

亚里士多德形质说在晚明的引入与发展： 从《天主实义》到《寰宇始末》*

[法]梅谦立

[摘要] 亚里士多德的形质学说对西方哲学的发展有着深远影响，并在中世纪通过经院哲学家而获得了更加系统性的表述。16—17世纪，在西学东渐的背景下，耶稣会士将其引入中国。利玛窦初步介绍了形式因和质料因，而最终高一志对形质说有比较系统的介绍，肯定物理世界的重要性，甚至意识到形质说对中国思想可以做出很大的贡献。《天主实义》《寰有诠》《性学统述》《万物真原》和《寰宇始末》展示了晚明耶稣会士为适应中国思想对形质说所做的调整。

[关键词] 亚里士多德 自然哲学 形质说 利玛窦

[中图分类号] B248.99; B502.233 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326(2024)01-0045-08

利玛窦在《天主实义》(1603)中首次在华讨论了亚里士多德的“四因说”，在首篇说明无法凭借一个原因来解释万物，而需要四个原因(“所以然”)来彻底解释万物。不过，利玛窦的重点不在于理解物理世界，而在于证明天主的存在。他凭借经院哲学将四因说置于神学框架之中。之后，葡萄牙耶稣会士傅泛际(Francisco Furtado, 1588—1653)与中国儒士李之藻(1571—1630)出版了《寰有诠》(1628)，主要讨论宇宙论。这部著作与亚氏的《物理学》有着直接关系，并且对四因说进行了补充和发挥，以至于“所以然”这个概念在该书中出现多达200余次。在内容上，作者利用四因说来证明天主的存在，也讨论了四因说在物理世界中的应用，说明天文学和自然元素的相关问题。就《寰有诠》的翻译方面来看，作者主要参考了柯因布拉(Coimbra)的《〈论天〉评论》(以下简称“《评论》”)，^①不过，由于亚氏的四因说主要集中在《物理学》，因此，他们也参考了柯因布拉的《〈物理学〉评论》。^②需要注意的是，《寰有诠》仅仅是对柯因布拉评论进行文本字面上的译述，并没有试图在翻译的过程中与中国哲学进行直接对话。随后，意大利耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)写了一本关于生魂、觉魂、灵魂著作，即《性学统述》，在其中谈论了四因说。^③艾儒略在《万物真原》(1628)中也谈及四因说，并试图在译介四因说的过程中与中国哲学进行对话，这种尝试集中体现在“论元气不能自分天地”一节。最后的代

* 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)”(22YJA720005)的阶段性成果。感谢上海财经大学王格副教授对本文提出了宝贵意见，也感谢中山大学研究生唐玉林对本文的润色。

作者简介 梅谦立，中山大学哲学系教授(广东 广州，510275)。

① *In Quatuor Libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: Simon Lopez, 1593.

② *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: Antonio a Mariz, 1592.

③ 我们认为，《性学统述》的首卷和第2卷是在1630年之前单独出版的，当时题为《灵性篇》，但没有传世。参见Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, Thierry Meynard, Pan Dawei, eds., Boston: Brill, 2020, p.22.

表是意大利耶稣会士高一志 (Alfonso Vagnone, 1566—1640)。在晚明,高一志是推广亚里士多德自然哲学的重要人物。除伦理学之外,他撰写了三本关于自然哲学的著作:《空际格致》(1633)、《斐禄答汇》(1636)、《寰宇始末》(1637)。关于四因说,我们需要关注《寰宇始末》卷下,里面有晚明对四因说最详细的讨论,有八章篇幅(从第六至十三章)之多,共计4000字。不过很遗憾,以往学者并未注意到该书对四因说的论述。当然,在自然哲学之外,四因说(尤其是形质说)也与人的灵肉关系密不可分,但限于篇幅,本文只讨论狭义的自然哲学中的四因说,不涉及人的灵魂及其身体的关系。

一、两个内在原因

在《天主实义》中,利玛窦把四种“所以然”分为两组:“在物之内的所以然”(模者、质者)及“在物之外的所以然”(作者、为者)。^①这种区分来自阿维森纳(Avicenna)和托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas),旨在强调万物具有超越的维度,而天主超越万物,是“在物之外的所以然”,是创造万物的动力和万物朝向的目的,或如利玛窦所说:“吾按天主为物之所以然,但云作者、为者,不云模者、质者。盖天主浑全无二,胡能为物之分乎?”^②利玛窦清楚地表明,天主独立于物质世界,并创造了物质世界,不过,必须避开摩尼教二元论将神与世界完全对立的极端立场,因此在《天主实义》其他章节,利玛窦也说明了天主是如何支配物质世界的。

