

儒家一神论及其定位问题

张 晓 林

提 要：“儒家一神论”是一个汉学术语，原指天主教中国皈依者对天主教教义所作的不同于其传教士老师的取舍。本文则用它合指中国皈依者和传教士著述中共同表达的基督教神哲学思想体系。这个思想体系因其“异”于传统而向来被哲学史所忽视，然而它事实上却构成明末清初以来一个新的思想“端绪”，并且对传统也并非毫无影响。

张晓林，华东师范大学哲学系副教授。

关键词：儒家一神论 神哲学 端绪。

一、何谓“儒家一神论”？

“儒家一神论”是英文“Confucian Monotheism”的中译。它是一个汉学术语，是汉学中国天主教研究的特定术语，出自荷兰汉学家许理和（E. Zürcher）关于中国天主教的一系列论文。

在发表于1995年的一篇题为“‘In the Beginning’: 17th-Century Chinese Reactions to Christian Creationism”的文章中，许氏在论及基督教之神作为创造之神和作为单一、至高神在中国传教区的区别处理时说：创造之神的观念很少作为独立主题，而关于单一、至高神——天主的信仰，构成早期中国基督教的核心主题。明清之际，天主信仰可以被形容为“Confucian Monotheism”。在耶稣会士及中国信徒的许多著述中，这个中心主题以一系列经院论证为基础：第一动者的必要性；至善只能是一；自然秩序及其复杂过程证明其后有至高灵明存在；人类理性灵魂的存在也证明它的起源必定是更高的灵明等等^①。

在稍后1997年的另一篇题为“Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”的文章中，许氏在一般地论及晚明基督教化了的儒学的基本特征时又说：在基督教化了的儒学中，最基本的要素是最高的宇宙力和原理的人格化，抽象的、非人格的天向人格天主的转形。对

中国基督徒来说，天主崇拜是他们的信仰表征。在阐释所有基督教教义时，儒家天的人格化构成第一的和最基本的主题。中国皈依者的信仰特征首先表现为“Confucian Monotheism”^②。

在同一篇文章中，许氏在论及基督教核心教义如基督论在晚明中国基督徒和他们的传教士老师的著述中的不同处理时说：晚明基督教的一个显著特点是，在中国皈依者的著述中，基督教教义的本质：道成肉身、受难、复活等，只有次要地位，占据中心地位的是作为创造者，作为宇宙最高统治者、大父母、公义的裁决者的神的人格，甚至耶稣的人格在一些著述中都没有出现。这种片面地集中于一神论的主题，不是耶稣会传教士的错。在他们的中文著述中（包括插图本），他们充分顾及了道成肉身。道成肉身使教外同情者，甚至儒士皈依者感到困惑：天主生于卑微的处女，以及他的具人身的观念，与他的身份不符；如果救赎只能经由耶稣的自我牺牲，那么，儒家传统的圣贤、古代圣王，以及孔子本人，将被置于何地^③？

最后，在最近的一篇题为“Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his ‘Humanitarian Society’”的文章中，许氏以晚明中国基督徒王徵为例，再一次论及耶稣会传教士和中国信徒在其著述中对天主教教义的不同处理，以及“Confucian Monotheism”的特征。他这样说：晚明中国皈依者的著作的一般特征

是, 极端强调父神, 因此, 耶稣只具有次要作用。相反, 耶稣会士不是如此, 他们在他们的著述中广泛地涉及了道成肉身、耶稣生平和受难等基督论的内容。但在王徵的讨论中, 完全排除了耶稣的形象, 以致我们应当称他的理论为“Confucian Monotheism”而非“基督教”(Christianity)。王徵的拯救论的基本结构很简单: 天主创造了世界及世上的一切; 亚当和夏娃无视天主的警告, 所以必须离开天堂(未提原罪)。为使人类不致迷失, 神颁布十诫。十诫基本内容有二: 爱天主和爱人如己(未提这些话出自耶稣)。符合这两条的人升天堂, 反之则下地狱^④。

根据许氏的用法, “Confucian Monotheism”的含义是, 首先, 它是指建立在一系列经验经院哲学论证基础之上的关于天主的信仰; 其次, 它是指对于作为创造者, 宇宙公父的神的人格的新教一神观念的论证; 再次, 它特别是指中国基督徒著述中基督教化了的儒学所理解的基督教核心教义; 最后, 它的提出, 旨在描述中国皈依者在其著述中对其传教士老师所传输的基督教教义的不同取舍和处理: 耶稣会传教士向他们的中国学生公开了基督教包括基督论在内的完整教义, 而中国皈依者却只接受了与基督教天主论相关的主要教义, 回避了基督论的教义内容。不仅如此, 许氏还具体指出了中国皈依者这样取舍的理由: 对中国皈依者来说, 基督论的若干内容, 诸如天主生于卑微的处女, 他的具人身的观念与其作为神的身体的不符; 经由耶稣的自我牺牲而实现的救赎观, 与儒家传统说教不符等等, 令儒士慕教者和皈依者困惑。

