

Globethics Repository

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

《天主實義》對聖經創造本原論的闡釋及本土回應

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	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-06-22 21:59:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167441

《天主实义》对圣经创造本原论的阐释及本土回应

孙彩霞

内容提要:利玛窦《天主实义》从上帝的存在和神性两方面阐释圣经中上帝为创造主的思想,但隐含着自然神学与启示神学、柏拉图主义与亚里士多德哲学等的矛盾;同时中国典籍中从来没有创造主/被造物的二元论创世概念,因而其阐释在中国引起了激烈论争,反教者对上帝的终极性和唯一性提出质疑。其实双方都希望以自己对经典的诠释框限对方,因而难以达成统一。这场争论启发读者,只有追求不同宗教的“同中之异”,才能使异质宗教文化交流顺利展开。

关键词:利玛窦;《天主实义》;创造本原论;阐释;回应

Interpretation of the Biblical Cosmogony
in *The True Meaning of the Lord of Heaven*
& its Response in China

SUN Caixia

Abstract: In *The True Meaning of the Lord of Heaven*,

Matteo Ricci interpreted that God is the creator of all things mainly by His existence and divinity. However, this interpretation implies the contradictions between the natural theology and the revealed theology, Platonism and Aristotelian philosophy in Ricci's interpretation. And China never has the dualist concepts about creator/created. So this' interpretation aroused an intense debate. The opponents questioned God's ultimacy and uniqueness. In fact, both sides hoped to limit the other with their own interpretation of the scriptures. This made it difficult to achieve unity. It tells us that, in order to obtain the true exchange of heterogeneous religions and cultures, we must pursue the differences while reserving similarities of different religions.

Key words: Matteo Ricci; *The True Meaning of the Lord of Heaven*; the cosmogony; interpretation; response

利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)是明清天主教在华传教的开拓者之一,其所著《天主实义》大量援引中国古籍阐发基于圣经的天主教教义,为传教士和中国信徒奠定了传教护教的基础,引起宗教界和思想界的广泛关注。但该书亦开辟了援儒排佛的策略,被反教者称为第一“妖书”。可以说,“礼仪之争”与《天主实义》直接相关。

《天主实义》分两卷,共八篇,首先阐明上帝为万物本原的思想。《创世记》所开启的这一思想是基督教神学的主题和中心内容之一,利玛窦予以高度重视。他综合奥古斯丁、托马斯·阿奎那等的释经学思想对圣经中的创造主上帝进行阐释,但中国从来没有与之相应的创世概念,甚至没有同质的创世话题;为适应中国文化,利玛窦便对中国典籍中的“天”、“理”、“气”、“太极”等做出合其目的的解读。就基督教释经学而言,其阐释有重要意义,但隐

含了诸多矛盾；从中国典籍注疏看，他运用了意义转移、缩减等策略，属有意识的误读，因此引发激烈论争。其中的经典阐释策略、中西文化本质差异等都值得我们深入研究。

一、利玛窦对创造本原论的阐释

(一)上帝存在的证明

圣经既宣告“起初神创造天地”(创1:1)，不循人的哲理论证，又描写上帝由低级到高级逐步创造一个有序的宇宙，因此人从受造物的秩序亦可了解创造主的创造。“亚卫使泉源涌在山谷，流在山间，使野地的走兽有水喝，野驴得解其渴。天上的飞鸟在水旁住宿，在树枝上啼叫。他从楼阁中浇灌山岭，因他作为的功效，地就丰足。他使草生长，给六畜吃，使菜蔬发长，供给人用……高山为野山羊的住所，岩石为沙番的藏处。你安置月亮为定节令，日头自知沉落。你造黑暗为夜，林中的百兽就都爬出来……日头一出，兽便躲避，卧在洞里……亚卫啊，你所造的何其多，都是你用智慧造成的，遍地满了你的丰富”(诗104:10-23)。这些诗句直接影响到利玛窦论证上帝存在的两条路径，即概念分析和经验事实，这两类方法均被他用以论证上帝为万物的本原。

