



朱熹哲学中的天与上帝 ——兼评利玛窦的以耶解儒

桑靖宇

摘要：朱熹哲学中人格神的成分常被人们所忽略乃至否定，实际上他的天的三种含义中的“主宰天”即是对周初宗教的“上帝”的继承。朱熹的主宰天具有鲜明的内在性，这使其常被义理天和自然天所掩盖。然而，朱熹仍承认神人间的人格性的交流和沟通，但由于“绝地天通”的神权垄断，这主要是通过孔子信仰的中介来实现。利玛窦虽然看到了主宰天、义理天和自然天的不同，但他将儒家的主宰天、上帝等同于基督教的上帝，无疑犯了简单化的错误。

关键词：主宰天；上帝；天地之心；孔子信仰

长期以来，朱熹理学被认为是无神论的哲学体系，或充其量是一种无神论的宗教，其思想中人格神的成分被人们所普遍忽略乃至否定。明代来华传教士利玛窦的古儒、今儒（程朱理学）之分，及其对后者的无神论指责，无疑加深了这一倾向。究其原因，很大程度上在于朱熹被认为是忠实地继承了程颐的自然主义的天道观。实际上，作为中国传统思想集大成者的朱熹并没有局限于程颐理学，他还将周初的人格神的宗教观纳入自身体系之内。正如徐复观在《程朱异同》一文中所指出的：“二程只认定现世的一重世界，而朱元晦却承认了现世上面或后面的二重世界，所以对鬼神也采取了不同的态度。”^①然而，朱熹对其人格神思想甚少正面论述，其相关言论也颇为隐晦而零散，致使后人多有误会。本文试图初步对此加以扼要的还原和重构。

一、主宰天的人格性

在《朱子语类》卷一，有一段关于天的经典对话：“又问经传中‘天’字。曰：‘要人自看得分晓，也有说苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时。’”在此朱熹明确指出天有三个含义，其中第一种含义“苍苍者”，是指自然天，第三种含义是指义理天（太极、天理），这是很明显的，但第二种含义“主宰者”却需要进一步解释。紧靠着此段对话之前，《朱子语类》还记载了朱熹的如下言论：“苍苍之谓天。运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者，又不可。这里要人见得。”可见，所谓“主宰者”即自然天的主宰，朱熹在此一方面反对民间信仰中过度的神人同形同性的最高神，如玉皇大帝之类，另一方面又明确主张有一主宰者存在。但这到底是什么呢？

当代杰出的朱熹学者钱穆的解读颇具代表性，在其巨著《朱子新学案》中引了朱熹的一段类似的话：“其体即谓之天，其主宰即谓之帝。如父子有亲，君臣有义，虽是理如此，亦

^① 徐复观：《中国思想史论续集》，上海书店出版社 2004 年，第 405～406 页。

须是上面有个道理教如此始得。但非如道家说真有个三清大帝着衣服如此坐耳。”钱穆解释道：“其体谓之天，此指气。其主宰谓之帝，则指理。”^①秦家懿在谈到朱熹的天的三种含义时，也认为“这个主宰者应该用‘理’这个术语来理解。这就是说理被当做天的主宰”^②。这种解释看似合理，却存在着如下的困难：其一，将主宰天化解为义理天，实际上取消了天的第二种含义；其二，所谓“主宰”是强调积极、能动的力量，理虽然对气具有某种范导作用，但众所周知，朱熹认为“理却无情意、无计度、无造作”（《朱子语类》卷一），气强理弱，理是很难成为真正意义的主宰者的。其三，在钱穆的引文中，朱熹提出“其主宰即谓之帝”，钱穆却径直将“帝”等同于“理”，这是缺乏根据的。

钱穆本人也意识到以理为主宰的困难：“抑朱子直至晚年，其心中似不认为此宇宙此自然界可以全凭一理字而更无主宰。因理之为名，仅一静辞，非动辞。只能限制一切，却不能指导鼓舞一切。故在理之上，似仍须一主宰，始可弥此缺憾。然朱子于此，亦终不曾做一肯定语为此问题做解答。若定要朱子为此问题肯定作一解答，则朱子之意，实似谓天地并无主宰，乃须人来作为天地之主宰。”^③不得已之下，钱穆只好找人来作为天的主宰。这一解释实际上更接近于心学思想，而与朱熹主宰天的原意相去甚远。钱穆之所以陷入这种困境显然是由于他将朱熹的宗教观与二程的自然主义等同起来，而不愿承认朱熹的主宰天、“帝”实际上就是周初的作为人格神的“天”或“上帝”^④。

