

徐光启与明代天主教

李天纲

徐光启是一位出身寒微但有着显赫功名的士绅，又是一位引进西方科学、神学，为中国文化学术作出巨大贡献的学者。尽管明清两代的中西文化交流孕育了不少杰出人才，但象徐光启这样一身而数任的人物，在此后以迄民国的历史上是空前绝后的。缘此，三百年来，学术界和天主教圈都力图把徐光启的思想和行为纳入自己的领域来解释。此中互有偏颇。相对而言，近几十年来学术界的一种偏见较为明显。出于一些复杂的原因，他们对徐光启的宗教思想缺乏热情，而仅仅专注于他的科学、军事、政治、经济贡献。

话说回来，研究徐光启宗教思想确有困难。长期以来，儒学传统的知识分子对西方宗教的排斥、贬低，造成了这方面记录的严重缺失。更不幸的是，徐光启本人似乎也在留存的一些文牍、书信、序文和奏疏中自觉地消减其神学色彩。确实，排教气氛的压抑、语言表述的限制，以及繁忙的政务，都可能影响了他对神学作更深的探索，但这决不是说他对宗教思想毫无干系。相反，从留存的几篇辩教文稿中，乃至在一些散见于科学、政治的著述中，我们经常可以直观地发现他对基督教神学有着深入的理解。他的宗教、科学、社会思想是一体的。

徐光启逝世后，明清间正史、野史、方志、笔记中为之立传者不知凡几。其中偶有叙及他与传教士的学术交往，但绝少泄露出他入教受洗的细节。《明史》、《明史稿》、《畴人传》、《罪惟录》中的“徐光启传”无不如此。甚至连同样奉教的徐光启之子徐骥在《文定公行实》中亦对此慎之又慎。这不能不说与朝廷、士绅中的仇教、排教气氛有关。但是，徐光启与天主教会的密切关系仍在西方传教士的记录中保留下来。清季，基督教在华势力重兴，这些记录渐次翻译流传，为人所知。

李杖神父据中外文献编定《徐文定公行实》，其中云：“庚子(1600年)抵白下，遇利玛窦，……逮闻利子言天地有主宰，万物不能自生。人间祸福皆一主宰掌握，人负气以活，具形体秉灵性。形必归灰，而灵性永无泯灭”。“(1603年)秋，公复至石城，……请业于罗子如望，罗子喜，授以教籍一卷。公携至逆族，竟夕披览，随所睹，心为豁然，……于是决意皈依，洁朝来堂，愿受洗礼”。

更早些的传教士柏应理所著《徐光启行略》记事相同，惟罗如望所授教籍不止“一卷”，而是“利子所译《实义》及《教要》诸书”。^①艾如略《大西利先生行迹》也说，徐光启的灵性正是这些

^① 《实义》，即利撰《天主实义》，有1598年南昌初版，1601年北京二版。《教要》，梁家勉考为《天主教要》，然该书是在傅泛际任中国教区巡阅，即1651年后才印行的。疑《教要》为《教约》(《天主圣教约言》)之误。该书在1601年由苏如望在韶州著刻，而罗如望在赴南京前曾在南昌与苏共事。(据裴化行《天主教十六世纪在华传教志》，徐宗泽《明清耶稣会士译著提要》。)

著作激发出来的。当晚，他携书“于邸中读之，达旦不寐，立志受教”。

徐光启入教决心是一夜之间确定的，但这不是一时的冲动所致。前此的近几十年中，他一直谨慎地追随传教士的西学，是他“灵性”的启蒙时期。万历二十三年(1595年)，在韶州晤郭居静，始与传教士游。二十八年(1600年)，在南京初与利玛窦订交。此前，肇庆(1583年)、韶州(1580年)、南昌(1595年)、南京(1599年)已先后正式开教，这里都是徐光启授学和赴考几度途经的地方。在教堂中，他见到了盛传当时的舆图、画像、棱镜、自鸣钟等。但是这位有着“究天人之际”精神的求知者，同时感到了利玛窦等人的神学理论打开了他的另一扇知识大门。当时(1600年)他“恍然，为低迥久之”。^①徐光启在入教数年后，在一次告解中告诉利玛窦，在那个决定性的晚上，他有一个“三房间梦”。在一个房间中见到了圣父，另一个房间中见到了圣子，而第三个间则一无所有。^②“三位一体”、“灵魂不灭”的基督教观念显然已深深地感染了他。

