第24卷第1期 青岛大学师范学院学报 Vol.24 No.1
2007年3月 JOURNAL OF TEACHERS COLLEGE QINGDAO UNIVERSITY Mar. 2007

●历史研究

以史证教与以史驳教
——清初天主教传播与中西方史学交流

阚红柳
(中国人民大学 清史研究所，北京 100872)

摘　要：清初天主教传教士及信徒与反教士大夫分别从"以史证教"和"以史驳教"的角度研究和开发中国古代史籍，从而使中西方在史学领域内迈出了文化交流的重要一步。但在史学领域内部，中西双方均缺乏充分的实质性的接触，因而该论战虽点燃了中西史学会通的星星之火，但毕竟仅停留于史学表面，未能深入内里。中西史学的进一步交流以及因此而产生的巨大转变仍有待于来日。

关键词：清初；天主教；史学；文化传播
中图分类号：K249；G115　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1006-4133(2007)01-0012-08

明后期耶稣会士东来，中西文化产生第一次较大规模的实质性接触，除天文、水利、地理、历法等应用科学领域外，史学领域也成为二者会通与融合的媒介。清初天主教传教士及信徒与反教士大夫分别从"以史证教"和"以史驳教"的角度研究和开发中国古代史籍，从而使中西方在史学领域内迈出了文化交流的重要一步。

一

"一般说来，一种外来文化输入像中国这样有悠久传统的国家，需要通过特定的社会文化机制，使之由外来变为内在，才能逐步与本土的传统文化相会通。这种特定'机制'指什么？主要包括两方面：一是要有某种社会力量，作为会通文化的主体；二是要找到外来文化与本土文化相结合的生长点，加以培植、灌溉"[1](P3)，史学领域，作为中国典籍文化的重要组成部分，自然而然地成为一个较早产生结合的生长点。

耶稣会士最早与中国史学的接触，应该说是出于了解中国古典文化，并提高自身文化修养的必要。东渡而来的耶稣会士，抵达中国后，首要之务是学习中国语言，并阅读古代典籍。"语言和文字上的障碍要求我们热爱学习。这样的学习并不轻松，也不引人入胜，除非您希望某天成功地利用它们为上帝增光。因为在这一方面总是需要不断地学习和研究，所以我们必须习惯于不断地转向它的外部运用"[2](P198)。当然，在学习中国语言文字的过程中，传教士们不免遭遇困难和挫折，因为，"就这个国家的语言而言，我向你保证，要不是为了上帝，我们决不会自讨苦吃去学它的。我每天八小时抄写词典，整整花了五个月时间，才使我最终能够阅读汉语书籍。十五天前，我在这里找了一位中国文人，早晚各三小时跟随他辨识中国汉字，像小男孩那样费力地朗读。中国常用字约四千五百个，但总数达到六万。对于我们，只要掌握布道、传教和听忏悔的一些词句就够了"[2](P242)。能够达到阅读古代典籍的程度，耶稣会士的确要花费一番精力和苦心。

在传教过程中，耶稣会士们得到这样的启迪："若要免人妄证，须先明透中国本性之情，若要明透中国本性之情，须先博览中国之书籍。中国之书籍，即为中国之本性也，未有不读中国之书籍，而能识透中国之本性者，亦未有不能识透中国之本性，而能阐扬超性之理与中国者"[3]。不仅如此，为了让传教语言更具说服力，尤需旁征博引，尤其在争取士人方面，引经据典往往会起到出乎

收稿日期：2007-01-08
作者简介：阚红柳(1973—)，女，辽宁义县人，中国人民大学清史研究所讲师，历史学博士。

万方数据

意料的良好作用,"若对中国读书人讲道解经,开口便要博引中国古书为证,若是能引中国书籍出自何经,载在何典,他便低首下心,无不心悦诚服。若不详引中国书籍,辨析他心,纵有千言万语,他心不服,纵谈超性妙理,他心亦不能知,他或纵然当面奉承,背地尚加毁谤矣,必须多读中国书籍,方能开引人心矣。"[3]

熟悉并应用典籍事关传教布道的成败,因此,对不辞辛苦,航海九万里而来的耶稣会士来说,阅读和研讨中国典籍,孜孜以求,正是他们阐扬并实践博大的宗教精神以及宗教美德的有效方式。利玛窦在华28年,"凡我国书籍无不读……今尽能言我此间之言,作此间之文字,行此间之仪礼,是一极致人也"[4]((与友人书)),故赢得王侯显宦和学者们的好感,他亲身践履的传教方式为后来的耶稣会士所习用。康熙年间,利圣学神父去世后,殷弘绪神父将其生前事迹汇报给国内教友,并对他研读中国典籍的美德大加赞美,"他不倦地研读中国典籍,而且已经成绩斐然,对演说的特殊爱好从未使他放弃这项如此艰辛和令人生厌的工作,他深信,为让上帝高兴,他不应忽略任何可使他更有益于百姓的事,因为正是为了他们他才被派到了这里"[2](P22)。广泛阅读中国典籍的过程中,史籍的独特价值被逐渐发现。

首先,为熟悉新环境,了解地方风土人情,阅读史籍必要而且实用　耶稣会士每到一地传教,向会内教友最初汇报①的往往是该地方的简要历史概况,即简要考察当地的历史沿革,为西方世界认知东方提供捷径。在耶稣会士的中国书简中,有关于交趾支那的历史概述,关于东京的历史概述等等。利玛窦初入中国,首先考察的便是简要的中国历史概况。"中国是一个最古老的帝国,历史悠久,我们的祖先已认识它,不过仅知名为中国,对其历史所知不多。他们在过去曾称为唐人,而现在则称'大明'。习惯上,中国改名是根据朝代及王位的变迁而有变更。明朝已有两百多年的历史了。开国皇帝取了名称,其继承者也延用下去。接近托勒密时代,中国的朝代似乎为'秦',那时曾有一位聪明又有威力的君王(指秦始皇),他兴建了许多军事城堡,而特别在北方与鞑靼为界之处,筑了长城,其长度真是惊人,特名'万里长城',欧洲人常称它为'秦'国,虽然,中国已改变了朝代,但这都没有关系。"[5](P46)

