

海外中国研究丛书

莱布尼兹和儒学


[美]孟德卫 著 张学智 译
刘东 主编

对莱布尼兹这个知识上的巨人来说，上帝是理性的化身。精神修养的隔膜，是他准确把握中国文化的障碍，而这又能使他超出某些宗教论争冷静地看待一种异质文化。后人对他的批评和赞扬代表了对理性与宗教的不同思考。

江苏人民出版社



新米论
xi m i /  n



《海外中国研究丛书》总策划 周文彬

莱布尼兹和儒学

[美] 孟德卫 著 张学智 译

本书责任编辑委 刘东

Gujiu 目 录

前言 1

1 莱布尼兹同中国的接触 1

来华传教团 5

礼仪之争 9

影响问题 13

2 莱布尼兹的中国解释者 17

利玛窦 18

龙华民 24

利安当 28

闵明我 30

白晋 34

3 莱布尼兹和白晋 37

联系 38

书信 44

白晋、莱布尼兹和《易经》 58

莱布尼兹写的关于《易经》的最后文字 61

-
- 4 论中国哲学：第一部分 64
- 著作及其激发 64
 - 汉文资料 67
 - 理：第一原理 70
 - 理和单子 73
 - 一和多 78
 - 最初的对子：理和气 80
 - 空间和太虚 83
-
- 5 论中国哲学：第二部分 89
- 精神实体 89
 - 鬼柱和祭祀 93
 - 孔子对鬼神向看法 95
 - 中国人的灵魂概念 98
 - 形而上学与精神修养 100
 - 西方哲学和中国哲学之间的一致 104
-
- 6 莱布尼兹哲学的失误 106
- 中国和欧洲的失误 106
 - 莱布尼兹哲学中的矛盾 108
 - 莱布尼兹对精神性东西的误解 113
 - 总是理智的丧失 117
 - 推理与神的语言 118
 - 莱布尼兹的选择：知识即上帝 120
-
- 7 东西方融合的基础：精神修养和道德修养 123
- 京华耶稣会上的处理办法 123
 - 基督教和儒家的共同点 125

作为精神修养的宗教 129

儒家的精神修养 130

结束语：现在的一致 133

莱布尼兹同中国的接触

哥特弗里德·威廉·莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz)1646年6月23日生于萨克森的莱比锡。他的家庭少说也是小贵族,这种状况一直维持到他父亲去世。他父亲是当地大学的道德哲学教授,一个虔信宗教的人,死于1652年,其时莱布尼兹年仅6岁。莱布尼兹的母亲年幼时就失去双亲,由一位神学教授和一位法学教授抚养长大,后者还是她的监护人。两位教授给她提供了一个充满学术气息的生活环境。莱布尼兹18岁时,她也离开了人世。在早期教育中,莱布尼兹的早慧把他带入罗马历史学家利维(Livy)的教本和其他课外读物。墨守成规的塾师反对他这样做并因之发生了小小的危机,事情解决得对莱布尼兹有利,自此之后,他可以自由接触父亲遗留下来的丰富藏书。12岁生日之前他掌握了拉丁文。

15岁那年,莱布尼兹进莱比锡大学学习,在那里,他继续独立地探讨各种知识。在熟悉了笛卡尔的著作之后,他感到自己被诱入了一个关于经院哲学的“实体的形式”和近代机械论(即笛卡尔学派)哲学之间的困难选择之中。他越来越倾向于后者,这促使他去研究

2 数学。但他从未对经院哲学关心的东西失去兴趣,尽管他对这些问题的探讨也许已经带有相当多的近代意味。这种兴趣表现为他对中世纪的重要问题唯实论和唯名论的关注:他在由著名的亚里士多德派哲学家雅可布·托马修斯(Jacob Thomasius)指导的学士学位论文《论个体原则方面的形而上学争论》(1663)中,就支持唯名论。

在莱比锡学习之后,莱布尼兹被吸引到耶拿大学随数学家、道德哲学家魏格尔(Erhard Weigel)学习过六个月。尽管魏格尔是僵化的经院哲学的反对者,但他也在寻求近代哲学和亚里士多德哲学的调和。由于倾全力于法理学的研究,莱布尼兹很容易地获得了哲学硕士学位,但也遭到了重大挫折:他被拒绝作为莱比锡大学法学博士候选人。由于候选人的数量限制以及几个年长于他的候选人的优先地位,莱布尼兹被取消了资格。不久,他离开莱比锡,以后几乎没有回去过。他去了纽伦堡,稍后,进入阿尔特多夫大学,并以杰出的语言学和法学论文《法律上的难题》获得法学博士学位。

1667年,莱布尼兹拒绝了阿尔特多夫大学给予的学术职位,在“玫瑰十字架兄弟会”任秘书,不久即去职。此后他结识了约翰·克里斯蒂安·博伊内堡(Johann Christian Boineburg)男爵。博伊内堡显而易见的法国天主教的宽容态度(博伊内堡是由路德教转信天主教的)吸引了莱布尼兹,莱布尼兹的基督教全世界联合的路德主义和年轻人的出众才华也显然给男爵留下了深刻印象。同男爵的交往,给这位雄心勃勃的年轻人提供了一个重要的受赏识的台阶。他把新著《物理学的新假说》(1671)献给伦敦的英国皇家学会秘书奥尔登堡(Oldenburg),也许就是根据博伊内堡(他是奥尔登堡的朋友)的建议。博伊内堡又把这位年轻人推荐给美因茨选帝侯兼大主教约翰·菲力普(Johann Phillip),从此就开始了漫长而复杂的政治生涯。作为一个政治家,莱布尼兹稚嫩而才华横

溢。年轻的莱布兹尼于 1672 年旅行到巴黎,计划让路易十四的军队不要攻打德国的新教徒,而去攻打埃及的土耳其异教徒。这个意见现在看来简直是可笑的,但从这个计划中却可以看出莱布尼兹后来在国际法、科学、宗教等诸多方面的远见卓识的早期迹象。

那时,巴黎是西方世界的文化、政治中心,那段时间莱布尼兹非常希望到巴黎去。这次巴黎之行显然给了莱布尼兹很大鼓舞,因为我们看到他在许多领域进行了创造和研究:在机械技术方面,他改进了帕斯卡尔(Pascal)的手摇计算器,在加减上增加了乘除功能;在航海术、流体静力学、气体力学、透镜、钟表制造等方面,他都所有发明。这是一个在许多方面都不同于我们现在的时代,知识面广而不是专业性强是一种时尚。莱布尼兹不仅敏锐地感觉到这种时尚,他的才能也配得上那个时代。他是一个名副其实的“奇才”——“奇才”这个称号是给那些在广阔的领域中堪称权威的学者的。

在巴黎,莱布尼兹还结识了著名的神学家阿尔诺(Arnauld)、数学家惠更斯(Huygens)。1673 年,莱布尼兹去伦敦。这次伦敦之行的直接目的是帮助向查理二世呈递美因茨选帝侯的建议书。但证实了这时的查理二世并不比路易十四对此更有兴趣之后,莱布尼兹通过结识当时住在伦敦的奥尔登堡、化学家波义耳(Boyle)等几位 17 世纪的伟大科学家,把这项夭折的政治使命转为知识上的有利条件。1673 年初,美因茨选帝侯的死讯传到伦敦,莱布尼兹回到巴黎。选帝侯的死连同几个月之前博伊内堡的逝世,使莱布尼兹陷于完全没有庇护人和供养下降的境地。他暂时留在巴黎,甚至决定永远留居在这里。就是在这几年里,他发展了微积分。

最后,莱布尼兹答应了汉诺威公爵的第三次请求,接受了公爵府图书馆长和参议的职务。选择这个职务看来是明智的,特别是像他有这样兴趣的人。在他来之前,汉诺威宫廷就是一个唯一的

天主教同新教联合的中心。信天主教的君主弗雷德里克公爵(Duke Frederick)统治着数量上占优势的新教臣民。法国和罗马的一些人都把汉诺威视为同德国北部的新教徒重新联合的关键。

4 莱布尼兹于 1677 年到达汉诺威。差不多与此同时,西班牙方济各会的斯宾诺拉(C. Spinola)经罗马教皇和神圣罗马皇帝批准,也来进行谈判,意在促使双方和解。

恩斯特·奥古斯特(Ernest Augustus)1679 年接替了他哥哥之后,汉诺威的天主教和新教持续联合有了保证。莱布尼兹的这位新庇护人,一个宽容的路德教徒,继续进行着促使和解的讨论,并在 1683 年斯宾诺拉再次到汉诺威时,给了他一个新教宫廷里所能得到的最热烈的欢迎。在这些谈判中,莱布尼兹担任的角色越来越重要,最后成了路德教同黑森-莱因弗尔的伯爵恩斯特(Ernst)、路易十四的宫廷历史学家保罗·佩里森(Paul Pelison)、法国莫城的主教波舒哀(Bossuet)讨论时的首席谈判官。

汉诺威除了作为新教和天主教重新联合的中心,它也上升为政治中心。莱布尼兹的权力上升直接依靠汉诺威的统治者的支持。所以,在 17 世纪的后半期,他的影响特别大。那时,他有汉诺威选帝侯的妻子苏菲娅(Sophia)以及她的女儿苏菲娅·夏洛蒂(Sophia Charlotte)的大力支持。苏菲娅·夏洛蒂嫁给勃兰登堡的腓特烈(后来的腓特烈一世,普鲁士的第一个国王)后,莱布尼兹的影响传播到柏林,这对建立普鲁士科学院(他在 1700 年荣任院长)是有帮助的。

苏菲娅·夏洛蒂和苏菲娅在 1705 年和 1714 年先后逝世,莱布尼兹的影响也随之衰落。此外,由于汉诺威的公爵和选帝侯乔治·路德维希在 1714 年通过王位继承法成了英王乔治一世,莱布尼兹没有扩大他的影响。他过去同英国思想家的争论,特别是同牛顿争夺微积分发明的优先权,导致宫廷作出的决定使莱布尼兹在汉诺威黯然失色。虽然愈益失宠,但他在汉诺威完成了他的最后成

就。这包括他的哲学的通俗概括《单子论》(1714),同英国神学家、牛顿学说的信奉者克拉克(Samuel Clarke)的通信(1715—1716),以及对中国哲学的看法的重要陈述《论中国人的自然神学》,这本著作完成于他1716年11月14日逝世前几个月。

据说,莱布尼兹临终时拒绝基督教的圣礼,因为他很少去教堂和吃圣餐。一般的揶揄的说法是,因为他是“没有信仰的人”,所以没有牧师愿主持葬礼,只有他的秘书埃克哈特(Eckhart)在墓地守候。

来华传教团

天主教和新教重新联合论同传教士活动之间的联系在莱布尼兹思想中占有极其重要的地位。就像其他许多莱布尼兹哲学构成成分一样,这个问题也可以追溯到他的青年时代。尽管路德宗对传教兴趣甚微,但自1651年始,维腾堡的一伙人数少但很有影响的教师开始支持传教士的某些活动形式。这些人中有纽伦堡的布道者迪尔赫(Dilher),他在莱布尼兹1666—1667年在纽伦堡时帮助和保护过他。在有关中国著作的作者中,莱布尼兹熟悉并与之通信的有《中国文学》(莱顿,1660年)的作者斯皮宰尔(Spizel),《中国图说》(1667)的作者基尔舍(Kircher)。就是通过基尔舍的著作,莱布尼兹得到了一些关于重要的耶稣会传教士利玛窦的知识,尽管利玛窦的札记在17世纪欧洲的几种译本也是容易得到的。基尔舍是耶稣会士,他所在的这个教团对莱布尼兹天主教和新教重新联合的思想非常重要。

莱布尼兹最初同这个教派的成员接触可能通过博伊内堡的私人秘书、耶稣会士加曼斯(Gamans)的介绍,加曼斯把莱布尼兹介

介绍给几个极有知识的耶稣会士,其中有基尔舍,他和莱布尼兹都有发展通用语言的兴趣;有波兰国王约翰·索比斯基(John Sobieski)的宫廷数学家考康斯基(Adam Kochanski),从1670年到1698年,他和莱布尼兹通信,两个人都对中国感兴趣。此外,考康斯基还和来华传教的耶稣会士的首领南怀仁(F. Verbiest)通信。他还曾帮助耶稣会士促使彼得大帝打通到中国的陆路,但没有成功。

柏林尼古拉大教堂的教长米勒(Andreas Müller),被腓特烈·威廉大选帝侯授以中国事务和远东贸易公司筹建顾问的资格。米勒的大部分著作经大选帝侯的医生约翰·埃尔舒茨(Johann Elsholz)转给莱布尼兹。1679年莱布尼兹曾就米勒未出版的著作《汉字解》开列了一张有十四个问题的表,这张表通过埃尔舒茨转给米勒。从这些问题看,莱布尼兹好像吸收了米勒的理论:中国文字是象形的而非表义的或表音的。这个说法很有意思,但在语言学上尚属可争议之列。这个象形文字论后来给了米勒异端的罪名,他因此被虔信宗教的腓特烈·威廉免职。具体说,这个攻击是针对米勒维护中国文字立场的。在指控者看来,中国文字肯定是魔鬼创造的,因为象形文字中有代表上帝的字,这等于创造了一个刀刻的偶像,违反了第二戒(不可制造和敬拜偶像——译者)。

在巴黎,耶稣会士以来华传教士柏应理(Philippe Couplet)为编辑,出版了《孔子与中国哲学》(1687),目的在于翻译几本中国经书,包括《论语》、《大学》、《中庸》。弗朗兹·默克尔(Franz Merkel)指出,莱布尼兹在1687年12月9日给黑森-莱茵弗尔的伯爵恩斯特的一封信中曾经提到在这本书出版的这年仔细地读过它。不过,从莱布尼兹在以后的著作中很少提到这本书看,莱布尼兹从《孔子与中国哲学》这本书中吸收了多少东西还是个问题。但也有汉学家认为这本耶稣会士编辑的书直接影响了莱布尼兹的哲学。现在,保存在汉诺威的莱布尼兹藏书中有了一本《孔子与中国哲学》。尽管它上面只有极少莱布尼兹亲手写的旁注,我们还是可以设想他熟

悉这本书的内容,而影响完全是另一回事。怀疑他是不是熟悉这本书,是不是从这本书中受到思想启发,可以比照他很久以后收到传教士龙华民和利安当关于中国宗教和文化方面的论文的反应。写在这两篇论文上的旁注和他自己关于中国哲学的论文都表明,龙华民和利安当的论文远比《孔子与中国哲学》对莱布尼兹影响大。

如果把莱布尼兹对中国的认识发展分成早、中、晚三个阶段,那么,他读《孔子与中国哲学》属早期。尽管这是一本内容充实的书,莱布尼兹可能也完全没有打算从1687年给了他的这本中国知识的书中受到影响。无论如何,《孔子与中国哲学》连同五十多篇关于中国和亚洲的文章现在存于莱布尼兹的藏书中。莱布尼兹也许知道17世纪欧洲出版的有关中国的每一本有影响的著作,这些著作给了莱布尼兹一个广泛了解中国的机会。

1716年,在给俄罗斯的彼得大帝的一封信里,莱布尼兹承认法国人基尔舍和柏应理对他有帮助。在这封信中,莱布尼兹还解释了他为什么相信上帝会使科学知识传遍全世界,彼得大帝正处在一个理想的位置,这个理想位置可以作为工具通过吸收欧洲和中国的知识达到这个目的。莱布尼兹宣称,他已经发现了译解古圣哲伏羲的“字”(即《易经》的卦)的秘密,发现了算术上的二进制和易卦之间的一致,这可以帮助扩大知识的传播。除了称赞白晋因为送了一份汉文的六十四卦图而对他的发现有帮助之外,莱布尼兹也称赞基尔舍的《中国图说》和柏应理的《孔子与中国哲学》为他提供了他的发现赖以成就的资料。

读基尔舍和柏应理的著作,与他们以及米勒等其他学者交往,这对于莱布尼兹与来华传教士更深得多的纠结来说只是个开端。这种纠结始于莱布尼兹1689年访问罗马并会见来华传教士闵明我。闵明我在返回中国之前去罗马,他将接替南怀仁做中国钦天监的监正。这次会见,不仅是莱布尼兹从闵明我那里,也是通过书

8 信引见从其他传教士那里得到直接资料之始。今天的人也许很难看出这种接触的深远意义,但在 17 世纪那样的背景下,正式的信息媒介几乎没有,第二手文献又不可靠,直接同中国接触对于莱布尼兹这种身份的人来说几乎不可能,那么就莱布尼兹对中国的兴趣说,这次接触就至关重要。

只依靠耶稣会士这个来源无法检验出一些耶稣会士对中国文化的曲解,幸好莱布尼兹还通过一些非耶稣会士同中国的接触。比如,大约在 1707 年,莱布尼兹同一个刚从中国回来的传教士西马(Cima)交谈过。西马的父亲是一位奥古斯丁派的意大利人,这个教派一贯反对耶稣会士在中国传教团中的主张。尽管承认康熙皇帝是开明的,可是在这位君主皈依耶稣的可能性上,西马还是比白晋和其他耶稣会士悲观得多。

耶稣会士自己也对彼此的解释提供了一点有限的纠正。比如,当闵明我告诉莱布尼兹,康熙皇帝每天使用数学仪器和数学书同南怀仁学习三四个小时,几乎没有什么异说来遏止莱布尼兹的某些过于乐观的看法:比如,他相信他的组合术可以在中国得到应用;他相信仅通过几何学就可以得到科学知识。后来,康熙皇帝的另一个耶稣会士教师白晋在一封给莱布尼兹的信中指出,那是大大地夸大了康熙皇帝对西学的兴趣。可是莱布尼兹得为这先入之见浪费几年时间。莱布尼兹同耶稣会士有同样的观点和信念:西方的科学是基督教被中国接受的关键,并且这些科学知识可以培养宗教的虔诚。

正是这些信念帮助莱布尼兹和一些来华耶稣会士确立(并最终归于失败)了基督教全世界联合的努力方向。莱布尼兹不理解这些普遍性科学无论对于中国人还是西方人都是有局限的。另外,他认为在观念、文化、制造品的交换中,西方将和中国受益一样多;他相信,西方的天启宗教和中国的自然神学、伦理学是平等交易。他的这样的关切,是在调和基督教全世界联合讨论中的对立

的两方。他认为白晋和其他耶稣会士是中国人的主张的准确解释者,而实际上他们是把他们自己的大量需要投射到中国人身上。事实上,中国对接莱布尼兹和白晋所说的那样建立宗教并不感兴趣,他们也许愿意接受莱布尼兹和白晋的部分建议,如果这些建议是同利玛窦提出的融合儒家—基督教差不多的东西中表达出来的话。

礼仪之争

既然莱布尼兹的基督教全世界联合计划在中国的施行是与耶稣会紧紧连在一起的,那么,耶稣会士的任何困难都必然影响到他。像耶稣会这样一个有才能、守纪律、雄心勃勃的团体,它同外部的冲突是不可避免的。这个教派由罗耀拉的圣依纳爵(Ignatius of Loyola, 1491—1556)创立于16世纪。圣依纳爵不是把重点放在冥想的神秘主义和上帝的选民这个概念上,而是强调所有人通过意志和目的接近上帝的能力。为了这个目的,他写了《精神修炼》,作为培养在天堂和地狱中进行体验的手册,强调在有机的精神收敛这种静穆气氛中的强烈的感官体验。一个人通过修习这个手册中所讲的,做好准备去选择上帝的意志。耶稣基督由默默崇敬的对象,变为带领他的遵守纪律的教派加入反对魔鬼的战斗的好战人物。耶稣会士这种好战精神和“僵尸一样的服从”是最根本的,因为在他们看来,服从具有拯救的力量。

由于圣依纳爵认为服从是无条件的,甚至可以违背自己确信不疑的东西,新教教徒对《精神修炼》所讲的方法的怀疑越来越强烈。批评家称之为“罪孽之上的服从”,但服从并非基督教的新要素。其不同在于,先前的教派把服从引向修道院环境,而耶稣会士

则把服从带入世俗世界。耶稣会士的药方是“动中之定”。

耶稣会士同其他罗马天主教徒和新教教徒的争论是有一定神学根据的。耶稣会士强调自由意志同路德教徒、加尔文教徒、詹森派教徒强调皈依正相抵触。詹森派是法国耶稣会士的主要敌手，他们中有一些是当时最卓越的知识分子。数学家、哲学家帕斯卡尔的《致外省人书》(1665—1666)提出了詹森派在论战中的基本立场，后来同莱布尼兹通信的阿尔诺是詹森派的主要辩士。

作为对强调自由意志的扩展，耶稣会士倾向于赦免，倾向于按照意志动机来评判是否有罪。继强调自觉是道德判断的基础的亚里士多德《尼科马可伦理学》之后，耶稣会士亦只在意志和理性存在并且不受妨害(比如恐惧的妨害)的情况下才对一个行为运用道德评价。在《致外省人书》中，帕斯卡尔谴责耶稣会士支持：(1)目的这个概念证明手段是正当的；(2)宣假誓词、欺骗。而耶稣会士辩士们只承认两种可允许的欺骗形式：模棱两可，即用意义不明确使听者混淆；保存在心里，即心里提出一个完整的真理而口头表达时却压掉某些部分。

争论的另一个根本点，特别是耶稣会士和多明我会士之间的争论，是在“或然说”与“较大可能说”这个问题上。尽管“或然说”也可以追溯到亚里士多德的《尼科马可伦理学》，但最先正式以完全神学和哲学的样式提出的，是多明我会的修道士巴塞罗缪斯(Bartholomeus)。这种观点的最初信奉者来自几个教派，但到16世纪末，耶稣会士诡辩家瓦斯克(Vasquez)却改写这种观点使之适于耶稣会士。耶稣会士变得越来越与这种观点相同，而多明我会士则越来越倾向于“较大可能说”的更少宽容的立场。

- 11 忏悔者的实际情况和耶稣会士忏悔手册中的事例经常不符使这个问题尖锐起来。按照“或然说”，如果两种相反的关于法律的观点都可以被接受，那么，忏悔者可以不必用这种法律；按照“较大可能说”，不遵守法律只有在反对法律的可能性大于支持法律的可

能性时才是正当的。到 16 世纪后期和 17 世纪前期,在教士主持的忏悔中,道德上的松弛是很明显的。受帕斯卡尔《致外省人书》中一篇反对“松弛主义”的文章的引发,教皇亚历山大七世谴责“或然说”的某些更极端的原则,教皇英诺森十一世和亚历山大八世也进一步限制“或然说”,同时罗马的多明我会士也因为“较大可能说”战胜了耶稣会士的“或然说”而施加压力。

耶稣会士在忏悔中的道德松弛也许是欧洲的论争的主要根源。但在论争中,这派人认识到,关于教义和礼仪的不太严格的观点给瞒天过海留下了余地——而瞒天过海可以变为对改变外国人的宗教信仰非常有用的工具。著名的礼仪之争中的冲突确切地说集中到这种比较宽松的处理方法的合法性上:它是旁门左道,还是积极意义上的权宜之计?它是耶稣会士越规的结果,还是为上帝的旨意服务?谁的方法是真正基督的方法?

用到关于中国礼仪的争论上,大约在 1610 年前后,本质立场开始形成壁垒。一些人,主要是耶稣会士,认为中国人祭祖祀孔的仪式其性质从根本上说不是宗教的而是世俗的、非宗教的。他们还认为“上帝”、“天”等中国古代名词,与基督教的“上帝”相当。这种观点的反对者越来越倾向于和多明我会士、方济各会士、奥古斯丁派、法国外方布道会联合,认为中国人的礼节仪式在性质上是宗教的,只有新的汉文名词如“天主”,才能合法地用来翻译“上帝”这个词。

在欧洲,传道机构之间的激烈争斗开始出现于 17 世纪后期和 18 世纪初期,以巴黎为中心。1697 年,最早派到中国的法国耶稣会士之一的白晋,回巴黎为传教团筹款和征集新成员,并出版他的《康熙皇帝传》。这本书对康熙多有谏词,表现了他最开明的面貌。白晋打算把这本书献给路易十四。1697 年,同白晋一起首批来华的耶稣会士李明(Louis le comte)也回到巴黎出版他的《关于中国现状的报道》。这本书是冗长的二卷本,有叙述,有插图,主题非常

12

宽泛,从皇帝接见来北京的传教士的方式到中国人的精神特点应有尽有。

1698年,查理·勒·戈比安(Charles le Gobien)神父出版了《康熙皇帝赞同基督教文告史》。尽管勒·戈比安没有去过中国,但他通过他在巴黎的办事处——这个办事处就像一个为欧洲人传播这些报道的情报交换所——接近了这方面的报道。勒·戈比安的书中所谈到的中国文告里,有一份是康熙皇帝1692年发布的关于宽容基督教的,这个文告详细描述了为了使它能够发布而进行的持续、复杂的谈判和游说宫廷的情形,并且对那些长期处在地位甚至生活都相当不稳定状态的老耶稣会士表示同情。这份被勒·戈比安翻译和全文引用的容教令,对耶稣会士来说是一个很大的胜利,并且同令许多人至少是新教徒骇目的1685年路易十四废除《南特敕令》形成对照。而且,耶稣会士与其批评他们的庇护人,不如鼓励他支持来华传教团,重用耶稣会士的技艺。

13 但法国人对此事却意见不一致。在中国,1693年,即康熙皇帝发布容教令的第二年,福建宗座代牧主教、外方布道会的副主教阎瑒(Charles Maigrot)发布了一项教令,禁止他的教区内新入教的中国基督徒举行祭祖祀孔的仪式,并谴责把“天”、“上帝”等同于基督教的上帝这种用法。在法国,阿尔诺正在写批评耶稣会士方法的七卷本著作《耶稣会士的道德实践》。路易十四的忏悔神父、耶稣会士米歇尔·特勒(Michel le Tellier)写了论战性很强的《新基督徒的辩护》。针对这本书,多明我会士回敬了《多明我会士的辩解》。当这个问题提交罗马裁决之后,外方布道会还在1700年召集了一个委员会,审查李明和勒·戈比安新出版的著作,这时整个辩论变成了激烈的、浅薄的攻击。

审查的主要问题是,在什么意义上说中国人拥有真正的宗教信仰的知识。但对真正的讨论来说,这种气氛的政治味和论战味太浓了。并且,这个委员会以双方对此问题都持比审查开始之前

更加强硬的观点而告结束。莱布尼兹沮丧地注视着这些事件。他的《中国近况》(初版于 1697 年, 1699 年出第二版和增订版)中关于耶稣会士著作的内容和他的观点与这些内容的一致, 清楚地表明他是一个耶稣会士的同情者。但他害怕正在增长的对耶稣会士的方法的反感将导致罗马作出破坏来华传教团的裁决。

影响问题

莱布尼兹哲学和中国哲学之间的一致, 引出了莱布尼兹是否受了中国哲学的影响这个问题。似乎没有什么理由说莱布尼兹本人影响了中国, 尽管通过耶稣会传教士完成这种影响、完成基督教的全球联合是莱布尼兹和其他欧洲人企图实现而未竟的目标。后来, 修中诚(E. R. Hughes)说莱布尼兹的关键概念“单纯实体”和“前定和谐”是受了读《孔子与中国哲学》的影响。修中诚把莱布尼兹 1687 年开始对这本中国经书的翻译集感兴趣这个阶段, 同与阿尔诺通信的 1686—1690 年这特别多产的几年联系起来, 这是正确的。1686 年, 在莱布尼兹由稚嫩的原子论向精神性原子或最后称作“单子”的成熟哲学过渡中是决定性的一年。 14

然而, 对莱布尼兹和阿尔诺的通信——这种通信对以上所说的这些概念的发展似乎起了催化剂的作用——的考察表明, 它的更有重要价值的一半, 以及《论形而上学》都写于 1686 年底以前。因为《孔子与中国哲学》的出版晚于 1686 年, 所以对这些概念还没有能形成影响。此外, 我们上边已经说到, 在莱布尼兹著作中, 很少明确提及《孔子与中国哲学》。不过在莱布尼兹研究者中, 对于《论形而上学》的重要性是有不同意见的。罗素认为它是莱布尼兹哲学的最好表述, 而勒鲁瓦·莱姆克(Leroy Loemker)却认为它是

莱布尼兹的“活力”、单子的等级、知觉、欲望、物质存在的性质等后来充分发展了的观念的不完全、不充分的表述。这些解释上的不同也许是由于罗素和莱姆克着重点不同：罗素等人强调的是莱布尼兹哲学中的逻辑成分，而莱姆克则强调《论形而上学》是莱布尼兹更为庞大的神学计划的一部分。

把经由《孔子与中国哲学》受中国的影响的可能性估计到最低限度的另一个原因是，在1686年，莱布尼兹对中国的了解还是非常少的，他同来华传教机构的深入接触是从他1689年访问罗马，在那里认识了耶稣会士闵明我开始的。另外，他完整地系统地阐述他对中国哲学的看法的《论中国人的自然神学》到1716年才完成，这是他逝世的那一年，其时，他的哲学早已经成熟了。

15 在《中国科学技术史》中，李约瑟提出，能够克服神学唯心主义和机械唯物主义之间长期斗争的现代欧洲人的有机论哲学，可以溯源到莱布尼兹，在莱布尼兹这里，这两者之间的斗争停止了。李约瑟相信，莱布尼兹也许从中国人特别是宋代理学家的有机的宇宙观中借鉴了综合法。后面几章对这个问题的研究将考虑由中国到莱布尼兹的观念转化的性质，但现在我要说，中国人对莱布尼兹的影响，不是渺茫难寻的，而是确有根据的。我相信，考察莱布尼兹同中国的接触将表明，这种联系的意义藏在从未实现过的基督教全世界联合论的潜在力量中，也藏在这种接触的历史中，二者平分秋色。基督教全世界联合论的潜在力量不是我的思辨的重建物，而明显是莱布尼兹哲学和宗教的前提中和计划中存在的；即使它失败了，原因也需要解释。

那么，存在于莱布尼兹哲学和中国哲学之间的一致是什么？是莱布尼兹的有机论和宋明理学家的有机论之间的一致？是莱布尼兹的“单子”和理学家的“理”之间的一致？是莱布尼兹往往把物理学和伦理学视为单子的共同特性和中国人往往把自然世界和道德世界合并起来之间的一致？是莱布尼兹的“基质”概念和中国人

的“气”的概念之间的一致？如果用中国人的文化观念传到莱布尼兹这种看法不能解释这些一致，而纯粹的巧合看来也说明不了如此高的相似程度，那么，“自发产生”能不能解释这些一致？

自发产生的相同的文化观念在时间上、空间上互相移动是一种经常靠阙如来吸引支持者的观点。所谓阙如，即缺乏表明文化成分从这种文化向那种文化实际传播的文献证据。既然文化传播内在地要求提供文献（从来不会完全满足），那么，确定无疑的文化传播的不存在也许表明的是我们对它知识上的缺乏而非传播没有发生过。同时在某些情况下，文化传播的不存在似乎可以作为自发产生论出现的前提。人类存在着导致思想相同的各种外部条件和内部结构的相同。这种相同也许和荣格的“原型”和“集体无意识”相近。对自发产生论的另一种解释是，在天各一方的不同人种中会产生一种人的需求的相同情结和寻求相同的满足类型的倾向。