从受洗以后到1616年教难以前，徐光启在公余及治学之暇，为天主教的传播作了大量工作。这是他为耶稣会作出很大贡献的时期。入教次年(1604年)，他为利玛窦所译劝世箴言《二十五言》作跋。天启四年(1624年)，他“笔录”了由毕方济“口授”的《灵言蠡勺》。“是书论亚尼玛之学”^③（“亚尼玛”：拉丁文 Anima，译为灵魂）。他以精湛的文字，为教堂仪式撰写了不少布道祷文，纯化了传教之初俚俗不堪的宗教用语。所撰《圣母像赞》、《正道题纲》、《规诫箴赞》、《十诫箴赞》、《克罚七德箴赞》、《真福八端箴赞》、《哀矜十四端箴赞》等文都成了天主教的传统文字。他还以基督教思想撰写了大辟佛老的《辟妄略说》、《咨珥偶编》二书。

中选翰林至回籍守制的留京三年期间，徐光启与利玛窦过从更密。他很可能以某种方式协助了利玛窦开设南堂(1605年)。他从未间断圣事圣功，几乎每日徒步至宣武门利寓，常常留宿不归。“朝夕过从，殆无虚日，问道之余，讲求西法”。^④确实，这一段时间内他对西方自然科学的兴趣很浓。“天文、地理、形性、水利诸法罔不探究，而推算历数尤加意焉”。^⑤此间，他还开始了《几何原本》的翻译。但我们不能说他的宗教感有所冷淡。万历三十四年(1606年)，他劝说七十三岁的父亲受洗，(圣名“雅各伯”)，继而全家入教。他父亲在京病逝后，在南堂用教会礼大敛，“堂内外张黑幔，观者如堵墙”。^⑥他一反传统的披麻戴孝，意在张扬天主教。

扶柩回乡(1607年)以后，他利用声望从事了更多的传教活动。途经南京，坚邀故友郭居静来沪开教，并又在城内行三天西式葬礼。次年圣诞节之夜，由他购地捐材兴建的教堂在城南落成。他介绍亲戚朋友二百余人先后入教。相传，在家守制期间，徐光启为研习教义曾两度亲赴澳门。^⑦此间，他还以《几何原本》为教材，收嘉定孙元化为学生，孙在天启元年(1621)入教。三年服丧是徐光启对教会发展贡献最大的时期，也是他神学造诣提高的时期。流传于东南一带天主教内的“像赞”、“箴赞”，应为这时写作。因为徐光启这时被聘为圣纳爵圣务人

① 李杲：《徐文定公行实》。

② 见《利玛窦中国札记》，中华书局1983年中译本第468页。

③ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》第200页。

④⑤⑥ 李杲《徐文定公行实》。

⑦ 此事向来置疑者甚多，因正史与徐著未见披露。然而《徐文定公行实》则言之凿凿。《天主教传行中国考》更称：“从此信教益笃，帮助西士开教，救渡本国群迷亦愈热切”。按，守制期间不能远游，为士人必遵之规。徐虽入教，但舆论不可违，不愿声张其事，亦在情理之中。教会记事，向有外文资料可本，《利玛窦中国札记》即有此记录。另，徐光启《崇禎疏》对澳门军、商、教诸情知之甚悉，倘无亲历，于此难以解释。故对此说不能轻率否定。

员的指导者，负责传授修炼之功。他很可能参与奠定了日后耶稣会那一套教堂礼仪。利玛窦对徐光启这一段工作十分感激，他说：“真难说清这个人对基督教事业是多么巨大的一笔财富”。^①

万历三十八年(1610年)，他回京任原职，离开了上海以后，似乎在教务方面没有多大作为。当时的京城已愈益为边患的气氛所笼罩。北南两都、宫廷内外正酝酿着一场排教运动。在这样严峻、紧迫的环境中，徐光启深知惟有通过西方的技术才能使天主教扎根，同时救明朝于未亡。因此，他竭力推荐西方律历、水法、大炮等等。利玛窦逝世后，具有较深科学造诣的传教士熊三拔、邓玉函、汤若望被徐光启引入朝中，继承了利氏事业。他先后主持过修改历法、筹建炮营炮台等重大事务。即便在俗务缠身的时期，他也仍为天主教做了不少贡献。《辩学章疏》(1616)为天主教争辩。教难中，他在北京和上海的寓所成为传教士的避难处。

