

朱熹理氣論與萊布尼茲的自然神學

林維杰^{*}

摘要

在解讀朱子理氣論的宗教意涵時，萊布尼茲的自然神學是一個有意義的切入點。朱子理氣論有不離不雜、理先氣後、理在氣中、理靜氣動等意涵。萊氏站在「和會中西教理」的態度上，盡量拉近儒學的理、太極與基督宗教的上帝、天主之性格，從而提出自然神學式的「以理為神」（上帝的另一種顯現）。對萊氏而言，至極、純善而具活動性格的理或太極，才能真正安排與主宰複雜而變化的萬物（氣），而此能活動的精神體便是上帝。在此參照的基礎上，朱子理氣論的諸意涵乃可得到另一種神學式的解讀。然而其理靜氣動思維乃面臨了一種力學的反思：能活動的氣如何願意遵循不活動的理/太極所安排的秩序？萊氏則提供了一個融合東西方旨趣的精神之「力學」要求，即只有靈性、具活動性之「理」才能藉由「氣」而得以展示自身，亦即只有具備活動力的理/太極，才可能真正面對氣化世界。

關鍵詞：理先氣後、理靜氣動、太極、上帝、力學

^{*} 中央研究院中國文哲研究所研究員。

一、前言

關於儒學宗教意涵的討論一直方興未艾。從祭祀及其對象的角度來說，這個議題沒有太大爭議，因為儒家對「神靈及其信仰」本來就不是抱持全然排斥的態度。鬼神的存在即使存而不論，儒教仍能以其「祭祀的倫理要求」而在宗教範圍內佔有一席之地。¹比較有爭議的是另一條線索：儒學在先秦「宗教人文化」之後至宋代理學的發展——即位格性的天、帝逐步轉化為道德性的天、道、理、天命與天道，是否仍有宗教的意涵可說。這個爭議的癥結之一在於理則化、德性化的「超越者」是否仍可視為宗教成素？學界已有學者以為超越性（將天道超越者視為「無位格的超越性」）本身即有其「宗教性」，且任何存在者的「內在性」與天道的「超越性」是相通而同一的（即內在即超越），據此，儒學乃宗教的一種特殊形態。此立場的最鮮明表示者為牟宗三，他強調通過實踐可「內在地遙契」無位格的天道。²本文則認為可以進一步關注超越者之兩種身分所形成的差異與轉換可能性，並以為這個問題的釐清也需要探討「超越者」與現實存在者的「材質性」元素之間的關係。用理學的詞彙來說，前者是「無位格的理」（包含涵義相近的天、道）如何與「位格的天」產生交涉，後者則是「理」與「氣」。

牟先生對於無位格的超越者（理）曾有區分，他以伊川朱子的理為純形式而稱之為「理神論」，以此相對於象山的理而稱為「智神論」，並用「即存有而不活動」與「即存有即活動」分別類比這兩種形態。對此他指出：

假如在上帝那裡不能說意志（will），不能說靈性（spirit），不能說知性（understanding），那麼，上帝只能是個純形式（form），這樣的上帝、不能活動，也就是不能創造，祂只是天地萬物之一形式根據。純形式就是個純理。把上帝體會成一個純形式，那是哲學家心目中的上帝，不是宗教家可以作為崇拜祈禱對象的那個上帝，這樣理解的上帝是理神論（deism）的上帝。假如上帝成為人格神的上帝，也就是宗教家所講的上帝，講這樣的上帝是智神論（theism）。理神論承認宇宙萬物有一個根源，但是，並不把這個根源擬人化。因此，這個

¹ 參考拙文〈儒學的宗教人文化與氣化〉，《中國哲學與文化》第8輯「唐君毅與中國哲學研究」（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁115-142。進一步的相關討論，可參考田浩：〈朱熹的鬼神觀與道統觀〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展—學術篇》（台北：漢學研究中心，2002），頁247-261；方旭東：〈朱子對鬼神的界說——以《中庸章句》“鬼神”章的詮釋為中心〉，收於劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第4輯「道德、人權與和諧」（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁196-219。

² 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁33-35。此外，牟先生亦認為儒學另有宗教的一面，即存在者於敬畏的生存感上「超越地遙契」具有位格的天。筆者曾撰寫論文分析牟先生的儒學宗教觀點，見拙文〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦學刊》第7期（2004），頁77-108。

根源就是個形式的概念，一個形式的根據 (formal ground)，是空洞的。理學家朱夫子最顯明，朱夫子認為天地萬物的形式根據是理。這個理從太極說，太極就是理。在朱子，太極、理就是道體。因此，朱子把道體簡單化而為理。這種思想最理性化。智神論可類比陸象山所言「心即理」，這種型態把道體體會成「即存有即活動」。理神論可類比伊川、朱夫子所言「性即理」，這種型態把道體體會成「只存有而不活動」。³

筆者在此不擬分析牟先生所論朱陸兩人的理論形態差異（「只存有而不活動」與「即存有即活動」），亦不討論牟先生以「活動性」來連結「崇拜祈禱對象的上帝」與象山的「理」是否合適，而是順著牟先生提及朱子論「理」之無意志、無靈性、無知性因而是「不活動、無創造之「純形式根據的理神論」，並據此展開其與「崇拜祈禱對象的上帝」的關連性與轉化性，並通過朱子的理氣論落實此關連之可能涵義。

