将二者等同起来,则无疑犯了简单化的错误。此外,利玛窦认为理学背离了古代儒学的传统也是没有根据的,正如钱穆所指出的,朱熹“不仅能集北宋以来儒学之大成,并亦可谓其乃集孔子以下学术思想之大成”^⑤。在此,我想依据朱熹的相关思想指出,利玛窦所提出的儒学上帝观与基督教之间的两点等同之处是高度误导性的,严重地混淆了两种不同类型的上帝观。

其一,关于上帝与世界的关系。

朱熹认为,上帝不是超越世界之上的理,而是位于气的世界之中。主宰天的另一个重要的同义词是“天地之心”。作为上帝的“天地之心”是个很奇特的概念,这表明朱熹的上帝不是基督教的那种从虚无中创造世界的绝对的超越者,而是与自然紧密地联系,就像是心灵对于身体一样。这颇类似于柏拉图和斯多亚派的“世界灵魂”。然而,与西方的心物二元论不同的是,在朱熹那里,心、物只是同一个东西“气”的不同表现而已,所谓“心者,气之精爽”(《朱子语类》卷五)。这使得朱熹的上帝与自然之间的关系显得异常的亲密无间,他只是气的最纯粹、最微妙的表现,却也因而展示出高深莫测、粹然至善的人格神的特征,能主宰天地万物,就像人心能主宰身体一样^⑥。朱熹理学的这种世界之中的上帝观与先秦典籍中的上帝观是一脉相承的,与基督教的从虚无中创世的外在的上帝观相去甚远。利玛窦的继承者龙华民曾抱怨道:“当我们告诉他们,上帝是以我们所设想的方式创造宇宙时,他们只是发笑并嘲弄我们。他们非常坚定地确信,按照他们教派的原则,上帝就是天本身,或者是天的道德和能力。因此上帝不可能在天之前形成,而仅是诞生于天形成之时或之后。如果我们希望进一步推动这种讨论,并以我们的方式证

① 朱维铮:《利玛窦中文著译集》,第21页。

② 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,中华书局1983年,第99~100页。

③ 朱维铮:《利玛窦中文著译集》,第22页。

④ 朱维铮:《利玛窦中文著译集》,第20页。

⑤ 钱穆:《朱子学提纲》,三联书店2002年,第1页。

⑥ 关于朱熹上帝观的细致分析可参考:桑靖宇:《朱熹哲学中的天与上帝》,载《武汉大学学报(人文科学版)》2011年第2期,第21~26页。

明工匠先于他所建成的楼台房舍，那么他们就会打断我们并立即制止我们说：‘好吧！既然你们的天主就是我们的上帝，那么你们就无需向我们解释一番了，因为我们比你们更清楚上帝是什么。’”^①可见，当时大多数儒者们（尽管对上帝的理解不尽相同）都能清醒地认识到儒家的内在的上帝观与基督教的外在的上帝观是截然不同的，并未被利玛窦的同一论所迷惑。

其二，关于主宰天和义理天的关系。

在朱熹看来，义理天是形而上的本体，而主宰天则是形而下的气，尽管是最精微、具有永恒性的气。因此，义理天具有逻辑上的优先性，而主宰天则是义理天在器世界的完美表现，必会服从义理天的道德律。这与利玛窦视理为上帝的创造的神学意志主义是大异其趣的。正是义理天所具有的逻辑上的优先性，使得朱熹不可能去建立像基督教那样的以人格神崇拜为中心的信仰宗教体系，而是建立了以天理为中心的道德宗教学说，在其中人格神的上帝只能是处以某种边缘性的地位，以至于不少理学研究者都忽视了它的存在。

朱熹理学中的作为形上本体的义理天固然与先秦儒学有不小差异，但他的义理天优先于主宰天以及随之而来的道德修养高于人格神崇拜的思想，则是对西周以来的、以孔子为代表的人本主义宗教观的忠实继承。孔子所说的“敬鬼神而远之”、“未能事人，焉能事鬼”正是这种人本主义道德宗教精神的典范表述。据《论语》记载：“子疾病，子路请祷。子曰：有诸？子路对曰：有之。谏曰‘祷尔于上下神祇。’子曰：丘之祷久矣！”（述而第七）。朱熹注释道：“祷者，悔过迁善，以祈神之佑也。无其理则不必祷。既曰有之，则圣人未尝有过，无善可迁，其素行故已合于神明，故曰‘丘之祷也久矣’”（《论语集注》）。即悔过迁善的道德修养本身即是向神祈祷，而无需再另外去祈祷了。

正是由于这一义理天高于主宰天的传统，使得后世的儒者们尽管对人格神的上帝的存在及其性质有种种不同的意见，但大家都心照不宣地将之视为次要问题，而很少为之起激烈争论。西方 17 世纪那种因对上帝的不同理解而导致的天主教徒与新教徒之间的互相屠杀在中国人看来实在是难以理喻和不可想象的。利玛窦试图把这两种完全不同的上帝观等同起来，实在是太缺乏说服力了。

四、结 语

总之，利玛窦的理学解读和他的以耶解儒的思想尽管不乏引人深思之处，但总体而言，却不能不说是失败的。究其原因，显然是因为他试图将基督教的模式强加于儒学思想之上，而忽视了儒学宗教思想自身的独特性。真正的宗教对话只能建立在尊重对方的平等地位、彼此间取长补短的基础之上。那种以绝对真理自居、以规化他人为目的的做法，即使杰出如利玛窦，也难以摆脱独白的藩篱。

如前所述，儒学的宗教观与传统的基督教神学差异非常之大，这使得儒耶对话的积极成果容易产生于较次级的问题上，而在核心之处恐怕很难有真正意义上的汇通。不过值得注意的是，20 世纪基督教神学出现了一些新的动向，例如由怀特海提出的过程神学对传统基督教上帝观进行了深刻的反省和批判，反对全知全能、绝对超越的上帝，强调上帝的内在性和相对性等，与儒学的宗教观表现出某种内在的契合。已有学者如美国的白诗朗教授对儒学与过程神学关系展开了富有成效的探讨。相比较于传统基督教神学而言，儒学与某些非传统的基督教神学之间的深入对话恐怕是更值得期待的。

● 作者简介：桑靖宇，武汉大学哲学学院教授，哲学博士；湖北 武汉 430072。

● 基金项目：国家哲学社会科学基金一般项目（11BZX051）；武汉大学“70 后”学者学术发展计划

● 责任编辑：涂文迁

^① 谢和耐：《中国与基督教》，耿昇译，上海古籍出版社 1991 年，第 304 页。