

# 有氣無神乎？

——龍華民摘譯與批判新儒學鬼神觀之考辯

祝海林

[提 要] 耶穌會士龍華民(Niccolò Longobardo)在 1623 年左右撰寫的一份報告中,用西方的二元世界論來質疑新儒學鬼神的精神性。在考察了中國的儒家經典,特別是新儒學的“理、氣、鬼神”後,他認為中國不存在獨立於物質的精神實體,“鬼神”屬於物質範疇的“氣”,因此認定中國的儒士是無神論者。對新儒學中鬼神的詮釋是他報告的核心內容,其引述多出自《性理大全》。通過分析龍華民報告與《性理大全》的相關內容,可以審視其對鬼神詮釋的合理性,並討論精神實體認知上的中西差異。其經院哲學視野下的批判衝擊到儒學宇宙本體論的理性根基,也折射出中西宇宙本體論闡釋體系的根本差異。這種差異的認知,有助於反思明清時期耶儒形而上層面的對話對跨文化哲學的啟示。

[關鍵詞] 精神實體 龍華民 鬼神 理 氣

[中圖分類號] B975 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2021) 01 - 0080 - 08

明末耶穌會士來華傳教,碰到的首要問題就是如何把“Deus”(拉丁語“天主”)介紹給中國人。天主教的“Deus”是宇宙萬物的創造者,是第一精神實體。利瑪竇(Matteo Ricci)發現中國經典古籍中有“天”、“上帝”、“主宰”等具有表達理性神的詞語,這表明中國古人崇拜一個與“Deus”相似的神,於是他採取迎儒策略,在中文著述中把“Deus”譯成上帝或天主。然而,1610 年利瑪竇去世後,其接任者龍華民開始對前任的做法提出質疑,由此在耶穌會士內部引發了關於譯名的激烈討論,1623 年左右他撰寫了一份報告來為自己辯護。<sup>①</sup>這份報告摘譯和批判了宋明理學中的宇宙本體論思想,特別是否定了理學中的鬼神論,認為儒家沒有獨立於物質的精神實體存在,鬼神本質上是物質實體,因此古今儒士都是無神論者。他的這一觀點對清初的中西交往產生了重要影響。當時這份報告沒有公開,但半個世紀後,報告重新發現並在歐洲相繼翻譯成法、西、英語出版,引起了歐洲學界對中國哲學的關注與討論,也影響了羅馬教會對中國禮儀之爭的最終裁決。龍華民也因此被學界扣上了引發“禮儀之爭第一人”<sup>②</sup>的帽子。這份重要文獻近幾年開始受到研究者的更多關注,其背景、內容及歷史地位等也得以揭露。根據潘鳳娟的文獻調查,<sup>③</sup>目前相關研究可歸納為三類:文本來源的考據與翻譯、文獻在明末耶儒對話和禮儀之爭中的歷史意義、與利瑪竇或萊布尼茨對中

國哲學理解的對比。其中潘鳳娟的論文對龍華民詮釋中國哲學的鬼神展開詳細的討論，<sup>④</sup>側重於挖掘龍華民對中國古典文獻的詮釋在後來禮儀之爭中起決定作用的歷史意義。筆者將在此基礎之上，進一步探索龍華民的詮釋對中西形而上之差異的揭示和跨文化哲學交流的意義。龍華民對新儒學鬼神觀的詮釋以經院哲學宇宙論體系為根基，在這種體系下，精神是完全獨立於物質且更為高貴的實體，中國哲學中從來沒有物質與精神的二元劃分，因此，他對中國宇宙論核心概念“理、氣、鬼神”的批判，是西方經院哲學對儒學宇宙本體論的一次特別拷問，反映了中西對世界本體這一問題的不同闡述體系。他的質問有助於重新審視當時中國哲學的宇宙本體論體系的理性根基，同時也可以深化中西哲學在形而上之差異的認知。鑒於此，本文側重於龍華民詮釋所依據的文本《性理大全》的對比考察，以揭示龍華民的批判在中西宇宙論思想比較上的價值。另外，通過這種思想比較的路徑，深入探尋明清時期耶儒在形而上層面對話的意義。

