

# 理雅各的儒教一神论

王 辉

---

理雅各以系统译介儒教经典而成为 19 世纪欧洲汉学之权威。他认为儒教是信仰真正上帝 (God) 之宗教, 应由基督教补充与完成。本文分析理氏著译中有关中国上帝崇拜之论述, 孔子宗教品格与形象之变化, 以及理氏对儒教宗教性的判定, 藉此对理氏儒教研究中基督教意识形态与传教动机的介入与影响作出反思。

关键词: 理雅各 儒教 孔子 上帝 基督教意识形态 传教动机

作者王辉, 1971 年生, 深圳大学外国语学院副教授, 博士。

---

理雅各 (James Legge, 1815-1897) 是英国伦敦会遣华传教士, 亦被视为 19 世纪欧洲汉学的最大权威。理氏儒教观之形成, 有一渐进之过程。现有文献表明, 在执教牛津之前, 理氏并未使用儒教 (Confucianism)<sup>①</sup> 一词。但他后来所谓“儒教”, 却是将此前所发明的中国古代宗教与孔孟学说加以整合而来, 理氏对孔子的看法, 亦因此整合而发生变化。因此, 考察理氏的儒教观, 需要将其早期论述纳入研究视野。

## 一、中国古代宗教上帝 (God)<sup>②</sup> 崇拜的论定

理氏对中国宗教的兴趣, 源于新教传教士的译名之争。圣经中 Elohim/Theos/God 之中译, 理雅各起初主张“神”, 1848 年转而主张“上帝”, 美国的文惠廉 (William Boone) 则反其道而行。二人论战的焦点, 在于中国人是否有最高神、唯一神之概念可资利用。文惠廉以为, 中国人之“上帝”, 不过是诸神之中的主神而已, 并非万物之创造者。而且道教崇拜多位上帝, 宋儒又将上帝解释为天理, 或流于多神, 或迹近无神, 不可采用。“神”作为中国人对神祇 (gods) 之通名, 则可加以改造利用, 传达基督教的一神观念。理雅各则以为, “神”一词多义, 兼指精神与灵魂, 不可用来翻译 God 或 god。中文里表达最高存有 (Supreme Being) 概念的是“帝”、“上帝”或“天帝”。“上帝”之名, 虽为五方上帝以及道教玉皇上帝、玄天上帝、元天上帝等偶像所僭用而

---

<sup>①</sup> 英文 Confucianism 一词, 可译为儒教、儒学、孔教、孔学等。本文译作儒教, 是因应理氏儒教观而来, 但儒教之名, 自有渊源, 本身并不含宗教判定之意味。

<sup>②</sup> “上帝”一词, 今天已经成为 God 的标准译名, 但在漫长的译名之争中却饱受争议。本文使用“上帝 (God)”表示理氏所理解的基督教 God 观念, 若未在括弧内补加 God 一词, 则“上帝”表示中国固有之上帝观念。

流于多神崇拜，但可以为唯一真正之上帝(God)耶和華奪回。首次加入譯名之爭的理雅各，對中國經書尚無深入研究，在文獻佐證上完全依賴同一派系的麥都思(Walter Medhurst)。他主張“上帝”為 God 的對應觀念，但并不否認中國宗教為多神崇拜。<sup>①</sup>

1852 年，理氏針對文惠廉的駁論，發表長文“中國人的上帝(God)與鬼神觀”，對此前觀點加以辯護與修正，明確提出，“中國人認識真正的上帝(God)，他們所崇拜的最高存有，與我們所崇拜的是同一實體。”<sup>②</sup> 他廣泛收集涉及“上帝”的中國文獻，考察其中的“上帝”是否能，而且只能用英文中的 God 加以替代，抑或，經書中有关“上帝”的種種屬性，是否僅僅適用於耶和華。

除與文惠廉就《周易》之宇宙觀各執一詞外，<sup>③</sup>理氏並未從其它經典中發掘更多的佐證。他接受文氏挑戰，轉而從歷史文獻中尋找中國宗教之實錄，遂有《大明會典》中一帝崇拜之發現。理氏全文翻譯出明代皇帝郊祭上帝的祈禱文，<sup>④</sup>指出：上帝是至高無上的，眾神<sup>⑤</sup>只是他的“陪列”與屬下；皇帝對上帝俯首稱臣，卻可以指揮群神；上帝“立天立地立人，”是萬物的創生者，證明了上帝的至高無上与肇造萬物，理氏自信的宣稱：“基督教世界都會同意我的觀點：‘這位上帝就是我們的 God’。”<sup>⑥</sup>