在探討這種超越者的關連與理氣論的落實，需要西方的神學論述（特別是自然神學）作為參照系統。按自然神學 (natural theology) 原是涉及人類以其自身之「理性」認識超越神祇與恆常法則的諸內容，而有別於強調神聖餽贈與神蹟的啟示神學 (revealed theology)。此種理性之認識或是主張造物主在創世之後即脫身於世界之外而獨留物理法則以供世界之運行，或是進而將此造物主抽象地轉為非人格意味的理性法則與創造原理（就此可聯繫到 deism）。後一種主張往往可以延伸到非基督宗教之領域，特別是無關啟示而在自然理性思維中逐步形成的超越者及其性質。就哲學線索而言，德國理性主義哲學家萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) 對中國宗教的理解不失為一個富有對話意義的參照系統。萊氏觀點之所以可資參照，乃在於他建立了儒學形上學與西方神學的聯繫（理/太極與精神實體／上帝），但本文無意將朱子的理論形態視為一種萊布尼茲式的自然神學，而是在對比的意義下嘗試說明朱子理學的宗教性。筆者曾有論文專就朱子的鬼神論進行分析（陰陽、魂魄、仙怪、祖先及其祭祀），而此文則以萊氏系統對比朱子的宗教論述（理的形式化與理的精神化），兩文合觀，算是朱子宗教論述的兩面。由於萊氏論及儒學的相關概念主要集中在「理」概念，而朱子的理概念必須在「理氣」架構之中才能得到充分說明，故以下關於朱子的討論將集中於此。

二、朱熹論理及其理氣論之諸性質

³ 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 173-174。按 Theism 一般翻譯為有神論或信神論，牟先生將 Theism 類比於象山的「心即理」，顯然不是由意志與靈性說，而是由創造與活動言之。

朱子所論之「理」，大致可包含「倫理學」與「形上學」兩方面的意義，而此兩義則必須放在《大學》「格物窮理」的認識論脈絡中予以掌握。由「然與所以然」（或「所以然與所當然」）的線索著眼，朱子強調為學者必須窮研各種物而得其事理或道理。何謂物？朱子以為：「凡天地之間，眼前所接事，皆是物。」⁴天地之間指的是存在的萬物，眼前所接事則是各類事務或倫理情境。各事物皆有其理則，對此他分析道：

目前事事物物，皆有至理。如一草一木、一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死，仲夏斬陽木，仲冬斬陰木，皆是順陰陽道理。⁵

草木禽獸是存在物，春生秋殺是其理則；仲夏與仲冬砍伐陽木陰木，則是事情，事情亦有其理可說。程伊川的一段話則把倫理學與形上學兩面說得更清楚：

凡眼前無非是物，物物皆有理。如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。⁶

合而言之，程朱所言之「物」包含「倫理之事」（事務、關係、情境）與「存在之物」兩者。能夠清楚地認識事物，才可以一方面在實踐情境中有效指導道德行為，另一方面充分體證天道、天理與萬物的關係。如此說來，作為道德哲學家的朱子並不僅有倫理學的關懷，同時亦具備形上學的興趣。「物」具有倫理學與形上學兩種性質，作為物之「理」當然亦是，而其進一步的關係則是「理一分殊」。參看以下三段朱子的陳述：

因行街，云：街磚便有磚之理。因坐，云：竹椅便有竹椅之理。⁷

伊川說得好，曰：「理一分殊。」合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。⁸

問：「萬物粲然，還同不同？」曰：「理只是這一箇。道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」⁹

第一段說的是萬物與理，第二段則由萬物與理拓展到人與理。從第二段衡定第一段之意，兩段指存在原理落於各具體物，可視為「形上學的理一分殊」。第三段則關乎實踐情境之職分要求，乃是「倫理學的理一分殊」。簡言之，理一分殊亦有倫理與形上兩種表現型態，前

⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004），第4冊，卷57，頁1348。

⁵ 同前註，第1冊，卷15，頁296。

⁶ [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004），上冊，《河南程氏遺書》，卷19，頁247。

⁷ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷4，頁61。

⁸ 同前註，卷1，頁2。

⁹ 同前註，卷6，頁99。

者是就道德實踐或義務而言，乃「倫理學的一多關係」，後者則是賦予各個存在以不同的價值（存在的價值化），乃是「形上學的一多關係」。倫理學的一多涉及實踐哲學，甚至可以進一步在具體的情境倫理學上有所發展。至於形上學的一多，朱子對動態的「發展進程」所言不算多（在注解周濂溪的太極陰陽時則有發揮），而是主要以一種靜態的「存有學」角度加以闡述，即就具體可見之存在闡述其形上學的性質。而其闡述亦很簡單，用康德的術語來說，朱子只是「分析」地說明街磚便有磚之理與竹椅便有竹椅之理，並未「綜合」地說出街磚與竹椅等語彙之外的意涵。這種簡單而無增加新知識的解釋方式，僅在態度上表明一種形上學的為學體證之方，而無意要求為學者在這一方面進行深入探究。真正的一多與理一分殊的求學之道是在倫理側面，理學家畢竟較重視直截的道德實踐，其形上學的關懷無法徹底轉成知識學的建構。儘管如此，我們還是可以從中掘發一種形上學的旨趣，即雖然無法展開「理」的知識內容，卻能在一多或一殊型態中表明「理與物」的關係。

