

罗明坚《天主圣教实录》 对创造本原论的阐讲及其启示

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

孙彩霞

SUN Caixia

作者简介

孙彩霞，河南大学比较文学与比较文化研究所副教授

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"

罗明坚 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 是明末首批入华耶稣会士之一, 1579 年抵澳门, 创办圣马丁讲道学校。1583 年他与利玛窦一起在肇庆建立中国内地首座耶稣会士住院。罗明坚耗时四年完成的《天主圣教实录》(1584) 为西方人最早用汉文所写教义纲要, 在西方汉学史上占有重要地位。

创造本原论可谓基督教神学的“首要原理”, 罗明坚也很重视对它的阐释。然而从阐释背景看, 经院哲学创造本原论本身即隐含了自然神学与启示神学、圣经传统与亚里士多德哲学等的根本矛盾, 这使得以理性论证创世本原显得无力; 从适应对象而言, 中国从来没有与基督教一致的创造主/被造物的二元论创世概念。因而, 罗明坚的阐释在中国引发了激烈论争, 其中的神学本土化与本色化、异质宗教交流困境等都值得我们深入研究。

一、枘凿不入：基督教创造本原论的论证困境 及在中国的适应难度

从公元初基督教产生至 16 世纪末罗明坚等来华, 历代神学家都希望以理性论证创世神学。但是创世神学的阐释只能属于神学范畴, 而非自然科学范畴, 正如托利弗·伯曼所说: “在《旧约》中, 创造世界是一件历史性的重大事件; 但它不属于任何(自然)科学的范畴。它不能构成对世界的最原始的解释(即宇宙进化论)……如果我们理解对《圣经》创世的笃信, 我们就必须找出《旧约》启示

的中心，我们对创世的信仰就是作为其最后的结论从启示中产生的。”^①

罗明坚带来的正是经院哲学的创世学说，它以运用理性形式、通过抽象烦琐的辩证方法论证信仰而著称，影响它的两大希腊传统又是两种相悖的宇宙论：其一是柏拉图的二元论创世观——可感世界是造物主“德穆革”将理念的形式拓印于质料之上而形成；其二是亚里士多德的物质主义宇宙论——从个别与一般之关系的认识论根源对理念论提出批评，以“四因”解释事物的形成。两者的影响既有先后之分——“在基督教教会创立基础的最初五个世纪里，柏拉图成为他们的哲学权威绝非偶然，到中世纪初柏拉图哲学出现明显的精神衰微，亚里士多德的权威随之增长也不是偶然的。”^②又有路径不同——“亚里士多德多次怀有与柏拉图相左的出发点，亚里士多德从物理学观点处理的问题，柏拉图则是以形而上学的方法处理的。”^③阿奎那的创世神学既坚持柏拉图影响下的奥古斯丁主义，又以亚里士多德哲学予以论证，因而隐含着极大的矛盾。对此，安东尼·肯尼评价说：“阿奎那相信，理性能够表明，世界是被创造出来的，虽不能表明世界在时间上曾有一个开端，因为世界本来也可以是始终存在的，尽管独立的理性表明了相反的情况。”^④阿奎那对上帝创世的论证只能诉诸信仰：“信仰高于理性，信仰得到了启示的真理和洞见，这是理性在没有帮助的情况下无法了解和发现

^① 托利弗·伯曼：《希伯来与希腊思想比较》，吴勇立译，上海：上海书店出版社，2007年，第228-229页。[Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, trans. WU Yongli (Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2007), 228-229.]

^② 同上，第55页。

^③ 同上，第231页。

^④ 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19页。[Anthony Kenny, *A kui na (Aquinas)*, trans. HUANG Yong (Beijing: China Social Sciences Press, 1987), 19.]

