


東海大學哲學研究所
碩士論文

萊布尼茲與「理」「氣」之研究

The seal of Donghai University is a circular emblem with a scalloped outer edge. It features the university's name in Chinese characters '東海大學' at the top and 'DONGHAI UNIVERSITY' at the bottom. The year '1955' is inscribed at the very bottom. In the center, there are three interlocking rings and a cross symbol.

指導教授：俞懿嫻 博士
研究生：林群喻 撰

2011年6月

目錄.....	1
第一章 緒論.....	2
第一節 研究動機與目的.....	2
第二節 研究範圍與限制.....	9
第三節 研究方法及步驟.....	12
第二章 思想背景.....	13
第一節 萊布尼茲思想概述.....	13
第二節 萊布尼茲與耶穌會傳教士.....	17
第三節 萊布尼茲的中國著作.....	20
第三章 萊布尼茲哲學與理氣概念.....	23
第一節 《單子論》與理氣概念.....	23
第二節 與克拉克的論辯.....	28
第四章 萊布尼茲與《性理大全書》.....	32
第一節 中國人的自然神學.....	32
第二節 《性理大全書》中的理氣概念.....	35
第三節 萊布尼茲的理氣概念.....	41
第四節 二者異同.....	50
第五章 結論.....	52
第一節 萊布尼茲研究理氣概念的意義.....	52
第二節 在中西哲學交流上所代表的意義.....	56
參考書籍.....	58

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)是十八世紀一位偉大的德意志哲學家，正如 Daniel J. Cook 和 Henry Rosemont 曾經指出：如果鹿特丹的伊拉斯摩斯(Erasmus of Rotterdam)是歐洲十五世紀末、十六世紀初的「博學之人」，萊布尼茲即是他兩百年後的繼承人。萊布尼茲研究興趣廣泛，涵蓋幾何學、生物學、地質學、神學、形上學和統計學等不同領域，同時也是歐洲啟蒙時代最前衛的數學家。此外，萊布尼茲也熱衷參與公眾活動，關注歐洲文明與不同文化，尤其是與東方中國之間的交流。¹藉由當時耶穌會士的傳譯，他得以接觸中國思想，並對其中的理氣概念作了深入的探討。萊布尼茲生於三十年戰爭(Thirty Year's War)²近尾聲之時，戰爭帶來的慘況致使他希望能以自己的哲學思想協調基督教中的對立。藉著在中國哲學思想中尋求精神同盟，他想要顯示人類的精神思想有其普遍性；如果他的思想能和中國人的哲學相容，那麼歐洲人和基督徒應當更能夠彼此相容。於是萊布尼茲不僅成為西方第一位有系統地介紹中國文化到歐洲的哲學家，也可說是第一位從事中西哲學比較的哲學家。

萊布尼茲研究理氣概念的時間點正好是在他晚年時期，此時的萊布尼茲恰逢德·雷蒙(Monsieur de Rémond)寄來了有關於龍華民(Nichola Longobardi, 1559-1654)及利安當(Antonio de Santa Maria Caballero, 1602-1669)兩位神父的著作，其中的內容雖然是以理氣概念做為主軸，但其實這兩篇著作都與「禮儀之爭」的問題有關，其主要內容在論述有關於中國人在信仰以及哲學思想上的問題。萊布尼茲因此而寫作了《論中國人的自然神學》(*Discourse on the Natural Theology of the Chinese*)³一文，希望藉此能夠答覆德·雷蒙先生的疑惑；且此時萊布尼茲亦同時與英國教士克拉克(S. Clarke)利用書信進行論辯，其主軸也是與自然神學(natural theology)有關。巧合的是，在這兩件事情發生之前萊布尼茲將其著作《單子論》(*Monadology*)寄給了德·雷蒙先生，而《單子論》中闡述的概念也與自然神學有密切的關係。

然而從另外一個角度來看，促使萊布尼茲研究理氣概念的原因，也可以說是由於中西文

¹ Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries, In Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*, (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994), p. 1-2.

² 此戰爭是天主教和新教徒相互仇殺的宗教戰爭，毀掉了六分之五的德國鄉村，死了一千四百萬德國人。

³ 本文採用的英譯本即註一所提書籍，中譯本為秦家懿著，《德國哲學家論中國》，台北：聯經出版事業公司，1999。

明開始密切交流後，之間的摩擦所造成的。中西文明在 14 世紀以前鮮少有接觸及交流，且這兩大文明早期各自發展，有著不同的型態，然而最終都成為了強勢文明。東西文化交流所造成的影響極其深遠，並不僅止於科技、器物、貿易、經濟等等，且直接影響了雙方文明的發展，此可見朱謙之所寫《中國哲學對歐洲的影響》一書之內容。而在中國元朝時，蒙古統一了全中國，勢力遠及歐洲，正因為蒙古西征將中國四大發明帶入歐洲，促成了歐洲 14 世紀的地理大發現。因此，歐洲各國才逐漸開始向外擴張，並積極探尋未知的區域。中國文明便是在這種情況下，開始頻繁的與歐洲接觸。⁴

在早期的文化交流中，哲學上的交流並不頻繁，直到 16 世紀末義大利籍的傳教士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610)⁵來到中國，一方面藉由引進西學，致力於傳教事業，另一方面則鼓勵傳教士們翻譯中國古代的經典，並將之傳入歐洲。他鼓勵傳教士學習中文、穿儒服，並以身作則，開創了有名的「利瑪竇規矩」。⁶此後中國思想才開始大量西傳，中西哲學的交流也因此逐漸展開。但是這樣的哲學交流卻因為傳教士們對於中國哲學思想的不同看法，而產生排斥的心態，進而造成了著名的「禮儀之爭」。中西文明交流最終便因此而宣告中斷。⁷從此中國進入了漫長的禁教時期，直到鴉片戰爭爆發，中國才在歐洲列強的船堅砲利及強售鴉片的屈辱下，重新打開門戶，與西方文明交流。

至此，大致可以看出萊布尼茲為何要在這個時代下，研究一個自己從未接觸過的哲學思想。然而，在深入探討萊布尼茲研究的理氣概念之前，本論文希望先從他過去的生長背景，來瞭解萊布尼茲的個性、特點，以及他的哲學基礎。所以在此，就先簡單介紹一下萊布尼茲

⁴ 朱謙之，《中國哲學對歐洲的影響》，上海：上海人民出版社，2005，頁 23。

⁵ 利瑪竇於 1583 年抵達中國，初期他原著僧服進行傳教，後來發現在中國儒生地位較為崇高。因此改著儒服、習漢語。為中國歷史上少數幾位在傳教事業有傑出成就之人。

⁶ 利瑪竇規矩是康熙皇帝對於利瑪竇在華傳教方式的稱謂。利瑪竇在中國傳教時，尊崇儒學、穿儒服、習漢語，並鼓勵傳教士們按照這種方式來提升中國人對於傳教士的接受程度。同時，利瑪竇也利用傳播西洋科學來提升自己在中國的地位，爭取中國學者的認同。康熙皇帝在羅馬教皇派使者多羅來華謁見康熙時，以朱批示意：「眾西洋人，從今以後，若不尊利瑪竇的規矩，斷不准在中國住，必逐回去。若教化王（指羅馬教皇）因此不准爾等傳教，爾等既是出家人，就在中國住著修道……」。參見孫小禮著，《萊布尼茲與中國文化》，北京：首都師範大學出版社，2006，頁 102。

⁷ 禮儀之爭的主要內容本是在討論中國人對於祖先及天的祭祀行為，是否有違背基督教的教義，其行為是否涉及偶像崇拜，並針對耶穌會士同意中國人將「天」等同於「至高神」的做法提出質疑。隸屬耶穌會的龍華民神父以及方濟會的利安當神父，被視為是發起禮儀之爭的主要人物。這兩位神父透過自己所寫的論文來攻擊中國哲學中的內容，並設法從中獲得中國人是無神論的民族，且信奉唯物論。但實際上這場論爭的真正目的包含了政治因素，因為當時在中國傳教事業最為順利的是耶穌會，其它教會的神父便利用耶穌會站在同情中國哲學的態度來加以攻擊，設法使耶穌會在華傳教的事業受阻，因此龍華民神父才會被視為是耶穌會的叛徒。參見孟德衛著，張學智譯，《萊布尼茲和儒學》，江蘇：人民出版社，1998，頁 9-13。

的生平及其趣事。

萊布尼茲在幼年時期備受寵愛，雖然生逢三十年戰爭，但是出生在貴族家庭的他，並沒有受到戰爭帶大的影響。而因為父親是大學教授的關係，萊布尼茲從小就被培養讀書的興趣。且在他幼年時期就已經展現不同於其它小孩的特質。萊布尼茲剛開始學習拉丁文時，並不順利，不過他並沒有因此而放棄，反而是藉由賽圖斯·卡爾維蘇斯(Sethus Calvisius)所寫的拉丁文辭典，輔助自己閱讀李維(Livius)用拉丁文所寫的《羅馬史》(Ab urbe condita libri)，慢慢的增強自己拉丁文閱讀及聽寫能力。⁸從萊布尼茲幼年時期這樣獨特的人格特質，不難想像他未來能有如此傑出的成就，是因為從小的努力，以及扎實的學術基礎堆砌而成的。

萊布尼茲在早期的求學生涯中，便已經開始廣泛的閱覽其它學者的著作。當他在十五歲時便進入萊比錫大學(University of Leipzig)後。著名的許多學者，如培根(Francis Bacon, 1561~1626)、開普勒(Johannes Kepler, 1571~1630)、伽利略(Galileo Galilei, 1564~1642)、笛卡兒(Rene Descartes, 1596~1650)等人所寫的著作，都是他愛不釋手的作品。⁹由此可以明顯看出，萊布尼茲對於各類學科的興趣，以及他廣泛吸收知識的求知慾望。這讓他被喻為是「百科全書式的天才」，且當之無愧。

而在他求學的過程中，他結識了魏格爾(Erhard Weigel, 1625~1699)教授，並向他學習歐幾里得幾何學(euclidean geometry)，使萊布尼茲開始相信柏拉圖(Plato)的宇宙觀，認為宇宙是一個由數學和邏輯原則所統率的和諧整體，而魏格爾提出的「四進位」¹⁰概念對於萊布尼茲創造「二進位算數制」¹¹有很大的幫助。

然而，萊布尼茲的求學生涯也不能算是一帆風順，當他準備要從萊比錫大學(University of Leipzig)取得博士學位時，萊比錫大學的教授們以他太年輕而拒絕授予他博士學位，僅給予他「取得了資格」的認定，也就是說他取得了在萊比錫大學講授哲學的資格，但這僅是一種名義上的安慰。萊布尼茲一氣之下便毅然決定轉學至紐倫堡(Nürnberg)附近的阿爾特多夫大學(University of Altdorf)，並於 1666 年提交已準備好的法學博士學位論文，隔年萊布尼茲順利的通過論文口試。但萊布尼茲最後婉拒了阿爾特多夫大學給予的法學教授一職，歷經了萊比錫

⁸ 孫小禮著，《萊布尼茲與中國文化》，頁 2-3。

⁹ 同前註，頁 5。

¹⁰ 四進制是以 4 為底數的進位制，以 0、1、2 和 3 四個數字表示任何實數。

¹¹ 二進制是逢 2 進位的進位制。0、1 是基本算符。現代的電子計算機技術全部採用的是二進制，因為它只使用 0、1 兩個數字元號，非常簡單方便，易於用電子方式實現；而十進制是以 10 為基礎的數字系統。

大學的事件，讓他發覺到教授在大學中枯燥和單調的生活，他認為這樣會影響他的思想發展，因此毅然決然的離開大學院校，進入社會中歷練。事實證明萊布尼茲如此的決定是明智的，他在社會中發光發熱，在許多不同的學科領域有所貢獻，而這也與他出社會後，積極與各方學者交流有著密切的關係。¹²

剛出社會的萊布尼茲出於對於政治的熱誠，使他投效於當時梅茵茲公國(Mainz)，並藉由職務之便出訪各個大國，替梅茵茲選侯約翰·菲利浦(Johann Philipp Von Schönborn, 1622~1672)處理外交事務，同時拜訪各地的科學家、哲學家。他同時也是個偉大的數學家，他對於數學的貢獻無遠弗屆，他與牛頓(Isaac Newton, 1643-1727)齊名，二者同是微積分的發明者。萊布尼茲在代數以及二進位制的算數上也頗有成就，大部分的學者們認為，萊布尼茲是二進位制的發明者。他同時也是最早研發出手搖計算機的學者，他所發明的計算機可以做到四則運算的功能。萊布尼茲所做的研究不勝枚舉，這裡所提之貢獻是他所有的發明及研究中，較為人所知曉的幾個成就。但由這幾個簡單的例子我們便可以瞭解，萊布尼茲的興趣以及他所做的研究遍及數個不同的領域，他並非專精於僅僅一個學科。所以，萊布尼茲的確可稱的上是「百科全書式的天才」。

萊布尼茲一生的哲學著作並不少，他首次出版的著作是一部有關於哲學方面的書籍《論組合的藝術》(*On the Art of Combination*) (1666年完成)，至此之後他每部著作的間隔時間就沒太長；1671年他完成了《抽象運動的理論》(*Theoria motus abstracti*)及《新物理假說》(*New Physical Hypothesis*)，並將這兩篇論文分別獻給巴黎的科學院和倫敦的皇家學會；1673年《哲學家的信條》(*A Philosopher's Creed*)也告完成；而相隔了11年之久後，他於1684年又完成了《極大化與極小化的新方法》(*New method for maximums and minimums*)；而後2年，他又完成了《形上學思考》(*Discours de métaphysique*) (1686年完成)；他並於1695年於期刊發表《新系統》(*New System of the Nature and Communication of Substances*)一文，進而使萊布尼茲哲學體系中，「預定和諧」的理論，被廣泛認識；接著他於1703年完成了有關於二進位制算數法概念的《二進位數學解》(*Explanation of Binary Arithmetic*)；直至他晚年時期，他完成了人生中少數正式出版的著作《神義論》(*Théodicée*) (1710年完成)；直到他逝世之前，他完成了人生中最精華的兩篇哲學重點整理《單子論》以及《基於理性的自然與恩典的原則》(*Principles*

¹²孫小禮著，《萊布尼茲與中國文化》，頁6~7。

of Nature and Grace Based on Reason) (兩篇皆於 1714 年完成)；並於 1716 年時，完成了《論中國人的自然神學》。而在他死後，他原先已經寫好的《人類理智新論》¹³(*New Essays on Human Understanding*)於 1765 年被後人整理出版。而在這許多的哲學著作中，其中有三本與本論文關係最為密切的著作，分別是《神義論》、《單子論》及《基於理性的自然與恩典的原則》。

萊布尼茲所寫的《神義論》，主要在探討有關於「神」的概念，其中包含了人們對於神的崇敬方式，以及其崇敬方式（儀式）的本意為何？萊布尼茲在《神義論》的前言中提到：

在一切時代，人們看到許許多多人將敬奉神祇(devotion)理解為種種禮儀形式，而真正的虔誠，即領悟和美德從來不是大多數人的傳承質素。¹⁴

由此可知，萊布尼茲認為人們對於崇敬神祇的行為僅只是一種儀式，而並不是對神真正的虔誠。且其後萊布尼茲也特別說明了，某些基督教以外的異教徒（對基督徒來說），他們有自己的祭祀儀式，但卻沒有信條，也不曾去定義他們的神是真實的人物或是一些神秘的自然力量。而這樣的宗教往往都是藉由「神的訊息傳遞者」來解讀奇蹟，進而產生迷信。而萊布尼茲在此所提的概念，正是啟示神學(revealed theology)的重點，神必須藉由行奇蹟，讓人們產生愉悅、感恩、畏懼等等，來感知神的存在。

但是萊布尼茲推崇的並不是啟示神學，而是自然神學。自然神學並不像啟示神學所說，神需要藉由行奇蹟讓人們感知祂的存在。而是人們藉由理性來體悟宇宙世界的道理，進而瞭解到萬事萬物之所以能夠存在、運行，必定有一至高的道理存在。雖然這個道理並不是人們能夠完全理解的概念，但是人們將其稱為是他們的「神」（上帝），這僅僅只是一個代稱而已。

而從萊布尼茲晚年時的著作《單子論》中，就可以看到這些有關於萊布尼茲探討自然神學以及上帝概念。在萊布尼茲的《單子論》中可以看出他對於精神實體(spiritual substances)的推崇，以及他對於宇宙世界的產生，還有對於這個世界的至高神的看法，這些概念都與自然神學有密切的關聯性。恰巧萊布尼茲在此時期收到了來自德·雷蒙的兩封信件，信件中分別附上了龍華民及利安當兩位神父的文章。這兩篇文章分別是《宗教論文》(*Treatise on Some Points of the Religion of the Chinese*)及《傳教論文》(*Treatise on Some Important Points of the Mission of China*)，文章主要的內容與當時的「禮儀之爭」有相當密切的關聯性。這兩篇論文

