

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

明末清初耶佛“創世”之爭

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	SUN, Caixia
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	All rights reserved
Download date	2026-07-05 12:10:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167536

明末清初耶佛“创世”之争

孙彩霞

内容提要:明末清初中西文化对话的基本性质为平等交流,这一过程是双向互动的,而非“绝对冲突”或“绝对融合”。创世神学在耶稣会士的神学阐释中受到高度重视,但中国的重要宗教之一佛教却没有与基督教一致的“创造主/被造物”的二元论创世概念。耶佛双方围绕基督教创世神学与佛教宇宙生成论展开的阐释与再阐释,体现出了中西方异质文化传播与交流的双向特征与基本规律,具有重要的研究价值。

关键词:跨文化研究;基督教创世神学;佛教宇宙生成论;阐释

Dispute of Creation Between Christian and Buddhist
in Late Ming and Early Qing Dynasty

Sun Caixia

Abstract: The basic nature of communication between Chinese and Western culture in late Ming and early Qing

Dynasty is equal exchange. This process is a two-way interaction, rather than “absolute conflict” or “absolute integration”. Creation theology was stressed in the Jesuit theology interpretation. But Buddhist as one of the most important religions in China does not have the dualism creation concept of creator/created in line with the Christian. So the interpretation and re-interpretation around the Christian creation theology and Buddhistic theory of cosmogony also reflect the two-way nature and basic law of the dissemination and exchange between different cultures in the West and China, with important research value.

Key words: cross-cultural research; Christian creation theology; Buddhistic theory of cosmogony; interpretation

明末清初天主教东传对于中国文化进程的意义尤其重大,方豪称其“为一完全新创之局势,与唐宋时代之景教及元代之也里可温,毫无联系”。^①确实,其涉及问题之多、论辩之激烈、影响之深远,在中国文化思想史上都可谓近现代争议的端倪,^②正合梁启超(1873—1929)所谓“值得大笔特书”。^③而无论从传教士人数和活动范围看,还是从对中国语言文化的熟悉程度看,耶稣会士都是其他修会难以比肩的。

耶稣会士高度重视书籍传教,并以适应政策著称。作为基督教神学首要命题的“创世神学”,其阐释和传播自然受到耶稣会士

① 方豪:《中西交通史》(下),长沙:岳麓书社,1987,第968页。

② 侯外庐称:“中世纪基督教传入中国,前后有三次。第一次在唐代,第二次在元代,第三次在明末。前两次都没有传来哲学思想,因此,中国正式接触到所谓‘西学’,应以明末由基督教传入而夹带的学术为其端倪。”(侯外庐:《中国思想通史》第四卷,下册,人民出版社,1960,第1189页。)

③ 梁启超:《中国近三百年学术史》,北京:中国书店,1985,第8页。

的高度重视,同时亦引发中西方之间的强烈争议。其与中国佛教宇宙生成论的相遇更是经历了一个互相吸引、阐释、框限和排斥的复杂过程,双方对诸如“佛”、“天主”、“空”、“有”等命题进行了深入激烈的辩论,这一过程中透露出的中西文化本质差异,以及双方各以自我文化的普适性为前提对他者文化的框限,都值得我们以比较文化学的视野和方法深入研究。

一、耶稣会士对中国佛教态度的演变

耶稣会士对中国佛教的态度经历了从求同到辨异再到排斥的演变。

1583年罗明坚和利玛窦开始在中国居住并传教,他们以耶稣会士在日本之经验为根据,模仿佛教做法,扮作佛僧行事。1584年罗明坚出版第一部汉文天主教教理书《新编西竺国天主实录》,署名“天竺国僧辑”。^①有引,亦自称僧,如“僧虽生外国。均人类也”;“僧居困乏”;“僧思报答无由。姑述实录而变成唐字”。引末并注“万历甲申岁秋八月望后三日天竺国僧书”。^②正文也不断提到僧,如“解释僧道诚心候选升天之正道”;^③“僧曰。前言十诫。教人遵守”;^④“人欲进天主之教门者。则请教门之僧”。^⑤罗明坚还不断声称来自“天竺”,如“惟以天主行实。原于天竺。流布四方”;^⑥“僧生于天竺。闻中华盛治。原受风波泛海。三载方到明

① 罗明坚:《天主实录》,见(比利时)钟鸣旦、杜鼎克:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第一册,第一卷,台北:利氏学社,2002,第9页。

② 罗明坚:《天主实录引》,见(比利时)钟鸣旦、杜鼎克:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第一册,第一卷,台北:利氏学社,2002,第3-4页。

③ 罗明坚:《天主实录》,第76页。

④ 同上,第76页。

⑤ 同上,第78-79页。

⑥ 罗明坚:《天主实录引》,第3页。

朝”；^①“吾天竺国称曰……”^②按，“僧”字系万历十一年罗明坚与马范济在肇庆所创用。^③所以有学者评论说：“其书富有佛家语，不为士人所喜，……为纯教理之行，文理不甚清顺，名辞常多牵强附会，且于儒家思想不能引证。”^④可见最初的来华耶稣会士只知从宗教上依傍佛家，却不熟悉中国社会中更具权威性的儒家。

后来利玛窦发现中国官方对佛僧没有一点敬意，士大夫才是最受尊敬的阶层，这促使他着手改变罗明坚的旧例。1592年初利玛窦前往南雄拜访门生瞿汝夔，瞿氏即力劝利玛窦易僧服为儒服。艾儒略在《大西西泰利先生行迹》中提到，瞿汝夔“谈论间深相契合遂原从游劝利子服儒服”，^⑤李之藻也曾记述：“利氏之初入五羊也，亦复数年混迹。后遇瞿太素氏，乃辨非僧，然后蓄发称儒，观光上国。”^⑥1595年5月利玛窦首次戴儒冠、穿儒服。当时的耶稣会士依此例还都为自己取了地道文雅的中国姓名甚至字号，希望能减少与中国上层社会往来时的隔阂。^⑦

初入华土，耶稣会士努力附会佛家自有其主观意愿，但客观上两者的诸多相似也是沟通的基础，如天堂与地狱、忏悔、独身、布施、供像和香火、修行者的唱经方式等。因此，在缺少其他任何参照之情况下，进入东方的第一批耶稣会士欣然与佛教界结合在了一起。基督教首先在日本被视为一种近似佛教的宗教，日本人

① 罗明坚：《天主实录》，第10页。

② 罗明坚：同上，第78页。

③ 方豪：《中西交通史》（下），长沙：岳麓书社，1987，第993页。

④ （韩）宋荣培：《利玛窦的〈天主实义〉与儒学的融合和困境》，载《世界宗教研究》1999年第1期。

⑤ 艾儒略：《大西西泰利先生行迹》，见钟鸣旦、杜鼎克：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第十二册，台北：利氏学社，2002，第203页。

