

明清之际儒学与基督教的“第一哲学”对话

许 苏 氏

一进入“第一哲学”——形上之学的领域，就会立刻感受到它那玄思精微、理路曲折的魅力。无论是西方的 metaphysics——“物理学之后”，还是中国的“形而上者谓之道”，都以超越相对的现象界事物、属于绝对本质领域的学问为研究对象；西方哲人称“物理学之后”为“第一哲学”，我们的祖先也以“形而上者”为最高学问，二者在性质上是同一的。但隐藏在共同的问题域下面的，还有更深层次的问题意识。

一个萦绕古今中西人类心灵的永恒问题——“我从何处来，向何处去”，是激发人们对“第一哲学”之兴趣的心理根源。追问“我从何处来”，导致对万物之本原的本体论探讨；而“我向何处去”的问题，也只有在回答了前一问题以后，才能得到说明。中西哲学和宗教对这一问题的回答有同有异，同中有异，异中有同。这不仅不是相互理解的障碍，反倒是使对话更具有鲜活的生动气息的前提。

明清之际儒学与基督教的“第一哲学”对话，是在“不发横难，不纵其说”（黄景昉：《三山论学序》见徐宗泽，第117页）的坦诚气氛中展开的。传教士从中国古籍中寻找与西学相同的文化基因，既加深了其对中国文化的认识，也向中国学者展示了一个与宋明理学不同的古代文化世界；而思想敏锐且聪慧的中国学者对西学的反复诘难，在仿佛理正而言顺的地方发现其逻辑矛盾，亦往往给人以山重水复之中突现柳暗花明之感。这一时期中国哲人王夫之、黄宗羲等人的思想，都深受儒耶哲学对话的影响；而其理论创造，则在多方面表现出比基督教经院哲学家更为高明而深远的智慧。

一、是“上帝”创造世界和人，还是“太极”生天生地生人？

早在二千多年前，伟大的诗人哲学家屈原就写了一篇奇特的长诗——《天问》从宇宙起源到历史和人生，提出了169个问题，而首要的问题就是谁是万物的创造主：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？……圜则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？”屈原的问题并没有被历史的风涛所湮没，晚明天主教传入中国，再次将敏感的中国学者探究终极实在和生命归宿的热望唤起。

1. 《天主实义》关于上帝存在的本体论论证

利玛窦 (Matteo Ricci) 《天主实义》开篇伊始，就由一位“中士”（中国士人）提出了人生的究竟归宿、即“我向何处去”的问题。他说：“夫修己之学，世人崇业。凡不欲徒禀生命与禽汇等者，必于是殚力焉。……本世所及，虽已略明，死后之事，未知何如？”（《利玛窦中文著译集》第8页）中士提出的这一问题表明，只要是人，无论中西，都不想使自己的生命等同于禽兽，因而必定要研究生命的终极归宿的形上学问题。利玛窦的回答是，欲明我向何处去，必先明我从何处来，即“先询

所谓始制作天地万物，而时主宰之者”。（《利玛窦中文著译集》第9页）由此引出关于“天主”创造和主宰世界的论述。为了证明这一观点，他运用基督教哲学家提奥菲勒（Theophilus）、安瑟勒姆（Anselmus）、托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）关于上帝存在的本体论证明，提出了三条理由：

其一，存在于人们心中的信仰对象，也必然是现实存在的对象：“今天下万国，各有自然之诚情，莫相告谕，而皆敬一上尊。……则岂非有此达尊，能主宰世间人心，而使之自能尊乎！”（同上）这是对安瑟勒姆关于上帝存在的本体论论证的通俗化转述。安瑟勒姆的论证是：“一切思维对象的最伟大者必须存在，因为不然，就有可能还有一个更伟大的对象。因此，上帝是存在的。”如罗素所指出，这一论证虽然在西方神学界很不走运，但在哲学家当中却有较好的运气：笛卡儿以稍加修改的方式复兴了它，并重新出现在布莱得雷所说“凡可能存在与必须存在的，就存在”这一原则之中。（罗素，第509-510页）

其二，一切无灵性事物的运动之所以具有规律性，必有为之主宰者。如舟渡江海，“上下风涛而无覆荡之虞，虽未见人，亦知一舟之中，必有掌舵智工撑驾持握，乃可安流平渡也。”同样，日月星辰的运行，“倘无尊主斡旋主宰其间，能免无悖乎哉？”（《利玛窦中文著译集》第9-10页）这一论述是托马斯·阿奎那关于上帝存在的第一种证明方法与提奥菲勒论证的综合。托马斯·阿奎那在《神学大全》中说，凡运动的事物总是为另一事物所推动，而这个另一事物又必定被其他事物所推动，所以，必然要追溯到一个不被其他事物所推动的第一推动者。（转引自赵敦华，第372页）提奥菲勒说：“正如每一个看见大海波涛中船只驶向港湾的人，一定会推断出有一个舵手在操纵着船，我们同样可以觉察到上帝是整个宇宙的舵手，只是我们的肉眼看不到他。”（同上，第85-86页）

