

萊布尼茲哲學與十七世紀中國儒學的 旁證確認關係*

劉俊法**

摘要

萊布尼茲作為歐洲十七、十八世紀理性主義思潮的代表人物，對中國事物有著特別的興趣。他過世前還在撰寫一篇《論中國人的自然神學》，以詮釋中國哲學中的重要概念。針對這一研究興趣，本文所要提出的問題是：當時透過傳教士傳回歐洲的中國人的哲學思想，究竟和萊布尼茲本人所抱持的理性主義信念，有如何的互動關係？而為了回答這一問題，本文將提供一「旁證確認」的詮釋，分析萊布尼茲在中國儒學中，不論在存有的生發關係或是空間觀念上，都發現了其與自身哲學的相通性，並藉此關係為當時歐洲笛卡兒哲學所帶來的難題找到出路。

關鍵詞：萊布尼茲、適應策略、疊合、宋明儒學

* 本文由「于斌樞機主教天主教人才培育基金管理委員會」計畫贊助，部分初稿曾在 2016 年 4 月 27 日於輔仁大學所舉辦的「儒學與當代哲學新視野學術研討會」上提出，感謝兩位匿名審查者對論文的補充修改建議。

** 輔仁大學哲學系助理教授

投稿日期：2019.08.11；最後修訂日期：2020.03.16；接受刊登日期：2020.07.31

壹、前言——萊布尼茲作為歐洲十七世紀 晚期的慕華者

萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）作為十七世紀後期歐洲哲學家、數學家、歷史學家與法學家，他的知識是百科全書式的。在哲學上，主張以單子論（Monadology）解決笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）提出心物二元論後所遺留下來的種種難題。在數學上發明微積分，以計算無限趨近。在物理學上提倡動力學，以補充建立在靜力學基礎上的機械論。在這些對知識的鑽研與發現之外，萊布尼茲同樣引人側目的是他對中國文化的興趣。

早在 1666 年，當萊布尼茲僅 20 歲時，就已經仔細閱讀過關於中國文化的書籍，並顯示出他對中國文字的積極興趣。¹這一對中國事務的興趣，直到萊布尼茲 1689 年在羅馬與耶穌會傳教士閔明我（Claudio Filippo Grimaldi, 1638-1712）相遇時，更被激發。在 1697 年他編輯出版了一本《中國近事》（*Novissima Sinica*），希望影響教廷當時就所謂「禮儀之爭」²中，做出有利於耶穌會按「利瑪竇規矩」傳教的決定——也就是承認儒家敬天祭祖的傳統，與天主教教義可以並行不悖。

在這本書的序言中，萊布尼茲強調中國人在實踐智慧上的優越性，並呼籲傳教士從中國帶回更多的東方智慧，例如絲綢、瓷器的製造，或

¹ 漢斯·波塞爾，〈萊布尼茲的《中國近事》與歐洲對中國的興趣〉，李文潮、H. 波塞爾編，《萊布尼茲與中國》（北京：科學出版社，2002 年），頁 2；Daniel J. Cook, „Leibniz’s ‘reformation’ of Chinese thought: Discourse on the Natural Theology of the Chinese,“ in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China* (Stuttgart: Franz Steiner, 2017), 255-256。

² 對於傳教士是否應允許中國教徒參加祭祖、祭孔等儀式，引起了當時歐洲教派內部及不同教派之間的激烈爭議。這一爭論自利瑪竇 1610 年過世後開始，直至 1742 年教宗本篤十四世頒布詔書「*Ex quo singulari*」，以禁止在此一問題上繼續爭議，才停息了 100 多年來各方的爭端。

是依經驗指引的醫療技術等，以使歐洲人普遍受益。³ 之後萊布尼茲儼然成為一中國通，甚至自嘲要在他辦公室門口掛上「中國事務處」的牌子，來回應各方關於中國的任何問題。⁴

在 1697 至 1707 年間，萊布尼茲與在北京康熙皇帝身邊的耶穌會傳教士白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）有密切的書信往來。透過白晉對《易經》的研究與詮釋，萊布尼茲加深了他對中國傳統思想的理解，並嘗試將之與自己的思想相互印證。一直到萊布尼茲過世前的最後一年（1716），除了和英國牛頓（Issac Newton, 1642-1727）的支持者克拉克（Samuel Clarke, 1675-1729）展開論戰之外，他忙著完成一篇關於中國人自然神學的論文。只是這篇在一年內不斷修改擴充的論文，最後由於萊布尼茲的意外病逝，並沒有完成。⁵

有鑑於萊布尼茲的哲學思想在西方哲學史上所佔據的重要地位，同時又有 50 年以上不間斷對中國事務的熱衷，兩個可能互有關聯的問題值得推究：1. 萊布尼茲究竟為何對中國文化這麼熱衷？2. 中國哲學是否影響並形塑了萊布尼茲本人的哲學思想？

首先針對第二個問題，中國哲學思想對歐洲十七、十八世紀開展理性之啟蒙運動的影響，已經有許多學者提出可靠的見解。相比於傳教士回傳中國思想對早期理性主義者，如笛卡兒（René Descartes, 1596-

³ 麗塔·威德邁爾，〈《中國近事》的目的與意圖〉，李文潮、H. 波塞爾編，《萊布尼茲與中國》，頁 19-44。

⁴ 李文潮、H. 波塞爾編，《萊布尼茲與中國》，頁 iii。

⁵ 這篇論文沒有標題，萊布尼茲在信件中稱它為“Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois”，本文據此而翻譯為〈論中國人的自然神學〉。關於萊布尼茲這篇論文與他和克拉克書信論戰之間的關係，請參閱 Albert Ribas, “Leibniz’ Discourse on the Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy,” *Philosophy East & West*, 53:1, (January 2003): 64-86。關於萊布尼茲對中國的終身興趣，請參閱 Wenchao Li and Hans Poser, “Leibniz’s Positive View of China,” *Journal of Chinese Philosophy*, 33:1 (2006): 18-33。

1650) 和斯賓諾莎 (Baruch Spinoza, 1632-1677) 影響的晦澀不清,⁶ 中國文化對萊布尼茲思想的啟發是明顯可見的。只不過這一影響在多大程度上開啟了他的哲學思考? 學者間有不同的看法。部分學者認為中國哲學啟發了萊布尼茲的形上學。這一看法以英國漢學家李約瑟 (Joseph Needham) 的主張為代表。他認為萊布尼茲單子論中單子⁷具有生機活力的主張, 是受到宋明理學的啟發而成。但這一主張其實並沒有任何歷史考證上的有力證明, 純粹是從哲學內容的關聯性, 以及萊布尼茲與當時在華耶穌會傳教士間的頻繁書信往來, 所作的合理推測。⁸ 但另有部分

⁶ 笛卡兒所就讀之位於拉弗雷雪 (La Flèche) 的貴族學校雖是耶穌會創辦的學校, 耶穌會入華傳教士洪若翰 (Jean de Fontanay, 1643-1710) 在回國後也於 1704 年後擔任這一學校的校長, 但若說笛卡兒在其就學期間 (約 1607-1614 年間) 曾閱讀了耶穌會士傳回的中國哲學思想, 甚至受其影響而得到啟發, 這畢竟停留在一沒有根據的猜測。而斯賓諾莎的啟蒙老師范恩登 (Franciscus van den Enden, 1602-1674) 雖是關心中國傳教事務的前耶穌會士, 但若透過他對中國哲學的興趣, 對斯賓諾莎思想產生影響, 也同樣缺乏確切證據。不過無可否認斯賓諾莎所認為之不帶意志與情感的自然神, 與朱熹所謂「理」之「無情意, 無計度, 無造作」(宋·朱熹, 〈朱子語類〉, 《朱子全書》第 14 冊 (上海: 古籍出版社、安徽: 教育出版社, 2010 年), 卷 1, 頁 116), 兩者之間確有相通性, 而使得後來的馬勒柏朗士在著文批評中國人的自然哲學時, 實則意在批評斯賓諾莎的泛神論。安田樸, 《中國文化西傳歐洲史》(北京: 商務印書館, 2000 年), 頁 369。

⁷ 萊布尼茲認為在一切實存的事物中有無數多最小不可分的單位, 它們不具有在空間中的延展性, 但由於它們都是真實發出力量的中心點, 所以它們都以獨一無二的方式, 真實地存在於自然中。早期萊布尼茲稱它們做「簡單實體」(substances simples), 1695 年後逐漸開始改以「單子」(Monad) 來稱呼它們, 並將它們等同於靈魂 (âme) 及經院哲學所稱的「圓極」(Entelechie)。參閱萊布尼茲著, 錢志純譯, 《單子論》(臺北: 五南, 2009 年), 第 18、19 節, 頁 98。