總而言之，從格物窮理的認識進路來看，「理與事」的倫理學一多與「理與物」的形上學一多是相對稱的。若以純然的形上學立場發言，則《朱子語類》前兩卷所集成的「理氣論」是恰當議題，特別是「理氣論」的形上學內容中包含了本文所需要的宗教向度。以下先討論朱子理氣論的幾種性質，其次再展開其宗教意涵。

第一個重要性質可以用「理氣雙顯」來表示。《朱子語類》首卷即以這種「理氣雙顯」的進路展開形上學的架構。「理」是成就萬物存在形態的原理，同時亦實體化而成為其基源。萬物是散殊的個體，其共通的材質之相即是「氣」。理無法單獨存在，沒有氣即沒有理可言，這種「雙顯」特色可見諸朱子的關鍵語句：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」¹⁰但這句話並不只是單純說及兩者的共在，而是表示理須有氣作為其「表現」之「媒介」，理有氣才得以彰顯；而氣有理貫穿其間，才不會陷入盲目與雜亂。這種雙顯性質的另一種延伸關係，乃是第二個性質「不離不雜」：

「天命之謂性」，是專言理，雖氣亦包在其中，然說理意較多。若云兼言氣，便說「率性之謂道」不去。如太極雖不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽。¹¹

「天命之謂性」就理言，「率性之謂道」則是就人物言，合此兩句可言理氣。引文後半部的「太極與陰陽」，明顯與「理與氣」具有同一種關係形態。「太極雖不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽」，可簡潔地用「不離不雜」來表示。「不雜」是典型的形上學二分架構，「不離」則具有親緣性（Affinity），用二程的話來說，便是「離了陰陽更無道」。¹²

朱子理氣論的「不離不雜」（以及延伸而來的「一物二物」說），形成日後明儒與日韓

¹⁰ 同前註，卷1，頁2。

¹¹ 同前註，第4冊，卷62，頁1490。

¹² 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷15，頁162。

朱子學界的各式爭辯，在此無法細論，¹³但可指出一點：因為爭辯之故，顯示了「不離」與「不雜」在朱子學內部是有張力的。此外，由於不離不雜之性質，理氣之間需要進行存有位階上的簡別，否則即可能造成類似陰與陽之類的既平級又相互交感之關係。只有價值位階上的確立，才可能進一步聯繫上宗教論述。關於這一點，可見諸弟子陳淳所錄之一段典型的理氣文字：

問：「昨謂未有天地之先，畢竟是先有理，如何？」〔朱子〕曰：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。」¹⁴

「理」在天地與人物之先，其實即是在「氣」之先。然而所謂的「先」，並不是「發生學」的先後，而是顯示一種「存有學」的理序與理據，此即因果律意義下的充足理由。¹⁵由此觀理、氣，天地人物之得以存在，乃是以理為原理法度，亦即若無理，則氣便只是氣而無可流行變化為山川鳥獸，亦無可發育為天地萬物。¹⁶請再看這兩段：

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。」

又問：「理在氣中發見處如何？」曰：「如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。」¹⁷

前一段可導出理氣關係中第三個性質：「理先氣後」。此乃由「然」推論其「所以然」（所從來），所以先後的重點不在於「發生序列」，而在於「存有序列」。對此朱子又有繼續的分解：

¹³ 參見林月惠：〈李退溪對羅整菴理氣論的批評〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006），頁331-372。此文以羅整菴《困知記》的東傳為線索，討論了朱熹、羅整菴、韓儒李退溪、奇高峰、盧蘇齋、李栗谷等人的理氣論，其中以為朱子的「理氣不離、不雜」其實即包含「一物說」與「二物說」的解釋可能性。另參見鄭宗義：〈明儒羅整菴的朱子學〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》，頁103-153。本文的重點之一是分析羅整菴創造地修正朱子學「理氣為二物」說，而提出「理氣為一物」說的五種可能性。日本方面可參見戴瑞坤：〈朱子學對中、日、韓的影響〉，《逢甲人文社會學報》，第1期（2000），頁95-115，特別是第二節第二小節「海西朱子學派」的討論。

¹⁴ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁1。

¹⁵ 由「然」與「所以然」的形上學關係來看，有其先後可言，但由宇宙論或自然哲學的角度來看，先後則是一「無意義的問題」，參見劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1995），頁274。按此處所言之宇宙論或自然哲學的角度，即是發生學。

¹⁶ 這種理或道在氣（發見處）中的表現模式，乃是典型的體用論，參見陳淳錄弟子所問：「『汎觀天地間，日往月來，寒往暑來，四時行，百物生』，這是道之用流行發見處。即此而總言之，其往來生化，無一息間斷處，便是道體否？」〔朱子〕曰：「此體、用說得是。但『總』字未當，總，便成兼用說了。只就那骨處便是體。」（黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷6，頁101）

¹⁷ 兩段俱同前註，卷1，頁3。

「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後。」¹⁸理氣的先後所涵蘊的存有序列，其實即是「形而上」與「形而下」的關係。「形而上」是無限者與完滿者，所以才能充作「形而下」者的基源與規律，形而下則是有限者，因此在其變化運動中需要形而上者加以規範。這裡的「形而上下」算是與「理氣先後」並存的内容，形而上與形而下必然也是存有基源上的先與後。由氣而溯理是求其源頭，但「理又非別為一物，即存乎是氣之中」以及第二段引文所說「若氣不結聚時，理亦無所附著」，則是「理在氣中」（此為第四個性質），其進一步即遍顯出「由氣見理」或「以氣顯理」之氣的媒介作用。原因在於如果沒有媒介之氣，理便沒有掛搭處；而理也需要媒介之氣來表現自己，且必會依順著氣的不同形態而有不同的表現方式，否則陰陽五行如何各有其錯綜不失的條緒？此即反過來由「媒介處」、「表現處」來規定理。由於氣之表現有種種殊相，所以可說「理同氣異」（亦是理一分殊）：

