

林乐知中西会通的上帝观研究*

黄丁 阮筠茜**

【摘要】相较于只是借助中国传统文化的某些概念来格义基督教之上帝的做法,林乐知从当时中国的具体处境出发,建构既不违背基督教教义,又契合中国实践的上帝观。因此,林乐知的上帝观既是契理契机的,又是中西会通的。具体而言,林乐知的上帝是一位司职创世,且将中国传统的伦理精神如“敬”“孝”等融入创世过程中的上帝;林乐知的上帝还是一位“合乎中道”、主张“政教分离”和努力推动社会革新的现代社会之象征的上帝;为推动科学技术在中国的展开,林乐知的上帝还是一位作为格物之动力因的上帝。无论是创造主的形象,还是现代社会之象征的形象,抑或格物之动力因的形象,都是林乐知始终将中国的具体国情或中国传统文化与基督教进行深度融合而建构出来的。

【关键词】林乐知;中西会通;创造主;革新;格物

如果传教士偏执于对其所崇拜的“上帝”做完全基于教义的理解,那么其所理解的“上帝”就会如林乐知抵华早期所采用的传教方式一样,以致无法获得中国民众的倾心。于是,林乐知相应地拓展了“上帝”的内涵。在回答何谓上帝的问题时,林乐知说道:“人生有三大伦焉。一曰神,一曰人,一曰物。自古迄今,由中暨外,不论智愚贤否,欲阐发教化之大旨……凡视而不见,听而不闻,无方体,无穷尽者,则曰神。神也者,尊居人上者也。”^①并指出“神”“人”“物”均对应着不同的“伦”,如其所总结的“其教也分天人物三伦,以贯彻乎上中下三等。上焉者,

* 本文系暨南大学中华文化港澳台及海外传承传播协同创新中心 2023 年资助项目“林乐知中西文明交流互鉴思想研究:基于《奥古斯丁》的研究”(JNXT2023007)阶段性成果。

** 黄丁,暨南大学哲学研究所副教授;阮筠茜,暨南大学哲学研究所硕士研究生。

① Young J. Allen 林乐知,《险语对下之上》[Straight Talk for a Dangerous Time (Part 1 of Lower Volume)],于《万国公报》[The Review of the Times],1896 年第 86 期[1896, Issue 86]。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

则曰天伦,使人知上有赏善罚恶之上帝,民乃勉为善而不敢为恶。民乃勉为善不敢为恶,斯实泰西所以勃兴之纲纪,万万不可忽视者也”^①。可见,林乐知是基于创造论和伦理学来言说“上帝”,认为祂司职人间善恶的赏罚,且分别对应着一种伦理。既如此,那么阐释林乐知的上帝观就需从如下三重关系中综合考察:上帝与人(物)、人与人、人与物。这就意味着,林乐知认为上帝融摄于世界之中,并成为世界的原初动力和最终目标,即林氏的上帝是历史主义的上帝。那这样的上帝与中国有何相关?对此,林乐知说道:“基督教以天为主,乃天所传之教,非人所遇之教也,无一人不在天之下,即无一人不在教之中。”^②也就是说,基督教是以“天”为崇拜对象,且只要认为没有人不在“天”之下生活,那么便包括中国人在内的所有人都在“教”内。如此,林乐知便将基督教之“上帝”拉近了与中国人的距离,尤其是破除了中国知识分子心中基督教是洋教的固有观念。^③然而,综览林乐知所有的论著,其并没有专门研究上帝观的系统神学著作。关于林乐知上帝观的研究基本付之阙如,最多是在阐释林乐知的儒耶对话思想、译论和社会事工中有些许涉及。鉴于此,笔者在尽可能搜罗散布在林乐知众多著述中有关“上帝”论述的基础上,详细阐释林乐知所建构的既符合正统基督教教义又能拉近中国人心理距离的上帝观。

