

来自晚明的宇宙观反思：柯因布拉学院 《〈论天〉评注》及其汉译《寰有诠》^{*}

[法]梅谦立 林逸超

摘要：由亚里士多德主义奠立的西方宇宙论从16世纪开始步入转型与深度重构，进而在西学东渐过程中留下了清晰的踪迹，开启了中西宇宙观对话的理论可能。耶稣会柯因布拉学院的自然哲学讲义《〈论天〉评注》（1593）凝聚了文艺复兴晚期的宇宙论观念，该书是配合规划而编定的经院教育标准课本，处理了当时流行的一些天文学和神学议题。此后，来华耶稣会士傅汎际与中国儒士李之藻将该书和相关材料编译为中国首部西方自然哲学专著《寰有诠》（1628），同时也参考了部分前沿理论和观测成果，采用创造性的适应策略以期推动异质观念的本土化发展。在物理分析层面，亚氏主义宇宙论的运动学和物质论错失了与宋明理学气论的深入沟通；在伦理建构层面，二者诉诸价值等级论证，为人与万物的现实存在赋予意义；在形而上学论述层面，作为创造者的唯一位格神和生成性的太极同为世界本原与存在根基。栖居于人类世时代，中西传统宇宙观的交流互鉴具有丰厚的历史意蕴，为人在宇宙中的安身立命带来悠远启示。

关键词：亚里士多德主义 自然哲学 耶稣会 《寰有诠》 中西宇宙观

引言

2022年初，詹姆斯·韦布空间望远镜（James Webb Space Telescope）泊入环绕日地系统第二拉格朗日点的运行轨道，开始观测宇宙深空，并在随后半年传回了首批彩色照片，展现出前所未有的宇宙原始图景。现代天文学为我们打开了近乎无限的时空，而且仍在持续不断地拓展着我们的视野。但在古希腊人看来，一个无边界的宇宙并不完美，他们认为宇宙具有某种限度和相应的和谐秩序，不坏的天体以地球为中心随各自所在球层而旋转。这种前现代的“封闭宇宙论”在将近两千年的时间里塑造了西方人对世界的理解，直到16世纪才开始逐步转型。本文即考察这一转型阶段的宇宙论及其在西学东渐过程中的反映。

在12—17世纪，经院哲学基本上主导着欧洲思想。在这个庞大的思想体系中，亚里士多德主义哲学扮演着奠基性的角色，为灵魂论、伦理学、神学等提供理论基础。而在科学史的发展脉络中，亚氏主义自然哲学对近现代科学起着相当矛盾的作用，既不断巩固其理论体系的建构，同时又对其中的观念创新予以压制。具体到宇宙论，情况同样如此：一方面，亚氏主义宇宙论中的地心说、以太说、四元素说继续为16—17世纪的天文学提供先在的理论框架与学说依据；另一方面，由于天文观测技术的进步对旧有理论形成越来越严重的挑战，新宇宙论必须从亚氏主义的限制中挣脱出来。

自不待言，亚氏主义宇宙论有着深邃的哲学意义，它高扬人类的自然理性，强调真理的可达

^{*} 本文系教育部人文社会科学研究规划基金项目“西方自然哲学与中国哲学在晚明的相遇——《寰有诠》研究（1628年）”（项目号：22YJA720005）的阶段性成果。

性,主张通过哲学推论获得对宇宙规律的理解。而身处基督教创造论大前提下的经院哲学家同样相信,宇宙遵从自然规律且充满理性,并非神秘莫测之物,人可以通过理智认识其结构和特征。因此与今天高度专业化、明确分工的科学界不同,当时的经院哲学家试图从整体上研究宇宙,使宇宙论成为包含天文学、物理学、数学、形而上学知识的综合性学问。此外,他们认为宇宙本身具有价值与某种超越性的目的,所以宇宙论也和伦理学、神学相连接。这些观念在1593年出版的耶稣会柯因布拉学院自然哲学讲义《〈论天〉评注》中有非常鲜明的体现。

与经院哲学相类似,宋明理学也把宇宙理解为一个整体,统摄万物的“理”联结起物质世界、生活世界和理念世界,使得宇宙展现为各种不同的层次,同时又具有连贯的意义。1628年出版的西学译著《寰有诠》恰好体现了经院哲学与宋明理学的首次碰撞,蕴含着中西两种宇宙观交流互鉴的可能性。^①对于以上两部著作所反映的宇宙观的具体内涵,本文将从物理关系、伦理秩序、形而上基础三个方面加以讨论。

《〈论天〉评注》(1593)

文艺复兴中后期,由依纳爵·罗耀拉在巴黎创立的耶稣会,致力于从内部为天主教会带来革新,在各地兴办教育,并在1555年接管了葡萄牙柯因布拉人文学院(Conimbricense Collegium Artium)。^②

从1581年到1599年,耶稣会通过组织编制《课程计划》(Ratio Studiorum)来规划整个教育网

络中所有学生的培养。按照其中的规定,哲学课程至少需要三年时间,主要是指导学生研习亚里士多德的著作:一年级教逻辑学,给思维训练提供必要的工具;二年级讲解自然哲学,包括《物理学》《论天》《论生灭》《论天象》;三年级讲授《伦理学》。

为了配合《课程计划》,柯因布拉人文学院在1592年至1606年间出版了八种标准手册《柯因布拉学院评注》(Commentarii Collegii Conimbricensis)。这一系列著作没有作者署名,不过我们知道,除逻辑学之外的评注都是由葡萄牙耶稣会士曼努埃尔·德·戈伊什(Manuel de Góis)编写的。这些评注的影响远播耶稣会学院之外,到1640年时已再版超过一百次。^③

针对《论天》这部著作,1599年版《课程计划》规定教学内容主要集中于第二、三、四卷,且天文学的内容要由数学老师来讲授。^④而在此之前,《耶稣会柯因布拉学院对斯塔基拉人亚里士多德四卷本〈论天〉的评注》(简称《〈论天〉评注》)已于1593年出版问世。^⑤这部讲义延续中世纪的讨论,辅以最新的科学发现(如1572年超新星、1577年大彗星等),处理了62个天文学和神学问题,体量相当庞大。先前的经院哲学家不曾贡献出那么多问题:布里丹(Jean Buridan)讨论了55个问题,萨克森的阿尔伯特(Albert of Saxony)讨论了54个,而其他人则更少。很明显,耶稣会士广泛地搜集材料,想要尽可能写出最全面的评注,因而在兼收并蓄、正反辩论的过程中记录下了一部分天文学理论的知识更新。