### 一、龍華民對鬼神觀的摘譯與詮釋

龍華民撰寫這份報告旨在證明中國人是無神論者。主要從三方面展開：第一，儒學中的宇宙創造論（先天學）與萬物生化論（後天學）表明宇宙萬物同出一本原，而萬物一體說與古希臘哲學家的一元物質本原論相似，這表明中國人推崇世界一元物質論；第二，通過對鬼神論的考察，論證中國的鬼神只是氣，是具有精神屬性的物質（*materia proxima*）；第三，通過考察鬼神的創造者和終極回歸者“理”，論證“理”或“太極”只是第一元初物（*materia prima*），而非第一精神實體，因此，鬼神無法從“理”中獲得精神性。既然沒有精神實體的存在，也就表明中國沒有西方神學意義的神存在。

#### （一）世界一元物質論

龍華民報告第5至6章綜述性地譯介了《性理大全》卷十一邵雍的《皇極經世書》中先天學與後天學的內容，即宇宙創造前後的描述。根據先天學，太極以自身演化式的方式創造天、地、人、五行等萬物，且所造物終將消亡回歸於本原。他認為中國的宇宙創造論表明萬物同出一個本原，而且這種創造出於偶性，而非一種理性的必然。第7章則引述了《性理大全》卷三十四中出現的“所以謂萬物一體者皆有此理”的說法。然而龍華民並沒有從原文本語境中去理解儒學中的萬物一體，相反，他重點在說明這種說法與古希臘自然哲學家的同一物質本原說相似，他甚至推斷中國三教都認同的萬物一體說可能出自古波斯拜火教，<sup>⑤</sup>這實際上把中國思想貶低為原始的宗教思想，也間接說明萬物一體說缺少理性根基。龍華民脫離了原語文化語境，把萬物一體簡單地理解為萬物是由同一基質構成，從而說明中國哲學是世界一元物質論。

#### （二）鬼神的本質是氣

如果世界是一元物質的，那麼鬼神自然也是非精神的存在，因此，在第11和12章，龍華民主要譯介了儒家經典中關於鬼神是氣的說法。古今中國儒士都稱這種似乎是精神存在的東西為“氣”，他特別引述了孔子的例子，當孔子被弟子問到鬼神是什麼，他回答是“氣”。<sup>⑥</sup>鬼神是氣的論述還多次出現在對祭祀的描述，龍華民直接引述了卷二十八的多段內容，例如：“程子曰：鬼神天地之作用，而造化之蹟也。易說：鬼神便是造化也。又問：如名山大川能興雲致雨，何也？曰：氣之蒸成耳。又問：既有祭則莫須有神否？曰：只氣便是神也。（朱子）鬼神若是無時。古人不如是求，七日戒、三日齋，或求諸陽，或求諸陰，須是見得有如天子祭天地，定是有箇天，有箇地。諸侯祭境內名山大川，定是有箇名山大川；大夫祭五祀，定是有箇門行戶竈中雷。今廟宇有靈底，亦是山川之氣會聚處，久之被人掘鑿損壞，於是不復有靈，亦是這些氣過了。”<sup>⑦</sup>這些段落中都把祭祀中的鬼神當氣來

解釋。因此，龍華民得出一個非常直觀的結論，鬼神是氣，也正是基於此，他認為：“中國人似乎並不懂得區分於物質的精神實體，如上帝、天使和理性靈魂；他們對於由一個全能的力量從無中創造世界完全無知。他們只知道一種普遍無窮的實體，從中產生‘太極’或‘元氣’，通過運動產生萬物。這種實體可分為兩部分：有和無。有是指有形實體，可感知。無是指不是那麼物質化的實體，如氣，不可感知，稱之為太無或太坤，是最純粹、最絕對、最簡單、最稀薄的存在物，正如我們所說的精神實體。”然而龍華民並不認為氣是一種西方意義上的精神實體。其主要原因在於：“它不能單獨存在，而是存在於原始氣中；它具有所有物質特性和偶性，是萬物的存在與基質；中國人稱之為氣，即空氣或氣狀性質，孔子也稱之為氣。”<sup>⑧</sup>概而言之，龍華民對鬼神是氣的判斷，根本目的就是要否定鬼神的精神實體性，至於這是否合理，下文將作進一步討論。