基督教有其完整的教义系统, 它的天主观、创世观、罪观与救赎观等, 构成一个相互联系的整体。以救赎观而言, 救赎针对于罪。基督教将罪理解为人对天主的背离, 人与天主在关系上的破裂, 故救赎就是神人关系的复合或和好。人因为受造的有限性, 对神人关系的破裂与复合无能为力, 故救赎只能由上帝进行。按通常的理解, 救赎的关键是天主派他的圣子道成肉身降世为耶稣, 成为基督救世主。故基督教对救赎的定义不可避免地要与耶稣基督连在一起, 是通过耶稣的受难、圣死与复活而完成的。因此, 要解释救赎, 必经由耶稣基督, 而要解释经由耶稣基督的救赎, 必涉及道成肉身、受难、复活等基督论的内容。如前所述, 道成肉身、蒙难、复活等一系列

内容, 对中国文人慕教者和皈依者是不可理解和不可接受的^⑤, 故虽然耶稣会传教士无意把天主论与基督论分开, 但中国皈依者还是作了他们基于传统的取舍。许氏以“Confucian Monotheism”描述这种取舍。

“Confucian Monotheism”这一术语的出现, 有其久远的背景。自明末以来, 关于天主教传教士儒耶综合的传教策略就不断遭到来自罗马教会方面和中国传教团内部的指责。指责的中心点之一就是认为, 利玛窦等在中国士大夫阶层中推行的学术传教策略, 过于顾及了士大夫的儒家文化背景。一些现代汉学研究者, 例如谢和耐和甘明斯等, 也谴责利玛窦等传教士, 认为他们在其传教活动中, 尤其是在其护教论著中, 隐瞒了基督的真相, 有策略地与儒家思想妥协, 欺骗他们的对话者^⑥。对此, 另一些现代的汉学研究者根据传教士的护教著述和中国皈依者的护教著述, 试图证明, 传教士们并未有意识地隐瞒基督论的内容^⑦; 而天主教的中国人信徒却根据中国传统文化背景, 对其老师灌输给他们的天主教教义作了儒耶综合的取舍。即他们呼应老师们介绍的天主一神观念, 而有意识地回避了基督论的内容。许理和提出“Confucian Monotheism”的原意, 正是要描述晚明中国基督徒护教论著中的这种取舍, 及其与其传教士老师的护教论著在主题上不同的侧重^⑧。

“Confucian Monotheism”在中文中至少可以有两译: “儒家一神教”和“儒家一神论”。根据许理和的用法, “Confucian Monotheism”首先是描述中国基督徒信仰表征的术语, 他是指中国基督徒著述中的天主信仰及其论证, 所以, 中译为“儒家一神教”也许更能传达许氏使用这个词的本意。

但是, “Confucian Monotheism”可以经过一番说明之后译为“儒家一神论”, 并可以加以改造后用以描述中国皈依者及其传教士老师的著述中共同表达的天主教神哲学体系。这是本文将要使用的“Confucian Monotheism”的广义用法。

在中文里, “教”是一个更为广泛的概念, 它不仅包括一种宗教的教义内容, 包括对教义的理论解说即神哲学内容, 而且还包括该宗教的组织系统。而“论”至多只包括教义及对教义的理论解说。根据“教”与“论”的这种区分, 许氏

用来特指中国皈依者著述中表述出来的基督教护教思想内容的“Confucian Monotheism”，译作“论”似更恰当。

不仅如此，译作“论”，似乎也更有利于儒家一神论在中国明清之际思想史框架内的研究和定位。作为一种宗教，中国天主教有其在明末清初的传教史，上世纪60年代以前的西方中国天主教研究就是在这种传教学的框架内了解中国天主教传华史的。但是，作为一种中西文化之间的对话，它还构成明末清初乃至后来中国思想史的不可分割的一部分，虽然这一部分迄今为止在中国思想史的传统框架内并未得到充分的承认。从这个意义上说，本文以“论”翻译许氏的“Confucian Monotheism”较之“教”更有利于它在中国思想史上的定位。事实上，当耶稣会传教士向中国文人宣讲他们的“宗教”时，当中国皈依者接受了他们的教说并从中国文化的立场对之进行诠释时，当反教者从护教立场对之进行反驳时，尤其是当后来的中国文化对之进行消化吸收时，他们视野中的基督教（“Confucian Monotheism”），不仅是一种异己的宗教信仰体系，无疑也是一种异己^⑨的思想体系。这一点，李之藻当年编辑《天学初函》的理念提供了一个侧面的证明。李氏于17世纪为中国天主教文献结集，将其收录的有关文献分别以“理”“器”之名划为二篇。“理”篇收录的是宗教、伦理类的文献，“器”篇收录的则是有关西方科学的文献。在李氏的心目中，西学不仅是基督教，而且是他所接触和理解的整个西方文化。考虑到李氏首先是利玛窦的宗教学生，“中国教会的三柱石”之一，《天学初函》编辑理念的意义就更加明显。因此，从中国思想史的角度看，从中西文化交流史角度看，从明末清初以来中国传统思想在外来文化的冲击下的变迁史角度看，把“Confucian Monotheism”译为“儒家一神论”将更为适当。