其三，世间一切有知觉而无灵性的事物，其行为之所以合目的性，也是天主默教之的结果：“物虽本有知觉，然无灵性，其或能行灵者之事，必有灵者为引动之。试观鸟兽之类，本冥顽不灵，然……俱以保身孽子防害就利，与灵者无异。此必有尊主者默教之，才能如此也。譬如观万千箭飞过于此，每每中的，我虽未见张弓，亦辩必有良工发箭，乃可无失中云。”（《利玛窦中文著译集》第10页）

2. 中国学者对上帝存在的本体论论证的质疑与传教士的回应

传教士关于上帝存在的论证受到中土的强烈质疑，后者提出了一系列诘难；利玛窦和艾儒略（Giulio Aleni）等人运用亚里士多德的“四因说”和关于区分自立者与依赖者的学说，对这些诘难作了回答。

诘难之一：“敢问此天主由谁生欤？”中国学者提出这一问题的理由是：如果世界需要被创造，那末创造主本身也就需要被创造。利玛窦回答说：“天主之称，谓物之原。如谓有所由生，则非天主也。”（同上，第12页）意思是说，本原或第一因，正如“第一推动者”的论证一样，是不能无休止地追问下去的。与这一诘难处于同一逻辑序列或作为这一诘难之前提的，是叶向高提出的“未有天地，云何有主”的问题。他认为对于人来说，是先有我之身，然后有我之神。以此推论，应该是先有天地，才有天主主之。艾儒略回答说：“必有无始，而后有有始；……有所以然，而后有其固然。……若云天地之先，无此全能大主，既有天地，方始有之，请问天地从何而出？”（郑安德编，第1卷，第332页）因此，所谓天主创世是可以从逻辑上加以证明的。

诘难之二：“物自为物，于天主无关”。这是一个更具有挑战性的问题。其理由是：“今观人从人生，畜从畜生，凡物莫不皆然”，既然万物都是自然生成的，那么与天主又有什么关系呢？利玛窦回答说：“天主生物，乃始化生物类之诸宗。既有诸宗，诸宗自生。”他说关于这一道理，必须先讲明什么是“物之所以然”，则其理自明。而追溯万物之存在的最初之所以然，就不能不讲到亚里士

多德的四因说：“物之所以然，有四焉。四者维何？有作者，有模者，有质者，有为者。”（《利玛窦中文著译集》第12页）从作者、为者方面追问事物之所以然，最终的结果就必然要追溯到上帝，利玛窦称之为“所以然之初所以然”。这里存在一系列逻辑上的从属关系：“论作与为之所以然，又有近远公私之别：……私且小者必统于大者、公者。”（同上，第12-13页）“公远者”即亚里士多德所谓“共相”，“近私者”为个别，个别从属于共相。这一论述令人想起了墨家形式逻辑关于达（普遍）、类（特殊）、私（个别）三类概念的区分：私从属于类，类从属于达；这也正是利玛窦的论述所遵循的逻辑。

诘难之三：吾儒以太极为“所以然之初所以然”，难道不对吗？这是从宋明理学的立场对上帝本体的质疑。对于来自这些方面的质疑，传教士都一一作了回应。

持理本论的中士诘难说，太极是天地万物的整全之理，难道还不能作为万物的本原吗？为了回答这个问题，利玛窦根据亚里士多德学说，把万物区分为两类，一类是自立者，一类是依赖者，以此说明理是依于物而存在的，决不是万物的本原。他说：“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？”（同上，第18页）中士又说：“无其理则无其物，是故我周子相信理为物之原也。”利玛窦回答说：“无子则无父，谁言子为父之原乎？……有物则有物之理，无此物之实即无此理之实，若以虚理为物之原，是无异乎佛老之说。”（同上，第19页）他认为理本论者明显陷入了把依赖者凌驾于自立者之上、以“理”为万物之本原的思维误区。

持气本论的中士诘难说：“天地之先，惟有一气。……此乃天地之根也，何复论造物主哉？”艾儒略回答说：“气者，不过造物之材料，非可自造物也。”造物者必有当然之象在明觉中，“今元气更无灵觉，不能明了天地之象，何能造天地哉？”凡造物者必在物外，“今元气浑在物物中，是元气为物体，而不在外，仅可为质者、模者，而不可为造者、为者也。”中士诘难说，元气如种子，因其本性自然而生，不必有造之者。艾儒略回答说，种子的发生也离不开造者，元气若无造者亦无所从来。（郑安德编，第1卷，第366-367页）如果他只讲到这里为止，似乎还能言之成理，但他言多必失，又接着讲元气不能自定己性，这就为王夫之发展元气本体论提供了理论上的突破口。

