

曲阜师范大学

硕士学位论文

从康熙历狱看清初士人的西学观

姓名：王亚敏

申请学位级别：硕士

专业：历史学 中国古代史

指导教师：成积春

20090401

摘要

西学东渐发生在明末清初这样一个特定的时代，其时政治、社会、思想、学术各方面均经历着剧烈的变动。本文以康熙历狱为背景，通过个案的比较与综合分析，考察清初士人对待西学的立场观点及其对清代学术文化所造成的影响，探究清初中西文化交融的历史轨迹。

耶稣会士以传播天主教为媒介，拉开了第一波西学东渐的历史序幕。传教士们企图用“宗教”和“天主教义”来对抗中国古老的文化，由于中西文化的内涵不同，中西文化的碰撞不可避免。双方从统一观念出发，力图同化对方。最终，东西方思维方式的差别导致了“康熙历狱”的爆发。康熙历狱实质是中西文化交流、碰撞的集中体现，历狱事件是天儒冲突的必然结果。

康熙历狱爆发后，清初士人对此事表现出来截然不同的两种态度。一部分士人对杨光先反西学的作法强烈反对，其代表人物有王士禛，他大力推崇梅文鼎的兼同中西之学的观点，主张“会通中西”，“中西超胜”。一部分士人对杨光先反西学的作法则表示同情与支持，如彭孙贻、陆陇其等人。康熙中后期士人对西法与西教的态度转变，反映出中西文化在清初经历了猛烈碰撞后，正逐步走向冷静与理性。

清初士人的西学观不外乎反教、奉教和折衷三种情况。与此相关联在思想观念上体现为持中斥西、西学中源等思想倾向。持中斥西者对天主教的排斥并非简单的仇外心理所致，一方面是持中斥西者以一种逆向思维考虑问题，另一方面是他们的文化本位主义心态在作怪。西学中源说鼓荡不息，对中国文化发展产生了深刻影响。

中西文化的交流是一个历久弥新的课题，无论现在或将来都会成为许多文化研究者所关心的重大课题。世界上存在的多元文化的交流与互动，其地位应当是平等的，文化研究者都应当作出历史、客观的反思。只有这样，才能更好地促进人类文明的健康发展。

关键词：16-18 世纪；康熙历狱；清初士人；西学观

Abstract

Western Learning the late Ming and early Qing exactly happened last in Chinese history known as the such a specific time when the political, social, ideological, academic aspects are experiencing dramatic changes in the early Qing Dynasty is this climax species of big changes and the gradual re-integration period. In this paper, select the calendar from the KANGXI Dynasty and early Qing prison watch the Western concept of the theme, is driven by the early Qing Dynasty scholar-officials who want to learn are how to meet the challenges of the Western cultural heterogeneity, the early Qing Dynasty response also affects the extent to which the agitation was with the academic and cultural trends.

Jesuits to spread the Catholic Church started the first wave of Western Learning the history of the prelude. Missionaries tried to use the "religious" and "Catholic justice" to combat the ancient Chinese culture, because of the connotation of Chinese and Western cultures is different from the inevitable collision between Chinese and Western cultures. The two side start from the concept of a unified effort to assimilate the other. Finally, the East-West differences in the way of thinking led to a "KANGXI calendar prison" It is the Chinese and Western cultures communicate in real terms in prison, a concentrated expression of the collision.

Conflict between Western science and Chinese culture is " KANGXI calendar prison" case the outbreak of the premise, however, "Li Yu" case are days of the outbreak of the conflict the inevitable result of Confucianism. The cause of the conflict, not simply from one perspective, but ideological differences and political struggle necessary days are caused by the conflict key. After outbreak t of the KANGXI prison calendar, the early Qing Dynasty on the matter shown by two entirely different ways. Yang first part of the scholar of anti-Western approach to the strong opposition, and its representatives MEI wending him advocate for and with the study of Chinese and Western style, that "will pass the Central and Western," "Chinese and Western super win." The other one of the scholar of anti-Western approach that sympathy and support, such as Sun Yi Pang, land, etc. Early Qing Dynasty and the West of western taught a change in attitudes, reflecting the experience of Chinese and Western culture at the early Qing Dynasty, after a fierce collision, is gradually moving towards rational.

Early Qing Dynasty of the Western concept of nothing more than anti-religion, teaching and compromise from the three situations. . Holders in the West on the Catholic Church denounced the exclusion is not due to simple xenophobia, on the one hand are those who hold in the West invested in a reverse way of thinking to consider questions on the other hand, are their cultural departmentalism mentality at play. Western sources said that in the development of Chinese

culture had a profound impact.

I believe that the exchange of Chinese and Western cultures is a good old subject, now is going to become much cultural researchers are concerned about major issues. I think the world of the existence of multi-cultural exchange and interaction, and its status should be equal, a variety of cultural patterns should be history, the objective to reflect on their own history of human civilization at the attitude of selection. Only in this way can better promote the healthy development of human civilization.

Key Words: The 16-18 century; KANGXI calendar prison; Scholars of
Early Qing Dynasty; view on Western science

曲阜师范大学博士/硕士学位论文原创性说明

(在□划“√”)

本人郑重声明：此处所提交的博士□ 硕士□ 论文《从康熙历狱看清初士人的西学观》，是本人在导师指导下，在曲阜师范大学攻读博士□ 硕士□ 学位期间独立进行研究工作所取得的成果。论文中除注明部分外不包含他人已经发表或撰写的研究成果。对本文的研究工作做出重要贡献的个人和集体，均已在文中已明确的方式注明。本声明的法律结果将完全由本人承担。

作者签名：王亚敏

日期：2009.6.5

曲阜师范大学博士/硕士学位论文使用授权书

(在□划“√”)

《从康熙历狱看清初士人的西学观》系本人在曲阜师范大学攻读博士□ 硕士□ 学位期间，在导师指导下完成的博士□ 硕士□ 学位论文。本论文的研究成果归曲阜师范大学所有，本论文的研究内容不得以其他单位的名义发表。本人完全了解曲阜师范大学关于保存、使用学位论文的规定，同意学校保留并向有关部门送交论文的复印件和电子版本，允许论文被查阅和借阅。本人授权曲阜师范大学，可以采用影印或其他复制手段保存论文，可以公开发表论文的全部或部分内容。

作者签名：王亚敏

日期：2009.6.5

导师签名：王亚敏

日期：2009.6.6

从康熙历狱看清初士人的西学观

前言

传承千年的中国文化，在 16—18 世纪与欧洲文化的首次相遇，是近代中西文化更大规模交流的开端。进入 20 世纪以来，随着中国学术界自我觉醒意识的增强，开始总结与反思这段中西交往的历史。自 20 世纪 80 年代以来，随着东西方交流新局面的来临，中国学术界更加重视对明末清初两百年间展开的中西文化的冲突与融合，从不同方面、不同领域进行探讨。经粗略统计，仅大陆出版的有关论著、译作约在 150 部以上，论文在 1000 篇以上。¹在资料的搜集、整理和翻译出版方面的成果主要有：《康熙皇帝》，[法]白晋（Joachim Bouvet, 1665—1730）著，赵晨译，黑龙江人民出版社 1981 年版；《徐光启著译集》，上海文管会主编，上海古籍出版社 1983 年版；《利玛窦中国札记》，何高济等译，中华书局 1983 年版；《清代西人见闻录》，杜文凯编，人民大学出版社 1985 年版；《王徵遗著》，李之勤编，陕西人民出版社 1987 年版；《历史遗痕——利玛窦及明清西方传教士墓地》，林华等编，人民大学出版社 1994 年版；《洋教士看中国朝廷》，朱静编译，上海人民出版社 1995 年版；《在华耶稣会士列传及书目》，（法）费赖之著，冯承钧译，中华书局 1995 年版；近年来更是翻译出版了一批国际知名汉学家的研究成果。

至于在专题研究方面，更是大有进展，出现了一批有学术分量的专著和论集，其中有樊洪业著《耶稣会士与中国科学》，中国人民大学出版社 1992 年版；梅荣照主编《明清数学史论文集》，江苏教育出版社 1990 年版等。而对于明清之际中西文化交汇的深层次研究方面，最为突出的成果有：陈卫平著《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》，上海人民出版社 1992 年版；许明龙著《中西文化交流先驱》，东方出版社，1993 年；孙尚扬著《基督教与明末儒学》，东方出版社 1994 年版；李光地著《榕树语录》，中华书局，1995 年；朱静编译的《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995 年；马楚坚著《明清人物史事论析》，江西高校出版社，1996 年；论文有黄一农的《明末清初天主教的“帝天说”及其引发的论争》，台湾《故宫学术季刊》，第 14 卷第 2 期，1997 年 1 月；冯佐哲著《清代政治与中外关系》，中国社会科学出版社，1998 年；朱庆征著《顺治朝上帝坛》，《故宫博物院院刊》，1999 年；沈定平著《明清之际中西文化交流史》，商务印书馆，2001 年等。

清初士人与西学的互动是全方位的，西学的流播范围已经遍及各种士人集团。然而，由于各人的知识基础与治学宗尚的差异，以及政治文化背景的变迁，清初接触过西学的士人对于西学的理解与反应，却相当复杂。通过对清初士人西学观的研究，可找出士人在社会的全面进化中对西学态度的变化趋势，可以看到清初以来中西文化在思想、观念上的交流变化和社会发展之间的交互影响，对于把握中西文化发展变化的规律，指导中西文化交

流有特殊意义。卓有成效的中国学者们对清初士人对待西方文化的观点、态度、价值取向及其对后世文化影响诸方面，进行了潜心细致的研究。他们主要站在西学东渐的角度，结合当时的时代历史背景，从不同层面，不同角度，阐述了清初士人的西学观，特别强调了他们对“西学东渐”这一层面的认识。有关清初士人的西学观的文章，有许多，不过本人发现，学者们未能对康熙历狱前后清初士人的西学观的变化进行进一步的研究，没有把清初士人的西学观进行一次动态全面梳理，更没有将思想史、学术史、政治制度史相结合，动态研究清初士人的西学观变通及影响。

