

李之藻眼中的西学

——兼论其实学思想

贾庆军

(宁波大学 人文与传媒学院, 浙江 宁波 315211)

摘要:李之藻接受西学的一个重要前提就是实学思想。他的实学内涵既包括道德性命之学,也包括功利之学。这就使他既接受了西学中的自然科学,也接受了天主教。然而李之藻的实学思想并没有超出儒学的范围。最终,我们看到,他的实学不过是儒学的另一种表达。这样的实学无法形成西方自然科学体系所需要的逻辑支撑和科学兴趣。因此,明清实学、明清之际的西学东渐并未在中国建立起独立的自然科学体系,也未给中国带来革命性的影响。

关键词:李之藻;西学;实学

中图分类号:K09

文献标识码:A

文章编号:1001-5124(2010)02-0069-06

作为明末中国天主教三大柱石之一,李之藻与西学的关系非常密切。同杨廷筠和徐光启相比,李之藻更具有独特性,他不仅接受西方自然科学和天主教,更喜欢其逻辑推理之法。那么,他究竟是怎样看待和理解西学的呢?他是不是中西文化交流的成功典型呢?我们将逐一进行解答。

一、李之藻的实学思想

要想理解李之藻眼中的西学,首先要了解他的基本思想——实学思想。

李之藻也受明末清初实学风气的影响,大力倡导实学。他在同西学打交道过程中,明确使用了实学的概念。学者们对他的实学思想也有所论述。^①在已有的研究中,孙尚扬先生的研究较为深入。^②(191-193)然而,对于李之藻实学思想的分析仍有待进一步探究。

要理解李之藻的实学概念,就要了解当时流行的实学概念。据有关学者考察,明清时期的“实学”大致包括两方面内容:一方面是道德性命之学,一方面是功利之学。^③(1-10)如此,实学概念

就包含两层含义:第一层是性学层面,即人性善之总体学说;第二层是在性善前提下的形而上道德之学和形而下功利之学。因此,提倡人性善的儒学在整体上就是实学。

李之藻曾明确说:“儒者实学,……若吾儒在世善世,所期无负霄壤,则实学更自有在。”^④(201-203)凡是和儒家一样,提倡人性善并在此前提下进行立德、立言、立功等一切行为,就是实学。在其《名理探》序中,他详细阐释了其实学思想。他说“盈天地间莫非实理结成,而人心之灵独能达其精微在这里”,这句话道出了实学概念的第一层含义,即天地为实,也即为善。而这种“真实者”具体就表现为“理”,是一种形而上的存在。如此就道出了实学概念的第二层含义,即将总体之实或善分为形而上之理与形而下之器。对李之藻来说,“理”的真实性又明显高于“器”之真实性。他说,这种真实之理唯有人心之灵能够达到。而且这种真实之理就是心灵的粮食,是其美成和真福。与这种真实之理相比,世间所有的钱财、富贵、快乐就不是人的真福。^⑤(148-149)

收稿日期:2009-07-12

基金项目:浙江省社会科学重点课题(06JDHY001-3Z)。

作者简介:贾庆军(1974-),男,河北望都人,宁波大学人文与传媒学院副教授,博士。

①参见赵晖《耶儒柱石——李之藻、杨廷筠传》,浙江人民出版社2007年版,第37-39页;孙尚扬《基督教与明末儒学》,东方出版社1994年版,第191-193页。

而传教士带来的天主教思想、逻辑推理学说和自然科学知识恰好包含在李之藻实学范围之内。对他来说,西学是一个整体,最低层面是器物之学,然后是逻辑格物之学,最高则是天主之学。^{[3](152)}这个体系是以天主之学为核心的,而天主则是至善代表,同儒家性善学说正相吻合,因此,西学也是实学。所以,我们就不会奇怪,李之藻为何既对西学中的自然科学和天主教道德伦理感兴趣,也喜欢西学的形而上学——逻辑推演之法。^{[1](190-191)}接下来我们就具体展示李之藻眼中的西学。

二、李之藻眼中的西学

儒学的实学化倾向,为李之藻接触西学提供了基础。他可以将西学放在实学的框架里进行理解和接受,但这个框架同时也限制了他客观地看待西学,阻碍了他对西学的吸收和对儒学的发展。那么李之藻如何看待西学呢?他对西学的吸收和理解又到了什么程度呢?

(一) 西学之实学特征

李之藻首先看到了西学的实学特征。在其《名理探》序中,李之藻详细阐释了其实学思想,并在此基础上对西学作出了基本判断。他在将天地间概括为“实理”之后,认为这种真实之理必须以格物致知的方式获得。而格物致知的唯一方式就是推论。《名理探》就是专讲推论之法的。它是求真求实的必须方法,也是各种学问、学说的根基。作为真实之理的根基,名理探自然也是真实之学,“其旨似奥而味之其理皆真”。李之藻对作为实学之基的名理探自是推崇备至,“不胜踴望”,直言“吾儒穷理尽性之学端必由此”。^{[3](148-149)}

不过,李之藻的实理并不是笼统而混沌的,他看到,使用名理探得出的实理分为两部分:一部分是有形之实理,即因性之学;一部分是无形之实理,即超性之学。^{[3](152)}所以,在他看来,无论是西学中的有形之学,包括自然哲学、自然科学等,还是无形之学,即天主教,都是通过名理探这一推论工具得来的,都是实学。他还看到,在西学这两大部分中,超性之学是高级阶段的学

