

耶穌會士與宋明理學

朱幼文*

耶穌會士是最早來華佈道的傳教士，由於當時中國官方哲學“太極”論與基督教中的“上帝”觀存在根本衝突，故以利瑪竇為首的耶穌會士們對理學展開了長達一百五十年之久的批判。基於終極信仰不同，批判主要有兩項主題：1) 太極不能為萬物之源。2) 天地萬物不可為一體。耶穌會士批判理學的歷史影響，至少有以下兩個方面：第一，首次引入全新的西方思維方式；第二，將理學傳入歐洲，並產生了預想不到的效果，其客觀意義超越了宗教範疇。

一

基督教雖然自唐朝傳入中國，但真正對中國社會與文化發生影響，造成東西方文化衝撞，實開始於明朝末期。耶穌會士利瑪竇（意大利人，1552-1610）等來華宣教，他們溫文爾雅，熟讀中國經書，極力將先秦典籍中所說的上帝比附為基督教的天主，這種借儒傳教，並盡量尊重中國的傳統與習俗，博得不少智識分子的好感。當時中國官方哲學—理學的“太極”，與基督教中的“上帝”觀存在根本衝突，耶穌會士在中國傳教，自然無法回避這個衝突。利瑪竇雖然是最主張適應中國文化的傳教士，但對理學的批駁正是始於他。1601年，利瑪竇的中文代表著作《天主實義》問世，書中全面闡述了他對理學的看法，這些看法曾引起當時中國思想界、宗教界的廣泛注意與爭議。自此以後，耶穌會士不斷著書批駁，一直到1753年比利時傳教士孫璋發表著作《性理真詮》，批駁時間長達一百五十年之久。後因雍正於1724年頒佈了禁教令，傳教士對理學的批駁才逐漸停止。但自道光四年（1844）清政府被迫開禁，又見對理學的批駁⁽¹⁾，此是後話。由此不難看出，傳教士一直把理學視為在中國佈道的重大思想阻礙。我們綜括批判理學的言論，可以看出他們反理學的思想依據，主要是基於上帝創世說，嚴格地說，這並不富於理論意義，但批判理學的客觀意義已超出單純的宗教範疇，這正是本文的探究點。

* 朱幼文，上海青年學者，現任職於華東師範大學古籍研究所。

二

宋明理學家雖在宇宙本體論上有不同見解，但他們都不承認有意義的人格神，認為在實際生活中，人無須祈助神的庇佑，而祇應發揮人自身內在的仁義禮智之理，即可以與天地之理相感通，達到“天地萬物共一體”之人生至境。這種哲學繼承了儒學理性主義的傳統，即建立在傳統氣化論的基礎上。太極的觀念，始於《周易·系辭》，但先秦儒家對此無較詳細的解釋，直至理學先驅周敦頤作《太極圖說》，“太極”觀念方受到理學家特別重視。而將“太極”作為宇宙之本體、理則之起源，是程朱學派。尤其是朱熹，他對“太極”觀念作了廣泛深入的探討，認為在天地人物之前，陰陽五行天地人物之理即已存在於原始之渾淪狀態“太極”之中。他說：“天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。”⁽²⁾“太極，理也。”⁽³⁾顯然，將“太極”作為宇宙本體，不能為傳教士所接受。綜觀耶穌會士對理學的批判，主要有兩項主題，現列舉其代表性者，加以分析討論。

一、太極不能為萬物之原

早期來華耶穌會士大都是很有學問的西僧，他們最先來華，深通中國語言，而且對中國的經書有着深邃的研究。利瑪竇是其中最傑出的一員，他深知孔學是中國士人所崇尚的權威與正統思想，故他

首先提出“太極（理）”論不是先儒學說的發展。他說：“余雖末年入中華，然視古經不怠，但聞古先君子，敬慕於天地之主宰，來聞有尊奉‘太極’者，如‘太極’為主宰萬物之祖，古聖何隱其說乎？”⁽⁴⁾並且認為“太極”論在“某些方面同中國古聖人的說教是矛盾的”⁽⁵⁾。這些表明他批判理學的緣由是為維護中國先儒的本來面目。利瑪竇在書中首次提出一個重要論點：理是依賴者。他說：“吾今先判物之宗品，以置理於本品，然後明其太極之說，不能為萬物本源也。夫物之宗品有二，有自立者，有依賴者，物之不特別體以為物。而自能成立，如天地鬼神人鳥獸草木金石五行是也。斯屬自立之品者，物之不能主而托他體以為其物，如五常五色五香五味七情是也。斯屬依賴之品者。……若太極者止解之所謂理，則不能為天地萬物之原矣。蓋理亦依賴之類，自不能立，曷立他物哉？”⁽⁶⁾對中國士大夫來說，利瑪竇提出了一對全新的概念：自立者與依賴者。利瑪竇完全運用西方神學理論作為論證依據。這裡，他引用了亞里斯多德實體與屬性的理論，亞氏認為，對世上所有東西進行判斷有十個基本範疇（實體、數量、性質、關係、地點、時間、所有、狀態、活動、受動），其邏輯的基本判斷形式為：“S是P”，其中“實體”回答了主詞S是甚麼的問題，其餘九個“屬性”範圍，回答了“謂詞P是甚麼”的問題，兩相比較，“實體”的意義更基本，一切“屬性”的意義歸向“實體”的意義，他們都因“是”某一實體的屬性而存在。但反過來卻不是這樣，實體並不因“有”某一屬性而存在，實體若無屬性仍不失“是”其自身。⁽⁷⁾因此，利瑪竇將實體譯為“自立者”，屬性譯為“依賴者”，區分物為“自立者”與“依賴者”兩大類。利瑪竇認為，“理依於物”，是屬性，故為依賴者。依賴者的存在取決於自立者的存在，如無自立者，依賴者便失去了存在基礎，故“自立者先也，貴也。依賴者後也，賤也。”⁽⁸⁾為了清楚地表述“自立者”與“依賴者”的關係，利瑪竇再選擇中國古代公孫龍“白馬非馬”為例：“且以‘白馬’觀之，曰白曰馬，馬乃自立者，白乃依賴者，雖無其白，猶有其馬，如無其馬，必無其白，故以為依賴也。”⁽⁹⁾但值得注意的是，公孫龍賦與“白”字和“馬”字同等地位，“白”是命“色”，“馬”是命“形”，“形”“色”各不相干，從而提出了“馬未與白為馬，白唯有馬為白”的名辯