二

有人认为，徐光启的入教是一个无足轻重的问题，^②这或许是出于一种为贤者讳的心理。然而，宗教决不是一个蒙昧的、与科学简单对立的、因而也是可耻的东西。宗教更经常地，或更本质地是一种包涵了科学、哲学、艺术等等内容的一种文化现象。信教，与其说是他的理性发生了迷狂，毋宁说是对这神学理论所代表的一整套文化发生了兴趣。^③宗教是一种文化，我们应把传教运动以文化传播的载体视之。耶稣会士通过传教，把西欧文化带到中国。乍看，他们是要中国人接受孤零零的教义，以及一套教规教仪。但在实践中，为了解释它们，或者为了与中国原有宗教辩驳，他们都很自然地展开了其文化整体，引入到一个更广阔的背景前。对我们的研究来说，徐光启的入教不是一个小问题，它具有分析当时中西文化关系的典型意义。

中国素称儒道佛“三教并立”，实际这是一种比较奇特的宗教结构。其中最突出的便是导致了不同的信仰集团。有社会责任的士绅阶层与任运无权的民众阶层似乎各有所奉。上层士绅因其积代积年的文化素养和政治地位，可以接受精致的、政治气的儒家学说。宋明理学对“天理人欲”都作了形而上的阐释，其虚玄程度足以满足他们对超自然的探求兴趣。由于儒学被上层社会垄断为政治学说，孔庙为官绅士人占据，而“愚夫愚妇”们无缘进入，下层社会的宗教意识便常常流于自然，遁于释道。虽曰“三教并立”，而其实释道常常徒具衣钵家庙之袭。它们缺乏精英分子进行教义上的创新和弘扬。一般妇孺所信的教义更是粗陋，仅知“焚香”、“行善”而已。

在徐光启、利玛窦时代，中国天主教事业仍在草创，早期耶稣会士被局限在澳门的时候，他们似乎没有发现这个上下社会阶层信仰分离的现象。因此，在他们努力把基督教与中国文

① 利玛窦《中国札记》，第591页。

② 吴王重民著，何兆武校订《徐光启》，上海人民出版社1981年版，第24页。

③ 关于宗教是一种文化现象，杜尔克姆(F. Durkheim 1858—1917)有较多论述。他认为，每一种宗教都提出了独特的宇宙论，因此从一开始就承担了科学和哲学的角色。宗教本身并不限制人的认识能力，人们倒是经常在宗教中得到很大一部分知识。不过，这种知识有其宗教的表现形式。韦伯(M. Weber 1864—1920)则以历史学的方法证明，新教反映和促进了资本主义的文化。其实，使徒时代的基督教中有小亚细亚民族的文化；中世纪的基督教则以北方游牧民族文化为背景，融进了古希腊的哲学艺术和科学。可惜的是，两位研究者均未对宗教如何传播文化作出揭示。而在实践中，宗教在异文化传播所引起的冲突现象最为炫目。

化契合,以便为中国人的宗教意识所接受时,他们选择了佛教作幌子。^①1583年,罗明坚、利玛窦进入肇庆,按既定方针“剪发髻、披袈裟”,扮作“西僧”。^②这个传教策略适应于广东的广大下层社会。

利玛窦很快察觉这一策略使自己陷于不利。他现实地看到佛教是一种下层宗教,一些秘密结社甚至被朝廷作为“异端”,严加防范。当他与江南士绅交往后发现,“这里的文化不如别省先进,事实上,广东省是帝国的附庸,甚至今天还被其它省份当作蛮夷之邦”。^③显然,他意识到要向文化发达,即儒家思想浓重的地区开拓传教,一定要能适应士绅阶层的口味。于是转行“上层路线”。“遂决然改装,留发存须,如中国儒者,改寺为堂,去西僧之名”。^④

在中国基督教传教史上,“上层路线”与“下层路线”的矛盾始终存在。这是因为传教士需借官绅以确立地位,而“富人难进天堂”,患难中的贫民却热心信教。但是,我们发现,这两条路线在徐光启身上是统一的。这是罕见例外中的一个。明末成百上千的士绅曾与传教士交往,有的保持了几十年的友谊而最终未曾入教。为什么只有徐光启等少数人受洗呢?这里试图从他的社会地位的升迁和价值观的转变来寻找一些原因,