问,因性之学则是低层次的,“而此编第论有形之性,犹其浅者”。^①

虽然知道因性之学是低级阶段之学,但李之藻却对之最为感兴趣,尤其是对其中的“数”学。在《〈同文算指〉序》中,他对“数”学极为推崇。在他看来,大到天文历法,小到柴米油盐,都用得着“数”学。“数”学的“已然”、“必然”特性使其天然就是“自然”的。“数”这种不以人的意志为转移的“自然”特征,使其成为客观实用的最佳代表。因而,研习“数”学就会使人心归实,化解其虚骄任性之气。“数”寓于天地万物之中,要有效地治理天下,必须通晓“数”学。“数”学这门学问的失传,直接影响到天下治理的实用性和有效性,所以李之藻慨叹“古学既邈,实用莫窥”。但是,李之藻并没有将以“数”学为代表的六艺看作实学的全部,“艺”不过是所有学问中的三分之一。而且,他也赞同当时明廷出现的通算与明经并进之舆论导向。所以,在他看来,明经也是实学的一部分,而且是一直占有绝对优势的一部分。^{[3](205)}而西学中 with 明经对应的就是天主教。

明经和天主教的修身养性之功效是其实学之表征。对于天主教的这一实学特征,李之藻也多次进行过描述。在《天主实义》重刻序中,李之藻将天主教与儒学一同看作是修身事天、劝人迁过徙义、舍恶从善的“心性实学”。而且,天主教“检身事心”的程度甚至超过儒学,这对于一直在追求存心养性之学的中国士人来说,应该是有所裨益的。^②

总之,无论是传教士带来的因性之学还是超性之学,在李之藻看来,都是实学。将西学纳入儒学实学之框架之后,就为他吸收和借鉴西学提供了便利。

除了看到西学之实学特征,他还看到了西学的某些优越性,否则就没有必要吸收和借鉴西学。

(二) 西学的优越性

李之藻对西学优越性的承认,通过两种方式表现出来:一种是补足式优越性之承认,即他认

①在《同文算指》序中,李之藻也表达过类似意思,他写道:“如第谓艺数云尔,则非利公九万里来苦心也。”(徐宗泽:《明清间耶稣会十译著提要》,第205页)可见李之藻知道利玛窦所看重的是大学,即超性之学,而不是各种有形之技艺。

②在《〈晦人十篇〉序》《刻〈圣水纪言〉序》《刻〈天学初函〉题辞》中,李之藻也表达了类似的意思(见徐宗泽《明清间耶稣会上译著提要》,第112-115、131、220页)。

为某些学说中国古已有之，只是近儒已经遗失或淡忘，而西学中的某些学说则重新填补了儒学的不足；一种则是超越性之承认，即西学确实具有某种超越性，是儒学所缺少或不及的。在李之藻看来，无论是西方自然科学还是天主教思想，都兼具这两种意义上的优越性。

对于西学中的自然科学及其逻辑推理方法，李之藻是大加尊崇。他看到了儒学中这些学问的缺乏，为了不至于绝学失传，他毅然投身西学的翻译工作。在翻译自然科学及其逻辑推理方法过程中，他承认其中有许多中国“未曾有”之义，对于这些“未曾有”的“精义妙道”他极为重视。为了将绝学传之后人，他克服种种困难去翻译《寰有论》《名理探》等书籍。^{[3] (152-153)}

在《〈同文算指〉序》中，李之藻再次提到西方数学的优越之处，他虽然还在说西方算指“总不殊于中土”，但是不得不承认其更便捷和精微，其中许多还是“昔贤未发之旨”。而且西方“数”学对于促进实学发展，有诸多益处，最终有利于“鼓吹休明，光阐地应”。因此，翻译和传承西方“数”学，是比“献琛辑瑞”更有价值的事情。^{[3] (205)}

对于天主教思想，李之藻也有类似的感觉。在《译〈寰有论〉序》中，李之藻承认了儒学中“天”学的匮乏，进而称赞西学对“天”之探究的细密真实，整个乾坤之奥秘都在西贤的推知下一览无余，直是“殚其灵秘”，“千古所未有者”。^{[3] (152)}

在《刻〈天学初函〉题辞》中，李之藻再次强调了“天学”的优越性。如上所述，这里的“天学”既包括天主教道德之学，也包括数理逻辑、自然科学。他说西方“天学”不仅“不诡六经之旨”，而且似乎更具有广泛性和真实性，“所谓最初、最真、最广之教”，其学说最大特征就是探幽发微，其深刻性及说服力甚至是儒学所没有的，“显自法象名理，微及性命根宗，义畅旨玄，得未曾有”。^{[3] (220)}所以，吸收和借鉴西学是一个开明王朝所应有的胸怀，“若乃圣明有宥，邇方文献何嫌并蓄兼收”。^{[3] (205)}

正是出于对西学的优越性之认识，李之藻才上书请求翻译西学，在《请译西洋历法等书疏》中，李之藻称西学“技巧绝伦”，“不徒论其度数而已，又能论其所以然之理”，“有我中国昔贤谈

所未及道者”，其对于经世有着极大的实用价值，“总皆有资实学、有裨世用”。^{[3] (193-196)}

综上所述，我们可以看到，李之藻对西学优越性给予了一定的承认。但是，我们还应该看到，其对西学的推崇与其说是其具体学说内容，不如说是其治学方法，即逻辑推论之法。^[4]在李之藻的序中，多次出现对西方逻辑推理方法的赞叹和推崇。如他在《译〈寰有论〉序》中对西学由有形入无形、由因性达超性之步步推明之学的赞叹。^{[3] (152)}在《〈同文算指〉序》中，他又赞叹西学的“精之入委微，高之出意表”。在《〈闾容较义〉序》中，他又对西学的丝丝入扣、探原循委、举一反三之灵妙大加赞扬。^{[3] (212)}在其《请译西洋历法等书疏》中，也再强调西士“不徒论其度数而已，又能论其所以然之理”。李之藻的好友徐光启也有同样的体会，他在《〈泰西水法〉序》中说：“余尝谓其教必可以补儒易佛，而其绪余更有一种格物穷理之学。凡世间世外、万事万物之理，叩之无不河悬响答、丝分理解，退而思之，穷年累月，愈见其说之必然而不可易也。格物穷理之中，又复旁出一种象数之学。象数之学，大者为历法，为律吕，至其他有形有质之物，有度有数之事，无不赖以有用，用之无不尽巧极妙者。”^{[3] (241)}