⁸ Joseph Needham, *Science and Civilization in China. Vol. II: History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 496-505。李約瑟認為, 在西方思想史中, 萊布尼茲是第一位主張生機論的哲學家, 並影響了後繼西方思想的發展。有鑑於這一主張無法由萊布尼茲, 繼續回溯它在西方思想的來源, 因此懷疑這可能是萊布尼茲受中國思想影響, 在歐洲提出的新理論。“What we have now to discuss is whether that is precisely because his own, the first great attempt at a synthesis which should surmount the

學者認為，萊布尼茲對中國事務的研究，根本不在他思想視野的中心。這些研究興趣和他本人的哲學思想，是無法在同一高度上相提並論的。⁹而美國漢學家孟德衛（David E. Mungello）則代表了一比較折衷的主張：他認為萊布尼茲雖然從時間上來看，在有資料可證明他開始研究中國哲學之前，就已經獨立地發展出強調「預定和諧」的單子論，因而不能說他的哲學是受到中國思想的啟發，但他對中國哲學的理解，仍然與他所提出的哲學思想，有著「旁證確認」的關係。¹⁰最後這一看法，似乎正足以說明為什麼萊布尼茲這麼熱衷於中國事務，而這也正可以解答上面所提出的第一個問題。因此我們在這裡嘗試根據孟德衛的看法，就下面問題尋求解答：究竟中國哲學如何可以旁證確認萊布尼茲自身的哲學主張？這一種旁證確認有何重要性？

為了解答上述的新問題，讓我們回到原先提出的第一個問題：萊布尼茲究竟為何這麼熱衷於中國事務？畢竟中國距離歐洲相對遙遠，不像

dichotomy of either theological vitalist idealism or mechanical materialism, was strongly stimulated by, if not indeed derived from, the organic world-outlook which we have found to be characteristically Chinese.” (498) 除李約瑟外，還有漢學家修中誠（E. R. Hughes）、A. Zempliner 及謝和耐（J. Gernet）等人都有類似的主張。參閱孟德衛，〈在萊布尼茲的哲學中中國到底有多重要？〉，李文潮、H. 波塞爾編，《萊布尼茲與中國》，頁 48-49 及 Jacques Gernet, *Die chinesische Welt* (Frankfurt am Main: Insel, 1979), 444。

⁹ 孟德衛，〈在萊布尼茲的哲學中中國到底有多重要？〉頁 50 及 Rita Widmaier, „Leibniz und die Natürliche Theologie der Chinesen,“ in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China* (Stuttgart: Franz Steiner, 2017), p. XVIII。

¹⁰ 孟德衛，〈在萊布尼茲的哲學中中國到底有多重要？〉頁 49-50 及 David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977), 13-17。關於「旁證影響」(confirmatory influence)與「開創性影響」(seminal influence)的差異，詳請參閱 Stuart Brown, “Some Occult Influences on Leibniz’s Monadology”, in Allison P. Coudert et al., *Leibniz, Mysticism and Religion* (Dordrecht etc.: Kluwer, 1998), 7-8。Brown 認為萊布尼茲的哲學，早期曾受到卡巴拉及新柏拉圖主義等神秘論的影響，然而這一種影響並不是開創其成熟哲學思想的直接因素，而只從旁支持萊布尼茲本人的創新想法。但即使如此，「旁證影響」也不應比「開創性影響」較不重要。

在近東的伊斯蘭教政權，對歐洲並沒有政治或宗教上的迫切威脅。而萊布尼茲個人針對歐洲文化與科學各方面的研究，已經頗有建樹並享有盛名，似乎也並不需要再積極涉足於中國事務，以增加自身的聲望。對於這樣一個問題，我們可以提出許多可能的回答，諸如巴洛克時期，人們普遍對新奇事物的好奇。但正如波塞爾（Hans Poser）所指出，十七世紀中期歐洲人對中國的興趣，已經不是一種熱衷於閱讀《馬可波羅遊記》一般，單純的「獵奇」。歐洲人透過初期傳教成功，發現了使這一在東方大國基督化的可能，才是歐洲人在這一時期對中國抱持熱情的關鍵。¹¹ 這一時代背景當然也影響了萊布尼茲對中國事務的投入，他所編撰的《中國近事》就是在這一動機下出版的。但這一因素只是一外在的原因，萊布尼茲雖然終其一生積極地投入於歐洲內部政治與宗教間的和諧共存，但他個人事實上並沒有這麼強烈的，宗教信仰上的使命感。¹² 他對中國事務的投入，實有其更深層、更普遍的哲學原因。

而這一內在原因，目前也已經有學者做過相關研究。首先是前面已經提到的，萊布尼茲發現中國文字的構造，可能可以和他所提出的普遍「字符藝術」（ars characteristica）¹³的理念相關。萊布尼茲從年輕時就

¹¹ 漢斯·波塞爾，〈萊布尼茲的《中國近事》與歐洲對中國的興趣〉，李文潮、H. 波塞爾編，《萊布尼茲與中國》，頁 2。除此之外，經濟貿易上的利益，也是造成交流普遍興趣的背後因素之一。

¹² 麗塔·威德邁爾，〈《中國近事》的目的與意圖〉，頁 34。萊布尼茲雖然有出版《神義論》等與神學相關的著作，但他個人在宗教信仰上的虔誠度，是同時代人就已經質疑的。萊布尼茲在宗教主題上的論說（上帝存在論證等等），並不源自個人在宗教信仰上的積極肯定，而是為了尋求宗教信仰與各門學科（自然科學、形上學、倫理學等）間相通的合理解釋。也由於萊布尼茲發自理性，而嘗試溝通歧異的寬容態度，他在個人宗教實踐上並未表現出強烈的熱忱。另可參閱 M. R. Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography* (New York: Cambridge University Press, 2009), 546。

¹³ 關於這一以理想語言創造字符的學科名稱，萊布尼茲用過很多不同的稱呼，除了「字符藝術」之外，萊布尼茲還稱它為「通用字符」（characteristica universalis）或「通用語言」（lingua universalis），詳請參閱 R. Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1983), 9。

想構造出一可以表徵出宇宙中任何事物的理想語言，但他發現這樣的想法並不能由任一歐洲語言來實現。於是萊布尼茲轉而想透過中國文字的結構，來實現他對理想語言構造的目標。因此他從未間斷過對中國文字的研究興趣。¹⁴ 後來萊布尼茲又透過白晉，領會到《易經》中的卦爻和他發明的二進位制算數有對應關係，而二進位算數也正是他構築通用字符之一部分。萊布尼茲對二進位制算數的理解，並不單純是數學的。藉由數字「0」與「1」之間的關聯，二進位算數反映上帝（「1」）由無（「0」）創造一切的神秘。¹⁵ 而這也就是萊布尼茲經常掛念，歐洲尚未完成的，結合形上學與邏輯學的「發明的藝術」（l'art d'inventer）。¹⁶ 《易經》中的卦爻，透過宋明理學的詮釋，同樣主張由無極而太極、陰陽相生以生化萬物的道理。因此透過數學，萊布尼茲肯定了東方古老神祕思想的形上意義，並將它與自身的算數思想關聯在一起。他認為透過中國古老的《易經》卦爻思想，正可協助歐洲完善那一尚待完成的「發明的藝術」。¹⁷ 另外是中國人思想中所體現出的自然理性，也與萊布尼茲哲學相通。萊布尼茲一貫反對以宗教啟示或奇蹟的方式解釋自然，並認為自然中的一切，都有理性的基礎。而中國哲學，特別是宋明理學所代表的儒家思想，不以宗教信仰或神話的方式來論證自然事物，而是透過「理」與「氣」這兩個形上概念，說明分殊的事物與它們的合理基

¹⁴ 上文提到他在 1666 年已開始對中國文字產生興趣，而近 40 年後，萊布尼茲在 1705 年寫給耶穌會傳教士劉應（Claude de Visdelou, 1656-1737）的信件中，仍然可以明顯見到他對探索中國文字的熱衷。G. W. Leibniz, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China* (Hamburg: Felix Meiner, 2006), 492-493。

¹⁵ Julia Ching and Willard G. Oxtoby, *Moral Enlightenment* (Nettetal: Steyler Verlag, 1992), 71-76。

¹⁶ 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》（北京：三聯，2007 年），緒論第 31 節，頁 61-62；R. Widmaier, „Leibniz und die Natürliche Theologie der Chinesen,“ 262。