¹³ 此書原本是針對洛克所寫《人類理智論》(*An Essay Concerning Human Understanding*)而寫，但當萊布尼茲完成此書後，洛克已然逝世。所以萊布尼茲就沒有出版此書。

¹⁴ 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007，頁 3。

主要闡述的內容，是有關於中國哲學中的一部經典《性理大全書》中的理氣概念，《性理大全書》是明朝胡廣所編撰的一部典籍，當中蒐集了宋元以來理學家重要的著作。

本論文使用《性理大全書》做為中國哲學的主要參考書籍，是因為龍華民及利安當各自在著作中，引用《性理大全書》中的理氣概念，企圖以此來證明中國人相信唯物論，且是無神論(atheism)者，並藉此打壓當時遵循「利瑪竇規矩」傳教的耶穌會士。萊布尼茲藉由這兩篇論文，撰寫《論中國人的自然神學》一文來駁斥兩位神父的看法，並說明中國人的自然神學與西方的自然神學是共通的。與此同時，萊布尼茲與克拉克的論辯，也正如火如荼的進行中，其主要的論辯內容同樣也是自然神學。

然而當時的歐陸哲學家們普遍不瞭解中國方面的事情，對於中國哲學做過研究的學者更是屈指可數。且因為科技的興盛，使得歐洲大部份的國家對於自己民族的優越感倍增，並開始試圖拓展自己的領土；也因為宗教信仰的關係，歐洲各國以宗教問題為爭端所爆發的戰爭更時有所聞。萊布尼茲身處在這樣的時代，他無法在歐洲找到其它相似的學說，而是找到了中國這個文明古國，將中國哲學與自己的論點做比較並試圖吸收融合，這樣的作法在當時是相當罕見的。且在當時大部份的基督教徒都不願意相信中國人具有宗教信仰，認為中國人實屬無神論者，且信奉者唯物論的論點。在這種情況下，萊布尼茲仍主張中國哲學其實有著自然神學的概念，並僅僅利用二手的資料來研究中國哲學，便能夠自行理解這些自己從未學過的哲學，不得不令人佩服他的先知卓見。他的成就不僅僅只是聯繫了東西兩大文明的交流，也促使了中西哲學的交流比較，同時他也替中國人在「禮儀之爭」的問題上做出解釋。

因此，萊布尼茲研究理氣概念有幾個問題值得我們去探討。第一點，萊布尼茲在當時的歐陸哲學界普遍都不熟悉中國的情況下，親自介入了「禮儀之爭」，並因此寫作《論中國人的自然神學》一書，書中針對理氣概念來作論述，這件事情在哲學史上意義為何？

第二點，萊布尼茲所認定的理氣概念是否與中國哲學中的理氣概念有所差異？因為萊布尼茲並不通曉中文，雖然在他年輕的時候便已經透過一些傳教士的著作，瞭解部分的中國哲學，但他對於理氣概念的理解，基本上都是根據龍華民及利安當引用的中國經典所得來。而龍、利二人對於中國哲學理氣概念的理解，是出於他們肯定中國人是唯物論者的偏見，並不見得正確無誤。萊布尼茲再透過他們理解理氣概念，當然難以避免產生誤解。是以，有必要將萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中所提的理氣概念，與他們原先引據的《性理大全書》

中的理氣概念做詳細的比較，以確知萊布尼茲是否真的有誤解之處？其代表的意義又是什麼？

第三點，在歐洲與中國交流並不頻繁的年代，萊布尼茲卻已經開始做中西哲學比較，並將中西哲學做進一步的融合，在當時可以說是第一人。就如同本論文在緒論一開始所言，中西文化的交流是促進人類發展的重要因素之一。而萊布尼茲首開中西哲學交流之風，並極力推崇中國哲學之優點以及中國的人文素養。這在當時自恃甚高的歐洲各強國來說，萊布尼茲的哲學是非常特別的，且他在《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》(*Novissima Sinica: Historiam nostril temporis illustratura*)一書序中便有提及，中國與歐洲可說是位處東西兩邊的兩大文明古國，各自擅長的領域也不同。¹⁵如此看來，萊布尼茲並沒有受到當時歐洲各國的驕傲自大的態度所影響，而是本著客觀的心態，平心而論。並希望藉由尋求普遍知識，化解基督教內部的紛爭，並促進中西哲學的交流。本論文的目的是透過探討這課題，以瞭解萊布尼茲對於中西哲學交流的貢獻，以及他所扮演的角色。

然而，萊布尼茲研究中國哲學的事情，是到近幾年才逐漸的受到重視，一方面是因為萊布尼茲所遺留下來的文稿到近代才逐漸公開；另一方面是因為萊布尼茲對於許多學科都有極大的貢獻，如數學中的微積分。因此，大部分的學者所關注的通常在於數學或其它領域。在這種情況下，萊布尼茲在逝世前所寫的《論中國人的自然神學》一書，直到近幾年來才逐漸受到國內外學者的重視。但萊布尼茲研究中國哲學這件事情在哲學史上卻有著非凡的意義，它不僅說明了中西哲學融合的可能性，同時也說明了中西哲學各有優劣，並沒有任何一方特別完美。因此本論文期望在中西文化交流的脈絡下，藉由萊布尼茲研究中國哲學後所產生的中西哲學比較，得到以下成果：(1) 萊布尼茲研究理氣概念的原因；(2) 萊布尼茲之理氣學說內容；(3) 萊布尼茲的理氣概念與宋明理學中的理氣概念間之差異；(4) 其學說在哲學史上有何的價值。同時我們也可以藉著這些結果繼續後續的研究。除此之外，更可以突顯中國哲學的重要性，並瞭解中西哲學共融的可能性，使西方哲學界更加重視中國哲學。

¹⁵ 萊布尼茲著，梅謙立、楊保筠譯，《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》，鄭州市：大象出版社，2005，頁 001-002。

第二節 研究範圍與限制

本文研究的主要對象是萊布尼茲透過耶穌會士傳譯的中國經典中所認識的理氣概念。主要見於他的《論中國人的自然神學》中有關於理氣概念的敘述。萊布尼茲在書中引述了許多中國哲學典籍，如《尚書》、《左傳》、《中庸》、《朱子語錄》、《性理大全書》等等。但本論文的重點放在對於「理氣概念」的探討，在中國早期的哲學典籍中，是沒有辦法找到與宋明理學中「理氣概念」相同的概念，這是因為「理氣概念」是從宋朝儒學受到佛教及道教的影響後，才發展出來的新儒學。所以本論文只討論《論中國人的自然神學》中與《性理大全書》有關的部分，至於朱子語錄等部分典籍，因其內容與《性理大全書》中的內容相同，故仍以《性理大全書》中的內容為基準。

而除了以上這些主要的文獻資料外，本文將會蒐集其它相關的參考書籍及文章，作為時代背景的鋪陳以及二手文獻的探討。主要的參考書籍有《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》一書，參考此書是因為這是萊布尼茲替這本書寫了序，在書中雖無直接提及萊布尼茲論理氣的概念，但它提供了萊布尼茲對於當時中西文明各自的看法，以及中國方面相關的情報。除此之外還有孫小禮所寫的《萊布尼茲與中國文化》，此書詳盡的介紹萊布尼茲的生平以及他對於中國感興趣的部分，也說明了萊布尼茲是藉由哪些管道來得知中國方面的情報，以及萊布尼茲《論中國人的自然神學》一書的概要內容。再來則是秦家懿所編著的《德國哲學家論中國》，這本書可約略分為兩部分，第一部分是秦家懿所寫有關當時歐洲人對中國的看法，以及歐陸哲學家如何看待中國；第二部分便是萊布尼茲所寫《論中國人的自然神學》的譯文，在翻譯的同時，秦家懿也加入了一些自己的註解。

第四本是美國哲學家孟德衛(David E. Mungello)所寫的《萊布尼茲和儒學》(*Leibniz and Confucianism The Search for Accord*)。孟德衛寫這本書所要介紹的，是有關於萊布尼茲企圖融合中西文化的結果及其失敗的原因，書中的架構主軸是以中國哲學為主。孟德衛首先提出的問題是，在當時與萊布尼茲有關的「禮儀之爭」之內容及其帶來的影響。接續著介紹了萊布尼茲所取得的中國資料是藉由哪些在華傳教士而來，在這部分他特別提出了白晉(Joachim Bouvet, 1656-1730)這位傳教士。因為白晉帶給了萊布尼茲有關中國哲學方面的知識，如八卦圖、《易經》等等，可說是影響萊布尼茲最深遠的傳教士。在書中的第四章及第五章則是論

述了萊布尼茲的單子論以及有關中國哲學的著述。其中最具代表性的文章，無庸置疑的就是萊布尼茲所寫的《論中國人的自然神學》一文。孟德衛除了論述這篇文章外，同時也收集了萊布尼茲其它有關中國的中文資料。論述完關於中國哲學的部分後，孟德衛將文章帶入有關於中西哲學融合的部份。這個部分他所提的大多是以西方的觀點來看待，對於中國部分的學說，孟德衛直接利用萊布尼茲的看法來說明。

最後是朱謙之寫的《中國哲學對歐洲的影響》¹⁶一書，此書可分為三部分，第一部分介紹當時的中國及歐洲各自的文明發展，藉由歷史事實帶出當時的背景；第二部分介紹中國哲學對於基督教及啟蒙運動(Enlightenment)的影響；第三部分則是中國哲學對於法國及德國兩個國家革命活動的影響。藉由這些問題的探討，突顯中國哲學的重要性，中國哲學對於西方造成的可能影響為何？

然而除了以上這五本參考書籍外，今日研究萊布尼茲的學者，多是以他的科學及數學做為研究題材，哲學的部分雖日漸受到重視，但真正專論萊布尼茲與中國學說的期刊論文卻為數不多。其中袁鑫恣所寫的〈論朱熹的“理”——萊布尼茲《論中國人的自然神學》引義〉，¹⁷以及徐剛所寫的〈萊布尼茲與朱熹自然哲學〉。¹⁸這兩者所寫的論文，主要都是就萊布尼茲討論理氣概念做為研究主軸，但他們各自所提的核心問題卻是不同的。前者除了主要敘述萊布尼茲在《論中國人的自然神學》一文中有關「理」的概念為何，作者更希望能找出萊布尼茲以神學的角度來解釋「理」的看法。全文著重於萊布尼茲所提到與朱熹「理氣概念」相關的概念，並企圖藉由比對萊布尼茲對於神學及朱熹的「理氣概念」兩者的關係，來證明「理」等同於「神」；後者同是以萊布尼茲所寫《論中國人的自然神學》為主軸，但重點在於論述萊布尼茲如何解釋朱熹所提之「理」的概念，進而瞭解當時「東學西傳」的歷史意義。

除此之外，有數篇論文是論述中國哲學對歐陸國家的影響，如程利田所寫〈朱熹理學對德國哲學的影響——兼論中國文明對西方文明的作用〉，¹⁹此文所要探討的是朱熹理學對於西方文化的影響，雖然題目的主軸看似要談朱熹理學，然其內文重點仍是以萊布尼茲作為其切

¹⁶ 朱謙之，《中國哲學對歐洲的影響》，上海：上海人民出版社，2005。

¹⁷ 袁鑫恣，〈論朱熹的“理”——萊布尼茲《論中國人的自然神學》引義〉，《湖南科技學院學報》，第30卷，第11期(2009)，頁25-34。

¹⁸ 徐剛，〈萊布尼茲與朱熹自然哲學〉，《自然辯證法通訊》，第20卷，第5期(1998)，頁23-28。

¹⁹ 程利田，〈朱熹理學對德國哲學的影響——兼論中國文明對西方文明的作用〉，《南平師專學報》，第3期(1997)，頁36-43。

入點，從萊布尼茲研究中國哲學來探討；另外還有孫小禮所寫的〈萊布尼茲對中國文化的兩大發現〉，²⁰此文著重的是有關於萊布尼茲對中國文化的兩大發現，作者認為萊布尼茲在中國文化裡發現了數學中的二進位法以及他認為中文含有他所認為的「普遍性概念」，全文以這兩個概念為主軸；除此之外，薛其林的〈試論萊布尼茲的中西文化觀〉²¹一文，全文以萊布尼茲對於中國的看法作為主軸，藉由萊布尼茲所做的研究，來討論他的中西文化觀。這些論文及書籍都是在論述中國哲學對西方或是歐洲的影響，雖然採取的方式以及切入點都不同，但其核心的問題大都相同。



²⁰ 孫小禮，〈萊布尼茲對中國文化的兩大發現〉，《北京大學學報(哲學社會科學版)》，第3期(1995)，頁67-71。

²¹ 薛其林，〈試論萊布尼茲的中西文化觀〉，《常德師範學院學報(社會科學版)》，第25卷，第1期(2000)，頁81-84。

第三節 研究方法與步驟

本篇論文所採用的方法為文獻分析法。主要分析的資料是萊布尼茲所寫的《論中國人的自然神學》一文，並輔以其它評論萊布尼茲的學者的看法，期望藉由多方面的文獻分析，以求全面性的瞭解萊布尼茲所提之理氣概念，並探討其學說之價值，以及此事件在哲學史上的意義。次要便是分析與萊布尼茲於文中提及之宋明理學家的著作，來瞭解與萊布尼茲所提之理氣學說相關的內容。

另外，本論文還採用歷史詮釋的方式，參考相關的歷史文本，進行研究；並進一步利用理論分析的方式，分析每個哲學家不同的學說。以下為本論文研究之步驟：

第一章：旨在於說明本論文的研究動機及範圍、限制、方法等等。重點在於說明為何萊布尼茲會在當時去探討理氣概念，以及他是如何獲得這些中國哲學的概念，而這件事情值得被討論的議題有哪些？

第二章：本章期望能夠建構出萊布尼茲論理氣概念的基礎背景。首先於第一節中藉由萊布尼茲思想的概述，來瞭解萊布尼茲其自身的學說，及其思想的脈絡。第二節則是介紹萊布尼茲如何獲得中國方面的情報及哲學知識。第三節則是介紹萊布尼茲有關於中國方面的著作。

第三章：萊布尼茲在晚年時，完成了他一生中最精華的著作《單子論》，此書可說是他哲學思想的重點彙整，然而在其中有許多的概念卻與理氣概念相似。因此，在此章第一節中將會分析比較二者之內容，希望能從中找到其關聯性。另外，當萊布尼茲寫《論中國人的自然神學》時，他與克拉克的論戰正同時進行，而在論戰的內容中也可以發現萊布尼茲所爭論的主軸，是與自然神學有關。因此，在第二節中將會針對萊布尼茲與克拉克的論戰內容之主軸做探討，以求能夠找出其與萊布尼茲論理氣概念之關係。

第四章：此章的重點在於說明萊布尼茲所認定的「中國人的自然神學」為何。第一節將會簡單說明萊布尼茲對於中國人信仰的看法，藉此來帶出萊布尼茲對於中國人信神及祭祀儀式的看法。第二節則是介紹《性理大全書》中的理氣概念。緊接著第三節則是萊布尼茲自己對於理氣概念的看法。最後第四節則是做此二者之異同比較。

第五章-結論：此章將探討萊布尼茲論理氣這件事情所代表的意義，以及其帶來的影響。

第二章 思想背景

第一節 萊布尼茲思想

萊布尼茲所處的時代正逢科技發展的鼎盛時期，此時有關於科學的新學說如雨後春筍般不斷的萌發，這不僅只是受到人們探索宇宙的慾望所影響，同時也是為了因應新時代的戰爭需求，使得人們除了要追求更為精良的運算方式以及對於幾何學、力學等等學說的追求外，對於新化學物質的關切也反映了當時代人們對於科技需求之慾望。在這種時代下，萊布尼茲除了追求科學的知識外，他同時也注意到了人們對於科學的過度依從，還有大眾對於機械唯物論(mechanistic materialism)學說崇拜的狀況。除此之外，因宗教問題所產生的戰爭，也讓萊布尼茲深思，是否有能夠調和這些問題的學說。於是對此提出批評及疑問，並述說自己關於自然神學的論點，藉此尋求調和基督教內部紛爭的普遍思想。

因此，萊布尼茲與克拉克產生了論爭，並在同一時期藉由龍、利兩位神父的論文撰寫了《論中國人的自然神學》一文，這些都顯示了萊布尼茲非常重視自然神學。且萊布尼茲的單子概念與中國哲學中的理氣概念有其相似之處，而在萊布尼茲的主要思想中，自然神學為其最重視的一部分。因此不難看出《單子論》與《論中國人的自然神學》必有關聯，且這樣的關聯性是建立在萊布尼茲本身就已有的哲學思想上。