16

莱布尼兹认为中国人的观念是自发产生的，这种看法，同他对数学和逻辑学的偏爱是一致的。在《论中国人的自然神学》第 31 节中，莱布尼兹把中国人的观念和对上帝的崇拜说成同“铭刻在我心中”的自然律完全一致。莱布尼兹在同一节中，把中国人的“天命”和“天理”等同于西方人的“理性之光”，这就是在支持自发产生论所暗含的意思。莱布尼兹也承认文化传播在中国古代文化发展中扮演了某种角色这种可能性。在《论中国人的自然神学》第 24 节和第 32 节里，他谈到，某些知识可能是从“创始者”那里传到中国的，但这所谓的“创始者”不一定是指希伯来的亚伯拉罕和他的子孙。很可能莱布尼兹脑子里有着白晋和其他传教士的《旧约》象征论的观点——这些传教士认为，一些知识是由某种“创始者”式的人物传到中国去的，这些人不是西方人，也不是中国人，而是既往西方、又往中国传播知识的“一般人”（参看第 3 章）。最后，莱布尼兹关于文化传播的看法将说明他认为同欧洲人的学问相似的那

部分学问的原因。

莱布尼兹解释说,他自己的哲学和中国哲学的相同方面的同时发生是因为真理具有普遍有效性。正是从莱布尼兹把这些一致看作真理的普遍有效性的确认这种倾向上可以看到,中国对莱布尼兹有着明显影响这种可能性在减少。也正是这种过分强调按照普遍真理而不是任何需求的相同或人的内在结构的共同性来解释二者的一致,导致了莱布尼兹基督教全世界联合主义的难以成立,以及,甚至在开始它的使命时也许就宣告了它的最终失败。

17 不过为什么要专为失败写一本书?我想莱布尼兹研究者肯定要问这个问题,特别是既然莱布尼兹在其他领域成就卓著。人们一般都承认,莱布尼兹作为一个政治学小册子的作者和法理学家的成就远逊于他在逻辑学、数学、形而上学上的成就。研究莱布尼兹对东西方的一致性的探寻及其值得注意的失误,是这个课题中的极为重要的方面。而这种研究由于忽视了对宗教体验的性质的基本洞察而受到严重阻碍也是事实。天才人物的失误总会产生一个有趣的故事,我相信莱布尼兹的失误会教给我们许多东西,这也许是因为我们也容易有同样的忽视。

莱布尼兹的中国解释者

莱布尼兹所依靠的主要的中国解释者都是传教士,首先是耶稣会士。他们包括利玛窦、龙华民、利安当、闵明我、白晋。其中只有后两人与莱布尼兹同时代。16 世纪的历史,其中大量的是葡萄牙人从澳门、西班牙人从菲律宾前往中国大陆建立传教机构和贸易基地的失败纪录。初次渗入得手之后,经印度和澳门的耶稣会士基地辗转进入中国的意大利耶稣会士最称其盛。利玛窦于 1583 年进入中国大陆,这在时间顺序上不是最早的,但他无疑有来华传教士之父的资格。利玛窦通晓他那个时代欧洲最流行的科学,而且据说是罗马学院的一名优等生。在罗马学院,他师从耶稣会士天文学家的首领、格列高利历的作者德国人克里斯托弗·克拉维尤斯(Christopher Clavius)。就是这个克拉维尤斯,后来,恰在他 1611 年逝世前,力图表明自己接受了伽利略的观点。

利玛窦

19 利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)生于马切拉塔,在罗马开始做修道士。1582年到澳门,一年后到广州,进入中国大陆。他在中国稽留了28年,学到了当时西方人几乎一无所知的中国语言、文化知识。本章讨论的五个中国解释者中,利玛窦作为汉文著作的作者,尤其得到中国知识界的尊敬。

利玛窦代表了传教方法的新途径。他不同意西班牙人和葡萄牙人对那些传统文化同基督教相抵触的异教徒的粗暴态度,他和其他耶稣会士更多的是寻找本土文化和基督教的一致。这些方法上的不同最后上升为名为“礼仪之争”的旷日持久的辩论。这给来华传教团带来了很大的破坏。适应本土论和欧洲中心论的不同态度,最后归结为与名词术语有关的具体问题:基督教的“上帝”应该译作中国传统名词“上帝”,还是应该译作非传统的但是本土的“天主”,或按汉语直译为拉丁文所谓“神仙”、“救世主”?另一个具体问题,争论的焦点是在祭祖祀孔是不是偶像崇拜,这样的做法是宗教的并因此违犯了“第一诫”(崇拜唯一上帝而不可拜别的神——译者),还是仅仅非宗教的、社会的?适应本土论的观点倾向于承认“上帝”和“天主”正与基督教的上帝相当(利玛窦首创了这种用法),并且认为祭祖祀孔的礼仪在性质上主要是非宗教的和社会的。

利玛窦的权威和影响如此之大,以至于他在中国礼仪上的主张以仅仅不出声的反对被接受了;而且,在礼仪问题上的长期争论直到他1610年死后才真正开始。他对中国的看法在他的札记《基督教远征中国史》的拉丁文版(1615年出版)里才介绍给欧洲人。

这本札记在由意大利文翻译过来时曾被他的同事金尼阁(Nichola Trigault, 1577—1628)大大地改编过。

利玛窦的札记在17世纪的欧洲曾被广泛阅读并有拉丁文、法文、德文、西班牙文、意大利文等版本。从总体上说莱布尼兹熟悉17世纪出版的关于中国的著作,特别是熟悉利玛窦的观点看,我们可以设想他读过这本札记。另外,莱布尼兹1716年出版的《论中国人的自然神学》中常常引用利安当和龙华民的著作,而很少提及利玛窦的札记。汉诺威的莱布尼兹手稿中讨论这些札记的文章只有两页专门提到他。 20

1610—1742年的礼仪之争的一方,是这样一些基督徒:他们强调的是中国人和西方人宗教信仰和谐一致的某些共同基础,他们是基督教适应本土文化的鼓吹者。他们遭到那些不愿把基督教从欧洲文化中分离出来的人的反对。后者认为,二者极少或者根本没有调和的基础,中国人在宗教上的做法违背“真正的宗教信仰”的本质。同情中国礼仪的观点,越来越同耶稣会士团体联合起来,抵制新儒家(即理学家)对原始仪规的破坏。传教士们这样做,避免了同理学家在鬼神和灵魂上的怀疑论、缺乏明确定义等方面正面交锋。在反对理学家、回到古典儒家时,这些前辈遵循着一个非常古老的中国惯例:到原始仪规中去找古人的“真正意思”。这样做,非但不是古典权威崩溃的象征,相反却照例是儒家传统的巨大生命力重新出现的标志。

我们也许会问,这些基督徒前辈在多大程度上遵循着儒家的传统做法而非形式上的?对古人的“真正”意思的理解有多少根据?尽管这些前辈们真正熟悉经典,但对他们的见解,还不能简单按教义来考察,而必须涉及耶稣会士最关心的东西,即由调和基督教和本土文化而发生的变化。这种由文化吸收而发生的变化,比起保持传教士的外国身份这种不知变通的方法,更能表现来华传教团的本质特征。

21 利玛窦清楚地知道,中国人往往对外国事物有着强烈的畏惧和憎恨,这种倾向像终年流淌的溪水一样时涨时落。他越观察中国人就越倾向于断定,儒家文化已深入中国人的骨髓,基督教文化根本不能替代。利玛窦见识的卓越在于,他看到了尽管“替代”可能已排除在问题之外,但中国人容许互补的巨大能力,将允许基督教经过小心的限定后进入中国人的心灵。他还认识到,允许基督教进入,将被这样一个联盟放宽——这个联盟排斥在儒家眼中传统上视为异端的东西,即佛教。这个看法帮助解释了为什么利玛窦企图同当时以儒家正统面目出现的文人学士联合,而避免同主张儒释道三家融合的各种调和派联合。利玛窦的处理方法是,强调儒家的社会方面和基督教的可赞美的宗教方面,同时攻击他认为是基督教障碍的佛教。

礼仪之争的双方都常常对当时儒学的某些组成部分不以为然,两者之间的不同在于,对中国礼仪采取批评态度的这一派,对整个儒家的传统统统谴责,包括传说中的三代圣人和差不多二千年后孔子时代的那些古典仪规的编辑者。同情中国礼仪的这派人,往往把这些传说中的圣人和孔子算在一起,而儒家正统解释的惯例是把这些圣人和孔子都看作独立的、连续的道统的一部分。在这些古人身上,白晋和《旧约》象征论者看到了联结欧洲和中国共同的传说中的源头,也正是在这同一些古人身上,莱布尼兹看到了久已被人们遗忘的《易经》中的自然神学根据。

22 利玛窦在提倡以同情和迁就态度解释中国礼仪的基督徒中是最杰出的。这种解释十分偏爱中国古人,而且他比许多持迁就观点的人更少批评当时的文人学士。对中国人的同情,是利玛窦的处理方法的显著标志,也是理解他之所以一直受到高度尊敬的钥匙。在后一个世纪,马若瑟(Joseph Prémare, 1666—1766)对当时儒生的同情甚至大大超过了利玛窦,他也许代表着耶稣会士企图调和 17 世纪和 18 世纪中国的正统哲学宋明理学和基督教的最高

水准。尽管利玛窦认为,古汉语中的“上帝”相当于基督教的上帝,他还是不再给包括当时更通行的理学名词如“无极”、“太极”等以相应的基督教名词。马若瑟则把理学家的“无极”和基督教的上帝等同起来,并认为“太极”是次一级的。

试图以对传教士有利为理由来解释利玛窦对当时中国人的同情,引出了“耶稣会士主义”问题,即狡猾的、口是心非的战术。不过,不信耶稣基督而去理解耶稣会士的基本概念“行动中的静思”是困难的。当我们看利玛窦的札记时,我们会发现很强的忠于职守的精神。不管什么时候碰到他认为愚昧和迷信的东西,他总是以嫉恶如仇的态度进行抵制,这一点特别逼真地表现在关于“偶像教”和“撒旦教”上——他用此来称信仰佛教的僧侣。最后他才知道僧侣常在社会的底层。当耶稣会士前辈初次踏上中国时,他们穿着和尚服,也许是沿袭了在日本的经验,他们相信,这是文化吸收的最有效的办法。不久他们发现了和尚地位低下的状况,于是穿起受人尊敬的文人儒士的长袍。

在比佛教小的程度上,利玛窦也批评了道家。但作为一个 16 世纪的欧洲人,他几乎没有表现出基督教徒的沙文主义。这一点是非凡的。即使有出现沙文主义的地方,对象也常常是具体的,并且我感到它们紧紧同利玛窦传播宗教信仰的愿望联在一起。注意利玛窦同一些文人学士慢慢发展起来的友谊,你就会惊讶这些儒生的长期道德修养竟在如此大的程度上是对这位神父的精神修养方法的回响。如果二者之间不存在比较多的一致,那么他对基督教道德箴言的注释就不可能在文人儒士中这样流行。许多中国人是有经验的道德修养的实践者,他们未必能被小小的诡计所骗。

23

利玛窦同情儒生可能是因为他们迷信较少,至少当利玛窦把他们放在同佛道异端的关系中看是这样。不过利玛窦对佛教的根本反对也许是由于他认识到,一个有宗教兴趣的人常常既受基督教的影响,又为佛教所吸引。当我们考查许多随利玛窦改信基督

教的文人学士时,这一点很明显。比如徐光启(1562—1633),他家里和他本人都信奉佛教,而他的受洗名保禄也广为人知。杨廷筠(弥额尔,1557—1627)和山东巡抚冯慕冈也是这种情况。此外,利玛窦担心的是,佛教的复兴伴随着日益增长的同儒道融合的趋势。所以,他通过同化(其中包括对佛教的刻薄攻击)使人皈依的计划,同他写的对文人儒士有感染力的文章是结合起来的。

24 这些文章最有影响的是《天主实义》。这部著作的特征在其顺应本土的方法,它强调逻辑上的说服力而非上帝或《圣经》的权威。他以一个中国文人和西方学者对话的形式提出争论。利玛窦的目的完全包括在他认为是徐光启所创造的“补儒却佛”或“补儒易佛”这个词中。所以,《天主实义》是把中国佛教和道教的各宗派糅合成一个单独范畴“佛老”来驳斥的。这种简化不能完全归于利玛窦的偏见,不过它也许反映了明代显著的宗教上的调和主义。当这种调和是佛家与道家的调和时,他是接受的;当这种调和包括了儒家时,他又批评这种调和倾向。所以,他强烈反对糅合儒释道,也就是广为人知的“三教合一”。利玛窦最赞成儒家,他企图通过强调儒家和基督教在自然理性方面的共同基础把这两者融合起来。

《天主实义》着重于儒家经典作品问世以来的中国哲学和宗教。利玛窦是经常引用这些作品的。现在一般认为,除了《论语》,孔子对其他经典起的作用很小。但有一种传统的观点,认为孔子在儒家经典形成中差不多起了作者的作用。利玛窦可能也持这种观点。利玛窦之重视孔子,与后来同情中国礼仪的欧洲人(包括莱布尼兹)的主张是个对比——后者着重孔子之前,有时也包括孔子时代,以反对孔子以后的时代。

在同《天主实义》一样有着反佛观点的《札记》中,利玛窦抨击了毕达哥拉斯派灵魂轮回转世的说法,并以此间接驳斥佛教的轮回观念。这里,人们肯定又要挑剔利玛窦对待佛教的态度了。对佛教教义熟悉一些就会看到,只有在佛教的一般看法中,灵魂才被

说成是轮回的。相反,在佛教文献中可以屡屡看到否定灵魂存在和轮回的地方。尽管莱布尼兹接受了毕达哥拉斯的许多其他概念,但为保持基督教传统的纯粹,他反对信奉毕达哥拉斯主义的文章中出现的灵魂转世的观念。

利玛窦面对的是从中国更早的历史中蜕变出来尔后又同许多道教和流行的宗教习惯相混合的佛教。另一方面,佛教在明代有一点小小的复兴。利玛窦支持儒教、批评佛教的这架天平,完全能被任何公正的标准证明是偏向一边的。利玛窦也许已经被当地佛寺的某些做法伤了感情,但他也不得不面对佛教的强有力的辩护者,而且这些辩护者肯定会坚持佛教本质上不是一种崇拜偶像的宗教,并且极少有有神论的色彩。但利玛窦没有听信这些佛教辩护者。他同这些人辩论的描述,在他一般说来是清楚的、感觉灵敏的头脑中不能不说是一个难堪的失误。

25

事实上,如果利玛窦是完全客观的、乐意的,或者环境对于这样的努力来说已经成熟,那么,佛教同基督教之间的相同,就像儒家和基督教之间的相同一样,是完全可以建立起强有力的基础的。我们这个时代许多人试图调和基督教和佛教,这些人中包括我们在结束的一章中将要讨论的耶稣会士威廉·约翰逊(William Johnston)。

当我们涉及到利玛窦对正统儒家之外的那些中国思想家的态度时,对利玛窦的通常那种赞扬必须减少。比如,利玛窦曾与博学的中国思想家李贽有过一些接触,李贽对传统观念进行激烈的抨击,企图对包括佛教和儒教在内的各学派进行新的融合。但李贽把自己置于当时正统儒家的范围之外。这一基本事实似乎使李贽在利玛窦的眼里降低了地位。奥托·弗兰克(Otto Frank)在他论李贽和利玛窦交往的文章里,说李贽不仅能纠正利玛窦关于中国古代是儒家一统天下的错误观念,而且李贽和他的异端门徒还同基督教传教机构保持着持久的联盟,这比利玛窦选定作为修养目

标的文人学士同基督教传教机构的联盟时间更长。

弗兰克的说法是饶有趣味的,但同利玛窦和耶稣会士依附权贵的根本方法相矛盾。对李贽那样的不与当权者合作的态度,他不会不在方法上做根本改变就加以接受。利玛窦的这种根本方法的一个不足之处在于,它会把耶稣会士置于当时最富于创造力的文化潮流之外。在利玛窦的时代,李贽是这一潮流的代表人物之一。后来到白晋的时代,最富于创造力的文化潮流是由明朝的遗老和另外一些人共同领导的。这些人对《易经》的研究和得出的新结论,看来避开了耶稣会士在这部经典上所做的工作。既然耶稣会士要投合现状,那么任何政权的更迭都要求它迅速改换门庭。有些时候(比如 17 世纪中叶的由明朝转到清朝)他们能够很快转变;转变得越少(比如文人的文化观的转变),耶稣会士就越难以成功。

龙华民

龙华民(Nichola Longobardi, 1565—1655)出生在西西里的一个贵族家庭,1582 年在墨西拿开始做见习修道士。1597 年到中国后,他作为一名最早来华的传教士,同利玛窦一起工作,尽管他们技艺不同。他把虔奉宗教的热忱、技艺的熟练和不倦的精力结合起来,但他在哲学和神学知识方面却远没有利玛窦那样有研究。利玛窦倾心于中国文化修养,龙华民则擅长诸如在韶州近郊当街向人讲道这类活动,据利玛窦估计,这类活动是成功的。龙华民也并非没有文化才能。大约 1600 年前后,他在未出版的拉丁文手稿《论孔子和他的学说》中,表达了他对中国礼仪的批评态度,这本著作受到副主教傅汎际(François Furtado)的谴责,所以暂时受到压制。后来,它被修道士多明各(Domingo)译成西班牙文并收入龙

华民的《论文集》(马德里, 1676—1679年版), 以后又被蒙西格纳(Monsignor)译成法文, 由外方布道会以《关于中国宗教的几个问题的论文》(巴黎, 1701年)为题出版, 此后多称为《宗教论文》。1715年以完整形式传到莱布尼兹手里并对他产生了很大影响的, 就是这个法文译本。这部著作的观点与利玛窦不同, 不过, 利玛窦在世时, 龙华民并没有直言这种不同。在涉及传教的许多问题上, 利玛窦和龙华民好像基本一致。因此利玛窦在临死时任命龙华民为他的继任者。

利玛窦死后, 龙华民公开站在批评中国礼仪的立场上, 反对利玛窦所实行的谨慎路线——这条路线得到了像“开教三大柱石”徐光启、杨廷筠、李之藻这样的皈依天主教的杰出的中国人的支持。在南京传教的王一元(Alfonso Vagnoni, 1566—1640)曾陶醉于初步胜利, 在方法上变得不太谨慎。龙华民赞成比王一元更开放的路线, 并且不听中国文人中的天主教徒的劝告, 建议请求皇帝正式承认基督教的传教自由(另一方面, 王一元并没有同龙华民一起反对用中国传统名词指称上帝)。由于这些耶稣会士的不注意策略, 把自己暴露在他们的中国敌人的攻击面前, 在1617年还开始了一个对基督教的短期压制。1622年, 由罗怀中(João de Rocha, 1561—1633)接替龙华民做传教团首领, 但他继续留在来华传教团中活动, 一直到1655年以90高龄逝世。

把中国人所信仰的解释成与基督教的崇拜对象相同的东西而看不到这种信仰的作用, 几乎是那个时代所有的欧洲人都有的倾向。不过龙华民的解释与利玛窦、白晋和莱布尼兹的解释的不同处, 在看法上有些粗浅。他断定中国哲学和整个异教徒(即非基督教徒)哲学是一致的, 中国人和欧洲人在偶像崇拜上也是一致的。这种倾向非常明显。要做到公正, 应该注意到, 不管是同情中国礼仪还是批评中国礼仪, 双方都有些迫不得已。不过总的说来, 龙华民的看法似乎不如利玛窦和白晋的看法更具辨别力。

在阐述对中国人的解释时,龙华民远比利玛窦和同情中国礼仪的那些人更依赖当时中国人自己的观点。他同中国文人学士的谈话,作为原始资料,给了读者一个对中国人的观点特别直接的了解,尤其是他大段引用了这些人的话。不过,任何口头的东西都是有水分的,龙华民好像没有意识到这一点。比如,他引用了保禄博士(徐光启)谈的看法:汉文的“上帝”不等于基督教的上帝,不管是古时还是现时的中国人,都不知道基督教的上帝;耶稣会士前辈们提出与此相当的汉文概念是为了避免脱离中国学者。我们不知道徐光启什么时候说过这些话,不过,可能是在他 1603 年皈依天主教之后,特别是因为这时他还没中进士(他于次年成为进士)。所以,不能认为徐光启的观点是完全不偏不倚或者说是典型儒家的。另外,在任何一次和龙华民的谈话中,徐光启都相当清楚他正在同一个僧侣讲话,特别是如果他公开表明自己的宗教信仰的话。

龙华民和皈依基督教的中国文人的另一次谈话——这次是和弥额尔博士(杨廷筠)——长篇报道在《宗教论文》第 17 章第 19 至第 32 节。在这次谈话中,杨廷筠批评儒家忽视彼岸世界,赞扬佛教提出了来世和天堂。杨廷筠说的佛教的天堂也许指“西方极乐世界”这一佛教中甚为流行的说法,是许多信徒大力注意的目标。实际上,这个“天堂”并不是像基督教的“天”那样的永久住所,它只是涅槃之路上的驿站;不是有这样一个地方,而是一种万念俱灭的自觉状态。

在对佛教的赞扬中,在全部谈话中,杨廷筠都有调和不同宗教的迹象。在《宗教论文》第 17 章第 32 节,讨论“一切即一”这个概念时,杨廷筠以此回答龙华民的反对:儒释道三教如果都遵循各自的纯正教义,它们将会去掉与基督教对抗的做法。人们几乎可以感觉到在龙华民身上产生的对这种调和的不安感。而对利玛窦来说,促进融合的恰恰就是这种对开放的寻求。因为调和态度比教条态度更乐意容许(实际上是在寻求)替代,利玛窦就可以利用这

种调和态度,通过替代佛教,对基督教发生作用。这种替代是可能的,因为佛教和基督教有着相同的路径和共同关心的东西。杨廷筠赞扬佛教注重来世——这也是基督教根本关心的——就反映了这种共同关心的东西。

尽管杨廷筠和其他中国文人的折中态度接受这种基督教对佛教的替代,李贽和他的门徒也许还会反对它。李贽这班人也许更倾向于替换儒教,但利玛窦已经为来华传教的耶稣会士安排了一条儒教—基督教融合的道路,排斥佛教是这条道路不可避免的选择。由于教义信仰和气质性格方面的原因,龙华民不能走这条融合的道路。在他看来,他们这是把中国的教堂全建在沙滩上。

龙华民说,中国人宗教方面的概念着重的是崇拜的对象而非崇拜的实体,这和基督教的宗教概念不同,因为它们只在表面上是精神性的,没有司因果报应的真正的神的概念。“理”这个概念,被那些同情中国礼仪的人特别是莱布尼兹当作找到了与基督教的上帝相当的汉字的根据。这个概念,龙华民定义为“基质”、“普遍实体”;他把“理”的补充者(即“气”)定义为“原初之空气”。

莱布尼兹后来在讨论“理”的第4章中,批评了对“理”的这种解释。他的批评是有理由的。中国人不把“理”看作物质实体。照龙华民给“理”下的定义,他是可以把中国人的这一观点解释成唯物主义的,而且没有基督教中可以看到的那种精神性。不过,尽管龙华民对“理”的定义不确切,他的论文还是值得注意的。因为莱布尼兹完成他的《论中国人的自然神学》,依赖的主要不是利玛窦的札记,而是龙华民和利安当的论著。

利安当

30 利安当 (Antoine de Sainte-Marie, 1602—1669) 1602 年 4 月 20 日生于西班牙的巴耳塔那斯, 1618 年加入方济各会, 1628 年到菲律宾, 1633 年, 利安当与多明我会士黎玉范 (Morales) 和方济各会士博姆兹 (Bermúdez) 一起, 从马尼拉航海到中国。他初次与在中国的耶稣会士接触是非常不顺利的。这不仅由于教派内部的纷争和国家间的敌对, 而且因为基督教徒和来华耶稣会士那时受到学者官僚沈淮的迫害, 处境非常艰难。作为一个初到中国的人, 利安当对这样的形势感觉迟钝, 并且在具有喜剧色彩的情节中, 被耶稣会士授意中国的俗人基督徒诱拐, 送离剑拔弩张的南京地区。一个耶稣会士历史学家在给利安当的赞词中称他是一个“身处诱拐灾祸而心无怨恨的人”。

利安当和黎玉范、博姆兹、迪兹 (Diez) 一起, 开始询问耶稣会士和中国基督徒, 为他们的上司编制批评耶稣会士方法的报告。1636 年 2 月, 利安当带着一份写成的报告去马尼拉, 尽管途中被荷兰人关押, 他还是于 1637 年 6 月到达马尼拉。这些报告成了研究礼仪之争的原始资料, 虽然按利安当在手稿中的说法, 这些报告反映了他们在中国不到三年的经历, 而他后来的《传教论文》反映了 30 多年的经历。1643 年, 他接到了任命他为在华使徒教区长的教令。1649 年他住在山东省。靠在北京的汤若望 (Adam Schall) 的资助, 他在这里建立了一个维持了很久的传教团。1665 年, 他受到迫害, 和其他传教士一起, 被流放到广州。他学到了很多汉语知识, 与人合作, 用汉文写了几本以宗教为题的书, 其中包括《天儒印》(1644)。终其一生, 他始终对耶稣会士同情中国礼仪

的立场进行批评,1669年5月13日他死在广州。

龙华民、王一元,甚至还可以算上刘应(Visdelou)是几个不多见的背离了占统治地位的同情中国礼仪立场的耶稣会士。当礼仪之争加剧时,耶稣会士更是全力站在同情中国礼仪的立场,对这种迁就方法的批评,绝大多数来自多明我会、方济各会、奥古斯丁会、外方布道会等非耶稣会教派。在华多明我会的首领、西班牙人黎玉范和利安当领导了17世纪中叶对耶稣会士方法的正式对抗。

方济各会士和多明我会士是同西班牙、葡萄牙的命运紧紧联在一起的,所以17、18世纪这些国家政权的失色使这些教派处在被削弱的地位,并导致对在华耶稣会地位上升的怨恨。而葡萄牙耶稣会士的存在模糊了这个问题上任何明确的阵线。此外,意大利耶稣会士在16世纪和17世纪初的独步一时让位于17世纪后期和18世纪德国、特别是法国耶稣会士的优势,表明欧洲政治力量的向北转移。方济各会士和多明我会士的方法比耶稣会士粗暴得多。耶稣会士似乎更加自觉地要求纠正某些不知变通的成分,因为这些成分导致了17世纪上半叶在日本的传教士的灾难。

1648年,当黎玉范声称,耶稣会士这种适应本土的方法由于允许中国本土的各种迷信进入基督教的行为方式而玷污了基督教的教义时,蓄积已久的礼仪之争爆发了。黎玉范神父的过激行为招致被中国人驱逐。这些中国人可能受了耶稣会士的唆使。黎玉范到罗马去反映这件事。作为回报,耶稣会士也派卫匡国(Martin Martini, 1614—1661)去罗马,卫匡国把在这个问题上耶稣会士的立场介绍得如此有效,以致在1656年他弄到了也许是礼仪之争中唯一明显赞成耶稣会士的教令。利安当相当清楚这个事件的背景,他的《传教论文》的第10—11段和第47—49段专门驳斥卫匡国介绍给罗马的一些观点。在这本书的其中一段,他谈到他遇见卫匡国是在1659年,恰在卫从罗马返回之后;并说就他个人而言他不同意卫匡国所言。

32 利安当完成他的《传教论文》是在1668年12月。这本书的完整标题是《论在华传教的几个重要之点》。这本书由西班牙文翻译成法文,1710年在巴黎出版时,沿用了这个标题。莱布尼兹得到的正是这个版本。他利用了这本书相当多的内容。早在1709年,莱布尼兹就知道了龙华民和利安当的论文,尽管迟至1715年他才见到这两部书。1716年1月,莱布尼兹在用法文写一篇关于高品质的中国古代哲学的论文时,写下了他利用龙华民和利安当提供的汉文资料的计划,这篇文章成型后就是《论中国人的自然神学》。

闵明我

闵明我(Claudio Filippo Grimaldi, 1638—1712)1638年9月27日生于意大利西北部的皮埃蒙特,刚满19岁就加入耶稣会。经过两年的连续航行,他于1669年到达广州,不久定居北京。1671年,他在北京造了一个蒸汽涡轮机车的模型。1676年在同尼古拉·加里多维奇·斯帕萨里(Nicolai Gavrilovitch Spathary)的俄国使馆办交涉中,他和南怀仁是康熙皇帝的得力助手,因为拉丁文这种斯帕萨里同耶稣会士的交流媒介中国人尚不拥有。1683年和1685年,闵明我两次陪同康熙巡行鞑靼。1686年,他从广州航海返回欧洲,1689年在罗马,莱布尼兹认识了他。

莱布尼兹在文章中指出,这次认识闵明我是在他增长中国知识的初级阶段。在汉诺威的莱布尼兹—闵明我档案中,可以见到莱布尼兹写的大概是1689年在罗马同闵明我谈话的笔记。从笔记中可以看出,他们之间建立明确的关系,是以共同爱好数学为基础的。莱布尼兹知道,闵明我是在宫廷里很有影响的南怀仁的同事和他指定的继任者。莱布尼兹把南怀仁 and 中国的“数学法庭”联

系起来。这个机构的正式名称叫“钦天监”(南怀仁是钦天监的监正),主管天文学和数学。实际上,钦天监的职责是制定官方颁布的历书,这个工作在中国是至关重要的,也包括改进水利和机械仪器。南怀仁教年轻的康熙皇帝学几何学、哲学、音乐,甚至可能还有宗教。几年下来,天文学、数学、水利学方面的学习,为康熙皇帝喜欢钦天监里的外国传教士打下了基础。作为南怀仁的同事,闵明我也参与了这些活动,接近了中国皇帝。他的中国知识,在17世纪是很杰出的。毫不足怪,闵明我提供的激发,使莱布尼兹把方向定在宫廷政治、定在他所擅长的数学及广泛的兴趣上,这是莱布尼兹此后对中国感兴趣的重要因素。

在罗马时,莱布尼兹写了一封信给闵明我,日期在1689年7月19日。信中有一张表,列了30个问题要他得闲回答。这些问题表明莱布尼兹这时对中国所知甚少。这些问题是典型莱布尼兹式的,包罗非常广:植物、农业、造纸、丝绸、瓷器、皮革、医学、几何学、天文学、化学、冶金、机械、军事和航海仪器等等。在这张表的介绍性短信中,莱布尼兹说他知道中国古代文化是伟大的,并期望进行学术交流。这个想法在他后来的著作中变得非常突出。他说,中国人可以教给欧洲人他们在漫长历史中观察所得的自然界的奥秘,以此换取欧洲人的伟大的数学科学。此外,古代的帝制传统,现在中国人仍在实行,而欧洲人则因为人口迁徙,在某种程度上丢掉了。莱布尼兹还认为,从中国保持的这种传统所提供的资料中,可以学到很多东西。可能莱布尼兹暗含着这样的意思:通过研究这些资料,也可以学到许多关于欧洲的东西。在这封信和这张表中,我们看到了莱布尼兹百科全书式的头脑对与闵明我的谈话发生的反应。莱布尼兹关于古代中国的概念,在他迅速捕捉新问题的聪明脑袋里还是笼统的、未经提炼的。不过,我们看到的是他发展过程中还处在早期阶段的东西,这个发展过程26年之后才

的。

在离开罗马之前,有一次莱布尼兹遇到闵明我,他的 30 个问题中的大部分得到回答。在回答莱布尼兹关于中国天文学的询问时,闵明我说得很有意思。他说,中国人对天的观测不十分可靠,他把中国天文学家描绘成唯利是图的人,他们的天文学与其说是追求真理,不如说是为了俸禄。这里说的可能是把阿拉伯的天文学知识和技术引入中国的伊斯兰天文学家。这些穆斯林实际上是天体运动的观测者。他们的看法的坚定度的增长与他们的应用数学和理论数学知识的下降是成比例的。

