

## 明清间来华耶稣会士对 基督教经院哲学的介绍

张西平

### [英文提要]

Between the Ming and the Ching Dynasties, as Roman Catholicism came to China, western culture was also introduced to China. But in the study of this process, many have emphasized the introduction of science and technology to the neglect of western religion and philosophy. This paper begins with the analysis of Matteo Ricci's (1552—1610) “Doctrine of the God of Heaven” as an entry point to explain his introduction of medieval monastic philosophy to China, especially the works of Thomas Aquinas, and to reveal the significance of missionaries like Matteo Ricci introducing the history of western medieval thought to China.

At the end of the Ming Dynasty and the beginning of the Qing Dynasty, western culture has been introduced into China. In researching the phenomenon of “western knowledge pouring into the East”, we have been emphasizing western science and technology instead of western religion and philosophy. By analyzing the text on catholicism, “T'ien-chu Shih-i” by Matteo Ricci (1552—1610), this essay gives a vivid picture of how he in-

troduced the Scholasticism of the Middle Ages and especially the philosophy of Thomas Aquinas (1225—1274) to China. It also reveals the far reaching historical significance of the history of theology and church philosophy introduced by Matteo Ricci and his missionaries.

中西文化的接触和交流源远流长，西方文化对中国的输入应始于明末清初的天主教东传。“中国正式接触到所谓‘西学’，应以明末因基督教传入而带来的学术为其端倪”。（侯外庐《中国思想史》第四卷下，第1189页）今天，在冷战结束以后，文化问题凸出，中西文化的对话与交流重新提到重要日程。如果要梳理中西文化之间的关系，非从明清间的中西对话入手不可。如果要理清中国近代以来的文化问题，也非要从这个元点入手不可。自明清之际以后，中国文化的发展再也不是在自身的框架中发展，“西学东渐”已构成中国文化嬗变的基本因素。本文旨在对明清间来华耶稣会士在中国传播西方中世纪基督教哲学的情况做一初步梳理。

科学是来华耶稣会士的手段，传教则是他们的目的。如利玛窦在复虞淳熙的信中所说：“象伟之学，特是少时偶所涉猎；献上方物，亦所携成器，以当羔雉，是以技巧是贤者，果非知窠之深者也。著止尔尔，则此等事，于数国痒序中，是为微末，器物复是工人所造，八万里外，安知上国之无此？何用泛海三年，出万死而致之阙下哉？所以然者，为奉天主至道，欲相阐明，使人人肖子，即於大父母得效涓埃之报，故异家忘身不惜也。”

因此，来华耶稣会士在中国对西方文化的传播着力最多、介绍最细的并不是西方的科学技术，而是西方的宗教与哲学。但长期以来在对来华耶稣会的研究中，恰恰对于他们介绍的西方宗教哲学内容研究最少。在对他们在“西学东渐”中贡献的评价，往往也只说到他们对西方科学技术的介绍，而对他们所最着力、最用心传播的西方宗教和哲学的工作却批评的多、肯定的少。要么说“他们的思想与当时欧洲的先进科学与思想是背道而驰的”，从而加以完全否定，要么轻描淡写，认为他们的工作中就没有价值的就是对西方宗教哲学的介绍，从而几笔带过。

这种研究态度显然是不太公正的，是非历史的。在历史研究中最忌的就是以研究者的思想观念来裁剪历史，而不尊重历史事实本身。对待来华耶稣会士所介绍的西方宗教哲学工作的研究应以历史事实为准，首先客观地研究他们所做的工作，而不参以研究者的价值标准作为取舍标准。事实和价值的评断是两个相分而又相联的问题。

在对西方宗教哲学的评断上也有一个价值的重新确立问题，也就是说应纠正长期以来所已形成的、具有强烈意识形态色彩的评价体系，而首先应把这个问题的研究和评价归还成一个科学研究的问题，一个纯粹学术讨论的问题。这样，我们对这个问题的评判才能更客观一些、更全面一些。

从下面我们的介绍中可以看到来华耶稣会士所介绍的哲学主要是西方中世纪托马斯·阿奎那的经院哲学，也有一部分是奥古斯丁的宗教哲学。从西方哲学发展来看，经院哲学是一种宗教哲学，因为它的设证是围绕着基督教神学问题展开的。哲学并没有独立的意义。另外，《圣经》和教义又是经院哲学不可缺少的基础和前提。这样，经院哲学的论证被宗教的背景所深深制约，从而大大降低了它的哲学深度。但同时又必须看到，中世纪的经院哲

