

山东大学

---

硕士学位论文

---

徐光启：科学、宗教与儒学的奇异融合

---

姓名：王东生

---

申请学位级别：硕士

---

专业：科学技术哲学

---

指导教师：马来平

---

20070418

## 原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：孙东生 日期：2007.05

## 关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：孙东生 导师签名：马东平 日期：2007.05

## 中文摘要

徐光启是晚明著名的科学家、天主教徒。在他身上我们可以发现儒家思想、西方科学、天主教等不同的文化因素。这些在当时的众多社会精英们看来不可调和的异质因素在他身上有机地结合在一起，形成了特异的徐光启思想。本文欲对徐光启思想中所体现的科学、宗教与儒学的奇异融合进行研究。

### 一、研究目的

徐光启在科学上的成就，学界早有定论，然而，关于他的思想贡献，直至目前似乎仍然处于人言人殊的阶段。本文欲通过对徐光启思想的梳理，展现儒学、科学和宗教三种异质文化因素在徐光启身上的奇异融合，揭示其中深藏的文化内涵。本文试图论述以下问题：从徐光启的核心价值观出发，找出徐光启力求融合异质文化的原因；展现徐光启在自己的价值系统中实现科技、宗教与儒学融合的过程；发掘异质文化融合的意义。

### 二、研究方法

本文使用的主要方法如下：

内容分析：该方法通过对文献内容的分析来展现当事人的思想状况。本文通过对文献内容的分析，展现徐光启思想的形成历程。

引证分析：该方法透过学者间的相互引述，来分析他们的学术思想之间的关系。本文用其分析晚明诸思潮对徐光启思想的影响。

统计分析：该方法通过对零散的信息进行统计，在比较、分析的基础上得出结论。在本文中，该方法主要是运用在探讨佛教、天主教对儒学的补、易作用的可行性方面。

### 三、研究结论

本文得出以下结论：

徐光启兼容理学和心学，融汇实学与心学；同时排斥二氏之说，在由“内圣”向“外王”的转换中，以经世致用为核心，形成其顽强的修齐治平理想信念。徐光启的经世致用，可以在两个层面上来理解。一是物质层面上的富国强兵；二是精神层面上的道德教化。这两方面的追求导致他走向西学。儒学是徐光启的安身

立命之本，在济天下和善其身的双重目标下，以科技和宗教辅儒补儒是儒者徐光启的必然选择。

晚明社会发展的需求是徐光启融合科技和儒学的直接诱因。徐光启看到科技既有助于富国强兵，又是提升人的品格和证明天主教存在合理性的有效途径。徐光启把科技提升到与“道”相同的地位，这是他在中国思想史上的一大贡献。

补儒易佛是徐光启调和天主教和儒学的基本动机。徐光启从天主教的思想宗旨和卓有成效的戒律上看到其在道德上对儒学的补益作用。在天主教教义中，徐光启找到了自己的人生价值和目标，也找到了拯救晚明社会道德沦丧的良方。

在徐光启那里，经世致用的儒学思想旨在服务晚明社会，而科技和宗教则分别是其物质和精神层面的支撑。他既注意到了科学的物质功能，又注意到了科学的教化功能，同时对宗教和哲学的功能也有较清醒的认识。最终，在那个中西思想激烈碰撞的年代，科学、宗教和儒学在徐光启身上实现了奇异的融合。这种融合对我们有着很强的指导意义：有利于营造适合科学发展的文化氛围；有利于建设社会主义新文化；有利于中西文化和谐发展。

#### 四、不足之处及努力方向

##### （一）论文的不足之处

首先，论文虽然致力于论述徐光启对异质文化的融合，但是，通观全文，对其理解依然太过线性化。其次，有关徐光启宗教思想的文献，流失颇多。笔者在论及宗教问题时，深感资料不足。再次，这项研究涉及到儒学、宗教社会学、科学社会学和晚明天主教东传史等领域。这其中任一领域对笔者来说都是一大挑战，故在论述过程中难免有所偏误。

##### （二）下一步的努力方向

论文虽已完成，但在以后的学习过程中，我仍会继续关注这一问题。首先，进一步深入分析异质文化在徐光启思想中的交汇点，力争全面展现科学、宗教与儒学在徐光启思想中的融合过程；其次，广泛阅读儒家典籍、天主教东传史和宗教社会学的相关资料，不断拓宽自己的学术视野；再次，在今后的学习过程中，努力从事一些具体的文化交流研究，提升自己的科研能力。

**[关键词]** 价值观、经世致用、实学、西学、补儒易佛

## ABSTRACT

Xu Guangqi was a Catholic and a famous scientist in late Ming Dynasty in China. We can discover different elements, Confucianism, Western Science, Catholic Culture, etc. Those which could not be coexistent in many scholars eyes of that period had been tied firmly together to him and helped him form a special kind of thought in Chinese history of thoughts.

### I . The purpose of this paper

His achievements have been acknowledged all over China, but his contributions in thoughts hasn't been fully discussed yet. This paper is to show the merge of those elements and then discover the deep meaning of this combination. I try to explain a series of problems below: Starting from the core values of Xu Guangqi, I want to find the reason of the combination; show the process of the combination and dig the meaning of the combination.

### II . The method of my studying

Analysis of content: Show the state of thought and the process of Xu's thought of through documentation I can collect.

Quotation: Find different ideas through quotations of different scholars. In this paper, I use this method to analyze different thoughts which had exerted influence on Xu Guangqi.

Statistics: Make conclusion through counting and analyzing a lot of materials. In this paper, I use this method to discuss the possibility of Buddhism, Catholic supplementing Confucianism.

### III. Conclusion

Xu Guangqi combined Li Xue and Xin Xue, merged Shi Xue and Xin Xue, excluded Buddhism and Taoism, and finally formed a new type of Confucianism centering around studying practical knowledge and managing state affairs. In this

article, I call this type of Confucianism Xu's Confucianism. Right under the guide of his own Confucianism, Xu Guangqi came into western science and Catholic, and with the influence of Confucianism, the combination of science and religion was an unavoidable choice for him. In Xu's opinion, science was tied firmly together with Catholic. Science helped promote material production, Catholic was the way to strength morale. Xu also thought that science itself was the best example of the rationality of Catholic and the efficient way to improve personality. Starting from studying practical knowledge and managing state affairs, Xu combined science and Catholic into his frame of Confucianism, and raised science to the height of Dao for the first time, which were great contributions to China's history of thoughts.

Xu Guangqi is a phenomenal philosopher who fused science and religion among those who were the first Catholics in China. What made his stand out of his counterparts was the depth he had reached in studying Western knowledge. He thought that it was Confucians in Song Dynasty who insisted that Dao was the essence while Ji was the means. Actually, In traditional Confucianism, both Dao and Ji were very important. Supported by this idea, Xu Guangqi "re-place" science into Confucianism, through which he found the way to distribute science all over China. Similarly, in traditional Confucian frame, Xu set out from the skill of being kind to a religious life to cultivate oneself and serve God. Believing in God was not only the means for Xu Guangqi to guide people to be kind to each other, but also the target of his life. For Xu Guangqi, religion was the bridge connecting tools and purpose.

To sum up, in Xu Guangqi's opinion, studying practical knowledge and managing state affairs was to serve the late Ming Dynasty, while science and religion were two wings for the purpose in terms of material and spirit. At last, in that period when western and eastern thoughts were conflicting severely, science, Confucianism and religion had been connected firmly together to one person: Xu Guangqi. The merge of the three elements gives us very practical guide nowadays. It is helpful to create a healthy and cultural environment to develop science and technology, to build new type of civilization of socialism and to harmonious development of Chinese and Western Culture.

#### IV. Disadvantages of my thesis

First of all, although I have been trying to adress the combination of different kinds of cultures in this paper, my understanding for Xu Guangqi is somehow superficial. Secondly, due to the losses of many raw materials about Xu Guangqi, I can only try my best to make this paper perfect. Thirdly, this paper refers to many fields, Confucianism, Catholic, science, history of Catholic distribution to Asia, etc. Any one of them is a real challenge for me. And last, although I have finished this paper, I will go on keeping an eye on the development in this field to broaden my horizon and improve my studying competence.

**Key words:** Values Studying practical knowledge and managing state affairs

Shi Xue Xi Xue Bu Ru Yi Fo

## 前 言

明朝中后期中国历史似乎走到了近代的大门口，出现了近代思想的各种萌芽。而这些表征近代思想的各种元素又都集中体现在徐光启身上。纵观徐光启的一生，他饱读诗书，深受儒家思想的熏陶，却又一生都在反省儒家思想；他科举不畅，追逐功名 30 载，但不结党、不谋私；他身居高位，而能亲涉水利、农田、历法、算学；他反对参禅悟道，却皈依天主教成为一名虔诚的天主教徒。在他身上我们可以发现儒家思想、西方科学、天主教等不同的文化因素。这些在当时的众多社会精英们看来不可调和的异质因素在他身上有机地结合在一起，形成了特异的徐光启思想。本文欲通过对徐光启思想的梳理，展现儒学、科学和宗教三种异质文化因素在徐光启身上的奇异融合，以揭示其中深藏的文化内涵。

总的来看，国内对徐光启的研究可大致划分为四个阶段：明末清初到民国初年、民国阶段、新中国成立到二十世纪八十年代、二十世纪九十年代至今。明末清初到民国初年的主要工作是资料汇编。在这一时期，徐驥、李杕等对徐光启的遗文进行了编纂和修订，先后出版三十三篇本和二十七篇本的文集<sup>①</sup>，为近人研究徐光启提供了宝贵的原始资料。民国阶段对徐光启的研究主要是在教会中进行，新中国成立到二十世纪八十年代，对徐光启的研究主要集中在其科学成就上，该时期的研究成果主要体现在四个方面，一是王重民先生重新修订了《徐光启集》，使之增补为 214 篇，是截止目前流传最广的权威性研究资料。二是中科院自然科学史研究所两次召开的徐光启学术研讨会及其所出版的论文集。在两次研讨会上，学界对徐光启各方面的科学成就进行了深入的探讨。三是华南农学院农业历史遗产研究室对徐光启的农学著作进行整理研究后所出版的《徐光启年谱》，对徐光启的生平经历和著述等进行了全面梳理。四是上海古籍出版社出版《徐光启著译集》，该集可与王重民整理的《徐光启集》相互参照，亦是研究徐光启不可或缺的第一手资料。二十世纪九十年代至今，上海市重修光启公园，借此东风召开了盛况空前的徐光启学术研究研讨会，在学界引起不小的震动。目前的研究主要分为四大派，即：科学派、宗教派、文化派和资料汇编派。科学派，以科学

<sup>①</sup> 李杕在徐驥后编纂文集并没有看到徐驥早先完成的集子。

史工作者为主,主要对徐光启的科学成就进行了深入细致的研究;文化派,以宗教界人士为主,主要就徐光启在天主教传播方面的贡献展开研究;思想派,是徐光启研究队伍中的新生力量,以史学界和哲学界为主,该派站在中西文化交流的角度,对徐光启在晚明中西文化交流中的作用和地位给予重新审视;资料汇编派,主要是指对徐光启有关资料进行细致梳理的相关研究人员,代表成果有《徐家汇藏书楼明清天主教文献》、《明清天主教文献汇编》等<sup>①</sup>。

徐光启的科学成就、宗教地位和在中外文化交流中的作用,前辈与时贤已多有论著。笔者认为,晚明诸思潮在徐光启那里交叉汇合,徐光启从儒家经世致用立场出发,缓冲中西文化的冲撞,把西方科学技术、天主教文化协调到他的儒学思想构架中,将晚明思潮提升到了一个新的境界。本文的目的就在于追溯徐光启思想的形成和发展,鸟瞰三种文化在徐光启思想中融合冲撞,并从徐光启现象出发,探讨三种异质文化相互融合的实质和意义。

为此,论文将在以下三个方面展开论述。首先,从晚明社会现实出发,分析徐光启思想形成的社会基础;在扼要分析晚明诸思潮的基础上,理清徐光启的儒学思想。其次,在徐光启的科技思想和宗教思想形成过程中,展现儒学、科技、宗教的融合过程。最后,试图揭示出三种异质文化的相互融合的实质和意义。

<sup>①</sup> 这些成果中收入了大量的有关徐光启的文献资料。

## 一、天崩地解的晚明社会

徐光启生于明嘉靖四十一年(1562),卒于明崇祯六年(1633)。其生活的时代正是史家所说的晚明时期,而晚明在中国思想史上是极富特点的,用黄宗羲的话说,该时期是“天崩地解”<sup>①</sup>的时代。此一时期,传统的儒家规范开始失范,阳明心学泛滥,王门后学开始把心学送入死胡同。程朱理学因其“正统教材”<sup>②</sup>的地位,到明末已是僵化到极点,其存天理灭人欲的思想主张更是与悄然兴起的资本主义萌芽不相容。在这种情况下,坚持儒学正统者如刘宗周,形骸放荡者如李贽,务实致用者如顾宪成、高攀龙……各色人物纷纷设坛开讲,一争高下。正如何俊指出的那样“晚明思想的状态概之以‘裂变’”<sup>③</sup>,裂变的结果则是“推故而别致其新”<sup>④</sup>。为“其新”学派纷呈,泰州、姚江、江右、东林党、实学派等学派蜂起。争鸣局面造成的思想裂变恰恰给悄然东来的西学一缕生存的空间。徐光启正是在这种新旧思想相互激荡中走过了他七十二年的生命历程。

### 1、动荡的时代

按照史学家的划分,晚明指的是嘉靖末年、隆庆、万历、天启和崇祯等几代,为时不足百年。然这百年间社会动荡程度在两千多年的中国封建历史上实属罕见。其动荡既不在于农民起义的频繁爆发,亦不在于城市民变的迭起。尽管它们的破坏力均已达到撼动王朝根基的地步。明王朝的真正危机是执政危机,即吏治腐败、宫廷内乱、财政枯竭、军备惰怠等。这些较之汉、唐、宋之末世,为患更烈。究其内部原因则在于封建专制主义已到顶峰,不可克服的矛盾达到极至。

晚明百年六帝,超过一半的时间不理朝政,是执政危机的导火索。明神宗从万历十四年开始长达二十几年不见朝臣,不问政事,四处敛财,与国争利。熹宗嗜好木工终日沉浸于制作玲珑剔透的玩具器皿中,对国事不闻不问,一切交由宦官处理,对朝政已是麻木不仁。

皇帝本是封建帝国的最高首脑,大脑缺位,身体焉能运作。正直大臣多次力

① 黄宗羲,《留别海昌同学序》,《黄宗羲全集》,第10册,浙江古籍出版社,2005年,第646页。

② 《明史·儒林传序》称:“明太祖……制科取士,一以经义(程朱理学)为先”明成组时颁布《性理大全》作为权威典籍,不许任何人非议程朱学说,从此程朱理学独霸明代学坛。

③ 何俊,《晚明思想的裂变》,上海人民出版社,1998年,第2页。

④ 王夫之,《周易外传》卷二,中华书局,1977年,第63页。

谏无果，纷纷弃官而去。剩下的就开始争权夺利，朋党日盛。《明史》“明亡于党人”之论，虽未真正触及历史的本质。但是，无休止的党争确实把明帝国拖进了烂泥潭中。王夫之愤恨地指出：“朋党兴，而人心国是如乱丝之不可理，将孰从而正之哉？邪正无从定，离合无恒势，与为伸其是，诘其非，画一是非以正人之趋向，智弗能知，勇弗能断。”<sup>①</sup>明帝国在烂泥潭中挣扎着沉陷了。

徐光启对党争深恶痛绝，为避党争他宁可辞官归田。据梁家勉所编《徐光启年谱》记载，徐光启于万历四十一年，在任礼部会试同考官时，“与同官魏广征不协，亦至谤。会有病，顿萌去志”<sup>②</sup>。魏广征是最早投考魏忠贤阉党的朝廷官员之一。徐光启与其不协，恐怕更多的是与阉党不协。于是为避党争，他选择了“田于津门”。像这样的情况还发生在万历四十四年南京教案，天启元年京郊练兵等事件中。在躲避迫害的同时，徐光启亦警惕着阉党的拉拢。天启四年，阉党“为笼络人才计，谋起用公，二月三日有旨任为礼部右侍郎兼翰林院侍读学士，协理詹事府事，纂修神宗实录副总裁，并行文至上海县催请到任”<sup>③</sup>。徐光启面对高官厚禄“年余不致”、“不入牢笼”<sup>④</sup>，以拒绝就职的实际行动来回应结党营私。然而即使这样徐光启仍在步入政坛最高峰的时候被拖入党争。