入教前,徐家境况属于中下。曾祖时“以役累中落,力耕于野”。父亲“弃去为贾,家渐裕”。^⑤小本经营,难敌天灾人祸。为接济亲友,为逃避倭患,卖田鬻产,很快又败落。他本人七岁发蒙,断断续续熬到三十六岁方才得一举人。迫于生计,他只得流落到士人罕至的岭南教书为业。这样坎坷的经历会使徐光启对“命运”产生思考。他母亲替他说出一句话:“今虽贫,不得志于公车,吾不恨也。塞上之马,安知祸福所在耶?”^⑥显然,这是一种难以掌握自己命运的人所特有的“任运感”。徐光启虽然谨慎,却从不认乏才。但他的“世用之学”,象兵艺、农艺、律历在明末仍是一种不入正学的民间技术。每每徒劳往返于公车途中,读那味同嚼蜡的经书,他难免会生出些强己为所不欲为的“荒谬感”。后来他还感叹到:“我辈爬了一生的烂路,甚可笑也”。^⑦按照现代神学的解释,在这种对自身存在及人生意义的思索中,最易导入宗教信仰。这种思索反映了徐光启在下层社会所经历的磨难和感受。

长期以来,徐光启还为“子嗣”问题而苦闷烦恼着。他与子徐骥连续两代为徐氏宗族的独嗣。一脉相系,殆殆可危。在当时文化环境中,“香火断绝”是比落第更难堪的事。全社会都把灭姓视作是天意对本姓恶行的严惩。入教前,徐光启已过中年,而儿媳多年未得子。利玛窦曾记道:“他只有一个儿子,他最害怕的是这个儿子之后家庭断嗣”。^⑧惶惶然之下,他原拟中年纳妾,很可能是因为经济上的原因而未果。

1600年,利玛窦在南京开导了他所有的苦闷。讲“天地有主宰,万物不能自生。人间福德,皆一主宰掌握”。^⑨在人类理智还不能对这类文明和文化压力下的人性的苦闷烦恼作出

① 确实,中国三教之中,佛教与天主教的信仰最为接近。它也有专职不婚的“神父”(和尚),专门的“教堂”(寺庙),同样繁缛的礼仪和众多的宗教节日。各山头宗派类似天主教的教派,明代的佛教结社又多少类似于修会活动,它比较彻底地承认有神论。所以利玛窦说:“(天主教)弃俗修道,绝色不婚,足与桑门释子无异”。(《天主教传行中国考志》,三)。

② 《天主教传行中国考》,卷三。

③ 《利玛窦中国札记》,第174页。

④ 《天主教传行中国考》,卷三。

⑤ 徐光启《先祖事略》,《徐光启集》,第523页。

⑥ 徐光启《先祖事略》,《徐光启集》,第527页。

⑦ 徐光启《家书十五》,《徐光启集》,第496页。

⑧ 《利玛窦中国札记》,第467页。

⑨ 李林《徐文定公行实》。

解释前,上帝,总是具有魅力的。基督教就是号召人们用终极信仰来克服自己的“任运感”、“荒谬感”。利玛窦以一贯的神学理论鼓励徐光启把这种不可避免的烦恼和患难,勇敢地作为一种人生罪孽接受下来。他教诲徐光启要克制非分的欲望。“欲之期,期于得其所欲也;避之期,期于不遇其所避也。故不得其欲谓不幸焉,遇其所避谓患焉。籍令吾所欲得,惟欲得之在我耳。吾所避,惟避其所不遇之在我耳,则岂有不幸而稍为患哉?尔冀荣禄、安佚、修寿;尔畏贫贱、天病、死丧,固不免不幸而屡患也”。^①

利玛窦还教徐光启跃出尘世,以超然的态度对待现实功利。把现世看作是向永恒世界的过渡,这样才能为上帝所拯救。“尔在世界中宣视己如作客然。宴饮列席饌县厚薄,由乎主人。尔无责望行灸之人以次当及尔。尔徐徐寡取之。行过,弗及尔,尔毋援。……尔能于所服饰如此,于妻子如此,于财货如此,于权威如此,则尔为天主所客宴天上矣”。^②

凡宗教,皆讲攻欲,然儒家理学多讲把人欲归之于天理。且攻的是贪欲。食色之欲作为人性是被承认的。基督教的灭欲则更彻底,它在尘世生活中抽取一切人性而归之于上帝。利玛窦要求徐光启爱某物要思其本,“爱瓿耳,曰吾爱瓦器,则碎而不足悼矣。爱妻子,曰吾爱人者,则死而不足恸矣。……欲安静其心当先舍俗虑”。^③这是以神性代人性,让人在俗物中见圣体,比之理学更显严厉和彻底。徐光启闻所未闻,当然感到了极大的震动。

