

形神相依、道器相成：再思徐光啓與跨文化對話¹

潘鳳娟

國立台灣師範大學東亞學系副教授

凡人所生者，神也；所托者，形也。

——《史記·太史公自序》

形而上者謂之道，形而下者謂之器。

——《易經·系辭上傳》十二章

一、前言

徐光啓（1562-1633）被定位為中國教會三大柱石之一，但長年受重視的部分在其協助傳入西方科學的貢獻。伴隨着學風逐漸開放和對宗教的態度的轉變，二十世紀八十年代以來，學界——尤其在大陸地區的學界——對徐光啓的研究，從作為一位晚明西學科學家的徐光啓，其另一個身份——天主教儒者——逐漸受到正視。多年來，徐光啓的著作集陸續有學者整理，相關的研究也有學者進行。近年，復旦大學朱維錚（1936-2012）和李天綱兩位教授，配合上海徐匯區文化局的推動，大規模地將徐光啓所有作品彙整

1. 感謝匿名審查人與編委會提供的寶貴修改建議。本文為台灣科技部補助研究計畫執行成果之一（計劃編號：NSC 99-2410-H-003-132-MY3），特此一併致謝。

出版，其中值得一提的就是將宗教類文章一併收錄。如同新出版的《徐光啓全集》，全集中補入了王重民《徐光啓集》所拒收的宗教類文章；李天綱對於梁家勉（1908-1992）原編《徐光啓年譜》也提到，梁氏考量部分「涉無稽，特別是一些虛構風傳，托人為重的宗教宣傳事蹟」，一概予以「甄別剔除」的作法不表認同。所以他在近年增補的新版年譜中則是一一加以復原。李天綱認為，因應時代變遷，科學主義與無神論大行其道的時代已經過去，應該更整全地重新檢視徐光啓的研究，給予這位晚明天主教儒者一個符合史實的定位。²

身為《徐光啓全集》的合編者並以「晚明的西學領袖」作為徐光啓定位的朱維錚認為：徐光啓的「補儒易佛」沒有「思想史」的意義，有的是「科學史」的意義，因其以利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）之西方「演繹幾何學」，挑戰了當時中國主流的「代數思維方式」，導致中國士人改變了「知人論世的眼光」。所謂「代數思維」，特色是一種繼發的「數」，所指涉的無論是古優於今之「直線退化」史觀，或是今優於古之「直線進化」史觀，均停留在同一地理區域內，在中國歷史時間發展序列中不同階段的學術。徐光啓之引入西學，改變了中國士人的時序觀，也改變了空間認知。因為「演繹幾何學」是從「線」擴大為「面」，跨越地理區域，涵蓋了來自西方的新學術傳統。朱維錚認為，儘管徐光啓能夠不受線性思維的窠臼之限制並接受西學，但是，救亡圖存的努力終究未能成功。徐光啓的「技術救世」，例如引入紅夷大砲為抵禦滿清拯救大明，卻反成為清兵攻入北京的利器。徐光啓主持的曆法改

2. 梁家勉原編，李天綱增補，〈增補徐光啓年譜〉，載朱維錚、李天綱主編，《徐光啓全集》（上海：上海古籍出版社，2011），第十冊，頁3-5。

革，也成為滿清征服全國的工具。朱維錚描述徐光啓的「技術救世」——為救大明的西洋技術，反加速大明的滅亡——標示着中國「全盤西化」失敗史就此展開。³

如果說，徐光啓的「技術救世」僅止於技術層面，朱維錚或許有充分理由做出上面的結論。但我想問的是：徐光啓的思想果真如此二分宗教與技術，或者說形而上與形而下的向度嗎？而徐光啓所提「補儒易佛」之剔除佛教而以「西學」——天主教——作為晚明三教合一思潮裏三教之外的新選項，果真僅有科學史而非思想史的意義嗎？天主教耶穌會士在中國活動的初期階段可說是研究者的兵家必爭之地，有關徐光啓的論著也已經相當豐富。⁴或者受到徐光啓著作類型的牽引，目前的研究成果以科學面向的探討居多。相對於此，本文則意圖嘗試再次全面檢視他的著作，從跨文化角度對其思想體系進行再一次的反思。

二、徐光啓的著作類型和思想體系

如果根據李之藻（1565-1630）所編《天學初函》（1628）的分類——「理編」和「器編」——來管窺晚明的學科類型，我們可以觀察到記在徐光啓名下出版品，確實明顯地以器類居多。近年朱維錚和李天綱主編的《徐光啓全集》是目前最完整的全集，當中收錄了絕大部分徐光啓曾經撰寫、筆錄、筆記、筆受等協助翻譯或是參與出版的文獻整理之著作。據此我們可以看到，除了詩文集之外，徐光啓的作

3. 朱維錚，〈代序：歷史上的徐光啓〉，載朱維錚、李天綱主編，《徐光啓全集》，第一冊，頁9。

4. 徐光啓的生平與相關大事紀，可參考李天綱增補梁家勉的〈增補徐光啓年譜〉，以及王重民的《徐光啓全集》所附序言，亦討論徐光啓人生分期及其在科學史的成就。目前有關徐光啓的學術論著汗牛充棟，為數相當多的專書與學位論文均已做蒐集整理，例如倪璋均，《徐光啓詩經學研究》（高雄：高雄師範大學經學研究所博士論文，2009）的附錄提供了極為詳盡的相關研究目錄可參考。本文旨在進行商榷與反思，就不再贅述。

品共計十八種，但若含該文集未收之《崇禎曆書》⁵則為十九種。其中器類書籍共有十五種，包括：《幾何原本》、⁶《測量法義》、⁷《測量異同》、《甘薯疏》、《勾股義》、《簡平儀說》、《泰西水法》、《農書草稿》、《定法平方算數》、《考工記解》、《兵機要訣》、《選練條格》、《農遺雜疏》、《農政全書》、《崇禎曆書》。而僅四種屬於理類，包括：《毛詩六帖講意》、《詩經傳稿》、《靈言蠡勺》、⁸《徐氏庖言》。⁹而這些著作中，共計七種被李之藻（1571-1630）收入《天學初函》；六種歸入「器」編，僅一種歸入「理」編。¹⁰此外，未列入上述計算之詩文集，