党争导致明帝国官员们愈来愈多地把智慧投入到贪污敛财、结党营私上去。政治上的腐败势必会导致经济的萧条，首辅张居正在论及时局时说：“贪风不止，民怨日深”，“财用大匮”。一方面是赋税连年增加，另一方面是土地兼并加剧。百姓生活痛苦不堪。而东北边陲，满族觊觎关内，边警迭起。

然而，明帝国险象并没有唤起士大夫阶层对现实的关注，他们沉醉在“心性”与“功夫”参悟中，消耗着帝国最后的体力。

## 2、裂变的思想界

正如前文所述，陆王心学针对程朱理学（更具体地说是针对“被教条化”的科举之学）提出天理在于人心。天理即良知，良知即知善知恶。天理存于人心的见解，把善恶的标准，伦理道德的根本问题，归结为人心的灵觉。王阳明说：“心即理也，此心无私欲之蔽，即是天理。不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发

① 王夫之，《读通鉴论》卷二六，中华书局，1975年，第915页。

② 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年，第105页。

③ 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年，第150页。

④ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第224页。

之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁，只在此心去人欲，存天理上用功便是”<sup>①</sup>。由此可见，陆王心学在弘扬“存天理，灭人欲”方面与程朱理学并无二致，其不同在于把更多的精力投入到个人内心世界的自省中。既然人人心中自有天理，这在客观上就不能不对孔孟的偶像地位产生冲击。而王学所提出的“良知良能，愚夫愚妇与圣人同”，更是打破偶像传统在思想道德领域里的尊卑界线，平等的思想初露端倪。

王阳明之后，“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下”<sup>②</sup>，晚明思想氛围由此形成。以王艮、何心隐、李贽为代表的泰州学派，出自王学，走向民间，并以百姓日用之学作为学说的重点。王艮指出“百姓日用条理处，即是圣人之条理处。圣人知便不失，百姓不知便为失。”<sup>③</sup>他重视人本身的价值，提高人的生存意义，实际上已经脱离了王阳明的基本思想。王艮一改王门以道德精神来整饬失序的晚明社会的思路，而以现实生活来呈现道德精神，这种思想是对陆王心学自有实用的发展，更进一步营造了浓郁的实学氛围。

裂变后的晚明思想界，在纷呈的王门后学的夹缝中滋生出两股新生力量。一是实学思潮，一是东渐之西学。由于陆王心学主体在于唯心的先天不足，王门教徒悉数走向儒释道“三教合一”的地步。这对于民生凋敝、国力衰竭的晚明社会实在是毫无用处。实学思潮正是针对这种空疏焦躁的思想状态而产生的。

实学起于罗钦顺“经世宰物”之学。在陆王心学形成之后，罗钦顺首批“心外无物”、“心外无理”的心学基本理论。他认为天地万物是不依赖人的主观而独立存在的。在心学还没走向逃禅避世的时候，罗钦顺就敏锐地指出，以王阳明为代表的心学与禅宗有着直接的思想根源，他们的理论都是讲空虚幻妄，与实际问题的不着边际。罗钦顺的“经世宰物”之学主要体现在他的“变法致治”的社会政治思想上。他提出在政治上要贯彻民本思想；经济上，主张“宽征”“裕民”。从罗钦顺开始，实学在明朝中后期得到了长足发展。在徐光启生活的晚明时代，实学已成为晚明学界的重要一派。

实学不但在学界迅速发展，其影响力逐渐渗透到国家的政治层面。隆庆六年，神宗皇帝即位，作为实学践行者的张居正开始了他为时十年的改革之路。张居正崇尚“敦本务实”的经世之学。他说：“盖学不究乎性命，不可以言学；道不兼

① 王守仁撰，吴光、钱明、董平等编校，《王阳明全集·传习录》，上海古籍出版社，1992年，第2页。

② 黄宗羲，《明儒学案·泰州学案》，中华书局，1985年，卷32，第703页。

③ 黄宗羲，《明儒学案·泰州学案》，中华书局，1985年，卷32，第711页。

乎经济，不可以利用；故通天地人而后可以谓之儒也。造化之运，人物之纪，皆赖吾人为之辅相；纲纪风俗，整齐人道，皆赖吾人为之经纬；内而中国，外而九夷八蛮，皆赖吾人为之继述。故操觚染翰，骚客之所用心也；呻章吟句，童子之所业习也。二三子不思敦本务实，以眇眇之身任天下之重，预养其所有为，而欲籍一技以自显庸于世，嘻，甚矣其陋也。”<sup>①</sup>张居正具体地落实他的“敦本经世”之学，是从改革时弊开始的。万历元年，张居正出任内阁首辅。他建立官吏考核制度，整饬吏治；严格考试制度，注重培养人才；治河兴农，储备银粮；开疆互市，加强边防；严格赋税，充裕国库。经过张居正的改革，明朝国运一度好转。

纵观徐光启为官后的策略主张，我们不难发现实学对他的影响。徐光启在《处置宗禄查核边饷议》里指出：“尝观近世之故，以为祖宗之良法美意有久而不得不变者，待后之人善通之，而奈何其竟不变也，则宗禄是也。”<sup>②</sup>而其子徐翼在《文定公行实》中指出：“（公）尤锐意当世，不专事经生言，遍阅古今政治得失之林。”徐光启“时时窃念国势衰弱十倍于宋季，每为人言富强之术”<sup>③</sup>，实学之风贯彻了徐光启的一生。

实学兴起反映了晚明儒学的重大转型，一是宋明以来对“内圣”的关注开始向“外王”倾斜，广义的经世事成成为晚明普遍的价值，并且贯穿到儒家价值体系的各个方面；二是由心学而引发的对人内心的强调，逐步发展成一种潜在的人性解放，势必会引起对封建礼教的反对和对物质利益的追求，儒家的价值观开始走向“世俗性、合理性、平民性”。<sup>④</sup>

晚明社会物质需求和思想界的裂变，为西学的传播提供了契机。1582年意大利人利玛窦抵达中国开始了他的“学术传教”生涯。晚明一方面是国力衰退，一方面是精神危机。西学所提供的“科学”和“宗教”正是最大限度地满足了这种需求。所以当徐光启走进西学的时候他找到了心中信念的支撑点。

西学的大量输入，使中国固有的文化结构和思维模式发生了重大变化。中国文化重道德伦理，重修身养性，轻自然科技，这种自先秦以来一成不变的学术格局被打开了一个缺口。在这个缺口里有科学、宗教、儒学的融合，而这种融合在徐光启那里，得到了集中的体现。

① 张居正撰，《张太岳集·翰林院读书说》，上海古籍出版社，1984年，卷一五，第185页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，卷一，第13页。

③ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第454页。

④ 施威，《晚明科学思想及其历史意义》，《科学技术与辩证法》，第23卷，第5期，第80页。

## 二、以经世致用为核心的儒学思想

晚明士林逃禅避世，徐光启欲从思想上追寻新的出路。而古儒经世致用、开物成务的入世理念，给他提供了新的价值支撑。徐光启在纷杂的晚明诸思潮中，重构自己的价值体系——以经世致用为核心的儒学思想。从这一体系形成的过程中，我们可以看到经世致用在其一生中的主导作用。

### 1、儒家思想的熏陶

徐光启从七岁开蒙到三十四岁偶遇传教士郭居静，期间为获取功名一直专注儒家经典的研读。正是这一时期，徐光启逐步形成了自己的“儒家思想”。笔者认为，徐光启的儒学思想是他安身立命的根本，徐光启著农书、兴水利、制兵器、强边备、入宗教、习天学等等，无不发于此，且归于此。

明嘉靖四十一年三月二十一日，徐光启生于南直隶松江府上海县。据梁家勉编《徐光启年谱》记载，徐光启出生时“祖母尹氏，五十八岁；父思诚，二十九岁；母钱氏，约二十六岁；姊一，约十岁。家境故贫，父尝业贾，继弃而课农学圃自给。时，‘遭倭燹’后，又值松江大饥，饥民被迫掠食，至是愈窘”。<sup>①</sup>在出生之前，徐家定居上海已有四代。据徐光启为其祖父母、父母作的四篇《事略》中记载，徐家迁徙上海始于高祖。“高祖广文定公，家世清白”，其名不祥，号朱轩，是个担任儒学教官的秀才，且有些田产。曾祖徐询“以役累中落，力耕于野”。祖父徐绪“尽废其业”，“弃农为贾，家渐裕”。徐绪大约40岁就去世了，而其子也就是徐光启的父亲当时才6岁。徐光启祖母尹氏主持家业，“择兄子尹翁操出纳，择婿俞封公使当户，而宽先宗伯肆力与学。”由此可见，徐光启有务农和经商相结合的家庭背景，这对他以后的发展产生了重大影响。

在徐光启的一生中，我们可以清晰地看到其祖母、父母及亲友的影子。徐光启出生时“岐嶷挺秀”，祖母尹氏大喜曰“是大亢吾宗者”。祖母“亢宗”的期许，支持着徐光启走过长达三十六年的科举之路。父亲徐思诚因多次参与武装抵御倭

<sup>①</sup> 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年，第33页。

寇，而喜欢谈论军事。“所识诸名将奇士，所习闻诸战守方略甚备。与人语旧事，慷慨陈说，终日不倦，间用己意指摘前事得失，出人意表。”<sup>①</sup>可见徐思诚是颇有思想的人士。徐思诚不屑于科举，“与阴阳医术星象占候二氏之书，多所通宗，每为人陈说讲解，亦娓娓终日。”<sup>②</sup>于是徐氏进阶功名之家的重担就全部落在徐光启的身上，这也是徐光启在科举之路上屡败而不弃的重要原因。母亲钱氏出身儒学世家，关心国事，“每语丧乱事，极详委，当日吏将所措置，以何故成败，应当若何，多中机要。”<sup>③</sup>徐光启成年后对倭患和边备多有思考，概与父母的影响密不可分。

徐思诚“课农学圃”之时，多与乡里耄德或经验丰富的老农往来。徐光启少年时常随父亲到田中劳作，这些亲身经历给他留下了深刻的印象。入仕后，徐光启继承父志，投身农学研究，喜作田园苗圃的农耕，常以老圃为师，成就斐然。徐光启一生崇尚俭朴节约，张溥说：“公（徐光启）扫室端坐，下笔不休，室广仅丈，一塌无帷，则公卧起处也。”<sup>④</sup>“盖棺之日，囊无余资，……官邸萧然，敝衣数袭外，止著述手草尘束而已。”<sup>⑤</sup>徐光启的俭朴更是家风所致。徐光启在为其祖母、母亲所作的《事略》中回忆“与时方食贫，（祖母）勤身操作，昕夕不懈”，“（母）性勤事，早暮纺织，寒暑不辍。晚年贫甚，而好行其德不倦，有告急者，解衣脱簪犹故也”。

从徐光启的家庭背景，我们可以看出，徐家有入世求功名、重农、尚俭等儒家传统思想。正是在这种思想氛围中徐光启踏上了求学苦读、科举仕进的慢慢长路。在这条路上徐光启逐步走进了拥有多元思想的现实世界。

## 2、兼收理学与心学

程朱理学与陆王心学是晚明的两大主流思想。徐光启生活在晚明时代，是否受到这两大思想的影响呢？梁家勉认为徐光启“前期受阳明学派的熏陶”<sup>⑥</sup>，孙尚杨在此基础上做了进一步的论述。但是他也认识到徐光启与王学是有根本区别的，所以不得不解释为：“心学对徐光启的影响并未使他走上逃禅出世之路，这

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第526页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第526页。

③ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第527页。

④ 徐光启撰，石声汉校注，《农政全书校注·张溥原序》，上海古籍出版社，1979年，第1页。

⑤ 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年，第208页。

⑥ 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年，1984年，第4页。

种影响大概只限于使他的思想具有善疑的开放性,从而使他既不拘于正统权威之说,亦不拘于自己已接受并较为偏爱的理论(心学)。”<sup>①</sup>何俊认为“徐光启的思想形成与其说是受到王学的影响,毋宁说是痛感于王学之流弊的产物”。<sup>②</sup>陈卫平认为徐光启受“正统意识形态程朱理学的灌输”。<sup>③</sup>

徐光启对当时空谈“天理”、“心性”的阳明心学颇为不满,这是不争的事实。然在《舜之居在深山之中》和《赤子之心与圣人之心若何解》两文中,徐光启表现出浓郁的心学倾向,亦是非常明显。但在《刻紫阳朱子全集序》中,徐光启指出朱熹之学是“继孔氏而称儒术者”,“其实行实功,有体有用”,能“裨天下国家受真儒之益”。而时学(心学)只是“逆取”,“近世学士横生途辙,谬欲桃而接之,曰吾独契圣宗,以上接洙泗为嫡传也。而实则阴用二释之精者,以文文致博会其说,使后进之士波荡而从之,即紫阳一脉几欲敝帚相视。”<sup>④</sup>在这里徐光启对程朱理学真儒正统地位的捍卫,更是无法否定。那么徐光启的思想究竟是什么样子的呢?笔者认为,徐光启兼收程朱理学与阳明心学,走向了经世致用的实学之路。

徐光启第一次系统接触心学应该是从16岁开始的。徐光启16岁师事黄体仁。黄体仁致力心性之学,非常赏识徐光启。27年后,徐光启与黄体仁同榜中第。黄体仁向当时的礼部右侍郎李廷机举荐徐光启代替自己入翰林院,可见徐黄交往之深。徐光启在系统学习儒家思想之初便接受心学浸染,对日后的思想发展产生了深远影响。徐光启科举之路颇为坎坷,盖与其心学倾向有关<sup>⑤</sup>。徐光启四次参加乡试均未中第。万历二十五年,应顺天府乡试。这次的主考官是深得心学之传的名儒焦竑。《明史》中说焦竑“讲学以汝芳为宗,而善定向兄弟及李贽”,是晚明重要的心学大家。徐光启之子徐骥在《文定公行实》中言:“实年大司成漪园焦典试,放榜前二日,犹不得第一人为恨,从落卷中获先文定公卷,趣节赏叹,阅之三场,复案曰:‘此名士大儒无疑也’,拔置第一”,徐光启于是“名噪南北”。从名落孙山到拔为第一,盖亦因为在学术上徐光启与焦氏同宗。徐光启终生不忘焦竑的知遇之恩,对焦竑推崇备至,“吾师澹园先生粤自早岁,则以道德经术标

① 孙尚扬,《基督教与明末儒学》,东方出版社,第164页。

② 何俊,《西学与晚明思想的裂变》,上海人民出版社,1998年,第137页。

③ 陈卫平,《徐光启评传》,南京大学出版社,第52页。

④ 徐光启著,王重民辑校,《徐光启集》,上海古籍出版社,1984年,第95页。

⑤ 明代科举,理学是正统,心学在官方并没有很高的地位,这可能是徐光启科举之路不顺的重要原因。

表海内，钜儒宿学，北面人宗，余言绪论，流传人间，亡不视为冠冕舟航矣。”<sup>①</sup>但是笔者不同意将徐光启与焦竑的关系，仅看作师生之情，认为徐光启对焦竑的赞颂主要是为了报答焦竑万历二十五年将其拔置为乡试头名的知遇之恩。<sup>②</sup>笔者认为徐光启与焦竑交往的根源在于共同的心学背景。

在《舜之居深山之中》中，徐光启开篇便论：“圣帝之心，唯虚而能通也。夫深山之居，舜之心无心也，无心斯无所不通矣。”<sup>③</sup>王阳明曾说：“舜居深山与鹿豕木石游居，终身怡然，乐而忘天下。”徐光启与王阳明表达了相同的意思，即圣人之心是一种怡然自乐的心境。王阳明及王门后学将“赤子之心”与“圣人之心”相贯之。在《赤子之心与圣人之心若何解》中，徐光启亦是如此，“凡求物之似者，必自异而反之，至于始分之初，则其相去必近，故曰赤子之心与圣人之心一也”。<sup>④</sup>这种思想正是来源于王阳明的见解。焦竑亦属王门后学之列。他继承了泰州王艮、罗汝芳的思想，以“空”“无”为赤子之心和圣人之心之本来状态，这与此时的徐光启的思想状态非常吻合。所以当焦竑读到徐光启的试卷时，拍案称奇拔为第一，也就不足为怪了。

