

浙江大学人文学院

硕士学位论文

明清之际浙东人士与西学

姓名：胡婷

申请学位级别：硕士

专业：中国古代史

指导教师：龚缨晏

20080601

摘 要

明清之际的浙东学术一直为人称道,那明清之际浙东文人的西学观又是如何的呢?文章以几个典型的浙东文人为代表,附之其他普通知识分子的反应,试图对明清之际这一时期浙东人士对西学的态度做一个小结,根据不同人物所处的不同时代背景、不同身份地位、不同人生观、价值观,理出其中一些客观因素。

文章包括绪论在内一共有五个部分,绪论里概述了浙东及浙东学术,总结了前人对浙东人士与西学这方面的研究。正文第一部分主要是叙述天主教在中国、浙江、浙东的传播,介绍朱宗元等浙东早期奉教人士。第二部分讨论的对象是刘宗周与黄宗羲,总结他们对西学的不同态度。第三部分是全文的重点,内容涉及了全祖望的西学观,全祖望文章中所提及的文人的西学观。最后一部分是对全文的总结,概述了不同人物对西学的不同看法,并尝试有所分析。

关键词: 明清之际 浙东 西学观

Abstract


The eastern Zhejiang academic between Ming and Qing Dynasties is well known, and how about the view of western learning with those people in that phase? This paper try to sum up their attitudes toward western learning mainly base on several important literators in that time. According to the different Historical background, different status and different outlook on life and values to find some objective factors.

There are five parts in this paper includes the introduction. The introduction outlines the eastern Zhejiang and it's academic, sums up the predecessors' research about the relationship of eastern Zhejiang people and Western learning. The first part of the body is mainly described Christianity in China and the spread of eastern Zhejiang. In this part, paper will mention the earlist brethrens like Zhu zong yuan and others. The second part is the object of discussion Liu zong zhou and Huang zong xi, sum up their different attitudes to the Western. The third part is the focus of the full text, centering on Quan zu wang's western idea and others who in the articles that Quan had mentioned. The last part of the full text is a summary, outlined the different characters of different views on the Western, and try to be analyzed.

Key words: between Ming and Qing Dynasties, Eastern Zhejiang, view of western learning

浙江大学研究生学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得 浙江大学 或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：  签字日期： 2008 年 6 月 7 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解 浙江大学 有权保留并向国家有关部门或机构送交本论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权 浙江大学 可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索和传播，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：  导师签名： 
签字日期： 2008 年 6 月 7 日 签字日期： 2008 年 6 月 7 日

1 绪论

浙东这一称谓最早可溯源至东汉顺帝永建四年，在划分郡时，浙江之北为吴郡，浙江之南为会稽郡。唐时则在吴越地区设立浙江东道和浙江西道，宋时则改称浙东路与浙西路，“浙东”、“浙西”说由此出现¹。“浙东”概念在区域划分上有好几种不同的界定，分别有“小浙东”、“中浙东”和“大浙东”之说。清代浙东是指“宁波，绍兴，台州、金华、衢州、严州、温州、处州，八府”²，就是今人定义的大浙东；中浙东是指宁波、绍兴两地，而小浙东就单单只是宁波了。本文所说的浙东，是“中浙东”，即宁波和绍兴地区。

宁绍一带有平原、丘陵，也有滩涂，山地，由于地形的复杂，生产和生活方式具有多样性，农业并不像内陆绝大多数地区一样占统治地位，商品经济还是有很大的比重，所以传统的重农抑商意识并不占主流，农商皆本。作为临海地区，在以内陆为中心的时代里，受中原儒家文化的影响减弱。同时，临海的宁绍地区因为海外交通的便利，能更早、更快的接触外界思想。

因商品经济的发达，浙东地区的商业文化气息较浓，反映到意识形态领域，浙东的学术思想比较先进。浙东经济的农商结合、浙东文化的农商交叉，是产生浙东学术的土壤，而浙东学术这种农商文化相结合的特征，使之时时走在时代的前沿³。

1.1 浙东学术概述

“浙东学术”一词是由章学诚所创，自晚清、民国到现在为许多学者主张使用，故“浙东学术”一词逐渐普及化。我们平常也会看到前人讲浙东的学术时，称之为“浙东学派”。相比较而言，浙东学派的概念比浙东学术来得狭窄了点。一方面它自动屏蔽了一些不成学派的学人，另一方面也将早在汉唐时期就出现但并未成体系的浙东学术排除在外。

既然如此，对浙东学术溯源就应该从汉唐开始。汉季初始，较之中原的文化，浙东边远的“夷”地区文化显得层次较低，但随着北方移民越来越多，以及晋室南迁，给浙东地区的经济和文化发展带来深远影响。随着社会的进步，浙东文献逐渐萌芽，史学文献占绝对优势，其中虞世南的《帝王略论》成为唐初浙东史学的骄傲。

到了南宋时期，浙东学派就开始独立亮相，它的事功学派与程朱理学、陆学三足

¹ 钱茂伟：《浙东学术史话》，《浙江文化史话丛书》，宁波出版社出版，1999年版，第3页。

² 清雍正朝《浙江通志》，中华书局，2001年12月版，卷之一，图说，第7页。

³ 钱茂伟：《浙东学术史话》，《浙江文化史话丛书》，宁波出版社出版，1999年版，第7-8页。

鼎立。事功学派内部也存在着不同的分派，主要是由永康、金华、永嘉三派组成，该学派的代表人物是吕祖谦。着重“功利”的事功派主张做一个关心现实的“真儒”，强调历史的学习，不讳言利。

宋室南迁以后，“越”地区的思想、文化、教育等领域随着政治地位的提升逐渐处于全国领先地位。特别是明后期风靡全国的阳明心学，提出良知论，提倡知行合一。阳明心学集宋明心学之大成，发展了象山心学、慈湖心学和白沙心学；与此同时阳明心学倡导了一股新的发挥人的主体精神，发挥人的主观能动性的学风，这样的新思想也对明清之际的启蒙思想产生影响。

“迨明代末年，浙东绍兴又有刘宗周其人者出，‘左袒非朱，右袒非陆’，其学说一以慎独为宗，实远绍程氏之无妄，遂开浙东史学中興之新局”，“其门人黄宗羲承其衣钵而加以发挥，遂蔚成清代宁波万斯同、全祖望及绍兴邵廷采、章学诚等之两大史学系”⁴。清代浙东学以史学著称，至刘宗周始为浙东史学发展的第二时期⁵，黄宗羲继承了刘宗周之学，以复兴经史研究为己任，开创了一股新的学术潮流⁶。万斯同“独尊史法”，邵廷采、全祖望“尤善言明末遗事”，“会稽章学诚为《文史》、《校雠》诸通义，以复歆、固之学，其卓约过《史通》”⁷。

从理学到心学，到民主启蒙思想，到研究西学，浙东学者都有杰出代表，“反对门户之见”、“贵专家之学”、“学术要经世致用”的学术精神使得浙东学术经久不衰，学者们总结了“经世”、“务实”、“救偏”、“兼容”、“求真”作为浙东学术的特点，何炳松先生曾赞其为“我国学术史上最有光彩的一派”⁸。八十年代后，内地学界对浙东学术的研究又掀起一个高潮，成就颇丰，在香港、台湾、日本、新加坡等地，不少学者也参与了浙东学术相关的研究。

1.2 明清之际的浙东学术

明末清初是一个社会大动荡时期，“民流政散”，统治集团内部则宦官专政，君主大权旁落。政府低能、法律松懈，各级官员横征暴敛，贪污腐败，官吏中饱私囊，而百姓则被无止尽的剥削压榨，社会两极分化严重。经济危机愈发严重，土地日益兼并

⁴ 何炳松：《浙东学派溯源》，广西师范大学出版社，2004年，《自序》，第3-4页。

⁵ 浙东史学发展的第一个时期为南宋以至明初，因经史文之转变而日就衰弱，详见何炳松：《浙东学派溯源》，《自序》第3页。

⁶ 钱茂伟：《浙东学术史话》，宁波出版社出版，1999年版，第120页。

⁷ 章太炎，刘师培等撰：《中国近三百年学术史论》，上海古籍出版社，2006年，《章太炎论中国近三百年学术史》，《清儒》，第6-7页。

⁸ 何炳松：《浙东学派溯源》，广西师范大学出版社，2004年，《自序》，第4页。

集中，民族与阶级矛盾日益尖锐。

在这样一个混乱的时期，知识分子有着形形色色的表现和变化，而这些又恰恰反应了当时社会的政治、经济、学术思想的变动发展。明朝晚期，整个社会的思潮和学术风气都发生了巨大的变化，晚明的学术趋势，既有宋明道学转向清代朴学，也有中西方文化接触。“其内容则先以王门诸子的道学革新运动，继之以东林派的反狂禅运动，而佛学、西学、古学，交织于其间。这一幕思想史剧，也算得热闹生动了”⁹。

明末党派之争和政治迫害的日益严重，政治危机已发展成为思想信仰危机，时至明亡，满清入主中原，一系列的社会更迭、变化让世人措手不及，人们潜意抗争的同时却又不得不屈服于历史的客观命运。在这样一个“天崩地解”的时代，同当时所有士人一样，浙东士人也在这一纷争的乱世中以各自的行为方式表达着自身的意愿，致力于自身的抱负。他们或投身于不息的抗清运动中，参加抗清联军，入仕南明王朝，以图匡复大明；抑或归隐乡里，不仕清廷。也有许多遗臣、遗民则以绝食、投水等方式结束自己的生命，倾表忠诚。

乱世的存在，给了学术一个较好的发展契机。长时间以来的政府的教条，朱程理学的笼子越扎越紧。这种短暂的近乎无政府状态，解放了禁锢的思想，给了人们更多思想上，学术上的自由，政府对于思想钳制的程度明显减轻。同时，因为时局的不稳，黑暗腐朽的政治、病态缠身的社会，使得许多学者选择归隐，潜心学问，这也客观地促进了各家、各学派思想学术的发展。

明清易代之际，浙东学术由尚虚转向务实，浙东先为中国心学之大本营，后则以实学为其学术旗帜。西学恰逢此时传入中国，借助心学的解放思想与实学观念的普及得以立足。

1.3 浙东人士与西学的研究现状

我国学术界对“西学东渐”这一领域进行专门研究与分析，最早的应该是从梁启超的《中国近三百年学术史》开始，提出了西学东渐对明末清初启蒙思想家的启发。之后陈垣陆续发表了《吴渔山生平》《雍乾间奉天主教之宗室》等论文。二十世纪中期，方豪先后写了《中西交通史》、《六十自定稿》和《中国天主教史人物传》（1973年，中华书局1988年重版）¹⁰等，对以后学者在中西交流领域的研究有很大的帮助。在《中

⁹ 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第44页。

¹⁰ 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000年，第19页。

国天主教史人物传》中，方豪对宁波籍教徒朱宗元作过较全面地介绍。在陈受颐先生的《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》一书中，对黄宗羲提出的“恢复古儒尊天之宗教”一说评论为：“恰巧与教士对中国儒学的方式成了一对照了，《上帝》篇末一致，大致是与教士的说话相同。”

二十世纪七、八十年代，随着学术界对浙东学术愈发深入的探究，浙东学人与西学的研究一直受到学者们的关注。近来研究有：夏瑰琦的《黄宗羲与西学关系之探讨》，简明扼要的概述了黄宗羲与西学的关系，包括他对天文历算的研习，与西士（汤若望）的交往，对天主教上帝说的认同和对新教耶稣救世说的斥责。作者将明清之际人士对西学的态度大致分为三种：有兼收并蓄者、有深闭固拒者、有节取其技能，禁传其教者，她认为黄宗羲“有其特性，似乎难厕于其中之一种”¹¹。王慕民的《明清之际浙东学人与耶稣会士》，论述在明清之际这种社会嬗变中，以黄宗羲为代表的浙东学人通过同天主教士和他们带来的西方科学文化的接触，思想发生了深刻的变化。龚纓晏的《明清之际的浙东学人与西学》、《康熙“1692年宽容敕令”与浙江》，前者重点讲述了朱宗元、张能信等宁波早期教徒。在黄宗羲与西学方面，研究较多的是徐海松，他在《清初人士与西学》中详细的论述了黄宗羲的西学观，其他相关的论著还有《西学东渐与清代浙东学派》、《论黄宗羲与徐光启和刘宗周的西学观》、《黄宗羲与西学》等等。其中《论黄宗羲与徐光启和刘宗周的西学观》里，具体分析了黄宗羲的老师刘宗周对西学的态度。此外还有一些讨论黄宗羲与科学的关系，如杨小明的《黄宗羲的科学成就及其影响》和《黄宗羲的科学研究》，曹国庆的《论黄宗羲的天文历学成就》等。

学界关于浙东人士西学观的文章、著作很多，但是大多数都不是专门的系统叙述，而且多集中在黄宗羲等少数几个人身上，对其他的浙东人士讨论的较少。本文尝试对明清之际的浙东人士西学观做一个分析归纳，特别是人们鲜少提到的全祖望，以求对那一时期浙东人士对西来文明的想法有所了解。

民政流散的时局下，既受儒家思想影响较微，又普遍存在农商皆本的较开放思想的浙东学术界，对此时传入中国的西学会带有怎样一种眼光呢？奉教、友教抑或反教人士又是出于什么原因摆正各自的立场，出现于我们研究的笔下呢？本文选取有代表性的学者为考察对象，结合他们的文本，着眼于其中的西学因素，分析他们对西学的

¹¹ 夏瑰琦：《黄宗羲与西学关系之探讨》，载《黄梨洲三百年祭》，当代中国出版社，1997年，第174页。

不同反应，并以点及面，作出一定的分类与总结。文章尝试对浙东人士不同反应的原因进行探究，以期得出具有代表性的因素。通过这些问题的探讨，联系当时文人学者所处的社会大环境，力图呈现浙东人士在西学初至时与中学的矛盾冲突，到二者调适后的“会通中西”，直至最后的“西学中源”这一系列社会思潮发展轨迹中的各异角色。

2 基督教在浙东的传播

2.1 基督教传入浙江

西方的基督教¹²传入中国前后共有四次¹³，最早可以上溯到唐朝，确凿的证据就是1625年¹⁴在陕西西安附近¹⁵发掘出土的“大秦景教流行中国碑”。石碑碑文所说的景教是基督教中的聂斯托里派传入中国后的称呼。唐会昌法难武宗灭佛，于太宗年间传入的景教亦不能幸免，从此一蹶不振，在内地几乎灭绝，但是边境及军旅的景教传播却并未因此消亡。

蒙古时期，景教在各部落间传播已久，据史料所载，克烈、乃蛮、蔑里乞以及汪古部落都崇拜景教。而随着铁木真家族与克烈部的联姻，景教亦随着克烈部公主嫁与拖雷为妻而传入最终将成大统的元皇族。在王室中，世祖母别吉太后、定宗生母别烈哥那和旭烈兀大王的元妃托吉思可教皆是景教徒，这使景教在蒙古帝国当中的地位有了较高的提升。第一个获准在华传教的天主教传教士是1294年来华的蒙高维诺(Jean De Monte-Corvino)，在此之前教皇英诺森四世曾派遣方济各会士伯朗嘉宾出使蒙古，试图以宗教手段阻止蒙古军队西征步伐的目的¹⁶。蒙高维诺在华传教三十多年，授洗三万多人¹⁷，成绩不小，但是在他死后，没有了似他般有能力的继任人，而蒙元天主教也开始走下坡路。1369年，元顺帝出逃漠北，天主教也随着元朝的灭亡而在中原销声匿

¹² 本文所说的基督教，是广义上的概念，包括罗马教（在中国称天主教）、正教、新教（在中国通称天主教或耶稣教）三大派系和其一些较小的派系。（《中国大百科全书》，《宗教·基督教》，中国大百科全书出版社，测试版 <http://www.cndbk.com.cn>）

¹³ 关于基督教入华次数有三种说法，一说为四次，包括唐朝（景教）、蒙元、明清之际及1840年以后；一说为三次，将唐时景教的传入排除去；还有一说则是取唐景教舍1840年鸦片战争以后，计为三次。

¹⁴ 关于碑文发现的时间，学界有两种认定，1622年或1625年（明天启三年或五年）。韩国李宽淑的《中国天主教史略》（社会科学文献出版社，1998版）时间为1622年，阿克·穆尔的《一五五〇年前的中国天主教史》（中华书局，1984年）里西安天主教碑发现的时间为1625年。孙尚扬、钟鸣旦的《一八四〇年前的中国天主教》（学苑出版社，2004年）两个时间都有记载。

¹⁵ 关于景教碑发现的地点也不统一，一为出土于西安城外五里崇仁寺，另一说为出土于盩厔，详见孙尚扬、钟鸣旦的《一八四〇年前的中国天主教》（学苑出版社，2004年）

¹⁶ 孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国天主教》，学苑出版社，2004年，第83、88页。

¹⁷ 同上，第90页。

迹¹⁸。

16世纪地理大发现，中西海路开通¹⁹，为天主教在中国的大规模传播创造了条件。方豪在《中西交通史》阐述明末天主教传入中华机会与动机时，将“新航路之发现”列在第一的位置²⁰。