⑥ 李之藻：《读〈景教碑〉书后》，见《天学初函》第一册，台湾：学生书局，1965，第85页。

⑦ 据荣振华统计，在华耶稣会士仅用汉姓就有159种。参阅荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，耿昇译，北京：中华书局，1995，第936—956页。

将“上帝”译作“Hotok”(佛陀)或“Disnechi”(遍照佛),将“天堂”译作“Jodo”(净土)。^①在中国,情况亦复如是。虞淳熙提出,天主教与佛教既然合辙,便可以互融,“侧闻先生降神西域,渺小释迦,将无类我鲁人诋仲尼东家丘,忽于近耶”。^②“第六经子史,既足取徵,彼三藏十二部者,其意每与先生合辙。不一寓目,语便相袭,讵知读《畸人十篇》者,掩卷而起曰,了不异佛意乎。”^③与之相似的是利玛窦的想法:“竊所惜者,佛与我未尽合辙耳。若尽合者,即异形骨肉,何幸如之。”^④当然,在“合辙”之表象下,两人都希望以自己的宗教为主体,将对方阐释为对自己的“印证”。

随着了解的深入,耶稣会士与佛教徒很快认识到两教教义的根本区别,遂昭明彰著地矛戈相向,两者的相似处反而成了互相攻击的依据。为了争夺正统地位,他们都将对方阐释为自己宗教的变种,一方面是佛教人士提出的“天主教东源说”,另一方面是耶稣会士和中国信徒主张的“佛教西源说”。

利玛窦提出,印度靠近西方,基督教经由印度传入中国,例如佛教之“三十三天”:“少者三重,多者五重。总计之约三十余重。此皆以玃衡推念得之,非望空白撰之说也。此三十三天之所自始也。”^⑤杨廷筠也说,基督教经印度再传中国,真意所存不多:“然自西竺而遥传欧逻巴之事,真义已失却一半,用华语而译番文,真

① (法)谢和耐:《入华耶稣会士与中国明末的政治与文化形势》,见(法)安田朴、(法)谢和耐:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,耿昇译,成都:巴蜀书社,1993,第92-93页。

② 虞淳熙:《虞德园铨部与利西泰先生书》,《辩学遗牍》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》卷一,第四册,第12页,北京大学宗教研究所,2000。本论文所引耶稣会士汉文著作,除做特别说明外,皆引自此汇编,下文不再标出。或有部分引文出自《汇编》2003年版,将另行标示。

③ 同上,第14页。

④ 利玛窦:《利先生复虞铨部书》,《辩学遗牍》,《汇编》卷一,第四册,第19页。

⑤ 《利先生复莲池大和尚〈竹隄天说〉四端》,《辩学遗牍》,《汇编》卷一,第四册,第25页。

义失却一半。以江左名流托言于佛，番非真番，译非真译，并其一半之真义，渐灭不存。”^①因此只有破除佛教之妄，才可救“古来慧业文人”于“释家惑溺”之中，“年来西书既出，一一可验。曰天堂地狱，曰世尊，曰杀戒，曰盗戒，曰淫戒，曰巧言绮语戒，曰观世音，曰轮回，曰奉斋，曰念诵，曰无量寿，曰大神通，曰三世佛，曰三十三天，曰三千大千世界，曰佛化身，曰四大假合，曰大事因缘，曰阎罗断狱，曰度世誓愿，曰苦空，曰禅观，曰四恩，曰出家，曰祷祈，曰忏悔，曰梵音梵字，曰梦幻泡影，曰律教宗。”^②佛教“以实有为幻、虚无为真”，^③基督教才是真道之大原，“垂之古纪，至今观之如左券”。^④李之藻也曾说：“今瞿坛氏窃焉，又支诞其说以惑世，而西泰子子身入中国，夺而归之吾儒，以佐残阙而振聋聩，不顾詹詹者之疑且讪。”^⑤

从宗教史的发展上否决了对方的独立正统地位之后，耶佛双方更重要的工作是在教义上驳倒对方。那么，在最根本的宇宙生成论方面，耶儒又发生了怎样的碰撞，他们是否达到了阐释与驳倒对方的目的呢？

二、创世与佛教宇宙生成论

从基于相似性依附佛教，到被误读为佛教分支而辨析两者差异，再到欲以基督教全面取代佛教，遂将之看为异端激烈驳斥，耶稣会士对佛教的态度发生了戏剧性的改变，其中的互相阐释是我们透视异质文化交流的一个绝好个案。

① 杨廷筠：《天释明辨》，《汇编》卷三，第二十七册，第16页。

② 同上，第16页。

③ 同上，第15页。

④ 同上，第97页。

⑤ 李之藻：《凉庵居士无题名文》，《畸人十篇》，《汇编》卷一，第三册，第18页。

针对最根本之“世界从何而来”的问题,耶佛之间的讨论主要围绕以下三个方面展开:

其一、佛教之“佛”与基督教之“天主”

在崇拜对象的性质上,耶稣会士通常将佛定为邪魔恶鬼或上帝所造之人,佛教徒则将天主界定为佛教的忉利天王。

早在《天主圣教实录》中,罗明坚就将佛定义为邪魔恶鬼:“或问:‘弥陀、释迦,既非得道之人。若人求福,感应灵验,何也?’曰:‘此等皆邪魔恶鬼潜附佛像之中,诳诱世人,是以求之有应也。’^①然而,他的这一提法在初始接触基督教的中国民众中并未引起明显的争执。

围绕这一问题的首次文字辩论发生在株宏、虞淳熙和利玛窦之间。株宏将基督教天主界定为佛教之忉利天王,耶稣会士和中国信徒予以有力反驳。

在《天主实义》中,利玛窦只是对佛教的宇宙生成论做了简单而误会的批评,认为“二氏之谓,曰无曰空,于天主理大相刺谬,其不可崇尚明矣”,^②并未对天主深加辨析。株宏的《天说》四篇没有针对利玛窦的“空”说正面论证佛教所见的世界不真空的本质,而是着意以佛教的宇宙结构论解释基督教之天主,以期从根本上推翻耶稣会士的指责,他说:“彼所称天主者,忉利天王也,一四天下三十三天之主也,”基督教之“天主”就是忉利天王,“梵天视之,略似周天子视千八百诸侯也,”他掌管的只是三界中最底层的欲界中的六重天中的一个三十三天,“余欲界诸天,皆所未知也。又上而色界诸天,又上而无色界诸天,皆所未知也。”^③因此株宏讲,神

① 罗明坚:《天主圣教实录》,《汇编》卷一,第一册,第15页。

② 利玛窦:《天主实义》,《汇编》卷一,第二册,第30页。

③ 《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》,《辩学遗牍》,《汇编》卷一,第四册,第22页。