其次,史籍中有利宣讲教义的历史资料逐渐被发现　利玛窦记忆力强,具有语言天赋,他注意到,中国编年史的编纂与王朝的原始文件资料的收集和积累有密切关系,"所有这些呈送给皇上的书面文件和对它们的答复,都要复制很多份。这样,在朝廷上所发生的事情就迅速传到全国每个角落。这种文件也编辑成书,如果其内容被认为值得留传给后代,就载入本朝的编年史"[6](P53)。通过阅读中国古代的编年体史书,利玛窦发掘了一些有利宣讲基督教教义的生动历史资料,他在札记中谈及《战国策》中记载的一则历史故事,"中国古代编年史中记载过一个故事,说有一位皇帝也醉心于愚蠢地寻求长生不老,而在其力求长生不老的时候却给自己的寿命造成了严重的损害。这位古代皇帝按照某些骗子的处方为自己配制了一副秘药;只要把它喝下去,就可以使他免于死亡。就在他要喝药的时候,他的顾问们忠言相谏已不能阻止他实现他的既定方针。突然间,他眼睛刚好一离开药杯,他有一个朋友就抓住杯子一饮而尽,只剩下了药渣。皇帝被夺走长生不老的药杯,勃然大怒,拔剑要当场把犯人杀死。这个朋友大叫:'住手!'然后勇敢地向他的君上说,'我刚刚喝完你那长生不死的药酒,你怎么可能剥夺我的生命呢?如果你能,那么我就确实没有犯罪,我并没有抢走你的长生不死,倒是把皇上你从阴险的骗局中解放出来。'听了这番话,皇上恢复了平静,赞许他朋友的勇气已把他从害人的幻想之中拯救出来。"②[6](P98-99)

第三,除了正规史书之外,社会上流传的史料甚至地方史志的应用价值开始受到重视　龚当信神父在书简中不止一次强调邸报的价值。"两年前,我有幸给您写了好几封谈中国的治国之道的信,我谈到一种在全国流通的'邸报',我从中取得好多资料。既然您很有兴趣读这些信,我很愿意继续再谈谈这种邸报。我向您承认我从未想到读这种邸报竟会对一个传教士有如此大的用处。我后悔在中国过了二十年没有去读它。一次有关基督教会及其传教士的事促使我第一次读了邸报。那是1723年,一个两省总督向朝廷告了基督教和欧洲传教士一状。除了北京的传教士以外,皇帝把我们先赶到澳门,后来又让我们留在广州。

万方数据

对于我们至关重要的这件事前后经过都刊登在邸报上,我好奇地读了这些报道。我边读边感到这种邸报很有教益,不仅对中国人有用,尤其对一个欧洲人很有用。在邸报上可以获得许多有关中国的宗教、各派学说、法规、风俗习惯等各方面的知识,我们从中可以了解中国人待人接物的方式,还可以从中学到确切的遣词造句,提高各方面的口头、笔头表达能力。"[2](P241)

关于景德镇瓷器的详细制造方法,传教士是从方志中得来的。中国的瓷器制造技术闻名西方,殷弘绪神父通过访问教徒中的瓷器手工业工人和瓷器制造商,了解了一些情况,对照典籍文献加以核实后,他全方位了解了这门技艺。在地方性的典籍文献中,殷弘绪神父很推崇方志,"这些典籍我手头就有一套浮梁史或曰《浮梁志》(Feou-leam),我仔细阅读了第四卷中有关瓷器的一篇文章。景德镇属浮梁管辖,离后者仅一法里之遥,而后者则是饶州治下的一个城市。"[2](P87-88)方志的编纂吸引了传教士的好奇心,"每个城市都要编印本地历史是中国之习俗;这类方志记录该地的方位、幅员、边界、自然状况、形胜之地以及居民习俗、杰出的文臣武将或贤明之士、甚至妇女在其中也占一席之地,例如那些忠于亡夫终身守寡的节妇。常常有人不惜出资购买在方志中被提名的荣耀。正因为如此,地方官与其顾问们每隔四十年许就要复审一次,并依其所见予以增删。"[2](P87-88)

对于方志记述的内容,殷弘绪神父发表了自己的见解,他调侃地提到,"这种方志还记载某一时期出现的神奇怪异之事:例如两年前抚州有个妇女生下了一条会吮吸母奶的蛇;又如景德镇有头母猪产下一头小象,象鼻已完全成形了,尽管当地根本没有象。这两件事就可能载入两市的方志中。或许我们一名女基督徒怀孕十六个月后才生下儿子一事也将被载入《浮梁志》。"[2](P87-88)并且,殷弘绪神父遗憾地提到,"人们在这类方志中尤其可看到当地出产或销售的种种商品和食品。倘若中国全境,尤其是浮梁市不曾遭遇如此众多的动乱,我或许就能从方志中找到瓷器的根源了;当然这些方志说到底是为中国人而不是为欧洲人编的,而中国人是不会为这类知识操心的"[2](P87-88)。

综上可知,传教士们对中国史籍以至史学的认知主要是从实用的角度出发的。实用,一方面是了解中国历史和社会的需要,另一方面则是传教的需要,而前者服务于后者,为后者之基础。

二

正如梁启超所言,"于今日泰西通行诸学科中,为中国所固有者,惟史学。史学者,学问之最博大而最切要者也。"[7](《新史学》)史学是中国古老的文化分支,同时也是一个精深博大的学科化体系,自古至今,以史名家者往往学贯古今,举凡天文、历算、河渠、食货、典章、方域、艺文等,无不深悉。入华传教士自明末以来不断研读中国史籍,以为传教之用,在此最初共识的基础上,他们对中国史学由陌生到熟悉,由认知到会通。清初,产生了中西方史学文化交流的初步成果,即在天主教传播过程中,出现了"以史证教"的倾向。