1. 本体论论证

利玛窦说：“人谁不仰目观天？观天之际，谁不默自叹曰：‘斯其中必有主之者哉！’夫即天主——吾西国所称‘陡斯’是也。”^①

这一方法类似于安瑟尔谟的“先天证明”，即人人都有“上帝”观念，只要弄清该观念的意义，就能理解上帝必然存在的道理。这一论证引发过颇多争议，笛卡尔、莱布尼茨和黑格尔赞同此证明；托马斯·阿奎那、洛克、康德则否定该证明；卡尔·巴特指出，安

^① 利玛窦：《天主实义》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编（修订版）·第二册》，北京大学宗教研究所，2003年，第20页。

瑟尔谟的证明是对信仰的理解,其前提和结论都是信仰。然而,巴特的辩护立刻遭到施密特的批评。可见利玛窦的证明远非自足。

2. 从事物的运动论证

利玛窦论证道:“物之无魂、无知觉者,必不能于本处所自有所移动,而中度数。使以度数动,则必藉外灵才以助之。设汝悬石于空,或置水上,石必就下,至地方止,不能复动。缘夫石自就下,水之与空非石之本处所故也。若风发于地,能于本处自动,然皆随发乱动,动非度数。至如日月星辰并丽于天,各以天为本处所,然实无魂无知觉者。今观上天自东运行,而日月星辰之天,自西循逆之,度数各依其则,次舍各安其位,曾无纤忽差忒焉者。倘无尊主斡旋,主宰其间,能免无悖乎哉?譬如舟渡江海,上下风涛而无覆荡之虞,虽未见人,亦知一舟之中必有掌舵智工撑驾持握,乃可安流平渡也。”^①

利玛窦借用托马斯·阿奎那的第一项证明,从运动推知上帝的存在。阿奎那说:“因为第一推动者是其后的推动者产生的原因,正如手杖动只是因为我们的手推动。所以,最后追到有一个不受其他事物推动的第一推动者,这是必然的。每个人都知道这个第一推动者就是上帝。”^②阿奎那把宇宙描绘成机械运动的系列,以逻辑形式推出上帝存在,而利玛窦避开运动的链条和逻辑的力量,提供了“风吹石动”、“星辰运转”的有机自然观,更便于中国人接受。

利玛窦还沿袭了“船与舵手”的譬喻,通过工作认识上帝的创造。这一类比最早见于提奥菲勒(Theophilus,约115—181),他

^① 利玛窦:《天主实义》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第二册》,北京大学宗教研究所,2003年,第20—21页。

^② 转引自北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》(上),北京:商务印书馆,2005年,第262页。

说：“正如每一个看见大海波涛中船只驶向港湾的人，一定会推断出有一个舵手在操纵着船，我们同样可以觉察到上帝是整个宇宙的舵手，只是我们的肉眼看不到他。”^①

3. 从动力因角度论证

利玛窦论证道：“凡物不能自成，必须外为者以成之。楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手。知此，则识天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。譬如铜铸小球，日月星宿山海万物备焉，非巧工铸之，铜能自成乎？况其天地之体之大，昼夜旋行，日月扬光，辰宿布象，山生草木，海育鱼龙，潮水随月，其间员首方趾之民，聪明出于万品，谁能自成？如有一物能自作己，必宜先有一己以为之作；然既已有己，何用自作，如先初未始有己，则作己者必非己也。”^②

这里借用阿奎那的第二项证明，以四因说论证事物都有形成的动力因，最初的动力因是上帝，它直接来自亚里士多德。亚里士多德以四因解释一切自然物和非自然物的基本原理，不过强调四因只适于论证变化的事物，不适于论证永恒不动的存在。前者为自然哲学，后者为形而上学。“凡自身运动而引起别的事物运动者皆如此；凡不是如此的事物就不是自然哲学的对象。因为它们引起别的事物运动变化，但不是由于自身有运动，也不是由于自身内有运动的根源，它们是自身不运动的。”^③亚里士多德还指出，低级的东西会追求更高一级的目的，这样就可以推到一个永恒不动却能引发其他东西运动的最终目的即“第一动因”或“不动的原动者”。“现在这必须归宗到‘第一动因’了。若不承认这第一动

① 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994年，第85—86页。

② 利玛窦：《天主实义》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编（修订版）·第二册》，北京大学宗教研究所，2003年，第21—22页。

③ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，1982年，第61页。

因,就得继续寻找那第二或第三动因所由获得活动原理的事物。所以还当这称这事物为‘第一’”^①。不过,亚里士多德没有将其设想为神学意义上的创造者。阿奎那继承又改写了亚里士多德的思想,将四因说用于论证神学命题,将“不动的推动者”等同于上帝:“第一个动力因,是中间动力因的原因;而中间动力因,不管是多数还是单数,总都是最后原因的原因……因此,有一个最初的动力因,乃是必然的。这个最初动力因,大家都称为上帝。”^②利玛窦沿用了这一矛盾的论证。

“楼台房屋”的譬喻也取自阿奎那:“火使物中存在热,而建筑工人使那里存在房子。因此它们的共同之处在于它们都造成了存在……因此必定有一种最高的原因,受造的原因只是借助于这种最高的原因才使得事物存在,存在是这种最高原因的特有结果。”^③“铜铸小球”的譬喻则用了亚里士多德对质料因的论证:“事物所由产生的,并在事物内始终存在着的那东西,是一种原因,例如塑像的铜,酒杯的银子,以及包括铜、银这些‘种’的‘类’都是。”^④

4. 从事物真实性的等级论证

利玛窦道:“如观宫室,前有门以通出入,后有园以种花果,庭在中间以接宾客,室在左右以便寝卧,楹柱居下以负栋梁,茅茨置上以蔽风雨。如此乎处置协宜,而后主人安居之以为快。则宫室必由巧匠营作,而后能成也。又观铜铸之字,本各为一字,而能接续成句,排成一篇文章。苟非明儒安置之,何得自然偶合乎?因知天地万物咸有安排一定之理,有质有文而不可增减焉者。”^⑤

① 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959年,第246页。

② 转引自北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》(上),北京:商务印书馆,2005年,第262页。

③ 安东尼·肯尼:《阿奎那》,黄勇译,北京:中国社会科学出版社,1987年,第98页。

④ 亚里士多德:《物理学》,张竹明译,北京:商务印书馆,1982年,第50页。

⑤ 利玛窦:《天主实义》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第二册》,北京大学宗教研究所,2003年,第22页。

这里用了阿奎那的第四项证明,从事物完善性的等级论证上帝的存在。“一切事物,它们的良好、真实、尊贵等,有的具有的较多,有的具有较少……因此,世界上必然有一种东西作为世界上一切事物得以存在和具有良好以及其他完美性的原因,我们称这种原因为上帝。”^①这一论证可溯至奥古斯丁,他说:“上帝赋予了无中生有的万物以存在,但是那并不是像他一样最高的存在。他让某些存在多一些,让某些少一些,这样按照顺序安排存在者的自然。”^②阿奎那和奥古斯丁通过说明事物的完美性是一个等级的序列,推论出必然有一个最高的等级,那便是天主。利玛窦综合了两人的论证。

利玛窦还批驳了“自然偶合”观点,这是中国宇宙生成论的核心观念之一。王充曾提出:“天地合气,万物自生,犹夫妻合气,子自生矣。”天地在不断的运动中“下气蒸上,上气降下”,二气结合,万物自生,“天动不欲以生物,而物自生,此则自然也;施气不欲为物,而物自为,此则无为也”^③。强调自然的化生作用,排除了神学目的论。王符亦提出“阴阳有体,实生两仪”^④,宇宙的根源为物质性的元气。阮籍继承王充和老庄,提出宇宙万物不是造物主的创造,而是自身变化的结果:“天地生于自然,万物生于天地。自然者无外,故天地名焉。天地者有内,故万物生焉。”^⑤即郭象所说:“造物者无主,而物各自造。物各自造而无所待焉,此天地之正也。”^⑥“自然偶合”也像马克思所说的“自然发生说”一样,与创世

① 转引自北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》(上),北京:商务印书馆,2005年,第263页。