① 中国学界对于这部著作的研究,参见石云里:《〈寰有诠〉及其影响》,《中国天文学史文集》第6集,科学出版社1994年版,第232—260页;Han Qi, “F. Furtado (1587–1653) S. J. and His Chinese Translation of Aristotle’s Cosmology”, *História das Ciências Matemáticas: Portugal e o Oriente [History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia]*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000, pp. 169–179;李鹏:《明末清初中西科学思想的交流——以〈寰有诠〉为中心》,东华大学2017年硕士学位论文。最新研究成果,参见祝海林:《〈寰有诠〉研究——经院哲学在晚明的跨文化传播》,中山大学2021年博士学位论文。

② 柯因布拉大学之前身,始建于1290年,是葡萄牙历史最悠久的高等学府。

③ *The Conimbricenses: Some Questions on Signs*, translated with introduction and notes by John P. Doyle, Milwaukee: Marquette University Press, 2001, p. 15.

④ *The Ratio Studiorum: The Official Plan for Jesuit Education*, translated and annotated by Claude Pavor, S. J., Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 2005, p. 103.

⑤ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in Quatuor Libros De Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: Simão Lopes, 1593.这本书有很多不同的版本,例如1593年至1631年期间,该书在威尼斯出版两次,在里昂出版四次,在科隆出版八次,不过内容是一致的。我们使用的是1608年法国里昂(Lyon)的版本。

在坚实天球体系方面,《〈论天〉评注》和德国耶稣会天文学家克拉维乌斯(Christopher Clavius)^①一样接受伊斯兰天文学家的十天观,只不过后来克拉维乌斯改变了想法,提倡十一天观。《〈论天〉评注》提到,根据马若利科(Francesco Maurolico)的研究,古希腊天文学家喜帕恰斯(Hipparchus)、亚历山大的梅内劳斯(Menelaus of Alexandria)、阿格里帕(Agrippa)、托勒密以及伊斯兰天文学家法甘尼(Al-Farghānī,拉丁名 Alfraganus)都支持九天观,但后来巴塔尼(Al-Battānī,拉丁名 Albategnius)等天文学家根据夜空观测结果支持十天观,这是《〈论天〉评注》最后选定的立场。^②在地理学方面,《〈论天〉评注》也吸收克拉维乌斯的新观念,比如放弃亚氏主义的地水两圈结构,改用“地与水合成的球体”(terraqeous globe)来代替。

通过对比,我们可以发现《〈论天〉评注》(1593)与《课程计划》(1599)在内容方面存在一定程度的差异。第一,按照《课程计划》,该课程不讨论《论天》第一卷,而《〈论天〉评注》却予以详细讨论,可见后者在编写时仍比较重视《论天》的完整性,认为不应该有所删减。第二,按照《课程计划》,该课程不应过分详细地讨论天文学,只需另外安排一位数学老师每周集中讲解一次即可,而《〈论天〉评注》并没有回避天文学的内容,甚至大量使用克拉维乌斯《〈天球论〉评注》(*In sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*)的数据资料。其实和耶稣会罗马学院一样,柯因布拉学院也很重视数学和天文学的教育。葡萄牙和其他国家的很多耶稣会士被派遣到东方传教之前,都要先在里斯本或柯因布拉学习哲学,由于数学和天文学在日本等亚洲国家也受到当地知识分子的重视,所以在课程讲义中包含相关知识有利于耶稣会在东方的传教工作。天文学在中国的历法修

订过程中更是扮演了关键角色,《〈论天〉评注》的天文学内容也因此通过来华传教士的翻译活动进入了《寰有论》。

《寰有论》(1628)

耶稣会传教士在晚明时期来到中国,很快展开一系列著述和翻译活动,早期的自然科学译著凭借崭新的理论体系与精确的表达论证撬动了当时与外国接触较少的中国知识界。但由于宋明理学从深处主导着中国士人的观念,在利玛窦主管在华传教工作期间,耶稣会就已意识到亚氏主义哲学对于传播科学知识和天主教思想的奠基性作用,因此开始筹备亚氏主义著作在华翻译工程。《寰有论》正是推行这一计划的重要产物,它是明清之际一部典型的中西合译作品,由葡萄牙籍耶稣会士傅汎际(Francisco Furtado)与中国儒士李之藻合作完成,在杭州自费刊刻出版,书中各卷卷首皆标明“波尔杜曷后学傅汎际译义,西湖存园寄叟李之藻达辞”。^③

《寰有论》的翻译工作从1623年开始,如李之藻在《译寰有论序》(1628)中所说:“余自癸亥归田,即从修士傅公汎际,结庐湖上,形神并式,研论本始。”^④而《寰有论》第六卷最后一页落款的成书时间为“皇明天启五年立夏译完,崇祯元年秋分刻完”,即1625年5月5日左右完成翻译,1628年9月23日左右出版。^⑤1628年7月,李之藻写下《译寰有论序》:“崇祯元年戊辰日躔天驷之次,后学李之藻盥手谨识。”^⑥

那么,从1625年5月到1628年7月,这三年的时间发生了什么?对此,李之藻之子李次彪在《名理探序》(1639)中透露:“先大夫自晤利先生京邸,嗣后宦辙所之,必日偕西贤切劘扬挖。迨癸亥庐居灵竺,迺延体斋傅先生,译《寰有论》,两载

① 利玛窦曾经师从克拉维乌斯,并在中文著作中按其姓氏 Clavius 尊称他为“丁先生”。

② *Commentarii De Coelo* II. c. 5. q. 1. a. 1, p. 263BC. 关于天球体系的演变与传入中国的过程,参见孙承晟:《明末传华的水晶球宇宙体系及其影响》,《自然科学史研究》2011年第2期。

