

Globethics Repository



朱熹與托馬斯．阿奎那——獻給恩師張威廉先生

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Zhu, Yanbing
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 03:17:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167042

朱熹與托馬斯·阿奎那

——獻給恩師張威廉先生

朱雁冰（四川外語學院教授）

十二世紀在東方的中國出現了一個偉大思想家朱熹（1130-1200），他死後二十五年歐洲中世紀最偉大的思想家托馬斯·阿奎那（Thomas von Aquin, 1225-1274）在意大利出生。本文之所以將這兩個生活於不同時代環境和思想氛圍、看似不可比的思想家放在一起作比較，是基於他們在各自文化圈裏的地位，雖然就此而言，托馬斯遠遜於朱子。朱子繼續了他的前輩張載、邵雍、程顥和程頤的思想，吸納佛教的思辯哲學創立了他龐大的、統攝外在與內在世界的理學體系。這一體系在以後的七個世紀裏一直佔據統治地位，成為官方哲學。托馬斯將亞里士多德的哲學引入基督教教義，改造前者使之適應後者，從而建立了被後世稱為托馬斯主義的哲學神學體系，被奉為天主教會的官方哲學，這一地位一直到一八七九年還為教皇列奧十三世（Leo XIII, 1878-1903年在位）發表文告加以強調。這裏的比較不想以此一為主線，以彼一為參照系，而只是找出其可比之點或者對同一問題的完全相反的觀念並作分析，意在說明，東西方文化儘管存在着重大差異，但是作為人類的構成者的此一文化載體的一部分人和彼一文化載體的彼一部分人，有着相似的脈絡是自然的。

一 朱熹生活在中國大地上多國並存的時代，北有金，西北有西夏，西南有南沼、吐蕃。他所在的南宋偏安於東南，這時各國都相對安定，經濟都有不同程度的發展。在「朝廷寬大，不欲以言罪人」¹這一寬鬆的政治環境中，文化得到空前發展。因此陳寅恪說「華夏之文化，歷數千載之演進，造極於趙宋之世。」²當時，學派林立、學說紛呈。濫觴於唐代，但真正具有藏書與講學功能的書院卻興盛於宋代。朱熹在任知廬山下的南康軍時修復建於南唐升元年間的白鹿洞書院，並為書院制訂了「白鹿洞書院揭示」，即學規：「博學之，審問之，謹思之，明辨之，篤行之」。從這個「學規」看，他不僅重學而且重行。他無論在那裏為官，首先關心的是當地的教育，五十四歲辭官回到福建，在崇安縣的武夷山下建立武夷精舍，後來復出知潭州，修復岳麓書院，「治郡事甚勞，夜則與諸生講論，隨問而答，略無倦色」。晚年回到他的出生地福建，在建陽考亭創建滄州精舍，「學者益眾」。³他的全部身心都投在教育上了。他的一首詞〈滄州歌·水調歌頭〉抒發了他當時的感懷，其中說：「春盡五湖煙浪，秋夜一天雲月，此外盡悠悠。永棄人間事，吾道付滄州。」

朱熹一生為官不足十年，卻有四十多年從事教育和著述。他在從政期間，大都任地方官。他體恤民間疾苦，主張省賦輕役。他動議建立社會儲糧以備荒年濟民，親自推廣水稻栽培技術以提高糧食產量，提出劃定經界以遏制土地兼併，使田稅均平，貧富得實。他在六十五歲時被召至

1. 《二程集》第二冊（中華書局版，1980），頁548。

2. 陳寅恪，《金明館叢稿二編》（上海，1981），頁245。

3. 以上引文見《朱子年譜》，轉引自鄭艾民，〈朱熹與朱子語類〉一文，載黎清德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），頁1-19。

朝廷任煥章閣待制兼侍講，在職僅四十天，因與宗室趙汝愚一起上疏上告韓侂胄，而被韓免職回鄉，其學說被韓斥為偽學，一起受株連的有五十九人，這就是宋寧宗慶元二年(1196)的「慶元黨禁」。過了四年他就去世了。韓侂胄倒台，他才被恢復名譽，寧宗嘉定二年(1209)詔賜遺表恩澤，追贈中大夫，理宗寶慶三年(1227)贈太師，追封信國公。

朱子的一生是學者和教育家的一生。他廣注典籍，除了人所共知的《四書集注》以外，他還寫了《周易本義》、《詩集傳》、《楚辭集注》，所撰解讀《書經》的《書說》，惜已散失。他的哲學著作有《太極圖說解》、《通書解》、《西銘解》，還有他的學生記載他與學生論辯、問答的《朱子語類》一百四十卷，這是研究他的思想的重要文獻。另外，他根據司馬光的《資治通鑑》、《舉要歷》和胡安國的《舉要補遺》簡化內容編成《資治通鑑綱目》。他的兒子朱在編輯、後人又續編的《朱文公文集》共一百二十一卷。他在學術上的成就不僅表現在傳統經學、史學、文學、音律方面，而且在自然科學方面也有貢獻。順便提一下，他想必是明朝以前唯一一個留下對鏡寫真自畫像的大學者，⁴他的博學與歐洲文藝復興時代的博學者相比只有過之而無不及。

托馬斯·阿奎那出生在座落於羅馬與那不勒斯之間的洛卡塞卡(Roccasecca)，此地屬於西西里王國，其國王是北方入侵的諾曼人同時又是神聖羅馬帝國皇帝的腓特烈二世(Friedrich II, 1194-1250)。托馬斯的母親也是諾曼人之後。他的孩提時代是教皇與皇帝之間的權力鬥爭最激烈的年代，他五歲到十四歲(1230-1239)在其中為未來教士生涯作準備的本篤會隱修院所在的卡西諾山(Monte Cassino)，

4. 見《中國大百科全書·哲學》，卷一(北京/上海，1987)，插頁23。

便是這一鬥爭的見證。山上與隱修院並立的是皇帝軍隊的碉堡，正是這個碉堡的軍隊在一二三九年摧毀隱修院並將全部僧侶趕跑。這標誌着世俗權力對於教會權力的勝利。卡西諾山似乎注定成為歐洲中世紀之開始與走向終結的象徵。因為在七個世紀以前，即公元五二九年，信仰基督教的拜占廷皇帝查士丁尼一世 (Justinian I, 483-565) 下令關閉存在了九百年的雅典柏拉圖學院；與此同時，基督教教士本尼狄克 (Benedictus, 480-550) 在卡西諾山拆除了阿波羅和丘比特神廟，創建了隱修院，這成為基督教隱修制度的濫觴，也宣告希臘文化的中落。托馬斯離開卡西諾山，從此也離開了寧靜的山居隱修，開始了他學者和教士的生活：先入那不勒斯大學，在此期間加入多明我修會；一二四五年入巴黎大學，受業於著名學者大阿爾伯特 (Albertus Magnus, 1200-1280)，一二五六年獲神學博士學位，後留任神學教授，從此他一直在大學、神學院、隱修院講授神學。托馬斯在臨終前的半年突然沉默下來，一語不發：一二七三年六月二日，他從彌撒歸來以後便不說、不寫。他擱置下《神學大全》，中斷關於懺悔聖事的論文的寫作。他對好友皮佩諾 (Reginal Piperno) 和自己的姐姐說：「與我所見和被啟示於我者相比，我所寫的一切在我看來皆如糠粃。」⁵從此便保持沉默，直到一二七四年三月七日去世，終年四十九歲。一三二三年教皇約翰二十二世 (Johannes XXII, 1245-1334) 追謚他為聖徒。托馬斯一生著作很多，其中主要的是《反異教大全》(*Summa contra Gentiles*)、《神學大全》(*Summa theologia*) 和《論文集》(*Opuscula*)。此外，他像朱子一樣，也寫有對傳統文獻的評注，如關於