理氏將皇帝郊祭上帝稱為中國的國教(the State Religion of China)，据此駁斥宋儒的上帝觀。他宣稱：“中國的宗教、中國人的常識都會對宋儒的奇思異想加以否定。中國人并不知道那無意志、無計劃、無作為的理，他們知道有一位發布命令、肇造萬物、主宰一切的上帝。”<sup>⑦</sup>

然而，欲將明清的一元上帝崇拜奉為中國國教之正統，則無法回避秦漢以來的多元上帝崇拜。理氏根據明清史料及《資治通鑑》中的一些記載，認為五帝崇拜始於漢文帝，是受道教影響而誤入歧途。“漢以前之宗教與典籍，絕無五帝之說。”<sup>⑧</sup> 換言之，由漢至宋長達 12 世紀的多元上帝崇拜，只是對一神教傳統的背叛，是“中國歷史上的

<sup>①</sup> 參見 James Legge, An Argument for 上帝(Shang Te) as the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos in the Chinese Language, Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1848. 該文 41 頁明確提及“中國人的多神信仰”。

<sup>②</sup> James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852, p. 23. 文中所有中文翻譯均為筆者所譯。

<sup>③</sup> 理氏與當時諸多傳教士一樣，以為《周易》是中國最古之書，1865 年翻譯《尚書》時始覺其誤，故後期論證上帝信仰，常舉詩、書，鮮及易。文惠廉認為《周易》之宇宙觀是天地化生萬物，理氏則從《易傳·說卦》“帝出乎震”一段看出上帝創生、主宰萬物。《周易》初為卜筮之書，既含有原始的宗教觀，又發展出自然主義的宇宙觀。傳教士各執一端為說，皆失之偏頗。

<sup>④</sup> *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, pp. 25-36.

<sup>⑤</sup> 理氏否定“神”之“神格”，不承認他們是 Gods, gods, 或 deities，認為“神”只是想象中的精神存在(spiritual beings)，受上帝驅使，故祭祀神鬼並不影響把中國宗教定位為一神(帝)教。文惠廉等傳教士則認為，“神”作為崇拜對象，自然具備神格，故中國宗教為多神教。有關明代皇帝祭祀天地群神之性質，亦多有爭論。

<sup>⑥</sup> *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, p. 31.

<sup>⑦</sup> 同上書，頁 32。

<sup>⑧</sup> 同上書，頁 47。

黑暗时代”。<sup>①</sup>明代的宗教改革，才是向传统回归。

汉唐国教既属堕落，作为正统的一神国教之渊源何在？理氏认为，作为民族国家信仰的上帝崇拜可以上溯到远古：“他们（中国人）的宗教仍同四千年前一样，虽非纯正的一神教，但无疑是一神教，他们崇拜的上帝，从其属性判定，就是我们崇拜的 God。”<sup>②</sup>

古籍中有关上帝崇拜的最早记载，是《尚书·舜典》中舜“肆类于上帝、禋于六宗，望于山川，遍于群神”。理氏认为舜的统治始于公元前 2230 年，故有“四千年”上帝崇拜之说。舜又是传说中的圣王，故其上帝崇拜被确定为国家民族之信仰。

然而虞舜并非中国历史的源头，理氏将上帝崇拜继续向前推进。他认为，舜同时祭祀山川群神，纯正的一神教传统当时已经败坏（corrupted）：

遗憾的是，舜未能更好的继承传统。不过，他将至高无上的上帝（God）与其它神祇一起崇拜，只是证明了，诺亚家族中流徙到中国的这一支，与更靠近原居留地的那几支一样，都会犯错误。<sup>③</sup>

可见，理氏所谓中国纯粹一神信仰的源头，其实设定在圣经的传说之中。其一神论的判定，显然受到基督教意识形态的影响，有先下结论、再作求证之嫌疑。

1860 至 1872 年，理氏系统研究、翻译中国经书，先后译出四书与五经中的《诗经》、《尚书》、《春秋》。他从《诗经》、《尚书》中找到大量涉及上帝的语句，证明上帝具有“人格意志（personality）、至高无上（supremacy）、独一无二（unity）”。<sup>④</sup>但诗、书中并没有上帝造生万物、先万物而自有（self-existent）的证据，理氏遂自将上帝译作 God，引致不少传教士的非议。

1877 年，理氏在提交上海传教士大会的论文《儒教与基督教之关系》中，明确宣称：“中国经典中的帝与上帝就是 God，我们的 God，真正的 God。”<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits, p. 46.