5. 明末沿用的郭守敬等人所編的《授時曆》（後稱《大統曆》）已經失準，日食預報頻頻失誤。徐光啓依西學所計算卻都符合天象。故上奏崇禎帝，於一六二九年下令重新編纂曆法，成書稱為《崇禎曆書》。此書由徐光啓開始，一六三三年徐光啓過世之後，由李天經接手完成。清初湯若望刪改為一百零三卷，稱《西洋新法曆書》。康熙朝改稱《新法曆書》，後被四庫全書收錄，為《新法算書》。《崇禎曆書》出版時間在《天學初函》之後，未能收錄實屬必然。又此書篇幅極大，多達四十六種，一百三十七卷。由此而論，上海古籍出版社於二〇〇九出版《徐光啓全集》時，朱維鈺和李天綱未收入所主編之《徐光啓全集》中，這也是可以理解的。
6. 根據徐光啓的序言：「余譯竟，隨偕同好者梓傳之。利先生作敘。亦最喜其傳也。」推估這書應該也屬徐光啓翻譯。見朱維鈺、李天綱主編，《徐光啓全集》，第四冊，頁 12-13。
7. 其中，根據《勾股義》的序言，《測量法義》似為徐光啓所譯，而《測量異同》和《勾股義》是徐光啓應用《幾何原本》的原理和方法，並鑽研中國古代的數學所撰寫而成的。徐光啓，〈勾股義序〉，頁 2a：「自余從西泰子譯得測量法義，不揣復做勾股諸義……」，載吳相湘重印之李之藻輯，《天學初函》（台北：台灣學生書局，1965 年據金陵大學寄存羅馬藏天學初函本影印），第六冊，頁 3545。
8. 《靈言蠡勺》一書是畢方濟（Francesco Sambiasi, 1582-1649）口授，徐光啓筆錄，底本是耶穌會在葡萄牙可因布拉學院根據亞里士多德著作所編寫成的「可因布拉注釋」中之《論靈魂》：Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv, In tres libros de Anima (Conimbricae: typis et expensis Antonij à Mariz, 1598)。這一系列共八冊，全文可在可因布拉大學 (University of Coimbra) 官方網頁 (<http://almanater.uc.pt/referencias.asp?f=BGUCD&i=01000100&t=CONIMBRICENSES> (2012 年 11 月 9 日瀏覽)) 搜尋。
9. 《徐氏庖言》多屬關於邊疆防禦工事的建言，他則自謙為「越俎代庖」的言論。
10. 分別是《幾何原本》、《測量法義》、《測量異同》、《勾股義》、《簡平儀說》、《泰西水法》和《靈言蠡勺》。許多學者稱《天學初函》收錄計種書籍，因李之藻稱：理器二編各十種。經計算應為廿一種，可能將《測量法義》、《測量異同》視為同一種。方豪，〈李之藻輯刻《天學初函》考——李之藻誕生四百週年紀念文〉，原載《華岡學報》2 (1965)，頁 177-197，同載李之藻輯，《天學初函》，第一冊，頁 1-16。《天學初函》所錄書籍的羅馬皮藏編號請參見陳綸緒的書目：Albert Chan, S.J. *Chinese books and*

包含「論說策議」、「屯田疏稿」、「守城製器疏稿」、「治曆疏稿」、「雜疏」、「書牘」、「家書」、「詩贊」，以及已經亡佚的書籍、詩和雜文等，總計超過兩百種。¹¹初看徐光啓的作品，似乎以器類較多，不過，部分疏稿與未列入計算的策論、雜文與詩集等，則是不可完全歸屬為科學與技術之作。

陳垣（1880-1971）在其〈重刊《靈言蠡勺》序〉中說到，雖然李之藻將書籍分為「理」與「器」兩編，但其重點卻在理編，他說：

《天學初函》在明季流傳極廣，翻版者數次，故守山閣諸家均獲見之。惟理編自遭《四庫》屏黜以來，校刻家不敢過問。之藻之意本重在理編，使人知昭事之學之足貴，而《四庫》及諸家所錄，乃舍其理而器是求，真所謂買櫝還珠者哉！然吾人今之所以能之有是書者，實賴《四庫》此一斥。《四庫》明謂特存其目，以著之藻左袒異端之罪也，今反以是喚起吾人之注意，豈紀昀等所及料哉？¹²

基本上，陳垣似乎意圖強調，為李之藻而言，「理」的層次高於「器」，以「使人知昭事之學之足貴」，而且四庫全書的總編輯紀昀假意存其書目之目的，在於彰顯李之藻袒護天主教之異端學說。儘管紀昀可能有此隱藏動機，其效應卻是相反，而讓早期耶穌會的著作著錄並流傳下來而為吾人所知。我們從李之藻在〈刻天學初函題辭〉

documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Jap.-Sin. I-IV. Armonk (New York: M.E. Sharpe, 2002)。

11. 根據梁家勉原編，李天綱增補，《增補徐光啓年譜》，頁411-430所附之「譜主撰述年表」，共計二百六十四件，最後五件之出版時間為廿世紀，乃當代學者所編。

12. 轉引自方豪，〈李之藻輯刻《天學初函》考〉，頁1。

中，對耶穌會士所傳之學的概述可以知道，他區分兩類書籍的理由在於利瑪竇等耶穌會士所傳講的「天學」，基本上與中國上古聖王的教訓是一致的；其主旨在於「知天」、「事天」，「不詭六經之旨」、「聖人復起不易也」。¹³

雖然陳垣指出李之藻着重理類，以使人明昭事之貴，批評《四庫》編纂者之「舍其理而器是求」之劃錯重點，我們從徐光啓的著作類型歸納整理，卻發現他的思想其實是有了一個體系：從形而下層面出發，連接到形而上的層面，最後歸根於一個終極目標。前述兩種書籍所代表的知識類型，對他而言並非壁壘分明。我們從徐光啓在一六一二年的〈《泰西水法》序〉中讀到下列這段文字，可以很明確地看出他引介西學的同時，也融會中西成為自己的思想體系，他說：

泰西諸君子，以茂德上才利賓于國……其實心、實行、實學，誠信于士大夫也。其談道也，以踐形盡性，欽若上帝為宗。所教戒者，人人可由一軌于至公至正，而歸極于惠迪吉、從逆凶之旨，以分趨避之路。余嘗謂：其教必可補儒易佛，而其緒餘更有一種格物窮理之學……格物窮理之中又旁出一種象數之學，大者為曆法、為律呂。至其他有形質之物、有度有數之事，無不賴以為用，用之無不盡巧極妙者。¹⁴

從上述言論，我們歸納徐光啓所介紹西學的系統如下：「象數」、「格物窮理」、「歸極」、「一軌」。換言之，從現象、度數、原理到一個至正至公的共同軌道。並且以此作為趨避的判準；順之則吉，逆之則凶。我們可以看到，他不會遽然區分形質之物與非形質之理。並且，藉由西學

