

羅明堅《天主聖教實錄》 對創造本原論的闡講及其啟示

Cosmonogy in Michele Ruggieri's *Tian Zhu Sheng
Jiao Shi Lu*: Interpretation, Response, and Inspiration

孫彩霞

SUN Caixia

作者簡介

孫彩霞，河南大學比較文學與比較文化研究所副教授

Introduction to the author

SUN Caixia, Associate Professor, Institute of Comparative Literature and
Comparative Culture, Henan University

Email: suncaixia1218@126.com

Abstract

Michele Ruggieri attached great importance to the interpretation of cosmogony. But the explanatory background to the cosmogony of Scholasticism itself implies a contradiction between natural theology and revealed theology, Biblical tradition and Aristotelian philosophy. Chinese cosmogony held to the realization and division of a single origin, and never entertained a dualistic concept of creation with Creator and created. Thus, Michele Ruggieri's interpretation provoked an intense debate in China. Opponents attacked the contradictions in Christian cosmogony to raise doubts about God's ultimacy and uniqueness. These debates show why in order to develop a smooth dialogue between heterogeneous religions and cultures, we need to pursue a vision of "difference in similarity" of different religions.

Keywords: *Tian Zhu Sheng Jiao Shi Lu*, cosmogony, interpretation, "Difference in similarity"

羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 是明末首批入華耶穌會士之一，1579 年抵澳門，創辦聖馬丁講道學校。1583 年他與利瑪竇一起在肇慶建立中國內地首座耶穌會士住院。羅明堅耗時四年完成的《天主聖教實錄》(1584) 為西方人最早用漢文所寫教義綱要，在西方漢學史上佔有重要地位。

創造本原論可謂基督教神學的“首要原理”，羅明堅也很重視對它的闡講。然而從闡釋背景看，經院哲學創造本原論本身即隱含了自然神學與啟示神學、聖經傳統與亞里士多德哲學等的根本矛盾，這使得以理性論證創世本原顯得無力；從適應對象而言，中國從來沒有與基督教一致的創造主/被造物的二元論創世概念。因而，羅明堅的闡釋在中國引發了激烈論爭，其中的神學本土化與本色化、異質宗教交流困境等都值得我們深入研究。

一、柄鑿不入：基督教創造本原論的論證困境 及在中國的適應難度

從公元初基督教產生至 16 世紀末羅明堅等來華，歷代神學家都希望以理性論證創世神學。但是創世神學的闡釋只能屬於神學範疇，而非自然科學範疇，正如托利弗·伯曼所說：“在《舊約》中，創造世界是一件歷史性的大事；但它不屬於任何（自然）科學的範疇。它不能構成對世界的最原始的解釋（即宇宙進化論）……如果我們理解對《聖經》創世的篤信，我們就必須找出《舊約》啟示

的中心，我們對創世的信仰就是作為其最後的結論從啟示中產生的。”^①

羅明堅帶來的正是經院哲學的創世學說，它以運用理性形式、通過抽象煩瑣的辯證方法論證信仰而著稱，影響它的兩大希臘傳統又是兩種相悖的宇宙論：其一是柏拉圖的二元論創世觀——可感世界是造物主“德穆革”將理念的形式拓印於質料之上而形成；其二是亞里士多德的物質主義宇宙論——從個別與一般之關係的認識論根源對理念論提出批評，以“四因”解釋事物的形成。兩者的影響既有先後之分——“在基督教教會創立基礎的最初五個世紀裡，柏拉圖成為他們的哲學權威絕非偶然，到中世紀初柏拉圖哲學出現明顯的精神衰微，亞里士多德的權威隨之增長也不是偶然的。”^②又有路徑不同——“亞里士多德多次懷有與柏拉圖相左的出發點，亞里士多德從物理學觀點處理的問題，柏拉圖則是以形而上學的方法處理的。”^③阿奎那的創世神學既堅持柏拉圖影響下的奧古斯丁主義，又以亞里士多德哲學予以論證，因而隱含著極大的矛盾。對此，安東尼·肯尼評價說：“阿奎那相信，理性能夠表明，世界是被創造出來的，雖不能表明世界在時間上曾有一個開端，因為世界本來也可以是始終存在的，儘管獨立的理性表明了相反的情況。”^④阿奎那對上帝創世的論證只能訴諸信仰：“信仰高於理性，信仰得到了啟示的真理和洞見，這是理性在沒有幫助的情況下無法瞭解和發現

^① 托利弗·伯曼：《希伯來與希臘思想比較》，吳勇立譯，上海：上海書店出版社，2007年，第228-229頁。[Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, trans. WU Yongli (Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2007), 228-229.]