3. 基督教以“无”来规定上帝与佛老“以空无为物之原”有何区别？

当中士追问天主究竟是什么样的时候，利玛窦的回答却十分出人意料，他竟然以“无”来规定上帝：“若天主者，非类之属，超越众类……庶几乎举其情性，则莫若以‘非’者、‘无’者举之；苟以‘是’、以‘有’，则愈远矣。”（《利玛窦中文著译集》第14页）这里包含两层意思：一是上帝虽为实有但却无形，所以可说是“无”；二是上帝是人的理性所不能认识的终极实在，不可言说，所以说是“无”。这一观点来自中世纪早期哲学家爱留根纳（J.S. Eriugena）。爱留根纳说：“理性使我们确信，一切能够被身体感官所感知或者被理智所把握的事物，应该正确合理地被认为是存在的；而那些因其本性卓越而避开感官以及理智和理性之把握的，似乎应该被正确地说成是不存在。”（转引自黄裕生主编，第235-236页）但他这样说并不是要否定上帝的存在，而是暗示上帝是更加真实的存在。正是依据这一学说，利玛窦既以上帝为“极是”、“极有”，同时又以“无”来规定之。

敏锐的中士立刻看出了问题：既然基督教可以从“无”来规定上帝的实有，那末为什么又要排斥“以空无为物之原”的佛老之说呢？于是委婉地问道：“老氏谓物生于无，以无为道；佛氏谓色由空出，以空为务；儒谓易有太极，故惟以有为宗，以诚为学。不知尊旨谁是？”利玛窦回答说：“二氏之谓，曰无曰空，于天主理大相刺谬，其不可崇尚，明矣。夫儒之谓，曰有曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎！”（《利玛窦中文著译集》第15页）他认为先儒“不诚无物”之说与基督教哲学是一致的，但道家之无形与天主之无形却不同：“上达以下学为基，天下以实有为贵……试以物之所以然观

之，既谓之空无，则不能为物之作者、模者、质者、为者，此于物尚有何着欤？”（《利玛窦中文著译集》第16页）

对于利玛窦的回答，中士并不满意，因此干脆把问题挑明了，直截了当地问：佛老所讲的空无，“非真空无之谓，乃神之无形无声者耳，则与天主何异焉？”利玛窦回答说，天主虽然无形，但有性、有才、有德，所以才能成为“四因”，创造天地万物；与此不同，佛老之学的特性在于，一方面以空无为本，另一方面又把心的作用讲得无比玄妙和神奇，可以认识一切、创造一切。他批评说：“智者之心，含天地，具万物，非真天地万物之体也，惟仰观俯察，鉴其形而达其理，求其本而遂其用耳……若止水，若明镜，影诸万物，乃谓明镜、止水均有天地，即能造作之，岂可乎？”（同上，第41页）他认为西方哲学和先秦儒学也讲心灵境界，却并无佛老以世界和人生为虚幻的色彩。

4. 儒耶对话与王夫之论“实有”及其对元气本体论的发展

利玛窦以“物之原”为“实有”、以“实有”释“诚”、主张“以有为宗，以诚为学”的观点，对于明清之际中国哲学发生了深刻影响。王夫之接受了以“实有”释“诚”的观点，认为“诚”是一个作为“物之体”而存在的标志着客观实在的范畴，并从人类生活和实践与物质世界的依存关系来对这一观点作了创造性的发挥，阐发“依有、生常”之义。他说：“天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉！……体用胥有而相胥以实，故盈天下而皆持循之道。”（《周易外传》卷二）由此合乎逻辑地派生出人必须依靠客观物质世界才能生存的“不能绝物”义：“一眠一食，而皆与物俱；一动一言，而必依物起。”（《尚书引义》卷一）经过两千多年发展的中国古代哲学，只是到了王夫之，才从人类生活和实践的经验事实和哲学学理两方面论证了本体为物质性的“实有”，从而证明了世界的物质统一性。

儒耶对话给予王夫之“氤氲化生”的自然史观的影响可能有三个方面：一是利玛窦所说的“无极而太极之图，不过取奇偶之象为言，其实象何在”的观点，这促使王夫之重新界定“太极”的意义；二是艾儒略讲的“元气不能自定己性，因而不是物之原”的观点，启迪了王夫之在着重论述“气”的内在本性上下工夫；三是中国天主教学者朱宗元在1631年所著《答客问》一书中对“太极”的解释：“天主始造天地，当夫列曜未呈、山川未奠之时，先生一种氤氲微密之气，充塞饱满。而世内万有，由此取材，此之谓太极，即西儒所称曰‘元质’也”（郑安德编，第3卷，第277页），把太极解释为充满宇宙的“一种氤氲微密之气”，凸显其“氤氲”特性，亦对王夫之具有启迪作用。

