

明末清初天主（上帝）存在的 “道德論證”

——以利瑪竇的“良能說”及其對
孟子思想的運用為中心*

Moral Arguments for the Existence of God in Late
Ming and Early Qing: Matteo Ricci's "Moral Ability
as Institution" and His Appropriation of
Mencius' Ideas

紀建勳

Ji Jianxun

作者簡介

紀建勳，上海師範大學人文學院講師

Introduction to the author

Ji Jianxun, Lecturer, School of Humanities and Communication, Shanghai Normal
University

Email: jijianxun7@126.com

Abstract

This study focuses on how Matteo Ricci proved the the existence of God through “moral arguments” in the late Ming and early Qing dynasties. On the basis of a close reading of Ricci’s works, the author shows how Ricci first tried to prove the existence of God via orthodox theology to the Chinese people, before appropriating the Chinese philosopher Mencius’ ideas on “the original goodness of human nature” (*ren qin zhi bian*) and “human moral knowing and moral ability” (*liang zhi liang neng*), interpreting God as “the origin of morality” in a Confucian context that stresses moral ethics. By relating Ricci’s ideas to Catholic theological tradition, in particular Thomas Aquinas, the author suggests that Ricci’s moral argument for the existence of God is grounded in the accommodation and inculturation of Christian theology to Mencian ideas. Such an approach sheds light on our understanding of the meaning of Immanuel Kant’s critique and Paul Tillich’s cultural theology in the present. Ricci’s “theory of moral ability as institution” and moral arguments for the existence of God might serve as the origin of Chinese theology.

Keywords: Matteo Ricci, Existence of God, Chinese Theology, moral arguments, human good nature

在對中國基督教史各個時期的研究中，學者們從宗教、科學、文化、藝術、哲學等領域，聚焦於各自發現的問題焦點，做出了廣泛而深入的討論。而“上帝論”事關神學的核心教義，所以對於“上帝論”與明清思想界的碰撞，研究者大都會有各有特點、深度不同的解答，但對於上帝存在的證明問題的專門研究，儘管學界研究中多有涉及，但較為專門深入的討論則欠奉。異域傳教，在啟示的奧義和《聖經》的權威失卻效力的狀況下，如何向注重自然理性的中國人證明天主教至上神的存在成為繼傳教士找到可靠的立足點後的頭等大事。可以說但凡在中國著書立說的傳教士，其漢語著作中都曾經努力嘗試向中國人證明天主教神的存在這一問題，而傳教士的努力在明清的主流思想界也引起了比較大的或贊同或批駁的堪稱激烈的本土回應。

然而或許囿於哲學家對上帝存在的種種證明的徹底批判，尤其自康德和施萊爾馬赫等人對理性和信仰進行劃界之後，基督徒們一般把信仰作為上帝存在的根據，神學家也一般不再致力於對上帝存在等基本信條進行理性論證，信仰中的上帝與理性中的上帝遂疏離為頗難複合的兩個不同的問題域。理性於其中所體現出的咄咄威力，以致不少崇尚邏輯的學人羞於談上帝存在的證明，或者至少是認為上帝存在的證明問題在中國基督教史的研究中是不會有什麼意義的。所以，至今未見有人從歷史的角度和文獻的層面清理傳教

* 本論文為國家社科基金項目《晚明中西上帝觀研究》（14BZJ001）、上海高校一流學科（B類）建設計畫規劃項目、上海市教委科研創新項目《明末上帝論與儒家基督徒信仰進路研究》（14YS034）階段性成果。[This paper is a part of the “Comparative Studies on the Idea of God of Chinese and Western in late Ming Dynasty Research Project” funded by National Social Science Foundation (Project No.: 14BZJ001). It is also supported by the project of the first-class disciplines (class B) construction planning for the universities in Shanghai and the innovative research project of the Shanghai Municipal Education Commission (Project No.: 14YS034).]

士對上帝存在的證明及其本土回應，更遑論深入析究此問題在今日全然不同的中西文化交通語境中所發生的複雜糾結和深刻碰撞。

明末清初傳教士浮棹東渡傳教之時，教會的官方神學是阿奎那的神哲學思想，不難理解利瑪竇等傳教士證明上帝存在時所據之理大都是教父學尤其是阿奎那的神學理論。國人慣於以理、氣這些不具有超自然神秘色彩的範疇來說明宇宙之大化流行，《聖經》的啟示或教會的權威對於注重實用理性的儒家士大夫而言並沒有多大意義。“信仰尋求理解”的前提尚未建立，因此傳教士不可能要求士人們對於上帝之存在無條件地信仰或先信仰再理解甚或是“因為荒謬，所以信仰”，而只能是著書立說“以自然理性證明上帝的存在”，試圖使士大夫們先理解以便信仰。

來華傳教士大體上貫徹的“利瑪竇規矩”尤注重儒耶調適的努力，這種努力也體現在他們對天主（上帝）存在的證明上面。他們在中文著作中的系列證明絕不僅僅是譯述、照搬經院哲學，他們對儒學的研究、吸收與批判使得證明不襲落中世紀神學的窠臼而新見迭出。以致我們可以說，對明清間耶穌會士漢語著作中上帝存在的證明研究非常有趣並大有深入拓展的空間。