本文不讨论外在原因,而集中讨论两个内在原因。按照亚氏的说法,“质料因”(causa materialis)先回答某物出于哪里的问题,而后“形式因”(causa formalis)则回答相关的质料会拥有哪种秩序的问题,比如,砖瓦如何成为一座房屋。^③与亚氏的解释次序不同,利玛窦先定义“形式因”(即“模者”),此后定义“质料因”(即“质者”)。利玛窦这样的次序反映出柏拉图主义和经院哲学的价值观,认为“形式因”高于“质料因”,也强调“模者”的主动性和“质者”的被动性。

在亚氏的形质说中,对所有自然物而言,质料与形式缺一不可,并且“质料因”和“形式因”有对称、互补关系。由于这个观念,利玛窦把“质料因”和“形式因”比喻为中国思想的阴阳关系,即“模者、质者,此二者在物之内,为物之本分,或谓阴阳是也。”^④确实,这个说法帮助中国读者理解到形式和质料在某个物体中的密切关系,如同阴阳那样,并且暗示:形式是男性,而质料是女性。对应于中国的阴阳观念,亚里士多德在《物理学》第一卷第九章也有相似的表述,说道:“要求形式是质料,就像阴性要求阳性,丑的要求美的。”^⑤不过,这种比喻也导致了三种困惑。第一,阴阳的运动是相对的,而相反“质料”是绝对的被动,“形式”是绝对的主动。第二,按照《易经》,阴变成阳,阳变成阴,如此,阴阳永远不灭。在这方面,朱熹驳斥了苏轼的阴阳消灭的观念:“阴阳盈天地之间,其消息阖辟、终始万物,触目之间,有形无形,无非是也。”^⑥相反,按照亚氏的学说,物体解散时,即便质料可以保存下去,然而旧的“形式”必须完全被毁灭,才会有新的“形式”出现。第三,在宋明理学中,无论把阴阳放在形而上还是形而下的层次,阴阳总体是属于同一个层次,但对亚氏而言,“质料”针对形而下,“形式”则针对形而上,不属于同一个层次。利玛窦之后,其他耶稣会士似乎意识到他们不能把“形式”和“质料”简单地理解为阴阳关系,于是放弃了利玛窦在《天主实义》中的尝试。

二、质料因

上文介绍了“质料因”和“形式因”之间的基本关系,即在自然界的一般事物中,它们总是结合在一起的,无法分离。如此,我们所感觉的质料就是“受形的物质”(informed matter),而无论形式如何,作为托体(substratum)的质料是不变的。如此,利玛窦说道:“质者,物之本来体质,所以受模者也。”^⑦

① 利玛窦:《天主实义》首篇;梅谦立注、谭杰校勘:《天主实义今注》,北京:商务印书馆,2022年,第85页。

② 梅谦立注、谭杰校勘:《天主实义今注》,第85页。

③ 参见亚里士多德的《物理学》(Physics II.3.194b24)和《形而上学》(Metaphysics VII.17.1041a26)。

④ 梅谦立注、谭杰校勘:《天主实义今注》,第85页。

⑤ 亚里士多德:《物理学》,张竹明译,北京:商务印书馆,2019年,第28页;Physics I.c.9.192a22。

⑥ 朱熹:《杂学辨·苏氏易解》,《晦庵先生朱文公文集》卷72,《朱子全书》(修订本)第24册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010年,第3464页。

⑦ 梅谦立注、谭杰校勘:《天主实义今注》,第85页。

《寰有诠》也提出相似的定义：“受者，训受模之底赖也。”祝海林评论称：“《寰有诠》把‘质料因’称为‘受者’，这有别于利玛窦直接使用‘质者’。‘受者’实际上比‘质者’更为宽泛，相当于亚氏的潜能，利玛窦的‘质者’仅限于接受本质形式的质料，而‘受者’还包括接受偶性形式的质料。”^①的确，可以看出《寰有诠》有意把质料放在更广泛的“受者”(patient)概念中。

需要注意，在《天主实义》中利玛窦并没有提出纯粹质料(pure matter)或最初质料(prime matter)的概念，然而具体的质料只能在与之区分开来后才可以完全明白质料。亚氏在《物理学》第一卷第九章中将质料定义为：“质料乃是每一事物的原始基础，事物绝对地由它产生，并且继续存在下去的。”这里的“原始基础”(primum subiectum)指纯粹质料，作为产生或变化的最基本的基础。《寰有诠》翻译成“元质”，并把它定义为：“元质既为有变化者最初之底赖，是乃自立之物，一切依赖依之为底。”在这个定义中，“变化”概念明显地体现出来，说明个体事物会发生变化甚至毁灭，但作为载体的元质却并不发生变化。另外，这个定义使用了利玛窦在《天主实义》所创造的“自立者”(substance)和“依赖者”(accident)这些新的术语，如此说明元质乃依赖者的共同基础，即“共底赖”或“最初底赖”。^②