一、作为创造主的上帝

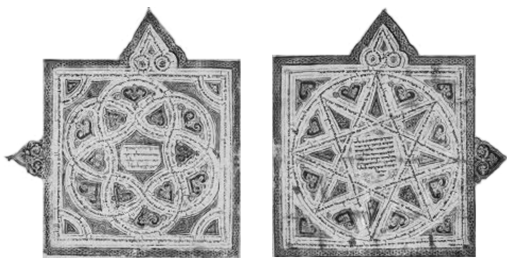
关于上帝,林乐知说道:“夫所谓天道之学者,果何学哉?试即最重者言之。造人物者必有主。苟无主焉,譬之水无源,木无本矣。而所谓主者,则独一无二也。何以知其独一无二也?仰关于天,以天文表明之,一理也;俯察万物,以格致推勘之,一理也;极万国之人,而课以当行之事,一理也。既理无二致,即无二主,有明证矣……非人能自主,造万物者主也。不观当然之理乎?孝悌忠信,礼义廉耻,皆理也。天下皆同也。而主持此理者,即造人物之主耳。”^④透过上文论述,

① Young J. Allen 林乐知,蔡尔康 Cai Erkang,《广学兴国说》[On Expanding Education to Revitalize the Nation],于《万国公报》[The Review of the Times],1897年第101期[1897, Issue 101]。

② Young J. Allen 林乐知,《基督教有益于中国说》[On the Benefits of Christianity for China],于《万国公报》[The Review of the Times],1895年第83期[1895, Issue 83]。

③ 最具代表性的便是为林乐知《中西关系略论》和《全地五大洲女俗通考》题写书名的龚心铭(1865—1938),其是与蔡元培同年进士,并通过选拔成为清翰林院的庶常。可见,龚心铭绝非底层、非主流的中国传统士人。然而,在与林乐知的交往中,龚心铭却自称林乐知的学生,且将自己的女儿送至林乐知夫人的学校学习。足见,林乐知所革新的传教主张已获得中国知识分子之心。

④ Young J. Allen 林乐知,《中西关系略论》[China and Her Neighbors],李彬 Li Bin 注(广州 [Guangzhou]:南方日报出版社[Nanfeng Daily Press],2022),49—50。



关于林乐知的上帝观可得出如下结论：第一，林乐知将对上帝的研究称作“天道之学”，其用意不言自明，即在圣号的称呼上向儒家靠拢。第二，林乐知认为上帝必须具有创造性。该创造性并非一般意义上的，而是指作为“人”“物”的创造主，即上帝是创造主。第三，林乐知认为上帝必须具有独一无二性。由于林乐知主张上帝是万物的创造主，所以遭到部分质疑者的如下挑战——那被上帝创造的万物所呈现的上帝便是“多”，而非一。面对质疑，林乐知从“天”“物”“人”三重维度得出结论道：“一理也。”既然“理”是“一”，那么所呈现的“上帝”自然是独一无二的。第四，林乐知主张上帝具有与中国传统文化的互通性。在林乐知看来，中国传统文化强调的孝悌忠信和礼义廉耻都是“理”，也就是“人”伦中的颠扑不破之规范，但它们并非自“主”的，而是被上帝“主持”的。换言之，林乐知认为中国传统文化所强调的这些伦理规范之根基是“上帝”：没有上帝，孝悌忠信等便无可能。如此，中国传统文化所主张的伦理精髓被林乐知纳入基督教中。

约20年后，林乐知发表《基督教有益于中国说》（1895）。在该文中，林乐知提出“上帝”涵盖“三大纲领”。首要纲领便是“上帝为创造天地万物，无始无终，全智全能，独一无二，昔时今时异时永在之真神，人常以敬之者爱之。其道一也”^①。相较于《中西关系略论》中对上帝之创造性的描写，林乐知在此更为强调上帝超脱于时间和空间的特性，即上帝的超时空性。虽然上帝是超时空的，但并不意味着上帝与人无“路”可通。相反，林乐知主张人与上帝常以“敬”与“爱”实现连接。因此，方才引出林乐知所总结的“第二大纲领”，即“爱人如己，实为圣戒中切要之条。世人皆为在天之父所生，故凡同类者，皆有相爱之情”^②。人与人之间，人与物之间，以及上帝与人之间，之所以会“相爱”，原因是林乐知认为“人”和“物”均为上帝所造。由上帝所造的“人”和“物”会“相爱”，那么作为他们的创造者之上帝，便是“爱”之根基。换言之，上帝是爱的上帝。最后，林乐知还论及第三大纲领，即“天照本身之形以造人，使为万物之灵，而以全地之鸟兽虫鱼，付之管辖。是人治理万物之权，不当使一物失其所用。于是乎格物之学兴，而万物之利亦与之俱兴。其道三也”^③。不难发现，林乐知认为上帝、人和万物均处于稳定的秩序结构中。于人而言，上帝是其创造者，因而需对上帝付之以“爱”，而上帝则报之以“使为万物之灵”。作为万物之灵的“人”，便对“物”有治理之权。因此，“人”需格物以使“万物之利兴”。如此看来，林乐知认为“人”居“上帝”与“物”之间，是上帝所创造的世界之秩序的重要一环。这也就意味着，上帝是秩序