13. 李之藻，〈刻天學初函題辭〉，頁1b，見載李之藻輯，《天學初函》，第一冊，頁2。

14. 徐光啓，〈《泰西水法》序〉，頁1a-2a，載李之藻輯，《天學初函》，第三冊，頁1505-1506。
底線為本人所加。

的介紹，將之納入中國的「格物窮理之學」，一併回歸到終極的共軌之中。李天綱曾經指出，徐光啓這一「余嘗謂其教必可補儒易佛」，以及《辯學疏稿》中的「補益王化、左右儒術、救正佛法」，宣誓改教的意義重大，因為耶穌會所帶來的西學，讓明末士人「看到了一條走出迷津的可能途徑」。¹⁵我們可以更進一步推敲，在徐光啓思想裏，西學之所以能夠具備這樣的功能，原因在於它最終將與傳統儒學裏的「格物窮理」回歸到同一軌道上去。

徐光啓的「格物窮理之學」乃發展了程朱「格物窮理」的概念，並與耶穌會所傳西學諸科詳細對應，各科多有專書出版。尚智叢將「格物窮理之學」歸類為明末清初（1582-1687）約一個世紀之間的中西會通之學，在近代科學史上具備一個獨特地位；這是一支融合中國傳統與西學的知識體系。他認為：「徐光啓之所以將度數學作為格物窮理學的基礎，目的有二：一是尋求一切事物中必然的數量聯繫，以數學原理概括自然規律，並以之為『理』，為『義』；一是借助幾何學中的演繹推理形成清晰明確的知識。在取得事物之『理』、『義』以後，『義』之下可形成『法』，即對事物的操作……這樣，就真正形成『有理、有義、有法、有數』的格物窮理之學……」¹⁶竊以為這個說法很值得繼續推敲，因為徐光啓於〈題測量法義〉¹⁷中說：

-
15. 李天綱，〈補儒易佛：徐光啓的比較宗教觀〉，載《上海社會科學院學術季刊》03（1990），頁128-133，特別參見頁128、130。
 16. 尚智叢，《明末清初（1582-1687）的格物窮理之學——中國科學發展的前近代型態》（成都：四川教育出版社，2003），頁33。
 17. 測量法義在軍事的應用可參考黃一農，〈紅夷大砲與明清戰爭——以火砲測準技術之演變為例〉，載《清華學報》新26卷第1期（1996），頁31-70；黃一農，〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火砲〉，載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第67本第4分冊（1996），頁911-966。英文本見 Yi-Long Huang, "Sun Yuanhua: A Christian Convert Who Put Xu Guangqi's Military Reform Policy into Practice", in Catherine Jami, Peter Engelfriet & Gregory Blue (eds.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross Cultural Synthesis of Xu Guangqi* (Leiden: Brill, 2001), pp. 225-259。

「西泰子之譯測量諸法也十年矣，法而系之義也。」其中，「義」當指原理，「法」指具體方法。方法根據原理而定，在數的計算之中，建立有益民生的器物。在徐光啓參與出版的著作中，《靈言蠡勺》可視為「理」之作，而《幾何原本》可視為「義」之作，《泰西水法》可視為「法」之作，《同文算指》可視為「數」之作；¹⁸在他的學科分類中，理、義、法、數此四種分析清晰可見。

再進一步看，徐光啓在介紹西學的學科分類時，¹⁹有如下之語：「西庠之學，其大者有五科：一道科、二治科、三理科、四醫科、五文科。而理科中旁出一支為度數之學，此一支又分為七家：曰數學家，曰幾何家，曰視學家，曰音律家，曰輕重家，曰曆學家，曰地理家。七家俱統於度數，要皆師傳曹習，確有根據者也。」²⁰這裏所謂的「旁出

18. 徐光啓，〈刻同文算指序〉，頁 1a-4a：「數之原，其與生人俱來乎？始於一，終於十，十指象之，區而計諸，不可勝用也……算數之學特廢於近世數百年間爾……吾輩既不及觀唐之《十經》〔按：《算經十書》〕，觀利公與同志諸先生所言曆法諸事，即其數學精妙，比於漢唐之世十百倍之，因而造席請益……譯得其算術如干卷，既脫稿，余始間請而共讀之、共講之、大率與舊術相同者，舊所弗及也；與舊術異者，則舊所未之有也。旋取舊術而共讀之、共講之、大率與西術合者，靡弗與理合也；與西術謬者，靡弗與理謬也。振之因取舊術斟酌去取，用所譯西術駢附，梓之，題曰《同文算指》，斯可謂網羅義蘊之美，開廓著述之途，雖失《十經》，如棄敝屣矣。」見李之藻輯，《天學初函》，第五冊，頁 2771-2777。

19. 請注意：徐光啓所論這西學五科與例如艾儒略的《西學凡》四科三階段不完全相同。艾儒略分第一階段：文科（Literarica）；第二階段為理科（Philosophia）。第三階段有四科：醫科（Medicina）、法科（Legis）、教科（Canonis）和道科（Theologia）。其中第二階段理科譯音為「斐錄所費亞」——義理之大學，其內容再分五種：一、「落日加」（Logica）——邏輯；二、「費西加」（Physica）——察性理之道；三、「默達費西加」（Metaphysica）——察性以上之理；四、「瑪得瑪第加」（Mathematica）——察幾何之道；和五、「厄第加」（Ethica）——察義理之學。未來應該比較兩者學科分類的異同，並探究其箇中緣由。相關引述參見艾儒略，《西學凡》頁 1a-16b，載李之藻輯，《天學初函》，第一冊，頁 27-60，另參潘鳳娟，《西來孔子艾儒略：更新變化的宗教會遇：本地化？文化交流？宗教對話？》（台北：聖經資源中心，2002），頁 344-345，和王彩芹，〈艾儒略與相關學科用語的創制及傳播〉，載《東亞文化交涉研究》4（2009）（參見 <http://kuir.jm.kansai-u.ac.jp/dspace/bitstream/10112/4268/1/22-wang.pdf>（2012 年 11 月 19 日瀏覽）），以及徐光台，〈明末西方《範疇論》重要語詞的傳入與翻譯：利瑪竇《天主實義》到《名理探》〉，載《清華學報》新 35 卷第 2 期（2005），頁 299-334。