在《單子論》中並沒有明確的指出質料(matter)的概念，這與他引用朱熹的理氣概念中，精神與物質的二元概念不同。萊布尼茲將單子視為一種最簡單的精神實體，所有的事物都是以單子做為基礎而生成，但是這單子並未包含一種實際的物質概念。但萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中提到的理氣概念中顯示，他認為中國人的「理」(li)²²包含了萬物生成的道理以及宇宙運行的法則，而「氣」(ki)則是包含了物質的概念，同是萬物生成中一個主要的元素。這樣的理氣二元論其實與古希臘哲學家亞里斯多德(Aristotle, 384-322 B.C.)對於實有(entity)的看法類似，亞氏將實體視作是一個體，是由形式(form)與質料(matter)所建構而成。形式是使個體產生變化的原理，質料則是使物體具備可產生變化的可能性(潛能)，這樣的論點與理氣概念十分相似。²³而萊布尼茲年輕時曾鑽研過古希臘哲學，因此在他的學說中勢必也摻雜了

²² 萊布尼茲在《論中國人的自然神學》一書中，將宋明理學中的「理」翻譯成(li)，「氣」翻譯成(ki)。

²³ 亞里士多德著，苗力田、李秋零譯，《形而上學》，台北：知書房出版社，2001，頁 131-153。

一些古希臘哲學的成分。

萊布尼茲對於實體概念的理解，除了吸收了亞氏的實體概念外，同時也吸收了笛卡兒學派的思想後加以改造的新概念。笛卡兒對於「實體概念」的認定，直接影響了斯賓諾莎(Baruch de Spinoza, 1632-1677)以及萊布尼茲。笛卡兒認為世界中的實體只有三種：「上帝」(God)、「心」(mind)與「物」(matter)。「上帝」為絕對實體，「心」為被造實體，這兩種實體都具有「能動力」，而另一種被造實體「物」不具有「能動力」。笛卡兒明確的區分心與物兩種概念，造成了他無法解釋心物交互作用的關係，雖然他提出了「松果腺」²⁴的假設，但仍無法解決這個問題。斯賓諾莎為了要解決笛卡兒心物二元論所造成的問題，提出了世界上的實體只有一個，意即「上帝」。心與物或是其它的事物都只是上帝的一種屬性，如此一來化解了二元論所造成的問題。

但萊布尼茲提出了不同於這兩者的說法，在《單子論》中他將「單子」比喻為一種精神實體，是構成一切事物的最基本的材料，且單子具有一種「力」。「單子」並不包含有物質的概念，但它是構成物質概念的基本材料，萊布尼茲認為每個實體中都含有「知覺」(perception)，依照知覺的清晰度我們可以區分不同的實體。如此看來，萊布尼茲《單子論》的學說，對於實體的定義上，跟笛卡兒和斯賓諾莎不同。

萊布尼茲所提的「單子」是類似於「原子」的一種實體²⁵，但兩者的基本概念卻完全不同。每個「單子」都是彼此不同的實體，彼此之間互不影響，「單子」一切的變化，都是在上帝創造「單子」時已經決定好的。而上帝為何要創造出「單子」及世界，而世界及每個不同的「單子」會是我們現在看到的這樣，它必定有其充足理由。由此可知，支持《單子論》的最基礎也最重要的兩個法則，就是「充足理由律」(principle of sufficient reason)和「預定和諧說」(Pre-established Harmony)。

萊布尼茲所提的預定和諧說主要是要說明，世間一切的變化生成，其實都是在上帝創造世界之初，就已經預先設立好的。所以雖然「單子」彼此之間互不影響，但「單子」卻會因為在被創造的時候，預先設立好的條件，而自我變化。這樣的概念與亞里斯多德所提的潛能與實現的概念非常的相近，也就是橡樹種子中包含了成為橡樹的潛能，所以它會成長成橡樹，

²⁴ 笛卡兒假設人類身體中，有一個器官是負責心物交互作用的功能。但實際上這個器官，只是人類的一個退化的器官。

²⁵ 原子論者認為原子是夠成宇宙世界的一種基質，原子是最小的單位，不可再分割。

橡樹就是橡樹種子的實現。但「預定和諧說」有否決掉偶然性的可能，因為世間物質變化生成本來就是一種偶然性，但萊布尼茲卻要利用必然性來解釋，勢必會造成許多衍生性的問題，所以他又提出了第二個律則「充足理由律」來解釋。萊布尼茲認為每一件事情的發生，都必然有其充足理由，也就是說橡樹種子有成為橡樹的潛能是必然有其理由的。如此看來，萊布尼茲似乎很巧妙的迴避掉了偶然性的問題，但是「充足理由律」帶來的問題卻更多，因為以此律則來推導，我們可以得出當前世界會是我們目前看到的這個樣貌，一定是有其充足理由，這個充足理由便是，這個世界已是上帝認為最完美、最完善的世界。但是其實這個世界並不完美，也並不完善。

由此看來，萊布尼茲的哲學思想，主要都環繞著本體論(ontology)來進行，但是他的學說仍有許多的不足，雖然他已經利用兩個律則來支撐他的《單子論》，但顯然的問題並沒有完全的解決。尤其嚴重的問題就是有關於世界的創造以及關於神的性質這兩部分，因為萊布尼茲將上帝做為最高級的「單子」，世界以及其它所有的「單子」都由上帝所創造，那麼上帝若是完美的、全善的，所創造出來的世界必然是完善的。但是很可惜的是，上帝所創造的世界並不完美，世界中仍存有許多的問題，但是又不能因此而認定上帝是不完美的。因此萊布尼茲便提出解釋，他認為這個世界必定是上帝認為最完美的世界，上帝創造出這樣的世界必然有其充足理由，藉此來迴避這個問題，但這樣就衍生出了有關於道德以及神性的問題。

萊布尼茲認為上帝或是神應該是人類透過理性便能夠理解的概念，而並非如同支持啟示神學主義的哲學家所言，神必須要透過所謂的先知或是巫師才能夠理解。萊布尼茲認為神並不會干預世界的運行，祂只做為創造世界以及創造世界運行法則的最高單子而存在，當世界成形後，神便不再干預世界中一切事物的變化。這與「機械唯物論」者所說的，神必須要時常矯正世界中的一些錯誤，是完全對立的概念。從這裡可以看出萊布尼茲想要以神的完美性來駁斥「機械唯物論」的說法，但是他也無法真正的解釋（或是證明）神的完美性。因此他所提的上帝的概念雖然駁斥了「機械唯物論」的說法，但同時也替自己製造了更嚴重的問題。

而除了《單子論》以及當時歐陸哲學所流行的「機械唯物論」外，萊布尼茲也因為當時科技發達以及地理大發現的關係，接觸了當時極少數歐陸哲學家會碰觸到的中國哲學。萊布尼茲剛開始接觸中國哲學，是透過傳教士所寫的書籍或是文章得知部分的中國哲學內容，這使得萊布尼茲對於中國哲學產生興趣。這時候他所接觸的中國哲學多以儒家為主，原始儒家

與新儒家的學說都包含其內。他主要是藉由當時在中國傳教的神父，瞭解中國哲學的內容。萊布尼茲在中國哲學中發現了與他的哲學思想相符合的概念，於是他便積極的與部分傳教士聯絡，希望能夠獲得更多有關於中國哲學的內容。



第二節 萊布尼茲與耶穌會傳教士

基督教早在中國古代時期便有傳入的痕跡，最早可追溯至漢明帝年間。²⁶但當時並未留下明確的證據，因而這些基督教傳入的痕跡都被當作是傳說，並不可靠。在中國的歷史上明確記載基督教最早傳入中國的時期，應是在唐朝。此時的基督教名為「大秦景教」，並非「基督教」。直至元朝，景教改稱為「也里可溫教」，這時仍能夠在中國持續傳教。但基督教在這兩個時期，對中國沒有什麼影響力。直到利瑪竇來華，基督教對於中國的影響才逐漸擴大。

利瑪竇除了致力於傳教，也將中國的文化及經典引介到歐洲；此外，他創造了西方傳教士在華傳教的方式。他鼓勵傳教士「習漢語、穿儒服」，並藉由科學、數學、天文等知識，來輔助自己傳教的事業，希望藉由這些方式讓中國人能夠接受基督教。因為利瑪竇的這種想法，使得耶穌會士在華傳教的工作在初期十分成功。而他也使得大部分的耶穌會士開始翻譯中國的經典、並撰寫與中國文化相關的文章及書籍，使得明末清初時期的中西文化交流非常成功。但同時也因為這些耶穌會士放棄了歐洲主義(Europeanism)，並朝中國化努力，為日後的「禮儀之爭」埋下了火種。而除了利瑪竇外，影響萊布尼茲最深的，應是閔明我(Claudio Filippo Grimaldi)、龍華民、利安當、白晉四位傳教士。

萊布尼茲與閔明我神父是在羅馬相識的，而兩人彼此的通信往來在許多研究萊布尼茲的著作中都有記載。特別是孫小禮所寫的《萊布尼茲與中國文化》一書中，提到了萊布尼茲曾向閔明我提出了 30 個有關於中國的問題，而閔明我也回答了大部分的問題。²⁷這顯示萊布尼茲對於中國文化有濃厚的興趣，以及他取得的中國情報一部分是來自閔明我神父。這些問題包含的項目非常廣泛，有工藝、也有醫學、天文學、化學等等不同範疇的問題，可見萊布尼茲並非只單就中國文化中的某個部份有興趣而已，而是如同百科全書式的去瞭解中國文化。在這些問題中，最值得注意的一點是他提出了學習「漢字」是否有捷徑。這可以看出萊布尼茲對於學習中文的慾望。

龍華民與利瑪竇是同時期在華傳教的耶穌會士，龍華民所寫的《宗教論文》直接影響了萊布尼茲對於中國哲學中理氣概念的看法，因為文中引用了中國的《性理大全書》，使萊布尼茲可以直接取得有關於理氣概念的部分知識。龍神父雖然利瑪竇同會，但在某些部分仍許多

²⁶ 楊富森編著，《中國基督教史》，台北：台灣商務印書館，民 61，頁 2。

²⁷ 孫小禮著，《萊布尼茲與中國文化》，頁 66~70。

不同的觀點。例如龍神父就將中國哲學視為是異教徒（非基督教徒）哲學。²⁸這也使得龍神父在「禮儀之爭」的問題上，反對利瑪竇的看法；利安當則是隸屬於方濟會的傳教士，他所寫的《傳教論文》與龍華民寫的《宗教論文》，都是提供萊布尼茲有關《性理大全書》中理氣概念的重要著作。龍、利這兩位神父是實際閱讀過中國著作的神父，他們所寫的論文中都明確指出，中國人實屬無神論者及唯物論者。這提供萊布尼茲另一種對中國哲學的評論，讓萊布尼茲可以直接透過這些二手資料來理解「理氣概念」，據此寫下《論中國人的自然神學》。

而除了這兩位神父外，萊布尼茲也與當時在華傳教的白晉神父通信，藉此來瞭解中國方面的情報。據孟德衛所寫的《萊布尼茲和儒學》一書，萊布尼茲取得中國的資訊主要是由兩批耶穌會士所傳遞，第一批是生活在萊布尼茲之前的利瑪竇、龍華民、利安當；第二批人則是與萊布尼茲生活在同時代的傳教士。而在第二批人當中，又以白晉最為重要。²⁹這不僅是因為白晉與萊布尼茲頻繁的通信中，時常將中國思想帶給萊布尼茲，同時他也是中國消息的紀錄者，將中國的資料蒐集起來後告知萊布尼茲。白晉傳遞給萊布尼茲的資料中，最值得去討論的便是《易經》中的「六十四卦」以及白晉自己所寫的《康熙皇帝傳》，因為這兩份資料直接影響萊布尼茲的著作，以及他所發明的數學二進位的概念。白晉所提供的「六十四卦」使萊布尼茲確信，中國人在古代便有二進位法的觀念，只是現在卻遺忘了，此說法可見於萊布尼茲所寫的《論中國人的自然神學》的第四部分「論中華帝國創始者伏羲的文字與二進制算數中所用的符號」中：

我與白晉神父兩人已發現了似是中國創始人伏羲所造的符號的原本意義。這類符號，只是由斷線〈陰爻〉與不斷線〈陽爻〉組合的，並算是中國最早〈的文字〉——當然也是最簡單的吧。³⁰

當我將這算術解釋給白晉神父時，他在其中認出了伏羲的符號，因為〈0與1〉數字與它們完全符合：若我們以斷線〈陰爻〉代表0，以不斷線〈陽爻〉代表1的話。³¹

不過這種算術〈與這邏輯……〉似是後來完全失傳，而後代的中國人並沒有

²⁸ 孟德衛著，張學智譯，《萊布尼茲和儒學》，江蘇：人民出版社，1998，頁25。

²⁹ 同前註，頁37。

³⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, "Discourse on the Natural Theology of the Chinese," in *Writings on China*, p.133.

³¹ Ibid.

繼續按照這方式思考，甚至於將伏羲的符號，變成一種象徵與象形文字。³²

另外白晉所提供的《康熙皇帝傳》則是讓萊布尼茲對於當時的皇帝康熙有了更進一步的瞭解。³³

由以上這些傳教士對於萊布尼茲的影響可以看出，萊布尼茲在當時有關於中國方面的知識及訊息，基本上都是透過這些傳教士得來的。同時，他也因為這些資料而去撰寫一些有關於中國思想及哲學的文章，而這些文章大多數又多與「禮儀之爭」相關。是以，接下來本論文將就萊布尼茲所寫的中國著作，做一探討。藉此來瞭解萊布尼茲對於中國思想的瞭解為何，以及他對於理氣概念的看法，是出自於哪部著作？



³² Ibid, p.133-134.

³³ 《康熙皇帝傳》一文主要在於記載康熙皇帝之事蹟，詳細內容請參見，萊布尼茲著，梅謙立、楊保筠譯，《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》，鄭州市：大象出版社，2005。

第三節 萊布尼茲的中國著作

萊布尼茲一生撰寫有關於中國思想的文章並不多，大約僅有四篇文章。他曾替《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》撰寫序，在序中提到了他對於中西文明的看法。除了此序外，萊布尼茲還有其它三篇有關中國方面的文章，而這三篇文章與《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》的主題又都與當時「禮儀之爭」有所關聯。這三篇文章分別是〈論孔子的民俗教〉(“On the Civil Cult of Confucius,” 1700)，這是致當時耶穌會士東亞教區執事 Father Antonie Verjus (1632-1706)書函的附件；〈談中國禮儀和宗教〉(“Remarks on Chinese Rites and Religion,” 1708)是致在 Hildesheim 耶穌會學院任教的 Bartholomaeus des Bosses (1668-1738)的書函；《論中國人的自然宗教》(“Discourse on the Natural Religion of the Chinese,” 1715)。³⁴

萊布尼茲在《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》序言中提到，中國與歐洲可說是位處東西兩邊的兩大文明古國，各自擅長的領域也不同，歐洲人擅長科學、數學、邏輯、工藝等等，而中國人在這部分則是遠遠不如西方甚至沒有發展；但中國人在實踐哲學的部份，即人類生活的日常風俗、倫理道德及政治學等等，確是其它民族無法比擬的。³⁵雖然萊布尼茲並沒有完全的瞭解中國文化，就做出這種評斷，但其說出了兩個事實：一是西方人重視科技而中國人則不重視，二是中國人所重視的「知識」，是關乎「人」的，並非是科技一類的機巧之學。也是因為這個原因，萊布尼茲在同一節後段繼續說明，中國人對於「禮儀」、「道德」是以非常高的標準來看待的。³⁶這種標準可以一個簡單的例子來說明：在中國的傳統之中，晚輩對於長輩在語言上的不敬，就如同歐洲弑親的罪行。如此嚴格規範對於「人」的言行，也讓萊布尼茲對於中國人留下深刻的印象。從上述文中便可看出，萊布尼茲將中國文明與歐洲文明相比，做出初步的判斷，雖然並不是以哲學的角度來做中西比較，但不難看出萊布尼茲對於中國文明的看重。³⁷

而他在《論中國人的自然神學》一文中闡述對於中國思想的看法，同時他也對在華傳教士龍華民及利安當的著作（宗教論文及傳教論文）做了批評及改正。文中主要討論的問題都

³⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Discourse on the Natural Theology of the Chinese,” in *Writings on China*, p.30~34.

