

# 明清間西方靈魂論在中國的傳播

張西平\*

人的歸宿是基督教的重要內容，講到人的歸宿就自然引出靈魂問題。中世紀經院哲學認為人獸之別就在靈魂。由於在中世紀沒有獨立於神學之外單獨的哲學，“哲學是神學的婢女”，這樣在經院哲學的靈魂學說中就既有神學內容亦有哲學內容，而不像今天哲學裡不討論靈魂問題，它嚴格地限制在宗教學之中那樣。正因為這樣，入華傳教士們在介紹靈魂論時在其神學內容中也包含了不少西方哲學思想。本文以畢方濟的《靈言蠡勺》為中心，分析傳教士所介紹的靈魂論的基本內容，並揭示這種宗教靈魂論在中國思想史上的地位。

## 講靈魂之學以合晚明心學

靈魂論一直都是入華傳教士向中國介紹的重點內容，從利瑪竇的《天主實義》、龍華民（Nicolas Longobardi, 1559-1654）的《靈魂道體論》到利類思的《性靈說》、艾儒略的《性學簡述》、孫璋（Alexandre de la Charme, 1695-1767）專門論述靈魂的著作有幾部之多，特別是畢方濟（Franciscus Sambiasi, 1582-1649）口述、徐光啟筆譯的《靈言蠡勺》洋洋大觀有十幾萬字之多。

為甚麼傳教士如此鍾情靈魂論呢？這有着深刻的社會思想原因。明代是理學的天下，早在陸九淵（1139-1193）時就開啟了理學中的另一種思潮，朱熹讚同程頤所說的“性即理”，但陸九淵卻認為“心即理”<sup>(1)</sup>，“兩句話祇有一字之差，可是其中存在着兩個學派的根本分歧。”<sup>(2)</sup>這就是心學的興起，雖心學仍在理學的框架之中，但解釋的方法已大不相同了。到王陽明時，心學已完成了自己的體系建構，心成為本體，成為他全部哲學的基礎，成為解釋世界萬物的出發點和歸宿點。如他說的“誠是心之本體”，“至善是心之本體”<sup>(3)</sup>，“心之本體，即天理也”<sup>(4)</sup>，以此出發解釋善惡、說明天地“無善無惡之心之本體”<sup>(5)</sup>，“心無體，以天地萬物感應之是非為體”。

心學興，尤其到晚明時崇心學的儒生遍及江

南，來華傳教士在同儒生們的接觸中深深感到這一點。作為利瑪竇“合儒”路線的一種表現，講靈魂之學以合心學成為一個很好的切合點。這點孫璋在《性理真詮》中講得很清楚：

夫宇內究談性理者雖多，然得其要旨者鮮矣。……夫一定之性理，乃吾人生死大道，形神切圖。倘不知焉，則貿貿以生，味味以死所關，豈淺鮮哉？……凡欲染性理者，第一吃緊要道，莫人性若也。蓋萬物非蠢則頑，唯人獨靈。靈則非情能辨物理，別是非，彰往察未己身，更能返觀自己，識其靈體為例。<sup>(6)</sup>

孫璋認為儒學中雖有關於心的論述，但不夠精細，況且許多先賢的書被秦始皇燒去，這更需用靈魂論來加以補償。

真道實義載於中國五經者，五經者皆係古先明哲，窮理盡性，躬行實踐，有得之妙道精理，垂千古以教萬世者也。但五經之言至理淵邃，淺嚙表不能究其義；且秦火而後，又皆殘缺失序（……）予憂靈之義，愈久而愈失其真也。<sup>(7)</sup>

這樣靈魂論的推出就既合儒家之傳統，附心學之勢，又能補儒家論述之不足。因而，靈魂論的道理一時頗受士大夫的歡迎，有人甚至提出“格物窮理之君子，推而至於齊家治國平天下，尊此學為

\* 張西平，北京外國語大學教授，北京外國語大學海外漢學研究中心主任，中國社會科學院基督教研究中心副主任。

正，不尊此為邪。”<sup>(8)</sup>

來華傳教士介紹靈魂論的著作很多，但最全面、詳細者是畢方濟的《靈言蠡勺》。陳垣先生在〈重刊《靈言蠡勺》序〉中認為，《天學初函》中“靈言蠡勺說理最精”<sup>(9)</sup>，解剖分析了《靈言蠡勺》就能把握西方宗教靈魂論的基本內容。

畢方濟在序言中點明了靈魂論在西方哲學中的地位和作用——

“亞尼瑪〔譯言靈魂亦言靈性〕<sup>(10)</sup>之學於費祿蘇非亞〔譯言格物窮理之學〕中最高益最為尊。古有大學榜其堂曰：認己，謂識己者，是世人百千萬種學問根宗，人人所當先務也。……故奧吾斯丁曰：費祿蘇非亞總歸兩大端，其一論亞尼瑪，其一論徒斯〔譯言天主〕。論亞尼瑪者令人認己，論徒斯者令人識其源。亞尼瑪者使人可受福，論徒斯者使人享福。<sup>(11)</sup>