父们“虽聪慧，未读佛经，何怪乎立言之舛也”，^①这与虞淳熙在给利玛窦信中所言“似未翻其书，未了其义”^②是同一个意思，目的都是将基督教天主纳入佛教的宇宙结构论中。

针对祜宏的说法，《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》的作者^③先是以基督教之一神崇拜反驳佛教的多佛说：“主岂有二乎？既以为主，即幽莫尊于天神，明莫尊于国主，皆与我共事天主者也，非天王也。佛惟不认天主，欲僭其位而越居其上，故深罪之。”^④然后从两个方面具体辨析：其一是，四天下之说不符合地理：“今西国地理家分大地为五大洲。其中一洲近弘治年间始得之，以前无有，止于四洲。”^⑤这指的是澳洲的发现使西方人有了五大洲的观念，以此证明佛的四天下是陈旧的。其二是，佛教文献本身自相矛盾：“四天下之最中处，一经言昆仑山在地，一经言妙高山在水，孰是乎？昆仑山一经言高万五千里，一经言二万一千里。”^⑥这样，从事实、典籍和根源上，作者都揭穿了祜宏把天主说成“忉利天王”的错误，确立了基督教天主的独立地位。

在此基础上，《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》的作者将佛定位为天主所生之人，纳入被造物行列：“佛者天主所生之人，天主视之，与蚁正等。今反尊之，令尊卑易位，大小倒置，问孰

① 《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》，第23页。以上所引祜宏：《〈竹窗天说〉四端》，亦参阅石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编：《中国佛教思想资料选编》第三卷，第二册，北京：中华书局，1987，第264页。

② 虞淳熙：《虞德园铨部与利西泰先生书》，《辩学遗牍》，《汇编》卷一，第四册，第12页。

③ 《辩学遗牍》包括四篇文章：《虞德园铨部与利西泰先生书》、《利先生复虞铨部书》、《附云栖遗稿答虞德园铨部书》、《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》，其中《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》，据陈垣考证，乃是奉教人士托名利玛窦所作，故下文均称“作者”。参阅陈垣：《重刊〈辩学遗牍〉序》，《辩学遗牍》，《汇编》卷一，第四册，第7页。

④ 《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》，第23页。

⑤ 同上，第24页。

⑥ 同上，第27页。

知之,孰言之?则又自知之,自言之,此又何等妄诞。”^①艾儒略也曾说:“按释迦,乃净饭王子,摩耶夫人所生。则亦天主所生之人耳。”^②“释氏既为天主所生,则当一心敬事天主,以仰答大父之恩,且章明十诫,令人人识认真主,则天主亦必垂悯而俾之天堂者也。乃释氏之为教也,迷其本原另立门户,不导人祇事天主,惟以己性为宗,乃云上天下地,惟我独尊也,岂不悖逆之甚哉?”^③中国信徒张星曜甚至将佛与孔子比较,依傍儒家批评佛教:“独不思孔子与佛同为天所生之人,一尊天,一背天,邪正是非决矣。”^④

从定位引申出的是崇拜对象的属性,耶佛双方都以自己的宗教为普世信仰框限对方,将对方崇拜对象的属性理解为对自己一方思想的剽窃。

株宏依据耶稣会士对天主灵性的阐释,将其“归化”为儒家的“天”和“理”:“又言天主者无形无色无声者,则所谓天者,理而已矣。何以御臣民、施政令、行赏罚乎?”^⑤“天主”等同于儒家的“天”,而“天”在本质上乃是儒家强调的“太极”、“理”,这样推论,中国就不必输入基督教。《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》的作者在反驳株宏时,只能诉诸对上帝创世的信仰作循环解释:“天主无形无色无声者,神也。神无所待而有,而万物皆待之而有,故虽无形色声,能为形色声,又能为万形万色万声之主,曷为不能御臣民、施政令、行赏罚乎?”^⑥“理”是虚空,天主是实有,因而“理”不能等同于天主:“理者虚物,待物而后有。谓天主为理,不可也。”^⑦

在反驳株宏的同时,《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》

① 《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》,第27页。

② 艾儒略等:《三山论学》,《汇编》卷一,第七册,第13页。

③ 艾儒略:《口铎日抄》,《汇编》第一卷,第九册,第108页。

④ 张星曜:《天儒同异考》,《汇编》第三卷,第三十七册,第51页。

⑤ 《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》,第28页。

⑥ 同上,第28页。

⑦ 同上,第28页。

的作者还以天主的灵性攻击同样是信仰的佛身说：“佛经言佛菩萨不多，有神通灵通乎？佛则曾有报身，涅槃后已无之，诸菩萨并身无之。试问今佛菩萨为有形色声乎？为无神通灵通也。”^①“报身”指释迦牟尼之生身。《大智度论》卷九：“佛有二种身，一者法性身，二者父母生身。”“法性身”亦称“真身”，是为度脱十方众生而作的变现；“生身”亦称“应身”，即“真身”之世间色身。^②《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》的作者将佛的“涅槃”理解为死亡，即肉身消失实体不存，而佛本有实体便说明他同于常人，并无灵性。这样一来，佛便是虚妄的概念，自然谈不到创世的功能。这一论证的逻辑实际是以基督教关于灵性与肉身的二元论切割了佛的二身，而基督教与此相当的理论可以说是耶稣的“道成肉身”，耶稣会士可以从信仰角度理解耶稣的“二身”，却不愿理解佛的“二身”，其普世信仰的霸道可见一斑。

在耶稣会士的思想指导下，中国信徒也对佛教之宇宙生成论进行了大胆的格义，且以杨廷筠为例。

在《代疑续篇》中，杨廷筠希望将佛教的多佛纳入基督教的被造物之列：“况吾所谓主，乃至尊无对之称，无容有二。纵有千万世界，皆为此主所造，所宰治也。”^③佛教三十三天的思想源于耶稣在世三十三年，“问：三十三天如何？曰：此端殊无取义，疑本西教天主耶稣住世三十三年也，而实不同。”^④在神学的解释之外，他还从天文学角度反驳，称天实际只有十一重，即七政（“最近者为月轮天，离地四十八万余里；上之为辰星，即水星天；又上之为太白，即金星天；又上之为日轮天；又上之为荧惑，即火星天；又上之为岁星，即木星天；又上之为镇星，即土星天；此所谓七政也。”）、