^② 同上，第55頁。

^③ 同上，第231頁。

^④ 安東尼·肯尼：《阿奎那》，黃勇譯，北京：中國社會科學出版社，1987年，第19頁。[Anthony Kenny, *A kui na (Aquinas)*, trans. HUANG Yong (Beijing: China Social Sciences Press, 1987), 19.]

的。理性的作用在於根據啟示的內容建造理論，探究啟示的含義。”^①羅明堅帶來的正是隱藏了自然神學與啟示神學、聖經傳統與亞里士多德哲學等矛盾的創世本原論。

從適應對象看，中國從沒有二元論創世概念。羅明堅說：“中國民族，不認識上主，以及原始的和最高的主因。他們把一切的一切，都歸之於天，在他們的心意中，這是一種最高表現。他們把天看作父，一切的需要，都是由天所賜與的。”^②羅明堅希望訴諸“人類之公師”^③，以自然理性的方式向中國人宣講上帝乃萬物本原。這樣，中西宇宙生成思想的差異也徹底暴露，並引發激烈論爭。

其間，中國的反應也是耶穌會士考量的重點。他們既要堅持基督教的唯一真教理念，又要調整自己以適應中國文化，因此中國民眾的積極接受或消極拒絕也構成了耶穌會士調整闡釋策略的維度。這樣的文化互動促成了中西方對對方及各自宇宙論的新闡釋。對中國基督徒而言，闡釋基督福音既是一個生存問題，也是一個解釋學問題。他們既用基督教文本解釋中國典籍，也以中國典籍解釋基督教文本，使兩者互動與整合。對反教士來說，基督教創世本原論構成了對中國宇宙生成論的直接威脅，中國人被解釋為諾亞的子孫，這是不可容忍的。因此，以中國典籍闡釋基督教成為反教士的唯一態度。無論出身佛、道、儒，他們都希望將基督教的創世學說斥為異端或納入中國宇宙生成體系。

^① 麥格拉思：《基督教概論》，馬樹林、孫毅譯，北京：北京大學出版社，2003年，第185頁。[Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, trans. MA Shulin and SUN Yi (Beijing: Peking University Press, 2003), 185.]

^② 裴化行：《天主教十六世紀在華傳教志》，蕭浚華譯，上海：商務印書館，1937年，第191頁。[H. Bernard, *Tian zhu jiao shi liu shi ji zai hua chuan jiao zhi*, trans. XIAO Junhua (Shanghai: Commercial Press, 1937), 191.]

^③ 艾儒略：《萬物真原小引》，見鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（第一卷），北京：北京大學宗教研究所，2000年，第6頁。[Giulio Aleni, “Wan Wu Zhen Yuan Xiao Yin,” quoted from *Ming mo qing chu ye su hui si xiang wen xian hui bian*, vol.1, ed. ZHENG Ande (Beijing: Institute of Religion, Peking University, 2000), 6.]本文所引耶穌會士漢文文獻均出自該叢書，以下簡稱《彙編》。或有部分引文出自2003年版的《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，將另行標識。

因此，由首部漢文傳教著作開啟的圍繞創世本原論的闡釋與再闡釋、正典與非正典、適應化與處境化^①等問題，便成為中西方文化衝突的一個本根問題，值得我們深入研究。

二、並不堅實的奠基：《天主聖教實錄》 對創造本原論的闡講

《天主聖教實錄》開篇以“天主”翻譯“Deus”，提出創造的本原乃是基督教的至上神：“蓋天地之先，本有一天主，製作乾坤人物，普世固當尊敬之。”^②接著敘述六日工程。謝和耐說，它是“大大簡化了的《創世記》的故事中又攙和了亞里士多德的天文學觀念”^③，“神意和亞里士多德‘自然位置’論混淆一起，也就是萬物各順其本性。各類生物及其靈魂都由神意規定而無變化”^④。羅明堅的論證確實綜合了聖經傳統與亞里士多德哲學，但也暴露了兩者不可調和的矛盾。

《天主聖教實錄》主要從上帝的存在和屬性兩方面闡講其為創造本原。

^① 參閱李熾昌：《跨文本閱讀策略：明末中國基督徒著作研究》，載《基督教文化學刊》第10輯，北京：中國人民大學出版社，2003年，第168-169頁。[Li Zhichang, “Cross-textual Reading Strategy: A Study of Some Late Ming Chinese Christian Writings,” *Journal for the Study of Christian Culture*, vol. 10 (2003): 168-169.]

^② 羅明堅：《天主聖教實錄》，見《彙編》（第一卷），北京：北京大學宗教研究所，2000年，第9頁。[Michele Ruggieri, “Tian zhu sheng jiao shi lu,” quoted in *Hui bian*, vol. 1, ed. ZHENG Ande (Beijing: Institute of Religion, Peking University, 2000), 9.]