<sup>②</sup> 同上书，页 33。

<sup>③</sup> 同上书，页 56。

<sup>④</sup> James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 3, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960 (1865), p. 193.

<sup>⑤</sup> James Legge, “Confucianism in Relation to Christianity” (pamphlet), Shanghai: Kelly and Walsh, 1877, p. 3. 理氏多次明言“上帝”就是基督教的“God”，具有明显的误导作用，对于挑战者关于“上帝”与“耶和华”是否同一存有（Being）的质问，迟至 1880 年才有正面回应。理氏的观点其实是，中国古人因自然神启（natural revelation）而获致 God 观念，名之为“帝”，或称之为“上帝”，以强调其至高无上，后来又将“天”神化，表达同一观念。理氏认为“帝”、“上帝”、“天”表达的都是对同一存有，即基督教上帝（God）的概念性认识，只是中国人还未意识到这一点，对上帝（God）独立存在（self-existent，“耶和华”即表达此意）、三位一体、道成肉身等属性尚缺乏认识，需要获得“神启”（special revelation）的基督教补充、增进他们的理解。这也正是理氏以耶补儒策略的基础。参见 James Legge, “A Letter To Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation into English of the Chinese Terms Ti and Shang Ti in Reply to a Letter to Him by ‘Inquirer’ in the Chinese Recorder and Missionary Journal for May-June, 1880” (Pamphlet), London: Trübner, 1880. 理氏这一看法，得到湛约翰（John Chalmers）、艾约瑟（Joseph Edkins）、花之安（Ernst Faber）、欧德理（Ernest Eitel）及其主持的《中国评论》（*The China Review*）支持，但受到文惠廉、Robert Nelson 等传教士、A. P. Happer 及其编辑的

1880年，理氏试图从字源学的角度推测史前时代中国人的信仰。他认为，“天”由“一”、“大”构成，是以广大无垠表示物质之天。天空之广阔继而唤醒初民的“神圣意识”(sensus numinous)，促使他们用“天”来表达“主宰”之观念。<sup>①</sup>“帝”的字源不明，理氏未做任何分析，便认定其原初意义亦为“主宰”(lordship and governor)，并且断言：“‘帝’字形成伊始，便是(主宰之)天的人格名(personal name)。”<sup>②</sup>在理氏看来，“天”、“帝”自初民开始即指“主宰”，前者强调其权柄大能，后者显示其人格意志。“天”“帝”异名同实，在经书中交替出现，彼此的关联“使中国宗教中的一神崇拜始终凸显，确保‘帝’之名未被滥用。”<sup>③</sup>换言之，“天”的独一性确保了“帝”的独一无二，“帝”的人格性确保了“天”的神性义。

理氏的字源分析，显然只是推测，甚或虚晃一枪，背后的神学预设显而易见，但他却以不容置疑的口吻宣称：

原始汉字表明，中国的先民与创立者信仰至高无上、独一无二的上帝(God)。

毫无疑问，上帝(God)是中国人最初的崇拜对象，在一段时期内很可能还是唯一的崇拜对象。<sup>④</sup>

就这样，理氏将一神信仰推到了中华民族的源头，为中国确立起一以贯之的“神统”。在理氏的表述中，上帝崇拜既是“古代中国人的宗教”或“中国古代宗教”，<sup>⑤</sup>又是“中国最古老的国家宗教”或“中国的国教”。<sup>⑥</sup>在不少地方，理氏直接称之为“中国宗教”。<sup>⑦</sup>

应当指出，理氏大体能够区分学术与信仰，注重文献研究，对中国经典中的宗教材

---

《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)之猛烈抨击。比较宗教学之父缪勒赞同理氏观点：“(中国人)所知的上帝(God)就是我们所知的上帝(God)，尽管他们的表述还很无力，他们的崇拜远非纯粹。”Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, New York: Arno Press, 1978 (1873), p. 191.