① 林乐知，《基督教有益于中国说》。

② 同上。

③ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

的上帝。

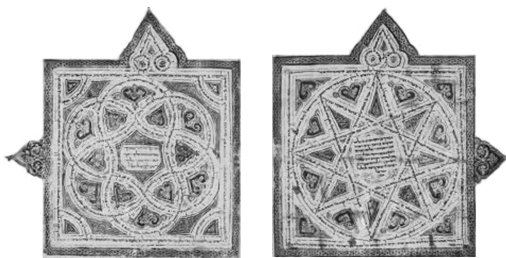
与会通中国传统文化的伦理主张相类似,林乐知在1904年发表的《论天国以爱治人》一文中将现代自然科学融入其上帝观中。在论及上帝创造天地的经文时,林乐知说道:“今试先观天象,上帝造地球,使列于众行星之间,亦以其一定之吸力统摄之。上帝以有光有热之太阳,正位于中央不动,而使众行星与地球各循其轨道环绕之。以故地球为太阳所吸,无一时不尽心尽力尽性尽意以吸日,其与众行星亦彼此相吸,无一时不尽心尽力尽性尽意以相吸。可见,万物皆归服于吸力……此实为日月星辰之常度,精于天文地理学者,莫不知之矣。”^①可见,林乐知已经接受了“日心说”和“万有引力定律”。为将上述彼时科学之代表性成果纳入基督教,林乐知主张将上帝创世说具体化,使得作为创世的“上帝”之内涵变得愈加丰富。本来在上帝创世的叙事中无中央和边缘,且未具体论述如何旋转绕行,但林乐知将该过程具体化:第一,所造之太阳位于宇宙之中心,地球等行星绕其运动;第二,将众行星绕太阳运动的原因归结为万有引力,且认为正是因为众行星与太阳互相吸引,它们才各循其轨道。如此,创世之上帝俨然被林乐知诠释为一位深谙自然科学的科学家,其目的在于论证基督教与现代科学不仅不冲突,而且是现代科学的“象征”,从而赢得此刻迫切渴求现代科学技术的中国士大夫的好感。虽然在林乐知的笔下上帝具有上述特性,但并不意味着林乐知认为上帝是可认识的。恰恰相反,林乐知强调于人而言,上帝不可知,其说道:“凡视而不见,听而不闻,无方体,无穷尽者,则曰神。神也者,尊居人上者也。”^②不难发现,在界定何谓“神”的时候,林乐知不断地使用“不”和“无”等否定词汇,以及运用了悖论方法,如看见了就如没看见一样,听见了就如没听见一样,即辩证神学和否定神学的方法。

二、作为现代社会象征的上帝

林乐知还论及三位一体之第二位格——圣子。关于圣子,林乐知说道:“幸也,天有好生之德,诞降耶稣而救世也。夫得救者,非出于人之所求,出于万物主爱人之心也。凡信耶稣者即得生,其所以得生者,有耶稣代人赎罪而死。世人有

^① Young J. Allen 林乐知,《论天国以爱治人》[On the Celestial Kingdom Governing Humanity through Love],于《华美教保》[The Chinese and American Church Protection],1904年第4期[1904, Issue 4]。