③ 有关出版信息及其考证,参见方豪:《李之藻研究》,海豚出版社2016年版,第154—159页。“波尔杜曷”即葡萄牙(Portugal)。

④ 李之藻:《寰有论·译寰有论序》,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,中华书局2013年版,第1211页。

⑤ 法国国家图书馆藏本(BnF Chinois 3384)缺最后一页,所以我们参考华东师范大学图书馆藏本第六卷(67b—68a)。

⑥ 李之藻:《寰有论·译寰有论序》,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1212页。

削稿。再阅岁,因复繙是编。”^①也就是说,1625年5月之后,傅汎际和李之藻开始编译逻辑学著作《名理探》,同时李之藻为《寰有诠》初稿润色,又花去了一年左右的时间。除了两人的翻译工作之外,《寰有诠》一书由三位耶稣会士黎宁石(Pedro Ribeiro)、曾德昭(Álvaro de Semedo)、费尔德(Rui de Figueiredo)共同校订,最后由阳玛诺(Manuel Dias Jr.)阅准。和傅汎际一样,三位“共订者”和一位“阅准者”都是葡萄牙人。这四位外国人阅读《寰有诠》应该有相当大的困难,如果要认真对待校订的任务,那么至少还需要几个月的时间。不过由于阳玛诺在1615年出版过《天问略》,四人之中他应该较为熟悉《寰有诠》的内容。

《寰有诠》的正文也提供了写作时间方面的讯息,比如第一卷“原天地之始第五”：“天地受造之首日,圣协乐以为正当天主取人性降世之日,又当天主教世受难悬木之日,是皆在春分后之第五日,推对中华天启五年,正当二月十七日也。”^②天启五年二月十七日即1625年3月25日,由此可知,《寰有诠》第一卷的写作时间是1625年,此时全书初稿已接近完成。这说明傅汎际和李之藻从1623年开始先翻译《〈论天〉评注》,该部分内容构成《寰有诠》第二卷至第六卷,最后才加上阿奎那探讨创造论的部分作为第一卷。

从耶稣会的外文书信中,还可以获知《寰有诠》写作过程的其他讯息。比如,1626年5月1日,阳玛诺在《1625年书信》中写道,当时在杭州的神父之中只有傅汎际一人懂中文,他将所有时间用于翻译柯因布拉课程讲义《〈论天〉评注》的辩题(as questões dos livros De Caelo do curso conimbricense)。阳玛诺提到,李之藻(Leão)强烈要求傅汎际翻译这本书(lhe pediu muito),而且不仅要翻译辩题,还要翻译亚氏的原文及其注释(o texto de Aristóteles e glosa),李之藻将后者比喻为

“承肉之骨干”(os ossos que sustentam a polpa),言下之意就是,“骨之不存,肉将焉附”。从中可以看出李之藻对于该书翻译工作的指导作用:按照中国传统,经典必须以完整面貌呈现并给出字面解释的传承脉络,唯有在此基础之上相关问题的讨论才可以成立。^③1628年5月9日,阳玛诺写下《1627年书信》,其中提到当时杭州有三位神父,傅汎际与另一位正研习中文的神父住在李之藻家中,而傅汎际正忙于《名理探》的翻译。^④

大多数西文文献将翻译工作和成果归功于傅汎际,然而李之藻的序言清楚说明他自己如何参与其中:

余自癸亥归田,即从修士傅公汎际,结庐湖上,形神并式,研论本始。每举一义,辄幸得未曾有,心眼为开;遂忘年力之迈,矢佐繙译,诚不忍当吾世失之。而惟是文言夔绝,喉转棘生,屡因苦难阁笔。乃先就诸有形之类,摘取形天、土、水、气、火所名五大有者而创译焉。^⑤

由此可见,《寰有诠》一书实际上经由李之藻执笔而落实为文字,他深切地感受到中西语言体系的鸿沟与哲学翻译的艰辛,因此选择从具有形相的自然哲学观念入手,以便为《名理探》翻译无形的逻辑概念作好准备。1623年时,傅汎际在中国只待了三年多时间,应该难以用中文表述复杂的哲学问题,但由于他曾经在柯因布拉学习《论天》和亚氏的其他著作,而李之藻也与利玛窦以及后来的其他传教士保持了二十多年的学术交流,积累了包括数学、天文学、历法在内的大量知识,《寰有诠》的编写才得以成为可能。

尤其值得一提的是,李之藻为这部译著作出了独特的贡献。第一,他曾经与其他传教士合作翻译过一些西学著作,在创造性地使用中文术语转述西方哲学概念方面有丰富经验。第二,他在《寰有诠》中巧妙地化用了“无元”“妙有”“元尊”

① 据傅汎际译李之藻达辞:《名理探》(傅斯年图书馆藏明刻本047R; ZKW 330.4)录文,转引自李之藻撰,郑诚辑校:《李之藻集》,中华书局2018年版,第177页。

② 傅汎际、李之藻:《寰有诠》卷之一“原天地之始第五”,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1227页。

③ 阳玛诺《1625年书信》,1626年5月1日;ARSI; Jap. Sin. 115. I: 84v. 抄本参见 Ajuda 49-V-6: 229r; 49-V-8: 41rv。

④ 阳玛诺《1627年书信》,1628年5月9日;ARSI; Jap. Sin. 115. I: 138r. 抄本参见 Ajuda 49-V-6: 488r; 49-V-8: 191v。

⑤ 李之藻:《寰有诠·译寰有诠序》,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1211页。

“娑弹”等来源于《大秦景教流行中国碑》(781年,西安)的神学术语,并通过种种文义关联将他自身的翻译行动置入中国传教史的脉络。^①因此我们有充分的理由断定,傅汎际和李之藻两人都应该被视为《寰有诠》的真正作者,缺一不可。