<sup>①</sup> 理氏此说，本之《说文》：“天，颠也，至高无上，从一大”。但他未能理解“颠”是指人的头顶(段注：“颠者，人之顶也”)。甲骨文中的字形已经证实这一点。陈咏明指出，“天”字在商代主要是头顶之义，或为“大”的异体字，并不表示天空，而天神之引申义，最早可能出现于商末，至西周始与“帝”同时出现，表主宰之义。见陈咏明：《儒学与中国宗教传统》，北京：宗教文化出版社，2003，页68-75。理雅各试图将“天”之神性义推至汉字源头，只能视为想象。

<sup>②</sup> James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, London: Hodder and Stoughton, 1880, p. 10. 传教士湛约翰将“帝”拆解为“大”、“丨”(统治)、“冫”(天)、冂(地)，得出“帝”之字源义即统治天地的伟大主宰之结论，极尽想象与附会之能事。理雅各认为这种解读“非常聪明，但不能令人完全信服”。James Legge, *The Sacred Books of China*, part 1, Oxford: Clarendon Press, 1879, p. xxiv-xxv. 这里可以看出理氏的矛盾心态，一方面不满索隐附会，注重文献证据，一方面受其传教动机驱使，也会在证据不足的情况下作出有违实证方法之断言。

<sup>③</sup> 同上书，页11。

<sup>④</sup> 同上书，页69。

<sup>⑤</sup> 同上书，页11。

<sup>⑥</sup> 同上书，页122, 123。

<sup>⑦</sup> 同上书，页52, 98, 101。另见 *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, 页47。

料和以帝王为代表的国家宗教活动有深入系统的梳理,尤其是《明会典》等历史材料的发现,使其关于中国一神崇拜的论断,较之生活在明末而且专注于向皇室、士大夫传教的利玛窦之论证更为有力。如果说利玛窦最早在经书中发现了上帝,理氏则进一步从明清史料中证实了皇室的上帝崇拜。他关于明清国家宗教的论断无疑是先驱性的,欧德理称之为“理雅各教授对汉学研究的最大贡献”。<sup>①</sup>

但不可否认,当理雅各试图将《诗经》、《尚书》中的上帝观念以及明清皇帝的上帝崇拜构建为中国亘古以来一以贯之的传统时,其论证明显失之粗疏,而且忽视了大量反面材料。他以明代祭祀文证明上帝是造物主,由此证成《诗经》、《尚书》中的“上帝”即是基督教的 God,显然有违历史理性。<sup>②</sup>他一反自己对《尚书》中上古记载的怀疑,将国家上帝崇拜推至虞舜时代,又凭借高度主观的字源猜想,将上帝观念推进到伏羲以前,足以显示,理氏并不满足于在商周明清发现上帝,而是急于为中华帝国在源头上确立起一元上帝信仰。<sup>③</sup>理氏关于中国上古信仰的论断,作为一种猜想或者假说,未尝不可备为一说。但他却以强烈的自信,将猜想迳直表述为事实。个中原因,既有基督教意识形态对其理解的制约作用,又与其传教策略不无关系。

理氏的传教方案,首先是要唤醒中国人对一元上帝、灵魂、来世之信仰,再以基督教教义去补充、完成之。在中国的黄金古代“发现”一神信仰,对于批判汉唐宋元的多帝崇拜,以及作为国家意识形态的无神论宋明理学,实在是难得的利器。向严守夷夏之辨,信而好古的中国人传教,理氏的策略,确实高于同侪一筹。这一点在理氏的儒教观中也有明显的体现。

## 二、儒教与孔子形象的变化

理氏 1877 年以前的著译,并不见儒教(Confucianism)一词。他就“译名之争”发表的两篇长文,仅仅偶尔提及孔子。孔子与中国古代宗教或国教中的“神统”,似乎并没有太大的关系。理氏译注《中国经典》,卷首均有对相关经书详细的介绍与评论,

<sup>①</sup> Ernest Eitel, “Review of ‘The Religions of China’”, *The China Review* 9:1 (1880), p 44.

<sup>②</sup> 儒经及商代宗教中“上帝”的本质,迄今众说纷纭,或以为自然神,或以为祖先神。陈咏明认为,商人崇拜的主神上帝是一多元系统,“不止有一个上帝或帝”。见陈咏明:《儒学与中国宗教传统》,北京:宗教文化出版社,2003年,第32页。

<sup>③</sup> 理氏相信尧舜为历史人物,是“最早移居中国之民的首领”,但认为《尚书》中有关他们的记载多为“传说”。又说,“试图超越《尚书》的记载,将中国历史向前追溯许多世纪,以至伏羲的时代,是荒唐无稽的。”谈及《尚书》中舜祭祀上帝的记载,理氏写道,“我并不认为这些段落是舜的行为之实录,但作为《尚书》的编纂者认为舜在其所处时代应有之作为,它们是有价值的。”参见 James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 3, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960 (1865), pp. 80, 193. 理氏若坚持此审慎观点,则不应断然将上帝崇拜推至舜的时代,更不会对 1880 年忽然相信伏羲造字,将上帝崇拜推至 5000 年前。事实上,理氏 1882 年《周易》译本“引言”中再次表示怀疑伏羲为历史人物,不能确定中国历史有 5200 年之久。见 James Legge, *The Sacred Books of China*, part 2, Oxford: Clarendon Press, 1882, p.40.