天主教第三次入华以1552年8月沙勿略(Franciscus Xaverius, 1506-1552)²¹到达广东的上川岛为开端，嘉靖二十三年葡萄牙人进驻澳门后，澳门成为耶稣会教士在中国传播天主教的基地。虽然传教士们被限制进入内地传教，但澳门范围内的信徒人数也颇可观。据统计，嘉靖四十四年(1565年)，全澳门已有天主教友5000人²²。1583年耶稣会派于前一年抵达澳门的利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)²³陪同罗明坚(Michele Ruggieri, 1543-1607)²⁴进行传教工作，罗、利二人就在肇庆开始传教活动，“从而揭开了天主教进入中国内地传教的序幕”，“此为耶稣会士进入中国内地传教之滥觞”²⁵。

天主教在中国的第三次传播，进入浙江，时间应该在1585年底，1586年初，来人则是上面提到的第一个进入中国内陆的传教士罗明坚，与罗一起来到浙江的还有葡萄牙传教士麦安东(Antonio de Almeida, 1557-1591)²⁶。

罗明坚于1583年同利玛窦一起进入广州肇庆，与当时的地方官王泮交好，王泮是浙江绍兴人。而后接替王泮职位的郑一麟是浙江上虞人，与王泮同为绍兴老乡。为了进入内地建立传教点，教会答应了郑一麟去他的本省浙江的邀请，并指定罗明坚神父负责这次旅行，麦安乐为同伴。巧合的是，原本应在澳门的麦安东因急切想进入中国内地而随当时的葡萄牙商人一起参加了广州大市集，这样，来广州置办旅行必需品的

¹⁸ 孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国天主教》，学苑出版社，2004年，第91页。

¹⁹ 美国学者Pual Frederick Cressey在其文章*Chinses traits in civilization: a study in diffusion* (*American Sociological Review*, Vol.10, No.5, (Oct., 1945), p.595-604)中概括了中西方交流的四个阶段，其中叙述了第四阶段16世纪地理大发现之后，陆路与水路地位的变化，“中西交流路线分为横穿亚洲大陆的陆路，穿过印度洋、马六甲海峡的海路，水路与陆路两者随着社会更迭地位交替变化，但是到了十六世纪以后，海路则占主导地位”。

²⁰ 方豪：《中西交通史》，岳麓书社出版社，1987年，第968页，“葡萄牙人于绕过好望角后，更进而抵达印度之卧亚，然后再继续进抵麻六甲（即旧称满刺加），更进而至于广东、福建、浙江之海面。最后乃占领澳门。另一航路则掌握于西班牙人手中，即绕南美洲麦哲伦海峡而抵马尼拉，由马尼拉至台湾、福建等处”。

²¹ 第三次天主教东传，传教士原名、生卒年、抵华年、在华主要经历、主要译著均出自黄时鉴《在华耶稣会士简表》（《中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994年），第505-513页。沙勿略，西班牙人，于1552年8月抵达上川岛。

²² 黄启臣：《明代天主教在中国的传播及其文化效应》，史学集刊，1994年第2期。

²³ 利玛窦，字泰西，意大利人。1582年抵华，曾在肇庆、韶州、南京、南昌、北京、河北传教，从1597年起至去世，为中国传教会会长。主要译著有《天主实义》、《几何原本》、《交友论》、《勾股义》、《畴人十篇》等著作。

²⁴ 罗明坚，字复初，意大利人。1579年抵澳门，1581年入广州，曾在肇庆、绍兴、桂林、湖广传教，1588年被召回罗马，主要译著有《天主圣教史录》等。

²⁵ 同上。

²⁶ 麦安东，葡萄牙人，1585年抵澳门，曾在肇庆、韶州传教。

罗明坚就与麦安东不期而遇了。更为巧合的是，王泮的兄弟来广州做生意，得助于麦安东，于是王泮的兄弟答应用自己的船送罗、麦二人去绍兴。1585年初冬天，罗明坚与麦安东开始了浙江之旅。

1586年初，罗明坚、麦安东到达绍兴，被安排在王泮家里住宿，“整个城镇好像很高兴神父们的到来”²⁷，许多官吏和显贵登门拜访，“当地的长官特别高兴，他和罗明坚神父发展了亲密的友情”。王泮的父亲“受了洗礼，被接纳入教，而另外有几个死婴被沐以超度的洗礼水送往天堂”²⁸，可以说王泮的父亲应该是浙江最早的教徒了。虽然有人接受洗礼入教，但此时的绍兴人看待外来的天主教，并没有认识到它是与佛教、道教有巨大差异的宗教，而罗明坚自身也没有弄明白，他是以“西僧”自称而向人布道的²⁹。

万历三十九年（1611年）³⁰，天主教三大柱石之一的李之藻回杭州奔父丧，临行前邀请耶稣会士郭居静（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640）、金尼阁（Nicolas Trigault, 1577-1628）二司铎及修士钟鸣仁到杭州去开教³¹。郭居静、金尼阁应邀行教杭州，在李之藻、杨廷筠等人帮助和提倡下，杭州天主教发展迅速，成为耶稣会传教的一大据点。以杭州为基地，天主教逐渐向浙东传播。

1627年，葡籍耶稣会士费乐德（Rodrigo de Figueredo, 1594-1642）³²率先来宁波“设教授徒，是为宁波天主教鼻祖”³³。他在宁波开教十分顺利，不久便有80人受洗，自愿受洗者更多达数百人³⁴。据王慕民文章记载，学者统计，从1627年至1646年，来浙东传教的耶稣会士有五、六批，阳玛诺（J.E. Diaz, 1574-1659）³⁵是继费乐德之后在宁波传教的葡籍神父，阳玛诺曾两次赴甬传教，分别在1637和1639年³⁶。1638年利类思（Lodovico Buglio, 1606-1682）³⁷卸去杭州会长的职务来宁波传教，1640年，

²⁷ 利玛窦，金尼阁：《利玛窦中国札记》，中华书局，1983年，第193页。

²⁸ 同上。

²⁹ 龚缨晏：《欧洲与杭州：相识之路》，杭州出版社，2004年，第116页。

³⁰ 张力，刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年，第20页。

³¹ 黄时鉴：《中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994年，第385页。

³² 费乐德，字心铭，葡萄牙人，1622年抵达澳门，曾在杭州、宁波、开封等地传教，有著作《念经总牍》、《圣教源流》等。

³³ 王慕民：《明清之际浙东学人与耶稣会士》，《明清浙东学术文化研究》，中国社会科学出版社，2004年，第128页。民国《鄞县通志》中记叙费乐德来甬为1628年，徐宗泽的《明清间耶稣会士译著提要》，王慕民按徐宗泽的1627年说。

³⁴ 同上，第128-129页，原引自费赖之《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局1995年版，第164页。

³⁵ 阳玛诺，字滨西，1607年抵澳，曾在北京、南京、上海、杭州、南昌、宁波、福建等地传教，主要著作有《圣经直解》、《天主圣教十诫直论》等文章。

³⁶ 夏魏琦：《黄宗羲与西学关系之探讨》，《黄梨洲三百年祭》，当代中国出版社，1997年，第170页。

³⁷ 利类思，字再可，意大利人。1636年抵澳门，曾在江南、成都、西安等地传教。主要译著有《主教要旨》、《超性学要》、《性灵说》、《不得已辨》、《三位一体》等。

孟儒望 (Joao Monteiro, 1602-1648)³⁸来甬传教, 付洗五百多人, 第二年创立一会口³⁹。据民国《鄞县通志》载 1648 年卫匡国 (Martino Martini, 1614-1661)⁴⁰曾在宁波设立教堂, 但后来被清兵所毁。1687 年五位“国王数学家”⁴¹经宁波上北京, 逗留了三个多月。1713 年曾有法国传教士郭中传 (Alexis de Gollet 1664—1741) 在宁波城内购地建筑天主教堂, 此前法籍教士利圣学 (Jean-Charles Etienne de Broissia) 也来甬传教⁴²。

2.2 朱宗元、张能信等浙东信教人士

17 世纪早中期, 浙东地区作为天主教徒而为大家所熟知的当推朱宗元, 他是宁波最早的天主教徒, 受洗入教的时间是在 1638 年⁴³。朱宗元, 字维城, 浙江鄞县人。顺治三年举人, 《康熙鄞县志》有传, 曰其“博学善文”。祖父朱莹为万历举人, 曾任工部外郎和河南按察金事。方豪《中国天主教史人物传》中有朱宗元篇, 较为详细的叙述了宗元的生平, 入教经历以及个人著作。

据《答客问》林文英所做序, “考朱子之著是篇也, 年方二十三耳”。学者考证, 朱宗元生于 1617 年或稍早, 1638 年受洗成为天主教徒, 约为 21 岁⁴⁴。在杭州的利类思为朱宗元洗礼, 教名葛斯默。之后朱宗元传教之心极热⁴⁵, 其母亲也因其说服而受洗, 神父则为朱宗元从杭州请去宁波的利类思。

作为信教人士, 朱宗元的存世作品皆为天主教义的学说, 有《答客问》、《拯世略说》和小册《天主圣教惑疑论》。他还与魏学濂一起为孟儒望的《天学略义》作序。1640 年阳玛诺翻译《转世金书》, 朱宗元为之润色校订, 又撰《轻世金书直解》, 可惜未见传本。此后第三年, 宗元又为阳玛诺的《天主圣教十诫直论》作序。1659 年与李祖白、何世贞共同参与参校夏宜睦神父的《提正编》。

朱宗元基本上还是一个儒者, 他还需要借助本土文化来加以辨析以便进一步消化和吸收这种异质文化, 以自己新近获得的天主教思想观念去解释、重估自己的传统,

³⁸ 孟儒望, 1636 年抵华, 在江西、浙江传教。有《天学略义》、《天学辨敬录》、《照迷录》等译著。

³⁹ 王慕民:《明清之际浙东学人与耶稣会士》,《明清浙东学术文化研究》, 中国社会科学出版社, 2004 年, 第 130 页。

⁴⁰ 卫匡国, 字济泰, 意大利人, 1643 年到杭州, 曾在杭州、上海、宁波等地传教, 译著有《真主灵性论争》、迷友篇》、《鞑鞑战纪》等。

⁴¹ 1687 年法王路易十四派出 6 名传教士数学家去到中国, 5 名教士到达中国宁波, 此五人分别为洪若翰、张诚、李明、刘应和白晋。

⁴² 王慕民:《明清之际浙东学人与耶稣会士》,《明清浙东学术文化研究》, 中国社会科学出版社, 2004 年, 第 130 页。

⁴³ 龚缨晏:《明清之际的浙东学人与西学》,《浙江大学学报》, 2006 年 5 月, 第 36 卷, 第 3 期

⁴⁴ 同上。

⁴⁵ 方豪:《中国天主教史人物传》, 中华书局, 1988 年版。第 95 页。

让其与根深蒂固的儒家正统无矛盾冲突。从朱宗元一篇应试之作《郊社之礼所以事上帝也》中可以看出，其通篇的宗旨在引儒入天。

帝不可二，则郊社专言帝者，非省文也。夫上帝者天之主也，为天之主，则亦为地之主。郊社虽异礼，而统曰事上帝云尔。……古人知始造者惟上帝，日起化育者为上帝，临下有赫者为上帝，降祥降殃者为上帝，吾何所事哉？事上帝已耳！……上帝者无所不在，一无所不主；在天则为天之主，在地则为地之主，在人身则为人身之主，在万物则为万物之主。……夫天地为属一帝搏授，故一施一生，莫不顺气而应；若各自为帝，则如两君分域而出，其政教号令，亦不相属，何以序岁功、成百物哉？⁴⁶

方豪先生的朱宗元传记中还曾提及另一可考的天主教徒张能信。张能信⁴⁷，字成义，慈溪人。值得一提的是，张能信是刘宗周的学生。全祖望在蕺山书院做山长时，在建起的刘宗周祠堂里，选出刘宗周“学行不愧于师门者三十五”名弟子配享祠中，这三十五个嫡传弟子中就包括了张信能。袁尔钜所列的蕺山学派其他传人中，有载“张成义，字能信，浙江慈溪人，清顺治三年起兵抗清，不克遁去，不知所终。《刘子全书遗编》列为刘宗周弟子”⁴⁸。

张能信是朱宗元的同学，朱的《答客问》改订前后的版本都有“同学张成义能信”参加订正。他也参加了孟儒望《天学四镜》的参订工作，同时也留有一篇长序，当中努力论证欧洲传教士所说的天主实则是中国古代儒家所说的上帝，并宣扬唯有天主教才是“正教”⁴⁹。

根据方豪的《人物传》记载，与朱宗元同一时期入教的有十五人，“利类思……到宁波后，出示圣像，大家都很惊奇；不久，即有15人受洗，多数是文人学士。……1640年，宁波亦成为教务昌盛地区，得新教友五百六十人，官绅子弟亦多加入。有朱氏昆仲三人，都出身科第，洗名伯多禄、葛斯默、玛弟亚，最受人注意。⁵⁰”这里的朱氏昆仲应为朱宗元及其兄弟，其中一人很可能为其堂兄朱弼元⁵¹。其他的浙东天主教徒有姓名可考的可从《天学四镜》的参订人员名单中得到一些材料：“耶稣会士孟儒望著，值

⁴⁶ 同上，第97页。

⁴⁷ 关于张能信，字成义，有些资料中是为张成义，字能信。据考证，成义实为张之字，详见龚纓晏，《明清之际的浙东学人与西学》，《浙江大学学报》，2006年，第36卷，第3期

⁴⁸ 袁尔钜：《蕺山学派哲学思想》，山东教育出版社，1993年，第390页。

⁴⁹ 龚纓晏：《明清之际的浙东学人与西学》，《浙江大学学报》，2006年5月，第36卷，第3期

⁵⁰ 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年版。第93-95页。

⁵¹ 龚纓晏：《明清之际的浙东学人与西学》，《浙江大学学报》，2006年5月，第36卷，第3期

会艾儒略准，同会阳玛诺、梅高、贾宜睦，朱宗元、水荣褒、张谔当，朱弼元，张能信、钱廷焕、冯文鳞、张縠嘉、钱玄爽同校。”⁵²

据有关学者考证，钱廷焕，“字发公，慈溪人。崇禎间诸生，博学能诗。画梅率意落笔，从枝零干，无不各极其趣”⁵³。钱廷焕参加修订《天学四镜》，当时应该已是天主教徒。从张能信在朱宗元的《答客问》序文中的言语，描述了钱廷焕对《答客书》几近痴狂的喜爱与保护，足见他对天主教的热情：“发公尤尊之甚，契之甚，手录副卷而之楚游”，“而发公适自楚返，急出所录副卷于怀中，曰：余尊之甚，契之甚，盖卧立与具矣”。

至于方豪先生所说的“15人受洗，多数是文人学士”，“新教友五百六十人”，其中几多文人学士，又姓甚名谁，因资料缺乏不可考，自然做不到具体罗列，但可以肯定地是上面提及的教徒皆有包括其中。在王慕民的文章里，提到了鄞县学人康廷槐和迁居宁波的原浙江巡抚佟国器夫妇，都是天主教徒。这些浙东天主教徒以家族和同窗好友为纽带，互相引荐入教，并以其自身和家族的地位和声望，成为当地教会和传教活动的中坚力量⁵⁴。他们还参加到为天主教著书作序活动当中，帮助传教士出版宗教著作，促进了宁波的教务发展。

朱宗元等人在宣传天主教义的同时，将中国的儒学同天主教义比附糅合，这样一来中国化了的天主教或多或少减小了其在国人当中传播的内心障碍。有学者分析，之所以朱宗元等人信奉天主教，是因为儒学与佛道都不能探寻个体生命的意义，而西方天主教义却给了他们想要的解答。

王慕民在文章中概括朱宗元的西学观时，提到朱宗元曾说过“我中华典坟废阙，故史残灭”，致使“吾失其本来所自有之天学，而错认为西国之学”，朱宗元实质上认为西方天主教义实为中国固有之学。由此可见，即使是天主教徒，在接受异文化时始终存在相对的保守。

天主教传入浙东地区后，朱宗元、张能信等人信奉了天主教，可以说，他们在信仰上完全接受了西方文化，尽管他们对西学不能完全理解。但是大多数浙东文人并没有信奉天主教，那么，这些人是如何看待西学的呢？我们先来看看明末浙东学术的代

⁵² 同上。

⁵³ 闻黎琴：《朱宗元思想研究》，2007年。原引自：[清]徐沁撰，《明画录》，卷七《墨梅》，《续修四库全书》第1065册，子部。

⁵⁴ 王慕民：《明清之际浙东学人与耶稣会士》，载《明清浙东学术文化研究》，中国社会科学出版社，2004年，第131页。

表人物刘宗周的态度。

3 刘宗周与黄宗羲

3.1 刘宗周的西学观

刘宗周(1578-1645),本名宪章,字起东,浙江山阴(今浙江绍兴)人。其父在刘宗周出生的前一年就因痢疾而逝,所以宗周是个遗腹子,自幼便随母亲寄居在外祖父章颖家中。宗周成人后,为纪念素未谋面的父亲(其父讳坡,字秦台),自号念台,学者称为念台先生、念台子。而后因刘宗周一家迁居到山阴县城北的蕺山下,并讲学于蕺山,故学者亦尊称其为蕺山先生、蕺山刘子。