^③ 謝和耐：《17世紀基督徒與中國人世界觀之比較》，耿昇譯，見安田樸、謝和耐：《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》，成都：巴蜀書社，1993年，第70頁。[Jacques Gernet, “Shi qi shi ji Jidu tu yu zhongguo ren shi jie guan zhi bi jiao,” trans. GENG Sheng, quoted in *Ming qing jian ru hua ye su hui shi he zhong xi wen hua jiao liu*, eds. R. Etienne & Jacques Gernet (Chengdu: Bashu Press, 1993), 70.]

^④ 謝和耐：《中國人的智慧》，何高濟譯，上海：上海古籍出版社，2004年，第182頁。[Jacques Gernet, *Chinese People's Wisdom*, trans. HE Gaoji (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2004), 182.]

(一) 上帝的存在

基督教神學家大多從概念分析和經驗事實兩條路徑證明上帝的存在。前者如安瑟爾謨的“先天證明”或稱“本體論證明”；後者如安瑟爾謨的“後天證明”、彼得·郎巴德的“由受造物的綿延，可以認識主宰的永恆”、托馬斯·阿奎那的五項證明等。經驗事實路徑的論證前提是上帝在大自然中啟示了他的尊榮和奇妙：“諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的手段。”（詩篇 19:1）因此麥格拉思說：“創造的教義是關於上帝的自然知識的基礎。如果是上帝創造了世界，那麼在他的創造物中就可以找到上帝特殊作品的痕跡。正如藝術家與眾不同的風格是其雕塑的證據，或者畫家會在他的作品上簽上他的名字，上帝的臨在也是這樣，在其創造物中可以找到。”^①為便於接受，《天主聖教實錄》沒有從概念分析，而是從經驗事實方面作了論證。

1. 從萬物秩序

羅明堅說：“譬有外國一人，遊至中華，見其各處州縣、府司、三院，承事一位人君，撐持掌握，故能如是之安泰。雖未常親至京師，目見君王，然以理度之，誠知其有一位人君也。如此，乾坤之內，星高乎日，日高乎月，月高乎氣，氣浮於水，水行於地，地隨四時而生花果草木。水養魚蝦，氣育禽獸，月隨潮水，日施光明。予忖度之，誠知天地之中必有一至尊無對之天主，行政施權。使無天主，焉能使四時而不亂哉？”^②

這是一種類比推理，由中國人熟悉的政治秩序引入自然萬物的安排，最終推出天主對世界秩序的創造，其中運用了托馬斯的第五項證明：“一個無知者如果不受某一個有知識和智慧的存在者的指揮，如像箭受射者指揮一樣，那他也不能移動到目的地。所以，必

^① 麥格拉思：《基督教概論》，北京：北京大學出版社，2003年，第174頁。

^② 羅明堅：《天主聖教實錄》，見《彙編》（第一卷），北京：北京大學宗教研究所，2000年，第9-10頁。

定有一個有智慧的存在者，一切自然的事物都靠它指向他們的目的。這個存在者，我們稱為上帝。”^①人們感知大自然的秩序，這個秩序要求人們做出解釋，秩序即能證明上帝的創造。

羅明堅承襲了托馬斯的神學目的論，即通過事物的客觀規律性或生命活動的自覺性來證明世界是一個有目的的活動機體，而這目的的確定者便是上帝。

2. 從萬物造作

羅明堅說：“且物不能自成，樓台房屋不能自起，恆必成於良工之手。人必生於父母，鳥必出於其卵。知此，則知天地不能自成，必由於天主之制作可知矣。”^②

這裡羅明堅運用了托馬斯的兩項證明。其中“且物不能自成，樓台房屋不能自起，恆必成於良工之手”採用的是第二項證明，即以亞里士多德的“四因說”推知任何事物都有形成的動力因，而最初的動力因是上帝。托馬斯說：“第一個動力因，是中間動力因的原因；而中間動力因，不管是多數還是單數，總都是最後的原因的原因。如果去掉原因，也就會去掉結果。因此，在動力因中，如果沒有第一個動力因（如果將動力因做無限制的追溯，就會成為這樣情況），那就會沒有中間的原因，也不會有最後的結果。這是顯然不符合實際的。因此，有一個最初的動力因，乃是必然的。這個最初動力因，大家都稱為上帝。”^③羅明堅所說“人必生於父母，鳥必出於其卵。知此，則知天地不能自成，必由於天主之制作可知矣”採用的是托馬斯的第三項證明，即上帝不僅自身具有必然性，還使其他事物得到各自的必然性。托馬斯說：“……因此我們不能不承認有某一東西：它自身就具有自己的必然性，而不是有賴於其他事

^① 《西方哲學原著選讀》(上)，北京：商務印書館，1981年，第264頁。[*Xi fang zhe xue yuan zhu xuan du*, vol. 1 (Beijing: Commercial Press, 1981), 264.]