的。理性的作用在于根据启示的内容建造理论，探究启示的含义。”^① 罗明坚带来的正是隐藏了自然神学与启示神学、圣经传统与亚里士多德哲学等矛盾的创世本原论。

从适应对象看，中国从没有二元论创世概念。罗明坚说：“中国民族，不认识上主，以及原始的和最高的主因。他们把一切的一切，都归之于天，在他们的心意中，这是一种最高表现。他们把天看作父，一切的需要，都是由天所赐与的。”^② 罗明坚希望诉诸“人类之公师”^③，以自然理性的方式向中国人宣讲上帝乃万物本原。这样，中西宇宙生成思想的差异也彻底暴露，并引发激烈论争。

其间，中国的反应也是耶稣会士考量的重点。他们既要坚持基督教的唯一真教理念，又要调整自己以适应中国文化，因此中国民众的积极接受或消极拒绝也构成了耶稣会士调整阐释策略的维度。这样的文化互动促成了中西方对对方及各自宇宙论的新阐释。对中国基督徒而言，阐释基督福音既是一个生存问题，也是一个解释学问题。他们既用基督教文本解释中国典籍，也以中国典籍解释基督教文本，使两者互动与整合。对反教士来说，基督教创世本原论构成了对中国宇宙生成论的直接威胁，中国人被解释为诺亚的子孙，这是不可容忍的。因此，以中国典籍阐释基督教成为反教士的唯一态度。无论出身佛、道、儒，他们都希望将基督教的创世学说斥为异端或纳入中国宇宙生成体系。

^① 麦格拉思：《基督教概论》，马树林、孙毅译，北京：北京大学出版社，2003年，第185页。[Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, trans. MA Shulin and SUN Yi (Beijing: Peking University Press, 2003), 185.]

^② 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，萧浚华译，上海：商务印书馆，1937年，第191页。[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：《万物真原小引》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（第一卷），北京：北京大学宗教研究所，2000年，第6页。[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.] 本文所引耶稣会士汉文文献均出自该丛书，以下简称《汇编》。或有部分引文出自2003年版的《明末清初耶稣会思想文献汇编》，将另行标识。

因此,由首部汉文传教著作开启的围绕创世本原论的阐释与再阐释、正典与非正典、适应化与处境化^①等问题,便成为中西方文化冲突的一个本根问题,值得我们深入研究。

二、并不坚实的奠基:《天主圣教实录》 对创造本原论的阐释

《天主圣教实录》开篇以“天主”翻译“Deus”,提出创造的本原乃是基督教的至上神:“盖天地之先,本有一天主,制作乾坤人物,普世固当尊敬之。”^②接着叙述六日工程。谢和耐说,它是“大大简化了的《创世记》的故事中又搀和了亚里士多德的天文学观念”^③,“神意和亚里士多德‘自然位置’论混淆一起,也就是万物各顺其本性。各类生物及其灵魂都由神意规定而无变化”^④。罗明坚的论证确实综合了圣经传统与亚里士多德哲学,但也暴露了两者不可调和的矛盾。

《天主圣教实录》主要从上帝的存在和属性两方面阐释其为创造本原。

^① 参阅李炽昌:《跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究》,载《基督教文化学刊》第10辑,北京:中国人民大学出版社,2003年,第168-169页。[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 罗明坚:《天主圣教实录》,见《汇编》(第一卷),北京:北京大学宗教研究所,2000年,第9页。[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 谢和耐:《17世纪基督徒与中国人世界观之比较》,耿昇译,见安田朴、谢和耐:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,成都:巴蜀书社,1993年,第70页。[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 谢和耐:《中国人的智慧》,何高济译,上海:上海古籍出版社,2004年,第182页。[Jacques Gernet, *Chinese People's Wisdom*, trans. HE Gaoji (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2004), 182.]

（一）上帝的存在

基督教神学家大多从概念分析和经验事实两条路径证明上帝的存在。前者如安瑟尔谟的“先天证明”或称“本体论证明”；后者如安瑟尔谟的“后天证明”、彼得·郎巴德的“由受造物的绵延，可以认识主宰的永恒”、托马斯·阿奎那的五项证明等。经验事实路径的论证前提是上帝在大自然中启示了他的尊荣和奇妙：“诸天述说上帝的荣耀，穹苍传扬他的手段。”（诗篇 19:1）因此麦格拉思说：“创造的教义是关于上帝的自然知识的基础。如果是上帝创造了世界，那么在他的创造物中就可以找到上帝特殊作品的痕迹。正如艺术家与众不同的风格是其雕塑的证据，或者画家会在他的作品上签上他的名字，上帝的临在也是这样，在其创造物中可以找到。”^①为便于接受，《天主圣教实录》没有从概念分析，而是从经验事实方面作了论证。