① 《利先生复莲池大和尚〈竹牕天说〉四端》，第29页。

② 参阅杜继文、黄明信：《佛教小辞典》，上海辞书出版社，2001，第494-495页。

③ 杨廷筠：《代疑续篇》，《汇编》卷三，第三十册，第11页。

④ 杨廷筠：《天释明辨》，《汇编》卷三，第二十七册，第55页。

二十八宿天(“又上之为列宿,即二十八宿天”),“第九重为宗动天”,“此外又有无星之天、天堂之天。”^①这里所依据的还有西方天文学的“地心说”,《明史·天文》记载:“西洋之说,既不背于古,而有验于天,故表出之。其言九重天也。”^②杨廷筠以此衡量佛教的三十三天,称其为无稽之谈:“据三十三天名目,除兜率、焰摩、那加遮等属梵音,不可理解。其欲界、色界、无欲界、无色界、非想、非非想、他化、自在等名,不过文士词头语,便欲尽天载于穆之神,益属不伦,又可置弗论矣。”^③

针对祿宏所称基督教天主乃是佛教之忉利天王,杨廷筠提出,佛教的天王其实是天主教之天使,这样又把佛教宇宙论纳入了基督教体系:“天主开辟时,先生无数天神,各有所司。自天地日月星辰,以至山川草木禽兽,各有天神统司之;……以天主视之,不啻周天子与千八百国舆台仆隶等级相悬也,何可混而为一也?”^④因此,“佛氏始认天神为诸天后,复讹诸天为天主,遂认世界如此之多,而梵天帝释主持世界者,犹拱立佛座之侧。持论若此,岂非万世之罪人乎?”^⑤

那么佛是什么呢?杨廷筠也以基督教为标尺,从若干方面做了定位。

他首先提出,佛不具有创世功能:“谓其生天地乎?生神鬼乎?生人物乎?不闻内典中有此说也。既与天地、鬼神、人物了不干涉,无甚功德,不知佛氏之尊,尊过陡斯,其实安在?”^⑥即便佛尽性全德,仍属人类,“自应受命于帝,不应越上帝而自为尊也”。^①

① 杨廷筠:《天释明辨》,第56页。

② 张廷玉等:《明史》卷二十五,志第一,北京:中华书局,1974,第340页。

③ 杨廷筠:《天释明辨》,第56页。

④ 同上,第58页。

⑤ 同上,第58页。

⑥ 同上,第22页。

佛妄言自尊,便是天主的乱臣贼子:“佛以上天下地,惟我为尊,谓之世尊。创为梵天帝释之像,拱立其傍,与之摩顶受记。是其意,非但不臣天子,反欲以己为天子之天子,而令天子臣之。非但不事父母,反欲以己为父母之父母,而令父母事之。则将谓佛为天主之公卿大夫,抑乱臣乎?将谓佛为天主之伯叔兄弟,抑贼子乎?”^②

其次,从神性方面比较佛和天主,认为佛教窃取天主教。他说,佛的“无量寿”是窃取了天主无始无终的教义:“佛言无量寿,似本天主,无始无终言也,而实不同。……惟天主则超然独存,无始无终。化成天地,为天地之主;长养人物,为万物之主;役使神鬼,为神鬼之主。天地、人物、神鬼未有,天主已先有,推之不见其始;天地、人物、神鬼可灭,天主不可灭,推之不见其终,乃可言无量寿乎。……佛既是人,其所有者,即是人性。欲与天主比寿,何异莛之与楹、卷石之与太山乎?”^③“三世佛”是窃取了天主之三位一体:“竺乾氏闻有三位一体之说,未得其解,乃以过去、见在、未来当之。过去为毗卢佛,现在为释迦佛,未来为弥勒佛。到处丛林,庄严庙貌,金身宝座焜耀寰中。愚民不知何义,人诺人趋。其后佛宫,又有尊释迦,而侍阿难、迦叶者;又有尊阿弥陀,而侍观音、势至者;又有尊如来,而侍文殊、普贤者;不识于一体三位之说何居?即法身、报身、化身之说,虽欲更端,稍为教正,然从前诸佛名号,作何消除?若实有诸佛,岂曰全能?本是一佛,奚多名相?或分、或合,总无取裁。”^④颇有趣味的是,唐代景教在阐释三位一体时,则是附会了佛教的三身,《大秦景教流行中国碑》有言:“总玄枢而造化,妙众圣以元尊者,其唯我三一妙身,无元真主阿罗诃

① 杨廷筠:《天释明辨》,第22页。

② 同上,第24页。

③ 同上,第47-48页。

④ 同上,第54-55页。

软。”《尊经》中亦言：“敬礼妙身皇父阿罗河，应身皇子弥施河，证神卢河宁俱沙。以上三身同归一体。”^①“妙身”、“应身”、“正身”显然是借用了佛身的语汇和思想。

以天主教之一神衡量多佛说，以天主的不可测度衡量见心成佛，是杨廷筠攻击佛最为有力之处：“夫佛出三千大千之外，必其道德高过三千大千之上，古今不能有两，何以有千百亿古佛之多？此一可疑也。佛道之大，非累劫不能成，而云：放下屠刀，立地成佛，即心即佛，刹那成佛，又何若是之易？二可疑也。人苦行一生，未克成一乡之善士，何况一乡之上，有一国之善士、有天下之善士、有合万国坤舆为南瞻部洲之善士、有一四天下之善士、有三百万世界之善士。为一乡之善士，尚辞不能；为三百万世界之善士而称佛，顾乃能之乎？三可疑也。”^②在杨廷筠的质疑声中，佛成了随时变幻的符号，与天主的确定性自然不可同日而语。

针对耶稣会士和中国信徒的攻击，佛教徒也发起了猛烈的回击。他们反其道而行之，宣称基督教天主神性乃是窃取了佛教教义。

与杨廷筠恰恰相反，释寂基在《昭奸》中提出，天主“三位一体”是窃取了佛的三身，天主“无始无终”、“无所不在”是窃取了儒释道三教的思想。他还提出，利玛窦不言三位一体，直至沈懋德教案之后庞迪我著《庞子遗论》才提出三位一体之说，正说明基督教教义随时变幻，不可相信：“其《实义》首篇几千言，窃三教‘理性无始无终’，‘六合不能为边际’等语，诞为天主。哓哓萋菲，并无一性三身之义，至终篇亦只言天主生于汉哀帝时，名为耶稣，亦无一性三身之义。厥后利氏既死，其党羽猖獗于两京。尔时忧世者皆恶其左道惑众，累疏劾驳，如沈宗伯《三参》中有云：‘其术之邪鄙

