

# 太極與萬物一體：

## 利瑪竇對宋明理學的詮釋與批判<sup>\*</sup>

林月惠<sup>\*\*</sup>

### 一、問題的緣起

眾所周知，明末進入中國的耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610），不僅開啟中西文化平等對話的契機，且在中西文化思想的互動交流上，具有舉足輕重的地位。尤其，利瑪竇的重要中文著作《天主實義》，作為要理本（Catechismus）<sup>1</sup>，雖是回應晚明中國士大夫之作，但因其

---

\* 本文為科技部補助的專題研究計畫「《天主實義》校注及其儒耶思想研究」(MOST 104-2410-H-001-074)之部分研究成果。承蒙匿名審查者惠賜鴻文，提供修改意見，而梅謙立、李明輝、楊祖漢、黃冠閔諸位教授的指正，以及林熙強博士的協助，謹申謝忱。

\*\* 中央研究院中國文哲研究所研究員

1 按照義大利學者柯毅霖（Gianni Criveller）的說法，天主教區分兩種著作：「要理本」(Catechismus)與「基督宗教的道理本」(Doctrina christiana)。前者是針對非基督徒，借自然理性談信仰的理性基礎，如天主的存在、靈魂的永恆、善惡回報等；後者是針對天主教徒，教導天主教信仰的重要教理，如信經（Credo）、七件聖事（Sacramenti）、十誡（Decalogue），以及重要的祈禱經文（如天主經、聖母經等）。參 Gianni Criveller, “Matteo Ricci’s Ascent to Beijing,” in *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci* (Macao: Macao Ricci Institute, 2010), pp. 39-76. 梅謙立指出利瑪竇的《天主實義》是在范

涉及天主教要理之深入闡釋與辨明，其影響更擴及東亞漢字文化圈，如韓國、日本、越南等，由此展開基督宗教與東亞思想的對話。

事實上，十六、十七世紀的東亞思想世界，對於利瑪竇所帶來的「西學」（西方科學）之重視，遠甚於「西教」（天主教）之關切。雖然如此，作為傳教士的利瑪竇及其耶穌會士，傳播天主教才是其最主要的目的。換句話說，如何教導並傳播天主教的終極真理（ultimate truth）或終極實在（ultimate reality）——天主（Deus），是所有耶穌會士心中最深切的願景，所謂「愈顯主榮」（*ad maiorem Dei Gloriam, to the greater glory of God*）。同樣地，源遠流長的中國文化，在利瑪竇與耶穌會士來華之前，不論儒家的「天」，或是道家（道教）的「無」、佛教的「空」，其價值位階，都相當於各自精神傳統的終極真理（終極實在），使人們得以安身立命。我們可以想像，作為不同文化精神傳統基石的終極真理相遇時，所帶來的衝擊會多麼劇烈，對話與融合的過程又將會是多麼困難、多麼漫長。也許，迄今為止，中西文化有關終極真理的對話、融合，還未竟全功，仍在漫漫的歷程中。畢竟，文明的學習容易，終極真理的內化或轉化難。相應於此，臺灣學界多著墨於利瑪竇與明清耶穌會士在科學、文學、藝術的研究，凸顯他在中西文化交流史

---

禮安（Alessandro Valignano, 1539-1606）要求下，專門針對儒家士大夫，提供哲學論證以作為信仰預備的「要理本」。參梅謙立：〈《天主實義》的文獻來源、成書過程、內容分析及其影響〉，收入利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014年），頁4-9。

上的貢獻，也取得豐碩的研究成果<sup>2</sup>。然而，利瑪竇與中國文化在終極真理上所涉及的神學、哲學研究，就較為不足。而關切此議題的學者，反而是中國大陸學界，而非臺灣學界。

先是朱維錚（1936-2012）、李天綱所強調的中國經學與西方神學的對比研究。朱維錚認為清代學術中的「漢學」與耶穌會士所傳入的「西學」有密切的關係<sup>3</sup>。李天綱則認為經學與神學一樣，它們都曾經充當過中古時代的社會意識型態，以信仰和知識相混合的方式處理「天、地、人」三者之關係，一樣具有很強的宗教性<sup>4</sup>。但筆者對此研究取

- 
- 2 僅以臺灣學界為例，如古偉瀛長期關切中國天主教史，並投入臺灣天主教會史的研究，且將研究視域延伸到天主教在東亞的傳播。又中央研究院院士夏伯嘉與黃一農，以其對歐美多國語文的掌握，深厚的史學功底，在耶穌會士與明清文化的研究上，有卓越的成就。如夏伯嘉於2010年出版的 *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*，對於中外第一手與第二手資料都有詳瞻的蒐集分析，此研究優勢在中外學者中不多見。他在此書中指出，相對於利瑪竇的西文原始史料，他的中文論著更能顯露利氏的個性與精神特質。而黃一農於2005年出版的《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，博採窮搜各種語文的原始史料，體大思精，考證嚴密，是此一研究領域的傑出之作。自黃一農以降，此一領域的青壯學者如祝平次、徐光台等人，所關切的大多是耶穌會士所傳入的西學中，屬於科學史、醫療史、天文史等議題，彰顯此一研究領域與西方自然科學思維的對比。此外，陳慧宏、潘鳳娟等年輕學者，也掌握歐美語文的優勢，分別從藝術史、經典翻譯的角度，對於耶穌會士在明清中西文化交流史的研究上，持續耕耘。在史學研究之外，李爽學從比較文學與翻譯文學的角度，研究中國基督宗教文學與天主教翻譯文學，成果斐然。讀者可參上述學者的相關著作。
- 3 參朱維錚：〈十八世紀的西學與漢學〉，《走出中世紀》（上海：上海人民出版社，1987年）。
- 4 參李天綱：〈跨文化詮釋：經學與神學的相遇〉，見李天綱：《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》（北京：新星出版社，2007年），

徑有所保留。因為，就清代的經學而言，以考證為主，關注形而下的經驗世界，故在「為學日益」這個層面上，是廣開學術資源，故能與耶穌會士所傳入的西方科學知識或實證知識有某種對應。然而，因清代的「漢學」，將天道的超越面減殺，故在終極真理的深究上，清代經學難以與天主教神學相對應。僅以利瑪竇的《天主實義》為例，就其與中國思想對話的內容來看，不是清代經學，而是宋明理學。因為，在終極關懷（ultimate concern）的層面上，宋明理學「天道性命相貫通」的超越蘊嚮，與天主教神學、哲學，以及靈修體驗，所站的高度是一樣的，天主教神學、哲學與宋明理學才是相應的對比項。

之後，孫尚揚、張曉林、劉耘華等人，另以詮釋學意識來思考明清天主教與中國儒學<sup>5</sup>。他們都意識到利瑪竇或是來華的耶穌會士所開啟的中西文化交流，不能僅止於歷史分析，必須深入到中西哲學與宗教的對比研究，亦即儒家與天主教在形而上理論的整體探究。他們不僅關切耶穌

---

頁 3-4。李天綱大抵從中國經學與西方神學都作為意識形態（官學）的角度，以及解經的詮釋方法等觀點，來強調清代經學與神學的可比性。就此而言，清代的經學與基督宗教神學的相遇，仍是在「道問學」的知識建構或歷史語言的復古傾向，鮮有哲學義理或天道觀的會通。但若從人類終極關懷的角度來闡明宗教性，則有關超越性天道的探問、心性的深究、善惡生死的追問、生命的皈依等，宋明理學或佛學才是基督宗教的對比項。

- 5 參孫尚揚：《明末天主教與儒學的互動——一種思想史的視角》（北京：宗教文化出版社，2013年），原書曾以《基督教與明末儒學》為題，出版於1994年（北京：東方出版社）；張曉林：《〈天主實義〉與中國學統——文化互動與詮釋》（上海：學林出版社，2005年）；劉耘華：《明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》（北京：北京大學出版社，2005年）。

會士所「引進」的西學，也聚焦於中國作為「接受」的一方，如何接受西方科學與天主教？在此詮釋學意識下，孫尚揚、張曉林較能客觀地分析《天主實義》所蘊含的神學、哲學理論，張曉林甚至借用漢學家許理和(Erik Zürcher, 1928-2008)的術語，指出在明清思想界存在著「儒家一神論」(confucian monotheism)的新思想體系<sup>6</sup>。他們雖然想將明末清初耶穌會士與儒者的思想交流，聚焦於哲學與宗教等形上超越向度的研究，但因他們對於宋明理學的理解，仍囿於馮友蘭(1895-1990)、侯外廬(1903-1987)等人「理學／心學／氣學」的詮釋框架，並將宋明理學視為無神論<sup>7</sup>，加上對西方天主教神學的理解也不夠深入，故其研究難免有侷限。

近年來，活躍於中國大陸的法籍學者梅謙立(Thierry Meynard)，潛心於一系列利瑪竇(含明清耶穌會士)中文著作的神學、哲學研究，其近作《天主實義今注》<sup>8</sup>即是以深厚的西方神學、哲學造詣，以及歐洲語文之優勢，提升此一領域的研究高度與深度。但在宋明理學的理解與詮釋上，他大體上仍接受中國大陸學界的見解，難免受限，還可以有繼續深化的論述空間。因此，本文即在前述研究成果的基礎上，以《天主實義》為文本根據，更細緻地考察利瑪竇對宋明理學的詮釋與批判。

在筆者看來，利瑪竇《天主實義》所批判的「太極」

---

6 參張曉林：《《天主實義》與中國學統——文化互動與詮釋》，頁 335-336。

7 最明顯的例子，參張曉林：《《天主實義》與中國學統——文化互動與詮釋》，第 2-3 章。

8 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》。本文所引用的《天主實義》即以《天主實義今注》為主，編號與頁碼均從此書。

概念與「萬物一體」命題，是宋明理學最核心的終極真理，有其超越的宗教向度，不能僅以「無神論」(atheism)或「泛神論」(pantheism)概括之。尤其，在《天主實義》中，利瑪竇對宋明理學「太極」與「萬物一體」的批判，是經由代表儒家的「中士」與代表利瑪竇的「西士」之對話來開展，這恰好凸顯儒家與基督宗教的終極真理如何對話、如何交鋒。職是之故，本文先藉《天主實義》中士之言，闡釋宋明理學「太極」與「萬物一體」的意涵。接著，探究利瑪竇如何批判宋明理學此重要終極真理。在此一正一反的論述後，最後思考宋明理學與基督宗教在終極真理上的相遇，及其對儒家基督徒可能的啟發，並對「儒家一神論」做出回應。

## 二、《天主實義》「中士」詮釋下的「太極」與「萬物一體」

耶穌會士艾儒略(Jules Aleni, 1582-1649)的〈大西西泰利先生行蹟〉，曾論及《天主實義》的寫作過程：

於時相國文忠葉公、太宰李公、司馬趙公、少司寇王公、少宗伯祝公、僉都慕岡馮公、都諫曹公、大參吳公、龔公、都水我存李公，相與質疑送難，著而成書，名曰：《天學實義》〔筆者案：亦即《天主實義》〕。<sup>9</sup>