刘宗周为万历二十九年进士,天启四年(1624)任礼部主事,因弹劾魏忠贤、客氏而被革职。崇祯初,起顺天府尹,后授工部侍郎,累擢左都御史,崇祯九年(1636)因疏责皇帝“聚天下小人立于朝”,获“比党乱政”之罪再一次被革职。崇祯十五年(1642年),为营救言官熊开元、姜士采被罪以“偏党”而革职⁵⁶。福王监国时复职,后乞归。乙酉年(1645),多铎率领清军占领南京,弘光小朝廷一朝覆亡,清军南下入浙,杭州失守,刘宗周于该年六月,绝食二十三日而逝。刘宗周“通籍四十五年,在仕仅六年有半,实立朝者四年”,有学者统计,自行人司朝郎至都察院总宪,他所上奏章共计近百,按其“立朝四年”之说,平均每年奏疏近30篇,恪尽职守如此,在晚明时期事不多见的,而且其以救世济时为真切关怀,屡屡建言疏谏,深受时人推崇。虽然执权者认为刘宗周迂阔,但对其清正臣节仍不得不褒奖,崇祯认为“如宗周真可寄大政”⁵⁶。

刘宗周一生在山阴城北蕺山讲学15年,开创了宋明儒学体系中的最后一个学派——蕺山学派。作为明末最后一位儒家大德,他被时人尊称为“明季二大儒”之一,之后很多研究者从不同角度高度评价了他的思想地位。他有被称为“理学(尤其是心学)的殿军(钱穆语)”,宋明理学“最后的大师(唐君毅语)”,“中国17世纪最具原创性的思想家之一”或者说是“中国17世纪颇具批判性头脑和创造性的哲学家”⁵⁷。

“观乎宗周先生祀尹火享于证人社,目为程颐之正传,拳拳服膺,备至推崇,可

⁵⁶ 袁尔钜:《蕺山学派哲学思想》,山东教育出版社,1993年,第62页。

⁵⁶ 《康熙会稽县志》,卷二十四,《人物志·儒林》,四一。

⁵⁷ 陈永革:《儒学名臣—刘宗周传》,浙江人民出版社,2005年,第315页。明季二大儒:容肇祖在《明代思想史》中则把刘宗周和黄道周并称为“明末两大儒”,参见《明代思想史》第10章。中国17世纪最具原创性的思想家之一:杜维明:《刘宗周哲学人类学中的主体性》,载《道、学、政:论儒家知识分子》,上海人民出版社,2000年,第94页。中国17世纪颇具批判性头脑和创造性的哲学家:李振纲:《证人之境》,人民出版社,2000年,第158页。

以知其思想渊源之所自矣。观乎清代浙东诸史学家莫不师承梨洲，以推本蕺山，可以知其学术影响之所届矣”⁵⁸。由此可见蕺山学术对浙东学术的深远影响。

黄宗羲对刘宗周的景仰之情在这段话中表露无疑：

识者谓五星具奎，濂、洛、关、闽出焉；五星聚室，阳明子之说昌；五星聚张，子刘子之道通。岂非天哉！岂非天哉！⁵⁹。

因仕途坎坷，且立朝时间颇短，故刘宗周多半生从事于讲学育人，弟子遍天下。相关材料所载，他不同时期的从学弟子，姓名可考的有79位，其中五分之三为浙东籍弟子，主要集中于会稽、山阴和余姚，以黄宗羲、陈确、祝渊、张履祥等最为著名。

纵观史料，刘宗周在文者笔下，一生“简点过端”、“销融习气”，从而铸就了“春色梅花”的人格形象。他不只是倡言慎独之学，还践行慎独之学，而其践行儒家仁义之学，就是始于主敬而终于殉节。

综上所述，我们不难发现，刘宗周是儒家学说的一位崇信者、捍卫者和以生命为之践履的实行者。这样一位大儒对西学又抱有何种态度呢？

3.1.1 对天主教的态度

对于生活在明清嬗代的世人来说，刘宗周一生最令人缅怀的，最重要的也许是其品节风范，其次才是学史志业。然而，究其实，他的忠义人格与学术志业，绝不可截然二分⁶⁰。学界对刘宗周的研究主要放在其学术思想以及个人品行上，而对其西学观的研习则涉及不多。

前文已交代过，刘宗周所处的明清嬗变之时代，政局的动荡，社会的混乱。他认为之所以会出现这种局面，肯定是有原因的。

臣闻天下治乱之机，必有所自始，故孟子称：“生于其心，害于其政；发于其政，害于其事”，则人心之关于世运，尚矣。而人心之邪正，率本于道术之晦明，自古未有道术不明，人异教、家殊俗，而天下几大顺之休者。今天下皆知有异端之祸，而不知异端之祸，异端之教为之也；又皆知有盗贼之祸，而不知盗贼之祸，盗贼之教为之也。⁶¹

人心之邪正，关乎世运。今天下之所以如此，乃于人心有关。道术不明，天下之

⁵⁸ 陈永革：《儒学名臣—刘宗周传》，浙江人民出版社，2005年，第337页。

⁵⁹ 黄宗羲：《明儒学案》，卷六二，《蕺山学案》，第1512页。

⁶⁰ 陈永革：《儒学名臣—刘宗周传》，浙江人民出版社，2005年版，第318页。

⁶¹ 《刘宗周全集》，台湾中研院中国文哲所，1997年，第三册上，文编四，《奏疏（崇禎）》，《關左道以正人心以扶治运疏》（未上），第239页。

异端、盗贼之祸，使得人心堪忧，也引发了世运之不济。刘宗周直接把矛头指向了异端与盗贼。其笔下的异端之教，就是自西方而来的宗教。

何谓异端之教？则佛、老而外，今所称西学者是。始万历中，西夷利玛窦来中国，自言航行九万里而至，持天主之诬惑士人，一时无知之徒稍稍从而尊尚之，遂为南礼卿沈惟宪论列以去。不意其徒汤若望等，越十余年复入中国，遂得缘历局行其一家之说，又有西洋火器呈其长技。皇上因而羁之京师，至表之为天学，而其教浸行于中国矣。臣窃意历家之说大抵随疆域以分占候，故四夷各有星官，未必尽行于中国也。而今且设局多年，卒未有能究其旨者，至历法为之愈讹。况一技若火器，岂中国有道圣人所恃乎？不恃人而恃器，兵事之所以愈不振也。若天何主乎？天即理也。今以为别有一主者，以生天而生人物，遂令人不识祖宗、父母，此其说詎可一日容于尧、舜之世！而近者且倡仁山大会，以引诱后进，率天下之人而叛君父者，必此之归矣。此臣所为异端之教也。而臣更有感焉，今天下学术不明，奇表之士悉驱而入佛、老，其不入者不谓之道学，至所在缙流聚众说法，动及数千人，皆不耕而食，不织而衣，不孕而繁殖，天下安得不日趋于坏！……臣谓无论其邪说足以伤风败俗，即借此金钱，下以养乡井之流离、上以给公家之赋役，奚不可者？而此外尚不能以悉教也。⁶²

在这篇《辟左道以正人心以扶治运疏》（未上）奏疏上，宗周对待西学的态度可谓一览无遗，无论是从天主教学说上，还是西方科学技术方面，其都一一否决。

对于天主教义，宗周有两点反对理由。其一，认为“天即理也，今以为别有一主者，以生天而生人物，遂令人不识祖宗、父母，此其说詎可一日容于尧、舜之世！”宗周认为天主之说，实为教人叛君父，不能存在于当今天下。

其二，且不论“邪说”是否伤风败俗，其教义使得教徒“不耕而食、不织而衣、不孕而殖”，如此长久以往，天下“安得不日趋于坏”？而且“邪教”一出，从人力、物力、财力上皆大有耗费，这些浪费掉的钱财，放在平日，大小都有用处。

刘宗周对天主教义的驳斥，还体现在他同一些文人学士互动的诗文当中，如《答王金如三》，他认为主黄老说者，

亦不过竞标名理以资谈柄，其旨浅陋易穷。此时有圣人者出，而一倡吾道以正之，何物清谈，摧枯拉朽耳！惜乎崇有之论，不足以戾，而徒以相讥，率无补

⁶² 《刘宗周全集》，第三册上，文编四，《奏疏（崇祯）》，《闢左道以正人心以扶治运疏》（未上），第240-241页。

于天下之乱。于是，西方之教乘虚而起，俨然雄据其上矣⁶³。

刘宗周说，“天道八风之气，一一通之人心”，四时循其序，八风适其调，则“分明喜怒哀乐中节之象”。若八风“动不以时”或“互相陵越”或“纷然飙举”，则“八风皆能杀物，而金气为甚。金气盛，则雨泽不降，万物受刑，故西方之教行于中国，道之贼也”。⁶⁴

在此有必要清楚刘宗周的哲学观，宇宙论，他认为，天既是理，而理的根本是气，“盈天地间一气而已矣”。他强调气本论，“‘虚生气。’夫虚即气也，何生之有？吾溯之未始有气之先，亦无往非气也”，认为气是万物之根本，否认气是什么非物质性的实体所生⁶⁵。

而天主教最核心的教义，就是存在一个超自然的人格神——天主，它主宰天地万物。在中国古代哲学传统中，没有人格的创造主，宇宙是一个自然演化的过程。这个过程在刘宗周看来，是以物质的气为其规定的太极（气学）。传统中国哲学的宇宙论或本体论体系中，没有天主作为创造者的那种人格特点，即体现在创造过程中的意识、意志、情感等特点。就基本的天主教创造论，实际上等于在宇宙论方面把自己置于整个中国哲学传统的对立面⁶⁶。既然在论本源上，刘宗周的气学论已与天主教义有本质的冲突，那反对天主教自然无可厚非了。

3.1.2 对以西方火器为代表的西技的态度

对于以西洋火器为代表的西方技术，宗周也是尽显排斥抗拒之意。他认为人对事物发展起决定作用，作为有道之人，自然不会倚仗火器这样一件器物成事，更不可能因此而成大事。

《召对纪事》中记载宗周对于火器的态度。时因“边吏不戒，东兵内入豫藩，陷霸州，越通、津，疾驰南下，所过无坚城。朝廷震恐。”崇祯帝下罪己诏，求臣工直言良策。御史杨若矫举荐教士汤若望制造“无间炮”等火器，放置于城墙之上，或用于行间。崇祯令杨若矫与汤若望商议此事，以求“用得其法”。宗周因此出班跪奏：

杨御史直言非也。臣闻古之用兵，太上汤、武之仁义，其次桓、文之节制，⁶⁷

⁶³ 《刘宗周全集》，第三册上，文编七，《书（谕学）》，第404页。

⁶⁴ 《刘宗周全集》，第二册，语类十三，《学言中》，第497页。

⁶⁵ 徐海松：《论黄宗羲与徐光启和刘宗周的西学观》，《杭州师范学院学报》，1997年第4期。“盈天地间一气而已矣”引自《刘子全书》，卷七《原性》“虚生气。”夫虚即气也，何生之有？吾溯之未始有气之先，亦无往非气也”引自《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·语录》。

⁶⁶ 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年版，第266页。

⁶⁷ 《刘宗周全集》，第五册，附录，《刘宗周年谱·崇祯十五年》，第446-447页。《刘宗周全集》，文编四，《奏疏（崇祯）》，此处则为“以故师出有名，动有成绩。今总不能一于仁义，亦当以节制为本。乃纪律、步伐全不讲究，但见

下此非所论矣。迩来边臣于安攘御侮之策、战守屯戍之法概置不讲，专恃火器为司命，⁶⁸“我用之以制人，人得之亦可以制我，不见河间反为火器所破乎？则将来或其必为中国之大害矣。先臣戚继光在塞上，谨烽燧，严斥堠，军法脩举，数十年无边警，何尝专恃火器？今日不恃人而恃器，国威所以愈顿也。至汤若望向倡邪说以乱大道，已不容于尧、舜之世，今又作为技巧以惑君心，其罪愈无可逭。”

崇祯不以为意，认为火器为长技，并驳回宗周所说的汤若望为东寇西夷之流。因此宗周又奏：“火器终无益于成败之数，国家大计当以法纪为主。法纪攸则人心肃，人心肃则闾外用命”。

在刘宗周看来火器只是传播邪说乱大道的汤若望等人用来蛊惑君心的，况且火器之术也可为他人所用，对大明造成威胁。

明清之际引进西方技术而铸造的“红衣（夷）大炮”在明清鼎革前二十年大规模军事对抗中发挥了重要影响。黄一农在《红夷大炮与皇太极创立的八旗汉军》里列举了明与满清之间的几次战役，如宁远、锦州、麻线馆等役，金兵尽败。尽管“野地浪战”，明军往往不敌金兵，但是红夷大炮在守城或攻城时候，往往效果显著。诚如袁崇焕所说“虜利野战，惟有凭坚城以用大炮一着”⁶⁹。

介于红夷大炮的巨大威力，明末许多近西人士都希望以西方长技抵御内忧外患，徐光启曾“力请多铸西洋大炮，以资守城”⁷⁰。为了挽救残局，崇祯帝努力自铸西式火炮，于一六三六年授命汤若望在皇宫旁设立铸炮厂一所。而金军屡次在火炮上受阻，甚至连努尔哈赤也因炮伤而逝，这使得其后即位的皇太极致力于铸制西式火炮以求扭转战场局势。“太宗文皇帝天聪五年春，正月壬午，铸红衣大炮成，显示我国未备火器，造炮自此始”⁷¹。一六三一年十月，清军首次用红衣大炮击败辽西于子章所属明军，此后，“凡行军必携红衣大将军自此始”⁷²。

天聪七年四月，孔有德和耿仲明率领曾受葡籍军事顾问完整西式火炮训练的精壮官兵 3600 名降金，且带去包括红夷炮在内的大量武器，叛军还把由葡人所直接制授的操炮之法外传，这些知识（如铳尺的使用）连一般明军都不曾完整掌握⁷³。而当金军掌握了

今日讲火器，明日讲火器。任彼到一城破一城，至一邑陷一邑，岂无火器而然与？”第 276-277 页。

⁶⁸ 《刘宗周全集》，《子刘子行状》，此处多“今破城陷邑，岂无火器而然哉？”第 30 页。

⁶⁹ 黄一农：《红夷大炮与皇太极创立的八旗汉军》，《历史研究》，2004 年 04 期。

⁷⁰ 《明史》，卷二百五十一，《列传第一百三十九·徐光启》，第 6493 页。

⁷¹ 《皇清开国方略》，卷十四，引清文渊阁四库全书本。

⁷² 同上。

⁷³ 黄一农：《红夷大炮与皇太极创立的八旗汉军》，《历史研究》，2004 年 04 期

红夷大炮的制法与使用，并将之推广，岌岌可危的明王朝面对曾经自家专用的红夷大炮显得不堪一击。徐光启等天主教人士原本希冀能利用红夷大炮帮助明朝救亡图存，但历史的发展往往事与愿违，这种新型火器最后却转成为清朝得以吞并大明的利器⁷⁴。值得一提的是，几十年的战争，对更精准、便利的西式火炮的追求，西洋技术为基础的西式火炮在中国得到了更为精进的发展，中国铸造火炮的技术也大为提升。

刘宗周奏折中的“我用之以制人，人得之亦可以制我”在明清战争中得到淋漓尽致的体现，明士寄予厚望的西式火炮“不幸”为金军所得，于是一切都向更加不幸的方向发展。刘宗周驳斥以火器为代表的西方技术有其合理的客观存在，他认识到了西洋火器同所有没有生命的物体一样，并没有忠诚意识，没有敌我之分，它在谁的手中，谁就是它的服务对象。刘宗周对西式火炮力量的认识是明确的，正因为深知火炮威力，他才会力谏舍弃运用火炮。当然，刘宗周要阐明的重点并不在使用西式火器与否上，“应以法纪为主”才是刘宗周最终的目标，这才是重振朝纲，重塑国威，挫败外侵的唯一途径。

据于上述种种之说，为了“永遵吾国君、臣、父、子之教，宪万世而淑来兹”，以防“异孽以酿祸患于无穷”，因此刘宗周坚持并一再上奏要求逐去西人及与之有关的一切西物，“仰祈皇上将西人汤若望等立驱还海，毁其祠宇，悉令民间焚其文字”，“乞皇上放还本国，以永绝异端之根”。

3.2 黄宗羲与他的西学观

黄宗羲（1610-1695），字太冲，号南雷，世称梨洲先生，晚明东林党人黄尊素之子，刘宗周的学生。清兵南下，黄宗羲组织家乡弟子举义抗清，被鲁王政权任为左副都御史，抗清失败后，潜心于学术，在甬上白云庄讲学，为浙东培养了一大批有才有识之士。他谢绝清廷征召，专注收集明代文献资料，隐居著述，承王阳明“良知”之学，潜心明代史事研究，撰写了《明夷待访录》、《明儒学案》、《宋元学案》及《明史案》等。黄宗羲一生著作六十余种，一千三百余卷，内容涉及经学、哲学、政治、历史、天文、地理、历法、音乐、象数、诗文等众多方面⁷⁵。

黄宗羲作为明清之际三大思想家之一，继承了王阳明、刘宗周之学，以复兴经史研究为己任，开创了一股新的学术潮流。因为在宁波、绍兴、海宁等地的多年讲学，

⁷⁴ 黄一农：《红夷大炮与皇太极创立的八旗汉军》，《历史研究》，2004年04期。

⁷⁵ 诸焕灿：《清代浙东学术概说》，《宁波教育学院学报》，1999年第1期。

他的学术主张得到了三地学人的积极响应，这样逐步形成了清代浙东学派⁷⁶。

黄宗羲同西学的关系，近代以来学者十分关注，因此相关的文章、著作层出不穷。徐海松系统论述了黄宗羲与西学的关系，总结其西学观：吸纳、调和与排拒⁷⁷。

黄宗羲是在崇祯年间接触西学的⁷⁸，在黄宗羲游学期间，他的学友方以智、魏学濂、梅朗中充当了他与西学接触的中介。方以智、魏学濂同西方传教士有良好的交往，而黄与他们二位过从甚密。在南京游学期间，黄宗羲也有机会阅读黄居中家千倾堂的藏书，其中就有二十多部西学书籍，包括《崇祯历书》。