^② 羅明堅：《天主聖教實錄》，見《彙編》(第一卷)，北京：北京大學宗教研究所，2000年，第10頁。

^③ 《西方哲學原著選讀》(上)，北京：商務印書館，1981年，第262頁。

物得到必然性，不但如此，它還使其他事物得到它們的必然性。這某一東西，一切人都說它是上帝。”^①與托馬斯相比，羅明堅的證明要簡單許多。

3. 從萬物之護佑維持

羅明堅說：“誠如舟楫之渡江河，檣艦帆舵百物俱備，隨水之上下，江海之淺深，風濤之或靜、或湧而無損壞之憂者，則知一舟之中，必有掌駕良工，撐持掌握，乃能安渡。此固第三之喻理也。何況天地之間事物，如此其至眾也。苟無一主，亦何以撐持掌握此天地萬物哉？此余所以深知其定有一尊之天主也。”^②

這裡運用的是類比，即通過工作認識上帝。阿奎那的第一項證明也是：“如果一事物本身在動，而又必受其他事物推動，那末其他事物又必定受另一其他事物推動，但我們在此決不能一個一個地推到無限。因為，這樣就會既沒有第一推動者，因此也會沒有第二、第三推動者。因為第一推動者是其後的推動者產生的原因，正如手杖動只是因為我們的手推動。所以，最後追到有一個不受其他事物推動的第一推動者，這是必然的。每個人都知道這個第一推動者就是上帝。”^③

同樣是從動力因角度論證，但羅明堅與阿奎那有兩點不同。其一，阿奎那是從潛能和現實轉換的角度對運動做出解釋，“在每一種變化中，都必定有一個變化的主體，它在開始時是潛在的，後來才變為現實的。”^④它的前提是亞里士多德對原因的分析：“所有的原因（包括固有的和偶然的）都既可以是潛能的也可以是現實的……那些現實上起著作用的特殊的原因，是和它們的效果同時存在同時消失的，例如這個正在治著病的醫生和這個正在被治著病的病人，以及那個正在建造著房屋的工人和那個正在被建造著的房屋

^① 《西方哲學原著選讀》(上)，第 263 頁。

^② 羅明堅：《天主聖教實錄》，見《彙編》(第一卷)，第 10 頁。

^③ 《西方哲學原著選讀》(上)，第 262 頁。

^④ 安東尼·肯尼：《阿奎那》，第 68 頁。

都同時存在同時消失；但是對於潛能的原因，情形並不總是如此——房屋和建築工人並不同時消失。”^①羅明堅摒棄了潛能和現實的分析，採用直觀的“風吹石動”、“星辰運轉”等自然例證。其二，阿奎那把宇宙描繪成一個機械被動的系列，以邏輯的形式推出上帝存在，而羅明堅的論證少了運動的鏈條，只提供一種有機的自然觀，這樣更便於中國人接受。

綜合看來，羅明堅運用經驗事實方面的類比論證，貢獻是不容忽視的。不過，他用了兩個頗多爭議的比喻——“工匠”和“生育”，單方面地突出上帝對世界的超越性（“工匠”）或臨在性（“生育”），含著“四因說”或“流溢說”的影子，都不能充分說明上帝的“從無創有”。並且，無論借助“第一動力因”還是萬物秩序等，都不能弭合信仰與理性的鴻溝。這為爭議埋下了伏筆。

（二）上帝的屬性

上帝的屬性包括自有永有、靈性、無限性、不變性、全智性、德性（慈愛、聖潔、公義），以及權能等。^②其中自有永有、全智性和權能涉及神對世界的創造。神的自有永有性表示，天地萬物都有起源，但神是自有永有，永遠存在的；全智性表示，神的智慧包羅萬象，人只要對宇宙結構之奇妙稍有一些瞭解，就不得不承認造物主的創造；神的權能意謂，上帝是宇宙的創造者，並且統管萬有，他的旨意乃是萬物實現的最終原因。

《天主聖教實錄》論到上帝的七種神性，其中三種涉及上帝為萬物本原。

^① 亞里士多德：《物理學》，張竹明譯，北京：商務印書館，1982年，第52頁。
[Aristotle, *Physics*, trans. ZHANG Zhuming (Beijing: Commercial Press, 1982), 52.]

^② 任以撒：《系統神學》，香港：基道出版社，1998年，第47-54頁。[REN Yisa, *Xi tong shen xue* (Hong Kong: Logos Publishers), 47-54.]