可见，质料有两个层次，即受形质料与纯粹质料，《寰有诠》称谓“质”与“元质”和“受形的物质”，然而经院哲学家按照个体化原则把质料分为三个层次，如同阿奎那的区分：“元质”；“同质”或“非特指质料”(undesignated matter)，如人类的骨和肉一般；“特指质料”(designated matter)，如某个具体的人(如苏格拉底)的骨和肉。^③相对于“元质”，后两者属于“次质”(secondary matter)。可以说，这三种质料表达了个体化原则(principle of individuation)的三个层次：从最普遍的质料，再到种类的质料，最终到个体的质料。《寰有诠》也引入了“次质”概念，把“次质”再分为“依赖受之所以然”(即阿奎那所讲的“特指质料”)与“体模受之所以然”(即“非特指质料”)。在《寰宇始末》“物所以然”一章，高一志更是就三种层次的质料做出了区分：“原质”或“公质”指“凡质未受依赖之模及几何之定分，亦未定所受自立之模”；“总质”或“远质”指“合成一物之类，能容受各模及几何之各分者”；“切质”或“近质”指“质已受几何之定分及他依赖之定模，受自立之定模，合成一物之定类，是之谓也。”^④

然而，“元质”或“原质”从何而来呢？原则上而言，元质不生也不灭。不过，从天主教神学的视角而言，天主才是元质不灭的原因，除非天主做出了另一个决定，或如《寰有诠》说：“此元质原本天主所生，则亦能为天主所灭。若乃下能之力，焉能生之？焉能灭之？”^⑤这里，需要注意到耶稣会士所使用的术语。天主凭形式和质料去创造(creare)万物，而只有元质不需要其他质料而单独凭天主，如此说，天主“生成”(producere)元质。按照创世记及默示录，世界有开端有终点，不过，按照亚氏的说法，世界无始无终(也是宋儒的观点)。阿奎那发挥了形而上的创造论，表示天主与世界是形而上的关系，从哲学的角度，并没有必要假定世界有开端有终点。《寰有诠》第一卷按照阿奎那的《争议问题集：论天主的能力》(Disputed Questions on the Power of God)表述这样的观点。《寰有诠》最后一卷的最后一章是“论世界永存”，其中“世界”主要指地球。虽然世界都在变化当中，然而总体而言世界永恒不灭：“故其物虽或全体皆坏，如杂者诸类，或某分属坏，如四大元行，然而或类或总，其全者仍自在焉。”^⑥那么，元质、天体、世界均没有终点，也没有开始。对于形而上的创造论，下文再讨论。

总体来看，《评论》肯定物质世界，强调它是好，因为它来源于天主，如此元质可以称为“万形之母。”^⑦阿奎那认为，元质确实因为具有“纯粹的潜能性”(pura potentia)，且本身没有任何形式(无

① 祝海林：《〈寰有诠〉研究——经院哲学在晚明的跨文化传播》，中山大学哲学系博士论文，2021年，第108页。

② 傅泛际、李之藻：“论天由质、模而成”，《寰有诠》，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第3册第2卷，北京：中华书局，2013年，第1256-1258页。

③ 参见阿奎那：《论存在者与本质》，段德智译，北京：商务印书馆，2018年，第16页。

④ 高一志：“质所以然，义第七”，《寰宇始末》卷下，法国国家图书馆BNF6859，第17a。

⑤ “论天由质、模而成”，《寰有诠》第2卷，第1256页。

⑥ “论世界永存”，《寰有诠》第6卷，第1392页。

⑦ 亚里士多德有“母体”之说，参见亚里士多德：《物理学》第28页；Physics I.c.9.192a12。按照新柏拉图主义者普罗提诺的理论，元质也是万物的基础。

论实体形式或偶性形式),可以接受所有的形式。因此,根据《〈物理学〉评论》所言,柏拉图、亚氏、托名的狄奥尼修斯也把元质比喻为万物的母亲或母胎。元质对万物是善如同一个母亲一样。不过,《评论》也指出,元质就像隐藏起来的裸体,而形式就像衣服一样将它显示出来,把元质当作“所有实体中最卑劣的”,如此《寰有诠》也将“质料”翻译为“万体之滓”“极贱之体”。^①不过,《寰有诠》更倾向于低估质料的价值,把元质比为“不有躬之妇”。^②事实上,《评论》并没有提到这种观念,然而犹太思想家迈蒙尼德(Maimonides, 1135—1204)在《迷途指津》(*Guide for the Perplexed*)第三卷第八章中,将“质料”贬为妓女。其实,《寰有诠》认为质料具有负面价值并不符合亚氏的本意(亚氏对质料没有提出价值判断),也不符合基督宗教的本意(天主所生或创造的都是好的),而是反映出新柏拉图主义对物质世界的蔑视。在华的耶稣会士往往认为中国思想倾向唯物主义,因此更有意抵制质料,试图唤醒人们摆脱对物质的追求。