前面引文中所说的“说天有个人在那里批判罪恶，固不可”、“但非如道家说真有个三清大帝着衣服如此坐耳”，经常被认为是朱熹否定人格神为主宰天的理由。但是，实际上朱熹所反对的毋宁是民间信仰中过度的神人同形同性论，以及对人格神的祈福、谄媚的庸俗化，而非反对人格神本身。《敬斋箴》的首句“正其衣冠，尊其瞻视；潜心以居，对越上帝”清楚地表明了朱熹日常生活中对作为主宰天的上帝的临在的敬畏和虔诚。其实，只要没有成见作梗，我们可以在朱熹的著述尤其是在他对《诗经》、《尚书》等古籍的解读中发现不少他相信作为人格神的主宰天的存在的明证。例如，在《诗集传》中朱熹对《诗经·大雅》的“文王陟降，在帝左右”解释如下：“盖以文王之神在天，一升一降，无时不在上帝之左右，是以子孙蒙其福泽，而君有天下也。”^⑤甚至对于姜嫄履上帝足迹而生周始祖后稷之类的神奇传说，朱熹也力排众议，视之为真实：“问‘履帝武敏’。曰：此亦不知其何如，但诗中有此语。自欧公不信祥瑞，故后人才见说祥瑞，皆辟之。若如后世所谓祥瑞，固多伪妄。然岂可因后世之伪妄，而并真实者皆以为无乎。‘凤鸟不至，河不出图’，不成亦以为非？”（《朱子语类》卷八十一）。从常理看，姜嫄生后稷之类的传说当然荒诞不经，但从宗教的角度视之，这并不比玛利亚童贞生耶稣更不可信。朱熹思想中浓厚的人格神的宗教维度于此可见一斑。

二、上帝与天地之心

在朱熹的思想体系中还有个重要的概念是与作为主宰天的上帝密切相关的，甚至在某种意义上两者具有同一性，这就是“天地之心”。所谓“天地”也就是自然之天，而“心”在朱熹的思想中有主宰之意，因而“天地之心”也就是天地之主宰，即主宰天。

《朱子语类》卷一记载道：“问：‘天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？’曰：‘心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。’”又问：“此‘心’字与‘帝’字相似否？”曰：“‘人’字似‘天’字，‘心’字似‘帝’字。”此段话有两点值得注意：其一，朱熹暗示天地之心作为主宰者即是“帝”；其二，“然所谓主宰者，即是理也”很容易让人认为朱熹主张天地之心即是理，但这样一来无异于将超然的、静态的理等同于能动的心，这是朱熹思想体系所不能接受的。实际上朱熹的意思是说，天地之心遵循理而非任意的意志来主宰万物，非指理本身直接来主宰。

① 钱穆：《朱子新学案》第1册，台湾三民书局1971年，第369页。

② 秦家懿：《朱熹的宗教思想》，厦门大学出版社2010年，第74页。

③ 《朱子新学案》第1册，第371页。

④ 学识渊博的钱穆之所以犯这种错误很可能还出于某种有意无意的“为贤者讳”的心态。鉴于现代中国盛行的是崇尚科学、反对宗教信仰的文化思潮，作为弘扬朱子学的主要学者，钱穆很自然地试图把朱熹思想阐释得更“理性”、更容易为现代中国人所接受。

⑤ 《朱子全书》第1册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年，第652页。

作为上帝的“天地之心”是个很奇特的概念,这表明朱熹的上帝不是基督教的那种从虚无中创造世界的绝对的超越者,而是与自然紧密地联系,就像是心灵对于身体一样。这颇类似于柏拉图 and 斯多亚派的“世界灵魂”。然而,与西方的心物二元论不同的是,在朱熹那里,心、物只是同一个东西“气”的不同表现而已,所谓“心者,气之精爽”(《朱子语类》卷五)。这使得朱熹的上帝与自然之间的关系显得异常的亲密无间,他只是气的最纯粹、最微妙的表现,却也因而展示出高深莫测、粹然至善的人格神的特征,能主宰天地万物,就像人心能主宰身体一样。