5. Josef Pieper編，《托馬斯文選》[1] (Thomas von Aquin, München, 1956)，頁31。

《聖經》一些經文的評注以及解讀亞里士多德著作的評注。

朱子和托馬斯分別生在兩個世紀，朱子去世四十年後，托馬斯才開始他的著述。從歷史發展階段看，也許可以將二人都劃入「中古期」這一時期之內，雖然在歐洲文藝復興時代，甚至一直到黑格爾，「中古」或者「中世紀」這個詞都含有貶義；⁶而隨後，還在黑格爾在世時就已成氣候的浪漫派卻又無限美化中世紀，將中世從宗教上達到的統一當成理想。在中國思想史上並沒有明顯褒貶中古這個時代的現象，正相反，如陳寅恪所說，到了宋代，中國社會的發展達到了前所未有的高度，哲學思想的發展更是如此。朱子在中國思想史上所佔有的劃時代地位是公認的，不論人們對他是感是否。金克木認為儒家學說有三個偉大人物，分別代表三個不同時代：孔子（前551—前479）生活在「禮壞樂崩」的趨向不穩定的時代；董仲舒（前179—前104）生活在統一的穩定的時代；朱熹生活在分崩離析已久而趨向統一的時代。在歐洲歷史上，分別與這三位偉大的思想家大體生活在相同時代的是希臘的蘇格拉底（前469—前399）、羅馬統治下的耶穌和歐洲中世紀結束和文藝復興開始時期的但丁（1265-1321），後者晚於朱熹不到一百年。⁷

6. "Media aetas"或"medium aevum",意思是「中間時間」，一段其間沒有發生重大事件的等待時間，介於兩個重大時期之間的一段不重要的「插曲」，即其前是希臘—羅馬古代，其後是「近代」。文藝復興是希臘—羅馬古代文化的復興。巴黎附近聖日耳曼德普雷(St. Germain-des-Prés)的笛卡爾的墓碑銘文讚他為科學之重建者(reconditor doctrinae)和維護人類理性權利的第一人。這裏所謂重建，是重建被中世紀扼殺的古希臘—羅馬時代的科學，所謂「第一人」並非從一般意義上而言，而是指自希臘—羅馬古代文化淪亡以來的第一人。黑格爾在《哲學史講義》中說，他為了盡快「越過」六到十六世紀這一千年，想「穿上千里靴」。他不強求人「親自」閱讀中世紀哲學著作，「因為它們寫得全面而貧乏，篇幅大，令人望而生畏」。關於這裏所說的情況，參見J. Pieper,《經院哲學——中世紀哲學的人物與問題》[II] ("Scholastik", Gestalten und Probleme der mittelfalterlichen Philosophie, München, 1960), 頁17-18。

7. 金克木,《主題的試用——讀〈大學〉》,載《讀書》,1986(3),頁65-75。在這裏筆者略去了金先生關於與中國文明和歐洲文明的這三個時期相應的印度文明中的偉大思

余英時在《士與中國文化》一書中提到，有的西方學者將文明史中的重大時期產生偉大思想家的現象稱為「突破」，稱為「哲學的突破」(philosophic breakthrough) 或者「超越的突破」(transcendent breakthrough)。所謂「突破」是指「某一民族在文化發展到一定的階段時對自身在宇宙中的位置與歷史上的處境發生了一種系統性、超越性和批判性的反省；通過反省，思想的形態確立了，舊傳統也改變了，整個文化終於進入了一個嶄新的、更高的境地」。在公元前一千年之內希臘、以色列、印度、中國這幾個古老國家都先後以不同方式經歷了這種「突破」，與它聯繫在一起的是少數聖哲的名字：孔子、老子、墨子、蘇格拉底、柏拉圖、以色列的先知和印度的釋迦牟尼。⁸金克木先生指出了文化發展過程中的一個現象，西方的某些學者則將這一現象構成為「概念」。不過，余英時指出，「突破」的名詞雖起於西方近代學術界，但這個觀念早已見於中國思想史，莊子〈天下篇〉的「道術將為天下裂」便發揮了「突破」觀念。⁹在這裏我想借用金先生三個重要時期的理念，而只是將金先生提出的與朱熹相對應的歐洲的但丁改為托馬斯·阿奎那。從西方思想史的視角看，也許托馬斯更具代表性。

二 如果從「突破」的觀點看，或者從通常所說的繼承、發展和「創新」的觀點看，朱子和托馬斯都當之無愧地

想家的敘述。

8. 余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁90-92。關於討論「突破」的文獻，余先生提到：Talcott Parson，〈知識份子——社會角色範疇〉（The Intellectual, A Social Role Category），載Ph. Rieff編，《知識份子論》（On Intellectuals, New York, 1970）；B. Schwartz，〈古代中國的超越〉（Transcendence in Ancient China），載Daedalus, 1975年春季號；E. Weil，〈何謂歷史上的突破？〉（What is Breakthrough in History?），載Daedalus, 同上。

9. 同上。

是他們那個時代的關鍵人物，是開創思想史上的新時代的賢哲。

首先，朱子綜合〈易傳·系辭〉的太極論和周敦頤的太極陰陽論並以理解釋太極，而將陰陽解釋為氣，從而建立了他的理氣宇宙生成論。其次，他借鑑佛教《華嚴經》與禪宗的「理與事」以及華嚴宗所解釋的「一與多」這兩對範疇提出他的「理一分殊」命題，解釋本體與現象、一般與個別、統一性與多樣性的關係。第三，鑒於佛教在唐代成為中國思想和信仰主流，其影響深入人的倫日常生活，韓愈（768-824）、李翱（778-841）便力圖重振儒學，恢復儒學在中國人的社會生活中的地位。韓愈針對新禪宗的「直指人心，見性成佛之旨」，提出「直指人倫，掃除章句之煩瑣」。¹⁰可以說，這是借用禪宗的方法卻反其道而行之。朱子進一步將人倫日用與最高本體聯繫起來：他提出人性天命的命題，而性即理，所以，人生來便被賦以天理，可是「才有天命，便有氣質」，這氣質之性表現為人欲。「人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅」。但朱子又認為「天理人欲，幾微之間」，「天理人欲無硬底界」，「雖是人欲，人欲中亦有天理」。他舉例說：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」¹¹可見，朱子並非像那些將他的學說政治化了的人所稱的那樣是絕對的禁欲主義者，他只是將人的自然欲求給以形而上的解釋和遏制過奢的欲求而已。第四，他的先行者韓愈最早發現《大學》的價值，《大學》講的是「內聖」而「外王」，即從誠意正心、修身達到齊家治國平天下。朱子以理解釋《大學》，將《大學》所宣講