1. 上帝出於恩典而創造

“且又甚嘉，而能施恩於人物。何以徵之？作之金石珠玉，作之草木花果，又作之諸般禽獸，而使之知覺運動。若夫作成人類，則又賦之靈魂、聰明、睿智，達事情，知物理，是以稱其甚嘉也。”^①上帝創造世界的動因在基督教神學中有種種解釋，如“為了實現‘愛’，為了‘施恩’，為了展示他的‘榮耀’等”^②。羅明堅強調的是恩典說。

2. 上帝以其全智賦予世界完美秩序

“且天主甚是靈通，何以知之？知其魚游而處之水，鳥飛而處之木，走獸之類而置之山野，又明普世人心之善惡，是以稱其靈通。”^③以上帝的全智性說明創造，同樣的論據也曾被托馬斯用來論證上帝的存在。

3. 上帝有大權能，故生養萬物

“天主有甚權衡能幹，而能宰制乾坤，生養人物？夫當世之王者，且能行政、平治天下，況天主乎？是以稱其權衡能幹。”^④天主的權能特別表現在“無為而成”：“又見天主無為而成。苟有作為，亦只成於須臾之間耳。若夫人之欲成一器，必賴良工精制而後成。若無良工，則不能以成其器。天主與世人，大是不同，是以無為而成也。”^⑤這處論證有兩點失誤：其一，借助“無為”表達“從無創有”是不妥當的。“無為”會令人誤解為上帝創造的自由，不需費力。而“從無創有”強調的是上帝的全能，不借助任何質料和工具。兩者並不同。而況“無為”在中國思想中意義豐富，容易引起歧

^① 羅明堅：《天主聖教實錄》，見《彙編》（第一卷），第11頁。

^② 張慶熊：《基督教神學範疇：歷史的和文化比較的考察》，上海：上海人民出版社，2003年，第138頁。[ZHANG Qingxiong, *Christian Theological Categories: An Investigation of Historical and Cultural Comparisons* (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003), 138.]

^③ 羅明堅：《天主聖教實錄》，見《彙編》（第一卷），第12頁。

^④ 同上。

^⑤ 同上。

義；其二，上帝的“從無創有”根本不同於工匠的制作，羅明堅將兩者類比，容易出現混亂。

倒是中國基督徒楊廷筠的闡釋更合乎基督教義原旨。他稱：“天主不然，非有思，非無思，竭千聖智巧，不能窮其思，特不見其思之倪；非有為，非無為，合千聖之力量不盡其為，特不得其為之窾。”^①它超越人類的語言和思維：“止可神會，難用舌傳”^②，甚至不是理性能夠說明：“夫造物化工，昭昭在人心目，何須詮解”^③。可以說，楊廷筠的這一界定已經接近中西方爭議的中心，即理性不能論證上帝創世這一信仰。

從闡釋方面看，羅明堅既考慮到中國情況，用了簡潔易懂的經驗事實闡釋方法，但也出現了頗有爭議的比喻，如“工匠”，使信仰與理性的矛盾凸顯。從適應方面看，與利瑪竇、艾儒略等的積極態度相比，羅明堅並未對中國文化做出足夠妥協。除第一次把拉丁文的 *Deus* 譯為“天主”外，羅明堅沒有深入瞭解和適應中國宇宙論思想。可以說，在創世本原論的闡釋中，羅明堅所奠定的基礎並不堅實。

三、根柢性的悖謬：理性是否足夠論證創造本原

羅明堅論證創造本原的理論根據是亞里士多德的“四因說”。利瑪竇曾解釋：“四者維何？有作者，有模者，有質者，有為者。夫作者，造其物而施之為物也；模者，狀其物置之於本倫，別之於他類也；質者，物之本來體質所以受模者也；為者，定物之所向所用也。”^④“作者”、“模者”、“質者”、“為者”分別為亞里士多德所

^① 楊廷筠：《代疑篇》，見《彙編》（第三卷），第 18 頁。

^② 同上。

^③ 同上。

^④ 利瑪竇：《天主實義》，見《彙編》（第一卷），第 24 頁。[Matteo Ricci, *Tian zhu shi yi*, quoted in *Hui bian*, vol. 1, 24.]