朱熹认为,上帝之气不仅最为纯粹,而且具有永恒性。他说道:“天曰神、地曰示者,盖其气未尝或息也。人鬼则其气有所归矣。”(《朱子语类》卷九十九)因此,在谈到祭祀的对象时,朱熹认为天神、地祇必是实有的,而人鬼则未必实有,因为人死之后,时间一长恐其气已散尽。《朱子语类》卷三记载:“用之云:‘人之祷天地山川,是以我之有感彼之有。子孙之祭先祖,是以我之有感他之无。’曰:‘神祇之气常屈伸而不已,人鬼之气则消散而无余矣。其消散亦有久速之异。’”值得说明的是,朱熹的人格神不只是上帝,而是以上帝为首的一个复杂的神谱系统,包括日月之神、山川之神、门神、灶神等。然而,人们常认为朱熹的鬼神只是阴阳二气的功能、运行,否认其人格性的存在。但这种自然主义的鬼神观与朱熹本人的宗教经验是不符的。陈荣捷在《朱子之宗教实践》一文中较详细地记述了朱熹生活中的各种宗教活动,包括任地方官时屡次遇大旱而虔诚祈雨的经历。如1179年南康旱情紧急,朱熹在勤于政事的同时,不断地向山川之神虔诚祈雨。其中一份祈雨文如下:“大王若哀其迫切,赦其前愆,有以惠绥之,则三日之内,熹等斋宿,以俟休命。三日而不应,则是大王终弃绝之。熹等退而恐惧,以待诛殛,不敢复进而祷矣。”^①朱熹焦急迫切、诚惶诚恐之情跃然纸上,所幸的是,次日即天降甘霖,旱情得解。如果朱熹的鬼神只是人们通常所理解的“二气之良能”的话,那么朱熹的至诚祈雨就完全不可理喻了。由此类推,作为众神之首的主宰天、上帝的人格性可谓昭然若揭。

在朱熹看来,天地之心最重要的特性是其创造性,“某谓天地别无勾当,只是以生物为心。一元之气,运转流通,略无停间,只是生出许多万物而已”(《朱子语类》卷一)。不过,朱熹对天地之心或上帝创造性的理解非常复杂而独特,现从以下几方面来进行扼要的分析。

其一,这种创造是生生不息的。“天地以生物为心,……亘古亘今,生生不穷”(《朱子语类》卷五十三)。与张载强调气只有聚散而无生灭不同,朱熹认为只有上帝(抑或还有其他神灵)之气是永恒的,而被造之物的气则有生有灭,甚至整个物质世界都会被毁坏而重归混沌,因而,上帝的创造不是一次性的,而是生生不息的,否则世界迟早会空无一物。有意思的是,由此出发,朱熹批评了佛教的轮回观,认为这破坏了天生生不息的创造性。“释氏谓人死为鬼,鬼复为人。如此则天地间只是许多人来来去去,更不由造化,生生都废,却无是理也”(《朱子语类》卷三)。

其二,这种创造具有某种内在性和自然性。《仁说》的开头如下:“天地以生物为心者也,而人物之生,又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德,虽其总摄贯通,无所不备,然一言以蔽之,则曰仁而已矣。”^②即天地之心在某种意义上内在于他的创造物之中,因为他把自身的本质规定——创造性或仁赋予了他们,也就是说,被造物并非是消极的,而是通过自身的创造性活动体现着天的创造性。朱熹的神学因此而表现出独特的泛神论的色彩,主宰天和自然天达到了某种统一。

朱熹还由此谈到易引起误解的天地有心、无心的问题。“万物生长,是天地无心时。枯槁欲生,是天地有心时”(《朱子语类》卷一)。此处所指的并非天地之心是否存在的问题,而是天地之心的创造性是否显著易见。“盖万物生时,此心非不可见也,但天地之心悉已布散丛杂,无非此理呈现,倒多了难见。若会看者能于此观之,则所见无非天地之心矣。唯是复时,万物皆未生,只有一个天地之心昭然著见在这里,所以易见也”(《朱子语类》卷七十一)。所谓无心,实际是天地之心的创造性与万物创造性(生意)的统一,而有心,则指天地之心的创造性毕竟高于万物,生生不息,毫不间断,当万物萧条时,就自然彰显出来。

①《朱子全书》第24册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年,第4042页。

②《朱子全书》第23册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年,第3279页。

从神学的角度看,天地的这种有心、无心又与上帝是否干涉世界相关。就无心而言,上帝的意志(天意、天命)通过世界的自然运动体现出来,他自身是超然无为的。就有心而言,上帝以某种超自然的方式,直接介入世界的运作,以扬善惩恶。一般而言,朱熹更注重的是前者,即强调天意与自然、人事的一致。朱熹著作中的那些反对将天理解为人格神的论述大多是指此而言。但如前所述,朱熹也承认在某些特殊情况下天意直接的超自然干涉。也正因此,上帝的人格性才充分地表现出来。