而利玛窦也看到了西学逻辑推理方法在中西文化交流中的优越性。他在谈欧几里德的《几何原本》时说，中国象数之学缺乏欧几里德层层印证、重重开发的逻辑方法，往往陷入知其然不知其所以然的困境，因此就难以有所积累和发展。最终结果要么绝学失传、要么知识陈旧不复实用。而欧几里德的推理方法却可以从至易至明之理推至人所难测、亦所难信的奥微之义。^{[3] (200)}

所以，在西学中给李之藻留下深刻印象的，当为其由因性达超性、有感必开、无微不破的逻辑推理功夫。西方的宇宙论、象数之学、天主教信仰无不在这一推理功夫基础上形成。于是，李之藻抓住这一关键点，着力翻译其名理、算指之学，以期掌握此屠龙之技，然后各种具体学问皆可依此而成。

（三）西学与儒学

在与西学的交流过程中，李之藻又怎样看待儒学和西学的关系呢？他最终怎样给它们定位

呢?前面已经提到,李之藻是在实学的基础上将儒学和西学联系起来的。

具体说来,李之藻对西学儒学之等同的比附既出现在伦理道德领域,也出现在自然科学领域。在谈到天主教时,他说天主中国古已有之,还将对天主之信仰与儒家事亲伦理看成是一回事,天主信仰就是对大父母之信仰。^{[3](112)}李之藻还将天主之信仰进一步概括为儒家的为人处事之道,知天、知造物主不过是为了使人更加明白儒家之“仁”,即事亲伦理。围绕事亲伦理建立起来的人与人之间的关系即“三达德、五达道”。这也就是穷理尽性以至于命之“命”的全部含义。同时也是“人之所以然”的基本内涵。^{[3](152)}因此,耶儒不复有重大区别,它们都是世俗亲亲伦理的典型代表。

在《〈浑盖通宪图说〉序》中,李之藻将儒学和西学都看成是“在世善世”之实学。他说:“儒者实学,亦惟是进修为兢兢。祗祥感召,由人前知,咎或在泄。暨于历策,亦有司存,比我民义,不并亟矣,然而帝典敬授,实首重焉。……若吾儒在世善世,所期无负霄壤,则实学更自有在。”^{[3](201-203)}这里的“在世善世”之学,更侧重于自然科学。了解并经营好这个世界,是儒学的任务和目标。如前所述,在李之藻眼中,西学同样也是“在世善世”之实学。由此,李之藻得出结论,“东海、西海心同理同,所不同者特语言文字之际”。^{[3](113)}不过,在讨论儒学西学的差异以及西学的优越性时,李之藻往往会弱化其辞。在对西学进行赞扬时,他总忘不了加上一句诸如“吾儒穷理尽性之学端必由此”、“总不殊于中土”的话,以此来强调中西之同质和同等。然而无论怎样,他的目的都是要促使儒家士人接受西学,从而更好的推动儒教中国的发展。总的说来,李之藻认为儒学和西学在总体上都是实学。

李之藻的这一比附行为本身可能限制了他对西学的理解和吸收。如果他一味在儒家思想的框架内打量西学,那么儒家思想框架就会限制了西学自身存在和发展的逻辑。因为,在儒学框架里,有一种根深蒂固的思想传统,即对道德文章的看重和对术数的贬低。在儒家大师们看来,整个宇宙就是一个道德体,万事万物都被“道”所统御。因此,对于事物的客观探索就受制于事物

的道德内涵。虽然儒家也讲“六经”、“六艺”,其中涉及到一些自然知识,然而它们都隶属于道德整体。其结果就是独立、客观知识的不可能。

列文森对儒家思想的道德化特征描述得较为清晰,他说,在儒学传统中难以出现专业化的知识,因为儒士们都想成为全才而不是某一专业人才。^{[5](14)}而全才的核心就是道德。他们要成为以道德学问为首位、兼及其他学问的全能性人才。这使他们不屑拘泥于任何专业。而这种“非职业化”倾向在明朝士人中尤为明显。^{[5](14-16)}官员的学问除了道德之陈词滥调外,对其他知识的涉猎大多是蜻蜓点水、不求甚解。因此,也就难以形成真正的逻辑知识体系。即使明末清初出现了实学思想,出现了逻辑的热情,但仍不是真正的科学理性和科学热情。列文森说,明末清初经验论与西方近代理性和科学并不相同,它不能帮助中国走向科学的现代化、专业化道路。虽然两者都关注事实和实际,但是这一时期的经验论只是一种“朴素的认识论,一种很普遍的信念,即认为一旦思想置于事实之中,思想就会产生知识”。这种将思维“甘愿滞留于事物之中”的方式并不能产生科学,要想产生科学,思想不是只作用于物质,局限于物质,它还要作用于自身,即思维的不断自我演绎、自我扩展,这样才能不断地提出问题,找出事物和事物之间的本质联系,形成系统的、稳定的知识。知识是通过经验和理性的有机结合而产生的,而中国经验论者从未想过要“在经验和理性之间建立起一个真正的合乎逻辑的联盟”。^{[5](7-8)}这就是说,即使是明清的实学,恐怕也只是简单的归纳(经验),而没有逻辑演绎(理性)。究其原因,就是中国士人的“非职业化”倾向,这使他们几乎没有独立的科学探究之兴趣。对于这一点,列文森与黑格尔不谋而合。

黑格尔认为,中国科学采取的形式,缺乏真正的主观性。看起来各种科学很受尊重和提倡,然而它们却缺乏主观性的园地,缺乏把科学当作一种理论研究而的确可以称为科学的兴趣。这里没有一种自由的、理想的、精神的王国。能够称为科学的,仅仅属于经验的性质,而且是绝对地以国家的“实用”为主——专门适应国家和个人的需要。这种实用性和经验性使中国的科学仅仅