龍華民不僅從本體論上，也從考察鬼神的其他屬性方面來否定鬼神是精神實體。他指出：不要把中國的鬼神當成我們（西方）所說的精神存在，因為首先他不能自存，只是在元氣中，決不可能與氣分離。第二，鬼神有生成與毀滅，也就是說不是永恆存在的。所有精神存在，如鬼神、上帝等隨同世界終結，回歸第一原則“理”，無任何東西高於理。第三，鬼神無生命、無智慧、無理性、無自由。<sup>⑨</sup>這些特性顯然與西方意義的精神實體不相符，因此，他認定鬼神不是精神實體。

### （三）“理”非第一精神實體

鬼神是否有精神性，還取決於它的創造者“理”，因此，龍華民在第 8、13、14 章詮釋了理學宇宙論中的理或太極和氣。世間萬物都由太極創造和演化而來，也就是元初之氣，太極自身也包含於宇宙本原理中，理和次元質氣融為一體，始終不可分離。理也流溢出五德即仁、義、禮、智、信和其它精神物，同樣理和氣產生五行和其它有形事物。故中國人的自然與道德來源於同一個理；理本身不創造世界，而是以氣的形式生成萬物，氣才是其生成過程中的執行者和控制者，就像是理的工具和形式；世界在有限之年會終結，宇宙要毀滅，一切將回歸於原初狀態，唯有純粹的理和氣存在，它將開啟世界的下一輪創造。<sup>⑩</sup>在這樣一個宇宙論體系中，宇宙萬物都由太極創造，鬼神也一樣，且終究要和宇宙一起毀滅，回到原初之“理”，理是萬物本原，是比鬼神更高的永恆存在。龍華民認為“理”與“Deus”並沒有可比性，因為理是一個無生命、無意志、無理性的愚鈍物，它無主動性，只能憑“氣”而動。他推斷中國儒者創造了一種世俗向外的宗教，而不考慮內在超越性。如果理或太極沒有神性，那作為太極產物的天也沒有神性，作為上天運行德性的上帝也沒有，其它更低層次屬於山川等的鬼神更沒有神性。<sup>⑪</sup>

在基督神學中，上帝是最高一級的存在，其他萬物都由上帝創造，而儒學中“理”才是最高的存在，鬼神由理氣生成，是次一級的存在。可是中國人偏偏祭拜的不是“理”而是鬼神，而且這個“理”是無智慧、無能力、靜態、無生命的東西。這對龍華民來說感到不可理解，所以他以西方的“Deus”為參照否定了理的精神性，從而也否定了鬼神的精神性。總之，龍華民的這些判斷正說明了其西方神學視野的詮釋角度，暗含了與天主教中天主的特性的比較，更體現了經院哲學與儒學對神認知的巨大差異。

## 二、《性理大全》的鬼神論對比分析

明朝胡廣彙編的《性理大全》收錄了宋代理學著作與理學家言論，是明末儒士瞭解宋明理學思想的主要來源，也是當時在華耶穌會士瞭解理學的主要文本。此書卷二十八論題為鬼神，龍華民報告中第 11、12、15 章翻譯了其中部分內容，分五個主題討論：總論；論在人鬼神兼精神魂魄；論祭祀

祖考神祇；論祭祀神祇；論生死。從文本考證可見，龍華民並沒有全面翻譯和介紹理學的鬼神論思想，而是特意摘譯能證明他觀點的內容。現以《性理大全》卷二十八為主要依據，結合卷二十六理氣來考察龍華民鬼神摘譯與批判的合理性。