① 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，北京：三联书店，1996，第44-45页。

② 杨廷筠：《天释明辨》，第59页。

不足言也。据其所称天主乃是彼国一罪人，诚不足辨也。’又有云：‘岂有上帝化为胡人，胡人钉死之后，复返为上帝乎。’又有云：‘以天主降生为胡人，岂降生以后天遂无主乎？’夫夫也，可谓有识矣。彼夷自知情伪败露，难以欺人，遂著《遗诠》一册，窃佛典一性具三身之义。……夫《天主实义》，正著明天主之义也，岂天主有三身，利玛窦不著明于前，尚待其党与遗诠于后耶？则其随时变幻、遁逃情伪，断可见矣。”^①“天主之说果真，则自降生以后，当亲口宣扬。及彼辈之来我土，惟翻译亲口所宣之经，以示吾人，是其急务，何最初无一字？将来待二十年渔猎我土经书，东剽西窃，然后杜撰，而降生之谬又被人东贬西驳，然后以三身为躲窟，此何为哉？如是则扭捏穿凿，不特《遗诠》、《实义》，虽汗牛充栋可类推矣。”^②其实早在罗明坚的《天主圣教实录》中已有三位一体的介绍。释寂基认为，三位一体乃是窃取佛教之三身：“今夷党窃之以护天主降生之驳，谓天主有三位，一位名罢德肋，谓罢德肋照己而生费略，既生费略与费略互相爱慕，共发须彼利多三多。又因须彼利多三多之功，以血体造成耶稣之身，即降生于西汉末年。如此妖妄怪诞，所谓惑世诬民，莫此为甚。试以自性体用之道诘之，果孰是而孰非，孰邪而孰正乎？”^③

除了将天主神性解释为对佛教思想的剽窃外，佛教徒另一个策略是以禅宗佛心说解释基督教信仰上帝乃是在万物之外妄执一造成者。

疑为释行元所作的《非杨篇》便说：“所谓今古常如，物我靡间，心、佛及众生，三无别也。”^④《华严经》云：“应观法界性，一切唯心造。”因而，心、佛与众生平等，无有差别。释行元正是以此反对

① 释寂基：《昭奸》，《辟邪集》，《汇编》2003年，第五卷，第五十八册，第355-356页。

② 释寂基：《昭奸》，第356页。

③ 同上，第357页。

④ 释行元：《非杨篇》，《辟邪集》，《汇编》2003年，第五卷，第五十八册，第367页。

在万物之外“妄执”一造成者。许大受也以太极譬喻佛的“三身”，以反驳耶稣会士和中国基督徒对佛身的攻击，同时指出对上帝唯一神的崇拜如同匪类：“故佛有法身以上之事。如吾儒所谓‘统体一太极’，至尊无对者也。然本觊体全真，平等如如，而非亢之以成尊。亦有报化应机之身，如吾儒所谓物物一太极，各各皆尊者也。然如来说‘有我者即非有我’，而未尝判谁独卑。学道之人若果尽理，谓之独尊可也，谓之平等亦可也。稍有不尽，则其所挟以自雄，正如绿林黄屋，号弥尊，逆弥大耳。”^①

其二、佛教之“空”与基督教之“有”

在宇宙生成论层面上引申出的耶佛之争，主要围绕着佛教之“空”和基督教之“有”展开。

在宇宙本体论上，佛教总的看法为“空”。一般小乘佛教主张“人我空”，亦名“无我”、“人无我”，从使用方法说，称“分析空”，即从统一物可分解为若干部分或因素上说明物之不实在和不自有，据此认为“人我”是五蕴“假和合”而成，处于十二因缘的流转之中，故“人我”为空。大乘一般主张“二空”，在“人我空”之外，还讲“法我空”，或名“法空”、“法无我”。从使用方法上称为“当体空”，即无须经过分解，现象自身即是空。《般若波罗蜜多心经》说：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”^②即包括一切物质现象和精神现象在内的宇宙万法都是因缘和合而生，无固定不变之相，仅有刹那生灭之不断连续状态而已，即所谓“诸法无相”；其真实之体相，乃平等之实在、不变之真理，不可说、不可得，言语道断、心行处灭，即所谓“诸法实相”；因而，一切现象本性空寂，“诸法皆空”。然而佛教的“空”并非否定存在，并非“虚无”，而是否定

① 许大受：《圣朝佐辟》、《破邪集》卷四，《汇编》2003年，第五卷，第五十七册，第142页。

② 杜继文、黄明信：《佛教小辞典》，上海辞书出版社，2001，第282页。

假有。佛经一再强调,既不能执有,更不能执空。因为一切万法真实而奇妙的存在乃是“真空妙有”。一方面,真如远离一切妄想执着,“不生不灭、不垢不净、不增不减”,是真空;另一方面,真如并非断灭之空,而是现象界存在的依据,故也是真实的有,是妙有。所谓“色不异空,空不异色,色即是空,空即是色”,真空即妙有,妙有即真空,真空与妙有不二不二。^①

佛教之空论并不否认世界的存在,而是要破除人对世界所存的价值之妄执,从而摆脱因拘泥于人为的价值观而带来的贪、嗔、痴的无明状况。而基督教所信天主,创制万物并主宰安养万物,是有人格而又本体化了的存在,是“有”,他从无中创造的万物也是“有”。因此,围绕佛教之“空”与基督教之“有”,耶稣会士与佛教徒亦产生了冲突与争辩,耶稣会士将佛教之“空”解释为虚空,佛教徒将天主教之“有”解释为妄执,互相攻击。

《天主实义》中,当中士说“佛氏谓‘色由空出’,以‘空’为务”时,利玛窦立刻批评道:“二氏之谓,曰无、曰空,于天主理大相刺谬,其不可崇尚明矣。”^②其实,中士所说“色由空出”已经是在生成论上讲“空”,而离开了“色即是空,空即是色”的本意。利玛窦的这一设计显然是有目的的,这样他便可以将佛教阐释世界之属性的“空”转变为存在论意义上的空无所有的“空”,然后再依据四因说否定“空”。因为以四因说衡量,“空”、“无”是不能生“有”的。“今日空曰无者,绝无所有于己者也,则胡能施有性形以为物体哉?物必诚有,方谓之有物焉;无诚则为无物。设其本原无实无有,则是并其所出物者,无之也。世人虽圣神,不得以无物为有;

① 参阅方立天:《佛教哲学》,长春出版社,2006,第108-165页;方立天:《中国佛教哲学要义》,北京:中国人民大学出版社,2002,第617-718页;何光沪、许志伟:《对话:儒释道与基督教》,北京:社会科学文献出版社,1998,第321-342页。