由此可见，在道德观念上徐光启是认同陆王心学的。然而在如何达到道德追求的方法上，徐光启与心学发生了分歧。王门后学逃禅避世，重顿悟轻修持。从王阳明天泉正道，到罗汝芳当作自反，无不主张以禅宗顿悟的方法达到圣人之心与赤子之心的贯通。而王畿更是提出“三教合一”的理论，其后李贽、焦竑、管志道无不推崇备至，使本已混乱的晚明思想界更加不堪。针对这种现象，徐光启认为：“今世名为崇孔氏，黜绝异学，而定于一尊耳，乃二氏之说实深入人心，而浸淫焉欲窃据其上。……二氏之精者，能使智贤之士，弱丧忘归，然综其实试今横目之民，尽趋其途，能使人人仙佛乎？即人人仙佛，可为世道乎？吾有以知其必不能，则二氏者果无所用于世。”<sup>⑤</sup>徐光启明确反对王门后学逃禅避世的思想倾向。在修齐治平的思路他走向了程朱理学。徐光启看到陆王心学心性修养无补于世风日下的晚明思想界。于是他“求诸六经，终觉紫阳氏为顺守，而彼（心

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第88页。

② 何俊，《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，第136页。杭侃先生对此亦有不同见解，但是他认为，徐焦之交源于他们对中西文化的共同态度。详见《徐光启与焦竑》，《中西文化会通第一人》，上海古籍出版社，2006年，第127-130页。

③ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第522页。

④ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第509页。

⑤ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第94-95页。

学)为逆取”<sup>①</sup>，兼收程朱理学与陆王心学，而走向了综合实学与西学的道路。

### 3、以西学强化实学

陈卫平在《明清之际西学流播与王学、实学的思想接应》一文中指出，王学风行为晚明诸思潮的流播提供了张力。笔者认为正是在这种思想张力下，实学涌起，西学渐入。徐光启在兼收心学与理学的基础上走上了经世致用的道路。实学以回归经学（原始儒学）为旗帜，与理学的空疏相对立，以经世致用为宗旨。它萌芽于明代中期，在晚明达到高潮，延伸至乾嘉时期与朴学相接。

徐光启生活的晚明时代正是实学高涨的时期，以东林学派为代表，形成了强大的思想阵营。《明儒学案·东林学案》中说：“东林之学，泾阳导其源，景逸始入细。”东林学派中顾宪成志在世道，高攀龙务实致用，张溥兴复古学，陈子龙立志事功。徐光启、李志藻和杨廷筠都在东林书院做过主讲。徐光启与东林名士邹元标、熊明遇、冯应京、叶向高等交往颇深。上述人物皆有经世致用的共同志向，他们的实学思想无疑对徐光启产生了巨大影响。

徐光启在进入翰林院后致力于实学研究。邹漪在《启榭野乘·徐文定公传》中说：“（徐光启）尝学声律、工楷隶，及是悉弃去，习天文、兵法、屯、盐、水利诸策，旁及工艺数学，务可施用于世者。”张缚也曾在《农政全书·张溥序》中指出：“公初筮仕入馆职，即身任天下，讲求治道，博极群书，要诸体用。诗赋书法，素所善也，既谓雕虫不足学，悉屏不为，专以神明治历律兵农，穷天人旨趣。”从王重民先生校订的《徐光启集》所收入的实学文章的数量上<sup>②</sup>，我们也可以看出徐光启的志趣之所在。

徐光启的实学思想可以用他的两句话来概括，即：“富国必以本业，强国必以正兵”<sup>③</sup>。求国之富强，民之安泰，是徐光启思想的出发点和最后归宿。在古代中国，农业是国家的根本，重农思想贯穿于徐光启一生，农学是徐光启实学思想中的重要组成部分。徐光启“生平所学，博究天人，而皆主于实用。至于农事尤所用心。盖以为生民率育之源，国家富强之本，故尝躬执耒耜之器，亲尝草

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第95页。

② 全集收入徐光启的奏疏、书牍、论、说、策、议、序、跋、记和赞等文204片，其中涉及实学的就有189篇之多。

③ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第454页。

木之味，随时采臬，兼之访问，缀而成书。”<sup>①</sup>儒家历来有重农的传统，《孟子·寡人之于国也》中说：“谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也！养生丧死无憾，王道之始也。”徐光启重农，反映了他对程朱理学和陆王心学空疏学风的洞悉。仓廩实知礼节，民不聊生，礼仪何存？在徐光启看来晚明道德话语的讨论，最终还是要落实到强国富民的实践中才有意义。

明朝自成祖朱棣后，兵备衰退，国势日落，到了晚明已是千疮百孔，满目疮痍。徐光启面对这种情况提出了他的“富强之策”。入翰林院后，徐光启在第一篇馆课中就建议：“数者之中，更有两言焉：曰求精，曰责实。今此数端，非不犁然具矣，大抵皆粗而不可按，虚而不可核，如所谓以尘为饭，以涂为羹者耳。苟求其精，则远略巧心之士相于讲求，经岁而未尽；苟责其实，则忠公忧国之臣所为太息流涕者，十倍于贾宜而未已也。”<sup>②</sup>“求精则实”是徐光启思想的根基所在。万历四十七年，辽东经略杨镐进攻后金大败而归。徐光启三个月内连上三道急疏，全面阐述他御边破敌的方略。他以管仲“八无敌”、晁错“四子敌”来佐证他的军事方略，更是体现了“求精则实”的精神。

实学经世致用的宗旨，为西方科技的传播提供了价值支撑。徐光启热衷实学，为其接受西方科技铺平道路。徐光启认为“(科技)器虽形下，而切实用，兹事体不细已”<sup>③</sup>在徐光启看来，传教士所带来的“显自法家名理，微及性命穷根”的西学，“较我中国往籍，多所未闻”<sup>④</sup>可见，徐光启是在中国传统学术的基础上面对西学的。徐光启以经世致用为目的学习西学，然在西学面前他并不是一味地崇拜，而是采取从实用出发、全面吸收的态度。也正是这种吸收的态度，使他的思想不同于传统实学派。借助西学他不但强化了实学之思，亦找到了兴实之途。

#### 4、排斥二氏

徐光启身上汇聚了晚明各派思想，他整合理学、心学、实学和西学，也明确提出了排斥二氏的主张。徐光启排斥二氏主要体现在排斥佛教上，主要源于佛教本身之问题和陆王心学的逃禅。陆王心学逃禅避世，“王门后学收拾不住，悉归

① 陈子龙，《农政全书·凡例》，石汉声《农政全书校注》，上海古籍出版社，1979年，第5页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，卷一，第4页。

③ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第67页。

④ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第344页。

释氏”<sup>①</sup>。士人欲以佛门戒律来整顿世风日下的晚明社会。然而明代佛教创新者少，因循者多，佛家本身了无生气。若非朱元璋与佛教的夙缘，佛教早已衰败。虽然出现了株宏等大德高僧，但是佛界整体素质下降，僧德极差。黄宗羲批评当时的禅宗说：“今之为释氏者，中分天下之人，非祖师禅勿贵，递相嘱咐，聚群不逞之徒，教之以机械变诈，皇皇求利，其害宁止于洪水猛兽哉！”<sup>②</sup>佛门中亦有批评者，永觉禅师说：“曾见付佛之辈，有癫狂而死者，有罢道还俗者，有啸聚山林劫掠为事者。他如纵恣险恶，为世俗所不齿者，在在有之。”<sup>③</sup>如此颓废之佛门又如何来补益世道人心呢？足见王门后学近禅皆源于共有学风上的空疏之处。同时晚明佛界高僧为挽救佛门的衰退，亦采取了“合儒”的路线。王学与佛教的结合，对晚明无疑是饮鸩止渴。徐光启认为，佛界的清规戒律对晚明的世道人心早已没有示范作用。大德高僧亦是空有向善之心，而无向善之术。“颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。”佛门既不能解决尘世的罪恶，亦不能解决众生身后的归宿，却平添了些蛙聒蝉鸣之噪。徐光启对晚明佛界思想的腐败给予了深刻反思。

## 5、思想特点

简言之，徐光启在对晚明诸思潮进行批判吸收的基础上，兼采理学、心学、实学和西学之长，排斥二氏，形成了晚明思想界一道亮丽的风景。其详如下：

(1)、在由“内圣”向“外王”的转换中，以经世致用为核心，实现修齐治平的理想信念。晚明学界心学盛行，士人追求自身道德修养，“内圣”成为清流人士的最高追求。他们忙于与佛界大德交往，正所谓“水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义。念头不在世道上”。<sup>④</sup>然而此时明王朝国势衰落，边患不断，人心浮躁，世风日下，空谈的后果只能是误国误民。道德追求的价值系统在晚明彻底的失去了现实意义。徐光启只能重新寻找新的价值理念。回归古儒“外王”成为儒者徐光启的自然追求。徐光启博究天人、力主实用的治学态度，以及

① 何俊，《晚明思想的裂变》，上海人民出版社，第39页。

② 黄宗羲著，沈艺盈点校，《泰州学案卷三十二·泰州学案·文肃赵太州先生贞吉》，中华书局，1985年，第746页。

③ 道忞，《永觉元贤禅师广录》卷三十《续言》，《续藏经》第一辑，第二编，第三十套，第四册，转引自何俊著《晚明思想德裂变》，第40页。

④ 顾宪成，《顾端文公遗书·小心斋札记卷十一》，《续修四库全书》913册，上海古籍出版社，2003年，第185页。

富国、强兵、利民的高远志向，构成了他的精神风貌的主要内容。徐光启的经世致用，可以在两个层面上来理解。一是物质层面上的富国强兵；二是精神层面上的道德追求的可行性。这两方面的追求只能使他走向西学。

(2)、新义利观<sup>①</sup>的价值支撑。求富、求强、求实就不得不言利。但是在传统的儒家思想中，义、利是分离的。《论语·子罕》中就有“子罕言利”，孟子也说：“王何必曰利”。圣贤言论是封建社会的最高判断标准。然而，在东南沿海徐光启的家乡，资本主义萌芽开始出现，商人阶层崛起，明人谢肇制在《五杂俎》中说：“富室之称雄者，江南则推新安，江北则推山右”。原来不齿言利的士人阶层，纷纷为巨贾作传，晚明精神领袖王阳明提出了“四民异业而同道”的主张<sup>②</sup>。徐光启对这种新的义利观更是看重。他在为祖父母和父母作的四篇事略中，明确表现出了已经抛弃君子远利的观念，代之以利义相合、大利大义的新义利观。义者，道德操守社会风尚；利者，富国强兵利民。义利合于实学与西学，是徐光启一生的两条主线。

(3)、会同中西的治学方法。徐光启明显不同于晚明保守士大夫的地方就在于他开放治学态度。徐光启明确的认识到西学是不同于中华文明的异质文化，在“会通超胜”的思想指导下，对西学采取了积极吸收的态度。与持拒斥西学态度和西学中源说的人士相比，徐光启的认知层次有相当的高度。

晚明是中国两千多年封建社会发展的顶峰。它政治上趋于成熟，经济上出现资本主义萌芽，而思想上更是五彩缤纷。徐光启生活在这样独特的时代，造就了他独特的思想。科技史家称徐光启是我国古代伟大的科学家，近代学者称他为中国科学的先驱，宗教研究者认为他是虔诚的天主教徒。那么，对徐光启究竟应当怎样定位呢？笔者认为徐光启首先是儒者，正是他的儒家思想使他对科技与宗教表现出了鲜明的亲和态度。

① 对晚明义利观的变化，陈卫平对此进行了详细论述，见陈卫平《徐光启评传》，南京大学出版社，2006年，第13—28页。

② 王守仁撰，吴光、钱明、董平等编校，《王阳明全集·节庵方公墓表》，上海古籍出版社，1992年，第941页。

### 三、格物致知与会通超胜

从科技史的角度对徐光启开展研究是徐光启研究中最成熟的部分，这一部分的研究成果颇多，笔者在这一章里将在梳理徐光启科学思想的基础上，进一步清晰地勾勒出徐光启的科学观，进而探讨徐光启以经世致用为主线，融合儒学与西方科技的思想脉络。

#### 1、徐光启的科学思想

何兆武认为徐光启的科学事业包含三部分：（1）中国古代优良的科学传统；（2）他本人毕生进行的科学观察、实验和理论研究；（3）当时耶稣会士所传入的西方科学技术。<sup>①</sup>徐光启在兼收中西科学之特长的基础上，坚持亲自观察实验，使他的科学思想“达到了一个划时代的高度”<sup>②</sup>学界对徐光启的科学思想亦有研究，但着力点不仅相同，本节的主要任务就是梳理出徐光启科学思想的全貌。

笔者认为徐光启的科学思想可以分为三部分，其详如下：

第一、对自然界（或者说科学研究客体）的科学态度。开展科研活动，首要的问题是如何看待研究对象。在中国传统的科学活动中，面对新的研究对象时，研究人员首先想到的是典籍中的论述。尧、舜、禹，周、孔、孟的只言片语是他们的出发点。这种唯心主义的科研态度，直接导致的是科研成果的错误。《元史》不是把历法的误差归咎于人们认识方面的失误，而是认为是天象本身失常所致。徐光启对此提出严厉批评，他说：“己则不合而归咎于天，谬之甚也”<sup>③</sup>徐光启在修历过程中，指出历法应与客观事实相符，“天行有恒数而无齐数”，“一切历法定数”，“务求与天相和，又求与众共见”，这种客观的认识态度，既具有很高的科学认识论价值，也体现了一种难能可贵的唯物主义精神。

第二、“道”、“技”并重的科技定位。徐光启从“人富而仁义附焉”出发，在功能上赋予科学技术和道德哲学同等的地位。徐光启认为“道”的功能在于拯

<sup>①</sup> 何兆武，《明清之际中国人的科学观——以徐光启为例》，《北京行政学院学报》，2004年，第4期。

<sup>②</sup> 何兆武，《明清之际中国人的科学观——以徐光启为例》，《北京行政学院学报》，2004年，第4期。

<sup>③</sup> 徐光启著、王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第332页。

救人的灵魂，“技”的功能在于满足人们的物质需求。精神与物质对人来说同等重要。科技在满足人的物质需求的同时，把人从寻求温饱的物质生产中解放出来，进而达到“知礼”的道德哲学要求。同时徐光启亦明确认识到科学技术和道德哲学需相互配合才能发挥出最有效的作用。这在当时可谓走在时代的前列。

第三、对科学方法的总结。可以说徐光启科学思想的重大贡献就在于他把数学置于科学的首要地位。徐光启对科学的推崇表现在他对“由数达理”的形式逻辑的重视和试图以数学为中心建立一套系统的科学理论体系两个方面。徐光启认识到《几何原本》代表的是一种不同于中国传统思维方法的理性思维。他把这种思维方法称为“由数达理”。这种思维方法，首先把事物数量化，进而找出相关的数量关系，建立数学模型，以达到对自然界的规律性认识。这种由简单的经验数据上升到系统理论的逻辑方式，后来逐步发展为科学“求故”论<sup>①</sup>，成为中国近代重要的认识论原则。徐光启在翻译《泰西水法》和修历过程中，逐步意识到数学的理论基础地位和对各门科学的指导作用。由此，他提出从数学出发，建立一套涵盖天文、历法、军事、建筑等当时全部学科的完整的科学理论体系。徐光启在科学方法上的第二大贡献在于他对实验方法的重视。无论是修历，还是农学研究，徐光启都非常重视实验手段的运用。对有疑之处，徐光启不是到典籍中寻找答案，而是亲自进行实验，用事实来说明问题。

总之，徐光启的科学思想，既是他本人的，也是那个时代的，代表着晚明科学事业高度的理论成就。<sup>②</sup>《崇祯历书》、《农政全书》和《几何原本》是徐光启科学思想的具体体现。在修改历法、农学研究和翻译几何之学的过程中，徐光启实现了以经世致用为核心的儒家思想和西方科学的融合。

## 2、《崇祯历书》和《农政全书》

《崇祯历书》和《农政全书》是徐光启最大的两部著作，是他一生科学研究的结晶，是徐光启科学思想的重要体现。尤其是《崇祯历书》，被认为是“徐光启一生当中最重要的，最有成效的事情。”<sup>③</sup>

徐光启正式着手历改是从崇祯二年九月开始。明末历改问题由来已久。中国

① 科学“求故”论由清代科学家李善兰等发展而成，其源头则在于徐光启的“由数达理”。

② 何兆武，《略论徐光启在中国思想史上的地位》，《哲学研究》，1983年（7）。

③ 江晓原，《徐光启与〈崇祯历书〉》，《中西文化会通第一人》，上海古籍出版社，2006年，第27页。

传统历法在经历了元代的高峰之后，就停滞不前了。到明景泰年间，已显现出明显的错误。《明史·历志》记载：“景泰元年正月辛卯，卯正三刻月食。监官误推辰初初刻。致失救护”；“（成化）十五年十一月戊戌望，月食，监推又误”；“弘治中，日食屡不应，日食亦舛”；“正德十二、三年，连推日食起复，皆弗合”；“（万历）二十年甲戌夜月食，监官推算差一日”。《大统历》已明显不符合明朝中后期的天文情况。朝中有识之士，多次上书改历，因遭保守势力的阻挡，均未成功。崇祯帝继位第二年的五月初一发生日食，“钦天监推算日食前后刻数俱不对”，崇祯大为震怒。徐光启时任礼部尚书，再次提出修改历法的建议，并获准组建历局，修改历法。