³⁵ 萊布尼茲著，梅謙立、楊保筠譯，《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》，頁 001-002。

³⁶ 同前註，頁 003。

³⁷ 俞懿嫻，〈從《尚書》的“天”看自然宗教和道德神學〉，《哲學與文化》，第 34 卷第 10 期，台北：哲學與文化雜誌社，頁 5-20。

是環繞在自然神學的課題上，但其實是當時所產生的「禮儀之爭」的問題。雖然此文的背景是在「禮儀之爭」的問題之下，但是其內容主要是在談論有關於「理」、「氣」、「上帝」、「鬼神」等等的概念。其中關於「理」、「氣」這兩個宋明理學中最核心的概念，出現的最為頻繁。由此可以看出，萊布尼茲相當重視理氣概念的問題。此篇文章全文共 75 小節，約略可分成四部分。第一部分(1~23 小節)主要是在闡述「中國人對至高神的看法」，萊布尼茲在此部分主要是闡述中國哲學中「理」的概念，他除了將自己所認定之「理」的概念與龍、利兩位神父做對比外，同時也駁斥龍、利兩位神父對於「理」的錯誤看法。他認為兩位神父對於「理」的概念有所誤解，龍神父認為「理」與西方的「原初物質」是相同的概念，並藉此認定中國哲學的主流學說是唯物論。但萊布尼茲憑藉著兩位神父的著作理解了有關於中國哲學中「理」的概念後，進而駁斥龍神父的理論，並提出「理」並非「原初物質」的理由。

第二部分(24~56 小節)則是在闡述「中國人關於至高神所造物或物質的第一本原」。在第一部分時萊布尼茲已經提出了「理」是不具有物質性的實體概念，且並非「原初物質」，於是在第二部分他開始轉而討論有關於「氣」的概念。萊布尼茲認為「氣」的概念偏向了唯物論的思想，雖然龍神父認為「太極」與「氣」是相同概念，但是萊布尼茲認為「太極」的概念應是與「理」相同，而並非與「氣」相同。

第三部分(57~67 小節)是在談論有關於「人的靈魂、其不滅性與其賞罰問題的見解」，萊布尼茲將中國人所提的「魂」、「魄」等概念提出討論，並說明中國人此概念在宗教上的意義，還有中國人是如何看待靈魂及魂魄等問題。

第四部分(68~75 小節)是談論「中華帝國創始者伏羲的文字與二進制算數中所用的符號」，這個部份的討論主要是因為白晉神父寄給萊布尼茲的伏羲六十四卦圖，使得萊布尼茲認為在中國的古哲學中便已有二進制算數的概念，他在這個部份利用簡短的篇幅來闡述有關於二進制算數的觀念，並說明他為何認為中國的古哲學中也包含了這種概念。

萊布尼茲藉由前三部分來討論中國人是否有自然神學的概念，同時對於龍華民及利安當兩位神父所提之論點做批評及改正。在這四部分中，萊布尼茲所引用有關於「理」、「氣」、「上帝」、「鬼神」等等的概念，大多數都是來自明代胡廣所編撰的《性理大全書》一書，除了此書外還引用了《論語》、《中庸》等中國古籍。所以本文主要參酌之理氣概念學說，便是以萊布尼茲在《論中國人的自然神學》一書中所引用的《性理大全書》當中的文句為主。

行文至此，已經可以大致上瞭解萊布尼茲研究理氣概念的基礎背景，除了他從小的生長環境以及其自身的哲學思想外，他還接觸了傳教士們從中國傳遞過來的中國哲學概念，最後則因為德·雷蒙先生的信件，進而撰寫了關於中國思想的著作。然而，這些都僅只是基礎背景而已，本論文將在下面的章節中介紹，萊布尼茲自身的哲學與理氣概念的關係。同時，也要討論在當時發生的萊布尼茲與克拉克的論戰中，與本論文主題之關係。



第三章 萊布尼茲哲學與理氣概念

《單子論》是萊布尼茲一生當中最重要也是最精華的一部著作，這本書在萊布尼茲晚年時才完成，此書是其一生哲學思想的精華整理，內容主要仍是在述說「實體概念」以及宇宙世界的生成變化。其書的內容與自然神學有著密切的關聯性。

另外，萊布尼茲與各個不同領域的學者直接或間接的談論彼此的學說或論點，其中最著名的例子為萊布尼茲與克拉克³⁸的論戰。牛頓及萊布尼茲同是發明微積分之學者，且萊布尼茲認為牛頓也是機械唯物論的支持者。在論爭的內容中，最主要的論爭是有關於上帝的定義以及上帝的行為³⁹，萊布尼茲無法認同克拉克的論點，於是產生了萊布尼茲與克拉克論戰的事件。這場論爭的出發點便在於上帝究竟是一個不完美的鐘錶匠，亦或是一個癡呆且無所事事的鐘錶匠，而其論爭的主軸是圍繞著自然神學與啟示神學的對立。

與此同時期，萊布尼茲也撰寫了《論中國人的自然神學》一文，其內容也是與自然神學相關。由此可知，《單子論》、〈萊布尼茲與克拉克的論戰〉以及《論中國人的自然神學》的內容有一個共通點，那就事都以自然神學做為主軸。因此本章將就「單子論」與「理氣概念」，以及萊布尼茲與克拉克論爭的內容做一探討研究。藉此釐清萊布尼茲最主要想要闡述的內容為何？

第一節 《單子論》與理氣概念

萊布尼茲在《單子論》中共分十個條目來解釋單子，在 1~6 條便先對單子做最基礎也最重要的定義。他首先將單子定義為有九一種組成組合物的單純實體。他認為組合物的存在是一個清晰明白的事實，因此必然有單純的實體存在，藉此來構成組合物。而單子既然是單純的實體，也就是說它沒有部分，因此它不能分割、擴展；它是組成物體最基本的元素。也正因為單子有這些性質，我們無法去想像單子會憑空出現，或者是自然的消滅。萊布尼茲卻認為單子這樣的特性，我們可以說單子不會開始，亦沒有結束。但我們也可以說單子只能以創造開始，而以毀滅結束。⁴⁰

³⁸ 克拉克被視為是牛頓學派的哲學家。

³⁹ 陳修齋譯，《漢譯世界學術名著叢書：萊布尼茲與克拉克論戰書信集》，北京：商務印書館出版，1996，頁 1。

⁴⁰ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，台北：五南圖書出版社，2009，頁 93。

而在中國的理氣概念中，「理」基礎定義就與「單子」的基礎定義十分相似，就如同本文第三章所述，「理」是無生無滅的，它先天地而生，但卻不會隨著天地滅亡而消逝。而且「理」同樣也無法分割或擴展，因為它也是最單純的實體。由此看來，單子與理或許是被萊布尼茲等同而論的兩種概念，但僅此一點並不足以證明二者為相似的概念，因此還得由單子論中其它的論述來尋找。

萊布尼茲認為單子必定要具備某種性質，這樣它才是實有的，而且必須要具備某些性質，如此我們才能夠區分兩個不同的單子。並且，在自然世界中，絕對不會有兩個相同的單子，因為我們無法想像能夠有兩個相同的實有。萊布尼茲除了賦予單子一種基礎的性質外，他也認為每一個單子的性質會變化，但是這種變化必定是來自其內部的原因，而非受到外在的影響。這是因為單子並沒有能夠與外界接觸的窗戶，所以單子與單子是無法互相影響的。單子內部的性質只能夠自我變化，但是這種變化是有固定且已被決定好的進行方式。⁴¹

萊布尼茲認為單子是會變化的，然而理學家們並沒有特別去強調「理」這個概念是否會變化，反而多是以「氣」這個概念做為變化的基礎材料。因此在變化這個論點上，「單子」與「理」又看似是兩種不同的概念。

單子內部具有一種「知覺」，且每一個單子的知覺清晰度都不同，而知覺是無法利用機械式組合的結構來說明的，他只能存在於單純的實體內。萊布尼茲還進一步區分「圓極」(entelechia)⁴²和「魂」(soul)的差別，他認為僅僅只有知覺的單純實體可以被賦予單子和圓極的統稱，而那些擁有更清晰知覺且有記憶相伴隨的實體可稱為「魂」。萊布尼茲進一步提出說明，他認為在動物的身上也可以發現這種「魂」，這是因為動物可以藉由自然所賦予的感官知覺，接收外界給予的強烈刺激，而後產生了記憶。萊布尼茲舉了一個簡單的例子，他認為狗看到木棍會痛苦的吼叫，就是因為木棍曾經帶給牠痛苦的知覺。但人類與動物不同，人類具有反省的能力，可以藉由推理及觀察來獲得知識。然而人類能夠進行推理的兩大原則，就是矛盾律和充足理由律。矛盾律使我們可以分辨真偽，而充足理由律則是能讓我們瞭解，世界上每一事物的存在，都有其充足的理由。⁴³

⁴¹ 同前註，頁 94。

⁴² 在《單子論》中有提到：「圓極是指單子具有某種完美且自足的能力，使其成為內在行為的根源，且可稱其為無形的自動機。」

⁴³ 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，頁 98-100。

萊布尼茲強調單子彼此之間在知覺清晰度上也有差別，知覺清晰度較高的單子擁合理性及記憶力，就如同人類；而次之的單子如同一般的禽獸，牠們擁有記憶力，但卻沒有理性；再次之的單子如同石頭、樹木、花草，這些單子並不具有記憶力。但在理氣概念中都無法找到與其類似的學說。⁴⁴

由此看來，「單子」與「理」兩者有許多不同的地方。理學家們在討論「理」時，是將「理」放置在一個至高無上的地位，如此與基礎的單子相比，兩者間自然有許多不合之處。然而萊布尼茲在單子論中並非只論述「單子」的基礎性質，在書中的中後段，他將「單子」擴展到了對於至高神以及宇宙的解釋。由這些部分來與「理」做比較，才能完整看出「單子」與「理」之間的關係。

萊布尼茲認為，一切的實體及其變化，都必然有其存在的充足理由，而這充足理由就像是產生它們的根源一般，是一種至高無上的實體，萊布尼茲將它稱做是天主。而這天主必然是唯一的、普遍的和必然的。因為除了天主之外，沒有其它事物。天主是絕對完美的、無限的一種實體概念。萬物雖由天主所造，但因其本性的影響，不能與天主同樣具備無限的屬性，因此有其缺陷。這種缺陷也是一般實體與天主的差別所在。天主的存在有其必然性，若天主不存在，則其它的實體便無法存在。因為天主所擁有的理智本就是永遠的真理的領域，我們無法想像天主有任何缺失或不圓滿之處。因此，若我們要假設有一現實存在於永恆的真理中，它必須要建立在實在的事物上，也就是說它必須建立在必然之物的存在之上。而有如此能力的現實，只有天主。⁴⁵

萊布尼茲所提的至高單子（天主），與理氣概念中的「理」，在意義上有極大的相似處。在前面的章節已然提到，「理」是形而上的道，它與「氣」不同，而且它擁有產生世界萬物的能力，同時控制著萬物生成變化的原理。天地萬物中都存在著「理」，但是每個不同的「理」都必須遵守那最初的「理」。與單子不同的是，理學家們並沒有特別指出「理」存在的證據，而是直接闡述理氣兩者的概念，並著重在於「理」的概念上。理氣概念中不僅包含了萬事萬物生成變化的原動力（理），也包含了可能性（氣），這點與萊布尼茲所提之單子論有著極大的不同。單子論中缺乏物質的概念，萊布尼茲並沒有直接的說明物質概念的起源，而是以所

⁴⁴ 同前註，頁 98。

⁴⁵ 同前註，頁 104。

有的組合物都是由單子所構成來回答。但是，單子是一種單純實體，或可說是一種精神實體，這種不具有物質性的實體，要如何構成實際存在的物質體，這是一個難以回答的問題。

而單子論與理氣論同樣都提到了世界的起源為何，在單子論中，天主是宇宙萬事萬物的原因，而其它較為低層的單子則是構成宇宙的基本元素。萊布尼茲認為每個單子都像是一面鏡子，能夠反射出不同面貌的宇宙，因此他把每個單子稱做是宇宙的活鏡，而這個現存的宇宙也必須要透過無限多的單子才能夠完整的呈現。然而宇宙中的各個事物自然有其高低之分，天主是如何去決定這些單子的性質，又是如何去決定每個單子之間的關聯性，萊布尼茲對於這個問題提出了一個答案，天主會做出這樣的選擇，必然是因為有其充足理由，而且是在天主創造這些單子之前就已經先設定好的。因此可以看出，除了充足理由律外，萊布尼茲在這裡也利用了預定和諧論的論點，因為在單子彼此之間是無法互相影響的，那麼他們之間的關聯性必定是由天主所決定，而並不是由單子決定。因此，所有單子之間的關係便會依照天主所建立的預定和諧運行。以此觀點來看，今日存在的宇宙世界必定也是天主認定的具有充足理由且最為完美的世界，否則它不可能存在。⁴⁶

但單子論仍有一個未解的問題，那就是有關於物質的問題。萊布尼茲在談論宇宙的形成的時候，同時也討論了有關於生物的組成，他認為生物是藉由單子與物質結合所成的一個有機體。但萊布尼茲並沒有解釋「物質」的來源及其組成，同時他也反對單子內包含物質的性質，因此這個組合中的物質，便是他學說中最大的問題。但他肯定人或者是動物是由物質加上魂所構成的，魂是不滅的，但肉體卻會衰敗腐爛。如此看來，單子與物質的確是兩種截然不同的實體。

而在理氣概念中，「氣」的意義，與萊布尼茲所提的「物質」的意義類似。「氣」是一種具有變化為萬物的性質，沒有了「氣」，便無法使萬物生成。同樣的，若在世界中只存在精神的單子，我們無法去想像一個不包含「物質性質」的單子如何能產生實存物體。但兩者的差別在於，理學家清楚明白的解釋這兩種不同的概念，並加以區分。但萊布尼茲仍是以單子作為組合物的最主要元素來闡述，對於物質卻沒有作太多的解釋，只是將它與「單子」作一個明顯的區分。

由此可知，《單子論》與理氣概念之間，有許多相似之處，唯一最大的不同就在於，《單

⁴⁶ 同前註，頁 107-110。

子論》中並沒有直接闡述物質的概念，而是提出一個建構世界的基本要素「單子」。但在理氣概念中，「理」與「氣」兩種不同的概念，分別為「原理」與「物質」。雖然理學家們並沒有直接的將「氣」定義為「物質」，但從其字裡行間中，我們不難看出它擁有的物質特性。且不論是龍華民神父或是萊布尼茲，也都看出了理氣概念中含有物質概念，差別僅在於兩人的著眼點不同，進而對理氣概念的解釋便有極大的差異。

然而《單子論》是萊布尼茲晚年的作品，在他完成《單子論》後，也因為德·雷蒙寄來的兩封信件而寫《論中國人的自然神學》一書。書中提到了理氣概念，且其中的「理」與萊布尼茲所談之「單子」的概念類同，這不難看出萊布尼茲似乎認為兩者間必有相似的性質，而在寫作此書的同時又恰逢萊布尼茲與克拉克的論爭。因此，這三者之間必定有所關聯，是以必須要探討萊布尼茲與克拉克的論爭之內容，才能全面瞭解萊布尼茲對於自然神學的看法，並理解他研究《論中國人的自然神學》這件事情所代表的意義。



第二節 與克拉克的論戰

萊布尼茲與克拉克的論辯是發生自 1715 年至 1716 年之間的英國，這場論戰是透過信件的方式來進行。當時的英國太子威爾斯親王的夫人威廉明娜·夏洛蒂·封·安斯巴哈公主 (Prinzessin Wilhelmine Charlotte von Anspach) 本就與萊布尼茲相識，同時她也以萊布尼茲的學生和朋友自居。某天她與宮廷中的英國教士談話，談到了《神義論》時，她遣責了牛頓及其信徒們關於宇宙結構的觀點，相反地讚揚了萊布尼茲的觀點，特別是他的「預定和諧」的學說，萊布尼茲對此做了答覆。這位夫人將萊布尼茲這個摘錄轉給了那位教士，他就是克拉克。克拉克接受了挑戰，提出了答覆，於是這場論戰就展開了。這些論戰的書信就是這樣透過威爾斯親王的夫人轉達的。與此同時，牛頓與萊布尼茲誰是微積分的發明者的爭論，也在英國產生了很大的爭議。牛頓的朋友為了要替他爭取微積分的發明權，竭力打擊和詆毀萊布尼茲做為數學家的聲譽；克拉克也同樣的在與萊布尼茲來往的信件中，揭露萊布尼茲哲學上的弱點，貶低他做為哲學家的聲譽。使得萊布尼茲與克拉克的論戰有時顯得不是那麼心平氣和地講理的態度，但這並不影響這場論爭的學術意義和價值。⁴⁷另外，在同一個時期，萊布尼茲寫作《論中國人的自然神學》也正在進行，這不禁讓人聯想這兩者之間的關聯性。