1. 从万物秩序

罗明坚说：“譬有外国一人，游至中华，见其各处州县、府司、三院，承事一位人君，撑持掌握，故能如是之安泰。虽未常亲至京师，目见君王，然以理度之，诚知其有一位人君也。如此，乾坤之内，星高乎日，日高乎月，月高乎气，气浮于水，水行于地，地随四时而生花果草木。水养鱼虾，气育禽兽，月随潮水，日施光明。予忖度之，诚知天地之中必有一至尊无对之天主，行政施权。使无天主，焉能使四时而不乱哉？”^②

这是一种类比推理，由中国人熟悉的政治秩序引入自然万物的安排，最终推出天主对世界秩序的创造，其中运用了托马斯的第五项证明：“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

^① 麦格拉思：《基督教概论》，北京：北京大学出版社，2003年，第174页。

^② 罗明坚：《天主圣教实录》，见《汇编》（第一卷），北京：北京大学宗教研究所，2000年，第9-10页。

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。”^①人们感知大自然的秩序，这个秩序要求人们做出解释，秩序即能证明上帝的创造。

罗明坚承袭了托马斯的神学目的论，即通过事物的客观规律性或生命活动的自觉性来证明世界是一个有目的的活动机体，而这目的的确定者便是上帝。

2. 从万物造作

罗明坚说：“且物不能自成，楼台房屋不能自起，恒必成于良工之手。人必生于父母，鸟必出于其卵。知此，则知天地不能自成，必由于天主之制作可知矣。”^②

这里罗明坚运用了托马斯的两项证明。其中“且物不能自成，楼台房屋不能自起，恒必成于良工之手”采用的是第二项证明，即以亚里士多德的“四因说”推知任何事物都有形成的动力因，而最初的动力因是上帝。托马斯说：“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，总都是最后的原因的原因。如果去掉原因，也就会去掉结果。因此，在动力因中，如果没有第一个动力因（如果将动力因做无限制的推溯，就会成为这样情况），那就会没有中间的原因，也不会有最后的结果。这是显然不符合实际的。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。”^③罗明坚所说“人必生于父母，鸟必出于其卵。知此，则知天地不能自成，必由于天主之制作可知矣”采用的是托马斯的第三项证明，即上帝不仅自身具有必然性，还使其他事物得到各自的必然性。托马斯说：“……因此我们不能不承认有某一东西：它自身就具有自己的必然性，而不是有赖于其他事

^① 《西方哲学原著选读》(上)，北京：商务印书馆，1981年，第264页。[*Xi fang zhe xue yuan zhu xuan du*, vol. 1 (Beijing: Commercial Press, 1981), 264.]

^② 罗明坚：《天主圣教实录》，见《汇编》(第一卷)，北京：北京大学宗教研究所，2000年，第10页。

^③ 《西方哲学原著选读》(上)，北京：商务印书馆，1981年，第262页。

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。”^①与托马斯相比，罗明坚的证明要简单许多。

3. 从万物之护佑维持

罗明坚说：“诚如舟楫之渡江河，橈帆舵舵百物俱备，随水之上下，江海之浅深，风涛之或静、或涌而无损坏之忧者，则知一舟之中，必有掌驾良工，撑持掌握，乃能安渡。此固第三之喻理也。何况天地之间事物，如此其至众也。苟无一主，亦何以撑持掌握此天地万物哉？此余所以深知其定有一尊之天主也。”^②

这里运用的是类比，即通过工作认识上帝。阿奎那的第一项证明也是：“如果一事物本身在动，而又必受其他事物推动，那末其他事物又必定受另一其他事物推动，但我们在此决不能一个一个地推到无限。因为，这样就会既没有第一推动者，因此也会没有第二、第三推动者。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。”^③

同样是从动力因角度论证，但罗明坚与阿奎那有两点不同。其一，阿奎那是从潜能和现实转换的角度对运动做出解释，“在每一种变化中，都必定有一个变化的主体，它在开始时是潜在的，后来才变为现实的。”^④它的前提是亚里士多德对原因的分析：“所有的原因（包括固有的和偶然的）都既可以是潜能的也可以是现实的……那些现实上起着作用的特殊的原因，是和它们的效果同时存在同时消失的，例如这个正在治着病的医生和这个正在被治着病的病人，以及那个正在建造着房屋的工人和那个正在被建造着的房屋

