

明末西方《範疇論》重要語詞的傳入與翻譯： 從利瑪竇《天主實義》到《名理探》* **

徐光台

清華大學通識教育中心暨歷史研究所

摘 要

明末耶穌會士來華傳教而輸入西學，其中包括 1631 年出版的《名理探》，這是一本有關西方《範疇論》的專作，譯自葡萄牙科因布拉大學（Coimbra University）出版的邏輯教科書《亞里斯多德辯證法評釋》。本文旨在從跨越中西文化的觀點，探究與此書有關的西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯。

筆者發現：回到明末時期，朱熹理學與耶穌會士接受的基督教義化下亞里斯多德世界觀，在「理」問題的遭遇下，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）成為西方範疇論傳入與翻譯的先驅者。在《天主實義》（1603）中，他開啓廣義與狹義的面向來傳入與翻譯《範疇論》的重要語詞。在廣義方面，利瑪竇以士林哲學來界定「格物窮理」，使西學得以藉「格物窮理」之名傳入。經過艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）《西學凡》（1623）中將西學納入「格物窮理」的範圍，其中一支是邏輯。接著，傅汎際（François Furtado, 1587-1653）與李之藻合譯的《名理探》，將原著基於訓練耶穌會士的脈絡，轉換到「格物窮理」的脈絡中。在狹義方面，為了批判朱熹理學中所稱的理或太極不得為天地與萬物之始，利瑪竇將理或太極歸為偶性的依賴者，並採用一些與中國典籍有關的語詞，來翻譯亞里斯多德十個範疇。在此基礎上，艾儒略《西學凡》與傅汎際《名理探》進一步修正西方範疇論有關的重要語詞。

關鍵詞：明末，亞里斯多德，博斐略，《範疇論》，利瑪竇，《天主實義》，格物窮理，經書與邏輯，艾儒略，《西學凡》，傅汎際，李之藻，《名理探》

* 本文獲得清華大學研發處第九屆學術專案計畫支助，特此致謝。論文初稿〈從明末中西士人在「理」問題的遭遇來看《名理探》的傳入與翻譯〉，發表於「西洋漢語研究國際研討會」（北京：北京外研社，2003 年 9 月 13-14 日）。經大幅修改與更名後，發表於臺大東亞文明中心主辦「傳統東亞文明與科技（自然）知識的傳承與演變」研討會（臺北：臺灣大學東亞文明中心，2005 年 7 月 21-22 日）。

** 感謝兩位匿名評審提供的寶貴意見與建議。

一、前言

中西文明各自具有不同的思維與論理傳統。譬如，在中國方面，以《公孫龍子》這本論「名理」的作品為例，從宋代以後，就被收在《道藏》中，^(註1)或許多少透露出名家在儒家文化中的命運。^(註2)相對地，古希臘亞里斯多德(Aristotle, 384-322 BC)所建立的邏輯傳統，不但享有盛名，中世紀通過阿拉伯世界與西歐大學必修課程而傳承。^(註3)明末耶穌會士來華傳教，使得中西不同的思維與論理傳統得以在理學文化下產生遭遇。其中，由耶穌會士傅汎際與中國士人李之藻(1565-1630)合作翻譯的《名理探》，^(註4)成為中國科學史、思想史或邏輯史上常提到的一件要事。^(註5)由於這是首本亞里斯多德邏輯或論理學中有關範疇論的中文著作，因此，從中西學術交流的跨文化角度來看，西方範疇論的傳入與翻譯，特別值得注意。

二十世紀前半中國曾有學者注意到《名理探》中傳入的範疇論，並從西方邏輯與中國理學間的關係來評價此本譯作。^(註6)譬如，徐宗澤(1886-1947)^(註7)認

1. 任繼愈主編，《道藏提要》(北京：中國社會科學出版社，1995)，頁927。公孫龍，《公孫龍子》，收入明·長春真人編纂，《正統道藏》影印本(臺北：新文豐，1977)，第46冊，頁260-269。
2. 陳榮灼，〈公孫龍與演繹思維〉，收入楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》(臺北：正中書局，1996)，頁233。
3. Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure: A Guide to the Greek, Arabic, and Latin Scholars Who Transmitted Aristotle's Logic to the Renaissance* (Flagstaff, Arizona: Albert Hale Publishing, 1995).
4. 傅汎際譯義，李之藻達辭，《名理探》，上下兩冊(臺北：臺灣商務印書館，1965)。由傅汎際譯義與李之藻達辭的《名理探》最初於1631年刊刻。陳垣於1926年由北京公教大學輔仁社影印(裝訂為三本)，1931年徐家匯光啓社重刻時，徐宗澤撰〈名理探重刻序〉。1935年上海商務印書館出過四冊的《名理探》(收入《萬有文庫》第2集第53冊)，1959年北京三聯書店，1965年臺灣商務印書館出兩冊重刻本，1975年重印於《人人文庫》。本文依據臺灣商務印書館1965年版。
5. 周山，〈李之藻與《名理探》〉，收入李匡武主編，《中國邏輯史—近代篇》(蘭州：甘肅人民出版社，1989)，第1章第3節，頁15-28；曹杰生，〈略論《名理探》的翻譯及其影響〉，《中國邏輯史研究》(北京：中國社會科學出版社，1982)，頁285-302；溫公頤，《中國近代邏輯史》(上海：上海人民出版社，1993)，第6章「明末西方邏輯的輸入」，第3節「《名理探》的翻譯—亞里斯多德邏輯的輸入」，頁109-115；汪奠基，《中國邏輯思想史》(臺北：明文書局，1993)，第13章第3節「李之藻與《名理探》的翻譯」，頁381-385；侯外廬主編，《中國思想史》(北京：人民出版社，1992)，第4卷，下冊，頁1236；徐宗澤，〈《名理探》重刻序〉，收入傅汎際譯義、李之藻達辭，《名理探》，頁2；張西平，《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》(北京：東方出版社，2001)，頁20-22。
6. 徐宗澤，〈《名理探》重刻序〉，頁2；汪奠基，《中國邏輯思想史》，頁382；溫公頤，《中國近代邏輯史》，頁111-114。

為，理學從宋代發展到明末，未有反思自身推理的作品出現。在《名理探》以前，理學有形上而無形下的論理作品。當《名理探》這本關於理學的重要著作出現時，「理學始有形上形下等級，而不陵亂矣。」^(註 8)相對於徐宗澤認為西方邏輯使理學不再陵亂的正面評價，汪奠基（1900-1979）則從唯物哲學與唯心哲學的爭鬥，對於邏輯與理學的關聯，持著較為負面的看法。他認為《名理探》的譯本，不只是翻譯的問題，還想利用經院哲學的邏輯來復活「已被當時唯物論所批判打擊了的“推致窮格”之理」。^(註 9)同樣採取唯物哲學的立場，溫公頤（1904-1996）根據〈《名理探》序〉，認為「李之藻原本想用經院派的傳統邏輯，來和“格物致知，窮理盡性”的“大原本”互為比附。這樣就可以達到……復活宋明唯心主義理學的目的。……妄把西方邏輯與理學混為一談。」^(註 10)

另一方面，對明末西方範疇論著作的傳入與翻譯之研究，以瓦第（Robert Wardy）《亞里斯多德在中國：語言、範疇與翻譯》一書最深入。此書試圖從語言學的進路，採取「語言的相對主義」（linguistic relativism）立場，以《名理探》這本十七世紀的譯作為例，來探究語言、思想、範疇和翻譯間的關係。^(註 11)在此書的索引中，瓦第介紹了《名理探》中二百八十多個西方拉丁文邏輯語詞的中文譯名。^(註 12)其中許多可能無前例可循，因此，方豪（1910-1980）曾推崇李之藻的

7. 徐宗澤，字潤農，生於上海徐家匯，是徐光啓（1562-1633）第十二代孫，世代信奉天主教。在 1905 年廢科舉之前，他十九歲成為秀才。二十一歲入耶穌會修道，隨後赴歐美進修，攻讀文學、哲學和神學，並晉升司鐸。1923 年起擔任徐家匯天主教堂圖書館（即今徐家匯藏書樓）館長。編著《明清間耶穌會士譯著提要—耶穌會創義四百年紀念（一五四〇—一九四〇年）》等書。
8. 「吾國學士，於名理一門，素鮮研究。古雖有鄧析、惠施、公孫龍等之東鱗西爪，聊供詭辯。持之非有故，言之非成理。至歷代科舉，束縛人智，障塞人心，士大夫空談理論，趨重文辭，以致九流三教，並為一談。明末西士東來，灌輸西學。一六三一年傳汎際與李之藻同譯《名理探》，而我國於是始有亞氏之論理學，而理學始有形上形下之等級，而不陵亂矣。」徐宗澤，〈《名理探》重刻序〉，頁 2。
9. 「李之藻確實要以“經院派”的傳統邏輯來和“格物致知，窮理盡性”的“大原本”相為比附一番，意欲借此重整一下已被當時唯物論所批判打擊了的“推致窮格”之理，使之再復活起來，並且企圖重演一次……正名主義的作風，所以名理探的任務，不單是一種科學知識的翻譯問題。……這顯然是要拿邏輯為理學服務。」汪奠基，《中國邏輯思想史》，頁 383。
10. 「根據李天經和他兒子李次彭在《序名理探》的話來看，李之藻原本想用經院派的傳統邏輯，來和“格物致知，窮理盡性”的“大原本”互為比附。這樣就可以達到“息異喙，定一真”，（《名理探》序）復活宋明唯心主義理學的目的。李天經說：“……而名理出，即吾儒窮理盡性之學”。李次彭也說：“研究理道，吾儒本然……惟德曩侍先大夫，日聆泰西諸賢昭事之學，其旨以盡性至命為歸，其功則本于窮理格致。”（《名理探》序）這裡看得很清楚，他是以《名理探》來排除佛老，妄把西方邏輯與理學混為一談。可見，《名理探》的翻譯，不單純是學術上的問題。」溫公頤，《中國近代邏輯史》，頁 114-115。
11. Robert Wardy, *Aristotle in China: Language, Categories and Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
12. *Ibid.*, pp. 153-160.

努力，指出「在李之藻所譯撰諸書中，『名理探』最艱深，蓋由於中西思考推理之方式不同，而西方名詞皆須創譯，無前例可援」。(註 13)雖然不能確定翻譯此書是否存在著中文讀者，或許是此書留下了可供語言學研究的豐富材料，所以瓦第認為李之藻與傅汎際的努力並未枉費。(註 14)

然而，在《亞里斯多德在中國：語言、範疇與翻譯》的一個注腳中，出現《天主實義》(註 15)與《名理探》中十個範疇的譯名的比較，認為《天主實義》與《名理探》不同處在於：quality 譯為「何如」而非「何似」，relation 譯為「相視」而非「互視」，place 譯為「何所」而非「切所」，situation 譯為「體勢」而非「體執」，having/being clothed 譯為「穿得」而非「受飾」。(註 16)上述的分析引自梅里斯(G. Melis)，不過，從瓦第引用《名理探》的譯文來看，situation 的中譯也是「體勢」。(註 17)因此，《天主實義》與《名理探》中十個範疇的譯名，其中有六個是相同的。即使其他四個有所不同，看來差異也不大。簡言之，利瑪竇在《天主實義》中將西方十個範疇的傳入與翻譯，多為《名理探》所沿用。

當我們將西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯的歷史回溯到 1603 年出版的《天主實義》時，我們想問：在何種歷史背景下，利瑪竇成為西方範疇論重要語詞傳入與翻譯的先驅者？為什麼他需要將有關西方範疇論重要語詞加以傳入與翻譯？在中西文明具有不同的思維與論理傳統，中國士人普遍接受儒家經典教育的背景下，他是如何來進行這種跨文化的翻譯？以及從《天主實義》至《名理探》，其間

13. 方豪，《李之藻研究》(臺北：臺灣商務印書館，1966)，頁 117。

14. "Whether or not there was a 'Chinese reader', I hope that the readers of this book will share my conviction that Li and Furtado did not labour in vain." Robert Wardy, *Aristotle in China*, p. 152. 類似的見解出自日本學者深澤助雄的分析，雖然他的重點在東方的西學研究。「出於對思想史問題的關心，對同時代士人或後世不屑一顧的譯著《名理探》，所談論的內容一定有相當的難度。但是堅持理解其翻譯成就所付出的努力，超出其譯介的邏輯內容，對在東方的西學研究者也有很高的資料價值。」深澤助雄撰，孫中原譯，〈《名理探》：中國譯介亞氏邏輯的成就〉，《哲學與文化》，1999 年 12 月，第 26 卷第 12 期(總 307 期)，頁 1168-1177，特別是頁 1175。

15. 利瑪竇，《天主實義》，收入李之藻編，《天學初函》6 冊(臺北：臺灣學生書局，1966)，第 1 冊，頁 351-636；利瑪竇原著，藍克實(Douglas Lancashire)、胡國禎(Peter Hu Kuo-chen)譯註，《天主實義》(*The True Meaning of the Lord of Heaven* (T'ien-chu Shih-i)) (臺北：利氏學社，1985)；利瑪竇，《天主實義》，收入朱維鈺主編，《利瑪竇中文著譯集》(香港：香港城市大學出版社，2001)，頁 1-139。除特殊考量與特別註明以外，本文將採《天學初函》中的複印本。

16. Robert Wardy, *Aristotle in China*, p. 131, n. 233.

17. 梅里斯(G. Melis)的論文〈利瑪竇《天主實義》中歐洲哲學的論題〉('Temi e tesi della filosofia europea nel "Tianzhu Shiyi" di Matteo Ricci')。 *Ibid.*, p. 131, n. 233; p. 163.