### （一）對氣論鬼神的誤讀

關於鬼神本質的問題出現在總論中。程子認為，“氣的聚散則是鬼神之情狀”；藍田呂氏曰：“萬物之生莫不有氣，氣也者神之盛也，莫不有魄，魄也者鬼之盛也”；朱子曰：“鬼神只是氣，屈伸往來者氣也”；“張子云，鬼神者二氣之良能”。<sup>⑫</sup>可見理學家們都以氣論鬼神，這成為龍華民否定鬼神精神實體性最重要的依據，因為他想當然地認為氣是一種物質實體，這顯然是一種誤讀。“朱子曰：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。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。”<sup>⑬</sup>從朱子對理與氣在宇宙創造中的分工來看，氣為有形物提供了質料和動力，從這個意義而言，把氣當成物質實體似乎是正確的，但如果只從本體論層面來看氣，則難以看清氣的全貌。在生成論中，氣還有區分萬物的作用，“朱子曰：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，裡面無處出，便結成箇地在中央。氣之清者，便為天、為日月、為星辰，只在外常周環運轉，地便只在中央不動，不是在下”。<sup>⑭</sup>朱子的話表明天地的高貴與低賤之別在於氣的清濁差異。氣甚至可以決定人的智愚，程子曰：“氣之所鍾，有偏正，故有人物之殊，有清濁，故有智愚之等”，<sup>⑮</sup>這裡說氣的清濁造成了人智力的差異，如果只是以物質來定義氣，如何解釋物質的氣對人的智力差異的影響。由此看來，理學家所說的氣並不能簡單的理解為物質實體。儒學從來沒有明確地把物質與精神完全劃分開來，也沒有把兩者二元對立當成哲學問題來討論。氣在新儒學中是一個意義豐富的概念，作為元初的“氣”與“理”共同構成宇宙的創造者，當出現陰陽氣的動靜轉換後，則成了萬物的生成者，這種生成之氣的變化造成了萬物的區分，這種區分包括了物質向精神的線性過渡，兩者並非絕然分離。龍華民受到精神與物質二元論的思維限制，把中國哲學的氣劃入物質實體，這有悖於儒學對世界本原構成的認知。

### （二）對鬼神精神屬性的忽視

此卷第二個論題主要是用陰陽氣來解釋人體中的魂魄以及人死後歸宿的問題。這一部分是最能體現鬼神的精神性一面的內容，甚至可以看到類似於西方所說的靈魂分類的解釋，可是龍華民對此卻沒有譯介。在把鬼神的本質定義為氣後，理學家們借助《易經》的陰陽說來進一步解釋在人身體現的鬼神魂魄的差異。朱子曰：“二氣之分即一氣之運，所謂一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉者也在人者。以分言之，則精為陰，而氣為陽，故魄為鬼，而魂為神；以運言之，則消為陰，而息為陽，故伸為神，而歸為鬼。”<sup>⑯</sup>由於萬物都由氣的陰陽變化而生化，陰陽氣的作用使萬物本身也存在陰陽之別，例如超越物有鬼與神之別，人身上有魂與魄之別。朱子甚至認為人的知覺運動是陽作用的結果，形體是陰作用的結果。還有一位理學家對人體魂魄的解釋類似於西方的理性靈魂和感覺靈魂，“勉哉黃氏曰：夫人之生惟精與氣，為毛骨肉血者精也，為呼吸冷熱者氣也，然人為萬物之靈，非木石，故其精其氣莫不各有神焉？精之神謂之魄，氣之神謂之魂，耳目之所以能視聽者，魄為之也，此心之所以能思慮者，魂為之也，合魄與魂乃陰陽之神，而理實具乎其中”。<sup>⑰</sup>這也就是說，人的生命由兩部分維持：滋養軀體機能的“精”和貫通體內動能的“氣”，人的魂魄分別代表了“精之神”和“氣之神”，魂負責“心之思慮”，類似於理性靈魂，而魄則負責“耳目之視聽”，類似於感覺靈魂，而魂魄合起來則是包含“理”的“陰陽之神”，這裡所謂的“陰陽之神”類似於西方所說的靈魂，可是在理學體系中它的本質是“陰陽之氣”。如此看來，在人身上的氣具有精神屬性。朱子對

魂魄的解釋也有類似的說法：“某竊謂以其屈伸往來而言，故謂之鬼神，以其靈而有知有覺而言，故謂之魂魄”。<sup>⑧</sup>這些內容同樣出現在龍華民報告中引用最多的《性理大全》卷二十八，他不太可能沒有看到這些理學家對於魂魄的論述，然而在第 15 章談論生死魂魄中迴避了這些論述，反而不斷強調魂魄是氣的本質，並且指出這種氣是物質實體。由此可推，龍華民為了辯護的需要，有意突出鬼神魂魄是氣的觀點，忽略能說明它們具有類似於靈魂屬性的內容。遺憾的是，這種魂魄說本可以成為在精神存在方面神學與儒學調和的重要內容。利瑪竇在《天主實義》中就曾做出過這種嘗試。“西士曰：人有魂魄，兩者全而生焉；死則其魄化散歸土，而魂常在不滅。吾入中國，嘗聞有以魂為可滅，而等之禽獸者”。<sup>⑨</sup>利瑪竇部分肯定了中國的魂魄與西方靈魂的相通性，只是不認可其魂可滅的說法，龍華民則完全排斥兩者的可比性。