崇祯三年（1629年）十一月，历局宣告成立，立法改革进入实质阶段。徐光启提出的历改原则是：“欲求超胜，必须会通；会通之前，先须翻译。……翻译既有端绪，然后令甄明大统、深明法意者，参详考定，熔彼方之材质，入大统之模型。”<sup>①</sup>从历改原则上看，徐光启原本是想用西方的天文学知识，来对《大统历》进行局部的修缮。然而，从成书后的《崇祯历书》来看，并没有保留“大统之模型”，而是一部完全“西化”的新历法。这应该说是徐光启等人有意所为。徐光启在1604到1611年间，已与利玛窦等人译出《乾坤体义》、《测量法义》、《平浑图说》等多种西方天文学著作。也就是说，徐光启在着手历改之前已经对西方的天文历法有了较为深入的了解。历局成立后，徐光启任用熟悉西学的李之藻和传教士龙华民、邓玉函、汤若望等人参加历改工作。可见，新历法无“大统之模型”概不是偶然，而是徐光启认识到西方历法优于中国传统立法，而以此代之。

尽管皇帝批准了改革历法，徐光启等人的压力依然非常强大。当时与历局同时存在的还有三个历法派别，即：钦天监《大统历》派、钦天监回回历派和民间历法组织“东局”派。这三派均反对徐光启的历改，并与新历法进行了十几年的斗争。在这十几年的争斗中，中西立法进行了八次正面较量，终以西历八次全胜，而宣告了《崇祯历法》的正确性。1644年，崇祯下令实行新历，然而他的诏书或许还没有出京城，明朝就灭亡了。

《崇祯历书》命运多舛，然历局成立和新法编纂过程，却有诸多可圈可点之

<sup>①</sup> 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第374—375页。

处。

第一、重视实验手段和理论总结。在历法编纂过程中，徐光启第一次在中国使用了人类历史上新发明的望远镜，并制作了大量的当时较为先进的天文观测仪器。同时，徐光启亦非常重视新法的理论建设。他说：“今所求者，每遇一差，必寻其所以差之故；每用一法，必论其所以不差之故。上推远古，下验将来，必期一一无爽。日月交食，五星凌犯，必期事事密合。又须穷原极本，著为明白简易之说，使一览了然。百世之后，人人可以从事，遇有少差，因可随时随事，依法修改。”<sup>①</sup>为此，《崇祯历书》第一部分详细介绍西方天文学的各种理论，以便后世学习改进。

第二、历局成立是中国科研活动组织化的雏形。徐光启本人虽然对西方天文学知识有所了解，但并没有直接参与新历法的编纂工作。他的主要任务就是组建和领导历局开展工作。历局从某种意义上可以说是中国第一个科研机构，开中国科研活动组织化之先河。

第三，天文学研究走向平民化。《崇祯历法》的编纂为中国培养了一批天文学人才。明亡后，这些人散落民间，在很大程度上促进了民间天文学研究的开展。清代算学和天学兴盛，与此有密切关系。

徐光启另一本重要的科学著作是《农政全书》。该书是我国古代农业科技的集大成之作。全书共计 60 卷 12 门类约 60 万字，几乎毫无遗留地论述了我国古代的农田、水利、作物和农政等方面，充分反映了我国明代的农、林、牧、副、鱼等经营情况，总结了我国农业各个部门的生产经验，有着很高的农学和文献学价值，是徐光启“富国必以本业”思想的具体体现。

徐光启的重农思想主要体现在三个方面：一是农业的根本地位；二是水利的重要作用；三是灾荒之年的备济工作。《农政全书》把《农本》放在书首，意在强调农业在社会发展中的根本地位。“圣人治天下，必本于农”<sup>②</sup>，徐光启正是有感于晚明土地兼并严重、国库日渐空虚，而强调农桑在封建社会中的根本地位。水利是农业的命脉，重视水利是《农政全书》的又一特色。“水利者，农之本也，

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第333页。

② 徐光启撰，石声汉校注，《农政全书校注·农本·诸家杂论下》，上海古籍出版社，1979年，第44页。

无水利则无田也”<sup>①</sup>，“(水利)是国家之基本,生民之命脉”<sup>②</sup>徐光启从晚明社会现实出发指出水利建设的重点在西北,并指出兴西北水利,以解决西北和京师的粮食问题,是增加晚明国力的有效手段。对灾荒之年的备济工作的关注是《农政全书》的第三大特点。晚明灾荒不断,民不聊生。徐光启认为这是引起农民暴动的根本原因,所以灾荒之年的救济工作成为他的主要关注点。

《农政全书》反映了徐光启从晚明社会现实出发,探求解决晚明实际问题的实学态度,是徐光启以经世致用为核心的儒家思想的具体落实。除此之外,徐光启重视数学分析和实验探求的科学思想也在《农政全书》中有所体现。

徐光启在农业研究中重视数学方法的运用。例如,在研究蝗灾时,他遍阅古籍中关于蝗灾的记载,对从春秋到明万历年间的蝗灾进行数据统计,运用排比、统计、分析的方法,找到蝗灾频发的季节和发生的条件,得出了蝗虫发源于沼泽地区的论断,对我国明代乃至民国期间的蝗虫防治形成了积极影响。徐光启在农学研究中还非常重视亲自实验。例如,在《本草图经》中记载“菘菜不生于北土,有人将子北种,初一年,半为芜菁,二年,菘种都绝。有将芜菁子南种,亦二年都变。”徐光启对此表示怀疑,亲自试种。经过两年的种植,他发现菘菜并没有变成芜菁,进而证明了《本草图经》的错误。

### 3、中西合璧的《几何原本》

徐光启和利玛窦在万历三十四到万历三十五年间完成《几何原本》的翻译工作。学界对《几何原本》的地位和贡献早有定论。笔者在此主要关注徐光启和利玛窦译书的原因和《几何原本》中反映出的徐光启的科学思想,分析以经世致用为核心的儒学思想在其中的作用。

在徐光启之前曾有瞿汝夔和张养默对《几何原本》感兴趣。但是,利玛窦对此反应冷淡。对徐光启翻译《几何原本》,利玛窦为什么会采取积极配合的态度呢?对这个问题杨泽忠给出了两条解释<sup>③</sup>。一是利玛窦从广东到北京一路上出示西方地图、星盘、自鸣钟等物品,到北京后已无新鲜事物示人。拜访他的显贵,由于不能再得到更多新知识,开始渐渐疏远他。二是经过一段时间的交往,利玛

① 徐光启撰,石声汉校注,《农政全书校注·凡例》,上海:古籍出版社,1979年,第2页。

② 徐光启撰,石声汉校注,《农政全书校注·水利·东南水利中》,上海古籍出版社,1979年,第341页。

③ 杨泽忠,《利玛窦和徐光启翻译〈几何原本〉的过程》,《数学通报》,2004年第4期。

发现徐光启不同于他人，他聪明勤奋，思想开明，醉心实学，对西方科技甚感兴趣。对徐光启为什么翻译《几何原本》的问题学界多有论著。概括来说有三种观点：一是徐光启欲用《几何原本》之严谨精密的思维风格来改变晚明空疏浮躁的社会风气。二是徐光启认为《几何原本》是最根本的实用之学。三徐光启认为《几何原本》能改变中国数学原有之神秘主义，使中国恢复往日之盛况。

笔者认为除此之外，徐欲用《几何原本》之精密逻辑来证明天主教的合理性亦是不容忽视的原因。<sup>①</sup>徐光启是1603年领洗入教的，在此之前，利玛窦的《天主实义》和《交友论》已在文人士子间广为流传。徐光启所在的松江府本是文人聚集之地。后来他又前往广东韶关，离利氏愈来愈近。因此，在1603年入教之前，徐光启对天主教教义是有所了解的。徐光启入教后，对天主教的虔诚更是毋庸置疑，他在南京领洗时，多次与罗如望探讨教理，对天主教教义严密的理论色彩深有感触。他说：“顾惟先生之学，略有三种：大者修身事天；小者格物穷理；物理之一端别为象数，一一皆精实典要，洞无可疑，其分解擘析，亦能使人无疑。而余乃亟传其小者，趋欲先其易信，使人译其文，想见其意理，而知先生之学，可信不疑，大概如是，则是书之为用更大矣。”<sup>②</sup>徐光启欲从《几何原本》出发，使人感知西学逻辑之严密，“而知先生之学，可信不疑”，此“学”指的就是天主教。由此可见，徐光启翻译《几何原本》，有从利于天主教传播方面的考虑。

《几何原本》出版之前，徐光启专门作《刻几何原本序》和《几何原本杂议》；两篇文章。在这两篇文章里，徐光启较为系统地阐明了他的数学思想。他提出：“几何原本者度数之宗，所以穷方圆平直之情，尽规矩准绳之用……不用为用，众用之基。”<sup>③</sup>徐光启开篇就明确提出《几何原本》所反映出的数学思想的基础地位。徐光启说：“此书有四不必：不必疑，不必揣，不必试，不必改。有四不可得：欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得。有三至、三能：似至晦实至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁实至简，故能以其简简他物之至繁；似至难实至易，故能以其易易他物之至难。易生于简，简生于明，综其妙在明而已。”<sup>④</sup>这也是他对《原本》如此看重的原因之一。徐光启已经

① 陈卫平教授认为利玛窦和徐光启在《原本》有助于天主教的传播这个问题上的认识是不同的。利玛窦翻译《原本》是出于传播天主教的需要，而徐光启没有认识到这种作用。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第75页。

③ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第75页。

④ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第77页。

认识到《原本》的科学理论的地位，或者说他已经认识到一个成熟的科学理论所应具备的结构。他看到《原本》由定义、公理、公设出发，进行演绎推理，得出定理和推论，定理和推论可以直接应用于实践；方式简单明了，逻辑清晰严密，环环相扣，步步紧逼；内容不可增减分毫，顺序不可颠倒少许，与中国传统数学不重推理形成鲜明对比。

理论看似“不用”实则无所不用。他对理论尤其是数学理论的认识，可以说是达到了中国古代科技史上前所未有的高度。中国历来无论是人文还是自然科学，着眼之处在于应用。儒家三纲五常、君臣伦理和修齐治平等，其着眼处在于维持封建王朝的正常运转。《周易》、《墨经》、《周髀算经》、《九章算术》无不以军事、民生为宗本。《几何原本》从根本上来说，是古希腊的哲学，是古希腊有闲阶级的一种智力欣赏和对逻辑之美的极致追求。《几何原本》包括了西方尤其是希腊哲学思维的四大特点：抽象性，演绎推理，精确性和简单性，追求数学的普遍性。徐光启的数学思想中已经包括了对《几何原本》所体现的古希腊数学思想的认识。他说：“有形有质之物，有度有数之事，无不赖以有用，用之无不尽巧极妙者。”<sup>①</sup>徐光启把这种从事物的数量关系来引出自然界之规律的方法命名为“由数达理”。他把这种思维方法划分为四个阶段，即理、义、法、数。“理不明不能立法，义不辨不能著数。明理辨数，推究颇难；立法数著，遵循甚易。”求理，是中西之共同目的；数，中西均有之；法，各自不同，本无可厚非；中西之差在于义。所以徐光启要强调：“泰西之子测量诸法……与《周髀》、《九章》之勾股测望”相比，“亦贵其义也”。徐光启清楚的认识中国传统学术（不仅仅是数学）“第能言其法，不能言其义”，所以译《几何原本》他要昌明的是“义”，是西方之形式逻辑。他断定，掌握了《原本》中所表现出的这种严谨的形式逻辑方法，则“无一事不可学”，“无一事不可成”。对于《原本》的逻辑价值，他说：“几何之学，深有益于致知。”并进一步论述到：“明此，知向所揣摩造作，而自诡为工巧者皆非也。一也。明此，知吾所已知不若吾所未知之多，而不可算计也。二也。明此，知向所想象之理，多虚浮而不可授也。三也。明此，知向所立之言之可得而迁徙移易也。”<sup>②</sup>这四个“明此”囊括了人类求知的基本过程，可见徐光启对逻辑思维之重视。对于《原本》所体现出来的形式逻辑的方法论意义，徐光

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第66页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第77-78页。

启还有一个非常生动恰当的比喻。他说：“昔人云：‘鸳鸯绣出从君看，不把金针度于人。’吾辈言几何之学，正与此异。因反其语曰：‘金针度去从君用，未把鸳鸯绣于人。’若此书者，又非止金针度与而已，直是教人开矿冶铁，抽线造针；又是教人植桑饲蚕，漉丝染缕。有能此者，其绣出鸳鸯，直是等闲细事。”<sup>①</sup>

徐光启在明确《几何原本》理论价值的同时，也非常重视《原本》的应用价值。首先，徐光启认识到数学对其他学科的指导作用。他说：“算数者，工人之斧斤寻尺、历律两家，旁及万事者，其所造宫室器用也，此事不能了彻，诸事未可易论。”<sup>②</sup>在论及了数学的基础地位之后，他提出了“度数旁通十事”来概括数学在其它学科中的应用。

当然，站在现代人的角度，我们也可以发现徐光启思想中很多错误的东西，例如，第九条中<sup>③</sup>，他认为日月五星与人体相联系，表现了他对中国传统的五行之说的认同。但是，日月五行之说，在晚明代表的就是中国的科学，徐光启欲用数学改造五行说，恰恰体现了他以西补中，欲求中西合璧的思想主线。

徐光启还从人的品格培养的角度上对数学的应用价值进行了思考。徐光启从《原本》的严谨的逻辑结构中看出它对晚明空疏浮躁之风的改易作用。他说：“此书有五不可学：躁心人不可学，粗心人不可学，满心人不可学，妒心人不可学，傲心人不可学。故学此者不止增才，亦德基也。”<sup>④</sup>徐光启从反面表明了学习此书可以祛其浮躁之气，妒傲之心，使人心思缜密，重实用而轻空疏，这正是晚明所急需之思想。

“不用为用，众用所基”，徐光启的思想走到这里已经走近了近代科学的大门口。竺可桢先生称徐光启为“近代科学的先驱”<sup>⑤</sup>也正是基于此。近代科学崛起的标志便是数学方法在科学研究中的普遍应用。从徐光启对《几何原本》的评论中，我们可以看出经世致用是其主线。徐光启翻译《几何原本》的目的就是为了在经世致用的儒家思想构架内更好的实现开物成务。

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第78页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第81页。

③ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第337页。

④ 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第78页。

⑤ 竺可桢，《近代科学的先驱徐光启》，《申报月刊》，1934，3卷，(3)。

#### 4、儒家之格物与西学之科技的融合

《大学·礼记》有言：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家，先修其身；欲修其身，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”将“格物致知”作为“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”等克己治世行为的基础。此格物致知，便是“衡量事物的本末先后”<sup>①</sup>。徐光启正是在儒学‘格物致知’认识论的基础上开始了会通中西，以求超胜华洋的兴实之路。在中国古代科技发展史上，有两个时代特别重要。一个是汉唐时期，是各门学科初具规模，奠定体系的时期。再一个是宋元时期，是传统科学走向高峰的黄金时期。这两个时期恰恰一个是汉代独尊儒术，一个是宋代儒学复兴。在中国古代事关国计民生的科技，可谓是非常发达的。儒家素有“经邦济世”、“济世拯民”的政治理想，对生产力系统采取了积极务实的态度，所以古代的科技活动也就毫无例外的带有鲜明的工具性。中国古代科技中，最为发达的五大学科（数学、天文学、地理学、医学和农学）都明显的具有这一特征。例如，中国古代文化中素有“医儒同道”的说法，儒家是很看重医学的。这是因为医学与儒家的“仁者爱人”的思想相吻合。再如，中国古代农学非常发达，仅农书就有300多种。这是因为历朝历代都以农立国，是“足食足兵”思想的具体体现。而在“天人合一”思想的指导下，中国古代对天文学的重视更是达到极致。由此可见，中国古代科学的“器用”地位也是非常重要的，这是中国古代科学之所以发达的原因所在。当然，从西方近代科学的崛起过程来看，把科技仅仅限制在“器用”的层面，对科技长远发展是一种巨大束缚。也许中国的科技兴于此，亦衰于此。