② 奥古斯丁:《上帝之城:驳斥异教徒》(中),吴飞译,上海:三联书店,2008年,第119页。

③ 王充撰,陈蒲清点校:《论衡》,长沙:岳麓书社,2006年,第234—237页。

④ 王符撰,张觉校注:《潜夫论校注》,长沙:岳麓书社,2008年,第425页。

⑤ 阮籍撰,陈伯君校注:《阮籍集校注》,北京:中华书局,1987年,第138页。

⑥ 郭象注,陆德明音义,崔存明校订:《庄子》,北京:首都经济贸易大学出版社,2007年,第27页。

说对立：“大地创造说，受到了地球构造学（即说明地球的形成、生成是一个过程、一种自我产生的科学）的致命打击。自然发生说是对创世说的唯一实际的驳斥……关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认的问题，在实践上已经成为不可能的了。”^①

5. 从世界的秩序论证

利玛窦称：“夫天高明上覆，地广厚下载。分之两仪，合之为宇宙。辰宿之天高乎日月之天，日月之天包乎火，火包乎气，气浮乎水土，水行于地，地居中处。而四时错行，以生昆虫草木，水养鼃龟、蛟龙、鱼鳖，气育飞禽走兽，火暖下物。吾人生于其间：秀出等夷，灵超万物……下至飞走鳞介诸物，为其无灵性，不能自置所用，与人不同。则生而或得毛、或得羽、或得鳞、或得介等当衣服，以遮蔽身体也；或具利爪、或具尖角、或具硬蹄、或具长牙、或具强嘴、或具毒气等当兵甲，以敌其所害也……此世间物安排布置有次有常，非初有至灵之主赋予其质，岂能优游于宇下，各得其所哉？”^②

这里运用了阿奎那的第五项证明，由自然秩序推到天主的创造：“一个无知者如果不受某一个有知识和智慧的存在者的指挥，如像箭受射者指挥一样，那他也不能移动到目的地。所以，必定有一个有智慧的存在者，一切自然的事物都靠它指向他们的目的。这个存在者，我们称为上帝。”^③上帝按照等级创造世界，因而从被造物的等级可以推论上帝。利玛窦列举了无生物、生物和人，未提到天使，可能是考虑到中国人的接受。在对无生物的论

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，北京：人民出版社，1985年，第86—88页。

② 利玛窦：《天主实义》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编（修订版）·第二册》，北京大学宗教研究所，2003年，第22—23页。

③ 转引自北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》（上），北京：商务印书馆，2005年，第263—264页。

证中将中国的“天地”纳入基督教神学，“天高明上覆，地广厚下栽”是对“大哉乾元，万物资始，乃统天”^①、“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”^②的借用。不过在中国语境中，“乾元”、“坤元”是对立统一的本原，没有外在的创造主，利玛窦却将其纳入了被造物的行列。

利玛窦对火气水地的阐释借用了亚里士多德的“四元行”和自然位置理论。亚氏认为，纯质料具有两组互相对立的特性：冷、热、干、湿，它们互相结合形成火、气、水、土“四元行”，再结合构成万物。每一物体有自然位置，在外力推动下被迫离开自然位置，并把其他物体挤出它们的位置，而离开自然位置的物体依其本性趋向自己的自然位置，因此不会有虚空存在。

6. 从存在的可能性和必然性论证

利玛窦称：“吾论众物所生形性，或受诸胎、或出诸卵、或发乎种，皆非由己制作也。且问胎、卵、种犹然一物耳，又必有所以为始生者，而后能生他物。果于何而生乎？则必须推及每类初宗，皆不在于本类能生，必有元始特异之类化生万类者——即吾所称天主是也。”^③

利玛窦在这里首先运用了托马斯的第三项证明，从物种的繁育论证上帝使它们得到必然性：“有某一东西，它自身就有自己的必然性，而不是有赖于其他事物得到必然性，不但如此，它还使其他事物得到它们的必然性。这某一东西，一切人都说它是上帝。”^④托马斯把必然性抽象成为神秘的东西，把因果性与必然性分割开来，如马克思所说将万物的存在“抽象掉了”。

① 张文智、汪启明：《周易集解》，成都：巴蜀书社，2004年，第3页。

② 同上，第16—17页。

③ 利玛窦：《天主实义》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编（修订版）·第二册》，北京大学宗教研究所，2003年，第23页。

④ 转引自，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》（上），北京：商务印书馆，2005年，第262—263页。