^② 林乐知,《险语对下之上》。



罪者,如应死者已死,复从死中而得生也”^①,以及“天父怜爱世人,命其独生之爱子救主耶稣基督,降临世界代众人受死赎罪,释放世人于一切诸苦之中,遵守圣诫十条,引领全世犯罪之人,使与震怒之天父复和”^②。透过林乐知将司职创造的圣父既称作“天”,又称作“万物主”和“天父”,我们可以说,在林乐知的理论框架中,圣父的汉译词并不固定,随其表达的内容而改变。至于林乐知所言的圣子之特点,我们可以总结道:第一,圣子不是圣父所“造”的,而是“诞降”的。所谓“诞降”,罗大经解释道:“良知良能,恻隐羞恶,是非辞让之端,嘉种之诞降者也。”^③也就是说,“诞降”是“天赋”之意。如此看来,林乐知在圣子与圣父的关系上,始终秉持大公教会的传统,即圣子是“授生”的,而非“受造”的。至于圣子“诞降”的原因,林乐知认为是圣父对“世人”之“怜爱”。第二,圣子的救赎是个神秘。透过林乐知的论述,我们并不能清晰地把握圣子是如何救赎的,而只能从表面上发现圣子代替罪人而死,并战胜了死亡而复活,即代赎说。如此,罪人之“罪”便被象征性的赎清。要进入罪人与圣子的关系中,林乐知主张只能借助“信”,即“信耶稣”。很容易发现,林乐知的圣子代赎说并未阐释明晰,如进入“关系”中的罪人如何“披戴”圣子的“义”,以及罪人如何才能真正进入与圣子的关系。可见,关于圣子救赎说,林乐知主张理性无法陈述清楚的神秘不应当条分缕析地分析。当然,林乐知并非全然主张圣子之代赎是团迷雾,还是给出了较为具体的行动纲领,如遵守十诫等。

至于圣子的“人性”与“神性”等大公教会时期热衷讨论的问题,林乐知同样有所涉猎。在1875年发表的《耶稣来历辩》中,林乐知直陈道:“上帝见世风日坏,于元始元年遣耶稣降生于犹太国伯利恒邑。母名马利亚,清闺受孕,并无人道之感焉,养身父名约瑟。上帝以犹太国居天下之中,令耶稣降生于此,教化可以远行。乃彼国居民不知耶稣为管人心之主,错认为管人世之王,遂钉死于十字架上。耶稣死后三日复活,四十日升天,此确有可据者也。”^④并最后以一首打油诗来总结圣父与圣子之关系,即“三一永生没影形,名为父子圣而神。耶稣天父原无二,同体分形救世人”。若比照《卡尔西顿信经》的话,我们很容易发现:第一,在关于基督之“人性”“神性”和圣母之无罪而孕的教义方面,林乐知几乎沿

① 林乐知,《中西关系略论》,50—51。

② 林乐知,《基督教有益于中国说》。

③ 罗大经 Luo Dajing,《鹤林玉露》[Jade Dew from the Crane Forest](北京[Beijing]:中华书局 [Zhonghua Book Company],1983),335。在清代,罗大经的《方寸说》被雍正编入《悦心集》中。因此,于晚清来华的林乐知而言,“诞降”应该不会陌生。

④ Young J. Allen 林乐知,《耶稣来历辩》[An Inquiry into the Origins of Jesus],于《万国公报》[The Review of the Times],1875年第343期[1875, Issue 343]。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

袭,唯一增加的内容是将“约瑟”称作养父。由于基督是童贞女感孕而生,故从人性来说,基督是完全的人性;又由于基督与圣父同体,故从神性来说,基督是完全的神性。至于基督之“神性”与“人性”之关系,林乐知未予以说明。第二,林乐知清楚地意识到耶稣之死并非惯常的归因于犹太人的出卖,而是从政治神学的角度予以说明,即耶稣不是政治的弥赛亚,而是宗教的弥赛亚。也就是说,林乐知认为耶稣之死是因为犹太群体意识到耶稣的“欺骗”:曾经宣称是犹太人的王,而后告知祂的国不在地上,而在天上。第三,圣子与圣父同体而分形。可见,林乐知主张圣父与圣子之间的关系本质是同一的,但职能是不同的,圣父司职创造,而圣子司职拯救。总之,无论是关于圣父与圣子之关系,还是圣子之神性与人性之关系,抑或耶稣的死而复活等,此时的林乐知几乎沿袭了大公教会的传统。