對於人死後歸宿的問題，理學家們也同樣用陰陽之氣來解釋。根據朱子的解釋，人死了意味著氣脫離身體，魂氣上升融入天，形魄下降歸入地，人的生死就是氣的聚散，但是死後氣散時也有個遲緩，在氣未散盡之前，子孫祭祀時，與祖先有“感通之理”，感通之所以能發生就是因為子孫與祖先一氣相通。<sup>⑩</sup>如此說來，理學的魂升天代表著個體的消亡，個體的魂氣融入天中整體的氣，最終與天一起消亡，回歸為元初之氣，與理合一；西方的靈魂升天是指個體的靈魂升入天國，與天主同在，共同享受永恆。所以說西方的靈魂不朽其實指個體靈魂的不朽，而理學的魂滅也僅意味著個體的消亡，但其實質是發生了轉化，最終以“元初之氣”的形式回到了“理”，從而獲得永恆，這就是理學中萬物起源於理、回歸於理的意義所在。中西在人死後之魂的歸宿上看似迥異，實際上是以不同方式詮釋了精神存在的永恆。

### （三）對鬼神實踐意義的偏離

卷二十八第三個主題與第四個主題都是從祭祀方面分別解釋祖先之神與天地神，這才是理學家們討論鬼神問題的實踐用意所在，然而，龍華民對此的理解嚴重偏離了理學家的本意。朱子認為，後人與祖先同屬一氣，可發生感應，所以祭祀才有意義。“子孫這身在此，祖宗之氣便在此，他是有個血脈貫通，所以神不歆非類民不祀非族，只為這氣不相關。”<sup>⑪</sup>如果祭祀不相關或不對應之神，感通則不可能發生。另外，祭祀要極為誠敬，這樣才能感格祖先之氣。祖先的精神魂魄雖已消散，但畢竟與子孫的精神魂魄同類相連，而且還有理在其中發揮作用。“鬼神以主宰言，然以物言不得。又不是如今泥塑底，神之類只是氣，且如祭祀只是你聚精神以感祖考，是你所承流之氣，故可以感。”<sup>⑫</sup>由此看來，鬼神並非物，而是精神之氣，祭祀之所以能發揮作用主要還是子孫與祖先在精神之氣的感應上。這種“同類感通”的說法，意味著個體之魂或者以微弱之氣的形式存在，或者氣可以重新聚集暫時回歸為個體之魂，因此，魂氣散盡並非是完全徹底的，這一定程度上說明了精神存在的持續性。如此看來，理學對魂的存在解釋與西方意義的靈魂不朽並非是完全的對立，可是龍華民並沒有譯介這一部分的內容，反而重點介紹了接下來的第四個主題即論祭祀神只（按：只同祇）。這一部分側重於以氣來解釋祭祀天神和地神的現象，內容遠不如前一論題豐富，但卻是龍華民翻譯引述的重點。在龍華民報告第 12 章的 14 處引述中，有 11 處涉及鬼神與氣的內容，3 處論及鬼神與自然生化，另外在所有引述中，有 3 個後面加上了自己的評論，皆是強化鬼神是氣的觀點。總之，從這些引述的內容來看，龍華民只想向他人暗示，根據理學家自己的觀點，鬼神的實質就是氣，是一種自然現象，而非宗教超越物。不可否認的是，朱子對鬼神的態度也比較微妙，一方面，他試圖把鬼神看成自然現象的一種，是陰陽二氣運動的結果，以排除那些怪力亂神的傳說；另一方面，在談到祭祀活動的鬼神時，他又不得不借助超自然的“感通”來解釋，這又體現出宗教性的一面。