这些教义对人的实践当然有很大的消极意义,会给人性的自然发舒造成极大障碍。但是,基督教否定人的欲望却未象佛老那样去鼓励人们遁世无为,消极不争。它鼓励教徒在现世苦修,以自己的劳作成果向上帝奉献,等待着上帝的荣宠。“善其生则获祐,恶其生则罗殃”。^④它反对以任何不严肃的态度对待人生。在此,这种教义又被再度赋予了一些积极进取的人生意义。这就是东西方不同宗教精神之下的不同人生态度之关键。对下层平民士人的徐光启来说,这教义能从两方面吸引他。对他在几十年中所郁积的“不幸”的感觉是一种安慰和排遣;同时,激发他以一种淡泊明志,宁静致远的态度去完成他的事业和人生。他曾说过:“人皆天之劳子,其所厚予者,劳之更甚。愿深体此意,于烦恼中得到安慰”。^⑤这里,有一股跃然的“原罪”、“苦修”、“待拯”的基督教神学意识。

入教次年,徐光启的命运发生了戏剧性的变化。不但登第进士、入选翰林,而且陆续得了五个孙子。“洗归家,则生一孙矣,公喜之甚,感谢天主”。^⑥我们知道,基督教一贯反对在对上帝的信仰中掺杂个人的功利态度。他们说:“若修德而杂之以富贵荣名世福之误,则所修非德,乃修他欲而袭德貌耳”。^⑦他们谴责释道二教把主宰者视作是甚至可以因贿赂(如祭牲)而收买的贪官。利玛窦这样宽容的人也批评徐光启这种报应观念“没有什么道理”。^⑧

为什么徐光启会出现这种思想,答案仍须在他的文化环境中去索解。入教前,他所受的儒学教育远非是纯净的,他的家庭并非是世守儒业,他的父亲甚至笃信佛教。又加上海处松邑海滨,史志所谓“不文”,多言鬼神之区。鉴此,徐明启在入教后仍有一些下层社会的“报

①② 利玛窦《二十五言》,收入李之藻编《天学初函·理篇》。据徐光启《跋二十五言》:“此《二十五言》成于留都”,则利、徐二人在南京会晤必谈此无疑。

③ 同上。《二十五言》拉丁文原本中,此句原意为:“吻妻子时自思:‘吻的是人体’”。见J. Spence, *The memory palace of Matteo Ricci*, pp. 158.

④ 李杖《徐文定公行实》。

⑤ 查继佐《罪惟录·徐光启传》。

⑥ 柏应理《徐光启行略》。

⑦ 庞迪我《七克自序》。

⑧ 《利玛窦中国札记》,第467页。

应”意识是很自然的。教会内部乐于谈论，只说明他们利用了这种意识去达到传教目的。

如果说“报应说”中无意暴露了徐光启的下层平民宗教观的话，那么后来他提出的“补儒易佛”思想则表明他自觉地运用正统文化来迎合基督教文化。标明他已是一个成熟了的儒家化的基督徒。他再也不为自己的命运、前途和子嗣而担忧了。相反，似乎对整个社会文化的兴衰开始了思索。

“补儒易佛”，这口号在万历四十年(1612年)的《泰西水法序》中见。四年后在《辩学章疏》中又见。而据《利玛窦中国札记》中记，则这思想起于徐光启与利玛窦的论学答辩中。“当在大庭广众中间起保禄博士(徐光启的教名)，他认为基督教律法的基础什么时，他所作的回答可以在这里很及时地引述如下。他用四个音节或者说四个字就概括了这个问题。他说：‘易佛补儒’，意思就是它破除偶像并完善士大夫的律法”。^①在辩教论战中，他站在基督教的立场上，对中国传统的上层儒家文化和下层民间宗教加以抨击。他先以天主教与儒家相契合协调为由，以争取儒家统治学说的承认和宽容。“彼国教人，皆务修身以事上天。闻中国圣贤教亦皆修身事天，理相符合。是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证”。随即，他把基督教神学理论与宋明理学参照起来，陈述了天主教伦理更为高超之处。它“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”。它能“令人为善必真。(注：有抨击道学伪善的含义)”。故此，天主教是“天理人情之至”。从以上分析看来，在徐光启的理想中，所谓补儒，是要以基督教神学的精髓来改造理学。如果不是完全取代它的理论框架的话，也起码是要输入全新的思想内容。引进“上帝(god)、“慈爱”(lovingness)、“永福”(blessing)、“天堂”(paradise)等概念，移入“忏悔”(confession)，“祷告”(bless)，“苦修”(asceticism)等行为实践。如此“补儒”，其思想革命意义不会低于宋明新儒家参照佛学改造儒学，足以划出一个文化新时代。可是，明末的历史急转直下，时至清初兴起的“实事求是”，不求超越的经学新思潮(“汉学”)已全然在此方向背离了徐光启的思想。