到耶稣会士来华的那个时候,这些穆斯林似乎已经退化成仅仅是他们所观察到的东西的过细记录者。当着朝臣的面表演的试验,表明耶稣会士有计算精确的日食月食时间和改革历法的高超本领。因为汤若望、南怀仁这些耶稣会士已经卷入同穆斯林在这些问题上直接的、激烈的对抗中,所以闵明我几乎不能就他们所擅长的东西发表不偏不倚的意见。无论如何,闵明我的第一手报道也许是莱布尼兹后来对那时中国的数学评价过低的根本原因。闵明我看不起那时中国人的知识,使得莱布尼兹支持利玛窦所持的这个观点:只有中国古人才具有对与真正的宗教知识和谐一致的学科的理解。这一观点后来为白晋和《旧约》象征论者所强调。

35 李约瑟对中国科学技术的大量调查已经给了我们理由去怀疑对中国数学、天文学的这个 17 世纪的评价。李约瑟认为,这种过低的评价是由两个重要因素造成的:第一,复杂的中国天文学的传统后来在明代退化了。这可以帮助解释为什么闵明我,还有其他人认为明朝后期中国的天文学家只是观察和记录天体现象;第二,并且也许是更有意义的,李约瑟坚持认为,耶稣会士天文学家没有下功夫研究中国的天文学史料,因为他们坚定地不可动摇地相信欧洲人科学上的优越。最后,除了李约瑟的观点,还应注意,耶稣会士对中国天文学所做的工作,特别是他们对哥白尼日心说的介

绍在科学上的诚实性,并非总是像他们的著作中所说的那样无可怀疑。

莱布尼兹致闵明我的信着重在天文学和数学上,无疑反映了闵明我在中国时对这些领域有专长。莱布尼兹 1692 年 5 月 21 (?) 日的信还附带提到来华耶稣会士天文学家邓玉涵(J. T. Schreck 1576—1630)和著名天文学家开普勒(1571—1630)之间的交流。据莱布尼兹说,邓玉涵 1623 年曾给开普勒写过一封关于天文学问题的信,开普勒 1627 年回了信。信中,开普勒对中国文明的起源作了一些评论,说它和后来在耶稣会士中变得非常著名的关于诺亚(Noachide)的说法异常相像。

按照这种说法,诺亚的三个儿子闪(Sham)、含(Ham)、雅弗(Japheth)扩张到整个世界。老大雅弗的后裔去了东北亚,他们随身带着上帝的律法,这个律法随着时间的推移而变得面目全非了,尽管它的某些部分还是可以在米利特王子(Millet,即后稷,据说是周朝的始祖)的圣洁的诞生之类的教义中看出来。外方布道会以它降低了耶稣作为上帝的特选子民的权力为理由反对这种说法——如果上帝的律法带到世界的其他人身上,那么,从诺亚到亚伯拉罕、摩西、众先知的“道统”将不再有这样独一无二的权力代上帝言。这样就降低了基督为人赎罪的重要性。

我们不能确定开普勒想的与关于诺亚的说法有没有直接联系,但莱布尼兹说开普勒这是把帝尧等同于雅弗的儿子雅完(Javan)。传说中尧有几个前任,其中有伏羲和黄帝。但开普勒说的显然是中国人的最早祖先。除了雅完,雅弗的六个儿子还有歌篾、玛各、玛代、土巴、米设和提拉。开普勒还说土巴是鞑靼人的先祖,而莱布尼兹则认为中国人和鞑靼人在起源上的不同要比这里所说的多。

36

尽管莱布尼兹不同意关于鞑靼人的起源的说法,总的来说他后来还是赞同相当多的耶稣会士所持的这个观点,即古代中国没

有真正的法律；而且，这是建立东西方文化的一致的基础。这个看法暗含在莱布尼兹 1696 年 12 月 20 日给闵明我的信中——就在这封信中，他提出了他的二进制数学体系。这封信好像是保存在汉诺威档案中莱布尼兹和闵明我的通信的最后一封。此后不久，更重要的与白晋的通信开始了。

白晋

白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)是首批来华的法国耶稣会士之一。他们中的五个 1688 年到北京，白晋和张诚(J. - F. Gerbillon, 1654—1707)受宫廷之命留在北京，用他们数学和技术上的专长帮助进行当时由耶稣会士掌管的天文和其他方面的工作。这不是派到中国的第一个法国传教团，因为外方布道会早已在巴黎神学院出现了，这所神学院建于 1633 年，训练传教士改变外国人的宗教信仰的方法。但与其他在中国的教派不同，这个会的传教士是俗人教士，而且不隶属任何教派。他们的布道遍及整个暹罗和印度支那，还有中国的一部分；他们也不像耶稣会士那样集中在北京。

37 葡萄牙和西班牙传教士之间早就有的敌对和利益之争，现在随着首批法国耶稣会士的到来加剧了。法国耶稣会士不像来华的德国耶稣会士那样同本国政府密切相关。葡萄牙国王牢牢地保护他作为在华传教士的官方庇护人的身份。为了最大程度地减少冲突，法国人强调，他们第一次官方赞助的传教的性质是科学的而非宗教的。法国人不久前才正式承认他们同葡萄牙传教团的分离。在参与接踵而来的种种竞争和阴谋活动中，白晋表现出了对法国的忠诚，不过他更忠实于耶稣会士的事业，这里深嵌着他对耶稣基

督的信仰。

和利玛窦、龙华民的传教经历不同,白晋在中国的皇权中枢里花去了几乎全部时间。甚至他 1697—1699 年的欧洲之行,也一部分是以康熙皇帝的礼物赏赏者的官方身份,一部分是为寻求法国对耶稣会士事业的支援的。他同康熙皇帝的关系在耶稣会士中可以说是最密切的。他的活动包括教育王室子弟,在康熙的内阁中效力,勘测天津附近的防洪工程的基址,以及像利玛窦那样,用汉文撰写投文人学士所好的关于基督教问题的文章。白晋在同情中国礼仪的这一边起着领导作用,并慢慢和强调中西文化有着共同起源的《旧约》象征论者联合起来。白晋的参与礼仪之争包括从北京写信给他的几个欧洲通信者,莱布尼兹是其中之一。

1701 年 11 月 10 日,耶稣会士勒·戈比安自巴黎把白晋写给他的一封信转寄给莱布尼兹。并随信写了一个附加说明的便条。勒·戈比安的便条说白晋 1700 年 11 月 8 日的信、1700 年 12 月 2 日的信都收到了,信中提到耶稣会士同康熙皇帝协商了中国礼仪问题。耶稣会士写的奏章表明他们掌握了向皇帝提出请求的细致“艺术”。他们的奏章不是仅仅请皇帝澄清事实,而且事实上竟是提出了一套对于中国人祭孔祀祖的礼仪的尝试性解释。他们的解释强调了这些礼仪所建立的“充足理由”。皇帝答复奏章的规定方式通常是,要么不签字就退还,这表示不同意;要么收下,有时附一简短的朱笔批语。勒·戈比安告诉我们,康熙皇帝没有改动就接受了耶稣会士的解释,并且,这个决议于 1700 年 11 月 30 日开始生效。

38

耶稣会士的做法中也有不值得称许的地方,这里我们举一个例子:多年在皇帝左右给了耶稣会士接近权力中心的机会,他们相当正确地认识到中国皇帝作为全国行政和宗教事务首脑的至高无上。通过写对中国礼仪的解释——这些解释小心翼翼地投合了康熙皇帝个人的意见,同时表达在耶稣会士中占统治地位的同情中

国礼仪的观点,耶稣会士以为中国人所接受的方式解决了这个问题。但对欧洲人和来华传教士来说,礼仪问题不能仅仅靠康熙皇帝同意中国礼仪的性质完全是非宗教的、社会性的方式来解决,基督教教义问题不能靠政治权力来解决,并且绝不能单靠中国的政治权力来解决。罗马的最终裁决《从这日起》(1715)和《自上主圣意谕》(1742)是反耶稣会士的,尽管双方都在使用政治压力。不过,耶稣会士的主张不完全是个政治阴谋问题,教义中有明确的观点证明对中国礼仪——这个礼仪是社会经过多年体会、讨论、反思发展而成的——同情的解释是正确的。也许还应该承认,耶稣会士的方法和观点中有什么东西帮助他们在同情的解释还没开始前就预先有了这种同情。白晋的信表明,他非常注意耶稣会士得出这种解释的推论。这些信也表明了他政治上的动机。他的信对莱布尼兹形成对中国的看法有很大影响。

莱布尼兹和白晋

莱布尼兹的中国解释者分为两伙人，第一伙人是利玛窦、龙华民和利安当这些传教士，他们都生活在莱布尼兹之前，莱布尼兹同他们的接触只是通过他们写的著作。第二伙人是与莱布尼兹同时代的传教士，莱布尼兹通过通信或者偶尔晤面的方式同他们直接接触。这伙人中最重要的是白晋。

把欧洲人的观念和需要投射在中国文化上，是这两批人的共同特点；不过白晋的投射以其特殊形式而与众不同。龙华民和利安当把他们的著作局限在大量引用中国经书上，白晋也推崇中国经书，不过他的路子更多地是提炼者、综合者而非引述者。他的设想远比龙华民和利安当的大胆，而后者则强烈地倾向于文字上的解释以至于常常误入歧途。因为龙华民和利安当对中国文化的解释是消极的，而白晋则非常富于创造性，这就无怪乎莱布尼兹要选中他了。

联系

40 莱布尼兹和白晋的通信是研究 17 世纪末 18 世纪初中国和欧洲的文化联系最重要的资料。两人的通信经常被学者引证,影响已传播到远东。20 世纪初,日本学者五来欣造(Gorai kinzō)到德国,抄下了汉诺威莱布尼兹档案馆中莱布尼兹和白晋的来往书信。回到日本后,他把这些信件的一部分写入他研究儒家对德国政治思想的影响的著作中。五来对这些信件的日文翻译后来由刘白闵译成中文,作为对《易经》研究的一部分在 1941 年出版。

莱布尼兹和白晋的来往信件至少有 15 封,日期在 1697 年至 1707 年或稍后。这些信件来往没有规律。一段时间白晋很显然是发起者,而且在通信初期很积极。他给莱布尼兹的最后一封有案可查的信的日期是 1702 年 11 月 8 日,此后莱布尼兹又写了五六封信,如果档案完全的话,这些信全都没有回复。

白晋的突然缄默用考虑的重点和兴趣的转移来解释也许比用缺乏精力来解释要好些,因为直到 1730 年逝世之前,他在中国这个舞台上一直是很活跃的。礼仪之争的高峰是在 1700 年至 1704 年间,在这段时间,教皇克雷芒(Clement)发布了不同意耶稣会士立场的教令,并派他的代表多罗(Tournon)来中国。1704—1710 年的多罗使团标志着耶稣会士在中国的成功开始终结。也许白晋感到自己已深深卷入这场斗争以至于不能再抽出时间和莱布尼兹通信。随着欧洲人潮水般地倒戈反对耶稣会士,白晋可能感到这时真正的战斗在于竭尽全力寻求康熙皇帝的支持,用在中国的力量去抵消欧洲反耶稣会士者的敌意。也许白晋认为和莱布尼兹的通信是可以牺牲的,或者少一点冷嘲热讽地说,他也许真的打算继

续通信,但苦于找不到时间。

尽管白晋中止通信大大减少了莱布尼兹同来华传教士的直接接触,但莱布尼兹还是通过他在欧洲的通信者保持同来华传教士的间接接触。另外,并非所有的耶稣会士都失去了和莱布尼兹通信的兴趣。1706年1月,黑尔德西姆修道院的杰出的耶稣会士神学家、数学家博塞斯(Bosses)开始了和莱布尼兹的广泛通信,一直到莱布尼兹逝世。他们的许多信涉及中国的时事要闻,因为博塞斯同罗马和其他地方的传教士名流有接触。莱布尼兹在给博塞斯的好几封信中对白晋的不回信表示不满。莱布尼兹自然不高兴一开始这样顺利的通信无礼终止,而且他又是这样热心。毫无疑问,有莱布尼兹的帮助,随着白晋1701年11月4日给莱布尼兹的长信收入1704年的《科学院论文集》杂志出版,白晋的通信已为更多的欧洲观众所知。

41

莱布尼兹最初对中国发生兴趣可以追溯到17世纪60年代他读这方面的著作和70年代他对可以作为通用语言的汉语的注意。这个初始阶段可以同莱布尼兹的中国知识有所发展的第二阶段区别开。第二阶段始于1689年在罗马会见闵明我以及由此对中国的兴趣的增强。第三阶段恰好和1697年至1707年同白晋通信这个时间一致。莱布尼兹对中国的了解直到他生命的最后一年才达到顶点。在这一时期,莱布尼兹在汉诺威众叛亲离,日益陷于孤立,降低了他所处地位的影响。就在这个最后阶段,莱布尼兹发现了龙华民和利安当的论文以及他们对中国哲学典籍的翻译;也正是在这个阶段,他把对中国文明的成熟吸收表达在他1716年写的关于中国人的自然神学的论文中。

莱布尼兹和白晋的联系出于双方的策略,由双方共生:一方面,白晋需要莱布尼兹的名声和聪明才智;另一方面,莱布尼兹也需要白晋的汉文知识和他与康熙皇帝的接触。白晋需要支持他的传教事业,比如,他需要四五个传教士伙伴为中国经书编写新注

42 释；为欧洲人编一本新汉文辞典。他希望莱布尼兹靠他在欧洲的地位影响路易十四的耶稣会士忏悔神父蔡思(F. Chaise)和秘书维尔尤斯(A. Verjus),以寻求法文资料方面的援助。反之,莱布尼兹需要基督教全球联合事业中耶稣会士的合作。

白晋和莱布尼兹初次接触是通过维尔尤斯作为中介的。莱布尼兹和维尔尤斯就中国的传教问题通过信,并寄给他几本初版的《中国近况》(1697)。白晋1697年返回欧洲寻求对耶稣会士事业的进一步援助时,他大概读了一册《中国近况》。所以,他寄给莱布尼兹一本他新出版的《康熙皇帝传》和一封信,这封信的日期是1697年10月18日。莱布尼兹12月2日通过维尔尤斯转交白晋一封回信,信中除了向他要一些关于中国语言、历史等方面的资料外,还请他允许在《中国近况》第二版中印上他的《康熙皇帝传》。白晋高兴地答应了。于是《康熙皇帝传》印在了这书的1699年版中。

1698年2月28日,就在白晋离开拉罗舍尔去中国之前,他写信给莱布尼兹。在这封信里,他谈到了《易经》,并扼要叙述了对中国历史的看法。他的观点被认为是《旧约》象征论者的。白晋认为,伏羲所制的八卦实际上是中国语言和文化最初的文字符号,即基本的语言单位。事实上,从这里可以看到暗含着的毕达哥拉斯学派的共同特征,即:这种文字符号是兼有算术和语言这两种东西的系统;在这个系统中,语言可以用数学的精确性来分析。这个想法与在一些欧洲人(包括莱布尼兹)中相当流行的信念一致,即打开中国语言的奥秘的“钥匙”是可以得到的。白晋1699年9月19日给莱布尼兹的信,反映出他对中国语言有了更实际的了解,表明他对柏林的米勒设想的发展通用语言的可能性有几分谨慎。米勒说中国的符号文字和埃及的象形文字有共同的起源。白晋自己也相信这种共同起源论。

在1698年2月28日的信中,白晋让莱布尼兹到传教士柏应

理(Fr. Couplet)写的《孔子与中国哲学》中去查这些远古文字符号。事实上白晋相信,易卦不仅仅是算术和语言要素的浓缩,而且也是所有科学的自然原理的浓缩。这个完整的形而上学体系在孔子时代之前很久就被中国人抛弃了,尽管易卦本身由于经典《易经》一直为中国人所知。

白晋和莱布尼兹都有一个那个时代的假定:这就是,“理性”在命令人们遵守、导致人们确定“真正的宗教”——基督教上是绝对的。白晋相信,可以通过重新教给中国人先前就是他们的那部分知识,使中国人皈依基督教。莱布尼兹同意这个观点,尤其是因为他正在为解决知识的一般问题而从事于“算术上的公分母”的工作。可以想象当他后来发现了易卦和他的二进制算术是相同的级数之后他的兴奋和激动。

白晋总是为找时间回答莱布尼兹的野心勃勃的计划中的许多问题和建议而苦恼。来自欧洲和中国两方面的实际问题经常打扰着他。在1699年9月19日刚回到北京就写的信中,白晋简单谈到与旅行回北京相关的烦乱心情。尽管路易十四资助过1685年第一批耶稣会士传教团,他还是不愿负担送另外几个耶稣会士到中国来的这笔费用。因为白晋1697年返回欧洲不仅是应康熙皇帝之请,而且也是为扩大在中国的传教团,所以他努力的目的在于寻求更多的援助。这样,出版《康熙皇帝传》就部分地是出于宣传上的策略。这件事最后的解决办法是,白晋找到一位想赚钱的法国玻璃商,商量传教士搭船的事;在白晋使他相信,船上的玻璃器皿到中国后,这几位传教士有可能作为交易人而发生作用,这位玻璃商才同意几个传教士搭他的船。结果,这条叫“安弗特利”号的船带着另外十个耶稣会士去中国。

白晋可能也分担了一些挑选这些耶稣会士的工作。其中有两个竟然同莱布尼兹一样对《易经》感兴趣。马若瑟神父同白晋一起发展了《旧约》象征论者的理论,后来写了关于基督教教理在易卦

上的表现的长篇研究论文。另一个中国名字叫雷孝思(J.-B. Régis, 1664—1738), 他把《易经》翻译成拉丁文, 尽管他显然不是《旧约》象征论者。

在往下叙述关于莱布尼兹和白晋的通信之前, 先交待一下莱布尼兹写的一封信也许是有用的, 因为这封信预料到了一些他的哲学和中国哲学之间的一致。这封信是 1697 年新年写给他的保护人布伦瑞克-吕内堡-沃尔芬贝特尔的公爵鲁道夫·奥古斯特(R. Augustus)的。表面上的目的是建议。新铸造的纪念币, 一面应该是鲁道夫的头像, 另一面是作为二进制的证明的“创世图”。从这封信中可以瞥见一点莱布尼兹的数学思想是如何同他宗教上、政治上的天主教和新教重新联合的兴趣相贯穿的, 因为莱布尼兹相信他的二进制为上帝如何以 0(无)和 1(上帝)这样的单位中创造出世界提供了例证。这正是莱布尼兹称之为“创世的秘密”的过程。

尽管闵明我在罗马告诉他, 康熙皇帝正跟南怀仁学数学和天文学, 莱布尼兹还是几乎没有收到一点可以支撑他易卦和二进制级数之间存在着潜在的相同这一观念的中国资料。另外在讨论《创世图》时, 莱布尼兹说他已经把“创世的秘密”中的数这个概念传给了闵明我。希望唤起康熙皇帝对数的兴趣。他感到, 这位中国人对欧洲人的数学的反应也许能使二进制起一种工具的作用, 即使不能通过证明这些基督教原则的普遍有效使这位皇帝皈依基督教, 至少也要使他承认全世界都是同基督教的原则一致的。

45 白晋 1700 年 11 月 8 日从北京寄给在法国的耶稣会士勒·戈比安一封信, 请他转交给莱布尼兹。勒·戈比安也同来华耶稣会士保持着密切联系, 并且编了一本《康熙皇帝赞同基督教文告史》(巴黎, 1698 年)。在这之前的一封信中, 白晋已经描述了勒·戈比安作为发布来自中国的耶稣会士报道的“情报交换处”的作用。是勒·戈比安决定将那篇报道公布于众, 所以, 莱布尼兹给勒·戈比安

写信索要关于中国的信息。勒·戈比安把白晋的信连同一封 1701 年 11 月 10 日他在巴黎写的附加说明的短信交给莱布尼兹。这封附加说明的信提到,他收到了白晋 1700 年 12 月 2 日新来的信,并说 1700 年 11 月 30 日康熙皇帝承认耶稣会士的奏章中对中国礼仪的解释是正确的。实际上,勒·戈比安完全接受了康熙皇帝这个中国的政治权威关于教义问题所作的决定。在表示他拥护这个对耶稣会士的活动的官方认可中,勒·戈比安提到,“老传教士”(即耶稣会士)已经在北京花了三四十年时间研究这个问题并同中国学者磋商,所以他们对形势的理解要比“新传教士”(即耶稣会士以外的各教派)正确。“新传教士”在中国不过 12—15 年,而且住得远离首都(尽管勒·戈比安想象得很好,实际上宫廷里的职务经常成为耶稣会士了解中国文化的障碍。因为有官事拖累,耶稣会士老呆在宫里,限制了他们和中国文人学士的接触)。勒·戈比安的这封信以赞扬莱布尼兹的《中国近况》结束。

当白晋的最后一封信大约在 1703 年到了莱布尼兹手中,他们的通信终止了。这些通信激发莱布尼兹更多地了解中国,是关于中国的资料的直接来源。他们的通信终止后,莱布尼兹对中国的兴趣依然很浓厚,他对中国哲学的吸收到 1716 年写《论中国人的自然神学》才达到顶峰。由于这个原因,我把莱布尼兹和白晋的通信放在莱布尼兹对儒学的了解这一发展过程的中间阶段。不过这样的安排容许有一些例外。有些关于中国文化的想法,在同白晋通信之时就已在莱布尼兹思想中发展成熟了。这包括被白晋的《旧约》象征论者的观点塑造成的关于中国人的自然神学的一些前提,也包括体现在易卦上的算术上的二进制观念。白晋 1700 年 11 月 8 日、1701 年 11 月 4 日、1702 年 11 月 8 日给莱布尼兹的三封信,拟在下一节中作为他们通信的高潮,因为这是白晋写的最后三封信。更值得注意的是,对这一研究目的来说,这三封信包括了白晋提供给莱布尼兹关于自然神学和《易经》这些关键问题的大部

46

分基本资料。

书信

白晋 1700 年 11 月 8 日给勒·戈比安和莱布尼兹的信

白晋 1700 年 11 月 8 日的信是由勒·戈比安转交给莱布尼兹的。这封信引用了中国,或许也是世界上最古老的著作《易经》。在这一点上,白晋同一些认为《易经》是中国现存最古老的著作的现代汉学家一致。白晋不同意他那个时代的许多批评家,他称赞《易经》是中国一切科学和哲学的源头,它高于当时欧洲的科学和哲学。在赞美《易经》本文的同时,白晋认为,许多为这部典籍所作的注释充满了谬误。他还表示了传教士特有的抱怨,说《易传》中论占卜的一节纯粹是迷信。

白晋把《周易》比做古代留下来的奇珍异宝,时间为它蒙上了谬误,这些谬误使最初是家长教育后嗣的那些东西模糊不清。白晋把中国的起源放到 18 世纪之前三四千年的那个时代,把创制了著名的六十四卦三百八十四爻的伏羲称作第一个立法者。这里说的卦,既指“先天次序”中方的排列,也指圆的排列。先天图中六十四卦的每一卦有六爻,这些卦加在一起,共有三百八十四爻。白晋认为,这张图把中国人的祖先所拥有的算术、音乐、天文学或占星术、医学、物理等科学的完美状态概括进毕达哥拉斯的模式中。

白晋发现,四千多年前中国古人的知识和古代西方圣贤的知识之间,有着很多的一致。他断言,伏羲所创制的八卦,就像西方赫耳墨斯(Hermes)代表的极端抽象原理的图案一样,是相同意图

的一般符号。从伏羲的八卦系统被理解之时起到公元 18 世纪,上下三千多年的作者(包括孔子)为《易经》写的注释,在白晋看来,都只是把八卦原来的含义弄得模糊不清。所以,他把汉语注释统统放在一边,以便把这些卦作为独立的单位来研究。并且,他相信他已经达到用数字这个工具的综合来解决问题这一步。

白晋同意其他“门徒”所说——不管这里说的是中国门徒还是欧洲的《旧约》象征论者,伏羲不是中国人,而是世界性人物,他的体系包含了其他所有学科。白晋和他的以《旧约》象征论者知名的那些传教士同事都持有这样的观点:伏羲不是中国人,而是人类最早的法典制定者,据说这个法典制定者被认作不同社会的不同名字——中国的伏羲、埃及和希腊的赫耳墨斯、希伯来的伊诺克(Enoch)、波斯的琐罗亚斯德(Zoroaster)。

白晋认为先天卦反映了科学的一般方法,这种科学把数字级数、几何上卦的图形、比例这三套东西和为使各门学科有秩序、使上帝的创造合乎理性而设计的静力学定律结合在一起。简言之,每一种东西都被简化为数量、重量、大小。关于这种方法的科学起源于数字系统,这些数字在几何学上既是平面的,又是立体的。这些数字联成能产生音乐的全部和声这种方式。另外,白晋认为,六十四卦三百八十四爻体现了天体运行的和谐,体现了解释万物的性质及其产生、消亡原因的所有必然原理。在他看来,所有这些都恢复了被弃置了大约 1500—2000 年的中国音乐和包括全音阶、半音阶、和声音阶这三种音乐体系的希腊音乐。从发现伏羲的数和毕达哥拉斯、柏拉图的数之间的一致上,白晋认为三者源出同一系统。他注意到了伏羲的数和希伯来哲学中神秘的数这种更深一层的一致,并因此把中国古代哲学和柏拉图哲学、古代希伯来哲学联系起来,把它们都看作造物主的启示。

白晋几次批评了外方布道会的阎瑯,此人在 1693 年做广州的主教和福建的副主教时,曾下令停止他教区内的所有教士把中国

的“天”、“上帝”用作基督教的“上帝”的对应词。白晋不是完全反对对应词这个概念,而是极力主张,传教士应该研究与孔子和伏羲有关的古代经典,以看出中国人后来怎样把曾经是同基督教一致的宗教弄歪了。这比争辩孔子以后的那些书中的谬误和像阎瑯那样坚决主张中国人应该像抛弃一堆腐物一样抛弃这些风俗更好些。白晋认为这样的严厉对待将会在改变中国人的信仰这条道路上设置一道不可逾越的障碍,将会丧失百年来传教士努力的结果。他的脑子里很可能还有在日本传教的夭折经历。

白晋提出了一条渐进的、妥协的道路而不顾这条道路对罗马教廷、红衣主教会议、副主教有所不便这一事实。他建议,所有的传教士联合起来研究中国古代经典,用中国人崇拜古代的习惯去克服现在对经典的错误解释,恢复真正的伏羲哲学。在这个过程中,应该运用“健全理性之光”。白晋反对对经典的流行解释,提出他认为的经典原义。他这样做的时候,遵循的是一条传统的儒家之路,一条回到经典原义的道路。关于这条道路的研究和争辩在中国已进行了二千多年。

49 白晋注意到了古代中国人拥有的“真正的哲学”和基督教这个“真正的宗教”之间的必然联系,他认为,把中国古代以来的哲学的错误、迷信性质暴露给中国人看是很可行的。除了使文人学士参与在中国建立基督教之外,白晋还建议针对康熙皇帝做一种特殊的工作,他把这项工作设想为重建与伏羲的体系一致的中国古代各门学问,并且认为这项工作将会使康熙皇帝如此高兴,以至于让它带着法律的效力在全国通行。这样做的结果将会既提高基督教的地位,又进一步证实中国古代和基督教有共同性质。

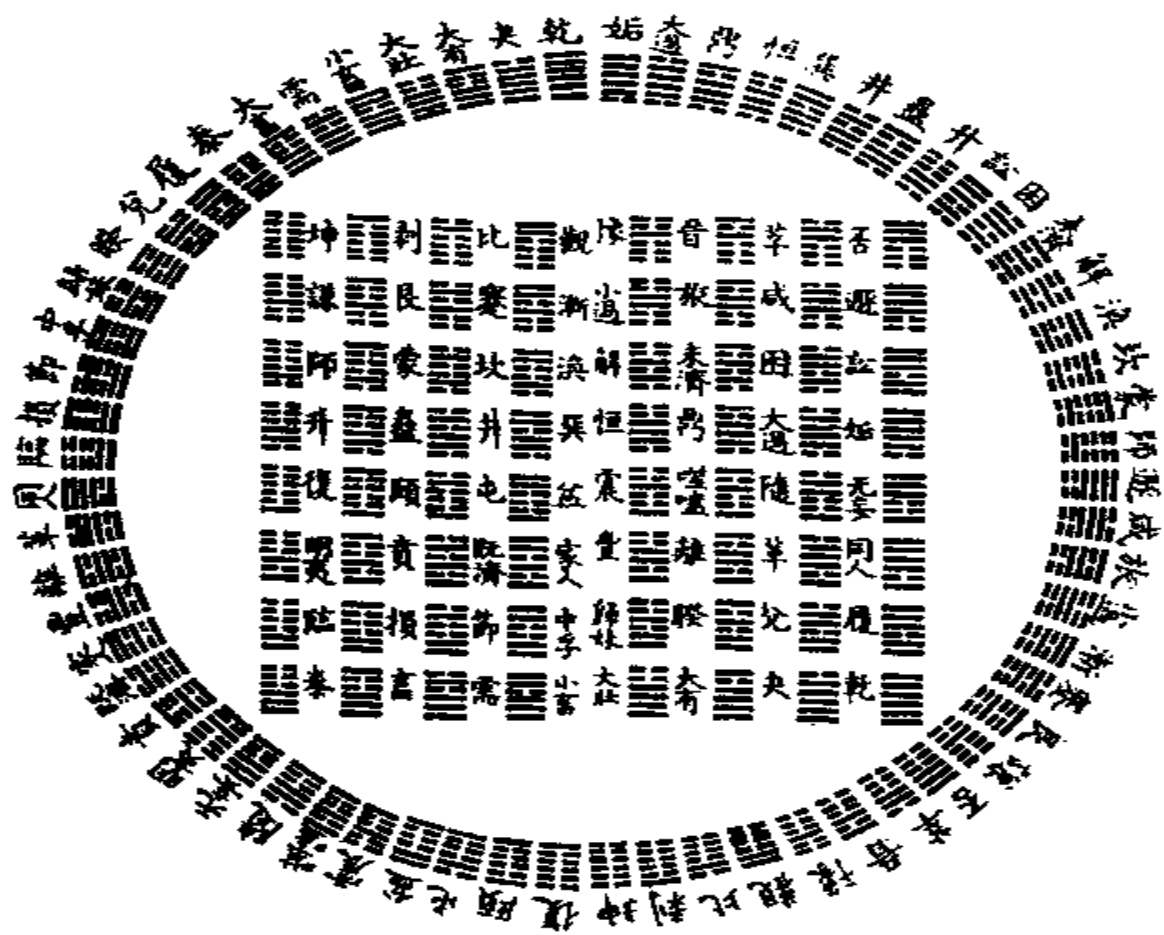
白晋 1701 年 11 月 4 日给莱布尼兹的信

白晋通过两个来源知道莱布尼兹的二进制算术。第一个来源

是莱布尼兹 1696 年 12 月 20 日给闵明我的信,里面有两页解释他的二进制级数。第二个来源是莱布尼兹 1701 年 2 月 15 日从布伦瑞克写给白晋的信。从白晋经常提到闵明我以及熟悉莱布尼兹和闵明我的通信来看,我们可以设想白晋看到过莱布尼兹 1696 年给闵明我的这封信。无论如何,似乎有什么东西激发了白晋 1701 年 11 月 4 日回信的热情。白晋 1701 年和 1702 年给莱布尼兹的这两封信可以说是他们通信中比较有价值的部分。莱布尼兹 1701 年 2 月 15 日的信到白晋 1701 年 11 月 4 日的回信,这期间的时间似乎刚好够信件从欧洲到北京并激起白晋回信的时间——信件传递过程至少要花七个月。