---

9 艾儒略：〈大西西泰利先生行蹟〉，收入艾儒略著，葉農整理：《艾

據此，《天主實義》是利瑪竇與當時明代士人，針對宗教、哲學問題之差異，彼此辯論質疑而後成書的。而上述引文所舉的士人，大體是利瑪竇 1601 年進入北京前後所結識的士人。但根據梅謙立的研究，《天主實義》的完成，大抵分為兩大階段，一是 1594 年 10 月至 1596 年 10 月，在（廣東）韶州、（江西）南昌時所完成的初稿，約佔全文的三分之二。二是剩下的三分之一，繼續於 1599 年在南京，以及 1601 年在北京時，與佛教徒、士人進一步辯難討論而補充完成<sup>10</sup>。因此，《天主實義》所謂的「中士」，雖無法一一對應其姓名，但屬於江右王門的章潢（1527-1608）、馮應京（1555-1606）、位居禮部尚書的馮琦（1558-1603）、明末天主教三大柱石之一的李之藻（1571-1630），乃至佛教高僧雪浪洪恩（1545-1608）的身影，都曾出現在《天主實義》中。而且與利瑪竇等耶穌會士對話的中國士大夫，有受洗入教的官員，也有親近天主教而抱持友善態度的士紳，以及反對天主教的士紳<sup>11</sup>。因此，《天主實義》的「中士」，應涵蓋這三類的儒家知識份子，而以前二類為主。儘管這三類的士人，對儒、釋、道傳統三教的看法也許不同，對利瑪竇的態度有別，但可想而知，宋明理學「太極」與「萬物一體」的思想，對他們並不陌生。前者是朱子學的核心概念，後者是陽明學的重要主張，二者皆深植於晚明士大夫所熟悉

---

儒略漢文著述全集》（桂林：廣西師範大學出版社，2011 年），頁 406。

10 梅謙立：〈《天主實義》的文獻來源、成書過程、內容分析及其影響〉，收入氏注：《天主實義今注》，頁 24-28。

11 參黃一農：〈「泰西儒士」與中國士大夫的對話〉，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2007 年），頁 65-130。

的儒學思想土壤裡，也在終極真理的探問上，提供儒家式的回應。

就《天主實義》分上、下卷共八篇的編排來看，上冊四篇集中在終極真理相關問題的探究。如首篇「論天主始制天地萬物而主宰安養之」，旨在證明天主存在，對天主有正確的理解，揭示天主教的終極實在。第二篇「解釋世人錯認天主」，針對佛教的「空」、道教的「無」、宋明理學的「太極」，加以反駁與辯難。第三篇「論人魂不滅大異禽獸」，重點在闡明靈魂不朽的要理。第四篇「辯釋鬼神及人魂異論，而解天下萬物不可謂之一體」，旨在論證鬼神的存在，反對佛教與宋明理學的「萬物一體」說。根據利瑪竇「補儒易佛」<sup>12</sup>的傳教策略，以及《天主實義》「容古儒、斥新儒」<sup>13</sup>的論述策略，《天主實義》上卷四篇對終極真理的探究，可歸結為：1)「天主」即是先秦儒學的「上帝」，而非宋明理學的「太極」；2) 因為「鬼神」與「人魂」為不同的存在，故宋明理學的「萬物一體」說為謬論。這即是利瑪竇在《天主實義》中所安排的論述脈絡，可見「太極」的論辯與「萬物

---

12 利瑪竇曾指出，保祿博士（徐光啟）提出「驅佛補儒」（Cieue Fo Pu Giu）四個字概括對儒家士大夫的傳教策略，意即「破除偶像並完善了士大夫的律法」。參利瑪竇撰，何高濟、王尊仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983年），頁485-486。又徐光啟於《泰西水法·序》云：「泰西諸君子，〔……〕其實心、實行、實學，誠信于士大夫也；其談道也，以踐形盡性，欽若上帝為宗。所教戒者，人人可共由一軌于至公至正，而歸極于『惠迪吉，從逆凶』之旨，以分趨避之路。余嘗謂其教必可以補儒易佛，而其緒餘，更有一種格物窮理之學。」收入《徐光啟全集》（上海：上海古籍出版社，2010年），第5冊，頁290。

13 參孫尚揚：《明末天主教與儒學的互動——一種思想史的視角》，第2-3章。古儒是指先秦儒學，新儒則指宋明理學（宋明新儒學）。

一體」的反駁，二者有緊密的邏輯關連。《天主實義》的「中士」，即在此脈絡下，登場為宋明理學的「太極」、「萬物一體」代言。

### (一)「太極」的詮釋

繼利瑪竇於《天主實義》首篇揭示天主教的終極真理——天主——之後，第二篇一開始，中士就從儒、釋、道三教也有終極真理來提問，認為老氏「以無為道」、佛氏「以空為務」、儒家「《易》有太極」，似乎也意味著終極真理。儘管中士也接受利瑪竇「天下以實有為貴，以虛無為賤」<sup>14</sup>的價值論斷，而以二氏為異端。但中士也意識到「吾聞空無者，非真空無之謂，乃神之無形、無聲臭者耳，則于天主何異焉？」<sup>15</sup>言下之意，三教終極真理的理論高度相當，不能輕忽。在此脈絡下，中士肯定儒家的終極真理——太極，闡釋其意涵。大抵而言，中士與西士在論辯中，呈現的觀點如下：

#### 1. 太極是理，為萬物之原

在儒家的思想發展史上，「太極」作為終極真理的系統性論述，因朱子（名熹，1130-1200）重視周濂溪（名敦頤，1017-1073）「太極圖」、〈太極圖說〉而予以充分地闡釋。但這並不意味著在周濂溪、朱子之前，儒家思想沒有形上思

---

14 《天主實義今注》：第2篇第72條，筆者以下作2-72（本文同此例，不另註明），頁92。

15 《天主實義今注》：2-75，頁93。

維。而且宋明理學的形上智慧，也是承繼先秦儒學「天命不已」而來。在此儒學思想脈絡下，中士針對利瑪竇「但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者」<sup>16</sup>的質疑，以「古者未有其名，而實有其理，但圖、釋未傳耳」<sup>17</sup>來回應，並展開論辯。顯然中士對於「太極」的理解，大體是以朱子為標準的，而非其他宋明理學家的詮釋。為此，中士認為：

太極非他物，乃理而已。如以全理為無理，尚有何理之可謂？<sup>18</sup>

又說：

無其理則無其物，是故我周子信理為物之原也。<sup>19</sup>

雖然《易·繫辭》或周濂溪〈太極圖說〉論及「太極」一詞時，並未以「理」指涉之，但中士「太極非他物，乃理而已」、「無其理則無其物，[……]理為物之原也」的詮釋，卻是朱子獨特的觀點，而非周濂溪的見解。事實上，朱子受程伊川（名頤，1033-1107）所謂「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者」<sup>20</sup>之分解式思考的影響，乃有「太極屬於形而上之理，陰陽屬於形而下之氣」、「理氣不離不雜」的二元性思考框架。以此思

---

16 《天主實義今注》：2-78，頁 94。

17 《天主實義今注》：2-79，頁 94。

18 《天主實義今注》：2-81，頁 94。

19 《天主實義今注》：2-86，頁 96。

20 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷 15，收入《二程集》（北京：中華書局，2004 年），頁 162。

考框架，朱子將太極與理氣論相連結，並將「太極」推向存有論與宇宙論的高峰，嗣後儒者論及「太極」概念時，朱子理氣論的解釋是主流的思潮，廣為士人所熟知。

其實，中士所言「太極非他物，乃理而已」，乃源自於朱子對〈太極圖說〉「無極而太極」的闡釋。此語究竟是意味著「太極」之上還有更高的「無極」？還是「無極」只是「太極」的描述詞而已，「太極」才是終極實在？此曾是朱子與陸象山（名九淵，1139-1193）「太極」論爭的焦點之一。對此，朱子拒絕〈太極圖〉「自無極而太極」的理解，將〈太極圖說〉的義理與道教的「無」劃清界限，並以「無極」的否定性描述，意味「太極」是「無聲無臭」、「無方所」、「無形狀」的形上本體，所謂「實造化之樞紐，品彙之根柢」<sup>21</sup>。再者，朱子也常以「無形而有理」來指涉「無極而太極」<sup>22</sup>。他認為「極」之所以得名，取「樞極」（樞紐）之義，「太極」即意味著「天地萬物之根」<sup>23</sup>（根柢）。從存有論上言，太極是天地萬物的存在根據；從宇宙論說，太極也是萬物化生之源。在這個意義下，太極既是終極實在，也是終極原理，所謂：「太極只是天地萬物之理」<sup>24</sup>。

---

21 朱子〈太極圖說解〉解釋「無極而太極」云：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故曰：『無極而太極。』非太極之外，復有無極也。」見朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第13冊，頁72。

22 朱子云：「『無極而太極』，只是無形而有理。周子恐人於太極之外更尋太極，故以無極言之。既謂之無極，則不可以有底道理強搜尋也。」見黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷94，頁2326。

23 同前註。

24 《朱子語類》，卷1，頁1。

此「理」是「存在之理」(principle of existence)<sup>25</sup>，當然是「萬物統體一太極」的「全理」<sup>26</sup>。相反地，「無其理則無其物」，若無太極之理，萬物也無法存在。據此，太極是理，獨一無二的本體，是萬物之原。我們可以說，在中士看來，朱子「太極」在存有論的地位，與利瑪竇所倡言的「天主」相當。

## 2. 太極化生天地萬物

相對於利瑪竇所主張的天主創造萬物，中士也認為太極能化生萬物。中士也表明：

吾聞理者，先生陰陽五行，然後化生天地萬物，故生物有次第焉。使於須臾生車，非其譬矣。<sup>27</sup>

中士在此簡單地以「理（太極）→陰陽五行→天地萬物」的次第來說明朱子的宇宙論。然而中士的說法過於籠統，有必要更細緻地分析。大抵而言，朱子認為太極作為萬物的存在之理，具有存有論上的優先性；但從宇宙生成論（cosmogony）上看，太極如何化生萬物的 becoming 過程，還涉及創生動力問題，故朱子必須援引「氣」的概念。在朱子看來，太極之理要化生萬物，使萬物成為具體的存在，必須憑藉陰陽之氣的交通。在這個意義上，太極是形而上的存在之理，陰陽之氣屬於形而下的質料層面<sup>28</sup>，也是實現之動