10. 陳寅恪，《金明館叢稿初編》，同前，頁28。

11. 以上引語均見《朱子語類》，卷十三，同前，頁224以下。

的「明德」詮注為「人之所得乎天而虛靈不昧以具眾理而應萬事者」。從而將他的此岸「倫理」建立在「彼岸」的，即形而上的基礎之上。他指出格物、致知、誠意、正心是修身的必由之路。他在「自天子以至庶人，一是皆以修身為本」一句話後面特別解釋說：「一是一切也。」¹²一切人皆是如此。可以說，朱子以他的《大學》詮釋的形式向為君者進言，提出他的政治哲學的或者政治倫理的主張。第五，朱子的認識論的基礎是「心包萬理，萬理具於一心」，¹³這是先驗的「已知之理」，但是，「自家雖有這道理須是經歷方得」，¹⁴即必須「格物」才能「致知」。這就是說，他既承認人生而有知的先驗性，也不否定見聞之知，而且，必須經由對實在事物的觀察、思考才能夠發明「已知之理」，達到對事物的真知。與他的認識論相聯繫的是他的知行觀，他認為，「知行常相須」，「論先後，知為先；論輕重，行為重」。¹⁵他強調「力行是明理之終」。人們，尤其西方學者習慣上稱自韓愈發其端而經朱熹總結、發展並最終構成一個龐大體系的學說為新儒。這儒學之新就在於它吸收了外來的思想，即佛教和在中國土地上產生的禪宗以及道家思想並以此重新詮釋原儒的學說。朱子藉以統攝這一切的便是「理」，理是彼岸的，它存在於「未有天地之先」；它是此岸、此在之形而上的根據：「若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了」。然而，理又是此岸的，「合天地萬物之言，只是一個理；及在人，則又各自有一個理」；¹⁶它

12. 以上引文均見朱熹，《大學章句》，1。

13. 《朱子語類》，卷九，同前，頁155。

14. 《朱子語類》，卷十，同前，頁161。

15. 《朱子語類》，卷九，同前，頁148。

16. 以上引文見《朱子語類》，卷一，同前，頁1-2。

無所不在，「宇宙之間，一理而已，天得之以為天，地得之以為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性，其張之為三綱，其紀之為五常，蓋此理之流行，無所適而不在」。¹⁷朱子所詮釋的「理」與基督教的上帝有相似之處，但朱子否認人格神的存在，理只是最高的精神性本體而絕非信仰對象。它更像萊布尼茨的原初單子，雖然萊布尼茨往往將原初單子與上帝等同。¹⁸有一點大概可以肯定，萊布尼茨正是在這裏看到了朱子與西方哲學的接觸點。

托馬斯·阿奎那比朱熹晚生九十五年，比但丁早生四十年。如果說，思想上進入近代的標誌是宗教之俗世化 (Säkularisation)，即從對此世的否定到對此世的肯定，從出世到入世，從神本到人本，而後者的一個重要標誌便是對人的理性的肯定，對個體的肯定，那麼從這一點上看，西方到了啟蒙運動才完成了這一過渡，這就是萊辛所說的「神啟所給予人者也並非人的理性憑靠其自身所達不到的東西」。¹⁹這就是說，上帝所給予人的一切，人靠自己的理性都可以達到。這種對人的理性的全然肯定在新儒卻是已經達到的。因為他們不承認人格神的存在，當然也就沒有神啟之說。朱子認為「心包萬理，萬理具於一心」，可以說，「神啟」就在每個人的心理，即戴震 (1723-1777) 所說的新儒的「理得於天而藏於心」。新儒與西方啟蒙運動同樣肯定理性、肯定此世，但其思路卻相反，後者強調人自己的理性有能力達到神啟所給予人的東西，所以康德呼籲人 "Hab den Mut, dich deiner Vernunft zu bedienen!" (「要有

17. 《朱子文集》，卷七十。

18. G.W. Leibniz, 《單子論》(Monadologie, Reclam, Stuttgart, 1979), §47。

19. G.E. Lessing, 《萊辛文集》(Werke in drei Bänden, Bd. III, München, 1982), S. 638。

勇氣使用你的理性！」)而前者的「人性天命」的命題只是為人的理性找到一個形而上的終極根據，但這終極根據卻無力干預人，人藉助其「天命之性」自律、自為，從而達到與理為一，即所謂「自誠明」的境界，亦即「內在超越」。²⁰

在西方哲學史上，托馬斯生活於其中的十三世紀被認為是進行偉大的系統化創造的時代。過去以箴言集(Sentenzenbücher，如早期經院哲學家彼得·郎巴德[Petrus Lombardus, 1100-1160]所編的《教父名言集》)的形式承傳基督教教義的方式開始變成獨立的系統性思想，其集大成者便是托馬斯，這表現在他的代表作《反異教大全》和《神學大全》，前者是對神學的理性論證，即給予神學以哲學的總結；後者是他的神學和哲學體系。正如奧古斯丁(Augustinus, 354-430)接受新柏拉圖主義發展基督教教義，從而建立了他的哲學神學體系那樣，托馬斯的神學哲學體系則得益於亞里士多德的思想。雖然在此以前，波依提烏(Boethius，約480—約524)曾將亞里士多德的邏輯學著作譯成拉丁文並加以評注，但並未造成廣泛影響。在十三世紀，亞里士多德的全部作品從希臘文和阿拉伯文譯成拉丁文，托馬斯不僅推動威廉·莫爾貝克(Wilhelm von Moerbeke, 1215-1286)的亞里士多德著作的譯事，而且還寫了亞氏著作評注，這些評注被認為是「改變了西方精神面貌的亞里士多德著作詮釋文獻」。²¹奧古斯丁雖然承認意識的決定性地位，認為它是一切真理認識的直接出發點，但這「自然之光」——人的理性——只能藉助「超自然之光」——上帝——的照明，這就是說，人的理性在藉助上帝的照明所達到的