在 1701 年 11 月 4 日的信中,白晋认为莱布尼兹的二进制对传教士及基督教全世界联合主义者的宗教事业都有好处。他提到西方和中国的原理有惊人的相似之处,并认为存在于伏羲的卦中的数的科学和莱布尼兹的二进制级数中有这些原理的共同基础。他还相信,现在已经失传的易卦的这套数的体系,解释了全部中国科学,包括物理学原理和生长消亡的原因。白晋还专门提到莱布尼兹的有着同易卦一致的二进制几何级数的数表。然后他提出,如果莱布尼兹把他的二进制算术从第五级(即 00000 或 32)进到 50 第六级(即 000000 或 64),用中间断开和不断开的线(阴爻和阳爻)分别代表 0 和 1,然后再把结果弯成一个圆形,这个结果将和伏羲的先天图的圆形排列一致。白晋随信附了一张先天图的样本(见下页)。

白晋虽然强调同先天图的圆形排列一致,他也相当清楚地倾 51 向于同先天图的矩形排列一致。因为后者虽也由这六十四卦组成,但几何顺序不同。莱布尼兹把阴爻和阳爻(0 和 1)称为含有一切知识的原理的“两个一般的、有魔力的符号”。白晋把先天图的第二图说成妙不可言的圆中之方。他把这张图的创作也归于伏羲。



先天卦序图

以阴爻代表 0, 阳爻代表 1, 白晋和莱布尼兹能够从先天图中抽引出卦的顺序和二进制级数之间的一致。二进制级数由此导出。例如: ䷁坤, 先天图中矩形排列左上角第一个卦, 在十进制中代表 0, 为了能够讲清楚, 它代表 000000; 跟着矩形图的顺序往下, 第二个卦 ䷂剥, 在十进制中是 1, 在二进制中是 000001; 第三个卦 ䷇比, 在十进制和二进制中分别是 2 和 000010; 第四个卦 ䷓观是 3 和 000011, 这样到第六十四卦 ䷀乾, 在十进制中是 63, 在二进制中是 111111。

关于先天图的矩形排列,白晋和莱布尼兹同传统的爻的由下往上变正相反。比如,传统的变的方法,000001表示的是☱复卦,而不是☶剥卦。但是,这种情况也许更多地反映的是这套体系的灵活而不是中国传统的愚昧。白晋肯定知道传统的读法,莱布尼兹在1701年8月12日给博塞斯的信中也表明他懂得由下往上读卦的爻。这些卦包含着打开中国古代全部科学的钥匙,所以应该尽可能把它看作是不固定的,这在白晋肯定是始终如一相信的。

显然,由于出访巴黎和伦敦(1672—1676)得到的科学上的激发,莱布尼兹发展了他对二进制(即以2为基础)算术级数的分析,并于1679年在一篇文章《论二进制》中提出他的发现。与二进制不同,欧洲人用的是十进制(即以10为基础)。在后来写的《补充说明》中,莱布尼兹持这一看法:十进制既不是最古老的,也不是一定优于其他系统,尽管在习惯中,它确实获得了独一无二的方便。按莱布尼兹的说法,希腊人和罗马人知道十进制的优点,但还没有利用它。莱布尼兹追溯了它的传入,它经由西班牙的摩尔人(Moor)传入欧洲,摩尔人影响了吉尔伯特(Gerbert,他后来以教皇西尔维斯特二世(Sylvester II)知名,死于1003年)。很显然,同十进位一起,也传入了“位值”特性,这一特性欧洲人16世纪才跟阿拉伯人学会,从阿拉伯人又可追溯到公元6世纪的印度人。莱布尼兹的以上分析以这样的前提为基础:数字系统的某些性质为所有的数所共有。尽管欧洲人已经很熟悉十进制,基数的选择实际上仍是相当任意的,它不必是10,它可以是2或12或任意一个数。

52

实际上,白晋看到的莱布尼兹的二进制和六十四卦的先天次序的一致,是由允许几种可能的读法这种顺序上的根本灵活性产生的。这种圆图中的方图的排列必须横着读,从坤开始,从左到右,从上到下,就像白晋那样;或者,它必须横着读,从乾开始,从右到左,从下到上,就像理学家邵雍(1011—1077)那样。在圆形排列

中,如果以任一卦起始,从中间向外读,那么从哪一卦开始都一样。用这种读法,在一个半圆内按逆时针方向移动,从最底下的坤卦往上到姤卦,然后放下这半边,在另一个半圆内按顺时针方向移动,从最底下的复卦往上到乾卦,二进制就可能产生出来。

53 有意思的是,与他们同时的胡渭(1633—1714)和当时的其他中国学者的研究,在先天图创作的时间上有不同的结论。比如,他们认为创作先天图的不是中国古人,而是后许多年的邵雍(关于此,我们下面还要涉及)。与此相反,白晋认为,中国的注释者(包括孔子)的分析是非常错误的。接着在1701年11月4日的信中,白晋叙述了他关于中国古代易卦的数的体系同莱布尼兹的二进制级数之间的一致这一发现怎样产生了他对莱布尼兹的尊敬和他对古代科学体系肯定能被重新发现的希望。毫无疑问,这一发现看来也产生了白晋改变中国人的宗教信仰的希望。

白晋赞许地谈到了莱布尼兹的能表示思想,同样也能表示法律、计算和理性论证的“一般符号”。他认为,这种符号既同古代希伯来的象形文字一致,也同与莱布尼兹的二进制体系相同的伏羲的卦的文字符号一致。人们可以用这套体系,按自然界的形而上学的种类整理所有的自然现象。白晋用从树干分成最细的枝的系统树做比喻。最简单的符号点(·)代表统一体,并且是第一原理和超验的存在的文字符号。产生于点或者说第一原理的两种类型是完全和不完全,分别由二进制的数两点(··)和三进制的数三点(···)表示。或者,它们也可由阳爻和阴爻来表示,阳爻(—)代表完全数,阴爻(--)代表不完全数。

白晋也把二进制用到颜色上。他把颜色归并为亮和暗这两种最简单的成分和这两种成分变化的程度。亮在最强时是白色的,不太强时是黄色的;暗在最强时是黑色的,不太强时是蓝色的(白晋强调变化程度同在莱布尼兹中发现的非常相像)。白晋把这四种基本颜色和八经卦相联系,每两个卦分给一种基本颜色,然后他

以这八经卦作为伏羲的八个基本卦,作为一切学科的基础。认为八经卦是伏羲的创造,在这一点上白晋与他同时代的和后来的中国研究者一致。就是靠从先天图的卦上发现的二进制中抽象出的相同和类似,白晋自信能够解释许多门科学的原理。

白晋用非常毕达哥拉斯的方式,通过使八(经卦的数目)自乘,得出六十四(别卦的数目),来解释中国人对经卦的强调。白晋还把这些同亚里士多德哲学中说的质的八个等级联系起来。白晋把八卦运用到颜色上,他把六十四种颜色分为八类,每一类又分为八个等级,这样的结果是,每一物都被“翻译”成一个连续统一体,在这个连续统一体中,一个东西变得与它相邻的东西差别甚微。这非常容易使人联想到莱布尼兹按照等级看待事物的倾向。白晋认为,解释颜色的东西也可以解释一切现象。用决定两种最简单元素的方法,人们可以解释一切东西。比如,以4代表白,8代表黑,2代表热,6代表冷,5代表干,7代表湿。这样可以指出干的第七个等级或第七度,因为每一种成分又可分成八个等级。白晋认为,用这个工具,也许能得到近似的精确,这个近似的精确可以指出圆的 $1/360$ 或黄道十二宫的 $1/12$ 。

白晋称伏羲为“哲学王”,并且认为,如果以正确的观点看亚里士多德和其他西方的伟大哲学家,他们思想中的根本相同之处就可以理解了。为了避免把中国抬高到他“亲爱的祖国”欧洲之上的嫌疑,白晋认为欧洲人达到的成就高于当时的中国人。并且又一次提出这样的主张:伏羲不是中国人,而是一个世界性的人物。他把伏羲和地中海东部诸国的琐罗亚斯德、伊诺克、赫耳墨斯这样的人物等同起来,并通过分析几个中国的象形文字,甚至分析“伏羲”这个名字,为他这种等同找证据。白晋正确地指出,“伏”字由“人”和“犬”字构成。因此他把“伏”字的意思解释成“犬人”,或一只能够达到并发现原因和原理的聪明狗,并说赫耳墨斯也是狗头人身。他把伏羲的“羲”字解释成“献祭”,伏羲的角色是主祭。这个

55 说法以与“羲”字密切相关的“犧”字做证据——“犧”字指用来献祭的牺牲。白晋又说,伏羲还有一个名字“太皞”,他把这个词的意思解释成“非常大”,“赫耳墨斯”这个名字也表示这个意思。

白晋特别提到,如果我们相信中国的历史年表,那么伏羲生活在4600年前。伏羲在白晋的历史年表中的安排又变了一次,他的著作是地球上最古老的遗物。白晋把这样的古代同创世意识联系起来,并且认为,这种意识反映在世界产生的六个等级(即六爻)中,这六个等级代表一个星期工作六天,然后陷入正好与安息日对应的第七的神秘。白晋还提到,根据伏羲的意思,天地是自然产生的第一等级,类似于卦的阴爻和阳爻。他引证了《礼记》中的一段话“太一分而规天地”,并把它翻译成“最高的同一体,或曰同一、三位一体(‘太一’这两个象形字含有这三种意思)是天地的原理”。少一点三位一体味儿的翻译可以是“最高的统一体分为天地”。

为了表明这个“太一”(最高统一体)就是至上神“上帝”,白晋引证了司马迁(前145—前90)的《史记》。白晋说,据《史记》记载,在古代,人们先向“太一”,即最高统一体献上祭品。于是白晋提出了他《旧约》象征论的根本主张,说中国古人不仅把“上帝”看做造物主和天地万物的原理,而且看做圣三位一体这种神秘的东西。白晋断言,在中国古书中有许多段落说到罪孽、罚恶、天使、第一人(即亚当),入的本性被罪孽弄坏,洪水、基督的化身降临,基督拯救人类等等。一句话,白晋主张,过去有一个时期,中国人有非常清楚的“上帝”概念。

56 白晋相信,在不仅被中国的,也被全世界的先知们发展了的汉字结构中有一种技巧。为了支持这个观点,他假定,最古老的中国文字和埃及的象形字音和义都相同。并且他认为,尽管这种文字已经过历史变迁,这些相同仍是明显的。即使最宽容的读者也会对这种穿凿附会提出怀疑。但白晋向人保证,他能找到这段历史,他将就此相同做“惊人的”议论(不幸得很,他从来没有找到这段历

史)。

白晋解释道,心烦意乱妨碍了法国耶稣会士实现他们每年把解释中国科学和其他问题的信息送到欧洲这个计划。不过他对这种情形稍有改观是抱着希望的。他表达了这样的愿望:莱布尼兹能把他自己和他的研究院的发现传过来,以便传教士们拿着这些武器去破坏这个有魔力的帝国和在中国建立基督的王国。把知识作为宗教的工具,这一点白晋和莱布尼兹是一致的。这种观点,反映出他们对从知识的运用中收获果实充满了乐观。这种观点,预示着欧洲启蒙运动的出现。

很明显,在答复莱布尼兹索要关于中国语言的资料的信中,白晋说,传教士刘应(1656—1737)把中国字书翻译成欧洲语言的工作才开始,他还说他自己也想写点分析汉语的文章,但这会使他在宗教和科学这些更重要的工作上分心。白晋特别提到,一俟这本中文字书翻译成鞑鞑文(即满文),传教士将马上把它翻成拉丁文和法文。人们很想知道白晋最后是否参加了这项工作,很想知道据说是放在法国勒芒市图书馆收集的他的手稿中的那些资料是否真的变成了辞典。

作为一个企图改变康熙皇帝的宗教信仰的人,白晋强调需要等一个恰当的时候把他们的发现(即数字和造物之间的联系)介绍给康熙皇帝。但这个皇帝现在不像以前跟着耶稣会士老师学习、喜欢欧洲科学时那样听白晋的了。白晋向莱布尼兹索要更多的关于他的理论的资料,以便有足够的知识充分满足康熙皇帝的要求。他解释说,自他1697—1699年的欧洲之行之后,以前只有他一人直接随侍康熙皇帝,现在由他和另外三个耶稣会士一起随侍。这三个人中有安多(Antoine Thomas, 1644—1709),他画过一张包括皇家猎场的地图。

57

在回答某些欧洲人过于乐观的说法和斯克罗金斯先生(Mr. Scrokings)、传教士考康斯基(Kochanski)的问题(根据莱布尼兹的

建议,考康斯基 1697 年呈交白晋一张列有问题的表)时,白晋毫不隐讳地说康熙皇帝一点儿也不会欧洲语言。白晋说,康熙皇帝和他的王储出于好奇曾让人为他们写了一张字母表,让传教士为他们读西文书,但从来没有学这种语言的愿望。另外,康熙皇帝和他的几个孩子已经发现欧洲数字计算起来比中国数字简便,所以他们使用一张白晋照法国人用的为他们编制的正弦表和对数表。白晋总是感觉到汉字中有一种艺术和科学的一般逻辑,他认为,如果能掌握他自己和莱布尼兹都相信存在于汉字之中的逻辑上的联系,汉语不用进行现在需要的这种令人生厌的学习就可以使用。

白晋在这封信的末尾分析了几个汉字。据他说这几个字东方哲学家已经使用了 4500 年。这几个字的意思是“最高的存在”,相当于基督教的上帝。中国人在那个时候就知道上帝,崇拜上帝了!白晋以他非常毕达哥拉斯的前提开始这种分析:所有中国科学的算术和几何基础反映在汉字结构的神性上。但是,应该指出,“算术的”和“几何的”,不一定同义,至少有一个《易经》的解释者不同意白晋和莱布尼兹,他说,《易经》中发现的级数更多的是算术的,不是几何的。

58 白晋认为,点(·)和一(一)是想象中最简单的两个符号,他说,在古代,表达主宰或最高的主这样的观念的文字符号,由点(·)表示,读作“主”。这个符号点(·)和有同一意思的后来的“主”字是相同的。白晋又一次援引《礼记》的“太一分而规天地”这句话,说“太”代表多,“一”代表一,“太”和“一”合起来代表“3”这个数字或三位一体。为了支持这个观点,白晋从一本不需要特别指出的中国字书中引用了“太一涵三”这个词,以使一和多必定与三位一体有联系这个观点成立。另外,白晋认为“太”字由“大”加代表“主”的“点”构成,合起来表示“一,最高的三位一体”。“大”和代表统一体的“一”合起来就是“天”,这个“天”是本原之天、精神之天而非物质之天。从历史上讲,“太一”最初是道家的名词,它最先出现在东

周时的文学作品中,意思同“道”一样。后来被引入汉朝的国教并且同封禅联系起来。

白晋把“帝”和“上帝”看作用来指最高主宰最常用的几个字。白晋分析道,“帝”字由“立”和“巾”构成,他把“立”解释成“最先被建立的”,“巾”字代表和表示“权威”。白晋把“帝”字解释成“上帝在世间的最高权威”。接下来他分析了“主”字和“宰”字。“主”由“王”(皇帝)和表示主的“点”构成。“宰”由“宀”和“十”构成,“宀”代表“天”,“十”在这个字的最底部。按白晋的说法,“十”这个图形,在中国人、埃及人、罗马人那里都表示 10 这个数。白晋说“十”表示一切东西的广泛性,恰恰就像毕达哥拉斯用加起来正好是 10 的 1,2,3,4 四个数代表一切事物一样。“宰”这个字的第三部分,即中间那个“立”字,就像上面说的,表示树立起来。

白晋 1702 年 11 月 8 日的信和莱布尼兹的〈补充说明〉

白晋 1702 年 11 月 8 日的信比 1701 年 11 月 4 日的信简短得多,这也许是因为他还没有收到莱布尼兹对他上封信的回信。在信的第一行,白晋说道,一年来,他继续研究汉文经典,发现其中有许多和宗教相同的东西。他说中国人走的这条道路可以轻松地、自然地导致不仅对造物主和自然宗教,而且也对耶稣基督、难懂的基督教真理的理解。他认为,儒家经典中可以发现真正的近于完成的宗教体系,这个体系以预言的方式(说预言是因为这些经典写于基督降生之前)包括了世界的实体化、救世主的生和死及其神圣职责的主要作用等等神秘的东西。

59

白晋认为,差不多两千年了,中国人没有任何真正的上帝的知识,因为他们既抛弃了这些象形字的意思,也抛弃了经书中含有的智慧。结果,只有教义中那部分肤浅的东西存留下来。这丢掉的知识本质是普遍的,它早于中国人作为有着相同思想、行为、习

惯的一个人种。中国人比其他任何民族的传统更忠实地保存了这一本质。白晋在这里大声呼唤的是经书的真正意思。这是一个一直在儒生中博得尊敬的呼吁,也是对儒家传统的核心何在——这一持续争论的关切。

白晋还讨论了中国人(就像希腊人一样)对从伏羲到孔子这段最早历史的破坏的方式。他认为,中国人把这段历史隐含在历史寓言和史诗中,以便更好地解释古代宗教体系。就这一点说,他看到了两条路:一些人抛弃了古人的传统,弄坏了古人的规矩,建立了反映他们的混乱感情的宗教(他们在多大程度上越出在儒家传统中发展、企图容纳佛道观念的无神论倾向还不好确定)。另一些人企图保持最初教义的纯净,为了这个目的,他们保存了许多古人的宗教习惯。这可以在对古人用来象征算术、几何、天文学、占星术、音乐、形而上学、物理学等等原理的象形字的精确分析中看到。白晋承认,他的思想中仍有一些站不住脚的成分,但他特别提到他已成功地验证了其中的一些,特别是他上年(1701)给莱布尼兹的信中提到的那些。

白晋又一次强调了他同莱布尼兹在认识古代和分析语言文字符号方面有共同兴趣的重要性。在称赞莱布尼兹这方面的知识时,他请莱布尼兹向传教士维尔尤斯推荐可能对这项工作有帮助的书。他简略地谈到编一套汉文经书的新注释和一本新辞典的计划。他认为,所有这些,将证明他重建中国古代的、通用的科学——曾经和宗教的自然律同义——的理论是有根据的。为了达到这个目的,他需要一些传教士同事的帮助。他请莱布尼兹利用对维尔尤斯和蔡思的影响,从法国宫廷为这个计划弄到资金。

莱布尼兹受白晋的信影响的程度可由莱布尼兹写的《关于二进制算术的补充说明》的短文证明。这篇短文收在《科学院学术论文》1703年的版本中。这篇文章以简略地介绍他的二进制算术(他称之为“二倍的几何级数”)开始,接着介绍他的二进制与有着

四千年历史的伏羲的卦之间的某些相同之处。莱布尼兹的材料几乎全部取自白晋的信,特别是1701年11月4日的那封(《补充说明》本文错误地将日期写为11月14日)。莱布尼兹说中国人已经有一千多年——白晋说差不多持续了近三千年——不懂易卦的真正意义了。除此之外,他准确地介绍了白晋的思想。

莱布尼兹提出了建立中国人和欧洲人观念上的某些相同处和普遍性的两个基础:第一个是关于数的,第二个是关于语言文字的。除了写信给白晋谈他的二进制之外,莱布尼兹也谈到他关于一般符号语言的计划,谈到白晋对某些古代汉字的分析——这些分析表明白晋在这个问题上同莱布尼兹是一致的。在这篇文章中,莱布尼兹在断言汉字的结构中有这样的逻辑基础这一点上,似乎比白晋更谨慎;不过他希望白晋是对的,希望汉字含有其运作方式近于计算这样的逻辑体系的证据。这种希望可能受了这一认识的激发:莱布尼兹时代欧洲人的知识归功于赫耳墨斯发明数和文字,这就像白晋把数和文字的起源归功于伏羲的发明一样。

61

在《科学的符号语言》一文的手稿中介绍这种一般符号时,莱布尼兹用的与其说是实验不如说是论证,尽管他认为这二者都是达到某种知识的途径。他寻求建立其运作就像计算一样的“人类思想的字母系统”,并把这种语言比做毕达哥拉斯的数的算术语言和希伯来的神秘哲学的语言。莱布尼兹区分了“偶然真理”和“必然真理”或曰“推理的真理”,前者包括事实真理以及只有上帝才能做到、需要无限分析这种证明,后者的证明涉及有限分析,这在人类的能力之内。莱布尼兹的意思是说,这种一般符号包含必然真理,不过,符号语言系统的精心建构对使它们经得起计算的检验是必要的。“记号”,莱布尼兹指的是用我们的思想来表示事物的代号,比如词和字母,化学的、天文学的、汉字的符号、象形字,音乐的、密码的、算术的、代数的概念等。“符号”,莱布尼兹指的是被写下的、画下的、刻下的记号。

莱布尼兹设想了一个能这样精确运算的符号语言系统：思想上的错误等于计算上的错误。在一个令人难以置信的幼稚——对现代人的头脑来说并非如此——看法中，莱布尼兹谈到这样一种结果：哲学论争可以由两个计算者的顺畅交流而替代。照他说的，讨论哲学就跟手拿算盘坐下来，叫一个朋友“咱们来算吧”差不多。显然，这种情形对超越原国籍的学者的研究院是非常适合的。另外，谈到基督教的全球联合的计划，莱布尼兹认为，在复杂的推理变为简单的计算、含混的字词由精确的符号语言描述之前，想解决教派——宗教的和哲学的派别，这些派别在莱布尼兹哲学中趋于结合——中的争端是没希望的。

白晋、莱布尼兹和《易经》

关于《易经》的注释有这样一个没有中断过的传统：占卜和哲学这一对孪生的主题总是缠绕在一起，有时一个压倒另一个。宋代理学家朱熹就是这种情形。他更多地把《易经》解释为占卜书而非哲学书。比朱熹早一些的理学家邵雍则强调它的哲学意义。白晋几乎没有利用这一特殊的注释传统。

白晋的这个遗漏的意义，站在白晋时代考虑这个传统时才看得清楚。17世纪的中国学术经历着朴学的复兴，对《易经》倾注了相当大的努力。1661年前后，黄宗羲（1610—1695）写了《易学象数论》。这本著作共六章，企图区分实际的起源与传说中的起源。宋代思想家把传说中的起源归功于《易经》的某几个卦。尽管关于《易经》有不少论著，但最有影响的，也许要算胡渭的共十章的《易图明辨》（1706）了。特别有意思的是，这本书是胡渭住在北京时完成的，显然，这时（大约1700年左右）白晋正在同一个城市北京写

上述所引的给莱布尼兹的信。此外,1699—1701 年在北京时,胡渭经常同著名的官僚文人如李燾、金德纯、万斯同等讨论他自己的思想,万斯同并为《易图明辨》作序。这些讨论表明,《易经》是与白晋同时的中国文人最感兴趣的话题,也表明白晋同这个时尚几乎没有接触。

白晋与宫廷之外的生活隔绝的另一个标志表现在他 1699 年 9 月 19 日给莱布尼兹的信中。他在这封信里说满语是中国这个帝国中占统治地位的语言。实际上,满族人只是这个一亿多人的国家中人数不多、地处偏远的一部分精锐武士。汉人中几乎没有学满语的,而满族人学汉语的越来越多。这种现象在中国历史上并非首次。历史上,中国军事、政治上的征服者最后都被中国文化“征服”。除非白晋说的不是别的而只是满语在“官方”和宫廷里的统治地位,否则他的说法就是误导。

这些现象说明了在北京的耶稣会士同中国知识界隔绝的程度。相反,在中国其他省里的耶稣会士经常同文人学士接触,交流范围很广。白晋的《旧约》象征论者同伴马若瑟就是这样。皇宫里的耶稣会士的同外界隔绝,被忠于明朝(这个汉族人的王朝 1644 年被推翻)的中国人加深了。在中国学者中,对于在代表异己的北方民族的新统治者手下参与知识分子生活有一种强烈的抵触。这些满族人,就像所有的外国人(包括欧洲人)一样,是些文明程度较低的人,他们得证明他们已被文明同化了,以便被哪怕是部分的中国人的眼光所接受。在新霸权中,满族人感到了不安全感和文化上的自卑感,他们企图通过接受中国文化的传统形式(主要由宋明理学构成)来建立他们的威望。这样,他们继续了明朝统治者的政策,把理学家对经书的注释作为科举考试的基础。但有生命力、创造力的博学的中国知识分子是反对宋明理学,反对理学家纯理论的书本研究的。

中国文人在重新寻求经书的“真正”意思中逐渐强调仔细地、

广泛地研究原文,特别明显地强调研究《易经》的原文。宫廷生活的闭塞,以及汉族合作者的数量虽然在增加,但仍相当有限,使得白晋和其他耶稣会士明显终止了对《易经》的新研究,这样做的结果是,白晋限制了自己同理学批评家的接触,不懂得先天图(他认为是古人伏羲的著作)的次序可能经过理学家邵雍的独特的重新安排。

胡渭就是一个这样的理学批评家。和白晋视为误导并忽视先前中国人对《易经》的注释的路子相反,胡渭把他的根本任务放在区分《易经》原文和后人对它的注释上。为了这个目的,胡渭的著作不像白晋或者利安当、龙华民的著作那样,他是把从前人的注释中大量摘引下来的段落排在一起,后面跟着自己对所提出的问题的评论和结论。胡渭的著作共分十章,每一章讨论一个图或一套图,如河图、五行、九宫图、龙图等等。不过第6章和第7章是探究《易经》的先天图的,第8章是探究后天图的。第7章中的先天图,同白晋邮寄给莱布尼兹的那张一样。

胡渭把文王、周公、孔子关于变易的理论和伏羲原先的理论结合起来,但他认为从汉朝开始,道家的某些成分已经与《易经》原文混合了起来。他认为,特别从宋代开始,更多地是把变的概念同老子、列子、陈抟这三家思想结合起来解释伏羲的著作,而不是用更正确的文王、孔子的思想来解释。

在胡渭看来,孔子认为数和卦爻辞构成了《易经》的全部内容,与道家非常重视的天文、历数无关。胡渭更认为孔子坚持这样的看法:在大易的流行过程中,2,4,8这些偶数产生出来。他认为,与2的乘方的数字序列2,4,8,16,32,64……直到无穷这样的二倍的几何级数相联系的天地万物生成的观点不是中国古代圣人,比如伏羲的产物,而是邵雍的数学或曰数论的产物。

胡渭引用了朱熹的话,大意是说,邵雍的数学来自道家陈抟,而陈抟错误地把道家的太始之学同古代圣人之学等同起来。他认

为,程颐是最后一位强调《周易》十翼的学者,因此他能够把混在《易经》原文中的道家黄老成分和出自古代圣人的真正成分区别开。所以,程颐能够看出先天图是道家所增之物,能够把它和《易经》原文分开。胡渭认为,宋末元初以来再没有人作这样的区分。他想纠正这一偏差。

既然胡渭的著作否认伏羲是先天图的原作者,否认《易经》的卦中有二倍的几何级数,那么,白晋几乎不能不对他自己的理论做一些改变就同意胡渭的观点。如果谁要采用胡渭的结论,那么白晋宣称已经发现了八卦的原意这个说法必须改变,即时间上必须后得多,而且八卦的原意已被道家的影响弄得面目全非了。

即使胡渭的著作是以对原文的仔细研究为基础的,它也很难代表关于易图的最后结论。但它对《易经》的研究是一个有意义的贡献,至少他提出了一种答案。如果说胡渭的著作暴露出清代朴学著作中通常有的抽象能力弱这个缺点,那么白晋、特别是莱布尼兹在这方面的长处,也许可以对胡渭的某些观点提供有价值的反驳。不幸的是,没有证据可以设想白晋知道胡渭的理论,因此这个问题从来没有提到莱布尼兹面前,留给我们的,只是表明他们在更大的困惑中所扮演的角色的几处片断文字。

莱布尼兹写的关于《易经》的最后文字

从 1706 年到 1716 年,莱布尼兹用拉丁文与对数学很感兴趣的耶稣会士神学家博塞斯进行了大量通信。这些通信经常涉及来

66

本文集是由外方布道会神学院的神父、一伙不同情中国礼仪和在华耶稣会士的方法的传教士收到并出版的。这些文章涉及利玛窦1610年死后不久来华耶稣会传教士中的一场辩论。在这场辩论中,当时的耶稣会传教团首领龙华民让辩论的双方都把问题提出来,不同情中国礼仪的一方有传教士巴庸乐(F. Pasio, 1554—1612)、陆若汉(J. Ruiz, 1561—1633)、熊三拔(S. Ursis, 1575—1620);同情中国礼仪的一方有庞寻洋(D. Pantoja, 1571—1620)、王一元(A. Vagnoni, 1566—1640)。莱布尼兹说,追随龙华民立场的那些人认为,中国人不懂得非物质的东西,所以不知道神、天使、灵魂。另外,他们说汉文里的“上帝”不等于基督教的上帝。

在《论中国人的自然神学》中,莱布尼兹预告了这场后来发展得非常琐细的辩论。他先摘引,然后批驳了那些不同情中国礼仪的论点。他说,这些人认为中国人不懂精神性的东西,中国人以“太极”为万物之所从出,太极包括理和气,理是事物最初的基质和实体,气是近似的物质(这些定义的不可靠将在下章讨论)。

进行了一番讨论后,莱布尼兹提出了他反对这些观点的理由。他认为,说中国人缺乏与基督教相同的东西是因为他们的经典中缺乏非物质的实体或来世报应的内容,这样的说法是不恰当的。甚至《旧约全书》里也几乎没说到非物质的实体或来世报应。另外
67 他说,如果中国人不知道一点对至上的力量感恩能得到某种力量的话,那就既不会培养出他们的祖先,也不会有那么突出的优点。莱布尼兹坚持认为,中国人是讲神的事情和灵魂的。

在后来的《论中国人的自然神学》中,莱布尼兹多次重复一种“技巧”,这就是,他借用了一部分龙华民的解释(尽管不是他的结论),把太极、理、气看作同基督教的或柏拉图的三位一体一致,在这个三位一体中,太极代表神或第一原理,理代表理念或本质的知识,气代表意志或叫作“灵魂”的爱。理被理解为发出的根源(以泉水为喻)。在进一步讨论中国古代哲学——他理解为自然神

学——和基督教的一致时，莱布尼兹简略分析了伏羲的万物起源论和基督教的创世说之间的一致：伏羲的万物起源论认为天地万物源出二进制单位 1 和 0，而基督教的创世说也体现在二进制级数 1 和 0 中。

通过发现这个一致，莱布尼兹有了这样的意思：他和白晋已经帮助解决了那时正在欧洲进行并直接阻碍莱布尼兹天主教和新教重新联合计划的礼仪之争。但是，在 1710 年写给博塞斯的信中，莱布尼兹惋惜白晋没能继续他们的合作，没能提供更多他要的资料。因为白晋不来信解释莱布尼兹已收到的 16 卷汉文资料，莱布尼兹抱怨他自己看不懂这些著作。由于白晋来信的中断，莱布尼兹的中国信息来源减少了。只有后来在 1715 年收到龙华民、利安当的论文和大量汉文经典的摘录之后，莱布尼兹才受到激励，开始写他的关于中国的最有哲学价值的著作——《论中国人的自然神学》。

莱布尼兹写的关于易卦的最后文字是在《论中国人的自然神学》结尾的一节里。在这一节中，除了详细介绍另外几个也从事中国文化研究的学者之外，他对于已综合在《补充说明》(1703)中的那些东西，几乎没增加什么。这几个学者包括德国人安德烈亚斯·米勒，他研究汉字训诂学；阿拉伯人阿卜杜拉·贝德乌尤斯 (Abdalla Beidavaeus)，他写了关于中国数学的著作。在解释他的二进制数学和易卦的相同之处时，莱布尼兹谈到他以前的老师——毕达哥拉斯主义者耶拿的魏格尔。莱布尼兹也作了同胡渭一样的批评。可以想得到，他批评的是胡渭已经批评了的几个道家人物。他说，丢掉了易卦的真正含义的那些中国人，通过把易卦解作奇怪的符号和象形文字而背离了它们的真正意思。