一是上帝論，一是靈魂論。這是西方宗教哲學的兩大部分，奧古斯丁一語點破靈魂論的重要性。

### 《靈言蠡勺》的基本內容

《靈言蠡勺》從四個方面展開了靈魂論：“一論亞尼瑪之體；二論亞尼瑪之能；三論亞尼瑪之尊；四論亞尼瑪所向美好之情。”我們分別加以介紹。

第一，“論亞尼瑪之體”。畢方濟首先確定亞尼瑪的概念、本質、特性，說：

亞尼瑪是自立之體，是本自在者，是神之類，是不能死，是由天主造成，是從無物而有，……是為我體模，是終賴額辣濟亞〔譯言聖寵〕，賴人之善行，可享真福。<sup>(12)</sup>

這裡自立是指靈魂的本質，所謂自立是靈魂有別於生魂、覺魂之所在，它不像生魂和覺魂那樣依賴於質體。靈魂“雖人死而不滅，故本自也。”亞尼瑪是上帝所創造的，屬於神類。靈魂與肉體的關係，並非上帝先造好了靈魂，然後需要時賦給肉體，也非在肉體之外有一個靈魂，然後將二者合併，而是祇有當靈魂賦予時才有了肉體。靈魂和肉體雖原有先後之分，但並無時間先後之分，好像父與子原有先後之分，但無時間先後之分。因無子便無稱其父，

所以父子之稱是同時具有的。正如畢方濟所說：“即成時便賦界，即賦界時便成，成與賦但有原先後，無有時先後。”畢方濟在這裡所表達的意思是“靈魂雖然在與肉體結合之前或分離之後保持其實體的獨立性，但在它與肉體結合的過程中，它祇是由此產生的人這一實體的實質性形式，而不是實體之中的另一實體。”<sup>(13)</sup>

第二，論亞尼瑪之能。“所謂終賴額辣濟亞，賴人之善行，可享真福。”指靈魂最終要依靠聖寵，方能行善達到真福。他的邏輯是要得真福須行善，而行善必要有主保佑，如畢方濟所說——

亞尼瑪在人，他無終向，唯賴聖寵可盡力向事徒斯，立功業以享天上真福也。奧吾斯丁曰：天主造人之亞尼瑪，為通達至美好。通而愛之，愛而得之，得而享之。曰額辣濟亞者以明天上真福，非人之志力。<sup>(14)</sup>

他認為天主的聖寵有三種，一為“初提醒特佑”，“二為次維持特佑”，“三為後恆終特佑”。祇有自始至終得到天主提醒指意的靈魂，才能至死為義，行大善，而後得受昇天之真福。

在靈魂與人的關係上他堅持亞里士多德的靈魂是“實質性形式”的理解，按照托瑪斯的“靈魂在肉體的每一部分，充滿全部有機體”，靈魂“不祇是整體的形式與現實性，而且是每一部分的形式與現實性”<sup>(15)</sup>之觀點來說明，直接批評了柏拉圖關於靈魂與肉體是主動與被動，“靈魂在肉體之中猶如舵手在船隻之中”的觀點。畢方濟說：

言亞尼瑪在人如主人在家、舟師在船，此喻似之而非也。信如此喻將疑亞尼瑪不為人之肉體模，不知人之為人全憑此為肉體模。……或言人心裡亞尼瑪之所，但居中心而制百體，如國主居朝，宰制四境，此亦非也。亞尼瑪全在全體，而活其體，模其體。<sup>(16)</sup>

這樣，畢方濟將靈魂的性質、靈魂與天主的關係、靈魂與人的關係、靈魂對人的作用都作了界定。

這一部分是《靈言蠡勺》最為精細的部分，它向中國人展開了一個完全陌生的知識領域。畢方濟分別從認識的感覺和思維兩個大部分論述了亞尼瑪之

能，用他的話，前者是生魂、覺魂，後者是靈魂。他認為生魂“為人身萬行萬動、至近至切之所以然”，生魂所以有能有三：一為養育之能，二為長大之能，三為傳生之能。

生魂和覺魂用西方認識論的術語實際是感性認識，覺魂中的“外五司”實際指的是觀、聽、嗅、嚐、觸五種感覺。覺魂中的“內二司”實際上是內感覺，僅對外感覺所接受的有關事物的印象進行初步的整理。