20. 余英時，《士與中國文化》，同前，頁491。

21. Josef Pieper, 《托馬斯·阿奎那思想簡論》[III] (Hinführungen zu Thomas von Aquin, München, 1958), 頁138以下。

超驗認識中分享着上帝的理念並從中觀察到不變的真理。托馬斯則向前跨了一步，他認為信仰認識需要關於世界的自然認識並以後者為前提。²²這裏所說的自然認識，即對世界的理性認識。所謂信仰認識並非直接啟示，而是神學家根據信仰所達到的認識。他說，「顯然，那些宣講《聖經》的人必須應用世俗的智慧」。²³他認為，「關於創世的錯誤有時來自信仰真理」。²⁴這在當時無疑是驚世駭俗的言論。他死後三年，即在一二七七年，他的學說同時在當時歐洲的兩個文化中心巴黎大學和牛津大學遭到批判也就不奇怪了。托馬斯看到了理性「所知者」和信仰「所信者」之間存在着的矛盾。他承認二者之間的差別，承認二者各自不可互為根據，即各自具有獨立性，因而他們的統一性，它們相互聯繫的必然性既非來自信仰也不是來自理性，而是基於一個更深的根。這更深的根不是別的而是神性理智。神性理智的真理是所有在者藉以和從中得到衡量的唯一尺度。²⁵換言之，事物的真理植根於神性理智的真理之中。而事物又決定着人的理解和與這種理解相符合的真實表述的真實性。所以，這些真理與第一真理的關係，猶如某種被量度者與外在於它的尺度的關係。托馬斯將理性與信仰這兩個完全不同的東西統一起來徒勞嘗試說明了他那個時代的尷尬，而走出這一尷尬，宣佈二者之統一既不可能也無必要的是晚於他近百年的奧卡姆的威廉(Wilhelm von Okham, 1298-1349，人們習慣上譯為奧卡姆)，這說明中世紀告終，新時代即將來臨。

22. Thomas von Aquin, 《論真理》(*Quaest. disp. de veritas*)，14，9-8。

23. Thomas von Aquin, 《駁非難》(*Contra impugu*)，3，5；Nr.411。

24. Thomas von Aquin, 《反異教大全》(*Contra Gentiles*)，2，3。

25. Thomas von Aquin, 《論真理》，17。

三 朱子和托馬斯都是汲取外來思想最終完成自己的體系的。朱子繼承韓愈「入佛教之室操其戈」(余英時語)的傳統，進一步從範疇和方法論上借鑑新禪宗建立了自己的理學體系；托馬斯的神學哲學的形成則得益於亞里士多德思想。有人說，「沒有托馬斯，亞里士多德便默默無聞」，²⁶意思是說，托馬斯推動了亞里士多德著作的翻譯並為之寫了許多評注，從而使亞里士多德思想在西方得到傳播。實際上從另一方面更可以說，沒有亞里士多德便沒有托馬斯主義系統。

朱子哲學的基本範疇是「理」。「理」作為哲學概念早已見於先秦諸子著作中，孟子將理看成是一個道德範疇，《孟子·告子上》說：「心之所同然者何也？理也，義也。」莊子提出「天理」、「萬物之理」並以「理」解釋「道」，他在〈善性篇〉中說：「道，理也。」這裏的「理」已帶有形而上的性質。唐代佛教的華嚴宗提出理事範疇，認為事是「心緣色」而起，由本體而生的現象，理是「平等真如」即本體世界。朱子正是綜合所有這些學說建立了他的理哲學體系的。他所指的理既是至高的宇宙本體，也是每一具體事物的本性的根據：「人物之生同得天地之理以為性，同得天地之氣以為形，其不同者，獨於人其間得形氣之正而能有以全其性。」從朱熹的理概念的這些特徵看，理與托馬斯所詮釋的「在」(希臘文：on，拉丁文Esse，德文Sein)²⁷非

26. Josef Pieper, 《托馬斯·阿奎那思想簡論》[III], 同前, 頁81。

27. 關於「Esse」、「Sein」或英文的「Being」的譯名，以往多譯為「存在」，自八十年代以來，不少人又譯為「在」；而與之聯繫的「Dasein」(existieren)便譯為此在(生存)，「Sosein」則譯為「所在」，前者回答問題：某物是否存在？後者回答問題：某物是什麼？從「Sein」衍生出的「Seiendes」譯為「在者」。這裏取後一種譯法。近來不少學者主張「Sein」應譯為「是」。見汪子嵩等：〈關於「存在」和「是」〉，載《復旦學報》，2000(1)；蕭詩美，〈西方哲學的Being中文只能從「是」去理解〉，載《武漢大學學報》，2000(1)。在德文中，「Sein」作為繫詞意為「是」，作為與「nichts」(「無」)對立者應譯為「有」，過去譯為

常接近。「在」是西方哲學的基本概念，它是本體論 (Ontologie) 的主要對象，其對立概念是「無」。托馬斯關於在的論說集中於他的《論在者與本質》(De ente et essentia) 一文中。在這裏，他提出了本體意義上的在和藉此一在而在的在者這兩個概念。他援引亞里士多德〈論範疇〉說，在者本身可以用兩種方式加以表述：其一是在者可分為十個範疇；其二，凡是說明表述之真實者，即凡是能夠就此構成肯定性表述者都可被稱為是在者，譬如，「否定」是與「肯定」對立的，這也屬在者之列。這意思是，一切事物和肯定性判斷都是在者。而按照第一種方式，則只有指現實中存在的東西者方可被稱為在者。²⁸他指出，既然所有通過一個他者而在的事物都來自通過其自身而在的在者，即都來自第一原因，那就必然有一個作為一切事物存在的原因的東西，必然有一個其本身只是在的東西，必然有一個本身為在的第一在者，而這個在者就是第一原因。²⁹這第一在就是上帝，上帝的特性是，不可能再為他添加上任何東西，因為他恰恰由於他的純然性而是一個與其他任何在區別開來的在。但儘管如此，他卻擁有所有事物所擁有的一切完美，他是絕對完美者。³⁰所有這些完美在他身上是一個東西，而在其他事物則是有差別的。³¹我們看到，朱子的理和托馬斯的位格化為上帝的在都是萬物各得其理或

「萬有」是有道理的。但是，"Sein"也有「在」的含義，而且就其原初意義而言是指"real existieren" (現實存在)。參見W. Brugger, 《哲學辭典》(Philosophisches Wörterbuch, Freiburg, 1985), "Sein"條。在漢語中很難找到一個對應詞用以涵蓋"Esse"、"on"、"Sein"的所有義項，在這種情況下，也只有從語境把握其具體涵義了。