亚氏在《物理学》中说到,质料“在某种意义上自己也是实体。”^③这一表述比较模糊,以至于后来关于质料是否具有实体(substance),学者们有许多争议,观点不一。与《评论》一致,《寰有诠》第二卷明确说质料是“自立之物。”^④这个立场在《寰有诠》第一卷中有更为明显的表达,按照《神学大全》第1集第44题证明,元质是天主之下的“属有”,并且“必亦微肖所出之元有。”^⑤确实,阿奎那并不介意以新柏拉图主义的“理念”(意得亚)概念弥补亚氏主义的论述,如此,元质是不需要通过其他物质和形式从天主的思维中直接流溢而出的。在这个意义上,天主作为“元有”(original being),而元质作为“属有”(subordinate being),从而强调了物质世界与天主的连续性:如同天主是实体,质料也是实体。不过,《寰有诠》第二卷回到关于质料来源问题时,并没有站在亚里士多德主义的立场,而是站在柏拉图主义的立场,赞同“霸辣笃”(柏拉图)和“薄斐略”(波菲利)区分“未尝有生而常在”的“初作者”与“常生而未尝有在”的“元质”,并说明元质非存在(has never existed)。^⑥《寰有诠》接着说道:“古穷理者称无模之质为邻无”(almost nothing)。^⑦确实,《评论》按照柏拉图主义把质料称为“非存在者”(non ens),认为它并没有任何现实性。《寰有诠》按照《评论》反映出元质的两面性,表达对于物质世界比较平衡的态度:一方面肯定物质世界,这样避免陷入摩尼教或他们所理解的佛教的极端立场;一方面又限定物质世界,避免了物质世界完全独立于天主。从伦理学的视角可以看出,来华的耶稣会士愿意同摩尼教那样强烈地抵制物质,因为他们认为中国思想太过于重视物质世界。不过,从形而上学的视角而言,他们并不赞同摩尼教或佛教的立场,拒绝把物质世界当作“虚”,而更愿意肯定质料的形而上维度,即便他们并不使用亚里士多德的“实体”概念,而使用柏拉图主义的“非存在”概念。

利玛窦认为,中国人对于元质或许具有某种理解。1604年,他向耶稣会总长寄出的《天主实义》拉丁文文摘中,把太极理解为西方哲学中的最初质料,如果赋予它理智等内涵,则类似于天主。^⑧后来,龙华民在1623—1629年间撰写的《对上帝、天神、灵魂争议的报告》中,又把理或太极理解为元质,把元气理解为次质,并如同亚氏批判前苏格拉底学者的唯物主义一样,龙华民驳斥了宋儒的唯物主义立场。^⑨在《性学述》中,艾儒略讨论了西方的元质,并接着说:“昔儒有云太极、元气,庶几近之。”不过,艾儒略提出元质有两种限制。第一,在本质上,“元质非无始”且“非自有”,同时,“其体非无边际,非无限量”。第二,在范围上,“非凡物皆具元质,惟有形之物有之;至于天神与人之灵魂,

① *De Physica* I.c.9.q.3.a.3, p.163.

② 《寰有诠》的“不有躬”出自《易经·蒙卦》“六三:勿用取女;见金夫,不有躬,无攸利。”

③ 亚里士多德:《物理学》,第27页; *Physics* I.9, 192a5.

④ “论天由质、模而成”,《寰有诠》第2卷,第1256页。

⑤ “万物共一最初者,义第一”,《寰有诠》第1卷,第1214页。

⑥ 这里引用柏拉图《蒂迈欧篇》(27d3-28a2)对理念世界与可感世界的区分; *De Physica* I.c.9.q.3.a.3, p.163.

⑦ “论天由质、模而成”,《寰有诠》第2卷,第1258页。

⑧ Matteo Ricci, Appendix, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Thierry Meynard, ed., Boston: Jesuit Sources, 2016, p.377.

⑨ Longobardo, *A Brief Response to the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, Thierry Meynard, Daniel Canaris, eds., Singapore: Palgrave, 2021, p.165.

