

明泾阳王徵先生年谱

(增订本)

宋瑶伯瑶胤瑶瑶编著

陕西师范大学出版社

目 录

悦摇韵摇晕摇裁摇耘摇晕摇裁摇杂

序	陈俊民
王徵先生年谱	(员)
王徵著译选辑	(怨猿)
一、敬陈祈天固本简要三事揭贴(天启二年)	(怨猿)
二、查报开坝通河以利八场复文(天启七年)	(怨远)
三、查报黄山一案(天启七年)	(怨怨)
四、特命监理海疆恳辞分外殊恩疏(崇祯四年)	(员园)
五、仰谢天恩恭请明命疏(崇祯四年)	(员园)
六、登岛兵变情形揭帖(崇祯五年)	(员园)
七、《客问》(天启三年)	(员园)
八、《兵约》序(天启三年)	(员园)
九、《新制诸器图》小序(天启六年)	(员园)
十、《西儒耳目资》叙(天启六年)	(员园)
十一、《远西奇器图说录最》(天启七年)	(员园)
十二、《畏天爱人极论》序(崇祯元年)	(员园)
畏天爱人极论	(员园)
十三、《仁会约》引(崇祯七年)	(员园)
十四、《两理略》自序(崇祯九年)	(员园)

- 摇摇十五、《杜奥定先生东来渡海苦迹》(崇祯十一年) (页源)
- 摇摇十六、《崇一堂日记随笔》小引(崇祯十一年) ... (页苑)
- 《崇一堂日记随笔》..... (页园)
- 摇摇十七、《额辣济亚牖造诸器图说》自记(崇祯十三年) (页苑)
- 摇摇十八、山居自咏 (页苑)
- 摇摇十九、山居再咏 (页苑)
- 摇摇廿、同春园即事 (页缘)
- 摇摇廿一、简而文自记 (页垣)
- 摇摇廿二、和陶靖节归去来辞 (页垣)
- 摇摇廿三、五云太守来公墓志铭 (页垣)
- 摇摇廿四、清北创建温恭毅公缙城祠碑记 (页垣)
- 摇摇廿五、龙桥名义 (页垣)
- 王徵研究资料 (页垣)
- 摇摇一、王端节先生传(张炳璿) (页垣)
- 摇摇二、王徵传(查继佐)..... (页缘)
- 摇摇三、涇阳死节王徵传(屈大均)..... (页远)
- 摇摇四、王徵传(万斯同)..... (页苑)
- 摇摇五、书涇阳王僉事家传后(方苞)..... (页愿)
- 摇摇六、王徵传(黄节)..... (页愿)
- 摇摇七、涇阳王徵传(陈垣)..... (页愿)
- 摇摇八、王徵传(方豪)..... (页愿)
- 摇摇九、明天启壬戌科涇阳王端节公会试朱卷跋(张鹏一) (页苑)
- 摇摇十、明山东按察司僉事监辽海军务王公墓志铭(张缙彦) (页苑)

摇摇摇摇十一、王徵与我国第一部机械工程学(刘仙洲)	(猿猿)
摇摇摇摇十二、王徵与所译《奇器图说》(惠泽霖)	(猿猿)
摇摇摇摇十三、题王徵《两理略》残本(宋伯胤)	(猿猿)
摇摇摇摇十四、罗马化汉语拼音的历史渊源(杜松寿)	(猿猿)
摇摇摇摇十五、从《山居咏》看王徵的思想和信仰(宋伯胤)	(猿猿)
摇摇摇摇十六、王徵的“天学”与“儒学”(宋伯胤)	(猿猿)
摇摇摇摇十七、跋王徵的《王端节公遗集》(王重民)	(猿猿)
摇摇摇摇十八、《王徵遗书》序(王重民)	(猿猿)
摇摇摇摇十九、王徵著述遗版搜辑序略(李宣义)	(猿猿)
摇摇摇摇廿、右老对于故乡文献的重视(方豪)	(猿猿)
摇摇摇摇廿一、真理不灭摇学术无国界 ——纪念王徵逝世三百周年(邵力子)	(猿猿)
摇摇摇摇廿二、王徵散论(郭熹微)	(猿猿)
后摇记	(猿猿)

序 :王徵的历史世界 与神哲学追求

陈俊民

这本即将问世的《明泾阳王徵先生年谱》,是著名文博专家宋伯胤耄耋之年增订完成的一本学术力作。应约为这位前辈学者这样一部重要的晚明“关学”史料及其研究成果写序,还是平生第一次,我不能不谨慎从事。