② 利玛窦:《天主实义》,《汇编》第一卷,第二册,第30页。

则彼无者、空者，亦安能以其空无为万物有、为万物实哉？试以物之所以然观之，既谓之空无，则不能为物之作者、模者、质者、为者，此于物尚有何着欤？”^①

利玛窦引四因说来论证，完全与佛教“空”的观念背离，与之讨论的中士提醒说：“吾闻空无者，非真空无之谓，乃神之无形无声者耳，则于天主何异焉？”值得注意的是，利玛窦在这里设置的中士之问，虽然涉及到“空”的某些意义“非真空”，但已经暗自将基督教天主的无形无声做了佛教之空的附会，这样的提问其实直接为利玛窦论述天主的本性做了铺垫，因此利玛窦说：“夫神之有性、有才、有德，较吾有形之汇益精、益高，其理益实。何得特因无此形，随谓之无？且虚乎五常之德？无形无声，孰谓之无哉？无形者之于无也，隔霄壤矣。”^②利玛窦将佛教价值论意义之“空”^③理解为存在论意义的“无”，其实是有意误解了佛家的“空”。

与之相应，佛教徒也以佛教之“空”衡量天主教之“有”，认为耶稣会士并不理解法相常驻而法我为空，反而妄执名相，另立天主之“有”。释通容说：“然汝既不达大道之体，人人本具，物物全真，妄以空无，作此反复辩论，欲取胜于佛，吾知汝不能取胜，特自取败，抑亦自无自空自虚。汝若是诚是有是真实，决不自甘作此

① 利玛窦：《天主实义》，第31页。

② 同上，第32页。

③ 如慧能对“摩诃”的解释：“何名摩诃？摩诃是大。心量广大，犹如虚空。无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾，诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得，自性真空，亦复如是。善知识，莫闻吾说空便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空；善知识，世界虚空，能含万物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空中，世人性空，亦复如是。善知识，自性能含万法是大，万法在诸人性中，若见一切人恶之与善尽皆不取不舍，亦不染著，心如虚空，名之为大，故曰摩诃。”慧能：《坛经·般若品第二》，见石峻、楼宇烈、方立天等：《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，北京：中华书局，1983，第37页。

无主孤魂，计心外有一天主，百年之后往彼依附。使一切人都作无主孤魂，悉如汝者，真所谓业识茫茫无本可据也。”^①其实，释通容的解释未中肯綮，倒是释如纯的认识深刻。他指出，利玛窦根本不理解佛教之“真空妙有”，因而将空误解成了存在之空，释如纯在论证“空”贵时一并引了老子、周敦颐和孔子的理论：“辟曰：循名起执，罪恶之端；得意忘言，圣贤所与。盖不知妙无者不无，真空者不空，乃妙有真空、真空妙有之义耳。况佛氏微旨，离四句绝百非，口欲言而词丧，心欲缘而虑忘。老氏亦云：‘吾不知其名，强名之曰道。’遽可以空无尽之哉！盖耳食之徒，承虚接响，谓无为绝无所有之断无，谓空为毫无所存之顽空，不明其旨，妄加诋訾。如人未到宝山，疑皆瓦砾，封于自见，非谤则诬矣。彼岂受尔之诬哉？况‘无极而太极’，不以无为贵乎？‘吾有知乎哉？无知也。’不以空空为贵乎？太极即具众理，空空原涵两端，濂溪得嫡其传。尼父道统心脉，业承众圣，师表万世，抑将非上达之基，敢不崇尚而贱之耶？噫！大矣哉！空无之不可轻议矣，明也。而况不滞于是者，固可借此以非乎？”^②

耶稣会士要批驳的另一个概念是与“空”紧密相关的“心”。中国佛学发展到宋代，与儒道思想互相渗融，在理学向本体论演进的同时，佛教对心性也日益重视。众心是妙心，是佛性，是众生之本原。慧能就认为，“不悟即佛是众生，一念悟时，众生是佛，故知万法尽在自心中，何不从自心中，顿现真如本性。”^③“如是诸法在自性中，如天常清，日月常明，为浮云盖覆，上明下暗，忽遇风云吹散，上下俱明，万象皆现，世人性常浮游，如彼天云。善知识，智如日，慧如月，智慧常明，于外著境，被自念浮云盖复自性，不得明

① 释通容：《原道辟邪说》，《破邪集》卷八，《汇编》2003，第五卷，第258-259页。

② 释如纯：《天学初辟》，《破邪集》卷八，《汇编》2003年，第五卷，第270-271页。

③ 慧能：《坛经·般若品第二》，见石峻、楼宇烈、方立天等：《中国佛教思想资料选编》第二卷，第四册，北京：中华书局，1983，第39页。

朗,若遇善知识,闻真正法,自除迷妄,内外明彻,于自性中万法皆现,见性之人,亦复如是,此名清净法身佛。”^①佛与众生的区别只在一念之间、一刹那间。这就是慧能的“见性成佛”、“顿悟成佛”的学说。

这是明确地以自心为宇宙的实体、世界的本原,应当说是一种客观唯心论的思想。但慧能所说的自心、自性,既是宇宙的实体、世界的本原,又是众生的本性、成佛的根据。慧能所谓佛,一方面是众生对自我先天具有的清净本性的体证,一方面也是显现本性,以包容万物,成就清净法身,即对宇宙万物的最高精神实体的契证,这其实是把佛教的信仰推进到了一个审美的境界。“心含万物”不是心从无创造万物,而是清净自心去除妄念,体认万物。

耶稣会士要批驳的正是这个“自心”、“自性”,不过,他们简单化地将其解释为生理学与心理学的“心”。利玛窦借中士之口说:“世不达己心之妙,而曰心局身界之内;佛氏见其大,不肯自屈,则谓‘是身也,与天地万物咸蕴乎心’。”利玛窦称这个“心”便是天主:“是心无远不逮,无高不升,无广不括,无细不入,无坚不度,故具识根者知:方寸间俨居天主;非天主,宁如是耶?”利玛窦还从两方面对佛教之心进行了批判。首先,他将佛教所说的本体的心转变成伦理的心:“一养傲于心,百行皆败焉。”其次,又从虚实角度加以反驳,认为天主造万物是因材以成,佛教则是凭空捏造。^②

利玛窦明白佛教之“心”乃是对万物之体证,而非创造。这种客观唯心的理论只需以认识论就可以推翻,他用了物象与止水镜子的关系来说明。万物本来存在,止水和明镜中的影子是事物的反映,而非事物本身。“心含万物”也是心反映体认万物,其所形成的形象只是映像,而非真的万物的实体存在,更谈不上心创造了

① 慧能:《坛经·忏悔品第六》,见石峻、楼宇烈、方立天等:《中国佛教思想资料选编》第二卷,第四册,北京:中华书局,1983,第48页。

② 利玛窦:《天主实义》,第69-70页。

万物。他说：“智者之心含天地、具万物，非真天地万物之体也。惟仰观俯察，鉴其形而达其理，求其本而遂其用耳，故目所未睹，则心不得有其像。若止水、若明镜影诸万物，乃谓明镜止水均有天地，即能造作之，岂可乎？必言顾行乃可信焉，天主万物之源，能生万物。若人即与之同，当亦能生之，然谁人能生一山一川于此乎？”^①