人物之生，天賦之以此理，未嘗不同，但人物之稟受自有異耳。如一江水，你將杓去取，只得一杓，將碗去取，只得一碗。至於一桶一缸，各自隨量器不同，故理亦隨之異。¹⁹

不同的量器是氣異，江水為理同，氣之異既是朋分理之同，此同理又可能因朋分的氣異而展現為理異，此即是「理同氣異」（可視為第五個性質）與「氣同理異」的區分。更具體的文字見《朱子語類》所引朱子的〈答黃商伯書〉：「論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。」²⁰由此段文字看來，理之同不同以及氣之異不異，乃是依據觀點或立足點而說，就此而言同，依彼而言異。

第六個性質是「理靜氣動」，參見以下一段文字：

〔……〕此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。〔……〕若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。²¹

計度是知覺義，造作是生產義，兩者皆有活動意涵。理既然是無計度、無造作，因而展現為靜態的存而不動。氣則能聚、能造作，故有活動義，其動是依循著不活動之理，以理為綱。理淨潔空闊，所以不會陷入氣之紛雜，而能提供後者以法度。理靜而氣動，這種動靜關係表現為「理搭在陰陽上，如人跨馬相似」。人跨馬時，「馬之一出一入，人亦與之一出一入」。理隨氣而動，所以理的動是虛，自身其實不動，其變化只是反應出氣的變化相，由

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 同前註，卷4，頁58。

²⁰ 同前註，頁57。

²¹ 同前註，卷1，頁3。

氣之變化造作而顯得理似乎也變化造作。故理「搭（搭）」在陰陽之氣上，此搭只是掛搭，並非有所融入。依此，理氣雖不離，其實亦不雜處。

以上總共羅列了理氣論的六種性質，分別是理氣雙顯、不離不雜、理先氣後、理在氣中、理同氣異（形上學的理一分殊，可視為理同氣異的類似表達）與理靜氣動。由此六點，我們可以檢視關於太極與萬物關係的一段文字：

太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。²²

按太極為理，太極與萬物合論即是理氣之「雙顯」。天地萬物與太極分而言之，形上、形下之性質又有所不同，故為「不雜」；天地與萬物中有太極，太極必在萬物之中（理在氣中），此又為「不離」之意。天地成就萬物，而太極在天地之先，兩者有其「先後」的關係。萬物中各有太極（此可拓展為「統體一太極，物物一太極」²³命題），大致也有「理同氣異」的意思。依此而論，太極與萬物的各種關係乃是從理與氣之諸關係而來。從太極立論，主要是發展周濂溪無極（太極）為真、陰陽（二氣）化生之意，也是理氣論在動態歷程向度上的延伸。實則這是注釋家（朱子）在詮釋作者（濂溪）的太極理論時的不自覺論說，若從統體與各物的關係角度來說，朱子仍顧及理氣論的靜態模式，即在先後關係中表現了抽象的天道法則對現實而具體存在之規定，也可以視為觀解形上學（有別於實踐的道德形上學）的「內在超越」之規定：超越的理即內在於萬物之理。

以上所論的理氣關係，乃是從「形上學」角度談及理與萬有間的諸型態。顯然這裡仍延續先秦以來逐步轉出天道、天命與具體存在的基本聯繫，保有一種由宗教轉人文的基調，但又進一步以極度理智化的腳步推進彼此間既分享又表現的親緣關係。萊布尼茲的自然神學，則是從這種人文與抽象兼具之型態中重新挖掘出潛藏的宗教面向。

三、萊布尼茲之自然神學及其對朱熹理氣論上的參照意涵

自近代地理大發現與殖民帝國擴張開始，基督宗教在異文化的衝擊之下，即面臨反省自身「教會之外無拯救」的教會中心論（ecclesiocentrism）或排他論（exclusivism）主張，

²² 同前註，頁 1。

²³ 「自男女而觀之，則男女各一其性，而男女一太極也。自萬物而觀之，則萬物各一其性，而萬物一太極也。蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。」參見朱熹：《太極圖說解》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），第 13 冊，頁 74。

也可以說「啟示」是否可能普遍化的問題。這種異文化的宗教接觸與衝擊，以及衝擊之後的多元省思與對話要求，終於在第二次梵蒂岡大公會議（*Concilium Œcumenicum Vaticanum Secundum*, 1962-65 共四期）之後取得重要成果。另一方面，強調「天人交感」與「自力解脫」的東方宗教，在面對基督宗教他力救贖的強度之下，除了強力彰顯自身作為非西方宗教的存在價值之外，亦在此類的對話氛圍當中反思自身教義的補充與潛能。在宗教的多元論述與對話求通之下，有神與無神、此岸與彼岸、有限與無限、自力與他力、罪與拯救等充滿二元張力之議題逐漸浮現。