其次,他以奥古斯丁的“种子”说解释瞬间完成的创世和被造有机体逐渐产生的关系:“天主生物,乃始化生物类之诸宗;既有诸宗,诸宗自生。今以物生物,如以人生人,其用人用天,则生人者岂非天主?”^①各具形态的事物来自物类之“诸宗”,“诸宗”由上帝创造,可谓“二步创造论”。

最后,他又以一神反驳中国的“阴阳”、“天地”等概念,运用逻辑推论:“使疑天地之间,物之本主有二尊。不知所云二者,是相等乎?否乎?如非相等,必有一微,其微者自不可谓公尊。其公尊者大德成全,蔑以加焉;如曰相等,一之已足,何用多乎?又不知所云二尊,能相夺灭否?如不能相灭,则其能犹有穷限,不可谓圆满至德之尊主;如能夺灭,则彼可以被夺灭者,非天主也。”^②还运用类比推理:“一家止有一长,一国止有一君,有二,则国家乱矣;一人止有一身,一身止有一首,有二,则怪异甚矣。吾因是知乾坤之内,虽有鬼神多品,独有一天主始制作天、地、人、物,而时主宰存安之。”^③

(二)神论

1. 关于上帝的全智性和灵性

圣经认为,上帝是智慧的源头,创世是其全智性的表现:“在亚卫造化的起头,在太初创造万物之先,就有了我。从亘古,从太初,未有世界以前,我已被立。”(箴8:22-23)“亚卫以智慧立地,以聪明定天,以知识使深渊裂开,使天空滴下甘露。”(箴3:19-20)上帝又是灵,无形无声而赋万物形声:“不可为自己雕刻偶像;也不可作什么形像,仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。”(出20:4)

① 利玛窦:《天主实义》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第二册》,第24页。

② 同上,第25—26页。

③ 同上,第26页。

利玛窦阐释道：“天主性虽未尝截然有万物之情，而以其精德包万般之理，含众物之性，其能无所不备也；虽则无形无声，何难化万象哉？”^①“不动，而为诸动之宗。无手无口，而化生万森、教谕万生也。其能也，无毁无衰，而可以无之为有者。”^②这是从上帝的全智性和灵性论证创造。

2. 关于上帝的超越性与临现性

圣经称，上帝超乎万有创造时空，又不受时空限制，无所不在：“其实他离我们各人都不远，我们生活，动作，存留，都在乎他。”（徒 17:27-28）“‘人岂能在隐密处藏身，使我看不见他呢？’亚卫说：‘我岂不充满天地吗？’”（耶 23:24）自然及人类都依赖上帝，但上帝不依赖自然与世界：“我的意念非同你们的意念，我的道路非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念。”（赛 55:8-9）

利玛窦也从上帝的临现与超越论证其创造。他称，上帝在物的方式有四种：“或在物如在其所，若人在家、在庭焉；或在物为其分，若手足在身，阴阳在人焉；或倚赖之在自立者，如白在马为白马，寒在冰为寒冰焉；或在物如‘所以然’之在其‘已然’，若日光之在其所照水晶焉，火在其所烧红铁焉。以末揆端，可云天主在物者耶。”上帝不立于物也不杂于物：“但光可离水晶，天主不可离物。”所以，“天主无形而无所不在，不可截然分而别之。故谓全在于全所，可也，谓全在各分，亦可也。”^③这里还借用了有关实体与偶性的理论。亚里士多德认为“谓词一共有十类：本质，数量，性质，关系，地点，时间，姿势，状态，活动，遭受”^④，它们表示偶性；与

① 利玛窦：《天主实义》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编（修订版）·第二册》，第37页。

② 同上，第28页。

③ 同上，第75页。

④ 转引自北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》（上），第153页。

其相对的是实体范畴的主词。为了区分两者,阿奎那称:“偶性的存在是为事物的存在……偶性不是存在的东西,而是属于存在的东西。”^①利玛窦据此提出,上帝在物的方式包括一切实体与偶性,因而是万物本原。