为此，本人将在前人研究的基础上，进一步收集发掘史料，以期更为确切地论述康熙历狱事件的背景、起因、过程及其对清初士人西学观的影响，更为全面地揭示清初知识界的各层次士人对康熙历狱的反应，对西学东渐的各种反应，并通过个案的比较与综合分析，考察清初士人对待西学的立场观点及其对清代学术文化所造成的影响，探究清初中西文化交融的历史轨迹。前言部分主要说明本课题研究的可能性和必要性、本文研究的范围以及当前学术界对该课题研究的现状。正文部分，第一章主要从“康熙历狱”的历史背景、起因、过程和实质等三个方面尽可能地展现“康熙历狱”事件的整个过程；第二章主要围绕“康熙历狱”和“天儒冲突”这两个主题，把视角集中于在“历狱”中展开的中西文化之争，并以清初士人对这一事件的各种评论为线索，透视清初天儒冲突的深度及其影响。第三章主要从清初士人和清中晚期士人群体入手，以他们对西学态度为线索，初步探知清初中西文化变化的发展轨迹。第四章主要概括了清初士人的西学观，进一步剖析了清初士人的对待西学的立场观点及其对清代学术文化造成的影响，初步考察清初中西文化变化的发展轨迹及历史启示。结束语部分概括性地说明清初西学对清初士人的影响及其意义与价值，并对本文研究存在的不足进行了分析，为将来进一步研究奠定了坚实的基础。

鉴于上述情况，本人将尽可能广泛而细致地收集史料，并透过这些零散而有限的资料做出合理的分析，尽量得出有说服力的结论，这将是本文所追求的目标及结果。

一、康熙历狱

（一）“康熙历狱”的历史背景

1583年至1775年近二百年间，以入华传播天主教的耶稣会士为主要媒介，开启了西方文化大规模输入中国的历史序幕，学术界常常称为第一波西学东渐。耶稣会士成为西学东渐的首要担当者，在很大程度上是因为明末利玛窦开创的“知识传教”策略奠定的。天主教来华的目的是传教。他们代表欧洲反宗教改革的保守势力。他们的东来，是在欧洲早期殖民国家极力向海外扩张的背景下发生的，派遣他们的国家和罗马教廷，都把他们的国家当做建立和扩大自己势力范围的工具。他们的使命，是在中国传播天主教，让尽可能多的中国人信奉天主教。中国是一个历史悠久的文明古国，文化背景、道德观念、语言礼俗都与欧洲不同。传教士要对这样一个大国传教，传的又是与中国传统信仰截然不同的宗教，困难很多。有人主张“一手拿圣经，一手拿上帝赐予的宝剑”，武力传教。利玛窦则不然，他在实践中摸索出一套方法，那就是：以学术叩门而入，用西洋的科学技术、工艺美术引起士

大夫直至皇帝等统治阶层人物的支持；在天主教教义和儒家学说之间寻找共同点，合儒补儒。以适应中国习俗的方式传教。

这种策略的要点是通过西方科学知识赢得士大夫的同情和支持，进而打入宫廷，甚至争取归化中国皇帝，进而获得中国社会宣教的通行证。

面对明末政局不可避免的更迭之势，在华耶稣会士纷纷把握此一社会巨变与重组的机会，积极投靠几个分立并争的政坛新主，寻求实现其宗教使命的出路。汤若望早在明廷覆亡前夕就说：“如果这个皇帝不在了，会再来一个，对我也许比他更好。”这种自信显然来自于他对中国社会政治体制与利玛窦所创传教策略的深刻理解，因此，他坚守北京教堂之主要动机，选择时机投靠新朝。

1601年，利玛窦终于进入北京，在向万历皇帝进呈“方物”后，取得了在京居留权。从此，他安居北京，广交中国的士大夫，以学术传教，既打开了天主教在华传播的大门，又架起了中西文化交流的桥梁。

纵观利玛窦在中国的传教经历，我们可以清楚地看到，他采取的是迂回进取的方式。他刻苦研习汉学和中国古籍，竭力在天主教与儒家学说之间寻找共同点，宣扬“合儒”、“补儒”，“易佛补儒”的传教策略路线。

早在“康熙历狱”之前，传教士就已经有人开始背离利玛窦的传教政策。传教士来华的目的是传教，他们对宗教虔诚，狂热地追求传教目的的实现。但是，他们面对的是一个有数千年文化传统的中国。中国的文化传统以理性为形式，以伦理道德为核心，以忠孝为实质，以尊祖敬宗为礼仪。中国向来以世界中心自居，以礼义之邦自豪，傲视四夷。对传教士来说，契入中国文化及其国家，取得传播宗教的立足点，出路在于“附儒”，即以儒学为载体，附儒而行。于是，传教士利用殷周时期儒家的尊天神学的躯壳，塞进西方天主的神有灵。称言：“吾国天主则经言上帝”，“历观古书而知上帝与天主特异以名也。”^[1]由此证明敬奉天主是从尧舜禹汤文武周孔圣圣相传的中国传统。周孔的“圣人之学”也就是天主教的“天学”——“尊天、畏天、事天、敬天之学”。^[2]经过这番激烈的辩论，天主被认为是东西方必须共同信奉的无所不能的真神。

传教士为了维护宗教学说，大肆攻击中国传统学说。教士认为“若太极止解自以所谓礼，则不能为天地万物之源矣。……盖理亦依赖之类，自不能立，何立他物哉，今实理不能生物，昔者虚理安得生之乎？”^[2]这一驳论的确击中了理学唯心主义的要害，可谓一针见血。

康熙时杨光先著《不得已》指摘天主教义的荒谬性：“夫天者，二气结撰而成，非有所造而成这也……天主虽神，实二气中之一气，以二气中之一气而能造万有之二气，于理通乎？”^[1]言：“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人，无好历法如汉家不知合朔之法，日食多在晦日，尤享四百年之国祚。有西洋人吾惧其捧金以收拾我天下之心，如厝以积薪之下，而祸发无日矣。”^[1]儒家文化在中国传统社会中取得了“独尊”的社会文化地位，上升为占据统治地位的意识形态，中国士大夫们早已将儒家思想奉为正宗。公元1606

年，耶稣会士华理南惊呼：“石头啊，石头啊！石头啊，你何时才向我开放。”^[3]。正是由于中国士大夫们强烈的尊儒心态，西方天主教很难在中国立足，也正是中国士大夫们的这种文化意识，中国传统文化才没有沦为西方文化的附庸。

（二）“康熙历狱”的起因

康熙历狱之争，实质为中西历法之争。但是，终顺治一朝，尽管反对汤若望与西洋新法的声浪日涨，却并未对汤若望的地位构成实质性的威胁。

清初汤若望控制掌握了钦天监的治历大权，以一个西洋人的身份充当“通天”、“通神”角色，随即，他又在监中刻意将中国的传统历法一回回历法排挤出局，确立了西洋历法的地位。历法之争，是西方科学传入中国之后，新旧科学的一次大较量。实际上，这场争斗从明末徐光启修历时即已开始，但未见分晓，直到康熙时才终于有了结果。传教士的胜利，显示了西方天文学的先进性和优越性。可以说，这场争斗的裁判是科学知识，但是其起因有着复杂的文化心理、民族感情和个人利益冲突等方面的因素。中国礼仪之争的焦点是以基督教义为宗旨的天主教应该如何对待中国古老的文化，特别是中国的传统礼仪，具体说就是敬天、祭祖和尊孔的礼仪活动。

西学东渐与夏夷之辩是“历狱”的起因，在儒学文化氛围中世代衍息的中国士大夫“夏夷之辩”的观念早自先秦以来，即已根深蒂固，直到明末清初，这种观念仍牢牢地支配着士大夫们。尤其当他们受到一种全新的外来文化的强力冲击时，“夏夷之辩”自然成为他们下意识首先筑起的心理防线，并且作为排斥异质文化的思维定势。

很显然，从《破邪集》派的明末士大夫们，他们反西教、反西学的立场和观点是基于传统的“夏夷之辩”论。我们可以至少确认一点，杨光先的反西学言论采取了以维护“圣学道统”为旗号，以“夏夷之辩”论为理论基石的思辨方法。所不同的是，杨光先面临的西方文化挑战要比明末严峻的多。因为随着清初西学东渐的进展，西洋历法也已成为钦定的皇历，西洋人汤若望更为朝廷命官，把持历法大权，而且得宠皇上，名满朝野。在保守士大夫的眼里，西洋教士实际上已经迈出了“用夷变夏”的步伐。因此，杨光先不仅接过了“夏夷之辩”的大旗，对西士、西学口诛笔伐，而且变本加厉，付诸反西教的行动，竭力利用康熙初年的“四辅臣”奉行“率祖制，复旧章”的执政方针而造成的复旧政治气候，一举掀起“历狱”。杨光先企图以中国传统历法知识与西洋历法一争高下，但因中历本身在科学性上存在的劣势，更由于杨氏其人历学修学浅陋，致使他对西洋历法的指摘，不但在科学上未能驳倒对方，反而授人以柄，为西人所耻笑。于是，为弥补其科学能力之不拙，杨光先意图借中国传统历法在封建王朝中独具的政治特性，而将中西历法之争政治化，意欲借政治力量来排斥西洋历学。最后，他终于道出了他投身于中西历法之争的真实意图：“愚见宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。”杨光先之流与明清之际部分主张会通中西的启蒙学者相比，不光有眼光与视见的高低之差，更有其思维方式的优劣之别。

可以说，中西历法之争和东西方思维方式的差别导致了“康熙历狱”的爆发。

（三）“康熙历狱”的过程和实质

汤若望等教士取得朝廷信任和执掌钦天监后，蓄意排斥“大统”、^①“回回”^②及“东局”^③三家历法，从而引起新旧历法之争。1657年，革职回回科官员吴明煊首先发难，两次上书言汤若望推算舛谬。经大臣测验，吴明煊所言多不符实，因而获罪。汤若望被授通政使司通政使，晋一品。次年皇帝复授汤若望光禄大夫，并恩赏其先世三代一品封典。1661年4月，汤若望70大寿，不少大臣赠诗相贺，顺治因潘尽孝之子为汤若望义孙，准入钦天监。在吴明煊疏劾汤若望时，徽州新安卫杨光先起而响应。1659年他写出《辟邪论》、《距西集》、《摘谬十论》等文，攻击天主教教义及西洋历法之谬误。1660年，他又上书礼部，控告新历封面刻印“依西洋新法”，是暗窃正朔之权以予西洋。疏上未准。1664年，杨光先继续论战。杨光先指出，“向盘踞京师者止若望四人，今则群聚数十尚不知避忌，今知秘其机缄，金多可役鬼神，汉人甘为线索，往来海上，暗通消息。……况其教以谋夺人之国为主其谋夺日本国也，有舶商之口可凭；其已夺吕宋国也，有故明礼部臣沈闕之参疏可据。如此狼子野心之凶人，又有火器刀甲之铄猛，安可与之同中国哉？”^{[4](p93)}这已经不是历法之争，而是政治上的激烈斗争了。