今年是王徵逝世猿园周年,为了纪念这位开启晚明“中西会通”学术思潮的“关西大儒”,也为了写好这篇序文,我按照传统的“知人论世”的原则和方法,首先“颂其诗,读其书”,依《年谱》提供的线索,认真研读了佚存的王徵诗文。要说开来,这也许是一种很有意思的学术缘分。记得早在十五年前,当我正筹划编纂一套包括《关中三李年谱》,《王弘撰年谱》等在内的“关中思想文化丛书”之时,因偶然的机 会,杨育坤老师介绍我认识了宋先生,我有幸拜读了他这本《年谱》的手稿,随即推荐给刚成立不久的陕西师范大学出版社,于 员圆年正式出版,我还被署名为“责任编辑”,

此即该书的初版本。但当我读到这个初本时,我已远离陕西故土,受聘到浙江大学。十五年来,我的学术心境,至少有一点同宋先生相同,即身在江浙,心系关中,念念不忘家乡的人文、物华与“绝学”。这正是宋先生在增订本题记里所说的“人同此心,心同此理”,我们之间的这分学缘,就建立在共同仰慕和追寻王徵这样一个学术目标之上。

因此,十五年后的今天,当我重回到母校陕西师大工作,又有幸读到这本《年谱》的增订本时,便欣然答应宋先生,并思考如何写一篇导读性的序文,以便有更多的学人了解王徵其人、其书与其学。我的思路很快便从“颂其诗,读其书”进入“不知其人可乎?是以论其世也”(孟子语)的深思。我重读了与王徵相关的晚明思想史料,发现晚明百年之间,以徐光启为代表的士大夫和以利玛窦为代表的传教士相互所进行的“会通中西”工程,构成了王徵历史世界的主要内容,王徵不仅亲身参与了“会通中西”的科技成果之创作,而且以“理学”会通“天学”的神哲学追求,其价值不在科技著作之下。于是我开始动笔整理思路,不料竟在一个多月内写成了三万余字的论文,后经修改,以《“理学”、“天学”之间——论晚明士大夫与传教士“会通中西”之哲学深意》为题,即将发表于《中国哲学史》2005年的第一、二期上。本序要说的是,我对这一问题研究的主要心得,与论文虽不尽同,但义则互补。读者若有兴趣,可相互参阅,也许能全面把握王徵的学术背景和历史深度。

一、观其会通:读《年谱》的着眼点

《周易·系辞》曰:“圣人有以见天下之动,而观其会通。”“会通”者,会合变通之义也。中国自秦汉迄于清,在长达两千余年君主专制、代代相承的古代社会里,中国“自生系统”(杂有汉儒的

学术思想^①同外来文化的大规模接触和实质性会通,仅仅只有两次:一次是汉魏以来由印度传入的印度佛学,一次是明清之际由欧洲传入的基督教“天学”。这两次“中印”、“中西”的接触会通,在哲学理论层面,都是通过儒道佛“三教融合”或儒道佛与基督教“四教融合”的学术形式进行的。

前者几乎经历了近千年的思想冲突——融合过程,至唐宋金元,先后已形成了“新禅宗”、“新儒学”(宋明理学)和以全真道为代表的“新道教”这些唯有中国人才能发展出来的“最高智慧”,可谓“纯粹之中国”式独立发展的结果。^②前贤对此发明颇多,十年前我在拙文《中国近世“三教融合”与“中西会通”——汤用彤、冯友兰、陈寅恪文化思想合论》中已有论述^③,这里不再重复。

至于后者,其问题意识、话语形构,无疑更具有近现代性。它

① “自生系统(~~杂处并生~~)”一词,西方化学、人类学多有使用。荷兰莱顿大学资深汉学家许里和(~~转引自拙著~~)在其名著《佛教征服中国》(南京:江苏人民出版社,1995年李四龙、裴勇等译本)开宗明义云:“早期中国佛教是一个自生系统(~~杂处并生~~),是一种独立发展的结果。”(第1页)显然,这一观点对研究者的启发性,远胜于它本身的准确性。本序仅在中国传统学术思想未受外来影响而独立产生的意义上使用这一概念。