就内容而言,《寰有诠》第二卷至第六卷在十五篇篇首各翻译一段亚氏《论天》原文并按照《〈论天〉评注》逐句疏解,然后在随论部分从《〈论天〉评注》的62个问题中挑选出54个重新编排并进行翻译。^②《〈论天〉评注》第一卷一共辩论18个问题,《寰有诠》翻译了其中14个问题,主要涉及宇宙的圆满性、纯体(尤其是天体)的性质、物体作用能力的限度等,舍弃了另外4个问题。《〈论天〉评注》第二卷是核心部分,一共包含38个问题,《寰有诠》翻译了其中35个问题,主要涉及天体的施效及其是否具有灵魂、天球体系的结构、月下世界与月上诸天的运动、星光的性质、天运周期、恒星的数目和大小、地球的性质等,剩下的3个问题被忽略。在第三、四卷,《〈论天〉评注》没有很多发挥:第三卷只有4个问题,《寰有诠》翻译了这4个问题,讨论元素的数量和分布、等级、大小、形状;第四卷只有两个问题,《寰有诠》翻译了其中的第一个,讨论四元素的轻重。

至于宇宙来源的问题,有一些经院哲学家将它归入自然哲学领域,不过大部分学者认为这个问题属于神学范畴。耶稣会的学院教育在哲学课程中不会专门讲授创造论,但《寰有诠》试图把创造论的神学问题跟宇宙论的自然哲学问题联结起来,因此翻译阿奎那的《争议问题集:论天主的能力》(*Quaestiones disputatae de potentia Dei*)与《神学大全》的部分内容作为第一卷,其中介绍了两种神学创造论,一种以形而上学推论为根据,一种以《创世纪》的记载为根据。

物理关系

在介绍《寰有诠》及其文本来源之后,我们尝试从三个方面审视中西两个传统的宇宙观内涵。首先是宇宙论体系中的物理关系。古人很早就认识到天体对地球的影响,最明显的是太阳的光照促进植物生长。按照亚氏主义宇宙论,所有天体围绕地球运转,通过光照和运动来产生下域万物所必需的温热。由于日月星辰行速不同,其相对位置一直处在变动之中,这导致地球上的自然界不断产生各种周期性变化,例如四季寒暑、土地丰歉等。除此之外,天体还有一些无形的隐藏力量,例如月球对地球的潮汐作用力,以及当时被认为来自北极星的磁力。因此在翻译《〈论天〉评注》时,《寰有诠》很自然地引用《周易·彖传·益卦》“天施地生,其益无方”来说明天体对下域事物的生成变化有着广泛影响。^③

在古代西方学界,曾经有很多学者带着某种偏见去阅读亚氏的《论天》,他们把前两卷和后两卷割裂为截然对立的两部分,所以在中世纪,这部著作的标题也经常被改写为“论天与地”(De Coelo et Mundo)。实际上,这种看法破坏了该书的整体性,因为如前所述,亚氏认为宇宙和地球保持着紧密的物理联系,所以《论天》第二卷花了相当长的篇幅讨论地球,而第三、四卷有关月下元素的讨论也脱离不了整个宇宙论的背景。

亚氏在《论天》第二卷第三章论证,天球永久性的圆周运动必然使得某个部分静止于宇宙中心,这个中心部分正是地球。^④如果有“地”,那就必须有它的轻重对立面,即“火”,然后在“地”与“火”中间也必须存在另外两种元素,亚氏以此说明“火气水土”四种自然元素的存在必然性。四元素都有各自的本所,假如在偶然的情况下离开原本的位置,就会以直线运动的方式返回。但是

① 《大秦景教流行中国碑》恰好在1623—1624年间重见天日,李之藻经友人来函询问注意到了这个新发现,很快他写成《读景教碑书后》,并将此文连同碑文收入他编辑的《天学初函》(1626)。

② 爱德华·格兰特在其研究中考察了柯因布拉《〈论天〉评注》的55个问题,忽略剩下的7个问题。参见Edward Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 771。

③ 傅汎际、李之藻:《寰有诠》卷之三“论天有施于下域”,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1276页。

④ Aristotle, *De Coelo* II. 3, 286a1–286b8; 亚里士多德:《论天》,苗力田主编:《亚里士多德全集》第2卷,中国人民大学出版社2016年版,第318—320页。

由于众多天体以不同于月下元素的方式围绕地球作圆周运动,所以它们应该是由最为特殊的第五种元素即“以太”(aether)所构成。月下事物由四元素中的一种或数种杂合而成,其相反性质相攻相破导致毁灭,而天体是由第五元素构成的单一纯体,因此永恒不坏。

在亚氏主义自然哲学的设想中,地球和宇宙的物理关系主要通过运动学来建立,第五种元素与地球上四种元素之间不可逾越的鸿沟切断了地球和宇宙的物质连续性。但从16世纪开始,伽利略等天文学家注意到该学说并不符合最新的天文观察,比如在本应无变化的月上区域发现了彗星等,于是这种越来越缺乏解释力的理论假定逐渐被放弃,宇宙物质的统一性才得以恢复。例如,《〈论天〉评注》(1593)重新提到在亚氏之前有许多哲学家认为月上月下具有统一的物质,但《〈论天〉评注》却和阿奎那一样仍选择支持亚氏宇宙论关于上下物质不同类的立场,而《寰有诠》(1628)则更为激进,认为从亚氏质形论(Hylomorphism)角度来看,天体和月下四行的真正区别在于形式,在质料上它们属于同类。

另一方面,《寰有诠》在引介亚氏宇宙论时也需要回应中国的理气论观念。按照宋明理学,“气”作为万物的原料充塞整个宇宙,因此在天体与地球之间没有亚氏构建出来的物质鸿沟。不过从利玛窦开始,耶稣会士就已经误解了“气”这个概念,他们把“气”理解为四种自然元素之一的空气(air),认为理气论是一种物质一元论。或许《寰有诠》因此作出了前述调整,以便更接近宋儒的气论,但其实后者并非全然的物质理论,这种误解导致双方未能在思想层面展开更深入的交流。需要注意的是,从汉代开始,中国学者也试图在五行学说与五星之间建立联系,以说明金星、木星、水星、火星、土星对自然界与人类生活的特殊影响。可以说,宋明理学与亚氏主义自然哲学在理论方法上有相通之处,两者都采取一种整体策略来进行宇宙论体系的建构。