值得学者关注的一件事就是黄宗羲与汤若望的交往。交往一说基于日晷，源自全祖望的《明司天汤若望日晷歌》⁷⁹。

测天量日真古学，九章五曹远可寻；姬公商高志成法，坠绪茫茫胡陆沈？自从鲜于洛下后，累朝聚讼成商参；春秋三十六日食，卫朴沈括谬扯捋。岂期礼失求之野，欧罗巴州有遗音。明初兼采三历说，疏通早已开蹄涔。吾闻五洲之说颇荒诞，芋区瓜畴界莫侵。亚细亚洲居第一，神州赤县细弗任。渊源将无出行，存而不论戒狂淫。何物耶稣老教长，西行夸大传天心。观光厥有大里利，庞熊毕艾龙邓俱同岑，九万里余来上国，星官俯首空沉吟。泰西绝学乃骤贵，直上灵台罔不钦。就中大臣徐与李，心醉谓足空古今。司天大监汤旣使，日晷精妙泯嵯山参。想当制器尚象时，不传秘术宝南金。天子临轩百僚集，敬授特敕夸深思。为忆利生初戾止，一枝敕诰迹拟微禽。香山旅舍听夜雨，北平暮树泣秋霖。如何所学顿昌大，不胫而走且鬻鬻。谁识周髀旧经在，蛛丝蚂线待神剑钺。汶阳之田本吾土，广陵之散非亡琴。坐教唐子篡大宗，重黎有知定弗款。峨峨南雷子黄子，九流兼综振百喑。古松流水算簌簌，乃悟北鲧即南鱼岑。可惜唐邢诸先辈，扶中抑西力不禁。容圆测圆割圆历历在。底须三角八线矩度别字畀釜。贯穿微言得缘起，犹如皎日出层阴。吴王梅氏嗣之出，廓清之功良友任。始知中原才不乏，燧火终必归照临。昨过南雷搜故物，片石瞥见委书林。二十八宿扞可拾，四游就到昭森森。大荒有此亦奇儿，摩挲置我堂之襟。

根据学者推测，黄宗羲曾经得到过汤若望所赠之日晷，他们两人很可能直接交往过。徐海松将罗振玉《金尼石屑附说》中的汤若望所赠日晷拓印图片的有关信息作推

⁷⁶ 钱茂伟：《浙东学术史话》，宁波出版社，1999年，第121页。

⁷⁷ 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000年，第278页。

⁷⁸ 同上。

⁷⁹ 《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社，2000年，《结埼亭诗集》卷二，第2061-2062页。

理，确定黄宗羲崇祯十五年农历五月所获之日晷为汤若望在4、5月前新制而成的⁸⁰。

而且黄宗羲也在其诗文中表达出他对汤若望的态度：“西人汤若望，历算称开僻。为吾发其凡，由此识阡陌”，称汤为其西洋历算知识的启蒙老师。由赠日晷一事，表明当时黄宗羲已对西学有所了解，同西人有所接触。此外黄宗羲还收藏有西士赠送与梅朗中的“龙尾砚”，后转赠与吕留良。吕留良的《晚村文集》卷六《友砚堂记》有载：此砚“刻耶稣三角丁圆文，一砚龙尾从西士，传之朗三传之我”⁸¹。黄宗羲诗为：“一砚龙尾从西士，传之朗三传之我。燕台；项洞风尘中，留之文胡亦姑且。十年流传归雪交，治乱存歿泪堪把。……昔年送女入甬东，穴避偷儿不相识。吾时闻之在中途，欲行不前奈两蹶”⁸²。据方豪考证，此砚当在顺治十年前得到，所谓西士者似汤若望。

从上述一些事例中，通过黄宗羲与西士、西学、西物的接触，对西学中先进事物，特别是精致的西物，始终是抱着欣然接受的态度。

黄宗羲在对西法的评价上，也是用积极的态度，西洋历法优于中国传统历法，“青出于蓝，冰寒于水”。而且值得肯定的是，黄宗羲同徐光启一样，也提倡吸收和借鉴西方科学的实证精神和方法，以破除传统学术中的虚妄和迷信⁸³。他认为对应该掌握西法的“所以然之故”和制作之法，而不应该只是停留于表面的借鉴。

虽然黄宗羲从未掩饰其对西法的赞赏，但却始终没能正视西方科学的先进性。他认为“勾股之学，皆为周公、商高之遗术，六艺之一也。自后学者不讲，方伎家遂私之”。“今因扬言，遂当复完前书，尽以相授，言扬引而伸之，亦使西人归我汶阳制田也”⁸⁴。黄宗羲认为西法的确优于中法，但是必须明确的是，这优秀的西法，是很早以前中国先人所创设的，而之后又荒废了，恰巧被西方诸辈所拾，加以改进，故成今之西法，西学在中国古已有之。黄的言论，开了西学中源说的先河。全祖望一句“尝言勾股之术乃周公商之遗儿后人失之，使西人得以窃其传”，概括了黄宗羲“中学西窃”的思想。

对待天主教问题上，黄宗羲关注了当时围绕《天主实义》思想讨论的问题，对利玛窦用解释学阐述中国古经上的“上帝”为天主教中的天主，并未有拒绝之意。

今夫儒者之言天，以为理而已矣。《易》言天生人物，《诗》言天降丧乱，盖

⁸⁰ 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000年，第281页。

⁸¹ 夏瑰琦：《黄宗羲与西学关系之探讨》，载《黄梨洲三百年祭》，当代中国出版社，1997年，第172页。

⁸² 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000年，p.281

⁸³ 同上P.301

⁸⁴ 夏瑰琦：《黄宗羲与西学关系之探讨》，《黄梨洲三百年祭》，当代中国出版社，1997年，第173页。

冥冥之中实有以主之者。不然四时将颠倒错乱，人民禽兽草木亦浑淆不可分矣。古者设为郊社之礼，岂真徒为故事，而来格来享，听其不可知乎？势必有真实不虚者存乎其间，恶得以理智之一字虚言之也？佛氏之言则以天实有神，是囿于形气之物，而我以真理空驾于其上，则不得不为我之役使矣。故其敬畏之心荡然，儒者亦无以止之，皆所谓‘获罪于天’者也”⁸⁵。

黄宗羲的“实有以主之者”，“获罪于天”，确认有真实不虚的主宰存在，这样与利玛窦在《天主实义》里面的“主宰上帝”一说并无冲突。但是他在晚年作的《破邪论》中却明确表达了对新教耶稣论的批判。“为天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天芳之像，记其事实，则以人鬼当之，并上帝而杀之矣。此等邪说，虽止至君子，然其所由来者，未尝非儒者开其端也”⁸⁶。上帝是主宰，现在出来一个耶稣，以天主之子的名义主世，这样鲜活无比的现实身份，有血有肉的形象，无疑是“并上帝而杀之矣”，这样否定天之主宰的邪说，理应斥之为邪说。对耶稣说的摒弃，标明了黄宗羲反教者的立场。

3.3 刘宗周与黄宗羲西学观的异同

在反天主教义上，刘宗周一一直以“天即理也。今以为别有一主者，以生天而生人物，遂令人不识祖宗、父母，此其说詎可一日容于尧、舜之世！”来批判西教。天即理也，而理的根本是气，“盈天地间一气而已矣”，既然如此，天主之说实为荒唐。况且沉迷邪教，使人不劳不作，费财费物，危害民生，故这种西来邪教理应被诛。

而黄宗羲在哲学上，将心学与乃师的元气一元论相结合，“天地间只有一气充周，生人生物。……理不可见，见之于气，性不可见，见之于心，心即气也”。黄宗羲认为气是根本，心也是气，是有灵知的气。但与刘宗周不同的是，上文已说明黄氏虽以气为生人生物之本，却不排斥上帝之说，可是耶稣作为天主人格化的存在是黄氏所不能容忍的。假如，按天主古教之理论，少了耶稣之说，黄氏对西教是否会和颜，甚至有更友好的言行？假设终是假设，黄宗羲同他敬爱师者一样，将天主之义喝斥为“邪说”。

徐海松的《清初士人与西学》中提及黄宗羲在编辑《戴山学案》时，删掉了刘宗周在火器之争时对汤若望的斥责，仅以“应恃人而非恃器”带过宗周反火器的原因。黄宗羲与其师刘宗周的西学观不同，认识到了由宋明以来理学家们的空谈臆断和象数神秘主义造成的中国科学落后局面，接受了戴山排拒的西方科学技术。尽管梨洲接纳

⁸⁵ 夏瑰琦：《黄宗羲与西学关系之探讨》，《黄梨洲三百年祭》，当代中国出版社，1997年，第173页。

⁸⁶ 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000年，第283页。

了西方科学技术，但却将西学溯源于早年失传的中国传统科学，始终没有走出“华夏中心”和“夏夷之辨”的圈子。

对比两人对待西方科学技术截然相反的态度，两人的身份上的差异有一定的关系。为官者，宗周驳西器不无道理。从整个大局看，“火器终无益于成败之数，国家大计当以法纪为主”，而且“我用之以制人，人得之亦可以制我”也有实证，而黄宗羲没有也不用有这方面的思虑。

更重要的是两者对中西方科学技术认知上的不同观点。讲到认知，这又要涉及当时的社会大环境。戴山生于1578年，终于1645年，前文有所介绍，戴山在仕六年多，实立朝只有四年，其余时间多在戴山研习教学。如二任万历起补行人司行人，任上告病归，至天启元年方才入朝。利玛窦入华时间为1582年，1601年入京，1610年逝世⁸⁷。戴山同利玛窦不可能有很多的机会接触。而汤若望1619年入华，1642年奉诏制火器⁸⁸，这时期的刘宗周都在山阴戴山潜心问学、教学，自然没有更好的机会接触西士，了解西学。况且西学当时入华不久，作为国人，西夷所带来的西学，就算新奇，总归是夷人之物，并没有什么可取之处，更何况，它们的主人是“欺世惑众”之辈。“堂堂中国，若用小技以御敌，岂不貽笑？”。刘宗周没有足够的时间、经历、机会去认识到西方“小技”对于“堂堂中国”的意义，去认识到“堂堂中国”的科技已经落后于西方“小技”。客观来讲，中华帝国还需要一段过渡时间去接受这种处于优势但却也是来自西夷外邦的科技。

而黄宗羲则不然，在他的年代斥西学的观念已为时代所弃，接触西学（尤其是科技文明）以成为当时知识界的时尚之一，而且不受限于政治立场。黄宗羲本人喜好研习西学，而他游学结交的好好像方以智、梅朗中等人都是对西学有所专研的。虽然处于一个“天崩地解”的年代，思想却可以更为开放。黄宗羲的时代，西学入华已颇有年月，许多西技为国人所用，造福民众。中国科学技术的落后，使黄宗羲提倡吸收和借鉴西方科学的实证精神和方法，革新传统学术。可惜从深厚的儒家文化土壤中成长起来的黄宗羲，处于对传统文化的自尊心态，作出一种调和的西学观——“中学西窃”⁸⁹，并未能沿着徐光启的“欲求超胜，必须会通”的思路，从“会通”中西走向“超胜”西学。

⁸⁷ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，广西师范大学出版社，2001年。

⁸⁸ 李兰琴：《汤若望传》，东方出版社，1995年4月版，第17页。

⁸⁹ 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000年，第300页。

由此可见，西学传入浙东后，学人们的反应是各不相同的，这点不仅在刘、黄身上可以看到，在其他人士身上也能看到。

4 全祖望与其他浙东人士

如果说刘宗周、黄宗羲所处的时代是“天崩地解”的时期，那黄宗羲以下，万斯同、全祖望所生活的就是政治清明、社会稳定的时期了。从利玛窦广为传播西学开始至万、全一代，西学在中国的发展已有一百多年，人们对它的态度已不似早前的好奇，对在中国大陆存在了一个多世纪的西方文明，更多的人已经多少了解了它，人们不再一味的，彻底的排西，许多西方事物在人民生活当中得到充分的运用与使用，不知不觉与中华文明融合在一起，与此同时，中国奉教人数也不断增长中。

处在中国西学继续发展的清初时期，全祖望是秉持刘宗周的“全盘否定”还是继承黄宗羲的“中学西窃”说？他对西学的态度又受了多少当时西学时尚的影响呢？当时其他的浙东人士又是如何看待西学的呢？本节主要对此进行探讨。

4.1 全祖望的西学观

全祖望，字绍衣，号谢山，又号鮑埼亭长，人称其为谢山先生。全祖望为浙江鄞县（今宁波市鄞州区）人，是清雍、乾时期的史学家、经学家、文学家。阮元曾语“经学、史才、词科三者，得一足以传，而鄞县全谢山先生兼之”，⁹⁰因此他可谓戴山一派第三代承前启后的重要人物。

全祖望十四岁读书于张氏的三草余堂，认董正国为师。乾隆元年进士，选庶吉士，后因与首辅张廷玉不和被调知县，全祖望拒绝，辞官回乡，先后主讲绍兴戴山书院、广东端溪书院，最后因病归故里，仍著述讲学，至老不辍⁹¹。全祖望生于宁波，及长，先游于杭州，再经山东济南到北京应考任事。大科见放后，来往于宁波、杭州、扬州等地，可以说游历大江南北，对全祖望产生了深远的影响⁹²。全祖望平生敬服黄宗羲，继承了黄宗羲的史学观点，提倡秉笔直书和史以纪实的精神，着力于对清初浙东抗清志士的活动事迹和资料的收集整理，撰写了《鮑埼亭集》、《鮑埼亭续集》、《续甬上耆旧诗》。他用十年时间续补《宋元学案》，三笺《困学纪闻》，七校《水经注》，另有著

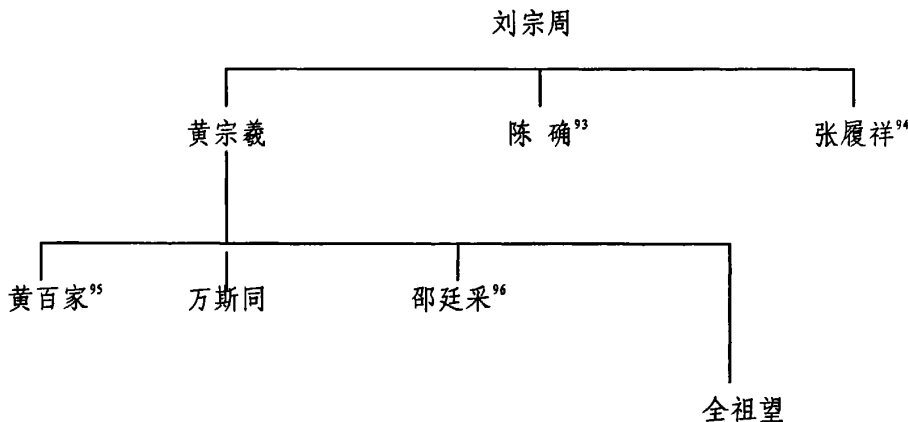
⁹⁰ 全祖望：《续甬上耆旧诗》，杭州出版社，2003年，《序》第1页。

⁹¹ 诸焕灿：《清代浙东学术概说》，《宁波教育学院学报》，1999年第1期。

⁹² 詹海云：《全祖望的学术成就与宁波、杭州、北京、扬州学术圈的交互影响》，《明清浙东学术文化研究》，中国社会科学出版社，2004年，第485页。

作《经史问答》、《汉书地理志稽疑》等。

戴山一派明清之际主要师承一览



(在上图中,陈确为浙江桐乡人,张履祥为浙江海宁人,其他的都是宁波人士) 全祖望对于西学的看法态度,主要见于他所写的几首诗中,第一首是“二西诗”,全诗如下:

二西诗⁹⁷

三危旧是中原地,分比苗民尚有存。其在五灯亦无赖,偏于诸部独称尊。海应定足招天讎,阐化空教种祸根。安得扫除群孽净,不教西士惑游魂。右乌斯藏五洲海外无稽语,奇技今为上国收。别抱心情图狡逞,妄将教术酿横流。天官浪翮熊熊历,地险深貽闽粤忧。夙有哲人陈曲突,诸公幸早杜阴谋。右欧罗巴所谓的“二西”,是指“乌藏斯”和“欧罗巴”。欧罗巴我们知道是指现在的欧洲地区,乌藏斯指的是西藏地区。“三危”,《汉书》中有舜“以变南蛮迁三苗于三危”,马融曰:三危,西裔也。《正义括地志》云,三危山有峰故曰三危,俗亦名卑羽山,在沙洲敦煌县东南三十里”。《清史稿》中记载:西藏禹贡三危之地,在四川云南徼外,至京师万有四千余里”。而乌斯藏,“西番古吐番地,元时为郡县”⁹⁸,为现西藏地区,

⁹³ 陈确(1604-1677),字乾初,浙江海宁人,生活在明清易代之时,明亡时年四十一岁,在清代度过了三十三年。其著作具有鲜明的时代性,主要有《葬书》、《大学辨》等。《戴山学派哲学思想》,第309页。