上一世纪60年代，西方学术界的中国天主教研究发生了范型转移，研究途径从过去注重传教士一方的传教学（missiological）研究和欧洲中心（Eurocentric），转向注重中国信徒的汉学（Sinological）研究和中国中心（Sinocentric）。转变以后的中国天主教研究的一条主线是许理和的研究路线。许氏认为，范型转移应当是根本的转移，在转移了以后的汉学视野里，中国文化（包括中国传统文化反应外来复杂思想体系的方

式）永远是研究的焦点。基督教到达中国，是更好地了解中国的手段。许氏说：“我相信当中国文化与外来的东西相遇时，才最清楚地显出了它的特征。”^⑩许理和的汉学研究路线至少昭示我们，基督教与中国文化的冲撞，不论是作用或反应，都给中国文化的自我了解或批判，提供了契机。在“儒家一神论”标题下，把基督教和中国文化的冲撞，置于中国思想史的框架内的研究，正是为了揭示中国文化的这种自我了解和批判。

汉学虽然区分了传教士和中国皈依者，并且在区分的意义上研究、评价中国天主教神哲学。但是，从中国思想史、中国哲学史来看，天主教传教士和其中国皈依者的护教论著，共同构成了一个不同于传统的新的思想体系。也就是说，从中国思想史或哲学史的角度，在承认传教士与其中国学生对基督教的不同理解的前提下，可以把两者论著中表述的思想体系，看作是一种思想体系。他们之间的区分，不过是同一思想体系内部的区分。如果这样看，“儒家一神论”就可以广泛地用于描述中国天主教神哲学。

包括中国皈依者及其传教士老师共同构造的“儒家一神论”，它的主要特点是儒耶综合或耶儒综合。从思想上来看，它是基督教本位的耶儒综合。从内容来看，它主要包括天主（上帝）一神观念，灵魂不朽观念，天堂地狱观念。此外，它还应当包括引起争议的基督论的内容。

利玛窦的《天主实义》是中国天主教最重要的文本，上述儒家一神论的思想内容，就是由它最初阐发的。利氏后继者们的思想，不论是后来的传教士还是三代中国皈依者的思想，从根本上来说，均未超出《天主实义》。在《天主实义》中，利氏通过改造古经中之天、上帝概念，给儒家宇宙体系加上一个人格的主宰神即天主；通过天主赋性观念，给传统儒家人性论引入理性灵魂概念；通过论证灵魂不朽，来世天堂地狱之赏罚，把儒家此世的社会价值观，改造成为来世的宗教价值观等等。

杨廷筠是第一代中国皈依者中特别发展了基督教神哲学的人，他的护教论著^⑪的主题集中于辨明他的传教士老师教给他的基督教与本土佛教的不同，并基于中国传统文化论证基督教教义。杨氏对利氏神哲学的发展主要表现在如下方面：

大父母观念：基督教的天主乃是父神，杨氏

接受了利氏作为创造者、主宰者的天主一神观念，并以中国文化传统中的乾坤父母观念诠释之，使得基督教令人敬畏的天主，变成“可亲”的天主⁽¹²⁾。杨氏以父母观念称谓作为父神的基督教天主，完成了一次创造性的文化转形（transforming）。比利时汉学家钟鸣旦（N. Standaert）称之为基督教观念的本位化（inculturation），即以本土文化的观念形式，表达基督教的教义内容。

天命之谓性观念：天命之谓性的理学解释是天赋予人性，这里的天，乃指自然之天，充其量是具有道德品格的义理之天。性则为道德上的善性。但杨氏解说为，天为天主之天，性为能推论理之理性。天命之谓性因此就成了天主赋人以理性。这也是杨氏以中国哲学的传统命题，解说基督教核心观念，或者说是基督教人性观念的本位化。

天堂地狱观念：杨氏以基督教原理解说天命之谓性，意在导出基督教的来世价值观。人的灵魂由天主所赋，有生无灭，它是来世天堂地狱赏罚报应的主体。此外，杨氏还以基督教的博爱观念补充儒家的仁爱观，把爱解说为灵性之爱；不仅如此，爱人的功德也落实为来世的灵魂得救，死后的天堂之善终。这是杨氏以宗教价值观取代世俗价值观，其做法也与利氏一脉相承。

我们可以说，利氏在《天主实义》中表述的基督教神哲学——当然这个神哲学是以儒耶综合的面目出现的——与杨廷筠经过取舍以后形成的儒家一神论，共同构成了一个不同于新儒家道统的新的思想端绪。这个端绪在思想上的要点是，天主一神观念，灵魂不朽观念以及天堂地狱观念。如果我们把这个端绪的范围再扩大一点，把它扩大为整个明末清初基督教传教士与其各代中国皈依者的著述，也许他们的思想要点包括得还要多一点，比如，在早期的中国皈依者著述中被回避的基督论的内容。

所谓“端绪”，是指一种思想传统的端倪。中国天主教神哲学尚未构成可以与传统儒释道并立的另一种传统，但是它在儒家一神论的思想体系中，已经有了使自身进一步发展的思想线索。它明显不同于入世的中国传统儒家，也不同于出世的中国佛道传统；它试图补充儒家，赋予它出世的性格，结果却构成了一种在性质上全然异于儒家的独特的思想体系；它有自身一百余年的发