从希腊化时代起,学者们已发现亚氏关于天体如何运行、如何影响地球的解释有许多偏差和语焉不详之处,于是有了托勒密、伊斯兰天文学家、欧洲经院哲学家以及哥白尼、伽利略、第谷、开普勒等人对亚氏地心体系的修正。最后在17世纪,牛顿万有引力定律的提出使得日心体系彻底取代了亚氏地心体系,开启了近现代物理学和天文学。虽然万有引力定律很成功地解释了太阳系的天体运动,但它并不解释地球上发生的物质变化。随后传统自然哲学的整体观从18世纪开始逐渐瓦解,哲学与自然科学相分离,天文学、地质学、化学、生物学等成为各自独立的学科。

直到现代,天体化学(astrochemistry)重新加深了我们对地球物质构成的理解,使我们认识到元素周期表中除人工合成元素以外的所有自然元素都来源于宇宙。大多数天体主要由氢构成,但与亚氏所谓“以太”不同,地球上也有氢,主要以水和碳氢化合物的形式存在。其他元素的分布也是类似情况,宇宙和地球的元素种类是基本一致的。另外,天体化学解释了宇宙在物质构成上发生的动态变化:如同地球上杂合物的生灭,恒星系在形成时通过核聚变组合出目前已知的各种元素,而在它崩溃时,所有元素都将回归到氢这种最基本的形态。^①

亚氏本人在他所处的年代不可能获得后世习以为常的科学知识,其运动学与物质论有很明显的缺陷和臆想成分,不过其洞见在于,他反对把地球看作一个封闭的单元,而是认为它处在一个关系网络的作用中心。现代天体化学某种程度上肯定了亚氏的见解,即我们必须从整个宇宙的宏观视角去理解地球的起源和演化。

伦理秩序

按照亚氏的整体主义宇宙论,地球与诸多天体不仅具有种种物理关系,还构成了完善的伦理秩序。亚氏在《论天》第一卷第一章指出,只有具备三个维度的物体才是完整的,而宇宙包含了所

^① Andrew M. Shaw, *Astrochemistry: The Physical Chemistry of the Universe*, Hoboken, NJ: Wiley, 2021, p. 4.

有的三维物体,因此宇宙具有“圆满性”(perfectness)。^①对他而言,宇宙的空间结构符合数学的理念,进而符合某种美学和伦理层面的价值判断,展现出特定的秩序:宇宙在和谐状态中运作,并非出于某种强力或暴力。这种观念也成为《寰有诠》第二卷至第六卷论述的大前提。

在讨论天球体系时,《寰有诠》按照《论天》第二卷第四章证明天的形状是“浑圆”,列举了亚氏所使用的一些几何学、运动学的根据。这一论断不仅符合中国传统的“天圆说”,也体现了古希腊人和中国人对于天之美善的一些共通看法。《寰有诠》在另一处也化用了《周易·象传·乾卦》的表述:“天行健,是为动之最者。”^②不过我们需要注意,其中的区别在于,亚氏提供的主要是自然哲学的论述,而儒家传统对天的理解主要是基于政治伦理的考量。

随后《寰有诠》按照《〈论天〉评注》划分诸天的等级:最外层的静天最为高贵,因为它是天神、圣者永居之所,其下各天愈高者愈贵,依次是宗动天、晶天、列宿天、土星天、木星天、火星天、太阳天(日天)、金星天、水星天、太阴天(月天)。但当时也有学者认为除静天之外第四重太阳天最为高贵,“如王者宅中而居”“如王者之宅中”。^③这种政治伦理的比喻,同样也见于《论语》:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”

关于月下四种自然元素的等级之分,《寰有诠》在第六卷“论四行孰贵”考察了各种不同立场的理据,最终没有得出一个非常确定的答案。而按照《寰有诠》在第三卷“论形天体非贵于下域有魂之体”的详细说明,宇内万物的等级次序为:有灵明无肉身的天使、有灵明有肉身的人、有生命有感觉的动物、有生命无感觉的植物、形天、月下四元素及其杂合而成的无生命之物。人类在这一序列中居于特殊地位:“人为万物之要,兼四行以

成身,凡夫草木之生性,鸟兽之觉性,天神之灵性,无弗备焉,此之谓小寰宇也。”^④将人理解为小宇宙(microcosmos,或李之藻所说的“小天地”),这反映出文艺复兴时期的人文主义精神,不仅说明人在宇宙之中,也强调宇宙在人之中。^⑤

当然,在《寰有诠》的作者看来,宇宙的伦理秩序必须回溯到天主这一至高存在者。《寰有诠》第一卷翻译了阿奎那关于天主存在的“五路”论证(quinque viae),其中“第四路”论证翻译如下:

物物各成其全,然亦不齐矣。其美好、其尊贵彼此相胜,因而称其多美好、少美好,多尊贵、少尊贵也。夫所以有多少之称者,由先有一极至者为之准。如两热并较,因各或近或远于至热,而后乃别之谓此多热、此少热。则亦必有至美好、至尊贵者,而后物各因其受之分或就或离于至美好、至尊贵、无元之元者,因而谓之多美好、少美好云尔。夫每伦中之必有其至也,是其伦中万有之作者,如火因其至热为万热之作者,则万有必有一无元之有,以其有为万有所含之美好之尊贵之作者,是谓天主。^⑥

也就是说,虽然万物各自的本性都已经完备,但仍然在美好和尊贵的程度上有所区别,这取决于它们与天主的距离,天主作为至高无上的存在者奠定了所有存在者的等级秩序。

这种伦理秩序还可以用阿奎那“第三路”论证来说明,《寰有诠》翻译如下:

物有能有亦能非有者,是皆非固然之有也。凡非固然者,不能无始而有;能非有者,有时无有故。设谓万有皆能非有者,则是有时而绝无其有也。设有时而绝无其有,则今亦绝无所有,何也?既已无,何有矣?而令之为有,有岂得从无有出乎?乃今未尝无有,则万有之中必有固然而有之有也。夫此固然

① Aristotle, *De Coelo* I. 1, 268a1-268b10; 亚里士多德:《论天》,苗力田主编:《亚里士多德全集》第2卷,第265—266页。

② 傅汛际、李之藻:《寰有诠》卷之二“论天由质模而成”,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1260页。

③ 傅汛际、李之藻:《寰有诠》卷之四“论诸天孰贵”,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1310、1332页。

④ 傅汛际、李之藻:《寰有诠》卷之二“圆满篇第一”,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1237页。

⑤ Mário Santiago de Carvalho, “O lugar do homem no cosmos ou o lugar do cosmos no homem?”, *Veritas*, Vol. 54, No. 3, 2009, pp. 142-155.

