Globethics Repository




# 因異求同——「心學」在晚明中西文化交流中的作用 [To Achieve Unification Because of Difference — The Role Played by Xin Xue in the Cultural Communication between China and the West in Ming and Qing Dynasty]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | WANG, Dingan |
| Publisher | Logos and Pneuma Press |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-04 08:05:00 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/165350 |

# 因異求同

## ——「心學」在晚明中西文化交流中的作用*

王定安
上海復旦大學宗教系博士研究生

明清之際，基督教第三次進入中國，與唐、元兩朝相比，明朝傳教士在面臨更大政治阻力的情況下，卻取得更大的成功。很多儒士對「西學」西教表現出熱情，並且入教。關於這種成功之謎的詮釋，學術界長期存在爭論，不過，似乎一直未能充分考慮到「心學」的因素。[1]我們認為，這種成功有傳教士和中國社會內部的雙重原因，是傳教士與儒士「對話」[2]的結果，因此，心學在這場「對話」中起到十分重要的作用。朱維錚指出：「誰若留心晚明學術史的全貌，誰就不會不注意一個歷史現象，即前述利瑪竇的

* 本文為教育部重點研究基地上海師範大學都市文化研究中心重大項目，編號 06JJDZH003。

1. 較早提到「心學」因素的著作有：裴化行，《利瑪竇神父傳》（北京：商務印書館，1993）；朱維錚，〈晚明王學與利瑪竇入華〉，載《中國文化》21（2004），頁 50-52；鍾鳴旦著，聖神研究中心譯，《楊廷筠：明末天主教儒者》（北京：社會科學文獻出版社，2002）；李天綱，〈跨文化詮釋：經學與神學的相遇〉，載《中華文史論叢》72（2003），頁 252-309；劉耘華，《詮釋的圓環》（北京：北京大學出版社，2005）。另外，還有王劍，〈論天主教文化與明末清初的儒學環境〉，載《東北師大學報（哲學社會科學版）》3（2001），頁 63-69；陳登，〈明末王門後學與天主教的傳播〉，載《湖南大學學報（社會科學版）》2（2003），頁 56-60；安部力，〈關於徐光啟對天主教的理解〉，載《檔案與史學》2（2003），頁 27-31；鄧志峰，〈晚明思想漩渦中的利瑪竇〉，載《文史百題》12（2002），頁 4-12；程鋼，〈王學思潮對徐光啟幾何學義理思想的影響〉，載《湖南大學學報（社會科學版）》3（2006），頁 39-48；以及王定安，〈以同述異與因異求同——淺析明末清初心學與西學之關聯〉（首都師範大學碩士論文，2005），等。
2. 以當今流行的對話概念為標準來判定這是不是對話，尚在爭論，肯定和否定都存在着困難，筆者認為這是種奇特的對話，故加上引號。

傳教路線，恰與王學由萌生到盛行的空間軌跡重合」，[3]「要釐清晚明耶穌會士入華史，需要考察王門諸派與利瑪竇所謂學術傳教的相關度。一個明顯的歷史現象，就是對利瑪竇的西學，由好奇、同情到接受的，多屬王學人士。」[4]可以這樣說，利瑪竇（Matteo Ricci）的傳教方針從制定到相對固定下來，與「心學」之間存在着一定的關聯；從儒士角度來看，很多人正是在揚棄「心學」的基礎上對基督教表現出熱情，甚至走向皈依的。

有一個問題可能容易引起疑惑，即東林學派中很多人對「西學」西教友善，「萬歷朝至天啟初年的進士和考官當中，已知對西學、西教抱持友善態度者，要遠超過拒斥之人，而他們之中名列東林黨的尤多」，[5]而東林學派對心學末流持批判立場的，那麼這一事實豈不與本論題矛盾？其實不矛盾，因為這些儒士就是在揚棄「心學」的過程中對「西學」、「西教」表現出熱情，乃至接受的。利瑪竇於一五八三年進入中國內陸，就在其後的一年，「王學」在內閣首相申時行的支持下，由偽學一躍為具實際控制力的準官方學說，此時的「王學」，達到極盛而趨衰，大體上可分為講求會通的「在野王學」和「在朝王學」，還有對兩派持批評意見的「王學修正派」，[6]而東林學派正是「王學修正派」在萬曆中期以後與「王學」的另外兩大對手「朱學」與湛若水學派相結合形成的。