"以史证教"的最初表现是宗教史与中国古史的简单嫁接 在宣讲基督教教义的过程中,传教士们发现,讲述宗教历史需要与中国古史建立联系,以强化宗教的广泛意义和真实可信性。换言之,如西方宗教史能与中国古史自然衔接,不仅有利于消除因文化差异而产生的种种疑窦,而且便于说服奉"敬天法祖"传统观念为圭臬的中国人归依天主。通过考察史籍,他们得出结论,伏羲氏之前的中国古史失于记载,可作为与基督教教史的结合点。故于宣讲教义之时,以西史之记载补充说明伏羲氏之前的中国古史,成为传教士们普遍使用的方法,并得到中国士大夫的认可。"盖上古之世,非无书史可考,然经秦火之后,古儒真传道统竟多失落,故鉴史之所载,天地人三氏等,以至伏羲,中华典籍皆无确据可稽,是以究西史,幸神师指示,古经尚存,一一详备,其内果见东海西海,此心此理,同一无二,原同一脉,谓之得其传,曰道学家传。"③

据目前可见的天主教文献资料,最早进行中西历史嫁接的当属《天学传概》一书。④当时在京的传教士利类思、安文思等认真研究之后,令奉教钦天监夏官正李祖白执笔,根据明崇祯皇帝所赐"钦褒天学学"匾额的"天学"二字,于康熙二年(公元1663年)冬撰写该书,康熙三年正月,又求国子监助教许之渐为该书作序。此书是针对杨光

万方数据

先指责天主教为邪教的论点而作,以阐明天主教并非邪教,而是正教。书中,李祖白以将基督教历史与中国历史大胆结合起来。⑤"然则天学之传及中土,其时亦可得而稽乎?曰:有斯人,即有斯教,中土人与教同时并得也。何以言之,方开辟时,初人子孙,聚处如德亚,此外东西南北,并无人居。当是时,事一主,奉一教,纷歧邪说无自而生,其后生齿日繁,散走遐迩,而大东大西,有人之始,其时略同。考之史册,推以历年,在中国为伏羲氏,即非伏羲,亦必先伏羲不远,为中国有人之始矣。惟此中国之初人,实如德亚之苗裔,自西徂东,天学固其所怀来也。生长子孙,家传户习,此时此学之在中国,必倍昌明于今之世。"[8](《天主教东传文献续编》)伏羲氏本为如德亚之后裔,信奉天主,而延续到秦以后,"惜乎三代而还,世风日下,民生苦于战争,士风坏于功利,吕秦代周,任法律,弃诗书,从前载藉,尽遭烈焰,而天学不复睹其详矣。"[8](《天主教东传文献续编》)

《天学传概》一书既出,此后关于天主教教史的书籍在内容方面多沿袭该说,并进一步附会阐释。《原祖历代宗谱合中国朝代年历略记》[9](《原祖历代宗谱合中国朝代年历略记》)把西历与中国古史纪年结合起来,从耶稣降生时代起,直至大清嘉庆十三年,共计五千八百零八年的历史,耶稣降生正值中历"汉哀帝元寿三年",西史纪年与中国古史纪年合为一书。根据《中国帝王纪》的记述,伏羲氏作为始祖亚当的后裔进入中国,并衍生后代,以至于今,"洪水之后约经三百年方入中土,诺厄之孙第三代名伏羲者,初入中国,为首出之君"[9](《中国帝王纪》)。该书将宗教史上的重大事件与中国古史上的帝王事迹以编年体裁次第编排,从伏羲、神农、轩辕后,直至传说中的五帝、夏、商、周的君主等等,陆续与天主教历史中的大事结合,如:"商祖乙七年,西圣梅若瑟主命宣传十诫"[9](《中国帝王纪》)。又如,"西史圣多俾亚生于(周)平王二十四年"[9](《中国帝王纪》)。

西史与中国古史的简易嫁接以及将西史与中国古史上的大事结合并系之以编年的作法看似简单,实则蕴含深意。就天主教传播来说,一方面,将西史纪元与中国古史结合,可便于信徒按照中国古史的逻辑理解宗教史,巧妙地使二者之结合顺理成章;另外,伏羲氏时代即信奉天主,彼时天主之学远胜今世之昌明,其观点既发扬了基督教的创世说,又适应了儒学的退化史观,⑥在理论上具有较强的说服力。于史学而言,中西纪年的有机结合是中国史学史上纪年方法的一次革新,对后世史学废除王朝纪年,改用公元纪年具有开辟性的意义。

在与佛道的论战过程中,从史籍中搜集历史证据作为驳斥依据,甚至搜集历史上佛道之祸的历史资料,撰写史书,再次显示出史学在天主教传播中的重要性　传教士进入中国后,几乎马上展开对佛教和道教的攻击,同时也自然引起佛道教徒的反攻,在你来我往的辩论中,借助史书记载为本教辨证是一种自觉行为。佛道方急于在史书中求证,而天主教信徒则需要借助中国史书中记载的关于佛道之事据以反驳,这场大规模的论战旷日持久,自明末直至清初。明末徐光启作《辟妄》,又作《辟释氏诸妄》,向佛教发起攻击,此书刊行后,杭州云栖寺僧莲池、宁波天童寺僧圆悟及杭州名儒虞淳熙等皆起而辨之。至清初,虞山北涧普仁截乃撰《辟妄辟略说》,康熙二十八年(公元1689)浙江仁和天主教教徒洪济(楫民)与张星曜(紫臣)合撰《辟妄辟略说条驳斥》,以为反击。耶稣会罗马档案馆所藏《辟妄条驳合刻》详细记录了论战的情形。值得注意的是,明末佛耶之争多侧重教义教理,可说是理论的论战;而清初双方的论战则向史学领域开辟战场,重视以历史记载为据,可称是史料以及史实的论战。