学是西方认识史上的一个环节,它不仅发挥了希腊哲学的思想,使整个西方哲学成为一个连贯的思路,而且在它们对希腊哲学的发挥过程中,尤其是在对亚里士多德哲学的解释中,为近代哲学的兴起提供了知识和理论的材料。必须正视这个基本事实,即近代西方思想的产生与发展都是从中世纪经院哲学的母体中产生的。所以对于以托马斯·阿奎那为代表的经院哲学,“无论我们是否赞成他的理论,但我们都不能不承认托马斯·那奎那的经院哲学对后来的各种宗教学说产生了巨大的影响”。(吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社,1994年版,第99页)

## 二

来华耶稣会士所带来的中世纪经院哲学主要包括三个方面的内容,(一)传统的形而上学:上帝存在,灵魂不死,意志自由等等;(二)基督教神话:创世纪,乐园放逐,受难与复活,天堂与地狱,最后审判等等;(三)灵修:教义问答,祈祷文,日课,崇修与礼节等等。(参阅侯外庐《中国思想史》第五卷,下册,人民出版社1980年版,第1195页)本文我们主要侧重于第一个方面,即传统形而上学方面。在这方面,来华耶稣会主要代表著作有利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610)的《天主实义》;毕方济(Francois Sambiassi,1582—1625)口授、徐光启笔录的《灵言蠹勺》;龙华民(Nicolas Longobardi,1595—1654)撰写的《灵魂道体说》;利类思(Louis Baglio,1606—1682)的《性说》、《不得已辩》、《物元实证》;艾儒略(Jules Aleni,1582—1649)的《万物真原》、《三山论学记》等。

对上帝的证明是一切经院哲学的核心,无论是以新柏拉图主义为基础的安瑟伦的“本体论证明”,还是揉和了新柏拉图主义和

亚里士多德哲学的托马斯·阿奎那的“宇宙论”和“目的论”的论证，其基本思路都是试图用理性来论证和证明上帝的存在和它的唯一性。

来华耶稣会士也向中国宣传了这套经院哲学。罗明坚(Michel Ruggieri, 1543—1607)的《天主圣教实录》是来华传教士的第一部中文著作，也是第一部宣传基督教教义的著作，在这里他开篇就提出了天主的存在问题，第一章为“真有一天主”，明确提出“尽天地之先，本有一天主，制作乾坤人物，普世固当尊敬之”。利玛窦在《天主实义》开篇中说：“平治庸理，惟竟於于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之谓也。五伦设甲乎君，君臣为三纲之首，夫正义之此明此行。”既然国不能有二主，天地间也应如此，以此类推，便引出了天主问题，他说：“邦国有主，天地独无主乎，国统于一，天地有二主乎？故乾坤之原，造仪之宗，君子不可不识而仰思焉？”这样利玛窦就把中世纪神学的论证和中国传统政治论理结合了起来。

耶稣会士在设证上帝的存在和唯一性时基本上采用了经院哲学的论证方法和原则。罗明坚在《天主圣教实录》中对天主存在作了三条论证，较为简单，也没有更深入地从中国文化的角度考虑。这反映了耶稣会士来华初期对中国文化尚不熟悉的特点。在此以后，随着对中国文化的了解，他们的论证更为周密，也更为中国化。来华传教士中对天主论证最为详细的是利玛窦，而正是在这个论证中，他介绍了中世纪的经院哲学。利玛窦在《天主实义》中从五个方面论证了上帝的唯一存在性。

第一，“物之无魂无知觉者，必不能于本所自有所移动，必借外灵才以助之。”利玛窦这里是从动力论的角度加以论证的，证明风吹石动、日月星辰变换必有一个外部的力量加以推动。利玛窦的这个论证就是托马斯·阿奎那著名的证明上帝存在的五条论中

的第一条。托马斯的论证是：“第一较显的路是动力。我们确定知道，世上有些被动的。凡被动的，定必从外界受动；被动就是从能动引到行动。施动的当是行动的；施动就是使物从能动引到行动。若没有行动的有，不能领能动之物去行动；……甲受动于乙，乙当受动于丙，然而如此推上，不能至于无穷，因至于无穷，则无初动者，也就等于无动者了；……所以应当推到一位不受动的初动者；这就是我们所说的天主”。（托马斯·阿奎那《神学大全》，第一卷，第一部，第一题之五，见张全寿译本）