命題。利瑪竇按照邏輯判斷：“馬”是“實體”，“白”是“屬性”，兩者為相對立的從屬關係，得出了不同於公孫龍的結論。我們知道，在中國哲學中，物質與精神、客體與主體常常渾融不分，因為中國士大夫特別重視直覺思維，直覺思維的特點是對於事物整體的感覺，它不注重分析，因此，由直覺得到的概念，是表示某種直接領悟的東西，它與西方人嚴格區分精神與物質、主體與客體的分析方法之間有着根本的區別，即兩者對事物認識的出發點完全不同。這種差異使利瑪竇對理學的分析難以合乎中國人的原意。利瑪竇接着說明程朱和陸王學說中的理均屬依賴者。他說：“中國文人學士講倫理者，祇謂有二端，或在人心，或在事物，事物之情合乎人心之理，則於物方謂真實焉。人心能窮彼在物之理，而盡其知，則謂之格物焉。據此兩端，則理固依賴，奚得為物原乎？二者皆在物後，而後豈先者之原？且其初無一物之先，親言必有理存焉。夫理在何處，依屬何物乎？依賴之情不能自立，故無自立者以為之托，則依賴者了無矣。”⁽¹⁰⁾所謂“或在人心”，“事物之情合乎人心之理，則事物方謂真實焉”，此指王陽明心學。王學中一個基本觀念是：“物我一體，心物一體。”王陽明說：“夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。”⁽¹¹⁾強調人用心於事物，用心到處就是物理，所以他說：“心即理”，王陽明不討論事物是否客觀存在的問題，他認為離開人的意識存在着的事物是毫無意義的，所以他否認心外有理、有物、有事，主張“吾心即宇宙”，與利瑪竇所講“事物之情合乎人心之理，則事物方謂之真實焉”不是一回事。同樣，所謂“或在事物”“人心能窮彼在物之理，則謂之格物”，是針對朱熹理學而言。朱熹說：“格物者，格，盡也。須是窮盡事物之理，若是窮得三兩分，便未是格物。須是窮盡得到十分，方是格物。”⁽¹²⁾故利瑪竇“人心能窮彼在物之理而盡其知，則謂之格物”固然不錯，但朱熹又說“若在理上看則雖未有物而已有物之理”⁽¹³⁾，甚至認為在形成物質的宇宙之前，一切的理都存在着。《朱子語錄》記載：“問：天地未判時，下面許多都已否？曰：祇是都此理。”這與利瑪竇“理為依賴者”“理在物後”的詮釋顯然不合。同時，利瑪竇亦否認理為靈覺者，他說：“向理者靈覺否？明義否？如果覺明義，則屬鬼神之類，曷謂之太極謂之理也。如否，則天主鬼神夫人

之靈覺，由誰得之乎？彼理者以己之所無，不得施之於物，以為之有也。理無靈無覺則不能生靈生覺，……惟是靈者生靈，覺者生覺耳。自靈覺者而出不靈覺者，則有之矣，未聞有自不靈覺而生靈覺者也。”⁽¹⁴⁾在基督教徒的世界裡，無限完善的造物主把每一被造物安排在高低不等的位置，享有與之地位相配的完美性，這種等級秩序表明，低序位的東西不能生高序位的東西，由此，利瑪竇作出的結論是：理是依賴者，無靈覺者，不能生有靈覺者、自立者，不能為萬物之原。