普仁截以史书记载中佛教真言应验的事迹为依据,说明佛教咒语的灵验。"古有身婴苦难,专力持咒,或枷锁自脱,或刀寻断坏,载于传纪者,班班可考。柢如秽迹金刚神咒,藏中备明持法,若能如法久持,虽欲移山塞海,靡不从心。唐太宗时,诸宫人持之,多获灵验,太宗恐怖,寻即禁止,因取此咒,删易数字,欲使不灵也。"⑦天主教信徒张星曜则引用《资治通鉴》中记载加以反驳,"唐太宗贞观十三年,有僧来自西域,善咒术,能令人立死,复咒之使苏,太宗择飞骑中壮者,试之良验,以告太史令傅奕,奕对曰:此邪术也,臣闻邪不干正,请使咒臣,必不能行。太宗令僧咒奕,奕初无所觉,须臾僧忽僵仆,若为物所击者,遂不复苏。此传记之可考者。"⑦为了在与佛道的论战中保持主动,天主教信徒需要大量积累相关历史资料,从而为

万方数据

清初史学的发展提供了新的契机。

张星曜(1632—?),浙江仁和人,康熙十七年(公元1678)受洗,名为依纳爵,曾做《天儒同异考》。在与佛道的论战中,张星曜积累了大量的历史资料,而论战的经验则给张星曜这样的启示,不仅要搜集历史资料作为证据,而且要主动撰写历史,发动对佛教和道教的斗争。"康熙二十九年(1690),星曜五十八岁,撰《历代通鉴纪事本末补后编》,简称《通鉴纪事补》"⑧[10](P102)。莫友芝《宋元旧本书经眼录》对该书卷帙有详细记录,"《通鉴纪事本末补后编》五十卷,稿本,国朝张星曜撰,以袁氏本末惟有专纪崇信释老之乱国亡家为篇者,乃杂引正史所载,附以稗官杂记及诸儒明辨之语,条分类集,以为此书。其记历代佛氏之乱,曰历代君臣奉佛之祸(四卷)、曰佛教事理之谬(十卷)、曰佛徒纵恶之祸(五卷)、曰儒释异同之辨(五卷)、曰儒学杂禅之非(十卷)、曰历代圣贤君臣辟佛之正(七卷)。纪历代老氏之乱,曰历代君臣求仙奉道之祸(三卷)、曰道教事理之谬(二卷)、曰道士纵恶之祸(一卷)、曰儒老异同之辨(二卷,附释老异同)、曰历代君臣圣贤辟老之正(一卷)。学者欲知异教流失,得此总汇,亦易为明晰。星曜字紫臣,成书自序载康熙庚午,尚未刊行,此其手稿,丁卯初东丁禹生(日昌)方伯新收借观记"[11](卷三《通鉴纪事本末补后编》)。根据方豪《中国天主教史人物传》,该书北平北堂图书馆藏抄本,编号一九四六,存卷一至卷七,分订二册,一四九页,而方豪本人则藏有有传抄本。"书有凡例,后为'校订及门姓氏',凡六十八人,可见原书规模之大。末曰:'方今世俗溺佛者多,予知交者寡少,一二戚友莫不事佛,虽与之语,多逢按剑,予亦莫可如何也。惟二三及门稍与举似(?)彼在弟子之列,自不敢拒。犹忆数十年来,夜水灯青,质疑送难,历历在目,其间或假予书籍,或代予抄录,或助予校雠,闵氏诸子之力为多。若……虽先后背世,亦得并书,盖人之灵性原自不泯,予之交情不以存亡异也。有虽系从游而志趋或异者,不得悉列,阅者见之。"[10](P102)可见,该书亦得其他教徒之协助。以纪事本末的体裁记录历史上的佛道之祸,当为张星曜所首创,而利用中国传统史书体裁撰写纪事本末体史书,以利于天主教传播,更为中国史学史上之首例,这是中西文化交流的产物,也是清代史学发展的新迹象。

张星曜其人及其书《通鉴纪事本末补后编》的研究在国内并未得到足够重视,却引起国外学者的关注。韩玉珊的《中国史学史纲要》(Elemants of Chinese Historiography)于纪事本末体史书中列其书于袁枢《通鉴纪事本末》之后。[12](P56)美国学者孟德卫(D. E. Mungello)在其专著《被遗忘在杭州的天主教徒》(The forgotten Christians of Hangzhou)则对其人其书有专门探讨,并提出,"如果不是因为这部史书的缘故,张在中国历史上的贡献会被完全忽略,张星曜得以列名《杭州府志》⑨即因为该书的关系。张的其他关于天主教与中国文化的著作未能列入,因为官方人物传记的典型特征就是忽略宗教方面的各种著述。天主教与儒学不同,后者被认为是仕宦生涯的组成部分,而佛教、道教和天主教则属于更加隐私的范畴"[13](P147),他认为,张星曜的《通鉴纪事本末补后编》可视为"促进天主教移植中国文化领域的特洛伊木马"[13](P147)。

"以史证教",是天主教传行中国,受中国文化环境影响而产生的一种自觉行为,表现为有意识地发掘史书,选择史料,为天主教传播所用。

三

以史证之,必然招致反教士大夫据史以驳之。清初"以史驳教"的代表杨光先,所著《不得已》,完成于康熙四年(公元1665年),包括《辟邪论》、《摘谬十论》、《叩阍辞疏》等,为批判、攻击西洋传教士、天主教和西洋历法的言论集。意大利传教士利类思、葡萄牙传教士安文思和比利时传教士南怀仁则从护教的立场出发,著《不得已辨》,以批驳杨光先的《辟邪论》。虽然,双方论争的焦点不在史学,而在于借助史事、史书以及史学所传输的观念和思想,但通过这场面对面的论战,却显示出一些中西方史学观念方面的差异,为中西史学走向更深入的交流和会通奠定了基础。

其一,对西史的观念差异 中西古史嫁接的一个理论前提是西史的存在以及观念上对西史的认可。李祖白《天学传概》中说,"其时略同,考之史册,推以历年,在中国为伏羲氏。此中国之初人,实如德亚之苗裔"[8](《天主教东传文献续编》),杨光先则追问,"试问祖白,此史册是中夏之史册乎,是