到了晚明，“道”成为知识阶层的唯一主题，“技”真正成为社会之末流。徐光启欲突破晚明学界对“道”的沉迷，而关心诸如农田、水利、器具与兵备等形而下的实际问题。他借用《易·系辞》语“备物致用、立成器以为天下利，莫大乎圣人”，能以这种学问造福人类者，当属圣人。徐光启重视形而下的科技，可以说是一改宋以来儒家六百年之传统，而使其回归“尧舜周孔以来相传矩矱”<sup>②</sup>。

① 张岱年，《中国古典哲学概念范畴要论》，《张岱年全集》，河北人民出版社，第4卷，第702页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第505页。

徐光启在回归古儒对“器”、“术”重视传统同时，把科技提升到与“道”相等的地位。他在《泰西水法序》中指出：“道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形，并说之，并传之，以俟知者，不亦可乎？……器虽形下，而切世用，兹事体不细已。且窥豹者得一斑，相剑者见若狐甲而知钝利，因小识大，智者视之，又何遽非惟德之隅也！”徐光启显然把人的需求分为精神和物质，为满足这两种需求，人们创立两种学问，即形而上之“道”和形而下之“器”，“道”、“器”所要研究的事物不同，正所谓“目欲色，耳欲声，口欲味，鼻欲嗅，四肢欲佚”<sup>①</sup>，在满足人的需求方面没有高下之分。所以“道”、“器”在功能上地位是相等的。他在《刻同文算指序》中以数学为例，进一步提出道器并重是中国传统的思想。他说：“我中夏自黄帝命了隶首作算，以佐容成，至周大备。周公用之，列于学官以取士，宾<sup>與</sup>贤能，而官使之。孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室，使数学可以废，则周孔之教踳矣。”<sup>②</sup>当然现在我们返观历史可以看到“道本技末”是儒家的主流思想。然而在那个特定的时代，徐光启从儒家经典中标识科技在传统儒学中的地位，可谓用心良苦。徐光启把形而下的科技于形而上的道德相提并论，这在中国思想史上不啻为一大贡献。

徐光启对科技有如此的见地又是如何到达的呢？从《泰西水法序》中看，徐光启是在向熊三拔阐发自己的见解，可见此见解并非传教士之所有。在这篇序中，徐光启说：“（熊三拔）唯唯者久之，察其心神，殆无吝色也，而顾有忤色”。为什么会出现这种情况呢？徐光启认为：“无吝色者，诸君子讲学论道，所求者，亡非福国庇民，矧兹土直以为人，岂不视犹敝蓑哉？有忤色，深恐此法盛传，天下后世见视以公输墨翟，即非其数万里东来，捐顶踵，冒危难，膺世兼善之意耳。”从中可以看出，徐光启委婉的点出了传教士们对科技认识的缺陷。传教士认为经世之学非讲学论道之根本，科技仅是传教的工具而已。

其实考察一下来华传教士在欧洲的教育背景，更能清楚地反映出传教士对科学的认识是在徐光启之下的。16世纪欧洲思想界的主导因素依然是神学，科学依然处于婢女的地位。耶稣会兴办教育的目的也只是让传教士掌握必要的知识以论证上帝的存在。《几何原本》的传播就是很好的例子。《几何原本》最为精彩的地方就在于它严密的逻辑体系，传教士学习《原本》的目的就是为了把这种形式

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第506页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第79—80页。

逻辑运用的宗教论证中。在传教士眼里科学仅仅只是一种感悟上帝的手段。正如利玛窦在《中国札记》中所说：“于天主教的信仰奥秘相比，那（科学）真是雕虫小技而已。”利玛窦之后，另一位中国教区的会长龙华民，甚至直接把科学排除到传教士的言行之外。可见，传教士对科技的认识远远没有达到徐光启的水平。

那么，徐光启的科学观究竟是怎样形成的呢？笔者认为儒家之格物与西学之科技的融合。徐光启在《简平议说序》中讲到：“扬子云未谙历理，而以喻法言理，理于何博？邵尧夫未娴历法，而撰私理立法，法于何生？不知吾儒学宗传有一字历，能尽天地之道，穷宇极宙，言历者莫能舍旃！孔子曰：‘泽火革’，孟子曰：‘苟求其故’，是已。革者，东西南北，岁月日时，靡所弗革，言法不言革，似法非法也。故者，二仪七政，参差往复，各有所以然之故，言理不言故，似理非理也。唐虞邈矣，钦若授时，学士大夫罕言之。刘洪、姜岌、何承天、祖冲之之流，越百载一人焉，或二三百载一人焉，无有如羲和、仲叔极议一堂之上者，故此事三千年以还恣恣也。郭守敬推为精妙，然于革之义庶几焉；而能言其所为故者，则断自西泰子之入中国始。”徐光启在这里指出了中国科学重现象描述，而轻理论探求的特点。这种“言理不言故”的态度致使中国传统科学不知“法于何生”，“似理非理也”。在“君子不器”的思想下，社会智力远离科技，出现了科技人员严重断层，科研工作无人问津的局面。徐光启认为重视科技本是儒家传统，只是在后世过分追求道德修养时才逐步走向了轻视实用之学的道路。对此徐光启说：“唐虞之世，自羲和治历暨司空、后稷、工虞、典乐五官者，非度数不为功。《周官》六艺，数与居一焉，而五艺者不以度数从事，亦不得工也。襄、旷之于音，般、墨之于械，岂有他谬巧哉？精于用法而已。故尝谓三代而上为此业者盛。有元元本本师传曹习之学，而毕丧于祖龙之焰。汉以来多任意揣摩，如盲人射的，虚发无效，或依倣形似，如持萤烛象，得首失尾，至于今而此道尽废。”<sup>①</sup>徐光启以数学为例，指出中国传统科技“特废于近世数百年间”。尤其是晚明知识阶层，把话语权集中在道德讨论上，科技更是沦落为与朝政无关之学。

徐光启面对晚明的社会现实，怀有经世之愿，便寻致用之法。从徐光启生活环境和晚明社会现实来看，徐光启走向科技兴国之路，似乎是水到渠成之举。在通往仕途的道路上，徐光启饱读儒家典籍，从根源上找到了科技在传统文化中的

<sup>①</sup> 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第75页。

地位。晚明实学兴起，以东林党为首的社会革新派苦苦追寻救国之策。从徐光启的实际表现来看，徐光启的行为是对东林党讨论之问题的具体落实。经济之学，需开物成物之实。好像走到这里，徐光启的思想并未受到西学之影响，就已形成似的，实则不然。

徐光启正是在传教士的引领下，走向了他的科技兴国之路。科技本是传教士吸引士人的手段。然而，选择目的或手段看的是当事人的需要。当徐光启接触到西方之科技时，这位心怀治世之愿的实学家对目的与手段，已经作出了自己的选择。在徐光启看来，科技始终是“治世之大法”，西学之科技可以补益中国传统科技之不足。徐光启认为西学“一一皆精实典要，洞无可疑，分解剖析，亦能使人无疑”<sup>①</sup>。其中最为重要的就是“分解剖析”，也就是命题间的演绎推理，这保证了西学“皆精实典要”，“能使人无疑”。西学之中贯穿着演绎推理这样一条重要的认识论原则，并由此而统一起来。徐光启认为“凡世间世外、万事万物之理，叩之无不河悬响达，丝分理解。”<sup>②</sup>这里的“丝分理解”指的就是演绎推理和数量关系，这两条正是中国传统科技之所缺。中国传统科技重视现象描述，恰巧欧洲近代科学正是以引入经验方法为开端。其不同之处就在于西方科学是在亚里士多德形式逻辑的基础上导入经验观察（即系统实验）。爱因斯坦因此说，西方科技的发展是以两个伟大成就为基础：希腊哲学家（在《欧几里德几何》中）所发明的形式逻辑，以及（在文艺复兴时期）发明的通过系统实验找出因果关系的可能性<sup>③</sup>。徐光启的认识水平或许没有达到如此高度，但是他确实发现西学中所表现的注重逻辑和数量关系，是儒家经世致用、开物成务之学不可或缺的因素。至此，传教士欲用来吸引士人的手段，在徐光启那里成为他理想追求的目的。徐光启在经世致用、开物成务中找到了科学的位置，把科学正式注入了儒学。正如何俊所言，这实在是儒学的一大革命。<sup>④</sup>“道本技末”在徐光启那里变成了“道技并重”，科技在徐光启思想中成为中国文化的基本因素。

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第75页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第66页。

③ 爱因斯坦著，许良英、王瑞智编，《走进爱因斯坦》，辽宁教育出版社，2005年，第181页。

④ 何俊，《晚明思想的裂变》，上海人民出版社，1998年，第148页。

## 四、修身事天与补儒易佛

徐光启作出入教的决定是非常迅速的，他是基于什么样的考虑而加入天主教的呢？在入教后的近 20 年里，徐光启又是怎样认识天主教的呢？本章将着力探讨这两个问题。在回答这两个问题的同时，我们将会进一步触及徐光启思想的深处。

### 1、从儒者到教徒

明代天主教东传，是基督文化第三次传入中国。在此之前曾有两次传入但均未在中国文化中留下痕迹。<sup>①</sup>这次传入与以往两次不同，天主教在中国文化中产生了重大影响。为什么会有这种影响呢？笔者认为有两方面的原因。第一，晚明的社会现实，无论是国家运作层面上，还是思想文化层面上，都需要新元素的注入。第二，西方传教士适应性传教策略。这种适应性传教策略的提出，本身就是中西文化冲撞与融合的结果。纵观基督文化发展史，尤其是十字军东征，欧洲军团一手持剑一手持圣经，才打开了西方核心文明的传播通道。然而，当同样强大的两个文明在东方第一次真正相遇的时候，却在相互适应中逐渐融合在一起。

1549 年 8 月，沙勿略由马六甲乘船来到日本。当时在日本，儒家文化占主导地位，社会上知识阶层无不称颂中国文化博大精深。这让沙勿略做出了如下三点思考。<sup>②</sup>第一，东方的传教中心应在中国。第二，放弃过去迅速归化大批民众的传教方法，推行通过学术研究同最有社会地位的人建立关系的传教策略。第三，尝试将天主教教义跟日本流行的宗教相结合，进行适应性传教策略的初步探索。沙勿略的思考，为天主教在东方的传播奠定了基调。1551 年 1 月，沙勿略在广州外海上川岛上病逝。

沙勿略后有众多传教士试图去中国传教，均未成功，直到 1580 年 12 月，罗明坚进入广州城。1583 年 9 月，利玛窦在罗明坚的带领下抵达肇庆，从此天主教在中国的传播走上了正轨。从沙勿略到利玛窦历时 200 多年，从融合当地宗教

<sup>①</sup> 一次是唐代的景教，一次是元代也里可温教。

<sup>②</sup> 详细论述见沈定平著《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆，2001 年，第 157—181 页。

朝着儒服、习汉文的文化适应，是传教士对中国文化不断深化认识的过程。在这一过程中形成的富有东方气息的宗教思想正是徐光启等中国教徒走向天主教的起点。

徐光启第一次正面接触传教士已是利玛窦进入中国后的第 12 个年头了。1595 年（万历二十三年）34 岁的徐光启“教学韶州，偶值余暇，信步至城西天主堂。时，利玛窦已于年四月北上传教，韶州教堂事由郭居静主持，公‘与郭子语，颇惬意’”。<sup>①</sup>徐光启在郭居静那里第一次听到了天主教学说，第一次看到了世界地图等西方物品。这对一直致力于科举功名的徐光启形成了强烈的冲击。又过了五年，徐光启前往南京，“时，利玛窦在南京传教，公曾阅所绘制而为赵可怀、吴中明前后所勒舆图，乃知有利先生。至是，始相晤。聆利氏言论，‘为低徊久之’，‘以此为海内博物通达君子’。”<sup>②</sup>此次会晤是徐光启第二次接触传教士，因时间匆忙，利玛窦只给徐光启大体讲解了一下天主教，并给他展示了第二版的世界地图。有相关研究人员认为这幅地图对徐光启入天主教起到了很大的作用。<sup>③</sup>1603 年秋（万历三十年），徐光启再次到南京。“因与利子有约，往访，不遇。时利氏赴北京已三年，留南京主持教堂者，为郭居静、罗如望两人。”徐光启与郭居静算是故交，时值郭居静正在病中，罗如望出来接待徐光启。罗与徐“讲求教理，因以利子所译《实义》及《教要》诸书送阅。公持归邸舍，于邸中读之，达旦不寐，立志受教。连日在教堂，观教礼，考道义，聆罗氏讲十戒之理，于是受洗礼为教徒，教名保禄”。<sup>④</sup>徐光启加入天主教看似是在数天内作出的决定，然从 1595 年第一次接触天主教到 1603 年入教，其间已是八年的时间。徐光启自称“生平善疑”，然在了解天主教义后数天，决定入教，为何不疑呢？在《跋二十五言》中，徐光启说：“稍闻其绪言余论，即又无不心悦志满，以为得所未有。……百千万言中，求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得，盖是其书传中所无有，而教法中所大诫也。启生平善疑，至是若披云焉，了无可疑，时亦能作解，至是若游溟然，了亡可解，乃始服膺请事焉。”可见，徐光启不是不疑，而是无处可疑。

对徐光启入教的原因，学界至今尚存争论。黄节认为徐光启“从事西教，思

① 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981 年，第 57 页。

② 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981 年，第 64 页。

③（美）邓恩著、余二乐译，《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社，第 53 页。

④ 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981 年，1984 年，第 69 页。

窥其象数之学，以救汉宋以来空言论学之失”<sup>①</sup>徐光启确有吸收西学之逻辑形式和讲求数量推演，用以改变晚明空疏学风的想法。但是说他只是把入天主教当作达成此目的的一个手段，则甚为不妥。1616年6月，南京教案一出，朝野上下无人敢为传教士仗义执言。7月3日，徐光启还朝后，立即上疏万历帝为传教士辩解。足见其爱教之深，护教之切，绝非仅是出于利用天主教之目的所能为。从徐光启对天主教的评价亦能看出这一点。徐光启说：“（天主教）其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在于彼国中亦皆千人之英，万人之伟。所以数万里东来者，……欲使人人善，以称上天爱人之意。”<sup>②</sup>据此可知，徐光启对天主教是真正推崇的。王重民同意黄节的看法，但作了一个补充，他说：“徐光启对我国正统的封建唯心主义理论，有其不满的一面，曾幻想从天主教教义里面找到可以‘补儒易佛’的东西。”<sup>③</sup>从王重民的用词可以看出，王对徐光启的想法是不以为然的，这可能是导致他没有对此进一步展开论述的原因。这个补充恰恰是非常能说明问题的。何俊提出了徐光启加入天主教是出于对晚明裂变的思想界的不满，对晚明儒家的失望，对如何走出困境的思索。<sup>④</sup>这一见解应该说是非常深刻的。但是，徐光启作为一个从传统的儒学教育中走出的天主教徒，其思想根基不可能不内涵于儒家文化。从“补儒易佛”的提法也可以看出，徐光启的根基仍然在“儒”。陈卫平对此亦有察觉，他做了进一步的推进，指出徐光启入教，是出于对儒、佛、老的失望和对整饬多元思想的思考<sup>⑤</sup>。笔者在这一点上赞同陈的说法。除此之外，还有梦幻说、祈福说、崇洋说等多种说法，欲从心理学的角度对徐光启奉教作出解释。笔者认为，从徐光启的核心思想出发，我们可以发现徐光启入天主教实在是水到渠成之事。他内有真正信仰之渴求，外有富国利民之需要，入天主教的思想原动力恰来自于他的儒学根基。

在徐光启的儒学思想中，“经世致用”、“修齐治平”是根本，西学恰有助于此。儒家素讲修身，却无有效之法。天主教的道德戒律，让徐光启找到了修身养德以达到儒家道德操守之最高境界的不二法门。儒家追求一种稳定的秩序，用君臣父子的纲常理论来治国治家。而在这种秩序之下隐藏的是一种外在的对尊长的

① 黄节，《徐光启传》，梁家勉编《徐光启生平及学术资料选编》，华南农学院农业历史遗产研究室。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第431—432页。

③ 王重民著，何兆武校订，《徐光启》，上海人民出版社，1981年，第25页。

④ 何俊，《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，1998年，第133页。

⑤ 陈卫平，《明清之际天主教之兴衰与儒学》，《跨文化对话》(3)，上海文化出版社，2000年1月，第93页。

无条件服从，有一种潜在的强制性。而天主教讲求仁爱，君臣父子兄弟在上帝面前皆平等，所以要相互爱戴。这样君臣伦理关系就被赋予了一种情感化的自觉与自愿。对于治国平天下，徐光启描绘了天主教盛行的欧洲社会是：“千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，路不拾遗，夜不闭户，其久安长治如此。”<sup>①</sup>当然，16世纪的欧洲社会绝非是徐光启所描述的太平盛世，欧洲之乱也绝不亚于晚明。当然这应该不是徐光启在有意说谎，传教士为传播天主教确有美化欧洲之词。但是我们可以发现，徐光启对天主教内心之悦与社会外在之需，在他的儒家理想中已达到水乳交融的状态。这种状态的具体反映就是他“补儒易佛”的思想主张。