王夫之的“氤氲化生”的自然史观，首先是对利玛窦所云“太极非实象”的回应。他说“氤氲”本体不是宋儒所传《太极图》中所画的那个“大圆”，也不是任何有形可见的具体实物，而是充满宇宙、范围天地、并作为万物存在之本质属性的实有。（参见《张子正蒙注》卷四）其次是对艾儒略关于“元气不能自定己性”的回应。他给“氤氲”下了一个明确的定义：“氤氲，二气交相入而包孕以运动之貌。”（《周易内传》卷六）万物之化生和运动变化之所以可能，就在于“氤氲”自身中包含的阴阳二气对立统一的矛盾性，因“体同而用异则相感而动”（《张子正蒙注》卷一）所导致：“氤氲之中，阴阳具足，而变易以出，万物不相肖而各成形色，并育于其中，随感而出。”（同上）由此造成了一个“万物繁然而皆备”的充满生机与活力的自然世界。

二、基督教的“天主”就是中国古代经书中所称的“上帝”吗？

基督教的“天主”（Dues）是否就是中国古代经书中所称的“上帝”？某些传教士批评宋明理学完全不讲主宰意义上的上帝，而某些反基督教的儒者也坚持认为宋儒是没有上帝观念的，这些说法对吗？通过对话，人们看到了久被忽视的中国古代宗教和哲学的另一面相。而对话中最大的亮点，乃是

关于中国古经中所言天帝“但治世而非生世”的争论。这一争论对于中国哲学发展的影响，主要表现在黄宗羲晚年对宋儒“天即理”的观念的排斥和向着中国古代上帝观的回归。

1. 古代中国人也有上帝信仰吗？

在《天主实义》中，利玛窦在回答中士提出的问题，阐明天主为本原、为主宰的意义以后，明确论定基督教的天主就是中国古经中所说的“上帝”，只是名称不同而已。为此，他列举了大量的证据：《中庸》曰：“郊社之礼，所以事上帝也”；《周颂》曰：“执竞武王，无竞维烈，不显成康，上帝是皇。”又曰：“于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”如此等等，总共引了 11 条。结论是：“历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”（《利玛窦中文著译集》，第 21 页）

问题在于：宋以后中国人还有没有上帝观念？与利玛窦的观点不同，李之藻、杨廷筠认为，讲“天即理”的宋儒并没有把先儒的上帝观念完全抛弃。李之藻举朱熹学说为证，他说：“说天莫辩乎《易》。《易》为文字祖，即言‘乾元’‘统天’……又言‘帝出乎震’，而紫阳氏解之，以为帝者，天之主宰。然则天主之义，不自利先生创矣。”（同上，第 99 页）杨廷筠也说：“宋儒分别以形体言谓之天，以主宰言谓之帝。”（郑安德编，第 3 卷，第 220 页）汤若望（J.A. Schall von Bell）在《主制群微》一书中，回答儒者从“自因”的观点对基督教学说的质疑，其所持理由竟与朱熹惊人一致。他说：“如以有常不易，而谓物行自然，不由主制，则必将造化止息、形天不动、春秋错、雨雪绝、万物毁败而后微有主制乎？”（同上，第 2 卷，第 169 页）朱熹也说，天之所以如此运转不息，“必有为之主宰者”（《朱子语类》卷六十八），又说：“（天地）若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花”。（同上，卷一）

马若瑟（Joseph de Prémare）《儒教实义》亦证明，不仅先秦儒家崇奉上帝，而且这一传统在中国并未中绝。对此，他举出七条证据。如：关于“梦帝赉良弼”，朱子解云：“据此，则是真有个天帝与高宗对曰：‘吾赉以汝弼。’不得说光此事；说只是天理，亦不得。”关于“福善祸淫”，朱丰成解曰：“福善而祸淫，此天之常理也。……方其未定，则人可能以胜天；及其既定，则天必能以胜人。”（郑安德编，第 2 卷，第 78-79 页）如此等等，皆证明宋明时期中国人依然具有上帝观念。孟德卫（David E. Mungelb）认为，除了利玛窦，能够认识中国文化深层内涵的就是马若瑟了。（*Eastern Influences on Western Philosophy*, p. 50）从对中国典籍的熟悉程度而言，马若瑟确是传教士中的佼佼者。