^① 《西方哲学原著选读》(上)，第 263 页。

^② 罗明坚：《天主圣教实录》，见《汇编》(第一卷)，第 10 页。

^③ 《西方哲学原著选读》(上)，第 262 页。

^④ 安东尼·肯尼：《阿奎那》，第 68 页。

都同时存在同时消失；但是对于潜能的原因，情形并不总是如此——房屋和建筑工人并不同时消失。”^①罗明坚摒弃了潜能和现实的分析，采用直观的“风吹石动”、“星辰运转”等自然例证。其二，阿奎那把宇宙描绘成一个机械被动的系列，以逻辑的形式推出上帝存在，而罗明坚的论证少了运动的链条，只提供有一种有机的自然观，这样更便于中国人接受。

综合看来，罗明坚运用经验事实方面的类比论证，贡献是不容忽视的。不过，他用了两个颇多争议的比喻——“工匠”和“生育”，单方面地突出上帝对世界的超越性（“工匠”）或临在性（“生育”），含着“四因说”或“流溢说”的影子，都不能充分说明上帝的“从无创有”。并且，无论借助“第一动力因”还是万物秩序等，都不能弥合信仰与理性的鸿沟。这为争议埋下了伏笔。

（二）上帝的属性

上帝的属性包括自有永有、灵性、无限性、不变性、全智性、德性（慈爱、圣洁、公义），以及权能等。^②其中自有永有、全智性和权能涉及神对世界的创造。神的自有永有性表示，天地万物都有起源，但神是自有永有，永远存在的；全智性表示，神的智慧包罗万象，人只要对宇宙结构之奇妙稍有一些了解，就不得不承认造物主的创造；神的权能意谓，上帝是宇宙的创造者，并且统管万有，他的旨意乃是万物实现的最终原因。

《天主圣教实录》论到上帝的七种神性，其中三种涉及上帝为万物本原。

^① 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，1982年，第52页。[Aristotle, *Physics*, trans. ZHANG Zhuming (Beijing: Commercial Press, 1982), 52.]

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

1. 上帝出于恩典而创造

“且又甚嘉，而能施恩于人物。何以徵之？作之金石珠玉，作之草木花果，又作之诸般禽兽，而使之知觉运动。若夫作成人类，则又赋之灵魂、聪明、睿智，达事情，知物理，是以称其甚嘉也。”^①上帝创造世界的动因在基督教神学中有种种解释，如“为了实现‘爱’，为了‘施恩’，为了展示他的‘荣耀’等”^②。罗明坚强调的是恩典说。

2. 上帝以其全智赋予世界完美秩序

“且天主甚是灵通，何以知之？知其鱼游而处之水，鸟飞而处之木，走兽之类而置之山野，又明普世人心之善恶，是以称其灵通。”^③以上帝的全智性说明创造，同样的论据也曾被托马斯用来论证上帝的存在。

3. 上帝有大权能，故生养万物

“天主有甚权衡能干，而能宰制乾坤，生养人物？夫当世之王者，且能行政、平治天下，况天主乎？是以称其权衡能干。”^④天主的权能特别表现在“无为而成”：“又见天主无为而成。苟有作为，亦只成于须臾之间耳。若夫人之欲成一器，必赖良工精制而后成。若无良工，则不能以成其器。天主与世人，大是不同，是以无为而成也。”^⑤此处论证有两点失误：其一，借助“无为”表达“从无创有”是不妥当的。“无为”会令人误解为上帝创造的自由，不需费力。而“从无创有”强调的是上帝的全能，不借助任何质料和工具。两者并不等同。而况“无为”在中国思想中意义丰富，容易引起歧

^① 罗明坚：《天主圣教实录》，见《汇编》（第一卷），第11页。

^② 张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》，上海：上海人民出版社，2003年，第138页。[ZHANG Qingxiong, *Christian Theological Categories: An Investigation of Historical and Cultural Comparisons* (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003), 138.]