② 汤用彤著《隋唐佛教史稿》(北京:中华书局,1980)绪言称:“隋唐佛教,承汉魏以来数百年发展之结果,五花八门,演为宗派。且理解渐精,能融会印度之学说,自立门户,如天台宗、禅宗,盖可谓为纯粹之中国佛教也。”(第1页)牟宗三虽不同意“中国的佛教”之说,但他同样肯定:“禅宗则为教外别传。以往的教派够多了,教义也讲得复杂而烦琐,而禅宗要做的是将其简单化后付诸实践,这就是禅宗的工夫。禅宗又是最高智慧中的智慧,只有中国人能发展出这一套,世界任何其他民族皆发展不出来。目前美国人很喜欢禅宗,觉得很新鲜而好奇,其实完全不懂禅宗。”参见《中西哲学之会通十四讲》(上海:上海古籍出版社,1989),第1页。

③ 参见拙著《三教融合与中西会通》(西安:陕西师范大学出版社,2000),第1页。

是当代世界宗教伦理讨论中必然涉及到的热点,也是近年中国学术界探讨“西学东渐”和“中学西渐”中必须同步研究的课题。然而,今天若要重构这段历史,那却比制订一份“普世伦理计划”,召开几次“世界宗教议会”,发表一个“世界伦理宣言”,更要复杂而艰难得多。^①自上世纪初,陈垣发表他的成名作《元也里可温教考》和《基督教入华史》及有关人物传略^②,以后张维华撰写《明清之际欧人东渡及西学东渐史》^③,到世纪之交,方豪弟子李志刚撰《基督教早期在华传教史》、萧薰父与其弟子许苏民合撰《明清启蒙学术流变》、陈旭麓高足熊月之撰《西学东渐与晚清社会》等专著相继问世。百年之间,经几代学人披荆斩棘,不懈努力,筚路蓝缕,开启山林,终将这一问题导向学术研究的领域,这无疑是应当首先肯定的前提。

但更应当看到的是,这一以“天学”为中心的“西学”研究对象本身,毕竟有别于印佛学,它还是一个新开拓的研究领域。因为:

(一)“天学”传入中国的时间还不长。唐代景教、元代也里可温教,均无新史料可考,尚且不论。今日学界公认,从元世纪愿年代到元世纪愿年代,即明万历(员缘猿~员远缘)至清康、乾间(员远圆~员苑缘)为中国明末清初即所谓“明清之际”,正值欧洲殖民列强迅速扩张的时代,也是西欧各国和天主教会及其以耶稣会为主体的各修会,大量派遣传教士进入中国的时代。传教士以传播

① 刘述先著《全球伦理与宗教对话》(台北:立绪文化公司,愿圆员)一书,对其参与世界宗教伦理问题讨论之得失和进展之脉络,均有较详细的论述,值得一读。

② 参见《陈垣学术论文集》第一集(北京:中华书局,员愿圆)。

③ 员愿猿年秋,我于南京大学图书馆阅读过张维华员愿猿年存于原金陵大学文化研究所的手稿《明清之际欧人东渡及西学东渐史》,共员源页。此稿经作者修订后,改名为《明清之际中西关系简史》,于员愿苑年由齐鲁书社正式出版。

“天主教义”、宣扬基督精神为宗旨,同时却把以“天主教义”为核心的西方文化带进中国,也把中国文化传播到西方,在中西两地,同时开启了会通中西之学的尝试。前前后后,还不到二百年时间,中西双方都不可能酿成诸如“新禅宗”“新儒学”和“新道教”那样具有“典范”意义的学术思想形态。如果说,戊戌维新变法后形成的梁启超所谓“不中不西、即中即西”的近代“新学”,是乾嘉(1724~1795)以后“西学”与清儒“经世学”融会的产物^①,那么,这距利玛窦始传入“西学”的万历之年(1573),也仅仅只有二百三十八年。要促使中国传统儒学从宋明“理学”转化为近代“新学”,再由近代“新学”转化为“中国哲学”等现代学术体系,那还需要走很长很长的历程。严格地说,只有待到19世纪,乃至20世纪,这一问题才真正成为中国哲学的主题。现在中外中国哲学研究者所进行的所谓“综合创新”、“创造性转化”工作,实质上是由中国士大夫和西方传教士早在晚明(万历至崇祯,1573~1644)即开其端的。徐光启惊世骇俗的所谓“欲求超胜,必须会通;会通之前,先须翻译”^②,早已成为李之藻、杨廷筠、王徵等晚明一些士大夫非常超前的共识,就是最好的明证。