2. 中国古经中所言天帝“但治世而非生世”吗？

但以上观点又受到了一个更强有力的诘难，这就是钟始声提出的中国古经中的上帝“但治世而非生世”的观点。这一观点是建立在对“天”字的诸种含义作细致分析基础上的。他说：“吾儒所谓天者有三焉：一者，望而苍苍之天，所谓昭昭之多及其无穷者是也；二者，统御世间主善罚恶之天，即《诗》《易》《中庸》所称上帝是也……此言天帝，但治世而非生世；……三者，本有灵明之性，无始无终，不生不灭，名之为天。”（郑安德编，第 5 卷，第 303 页）他认为儒家所谓“天”除了自然之天、性理之天的意义外，确有主宰之天的意义，但它并不具有创造主的意义。

这一观点促使传教士和中国天主教学者去发掘中国典籍中关于“天”的创造主意义的论说。严谟认为，在中国古代经典中，并非完全没有上帝创造世界的说法：“其所言上帝，灵明威权无有在其上者，则无始之义亦在其中矣。曰生烝民，曰天生人，曰降衷，曰物则，则虽不言某时造天地，以土造人身，又造灵魂其中，然亦已知上帝生人赐性矣。”（同上，第 4 卷，第 19-20 页）马若瑟亦提供了中国古籍中的主宰之“天”具有创造主意义的两条证据：《易》曰：“帝出乎震。”胡云峰解云：“自出震，至成言乎艮，万物生成之序也。然孰生孰成之，必有为之主宰者，故谓之上帝。”《书》又曰：“惟天生民。”《正义》解云：“民是上天所生，形神天之所授。”（同上，第 2 卷，第 78-79 页）

这些证据对于钟始声的观点来说，确是颇为有力的质难。

熊明遇作《大造恒论》认为在自然之天之上还有一个“大造之真宰”。他说：“学者多言大造矣，然口耳传授，未尝深思其元本，动则举大造而归之曰天，不知天亦受造者，非造造者。《中庸》诸书盖备言之。……老子曰：‘无名天地之始，有名万物之母。’关尹子曰：‘天非自天，有为天者；地非自地，有为地者。’庄子曰：‘生天生地，神鬼神帝。’语意俱可参考。”他摘录了《中庸》《老子》《关尹子》《庄子》《天问》等书中有关天和上帝的章句，以为“真宰引据”，断言在中国古代典籍中造物者与主宰者是统一的，只有造物者才能成为主宰者；认为天主教“与吾羲、文、周、孔之教大相符合，而又加精切”，而后儒所主张的“天即理”的说法乃是“无稽之谈”。（《格致草》）

3. 关于“上帝”与“天主”之异同的争论对中国哲学的影响

这一争论促使中国的天主教学者和反天主教学者从学理上反思自己在“第一哲学”上的缺失，出现了双方各退一步的情形。而黄宗羲则通过援耶入儒，纵横捭阖地对《周礼》纬书和郑玄的“天有五帝”说、佛教的“诸天”说和“真空”说、宋儒的以理释天说，以及基督教的“道成肉身”说等等，一一作了严厉的批评，阐明了他心目中的纯正的上帝观。

反天主教学者原先是非常执拗地坚持“天即理也，道也，心也，性也”（郑安德编，第5卷，第98页）的观点的，但随着讨论的深入，作为反天主教学者的钟始声却接受了“在天则为上帝”的观念。他说：“苟能于一事一物之中克见太极易理之全者，在天则为上帝，在鬼神则为灵明，在人则为圣人。……倘天地未分之先，先有一最灵最圣者为天主，则便可有治而无乱，有善而无恶，又何俟后之神灵圣哲为之裁成辅相？而人亦更无与天地合德、先天而天弗违者矣，彼乌知吾儒继天立极之真学脉哉？”（同上，第303页）这就既坚持了宋明理学的基本原则，又避免了被传教士和中国天主教学者嘲讽为不通经学。

在天主教学者方面，也不再坚持基督教原教旨主义的立场。利玛窦去世后，传教士内部就“天主”是否就是中国古经中所称“上帝”的问题展开了激烈争论。在此背景下，严谟作《天帝考》一书，既通过引证和诠释古经65条，进一步证明“古中之称上帝，即太西之称天主”的观点；同时认为基督教哲学的学理也不是完满无缺，中国古经中没有“三位一体”说，恰恰可以避免基督教原教旨的自相矛盾：“如太西古画，三位皆有像。如此类者多，使非解释明白，人将谓天主非无始者。三位有大小先后，天主有所不知，有所不在，且非无形矣，将何以置辩乎？今幸吾经书中无一语疑似，岂非上古慎言简言之利溥哉？”（同上，第4卷，第19-20页）这是力图使基督教中国化而在学理上作出的重大修正。

黄宗羲83岁那年，“因念天人之际，先儒有所未尽”而作《破邪论》援耶入儒，以补先儒之不足。其中《上帝》《魂魄》《地狱》三篇，皆为儒耶对话的热点。《上帝》一文既表明他深受基督教学说之影响，也表明了他独立的主见。该文的观点与传教士学说有三同两不同。