艾儒略（1582-1649），意大利人，1611年來華。他完全繼承利瑪竇的傳教方針，傳教史上有“利艾”並列之稱。他受利瑪竇直接影響，在其著作《萬物真源》中說：“夫此自立與依賴二種，雖相配而行，然必先有自立者，而後有依賴者，設無其物，即無其理，是理猶物之倚賴者也。無有形之體質，則冷熱燥濕、剛柔方圓、五色五味五香俱無所著，無無形之靈，則五德七情，亦泯於空虛，而謂理能生物乎？即云天地有天地之神，神鬼有神鬼之理，亦從有生之後，推論其然，若無天地人物神鬼，理尚無從依附，又不可能生物乎？”在其著作《三山論學記》中又說：“太極之說總不外理氣二字，未嘗言其為有靈明知覺，既無靈明知覺，則何以主宰萬化？”利類思（1606-1677），意大利人，1637年來華，在其著作《不得已辨》“理不能生物辯”條中，他的觀點與艾儒略如出一口。除此，艾儒略進而提出“太極是元質”的觀點：“儒者亦云物之各具一太極，則太極豈非物之元質，與物同體乎？”⁽¹⁵⁾在艾儒略看來，作為與氣相結合而形成萬物的太極，它祇能被認為是一種基本物質。關於“元質”是甚麼，艾儒略有較為詳細的述說：“質有二，一元質，二次質。元質是造物主自生天地之初，備為千變萬化之具，此質非天非地，非火非水，非陽非陰，非寒非暑，非剛非柔，非生非覺，而能成天地水火陰陽剛柔生覺之種種也。蓋凡物皆有生息，有變滅，而元質則不生不變，常存不亡，為造化基，萬象所共。庶幾近之。然須知元質，非無始者，亦非自有者，乃受生於造物主，開闢天地之初者也。其體非無邊際，非無限量，如諸天之外既無物，並無元質，又非凡物皆具元質，惟有形之物有之。若夫次質，則於元質之上，加以陰陽剛柔寒暑燥濕等情而成。”⁽¹⁶⁾湯

若望（1591-1666），德國人，1622年來華，他認為：“元質”，“凡形物必須兩所以然，曰質、曰模是已。質者塊然弗自立，任模來取，或此或彼，無不惟命，則其弱著矣。……凡純體之物（土火水氣四原行是），皆無自主能，……原質（如太極是）方之原行更弱，頑陋無能，並無模像，全乎順應以益他物，謂之渾全自足，能自主持，不亦謬乎？”⁽¹⁷⁾按艾、湯的解釋，“元質”很像中世紀意大利著名哲學家、神學家托馬斯·阿奎那理論中“原初質料”的概念，“原初質料”來源於托馬斯對亞里斯多德“質料因”的深入辨析與區分，他將“質料因”區分為“原初質料”與“第二性質料”，前者是沒有任何現實性的純粹潛在，後者是運動、變化的物質，它已經獲得了某種程度的現實性，因而才能成為運動的載體、變化的基質。同時，托馬斯指出：“我們可以在思想中把質料與形式按照潛在與現實的關係區別開來，而在實際中，總有一定的形式與原初質料相結合。兩種質料的區分實際上是‘質料’與‘物質’的區分。”⁽¹⁸⁾“元質”的概念不等於近代哲學中“物質”的概念，但後者的概念正由“質料”演化而來，或許我們可以說，“元質”是“物質”概念的雛形，在艾、湯看來，元質是一種低品位的附性。自艾儒略後，耶穌會士基本都持“太極是元質”的觀點。如：陸安德（1610-1683），意大利人，1659年來華。他對“太極”的理解幾乎趨於極端，斷言“太極”祇是一點精義也沒有的“元質”，“或說太極生天地萬物，曰太極是混沌，天地參雜，萬物材料，不過是物之元質，在各物內能受萬模，無模不能存。……所以天地萬物俱有元質，又各物有各物之本模樣，另外還有造成之者，而元質模樣等，亦皆由造成之者造成。”⁽¹⁹⁾除龍華民外，耶穌會士還都承襲利瑪竇引用中國先儒經典來批駁理學的方法。在這方面，孫璋（1695-1767）走得最遠，他表示“太極”在中國古代就被認為是元質：“孔子繫易而贊之曰易有太極，是言易有至大至極之元質，為上主生天地萬物之公共之材料，所謂太極是也，未嘗即指太極為肇天地萬物之主宰也。後人不察，竟將上主抹煞，繪畫奇偶之象，謂太極之說，並無上主，止此太極，一動一靜，即是兩儀，為兩儀生四象，四象生八卦，竟認太極為生物之王，如之何其可耶？夫太極蘊陰陽，係元質，並無靈明自主，不過為萬物之材質，安得稱為造物主？”⁽²⁰⁾孫璋是法國人，