康熙即位之初，以鳌拜为代表的守旧势力辅政，与西方传教士不合。杨光先在1664年7月向礼部控告汤若望等潜谋造反，邪说惑众，历法谬误。他在《请诛邪教疏》中说：

……西洋人汤若望，本如德亚国^④谋反法贼首耶稣遗孽，明季不奉彼国朝奉，适度来京。邦臣徐光启贪其奇巧器物，不以海律禁逐，反荐之于朝，假以修历为名，阴行邪教。延至今日，逆谋渐长。历官李祖白，造《天学传概》妖书，谓东西万国，皆是邪教之子孙，来中华者如伏羲氏；“五经”、“四书”，尽是邪教之法语微言，岂非明背他国，明从他国乎？如此妖书，罪在不赦。主谋者汤若望，求序者利再可，作序者许之渐，传用者南敦伯、安景伯、潘尽孝、许谦。又布邪党于济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常州、上海、杭州、金华、兰溪、福州、建宁、延平、汀州、南昌、建昌、赣州、广州、桂林、重庆、保宁、武昌、西安、太原、绛州、开封、并京师三十堂。香山奥盈万人，据为巢穴，接渡海上往来。若望借历法以藏身金门，窥伺朝廷秘密。若非内外勾连，谋为不轨，何故布党立天主堂于京省要害之地，传妖书以惑天下之人？……种种逆谋，非一朝夕，若不速行翦除，实为养虎遗患。^{[5](p94)}

1664年8月，礼部提审73岁的汤若望，汤若望突患痿痹，不能答话。到十月，照谕旨将信教职官李祖白、潘尽孝等拘捕，南怀仁、利类思、安文思等银铛入狱，汤若望监押礼部。两个月后，议处汤若望革职监后绞，移押刑部大狱，其他职官革职从军，各省教士也拘禁候处。杨光先又著《西法十谬》、《选择议》两书，并一再上书指责西方教士，修历不

^① 大统历是明代历法名。明洪武十七年（公元1384年）钦天监漏刻博士元统参照元代郭守敬授时历删订而成。作为中国传统历法，清初仍被沿用。

^② 回回历即伊斯兰教历，又称希吉来历。

^③ 明末满人布衣魏文魁著《历元》、《历测》二书，并抨击徐光启和传教士根据西洋历法修订历法。公元1634年，魏文魁入京创设历局，自成一家。为有别于徐光启等人所组建的西局，自称东局。

辩吉凶，故清世祖幼子荣亲王出生三个月后而殇亡，钦天监又对殡葬时刻选择不利，汤若望误用《洪范》五行，连累其母和顺治而死。礼、刑两部因此以弑逆罪议处汤若望以凌迟刑，李祖白等七人同罪议处，潘尽孝等五人俱斩立决。1665年3月，辅政大臣鳌拜召集大臣200余人共同定案，适逢北京连续地震五日，因请顺治生母太皇太后定处。太皇太后命令开释教士，各省拘禁教士送广东安插，在钦天监任职的30多名人员或革职，或流徙，历科李祖白、春官正宋可成、秋官正宋法、冬官正朱光显、中官正刘有泰等五名教徒处斩，信教大员如御史许之渐、臬台许纘曾、抚台佟国器均被免职。汤若望免除，1666年7月病故于宣武门内天主教南堂。

历法之争，是西方科学传入中国之后，新旧科学的一次大较量。实际上，这场争斗从明末徐光启修历时即已开始，但未见分晓，直到康熙时才终于有了结果。传教士的胜利，显示了西方天文学的先进性和优越性。可以说，这场争斗的裁判是科学知识，但是其起因有着复杂的文化心理、民族感情和个人利益冲突等方面的因素。

中西方文化碰撞是不可避免的了。双方越是互不了解，互不承认，碰撞就越激烈。从统一的观念出发，必然会咄咄逼人，力图把对方纳入自己的文化范畴，也就是否认中国传统文化存在，这样就必然会遭到深深的戒备，坚决的抵制和强硬的排斥甚至反抗。康熙历狱，实质上就是中西文化交流、碰撞的集中体现。

二、“康熙历狱”和中西文化冲突

中西文化冲突即中西方异质文化交流碰撞背景下的天主教与正统儒学的冲突，“康熙历狱”事件的爆发是中西文化冲突的必然结果。因为天主教走的是一条征服异土文化和宗教的道路，所以与正统儒学不合，与其它宗教特别是佛、道二教冲突激烈。清初以杨光先为代表的保守士人，为了捍卫儒学的正宗地位，必然极力排斥天主教。杨光先意图借中国传统历法在封建王朝中独具的政治特性，而将中西历法之争政治化，借政治力量来排斥西洋历学，所以导致了“康熙历狱”的发生。

（一）中西文化冲突的内容与实质

利玛窦初到中国传教，就感受到中国思想文化的博大精深和强大的排斥力。为了缓解中国传统文化对天主教的排斥，他首先学习正统的儒家文化，将自己融入到中国社会中，赢得中国人，尤其是士大夫的认同。他认为传教应该要“由上至下，学术指导，合儒辟佛”，^{[61] (p127)} 才能得到中国人的认可，使更多的人信奉天主教。所以他们举起“尊儒”的大旗，以儒学来排斥佛道，事实上他们要通过这一途径最终实现“代儒”的目的，使天主教能在中国发展壮大，成为主流思想。公元1595年，利玛窦写给教会官员的信中云：“我热望其它人也从这一角度来看我，因为我们如果不得不同三个教派（指儒、佛、道）作战的话，我们要做的事情会多的多。”^{[61] (p84)} 真实地反映了他们这些传教士学习中国文化的真实目的。

伴随着天主教在中国日益传播，它与中国本土思想之间的冲突愈演愈烈，无法调和。而作为传统的士大夫们站在反天主教的立场上，对天主教进行大肆攻击。明朝徐昌治为了捍卫儒学，抵制天主教，就收集当时一些反天主教的主要代表作，编成《圣朝破邪集》一

书。并警告世人说：传教士们只是表面上尊崇儒学，实际上他们并不是真心倾慕儒学，他们只是为了颠覆儒家思想的正统地位，将天主教奉为正宗而学习中国传统文化，因为这样才能赢得士大夫的好感。徐氏还认为西方科技为雕虫小技，不值得倾心学习。如他极力批评西方天文学的日心地动说，其语云：“夫第假象以明算理，亦何所不可。然其为说至于上下易位，动静倒置，则离经被道，不可为讯，古未有若是其甚者也。自是而后，必更有于次数端而外，呈其私知，创为谬论者，无不知伊于胡底也。”^{[71] (p281)}徐氏还进一步谴责天主教有损“三纲五常”等儒家基本伦理道德，他说：“君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友，虽是总属人伦，而主教、主恩、主别、主序、主信，其间各有取义，非可以夷天等地，退亲作疏，阳反从阴，手顾奉足，背会以西党，却野而于宗也。”^{[71] (p281)}可见天主教教理与正统儒学所提倡的伦理纲常是背道而驰的，如果允许其在中国传播，必将使中国人违背传统的伦理规范，成为不仁不义、不忠不孝之人。对于中国传统思想和中国人来说，这种思想是不能容忍的异端，中国政府和传统的士大夫们必然会极力排斥这一思想，不允许其在中国传播，有损中国传统的价值观和道德观。

天主教与中国本土思想（儒、佛、道）之间的冲突，并没有因为民间的抵触而缓解，直到清朝中叶康雍时期国家运用政治力量禁止天主教传播才告终。天主教的被禁止，原因在于这些传教士没有看清中国的实际。在中国，儒家思想长期占据统治地位，所有的学说和政治势力都不能违背它，否则就不能在中国立足。佛教在中国能传播，在于它与儒学相融合，以儒学改造了本有的思想体系，完成了中国化；鲜卑族的北魏能在中国立足，得到汉族的承认，原因就在于他们以儒学为主流思想，改造了自己的文化。但是天主教却想在中国独立的发展，甚至是凌驾于儒学之上，成为中国的主导思想，这不能不引起中国人，尤其是士大夫的强烈抵触，最终被驱逐出中国。

在思维意识方面，传统文化的自尊心理和中西方宗教信仰的差异，也是导致中西文化冲突的原因。在中国传统文化中形成一种自尊心理，即视自己的国家为世界文化中心，自己的文化是世界上最优秀的文化，而外来文化则是“蛮夷戎狄”的落后文化。所以自从汉武帝“独尊儒术，罢黜百家”以来，没有一种外来文化在中国大地上成为主流文化，他们必须融于儒学，才能在中国传播。在这种狭隘的文化心理影响下，绝大多数的中国人无形中把天主教看成一种未开化的事物，无论是理论、还是施行都远远逊色于儒学，极力排斥。

在宗教信仰方面，中西方存在很大不同。西方人认为所有的人都是上帝的子女，所有人是平等的，大家在人格上没有不同。但是中国人却不这样认为。首先，在传统的信仰影响下，他们非常重视现世。如儒家宣扬入世理论，提倡所有的人为天下苍生谋福利，实现生命的价值。佛教宣扬业报轮回观，提倡只要“行善”，一定会获得好的现世报或来世报。尤其是道教更是宣扬今世修业，就能长生不老，获得永恒的生命。所以所有的中国人重视今生的价值，不相信今生只是为了“赎罪”。其次，中国人认为人天生就不平等，每个人的命运是不同的，有的人天生富贵，有的人天生贫贱，所有的人无法改变自己的命运。最后，在对“上帝”的理解上，中西方的观点也不一致。中国人认为“上帝”是万能的人格