68

论中国哲学：第一部分

著作及其激发

直接激发莱布尼兹写《论中国人的自然神学》的，是奥尔良(Orleans)公爵的参议长，马勒布朗士(N. Malebranche, 1638—1715)的追随者尼古拉·雷蒙(N. Remond)。雷蒙读了莱布尼兹的《神正论》，很受鼓舞，于是于1713年写了一封信赞扬莱布尼兹，从此两人开始通信。在1714年10月12日的信中，雷蒙说他读了龙华民的《宗教论文》，并请莱布尼兹谈谈对这本书的看法。雷蒙还提到他读过1708年出版的马勒布朗士的《一个基督教哲学家和中国哲学家关于上帝的存在和本质的对话》。看来这一点增加了莱布尼兹写一篇正式论文的可能性。雷蒙再次要求莱布尼兹对龙华民的论文发表意见，莱布尼兹回答说还没有看过龙华民和马勒布朗士的论文。所以，随1715年9月4日的信，雷蒙寄给莱布尼兹一本龙华民的《宗教论文》，一本

马勒布朗士的《对话》，一本利安当的《传教论文》。

在1715年11月4日的信中，莱布尼兹谈到雷蒙寄给他的龙华民和利安当的书，但没有露出他实际上正在写这方面论文的迹象。这种迹象在1716年1月17日的信中才显露出来。在这封信中，莱布尼兹说他写了一篇论中国人的神学的完整论文，其中涉及上帝、神、灵魂。十天以后，莱布尼兹说他已经写完了《论中国人的自然神学》这本篇幅同马勒布朗士的《对话》差不多的小书。不过到3月，他说需要再做一点工作这本书才能最后完成；而一直到11月莱布尼兹逝世前，也没有证据说他给雷蒙寄过这本书。现有的原物，看来只是莱布尼兹写的手稿，保存在汉诺威莱布尼兹档案馆中。

70

《论中国人的自然神学》又名《关于中国哲学的信》，是一本有32页对开稿纸、篇幅同莱布尼兹的重要著作《论形而上学》一样大的著作。莱布尼兹把这本书分为四节以与中国人的下列概念相配：(1) 上帝；(2) 上帝创造物质和精神；(3) 灵魂、灵魂不朽及其赏罚；(4) 伏羲易卦中的卦象和二进制算术。这个证据支持我们得出结论：第四节是文章写完后又加的。不管怎么说，莱布尼兹关心上帝和上帝创世的过程反映在这样一个事实中：前二节占了全书篇幅的四分之三。编辑本书第一版的克里斯蒂安·科瑟尔特(Christian Kortholt)出于编辑需要把本书分为75段，以后的编者都遵循这样的分法。

贯穿全书的主角是传教士龙华民和利安当。莱布尼兹以“古代中国人和现代中国人”、“利玛窦和龙华民”这些基本的、成对的题目开始。与利玛窦着重中国古人、着重中国古人的学说和“基督教的真正法则”的相同之处的“适应论”相反，龙华民着重的是基督教与他在当时中国人的学说中发现的真正法则的不同之处。反映

71

(即康熙皇帝)的威权和朝廷里的许多有才能的人平息了。这里指的是晚明的混乱:这个王朝在官僚派系同宦官斗争的内部压力和农民秘密团体、东南沿海的海盗、东北边境满族人的入侵等外部压力之下垮台了。龙华民和利安当的论文日期,一个在1600年前后,一个在1668年前后,正与占去了17世纪大部分的明清王朝交替的长期动乱相当。

莱布尼兹是和追随利玛窦立场的卫匡国这类权威人物观点一致的。他注意到,面对不仅有其他传教士、而且有中国官员的反对,这些人仍然坚持他们的立场。他们这样做不仅出于他们的观点的固有逻辑,而且也因为中国经书支持他们的观点(莱布尼兹在这里特别指出他的考察只限于学说,不旁及礼仪)。正是从这里,我们看到了《论中国人的自然神学》作为文献最重要的地方:它记录了中国经书里的概念如何经由传教士这个中介直接过渡为杰出的欧洲哲学家的概念。这本书为评价这种过渡,评价18世纪早期欧洲人对中国哲学和宗教的理解提供了一个难得的机会。

在《论中国人的自然神学》第3段中,莱布尼兹承认,因为对欧洲人有用的中国文献摘录依然有限,所以,对中国人的学说的任何评价必然仍是偏颇的。不过,既然莱布尼兹的结论是从龙华民和利安当翻译的摘录中得出的,并且这些摘录已被用来支持与他不相反的结论,所以莱布尼兹提出,不能指责龙华民和利安当因选择了有利于莱布尼兹论点的摘录而说他们有偏见。也许这种处理帮助说明了为什么莱布尼兹不直接用一伙耶稣会士1687年在巴黎出版的文献《孔子与中国哲学》中的一套更完整的中国经书摘录。

72 不管怎么说,莱布尼兹认为,古代中国在时间上早于古代欧洲,并且有“自然神学”或关于上帝的知识,这些知识仅仅是从观察自然得来的。这一特征同令人钦敬的道德外表一起,哺育了在许多方面都高于欧洲的中国。

汉文资料

在《论中国人的自然神学》中，莱布尼兹引用了七种中国典籍：《易经》、《尚书》、《诗经》、《论语》、《中庸》、《性理大全书》和《资治通鉴》。他把《易经》和《资治通鉴》放在一边，用也只是顺便提到。他从龙华民的《宗教论文》和利安当的《传教论文》这种间接资料中辑出其余五部重要的中国典籍。与理学有联系的《性理大全书》、《中庸》、《论语》是他最常引用的。这样的选择是令人啼笑皆非的，因为莱布尼兹表现了对中国远古和老的或说古典儒家的强烈偏爱。

《性理大全书》莱布尼兹引用得最多。它是宋代哲学家程颐、朱熹的理学学派的著作选集，代表了程朱学派的性理哲学。《性理大全书》由此得名。这部书是受永乐皇帝（1403—1424年在位）之命由胡广领导在1415年编成的。永乐皇帝是想从已有的三个新的宋代儒家选集《性理大全书》、《四书大全》、《五经大全》中滤掉一些不合政治需要的成分。这三个选集，特别是《性理大全书》，是全部科举考试的根据。《性理大全书》是一部长达70卷的汇编，它完全是一个派生物，尽管是经过筛选的；并且它不是从经书本身中派生出来的，而是从四书（《论语》、《中庸》、《孟子》、《大学》）这些经书本文和语录断片的汇辑的注疏中派生出来的。

73

莱布尼兹追随利玛窦以及同情中国礼仪的那些人，认为与他同时的中国人是无神论者，只有中国古人和古代典籍才反映出自然宗教。然而，莱布尼兹引用《性理大全书》，好像是只把它看作经书的概要，而不是后许多年的解释学派的作品。莱布尼兹在这一点上的混淆，也许可以归因于他对《宗教论文》和《传教论文》作为中国典籍原文资料的极大信赖。

在《宗教论文》第1章第2节里,龙华民把文人儒士的书分为四类:第一类是古代帝王和学者的著作,如《易经》和《尚书》;第二类是为这些著作作注释的书,再细分为:(1)具有简短和精确的性质,由一个作者单独写的有原文有注释的著作,比如“注疏”;(2)“大全”类,包括不同的作者就某一具体内容写的注释的集成;第三类是自然哲学和道德哲学的简编,称为“性理”;第四类是秦始皇焚书(公元前213年)之后的作者写的著作。

在《传教论文》中,利安当对中国经书作了简要叙述,他把五经(《易经》、《尚书》、《诗经》、《春秋》、《礼记》)说成孔子编辑的代表儒家学说的五部著作。他把中国人对《四书》的崇敬比做基督徒对《新约》四部福音的崇敬。接着,他谈到《性理大全书》,他说这部书编于300多年之前,其实它还不到250年。利安当强调《性理大全书》的选编性质,强调它仅仅是以前的散乱解释的汇辑。而龙华民还强调这些文人学者所作的解释在理论观点上的显著一致。

从《宗教论文》书页边上莱布尼兹做的旁注和他在这本书里提到利安当的叙述,我们知道他接受了这些传教士的分类方法。这里,他概括出一种分为四种主要类型的方法,这种分类法同龙华民提出、又由利安当作了补充的分类法一致。在《论中国人的自然神学》中,莱布尼兹大量利用了龙华民翻译的《性理大全书》,因此他似乎会接受这样的看法:这部纲要是一部继承并且赞同中国古代人的信念的观点结集,事实上,这些观点是后许多年的儒家学派的,他们对中国古代和古代典籍都有非常独特的解释。不过,如果儒家经典原文与宋代理学家的解释不同甚少——这是一个非常容易引起争论的说法——那么,这样一个论点简编被各派学者接受看来就是可能的。

莱布尼兹也许已经循着这条思路走了。这也许可以解释为什么他在引用《性理大全书》帮助解释经书的段落时表现得毫不犹豫。他这样做,仅仅是追随龙华民。不过,莱布尼兹也不同意龙华

民的许多解释,不管是按照中国礼仪做出的,还是按照关键的中文术语的意思做出的。具体说,莱布尼兹认为有必要把古代中国人和现代中国人区分为天然的笃信宗教者和无神论者;而龙华民则认为整个传统都是无神论的。这样的前提将导致龙华民湮灭各学派的著作上的不同,也湮灭《性理大全书》与经书原文在观点上的矛盾。对利安当也可作如是观。但从中国人的观点看,这样的不同是很大的。学者对这些经书所作的不同解释中带着的劲头和感情表明,任何“中国人认为注释都一样”的看法是何等荒谬。并且,对一个问题的观点常常可以因个人的立场而定。莱布尼兹没有考虑到这个不同,他认为他受害于信赖第二手资料。这里问题好像是,龙华民和利安当远不如莱布尼兹在他所持的东西上混淆得那么厉害。事实上,在解释中国典籍中,莱布尼兹是从根本不同于这些中国解释者的观点看问题的。

75

实际上,《性理大全书》既不是古人(据说是天然的笃信宗教者)的,也不是今人(据说是无神论者)的,而是一些中古人的作品。莱布尼兹也没有真正区分古代的正统儒家和中古的理学家。他把这两种观点看作是相同的,并认为这两种观点和当时中国人的观点相反。他似乎没有意识到,他这样看同他下面的这个观点是矛盾的:只有古代中国人才产生自然宗教这种形式,而后来的实践者从这里偏离了;只有产生在古代的著作,即那些能被称为中国经典的,才保存了自然宗教的痕迹。

就理学是中国古代结束之后近 1300 年(在我们看来,中国古代的终结在公元前 250 年左右周朝结束之时)时的人创造出来的这个意义说,理学不反映自然宗教;但就理学是以经书为基础的重新解释这个意义说,理学又保留了自然宗教的因素。因为莱布尼兹显然依靠的是理学名词如“理”、“气”、“太极”之类,以及取自经书原文的名词如“上帝”、“道”、“鬼神”之类。所以,古典儒家和理学家的解释对他所进行的介绍似乎都是必要的。

理：第一原理

76 在《论中国人的自然神学》中,最基本的中国名词是莱布尼兹解释为“第一原理”的“理”。被莱布尼兹视为中国和西方这样世界范围内的一致的基石的,正是这个重要的中国名词。他在这本书的第4段,早早地就给这个名词下了定义。他说:“中国人把第一原理叫做理,即整个自然界的原因或根据,最一般的原因和实体。没有比理更高更完美的东西。这个最高和最一般的原因是纯粹的、寂静的、精致的、无体无形,只能通过理解来知道它。”

莱布尼兹把宇宙的第一原理说成“静”的,这使我们想起艾略特(T. S. Eliot)神秘的诗和亚里士多德哲学中对上帝的描写。艾略特的《四重奏》说到“转动世界的静止的点”,亚里士多德的《形而上学》也把宇宙的第一原理说成“不动的推动者”。两者都把上帝说成使不动的静止的东西动起来并保持其动的“力”,这种力是真实的、显而易见自相矛盾的。

拿这种解释同中国注解者对理的解释相比较,可以看出根本点上的一致和着重点上的不同。例如,第一流的理学家朱熹的处理办法是用静来描写现象世界的一个方面;他不是用静来描写第一原理、用动来描写第一原理产生万物,而是用动静、阴阳这两个互相补充的对子一起来描写这些产生。这些互相补充的对子构成理的补充物“气”。这种解释同莱布尼兹不太强调理为第一原理,而更多地强调理为一种互相补充的力量是不同的。另一方面,朱熹认识到了理的逻辑上的在先这个方面。此外,朱熹部分地等同于理的那个“太极”,有着与艾略特的“静止的点”一样的形而上学含义,表示“终极究竟”。在理学家的性理之学中,太极既含静又含

动,因此它与艾略特的“静止的点”、亚里士多德的“不动的推动者”中的自相矛盾正相类似。

“理”这个词在经书原文里并没有哲学方面的含义,不过它的本义中似乎有“治理”或“摹制”这样的意思。后来,汉朝的学者强调“理”字的语源学上的解释,说“理”包含表意的偏旁“王(音玉)”和表音的偏旁“里”。“里”是“内部”的意思,如衣服里子的“里”。“理”字把这两者结合起来,指玉中的天然纹理或脉络,玉匠只有认清并顺着它,才能切割好玉。理学家把“理”字纳入他们的形而上学中去的时候,强调的是“理”的决定事物的性质和内容的内在结构这个意义。

莱布尼兹和中国哲学的类似点之一表现在与“理”字的语源学意义的联系上。1700年,洛克的《人类理解力论》(伦敦,1690年)的法文译本到了莱布尼兹手里,这本书成了莱布尼兹1704年写成而到1765年才出版的《人类理智新论》这本批评著作的依据。在《新论》中,莱布尼兹反对洛克把心灵这一包含许多近代人对人脑的看法的名词比作亚里士多德的“白板”。莱布尼兹不是把心灵比喻成一块“白板”或“完全匀质的大理石”,而是比喻成“有纹路的大理石”。他说:

如果心灵像一块白板,那么真理在我们心中就像赫尔库勒的像在大理石中,这时大理石对刻成这个人的像或那个人的像完全是无关紧要的。但如果石块上的纹路表明刻赫尔库勒的像比刻别人的像好些,这块石头就更加被决定用来刻这个像。赫尔库勒的像就可以说是以某种方式天赋在这块石头里了,尽管需要劳动使这些纹路显出来,通过琢磨,通过去掉阻碍纹路显出来的那些东西,使这些纹路变清楚。

这些话同性理学派的“理”的意思很相近,并且它被理学家喜爱的典籍《孟子》中的一个例子进一步证实:孟子说人的道德修养必须顺着人的天性,就像雕刻器皿必须顺着柳木的天然纹路。

78 莱布尼兹的解释所依靠的汉文典籍中,只有《性理大全书》在形而上的成熟意义上用了“理”字。因为这些典籍中只有《性理大全书》充分反映了性理之学;只有在性理之学中,“理”才得到了充分的发展,尽管性理学派是以某几部经书作为他们的基本典籍。纵使“理”字很少出现在这些典籍中,并且这时它几乎没有什么哲学意味,人们还是认为,这些著作中暗含着“理”。“道”这类词可以被理解为大致同“理”相当。

莱布尼兹没有直接接近汉文原著,而龙华民的《宗教论文》和利安当的《传教论文》都包含大量引文,莱布尼兹用这些引文作为他的间接资料。龙华民和利安当写他们的论文时都带着这样的特定目的:反对对中国人祭孔祀祖的礼仪作同情的解释,抛弃中国人和基督徒之间在宗教观念上的任何相同之处。当然,莱布尼兹反对他们的主张,但他能用他们的著作做原始材料而从中得出相反的结论。

79 龙华民和利安当认为中国哲学的概念归根结蒂是唯物论的;而莱布尼兹则强调,被称为“理”、“太极”、“道”、“上帝”,这些中国哲学概念从不同侧面说是精神性的支配力量。为了强调万物的方向或产生不在于物本身而在于“理”,在《论中国人的自然神学》第4段,莱布尼兹几乎全文引用了利安当《传教论文》里的一段话,这段话引自《性理大全书》(龙华民在他的《宗教论文》第13章里相当仔细地意译了《性理大全书》的这一段)。对《性理大全书》的这一段话的考察表明,利安当对它既不是引用也不是切近原意地翻译。利安当说《性理大全书》主张,宇宙万物的产生既不是万物自己安排的,也不是依靠万物自身,而是由于“理”。理在万物中“统辖天地万物,产生天地万物”。然而这是一个引起误导的解释,它是在损害了理气互相补充的情况下过分强调了理。《性理大全书》特别说到理气的互相补充和必然相依而存在。性理之学的这些本质上互相补充的组成部分里所暗含的东西,利安当和龙华民从来没有

充分正视过。而且，他们降低了这种方法的重要性，倾向于把这两者看作同一种元素的不同表现形式：即，把气看作“空气”，把理看作“最初的物质”。但从性理之学的观点看，理气并非都是物质元素。气是物质性的基质，而理，很清楚不是物质性的，它不能离开物质性的元素“气”而单独存在；理代表原理，是支配驳杂之气的那个东西。

龙华民和利安当的观点中似乎有些道理的地方是，他们承认，理表面上好像既是理性的，又是精神性的，只有更深入的考察才能说明它归根结蒂是物质性的。莱布尼兹在强调理学家的观点“理一分殊”时是用这方面的意思去解释的。并且认为利安当、龙华民都表达了这一观点，尽管他们对这一概念的介绍远没有他这样清晰。另一方面，莱布尼兹认为理（这个理莱布尼兹等同于“理性”）支配世间一切现象而不从中需要任何东西，这一点是跟着龙华民对《性理大全书》的解释说的。《性理大全书》的这一段完全是以五行和方位、季节互相关联为基调的解释，并总的说强调宇宙过程的有秩序地展开。看来莱布尼兹已从汉文资料中导出而不是引用甚或意译了这样的看法：理支配世间的一切现象而丝毫不受它们的影响。

理和单子

理学家并不一定像莱布尼兹说的那样，认为理是独立于气的，不过很清楚，在莱布尼兹哲学中，单子完全不受现象界各种力量的活动的影响。单子使现象界变化发展而不受其影响，单子也不互相影响，它们没有可供出入的窗户。它们被莱布尼兹比喻成一系列安排时间而与时间本身无关的钟表。莱布尼兹的“先定的和谐”

80

这个概念,保证了单子不需要任何互相作用或超自然的外力干预,它们之间就是和谐的。单子的内容已被一个主谓逻辑——在这个逻辑中,所有的谓词已包含在主词之内——预先决定了。

更具体些说,每个单子的特性都被一个包含着它的全部属性和发展规律的“完满概念”所表示,所以,如果能够像上帝一样,决定一个特定的“完满概念”,那么这个单子的未来发展就完全可以由逻辑上的推演预见到。正是在对比了无数完满概念的基础上,上帝选择了我们这个世界来实现,这是因为,尽管这个世界不是十分完满的,但它包含完满的最大可能性,或者说它是“所有可能的世界中最好的”。莱布尼兹的“实体”概念总是从逻辑和形而上开始,渐次进入更外部的本体论的顺序;并且,各种顺序之间的和谐一致来自莱布尼兹的这一思想:实体的派生(即更外在的)层面是以更高的(即更内在的)方面为其“牢固基础”的。

莱布尼兹强调理的“内在的”性质,并且引用了龙华民对《性理大全书》的翻译。“内在的”这个方面同莱布尼兹的单子概念有着某些类同之处。比如《单子论》第 11 条说:“单子的自然变化必定来自内在的原则,因为外部的原因不能影响单子的内部。”莱布尼兹设想,存在物是由单个的单位构成的,单子的作用就是把这些单位同逻辑的领域联接起来,同普遍命题联接起来。在把单个的单位转换为更内在的表现这个过程中,任何一个单子都是一面宇宙的活镜子。按照物理学的理论,当莱布尼兹把单子的知觉转换为更低的本体论层面时,物理学就逸出笛卡尔的广延性、不可入性这些组成部分之外而包括了天生的极微活力。这是一个根本的改变:无活力实体的物理学变为有活力的物理学。

莱布尼兹在 1697 年 12 月 2 日给白晋的信中概述了他对笛卡尔的物理学理论的看法,这封信的内容是讨论什么形式的哲学——莱布尼兹的全球视角使他不把此称为“西方哲学”——将介绍给中国人,作为训练他们接受“真正的宗教”基督教的工具。尽

管莱布尼兹认识到,一些欧洲人希望取消经院哲学,而用笛卡尔哲学去代替,但他还是认为,把某些现代哲学的洞识用到古代人的哲学上正好可以丰富古代哲学,并使它成为教导中国人的工具。在给白晋的信中,莱布尼兹谈到他同笛卡尔派的激烈辩论:

我已经用数学这个工具向他们证明,他们根本没有关于自然的真正法则。为了得到这些法则,有必要认为,自然界中不仅有物质,而且有活力。古人所说的“形式”或“隐德来希”都不是别的而只是活力。通过这种方法,我相信恢复了古代哲学的地位。

莱布尼兹在他 1703 年给白晋的信中反复讲这个问题。他把他的观点看成同古人一致的,并且反对“现代人的唯物哲学”即笛卡尔哲学。莱布尼兹把活力看作物质实体的本质,并且再次断言,活力即古人所说的“隐德来希”。“隐德来希”和“实体的形式”是莱布尼兹的单子的两个别称。

“单子”这个词在《论中国人的自然神学》中甚至没有出现过,尽管这个概念已经有了。如果不知道“单子”只是用来称呼莱布尼兹哲学的中心部分的几个词之一,那才令人吃惊呢。在首次系统阐述单子概念的《论形而上学》(1686)中,莱布尼兹称单子为“单纯实体”。1696 年之前,莱布尼兹很少用“单子”这个词。明确谈到这个词是在他的哲学的通俗概述《单子论》(1714)中,不过他继续使用这个概念的其他几个名称。要掌握单子必须懂得莱布尼兹对中国人的自然神学的解释,特别是他对于理学家的理气关系的解释,以及部分同整体的关系问题。比如,看《论中国人的自然神学》第 7、13、26 段。莱布尼兹经常用“隐德来希”来称单子。这个词有单数形式,有复数形式,出现在《论中国人的自然神学》第 14、19、21、38 各段中。“心灵”、“灵魂”这两个莱布尼兹有时用来指单子的词,在《论中国人的自然神学》中到处可见。

在他 1694 年写的短文《论第一哲学(形而上学)的改进和实体

当莱布尼兹把理比作单子、气比作现象界,或者说理比作原动力、气比作原被动力和它们的有形可见的派生物时,不能说他的实体概念必定同理学家的实体概念相抵触。既然一般都认为,理是抽象的,它在逻辑上先于现象界的气,那么理学家的有机论的观念就暗含着它与莱布尼兹的“先定的和谐”、“牢固的基础”这些概念中的现象领域和真实领域类似,即现象领域的显现是从更真实的单子领域产生的。另外,理学家对气的这种分析,杜绝了莱布尼兹的现象界系统的短处。莱布尼兹自己也认为其间有相当多的相同处。

不过,我们不能在理学和莱布尼兹哲学之间的相同或不同的程度上作出确定结论,因为他们的哲学有着不同的发展方向。从理学家的观点看,知识上的分析(格物)是精神修养的先决条件,并且,将依照它对实践者精神的、道德的、社会的修养的贡献大小来评价这种分析。

在理学的道德修养论中,实体的运化呈现为一种“流行”,在这个“流行”中,气的流动的、以太样的性质作为现象界的本质与有活力的、变动不居的有机的概念“理”有一种形而上的对应。不过这种“流行”仍是可经验的。把理喻为物之脉络、条理,把柔韧的竹子作为社会的和艺术的范例,描述了一种相连带的体验,在这种体验中,用周易占卜在某种意义上比听算命者预言未来更为内省。

84

实际上,与不多几个卦相联系的固定回答不会“告诉”占问者任何东西。占问过程需要深刻的内省。《易经》的回答的敏感性随着发问的深度而有所不同,尽管有时个别的卦会有广泛的回答。人为自己占卜是为了更好地辨别事变的方向(即理和气的融会),更顺利地融进这一特定的“流行”中。对占问的回答的内容,与使自己和“流行”的方向和谐一致的方式比起来,意义要小得多。儒家君子从来不怨天命,也不被动地接受天命。使自己的身体和意志同天命的方向协调,这个过程需要身体的和精神的深入修养。

在理想状态中,人的外部在这种修养过程中会发散出某种常被误认为被动的静。这种状态很难成为事实,即使“动”在这种状态中更多地聚集在内部而非外部。

这是一种关于微妙的平衡和相当复杂的事物的哲学,尽管它也许同莱布尼兹所做的相当不同。既然各自的哲学都包含不同的方法和目的,那么结果的不同是完全可以理解的。这些结果本身不反映质的不同,但它们达到特殊的哲学目的的程度,吸引人们按他们各自的成就进行比较。

一和多

与莱布尼兹本人的哲学同样有意义的是他对于理学家著作中某些段落的强调,这些段落把理的两个方面说成普遍和特殊、一和多,即“理一”之理和“分殊”之理的关系。在《论中国人的自然神学》第21—22段中,莱布尼兹引用了中国人“理一分殊”的说法。在第26段中,他引用龙华民对《性理大全书》的一段话的翻译,谈到理的普遍性和特殊性的关系。龙华民按理或太极的两个方面意译这一段一般说来是准确的。理表现为既是一又是多,也就是说,有“理一”和“分殊”这两个方面。“太极”也被描绘为既是实体和万物的普遍精神,又是实体和万物的特殊精神。

莱布尼兹反对把《性理大全书》这一段的意思解释为“理照字义讲是有部分的”,他的理由是,由部分组成的物不构成一个真正的单位。更确切地说,就像一堆沙子和一支队伍,它只有单位的外表。莱布尼兹认为,说太极有部分,只是一个比喻的说法,就像我们也可以说灵魂是上帝的“部分”。从这里我们可以看到导致莱布尼兹反对原子(无联系的、彼此一样的物质单位)概念支持单子(有

机联系的独特的精神性单位)概念的东西。

莱布尼兹对普遍和特殊的关系的解释是他的哲学的精华部分,它出现在《单子论》的第13条中:

特殊必须在单一中包含复合,因为既然自然界所有的变化都是逐渐的,那么就变化一些东西,保留一些东西。所以,在简单的实体中必定有多方面的牵涉和关系,尽管它没有部分。

《单子论》第62条说:

所以,虽然每一个创造出来的单子都表现全宇宙,却更清楚地表现与它关系特别密切、以它为“隐德来希”的那个物体。并且,这个物体既是以“充实”中的全部物质的联系来表现全宇宙,灵魂也就以表象这个以一种特殊方式附属于它的那个物体来表象全宇宙。

莱布尼兹说,物体这种外部成分和单子这种内部成分之间有一种联系(单子以这种联系表现物体)。在物体是特殊这个范围内,单子表现这个物体。不过既然此物体和其他所有物体有联系,所以单子也表现其他所有物体或反映宇宙。在其“隐德来希”和潜在物体的实现者的角色中,单子肯定是表现这些特殊方面和普遍方面的根源并因此它本身肯定有同其他单子的特殊联系和普遍联系。莱布尼兹坚持认为部分不存在,所以联系必须是单子的有机等级,这种等级必然导致有时称作上帝的最高的单子。

86

我们这里的描述同样可以用子理学家概念“理”。理在安排气并因此使其现实化中也具有特殊和普遍两个方面。特殊的理与普遍的理有联系,普遍的理在宇宙论中的表现形式叫做“太极”,在道德的表现形式中叫做“道”。不过这里所说的相同不能保证莱布尼兹的单子在更深的层面上同理学家的理气关系一致。总之,给莱布尼兹的中国哲学的资料是第二手的,不完全的;而我们看到的,却是难以想象的相同程度。怎样解释它呢?莱布尼兹认为,这

种相同是自然产生的。我们不能忽视这个事实：他对理和单子之间的相同性的解释，对中国和西方共有的自然宗教的某些成分的解释，对《易经》的二进制的基础的解释都有错误，有些错误甚至对现在汉学的初学者来说都是显而易见的，但这些错误不能降低莱布尼兹对下面将要提到的那些相同的认识的正确性，也不能降低人类的本性或人类的位置中的某些东西决定这些相同的出现的可能性。

最初的对子：理和气

87 莱布尼兹在《论中国人的自然神学》第 15—17 段中对龙华民把“理”等同于欧洲经院哲学家所说的“无形式的原初物质”提出质疑。首先，他认为，龙华民所提到的那些经书中的段落，是把理定义为根源，本质上是精神性的，世界上的万事万物都源于此。莱布尼兹认为，龙华民为证明理即原初物质提出的几个理由是很勉强的，与汉文原书相矛盾。龙华民开始举的例子是论证理不能是真正精神的，因为它不能自己存在而需要气。他把气比作拉丁语的“云气”，这个词与“空”不可分，意即与天、天空相关的“不可见之气”。在《论中国人的自然神学》第 15 段中，莱布尼兹对中国人是否正式说过“理不能离开气而存在”表示怀疑。他认为这句话的意思是，理在把自己表现于物中之时需要原初之气或原初物质，理不能是自己的表现者，它需要原初物质把自己现实化。理学家把这种原初物质叫做“气”，其实它应该更精确地译做“物质性的基础”。

实际上，理学典籍中说理和气都不能单独发生作用，而且还说，理是逻辑上而不是时间上先于气。因为没有参考别的原文资料，所以莱布尼兹对“理需要气”的解释似乎是基于他自己的这一

思想：单子的内部(即理性)领域需要“基质”，以便表示理气在时间上是同时起源的，但这样做，他忽略了理的逻辑上的在先。必须承认，莱布尼兹比当时的大多数解释理学的人更赞同逻辑在先。不过，这样的解释不能令人满意，这也许由于朱熹本人的哲学中解决不了的矛盾：他一方面说理气在时间上同时发生，另一方面又说理在逻辑上先于气。

这个矛盾很清楚地表现在《传教论文》中。利安当在书中引用了《性理大全书》，大意是说，理和太极先于气是在“本质上或起源上”，而不是在时间上。利安当把这种区分比做奥古斯丁《忏悔录》第12章第19节中对“最初的形式”和“未成形的或最初的物质”之间所做的区分。不过，看一看《性理大全书》的这一段就可以发现，利安当把理和气比做奥古斯丁的形式和无形式、可变的和不可变的是站不住脚的。奥古斯丁《忏悔录》的这一段相当清楚地指上帝在形式和质料之间的关系上的指导作用。在做这样的比方的时候，利安当忽略了上帝提供的指导这一部分，并把形式和质料同理和气联系起来。但这一忽略造成了一个不能令人满意的比方，因为很清楚中国人的“理”中包含着指导原理。此外，莱布尼兹不认为中国人在理气之外还有上帝概念，就像利安当所做的奥古斯丁的比方中似乎暗含的那样。他是说理包含在前的形式，这种在前的形式能把它与特殊性相对的普遍性和上帝等同起来。

88

《性理大全书》卷26简略地提到理在气先：天地万物之前先有理，但这理不是悬空的。实际上，理有在先这种形式，但理需要在气上实现。所以，后边便再三强调理气无先后。另外，周敦颐的《太极图说》中有这样的话，大意是说，从动和静、阴和阳无先后或者说有时先有时后这方面说，理气是无先后的，即是说，它们是互相发生作用的。动先于静，静又反过来先于动，动又先于静，如此等等。总之，从这一段中我们知道的不是理先于气，而是理气的平等身份。在其他著作中朱熹大讲理在气先，而这种在前的性质又