¹⁷ 盧怡君，〈創世之道——《易經》索隱思想與萊布尼茲的普遍文字研究〉，《清華學報》卷 41 期 3（2017 年 9 月），頁 509-545。

礎。這正是萊布尼茲所讚許的，運用理性來說明自然。¹⁸ 自然神學在藉理性說明神所創造的自然時，有一獨立於啟示神學之外的優先地位。由此，從二進制反映自然與真理的神祕啟示，以及由自然神學對理性的肯定，都可見萊布尼茲何以藉中國哲學來旁證確認自己的思想。¹⁹ 但是除了學者普遍提出的這兩點之外，本文還要提出其它哲學內在關聯上的旁證確認，以說明萊布尼茲對中國哲學持續熱衷的理由。

貳、中國哲學與萊布尼茲思想的相互印證

一、中國觀點與預定和諧論

萊布尼茲思想中相當關鍵的是所謂「預定和諧論」(theory of pre-established harmony)。早已有學者看到萊布尼茲這種對和諧的強調，類似於中國儒家思想中的大同理想。²⁰ 在萊布尼茲的和諧主張中，非常獨特的是他多元觀點下的視角主義(perspectivism)。萊布尼茲認為不論是單子與單子之間、靈魂與身體之間，甚至在機械自然與意志自由之間，都是上帝在創造世界時就已經預定調和了的。每一個單子，也就是萊布尼茲形上理論中所預設遍布於世界、不可再分割、帶有知覺而活生生的簡單實體，雖然根據它們的位置不同，而帶有對世界不同的表象

¹⁸ 萊布尼茲透過下文所論及的龍華民與利安當等傳教士的著作認識了部分中國思想，而得出中國宋明新儒學思想是排斥迷信而信奉理性的，但值得注意的是，萊布尼茲並無法透過這些傳教士們的論述，真正區分宋明儒與先秦儒的思想內容。參閱 J. Ching and W. G. Oxtoby, *Moral Enlightenment*, 121-122 以及 Thierry Meynard SJ, "Leibniz as Proponent of Neo-Confucianism in Europe," in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China* (Stuttgart: Franz Steiner, 2017), 187。

¹⁹ 對萊布尼茲而言，自然神學和數理邏輯都根源於一相同的真理，參閱 G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt (Hildesheim, New York: Olms, 1978), IV, 292。

²⁰ 參閱 Otto Franke, "Leibniz and China," in *Gottfried Wilhelm Leibniz, Vorträge aus Anlaß seines 300. Geburtstages in Hamburg* (Hamburg: Hansischer, 1946), 101。

(representation)，但這只是同一世界在不同觀點或視角之下的不同知覺(perception)。²¹每一個單子都是宇宙中的一面有生命的鏡子，而其知覺的內容，就是對世界整體在不同清晰程度下的鏡像。²²根據這一點，中國累積數千年來未間斷的思想傳統，似乎正提供一個觀照上帝所創造世界的特殊觀點。而這一觀點是獨立於歐洲觀點之外的。正如同我們透過愈多不同觀點或視角對事物進行多元觀察，愈能趨近事物的原貌。萊布尼茲在 1697 年出版的《中國近事》序言中清楚表明，歐洲文化與中國文化的關係，就像是在不同鏡子中對相同真實的不同映像。在歐亞大陸的兩端，歐洲與中國各自以其豐富知識，對應於相同的終極實在。²³透過與中國學術思想間的交流，將大有利於歐洲自身對宇宙終極實在的探求。於是對萊布尼茲而言，中西思想文化的交流，不僅具有政治經濟實用觀點上的正面意義，甚至對人類依自身理性要求的形上學研究，也將會有極大的助益。

萊布尼茲這一對中國觀點的重視，在於它是一獨立於歐洲之外，在長遠連續的歷史中深刻體察世界的悠遠傳統，就像「沒有窗戶」²⁴而不相互實際影響的單子一般，歐洲和中國在十七世紀前的長遠歷史中，各有獨立的發展。而且中國的具體成就對當時歐洲人來說，已是不可否認的豐富多樣。例如在古羅馬時代就已為之著迷的絲綢，一直到十七世紀都未能理解其製作方法而加以仿造的中國瓷器，以及遠早於古騰堡(Johannes Gutenberg, 1400-1468)就已經普遍運用的活字印刷術等等的發明與運用。甚至造紙的技術，對歐洲當時而言都是相當進步而不可思議的。總括而言，中國在當時於實踐智慧的發展上比歐洲先進許多。而

²¹ 萊布尼茲區分知覺(perception)與帶有意識的知覺(apperception)，因此雖然每一單子都具有知覺，但這並不表示每一單子都能意識到其知覺的對象。參閱萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 14 節，頁 96。

²² 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 56、57 節，頁 109-110。

²³ G. W. Leibniz, *Novissima Sinica* (München: Iudicium, 2010), 8-9。

²⁴ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 7 節，頁 94。

歐洲則在理論知識部分，例如數學和天文曆法，超越了當時中國的普遍水平。

然而萊布尼茲渴望從傳教士獲得的，是關於中國各方面的全面知識。並不只在實用技術上的知識，而還有思想上的成就。透過這樣的知識交流，萊布尼茲認為，歐洲人可更客觀正確的理解世界。在這兩端文化的交互影響下，透過知識的互補，可使世界趨於理性與和平。另外在宗教的融合上，中國清朝宮廷當時對傳教士的接受，可以帶給歐洲人一宗教和諧共存的啟示。十七世紀的歐洲處在基督教教派間紛亂爭鬥的時代。三十年戰爭（1618-1648）過後，雖然趨向於和平，但是教派間的衝突並沒有真正的消弭。1685年法王路易十四取消了1598年亨利四世所頒定之容忍新教的「南特詔書」。相對而言，康熙皇帝卻在1692年頒布了容許傳教士傳教的容教令。因此，萊布尼茲特別冀望藉由中國思想與歐洲文化的和諧關係，帶給歐洲內部和平相容的啟示。這一企圖在1697年出版的《中國近事》序言中，是明顯可見的。

如果萊布尼茲的「預定和諧論」是正確的，這一點他本人也毫不懷疑，那麼中西文化的交流必能更加豐富雙方的知識，促進雙方的理性發展。反過來說，中國思想在歐亞大陸另一端所提供給十七世紀歐洲人的鏡像，也更加支持他的「預定和諧論」。透過融合中國人所開展的自然神學（人依自身理性與形上存有互動的學說）與歐洲人著重的啟示神學（依先知與經文使人連結於超越存有的學說），正可看出上帝所創造世界，是在原初就已經是協調好了的。也因此當白晉嘗試以索隱論（Figurism）的思想來詮釋中國上古史時，雖然萊布尼茲不無懷疑，但還是給予肯定的支持與鼓勵。對萊布尼茲而言，其關心的不在於是否中國的伏羲是聖經中亞當的後代，或是在波斯創立祆教的瑣羅亞斯德，亦或聖經中所說的大洪水如何與中國上古史相連結，而是在於人類的普遍理性對我們位處同一世界的認識，究竟如何互補互成。就像笛卡兒在他的《談談方法》（Discours de la méthode）開頭第一句所說的一樣，「良

知」(le bon sens)，也就是理性，對所有人來說並沒有量上的差別。它關乎人的本性：「我們稱為良知或理性的那種東西，本來就是人人均等的」。²⁵做為這一種「自然之光」(lumen naturelle)的理性，只在不同的視角下，讓形形色色的事物呈現其原貌，但自身卻仍然維持同一。也就像萊布尼茲在《神義論》(Essais de Théodicée)所說的：「在理性這一個案上，不需要其他標準或裁判」。²⁶不論是民族文化或是宗教信仰，都不應該高於理性的標準或評判。萊布尼茲的思考視域從來就是如此一理性主義者的樂觀信仰，而不是當時成為東西思想傳遞者之傳教士的宗教信仰。他所關心的不是中國儒學究竟是有神論或無神論，也不是基督宗教如何藉與儒家思想的結合，而為中國人所接受，更不是儒家思想中的「天」，究竟是無形的超越主宰，還是有形的物質原理。萊布尼茲的興趣更在於關心普遍共通的理性，在歐亞大陸的另一端以什麼樣的方式開展，它能夠為歐洲帶來何種啟示。而這一成就有待藉著表面互相對立矛盾事物的寬容詮釋來完成。任何本位主義式的化約，對於理解它者，進而豐富自身，都是毫無幫助的。這樣一種傾向於寬容的詮釋，萊布尼茲也在明末首先成功進入中國傳教的大部分耶穌會士的傳教策略中見到。從耶穌會士的實際作為來看，不僅在於他們對禮俗與宗教信仰抱持寬容的適應態度。甚至藉由科學真理的傳遞（例如幾何算術、天文曆法、地圖繪製與火器製造等等），與宗教真理聯繫的做法，耶穌會傳教士在中國的作為，也符合萊布尼茲所認為，自然真理與啟示真理相符合的理論。²⁷因此做為新教徒的萊布尼茲終其一生，持續維持與天主教耶穌會士的交流，以期透過他們來聯繫東西方的普遍理性。並以互補的方式，增進理性在東西方的發展。