神，他主宰自然界和人间的一切，包括人的吉凶祸福。在甲骨文中就有许多这样的祈祷词。如果信奉他，他能赐予人们平安吉祥。这样的“上帝”和天主教有着本质上的差异。所以，传教士告诉中国人要敬奉“上帝”，中国人能认同，因为他们被来就信奉上帝。但要让他们敬奉基督教的“上帝”，他们无法认同。即使那些皈依天主教的中国人，对信奉目的和教义理解上与天主教本义也有根本的不同，他们是以一种中国人传统的信仰思维来信奉天主教的。他们认为信奉天主教就能求得传教士的帮助，获得幸运和富贵。这是一种典型的功利主义，如果没有这种世俗功能，他们是不会去信奉任何宗教的，这和天主教的教义是相违背的。天主教如果不适应中国人的这种思维模式，中国人从根本上就不会接受天主教，天主教就不会在中国传播。

中西文化冲突的实质即是中西文化的内在文化差异。十六世纪的中西关系是靠十字架维系的。天主教耶稣会士，为中国和西方搭建了一座文化桥梁，从而也开始了最初的冲突。天主教在中国从明末小规模传播发展到清康熙年间的 24 万教徒，^{[8] (p366)} 乃成为居佛教、伊斯兰教之后在中国流行的第三大宗教，真可谓盛极一时。但是其在 1723 年却被全面禁止，当时各省天主教堂被拆除很多，传教士除供职钦天监的 20 余人外，其余均被驱往澳门。与此同时中国人也被严格禁止信仰天主教。在以后的一百多年内，天主教在中国内地逐渐走向衰亡。

（二）“历狱”前的中西文化论争

利玛窦知识传教路线和拒斥佛教的态度曾引起明末文人士大夫广泛的同情，但是，光阴荏苒，天主教神学观念正逐渐被人们确切地了解。到明末一系列反对天主教派思想著作的出现，传教士们故意混乱儒家经典文字与天主教宗教原则，他们企图鱼目混珠，浑水摸鱼，这种策略已被中国士大夫们所熟知并大白于天下。黄贞在《破邪集》一书中描述的西方耶稣会士对儒家思想造成的祸害，表明他们已经清醒地认识到中西文化论争造成的危害，指出中国的天主教徒是西教士们企图灭儒的爪牙。杨光先不仅完全继承了反对天主教派排斥西方神学的思辨方法，而且通过掀起历狱，意欲一举清除中国籍奉教士人。因此，清初的中西文化之争，不仅在西教士与士大夫之间，而且也在中国上层知识界内部展开，这犹可表明在西学东渐冲击下，清初士大夫的思想正发生着巨变。

黄贞曾以一种恐惧的心理描述天主教在中国潜在的危害：

“然夷固不即灭儒也，而其计先且媚与窃，媚能显授人以喜，窃能阴授人以不惊，喜焉从而卑之，不惊遂而混之。爪牙备，血力强，一旦相与蹲素王之堂，咆哮灭之，予小子诚为此惧。”^[9]

在反天学的士大夫们看来，天主教对中国社会结构稳定性的威胁或用“夷”变夏的危险性还存在以下的事实中：教徒人数增加。尤其令人担忧的是，教徒中有相当一部分是具有一定影响的士大夫。反天学的士大夫的逻辑是：多一个天主教徒，少一个中国人。至于“青衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移易……甘做化外之徒，”^[10]

对于中国士大夫们一系列反教言论，我们不能简单地用保守排外论定论。如果将其置

于明清之际的中西两大文化首次正面碰撞的背景下，把它作为中国传统儒学思想抗拒欧洲天主教神学的典型个案来考察，似可更确切地理解导致中西文化冲突的原因，同时也有助于较为全面的客观地评价排外反教言论的代表人物杨光先。从杨氏存世或佚失的反教著作中，我们会发现他对当时流行的西方科学或宗教书籍均十分关注。尽管他对西方科学认识肤浅，因而在拒斥西法时屡见其不得要领，甚至出现系于谬解的虚妄之谈，但是我们不得不承认，他对当时西学教理中宣扬的天主教教义与儒家学说的差异却洞悉纤毫。这一方面是基于他对天主教教理书籍涉猎颇广，另一方面则源于他作为儒学卫道士所特有的学术敏感。

杨光先对天主教义书的流传十分熟悉，对传教士在西书中采用比对天儒、粉饰教义的行为非常了解。在其反教名著《不得已》中，他对汤若望的《进呈书像》和李祖白的《天学传概》两部教理书均作了专门的批判；收入此书的《辟邪论上·中·下》系列论文中，更是对天主教义作了系统而有效的批判。所以，我们可以说，杨光先是清初中国士人中认真比较中西方文化差异的先驱者。他对西人、西教的理解，在很大程度上代表了清初传统士大夫对西学东渐的态度，其言论和观点深刻反映了明清之际中西文化体系深层次的矛盾与冲突，值得我们关注。

综观杨光先反对天主教学说的思想主要有如下几点：

首先，反对传教士的知识传教路线。在杨光先眼中，儒家学说已是无所不包的至极“圣学”，无须任何学说穿凿附会，利玛窦开创的知识传教路线，被杨光先坚决反对。他请中国士人不要受利玛窦附儒之论的蒙蔽，他请中国士人不要忽视天主教的邪恶本质。

其次，杨光先对天主教教义进行了猛烈的批判。天主教宣扬“天主”，儒学宣扬“上帝”学说，天主教把“天主”等同于“上帝”，这一谬论被杨光先狠狠地批判，杨光先利用儒家的“天理”观否定“天主”的存在。他认为天分为有形之天和无形之天，天和理是密不可分的，没有了天的存在，理也无所谓存在，没有了理得依托，天也无所谓天。他并不否认天地万物有主宰，但是这个主宰并不是天主教宣扬的那个“上帝”，而是宏观抽象的精神实体——天理。很明显，杨光先的这种天理观是从宋明理学思想中隐身过来的。

第三，以儒家学说直接攻击天主教义。天主教义与程朱理学是性质不同的两种思想学说体系。杨光先除反驳天主教对儒学的附会、歪曲外，还直接就其所了解的一些天主教义予以抨击。在杨光先看来，天主教的圣主降生故事、天堂地狱说、救赎理论等，都与儒家道德伦理相违，不合孔、孟、程、朱之道。他以儒家的纲常名教为评判准则，借助圣主降生故事，对天主教横加诬蔑：“男女媾精，万物化生，人道之常经也。有父有母，人子不失之辱，有母无父，人子反失之荣。”耶稣之母玛利亚有夫约瑟却说耶稣不由父生，既生耶稣却说童身未坏，实为“无夫之女”；耶稣“有母而无父”，实为“无父之鬼”；“世间惟禽兽知母而不知父”，天主教徒尊无父之子为圣人，“耶稣之师弟禽兽之不若矣”^{〔11〕}（P18-19）。针对天主教的天堂地狱说，杨光先指出，“天主乃一邀人媚事之小人尔”，“彼教则哀求耶稣之母子，即赦其罪而升之于天堂”，反之则堕入地狱。对于耶稣降生救世的种种神迹，

杨光先也以为悖逆情理，不可思议。他认为，天主教徒“尊正法之罪犯为圣人，为上帝，则不可言也”^{[12] (p25)}。

第四，天堂与地狱的对立在天主教中是至关重要的教义，甚至可以说是核心观念之一，它们是灵魂得救这种终极关怀以及赏善罚恶这种神学道德的基础。《天主实义》曾说：“人魂为神，不容泯灭，此为修道之基。”天主教徒认为灵魂不朽，修习天主教的教徒死后能进天堂，而不修习天主教的异端有可能下地域，这显然是一种循环论证。^{[13] (p76-77)} 儒家提倡的是修身、齐家的为己之内学，中国士大夫们信奉的正是这种儒家学说。

从以上有关中西文化冲突的事例可以看到，中国士大夫们的许多观点是秉持传统儒家的世界观、伦理观和价值观来排斥天主教的，这在一定程度上反映了清初中西文化正面冲突的深层次问题。虽然中国士大夫们的这种反对西学的态度是不符合逻辑的，但是也不能简单武断地对杨光先完全否定。重要的是对“历狱”前的中西文化冲突做出历史的评价。当然必须指出，中国的士大夫，面对西方文化的挑战，他们对民族文化的反思是保守和片面的。尤其当中西文化显出差异和冲突时，他们不会或者不愿从中外文化的比较与取舍中寻找出路，而是采取绝对化的手段去应付，以至对已被验证明显胜我一筹的西方科学竟然也采取一概排斥的态度。然而在处理中西文化冲突的关系问题上，杨光先之流的眼界是狭隘的，那些积极主张会通中西论的启蒙学者的眼界是远大的，同时他们分析处理问题的思维方式也完全不一样。

三、“历狱”之后士人的西学观

（一）“历狱”在清初士人中的反响

“历狱”事件在清初士人中引发巨大反响，清初士人对“历狱”事件的态度和看法也是不同的，对此作出反响的即有奉教者，也有反教者；即有高官显贵，更有在野文人。他们的反响程度，则明显地表现出不同的态度。我们可以从考查“历狱”在清初士人中的反响入手，以便更好地了解中西文化冲突的历史。

康熙八年，公元1669年，光先在监数年，吴明煊为监副，因本年置闰之误，明煊已为南怀仁所劾，光先直觉其非。但《时宪历》已颁行，乃下诏停止闰月。下光先于狱。刑部议光先罪当斩，上怜其年老，加恩从宽免死。后遇赦归，行至山东暴卒。^{[14] (p18)} “历狱”事件终于结束，与杨光先同时代的孙星衍曾作《杨光先》，该书评价：“光先文不甚雅驯，而奢恶之节有可取。孟子云：‘能言拒杨、墨者圣人之徒。’西人以此敛迹，先生之功，固亦伟哉。”^[15] 乾嘉以后的学者用这样调侃的笔法描述杨光先反对西学的功劳，这种现象应与当时的政治环境有关，因此以考察“历狱”在清初士人中的反响为线索，可以更进一步的了解中西文化冲突的历史。