除了把基督教看作一种“理学”(theology)，徐明启还把它视为一种“治术”(rule)。历史上，凡宗教均具此两种功能，一以理论形式满足人们对超自然及自然、社会现象的探求心理，另一则作为社会控制手段帮助社会治理。儒学虽非严格的宗教，但也具有这两种功能。所谓“半部《论语》治天下”，《论语》中概念范畴演化为强制性的制度规定。徐光启认为，作为“治术”，天主教也优于儒学。因为强制的理学教条对于没有理学修炼能力的百姓来说，只能是“能及人之外行(行为)，不能及人之中情(精神)”，不能从内心中除去邪恶。于是，“防范愈严、欺诈愈甚。一法立，百弊生，空有愿治之心，慨无必治之术”。而天主教则能以一系列教堂礼仪作中介，把神理教授给百姓，使之“兢兢业之，惟恐失坠，获罪于上王”。天主教先内心钳制后行为控制的理论与理学所谓“正心诚意、修身齐家、治国平天下”的序列有异工同曲之处，然而天主教会能把这种理论贯彻到社会下层，而理学却没有一种组织形式加以贯彻，使其为下层社会真正接受。可能在这一层意义上，徐光启认为天主教能“补益王化、左右儒术”。^②

不知为何，在《辩学章疏》中，“易佛”的思想反不如“补儒”的思想表述得更完整。明末有

① 《利玛窦中国札记》，第468页。

② 以上引文均见徐光启《辩学章疏》，载《徐光启集》，第431页。

两股反佛倾向。传统的大辟释老，核心是指责二氏妖言惑众，实际是儒学本位意识的暴露。刚刚改变传教策略的耶稣会士也从“佞佛”改为“反佛”。他们的理论核心不是指责其有神论，而是抨击其偶像崇拜和泛神论（“淫祠”）。显然，二者的理论起源是矛盾的。虽说在原则上双方共同反佛，但在思想上出入于耶儒之间的徐光启逢此理论歧异处，必定陷入了迷惘。退一步说，他也很难把“独一无二神”的天主教反佛思想完全陈述出来而又不触痛儒学理论。与徐光启同时的李贽，在江南掀起一场“狂禅”运动，主张“援禅救儒”。徐光启的座师，大儒焦竑就“笃信卓吾之学”。^①万历二十八年，利玛窦、焦竑、李贽在南京聚首论道，关系颇洽。^②时徐光启亦在南京，是否受李的影响还不可知，但当焦竑健在时，他公开批评佛教总会有些顾忌。由于种种原因，他只能统括地说：说禅者修“老庄语，幽邃而无当，行瑜伽者杂符篆之法，乖谬而无理”。他对佛教有神论甚至有所肯定。“其意善善恶报在于身后”，解释了人们对于“颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报”^③的困惑。他在宗教观上与其说是接近“敬鬼神而远之”的儒学，不如说是更接近讲“身后之学”的佛老。

“补儒易佛”的理想是以宗教来整合明末思想观念、道德伦理，统治学说和社会生活。徐光启还没有表示要把中国改造成一个西欧式政教合一的国家，但他主张把宗教生活更紧密地与整个文化相结合的思想是明确的。以宗教统率文化，他接受了这一基督教思想。

三

宗教总是将人类对自然界的知识纳入自己的神学世界观，这使得宗教中包含起一些科学内容。明末正当欧洲新旧时代之交，旧神学因新科学的产生而动荡不定。然而，在中国，耶稣会士却足以用基督教科学把世界解释得天衣无缝。中世纪神学教义中的亚里士多德体系远比儒学自然观完备，后者无法抗衡。耶稣会成立之前，在各大学中，天文、地理、数学、生物、化学、工艺及诗歌、音乐、绘画、戏剧、建筑等已独立成学，称为“俗学”，（secular Knowledge）。罗耀拉创立的耶稣会比当时任何修会都更注重俗学教育。连激烈反教的罗素也说，“他们所施的教育在不夹缠神学的时候，总是无可他求的良好教育”，例如：“他们传授给笛卡尔的大量数学知识是他在别处学不到的”^④。他们把这种科学知识带到中国，无疑是有重大意义。