除了文字辩论，利玛窦还曾与高僧雪浪专门讨论过天主创造与“心含万物”的分歧。

首先是围绕天主创造的争论，雪浪否认天主是万物的创造者，而认为所有的人都可以和天主一样。利玛窦反问：“你说你是和天主一样的人，那么请问天主所造化的一切，你能做到吗？”雪浪做了肯定的回答。利玛窦又问：“那么就让我们看着你是如何造一个与房间里的炉子一模一样的炉子来。”雪浪激动地大声说：“你要我造它，完全是无理的要求。”

接着是围绕“心含万物”的争议，雪浪首先发问：“当你看到太阳和月亮时，是你上天看到它们，还是它们下地与你目接？”利玛窦说：“两者都不是，”“当我们看到一件东西时，我们心中就产生此物的形象，我们就可以告诉人们或记起所见到的东西，而且可以把物的形象留存在我们的记忆中。”雪浪说：“不错，与此同时，你自己又创造了一个太阳和月亮以及你见到的东西。”利玛窦回答说：“心中形成的太阳和月亮的物象，是意识中的形象，而不是实物本身，”“物与象之间相差不啻千倍，这是众人皆晓的道理，不管谁，他没有见过太阳和月亮，他就不知道太阳和月亮的形象，就说不出太阳是什么样子。如果一个人在镜子中见到太阳和月亮，那么我们有什么足够的理由简单地说镜子创造太阳和月亮呢？”在场的人对利玛窦的解释表示赞同。^①

^① 利玛窦：《天主实义》，第70-71页。

与雪浪的惨败不同,钟始声对“止水”、“明镜”之说提出的反驳,可说是找到了基督教创世神学的软肋。钟始声认为,止水明镜之譬喻已经在万物与心之间做了划界,而实际上依据佛教理论,心与万物本来一体,这样的割裂并不合适。另外,钟始声用利玛窦的理论反驳基督教信仰本身。他说,既然天主无形无声,耶稣会士可以说天主创造了万物,那么佛教之“心”也无形无声,怎么就不能说心创造了万物呢?他说:“其言曰:知者之心,含天地,具万物,非真天地万物之体也。若止水明镜影诸万物,乃谓明镜止水均有天地,即能造作之,岂可乎?天主万物之源,能生万物,若人即与之同,当亦能生之。征曰:止水明镜之影万物也,镜水在此,万物在彼,有分剂,有方隅,故知是影而非体也。心之含天地具万物也,汝可指心之方隅,分剂犹如彼镜与水乎?若心无形朕,不能生万物者,天主亦无形朕,胡能生万物也?若天主无形而能形形,心独不可无形而形形乎?”^②基督教在上帝创造问题上面临的理性论证与信仰跳跃之间的鸿沟被钟始声发现并利用。

中国信徒在以基督教上帝创造之“实有”破除佛教之缘起与性空时显得更为得心应手,因为他们不仅有耶稣会士教导的理性论证,还有对佛经的深刻理解。徐光启就曾说:“佛氏之传迦叶也,曰法法本无法,无法法亦法。付汝无法时,法法何曾法此。不

① 林金水:《利玛窦与中国》,北京:中国社会科学出版社,1996,第232-233页。艾儒略在《大西西泰利先生行迹》中也有记载:“三槐问利子曰:‘闻吾子知天文之学,有诸?’利子曰:‘颇识其略。’三槐曰:‘子之考日月也,或上天看日月乎,抑日月下而与心目接乎?’利子曰:‘非我上天,亦非日月下地。我存日月之像于心,照此像可知日月矣。’三槐欣然曰:‘若此,则子能造日月于心矣,何人不可以造天地乎?’利子曰:‘不然。有日月而我见之,因所见而生是像于心,非无日月而我自能造日月也。譬之镜然,悬之空中,物咸照焉,即天地日月,亦入照矣。然必先有物而后照有像,非无物而镜自能造其物也。’众人称善,三槐理屈不能对。”艾儒略:《大西西泰利先生行迹》,见钟鸣旦、杜鼎克:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第十二册,第210-211页。

② 钟始声:《天学再征》、《辟邪集》、《汇编》2003年,第五卷,第五十八页,第305页。

过谈空而耳,岂知万物有根宗为造物主耶?又《金刚经》,须菩提,反复云阿蓊多罗,三藐三菩提,译言无上正等正觉,亦浮浅无味,衍出许多诡谲神奇。世共尊为至宝,总由不思耳。《心经》之观,自在菩萨,不知大主。《首楞严》之诸观,乃求于地水火风等,又不认大主。”^①《心经》即《般若波罗蜜多心经》,般若学尊“心”为核心、纲要和精华,认为世间一切事物,皆因缘所生,无固定不变之自性。徐光启引用此典可谓中的。而按《首楞严三昧经》的观点,地、水、火、风“四大”构成万物,徐光启认为即便从此说,也仍然没有认识到天主的存在。

针对耶稣会士和中国信徒宣扬的创造主/被造物的二元化解释,佛教徒以世界本来存在,另立天主乃是妄执而批驳。这其实也是佛教徒没有办法的办法。释行玘说:“玛窦既不悟法法唯心,心心本具,而务外计度,故别执有天主可尊可附、能生能造,以至趋妄逐物,起种种差殊之见,正是业识茫茫,无本可据。欲望三教之宫墙,何啻数仞之崇高也?”^②释圆悟更是先解释自己辩耶的目的是为使耶稣会士们明白佛理,去除妄念。真可谓迂腐:“夫余所以与天教辩者,非求胜之而使人之从我也,畏夫人之不知道而昧己也。昧夫己则逐夫物矣,逐夫物则妄念生焉。未有妄念动于中得为仁人君子,而不罹夫殒身丧富之祸者也。”^③

反之,中国基督徒则以先儒言“心”破除佛教之“心”,刘凝等说:“故《楞严》以一切色身,外泊山河大地,咸是妙明真心中物,则心能生物,有无限全能,功侔造化。凡尧舜所谓人心惟危,道心惟微;孔孟所谓正心尽心,存心养心,操则存、舍则亡,求其放心,心

① 徐光启:《辟释氏诸妄》,《汇编》卷三,第二十四册,第23-24页。

② 释行玘:《尊正说》,《辟邪集》,《汇编》2003年,第五卷,第五十八册,第348页。

③ 释圆悟:《辨天说》,《破邪集》卷七,《汇编》2003年,第五卷,第五十七册,第235页。

之官则思,举皆邪见妄想矣。何乱道至此极也!”^①

无论是围绕“空”还是“心”的争论,其基本点都在于耶稣会士在世界之外另立一个创造主,是二元论的思维。而佛教认为万法皆空,心含万物,因缘聚散,世界迁流,本心悟证世界便有,本心妄念,世界便无,乃是拒绝在世界之外另立一个创造主,是一元论的思维。在这样两种截然相反的思想模式主导下,他们都希望以自我的信仰符码解读对方,将对方纳入自己的符号体系,其争论之激烈与两不相容自然无可避免。