综上,利玛窦糅合了亚里士多德、奥古斯丁、阿奎那等的思想阐释创造本原论,但回避了启示神学,努力寻求理性论证;在理性论证中,又选择容易为中国人接受的四因说、物类初宗等;即使运用托马斯·阿奎那的五项证明,也摒弃了复杂的逻辑推理,而代之以具体例证;同时对中国宇宙生成论进行适应,特别是对“天地”、“阴阳”的解释。可以说,利玛窦在中国情境中开创了自己的释经学。

二、利玛窦的论证方法与漏洞

除了本体论论证外,利玛窦的依据主要是四因说。亚里士多德将四因简化为质料因和形式因,利玛窦据此附会道:“四之中,其模者、质者此二者在物之内,为物之本分,或谓阴阳是也;作者、为者此二者在物之外,超于物之先者也,不能为物之本分。”^②将对立的形式因和质料因解释为中国既对立又浑融一体的阴阳,是对中国宇宙生成论的割裂;以元素的组合取代阴阳相合万物化生,则是希望通过改写而归化中国思想。利玛窦还将公、远作者、为者的“之外”升华为上帝的超越性,以私、近作者、为者解释自然物的形成,将一切自然物之初所以然归结为“至公至大”所以然上帝,上帝是一切事物的本原。“天主为物之所以然,至公至大;而其

-
- ① 安东尼·肯尼:《阿奎那》,黄勇译,北京:中国社会科学出版社,1987年,第62页。
- ② 利玛窦:《天主实义》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第二册》,第25页。

余之所以然,近私且小。私且小者必统于大者、公者。”^①

利玛窦还以人伦思想说明,人出于父母,其上是“天地”,而基督教的“天主”凌驾于中国的“天地”之上,是无上之所以然:“夫双亲为子之所以然,称为父母,近也,私也。使无天地覆载之,安得产其子乎?使无天主掌握天地,天地安能生育万物乎?则天主固无上、至大之所以然也。故吾古儒以为所以然之初所以然。”^②经过利玛窦的阐释,中国的“天地”失去了本原意义,成为天主创世的工具。

利玛窦在一封信中表示反对“太极生上帝”而赞同“太极生两仪”,并将孔子思想解释为西方亦有:“独后来太极生上帝语,与前世圣贤所论,未得相谋。尚觉孔子太极生两仪一言为安耳。太极生生之理,亦敝乡一种大论,其书充栋。”^③他反对“太极生上帝”,因为那样就将基督教创造主纳入了中国宇宙生成体系,而只勉强承认“太极生两仪”,因为这样可以将太极纳入上帝创造的行列。

综上,利玛窦沿袭了阿奎那,以四因说论证创造本原,然而这些论证是否充分?

阿奎那的论证都是沿着一个因果序列追溯到其唯一源头,并认为那就是上帝。中世纪晚期的邓斯·司各脱(Johannes Duns Scotus,约1265—1308)和奥康的威廉(William of Occam,约1300—1350)对此表示了质疑,提出如果能够证明因果序列确实某处停止,阿奎那关于运动的论证才是有效的,但是阿奎那没能证明这一点。另外,这些论证的结论为什么是只存在一位上帝?司各脱提出,如果自然哲学家能够证明上帝存在,上帝存在就成了自然哲学的结论。如果形而上学不能证明上帝存在,它就

①② 利玛窦:《天主实义》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第二册》,第25页。

③ 同上,第15页。

是把上帝存在作为一个原理预先肯定下来。这样,自然哲学的一个结论就成了形而上学的原理,自然哲学也就比形而上学优先了,并且人们不可能利用理智直接把握上帝的真正理念,因此没有一门由自然获得的学科能来研究某个真正与上帝自身相应的上帝理念。他说:“我同阿维森纳一致,主张上帝并不是形而上学的主题,哲学并不能证明上帝存在。”^①威廉也认为对被造物的思考和自然理性并不能证明上帝存在,“因为同样性质、同样完美的上帝可以有两个、三个、四个,这都可以是合理的;反之,如果说多个上帝存在不可能,那么一个上帝存在也不可能”。^②

所以,托马斯的论证只是以某种方式提出,有理由相信世界的创造者是存在的,可是仍然需要一个“神学的跳跃”,即证明这个创造者就是圣经中的上帝,而这只能依靠信仰。利玛窦无疑也需要这样的跳跃。