然而如果把時間點往前推，至少推到中國明代耶穌會傳教士來華宣教的時期，回到諸傳教士辯論中國是否含信仰天主之內容的年代，即會發覺彼時在西方宗教與宗教哲學標準下關於中國有無「神論」之理由，與現代的理由並不完全相同。這種不同的理由可以在溯源的情形下，重新讓我們反思那些可能為現代人遺漏的豐富意涵。傳教士當時選擇的辯論對象並不是現代宗教學意義下的佛教與道教，而是主導中國文化兩千餘年的儒家思想。儒家及其思想是他們進入中國之後首先想要對話與溝通的宗派。在前驅人物耶穌會利瑪竇（*Matteo Ricci, 1552-1571*）的主導下，中國的祭祖活動以及古代文獻中的上帝稱謂皆不算違反天主教義。但在利瑪竇去世之後，耶穌會的龍華民（*Nicholas Longobardi, 1559-1654*）以及方濟會的利安當（*Antonio de Santa María Caballero, 1602-1669*）分別寫就了傳教士的見聞報告，報告中皆批判了中國哲學的「無神論」（主要是針對儒教發言）以及自中國上古經典以來用以代替神的「上帝」字眼（可算是語詞之爭），²⁴並都反對利瑪竇所贊成的、容納中國祭祖祭孔文化的宣教方式（此導致「禮儀之爭」）。另一方面，法國的馬勒伯朗士（*Nicolas Malebranche, 1638-1715*）也完成一篇長論，即 *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*（基督教哲學家與中國哲學家的對話），這篇長論中把理學之「理」視為「神」，具有將理學視為「有神論」之意。這三份文獻後來都輾轉來到哲學家萊布尼茲的手中。萊氏閱讀之後，於1716年起草了一封寫給友人德雷蒙（*Monsieur de Remond*）卻從未寄出的長信，此即 *Lettre sur la philosophie chinoise à Nicolas de Remond*（致尼古拉斯·雷蒙論中國哲學書簡），一般稱之為〈論中國人的自然神學〉（*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*）。²⁵

從當代學術的角度來看，萊布尼茲這篇書簡的立足點是宗教的多元主義（*Pluralism*）或上帝中心論（*Theocentrism*），書簡中以為中國在古代即有關於上帝之認識，同時駁斥

²⁴ 「語詞之爭」即是中文裡是否存在關於基督教「上帝」概念在語意上相近或等同的對等語彙。關於萊布尼茲對耶穌會傳教士之翻譯、爭辯上帝語詞的分析，可參見司圖沃德（*M. Stewart*）：〈萊布尼茲論中國的自然神學〉，收入傅有德等主編：《跨宗教對話：中國與西方》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁106-124。

²⁵ 本文使用的是秦家懿的譯本：〈論中國人的自然神學——致德雷蒙的信（1716）〉，收入秦家懿編著：《德國哲學家論中國》（台北：聯經出版事業公司，1999），頁65-131。下文引用不另注明頁碼。

中國宗教思想是唯物論或處於精神論與唯物論之間的矛盾主張。然而其綜論中國宗教的時間跨度與範圍極大，因而問題也相對複雜。首先，萊氏本人並未掌握原文獻，而是閱讀傳教士之雜亂與失準翻譯以及相關的評論與批評。即使是萊氏以其高超的哲學思辨能力釐清傳教士的不少矛盾與誤解之處，但仍不能擺脫間接轉譯造成的理解難度。其次，由於書簡內之理、道、神、太極諸概念的交叉使用，混淆了遠古的宗教信仰與後儒（宋明儒）的人文主義特質，²⁶故常造成閱讀者在概念及其內容上的時空錯位。例如儒學使用「理」概念固始自先秦，卻是自宋代儒學之後才躍升為關鍵概念（特別是就形上學與宇宙論而言），然而萊布尼茲卻經常以此來述說上古先秦的超越者。第三，這些重要的哲學或自然神學概念，在不同的儒者或哲學家有其不同的根本定義，但萊布尼茲也混為一談。（再以「理」為例，朱熹與其他儒者就有著活動意涵上的不同體會，朱子的理是靜態的，所以其理氣關係在明代引來曹月川「死人騎活馬」之譏。²⁷）在儒學研究者的眼中，以上種種的混用是顯而易見的，但萊氏文章的參照價值則不容忽視。

萊布尼茲對中國儒學之理解與龍華民不同的地方在於，萊氏以寬容的多元論或包容論（Inclusivism）態度承認中國自先秦之後的諸般哲學觀念仍保留了宗教的人格神意涵，龍華民則否認之。這也是萊氏在這封長信從起始至五十六節為止，不斷提及的一點。先看以下的文字，此為萊氏從利安當間接引用自沙勿略（Francis Xavier）的文字：

「理」不須他物而能自存自足，因此世界也不須另一位至高神。根據中國人的看法，「理」是有世以來，循著一律性的動規，一直不停地推動「天」的唯一之「因」；它也使「地」穩固，使萬物各有其果——這一切都不出自萬物，不屬於萬物本身，而完全來自「理」。（§4a）