万方数据

如德亚之史册乎？如谓是中夏之史册，则一部《二十一史》，无有'如德亚天主教'六字；如谓是如德亚之史册，祖白中夏人何以得读如得亚之史册乎？必祖白臣事彼国，输中国之情，尊如德亚为君，中夏为臣，故有'史册'、'历年'之论。不然，我东彼西，相距九万里，安有同文之史册哉！谋背本国，明从他国，应得何罪，请祖白自定"⑩。在杨光先看来，祖白以中夏人，读如德亚之史册不可思议，且有叛国投敌的嫌疑。而此后的论述却进一步说明，杨光先不仅没有看过如德亚的史册，甚至在观念上并未承认西史的存在。

"按耶稣之钉死，实壬辰岁三月二十二日，而云天地人物俱证其为天主；天则望日食既，下界大暗；地则万国震动。夫天无二日，望日食既，下界大暗，则天下万国宜无一国不共睹者。日有食之，《春秋》必书，况望日之食乎？考之汉史，光武建武八年壬辰四月十五日无日食之异，岂非天丑妖人之恶，使之自造一谎，以自证其谎乎？连篇累牍辩驳其非，总弗若耶稣跪祷于天，则知耶稣之非天主痛快斩截，真为照妖之神镜也"⑪。杨光先考察汉史，耶稣殉难之日，史册中并无日食记载，以此证明该说为谎言，却忽略了西史的记载，以及西史的存在。传教士们以西史为据，加以反驳。"今耶稣受难在建武八年三月十五日午时，以地球论，如德亚国与中国地势隔远，而时刻自别。当彼午正，于中国差二十余刻，又视差四刻，合算在酉正强；且时际春分，日已入地平。既有变现，无由仰观，史官从何而纪？按西史载一大贤，谙于天文，名低尼削，时居厄日多国。仰观日瑟昏暗，愕然曰：'此或造物主被难耶，抑天地世界将终耶？'数年之后，宗徒至其地传教，低尼削乃详知其故。遂奉教著书，发明天主奥理焉"⑫。观念上认同西史与否是双方寻找论据的根本出发点，知西史并认同西史者固然认为两者的结合乃理所当然，不知西史甚至不信西史者则势必疑虑丛生，并愤然反驳。当然，这场关于中史与西史结合问题的论战只是表象，导致论争的深层原因是来自不同地域的不同文化之间的碰撞。

方豪《在中国天主教史人物传》中对李祖白的中西史嫁接这样评价，"当时中国不信教人士对世界历史和地理，所知极少；不知地球情状如何？不知中国在地球上所占面积如何？亦不信地球上有所谓如德亚（犹太），更不详如德亚的历史，祖白的措词实不明智"[10](P25)，又说，"可见当时信教者所获得的知识，和尚未信教者的旧知识，距离实太远，说话稍一不慎，即能发生冲突。"[10](P26)在中西方史学交流的最基本前提——即双方均承认对方史学的存在——尚未建立的基础上，中西古史的强硬结合只能是无本之目，无源之水，既难为世人接受，更不易引起学界共鸣。

其二，关于中国古史断限的看法问题　中国古史的断限，是困惑史学界的一个历史难题，时代愈显久远，对该问题的追踪就愈为艰难。《天学传概》取伏羲作为中国有确切历史记载的开始，仅能迎合一部分中国学者的观点，必然会引起反对派的攻击。杨光先提出疑问，"问耶稣生于何代何时？曰生于汉哀帝元寿二年庚申"，"天主欲救亚当，胡不下生于造天之初，乃生于汉之元寿庚申？元寿庚申，距今上顺治己亥，才一千六百六十年尔。而开辟甲子至明天启癸亥以暨于今，合计一千九百三十七万九千四百九十六年。此黄帝《太乙》所记。从来之历元，非无根据之说。太古洪荒都不具论，而天皇氏有干支之名，伏羲纪元癸未，则伏羲以前已有甲子明矣。孔子删《书》，断自唐虞，而尧以甲辰纪元。尧甲辰距汉哀帝庚申，计二千三百五十七年。若耶稣即是天主，则汉哀以前尽是无天之世界，第不知尧之钦若者何事，舜之察齐者何物也；若天主即是耶稣，孰抱持之而内于玛利亚之腹中？齐谐之志怪，未有若此之无稽也！"⑬杨光先认为，"伏羲以前，有盘古、三皇。天皇氏已有干支。自天皇甲子至明天启癸亥，凡一千九百三十七万九千四百六十年，为天官家中积分历元。祖白历官不知历元之数，而谓伏羲以前中夏无人，岂止于惑世诬民已哉？欺天罔人之罪，祖白安所逃乎！"⑭伏羲之前中国已有确切纪年，杨光先的古史断限始自天皇甲子，先于伏羲数万年之久。

《不得已辨》中，传教士们对此这样解释，"中国自伏羲以后，书史载有实据，自此之前，尚数万年多难信者。盖羲轩尧舜之时，生人至少。岂有数万年之久乎？伏羲尧舜之民，性心纯善，制文艺，兴法度，肇宫室，始耕凿，正惟此时，推知其去原初，不甚相远。南轩氏论尧舜以前之事，曰其中多有不经；又曰，作史当自伏羲造端无疑也。太史

万方数据

公曰:'夫神农以前,吾不知矣。'《纲鉴》亦曰:'不信传而信经,其论始定。'今吾据经载,自帝尧迨顺治元年,正四千年,此与经义不远,而于天王经相合。由此而知,'天皇氏有干支之名,伏羲纪元癸未',皆外经荒唐不经之语也。"⑫在传教士们眼中,所谓天皇干支,书史并无实据,古代史家如司马迁尚不能言,足见其说难以传信。