## 2、补儒易佛之“补”与“易”

佛家的核心概念是“空”。佛家之空，说的是价值观上的空。佛家并不否定世界之存在，而是说这种存在是一种虚幻，其实质是在破除人对外在价值的追求。世界都是虚幻的，追求又有何意呢？儒家的核心概念当推“太极”。太极是世界之基，是理与气的合成。太极是自然之物，而非神。天主教之天主，则完全是一位人格化的有意志的超自然之神。从以上我们对佛、儒、耶三种文化核心概念的分析可以看出，儒耶有区别亦有相通。太极、天主共同之处在于都有道德内涵，差异在于太极是哲学意义上的，对人的生活没有强制作用。太极存于自然界和人的内心之中，它需要人们用诗人的情怀去感悟，在这个过程中有自由发挥的空间。自由发挥就存在走向混乱的可能性。天主是终极，以他为中心形成了一套完整的精神生活系统。而佛耶则是相反。所以在这个层面上来说耶对儒适于“补”，对于佛则只能“易”。

徐光启有感于晚明奸佞当道，正直之士惨遭杀害，对颜回之夭，盗跖之寿，善恶无报的社会现实颇为忧心，而提出“以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报”的事天之学来“补益王化，左右儒术，救正佛法”。<sup>②</sup>颜回、盗跖只是徐光启的起点，在几十年的科举之路上，他饱读儒家典籍，四处游历，对晚明社会有深刻的反思。正是这种反思促成了他补儒易佛思想的出现。

<sup>①</sup> 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第432—433页。

<sup>②</sup> 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第432页。

对于补儒易佛之“补”，笔者认为盖有三点：

1、提供经世致用之术。徐光启奉西学，信天主教，其中非常重要的一点就是看到西学有利于国计民生。徐光启认为儒家虽有治世之愿，却无治世之术。西学之科技在这一点上对儒学有补正之益。这一点，上一章已经论及，不再赘述。

2、确立晚明社会的价值观。追求道德精神的至上完善是儒家之根本，道德的根本地位在历代都毋庸置疑。尤其是宋明时期，儒家的论域几乎全部集中到了道德上。利玛窦曾经指出中国的道德哲学是非常发达的。那么为什么恰在儒家之强项上，天主教有补益作用呢？徐光启认为“古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺詐愈甚。一法立，百弊生。空有愿治之心，恨无必治之术，于是假释氏之说以辅之。”<sup>①</sup>由此可见，徐光启认为天主教对晚明社会道德之扶正有方法论意义。晚明思想纷乱不堪，道德精神失落，多元价值观让人迷茫，社会生活出现极端的感性化，颓废之风骤起，士人逃禅避世。所谓颜回、盗跖指的就是社会上善亦无果，恶亦无报，合乎道德的生活方式变得已无意义，教化之功完全丧失。维持社会秩序仅以赏罚为手段。而赏罚虽“至详极备”，但其结果不过是“能及人之外行，不能及人之中情”，世俗社会道德沦丧，世风日下成为必然。赏罚之法是外在的，它能规定人的行为却不能规定人的思想。在晚明这样一个法纪缺位的社会，法已无效力可言，能否做到“及人之外行”似亦值得怀疑。此时需要的是一种能从心理上使人向善的力量来挽救晚明的世道人心。徐光启认为天主教“其法能令人为善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善惩恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于繇衷故也。”<sup>②</sup>他从天主教的思想宗旨和卓有成效的戒律上看到其在道德上对儒学的补益作用。

晚明传教士撰写的普及天主教思想的著作主要有两本，分别是利玛窦的《天主实义》和庞迪我的《七克》。《天主实义》讲的是天主教的基本理论，《七克》的重点在于道德实践的方法。徐光启强调的天主教对儒家道德修养的补益作用主要指的就是《七克》所表现出的这种道德实践的有效性。

克己复礼是儒家的主要行为准则之一。在《论语·颜渊》中，“颜渊问仁，

<sup>①</sup> 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第432页。

<sup>②</sup> 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第432页。

子曰：‘克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’  
 颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”  
 皇侃《义疏》中给出的注释是：“克犹约也，复犹反也，言若能自约俭己身，返  
 反于礼中，则为仁也。”孔子在这里讲的就是道德修养的问题。孔子道德修养的  
 目标是“仁”，即“居处恭，执事敬，与人忠”，“己所不欲，勿施于人”，“仁者，  
 其言也讷”，“能行五者于天下为仁矣”。孔子认为世人需要克制自己的私欲，实  
 践礼的要求，惟有这样才能达到仁的境界。从孔子的言论中我们可以看出，儒家  
 道德修为的原动力在于儒者个人的心理因素。道德追求者以道德义务的形式，在  
 自律中实现自我意识的觉醒。总之，儒家思想中的道德本体是归于个体的，个体  
 既是道德实践者又是道德本体的承载者，在儒家思想中礼与非礼的界定最终要落  
 实到每一个道德实践个体身上。这样，推到终极，儒家道德修养所呈献出来的是  
 路径的多元化。这种多元化带来的是行为方式的混乱不堪。徐光启正是有感于这  
 种局面才走进了天主教。

《七克》源于七宗罪，是早期基督教的神父们归纳人们所犯的罪过总结而成。

《七克》不但明确界定了罪恶形式，亦给出了善的目标和向善之法。对教徒提升  
 道德修养的方法和途径等都做了统一的规定。其详如下表。

罪名	表现形式	克罪向善之法
骄傲	自满、自用、自夸、好名、不恭敬、好胜人	谦让以克骄傲
忌妒	幸人之有灾、计念人恶、譬毁人非	仁爱以克忌妒
慳吝	贪婪、不施舍、斗讼、欺诳、邪恶、懈怠	舍才以克慳吝
忿怒	恶言、争斗、战伐、伤杀、暴躁	舍忍以克忿怒
贪食	多言、奢贪、忿怒、哗众取宠、迷恋饮食，贪图享受	淡泊以克饮食迷

好色	心育不度、轻便无恒、急趋如崩、纵己情、恶天主、厌德义、厌身后事	绝欲以克色迷
恶善	恣诸欲、自诿不能、善无恒、多寐、余暇闲游、浪笑、恶谋，证非	勤于天主之事以克懈怠于善

从表中，我们可以看出，儒家道德义务的自由性、开放性与天主教道德义务的固定性、排他性形成了鲜明对比。正是天主教道德义务的固定性，使天主教比儒家的克己复礼有更强的实践性。

3、终极关怀的回应。徐光启对儒家忌言生死非常不满。《大西利先生行迹》中记载：“大宗伯徐公玄扈，博学多才，欲参透生死大事。惜儒者未道其详……于生死之事究无着落。”徐光启对生死之事如此关心，那么儒家又是如何回应的呢？《论语·先进》中说：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢问死？’曰：‘未知生，焉知死？’”孔子还说：“敬鬼神而远之。”他的弟子说：“子不语怪、力、乱、神。”<sup>①</sup>孔子认为人们应该去做人所当作的事情，至于鬼神则不必深究。他强调的是“事人”，而不是“事鬼神”。即关怀人活着的生活，而不是人死后的归宿。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中说：“‘生’是儒家的核心概念之一，孔家没有别的，就是要顺着自然道理，顶活泼顶流畅的生活……他们只管当下生活的事情，死后的事情他不管的。”儒家这种搁置问题的态度并没有解答人们对生死的疑惑。死亡，是每个人都无法回避的问题，这实际上关乎人生的意义。徐光启对死亡的考虑，实际上反映的是他对人生意义的思考。对这个问题，宋明儒家借用佛家之轮回报应加以解释，然而徐光启指出：“奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。”<sup>②</sup>佛家虽然看似从理论上圆满地解决了颜回、盗跖的社会现实。但是佛法传入中国已有千年之久，社会风气并没有因之而改善。可见从功能上来评价，佛教对晚明社会现实是无效的。在徐光启看来，天主教能够解决这一问题。

徐光启对天主教的信任源于哪里呢？首先，晚明佛教本身出现问题，修持极差，僧德全无。徐光启对借助佛教解决人生和社会问题不抱任何希望。第二，天主教主张“知终乃能善始，知死乃能善生”，一改儒家忌言生死的传统，正视生

①（宋）朱熹撰，《四书章句集注·论语集注卷四·述而第七》，中华书局，1983年，第98页。

② 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第432页。

死之事，强调生前善恶，死后定会有报。第二，天主教讲“有真德，则荣赞益报兼配之。荣赞归上帝，益报归我矣。若以荣赞自归，并益报俱失也。故诚德之士，有美德善功，闻赞誉则瞻仰上帝，而颂谢转归之。是以功德愈盛，益报愈定”。<sup>①</sup>天主教认为现实生活的祸福荣辱，只是一种相对的存在。真正的祸福只能在人死后由天主来定论。善恶都会有自己的结果，无论是颜回还是盗跖，天主都会给予他们相应的位置。这样，就解决了现实生活中善恶无报的问题。修身事天，以善举来荣赞天主，人生的意义开始变得实在。对此，徐光启颇有感慨的说：“此皆忠厚语，果大补于世教也。今而后吾知所为备于死矣。世俗之备于死也，特求坚厚棺，椁卜吉择兆耳。孰论身后天下台下严审乎？”<sup>②</sup>

天主教之于徐光启的意义就在于让徐光启明白了社会现象为什么会如此发生，强化了他求真向善的决心，让他在价值失落的晚明找到了人生的意义。透过这个意义系统，再反观晚明社会时，徐光启豁然开朗。他说：“且看古今善人为善，恶人为恶，世间何曾报得他尽。若非死后天主报他，岂不枉了善人，便宜了恶人。”<sup>③</sup>徐光启认为，天主教对人类的终极关怀，正是晚明芸芸众生生活价值的原动力。人之终，神之始，徐光启对生命有了新的认识。

对于“易”，笔者认为其含义有两点。

1、以实易虚。前文已述，佛家讲求空，世俗社会的功过是非是没有意义的。在佛家看来，本来空无的东西，世人却看成实在，这样就产生“苦”。于是世人为避其苦便放弃世俗生活中的一切追求，以达到无欲的状态。晚明士林逃禅避世的根源亦在于此。由于朱元璋与佛门的渊源，佛教在明朝尤盛，知识界多参禅悟道，对社会公共事物并不热衷。这样佛教与儒家在三方面发生了冲突。一是不利于晚明社会的发展。二是与儒家修齐治平相悖。三是与天主教教义相反。前两点自不必详论。与天主教的冲突就在一实一虚间。佛家对世俗社会，概括起来就是一个“虚”字。天主教则非常重视世俗生活。无论是从天主教七宗罪所包含的具体内容，还是从改过迁善的具体方式，以及与七宗罪相对的七大善行上来看，天主教教义必须在现实生活中践行。通过具体行动来荣耀天主，便是最大的快乐。天主教伦理学强调“荣赞归上帝，益报归我”，修善是为了求福，本身就带有很

① 庞迪我，《七克》卷一，《天学初函》，台湾学生书局，1965年，第734页。

② 利玛窦，《畸人十篇》第四篇，《天学初函》，台湾学生书局，1965年。

③ 徐光启，《造物主垂像略说》，钟鸣旦、杜鼎克、黄一农等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，1996年，辅仁大学神学院。

强的功利性。可见，佛家所强调的空虚之处，恰是天主教教义的承载所在。佛家放弃俗物，在禅定中走向极乐；天主教主张在生活中践行修身事天之宗旨，用实际行动来构建天堂之路。徐光启面对一实一虚，其选择又一次体现了以儒为本的思想根基。佛家之虚，于国有害，于己无利；天主之实，关注社会，富国强兵，修身养性，两相得利。以其实易其虚也就在情理之中了。

2、戒律相异。在戒律方面，天主教和佛教有着明显的不同。利玛窦在《夏虞铨部书》中说：“窦自入中国以来，略识文字，则是尧舜周孔而非佛，执心不易，以至于今。区区远人，何德于孔？何仇于佛耶？若谓窦姑佞孔以谄士大夫，而徐伸其说，则中夏人士，信佛过于信孔者甚多，何不并佞佛以尽谄士大夫，而徐伸其说也。实是坚于奉戒，直心一意，所是所非，皆取凭于离舍。”<sup>①</sup>天主教戒律与佛家戒律及儒家行为规范之间到底有什么离合取舍呢？列表对比如下。

	天主十戒	佛教十戒	儒家行为规范
1	崇拜上帝唯一真神	不杀生	仁
2	不拜偶像	不偷盗	义
3	勿以天主圣名妄发誓言	不淫乱	礼
4	守瞻礼日为圣日	不妄语	智
5	孝敬父母	不饮酒	信
6	勿杀人	不涂饰	忠
7	勿奸淫	不听视歌舞	恕
8	勿偷盗	不坐高广大床	谦
9	勿作伪证害人	不非食	
10	勿贪他人财产妻子	不蓄钱财	

从表中我们可以看出，天主教的戒律是由事天爱人两部分组成，其中“爱人”部分与儒家和佛教并不矛盾。但是“事天”方面却有着明显的排他性。正如天主十戒第一戒中所说：“我是耶和华——你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来，除了我之外，你不可能有别的神。”第一戒就排除了与佛教相融的基础。

<sup>①</sup> 利玛窦，《辨学遗牍》，《天学初函》（二），台湾学生书局，1965年，第643页。

徐光启信仰天主教很大程度上就是看到了天主教这种合儒斥佛的内在性质。他认识到天主十戒有三方面的功能：1，以上帝为终极目标；2，以爱为人生态度；3，以戒律为行为准则。这三点对整饬晚明世道人心又是何其重要！所以他发出“惟真主恩施，穷天罄地，无物可酬，人类中稍足自效者，惟信德为首。信有多端，崇奉其一，倡导其一”<sup>①</sup>的感慨。

### 3、徐光启的宗教观

在经历了晚明诸思潮的洗礼后，徐光启最终选择了天主教。那么，徐光启究竟是如何理解天主教的呢？

目前学界，对这个问题主要有三种看法。一是认为徐光启是真正的天主教徒。持这种观点的主要是研究天主教东传史的一些东亚学者。例如，日本学者安部力认为：“（徐光启）在现世中，选择听从‘耶稣的教诲’的生活方式，死后才能被判到天国，灵魂才能得到拯救。这里包含了一种在上述的序、跋（《泰西水法序》《跋二十五言等》）中没有包含的对天主教的理解。”<sup>②</sup>汤一介等认为“徐光启是以一个天主教徒的身份，从宗教的角度展开对儒学的批判的。徐光启对宗教的本质及其作用有较为客观正确的认识。”<sup>③</sup>二是认为徐光启不是真正的天主教徒。持这种观点的主要是欧洲学者。例如，法国学者谢和耐认为：“徐光启所宣扬的不是纯粹的基督教理，而是一种儒教和基督教的大杂烩，与16世纪在儒教和佛教之间的混合物相类似。”“徐光启的理论不像传教士们想象和认为的那样，旨在纯世俗理论与宣扬超越一切真谛的宗教之间进行角色的分配，而是旨在儒教那不太明确的世俗和宗教体系与传教士们的伦理、宗教和科学之间的结合。”<sup>④</sup>三是认为徐光启既是天主教徒，又是儒家士大夫。持这一观点的主要有陈卫平、肖清和<sup>⑤</sup>等。

利玛窦来华传教，采取文化适应性策略。他着儒服、讲汉语，努力在儒家典籍中寻找适合传播天主教的儒学概念。例如他在“上帝”一词上便做足了功夫。利玛窦大量引用五经中提及“上帝”、“天”的材料，他说“周颂曰：‘执兢武王，无兢为烈。不显成康，上帝是皇’……商颂云：‘圣敬日跻，昭假迟迟上帝是祗’。

① 徐光启著，王重民辑校，《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第532页。

② （日）安部力，《关于徐光启对天主教的理解》，《档案与史学》，2003年，第2期。

③ 汤一介、孙尚扬，《徐光启为什么是天主教徒》，《中国文化》，1990年，第3期。

④ （法）谢和耐，《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，上海古籍出版社，2003年，第49页。

⑤ 肖清和，《社会转型与信仰转向——徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》，《维真学刊》，2003年，第4期。