朱子這種模稜兩可的解釋，對他人的理解造成了一定的困擾，龍華民僅看到和展示了朱子自然主義的一面，但也偏離了鬼神在祭祀中的實踐意義。

卷二十八第五個主題論生死的内容較少，主要說明人之生死如自然變化般的常理。龍華民報告第 15 章論生死中引述了其中的一句，他的譯文可轉譯為：“天地氣相交人生時，普遍之性(理)沒有到來，天地氣分離人死時，普遍之性(理)沒有離去：但是屬於天的至純之體返回天，屬於地的渾濁之體返回地，因此也可以說這種普遍之性離開了。”<sup>23</sup>《性理大全》的原文為：“合而生非來也，盡而死非往也，然而精氣歸於天，形魄歸於地，謂之往亦可矣。”<sup>24</sup>

從原文的上下文來判斷，程子是在用理來解釋人的生死，理是永恆存在的，人的生與死只是一種自然的交替，理不隨生死而來往，人死氣散意味著生命的終結。龍華民引用此句也是為了說明理學認為只有“理”是永恆存在的，人的魂氣回歸天地之後就不復存在，因此中國人沒有靈魂不朽之說。

以上對比分析表明，由於寫作目的驅使和神學視野的限制，龍華民並沒有全面系統的詮釋《性理大全》鬼神論的内容，也沒有抓住理學鬼神論中與神學靈魂論中可能的相通之處，他的詮釋緊緊圍繞“理”沒有精神性和鬼神是“氣”這兩個命題展開，運用了多種材料和方法反復證明自己的觀點。這種詮釋具有一定的主觀曲解和誤導，但這種他者視角也揭露出理氣論框架中鬼神論本身存在的一些問題和宗教方面的張力，“鬼神觀恰恰與生死觀及其與人們的宗教信仰問題有關，是儒學宗教性傳統中具有重大意義的問題之一”。<sup>25</sup>龍華民對鬼神論的關注，體現了一種宗教視野的詮釋，我們既可以從中反思儒學宗教傳統發展的可能性，也可以探索基督神學與儒學的互通性。

### 三、神學與儒學對精神實體認知差異的思考

龍華民對理學鬼神觀的詮釋，暴露了西方神學與中國儒學對精神實體問題的認知差異，這種差異產生的根源在於兩種完全異質的宇宙論詮釋體系，特別是對宇宙本原的詮釋。鬼神產生於理，那麼理是否是精神實體呢？從龍華民的視角自然會提出這樣的命題。他的神學認知導致了他對“理”的定性與理學家們不一致。他用“Deus”的標準來審視“理”，“Deus”本體而言是最高精神實體，宇宙生成論而言又是宇宙創造者，因此本體與生成同一。龍華民否定“理”是超越性的本體，而把它降格為第一物質，主要原因在於“理”不是“Deus”一樣的第一精神實體。然而根據沈清松的考察，中國三教都倡導一個非實體的宇宙本原。<sup>26</sup>“理”是非實體本原，自然就不存在精神還是物質的劃分。在新儒學中，世界的初始是一種說不清道不明的“渾淪”狀態，處於一切“有”之前的“無”。“理氣”合體才是宇宙的創造者，理氣論中的本原與創造者有一定的區別。“在本原上朱熹講理在氣先，但在構成上朱熹並不講理在氣先，而常常強調理氣無先後。”<sup>27</sup>這也就是說，朱子對“理”的解釋中包含兩個層面的意義，宇宙本體而言，理是唯一的本體，但宇宙生成而言，則理氣共同創造萬物。“理”本體論決定了儒學對精神存在問題的忽略，所以鬼神問題並不在儒學宇宙論討論的主體範圍。理學家把“理”定義為一個靜態無理性的本原，那就需要解決宇宙動力的問題。神學的宇宙本體是一個全知、全能、至善、永恆的精神存在，<sup>28</sup>其創造世界的動力源於自身，可是“理”自身沒有動力，那這個一元的世界如何能運動變化呢？理學家們用陰陽對立說很好地解決了宇宙動力來源的問題。“理”開始創造世界時，需要“氣”相伴共存，“氣”的陰陽動靜產生運動，陰陽對立是宇宙運動的起因。理學家觀察到“氣”提供了宇宙生成的質料，如果把“氣”當成世界本體的話，顯然就容易陷入一元物質論，“理”的本體設置則避免了這種困境。“理”為何在神學視角看來沒有精神