^③ 罗明坚：《天主圣教实录》，见《汇编》（第一卷），第12页。

^④ 同上。

^⑤ 同上。

义；其二，上帝的“从无创有”根本不同于工匠的制作，罗明坚将两者类比，容易出现混乱。

倒是中国基督徒杨廷筠的阐释更合乎基督教义原旨。他称：“天主不然，非有思，非无思，竭千圣智巧，不能穷其思，特不见其思之倪；非有为，非无为，合千圣之力量不尽其为，特不得其为之交。”^①它超越人类的语言和思维：“止可神会，难用舌传”^②，甚至不是理性能够说明：“夫造物化工，昭昭在人心目，何须诠解”^③。可以说，杨廷筠的这一界定已经接近中西方争议的中心，即理性不能论证上帝创世这一信仰。

从阐释方面看，罗明坚既考虑到中国情况，用了简洁易懂的经验事实阐释方法，但也出现了颇有争议的比喻，如“工匠”，使信仰与理性的矛盾凸显。从适应方面看，与利玛窦、艾儒略等的积极态度相比，罗明坚并未对中国文化做出足够妥协。除第一次把拉丁文的 *Deus* 译为“天主”外，罗明坚没有深入了解和适应中国宇宙论思想。可以说，在创世本原论的阐释中，罗明坚所奠定的基础并不坚实。

三、根柢性的悖谬：理性是否足够论证创造本原

罗明坚论证创造本原的理论根据是亚里士多德的“四因说”。利玛窦曾解释：“四者维何？有作者，有模者，有质者，有为者。夫作者，造其物而施之为物也；模者，状其物置之于本伦，别之于他类也；质者，物之本来体质所以受模者也；为者，定物之所向所用也。”^④“作者”、“模者”、“质者”、“为者”分别为亚里士多德所

^① 杨廷筠：《代疑篇》，见《汇编》（第三卷），第 18 页。

^② 同上。

^③ 同上。

^④ 利玛窦：《天主实义》，见《汇编》（第一卷），第 24 页。[Matteo Ricci, *Tian zhu shi yi*, quoted in *Hui bian*, vol. 1, 24.]

说的动力因、形式因、质料因和目的因。“四因说”也是后来耶稣会士论证万物本原的重要根据，然而，它能充分说明上帝为万物本原吗？这是问题的关键。

显然，阿奎那的多数论证都是沿着因果序列追溯到唯一的源头，并且认为它就是上帝。罗明坚削弱了逻辑形式，但继承了这一因果链条。但是，基督教神学发展史表明，阿奎那的方法隐含着许多矛盾。中世纪晚期的一些思想家，如邓斯·司各脱和奥康的威廉对阿奎那的论证提出了质疑。他们认为，如果能够证明因果序列确实在某处停止，阿奎那的论证才是有效的。但是，他没能证明这一点。另外，结论为什么是只有一位上帝？司各脱在《巴黎论著》引言中提出，如果自然哲学能够证明上帝存在，上帝存在就成了自然哲学的结论。如果形而上学不能按这种方式证明上帝存在，自然哲学就比形而上学优先了。因此，没有一门由自然获得的学科可以用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奥康的威廉认为，对被造物的思考和自然理性并不能证明上帝的存在，“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，阿奎那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，可是要达到信仰，仍然需要一个“神学的跳跃”，即证明这个创造者就是基督徒所信仰的上帝。从“第一推动者”到上帝的跳跃，只能依靠信仰。

^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。[WANG Jisheng, *Zhong xi zhu ming si xiang ming ti yao lan* (Shenyang: Liaoning Education Press, 1996), 1300.]

^② 同上，第1305页。

耶稣会士的论证无疑也需要这样的跳跃，这也恰恰构成了中西纷争的关键。可以说，罗明坚在这个问题上首开先河。那么，反教方是否注意到了传教士阐释中的这一漏洞呢？

四、未解之疑：传教士与反教方围绕创造本原的论争

反教方恰恰发现了基督教神学中理性与信仰的矛盾，并从此切入，展开了对创造本原论的颠覆。观点主要有三：

1. “第一因”可以无限追问

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？”^①这一点近似于司各脱提出的：如果能够证明因果序列确实在某处停止，阿奎那的论证才是有效的。

1659年，杨光先做《辟邪论上》也提出：“而所谓无始者，无其始也。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？而无始亦不得名天主矣。”^②

2. “第一因”的唯一性值得怀疑

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，

^① 钟始声：《辟邪集·天学再征》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（第五卷），北京：北京大学宗教研究所，2003年，第311页。[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 杨光先：《不得已·辟邪论上》，合肥：黄山书社，2000年，第18页。[YANG Guangxian, *Bu de yi · Pi xie lun*, vol. 1 (Hefei: Huangshan Press, 2000), 18.]