展与三代传承；在其发展过程中，对中国传统儒释道都发生了不同程度的影响，虽然这个影响的程度和范围目前尚不十分清楚，正是在上述多重意义上，它可以称得上是一个不同于传统儒释道的新的思想端绪。

“儒家一神论”中的“儒家”并不意味着儒家本位，就中国皈依者而言，是指持有这种思想的人在皈依基督教之前是儒家学者；在皈依之后断然与佛道信仰决裂；并且在社会中仍保留着儒者的身份，在思想上仍然保留着儒学的成份，在著述中仍主要使用儒学的术语；他们之接受基督教的方式，乃是儒耶互补或综合。就传教士而言，是指他们把基督教与中国文化结合的方式，乃是排斥佛道及新儒家，调适（accommodating）古儒。在这个视野之下的儒家一神论，虽然形式上可能还有儒家的痕迹，但是性质上不仅已经背离了新儒家的道统，而且也背离了整个明末中国的学统。

二、“儒家一神论”的定位问题

儒家一神论在正统和主流中国哲学史上一直没有位置，虽然正统和主流学者与儒家一神论并非毫无关系。例如，有资料表明，黄宗羲、方以智、甚至之前的李贽等明代学者都曾接触过天主教神哲学。而且，据一些史家考证，戴震受利氏《天主实义》影响撰作《绪言》，而《绪言》是《孟子字义疏证》的初稿⁽¹³⁾。不仅如此，戴震哲学甚至从方法到理论都受到《天主实义》的直接和间接影响。如方法上，戴震考据学的哲学运用，直接或间接受到《天主实义》的解释学方法，即直读或直解原文，亦即摈弃诠释不经媒介直接进入原文，重新解读古经的方法⁽¹⁴⁾的影响；学说上，戴震有重“知”的人性论（血气心知，性之实体），焦循称戴学“能知，故善”，它与利氏阐发的理性的人性规定、理性的善恶抉择能力等基督教神哲学原理有明显的联系⁽¹⁵⁾。

尽管如此，自黄宗羲《明儒学案》以来，中国哲学史上对明末清初西方传教士和中国皈依者的儒家一神论沉默了将近四百年。沉默表明主流、正统中国哲学对它的拒绝。拒绝的原因是复杂的，但从学理上来看，台面的理由是方以智所谓的“拙于”。“拙于”实质上意味着“异于”。儒家一神论因其异端性质而为儒家道统所不容。

如前所述，上一世纪 60 年代，西方学术界

的中国天主教研究发生了由传教学向汉学的范型转移。根据钟鸣旦的说明，转移前后的中国天主教研究在方法论、研究主题的本性以及史学家的背景等方面都具有不同的特点。转移前的传教学和欧洲中心研究的问题，主要围绕着传教士及西方学术对中国的影响而提出。在作为神学原理的传教学的框架里，研究者们试图了解中国人的经验是否代表着某种传教途径，研究集中于传教士的活动，集中于他们如何在中国介绍和宣扬基督教，研究著述也多集中于传教士，研究者多为传教士的欧洲同胞，研究资料的主要来源是西语的文本及传教士所著的中文资料。传教学和欧洲中心途径也研究中国人的反应，但主要限于他们对传教士的支持。这一时期的中国学者，也表现出同样的倾向，例如方豪，虽然在研究中更注意中国作者及中国文献，但总体上仍属于传教学途径。

与传教学和欧洲中心不同，转移以后的汉学研究侧重于接受一方。它关注的问题是中国人怎样接受基督教和西方科学，他们怎样对传教士做出反应。不仅如此，汉学研究也关注反基督教运动。它的资料来源主要是中国文本，研究者的身份从主要是宗教人士 (religious congregation) 逐渐转变为世俗学者 (lay people)，后者受过专门的中国研究训练。汉学研究对于传教学研究的突破，是由法国汉学家谢和耐在他那本著名的《中国与基督教的冲撞》(Chine et christianisme) 中率先做出的。

但是，范型转移以后仍存在着一些问题。首先是在一些研究者的视野里，“接受”(reception) 仍然是教会史和传教学意义上的接受，只不过原来对传教策略的重视，转变为对本地教会之建立的兴趣。其次，转向汉学本身也存在困难。既如谢和耐，他那本书的不同译本之副标题在作用和反应之间的举棋不定⁽¹⁶⁾，表明在汉学研究视野里，中国处在更被动或反应的地位，因为，作用和反应的概念本身，即假定了西方基督教扮演着作用的角色。不容否认，许理和的“根本”转向中国的研究路线，代表着汉学研究的另一个方向，尽管如此，许氏的研究路线，其立足点仍然是汉学的。

总之，汉学研究虽然在非传教学意义上给予了中国天主教以充分的注意，但是汉学研究也没有提出儒家一神论在中国哲学史上的定位问题。

之所以如此，一个原因是，汉学研究一方面揭示了中国人皈依者接受基督教的思想形式即儒家一神论，并确定了其不同于儒学的独特性质，另一方面它却致力于在儒家的道统(框架)或语境内安排儒家一神论⁽¹⁷⁾。此外，迄今为止的汉学研究主要侧重于事件和文本的历史研究，并且局限于从传教实践方面论中国天主教的成败得失，这也是影响作为一种思想体系的儒家一神论的定位问题的原因。