⁹⁴ 张履祥(1611-1674),字考夫,号念芝,浙江桐乡县人,学者称杨园先生。明亡时他三十二年岁,此后三十二年生活在清代。著有《愿学记》、《初学备忘》、《备忘录》、《训子语》、《补农书》等,门人姚瑩编辑为《张杨园先生全集》(《戴山学派哲学思想》,第231页。)

⁹⁵ 黄百家,字主一,黄宗羲之子,国子监生,康熙时参与明史馆《明史》工作,著有《学箕初稿》等。《戴山学派哲学思想》,第402页。

⁹⁶ 邵廷采(1648-1711),字念路,余姚人。著有《王子传》、《思复堂文集》、《明遗民所知录》、《东南纪事》等。《戴山学派哲学思想》,第402页。

⁹⁷ 《全祖望集汇校集注》,上海古籍出版社,2000年版,《鲚埼亭诗集》,卷八,第2253-2254页。

⁹⁸ 《清史稿》,卷八十七,《礼志六》,第2595页。

⁹⁹ 俞汝楫:《礼部志稿》,卷三十五,引清文渊阁四库全书本。

故该诗中的三危，应为第二种解释。如果没有语境，我们很容易把第一首诗中的“西士”理解成西来之士，一般指传教士。但是既然诗的开头、结尾都点明了此“西士”所在之地，所以这里的西士，应该是“番僧”，也就是秉持藏传佛教教义的西藏喇嘛。

“天官浪谏庞熊历”，此处庞熊是指庞迪我、熊三拔二人。庞迪我(Didaco de Pantoja, 1571-1618)，字顺阳，西班牙籍耶稣会士，1597年抵澳门，1600年随郭居静到南京协助利玛窦传教，接着又随同利玛窦进京。庞迪我精通汉语，多才多艺，是利玛窦的得力助手。1611年，李之藻推荐西士参加修历，庞迪我被列为首位。1616年，沈樵发起南京教案，庞迪我被遣返回澳门，不久病逝。他最为有名的著作首推《七克大全》，共七卷，是一部宗教与伦理学的著作，此外还有其他的宗教著作如《庞子遗论》、《辩揭》等¹⁰⁰。熊三拔，(Sabatino de Ursis, 1575-1620)，字有纲，意大利籍传教士，1603年抵澳门，1606年到南昌，次年到北京从利玛窦学中文和负责教会内部事务。1617年因南京教案被逐至澳门，1620年逝世于此。熊三拔的名著为《泰西水法》，详细叙述了蓄水、取水的方法，水车、水犁的功用，还有温泉治病与西方炼制药露的方法，该书对中国农田水利与医药发展都有一定影响，熊三拔其他的著作还有《简平仪说》、《表度说》等¹⁰¹。庞熊历就是由传教士们编著而成的《崇禎历书》，也就是后来经汤若望删改呈于清帝而颁布实施的《时宪历》。

《二西诗》中全祖望对外来宗教排斥抵触的态度暴露无遗，他的这种态度不光针对外来异文明，也囊括了非华夏中心地带的边远夷族。西南地区的喇嘛教虽同源为由印度传入的佛教，但其教义、修行方式等方面同传入中土的大乘佛教已有不少区别。在第一首诗中可见当时喇嘛教在西部，特别是西南地区已成一定的气候，有独尊的趋势。

全祖望对虽有“奇技”，却已为“上国”所收的欧罗巴也没有好感。“横流”已经将天主教定性，很明显，它被标上“恶”字标签，而“杜阴谋”也表明其已经洞悉到了西士妄图借西技为传教开路，故劝诸传教士断了念头。值得注意的是，全祖望提到了天主教在福建、广东一带传播。传教士以澳门为远东传教基地，广东、福建是离澳门最近的中国内地省份，也是进入中国内地的必经之地，闽粤地区天主教的流行是必然的也是必要的，这样方才可以为继续向更内陆地区传教奠定基础。全祖望认识到了这点，忧虑的除了当前闽粤的情况，更多的应该是担心天主教对内陆地区更大范围的

¹⁰⁰ 黄时鉴：《中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994年，第379页。

¹⁰¹ 同上，第380页。

“腐蚀”。

全祖望所作的第二首诗是《却贡》，全诗曰：

却贡¹⁰²

志不贵异物也

惟帝之初载，西师献珍禽。雕笼熠然，贮以南金。请悬彤墀，用表媚之心。

珍禽能言，兼之殊色。以写闲情，未伤盛德。宫门聚观，曰百鸟之特。

圣质不好弄，得之自天。底须帅保，加以防闲。皇皇明旨，一何稟然。

咨尔虎臣，严疆所倚毗。职在缮军，以消烽燧。朕不贵异物，莫酬尔意。

百僚在列，闻之惊愕。鸾集于廷，凤巢于阁。共卜太平，万物其育。

汉文返马，史传令名。晋武焚裘，世曰矫情。何如吾皇，得之妙龄。

是后诸臣工，莫敢进奉。国有常司，地有长贡。六十余年，不启淫壅。

事在康熙二年。其后大西洋国亦曾贡异鸟，谕曰：“属夷远来，拒之拂其意，其置之上林，非尚之也。”事见御集，于此见上之整躬柔远，并行不悖。

若按全祖望所说此事发生在康熙二年（1663年），《清史稿》的《荷兰志》记载：“康熙二年夏六月，和人始由广东入贡：刀剑八，皆可屈伸；马四，凤膺鹤胫，能迅走”¹⁰³；在《清史稿》的《圣祖本纪》中也记载，康熙二年“三月，荷兰国遣使入贡，请助师讨台湾，优赉之”¹⁰⁴；黄时鉴的《中西关系史年表》中康熙二年“三月，荷兰兵船至福建闽安镇，助攻台湾；又遣使博特朝贡，请贸易，准其2年一次”¹⁰⁵，可以确定却贡的对象应该是荷兰使团（荷兰，清时亦称和兰）。关于后面“大西洋国亦曾贡异鸟”一说，查阅《中西关系史年表》，自康熙二年后，欧洲各国入京朝贡之记载共有四次，分别为：康熙六年（1667年），“五月，荷兰使臣范和伦进贡抵京，要求在海岸港口同上，未果”；康熙九年（1670年），“六月，西洋（葡萄牙）国王阿丰肃遣使玛纳撒尔达聂等进贡，以其地处极远处次进贡，从优赏赉；但要求通商未果”¹⁰⁶；康熙十七年（1678年），“八月，葡萄牙国王阿丰肃遣使本多白垒拉进表贡狮子”¹⁰⁷；康熙二十五年（1686年），“七月，荷兰国王遣使进贡，许荷兰国5年一贡，贡船准由福建进路”¹⁰⁸。但是

¹⁰² 《全》，《鮚埼亭集》，卷一，第45页。

¹⁰³ 《清史稿》，卷一百五十九，《邦交志七·和兰》，第4650页。

¹⁰⁴ 《清史稿》，卷六，《圣世祖本纪一》，第169页。

¹⁰⁵ 黄时鉴：《中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994，第402页。

¹⁰⁶ 同上，第403页。

¹⁰⁷ 同上，第404页。

¹⁰⁸ 同上，第406页。

没有详细的贡物说明，也未见有提异鸟之类的贡品，所以不能确定此处“大西洋国亦曾贡异鸟”的时间、事件。

这里需要说明的是，欧洲国家的“入贡”和荷兰出兵助攻台湾的首要目的是希望可以达到“开海禁通市”。康熙却贡，但没有一并推却荷兰人“助攻台湾”的请求，相反康熙十七年，荷兰使者马蒂尼斯·卡萨抵达福州要求开放贸易，清政府提出以派船支援攻郑氏政权为条件¹⁰⁹。

全祖望与西学相关的第三首诗为“观天”，全诗如下：

观天¹¹⁰

志神算也

哲后聪明，得之天授。洞幽察微，靡所不究。乃至奥学，一空前后。

“周髀”“宣夜”，自古纷然。周公布作，商高失传。遂令历象，仍世谬愆。

上国乏材，求之海外。蚝镜侨夷，自称津逮。高坐灵台，五官下拜。

间有学者，思综中西。所见则是，其力莫几。三历同异，孰窥藩篱？

哲后曰：“吁，朕足了之。周商之学，西人窃之。假而不返，莫探讨之。”

《周髀》是我国现存最早的算学专著之一，约成书于公元前一百年或更晚¹¹¹。该书第三部分主要论测天的具体方法，它是阐发盖天说的一本书¹¹²。宣夜，古代一种天体学说，认为众星自由飘浮在无边的虚空之中，气体构成无限的宇宙。《后汉书》中《张衡传》注引蔡邕：“言天体者有三家：一曰周髀，二曰宣夜，三曰浑天。宣夜之学绝，无师法”¹¹³。诗中的“蚝镜”即是现在的澳门，“蚝镜，一澳岛激孤，应番夷聚族，海舶连檣，作会城之藩卫，扼要莫重於此”¹¹⁴。因为近海处产蚝甚多，南北两个海湾“规圆如镜”，故名之为蚝镜，“澳”是当地人对停船港湾的称呼，所以蚝镜也称为蚝镜澳。明中叶以后，因蚝镜澳以南有十字门，人们便将它们合称为澳门¹¹⁵。

《却贡》中全祖望用“表媚”来显示上国的至高无上，尽管西来贡物奇异，确是非大国稀罕之物。该诗是为了表现康熙“整躬柔远，并行不悖”，词里行间却透露出作

¹⁰⁹ 同上，第404页。

¹¹⁰ 《全》，《鮚埼亭集》，卷一，第45页。

¹¹¹ 刘洪涛：《中国古代科技史》，南开大学出版社，1991年，第272页。“《周髀》是由春秋以前遗留下来的一段文字，由汉人补缀而成，补缀成书的时间大约在成帝与东汉桓帝之间的百余年中，成书后继续由后人修饰，注解和增补，才有了二卷本和各家注本。因第一部分只有265字左右，所以《周髀》一书主要是汉人写成”。

¹¹² 同上，第274页。

¹¹³ 《辞源》（修订本）（1-4），商务印书馆，1998年，第0447页。

¹¹⁴ 陈昌斋：《（道光）广东通志》，卷一百二十，《关隘略一》。

¹¹⁵ 黄时鉴：《中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994年，第365页。

者鄙视西夷的大夏情怀。《观天》中则直接的由皇帝之口指出“周公布作，商高失传”，后为“西人窃之”且“假而不返”。可以说将“西学中源定论为清代官方对待中西文化交流的一种指导思想，长期影响学术思想界”¹¹⁶，作为最高统治者的康熙起了很大的作用，他与梅文鼎上下呼应，一道大力阐扬“西学中源”。全祖望此处以颂诗，借皇帝之口，也表明了自己对此的立场。

第四首涉及全祖望西学态度的诗是关于清初中俄之间冲突的《书雅库》，全文如下：

书雅库¹¹⁷

志讨俄罗斯也。

藐雅库，极朔漠，层冰千尺经三伏，鼯鼠千斤穿绝谷。虎狼姿，兼以火器恣狂毒，四十年来未臣服。彼索伦，我之属，岁贡貂，称恭顺，乃遭吞噬一何酷。哲后嫌佳兵，类书戒迷复，充耳若不闻，始出轻兵到桦屋。敌援自水来，乘筏沿流速。五百扁刀飞入江，滚牌所至指可掬。不降且燎原，编管兼杆各一束。贼乃鼠窜，输其城郭，“大帽”凯归不遗馘。贼尚狡，恋残局。几林之屯更迭前，倔强安得保种族。自今朝黼座，船厂声灵远赫涂。

（初俄罗斯以顺治十七年入贡，不知正朔，称以一千一百六十三年。其国最精火器，地大兵多，称极北，地去斗极祇二十度耳。自古所未通，及筑城于索伦之境，夺其贡貂，索伦告急，诏书累谕之，俄罗斯不奉命。康熙二十四年始征之，大将林兴珠别领藤牌兵五百，败其援兵于江中。俄罗斯未识藤牌，惊曰：“此大帽军也。”兴珠乘胜登陆，欲焚其城，俄罗斯弃城走。师还，仅以病故损五人称奇捷然。次年，俄罗斯复筑城，诏黑龙江以北屯兵，更番前逼之。二十年，复出师，而别造使张鹏融等谕之。俄罗斯奉命归我侵地及城，始书雅库而守之，嗣是遣使入朝。三十七年，厄鲁特反，从之乞援俄罗斯，拒之，遂永不为叛之臣。）

清时的雅库，即雅库茨克城，是现在的俄罗斯联邦主体萨哈（雅库特）共和国的首府¹¹⁸，是十六世纪初沙俄开始向外侵略扩张的产物。沙俄扩张至西伯利亚东部的勒拿河流域后，建立雅库茨克城，作为南下侵略中国的主要基地。诗中的索伦（今黑龙江上游地区），可以溯源到蒙元时期，成吉思汗的后裔在此建立索伦汗国，索伦的名称沿用至今。明时，索伦是属国，首都是雅克萨城。

清初，沙俄趁势占据我国东北黑龙江上游地区，驻扎在雅克萨城，并不时侵扰内

¹¹⁶ 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000年，第361页。

¹¹⁷ 《全》，《鲒埼亭集》，卷一，第35页。

地。据《清史稿》的《俄罗斯志》载：

……侵扰诸部。嗣又越兴安岭南向，侵掠布拉特乌梁海四佐领。崇德四年，大兵再定黑龙江，毁其城，兵退而罗刹复城之。顺治中，屡遣兵驱逐，以餉不继而返。十二年及十七年，俄察罕汗两附贸易人至京奏书，然不言边界事。康熙十五年，帝召见其商人尼果鲁，贻书察罕汗，令管束罗刹，毋扰边陲。既而罗刹复肆扰，帝命黑龙江将军萨布素围雅克萨城。会荷兰贡使至，乃赐书付荷兰转达其汗。二十五年九月，其新察罕汗复书至，言：“中国前屡赐书，本国无能通解者。今已知边人构衅之罪，自当严治，即遣使臣诣边定界，请先释雅克萨之围。”许之，遂诏萨布素退师¹¹⁹。

但是事实上在雅克萨的沙俄并没有停止侵扰边民，于是康熙二十四年，帝下令进攻雅克萨城：“二十四年乙丑，彭春等攻雅克萨城，罗刹来援，林兴珠率藤牌兵迎击于江中，破之，沈其船，头人额里克舍乞降”¹²⁰。清兵撤兵后，沙俄又返，据城雅克萨，康熙二十五年，帝“命萨布素率师逐之。八月丁丑，诏萨布素围雅克萨城，遏其援师，以博定参军事，九月己酉，鄂罗斯察罕汗使来请解雅克萨之围。许之”¹²¹。康熙二十七年，开始与俄罗斯协约定界，“二十七年三月己亥，增遣督捕理事官张鹏翮、兵科给事中陈世安，会内大臣索额图与鄂罗斯议约定界。二十八年四月壬辰，复命索额图等赴尼布楚，与鄂罗斯定边界。十二月乙亥，内大臣索额图疏报与鄂罗斯立约，定尼布楚为界，立碑界上，以五体文书碑”¹²²。

雅克萨战争是中国政府反对沙俄侵略的正义战争。战后，清政府同沙俄签订了关于中俄边界界定的《中俄尼布楚条约》，在接下去的一个半世纪中，中国政府信守条约的规定，但沙俄在1840年以后又把一系列不平等条约强加给清政府，将尼布楚条约破坏殆尽¹²³。

《书雅库》中，全祖望含蓄的承认了沙俄火器的厉害：“其国最精火器”。自始至终，全祖望都把俄罗斯作为一个同朝鲜、琉球般的属国。与《却贡》如出一辙，别国出于礼节或外交目的而献上礼品都会被“上国”人士认为是进贡，全祖望同那个时代绝大多数的文人学士一样，始终奉行着华夏中心论，外来者皆蛮夷，皆不及中华开化。

¹¹⁹ 《清史稿》，卷一百五十三，《邦交志一·俄罗斯》，第4482页。

¹²⁰ 《清史稿》，卷七，《圣世祖本纪二》，第217页。

¹²¹ 同上。

¹²² 同上。

¹²³ 黄时鉴：《中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994年，第434页。

文章在讨论黄宗羲西学观的时候，引用了全祖望《明司天汤若望日晷歌》，全氏赞叹日晷“精妙”，奉龙尾砚为“绝品”，但细细阅读日晷歌：“岂期礼失求之野，欧罗巴州有遗音”，全祖望明确提出了西历实为中国早先失传的旧法。“吾闻五洲之说颇荒诞，芋区瓜畴界莫侵”，斥西士所说的地理观念荒唐，并认为“何物耶稣老教长，西行夸大传天心”，否定耶稣之说，对西士来华之目的颇有怀疑。以上几首诗足以反映出全祖望对待西来文化的态度，“戎狄是庸”、“用夏变夷，未闻变于夏”这些“自尊”在全祖望身上得到了极致体现，“中学西窃”、“西学中源”是全祖望整个西学观的中心。

4.2 《续甬上耆旧诗》所提及的士人

全祖望晚年花了很大心血编写的《续甬上耆旧诗》收录了宁波七百多文人、士大夫的文章、诗集，因为黄宗羲弟子李文胤曾先编《甬上耆旧诗》，故全祖望将此书命名为《续甬上耆旧诗》。书中收集了前清时期因政治原因而未在《甬上耆旧诗》中出现的宁波籍人士的诗文。当中涉及西学之诗文有四首，下面分别讨论，以窥浙东文人对西学的面面观。