可乎？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？”^①这点类似于奥康的威廉提出的第二点：自然理性不能证明有唯一的上帝。由此看来，反教士的反驳已击中要害。

3. “天”非“天主”所造，“天主”仅是阴阳二气之一

罗明坚等将中国文献中多重意义的“天”进行缩小意义的阐释，只取其中自然物质的“天空”之意，将其解读为“天主”所造的“块然无知之物”。杨光先反驳说，“天”是阴阳二气的结合，具有化生本原意义：“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，焉能生万有哉？”而耶稣会士所崇奉的“天主”则为“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

中西双方都想将对方纳入自己的宇宙生成体系。传教士利类思也提出三方面的批驳：

(1) 以“四因说”论证二气不能自结撰以成天

“凡物受成之所以然有四端。曰质曰模曰造曰为。缺一不能成物……则在天之先。纵有二气。亦断不能自结撰而成天。必有所以造之者。”^③“二气”不能自结撰成物，又不能制作他物，因而不是万物本原。

(2) “二气”不是最初施动者，“天主”才是万物本原

^① 钟始声：《辟邪集·天学再征》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（第五卷），第302页。

^② 杨光先：《不得已·辟邪论上》，第17页。

^③ 利类思：《不得已辩》，见《汇编》（第二卷），第6页。[Luigi Buglio, *Bu de yi bian*, quoted in *Hui bian*, vol. 2, 6.]

“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。盖凡动因他动而动。必先有施动者。而后有受动……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。”^①利类思以“四因说”和“第一推动者”分析“二气”，抹杀了“二气”在中国思想中的创生意义。

(3) 否定中国“无始”的终极性

“盖无始者能生有始之物。安有生无始之无无始乎。况生于无无无始而至于无穷乎。不知有施生。然后有受生。既受生。必有始也。今谓无始受生于无无始。则仍有始也。何得谓无始乎。即如所云误谓无始受生。亦不能至于无穷极。”宣扬上帝为最初所以然，即 Being，它使万物获得存在：“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……正因天主无始。则惟天主可称有。而凡有。皆因天主有而有矣。”^②

基督教神学将世界的本原追溯至信仰意义上的上帝，这是二元论创世观，而中国对宇宙起源的终极解释是一元的“太极”或“理”、“气”等。杨光先将基督教之“无始”等同于中国之“无极”：“无始之名，窃吾儒无极而生太极之说。无极生太极，言理而不言事；苟以事言，则六合之外圣人存而不论，论则涉于诞矣。夫子之‘不语怪力乱神’，正为此也。”^③虽说是格义，但已接近本质同与异，即都在追求“第一因”，不过一个是上帝，一个是宇宙本身的大化运行。

^① 利类思：《不得已辩》，见《汇编》（第二卷），第7页。

^② 同上，第9-10页。

^③ 杨光先：《不得已·辟邪论上》，第17页。

五、融通是否可能：基督教与中国思想 在宇宙本原论上的同与异

无论中国思想还是基督教，人们对宇宙始源的设想都为太初混沌（chaos），这是两者比较的基础。

不同的是，在圣经中，“混沌”被上帝以言语划定为秩序井然的宇宙，创造主与被造物截然分开，以二元论的形式存在。而在中国，虽然原始儒家曾设想过“天”或“帝”为至上神，但并未发展其原始创生意义，倒是在另一条路径，即一元论的宇宙本原层面上发展出了丰富的对宇宙生成的解释。人们认为，“浑沌”不断实现同一性的分与合，万物因而生成。如《列子·天瑞》：“浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也；乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”^①可见，“浑沦”乃是气形质相浑未分之状态，其变为七、九，复变为一，终至发生形变，万物由此化生。

这种本质意义上的相异性又使得以基督教创造本原论阐释中国宇宙生成思想，存在明显的等适性问题。这是罗明坚及其他耶稣会士与反教士争论的症结。

结语

作为西方人写成的第一部汉文教义著作，罗明坚在创世本原论的阐释中做了许多有益尝试。他首次把 Deus 译为“天主”，明确提出“天非天主”。与利玛窦等相比，罗明坚的阐释更符合中国文化和基督教神学的本意。在论证方法上，罗明坚尽量采取自然神学而

^① 杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1979年，第6-8页。[YANG Bojun, *Lie zi ji shi* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1979), 6-8.]