20. 徐光啓，《新法算書》，卷九十八，〈曆法西傳〉，轉引自王彩芹，〈艾儒略與相關學科用語的創制及傳播〉，頁 340。

一支為度數之學」，應該是指艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）《西學凡》中的「瑪得瑪第加」（Mathematica），這學科又被稱之為「察幾何之道」，屬於第二階段的理科，譯音為「斐錄所費亞」（Philosophia）。這是在艾儒略所介紹的西學教育中的第四年學習內容之一。他指出：「查幾何之道則主乎審究形象之分限者也〔……〕而瑪得瑪第加獨專究物形之度與數。度其完者以為幾何大，數其截者以為幾何眾。然度數或脫物體而空論之，則數者立算法家，度者立量法家〔……〕數者，在音聲相濟為和，立律呂家。度者，在動天轉運為時，立曆法家，而各家始分流別派矣。此度與數，所關最鉅……」²¹徐光啓曾協助利瑪竇翻譯《幾何原本》，此學科的定位當在於此。他接着指出：「度數旁通十事」包含了氣象、水法、兵法、理財、建築、輿地、機械、醫藥和計時等等攸關民生的事務。所以不難理解他會說：「蓋凡物有形有質，莫不資於度數故耳。」²²這樣的話。或者從「理、義、法、數」的次序看，作為格物窮理行為主體的人，由度數做為起點而終極於理的探究，某種程度屬於一種歸納的工作。其根基則在形而上的先驗之理。而這「理」在徐光啓那裏，則是中西共享、共通的。前述已及徐光啓所提之「格物窮理之學」根源於「格物窮理」的概念。其中格物一詞語出《大學》：「致知在格物……物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」所以在《朱子語類》裏，朱熹（1130-1200）解釋道：「格物窮理，有一物便有一理。窮得到後，遇事觸物皆撞著這道理：事君便遇忠，事親便遇孝，居處便恭，執事便敬，

21. 艾儒略，《西學凡》，頁 6a-7b，載李之藻輯，《天學初函》，第一冊，頁 37-40。

22. 徐光啓，《條議曆法修正歲差疏》（1629），載王重民輯校，《徐光啓集》（台北：明文書局，1986），頁 337-339。

與人便忠，以至參前倚衡，無往而不見這箇道理。」²³耶穌會士在此基礎之上，將宋儒之「格物窮理」與天主教經院神學，尤其是以托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1271）的思想為底蘊之神學結合，向上推至「知天」作為終極目標，從現象世界到超越世界，一以貫之。²⁴不僅如此，在理科之上，尚有「道」作為終極。徐光啓的「格物窮理之學」，似乎和利瑪竇等耶穌會士一樣，「格物窮理」的終極目標是知天、事天，其具體的行動，包含了「形而上」與「形而下」雙重層次。²⁵

徐光啓在〈幾何原本雜議〉中描述《幾何原本》的重要性時，同時也透露了他對學問的區分。文中說道：「下學功夫，有理有事。此書為益，能令學理者祛其浮氣，練其精心；學事者資其定法，發其巧思。顧舉世無一人不當學……能精此書者，無一事不可精；好學此書者，無一事不可學。」²⁶的確，徐光啓名下的十八種著作之中，屬今日

23. 《朱子語類·大學二》，〈中國哲學書電子化計劃：<http://ctext.org/zhuizi-vulei/15/zh>（2014年12月10日瀏覽）〉

24. 鐘鳴旦，〈「格物窮理」：十七世紀西方耶穌會士與中國學者間的討論〉，載《哲學與文化》18卷7期（1991），頁604-616；另請參見徐光台，〈藉「格物窮理」之名：明末清初西學的傳入〉，載《理性主義及其限度》（哈佛燕京學術系列第3輯）（北京：三聯書店，2003），頁165-212。

25. 參見《東林書院志》卷五〈東林論學語（上）〉，頁2a，轉引自尚智燾，《明末清初（1582-1687）的格物窮理之學——中國科學發展的前近代型態》，頁18。

26. 朱維錚、李天綱主編，《徐光啓全集》，第四冊，頁12。這裏，我們應該注意東林學派對王學末流之「任心廢學」、「空談心性」的流弊之批評，以及倡議返虛歸實的有用之學立場相近。高攀龍曾說：「事即是學，學即是事。無事外之學，無學外之事。然學者苟能隨事隨察？明辨的確，處處事事合理，物物得所，便是盡性之學……所以大學之道，先致知格物，而後歸結于治國平天下，然後始為有用之學也。」表化行曾根據巴篤里（Daniello Bartoli, S.J., 1608-1685）的《耶穌會史》（*Istoria della Compagnia di Gesu*）一書中一篇有關東林書院及其對天主教會之態度的敘述主張說，徐光啓、李之藻與楊廷筠均有往來，耶穌會神父也支持書院的活動和理念。他說道：「我們的博士，良（Leo）、保祿（Paul）、彌額爾（Michael），與他們某些人有交接。神父們支持這個機構，因為從它引發信仰具有很大好處；幾乎所有這些學者都感到喜愛基督教的律法，因為它（除了神聖的那一個外）宣稱並教導他們也見諸實行的同樣道德德性……」參見 Henri Bernard, "Whence the Philosophic Movement at the Close of the Ming?," *Bulletin No. 8 of the Catholic University of Peking* (Dec. 1931), pp. 67-73. 文字轉引自卜恩禮（Heinrich

所謂科學領域的「器類」高達十四種，佔了七成比重。但是，當我們檢視他為這些作品所寫的序跋時，形而上的意涵的言論和文字始終形影不離。以下舉例說明：

〈簡平儀說序〉：「諸君子感恩圖報，將欲續成利氏之書，盡闡發其所為知天事天，窮理盡性之學。」

〈幾何原本序〉：「顧惟先生之學，略有三種。大者修身事天。小者格物窮理。」

〈泰西水法序〉：「泰西諸君子，以茂德上才，利賓于國……其實心、實行、實學，誠信于士大夫也。其談道也，以踐形盡性，欽若上帝為宗。」

從徐光啓這幾篇序言的內容觀察，其重點並非暢談其科學貢獻將能發展到如何高深，而是強調其作為對民生、農業、國防的改善之實用性，以及其形而上的超越性意義。而他譯介西學的同時，他體會到作為實務性、技術性的學術，在利瑪竇等耶穌會士所傳播到中國的「西學」，其終極意義仍是在於對天主上帝的欽崇昭事。在徐光啓的思想裏，沒有如《四庫》編纂者所強調要「舍其理而器是求」的問題，對於徐光啓來說，關注個人生死大事與關注大明朝救亡圖存，是一體兩面的事。學界對於徐光啓的思想，多有視之為受晚明實學影響的結果。但是，當我們再細緻地觀察他的言論，嘗試從另一個角度觀察，在加多的一種詮釋角度下，又可以有不同解讀。