局限于确定的、具体的事实和规定，而不探索关于它们的一种内在的基础。这就导致中国人对事物常常是“知其然，而不知其所以然”。^{[6] (139-140)}不论是黑格尔从主观性精神方面还是列文森从非职业化方面的论述，都指出了儒学的非科学性和非专业性。他们都看到儒学虽然可以是实学，但仍然不是科学。实学依然停留在经验的表面，没有内在逻辑和精神的支撑。

可以说，出现黑格尔和列文森所说的这种结果，其原因就是我们前面所说的儒家学问之道德化倾向，也即黑格尔所说的道德实体化倾向。^{[6] (118)}道德法则的无处不在削弱和压制了其他学问的发展，实学所提倡的实用性也是侧重于日常伦理功用。偶尔的历算、律度之学也是为道德统治服务的。这就决定了李之藻等提倡实学的儒士们能够在科学领域走多远。

将西学放在儒家框架里进行理解，使李之藻在处理西方历算等学问时，仍难以摆脱其道德倾向。在《〈浑盖通宪图说〉序》中，李之藻在解释天圜地方时，沿用了《周易》的神秘思想。而《周易》的宇宙道德化倾向是十分明显的。^{[3] (202)}

在其《请译西洋历法等书疏》中，也明显表现出宇宙道德化倾向。他谈到皇帝的年岁和宇宙的关系、皇帝年号与天道之关系、天人交感等事，在他眼中，人事与自然天道是一体的。^{[3] (193)}而这就是儒家典型的宇宙道德化之表现。

如此一来，道德宇宙的神秘性就会削弱科学的独立性和客观性。科学在儒家思想谱系中的地位仍然是低下的，正象李之藻所看到的，历法等科学与民义之学是无法相比的，“暨于历策，亦有司存，比我民义，不并亟矣”。^{[3] (20)}尽管李之藻的愿望是好的，但只要在儒家思想的框架内，西方科学的生命力就依然是脆弱的。他对西方逻辑的热情，也就不过是国家遇到内外危机时的偶发之情。他看到的是西学当下的实用性，而待危机一过，他也会同其他儒士一样，仍然沉浸在儒家的道德理想里。

由此，我们也更清楚地理解了明清实学之实质。明清实学更多的是儒家士人对当时国家内外危机的一种本能反应。它和儒学是一而二、二而一的关系。当国家处于困境，需要借助外在实用之力来摆脱困境时，儒学就更多地表现出实用倾

向；而当国家稳定安宁时，儒学就更多地体现为务虚之文章诗词、消闲玄论。但无论怎样变换，都是那一个以道德为核心的儒学，其目标都是为了建立一个稳定和谐的道德国家、一个道德之宇宙。所以，明清实学终究难以成为科学。在这样的背景下，我们就可以理解，为何李之藻对西学的引入和译介很努力，但却成效甚微。虽然如此，但是李之藻的功绩也是不可抹煞的，他毕竟让人们看到了西方逻辑的一些表征。

三、结语

同传统儒士相比，李之藻就显得开明多了，他对西方传教士的道德学问和通算知识都很敬佩，为此虚心向传教士学习历算知识、信奉天主教；同杨廷筠等儒家天主教徒相比，他又显得现实和理性多了。杨氏只关心道德伦理，而李之藻却不仅关注内在道德伦理，还关注外在国计民生，如历法、治水、铸钱、国防等现实技术问题。因此，在中西文化交流中，李之藻这一类人的贡献似乎更大。他和徐光启这一类型的儒士就成了中西文化交流的模范，他们的交流法则——会通而超胜——也成为当时最为明智的法则。^{[1] (184, 185, 200)}无怪乎利玛窦也说他们两个是最聪明的人。^{[7] (序)}

然而即使是李之藻、徐光启这样的绝顶聪明之人，仍然没有真正理解和抓住西学之精髓，他们依然在儒家的思想框架里来看待西学。他们吸收和理解西学的“实学”观念也依然是儒家思想之残余。换句话说，其“实用”思想不过是儒家“体用”思想的表现。这种“实用”没有独立根基，它没有摆脱道德宇宙的束缚。这种特征在杨廷筠为李之藻写的《〈同文算指通编〉序》里有明显体现，杨廷筠说，“数”有“体”有“用”，且“体”是“不可穷”之“体”，“用”是外象变化之法。这是典型的儒家体用思维方式。在这里，不可穷之“体”仍是是具有道德色彩的实体。寻常日用则受制于“体”。^{[7] (序)}而且，我们还会看到，在道德之“体”制约下的“用”不具有独立性。此“用”就无法积累自己的法则和体系。在道德体下的“用”因此是琐碎而平庸的。它永远停留在普通大众能理解和使用的水平上。而这并不是西方历算、逻辑之学的初衷。

西方科学知识的发展是西方学者追寻真理、

追求智慧的副产品,为日常所用不过是这一副产品的一小部分。在其科学、逻辑的背后是对智慧的无限热爱,他们并不让日常用度来限制自己的崇高追求。正是这执着的追求才成就了其独特的科学体系、逻辑体系。而中国古代科学更多的灵感式的爆发,如利玛窦所说,缺乏一种逻辑的支撑。中国科学的日常实用性更强,或者它就是以日常使用为最高目标的。当现实没有更多的需求时,便没有了发展科学的动力。而儒家理想追求的恰恰是一个稳定中庸的世界。它并不需要太多的奢侈,它强调的是道德修养。因此有限的日常需求就不需要太多的科学研究。只有受到外来挑战——要么是自然灾害,要么是外敌入侵的时候,统治者及其臣民才临时抱佛脚,需要大量的知识技术来增强其力量,对付外来威胁。徐光启、李之藻就是在这样的关头去接触西学的。西方的优越知识技术正是他们这些充满忧患意识的士人所需要的。他们这种应急实用心态是否能让他们建立起科学系统研究的基础,很是让人怀疑。就是他们看到了西方科学的逻辑根基,意识到推理演绎的重要性,也未必能真正发挥其作用。因为