天主教徒何世贞是清初奉教徒的代表之一，考察他对“历狱”事件的态度和看法就可以对清初奉教徒的西学观有一个大致和整体的把握。

天主教徒何世贞于“历狱”平息后不久，著有《崇正必辩》后集三卷，专门驳斥杨光先的反教言论。何世贞在序中曾说：“杨光先之有《辟邪论》也，由心中有佛氏，没有

天主的缘故也，……夫不知有天主，谁不当以杨光先为鉴者，而谓余之辩论不休，止为辟邪论而然哉。”^{[16] (p17)}利类思也在《崇正必辩》序中高度赞同何世贞的观点。何世贞进一步攻击杨光先，就是因为杨光先盲目信仰佛学而反对天主教，在何世贞所著的《崇正必辩》后集上卷内，就有相关的论述：光先誓天地为邪，不过辟释氏之谤耳，而抑知是非邪正矣不两立耶……彼查找杨光先之学，但知奉佛耳，即儒理未研究，何况天学超性之理？非虚秉探讨胡由觉悟？第以天地辟佛，与己意不合，欲为佛法护持，不得不以天教谤毁，大讲谤亦何用为哉。^[17]平心而论，清初奉教士人指斥杨光先由崇佛而排击天主教的说法，确实缺乏可信度。何世贞之所以如此攻击杨光先，完全出于一种宗教徒的狂热、偏激、狭隘的心理。

在对“历狱”事件持否定态度的教外人士中，地方士绅的角色颇为引人注目。康熙年间任上海知县的康文长，曾经有一篇记述上海天主堂的文章，在文中康文长借友人之口把杨光先描绘成一个妒贤疾能，狂言妄语的反复小人，我们能了解到康文长之所以如此攻击杨光先，一方面是因为他是一个虔诚的天主教徒，最重要的是因为“历狱”事件以后清廷对天主教的政策正在由原来的宽容、支持悄悄转向反对和抵制。

在对“历狱”事件持否定态度的教外人士中，由于他们所处的地位和身份比较特殊，因而他们的态度和立场观点也就显得与众不同。张辰和王士禛就是其中两个最好例证。

张辰对清廷采用西洋历法与士人结交汤若望持一种开明态度，然而张辰对杨光先以政治化的手腕挑起“历狱”，甚至祸及一些与西教士泛泛交往的士人，非常不满。张辰还把杨光先描绘成一个势力小人，还将“历狱”事件的爆发归咎于杨光先的心胸自私和狭隘。

清初有不少士人对杨光先的反西学言行持贬斥态度，而对西洋风物尤感兴趣，其中以王士禛最为突出。在其笔记《池北偶谈》中，王士禛记录了大量流传于中华大地的西洋风物，诸如西洋铜人、西洋画、澳门天主教堂与宗教仪式，以及流传当地的西洋风俗、千里镜等西洋器具。在《池北偶谈》中，他还特别提及耶稣会士南怀仁在清廷所任职衔的名望：“本朝监寺官加侍郎銜者绝少，康熙元年以来，惟钦天监管理历法南怀仁加工部侍郎，死后，赠礼部侍郎。”^{[18] (p588, p632, p517-518, p36)}此外，王士禛在《居易录》中曾辑录了不少耶稣会士南怀仁《坤輿图说》的内容，从《池北书目》中可以推测他实际收藏过此书。上述数条记录，足以证明王士禛对于西洋文化事物相当感兴趣。更值得注意的是，该笔记对杨光先与“康熙历狱”作了专门的评论，由此可见，王士禛对西洋事物和西洋文化的关注，早已超出一般士人猎奇的层面，而是经过一番理性思考和价值甄选的结果。据《池北偶谈》卷四“停止闰月”条记曰：杨光先者，新安人，明末居京师，以劾陈庆新，妄得敢言名，实市侩之魁也。康熙六年，疏言西洋历法之弊，遂发大难，逐钦天监监正加通政使汤望而夺其位。然光先实于历法毫无所解，所言皆谬。如谓戊申岁当润十二月。光先寻其事败，论大辟。光先刻一书，曰《不得已》，自附于亚圣之辟异端，可谓无忌矣。^{[18] (p88)}王士禛在写成《池北偶谈》之时，曾在朝廷担任少詹事、都察院左副都御使、经筵讲官等职，这时康熙帝正关注西学，首聘耶稣会士南怀仁，并诏白晋、张成等为其讲解西学知识；而当时的

清初学界也正流行西学之风。处于这个大环境下的王士禛无疑受到了这股西学风尚的影响，他对清初科学家梅文鼎兼通中西之学的赞赏，即是显例。《蚕尾集》中收录了王士禛《招梅定九并题写真》一诗，诗前引文曰：“梅精律历，著《中西算学通》”，诗云：“齐人漫说谈天衍，汉代虚传络下宏；欲向北泉闻绝学，小车花下待先生。”^{[19] (p212)}从诗句中可以感受到王士禛对于梅学的仰慕。所以，王士禛倾向西学而贬斥杨光先的态度，并不显得突兀。由于王士禛号为清初士林领袖，“远近士大夫咸归之”，^{[20] (p583)}其书又屡经翻刻，且收入《四库全书》中，故其说影响深远。但是，作为一名士林要员，王氏如此诋毁杨光先的卫道之学，遭到了后人的指责。清中叶，士人程廷祚在致友人张必刚的书中，即对杨光先表示了崇敬之意，而对贬斥杨氏之论极为不满：“西人自混迹中华，明之名公锯脚礼之甚于师尊，既而朝廷委以授时大事，天下不复诘其行踪心术，而相安一起固然百数十年于兹矣。中间独一杨公奋臂大呼，振一世之聋聩，几不免于虎口。此孔子所以称管尚仲之仁，而孟子距杨墨者，圣人之徒也。乃一二号称学士、词宗者，著书立说，蔑不轩西而轻扬，是尚为有人心哉？”^{[21] (p1331)}书中指称的“学士”、“词宗”和“著书立说”者，显然包括王士禛与《池北偶谈》在内。如果说程廷祚在此书中对王士禛的指责还比较委婉的话，那么他在《书事》一文中则已直言不讳：“名公卿者，殊不问其始末，乃目以市侩之魁，笔之于书，若有余恨者。然非其党翌，动之于其淫，要之以货贿，何至此耶？”不过，程廷祚将王氏诋苛杨光先归咎于西洋教士及其党羽的引诱和贿赂。然而，直到晚清，仍有人难以相信王士禛这样的大儒，会如此猛烈地抨击杨光先的反教言行，以致生出《池北偶谈》的这段文字是被西洋人有意窜改一说。

尽管如此，杨光先发动“历狱”也获得了相当一部分清初士人的同情与支持。王崇简对杨光先的评价就有着特殊意义。作为一位清朝儒臣，既对西士领袖汤若望作诗贺寿，又给反教先锋杨光先赠诗送别，令人百思不得其解。对王崇简此举是否折射出其西学观的某种变化，我们无法进一步证实，但从他赠别杨诗的语气可以看出，他对杨光先在“历狱”期间捍卫儒学道统的立场是赞同的。在面对天主教和儒学冲突的本质性问题时，即使是与西洋教士交情莫逆的中国士大夫，也坚持原则，捍卫道统。在清初支持杨光先的士大夫中，如果说王崇简是上层士大夫的代表，那么布衣杨燦南则是下层知识分子的代表。前者对杨光先的卫道之举赞赏不已，后者则对杨光先表示公开的支持。关于杨燦南反对西学的史料，见于南怀仁的《熙朝定案》。他于康熙十一年自刊《真历言》一书，“妄肆讥刺钦定之成历”，公开抨击西法之谬，并欲为杨光先评反，掀起“讥刺西法案”。^[22]从南怀仁劾杨燦南疏中责其“皆拾杨光先之唾余，不过‘杨光先之故智，借径以希进用’来看，杨燦南和杨光先一样，显然是反西学的立场。但因南怀仁的疏劾，杨燦南被清廷以“造刻私书，挠乱历法，殊于法纪”之罪被捕审问，九月定罪被判杖责与徒刑，《真历言》一并烧毁。杨燦南“讥刺西法案”虽如昙花一现，但它发生在“历狱”平反后不久，又以布衣平民的身份公开挑战钦定的西洋历法，这从一个侧面反映出“康熙历狱”在清初士人中的反响相当强烈。至康熙中后期，“历狱”事件仍为人们所津津乐道。程廷祚于《书事》一文记曰：“余生也晚，

忆少年日，遗贤、故老尤时以太西祸动色相告，盖皆得于杨公之遗言绪论。”可见，当时仍有相当一部分乡绅士人支持杨光先的排教言行。康熙丁酉年，士人王棠在《燕在阁知新录》中对“历狱”期间的中西之争非常关注，其中卷六有“《不得已》论十谬”条，如实地介绍了杨氏《不得已》一书所驳斥的“汤若望治历十谬”，然后他不无遗憾地诘问杨氏：“后治历又至多舛错，何也？”^{[23] (p220-221)} 此处可以看出，王棠摒弃了杨光先对西洋历法的盲目排斥，但在卷九“天主教”条中，他对杨光先的反天主教言论表示明确的支持。《天学传概》是形成“历狱”导火线之一的西学书籍，王棠从中辑录其宣教言论，如伏羲为“如德亚之苗裔”说等错误观点，然后发表评论，称其“荒诞不根”，并就杨光先《不得已》一书评道：“先生持论甚正，与若望极相水火。其书亦翻清进呈，然天主教终不可得而废也。”^{[24] (p266)} 这里显示出，王棠在赞同杨光先的反教言论之余，也对杨氏的排教努力终究未能禁毁天主教，深表惋惜。

当然，也有部分士大夫对杨光先与“历狱”事件持主观平和的态度。如彭孙贻在康熙七年（1668年）所作的《客舍偶闻》中，对“历狱”一事记曰：“杨光先好高论大言，稍通历法……西人法既尽善，改其题署之失”，即指杨光先疏控汤若望于历书封面“依西洋新法”为“暗窃正朔”之事。彭孙贻虽然对杨光先的卫道之举表示理解，但他并不认同杨光先的“高论大言”，认为杨光先是因人废术而盲目排斥西法，李光地对杨光先也有同样的指责：“杨某说历法，每高妙自奇，使人无可攀。梅定九则极低平，随人扣之，皆言下即得门户。恐即此便是杨氏不及梅处。”^{[25] (p31-32)} 与彭孙贻批评杨氏因人废术的态度相似，陆陇其也曾抨击杨光先过分诋毁西法。