²⁵ 笛卡兒著，王太慶譯，《笛卡兒談談方法》，頁 71。

²⁶ 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，緒論第 62 節，頁 82。

²⁷ 當時西方傳教士們藉由其對科學真理的傳播，進而冀望能加強同樣由他們所帶來之宗教真理的信仰。

二、預定和諧論與耶穌會的適應策略

由上所述，萊布尼茲在耶穌會士強調寬容與適應的傳教策略中，發現此說與他強調寬容與適應的和諧理論相符。萊布尼茲和諧理論中對寬容與適應的強調，此說可見於他 1710 年出版的《神義論》。在書中，他提出我們在認知上帝的完美後，必須以「適應」的觀點，來為我們自身得到最大的幸福。一方面我們必須先由上帝完善肯定這被造世界，是眾多可能被造世界中最善者，另一方面滿足（適應）於我們所處世界中的罪惡，因為它們的存在，必定在使世界達到可能之善的極致。而雖然由上帝這一超越者的觀點來看，被造的宇宙必然有一最大可能善的極致，但從人的有限觀點來看，善與惡的行為畢竟是相對的。通常我們也透過改過向善，彰顯出善的可貴。軀體上的惡有時也能光大精神上的善（例如「臥薪嘗膽」等等），因此：

我們在宇宙中，會發現我們所不喜歡的事物；但我們應考慮到，宇宙並非單單為我們而創造出來的。不過，只要我們富於智慧，它也是為我們而創造的：我們適應它，它便適應我們（il nous accommodera, si nous nous en accommodons），只要我們願意，我們便會在其中得到幸福。²⁸

人類對世界的「適應」，符應於上帝所造的最佳世界。

但這並不是主張個人以被動的方式順應惡的發生，不對自身與周遭的善與正義積極地進行改進。相反的，「適應」是有智慧的智者在種種對個人偶然形上限制之下，實踐道德善的最大可能後，所能感受到對世界的滿足。²⁹雖然軀體上，甚至精神上都會受到惡行的影響而耗弱，但我們正能透過「適應」原則，使自身得到滿足與精神上的幸福。由此可見，世界整體的「和諧」與個人對世界的「適應」，同樣是萊布尼茲哲

²⁸ 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，中編第 194 節，頁 270。

²⁹ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 90 節，頁 121。

學理論的核心主張。因此他好奇地關心中國人對世界的理性認知，如何可以說明了這一點，並同時相信中國人的自然神論與歐洲人的理性思想可以結合在一起。「適應」原則同時也指出我們在理論研究或實踐活動時，應採取的正確態度。表面的對立或不和諧，不管是道德上的善惡或世界的有序與無序（如同天文學中托勒密系統與哥白尼系統在行星運動上的差別），都包含了人類個別觀點的差異。只要我們把持著寬容與適應的態度，運用我們的智慧來面對差異（不管是理論上或實踐上的），並積極進行朝向真與善的選擇，我們就能為自身得到終極的幸福。這正使人回歸至宇宙的「和諧」原則。

面對差異時寬容對待的實際作為，不應僅只透過訓令來達成，更須從對文化思想的詮釋來開展。萊布尼茲在他關於中國人自然神學的著作中，清楚見到對中國哲學寬容詮釋的可能，並且也將之連結於自身關於「預定和諧」的理念。³⁰在上文提及的萊布尼茲 1716 年所撰寫的《論中國人的自然神學》（*Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*）中，為了要與傳教士們論辯對中國哲學理解的不同詮釋（萊布尼茲同時也認為他的詮釋才是可能的正確詮釋），萊布尼茲提出以下的說明：

「理」本身無知，但透過自然力，而產生之規律性與可靠的活動，使得我們可以說「理」帶有智力。根據我們的說法，若必須透過深思熟慮來產生合適的行動，這是超越智力的（*plus qu'intelligent*），而[中國人則說]第一原理是以其本性不會犯錯（*immanquable*）的。³¹

³⁰ Franklin Perkins, *Leibniz and China: A Commerce of Light*. (Cambridge: Cambridge University Press 2004), 163-164, 187-198。Perkins 將萊布尼茲的這一寬容原則稱作“hermeneutical principle of generosity”。

³¹ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002), 42.

針對耶穌會龍華明神父（Niccolò Longobardo，1565-1654）提出的批評，認為中國儒學中的「理」是無知的（“sans intelligence”³²），因此不可與基督神學中帶理智且能抉擇的天主等同。萊布尼茲卻認為，藉由重新詮釋，由自然中產生之有規律且可靠的活動，可以設想「理」之有智慧的運作，並將之認定為超越凡人智慧的（plus qu'intelligent）。這樣的活動，不應使用擬人的方式（“à la maniere humaine”³³）來設想，進而以此說明藉意願來選擇的活動。用擬人的方式來認識天主，即使在經院神學中，也是必須避免的。此外，針對「理」是不是帶有意願的運作？萊布尼茲認為，即使由於「理」是絕對唯一的原理，只能決定無誤的運作，但也不應該如龍華民一般，把它認定為無意願的（“non par volonté ou deliberation”³⁴）：

他們把「理」稱為必然的，因為它是決定（déterminé）且無誤的，這可能就像在歐洲對這一詞的濫用。他們排除了有意願的行動，因為他們以為意願是一種評議及挑選的行動，或說人們一開始不確定，而後下定決心；而這不能用在天主。所以我相信不用違背中國人的古代學說，我們可以說「理」由它自身本性的完美，從眾多可能者（plusieurs possibles）中選擇最合適者，因而產生「氣」或物質，並具備其本能（dispositions），使其餘一切由其自然傾向（propensions naturelles）而產生，大約就像笛卡兒所認為的，現在世界的秩序來自於一些數量不多的原初預設。因此中國人根本不應受責備，反而應稱讚他們所認為之事物由其自然傾向和預定秩序（ordre préétabli）而產生。³⁵

³² G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 39.

³³ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 41.

³⁴ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 42.

³⁵ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 43, 45.

在上文中可見萊布尼茲藉釐清「決定」(determiné)這一概念，致力於與部分傳教士(這裡特別是龍華民神父)對宋明理學的不同詮釋。「決定」的重點在於其無誤，但並不排除積極的意願。因此無論是中國人的「理」，或是西方基督宗教中的上帝，都是以一積極的方式來生化萬物。這裡的「決定」，不得為被動的受限，就如斯賓諾莎哲學，將「意願」排除。「理」由於其完美性，在眾多「可能者」選擇最適者而產生「氣」。在眾多可能者中進行最適者的挑選，符合萊布尼茲在《神義論》中對基督宗教上帝無誤決定、又帶有意願挑選的說明。³⁶而中國儒學認為，世界中一切事物的生發源自於「理」，使得事物原初地帶有自然傾向與預定秩序。藉此萊布尼茲同時反駁了部分耶穌會士的看法；後者認為在中國哲學思想中，一切事物產生於無序的偶然。對萊布尼茲而言，中國哲學思想藉由「理」在事物中的分享關係，清楚說明了事物來自於永恆真理的原初設定。³⁷萊布尼茲將中國儒學中的「理」與他自己的神學理論連接；即使他將「理」詮釋為帶意識性的說法，實際上並不真正符合於宋明理學。³⁸但重點在於，相應於當時歐洲對各種學說間所存在的爭議，萊布尼茲認為，對於中國人的經典，其實也可以透過寬容的詮釋，使其符合歐洲人的宗教思想，同時也符合於萊布尼茲的「預定和諧」論，他說：

龍神父(第5段, 33頁)說:「理」成為無限的圓球(這球無疑是比擬), 被稱為「太極」, 也就是達成了極致的完善與功效。

³⁶ 萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中語句的精簡表達，源自於這篇論文並不是為普遍大眾而撰寫的。它回應於法國攝政王顧問 Nicolas François Rémond (1638-1725) 的要求，根據龍華民及利安當兩人新出版的著述，進行對中國哲學的評價。Rémond 本人對萊布尼茲已出版的《神義論》內容是熟悉的。而在《神義論》中已充分討論了關於上帝之「意願」與「決定」的問題，因此這裡並未就此再加詳細說明。

³⁷ Thierry Meynard SJ, "Leibniz as Proponent of Neo-Confucianism in Europe," in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China*, 191-192。