总是表现着某种模棱两可,这也许反映了朱熹自己思想的某种摇摆不定。

89 龙华民对理相当于原初物质的第二个论证是理本身无生命、无意志、无理智。利安当同意龙华民的这个观点,并且引用了《论语》中的道(即理)不能知人而人能知道(指“人能弘道,非道弘人”这一句。译“弘”为“知”是传教士的讹误。——译者)来支持龙华民。把道等同于理是很勉强的,它产生于对“道”这个中国名词的片面理解。“道”这个词有很长的历史,它比“理”字出现得早,并且在中国哲学中有许多不同的用法。只可说在理学家的著作中道和理可以代表同一个“绝对”的不同表现形式。西方传教士、翻译者如龙华民等抓住并强调的正是这两个概念的近似。这样做的时候,他仍把非理学家和理学家的话不加区别地混在一起。

不过对于《论语》的“人能弘道,非道弘人”这一段还可以多说一些。渴望分享利玛窦观点的权威性(在《传教论文》的几个地方他力图这样做),利安当说到利玛窦对《论语》这一段的引用,并说明利玛窦的看法是“人能知理,但理不能知人”——如果把理等同于上帝或造物主,它是可以做到这些的。

虽然没有迹象说明莱布尼兹还从其他渠道接触过《论语》,他还是怀疑利安当对这一段话的解释的精确性。具体说,莱布尼兹想更精确地知道孔子说的“道”是什么——第一原理?抽象法则?他提出,如果是后者,那么这段话的意思可能是“法则在其应用中是抽象的、普遍的,不知道单个的人”。近代翻译者如詹姆士·理雅各(James Legge)和阿瑟·韦利(Arthur Waley)等早期传教士更从字面上翻译了这一段,说成“人能扩大道,而道不能扩大人”。朱熹的《论语集注》对这一段的注释同这样的译法并无抵触,不过他引用了张载说的“心能尽性,人能弘道也。性不知检其心,故非道弘人也”这段话,表示支持这位先辈的见解。这里指的不仅是一般的“知”,而且是指导致道德行为的“知”。这种知,才是人所特有的,

它几乎不是指不管是儒家的还是基督教的知的最高的概念。所以,利安当看来是误解了这一段或者说沿袭了利玛窦的误解。

90

空间和太虚

在《论中国人的自然神学》第7段中,莱布尼兹借用了龙华民对“理”的解释,把中国人的空间概念同他自己的观点联系起来。他自己关于空间的看法,在同牛顿学说的辩护者塞缪尔·克拉克的通信中定义得很明确:空间不是实体而是次序。莱布尼兹从《宗教论文》第14章1—20节中的一连串属性中借用了几个来支持这种解释。在《宗教论文》中,龙华民把中国人的第一原理(“理”)称为“太虚”,意思是有巨大容量、包含万有、排除真空的大全。龙华民在《宗教论文》第14章第4节关于“理”的长串属性中有这样一种说法:中国人把理叫做“太虚”或巨大的容器,是因为“在这个普遍的实体中,一切特殊的实体都包含了”。这种包含可比作江海之水包含于源泉,树木的果、花、枝、干包含于根中。此外,在《宗教论文》第14章第8节中,龙华民说中国人把理叫做太虚是因为“它能将万物容纳于自身之内,没有什么东西在它之外”。但在《宗教论文》第14章第14节中,龙华民又说中国人把理叫做大全是因为自然界和宇宙实体容纳了万物并和万物为同一存在。龙华民坚持说《中庸》(第20—25章)支持这一说法,并认为“理”这一“最普遍的物质”弥漫于整个宇宙,给予万物物理性的存在和道德性的存在。

莱布尼兹在这里的区分好像是针对可能的和现实的。他指的是表现能力与大全的已经表现出来的形式,也指的是普遍实体对特殊实体的包含。接下去,莱布尼兹把这一解释同上帝的无限性既在又不在某物中联系起来,并且引用了真空机的发明者居里克

91

(M. Guerike)的话。居里克认为空间是属于上帝的。

在谈到居里克(1602—1686, 1645年发明空气泵)时,莱布尼兹谈到自己的物理学理论。在给克拉克的第五封信(1716年8月18日,恰好写在完成《论中国人的自然神学》的这年)中,莱布尼兹反对克拉克的牛顿式的假设:时间和空间具有绝对的实在性,他断言它们是头脑的虚构。同样地,在这封信中,莱布尼兹反对克拉克把居里克的空气泵解释成标志着完全的真空或无物质的空间的产生(据说莱布尼兹在1671和1672年和居里克通信谈论空气泵)。他这样做,是站在也反对真空的亚里士多德派和笛卡尔派一边。他们反对把伽利略的学生托里切利(Torricelli, 1608—1647)在真空方面所做的工作(他用水银弄空了玻璃管中的空气)说成他的发明。莱布尼兹以不是空间中物质总量的减少而是容器中的空气比它周围的“更稀薄”来解释居里克抽空容器中的空气。莱布尼兹在这里以等级的无限连续统一这个典型的莱布尼兹方式,试图把假定的“绝对的无”变为“程度上的无”。

莱布尼兹反对真空同他反对克拉克做出的空间是绝对的和真实的这个牛顿学派的论断相关。莱布尼兹不能接受这个论断以及与此相近的把空间看成上帝的属性的说法(牛顿曾把空间叫做“上帝的感觉中枢”)。在给克拉克的第三封信(1716年2月25日)中,他反对这两种与他的充足理由律——克拉克大概赞成——相矛盾的说法。莱布尼兹认为,既然空间由部分组成,那么,它就不能属于无部分的上帝。莱布尼兹回到他给克拉克的第五封信中空间有部分这样的思想,在这封信里他解释了“变”。他和克拉克都同意“变”是上帝的设计中必须有的。克拉克把“变”看作有限的物质的宇宙在真实的空间中的运动。而莱布尼兹则认为宇宙必须是无限的,“变”是关系的改变,空间是关系的次序而不是绝对的实体。在同一封信中,莱布尼兹回答了一个问题:有人说他的观点经不起新的自然哲学的重要工具——数学的检验。莱布尼兹回答

说,时间和空间的意思是位置和顺序,即关系,关系可以看作数量的。

莱布尼兹在《论中国人的自然神学》第7段中用了一个与他和克拉克的通信中相同的解释。他提出不能把空间看成这一部分在那一部分之外的实体,而应看作产生于上帝的事物的次序,每一事物都属于特定的时刻。与莱布尼兹类似的是“连续”这一概念,即许多单独的单子单位,每一个单子都在一个连续或秩序中占据一个差别极微的不同位置。当说到这种时间观时,应该考虑莱布尼兹在给克拉克的第五封信中对绝对时间的排斥。在这封信里,对任何关于世界被创造出来比它是这个样子要早的神话,莱布尼兹都视为荒谬而弃之不顾。这种观点是把时间看成“绝对的、独立于上帝的”,而时间只是和创造物共存的,并且仅仅通过创造物在顺序和数量上的变化表现出来。

从上面的讨论中,这一点是清楚了,即莱布尼兹没有把汉文的“空”解释成完全没有物质这种意义上的空。对莱布尼兹来说,没有绝对的空。不过这里说的空似乎有一点莱布尼兹可以接受的意思,并且也许它的关键在“空”与同它互相补充的概念“大全”的关系上。《中庸》的第20—25章被龙华民引用来解释“全”这个概念。甚至就“全”而言,《中庸》的这些段落也似乎仅仅是暗含着的,它们说的不是“理”而是“道”。“道”,莱布尼兹的汉文翻译者们是看作与“理”相同的东西的(中国人自己是否同意“理”与“道”的这种程度的等同还是个问题)。

朱熹的《中庸章句》对这几段的解释好几次提到理,尽管上下文有点不同。《中庸》着重讲的是围绕着“诚”的精神修养过程以及与此相关的性与教、天之道与人之道之间的区别。龙华民提到的物理的、道德的存在这种“赠品”,可在《中庸》第22章找到证据。这一章里,“升进”这一性理学派的著作中共有的东西被概括了出来。在这种“升进”中,人从这一阶段进到那一阶段:从至诚到知己

93

之性,到知人之性,到知物之性,到赞天地之化育,最后到与天地并立为三。通过这种向智慧的不断升进,道德知识和物理知识互相吸收。

龙华民把“理”解释成自然界和宇宙的实体,这可由《中庸》部分地得到证明。在《中庸》第 25 章里,“诚”被描绘成物的完成和己的完成,成己叫做“仁”,成物叫做“智”,靠这些内在本性的美德,内外之道和谐为一。朱熹认为“诚”即成己成物,以此强调即内即外。“仁”是“体”的保存,“智”是“用”的表现,这些都是人的本性中固有的,没有任何内部造诣和外部表现的截然相分。这里所暗示的意思,不仅仅是内部经验表现于外,而且是德行有内和外两个方面,这两个方面可以转化为人和宇宙的和谐。

对龙华民的解释最直接的支持来自《中庸》第 25 章。这一章强调“诚”的道德性质和万物的产生、宇宙的扩展的物理性质之间的联系。天地之道被概括为“为物不贰,生物不测”。这一点同莱布尼兹从“充足理由律”中推论出的东西一致。莱布尼兹的充足理由律说:“在自然界中没有两个绝对无差别的真实存在物。因为如果有的话,上帝和自然界就是违反理性的,厚此薄彼的。所以上帝不产生两种完全相同的东西。”这一章还说,我们眼前的光亮只是一点,如果把它扩展到无穷,就是照耀宇宙的日月星辰之光;一撮土扩展到无穷就可以载高山之重,包江海之广;一块石头扩展到无穷就可以生长草木,繁殖禽兽;一勺水扩展到无穷就可以蓄养鱼鳖,窝藏蛟龙。

不过,尽管《中庸》的这些段落能支持“全”这个概念,它们暗含的只是空和“全”的互补关系。这可以帮助解释它作为一本理学典籍为什么能够随着理学在宋代初期的兴起,这些互相补充的东西开始被强调而普及。明确的证据可以在《性理大全》的许多段落中看到。手边的证据不能证实莱布尼兹通过间接资料看到这种互补。不过,不管他是依靠二手资料还是主要把他自己哲学中的

这种互补投射进中国哲学,宋代理学家中有着空和“全”互相补充的思想,其证据是相当有力的。

“全”这一思想,可以在被《性理大全书》摘引的周敦颐的《太极图说》中看到。《太极图说》的首句是“无极而太极”,这一命题提出了被提到最高位置的两个同时存在的东西。因此,《太极图》用圆圈表示“无极而太极”。但圆圈和周敦颐的解释都暗含着比仅仅同时存在更多的意思。更确切地说,它们似乎描绘了某种潜在的统一体的两种不同表现。

为了阐明这一点,必须回到周敦颐的《太极图说》的其他成分。其他互相补充的东西包括阴和阳、静和动、乾和坤、雌和雄。尽管引用的是相反的两极,周敦颐关心的却是整体,是这些相反的东西作为一个有机矛盾中的构成要素之间的联结。这个联结点同“极”即房子的屋栋和与帝位相关的极星有关。在屋栋和极星里,“极”代表焦点,所有的力,不管是房子的还是宇宙的,都集中于这一点或从这一点生出。把这一点看作集中点,它代表了整个宇宙过程的最低点或至无,即无极;而把这一点看作产生点,它又代表潜在的最高根源或至有,即太极。从潜在的发展这个观点看,这个最早出现的点代表了最完全的展开。 96

周敦颐和他同时代的人邵雍为什么被看作属于同一个儒家学派,理由之一就是他们在无极太极的互相补充上是一致的。尽管邵雍用“太虚”来代替太极,但邵雍的互补似乎同周敦颐的无极太极的关系完全一样。例如,邵雍说:“太虚与无极共运,天故不竭。”(《皇极经世》卷七)

同周敦颐的无极和太极一样,邵雍的无极和太虚代表了观察以上所说的点的两个方面,就是说,从聚(无极)和散(太虚)这两个角度去看,无极代表潜在的东西的无或尽,而太虚代表最高的潜在。“虚”这个词的意思是“无此现实但孕育着实现的潜能”,它和指潜能与现实都不存在的“空”是不同的,它强调的是特殊类型的

97 “空”。邵雍说：“《易》说虚不说无，说隐不说空。”（《皇极经世》卷七）

《性理大全书》经常援引的另一个理学家张载，似乎有一个更为精致的空和“全”互相补充的思想。在他的体系中，虚等同于“气”这个概念。在关于这个问题的讨论中，当代学者唐君毅认为，张载反对牛顿的“物质在无限的虚空中”的观点，他同意张载把物的“虚”看作即在物本身而不在物之外。与无活力的物质相反，在过程的不断流动中，气这种构成一个物体的具体基质通过“虚”（即潜在的方面）与他物的接触，能够使它超越它的有形的限制（即现实的方面）和互相作用，并因此把自己变成别的东西。

值得注意的是，宋代前期理学家像周敦颐、邵雍、张载等比朱熹受道家的影响大。“虚”这个概念在他们每个人的哲学中都相当常见。“无极”这个词可能取自《老子》第28章。朱熹企图最大程度地减少道教的影响，因此对周敦颐的《太极图说》作了某些重新解释并增加了一些东西。其中最重要的，就是他对于太极的强调过于无极，并最终把太极等同于理。这种等同在周敦颐哲学中是没有的。

98 我们已经提到，莱布尼兹认为笛卡尔的广延没有活性而反对它，他强调不能把物质看成孤立的、无活力的原子的单位，而应看成叫做单子的有活力的单位。并且尽管单子可以定义为活力，但它不表现在现象世界中。毋宁说，它们是内在的，但不是物理意义上的内在，而是张载的“虚”这个意义上的内在——虚内在于“气”这个潜能的实现形式中。莱布尼兹与这个中国哲学概念的不同在于他对单子的“先定”方面的强调。逻辑兴趣在中国的缺乏同高度发展了的精神修养传统（在欧洲无此高度）的结合，对这种不同起了作用。尽管逻辑技术隔离了、凝固了一些成分，但精神修养必定能应付人类经验的不断流动和变迁。

5

论中国哲学：第二部分

精神实体

《论中国人的自然神学》提出了精神实体这个中国人最重要的、与关于“理”的理论有密切关系的问题。莱布尼兹没有把中国人关于鬼神的理论看作孤立的神学问题，而是看作哲学理论的一部分。就像对许多中国问题的处理一样，莱布尼兹对精神实体这个中国哲学问题的解释也与他对方哲学的解释相类似。一个根本问题是，莱布尼兹看到的这些相同之处到底有多少是正确的。

与某些看法相反，我不认为这个证据说明中国哲学对莱布尼兹哲学的形成有影响。莱布尼兹早年同闵明我的通信表明，他关于中国的知识在1689年时还是相当贫乏的；而这正在第一部系统阐述他的成熟哲学的《论形而上学》(1686)问世之后三年多。在写了《中国近况》之后，莱布尼兹于1697年开始与白晋通信，这

标志着他开始掌握更多的有关中国的知识。这时,莱布尼兹的体系正趋向于应用,以求实际效果。在和中国的联系中,他看到了一个这样的应用机会。

100

说他的动机——不管是哲学上的、政治上的,还是宗教上的——预先决定了他对中国哲学的解释的性质,这太简单了。动机是有的,并且是形成这种局面的一个因素,但它不是主要因素。客观现实的更纯形式并不总是有助于对常常是假定的程度进行考察。肤浅的先入之见通常阻碍考察的进行,但以更深层面的认识作为预先安排的思想形式是有助于考察的。当然这得假定真理不是可以无限延伸的,得假定莱布尼兹把更深层面的认识带进了对中国哲学——这种哲学给了他一种在别处还没见过的洞察力——的考察中。总之,事实是,莱布尼兹把他自己的思想里相对成熟的概念带进了对中国哲学的研究中,既歪曲了又加深了他对中国哲学的解释。如果没有积极的动机——这种动机可以按其主观性称为“偏见”——那么他可能不会去解释中国哲学的。

不能肯定中国人是否已经认识到精神实体,这一点莱布尼兹是清楚的。在对这个问题进行了大量思考之后,他在《论中国人的自然神学》第2段里说,中国人已经知道精神实体,但他们通常不把精神实体与物质分开。莱布尼兹承认,尽管这种思想与他那个时代占统治地位的精神实体与物质是分离的这一基督教的思想不同,但一些古代的教父相信天使有身体这却是事实。此外,莱布尼兹认为,“有理性的灵魂并没被全部剥夺物质性”。这个观点是前述莱布尼兹认为实体可由不同层面接近这一看法的一部分。在形而上学层面,它们是单子;在抽象的现象层面,是“活力”;在有形可见的现象层面,是物体。“活力”这个概念是单子和物体之间的联系,它和理学家的理气之间的联系没有什么不同。“气”逻辑上从属于理在某种意义上就像“活力”和物体逻辑上从属于单子。

莱布尼兹知道理和气与此观点相关,并且提出,中国人是联结

物质和作为世界灵魂的上帝的中间环节,他在提出这个观点时,引用了理学家的概念以增加确定性。不过,他又一次把理是第一原理、气是它产生出来的说成“中国最古老的作者”的发明,由此混淆了正统的古代哲学与后起的理学。很清楚,关于理气的完备思想到11或12世纪才明确完成,尽管这一理论的许多内容在此之前就已包含在中国人的思想中了。

莱布尼兹通过引证中国人认为地、水、火、风、溪涧、山岭都有“神”来描述中国人把物质和精神实体联系起来的倾向。他解释道,通过这样的看法,中国人把能动力量——莱布尼兹把“理”解释为最初的运动——赋予这些东西。莱布尼兹把这比作古代基督教的教父们赋予妖怪和天使无形象的、缥缈的身体。莱布尼兹意识到,这样的“赋予”也许是错误的,但不妨碍基督教徒接受它。莱布尼兹注意到,经院哲学的影响已经导致一些人赞成亚里士多德关于某些神统治着天界的看法,他把这比作中国人认为他们的祖先和圣人就在这类神中并和天使相似。在持这种观点的人当中,不论在中国还是在欧洲,认为妖怪或天使有身体并不意味着排除精神实体或有理性的灵魂。所以,莱布尼兹在《论中国人的自然神学》第2段末尾拒绝接受龙华民和利安当的观点:他们认为中国人把形体给了鬼神意味着否认精神实体的存在。

在《论中国人的自然神学》第4段,莱布尼兹援引龙华民对《性理大全书》的解释来讨论中国人的鬼神和理的关系。尽管龙华民的翻译似乎是恰当的,但还是要说,某些中国名词在翻译上很容易引起争论。既然龙华民对一些词的翻译是有问题的,那么他的翻译可以说既是翻译又是解释。比如,下边的这段话字面上正确的翻译应该是:“有人问:‘鬼神是否只是气?’朱子答道:‘气中有神灵一类的东西。’”龙华民把这一段译成:“有人问:‘鬼神是气吗?’朱子答道:‘鬼神好像是力、神灵,它们在气中而非他们即是气。’”总之,龙华民的翻译有可能引起争论。

据说,朱子宣称,鬼神叫作理。但莱布尼兹知道这是模棱两可的话。理有时可以理解为最高的精神,有时可以理解为遍在所有的精神中,这就是精神实体。莱布尼兹提出,从词源学上讲,理的意思是“理由”或“治理”,实际上,这两个词与“仿造”(中国人认为即理)这个词的语源学上的解释有点相像。跟着龙华民对这本中国典籍的翻译,莱布尼兹推论出,在理构成万物的实体和普遍的运动这个意义上说,所有的鬼神都是理的特殊表现。莱布尼兹注意到,中国人区分了气之理和气之质,在这种情况下理不指最高的精神实体,而指精神实体一般。莱布尼兹把这种精神实体同“隐德来希”即“被赋予活性、知觉,或像灵魂一样对活动进行主宰的那种东西”等同起来。“隐德来希”这个词和以上定义都同莱布尼兹的单子的一种形式相符合。

莱布尼兹在继续解释《性理大全书》的下面一段话时愈加强调同单子的这种符合。这一段话把物的不同看作物的粗糙程度或物的广延程度的相对差别。他按照完美的等级来解释这种差别:在这个等级中,理或精神同万物的粗糙程度和广延程度的变化是相关联的。莱布尼兹断言,这个中国作者企图按物质这一中介的广延和粗糙程度来解释精神的不同,这表明他还没能完全看透这个问题。就这方面说,这个中国作者表现出了与许多欧洲哲学家的某种相同。莱布尼兹认为这错就错在不理解万物的前定和谐。企图发现粗糙程度、广延变化程度上的不同,尽管这本身并非不正确,但对于透辟理解来说还差得很远。

103

在莱布尼兹看来,真正的不同来自内在方面,只有这个内在方面才反映物质的粗糙和广延程度。这个内在方面使万物划分为等级,等级的划分根据物的感觉和意识的程度。这个等级的底部,是无活力的客体,我们可以称之为“赤裸裸的单子”。往上到植物和动物这个等级,我们有了一种有支配作用的单子,它反映出心理、感觉、意识诸能力的增长,我们叫它“灵魂”。就人和其他有更高智

力的东西来说,有支配作用的单子增长了它的能力,到了能够推理并因此获得道德意识的地步。这种有支配作用的单子叫作“精神”。最后,上帝是最高的单子。并非所有研究莱布尼兹的学者都接受上帝是单子的观点。在莱布尼兹对“鬼神”这个中国概念的解釋中,暗含着最高的“理”和最高的单子等同这个意思,并把它们都叫作“上帝”。所以,不用专门说上帝是最高的单子,莱布尼兹在《论中国人的自然神学》中的观点支持这种说法。

鬼神和祭祀

理和祭祀的联系是在莱布尼兹引用龙华民对《性理大全书》的翻译时出现的。在这一段话中,理学家程颐反对向庙里的山神土地神祈雨这种极端无知的做法,理由是,对万物的关系、均衡的观察和推断表明,能兴云致雨的是山川之气,因此山川之气才是人们应该直接祈求的“鬼神”。只有这样,才有与鬼神或统御一切的最后原因——上帝或理这种普遍精神的一致。这表现了程颐对中国民间宗教的批评,这种民间宗教可能混杂了佛教和道教的某些遗留。

大多数理学家都像利玛窦那样,对佛教表现出激烈的批评态度。但其中一些,如朱熹和张载,对佛教懂得很多,有许多赞扬佛教的话。他们观点中的矛盾,部分地是由他们把佛教看作同他们自己的宗教信仰竞争的一种形式引起的。他们被激起来批评佛教徒是出于竞争,利玛窦似乎也是这样。莱布尼兹接受了龙华民的这种解释,但不接受龙华民认为中国人把山川之神看作不由精神实体而由气构成的看法。莱布尼兹反对龙华民的观点似乎相当有理,因为在理学家看来,气几乎总是要求理的存在相伴随。

104

龙华民译笔之熟练可由从《性理大全书》中翻译过来并编入《宗教论文》的一长段话证明。这段话莱布尼兹在《论中国人的自然神学》第 51 段引用过(利安当的《传教论文》对这一段的翻译采取的是不严格的意译)。龙华民用这段话再次强调中国人所说的“鬼神”归根结蒂是物质的,而莱布尼兹则用这段话证实“鬼神”这个中国概念归根结蒂是精神性的。这段话引自朱熹。朱熹认为,如果没有鬼神,古人就不会在某些祭祀前“三日斋,七日戒”了。在按不同的社会等级划分祭祀对象:天子祭天地,诸侯祭山川,大夫祭“五祀”(即家中之神),书院和太学祭孔子(《性理大全书》的这段话还有其他人的祭祀对象的细目,一直到平民百姓祭祖先)时,朱熹也许已经对莱布尼兹“单子既是有等级的,又是有机的体系”这一观点奏响了同情之音。

105 龙华民从《性理大全书》中摘引这同一段表明了他对这些东西的某种程度的欣赏,这种欣赏程度虽不如利玛窦或其他耶稣会士,却远甚于利安当。利安当的《传教论文》读起来常常像详细记录他对中国的宗教习俗(包括祭祀)的观察的旅行日记。他对儒家礼仪的内在方面不欣赏、不同情,以至于他的记述仅仅限于外部细节,没有抓住内在意义,而且常有误解。另一方面,他对中国典籍的翻译有一定的精确性。龙华民比利安当更熟悉中国的经书这个儒家传统的核心,这表明他知道一些这种内在方面。这反映在《宗教论文》第 12 章第 10 节对《性理大全书》的翻译上。这一节,莱布尼兹在《论中国人的自然神学》第 52 段中引用了。

在这一段里,一个学生问朱熹,祭祀是为了表明自己内心的敬畏状态,还是因为“气”最后要接受祭品?在回答中,朱熹企图走一条中间道路:既鼓励人们祭祀,又表明鬼神不能用形象去描述。所以他说,如果没有什么东西来接受祭祀,那么也就没有理由祭祀了;但说真有云车下来接受祭祀,又诞妄。很可能龙华民把鬼神看作物质性的是因为朱熹以鬼神为气。但就像朱熹在书中多次清楚

地指出的那样,从来没有无理之气,除非在抽象中。朱熹肯定是在更宽泛的意义上使用气这个概念,而不仅仅把它作为理的补充物。

不过,朱熹的回答中有一些既不合古典儒学,又不合理学的另外的东西——他不重视内心虔敬的修养。这样的修养已在前面引的《性理大全书》的一段话中提出了。这一段话说,祭祀要“三日斋,七日戒”以整肃祭者的内心状态。朱熹的这个前后不一致在《性理大全书》中已经部分地纠正了,这些段落被《宗教论文》译用了,并且在《传教论文》中有叙述。《传教论文》曾就祭祀者这种“气”和祭祀对象之间的某种必然一致进行讨论。纠缠在对鬼神的性质的考察上并因此放松内心虔敬和道德上的明达行为的修养,对这种倾向,孔子在《论语》中表示了极大的关注。也许我们现在应该回到孔子对鬼神的看法上。

孔子对鬼神的看法

在《论中国人的自然神学》第48段中,莱布尼兹提到孔子是不是不可知论者这个著名的汉学问题。这个问题,《论语》给出的证据非常简单。莱布尼兹发现,完全按照自然原因来解释天地之道的中国文人和按照超自然物、按照在紧要关头突然出现扭转局面的神来解释世界的平民百姓是不同的。莱布尼兹认为,文人的路径能够使他们更好地理解近代欧洲人把自然现象归并为数学上的原因,并区分宏观世界和微观世界这些进步,但这样的原因不能理解为是从任何超自然的东西发出的。

这个观点同莱布尼兹确信欧洲人的自然哲学的进展可以和基督教的(不必每种基督教派)上帝观念相调和是一致的。虽然上帝不是人能完全理解的,但它部分地向人的理解敞开,部分地向不

求助于任何超自然的手段就能理解世间现象这个范围敞开着(莱布尼兹反对牛顿的万有引力理论的原因之一就是他认为这个理论需要无法解释的力这种在远处动作的永恒的奇迹)。然而,这种理解的困难是巨大的,并且莱布尼兹相信,孔子在鬼神问题上的缄默是因为他认为只有聪明练达之人才能理解这类事物。

107 莱布尼兹以此解释《论语》第5章第12条所描写的孔子不愿谈性和天道,因此他的学生子贡抱怨听不到孔子这方面的言论。然后莱布尼兹意译了《论语》的第6章第20条:“务民之义,敬鬼神而远之。”接着莱布尼兹引用了《论语》的第7章第20条:“子不语怪、力、乱、神。”最后莱布尼兹引用了《论语》第11章第11条,并解释说,孔子试图通过阐述他的总法则——只谈此生不谈鬼神、生死问题——来摆脱弟子经常提出的关于鬼神的问题、灵魂的问题、生死的问题。

龙华民为莱布尼兹提供了《论语》的上述几段的准确翻译。但对孔子何以不语鬼神、生死问题没有提出令人信服的理由。龙华民说,孔子不语鬼神、生死问题是由于这一秘密:深奥的理论是不能言说的。在《论中国人的自然神学》第49段,莱布尼兹简要提出,孔子可能对于鬼神问题无知,不过他似乎没把这个提法看得很严肃。但在该书第50节,他比较严肃地认为:孔子对鬼神问题的缄默也许与那些极力主张上帝和鬼神领域是不能讨论和争辩其性质和运作方式就应加以尊崇的人的观点相同。这种看法着重于当下直接的精神修养。这样,着重此生就不是受不可知论的支配,而是服从于从此刻开始、从当下的体验开始的精神修养过程的实用需要。有了这样的需要,对鬼神和来世的推究就会从现在所走的当下修养这条道路上分散心思。这是一个根本观点,我们在最后一章还要回到这个观点上来。

在《论中国人的自然神学》第29段,莱布尼兹讨论了中国人的“天”与理的联系。莱布尼兹说,“天”不能按物理意义去理解,而应

该按最高的神这个意义去理解,就像《传教论文》描述的那样——在《传教论文》中,利安当把中国人所说的天和欧洲非基督徒用以安放他们的至上神朱庇特(Jupiter)的地方联系起来,并强调“天”是中国人的“至上神”。莱布尼兹引用了龙华民在列举中国人的“第一原理”的特征时说的:中国人把第一原理叫作理并把它安放在天上是因为天在性质上是宇宙的最好部分。莱布尼兹通过援引《论语》第2章第5段赞扬天和理都是最高原理,都具有“与物无对”的性质来坚持理和天的联系。

莱布尼兹引用的《论语》的这一段,出处大概是《宗教论文》第14章第17节,龙华民在这一节里讨论了中国人把上帝、天、理用作近义词问题,但与莱布尼兹相反,龙华民在下一节里详细说明,这些近义词与基督教的“上帝”的相同之处仅仅是表面的,当“理”作为最初的物质这个真正本质被认识到时就无效了。不过,在龙华民和莱布尼兹都曾说到的《论语》第2章第5节上,有一个原文引用上的错误,因为这一段没有涉及天、理、上帝。尽管这一段涉及另一个“礼”(礼貌、礼仪,朱熹解释为“理之节文”),但其内容很清楚与龙华民所提出的论点无关。

龙华民以上提到的内容,其出处可能不是《论语》第2章第5节,而是第5章第12节,这一节里出现了“天道”这个词。这个词是由“天”和“道”组成的双音词,可以翻译成“天之道”;不过龙华民也许已经猜测出(这个猜测并非无根据),这样的并列暗含着这两个词等同的意思。既然“道”已在别处被龙华民用作“理”的同义词,既然朱熹对这一段的解释把天道定义为“天理自然之本体”,那么,对龙华民来说,结果也许就是理和天密切相关这一点的一个派生物。

不过还有一个纠葛。与《论语》第15章第28节相关——这一节传教士和近代翻译者有一些不同——第5章第12节的翻译也将会不同。詹姆斯·理雅各在他的翻译笔记中指出,这两段都有难

译之处。朱熹和近代翻译者认为这一段说的是孔子愿意谈善在人身上的表现,不愿讨论人的本性和天道。传教士们怎能把这种不言解释成尊重和敬畏的表现呢?(对《论语》第6章第20节的“敬鬼神而远之”来说,这样的解释是可能的)这种不言怎么会表示对天、道、理、人性的赞美呢?