则俱非元质所成，乃由天主特造其妙体，超出形质之上也。”^①但是大部分的士大夫都认为，元气并不受这两种限制，如此，他们不会认为西方的元质类似于儒家的元气。在《万物真原》中，艾儒略提出“元气以为天地之根抵”，并否定元气的生成力量：“则天地之先，纵有元气，亦断不能自分为天地万物，必有造之之主，明矣！”^②可以看到，艾儒略关于太极或元气的唯物主义诠释具有明显的偏差。对此，刘耘华认为：“艾儒略虽以元质来与太极相互‘格义’，但即使是在有形世界的限界之内，元质与中国文化里作为本原概念的元气也是大相径庭的。”^③同样，高一志在《寰宇始末》排斥“从无始有公质”的观念，并且他错误地将其与宋儒的“无极、太极、太虚”联系起来。高一志把自然哲学（“性学”）与天主教神学（“天学”）对质料的两个不同论述统一：“据性、天二学正论，万物公质，必有造始之者，造成于造物之公主。”^④如此，高一志强调质料在时间上被创造，以此与宋儒划清界限。

与利玛窦、艾儒略、高一志不同，傅泛际和李之藻在《寰有诠》第一卷选择了另一种方式，远离基督教传统的圣经创造论，而接纳阿奎那的形而上学创造论，如同上文所提到的。确实，阿奎那并不认为第一动力因是一个位于时间序列起点的存在者，而是认为，万物在任何时间点上对于第一因都具有共时性的依赖——而《寰有诠》正确表述了这一观点：“必有最初之作者，以为万物者之所共属。”^⑤在这样的形而上学框架中，阿奎那认为，没有足够的证据说明或否定创造具有开端。如此《寰有诠》第一卷“原天地之始”一章说明：天主“从无始而自传”，而这样的无时间性创造只凭天主的自由意志。^⑥按照这种形而上创造论，元质也是无始。《寰有诠》借助阿奎那思想，把“创造”描述为一种世界对终极基础（天主）的形上依赖，这样为西方的元质与宋儒的元气提供了会通的可能。

三、形式因

正如亚氏批评前苏格拉底的唯物论一样，他也并不完全赞同柏拉图，因为并没有建立“实体形式”（substantial form）的概念。对于经院哲学，实体形式具有三个专门任务：第一，让某种物体获得存在；第二，引起主动能力（active powers）；第三，个体化。^⑦

对实体形式，柯因布拉在《〈物理学〉评论》中定义道：“形式是单纯的现实性，具有实体，与质料通过自己本身构成一体。”^⑧从这个定义中可以看出，形式被称为“现实性”，质料则是形式的对立面，是全面的潜能性；形式是“单纯”的现实性，是对立于那些被各种单纯形式组合成的复合形式，如同甜美的白色（*album dulce*）；而形式具有“实体”，则对立于偶性形式；最后，与灵者或天使区分，形式“与质料构成一体”。对此，我们可以图1更加清楚地展示如何从一般形式出发，排除“复合”“偶性”等，而建立实体形式的整个过程。

在中国，利玛窦把“形式因”定义为：“模者，状其物置之于本伦，别之于他类也。”^⑨这是一种逻辑上的定义，“模者”规定物体本有之样态，把它归类为“本伦”（proper genus）以区别于其他物体。其实，逻辑上的“本伦”可以连接到形而上的本体论，如此，利玛窦的“模者”似乎仅仅定义了“实体形式”的概念，而没将实体形式与偶性形式明显地区分开来。《寰有诠》没有沿用利玛窦的逻辑学定义，而使用物理学来定义实体形式或“体模”（substantial

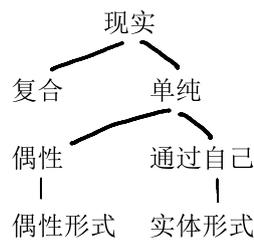


图1

① “生觉灵三魂总论”，《性学摘述》第1卷；Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, p.88。

② 艾儒略：“论元气不能自分天地”，《万物真原》，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第1册，北京：中华书局，2013年，第376页。

③ 刘耘华：《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京：北京大学出版社，2005年，第255页。

④ “质所以然，义第七”，《寰宇始末》卷下，第15a。

⑤ 参见梅谦立：《〈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。

⑥ Gaven Kerr, *Aquinas and the Metaphysics of Creation*, Oxford: Oxford University Press, 2019.

⑦ Dennis Des Chene, *Physiologia*, Cornell University Press, 1996, p.122.

⑧ *De Physica* I.c.9.q.10, p.192.