「西學」西教與當時的中國文化的差異十分明顯，儒士們在面對這些差異時，反對者有之，卻有很多人持同情的立場，表現出濃厚興趣，例如「教中三柱石」成為虔誠

3. 利瑪竇著，朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 13。
4. 同上，頁 43。
5. 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 126。
6. 關於這段時期王學的分派，參見鄧志峰，〈晚明思想漩渦中的利瑪竇〉。

的信徒，那麼是甚麼使他們對基督教這樣一種「異端」具有興趣和寬厚的包納能力？一個十分重要的原因就是他們都受到「心學」的深遠影響。明末清初的「心學」，由極盛而趨向衰微，很多知識分子都有入出「心學」的思想歷程；即使很多知識分子已經逐漸從「心學」中走出並轉而批判「心學」，但是他們已經受到「心學」的熏陶，使得他們對「異端」具有濃厚的興趣和吸納能力。

很多儒士面對傳教士傳入的「西學」、「西教」時，用陸九淵的觀點「東海西海，心同理同」[7]進行回應，並且在「心學」與「西學」、「西教」進行比較，互相求證，如李之藻在〈《天主實義》重刻序〉中說「嘗讀其書，往往不類近儒，而與上古《素問》、《周髀》、《考工》、漆園諸編，默相勘印，顧粹然不詭於正。至其檢身事心，嚴翼匪懈，則世所謂皁比而儒者，未之或先。信哉！東海西海，心同理同。所不同者，特言語文字之際。」[8]楊廷筠在〈《職方外紀》序〉說「有大主宰在也。《楚辭》問天地何際，儒者不能對……西方之人，獨出千古，開創一家……此真能知天事天，質之東海西海，不相謀而符節合者。」[9]用陸九淵的觀點回應「西學」、「西教」，這樣的情況很常見。[10]這些儒士未必都有自覺的「心學」意識，但受「心學」的影響是顯而易見的。明確具有學派意識的典

7. 陸九淵，〈年譜〉，載氏著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁 483。
8. 利瑪竇著，朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，頁 100。
9. 艾儒略，《職方外紀》，見氏著，《職方外紀校釋》（北京：中華書局，1996），頁 4-5。
10. 例如，馮應京在《刻交友論序》中說：「京不敏，蚤溺鉛槧，未遑負笈求友，壯遊東西南北，乃因王事敦友誼，視西泰子迢遙山海，以交友為務，殊有餘愧，爰有味乎其論，而益信東海西海，此心此理同也」；瞿式穀，《職方外紀小言》：「曷征之儒先，曰東海西海，心同理同」；張星曜，《天儒同異考》：「儒經天學互證……知東海西海，心理皆同」；李應試，《刻兩儀玄覽圖》：「殊而能同，蓋心同理同」；許纘曾說：「我中國忠恕之理達道不遠，南海北海，心同理同」（見方豪編、著，《中國天主教史人物傳》〔北京：中華書局，1988〕，卷中，頁 79）等等。

型個案就是米嘉穗為傳教士艾儒略（Juliano Aleni）的著作《西方問答》所撰寫的序言〈《西方答問》序〉，[11]他在序言中較詳細地用「西學」與陸九淵（陸象山）的心學觀點互證，全文引述如下：