其三、佛教之“无始无终”与基督教之“无始无终”

围绕着佛教缘起说之“无始无终”与基督教天主属性之“无始无终”,耶稣会士和佛教徒也有不少互相框限的误读。

释寂基在《昭奸》中称,基督教对天主灵性的阐释是剽窃了佛教对世界无始无终的认识,耶稣“道成肉身”是剽窃了佛的降生:“彼辈开口便斥佛为魔鬼,所创天主之义反全然窃佛。盖《佛典》谓无始无终、不增不减,充满法界而不可测量者,皆发明古人理性之实旨,彼尽窃之以独归天主。又以佛从兜率天降生于西域,遂诡言天主亦从天降生于西洋。”^②

释通容在《原道辟邪说》中也提出,世界本来“无始无终”自然存在,基督教另立天主,乃是“别立有法”,“妄执”于有。他希望以缘起说否定造物主的存在,进而颠覆基督教的创世神学。“然玛竇全不省天地万物备于自己,而自己与天地万物具足无始无终本来者一著子,向天地万物之外,妄执有一天主独具无始无终,诚为邪见外道也。盖不信大道本来具足,向外别立有法,名为外道。不见大道本来自具,妄见别有一法,为之企慕,名为邪见,故命名曰

① 刘凝等:《觉斯录·辨天三说序辨》,《汇编》第三卷,第三十三册,第38页。

② 释寂基:《昭奸》,第353页。

《揭邪见根源》。然则其书总明是邪见，而称《天主实义》者，正是妄执有天主为邪见之实义，则其书当叱为邪见书云。”^①他坚持的是佛教的心念说，心念无始无终，世界亦无始无终：

一者，因人契证，以显人物天地及其鬼神，俱是无始无终底意耳。就当人心念上返照穷元，则过去心念无有，而未来心念无起，现在心念无住，三际既无，则心念全无始而亦全无终矣。若心念既无始而又无终，则身体脱然无系，亦无前后三际，了无生死去来。直下披露无始无终，即色身五蕴，完全解脱；而大道全真，备在我矣。既人人返照穷元，契无始终，则草木鸟兽天地鬼神，当前廓尔，貌无形迹，便是草木等类全无始终，而显大同之旨也。二者，以明天地、人物及其鬼神不因人证，本来是无始无终，全无间隔之差。且据实约多广而论，则虚空无尽，而所包世界亦无尽，以所居众生亦无尽，乃至天地、鬼神、草木、鸟兽悉皆无尽，不得而数量之。以虚空无有边际，则凡所有物悉无边际，法尔如是，非是强为使之然也。又据实约久常而论，则虚空无终始，而世界亦无终始，众生亦无终始，并及天地、鬼神、草木、鸟兽悉无终始。觅其终始起伏，了不可得，以显虚空世界一切众生及天地、鬼神、草木、鸟兽，同时同际，无分前后，永久常存，炽生不息。盖亦不期然而然，非使之然也。^②

他还详细地解释了佛教的业感缘起和四劫，并与中国神话传说相结合：

① 释通容：《原道辟邪说》，《辟邪集》，《汇编》2003年，第五卷，第五十八册，第336页。

② 释通容：《原道辟邪说》，第336页。

然我土传说,谓盘古之时,始有天地人物等类,而盘古之前,无有天地人物一切等类者。此据理推之,系一切众生情分召感,以成生息始终之道,正我佛说随一切众生差别之性,故有成、住、坏、空之劫不同,至于纤悉之物皆具此劫。(劫数因缘载《藏经》《恶字函》,《起世因本经》内《住世品》备悉。)又据理推之,世界有多多无尽,则此世界成,而彼世界坏,彼世界住,而此世界空。空而复成,成而复住,住而复坏,亦不期然而然,势之必然。非此世界坏,而彼一切世界悉皆坏之也,如是则盘古之前,无有世界人物。据我娑婆世界之说,非极空际,所有世界悉无之也,理亦明矣。……如是则纵目所观,纵手所指,物物头头,事事法法,本来无始而本来无终,自具大道之元,全真之旨。①

结 论

总体而言,耶佛两方均自命正统,他们都注意到了两者的相近处,但都将其理解为对方剽窃自己一方的理论,从而希望将对方重新纳入自己的体系。因而双方的阅读与阐释实质上是互相框限,即以自己的符码体系解构对方的信仰,最终达到“收编”对方的目的,并没有平等对话的可能。无怪乎纪晓岚说:“不知佛教可辟,非天主教所可辟;天主教可辟,又非佛教所可辟,均所谓同浴而讥裸裎耳。”②

今天看来,无论耶稣会士还是佛教徒,都对《圣经》、佛经和儒家经典做了类似于注、疏、论的阐释。在原始经典之外,形成了当时的诠释学。他们都天真地相信,古圣的信息正通过自己的诠释

① 释通容:《原道辟邪说》,第334页。

② 纪昀等:《四库全书总目提要》,《辩学遗牍》,《汇编》卷一,第四册,第11页。

活动传递出来。其实,经典径自在那里,既自足又开放,任何诠释都只是对其多元性和含混性的某种探索。更何况,任何宗教经典尽管都致力于解释真理,并自称解释了真理,然而都只是接近了真理。也正因此,对于同一问题的阐释,各个宗教只具有差异性,而不具有真伪性。“作为对终极实在的思考和反映,作为对存在之有限性的思考和反映,神学诠释也如所有其他诠释活动一样,必须始终是一种高度冒险的和不确定的追问方式。神学家永不可追求确定性,在最好的情况下,他们也只能以试探性的方式追求相对的充分和足够。神学家也逃避不了影响所有言谈的多元性和含混性。他们也只有通过对所有宗教上的终极希望做批判性的检验,来试着憧憬某种可以信仰的希望。”^①

明清耶佛交往的这段旧事启示我们,既然不能互相证伪,那么,如何认识差异性,寻求同一性,才是不同宗教乃至不同文化交流的必然途径。

作者孙彩霞,河南大学文学院副教授,上海师范大学文学博士,主要研究外国文学、基督宗教与中西文学文化关系。近期成果有著作《西方现代派文学与圣经》(中国社会科学出版社,2005)、论文《叶芝〈基督重临〉的基督教思想》、《〈等待戈多〉中的圣经隐喻》等。

① (德)特雷西:《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》,冯川译,上海:三联书店,1998,第138-139页。