从上世纪六十年代以来，西方汉学界就一直在谈论明末清初中国基督教的历史命运。首先是法国汉学家谢和耐，在他那本作为中国天主教汉学研究视野奠基性的著作中，他论证了一个消极的观点：基督教不可能在中国同化。他提出的理由是，中欧两种文化在思想方式和语言上不可调和。例如，中文没有印—欧语言用来把握和理解“God”的“to be”和“being”概念，中文中没有这个词可以表示 being 和 essence (存在和本质) 概念，因此，它不能把握在印—欧语言基础上发展起来的基督教先验的神哲学⁽¹⁸⁾。荷兰汉学家许理和同意十七、十八世纪基督教与中国文化的同化没有成功，但他给出了另外的解释。他引用他早期对佛教之同化于中国的研究，论证说，基督教遭到抵制，是因为反改革的教会指导耶稣会的权力过于集中的方式，以及在中国的耶稣会士所具有的学者和传教士的双重角色不能并立所造成的⁽¹⁹⁾。关于后者，许理和说，在中国精英环境中，基督教不得不混合两个互不兼容的角色：作为一种教义，一种高度发展的哲学和神学原理，它可能“补儒”；作为一个宗教，它表现出与它斥为迷信的本土信仰和实践的明显类似，它不可能把自己归入儒学或佛教中的任何一个；作为一个地中海地区的一神教，它不得不包容两者。早期中国基督教的两面性，构成了一个从未解决的内在冲突，这无疑是它在十八世纪初最终失败的原因⁽²⁰⁾。

美国汉学家孟德卫不同意上述两人对于明末清初中国基督教历史命运的消极看法。他认为两人的解释都有其合理的一面，但都不完整。根据他的考察，他得出的结论是，基督教当时在中国遭到拒绝，既非总体的，亦非永久的⁽²¹⁾。

以上汉学关于中国天主教历史命运的结论有一些共同点，即在考察明末清初中国天主教历史命运时，都没有区分开当时中国传教运动所具有

的思想和实践两个方面，并且都以成败论英雄。许理和似乎看到了基督教的双重作用，即作为一种“教义”，一种“高度发展的哲学和神学原理”，和作为一种“宗教信仰和实践”，但他却没有把这种区别意识带进他对于基督教历史命运的估价。亦即原理和实践的区分和冲突仅仅被用来说明信仰实践的失败，却没有被用来考察思想上的后果。从实践方面说，自康熙颁行禁教令后，基督教在中国的公开传教活动中止了或转入地下了。但从思想上来说，中国基督教运动并未结束，它仍然继续着，并且是公开地继续着。例如，虽有官方的禁教令，但整个清代，即使在教禁极严的雍乾时期，传教士的著述也没有遭到禁绝。据李天纲考，这一时期像戴震这样的主流学者仍在偷偷地阅读西书，而下层学者则干脆公开地阅读和谈论神学^{〔22〕}。据此，我们甚至可以说，只是在禁教以后，中国基督教的思想运动才真正开始，因为它开始了冷静下来的缓慢的被咀嚼和被消化的过程。

基督教在十八世纪的传教失败，只是传教实践的失败，而不是它的哲学和神学原理的失败。换言之，作为一种高度发展的哲学和神学原理，基督教只有与中国儒家道统，与中国学统的冲突，而却没有失败。甚至十七世纪中国文人的激烈反教，也并不意味着中国基督教运动在思想上的失败。说一种宗教传播运动失败了，或者意指它在它的倡导者和参与者认为不该结束的时候结束了；或者意指它没有完全按照倡导者的初衷纯粹地进行下去。汉学研究论中国基督教的成败得失，大概不外这两种意义。但是，像明末清初中国基督教这样的包含着思想和精神方面之内涵的传教运动，是不可能随着它的实践方面所遭受的历史挫折而毫无痕迹地结束的。作为两个极不相同的伟大文化在思想和精神层面的相遇、相撞这样的思想运动，既不是毫无结果的，也从来没有停止过。汉学研究如果拘泥于以天主教中国传教实践的暂时受挫论其成败，势必妨碍对这个运动的思想方面的深远影响的准确估价。

所以，如果汉学研究跳出它的“成败论”误区，在某种意义上这也是中国思想史关于明清之际中国天主教研究所应避免的研究误区；如果从传教实践和思想的区分前提下看待中国基督教运动，把它视为不仅是基督教信仰实践的消长，而且更重要的是儒家一神论在思想上的渗透，那

么，汉学研究或许才能够把视野转向儒家一神论在中国哲学思想史上的定位研究，进而使汉学的中国天主教研究跃上一个新的台阶，即从中国天主教的事件和文本的历史研究转向文本的思想研究。