(二)晚明西方传教士输入的“西学”,其原型并不像佛学那样内涵比较单纯,而是亦宗教亦政治、亦科学、亦哲学的复合体。只要关注一下今日保存在中国和世界各地耶稣会档案馆里,有关晚明时期传教士带进中国的西方书籍和寄回欧洲的“年度报告”等两方面的史料,便可清楚地看出,晚明传教士输入西学的宗旨,并非真要传播西方先进的科技知识,而是向中国“发动精神战争”,用“天学”归化中国。其核心是宗教与哲学,科学和技术仅仅只是

① 参考李双璧著《从经世到启蒙——近代变革思想演进的历史考察》(北京:中国展望出版社,1986),第185页。

② 王重民辑校《徐光启集》(上海:上海古籍出版社),第145页。

一块“以当羔雉”^①的敲门砖,是西学之用之末,而非西学之体之本。正如尔后庞迪我对王徵宣教时所说:“吾西学从古以来,所阐发天命人心,凡切身心性命与天载声臭至理者,不下七千余部。而其最切大者,则人人能诵读焉,部盖二十有四。撮其大旨,要亦不过令举世之人,认得起初生天、生地、生人、生物之一大主,尊其命而无逾越,无干犯,无弃逆;于以尽昭事之诚,于以体其爱人之心以相爱,于以共游于天乡云耳。”^②后世学者,或只着眼科技而无视宗教,或只肯定科技而否定宗教,均是对“西学”原型的本末倒置,恰合利玛窦批评一些士大夫所说出的肺腑之言:“其以技巧见奖借者,固非知竇之深者也。”这同《四库提要》所谓“国朝节取其技能,而禁传其学术,具存深意”之国策,正好针锋相对。这便形成了必须追溯晚明士大夫与传教士“会通中西”之“深意”所在的问题意识。

(三)问题的复杂性还在于:晚明的“中西会通”,在文化层面是通过西方传教士和中国士大夫之间的双向文化选择,在学理层面又是通过“理学”与“天学”的冲突——融合,即两种异质文化相互认同的历史过程。万历四十年(1612),利玛窦在华身着僧衣,上下叩门,自广州到肇庆,欲进两京而失败,经历了整整十三年的艰辛摸索,终于在瞿太素(汝夔)这位正热衷于炼丹求长生的江南贵胄的导引帮助下,进驻南昌,建立了广州以外的第一所耶稣会住院,居住三载,受到江右王门章潢(本清)一派大儒的学术礼遇,撰成传教汉学名著《天学实义》(后定名为《天主实义》)。陈垣先生晚年将利玛窦来华传教之所以成功,归结为“六个条件”,实为以后

① 利玛窦《辩学遗牍》首篇 利先生复虞铨部书(《天学初函》本)。

② 引自王徵《畏天爱人极论》,见宋伯胤著《明涇阳王徵先生年谱》增订本附《王徵著译选辑》(西安:陕西师范大学出版社,1994),第153-154页。

来华之外国人传教成功与否,定立了一个“会通中西”的“利玛窦范式”,其要点如下:

摇摇(员) 奋志汉学;(圆) 结交名士;(猿) 介绍西学;(源) 译著汉书;(缘) 尊重儒教;(远) 排斥佛教。

仅就“结交名士”一项而论,“他所结交的,并非乡人或下级社会的人,要结交士大夫。然第一他要有与士大夫往来的愿望,第二要名士肯与之往来。两者缺一不可。”^①按照这两者,利玛窦究竟结交了多少士大夫,暂无统计,但只要举出利玛窦所说的“南京的领袖人物”,如“三教领袖”焦竑,以及有“教中三杰”之称的徐光启、李之藻、杨廷筠等,就可看出,这实际是一个参与“中西会通”的士大夫群体。这个群体通过合作译著西书,相互写序评介、质疑送难,甚而著文攻击,一迎一拒,推波助澜。加之,明尚吏治,科举不辍,“赴京会试”成为这批中西儒士结交的最好契机。且看这一过程:

万历 四十年(员缘一) 杭州李之藻(员五八~员七四)赴京会试及第,成为进士,在传教士眼里是获得“博士学位”^②。泾阳王徵二次落第。李、王结识。

万历 四十九年(员六〇) 利玛窦、庞迪我一行入京,利与李之藻“过从尤密”,“论道之余,兼及理数”。李之同乡友人杨廷筠(万历 四十年进士)在京会见利,“与谭名理数日,颇称金兰”。李、利、杨结交。