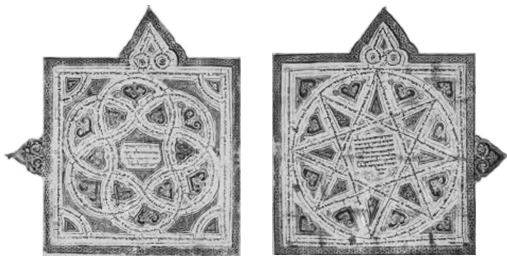
依照基督教的传统,对圣子的言说不仅在圣三位一体的团契中,而且在圣言之中,即透过《圣经》呈现圣子的诸特质。虽然在圣三位一体的团契中,基督之救赎是不可说的,但在圣言中基督之教导是清晰明确的,如当怎样祭祀上帝、耶稣之理和政教关系等。这就意味着,我们可以通过圣言详述如何祭祀上帝,耶稣之理和政教关系等来“素描”圣子,以期更好地呈现林乐知之“圣子”形象。透过《罗马书》第12章,林乐知详述人当如何祭祀上帝,说道:“以此事天,当然之理也。视世俗之所尚者,悉屏绝之。笃信天道之学,万善俱备,不与天道相歧。其居心也,宜谦恭而勿骄矜。其守分也,宜居易而毋妄作。天所赋于人者,各如其分量以相偿。”^①可见,林乐知认为祭祀上帝应当在“不与天道相歧”的前提下“合乎中道”。按照上文林乐知的逻辑,那么“合乎中道”便是圣子赋予“人”的“能”。既如此,那“合乎中道”便是圣子的特质之一。

“革新”是圣子的又一特质。为了论证“进步”是圣子的特质,林乐知首先对“教道”予以说明:“自古以来,有国家者之文治,皆根于其所信之教道而生。所谓神道设教者,实为治法之初步也。举凡国王之命令,士师之判断,军士之战斗,将帅之运筹,无一不奉其所信诸神之旨意而行。”^②可见,林乐知认为“教道”是指导一个国家之民众的方法论,套用林乐知的话则是“教道之于人国……实为一国之全权大司命也”^③。因此,有什么样的“教道”便有什么样的国家。然后,林乐知从大历史观的角度陈述西方国家数几百年来在文明程度上全方位领先,其说道:“泰西各国,于近数百年以来,主耶稣之福音广传……世人之伦常交际,莫不革故

① 林乐知,《中西关系略论》,51。

② Young J. Allen 林乐知,〈论教政之关系〉[On the Relationship between Religion and Government],于《万国公报》[The Review of the Times],1903年第170期[1903, Issue 170]。

③ 同上。



鼎新”，并将泰西各国全方位领先的事实总结为“今之数学、化学、制造学、植物学等，皆格致也。西国首事格致，国由是富，民由是强，识力坚定，有恃无恐。而国之取信于民者益固。其水师则有铁甲之坚，而陆军则有火车之速。又设电线以捷消息，四方有警，瞬息即知。万里之遥，不旬日而兵可齐集”^①。既然“教道”决定了一个国家的“进步”程度，且泰西诸国在现实中全方位领先，那么其原因便是泰西诸国之“教道”。如此，林乐知顺势得出结论：“一国之废兴成败，皆由基督之真道定之矣。”^②若套用现代政治哲学的术语的话，那么林乐知所谓“教道”，实则讨论的是政治(politic)与宗教(religion)之间的关系。概言之，林乐知认为正是基督教，即圣子真道之教导在泰西诸国广传，方才使泰西诸国在各方面获得“进步”。林乐知的言下之意在于，圣子真道之教导是社会不断革新的源源不断之动力。透过林乐知层层推进的演绎，基督教又成为“进步”的代名词，也即“革新”成为圣子的第二特质。