25 參牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁89。

26 語出朱子〈太極圖說解〉，見《朱子全書》第13冊，頁74。

27 《天主實義今注》：2-88，頁96-97。

28 馮友蘭曾以亞里斯多德的「形式」(form)與「質料」(matter)來理解朱子的「理」與「氣」。但牟宗三認為這種比附是似是而非，

力，理與氣無先後、無離合，理氣相即不離才能「生」萬物。

不過，須要仔細辨明的是，在朱子的宇宙生成論中，「理生氣」（太極生陰陽五行）與「氣生萬物」（陰陽五行化生天地萬物），這兩種「生」的含義不同<sup>29</sup>。一方面，太極之理作為首出、終極的原理，固然可說是「太極生陰陽」（理生氣），但此「生」僅意味著太極是氣的存在根據，沒有能動性可言。另一方面，太極之理必須透過陰陽之氣的動靜交感，才能化生萬物，故「陰陽（五行）生萬物」（氣生物），此「生」有實質的作用。此即朱子所言：「若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」<sup>30</sup>就此而言，真正化生萬物的動力與實現原理是「陰陽五行」之「氣」，而「氣」作為此實現原理的所以然根據是「太極」。

---

因為朱子所說的「理」並不等於亞氏的「形式」。且朱子的理與氣是一元論的說法，亞氏是多元論的說法。朱子所說的「氣」還是一元意義的氣，而非多元意義的氣。（參牟宗三：《四因說演講錄》，第四講、第五講。收入《牟宗三先生全集》31冊，頁40-45、頁47-49）而唐君毅也將亞氏的「質料」與中國哲學的「氣」加以區分，認為「氣」乃是無形質之一「動態的有」。（參唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》[臺北：臺灣學生書局，1986年，全集校訂版]，頁468）徵諸朱子所言：「天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓。」（《朱子語類》，卷1，頁6）又說：「陰陽是氣，五行是質，有這質，所以做得物事出來。」（同上，頁9）由此可見，就「氣」→「質」→「物」的具體化過程而言，「氣」相當於未分化的「原質」（*materia prima, primary matter*）。

29 朱子云：「蓋太極即在陰陽裏。如『《易》有太極，是生兩儀』，則先從實理處說。若論其生，則俱生，太極依舊在陰陽裏。但言其次序，須有這實理，方始有陰陽也。其理則一。雖然，自見在事物而觀之，則陰陽函太極；推其本，則太極生陰陽。」《朱子語類》，卷75，頁1929。

30 《朱子語類》，卷1，頁3。

值得注意的是，以朱子理氣二元不離不雜的思路來解釋宇宙的生成時，可能招致後儒以為理氣有先後、有離合、有隙縫而無法化生萬物的質疑與批判，但朱子仍舊可從作為存在之理的「太極之理」與實現之動力的「陰陽之氣」二者相即不離，來解釋萬物的存在與生成變化。顯然地，太極生陰陽五行而化生天地萬物的次第，從《易傳》、周濂溪「太極圖」到朱子，成為中士的宇宙論圖像。中士雖無法精準掌握朱子的宇宙論，但他至少意識到這種由太極而引發的氣化（化生）過程，並不預設造物主與受造物的關係，也與輿人製造一車不同。

### 3. 太極之動靜

如上所述，在太極化生萬物的過程中，太極不可以言動靜，太極不能自動；化生萬物的動力在陰陽二氣的交感。不過，朱子一再強調，陰陽之所以能動、能靜的所以然之理是太極，沒有所以能動、能靜之理，陰陽也無法化生萬物。就此而言，太極之理對陰陽之氣有主宰性。在中士的籠統思維中，無法細辨朱子「太極生陰陽」（理生氣）的形上思維，故針對利瑪竇「理無動靜」的質疑，也回應：

靈覺為有靈覺者所生，非理之謂，既聞命矣。但理動而生陽，陽乃自然之靈覺，或其然乎？<sup>31</sup>

經利瑪竇論難後，又說：

先生謂天主無形無聲，而能施萬象有形有聲；則太

---

31 《天主實義今注》：2-92，頁 97-98。

極無靈覺，而能施物之靈覺，何傷乎？<sup>32</sup>

其實，在利瑪竇的思維中，「靈」指理性的能力，「覺」指知覺的能力，最初有靈覺的創造主（天主）能把靈覺賦予受造物，故人之靈覺、物之知覺均來自天主<sup>33</sup>。由此也逼顯太極是否能自動、是否有能動性問題。在中士看來，先是認為太極之理自動，而後有陰陽之氣的氣化活動，人之靈覺、萬物之知覺自然而有。此解釋與朱子理氣無先後、無離合的宇宙生成論思考有別。再者，根據朱子的理氣論，靈覺屬於形而下之氣，與形而上之理有別。即使太極無靈覺，依舊可以化生有靈覺之物。因為，太極是陰陽所以能動、能靜之理，而陰陽的氣化活動不能離太極之理而運行。亦即萬物之靈覺，也有所以能靈覺之理——太極<sup>34</sup>。據此，

32 《天主實義今注》：2-94，頁98。

33 匿名審查者認為，基督教所說的「靈」是「超理性的」能力，而非「理性的能力」，筆者認為此乃就《聖經》（含舊約、新約）文本或 Holy Spirit 而言。然而，在利瑪竇的《天主實義》中，所討論的「靈才」、「靈覺」（靈、覺），乃是指理性的能力（靈）、知覺的能力（覺）。徵諸《天主實義今注》2-91（〔西士〕又問）、2-92（中士曰）、2-93（西士曰）、2-94（中士曰）、2-95（西士曰）等數段文本，皆在反覆辯論「理」無靈覺，而上帝、鬼神、人之有靈覺。而代表利瑪竇思維的西士就說：「彼理者，以己之所無，不得施之于物，以為之有也；理無靈無覺，則不能生靈生覺。請子察乾坤之內，惟是靈者生靈，覺者生覺耳。自靈覺而出不靈覺者，則有之矣；未聞有自不靈覺而生有靈覺者也。子固不踰母也。」（2-91）又梅謙立於2-92注解：「因為對他（利瑪竇）而言，只有最初有靈覺的創造主能把『靈覺』交給受造物。」（頁98）

34 朱子曰：「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理焉，是則所謂太極者也。……謂太極有動靜則可。（自注：以流行而言也）若謂太極便是動靜，則是形而上下者不可分，而『《易》有太極』之言亦贅矣。」見陳俊民校訂：〈答楊子直〉第一書，《朱子文集》（臺北：德富文

中士所言「太極無靈覺，而能施物之靈覺」，亦言之成理。雖然中士未必能深入朱子的形上思維，但他卻意識到天主創造萬物與太極化生萬物的類似性。故筆者認為，太極之理能否活動，是可能打開宋明理學與利瑪竇有關終極實在的對話空間，可惜利瑪竇錯失了。

## (二)「萬物一體」的理解

在「太極」之外，「萬物一體」是另一個與宋明理學終極真理相關的重要命題。中士在《天主實義》所論及的「萬物一體」，實指朱子的「萬物統體一太極，一物各具一太極」與陽明的「一體之仁」。茲說明如下：

### 1. 萬物統體一太極，一物各具一太極

利瑪竇在《天主實義》第四篇，為強化天主教「靈魂不滅」(immortality of the soul)的論證，引用《尚書》與《詩經》為根據，指出中國古人也相信鬼神的存在，並駁斥宋明理學把「鬼神」視為「氣之屈伸」的論點。繼之，中士論及人禽之別在氣之偏正，人禽之同在於同稟太極之理以為性，以此來討論萬物一體。中士說：

吾古之儒者，明察天地萬物，本性皆善，俱有宏理，不可更易，以為物有巨微，其性一體，則曰天主上帝，即在各物之內，而與物為一，故勸人勿為惡以玷己之本善焉，勿違義以犯己之本理焉，勿害物以

侮其內心之上帝焉。又曰人物壞喪，不減本性，而化歸于天主，此亦人魂不減之謂，但恐於先生所論天主者不合。<sup>35</sup>

中士此論述，並非來自「古之儒者」，而是朱子的論點。如前所述，朱子以太極為天地萬物之原、超越的形上本體，故總天地萬物而言，可說是「萬物統體一太極」。另從天地萬物各皆稟受太極之理而內在地成為其本性來說，即是「一物各具一太極」<sup>36</sup>，此「太極」落在個別的人、物上言，即是使人與物成為真實存在的「性」（理）<sup>37</sup>。此總說與分說的「太極」，本質上沒有一與多之別，都意謂作為存在之理的「一」。但因為人與萬物的存在有氣質清濁的不同，故太極之理在人與物的呈現上，就有偏與全的差異。這是朱子「理一分殊」的存有論推證，也意味著：「論萬物之一原，則理同而氣異。」<sup>38</sup>依此思路，中士認為，太極如同天主、上帝一樣，為萬物之原，故天地萬物無論大小精粗，皆因同一太極之理而成為真實的存在。在此意義下，「天地萬物……其性一體」、太極之理「即在各物之內，而與物為一」，都不是指形上的太極等同於人與物，而無所分別，而是意味著天地萬物皆以太極為同一本體，人性與物性同根源於太極。

35 《天主實義今注》：4-207，頁 131-132。

36 朱子〈太極圖說解〉：「夫天下無性外之物，而性無不在，此無極、二五所以混融而無間者也，所謂『妙合』者也。〔……〕自萬物而觀之，則萬物各一其性，而萬物一太極也。蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。所謂天下無性外之物，而性無不在者，於此尤可見其全矣。」見《朱子全書》，第 13 冊，頁 74。

37 朱子云：「性者，人、物所以生之理。」見《孟子集注》，卷 8。

38 《朱子文集》，卷 46，〈答黃商伯書〉，第四書，頁 2075。

既然太極內在為人與物之性，故人之性本善，具有太極之理，人之異於禽獸，就在能恢復本然之性（復性）。因此，在中士看來，正因「萬物一體」，所以人在道德實踐上有積極的意義，即使現實之人與物毀喪了，其本性也不會喪失，太極本體仍在。有趣的是，中士竟以此善性固有來類比天主教的「靈魂不滅」，此又是另一奇解。

## 2. 一體之仁

上述中士對於「萬物一體」的理解，著眼於萬物與太極之理的關連。另一有關「萬物一體」的理解，則就人與萬物來談。故中士以「人於天下之萬物皆一」<sup>39</sup>來提問，利瑪竇則把此命題導向「天下萬物皆同」（人與天下萬物為同）來討論<sup>40</sup>，並細分為「異物同名之同」、「同宗之同」、「同體之同」來追問中士。故中士乃以「萬物同體」來詮釋「萬物一體」，中士說：

謂同體之同也。曰：君子以天下萬物為一體者也，間形體而分爾我，則小人矣。君子一體萬物，非由作意，緣吾心仁體如是。豈惟君子，雖小人之心，亦莫不然。<sup>41</sup>

---

39 《天主實義今注》：4-238，頁 140。梅謙立於此條特別註解，利瑪竇從此條開始批評「萬物一體」的觀念，其批評也針對佛教與道家，但根據《天主實義》BC 本（收藏於羅馬 Casanatense 圖書館 1603 年本，編號 ms.2136，簡稱 BC 本）的拉丁文手稿提要，他的批評對象主要是宋明理學。