西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯，是否經歷過其他中文著作而得以承襲與發展？筆者發現，在明末首次大規模的西學東漸過程中，利瑪竇採用中國典籍來翻譯範疇論重要語詞，似乎是一個聯結經書與邏輯極為有趣的例子，讓我們瞭解西方邏輯中一些重要語詞是如何跨越兩種文化而翻譯傳入。過去的研究似乎未提出上述問題，因此，針對這些值得而有待研究問題，本文擬探討從《天主實義》到《名理探》有關明末西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯。

筆者認為，唯有回到十七世紀初朱熹理學與耶穌會士傳入的基督教義化下亞里斯多德哲學的遭遇，特別是在「理」問題的遭遇下，以利瑪竇為先驅來看，^(註 18)我們才能理解利瑪竇何以成為西方範疇論重要語詞傳入與翻譯的先驅。特別是從他在《天主實義》中開啓的廣義與狹義兩個面向，來瞭解西方範疇論為何能夠跨文化而傳入。從廣義的脈絡而言，爲了要在理學文化下傳入包括基督神學的西學，利瑪竇在《天主實義》中以士林哲學來界定「格物窮理」，^(註 19)使西學得以藉「格物窮理」之名傳入，^(註 20)導致十七世紀時「格物窮理」成為中西士人間討論的問題。^(註 21)經過艾儒略《西學凡》^(註 22)（1623）中將西學納入「格物窮理」的範圍，邏輯成為理學中的一支。因此，當傳汎際與李之藻於 1627 年開始翻譯一本葡萄牙科因布拉大學（Coimbra University）出版的邏輯教科書《亞里斯多德辯證法評釋》時，則將拉丁文版的《名理探》由訓練耶穌會士的脈絡，經由中譯而轉換到理學「格物窮理」的脈絡中。^(註 23)

狹義而言，爲了基督神學與朱熹理學在萬物起源問題上的爭議，利瑪竇傳入與翻譯亞里斯多德十個範疇，來辯明萬物的原始出自造物主，而不是朱熹理學中

18. 徐光台，〈明末中西士人在「理」問題上的遭遇：以利瑪竇為先驅〉，《九州學林》，2004 年 4 月，第 2 卷第 2 期，頁 2-42。

19. 徐光台，〈利瑪竇《天主實義》中的「格物窮理」〉，《清華學報》，1998，新 28 卷第 1 期，頁 47-73。

20. 徐光台，〈藉「格物窮理」之名：明末清初西學的傳入〉，收入《理性主義及其限度》（哈佛燕京學術系列第 3 輯）（北京：三聯，2003），頁 165-212。

21. Nicolas Standaert, "The Investigation of Things and Fathoming of Principles (gewu qiongli) in the Seventeenth-Century Contact between Jesuits and Chinese Scholars," in John W. Witek (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat* (Sankt Augustin: Institut Monument a Serica/Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1994), pp. 395-420, 中文翻譯見鐘鳴旦，〈「格物窮理」：十七世紀西方耶穌會士與中國學者間的討論〉，《哲學與文化》，1991，第 17 卷，第 7 期，頁 604-616。

22. 艾儒略，《西學凡》，收入李之藻編，《天學初函》，第 1 冊，頁 9-60。

23. 徐光台，〈藉「格物窮理」之名：明末清初西學的傳入〉，頁 189-190。

所稱的理或太極。利瑪竇是位學習過中國典籍的耶穌會士，在《天主實義》書中，他採用一些中國典籍中有關的語詞，例如，用「何如」與「相視」來翻譯亞里斯多德十個範疇中的 quality 與 relation，並將理或太極歸入「依賴者」，不能產生他物。在利瑪竇翻譯亞里斯多德十個範疇的基礎上，艾儒略《西學凡》與傅汎際和李之藻合譯的《名理探》進一步修正西方範疇論有關的重要語詞。此外，筆者發現：《名理探》的翻譯符合耶穌會士傳入西方教育的要旨，在於培養中土神學人才。（註 24）

質言之，在利瑪竇開啓了一種既依附理學「格物窮理」，又批判理學的模式下，西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯，其目的與推展基督神學有關。本文在進行的步驟上，我們首先介紹與《名理探》有關的西方範疇論的發展。其次，我們回過來分析利瑪竇在《天主實義》中，爲了辯駁究竟造物主還是理或太極才是萬物原始，而從中國典籍中採用語詞來翻譯亞里斯多德範疇論中十個範疇。第四節處理艾儒略《西學凡》中對範疇論的介紹。接著，我們處理從《實有詮》^{（註 25）}到《名理探》中範疇論重要語詞的翻譯。第六節分析爲了培育中土神學教育而翻譯《名理探》。

二、《範疇論》的發展與《名理探》的原著

《名理探》的原著是葡萄牙科因布拉大學出版的邏輯教科書《亞里斯多德辯證法評釋》，^{（註 26）}此書是爲了訓練耶穌會士而撰寫的一系列教科書之一。^{（註 27）}如要瞭解此書中有關範疇論的歷史背景，我們得先從亞里斯多德的邏輯著作說起。

24. 徐光台，〈明末西方教育的傳入及歷史省思〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，2004，第1卷第2期，頁77-104。

25. 傅汎際譯，李之藻達辭，《實有詮》，臺北國家圖書館藏明崇禎元年（1628）刊本。崇禎元年刊本複印本收入薄樹人主編，《中國科學技術典籍通彙·天文卷》，第8冊（鄭州：河南教育出版社，1998），頁455-641。

26. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu: In Vniversam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Nunc primum in Germania in lucem editi* (Coloniae Agrippinae, Apud Bernardvm Gualterivm, 1611). 以下簡稱爲 *In Vniversam Dialecticam Aristotelis*。

27. 笛卡兒 (R. Descartes, 1596-1650) 在 1606-1614 年於法國就讀的耶穌會學校 La Flèche，就使用這套教科書。Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1997), pp. 53-54; Roger Ariew, *Descartes and the Last Scholastics* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999), p. 26.

亞里斯多德的邏輯著作常被稱為是一套思想的工具集 (The Organon)，共有六本著作：《範疇論》(Categories)、《論解釋》(On Interpretation)、《分析前論》(Priori Analysis)、《分析後論》(Posteri Analysis)、《前提論》(On Topics)、《辨謬論》(Sophistaed Refutations)。其中《範疇論》討論吾人用來描述事物的字詞 (terms)，《論解釋》著眼由字詞組成用以陳述的命題 (propositions)，《分析前論》分析由命題組成導向一推論的三段論法 (syllogism)，《分析後論》的焦點是發現與證明知識的方法 (methods of discovery and proof of new knowledge)，《前提論》提供辯證論證的規則，《辨謬論》接著《前提論》來檢視揭露錯誤的規則。(註 28)

《範疇論》(Categories) 是有關字詞的科學 (science of terms)。在此書中，亞里斯多德為了描述事物，將存在的事物分為十類：實體 (substance)、量 (quantity)、質 (quality)、關係 (relation)、地 (place)、時 (time)、位置 (position)、狀態 (state)、動作 (action)、反應 (reaction)。相對於他的老師柏拉圖 (Plato, 432-347 BC) 認為各別具存的事物不是真實的，而獨立在它們之外的理型 (Form) 或理念 (Idea)，才是普遍真實存在的 universals。亞里斯多德則視一個個各別的事物 (individuals) 為真實存在的實體，也就是原初的實體 (primary substance)。而個別事物構成的種類是次級實體，只是一個存在於思想中的 universal，卻不是一個具體的存在物。除了實體以外，其他九個範疇皆預設了實體的存在，它們是偶性 (accidents)，也就是附於載體之上的某些屬性，依賴實體而存在。

(註 29)

公元三世紀正值早年的基督教父面臨基督教義與希臘智識傳統間調和或衝突關係的期間，博斐略 (Porphyry of Tyre, ca. 233-305) 來到人世。在普羅提諾斯 (Plotinus, 204-270) 過逝前六年，博斐略追隨其旁，之後將其遺稿編為六集。博斐略是一位新柏拉圖主義者，在他多產的作品中，包括哲學史與對《聖經》的批評，也曾針對柏拉圖與亞里斯多德的作品寫過許多評論，其中有一篇是關於亞

28. Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure*, pp. 6-8.

29. Aristotle, *Categories*, in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1985), vol. 1, pp. 3-24.

里斯多德《範疇論》。(註 30)

更重要的是，博斐略為初學邏輯的人寫了本《亞里斯多德〈範疇論〉導論》(*Isagoge, Introduction to Aristotle's Categories*)。(註 31)除了屬 (genus) 與種 (species) 以外，博斐略還採用差異 (difference)、屬性 (property)、與偶性 (accident) 等三種範疇，來稱謂事物。譬如，屬與種都不是一個事物。博斐略從新柏拉圖主義的觀點來介紹亞里斯多德〈範疇論〉，顯示他更重視 universal，因此在此書的開始處，他就提出了關於屬與種這兩個 universal 有關的三個問題：

關於種與屬，我請求先討論它們是否真實存在，還是僅僅存在於思想之中？如果它們是真實存在，是有形的，還是無形的？它們依賴感性事物並存在於其中，還是與感性事物可分離的？由於這是一項深入的研究，需要下更大功夫來探究。(註 32)

經過博埃修斯 (Boethius, 480-525) 在他在對《博斐略《亞里斯多德〈範疇論〉導論》次論》(*Second Commentary on Porphyry's Isagoge*) 中的討論，這三個問題成為討論 universal 的本質問題。後來博斐略《亞里斯多德〈範疇論〉導論》成為許多學者學習與評釋的書，並列為學習亞里斯多德邏輯作品的第一本書。(註 33) 因此，博斐略論範疇乃成為基督教義主宰的中世紀後期邏輯教科書中不可或缺的部份，葡萄牙科因布拉大學出版的邏輯教科書《亞里斯多德辯證法評釋》亦

30. Porphyry, *Porphyry on Aristotle's Categories*, translated by Steven K. Strange (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992).

31. Porphyry, "Isagoge," in Paul Vincent Spade trans. and edited, *Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994), pp. 1-19.

32. "For example, I shall beg off saying anything about (a) whether genera and species are real or are situated in bare thoughts alone, (b) whether as real they are bodies or incorporeals, and (c) whether they are separated or in sensibles and have their reality in connection with them, Such business is profound, and requires another, greater investigation. Instead I shall now try to show you how the ancients, the Peripatetics among them most of all, interpreted genus and species and the other matters before us in a more logical fashion." Porphyry, "Isagoge," in Paul Vincent Spade trans. and edited, *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, p. 1.

33. 例如，Saint Jerome of Stridon (348-420) 與 Domingo Gundisalvo (fl. 1140) 皆主張在學習邏輯時，博斐略的《亞里斯多德〈範疇論〉導論》應先於亞里斯多德〈範疇論〉。Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure*, p. 63; Domingo Gundisalvo, "On Logic," translated by Marshall Clagett and Edward Grant, annotated by Edward Grant, in Edward Grant (ed.), *A Sourcebook in Medieval Science*, pp. 67-68, esp. on p. 68.

在此列。

《名理探》譯自《亞里斯多德辯證法評釋》，其內容可分為以下八部份：〈簡介〉^(註 34)、〈博斐略的《亞里斯多德〈範疇論〉導論》〉^(註 35)、〈範疇論〉^(註 36)、〈論解釋〉^(註 37)、〈分析前論〉^(註 38)、〈分析後論〉^(註 39)、〈前提論首卷〉^(註 40)、〈辨謬論〉^(註 41)，另外還有索引。如將刊刻的《名理探》與其所譯自的原著《亞里斯多德辯證法評釋》加以對照，不難發現出版的《名理探》只含括了原著的前三部份：〈簡介〉、〈亞里斯多德〈範疇論〉導論〉與〈範疇論〉。在商務印書館重印的版本中，〈簡介〉被併入〈五公稱〉中，而〈論解釋〉、〈分析前論〉、〈分析後論〉、〈前提論首卷〉、〈辨謬論〉等五部份未被收入。^(註 42)於是嚴格說來，除了〈導論〉的部份以外，已出版的《名理探》仍停留在與範疇論有關的字詞部份，實際介紹的邏輯部份似乎還未進入〈論解釋〉的命題部份。因此，本文著眼於明末西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯時，有關《名理探》的部份將著重於範疇論有關重要語詞的部份。

在 1631 年出版《名理探》以前，耶穌會士的一些作品如利瑪竇《天主實義》、利瑪竇與徐光啓（1562-1633）合譯的《幾何原本》，以及艾儒略《西學凡》已零零星星地介紹範疇論的一些觀念，它們成為翻譯《名理探》中範疇論重要語詞的先前背景與參考，因此，我們得先從利瑪竇《天主實義》對西方範疇論的介紹開始。

三、利瑪竇《天主實義》對西方範疇論的介紹

為了辯明造物主或天主是萬物的原始，而不是朱熹理學中所稱的理或太極，

34. In *Vniversam Dialecticam Aristotelis*, Part I, In introduction, pp. 1-68.

35. *Ibid.*, In Isagogem Porphyrij, pp. 69-296.

36. *Ibid.*, In libros categoriarum, pp. 297-564.

37. In *Vniversam Dialecticam Aristotelis*, Part II, De interpretatione, pp. 1-230.

38. *Ibid.*, De priori resolutione, pp. 231-405.