⑥ 傅汛际、李之藻:《寰有诠》卷之一“万物共一最初者义第一”,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1212—1213页。

之有者，或其超于有表者，有为固然者之所以然者乎？抑非有为固然者之所以然者乎？不得谓凡固然者，皆有超乎有之表，而为其固然之所以然者。盖作所以然之相推，不得无穷无极，而其固然者之所以然，亦不得无穷无极也。若是，则当谓特有一固然之有，其外更无固然者之所以然。而万固然与非固然之有，共系于是而止，是谓天主。^①

《寰有诠》的作者指出，在所有可能存在的物体当中，只有一部分存在，并且每个存在物原本都有可能不存在，因此宇宙的存在并非简单的偶然或必然，它一直存在是由于在因果链条的原点有一个必然的存在者即天主要它一直存在。万物的存在不仅仰赖天主的全能，还需依靠天主的爱或“欲德”(will)，因为天主本来也没有必要创造那些有缺陷的物体，让宇宙以一种看似不完美的方式存在。如果它们存在，只是因为全善的天主决定将它们如其所是地安置在宇宙秩序之中。^② 这样一来，每个物体的现实存在本身就被赋予了意义和价值，即便是丑恶的怪物也映衬出其他事物的美丽。阿奎那同样认为，每个受造物能存留下来，是因为天主不断为它的存在提供条件，天主的创造和保存，应当被理解为一种对于宇内万物的爱护。《寰有诠》也根据奥古斯丁的观念提出了中国化的表达：“天主阴鹭所生之物，星运风生，川融山毓，草木鸟兽种种相生相育，何者不由天主默佑始得各存其用？设造物主一造辄舍，不复眷及，物之作用有不灭息者乎？”^③

总之，根据《寰有诠》，宇宙的每个部分都在天主的安排之下发挥着自己的作用，一同归向宇宙的本原：

宇内万有，无不归于造己之原始。人受天主所赋灵性中明爱二德，用能虔事造己之主，以共复其无元之原。其他一切之物，咸各

事人、利人、贍佐人，以得其终、返其原，以各复其所出之大始，如规之周运成圆者然也。^④

按照当时宇宙论的理解，既然人由于天主的护佑而居住在一个有着完善伦理秩序的宇宙之中，人就要尽可能利用一切事物来维持自己的生活（这种“以人为本”的观念在近现代产生了许多利弊参半的后果），最重要的是，不仅要通过宗教来维护与天主的关系，同时也要通过理智来探求这一形而上的基础。

形而上的基础

在《论天》中，亚氏并没有专门讨论宇宙的来源，然而他在《形而上学》中为宇宙提供了一个形而上的基础。以此为依据，阿奎那指出，天主和万物共享“存在”(ens 或 being)，《寰有诠》将这个概念翻译成“有”，以便展示出“万有”“寰有”的共同基础在于天主的“初有”“妙有”。^⑤ 《寰有诠》如此强调“有”之概念明显具有重要意义，因为这可以突显创造者与受造物在范畴上的共通性和连续性，也使创造论得以跟中国思想汇通。

《寰有诠》第一卷前四章系统地处理了基督教创造论中的关键议题，这些内容主要来自阿奎那《神学大全》和《争议问题集：论天主的能力》第三题“论创造”。^⑥ 在第一章，《寰有诠》通过翻译阿奎那的“五路”论证证明世界的存在奠基于天主，后者是无须依赖他物获得存在的必然存在者。

在第二章，《寰有诠》根据《争议问题集》中关于“从虚无中创造”(creare ex nihilo)的讨论，集中分析了“天主的创造”这一核心概念，提供了详细的解释，其中的“疏文”由三个论证构成。第一论证将“性作者”(natural agents)与天主严格区分开来。一方面，“性作者”皆为“质模相合成有者”(由质料 matter 与形式 form 组成)，因此“俱藏为受两义”(同时具有现实 actuality 和潜能 potential-

① 傅汛际、李之藻：《寰有诠》卷之一“万物共一最初者义第一”，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第3册，第1213页。

② 参见傅汛际、李之藻：《寰有诠》卷之一“天主自主化成义第四”，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第3册，第1220—1222页。

③ 傅汛际、李之藻：《寰有诠》卷之四“论形天生物之所以然”，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第3册，第1300页。

④ 傅汛际、李之藻：《寰有诠》卷之二“圆满篇第一”，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第3册，第1238页。

⑤ 利玛窦早在《天主实义》已引入“实有”之概念，但他没有系统介绍西方形而上学的存在论，也没有像阿奎那一样在“存在”的意义上讨论天主。

⑥ [法]梅谦立：《〈寰有诠〉第一卷及其哲学意义上的创造论》，《北京行政学院学报》2021年第4期。

ity),而具有潜能正说明它不具全然的现实性,“故不能造其物之全有,而但能传其所函之作始耳”。另一方面,由于“性作者”仅在特定种类之内遗传其类所涵盖之物,不能生他类之物,因此“性作者所生之效,必先有质为底”,“自不能以无物而令有物”。(此论证取自阿奎那,《寰有论》加上马的例子:“如马生马,但能以马模传马模,非能以马质生马质。”)而天主与“性作者”截然不同,无论对自己或对其他存在者而言都是“纯然之为,无受之义”,“欲施欲行,皆因其所有之全而行,任或以物为物,或以无物为有物,无所不可,所谓万有万为、无元之元也”。第二论证将天主的创造能力与“艺成之能”“性成之能”作比较,并认为创造者愈具有超越性,他所需要的材料就愈少。“性成之能贵于艺成之能”,“属艺者必须质模相合乃成其物,即属性者亦须附于其质乃成其性”;与之相反,天主“欲为即成,不藉质模兼有之物,亦不必先有其质、后成其物”,“其全能超艺与性者”,亦即至高无上的创造者不需要任何材料,就可以从绝对虚空中创造存在。阿奎那只提到“天主大能”优于“本性之能”,《寰有论》似乎是特意加上“匠人之能”,从而使论证更加完整。第三论证其实并不是一个严格意义上的证明,而是为其他论证扫除合理性障碍:只要在逻辑上没有自相矛盾,就可以归为全能天主之所能。^①