“政教分离”是圣子的第三重特质。为了阐释该特质，林乐知分别阐释了两个概念：天道之学和当然之理。关于“天道之学”，林乐知说道：“夫天道之学与教会之权，教王之宜也。”至于“当然之理”，林乐知说明道：“而当然之理，则国皇之权，教王乌得而主之哉？”^③也就是说，“天道之学”是关于基督之学，由属灵的领袖“主”；“当然之理”是关于尘世之治理的学问，由属世之领袖“主”。既如此，林乐知进一步推论道：“乃教王以当然之理，亦在应管之中，谓国皇不当闻问。国皇以当然之理，宜归国政之内，与教王有何干涉？”^④也就是说，即便是属灵的领袖，其也在“当然之理”的管辖范围内；只不过，关于“天道之学”，属世的领袖无权过问罢了。因此，一旦属灵的领袖犯有属“当然之理”管辖下的行为，那么属灵的领袖也应当被交于承担“当然之理”的机构，如政府评断。对此，林乐知写道：“进天主教者，所为不善，自有国法管理，教法虽严，除将有罪者逐出教外，无他权焉。故凡奉基督之教者，虽名不相同，而皆不能预国家之政。若干预国政，即为非分之行也”，并对在华的传教士干预中国司法等行为批评道：“此等非礼妄为，大失教会中选举之心，显背教中圣经之义，更乖国中和约之条。”^⑤可见，林乐知认为凡系属世的行为，皆由国法管理；凡系属灵的行为，如崇拜上帝等，则由教会管理；信教之人，依然不超脱于国法；干涉中国内政的传教士违背《圣经》的教导，其

① 林乐知，《中西关系略论》，2。

② 林乐知，《论教政之关系》。

③ 林乐知，《中西关系略论》，65。

④ 同上。

⑤ 同上，66。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

行为当受到批判。总之,林乐知主张政(government)教(Church)是圣子在《圣经》中的教导。既然是《圣经》中的教导,那么“政教分离”便是圣子的第三重特质。无论是强调圣子的“合乎中道”和“革新”的形象,还是将圣子打扮为主张“政教分离”,林乐知的用意不外乎认为圣子是契合现代社会精神的。换言之,在林乐知的笔下,上帝是作为现代社会之象征的上帝。

虽然从表面上看,无论是“合乎中道”还是“革新”,抑或“政教分离”都只是现代社会的具体主张,即便它们被林乐知赋予在圣子的形象中,但都算不上在圣子形象塑造上的中西会通。然而,就实质而言,无论是“合乎中道”还是“革新”,抑或“政教分离”都是林氏所处时代的中国所迫切倡导的。也就是说,林乐知将上述特质用于形塑圣子的形象,是将中国所面临的迫切困境理论化的同时,实现与基督教的教义会通,也即建构契机契理的圣子形象。

三、作为格物之动力因的上帝

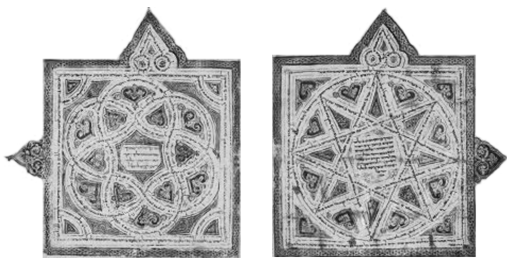
诚如本文一开始所言的,林乐知的上帝是历史主义的,即将物伦和人伦视作上帝自我揭露以及人类逐渐实现自身命运的场所。既如此,对物伦和人伦的研究,便是对林氏上帝观的总结。因此,阐释林氏的上帝观,就需总结在人—物关系和人—人关系中,上帝扮演什么角色。于林乐知而言,物伦揭示人与物的关系,即物相对于人而言意味着什么,和人与物如何共生等。这便是林乐知所主张的格物。^① 鉴于此,我们就需对格物予以阐释,以揭示上帝如何作为动力,以推动格物的实现。

欲理解林乐知之格物,那么就需理清其“物”是何意,以及什么才是“格”。关于“物”,林乐知解释道:“凡丽虚于实,运奇于庸,有形质,有限量者,则曰物。物也者,贱居人下者也。”^② 由上可知,林乐知认为“物”具有如下两个特点:就外观而言,有形质;就地位而言,居于人下。除上述两特点外,林乐知还主张“物”具有神圣性的特点。在对儒家之格物的批判中,林乐知说道:“故日用寻常之物,古人偶然知之,今人习焉用之。若夫造物者之无尽藏,各有其质,各有其性,各有其理,即各有其用。华人乃毫不知讲,即毫不能明,此其下交之疏也。”^③ 林乐知指出“物”虽然贱居于人下,但其同样是造物主所造,因而万“物”之中均有其“理”,