1728年來華。孫璋深通滿漢文，他花十餘年心力著書《性理真詮》，全書體例倣《天主實義》，係以先儒後儒問答形式，書中分儒家為原始孔家和宋儒，前者稱之為先儒，後者稱之為後儒，他認為先儒“係天主教”，全書反復論辯不厭其詳，以先儒攻擊後儒理氣論。1757年此書譯成滿文，為耶教哲學中有數的書籍。傳教士都鄙視唯物論，他們認為，理氣太極，並無它說，都不過是卑陋的唯物主義，必須加以排斥。在這些著作中，批判最猛烈者，要屬龍華民（1559-1654），意大利人，1597年來華。1611年（利瑪竇逝世次年），他繼任中國區耶穌會會長，但他反對利瑪竇以先儒附會天主教的傳教方針，第一個指出中國經書中的“天”“上帝”與基督教中的造物主概念完全不同，他還明確認為，中國哲學，無論孔子學說或宋明理學，都是唯物論的、無神論的。他研究中國經典很久，著書《論中國宗教的若干問題》，全書詳細闡述了研究中國經書注釋和諸儒學說的結果，其中一段談到對“理”的理解：“按他們（指中國人）的意思，理就是上帝，實體和事物的存在，因為他們相信有一種實體是無窮的、永恆的、非創造的、不受腐蝕的，同時是無始無終的。它不僅是天、地以及其他有形事物的物理原理，而且是德行、習俗以及其他精神東西的道德原理……我完全能想象，有些人可能認為這種‘理’或‘太極’就是我們的‘上帝’，因為他們所說的理的品質和完美性祇有我們的上帝才有。要注意不要讓自己受這種包藏禍心的似是而非的描述所迷惑。如果你們能深入到問題的根子，你們就可以看出這個理不是別的，而祇是基本物質。”⁽²¹⁾此書最早在1623年採用拉丁文刊行，是西方對中國居統治地位的理論提出一種系統看法的第一部研究著作。在其著作《靈魂道體說》中，龍華民指出：“儒云物物各具一太極也，道云物物俱是大道，釋云物物俱有佛性，皆是也。可謂太極大道佛性皆指道體言也。”⁽²²⁾因“顧乃今之稱靈魂者，往往以道體當之，則何歟？豈水火黑白，可互名歟？”故首先指明靈魂與道體的定義與區別：“靈魂，神明之體，有始有終者，天主造之賦於人身，為之體模，為之主宰，在世行善，受主聖寵，而上天享福也。道體有體無為，造先莫先，一物不物，本無心意，本無色相，而下形萬相，資之以為體質者也。”⁽²³⁾兩者的區別是，靈魂“與物異之”，道體“與物同之”，龍華民

認為靈魂與道體雖都受天主之造，但靈魂為神體，超出道體之上，道體是元質，須有模來規定其為某物，是有始有終，可物物之者。龍華民強調兩者的不同涵義，是以指證中國哲學是物質主義的。他的觀點給當時歐洲思想家以很大的影響，如法國哲學家麥爾伯蘭基（Malebranche, 1638-1715年）與德國哲學家萊布尼茲（Leibniz, 1646-1716年）所見的中國哲學都曾以他的說法為根據。

此外，我們注意到與“理為萬物之本”相關的“天即理”這一命題，同樣受到耶穌會士的批判。耶穌會士把中國古代《詩》《左傳》乃至孔子著作中講到的“天”“上帝”等同於基督教中的造物主。程朱則認為，“天”之意“包涵遍覆”，“夫天，專言之則道也。……分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之幹。”⁽²⁴⁾理學家把儒家經典在表述自然現象時曾用的天、帝等不同概念，歸結在一起，認為是同一事物在不同層面的表現，並沿用這些概念，賦予新的涵義，因此，已與舊意義的概念有所不同，“天”（或天地）作為“理”，具有一個功能，即是“生”，並反復指出：“天地之心，惟是生物，天之大德曰生也”⁽²⁵⁾，“一言以蔽之，天地以生物為心”⁽²⁶⁾，“天地別無勾當，祇是以生物為心”⁽²⁷⁾，故曰“天即理”。耶穌會士堅持認為理學不是對先儒的繼承與發展。衛方濟（1651-1729），比利時人，1687年來華。他指出，如果把四書五經中“天”“上帝”的字改換作“理”，則意思完全不通，可見“理”與先儒經典中的“天”“上帝”概念不同，所以“天即理”的說法缺乏根據。對於中國士大夫來說，自然的天與作為萬物之理的天不可分割，以及體、用概念之間的關聯，具有根本性意義，因此，他們譴責耶穌會士製造“種種割裂”，其實“不知天，不知上帝，安知太極？”。最能代表反教士大夫心理的著作是楊光先的《不得已》，此書的宗旨在於強調西士在中國以傳教為主，而圖謀不軌之事。此書影響極為重大，曾被稱為“明清中間最有歷史意義的一部奇書”。書中站在理學立場，申辨“天即理”論，利類思針對楊光先的辨說著書《不得已辯》，指斥道：“光先之於天為有形之理，理為無形之天，形極而理見焉，此之所以即理也”，為“虛誕不經語也。既云天為有形之理，則理不能為無形之天，又云理形為無形之天，則天非得謂有形之理。一物也，忽謂有形忽謂無形，非

自相矛盾乎？試問理有形否？謂有形，則理非為無形之天。謂無形，則天非為有形之理，況天亦不可謂之理。夫天自立之體也，非特別體以為物。理則依賴，而托他體以為物，是物在理先，理居物後。《詩》曰天生蒸民，有物有則，則乃理也。先有物而後有物之理，則天不能謂之理也，明甚。”⁽²⁸⁾又駁楊光先“天函萬事萬物，理亦函萬事萬物，故推太極者，惟言理焉”之說，“若是則人有雙耳，驢亦有雙耳，可云人即驢乎？”⁽²⁹⁾利類思按照邏輯推理方法，指責“天即理”說無異於“人即驢”般荒謬，從表面看利類思的分析似乎合理，但中國哲學家的觀點，一般都不是經過精密推理和詳細論證而來的，他們常常用名言雋語、比喻例證的形式來表達自己的思想，這種形式特點是明晰不足而富於暗示，如果呆板地認為這些暗示是實物，那就根本錯了，習慣於運用中世紀經院哲學的抽象概念和邏輯學來思考事物的耶穌會士，實際上要準確瞭解中國哲學家的思想非常困難，因此，他們對中國哲學所作的詮釋，結果往往不盡合乎原意，由於這個緣故，士大夫非常氣憤，他們認為耶穌會士“如生盲人”，根本不懂儒學，所作評論簡直是睜眼說瞎話。