同中之異：利瑪竇的證明與阿奎那的五種進路

明清時期天主教對上帝存在的證明問題首先要處理的文獻就是傳教士的中文著作中的各種證明。利瑪竇的《天主實義》是中國基督教史上最重要的漢語神學著作，利瑪竇對上帝存在的證明，有其獨特之處。它雖然大體上以當時官方神學之上帝論尤其是奧古斯丁和阿奎那的思想為必要旨歸，而又與“利瑪竇規矩”共合力於注重對儒學的匯通與對話。其在證明中對孟子思想的修正和對理學的駁斥，透過天主教在古代中國的流播展現出中西思想在本根處的糾結。以下試對此略作概述。

在證明的前提上，利氏以“人禽之辨”開講，以對“格物窮理”的重釋繼之。與孟子釋人禽之別在於人有良知良能和人性善不同，利瑪竇認為人與禽獸的區別在於人有“靈才”，惟人具備理性推理的能力。“理”在利氏的體系中，被一直降格為依賴之類的事物的屬性。這種“理”，被利氏分疏為“事物之情”和“人心之理”兩端，“事物之情”合乎“人心之理”，是謂“格物”。所謂的“致知”，在利氏那裡，已經不是要借助“格物”要達成的“求其本心”、“求其放心”等對人性善的認識和提撕道德的體悟，而是一種證明上帝存在的進路。利瑪竇證明上帝存在的前提是人具有理性推理的能力，表明利瑪竇要用此一推理和理性之“理”來證明上帝的存在給中土看。

在證明的方法上，利瑪竇受到其對待中國思想尊重和調適態度與天主教官方神學“雙重的鉗制”，只能以自然神學證明為主，以教義或啟示神學證明為輔。我們注意到利氏在證明方法的選擇上其源流固然不會跳出教父學（尤其是奧古斯丁）和阿奎那神學的窠臼，但是傳教士用中文來證明上帝的存在給士大夫看時，就與天主教的神學證明有一個比較明顯的反差，那就是中文的證明儘管也以理性證明為主，但阿奎那神學中較為抽象的因果邏輯推理的部分卻被隱而不彰，而類比推理和舉例子、打比方等直觀形象的論證特色得以凸顯。此種進路與偏重實踐理性和類比推理的國人的思維習慣顯然有直接的關聯（儘管證明中較為抽象的部分已經被傳教士有意無意中加以控制，但通篇仍具有與中土文章說理迥異的邏輯色彩，利氏的努力也帶來了中西在思維方式問題上的翻譯與匯通）。^①另一方面

^① 郝大維、安樂哲：《期望中國——對中西文化的哲學思考》，施忠連、何錫蓉、馬迅、李珣譯，上海：學林出版社，2005年，第6-9，132-162頁及149頁註釋1對“關聯性思維”概念發展的文獻回顧；[David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, trans. SHI zhonglian, et al (Shanghai: Academia Press, 2005), 6-9, 132-162, esp. 149.] 中村元：《東方民族的思維方法》，林太、馬小鶴譯，杭州：浙江人民出版社，1989年，第127，224頁；[Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet*,

面，中西詮釋的巨大張力也使傳教士在傳播神學時對上帝存在的證明的重視、對三一論、降生受難復活等奧跡的忽視，乃引致認為利瑪竇在傳播自然神學和一種“不整全的基督論”的批評。

在證明的過程上，利瑪竇連續以兩組“三理端”來證明存有上帝主宰一切並且創造萬物，在每一組“三理端”當中，宇宙論的證明和目的論的證明都佔據著很大的篇幅和主要的位置。我們通過與阿奎那五路證明的橫向對比，發現利瑪竇在證明過程上並沒有追求與阿氏五路證明的刻意對應，而是以“三理端”替之；縱向對比上，阿氏五路證明中由因果推理的一系列邏輯鏈條再通過類比推理上升至上帝存在的證明模式，在利氏的證明中因果邏輯鏈條則被一系列氣勢有力的博喻和例證取代。以上兩方面的差異也只能由前述中西思維方式的差異來說明。另外，我們還要注意利瑪竇天主為第一動力因的證明中提出的“初宗”概念，其建立在以亞里士多德的四因說來解釋事物的生滅變化的基礎之上。利瑪竇關於萬物產生和變化的解釋理路是：天主→初宗→諸宗自生（依循四因說），並明確以上帝為第一動力因與第一目的因。但並沒有明確像阿奎那神學那樣將上帝進一步證明為第一質料產生的原因和第一模型（形式）原因。其“初宗”含義頗類似於漢語中所說“每一類物種的老祖宗”，這樣的一個“諸宗”概念能夠在產生之後自生，它固然與阿奎那的“元質”概念有相通之處，但更為接近奧古斯丁的“種質說”。如果說奧古斯丁用“種質”、利瑪竇用“初宗”來解釋“物之所以然”

Japan, trans. LIN Tai, et al (Hangzhou: Zhejiang People's Publishing House, 1989), 127, 224.] 孫尚揚：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1994年，第70-71頁；[SUN Shangyang, *Christianity and the late Ming Confucianism* (Beijing: Oriental Press, 1994), 70-71.] 蔣森：《思維之異與會通之法——簡析明末清初中文宣教文獻中“上帝存在的證明”》，上海：上海師範大學碩士學位論文，2008年，第30-37，46-50，54頁。[JIANG Miao, *Different Thinking Modes and Communicating Methods: How God can be Proved in Late Ming and Early Qing China* (Shanghai: Master's degree thesis in Shanghai Normal University, 2008), 30-37, 46-50, 54.]