亞尼瑪之靈能。人與獸共有感覺，但人獸之別在於靈魂，這是人“超軼萬類，卓然首出”的原因。靈魂亦內三司，即記含者、明悟者、愛慾者。

“記含者”的功能主要是“記能”（能論）、“記功”（記住）、“習像”（已記）以確定認識物件的名實，確定指謂。這三種功能是靈魂別於生魂和覺魂之所在。關於記含者的作用，畢方濟說：“記含者，百學之藏，諸業之母。智者之子，令人無論含，必不得稱智者。”

“明悟者”為亞尼瑪靈能的第二種功能。畢方濟認為明悟是由兩個環節相聯結而完成，一個是“作明悟”，另一個是“受明悟”。前者“作萬象以助受明悟”，後者則“遂加之光明，悟不象而得其理”。這裡的“作萬象”已是初步抽象，類似現代認識論術語“表象”，它完成對事物的初步歸納，但仍完成最終抽象。後者的“加之光明”就是抽象，達到概念。

蓋所然如是何獨明悟否乎？今有一理於此，已得明悟是所然也。其緣則先有作者為可明，次有受者明之，則遂明矣。試有形易是者解之，凡明悟者非明其物之體。物之質，必將棄其體質，精識其微通者焉。體質者為專屬，通微者為公共。如遇一有形之物，彼先出其像，入於我之目司，此時物去則像隱。其像全係物之體質，為至粗，非可明之物能被明悟者也。既而入於公司，公司者五司之共所也。此像既離此物，……既而歸於作明悟者，……但留物之精微，眾物所公共者，則可得而明悟之。<sup>(17)</sup>

通過人的抽象力使概念形成，這一直是一個很神秘的過程。畢方濟的這個描述已十分深入，尤其是對從可感事物到抽象概念飛躍這個過程介紹得很

細緻。“作明悟”是先得“像”，使其有初步抽象，脫離感性事物，但此時仍未完成抽象，經過“受明悟”後才真正得到事物的概念，“所以然”。

畢方濟認為“明悟”可通過三種辦法獲得事物的“所以然”，即概念“其一直通，其一合通，其一推通”。“直通”是一個事物中使可抽象出概念。“合通”類似於“縱合”，從對兩個以上的事物的分析中得到。“推通”則通過推論，由此及彼而獲得概念。

“愛慾”為亞尼瑪靈能的第三種功能。畢方濟認為，明悟講的是知，即認識論，而愛慾講的是義，即倫理學。“愛慾所得屬諸義，明悟所得屬知也。”明悟在於內，而愛慾在於外。它們的聯繫，在於“慾不能自行，必先明悟者照之識之，然後得其愛也。”<sup>(18)</sup>

他認為愛慾有三類，一是“性慾”，這是萬物所共有的；二是“司慾”，生物不具有而“覺類”和“人類”則有，即動物和人共同所有；三是靈慾，唯人類所有。靈慾和司慾之別實為人獸之別，因靈慾為義理所規定，而且能夠自制，但後者不論義理如何，祇求快樂。愛慾的這三種類型共同點是都在追求美好，祇是層次不同。

畢方濟愛慾的論證更多的是在與明悟的比較中展開的，在這種比較中他介紹了西方倫理學的一些基本內容。他認為愛慾有三個基本特點：

其一，愛慾以明悟為基礎。明悟是人認識事物從感性到理性，在這個過程中使人形成對事物的一個基本判斷，愛慾是在此基礎上對事物表示自己的態度。“且愛慾者凡物可愛可惡，皆從明悟所明之靈像，呈於愛慾，愛慾表遂受而愛之、惡之。”倫理行為不必去代替認識行為，而是要依賴於認識行為。“愛慾者雖不能自明，亦不必自明，為其隨明悟者之明，一切所呈可愛可惡，已先為明之故也。”

這實際上是對托馬斯關於實踐德性和理論德性關係思想的介紹。托馬斯認為人的實踐德性是受制於理性認識水平的，他雖並不同意蘇格拉底的有了知識就可消除罪惡的觀點，但對慾望與理智的關係、理智的決定作用，其態度是很明確的。“因為意慾和理性不同，實踐德性亦和理智德性不同，意慾之所以為人類行動底一個原理，乃由它多少是理性的一個分享者，……乃由於和理性之一致。”<sup>(19)</sup>

其二，愛慾的特點是意志自由。認識無所謂善惡，認識受制於其對象，在這個意義上“記含明悟皆可受強”。但唯實踐的德行是人自主的行為，人的道德意志決定人的行為取捨，它不受制於其它。

唯愛慾者，操柄獨持，顯諸可愛莫能令我必愛，顯諸可惡莫能令我必惡。……凡所向者，及諸邪魔及諸萬苦萬刑皆不能強我所行。……凡若此者，是名體行，不名意行。彼能按抑我體，不能按抑我意。(20)