万历 五十四年(员六五) 上海徐光启(员五八~员七四)赴京会试成进士,利玛窦曾对杨廷筠称道:自抵中国,“所见聪明了达,惟李振之(之藻)、徐子先(光启)二先生耳”。^③李在京数年,与利合译成

① 以上参见前揭《陈垣学术论文集》,第 五〇页。

② 《利玛窦中国札记》(北京:中华书局,员九八〇),第 源页。

③ 以上参考陈垣《浙西李之藻传》,见前揭《陈垣学术论文集》,第 五八~五九页。

《乾坤体义》,徐亦与利合译欧几里得《几何原本》,李、杨及冯应京等均参与研讨。冯是江右王门邹元标(南阜)的弟子,《明儒学案》、《明史》均列有传,利玛窦在《日记》中称冯是:“在享有声望的朝廷显贵中,因信仰基督教而出名”的“风采飞扬的中国士大夫”^①。利去世后,徐又与熊三拔合译成《泰西水法》,徐作序文称赞:“泰西诸君子以茂德上才,利宾于国”,“其实心、实行、实学,诚信于士大夫也。”认为“其教必可以补儒易佛”,而其“格物穷理之学(即哲学),凡世间世外、万事万物之理,叩之无不河悬响答,丝分理解”,“必然而不可易也”。^②如此赞誉,真能打动传教士心扉的,恐怕只有“补儒易佛”四字如石破天惊,使利玛窦改变了传教策略。

此后,庞迪我撰成《七克》一书,杨廷筠为之作序,李之藻又将其书惠王徵一部,杨又撰《代疑篇》(即《徵信录》),李、王又为其作序。据陈垣统计,《初函》所收诸书,“为作序者二十余人,皆士大夫表表一时者”,“此外名士攻教者亦复不少”,^③如果再加上这些士大夫师承、学承、同年(同榜进士)关系中层层结交的一群群名士学人,这不正是汤因比所说的由“少数创造者组成的小社会(译作‘少数创造者’吗?”^④“中西会通”正是由这一特殊的“少数创造者”在其“社会”里所进行的学术文化实验,成败得失,至今仍待深入研究。

① 《利玛窦日记选录》,见《明史资料选刊》(南京:江苏人民出版社,1984),第二辑,第156页。

② 见前揭《徐光启集》上册,第287页。

③ 前揭《陈垣学术论文集》,第156-157页。

④ [英]汤因比著《历史研究》(上海:上海人民出版社,1984),第三部《文明的生长》,十一《生长的分析》,第104-105页。

二、会通焦点 知王徵之关键处

同上述“三教领袖”和“教中三杰”两类士大夫相比,生于陕西泾阳北十里一个偏僻桥头小镇的王徵(凤翔人,凤翔人),在晚明三朝间,既没有“三教领袖”那样的学界名望,更没有“教中三杰”(或称“三柱石”)那种教内的尊荣。他和普通的世俗儒生一样,少年入于庠,青年举于乡,习章句,试帖括,走着“学而优则仕”的科举旧途。

只是他在这条道上走得比别人更辛苦。史称“困于公车垂三十年”,才始博一第,“乃登天启壬戌进士”,时年已五十二岁。此后的仕途,更为坎坷:先司理广平,丁继母艰,再补广陵,又丁父忧,服未满,受命任山东按察司佥事监辽海防军务,单车赴任,惨淡经营,因军变城陷,落职归里,潜心讲学著书,十二余年,终因甲申之变,绝食而亡。一生三次出任,实历官籍,仅三年余耳。^①如此一生,怎能不使退隐山居的王徵大彻大悟,自咏自叹:“想当年经百战,苦工夫,积三余”;“上大夫、下大夫,前瞻后顾,争似我叩三生石边顿悟”;“名与利谁还顾”?“升沉变态同烟雾,那能够事事欢悦”?^②

对王徵其人其事与其学,明清官私史书无真实记录。《国朝献徵录》、《国史唯疑》均无一字记载,《明史》仅在《祝万龄传》后载“王徵”姓名,而无事实。就是最早为王徵立传、写墓志铭的张