性？最主要的問題在於神學對精神實體定義的獨特性。神學中的“神”是用知、能、善、時間性這樣的詞來定義，而這些詞往往是用在對“人”的定義上，因此神學中的人格化的“上帝”為精神實體的定義提供了標準。也就是說，在神學家看來，精神實體是有理性、生命、力量的存在。儒學中的“理”是一種非人格化的本體，他是宇宙的最高形式與最終目的，“氣”的加入為這個本體注入了創造宇宙所需要的一切，“鬼神”是“理氣”創造的超越者，是僅次於“理氣”的存在形式，但不是人格化的精神存在。因此，“理”是否具有精神性和“鬼神”是否是精神實體這類問題的提出本身，就已做了預設，其實質就等同於問：“理”是否是人格化的神？“鬼神”是否是人格化的精神實體？這種跨越認知界限的提問本身，就已預示了答案。

龍華民終究未能跳脫自身視野去客觀地詮釋理學。當時的大哲學家萊布尼茨讀到龍華民報告後卻認為，龍華民對中國哲學的批判是不理智的，中國哲學有符合理性的自然哲學觀，甚至認為“理”就是西方的至高神。<sup>⑨</sup>在與西方的神學相遇後，儒學中萬物本原“理”自然會受到西方人格化的“神”的挑戰，這種挑戰有助於從另一種視角看到了新儒學宇宙本體論中的一些獨特之處。龍華民對“理”的批判與萊布尼茨的認同表明，理學宇宙論有自然哲學傾向。然而，這種自然哲學特質與當時的中世紀神學並不相容。理學家們對於鬼神這樣的精神存在的討論又讓理學具有一定的宗教性特質，這事實上是理學與神學對話可能性的根基，這也表明儒家具有發展成為宗教信仰的可能性。龍華民對理學宇宙本體論的西方神學視角的詮釋雖然存在誤讀，但也讓我們更清晰的看懂理學中“理”、“氣”、“鬼神”的實質與特質，儒家的確不是一種西方意義的有神論宗教，但它與西方神學並非完全不相容，鬼神魂魄雖然不是人格化的神，但他們是另一種形式的精神存在。

## 結 語

龍華民對宋明儒學中鬼神精神實體性的詮釋是對《性理大全》中鬼神論的誤讀，產生這種誤讀的原因有二：其一，他對於精神實體獨立存在和人格化至高神的認知預設，這是西方經院哲學發展的產物，而且也只有與他者相遇時才會顯露出來；其二，龍華民對新儒學“理”、“氣”、“鬼神”思想的批判偏離了中國哲學體系中的語境，這些概念內涵豐富，對它們進行西方理性的精確界定自然會造成原義的缺失或曲解。然而，龍華民的批判是一種創造性的詮釋，這種他者視角的詮釋為宋明理學的宇宙本體論提供了新的命題，也為我們反思明清時期中西交往進程提供了一個獨特的參照。在神學宇宙論中，“Deus”是最為神聖、最為高貴的，同時也是絕對排他的。龍華民的問題在於把“Deus”這些屬性映射到他對西方文化的神聖與高貴的意識，這種認知使他把中國哲學貶低為一元物質論。利瑪竇雖然也對“Deus”有著同樣的信仰，但他並沒有把這投射於對自身文化的認知，相反，他勇於放棄西方文化的特殊性和高貴性，轉而從中國古典文獻尋代一種文化共性，從而開啟了中西交流史上的黃金時代。他所代表的是一種對等主義的文化觀。因此，我們可以認為龍華民這份報告是體現歐洲文化中心主義的最早文獻，數十年後，當歐洲神學家看到這份文獻時，引起了他們的共鳴，從而改變了中西交往的進程。

由此可見，當跨文化哲學對話涉及到宇宙本體時，意味著進入文化最具特殊性的領域，對於這種特殊性的態度決定了文化對話的結果。龍華民所堅守的是一種不可複製的獨特性，這種態度使跨文化對話無法實施；而利瑪竇所堅持的是在尋找普遍性之後，再去探討可交流的獨特性，這是跨文化哲學對話唯一的現實可行路徑。這對於當今的多元文化共處時代猶為重要，正如倡導跨文化哲學策略的沈清松教授所言：“在全球化歷程中，不同的哲學與宗教傳統都須走出自身，走向多元