39. *Ibid.*, De posteriori resolutione, pp. 406-732.

40. *Ibid.*, De librum primum topicorum, pp. 733-748.

41. *Ibid.*, De sophistarum fallacijs, pp. 749-766.

42. 「惟原書既曰『亞氏辯證法大全』，應包括其一切理則學之著作，……而「名理探」僅譯原書之一部份。」方豪，《李之藻研究》，頁 121。

利瑪竇在《天主實義》書中，採用中國典籍中的語詞來翻譯亞里斯多德十個範疇。依照實體與屬性的區分，將理或太極歸於依賴者，本身附屬於實體，無法獨立自存，遑論產生其他事物。

在世界與萬物原始方面，耶穌會士接受的基督教義化下亞里斯多德宇宙論與朱熹理學世界觀間見解迥然不同。基督教義化下亞里斯多德宇宙論採取《聖經·創世記》的記載，主張有位實存的造物主在六天內創造了物理的世界、動植物與人類。

相對地，傳統上將天地、萬物與人類原始歸於氣的自然發生，朱熹(1130-1200)一方面接受此種說法，認為

天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓；裏面無處出，便結成箇地在中央。氣之清者便為天，為日月，為星辰，只在外，常周環運轉。地便只在中央不動。不是在下。(註43)

天地之初，如何討箇人種？自是氣蒸結成兩箇人後，方生許多萬物。所以先說「乾道成男，坤道成女」，後方說「化生萬物」。當初若無那兩箇人，如今如何有許多人？那兩人便似而今人身上虱，是自然變化出來。

(註44)

另一方面，在氣以外，朱熹加上太極或理，並主張太極或理是天地萬物所以存在之理。「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。」(註45)

明成祖永樂十三年(1415)，胡廣(1370-1418)等纂修的《五經大全》、《四書大全》與《性理大全》頒行天下，官方確立朱熹理學的地位。當朱熹理學仍盛行於明末時，耶穌會士來華傳播基督教義時，1583年利瑪竇隨羅明堅(Michael Rugierri, 1543-1607)由澳門進入中國大陸，也隨著羅明堅著袈裟，以「西僧」

43. 宋·朱熹撰，宋·黎靖德編，《朱子語類》(濟南：山東友誼書社，1993 景印明成化 9 年(1473)〔陳煒〕刻本初版)，卷 1，〈理氣上〉，〈太極天地上〉，頁 4b (頁 82，以下簡稱明成化 9 年〔陳煒〕刻本影印本)；宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》(北京：中華書局，1999)，頁 6 (以下簡稱中華書局點校本)。

44. 《朱子語類》，卷 94，〈周子之書〉，〈太極圖〉，頁 13a (明成化 9 年〔陳煒〕刻本影印本，頁 3865)；頁 2380 (中華書局點校本)。

45. 《朱子語類》，卷 1，〈理氣上〉，〈太極天地上〉，頁 1a (明成化 9 年〔陳煒〕刻本影印本，頁 75)；頁 1 (中華書局點校本)。

自居，在 1584 年出版的《天主實錄》中也是借助佛教語詞，向中國百姓傳播基督教義。(註 46)利瑪竇後來觀察到中國官吏對儒者遠比對西僧來得尊重，省思借用佛教語詞的《天主實錄》不適用，通過儒家經典的學習，另行編製一本教義書——《天主實義》，大量地引用儒家經典。

利瑪竇由佛轉儒的傳教政策，背後有其個人翻譯四書與學習六經的歷史背景。1595 年 11 月 4 日在南昌「致羅總會長阿桂委瓦神父書」信中，他提到「過去這數年，我由良好的教師為我講解六經、四書，獲知如一位天主、靈魂不在不滅、天堂不朽等思想全都有。」(註 47)事實上，早在 1593 年 12 月 10 日於韶州撰寫的「致羅馬總會長阿桂委瓦神父 (Fr. Claude Acquaviva) 書」信中，就提到他正著手將《四書》翻譯為拉丁文，並加上短註。目前已譯完三本，正在進行第四本。(註 48)利瑪竇於次年 11 月 15 日「致前初學院院長德·法比神父書」內，提到他已將《四書》譯為拉丁文的工作已初步完成。(註 49)顯示他的中文程度也進步到可以引用中國古代經典的階段了。在 1602 年出版的《天主實義》中，利瑪竇無疑地已能在四書、五經與一些中國典籍中尋找出支持此書立論的材料。(註 50)

利瑪竇在《天主實義》的首篇〈論天主始制天地萬物、而主宰安養之〉中，推論天主的存在。接著在次篇〈解釋世人錯認天主〉中，他對於理學主張太極或「理」為萬物之原的主張，採用亞里斯多德範疇論之中，自立者與依賴者的區分，來批駁「理」或太極只是依賴者，不是能創生人與物的作者。

46. 羅明堅，《天主實錄》，1584。目錄為〈新編西竺國天主實錄目錄〉，正文起始處用「新編天主實錄」。此書收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》12 冊（臺北：利氏學社，2002），第 1 冊，頁 1-86。

47. 《利瑪竇全集》4 冊（臺北：光啓出版社／輔仁大學出版社，1986），第 3 冊，頁 209。利瑪竇指的是 1589-1595 年在韶州期間。李贊（1527-1602）曾提到，利瑪竇「住南海肇慶幾二十載，凡我國書籍無不讀，請先輩與訂音釋，請明於《四書》性理者解其大義，又請明于《六經》疏義者通其解說，今盡能言我此間之言，作此間之文字，行此間之禮儀，是一極標致人也。」李贊，《續焚書》，卷 1，見《焚書／續焚書》（臺北：漢京，1984），頁 35。

48. 「……四書，是一本良好的倫理集成，今天視察員神父要我把四書譯為拉丁文，……翻譯四書，必須加寫短短的注釋，以便所言更加清楚。托天主的幫忙，我已譯妥三本，第四本正在翻譯中。」《利瑪竇全集》，第 3 冊，頁 134-135。

49. 同上書，頁 143。

50. 藍克實與胡國楨曾將利瑪竇在《天主實義》引用的書整理為中國古典文獻索引〈Index of Chinese Classical Texts〉，其中包括《書經》、《詩經》、《易經》、《禮記》、《春秋左傳》、《四書》、《老子》、《莊子》等，代表了利瑪竇借助儒學傳統來傳播基督教義。利瑪竇原著，藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁 483-485。

利瑪竇通過中西士人間對天主創生萬物的對話，提出一個「物宗類圖」，依二分法將物分爲「有自立者」與「有依賴者」。「自立者」即亞里斯多德《範疇論》的「實體」，「依賴者」則爲其餘的九個範疇：幾何、相視、何如、作爲、抵受、何時、何所、體勢、穿得。《天主實義》「物宗類圖」中以舉例來說明「依賴者」的九個範疇。

幾何，如二三寸大等；相視，如君臣、父子等；何如，如黑白、怠惰等；作爲，如化、傷、走、言等；抵受，如彼化、著傷等；何時，如晝夜、年世等；何所，如廂房、廳位等；體勢，如立、坐、伏、倒等；穿得，如袍裙、田池等。（註 51）

這可能是最早將亞里斯多德《範疇論》的十個範疇譯爲中文的作品。從「物宗類圖」上來看，分爲兩類：「有自立者」與「有依賴者」。利瑪竇似乎未給予十個範疇一個整體的名稱。不過，在文字上他提到，由於「依賴之類最多，難以圖盡，故略之，而特書其類之九元宗云。」（註 52）因此，對他而言，十個範疇似乎就是十元宗。「宗類」爲一古典詩文中的字詞，（註 53）「類」似乎是次於「宗」的區分。

在《天主實義》中，即使在宋明理學的概念（註 54）中似乎不具備可供他用來處理亞里斯多德《範疇論》的專門語詞，利瑪竇還是可以到中國士人使用的典籍中找到可借用的語詞。譬如，他以「自立者」來翻譯 substance。「自立者」就是一個古文常用的語詞，曾使用來稱儒者強學力行以自立。（註 55）另一個主要的意義來自星占。在《史記·天官書》中，就提到西漢初年的占星者王朔，著重以日旁雲氣爲人君的象徵，來占驗其吉凶。「王朔所候，決于日旁。日旁雲氣，人主象。皆

51. 利瑪竇原著，藍克實、胡國禎譯註，《天主實義》，頁 192；朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，頁 49。

52. 利瑪竇原著，藍克實、胡國禎譯註，《天主實義》，頁 190；朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，頁 48。

53. 「彼宗類之繁衍，實軒庭之未光。」清·董誥等編，《全唐文》20 冊（臺北：大通，1979），卷 131，〈王績〉，〈舊賦〉，頁 1319-2。

54. 陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院文哲研究所，1996）。

55. 「儒有忠信以爲甲冑，禮義以爲干櫓；戴仁而行，抱義而處；雖有暴政，不更其所。其自立有如此者。」孔穎達（574-648）所作的疏中，認爲「此明儒者自立之事也。……其自立有如此者，初第一儒言『自立』者，謂強學力行而自脩立也。此經『自立』者，謂獨懷仁義忠信也。」《禮記註疏》，臺北國家圖書館藏明萬曆 16 年（1588）年北京國子監刊本，卷 59，〈儒行第四十一〉，頁 8b；《禮記正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》之六（北京：北京大學出版社，1999），頁 1583。

如其形以占。」^(註 56)在《開元占經》〈日直〉中，對於日旁有直立的氣，從這種自立氣的色澤來占驗政治或軍事的意義。^(註 57)在中文中，相對於「自立者」的反義詞是「託付」或「依賴」，^(註 58)因此使用「依賴者」翻譯 accident。

接著分析利瑪竇是如何將歸於「依賴者」的九個範疇譯為中文。「幾何」是一個古文常用的語詞，被用來表示量 (quantity) 的多少或多久。^(註 59)不但在經史子集中大量出現，《九章算術》中幾乎在每個問題的結尾都具有同樣的形式：「……，問……幾何？」^(註 60)在《天主實義》刊刻幾年後，「幾何」出現在利瑪竇與徐光啓翻譯丁先生 (Christoph Clavius, 1537-1612) 的《幾何原本》的名稱之中。

(註 61)

「相視」在中文中多表兩人的雙目互看。不過在古代典籍中，「視」可用來表達看待或對待的意思。例如，南宋洪邁 (1123-1202) 在《容齋隨筆》中，提到兩人間看不順眼的緊張關係。「子厭我形容，我賤子意態。若此者，必子行己累也。子遇我如讎，我視子如仇。居常不樂，兩者俱憂。」^(註 62)君臣、父子是古代權威社會最重要的兩種人倫關係，因此，君臣或父子的相互對待成為古代社會中常舉的彼此關係的例子。例如，《孟子》使用的相「視」就有君臣彼此相互對待的關係 (relation)。

56. 漢·司馬遷撰，劉宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》，臺北國家圖書館藏明萬曆 24 年 (1596) 南京國子監刊本，卷 27，〈天官書第五〉，頁 29b (以下簡稱明萬曆 24 年南監刊本)；漢·司馬遷撰，《史記》(北京：中華書局，1965)，頁 1338 (以下簡稱中華書局點校本)。
57. 「石氏曰：日直，色赤丈餘，正〔立〕日月之傍，名為直。其分有自立者。」〔《夏氏日暈圖》曰：日傍有二直，欲自立者，其色中赤外青不成。〕唐·瞿曇悉達撰，《開元占經》，收入薄樹人主編，《中國科學技術典籍通彙·天文卷》(〔鄭州〕：河南教育出版社，1995-據北京國家圖書館藏明大德堂抄本影印本)，第五分冊，卷 7，〈日占三〉，〈日直〉，頁〔7b，8b〕(頁 110-111，以下簡稱明大德堂抄本影印本)；李克和點校，《開元占經》(長沙：岳麓書社，1994)，頁 79 (以下簡稱岳麓書社點校本)。瞿曇悉達為唐代具有印度血統的天文學家，在唐開元 6 年 (718) 至開元 14 年之間奉敕編纂《開元占經》。
58. 「七年春正月壬辰，詔去秋已來，水潦人饑不自立者，所在付大寺及諸富戶濟其性命。」唐·李百藥撰，《北齊書》，臺北國家圖書館藏明萬曆 16 年 (1588) 南京國子監刊本，卷 8，〈帝紀第八〉，〈後主〉，頁 10a；《北齊書》(北京：中華書局，1972)，頁 109。
59. 「衛靈公問孔子：『居魯得祿幾何？』對曰：『奉粟六萬。』」《史記》，〈世家〉，卷 47，〈孔子世家第十七〉，頁 9a (明萬曆 24 年南監刊本)；頁 1919 (中華書局點校本)。
60. 譬如，「今有田廣十五步，從十六步，問為田幾何？」晉·劉徽注，唐·李淳風注釋，《九章算術》，收入郭書春主編，《中國科學技術典籍通彙·數學卷》(〔鄭州〕：河南教育出版社，1995-)，第 1 冊，卷 1，〈方田〉，頁 1a (總 98)。
61. 利瑪竇口譯、徐光啓筆受，《幾何原本》，收入李之藻編，《天學初函》，第 4 冊。
62. 宋·洪邁撰，《容齋五筆》，臺北國家圖書館藏明嘉靖間 (1522-1566) 刊本，卷 4，〈九則〉，〈晉代遺文〉，頁〔8a-b〕；宋·洪邁，《容齋隨筆》(上海：上海古籍出版社，1996 據上海師範大學古籍整理組校點整理 1978 版重印)，《容齋五筆》，卷 4，〈九則〉，〈晉代遺文〉，頁 852。