① 以上参见明清之际张炳璿《王端节先生传》、查继佐《王徵传》、王心敬《关学续编·端节王先生》,前揭《明泾阳王徵先生年谱》第 107 页~ 108 页;陈俊民点校本《关学编》(北京:中华书局,1985 年),第 184 页~ 185 页。

② 王徵《山居自咏》、《山居再咏》,见前揭《明泾阳王徵先生年谱》,第 107 页~ 108 页。

炳璿、张缙彦及查继佐、屈大均、万斯同、王心敬等史家所给我们留下的原始史料，其着眼点，全在事亲、从政、孝义、死节方面，特别突显二事：一是自做举人，便为文以范仲淹“以天下为己任”自誓，补广陵推官，廉劲有守，不为—己功名废朝廷法，联合在淮海任兵备副使的同乡来复（阳伯），毅然抵制各地为魏忠贤建生祠，一时有“关西二劲”之美名；二是至李自成陷北京，崇祯皇帝吊死煤山，便手书“全忠全孝”四大字，口诵“忧国每含双眼泪，思君独抱满腔愁”之句，“七日绝粒”而卒，学人私谥曰“端节先生”。^① 而对其信奉“天学”、重构“理学”，及在科技、语言诸学科上“会通中西”的学术贡献，则略而不述，或含糊略过。很显然，我看这是明清之际支配士大夫的遗民意识在作祟。

对此，近现代的史学家，自黄节、陈垣、王重民到李之勤、宋伯胤，诸位前修时贤，不辞劳烦艰辛，从海内外搜罗佚文，整理遗集，爬梳史料，钩玄提要，立传纂谱，开启了王徵研究之先声。他们给予王徵不少“中国第一”的学术头衔：第一位“中国人习拉丁文”者（陈垣语）、中国第一位“有功采用拉丁字母为汉语拼音”者（杜松寿语）、中国“第一位机械工程师”（刘仙洲语）等等。他们亦发现，清顺治七年（~~1650~~），即王徵去世后六年，原三原县令张缙彦依据王徵“至戚”知友、姑表兄弟张炳璿《王端节先生传》所写的《王公墓志铭》，原本“稍详矣”，但却有“徒称其政绩、其死节，于君学术无所阐扬”的弊端，原《墓志》有“公通西学，与利玛窦之徒罗（明坚）君善，造天主堂居之，著有《畏天爱人极论》，为前人所未发”一段。但自康熙九年（~~1670~~）编修的《涇阳县志》起，通行的《陝西通志》、《涇阳志》所列王传，却无一例外地均删去了此段，“一若以此为君讳者”。然而，令人不解的是，时光几乎已过去百年，前修时贤们发现的问题，居然和明清诸儒一样，他们对王徵会通西

① 以上见前揭《明涇阳王徵先生年谱》，第 ~~四~~ 页。

学、创立中国“畏天爱人”的神哲学，同样“无所阐扬”。

不过，值得珍视的是，黄节这位“国粹”派的主帅早已提醒人们：若再“不知宝贵”王徵对“西儒资心之书”的“究竟”，即对神哲学的发明，那不仅是王徵本人之不幸，而实乃“中国之不幸也”。他说：

摇摇当(王)徵之时，唯物、唯心论未入中国，而徵之言曰：“耳目有资，手足有资，而心独无资乎哉！西儒资心之书，猝难究竟，其尚俟诸异日。”悲夫！设徵不遇国变死，则其所以殍后世者，亦复何限！乃仅仅得此，而后之论之者，又谓其“荒诞恣肆，不足究诂”(《四库全书总目》)，诋之惟恐不力。悲夫！得之三百年上，而不知宝贵，今始骇而求之，则晚矣！则晚矣！^①

百年以前，竟如此看重王徵的神哲学研究，如此“宝贵”之，如此恨“晚矣”，这绝非言过其实，也不是耸人听闻，它标志中国自 19 世纪之始，学界前修早已关注到李之藻、王徵等士大夫通过接受“天学”，对古希腊哲学、特别是亚里士多德的著作翻译研习的成就。尽管，从王徵到黄节的四百年间，哲学在中国“尚未有一正名”，哲学的希腊古语“φιλοσοφία”或依音直译为“斐落苏斐哀”、“斐录锁费亚”，或依意用作“爱知学”、“神学”，而日本学界则译为“哲学”或“理学”，还没有统一为后世通行的“哲学”，但他们皆心知其意，会心其间，知“其价值不在欧几里得几何之下”^②。因此，这里特举王徵《畏天爱人极论》一书，作典型剖析，以观接受“天学”的士大夫是如何具体“易佛补儒”、会通中西之学的，以期能补前贤“塞翁失马”之憾。