因此《寰有论》得出结论,天主是天地万物的唯一造主,其创造行动既不需要“第一物质”(prime matter)作为中介,也不依赖于任何先决条件。

如此看来,宋明理学的“太极”与经院哲学的“天主”有其相似之处,中西传统分别以两者作为世界本原和基点展开宇宙论体系的建构,所以遵循阿奎那形而上创造论的《寰有论》为双方的沟通搭建了一个良好的平台。利玛窦在这一点上也有所洞见,他于1603年在北京出版《天主实义》,当年就给罗马总会长寄去一本,书上有他亲笔写

下的拉丁文摘要,其中提到他对太极的看法:

这种“太极”学说是新鲜的,是在500年前形成的。如果仔细地加以研究,就会发现有些时候它与那些更正确地看待天主的中国古代圣贤相矛盾。从他们所说的太极来看,我认为这完全是我们的哲学家(亚里士多德)所说的第一物质(prima materia)。因为它根本不是一个实体,实际上他们声称太极不是一个物体,而是如同事物的组成部分一般内在于一切事物之中,它既不是一个“神灵”,也不具有理智。尽管某些人说太极是事物的“理”,但他们没有将其理解为某种具有实存性的或理智性的东西,而且这种“理”自身更接近于推理理性而不是理论理性……如果我们攻击这个原则(太极),那么统治着中国的士大夫阶层就会被严重地激怒,除非我们更多地批评对这一原则的诠释,而不是这一原则本身。而最终如果他们认为太极是实存性的、理智性的和无限的第一原则(primum principium),我们就可以断言它其实就是天主,而不是任何别的东西。^②

这段话足以说明利玛窦看到了太极在形而上层面可能具有的理论意义,只不过在《天主实义》的正文中,他明确否定了这种价值。^③这导致后来其他传教士和中国基督徒效法《天主实义》继续批判太极。

令人遗憾的是,由于传教士排斥太极进而排斥宋明理学,他们便没有继续发掘形而上创造论的对话可能性,而是转为采取一种时间上的创造论。例如,艾儒略写了一部很有影响力的著作《万物真原》(1628),开篇章“论物皆有始”即为天主创世作出辩护:“或曰:天地之始,经典未载,耳目未经,何以考之?曰:证天地有始,约举五端。”^④其中,前三个证据和第五个证据是关于人类生存的推论和东西方历史典籍(如《创世纪》)

① 参见傅汎际、李之藻:《寰有论》卷之一“天主能以全无肇物有义第二”,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第3册,第1215页。

② Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Revised edition by Thierry Meynard, Boston: Institute of Jesuit Sources, 2016, pp. 376-377.

③ [意]利玛窦著,[法]梅谦立注,谭杰校勘:《天主实义今注》,商务印书馆2014年版,第94—95页。

④ 艾儒略:《万物真原》,黄兴涛、王国荣编:《明清之际西学文本》第1册,中华书局2013年版,第371页。

的记载。第四个证据值得注意：

苍苍之天，必不可言无始。盖天一辟，就能运动，既运动，必如今日。自东而西，一日一周，明日复还本方。既还本方，即一日之始也。即此推之，一日之前，直至于无天可动，无地可载，无物可生，岂不为天地之所始乎？^①

我们从这段话可以辨认出艾儒略的意图，即将天主创世与运动的初始状态联系起来。不过对亚氏和阿奎那而言，“不动之动者”（unmoved mover）其实是形而上学的概念，而艾儒略给出的论证以形而下世界的运动为根据，很容易遭到驳斥。《寰有诠》则与艾儒略不同，准确翻译出了阿奎那的“第一路”论证：

夫凡施动者，既他有所依而受动，则必有他施动者，而其他者亦依他而受动。其相推相动之伦，不得无穷无极。如谓无穷无极，是谓无最初施动者，无最初施动者，则亦无次施动者，盖凡次施动者受动于最初施动者而动，则必当追而至于一最初施动而不自动者，是谓天主。^②

这里的“最初”不应该理解为时间上的最初，而应该理解为逻辑上的最初。因为对阿奎那而言，天主和宇宙两者之间是形而上的关系，这种关系超越时空，不涉及宇宙的现实开端。

同样，高一志（Alfonso Vagnone）的著述也远离了阿奎那和《寰有诠》的初衷。在《寰宇始末》（1637）中，高一志大量吸收《寰有诠》的内容，也提到一些有关形而上创造论的证明，但他受到艾儒略《万物真原》更大的影响，更倾向于时间上的创造论，这可以从两点获得印证。第一，《寰宇始末》标题中的“始末”二字暗示着某种时间性的框架。第二，《寰宇始末》上卷第一章为“寰宇之有有时”，其中论证“寰宇之有”（cosmic being）是时间性的存在，有时间上的开端：“古圣哲证寰宇之

始有也有其时，理固多端，兹采其确且明者。”^③高一志没有像艾儒略那样使用关于运动状态的证据，然而他基本照抄艾儒略的另外四个证据，为《圣经》的时间创造论进行辩护。虽然《寰有诠》已经花了大量篇幅阐述形而上的创造论，但后来的传教士没有顺着这一思路继续发挥，他们宁愿诉诸《创世纪》的权威，忽视了《寰有诠》两位作者的理论努力。确实，《圣经》的创造论叙述具有强大的感召力，很容易激发人们的想象，但如果从字面上去理解，它其实无法获得理性的根据，只能完全凭靠信仰。