综上所述，士大夫对待西学的态度和观点可以从他们对历狱的反响略窥一斑。通过对士大夫西学观的论述我们可以大致了解历狱以前中西文化论争的概况，清初士大夫们的一系列的作法也表明了中西文化在清初经历了猛烈碰撞以后，他们的态度正一步一步走向冷静和理性。

（二）历狱之后士人的西学观

康熙历狱之后，清初士人的西学观大致可分为会通中西、西学中源、持中斥西、舍理求器等几类，会通中西说由徐光启提出，会通中西即“欲求超胜，必须会通；会通之前，先须翻译”的观点，王锡阐论证的西法原本中法就是西学中源最早的雏形，然而持中斥西、舍理求器则是清初士大夫的一种对待西学的另一种思想倾向。

康熙十八年（1679），清廷通过开考招纳了大批博学鸿儒，此举集中了当时清朝汉人知识界的一大批精英。于此同时，清初的西学东渐已经步入高潮。期间，以南怀仁为首的在华耶稣会士们，竭力奉行自利玛窦、汤若望以来的“学术传教”策略，而康熙帝热衷西学之利，南怀仁屡得朝廷荣恩，博学鸿儒对于这位备受皇上恩宠的西学同僚与深受皇上赏识的西来之学，自然不会熟视无睹，而以他们的学识和地位对这股西学之风所作的评论与取舍，无疑在清初知识界具有一定的代表性和相当的影响力。

清初学界精英或多或少、或深或浅地领略了西方文化，其中部分学者对西学的钻研还相当深入。生于清初、终身治学的刘献廷，于康熙二十六年（1687）应徐乾学邀请参修《明史》。他以其深厚的学术功底与先进的实学思想，广泛钻研了入传的西方学术文化，涉及的西学领域包括天文、数学、地理、水利、机械、生理及语言文字等。

刘氏的西学知识主要也来自于交友与西书。他与王锡阐和梅文鼎二位大家均有结交，曾记曰：“犹忆亡友王寅旭尝为予言《天元历理》一书，嗤其妄诞”，又记道：“我友梅定九，中华算学无有过之者。著有《中西算学通》一册，凡若干卷，易泰西横行之术为直行筹，甚简明也。”他自述为了得到有关介绍西学知识的书籍而向友人“力索”其书，例如当他得知友人孙致弥，收藏有明末著名学者孙元化阐论西方数学的三部书籍时，“如获异宝”，即竭力索取。有时他为了寻找一部书，甚至十多年坚持不懈地访求。

刘献廷有关西方生理学的知识即得之于西书，如他所述：“余忆泰西人身之说，言女变为男，只内肾脱出便是，若男变为女则绝无此理矣，说在脉络图说中，可检也。”此处所谓脉络图说，盖指西士罗雅谷所著《人身图说》（过去曾误把邓玉函的《人身说概》与罗着混二为一，实为二书并行）。他对西洋自鸣钟机械原理的认识，则得益于一位友人的实物拆解示意，如他所记：“通天塔，即自鸣钟也。其式坦然创为之，……予愚坦然拆而为之，大小轮多至二十余，皆以黄铜为之……坦然未经师授，曾与唵答公处见西洋人为之，遂得其窾窾。”再从刘献廷所述“天文实用及地球经纬图，皆利氏西来后始出。”当然，刘献廷钻研最深的西学领域是数学和语言学。从他在《广阳杂记》中的有关论述可以看出，他对西方数学知识的流播相当熟悉，如卷四记曰：

大东先生，松坪之祖，深有得于西学，曾译《几何题论》、《几何用法》、《小测全义》三书，皆世所未有者。《几何原本》有十二卷，徐玄扈（注：即徐光启）所译者只前六卷耳，线则备矣，体未之及也。《原本》推论其理，作用全未之及，即《几何要法》四卷，刻之于《崇祯历书》者，只取有关于历者《大测》二卷，割圆八线之本也。若三角形、锐角、钝角诸测法，未之有也。

这里刘献廷为我们提供了考证孙元华西学著作的一则重要史料。方豪撰“孙元华传”曾据1895年编撰的《丰顺丁氏持静斋书目》考知元化著有《几何体论》和《几何用法》，又引曾远荣《中国算学书目汇编增补》一文，称元化另有《泰西算要》一卷，但未提及刘献廷所记《小测全义》一书。即知刘氏所据乃源出孙元化之嫡孙，故其记录的真实性应相当可靠。由此看来，孙元华的数学著作应有四部，至于《小测全义》的内容及下落，尚无文献可考。再则，从这段文字中还可看出刘献廷对利、徐合译《几何原本》的评论，颇具专业眼光。利徐中译《原本》所用底本，为利氏之师德国数学家克拉维斯的十五卷拉丁文评注本，至于利徐仅译前六卷的原因已在本书前言中述及。当代学者指出，该底本卷七至卷九为数论，卷十之后几卷，主要阐述立体几何学，而刘献廷称徐、利译本“线则备矣，体未之及也”，可谓一语道破。不论刘氏此说有无所本，但已足见他对西洋数学具有较高的理解能力。这从《广阳杂记》卷二再次论及“泰西除法”，可以得到进一步的印证。

刘献廷对西方学术的倾心，是与其“主于经世”的实学思想为指导的。他十分强调学问的研究要为现实服务，反对当时一些学者“率知古而不知今”的学风，认为如果一惟专注于古代，那么“纵使博极群书，亦祇算半个学者。”因此，他对明末倡导会通中西的观点极为赞同。

刘献廷的莫逆之交万斯同，不仅认真关注过传入的西方科学和异教文化，而且对于明末清初的中西文化交汇作过深入的理性思考，并明确地表露了他的取舍态度。

万斯同是在康熙十八年（1679年）清廷修史之际，应总裁徐元文征召入京，参与其事。其师黄宗羲撰诗送行。京都修史之任，使万斯同有机会融入一个更广的士人交际网络，他与挚友刘献廷和梅文鼎即结交于此。

梅文鼎进京的目的是为了参与修订《明史·历志》稿，他是应史局官员的多次邀请，才于康熙二十八年（1689）成行。一时梅氏之学倾倒了史局馆生，“史局服其精核，于是辈下诸公皆欲见先生”。万、梅相交即在此时，斯同在《送梅定九南还序》中自述与梅文鼎私教甚笃，至康熙三十二年（1693）南归，梅氏在京五年间始终与斯同交好。

万斯同对中西科学并非擅长，但他经世致用的学术思想，却为他关注充满异质文化气息的泰西实学准备了内在的动力。而梅文鼎中西汇通的历算之学，无疑为他讲求经世实学提供了一种新的视角。万氏认为导致明代历法疏误的根本原因：一是没有广求天下学士大夫，以集思广益；二是死守郭守敬《授时历》之成法，不图发展。有鉴于此，他对明末译编《崇祯历书》，引用西洋历法改革旧历，则持明确的赞成态度。他提出“其说实可补中国所未及”与“其书实可施用”的观点，鲜明地表达了他主张吸收西洋历法的动机。他又阐述了如何吸取西洋历法的原则立场：

乃世之好西学者，至诋毁旧法；而守旧法者，又多抉摘西学之缪。若此者，要未兼通两家之学而折其衷也。梅子既贯通旧法，而又兼精乎西学，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，而西学所独得者，实可补旧法之疏漏。此书出，而两家纷纭之辩可息，其有功于历学甚大。^[26]万斯同对“好西学者”与“守旧法者”的议论，实际上是针对明末清初的中西历法之争而发的，但他明显倾向于梅文鼎会通中西的思想，对梅氏在《历学辨疑》中阐述的立场和观点持鲜明的赞赏态度。可以判定，万斯同乃是最早阅读《历学辨疑》书稿并对书中表达的中西会通思想作积极响应的学者之一。

万斯同肯定了西方天文历算等科学技术的优势，但他把天主教类比为佛教邪说，并对它可能成为中国社会祸乱的根源而发出了严重警告。他严词拒绝入华西教士和中国奉教徒鼓吹的“和儒”、“补儒”说。他主张焚毁天主教理书与天主教堂。万斯同排斥天主教的立场是十分坚定的。

黄百家（字主一，别号黄竹农家，1643—1709），明末清初学术大家黄宗羲季子。丁卯年（1687）以后，他于万斯同均以布衣身份进京同修明史，^{[27] (p3907)}并且都成为《明史》编撰的主要功臣。他在史馆期间，曾向后来进京的梅文鼎专门请教过天文历法知识。^[28]

黄百家关注的西学，表现出他对西方科学的态度是主张积极吸收的。如他在《明史·历志》中，对利玛窦等耶稣会士传入的西方天文历法褒贬说：“利玛窦等俱精天文历法。概彼国以此为大事，五千年以来，聪明绝群之士俱而讲之，为专门之学。”^[29]……其详在百家所撰《明史·历志》中。^{[30] (p810)}

黄百家很可能是我国第一位完整、公开地介绍哥白尼日心地动说的学者。对此，日本学者小川晴九早在1980年发表的《东亚地动学说的形成》一文中就已作了高度评价，他指出黄百家在“横渠学案”中有关哥白尼学说的描述，表明了这样一个事实：“中国的天文学者在17世纪下半叶，就相当正确地知道了哥白尼的地动说。”^[31]至于黄百家究竟从何种渠道获得哥白尼日心地动说知识，学术界尚无定论。