萊布尼茲與克拉克的論戰，共有五封信件，但克拉克給萊布尼茲的第五封信卻因為萊布尼茲逝世而沒有辦法回覆，甚為可惜。這場論戰實際上是萊布尼茲和牛頓派別之間關於世界的一些根本觀點，特別是對於空間和時間的本性之觀點的論戰。⁴⁸萊布尼茲在第一封信中的開頭，就先提出了自然宗教本身似乎被極度削弱了，並特別指出有些人將靈魂視為是有形體的，另外一些人將上帝本身也視為是有形體的。⁴⁹

如此看來，萊布尼茲首先質疑的，就是為何要將本屬精神實體的靈魂及上帝，視為是具有物質屬性的實體？如此便陷入了唯物思想。接著萊布尼茲提出了第二個問題，他認為牛頓學派對於上帝的看法，無疑是將上帝當作是一個不完美的鐘錶匠，祂必須要時常的來矯正這個世界錯誤的地方。在 Albert Ribas 的論文中也提到有關於這部分的内容：

許多人會以為人的靈魂是物質的，有些人以為神本身是具體的存有。洛克及

⁴⁷ 陳修齋譯，《漢譯世界學術名著叢書：萊布尼茲與克拉克論戰書信集》，〈譯者開言〉，頁 5-6。

⁴⁸ 同上註，頁 3。

⁴⁹ 同上註，頁 1。

其追隨者就不確定是否靈魂不是物質而是自然毀滅的。……牛頓及其追隨者對於神的工作也有著奇怪的意見，根據他們的理論，全能的神要時時去調整祂的鐘錶，否則它會停止轉動，這看起來好像祂不需要使世界永恆轉動，不，根據他們的說法，神所造的機械是如此的不完美，以致於祂被迫去清理它以及祂本身要存在另一個空間（concourse）中，甚至是修正它，如一個鐘錶匠修理它的作品一般，結果祂是一個如此不成熟的工匠，要被迫常修正其作品，而且使之正確。⁵⁰

萊布尼茲認為牛頓學派對於上帝的定義，只會將上帝塑造成一個不完美的上帝，但是這是不可能的，上帝必須要絕對完美，才能夠保證世間的一切。因此，雖然第一封信內容並不多，卻是萊布尼茲與克拉克論戰中最主要的問題。這個問題也牽扯到了萊布尼茲對於上帝的定義及看法。萊布尼茲認為上帝不會在創造完世界後，還會不時的調整這個世界。因為上帝應該是完美的，在祂創造世界時，已經將世界中一切變化的規則訂好了。所有事物的變化及發展，必定都會依循這個規則，這就是所謂的「預定和諧說」。前面也提到了，正是因為這個概念，使得萊布尼茲與克拉克展開論戰。萊布尼茲在這封信件的最後還提到了對於上帝行奇蹟的看法，他認為上帝會行奇蹟，是出自於給予恩典的原因，並非要行奇蹟來改變這個世界，這與他前面所論述有關於上帝的定義是環環相扣的。

從萊布尼茲所寫的第一封信件，可以看出他對於牛頓學派學說的質疑，是基於對上帝的定義，以及上帝的行為。並且針對牛頓學派的學說可能造成上帝的不完美性提出批判。這與當時他正在書寫的《論中國人的自然神學》所要論述的概念，有許多相似之處，不難想像兩者間必有所關聯。

萊布尼茲對於牛頓學派的質疑，是由於對霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)及洛克(John Locke, 1632-1704)的唯物思想所產生的疑惑。霍布斯認為人類能夠對一實體產生認知的概念，這個實體必須實際存在於世界中。因此，霍布斯反對經院學派提出的無形體的實體，他認為存在於世界上的實體與物體應該要是相同的概念。如此一來，那麼上帝、靈魂這些精神性的實體，霍布斯認為是不可能存在的，除非他們是物質性的實體。是以，在霍布斯學說中，

⁵⁰ Albert Ribas, "Leibniz' *Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy*," *Philosophy East & West*, Volume 53, Number 1, January 2003, 64 -86), p.65.

本屬精神實體的上帝，卻被認定為是不可能存在的實體，除非祂是物質性的實體。萊布尼茲對此抱持著反對的態度。

但是洛克與霍布斯的論點不同，洛克肯定有精神與物質這兩種不同的實體。但是，洛克也承認，在精神實體會產生思考；物質實體會產生運動，但就人類的靈魂來看，如何要以精神實體來推動物質實體運動，這是難以想像的。是以，洛克承認我們無法設想思想如何能產生運動。另外，在這兩種實體之外還有另外一種精神實體，即上帝。上帝是一種我們無法完全認知的概念，上帝是一種複雜觀念，是把無限多的觀念集合在一起所形成的。因此，我們無法完全的了解上帝的本質。洛克認為，上帝必然是全知全能的，否則祂就不能創造一切。因此，就算上帝是物質的，祂還是上帝，我們不能去質疑祂。

是以，對於萊布尼茲質疑牛頓學派將神視為具有物質性的看法，克拉克認為在英國有些人是受到了唯物思想的影響才會有這種思維，並非每個英國人都擁有這種想法。並提出洛克僅只是懷疑靈魂是否非物質性的，並非直接認定靈魂具有物質性，而那些追隨洛克學說的人，本就是唯物主義者。

而對於萊布尼茲最為關切的兩個問題：空間是否為上帝的感知器官以及神是否如同一個不完美的鐘錶匠一般？克拉克的回答是：牛頓認為上帝是無所不在的，祂可以直接出現在一切事物之前。也就是說祂可以在任何地方知覺到一切事物，並不需要其它的媒介。因此，出現在每一個空間中的事物，就如同直接在上帝的心靈中被知覺一般，不需要透過任何媒介。因此，牛頓才會說空間像是上帝的感官一般，但這僅僅只是一個比喻。

而牛頓將上帝視為鐘錶匠，是因為我們能夠想像世界一切的機器，都是透過工匠製造出來的，但這個機器要正常運作還是必須要透過工匠之手。他認為上帝不可能在製造出這個機器後，不給予它持續運行的力量，若是上帝製造完這個機器後，機器可以自行永恆的運轉，這是不合理的。因為，上帝本就是宇宙世界的主宰，若是祂僅只是創造一切後，就撒手不管，這就如同一個沒有實權，僅只有名義上稱呼的國王，而他所統治的國家不需要他的命令，也能夠完美的運轉。這樣的想法，僅僅只是將上帝排除在世界之外。

從萊布尼茲與克拉克來往的第一封信件中可以看出幾點有趣的地方，萊布尼茲所問的問題是清晰明確的問題，但克拉克對於每個問題卻都沒有做正面的回答。就以上帝是否為一個不完美的鐘錶匠這個問題為例。萊布尼茲所強調的是上帝基於祂的完美性，不可能在創造世

界時，沒有預想到接下來世界中一切的變化，以至於祂必須要時常去矯正世界中的錯誤，也就是說上帝是完美的。但克拉克的回答卻是，一個機器或一個國家，乃至於宇宙世界，都必須要有一個領導者，不然這個世界就不可能完美的運轉，若是有這種想法，無異於是將上帝排除在世界之外。從這裡就可以看出，克拉克對於萊布尼茲的問題並沒有正面的回答，而是以另一套說法來解釋。

而在第一封信件後的其它信件，爭論的內容仍舊圍繞在對於上帝的完美神性，以及祂是否含有物質性這兩個議題上，雖然萊布尼茲與克拉克兩人在論戰時各自舉出了相當多的例子，但是其重點仍不離這兩個核心問題。

由這些論戰中最重要的主軸可以發現，萊布尼茲要強調的，並不只是自然神學衰敗的問題，他更想強調一個「至高神」的概念。從對於牛頓學派提出的鐘錶匠上帝的批判中，可以看出他強調上帝應該是一個「只統治而不強制」的統治者。並非如克拉克所論，是無所事事的癡呆上帝。如同前面所述，萊布尼茲認為上帝會將一切的事物、規則都在創造之初做一規範，也就是萊布尼茲強調的「預定和諧」。如此一來，便可明顯的看出上帝的完美性，而非癡呆上帝。

因此，在萊布尼茲與克拉克的論戰中，可以看出萊布尼茲對於至高神的定義以及他對自然神學的關切，同樣的概念也可以從《單子論》中發現。而在《論中國人的自然神學》中，萊布尼茲雖然主要在探討的是中國哲學的理氣概念，但也可以發現他對於理氣概念的理解，是近乎自然神學的概念。

且巧合的是，萊布尼茲與克拉克的論戰與他寫作《論中國人的自然神學》這兩個事件，是同時開始、又同時結束。因此，《論中國人的自然神學》一書必定有值得探討的價值。且藉由探討其中的理氣概念，也可以更深入的瞭解萊布尼茲對於自然神學的看法。以及他對於中國人的自然神學的看法。如此，才能做一全面的分析及瞭解。

第四章 萊布尼茲與《性理大全書》

《性理大全書》是明朝胡廣所編纂的一部典籍，其中包含了宋元以來的理學思想。書中前面的部分多是以理學家們做為卷章的分類，如：卷一所載的《太極圖》，即是周敦頤的學說。而萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中主要引用的部分，是《性理大全書》卷二十六「理氣一」〈總論〉、〈太極〉，及卷二十八「鬼神」，這些被引用的內容與《論中國人的自然神學》中的章節相呼應。因此，在此要論述《性理大全書》中的理氣概念，便是以這三卷作為主要的依據。

萊布尼茲在他的《論中國人的自然神學》中所引用的部分，雖並非直接引用《性理大全書》，而是利用龍華民和利安當兩位神父著作中所引用的部分當作參考，但仍可以藉此來瞭解萊布尼茲可能是參考了《性理大全書》的哪些段落，以此來提出他對於理氣概念的看法。雖然除了《性理大全書》外，萊布尼茲還引用了許多其它中國古代典籍的思想，但這些他認為與《性理大全書》中理氣概念相同的理論，其實卻是兩種不同的思想，因此產生了許多的誤解。這些誤解所代表的意義及價值，也值得我們去探討。

第一節 中國人的自然神學

自然神學最主要的目的，就是要利用理性來證明神的存在。它與啟示神學最大的不同在於，啟示神學必須藉由巫師或是先知來解釋各種神蹟，或是利用他們的能力與神溝通，也就是訴諸超自然證明神的存在。萊布尼茲認為自然神學所定義的神，不會時時刻刻的去調整祂已經創造好的世界或是事物。這個世界必定是上帝所認定的最完美的世界，不需要再去做任何的修改或調整。他藉此觀點與啟示神學所定義的神做了區別。萊布尼茲反對啟示神學者認為上帝必須時常來調整世界中不完美的地方，因為至高神應該是不會犯錯的，且是最完美的，這些觀點在萊布尼茲的《單子論》以及他與克拉克的論爭內容中都可以發現。同時他也認為在理氣概念中能夠發現與其至高神觀相同的概念。

萊布尼茲在探討理氣概念時，就特別針對「理」這個概念作了很長篇幅的探討，在前面的章節也一直提到「理」這個概念，其實是一種秩序、一種規範，且萊布尼茲也將「理」等同於「上帝」的概念。這說明了萊布尼茲肯定中國哲學中包含了自然神學的概念，因為自然

神學中所認定的「神」，並不同於啟示神學中的「神」一般，需要藉由某種的象徵物來表徵神性，而是透過人的理性去理解一種至高無上的道理或秩序，或是我們可稱為宇宙運行的法則。如此看來，在理氣概念中，「理」與「氣」兩者所引申出的含意，就如同在說明宇宙運行的道理，以及其運作的方式。「理」與萊布尼茲所提的至高神的概念類似，同樣都是決定宇宙運行的規則，也同樣都是先於天地而存在的實體，而且「理」也不像機械唯物論者所說的神一般，會突然實行奇蹟去改變這個世界，「理」只是一種秩序、規則，中國的理學家認為宇宙的運行都是依靠著「理」作為準則。

但是有部分的在華傳教士卻認為中國人所認定的神是包含有物質性概念的神，這樣的誤解也是因為他們對於理氣概念的誤解所產生的。萊布尼茲在《論中國人的自然神學》一書中就已經對此做出解釋，他認為這些傳教士誤會了中國哲學家所提出的「理氣不離」的概念。萊布尼茲認為，雖然中國哲學家把「理」和「氣」解釋為兩個無法分離的實體，但仍有「理先於氣」的前提，因此認為並非理氣合一，而是「理」包含了「氣」，且中國哲學家本來就將「理」和「氣」當作是兩種不同的實體。由此看來，理氣概念中的確是含有自然神學的概念。但是這些傳教士仍對於中國人的祭孔行為頗有微詞，他們認為這樣的行為其實就是一種偶像崇拜。⁵¹

對於這種質疑，萊布尼茲特別提出了中國人所作的種種類似於宗教儀式的行為作為例子，萊布尼茲認為中國人雖擁有許多的祭祀儀式，但這些並非代表中國人將這些所謂的祭祀代表物當作是偶像崇拜。萊布尼茲特別提到了幾個著名的代表，如中國的軍人奉祀一位名為「太公」的古代將領，醫者們的祭祀對象類似阿斯格列比烏(Asclepius)，金匠則奉祀一位古代煉金者，名為「朔王」。他認為這些祭祀的對象並不是說中國人崇敬這些對象，而是崇敬其背後的「理」，也就是「天理」。然而利安當神父卻抱持不同的看法，他認為中國人將萬事萬物都安置上一個神，最後則由一個最主要、至高無上的神來統領這些次等的神，以維持宇宙的運行，而這些神祇又類似是一種具有物質性的生命體。⁵²

對於利神父的質疑，萊布尼茲提出了另一種解釋，他認為中國人祭孔祭祖等行為，只是屬於傳統的習俗，而非偶像崇拜。他明確的指出，在祭孔的典禮上，並沒有類似巫師或是祭

⁵¹ 萊布尼茲在此所提的中國哲學家應是指朱熹。

⁵² Gottfried Wilhelm Leibniz, "Discourse on the Natural Theology of the Chinese," in *Writings on China*, p. 111-112.

司存在，只是一些文人及士大夫的聚會，而一般百姓祭祖的行為則可視為是緬懷先祖，並藉此祈求保佑。萊布尼茲在書中進一步說明中國人祭天及祭祖時，應該要更進一步的追憶他們的祖先及上天是由誰創造的，進而一起祭拜，將祖先等靈魂當作是至高神統領之下的低等神靈來祭拜。⁵³如此一來，才能夠真正的符合自然神學的概念，而非落於偶像崇拜的迷信。

當然，在中國人的許多民間信仰中，不能完全排除中國人是否有偶像崇拜的行為。因此，也不能說利安當神父的看法完全是出自於自己的偏見。然而，萊布尼茲他並不了解中國當地的風土民情，同時他也未曾到過中國，是以有些誤解也是很正常的。但是，萊布尼茲他把焦點放在中國人的思想中可能含有自然神學的概念上，而暫且不論中國人在民間信仰中，可能流於偶像崇拜的迷信。這樣去異存同的方式，正是他與利瑪竇在中西文化交流時，採取的態度，這也正是他們最值得令人讚賞的一點。

然而，萊布尼茲關注的並不僅是中國人對於信仰的問題，他更關注中國哲學中是否含有自然神學的概念。因此，他才會如此重視龍、利兩位神父著作中提到的理氣概念。是以，本論文將會在接下來的章節討論萊布尼茲所引用的理氣概念，也就是《性理大全書》中的理氣概念，並加以分析。以利在第三及第四節處能與萊布尼茲自己所認定的理氣概念做一比對。

⁵³ Ibid., p. 113.