其三,这种创造具有道德上的至善性。在朱熹看来,虽然万事万物均以天理、仁为本性,但万物由于气禀所限,人更有着自由意志,可为物欲所蔽,所以仁性往往被遮掩。而由于作为天地之心的上帝其气最为纯粹,仁性、天理在上帝那里得到了完美的显现(发见),他也因此具有了全善性。“又问:‘如何见天地之情?’曰:‘人正大,便也见得天地之情正大。天地只是正大,未尝有些子邪处,未尝有些子小处’”(《朱子语类》卷四)。由此出发,朱熹将创造与仁等同起来,如前引《仁说》中所言。

这里似乎引出了“神正论”的问题:既然上帝是全善的,那么他的创造物也应是完善的,何以世间有那么多缺陷和罪恶?对基督教而言,这始终是个难题。然而,在朱熹的思想中,却并不真正存在这种“神正论”的困难。他的上帝并非像基督教的上帝那样是全知、全能的、超越的他者,而是内在于世界中的最高存在。作为天理的完美显现,他当然是全善的,却非全能。世间的缺陷,则是源于气禀的局限,对此朱熹既不归咎于天,也不乞灵于天,而是极力强调人的参赞天地化育之功。

三、人与上帝的沟通

朱熹思想中虽确实具有人格神的上帝观念,但并未发展出一套类似西方有神论的以上帝为核心的信仰宗教。其原因主要有如下几方面。

第一,朱熹的主宰天、自然天、义理天含义固然不同,但却紧密地统一在一起。“天固是理,然苍苍在上者亦是天,在上而有主宰者亦是天,各随他所说。……所说不同,又却只是一个。知其同,不妨其为异。知其异,不害其为同”(《朱子语类》卷七十九)。就主宰天而言,其意志和行为一般来说就体现在自然天的阴阳二气的屈伸消长中。即使是其超自然的干涉,也必遵循义理天道德律的扬善惩恶。因此,在某种意义上主宰天可归结于自然天和义理天之中。实际上朱熹的哲学体系也正是以义理天和自然天为中心的,主宰天则隐藏于二者的阴影之中。

第二,死后的救赎是信仰宗教产生的最大动因之一,然而朱熹基于被造物之气终将消散的理论,大体上倾向于否定灵魂不朽,死后的救赎也就无从谈起。从而,朱熹的上帝也就失去了普通宗教中上帝最重要的救赎功能,而更多地表现为超然的存在。

第三,朱熹重视的是现世的救赎,即回复人本有的光明的德性(“明明德”),而这有赖于人自身的道德教化,上帝对此也不能代劳。“盖人之所以为人,道之所以为道,圣人之所以为教,无不本于天而备于我”(《中庸章句集注》)。从道德教化出发,朱熹更重视的是作为道德律之源的义理天,以及人本身的刚健有为,自强不息。主宰天虽是人的创造者也只能退居其次,他作为天理的完美体现只能给人以鼓舞和激励,却不能替代人去完成这种自我实现。

由以上几点可知,作为上帝的主宰天不可能在朱熹思想体系中占有显著的重要地位,而不得不常常隐藏乃至消融于义理天和自然天之中,这也正是孔子以来儒学重人事而轻鬼神、未知生焉知死的人文主义精神的根本特征。然而这并不意味着朱熹完全抹杀了主宰天的独立性,完全拒绝人与上帝之间的某种人格性的关联,这突出地表现在祭天上。祭天时的极尽虔诚、行礼如仪如果不预设人格神的上帝的存在和神之间的人格性的交流,那是不可设想的。但朱熹所继承的西周宗教传统中的等级制的政治神学将这种人神间的感格仅限于帝王,“所谓来格,亦略有些神底意思。以我之精神感彼之精神,盖谓此也。祭祀之礼全是如此。且‘天子祭天地,诸侯祭山川,大夫祭五祀’,皆是自家精神抵当得他过,方能感召得他来。如诸侯祭天地,大夫祭山川,便没意思了”(《朱子语类》卷三)。在这种等级制政治神学之下,至于普通人则只能祭祀先祖和低级的神灵了,而没有与上帝和高等的圣灵直接沟通的资格。