他们仍然是儒家传统中人,他们的最高目标也就是为帝王“鼓吹休明”、“赞教厉俗”、“观文成化”。他们不会为了科学而科学,帝王、社会也不允许他们这样。所以,徐光启、李之藻所译的《几何原本》《寰有诠》《名理探》等书注定无人问津。它们是过早地来到了这个世界,直到西方殖民者用它们的力量打破了中国大门之后,人们才真正意识到其重要性。

参考文献

- [1] 孙尚扬. 基督教与明末儒学[M]. 北京: 东方出版社, 1994.
- [2] 中国实学研究会编. 浙东学术与中国实学——浙东学派与中国实学研讨会论文集[C]. 宁波: 宁波出版社, 2007.
- [3] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 上海: 上海书店出版社, 2006.
- [4] 吕明涛, 宋凤娣. 《天学初函》所折射出的文化灵光及其历史命运[J]. 中国典籍与文化, 2002, (4): 105-112.
- [5] 列文森. 儒教中国及其现代命运[M]. 郑大华, 任菁, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [6] 黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时, 译. 上海: 上海书店出版社, 1999.
- [7] 杨廷筠. 《同文算指通编》序[M]//王云五. 丛书集成初编. 北京: 商务印书馆, 1937.

Western Learning in Li Zhi-Zao's Eye ——And also on His Thoughts of Practical Learning

JIA qing-jun

(College of Humanities and Media, Ningbo University, Ningbo 315211, China)

Abstract: The premise for Li Zhizao's acceptance of western learning was his thoughts of practical learning .His Practical Learning connotes not only moral ethics and life, but also utility learning. This made him accept both natural sciences and the Catholicism. But Li's practical learning failed to go beyond Confucianism. It is found that his practical learning was only another expression of Confucianism, and that it could not form into the logical support and scientific interest required by the western natural sciences. Therefore, the practical learning of the Ming and the Qing dynasties, or the eastward transmission of Western learning failed to bring about an independent natural science system or cause revolutionary influence to China.

Key Words: Li Zhi-Zao; Western Learning; Practical Learning; Confucian

(责任编辑 张文鸯)

李之藻眼中的西学——兼论其实学思想

作者: [贾庆军, JIA qing-jun](#)
 作者单位: [宁波大学人文与传媒学院, 浙江, 宁波, 315211](#)
 刊名: [宁波大学学报\(人文科学版\)](#)
 英文刊名: [JOURNAL OF NINGBO UNIVERSITY \(LIBERAL ARTS EDITION\)](#)
 年, 卷(期): 2010, 23(2)
 被引用次数: 0次

参考文献(11条)

1. 孙尚扬 [基督教与明末儒学](#) 1994
2. 中国实学研究会 [浙东学术与中国实学——浙东学派与中国实学研讨会论文集](#) 2007
3. 徐宗泽 [明清间耶稣会士译著提要](#) 2006
4. 吕明涛, 宋凤娣 [《天学初函》所折射出的文化灵光及其历史命运](#)[期刊论文]-[中国典籍与文化](#) 2002(4)
5. 列文森, 郑大华, 任菁 [儒教中国及其现代命运](#) 2000
6. 黑格尔, 王造时 [历史哲学](#) 1999
7. 杨廷筠 [同文算指通编序](#) 1937
8. 赵晖 [耶儒柱石—李之藻、杨廷筠传](#) 2007
9. 孙尚扬 [基督教与明末儒学](#) 1994
10. 徐宗泽 [明清间耶稣会士译著提要](#)
11. 徐宗泽 [明清间耶稣会士译著提要](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [安大玉 明末平仪\(Planispheric Astrolabe\)在中国的传播——以《浑盖通宪图说》中的平仪为例](#) - [自然科学史研究](#)2002, 21(4)

平仪(Planispheric Astrolabe, 即星盘; 平仪为李之藻译语)乃是一种基于希腊地心说的天文观测仪器, 因为它拥有优美的结构、测量上的方便以及丰富的功能, 它在西方(阿拉伯地区和欧洲)中世纪长期成为最常见、最重要的天文仪器之一。它的主要功能是报时、定方位、做为月历。因此在利玛窦东行之时, 平仪也随着一起东传。虽然它的制造带有浓厚的西方色彩, 但它的功能以及观测上的准确性很快引起了李之藻的兴趣, 经过学习和实际运用, 在1607年他刻印了《浑盖通宪图说》。在中国这是第一部介绍平仪之制造法以及使用法的书。由于中西天文学系统互不相容的缘故, 所以接受平仪就意味着不得不接受平仪背后以地心说为中心的西方天文知识。更何況平仪的制造乃是建立在地心说、地圆说、立体投影等之西方数学天文知识上。不过, 对李之藻而言, 接受西法并不代表立刻放弃中法, 反而是西法的接受更有助于重新诠释中法。亦即他在西法上发现了被放弃多年的盖天说的新读法。换句话说, 他就发现了一个可以调和似乎一直被认为互相矛盾的盖天和浑天的好法子。因为在他的读法里, 盖天就成为支持地圆说的理论之缘故。而虽然李之藻这样的解释也许有助于减轻接受西法所带来的不必要的争论, 但是他过分强调中西之“同”, 而忽略了西方天文学模特化特征之“异”, 而且还忽略了说明背后的理论根据, 因而使人更难懂其原理。结果不但导致无法呈现出中西之异同, 反而成为“西学中源说”的先驱。