孟子告齊宣王曰：君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如土芥，則臣視君如寇仇。(註 63)

在歷史上，上述君臣間相互對待的關係，常被引用或列為君使臣的治道中極為重要的文獻依據。譬如，唐代魏徵（580-643）在論治道中，就引用孟子的話語。(註 64)記載朱熹與門人對話的《朱子語類》中，也有多處引用孟子的話。(註 65)利瑪竇從君臣或父子間具體的相互對待，以「相視」來表達彼此間的相互關係。

「何如」是中文常見的語尾疑問詞，用以反問聽者，請其表示意見。「何如」被使用在某些特定的脈絡，像是有關的人的行為品格。仔細分析它在句中表達的意義，不難發現，問者希望知道其中指涉到的某人的品質如何。譬如，唐堯在找尋接班人時，諮詢臣子四嶽，有關於舜的人品時，就使用「何如」這個常見的語尾疑問詞，來反問四嶽。(註 66)

堯曰：「嗟！四嶽：朕在位七十載，汝能庸命，踐朕位？」嶽應曰：「鄙德忝帝位。」堯曰：「悉舉貴戚及疏遠隱匿者。」眾皆言於堯曰：「有矜在民間，曰虞舜。」堯曰：「然，朕聞之。其何如？」嶽曰：「盲者子。父頑，母嚚，弟傲，能和以孝，烝烝治，不至姦。」堯曰：「吾其試哉！」於是堯妻之二女，觀其德於二女。舜飭下二女於媯汭，如婦禮。堯善乃及，使舜慎和五典，五典能從。乃徧入百官，百官時序。賓於四門，四門穆穆，諸侯遠方賓客皆敬。堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷。堯以為聖，召舜曰：「女謀事至而言可績，三年矣。女登帝位。」

63. 《孟子註疏解經》，臺北國家圖書館藏明萬曆 18 年（1590）北京國子監校刊本，卷 8 上，〈離婁章句下〉，頁 5a；《孟子注疏》，收入李學勤主編，《十三經注疏》之十一，〈離婁章句〉，卷 8 上，〈離婁章句下〉，頁 216。

64. 「孟子曰：『君視臣如手足，臣視君如腹心。君視臣如犬馬，臣視君如國人。君視臣如土芥，臣視君如寇讎。』雖臣之事君，無有二志。至於去就之節，尚緣恩施厚薄。然則為人上者，安可以無禮於下哉。」清·董誥等編，《全唐文》（臺北：大通，1979），卷 139，〈魏徵〉，〈論治道〉，頁 1414-2。

65. 「如孟子言：『君之視臣如犬馬，則臣視君如寇！』此豈孟子教人臣如此哉！正以警其君之不以禮遇臣下爾。為君當知為君之道，不可不使臣以禮；為臣當盡為臣之道，不可不事君以忠。君臣上下兩盡其道，天下其有不治者哉！乃知聖人之言，本末兩盡。」《朱子語類》，卷 25，〈論語七〉，〈八佾篇〉，〈君使臣以禮章〉，頁 18a-b（明成化 9 年〔陳煒〕刻本影印本，頁 1080-1081）；頁 625（中華書局點校本）。

66. 四嶽是分掌四嶽之諸侯的代稱。「鄭玄曰：『四嶽，四時官，主方嶽之事。』正義曰：『嗟嘆鴻水，問四嶽誰能理也。』孔安國云：『四嶽，即上羲和四子也。分掌四嶽之諸侯，故稱焉。』《史記》，卷 1，〈五帝本紀第一〉，〈帝堯〉，頁 10b（明萬曆 24 年南監刊本）；頁 21（中華書局點校本）。

舜讓於德不悖。正月上日，舜受終於文祖。文祖者，堯大祖也。（註 67）

另一個例子來自《論語·學而》。子貢求教他的老師孔子一個有關人的品質問題：如果存在著一個人，他在貧困時不諂媚求人，有朝一日富有後，也不會恃財而驕，你覺得此人的人品或素質怎麼樣？子貢在語尾就使用「何如」。孔子雖予以肯定的回答，不過也著眼於更高的層次，雖貧窮而不失快樂，富有而待人有禮。通過人在貧窮或富有的狀況，師生兩人的對話焦點都落在人的品質。

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」（註 68）

雖然利瑪竇在《天主實義》的「物宗類圖」中提到黑白、怠惰等補充說明，不過，當他借用指涉到的某人的品質的語尾詞「何如」時，明顯地，他是從具體的與特定的脈絡，來表達被談論到的某人具有什麼的品質或性質（quality）。

「作為」是一個複詞，在古文中被用以表達制定或建造的意思。（註 69）利瑪竇用「作為」來表示 action。此外，他採用「抵受」來表示反應（reaction）。「抵受」具有在外物作為下之反應的意思。例如，在醫藥書中，用來表示當有形的藥丹墜入身體中時，體內無形之氣會有何反應。（註 70）

「何時」常被用來表達在什麼時間（time），此一語詞大量地出現在中國經史

67. 《史記》，卷 1，〈五帝本紀第一〉，〈帝堯〉，頁 10b-11b（明萬曆 24 年南監刊本）；頁 21-22（中華書局點校本）。

68. 魏·何晏集解；宋·邢昺疏；明·李長春等校，《論語註疏解經》，臺北國家圖書館藏明萬曆 14 年（1586）北京國子監刊本，卷 1，〈學而第一〉，頁 11b；《論語注疏》，收入李學勤主編，《十三經注疏》之十，頁 12。

69. 「萬物之生，靡不有死，古先哲王，作為禮制，所以養生送死，折諸人情。若毀生以奉死，則聖人所禁也。然葬者藏也，死者不可再見，故深藏之。昔堯葬穀林，農不易畝；舜葬蒼梧，市不改肆。秦始皇作為地，下錮三泉，金玉寶貨不可計數，死不旋踵，尸焚墓掘。由此推之，堯舜之儉，始皇之奢，是非可見。」南北朝·魏收撰，《魏書》，臺北國家圖書館藏南宋初期刊宋元明嘉靖遞修本，卷 48，〈列傳第三十六〉，〈高允孫綽〉，頁 5a-b；北齊·魏收撰，《魏書》（北京：中華書局，1965），頁 1074-1075。

70. 「以有形丹石丸藥，重墜無形之氣，其氣將何抵受，隨而降之乎？」元·朱震亨撰，《丹溪醫集》（北京：人民衛生出版社，1993），〈金匱鉤玄〉，〈丹溪先生金匱鉤玄卷第三〉，〈氣屬陽動作火論〉，頁 173；朝鮮·金禮蒙輯，浙江省中醫研究所、湖州中醫院校，《醫方類聚》，第 5 冊，〈諸氣門〉，〈玉機微義〉，〈氣證〉，〈氣屬陽動作火論〉，頁 70。

子集之中。「何所」古人常用此一語詞來表示來表達在什麼地方 (place)。(註 71)「體勢」為形體分佈之狀態。古人常用此一語詞來敘述書法中的字體、軍容或人是立、坐、伏、倒的狀態或位置 (situation, position)。「穿得」雖然可以表達穿著衣裳的情況 (state)，(註 72)不過以如此特定的脈絡，顯然難以含括利瑪竇舉的「田池」的狀態。

四、艾儒略《西學凡》對範疇論的介紹

1623 年出版的《西學凡》，其中有關十個範疇的譯名多沿襲自利瑪竇。艾儒略在此書中沿襲利瑪竇採用士林哲學界定「格物窮理」之策略，將西方哲學，也就是「斐祿所費亞之學」，納入「理學」範圍內，(註 73)並將「斐祿所費亞之學」中的一支落日加 (logica)，也就是邏輯，放在「格物窮理」的脈絡中。這似乎是首次西學東漸下第一本正式介紹西學中邏輯大要內容的作品。

落日加者，譯言明辯之道，以立諸學之根基，辯其是與非、虛與實、表與裏之諸法，即法家、教家必所借經者也。總包六大門類，一門是落日加之諸豫論，凡理學所用諸名目之解；一門是萬物五公稱之論……；一門是理有之論，即不顯形于外，而獨在人明悟中，義理之有者；一門是十宗論，即天地間萬物十宗府……；一門是辯學之論，即辯是非得失之諸確法；一門是知學之論，即論實知與憶度、與差謬之分。(註 74)

71. 「後十六歲，太始二年，趙中大夫白公復奏穿渠，引涇水，首起谷口，尾入櫟陽，注渭中，袤二百里，溉田四千五百餘頃，因名曰白渠。民得其饒，歌之曰：『田於何所？池陽、谷口。鄭國在前，白渠起後。舉禹為雲，決渠為雨。涇水一石，其泥數斗。且溉且糞，長我禾黍。衣食京師，億萬之口。』言此兩渠饒也。」漢·班固撰，《前漢書》，臺北國家圖書館藏明萬曆 25 年 (1597) 北京國子監刊本，卷 29，〈溝洫志第九〉，頁 7b-8a；《漢書》(北京：中華書局，1962)，頁 1685。

72. 「穿得」可用來表示穿過一串錢，通常的用法是穿著衣裳的情況。

73. 「理學者，義理之大學也。人以義理超於萬物，而為萬物之靈。格物窮理則於人全，而於天近。然物之理藏在物中，如金在砂，如玉在璞，須淘之剖之以斐祿所費亞之學。」艾儒略，《西學凡》，頁 3a (總 31)。徐光台，〈藉「格物窮理」之名：明末清初西學的傳入〉，第 5 節「艾儒略《西學凡》中的格致學或理學」，頁 183-189。

74. 艾儒略，《西學凡》，頁 3a-4a (總 31-33)。值得注意的是，早在 1612 年左右王豐肅 (後改名高一志) 已介紹西學中的「落熱加」，也就是邏輯，只是沒提到實質內容。十六年後，他將西學發表於《童幼教育》(c. 1628) 中。「費羅所非亞譯言格物窮理之道。……此道又分五家：一曰落熱加、一曰非西加、一曰瑪得瑪弟加、一曰默大非西加、一曰厄第加。落熱加者，譯言明辨之道，以立諸學之根基，而實辨是與非，實與虛，裏與表，蓋開茅塞而于事物之隱蘊，不使謬誤也。」高一志，《童幼教育》，〈西學第五〉，收入

在《西學凡》中，博斐略用來稱謂事物的五種範疇，是首次以「五公稱」之論介紹給中國士人。「五公稱」中的「宗類」沿襲利瑪竇「宗類圖說」中的「宗類」，另外四公稱分別為本類、分類、物類之所獨有、物類聽所有。

五公稱之論，即萬物之宗類，如生覺靈等；物之本類，如牛馬人等；物之分類，如牛馬人所以相分之理；物類之所獨有，如人能言、馬能嘶、鳥能啼、犬能吠、獅能吼等；物類聽所有，無物體自若，如藝於人、色於馬等。（註 75）

值得注意的是，不論是「生覺靈」、「牛馬人」、「牛馬人所以相分之理」、「人能言、馬能嘶、鳥能啼、犬能吠、獅能吼」與「藝於人、色於馬」等，艾儒略舉的皆是與生物有關的例子。

此外，艾儒略還使用「十宗論」或「十宗府」來翻譯亞里斯多德的十個範疇。（註 76）在 1607 年由利瑪竇口述與徐光啓合譯的《幾何原本》中，首次稱亞里斯多德的十個範疇為「十府」，賦予一個整體的名稱，並將「幾何」視為是「十府」中的「幾何府屬」。（註 77）由於「府」的意義有官署的通稱，為舊時行政區劃的名稱，亦可用來表示儲藏文書與財物之處，或管理的官，也有聚集的意思，（註 78）徐光啓似乎採用了一個與地理有關的叢集語詞來翻譯亞里斯多德的「範疇」。艾儒略使用「十宗論」或「十宗府」似乎是將利瑪竇的「十元宗」與徐光啓的「十府」加以折衷。

在《西學凡》中，十個範疇除了「自立者」外，「依賴者」則為其餘的九個範疇：幾何、相接、何狀、作為、抵受、何時、何所、體勢、得用。

一謂自立者，如天地人物；一謂依賴者，不能自立，而有所賴焉以成。

自立獨有一宗，依賴則分而為九。一為幾何，如尺寸一十等；二為相接，

鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》5 冊（臺北縣：輔仁大學神學院，1996），第 1 冊，頁 377-378。

75. 艾儒略，《西學凡》，頁 3b（總 32）。

76. 「一門是十宗論，即天地間萬物十宗府。」同上。

77. 「凡歷法、地理、樂律、算章、技藝、工巧諸事，有度有數者皆依賴，十府中幾何府屬。」利瑪竇口譯、徐光啓筆受，《幾何原本》，收入李之藻編，《天學初函》，第 4 冊，卷 1，頁 1a（總 1949）。

78. 《漢語大字典》3 卷（成都：四川辭書出版社，1995），頁 877-878。

如君臣、父子等；三為何狀，如黑白、冷熱、甘苦等；四為作為，如化傷行言等；五為抵受，如被化受傷等；六為何時，如晝夜年世等；七為何所，如鄉房廳位等；八為體勢，如立坐伏側等；九為得用，如用袍裙，如用田池等。(註79)