Busch) 著，江日新譯，〈東林書院及其政治的和哲學的意義〉，載魏思齊編，《華商學志中譯論文精選：文化交流和中國基督教史研究》（新莊：輔仁大學出版社，2009），頁 272。

為更進一步析解前述所論，則必須再一探徐光啓的歷史觀。首先，我們似乎可以用神聖史與人類史（即德文常用的 *Heilsgeschichte - Universalgeschichte*）的關係來理解。在他那裏，全世界終將朝向一個方向發展前進。人有其物質面與精神面的存在面向，人生活在自然界之中——大宇宙（大自然）與小宇宙（人的身體）在這個世界中交互作用——不可能置身這個軌道之外。其次，徐光啓這種從象數、格物窮理到歸極一軌的思維，與受耶穌會士影響的德國哲學家萊布尼茲（*Gottfried Wilhelm von Leibniz*, 1646-1716）有相似之處。後者並且宣稱在中國古代發現人類最古老的共同語言，並以二進位算法去架構和解釋。徐光啓是否受到耶穌會士帶來的聖經史觀所影響而主張歸極一軌？這就涉及了生前死後，以及出世與入世之間，或所謂的現世與來生的問題。與徐光啓亦有往來的盟友葉向高（1559-1627）在福建三山與曹學佺（1574-1646）和艾儒略論學過程中，曾形容天主教與佛教的共同點均屬「出世」而非「入世」。差別僅是信奉對象不同，對箇中原因提出疑問，他說：「二君俱意在出世，顧一奉佛，一闢佛，趨向不同，何也？」艾儒略解釋天主教和佛教：「大都以生死大事為重耳」，同時堅持天主是主宰和安養天地萬有的真主，造天、造地、造神、造物，為人類的大父母，佛教則是認錯了父母。²⁷果真如此的話，葉向高的意思是儒家對「出世」甚至不關心死後的問題嗎？實際上，晚明幾位與耶穌會往來的士大夫，如徐光啓、馮應京（1555-1606）、李贄（1527-1602）等人，他們與利瑪竇接觸時，均表達了

27. 艾儒略，《三山論學記》，頁 1-2a，見吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1966），第一冊，頁 435-437。詳見潘鳳娟，《西來孔子艾儒略》，頁 192-195。

對來世的渴望、對身後問題的關心。²⁸許大受（fl. 17th C）曾經在與耶穌會士們，尤其艾儒略的辯論中針對儒學中這「生死大事」的問題提出一些說法，他說：

文皇帝頒《性理》於學官，其於天地之間亦備矣。獨於生前死後略而不言，而朱晦翁又以氣化詮之，秘其實義，若是者何也？吾儒手眼，只使人體認目前，絕不許人想前想後。所以前世後世，總不拈起，以絕人徼福免禍之私萌。²⁹

實際上，根據前述引文，許大受並非全然否認死後世界的存在，只是禁止人存着僥倖的心理以求福免禍的心理。智旭禪師也曾以其俗家名鍾始聲撰文提到相關問題，他說：「此佛氏嘗談也，亦吾儒秘旨也」。³⁰對徐光啓來說，這不被鼓勵討論與關心的生死大事，卻是其「人生最急事」。他對於生前死後的問題極為關注，在《畸人十篇》中，第三篇「常念死候，利行為祥」和第四篇「常念死候，備死後審」，紀錄了他連續兩次與利瑪竇討教生死大事，表達了他對生死大事的關切之情。³¹徐光啓對身後事的關

28. 參柴田篤，〈明末天主教的靈魂觀—中國思想との對話をめぐる〉，載《東方學》76（1988），頁12-13。

29. 許大受，〈聖朝佐闕〉，載徐昌治，〈聖朝破邪集〉（京都：中文出版社，1984），卷四，頁8。所謂「文皇帝頒性理於學官」，所指即為《性理大全》一書的頒佈。當時永樂帝頒佈三本科舉用書，另外兩本是《四書大全》與《五經大全》。參見侯外廬等，《宋明理學史》（北京：人民，1987）有詳細介紹。

30. 鍾始聲，〈天學再徵〉，頁12，載《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1966），第二冊。他並不正面提出佛教說法，乃是透過際明禪師的評語表達他的佛教立場，而際明禪師就是鍾始聲本人。天主教是在超越自己、超越世界之上的天主中，放置一個善的基礎，並且在善的實踐中自我完成。而宋明理學並不設定一位超越者的存在，而是認定自我本性乃是至善，而且只在今世實現自己的修養之道。正如中國教友李嗣玄所說：「吾儒以畢世為章程，西儒以終古為究竟」。李嗣玄，〈建天主堂疏〉，載《天學集解》後集，頁49，原藏聖彼得堡公共圖書館，本人所見為萊頓大學漢學圖書館微卷。相關討論詳見潘鳳娟，〈西來孔子艾儒略〉，頁159-188。

31. 利瑪竇，〈畸人十篇〉，卷上，頁10-28，見李之藻輯，《天學初函》，第一冊，頁135-174。

心，似乎是他接觸三一教的個人動機，但在接觸天主教之後有了更進一步的發展。

三、補儒易佛：三教合一與跨文化對話

有關三教，雖然顏茂猷（1578-1637）在〈明朝破邪集序〉中表達了儒釋道三教的共識，指出明末三教合一的趨勢，³²但卻是耶穌會士嚴厲批判的。利瑪竇在《天主實義》第七篇：「論人性本善，而述天主門士正學」中嚴厲批判了釋老二教非正教修行之後，接着針對「三函授」而嚴加予以批駁。利瑪竇以「一身三首」的妖怪來形容三函授。卻將當中的孔子之學，儒家，從三教之中獨立，單單批判釋老二者，顯然地，這「一身三首」在利瑪竇的批判之中，僅保留「一首」，獨尊儒家。³³儘管是天主教三柱石之一，但欲理解徐光啓之所以提出「補儒易佛」之說，應該回到他與三教接觸的背景尋找解答。

徐光啓在加入天主教之前，約一五七七年十六歲那年，因頗具才華因此被推薦加入黃體仁（1607年進士）門下。目前也有紀錄提到，徐光啓曾經在林兆恩（1517-1598）七十七歲那年（1593），與姜雲龍（1575-?）、³⁴陳濟賢和呂克孝，共同編纂林兆恩思想的摘要本，題名為《林子第一義》。學界目前能夠掌握的有關徐光啓與三一教的資訊