三同是：一是引证中国古经证明上帝存在同。他说《诗经》中有“畏天之威，于时保之”、“上帝临汝，无贰尔心”之说，可见古人是相信上帝的。又云：“《易》言‘天生人物’，《诗》言‘天降丧乱’，盖冥冥之中，实有以主之者。”这与利玛窦《天主实义》相同。二是对佛教的批评同。他批评佛教“诸天”之说，说：“释氏益肆其无忌惮，缘‘天上地下，惟我独尊’之言，因创为诸天之说，佛坐其中，使诸天侍立于侧……岂非大惑哉！”这一观点亦与《天主实义》相同。三是对宋明理学“天即理”之说的批评同。他说：“今夫儒者之言天，以为理而已矣。……古者设为郊祀之礼，岂真徒为故事而来格来享，听其不可知乎？是必有真实不虚者存乎其间，恶得以理之一字虚言之也。”（《破邪论·上帝》）这一观点也正与利玛窦说天主“不可以理之一言虚言之”、“祭天不可谓祭理”相同。

两不同是：一是不像传教士那样把“先儒有所未尽”归于佛教的影响，而是归过于儒学自身。他说在佛教“诸天”说流行之前，儒家就有类似说法：“《周礼》因祀之异时，遂称为五帝，已失之矣。……郑康成援之以入注疏，直若有五天矣！”（《破邪论·上帝》）二是他明确表示拒斥基督教的“道成肉身”说，指出：“为天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之像记其事，实则以人鬼当之，并上帝而抹杀之矣。”（同上）在他看来，基督教以“无”来规定上帝的实有，本不以上帝为人格神，是合乎理性的；但又“立天主之像记其事”，实际上又赋予其人格神意义，这是明显的自相矛盾，结果也会导致对人的崇拜代替对上帝的崇拜，从而抹杀真正的信仰的意义。这一思想是很深刻的：作为一种精神追求，人可以崇拜那不具人格、不可言说的上帝，却不能崇拜那形形色色自称救世主的人。20世纪的世界历史证明中国哲人的这一深刻见解是比基督教的救世主观念更为高明而深远的。

三、如何看待“灵魂”与“道体”、“超越”与“遍在”？

儒耶“第一哲学”对话争论的第三个重大问题，是如何看待“灵魂”与“道体”、“超越”与“遍在”。这是一个最富于哲学意味的问题。龙华民（Nicolas Longobardi）对中国哲学的“道体说”与基督教的“灵魂说”的比较研究，利玛窦关于“超越”与“遍在”的论述，固然具有较高的理论思辨水平；而钟始声对基督教经院哲学内在矛盾的揭示，即“超越”与“遍在”或“既超越又内在”的矛盾的揭示，则达到了更高的理论思维水平。这一对话也深刻影响了中国哲学的发展。

1. 中国哲学的“道体说”与基督教的“灵魂说”有何差别？

在柏拉图一派的西方哲学传统中，“神”、“灵魂”、“理念”、“思维着的精神”是同等层次的概念；阐明这些概念，是哲学——“爱智”——的根本任务：“为了昭示什么是爱，他必须阐明什么是神的灵魂和人的灵魂的性质。”（柏拉图：《斐德罗篇》转引自黑格尔，第186页）龙华民继承了这一传统，把“灵魂”作为西方哲学主流的最高概念，并将这一概念与中国哲学的“道体”作比较。

他认为灵魂说与道体说在学理上都属于本体论范畴，因为它们都具有哲学形上学的四大特征：一是“溯其原来”，即追溯万物之本原；二是“要其末后”，即二者皆为永久不灭；三是“论其体性”，即二者皆为一定之体，无损益消长之异；四是“论其功力”，即二者皆能实体乎物，道体本为形物之体质，灵魂本为入身之体模。然而，同中亦有异：灵魂是纯一不杂的精神，而道体则呈现于物质世界之中。灵魂是一个可以不依赖于物质而存在的指称纯粹的精神生活的范畴，其作为人生的主宰具有认识世界和认识自己的自主性和能动性，人生有限而灵魂不灭。与此不同，道体有体无为，“本无心意，本无色相，而万形万相，资之以为体质者也。”（《灵魂道体说·道体解》）这一观点既合乎理本论者关于理“无情意，无计度，无造作”（《朱子语类》卷一）的规定，也合乎气本论者关于“万形万相，资之以为体质”的论说。由于道体本无心意，因而理亦受制于气禀，如朱熹论“气之偏者便只得理之偏，气之塞者则自与理相隔”（《答杜仁仲》）等等。