① 人伦主要围绕着人类如何逐渐实现自身的命运而展开,即如何在中国实现类似西方的现代社会。因此,有关人伦的内容,已经在本文第二部分阐释过。

② 林乐知,《险语对下之上》。

③ 同上。



也各具其“性”。既然“物”是一种客观的对象,且因被“造”而具有“理”,那么作为居于“物”之上的“人”,就应当“格”之,从而“不当使一物失其所用”。^①既如此,那如何才能叫作“格”?林乐知解释道:“且凡有道之刃,必能复其生初之本象,与上帝之像无殊,明足以烛物,权足以治物,才足以用物,悉由于教道之释放,使化愚而为智,而格物之学于是乎兴矣。”^②为解释何谓“格”,林乐知使用了三个动词来与“物”联结,分别是“烛”“治”和“用”,其相应的内涵分别是“使物之理得以澄明”“治理万物”和“使物之理为人所用”。因此,林乐知的“格”超出了儒家之“格”的内涵,具有三重内涵:其一,探究万物之理,也就是探究自然,以寻求其“理”;其二,将万物作为利用和征服的对象,使其不至危及人类,如洪水等;其三,将物之理用于人类社会,如利用势能转换动能的原理发明水电站,从而有助于人类社会。

然而,格物以求智,并非一蹴而就的,而是一个漫长的过程。为此,林乐知援引西方的自然科学发展史予以佐证道:“夫格物之学,非一蹴可几者也。西人讲求数百年,物体之质,物性之理,物用之权,始略得矣。然而,造物之机缄,究未能窥其百一。是故,格物之书,虽曰汗牛充栋,不过论其大概而已,况乎自人言之,则曰人物,自神言之,安知人独非物乎……人不可尽格。”^③在此,林乐知援引西方自然科学发展史,认为虽然西方自然科学发展史已历经数百年,但对万物之“质”“理”和“权”只能得到极少的知识。这也就意味着,虽然林乐知主张格物,但对物的理解并非只要“格”了就能获得相应的知识。因此,林乐知在认识论上主张对物的认识需要一个漫长的过程。以此认识为基础,林乐知认为若需实现对物的“用”,就需借助上帝,诚如其所言“惟能崇尚真实之教化,先务推究其奥妙之理,使万物悉隶人之掌握,而古人所生之疑惧心,所行之谬误事,一切除之”^④。在此,所谓“真实之教化”就是指圣灵。可见,在穷“物”之“理”以实现“物”之“用”的过程中,林乐知还主张应借助圣灵的力量。换言之,圣灵是格致的动力因。

当然,对“物”的探究并不能完全囊括林乐知“格”之内涵。因而,他顺势指出:“近阅中国论著所有格学一门大都有其名无其实,间有专力与此者,所言亦多似是而非。岂真格之学难知哉?未明其理,固无由得其法也……泰西古昔救主

① 林乐知,《基督教有益于中国说》。

② Young J. Allen 林乐知,《续论格致为教化之源》[A Further Discourse on Gezhi as the Foundation of Civilization],于《万国公报》[The Review of the Times],1897年第107期[1897,Issue 107]。

③ 林乐知,《险语对下之上》。

④ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

未生以前,人尚不知有格学也。迨救主降生之后,天道未及流传之处,问以格学亦茫乎若迷。久之而天道之推行渐广,格学之研究始精,是可知天道与格学同修共贯。若舍天道而学格致,犹采果实而遗其根,食乳浆而离其母,必不可得之数也。”^①不难发现,通过梳理西方自然科学发展史的方法,林乐知不仅认为格物是分析物之理,并加以利用,而且认为格物之动力因是上帝,也即格物就是格“天道”,从而形成“天道之学”。针对林乐知之格物的内涵,当代学者评价道:“既不是沿用‘格致’的古义,也不是因循时人对‘格致’的理解。他宣传西方的‘格致之学’不是传统士大夫所理解的‘空谈理性’,而实际上是数学、地学、天文、电学等科学;他所介绍的西方国家的各种‘格致技艺’,也不是某些文人学士所认为的‘鬼工’、‘幻法’,而是‘随事体验,即物以穷理’,‘由理而生法,因法而制器’的实际研究活动。”^②在此,卢明玉所指出的林氏之格物与当时西方之主流格物不同的,正是林氏所指出的格物背后的动因,即上帝。至于卢氏指出林乐知以格物对应西方自然科学的做法,是一种文化适应主义,并认为林乐知的上述做法具有如下积极作用:“将中国传统的‘格致之学’赋以科学含义,注入近代科学研究态度、方法等新内容,提倡西方近代科学观,这在当时是有着打破旧观念、启迪新思想的意义。”^③这应当被视作林乐知之格物的附加影响。