外界的強行祇能使肉體屈服，不能使靈魂的意志屈服。這個思想實際上是對奧古斯丁關於人類意志觀點的轉述。奧古斯丁說：“人類意志底品性是重要的；因為意志如果錯了，靈魂底活動，將跟着錯了；意志如果對了，這些靈魂底活動，不祇是沒有過錯，且是值得稱許的。因為意志寓於一切靈魂的活動，如無意志，根本就沒有活動。”這裡對意志的強調和畢方濟是一致的。

其三，愛慾高於明悟。在靈魂的三類活動中愛慾地位最高。畢方濟認為靈魂有“三端”即三種功能：一是“所習之德”，二是“所行之行”，三是“所向之向”。在這三個方面，愛慾都高於明悟。

認識服從於德性，愛慾高於明悟，人們所追求的至善正是靈魂與天主相通之處，因為祇有天主才是無窮的善、無窮的美、無窮的妙。這便引出了《靈言蠡勺》的第三大部分。

第三，論亞尼瑪之尊與天主相似。《靈言蠡勺》中的認識論和實踐論是在天主論的基礎上展開的，所以，對靈魂的論述最終又要回到天主上來。畢方濟說靈魂與天主相似祇是在一定意義上講的，祇是個“假借比喻”，這種相似決不是為揚“世人莫大之傲”，而恰恰是為說明“天主全能至善之性，又贊美其善施於人亞尼瑪無窮之思。”

第四，論亞尼瑪所向美好之情。

這裡論述的是靈魂的最終指向。從天主教的教義來說，“靈魂的生活是理性的生活，理性的生活在於理智和意志。理智為知，意志為愛。善人的靈魂，為能享福，在於滿足知和愛的要求。知在於真理，愛在於美善。”(21)因而，靈魂最終直接面對無窮的真善美，而天主乃是真善美的本體。

“至美好”的價值在於靈魂有了最終的歸向，是人最終的歸向，唯有向此而努力人才能常生永存。

“所論至美好是亞尼瑪之造者，是萬物之造者，是亞尼瑪之終向，是人之諸行、人之諸願所當向之的。人幸而認此凡百無有差謬，如海舟之得指南，定不適所性也。求此則遇萬福為此而死則常生。”這樣靈魂最終歸於主，一切在造物主那裡達到了最高的和諧。

### 靈魂論對中國思想的價值

入華傳教士着力向中國介紹經院哲學的靈魂論是為附合儒家。那麼從中國文化來看，靈魂論所帶來的異質思想是甚麼呢？應該怎樣看待他們所介紹來的這些希臘哲學思想呢？它對中國傳統哲學思想的啟迪與意義何在？對此我們再做深入的研究。

第一，靈魂論：世界的二重化

靈魂是西方哲學的一個根本性概念，最早將靈魂引向不死並使其脫離物質性因素的是畢達哥拉斯，到蘇格拉底時靈魂問題已經成為他思想關注的最重要內容之一，追求事物的普遍性本質，將靈魂與思想賦予同樣的意義，感性的與理性的分離這些觀念在蘇格拉底那裡已全部具有了。到柏拉圖時“靈魂論已成為他整個理論的中樞性概念之一，在《斐多篇》中他對靈魂不朽的證明已表明了精神與肉體的徹底分離。(22)說明靈魂理論是同他的理念論緊密相聯的，像黑格爾所說的“柏拉圖完全把靈魂的本質認作是共相。”(23)

到柏拉圖時希臘哲學已完全擺脫了早期希臘哲學中將物質性元素定為世界始基或者在物質性因素和精神性因素之間搖擺不定的傾向，而將追求精神與理念作為整個哲學發展的方向。正如黑格爾所說的：“在柏拉圖這裡，靈魂不死這一規定有着很大的重要性，卻由於思維不是靈魂的特質，而是它的實質，所以靈魂也就是思維本身。……柏拉圖所謂靈魂不死是和思維的本性、思維的內在自由密切聯繫着的，是和構成柏拉圖哲學出發之點之根據的性質和柏拉圖所奠定的超感官的基礎、意識密切聯繫着的。因此靈魂不死乃是首要之事。”(24)

柏拉圖創立了歐洲哲學史上第一個客觀唯心主義的哲學體系。經過這種解釋世界開始二重化：感

性的和理性的、實在與現象、靈魂與肉體形成了一系列的對立，哲學家們的任務就是尋求現象背後的理念，感性背後的理性，肉體之中並與之可以分離的靈魂。

柏拉圖的影響是很深遠的，懷特海（A. N. Whitehead, 1861-1947）甚至認為整個歐洲哲學“最穩定的一般特徵，是對柏拉圖的一系列注釋組成的”<sup>(25)</sup>，因而來自希伯萊的基督教思想與希臘思想的最好切合點就是柏拉圖思想，經斐洛（Philo，約公元前30-公元45），查士丁（Jusein，約公元2世紀），到奧古斯丁時，柏拉圖的理念論已成為基督教哲學的基礎。奧古斯丁甚至認為柏拉圖和柏拉圖學派，祇要稍稍改變一些詞就可以成為基督徒。托馬斯·阿奎那的神學中雖起主導作用的是亞里士多德哲學，但柏拉圖思想“靈魂不朽”的這一核心觀念他還是接受了。