的話，那麼兩人最終都用上帝的存在來解釋“物之所以然之初所以然”。

阿奎那在第四十四題論受造物的出自天主與論萬物的第一原因時說：“因為天主是萬物的成因、模型原因和目的原因，以及第一質料也是出於天主”^①，阿奎那顯然是在從亞里士多德的四因說角度分節進行上帝創造萬物的證明。阿奎那的神學對於天主三位一體、天主創造萬物、天主創造人類與治理萬物是分別依據不同的道理分頭來討論的，其中第一冊中用五路證明至高神的存在，第二冊中用四因說證明造物主的存在，第三冊用靈魂學說論人之受造。利瑪竇在《天主實義》中，第一篇中用自然神學證明天主的存在及始制天地萬物並主宰安養之，第二篇用四因說來證明儒家的“太極”和“理”範疇不是萬物的本原說明惟有上帝才是萬物的創造主，第三篇也用靈魂學說來說明人與其他受造物的區別。可以說，《天主實義》和《神學大全》在證明天主的存在及其屬性方面，體系大致相同，這說明利瑪竇對上帝存在的證明是依託阿奎那的上帝論知識框架搭建完成的。

利氏在證明框架上與阿奎那神學的自然神學基本相合，這裡面一是反映了托馬斯神學的官方正統地位，二是傳教士浮棹東渡，啟示的奧義和《聖經》等教義神學因為異教環境隨之失去了權威的說服力，第三方面也是最有意義的一點，它也是利瑪竇為適應國人強調實用理性和直觀類比的思維習慣，“以自然推理證明教義為真”這一宏願在《天主實義》框架體系上的必然體現。

我們將利瑪竇的證明與阿奎那的五路證明橫向對比來看，就會發現利氏的證明多以事物的分類來作為其證明類型上類別的劃分，如證明主宰之上帝的存在就按照將世上萬物劃分為無知覺無靈

^① 多瑪斯·阿奎那：《聖多瑪斯·阿奎那〈神學大全〉》（第二冊），周克勤等譯，台南：碧岳書社&高雄：中華道明會聯合出版，2008年，第一集第四十四題節4釋疑，第二冊第9頁。[Thomas Aquinas, *the Summa Theologica*, trans. ZHOU Keqin, et al., vol. 2 (Tainan: Pius Press& Gaoxiong: Zhonghua dao ming hui, 2008), 9.]

性的物體、有知覺無靈性的生物和既有知覺又有靈才的人三大類，分頭來進行證明，證明造物主的存在則按照有無生命特徵的劃分分別相應於兩種證明類型來完成。至於是否與阿奎那五路證明的對應倒是並不十分在意（至少是並沒有刻意追求路數上的對應）。這就在很大程度上削弱了阿奎那之不動的推動者、第一動力因、至善、必然存在、目的論這五大證明中包含的因果邏輯的強度。^①這當然不會是偶然的，我們再從兩人證明的縱向對比上看。阿奎那的證明是混合因果關係和類比推理而完成的，其證明大都從經驗世界出發，根據一個個因果系列往上追溯^②，最後用類比推理以已被經驗的自然事物的類去類推未被經驗的類。^③利氏的證明雖然也是借助於自然神學來進行，我們大體上也能找到邏輯推理和類比推理的結合使用，但是其中因果關係抑或類比推理多被舉例子、打比方、化用甚至改造儒家說法等較為形象直觀的手段所淹沒，這可以在利氏對主宰和創造兩大類證明的討論中比較清楚地體現出來。

換言之，無論橫向還是縱向的對比同為使用自然理性證明上帝的存在，阿奎那神學中推理思辨的抽象性色彩在利氏的證明中大為減弱，個中原因，只能用前述中西思維方式的差異來說明。利瑪竇

^① 筆者對阿奎那上帝存在證明類型的分類及討論主要參考以下著作，李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版事業公司，1980年，第231-235頁。[LI Du, *Heaven and God in Chinese and Western Philosophy* (Taipei: Linking Publishing Company, 1980), 231-235.] 趙林：《在上帝與牛頓之間》，北京：東方出版社，2007年，第18-21頁。[ZHAO Lin, *Between God and Newton* (Beijing: Oriental Press, 2007), 18-21.] 多瑪斯·阿奎那：《聖多瑪斯·阿奎那〈神學大全〉》，周克勤等譯，第一集第二題節3正解，第一冊第27-30頁；[Thomas Aquinas, *St. Thomas Aquinas: philosophical texts*, ed. Thomas Gilby, trans. ZHOU Keqin, et al (London: Oxford University Press, 1951), 36-66.] Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, vol. One-I (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999).]