說的動力因、形式因、質料因和目的因。“四因說”也是後來耶穌會士論證萬物本原的重要根據，然而，它能充分說明上帝為萬物本原嗎？這是問題的關鍵。

顯然，阿奎那的多數論證都是沿著因果序列追溯到唯一的源頭，並且認為它就是上帝。羅明堅削弱了邏輯形式，但繼承了這一因果鏈條。但是，基督教神學發展史表明，阿奎那的方法隱含著許多矛盾。中世紀晚期的一些思想家，如鄧斯·司各脫和奧康的威廉對阿奎那的論證提出了質疑。他們認為，如果能夠證明因果序列確實在某處停止，阿奎那的論證才是有效的。但是，他沒能證明這一點。另外，結論為什麼是只有一位上帝？司各脫在《巴黎論著》引言中提出，如果自然哲學能夠證明上帝存在，上帝存在就成了自然哲學的結論。如果形而上學不能按這種方式證明上帝存在，自然哲學就比形而上學優先了。因此，沒有一門由自然獲得的學科可以用來研究某個真正與上帝自身相應的上帝理念。他說：“我同阿維森納一致，主張上帝並不是形而上學的主題，哲學並不能證明上帝存在。”^①奧康的威廉認為，對被造物的思考和自然理性並不能證明上帝的存在，“因為同樣性質、同樣完美的上帝可以有兩個、三個、四個，這都可以是合理的；反之，如果說，多個上帝存在不可能，那麼一個上帝存在也不可能”。^②

所以，阿奎那的論證只是以某種方式提出，有理由相信世界的創造者是存在的，可是要達到信仰，仍然需要一個“神學的跳躍”，即證明這個創造者就是基督徒所信仰的上帝。從“第一推動者”到上帝的跳躍，只能依靠信仰。

^① 王吉勝：《中西著名思想命題要覽》，瀋陽：遼寧教育出版社，1996年，第1300頁。[WANG Jisheng, *Zhong xi zhu ming si xiang ming ti yao lan* (Shenyang: Liaoning Education Press, 1996), 1300.]

^② 同上，第1305頁。

耶穌會士的論證無疑也需要這樣的跳躍，這也恰恰構成了中西紛爭的關鍵。可以說，羅明堅在這個問題上首開先河。那麼，反教方是否注意到了傳教士闡釋中的這一漏洞呢？

四、未解之疑：傳教士與反教方圍繞創造本原的論爭

反教方恰恰發現了基督教神學中理性與信仰的矛盾，並從此切入，展開了對創造本原論的顛覆。觀點主要有三：

1. “第一因”可以無限追問

鐘始聲說：“其言曰：譬如樹之花果枝葉及幹，皆由根生，無根則皆無。乃樹之根固無他根所由生也，天主是萬物根底，何所由生？徵曰：樹根必依地者也，天主獨能無所依乎？”^①這一點近似於司各脫提出的：如果能夠證明因果序列確實在某處停止，阿奎那的論證才是有效的。

1659年，楊光先做《辟邪論上》也提出：“而所謂無始者，無其始也。有無始，則必有生無始者之無無始；有生無始者之無無始，則必又有生無無始者之無無無始。溯而上之，曷有窮極？而無始亦不得名天主矣。”^②

2. “第一因”的唯一性值得懷疑

鐘始聲說：“謂一身無二首，可也；謂一身一首之外別無他身他首，不可也。謂一家無二長，可也；謂一家一長之外別無他家他長，不可也。謂一國無二君，可也；謂一國一君之外更無他國他君，不可也。謂一天無二主，亦可也；謂一天一主之外，獨無他天他主，

^① 鐘始聲：《辟邪集·天學再徵》，見鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（第五卷），北京：北京大學宗教研究所，2003年，第311頁。[ZHONG Shisheng, *Pi xie ji/Tian xue zai zheng*, quoted in *Ming mo qing chu ye su hui si xiang wen xian hui bian*, vol. 5, ed. ZHENG Ande (Beijing: Institute of Religion, Peking University, 2003), 311.]

^② 楊光先：《不得已·辟邪論上》，合肥：黃山書社，2000年，第18頁。[YANG Guangxian, *Bu de yi · Pi xie lun*, vol. 1 (Hefei: Huangshan Press, 2000), 18.]

可乎？又一身雖惟一首，首必與四肢百骸俱生，非首生四肢百骸也。一家雖惟一長，長必與眷屬僮僕並生，非長生眷屬僮僕也。一國雖惟一君，君必與臣佐吏民俱生，非君生臣佐吏民也。則一天雖惟一主，主亦必與神鬼人物並生，謂主生神鬼人物，可乎？”^①這點類似於奧康的威廉提出的第二點：自然理性不能證明有唯一的上帝。由此看來，反教士的反駁已擊中要害。