來華傳教士在介紹經院哲學的靈魂學說時已先通過經院哲學將希臘哲學中的最重要成果柏拉圖的理念論和靈魂論介紹到了中國。

畢方濟在“論亞尼瑪之尊與天主相似”時說：“天主所已造之物與所未造而能造之物，蓋有其物之意得亞（譯言物像製作規模也）具存於已人之亞尼瑪。”這裡的“意得亞”即拉丁文 Idea 的譯名，指明了理念是獨立存在於物體之外的。上面我們在介紹畢方濟對“明悟”的論述時，也看到了他對概念獨立性、共相先於個別事物而存在的論述，表明了他的溫和實在論的觀點。

利瑪竇在《天主實義》第六篇〈釋解意不可滅。並論死後必有天堂地獄之賞罰，以報世人所為善惡〉中強調“意”的重要性，說明“意非有體之類，乃心之用耳”也是在講柏拉圖的這種“理念論”。當他在第三篇〈論人魂不滅大異禽獸〉強調人有“有形之體”和“無形之體”之分，說明靈魂的功用在於能認識事物背後的“隱體”，能“反觀諸己”時，表述了柏拉圖的理念與存在、現象與本質這種精神與物質相分的世界二重性思想。

據有的學者研究柏拉圖在《斐多篇》、《國家篇》、《斐羅篇》這三篇文獻中對靈魂不朽的論證共提出了六條論據：1) 對立物祇能來自對立物，靈魂無對立物故永恆；2) 感覺無法獲得普遍性的必然知

識，這種知識祇來自永恆的靈魂；3) 靈魂非複合的，它不會因人亡而夭，這正是靈魂的神性所在；4) 靈魂不是肉體，故肉體亡而靈魂在；5) 因靈魂不朽才能從論理上說清人的因果報應；6) 凡具有自動性的都是不朽的，靈魂是自動的，是萬物運動之源，故是不朽的。

利瑪竇論證靈魂不滅時共提出了十餘條證據，除了柏拉圖所講的第六條證據以外基本上都講到了。如他說凡物殘滅皆因“相悖”，“兩者相對相敵，自必相賊，即同在相結一物之內，其物豈得長久和平？”<sup>(26)</sup>祇有沒有相對立的物，才是永恆的，即“物無相悖，決無相天”。靈魂在火氣水土四行之外，無物相悖，故必永存。這實際上就是柏拉圖在《斐多篇》中提出的靈魂不朽的第一個證據。

當然，利瑪竇、畢方濟等人所介紹的“靈魂論”並不僅僅是柏拉圖的觀點，由於他們基本上採用的是托馬斯·阿奎那的哲學體系，因而在所介紹的內容中也包含大量亞里士多德的靈魂論思想，如他們把靈魂分為“生覺”、“魂覺”、“明悟”，顯然是亞里士多德的思想，又如對認識過程中感覺和思維兩個階段的劃分也體現了亞里士多德的思想。<sup>(27)</sup>

亞里士多德的靈魂論不像柏拉圖那樣統一，像他的全部思想一樣，他總是在抽象與物件，在唯物主義與唯心主義之間搖擺。如他一方面說“靈魂和軀體是不能分離的”，另一方面又說“靈魂用以認識和思維的部分，它或是可分離的……認為它和軀體混合在一起不是合理的。”托馬斯·阿奎那有機地將柏拉圖和亞里士多德兩種學說糅合在了一起。利瑪竇等人也將這種思想介紹到中國。

從文化交流史的角度來弄清傳教士所介紹的經院哲學靈魂論的基本內容是十分重要的，因為祇有弄清了他們所介紹的基本內容我們才能評估這種介紹對中國哲學的意義，才能弄清利瑪竇為適應中國文化在介紹靈魂論時所做的策略上的變化，並進而看到這種變化的文化意義及其困境。

就中國思想本身來說上古時期靈魂的觀念還是存在的：《禮記·祭法》言“大凡生於天地間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折。人死曰鬼，此五代不變也。”《說文》認為“鬼”字可解釋為“人所歸為鬼”，也可解釋為“鬼者魄也”。《禮記·祭義》云：“宰