³⁸ 將「理」的作為詮釋為帶有意願的選擇，明顯與朱熹所主張之「無情意，無計度，無造作」的「理」不符，而較符合於先秦儒學中，「天命」概念所包含的意願性。

因為它有效的運作，在產生事物時運用其能力，並給予它們那一包含了預定秩序（*ordre préétabli*）的成效，這使一切事物依其自然傾向而隨後完成。因此在自然物被造後，天主只需其一般的活動（*concours ordinaire*）。³⁹

在「理」或「太極」的運作中，包含了「預定秩序」的成效。萊布尼茲顯然在傳教士回傳的中國哲學中，發現了與其「預定和諧」理論一致的可能。只需要經過一番詮釋，中國哲學就像萊布尼茲自己積極推動的哲學思想，既不違背歐洲人的基督宗教宇宙觀，更不違背所有人應共享的自然理性，最後甚至與萊布尼茲所主張的「預定和諧」論相符。因此，對中國哲學的詮釋與考察，成為萊布尼茲晚年思考的要務之一。它不再只是對異邦它者的好奇探索，且是指引歐洲如何面對自身傳統反省，並繼續在思想道路上前進的一盞明燈。事實上，這也是隨後催化歐洲啟蒙運動的因素之一。⁴⁰（然而，萊布尼茲這篇未完成的論文在當時並沒有馬上出版或流傳，因而這篇論文本身從未受到實際重視。）甚至我們也可以由此合理推測，十八世紀初梵諦岡不計一切代價的要推翻耶穌會在中國獲得成功的適應策略，用強硬的方式在中國推行基督教，禁止中國教友進行祭祖及士大夫祭孔的活動，除了表面上看來要維護基督教的核心思想，反對偶像崇拜之外。更加令教會擔憂的可能正是，由中國透過傳教士回傳之以理性所支持之自然神學的抬頭，將打擊教會本身在歐洲長久以來的優勢地位。倫理道德的建立，將不再倚賴於宗教信仰或教會組織的建立，而只須將人們原先就已普遍具備的自然理性喚醒。中國人的倫理思想與政治組織千年來的結合，已經證明了它的明確可行，不只是理想中的烏托邦。因此，透過耶穌會士不斷回傳的中國思想，並不完全符合教會自身的利益，甚至會被啟蒙運動中的理神論者（*deists*）或無神論者（*atheists*）利用，有害於歐洲長期建立的教會組織。所以梵諦岡

³⁹ G. W. Leibniz, *Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois*, 53.

⁴⁰ 中國思想對啟蒙運動的催化，後來明顯可見於與萊布尼茲友好的 Christian Wolff。

不惜在已建立的傳教事業上踩煞車，以維護歐洲教會組織的安定。但即使是如此，啟蒙運動這輛已開動的列車，卻早已經步上軌道，煞不住車了。

三、中國思想中的「疊合」關係

(一) 心與物之間的疊合

萊布尼茲對中國思想的積極興趣，我們也可以另外透過「疊合」(fold)這一概念來加以說明。在萊布尼茲之前的笛卡兒，透過懷疑與自省的方式，將心靈與物質確立為完全不同的兩種實體，進而使這兩者之間沒有溝通的可能。相較而言，萊布尼茲主張單子與單子間，或者靈魂與物質間（每一單子都由其內在的積極活動而等同於帶有知覺的靈魂，而物質無異於眾多單子的集聚），並未徹底分離，而無法聯繫溝通。在每一個單子的知覺中，都自發地根據自身的欲求動力（appetitus），和諧地映照出宇宙中任何其它單子；單子是宇宙中一有生命的鏡子。⁴¹ 在所有物質中，也含有無數的單子。因為單子是一切物質中的最終根據，因而物質作為知覺中的現象，是基於靈魂單子的「有根據的現象」（“*phaenomena bene fundata*”）。⁴² 萊布尼茲把這種靈魂與物質間交相滲透的形上關聯，稱作「摺疊」（*replis*），並以此特別解決笛卡兒心物二元論中身心互動的難題。⁴³ 靈魂與物質，並不是如笛卡兒所認為的心物完全分離，毫無自然聯繫的方法。這一心靈與物體，在笛卡兒理論中絕對分離，但在實際經驗中又相結合的難題，使得承接笛卡兒理念的機緣論者（Occasionalists），訴諸於超自然的方式，來使靈魂與物質相聯繫。萊布尼茲卻認為，除了上帝是最原初的單子之外，每一

⁴¹ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 56 節，頁 109。

⁴² G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, II, 306, 435 ; 另請參閱同書，VII, 468; III, 636。

⁴³ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 61-63 節，頁 111-112。

個做為靈魂的被造單子或簡單實體中，都含有一原初的物質惰性，也總與一有機的軀體相連結，即使這一軀體不斷發生種種變化。「只有上帝是完全脫離的」⁴⁴，唯一只有創造一切的上帝，不和任何有機軀體相連結。反過來看，在每一物質中，也都含有無數多的、不可再分割的簡單實體。若針對有機軀體而言，甚至它們都有一做為中心單子的靈魂，以統御物質軀體中之無數其它單子。⁴⁵ 在這一關係中，靈魂與物質是無限的疊合在一起的（“*plis et replies infinis*”⁴⁶），靈魂必有一所屬的軀體。軀體根據其在空間中的延展特性，也有無限多的單子在其中。而每一個單子又都是靈魂，且都有與它們相對應的軀體，因而也都是在另一種關係下的中心單子。由這樣一種無限關係構成的自然實體，並不是單純地由部份加總而組合成的整體。萊布尼茲反對依照笛卡兒的幾何數學方式來理解物質實體的概念，而提倡一種有機的整體概念。自然對我們是展開或收疊的。生命是靈魂的「開展」（*deveppemens*），而死亡是靈魂的「收疊」（*enveppemens*）⁴⁷。在自然中，展開與收疊保持著一種和諧的關係。物質實體對萊布尼茲而言，不依幾何空間關係理解成擴延的、可被分割成部分的東西（笛卡兒所謂的“*res extensa*”），而是帶有疊合性的有機物。透過對物質實體的重新理解，靈魂與物質不再二元對立，且完全分離，而是和諧地疊合於自然之中。且依照靈魂自身不可分的統一性，使得靈魂在存有學上，有一先於物質的優先地位。形體物質的變化，依照它自身的自然法則，「適應」（*s'accommode*）⁴⁸於靈魂中自發的意志。靈魂才是支持著軀體的基礎，而不是軀體直接使靈魂的感知產生變化。特別對人類而言，只有靈魂與物質軀體的這種原初的形上

⁴⁴ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 72 節，頁 115。

⁴⁵ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI, 545.

⁴⁶ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI, 517.

⁴⁷ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 73 節，頁 115。

⁴⁸ 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，下編第 291 節，頁 345。

結合，才能行使一單一「位格」(une seule Personne)⁴⁹被給予的權利。這一對自然的形上理解，萊布尼茲認為在宋明理學中也有其對應。就「理」對應於形而上的自然之性，「氣」對應於形而下的物質而言，理與氣之間也具有這種交相滲透的不可分離性。朱熹所謂「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」，⁵⁰也透過龍華民的專論被萊布尼茲所掌握。理與氣是構成一切事物的原則，但它們並不是相分離的，它們沒有時間先後次序的問題，只有本體層級上優先性的差異。萊布尼茲雖然在耶穌會士龍華民與方濟會士利安當(Antonio Caballero a Santa Maria, 1602-1669)所傳遞的關於宋明理學的著作中，並不能完全正確理解到宋明理學中「理」與「氣」之間的這一基本關係，⁵¹甚至在龍氏的著作中，萊布尼茲還讀到「氣」生於「理」(“Ki est une production de Li”⁵²)的這一不甚精確的理解。⁵³因為嚴格說來，有形「氣」的形質並不來自於「理」。朱熹所謂「有是理後生是氣」⁵⁴，指的毋寧是「理」總在「氣」之中，給予事物秩序。「理」是「氣」生發的形上基礎，卻不是

⁴⁹ 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，緒論第 55 節，頁 76-77。

⁵⁰ 宋·朱熹，〈朱子語類〉，《朱子全書》，第 14 冊，頁 114。

⁵¹ 萊布尼茲雖然於 1715 年才收到龍華民和利安當所寫關於中國哲學的法文譯作，由此我們似乎不能把這一萊布尼茲晚期對中國哲學之研究，當作他畢生對中國事務感興趣的解釋。但其實當龍氏與利氏的著作 1701 年於巴黎出版時，萊布尼茲已透過《學者期刊》(Journal des Sçavans)的書評，理解它們的內容，並著有文章評論它們。參閱 G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 9-10, 265-270。甚至早在 1687 年，萊布尼茲已透過閱讀傳教士柏應理(Philippe Couplet, 1624-1693)等人對中國四書的整理及摘譯，而對原始儒家思想及宋明理學都有所涉獵，即使他無法在這些譯作中清楚分辨出，哪些是十四世紀以來宋明理學的詮釋，哪些才是先秦儒學的原始思想。參閱安文鑄等，《萊布尼茲和中國》(福州：福建人民出版社，1993 年)，頁 144-145，及 David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism*, 6-7。

⁵² G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 51.