非启示神学的方法,对于首次接触基督教的中国人来说比较容易理解。但罗明坚的阐释也隐含了诸多根柢性的矛盾。随着对中国文化的了解逐步加深,耶稣会士对创世神学的论证逐渐周密,对中国宇宙生成论的取舍也日益系统化和合目的性,但有关译名和礼仪等的争议也随之浮出水面。溯其根源,《天主圣教实录》中显露的矛盾早已预示了基督教神学在华阐释的困境,并暴露出宗教本土化与本色化等诸多问题。

明清中西交往的这段旧事启示我们,只有在宗教多元论下,宗教对话才真正成为可能。正如麦奎利所说:“对话要得以进行,有两项条件看来是必须的。第一,参加者必须有某种共同的基础,有某种互相的尊重,否则对话就不可能开始。第二,参加者也必须意识到彼此之间的分歧,否则就不需要进行对话。当然更不必说还必须要有开放性,有这样一种意愿,即不光要说,还要听,不光要教训对方,还要学习对方。”^①宗教多元论认为,没有一种历史上的宗教是绝对地真或绝对地假,所有宗教都具有平等的地位。^②对人类交往来说,“同中之异”要比“认同之同”更为重要,因为它试图成就几乎不可能成就的事情——将实际的不同阐明为具有本质的不同,又与我们已知的事物相似。其实,中国信徒早就有对“同中之异”的精彩说明,杨廷筠所谓“不同之同,乃为大同”与李之藻所谓“真同真异”正是宗教对话的正确途径。

^① 约翰·麦奎利:《世界宗教之间的对话》,何光沪译,载《基督教文化评论》第9辑,贵阳:贵州人民出版社,1999年,第23页。[John Macquarrie, “Interreligious Dialogue,” trans. HE Guanghu, in *Christian Culture Review*, vol. 9 (Guizhou: Guizhou People’s Press, 1999), 23.]

^② 参阅黄勇:《宗教多元论与宗教对话》,载《基督教文化评论》第9辑,贵阳:贵州人民出版社,1999年,第41页。[HUANG Yong, “Religious Pluralism and Interfaith Dialogue,” *Christian Culture Review*, vol. 9 (Guizhou: Guizhou People’s Press, 1999), 41.]

参考文献 [Bibliography]

中文文献 [Works in Chinese]

- 黄勇：《宗教多元论与宗教对话》，载《基督教文化评论》第9辑，贵阳：贵州人民出版社，1999年，第37-63页。[HUANG Yong. "Religious Pluralism and Interfaith Dialogue." In *Christian Culture Review*, vol. 9 (1999): 37-63.]
- 安东尼·肯尼：《阿奎那》，黄勇译，北京：中国社会科学出版社，1987年。[Kenny, Anthony. *A kui na (Aquinas)*. Translated by Huang Yong. Beijing: China Social Sciences Press, 1987.]
- 李炽昌：《跨文本阅读策略：明末中国基督徒著作研究》，载《基督教文化学刊》第10辑，北京：中国人民大学出版社，2003年，第165-187页。[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：《系统神学》，香港：基道出版社，1998年。[REN Yisa. *Systematic Theology*. Hong Kong: Logos Publishers, 1998.]
- 托利弗·伯曼：《希伯来与希腊思想比较》，吴勇立译，上海：上海书店出版社，2007年。[Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Translated by WU Yongli. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2007.]
- 谢和耐：《中国人的智慧》，何高济译，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.]
- 约翰·麦奎利：《世界宗教之间的对话》，何光沪译，载《基督教文化评论》第9辑，贵阳：贵州人民出版社，1999年，第22-36页。[Macquarrie, John. "Interreligious Dialogue." Translated by HE Guanghu. In *Christian Culture Review*, vol. 9 (1999): 22-36.]
- 张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》，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.]