中国学术界的中国天主教研究，自八十年代以来，也成果丰富，但也没有提出儒家一神论在中国哲学史上的定性和定位问题。究其原因，除了研究的史学特点，以及资料、文献局限以外，也是因为研究者们总是在儒家的语境，儒家的道统内挖掘儒家一神论的影响及其意义。换言之，总的理解框架是，天主教整体上是否可能以及如何依附于、融合于中国儒家思想。例如，陈村富认为，由于中国封建制度对外来文化的排斥，由于儒学与基督教的根本差异，基督教在与中国文化相遇时，只能被少数思想开放的文人学士所接受，只能部分地与儒家思想融合；包括利氏等在内的传教士们在表述他们的基督教信仰时，并未跳出西方哲学理论方式，这妨碍了他们对中国的理解，以致不能开创像基督教与希腊哲学相遇时那样的真正的文化融合过程^{〔23〕}。其实，根据杨廷筠的护教论著，至少可以得出这样的结论，在当时少数中国文人学士的思想上，基督教已经开始了与中国文化真正融合的最初过程，这个过程的标志就是儒家一神论。当然，作出这个结论的前提，是首先要将儒家一神论从儒家道统内区分出来，首先要跳出儒家的语境来认识儒家一神论。

三、结 语

简言之，从学理上来说，企图在儒家的既定框架内，在它的道统内安置和估价儒家一神论，乃是造成它至今不能获得与其独特的思想内容相称的定位的直接原因。

如果在儒家道统内看待中国天主教，儒家一神论的确“拙于”儒学，因为，它以之为核心原理的天主一神所表达的有神、一神观念，乃是在儒家的演进中早已被抛弃的观念，宋明新儒家或许在有神论方面背离了孔子及原始儒家的精神，但以儒家经典的宋代注疏为标志的宋明新儒家，已经有了一个完备的，自成体系的新的道统。这个道统可能什么都需要，就是不需要一个神。它的宇宙论，它的心性学，都是自圆（自足）的和相互说明的。所以，欲在儒家道统内输入天主一

神观念，并企冀被新儒家学者所接受，乃是不可能的。

新儒家不需要这样的一神论，中国以往的任何学统，例如佛道，也不需要这样的一神论，但是，这并不意味着中国文化完全不能接受这样一种新的思想体系，即使是作为一种以宗教信仰为其特征的思想体系。儒家一神论在明末思想史上的出现，以及它对后来中国思想史的日益被认识到的影响，就是一个明证。换言之，无论儒家道统乃至中国向来的学统是否接受它，重要的是，儒家一神论及其影响已经成为一个既定的事实。我们甚至可以说在今天的研究视野里，它本身已经构成了明末以来中国学统的一部分，或一个分支，是这个学统中区别于传统儒释道的一个独立的分支。如果不承认这个既定事实，则明末清初乃至近现代的中国哲学史就不能得到完整清楚的说明。

中国文化并不等于儒家文化，中国文化乃是多元要素（精神）的统一。在基督教传入之前，中国文化就已经形成了自己的这个独特的特点，例如，除了儒学以外，它还包括本土的道教，以及那时早已被同化了的外来佛教。其中儒学在它的新儒学形式里，本身就是各种要素综合的结果。但是，在儒家道统里看待基督教与儒家的关系，看待儒家一神论并局限在这个道统里谈论它与儒学的相容与相斥，其中却隐藏着一个与这种包容的、综合的文化精神相抵触的前提，即中国文化等于儒家文化。因为把中国文化等同于儒家文化——这种前提部分地也是传教士及其皈依者的补儒易佛的传教策略，以及儒耶综合的文化调适模式造成的——而儒家一神论的精神本质上又是异于儒家文化精神的，所以，在主要表现为儒家道统之传承的中国明末清初哲学史上，儒家一神论自然没有应有的独立地位。但是如果把中国文化，乃至中国文化精神视为多元要素的统一，其中各个独立的精神要素既有其区别于其它精神要素的独立的地位和价值，同时各个独立的文化精神又在相互对立和借鉴的关系中保持一种有张力的统一，那么，儒家一神论自然也就被这种包容的文化接纳为一个使其自身更加丰满的动力要素。事实上，正是因为有了儒家一神论，才使得那以后的中国文化拥有了新的理论向度和价值向度，这就是主要表现为异于传统儒家道德理性但可与它相互补充的逻辑的或认知理性的理论取

向^{〔24〕}，和主要表现为一种异于传统佛道价值观但可与其相互发明（相互映照）的宗教价值取向。

中国天主教对中国文化的影响，除了科学及其思维方式以外，神学和哲学方面的影响，已经在学界得到普遍的承认，并且已经有人从学理上指出了这个影响的具体所在^{〔25〕}。但是，如果儒家一神论仍然在儒家的语境、道统内被估价，这种影响也不可能说得清楚。所以，中国哲学史上应该有专门的一章来处理明末清初的儒家一神论。只有这样，才有可能全面地理清中国哲学史上这重要一段的发展脉络^{〔26〕}。