> 吾人睹記所及，嘗不若所未及，中庸語道之至，至人所不知，所不能，非其心思域之，抑亦耳目限之也。學者每稱象山先生，東海西海，心同理同之說。然成見作主，舊聞塞胸，凡紀載所不經，輒以詭異目之。抑思宇宙大矣，睹記幾何，於瀛海中有中國，於中國中有我一身；以吾一身所偶及之見聞，概千百世無窮盡之見聞，不啻井蛙之一窺，螢光之一炤也。乃沾沾守其師說，而謂六合內外，盡可不議，此豈通論乎。要以風氣各殊，本原自一；途經雖異，指歸則同。一者何也？曰天也。謹其一，則可於一參不一，亦可以不一證一；先聖後聖不必同，而道同；即東西海南北海之聖人亦不必同，而無不同矣。天學一教入中國，於吾儒互有同異；然認主歸宗，與吾儒知天事天，若合符節。至於談理析教，究極精微，則真有前聖所未知而若可知，前聖所未能而若可能者，豈天不愛道，不盡於堯舜周孔者，而複孕其靈於西國歟。西學諸書，久已行世，今艾思及先生居閩，與吾鄉名賢講論最悉，因有西方答問一冊，予受而讀之，不獨以彼國之紀述，擴此方之見聞，其辨異而歸同，剖疑而致信，有若一一燭照而數計之者，先生接引來學心亦苦矣。予不敏，竊謂吾儒之學，得西學而益明，西學諸書，有此冊而益備也。學者因其不同以求其同，其於儒學西學思過半矣。[12]

11. 徐宗澤認為該序刻於崇禎十年（1537），見氏編、著，《明清間耶穌會士譯著提要》（北京：中華書局，1989），頁 300；方豪認為序於崇禎十四年，即一六四一年，見氏編、著，《中國天主教史人物傳》，頁 196。
12. 徐宗澤編、著，《明清間耶穌會士譯著提要》，頁 300-301。

從這段序言我們可以看出，米嘉穗在「心學」影響下，面對差異性的「西學」，因異求同，以求同為指歸，以存異為途徑。並非要消除差異，反而是要彰顯差異，無差異就無所謂同，同始終伴隨着差異，正是因為有差異，所以才求同。因異求同，實際上是面對差異時表現出來的「敏感」。

以現代西方詮釋學為參照，我們可以更清楚地看出其中邏輯。「一個受過詮釋學訓練的意識從一開始就必須對本文的另一種存在有敏感。但是，這樣一種敏感既不假定事物的『中立性』，又不假定自我消解，而是包含對我們自己的前見解和前見的有意識同化。」[13]「詮釋學的任務就在於不以一種樸素的同化去掩蓋這種緊張關係，而是有意識地去暴露這種緊張關係。」[14]固然，明清儒士不可能受到後來西方所謂的詮釋學的訓練，但是「心學」的影響，使得他們在面對「西學」、「西教」，在打破成見這一點上與詮釋學訓練有異曲同工之妙，如上文所云「學者每稱象山先生，東海西海，心同理同之說。然成見作主，舊聞塞胸，凡紀載所不經，輒以詭異目之……」可見，正是「心學」影響使得他們在面對「西學」時能夠不盲目堅持「成見」、「舊聞」，相反具有強烈的「敏感」，這種「敏感」包括兩方面內容，一方面是求同，以求同為「指歸」，要在基督教與儒家成見之間有意識地同化，他們認為在尊「天」這點上，中西是相同的，這種有意識地同化並不樸素地掩蓋差異與成見之間的緊張關係，反倒要暴露出這種緊張關係。「敏感」（即因異求同）的另一方面是求異，承認「西學」的「談理析教」與吾儒有巨大差異，正是這一差異通過同異之間互相參證，才使尊「天」得以在明末

13. 加達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（上海：上海譯文出版社，2004），頁 348。
14. 同上，頁 396。

重新被彰顯出來，故云「謹其一，則可於一參不一，亦可以不一證一」。

在此用詮釋學來分析是有道理的，明末清初已經出現了經學與神學的跨文化詮釋，「判定到底是『文藝復興』後的歐洲詮釋學影響了清代的『漢學』，還是耶穌會士在中國學會了『經學考據學』，這已經不是很有意思的事。相互間的激發肯定存在，而更有意思的是：經學和神學作為經典詮釋學，本來就會發展出相似的經解方法，更不用說神學家和經學家們坐在一起，切磋交流，借用術語，吐露心得，相互之間會激發出何等的共同見解，感受到『心同理同』的共鳴。」[15]