他把道体说与灵魂说的区别具体展开为十一个条目，而这十一个条目又可以归纳为五大要点：其一，道体是一个与物质不相分离、泯灭精神的个性差异的范畴，而灵魂则是一个与物质相分离、强调个体精神之独立性的范畴。其二，道体说使人重物质胜于重精神，而灵魂说则使人更注重精神生活。其三，道体与物同，天地万物与人皆同秉道体；而灵魂与物异，于天地万物中使人独秉神性。其四，道体说使人缺乏既不受制于物、也不受制于人的自由意志，而灵魂说则使人具有行止由己的意志自由。其五，道体不赏不罚，人亦不必像对待天主一样对道体怀有神圣的敬畏；而灵魂说则强调“灵魂能行善恶，能受赏罚”，所以人要对自己的行为负责任。结论是：“人奈何徇其与物同之道体，而忽其与物异之灵魂……遂使人性不明，灵顽混杂？”（《灵魂道体说·论灵魂之象肖》）龙华民没有看

到中国哲学的“道”也有精神超越性的一面，因而其论述不免有片面性。

2. 利玛窦论“超越”与“遍在”

利玛窦《天主实义》对宋儒的“万物一体”说作了批评，论说了“天地万物不可谓之一体”的问题，对基督教哲学关于上帝既“超越”又“遍在”的观点作了阐述。

中士问：“有谓人与天下之万物皆一，如何？”利玛窦回答说，儒者想以此使人“悦从于仁”，用心是好的，但在学理上却有问：“以人为同乎天主，过尊也；以人与物一，谓人同乎土石，过卑也。”天地万物是“多”，而不是“一”，不可能“强之为一体”。至于创造万物的天主，更是超越于万物之上。（《利玛窦中文著译集》第44页）然而，天主既为物之原，又岂可与万物截然分开？利玛窦回答说：“天主之造物也，如殊印之印楮帛。楮帛之印，非可执之为印，斯乃印之迹耳。”（同上，第41页）这一“殊印之喻”使人想起朱熹所说的“月映万川之喻”：天理在一切事物之中，犹如“一月普现一切水，一切水月一月摄”。二者的区别何在呢？利玛窦说，他是在肯定事物的多样性和本质区别的前提下讲上帝“遍在”的：“如光虽在水晶，火虽在铁，然而各物各体本性弗杂，谓天主之在物如此，固无所妨矣。但光可离水晶，天主不可离物。天主无形，而无所不在，不可截然分而别之，故谓全在于全所，可也；谓全在各分，亦可也。”（同上，第44页）与此不同，朱熹讲“性即理”，一物之理即天地万物之理，这就混淆了不同类别事物的质的区别。

关于上帝既“超越”又“遍在”，利玛窦有一段概括性的论述。他说：“今吾欲拟指天主何物，曰：非天也，非地也……非鬼神也……非人也……非所谓道德也，而为道德之源也。……又推而意其体也，无处可以容载之，而无所不充盈也。不动，而为诸动之宗。”（同上，第14-15页）至少，利玛窦本人是没有看出他的自相矛盾的。如我们所知，“超越”（transcendent），内含外在（beyond）和分离（separate）之意，与“内在”（inherent）、“遍在”（immanent）是恰相反对的。

3. 中国学者对基督教经院哲学内在逻辑矛盾的揭示

利玛窦既讲上帝的超越性，又讲上帝“无所不充盈”，这一观点被中国学者钟始声看出了破绽。他认为传教士既宣扬天主无所不在，又大讲天主的“至尊无上”的超越性，是自相矛盾的。他说：“既无所不盈充，则不但在天堂，亦遍在地狱也。不但遍天地，亦遍在神鬼人兽草木杂秽等处也。若谓高居天堂，至尊无上，则盈充之义不成；若谓遍一切处，则至尊之体不立。”“或救之曰：天主之尊，如日在天，光遍一切，虽遍而不失其尊，虽尊而光原自遍。今再征曰：是仍有处所，有方隅，有形像也。”（郑安德编，第5卷，第302页）

揭示传教士宣扬的上帝观念的矛盾，即“超越”与“遍在”的矛盾，是钟始声的一大发现。在现代中国，钱锺书是较早发现这一矛盾的学者。他说：“普罗提诺以事物色相为入道阶梯”，然而，通过“细究其书”，“乃知其意见颇自相矛盾”。这一矛盾就在于：“道既超越（transcendent），又遍在（immanent）。……Dionysius the Areopagite谓上帝‘多名’（Many-named）而亦‘无名’（nameless），即此意，有相斯有名矣。”（钱锺书，第310-311页）现代新儒家讲西方哲学是“外在超越”，中国哲学是“内在超越”，而晚明中国学者就已发现了基督教哲学“既超越又内在”的矛盾，这不能不使我们感到惊讶！