第一首是万斯同的《欧罗巴》，全诗如下：

欧罗巴¹²⁴

欧罗巴者，大西洋中之国也，去中华十万里。万历时，其国人利玛窦辈始泛海而来，善天文、历数诸技艺，皆巧绝。所设天主教，怪妄特甚，其徒相继来，几蔓延于中国，中国人亦多惑其教者。

欧罗巴何自来，遥遥泛海十万里，驱光逐影无淇涯。弹丸穷岛西极。古原不通中国，博望乘槎初未经。章亥步地几曾识。欻然慕义来中华，历学精微诚可嘉。惊人奇技尤巧绝，鲁输马均蜀足夸！天主设教何妄怪，著书直欲欺愚昧。流入中国未百年，骎骎势几遍海内。君不见释教初兴微若菱，驯至滔天不可排。萌芽近日已渐长，他日安知非祸胎？与王为治当防渐，中土那容此辈玷？诗书文物我自优，何烦邪说补其文？会须驱斥使奔崩，一清诸夏廓邪氛。火其书兮毁其室，永绝千秋祸乱根。

万斯同，鄞县人（1638-1702年），字季野，人称石园先生，万泰第八子，黄宗羲的得意弟子，是清初浙东学派的代表人物。万斯同青少年时就遍读家中藏书，后从学黄宗羲、得之刘宗周学说，奉慎独为主义，以励名节。万斯同博通诸史，尤熟于明代

¹²⁴ 《全祖望集汇校集注》，卷七十八，《贞文先生万斯同》，第88页。

掌故¹²⁵，在黄宗羲的支持下赴京修《明史》。万斯同著作宏富，达20余种、562卷，如《历代年表》、《儒林宗派》等。

“天主设教何妄怪，著书直欲其愚昧”“火其书兮毁其室，永绝千秋祸乱根”，上述诗句中说明万斯同对天主教的态度。虽赞西学中的天文历法，数学等甚为精巧，却认为此类西学皆为中华学术之补充。更为重要的是，其认为天主教为邪教，其上帝说为邪说，若任其恣意扩散，终会对我华夏造成祸害，故坚决欲除之。这点与刘宗周、沈樞等观点符合。明末沈樞等人曾发起“南京教案”等，几次三番欲驱逐外来传教士，以其为“儒术之大贼”而“圣世所必诛”，只有驱逐传教士，方能“国家太平，万万年无复意外之虞矣”¹²⁶。

在万斯同的《百园文集》当中，曾提到过中、西两家历法，

今历法之疏无如明世之甚，由专委之畴人不知广求学士大夫讲明其义也。迨西法既入，其说实可补中国所未及。……今世所行西洋新法历书即崇禎历书也。……乃世之好戏学者至，诋毁旧法，而确守旧法者，有多抉摘西学之谬。若此者，要为兼通两家之学而折其衷也。梅子既贯通旧法而兼精乎西学，故其所著历学辨疑旁通曲畅，会两家之异同，而一一究其指归，乃知西人所矜为新说者要皆旧法所固有。而西学所得者实可补旧法之疏略。此书出而两家纷纭之辨可息，其有功于力学甚大。

文中的梅子，正是“历算第一名家”梅文鼎¹²⁷，而他在西学方面的最大影响则是提出并完善了“西学中源”的思想。由所摘取的资料表明，万斯同在对待西法包括整个西学的问题上，也是持“西学中源”的态度。

第二首是杨文瓚的《清泉山中访陈山民兼谈天学》：

清泉山中访陈山民兼谈天学¹²⁸

要游湖海旧知名，此日心同把臂行。挥尘不惊山鹤梦，谈经先定野猿情。归来城市烟中隐，映入霞绡水上月。我欲重携新竹叶，乱云堆里话无生。

杨文瓚，字赞玉，号圆石，浙江鄞县人。崇禎十二年举乡试，后鲁王监国驻绍兴，杨文瓚的父亲杨秉鼎领四子从军，杨文瓚被授监察御史。余姚王翊与杨文瓚长兄杨文

¹²⁵ 袁尔钜：《戴山学派哲学思想》，山东教育出版社，1993年，第268页。

¹²⁶ 徐昌治辑，《明朝破邪集八卷》，日本安政二年刻本，卷一，第十页。

¹²⁷ 梅文鼎（1633-1721年），字定九，安徽宣城人。他继承和发扬了徐光启等中西学术会通的思想，是清初天文学的一代宗师。梅文鼎的著作有《方程论》、《历学答问》等。（《中西关系史年表》第455页。）

¹²⁸ 《全祖望集汇校集注》，卷十一，《杨都御史文瓚》，第280页。

琦交好，后唐王败，王翊等人密谋分道招兵抗清，可惜事泄，杨文瓚、杨文琦被杀害。杨文瓚二兄杨文琮为鲁王时职方郎中，在秘密与张煌言联系时被捕处死，杨文瓚弟杨文球在守卫福宁城时战死，所以兄弟四人被称为杨氏四忠¹²⁹。

诗中的“山民”是陈岷的字。陈岷，常熟人，琴画技艺皆佳。山水画师承程孟阳，而琴艺则属虞山派。陈岷在江浙一带文人雅士中颇有名声¹³⁰。诗句中并无天学之具体描述，也没有明确表露出对天学的喜好，只能根据题目，认为杨文瓚在清泉山访陈岷时，谈及了当时已逐渐成为时尚的天学。但是从笔者的遣词，称西学为“天学”，似乎可以主观认为杨文瓚对西学并不排斥。

第三首是周嗣升的《乙酉改元新历》：

乙酉改元新历¹³¹

夙历初颁拜舞频，共传节序众乡人。独绵世泽还催老，其为时艰不访春？云物自然川谷异，桑麻聊喜岁华新。卜年八百金瓯重，莫以东周弃旧邠。

周嗣升，字长如，一字虚舟，宁波人，是光禄丞元孚的儿子，小时候就以诗闻名，中年因目翳而采用口授记述，其诗估有万首。虽然诗的内容大都“感怀丧乱之音”，但是“王孙之故态，名士之风流不以憔悴而减也”¹³²。

根据周嗣升所处年代来推断，既得乙酉年又得颁新历，所以这里的乙酉年应该是1645年，这年清廷颁布了新历。明末徐光启等人集西方科学之大成，会通中西历法，编撰了《崇祯历书》¹³³，但终因明的灭亡而未能颁布实施。汤若望将《崇祯历书》加以删减修改，上呈清帝，新历书名改为《时宪书》，被颁布实施。诗中的新历就是《时宪书》。整首诗都是一种新气象的欢快氛围，浙东遗民接受了融会中西的新历法。

第四首诗为王嗣爽的《偶得异书》：

偶得异书¹³⁴

香眉道人有奇癖，购书其一一购色。自云好书读易尽，恰似佳人难再得。官贫未有千黄金，聊存此意为愿力。寒窗坐久偶出游，径造高人问西域。煮茗延我入小室，邛架鳞鳞多不识。云是国书未经译，但讶细字如蚁黑。于中几帙可上口，

¹²⁹ 钱维乔，《（乾隆）鄞县志》，乾隆五十三年刻本，卷十六。

¹³⁰ 冯金伯：《国朝画识》，清道光刻本，卷五。

¹³¹ 《全祖望集汇校集注》，卷六十一，《周公子嗣升》，第8600页。

¹³² 同上。

¹³³ 《崇祯历书》全书分为讲历法的“节次六目”和打基础的“基本五目”。基本五目中的法原即天文学理论，约有40余卷，是全书的核心部分。1644年清兵入关，明清政权交替，汤若望将《崇祯历书》删缩为103卷，清廷易其名为《时宪历》。

¹³⁴ 《全祖望集汇校集注》，卷四十四，《王涪州嗣爽》第378页。

河汉言其蠹以测。主人欲立与客语，我友近寄此新刻。爱欲求之未敢言，自顾无可偿其值。因忆西来利先生，我曾见其书七克。此帙相应粲天葩，其奈案头无副墨。怅然空向宝山归，翻阅陈编殊恻恻。惭愧主人知客心，忽遣送书二三则。长跪如获倾城丽，欢情跃跃不可抑。安得读尽天下书，白柳、苏云闲侍侧。殷勤红袖捧清箱，笑掷共鸣等鸡肋。

王嗣爽，字右仲，一字于越，学者称其禹翁先生，万历庚子年举人，都御史应鹏的从孙。崇祯间任永福知县，后迁涪州，最后至会稽，当时已七十余岁。虽高龄，“犹执贄于蕺山刘忠直公之门”，且“独折节于蕺山”。全祖望认为王嗣爽“论学诸书，豪亡不绝深，有得于蕺山之传”¹³⁵。

至于香眉道人其人，翻阅该时期的史料，未见有“香眉道人”，却有“眉道人”之号。史料所载之眉道人，实为明文学家和书画家陈继儒。陈继儒，字仲醇，号眉公、麋公，华亭人，二十九岁的时候隐居小昆山，后移居东佘山，筑“东佘山居”，自此闭门读书，不过陈继儒还是与三吴名士有来往。眉公学识广博，诗文、书法、绘画均所擅长，并喜爱戏曲、小说，所藏碑石、法帖、古画、砚石、印章甚丰。

陈继儒生活年代在1558至1639年，王嗣爽中举人的万历庚子年为1600年，因此在时间上，两人完全有可能相识相交。而且据诗中所描述，香眉道人屋内“邛架鳞鳞多不识”，这也符合陈继儒的学识广博，所藏颇丰的个性。诗中提到怅然归“宝山”，据载，今上海市宝山区因山得名，明初人工筑山，作为标志以便导航，被永乐帝定名为宝山，虽然万历十年此山坍塌，但名字未改。而陈继儒的东佘山居则是位于上海西南的东佘山上。将事件联系起来，这里的香眉道人极有可能就是陈继儒，而王王嗣爽之所以称其为“香眉道人”，或是尊称，或有其他典故，不得而知。

王嗣爽在诗中所说的“七克”，即为上文提到的庞迪我所撰写的《七克》一书，是一部论述道德修养、宣扬天主教义的伦理书，庞迪我在书中分别论述了克服人性中七种罪恶的方法，即伏傲、平妒、解贪、息愤、塞饕、防淫、策息，但最终的克服是要皈依天主教。《七克》初版于1604年，重刊于1614年，名宦杨廷筠、曹于汴、郑以伟等为之撰序¹³⁶。

王嗣爽造访陈继儒，见其收藏的西书，回想起了利玛窦及《七克》一书，此处王嗣爽可能误认为《七克》为利玛窦所著。但是从这句中可知，王氏较早之前就已经接

¹³⁵ 《全祖望集汇校集注》，卷四十四，《王涪州嗣爽》第378页。

¹³⁶ 陈德正：《〈畸人十篇〉和〈七克〉中的希腊罗马古典文化》，《中国世界古代史研究》网，2004年9月18日。

触过西学，对西士与西学有一定的了解，从诗句表面上去理解，并不能确定其是否同利玛窦有实质性往来。尽管如此，西学对王嗣爽的影响颇大，仅从“爱欲求之未敢言，自顾无可偿其值”、“怅然”、“长跪如获倾城丽，欢情跃跃不可抑”等词句中就可以看出来王嗣爽的喜爱之情。王氏受蕺山之学所影响，对待西学之物却不似蕺山般消极排斥，反而积极主动甚至渴求，这也是比较典型的。当然，王嗣爽是年老之后方才入蕺山门听讲，而喜好西学在此之前，是否此后王氏对西学的态度也会有本质的转变，我们就知道了。

《续甬上耆旧诗》中的文人对西来文化反应各异，最带情绪的是万斯同对天主教的呵斥和王嗣爽对西文书的喜爱，其余的浙东文人并没有明显的言行表现出对西学的好恶态度。

4.3 淡芭菰与其他外来事物

4.3.1 淡芭菰

在全祖望的《鮚埼亭集》和《续甬上耆旧诗》里，多次提到“淡芭菰”等外来作物，到目前为止，尚没有人对这些诗作进行过研究，因此有必要作一探讨。

关于淡芭菰，全祖望曾写过一首“赋”，全文如下：

淡芭菰赋¹³⁷

今淡芭菰之行遍天下，而莫能考其自出。以其興之勃也，则亦无故实可稽。姚旅以为来自吕宋。按“淡巴”者，原吕宋旁近小国名，王圻言其明初曾入贡，有城郭宫室市易，君臣有礼。但淡巴之种入上国，其始事者亦莫知为谁。黎士宏曰：“始于日本，传于漳州之石马。”然亦不能得其详。爰作赋以志之，或有博雅君子，补予阙焉。将以解忧则有酒，将以消渴则有茶，鼎足者谁？菰材最佳。酒最早成，茶稍晚出，至于是菰，实始近日。凡百材之所成，必报功于千古；酒户则祖杜康，茶仙则宗陆羽。吾欲考先菰以议礼，盖茫然未悉其何人。笑文献之有阙，将犯祭其何因。原夫雕菰之始，载在曲礼。受种为茭，结蕙为米；紫籜为里，绿节为围；于焉做饭，绝世所希。其在尔雅，更名水蔣。芦种之族，斯称雄长。是菰实非其种也。或曰是即说文之所谓“芋”，抑广韵之所谓“蔹”。古尝志之，今广其传。譬之屈骚之兰，于今不振。其争芳者，崛起之允。迢迢淡巴，非我域中；僻居荒海，旷世来同。何其嘉植，不胥而趋；普天之下，靡往不俱。彼夫河

¹³⁷ 《全》，《鮚埼亭集》，卷三，第79页。

西之焉支，夜郎之邛竹；当其倾国以相争，良以易地而弗育。而是菘则五沃之土，随在而生；满沟以获，有作必成。不以形化，而以气融；不以味饕，而以臭通。

当夫始至，尚多所怪；其习尝者，半在塞外。是以皇皇厉禁，颂自思陵；市司所至，有犯必惩。而且琅琦督相，视为野葛；梁溪明府，指为早魁；黄山征君，明火勿污；赏心尚少，知己尚孤。岂知金丝之薰，足供清欢；神效所在，莫如辟寒。若夫蠲烦涤闷，则灵媛之流；通神导气，则仙茅其倚。槟榔消瘴，橄欖祛毒；其用之广，较菘不足。而且达人畸士，以写情愫；翰林墨卿，以资冥助。于是或采湘君之竹，或资贝子之铜；各制器而尚象，且尽态以极工。时则吐云如龙，吐雾如豹；呼吸之间，清空杳妙。更有出别裁于旧制，拘巧思以独宣；诋火攻为下策，夸鲸吸于共川，厥壶以玉，厥匙以金；比之佩鏤，足慰我心。是以茂苑尚书，雅传三嗜，必不得已，去一去二。独爱是菘，长陪研席；王马和钱，更增一癖。风流可即，顾物兴思；谁修菘祭，以公为户。

且夫醒可醉，醉可醒，是固酒户之所宜也。饥可饱，饱可饥，是又胃神之所依也。闲可忙，忙可闲，是又日用之所交资也。而或者惧其竭地力，耗土膏；欲长加夫屏绝，遂投畀于不毛。斯非不为三农之长虑，而无如众好之难回；观于“仁草”之称，而知其行世之未衰也。

我闻淡巴，颇称乐土；寇盗潜踪，威仪楚楚；独于史传，纪载阙然；聊凭盖露，以补残编。

诗中所说的淡巴菘，就是烟草，中文又作澹巴菘，实际上是“tobacco”的音译。欧洲人东来，也引发了烟草的传播，地理大发现后，美洲所产的烟草很快在世界范围内扩散，16世纪中期传入欧洲，1610年传入东南亚的爪哇。16世纪后期到17世纪初，烟草通过福建、广东和东北这些不同的路线传入中国，吸烟之风很快在明末清初的中国流行起来¹³⁸。姚旅的《露书》中记载了：“吕宋国出一草曰淡巴菘，一名曰醺。以火烧一头，以一头向口，烟气从管中入喉能令人醉，且可辟瘴气。有人携漳州种之，今反多于吕宋载入其国售之”¹³⁹。烟草由美洲传到世界其他地区后，出现了三种不同的利用烟草的方式：用鼻子嗅闻、吸烟、咬嚼¹⁴⁰。

全祖望在儿子全树德的铭文中也提到了西洋黄玻璃淡巴菘瓶，《韭儿埋铭》相关文

¹³⁸ 龚缨晏：《鸦片的传播与对华鸦片贸易》，东方出版社，1999年，第94-95页。

¹³⁹ 姚旅：《露书》，明天启刻本，卷十。

¹⁴⁰ 龚缨晏：《鸦片的传播与对华鸦片贸易》，东方出版社，1999年，第95页。

字如下：

韭儿埋铭¹⁴¹

儿初名昭德，字晁齐，其后改名树德，字昭子。病肺困甚，欲予为改字，予为署曰谢郎，又字之曰小韭，又曰嵩窗，先宗伯公之别业也，儿颇喜。雕镌毕，犹强自支厉，取花笺试之，未及十日而歿。