⑨ 梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，第85页。

form)“纯而未全、与质同一体者”。^①可以看出,这个定义比较符合前面所提到的《评论》中的定义。《寰有论》通过“体模所以然”而引入了“形式因”于本体论上的维度,这是很重要的贡献,完善了利玛窦的定义。艾儒略在《性学述》把实体形式称谓“内模”,以结合《天主实义》和《寰有论》的观点来得到更加完整的定义:“物之精体本性加于元质之上,成此物于此类,而别之于他类者也。”他也强调“内模”在生灭过程中的角色:“外模为依赖他体,不能自立者;内模自立,自有本体,不赖他物。故外模纵其有变,而于内模无损,但内模一变,物体辄坏。”^②确实,偶性形式与实体形式均毁灭时,只有质料保存,而在这个基础上新的形式可以产生新的物体。

这里需要注意,阿奎那使用了两种不同的因果性(causality):一种按照事物本身成物的自然因果性,一种按照天主的理智和意志成物的工匠因果性。如同凯瑟琳·唐纳(Kathryn Tanner)所说,自然因果性受到了新柏拉图主义“流溢说(theory of emanation)”的影响,而工匠因果性更具有基督教所强调的位格(person)色彩,强调天主的自由和关怀。唐纳进一步指出,在阿奎那思想里,这两种因果性互补通用。自然因果性强调万物来自同一个源头,使天主的创造具有普及性,但这一因果性又有严格的限制,创造被限制于同一种属之下,比如马只能生马。与之相对,工匠因果性着眼于表达工匠的创造力而不受限制,能创造完全不同的事物,比如房子、木桌等。^③需要注意,由于工匠因果性带来非常浓厚的位格色彩,与宋儒并不兼容,但自然因果性却可以与宋儒进行思想上的交汇,它们都强调世界与其最高本原的统一,又保留了超越的维度。如此,《寰有论》在讨论“体模”时首先也讨论“性模”,如马、白色、几何。第一卷“万物共一最初者”一章说明性模的局限性:“性作之所以然,率其性之固然以传其效,不能越其本能之界。缘其本有所能第在于模,则所传者惟是本类之模,不尽传其兼质之效也。”相对于“性模”,有“造成诸物”之模(artificial substantial form)。^④

现在要问实体形式的必然性何在?在《物理学》《论生灭》《论灵魂》《形而上学》等著作中,亚氏详细地讨论了实体形式的角色。在中世纪,大部分经院哲学家都接受实体形式的概念。不过,在16—17世纪,许多哲学家如笛卡尔认为“实体形式”概念是多余的。此后,几乎所有主要的哲学家(莱布尼茨是一个例外)都抛弃了“实体形式”。^⑤其实,《寰宇始末》表达出这样的困惑:“乃有疑自立之模为无者,意以物有质,得依赖之模,能别于他类,能行于本类,何俟自立之模耶?”^⑥高一志按照前面所讲的逻辑分别指出第一论点:“模者定各物之类也;物以质相适而同,以模相异而别;物有自立者,当有自立之模以使之。”依赖形式反映出自然界中有程度上的区别(热冷等),然而实体形式则反映出物体于本质上的区别。高一志补充了这两个例子:“人与人较相近,谓之同类;人与马较相远,谓之异类;所以相近、相远者,非依赖之类也。”《评论》没有提及这番话,但高一志有意谈到这些来阐明人与动物之间有本质上的区别,并且这一区别建立于实体形式之上,而不是像宋儒那样把人兽之别立于人心之上。关于实体形式的必然性,《寰宇始末》也提出这个论点:“物各有本性本情,人之智、犬之吠、鸡之鸣、狮之吼,大黄清血、人参补气,非由夫质也,非由夫依赖也,生于自立之模者也。”如此,物体的“本性本情”不来源于质料,也不来源于偶性形式,而只能来源于实体形式。高一志也提出了最重要的实体形式,即人的灵魂:“人将生时,身质受依赖之模,未承灵魂之模,是以未能论理,未具嘻笑等情,则亦未足称人矣。”最终他按照《评论》赞誉(encomia):“以为诸物之切理、诸性之尊分、诸情之本原也。”^⑦

关于形式的来源,前面我们也提到了两种因果性,即自然因果性和工匠因果性。按照工匠因果性

① “论天由质、模而成”,《寰有论》第2卷,第1258页。

② “生觉灵三魂总论”,《性学述》第1卷;Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, p.88。

③ Kathryn Tanner, “Creation”, Philip McCosker and Denys Turner, *Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, Cambridge University Press, 2016, pp.142-155。