对比利玛窦和阿奎那的论证，可以看出，利玛窦的论证简单一些，少了一个“运动的链条推出必有一个最终的不动的推动者，即第一推动者：上帝”。也就是说利玛窦的论证不像阿奎那那样，是以逻辑的形式推出上帝的。对于利玛窦的这一特点，不应忽视，因在托马斯·阿奎那的这个链条动力的论证中，把宇宙描绘成了一个机械被动的系列，这个宇宙的模式对近代西方思想有着重要的影响，我们从牛顿寻求第一推动力的追求中可以感觉到这一点。而利玛窦的这种方法虽然使论证少了一种逻辑的力量，但他所提供的不是一种机械的宇宙观，而是一种有机的自然观，这样似乎更适合于中国的特点，这正是他高明于罗明坚之处。

第二，“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，然饥知求食，渴知求饮，畏罾缴而薄青冥，惊网罟而潜山泽，或吐哺，或跪乳，俱以保身孳子、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，每中鹄，我虽未见张弓，亦只必有良工发箭，乃可无失中云。”（《天主实义》）利氏的这个分析类似于托马斯·阿奎那关于上帝论证的第五条论证，即从世界的秩序或目的性论证上帝的存在。托马斯·阿奎那在论证时说：“我们是一切缺思考的自然质体，都按目的工作。可以从它们不断的

工作及同样的工作上看得出来，而且这样才算顶好。这也不是偶然的，是按一个意向趋向目的。然而无意识的事情，除非有一个指挥自然事物的智者来管制，不能走向自己的目的，如同箭受射人的节制一样。所以必须有一个智者来统制了物向其目的；这就是天主。”（同上）

从比较来看，利玛窦和托马斯·阿奎那的论证基本没有什么区别，甚至连所用的例子也十分相似。神学目的论是通过事物的客观规律性或人活动的自觉性为例来证明这个世界都是一个有目的的活动，而这个目的确定者和指导者自然是上帝。

第三，“凡物不能自成，必须外为者以成立。楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手，知此，则识天地不能自成，定有所为作者，即吾所谓天主也。譬台铜铸小球，日月星宿山海万物备焉，非巧工铸之，铜能自成乎？况其天地之体之大，昼夜施行，日月扬光，辰宿布象，山生草木，海育鱼龙，潮水随月，其间员首方趾之民聪明出于万品，谁能自成？如有一物能自作己，必宜先有一己以为之作；无既已有己，何用自作？如先初未始有己，则作己才必非己也。故物不能自成也。”（《天主实义》）

利玛窦的这个证明来自托马斯证明的第二条，即因果关系证明，从事物之间的因果联系推论出一个第一内因，即上帝。托马斯·阿奎那在证明中说：“在觉着的事物中，我们看出有一种成因律，总找不出，也不能有一件事物是它自己的成因的；因为自己先于自己的有，是不可能的。论成因也不能推至无穷，因为在成因的顺序中，初因接中因，中因至末因；中因多寡，都无关系。若除去因，便无果。所以若不失有成因，也无末因，也无中因，若成因以至穷，便等于无第一成因了；这样便无最后之果，也无中间之因了；这显然是一种错误。为此不得不有一个最初的成因，便是人们所说的天主。”（转引自吕大吉《西方宗教学说史》，中国社

会科学出版社 1994 年版, 第 103—104 页)

这里他们二人论证的区别在于: 在论证中利玛窦把托马斯的从因果系列的逻辑关系中推出第一内因的方法去掉了, 这样在逻辑力量上少了一些, 但却更符合中国人的一般有机自然观的思路, 而且在论证方法上更多采取直观、感性的方法, 以使中国文人理解, 而托马斯·阿奎那则完全是一种逻辑本身的推演, 完全没有自然、感性的论证方法。