到了近现代，宇宙的形而上基础已不再成为科学研究的课题。自然科学放弃了从亚氏和阿奎那而来的“元质”“实体形式”“目的因”等概念，专注于物理现实的描述和分析，如此一来，科学基本上只能告诉我们事物是什么样，却无法解释事物究竟为何会这样。^④在这个意义上，关于宇宙开端的“大爆炸”假说也只是《创世纪》的时间创造论的现代版本。亚氏宇宙生成论和阿奎那创造论则与此不同，其推论方式仍然在形而上学领域保有其合理性。

结 语

近年，自然科学界与社会科学界有大量学者主张，地球已经告别始于 1.17 万年前的全新世（Holocene），进入到堪称“人类世”（Anthropocene，又称“人新世”）的地质年代。自 18 世纪工业革命以来，人口增长与生产建设使得自然地貌发生巨大变迁，化石燃料的焚烧导致大气成分显著改变，化工产品源源不断地进入自然环境，人类活动已成为一种更甚于气候变化的最主要的地质营力。

尽管人类作为万物之灵有能力改造地球上的自然界，但这绝不等于我们要抱持人类中心主义的偏见。事实证明，人类过于关注狭隘的短期目

① 艾儒略：《万物真原》，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第 1 册，第 372 页。

② 傅汛际、李之藻：《寰有诠》卷之一“万物共一最初者义第一”，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第 3 册，第 1213—1214 页。

③ [意]高一志：《寰宇始末》上卷“寰宇之有有时义第一”，张西平等主编：《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》第 1 辑第 26 册，大象出版社 2014 年版，第 265 页。

④ Edward Feser, *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019, pp. 72-73.

标,其行为方式倾向于违背自然秩序,这导致了今天我们今天所面临的环境危机。现代工业与消费所造成的环境污染,使地球生态多样性遭到破坏,前所未有地加快着动植物种类灭绝的速度。或许在不远的将来,人类也会面临自己一手造成的灭绝危机,核武器的爆炸以及放射性污染有可能直接摧毁生命界。而按照甘丹·梅亚苏(Quentin Meillassoux)的绝对偶然性理论和以刘慈欣为代表的科幻文学对于极端处境的设想,人类文明的短暂繁荣随时有可能在自然法则失效或地外文明冲击之下瞬间破灭。从整个宇宙的宏观视角来看,蓝色星球的衰落或许也预示着某种失败,因为这意味着宇宙甚至无法维持这种水平的生命和文明的延续发展。

通过天文学的不懈探索,人类越来越深刻地意识到地球在广阔无垠的宇宙时空中是如此渺小

和微不足道,我们需要保持谦卑的态度,也需要勇敢地承担自身力所能及的责任。古代人很早就知道我们的人生离不开宇宙的影响,因而需要从物理和道德伦理两方面深切考察我们和宇宙的关系,对大自然和生命加以守护,更需要在形而上学层面探寻万物的本原和基础。四百年前,《寰有诠》首次向中国人介绍西方宇宙论的丰富意蕴,只是由于复杂的历史环境,这种宇宙观还没有跟中国传统的宇宙观展开深入的交流和对话。在近现代科学获得长足发展的前提之下,中西传统宇宙观的互鉴有助于我们认清人类在宇宙中的位置和使命。

作者简介:梅谦立(Thierry Meynard),中山大学哲学系教授;林逸超,中山大学哲学系博士研究生。

(责任编辑:焦德明)

《管子》训解正误(六)

管宗昌

(一)《立政》:首宪既布,然后可以布宪。

尹注:首宪,岁朝之宪;宪,谓月朝之宪。丁士涵:“布宪”当为“行宪”。黎翔凤:布宪于国都之后,然后次第布于地方。“首宪”为首布之宪,地方先布,则侈而为专制矣。

按:众说皆非。从前文看,多处“宪既布”“宪未布”,其主体都是前文所言之“乡官”,包括“五乡之师”“五属大夫”“属吏”等官员。包括“考宪”在内,其主体也绝非指普通百姓,而是针对执法者、官员。所以,此处首即首领。《礼记·檀弓下》:“毋为戎首,不亦善乎?”郑玄:“为兵主来攻伐曰戎首。”(孔颖达:《礼记正义》,《十三经注疏》(三),中华书局2009年版,第2822页)布,《广雅》:“施也。”《庄子·列御寇》:“施于人而不忘,非天布也。”布施义同。前文“宪未布”“宪既布”,“布”主要指传布、传播。此处则还可指施行,因为前文也曾讲到“罪死不赦”等施行,所以可统言为“布施”。此句意指首领之法布施了,法令也就能够布施了。强调从头领和官员抓起。

(二)《法法》:昔者三代之相授也,安得二天下而杀之?

尹注:三代无能授于有能,桀、纣失之,汤、武得之。今之天下即古之天下,岂有二天下而行其刑杀哉。张佩纶:“三代相授”言公天下也。“殺”当作“私”,字之误也。言三代之授受,惟公国壹民,不能二与私也。姚永概:“殺”

与“授”形相近,非有二天下而授之者,言即此天下,此得彼亦失也。许维通:“二”犹他也。……“殺”乃“试”字之误,因“试”与“弑”形近,由“弑”而误为“殺”。《吕氏春秋·谨听篇》“夫尧恶得贤天下而试舜,舜恶得贤天下而试禹”,高注:“试,用也。”《管》《吕》义相仿佛。郭沫若:许说亦未为得。“殺”如字,不当改。此节主旨在推崇禅让而叹惋征诛。故上言“公国”而下言“兵当废”。三代征诛,所杀者即此天下,非有第二天下以备其杀也。然事已无可奈何,世无黄帝、尧、舜,则禅让之局已不可复睹,退而求之,则在善其兵备而慎其使用。其大意如此。

按:此句各家争论颇多,以字误解者多有牵强附会,缺乏理据。三代禅让是作者心目中的理想状态,前文列举了种种不适宜:臣多诬能、君则私国。这里显然是从正面进行的论述,也就是说三代禅让正是臣不诬能、君不私国。“二天下而杀之”指的是当前的天下局势,“杀”所用是其常用义:伤、灭。“二天下”则指当时天下实被分治,天下不统一。所以,此句意谓如果像古时候三代的禅让相授,怎么会出现现在这种分治天下而害之的情况呢?

(作者单位:汕头大学文学院)