二、天地萬物不可為一體。

“天人合一”和“萬物一體”是中國哲學上的重要命題，也是中國士大夫所追求的人生至境，理學家無不言之。尤其是陸王學派，他們大都視身體為氣凝成，而人心之靈明正在於它不為形骸所拘囿，能與天地萬物同流，達到“萬物一體”境界，簡單地說，氣一元論是“萬物一體”的理論基礎。耶穌會士認為這個理論抹殺了萬物之間的差異，尤其抹殺了上帝與萬物間的差異，顯示出對上帝的輕視，其危害不言而喻。因此，在《天主實義》第四篇〈辨釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體〉中，利瑪竇對之展開了較為全面的批判。他提出四個論點：1) 靈魂在人鬼神體物之差異。利瑪竇對“靈魂在人”解釋是：“鬼神在人為其內分，在人形為一體，故人以是能論理，而列於靈才之類。”“鬼神體物”是西方神學中沒有的概念，而利瑪竇同樣運用西方神學理論對它作出新的解釋：“彼鬼神在物如長年在船，非船之本份者，與船分為二物，而各列於各類，故物雖有鬼神，而弗登靈才之品也。……有物自或無靈，或無知覺，則天主命鬼神引導之，以適其所，茲所謂體物耳矣。”利瑪竇的解釋完全

依據亞里斯多德與柏拉圖靈魂說的理論，即：“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，但在它與肉體的結合的全過程中，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。”⁽³⁰⁾和“理智靈魂如同推動力與被推動力那樣結合在一起，靈魂在肉體之中猶如航手在船隻之中”⁽³¹⁾兩種理論，這兩種理論之間正巧存在一個根本分歧：前者認為靈魂與人的整體之間是形式與實體的關係，後者認為靈魂與人的整體之間是實體與實體的關係。這個理論分歧為利瑪竇提供了證明人與物之間相區別的理論根據，他把柏拉圖原指“靈魂”與“肉體”的意思，分別變換為中國古代哲學中“鬼神”與“體物”的概念了，這樣，人受靈魂支配，物無靈魂，受鬼神（按天主命令）引導，兩者完全不同。2) 氣非鬼神。宋代理學家依據氣化論，將“鬼神”解釋為“氣”，並認為鬼神非一般之氣，乃是氣之“靈”，忽視了它就不能解釋世界的複雜性。他們把鬼神看作物質之氣的自然屬性和神妙功能，作為表示事物生滅有無的變化情狀的概念。利瑪竇不以為然，他指出：“所謂二氣良能，造化之跡，氣之屈伸，非諸經所指之鬼神也。”比如中國古人談氣談鬼神，但古人祭鬼神，從不祭氣，故氣非鬼神。他認為，氣與鬼神完全不同，氣是四行之一，“和水土火三行而為萬物之形者也”，是質料，“鬼神乃無形別物之類”，是精神實體。“以氣為鬼神靈魂者素物類之實名者也”。利瑪竇還認為，氣亦非生命之本，它祇作用於人與飛走諸類的呼吸，否認氣為鬼神與生命之本。3) 分別物類的方法。利瑪竇認為士大夫的兩種分別物類法模糊不清，不足於嚴格區分物類。一種方法是“雖吾國有謂鳥獸之性同乎人，但鳥獸性偏而人得其正，雖謂鳥獸有靈，然其靈微渺，人則得靈之廣大也，是以類異也”。利瑪竇指出，“正偏大小”祇能用於區別同類事物的等級，不能區別物類，如大山、小山同屬山類，又如得性（靈）之大者智，得其小者愚，但智愚仍屬人類。用現代哲學語言講，量的差別不可以將事物從本質上區別開來，它祇能作為區分同一類事物的標準。另一種方法是“雖云天地萬物共一氣，然物之貌像不同，是以各分其類，如見身祇是軀殼，軀殼內外莫非天地陰陽之氣，氣以造物，物以類異。……故觀天下之萬象，而可以驗萬類矣”。利瑪竇同樣否定觀像驗類的方法，他指出，