我曰：‘吾聞鬼之名，不知其所謂。’子曰：‘氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。為生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土。其氣發揚於上，為昭明。君蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。’《左傳》對子產關於鬼的說明註疏為“附之形之靈為魄，附之氣之神為魂”。《易繫辭》曰：“原始反終，故知死之說，精氣產物，遊魂為變，是故知鬼神之情壯。”這裡靈魂被稱為“精氣”或“遊魂”。《禮記·禮運》言：“體魄則降，知氣在上。”這裡肉體被稱為“體魄”，靈魂被稱為“知氣”。《禮記·郊特》曰，“魂氣歸於天，形魄歸於地。”這裡稱靈魂為“魂氣”。無論是“氣”、“鬼”、“魂氣”、“精氣”還是“遊魂”都說明上古時先人對靈魂有一個模模糊糊的認識，中國古代的祭祖已暗含着這樣一種模糊認識。

利瑪竇的高明之處在於他十分清楚地知道這一點，一方面他利用這一點來說明靈魂的存在“彼孝子慈孫，中國之古禮四季修其祖廟，設其裳衣，薦其時食，以說考妣，使其形神盡亡，不能聽吾告哀，視吾稽顙，知吾‘事死如事生，事亡如事存’之心，則因非自國君至於庶人大禮，乃童子空戲耳。”<sup>(28)</sup>

另一方面他又從此出發，用天主教的靈魂論取代中國文化中這種模糊的認識。在《天主實義》第四篇〈辯釋鬼神及人魂異論，而解天下萬物不可謂之一體〉中說：

夫謂人死者，非魂死之謂，唯謂人魄耳、人形耳。靈魂者，生時如拘縲線中；既死，則如出暗獄而脫手足之拳，益達事物之理焉，其知能當益滋精，逾於俗人，不宜為怪。

利瑪竇、畢方濟等來華傳教士的困境在於：僅用自然神學的方法附合於儒家文化就無法將這種基於希臘哲學的靈魂論講清，而一旦用中世紀哲學的理論說明世界二重性，揭示出有形和無形之分就會使儒生們感到十分困難，許多批評天主教的人也正是抓住了這一點。問題的實質在於傳教士所宣傳的靈魂論及在此基礎上的天堂地獄說的哲學基礎——“世界二重化理論”是“與中國人的全部哲學都是矛盾的。”<sup>(29)</sup>也就是說利瑪竇等入華傳教士並未從根本上把握中國精神的實質。

中國文化自殷周以後已發生變化<sup>(30)</sup>，到孔子時已形成了自己基本的理念和形態。其基本特點是“一個世界”，孔子完全沒有柏拉圖那種理念論的思考方式。他傾注於現實的生活世界，在這種世俗生活中追求神聖、意義，在親情倫信常的仁愛、敬重之中提拔人心，達到人道與天道之合。這也就是常說的“天人合一”<sup>(31)</sup>。在這種情況下孔子所關注的是生活世界而不是與人分離的鬼神世界（敬鬼神而遠之，敬則在，不敬則不在），他思考的重點是“生”而不是“死”（未知生焉知死）。這樣儒家文化傳統同重“死”的基督教傳統就有着根本的區別。“天人合一”的儒家哲學與天人相分的希臘哲學是兩種完全不同的哲學世界觀、兩種完全不同的哲學思路。

到宋明理學時，為回答釋道在本體論上對儒家的挑戰，儒學開始構建自己的宇宙論。從周敦頤的“聖人定之以中正仁義而主靜，立之人極焉”，到張載的“性者，萬物之一源，非有我之得私也”（《正蒙·誠明篇》），最後由朱熹集理學之大成，“宇宙之間一理而已，天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性，其張之為三綱，其紀之為五常，蓋此理之流行，天所適而不在。”平心而論，此時中國哲學已達到了很高的抽象程度，但應看到這和西方哲學的本體論傳統的抽象有着重大差別。西方的本體論是二重化的傳統，現象與本質的區分，自然與人倫的對立。在中世紀這表現為天堂與世俗的分離，靈魂以擺脫世俗，歸服天堂為主旨，在近代康得哲學則把這種二重化表現得淋漓盡致。

宋明理學表面上似乎與強調自我道德意志自律的康得學說十分相似，實際上有着原則的不同。因為宋明理學這種倫理本體論不是以二重化世界為基礎的，它是從人性本身推出外在的宇宙論的。“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”這樣倫理學即是本體論，“它素來不割斷本體與現象，而是從現象中求本體，即世向而超世向，它一向強調‘天人合一，萬物同體’，‘體用一源’，‘體用無間’。”<sup>(32)</sup>余敦康先生認為，宋明理學的“體系都以宗法倫理思想為主軸，雖然也廣泛地涉及到宇宙構成、事物變化以及認識規律等等哲學問題，提出許許多多的哲學範疇，但所有這些都是為了更好地