中国人的灵魂概念

在《论中国人的自然神学》第20段,莱布尼兹批评龙华民在《宗教论文》第14章第19节把《性理大全书》作为“世界不包含真正精神性的东西,万物归根结蒂都是物质性的”这一观念的证据。因为《性理大全书》的这些段落莱布尼兹没有引用,所以没法直接核对莱布尼兹的解释是否准确。不过,莱布尼兹说特殊的灵魂不能归结为互相分离的物质元素,即物质性的原子,而是“浑成体”,这样的说法,在理学家的有机的宇宙论中似乎有其根据。莱布尼兹说中国人认为人死后灵魂没有被剥夺全部“有机物质”或“形气”,这也是在有意无意地按照自己的观点解释中国人的看法。死仅仅表示灵魂的生意的减少,生仅仅表示灵魂的生意的增加这一思想,在《单子论》第73条中可以看到。

轻灵魂和重灵魂的区别在中国宗教中是很突出的,在《论中国人的自然神学》第59段中,莱布尼兹按照轻灵魂从重灵魂中分离出来描述传说中的帝王尧之死。这个说法的出处可以由《宗教论文》第15章第4节追溯到《尚书》。最相近的说法可从《尚书》的《尧典》、《舜典》里看到。这些地方说到帝尧之死,但不能证明莱布尼兹高灵魂和低灵魂的说法。不过理雅各对这一段的注释引用了朱熹作这样的区分的话。还有其他的作如此区分的根据,龙华民

在《宗教论文》第 15 章中引用了其中的两条。第一条在《宗教论文》第 15 章第 5 段,他提到《性理大全书》中程颐说,人死之后,其精气回到天上;其肉体的或说来世的实体回到地上。另一条支持他的说法的根据来自《诗经·大雅·文王》,这一段被莱布尼兹两次使用,一次引自龙华民,一次引自利安当。莱布尼兹提出,不仅帝尧,而且文王之死更是这样描述的。

在《论中国人的自然神学》第 58 段,莱布尼兹提出,把基督教所讲的灵魂的真正意思传达给中国人是件难事。就像文化传播中经常出现的那样,一些本土的名词常常容许外来概念进入本土语言。而当传播的第二阶段到来,需要术语的精确和明晰,因此本土概念的大致相同不够用的时候,本土概念原来的可用性就慢慢消退了。佛教传入中国的最初几个世纪就发生过类似的情况。那时,为佛教术语寻找中国本土意义相同的名词的“格义”方法,丧失了本土名词原来的效用,并随着语言学的、理论的、宗教的知识的增长而遭到拒绝。

莱布尼兹指出,龙华民引用“保禄博士”(徐光启)时,在“灵魂”、“幽魂”等与基督教的“灵魂”意思相近的词的表达上是含混的。“灵魂”这个词与《诗经·大雅·文王》说的古代周朝的创立者文王受命作周,“陟降在帝左右”有联系。莱布尼兹的材料来源是《宗教论文》第 15 章第 5—7 节,我们在这里发现了上面所引的《性理大全书》对人死时分为天地二气的描述,发现了龙华民企图区分气和灵魂这两个常被中国人搞混的东西。龙华民通过引用“文王陟降在帝左右”这一节来做此区分。他认为“陟”的不是灵魂(人死后还活着),而是人死之后继续存在的“在天之气”。龙华民说,“陟降在帝左右”指的是弥漫在宇宙中的这种气的无次序的、随意的运动。龙华民把从肉体中分离出来的灵魂叫做“幽魂”,而没提到莱布尼兹在叙述这一段中使用的“灵魂”。这也许是他对“灵魂”作唯物的解释的表示。

跟着对“灵魂”所作的唯物的解释，龙华民认为，这种同“灵魂”有联系的混沌之气受身体的支配，天上的混沌之气受天这个物体的支配。龙华民重申，中国人认为只有理（普遍的实体）是永存的，理既在一切正在流逝的现象之中，又在它之后。当然，在龙华民看来，这个理完全不是精神性的，而是由原始的物质构成的。

在《论中国人的自然神学》第 65 段中，莱布尼兹又讨论了《诗经·大雅·文王》，但这次他引的是利安当在《传教论文》中对这一段的解释。莱布尼兹力主中国古人承认灵魂不朽，坚执古代教义说人死后灵魂受报。另外，莱布尼兹认为，尽管现在的儒生不愿承认来世这个概念（实际上他们把这看作佛教的粗鄙之处），他们还是承认智慧、正义的最高源泉；而这个源泉，莱布尼兹认为必然逻辑地延伸到精神世界和灵魂世界。莱布尼兹认为，这种宇宙最高统治者的系统像人间的最高统治者的系统一样，需要报应说来保持秩序。莱布尼兹认为中国古人承认这一点，承认上帝是正义的施与者。莱布尼兹引用了利安当在《传教论文》中对《诗经·大雅·文王》的叙述，列举了那些死后升天帮助上帝的有德帝王的报应。另外，莱布尼兹还认为，这一段描述了帝王的“陟降”，而且他对“陟降”的解释和利安当差不多，即“陟降”体现着一种过程，通过这种过程帝王可以帮助生民。

形而上学与精神修养

在《传教论文》中，利安当引了孔子在《中庸》里说的“天道”（利安当把它等同于理）必然支配天的路向和自然运行，“理”构成它自己的真理、制定它自己的法律、它的一以贯之的规律等说法。莱布尼兹在《论中国人的自然神学》第 29 段接受了这种对天道的解释，

这部分是因为利安当认为这个解释是孔子在《中庸》中作出的。

莱布尼兹判断利安当或龙华民的二手解释是否正确,接受还是拒绝它,主要根据逻辑和内在的可靠性而非外在的对原典的熟悉。但当莱布尼兹做了一个肯定的判断时,他又认为原文会支持它。考察表明,这样的支持并非总是明确的,尽管下面莱布尼兹所接受的利安当的解释似乎是有坚实基础的。

如果把利安当关于“天道”的这段话理解为非常不严格的释义而非严格的翻译,那么它的出处可能是《中庸》第20章及朱熹对它作的注释。《中庸》原文说:

诚者天之道也,诚之者人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。

朱熹的注释如下:

此承上文诚身而言。诚者,真实无妄之谓,天理之本然也。诚之者,未能真实无妄,而欲其真实无妄之谓,人事之当然也。圣人之德,浑然天理,真实无妄,不待思勉,而从容中道,则亦天之道也。

这个注释提供了把天道与理联系起来的根据,也为利安当关于子的描述——这种描述莱布尼兹是接受的——提供了根据。但如果这就是利安当所说的原文根据,那么就他没有提到“诚”这一点来说,他没有看到儒家的根本意思和本质上是宗教的方面。所以,他仍然被限制在儒家礼仪的外在表现上。就中国宗教知识而言,他仍然被限制在他能够传达给莱布尼兹这样的深度上。莱布尼兹对理学的形而上学性质似乎有某些卓越的洞识,但古典儒家和理学家的高度发展了的精神修养,他却一点也不知道。

“诚”这个概念出现在莱布尼兹对《中庸》的引用上。在对“鬼神”的讨论中,莱布尼兹坚持认为利安当误解了孔子关于鬼神和万物的联系。这两者发生分离,并不是像利安当认为的那样,是因为中国人认为鬼神消散了,而是因为“物毁灭了”这个龙华民似乎懂

113

得的事实。莱布尼兹引用龙华民对《中庸》第 16 章的解释来证明龙华民懂得这一点。按照莱布尼兹所说,《中庸》这一章认为鬼神构成了物的存在的一部分;只在物而不是鬼神毁坏时,鬼神才从物中分离出来。

然后莱布尼兹提出了他自己的解释:孔子把鬼神用作物的一部分并非指所有的鬼神。另外,“部分”这个概念当它联系到鬼神时,指的是内在于物的、“对于实体和永恒来说必不可少”的某种东西。这同莱布尼兹的“单子的部分”这个概念中的联系的思想一样。在“单子的部分”中,彼此孤立的单子被预定的和谐——通过此每一个单子都反映其他所有的单子——联系起来。中国人所说的“物”,必然与鬼神相联系,呈现阴阳、动静、浮沉各阶段,然后再重复这个全过程。莱布尼兹与之相类似的是单子的物质表现,其沉浮被定义为增(通常与生相联系)和减(通常与死相联系)。

114 龙华民的《宗教论文》也是莱布尼兹解释《中庸》的资料来源之一。在《宗教论文》第 11 章第 17 节中,龙华民提出并回答了祭祀者是把他的祭祀致于物的“鬼神”还是致于此物本身这个问题。第一,龙华民正确地强调指出,这里牵涉到大量的传统习俗,对权力的强调已经把这种位置意识弄得模糊不清。祭祀涉及古代传下来的风俗,其价值在很大程度上是从这种流传中派生出来的。龙华民子是特别提到,大多数有才能的学者能在他们的祭祀对象中看出理和气。这里,龙华民引了《中庸》第 16 章,认为孔子把鬼神解释成构成物的存在的一部分,解释成敬畏的大量内部的外部的形式的对象。但当龙华民在《宗教论文》第 10 章第 3 节解释道,物的存在构成鬼神指的是构成它的物质本质而不是精神本质时,莱布尼兹就与之有分歧了。从《中庸》把鬼神看作气的两种不同表现形式,龙华民得出结论说,中国人的鬼神概念不完全等于西方人熟悉的那种精神性的概念,它不能离开与气相联系物质性。

至于《中庸》第 16 章,它是很短的一章。它强调鬼神的无影无

形,难以发现,难以与物区分。鬼神的无影无形的性质,要求恭敬地对待它们。要斋戒,要严肃地遵守祭祀服装上的惯例,以培养对鬼神的恰当态度,“诚”既是结果又是同鬼神接触的中介,因为它是这些无形无影的精神性的东西表现它们自己的一个途径。

莱布尼兹对鬼神这个中国概念的解释,看来是由龙华民传给莱布尼兹的《中庸》原文及朱熹的注释的一个还算过得去的派生物,但很难说它是完全准确的甚或是大体确实的派生物。因为中国典籍及其注释仅仅是沿袭的,从来没有实际意义上的发展。所以,莱布尼兹,甚或龙华民的根据准确或不准确的解释所作的评论,涉及的不是直接提到的对象,仅仅是暗含的对象。比如,莱布尼兹把中国人所说的鬼神解释成物的实体的本质成分,中国典籍和注释可能暗含这层意思,但很清楚,它远非像强调经验的东西那样多地强调形而上的东西。儒家关心的是感性的东西,他们把鬼神或精神性的东西的活动场所理解为进行恰当的接触和从这种接触中获得果实的阶梯。不应当像利安当那样,对此做粗糙的外在意义上的解释。莱布尼兹对中国典籍的兴趣是在知识的、政治的方面,尽管他直率地表示了对宗教方面的事物的关心。而中国人感兴趣的是非常直接的精神性的东西,形而上学只是这些东西的陪衬。

115

《论中国人的自然神学》第66段给了我们一个例子,从中可以看出莱布尼兹在多大程度上依赖中国人的习俗方面的第二手资料。这一段中,莱布尼兹讨论了据说从公元前三千年传下来的中国人的祭祖。祭祖包括活人对死人表达感激,报答天的恩赐,以及祈求祖先保佑自己人丁兴旺。莱布尼兹提到另一个关于祭祖的问题:有德的祖先的神灵靠什么接近“宇宙的最高统治者(即上帝)”并因此获得荫庇他们的子孙的能力。

莱布尼兹把孔子对舜(传说前2255—前2204在位)的尊敬看作祭祖的创始,并说孔子把这个国家的昌盛归于祭祀(按照中国传

统的说法,舜把他的王位传给禹,禹又把它传给自己的儿子,开始了中国第一个父子相传的朝代——夏朝)。莱布尼兹说孔子颂扬古代圣王(尧、舜、禹)是后代的楷模,说孔子宣称他就是那完全理解祭天地的意义、理解祭祖宗能够达到和平、昌盛和大治的原因的人。

116 莱布尼兹引用了《中庸》的几章作这段资料的佐证。很明显,他所依靠的是利安当。利安当在《传教论文》中对《中庸》第 17—19 章的翻译几乎是直译,一般说来是准确的。但在对这几章的解释性的概述中,利安当犯了一个错误:他说孔子相信三代之治靠的是祖先的保护这个外部因素,而实际上儒家强调的是“诚”这个内部因素,以及诚与它所指导的外在行为的联系。

西方哲学和中国哲学之间的一致

对莱布尼兹的基督教全球联合计划极为重要的是,他相信西方文化和中国文化之间存在着一致。对此他假定了以下几点:

1. 《易经》和莱布尼兹的二进制数学之间存在着一致。
2. 儒家哲学和莱布尼兹哲学表达了一种内的方面和外的方面的联系上的相同之处(这个联系可以描述为中国的理和现象之间的联系,莱布尼兹的单子和现象之间的联系。这种联系的必不可少的中介分别是气和“活力”,两者都涉及物理学上“力”的概念)。
3. 理和单子都是把单个的单位连接起来构成一有机整体但自身不能分成部分的形而上学存在。
4. 理和单子的形而上方面的相同点是通过反映过程实现的。
5. 理和单子都是既特殊又普遍的。其普遍性分别由太极和

上帝来表示。

6. 理和单子的本质归根结蒂是理性的和精神性的,两者都具有逻辑上先于其现象界的表现这种形式。

7. 太极代表从形而上学层面转入物理学层面的“大全”,它包含一切组成部分,并排除真空的可能性。

8. 太极本质上是关系中的顺序,这可以比做莱布尼兹的空间概念,它否认真空,否认任何空间、时间是绝对实在的思想。太极就其最基本的层面说,它是关系中的顺序。

9. 中国人的“神”和基督教徒的“神”的概念之间有一种类同。中国人的祭祀在顺序和等级上反映出某种合理性,这一点与基督教相同。

117

10. 中国人的“上帝”、“天”、“理”同基督教的上帝概念是近义的;太极、理、气合在一起,与基督教的三位一体一致。

11. 中国人有无形的精神实体同物质性的精神实体相区别的观念。这种无形的精神实体有时叫做“灵魂”,它同基督教的“灵魂”概念相近。

12. 中国人有死后受赏罚的教义。在赏罚中,“上帝”是正义的施与者,这种教义暗含着灵魂不朽和天赋正义这两个基督教的概念。

这是一个真实的中西方一致的详表。它包含许多正确的东西,但它没能建立起这种一致的持久基础。这种努力有一些被缺乏世界性一致的潜在基础所阻,而更多的是被莱布尼兹自己的基督教全球联合观点中存在的某种先人之见所阻。这一缺点将在下面两章中详加讨论。

莱布尼兹哲学的失误

中国和欧洲的失误

耶稣会士的变通和欧洲人对耶稣会士的恶感的增长,使礼仪之争迅速升级,达到在欧洲的论争竟然妨碍在华传教士的活动的地步。罗马教皇的特使多罗来中国之前,关于中国礼仪的争论对传教士的工作仅仅是个不大的障碍,但在康熙皇帝 1706 年灾难性地会见多罗及其支持者阎瑯(Maigrot)之后,传教士的运气变坏了。

莱布尼兹 1710 年给博塞斯的信透露出,他批评了多罗对康熙皇帝的不恭敬,也批评了多罗正式发布的两个教令。莱布尼兹这里指的可能是 1704 年由罗马教廷发出、由教皇克雷芒十一世批准(1704 年 11 月 20 日)的那个教令。这个教令禁止使用“上帝”、“天”这些字眼,赞成使用“天主”;禁止教堂挂写有“敬天”字样的匾额;禁止基督徒在祭祖祀孔的仪式中担任任何职事。

更有甚者,禁止供奉写有死者身份、称某某“神位”的祖宗牌位,只许撰写有死者姓名的牌位。

莱布尼兹说的第二个教令也许是指多罗的“南京教令”(1707年2月7日),这个教令主要是为回报康熙皇帝1706年12月的手令而颁布的。康熙皇帝的手令命令将阎瑄和其他传教士驱逐出境,并惩办几个与多罗的公使馆有联系的中国人。另外,康熙皇帝还下令,所有传教士都得有皇帝发的“票”(许可证),这种票只发给那些答应遵从利玛窦的做法的人。多罗的教令,除了采取以开除教籍威胁违犯者这样的极端措施之外,还重申了1704年的教令中所表示的谴责。

教皇的训令《从这日起》(1715)和《自上主圣意》(1742)正式终止了这场争论,并使中国人因被罗马归为异教徒在感情上受到伤害。1724年,雍正皇帝撤销了1692年的信仰自由敕令,对他已故的父亲康熙皇帝反对基督教的新法令变本加厉。1773年世界范围的对耶稣会士的压制使在华耶稣会传教士一蹶不振,直到19世纪在主要是新教徒的帮助下才复苏。来华传教士的衰落对莱布尼兹调和中西方文化的希望的破灭起了作用。

莱布尼兹的促使和解,除了直接注意中国之外,还包括同欧洲人的积极的、大量的通信。但莱布尼兹1677年到汉诺威之后不久感到的那种开始很顺利的天主教和新教重新联合的事业在谈判中渐渐陷入绝境。从1680年到1693年,莱布尼兹同黑森-莱因弗尔的伯爵恩斯特通信;1690年到1693年,同路易十四的宫廷历史学家保罗·佩里森通信(这两人都是从加尔文教转到罗马天主教的);不过,最有成效的莫过于同法国莫城的主教波舒哀的通信。他们的通信持续于1678年到1693年,其后在1699年至1702年。

莱布尼兹与波舒哀的通信被看做扼要重述了一个多世纪来关于天主教和新教重新联合的讨论的标准辩论。在通信中,博学的著名神学家波舒哀为特伦托会议(Council of Trent)的立场辩护,

反对奥格斯堡的基督教教派的观点。这个教派的观点是由年少而才高的莱布尼兹提出的,这时,他已进入藏有路德手批的《圣经》的富丽堂皇的汉诺威图书馆。1685年南特敕令撤销后新教和天主教关系的恶化日益使他们明白了他们之间裂痕的程度。不过,说历史事件是莱布尼兹基督教全球联合主义失败的主要原因是没有充足理由的。这里还有一个根本的、也许是不可调和的原则分歧。至少,要圆满解释莱布尼兹对中国所寄的希望,需要考察莱布尼兹哲学的各个部分,考察他和一些耶稣会士共有的、导致他的作为调和基础的哲学化的宗教归于失败的那些看法。

莱布尼兹哲学中的矛盾

具有讽刺意味的是,莱布尼兹企图调和理性与信仰的日益分离导致了一种综合,这种综合如此一味地强调理性,缺乏直接的精神体验,以致它的最终贡献是使欧洲人的思想进一步世俗化。这里我们遇到了一个莱布尼兹哲学中不可解决的矛盾:一方面,他在一个完全是宗教的手段中寻求中国和欧洲、天主教和新教的联合;另一方面,把宗教行为归为理智的活动这种趋势又排斥宗教中有生命力的因素。莱布尼兹哲学的这一固有矛盾,是他的全基督教联合主义失败的根本原因。

尼古拉·雷思克(Nicholas Rescher)对莱布尼兹哲学的研究——总的说,这种研究是值得称赞的——谈到了莱布尼兹伦理学中的矛盾:一方面,在起源上“显然是神权的”;一方面,又盯着完全世俗的目标。雷思克企图通过下面的办法解决这个矛盾:把上帝所做的看作完全是入道主义的事业,这样任何对上帝的积极关注都可置于对世俗目标的追求之后。“善”变成了知识的功能,因

为它是能最好地服务于人的“正确的行为”，是知识而不是信仰、神的启示或善良意志能最好地促进行为的正确性。

这样把宗教与知识严格分开就把宗教看得非常不切实际了。这种看法同功利性相抵触。功利性是几乎每一种有生命力的宗教的一部分，并且在它当中，超世因素是正式目标而很少是当下能用的工具。莱布尼兹忽视了这种看法——这一忽视雷思克能够描绘出来——医治上述毛病最好的是这种带有精神因素的知识。不过莱布尼兹对这种联系的忽视完全像它将显现的那样吗？关于这个矛盾的双向行进力量，雷思克叙述了莱布尼兹哲学中向世俗方向行进的力量，但他几乎没有告诉我们寻求培养强烈的精神信念和同上帝结合这种力量。

因为莱布尼兹的著作或得出这些著作中提出的结论的方法几乎没有根本的破坏，所以，我们注意莱布尼兹作为出现矛盾的根据的早年研究就是有道理的。有人提出把亚里士多德对他的影响和柏拉图—毕达哥拉斯对他的影响之间的明显矛盾追溯到他在莱比锡的学生时代。亚里士多德对他的影响反映在《论个体性原则》(1663)中，柏拉图—毕达哥拉斯对他的影响反映在《论组合术》(1666)中。不过，这个建议必须考虑这种可能性：《论个体性原则》作为学士论文，也许只反映了莱布尼兹学术上的要求和对亚里士多德哲学的喜爱。而《论组合术》是比他的学士论文重要得多的著作。

一般都承认，毕达哥拉斯哲学企图找出存在于外部世界的数学上的和谐关系，但都没有充分强调毕达哥拉斯哲学原本包含一种兄弟关系，没有充分强调他用几何学和数学作为联合内外的工具，把这种在外部找数学上的和谐关系与在内部产生二者之间精神上的和谐联系起来的企图。莱布尼兹是在1663年之后由耶拿的魏格尔介绍受这种影响的。魏格尔开了一所“青年与美德”私立学校以证实数学的实际作用。作为课程的一部分，魏格尔把计算

教成了道德训练。

通过魏格尔的介绍,莱布尼兹知道了雷蒙德·勒尔(Raymond Lull)的组合术。组合术是把一套共九个概念和问题放在有七个同轴的圆盘的转盘上,用机械操作来产生答案。勒尔的答案比他的方法影响小得多。他这种方法影响到伽桑狄、布鲁诺、霍布斯,最后是莱布尼兹。莱布尼兹在《论组合术》中提到勒尔的工作及其与伽桑狄、布鲁诺、基尔舍、霍布斯的关系。而且,莱布尼兹在哲学方面所关心的和在宗教方面所关心的是矛盾的,所以,现代对莱布尼兹的《论组合术》的研究可以按纯粹知识上的造诣把魏格尔看作一个相当平庸的数学家,而根本不提他的柏拉图—毕达哥拉斯哲学的倾向,也不提勒尔的工作。

在《一门通用科学:符号学》中系统阐述他后来关于通用科学以符号艺术为基础这一观念时,莱布尼兹回忆了他是怎样地憧憬着他的富有青春活力的《论组合术》中的发现的,并且把这种通用符号或符号的运算比作希伯来哲学的神秘文字或毕达哥拉斯的数的算术。莱布尼兹在他的成熟著作中更坚定地坚持毕达哥拉斯哲学,在《神正论》的好几节中就坚持毕达哥拉斯哲学和他的宗教动机的联系。

在《神正论》第181节,他谈到伦理学上的美德,比如孝顺、节制、公正、贞节等,谈到在上帝选择把它们从可能状态带到现实世界之前它们是什么样的德行。美德之所以这样是因为它们是理性创造的,这种性质保证了它们制定于上帝的任何选择之前,莱布尼兹把这种情形比作毕达哥拉斯的比例与和谐为音乐的理想状态所固有,在演奏音乐使之现实化之前它们就已经被决定了。在《神正论》第208节,莱布尼兹在描述上帝选择把可能的变为现实的根据时,提到了毕达哥拉斯哲学的简明与和谐的特点。上帝的选择以有助于最大程度的和谐、有助于“产生最简易的方法和手段”为根据。

莱布尼兹把毕达哥拉斯成分同宗教结合起来的另一个证据在他给《中国近况》写的序言里关于中国人的讨论中。莱布尼兹把中国人在一些领域未能取得和西方人同样的成就归于缺乏他称为欧洲人的“两只眼睛”的那种东西。第一只眼睛是几何学。这门课康熙皇帝的子女,甚或康熙皇帝本人都由白晋教过。在莱布尼兹说几何学是柏拉图教给学生作为“科学这种神秘的东西”的唯一入门时,毕达哥拉斯成分就很清楚地提出了。第二只眼睛是“第一哲学”,莱布尼兹指能导致对神灵或“真正的宗教”理解的学科。

说莱布尼兹没有提出宗教实践的形式,这种说法应加以限定。就像魏格尔一样,莱布尼兹把追求数学上的、其他方面的知识当作道德训练。他这样做是因为所有的知识都是上帝的知识、上帝的方法的知识。人可以知道上帝所知道的,除了这个很小的方面:上帝可以进行需要事实真理的无穷分析,而人则不能。所以,真理在莱布尼兹的观点中获得了道德色彩。对莱布尼兹来说,知识伴随着某种宗教上的敬畏,可能还有某种超越感。这种思想同中国人把知识和德行联系起来有某些相似。

不过,莱布尼兹几乎没有给出什么证据说他接受了理智不同于信仰这一宗教实践的基本前提。这个前提主张,像肉体和情感分离一样,理智也同信仰有着分离关系。至少在达到精神进步的更高阶段——这时出现了先前分离着的成分的统一体和更多的整体感——这种分离才能消除。我们不能怀疑莱布尼兹在他的观点中表现出很强的综合因素,而且就这种综合倾向同宗教动机相联系而言,莱布尼兹是笃信宗教的。但当我们回到清除主客体的区分以形成统一体“一”这个宗教动机时,我们面对的是逻辑在莱布尼兹哲学中的根本地位。

主体和客体或“我”和“你”的差别产生于区分。区分是理智的工具。差别不能仅仅靠理智的手段消解(在这种情况下理智的手段部分地等同于个人的手段),毋宁说,这种消解必须靠其目的在

124 于将理性和情感通常有的敌对状态变为同情的和谐这种方法来实现。这些办法包括通过特殊的道德修养(其中训练是最根本的)来消除自我这个障碍。训练方法可以包括沉思、祈祷、斋戒、整肃、宁静、博爱、鞭笞自己、体力劳动或其他形式的日常践履。所有这些修养形式都较少包含逻辑推论这样的知识类型。

文化人的头脑在分析这些做法的时候常常走人歧途,因为他们把这些做法看作无理智的,因此得不到高度的内心一致性。精神训练的进步通常还包括把表面上毫无联系的多种成分凝聚成一个整体这种能力提高的阶段。这些非逻辑的认识形式对付复杂东西的能力并不比逻辑的认识形式差。不过,对简单、和谐这类性质的强调,我们前面讨论过的毕达哥拉斯主义甚至更甚于逻辑推论这种形式。

也许,莱布尼兹对简单和谐的兴趣和更多的对宗教的兴趣是有区别的,这种区别集中在各自方法的性质的不同上。即使莱布尼兹的主谓逻辑这种特殊形式像库塔拉特(Couturat)和罗素坚持认为的那样,不是他哲学的精华部分,也是重要部分。世界从毁灭中分为主项和谓项这种观点似乎比世界产生于二者的合一这种观点更有眼力。而且,逻辑的存在并不一定导致佛教中精神修养的衰落。佛教包含大量功力很深的精神训练。这些,莱布尼兹哲学中没有。

不管怎么说,我们必须回到莱布尼兹由以出发的基督教传统上来。与佛教或其他中国哲学比,基督教传统的主流中包含的静思训练要不发达得多。它把沉思冥想这块地盘留给了基督教神秘主义者的不拘形式的、个人的修养方式。另一方面,沉思冥想并非精神修养的唯一途径,我们也不能说莱布尼兹的宗教动机是不切实际的,因为,他的全基督教联合主义是打算为 17、18 世纪欧洲的非
125 非常实际的精神需要服务的。

莱布尼兹对精神性东西的理解

这一节想评论莱布尼兹哲学的现代解释者，他们认为莱布尼兹哲学中宗教因素只是附带的。不过这样解释的原因又可以追溯到莱布尼兹自己身上。毫无疑问他是关心上帝、关心创立神正论（即证明上帝宽恕罪恶是正当的）的。但这种关心如此受理智的支配以至于真正精神性的成分也许被闷死了。他为写《天主教的论证》这篇辩解书所拟的充满朝气的计划，就是通过逻辑论证这个主要手段寻求全基督教的重新联合、寻求全世界对基督教的皈依的。这就是莱布尼兹！

对于莱布尼兹平时的精神实践，我们所知甚少。传记中的叙述告诉我们，莱布尼兹生前很少去教堂，并且不吃圣餐，这使得人们形成了一个普遍看法：他是一个无信仰者。这种看法同我们所知道的莱布尼兹是矛盾的，并且这种看法还可以告诉我们，他缺少一点知识分子式的实践。上帝对莱布尼兹来说是必不可少的，因为上帝是真理的保证者。但精神修养在莱布尼兹的观点中同知识上的修养是同义的。在有高度修养的信教者身上我们发现，修养不太高的信教者视为知识和信仰之间的屏障的那种东西是没有的。我们必须决定莱布尼兹身上是不是反映了这种也许被后来的解释者误解了的结合，或者说是否莱布尼兹自己把过于理智的什么东西塞进了宗教的本质中。

有人看出，在各种形式的神秘体验中存在一种同我们的分析能力有联系的体验。在这种情况下，一连串理性的思想以“冥想的洞察”而告终。有理由相信莱布尼兹体验到了这种洞察，特别是因为他的工作更多地是旨在发现“同”而非“异”、“合”而非“分”。这

种统一的冲动本身,似乎就反映出一种宗教气质。

126

迈耶尔(R. W. Meyer)描述的莱布尼兹的早年生活可能恰恰就是这种冥想的洞察。他说那时莱布尼兹就已经有了一个启发:通过使他能够对上帝有新的体验并且认识到世界是由精神活动创造的来加强他的信仰。这种看法是在他 25 岁时写的《物理学新假说》中第一次系统地提出来的,并且成了后来他的全部哲学著作的主要论题。莱布尼兹把他的洞察比作柏拉图的信徒无疑也体验过的某种东西。不过,与柏拉图主义者和把精神活动看作直觉的和突然发生的的亨利·莫尔(Henry More)那种类型的神秘主义者不同,莱布尼兹把精神活动看作反思性的体验。在迈耶尔看来,莱布尼兹的数学使他能够用一个新的同一概念——在这个同一中,关系的系统变成了互相代表——来代替神秘的性质和直觉的性质的同一。正是这种关于同一的思想,在他的单子概念中达到了顶点。

也许在新教的发展中可以看到,积极的精神气质是由重宗教实践的、重戒律约束的基督教变为“即兴的”基督教的一个中心环节。替代日常生活为宗教服务,出现了一个不断增长的趋势:日常生活为世俗的目的服务,或者,也许更准确地说,为它自己服务。莱布尼兹似乎参与了一点这种发展世俗的精神气质。对莱布尼兹来说,上帝的作用,更多地被看作真理而非救世或精神境界的提高。尽管救世或精神境界的提高都涉及真理,但在这个看法中,真理仅仅是同等重要的几个方面中的一个。而对莱布尼兹来说,追求真理、确定真理构成了一个本身就有价值的活动,这很像新教徒的工作,伦理学最终走到这一点:有价值的日常生活和世俗成功是为了它们本身的目的。

这种对知识和真理的高度评价可以同高度理性化了的上帝形象联系起来——在这种上帝形象中,真理的客观性靠上帝不断思想这些真理而得到保证。莱布尼兹对真理(即神的思想)的这种神学概念的采用,把他放到了回到柏拉图的理念论的西方传统思想

中。上帝思想的精确可以和计算媲美。就我们可以在自己的训练中培养精确性并向计算靠近这个意义说,我们不仅接近上帝,而且事实上同时也就是上帝了。我们永远不能同上帝一样对偶然真理有无限的分析能力,但我们可以某些领域发展我们的能力,在那些受到限制的领域,我们将用同上帝一样的方式“计算”。

莱布尼兹把物理领域同形而上学领域分开,或者说把广延、有机体同形式、灵魂分开,这在他的《评笛卡尔的著作〈哲学原理〉的主要部分》(1692年)第64页作了很好的概述。这种区分是他的卓越的洞识的产物,并且转移了世俗问题对基督教神学日益增长的压力。就莱布尼兹说,在灵魂范围内解决、回答有机体的原动力问题是完全没有意义的,因为灵魂处在形而上学领域并因之受天理的支配;而物理领域按必然律活动。但从一个侧面来说,莱布尼兹的看法唯理论色彩太鲜明了,并且被证明在灵魂和精神方面太受限制了。实际上,他在进一步考察广延领域时是把它同灵魂和精神领域分开的。自然科学的进展几乎全在广延领域内,而对灵魂领域的兴趣则因为这个领域必然出现的外观上的不切实际而衰落了。宗教这条路越来越是彼岸世界的了。