28. Thomas von Aquin, 《論在者與本質》(De ente et essentia, Reclam, Stuttgart, 1987), 5.6-7。

29. 同上，頁51。

30. 同上，頁57。

31. 同上，頁59。

其在本體。這個在所擁有的一切完美品格，在其自身是一個東西，在一切事物身上則千差萬別，這也就是朱子所說的「理一分殊」。我們還看到，托馬斯證明第一在者，即上帝存在的方法是從一切事物存在的事實推及造成一切萬物的存在的第一在之存在，從事實推及造成此一事實的第一原因。順便提一下，托馬斯證明上帝存在的五種方法用的是亞里士多德的四因（質料因、動力因、形式因、目的因）以及他自己加上的一個準形式的和準動力的原因（quasi-formale und quasi-effiziente Ursächlichkeit）。他以自然有序的世界存在的事實為前提從這五個方面逐級推論這一事實存在之原因，一直推及第一原因上帝。³²朱子在論辯中也使用這種推理方法，他在回答他的學生有無鬼神問題時，也是從良能功用，從「風雨霜露」這類「造化之跡」推論鬼神之存在：「說道無，又有；說道有，又無。物之生成，非鬼神而何？然又去那裏見得鬼神！」³³「論來（鬼神）只是陰陽屈伸之氣，只謂之陰陽亦可也。然必謂之鬼神者，以其良能功用而言也。今又須從良能功用上求見鬼神之德，始得。」³⁴他這裏所說的「良能」指「理之自然，不待安排」。所謂「功效」，他引《中庸·16》的話說：「能使天下之人『齊明盛服以承祭祀』便是功效」。³⁵朱子將「天地之心」的「心」解釋為「主宰」，「然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有個理，理外別有個心」。他基於這一解釋認為「天地別無勾當，只是以生物為心」。他這也是從世上萬

32. 參閱Thomas von Aquin, 《反異教大全》, 1. 13; 《神學大全》(Summa theologiae, I), q. 2-3。

33. 《朱子語類》，同前，頁1547。

34. 同上，頁1545。

35. 同上，頁1549。

物存在的事實推論出天地之主宰：「若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。」但他並不認為有個造物主安排一切，他說：「蒼蒼之謂天，運轉周流不息，便是那個」（這是對程顥「天地無心而成化，聖人有心而無為」一語的解釋）。「而今說天有個人在那裏批判罪惡，固不可，說全無主之者，又不可。這裏要人得見。」³⁶朱子雖然在論證方法上與托馬斯一致，都是從已達到的知推及不可能通過感覺的經驗得到的未知者，但其出發點不一樣。在前者是從經驗世界推及一個超驗的本體，藉此解釋此一經驗世界。這個本體是一個「無情意、無計度、無造作的」的理（天地之心），而不是位格化的神；在托馬斯則是基於信仰為駁斥異端而從井然有序的經驗世界推斷出安排此一世界秩序的上帝的存在。前者是為解釋此一經驗世界而找一個超驗的本體根據，後者則是以此一經驗世界證明超驗的位格上帝的存在。在前者「天地以此心（亦即理）普及萬物，人得之遂為人之心，物得之遂為物之心，只是一個天地之心爾」。³⁷「所以，『此世』是否合『理』主要便是由人來負責了」，³⁸沒有人「在那裏（天上）批判罪惡」，沒有末日審判，沒有天堂地獄，而這些卻正是托馬斯所要告誡於基督徒的。

朱子的「理」既是宇宙本體，也是人倫日常本體，即道德本體。一個人的最高的人格追求是「與理為一」。明確提出這一觀念者是程頤，他說，「聖人與理為一，故無過無不及，中而已矣」，「大而化，則已與理一，一則無己」。³⁹朱子將「與理為一」加以具體化，提出「仁者，愛之理，心

36. 以上全引自《朱子語類》，卷一，同前，頁4-5。

37. 同上。

38. 余英時，《士與中國文化》，同前，頁491。

39. 《二程語錄》，卷十五。

之德也。」認為「心之全德莫非天理」。⁴⁰這樣，理作為道德本體便與「仁」、「德」等同了起來。托馬斯將「在」作為他的道德本體，當然這個在最終仍舊歸結到第一在——上帝。他說，凡在者不論以什麼方式只要在便是善的；每一個創造物分得善的程度相當於它分得在的程度；在本身便有善的品格，「善」和「在」是可以互換的概念；「善」、「真」和「在」事實上是同一個東西，而內容上是區分開來的。⁴¹像朱子將理與仁、德等同一樣，他在這裏將在與善、真等同。他認為，被賦予精神的本質（即人）在某種程度上是一切，只要它能夠通過它的認識能力把握住整個在。⁴²把握住整個在也可以被認為是朱子所說的達到「與理為一」。

現在我們已經接觸到了朱子和托馬斯的認識論，朱子從「萬理具於一心」的命題出發提出「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也」，即認識對象是內心所蘊含之理，進行認識者是稟有氣之靈的心。但朱子並未因此而像陸九淵（1139-1192）那樣將認識局限於返歸內心，而是主張格物、致知、窮理。他在《補大學格物章》中解釋說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至於其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」⁴³他在這裏講到了認識過程的兩個階段：即知的

40. 朱熹，《論語集注·顏淵》。

41. Josef Pieper, 《托馬斯·阿奎那思想簡論》[I]，同前，頁42。

42. 同上，頁49。

43. 見《四書集注》（香港：太平洋書局，1968），頁6。

積累和飛躍(豁然貫通)，最終達到「心之理」，即使存在於自己內心的先驗的「理」得到發明。這是他認識論上的「與理為一」。他實際上承認理性認識的無限性：人的認識可以從經驗世界達到超驗的本體。

托馬斯首先確定人在宇宙中的地位：「整個創世的最高階段是人的靈魂，物質像追求其最外在的形式那樣趨向着它……因為人是整個創世的目的。」托馬斯說，「人的追求是認識一個整體和完美無缺者」，「人在某種意義上是整個在」，「人的最大幸福在於，在他的靈魂中反映出整個宇宙的秩序」。這種對人的肯定與朱子所言「獨於人其間得形氣之正而能有以全其性」的說法言殊而義同。其次，他像朱子一樣認為，「進行認識的精神伸張開去以至無限」，因為人的固有一天性便是要求認識真理。⁴⁴他如此描寫認識過程：「在者國度中像精神事物那樣的最完美的事物在完成的返歸中返回它自己的本質(Wesenheit)。它在認識外在於自己的事物時，在某種意義上便從自身走了出來；在它認識到它在進行認識的時候，它便開始返歸於自身：因為認識在認識者與被認識者之間的中間。當它認識到自己的本質時，那種回歸便全部完成。因此說，認知着其自己的本質的任何事物在完成的返歸中回到它的本質。」⁴⁵他認為，這種向着其自己本質的返歸不是別的，而只是擁有一個基於自己本身的、獨立的在。與軀體結合在一起的人的認識力量之固有對象便是在軀體物質中得到實現的本質。我們的自然認識所可能延伸到的地方正是它被感性上可察知的事物所可能引領到的所在；因為感官是我們認識的第