雅云：‘维此文王，小心翼翼。昭事上帝’易曰：‘帝出于震。’礼云：‘五者备当，上帝其飨’……汤誓曰：‘夏氏有罪，予谓上帝，不敢不正。’……历观古书，而知上帝与天主特异以名也。”<sup>①</sup>由此，利玛窦得出“吾天主，即华言上帝”。利玛窦得出这样的结论，概出于三方面考虑。一是，用熟悉的概念来拉近晚明士人和天主的心理距离。二是，选择儒家典籍中的概念来阐释天主教思想，增强其权威性。三是，看到儒家“上帝”与利氏“天主”对世人都有一种赏罚的功能。

利玛窦用天主比附上帝的确引起了许多儒家学者的好感。李之藻由此认为“天主教义，不自利生翊矣”。他找出了与利玛窦比附古儒相似的理由，他说：“尝读其书，往往不类近儒，而与上古素问，周髀，考工，漆园，诸编默相勘印，顾粹然不诡于正。”<sup>②</sup>这也是多数儒士接近天主教的理由。

徐光启最初接触天主教教义，也是从利玛窦的《天主实义》开始的。1603年，徐光启从罗如望手中拿到《天主实义》和《天主教要》两本书的手稿。徐光启从这两本书中初步了解了西方天主与古儒之上帝的“相通”。但是，徐光启的“上帝”与利玛窦所比附的“上帝”毕竟有所不同。

徐光启说：“天主降生于一千六百年前……名曰耶稣。解曰救世者，上边供奉的，正是耶稣圣像也，降生为人三十三年在世。亲传经典，拣造宗徒十二人。显出许多圣迹都在天主经典上。一时说不尽。及至后来功愿圆满，白日升至尊，生养人类，主宰天下，今世后世赏善罚恶，乃人所当奉事拜祭的，又教人知人的灵魂常在不灭，今世当守十戒，为善去恶，虽曾犯有过失，如今闻了耶稣的圣教，从了耶稣的遗言，诵了耶稣的经典，却把从前的罪过，悉祈天主赦免，立意赦完之后，必长守十戒不犯，命终之后，其灵魂必得升天堂，不堕了狱也。这十二守徒散布天下，传教于万国自近及远，至今一千六百余年。”<sup>③</sup>在这段话中，徐光启表述的是基督教历史中关于耶稣生平的说法。这一点足以表明，徐光启已经认识到天主教之“天主”和我们传统意义上的“上帝”有着本质的区别。在《景教堂碑记》中，徐光启更是明确地表达了这一点。他说：“我中国之知有天主也，自利子玛窦来宾始也。”

① (意)利玛窦，《天主实义》，《天学初函》(二)，台湾学生书局，第122—126页。

② 李之藻，《天主实义重刻序》，徐宗泽编《明清间耶稣会士译著提要》，上海中医学院出版社，1989年，第147页。

③ 徐光启，《造物主垂像略说》，钟鸣旦、杜鼎克、黄一农等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，1996年，辅仁大学神学院。

如前所述，徐光启对东来的天主教抱有一种“补儒易佛，归诚上帝”的积极态度。可见，天主教思想在徐光启这里，既保持了其作为西方思想传统重要元素的独特性，也被赋予了对中国传统的士人有着强大吸附力的本土化色彩。通过进一步探究我们可以发现，徐光启之所以选择“上帝”作为精神归宿，恰恰在于包含着科学技术和天主教思想的西学中包含了那些令他孜孜以求的实学品格。当徐光启走进西学，靠近了天主教的时候，宗教精神与科技思想便在中国式的思维方式中第一次实现了目的意义上的统一。

## 五、结语

1633年，徐光启病逝于北京寓所，“内阁以讣闻，特赐祭，赠少保，谥文定，遣专使护丧回乡”<sup>①</sup>。徐光启在七十二年的生命历程中，很长时间被社会问题所困扰。徐光启认为他在西学中找到了解决这些问题的答案。他把西学作为解决晚明社会问题的一剂良药，而不是将西学视为一种学术。在他那里西学实现了同儒家文化的恰当结合，这种结合的基础便是包含经世致用思想的儒家的入世观。在经世致用思想的主导下，徐光启以解决自己所面临的理论和实践困惑为目的，非常自然地走向了西学。实用是徐光启的出发点和归宿，在通往富国强兵的道路上徐光启把西学置于儒家文化的话语之中，实现了合目的性与合工具性的统一。

也许，倘若历史按照徐光启的设想走下去，中国真的会提前200年进入近代社会，但是假设归假设，现实总是无情的。徐光启死后200年，中华之国门被列强的坚船利炮打开了，自此，中国开始了长达一个世纪的屈辱。马克思曾说：“与外界隔绝曾经是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力下被暴力打破的时候，接踵而来的必然是解体过程，正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊一接触新鲜空气必然要解体一样”<sup>②</sup>。

徐光启会通中西、以求超胜之理想的破灭，是中国势必屈辱的先兆。在改革开放的今天，徐光启的理想对我们依然有巨大的启示作用。现在我们同样面临着中国传统文化和现代科学技术的融合问题。同样充满着儒家文化和基督文化的融合与冲撞。科学技术的迅猛发展带来了许多心理、道德上的问题，多种矛盾交织在一起。但总的来看，焦点问题依然是如何处理好科学、宗教和儒学的关系。

第一、科学和儒学的融合。当今世界科学技术占主导地位，而儒学是中国现实文化的根基。融合科学和儒学，有着很强的实践和理论意义。从实践层面来看，有利于营造适合科技发展的文化环境。从徐光启身上可以看到，儒家思想中的功利主义在一定程度上促进了科学技术的传播。但是，我们也应该清初的认识到功利主义对科学的危害，正确的处理好科学和儒学的关系。从理论层面上看，今天

<sup>①</sup> 梁家勉，《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年，第203页。

<sup>②</sup> 马克思，《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1997年，第二卷，第3页。

我们正在进行社会主义新文化建设。社会主义新文化既不能抛弃传统，亦不能轻视科学。社会主义新文化应该是传统儒学和科学的有机融合。

第二、科学和宗教的融合。目前，宗教存在且有进一步发展的趋势是我们必须正视的社会现实。科学技术的大发展，在带来物质资料极大丰富的同时，也随之产生了众多社会问题。理性的力量毕竟是有限的，在理性尚未触及的地方，宗教就会发挥作用。实际上，在慰藉心灵、教人向善、维护社会稳定等方面，宗教也确实发挥了一定作用。所以，现在我们首要的任务不是反对宗教，而应是因势利导，让宗教服务于科学的发展。徐光启提出用天主教来弥补科学功能之不足，是值得我们借鉴的。

第三、儒学和宗教的融合。儒家文化和基督文化，是当今世界最重要的两大文化系统。中西和睦的基础，是中西文化的融合。三人行必有我师，我们应该像徐光启那样，以一种开放的文化心态，充分吸收异质文化，这也是社会主义新文化建设的重要内容。

由于笔者理论水平有限，对晚明天主教东传史和儒学思想背景等还缺乏深入的理解，因而论述过程中的浅陋之处在所难免。种种遗憾，我将在今后的学习中努力弥补。

## 主要参考文献

- [1]徐光启.徐光启集[M].王重民校.上海:上海古籍出版社,1984.
- [2]徐光启.徐光启著译集[M].上海:上海古籍出版社,1983.
- [3]徐光启撰.石声汉校注.农政全书校注[M].上海:上海古籍出版社,1979.
- [4]梁家勉.徐光启年谱[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [5]华南农学院农业历史遗产研究室.徐光启生平及学术资料选编[M].广州:华南农学院农业历史遗产研究室,1983.
- [6]徐泽宗.明清间耶稣会士译著提要[M].北京:中华书局,1989.
- [7]陈卫平.徐光启评传[M].南京:南京大学出版社,2006.
- [8]陈卫平.第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较[M].上海:上海人民出版社,1991.
- [9]钟鸣旦、黄一农等编.徐家汇藏书楼明清天主教文献[M].台北:辅仁大学神学院,1996.
- [10]阮元.畴人传[M].北京:商务印书馆,1935.
- [11]查继佐.罪惟录[M].杭州:浙江古籍出版社,1986.
- [12]黄宗羲.明儒学案[M].北京:中华书局,1985.
- [13]方豪.徐光启[M].重庆:胜利出版社,1944.
- [14]方豪.中国天主教史人物传[M].北京:中华书局,1988.
- [15]王重民.徐光启[M].上海:上海人民出版社,1981.
- [16]罗光.徐光启传[M].台湾:传记文学社,1970.
- [17]龚鹏程.晚明思潮[M].北京:商务印书馆,2005.
- [18]刘志琴.晚明史论[M].南京:江苏高校出版社,2004.
- [19]樊树志.晚明史[M].上海:复旦大学出版社,2003年
- [20]何俊.西学与晚明思想的裂变[M].上海:上海人民出版社,1998.
- [21]孙尚杨.基督教与明末儒学[M].北京:东方出版社,1994.
- [22]孙尚杨.利玛窦与徐光启[M].北京:新华出版社,1993.
- [23]尚智丛.明末清初(1582—1687)的格物穷理之学——中国科学发展的前近

- 代形态[M].成都:四川教育出版社,2003.
- [24]沈定平.明清之际中西文化交流史——明代:调适与会通[M].北京:商务印书馆,2001.
- [25]李亚宁.明清之际的科学文化与社会[M].成都:四川大学出版社,1993.
- [26][意]利玛窦.天主实义[M].燕貽堂校梓.北京:北京大学宗教研究所,2000.
- [27][美]邓恩著、余三乐译.从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士[M].上海:上海古籍出版社,2003.
- [28][法]裴化行著、萧潜华译.天主教十六世纪在华传教志[M].上海:商务印书馆,1936.
- [29][意]利玛窦、金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京:中华书局,1983.
- [30][法]谢和耐.中国文化与基督教的冲撞[M].沈阳:辽宁人民出版社,1989.
- [31]中国自然科学史研究室主编.徐光启纪念论文集[C].北京:中华书局,1963.
- [32]席泽宗、吴德铎主编.徐光启研究论文集[C].北京:学林出版社,1986.
- [32]宋浩杰.中西文化会通第一人——徐光启学术研讨会论文集[C].上海:上海古籍出版社,2006.
- [33]施威.晚明科学思想及其历史意义[J].科学技术与辩证法,2006,(5).
- [34]杨泽忠.利玛窦和徐光启翻译<几何原本>的过程[J].数学通报,2004,(4).
- [35][日]山田庆儿.近代科学的形成和东渐[J].科学史译丛,1984,(2).
- [36][日]安部力.关于徐光启对天主教的理解[J].档案与史学,2003,(2).
- [37]竺可桢.近代科学的先驱徐光启[N].申报月刊,1934,(3).
- [38]陈卫平.从“会通以求超胜”到“西学东源说”[J].自然辩证法通讯,1989,(2).
- [40]陈棣.论明清之际士人群体对西方科技的态度及历史影响[J].河南社会科学,2003,(5).
- [41]乐爱国.从儒家文化的角度看“西学中源说”的形成[J].自然辩证法研究,2002,(10).
- [42]何兆武.略论徐光启在中国思想史上的地位[J].哲学研究,1983,(7).
- [43]何兆武.论徐光启的哲学思想[J].清华大学学报(哲社版),1987,(1).
- [44]王福康、徐小蛮.徐光启与人口学[N].文汇报,1983—5—6.

- [45]樊洪业. 从“格致”到“科学”[J]. 自然辩证法通讯, 1988, (1).
- [46]吴海江. 中国现代功利主义科学价值观的确立及其对科学发展的负面影响[J]. 自然辩证法研究, 1999, (12).
- [47]徐海松. 论黄宗羲与徐光启和刘宗周的西学观[J]. 杭州师院学报, 1997, (4).
- [48]黄长义. 略论晚明经世思潮的兴起[J]. 江汉论坛, 1997, (6).
- [49]葛荣晋. 程朱的“格物说”与明清的实测之学[J]. 孔子研究, 1998, (3).
- [50]汤一介、孙尚扬. 徐光启为什么是天主教徒[J]. 中国文化, 1990, (3).

## 致 谢

本论文从选题到具体的写作过程中都得到了导师马来平教授的悉心指导。在三年的交流中，导师的为人和学问使我受益匪浅。导师不仅在学习中对我循循善诱，而且在生活中为我指点迷津。对老师的感激之情难以言表，我会把它化作我今后学习和生活的动力，继续努力奋斗。

在本论文开题和写作过程中得到了中国科学院自然科学史研究所方在庆研究员、山东大学文史哲研究院张雷研究员和中国科学院自然科学史研究所刘晓博士的指导。

在本论文的资料收集过程中得到了刘海霞、宋芝业、王凯、宋一明、朱湘明等好友的大力支持和帮助。

在此表示深深的谢意。

## 攻读硕士学位期间发表的学术论文

- 1、《走进中国科技殿堂》，山东大学出版社，2005年，参与编写第7、8章。
- 2、《通俗科技史》，山东科技出版社，2006年，参与编写第4、5章。

# 徐光启：科学、宗教与儒学的奇异融合

作者：[王东生](#)  
学位授予单位：[山东大学](#)

## 相似文献(10条)

### 1. 期刊论文 [王美蓉](#) [经世致用:嬗变的中国近现代科学观中的价值判断](#) -[河西学院学报](#)2005, 21(6)

文章通过回顾中国近现代史上先后出现的器物科学观、方法论科学观、启蒙科学观、唯科学主义观以及“奇技淫巧”说与玄学派科学观等种种科学观,笔者得出的看法是:中国近现代史上出现的各种各样的科学观实际上是各种各样的科学价值观。因此,与其说这是中国近现代史上科学观的嬗变,还不如说是科学价值观的嬗变。嬗变的科学观反映了中国近现代知识分子在科学能否经世致用问题上的认识变化的过程。

### 2. 学位论文 [王景林](#) [明清启蒙思想家经世致用教育思想研究](#) 2006

明清之际,随着封建社会内部各种矛盾的总爆发和宋明理学的衰颓及其“空虚之弊”的暴露,中国出现了一股反对空谈性理,主张面对现实的强劲的实学思潮。这股实学思潮的基本内容就是要冲破道学的樊篱,解放思想,发扬理性,经世致用,治国救民。这股强大的思潮发端于封建社会的没落,蓬勃于中国社会将由封建社会进入近代前夜的明清之际。时世造英雄,“天崩地解”的时代铸造了一批志在扭转乾坤的英才,明末清初启蒙思想家创造了巨大的思想文化财富。

从16世纪末到19世纪初,在中国封建社会母体中躁动着的资本主义生产萌芽和市民阶层以及反映它们利益和愿望的明清实学,正是中国人能够接受西方资本主义的社会文化背景。没有这一社会文化背景,西方的资本主义就不可能在中国生存。过去长期研究中国资本主义的学者只是在封建社会经济结构中寻求“资本主义生产萌芽”,而对于中国人能够接受外来资本主义的新的价值观念,则探讨甚少。其实,明清实学作为中国儒学的最高发展形态,它所蕴含的与传统的价值观不同的新的价值取向,不但是新兴市民阶层和城市商品经济本质的体现,同时也是中国人接受外来资本主义的思想前提。实学伴随着中国历史的发展,在中国的历史过程中发挥了重要作用。明清实学教育思潮的兴起促进了中国社会的进步。在中国的教育史上具有十分重要的作用。研究明末清初实学思想中所蕴涵的经世致用教育思想的发展嬗变历程及其特征,对我们当今教育理论创建和教育实践具有重要的学术价值和实用价值。

本文共分四个部分:

引言部分,主要是概说明清实学的历程,对其概念做出必要的界定并回顾经世致用教育思想的研究成果;

第一章,分析明清时期经世致用教育思想产生的理论背景,阐述其教育思想产生的社会原因,介绍其来源于对儒学思想的继承和对宋明理学的批判并充分肯定了西学东渐、资本主义萌芽等一系列的社会成因;

第二章,阐述经世教育思想“明道救世”的教育目的、“学贵适用”的治学原则及“倡导征实之学”的为学方法;

第三章,揭示明清经世致用教育思想的基本特征,并对其进行历史评价,挖掘其意义并从中找到可借鉴之处。

### 3. 期刊论文 [赵吉惠](#),[吴兴洲](#) [论明清实学是儒学发展的特殊理论形态](#) -[齐鲁学刊](#)2004, ""(2)

实学是儒学发展到宋元明清时期形成的特殊理论形态和特定历史阶段。实学的本义为通经、修德、时务、致用之学,其内涵的形成有一个历史演变过程。宋明时期反对佛学与道学,以佛道为“虚学”;明清之际反对理学、心学的空谈心性,以理学、心学末流为“虚学”,实学作为儒学特殊理论形态成为社会主要思潮。实学有自己的本体论、认识论、方法论,有自己的价值观、伦理观、社会观等理论体系和概念体系。明清实学与宋明理学具有既对立又统一的关系。目前我国学术界研究实学,具有泛化与定位不准确倾向,需要进一步展开讨论。