几世纪来，中国传统科学也酝酿着突破。有鉴于理学越发脱离实际，步入心性，明代有一批下层士人起绝学于亡佚，倡实学于民间。理学中也始终有人在旷日持久的“道器之辩”中偏向了“器”，出现了与西方神学所遇的相似境况，从“圣”转向了“俗”。从逻辑上说，明代的**凡事皆可入学**，“物物皆格”、“道在屎尿”的说法，都是这一倾向的后果。至万历年间，在实践中出现了李时珍的本草学，潘季驯的水利学，徐霞客的地理学，宋应星的工艺学，程大位的算学。徐光启习的是农学。在江南一带，这类俗学，时称“实学”，成为士子在举业外乐于谈论的学问。这是隐伏在存诚主敬、讽议时政的士林风气下的一股潜流。

一方面是西方神学中的自然科学，另一方面是中国传统文化中萌动的朴素科学。科学的

① 黄宗羲《明儒学案》，页三十五。

② 见裴化行《利玛窦司铎和中国当代社会》第一册，第253页。

③ 以上引文均见徐光启《游学章疏》。

④ 罗素《西方哲学史》下卷，第43页，商务印书馆版。

两种不同源流,此其异。而中西双方的科学都与其固有文化,尤其是与哲学、神学背景相联系,此又是异中之同。徐光启处在中西文化的交汇时代,这是人们已注意到的,但他亦处在这神学与科学还未彻底脱离的时代,这还未为许多人所认识。徐光启的科学思想也是与其宗教思想、理学思想联系在一起的。

徐光启的科学思想启于入教前。在他前半生的耕读生涯里,他把聪明才智的大部分投于农学中,治田如治学。他曾在家田埂地上植柳,在城中烧炭,收入过于农作。^①他的农学目的,如他所交代,是使“世可无虑不足,民可无虑道谨”。^②显然,激励他从事科学活动的思想动力是生产欲望和社会责任感。这仍在科学的技术功用和社会效益上理解科学,即所谓“经世致用”。远未深入到对一些属于“无用”之学的科学门类作本体论式的探究。同样,他的兵学是备抗倭之用,水法学是备防旱排涝之用。均只是在经验层次上的摸索,没有科学形而上的贯穿。

自然科学的最终进步有中西皆然之道,这就是技术之用要与学术之体结合起来。否则科学的发展只能停留在较低水平上,不易演变为一种世界观、方法论和宇宙解释体系,并具有普遍的演绎意义。^③早年的徐光启一直把科学限定在技术、经验和效用的水准上。其实,在另一端理学中,已能见到科学哲学的端倪。罗钦顺(1465—1547)、王廷相(1474—1544)把自然体“气”、“器”强调起来,主张“气一元论”,以“气有聚散”来解释天地万物的生存毁灭^④。在他稍后,方以智(1611—1671)以学科划分的方法完善了这种讨论。他明确地提出,哲学应与科学相结合,“通几”(理学)必以“质测”(科学)为据,“质测即藏通几者也”^⑤。可是徐光启当时还未有此认识,更未尝试要使中国本土的理学学术传统与工艺实学建立起内在的统一协调关系。

西方文化使他的科学观产生了变化。他超越了致用传统,站到了理性的高度。他得知“西学”是一个集科学、哲学与神学的大体系,“其守无所不窥,而其大者以归诚上帝”。于是感到“向所叹服者,是乃糠粕煨烬中万分之一耳”。^⑥在这种表述中,一条思路已在徐光启脑中清晰起来。器艺是科学之衍属,而科学又“归诚上帝”,由宗教领属。在另一地方,他以明确的分类,也表示了同一意思。(利)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。^⑦他后来一直坚持这种自然观,重复这种说法。把“格物穷理之学”说成是天主教理的“余绪”。^⑧

天主教把科学纳入教理体系,目的是使科学为神学之用,而对科学本身之用并不特别感兴趣。在此问题上,徐光启在接受其教义和保留他的理想之间有着一种复杂的关系。一方面他真切地感到利玛窦、熊三拔等人的科学不但有利于世间,而且有益于人心。另一方面,他还是希望从中国明末的社会与经济需要出发来吸收西方科学。在后一点上,与徐光启的早年