（责任编辑：又小易）

-
- ① Time and Space in Chinese Culture, Edited by Chun-Chieh Huang and Erik Zürcher, Leiden; New York: E. J. Brill, 1995, p. 143.
- ② Catholic Historical Review, Oct. 97, Vol. 83, Issue4, p. 6.
- ③ Ibid.
- ④ Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper / edited by Jan A. M. De Meyer & Peter M. Engelfriet, Leiden; Boston; Brill, 2000, p274.
- ⑤ 关于这一点，中国文人皈依者并无明确的言论述及，但文人反教者却认识到并在其著述中指出了出来。中国文人反教者的立场虽与皈依者的立场不同，但他们对于基督教教义中与传统异质的内容的觉察，应该还是有一致之处的，不同只在于，反教者对之采取了公开揭露和批评的态度，而皈依者则对之采取了回避的态度。根据《破邪集》的记录，反教者们这样说：“而彼刻《天主教要略》云，天主生于汉哀帝时，其名曰耶稣，其母曰亚利玛；又云被恶官将十字架钉死，是以西洋罪死之鬼为天主也。”（吴尔成《会审王丰肃等犯一案并移咨》，夏瑰琦编：《圣朝破邪集》，建道神学院，1996年7月初版，第79页。）又说：“谬以‘天主’合《经》《书》之‘上帝’，……始曰‘天主’是理，继曰‘天主’是神，终托汉时西国之凶夫耶稣为天主。”（邹维琏：《辟邪管见录》，同上，第289页）还说：“客曰：……‘天主受苦难，令受难者知甘心，故得救世，超地狱，升天堂。’曰：‘此理大不可解也，天主欲救世，诘不能生圣人，行天道以救之，何必自受难钉死也？……按从古圣人皆无死地，矧天主？’（戴起凤：《天学剖疑》，同上，第255页）

对于中国皈依者著述中偏重于天主观念这种倾向，还有另外一种解释，即认为，首先，并非所有中国基督徒的著述都表现出这种倾向；其次，即使一些人的著述有这种倾向，也是因为中国人更容

- 易接受天主观念而非基督观念，并且由于用语的争论也集中在天主观念上，因此皈依者的作品中有关天主的论题更多。（Standaert, N., *The Fascinating God*, pp. 173—174, 转引自柯毅霖：《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年7月第1版，第345页。）
- ⑥ 见柯毅霖：《晚明基督论》，第379页。
- ⑦ 例如柯毅霖根据他的研究认为，中国最早的两个传教士罗明坚和利玛窦在中国传教的最初十年，并未像人们指责的那样，隐瞒了基督论的内容，“相反，他们的著作表明，他们把包括基督论在内的基督教教义完整地表述了出来。”（见柯毅霖《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年7月第1版，第122页。）
- ⑧ 孟德卫（David, D. Mungello）似乎认为“儒家一神教”是耶稣会调适的结果，他说：耶稣会的调适，连同他们对中国文化固有的同情和尊重，使他们在处理中国礼仪（祭祖、祭孔）问题时，倾向于宽容对待中国文化的这些本土要素。但这样做却引来许多欧洲基督徒的指责。甚至一些汉学家也问道，耶稣会士调适儒学的综合是否走得太远，以至形成了一个淡化的基督教，荷兰汉学家许理和称之为“儒家一神教”。（*The Great Encounter of China and The West, 1500—1800*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. lanham? New York? Boulder? Oxford 1999. pp. 20—21.）
- ⑨ 基督教对于中国文化传统的异己性相异，不仅针对文人反教者而言，而且也针对文人皈依者而言。后者如李之藻。只不过与反教者相比，在皈依者的“综合”中，“异己”的基督教已经被认同了而已。
- ⑩ 转引自钟鸣旦的 *New Trends in the Historiography of Christianity in China and Inculturation and Chinese—Christian Contacts in the Late Ming and Early, Qing, Ching Feng*（《景风》）Vol. XXX-IV, No. 4, 1991.
- ⑪ 如《天释明辨》、《鸱鸢不并鸣说》、《代疑篇》、《代疑续篇》等。
- ⑫ 钟鸣旦用语，见钟氏《可亲的天主》，光启出版社，1998年9月初版。
- ⑬ 参见李天纲：“《孟子字义疏证》与《天主实义》”，《学术集林》卷二，上海远东出版社，1994年12月第1版；《中国礼仪之争：历史，文献和意义》，上海古籍出版社，1998。
- ⑭ 见裴化行：裴化行《利玛窦评传》（上册）第163—165页。根据献县传教团理财书店1937年版译出。商务印书馆，1993年8月第1版。
- ⑮ 见拙作“戴震的‘讳言’——论〈天主实义〉与〈孟子字义疏证〉之关系”，《华东师范大学学报》，2002，4。另见李天纲：“《孟子字义疏证》与《天主实义》”。
- ⑯ 《16》谢和耐那本书的最初目的是研究中国人对基督教的反应，故副标题为“作用和反应”（Action et reaction）。但是，不同译本在冲撞和反应之间变化，或者强调反应一面，或者强调冲撞一面。谢氏后来于1991年重印时，把副标题改为“第一次对抗”（La premiere confrontation），这个副标题把两边同等对待，但也强调对抗的一面。钟鸣旦认为，谢氏的改变副标题，反映了汉学途径的困难。（Standaert, N., *New Trends in the Historiography of Christianity in China, Catholic Historical review*, Oct97, Vol. 83 Issue4.）
- ⑰ 例如汉学家钟鸣旦根据 W.M. T. De Bary 对宋明理学的界定，把包括杨廷筠在内的中国基督徒的思想称为“新儒家基督道统”，并把它归属为宋明新道统的一个组成部分。（见钟鸣旦：《杨廷筠—明末天主教儒者》，香港圣神研究中心，1987，第256页。）
- ⑱ 《18》见谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》第288—300页，转引自 David Mungello, *the Great Encounter of China and the West, 1500—1800*, p. 46.
- ⑲ 《19》See David Mungello, *the Great Encounter of China and the West, 1500—1800*, p. 46.; *the Forgotten Christians of Hangzhou*, p. 1—2.
- ⑳ 《20》See Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *Catholic Historical Review*, Oct. 97, Vol. 83, Issue4, p. 20.
- ㉑ 《21》David Mungello, *the Great Encounter of China and the West, 1500—1800*, p. 46.
- ㉒ 《22》李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，第321页；“《孟子字义疏证》与《天主实义》”，王元化主编《学术集林》卷二，第207页。
- ㉓ 《23》见陈村富：“Trying to Assess Aleni’s Mission: Success or Failure?”《宗教文化》，北京，1995年，第132—158页。转引自柯毅霖《晚明基督论》第171—172页。
- ㉔ 《24》如果把中国天主教的经院哲学和学术传教与近现代基督教新教的神哲学和学术传教联系起来，统一于“中国基督教”的研究视野里，那么，作为中国现代性的中心话语之一的科学理性精神与中国基督教的关系问题，就成了一个意味深长的研究课题。
- ㉕ 《25》除了前文提及的研究者及其著述外，这方面较早的一个研究者及其著述，是孙尚扬及其《明末天主教与儒学的交流与冲突》（台北，1992）。
- ㉖ 《26》事实上，最近已经有人在中国哲学史中专列一章讨论中国天主教哲学。见张学智的《明代哲学史》（北京，2000）。