古史断限成为双方论战的另一个史学焦点,只不过,以史学开启的论争,其真正的矛头指向的是中西文化的源流以及二者之间的归属问题,史学,只是表象。

其三,关于史书内容记录原则的问题 在中国传统史学观念中,史的最初含义为记录君主言行的官吏,左史记言,右史记行,并逐渐发展衍生出记录史事,垂鉴将来的意义。清初,在实学思想的感召下,史学作为学术领域的重要学科,其备载往事,以资借鉴的作用受到特别重视。顾炎武称,"夫史书之作,鉴往所以训今"⑬(《答徐甥公肃书》),又说,"引古筹今,亦吾儒经世之用"⑭(《与人书八》)。王夫之也指出,"所贵乎史者,述往以为来者师也。为史者,记载徒繁,而经世之大略不著,后人欲得其得失之枢机以效法之无由也,则恶用史为?"⑮史本为鉴古以知今,那么,《天学传概》中何以记录天主降生事迹预先载于国史?杨光先觉得难以接受,因此而生愤慨,"其最不经者,未降生前将降生事迹预载国史。夫史以传信也,安有史而书天神下告未来之事者哉?从来妖人之惑众,不有所藉托,不足以倾愚民之心,如社火狐鸣、鱼腹天书、石人一眼之类而曰史者,愚民不识真伪,咸曰信真天主也。非然,何国史先载之耶?观'盖法氏之见耶稣频行灵迹,人心翕从,其忌益甚'之语,则知耶稣之聚众谋为不轨矣。"⑯

传教士们的解释当然是从护教的立场出发,"天下略知文理之国土,各有其史,不得以我国所未尝有,而谓他国亦无也。中文所纪者,中国之事耳,邻国之事无由记载,况隔远九万里外之事乎?天主古经载昔天主开辟天地,即生一男名亚当,女名厄袜,是为世人始祖,而未尝有伏羲、神农二帝之名。不可谓西国无所载,而抹杀中国之有伏羲、神农二帝也。若以中国之书观之,杂载伏羲、神农等帝,而并未载有亚当、厄袜二祖之名。岂因中国无是载,而即抹杀西国之有亚当、厄袜耶?若然,禹迹不记大西诸国,可谓天下无大西诸国哉?然中史不载天主降生之灵迹,遂谓无此事,何其见之不广也。"⑰双方以中西史嫁接而开启的论战至此显现出致命的缺陷,杨光先追究的是中国古史的记录原则问题,即录之以发生之事,因此追问未发生之事何以载入国史;而传教士们振振有辞强调的是中史不载,不足以说明实无此事。就史学而言,传教士们并不完全了解中国史学的传统理论、原则和方法,而以杨光先为代表的反教士大夫则未见西史,更谈不上了解西方史学的内容。

清初中西方文献交流多侧重儒学文献、传教文献和科技文献,学术交流也多侧重自然科学领域,史学文献的传播和交流尚未全面展开。在史学领域内部,中西双方均缺乏充分的实质性的接触,尽管以中西古史简易嫁接而引起的"以史证教"和"以史驳教"的论战取得了一些初步成果,点燃了中西史学会通的星星之火,但毕竟仅停留于史学表面,未能深入内里,中西史学的进一步交流以及因此而产生的巨大转变仍有待于来日。

注释:

①按照规定,耶稣会士每年要给会方撰写报告,并与会中的上司以及其他有地位的神长通信。

②该故事见于《战国策》卷十七《楚策》,原文为,"有献不死之药于荆王者,谒者操以入。中射之士问曰:'可食乎?'曰:'可。'因夺而食之。王怒,使人杀中射之士。中射之士使人说王曰:'臣问谒者,谒者曰可食,臣故食之。是臣无罪,而罪在谒者也。且客献不死之药,臣食之而王杀臣,是死药也。王杀无罪之臣,而明人之欺王。'王乃不杀。"

③《道学家传小引》,《道学家传》未署撰者姓名,据徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,其内容叙述人中国传教之各人传略,大约抄韩霖之《圣教信证》一书,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第三册,台湾辅仁大学神学院1996年。

④利玛窦在《天主实义》中介绍《创世纪》的时候,不但提出亚当、夏娃,而且还把他们与中国的始祖伏羲、三皇、五帝等联系,暗示中国古史的创世神话与《圣经》的创世神话同属一个系统,但并未直接把二者相嫁接,详见李天纲《17、18世纪的中西"年代学"问题》(《复旦学报》2004年第2期)。

⑤李祖白(?——1665),曾任清钦天监夏官正,为汤若望的学生。康熙初年在杨光先攻击天主教案中受到株连,以阴谋不轨罪被斩决。费赖之著《在华耶稣会士列

万方数据

传·利类思传》著录此书,题为《天学真诠》;徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》亦题为《天学真诠》,利类思著;裴化行在《华裔杂志》第十卷(1945)所发表之《西书汉译考》,明著此书为李祖白撰,许之渐序,但括注利类思、安文思二人之名,似表示二者曾提供意见;方豪《影印天学传概序》,据梵蒂冈教廷图书馆影印本考证,认为书中有云"东华门旧灯市之南又一堂,钦赐于顺治乙未,改建于康熙壬寅,堂亦西式,相偕在内传教者:再可利子、景明安子也。人称'东堂',以别于宣武门内之堂",再可利子,景明安子分别指利类思与安文思,果为利类思所著,则不致在文中自称利子。本文取裴化行之说。

⑥孙尚扬《明末天主教与儒学的交流和冲突》曾就利玛窦的崇古思想与儒学退化史观问题有专门论述,台湾文津出版社1982年2月。

⑦《驳真言灵验之非第五》,徐光启、洪济楫、张星曜《辟妄条驳合刻》,钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册,台北利氏学社2002年。

⑧方豪《中国天主教史人物传》由中华书局据香港公教真理学会、台中光启出版社一九七〇年九月初版影印。

⑨孟德卫在注释中标注,在邵晋涵纂《杭州府志》中,张星曜及其史书《通鉴纪事本末补后编》名列史部文献类,笔者曾经仔细查检过《杭州府志》,但未发现关于张星曜其人及其书的记载。

⑩杨光先《不得已》卷上,《与许青屿侍御书》。

⑪杨光先《辟邪论》上,《不得已》。

⑫《不得已辨》。

⑬顾炎武《亭林文集》。

⑭王夫之《读通鉴论》卷六,《后汉五光武帝》之十,《奖重厚之吏以抚难驭之众》,《船山全书》第十册。

参考文献:

[1]冯契序,等.第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较[M].上海:上海人民出版社,1992.