為論證宗法倫理想服務的”(33)。這個理解是很重要的，因為決不能因朱熹講過人心、道心之別，張載講過氣質之性和天命之性之分，就認為這和利瑪竇等人所講的靈魂與肉體之分相同。利氏等人講靈魂當然含有道德涵養的內容，但靈魂之源、之歸、之本都是完全不同於新儒家所講的“道心”的，因此說“一旦落實到道德這個基石上，天主教關於靈魂本質的認定，與儒家所謂的道心是可以作同等觀的”，這個結論顯然值得討論。這個判斷的問題在於對天主教的靈魂論所依據的世界二重化理論理解不夠。

以儒家文化為代表的中國文化在運思的角度、思維的方法、關注的重點都與基於希臘文化的基督教文化有着根本性的差別。在這個意義上，法國漢學家謝和耐的結論是有其合理性的：“中國人對於基督教中那種存在着一種有理智的並能自由決定從事善惡行為的靈魂之基本概念是陌生的。完全相反，他們把思想和感情、性和理都結進唯一的一種觀念——心的觀念中了。”(34)但我們也不能由此說中西文化截然對立，無法會通。對這個問題牟宗三的解釋有說服力，他認為“中國哲學從來就無上帝存在，靈魂不滅等問題”(35)。康德哲學的價值在於通過“實踐理性”來打通“兩個世界”，而牟宗三認為中西哲學之會通也正是在“實踐理性”。(36)

入華傳教士所介紹的靈魂論的難處和困境在於此，但這並不是說他們所介紹的這套中世紀哲學，這種在靈魂論背後所隱藏的這種希臘的哲學觀念對中國文化是無意義的，並不是說中國人不需要瞭解和運用這種思維方式。實際上傳教士所帶來的這一整套西方哲學方法不僅對當時的算學、曆學產生了直接影響，在哲學上、在思維方法上對中國傳統知識分子的衝擊和影響亦不可抵估。梁啟超說“清一代學者對於曆算學都有興味，而且最喜歡談經世致用之學，大概受利徐人影響不小”(37)。心學衰而實學興，從明清思想史來看，這中間的一個重要環節就是傳教士所帶來的西方哲學。

從另一個角度來說，晚清以後在向西方學習的歷程中，在經歷了洋務運動、百日維新失敗之後，最終回到了學習西方哲學這個根本點，祇有哲學精神的變革才會有“新道德、新政治、新物器。然後

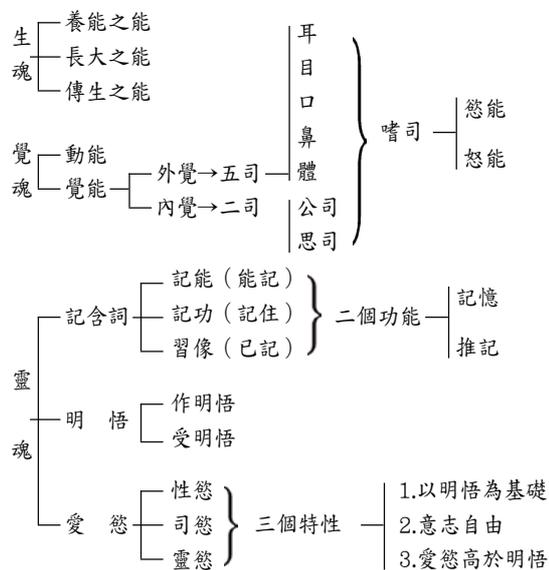
有新國家、新世界。”這說明入華傳教士在介紹中世紀哲學的靈魂論時所帶來的柏拉圖的理念論，所帶來的探求事物本質的哲學方法對於中國完全是異質的新思維、新哲學、新思想。利瑪竇等人在傳播這種哲學時所遇到的困難，中國哲學思想的獨特性並不能證明中國文化不需要這種哲學，它祇是說明在傳播和接受西方哲學時都應時時注意中國文化的特質，需要進行創造性轉化。

那種認為晚明時中國哲學已無本體論，用利氏等人的理論代之的觀點的是膚淺的。這種看法在對中西哲學和晚明思想的理解上，還達不到利氏思想的高度。同樣，因中西哲學思想的重大區別而否認利氏等人的努力，也是武斷的。利瑪竇等人所遇到的難題實際也是今天中國哲學所面臨的問題，這需要一種理論的創新。利瑪竇等人的努力的價值與思想史的意義正在於他們在中西哲學交流史上第一次揭示出了這個難題。