^② 如趙林先生就用“受動—推動”系列、因果系列、“偶然性—必然性”系列、完滿性系列來指稱阿奎那的前四路證明，以強調其系列性追溯的邏輯鏈條。見氏著，《關於上帝存在的證明及其反思》，載《在上帝與牛頓之間》，第18-19頁。

^③ 康德的觀點請參見康德：《實踐理性批判》，韓水法譯，北京：商務印書館，1999年，第10頁。[Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. HAN Shuifa (Beijing: Commercial Press, 1999), 10.]

是在主動因應中國人的思維方式，主動對儒家學說加以迎合。但我們也不能說利瑪竇是在被動附會，因為利瑪竇也很注重對改造國人思維習慣的一系列論述和努力，對儒家思想主動詮釋。^①

以上說明利氏的證明體系是依託托馬斯上帝論為框架搭建而成。利氏為尊重國人重倫理道德的實踐理性，還通過對孟子思想的化用，進一步展開或深化其對上帝存在及其屬性的道德論證。利氏的做法對於當下漢語神學的發展有可以借鑑的重大理論價值和現實意義。下文即以此為中心，嘗試展開討論。

良知良能：道德論證與孟子思想

前述兩大類利氏已經證明了其創造者皆為天主，下面我們再來看利氏的第一條證明中所提出的天主與人類的關係。

其一曰：吾不待學之能，為良能也。今天下萬國，各有自然之誠情，莫相告諭，而皆敬一上尊。被難者籲哀望救，如望慈父母焉；為惡者，捫心警懼，如懼一敵國焉。則豈非有此達尊，能主宰世間人心，而使之自能尊乎？^②

文化傳統中西迥異，對持有異教信仰的外族人聖經和權威已經失去了說服力，蔣森認為這是傳教士在證明中放棄引用基督教的權威而改為引用中國人的權威的一個很典型的例子。

^① 對教理書中上帝存在的證明進路、證明過程以及以上兩者在行進中與儒學的互動、修正及重釋的展開論述，請參考筆者的博士論文，紀建勛：《歷史與漢語神學：明末清初天主(上帝)存在的證明問題研究》，復旦大學，2012年6月。[JI Jianxun, *Divine Names and Existence Proofs: Research on the Proofs of the Existence of God in the Late Ming and Early Qing Dynasty (1580-1722)* (Shanghai: Doctoral Dissertation in Fudan University, 2012).]

^② 利瑪竇：《天主實義》，載《利瑪竇中文著譯集》，朱維錚主編，上海：復旦大學出版社，2001年，第9頁。[Matteo Ricci, *The True Meaning of God*, in *The Matteo Ricci Chinese Zhuyi set*, ed. ZHU Weizheng (Shanghai: Fudan University Press, 2001), 9.]

最典型的例子就是利瑪竇證明中所說的人之“良能”了，不待學而能的良能在中國的語境中不是人人都能有的，是罕有的天賦。可在利瑪竇的證明裡，這“良能”人人皆有，萬國皆同，就是在心中敬慕一個共同的主宰，以此來證明有一個大主主導著世間的人心。^①

這一觀點大體上準確，但是可以進一步研究。關鍵是此處借用的進一步分析，僅僅指出此一借用與中國原來的固有意思差別很大還很不夠，利氏究竟在何種程度上遵循了經典的原意，又對經典進行了何種程度的再詮釋，其調適目的是什麼。以下，筆者即嘗試回答這些問題。

既然利瑪竇筆下此一“良能”，乃是指人“不待學之能”。顯然利氏此處乃借用孟子的“良知良能說”來為上帝的存在作證。孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。
孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。^②

不學而能是性所自能良甚也，知也猶是。可見“良知良能”是天所賦予的先驗觀念，一如孟子將性善論的根據溯源於天，其目的是為仁義道德提供一種本體依據。與下句合觀，孟子的良知良能說照例還是落在仁與義上。此處率言仁義即良知良能者，其目的是說明人之為善，不復他求，但求通達此親親敬長之良知良能並將其施之於天下。良知良能人人皆有（要想長存有還需要時時提撕，“求

^① 蔣森：《思維之異與會通之法——簡析明末清初中文宣教文獻中“上帝存在的證明”》，第36-37頁。

^② 阮元校刻：《孟子註疏·盡心上》，（西漢）趙岐註，（宋）孫奭疏，載《十三經註疏》（下冊），北京：中華書局影印阮元校刻本，1980年，第2765頁。[RUAN Yuan, ed., *Mencius with Commentaries*, in *Thirteen Classics*, vol. 2 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1980), 2765.]