40 《天主實義今注》：4-243，頁 141。

41 《天主實義今注》：4-244，頁 141。本文之標點稍作修正。

中士此論述，顯然本於陽明所主張的「大人者，以天地萬物為一體者也」<sup>42</sup>。其實，陽明「萬物一體」的論述，上承張橫渠（名載，1020-1077）的〈西銘〉<sup>43</sup>與程明道（名顥，1032-1085）的〈識仁篇〉<sup>44</sup>而來。〈西銘〉闡發人與萬物同在天地乾坤之德的創生中，同生共長，如同胞手足、朋友同儕，彼此血肉相連，痛癢相關、休戚與共、渾然無別。故朱子稱讚：「〈西銘〉首論天地萬物同體之意，固極宏大。」<sup>45</sup>不過，〈西銘〉所強調的「同體」之意，偏重的是人與萬物「同為一體」之意，即人與天地萬物本為一體而不可分割，而非前述朱子由太極之存有論推證而言人與萬物「同一本體」<sup>46</sup>。至於程明道，則從仁者之「識仁」來體會「渾然與

---

42 王陽明曰：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下為一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴穀觶，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石為一體也，是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之。」見王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：〈大學問〉，《王陽明全集》下冊（上海：上海古籍出版社，1992年），卷26，頁968。

43 〈西銘〉開宗明義云：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」

44 〈識仁篇〉：「學者須先識仁。仁者渾然與物同體。義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。」見《河南程氏遺書》，卷2上，收入《二程集》，上冊，頁16-17。

45 〈答廖季碩〉第一書，《朱子文集》，第5冊，卷49，頁2256。

46 「同一本體」意謂著：人與萬物皆源出於同一個「本體」，著重此「本體」的探究。而「同為一體」強調的是：人與天地、萬物是「一體」的關係，偏重此「一體」之關係的探討。當然從邏輯上來看，

物同體」之境界。他特別以「手足痿痺為不仁」的比喻，強調仁者之心的感通，當此仁心呈現時，「與物無對」，彼此無隔、內外無別、主客俱泯，人與天地萬物相互連屬，成為一體。陽明繼承明道，以「一體之仁」來闡釋「萬物一體」之義。在陽明看來，大人者之所以能「以天地萬物為一體」，原是出於「其心之仁」不容已呈現，全然無私意之計較。而且人人固有此仁心，小人只因軀殼起念，無法時時呈現仁心的感通性，所以無一體之感。陽明甚至從感應上來說，認為禽獸草木、天地、鬼神都與我同體<sup>47</sup>。換言之，因「仁」(心)之「感通」而有「一體」之感，故陽明謂之「一體之仁」。在這個意義下，陽明所主張的「萬物一體」，乃在彰顯人與萬物的「共鳴共感」，以及道德理想的境界。誠如陳立勝所言，此「一體」是存有論上的事實，是現象學意識上的「呈現」，同時是道德論意義上的價值要求<sup>48</sup>。

上述陽明「萬物一體」的主張，中士大抵能掌握。「一體」之所以可能，在於「仁心」之感通。故中士又舉《中庸》列「體群臣」於九經之內<sup>49</sup>，來凸顯「萬物一體」的主張，本具有倫理上的積極意義。

---

「同一本體」可以蘊涵「同為一體」；而「同為一體」之所以可能，即在於「同一本體」。但儒家一體觀的討論，是以「同為一體」之意為主。

- 47 《傳習錄》下：336 記載：「問：『人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體，若於人便異體了，禽、獸、草、木益遠矣。而何謂之同體？』先生曰：『你只在感應之幾上看，豈但禽、獸、草、木，雖天、地也與我同體的，鬼、神也與我同體的。』」
- 48 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁63。
- 49 《天主實義今注》：4-249，頁142。

### 三、利瑪竇對「太極」、「萬物一體」的詮釋與批判

相對於上述有關中士對「太極」、「萬物一體」的詮釋，利瑪竇從西方哲學與天主教神學的立場來看，卻有不一樣的詮釋與批判。固然，利瑪竇批判宋明理學，有其十六世紀天主教神學的背景，也有其「容古儒、斥新儒」的詮釋策略的運用。但他對宋明理學的理解，在撰述《天主實義》前，已經深受耶穌會士在日本傳教經驗的影響，並將耶穌會士對日本佛教的批判，轉嫁到宋明理學的批判上。

根據梅謙立的研究，利瑪竇的《天主實義》，與范禮安（Alessandro Valignano, 1539-1606）在日本所寫的《基督教信仰的要理本》（*Catechismus Christianae Fidei*，亦稱為《日本要理本》〔*Catechismus Japonensis*〕），密切相關。因為利瑪竇在撰寫《天主實義》時，不僅仿照《日本要理本》的目次，也將原書拉丁文大量翻譯成中文，放入《天主實義》的許多段落中。而且他所用的許多哲學論證，也來自於《日本要理本》。范禮安此書寫於 1579-1582 年，出版於 1586 年。他吸收之前耶穌會士在日本的傳教經驗所得，系統地介紹日本佛教。其中，有關日本佛教的四點「內部教義」，都涉及「第一原理」的探討，范禮安也加以批判。范禮安的觀點與思想框架，影響利瑪竇對中國佛教的理解，而且利瑪竇又過於簡單地採用范禮安對佛教的理解來理解宋明理學。換言之，利瑪竇對佛教與宋明理學的理解，實際上受到范禮安《日本要理本》的誤導。不過，范禮安與利瑪竇都意識到，無論在日本或中國傳教，第一階段要從哲學開始。

因此，他們都以士林哲學（Scholasticism）的思想框架去理解佛教或宋明理學的「第一原理」，並從在日本耶穌會士的傳教經驗所得，批判佛教與宋明理學，犯了泛神論與一元論的錯誤、人類學的錯誤，以及寂靜主義的錯誤<sup>50</sup>。這樣的觀點，也很明顯地流露在利瑪竇對宋明理學「太極」、「萬物一體」的批判上。

### （一）對「太極」的批判

#### 1. 古儒未尊奉太極，太極非上帝

利瑪竇對「太極」的理解與批判，首先是從「概念」的思想史起源說起，並加以質疑：

余雖末年入中華，然竊視古經書不怠，但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者。如太極為上帝——萬物之祖，古聖何隱其說乎？<sup>51</sup>

又說：

太極之解，恐難謂合理也。吾視夫「無極而太極」之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實，可知已。<sup>52</sup>

在利瑪竇古儒（先秦儒學）與新儒（宋明理學）的區分下，

---

50 參梅謙立：〈《天主實義》的文獻來源、成書過程、內容分析及其影響〉，收入氏注《天主實義今注》，頁 10-24。

51 《天主實義今注》：2-78，頁 94。

52 《天主實義今注》：2-80，頁 94。

古儒的終極實在是「上帝」，故經書所載，多見尊敬上帝，未聞「尊奉太極」，足見「太極」概念是後起的，直到宋代周濂溪「太極圖」、〈太極圖說〉後，才受到重視。再者，利瑪竇認為「太極圖」，不過由卦爻奇偶之數的變化來取象，所取之象又沒有實際對應的內容，是為虛象，可知太極不能如同上帝一樣，創生天地萬物。

利瑪竇如此從思想史角度質疑「太極」概念，不僅忽略儒學發展的連續性，也不理解「太極圖」所象徵的形上學意涵，論據薄弱，難以說服中士。因此，利瑪竇轉而展開哲學論證。

## 2. 太極（理）為依賴體，不是自立體，不能為萬物之原

針對朱子「太極是理」的觀點，利瑪竇藉由亞里斯多德（Aristotle, 384-332 B.C.E.）與多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225-1274）哲學來展開批判，利瑪竇說：

吾今先判物之宗品，以置理於本品，然後明其太極之說，不能為萬物本原也。<sup>53</sup>

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、四行等是也，斯屬自立之品者；物之不能立，而託他體以為其物，如五常、五色、五音、五味、七情等是也，斯屬依賴之品者。……比斯兩品：凡自立者，先也、貴也；依賴者，後也、賤也。一物之體，惟有自立一類；若其依賴之類，

53 《天主實義今注》：2-82，頁95。

不可勝窮。如人一身固為自立，其間情聲、貌色、彝倫等類，俱為依賴，其類甚多。<sup>54</sup>

又說：

若太極者，止解之以所謂理，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？中國文人學士講論理者，只謂有二端：或在人心，或在事物。事物之情，合乎人心之理，則事物方謂真實焉；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？<sup>55</sup>

利瑪竇對於「太極」的理解，是以亞里斯多德對存有者（beings，物）的分類來理解的。根據亞氏的《範疇論》，存有者可分為「自立體」（substance）與「依賴體」（accident）兩大類。此分類若從邏輯上看，是主詞與謂詞的關係；若就形上學而言，則是「實體」（substance）與「附質」（accident）的關係。從利瑪竇的論述來看，他採取的是形上學的角度。他依據亞氏之說，指出「自立體」是不依賴他物而能自立之物（物之不特別體以為物），如天地、鬼神、人、動植物等；「依賴體」是指必須依賴他物才能存在（託他體以為其物），如五常、五色等。他還以「白馬」為例說明，「馬」是自立體，「白」是依賴體。再者，利瑪竇也指出，自立體為貴、為一，依賴體為賤、為多<sup>56</sup>。在利瑪竇的認知裡，自

54 《天主實義今注》：2-83，頁 95。

55 《天主實義今注》：2-84，頁 95。

56 《天主實義今注》：2-83，頁 95。

立體在存有論上、邏輯上、時間上、價值上，都有優先性，充分表現亞氏哲學的實在論立場。對亞氏而言，存有學（ontology）的研究對象是存有者自身（beings as beings），但因其實在論的立場，轉而以自立體（實體，ousia, substance）為研究對象，而成為「實體學」（ousiology）。至於全體存有者之基礎，則推至最高的第一實體——上帝（天主, God）。故亞氏「存有學」→「實體學」→「神學」（theology）<sup>57</sup>的思路，明顯地出現在利瑪竇的哲學論證中。

在亞氏的分類下，朱子以太極為理的論點，恰足以證明太極為依賴體（附質），而非自立體，它必須依靠在實體上才能存在。利瑪竇也舉中國文人學士對於「理」的談論來證明自己的論點。其實，他所舉的例子，是朱子的「格物」工夫。朱子認為「格物」實指「即物窮理」。因為，在朱子看來，「人心之靈莫不有知」與「天下之物莫不有理」，「心具眾理」與「萬物之理」在存有論、知識論上有其對應關係，此即利瑪竇所理解的「心之理」與「物之理」二端。格物工夫即是以心之虛靈知覺來窮究萬物之理，而使心之理與物之理合一。此格物窮理所得之理，在利瑪竇看來，是依附於兩個實體（心、物），沒有心與物之存在，也沒有「理」可言。因此，理不僅是依賴體，而且在邏輯上、存有論上，都是後於自立體的。如此一來，太極僅是附質，不是實體，更不能等同最高的第一實體——天主，當然也就不是萬物之根源了。