三、中国反教方对基督教创造本原论的质疑

(一)关于上帝的终极性

反教者对上帝的终极性提出了质疑。钟始声说:“其言曰:譬如树之花果枝叶及干,皆由根生,无根则皆无。乃树之根固无他根所由生也,天主是万物根底,何所由生?征曰:树根必依地者也,天主独能无所依乎?”^③这点近似于司各脱的疑问。杨光先也提出:“有无始,则必有生无始者之无无始;有生无始者之无无始,则必又有生无无始者之无无无始。溯而上之,曷有穷极?而无始

① 王吉胜:《中西著名思想命题要览》,沈阳:辽宁教育出版社,1996年,第1300页。

② 同上,第1305页。

③ 钟始声:《天学再征》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第五十八册》,第311页。

亦不得名天主矣。”^①

利类思(Luigi Buglio, 1606—1682)借用“不动的推动者”辩护：“盖凡施生之所以然。皆相关相接而生。推寻原本。不能谓之无穷递传。而无所止极也。必有最初施生。以为中者之施生之所以然。而中者施终者之施生之所以然。苟无初所以然。则无中所以然。况终所以然乎。盖既无其施生者。则自无其受生。据理不得不然。以理推寻物之施生所以然。必至最初施生所以然而止矣。”^②最初施生所以然者就是上帝,这只能诉诸信仰:“正因天主无始。则惟天主可称有。而凡有。皆因天主有而有矣。”^③

相比基督教将世界本原推溯为信仰意义的上帝,中国人对宇宙生成的解释是“理”、“气”、“太极”、“无极”,其差别不过是有神论与无神论。杨光先“格义”说:“无始之名,窃吾儒无极而生太极之说。”^④将无始等同于无极,其实已接近这种差别。而何士贞将无极解释为对上帝神性的描述,其实也是无神到有神的跨越:“吾儒所云无极生太极。以著无声无臭之妙。亦隐以无极指天主耳。盖由其能无极。其知无极。其善无极。造化之性体功用。总莫能名。故推本而尊一位曰无极。不然。试问所谓无极。果何所指耶。将指其为理。而理即道。道体无为。自不能创造。自不能施設。必待其人而后行。岂不待天主而后有。”^⑤雍正禁教之前,冯秉正还谈到:“《易经》说:‘太极生两仪’,后人以为不足,增以‘无极’,又增以‘无无极’、‘无无无极’。一转一转,不过多添了一个‘无’字,便撒开手,到底不曾有个着落。今天主圣经,说明

① 杨光先:《不得已》,合肥:黄山书社,2000年,第18页。

② 利类思:《不得已辩》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第十七册》,第9页。

③ 同上,第10页。

④ 杨光先:《不得已》,合肥:黄山书社,2000年,第17页。

⑤ 何士贞:《崇正必辩》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第四十二册》,第19页。

惟一天主,无始无终,顿解千古不解之疑,何等直捷痛快!”^①由此看来,双方的策略是一样的,区别只是无极战胜上帝,还是上帝战胜无极。

(二)关于上帝的唯一性和超越性

针对上帝的唯一性,钟始声说:“谓一身无二首,可也;谓一身一首之外别无他身他首,不可也。谓一家无二长,可也;谓一家一长之外别无他家他长,不可也。谓一国无二君,可也;谓一国一君之外更无他国他君,不可也。谓一天无二主,亦可也;谓一天一主之外,独无他天他主,可乎?”^②类似于威廉所说自然理性不能证明有唯一的上帝。

针对上帝的超越性,钟始声说:“又一身虽惟一首,首必与四肢百骸俱生,非首生四肢百骸也。一家虽惟一长,长必与眷属僮仆并生,非长生眷属僮仆也。一国虽惟一君,君必与臣佐吏民俱生,非君生臣佐吏民也。则一天虽惟一主,主亦必与神鬼人物并生,谓主生神鬼人物,可乎?”^③反教人士的驳斥已击中要害。

(三)关于“天”与“天主”之关系

利玛窦缩减中国“天”的多重意义,只取物质的天空之意,称其为天主所造“块然无知”之物。对此杨光先提出,天乃阴阳二气之结合,具有化生意义:“夫天二气之所结撰而成,非有所造而成者也。子曰‘天何言哉,四时行焉,百物生焉’,时行而物生,二气之良能也。天设为天主之所造,则天亦块然无知之物矣,焉能生