……将立夏之先二日，医家言其不起，儿尚向予索高安氏所定孝经，以期兼备古今文刊误诸本也。又索西洋黄玻璃淡巴菰瓶，予皆予之。

这里的西洋黄玻璃淡巴菰瓶，笔者猜测应是鼻烟壶。全树德早歿，仅十三岁，儿子的早逝是全祖望余生的最后一击。他有鼻烟壶，且是西洋黄玻璃，至少得出他对西方精致之器物抱有好感。阅读全祖望所作的用来“补残编”的“淡巴菰赋”，通篇下来，虽以介绍口吻，但字里行间却透着赞赏之意，况且明末以来，民众吸食烟草已十分普遍，故笔者认为全祖望有西洋鼻烟壶，不仅仅只是因为对精致器物的喜爱，主要原因是他也是吸烟之人。全祖望的儿子向父亲要鼻烟瓶，可能是物品精美之故。不过，包世臣在其《小卷游阁集》中提到“山陬海澨，男女大小，莫不吃烟”，全树德索淡巴菰瓶是为吸烟所用也不无可能。

全祖望还搜集了王朱旦关于烟草的一首诗，全诗为：

澹巴菰歌¹⁴²

华筵客醉玉山欹，百珍无味压盘飏。止有吞烟吸雾法，曾无易牙、仪狄知。种出句骰或闽县，炎黄尝草应未遍。绿芽赤日酿金茎，纸薄丝分揉琐片。无花没果免烹饪，作气成灰连火噉。严寒切骨藉生温，酷暑沾唇忽如霰。辛酸甘月色总难比，肌堪变饱饱能饥。千条马尾随风化，各色祥云出口奇。省却持杯并携碗，击带当襟尺寸管。鹤颈螺头持向天，鼻端火发胸前满。将军横刀敌万夫，才举荷筒铁骨酥。自是热肠同臭味，何须豪饮遍江湖？佳人绣袋挂双纽，细喷余香递织手。冰肌欲汗芙蓉开，滕胧掩袖学微呕。石门老道纳氤氲，洛阳隐士喜微醺。酒狂茶癖原庸俗，渴伤醉过今无闻。洗衷涤胃谁如此？百虑千愁觉顿止。牛饮鲸吸败亡资，点铁烧丹不留滓。有时驰马逢旧交，杯铛未设远厨庖。殷勤戛石燃香送，倾心吐气如同胞。深闺寂寥边塞杳，征鸿不到炉烟悄。兰蕙香同萧艾焚，无忧花胜相思草。君不见，东海黄父雾为菜，西域灵禽火浣肠。哪有神仙离烟火，但闻

¹⁴¹ 《全》，《结埼亭集》，卷二十二，第417页。

¹⁴² 《全祖望集汇校集注》，卷八十九，《王解州朱旦》。

子弟多膏粱。大官姻氏焚牡鞠，驱腥逐膳恐不速。儒生亟火菜圃场，蚤求食气膺身策。

王朱旦，字字日，鄞人。王朱旦是明评事王家勤的儿子，原名春正，时任解州知府，著有《采菴堂集》，全祖望在书中称赞王朱旦是“以书生横槊成功直追辛谏李萼一辈，可谓奇才”¹⁴³。王朱旦在这首诗里欲对淡巴菰倾其所有赞美之词，似有“神物”之说。

全民皆烟，以烟图利的行业就多了起来。“今各处皆种之，利过于茶”¹⁴⁴，“一亩之获十倍于谷”¹⁴⁵，人们开始大范围种植烟叶、晒干并销售，或者将烟叶加工，制成成烟出售。全祖望在《鮚埼亭集》中记载了厉樊榭兄长卖烟草为生事件。

厉樊榭墓碣铭¹⁴⁶

余自束发出交天下之士，凡所谓工于语言者，盖未尝不识之，而有韵之文，莫如樊榭。樊榭少孤家贫，其兄卖淡巴菰叶为业以养之。

厉樊榭，就是厉鹗，清文学家，樊榭是他的号，“字太鸿，本吾乡之慈溪县人，今为钱塘县人，康熙庚子举人”¹⁴⁷，是全祖望的好友。他熟悉宋元以来的史实掌故，纂有《宋诗纪事》、《辽史拾遗》等，诗词标榜宋人，词更有名，琢句炼字，善写山水难状之景¹⁴⁸，是浙派词的领袖。

烟草虽然被一些文人渲染得如神仙伴侣，但是全国范围的吸食烟草，种植、贩卖，之后，许多不利于民生的消极影响接踵而来。全祖望就叙述了方苞对淡巴菰盛行的微词：

前侍郎桐城方赠公神道碑铭¹⁴⁹

公讳苞，字灵皋，学者称为望溪先生。……公尝陈酒诰之戒欲禁酒，而复古人大酺之制，以为民节用，又言淡巴菰出外番，近日中原遍种之，耗沃土以资无益之产，宜禁之。其言颇近于迂阔，益为九列中口实。……

首先种植烟草的土地若改种其他的谷类作物之类，“土不甘，亦为蔬谷之大害也”。康熙年间政府曾下令禁烟，导致政府作出此项决定的决非种植过烟草的土地质量不好，主要是吸食烟草已经成为影响民生发展的一重大障碍。

¹⁴³ 阮元：《两浙輶轩录》，清嘉庆刻本，卷八。

¹⁴⁴ 冯金伯：《（乾隆）鄞县志》，卷二十八。

¹⁴⁵ 阮葵生：《茶余客话》，清光绪十四年本，卷二十。

¹⁴⁶ 《全》，《鮚埼亭集》，卷二十，第364页。

¹⁴⁷ 《全》，《鮚埼亭集》，卷二十，第364-365页。

¹⁴⁸ 《辞源》（修订本）（1-4），商务印书馆，1998年，第0240页。

¹⁴⁹ 《全》，《鮚埼亭集》，卷十七，第307页。

包世臣在其著作中，曾对淡巴菰盛行之后产生的一系列人力、财力的消耗有过计算：

前明中叶，内地始有其种。数十年前吃烟者十人而二三，今则山陬海澨，男女大小，莫不吃烟。牵算每人每日所费不下七人文，十口之家终岁吃烟之费不下数十金。以致各处膏腴皆种烟叶，占生谷之土已不为少。且种烟必须厚粪，计一亩烟之粪可以粪水田六亩，旱田四亩。又烟叶除耕锄之外，摘头、捉虫、采叶、晒蒹。每烟一亩统计之须人五十工，而后成其水田，种稻合计播种、拔秧时，禾芸草收晒打，每亩不过八九工；旱田种棉花、豆粟、高粱，每亩亦不过十二、三工。是烟叶一亩之人工，又可抵水田六亩，旱田四亩也。凡治田，无论水旱，加粪一遍，则溢谷二斗，加做一工，亦溢谷二斗。以种烟之耗粪与耗工乘除之，则其耗谷殆不可计算。

不仅占生谷之土已也，且驱南亩之民为做烟打、捆包烟者，其数又复不少。至各处开烟袋店铺，烟袋头尾大抵销青黄铜钱为之制。钱十文重一两，而好铜每两则值制钱二十余文。故虽严法不能禁沮坏钱法此宗最大。且做工之人莫不吃烟，耕耘未几坐田畔开火闲谈，计十人做工止得八工之力。其耗工又复无算，减谷亦无算，所谓烟耗谷于暗者，其弊如此”¹⁵⁰。

包世臣这么一算把种植、贩卖烟草的方方面面都算出来了，若烟草长期以往“兴盛”下去，国民收入和国家财税收入势必会产生大波动。清廷“欲长加夫屏绝，遂投畀于不毛。斯非不为三农之长虑”，但是烟草已经融入国民日常生活当中，如全祖望所说，“无如众好之难回”，就算禁烟，淡巴菰“行世之未衰也”。到了后来，鸦片在国内愈发普及，人们则将鸦片混拌在烟草里抽食¹⁵¹。

我们看全祖望的《淡巴菰赋》，全文未见对烟草风靡的丝毫忧患，都是赞叹，美化之词。相反，包世臣的“烟草说”将可能存在的风险一一透析，指出了烟草实为有弊无利之物。两者相比较，很容易看出来，全祖望并没有包世臣看的远，没有包世臣对烟草危害性的高明远见。

4.3.2 其他外来事物

在《续甬上耆旧诗》中，除了淡巴菰之外我们还可以看到关于其他一些外来作物的记载，如沈光文关于释迦果和柠檬的诗，诗曰：

¹⁵⁰ 包世臣：《小倦游阁集》，清小倦游阁钞本，卷九正集九。

¹⁵¹ 龚缨晏：《鸦片的传播与对华鸦片贸易》，东方出版社，1999年，第107页。

释迦果似菠萝蜜而小，种自荷兰。味甘腻微酸，夏求间熟，亦名梨
称名颇似足夸人，不是张公太古珍。端为上林栽未得，只应野岛作安身。

有柑亦由荷兰来，与橘同，状稍大，肉酸皮苦色黄，荷兰

夏月饮水，取以和盐，排捣作酸浆，如吾内地所云梅水者。种出蛮方味作酸，
熟来黄玉影乐乐。假如移向中原去，压雪亭前亦可看。¹⁵²

沈光文，字文开，号斯庵。明经贡太学，乙酉授太常博士，后投桂王，迁太仆卿¹⁵³。因避满清政府，欲移家至泉州，不料海上风雨使船泊于台湾。沈光文在台湾三十余年不辞劳苦，踏遍台湾的山山水水，并将所见所闻，作详尽的记载，如山、水、律、梁、禽、鱼、果、木，大者纪胜寻源，小者辨名别类，写下了不少珍贵的文献。

沈光文诗中提到，释迦果与此种柑皆为荷兰而来。释迦果就是番荔枝，因其果似荔枝，乃来自异邦，故称“番荔枝”。古人称它为“林檎”。番荔枝的果皮似佛像的头顶，印度人又称它为“释迦果”。释迦果的原产地为南美洲和印度，按其生长环境来说，荷兰是不适宜种植该作物的，作者认为由荷兰而来，应该是由荷兰人从美洲或印度引进，而非荷兰品种¹⁵⁴。文中所说的“柑”，估计应为柠檬。闽粤农民喜欢喝柠檬水，柠檬收获后用盐渍好，等到炎夏，打一桶井水，捣碎一两个柠檬拌匀，便是上佳的清凉饮料。沈光文叙述的食用柑之法，同闽粤人食柠檬较相像。柠檬的原产地一说在中国的西南部和缅甸北部，一说产于喜马拉雅山南麓东部地区，在中国栽培时间较晚，作者也说是由荷兰来，同番荔枝一样，是荷兰人引进，不是原产荷兰¹⁵⁵。

此外还有朱旦关于《葵花》的诗文：

葵花

野服黄冠好自适，柔条惯倚日当炉。天涯时事今番异，草木情为碧海亲。

秋来花色自模糊，万顷清光向绿芜。莫使丹心零落后，空将白日对闲夫。

查阅相关文籍，这里的朱旦，应该是上文中所提到的时任解州知府的王朱旦。向日葵(*Helianthus annuus* L.)，菊科向日葵属一年生草本油料作物，亦称西番菊、迎阳花、葵花等，原产北美。在中国的种植最早见于1621年(明)王象晋所著的《群芳谱》，称西番菊，1688年(清)陈淏子《花镜》始称向日葵¹⁵⁶。美洲发现之后，原产美洲的

¹⁵² 《全祖望集汇校集注》，卷十五，《沈太仆光文》。

¹⁵³ 同上。

¹⁵⁴ 《番荔枝》，《大学科技园》网。

¹⁵⁵ 《柠檬》，《中国作物种质信息》网(CGRIS)，2001年9月28日。

¹⁵⁶ 《美洲作物的传播及其对中国饮食原料生产的影响》，《66view》网，2007年5月9日。

玉米、土豆、甘薯、番茄、辣椒、花生、向日葵等农作物被传播到世界各地，并成为人们的重要食物¹⁵⁷。

通过全祖望的《鲒埼亭集》、《续耆旧诗》等著作，我们看出不同人士对西学态度各不相同。全祖望在对待西学之源问题上，秉承了黄宗羲的“中学西窃”说。他在《梨洲先生神道碑文中，曾概黄氏之说“勾股之术，乃周公、商高之遗，而后人失之，使西人得以窃其传”¹⁵⁸。他对待西学，与黄宗羲的“吸纳、调和与排斥”¹⁵⁹较为相似，将黄宗羲对西学态度概括为“中学西窃”思想，而在天主教方面，他认为西教之流传祸根深种，实为妖术，理应“扫除群孽”。全祖望的几首诗中始终贯穿着警惕外患之可畏的思想，并且始终以中华做为世界中心。全祖望拒绝西方宗教，有条件的承认了科学。

万斯同的西学观与全祖望相差无几，一样都是“中学西窃”。而文中涉及的其他几位士人对西学倒没有全、万那种明确的态度，相反地，他们对外来文明采取的态度可以说是相对友好的，甚至有似王嗣爽那般得异书而喜不自禁的人。一些日常所用、所食的东西如西历、淡芭菰、柠檬水果等，已经融入了人们普通的社会生活，这些东西本身没有明显的属性，不像天主教等同中国古老传统有本质冲突。尽管当时有不少文人对西学中的一些方面，特别是西方宗教有所反感，但是那些实用的西方物品被人们普遍接受，这些也反映了浙东人士一贯的“务实”作风。

5 结论

因为不同于中国古老传统的异质文化的出现，西学的传播在这个古老国度激起了千层浪。传教士传播的宗教福音和科学知识引起了知识分子之间的激烈争论。有些知识分子将外来学说当作“邪说”来排斥，甚至倾向采取一些过激的行动，对天学大加讨伐，意欲置之死地而后快。与之对立的则是维护西教、西学的士人，他们对天主教义和先进的西方科技抱有积极肯定的态度，并且在西学受到反教人士强烈攻击的时候，力挺西来文明。更多的文人士大夫则是欣赏西技并与西教保持一定距离。明清之际士大夫对西学、西教大多采取持平的态度，即使是友善之人，也还多以儒学本位的心态来看待西学。出于这种心态，许多士大夫虽认为天主教有益于世态人心，西技有助于经世致用，但也只是选择性的认同一部分西学和西教的主张，尤其是涉及科技文明的

¹⁵⁷ 龚缨晏：《西方人东来之后——地理大发现后的中西关系史专题研究》，浙江大学出版社，2006年，第28页。

¹⁵⁸ 《全》，《鲒埼亭诗集》，卷十一，第223页。

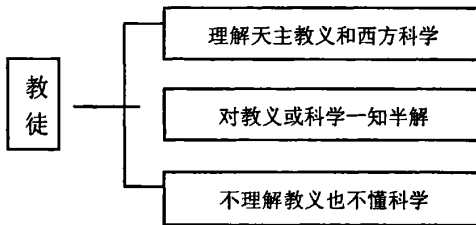
¹⁵⁹ 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000，第298页。

部分，他们对天主教并无绝对的热情，所以终究未能呼应耶稣会士的期许，断然放弃与天主教不合的生活或思维方式，而登堂入室成为教徒¹⁶⁰。

与大部分中国儒生士大夫一样，浙东知识分子对于西学的反应不一，学者们对当时中国人士的西学观分类可以应用到浙东学者身上：一是接受天主教，也接受西来科学技术的护教者；二是反对西方天主教，也反对西方科学技术；三是排斥西方天主教，但接受了西方科学技术；四是相信天主教，但是对科学不感兴趣。

通过文章的分析，我们可以将浙东人士作一个归纳分类，把他们分成三类，分别是教徒、普通知识分子以及僧人。

首先是奉教人士：



奉教人士接受天主教，对西士所宣传的天主教义或多或少是有所了解的，朱宗元还出了多本宣传天主教义的著作。西方科技一般来说是天主教传播的敲门砖，但是科技对文章介绍到的奉教人士接受天主教到底产生了何种影响，没有详细的资料，这里不易多述。朱宗元、张能信等文人吸收、接受西学，则在于他们通过比较研究，在西学中找到了他们认为可以解决令其困惑而又亟需解决的一系列问题的答案。（如政治道德，个人救赎，哲学思想，民众、社会福祉等等）他们无疑是把西学或天学视作一股清新的空气，以欢欣鼓舞的态度去接收¹⁶¹。这些文人学者入教，较之最底层民众出于对天主、耶稣的崇信，更多的是希望可以藉异类思想文化，结合自身的传统文化去解决理论或实践上的问题，解决自己甚至社会所处的困顿，“以耶儒结合之实学，挽救空疏虚寂之时教”。但是诚如上文所说，朱宗元等人认为天主教的宗教学者本是中国固有之学，在面对异文化的时候，囿于华夏文明优越感，在某些层面，本质上还是保守的。

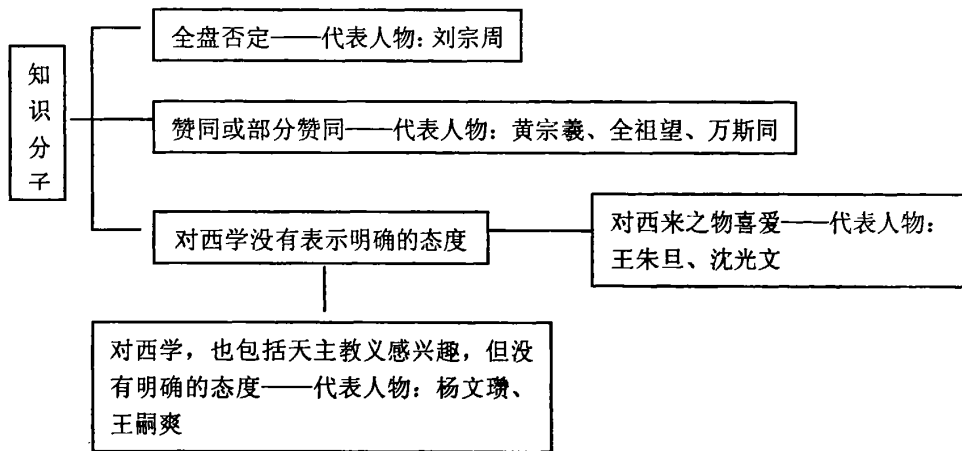
按照奉教人士对西学的认知程度，一般来说，也分为三个层次，由理解、一知半解、毫不理解逐层分布。作为最底层人民，他们与同为教友的知识分子不同，他们不