但儒教并未作为一个整体受到评介，这应当也是 Confucianism 一词晚出的原因。

1861 年出版的《中国经典》第一卷之绪论中，有对孔子及其学说与影响的介绍，其中第六小节评论孔子的宗教性格，指出孔子缺乏宗教关怀与精神信仰，但并非反对宗教。在理氏看来，孔子“不臆测万物的创造或毁灭，不揣度人类的起源与来世，”<sup>①</sup> 不谈论怪力乱神，在终极问题上保持沉默，是他的无知与不幸，也是他的务实与谨慎，不应受到指责。但在他所熟知的问题，即中国古代的信仰问题上，孔子有两点不及古人。其一，有关上帝（God）称谓，《诗经》、《尚书》中大量使用其人格名（personal name）“帝”或“上帝”，《论语》中的孔子却只使用非人格的“天”，其影响所及，非但“不利于中国人纯正宗教情感之发展”，而且“开启了中世纪与近世儒者（关于‘天’）之妄想”，后者“将上帝（God）解释为理或自然之道”，陷于无神论的泥淖。<sup>②</sup> 其二，孔子“敬鬼神而远之”，对祭祀鬼神采取实用主义与形式主义的态度，并非真的相信，且在此问题上对弟子刻意隐瞒与回避，缺乏诚信。孔子的不真诚，恰恰又是宗教冷漠（un-religion）的自然结果。理氏 1861 年对孔子的负面评价，宗教因素当是最重要的考量：

我长期研究他的为人和学说，但不能认为他是伟人。他比同时代的官员和士子高明，但并未超前于他的时代。他没能发明任何普世关心的问题，没有推进宗教信仰，不同情进步。他发挥过很好的影响，但这影响就要减小。我认为，这个国家对他的信仰很快就会大面积消失。<sup>③</sup>

饶有意味的是，1893 年理雅各修订此书，结论却变成了：

对他的为人和学说研究越久，我就越敬佩他。他非常伟大，对中国人的影响总体来说十分有益，他的教诲对于我们这些基督的门徒也不无裨益。<sup>④</sup>

理氏对孔子的评价转趋正面，并非完全如他所说，是因为研究与理解的深入所致。内中的蹊跷，其实与其儒教观有莫大的关系。<sup>⑤</sup>

1877 年，理氏在“儒教与基督教之关系”一文中，首次用到“儒教”（Confucianism）一词。他认为，儒教就是“所谓儒家经典——五经，尤其是四书的学说。”<sup>⑥</sup> 当《诗经》、《尚书》等古代典籍在理雅各的视域中由“中国经典”转变为“儒家经典”时，这些文献中的宗教记载也就顺理成章地成了“儒教”关于上帝与鬼神的重

<sup>①</sup> James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Hong Kong: At the Author's, 1861, p. 98.

<sup>②</sup> 同上书，页 100, 101。理雅各与耶稣会士一样，认为理学家是无神论者，但他指出，“朱熹的判断力常常摆脱其哲学之束缚，他的很多言论是地道的有神论。” *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, p. 17.

<sup>③</sup> James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Hong Kong: At the Author's, 1861, p. 113.

<sup>④</sup> James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1 (Revised 2<sup>nd</sup> edition), Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960 (1893), p. 111.

<sup>⑤</sup> 费乐仁（Lauren Pfister）教授认为，理雅各对孔子评价之转变，系出真诚，并非“掩饰深层传教动机的意识形态把戏”。见 Lauren Pfister, “Some New Dimensions in the Study of the Works of James Legge (1815-1897): Part II”, *Sino-Western Cultural Relations Journal* 13 (1991), p. 48. 笔者以为，理氏之真诚无可怀疑，但其宗教比较始终服务于传教策略之厘定，他对孔子之重估，宜在此背景下加以考察。

<sup>⑥</sup> Confucianism in Relation to Christianity, p. 2.