44. Josef Pieper編，《托馬斯文選》，同前，頁52。

45. 同上，頁53、54。

一來源，所以，我們對之作出判斷的一切必然將以某種方式被引回到感官。⁴⁶他指出，感官自身卻察知不到自己本身和自己的活動，眼睛既看不見自己也看不見自己在看着。只有返歸俯視自己的活動的理性才能夠對自己的判斷作出判斷。他在他的《反異教大全》中將具有精神認識的生命列入最高的完美等級，屬於這一等級者是人、天使和上帝，其特點是他們針對自己，即他們能夠認識自己。但三者卻又有差異：人的精神雖然能夠認識自己，但他的認識卻開始於外部，沒有感性圖像他便不能認識自己；只有上帝才是生命之最高完成，在他身上認識和在相互間沒有任何區別。⁴⁷

朱子和托馬斯在認識論上驚人地相近：在朱子認識的主體是「氣之靈」即人的心靈；在托馬斯為人的精神（靈魂、理性）。認識的對象在前者為「心之理」，即得自天而藏於自己內心的理；在後者為「人的本質」，而此本質就是得自上帝之在的「在」。在前者，為認識這種「心之理」，必須由格物，即由認識外在事物開始；在後者，為了認識自己的本質，必須由認識外在事物開始。認識所要達到的最高境界在前者是「窮理」、「知至」，是明澈「吾心之全體大用」；在後者則是「擁有一個基於自己本身的、獨立的在」。

人性論是朱子和托馬斯思想中又一個重要的可比之點。朱子承認《中庸》的「人性天命」的命題，但他以他的理氣說解釋這一命題：「性即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉。」這意思是，理構成人的心靈，構成人性，而氣構成人的形體。但氣不僅構成人的形

46. 同上，頁54。

47. 同上，頁23。

體，也影響人的性，理與氣構成人的整體：「人物之生各得其所賦之理以為健順五常之德」，但是「性道雖同，而氣稟或異，故不能無過無不及」。⁴⁸他在另一個地方說：「性命，形而上者也；氣則形而下者也。形而上者，一理渾然，無有不善；形而下者，則紛紜雜糅，善惡有所分矣。」⁴⁹換言之，形而上者是天地（或天命）之性，形而下者即氣質之性。他說「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」日本學者上山春平將朱子的人性論的理論構成概括成一個圖，今錄如下（圖一）：⁵⁰



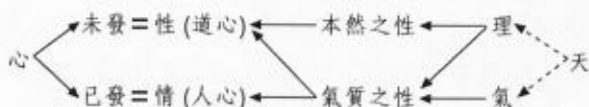
這個圖說明，性一方面來自天命，得之於理而成本然之性或曰天地之性，理氣相雜成為氣質之性；另一方面從人看，作為人的主體的心未發或未動時是性，是體，即本質，已發時或已動時便是情，是用，即表現為喜怒哀樂的現象。在我看來，情與氣質之性有關，而且，並非從性衍生出本然之性和氣質之性，而是相反，性為天命，這是本於理的本然之性，情則本於形氣，即氣質之性。朱子又稱性為「道心」，情為「人心」，他說：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」又說：「人心出於形氣，道心本於性命」。⁵¹這裏箭頭所指應相反。在我看來，這個圖也許可以改為（圖二）：

48. 朱熹，《中庸章句·1》。

49. 轉引自張岱年，《中國哲學大綱》（北京，1985），頁219。

50. 辛冠潔等編，《日本學者論中國哲學史》（北京，1986），頁353。

51. 《朱子語類》，卷六十二，同前，頁1487。



朱子認為，人的本然之性，即道心是善的，而人心卻有善惡之分，惡的來源是表現為人欲的氣質之性。

托馬斯認為人性中之善在於人之在。他說：「在本身便具有善的品格，『善』和『在』是可互換的概念」。在他看來，在就是善，事物只要「在」便是善的；當然，也可以說人只要在着便是善的，這個「在」既是與上帝等同的宇宙本體，又是事物以及人之善的根據，這與朱子的「理」是一樣的。托馬斯還說，善和向善，此兩者來自一個事物的本性 (die Natur)，⁵²這個「本性」相當於朱子的「天地之性」或「本然之性」。那麼，托馬斯如何理解惡，惡從何而來呢？他認為惡的存在 (Bösesein) 便在於不在 (Nichtsein)。他說：「一個事物只要在，便不可被稱為惡，除非它失去了在」。而「在」是與上帝等值的，所以，托馬斯說：「惡行只要是指它從在中所擁有的東西，這惡行便是善的，並來自上帝。」他解釋說：「在罪的行動中屬於在和動力 (Sein und Wirken) 的一切都應追溯到作為第一原因的上帝；但其中屬於形變 (Mißförmigkeit) 者則來自作為其原因的自由意志。」他舉例說：「並非通姦者的本性 (Natur) 惡，而是他的意願邪惡。凡由他的精子的力量所產生的東西卻並非來自他的意願，而是出於他的本性。因此，如果說上帝有助於這一行動並使之最終完成，這也並無不妥。」⁵³這就是說，通姦者來自上帝的作為人的本性並不惡，惡的是他表

52. 以上引文見Josef Pieper編，《托馬斯文選》，同前，頁42。

53. 同上，頁43。

現為邪惡欲求的意願，即自由意志。他在這裏所說的本性即朱子所說的「本然之性」，朱子以「理」釋「性」，所以，它始終是善的。托馬斯所說的「意願」或「自由意志」則屬於朱子所指的理氣雜揉的氣質之性，這氣質之性則有善惡之分，則有「昏明、開塞、剛柔、強弱的不同」。在這一點上，兩人的觀點是一致的。托馬斯將惡表述為「在的缺失」，朱子的表述與他類似：「人只有天理人欲。此勝則彼退，彼勝則此退」；⁵⁴人須將那不錯的心去驗那錯的心。不錯的是本心，錯的是失其本心。⁵⁵換言之，惡是對理退出的地位的取代，反過來看，這是理之不在，或「失其本心」。

托馬斯是一個性善論者，他認為求善、向善是人的本性，沒有人為惡而求惡。他認為，一切惡都植根於一種善，一切假都植根於一種真。惡不憑藉善的力量便無所作為，他這種論斷的根據是：一切事物只要在便是善的。他認為，世界上「沒有完全是惡的東西」，世界上沒有雜有惡的善，但任何一種惡卻無不雜有善；善性中之善比邪惡中之惡更為強大。⁵⁶朱子遠遠沒有這麼樂觀。當學生問他「天地會壞否」時，他說：「不會壞。只是相將人無道極了，便一起打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」⁵⁷

最後，我想比較一下朱子和托馬斯的道德觀和政治倫理思想。朱子將一切都統攝於他的理體系之內，道德自然在內，「人物之生，因各得其所賦之理，以為建順五常之德，所謂性也」。⁵⁸人從理獲得自己的性，這種性的內容