3. “天”非“天主”所造，“天主”僅是陰陽二氣之一

羅明堅等將中國文獻中多重意義的“天”進行縮小意義的闡釋，只取其中自然物質的“天空”之意，將其解讀為“天主”所造的“塊然無知之物”。楊光先反駁說，“天”是陰陽二氣的結合，具有化生本原意義：“夫天二氣之所結撰而成，非有所造而成者也。子曰：‘天何言哉，四時行焉，百物生焉’，時行而物生，二氣之良能也。天設為天主之所造，則天亦塊然無知之物矣，焉能生萬有哉？”而耶穌會士所崇奉的“天主”則為“二氣”之一，不具有創生意義：“天主雖神，實二氣中之一氣，以二氣中之一氣，而謂能造生萬有之二氣，於理通乎？”^②

中西雙方都想將對方納入自己的宇宙生成體系。傳教士利類思也提出三方面的批駁：

(1) 以“四因說”論證二氣不能自結撰以成天

“凡物受成之所以然有四端。曰質曰模曰造曰為。缺一不能成物……則在天之先。縱有二氣。亦斷不能自結撰而成天。必有所以造之者。”^③“二氣”不能自結撰成物，又不能製作他物，因而不是萬物本原。

(2) “二氣”不是最初施動者，“天主”才是萬物本原

^① 鐘始聲：《辟邪集·天學再徵》，見鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（第五卷），第302頁。

^② 楊光先：《不得已·辟邪論上》，第17頁。

^③ 利類思：《不得已辯》，見《彙編》（第二卷），第6頁。[Luigi Buglio, *Bu de yi bian*, quoted in *Hui bian*, vol. 2, 6.]

“蓋二氣使時行。必因二氣自動而動四時。而二氣自動。必因他動而動。蓋凡動因他動而動。必先有施動者。而後有受動……是相應遞動之倫。必不能至於無窮極。必當止於最初施動之萬有。而自不動者是也。是為至上至靈至一之妙有天主是也。則四時行而非二氣之能也。明甚。”^①利類思以“四因說”和“第一推動者”分析“二氣”，抹殺了“二氣”在中國思想中的創生意義。

(3) 否定中國“無始”的終極性

“蓋無始者能生有始之物。安有生無始之無無始乎。況生於無無始而至於無窮乎。不知有施生。然後有受生。既受生。必有始也。今謂無始受生於無無始。則仍有始也。何得謂無始乎。即如所云誤謂無始受生。亦不能至於無窮極。”宣揚上帝為最初所以然，即 Being，它使萬物獲得存在：“苟無初所以然。則無中所以然。況終所以然乎？蓋既無其施生者。則自無其受生。據理不得不然。以理推尋物之施生所以然。必至最初施生所以然而止矣……正因天主無始。則惟天主可稱有。而凡有。皆因天主有而有矣。”^②

基督教神學將世界的本原追溯至信仰意義上的上帝，這是二元論創世觀，而中國對宇宙起源的終極解釋是一元的“太極”或“理”、“氣”等。楊光先將基督教之“無始”等同於中國之“無極”：“無始之名，竊吾儒無極而生太極之說。無極生太極，言理而不言事；苟以事言，則六合之外聖人存而不論，論則涉於誕矣。夫子之‘不語怪力亂神’，正為此也。”^③雖說是格義，但已接近本質同與異，即都在追求“第一因”，不過一個是上帝，一個是宇宙本身的大化運行。

^① 利類思：《不得已辯》，見《彙編》（第二卷），第7頁。

^② 同上，第9-10頁。

^③ 楊光先：《不得已·辟邪論上》，第17頁。

五、融通是否可能：基督教與中國思想 在宇宙本原論上的同與異

無論中國思想還是基督教，人們對宇宙始源的設想都為太初混沌（chaos），這是兩者比較的基礎。

不同的是，在聖經中，“混沌”被上帝以言語劃定為秩序井然的宇宙，創造主與被造物截然分開，以二元論的形式存在。而在中國，雖然原始儒家曾設想過“天”或“帝”為至上神，但並未發展其原始創生意義，倒是在另一條路徑，即一元論的宇宙本原層面上發展出了豐富的對宇宙生成的解釋。人們認為，“渾沌”不斷實現同一性的分與合，萬物因而生成。如《列子·天瑞》：“渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九。九變者，究也；乃複變而為一。一者，形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人；故天地含精，萬物化生。”^①可見，“渾淪”乃是氣形質相渾未分之狀態，其變為七、九，複變為一，終至發生形變，萬物由此化生。

這種本質意義上的相異性又使得以基督教創造本原論闡釋中國宇宙生成思想，存在明顯的等適性問題。這是羅明堅及其他耶穌會士與反教士爭論的癥結。

結語

作為西方人寫成的第一部漢文教義著作，羅明堅在創世本原論的闡講中做了許多有益嘗試。他首次把 Deus 譯為“天主”，明確提出“天非天主”。與利瑪竇等相比，羅明堅的闡釋更符合中國文化和基督教神學的本意。在論證方法上，羅明堅盡量採取自然神學而

^① 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1979年，第6-8頁。[YANG Bojun, *Lie zi ji shi* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1979), 6-8.]