黄百家除了关注西方科学之外，对于传教士传播的西方神哲学说也有所了解。如他在《宋元学案》卷四十八《晦翁学案上》的案语中评述道：“泰西人分人物三等：人为万物之首，有灵魂；动物能食色，有觉魂；草木无知，有生魂。颇谛当。”^{[32] (p805)}显而易见，这就是明末从利玛窦的《天主实义》到毕方济的《灵言蠡勺》所宣扬的西方“亚尼玛之学”，即灵魂学说。他们把世界之魂分为三种：生魂，即草木之魂；觉魂，即禽兽之魂；灵魂，即人魂，并且认为这三种魂是有高低区别的，灵魂不同于前二种魂的显着特点，就是它能独立存在。这套说法也正是构成利、毕等西教士宣扬的灵魂不灭说的理论基础。从黄百家评称该说“颇谛当（按：意指恰当）”来看，他对西方灵魂学说持认同的态度。出身江南布衣、以博学鸿儒身份参修《明史》的潘耒（字次耕，号稼堂，江南吴江今属江苏人，1646—1708），对于清初的中西文化交汇有更深入的介入。然而，他在会通中西科学方面表现出来的鲜明的实学思想，至今尚未引起学术界的足够重视。潘耒是与清初会通中西名家王锡阐、梅文鼎交往最深的学者之一，且对王、梅之学备极推崇。据潘氏自述，他年轻时曾随王锡阐学习过天文历法知识，王氏去世后他又为之收集遗稿，并撰《晓庵遗书序》；他与梅氏则多有书信往来，且为梅氏数学著作《方程论》作序。潘耒对王、梅会通中西之学颇为赞赏，曾曰：“吾所见能步算测天，著书立说，兼通中西之学者，仅有吾邑王寅旭、宣城梅勿庵两人。”^[33]潘耒倾心于王、梅之学的原因，除了他与王氏有师生之谊外，主要是出于他对这两位“实学之士”治学风格的崇尚。潘耒尤其将传统儒学中的六艺之“数”，即所谓“九数”，已经具体化为与国计民生相关的一门实学。潘耒一方面对天文历学、仪器制造等科学技术持明确的吸纳态度；另一方面他却对传播西学的媒介——传教士和天主教徒相当疑忌，因此他提出了一个独特的建议：通过中国学者与西人相乎“详求熟讲”，一旦掌握了西方历术之后，“西人可无用也”。潘耒站在儒学的立场上，以实用主义的态度去利用西方科学，潘耒的这种态度在清初康熙中叶以后的教外人士中，几乎成为回应西学东渐的主流。

值得注意的是康熙中晚期以后，清廷对西人、西学的态度变化，成为影响士人学者西学观的重要外在因素：一方面，随着罗马教皇特使多罗于康熙四十四年第一次出使中国，将“礼仪之争”推向高潮，自此清廷又开始采取比较严厉的禁教措施；另一方面，康熙后

期清廷对西士、西学的利用，已具有节取其技能、舍弃其宗教的倾向。清廷的这种官方态度，无疑会对清初士人回应西学产生一定的导向作用。

以编辑《昭代丛书》名垂清代学术史的张潮（字山来，号心斋，1659—1707），他对西学流播的评述，基本上反映了康熙中后期士大夫回应西学的心态及其取舍的倾向。张潮的西学观具体体现在以下几个方面：

其一，张潮描述的西方世界是一个人情风俗、科学技术皆优的社会：“其人则颖异聪明，其学则星历医算，其俗则忠信耿直，其器则工巧奇妙，诚有足令人神往者”，并且特别指出，这个西方世界完全有别于同样以西方为名的“天竺诸国土”。不难看出，张潮心目中的欧洲西方社会几乎是一个完美的世界，这与其说是源于传教士所著的《西方要纪》的片面介绍，还不如说他是受西方书籍的启发，而描绘的附合儒家理想世界的社会蓝图。

其二，对西方科学的理解。张潮在《学历说小引》中对西方历学之精密，有深刻的理解：

自明神庙时，有利玛窦者自泰西来中国。……夫后代之法密于前代，不独历家为然，而历为尤着。

张潮对西方科学的理解已经多少触及到它的实质精神与论证方法。

其三，从中西科技的比较中，寻找中西科学差距的原因。他评论西方科技：

泰西人巧思百倍中华，岂天地灵秀之气，独钟厚彼方耶？予友梅子定九，吴子师邵，皆能通乎其术，今又有黄子履庄，可见华人之巧，未尝或让与彼，祇因不欲以技艺成名，且复竭其心思于富贵利达，旁及诸技，是以巧思逊泰西一筹耳。

显而易见，张潮的见解已经触及到中西文化差异的深层次问题——观念之别。张潮的见解，实际上是对儒家传统观念——“重道轻艺”论的批判。

其四，张潮还特别建议要通过中西文人学士间的反复辩论与探索，才能真正获得广闻博识，吸取与利用西方科学。张潮在《虞初新志》卷十九中，摘录了南怀仁《坤与图说》的内容，说：“极西巧思独绝，然吾儒正以中庸为佳，无事矜奇斗巧也。”^{[34] (p116)}张潮对天主教的舍弃，采取了一种较为温和的态度，即“置而不谈”。这或许是康熙中叶以后，西方传教士在得到康熙帝特别优容的形势下，士人们“难以言之”，不便公开激烈排教的心态反映。在康熙中晚期士人中，王棠对西学的舍“理”求“器”颇有代表性。这种西学观强调有选择性的吸收西学，他们都对明末清初的西学东渐相当关注，并且都对西方科学持一种开明的接纳态度。以上对清初知识界具有重大影响的士人群体的西学观作了一些个案分析，这一切还仅仅止于局部的表象上的探析，下文将对清初士人西学观作宏观、全面的分析。

四、清初士人西学观综论

纵观清初士人对西学的态度，不外乎反教、奉教和折衷三种情况，与此相关联在思想观念上体现为持中斥西、西学中源等思想倾向。

（一）持中斥西

清初士大夫反对西学主要出于如下几个理由：

西方科学技术无益于心身的区区末技，不能纳入圣学之列。这方面主要是反对西方历法，士大夫们批判西方历法实是一场正统之争，由于传教士们在证明西洋历法强于中国时也暗含着一种基督徒对中国人的优越感，所以这种正统之争具有一定现实基础。但是士人们又将拒斥天文历法的理由泛化，将那些具有世界性的数学、军事技术等等也斥为微末之技加以排斥，将这些知识在中国的传播运用视为不祥之兆。

士大夫们洞察到传教士附儒补儒的传教策略后，对天主教借儒教之名以乱圣道的危险性有痛切体认。在儒学传统中，不承认宗教作为与国家政治相分离的独立力量存在，而天主教以媚儒、窃儒的方法欲达其灭儒的最终目的，其方式阴险，其用“夷”变夏目的更为可恨。当传教士排斥禁止中国礼仪习俗时，更引起士人们极大愤慨，因为祭天祭祖之礼是儒家伦常规范的外在表现，实为儒学道统一项核心内容。

士大夫们因清醒地认识到传教士输入的宗教道德与儒家的世俗道德间的差异，且无意于弥合这种差异，故以儒家伦理体系为标准来检视、批判和拒斥天主教道德。

反天学的士大夫并不否认天地万物有其主宰，但他们与天主教最大区别在于，这一主宰不是人格神。所以士大夫们已经过理学发展与改造的古儒天论来驳斥所谓的超理性的人格至上神的存在，具体方式就是通过辨析儒学中天的三种意义来澄清中国古籍中的天、上帝与“天主”的本质差别：一、天是与地相对的物质之天；二、天是主宰之天，但治民而非生民，不是利玛窦所解释的天主；三、天是义理之天，是万物的本原。

总之，士大夫对天主教的排斥并非简单的仇外心理所致，一方面是由于宇宙观和价值观的不同体验并以不同的思维路向进行思考，另一方面则是他们担心儒学道统有可能被天学取代，不过两者相较，文化本位主义心态也许是更重要的原因。而且这种心态到杨光先掀起“历狱”时已经具有压倒性表现。之所以说杨光先的排外心理在“历狱”事件中占主导地位，首先，因为他发动“历狱”不仅是打击驱逐全体传教士，也有意攻击所有中国奉教人士，甚至同情西方传教士的人士，大有在中国社会中彻底铲除西方文化影响的意图。其次，他一贯以正统卫道士自居，且一再将中西历法问题政治化，企图借助政治力量排斥西洋历学，进而排斥所有西来之人，士大夫在卫道的同时所具有的一些理性的分析与评价到他这里也淹没在一片僵化与落后的蛮横。^{[35] (p378—380)}

（二）西学中源

“西学中源”说萌发于明末清初，在最初的时候，方以智、王锡阐、王夫之等怀念故明的汉族知识分子藉此宣扬民族大义，后被满清统治者利用作为维护其正统的思想武器，其间西方传教士调和儒教和基督教的传教策略对此说的高涨亦起到推波助澜的作用。

最早提出类似观点的是徐光启。他认为西学“有合吾国古人敬天事天，昭事上帝之旨”。^{[36] (p142)}在《刻几何原本序》中徐光启指出，唐虞三代之时，中国度数之学昌明，借秦火而后，渐失其传，而《几何原本》一书，使他重新看到了已“废绝二千年”的古学，由此产生了“顿获补缀唐虞三代之阙典遗义”的喜悦。与徐光启同时的李之藻、杨庭筠等人也有

类似的观点。李之藻说，西方“自古不与中国相通，初不闻所谓羲文周孔之教，故其为说亦初不袭廉、洛、关、闽之解，而特与小心昭事大旨，乃与经传所及，如卷斯何”^{[37] (p147)}

杨庭筠也认为西学“不袭浮说”、“皆先圣微旨也”^{[38] (p53)}，是“中国自有之天学”^{[38] (p53)}，在中西关系上明确提出“西学中源”的思想，但他们对中西文化“学理相通”的推断，为后来者开启了一条认识中西文化关系的新思路。

明清之际，“西学中源”说鼓荡不息，必然对中国文化发展产生深刻影响，它表现在诸多方面。

明末清初，曾长期位居世界前列的中国文化，经过二百余年的相对停滞，逐渐由先进变为落后，如何变革传统文化，成为摆在国人面前的一个难题。恰逢其时，传教士所带来的西学，为此难题的解决提供了难得的历史机遇。然而，“中国之教，自伏羲以迄周、孔、传心有要，阐道有宗”，“无容以异说参矣”^[39]的文化传统，依然禁锢着保守的士大夫阶层，先后发生的南京教案和清初“历狱”也在不同程度地挫伤人们学习西学的热情。在此背景下，人们汲取西学面临重重困难。而“西学中源”说在相当程度上减轻了传统文化对西方文化排斥的压力，把西学纳入中国传统文化的框架加以认识，为人们学习西方文化提供了合理合法的理论根据。正是在“西学中源”说的理论指导下，以徐光启为代表的士人们能以“令彼三千年增修渐进之页，我岁月间拱受奇成”^{[37] (p278)}的博大胸怀，以“以为五经之外，冠冕之表，各自有人，不必华宗夏土，亦不必八索九丘”^[40]的开放心态，以“借远西为郟子，申吕、周之积矩”^[39]的高远志向，大胆汲纳取西学。