從自存自足、原因／結果等語詞來看，這段內容無疑是把亞里斯多德模式運用到中國思維。亞氏的第一因是其《形上學》中所言不動的動者（unmoved mover），它自己不動而推動世界之運行。而在儒學之「理」之上既然無他物存在（它不從更高的超越者而來，所以自足），則「理」便是第一因。此種儒學的第一因在存有學意涵上規定、推動一切萬物，符合朱子所說的先後問題（理先氣後），這是因為「理」在存有序列上以原理的姿態優先於「氣」，職是之故，朱子之理也可算是第一因。只是在朱子理氣論當中，理與氣不僅「雙顯」，而且理只能藉由氣的「媒介」（或通孔）作用得到表現（具有「不離」的親緣性），所以自存自足等具有自主強度意涵的語彙雖可以說明理的終極地位，卻在它與氣的親緣關係中失去自存自足。（萊氏對朱子的理氣二分頗有認識，因此他對龍華民把「理」解釋為既是至善又是

²⁶ 這裡特別是指當代新儒家徐復觀、唐君毅與牟宗三等人的「宗教人文化」與「人文宗教」觀念。

²⁷ 「朱子謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬物之原。今使活人騎馬，則其出入、行止、疾徐，一由乎人馭之如何爾。活理亦然。」見〔明〕曹端著，王秉倫點校：《曹端集》（北京：中華書局，2010），頁255。

原初物質，並以為這是矛盾之處，是很有意見的；而且他也批評龍華民混同了太極與氣。相關內容參見萊氏在§14與§25的分析。)

在上述援引自沙勿略的引文之後，萊布尼茲即接著主張「理」可以由此第一因之諸「屬性」而證實它便是至上神：

既然如此，我們為什麼不說「理」是至高神？我指的是本體的、萬物之可能性的、第一或至終理由，眾善的本源，至高之靈性，被阿那克薩戈拉(Anaxagoras)或其他古希臘人稱為 *Nous*，*Mens* 的。(§4a)

此段內容中顯示的西方哲學背景，不僅有著先蘇期哲人至亞里斯多德的標記，還含有耶穌會傳教士把中國儒學中涵蘊至高、無限性質之概念比擬為至上神的慣習。前一點的標記很容易看出來，因為引文中已有所提示 (*Nous*與*Mens*)，但後一點則較為隱諱。然而凡是處理過類似主題者都不陌生，因為古希臘與中世紀神學的連結，乃是士林哲學家研究中國儒學的研究主軸：即基於「一神論」立場，把儒學或儒教的「有神論」論述由《五經》與孔孟繼續延續到宋明階段；另一方面則順著亞里斯多德與天主教神學的形上學與神學雙軸線來處理儒學，即凡是以為儒學自先秦之後即失去神格、神性論述者（包含當代新儒家）皆歸為「無神論」，以為其棄離了先秦至宋明所繼承的上古神性義天道之精神。²⁸萊布尼茲雖然並不是傳教士與神學家，但在部分精神上也算是這條思維軸線上的同道，即儒學後來的發展並未真的偏離先秦古義：萊氏藉著闡發形上學第一因具有的*Nous*（靈魂、心靈）性質，從而勾勒一幅儒家形上學之「理」能夠串接到神學之至高精神體的圖像。按後世儒學的典型思維並不會簡單地把「理」解釋成精神體的至上神，「至高原理」的屬性與「位格超越者」的屬性，並非相同指涉，萊布尼茲如何深化與合理化這種連結？請再看這一段：

「理」或「太極」即是至善的「太一」，毫無任何雜物的純善，既純又善的本體，造成天地的本原，至高的真理。「理」本身即是力而不限於本身；又為了與眾溝通而造了萬物，它是純、德與愛之源。它的原理即是造萬物，而眾善都出乎它的要素與本性。這本原是了解理性內外的一切方法與律法，並連續不斷地有所為或生產，而又在適當時消掉一切。我們可以假定「理」、「太極」或「上帝」是有靈性的，能洞窺一切、知道一切，做一切的。(§11)

「理」或「太極」之意相通，²⁹可以為純善、至善的本原、太一與本體，此點並無疑義，理學家（包括朱子）大致上也可承認這些描述。然而此本原、本體又具有「力」與「靈性」

²⁸ 參見拙文〈儒學中的有神論與無神論〉，收入李明輝，葉海煙，鄭宗義合編：《儒學、文化與宗教—劉述先先生七秩壽慶論文集》（台北：臺灣學生書局，2006），頁261-278。

²⁹ 萊氏引述龍華民之後強調：「〔龍華民確知〕『理』與『太極』之間只有形式上的區別，因為『理』指的，是絕對體，而『太極』指的，是身為事物根源者。」(§26)

的特質，其原理是「造萬物」（而不只是萬物活動時遵循之理），並可有所做為以及生產和消滅。這些內容加在一起，「理」便轉為具有管理一切的主宰者，集眾善於一身的至善者，造育萬物的生產者以及感知一切的靈性者。而依萊布尼茲的神學學養，這種至善與太一的終極之理不僅具有能生產的「力學」特性，又以「靈性」的智性能力而充作可洞窺與知悉一切的全能者，如果不是至上神，還能是什麼？

按從「力學」的角度來看，這種具活動性之理與太極比較符合周濂溪、張載、陸象山與王陽明等儒者的構想，而不甚符合朱熹的理靜氣動、理之動是由氣而行（氣強理弱）的思考模式。至於靈性與精神體的提出，更在語意上隱然指向神學的位格意味，此已越出了張載等人單純只是以活動性、創造性說理的範圍，或至少徘徊在語意的邊界。至上者之所以具有位格乃是因其具有意志，而意志與靈性的區隔有若薄紙，所以萊布尼茲在龍華民的描述中證實了這樣的看法：