「心學」為甚麼能夠使衆多儒士在面對「西學」、「西教」時能夠因異求同？「心學」以「心」為本體，從「心」出發來理解和解釋世界。受「心學」影響的儒士在面對「西學」、「西教」時，不僅能夠持開放的心態，而且表現出積極的敏感，有濃厚的興趣。以「心」為本體解釋傳統儒家經典，使得「心學」有着維護儒家文化傳統的自覺，強化傳統對人的規範的一面。同時。它也導致削弱了傳統對人的規範、對儒家倫理產生懷疑的另一面。陸九淵說「學苟知本，六經皆我注腳」，「知本」即知「心」之本，「陸九淵說『六經皆我注腳』，並非否定儒家倫理，而是說人不當從六經中求聖賢之意，而當於此心上求，因為此心與千古聖賢之心相同。而從心上求，不是從六經的語言文字上求，是追求對儒家倫理精神的整體明瞭，而非逐一枝節識解」，[16]陸九淵在對傳統的自覺回復中因強調個體的自覺而突出了對傳統的創造性，這不可避免具有懷疑傳統的精神力量。

15. 李天綱，〈跨文化詮釋：經學與神學的相遇〉，頁 286。
16. 陸玉林，《陸九淵評傳——本心的震蕩》（桂林：廣西教育出版社，1996），頁 34。

心學越往後發展，這種懷疑精神越強，以至於相對於正統儒學來說表現出強烈的「異端」精神。王陽明對異端有很明確的態度，說「與愚夫愚婦同的，是謂同德；與愚夫愚婦異的，是謂異端」。[17]這種「異端」論相對正統儒學而言已經極具顛覆性，王門左派泰州學派對異端的態度更為驚世駭俗，黃宗羲評價說：「泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂非名教之所能羈絡矣」，[18]故泰州學派「不同意正統儒學，自稱為『異端』而不辭。」[19]所以，在「心學」語境下的儒士在面對「西學」、「西教」這一差異時，不但沒有因為囿於傳統的「成見」、「舊聞」而對「西學」西教盲目排斥，相反，在「西學」、「西教」與儒學之間因異求同，以包容、開放的積極心態去回應。

在此，我們以「教中三柱石」之一的徐光啟為個案，探討「心學」與「西學」、「西教」之間的關聯。

一、徐光啟年少時受到心學教育。徐光啟十六歲時，「師事黃體仁」，[20]黃體仁屬於王門左派泰州學派，據上海縣誌記載「黃體仁，字長卿……受知於學使耿定向」，[21]《雲間志略》云黃體仁「受知於督學使耿公，攜之至泰州，講身心性命之學」，[22]黃體仁的思想影響了徐光啟，傳云「徐公光啟尤敬信其師」，[23]所以「可以判斷出黃體

17. 吳光、錢明、董平、姚延福編、校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 107。
18. 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京：中華書局，1985），頁 703。
19. 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987），卷下，頁 470。
20. 梁家勉，《徐光啟年譜》（上海：上海古籍出版社，1981），頁 42。
21. 應寶時修，《上海縣誌》（1871），卷十九。
22. 何三畏，〈黃憲副穀城傳〉，見氏著，周駿富輯，《雲間志略》（台北：明文書局，1991），頁 147-443。
23. 同上。

仁與徐光啟有着相當親密的師徒關係，耿定向的思想通過黃體仁影響了徐光啟，使其接受了陽明學。」[24]

徐光啟鄉試被焦竑選中也充分說明了他已經具有較高的心學素養。因為徐光啟此前已四次鄉試均名落孫山，三十六歲時第五次應順天府鄉試，是副考官張五典從落卷中發現了徐光啟的考卷交給焦竑，此時，「距放榜前二日，焦氏『猶以不得第一人為恨』。既得公卷，『擊節稱賞，閱至三場，複拍案歎曰：此名世大儒無疑也，拔置第一』」，[25]而焦竑是泰州學派的一員，據《明史》記載：「焦竑，字弱侯，江寧人。為諸生，有盛名。從督學禦史耿定向學，複質疑於羅汝芳」，[26]徐光啟的考卷所以能讓焦竑一再「拍案」，是因為二人都受到心學的深刻影響，因而在思想上能夠達成契合。通過對考卷〈「舜之居深山之中」一章〉[27]的具體分析，我們可以看到徐光啟所表現的思想觀點與焦竑具有一致性，二者的思想統一於對王陽明「致良知」說的闡發，我們可以從本體與功夫兩層面分而言之：