[2][法]杜赫德.耶稣会传教士沙守信(Chavagnac)神父致本会郭弼恩神父的信[A].耶稣会士中国书简集:第一卷[M].郑德弟译.郑州:大象出版社,2001.

[3]夏玛弟亚.礼记祭礼泡制[A].钟鸣旦,等.耶稣会罗马档案馆明清天主教文献:第十册[O].台北:台北利氏学社,2002.

[4]李贽.续焚书:卷一[M].北京:中华书局,1975.

[5]利氏致西班牙税务司司长罗曼先生信.利玛窦书信集[Z].罗渔译.台北:台湾光启出版社,1986.

[6]利玛窦,等.利玛窦中国札记[M].何高济,等译.何兆武校.北京:中华书局,1983.

[7]梁启超.梁启超史学论著四种[M].长沙:岳麓书社,1998.

[8]李祖白.天学传概[M].台北:台湾学生书局,1966.

[9]徐家汇藏书楼明清天主教文献:第三册[O].台北:台北辅仁大学神学院,1996.

[10]方豪.中国天主教史人物传[M].北京:中华书局(影印版),1988.

[11]莫友芝.宋元旧本书经眼录[M].北京:北京图书馆出版社,2000.

[12]Han Yu-shan. Elements of Chinese Historiography[M]. California: W. M. Hawley Hollywood 46, 1955.

[13]孟德卫(D. E. Mungello). The forgotten Christians of Hangzhou [M]. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

On the Spread of Catholicism and the Exchange of Historiography Between China and the West in the Early Years of the Qing Dynasty

KAN Hong-liu

(*Institute of the History of the Qing Dynasty, China People's University, Beijing* 100872, *China*)

Abstract: In the early years of the Qing Dynasty, a violent controversy happened between the missionaries, their followers, and the Chinese literati. Both of them explored Chinese ancient history books but form different angles, one was to testify their religion and the other to refute it. The author of this article studies the controversy and concludes that it becomes the important step in the cultural exchange between Chinese and western history. However, both of the two sides are short of enough or substantial contact, and there are only elementary results from these actions. The history exchange only scratches the surface and a further exchange of historiography between China and the West remains to be resolved in the days to come.

Key words: early years of the Qing Dynasty; Catholicism; historiography; cultural spread

万方数据

以史证教与以史驳教——清初天主教传播与中西方史学交流

万方数据 WANFANG DATA 文献链接

作者： 阚红柳， KAN Hong-liu
作者单位： 中国人民大学,清史研究所,北京,100872
刊名： 青岛大学师范学院学报
英文刊名： JOURNAL OF TEACHERS COLLEGE QINGDAO UNIVERSITY
年，卷(期)： 2007，24(1)
被引用次数： 0次

参考文献(29条)

1. 冯契序 第一页与胚胎--明清之际的中西文化比较 1992

2. 杜赫德.郑德弟 耶稣会传教士沙守信(Chavagnac)神父致本会郭弼恩神父的信 2001

3. 夏玛弟亚 礼记祭礼泡制 2002

4. 李贽 续焚书 1975

5. 罗渔 利氏致西班牙税务司司长罗曼先生信 1986

6. 利玛窦.何高济.何兆武 利玛窦中国札记 1983

7. 梁启超 梁启超史学论著四种 1998

8. 李祖白 天学传概 1966

9. 徐家汇藏书楼明清天主教文献 1996

10. 方豪 中国天主教史人物传 1988

11. 莫友芝 宋元旧本书经眼录 2000

12. Han Yu-shan Elements of Chinese Historiography 1955

13. 孟德卫.D E Mungello The forgotten Christians of Hangzhou 1994

14. 按照规定,耶稣会士每年要给会方撰写报告,并与会中的上司以及其他有地位的神长通信

15. 《战国策》卷十七《楚策》

16. 徐宗泽.利类思 明清间耶稣会士译著提要 1996

17. 李天纲 17、18世纪的中西"年代学"问题[期刊论文]-复旦学报 2004(02)

18. 费赖之 在华耶稣会士列传·利类思传

19. 徐宗泽.利类思 明清间耶稣会士译著提要

20. 裴化行 西书汉译考 1945(10)

21. 孙尚扬 就利玛窦的崇古思想与儒学退化史观问题 1982

22. 徐光启.洪济楫.张星曜 辟妄条驳合刻 2002

23. 方豪 中国天主教史人物传 1970

24. 孟德卫.邵晋涵 杭州府志

25. 杨光先 《不得已》卷上,《与许青屿侍御书》

26. 杨光先 辟邪论

27. 不得已辨

28. 顾炎武 亭林文集

29. 王夫之 《读通鉴论》卷六,《后汉五光武帝》之十,《奖重厚之吏以抚难驭之众》,《船山全书》第十册

相似文献(10条)

1. 期刊论文 刘耘华.LIU Yunhua 杂糅的信仰与情感世界——清初上海的天主教文人许缵曾再论 -上海师范大学学

报（哲学社会科学版）2008,37(4)

通过材料考证和文本细读,对清初上海的天主教文人许缵曾的思想、信仰与情感世界作了较为深入的解释和探讨,同时也基于此对陈垣、方豪两大家的看法有所匡正.文章认为.许缵曾是上海著名天主教世家的第二代教徒,相比于其祖辈,其内心世界已很少"两头蛇"的紧张,也不复有对天主教"惟一真道"的执着,故相应增加了对别种教派的宽容,其人生指南往往是由多种价值理念和宗教关怀杂糅而成.天主教的本真蕴含逐渐消融在固有文化的血脉之中,必须将其置于生平、家世、事功及其人际脉络诸重透镜之下方能予以辨析.这种信仰生活的内涵嬗替,在明清天主教世家的后代身上有相当普遍的表现.