然而，即使就亞里斯多德與多瑪斯有關「自立體」與「依

---

57 參沈清松：〈古代物理之後與亞里斯多德的形上學〉，《物理之後——形上學的發展》（臺北：牛頓出版社，1987年），頁100-133。

附體」的哲學討論來看，利瑪竇也不免過於簡化。因為就自立體的區分而言，有第一自立體與第二自立體之區分，前者指實際上個別之物，如個別具體之「人」（李白）；後者指普遍之物，如普遍之「人」。也有所謂物質自立體與精神自立體之別，前者如動物的魂，隨物質之生滅而生滅；後者如人之靈魂，其存在與行動，都不需仰賴物質，一旦脫離物質，仍然可以繼續生存<sup>58</sup>。如此一來，在利瑪竇的論證中，天主（上帝）既然可以視為最高的精神自立體，為何朱子的「太極」，作為存在之理的本體，不能視之為最高的精神自立體？當然，在利瑪竇的思維裡，天主是造物主，人與萬物是受造物，而朱子的太極之「理」，不具有形而上的理論位階，也非受造物，只是受造物的依賴體而已。就此而言，利瑪竇的形上思維，難免有其來自士林哲學的侷限。

另從朱子理氣論的思維來看，太極為萬物存在根據而屬於形而上的「存在之理」，在邏輯上、存有論上，都是先於存有者（beings），故朱子有「理先氣後」之說。然而，在利瑪竇的理解下，太極作為理，不是朱子哲學的「存在之理」，而僅是依附於實體的附質，可說是事物的條理、規律、或歸納而來的普遍之理。就此而言，太極之理已經失去形而上的地位，降低其重要性；也因其為依賴體，在存有論上、邏輯上，都後於物。換言之，「有物則有物之理，無此物之實，即無此理之實。」<sup>59</sup>如是，利瑪竇將朱子的「理先氣後」（有是理便有是氣）<sup>60</sup>，翻轉為「氣（物）先理後」。

58 參曾仰如編著：《形上學》（臺北：臺灣商務印書館，1972年），頁222-230。

59 《天主實義今注》：2-87，頁96。

60 《朱子語類》，卷1，頁2。

### 3. 太極（理）本無動靜，不能創造萬物

利瑪竇不僅從存有論批判太極，也從宇宙生成論來駁斥太極不能創造萬物。利瑪竇說：

且其初無一物之先，渠言必有理存焉。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。如曰賴空虛耳，恐空虛非足賴者，理將不免於偃墮也。試問盤古之前，既有理在，何故閑空不動而生物乎？其後誰從激之使動？況理本無動靜，況自動乎？如曰昔不生物，後乃願生物，則理豈有意乎？何以有欲生物、有欲不生物乎？<sup>61</sup>

又反問中士說：

陰陽五行之理，一動一靜之際，輒能生陰陽五行。則今有車理，豈不動而生一乘車乎？又理無所不在，彼既是無意之物，性必直遂，任其所發，自不能已，何今不生陰陽五行於此？孰禦之哉？<sup>62</sup>

由於朱子堅持「理」在存有論上的先在性，故即使未有物之前，「理」作為天地萬物的存在根據，不能取消<sup>63</sup>。但在利瑪竇以「理」為依賴體的認知下，無「物」（實體）則「理」無所依附，盤古之前，萬物未生，即使「理」存有，也無所依附，不過是依賴空虛的虛理而已，怎能創造萬物呢？

---

61 《天主實義今注》：2-85，頁 95-96。

62 《天主實義今注》：2-89，頁 97。

63 朱子說：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理，便有氣流行，發育萬物。」見《朱子語類》，卷 1，頁 1。

若依朱子之說，則宇宙之生成，有物未生而理在，以及理生物兩階段；前者理未生物，後者理生物，難道理有意志嗎？不也造成宇宙生成的斷裂嗎？更重要的是，朱子的理無動靜，不能自動，其創造萬物的動力何在呢？

利瑪竇也針對朱子「理生氣」提出質疑。他把「太極→陰陽五行→萬物」的生成，當成直線式的思考。由於太極無動靜，本身不具有能動性，是難以「生」出陰陽五行之氣所凝結的具體存有者。利瑪竇舉例，即使有車之理作為形式因（*formal cause*），卻無法製造出具體可以乘載的車。因為，太極之為「理」，缺乏質料因（*material cause*）、致動因（*efficient cause*）。再者，利瑪竇也把「理生物」以亞里斯多德的四因說來理解<sup>64</sup>。在利瑪竇看來，既然太極缺乏能動性，就宇宙生成論而言，是無法創造萬物的。

儘管利瑪竇意識到朱子的太極之理無動靜，缺乏自動的能動性問題，但他卻無法區分朱子「理生氣」、「氣生物」兩者之「生」的不同含義，且在宇宙生成論上，忽略理氣無先後、不離不雜的思路。當然，由太極而言的化生萬物

---

64 西士曰：「今時實理不得生物，昔者虛理安得以生之乎？譬如今日有與人於此，有此車理具于其心，何不即動發一乘車，而必待有樹木之質，斧鋸之械，匠人之工，然後成車？何初之神奇，能化天地之大，而今之衰蔽，不能發一車之小耶？」見《天主實義今注》：2-87，頁96。又利瑪竇論及四因說云：「試論物之所以然有四焉。四者為何？有作者、有模者、有質者、有為者。夫作者，造其物而施之為物也；模者，狀其物置之於本倫，別之於他類也；質者，物之本來體質，所以受模者也；為者，定物之所向所用也。此於工事俱可觀焉。譬如車然：與人為作者，軌轍為模者，樹木料為質者，所以乘於人為為者。」見《天主實義今注》：1-45，頁85。據此，「作者」為致動因，「模者」為形式因，「質者」為質料因，「為者」為目的因。

之次第，也不同於《創世記》天主以六天創造萬物的次第。

#### 4. 太極（理）無靈覺，不是天主

在「理」無動靜外，利瑪竇又從「理無靈覺」來批判太極不是天主，不能作為萬物之原與創造主。利瑪竇反問中士：

理者，靈覺否？明義者否？如靈覺、明義，則屬鬼神之類，曷謂之太極、謂之理也？如否，則上帝、鬼神、夫人之靈覺，由誰得之乎？彼理者，以己之所無，不得施之于物，以為之有也；理無靈無覺，則不能生靈生覺。請子察乾坤之內，惟是靈者生靈，覺者生覺耳。自靈覺而出不靈覺者，則有之矣；未聞有自不靈覺而生有靈覺者也。子固不踰母也。<sup>65</sup>

又說

理也者，[……]是乃依賴之類，自不能立，何能包含靈覺，為自立之類乎？理卑於人，理為物，而非物為理也，故仲尼曰「人能弘道，非道弘人」也。如爾曰「理含萬物之靈，化生萬物」，此乃天主也，何獨謂之理，謂之太極哉？<sup>66</sup>

利瑪竇以有靈（理性）覺（知覺）之物從何而來質問太極是否有靈覺？在利瑪竇看來，上帝、鬼神、人皆是有靈覺的實體。最高的第一實體天主本身就有靈覺（不同於人與物之靈

---

65 《天主實義今注》：2-91，頁 97。

66 《天主實義今注》：2-98，頁 98-99。

覺)，故能創造有靈覺的鬼神、人、禽獸、草木等實體。但理無靈無覺，如何能生靈生覺？就存有位階言，無靈無覺之物為粗下之「下物」，如何能含有靈有覺之「上物」呢？亦即無靈無覺之物，無法生有靈有覺之物。再者，理雖然無形，即使是一物，也是依附於自立體的依賴體而已。自立體可以含依賴體，即實體含附質；反之，附質無法含實體。在這個意義下，無靈無覺之理，是徹底的依賴體，決不是自立體，也不屬於精神體。如此一來，在利瑪竇的詮釋下，太極＝理＝依賴體＝無動靜＝無靈覺之物，太極作為「形上之理」、「存在之理」的含義盡失，屬於形而下的無形之依賴體。也許利瑪竇意識到在中土的觀念中，太極與天主有居於同樣的「根源者」地位，因此，他也保留另一種可能性：若太極有靈有覺，含萬物之靈，則就可稱為天主了。

事實上，在朱子理氣論的思維下，有靈有覺屬於形而下之「氣」的活動，太極是使氣之靈、氣之覺成為可能的所以然之理。更聚焦地說，靈與覺乃就人之「心」而言，所謂「心之虛靈知覺，一而已矣」<sup>67</sup>。朱子認為，心是氣之精爽、氣之靈，所以能有知覺能力（含知覺理與知覺物）。朱子說：「理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。」<sup>68</sup>依此思路，朱子的太極，依然可以說是靈覺的根源。

值得注意的是，從以上利瑪竇對朱子「太極」的批判來看，他顯然無法理解朱子的理氣論思維。對他而言，最高的第一原理是上帝，是一個具有理智與意志的絕對實體。在其士林哲學的實在論思維下，他將朱子的「太極」（理）

---

67 朱熹：〈中庸章句序〉。

68 《朱子語類》，卷5，頁85。

與「氣」誤解為物質性。即使當他意識到中國士大夫根深柢固地將「太極」視為萬物之本原時，他仍將「太極」理解為「原質」( *materia prima, primary matter* )<sup>69</sup>，依舊是受造物。其實，就宋明理學家而言，靜態地說，「太極」是形而上之理；動態地說，「太極」是形而上之道，屬於精神性，怎可屬於形而下的物質呢？類比地說，我們可以將朱子所謂的「太極」視為如「上帝」般的 *pure form*，是純粹的精

---

69 從利瑪竇 1604 年致耶穌會總會的信中，可以看到他把朱子的「太極」誤解為「原質」。利瑪竇說：「此種太極論是一種新的論說，〔……〕倘按時下所說，我認為太極不過是我們的哲學家所說的原質 ( *materia prima, primary matter* )，因為它絕不是一種實體，他們甚至說它不是一種事物，它貫穿於萬物。他們說它不是一種精靈，它沒有理智。儘管有人說它是萬物之理，但他們所說的理不是某種真實的或睿智的東西，而且與其說是一種理性的理，不如說是推想的理。〔……〕因此，我們認為在這本書〔《天主實義》〕中，最好不要抨擊他們所說的東西，而是把它說成同上帝的概念一致，這樣我們解釋原作時，就不必完全按照中國人的概念，而是使原作順從我們的概念。同時為了不冒犯統治中國的士大夫，我們寧可對各種解釋提出不同看法而不針對原理（太極）本身。而倘若他們〔中國士大夫〕最終理解到太極是實體性的、睿智的與無限的第一原理，那麼，我們也就會同意，太極無非就是神。」此書信收藏於羅馬 Casanatense 圖書館，手稿第 2136 號。此段拉丁文的中文翻譯皆轉引自謝和耐 ( Jacques Gernet )：《中國與基督宗教——中西文化的首次撞擊》( *Chine et christianisme: La premiere confrontation* )，但不免有些問題，如孫尚揚、張曉林將「原質」翻譯為「原動」(《明末天主教與儒學的互動》，頁 83；《天主實義與中國學統》，頁 177)，顯然有誤；耿昇譯為「第一性物質」(《中國與基督宗教——中西文化的首次撞擊》，頁 19-20)，較為接近。梅謙立教授對照拉丁文後，建議翻譯為「原質」，謹申謝忱。又「太極是實體性的、睿智的與無限的第一原理」，孫尚揚、張曉林譯為「物質原理」，耿昇譯為「第一物質本原」，兩者皆不通，對照拉丁文後，李明輝教授、黃冠閔教授建議翻譯為「第一原理」( *primum principium* )，特此致謝。