相較於利瑪竇對十個範疇的譯名，艾儒略除了將「相視」改為用「相接」來表達關係，將「何如」改為以「何狀」來表明性質，「穿得」則被改為用「得用」表示以外，他多沿襲利瑪竇所譯的名稱。

原先利瑪竇使用「相視」來翻譯 relation，艾儒略採用「相接」，似乎也是取自《孟子》中的對於君臣、父子、兄弟間就仁義或利害而建立的關係。孟子在石丘遇到宋牼，宋牼聽到秦國與楚國間打算交戰，準備用利害關係來遊說楚王與秦王，因而有了以下一段對話。其中，兩度以「相接」來表達彼此間的關係。

曰：先生之志則大矣。先生之說則不可。先生以利說秦、楚之王，秦、楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者，懷利以事其君；為人子者，懷利以事其父；為人弟者，懷利以事其兄；是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦、楚之王，秦、楚之王悅於仁義而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者，懷仁義以事其君；為人子者，懷仁義以事其父；為人弟者，懷仁義以事其兄；是君臣、父子、兄弟去利懷仁義以相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利？(註80)

另一個例子是 quality 的翻譯。在《天主實義》中，利瑪竇雖以黑白、怠惰為例，其中怠惰涉及人的品質，因此他在翻譯這個範疇時，朝向與人的品質有關的「何如」。過去用來形容物的外形之「何狀」，譬如，「雷作何狀？」(註81)蒲桃「作何

79. 艾儒略，《西學凡》，頁3b-4a（總32-33）。

80. 《孟子註疏解經》，卷12上，〈告子章句下〉，頁9b-10a（臺北國家圖書館藏明萬曆18年（1590）北京國子監校刊本）；《孟子注疏》，卷12上，〈告子章句下〉，頁326。

81. 「禮書言疊畫雲雷之象，莫知雷作何狀。祭器中畫雷有作鬼神伐鼓之象，此甚不經。」明·李詡撰，《戒庵老人漫筆》，臺北國家圖書館藏明萬曆丁酉（25年，1597）江陰李氏刊本，卷2，〈疊畫雲雷象〉，頁8a；明·李詡撰，魏連科點校，《戒庵老人漫筆》，（北京：中華書局，1982），頁52。

狀？」^(註 82)以及「西域真琉璃作何狀？」^(註 83)因此，在《西學凡》中，當艾儒略使用「何狀」來翻譯 quality，已從具體的與特定的脈絡中人的品質，轉向物的外形。不過，當艾儒略在文字方面舉出「如黑白、冷熱、甘苦等」作為補充說明時，他採用的「何狀」似乎仍然偏向當事人對討論事物的感受。

此外，關於 state 的譯名，艾儒略使用「得用」來取代利瑪竇用「穿得」。過去「得用」被廣泛地使用來表示某人或藥與器具是否可用。因此，當艾儒略使用「得用」來涵括「用田池」的例子，顯得他採用「得用」比利瑪竇用「穿得」適用的範圍較寬廣，含括先前利瑪竇所舉的「田池」。在這點上，他的翻譯或許比利瑪竇來得比較清楚。

在 1628 年刊刻的《萬物真原》〈論理不能造物第五〉中，艾儒略延續利瑪竇採用範疇論的狹義意義，繼續辯稱理或太極不是自立者，不能夠產生其他物體，遑論為萬物之初始者。從自立者與依賴者的區分來看，得先有自立者，才有依賴者。一物不存在，就沒有它可依附的理。「設無其物，即無其理，是理猶物之依賴者也」。^(註 84)進而言之，艾儒略認為，理只是造物者在造物之時，賦予物之理或法度。^(註 85)質言之，「子云，理能生物。吾云，理不能生物，必繇造物主所生。」^(註 86)在艾儒略看來，中國士人所謂的「理能生物」，或「理」為萬物之源的主張，無法成立。

82. 「東坡四月十一日食荔枝詩云：『海中仙人絳羅襦，紅綃中單白玉膚。』又曰：『似開江珧斫玉柱，更洗河魴烹腹腴。』……魏文帝以荔枝方之蒲桃。庾信謂魏使尉瑾曰：『昔在鄴都，食蒲桃甚美。』陳昭曰：『作何狀？』徐君房曰：『有類軟棗。』」宋·趙彥衛撰，傅根清點校，《雲麓漫鈔》（北京：中華書局，1996），卷 5，頁 86。文中的蒲桃，在不同文獻中或稱蒲陶或蒲萄，指的是今日的葡萄。「宛左右以蒲陶為酒，富人藏酒至萬餘石，久者數十歲不敗。俗嗜酒，馬嗜苜蓿。漢使其取其實來，於是天子始種苜蓿、蒲陶肥饒地。及天馬多，外國使來，則離宮別觀旁盡種蒲萄、苜蓿極望。」《史記》，卷 123，〈大宛列傳第六十三〉，頁 13a（明萬曆 24 年南監刊本）；頁 3173-3174（中華書局點校本）。

83. 「則鑄石為流離，自上古有之。第今中國所鑄柔脆不堪，惟自海舶來者，質差堅樸，謂之蕃流離，亦石汁所鑄，但少堅耳。又有玻璃，與琉璃相似。但未聞西域真琉璃作何狀也，豈寶珠、玉石皆入中國，而此獨不至？竊意漢時所謂十色琉璃，即今之青綠等石耳。古時無寶石之名，今人知其為石，而不知其為琉璃也。姑記，以俟博考。」明·于慎行撰，《穀山筆塵》，臺北國家圖書館藏明萬曆末年東阿于氏家刊本，卷 18，〈夷考〉，頁 3a-b；明·于慎行撰，《穀山筆塵》，（臺北：學海，1969），頁 205。

84. 艾儒略，《萬物真原》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 1 冊，〈論理不能造物第五〉，頁 12a-b（總 187-188）。

85. 「理也者，法度之謂。造物者，成物之時，不特造其形，而亦賦其理。」同上書，頁 13a（總 189）。

86. 同上書，頁 13b（總 190）。

五、從《寰有詮》到《名理探》中範疇論重要語詞的翻譯

從《名理探》〈導論〉與序言來看，它是在「格物窮理」的脈絡中傳入、翻譯與出版的。^(註 87) 依此，在從原著《亞里斯多德辯證法評釋》翻譯為中文的過程中，《名理探》可說是由原先訓練耶穌會士的辯證脈絡，轉入來華耶穌會士以「格物窮理」之名，將傳入的西學中國化，切入為了說服中國士人歸依的脈絡。

如果從利瑪竇在《天主實義》中以士林哲學界定「格物窮理」來看，通過艾儒略《西學凡》將西學納入理學的範圍，邏輯成為其中的一支，《名理探》則成為介紹邏輯的專門譯作。因此，從在「格物窮理」的脈絡中翻譯亞里斯多德範疇論重要語詞來看，《名理探》可說是具有連續性。不過，在面臨使用中國字詞來翻譯西方邏輯許許多多的術語時，此書則成為一本新奇與難以理解的譯作。

傅汎際曾於葡萄牙科因布拉大學學習自然哲學與神學，或曾讀過《寰有詮》與《名理探》所譯自的拉丁文原著《亞里斯多德辯證法評釋》。他隨同金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)於1620年來到中國傳教，拉丁文原著的《亞里斯多德辯證法評釋》也在攜帶七千冊之列，後來收入北堂的書目之中。^(註 88)

1623年艾儒略《西學凡》問世，李之藻歸鄉，在杭州靈竺附近與傅汎際合作翻譯《寰有詮》，兩年後完成初稿。《寰有詮》是本介紹基督教義化下的亞里斯多德世界觀的作品。整體而言，當時關於中文與拉丁文間的翻譯參考書，似乎只有利瑪竇曾出過一本中文與拉丁文的小字典《西字奇蹟》，其中多屬與聖者行蹟有關的用字。^(註 89) 1627年傅汎際與李之藻兩人開始翻譯《名理探》。^(註 90) 他們除了在利瑪竇、徐光啓、艾儒略等提出的一些翻譯範疇論等有限的邏輯語詞的基礎上，傅汎際與李之藻先前翻譯《寰有詮》的經驗或許有助於《名理探》的翻譯。

在此之前，利瑪竇《天主實義》、《乾坤體義》中已提供了許多與邏輯不是直

87. 徐光台，〈藉「格物窮理」之名：明末清初西學的傳入〉，第5節「艾儒略《西學凡》中的格致學或理學」，頁183-189。

88. 此書收藏於北堂圖書之列。見 H. Verhaerwen, *Mission Catholique des Lazaristes à Pékin: Catalogue de la Bibliothèque du Pé-T'ang* (Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1949), pp. 396-397.

89. 利瑪竇，《西字奇蹟》，收入朱維錚編，《利瑪竇中文著作集》，頁295-332。

90. 「先大夫自晤利先生京邸，嗣轍所之，必日偕西賢切劘揚挖。迨癸亥廬居靈竺，乃延體齋傅先生譯《寰有詮》，兩載削稿。在閱歲，因復繙是編。」《名理探·又序》，頁8。

接相關的譯詞，譬如，「天主」、「四行」、「所以然」等。可是，《寰有詮》是一本採用辯證方式進行的作品，其中涉及物與物之間許多的論證，展現了從具體走向抽象的趨勢。以關係為例，利瑪竇與艾儒略皆以君臣、父子為例，兩人都從儒家君權與父權統治中最重要兩種人際關係來看，分別譯為「相視」與「相接」。1626年在《測天約說》中，鄧玉函（Johann Schreck Terrentius, 1576-1630）在測天的度數之學脈絡中，處理日月五星間的相對位置關係時，提到五種「相視」。⁹¹到了《寰有詮》中，改為「互視」。表面上，「相視」與「互視」差別不大，不過此時這個語詞處理的對象已不再限制於人際關係，而轉到宇宙中物體之間的關係。在比較火與土間的自然運動與非自然運動時，傅汎際與李之藻將 relation（關係）譯為物體間的「互視」。

動或因性，或性外者。兩體互視，此體為外，彼體為因。驗諸升降，火升謂因，或降謂外。土之降也，為因性者。設使升上，亦作外觀。……凡動，在此體為因性，在別體為性外，如火土，是也。彼此互視，莫不皆然。（註 92）

另一個例子是 quality（性質）。在《天主實義》中，利瑪竇雖以黑白、怠惰為例，其中怠惰涉及人的品質，因此他在翻譯這個範疇時，朝向使用與人的品質有關的「何如」。在《西學凡》中，艾儒略則舉「如黑白、冷熱、甘苦等」為例，似乎已從人對物的感覺方面來思考，譯為「何狀」。到了《寰有詮》中，進一步處理的是宇宙中物體的問題。在「論光非自立之體」一節中，提到「何似」，來說明在依賴者之中，光屬於的種類。

蓋統物之有，皆歸二者。若不為依，則必為體。謂光非依賴者，概光若為依賴，則屬何似。……統物之有，分為十府。其一為自立之體，其九者皆依賴也。其一謂之何似，冷熱、乾濕、黑白等類，皆何似之屬。（註 93）

91. 「一言其五相視。一曰會聚，會聚，或同一宿，或同一宮，或相掩或凌犯，二曰六合照，每隔一宮，三曰隅照，三方相望，四曰方照，四方相望，五曰對照，即衝。」鄧玉函，《崇禎曆書·法原部·測天約說》二卷，韓國首爾國立大學校奎閣藏書，卷上，〈名義篇第一〉，〈測天本義一條〉，頁 15a。

92. 傅汎際譯，李之藻達辭，《寰有詮》，卷 2，〈純體篇第二〉，頁 34b-35a。

93. 同上書，卷 5，〈論光非自立之體〉，頁 3a-b。

在《寰有詮》中，傅汎際與李之藻沿用徐光啓在《幾何原本》的「十府」來稱十個範疇。並採用體與依來簡稱自立之體與依賴者。當傅汎際與李之藻翻譯《名理探》時，在翻譯十個範疇時，他們譯為「十倫者，西言加得我利亞 Categoria。譯名，則稱謂；譯義，則凡物性上下諸稱之位置也。」^(註 94)從此譯文來看，他們顯然並未採用和地理有關的叢集語詞「府」，也沒用「十宗」，最後是從稱謂上來看，似乎採用了一個與儒家經典有關的語詞「十倫」。

「十倫」的「倫」雖具有類的意思，但是古籍中也以「十倫」來稱十種與稱謂有關係的倫理。譬如，在《毛詩正義》中，以詩來歌頌周成王在太平之世，祭宗廟的活動將結束時，與會群臣雖醉足於酒，仍循十倫之義，顯現士君子平日的修行。

《既醉》，大平也。酒醉飽德，人有士君子之行焉。成王祭宗廟，旅酬下徧群臣，至於無筭爵，故云醉焉。乃見十倫之義，志充意滿，是謂之飽德。……正義曰：……《祭統》云：「夫祭有十倫焉：見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貴賤之等焉，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見長幼之序焉，見上下之際焉。此之謂十倫也。」^(註 95)

亞里斯多德範疇論的十個範疇，在《天主實義》中為自立者、幾何、相視、何如、作為、抵受、何時、何所、體勢、穿得，《西學凡》中為自立者、幾何、相接、何狀、作為、抵受、何時、何所、體勢、得用，到《名理探》中，則譯為自立體、幾何、何似、互視、切所、何時、體勢、受飾、作為、抵受。

不合而謂者，或指自立體，或指幾何者，或指何似者，或指互視者，或指切所者，或指何時者，或指體勢者，或指受飾者，或指作為者，或指抵受者。自立，如天人；幾何，如丈尺；何似，如白黑；互視，如彼此；