龍華民神父認為中國人也將眾善歸於「理」，所以沒有比「理」更好的東西了。它是至善之中，至善之善，至善之純，微而無形。它真是純精神體的，不可洞窺的；它好得不能再好：這句話說出一切。（§8a）

這種至善的精神體不只是從單純的理神論著眼，而且跨到自然神學。此處的問題不僅在於萊布尼茲把「理」與「太極」設想為具有力學能量的造物主或生產者，也在於他如此輕易地即把原先最多只具有理神論性格的「理」推向神學的位格「神」。如果撇開萊氏誤讀、誤解的情形，而將焦點放在推導過程的順利，則對萊氏而言，至善的「理體」與至善的「位格」之間，並不存在真正差異：只要它是至善的存在者，並能「連續不斷地有所為或生產」，就理應是至高而「不可洞窺的純精神體」。原因在於它若非至極的靈性精神體，便不足以肩負生產創造的角色，也無法面對一切萬物之變化。靈性的精神體即是理神論與有神論之間的嫁接，所以萊布尼茲做出這樣的說明：

絕對地講，普遍之靈亦稱「理」或秩序；在受造物身上有所為時，它稱為「太極」或完成造化萬物者；而統治天的主要者稱為「上帝」或「天主」。（§36）

萊布尼茲在此是要提出一種基督教式的理學位格思想，而他捅破了那層隔離「理」（太極）與「神」（上帝、天主）之間的微薄紙張，從而為理學提供了另一種模式：身為至極且先於萬物、造化萬物的「精神能量」，可以用另一種身分作為至高的神祇。對萊氏而言，精神能量能夠補足原理能量的不足，因為中國的「理」並不是素樸的衝動性；而這個補足動作，就是儒者的自然理性應該認識到的面向。

如果把這一點結合到理學思維來看，則形而上者之能夠充分作為形而下者的秩序提供者，不能只是靜態的「形式根據」，而必然有其動態的精神能量與意志位格可言。無論此番

線索鋪陳與思維推導是否可能超過理學家的學理承受幅度，朱子原先具有的理不活動（理靜）之構想，將面臨一種省思：至極而純善卻不活動之理，如何面對複雜而變化的萬物（氣）？萊氏在此提供了一個融合東西方旨趣的「力學」邏輯：秩序提供者、安排者是具有能量的，而這種具有能量者乃是精神體，最高的精神體即是上帝。從理學的內部來說，周、張、大程符合萊氏邏輯的前段要求（活動能量）而與朱子有別，至於後段之能量者即是位格精神體，所有理學家大概都不會輕易認同。但萊布尼茲在此其實並非強調精神體的「位格」，而是凸顯上帝/天主的精神活動乃相同於儒者之理體/太極的秩序安排。用一種較為寬鬆而具相互參照的方式來說，作為神學家的萊氏上帝是一個具有活動力量的理序者（安排受造物），朱子「理」體的能量則需藉助「氣」的諸活動來表現。

萊布尼茲之能夠表現出近於（非同於）理學家的思維，涉及他與龍華民對理、氣之性質及關係的不同見解。龍華民關於理（太極）與氣（原始之氣）之間的關係，一直糾纏在兩點：「理」既是至善的精神體且又能生出「氣」，以及「理」可能是原初物質。因為「理」可能是原質，所以才可能生出氣。萊氏在§24、24a 與 25 三節反覆討論龍氏的說法，認為「理」絕不可能是原質，是龍氏把太極與氣（元氣）弄混了。但萊氏保留了理是氣的生產者、氣是理的受造物之說法（如前文所述），且進一步指出通過至上神的創生運動才可能產生原初物質，萊氏以為此點是中國人比希臘哲學更近於基督教思想（§24a）。萊氏的這些想法其實也混同了太極與元氣說以及誤解了朱子的「理生氣」之意，所以帶有基督教「從無生有」的意味。然而需要強調的是，朱子的理之「生」並非創生原質、元氣，而是具有「導生而賦形」的作用。這一點不僅適用朱子學理，也適用其餘理學家。

理與氣除了生產與否的性質之外，它們的互動關係更是一項重要課題。朱子談理時總是強調的一點是：理的存在與表現不能離開氣。不管是「理先氣後」或是「形而上下」，理與氣必然是雙顯形態。關於此點，可對照萊氏的下列文字：

至高神是超然世界的智力或靈性(Supramundane intelligence)；物質既是受造物，不可能與他同等。當龍華民神父〔……〕說「太極」包有「理」與「氣」或「元氣」時，我們不應該認為這指的是它們組合而成為「太極」，而只是它包羅它們，如同結論在其信念中一般，因為「太極」即是在「氣」身上有所為的「理」，所以「氣」也是已預有假設的。(§25a)

這段話是要針對龍華民以及這一小節開頭所說的，存在著一種「理」與「氣」的組合物（太極）。龍氏對組合物的界定並不符合理學家的說法，萊氏也清楚這一點，所以才會提出以下的有趣類比：

「太極」即是在「氣」上有所作為的「理」：「上主之靈，運行在水面上。」我們可

認至高之靈為理，水為原始流質，元氣，氣或原始物質。(§25)

「上主之靈，運行在水面上」語出《舊約·創世紀》，這個比喻很生動地說明了形上與形下、精神與物質之間的對比。進一步來說，「上主之靈，運行在水面上」顯然有不雜之意，而更前一段引文的「太極即是在氣身上有所為的理」，則帶有朱子之謂「理在氣中」的「不離」之意。不離必定帶有前述的親緣性，而理只有在氣上才有所為，則更可理解為表現性。