從本體方面來說，二者在認為心體是處於執中的本然狀態這點上具有一致性。王陽明說「良知即是未發之中，即是廓然在公、寂然不動之本體，人人之所同具者也。」[28]此「良知」就是本心，牟宗三說王陽明「把良知提升上來以之代表本心，以之綜括孟子所言的四端之心」。[29]焦竑認為「真心」是「意、必、固、我既無之後，

24. 安部力，〈於徐光啟對天主教的理解〉，見《檔案與史學》2（2003），頁 27。
25. 梁家勉，《徐光啟年譜》，頁 59-60。
26. 張廷玉編，《明史》（北京：中華書局，1974），卷二十四，頁 7392。
27. 徐光啟著，王重民輯校，《徐光啟集》（上海：上海古籍出版社，1984），頁 522-523。
28. 王守仁，〈傳習錄〉，見氏著，吳光、錢明、董平、姚延福編、校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 62。
29. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 153。

喜、怒、哀、樂未發之前」存在的一種「中」的本然狀態。[30]而徐光啟在考卷中認為「聖帝之心」也是「無心」、「無我」、「無意」的一種「執中」的本然狀態。可見，徐光啟所說的「聖帝之心」與焦竑所說的「真心」在對王陽明所謂的「良知」的繼承和發揮這點上是一致的。

從功夫（道德實踐）層面上來說，二者統一於對王陽明「致良知」說的繼承和發揚。良知在道德實踐中不可避免地被私欲蒙蔽，因而要落實到存理去欲的命題中，而「王守仁的『致良知』說，一旦落實到『存理去欲』的命題時，只好也沿着宋儒『道問學（格物）』、『尊德性（致知）』的兩條老路具體發揮」，[31]然而這種發揮存在問題，即良知在道德界與自然界如何可能「直貫」[32]而不隔，從邏輯上說，既然「性無不善，知無不良」，而且「人人之所同具」，良知本體就不會有「昏蔽於物欲」的可能，但是在實踐中情況卻正相反，於是王陽明「便不能不把『格物』、『致知』的功夫分為『動時』和『靜時』兩種」。[33]同樣，焦竑、徐光啟也落實到「存理去欲」的命題中，並且沿着王陽明的思路都把「格物」、「致知」的作聖功夫作「動時」與「靜時」的劃分。焦竑說「所謂『人生而靜，天之性也』也。物動於外，而好惡無節，斯離乎中而傍繫於境。斯時也，物侵吾舍，而我反為役，動無非物矣。動無非我則一，動無非物則亂」。[34]徐光啟在考卷中認為「有我之私」昏蔽了「無我」，而解決的方法是效法聖帝舜，他說「舜至靜之時，一無所係，乃可以待天下之

30. 焦竑撰，李劍雄點校，《澹園集》（北京，中華書局，1999），頁 735。
31. 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997），下冊，頁 224。
32. 牟宗三，《心體與性體》（上海：上海古籍出版社，1999），卷上，頁 155。
33. 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》，下冊，頁 223-224。
34. 焦竑撰，李劍雄點校，《澹園集》，頁 729。

動者也。凡人未能無意，則時時皆意生之會，而舜方泊乎其無所起也。」[35]顯然，這與王陽明的思路是一致的。徐光啟在中鄉試前已經具有校稿的心學素養。

二、心學與「西學」、「西教」的互動：徐光啟正是在對心學進行揚棄的基礎上接受「西學」、「西教」的，一方面心學積極地推動其接受「西學」、「西教」，因為心學尤其是泰州學派的影響使他對「異端」具有敏感和極強的包容能力，使其對「西學」西教產生濃厚興趣並接受之；另一方面心學也消極地（以否定自身的方式）推動他接受「西學」西教，因為心學在晚明流於空疏的弊端愈來愈明顯，為晚明學術向實學方向蛻變提供了契機，而「西學」、「西教」的傳入適應了這一學術變遷的潮流，能夠滿足這一變遷的需要，因而徐光啟汲取了「西學」中的科學知性成分而改造和突破了傳統的「格物致知」，從而導致其原有心學價值觀解體，進而導致其對自然科學和天主教深信不疑。