莱布尼兹倾心于耶稣会教派对他系统地提出到达真理的新方法的计划是有帮助的。对他来说,到达真理和为上帝的更大荣誉服务是同义的。1678年,莱布尼兹提议建立慈善团体“神学会”以便研究耶稣会士忽略了领域,甚至同时与耶稣会士生活在亲密的兄弟关系中。在避开经院哲学的成分并强调研究自然的奥秘、免费治病、教育青年人方面,特别是在“神学的神秘”领域,莱布尼兹的建议似乎真的是为了研究社会而非研究宗教上的兄弟关系。

对这些方面的强调在莱布尼兹把兴趣从宗教团体转到创办科学院上时得到了加强。他创办科学院的兴趣没能马上在德累斯顿、圣彼得堡和维也纳实现,但在柏林实现了。他在柏林创办的科学院对那些依靠全世界学者的通信来提高学术的学者很适合。不

管是精确科学还是莱布尼兹对上帝知识性的赞美,都涉及推论这种知识形式。而这种形式的茁壮成长要靠交流,它和更需要与世隔绝的精神修炼正好相反。

莱布尼兹哲学的和谐,目的在于反击他那个时代的混乱。而对宗教的进步无所裨益,这一缺点对莱布尼兹哲学成了一个莫大的嘲弄。也许他被他控制不了的力量诸如知识世俗化的趋势等等欺骗了。这些也许使他把宗教实践的方向确定在追求更精确的知识(为上帝增光)方法上。第二个可能是,他对宗教的兴趣远没有像他对社会的安定——他把宗教看作达到这一目的的主要手段——这种政治成就的兴趣这样大。不过这将涉及这样一个问题:莱布尼兹在天主教和新教重新联合的谈判中讨论神学原则是个骗局还是出于公正。也许他的法律观和法学素养加强了他按法律来看世界的这种内在倾向。

对莱布尼兹未能推进宗教事业的另一个可能的解释是,他对宗教体验的理解要比想象的肤浅得多。这个人是个知识上的巨人,但精神方面的感受也许是他的弱点。他在地位上的欲望,他对琐碎的癖好,以及在同牛顿争微积分的发明权中表现出的诸如此类的东西,并不一定反映着罗素的看法——罗素把一个人分成公和私两个方面。这样的区分也许过于归罪莱布尼兹本人有意为之了,也许过于谴责可能仅仅是人类的弱点的那些东西。比罗素少用些批评的解释,就可以发现,莱布尼兹是这样一个人:他的道德和精神方面的能力完全不能同他知识方面的能力并驾齐驱。尽管他的意图似乎完全是真诚的,但就像他的哲学中宗教方面的弱点充分证明的那样,他显然不是一个宗教上的圣人。而按大多数现代西方人的评论标准,他会被评为天才的。分析这些评价上的细节,其重要性在于它有可能告诉我们关于我们自己的东西。广泛的、细致的研究可以反映我们在评价一个人知识上的成就方面是内行,而我们在评价他的精神方面的成就时的无能、或者说的不情

愿,也可以反映出我们自己的,同时也是他的弱点。

恶是理智的丧失

在他的宗教论文《神正论》第20节,莱布尼兹坚持认为,恶不是像古人说的那样,源于不是被上帝创造、与上帝无关的东西,而是源于一个虚构的关于人的观念:在人身上,恶作为一个固有的缺陷先于任何恶的行为而存在(既然恶作为一种丧失而存在,那么它就没有直接有效的原因,尽管它的假想的原因前面已经说了)。莱布尼兹的恶的概念根本不是新的,但他给了它一个通过分析来理解恶的性质这样的独特视点。在这个过程中,遭受苦难即通过体验恶和它的反面,善达到对恶的理解。尽管很清楚,莱布尼兹没有花全部时间隔绝在对远离实际的东西的研究中,但他似乎已经把实际体验传达给他的一点点从宗教方面看问题的观点带到各处,似乎已经用总是在分析的眼睛看世界了。

莱布尼兹把恶这个概念扩展为丧失以涵盖怨恨、谬误、无知、精神失常等等理智化过程中可以经验到的东西。比如,把远处的一个方塔看成圆的,这里面就包含真理的丧失,因为它实际上仍然是方塔。我们也许可以通过思考纠正这种丧失。实际上,莱布尼兹把恶这个概念扩大为“丧失”是包括了理智化而且在继续强调理智化。如果莱布尼兹的目的总是实践的,旨在解决他那个时代文化上、精神上的焦虑,那么他在数学上、逻辑上、形而上学上的成就——不管它们的正确性多么高——没有解决这种焦虑。真的,他的某些发现在实际中运用了,比如他的数学和逻辑,但运用它们的结果是使人更容易忘掉上帝而不是赞美上帝。

130

推理与神的语言

莱布尼兹花了相当多的时间去研究基督教特有的关于上帝的二难推理以及上帝存在不存在、在什么意义上说上帝的意志是自由的或受必然性支配的、上帝与真理的关系等问题。不过我要说，这类问题对宗教实践几乎没有什么帮助。相反，提出这类问题反映了一种坚持错误的方法，这种方法不可避免地会以不确定告终，并且与信仰上的真理相抵触。我们非得知道上帝是自由的还是受必然性支配的吗？我们非得知道上帝是不是存在才能寻求精神修养的道路吗？这些问题只有在不相信宗教的东西、开始孤立地探究理智上的问题时才能提出来。

光靠推理这种知识方法不能产生可以作为我们的宗教实践和宗教信仰的基础，这是确定无疑的。推理这种方法，其特点表现为一种逻辑支配的由前提到结论的发展，具有一种内在的向着更加精确、更加复杂的知识的演进。这种方法可以同宗教实践一起用，以追求这两方面的目的。但作为一种目的，它又在它自身中暗中破坏着对宗教实践的根本信奉。它不培养宁静、超脱、瞬间快乐、服从、行动、同情、归隐这样的精神修养的基本原则，它常常倾向于培养这些东西的反面。

莱布尼兹不同意把推理方法同宗教的认识方法分开。不过，尽管他坚持认为它们是一个东西，但他的哲学的影响还是在损害宗教的认识方法的情况下提高了推理这种认识方法。是我误解了莱布尼兹吗？我们必须承认，合二者为一的因素在他的哲学中是存在并起着作用的，但这种存在足以构成对宗教的路径的真正欣赏吗？或者说，莱布尼兹哲学中的毕达哥拉斯成分能逃脱这种批

评吗？

毕达哥拉斯哲学的冲动是宗教冲动的基础，因为它企图通过数学使外部的和谐和内部的和谐一致起来。莱布尼兹哲学同毕达哥拉斯哲学的姻亲关系表现在这样一个论点中，这个论点对他的《神正论》所做的工作十分重要，即上帝的行为及因之而有的上帝的评判不是仅仅由上帝单方面任意做出的，而是由万物的本质固有的必然性做出的。美德被上帝选出来使之实现，恰恰因为这些美德的本性中本来就有完美或者说防止不完美这种可能。就是说，它们的善的性质不是任意的，就像音乐的均衡与和谐在音乐被演奏出来之前就是有规则的一样。就像均衡与和谐在其实现以前就是音乐的理想状态的一部分一样，完美在被上帝实现以前就内在于各种美德的理想状态之中了。另外，莱布尼兹认为，理性创造这种美德在其实现以前同样也是这种创造的理想状态中本有的。

131

从上面的讨论中我们可以得出结论说，就像音乐的和谐与均衡的规律一样，德行对上帝和人来说都不是任意的。这些东西的正确性内在于它们的本性中，培养经验领域的内外和谐要通过去掉任何同选择有关的相对性。选择变成了这样一件事：它不是在各种构成成分中挑选，而是仅仅按照或不按照某一种特殊的成分实行。它完全依靠特殊的德行的性质而定。通过理解某种东西的性质——很清楚莱布尼兹强调整个过程的这一阶段——人们把选择的数目减成这两种可能性，从而减少了纷争和不协调的机会。

照这样看，“知”成了有非常具体的意思的宗教箴言，在“知”的过程中，一个人了解了他自己的本性的必然性，从而把自己引导到满足这种必然性的特殊的道路上去。至少在这个意义上说，莱布尼兹懂得一些宗教实践的过程，并且在这个意义上说，对他的批评必须减轻。

莱布尼兹的选择：知识即上帝

在《神正论》第 78 节莱布尼兹解释上帝为什么创造世界时，傲慢在谦虚的幌子下正在悄悄通过。莱布尼兹说上帝创造世界“只不过表现和传达了他的最灵验的，与他的至高无上的伟大、智慧、慈爱相配的尽善尽美”。不过，知道上帝创造世界的动机对宗教实践不是重要的，重要的是要知道如何制定一个人的道路。不是从谦虚开始，莱布尼兹企图模仿上帝（公认地，在外延比上帝小这个意义上说）的思想，企图理解上帝做了些什么，为什么上帝要这样做。人们很想知道对上帝及其实体的兴趣在多大程度上是基于人的投射。即，上帝是一个完美的人，这个人在一切方面都胜过人，而人在一切方面都是有缺陷的。从这个观点看，莱布尼兹把至高无上的智慧归于上帝，其动机充满了傲慢，并且以非常抽象和间接的方式避开了慈悲。

莱布尼兹的上帝最基本的特征不是一直奋斗到所有的人都得救这种至高无上的慈悲，也不是像牛顿哲学所说的，超自然地调节世界这种至高无上的能力。毋宁说，莱布尼兹的上帝的特征是至高无上的智慧。上帝的慈悲，在他从无限多的可能性的世界中选出最好的世界并使它变为现实的时候，变得同他的智慧不可分地混在一起了。这种本质上是理性的选择产生了有着尽可能多的善的世界。同样地，上帝的力量属性在智慧属性（上帝的选择被智慧限制在特定的可能性上）面前相形见绌。选择实现可能的世界中的某一个，这是上帝的能力；但不能扩大到产生一个更好的（远非完美）世界。此外，因为上帝能预见一切可能性而且一经选择便一劳永逸，所以莱布尼兹认为上帝不干预世界逐渐呈现出来

的当然结果。

当莱布尼兹讨论上帝怎样在比较了其他所有可能的结果之后,为这个世界的事件选择了最好的结果,并宣布某些人继续受罪和罚入地狱(《神正论》第84节)时,他通过强调与上帝有牵连的现存事物的必然性,免掉了上帝拯救一切人的义务。我们人类和上帝的本质不同处就在于:上帝懂得这个必然性,而人肯定在受够了骗之后才相信真正慈爱的上帝到所有的人都得救才安心。莱布尼兹在《神正论》第147节描述上帝把智力这件礼品作为“上帝的肖像”赠给人类的时候,又强调说,理智是上帝身上最重要的东西。人把他们的作为上帝的本质的智力放出来做他们的微观世界的小上帝。他没提到慈悲。

在《单子论》第83节,莱布尼兹区分了“普通灵魂”和“心灵”,后者是根据它们各自的反映能力的性质获得了人性的动物。普通灵魂是宇宙的活镜子,而心灵则超越宇宙去表现上帝,从而能够模仿上帝的某些方面,并且起着小上帝的作用。显而易见,这里莱布尼兹倾向于按等级去看事物。在这个例子里,我们接近了到达上帝的单子等级的最高点。等级看起来没有间隙,一直到无穷。它本质上是知识的阶梯,向攀登者敞开着。这里,也许可以指出遍及莱布尼兹体系并且侵蚀着他在宗教上的努力的傲慢。不断向上帝靠近的思想在宗教中并不少见,但这样的靠近通常包含着刻苦的精神上、道德上的修养。而莱布尼兹没有或者至少说他的体系没有为后人提供这种修养。

在莱布尼兹的遗产中,上帝完全成了按其知识的总和来定义的东西。上帝的全能是他的智力的作用,爱的力量既没有被承认,也没有被培养。最能败坏道德力量的是导致入神化自己的那种妄自尊大。也许人可以通过在较低的知的等级上像上帝那样去知而模仿上帝。在说到这种假定的时候,伽利略道出了莱布尼兹暗含的意思:那就是,人能知道的比上帝少,但在他们知道的领域,比如

数学领域,人知道的和上帝一样多。

134 有意思的是,当代中国把许多西方人对知识的探求指责为“为特定阶级的利益服务”。不管同意不同意这种分析,都不能忽视中国人为他们自己定下的这个方向:文化和道德生活是建立在知识分子为群众服务、向群众学习这样一个基本前提上的。很清楚,中国的时代已经变了,而中国人现在和以前一样,依然相信真理中的道德因素是显然的、充满生命力的。我们真的比莱布尼兹还意识到这个因素吗?

东西方融合的基础：精神修养和道德修养

来华耶稣会士的处理办法

来华耶稣会士努力的目的是什么？要分清真实情况和几个世纪以来在耶稣会士方法之争上的过激主张，就不能避开这种可能性：耶稣会士被改变外国人的宗教信仰和沙文主义精神强烈地鼓动着。这种精神在某几个传教士身上表现得更为明显。龙华民和利安当受此影响看来比利玛窦多得多；而利玛窦和白晋也不是没有偏见。龙华民对中国文化从总体上做了批评，利玛窦则极力为儒家辩护，同时苛责佛道。龙华民把中国文化看得简直一无可取，可以很容易地传进基督教；而利玛窦则相信儒家思想可以和基督教融合。白晋赞同利玛窦认为中国古代人不是无神论的和迷信的这种看法，而没有看到他那个时代的中国人似乎也非常适用这一范畴。利玛窦学习当时中国人的文人文化，而白晋几乎对他那个时代的中国学问没有什么兴

趣。

136 白晋没有谋求利玛窦把儒学作为将来基督教—儒家混合体中的社会成分这种解决办法,而是按照易卦中的数学分析古代文化,相信它能解释一切学科的基础。当他这样看的时候,白晋把这笔古人的遗产看作不仅是中国人的,而且也是全世界的。这些人的思想反映在毕达哥拉斯—柏拉图哲学中,同样也反映在久已在中国失传的古代伏羲的理论中。就白晋把这笔遗产看作全世界的而不是任何一个人种、任何一个民族的财产来说,他的观点是基督教全世界联合主义的。但因为与他同时的中国人中几乎没有人像他那样既有对它们的过去的解释,又有体现这种解释的具体的基督教的精神实践,所以欧洲和中国持续性的一致的基础没有建立起来。

白晋的思想中似乎还有别的动机。在别处我提出,促使 17、18 世纪的欧洲人去询问中国文明是否包含着与基督教相同的本土的东西,与促使第二次世界大战前西方汉学家去询问中国文明是否包含着本土的科学形式,两者的动机有惊人的相似之处。这两种情况都暗示着,这个询问至少部分地是由对西方文化的根本观念和根本做法的正在增长的犹豫和怀疑引起的。通过在国外发现相同的东西,人们大大增加了对深信的国内事物的犹豫动摇。这种哲学上的、精神上的探寻,表面上似乎只涉及信心的表现形式,但国内正发生的事折射在世界其他地方,这些折射也可以表达隐含在保全面子的言词中的深深的怀疑。

不过,就算对自己的观念的怀疑和犹豫是一个人的动机形成的因素,那么用来解决这种怀疑的方法和内容是什么?在白晋身上,碰到的是对于超越教派之间的分裂这个宗教根本原则的关注。放在一起比较就可以看出,龙华民的思想中基督徒和异教徒之间有一道强有力的障碍,这一点不如利玛窦的思想路线更温和更便利;而利玛窦又不如白晋的视野那样惊人的开放和富于创造。这

个开放的领域中有易卦数学的基本原理,它既不是中国人的,也不限于毕达哥拉斯—柏拉图学派,它包含古人的、全世界的人的知识,也包含与时间无关的宗教真理。

欧洲与中国 1610—1742 年的礼仪之争是由许多原因引起的,其中一些是相当政治性的。不过这些原因通常表现为指控耶稣会传教士企图把基督教的教义、仪式和本土文化的信仰、风俗调和起来。对这种调和倾向所做的一个不太有辨别力的解释是说耶稣会士对权势的渴望驱使他们把着重点放在可以用于政治方面的技巧上。

不过还有其他更合理的解决办法。比如,有一种关于传教士的做法的观点,认为基督教可以被非西方国家吸收,只要它里面搀进这些地方的包含着文化和民族的精华的实践和理论。这是一个耶稣会士特有的观点。不管确定这样的精华是多么困难,这个方法都会被看作可行的,这个设想包含的不是学者的抽象概念,它包含只有通过对本土文化的长期的直接的体验才能弄清的具体现象。这种解决办法的精神实质仍然部分地保留了当时许多耶稣会士的观点。

基督教和儒家的共同点

道德和真理的关联

基督教和儒学的相同可以在道德和真理的关联上看出来。儒学经常把道德和自然界的真理融为一体。这种融合,浅陋的读者可能会认为是对二者的混淆。但认为儒学传统中具有同西方哲学

相同的东西这种更深刻的理解,却不能说是混淆。在儒家,道德已经和自然界的真理融合了,已经和个人对真理的追求融合了。传统上,只有有德之士才谥以“文”。我们嘲笑这无非是说说而已的理想,实际上是没有看到中国人过去相当清楚、现在依然如此的这种关联。

138 现代西方已经出现了这样的情况:评判技术专家的专门知识完全撇开他们作为好人的品质。也许这是因为我们已经变得专门注意他的外在知识了。但当我们碰到涉及我们自身的知识时,我们是什么样的人和我们可以知道什么,这之间的能动联系就出现了。因为一个人所共知的无德之徒俨然以一个醇儒的面目出现,这在中国简直是荒唐可笑的,尽管历史上无疑有这类的荒唐事例。现代中国这种道德的不绝如缕在1966—1967年“无产阶级文化大革命”中道德扮演的角色和“坦白罪行”中是显而易见的。道德这个中国名词的具体内容已经变了,但对道德和知识之间的关联的洞识没有变。

西方也不是完全没有认识到这种关联,如果基督教把真理看作“信仰和博爱之果”是确有其事的话。通过信仰和博爱,人们体验到一种爱,这种爱启发智力,给人们一种新的、不同于逻辑推理的理性单独产生的理解。通过对精神性的东西的践履和体验——不管它是基督教的默祷和博爱,还是儒家的慎独和仁,佛教的禅定和慈悲——理性知识就其超出不进行精神修养所得到的东西这个方面来说,它已经改变了。

变动不居

中国各宗教和大量的宗教体验的一个基本洞识,就是变动不居:无物不变,无时不变。对给与的每一刻或者说“现时”的同化作为宗教体验的要素之一,包含着对“变动不居”的愉快的接受。莱

布尼兹哲学以坚持灵魂和物体二者都在持续不断地运动来反对洛克的被动的机械唯物主义思想。物体没有不运动的时候,灵魂也没有不感知的时候。物体的不断运动和莱布尼兹的物理学与“活力”概念有关;而他根据知觉的不间断性断言灵魂是不停地活动的,也同现代心理学的“无意识”概念很接近:所有能感觉到的材料都留在脑子里,尽管有些感觉微弱得无法同其他持续不断的感觉流清楚地区分开。

莱布尼兹希望,他否认灵魂是被动的不至于导出灵魂不朽的理论。他也退一步承认,“如果灵魂是被动的,那么它就是无生命的;只有通过皈依神和通过奇迹它才能不朽。”但莱布尼兹不赞成用皈依神和出现奇迹的办法来证明灵魂不朽。他相信灵魂是能动的、有生命力的、不朽的。他拒绝把神学理由和哲学理由混在一起是以强有力的逻辑根据做基础的。但哲学和神学中的逻辑因素是不足以把我们带进宗教体验的一体化的核心的,并且正是这种不足减弱了他调和二者的企图。

在《人类理智新论》中,莱布尼兹提到了洛克和主教沃塞斯特(Worcester)的辩论。沃塞斯特认为洛克关于观念的理论威胁着基督教——尽管莱布尼兹不相信会这样。洛克认为,证明灵魂不朽,是为宗教和道德的目的服务的,尽管灵魂不必是非物质的。而这位主教则认为,灵魂的非物质性最好地证明了它是不朽的。莱布尼兹对这场辩论进行了评论。与我们有关的不是辩论的细节,而是莱布尼兹和其他人以理智的理解形成的对基督教的威胁这种严重性。相反,儒家的信念通过他们的实践的而不是理论的效验被证实了。大家都知道,这样的标准,更多牵涉的是内在的批评准则,而不是外在的辩论。而且它还会欺骗人们把主观性当作内在的批评准则。实地践履一种信念不会把这种实践分成主观的一客观的两半。

内心的训练

尽管沉思冥想这种修养术在基督教中很少起支配作用,但它总是在幕后的某个地方,并且偶尔也对基督教徒的个人生活起重大作用。威廉·约翰逊(William Johnston)提出了一种达到基督教全球联合目的的办法,在其中,他说明了禅宗默坐专念的修养术怎样可以为不大会习静的基督教徒所用。他们肯定不会用推理的思考闷死爱的星星之火,而肯定是“静的、空的、期待的”。这种见解同莱布尼兹和白晋以及许多耶稣会传教士的方法相去甚远。

140

要解释为什么早期耶稣会士和莱布尼兹都没能发觉中国的精神修养形式是中西方一致的基础,必须回到17—18世纪的欧洲。那时欧洲人正在怀疑他们的许多信念,企图通过在中国发现与这些信念相同的东西把这种颓势颠倒过来。这不是决定性的转向东方,而只是一种特殊的转向方式。这些西方人不是在自己的心灵之光中,而是在中国寻找证据来增强信念,这种寻找的性质很大程度上预先决定了他们所能发现的东西。

这种动机为他们着重于中国文化的外在方面而没能看到比如精神修养和道德修养等这些更深的方面提供了解释。易卦里包含着许多儒生的修养术,但白晋和莱布尼兹把易卦的这个方面误认作迷信的占卜。在着重易卦外在的揲蓍而得到他们的二进制时,白晋和莱布尼兹忽视了毕达哥拉斯式的冲动这个内在方面。儒家君子更多地是信守这个内在方面,用占卜谋求同环境相协调,不追求易卦的外在的知识。现在西方人再次把视线转向东方,不过现在已经把注意力集中在精神修养这个方面,因为西方人的一些看法已经变了。

作为精神修养的宗教

在灵魂不朽同宗教的关系上存在一些混乱,这些混乱部分地是由于不熟悉宗教冲动是在基本原则不能经常引起人们兴趣的情况下开始的。这些基本原则之一即日常修行。对大多数信徒来说,日常修行包含的例行的、单调的习惯做法要比任何与神秘体验的刺激相联系的东西多得多。当然也有例外:有一些人,他们被吸引到宗教上来是通过强烈的首次体验和完全是神秘的顿悟。但对绝大多数人来说,宗教修行的最初这些年绝大部分是例行公事。

人们经常认为,宗教生活的目的是神秘体验。初学习静者在“觉”的突然奔突和入静时的物我两忘中寻找启发;祈求者找一种“标志”作为对他们祈祷的回答。如果没有任何东西出现,这两者便都幻灭了。但所有这些看法都没有切中要害,因为这些做法的真正目的是要在我们身上修养出某种东西。这种修养的结果之一便是随遇而安。随之而来的是“前不见古人,后不见来者”。它既不是由对未来的恐惧而产生的消极,也不是理性的洞察的产物,而毋宁说是平时清心寡欲的结果。这种安宁的境界只有到它的积极价值被体验到并且开始遏制“槁木死灰”这种消极结果时才能达到。

141

随遇而安即在认识到只有此刻才是我们的唯一实在的情况下对每一此刻的接受。不管是在世代相传的传统和历史中直接体会到还是通过别的东西体会到,将来仅仅代表期望,过去仅仅代表回忆。随遇而安是以温和的快乐来表现的。这种静静的快乐绝不同于狂喜的强烈感情,也不同于通过逆来顺受得到的解脱。

通过具体的做法进行精神修养,改变了逻辑推理所得的真理

的内容,并且能够使人们得到一种新的更高类型的知识,这种修养我们可以称之为智慧。这种做法即通过苦行来修炼,也就是说,通过克制自己和扩大、加深内心体验来控制过分的欲望和感情。这种内心体验即“心灵之光”,当它通过完全是和谐的感觉恰当地释放出来的时候,可以是力量和营养的来源。修炼的具体内容可以根据个人的需要而变化,但这些做法却常常是身体的、理智的和冥思的。当我们开始讨论通过实践进行精神修养这个具体宗教问题,并且,对它们的理解也许要求直接体验而不是仅仅解释时,我们会遇到不同。不过我们可以看到,像智慧、力量、同情等诸如此类的概念,是各种宗教中共有的因素,比如表面上很不同的基督教的神性或佛性中就有这类概念,儒教中也有。

儒家的精神修养

在《论中国人的自然神学》第46段中,莱布尼兹针对龙华民指责中国古人和今人都是无神论者这一点作了回答。莱布尼兹说,孔子认为天神、四时之神、山川之神以及其他无生命的东西的神等崇拜对象即是至上神、上帝、太极、理。莱布尼兹还说,孔子不愿解释自然物的神是因为他认为人们不理解这样的解释。在《论中国人的自然神学》第50段,莱布尼兹说,他宁愿孔子能阐明自己的宗教观点,可是不探究鬼神的性质和生活方式不一定使人成为无神论者,因为在基督教中肯定也可以发现这种对鬼神和自然的不感兴趣。莱布尼兹坚信,只要不怀疑鬼神的存在,只要敬神,为讨好鬼神而做善事,就一定能避免无神论者这个称号。

莱布尼兹好像不知道大多数时间孔子不是讲给公众的,而是讲给他的弟子的。他的弟子应该说比一般人能更好地理解事物。

精神修养这个概念也许对孔子为什么不愿谈论生死鬼神提出了一个有意义的解释。有了这样的概念,就可以从自我和自己的生活而不是从默想鬼神、死以及人们根本不关心的那些东西开始。精神修养可以从这些直接关心的东西开始,但几乎没有证据表明莱布尼兹了解和欣赏精神修养,至少儒家传统的修养类型他不了解、不欣赏。

儒家哲学中包括对当下的东西的愉快接受。比如,中国人的历史意识是出了名的,但不一定要把它解释成向往回到传说的尧舜的黄金时代去。它可以被看作对过去了的东西的延续性的更深入的了解,看做安时处顺的根据。这种安时处顺在儒家的基本经典《论语》中就有。《论语·雍也》中孔子赞扬颜回在恶衣恶食、箪瓢陋巷的环境下仍能保持快乐、泰然处之的本领。《论语·述而》中孔子说颜回和他能做到“用之则行,舍之则藏”。这样的随遇而安暗含着有高度修养的内心世界,它是处在艰苦的外部条件下保持快乐的源泉。宗教修持的目的就在于通过培养内在的营养源并因之减少对环境的依赖来发展这种泰然状态。《孟子·离娄》也表达了相同的看法。孟子把颜回的道德行为比作传说中的人物禹和后稷。表面上看,好像禹和后稷的非常积极的生活比颜回的待时而动方向明确得多。但在儒家教义中,这两种类型的行为在他们各自的时代都是恰当的。孟子说禹和稷生当治世,而颜回和孔子则生在乱世。在那君子必须懂得如何不以焦急而以安子所遇的态度持时而动的时代,孔子把相当多的注意力放在人生问题上。

143

随遇而安在行为上可以既是结果又是方法。它是超脱不可有的物欲而得到的结果,又是得到快乐——快乐又反过来加强了这种超脱——的手段。与此相同的情况《论语》里还有。孔子说:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”(《论语·述而》)随遇而安和超脱表现在个人身上即宁静。《论语·述而》里还有类似的论述。比如第 37 条孔子把君子的“坦荡

荡”和小人的“长戚戚”作了对比。这样的坦荡荡暗含着“不忧不惧”。

144 《论语·述而》第3条和第6条孔子讲了必须作为精神修养的法规：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”《论语·颜渊》中，孔子的弟子樊迟问修养品德、改正邪恶、辨别疑惑的最好方法。对于第一点，孔子建议他“先事后得”，先付出劳动然后收获；第二点，首先是改正自己的缺点而不是纠正别人的错处；第三点，糊涂些，但要孝顺。

尽管孔子自己强调的修养形式是礼乐和社会行为，但其方法可以是多样的，从简单的行孝到需要技能的习静。孔子在社会混乱的时候不出仕，为儒者在暴君无道或政治昏乱的时候隐退提供了依据。这种做法与道家的影响混合，引发了很强的隐士传统。在这种传统中，吴与弼这样的人据说也耕种自己的田地，供给他的学生口粮。受佛教特别是禅宗的坐禅、道家的调息的影响，理学包含各种静与定的做法（比如静坐等）。不过，这些做法并不总是严格地和“定”、“静”同义的，诗和画作为精神修养的艺能对文人传统来说也是必需的。

儒家后学着重于这些精神修养，目的在于不仅成为一个有道德的人，而且成为一个其精神同他在社会、宇宙中的位置相和谐的人。这肯定是一种理想，并且在实现它的道路上有着种种失败。但它也是一种力能企及的实际理想。不幸的是，莱布尼兹没能把它看作中西方的一致的基础。这一失误看来是他的哲学和他的解释者——他的相当多的中国知识是依赖他们——的错误共同酿成的。实际上，他的解释者中唯一对儒家的精神修养表示欣赏的是利玛窦。

在寻求中国和西方的相同点当中，第一步是达到对中国文化和中国社会的理解。从这些理解出发，我们才能看到中国文化和西方文化的相同点。但这样的相同点在这两种文化中将不会是同样发展的。很清楚，即使莱布尼兹看到了中国的精神修养和道德修养，他也不能把相当不同的基督教的精神修养性格变为中国人的精神修养性格。两个民族或两种文化之间的调和必须建立在一些共同的基点上，而两种文化借以达到此共同点的观念和信仰可以不同。不过，即使达不到中国那样的程度，认识并发展这些共同点也可以使之扩大，增加调和的机会。这就是为什么耶稣会士和莱布尼兹没有看到、没有发扬儒家的精神修养因而削弱了他们在中西方融合上的成就的原因。

今天，同中国的融合在什么基础上才能建立起来？当前，儒教和佛教在中国大陆已不是可以大行其道的力量。将来它们在中国起不起作用仍是一个悬而未决的问题。不过，尽管精神修养和道德修养以前表现出来的那种特殊形式已经过去了，但这并不意味着精神修养本身已经消失了，也许孔子和毛泽东思想体系是

不可调和的,但在现代中国发现的刻苦的道德修养同儒家倡导的道德修养有许多共同之处。就像在儒家眼里一切问题都倾向于看成道德问题那样,现代中国的教育、政治、艺术、经济政策、自然科学、技术、文学、哲学、农业都不同程度地呈现道德色彩,这种色彩在 1966—1967 年的“文化大革命”和 1973—1973 年的“批孔”运动中表现得非常明显。

146 现在,美国的宗教和世俗团体倾向于认为,中国人严格说来是人道主义的并且相信仅仅人道主义就足以作有意义的融合的基础。我认为,这立足于一种对中国人太褊狭的看法上。尽管中国人可以实行人道主义原则,但他们最深的信念却不是从人道主义中得出的;这些更深的信念毋宁说是从他们由马列主义原理中看到的真和善——就像毛泽东解释的那样——中得出的。至少在当前,马列主义原理在美国未必能引起同样强烈的兴趣,但很可能,我们能够达到精神修养和道德修养的某些形式,这些形式或许能把美国人糟糕地割裂了的知识和行为两个方面统一起来。

企图为基督教找一个在中国土地上生长出来的根据,不管是莱布尼兹时代还是它后来的各种表现形式都没有成功。19—20 世纪基督教传教士的方法比起 17—18 世纪耶稣会士的处理办法是倒退了一步。现代西方科技上的优势使 19—20 世纪的传教士相信,把“优越”的西方宗教和文化形式带到中国比了解中国重要得多。在我们这个时代,为了继续前进,我们至少得有利玛窦、白晋、莱布尼兹那样的观察力。尽管他们有缺点和错误,但这些人所完成的东西,是被虔诚的宗教的、道德的信念促成的。为了从他们止步的那个地方前进,我们对一些事情至少得有和这些失败的探索者同样深的信念。