神體，但不具理智或意志。此即朱子所謂：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意、無計度、無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。〔……〕若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」<sup>70</sup>在這個意義下，類比地說，與形而上之「理」相對的形而下之「氣」，反而近似利瑪竇所謂「原質」。而個別的分殊之「理」，則是使「原質」成為某種特定之物的「原形」(substantial form)<sup>71</sup>。

## (二) 對「萬物一體」的批判

如前所述，中士所認知的宋明理學之「萬物一體」，一方面指朱子存有論推證下的人與萬物「同一本體」——太極，故「萬物統體一太極、一物各具一太極」、「人性物性同」、

---

70 《朱子語類》，卷1，頁4。

71 「原質」(primary matter)與「原形」(substantial form)一起構成物的完整本質。「原質」是指「不是任何物，也不是任何依附體如質量，且沒有固定的物形」，亦即「物之所由來的基本及第一主體」(primum subjectum ex quo aliquid fit, et non secundum accidens)。它是純粹潛能(pure potency)、絕對不可知、不能獨立存在，完全被動的，必須與原形在一起才有存在。而「原形」是「原質的第一現實及與原質構成物之本質」，它是「限定的根源」(principle of specification)，物之為此種物或另一種物是由原形來決定；它還是「存在的根源」(principle of being)，因原形是現實，現實是存在，雖非最後存在，但物已成定形，已有類別，即已屬於某一種之物。又原形也是「行動的根源」(principle of operation)，因存在先於行動，一物必須先有存在才能有行動，凡物在有行動前必先是現實，而原形是現實，故是行動的根源。有關原質與原形此二原理的說明，哲學上簡稱為「形質論」(hylomorphism)，參曾仰如編著：《形上學》，頁209-218。

「理一分殊」、「理同氣異」，皆表示此義。另一方面指陽明從「一體之仁」的感通、感應而來的人與萬物「同為一體」。對於前者，利瑪竇從萬物與天主的超越區分來看，指出此說法犯了泛神論的錯誤；針對後者，利瑪竇就人與萬物的差別立說，指出「萬物一體」將危及道德倫理生活的實踐。

### 1. 「萬物一體」泯除天主與物的區分，犯了泛神論的錯誤

在利瑪竇的認知裡，當中士提及天地萬物皆具有太極之理，而太極之理也內在萬物之中而為物之本性時，他認為此說是受了佛教的誤導，以為天主與物沒有本質上的區別，淪為泛神論的主張。利瑪竇舉例說：「夫天上之天主，於我既共一體，則二之澄澈、混淆無異焉。〔……〕今吾心之亂，固不能混天上天主之永攸澄澈；彼永攸澄澈，又不免我心之混淆，則吾於天主非共為一體，豈不驗乎？」<sup>72</sup>即從天主之永遠澄澈與人心之混淆，就可得知超越的存有（Being）與有限的存有者（beings）全然不同，兩者不能合為一體。由此可見，利瑪竇把「萬物一體」視為「天主與物同」，並分析出三種型態：

夫曰天主與物同：或謂天主即是其物，而外無他物；  
或謂其在物，而為內分之一；或謂物為天主所使用，  
如械器為匠之所使用。<sup>73</sup>

利瑪竇認為，「天主與物同」有三種型態：一是「天主即是物」，二是「天主在物內」，三是「物為天主所使用」。此三

---

72 《天主實義今注》：4-221，頁 136-137。

73 《天主實義今注》：4-222，頁 137。

種型態，利瑪竇皆以泛神論視之，逐條加以駁斥<sup>74</sup>。

針對「天主即是物」，利瑪竇反駁說：

其云天主即是各物，則宇宙之間雖有萬物，當無二性；既無二性，是無萬物，豈不混殽物理？況物有常情，皆欲自全，無欲自害。吾視天下之物，固有相害相殛者，如水滅火，火焚木，大魚食小魚，強禽吞弱禽，既天主即是各物，豈天主自為戕害，而不及一存護乎？然天主無可戕害之理。<sup>75</sup>

從是說也，吾身即上帝，吾祭上帝，即自為祭耳，益無是禮也。果爾，則天主可謂木石等物，而人能耳順之乎？<sup>76</sup>

此說將整個宇宙萬物視為天主，如是，天主與萬物的本性相同，天主與物無別，物與物之間也無差異性。其結果將導致：1) 無法解釋萬物的多樣性；2) 無法解釋宇宙內物與物相戕害的破壞現象；若天主與物同，則天主也戕害萬物，怎能安養萬物呢？天主豈不自我否定？3) 人與上帝等同，祭拜上帝亦即祭拜自己，於禮不通；4) 物與天主亦同，天主成為木石等物質<sup>77</sup>。

就「天主在物內」，利瑪竇也反駁：

其曰天主為物之內本分，則是天主微乎物矣。凡全

---

74 梅謙立特別指出，利瑪竇要反駁的三種泛神論，都來自於范禮安《日本要理本》，參《天主實義今注》，頁137。

75 《天主實義今注》：4-223，頁137。

76 《天主實義今注》：4-224，頁137。

77 此四點反駁，從梅謙立之分析。參《天主實義今注》，頁137。

者，皆其大於各分者也。斗大於升，升乃斗十分之一耳。外者包乎內。若天主在物之內，為其本分，則物大於天主，而天主反小也。萬物之原乃小乎其所生之物，其然乎？豈其然乎？<sup>78</sup>

且問天主在人內分，為尊主歟？為賤役歟？為賤役而聽他分之命，固不可也。如為尊主，而專握一身之柄，則天下宜無一人為惡者，何為惡者滋眾耶？天主為善之本根，德純無渣，既為一身之主，猶致蔽於私欲，恣為邪行，德何衰耶？<sup>79</sup>

此說認為天主內在於萬物中，而利瑪竇卻指出此說在邏輯上與倫理上都無法成立。因為邏輯上必是大含小，若天主在物之內，豈不是物大於天主嗎？天主為萬物之原，反而小於萬物，亦自相矛盾。再者，若天主在人之內，天主為善之根，則天下為惡之人，如此就無法解釋倫理上何以有惡人、惡行？<sup>80</sup>

至於「物為天主所使用」，利瑪竇反駁的理由是：

其曰物如軀殼，天主使用之，若匠者使用其器械，則天主尤非其物矣。石匠非其鑿，漁者非其網、非其舟。天主非其物，何謂之同一體乎？循此辨焉，其說謂萬物行動，不係於物，皆天主事。如械器之事，皆使械器者之功：夫不曰耜耒耕田，乃曰農夫耕之；不曰斧劈柴，乃曰樵夫劈之；不曰鋸斷板，

---

78 《天主實義今注》：4-225，頁 137-138。

79 《天主實義今注》：4-226，頁 138。

80 從梅謙立之分析，見《天主實義今注》，頁 138。

乃曰梓人斷之。<sup>81</sup>

則是火莫焚，水莫流，鳥莫鳴，獸莫走，人莫騎馬乘車，乃皆惟天主者也。小人穴壁踰牆，禦旅于野，非其罪，亦天主使之之罪乎？何以當惡怨其人，懲戮其人乎？為善之人，亦悉非其功，何為當賞之乎？亂天下者，莫大於信是語矣。<sup>82</sup>

此說認為物為天主所使用，猶如匠者使用器械。但利瑪竇反駁，若從此說，則天主將是唯一的發動者，也是萬物的致動因，萬物皆是受動者。如此一來，人與萬物皆被決定。物無法說明其變化與行動，人之為惡、為善，也非人之自主行動，而是來自天主的行動。因此，人的自由與責任，都無法得到說明，陷入決定論的困境<sup>83</sup>。

從以上利瑪竇以泛神論詮釋「萬物一體」來看，可見他將朱子根據太極存在之理所說的萬物「同一本體」，理解為太極與萬物沒有本質的區分，天主同於萬物，天主降級為萬物，否認了天主的超越性。在這個意義下，泛神論也就成了無神論了。

## 2. 「萬物一體」無法區分自我與他者，賊仁害義

針對陽明根據「一體之仁」而主張的「萬物一體」，利瑪竇先是從「萬物為一」提問，指出人若同於天主，則人

---

81 《天主實義今注》：4-228，頁 138。

82 《天主實義今注》：4-229，頁 138-139。

83 從梅謙立之分析，見《天主實義今注》，頁 139。

過尊；若同於物（如木石），則人過卑<sup>84</sup>。故人與天主、萬物都不同。在此不同實體之間，若要言「同」，則有不同的意涵。如「異物同名之同」、「同群之同」、「同理之同」、「同宗之同」、「同類之同」、「同體之同」<sup>85</sup>等，凡此皆就存有者而言。而利瑪竇所理解的「同體之同」，如同四肢與身體，名雖不同，卻是同一實體；又如放勳與帝堯，名雖不同，卻是同一人<sup>86</sup>。因此，利瑪竇認為，「萬物一體」意味著「萬物同體」，即人與萬物本質上是同一實體，無所區分。繼而駁斥陽明「萬物一體」之說：

前世之儒，借萬物一體之說，以翼愚民悅從于仁。所謂一體，僅謂一原耳已。如信之為真一體，將反滅仁義之道矣。何為其然耶？仁義相施，必待有二；若以眾物實為一體，則是以眾物實為一物，而但以虛像為之異耳，彼虛像焉能相愛相敬哉？故曰為仁者，推己及人也。<sup>87</sup>

又說：

仁者以己及人也，義者人老老、長長也，俱要人己之殊。除人己之殊，則畢除仁義之理矣。設謂物都是己，則但以愛己、奉己為仁義。將小人惟知有己，不知有人，獨得仁義乎？書言人己，非徒言形，乃

---

84 《天主實義今注》：4-239，頁 140。

85 見《天主實義今注》：4-240、4-241、4-242，頁 140-141。

86 《天主實義今注》：4-242，頁 141。

87 《天主實義今注》：4-245，頁 141。

兼言形性耳。<sup>88</sup>

利瑪竇認為，若從陽明由大人與小人「其心之仁本若是」來說「萬物一體」時，只能說是人與萬物同「一原」。但若真將人與萬物視為同一實體，就沒有自我與他者之分、人我之別。在利瑪竇看來，如仁、義等道德行為，是建立在自我與他者的區分上而構成的關係性連結之行動。若泯除人我之別，就沒有仁義善行可言。更嚴重的是，人若將萬物視為己者，則人只需愛己即可，無須關照他人，反而助長人之私心。此從無知覺水火，到有知覺的鳥獸，甚至小人但愛己之骨肉，都有此近愛同類、所親的行為，但卻無道德的價值與意義<sup>89</sup>。