祇有據性才能分物，例如：泥虎泥人，其貌雖異，但其為泥類則同，又因虎與人“性”之不同，故不能祇謂貌異。就是說，泥虎泥人的區分在於兩者性質不同，而不是依據貌異。利瑪竇認為，世上正確的分別物類法祇有“有”與“無”兩類，即：有形與無形，有生命與無生命。他強調，實際世界充滿差別、對立，祇有嚴格區分這些差別、對立，才能分清萬物之間的關係，反之，“泥天地萬物一體”，惡果將是“簡上主，混賞罰，除類別，滅仁義”。利瑪竇指正士大夫的分別物類法，用意即在此。4) “萬物一體”的真解。利瑪竇解釋：所謂“一體”，意指同體者，“物相連則同體也，相絕則異體也”，“萬物一體”的真解是“前世之儒，借萬物一體說，以翼愚民悅從於仁，所謂一體，僅謂一原耳已”，就是說，“萬物一體”是比喻，如果真相信萬物為同體，反而滅仁義之道，因為“仁義相施必待有二，若以眾物實為一體，則是以眾物為一物，而但以虛象為之異耳，彼虛像焉能相愛敬哉？故曰為仁者推己及人也。”⁽³²⁾換言之，道德實踐是以對立面存在為基礎的，必須有行為主體與受施之客體兩方面，道德行為(仁)方成為可能，所以先儒說為仁者推己及人。顯然，利瑪竇對“萬物一體”的理解僅及於現實存在層次，因此，他不能明白作為精神超越與自由意義下的“萬物一體”，更不能以“萬物一體”為人生至境，而這正是理學家對“萬物一體”的看法。對於理學家而言，“萬物一體”是精神性、功能性的，而不祇是單純的“萬物同體”。“萬物一體”並非是“萬物差別”的單純否定，而是萬物內在最深的“自由”及“可能性”，即達到“仁者渾然與物同體”的境界，利瑪竇的解釋與理學家恰恰相反，充份反映了東西方文化的差異。

利瑪竇對宋明理學的批駁給他的後來者起了示範作用，除“鬼神”說(是他闡發的獨特理論)外，後來者幾乎都在不同程度上繼承與發展他的觀點。例如，龍華民在著作《靈魂道體說》中也論證人與物不同，他用“神體”與“元質”的不同來論述。他說，從元質角度看，“天地萬物，總一道體所成，無有殊異，故曰萬物一體”；但“人之所以異以物者，固不在肉體，而在靈魂”⁽³³⁾。即人具有靈魂神體，物不具靈魂，此為人與物之大異。艾儒略同樣認為：“人物之分合種數也，獨在其性之同異，人能應事推理，辨別是非，則知其必有靈性在身，是曰靈性，

亦曰魂神。”⁽³⁴⁾他們都繼承了利瑪竇“物以性分”說，並且指出不僅人與物不同，人與人也不同。龍華民認為，就人的靈魂言，“人各有一，各具全體，彼此各一，不共者也。”⁽³⁵⁾人受靈魂支配，故人與人不同，如“堯非舜，舜本非同堯，堯舜非桀紂”，人與人原為同類，非萬民同為一人。總之，靈魂的特殊性是區別人與物、人與人的原則。

利類思強調氣是無靈之物，因而不能成為萬物之本。此為利瑪竇“靈性非氣”的翻版。他駁斥楊光先所言“夫二氣之所結撰而成，非有所造而成，二氣者，陰陽二者也”，“天何云哉，四時行焉，百物生焉，時行而生物，二氣之良能也”，認為孔子沒有將“行而物生”歸功於二氣，是楊光先妄解孔子之言。他說：“夫二氣使時行而物生，非自有之能也，以無靈之二氣，而俾因時次序不爽，俾物之各以其類，生嗣續不亂，必有一至靈睿者宰之，以其全能所賦之德，使各傳其類，各得其所，所謂天王是也。……論物生，亦非二氣之能，凡造物者，必在物體外……今二氣渾在物之中，以成萬物，是二氣為物體，而不在外，僅可為質模，而不可為造者，豈得為二氣之能生物？”⁽³⁶⁾運用上帝創世觀和中國先儒經典作為批駁的理論依據是《不得已辨》的特點。

孫璋認為：“天地間物類紛已，要不外理氣性三者。”⁽³⁷⁾他對三者下的定義分別是：“所論氣字，固非空隙摩蕩之氣，亦非口中呼吸之氣，乃萬物渾然各具之本質，所以受象成形之材料也。其材料即是其氣也。……造萬物之材料，其名數雖多，數其總括之名，惟稱之曰氣耳，所謂陰陽是也。”他所謂的“氣”，與利瑪竇、艾儒略有所不同，更強調物質的有形性。他又說：“理也者，即具於萬物形體之中，所以定其向而不能違其則也。……氣與理二者各一謂中謂之性。性也者，即各物類之本體，具本能而為此為彼，效其用而不亂者。”⁽³⁸⁾顯然，他亦持利瑪竇“物以性分”說，《性理真詮》共四卷，卷一靈性之本，卷二靈性之原，卷三、卷四靈性之道。從卷目就明白此書主要論辯“靈性”，也即靈魂，耶穌會士批判“萬物一體”的主要理論根據就是靈魂說。在卷二下第四篇“駁西銘萬物一體說”，卷三下第五篇“辨近儒萬物一體之非”中，孫璋沿襲了利瑪竇“除類別，滅仁義”的觀點。他說：“夫所謂仁者，必分人已，別親疏，就後心之德方