要教条。当理氏“发现”的崇拜一元上帝之古代信仰成为以孔子（Confucius）命名的“儒教”（Confucianism）之最重要信条时，孔子的宗教性格自然需要重新诠释。正是在这一背景之下，孔子由一位“缺乏宗教情怀”、避而不谈“上帝”的世俗圣人，突然转化为上帝（God）的使者和中国一神信仰的保护人：

我赞同并且相信这样一种说法，孔子——还有其他人，此处不列——是上帝（God）派遣来教导中国人民的。……上帝（God）眷顾他们，是要通过他们，让数以百万计的中国人保持对上帝（God）有所了解。<sup>①</sup>

删定六经，述而不作的孔子，作为黄金古代一帝信仰的保存者，成为理氏推行适应性传教策略的统战对象。<sup>②</sup>理氏呼吁传教士将孔子作为“引导中国人走向耶稣的教师”，“善用儒家学说中的真与善，帮助中国人认识基督教。”他指出，传教士“越是能避免驾着马车在夫子墓地上横冲直撞，就越有希望早日看到耶稣君临中国人的心灵。”<sup>③</sup>

随着孔子宗教地位的确定，理氏对孔子的伦理学说，尤其是孔子的金律，有了更为正面的评价，孔子的历史地位也得以提升：

如果要为人类的圣哲与恩人建立纪念堂，则在孔子的雕像下，应当刻上《论语》第15篇第23章中他与子贡的对话。<sup>④</sup>

如果说1877年的这篇论文中理雅各并未明确说明儒教是宗教，<sup>⑤</sup>两年后他开始将儒家经典作为“中国圣书”（*The Sacred Books of China*）向西方译介，使儒教与世界其他主要的“圣书宗教”（Book Religions）等量齐观，显然已经确定了其宗教属性。<sup>⑥</sup>

在《中国的宗教》（1880）一书中，理氏界定“儒教”：“首先是指中国的古代宗

<sup>①</sup> Confucianism in Relation to Christianity, p.10, 11.

<sup>②</sup> 应当说，理氏并非像索隐派传教士一样刻意附会。他既认定中国人之“天”与“上帝”和 Elohim/Theos/God 诸概念所指为同一真神，则怀有深刻天命意识与使命感的孔子，自然也就成为这唯一上帝（God）的使者了。非独孔子，其他古代圣人亦然。《尚书》中不是说，“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”吗？后世的基督徒也常有类似的看法。例如著名华人神学家赵振宸就认为，“中国有很多圣贤与英杰都曾以某种方式与上帝（God）相遇”，并且追问，“谁敢断言，激励这些圣人（孔子，孟子，荀子等等）的，不正是我们的上帝（God）——我们的主耶稣——的圣灵？”（T. C. Chao, “Revelation”, *The Authority of the Faith*, vol.1, Oxford: Oxford University Press, 1939, p. 46.）虽然如此，理氏1852年已经相信上帝与 God 为同一“存有”，1861年还在批评孔子宗教意识淡漠，1877年才作出这番推论，正是他对反省、调整传教策略的迫切性之认识使然。

<sup>③</sup> 同上书，页11，12。

<sup>④</sup> 同上书，页9-10。所指对话见于《论语·卫灵公》：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎？己所不欲，勿施于人。’”

<sup>⑤</sup> Girardot 认为理氏文中讨论的儒教的三个因素——上帝与鬼神崇拜，人性与来世，人伦与道德，其实已经是理氏从新教背景出发对宗教要素的最低界定。参见 Norman Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley: University of California Press, 2003, 页221。此书629页注97指出，理氏使用 Confucianism 一词，实际上已经将儒教作为宗教看待。

<sup>⑥</sup> 为突出儒经的“宗教性”，理氏《中国圣书》第一册仅选译《诗经》中具有宗教意味的部分，《尚书》中具宗教因素的段落也以星号突出显示。

教，其次是那位伟大哲人（孔子）对它所作的发明或变更。”<sup>①</sup> 在理氏的视域中，儒教的核心就是崇拜一元上帝的古代宗教。书中关于儒教的两个演讲，四分之三的篇幅即在于此。相形之下，孔子及其观点被淡化处理，似乎只是为了避免出现“《哈姆雷特》剧不见哈姆雷特出场”<sup>②</sup>的尴尬。在理氏看来，孔子并未“改动或变更古代宗教”，<sup>③</sup> 他的作用只是守护与传承。为与孔子的“宗教师”（religious teacher）<sup>④</sup>身份相一致，理氏将其 1861 年指责孔子“宗教冷漠”的两项证据作了重新诠释：孔子谈“天”而不言“帝”，是因为上帝崇拜乃帝王之特权，孔子作为臣民，不愿口称“上帝”之名，他所谓的“天”，实则便是具备人格之主宰；至于“敬鬼神而远之”，则是告诫弟子防止祖先崇拜与鬼神崇拜的流弊。<sup>⑤</sup>《中庸》中所引孔子之言“郊社之礼，所以祀上帝也”，在理氏看来，是孔子卫护一神信仰最重要的言论，也是理氏批判多帝崇拜与自然崇拜的有力武器。孔子述而不作，有功于传统，但他本人不应当成为崇拜对象：