2. 学位论文 [赵书妍 16~18世纪的中意文化交流及其历史启示](#) 2006

16世纪末, 随着意大利耶稣会士的东来, 中意两国开始了历史上第一次实质性的接触和交流。也正是这些意大利耶稣会士, 创造了中意“两大文明之间文化联系的最高范例”。

传播基督的福音是以罗明坚、利玛窦为首的耶稣会士来华的初衷, 但是, 与来华的葡萄牙及西班牙传教士不同的是, 深受文艺复兴影响、具有人文主义气息的意大利传教士, 开辟了学术传教的适应性传教方式。因而, 在把基督教传进来的同时, 他们也把意大利的近代科学文化如天文、地理、数学、水利、音乐、美术等传入了中国。异质文化的输入, 开阔了国人的视野, 丰富了国人的知识, 特别是舆地、天文、数学知识的输入, 使明清之际的中国得到了一次“根本性的文化震撼”, 有助于打破传统的“华夏中心主义”。为了赢得罗马教廷对中国传教事业的支持, 耶稣会士在输入西方文化的同时, 也把中国的文化介绍到了意大利。中国古代典籍、制度、史地等文化不断地被介绍到意大利, 使中国成为17世纪意大利效仿的对象。同时, 由于新航路的开辟, 中国的器物也被大量地运往西方。精美的器物加上“完美的道德哲学”, 激起了18世纪欧洲的“中国热”。

异质文化的接触, 必然会产生碰撞。意学输入中国之后, 面对充满异质文化气息的西学, 中国士大夫依据他们各自的文化修养、人生体验和价值取向, 在对待西学的问题上, 各抒己见、各异其态, 形成了赞成和反对两大派别。前者以徐光启、李之藻等人代表, 他们对西学尤其是西方科技表现出巨大的兴趣, 积极地引进和吸纳西学, 并力求把西学融入到中学之中。同时, 西学的输入也引起了明清士人的排拒和反对。明清之际带有官方性质的对基督教的政治打击, 以万历末年的“南京教案”和康熙初年的“历狱”为突出表现, 民间或士大夫的反教浪潮以《破邪集》的出现为代表。《破邪集》的出现更具有某种普遍性, 更能反映出中西两种文化的隔阂, 更能说明两种文化的冲突。对中学而言, 以利玛窦为首的耶稣会士, 对中国文化报以极大的热情并积极地意大利传播中国文化。利玛窦、卫匡国等传教士开创了意大利汉学的先河。特别是, 由马国贤组织创建的中国学院, 为中国文化在意大利的传播做出了重要贡献。

中意文化的冲突在长达百年之久的“中国礼仪之争”事件中, 得到了突出的表现。也正是“礼仪之争”事件, 导致了明清之际中意文化交流的中断。回顾这一阶段的中意文化交流, 我们仍能从中受益: 一, 物质文化的交流有利于思想文化的传播; 二, 文化中心主义是文化交流的一大障碍。三, 宗教传播中的本土化问题值得重视。

本文包括四部分。第一部分论述前人的研究概况以及本文的创新之处; 第二部分介绍中意文化交流的基本内容, 包括意大利文化的输入和中国文化的意传; 第三部分着重介绍中意两种文化相遇之后, 文化本土对异质文化的反应; 第四部分分析中意文化交流的历史启示。

3. 期刊论文 [冯天瑜 晚明西学译词的文化转型意义——以“脑囊”、“几何”、“地球”、“契丹即中国”为例](#) - [武汉大学学](#)

晚明华耶稣会士利玛窦等与中国士人徐光启、李之藻等合译西书,厘定的一批译词具有文化转型意义,如以“脑囊”取代“心”为意识及记忆器官的专有;将古典疑问词改造成数学核心术语“几何”;通过“地球”一词反映“地圆说”,以矫正传统的“天圆地方说”;确认“契丹”即“中国”,改变了西方人中世纪以来模糊的远东地理观念。

4. 期刊论文 陈洁、解启扬 西方逻辑的输入与明末文化思潮 -广西师范学院学报(哲学社会科学版)2001, 22(1)

明末西方逻辑的输入是中西文化第一次碰撞的产物。西方传教士在传播宗教的过程中也把西方的逻辑学介绍到中国。对于传教士来说,译介西方逻辑是为传播宗教服务的。而具有科学思想的中国士大夫显然有别于传教士,如果说徐光启翻译西方的演绎逻辑是翻译西方科学的副产品的话,那么李之藻翻译《名理探》则是为了矫正明末空疏的学风。

5. 期刊论文 陈美东、陈晖、CHEN Meidong、CHEN Hui 明末清初西方地圆说在中国的传播与反响 -中国科技史料

2000, 21(1)

自1583年利玛窦在中国传播西方地圆说开始,耶稣会士在众多著作中对地圆说的可靠性作了种种论证,为地圆说在中国立足奠定了科学基础。从17世纪初年到70年代,中国先有徐光启、李之藻、王英明等,后有熊明遇、方以智、揭暉、游艺等一批学者均接受地圆说,但其中有人开始主张西学中源说。其间虽有杨光先、王夫之等人力排地圆说,但因康熙帝对地圆说的认可,与梅文鼎的提倡,17、18世纪之交,地圆说在一片西学中源说的声浪中得到进一步的普及。