94. 傅汎際譯義，李之藻達辭，《名理探》，頁 289。

95. 漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，明·黃鳳翔、劉元震、楊起元等校，《毛詩註疏》，臺北國家圖書館藏明萬曆 17 年（1589）北京國子監校刊本，〈大雅〉，〈生民之什〉，卷 17-2，〈既醉〉，頁 11b-12a；《毛詩正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》之三，頁 1089-1090。

切所，如舍宅；何時，如歲月；體勢，如坐立；受飾，如服作；為御，如施感；抵受，如承應。十者皆專稱，無是非可論，蓋惟相合成，而後有是非。（註96）

基本上，這十個範疇只是詞（term）而已，只有在「相合成」時，也就是組成爲命題（proposition）時，才有是非，具有真假值。這十個範疇的譯名基本上沿襲利瑪竇或艾儒略先前的翻譯而略有更動，除了《寰有詮》使用「互視」與「何似」外，將「自立者」改爲「自立體」，「穿得」或「得用」改爲「受飾」。「互視」與「何似」在傅汎際與李之藻翻譯《寰有詮》時已採用，「自立者」在《寰有詮》已改爲「自立之體」，在《名理探》中改爲「自立體」的變動也不大，因此，我們將焦點落在爲何使用「受飾」之上。以「受飾」來取代先前所採用的「穿得」或「得用」，其來源可能出自《孔子家語》。

孔子常自筮其卦，得賁焉，愀然有不平之狀。子張進曰：「師聞卜者得賁卦，吉也，而夫子之色有不平，何也？」孔子對曰：「以其離耶！在《周易》，山下有火謂之賁，非正色之卦也。夫質也黑白宜正焉，今得賁，非吾兆也。吾聞丹漆不文，白玉不雕，何也？質有餘不受飾故也。」（註97）

從「質有餘不受飾」的意思來看，指的是在質已溢於表時，在此種狀態下，不需要爲其添加什麼。因此，「受飾」指在討論的對象物上添加什麼的狀態。

《名理探》中的「五公稱」（宗（Genere）、類（Specie）、殊（Differentia）、獨（Proprio）、依（Accidente）），似乎參考艾儒略《西學凡》中的「五公稱」（宗類、本類、分類、物類之所獨有、物類聽所有）之名，而將原先的「宗類」拆開，分爲「宗」與「類」。於是，原先的「宗類」轉爲「宗」，「本類」轉爲「類」。原先用「分類」來表達類與類間的不同，或許基於「種繁類殊」（註98），而改爲「殊」。

96. 傅汎際譯義，李之藻達辭，《名理探》，頁325-326。

97. 三國·王肅注，《孔子家語》，臺北國家圖書館藏明萬曆間新安吳勉學刊本，卷2，〈好生第十〉，頁16a-b；劉樂賢編著，《孔子家語》（北京：北京燕山，1995），卷2，〈好生第十〉，頁16a-b。

98. 「陰陽陶蒸，萬品一區。巨細舛錯，種繁類殊。鷦冥巢於蚊睫，大鵬彌乎天隅，將以上方不足而下比有餘。普天壤而遐觀，吾又安知大小之所如。」唐·房玄齡等撰，《晉書》，臺北國家圖書館藏明萬曆間（1573-1620）周若年覆刊宋開禧間秋浦郡齋本，卷36，〈列傳第六〉，〈張華〉，頁22b-23a；唐·房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），頁1069。

在區隔開類與類的不同後，從各「物類獨有」轉而用「獨」來表達。最後，將「物類聽所有」轉為「依」。

「推論」是《名理探》中經常出現的一個重要的邏輯語詞。(註 99) 中國過去的著作中已使用此一語詞。在《孔子家語》中，記載著一段孔子與子路、子貢、顏淵等出遊時，請弟子說說各人的志向。子貢的志向是擔任外交官，折衝於兩強之間，為彼此「推論利害」，以消弭兵禍。(註 100) 王充 (27-ca. 97) 在《論衡》〈宣漢篇〉中，認為漢不及周的說法不對，就帝王的瑞象呈顯太平來看，瑞象諸多而不一，由此「推論唐、虞，猶周、漢也。」(註 101) 此外在律法上，審理不同人的不同犯行，是否該處以同罪，有時亦會「推論情狀」，加以衡量考慮。(註 102)

事實上，在《天主實義》中，利瑪竇已多次使用到「推論」。他認為區別人的靈魂與禽獸的覺魂的關鍵，在於是否能夠推論事物或明辨道理，這是人與禽獸間的判準。

99. 傅汎際譯義，李之藻達辭，《名理探》，頁 2-5, 13-14, 16-20, 22, 25-29, 32-38, 256; Wardy, *Aristotle in China*, pp. 2, 13, 155.

100. 「孔子北遊於農山，子路、子貢、顏淵侍側。孔子四望，喟然而嘆曰：『於斯致思，無所不至矣。二三子各言爾志，吾將擇焉。』子路進曰：『由願得白羽若月，赤羽若日，鍾鼓之音，上震於天，旂旗繽紛，下蟠於地，由當一隊而敵之，必也攘地千里，擐旗執職，唯由能之，使二子者從我焉。』夫子曰：『勇哉。』子貢復進曰：『賜願使齊楚合戰於澹澹之野，兩壘相望，塵埃相接，挺刃交兵，賜著縞衣白冠，陳說其間，推論利害，釋國之患，唯賜能之，使夫二子者從我焉。』夫子曰：『辯哉。』」《孔子家語》，卷 2，〈致思第八〉，頁 1a-b (臺北國家圖書館藏明萬曆間新安吳勉學刊本)；《孔子家語》，卷 2，〈觀思第八〉，頁 1a-b (北京燕山本)。

101. 「孔子言鳳皇、河圖者，假前瑞以為語也，未必謂世當復有鳳皇與河圖也。夫帝王之瑞，眾多非一，或以鳳鳥、麒麟，或以河圖、洛書，或以甘露、醴泉，或以陰陽和調，或以百姓乂安。今瑞未必同於古，古應未必合於今，遭以所得，未必相襲。何以明之？以帝王興起，命祐不同也。周則烏魚，漢斬大蛇。推論唐、虞，猶周、漢也。初興始起，事效物氣，無相襲者，太平瑞應，何故當鈞？以已至之瑞，效方來之應，猶守株待兔之蹊，藏身破置之路也。」漢·王充撰，《論衡》，臺北國家圖書館藏明嘉靖乙未 (14 年，1535) 吳郡蘇獻可通津草堂刊本，卷 19，〈宣漢篇〉，頁 2a；黃暉撰，《論衡校釋》4 冊 (北京：中華書局，1990)，卷 19，〈宣漢篇〉，頁 816-817。

102. 「祚與植皆惡于忠事慎，密勸高陽王雍使出之；忠聞之，大怒，令有司誣奏其罪。尚書奏：『羊祉告植姑子皇甫仲達云『受植旨，詐稱被詔，帥合部曲欲圖于忠。』臣等窮治，辭不伏引；然眾證明晰，準律當死。眾證雖不見植，皆言『仲達為植所使，植召仲達責問而不告列』。推論情狀，不同之理不可分明，不得同之常獄，有所降減，計同仲達處植死刑。植親帥城眾，附從王化，依律上議，乞賜裁處。」忠矯詔曰：「凶謀既爾，罪不當恕；雖有歸化之誠，無容上議，亦不須待秋分。」八月，乙亥，植與郭祚及都水使者杜陵韋雋，皆賜死。雋祚之昏家也。忠又欲殺高陽王雍，崔光固執不從，乃免雍官，以王還第。朝野冤憤，莫不切齒。」宋·司馬光撰，《資治通鑑》，臺北國家圖書館藏明嘉靖乙巳 (24 年，1545) 孔天胤等杭州刊本，卷 148，〈梁紀四〉，〈高祖武皇帝四〉，〈天監十四年〉，頁 4b-5b；宋·司馬光撰，《資治通鑑今注》 (臺北：中華書局，1956)，頁 4616。

彼世界之魂，有三品。下品名曰生魂，即草木之魂是也。……中品名曰覺魂，則禽獸之魂也，此能附禽獸長育，而又使之以耳目視聽，以口鼻啖嗅，以肢體覺物情，但不能推論道理，至死而魂亦滅焉。上品名曰靈魂，即人魂也。此兼生魂、覺魂，能扶人長養，及使人知覺物情，而又使之能推論事物，明辨理義。……若推論明辨之事，則不必倚據于身形，而其靈自在。(註 103)

明道之士皆論魂有三品。下品曰生魂，此只扶所賦者生活長大，是為草木之魂。中品曰覺魂，此能扶所賦者生活長大，而又使之以耳目視聽，以口鼻啖嗅，以肢體覺物情，是為禽獸之魂。上品曰靈魂，此兼生魂、覺魂，能扶植長大及覺物情，而又俾所賦者能推論事物，明辨理義，是為人類之魂。(註 104)

西儒說人，云是乃生覺者，能推論理也。曰生，以別于金石。曰覺，以異于草木。曰能推論理，以殊乎鳥獸。曰推論不直曰明達，又以分之乎鬼神。鬼神者，徹盡物理如照如視，不待推論。人也者，以其前推明其後，以其顯驗其隱，以其既曉及其所未曉也，故曰能推論理者。(註 105)

艾儒略在 1624 年出版的《性學辨述》中也指出，人與禽獸在面對危害時，兩者不同的反應在於，造物主賦予禽獸趨避的本性，人類則會先在思想中通過推論來剖析利害，而後才決定趨避。(註 106)

類似地，「論證」是《名理探》中常出現的另一個重要的語詞。(註 107)在中國

103. 利瑪竇，《天主實義》，上卷，第 3 篇「論人魂不滅大異禽獸」，頁 27b-28a (總 430-431)。

104. 利瑪竇，《天主實義》，下卷，第 5 篇「辯排輪迴六道、戒殺生之謬說，而揭齋素正志」，頁 4a (總 497)。

105. 利瑪竇，《天主實義》，下卷，第 7 篇「論人性本善，而述天主們士正學」，頁 27b (總 564)。

106. 蓋禽獸一決仇害之象，自然而避，不能論理，無所權衡。造物主補其不足，賦以合性不合性一定之象，而自避自趨焉，皆不知其然而然者也。至於人類則能推論其理，分割孰害孰利，其趨避必由思想而成。」艾儒略，《性學辨述》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 6 冊，卷 5，〈論分別之職〉，頁 30b-31a (總 230-231)。

107. 「教人識取論證。」傅汎際譯義，李之藻達辭，《名理探》，頁 15。瓦第似乎沒注意到此一語詞，在他編的〈術語語彙〉中未提到「論證」。Robert Wardy, *Aristotle in China*, "Glossary of technical terms," pp. 153-160.

古代的醫書中，在討論霍亂的病源^(註 108)、嬰孩痘疹^(註 109)、中風^(註 110)等一些例子中，已多次使用「論證」這個語詞。但是，在傳統中國當推理還不是一門學科時，「論證」似乎並未成為推理的專門術語。不過，由於傳統典籍中已使用「論證」這個語詞，提供《名理探》在介紹西方辯證邏輯時加以採用。

此外，由命題排列組成的推論「三段論法」(syllogisms)，中文作品中首次出現似乎是在《名理探》中。書中音譯為「細錄世斯模」，也就是三列論法。這是從推論時的形式上，排為三列而言。

推辨之論三端：一首列，一次列，一收列也。如云，凡生覺者，亦為自立者。凡人，皆生覺者也。則凡人，必皆自立者也。生覺云者，是首列。凡人生覺云者，是次列。人皆自立云者，是收列也。首次二列，總謂之先，總三者言，是謂推辨之論。西云細落世斯模，其收內所括之義理，謂之括義。^(註 111)

首列為：凡是具有生魂或覺魂者，都是自立者。次列為：凡是人，都具有生魂與覺魂。收列為：凡是人，都是自立者。首列與次列，整體而言，「總稱為先」，也就是前提，收列也就是今日的結論。

108. 「原霍亂之為病也，皆因飲食，非關鬼神。夫飽食耽膾，復餐乳酪，海陸百品，無所不啖，眠臥冷席，多飲寒漿，胃中諸食結而不消，陰陽二氣擁而反戾，陽氣欲升，陰氣欲降，陰陽乖隔，變成吐痢，頭痛如破，百節如解，遍體諸筋皆為回轉，論證雖小，卒病之中，最為可畏，雖臨深履危，不足以諭之。養生者，宜達其旨趣，庶可免于夭橫矣。凡霍亂務在溫和將息，若冷即遍體轉筋。凡此病定一日不食為佳，仍須三日少少吃粥，三日已後，可恣意食息，七日勿雜食為佳，所以養脾氣也。」《醫方類聚》(北京：人民衛生出版社，1982)，第5冊，卷107，〈霍亂門一〉，〈附吐瀉轉筋〉，〈千金方〉，〈霍亂〉，頁694。
109. 「今之醫士，不問寒熱虛實之證。但見痘瘡黑陷，或不紅活，或出參差，便投熱藥。可見其非。此又不可全咎於醫士。乃病家父母之心，聞進熱藥甚喜，用涼劑甚不安。必服熱藥，實無再生之期。此乃醫士病家互相為誤。若不略具古先聖賢用藥論證，誠恐訛傳，有誤後世。」明·朱橚等編，《普濟方》，收入《四庫全書珍本》(臺北：臺灣商務印書館，1982)，第131冊，〈嬰孩〉，卷402，〈嬰孩痘疹門〉，〈辨痘疹諸症〉，頁1263-1264。
110. 「論證治：肥人，風邪易中，而不得外泄，即為熱中而目黃；瘦人得外泄，即為寒中而泣淚出也。浮而數，風中腑也，風中 則口眼喎斜，風中腑則支體廢，風中臟則危矣。」朝鮮·金禮蒙輯，浙江省中醫研究所、湖州中醫院校，《醫方類聚》，第1冊，卷14，〈諸風門〉，〈永類鈴方〉，〈中風〉，頁353。
111. 傅汎際譯義，李之藻達辭，《名理探》，頁35-36。