第四, “物本不灵安排, 其不有安排之者? 如观宫室, 前有门以通出入, 后有院以种花果, 庭在中间以接宾客, 室在左右以便寝卧, 楹柱居下以页栋梁, 茅茨置上以蔽风雨, 台此乎处置协宜, 而后主人安居之以为快; 则宫室必由巧匠营作, 而后能成也。又观铜铸之字, 本各一字, 而能接续成句, 排成一篇文章, 苟非明儒安置之, 何得自然偶合乎?” (《天主实义·首篇》这种安排是有一定规则的, “有质有文而不可增减焉, 上至日月, 下至飞走鳞介, 植木花草, 都按安排布置有次有常, 非初有至灵之主赋予其质”, 这样上帝就被引了出来。

利氏的这个论证来自托马斯关于上帝的第四个证明即等级论证。托马斯说: “事物的好、真、贵都有大小高低。然而大小都是按它与极好、极真、极贵者的距离来分别的; 如更热是距离热较近。为此若有一个极真、极好、极贵者, 自然也是极有的; 因为按形而上学说, 极真便是极有。如果某类中有此极有, 便是此类中的原因, 如火为极热, 则为诸热的原因。……所以在万有中, 应有一个善性及一切完全的原因; 便是天主”。(转引自吕大奇《西方宗教学说史》, 中国社会科学出版社 1994 年版, 第 104 页) 托马斯通过说明事物是一个等级的系列, 推论出必然有一个最高的等级, 这个位于最高等级上的至善、至美、至真、至贵者便是天主。利玛窦对这个论证的转述比较全面。

第五，“吾论众物所生形性，或受诸胎，或出诸卵，或发乎种，皆非由己作也。”如果这样推论，“则必须推及每类初宗，皆不在于本类能生，必有元始特异之类化生万物类者，一即吾所称天主是也。”那么万物都有所生，天主为何而生？他说，天主无始无终，“物有天主生，天主无所由生也。”

利氏的这个论证来自托玛斯关于上帝的第三条论证，即可能性与必然性的论证。托玛斯说：“我们在事物中，看出许多能够有而未有的；因为有许多将灭的事物，自然他们也是能有、能不有的；……而此说若真，至到如今还是无物；因为无有的，除非从另一有，不能开始有。……所以不能一切都是能有，该有另一个实际的必有。而此必有或否而此必有的原因，也不能推至无穷；如上说的成因一样。所以当有一个本然必有的他不从外接受必有的原因，反而是众物的必要原因。这便是我们的天主。”（转引自吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社1994年版，第104页）

显然，托马斯这个论证是区别于第三条原因结果论的论证的。他是从可能性与必然性、从一般的存在和必然的存在来论证的，揭示上帝存在的那种必然性。利氏对这个思想抓得很准，充分说明了上帝的自主性，必然性，“天主生物，乃始化生物类之诸宗；既有诸宗，诸宗自生”。

从以上分析可以看出利氏对天主论证的五条，基本采用了托马斯·阿奎那对上帝证明的五条论证。托马斯的这五个证明可分为两类，前三个证明推理方式大体相同，都是把事物作为被造物，由此推出整个世界的创造者，把世界作为事物的结果，推出原因——上帝。所以，学术界称之为“因果律证明”，或像康德所说的是一种“宇宙论证。”

后二种证明则是把上帝作为世界的最终目的，学术界称为

“目的论证明”，或康德所说的“自然神学的证明”。

从西方哲学史的演进过程来看，托马斯·阿奎那的这五个证明对后世产生了重大的影响，这在霍布斯的哲学中、在牛顿的自然哲学中、在康德的《纯粹理性批判》中，在斯宾诺莎的哲学中都可以清楚看出。中世纪的经院哲学并不是无意义的，它是整个西方哲学史发展中的一个环节。

### 三

利玛窦对托马斯·阿奎那的这五大证明的介绍对中国思想界的意义在于：

第一，他通过介绍这五大证明，初步介绍了一些西方哲学宗教的思想。学者们已研究证明，托马斯·阿奎那对上帝的证明有着一种西方哲学的知识背景。“第一个证明出于亚里士多德的运动观，第三个证明首先由阿维森纳提出，第四个证明包含在柏拉图思想之中，由奥古斯丁和安瑟伦提出，第五个证明来自亚里士多德的‘目的因’观念。”（赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994 年版，第 376 页）

这个说明使我们看到，托马斯的哲学是对他以前哲学的汲取和总结，利玛窦在介绍托马斯的哲学时实际上已经把亚里士多德、柏拉图、奥古斯丁、安瑟伦的思想间接地介绍到了中国。从哲学交流史的角度来看，利玛窦的这个功劳是很大的。