6. 学位论文 刘星 从《名理探》看西方科学理性思想与中国传统文化思想的初次会通 2010

《名理探》是第一部中文逻辑学著作,所使用的底本是科因布拉大学使用的讲义—《亚里士多德辩证法概论》(Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae)。该讲义系傅泛际于科因布拉大学接受培训时所使用的。讲述了亚里士多德论述逻辑学的所有著作,曾在1611年在德国科隆首次出版发行。1931年,徐宗泽先生在汇编《明清间耶稣会士译著提要》时,于北平北堂图书馆发现了李之藻和傅泛际二人翻译《名理探》所用的底本,后列为《北堂图书馆拉丁书书目》第1365号。《名理探》,这部三百多年前翻译、刊印和发行的著作对中国逻辑思想的发展曾产生过至关重要的影响,它是亚里士多德逻辑学的译本,是经过经院哲学改造后的亚里士多德哲学,虽然与亚里士多德的原原本思想存在着一定的差别,但毕竟是以亚里士多德的哲学为基础的,尤其是对于中国传统思想来说,这完全是一种异质的思想文化。它的译成,才使中国学者能了解到西方逻辑学认识方法的具体内容。本文详细的介绍了《名理探》的翻译背景及内容,进而分析了西方逻辑思维对中国传统文化的改造,最后对《名理探》的影响及评价提出了自己的看法。

具体说来本文共分为四个部分:

第一部分从李之藻的生平、西方逻辑的引进以及“西学东渐”文化思潮的影响等方面详细介绍了《名理探》的翻译背景。

第二部分介绍了《名理探》的内容,并对中国传统文化的特点和西方科学理性思想进行了比较。

第三部分通过探讨《名理探》与儒学、中国格物穷理之学、中国的宗教之间的关系来分析西方逻辑思维对中国的传统文化的影响以及二者的会通。

第四部分对《名理探》的影响和评价提出了笔者自己独到的看法,认为《名理探》开了中国逻辑学著述的先河,在我国逻辑学史上具有开创性贡献。

关键词:名理探;李之藻;西方逻辑;西方科学理性思想

7. 期刊论文 刘惠娟 严复逻辑学研究的学术贡献 -华夏文化2004, ""(3)

早在明代末年,著名学者李之藻就翻译过西方逻辑学著作《名理探》。但由于历史条件的局限,此书尚未在学术界产生太大影响,西方逻辑学没有在中国真正扎根。直到清末,严复在学习和研究西学的过程中,发现了西方逻辑学的奥秘,并由此倾注很大精力与时间加以翻译和介绍,从而在晚清学术界掀起一股提倡逻辑学科学方法的热潮。

8. 期刊论文 吕明涛、宋凤娣 《天学初函》所折射出的文化灵光及其历史命运 -中国典籍与文化2002, ""(4)

《天学初函》的编者李之藻和当时的西学引进者由起初的对西方数学知识感兴趣,进而探讨西方数学超越中国的原因。他们发现中国古代的数学研究缺乏“缘数寻理”的精神,为了解决这一问题,他们开始译介西方的逻辑学著作,此时他们的着眼点已不仅限于数学一科,他们试图借助西方的逻辑学来弥补中国传统思维模式中的缺陷。由于这仅仅是个人的治学兴味,在急功近利的政府行为面前,它的被世人漠视的历史命运是不可避免的。

9. 期刊论文 黄海涛、HUNG Hai-tao 明代松江学派的开放式经济伦理 -云南师范大学学报(哲学社会科学版)

2007, 39(2)

明代松江府是江南著名的农业区,也是重要商品经济区,在思想上呈现出开放、兼容和多元的文化特色。在西学东渐的影响下,以江南松江地区徐光启、李雯、陈子龙为核心的一批开明学者,及其外圈的宋应星、李之藻、方以智等实学家共同形成具有明显经济、地域、文化特征的松江学派。在经济上,他们主张农商并重、科技富民,以实现富国强兵;在科技上,他们主张会通中西,提倡“质测实学”,在科技哲学上有了重大突破,并由此揭开了中国近代科技的序幕,形成松江学派具有鲜明时代特点的开放式经济伦理。

10. 学位论文 王东波 《论语》英译比较研究——以理雅各译本与辜鸿铭译本为案例 2008

儒学诞生于2500多年前的中国。它是中华民族奉献给人类的宝贵财富之一。作为儒学的创始人,孔子及其学说不仅在中国文化史和思想史上占有不可替代的地位,在世界文化史和思想史上的地位也是举足轻重的。现如今的世界已经进入了和平与发展的新时期,面对由旧有的社会秩序所带来的纷杂的社会矛盾,人们纷纷向古人讨教。近几年来,中国的教育机构纷纷在海外开办孔子学院,其最终目的就是中国传统文化推向世界,让世人了解中华文化的博大精深,让世界从中寻求智慧。中国传统文化精髓是儒学,儒学最为重要的思想体现在《论语》中,换言之,《论语》是儒家学说的代表作,其在世界上的影响,是中国任何一部著作都无法比拟的。因此,研究《论语》的译介工作,对于将中国传统文化推向世界具有极其重要的意义。

本文共分为五章:第一章为绪论;第二章为中国翻译理论的演进;第三章为理雅各和辜鸿铭学术背景;第四章为理雅各与辜鸿铭《论语》译本比较研究;第五章为理雅各与辜鸿铭《论语》译本特色总结。

第一章从选题的缘起谈起。文中论及儒学诞生的历史背景以及在世界范围传播的过程和产生的影响。孔子生活的时代是礼崩乐坏、世风日下的时代。这个时代最显著的社会特征是政治统治权力从周王室向诸侯公室再向卿大夫的下移。为了解决这一社会问题,恢复以前的礼制,就要在崩溃的礼乐中寻找出某种超越那个时代的合理性、永恒性的内容或价值。以孔子为代表的儒家思想就是在这个理论方向上产生的。儒学产生后,首先传向周边的亚洲国家,在亚洲地区形成了儒教文化圈。后来,随着西方传教士的涌入,儒家思想逐渐在西方传播开来。东西两大文明进行对话,并产生了激烈的碰撞,儒学对西方的哲学思想产生了巨大的影响。儒学在西方的传播,首先牵扯到儒家经典著作的翻译的问题。作为儒家经典著作中的代表,《论语》曾被译为多达几十个英语版本,对于儒学和中国传统文化在西方的传播产生了积极的影响。但是,限于译者的学术背景和翻译水平,这些译本在质量上良莠不齐。对具有典型意义的译本进行对比性研究将有助于儒家思想的传播,这也正是本文选题的缘起。