儒家一神论及其定位问题

作者: 张晓林, Zhang Xiaolin
作者单位: 华东师范大学哲学系
刊名: 宗教学研究 PKU CSSCI
英文刊名: RELIGIOUS STUDIES
年, 卷(期): 2006, ""(4)
被引用次数: 0次

参考文献(40条)

1. [Chun-Chieh Huang, Erik Zürcher](#) [Time and Space in Chinese Culture](#) 1995
2. [查看详情](#) 1997(04)
3. [Ibid](#)
4. [Jan A M De Meyer, Peter M Engelfriet](#) [Linked Faiths:Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper](#) 2000
5. [吴尔成](#) [会审王丰肃等犯一案并移咨](#) 1996
6. [邹维璉](#) [辟邪管见录](#)
7. [戴起凤](#) [天学剖疑](#)
8. [Standaert N](#) [The Fascinating God](#)
9. [柯毅霖](#) [晚明基督论](#) 1999
10. [柯毅霖](#) [晚明基督论](#)
11. [柯毅霖](#) [晚明基督论](#) 1999
12. [The Great Encounter of China and The West, 1500-1800](#) 1999
13. [基督教对于中国文化传统的异己性相异, 不仅针对文人反教者而言, 而且也针对文人皈依者而言. 后者如李之藻. 只不过与反教者相比, 在皈依者的“综合”中, “异己”的基督教已经被认同了而已](#)
14. [钟鸣旦](#) [New Trends in the Historiography of Christianity in China](#) 1991(04)
15. [天释明辨](#)
16. [骋鸾不并鸣说](#)
17. [代疑篇](#)
18. [代疑续篇](#)
19. [钟氏](#) [可亲的天主](#) 1998
20. [李天纲](#) [《孟子字义疏证》与《天主实义》](#) 1994
21. [中国礼仪之争:历史, 文献和意义](#) 1998
22. [裴化行](#) [利玛窦评传](#) 1937
23. [裴化行](#) [利玛窦评传](#) 1993
24. [戴震的‘讳言’——论《天主实义》与《孟子字义疏证》之关系](#)[期刊论文]-[华东师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#) 2002(04)
25. [李天纲](#) [《孟子字义疏证》与《天主实义》](#)
26. [Standaert N](#) [New Trends in the Historiography of Christianity in China](#) 1997(04)
27. [钟鸣旦](#) [杨廷筠-明末天主教儒者](#) 1987
28. [谢和耐](#) [中国文化与基督教的冲撞](#)

29. [David Mungello The Great Encounter of China and the West, 1500-1800](#)
30. [David Mungello The Great Encounter of China and the West, 1500-1800](#)
31. [the Forgotten Christians of Hangzhou](#)
32. [Erik Zürcher Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China](#) 1997(04)
33. [David Mungello The Great Encounter of China and the West, 1500-1800](#)
34. [李天纲 中国礼仪之争-历史、文献和意义](#)
35. [《孟子字义疏证》与《天主实义》](#)
36. [陈村富 Trying to Assess Aleni's Mission:Success or Faiture?](#) 1995
37. [柯毅霖 晚明基督论](#)
38. [如果把中国天主教的经院哲学和学术传教与近现代基督教新教的神哲学和学术传教联系起来, 统一于“中国基督教”的研究视野里, 那么, 作为中国现代性的中心话语之一的科学理性精神与中国基督教的关系问题, 就成了一个意味深长的研究课题](#)
39. [孙尚扬 明末天主教与儒学的交流与冲突](#) 1992
40. [张学智 明代哲学史](#) 2000

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zjxyj200604031.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 274485bb-caa7-4a7d-afaa-9e4d0074cd01

下载时间: 2010年12月15日