另一方面，利瑪竇也認為若泯除人我之別，則道德責任也無所歸屬。他舉例來凸顯此問題：

設如右手能揀助患難，則一身兩手皆稱慈悲；左手習偷，非惟左手謂賊，右手全體皆稱為賊矣。推此說也，謂天下萬物一體，則世人所為，盡可相謂。跖一人為盜，而伯夷并可謂盜；武王一人為仁，而紂亦謂仁。因其體同而同之，豈不混各物之本行乎？<sup>90</sup>

利瑪竇以身體四肢為例，若右手助人，則二手皆稱慈悲，皆有美德。同理，若左手習偷，二手皆為賊。不論美德或失德，都由全體決定。且根據「其體同而同之」推之，跖、伯夷無別，則跖為盜，則伯夷亦被視為盜；武王、紂亦無

---

88 《天主實義今注》：4-246，頁 142。

89 參《天主實義今注》：4-247，頁 142。

90 《天主實義今注》：4-254，頁 143-144。

別，則武王為仁，亦可謂紂亦仁。換言之，若是人與萬物為一體，則道德價值無從確立，道德責任無從歸屬。故在利瑪竇的批判下，陽明「萬物一體」的主張，反而導致賊仁害義。最後，利瑪竇以「簡上帝、混賞罰、除類別、滅仁義」<sup>91</sup>對陽明之主張，予以最嚴厲的批判。

由利瑪竇對宋明理學「萬物一體」的詮釋與批判來看，他依舊持「實體學」的實在論立場。故無論朱子的人與萬物「同一本體」，還是陽明的人與萬物「同為一體」，都從存有者之為「同一實體」來思考。隨之而來，利瑪竇認為道德行為是建立在自我與他者的區分上，而非基於仁心的自覺與感通力。宋明理學「萬物一體」的形上學意涵，以及道德理想的價值，利瑪竇竟然錯身而過。

#### 四、宋明理學與天主教終極真理的相遇

##### (一)「太極」與「萬物一體」的宗教向度

透過利瑪竇《天主實義》的「中士」與「西士」的對話，我們看到宋明理學與天主教在終極真理上的第一次相遇。當然，在利瑪竇的安排下，「中士」大抵被說服了，也接受了天主教的終極真理，不過還沒受洗皈依，即使受洗皈依的士大夫也是少數。儘管如此，在「中士」模糊的觀念與意識中，時時浮現宋明理學的「太極」與「萬物一體」也代表儒家的終極真理。然而，利瑪竇不僅否定「太極」的形

---

91 「泥天地萬物一體之論，簡上帝，混賞罰，除類別，滅仁義，雖高士信之，我不敢不詆焉。」見《天主實義今注》：4-255，頁144。

上學意涵，以及「萬物一體」的道德理想境界；更因受范禮安的影響，將宋明理學所揭示的終極真理，一律視為無神論與泛神論，忽略「太極」與「萬物一體」的宗教向度。

在筆者看來，宋明理學與天主教在終極真理的探究上，有其可以相連接的可能性。茲從「太極」與「萬物一體」的宗教向度談起：

誠如秦家懿（1934-2001）所言：「太極」概念的出現與闡釋是朱熹哲學體系的頂峰標記<sup>92</sup>。故論及朱子的宗教思想，應以「太極」為核心概念。在朱子理氣論的思維下，一再彰顯「太極」為超越的、形而上的「存在之理」，故是天地萬物之原，也能化生萬物。再者，太極本身也意味著一切價值的根源，故朱子也申明：「太極只是箇極好至善底道理。……周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。」<sup>93</sup>就此而言，「太極」為唯一至高的終極實在，亦是純粹精神性的存有，而不屬於物質性。因此，若將朱子的「太極」與天主教的「天主」類比時，朱子當然以太極為終極實在，但他並未將太極「實體化」為位格神，也未賦予太極賞善罰惡的意志。他強調人需透過心之虛靈知覺的能力，認識太極，以認識自己的道德責任，進而實踐道德，善度倫理生活。如此理解終極真理的模式，就如同「自然神論」（*deism*，或譯為理神論）一樣，也承認唯一終極實在（神）的存在，並非無神論。當然，自然神論與一神論仍然有距離，它既不同於基督宗教的創造模式，也不接受基督宗教

---

92 Julia Ching, *The Religious Thought of Chu Hsi* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 33.

93 《朱子語類》，卷 94，頁 2371。

的歷史啟示，它主張憑藉人的理性來認識神的存在與本質。在這個意義上，我們可以說朱子的「太極」概念與論述，近於「自然神論」。

如果從基督宗教的角度來看，筆者認為，未嘗不可把「自然神論」視為「一神論」的預備階段。就如同萊布尼茲（G. W. Leibniz, 1646-1716）藉由閱讀耶穌會士龍華民（Nicholas Longobardi, 1559-1654）對朱子「理」概念的誤解與敘述中，竟然敏銳地意識到：

總之，龍華民神父認為中國人也將眾善歸於「理」，所以沒有比「理」更好的東西了。它是至善之中，至善之善，至善之純，微而無形。它真是純精神體的，不可洞窺的。〔……〕說了這些話，為什麼不能也說中國人的「理」即是我們在上帝名義下所敬拜的至上實體呢？<sup>94</sup>

另一方面，從利瑪竇 1604 年致耶穌會總會的信中，雖然可以看到他把朱子的太極誤解為「原質」（*materia prima, primary matter*），但他仍希望讓中國人理解到，當太極是實體的、智力的和無限的第一原理時，就是上帝<sup>95</sup>。同一年，利瑪竇也於《天主實義》拉丁文概要說：「如果中國人把太極理解為第一原理，理解為賦有靈明的、無限的實體，那

---

94 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, trans. Henry Rosemont, Jr. and Daniel J. Cook (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977), p. 67. 中譯本參秦家懿譯注：〈論中國人的自然神學（致德雷蒙的信）〉，收入秦家懿編著：《德國哲學家論中國》（臺北市：聯經出版事業公司，1999 年），頁 74-75。

95 參註 66。

麼，我們就說，那就是神。」<sup>96</sup>由此可見，自然神論與基督教一神論的距離並非那麼遠<sup>97</sup>。

至於宋明理學「萬物一體」的主張，無論明道從「以覺訓仁」所講的「仁體」，還是陽明從「一體之仁」所說的「良知」，都含有感通、感應的本質與特性。就此而言，仁心之感通，就在於「與物無對」，自然不容已要求「感通無隔、覺潤無方」的道德價值之呈現，推至極，仁者必「以天地萬物為一體」為最高境界，這是宋明理學「萬物一體」的道德意涵。然而，明道與陽明倡言的「萬物一體」不僅止於道德倫理生活的面向，它還有其形上高度與宗教向度。因為，就仁者與「天地萬物為一體」而言的「與物無對」，包含縱向的「天人無對」與橫向的「與萬物無對」，此「無

---

96 此篇拉丁文概要（“Ricci’s Latin Summary of *The True Meaning of the Lord of Heaven*”）收入在英譯本《天主實義》的附錄中，參 Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven: T’ien-Chu Shih-I*, trans. Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen (Taipei: Institut Ricci for Chinese Studies, 1985), p. 462.

97 事實上，晚明至清初，也浮現以「敬天」為主的「儒家宗教化」之風潮。中國儒家思想本有「敬天」思想，宋明理學家也不例外，但他們並不強調人格神、意志性主宰、賞善罰惡的「天」。不過，17世紀耶穌會士翻譯《四書》時，以張居正的《四書直解》為底本，並參考朱熹的《四書章句集注》，而張居正《四書直解》所反應的中國古代「天人感應」思想，特別受到耶穌會士的青睞。如《論語》「獲罪於天，無所禱也」的解釋，朱子以「逆理」、「順理」注解之；但張居正則解釋：「作善則降之以福，作不善則降之以禍，感應之理毫髮不差。順理而行，自然獲福，若是立心行事，逆了天理，便是得罪于天矣。」由此可見，張居正雖也接受朱子之解釋，但又融合天人感應之說，頗能顯示晚明「敬天」風潮的趨向。因此，梅謙立指出晚明耶穌會士與中國的「敬天」風潮，彼此有間接與直接的雙向互動、影響。參氏著：〈耶穌會士與儒家經典：翻譯者，抑或叛逆者？〉，《現代哲學》2014年第6期，頁67-78。

對」並非指天、人、萬物在存有論上毫無區分，而是就彼此感通「無隔」、「無間」而無主客、內外之別來談「一體」。在這個意義下，仁心之感通萬物，猶如天道之體物而不遺。此即明道所云：「『大人者，與天地合其德，與日月合其明』，非在外也。」<sup>98</sup>換言之，大人之德即是天地之德，以此而言天道性命相貫通、天人合一（天人合德）。猶有進者，明道與陽明即以此感通之「仁」，視為人與天地萬物的本體，故明道有「天人本無二，不必言合」<sup>99</sup>之言，陽明也說：「可知充塞天地中間，只有這箇靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻了天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。」（《傳習錄》下：336）從明道與陽明之言，可以得知，當吾人以「一體之仁」為本體時，在理論型態上就隱含一個動態的、理想主義的「道德的形上學」（*moral metaphysics*）。顯然地，仁者以天地萬物為一體，有其存有論洞見，也彰顯仁心的內在超越性與天道的超越內在性。

在筆者看來，宋明理學就「萬物一體」所彰顯的本體，既超越又內在，此在神學上，可視為「萬有在神論」（*panentheism*）的理論型態。此一理論型態，若從宋明理學「萬物一體」的宗教向度來看，它並未否認神的存在，也未否認神的超越性，而是強調神內在於萬物的「內在超越性」。就此而言，萬有在神論並非泛神論，也非無神論。

---

98 《河南程氏遺書》，卷 11，收入《二程集》，上冊，頁 120。

99 同前書，卷 6，上冊，頁 81。

現代中國哲學學者如方東美(1899-1977)與唐君毅(1909-1978),他們在論及中國哲學的「天人合一」或「萬物一體」時,皆以「萬有在神論」視之<sup>100</sup>。唐君毅甚至認為,此型態能使宗教智慧有更大的開展,也使人隨處有「由有限以超升至無限」精神歷程<sup>101</sup>。事實上,在不少明代理學家工夫修養的關鍵性體驗中——頓悟見體,所體會的便是「萬物一體」的冥契經驗(mystical experience)。此種冥契經驗的傳統,與西方基督宗教在靈修生活所體驗的神秘經驗傳統,也可以有某種程度的連結。