朱熹作为西周宗教传统的继承者当然不可能去反对这种“绝地天通”的政治神学结构,但他也未完

全满足于心性修养的“心与理一”，他的宗教情感指向了一个特别的方向，即孔子信仰或圣人崇拜。黄榦《朱子行状》记载：“其闲居也，未明而起，深衣幅巾方履，拜于家庙以及先圣。……其祭也，事无巨细，必诚必敬。稍不如仪，则终日不乐，已祭无违礼，则油然而喜”^①。陈荣捷在《朱子的宗教实践》一文中指出：“朱子与孔子之关系，不止在道统之传，而亦在情感之厚。其祭礼禀告先圣，匪徒公事例行或树立传统，而实自少对孔子早已向往，发生情感上之关系。故一生事业，必告先圣。”^②可见，朱熹对孔子的情感已远非学术传承上的敬仰而已，只有宗教徒对其教主的虔信才可比拟。

因此，与陆王学派主张圣人易为不同，朱熹则强调圣人不可企及的伟大，甚至在某种意义上比之上帝也不遑多让：“天只生得许多人物，与你许多道理。然天却自做不得，所以生得圣人人为之修道立教，以教化百姓，所谓‘裁成天地之道，辅相天地之宜’是也。盖天做不得底，却须圣人为他做也。”（《朱子语类》卷十四）也就是说，只有圣人出现于世，上帝的创造才算完备，人的现世救赎才有可能。他更把圣人与天理等同起来：“苏子由云：‘学圣人不如学道’。不知道便是无躯壳的圣人，圣人便是有躯壳的道，如何将做两个事物看。”（《朱子语类》卷十四）朱熹关于义理天（道）、主宰天以及圣人之间关系的论述，很容易使人联想到佛教关于佛法报化三身的思想以及基督教圣父、圣灵、圣子三位一体的观念。考虑到朱熹坚信“天命玄鸟，降而生商”以及姜嫄履帝迹而生后稷这类神奇传说的真实性，也许这类联想并非没有道理。这样一来，以孔子为代表的圣人，在某种意义上就成了人与上帝间的中介，神人之间人格性的交流也就突破了“绝地天通”的神权垄断，而获得了普世性。只是这种神人交流并非像西方有神论宗教那样具有根本的重要性，而是起着对人的道德修养的激励和完善的作用。

在《大学章句集注·序》中，朱熹明确地阐述了主宰天与圣人之间的密切关系：“盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜，所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也。”在圣人的谱系中，孔子显得非常独特。时代的衰落，虽使得圣王一体、道统与治统的合一不再可能，但这无损于孔子的伟大与神圣，“若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者”（《中庸章句集注·序》）。在朱熹看来，孔子虽一介士人，但他在心性修养、文化教育上的巨大成就使其反位居尧舜这些圣王之上。这一思想在政治哲学上是意义重大的。如余英时所指出：“‘以天下为己任’的名言恰好可以用来概括宋代士大夫的基本特征。……他们已隐然以政治主体自待，所以才能如此毫不迟疑地把建立秩序的重任放在自己的肩上。”^③朱熹在国家祭祀宗教之外推崇孔子信仰，可说是其自觉的政治主体意识在宗教上的具体表现。

四、对利玛窦以耶解儒的回应

众所周知，利玛窦在《天主实义》中指责以朱熹为代表的宋明理学遗忘了古代儒学中人格神的上帝，从而陷入了无神论，并认为古代儒学的人格神与基督教的上帝是一致的。通过前面的论述可知，利玛窦的这两个论断都失之片面，具有浓厚的“格义”色彩。然而，他的相关论述和分析仍不乏令人启发之处。下面将简述利玛窦对太极思想的批评和他儒耶汇通的上帝观，并从朱熹的思想出发作出回应。

在《天主实义》第二篇“解释世人何以错认天主”中，利玛窦批评宋明理学的理、太极不能成为“物之主宰”、“万物之原”，其理由可简单地归结为以下几点。其一，利氏从理不能离气独存出发，认为理比物等级要低，不可能为万物之原。他说道：“若太极者，止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣，盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心，或在事物。……据此两端，则理固依赖，奚得为物原乎？二者皆物后，而后岂先者之原？”^④利氏从亚里士多德主义的“实体—属性”思想出发，认为前者能自立，后者则依附于前者。而太极、理作为不能自立的依赖者，属于“属