第二節 《性理大全書》中的理氣概念

本論文在緒論時已然提及，萊布尼茲所引用的理氣概念多數都來自於《性理大全書》，是以本章節將以萊布尼茲所引用的三位理學家之理氣概念，做為主要的分析對象。這三位理學家分別是周敦頤、張載及朱熹。萊布尼茲在他的《論中國人的自然神學》中，時常提到有關於「太極」的概念，雖然看起來他所提的「太極」，是偏向於朱熹的解釋，但其實在宋明理學家中，周敦頤可說是比較早提出完整「太極」概念的理學家。下面就對《性理大全書》中蒐錄的周敦頤的《太極圖說》做一分析。

周敦頤的《太極圖說》看似是要討論宇宙生成的問題，但是他借用了道教思想的圖像來輔助自己的論述，做為一個憑藉。在《太極圖說》開篇便言：

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動；一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行焉；五行，一陰陽也；陰陽，太極也；太極，本無極也。⁵⁴

在此，我們可以假設「無極」是世界的開始，「太極」是一種混沌交融的狀態，但依其運動的狀態可分為陽（動）陰（靜），這兩種屬性相互交合就產生了「五氣」，這裡可將「五氣」看作世界中五種常見的元素。當「五氣」充滿世界後，四時（四季）的運行就出現了。由上可知，其實這段敘述主要就是宇宙生成及世界運行的法則。

緊接著周敦頤對於宇宙世界中萬物的生成變化做了解釋：

「五行之生也，各一其性；無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。」⁵⁵

五行（五氣）各自有其特屬的屬性，「無極之真」類似一種動力，去推動陰陽及五氣的結合。但周敦頤在此突然提出「乾道成男，坤道成女」，應是從《易經》中借用過來。而後提出「二氣交感」，這邊的「二氣」應是指「陰陽」，因「二氣交感」而萬物化生。他提供了一個萬物生成的理論。至此，周敦頤的《太極圖說》已經建構了一個世界，並為其提供了萬物，接著他繼續為其添加新的元素：

「惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事

⁵⁴ 《性理大全書》卷一「太極圖」。

⁵⁵ 同前註。

出矣；聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之兇。」⁵⁶

世界中雖有萬物，但以「人」為其中最具有靈性的動物，有了形體以後，便會有神識。五性（五氣）與外物互相交感，而善惡從此被發現，接著便形成了紛雜的萬事萬物。聖人訂出了中正仁義的標準，並把這個歸於「靜」。因此而樹立了人的最高標準，也就是聖人的標準。這樣的聖人應與天地之大德、日月的光輝、四時的運行秩序、鬼神的所做之吉凶等法則相符合。若以此道行之則會有好的結果，反之與其相違背則會有禍事。周敦頤提的這段，很明顯的是在說明人在世界中的位置（階層）及其特性，其中特別強調「聖人」，將其行為標準作為人的最高標準，把道德律和自然律結合起來，但這個標準卻訴諸於「靜」這個抽象概念，令人訝異，但此舉也替理學家的禁慾的教條，另外打通了一條途徑。

而《太極圖說》最後的部份則可視為是總結：

「故曰：『立天之道，曰陰曰陽；立地之道，曰柔曰剛；立人之道，曰仁曰義。』又曰：『原始反終，故知生死之說。大哉易矣，斯其至矣！』」⁵⁷

周敦頤認為「天」的道理及本質就是陰陽；地則是柔及剛；人則是仁義。從天地的運行，知道了開始至結束，便可以了解生死的概念。

從《太極圖說》中的內容看來，周敦頤對於「太極」的看法就相當的清楚明確。但是在周敦頤之後的理學家們，對於「太極」這個概念的解釋並不完全相同。因此，本論文在下面將會繼續探討有關於朱熹論「理」、「氣」以及「太極」的概念，以瞭解萊布尼茲對於此三者的概念為何？

朱熹認為「理」這個概念是所有事物的本原，它不僅先於「氣」存在世界之中。甚至，若無「理」則天地萬物不可能產生，在卷二十六「理氣一」的〈總論〉中記載道：

朱子曰，天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也，氣也者，形而下之氣也，生物之具也，是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。⁵⁸

問未有天地之先，畢竟是先有理，如何曰未有天地之先，畢竟也只是理，有

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 同前註。

⁵⁸ 《性理大全書》卷二十六「理氣一」〈總論〉。

此理便有此天地，若無此理便亦無天無地，無人無物，都無該載了，有理便有氣流行發育萬物。⁵⁹

有是理後生是氣，自一陰一陽之謂道推來，此性自有仁義。⁶⁰

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。⁶¹

先有箇天理了却有氣，氣積為質，而性具焉。⁶²

如此可知，朱熹認為「理」與「氣」是兩種不同的事物，「理」是形而上的道，是天地萬物產生必須具備的可能性；「氣」是形而下的器，是使天地萬物產生的材料，它們也是密不可分的，若沒有「氣」，「理」亦不可能存在。所以人及物的生成，必須要依循著理，才能有其本質。必須依循著氣，才能有外型。「理」先「天地」而生，且先於「氣」產生，在產生的順序上來說，必定是先有「理」而「氣」隨之產生，如果沒有這個「理」，則「天地」不可能產生，萬物也無法生成。然而實際上我們卻很難去區分二者孰先孰後，這是因為當天地萬物產生之時，「理」和「氣」看似是同時產生的狀態。但按照朱熹的說法，必定是要先有形成天地萬物的可能性，而後才能塑造「氣」成為天地萬物的形貌。

但是，既然理氣是兩個不同的概念，又如何能說理氣不分，這樣的概念其實是自相矛盾的。是以，在此應該將其解釋為，要能夠發現「理」，就必須憑藉著「氣」；但「氣」沒有「理」則不會產生。因此，「理」與「氣」必定有其存在於世上的先後順序，只是要能夠被發現，則兩者必須要同時存在才有可能。

依據朱熹所提的最基礎的概念來深入討論，「理」是一種「秩序」、一種「規範」。他將「太極」等同於「理」，認為在萬物之中，皆各有「太極」：

朱子曰：太極只是一箇理字，問太極不是為有天地之先，有箇渾成之物，是天地萬物之理總名否。曰：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。⁶³

太極，理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。當初元

⁵⁹ 同前註。

⁶⁰ 同前註。

⁶¹ 同前註。

⁶² 同前註。

⁶³ 《性理大全書》卷二十八「理氣一」〈太極〉。

無一物，只有此理，有此理便會動而生陽，靜而生陰，靜極復動，動極復靜，循環流轉。其實理無窮氣亦與之無窮，自有天地，便是這物是在這裏流轉。一日有一日之運，一月有一月之運，一歲有一歲之運，只是這個物是衰將去。

64

如此看來，朱熹認為「太極」就是「理」，「太極」是天地萬物的道理，以天地而說，天地中有一個太極；以萬物而言，萬物中各自有個太極，在天地產生之前，已經先有了這個「理」，動而後產生陽，靜而後產生陰，都只是「理」。動靜就是「氣」，「氣」流行發育時，「理」也會跟著流行發育，兩者始終相依相隨從未相離。當天地還沒有任何事物處於混沌之時，就只有這個「理」，有這個「理」，便會產生動然後生陽，產生靜然後生陰，當靜到極致時便會轉為動，而動到極致時又會轉為靜，以此循環流轉。「理」與「氣」都是無窮的，自從天地產生後，便是這個循環不斷的流轉。一日有一日的循環運轉，一月有一月的循環運轉，一年有一年的循環運轉。從這段就可以看出，朱熹對於「太極」和「氣」這兩個概念的看法，受到周敦頤的影響。在本節開頭就已經提及周敦頤的《太極圖說》之內容，其內容與朱熹論「太極」和「氣」的內容十分相似。由此可看出，朱熹在「太極」和「氣」的概念上，確是受到了周敦頤的影響。

因此，對於朱熹所提之「理」的概念可分為下列幾個重點：(1)「理」無生無滅，它先於天地萬物而存在，亦不會隨著天地萬物毀滅而消失；(2)天地間有「理」及「氣」，「理」為本質；(3)「理」是形而上的道，「氣」是形而下的器，它們是萬物生成時不可或缺的兩種屬性；(4)「理」先於物，意即「理」先於「氣」；(5)「理」、「氣」是看似混合在一起的，無法分出二者先後，若一定要排序，「理」必先於「氣」；(6)說明人物的生成必須要「理」與「氣」混合才可。

而萊布尼茲在《性理大全書》中引用的另一個概念「氣」，同樣也是在卷二十六及二十八的內容中引用出來。在《性理大全書》「氣」中通常與「理」放在一起做探討，前面已經由探討《性理大全書》被引用的段落來敘述過「理」的意涵，在這些段落中，也包含了對於「氣」的解釋，在卷二十六中，朱熹已經對「氣」做出解釋，約略可以整理成以下幾個重點：(1)「氣」是形而下的器，是使天地萬物產生的材料；(2)「氣」與「理」是密不可分的。而在卷

⁶⁴ 同前註。

二十八中的「鬼神」篇中，朱熹又將「氣」比喻為偏向物質性的概念：

問生死鬼神之理。曰，天道流行，發育萬物，有理而有氣，雖是一時都有，畢竟以理為主。人得之以有生，氣之輕者為氣，濁者為質，知覺運動，陽之為也，形體，陰之為也，氣曰魂，體曰魄。⁶⁵

因此，我們可以看出，朱熹在此又重申天地間運行的法則，萬物能夠生成，都是因為「理」與「氣」，此兩者雖看似同時產生，但仍以「理」為主要的概念。其中一句「人得之以有生，氣之輕者為氣，知覺運動，陽之為也，形體，陰之為也。」直接說明了「氣」的概念，但此處的「氣」與前面所述的「氣」是兩個不同的概念，前面所講的「氣」是一種類似「原初質料」的概念，而此處的「氣」卻是在說構成「人」主要材料中，「氣」是一重要的組成物。當「氣」處於清晰狀態時稱為「氣」，其為汙濁狀態時稱為「質」。

至此，我們可以看出「氣」有許多的樣貌，它可以是當天地初始形成時，一種最為基本的材料；它有清晰及汙濁的狀態；它可以是有形的（如人體），也可以是無形的（如魂）。由此我們可以看出其中的矛盾處，「氣」為何會是有形的，又同時是無形的概念。但是，比朱熹更早談論「氣」的理學家張載，他的學說或許可以解決這看似矛盾的情形。

張載認為「太虛」是「氣」的本體，是至高無上的一種境界，它類同於宇宙；而「氣」則是構成世界的本源，當它凝聚時化為萬物，消散時則為「太虛」，而這種「聚散」的運行必須在「太虛」中進行，故「太虛」為主，「氣」為客。然而世界中亦必須有變化的法則，於是張載提出了「神」的概念，做為「氣」化生萬物的運行法則，而在他的學說裡，「理」則是說明萬物發展的趨向和特性，其類同於「天理」或「天道」、「天性」。但是張載很少提到「理」，多用「天道」、「天性」取代，「理」並不是他的思想體系中的主要範疇。由張載的學說看來，朱熹所論的「氣」似乎並非無法解釋，且有根源可以追溯。

且張載這種「往復循環」的概念與先蘇時期的自然哲學家所提之概念類同，如赫拉克利特（Ἡράκλειτος，西元前 540~西元前 480 年）就曾以「火」做為象徵物，比喻為萬物的本原，火會不斷的轉化為萬物，萬物亦會轉化為火，如此往復循環。自然哲學家所提的宇宙世界是由世界中元素構成的，如：地、水、火、風等等，但除了這種物質性的元素以外，自然哲學家中也提出了人格化的活動力量，如：愛與恨。而這些自然哲學家所提之物質性的元素

⁶⁵ 《性理大全書》卷二十八「鬼神」〈論在人鬼神兼精神魂魄〉。

是會變化的，且其變化的方式就類同於張載所提「氣」之「消散聚合」的變化。由此可知，這種學說是中西兩方都有的，只是於時間點上，希臘先哲們較早提出這種概念。

至此，已經可以了解周敦頤、朱熹及張載的理氣概念，然而這些概念又與萊布尼茲自己理解的理氣概念有什麼樣的差別？這也是本論要探討的重點。是以，本論文於下一節將會針對萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中提及他對理氣概念的看法做論述。藉此來瞭解他的理解是否有錯誤的地方。



第三節 萊布尼茲的理氣概念

在《論中國人的自然神學》一文中，萊布尼茲清楚的提到了有關他所理解的「理」(Li)、「氣」(Ki or Qi)、「太乙」、「太虛」等概念。但在論述這些概念的同時，他是藉由龍華民及利安當兩位神父的著作來帶出自己所認定的理氣概念。因此在探討萊布尼茲所提出的理氣概念的同時，我們也必須要瞭解龍、利兩位神父對於理氣概念的看法，這樣才能夠完整的理解萊布尼茲所提的理氣概念。

在文中的第一部分第二節中，萊布尼茲已先概略的解釋了有關「理」的概念：

但是我們不須責備中國至古的哲學家們曾經認為「理」或第一本原本身產生了「氣」。我們只要解釋意思好了；或者—更容易的事—勸服他們的弟子們：至高神是超越世界的智慧，也當然超越物質。要斷定中國人是否承認精神實體，我們尤其應該研究他們的「理」或秩序（的規範）。「理」是萬物的第一推動者(First Mover)與理由；而且—我相信—「理」近乎我們的至高神觀。認為「理」為純被動性的、生硬而毫無人情的、和物質一樣的，是不對的。

66

由此段可看出，萊布尼茲認為中國古代的哲學家提出了「理」(第一本原)會產生「氣」，他認為「理」是天地萬物的第一推動者與理由，而且他相信中國古代哲學家所提出的「理」的概念與西方人所認知的「至高神觀」的理論相似。且「理」並非是純被動性、不具有活動能力，或是和物質相似的一種概念。在此萊布尼茲所提出的「理」的概念大致上與朱熹所提的「理」的概念是相同的。但此段並不是文章中唯一提及「理」的段落，萊布尼茲在文的第一部分中每一小節幾乎都有提到有關「理」的概念，但每一小節對於「理」的解釋卻並未完全相同。

在文中大部分提及的「理」的概念都是以朱熹學說中的「理」為主。但是在第 5~8 小節中，對「理」做出了不同於朱熹的解釋：

龍華民神父在同一篇中提到中國人說「理」即「太虛」或空間，無際的太空，因為這普遍的要素也包含所有的個別要素。但是他們也稱它為「至多」(可

⁶⁶ 此處有關萊布尼茲所著的“*Discourse on the Natural Theology of the Chinese.*”的譯文皆是採用秦家懿教授所著《德國哲學家論中國》中的譯文。若對其中譯文有所疑問，筆者將會特別指出。英文本為 p. 77。

能指太和)⁶⁷因為它充滿一切，不留一點空隙，並且延伸到宇宙之中與宇宙之外。⁶⁸

由上段文句可看出，龍華民神父提到中國人認為「理」就是「太虛」或是一個空間的概念，或甚至就是指太空。且龍神父認為中國人把「理」稱做「至多」(或可能指太和)是因為它充滿在宇宙之中，甚至延伸到宇宙之外，沒有留下一點的空隙。萊布尼茲在此所引述有關於「理」的學說，應是龍華民神父自己對於宋明理學的綜合整理，融合了程子與朱熹的學說。此可見於《性理大全書》卷二十六「理氣一」的〈總論〉中，開篇便有記載：

程子曰：有形總是氣，無形只是道。離陰陽則無道。陰陽氣也，形而下也。道太虛也，形而上也。⁶⁹

朱子曰：天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之氣也，生物之具也。⁷⁰

由此兩句可知，程子並未明言「理」即「太虛」，而是言「道」即「太虛」，且是「形而上的」。而接下來記載朱熹所言為「理也者，形而上之道也，生物之本也。」故可推斷應是龍華民神父在閱讀《性理大全書》後，將其理解為「理」即「太虛」。

且在《論中國人的自然神學》英文譯本中註解 18 亦提到有關「太虛」的解釋：

《中庸》並不是孔夫子所寫。這個宣稱是來自萊布尼茲自己，並不是龍華民。太虛所表示的意思——「空無」或「充滿」是道教和佛教的用詞。這個詞變成儒家學說的詞彙，被張載拿來解「氣」的消散狀態。當「氣」沒有固定形狀的時候，太極仍然存在，且張氏的利用這個詞是要反對佛教的認識的不存在的東西。⁷¹

註解中提到了 *tai xu* (太虛) 這個詞的含義原本是源於道教或佛教的思想。但張載卻把「太虛」拿來定義為「氣」的消散狀態。由此看來，龍華民神父在理解中國的理學學說時已有摻雜自己的想法，而萊布尼茲卻直接引用，所以其觀點與中國宋朝理學家的學說有所出入。且在文中的第 8 節亦提到了中國人有「理」是「圓形」(circle)的概念：

⁶⁷ 對於「至多」的註解應為秦家懿教授個人所推斷，在英文本中並無此註解。

⁶⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, "Discourse on the Natural Theology of the Chinese," in *Writings on China*, p.81.

⁶⁹ 《性理大全書》卷二十六「理氣一」。

⁷⁰ 同前註。

⁷¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, "Discourse on the Natural Theology of the Chinese," in *Writings on China*, p.81.