54. 《朱子語類》，卷十三，同前，頁224。

55. 同上，頁205。

56. 以上引文見Josef Pieper編，《托馬斯文選》，同前，頁47以下。

57. 《朱子語類》卷一，同前，頁70。

58. 朱熹，《中庸章句·1》。

是仁、義、禮、智、信五項道德準則。他的道德律令是「明天理，滅人欲」，方法則是「居敬窮理」。所謂居敬，即以恭敬自持。他說：「聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。……程先生說『敬』字，只是謂我自有一個明的物事在這裏，把個『敬』字抵敵，常常存個敬在這裏，則人欲自然來不得。」⁵⁹所謂「窮理」即格物致知。可以說，「居敬窮理」是他對《大學》中格物、致知、誠意、正心，這個修身程序的簡化。這種道德上自律的目的在於齊家、治國、平天下。如人們常說的前者是「內聖」，而後者是「外王」。朱子以詮注《大學》的形式表達了他的社會倫理思想，提出了他的理想的個體人格。這一套程序中的核心在正心，心正是格物致知誠意所要達到的最高境界，心正才能「與理為一」；它又是修齊治平的道德前提。他雖然要求「自天子以至於庶人」都應無一例外地追求這種人格理想，但毋寧說，他意之所指主要是為君者。他說：「天下事有大根本，有小根本。正君心是大本。」又說：「天下事當從本理會，不可從事上理會。」他認為立法固然重要，執法之人尤其重要：「大抵立法必有弊，未有無弊之法，其要只在得人。若是個人，則法雖不善，亦佔分數多了，若非其人，則有善法，亦何益於事！」⁶⁰他提倡的是「賢人政治」。他告誡為君者說：「治道別無說，若使人主恭儉好善，『有言逆於心，必求諸道；有言遜於志，必求諸非道』；這如何會不治？這別無說，從古來就有見成樣子，真是如此。」⁶¹他不僅向為君者提出道德原則和自律之道，而且還將《資治通鑑》和《舉要歷》加以簡化編成《通鑑綱目》向為君者列

59. 《朱子語類》，卷十二，同前，頁207。

60. 同上，頁2678-2680。

61. 同上，頁2678。

出從古以來的「見成樣子」，讓他們能夠從歷代治亂興亡中取得鑒誠。朱子的這種政治主張不會討得君主的歡心是顯而易見的，他在世時他的學說被斥為偽學也就不奇怪了。至於後來他的學說被統治者利用，被政治化，被奉為官方哲學，這並非作為哲學家的朱子的初衷。哲學家大都是理想主義者，言其所想；而統治者大都是實用主義者，利用一切對其有用者。

托馬斯的倫理思想的出發點是「道德性以自然性為前提」。⁶²「自然本性 (das Naturnafte) 是美德的基石，這既對恩典所賜的美德也就自己獲得的美德而言」，「適應自然，合於理性，這是寓於欲求力量之中的美德的固有特點」。⁶³他認為，道德行為即符合在的自由秩序的行為。他由此而承認個人和共體生活中的道德上的自然法則和自然法。所謂道德上的自然法則或者自然的道德法則 (das sittliche Naturgesetz 或者 das natürliche Sittengesetz) 是指為人的天然本性所規定的行為準則；所謂自然法 (Naturrecht) 是指寓於神性的秩序或者人的理性中的法。托馬斯的倫理思想與他的人性本善的人性觀是聯繫在一起的，人性是與生俱來的自然屬性，也是自然的一個方面。在托馬斯看來，人性歸根到底是上帝的靈在人身上的映象，它自然地便趨善避惡。「一切違背自然傾向的行為之所以是罪就是因為它們違背自然法則。」⁶⁴道德使我們臻於完美，「使我們能夠以得體的方式遵循我們的自然傾向行事」。⁶⁵不過，他認為，道德的完成卻並非憑藉自然本性，而是靠理性，因為

62. Josef Pieper編，《托馬斯文選》，同前，頁61。

63. 同上，頁62。

64. 同上，頁63。

65. 同上，頁64。

分辨善惡的理性不會背逆善，而是屬於善的概念。他說：「一切人類功業的第一本源是理性。」他認為，任何離開理性的意願都是邪惡的，不論它是對還是錯。⁶⁶他將符合理性、聽從理性良知呼喚的德行稱為理性德行，而將人的意志行為稱為實踐德行，這兩種德行都屬於自然德行。作為基督徒的托馬斯不同於朱子的是他又提出第三種德行，即神性的德行，他認為道德是人向着上帝的運動，是與上帝趨同。正如朱子的理想人格是達到「與理為一」一樣，托馬斯的理想人格是個體與上帝融合。一個人僅靠實踐的和理性的德行是不夠的，還必須有神性的道德，以便達到永福，而前兩種德行只能使人獲得塵世幸福。所謂神性的德行就是信仰、熱愛和服從上帝。而信仰是「走近上帝的開端」。⁶⁷托馬斯是否定神學 (negative Theologie) 論者，⁶⁸他強調對上帝的信仰，強調在創世的完美和自然的和諧秩序中體察上帝的本質，體察上帝的無所不在。總之，正如朱子的道德價值標準是「理」一樣，托馬斯的道德價值標準最終仍是「上帝」。

朱子死後半個多世紀，在一二六五年前後，正當十字軍騎士團在東方的領地處於風雨飄搖之中的時候，托馬斯寫了一本書，題為《君主統治論》(*De regimine principum*)，並指名獻給塞浦路斯的國王。當時塞浦路斯是在第三次十字軍東征 (1189-1192) 時英王查理一世佔領塞島後交由十

66. 同上，頁66。

67. 同上，頁112。

68. 否定神學以否定性的、否定具體特點的語詞描述上帝的本質。如托馬斯說：「我們無法把握上帝是什麼，但卻可以理解他不是什麼，其他事物如何對待他。我們在此生不可能認識到上帝的本質自身是怎樣的。但我們從它在創世之完美狀態的映象中會認識到它。」(同上，頁111) 否定神學更容易使人意識到上帝之無限性和不可把握，更令人神往。