1. 心學對「異端」的敏感和包容性是徐光啟接受「西學」西教的重要條件。相對於正統儒學來說，「西學」西教毫無疑問是異端，然而徐光啟對這一「異端」卻有着濃厚的興趣、具有極強的包容能力，他說他對於利瑪竇的學說所欣賞的只是「糟粕煨燼」，[36]他認為人們所以不能接受天主教「異端」事物，是因為受傳統思想束縛而不能接受古之未有的事物，「信者什百千萬不能勝疑者之一，何也？其言曰：『西儒所持論，古昔未聞也！』嗚呼！古人之前未有古人，孰能無創乎？天地萬物皆創矣」，[37]其對「異端」事物的包容力可見一斑。

35. 徐光啟著，王重民輯校，《徐光啟集》，頁 522。
36. 同上，頁 87。
37. 同上，頁 531。

那麼是甚麼促使徐光啟的思想有如此強烈的敏感和包容性呢？其淵源得從心學處追溯。相對於正統儒學來說，心學在隨着時代的發展過程中愈來愈具有並表現出異端精神，這種「異端」精神的影響，從外部環境方面來說，動搖了傳統思想的權威，為徐光啟接受「西學」西教掃除陳舊格套，創造出一個相對寬鬆的思想文化氛圍，「王學藐視宋以來的禮教傳統，在客觀上創造了一種文化氛圍，使近代意義的西學在中國得以立足」；[38]心學更主要在於賦予徐光啟「異端」精神，使其能夠不囿於傳統成見，從而對傳入的天主教「異端」極具敏感和包容力。徐光啟中鄉試後，以焦竑為師，焦竑在德、行、事上都對他產生了深遠的影響，這集中表現為其對「異端」的態度。心學由王守仁發展至自稱為「異端」的泰州學派，對正統儒學是極大的挑戰，「照王學的邏輯，必定走向撤除綱常名教的思想樊籬，包括所謂『夷夏大防』在內」。[39]實際上，作為泰州學派成員之一的焦竑在思想上和行動中完成了對「夷夏大防」思想樊籬的撤除，因為「長期以來，儒家之所以反佛，大多以『夷夏之防』立論，指斥其蔑棄人倫，褻瀆封建綱常名教，因而視之為『異端邪說』。」[40]焦竑正是在對佛的態度上完成了撤除「夷夏大防」的思想樊籬，焦竑發出令正統儒家震驚的論點：「《六經》、《語》、《孟》無非禪，堯、舜、周、孔即為佛。」[41]打破夷夏之別的工作在王門左派開創者王畿那裏已經開始表現出來，焦竑則是進一步發揮。[42]焦竑對「夷夏大防」的打破直接影響徐光啟對天主教的態度，當徐光啟面

38. 朱維錚，《走出中世紀》（上海：上海人民出版社，1987），頁 162。
39. 同上，頁 160。
40. 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》，下冊，頁 817。
41. 焦竑撰，李劍雄點校，《澹園集》，頁 183。
42. 陳鼓應、辛冠傑、葛榮晉編、著，《明清實學思潮史》（濟南：齊魯書社，1989），頁 552-553。

對沈淮等人對「異端」天主教的上疏攻擊時申辯說：「若以崇奉佛老者崇奉上主，以容納僧道者容納諸陪臣，則興化致理，必出唐虞三代上矣」，[43]試問，假如在此之前不是已經有心學發展到打破了「夷夏大防」，那麼徐光啟何以可能用現存對佛老的容納態度來為其容納天主教主張作理論辯護的論據？