雖然由「太極」而言的「理神論」,或從「萬物一體」所說的「萬有在神論」、神秘經驗,與基督宗教「一神論」的距離並非如想像得那麼大。但問題的關鍵,在於宋明理學如何看待基督宗教的「位格」(person)思想。由於基督宗教「一神論」中的上帝(天主),多以擬人化的方式來描述,遂讓人誤以為敬拜此人格神為情識決定。若果如此,上帝的超越性就被人的有限性取消了。事實上,「位格」一詞,希臘文為 *prosopon*, 拉丁文為 *persona*, 原意是面容、面具、角色。在對話、戲劇中,描寫不同關係的行動。故位格是指具有理性的個別體,整個存在及其活動與關係的最後主體。若就神學而言,位格可包含自立性(sub-sistence)、統一性(in-sistence)、個體性(solo-sistence)、關係性(consistence)、行動主體性(ek-sistence)等不同層面,神與人

---

100 方東美之見參氏著:《原始儒家道家哲學》(臺北:黎明文化事業公司,1985年),頁111-112;唐君毅之見,參氏著:《哲學概論》(香港:孟氏教育基金會,1965年),下冊,頁815-817。

101 參唐君毅:《哲學概論》,下冊,頁817。

皆有位格，但卻不同<sup>102</sup>。基督宗教強調位格神，主要強調人與神的不斷相遇、對話，以全然開放的態度，領受神的無限奧秘。人與神的關係，如同德國宗教哲學家馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）所說的「我與你」（I and Thou）的關係，此種關係是一種相遇、對話的情境，是主體與對象間開放的交互性（reciprocity）。在「我與你」的真正對話中，雙方相互依存、既主動又被動、既作選擇亦被選擇、兩者可互相轉化<sup>103</sup>。如此「我與你」的位格關係，在宋明理學家的「對越上帝」經驗中，也可以看得到。如劉戡山（名宗周，1578-1645）《人譜》「訟過法」（即靜坐法）就有如下的描述：

一炷香，一盂水，置之淨几，布一蒲團座子於下。方會平旦以後，一躬就坐。交趺齊手，屏息正容，正儼威間，鑒臨有赫，呈我宿疚，病如也。乃進而教之，曰：「爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣。」應曰：「唯唯。」復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰：「唯唯。」於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者。已乃躍然而奮曰：「是予之罪也夫。」則又教之，曰：「莫得姑且供認。」又應曰：「否否。」頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體。乃知從

102 參輔仁神學著作編譯會：《神學辭典》（臺北：光啟出版社，1996年），頁276-278；亦參谷寒松：《神學中的人學——天地人合一》（臺北：光啟出版社，2008年），頁125-164。

103 參 Martin Buber, *I and Thou*, trans. Ronald Gregor Smith (New York: Scribner, 1958). 中譯本參陳維綱譯：《我與你》（臺北：桂冠圖書公司，1991年）。

前都是妄緣，妄則非真。一真自若，湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。<sup>104</sup>

劉蕺山的描述，若從宋明理學式的「對越上天」、「對越上帝」<sup>105</sup>之張力來看其對話，頗具準位格思想<sup>106</sup>。此與基督宗教的位格思想，也可能開啟對話的空間。

昔日利瑪竇駁斥宋明理學的「萬物一體」為泛神論，

---

104 劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁18-19。

105 「對越在天」是《詩經·周頌·清廟》之語，原意是對越文王在天之神。而「天」猶言「上帝」，故宋明理學家又有「對越上帝」之語，二者含義相同。如朱子〈敬齋箴〉云：「正其衣冠，尊其瞻視；潛心以居，對越上帝。」（《朱子文集》，卷85）又程明道言：「『毋不敬』，可以對越上帝。」（《二程遺書》，卷11）。牟宗三分析：「『對越在天』有兩義：一是原始之**超越地對**，一是經過孔子之仁與孟子之心性而為**內在地對**。[……]凡是《詩》、《書》中說及帝、天皆是超越地對，帝天皆有人格神之意，但經過孔子之仁與孟子之心性，則漸轉成道德的、形而上的實體義，超越的**帝天**與內在的**心性**打成一片，無論帝天或心性皆變成能起宇宙生化或道德創生之**寂感真機**，就此而言，『對越在天』便為內在地對，此即所謂『親體承當』也。面對既超越而又內在之道德實體而承擔下來，以清澈光暢吾人之生命，便是內在地對，此是進德修業之更為**內在化與深遽化**。」參氏著：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1987年），頁22-23。若依牟宗三的詮釋，宋明理學家的「對越上帝」是「內在地對」，因超越上帝內在化為人之道德實體，人與上帝之張力不顯。但筆者認為，從朱子與程明道之言，人與上帝仍有張力，人與超越之上帝（或更內在之我）仍有其更深對話的「位格」性。

106 劉蕺山此「訟過法」（靜坐法）的描述，楊祖漢教授認為只是「超越我」與「現實我」之對比而已。但從劉蕺山所進行的對話過程來看，「鑒臨有赫，呈我宿疚」之「心」，猶似「上帝臨汝，無貳爾心」（《詩經·大明》）、「維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福」（《詩經·大明》）之「上帝」。故從劉蕺山訟過法之張力與對話，以及對話進行時之身心反應來看，可說具有準位格思想。

今日台灣天主教耶穌會的神學家張春申（1929-2015），論及神學的中國化、本位化（inculturation）時，就嘗試以中國傳統的「一體」範疇，來代替或補充天主教的「位際」範疇<sup>107</sup>。由此可見，宋明理學與天主教的終極真理有其融合的可能。

## （二）「儒家一神論」的再思

由前述宋明理學「太極」與「萬物一體」的宗教向度之探討，可以重新思考「儒家一神論」的理論建構。從歷史溯源來看，晚明與利瑪竇接觸過而懷有好感的士大夫，也有不少人奉教，其中也有傑出的儒者與官員。如明末天主教三柱石——徐光啟（1562-1633）、李之藻、楊廷筠（1557-1628）——廣為人知。這些奉教的儒家知識份子，多少曾浸潤於宋明理學終極真理所提供的世界觀與人生觀中。在他們身上，宋明理學與天主教的終極真理實質相遇了。對他們而言，儒家與天主教的雙重認同必須安立。故筆者同意張曉林的觀察，在明末思想史上，奉教的儒家知識份子的確主張「儒家一神論」，這是既定的事實，若不承認這既定的事實，就很難清楚地描繪明末清初乃至近現代中國思想史的整體面貌<sup>108</sup>。雖然張曉林認為明末出現的「儒家一神論」就歷史的既定事實，應該視為中國學統的一部份。但他卻過於簡單地論斷，此「儒家一神論」乃建立在基督

---

107 參張春申：〈中國教會的本位化神學〉，收入張春申等著：《教會本位化之探討》（臺北：光啟出版社，1994年），頁1-51。

108 參張曉林：《〈天主實義〉與中國學統——文化互動與詮釋》，頁345-346。

宗教與宋明理學的思想斷裂上，認為「新儒家（筆者案：指宋明理學）不需要這樣的一神論，中國以往的任何學統，例如佛、道，也不需要這樣的一神論」，故認為明末如楊廷筠的「儒家一神論」，不僅背離新儒家道統中的無神論，也背離新儒家道統中的此世情懷<sup>109</sup>。換言之，張曉林的結論是，明末曾出現的「儒家一神論」，雖可屬於中國「學統」的一部份，卻不屬於儒家「道統」的一部份，甚至它還從內部侵蝕儒家的整個傳統，導致二十世中國傳統的崩潰、儒家的崩潰，其結果「儒家一神論」也隨之崩潰<sup>110</sup>。

筆者對於張曉林的結論有所保留，他太快地將明末出現的「儒家一神論」視之為歷史殘餘，而未見其與宋明理學接續的可能性。雖然在利瑪竇「適應」（adaptation, accommodation）的傳教策略中，採取天主教與宋明理學的

---

109 同前註，頁 328-354。

110 參張曉林：《〈天主實義〉與中國學統——文化互動與詮釋》，頁 342-354。張曉林就晚明思想史的事實而承認「儒家一神論」為中國「學統」的一部分，但在理論上似乎反對，因它並不屬於儒家的「道統」。匿名審查者也從理論上反對「儒家一神論」，其理由在於：「儒家講『成聖』，但不可以講『成神』。人皆可以成聖，因為人人心中有良知，萬物同體。如果把『聖』理解為『神』，『儒家一神論』就勢必演繹為儒家多神論。」筆者認為，從儒家「敬天」的思想來看，「儒家一神論」乃以「敬天」（天為唯一之位格神）為主，並以自我修養、道德實踐來「事天」，以臻至「聖人」的完美人格。在此意義下，「儒家一神論」也嚮往「成聖」，但「成聖」不等同於「成神」。因基督宗教在創世與本體問題上，與儒家有根本的區別，也有「外在超越」（基督宗教）與「內在超越」（儒家）的不同。故就「儒家一神論」而言，人人可以「成聖」，但不可以「成神」；因「聖」（人）與「神」（一神）在存有位階上不同，前者為有限存有者，後者為無限存有自身，二者無法跨越。故筆者認為，「儒家一神論」是思想史的事實，在理論上也是可證成的另一思想型態，這是儒家與基督宗教繼續深入對話的重要課題。

斷裂論述。然而，筆者發現，曾受王學薰陶的楊廷筠，努力的是天主教神學的儒家化、本位化，在終極真理的探求上，他也看到宋明理學與天主教神學的連結，並不完全採納利瑪竇「容古儒、斥新儒」的立場。筆者從楊廷筠一系列的護教著作，如《代疑偏》、《代疑序篇》中看到「儒家一神論」在理論建構上的可能性。事實上，在終極真理上，宋明理學與天主教有其連結之處，此對明末的儒家知識份子並不難。但就天主教作為嚴格意義的啟示宗教（revealed religion）而言，包含自然啟示與超自然啟示。「啟示」（revelation）一詞，拉丁文是 *revelatio*，是「掀開帳幕」之義，表示將藏在帳幕之後的事物顯露出來。就自然啟示部分，即透過理能力來認識終極真理，這對宋明理學或儒家傳統並不陌生，也能接受。但對於天主教超自然啟示所呈現的歷史啟示，如天主在猶太歷史中主動的「自我通傳」、耶穌的降生成人、被釘十字架等歷史啟示，儒家知識份子就不易接受。如何將歷史啟示中的「基督事件」，賦予儒家思想的解釋，並內化為與存有的相遇、對話，這是「儒家一神論」在理論建構上最困難之處。因此，筆者認為，明末的「儒家一神論」在理論建構上，必須包含相容於儒家價值意義系統的自然啟示、歷史啟示，以及靈修實踐。「儒家一神論」雖然還未被學術界所接受，但曾出現於晚明的儒家知識份子群體中，應有其理論價值與歷史地位。即使在今日儒家與基督宗教的對話裡，它也提供一種模式、一種思想資源，值得關注。