字軍騎士建立的拉丁王國。在這本小書成書前後在位的國王是胡果二世或者三世(Hugo II或Hugo III)。他在引言中說明了全書的內容：根據《聖經》的訓誡、哲學家的認識和受人讚頌的國王們的範例，仔細闡明國王的治道、國王統治的起源和與王位有關的一切。像朱子的《通鑑綱目》一樣，這本小書也是一面為君者之鑒。他提到哲學家的認識，這說明，他在這裏提出的問題是借鑒了亞里士多德的學說的。他主張君主制，因為天性決定了人是為共體和國家生活而被創造的群體，理性只能引導一個人的行為，而一個共體必須有一個領導。他援引所羅門的話說：「沒有執政官，人民就如散沙」。(箴11:14)⁶⁹而一個人的統治只要公正便是最好的。國王之於人民，猶如牧人之於牧群，而「眾多牧人毀壞了我的葡萄園」(耶12:11)。⁷⁰他認為國王在他的國家猶如靈魂在軀體裏和上帝在世界上那麼重要。⁷¹他像朱子一樣主張賢人治國，君主應是賢明者。但朱子提倡為君者自律，而他則更重視外在的制約，這制約來自兩個方面：其一是人民的監督，他說：「既然人民有權確定國王，那麼，他們也就有充分權利罷黜所擁立的國王或者限制他的權力，如果他粗暴地濫用王權的話。」⁷²他認為罷黜國王並非不忠。其二是上帝的末日審判和永罰在等待着暴君，他告誡國王說，國王的一切權力來自上帝，國王是上帝的僕人，國王和君主們的報酬在天國的永福中達到最高度。⁷³

69. Thomas von Aquin, 《君主統治論》(*Über die Herrschaft der Fürsten*, Reclam, Stuttgart, 1994), 頁7。(在《聖經》中文和合本則譯為：「無智謀，民就敗落。」——編注)

70. 同上，頁12。(在《聖經》中文和合本中載於《耶利米書》第十二章10節：「許多牧人毀壞我的葡萄園」。——編注)

71. 同上，頁47。

72. 同上，頁24。

73. 同上，頁34。

儘管這兩種制約方式都沒有太大的實際意義，但在當時政教尚未完全分離的體制下畢竟也是對君主的警告。

四 據說進行跨文化的比較是很有風險的，可是，我還是硬着頭皮寫完了這篇文章。因為我不想也沒有能力「通過比較思維來扣問和開掘傳統資源……好從那裏獲取最本原的思想強力，以便掙脫束縛我們已久的運思程式，衝入更開闊更自由的精神視域」，因為朱子和托馬斯的著作大都有幸被保存了下來，幾個世紀以來「扣問和開掘」他們的思想資源之作可謂汗牛充棟，可其「最本原的思想強力」卻仍然是見仁見智。至於掙脫舊的「運思程式」，這只能是相互勉力共同努力的目標，因為人們積習太深，往往自以為掙脫了，在別人看來卻仍然囿於舊程式之中。以這麼一篇短文試圖去比較兩位分別在東西方思想史上佔有崇高地位的思想家，我肯定是沒有「豐富化」而是「簡化」了他們的思想，不過，我有自知之明，「身在險中」⁷⁴知此險之嚴重，為文時謹慎小心，但願在轉述他們的命題時沒有走樣。我一直思索的問題是，朱子的思考始終着眼於此世，他之（並非基於信仰）設定一個超驗的精神本體，是為了解釋我們內在的和外在的經驗世界，加強我們在此世的緊張狀態，致力於創建一個和諧有序的世界；托馬斯基於信仰肯定我們這個經驗世界的事實，並以此證明有一個超驗的精神本體的存在。他認定，和諧有序的經驗世界必然是以不變的超驗的純然的和諧有序為前提的，他從此岸世界之完美多樣，推斷造成這種完美多樣的第一原因——上帝。

74. 以上引文見劉東，《比較的風險》，載《讀書》，2001（1），頁134-141。我之引用該文只是作為我發此議論的由頭，對之並無臧否之意。

在朱子是由世界萬物和人倫日常推定本體，目的仍在加強此世的緊張，而在托馬斯基於信仰以經驗世界證明超驗本體——上帝之實有，目的在加強信仰。何以從後者反而衍生出了後來的韋伯所稱的發展現代資本主義的「新教精神」（這裏姑且對韋伯理論上的缺漏和他對儒家思想的種種誤解不作討論），而前者的理論卻並沒有引向「探索自然」從而發展出現代科學和技術呢？⁷⁵從這個疑問我想到李約瑟的兩段話，他在研究了萊布尼茨在創立他的新學說的過程中經在華耶穌會士的中介而接觸到新儒家的情況⁷⁶以後指出，「如果說歐洲不再以整合的努力來克服歐洲人在神學活力論 (theological vitalism) 與機械唯物主義 (mechanical materialism) 之間的矛盾的話，這應歸功於從中國的有機自然論 (organic naturalism) 所受到的深刻而重大的啟發。中國的這種理論在公元前三世紀的道家哲人的學說中已經得到精彩表述，在十二世紀的宋儒思想家們的著作中成為體系。」他說：「近代自然科學的巨大成功之所以可能，是由於提出了一個機械性宇宙的假說 (assumption of a mechanical universe)，這當然是必要的，但是，只有當因知識的增長而需要接受一種更具有機械性的哲學——既是自然的，也

75. 對此余英時先生曾有所思考，見他的《士與中國文化》，同前，頁489以下。但他所作的評說似過於簡略。

76. 萊布尼茨與在華耶穌會士討論中國文化開始於一六八九年在羅馬與從中國返羅馬途經的閔明我 (Claudio Filippo Grimaldi) 的相遇，此後，他與許多耶穌會士保持通信關係。一六九七年他以《中國最新消息》(Novissima Sinica) 為題全文或摘要發表了耶穌會士寫給他的一些信件，在該書一六九九年第二版中，他增補上白晉 (Joachim Bouvet) 寫的《康熙皇帝傳略》。一七〇七年他與剛從中國回到德國的耶穌會士齊馬 (Nicolas Agostino Cima) 會晤並討論了在歐洲介紹中國文化成就的可能性問題。他死前兩年，即在一七一四年寫成《單子論》。這本小冊子集中表述了他的哲學思想，李約瑟所稱的他的新學說，想必就是單子論。十多年前筆者曾寫過《萊布尼茨與朱熹》一文，對朱子的理氣論和萊氏的單子論做了比較，見《第五屆國際萊布尼茨討論會報告集》(Vorträge. V. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 14.-19. Nov. 1988)，頁1048-1057。

是原子唯物主義的哲學——的時候，這個時代才有可能到來，這便是達爾文、弗雷澤、巴斯德、弗洛伊德、斯佩曼、普朗克和愛因斯坦的時代。如果要理出一條為之開闢道路的哲學家構成的承傳之線——從懷特海追溯到恩格斯和黑格爾，從黑格爾到萊布尼茨——那麼，這靈感之所由也許根本不是歐洲人。大多數現代『歐洲人的』自然科學之理論基礎也許更應歸功於像莊周、周敦頤和朱熹這樣一些人，對這一點世人迄今還沒有充份認識到。」⁷⁷當然，人們對李約瑟這一推斷可以贊成也可以反對，但人們卻無法迴避他所提出的問題。我期待着有識之士對這一問題的研究成果，這將有助於解決我上面提出的疑問。

77. Joseph Needham, 《中國科學技術史》(*Science and Civilisation in China*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1979), 頁505。