其放心”)，利瑪竇說“今天下萬國”，“莫相告諭”而“各有自然之誠情”，說明利氏在這一點上的把握基本是準確的。

與孟子從良知良能的先驗角度說仁講義明顯不同，利氏此處的人人皆有的“良能”卻是指人人心中“皆敬一上尊”的觀念。此一觀念，人與人莫相告諭，卻萬國皆同，普遍存在於人心，說明必有一上帝在主宰世間人心，使人人都知尊奉。這就是利瑪竇的第一種上帝存在的證明。

對這種證明，我們再從三個角度予以說明。

首先，在孟子那裡，良知良能即性善即仁義，是通貫的學問，利瑪竇卻將此良能重釋為人人皆有的上帝的觀念，顯然是有意曲為新解。利氏的這一證明的進路與上述對孟子“人禽之辨”的再詮釋有異曲同工之妙用。通過“人禽之辨”將人與畜生的區別解為“靈才”，為理性證明做好鋪墊；通過“良知良能”將儒家本體的先驗觀念解為普遍存在的上帝的觀念，其用意可謂深矣！

其次，從另一個角度看，儒家“良知良能說”是為倫理道德尋找形上依據，利氏的證明是說此一“良知良能”乃上帝所主宰畀賦，相當於安放上帝於良知良能之上，將上帝釋為道德價值的依據和來源。“被難者籲哀望救，如望慈父母焉；為惡者，捫心警懼，如懼一敵國焉”，世人被難望救與為惡警懼，皆是因為人人心中有一尊奉上帝的觀念。我們從利氏的這第一條證明中不僅要看到其對儒家經典的改造，也應該看到其對儒家為適應而做出的努力，因為利氏的這一證明大體上是在道德框架內完成的。請看下文：

凡為善者，必信有上尊者理夫世界，若云無是尊，或有而弗預人事，豈不塞行善之門而大開行惡之路也乎？人

見霹靂之響，徒擊枯樹而不即及於不仁之人，則疑上無主焉，不知天之報咎，恢恢不漏，遲則彌重耳。^①

沒有上帝的監管視聽，就會“塞行善之門而大開行惡之路”，賞善罰惡的道德律就沒有賜予者和執行者，與明末儒學普遍從人性尋找道德依據不同，利瑪竇在道德律之上安放了一人格神。這對那些不滿於現實道德生活而尋求更為普遍有效的道德律則的士大夫而言有相當的吸引力。

今吾欲擬指天主何物，曰：非天也，非地也，而其高明博厚，較天地猶甚也；非鬼神也，而其神靈，鬼神不啻也；非人也，而遐邁聖睿也；非所謂道德也，而為道德之源也。^②

質言之，利氏的第一條證明將天主釋為“非所謂道德也，而為道德之源也”。這是對天主存在所作的道德論證。^③利瑪竇主張人之為善的律則就在於人人都有上帝存在的觀念，上帝即為道德之源。

孟子認為良知良能是“天之所予我者”，孔孟將仁義的源頭上推到天上，不管自殷周至春秋戰國“天”的含蘊發生多大的變遷，但學界還是公認其超越性與宗教性的一面始終沒有完全消失，這就使儒學天然地具有宗教的功能。“儒學的天雖然不是人格神，其實在性無法證明，但這並不影響儒學‘以天論德’，沿用先前天論的傳統，以天作為良心本心的形上根源，從而使自己的道德學說得到

^① 利瑪竇：《天主實義》，第7頁。

^② 同上，第14頁。

^③ 孫尚揚，《基督教與明末儒學》，第70頁。

形上的保證。”^①楊澤波先生提出先秦天論發展的內在理路是由“以德論天”到“以天論德”，並試圖由這一框架來解讀儒家道德宗教性的爭論。認為“西周之初的天是一個能夠賞善罰惡的最高主宰，周初統治者借助德觀念為其政治的合法性尋找根基，即所謂‘以德論天’。隨著周政權衰落，自然之天、命運之天興起，但主宰之天並未徹底退出歷史舞台。當儒家無法解釋道德來源的時候，仍然會沿著先前思維的慣性，將這一問題的終極根源置於天上，這就是所謂‘以天論德’。”^②從此角度來考量，利瑪竇對孟子良知良能說法的徵引並將之詮釋為上帝存在的道德論證，倒說明利氏對孟子之學有相當程度的體認。孟子道德學說的形上保證如果可以認為是主宰之天而具有超越與宗教色彩的話，利氏正是在這一點上與儒家達成了互相合作與諒解框架協議。合作之處是形上保證所同具有超越性與宗教性，利瑪竇需要儒家諒解的是他將這一主宰之天換成了天主教的上帝。所以我們說利氏對上帝存在的“良能說”證明包含了其對孟子之學堪稱深入的迎合與調適。

經過這一番對孟子道德學說的深度適應，利氏的這一證明就與康德由實踐的理性去重新設定上帝以為道德實踐的保證的道德論證已經非常接近了。在康德那裡，上帝的存在必須設定以作為人們福德得以合一而獲得幸福的保證。但上帝的存在是必要的並不是必然的，因為“上帝的存在並不能通過邏輯必然地得到證明”^③。康德之所以“發見其為信仰留餘地，則必須否定知識。玄學之獨斷論（即不經先行批判純粹理性，在玄學中即能坦然進行之成見）乃一

^① 楊澤波：《從以天論德看儒家道德的宗教作用》，載《中國社會科學》，2006年第3期，第47頁。[YANG Zebo, “The Mandate of Heaven as the Source of Virtue: Religiosity of Confucian Morality,” *Social Sciences in China*, no. 3(2006): 47.]