### 4. 学位论文 [欧德良](#) [胡林翼理学经世思想研究](#) 2004

胡林翼是晚清湘军的创始人之一,也是近代理学经世派的杰出代表。胡林翼的研究是晚清人物研究的重要选题之一。近二十年来学术界对胡林翼政治、经济、军事思想等方面的研究及资料论著的整理,均取得了一定的成果,这些研究已涉及到胡林翼的揽才、仿史、治军、理财等经世实践各个方面。但令人遗憾的是,这些成果多是站在现代学术分科的视野中去理解、阐释胡林翼的思想,没有能够抓住胡林翼经世实践的理学内涵本质之所在,所以只能知其然而不能知其所以然。世治儒学的家学渊源与湖湘文化经世致用的传统是胡林翼理学经世思想形成的两大源头。胡林翼在多年的仕宦生涯中,把理学的天命观与价值观应用于广阔的社会实践,逐步形成了具有浓郁理学色彩的经世思想。因此,要完整地把握胡林翼的经世思想,必须着重挖掘其社会实践背后的理学思想内涵。该文首先联系胡林翼所生活的时代背景,以晚清湖湘经世思潮的崛起为坐标,来说明胡林翼理学经世思想的形成有着深厚的历史与时代内涵。第二部分从胡林翼的哲学天命观与价值观着手,分析胡林翼的理学经世派的特征。同时指出其天命观与价值观由于经世致用的需要,在保持理学的窠臼的同时又有某些突破与发展。第三部分为文章主体部分,共四章,结合胡林翼的揽才、仿史、理财、治军四个社会实践分别阐述他的理学思想。在人才选拔上,胡林翼既重理学素养,又讲求朴实可用,把理学的价值观与湖湘文化的经世观结合起来举荐、考察、培养人才;在吏治方面,胡林翼要求“居穷理之功,为除暴安良之用”,大肆渲染理学的礼义廉耻,鼓吹克节贞洁观念。与此同时,胡林翼继承了民本主义传统,主张养民、教民,发展了理学的“仁本论”;在理财方面,从“理财之事,其在人心,其用在人”的理学治术观出发,他主张重农抑商、整顿漕政、严惩贪污,要求百姓克己奉公、照章纳税,同时也维护小民之利,在一定程度上突破了“存天理、灭人欲”的理学桎梏,肯定了百姓基本生活欲求的正当性;在治军方面,胡林翼发展了传统军事思想,提出了“良心血性”的选将标准及“仁、诚”的治军原则,此外还揉合了“动静互为其根”理学思想,形成了“以主待客、以静制动”的理学战术观。该论文研究最大的突破在于以新的理学视角,对胡林翼的经世思想作了全新的审视。

### 5. 期刊论文 [李德才](#),[盛振兴](#),[LI Decai](#),[SHENG Zhenxing](#) [传统价值观对早期近代知识分子的影响](#) -[重庆职业技术学院学报](#)2008, 17(4)

中国早期的近代知识分子虽然树立了“尚富强”的新价值观,但是“纲常礼仪”等传统的伦理思想还时时影响着他们。这是因为:他们“尚富强”的价值观是在“经世致用”传统精神的支配下,为救亡图存而提出来的;外国侵略也强化了传统价值观的精神力量;富强观念的救亡目的仍与传统的政治结构紧密连接在一起;从深层的文化心理方面说,他们也需要传统精神文化的依托。然而这种影响却阻碍了新价值观的继续发展,使它难以发展成为一个独立的理论体系,他们后来所提出的“中体西用”的理论模式就是基于这种矛盾思想所建立起来的,因而不完整和脆弱的,同时也弱化了它对现实的冲击力。

### 6. 学位论文 [刘明星](#) [颜之推《冤魂志》研究](#) 2008

《冤魂志》是南北朝时期一部颇具声名的释氏佛教之书,该书侧重于通过描写虚幻的鬼魂复仇,展现好杀之人临死相验,子孙殃祸的结局,进而以此来证明因果循环,报应不爽的道理。然而毋庸讳言,颜之推是一名儒士,儒家思想贯穿他的一生,这在《冤魂志》中随处可见,因此,《冤魂志》不仅仅是一部因果报应的志怪小说,其内容还蕴含着较为丰富的历史意识和哲学意识,在中国文学史上有着独特的地位和意义。本文共分四章:

第一章绪论。简要概述《冤魂志》,介绍本文写作缘起、研究方法。《冤魂志》大多取材于旧时典籍和当时发生的事件,多有正史依据,它以简练的语言深刻的反映了南北朝社会方方面面的问题,暴露出当时南北朝社会政治与法制的黑暗以及官吏的残忍横暴,具有一定的社会意义。作者通过描写统治者内部争夺权位,骨肉相残,冤冤相报来抨击当时社会的种种丑恶,抨击败坏世风和道德沦丧,再现兵荒马乱年代人民遭受的苦难。因此,虽然《冤魂志》全篇皆写冤死鬼魂报仇之事,但却藉以表达惩恶扬善之旨,寄寓对被压迫者的深切同情。本章是笔者进行研究的前提基础。

第二章释氏佛教之书。《冤魂志》作为一部具有代表性的释氏佛教之书,全书皆言果报,反映了颜之推笃信佛教,大力宣扬因果报应的思想。然而,通过与同时代同类作品的横向比较研究,笔者认为,颜之推虽推崇佛教却不排斥儒家思想,他把佛教作为儒家思想的补充。具体研读《冤魂志》,我们会发现《冤魂志》所言的报应之事皆为现世报,今生的业障今生来偿还。颜之推站在儒家的立场上,对佛学军事思想,提出了“良心血性”的选将标准,又不排斥佛教,这些都是体现儒家价值观的训言,所尊的依旧是儒道。因此,儒家精神,尤其是儒家的现实精神奠定了《冤魂志》的独特魅力。这种独特是研究的焦点。

第三章文章经世致用。毋庸置疑,颜之推是一个主张明哲保身的儒士,然而,在《冤魂志》中,之推公引经史以证报应,他讽谏当世,直言不讳,对当时的贵族、高官甚至当时的统治者进行无情的揭露,这似乎与他安身保命的价值观相矛盾。可是,笔者认为这是由于颜之推还有着深入骨髓的经

世致用的观念，其经世致用之道是希图恢复汉魏六朝以来丧失的人间的信赖关系，进而建立二个充满诚信的社会关系。从某种意义上讲，这与明哲保身并不矛盾。第四章《冤魂志》叙事分析。《冤魂志》与许多单纯宣扬神佛灵验，因果报应的释氏辅教之书不同，它在叙述者、叙事视角、叙事时间、叙事结构等方面呈现新的态势。首先，《冤魂志》采用了“史官式”的叙述者，作者与叙述者同一，一方面对所叙述的人物无所不晓，一方面又要保持客观的立场，真实客观的把某人某事讲出来。其次，因为《冤魂志》叙述者是以一种写史的笔法进行叙事，小说中的史实大部分是经过筛选的，与作者所要表达的主题相关，所以《冤魂志》主要采取的是无限制型视角，也就是传统的第三人称全知视角进行叙述。另外，《冤魂志》还有与内视角相结合的倾向，深入到人物内心，进行简单的心理描写，这是非常难能可贵的。再次，在叙述时间上，《冤魂志》采用以顺序为主，偶尔辅以倒叙、预序的叙述时序。最后，《冤魂志》具有自身特色的浅层结构和深层结构，这种浅层结构的表现是叙述的同一式结构；深层结构是因果报应(现世报)观念。如果进一步分析，我们会发现之所以会有这种二元对立式表层结构，归根结底是由《冤魂志》的深层结构所决定的，也就是由现世报观念决定的。本章将以《冤魂志》中的故事为基础，进行全面的叙事分析，力图展现《冤魂志》的叙事意义。

## 7. 期刊论文 马红霞、刘琪 传统科学价值观对中国近代教育发展的影响 -山西师大学报(社会科学版) 2009, 36(6)

受儒家思想的影响,中国传统的科学价值观历来以“经世致用”为核心。近代以来,这种实用主义的科学价值观一直以“中体西用”为原则,它一方面有力地促进了西方科学技术的输入,激励了中国人学习“西学”的热情;另一方面也极大地阻碍了中国人对西方人文社会科学和科学精神的接受。近代中国的教育发展过程深受这种传统科学价值观的影响,从洋务运动时期到新文化运动前后,虽然在学校制度、学科设置等方面改革颇具成效,但究其本质,中国在科学方法、科学精神和科学理论等方面的教育仍有待进一步探索。

## 8. 学位论文 张晨钟 《论语》“利”论及其现代管理学价值 2007

优秀传统文化的传承在于创新,在于在新的时代背景下给予新的解读,而这样做的目的在于经世致用。本文着力于《论语》“利”的研究的旨归也在于此。

抱着“克己复礼”的理想,诞生于奴隶社会封建社会交替之际的《论语》认为,当时时代管理理念需要的是“重义轻利”。同样,社会主义利益观也重视“义”。但是,市场经济理念好像与社会主义哲学观相对立,“从林法则”是它的核心理念。建设社会主义市场经济下的管理价值观将何去何从?本文认为,应该坚持“义利均衡”管理理念。重义是社会主义本质的体现,而重利是市场经济的发展动力所在,“义利并举”的实质是义利并重,但问题在于管理实际中有义利不能兼重的决策时刻,如何取舍?本文认为,社会主义市场经济下的管理理念应该是“义利均衡”。义利均衡首先体现的是义利并重,更重要的在于管理实践中的动态性。就是说,管理过程中的义利不能并重状态,或者暂时的重利轻义或重义轻利都是允许的。儒家的中庸思想和权变管理学派的权变观点是“义利均衡”的应有之义。

同时,有必要指出的是,本文提出的“义利均衡”中的“义”的内涵是更加广义上的义,不仅仅包括《论语》中的“义”的内涵,甚至还内在的包含仁、忠、诚、和等等范畴,在一定前提下,甚至等同于精神文明一词的内涵。

## 9. 期刊论文 马争朝、Ma Zhengzhao 《红楼梦》中贾雨村艺术形象问题综论 -天水师范学院学报 2007, 27(3)

众多研究者对贾雨村的艺术形象缺乏全面系统的认识。《红楼梦》所反映的主要是清朝乾隆时期的上流社会生活,贾雨村处在相对稳定的康乾盛世时期,其时经世致用思想得到大力提倡,私欲的合理性得到肯定,“人欲之各得”的社会价值取向得到承认。贾雨村不可能脱离这个时代的社会价值取向而独立存在,因此,应将他还原至当时的社会背景及其主流价值观念中分析其艺术形象。贾雨村对人生抱有积极态度并通过主流价值观念认可的努力方式博取功名,才干优良且思想卓尔超群,隐忍宦海并富有谋略。之所以众多研究者没有看到贾雨村形象的积极性,主要是因为研究者有艺术形象本身所处社会本质的不同和研究者未能摆脱悲剧情节对自己的情感惯性影响。

## 10. 学位论文 陈万球 中国传统科技伦理思想研究 2008

中华民族拥有5000年的文明史,古代蕴藏着丰富的科技伦理思想文化,对之进行回顾、梳理、挖掘,具有重要的理论意义和现实意义。从研究的理论意义看,可以从观念层次为中国传统科技伦理的发展与演变建构一个框架;为中国伦理思想史的研究增加一个重要内容。从实践意义看,将传统科技伦理的精髓贯穿到现代科技发展中,促进中国科技的繁荣和创新,并通过中国传统科技伦理的发掘提炼、继承弘扬,树立文化自觉的意识、文化自尊的态度和文化自强的精神。

本文在研究方法上以科技史为基础,以哲学史和伦理思想史为主线,结合经济史和文化史,采取史论结合的方式,从几个有代表性的专题入手。在研究方法上注重中西文化的比较,在文献处理上,尽可能体现历史感和现实感的统一。

中国传统科技伦理思想,是指中华民族在长期的科技实践活动中形成的关于科学技术的目的和价值、科技与道德的关系、科学技术规范、科学家的职业道德等观点和思想的总和。古代中国在天文历法、地学、数学、农学、医学和人文科学的许多领域,都作出过独特的贡献。中国的医药学在世界上独树一帜。特别是中国的造纸、火药、印刷术、指南针四大发明,曾经改变了世界面貌。中国人的这些发明创造,体现了人与自然的和谐发展、科学精神与道德理想相结合的理性光辉,也孕育了内容丰厚的传统科技伦理思想。

中国传统科技伦理思想萌芽于原始社会,至春秋战国时奠基,汉唐时发展,宋元时繁荣,至明清时继续缓慢发展,一直到19世纪汇入近代科技伦理思想的洪流,其间经历了一个相当漫长的发展过程。传统科技伦理思想植根于古代农业文明,具有农业文明所特有的精神气质。它随着传统科技实践的发展,在与传统伦理道德的水乳交融过程中,在真善美战胜假丑恶的矛盾斗争中,内容不断丰富,品质不断提升。

中国传统科技伦理思想的基本精神,即是指在中国历史上不同时期科技发展过程中人们所普遍推举的根本道德理念和各个时代人们在科技实践中所普遍信奉的科技行为伦理准则。中国传统科技伦理思想呈现出以下基本的精神特质:天人合一、以道驭技、以人为本和经世致用。其中,以天人合一作为哲学基础,以以道驭技为理论核心,以以人为本为价值归依,以经世致用为突出特点。

儒家法墨四个学派的科技伦理思想呈现出丰富多彩的生动景象,其中,儒家科技伦理思想是中国传统科技伦理思想的主流。儒家由孔子肇其端,孟子和荀子继其绪。汉代以降,儒家成为正统,形成了中华民族科技伦理文化的主流,影响深远。儒家的科技伦理思想涉及到真善统一论、科技价值论、学术伦理和技术伦理等几个问题。道家的科技伦理思想以老子、庄子为代表,由“道法自然”立论,主张“绝圣弃智”,提出“以道驭技”的技术伦理观,主张“道进乎技”,“以道驭术”。从道家思想发展出来的道教也具有丰富的科技伦理思想。道家的科技伦理思想具有批判性,在科技伦理思想史上具有重要意义。法家主张认识自然,研究天地奥秘,沉思天人关系,勤谨治理水土,讲究器械制作。其科技伦理思想以科技价值论为基础,以技术规范论为核心;以技术功利论为特色,以工程理论论为归依,反映了新兴地主阶级中激进派的政治需要。墨家科技伦理思想以墨子为宗,代表了小生产者的利益,提出了节用非攻的生态伦理、崇智求真的价值追求、义利统一的技术功利主义和道技合一的科技共同体规范,闪耀着其他学派难以企及的光彩。

中国古代科学家在仰观天文,俯察地理的研究活动中,逐渐形成了丰富的科技伦理思想。总体上看,古代科学家的科技伦理思想涉及到科技价值观、科技义利观、学术伦理观、职业伦理观等四个方面,张衡、刘徽、贾思勰、沈括、宋应星、徐霞客等科学家是科技伦理思想的杰出代表。具体科技领域诸如建筑、医学和生态学三大领域的科技伦理思想也非常突出。在中国传统建筑中,“礼”、“和”、“用”等伦理观念得到了淋漓尽致的体现与表达。中国古代医学伦理思想起源于人们的生产和生活实践需要,在同疾病斗争的实践中,创造了独特的民族医学,也形成了独特的医学伦理道德。在生态领域,中华民族形成了博大精深的生态智慧,天人合一、万物平等、节用爱物等思想尽管带有某种朴素的直观或顿悟的性质,但都是人类生态伦理智慧的一部分,具有“奇迹般深刻”。对待中国传统科技伦理的正确态度是必须坚持现代化与民族化的统一、坚持批判与继承的统一、坚持扬弃与创新的统一、坚持民族化与世界化的统一。站在今天科技发展和人类进步的高度来观照中国传统科技伦理思想,可以清晰地洞察到,传统科技伦理思想具有跨越时代的思想内容和极为丰富的“活性元素”,它对于现代科技伦理学、生态伦理学、建筑科学等学科的发展有重大的理论借鉴价值。同时,传统科技伦理文化提供了一种克服“科技异化”的人文机制和善的力量,是引领走出科技发展困境的一种理性选择。中国传统科技伦理思想作为农业文明的产物,也存在着明显的时代局限。它缺乏一种能够使人们征服自然和改造自然的动力机制,缺乏有效的科技发展的理性工具,在理论内容和实践方式方面也存在着巨大的限度。