⁵³ 謝和耐，〈萊布尼茲與龍華民論“理”〉，李文潮、H. 波塞爾編，《萊布尼茲與中國》，頁 180-181。萊布尼茲事實上在這裡已經發現了龍華民對中國哲學的理解是自相矛盾的。

⁵⁴ 宋·朱熹，〈朱子語類〉，《朱子全書》，第 14 冊，頁 114。

其原創者。但即使如此，萊布尼茲卻似乎能將理氣之間的關聯做一更接近宋明理學精神的解釋。⁵⁵在他的《論中國人的自然神學》中，萊布尼茲一方面駁斥龍華民將「理」解釋為經院哲學的第一物質（*materia prima*），另一方面特別強調理與氣之間的結合性。「理」作為一最高原則，它帶有精神性，它是非物質的。⁵⁶在「理」無物質性上，萊布尼茲的詮釋無疑比龍華民的理解，更接近於理學中對「理」為一形上存有的認定。⁵⁷「理」與產生萬物的「氣」是相關聯、不可分的，所以同樣的「理」也在萬物中。這正就是所謂「理一分殊」，一在多之中，而多也在一之中。⁵⁸另外，萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中談到精神與物質的關聯時，根據龍華民的引述，認為中國人所認識的神靈是不離於物質的。龍華民以此批評中國人皆是唯物主義的無神論者。然而這與萊布尼茲對靈魂（單子）與物質（軀體）關係的理論可以相符應。因此他做出以下的反駁：

一開始我們或許會懷疑中國人是否認識或曾經認識到屬靈實體。但在我深思熟慮過後，我認為他們確實有，即使他們或許沒有認識到這些實體是分離的，獨立於物質的。對被造實體而言，這並不會是不好的。我自己也相信天使有軀體，一些古時的教會教父們也這麼認為。我認為有理性的靈魂從未完全脫離所有物體。⁵⁹

⁵⁵ 李天綱，《關於儒家宗教的宗教性：從「中國禮儀之爭」兩個文本看儒耶對話的可能性》（香港：中文大學，2002年），頁9；孫小禮，《萊布尼茲與中國文化》（北京：首都師範大學出版社，2006年），頁155-156。

⁵⁶ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 45.

⁵⁷ 宋·朱熹，〈朱子語類〉，《朱子全書》，第14冊，頁115。

⁵⁸ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 47.

⁵⁹ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 20. 關於被造靈魂與軀體的結合，除了在《單子論》中的陳述外，另可參閱萊布尼茲與當時荷蘭學者 Burchard De Volder (1643-1709) 的通信(G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, II, 253)。

在這段中顯然可見，萊布尼茲認為中國哲學是可以與單子論相結合的。理與氣的緊密結合，並不像龍華民所認為的，中國人毫不相信有屬靈實體的存在。相反的，萊布尼茲在這裡看到宋明理學所主張屬靈實體與物質間的不分離性，正好可以和他對心靈與物質間疊合性的主張緊密結合。所以他即使在《論中國人的自然神學》中，也不忘強調：

根據我們這個時代所發現的真實哲學，我們將可理解：有靈的實體遍於各處，且它們都藉由對應於知覺的器官才能存在。⁶⁰

所謂「我們這個時代所發現的真實哲學」，無異於萊布尼茲以「預定和諧」為基礎的單子論。萊布尼茲以單子論來理解「理」與「氣」之間的關聯，或可說，宋明理學（萊布尼茲其實錯誤地把它當作是先秦時期的

⁶⁰ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 77. 萊布尼茲的原文如下：
“Faisant pourtant comprendre, suivant la véritable philosophie découverte de nos jours, que des substances animées sont repandues par tout, qu’elles n’ont lieu pourtant que là, ou il y a des organes qui ont du rapport à la perception.” 秦家懿把最後一句翻譯成“animated substances are potentially everywhere; they actually exist only where there are bodies that can perceive.” (J. Ching and W. G. Oxtoby, *Moral Enlightenment*, 121, Cook/Rosemont 的翻譯幾乎相同，參見 G. W. Leibniz, *Writings on China* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994), 116)，並進一步翻成中文：「有生命的實體是不能處處都有的；它們只是在感覺得到的身體內確實存在」（秦家懿，《德國哲學家論中國》（臺北：聯經，1999 年），頁 106）。於是有靈實體在秦家懿的理解下只有在有軀體能進行知覺活動時才真實存在，否則只是潛在地遍在各處，其實際存在須依於能進行感官活動的軀體。但萊布尼茲的原意正好相反，在法文原文中明顯可見的是，有靈實體也就是單子是充滿宇宙的，物體，特別是與單子連結的軀體，是依於單子而存在，而且所有這些與單子連結的軀體都帶有能進行知覺活動的器官，但不一定是帶有意識的知覺活動。秦家懿的這一理解或許更接近於中國哲學：「理」潛在地充斥於宇宙，但必須有「氣」才能使它賦之於形。但如此地翻譯詮釋卻遠離了萊布尼茲將中國哲學聯繫於自身哲學的原意。參閱萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 14、62 節，頁 96、112。

儒學)⁶¹正從旁支持他那尚未在歐洲學界間被正確理解與接受的單子論。

(二) 在疊合關係下對「空間」的理解

上述這種心物間互相滲透的疊合關聯，同時表現在萊布尼茲對空間的理解，並且也對應到中國哲學。⁶²當萊布尼茲 1716 年寫下《論中國人的自然神學》的同時，他正和英國的牛頓擁護者克拉克展開書信論爭。而其中論爭的焦點之一，就是關於空間絕對性的問題。萊布尼茲認為空間不過就是事物間的秩序安排，宇宙充滿且無縫隙，不存在有空間這樣一種絕對實體。空間不過是思維中的一種抽象，它屬於數學幾何中的連續概念。而牛頓相反地則認為空間是絕對的，甚至將空間比喻為「上帝的感官」(sensorium de Dieu)。⁶³上帝將事物安排於空間之中，並藉其感知事物，統領萬物。針對這一關於空間性質的爭論，萊布尼茲透過龍華民的詮釋，發現在中國哲學中「理」也被稱作是「太虛」，也就是一原初廣袤、能容納孕育萬物的虛空(“le grand vuide ou Espace, la capacité immense”⁶⁴)。但太虛不是完全的虛無，同時也是最充實的(“souveraine plénitude”⁶⁵)；因為理遍布於其中。以此，虛實是相互滲透的，虛與實之間存在著另一種和諧的疊合關係。中國哲學中的空間觀念，並不是由幾何關係中的部分組合成的整體，而是事物共存的場域。它(太虛)讓事物顯現(開展)或隱沒(收疊)，而本身卻不是絕對的空無。任何在這一場域中共存的事物，都合乎「理」。萊布尼茲在這裡

⁶¹ Thierry Meynard SJ, “Leibniz as Proponent of Neo-Confucianism in Europe,” in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China*, 187.

⁶² David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism*, 90-98.

⁶³ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII, 356.

⁶⁴ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 29. 「太虛」這一概念源於北宋的張載，將「理」與「太虛」相結合，應是龍華民整理了當時普遍流行的儒學思想後所做的理解。

⁶⁵ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 29.

又發現，他自身對空間的理解，可以藉中國哲學來呈現。因此在陳述過龍華民所提到的「理」與虛實的和諧關係之後，萊布尼茲立刻將之與自己對空間和物質的理解聯繫：

為了給它一正確的意義，我們必須理解空間並不像是一有許多部份綜合的實體，而像是事物的秩序，且就這些事物是被設想為一起存在而言。它由上帝的無邊際性而來，所有事物在任一瞬間都依於祂。這一諸事物間的秩序是來自於與它們共同原理的關聯。

66

萊布尼茲將其理解的「太虛」或「理」，等同於共存事物的原初秩序。它普遍充斥於宇宙之中，使事物依一共同原理來顯現或隱藏。因此，孕育萬物的原初實在——「太虛」，正如同萊布尼茲對空間的看法一般，並不是絕對且實在的空無。類比於「太虛」的空間概念，是事物依其原初秩序顯現與隱藏的共同場域。不像當時許多自然哲學家所設想的一般，自然物體在空間中聚合或解離。萊布尼茲所認同的事物，是依生發的秩序，在共在的場域中收疊或開展。在這一點上，萊布尼茲的主張，比起笛卡兒及牛頓的數理哲學，與中國哲學有更多的相通性。

（三）由卦爻的疊合關係說明萬物生化的存有論

再者，這一理與氣，虛與實，及至單子與物質之間的滲透疊合關聯，同樣也對應到萊布尼茲透過白晉對《易經》的理解。《易經》之中卦爻間的各種關係，並不自限於數學的組合關係。如前所述，萊布尼茲認為二進制數學中的「0」與「1」，對應於自然與上帝。「0」疊加入「1」，以至於隨後依二進位制方法，繼續疊合「0」與「1」，也就對應於唯一的上帝（「1」）由無（「0」）中，創造出自然萬物的種種組合。這種「0」與「1」之間的疊合，卻顯現於《易經》卦爻圖像中的不斷線（陽爻）與斷線（陰爻）。《易經》藉著陽爻與陰爻疊加組合的圖

⁶⁶ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 29.