32. 顏茂猷，〈明朝破邪集序〉，載徐昌治，《聖朝破邪集》，卷三，頁4a：「粵自開辟以還，三教並興，治世、治心、治身之事，不容減、亦不容增也。何僻而奸夷，妄尊耶于堯舜周孔之上，斥佛、菩薩、神仙為魔鬼，其錯謬幻惑固已顯然足笑。」

33. 利瑪竇等耶穌會士批佛之舉，引來反教人士大力抨擊。許孚遠之子許大受曾經參與耶穌會的聚會聽講道，後撰文嚴厲抨擊說：「況夷之狡計，陽闢佛而陰貶儒，更借闢佛之名，以使不深於儒者之樂趣。故區區之心，必欲令天下曉然，知夷說鄙陋，尚遠遜於佛及老，何況吾儒？然後知三教決不容四，治統道統各不容奸，而聖人之道，自當尊於萬事矣。」見許大受，〈聖朝佐聞〉，載徐昌治，《聖朝破邪集》，卷四，頁2a。

34. 松江華亭人，一五九七年中舉人。相關事蹟請參考黃一農，〈明末至澳門募葡兵的姜雲龍小考〉，載《中央研究院近代史研究所集刊》62（2008），頁141-166。

不多，主要是盧文輝（1564-1617）所編撰的《林子本行實錄》中的一條記載所提及者，茲引錄如下：

萬曆二十一年，癸巳，春。撫院因倭驚報，令開火器局，孫公以東山西偏隙地隔絕民居，為宜開局。因偕直求之，教主遂獻諸孫公，謂：國家公務，即私宅唯命，況隙地而欲受直乎？開府許孚遠乃行府備禮，扁獎教主曰：「義先保障」。松江門人姜雲龍與同社陳濟賢、徐光啓、呂克孝，謂教主之書浩瀚難窺，宜掇精要以當醍醐，遂編集林子第一義二卷，校定命梓。致書呈覽，教主喜曰：「此所謂知其解者，旦暮遇之也」。³⁵

萬曆二十一年為西元一五九三年，徐光啓三十二歲。當時剛經歷母喪，正在韶州教書。同時間嘗試將福建剛引進之甘藷種，推廣到江南地區試種，圖協助解決糧食問題。³⁶當倭寇犯邊，林兆恩提供土地協助官府開設火器局的義舉敘事中，曾與耶穌會當面辯論儒耶異同的許大受之父許孚遠（1535-1596），也在其中扮演頒發匾額表揚三一教主的角色。從上述文字我們能夠判定的是姜雲龍乃林兆恩之門人，與徐光啓屬同社之盟友。至於這是甚麼社，並未明說，而我們能否直接定位徐光啓為林兆恩門人，則須更多資料才能判定。但是，他與前述提及的幾位人物的關連是確定的。何善蒙曾考證了徐光啓與姜雲龍、呂克孝的關係，指出根據《松江府志》，三人均為萬曆二十五年丁酉科舉人，但陳濟賢身

35. 盧文輝，《林子本行實錄》（莆田：錦江尚陽書院重印，1939），頁 59。類似文字也出現在林兆珂編，《林子年譜》，參見安部力，〈關於徐光啓對天主教的理解〉，載《檔案與史學》02（2003），頁 28。有關三一教的研究，請參考林國平，《林兆恩與三一教》（福州：福建人民，1992）。

36. 梁家勉原編，李天綱增補，《增補徐光啓年譜》，頁 96。

份似乎已不可考。³⁷除文字中所提的社友關係之外，徐光啓曾在一六三〇年奉旨練兵，一心要聯合葡萄牙人以對抗北方滿清和外海的荷蘭人與倭寇，曾上奏請派姜雲龍陪同葡籍耶穌會士陸若漢（Joao Rodrigues, 1561-1633）前往澳門採辦火砲，並延請具火砲專業的西洋人到北京待命。³⁸如此看來，直到多年之後的官場，徐光啓與同鄉同榜的姜雲龍之間似乎仍有合作關係。³⁹

實際上，就在一五九七年徐光啓應鄉試時（時值三十六歲受洗前幾年），主考官，也就是屬於泰州學派焦竑（1540-1620），將之拔置第一，評之謂「此名世大儒無疑也」。⁴⁰根據當時應試的考科順序，初場考四書五經，二場考應用文，三場考經史實務之策論。焦竑在第三場時才對徐光啓的卷子發出驚為天人的讚嘆。推估應當不是因其理學而是策論獲得賞識。焦竑被視為王學會通派健將，倡導三教會通，其思想特點有三：「一是追求超脫生死的精神境界，二是會通入世出世，三是宣揚無善無惡論。」過去瞿太素建議利瑪竇到南昌傳教的理由之一是，這地區的士人對身後事比較關心，或者與王學會通派有關，但會通派對於三教的態度，並非主張合一。⁴¹再者，徐光啓幼年家道中落或可歸咎於當時在閩、廣、浙一代的倭患肆虐。他自幼隨着母親躲避鄉間，父親則留在城中積極協助防禦，之後散盡家財，生活陷入困境。這幼年經驗，對他為官之後，對海防與經濟民生問題的關注似乎有所影響。而在加入天

37. 許參何著蒙，〈徐光啓與三一教〉，載《道風：基督教文化評論》32（2010），頁173-195。

38. 梁家勉原編，李天綱增補，《增補徐光啓年譜》，頁299。

39. 而從文字描述來看，《林子第一義》一書確實已經出版，而且受林兆恩稱讚，不過似乎已經亡佚。

40. 徐驥，《文定公行實》，轉引自梁家勉原編，李天綱增補，《增補徐光啓年譜》，頁73、106。

41. 劉海濱，〈焦竑與晚明會通思潮〉（上海復旦大學博士論文，2005），頁11注35、頁67、69。

主教之前，徐光啓似乎也與當時流行於東南地區的三一教有所往來。目前零星的紀錄中，似乎曾經是三一教主林兆恩（1517-1598）的門人之一。在倭寇和瘟疫肆虐，民不聊生之際，林兆恩挺身而出，變賣田產施行義事，「建義田」、「立社倉」、「惠施棺材」與「禮助葬埋」等善行。⁴²林兆恩對徐光啓來說，在道德上與具體施賑救濟的行動力上，似乎具有吸引力。