¹⁶⁰ 黄一农：《两头蛇》，上海古籍出版社，2006年8月版，第466页。

¹⁶¹ 孙尚扬：《天主教与明末儒学》，东方出版社，1994年，第259页。

了解科学技术，也没有兴趣，他们关心的是自己的生计，家庭的生计。因此对他们有激励或者安抚作用的天主教义始终比类似于数学、历法等高深学问来得实际和有效。

其次是普通知识分子：



浙东普通知识分子中除却奉教人士之外，对西学也褒贬不一。有反对者也有对西学持赞同或部分赞同者。如前文所述的刘宗周，就是全盘否定者。反对者反对天主教，也反对西来科学技术。反对天主教，是因为天主教义不容于中国文化传统，抗击对儒家道统有害的外来宗教是理所当然的。反对西方科技，一方面是因为西技是同天主教一起出现在中国士大夫面前，两者就像是“连体婴”，对西教持排斥态度的人，深知西士传教的最终目的，对西技自然而然会存在排斥的心理。

就刘宗周个人而言，他反对西学，除却个人宇宙观、哲学观与天主教义冲突外，更因为其洞察了利玛窦的学术传教策略，传教士的真实意图在于利用立法与中国政治的特殊关系以获取传播天主教义的威信¹⁶²。刘宗周自幼接受儒家道统教育，深受影响，其坚定的儒家信仰自然不允许“媚儒窃儒而害儒”的天主教传入中国，“以永绝异端，以永尊吾中国礼教之极”。既然西教如此“惑众邪说”，且西技是西教士传教之工具，自当不遗余力的抵制到底。笔者认为另一方面，宗周所处之环境对其排西技也是一大因素。上文已提过，明清之际，西式大炮的确如宗周所说我虽“用之以制人”，人却已得之制我，并且清兵借缴获的或自行研制的“红衣大炮”已取得多场胜利，这样一来，两军都掌握了同样的秘密武器，这秘密武器必然也没有了预期的功效。

持赞同或部分赞同的浙东人士，更多是倾向西来的科技文化、西来的其他事物，

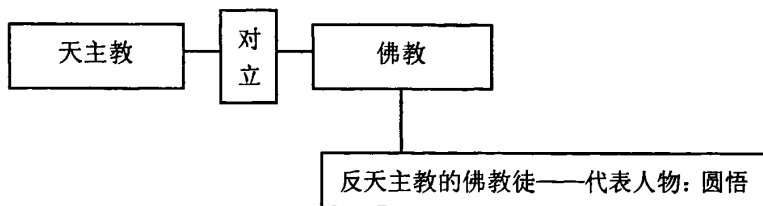
¹⁶² 徐海松：《论黄宗羲与徐光启和刘宗周的西学观》，《杭州师范学院学报》，1997年第4期。

西技在浙东地区也得到了推广。阮元的《畴人传》就记载过余姚贡生邵昂霄，“以汉晋以来天官家言及欧罗巴之说，参以己论，为万青楼图编十六卷”¹⁶³。“筒平仪表”、“隆尾横升玉衡车”、“羸旋车”等利用西技所制之物便利高效，若“推而行之”必然“利民生矣”。

黄宗羲、全祖望是反天主教却赞赏西技人士的典型代表。黄与全在对待天主教问题上立场同刘宗周一致，斥责其为惑众的邪教，可是在其他西来事物上，黄宗羲以后的浙东学者大多采取了折中的方式，一方面赞扬西方科学的精湛，另一方面毫不客气地将西技攘入中国古老文明的阵营中。黄宗羲与其师的不同西学观，是适合其所处时代环境所做出的适宜的选择。而全祖望、万斯同等学者作为黄宗羲弟子，其西学观与黄相同。有识之人自然知道西技之长，作为大家，全、万也认同。但是全祖望总结黄宗羲的西学观念，得出“中学西窃”之说。万斯同也一样，附梅鼎九所说，“西学中源”，这出于“华夏中心”、“夏夷之辨”的自尊，同时也秉承了其师黄宗羲的“中学西窃”。

而更多地普通知识分子面对这种异文化并未表现出过多喜恶情感，毕竟像王嗣爽一样喜不自禁的文人并不常见。如同全祖望收集的《续甬上耆旧诗》中所见到的文人一样，人们就像接受一样新近发展出来的事物一般，然后偶尔在诗中叙及，并没有因为它的来历和属性而从字里行间显出些许不满。他们在交游中认识到中学、西学差异长短后，并不固守华夏文化的优势。他们中有些人对西学并没有很深的研究，但是他们的心胸却是开放的，承认西学之所长，但不盲目自卑，而且善于总结原因。

第三是佛教徒：



圆悟，四明天童寺¹⁶⁴僧人。以释圆悟署名的两篇反教文章被许昌治辑录在《明朝破邪集》¹⁶⁵中，一篇是答杭州张广活的书，寥寥数语，另一篇就是比较有名的《辨天说》。据文中所述，宁波一位自号天香的黄姓人士写了一篇关于天主之义的辟佛文章，圆悟

¹⁶³ 阮元：《畴人传》，万有文库本，上海商务印书馆，1937年，卷四十一，第395页。

¹⁶⁴ 天童寺，位于浙江省宁波市鄞县，有“东南佛国”之美誉，为“五大丛林”之一。

¹⁶⁵ 《明朝破邪集》是明南京教案时期民这两省僧俗方面反教文章的集大成之作。

看完此文，随即写了《辨天初说》以驳其天主教义。而这个《辨天初说》经四明某位居士之手辗转至杭州张广活处。

张广活，杭州人士，自称为云栖和尚的弟子。据圆悟文中所述，张广活带着《辨天初说》到天主教堂，要求教士与其答辨。当时主教傅汛际出面答应日后再与其辨，并赠与《辨学遗牍》一册。三日后张广活询问傅汛际是否已完成辨书，“司闾者拒之不复使入”，并说圆悟“去岁曾来会中与辨不胜，发性而去，今又何必来辨？”¹⁶⁶这一说另圆悟气愤不已，他在“辨天二说”中提到，“夫余住天童不踰甬者五载，其去岁不过武林，江南北之人涂知矣，岂来汝会中与辨不胜发性而去者乎？”

因为这件事，圆悟认为诬其者“或诬于异日，或捏造于他方。穷其心志，不过以之惑世行奸耳”。而张广活则希望借此事“使人知其可笑不可信如此。若其教之鄙猥浅陋侮胜惑民，自有明眼大手笔起而辟之”¹⁶⁷。

据圆悟忆张广活所说，事件的另一方辩驳之词为“且初说中都是他家说话，有何凭证？况自亦有许多我相执着不平之气，实非欲与我辩者，不过恐其徒归依我教，故作是说以遮之耳。若与之辨则成是非，故不与之辨也”¹⁶⁸。由此，圆悟断定傅等人“……汝非不变也，不能辨也。不能辨者，盖义堕而莫可救也。唯义堕而莫救，故此穷色沮遁形露矣……”于是圆悟又抱着你不能辨我就一定要与你辨的“信念”写下辨天二说、三说。

孰是孰非，因叙事者身份等缘由很难判断。可是佛耶教义的矛盾无疑是这次事件的导火索，天主教并没有将对待儒学的“友好”态度延续到佛学、道学上，17世纪在中国的耶稣会传士对佛道普遍持批评态度。一定的作用力必然会产生相应反作用力，佛教徒也站在自身僧者的角度或儒释统一的立场辟邪，他们认为天主教“窃佛诃佛不知佛”¹⁶⁹，在《破邪集》当中出自佛门僧人辟邪的文章大致有十篇，圆悟也当此列。

自佛教中国化后，它一直构成中国文人阶层精神生活的另一向度。利氏选择了附儒，而要想实现天主教与儒家的联合，并且通过这种联合使天主教扎根于中国文化中，必须与佛教进行竞争¹⁷⁰。西教士有意无意的将自己立于佛教的对面，宣扬自身与佛教一些教义相似的天主教义，希望排佛能取代佛在中国文化中的地位。《天主实义》以天主

¹⁶⁶ 徐昌治辑，《明朝破邪集八卷》，日本安政二年刻本，卷七，第十二-十五页。

¹⁶⁷ 同上，卷七，第三十四-三十五页。

¹⁶⁸ 同上，卷七，第十四、十五、十九页。

¹⁶⁹ 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第266页。

¹⁷⁰ 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第265页。

教之天主实学，批评佛道空无之论，其对佛道的无情攻击，散见于《天》各篇。这一系列的举动，势必会引起佛教僧侣的警示与敌视，于是理论上耶佛辩论势在难免。圆悟的《辨天说》代表佛门中人对利子天主说的指责，也是佛教对天主教的反击。圆悟是明清之际浙东僧人反西教的典型代表。

不同阶层不同学派基于不同的集团利益，个人不同的价值观、人生观，所处的不同的社会环境，造成了各自不同的西学观。刘宗周不入仕，不是出于政治上的某些考虑，他是否会对火器抱有一点好感呢？如果万斯同、全祖望不是儒者，不用顾忌儒家的天道观和人性学，是否还会斥西学为“邪说”？如果黄宗羲不是生于这个“华夏中心”，没有被传统灌输了“夏夷之辨”，是否会很诚心的接受西学之长，为己所用？许多假设，可终究只有一个历史。

以中西冲突、“会通中西”到“西学中源”这一系列社会思潮发展为时间线索，刘宗周、黄宗羲、全祖望等人代表了西学在华发展不同时期学者的不同态度。国人对利氏初至所带来的新奇事物与理论的好奇与兴趣以及对外来文明的排斥，经历对西方科技的研究学习以求“会通以求超胜”，到最后的走向会通的歧途——西学中源这一发展轨迹，从明清之际浙东学术代表人物各异的西学观得到了验证。不管奉教与否，囿于传统和华夏文明的优越感，人们一直抱着西学就是中国古人所创造的中学的发展延续。自梅文鼎“西学中源”说被“发明”以来，它迎合了绝大部分“不同”的人们，逐渐占据了中西交流论的主导地位。缘于强烈的“自尊心”作祟，闭关排外在许多人眼里就成了捍卫圣学道统看似最有效的方法。而早前徐光启、李之藻所提倡的“会通以求超胜”，“以夷制夷”的思想逐渐被舍弃，国人丧失了“借异己之物以激发本来之真性”的机会，吸收西学以求实用的目标随着雍、乾两朝的禁教而逐渐被迫淡出主流学术一隅。

参考文献

专（译）著：

1. 刘宗周：《刘宗周全集》（全六册），台湾中研院中国文哲所，1997年。
2. 黄宗羲：《黄宗羲全集》，杭州古籍出版社，2005年。
3. 全祖望：《续甬上耆旧诗》，杭州出版社，2004年。
4. 全祖望：《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社，2002年。
5. 《明史》，中华书局，1974年。
6. 《清史稿》，中华书局，1974年。
7. 徐昌治辑：《明朝破邪集八卷》，日本安政二年刻本，四库未收书辑刊。
8. 黄宗羲：《明儒学案》，中华书局，1985年。
9. 清雍正朝《浙江通志》，中华书局，2001年。
10. 《皇清开国方略》，文澜阁四库全书本。
11. 黄百家：《学箕初稿》，四库全书存目丛书。
12. 阮葵生：《茶余客话》，清光绪十四年本。
13. 阮元：《畴人传》，万有文库本，上海商务印书馆，1937年。
14. 《康熙会稽县志》
15. 钱维乔，《（乾隆）鄞县志》
16. 冯金伯，《国朝画识》，清道光刻本
17. 姚旅，《露书》，明天启刻本。
18. 包世臣：《小倦游阁集》，清钞本。
19. 俞如楫：《礼部志稿》
20. 陈昌斋：《（道光）广东通志》
21. 曾德昭：《大中国志》，上海古籍出版社，1998年。
22. 沙百里：《中国天主教徒史》，中国社会科学出版社，1998年。
23. 利玛窦，金尼阁：《利玛窦中国札记》，中华书局，1983年。
24. 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年版。
25. 方豪：《中西交通史》，岳麓书社出版社，1987年12月版。
26. 何柄松：《浙东学派溯源》，广西师范大学出版社，2004年。
27. 黄一农：《两头蛇》，古籍出版社，2006

28. 黄时鉴:《中西关系史年表》,浙江人民出版社,1994年。
29. 孙尚扬:《天主教与明末儒学》,东方出版社,1994年。
30. 孙尚扬、钟鸣旦:《一八四〇年前的中国天主教》,学苑出版社,2004年。
31. 徐海松:《清初士人与西学》,东方出版社,2000年。
32. 沈定平:《明清之际中西文化交流史—明代:调适与会通》,商务印书馆,2001年。
33. 龚缨晏:《鸦片的传播与对华鸦片贸易》,东方出版社,1999年。
34. 龚缨晏:《欧洲与杭州》,杭州出版社,2004年。
35. 衷尔钜:《蕺山学派哲学思想》,山东教育出版社,1993年。
36. 张晓林:《天主实义与中国学统一—文化互动与诠释》,学林出版社,2005年。
37. 沈福伟:《中西文化交流史》,上海出版社,1985年。
38. 王朝晓:《天主教与帝国文化》,东方出版社,1997年。
39. 张力,刘鉴唐:《中国教案史》,四川省社会科学院出版社,1987年。
40. 嵇文甫:《晚明思想史论》,东方出版社,1996年。
41. 钱茂伟:《浙东学术史话》,宁波出版社,1999年。
42. 陈永革:《儒学名臣—刘宗周传》,浙江人民出版社,2005年。
43. 《辞源》(修订本)(1-4),商务印书馆,1998年7月版
44. 闻黎琴:《朱宗元思想研究》,2007年。
45. 李兰琴:《汤若望传》,东方出版社,1995年。
46. 林中泽:《晚明中西性伦理的相遇》,广东教育出版社,2003年。
47. 刘洪涛:《中国古代科技史》,南开大学出版社,1991年3月版
48. [英]阿·克·穆尔:《一五五〇年前的中国天主教史》,中华书局,1984年版
49. [韩]李宽淑:《中国天主教史略》,社会科学文献出版社,1998版

学术期刊:

1. 王扬宗:《“西学中源”说在明清之际的由来及其演变》,台北《大陆杂志》第九十卷第六期,1995年6月15日。
2. 夏瑰琦:《黄宗羲与西学关系之探讨》,载《黄梨洲三百年祭》,当代中国出版社,1997年。

3. 龚缨晏:《明清之际浙东学人与西学》,《浙江大学学报》,2006年5月,第3期。
4. 王慕民:《明清之际浙东学人与耶稣会士》,载《明清浙东学术文化研究》,中国社会科学出版社,2004年。
5. 徐海松:《论黄宗羲与徐光启和刘宗周的西学观》,《杭州师范学院学报》,1997年第4期
《黄宗羲与西学》,载《东西交通论坛》,上海文艺出版社,1998年。
《西学东渐与清代浙东学派》,载《相遇与对话》,宗教文化出版社,2003年。
6. 黄一农:《红夷大炮与皇太极创立的八旗汉军》,《历史研究》,2004年04期
7. 诸焕灿:《清代浙东学术概说》,《宁波教育学院学报》,1999年第1期
8. 贺焕兰:《明清时期“西学”与中国学术的交融》,青海师范大学学报,2002年第4期。
9. 杨国荣:《刘宗周思想的历史地位》,《中国哲学史》,1996年第4期。
10. 陈寒鸣:《刘宗周与晚明儒学》,《中华文化论坛》,2000年第3期。
11. 付小凡:《论刘宗周的自我观》,《厦门大学学报》,2002年第2期。
12. 吴伯娅:《礼仪之争爆发后康熙对传教士的态度》,《历史档案》,2002年03期。
13. 刘耕华:《明末清初中西文化关系研究之反思》,《北京大学学报》,2005年7月第4期。
14. 朱谦之:《耶稣会对于宋儒理学之反响》,1968年。
15. 陈德正:《〈畸人十篇〉和〈七克〉中的希腊罗马古典文化》,《中国世界古代史研究》网,2004年9月18日。
16. 黄启臣:《明代天主教在中国的传播及其文化效应》,《史学集刊》,1994年第2期
17. 詹海云:《全祖望的学术成就与宁波、杭州、北京、扬州学术圈的交互影响》,《明清浙东学术文化研究》,中国社会科学出版社,2004年。
18. Pual Frederick Cressey: *Chinses traits in civilization:a study in diffusion*,

American Sociological Review,

Vol. 10, No. 5. Oct., 1945.

明清之际浙东人士与西学

作者：[胡婷](#)

学位授予单位：[浙江大学人文学院](#)

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1292054.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：62085790-9aa0-427f-94d8-9e4d008e37e1

下载时间：2010年12月15日