许多学者从中学和西学的理论基础、流传状况、历史事实、学科关系等方面多层次的论证了“西学中源”的说法。但是随后，他们面临一个更为重要的问题：学习西学有什么价值？徐光启认为西学相比中学而言，是“异乎？不异乎！不异何贵焉？”^[41]他们进一步指出：“西土之精于历，无他谬巧也，……此其间工拙可较论哉。”^[41]“敝国五千年来，通国之俊贤，聚而讲究。”^[40]由于传统儒学反对“器”，认为工艺属于“奇技淫巧”，所以大多数的士大夫自命清高，不屑研究工艺，致使许多传统文化的精华在历史长河中消亡。故“中法这细于欧罗巴也，由于儒者不知数也”。^[42]这说明在中国，许多有远见的学者已经超越单纯从西方学习工艺技术的层面，转向到尝试学习西方先进的文化、制度的层面上来，他们对传统文化进行了全方位的反思。尽管这种反思还没有形成促成传统文化发生质变的潮流，但是已经表达了一种对传统文化进行改革的时代要求。

中国是四大文明古国之一，在数千年的发展中，曾创造了举世瞩目的成就，尤其是四大发明，极大地推动了人类文明的进步。然而，随着儒学独尊局面的形成，自然科学研究被视为“雕虫小技”，大批优秀的文化遗产失传，或被束之高阁，以至时人已无法解读。而“西学中源”说的兴起则极大地激发了学人们发掘传统文化遗产的热情。在他们看来，既要论证中学与西学的“源”与“流”关系，将两者“会通归一”，就必然深入到中学之“源”中，重新检视传统文化遗产。为此，以李之藻、戴震为代表的学者对《周髀算经》、《九章算术》等优秀典籍进行了深入地挖掘整理，使其重见天日。

毋庸置疑，“西学中源”说对汲取西方文化以及推动中国文化发展发挥了重要的作用。但是，它将西学纳入到中国文化框架内加以解释，把西学看作是中国文化的旁支亚流，不利于人们对中西文化进行认真的比较，审视，因而在一定程度上妨碍了中西文化的融会贯通，最终导致中学束缚西学的后果。

当然与传教士有过交往的士人中，态度居于奉教与反教二者间的是比例最大的一群，其实他们更能代表作为一个整体的中国士人的西学观。在《熙朝崇正》所录闽中诸公赠传教士的诗中，有直接提出“异地同心理”、“圣学无二门”、“此心此理何分地，同轨同文自一时”之类的句子。^{[43] (p188)}“心同理同”成为士人们宽容乃至接纳天主教的基本依据，这一点在数学、天文学、历法学等方面都比较容易理解，但是在社会科学、哲学、乃至神学方面，要取得同样一致的认同，确实非常困难。对外来文化的憧憬、热爱，在汉民族历史上，只在汉唐时期出现过。欧洲历史上，十三世纪的文艺复兴运动，也有类似的情况。通常，在学习外来文化的时期，人们的思想往往并不深刻，学问也不是很扎实。但这样的时期一定是开创了一番新境界，树立了一个新理想，给后人的文化发展留下了巨大的空间。清初的中西文化交流史也充分证明了这一条世界文化史上的定律。^[44]

五、结语

明末渐趋高涨之势的西学东渐，至清初更为强劲，西学对清初学术文化领域的介入更为深广。面对西方异质文化的冲击，作为中国传统文化的主要传承者——士大夫，他们做出的反应是考察中西文化交汇规模与深度的主要对象。

清初士人在耶稣会士竭力推行的“学术传教”策略下，有不少名人学者与西教士结交，而更多的是通过士人交际网络，借同事、学友、师生、同乡等关系接触西书、西学。然而清初士人对西学的反应，即因人因时而异，也因西学的不同内容而有不同的取舍。但是，他们回应西学的一个共同前提，都是力求在儒学的框架下，认知和批判西学。

以杨光先为代表的保守士大夫，对西学采取了排斥的立场。他们对西学的排斥，仍然是建立在对天儒差别的辨析与认知至上的，其中对西学的批判有合理性的成分。由于他们反西学的宗旨是出于捍卫圣学道统，因而将西方科学归于“邪教”欲彻底排除。这种盲目排外的态度招致一些有识之士的反对，随着康熙“历狱”的平息，清初保守士大夫的反西学浪潮渐趋低落，但杨光先的卫道之举仍然赢得了一部分士人学者的同情。

可以认为，自康熙末年禁教以后，使得基督教文化与中国传统文化一直摆脱不了紧张状态，在清代以来的漫长时期里，基督教文化以强势姿态借助种种手段力图同化异己文化，对中国文化尤其着力；而中国传统文化一直处于反思省，吸纳与学习的两难境地。因此，中西文化是否能够会通、以什么样的方式会通？进而，值得深入考虑的是是否存在一种全球伦理、这种全球伦理又该如何建构起来？都已经成为许多文化研究者所关心的重大课题。我以为，在这个过程中，一个前提是，世界上存的各种文化形态在角色参与中，其地位应当是平等的，各种文化形态都应当历史地反思自身在人类文明史中的态度选择。只有这样，

才能更好地促进人类文明的健康发展。

参考文献:

- [1]孙明章. 传教士和明清之际的思想界[J]. 浙江学刊, 1990, (4): 63.
- [2]日本安政乙卯翻刻. 圣教破邪集卷一[M]. 南京图书馆藏, 明崇祯十二年刻本.
- [3]梅恩波. 传教伟人马礼逊[M]. 台湾基督教文艺出版社, 1997.
- [4]周燮藩. 中国的基督教[M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [5]王晓朝. 基督教与帝国文化[M]. 北京: 东方出版社, 1997.
- [6][法]谢和耐著、于硕译中国文化与基督教的冲突[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1989.
- [7]徐昌治. 圣朝破邪集·筹人传(卷四十六, 卷四)[A]中国文化概论[M]. 北京: 高等教育出版社, 1984年.
- [8]方豪. 中国天主教史人物传[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [9]黄贞. 尊儒巫镜序[A]. 破邪集[C].
- [10]施耀邦. 福建巡海告示[A]. 破邪集[C].
- [11]杨光先. 辟邪论上. 不得已[M].
- [12]杨光先. 辟邪论中. 不得已[M].
- [13]孙尚杨. 基督教与明末儒学[M]. 北京: 东方出版社, 1994.
- [14]王之春. 清朝柔远记[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [15]孙星衍. 五松园文稿[M]. 岱南阁丛书本.
- [16]黄一农. 杨光先家世与生平考[J]. 台湾国立编译馆馆刊, 1990, (2): 17.
- [17]何世贞. “天释是非迥别”条. 崇正必辩上卷[M].
- [18]王士禛、靳斯仁著. 池北偶谈[M]. 中华书局, 1982.
- [19]王士禛. 蚕尾集[M]. 齐鲁书社, 1997.
- [20]钱仪吉. 碑传集卷十八[M]. 中华书局点校本, 1993.
- [21]影印本《不得已》下卷附录, 页1331.
- [22]黄一农. 杨燾南——最后一位疏告西方天文学的保守知识分子[J]. 台湾汉学研究第九卷第一期, 1991, (1): 229-245.
- [23]王棠. 燕在阁知新录三十二卷[M]. 齐鲁书社, 1995年.
- [24]王棠. 燕在阁知新录[M]. 齐鲁书社, 1995年.
- [25]李光地. 榕树语录[M]. 四库全书本.
- [26]万斯同. 石园文集[M]. 四明丛书本.
- [27]黄百家. 万季野先生斯同墓志铭[M]. 卷一百三十一, 台湾明文书局, 1985.
- [28]梅文鼎. 勿庵历算书目·明史历志拟稿[M]. 丛书集成初编本. 丛书集成初编本.

- [29] 黄百家. 明史·历志抄本[M]. 中科院图书馆藏.
- [30] 黄宗羲. 黄宗羲全册第三册[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1992.
- [31] 小川晴九. 东亚地动说的形成[J]. 科学史译丛 1984, (1).
- [32] 黄宗羲. 黄宗羲全集第四册[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1992.
- [33] 潘耒. 遂初堂文集[M]. 康熙间刻本, 卷五.
- [34] 张潮. 虞出新志[M]. 河北人民出版社, 1985.
- [35] 张国刚. 从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流[M]. 人民出版社, 2003.
- [36] 肖若瑟. 天主教传入中国考[M]. 上海: 上海书店, 1989.
- [37] 李之藻. 重刻天主实义序[M]. 中华书局, 1989.
- [38] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 中华书局, 1989.
- [39] 徐光启. 徐光启文集卷一[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984.
- [40] 方以智. 物理小识[M]. 商务印书馆, 1937.
- [41] 徐光启. 徐光启文集卷一[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984.
- [42] 戴震. 测园海镜提要[M]. 四库全书总目, 一零七卷.
- [43] 方豪. 天主教人物传(上)[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [44] 李天纲. 天儒同异: 中西文化学说述评[J]. 复旦大学学报(社会科学版), 1997, (3): 29-34.

在校期间的研究成果及发表的学术论文

- [1]王亚敏.“康熙历狱”对清初士人的影响[J].黑龙江史志,2008,(23):
22-25.

致 谢

本文是在导师成积春教授精心指导下完成的。在论文写作中，从选题、查资料到论文定稿，无不凝聚了老师的心血。成老师以其严谨求实的治学态度、高度的敬业精神、兢兢业业、孜孜以求的工作作风和大胆创新的进取精神对我产生了重要的影响。他渊博的知识、开阔的视野和敏锐的思维给了我深深的启迪。使我在此次毕业论文写作过程中理论知识水平得以很大提高。

同时，还要特别感谢李绍强教授、王洪军教授、刘伟老师，感谢他们在我论文资料搜集、整理过程中的帮助；感谢他们在我论文写作过程中的指导；另外，还要感谢其他老师对我论文写作的指导和建议！

此外，我还要衷心谢谢日夜操劳的父母，没有他们无私的爱和奉献，我攻读硕士研究生是不可能的。

三年短暂，未来漫长，我别无选择，唯有奋勇前行……

王亚敏

2009年6月于曲园