盡，愛之理方全，為仁之功斯克盡已。若天地萬物共為一體，則愛人即是愛己耳。愛己私愛也，愛人公愛也，公私不分，仁道何由成乎？此論大亂真教正理。”他認為“萬物一體”的錯誤緣由，“蓋後儒誤解古經，未得先儒之真傳耳”，先儒本義是“己所不欲，無施於人”，“倘天地萬物果屬一體，（先儒）當云己所不欲，勿施於物”。孫璋比利瑪竇更為嚴厲地指責“萬物一體”的危害性：“以此立論，微特絕上主，滅五倫，較釋氏輪回之誕更甚。蓋輪回之滅五倫，就在來世；謂萬物為一體者，則今世之君臣父子、長幼卑尊、男女親疏，毫無差等，是欲求成仁反害仁矣，害可勝言哉。”

三

從以上明清之際耶穌會士對宋明理學的批駁中，我們可發現批駁者立論的依據非常類似，仔細分析起來並無何等本質上的不同，他們或認“理”“氣”為“元質”，是“屬性”，不可為天地萬物之本，或強調“靈魂”神體，不能與“元質”相混，或借先儒觀點立論，駁斥理學非真儒本意，或據“性”分物，辨析萬物間的差別與對立。他們雖然因時因地，在文字內容上稍有增減，但大體上均不出以上幾項論點。這種論戰的性質是有神論對無神論的批判，但其意義卻在於中世紀經院哲學與宋明理學的對話。我們注意到在整個論戰過程，貫穿着耶穌會士帶來的新的西方哲學及其思維特點。他們對理學所作的注釋一方面使我們咋舌，另一方面卻給我們極大的啟發，它所產生的歷史意義至少有以下兩個方面。第一，引入全新的西方思維方式。首先是演繹推理的邏輯方法，西方在古希臘時期，亞里斯多德就研究了演繹推理，完整地制訂了三段論的理論，運用這種邏輯方法，就可以從少數不加定義的基本概念和不加證明的公理出發，應用邏輯推理的規律來證明一系列定理，從而演繹出整個理論體系。兩千多年來，這種形式邏輯成為西方訓練人的思維的工具，作為長期的經院傳統的熏陶者，這種思維方式對耶穌會士是帶有根本性的。與此相反，中國士大夫一直極重視辯證思維，而輕視演繹推理法，如對於宇宙本體的思考，理學家認為宇宙是一個整體，是運動的、協調的，宇宙間的事物是普遍聯繫相互“會通”的，“人人有一太極，物物有一太極”，整體包攝部分，部分體現整體，整體與部分

的關係猶如“月印萬川”，故曰：宇宙是整體的。宇宙又是變化運動的，所謂“大化流行”，即宇宙是一個生滅相轉、變化不已的大過程。又認為宇宙間不存在絕對的、偏向的、不調和的事物，因為宇宙變化遷流，一切事物都協調統一在一起，並能發揮各自的作用，所以，宇宙是一個平衡的整體。整體動態平衡，三者緊密相聯，缺一不可。這種辯證思想來源於古代《老子》《周易》，體現了古人的智慧和獨特的思維方式，至今仍有其一定的價值。但由於中國思想家強調動態，他們所採用的名詞都是表示抽象的、虛的意味，而非實物，因此無法用邏輯方法來證明理論的形成過程，這不能不說是一種缺陷，這種思想方式尤其是嚴重限制了古人對科技發展的探索。其次是差別對立的分析精神，耶穌會士用對立法提出一些不可調和的和互相排斥的實在和品質：有形的與無形的、有生命的與無生命的、物質的與非物質的、有理性的與非理性的、靈魂與肉體、實體與屬性，以及有始有終（肉體）、有始無終（靈魂）、無始無終（上帝），這些具有確定意義的抽象概念，幾乎包括了能對世上所有東西進行分類範疇。耶穌會士用它們來解釋中國的理、氣、太極、道體、鬼神、靈魂、上帝、人、物體等，雖然不乏牽強附會，但向中國人呈現了西方人區別事物性質的新方法。西方人重視觀察、分析的理性思維，他們從古希臘哲學就開始嚴格區分主體和客體，盡力排除主觀因素，力求合於客觀實際，這與士大夫籠統地以（性）“正偏大小”、“觀象驗類”的方法相比較，前者具有明確性與對應性，而後者則有流動性與模糊性。由於中國士大夫認為達到“物我一體”至境的最好方法是通過直覺思維，因此他們特別重視直覺思維。張載曾明確提出三種認識能力，並對三者優劣進行比較：一是感性的認識能力，即“聞見”，指耳目等感官所反映外界事物的能力。他認為：“如祇據己之聞見，所接幾何，安能盡天下之物？”⁽³⁹⁾二是理性認識能力，即“窮理”，指思考概括總結事物及其規律的能力。他認為這也不能認識宇宙，因為“以窮理為盡物，則亦是但據聞見上推類，卻聞見安能盡物？”⁽⁴⁰⁾三是直覺認識能力，即“盡性”，指依靠直覺體悟宇宙本體的能力。他把“盡性”的認識方法具體解釋為“大其心”。他說：“大其心，則能體天下之物。……聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。”⁽⁴¹⁾