^② 楊澤波：《從以天論德看儒家道德的宗教作用》，第42頁。

^③ 趙林：《關於上帝存在的證明及其反思》，載《在上帝與牛頓之間》，第29頁。

切無信仰（此常為異常獨斷的而與道德相背反者）之根源”^①，就是因為上帝在康德的道德哲學中只是一種道德實踐的需要，一種暗含的前提；對比於在利氏的證明中上帝是保證為善者實踐利益的道德之源，人心中普遍存在的至尊觀念；再對比於孟子道德學說以主宰之天作為形上保證，以良心本心論仁義，三者都具有一個共同的特點：從超越性和宗教性尋求福德合一。

當然，三者之間也存在著明顯的區別。孟子有“天之所予我者”^②，“有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也”^③，說明其形上根源與性善論相應；也有“天不言，以行與事示之而已”、“薦之於天，而天受之；暴之於民，而民受之”^④，正所謂“天視自我民視，天聽自我民聽”^⑤，說明孟子所處時期天已經不再是人格神，而成為最高力量和最終源頭的象徵。孟子將民抬高到天的 height，正是要借用天的地位說明民的重要。孟子這種做法的性質實際上已經說明了，這裡講天只是對天的一種借用，天既不可能真的將天下讓予人，也不可能真的將良心本心賦予人。孟子這種做法，究其實質就是一種“借天為說”——借用天的崇高地位說明民的重要作用。^⑥孟子將天作為一種終極的根源，對其“性善論”與“良知良能說”進行形上的說明。如果我們可以說孟子是對“天”的借用以為形上含蘊以為其道德學說做出一個整全的圓形的話，其體現為“載行之天”；利瑪竇則著重凸顯天的人格色彩，此

^① 康德：《純粹理性批判》，藍公武譯，北京：商務印書館，1960年，第21頁。
[Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. LAN Gongwu (Beijing: Commercial Press, 1960), 21.]

^② 阮元校刻：《孟子註疏·盡心上》，載《十三經註疏》（下冊），總第2753頁。

^③ 同上，總第2753頁。

^④ 阮元校刻：《孟子註疏·萬章上》，總第2737頁。

^⑤ 阮元校刻：《尚書正義·泰誓中第二》，載《十三經註疏》（上冊），北京：中華書局影印阮元校刻本，1980年，總第181頁。[RUAN Yuan, ed., *Book of History, in Thirteen Classics*, vol. 1 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1980), 181.]

^⑥ “借天為說”是楊澤波先生提出的，見楊澤波：《從以天論德看儒家道德的宗教作用》，第43頁。

一至上神，是“道德之源”，並主宰賞善罰惡，其體現為主宰之天、審判之天^①。康德的道德自律學說中上帝是一種必要和前提，正如孔孟之“借天為說”，儒學之道德學說也強調自律，但是我們也應該注意到康德的道德層面的上帝具有深厚的基督宗教背景，其仍然具有較強的超越與外在的涵蘊，這與儒家既超越又內在的“天人合一”觀念還是有著很大不同。

最後，第三個角度，對上帝存在的道德論證是利瑪竇整個神學體系得以完整架構的一個重要保證。上帝是道德之源，所以人們行善遠惡；之所以說天主“善者必賞，惡者必罰”，是因為有靈魂不滅做保證，“若魂因身終而滅，天主安得而賞罰之哉”；人類靈魂既身後不滅，而復有天堂地獄之說。對道德論證的此一功用，傳教士和中士的下列說法中就體現的很清楚。

天主報應無私，善者必賞，惡者必罰。如今世之人，亦有為惡者富貴安樂，為善者貧賤苦難。天主固待其既死，然後取其善魂而賞之，取其惡魂而罰之。若魂因身終而滅，天主安得而賞罰之哉？^②

中士曰：先辱示以天主為兆民尊父，則知宜慕愛。次示人類靈魂身後不滅，則知本世暫寄，不可為重。復聞且有天堂，為善者升焉，居彼，已定心修德以事上帝，與神人為侶；況有地獄，居彼，已定心不改惡，以受刑殃，致萬世不可脫也。^③

^① 傅佩榮先生以主宰之天、造生之天、載行之天、啟示之天、審判之天這五種性格來統攝先秦的天概念；並認為以上“天”的五種含義在孟子的“天”概念中仍然有相當程度的體現。見傅佩榮：《儒道天論發微》，北京：中華書局，2010年，第113-120頁。[FU Peirong, *the Study of the Role of T'ien in Early Confucianism and Taoism* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2010), 113-120.]