总之,对外物进行探求与研究,即格物,其目的在于获得对“物”的理解以增长知识,即求智,以及对“物”的利用;若能尽可能地获得对“物”的知识和利用“物”,那么国家便能实现富强。在整个逻辑链条中,林乐知始终认为推动“人”进行格物的源源力量乃是“上帝”。若没有上帝,自然不存在格“天道”,也就不存在格物。概言之,于林乐知而言,上帝是格物的动力因。如果说作为创造主的上帝是在思想上会通中西,那么作为现代社会象征的上帝和作为格致之动力因的上帝则是将中国之现实与基督教融合的理论努力,也即在实践中会通中西。

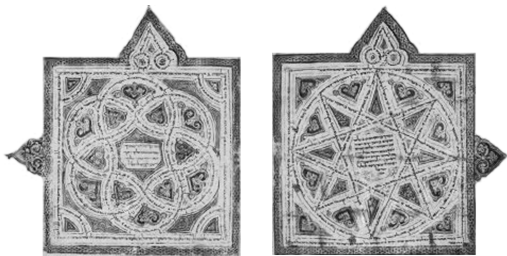
四、结语

透过上文对林乐知上帝观的阐述,我们可以清晰地发现:无论是有关天父的论述,还是关于圣子的阐释,在林乐知来华之初,其主张基本沿袭大公教会的传

① Young J. Allen 林乐知,《格物致知论》序[Preface to On the Investigation of Things and the Extension of Knowledge],于《万国公报》[The Review of the Times],1890年第13期[1890, Issue 13]。

② 卢明玉 Lu Mingyu,《译与异——林乐知译述与西学传播》[Young J. Allen: His Translation and the Spread of Western Learning](北京[Beijing]:首都经济贸易大学出版社[Capital University of Economics and Business Press],2010),163—164。

③ 同上,164。



统,如作为创造者的圣父、作为救赎者的圣子、完全的人性和完全的神性的耶稣,以及上帝是超脱于时空的等;然而,随着林乐知对中国认识愈加深入,尤其是意识到“同光时期”中国所面对的时代问题和中国士大夫的文化背景,林乐知无论在圣父汉译名的选择上,还是基督之特性上,都逐渐向中国传统文化和中国的时代处境靠拢。在上述思想的指引下,林乐知笔下的圣父,既是深谙现代自然科学的上帝,又是与中国伦理精神互通的上帝;林乐知笔下的圣子,不仅是“合乎中道”的,而且是主张政教分离的,还是“革新”的代名词;为了推动格致之学在中国的展开,林乐知认为上帝还是格物的动力因。以上种种形象,毫无疑问都是林乐知根据当时中国特定的时代问题而创造性地建构出来的上帝形象,且上述部分特性在西方社会已是习以为常的观点。然而,林乐知却将它们纳入其中,个中原因就如贝奈特所总结的“他意识到西方的政治和经济在中国扮演的角色是具有神圣性的”^①。如此看来,林乐知在建构上帝观过程中所运用的方法论,不是传统的教义教理学的,而是历史主义的。换言之,在建构基督教中国化思想的上帝观方面,林乐知不是原教旨式地照搬教义教理,而是将其置于中国的具体处境下,从而建构出一套中西会通的上帝观。无疑,林乐知在上帝观方面的上述探索对建构中国宗教学“三大体系”的时下而言,依然振聋发聩。

^① Adrian A. Bennett 贝奈特,《传教士新闻工作者在中国:林乐知和他的杂志(1860—1883)》[Missionary Journalist in China: Young J. Allen and His Magazines, 1860-1883],金莹 Jin Ying 译(桂林 [Guilin]:广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],2014),80。