他者,與之相逢與對話。如此一來,應可在理想上達到相互豐富,要不然,也很有可能在對立與抗爭中一再面對衝突。”<sup>30</sup>明清時期的耶儒對話給了我們最好的提醒。

①現存最早原稿是葡萄牙文,保存於羅馬傳信部(Archives Propaganda Fide, SC Indie Orientali Cina, vol. 1, 145-168),題為*Resposta breue sobre as Controversias de Xamty, Tienxin, Limhoên, e outros nomes e termos sínicos: per se determinar quaes delles podem ou não podem usarse nesta Xrandade* 意為:“關於‘上帝、天神、靈魂及其它漢語名稱和用詞’之爭議的簡單回覆,以決定哪些用語能否被基督教徒使用”。文中將其簡稱為龍華民報告。本文引用主要來自1704年出版的英譯本,並參考拉丁文手稿。另外,由於英譯本存在錯誤,柯修文(Daniel Canaris)博士近期根據拉丁文手稿重新翻譯成英文(待出版),本文也有參考他的譯本。

②費賴之:《在華耶穌會士列傳及書目》,馮承鈞譯,北京:中華書局,1995年,第65頁。

③潘鳳娟:《龍華民〈論中國宗教的幾點問題〉翻譯初探:以考證邊欄中文和比對注釋為中心》,台灣新北市:《哲學與文化》,2017年第11期。此文對所有研究龍華民報告的文獻進行了梳理。

④潘鳳娟:《無神論乎?自然神學乎?中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋》,香港:《道風:基督教文化評論》,第27期(2007年)。

⑤Nicholas Longobardo, *The short ANSWER concerning the Controversies about Xang Ti, Tien Xin, and Ling Hoen (that is, the king of the upper Region, Spirits, and rational Soul assign'd by the Chinese) and other Chinese Names and Terms, An Account of the Empire of China: Historical, Political, Moral and Religious*, Awnsham Churchill and John Churchill (eds.), *A Collection of Voyages and Travels*, vol. I. London, pp. 200-201.

⑥《性理大全》卷二十八原文為:“宰我曰:吾聞鬼神之名,不知其所謂。孔子曰:神也者,氣之盛也;鬼也者,魄之盛也。”胡廣:《性理大全》,台北:台灣商務印

書館,1983年,頁619。

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬Nicholas Longobardo, *The short ANSWER concerning the Controversies about Xang Ti, Tien Xin, and Ling Hoen and other Chinese Names and Terms*, pp. 208-209; p. 203; p. 205; p. 204; pp. 214-215; p. 216。拉丁文手稿中有中文備註,故直接按備註引用。

⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔胡廣:《性理大全》卷二十八,頁608~611;頁614;頁620;頁618;頁623;頁623;頁627;頁632。

⑳㉑㉒胡廣:《性理大全》卷二十六,頁562;頁569;頁568。

㉓利瑪竇:《天主實義今注》,梅謙立注,北京:商務印書館,2014年,第109頁。

㉔吳震:《鬼神以祭祀而言——關於朱子鬼神觀的若干問題》,上海:《哲學分析》,2012年第5期。

㉕沈清松:《從利瑪竇到海德格爾》,上海:華東師範大學出版社,2016年,第68頁。

㉖陳來:《朱子哲學研究》,上海:華東師範大學出版社,2000年,第92頁。

㉗托瑪斯·阿奎那:《神學大全》第一集論天主一體三位(第六題論天主之善或善性、第十題論天主的永恆性、第十四題論天主的知識、第十八題論天主的生命、第二十五題論天主的能力),周克勤、劉俊餘等譯,台北:中華道明會/碧岳學社,2008年。

㉘《德國哲學家論中國》,秦家懿編譯,北京:三聯書店,1993年,第74頁。

㉙沈清松:《跨文化哲學論》,北京:人民出版社,2014年,第3頁。

作者簡介:祝海林,中山大學哲學系博士研究生,中山大學南方學院講師。廣州 510275

[責任編輯 陳志雄]