^② 利瑪竇：《論人魂不滅大異禽獸》，載《天主實義》第31頁。

^③ 同上，第72頁。

所以，利瑪竇認為上帝是道德之源的“良能說”道德論證在《天主實義》中佔據重要位置，它使利瑪竇的不整全的基督論仍有可能保有其統合性與一貫性。對比觀照利瑪竇的第二條證明和第三條證明，兩者皆是以自然神學為主軸，反而在利氏的整個教理體系中沒有發揮很大的通貫作用與解釋上的張力。

結語

以上考察可以發見，明末清初之際來華耶穌會士對天主(上帝)存在的系列證明絕不僅僅是譯述、照搬經院哲學，他們對儒學的研究、吸收與批判使得證明不襲落中世紀神學的窠臼而常有新意。利瑪竇所提出的對上帝存在的“良能說”之道德論證就是一種非常有趣並大有深入拓展空間的好例。

在證明的前提上，利氏以“人禽之辨”開講，以對“格物窮理”的重釋繼之。與孟子釋人禽之別在於人有良知良能和人性善不同，利瑪竇認為人與禽獸的區別在於人有“靈才”，惟人具備理性推理的能力。表明利瑪竇要用此一推理和理性之“理”來證明上帝的存在給中士看。在證明的方法上，利瑪竇受到其對待中國思想尊重和調適態度與天主教官方神學“雙重的鉗制”，只能以自然神學證明為主，以教義或啟示神學證明為輔。在證明的過程上，利瑪竇連續以兩組“三理端”來證明存有上帝主宰一切並且創造萬物，在每一組“三理端”當中，宇宙論的證明和目的論的證明都佔據著很大的篇幅和主要的位置。我們通過與阿奎那五路證明的橫向與縱向對比，發現利瑪竇在證明過程上並沒有追求與阿氏五路證明的刻意對應，自然神學證明中因果邏輯的鏈條則被利氏證明中一系列氣勢有力的博喻和例證取代。這種差異是中西思維方式有別在上帝存在證明過程上的深層次反映。

利瑪竇借用孟子的“良知良能說”來為上帝的存在作證。與孟子從良知良能的先驗角度說仁講義不同，利氏提出的人人皆有的“良能”是指人人心中“皆敬一上尊”的觀念，此一觀念，人與人莫相告諭，卻萬國皆同，普遍存在於人心，說明必有一上帝在主宰世間人心，使人人都知尊奉。利氏的這一證明的進路通過“人禽之辨”將人與畜生的區別解為“靈才”，為理性證明做好鋪墊，通過“良知良能”將儒家本體的先驗觀念解為普遍存在的上帝的觀念。對孟子之學，兩者同有異曲同工的詮釋深意。

其次，儒家“良知良能說”是為倫理道德尋找形上依據，利氏的證明是說此一“良知良能”乃上帝所主宰界賦，相當於安放上帝於良知良能之上。質言之，利氏的第一條證明將天主釋為“非所謂道德也，而為道德之源也”。這是對天主存在所作的道德論證。利瑪竇主張人之為善的律則就在於人人都有上帝存在的觀念，上帝即為道德之源。這與明末儒學普遍從人性尋找道德依據不同，利瑪竇在道德律之上安放了一人格神。不消說，利氏對上帝存在的這一“道德論證”對那些不滿於現實道德生活而尋求更為普遍有效的道德律則的士大夫而言有相當的吸引力。

上帝在康德的道德哲學中只是一種道德實踐的需要，一種暗含的前提，上帝的存在是必要的並不是必然的；對比於在利氏的證明中上帝是保證為善者實踐利益的道德之源，人心中普遍存在的至尊觀念；再對比於孟子道德學說以主宰之天作為形上保證，以良心本心論仁義，三者都具有一個共同的特點：從超越性和宗教性尋求福德合一。孟子思想其體現為“載行之天”，利瑪竇的證明其體現為“主宰之天”，而康德的道德層面的上帝具有深厚的基督宗教背景，其仍然具有較強的超越與外在的涵蘊，這與儒家既超越又內在的“天人合一”觀念還是有著很大不同。

費樂仁先生的相關研究在漢語神學的建設方面提出了一個非常有啟發意義、值得我們深入思考的“孟子模式”^①，在筆者看來，利瑪竇對天主（上帝）存在的“道德論證”實為“孟子模式”的先聲。同樣的，我們看到，利瑪竇的“良能說”通過詮釋孟子之學，“帝天說”通過分梳先秦古經與後儒註疏、“大父母”神名通過改造宋明理學^②，建立起來一種新的漢語神學。惟利氏的證明體系雖然是依託托馬斯的五路證明為框架搭建而成，而對奧古斯丁神學尤其是奧氏對上帝存在的普遍認可的觀念的本體論論證和認識論證明也有相當程度的運用，其當下意義與蒂利希的文化神學頗為契合。以上問題所涉重大，囿於篇幅，擬另文討論。

^① 費樂仁：《孟子適應主義傳教護教觀之“孟子模式”——在理雅各、何進善及花之安的中文作品中識別福音派新教話語中的跨文化關聯》，姜哲、張爽譯，載《基督教文化學刊》，2011年第2期總第26輯，第82-118頁。[Lauren Pfister, “The Mengzian Matrix for Accommodationist Missionary Apologetics: Identifying the Cross-Cultural Linkage in Evangelical Protestant Discourse within the Chinese Writings of James Legge, He Jinshan and Ernst Faber,” trans. JIANG Zhe, et al., *Journal for the Study of Christian Culture*, no. 2 (2011): 82-118.]

^② 紀建勛：《明末天主教“Deus”之“大父母”說法考證》，載《道風：基督教文化評論》，2012年第2期，第103-139頁。[JI Jianxun, “Dafumu (the Parents): Another Name of God in Chinese,” *Logos & Pneuma-Chinese Journal of Theology*, no. 2(2012):103-139.]