利玛窦曾经严厉批评中国人的泛神论观念说：“他们对形成神的观念的致命伤是认为神和一切物质的东西都属于同一个本质。这个大错是从偶像崇拜的教义中得来的，逐渐渗入到知识阶级的各派学说中去，使得他们以为神就是物质宇宙的灵魂，就仿佛是一个伟大身躯的一颗心灵那样。”（《利玛窦中国札记》第369页）而钟始声则指出利玛窦学说中也有“上帝无所不充盈”的泛神论观念，这对基督教经院哲学无疑是非常有力的批评。

4. 灵魂与道体、超越与遍在之争对中国哲学发展的影响

首先，是使中国哲人重新认识“万物一体”观。晚明的一则学林逸事反映了这一趋向：“一儒者谈万物一体，忽有腐儒进曰：‘设遇猛虎，此时何以一体？’又一腐儒解之曰：‘有道之人，尚且降龙伏虎，即遇猛虎，必能骑在虎背，决不为虎所食。’周海门笑而语之曰：‘骑在虎背，还是两体，定是食下虎肚，方是一体。’闻者大笑。”（《芙蓉镜寓言》）当然，对于“万物一体”观念的突破更主要的还是表现在“立人于本类，而别其体于他物”的方面。从李贽晚年论“人人各具一乾元”，反对“与庶物同腐”，到王夫之畅论“天道不遗于禽兽，而人道则为人之独”，再到戴震论性“以类为之区别”，都反映了古老的中国哲学从偏重“天人合一”走向明辨“天人之分”的新趋向。

其次，是重新界定“理一分殊”。这突出表现在王夫之的“理一分殊”新解。他说：“‘分’者，理之分也。迨其分殊，而理岂复一哉！夫不复一，则成乎殊矣。其同者知觉运动之生，而异以性；其同者缊化醇之气，而异以理。……程氏乃云‘一物之中莫不有万物之理’……将此物之中有彼物，则附子有大黄之理，虎狼有虾蚓之理乎？……周、孔有豺虎之理乎？……故程氏之说，徒务笼罩以浸淫于释氏，而窒塞乖刺，则莫有甚焉者矣。”（《读四书大全说》卷十）王夫之广泛运用关于自然和社会的知识，说明动物之理不同于植物之理，低级动物之理不同于高级动物之理，自然之理不同于人类社会之理，论证了分殊之理的无限多样性。

最后，是对基督教哲学关于“我向何处去”的灵魂不灭原理的吸收和改造。黄宗羲《魂魄》一文说：“然则儒者谓圣贤愚凡，无有不散之气，同归于尽者，然乎否耶？曰：亦非也。……圣贤之精神，长留天地，宁有散理？”其《地狱》一文，认为地狱之说可“使阳世不得其平者，于此无不平焉”，亦与基督教哲学相同。王夫之立足于科学的物质不灭原理和哲学的物质存有不灭的观点来改造西学，指出：“倘如朱子散尽无余之说……则谚所谓伯夷、盗跖同归一丘者，又何恤而不逞志纵欲，不亡以待尽乎！”（《张子正蒙注》卷一）他认为只有确认物质不灭，肯定那些善尽人道的人即使肉体生命终结了，其正气依然常存于天地之间，才能使人珍视人生的价值和意义。这一观点，虽不脱赋予气以道德属性的传统观念，但似乎又是旨在为人确立安身立命的精神支柱的本体论论证所不可避免的——这或许正是哲学形上学的智慧与自然科学之真理的区别所在吧。

参考文献

- 古籍：《周易外传》《尚书引义》《张子正蒙注》《周易内传》《朱子语类》《格致草》《破邪论》《灵魂道体说》《答杜仁仲》《芙蓉镜寓言》《读四书大全说》
- 黑格尔，1960年：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆。
- 黄裕生 主编，2005年：《中世纪哲学》，系叶秀山、王树人总主编《西方哲学史》第3卷，凤凰出版社、江苏人民出版社。
- 《利玛窦中国札记》1983年，何高济、王遵仲、李申译，何兆武校，中华书局。
- 《利玛窦中文著译集》2001年，朱维铮主编，复旦大学出版社。
- 罗素，1982年：《西方哲学史》上册，何兆武、李约瑟译，商务印书馆。
- 钱锺书，1984年：《谈艺录》，中华书局。
- 徐宗泽，1989年：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局。
- 赵敦华，2005年：《基督教哲学1500年》，人民出版社。
- 郑安德 编，2003年：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，北京大学宗教研究所。
- Eastern Influences on Western Philosophy*, 2003, edited by Alexander Lyon Mackay, Edinburgh University Press

（作者单位：南京大学中国思想家研究中心）

责任编辑：冯国超