-
- ① 冯秉正:《盛世刍蕘》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第二十二册》,第18页。
 - ② 钟始声:《天学再征》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第五十八册》,第302页。
 - ③ 同上。

万有哉?”^①而“天主”为“二气”之一,不具有创生意义:“天主虽神,实二气中之一气,以二气中之一气,而谓能造生万有之二气,于理通乎?”^②这与利玛窦的观点相反而思维模式一致。

对此利类思从两个方面批驳:一是以四因说批驳二气既不能自结撰以成物——“在天之先。纵有二气。亦断不能自结撰而成天。必有所以造之者”^③,也不是作者、为者——“二气浑在物之中。以成万物。是二气为物体而不在外。仅可为质模而不可为造者。岂得谓二气之能生物乎。”^④二是以托马斯的第二项证明论证二气不能作为最初施动者,不是万物本原:“盖二气使时行。必因二气自动而动四时。而二气自动。必因他动而动……是相应递动之伦。必不能至于无穷极。必当止于最初施动之万有。而自不动者是也。是为至上至灵至一之妙有天主是也。则四时行而非二气之能也。明甚。”^⑤

利玛窦的论证中还出现了存在与存在者的矛盾,他常用“工匠”说明创世而造成了对上帝本体论特质的误解。神学家既用工匠类比上帝创世,又用来区别上帝创世与人工制作的不同,其实隐含着亚里士多德哲学论证柏拉图主义的不足。虞淳熙说:“何至诬天如工匠,生一男、一女之无稽哉!”^⑥钟始声也说:“工匠之成房屋也,必有命之成者,天主之成天地,孰命之耶?工匠成房屋,不能为房屋主,彼成天地者,又乌能为天地主乎?”^⑦

①② 杨光先:《不得已》,合肥:黄山书社,2000年,第17页。

③ 利类思:《不得已辩》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第十七册》,第6页。

④⑤ 同上,第7页。

⑥ 虞淳熙:《第一篇明天体以破利夷偕天罔世》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第五十七册》,第176—177页。

⑦ 钟始声:《天学再征》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编(修订版)·第五十八册》,第302页。

结 语

虽然中西方对宇宙始源的设想都为太初的混沌状态,但中国并无外在于宇宙的创造主。无论是“二神混合,经天营地”^①,还是“易有太极,是生两仪”^②,都是有机物性的秩序的起源论。利玛窦所做的却是以基督教创造论或契接、或排斥中国宇宙生成论,自然引起争议。其间双方都循着经典解释的路径,希望为自己的理论寻找支撑。按现代哲学理念看,这些经典研究都是一种诠释学,是双方在当时的处境中,对圣经、佛经和儒家经典做了类似于注、疏、论的阐释,无论这种经典来自自我文化还是异质文化。如伽达默尔所说:“诠释学的工作就总是这样从一个世界到另一个世界的转换,从神的世界转换到人的世界,从一个陌生的语言世界转换到另一个自己的语言世界。”^③

宗教经典及其阐释似乎意味着确定性,但其实又拒绝确定性。对于世界由来的回答,双方只具有差异性,而不具有真伪性。“无论这被称之为‘空’(emptiness)、“太一”(the One)、“如是性”(suchness),还是被称之为‘上帝’,作为那终极的,它都必然具有彻底的它性与差异。”^④利玛窦等若明白自己所秉持的只是无数接近真的思想中的一种,他们是否会放弃框限对方,进行更为有效的沟通?毕竟对文化交往而言,“同中之异”比“认同之同”更为重要。

① 何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第503—504页。

② 张文智、汪启明:《周易集解》,成都:巴蜀书社,2004年,第228页。

③ 洪汉鼎:《理解与解释》“编者引言”,北京:东方出版社,2001年。

④ 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年,第139页。

作者孙彩霞,河南大学文学院、比较文学与比较文化研究所、圣经文学研究所副教授,主要研究外国文学、基督宗教与中西文学文化关系。

(执行编辑 王鹏)