④ *De Physica* I.c.9.q.12.a.1, pp.201-202。

⑤ Des Chene, *Physiologia*, p.53。

⑥ “模所以然,义第八”,《寰宇始末》卷下,第17b; *De Physica* I.c.9.q.9, p.189。

⑦ “模所以然,义第八”,《寰宇始末》卷下,第17b-18b。

的理论，制造形式（artificial form）不源于质料，而直接出自制造者，比如雕像的形式来自雕刻匠的脑子等。但关于自然因果性的论述却发生了很大的争议，即到底这些自然形式（natural forms）是否源于质料之能或其他？对此《评论》有很详细的讨论，分为七条（articles）。首先《评论》提出了四种观点。第一个观点遵循奥古斯丁在《三位一体》（第三卷第七八章）的立场，说明自然形式来源于斯多亚学派及普罗提诺所谓的“理性种子”（rationes seminales）。对奥古斯丁而言，自然本身并没有能力发出新的形式，如此天主最初创造这些种子，赋予它们现实性（actuality），并将它们隐藏在元质之中。^①这个观点在中世纪具有一定的影响，被多明我会士罗伯特·吉尔沃德（Robert Kilwardby，约1215—1279）和方济各会士圣文都辣（Saint Bonaventure，1221—1274）都接受。高一志很简略地把奥古斯丁的观念表述为：“诸模非生，胎乎质内，后显之耳。”不过，《评论》按照阿奎那《神学大全》（第一集第155题第二条）否定了奥古斯丁“理性种子”的观念，认为这些种子没有现实性，也并不完美。同样，高一志也指出：“据此说，物之模不受造于作，惟先藏后显，则物生非生，止显之也，败非实败，止藏之也，相生相败之理何在？”^②

《评论》所提及的第二个观点来自大阿尔伯特（Albert the Great，约1200—1280），认为自然形式从“无”（nihil）中生成，如此高一志说道：“模非由质生，从外至，合诸质而成其物也。”上文说明了，关于质料是否实体问题上，《评论》没有遵守亚里士多德主义的立场，而接纳了柏拉图主义的观点（质料并不存在，似乎无）；然而关于形式问题，《评论》按照《神学大全》（第一集第90题第二条）来否定自然形式从“无”（nihil）中生成，因为形式是走向存在的过程。同样，高一志也说道：“据其说，质于模之始生悉无与矣，物之生败往来无定规矣；是生时从无物而生，败时则归于无物，岂性理哉？”^③

无论奥古斯丁所谓自然形式来源于理性种子，或大阿尔伯特所谓自然形式来源于无，这两个观念都低估了质料之能。高一志忽略其他两个观念，而按照《评论》阐明自身的立场，即自然形式来源于质料之能，并且进一步解释：由于质料本身包含某种倾向，自然形式自然而然地被从质料中抽出来的，而不是通过外力。如此，高一志按照《评论》的意思说明，造作者单独无法产生自然形式，而必须在先有的质料上产生，这样肯定质料作为自然形式的必要条件：“盖造作者非得其质，无所施力而生模。模非得其质，亦无所容立以成物，造生矣，一失其质，弗能存矣。”^④

四、形质说

前面我们专门讨论了质料和形式，现在我们要讨论它们之间的关系。质料形式理论，略称为“形质说”（hylomorphism），是亚氏自然哲学的重要论述，在西方哲学有着深远的影响。在这方面，经院哲学做出了发挥，提供更为完整的理论基础。在《寰宇始末》“质所以然”这一章，高一志如此描述形式替换的过程：“则变化之际，一模出，必由他模入；后模不入，先模不出矣。否则，二模之公质或空而自立，或并容二模矣。夫以一物置二异类，此岂性之理也耶？”这种替换过程符合前面提到的质料本身并没有现实性的观点，即元质必须通过形式来获得现实的存在。在替换过程中，“后模”介入，“先模”必须立刻出去，这样保证质料不会缺失形式。高一志也提出这个例子：木材烧时，它已失去木材的模，而获得了火的模，然而“薪之元质仍存。”^⑤在“模由何生立”一章，高一志说明质料与形式必须结合：

他模既有形，而私作者之造生，必须其质，一受作之施用，一质模以生存。火为私作者，欲传其性而生他火，必须干薪为之质，一以受热乾之德力，一以受私火之模，与之合而成火性。使无新料，则先火之力有何施行？新火之模由何生立也乎？^⑥

通过火的例子，我们可以明白，新的形式从质料中不断地生成出来。在“模、质相结义”一章，高

① *De Physica* I.c.9. q.12. a.2, pp.201-207.

② “模由生何生立，义第九”，《寰宇始末》卷下，第18b-19a；*De Physica* I.c.9.q.12.a.6, p.208.

③ “模由生何生立，义第九”，《寰宇始末》卷下，第19a；*De Physica* I.c.9.q.12.a.5, pp.202-206.

④ “模由生何生立，义第九”，《寰宇始末》卷下，第19ab；*De Physica* I.c.9.q.12.a.4, p.205.

⑤ “质所以然，义第七”，《寰宇始末》卷下，第16ab.