六、爲了神學教育而翻譯《名理探》

本文第三節分析利瑪竇在《天主實義》中，也就是耶穌會士主張造物主與朱熹理學的太極或理產生爭議時，引入亞里斯多德範疇論，將太極或理歸於屬性，批判其不能成爲產生實體的來源。類似地，爲了培育中土神學教育人才，因而翻譯《名理探》等書，或許可幫助我們瞭解：爲何《名理探》從出版到二十世紀初以前缺乏中文讀者。

瓦第（Wardy）肯定李之藻與傅汎際翻譯《名理探》的努力並未枉費時，也點到一個有趣的問題：不確定《名理探》是否有當時的中國讀者。（註 112）明末之時，除了參與譯書的李之藻、其子李天經（1579-1659）與李次彪寫序（註 113）以外，根據目前所知，中國士人中似乎只有方以智（1611-1671）曾受到此書的一點影響。（註 114）十八世紀《四庫全書總目》也未收此書，直到二十世紀初才有一些中文讀者表達他們對此書的看法。徐宗澤提到一些二十世紀的讀者，如馬良（字相伯，1840-1939）、英華（字斂之，1867-1926）、陳垣（字援菴，1880-1971）、章士釗（字行嚴，1881-1973）、胡適（字適之，1891-1962）等曾抄寫或轉抄自徐家匯藏本。（註 115）以陳垣與馬良爲例，陳垣在爲李之藻寫傳記時，指出譯筆的邃奧，（註 116）馬良在爲陳垣所撰李之藻傳記寫序時，也認爲李之藻翻譯的《名理探》非常艱深。（註 117）

爲什麼《名理探》從出版到二十世紀初以前，會缺乏中文讀者呢？在拙文〈明末西方教育的傳入及其歷史省思〉一文中，筆者已指出，龍華民（Nicolas Lon-

112. 見本文註 14。

113. 《名理探·序》與《名理探·又序》，頁 3-5，7-9。

114. 在方以智《物理小識》〈總論〉中提到「正謂獨性各別，公性則一」。方以智，《物理小識》，〈總論〉，頁 2a，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），第 867 冊，頁 744。張永堂指出，坂出祥伸認爲這句話受到《名理探》卷二〈五公篇第一〉中詳細地討論獨性與公性的影響。張永堂，《明末方氏學派研究初編—明末理學與科學關係試論》（臺北：文鏡，1987），第 3 篇「方以智與西學」，第 3 節「方以智所閱讀的西書」，頁 121，220 註 29。

115. 徐宗澤，《名理探·跋》，收入傅汎際譯義、李之藻達辭，《名理探》，頁 582。

116. 「陳垣傳之藻曰：《名理探》譯筆，比《寰有詮》尤邃奧。」同上書，頁 586。

117. 「馬良序陳垣《李之藻傳》曰：其所譯《寰有詮》、《名理探》，至艱深，而措辭之妙，往往令讀者忘其爲譯文。」同上書，頁 587；方豪，《李之藻研究》，頁 115。

gobardi, 1559-1654) 在利瑪竇過世後接任中國區耶穌會會長，他曾提出一個創立耶穌會北京圖書館的構想，認為這是「誘引〔中國〕學人進入教育之良好方法」。

(註 118) 金尼閣 (Nicolas Trigault, 1577-1628) 於 1614 年冬天回到羅馬，請求教宗保祿五世 (Paul V, 1605-1621 年在位) 為北京擬建的圖書館賜贈藏書。1620 年金尼閣從歐洲攜來西書七千多冊返華，隨行者包括傅汎際等人。

1623 年艾儒略《西學凡》介紹西方教育時，不但呼應龍華民希望通過創立圖書館來誘導中國人進入神學教育的計畫，進而基於西方教育提出一項培養中土神學人才的教育構想。艾儒略先介紹大學教育的課程內容與結構，從文科對經典、文法、修辭等的學習，進入次一階段理科（哲學或斐錄所費亞，philosophy），完成博雅教育後，進入第三階段學習醫科（醫學）、法科（世俗法）、教科（教規法）或道科（神學）等專業課程。經由哲學的學習，使得與醫科（醫學）、法科（世俗法）、教科（教規法）三學科更具基礎，(註 119) 艾儒略在僅各用一頁多來介紹醫科、法科與教科後，他用八頁來詳細介紹神學，也就是道科，而且特別著重哲學是神學的入門基礎。(註 120)

在明末的中國設立像西方大學的可能性微乎其微，難以達到西方那種貫通哲學與神學的神學教育。因此，龍華民才試圖通過設立北京圖書館的構想，來誘引中國學人藉由譯書而進入神學教育。在《西學凡》末尾處，艾儒略將龍華民構想落實在西方教育基礎上。一方面，從金尼閣帶來的七千冊書中選擇一些書，花十幾年的工夫來譯為中文；另一方面，選些資質不錯的學童，循文科與理科的次序學習，而進於道科。

旅人九萬里遠來，願將以前諸論與同志繙以華言，試假十數年之功，當

118. 「吾人之目的乃希望能在北京建立一圖書館，俾中國一切官吏與學者得賴此圖書館而認識吾人，並瞭解吾教教義。因此，且可使彼等乘機請求吾人翻譯此項書籍。翻譯之書，雖為數不多，但已出版者，業在中國留下永久記念矣。為此，吾人堅信此為誘引學人進入教育之良好方法，彼輩在譯書工作上具有權威，譯書工作終將成為吾人在中國傳佈福音之門徑。」見方豪，〈明季西書七千部流入中國考〉，包遵彭主編，《明代宗教》（臺北：臺灣學生書局，1968），頁 58-59。

119. 哲學與這三門學科的關係雖不是絕對不可或缺的，卻是它們的憑據。「亦有不全學斐錄而為之者，然必曾由此學，而後三學乃有憑據。」艾儒略，《西學凡》，頁 16b（總 58）。

120. 艾儒略將神學譯為陡祿日亞之學，又稱為天學；哲學為斐錄所費亞，又稱為人學。二者間的關係如下。「若從陡祿日亞之學者，則斷未有離斐錄而徑造焉者也。」「天學不得人學，無以為入門；先資人學，不得天學，無以為歸宿究竟。所以從師必須二學貫串，學乃有成。」同上書，頁 15b, 17a（總 56, 59）。

可次第譯出。更將英年美質之士，乘童心之未汨，即逐歲相因而習之，始之以不空疎之見，繼家循序遞進之功，洞徹本原，闡發自廣，漸使東海西海群聖之學，一脈融通。此真聖明御宇，千載之一時。梯航跋涉，抱此耿耿，而未知有當于芻採否也。（註 121）

不論龍華民或艾儒略對於培養中土神學人才的教育構想是否過於樂觀，根據西方中世紀大學教育的課程內容與結構，他們關切的焦點是明末耶穌會士在華培養神學教育人才而提出的適應策略。

依此，《寰有詮》與《名理探》所譯自的原著名列金尼閣帶來的七千冊書中，此二書的翻譯，其目的是為了培養中土神學教育人才。

七、結語

明末耶穌會士來華傳播基督教義，使得中西思維與論理傳統產生遭遇。就像中西士人在「理」問題上的遭遇中，利瑪竇是此一問題的先驅者，（註 122）筆者發現，在西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯上，他也扮演了先驅者的角色。他開啓了廣義與狹義兩個面向，來處理西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯。廣義方面，為了使得基督神學與相關學識中國化，利瑪竇藉著「格物窮理」之名，傳入包括基督神學在內的西學，使其成為理學的一部份，因而中國化與合法化。狹義方面，為了處理萬物的真原是造物主，而不是理或太極，在《天主實義》中，他引入亞里斯多德十個範疇。

在利瑪竇過逝二十一年後，終於見到《名理探》這本西方範疇論的最重要的譯作問世。從翻譯的觀點來看，難免會對《名理探》與原書間的翻譯問題好奇。《名理探》的原著是葡萄牙科因布拉大學出版的邏輯教科書《亞里斯多德辯證法評釋》，此書是為了訓練耶穌會士而撰寫的一系列教科書中之一。從原書在西方學術界的地位來看，它不是一本經典之作，加上過去似乎無人整體探討中譯本與原著間存在著的翻譯問題，因此，瓦第（Wardy）《亞里斯多德在中國：語言、範疇與

121. 同上書，頁 17a（總 59）。

122. 徐光台，〈明末中西士人在「理」問題上的遭遇：以利瑪竇為先驅〉。

翻譯》一書雖以《名理探》的譯作為例，採取語言學進路來探究語言、思想、範疇和翻譯間的關係時，卻甚少引述「原作語言」(source language) 拉丁文。在「目標語言」(target language) 與「原作語言」之間，本文的重點是從跨文化的角度進行一篇歷史研究，特別是理學與耶穌會基督神學遭遇下，明末亞里士多德的《範疇論》傳入中國產生的譯詞問題為主。依此，本文的重點落在中譯的「對象語言」上，從文獻探討到問題意識都朝此方向發展。

由於理學與西學中的亞里斯多德邏輯作品，分屬兩個截然不同的文化。過去無論是徐宗澤預設西方邏輯作品的翻譯使得理學不再零亂，還是汪奠基與溫公頤採用唯物哲學與唯心哲學的區分，來評價《名理探》西方邏輯與理學間的關係，筆者認為，它們都是值得商榷的預設。至於採取惠格式歷史觀點 (Whiggish interpretation of history) 來評價《名理探》，^(註 123) 筆者認為此種說法似乎忽略翻譯《名理探》當時的歷史脈絡。上述對《明理探》的評價，筆者認為他們極可能是在不瞭解當時耶穌會士傳入西學與翻譯重要語詞時所採策略下，提出的推測或臆想。本文試圖回到明末耶穌會士傳入西學的歷史脈絡，來幫助我們增加一些新的認識。一方面，可以解說為何過去對《名理探》的評價值得商榷，另一方面，也可以幫助我們澄清一個不當的預設：過去的中西文化交流在以傳入為探討對象時，常預設了傳入即能理解。個人認為，亞里斯多德範疇論重要語詞的傳入與翻譯可能不適用於此一預設，遑論吸收與理解。

回到利瑪竇扮演的先驅者角色，從跨文化的角度來看，利瑪竇在《天主實義》中引用與翻譯西方範疇論重要語詞時，身為翻譯者的他扮演了一個跨文化的傳播或溝通者。^(註 124) 鐘鳴旦指出，十七世紀傳入的西學之所以會為中國士人接納，東林黨與方以智 (1611-1671) 等士人提倡的實學扮演了接引的因素。^(註 125) 有趣的

123. 譬如，汪奠基認為，比起培根《新工具論》與笛卡兒《方法〔導〕論》等著作，「《名理探》的內容，較之這些著作來說，顯然是代表落後的、保守的、舊邏輯形式的一種。」「所以相對於徐光啓《幾何原本》的譯介來說，介紹這本書，遠不足以代表當時（十七世紀）的邏輯科學的真正著作。」汪奠基，《中國邏輯思想史》，頁 383，385。

124. Basil Hatim and Ian Mason, *The Translator as Communicator* (London and New York: Routledge, 1997).

125. Nicolas Standaert, "The Investigation of Things and Fathoming of Principles (gewu qiongli) in the Seventeenth-Century Contact between Jesuits and Chinese Scholars," pp. 395-396; 中文翻譯見鐘鳴旦，〈「格物窮理」：十七世紀西方耶穌會士與中國學者間的討論〉，頁 604。

是，在十七世紀的跨文化傳播中，鐘鳴旦卻以耶穌會士選取「格物窮理」作為中西士人間討論的議題。筆者不反對實學扮演了接引的因素，但是，認為強調重點應移到「格物窮理」的議題上。因為在理學是明末主導文化的背景下，利瑪竇以接受理學教育的士人為對象，他重新界定「格物窮理」，選取「格物窮理」作為中西士人間討論的議題，藉「格物窮理」之名傳入西學，其目的就在增強西學的合法性。^(註 126)十七世紀西學東傳，其中還涉及翻譯理論上的「本土化」(domestication) 與「外來性」(foreignization) 間的意理問題。^(註 127)如從此一脈絡來看，利瑪竇藉「格物窮理」之名傳入西學，一方面，考慮中國士人為其讀者，對「格物窮理」一詞並不陌生；另一方面，旨在加強西學在意理上的「本土化」，並降低被視為「外來性」學識的危險。

相對地，從傳播基督神學的立場來看，從利瑪竇《天主實義》到《名理探》，西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯過程中，始終保有其意理中有關神學的「外來性」。在《天主實義》中，利瑪竇為了辯明萬物的原始出自造物主，而不是朱熹理學中所稱的理或太極，採用與翻譯亞里斯多德十個範疇。《西學凡》末尾處呼應龍華民的構想，通過圖書的翻譯來誘引中國士人進入神學。《名理探》正就是譯書來培育神學人才中的一本書，何況此書旨在幫助讀者進而推論天主或造物主。^(註 128)

本文雖是一篇處理明末西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯的歷史研究，研究結果涉及翻譯史，因此，筆者也試著略抒本文在翻譯史可能具有的特殊意義。過去介紹明末清初首次西學傳入的翻譯史，多偏於流水帳式的內容介紹。^(註 129)從翻譯活動的規模以及翻譯理論與技巧上，明末西學傳入中國的翻譯活動，無法與佛經翻譯相提並論，更談不上省思佛經翻譯中翻譯方法與語詞的作品。^(註 130)雖然中國傳統典籍未能產生類似西方範疇論的作品，不過，由於西書中譯的對象是中國

126. 徐光台，〈藉「格物窮理」之名：明末清初西學的傳入〉，頁 166。

127. Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London and New York: Routledge, 1995); Basil Hatim and Ian Mason, *The Translator as Communicator*, ch. 9: Ideology.