當然，如果只是談到理或太極在氣上有所作為，雖然也帶有些微的親緣性與表現性，無論如何仍比不上朱子相關文獻中討論的細膩程度。值得一提的是，朱子理氣論中有著「氣強理弱」的性格，原因是不活動的理必須倚賴活動的氣，而理只是充作氣活動時依循的形式根據。這樣的理、氣關係與性格，固然也有某種程度的氣表現理之表現性可言，卻無法避免氣只是表現了它自身的內容與特質，也無法真正使得在氣中的理得以藉由氣之特質來表現理的特質。從萊氏的角度來看，只有靈性、精神的「理」才能藉由「氣」而得以展示自身。萊布尼茲在中國儒學與自然神學的研究對比中，以另一種神學形態的角度間接說明了理學的朱陸之爭：只有具備能量的理，才可能真正面對氣化世界。

四、結語

西方在宗教哲學方面的過往研究，不管是基於自然神學或啟示神學之立場，一般而言，皆是在基督宗教之一神論色彩下所表現的神義論（Theodicy）與護教學（Apologetics），此種特徵強烈地表現在宗教的哲學研究當中，排他論是如此，強調宗教對話的多元主義可能也無法避免。而東方學者的研究亦不能免除，因為其態度主要是基於某種對辯性的回應，故即使採取多元對話之寬容態度，其中基於詮釋的歷史性意義所透顯出的護教立場與出發點，往往也很難真正寬容與多元。但反過來說，任何過度的護教與判教之做法，皆可通過對其自身立場的反省以及與異於自身立場的對話等「方法學」操作而得到紓解。

在解讀朱子理氣論的宗教意涵上來看，萊布尼茲的自然神學是一個有意義的切入點。萊氏站在「和會中西教理」的態度上，盡量拉近儒學的理、太極與基督宗教的上帝、天主之性格而提出自然神學式的「以理為神」（上帝的另一種顯現）。用牟先生的用語來說，這種形態即是「理神論」。其中富有參照教益的是，至極、純善而具活動能量的理或太極，才能真正安排與主宰複雜而變化的萬物（氣），而此能活動的精神體便是上帝。在此參照的基礎上，朱子所論之理，其無計度、無造作的潔淨空闊構想，在此面臨一種力學的反思：具能量的氣如何願意遵循無能量的理/太極所安排的秩序？借用萊氏援引〈創世紀〉的話來說：「上主之靈，如何可能順當地運行在水面上？」萊氏對儒家的理解儘管仍有距離，但仍

提供一個融合東西方旨趣的精神能量之「力學」要求，即只有靈性、精神之「理」才能藉由「氣」而得以展示自身，亦即只有具備能量的理，才可能真正面對氣化世界。

引用書目

一、傳統文獻

〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。

〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。

〔明〕曹端著，王秉倫點校：《曹端集》，北京：中華書局，2010年。

朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。

二、近人論著

方旭東：〈朱子對鬼神的界說——以《中庸章句》“鬼神”章的詮釋為中心〉，收於劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第4輯「道德、人權與和諧」，桂林：廣西師範大學出版社，2008年。

司圖沃德(M. Stewart)：〈萊布尼茨論中國的自然神學〉，收入傅有德等主編：《跨宗教對話：中國與西方》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

田浩：〈朱熹的鬼神觀與道統觀〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展—學術篇》，台北：漢學研究中心，2002年。

牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1982年。

——：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版公司，2003年。

林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦學刊》第7期，2004年。

——：〈儒學的宗教人文化與氣化〉，《中國哲學與文化》第8輯「唐君毅與中國哲學研究」，桂林：廣西師範大學出版社，2010年。

——：〈儒學中的有神論與無神論〉，收入李明輝、葉海煙、鄭宗義合編：《儒學、文化與宗教—劉述先先生七秩壽慶論文集》，台北：臺灣學生書局，2006年。

林月惠：〈李退溪對羅整菴理氣論的批評〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》，臺北：臺大出版中心，2006年。

秦家懿編著：《德國哲學家論中國》，台北：聯經出版事業公司，1999年。

劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：學生書局，1995年。

鄭宗義：〈明儒羅整菴的朱子學〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》，臺北：臺大出版中心，2006年。

戴瑞坤：〈朱子學對中、日、韓的影響〉，《逢甲人文社會學報》，第1期，2000年。

Li-Qi Theory of Zhu Xi and the Natural Theology of

Leibniz

Lin Wei-chieh *

Abstract

This paper aims to explore a religious interpretation, namely how can Zhu Xi's li-qi theory be understood in a significant way in which Leibniz uses his theology to comprehend Confucian thought. As it has evolves in Zhu Xi's speech, the field of relationship of li and qi has been defined at least in several distinct ways, that are "non-separated and non-mixed," "prior and posterior" and "move (active) and still." But for Leibniz, as discussed in this article, only supramundane intelligence or "active li" can really arrange and dominate changeable and complicated things (qi). Leibniz is concerned to integrate Chinese and western religious thoughts and tries to close distance between Confucian li (taiji) and Christian God. Based on this integration, the li-qi thought of Zhu Xi can get a dynamical-theological interpretation and reflection, namely only "active li" can face the "qi world."

Keywords: prior and posterior, move and still, taiji, god, dynamics

* Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