孔子很伟大，很了不起。但他发现并尽力传承的（古代）宗教，比他更伟大，更了不起。<sup>⑥</sup>

1886 年的一篇布道中，理氏称孔子为“我师”，耶稣为“我主我师”，显示出基督徒也可以向孔子学习，但信仰与最高真理，则必须归于耶稣。<sup>⑦</sup>

理氏 1892 年的论文《圣人孔子与中国的宗教》，开篇即反驳两种观点，其一认为中国的国教创始于孔子。其二认为孔子学说纯属道德范畴而无宗教因素。理氏指出，道德之源在于上帝，成汤有“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷惟后”之说（《尚书·汤诰》），周武王有“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”（《尚书·泰誓》）之说，表明中国人相信，君主与圣贤乃是奉上帝之命施行统治与教化。孔子之道亦具足宗教品格。子思所谓“天命之谓性，率性之为道，修道之谓教”（《中庸》），说明道德教化根于本性，而本性乃上天亦即上帝所赋。率性修道即是实践天命，遵从上帝的命令。理氏认为，孔子谈及“天”时充满虔敬与恭顺，如“不怨天，不尤人。知我者，其天乎！”即是显例。因此，孔子道德伦理学说的“深层根基”，乃是他所继承并传述的古代宗教。确定了孔子及其学说的宗教品格之后，理氏对孔子的评价也愈加正面：

孔子的出现诚为中国历史上划时代的事件。中国历史悠久，人口众多，必然有

<sup>①</sup> The Religions of China, p. 4.

<sup>②</sup> 同上书，页 123。

<sup>③</sup> 同上书，页 137。

<sup>④</sup> 同上书，页 4。

<sup>⑤</sup> 同上书，页 140-141。类似的诠释，亦见于理氏为 Chambers Encyclopedia（1888）撰写的“孔子”词条，以及其文章“Confucius the Sage, and the Religion of China”，收入 *Religious Systems of The World* (London: Swan Sonnenschein, 1892) 一书。

<sup>⑥</sup> 同上书，页 149。

<sup>⑦</sup> James Legge, “The Bearing of Our Knowledge of Comparative Religion on Christian Missions,” p.10. 转引自 Lauren Pfister, “Discovering Monotheistic Metaphysics”, *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, Albany: SUNNY Press, 1999, pp. 235-236.



不少优长之处。这些优点与长处，主要归功于孔子。中国的政治、社会与道德，均依赖于圣人的学说得以形成。如果孔子之教能够独尊，中国的情况会更好一些。但道教与佛教的杂草分别于孔子生前及一世纪便开始滋蔓。<sup>①</sup>

值得注意的是，理雅各此文虽然强调孔子的道德学说与中国宗教之传承关系，但并未将二者统合起来，以“儒教”名之。谈及对中国社会的贡献，理氏显然比以前更能欣赏孔子学说之作用，而不再坚持狭隘的宗教决定论。

### 三、传教士视域、意识形态与宗教研究

传教士制造的种种中国形象，固然可以作为我们反观自身颇为有益的“第三只眼”，不无借鉴作用；但传教士汉学中体现出的文化殖民心态，以及意识形态对学术研究之强力介入，亦需要反思与警醒。无论是耶稣会士还是新教传教士，但凡具备学术倾向者，都对中国宗教表现出浓厚的兴趣。其目的，或为圣名翻译，欲求贴切有效之中文传达基督教之上帝（God）观念；或为知己知彼，了解传教对象之信仰，做到有的放矢，有破有立。他们阅读、诠释中国经典，关注的焦点常常是其中的宗教因素：上帝、鬼神、祖先崇拜、宗教仪式、天的属性，等等，提出的问题也带有强烈的西方中心主义和基督教中心主义的色彩：中国人信仰是一神教，多神教，自然宗教，还是无神论？上帝与诸神是主从关系还是平行关系？上帝是真神还是邪神？祖先崇拜是否偶像崇拜？中国人是否相信灵魂与来世？常被中国学者指责为“伪问题”，剔除这些问题背后的宗教霸权与征服心态，传教士的“伪问题”，也推进了我们对传统多角度理解。