像，欲說明萬物在兩極之間如何生化。萊布尼茲發現這正相應於二進制數學中的「0」與「1」，同時也以另一方式相應於基督教神學中唯一的上帝由無中創造一切。萬物的生成相應於「0」與「1」的疊合開展。每一個新疊加的「0」或「1」，代表自然中所產生的新事物。萬物在自然中的開展，並不像單純物質的疊加一般，只是相同事物的反覆。萊布尼茲清楚表明這種相應於創造的疊加關係，不同於自然物質中可發現的重複疊加，⁶⁷這也是宋明理學對《易經》卦爻與萬物生化關係間的理解。「太極」或是原初的「一」，先於一切事物。所有的卦象是從「一」，或是「理」，或是「太極」中開展出來的。萊布尼茲將「一」與「理」及「太極」，甚至《尚書》中的「上帝」視為等同，或至少處於相同的本體層級。⁶⁸而源自這一本體層級的創造活動，可以直接相連於萊布尼茲的單子理論。這可見於《論中國人的自然神學》：

所有事物都是積極活動的，都經由對同一「理」（*même Li*），相同的原初精神，也就是上帝（*Dieu*）的分享（*participation*），有它們的「圓極」（*Entelechie*），靈魂，精神，它給予它們所有的完美。物質不過是這第一因（*cause premiere*）的一產物。就像一切由一中心流出（*Ainsi tout en emane, comme d'un centre*）。⁶⁹

如同萊布尼茲在他的單子論中所強調的一般，他認為一切事物都是積極活動，帶有生命的。而經由對中國哲學中，對同一「理」或西方基督宗教中唯一之「上帝」的分享，使得任何事物都有它們自身的「圓極」（*Entelechie*）。「圓極」正就是萊布尼茲對單子的另一稱呼。萊布尼茲藉這一名稱來連結經院哲學，強調事物藉分享得來的積極完美，因為「*entelechie*」這一字從古希臘文來看，就是「有其完美」（*en-telos-*

⁶⁷ 秦家懿，《德國哲學家論中國》（臺北：聯經，1999年），頁136。

⁶⁸ J. Ching and W. G. Oxtoby, *Moral Enlightenment*, 89, 96, 103-104.

⁶⁹ G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, 47.

echein) 或「通達」、「完成」的意思。⁷⁰我們所謂無生命的物質，也是這相同原初原因積極活動下的產物，只不過它的完美性在疊合的收藏下遞降至最低。這裡萊布尼茲為了形象化地說明，借用了新柏拉圖主義的流溢形象，說「物質不過是這第一因的產物」，「就像一切由一中心流出」。也就是說，根據「理」，所有事物都帶有一原初的靈性。物質不過是一種其原初的完美性降至最低的產物。不同於笛卡兒等人所認為的：物質是上帝創造的另一種毫無靈性的東西，只由空間的延展性被定義，在數學空間中依重複的方式組合。一切存有都由一相同中心流出，⁷¹並且分享這一原初精神的完美。在這一結合新柏拉圖主義思想的指引下，萊布尼茲在存有論上說明一切存有來自於「一」或「上帝」，而這又可和中國哲學中的「理」相結合。一切事物透過「一」的積極與完美由「無」開展。在《易經》中，透過卦象中的不斷線與斷線，則以圖像的方式，展現了另一種「一」與「無」的交相疊合，以此類比於事物在自然中的開展。在如此詮釋理解下的易卦思想，不但和萊布尼茲關於二進制的理念相符合，也符合於萊布尼茲對一切存有與物質形上理論的建立。

透過以上說明，可見萊布尼茲無論從心物關係上、從空間關係上、從一切存有的究竟生發上，都積極的透過詮釋，結合中國儒學與自身基於預定和諧的單子論。它們同樣都是透過「疊合」中的開展與收疊來進行說明，避免了唯物論者在機械式的自然哲學中會遭遇到的種種難題。透過這一詮釋，萊布尼茲嘗試溝通中國思想與自己推動建立的歐洲思想，共同為人類文明尋找一前進方向。

⁷⁰ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，第 62、63 節，頁 112。

⁷¹ 新柏拉圖主義流溢說的意象在萊布尼茲對二進制的形上意義說明被重複使用，參閱 G. W. Leibniz, *Writings on China* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994), 37-38, 72。

參、結論

針對文章一開始提出的問題：有鑑於萊布尼茲畢生對中國事物的興趣，萊布尼茲對中國哲學的理解，是否影響了他自身哲學的發展？雖然我們沒有明確的證據來佐證，但透過分析他的《論中國人的自然神學》，至少可以發現萊布尼茲如何因為中國哲學思想與歐洲理性主義思想的相通性，積極努力地要促成兩者的結合。因此我們可以合理的得致結論，正是萊布尼茲早在年輕時，由於接觸到傳教士介紹的中國事物，使他逐漸相信歐亞大陸另一端所開展的文化傳統，有其基於理性的深遠意義。透過這兩者的和諧詮釋，將普遍的使所有人受益。這一信念不僅出現在《中國近事》的序言中，且由萊布尼茲實際著手而推動的作為來看，就在《論中國人的自然神學》中透過積極詮釋，展現中國儒家哲學與歐洲思想的相容性。萊布尼茲在《論中國人的自然神學》所顯示的策略，在於以一經過適當詮釋的中國儒學，結合符應於自身的「預定和諧」論。以此，一方面在宗教上支持在中國面臨困境的傳教事業，另一方面在哲學上繼續改革歐洲由笛卡兒哲學以來所遭遇的種種難題。特別由於萊布尼茲對笛卡兒哲學問題（心物互動難題，動物無靈論等等）的解決辦法，在歐洲找不到同路人，甚至遭受培勒（Pierre Bayle, 1647-1706）在他暢銷著作《歷史與批判字典》（*Dictionnaire historique et critique*）中不斷的批評攻擊。⁷²因此一旦當他察覺到其單子論與中國儒

⁷² 培勒在 1695 及 1697 年陸續出版的兩冊《歷史與批判的辭典》中，根據萊布尼茲在 1695 年發表的〈新系統〉（*Systeme nouveau*），提出了對萊布尼茲「預定和諧」理論的批評。培勒的辭典雖然於荷蘭出版後，在法國成為禁書，但其懷疑論的傾向，還是廣泛受到知識份子，及德國新教貴族的重視，而成為歐洲早期啟蒙運動的思想根據。培勒的辭典一出版後，萊布尼茲立刻於 1698 年，在學術期刊上刊登了反駁文章（G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, IV, 517-524），以對培勒的疑惑提出說明。但是培勒在 1702 年辭典的修增二版中，還是再次強調了萊氏「預定和諧」理論中的困難。鑒於這套辭典的廣泛影響力，使得萊布尼茲不得不經

學具有一內在結合的可能，當然更加支持耶穌會傳教士繼續在中國的活動，以取回更多關於中國的訊息，並進一步透過不同觀點，體察依理性所能覺察到的真理全貌。同時，這也使得他的和諧論更具有說服力。即使我們從《論中國人的自然神學》見到的這一理解，實際上出現在他生命的最晚期，但上述的這一對中國思想與其個人哲學可相互印證的信念，卻可能是他對中國事務畢生熱衷的重要因素之一。無論如何，中國思想中這一內在的、孟德衛所謂對萊布尼茲思想的「旁證確認」，應遠大於他的政治動機或宗教熱情。即使《論中國人的自然神學》未能在萊布尼茲過世後即刻出版，但其基本訴求卻已經開始萌芽，成為十八世紀啟蒙運動的時代精神。這可由與萊布尼茲交好的沃爾夫（**Christian Wolff**, 1649-1754），1721年在哈雷大學的著名演說中發現這一點。萊布尼茲的中國興趣和他本人哲學思想的關係，及其對中國哲學思想的詮釋態度，在當時歐洲學術圈中的影響，雖可謂不大。這是因為他在《論中國人的自然神學》中所傳達的中西思想溝通的努力，是在他生命的最晚期才出現，且在近 20 年後才編輯出版。⁷³而這時歐洲的中國熱（**Sinophilia**），卻已開始消退了。一方面，啟蒙運動開始要求的是宗教信仰與政治組織的徹底脫鉤，中國儒學所代表的不再是啟蒙運動者原先所相信的，以理神論（**deism**），甚至無神信仰來形構新的政治秩序。中國人的倫理與政治制度所代表的進步形象，漸漸被視為是耶穌會士的誇大宣傳。⁷⁴萊布尼茲所致力自然神學與啟示神學的緊密結合，也不再是學者們熱衷的對象。耶穌會傳教士們一再主張並推崇的，中國儒學中的宗教面向，反而成為「舊制度」（**ancien régime**）長久以來濫用權力的根據。而這正是啟蒙運動者在歐洲強力批評與反對的。甚至耶穌會自身