作为儒家思想的代表作,《论语》有着丰富的内涵。它集中了中华民族的智慧,是中华民族奉献给世界的精神宝库。孔子“仁”的思想、“礼治”的思想以及“有教无类”的教育思想等对于今日仍有着极大的指导意义。

研究方法是否正确直接决定了论文的成败与否。本章最后谈及本文的研究方法:解读法;历史学、语言学交叉研究法;对比法;翻译法;综合归纳法,并指出对两个译本比较研究的原则:以“信”为贯穿一切的中心;以“达”和“雅”为“美”的标准。第二章论及中国翻译理论的演进。本文将中国翻译的历史依据其特点分为四个时期:第一个时期是从东汉到唐代。本时期的翻译以佛经典籍的译入为主,支谦、安世高、鸠摩罗什、玄奘等一大批宗师经过翻译实践,奠定了中国翻译理论的基础;第二个时期是明末清初。这一时期是以中外学者合作的科技翻译为主。徐光启、李之藻等进一步发展了中国的翻译理论;第三个时期是从鸦片战争到“五四”运动时期。此间以西学翻译为主,诞生了严复等一批译界宗师以及影响至今的“信”、“达”、“雅”翻译标准。第四个时期是从“五四”运动至今。此间,鲁迅、郑振铎、茅盾、傅雷等一大批翻译家在前人的基础上纷纷提出了自己的翻译理论。

第三章简单介绍了理雅各和辜鸿铭的学术生平,指出以他们两人的《论语》英译本为案例进行比较研究的原因。理雅各年轻时曾刻苦攻读拉丁语和英语语法,在哲学、宗教学以及希腊语等方面成绩优异。以传教士的身份来华后,刻苦学习汉语和儒学,造诣显著,对儒学产生了浓厚的兴趣,有深刻的理解。所有这一切都为他翻译包括《论语》在内的中国经典奠定了基础。历时数十年,勤奋不辍,最终其译本被奉为标准译本。辜鸿铭少时便游学西方多国,熟知多门外语,英语尤为突出,堪称独步神州,在当时的中国无人能出其右。回国后,又苦读经书,成绩斐然。在读过理雅各的《论语》英译本后,认为西方传教士由于诸多的原因不能准确地传递儒家思想,因此便另出译本。

第四章为本文的主干部分。笔者对理雅各和辜鸿铭的译本中的大部分从“信”、“达”、“雅”的角度进行了系统的比较。在此过程中,笔者参阅了若干《论语》解读的著述,力求避免在对原文理解方面的失之偏颇,从而对两个译本作出公允的评价。同时,笔者还参阅了多个英语译本,将不同的汉语解读本与英语译本进行反复的交叉对比,对其他评论者的论断进行深入的分析,以判断其可信性。

在第四章比较研究的基础上,在第五章中笔者对两个译本的特色和优劣作了归纳总结,指出理雅各的译本有三个方面的突出优点。第一,旁引博涉,理解透彻深入。理雅各译经,是在进行了大量的考证的前提下进行的。在以朱熹的评注为主要蓝本的基础上,广泛参阅其他诸家的见解,力求准确深入。第二,紧扣原文,语义翻译。紧扣原文。在达意的基础上力求形似,是理雅各《论语》英译本最为突出的特点,这也正是翻译的第一要务:信。第三,译注结合,凸显学术性。理雅各译本中的注所占的篇幅要大于其正文,大量的考证、历史背景的介绍均在其中,表明了译者严肃的学术态度。同时,理雅各的译本也存在三个方面的问题:行文古涩呆板;误解误译;语篇缺乏衔接。可以说,行文呆板与语篇缺乏衔接都是语义翻译的副产品,这也是理雅各过于看重原文形式的结果。而误解误译则是部分地由于解读经书的特定性质:经无达诂。最后,通过引证一些著名学者的评价,谈及理雅各译本的地位,认为其被奉为标准译本名至而实归。辜鸿铭的译本同样具有三个方面的突出优点。首先,理解深入,意译为主。意译是辜鸿铭译经的主要手法,以求读者理解的便利。其次,流畅自然,各自成章。在行文中,辜鸿铭多有增益,以求起承转合的自然。最后,尊重读者,引发共鸣。辜鸿铭多有引用西方哲学家及其思想加以比拟,从而给西方读者带来亲切感,以至于达到弘扬儒学的目的。同时也存在三个方面的缺点。首先,过分意译,好随己意。辜鸿铭过分意译的问题突出地表现在对一些重要概念的把握上,有扩大或缩小概念意义之嫌。其次,删除专名,弄巧成拙。删除专有名词本为西方读者理解的便利考虑,但这在一定程度上刚好违背了传播中国文化之初衷。第三,误解误译。在此基础上,本文对辜鸿铭译本的地位进行了评价,认为在当时基督教和英语明显处于强势地位的情况下,作为一个中国人首次独立和主动地向西方翻译儒经,他的译本无疑对西方人了解中国传统文化,尤其是儒家文化,起到了以前译本所起不到的作用,在很大程度上,实现了其原本的目的。最后,作者指出,典籍翻译是一项复杂的工程,它需要对原文及其文化内涵的深刻的理解和把握,还需要对外语即目的语深厚的造诣。二者缺一不可。在翻译手法上,直译与意译需要有机的统一,既要体现原文的外貌,更要体现原文的本质。对于不同水平和有不同需求的读者群,译者应有预先的估计:不同层次的读者应拥有不同层次的译本。只有如此这般,才能让读者真正了解中华文化的精髓。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_nbdxxb201002014.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 458b6497-3847-46d8-8066-9e4d008bc89b

下载时间: 2010年12月15日