#### 第二，靈魂論：認識的深化

靈魂則不隨身滅，而且還是身之主。若同上面畢方濟所介紹的靈魂論內容相比，畢方濟對認識過程則更為詳盡周密，利氏則重點放在靈魂不死和魂魄與鬼神之神學論證上。

現將畢氏的概念系統列表如下：



從這個認識圖表我們可以看出畢方濟所介紹的西方認識論的基本內容、認識的基本過程。這裡對

認識過程分析之細、概念之繁多、概念之間聯繫之緊密是中國哲學所不可比的。陳垣說“《靈言蠡勺》說理最精”言不為過。中國哲學在認識上的總體特點是直覺思維大於邏輯思維，老子的“靜觀”“玄覽”強調及觀自身，莊子則根本排除感覺和認識，追求直覺無知之境，“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。”佛教本有唯識宗，但到禪宗時已完全中國化，追求的已不是邏輯而是“體悟”。

在中國思想史當然還有另一條線索，注意了認識過程中的一些重要問題如名和實、知和行等範疇，但總體來說研究的不夠深入。如名實問題，在哲學上是概念與物件之間的關係問題，在希臘哲學中就是一般與個別的問題，這是希臘哲學的重點所在。先秦時這也曾是中國哲學的一個重要問題，尤其墨子關於這方面有不少精彩論述。張岱年認為《墨子》中“‘小取篇’所說之‘效’‘推’二法，尤其是可以與西洋邏輯中的演繹歸納相提並論的”<sup>(38)</sup>，但《墨子》失傳，這一派始終在中國思想中不佔主流。又如格物致知是中國哲學的一個重要內容，涉及感性認識和理性認識的關係問題。如孔子所說的“舉一隅不以三隅反，則不復也”<sup>(39)</sup>，強調對認識的加工。荀子是先秦對此討論最為周密的人，提出“耳、目、鼻、口、形能(態)各有接而不相能也，夫是謂之天官。”<sup>(40)</sup>這是認識的感性階段，思性階段他稱之為“徵知”，“心有徵知。徵知，則緣耳而知聲也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當薄其類然後可也。”以後在宋明理學、嘉乾漢學那裡對認識過程也都有些精彩論述，但總的來說有兩點根本不足：

其一，由於在“中國哲學中，講直覺的最多。”從而對認識過程的範疇與階段的分的理性分析不夠，不能將感性認識和理性認識多個階段上的認識環節像畢方濟介紹的那樣逐一界定，對認識有一個系統、連貫的分析；其二，在中國思想中一切認識的問題，首先或者根本上是個倫理的問題，“即注重致知與道德修養的關聯，甚或認為兩者不可分，乃是一事。”從而始終未產生出獨立於倫理學之外的單獨的認識論。正是在這個意義上，我們應充份肯定傳教士靈魂論中所包含的認識論思想。

## 【註】

- (1)《陸九淵集》卷十一，頁149。
- (2)馮友蘭《中國哲學簡史》，北京大學出版社，1996年版，頁263。
- (3)(4)王陽明《傳習錄》，〈陽明全書〉卷一，中華書局〈四庫備要〉。頁37；頁475。
- (5)(6)(11)徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，中華書局1985年版。頁220；頁220-221；頁202。
- (10)〈孟先生天學四鏡序〉，見《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，臺灣輔仁大學出版社，1996年版，頁870-871。
- (12)亞尼瑪是拉丁文 Anima 的譯音。
- (13)畢方濟《靈言蠡勺》序《天學初函》本。
- (14)(17)(18)(19)(20)(21)《靈言蠡勺》卷上。
- (15)(16)趙敦華《基督教1500年》，人民出版社，1994年版，第389頁；頁390。
- (22)(23)《靈言蠡勺》卷下。
- (24)苗力田主編《古希臘羅馬哲學》，中國人民大學出版社1989年版，頁280-285。參閱范明生《柏拉圖哲學述評》，上海人民出版社1984年版，頁462-467。
- (25)(26)黑格爾《哲學史講演錄》，商務印書館1983年版，第二卷。頁193；頁187。
- (27)轉引自范明生《柏拉圖哲學述評》，上海人民出版社1982年版，頁479。
- (28)(29)苗力田上揭書，〈論靈魂〉頁470-486；頁474、頁485。
- (30)利瑪竇《天主實義》第三篇。
- (31)謝和耐《中國和基督教》，上海古籍出版社1991年版，頁217。
- (32)陳來《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯出版社1996年版。
- (33)李澤厚《論語今讀》，頁237，安徽文藝出版社，1998年版。
- (34)李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社1985年版，頁237。
- (35)余敦康《中國哲學論集》，頁30，遼寧大學出版社，1998。
- (36)(37)牟宗三：《中西哲學之會通十四講》，頁80、82-84。
- (38)張岱年《中國哲學大綱》，中國社會科學出版社，1982年版，頁576。
- (39)《論語·述而》。
- (40)《荀子·天論》。