常在書信文章中（特別是 1710 年出版的《神義論》）利用機會，針對培勒的疑惑，不厭其煩地提出說明或反駁。

⁷³ 萊布尼茲這篇 1716 年的專論，直到 1734 年才由 **Christian Kortholt** 編輯出版。

⁷⁴ **Julia Ching and Willard G. Oxtoby**, *Moral Enlightenment*, 222。

也在 1773 年根據教宗諭令而被解散。⁷⁵另一方面，在 1724 年雍正的嚴格禁令下，歐洲對中國的傳教工作也近乎停擺。廣泛的交流中斷，中國熱漸漸轉為排華（*Sinophobia*）。歐洲對中國的一般興趣，從宗教聯結與政治制度啟示上，消退成貿易的利益。東方主義（*Orientalism*）的標籤，使得中國在歐洲的地位一落千丈。⁷⁶萊布尼茲《論中國人的自然神學》於 1734 年出版後，並沒有真正在西方歷史中上發揮影響。但是他以寬容適應來面對差異，積極理解他者的開放態度，並最終導向普遍人性共通原則之建立。這或許在 300 年後的今日，對於異文化之相互理解，仍具有跨時代的意義。⁷⁷

⁷⁵ Eric S. Nelson, "Leibniz and the political theology of the Chinese," in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China*, 197-199.

⁷⁶ Thomas Fuchs, "The European China-Reception from Leibniz to Kant," *Journal of Chinese Philosophy*, 33, 1 (2006), 36-37.

⁷⁷ Thierry Meynard SJ, "Leibniz as Proponent of Neo-Confucianism in Europe," in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China*, 194-195.

徵引文獻

- 安文鑄、關珠、張文珍編。《萊布尼茨和中國》。福州：福建人民出版社，1993年。
- 安田樸。《中國文化西傳歐洲史》。北京：商務印書館，2000年。
- 宋·朱熹。《朱子全書》，第14冊。上海：古籍出版社、安徽：教育出版社，2010年。
- 李天綱。《關於儒家宗教的宗教性：從「中國禮儀之爭」兩個文本看儒耶對話的可能性》。香港：中文大學，2002年。
- 李文潮、H. 波塞爾編。《萊布尼茨與中國》。北京：科學出版社，2002年。
- 孟德衛。〈在萊布尼茨的哲學中中國到底有多重要？〉，《萊布尼茨與中國》，頁45-55。
- 孫小禮。《萊布尼茨與中國文化》。北京：首都師範大學出版社，2006年。
- 秦家懿編著。《德國哲學家論中國》。臺北：聯經，1999年。
- 笛卡兒著，王太慶譯。《笛卡兒談談方法》。臺北：大塊文化，2007年。
- 萊布尼茨著，朱雁冰譯。《神義論》。北京：三聯，2007年。
- 萊布尼茲著，錢志純譯。《單子論》。臺北：五南，2009年。
- 漢斯·波塞爾。〈萊布尼茨的《中國近事》與歐洲對中國的興趣〉，《萊布尼茨與中國》，頁1-18。
- 盧怡君，〈創世之道——《易經》索隱思想與萊布尼茨的普遍文字研究〉，《清華學報》卷41期3（2017年9月），頁509-545。
- 謝和耐。〈萊布尼茨與龍華民論“理”〉，《萊布尼茨與中國》，頁176-181。
- 麗塔·威德邁爾。〈《中國近事》的目的與意圖〉，《萊布尼茨與中國》，頁19-44。

- Antognazza, Maria Rossa. *Leibniz. An Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Brown, Stuart. "Some Occult Influences on Leibniz's Monadology." in *Leibniz, Mysticism and Religion*, Allison P. Coudert, Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner(eds.). Dodrecht, Boston, London: Kluwer, 1998, 1-21.
- Ching, Julia and Willard G. Oxtoby (eds.). *Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China*. Nettetal: Steyler Verlag, 1992.
- Cook, Daniel J. „Leibniz's 'reformation' of Chinese thought: *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*." In *Leibniz and the European Encounter with China*, Li (ed.). Stuttgart: Franz Steiner, 2017, 239-258.
- Franke, Otto. "Leibniz and China." In *Gottfried Wilhelm Leibniz, Vorträge aus Anlaß seines 300. Geburtstages in Hamburg*. Hamburg: Hansischer, 1946, 97-109.
- Fuchs, Thomas. "The European China-Reception from Leibniz to Kant." *Journal of Chinese Philosophy*, 33:1 (2006), 35-49.
- Gernet, Jacques. *Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit*. Frankfurt am Main: Insel, 1979.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bände. Hildesheim, New York: Olms, 1978.
- . *Writings on China*. Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. (eds.). Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994.
- . *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*. Hrsg. von Wenchao Li und Hans Poser. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- . *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*. Hrsg. von Rita Widmaier, Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin. Hamburg: Felix Meiner, 2006.

- . *Novissima Sinica (1697). Das Neuerste von China*. Hrsg. von Heinz-Günther Nesselrath und Hermann Reinbothe. München: Iudicium, 2010.
- . *Briefe über China (1694-1716)*. Hrsg. von Rita Widmaier und Malte-Ludolf Babin. Hamburg: Felix Meiner, 2017.
- Li, Wenchao (ed.). *Leibniz and the European Encounter with China. 300 Years of Discours sur la théologie naturelle des Chinois (Studia Leibnitiana, Sonderheft 52)*. Stuttgart: Franz Steiner, 2017.
- Li, Wenchao and Hans Poser. “Leibniz’s Positive View of China.” *Journal of Chinese Philosophy*, 33:1 (2006), 18-33.
- Meynard SJ, Thierry. “Leibniz as Proponent of Neo-Confucianism in Europe.” in *Leibniz and the European Encounter with China*, Li (ed.). Stuttgart: Franz Steiner, 2017, 179-195.
- Mungello, David E. *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1977.
- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. Vol. II: History of Scientific Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Nelson, Eric S. “Leibniz and the political theology of the Chinese.” In *Leibniz and the European Encounter with China*, Li (ed.). Stuttgart: Franz Steiner, 2017, 197-211.
- Perkins, Franklin. *Leibniz and China. A Commerce of Light*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ribas, Albert. “Leibniz’ Discourse on the Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy.” *Philosophy East & West*, 53:1 (January 2003), 64-86.
- Widmaier, Rita. *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz’ Zeichentheorie*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1983.

中央大學人文學報第六十九期

——. „Leibniz und die Natürliche Theologie der Chinesen.“ in *Leibniz and the European Encounter with China*, Li (ed.). Stuttgart: Franz Steiner, 2017, 259-284.

The Confirmation of Confucianism in the 17th Century to Leibniz' Ideas

Chun-fa Liu*

Abstract

Gottfried Wilhelm Leibniz as a representative of the European rationalism in the 17th and 18th centuries, has a special interest in Chinese things. In the very same year of his death (1716) he is still working on an essay called “Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois” to interpret properly the Chinese philosophical thinking. In response to his research interest, the question to be asked specially in this paper is: How do the philosophical thoughts of the Chinese, which passed back to Europe through the missionaries in the 17th century, interact with the rationalist beliefs that Leibniz himself holds? The answer to this question in this article is based on the relationship of “confirmation”, which the philosophical thinking of the both sides express, including the generation of beings and the concept of space. Using this confirmation, Leibniz aims to strengthen his philosophical influence in Europe on the one hand. On the other, he believed it shows Europe clearly the way to solve some philosophical problems of the modern mechanical thinking in the Cartesianism.

Keywords: Leibniz, Accommodation, Fold, Confucianism

* Assistant Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

Received August 11, 2019; last revised March 16, 2020; accepted July 31, 2020