第二，他在介绍托马斯证明的同时，也介绍了西方哲学的思维方法。对本体的追求一直是西方哲学的特点，托马斯不过是通过对上帝存在的论证表现了这一特点。一旦你深入读利玛窦的这个介绍，就会感到西方哲学的这个特点，正像吕大吉先生所说的：“因果律的证明，或宇宙论的证明，正是人类这种具有普遍性的思

维特征的反映”。（《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 106 页）

如果说利玛窦通过论证天主存在的唯一性间接介绍了托马斯·阿奎那和奥古斯丁的经院哲学，那么，艾儒略则在《西学凡》中第一次正面介绍了托马斯·阿奎那的哲学。他在《西学凡》中认为西方诸国共有六科，其中“道科”也就是我们现在理解的西方经院哲学。他说：“所谓‘道学’者，西文曰：徒禄曰亚，乃超生出死之学，概括人学之精，加以天学之奥，将古今经与诸圣人微论立为次第，节节相因，多方证析以明是道，使天主都中义理无不立解。”这说明了中世纪经院哲学的特点，是以希腊圣人之言，证基督神学之理。“这种学向以解释《圣经》为目的，但采用了希腊哲学中的哲学原理解释神学理论。”（尹大贻《基督教哲学》，四川人民出版社 1987 年版，第 87 页）

艾儒略认为这门学问是解决了“万有之始终”、“人类之本向生死大事”的，所以在西方的地位极高，“各门学问无不以徒禄曰亚为极，为大。”然后他点出了托马斯·阿奎那的名字，说明了他 在经院哲学中的地位，他说：“此种学问，古来圣所闻，其间有一圣，名为多玛斯甚博著书，又取前圣之言，括为徒禄曰亚。略所言最明，最简，最确，而此后，学天学者悉皆禀仰不能更赞一辞令”。这是传教士中第一次明确提出托玛斯·阿奎那的名字的，并点出了他的学术地位。

那么，托玛斯·阿奎那的经院哲学有那些基本内容呢？艾儒略认为它主要有“三大支”。第一支“先论徒禄曰亚之学，次论天主之本体”，主要内容有“天主之至一，至纯，至全，至善，至无穷变迁而无所不在，天时无终而无时不有，至灵无所不知，至真不容差谬”。这实际上讲的是天主论，论证天主的存在与特性。由天主的至一引出了“三位一体”、“天主造成天地万物之功”。揭示

天主的功能，它能观照万物，所有有形之物都受其保护。

第二支“论人究竟归向与人生前身后之真福”。如果说第一支讲主，第二支讲人，讲人讲善恶与祸福之关系，说明人的善恶得失，这部分包括对人的德性的分析，对四枢之德与向主三德等以及人的罪恶的等次和关系的解释。如“原罪与他诸罪，身前死后身神之害与是小过之容”，从而引出天主教的各种戒律。

第三支“盖前既论之诸罪，至是则论天主必宜降生救世论”。它要说明天主如何显灵以解众灵之苦，使善人升到天堂，使恶人得到审判。应该说，艾儒略的这个介绍虽然很简略，但却是第一次纲要式的把托马斯·阿奎那的中世纪哲学介绍到中国，从哲学交流史来看，这个贡献还是要肯定的。

来华耶稣会士对托马斯·阿奎那的神哲学一直情有独钟，继艾儒略以后，利类思从拉丁文翻译了托马斯·阿奎那的神哲学著作《神学大全》，利类思定名为《超性学要》。利类思翻译了《神学大全》的第一篇中的“论天主性体”，共六卷；“论三位一体”，共三卷，“论万物原始”一卷；共编为十卷，于明十一年（1654）出版；继后他又译了第一编的“论天神”，共五卷；“论形物令造”，一卷，于康熙十五年（1676）刊印。第一篇中的“论人灵魂”共六卷；“论人肉身，”共二卷；“论总治万物”，二卷，于康熙十六年（1677）刊印。第二篇没有翻译，第三篇则有“天主降生”，共四卷；“复活论”，二卷，由安文思（Gabriel de Magalhães 1609—1677）于康熙十六年（1677）刊印。

有关来华耶稣会士在这一方面的著作至今尚未从哲学和宗教交流史的角度得到系统研究。

（作者单位 北京外国语大学）