非啟示神學的方法，對於首次接觸基督教的中國人來說比較容易理解。但羅明堅的闡釋也隱含了諸多根柢性的矛盾。隨著對中國文化的瞭解逐步加深，耶穌會士對創世神學的論證逐漸周密，對中國宇宙生成論的取捨也日益系統化和合目的性，但有關譯名和禮儀等的爭議也隨之浮出水面。溯其根源，《天主聖教實錄》中顯露的矛盾早已預示了基督教神學在華闡釋的困境，並暴露出宗教本土化與本色化等諸多問題。

明清中西交往的這段舊事啟示我們，只有在宗教多元論下，宗教對話才真正成為一種可能。正如麥奎利所說：“對話要得以進行，有兩項條件看來是必須的。第一，參加者必須有某種共同的基礎，有某種互相的尊重，否則對話就不可能開始。第二，參加者也必須意識到彼此之間的分歧，否則就不需要進行對話。當然更不必說還必須有開放性，有這樣一種意願，即不光要說，還要聽，不光要教訓對方，還要學習對方。”^①宗教多元論認為，沒有一種歷史上的宗教是絕對地真或絕對地假，所有宗教都具有平等的地位。^②對人類交往來說，“同中之異”要比“認同之同”更為重要，因為它試圖成就幾乎不可能成就的事情——將實際的不同闡明為具有本質的不同，又與我們已知的事物相似。其實，中國信徒早就有對“同中之異”的精彩說明，楊廷筠所謂“不同之同，乃為大同”與李之藻所謂“真同真異”正是宗教對話的正確途徑。

^① 約翰·麥奎利：《世界宗教之間的對話》，何光滄譯，載《基督教文化評論》第9輯，貴陽：貴州人民出版社，1999年，第23頁。[John Macquarrie, "Interreligious Dialogue," trans. HE Guanghu, in *Christian Culture Review*, vol. 9 (Guizhou: Guizhou People's Press, 1999), 23.]

^② 參閱黃勇：《宗教多元論與宗教對話》，載《基督教文化評論》第9輯，貴陽：貴州人民出版社，1999年，第41頁。[HUANG Yong, "Religious Pluralism and Interfaith Dialogue," *Christian Culture Review*, vol. 9 (Guizhou: Guizhou People's Press, 1999), 41.]

參考文獻 [Bibliography]

中文文獻 [Works in Chinese]

- 黃勇：《宗教多元論與宗教對話》，載《基督教文化評論》第9輯，貴陽：貴州人民出版社，1999年，第37-63頁。[HUANG Yong. "Religious Pluralism and Interfaith Dialogue." In *Christian Culture Review*, vol. 9 (1999): 37-63.]
- 安東尼·肯尼：《阿奎那》，黃勇譯，北京：中國社會科學出版社，1987年。[Kenny, Anthony. *A kui na (Aquinas)*. Translated by Huang Yong. Beijing: China Social Sciences Press, 1987.]
- 李熾昌：《跨文本閱讀策略：明末中國基督徒著作研究》，載《基督教文化學刊》第10輯，北京：中國人民大學出版社，2003年，第165-187頁。[LI Zhichang. "Cross-textual Reading Strategy: A Study of Some Late Ming Chinese Christian Writings." In *Journal for the Study of Christian Culture*, vol. 10 (2003): 165-187.]
- 任以撒：《系統神學》，香港：基道出版社，1998年。[REN Yisa. *Systematic Theology*. Hong Kong: Logos Publishers, 1998.]
- 托利弗·伯曼：《希伯來與希臘思想比較》，吳勇立譯，上海：上海書店出版社，2007年。[Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Translated by WU Yongli. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2007.]
- 謝和耐：《中國人的智慧》，何高濟譯，上海：上海古籍出版社，2004年。[Gernet, Jacques. *Chinese People's Wisdom*. Translated by HE Gaoji. Shanghai: Shanghai Guji Press, 2004.]
- 約翰·麥奎利：《世界宗教之間的對話》，何光滄譯，載《基督教文化評論》第9輯，貴陽：貴州人民出版社，1999年，第22-36頁。[Macquarrie, John. "Interreligious Dialogue." Translated by HE Guanghu. In *Christian Culture Review*, vol. 9 (1999): 22-36.]
- 張慶熊：《基督教神學範疇：歷史的和文化比較的考察》，上海：上海人民出版社，2003年。[ZHANG Qingxiong. *Christian Theological Categories: An Investigation of Historical and Cultural Comparisons*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003.]