① 见前揭《明泾阳王徵先生年谱》，第 144 页。

② 陈垣《浙西李之藻传》，见前揭《陈垣学术论文集》第一集，第 276-278 页。

中西思想文化的冲突、中西之学能否会通,其核心全在“教义”,即中西根本不同的价值系统。顺治元年(1644) 苑月 朔日,大清雍正皇帝召见外国传教士时,总结历史教训,直言不讳地告诫耶稣会士:

摇摇汉明帝任用印度僧人,唐太宗任用西藏喇嘛,这两位君主因此受到了中国人的憎恶。先皇(康熙)让尔等在全省建立教堂,亦有损圣誉。对此,朕作为一个满洲人,曾竭力反对。朕岂能容许这些有损于先皇声誉的教堂存在?朕岂能帮助尔等引入那种谴责中国教义之教义?岂能像他人一样让此种教义得以推广?喇嘛教最接近尔等的教,而儒教则与尔等之教相距甚远。尔等错了。尔等人众不过二十,却要攻击其它一切教义。^①

雍正皇帝一言九鼎,确实击中了明清之际“中西会通”的要害。若由此上推一百年,正好是在王徵司理广陵(扬州)任上撰成《畏天爱人极论》之后,即崇祯元年(1628) 苑月。再过六年,徐光启卒,王徵归里,建“仁会”,立“会约”,兴教堂,往返三原、西安,专心于“天学”活动;同时,“辄出新思,再忆旧作”,撰成《仁会约》、《两理略》、《山居咏》、《崇一堂日记随笔》、《额辣济亚牖造诸器图说自记》等有关慈善、政绩、科技、奇闻、词曲的晚年作品。引人深思的是,在这些不同体裁的著作里,王徵反复申明的只是《畏天爱人极论》所要阐释的“天主教义”。他在《仁会约引》开篇说:

摇摇向余为《畏天爱人极论》,盖有味乎西儒所传天主教义,竭力阐明,用勸我二三兄弟之崇信。……夫西儒所传天主教,理超义实,大旨总是一仁。仁之用爱有二:一爱一天主万物之上;一爱人如己。真知“畏天命”者,自然爱天主,真能爱

^① [法]宋君荣《有关雍正与天主教的几封信》,杜文凯编《清代西人见闻录》(北京:中国人民大学出版社,1999),第157页。

天主者，自然能爱人。然必真真实实能尽爱人之心之功，方是真能爱天主。

在《两理略自序》又曰：

摇摇比入宫，以老书生两作司理。初任平干（广平），再则广陵。到手事皆生平梦寐所弗及，终日懵然，攒眉作苦，只得抖擞精神，只凭自家意思做去。独时时将畏天爱人念头提醒，总求无愧于心。曾书一对联自警曰：“头上青天，在在明威真可畏；眼前赤子，人人痛痒总相关。”此外一切世法、宦套、时尚弗顾也。

在临终前又手题墓门对联及诗云：

摇摇自成童时，总括孝弟忠恕于一仁，敢谓单传圣贤之一贯；迄垂老日，不分畏天爱人之两念，总期自尽心性于两间。

老天生我意何如？天道明明忍自迷，精白一心事上帝，全忠全孝更无疑。^①

由此可见，王徵可谓晚明士大夫中有大量遗著佐证的一位最虔诚的“天学”信徒，“畏天爱人”之论，是贯穿他一生的神哲学精粹，其主旨，只为阐明“天主教义”。

三、畏天爱人：王徵的神哲学追求

现在问题是，王徵作为“自束发来解读圣贤书”，又出入儒佛道，“为文自誓以天下为己任”的士大夫，为何能产生这样的问题意识？他如何从宋明理学的立场去阐明“天主教义”呢？

先说王徵对“天主教义”的阐释。据史家考证，明清以来，《畏天爱人极论》在国内未见刻本流传，亦无抄本，现在所传，乃系向达（觉明）^②1927年旅居欧洲时，从巴黎国家图书馆古郎（郎理）^③藏本影印。

^① 见前揭《明泾阳王徵先生年谱》，第 15 页，北京，中华书局，1994 年。