儒教和儒家经典在中华帝国的至尊地位，使得传教士对中国宗教的关怀常常聚焦在儒教是否宗教这一问题上。理雅各对这一问题还是比较审慎。他在1852年即已确信中国有一元上帝崇拜之传统，但迟至1877年才将“中国古代宗教”纳入儒教的范围，这一转变，既有其合理性，也有不少问题。其合理性，在于看到了儒教与古代宗教的传承关系。事实上，理氏正是在儒家经典中发现了上帝信仰，则传述六经之孔子，视为此传统之保存者与延续人，不能算作牵强。即便在宋明理学贵为国家意识形态的明清时代，儒者也是帝王祭祀天地活动的参与者与组织者。这说明儒教并非毫无宗教因素的纯粹伦理教化之学。理雅各研究之贡献，在于揭示出儒教中通常被遮蔽的对于上帝或神性义之天的信仰。这一信仰或许只是上古信仰之残存，或许为帝王所垄断而不能深入民间，或许与儒教的主流思想不无龃龉，但它毕竟存在着。认识这一点，有助于我们更好地理解儒教传统之复杂性与多面相。

问题是，理氏关于儒教之论断，过分夸大与凸显儒教的宗教面，走向了简单化的另一极。孔子对于上古宗教传统，固然有传承之处，但亦有转折之义，关注的焦点由天道转向人道，因此才有了人的觉醒与哲学的突破。《论语》中的“天”，有好几处可

<sup>①</sup> James Legge, "Confucius the Sage, and the Religion of China", in *Religious Systems of the World*, London: Swan Sonnenschein, 1892, p. 75.

作神性义的解读，<sup>①</sup>但孔子毕竟不语怪力乱神，罕言性与天道，抱持“未知生，焉知死”的现实关怀，将其定位为“宗教师”，显然难以服人。理氏对孔子宗教人格之判定，始而以为“宗教冷感”，终而以为一神传统之守护人，转折十分突兀，却拿不出新的佐证，只能视为诠释者传教策略使然。理氏对儒教的界定与介绍，颇有蹊跷之处：向上可涵盖古代宗教，向下却止于孔孟，将汉儒的“六天六气”说、宋儒的理气说，秦汉唐宋的多帝崇拜，均视为对儒教传统之背叛与败坏，断然加以摒弃。从当代批评理论之角度看，理氏此举，可称为定义或命名的政治。通过此一定义，理氏将复杂多维的儒教传统简化为上帝信仰及神启道德，为其适应性、包容性传教策略提供理论依据。他将《诗经》、《尚书》中的上帝观念以及明清帝王的上帝崇拜无限夸大，表述为中国人一以贯之的“神统”，正是要借助黄金古代之威力，解构儒教的历史发展，否定宋明理学的形上学建构，引导中国人回到上帝信仰之“原点”，进而接受基督教的补充与完成，拥抱关于上帝（God）更全面之“真理”。这种传教式宗教研究，颇有文化殖民主义的味道。<sup>②</sup>

较之一味攻击“异教”的保守派传教士，他更能理解儒教，尤其是孔孟之道的价值；但也因为固执这一发现，夸大这一发现，使他不能对儒教的历史发展作同情之了解，不能理解儒教，尤其是宋明理学中开发出的另一种宗教性。究其原因，实在是囿于基督教诠释框架与神学信仰之影响，对文化和宗教意义上的他者，抱持唯我独真之传教士心态。

（责任编辑 辛 岩）

<sup>①</sup> 关于《论语》中“天”的意义，参见李杜：《中西哲学思想中的天道与上帝》，台北：联经出版事业公司，1978，第58至65页；傅佩荣：《儒道天论发微》，台北：台湾学生书局，1985，第107至114页。

<sup>②</sup> 儒教若接受基督教的“补充”与“完成”，结果必然是为后者所“替代”，至多保留一些与基督教教义不相冲突之特色而已。正是在此意义上，19世纪的传教活动可视为文化帝国主义或文化殖民主义。Richard King 对19世纪宗教研究中的东方主义、殖民主义话语有深刻之反思，参见 Richard King, *Orientalism and Religion*, London and New York: Routledge, 1999. 与“去经典化”，参见 Wang Hui, “A Postcolonial Perspective on James Legge’s Confucian Translation: Focusing on the *Zhongyong*”, PhD dissertation, Hong Kong Baptist University, 2006.