128. 徐光台，〈藉「格物窮理」之名：明末清初西學的傳入〉，頁 190。

129. 黎難秋，〈中國科學文獻翻譯史稿〉（合肥：中國科學技術大學出版社，1993），第 3 章「明末至清初科學文獻的翻譯」；馬祖毅，〈中國翻譯簡史〉（北京：中國對外翻譯出版公司，1984），第 4 章第 3 節「明末清初耶穌會士與中國士大夫相結合的翻譯活動」；馬祖毅，〈中國翻譯史〉（武漢：湖北教育出版社，1999），第 4 章第 2 節「明末清初西方傳教士與中國士大夫相結合的西學翻譯」。

130. 在進入佛經翻譯第二階段後，出現省思翻譯方式與語詞的作品。馬祖毅，〈中國翻譯簡史〉，頁 28ff；馬祖毅，〈中國翻譯史〉，頁 112ff。

士人，所以從利瑪竇《天主實義》到傅汎際與李之藻合譯的《名理探》，有關西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯，基本上，主要是回到經典中借用語詞，其間略有變異。因此，拙文以範疇論重要語詞的翻譯與轉變，或許提供了一種新的取向，使我們有機會一窺其間翻譯特定語詞的歷史背景與發展。

在進行跨文化的翻譯工作時，通常是由精通雙語的人從事。明末時究竟有多少精通中文與拉丁文兩種語言的人才？過去多強調明末西學傳入是採用西士口譯與中士筆述的合作方式進行，本文的案例反映出與此不同的說法。譬如，西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯，最初是由利瑪竇在《天主實義》中，爲了處理造物主還是理或太極才是萬物的真原，才借用中國典籍中的語詞來翻譯亞里斯多德十個範疇。經過艾儒略《西學凡》，直到傅汎際與李之藻合譯《名理探》時，才加入了中國士人李之藻的參與和努力。

方豪肯定李之藻的嘗試與努力，認爲「『名理探』固難譯，然之藻字斟句酌，不肯苟且，亦爲費時三年之一大原因……今理則學名詞，猶多未定；近人所譯撰，每嫌艱澀，之藻在三百三十餘年前，爲此創舉，亦可謂嘗試而成功矣！」^(註 131)後人在將西方邏輯學引入時，是否記取了十七世紀包括李之藻在內的努力呢？筆者認爲，以清末嚴復（1853-1921）翻譯西方邏輯書時，以《穆勒名學》（1905）^(註 132)與《名學淺說》（1909）^(註 133)爲例，其中似乎完全未參考明末翻譯的《名理探》，顯示從十七世紀初到二十世紀初的清末民初，除了西方邏輯的迅速發展以外，就邏輯語詞的傳入與翻譯而言，似乎存在著不連續的斷裂。譬如，「推論」是出現《名理探》中的一個重要的邏輯語詞，也是 inference 的今譯，嚴復使用「推知」、「證悟」或「推證」、「推證參伍」來翻譯。^(註 134)《名理探》已使用「論證」作爲邏輯語詞，也就是 argument 的今譯，嚴復使用「難」來翻譯。^(註 135)今譯爲三段論法的 syllogism，《名理探》音譯爲「細錄世斯模」，並使用首列、次列與收列的「三列論法」。其中首列與次列，「總稱爲先」，也就是今日的前提，收列也就是今日的

131. 方豪，《李之藻研究》，頁 124。

132. 嚴復翻譯的《穆勒名學》是譯自彌勒（John Stuart Mill）在 1843 年出版的《邏輯學體系：演譯與歸納》（*A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*）。

133. 嚴復翻譯的《名學淺說》是譯自耶方斯（William Stanley Jevons）在 1870 年出版的《邏輯學入門》（*Premier of Logic*）。

134. 嚴復，《穆勒名學》，收入《嚴復合集》（臺北市：辜公亮文教基金會，1998），第 16 冊，頁 8，注 45。

135. 同上書，頁 270，注 16；頁 272，注 22。

結論。嚴復則使用「聯珠」或「連珠」來翻譯 syllogism。^(註 136)「聯珠之成，常合三詞而爲之；第一謂之例，第二謂之案，第三謂之判，謂之委。而第一、第二又同稱原詞，以與委詞相別。」^(註 137)其中，嚴復將 proposition 譯爲「詞」，今譯爲「前提」與「結論」的 premise 和 conclusion，嚴復譯爲「原詞」與「委詞」。

爲什麼《名理探》從出版到二十世紀初以前，會缺乏中文讀者呢？由於亞里斯多德《範疇論》在西方歷史中的發展，經歷新柏拉圖主義者博斐略爲初學邏輯的人寫了本《亞里斯多德〈範疇論〉導論》後，二者並列成爲西方許多學者學習與評論亞里斯多德邏輯作品不可或缺的內容。《名理探》譯自的葡萄牙科因布拉大學 (Coimbra University) 出版的邏輯教科書《亞里斯多德辯證法評釋》就在此列。不過，對於亞里斯多德採用實體與屬性對事物加以分類，傳統中國士人的思維方式中，似乎未曾區分實體與屬性。^(註 138)如果中國思想中並沒有建立實體的概念，似乎不具有直接瞭解亞里斯多德《範疇論》的背景知識，遑論理解兼及新柏拉圖主義者對亞里斯多德《範疇論》的評論，以及二者間的辯駁發展。

另一方面，或許我們可以從一個更寬廣的視野來看這個問題。如果我們可用後見之明來回顧，明末西學的傳入是從一個另類的學識傳統試圖「走出理學」，^(註 139)西方範疇論重要語詞的傳入與翻譯正好反映其中一些值得注意之處。

借用葛兆光在《中國思想史》中的分析，他指出在清廷以政治權力結合朱熹理學的情況下，十八、十九世紀乾嘉學派的學者們的一項努力，就是回到古代儒學典籍，通過對字詞的考據，以古籍中的字義或詞義來批判理學中的關鍵語詞，如「理」、「性」等。^(註 140)這是對於接受經典教育的某些士人而言，在某種程度上他們受到西學的影響，對自身傳統經典加以省思與批判。相對地，明末耶穌會士傳入的西學，卻是一種另類的知識傳統。耶穌會士通過辯證歷程，習於從論證來批評對手，並建構論證或理論來取而代之。^(註 141)西學的傳入，一方面得藉理學的

136. 同上書，見〈索引〉中「聯珠、連珠」，頁 560。

137. 同上書，頁 197。

138. 中村元著，徐復觀譯，《中國人的思維方法》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 29-30。

139. 此處借用姜廣輝《走出理學》的書名。姜廣輝，《走出理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997）。

140. 葛兆光，《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2001），第 2 冊，第 3 編第 4 節「重建知識世界的嘗試：十八、十九世紀之際考據學的轉向」。

141. 徐光台，〈明末西方教育的傳入及歷史省思〉，第 3 節「來華耶穌會士接受與反映的是一種與中國士人不同的教育」。

「格物窮理」之名，另一方面則在挑戰理學，意圖取而代之。整體而言，那是一種耶穌會與理學傳統的文化互動中，利瑪竇採用既依附「理學」的「格物窮理」論題，又想取而代之，影響士人「走出理學」的獨特方式。^(註 142)因此，爲了與乾嘉學派的學者們「走出理學」的方式有所區別，我們不妨稱此爲十七世紀前半在「走出理學」中耶穌會士傳入西學的西學模式。此一模式不但更能說明利瑪竇一方面採用朱熹理學的「格物窮理」議題來傳入西學，另一方面，又批評理或太極是依賴者，不能成爲物之原，以天主來取而代之。在此一西學模式下，藉著「格物窮理」，耶穌會士傳入了包括基督神學、亞里斯多德自然哲學、托勒密數學天文學、醫學，以及邏輯中範疇論方面等多種西學作品。

對於接受儒學經典教育的士人而言，像徐光啓與熊明遇（1579-1649）等既接觸西士，又具有跨文化學習能力者，才有機會學習西方「格物窮理」，在亞里斯多德自然哲學、托勒密數學天文學等方面加以吸納，並用中文來撰寫推介西學的作品，如徐光啓《崇禎曆書》，熊明遇《則草》與《格致草》。可是，除了翻譯《名理探》的序言以外，爲何明末卻見不到有中國士人撰寫任何介紹西方範疇論的作品？

十七世紀前半在「走出理學」中耶穌會士傳入西學的西學模式下，利瑪竇使用中國典籍來翻譯範疇論重要語詞，似乎是一個聯結經書與邏輯極爲有趣的例子。從利瑪竇《天主實義》到《名理探》，實質上也屬於西學模式的推廣。可是，爲什麼見不到有中國士人撰寫任何介紹西方範疇論的作品？除了前面已分析過中國傳統思想中並沒有建立實體的概念，似乎不具有直接瞭解亞里斯多德《範疇論》的背景知識，遑論理解兼及新柏拉圖主義者對亞里斯多德《範疇論》的評論。

或許中西在思維或推理傳統上的「鴻溝」既大且深，超過士人所能理解與跨越的範圍。因此，當明末中西兩種文化不同的思維與推理方式遭遇時，西方範疇論重要語詞的傳入中國與翻譯，涉及的不是天文現象中可找到具體指稱的天體或星體，也不像曆算上具有會聚式的數理推理的結果，而係就事物的實存、字詞的範疇等涉及思考與推論概念，這確是一本前所未有的訓練思考作用的著作。對中

142. 張曉林，《天主實義與中國學統一文化互動與詮釋》（上海：學林出版社，2005）。此書偏重從神學與儒學間的文化互動，事實上，範疇論與自然哲學知識也扮演了某種相當重要的角色。

外譯者來說，這都是一項艱巨的挑戰。雖然利瑪竇已藉著中國典籍的語詞將十範疇譯為中文，在此基礎上，艾儒略與傅汎際等加以沿襲與略微修改，傅汎際與李之藻在翻譯《名理探》時，仍得絞盡腦汁，產生了一些前所未有或未見的語辭。

因此，從利瑪竇《天主實義》到《名理探》的翻譯與引入西方範疇論重要語詞與作品，主要還是依賴懂得雙文化的利瑪竇作為先驅，最初在反對「理」不得生物的情況下，運用中國典籍語詞來翻譯亞里斯多德十個範疇名稱。到了《西學凡》與《名理探》，至多只能做到將外來之學轉化為進入理學脈絡中的西學之一支，將士林哲學中的推理削足以適「中學」之履，可說是「西學」加以「中用」下一項盡其努力的折衷結果而已。儘管如此，我們還是得敬佩傅汎際與李之藻為十七世紀中西學術交流，留下一本盡其努力的跨文化邏輯譯作。

The Transmission and Translation of Important Terms of Western Categories in Late Ming: From Ricci's *The True Meaning of the Lord* to *Ming Li Tan*

Kuang-tai Hsu

Center for General Education/Institute of History
National Tsing Hua University

ABSTRACT

In late Ming, while Jesuits came to propagate Christianity in China, they also transmitted western learning, including *Ming Li Tan* (名理探), a work concerning Aristotelian Categories published in 1631. This paper aims at investigating the transmission and translation of important terms of western categories related to the *Ming Li Tan* from a cross-cultural viewpoint.

The author finds that in late Ming, when Jesuit Christianized Aristotelian worldview encountered Zhu Xi's Neo-Confucianism, Matteo Ricci opened two aspects of the transmission of western categories in *The True Meaning of the Lord* (天主實義). In the broad aspect, he redefined "gewu qiongli" (the investigation of things and fathoming of principles) in terms of scholastic philosophy, and transmitted western learning in the name of "gewu qiongli." In the *Xixue Fan* (西學凡 A General Account of the Western Learning), Giulio Aleni included most of western learning in the domain of "gewu qiongli," including logic. *Ming Li Tan* is also translated in this context for the purpose of reasoning the existence of the first cause, i.e., the Creator. In the narrow aspect, in order to criticize 'li' or 'the Supreme Ultimate' which cannot be regarded as the origin of Heaven, Earth and myriad things, Ricci introduced the Aristotelian ten categories and translated them by means of Chinese classic terms. He is the pioneer of connecting Chinese classics with western logic. Later, on the basis founded by Ricci, Aleni, Furtado and Li Zhi-zhao made their own modifications of important terms of western categories.

Key words: Late Ming, Aristotle, Porphyry, Categories, Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord*, gewu qiongli, classics and logic, Giulio Aleni, *Xixue Fan*, François Furtado, Li Zhi-zhao, *Ming Li Tan*

(收稿日期：2005.10.5；通過刊登日期：2005.11.22)