⑥ “模由何生立，义第九”，《寰宇始末》卷下，第19b-20a.

一志更加深入地讨论了“形质说”的理论基础。这章的讨论来源于《〈物理学〉评论》专门讨论形式和质料的结合 (*unitas*), 并区分五种不同等级的结合, 而“形质说”涉及第四种, 即“通过各种部分的结合而产生第三种本体”, 如《寰宇始末》所说:“质为物底, 空而向于模。模为物理, 实而向于质。得作者之力, 相附合致成其物也。”^① 确实, 主流经院哲学家把质料理解为无形式, 或者裸体。我们前面讨论元质在事实上并不存在。《寰有论》认为“无模之质为邻无”, 而同样高一志将质料释为“空”。

另外, 关于质“向于模”和模“向于质”, 需要注意这两个取向并不对称, 因为在《物理学》中, 只有质料追求形式, 而形式本身并不缺乏任何东西。不过, 柯因布拉把质料和形式理解为两个不完整的实体, 因此它们双方需要融合一致,^② 或如高一志说, 它们“相附合致成其物”。这说明形式和质料并不是通过某种媒介结合的, 而是通过自己本身相结合, 然而它们的结合也产生了与它们两者不同的第三者。任何物体都需要质料、量、实体形式、偶性这四个因素而存在, 不过, 耶稣会士也突出形式和质料之间的结合 (*union, connection*), 作为第五个因素:

即形物之内, 有质、有模、有结质模之所以缔结, 又有几何及诸随性之情, 要之物理, 独系乎质、模相结者而已; 余皆为依赖之情, 不入物理, 物须以生、须以全存耳。^③

高一志认为, 形式和质料的结合才构成“物理”, 而依赖之情不入“物理”, 但它们对于物体的产生和持存却是必要的。

五、结论

16—17 世纪的来华传教士基于自身对中国思想传统的理解, 认为士大夫学者过于执着于物质或现世生活的得失, 而忽略了对自身灵性生活的训练, 以及对死后世界的关注, 并且, 他们也批评宋儒的物质主义倾向, 只知道内在原因而忽略外在原因。因此, 在传教士的中文著作中, 不止一次地表达他们对于质料在伦理上的蔑视, 并将其比作“万体之滓”“极贱之体”和“不有躬之妇”等。然而, 在自然哲学的立场上, 他们还是拒绝奥古斯丁或大阿尔伯特的唯心主义倾向, 而忠诚于亚里士多德形质论的传统, 肯定质料的必要性, 即便在华耶稣会跟着柏拉图主义把质料理解为“邻无”, 试图表达质料的无限可能性。当实体形式在欧洲受到怀疑时, 欧洲耶稣会士为了它进行辩护; 而来华耶稣会士更意识到, 在中国一元论的背景之下, 必须强调实体形式才能保障自然界、形而上、伦理、政治体系中的等级观, 在其中安置人的灵魂和天主作为体系中的枢纽。

利玛窦初步地介绍形式因和质料因, 而最终高一志对形质说有比较系统的分析, 肯定物理世界的重要性, 甚至意识到形质说对中国思想可以做出很大的贡献。按照亚氏所言, 对自然的解释必须有三个因素: 质料、形式和缺乏 (*privation*), 不过, 耶稣会中文著作都忽略谈及第三因素。这种忽略也许由于缺乏概念比较抽象, 或者他们担心容易与佛教的空观混淆。

现今, 当我们重新评估晚明四因说的意义时, 可以跟中国哲学相对比。正如张西平那样肯定其价值:“来华传教士们在介绍四因说时就已经把西方哲学的这种根本特点介绍了进来, 这对几千年以宗法人伦思想为基础的中国思想来说是一个很大的冲击。四因说讨论的完全是自然本身, 没有人因素, 人是放在自然之中的, 这种讨论内容在中国传统的儒家文化中是从来没有的。”^④ 我们可以在现代中国哲学中找到晚明耶稣会士在这方面的发挥, 就如同牟宗三在《四因说讲演录》中试图在四因说的基础上重构整个中国古典哲学。

责任编辑: 罗 苹

① “模质相结, 义第十”, 《寰宇始末》卷下, 第 20a; *De Physica* I.c.2.q.9.a.2, p.196。

② 参见亚里士多德:《物理学》, 第 28 页; *Physics* I.9.192a24; *De Physica* I.c.2.q.11.a.2, p.196。

③ “模质相结, 义第十”, 《寰宇始末》卷下, 第 20b-21a。

④ 张西平:《明清间亚里士多德哲学在中国的传播》,《西学东渐研究》第 1 辑, 北京: 商务印书馆, 2008 年, 第 135 页。