參考文獻[Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Aquinas, Thomas. *St. Thomas Aquinas: philosophical texts*. Thomas Gilby, London: Oxford University Press, 1951.
- _____. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, volume One-I. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999.

中文文獻[Works in Chinese]

- 多瑪斯·阿奎那：《聖多瑪斯·阿奎那〈神學大全〉》(第二冊)，周克勤等譯，台南：碧岳書社&高雄：中華道明會聯合出版，2008年。[Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*, vol. 2. Translated by ZHOU Keqin, et al. Tainan: Pius Press& Gaoxiong: Zhonghua dao ming hui, 2008.]
- 傅佩榮：《儒道天論發微》，北京：中華書局，2010年。[FU Peirong. *the Study of the Role of T'ien in Early Confucianism and Taoism*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2010.]
- 郝大維、安樂哲：《期望中國——對中西文化的哲學思考》，施忠連、何錫蓉、馬迅、李珣譯，上海，學林出版社，2005年。[Hall, David L. and Roger T. Ames. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Translated by SHI zhonglian, et al. Shanghai: Academia Press, 2005.]
- 紀建勛：《明末天主教“Deus”之“大父母”說法考證》，載《道風：基督教文化評論》，2012年第2期總第37期，第103-139頁。[JI Jianxun: “Dafumu (the Parents): Another Name of God in Chinese,” *Logos & Pneuma-Chinese Journal of Theology*, no. 2(2012): 103-139.]
- 紀建勛：《歷史與漢語神學：明末清初天主(上帝)存在的證明問題研究》，復旦大學，2012年。[JI Jianxun. *Divine Names and Existence Proofs: Research on the Proofs of the Existence of God in the Late Ming and Early Qing Dynasty (1580-1722)*. Shanghai: Doctoral Dissertation in Fudan University, 2012.]
- 蔣森：《思維之異與會通之法——簡析明末清初中文宣教文獻中“上帝存在的證明”》，上海：上海師範大學碩士學位論文，2008年。[JIANG Miao, *Different Thinking Modes and Communicating Methods: How God can be*

- Proved in Late Ming and Early Qing China?* Shanghai: Master's degree thesis in Shanghai Normal University, 2008.]
- 康德：《實踐理性批判》，韓水法譯，北京：商務印書館，1999年。[Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated by HAN Shuifa. Beijing: Commercial Press, 1999.]
- 康德：《純粹理性批判》，藍公武譯，北京：商務印書館，1960年。[Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by LAN Gongwu. Beijing: Commercial Press, 1960.]
- 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版事業公司，1980年。[LI Du, *Heaven and God in Chinese and Western Philosophy*. Taipei: Linking Publishing Company, 1980.]
- 中村元：《東方民族的思維方法》，林太、馬小鶴譯，杭州：浙江人民出版社，1989年。[Nakamura, Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Translated by LIN Tai and MA Xiaohe. Hangzhou: Zhejiang People's Publishing House, 1989.]
- 費樂仁：《孟子適應主義傳教護教觀之“孟子模式”——在理雅各、何進善及花之安的中文作品中識別福音派新教話語中的跨文化關聯》，姜哲、張爽譯，載《基督教文化學刊》，2011年總第26輯，第82-114頁。[Pfister, Lauren. “The Mengzian Matrix for Accommodationist Missionary Apologetics: Identifying the Cross-Cultural Linkage in Evangelical Protestant Discourse within the Chinese Writings of James Legge, He Jinshan and Ernst Faber.” Translated by JIANG Zhe, et al. *Journal for the Study of Christian Culture*, no. 26 (2011): 82-114.]
- 利瑪竇：《天主實義》，載《利瑪竇中文著譯集》，朱維錚主編，上海：復旦大學出版社，2001年。[Ricci, Matteo. *The True Meaning of God*. In *The Matteo Ricci Chinese Zhuyi set*. Edited by ZHU Weizheng. Shanghai: Fudan University Press, 2001.]
- 阮元校刻：《尚書正義》，載《十三經註疏》（上冊），北京：中華書局影印阮元校刻本，1980年，總第181頁。[RUAN Yuan, ed. *Book of History*. In *Thirteen Classics*, vol. 1. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]
- 阮元校刻：《孟子註疏》，載《十三經註疏》（下冊），北京：中華書局影印阮元校刻本，1980年。[RUAN Yuan, ed. *Mencius with Commentaries*. In *Thirteen Classics*, vol. 2. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]
- 孫尚揚：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1994年。[SUN Shangyang,

Christianity and the late Ming Confucianism. Beijing: Oriental Press, 1994.]

楊澤波：《從以天論德看儒家道德的宗教作用》，載《中國社會科學》，2006年
第3期，第 頁。[YANG Zebo. “The Mandate of Heaven as the Source of
Virtue: Religiosity of Confucian Morality.” *Social Sciences in China*, no.
3(2006):39-49.]

趙林：《在上帝與牛頓之間》，北京：東方出版社，2007年。[ZHAO Lin. *Between
God and Newton*. Beijing: Oriental Press, 2007.]