中國人也稱他們的「理」為「圓體」或「丸體」。我相信這如我們所說，至高神可比丸體或圓體一樣，它的中心無所不在，而它的圓邊則並無所在的。他們稱它為物之「性」；我相信這也像我們說至高神是自然之自然(natura naturans)一樣。我們說自然有知：它的行動有目標，它不是亂來的。中國人也說它有真有善。如同我們在本體論中說的本體一般。可是對中國人而言，就如「理」是至善的本體，它也有至善的真與善。⁷²

萊布尼茲所談論的「圓形」的概念，在《論中國人的自然神學》英文譯本中的註 22 可以看出其來源：

做為陰陽象徵的圖案也稱為太極，萊布尼茲在註一時已經引用過。……孟德衛 (David Mungello) 對此據理力爭，認為這個圓形或球體的概念是周敦頤做的圖解，或是對於太極象徵性的圖像。⁷³

萊布尼茲對太極圖的含義大致上理解無誤，但在註解中提到了「圓形」(circle) 的概念，孟德衛認為《太極圖說》應是周敦頤所做之圖表或圖說。此與秦家懿教授所著之註解有所出入，秦教授認為此處的 circle (天體或丸體) 可能是指邵雍的《太極圖說》，或是以圓形代表太極圖說。這並不是嚴重的問題，但可以說明萊布尼茲有可能透過龍華民等在華傳教士的著作中獲得有關周敦頤的學說內容。

從這三部分可以看出，萊布尼茲引用的中國學說可能包含了周敦頤、張載及朱熹此三位理學家的思想，他應是以朱熹的學說為主，且同時摻雜了其它二人的學說。然而萊布尼茲所認識的「理氣」概念究竟為何？我們應從其文中加以剖析，在《論中國人的自然神學》一文後面的部分，萊布尼茲繼續說明他對中國「理氣」概念的看法，以及他反對龍華民及利安當兩位神父所提之「中國人的理氣概念」的理由。

萊布尼茲認為兩位神父對中國的「理氣」概念有所誤解，他必須替中國的「理氣」概念辯解。他提到龍華民神父認為中國人所言之「理」就是原初質料：

說了這些話，為甚麼不能也說中國人的「理」即是我們拜為至高神的至上實體呢？龍華民神父反對這說法。(14:78 等)。我們檢討他的理由是否足夠呢。

⁷² Ibid., p. 82-83.

⁷³ Ibid., p. 82.

(他說：)「我認為有人可能相信理即是我們的至高神，因為人們歸於它的特徵與善處都是只屬於至高神的。不過，你們該小心，不要給這些名稱迷住，因為底下卻有隱著的毒素。若是追根究底的話，你們會發現這『理』即是我們的原初質料 (prime matter)。這句話的證據，是他們一方面將眾善都歸於理，另方面又以許多過失也歸於它，就如我們的哲學家們談到原初質料時一般。」我記下龍華民神父自己的話，以便小心檢討一切，因為我認為他完全錯了。⁷⁴

萊布尼茲認為中國人所提之「理」並非西方哲學家所提之「原初質料」，並在其文章的10~23小節裡論述其反對的理由，由此可以清楚的瞭解他心中所認為的「理」的概念為何。在《論中國人的自然神學》中的第10節是萊布尼茲對於龍華民神父所提之論點的一個總括性的答覆：

我們也應該做比較：他們歸於「理」的特徵，是更接近至高神的，還是原初質料？再者，第一項說法是否更符合他們其它學說：我本人認為恐怕龍神父既早已反對中國思想，又被某些不信神的士人們的著述迷住，他們嘲弄那些設想從他們祖先的學說中找到根據以成立神的存在、神的關心與自然宗教的其它一切道理的人們。⁷⁵

萊布尼茲認為龍神父對中國的學說已有成見，加上受到了不信神的士人學者的影響，而使其誤解了「理」的概念，但這並不是證據，只是一種理論而已。因此為了要駁斥龍華民神父的論點，萊布尼茲首先便區分「理」與「原初質料」的不同處。並針對龍神父關於「理」是「原初質料」的論證加以反駁。

萊布尼茲認為中國的「理」的概念與「原初質料」最大的不同在於前者為「主動性」的概念，後者是「被動性」的概念。他認為「理」是創造萬物的根源，且是有變化的；而「原初質料」則是屬於被動性的、無秩序且亦無形體。萊布尼茲說：

根據〔中國人〕，「理」或「太極」即是至善的「太一」，毫無任何的雜物的純善，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

⁷⁴ Ibid., p. 83-84.

⁷⁵ Ibid., p. 84.

而不限於本身；又為了與眾溝通而造了萬物，它是純、德、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。這本原是瞭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。⁷⁶

由此可知，萊布尼茲認為「理」是一種「作用力」，且它是「善」的本體，所有的善、道德、愛等等都是來自「理」，故由此便可明白的與「原初質料」做區分。且從此書的第一章及第二章中都可以看出，萊布尼茲將「理」看作與「上帝」（至高神）是相同的概念，但在他所引用的《性理大全書》的段落中，並沒有發現任何可以直接證明「理」等同於「上帝」的文句。在《論中國人的自然神學》一書的第 28 節處，可以發現萊布尼茲將這兩者連結在一起的原因：

「理」與「太極」之外，中國人稱為最偉大的是「上帝」，即是治天之神。利瑪竇神父去了中國，並在那邊長期生活後，覺得這上帝即是天主、天地之主、我們的至高神。在中國，「天主」即是現在用來指基督徒至高神的詞。……大問題在於，中國人認為「上帝」的，是永恆的實體，或只是一個受造物。龍神父承認(2:13)（古書）文字似指天堂中有名為「上帝」的皇帝，他統治世界，賞善罰惡。但是他又提及其它的古代注疏者，將同樣的特點都歸於「天」，或是稱為「理」的普遍實體。……既然「上帝」與「理」是同一東西，我們當然可以稱至高神為「上帝」。⁷⁷

從此段可以看出，萊布尼茲認為「理」與「上帝」即是相同的東西都是永恆的實體，且他提到龍神父承認在中國古書中曾有提到「上帝」一詞，且其它的古代注疏者，將這些特點都歸於「天」，或是「理」的普遍實體。所以，萊布尼茲將「理」等同於「上帝」（至高神）並非憑空捏造。

儘管如此，龍神父仍然認為中國人所言之「理」，其實等同於西方哲學中所提之「原初質料」的概念，他的理由有五：（1）「理」無法自存，必須靠「元氣」存在；⁷⁸（2）「理」本身

⁷⁶ Ibid., p. 84-85.

⁷⁷ Ibid., p. 101-102.

⁷⁸ Ibid., p. 89.

並無活力，並無生命，並無溝通本能，又無知力；⁷⁹（3）「理」的所為，不發自意志或判斷，而是偶然性的，「氣」自然地、偶然地出自「理」，受激動的「氣」也一般自然地、偶然地、產生熱；而天與地的受造也是不需判斷和計劃而發生的；⁸⁰（4）「理」是所有產生和腐化的主體，對於各種特點和偶然形式，採用或取或捨的型態；⁸¹（5）憑藉中國人的話，世上的萬物都必然是物質性的，而沒有真正的精神體了。⁸²

從龍神父這幾點理由看來，他只對朱熹所提之「理」只是理解了字面上的意思，並非瞭解朱熹講「理」的根本意義。朱熹所談之「理」並非如同龍氏所言，在最基礎的概念上，龍氏已經誤會了朱熹的說法。朱熹雖言「理」不離「氣」，但他並無說「理」必須依靠「氣」才能存在。朱熹認為「理」是先天地萬物而生，且不會隨著萬物消散或毀滅，且「氣」必須要有「理」才會存在。由此可知，朱熹所談之「理」在根本的基礎上就與龍氏所認知的不同。至於龍氏其它的論證，在此先不與朱熹學說做對比，留待至本章第三節再做討論。在此先來探討萊布尼茲是如何對於這五個論證做出反駁，又是如何從這些少數的隻字片言去理解「理」的概念。

萊布尼茲對於龍神父論證的反對亦可分為五點：（1）他認為中國人對「理」的解釋，應是要說明其不能自動，而憑藉著事物而自然動，就如同它透過原初質料而生產事物，而這個似乎是在指「元氣」。所以龍氏只是證明了「理」不是原初質料而已；⁸³（2）中國人若認為「理」本身並無活力，並無生命，並無溝通本能，又無知力，那是指有人形的或是受造物身上的〔生命、知識、力量〕；⁸⁴（3）中國人所謂的「理」是一種至高的規範或理性。「理」憑著本身的完美而從多種可能性中選擇最妥善的一種，因而產生「氣」或物質，但〔氣〕因備有其本能，而使其它的〔萬物〕自然而然地產生了；⁸⁵（4）第四個論證裡龍神父誤將「氣」當作「理」，故其論證在基礎上便已錯誤；⁸⁶（5）中國人除了「理」外，並沒有承認過任何非物質性的實體。⁸⁷

⁷⁹ Ibid., p. 90.

⁸⁰ Ibid., p. 92.

⁸¹ Ibid., p. 93.

⁸² Ibid., p. 94.

⁸³ Ibid., p. 90.

⁸⁴ Ibid., p. 90-91.

⁸⁵ Ibid., p. 93.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., p. 94.

由這五點可以大概瞭解萊布尼茲對「理」的理解：(1) 他認為「理」在基本上就與「原初質料」不同；(2)「理」是一種秩序或規範，是可以產生萬物的理由，但卻不是那產生萬物的物質；(3)「理」就是「善」的本體，所有的善、道德、愛等等都是來自「理」；(4)「理」具有某種必然性；(5) 中國人不將「理」當作物質性的實體，且並沒有清楚地承認其它非物質性的實體。至此我們可以瞭解萊布尼茲對於「理」的理解及看法，以及他對於龍華民神父所提之論點之批判，然這些都只單就「理」這個概念而言，主軸並非圍繞在「氣」的概念上，是以下面的篇幅便繼續探討萊布尼茲如何建構他的「氣」的概念。

萊布尼茲並沒有很花很多時間來解釋「氣」，而是以非常長的篇幅來探討他認為的「氣」之衍生物「鬼神」。萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中的第二部分第一節對「氣」提出了他的看法：

「氣」出乎「理」(5:39)，即是「元氣」(11:49) 或原始的氣(14:79)。他稱此元氣為「氣」(10:48, 11:56/57)，即是理的工具(11:50)。鬼神所做所為，歸根究底屬於理，但具體實現時得自氣，而形式方面則歸乎鬼神(11:56)。可見這氣或元氣真是物質，所以與推動物質的第一本原符合，如同匠人用工具造物一般。這「氣」可稱為我們的「靈氣」(ether)，因為物質的原來狀態即全屬流質，沒有隔距或硬性，沒有梗斷，也沒有能分彼此的限制。總之，這物質(氣)是我們能想像到的至精微的身體。⁸⁸

由此可知，萊布尼茲對「氣」的看法是偏向原初質料的看法，他將「氣」看做是造成一切萬物的基本原因之一，且他認為「鬼神」的作為是因「理」而產生，而「鬼神」若要能成為一個具體可見的型態，則需要藉由「氣」。

然而萊布尼茲對於「氣」的理解並不止於此，他反對龍神父把「氣」與「太極」視為同一物的看法：

某些中國人或者認為有一種原始的組合物是由「理」或原始形式與「氣」或原初質料所組成的；這實體以「理」為魂、「氣」為物質。他們用「太極」的名稱來瞭解這實體，所以全世界被認作是活的，是普遍性的活體，至高之靈，偉大的人格；斯多噶學派就這樣論世界。……當龍華民神父(11:49)

⁸⁸ Ibid., p. 97.

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。

89

由此可知，萊布尼茲認為「氣」為原初質料，「理」為原始形式，而「太極」與「理」應是相同的概念，存在於「氣」的身上。他反對龍華民神父將「太極」視為是高於「理」與「氣」的概念，並包含這兩者。不過在此萊布尼茲似乎沒能夠理解為何龍神父會有這樣的說法。就如同筆者在第三章的前半段所申論的，在萊布尼茲所寫的書信中，我們可以看出其中含有三位宋儒學者的學說，其中周敦頤的學說主要便是《太極圖說》，雖然此圖之根本意義並非龍神父所解，但其中的確可以感受到「太極」可以產生「氣」的概念。⁹⁰但萊布尼茲所理解的則是偏向於朱熹的解釋，這是因為朱熹將「太極」等同於「理」，以此來解說《太極圖說》，而朱熹卻又不以此為其「理」的基礎，而是將「理」置放於一個超凡的地位。是故以此來看「太極」、「理」與「氣」三者間的關係，便與周敦頤之學說有所差異。

由上兩段文句可以整理出萊布尼茲對於「氣」的看法：(1)「氣」是一種類似於「原初質料」的概念；(2)「氣」是「理」的工具，「理」會依存在它的身上；(3)「氣」與「理」可能是建構中國人認為得一種原始組合物的兩種基本材料；(4)「氣」是使「鬼神」具體化的原因，「理」是鬼神會有做為的原因；(5)每一個「氣」中都包含有一個「太極」(理)。

這些理氣概念的整理都源自於萊布尼茲的著作《論中國人的自然神學》，且當代的學者也對於萊布尼茲提出對理氣概念的看法做了研究。朱謙之先生在他的《中國哲學對歐洲的影響》一書中也提到了萊布尼茲研究理氣概念的事情，書中的「萊布尼茲之宋儒理氣觀」一節，大略的將萊布尼茲所提之「理」的概念整理成三點：(1)理即是神，絕不是物質；(2)理是太極或上帝、絕不是無生命、無感情、乃至於無靈明知覺的東西；(3)理是最高的統一，一即一切，絕不是部分的。⁹¹如此看來，萊布尼茲所重視的「理」的概念，最主要的還是取其「無物質性」、「具有生命力、能動力」、「是最高的統一（最高的法則或秩序）」等概念。

且在孫小禮教授所寫的《萊布尼茲與中國文化》一書中，也提到了相同的事情。在此書

⁸⁹ Ibid., p. 99.

⁹⁰ 《性理大全書》，「太極圖」。

⁹¹ 朱謙之，《中國哲學對歐洲的影響》，頁 240~242。

中的「論中國人的自然神學」一章中，詳細敘述了萊布尼茲對於宋儒學者理氣論的看法，⁹²並將萊布尼茲所提的「理」、「氣」等概念做了整理，其看法與朱謙之先生在《中國哲學對歐洲的影響》所談略同，在此就不再贅述。



⁹² 孫小禮，〈萊布尼茲與中國文化〉，頁 148~157。

第四節 二者異同

萊布尼茲所提之理氣概念與《性理大全書》的理氣概念勢必有所不同，但令人驚訝的是，兩者在重要的概念上相差不遠，唯一差異最大的地方在於，萊布尼茲將「理」等同於「上帝」，雖然這在萊布尼茲所引用的《性理大全書》段落中，沒有辦法看出有任何直接的證據可以證明，但這個論點是證明中國哲學中包含有自然神學概念的重要因素之一。因為，在《性理大全書》中提及的「鬼神」並不是與「上帝」同樣的概念，大部分的概念都與生物或是自然現象的變化有關，若是只看《性理大全書》中的內容，並沒有辦法找出理氣概念有直接提出統治宇宙世界的「至高神」的概念，而多是說明宇宙生成及運行的規則。但萊布尼茲將古代的中國哲學與理氣概念結合，提出屬於他自己的「新理氣概念」，藉此來說明中國人其實在古代已經有自然神學的概念，只是到近代後被人們所遺忘，如此的觀點雖與《性理大全書》大相逕庭，但仍可算是一種新的解釋。

雖然龍、利兩位神父對於理氣概念上一定有所誤解，而萊布尼茲藉由兩位神父所撰寫的論文，來論數理氣概念勢必也有其錯誤的解釋。但他除了對於「上帝」等同於「理」的概念上與理氣概念有所差異外，萊布尼茲對於中國哲學有所誤解的地方，基本上只是對於中國典籍的年代、作者或是其內容中些微部分的理解不同。且令人佩服的是，並沒有任何直接的證據可以證明萊布尼茲曾學習過或是通曉中文。在這樣的情形之下，萊布尼茲仍能夠理解理氣概念並提出自己的意見，實屬難能可貴。總而言之，萊布尼茲對於理氣概念的理解，雖夾雜了自己的看法，且是以極為少數的二手資料來做理解，並藉此來提出自己的理氣概念，但大致上並未看出他對於理氣概念有所誤解。由此可以相信萊布尼茲對於理氣概念的看法及對於龍、利兩位神父的批判並非胡亂臆測，而是建立在相信中西哲學中可以找出一種共同的普遍知識，也就是自然神學。

雖然，對於《性理大全書》中理氣概念理解的正確與否，關係到萊布尼茲對於「中國人是否有自然神學」這個議題是否有所誤解。但從萊布尼茲《單子論》中，可以看出其中的論點與理氣概念非常的類似，雖然不盡相同，且文字敘述以及用詞上都不同，但基本的觀念卻十分的相似。這不禁讓人懷疑，萊布尼茲可以掌握《性理大全書》中的理氣概念，並且在重大的觀念上並沒有太大的誤解，是否正是因為他心中已經存在著類似的學說。而這樣的概念

似乎又正好建立在自然神學的基礎上。這可以視為是萊布尼茲在尋求中西哲學的共通點上，有了重大突破。



第五章 結論

第一節 萊布尼茲研究理氣概念的意義

萊布尼茲所處的時代，時常發生因宗教為理由的戰爭，同時也因科技進步的關係，人們依賴科技，對於科技的崇拜使得大部分的人轉而相信機械唯物論，認為宇宙世界是透過上帝所創造的一台巨型的機械，但上帝必須時常矯正這台巨型的機械，因為有時候這台巨型機械會有故障的地方。生存在這種時代，萊布尼茲並沒有因為科技的發達，而停止思考宇宙的起源以及上帝神性的問題。他認為機械唯物論造成了許多的問題，最主要的問題就在於上帝的完美性以及上帝是否會行奇蹟。簡單的說，也就是自然神學與啟示神學之間的對立問題，他與克拉克的論戰的核心問題也是如此。