在當時官方朱子學思想的潮流中，徐光啓透過黃體仁而接觸了陽明學、佛老思想。甚至可說，與明末儒學傳統普遍浸淫在佛道二氏思想的潮流一致，徐光啓的思想其實是在三教合一思潮中，同時涵蓋朱子與陽明思想。⁴³當耶穌會士傳入天主教西學，為徐光啓來說，思想之承繼除直線地從中國傳統向下傳承之外，延伸至橫向的跨文化與地理區域的異國之學。或者，是否可以說，既然終極將歸回一軌，那麼西學與中學也將歸於同流嗎？對徐光啓來說，「三教合一」不能變成「四教合一」，卻獨留儒家，拋棄佛教，補以西學的理由，有無可能是因為他對「經世」的關懷？這個混亂的塵世，面臨亡國危機的大明朝，終究是與徐光啓心中與「人生最急事」一樣急迫的人生大事嗎？他以如此積極的態度面對塵世，與佛道之出世和消極態度迥異？相對於佛家之出世，耶穌會的西學兼及出世和入世，這或許更合理也更適用。或者正是這樣態度，為我們理解徐光啓之視「道器」之一體，「形神」之不可分割的相依相成思想，提供了一盞明燈。

徐光啓在《闢釋氏諸妄》（1614）中從五方面批駁佛教，主要批駁其地獄觀、持咒祈福、輪迴思想、淨土思想

42. 何善蒙，〈徐光啓與三一教〉，頁 173-195。

43. 安部力，〈關於徐光啓對天主教的理理解〉，頁 28。

和禪宗之明心見悟思想。⁴⁴他為耶穌會士的辯護，則寫在一六一六年南京教案期間所寫的《辯學疏稿》，我們從其中理解他接受天主教，拋棄佛教的原因，他說：

臣常論古來帝王之賞罰、聖賢之是非，皆範人于善、禁人于惡，至詳極備。然賞罰是非，能及人之外，不能及人之中情。又如司馬遷所云顏回之夭、盜跖之壽，使人疑于善惡之無報。是以防範愈嚴，欺詐愈甚。一法立，百弊生。空有願治之心，恨無必治之術。於是假釋氏之說以輔之。其言善惡之報，在于身後，則外行中情，顏回、盜跖似乎皆得其報。謂宜使人為善去惡不旋踵矣。奈何佛教東來，千八百年，而世道人心，未能改易，則其言似是而非也。說禪宗者，衍老莊之旨，幽邈而無當。行瑜珈者，雜符籙之法，乖謬而無理。且欲抗佛而加於上帝之上，則既與古帝王聖賢之旨悖矣，使人何所適從？何所依據乎？必欲使人盡為善，則諸陪臣所傳事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。⁴⁵

為徐光啓來說，天主教與佛教的差別，最主要在於前者與古聖王之學相符，後者反之。然而儒學對於身後大事避而不談，在其整體思想結構上有所缺憾不足，原以佛教補充的部分，現以天主教取代之。基本上，這個取代動作，其前提是儒學對身後事避而不談，而佛道又對現世的逃避，不能無法滿足徐光啓所需。

徐光啓與利瑪竇往來過程中，利瑪竇提及他對中國的觀察：儘管禮樂水平為當時世界之冠，但是人民卻相當貧困；每當水旱災發生，更是民不聊生。為感念萬曆皇帝知

44. 徐光啓，《闡釋氏諸妄》（法國國家圖書館藏中文圖書，古朗氏編號 Chinois 7101）。

45. 徐光啓，《辯學疏稿》，頁 2b-3a，載吳相湘，《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1966），第一冊，頁 24-25。底線為本人所加。

遇之恩，他告訴徐光啓西方有水法技術可以協助中國解決問題，並主動推薦徐氏向熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575-1620）請教。徐光啓為求安定社稷之法，解決長年水患旱災，西學中舉凡得以補足儒學不足之處，竭力引進、翻譯，加以學習利用。利瑪竇過世之後，徐光啓主動向熊氏請教，但熊氏卻面有難色。推敲原因，並非熊三拔吝於傳授，而是似乎當時的思想氛圍對形而下的事物採鄙視態度，不願成為「公輸」與「墨翟」之輩而受排擠。為了說服熊三拔，徐光啓明確指出了「形／器」與「道／神」的關係，他的說法如下：

人富而仁義附焉，或東西之通理也。道之精微，拯人之神；事理麤迹，拯人之形。並說之、並傳之，以俟知者不亦可乎？先聖有言：「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。」器雖形下，而切世用，茲事體不細已。且窺豹得一斑，相劍者見若狐甲而知鈍利。因小識大，智者視之又何遽非維德之隅也？先生復唯唯。都下諸公聞而亟賞之，多慕巧工從受其法，器成即又人人亟賞之。余因筆記其說，實不文。然諸公實存心于濟物，以命余，其可辭？抑六載成言，亦以此竟利先生之志也。⁴⁶

上述言論顯示，徐光啓似乎認為，應該先講求物質生活的提升，方能要求相對高的仁義禮智之屬的道德規範。器物之備，便利民生，與聖人之道德教化實為異曲同工。不應該貶抑生活所需的價值，粗俗之器物拯人之形與精微之道德拯人之神，可以賦予同等的價值。

46. 徐光啓，〈《泰西水法》序〉，頁 4a-5a，又見朱維錚、李天綱主編，《徐光啓全集》，第五冊，頁 290-292。底線為本人所加。

受到同朝官員排擠而有辭官之意的徐光啓，在崇禎三年六月初三日（1630），他過世前不久寫的〈捍衛葡人疏〉中，更詳細說明了他爭取葡萄牙和火砲的奧援以對抗北方滿族和東南沿海的荷蘭人與倭寇之箇中緣由與來龍去脈。實際上，更重要的是，他藉此向皇帝公開表明自己的立場，以及多年致力實學經世的西學書籍翻譯、撰寫以及所有實務性應用的努力，其根基在於他的對天主教的信仰，尤其是身後事的關注，他說：

利瑪竇神父及他的會友用中文翻譯了數十部各類書籍，其中數學書籍並非最受推崇的，那些講述致命的罪惡、與此相反的美德以及對良心的考驗的書籍，是寫給每個人看的，因為書中每個詞彙都很明晰，都非常有用。臣時常讀這些書以利臣之靈魂……⁴⁷

人生最後階段，國家似乎平靜無大事，他也因官場鬥爭開始倦勤，徐光啓不避諱地向皇上說明，自己終其一生致力於大明朝的救亡圖存，翻譯科學書籍等努力，所有務實行為的動力來自耶穌會士的書籍對其靈魂的滋養。徐光啓自謂生性善疑，但是在接觸天主教後，卻能撥雲見日，⁴⁸