①朱熹：《朱子全书》第27册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年，第561页。

②陈荣捷：《朱学论集》，华东师范大学出版社2007年，第121页。

③余英时：《朱熹的历史世界》上册，三联书店2004年，第6页。

④《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年，第18页。

性”范畴,不可能成为万物的本源,否则将导致重重矛盾:“且其初无一物之先,渠言必有理存焉。夫理在何处? 依属何物乎? 依赖之情,不能自立。故无自立者以为之托,则依赖者了无矣。如曰赖空虚耳,恐空虚非足赖者,理将不免于偃坠也。”^①

其二,利氏从“理无动静”出发,否认理能产生万物。他说道:“试问盘古之前,既有理在,何故闲空不动而生物乎? 其后谁从激之使动? 况理本无动静。况自动乎? 如曰昔不生物,后乃愿生物,则理岂有意乎? 何以有欲生物,有欲不生物乎?”^②即创造属动,无动静之理何以能创造呢?

其三,利氏从“理无灵觉”出发,否认理能创造含灵之物。“又问,理者灵觉否? 明义否? 如灵觉、明义,则属鬼神之类,何谓之太极、谓之理也? 如否,则上帝、鬼神、夫人之灵觉由谁得之乎? 彼理者,以己之所无,不得施之于物以为之有也。理无灵觉,则不能生灵生觉。”^③在利氏看来,“理无灵觉”意味着理是混沌、低级之物,不可能产生高级的灵觉之物。

利氏的以上批评虽然具有浓厚的将亚里士多德的实体一属性理论强加在理学之上的“格义”色彩,没有意识到理学独特的“既内在又超越”的有机论思维模式,但无可否认,如前所述,在朱熹理学思想中,义理天(太极、理)与主宰天(上帝、天地之心)虽然紧密联系,但却本质不同,不容将两者混同起来。就此而言,利氏的批评并非毫无道理。

利氏在将宋明理学定性为无神论之后,声称“吾天主,乃古经书所称上帝也……历观古书,而知上帝与天主,特异以名也”^④。关于上帝与太极、天理的关系,利氏说道:“造物之功盛也,其中固有枢纽矣。然此为天主所立者。物之无原之原者,不可以理、以太极当之。”^⑤即太极、天理为上帝所创造出的原理、规则(即枢纽),以用来统御万事万物的运行。它本身并无独立性,不能成为万物之原。只有上帝、天主才是真正的第一因、“无原之原”。

在《天主实义》中利氏还尤其强调作为主宰天的上帝与作为自然天的天地的本质区别。他指出:“苍苍有形之天,有九重之析分,乌得为一尊也。上帝索之无形,又何以形之谓乎? ……智者乃能推见至隐,视此天地高广之行,而遂知有天主主宰其间,故肃心持志,以尊无形之先天。孰指兹苍苍之天,而为钦崇乎?”^⑥即自然天是有形体的物质,而上帝则是无形的精神,是有形之天的主宰,两者是完全不同的。

利氏将主宰天(上帝)、义理天(天理、太极)与自然天(天地)进行严格区分,是有其一定的道理的。然而,他却(可能是有意)犯了简单化的错误,认为儒学只要承认有人格神的主宰天的存在,就和基督教相一致了。由前面的论述可知,朱熹是承认主宰天的上帝的独立地位的,然而朱熹对于主宰天与义理天、自然天的关系的理解与基督教义相去甚远。其一,朱熹认为义理天对主宰天具有逻辑上的优先性,即上帝不但不能创造天理,而且必须遵循天理。正是对天理的完美遵循,才表现出上帝的至善。这是利氏意志主义的全能上帝观所难以接受的。其二,在朱熹看来,上帝作为最精微的气固然是精神性的存在,但与基督教上帝作为高高在上的超越世界的绝对他者不同的是,朱熹的上帝仍然是世界之浑然之气的一部分,与世界紧紧地联系在一起。

毋庸置疑,是朱熹的上帝,而非利氏的上帝,更符合先秦儒家古籍的思想。利氏仅因先秦典籍中有个人格神的天,就将之等同于基督教的上帝,这显然忽视了中西文化在宗教、哲学上的重大差异。

●作者简介:桑靖宇,武汉大学哲学学院教授,哲学博士;湖北 武汉 430072。

●基金项目:武汉大学“70后”学者学术发展计划之“跨文化哲学文本书写与哲学学科重建”项目

●责任编辑:涂文迁

①《利玛窦中文著译集》,第18页。

②《利玛窦中文著译集》,第18页。

③《利玛窦中文著译集》,第19页。

④《利玛窦中文著译集》,第21页。

⑤《利玛窦中文著译集》,第20页。

⑥《利玛窦中文著译集》,第22页。