在「異端」的道路上，徐光啟比焦竑走得更遠，焦竑雖然主張儒佛一家，但是他主張將「佛之理」與「佛之教」明確地區分，「佛言心性，與孔、孟何異？其不同者教也。文中子有言：『佛，聖人也，其教西方之教也。中國則泥。軒車不可以適越，冠冕不可以之胡，古之道也。』」[44]因此焦竑本人不出家為僧，也不贊成學者出家，反對徐光啟入教，然而徐光啟認為天主教能夠「補儒易佛」，[45]徐光啟「每次遇到他從前的異教導師時，導師都勸他回到他的偶像教派中去，但他對他師傅的勸告只是嘲笑而已。」[46]所以業已具備更大程度「異端」精神的徐光啟已非焦竑所能勸阻，毅然加入天主教。

2. 以「西學」、「西教」揚棄心學：徐光啟全面接受「西學」、「西教」，造成其原有心學價值觀進一步解體。

要理解心學如何消極地推動徐光啟接受「西學」西教，得先釐清晚明時期心學與傳統學術變遷以及「西學」之間的聯繫。徐光啟生活在這樣一個轉型時代，心學達到極盛而趨衰，傳統的學術正在蛻變，實學漸成一種思潮，那麼心學與實學思潮有何內在聯繫？「一部晚明思想史，幾乎可以說是一部王學解體史」，[47]心學體系固然在這場轉變中

43. 徐光啟著，王重民輯校，《徐光啟集》，頁 433。
44. 焦竑撰，李劍雄點校，《澹園集》，頁 719。
45. 徐光啟著，王重民輯校，《徐光啟集》，頁 66。
46. 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983），頁 591。
47. 嵇文甫，《晚明思想史論》（上海：東方出版社，1996），頁 14。

解體了，但是心學為實學思潮的到來提供了契機，起了推動的作用，「從學術變遷的大勢看，陽明心學的勃興實為傳統學術蛻變的一大契機。陽明去世後，其學派急劇分化，發展出『掀翻天地』、『顛倒千萬世之是非』的早期啟蒙學術思潮。其後又有東林派出來繼承和修正王學，糾正王學末流空疏之偏失，開清初經世致用之學的先河」。[48]焦竑和徐光啟在這場學術變遷中起了至關重要的作用，實學學風在明中葉時已經開始，而最早把這種學風廣泛推廣的要數焦竑，[49]他直接影響了徐光啟的實學思想，「焦竑的博學多聞，經世致用主張，在當時產生一定的影響。自從他強調以後，這種思想，正不斷地發展着。他的門人徐光啟，便是落實發揚焦竑思想的一個明顯例子。」[50]

在這種背景下，「西學」、西教傳入，適應了學術變遷的潮流並能滿足這一變遷的需要。[51]徐光啟接受了「西學」、「西教」，汲取了科學知性精神，[52]徐光啟因為汲取科學知性精神而對其「所守」的傳統「格物致知」說（經過心學闡釋的「格物致知」說）進行改造，結果使自身原有心學價值觀解體。一、徐光啟所謂的「致知」突破了王陽明所謂的「致良知」，他說：「幾何之學，深有益於致知。」[53]徐光啟此處所謂的「致知」主要是指「才」知，也即自然科學知識和知性思維方法，已經把幾何學這種屬於自然科學領域的知識從道德實踐領域的良知中獨立區分出來，完全突破了王陽明的「致良知」，是有意識地變革王

48. 蕭萐父、許蘇民，《明清啟蒙學術流變》（瀋陽：遼寧出版社，1995），頁 48。
49. 李焯然，〈焦竑的實學思想及其對晚明學風的影響〉，載林徐典編，《漢學研究之回顧與前瞻》（北京：中華書局，1995），下冊，頁 353。
50. 李焯然，〈焦竑的實學思想及其對晚明學風的影響〉，頁 358。
51. 孫尚揚，《聖俗之間》（北京：中國廣播電視出版社，1999），頁 13-14。
52. 蕭萐父、許蘇民，《明清啟蒙學術流變》，頁 48、459。
53. 徐光啟著，王重民輯校，《徐光啟集》，頁 76-77。