但這與他研究理氣概念又有什麼關聯？這是因為從萊布尼茲的《單子論》可以發現，他對於宇宙起源以及上帝神性已然提出解釋，但是在他的《單子論》中仍然存在許多的問題，其中包括了上帝為何要創造有惡的世界，以及不包含物質概念的精神實體要如何建構實存個體。這些問題都是《單子論》的缺陷，但是當時的歐陸哲學主流是機械唯物論，並沒有其它與萊布尼茲的《單子論》相似的學說。就在這種巧合之下，萊布尼茲透過在華傳教士得到了有關於理氣概念的學說，雖然這個學說是利用另一種語言所書寫，但萊布尼茲仍透過傳教士的翻譯獲得了其中的內容，並利用這些資料加上自己歷年來對於中國哲學的瞭解，寫成了人生中最後一本著作《論中國人的自然神學》。書裡所記載的內容，是宋明理學中的核心概念「理氣」。

萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中已經詳盡的介紹中國的理氣概念，且更進一步的提出他對於理氣概念的看法。雖然萊布尼茲在理氣概念的理解上，並沒有太大的誤解，但仍然摻雜自己的想法。然而從這些微的不同之處就可以看出，萊布尼茲對於理氣概念必定有些想要改進之處，同時理氣概念本來的學說也與他自己所提的學說類似。否則依照常理來看，不理解中文的萊布尼茲不可能僅透過二手資料，就能夠理解理氣概念，並能夠藉由自己對於中國哲學的理解，再將理氣概念加以改進。就如同結論第一節所提及，萊布尼茲所提的理氣概念內容，可能是他融合了中西哲學後的產物，萊布尼茲在《論中國人的自然神學》中提及，他對於「理氣概念」的看法就是最好的證據。

萊布尼茲在理氣概念上，與《性理大全書》中所示的理氣概念，最大的差別就在於，萊布尼茲將「理」視為如同西方哲學概念中的「至高神」，是一種普遍的、無限的實體。產生這樣的差異性，很有可能是因為萊布尼茲曾閱讀過中國的古代典籍（藉由傳教士所翻譯的作品），也可能是受到了龍、利兩位神父著作的影響，致使他將「理」這個概念理解成「至高神」。但只看到這些可能性並不足以證明萊布尼茲確實誤解了理氣概念，因為中西哲學本來就是以不同的語言所寫成，就算經過翻譯後，也會因為翻譯文字上的不精確而產生誤解。但在《性理大全書》中也可以發現，理學家將「太極」等同於「理」，這說明了中國人在用字上，本來就會有「一字多義」或「一義多字」的情況發生，所以才會產生誤解。萊布尼茲在《論中國人的自然神學》也有提到，中國人稱至高神為「天主」而非「上帝」。而萊布尼茲也將「上帝」的概念與「理」做連結，他認為這兩個字在一般的情況下是兩種不同意義的詞，但在萊布尼茲將兩個字同樣放在中國哲學的之中討論，發現了兩者的共通點，進而將兩者畫上等號。這並不能完全說他是誤解了中國哲學，因為他並非只單就兩個中文字詞的基本含義來做判斷，而是在深入瞭解兩個詞在哲學上的含義後才做出的理解，因此這應該說是一種新的解釋。

然而就如同本論文在第二章所述，在萊布尼茲所處的時代，中西哲學的交流可以說是才剛剛起步，而開啟這交流的第一人也是萊布尼茲，所以萊布尼茲可說是中西哲學交流的開創者，同時他也讓我們看到了中西哲學融合的可能性。本論文一直想要探討的問題，除了萊布尼茲為何要研究理氣概念外，另一個問題就是萊布尼茲寫了這本書，提出了他的看法，這樣對當時以及現在的影響究竟為何？我想從本論文的第三章及第四章可以明顯的看出，萊布尼茲利用了理氣概念來補強單子論不足的可能性。在本論文的結論第一節處已然提到，理氣概念與萊布尼茲心中所想的建構世界之方式不謀而合，《單子論》中缺乏物質概念，「理氣概念」中缺乏對於神的定義。萊布尼茲將兩者各自的優點提出，進而結合成為一種新的概念。這代表了他認為中國哲學必有其優點，且他想要利用《論中國人的自然神學》來告訴其它人，在遙遠的中國有著一個優良的哲學學說，中國人並非完全不如歐洲人，中國人在人文素養上高出歐洲人許多，這也是他在《中國近事》一書中所提到的觀點。⁹³

且在理氣概念中可以發現，「理」這個概念與「單子」十分相似，萊布尼茲認為至高的「單子」（中心單子）以及最高層的「理」（萊布尼茲稱為大理）都可以看做是上帝，是世間一切

⁹³ 請見附註 4。

的源頭，它們都是無形的。而較低層的「單子」（個別單子）及「理」也同是生成萬物所必備的要素之一。「單子」是一種精神實體，它不包含有物質性的概念；「理」則是一種運行的法則，同樣也不含有物質性的概念。萊布尼茲認為宇宙運行的法則，是上帝在創造之初就已經先設立好的，並將宇宙中所有的生成變化都歸咎於上帝，他認為上帝已經在創造宇宙之初設立好一個法則，萊布尼茲將其稱為預定和諧。而在中國的理氣概念中，「理」也是宇宙世界的法則，世界一切的生成變化也是依循著「理」。種種的巧合都顯示「單子」及「理」兩者有可能是極為相似的概念。

萊布尼茲將「氣」的概念看做是類似於西方哲學中的「原初質料」，等於是承認了「氣」是含有物質概念的實體。理學家們認為「理」與「氣」是建構宇宙世界的基本材料，「理」是運行法則、規範；「氣」是形成事物的基質（物質），兩者必須要併存才能夠產生實存的個體。這樣的概念正是萊布尼茲《單子論》中所缺乏的一部份。上述已經提及，萊布尼茲在《單子論》中並沒有明白的提及「單子」含有物質概念。但利用理氣概念的學說則可以將精神實體與物質概念巧妙的結合起來，因為在理學家的觀點裡，「理」與「氣」雖然是兩個不同的東西，但實際上卻很難區分兩者。因為「理」若是不依附在「氣」上，就無法被發現，而「氣」若沒有「理」也無法獨存。這樣的概念解決了《單子論》無法解決的難題，同時也補足了《單子論》中缺乏的「物質概念」。雖然這樣的概念不被當時的在華傳教士所接受，甚至他們藉此來說明中國人所信奉的是唯物論。但萊布尼茲仍堅持，中國人並非信奉唯物論的民族，而是有著優良自然神學的學說，並承認有精神實體的存在。這是因為萊布尼茲他利用去異存同的態度來看待中國哲學思想，他暫時忽略了中西哲學會產生摩擦的概念，轉而強調其相同之處，並期望從中尋求真正共通的思想。

由此可知，萊布尼茲研究理氣概念除了想要探討中國人是否有自然神學外，同時也希望從中國哲學中找出與西方哲學的共通點，而這個共通點正好就是自然神學。另外，在理氣概念中似乎有可以補足《單子論》不足之處的概念，雖然在時間點上來說，萊布尼茲不可能利用中國哲學來補足《單子論》的不足處。但從他做的研究中可以發現，理氣概念確實有《單子論》中所沒有的概念，至於中國哲學是否真的可以補足其《單子論》的缺陷，就不是本論文探討的重點。

不過藉由萊布尼茲論理氣概念的這件事足以說明，萊布尼茲對於中國哲學有著高度的肯

定。且時逢歐洲強盛時期，他仍能夠以客觀的態度看待中國哲學，並尋找中國哲學與其自身哲學的共通點。並藉由自己詳盡的探討及分析，向歐洲人展示他所認識的中國哲學。可惜的是，萊布尼茲在寫完《論中國人的自然神學》後不久，隨即逝世，他的著作以及他研究理氣概念帶來的影響也隨著他步入墳墓，直到近代才逐漸受到人們的重視。

綜觀上述而論，萊布尼茲研究理氣概念的事情，不僅開啟中西哲學交流，同時也開創了中西哲學融合的先例，雖然這些影響在萊布尼茲剛逝世時，並沒有真正的影響中西兩方的哲學家。直到西方列強開始侵略中國，中國人體悟到西方的學說確有其有用之處，才開始積極的學習西學，但這個時期的學習者態度卻大都偏向全盤西化、拋棄自己的文化，中國人對自己的文化產生了自卑感。但萊布尼茲研究理氣概念這件事，卻替中國文化發聲，藉由一個歐洲哲學家的著作，來讓中國人瞭解到中國哲學及文化也有優點，並非處處不如西方文化。這樣的說服力遠勝過中國哲學家替自己民族文化辯駁，這也是萊布尼茲研究理氣概念所代表的最重要的意義。



第三節 在中西哲學交流上所代表的意義

中國其實在明朝時便已經透過利瑪竇等傳教士的介紹，獲得了有關西方的科技、數學等知識，此時期的傳教士多數都藉由帶來西方新的知識，獲得居留在中國傳教的權力，而精於天文、算數、火器的傳教士更能夠受到皇室的重用，此時的中國仍處於紛亂的時代。直至清朝，皇室對於傳教士的重用更是明顯，在建造火砲、改革新曆、擔任使節等方面都有傑出的表現，使得康熙皇帝對於傳教士居留中國傳教並無反感，康熙皇帝認為這些傳教士與僧侶、喇嘛一樣，於是特別恩准傳教士得以居留中國。在這個時期，傳教士不僅將西方的科技帶來中國，同時也致力於翻譯中國的經典並傳回歐洲。中西文化的交流其實已經在這些傳教士默默的努力之下慢慢展開，但是在哲學的交流上並不明顯，因為此時期的皇室所需要的是那些天文、曆法、火器等科技知識，對於哲學部分的知識仍是以傳統的儒家思想為主，對於西方的基督神學僅只是以不排斥的心理看待。

然而「禮儀之爭」卻意外的讓中西哲學開始交流，傳教士與傳統的士大夫對於敬天祭祖以及對於「上帝」、「天」等等名詞的爭論，使得中西哲學在此時期意外的處於對立的情況，雖然這樣的情況僅限於無法認同中國哲學的部分傳教士，其中包含了龍華民及利安當兩位神父，這兩位神父所寫的「宗教論文」及「傳教論文」就是在論述中國人信奉的是唯物論及無神論。萊布尼茲便是藉由這兩篇論文而寫成《論中國人的自然神學》，其內容便是為了解決中西哲學交流所產生的問題，也就是「禮儀之爭」的問題。如此可知，萊布尼茲直接將問題指向「自然神學」。在本論文的第三章及第四章時已經說明了關於《論中國人的自然神學》一書的內容，重點在於萊布尼茲確實認為中國人有自然神學的概念，而「上帝」和「天」這兩個名詞也可以視為與「理」的意義相同，都是指自然神學中的「至高神」。萊布尼茲同時也駁斥龍、利兩位神父對於中國哲學的誤解。萊布尼茲認為部分的傳教士對於中國哲學勢必有先人為主的偏見，才會如此的鄙棄中國哲學。⁹⁴

總論而言，萊布尼茲對於中西哲學的看法在當時是相當獨特的，他認為中西哲學有一致的地方，在孟德衛所寫的《萊布尼茲和儒學》中便有記載，萊布尼茲對於中西哲學一致列出約 10 點的假設，⁹⁵內容主要仍是環繞在他自己所寫的《論中國人的自然神學》，將中國哲學

⁹⁴ 孫小禮著，《萊布尼茲與中國文化》，頁 165。

⁹⁵ 孟德衛著，張學智譯，《萊布尼茲和儒學》，頁 104-105。

中的一些詞語與西方的哲學概念做比較，並說明兩者的一致性。由此看來，萊布尼茲研究理氣概念，並不只是要探討中國人是否有自然神學，他的著眼點是在更高的層次，若我們不在中西哲學交流及中西文化交流的層面上來看，就只能看到萊布尼茲紙本研究的豐碩成果，而非他真正用意苦心所在。

透過對於萊布尼茲所處時代的瞭解，以及其它相關資料的分析。我們可以看出，萊布尼茲研究理氣概念這件事情，在當時是一件重大的事情。因為他試著要將中西哲學融合，成為一種新的哲學，同時他也客觀的評論了當時歐洲以及中國各自擁有的優點。並沒有陷入所謂的「歐洲中心論」的影響。雖然在萊布尼茲死後，中西哲學融合的發展，就如同胎死腹中般，銷聲匿跡。但直到近代，中國人逐漸擺脫過去被西方歧視的枷鎖，極力發展中國哲學後，中西哲學的比較及融合才又逐漸發展起來。萊布尼茲不僅是中西哲學比較及融合的開啟者，他同時也是早期替中國哲學及文化辯護的歐洲人。在當時歐洲強盛的時期，萊布尼茲就能夠發掘歐陸哲學的缺點，並企圖利用中國哲學的優點來補強，不得不令人佩服他的先知卓見，同時不禁惋惜萊布尼茲沒能夠多活幾年，替中西哲學的融合做出更多的貢獻。簡言之，萊布尼茲研究理氣概念，是哲學史上最重要的事件之一，它在中西哲學交流及融合所扮演的角色，雖然很短暫，卻是最耀眼的。

參考書目

中文書籍

1. 萊布尼茲著，錢志純譯，《單子論》，台北：五南圖書出版社，2009。
2. 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007。
3. 萊布尼茲著，梅謙立、楊保筠譯，《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》，鄭州市：大象出版社，2005。
4. 秦家懿，〈論中國人的自然神學〉，《德國哲學家論中國》，台北：聯經出版事業公司，1999。
5. 胡廣（明），《性理大全書》。
6. 朱謙之，《中國哲學對歐洲的影響》，上海：上海人民出版社，2005。
7. 安文鑄、關珠、張文珍編譯，《萊布尼茲和中國》，福州市：福建人民出版社，1993。
8. 孟德衛著，張學智譯，《萊布尼茲和儒學》，江蘇：人民出版社，1998。
9. 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史（上）》，北京：人民出版社，1984。
10. 亞里士多德著，苗力田、李秋零譯，《形而上學》，台北：知書房出版社，2001，頁 131-153。
11. 孫小禮，《萊布尼茲與中國文化》，北京：首都師範大學出版社，2006。
12. 笛卡兒著，黎惟東譯，《沉思錄（附：哲學原理）》，台北：志文出版社，2004。
13. 陳修齋譯，《漢譯世界學術名著叢書：萊布尼茲與克拉克論戰書信集》，北京：商務印書館出版，1996。
14. 陳修齋、段德智著，《萊布尼茲》，台北：東大圖書股份有限公司，1994。
15. 楊富森編著，《中國基督教史》，台北：台灣商務印書館，民 61。

中文期刊

1. 俞懿嫻，〈洛克與自然律〉，《哲學與文化》，第 33 卷第 3 期，台北：哲學與文化雜誌社，頁 21-35。
2. 俞懿嫻，〈從《尚書》的“天”看自然宗教和道德神學〉，《哲學與文化》，第 34 卷第 10 期，台北：哲學與文化雜誌社，頁 5-20。
3. 袁鑫恣，〈論朱熹的“理”——萊布尼茲《論中國人的自然神學》引義〉，《湖南科技學

院學報》，第 30 卷，第 11 期(2009)，頁 25-34。

4. 孫小禮，〈萊布尼茲對中國文化的兩大發現〉，《北京大學學報(哲學社會科學版)》，第 3 期(1995)，頁 67-71。
5. 徐剛，〈萊布尼茲與朱熹自然哲學〉，《自然辯證法通訊》，第 20 卷，第 5 期(1998)，頁 23-28。
6. 陳福濱，〈導言：中國哲學氣論專題〉，《哲學與文化》，第 33 卷，第 8 期(2005)，頁 1-18。
7. 程利田，〈朱熹理學對德國哲學的影響——兼論中國文明對西方文明的作用〉，《南平師專學報》，第 3 期(1997)，頁 36-43。
8. 薛其林，〈試論萊布尼茲的中西文化觀〉，《常德師範學院學報(社會科學版)》，第 25 卷，第 1 期(2000)，頁 81-84。

英文書籍

1. Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Writings on China*, Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994).
2. Mungello, David E. *Leibniz and Confucianism The Search for Accord* (Honolulu: University Press of Hawaii, c1977).
3. Perkins, Franklin. *Leibniz and China A Commerce of Light* (New York: Cambridge University Press, 2004).

英文期刊

1. Albert Ribas, "Leibniz' *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* and the Leibniz-Clarke Controversy," *Philosophy East & West*, Volume 53, Number 1, January 2003, 64 -86.