47. 〈捍衛葡人疏〉原文為葡文，由董少新譯為中文，收入朱維錚、李天綱主編，《徐光啓全集》，第九冊，頁276-277。

48. 古偉瀛主張，徐光啓的宗教信仰和終極關懷是掌握其整體思想的起點，對徐光啓的宗教信仰與儒學之間的關係，他作了以下的評論：「從徐氏的論述中可知，由西學西教中所提出的日常生活中隨處可見到的『理』切入，『信仰』可以因之而起，由格物窮理上推到修身事天之理，再從西方傳教士的身教言教中印證信仰的真確……徐氏應該是從西學的『度數之宗』『罕用所基』的幾何原理中『由顯入微，從疑得信』上推到天學之理，再見到西方傳教士修身克己功夫加深其對宗教的認同，加上自己的親身體驗，以及當時環境的特質，使得徐氏由理起信，認為這種從『實心』、『實行』、『實性』的天主教信仰對於自己的一身以及社會國家都有益處。」詳見古偉瀛，〈由理起信－徐光啓的宗教信仰〉，載徐匯區文化局編，《徐光啓與〈幾何原本〉》（上海：上海交通大學出版社，2011），頁60。

篤信做好人將得以升天與天主同享永福，這是促進他經世致用的關鍵。他說：

天有兩件：一件是我們看得見上邊有日月星辰的天，造這天與我們做覆蓋，造這日月星辰與我們做照光。此乃是有形的天；為我們造的一件是我們如今為天主所愛，後來命終，身形歸土，其靈魂亦得居於天堂，與天主一同神聖享受無邊無量永遠真正福樂也；這就是如今看不見的天，是我們做好人纔上得去的。⁴⁹

徐光啓區分了看得見的有形的天，如日月星辰，一個是看不見的永福居所，他並將人生在世的行為和死後靈魂得以升上天堂做了連結，並且強調「是我們做好人纔上得去的」，讓道德層次和宗教層次兩者之間出現因果關係，這就能理解他一生致力「經世致用」的原因。在這裏，儒家傳統的由個人修身延伸至齊家、治國、平天下的道德秩序，徐光啓期待着還要再進一步推向宗教面向的靈魂升天，相與共同地在「此世—彼世」中構成為一個緊密的因果關聯。

四、結論

總體來說，我們從徐光啓著作和思想可以看出他對超世與現世之關係的理解，他之融合西學與儒學，進而提出

49. 徐光啓的《造物主垂像畧說》詳述天主造天、地、天神事，並說明善惡賞罰的天堂地獄相關教義。本人所見為法國國家圖書館（BNF）藏，編號 Chinois 6690，作者署名「吳淞徐光啓述」。另一版本編號 Chinois 6915 則署名「耶穌會士謹述」。《天主教東傳文獻三編》（台北：台灣學生書局，1984），第二冊所收錄之《造物主垂像畧說》為耶穌會羅馬檔案館所藏編號 Borg. Cin.334 的版本，其版式與編號 Chinois 6690 版相同。《造物主垂像畧說》（BNF, Chinois 6690）頁 5a 有「天主降生于一千六百一十五年之前」，撰寫時間應在一六一五至一六一六年間，時當沈潛發起南京教案的脈絡之中完成。底線為本人所加。

的實學經世觀，是一種以社會改造作為信仰實踐的思想。儘管我們觀察到徐光啓名下出版品，似乎偏重器類。但是，經詳細檢視他著作，尤其是他與耶穌會傳教士接觸後的出版品之言論後，我們可以發現到，對徐光啓來說，當代所謂的思想史和科學史的區隔並不存在。古今與中外，也在其從西方傳向中國時，巧妙地融合為一軌。再從他思想中的器、理、道、象、數、窮理、終極共軌這一延續性的脈絡看得出來，在他那裏，這種藉由耶穌會傳教士從西方的引進中國，而足以「補益王化，左右儒術，救正佛法」的「事天之學」，實則是為一種「形神相依、道器相成」之思想的基礎。在此基礎上，入世與超世、信仰與經世是一體兩面。換言之，對徐光啓來說，器物之備以便利民生與聖人之道德教化實為異曲同工；粗俗之器物拯人之形與精微之道德拯人之神，可以賦予同等的價值。徐光啓「補儒易佛」的主張，以及他一生翻譯、撰寫西學書籍的努力，在思想史上的意義上，並不僅只在於傳入西方科學，更在於明末思想和宗教的多元性中，上求一種作為現世的、形而下生活的共同形上基礎。徐光啓的知識體系裏，數、法、義、理、道，乃一以貫之。

最後，我們或者也可以就此延伸思考十九世紀末、二十世紀初在基督教界中的社會福音運動，主張基督徒不僅要傳播宗教，還要有實踐行動，積極參與社會改造活動。在這種思潮中，社會改造正是信仰的實踐，也就是說，此等思想視入世與超世、靈魂得贖與社會改造是為一體兩面的事。徐光啓的「形神相依、道器相成」，似乎早就已聽到了來自清末時所發出的跨時代回聲。

關鍵詞：徐光啓 補儒易佛 跨文化對話 耶穌會
道器／形神

作者電郵地址：fcpan@ntnu.edu.tw

Xu Guangqi and Intercultural Dialogue

PAN Feng-chuan

Associate Professor

Department of East Asian Studies

National Taiwan Normal University

Abstract

Xu Guangqi (1562-1633), one of the three pillars of Chinese Catholic Church, is usually regarded as a converted Confucian scientist who was deeply involved in transmitting European science to late Ming China to save the empire from decline. After having revisited his writings within the context of his life-experience, this article highlights the indispensable relation between the spiritual and the material dimensions of the reality indicated in Xu's thought. In his view, it is equally important to improve both human material and spiritual life. The two are of the same value that the vulgar utensils do goods to human body and the subtle morality liberates human soul. The significance of his assertion: "Complementing Confucianism and Replacing Buddhism" (*Bu Ru Yi Fo*) in Chinese intellectual history is not only the importing of European scientific knowledge but to establish a metaphysical foundation for human life on earth by means of the Sino-European intercultural dialogue.

Keywords: Xu Guangqi;

Complementing Confucianism and Replacing

Buddhism (*Bu Ru Yi Fo*);

Intercultural Dialogue; Jesuit in China;

Spirit-Material in Correlation / Tao-Qi in Mutual

Enrichment