陽明「一悟本體，即是功夫」[54]這種思維方式，也是有意識地矯正晚明流於空疏的王學末流。二、徐光啟所謂的「格物窮理」完全背離了心學核心思想。他在〈刻《幾何原本》序〉中說：「先生之學，略有三種：大者修身事天，小者格物窮理；物理之一端別為象數。」[55]他所謂「格物窮理」之「格物」，非王陽明所謂的「格物」，因為王陽明說「天下之物本無可格者。其格物之功只在身心上做」，[56]然而徐光啟的「格物窮理」卻外於心，其所謂「物理」、「象數」與「修身事天」是獨立而並行的，他又說「道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形，並說之，並傳之，以俟知者，不亦可乎？」[57]可見，徐光啟所謂的「理」已經外於「心」而存在，完全突破了王陽明「心即理」（心外無理）的理論核心命題，因此徐光啟的心學思想實際上因這一突破而解體。

正因為徐光啟自身原有心學價值觀的解體，所以當他與友人辯論時對自身原有立場產生疑惑以至不能「自守其說」，這種疑惑「非仆與足下所能知也；非惟足下，即堯舜周孔亦不得而知也。」[58]而所有的疑惑在利瑪竇的「西學」西教裏卻能得到解答，他說「餘生平善疑，至是若披雲然，了無可疑，時亦能作解」，[59]「餘嘗謂其教必可以補儒易佛，而其緒餘更有一種格物窮理之學。凡世間世外，萬事萬物之理，叩之無不河懸響答，絲分理解；退而思之，窮年累月，愈見其說之必然而不可易也。」[60]足見其心學價值觀的解體又反過來促使其對自然科學和天主教深信不疑。

54. 王守仁，〈傳習錄〉，頁 117。
55. 徐光啟著，王重民輯校，《徐光啟集》，頁 75。
56. 王守仁，〈傳習錄〉，頁 120。
57. 徐光啟著，王重民輯校，《徐光啟集》，頁 67。
58. 同上，頁 507。
59. 同上，頁 87。
60. 同上，頁 66。

綜上所述，徐光啟是通過揚棄心學而接受「西學」。李之藻和楊廷筠也是這種進路，[61]與心學人士的交往直接影響到其傳教策略的修正，例如《天主實義》從構思到最終定稿經過反復修改，其中與心學因素不無關係，再有，其對儒學進行古今之別的詮釋，與心學影響下的儒士間的互動有關，此不展開論述。總之，心學在接受「西教」的過程中關係重大，而當徐光啟這樣的心學人士發現「西學」獨特價值後，他們否定了自己，走出心學，加入了「西教」。

作者電郵地址：dingann@126.com

61. 如李天綱在〈跨文化詮釋：經學與神學的相遇〉一文中說：「由於研究天文學，徐光啟和李之藻漸漸地脫離『王學』心性論，他們認為單單主觀地談論『心性』是不夠的，還有『天』和『天主；楊廷筠是通過內心體驗的途徑接近天主的。這樣的途徑就比較接近『王學』」（頁 276）；參見鍾鳴旦著，聖神研究中心譯，《楊廷筠》。

# To Achieve Unification Because of Difference – the Role Played by Xin Xue in the Cultural Communication between China and the West in Ming and Qing Dynasty

WANG Dingan
Ph.D. Student, Faculty of Religion
Fu Dan University

## *Abstract*

Xin Xue played an important role in the cultural communication between China and the West in late Ming and early Qing dynasty. On the one hand, Matteo Ricci's missionary strategy, from being made to being fixed, related to Xin Xue. On the other hand, it is in the course of developing the advantages and discarding the disadvantages of Xin Xue that many Confucians accepted "Xi Xue" (science and other western culture), and even be converted. This thesis focuses on these Confucians and chooses Xu GuangQi as the main case, analyzing their attitude and deeds when they met western science and religion. I call this phenomenon "to achieve

unification through difference". Furthermore, I conclude that "Xin Xue" is the reason of their attitude and deeds.

Email：dingann@126.com