① 见张溥《农政全书序》。

② 徐光启《甘薯疏序》,载《徐光启集》第68页。

③ 按科学史家梅森说:“到中古晚期和近代初期,这两种传统(技术传统和科学传统)的各个成分才开始靠拢和汇合起来,从而产生一种新的传统,即科学的传统。如此,科学的发展就比较独立了。科学的传统中由于包含有实践的和理论的两部分,它所取得的成果,也就具有技术和哲学两方面的意义”。斯蒂芬·梅森:《自然科学史》第2页,上海译文出版社。

④ 王廷相《慎言·道体》。

⑤ 方以智《物理小识·自序》。

⑥ 徐光启《跋〈二十五言〉》,载《徐光启集》,第87页。

⑦ 徐光启《刻〈几何原本〉》,载《徐光启集》,第75页。

⑧ 徐光启《〈泰西水法〉序》,载《徐光启集》,第66页。

经历和官场环境有关,这使他的科学观中“器用”的思想一直很突出。他不象耶稣会士那样急切地把科学形而上,提升到世界观、自然观的层次。而更愿意化“体”为“用”,把科学降为马上能产生效益的技艺。然而,此间出现的一个新思想却与传教士的传授有关。他认为几何学不但可以世用,而且可以“令学理者祛其浮气,练其精心,学事者资其定法,发其巧思”。^②徐光启发展了“致用”思想,科学不但致国计民生之用,而且致世道人心之用。这一点完全符合耶稣会学校教育思想,又切实针对明末思想文化界的弊病,是徐光启融会中西文化时一个十分成功的范例。

徐光启按照自己的理想,调谐着科学与神学、理论与现实的矛盾,其中有些观点是颇富创造性的。例如,他说服熊三拔“竟利先生之志”,翻译科学致用之书。当时,熊三拔比利玛窦更重视在中国保持原始教义,“深恐此法(科学技艺)盛传,天下后世见视以公输墨翟”。为此,徐光启劝导说:“人富而仁义附焉”。生存问题解决后,道德伦理等灵性问题随之解决。衣食荣辱,先富后教,本是中国礼教说法,十九世纪以前的西方神学很少有这种思想。徐光启却以为这是“东西之通理”,倒是真的弥补了天主教神学的不足。基督教原教旨向来重视救灵,轻视救生,较少关心人的现实生活疾苦。徐光启主张“道之精微,极人之神;事理粗迹,极人之形。并说之,并传之”。^③这种思想与十九世纪后半叶产生的“社会福音”神学理论有极相似之处。

这里,徐光启实际又发展和完善了利玛窦把科学作为传教手段的思想。徐光启把科学的传播与否看作是天主教能否在中国立足的条件。他已将“西学”作出“大”、“小”之分,“大”者为宗教,“小”者为科学。他自己“乃亟传其小者”,目的是“欲先其易信,使人绎其文,想见其意理,而知先生之学(神学),可信不疑”。这是对耶稣会祖罗耀拉的立会宗旨的发挥。他不但主张以文化传播来带动宗教传播,而且认为科学思想会动摇旧有信仰,因而内在促进宗教在异文化中扎根。这种思想为十九世纪的差会、修会广泛采用,被称为“间接传教”。

徐光启是一个中西文化交汇时代的人物,他的身与心分走了两条道路。从布衣至卿相,是他的身之所历;以平民社会思想为起点,接受儒学教育,最终又走出儒家,步入基督神学,是他的心之所历。在这两个过程中,他的视野不断开阔,知识和信仰也随之增改。这是造成他思想庞杂,头绪众多的原因。少年生活给了他“明学致用”的理想,儒学教育给他以“拯时救世”的责任感,基督教神学引导要去“补儒易佛”,改造中国文化。这些思想伴其终生。他实际上是把中国文化中有活力的因素与西方宗教文化结合,拯救晚明社会于未亡。这在当时是最好的选择,同时又预示了中国文化日后的发展。

(责任编辑:郑祖安)

① 徐光启《〈几何原本〉杂议》,载《徐光启集》,第76页。

② 以上引文均见,徐光启《〈泰西水法〉序》。

③ 徐光启《刻〈几何原本〉序》,载《徐光启集》,第75页。