在對三者優劣進行比較後，他認為直覺認識能力是最佳方法。程朱雖然提出“涵養須用敬，進學在致用”的理性思維與直覺思維互補的主張，但也是把直覺思維放在首位。由於直覺思維是對於整體的感覺，不注重分析，又由於它強調反觀內省，與實際觀察對立起來，因此極大地阻礙了人們對事物的深入認識。耶穌會士首次將演繹推理方法、差別對立的分析精神引入中國士人知識結構中的努力，無疑是一項極有價值的工作。第二，耶穌會士將宋儒理學傳入歐洲，並發生了預想不到的效果。16-17世紀以來，耶穌會士把歐洲科學文化傳到中國，同時把中國的哲學經典介紹到歐洲，有關宋儒思想的著作主要見於：1) 杜赫德(Duhaide)《中華帝國全志》第二卷介紹朱熹的《教育論》、第三卷介紹中國近代哲學家的世界起源說。2) 邵康節的《六十四卦圖圓方點陣圖》及《六十四卦次序圖》，1703年由白晉(Bouvet)介紹到歐洲。3) 狄德羅(Didoret)百科全書中關於“中國哲學”，講述中國哲學小史，自古代至明末。4) 羅明堅《天主實錄》以拉丁文本傳入歐洲。利瑪竇《天主實義》由若見(Jacques)譯為法文，載於《耶穌會士書簡集》中。5) 龍華民《論中國宗教的若干疑問》，1701年由反對派譯成法文。方濟各會士栗安當(Saint-Marie)於1701年發表《關於中國傳教事業之幾個要點的評論》。倆人都把宋儒理學作為攻擊的對象。耶穌會士把中國思想傳到歐洲，本不是想介紹理學，而是想將原始孔學傳進去，以附會基督教義，他們都認為宋儒理學是唯物論、無神論的，擁護孔學(除反對利瑪竇傳教策略的龍華民等人以外)而批判理學。對於耶穌會士將孔學附會基督教義的做法，歐洲教士們極為不滿，他們也認為中國人所講的“天”和基督教所講的上帝根本不同，因而發生了歷時百年(1645-1742)之久的“禮儀之爭”。爭論引起歐洲知識階層對中國哲學與基督教神學異同問題的極大注意。據戈爾遜《中國學圖書目錄記錄》記載，參加論爭的著作共262部，未發表的尚有數百種。最可注意的是18世紀歐洲思想界彼時正處於變化之際，史稱“啟蒙運動”，其特點是懷疑或反對中世紀的宗教文化，把“理性”推崇為思想和行為的基礎。啟蒙思想家均注意到中國哲學與歐洲之不同。中國哲學是無神的，基督教是有神的。從哲學上看，宗教所認為的異端，正是哲學的同宗，作為反對宗教而主張理性的

啟蒙思想家，自然熱烈歡迎非宗教的中國哲學。他們根據耶穌會介紹的中國哲學，按歐洲思想自身發展的邏輯與需要來重新理解、評價中國哲學，並將不同於基督教的“理學”作為他們啟蒙運動的旗幟，給歐洲(主要是法國、德國)思想界以“反宗教”“反神學”“反基督教”之學理基礎，從而推進了啟蒙運動。誠然，歐洲思想家對中國哲學的理解與評價也許並不準確，甚至可能存在誤解，但他們借助於心目中的中國形象來批判西方宗教的虛偽性，贊美理性和謳歌平等自由，其意義是無可非議的。使人難以預料的是，為歐洲思想界提供充滿理性精神的出色媒介，正是當年不畏艱辛遠渡重洋來中國傳播基督教信仰的耶穌會士。在這個意義上，德國哲學家萊布尼茲對耶穌會傳播東西方文化的工作的評價相當正確：“其中的偉大意義超越了我們所能想象的。”⁽⁴²⁾

【註】

- (1) 見1881年4月30日《萬國公報》〈創造天地萬物非太極乃上帝〉一文。
- (2)(13)《朱文公文集》卷五八、四六。
- (3)《四書章句集注·論語集注》卷九四。
- (4)(6)(8)(9)(10)(14)(意)利瑪竇：《天主實義》第二篇，土山灣慈母堂重刊本，1868年。
- (5)(21)引自(法)J. 謝和耐：《中國文化和基督教的衝撞》中譯本頁17、247，遼寧人民出版社，1989年。
- (7)(18)(30)(31)趙敦華：《基督教哲學1500年》頁33、386-387、390，北京人民出版社，1995年。
- (11)《傳習錄》中。
- (12)(27)《朱子語錄》卷十五、一。
- (15)(19)(22)(35)朱謙之《中國思想對於歐洲文化之影響》頁120、125、117-118，上海書店。
- (16)(34)(意)艾儒略《性學俎述》卷一，上海慈母堂重刊本，1873年。
- (17)(德)湯若望《主制群徵》卷下，天津大公報館，1915年。
- (20)(37)(38)(法)孫璋《性理真詮》二卷上，〈小引〉，上海慈母堂，1889年。
- (23)(33)徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》頁205，上海書店。
- (24)《周易程氏傳》卷一。
- (25)《橫渠易說、上經、複》。
- (26)《外書》卷二。
- (28)(29)(36)(意)利類思《不得已辯》“形天非上帝辯”、“天非二氣結成辯”條。
- (32)除注(30)(31)外，注(29)後引語均見《天主實義》第四篇。
- (39)(40)(41)《張子語類》。
- (42)朱靜《洋教士看中國朝廷》頁19，上海人民出版社，1995年。