2.学位论文 赵殿红 清初耶稣会士在江南的传教活动 2006

清初顺治康熙年间，江南地区天主教传教事业尤为发达。虽然从汤若望开始，由于顺治、康熙皇帝对传教士的优容和对西学的兴趣，多数有科技、绘画、音乐等专长的人物被集中到北京，在很大程度上对全国的传教事业起到整体性的推动和保护作用，但在宫廷之内的周旋沉浮也使他们无法专注于具体的传教事务。明末，传教士在江南所建教堂数量居于全国之首，地方官绅的延引成为天主教发展至江南各地的基础途径。清初的江南地区是除北京以外传教士人数最多、传教士素质最高、传教事业延续性最强的地区，同时也是得到地方士绅最多支持和帮助的地区，更是全国信徒最多的地区。这种状况直到乾隆禁教以后才得到改变，偏远的西北地区继之成为传教活动之重心，但因时势大变，两者的总体形势已不可同日而语，传教士们的整体素质也今非昔比。

本文第一章整体叙述明末清初江南地区天主教传播情况，考察江南天主教发展的中心区域，列举出清初江南地区奉教的代表人物如松江的徐甘第大、宁波的朱宗元、杭州的张星曜以及常熟的何世贞等。第二章整体分析了清初江南主要传教士的共同特征，并叙述了几位核心人物的经历和活动，以卫匡国、潘国光、柏应理、鲁日满、殷铎泽为主要代表。第三章则搜罗各种中西文材料，对江南地区的传教网络进行整体的描述。这包括传教士与中国人的交往；传教士们之间的来往关系和组织架构以及他们与欧洲不间断的书信往来。第四章是对江南地区耶稣会士传教方法的全面分析。包括传教士们利用各种机会和场合展示教会形象，从而博取中国人的信任，吸引其注意力；江南地区的圣会组织极为繁荣，各种类型的圣会组织是宗教生活在江南地区得以顺利组织并快速扩展的基础；传道员等帮助者对传教活动有着非常积极的作用，同时，传教士们为培养本土传教士，付出了种种艰苦的努力；耶稣会士最为常用的传教载体主要是书籍、绘画和欧洲工艺品，籍以吸引中国各阶层人的兴趣。第五章具体分析清初江南宗教活动的组织方式，包括传教士个人的宗教生活、教堂等宗教活动设施、宗教礼仪的安排以及圣事的组织等。第六章则对全文进行了总结，对江南天主教的发展特点进行了整体性的评价。总之，顺治、康熙时期天主教传播的宽松环境，一批优秀的传教士的积极努力，对“利玛窦规矩”与“适应策略”的积极遵循，与地方官绅的良好关系，以及对新的传教方法的不断探索，是清初江南天主教得以发展繁荣的主要原因。

3.期刊论文 刘亚轩.LIU Ya-xuan 清初来华传教士马国贤与中国礼仪之争 -郑州航空工业管理学院学报（社会科学版）2008,27(6)

中国礼仪之争对中国天主教传教史影响深远.通过研究来华的虔劳会会士马国贤在中国礼仪之争中的言行,我们可以看出,天主教各派在此一问题上争论不休的主要原因就在于它们各自对中国文化的理解不同.中国礼仪之争也表明中西文化的认同是何等的艰难.

4.学位论文 延经苹 清初天主教文人许缵曾研究 2009

明末清初，中西文化以宗教为媒介搭建了一座沟通的桥梁，开启了中、欧两大文明之间的第一次大规模接触。在异质文化与本土文化相互砥砺的过程中，西方的耶稣会士与中方的文人成为文化交流中的主导力量。学界致力于研究中方文人回应异质文化的学者不乏其人，硕果累累。然对于清初文人许缵曾(1627-？年)的研究却尚显单薄。许缵曾字孝修，号鹤沙，顺治六年(1649年)进士，历官江西驿传道副使、四川布政使司上下川东道参政、河南按察使至云南按察使。缵曾自幼受洗入天主教，一生与天主教结下不解之缘。他生长于天主教世家中，受到中西文化的双重影响。其一生宦海沉浮，所到之处建堂宣教，为天主教传播做出了积极的贡献；另一方面，他娶妻纳妾，敬拜城隍，祈福劝善，屡次违反天主教教规，并著有《太上感应篇》。在他身上，中西文化交融杂糅。

本文通过对许缵曾文集及友人互赠的诗文以及县志中爬梳资料，对其家族背景、交友脉络、信仰世界的详细考查，将其置放于当时的社会思潮下，进一步审视其生活的文化土壤，辨析其思想及信仰。我们看到其将天主教教义附和到中国传统文化观念中理解和融合，在其内心深处构建了自己的信仰世界，以善恶为泾渭分明的界线，以仁德为归旨，以劝谕为目标，来规界自身的行为。他已不复有祖辈“两头蛇”族的矛盾，而是将外来异质文化自然地融合到本土文化之中，在他的身上，更能看出文化碰撞之后，互相融合的的状态。尤其是中国传统文化的包容性，相对于西方文明的排他性而言，更具有包容并蓄的优势。于是在缵曾一代，文化的融合，以及向本土回归的趋势便生成了一种中西不分，杂糅并包的新型文化因子。

5.期刊论文 钟鸣旦.Nicolas Standaert 礼仪的交织——以抄本清初中国天主教葬礼仪式指南为例 -复旦学报（社会科学版）2009,""(1)

对明末清初中西文化交流的研究,主要集中于思想与科学交流,而较少关注礼仪.但是,礼仪是中国文化很重要的一个特色.作者以清初的丧葬礼仪为例,从社会学及人类学的角度分析中国儒家与欧洲天主教礼仪的互动与交织.在17世纪中期,中国天主教葬礼已经变得较为巩固,然而传教士和中国信徒仍然在为葬礼的具体形式寻求共识.文献显示,广州事件过后,传教士和中国信徒移植天主教礼仪的方法发生了变化,由原来的简单调整,改为进行一系列的重组,因为中国的文化传统是如此之强势.

6.学位论文 孟凡胜 明末清初天主教在中国的传教史研究 2009

明末清初天主教第三次传入中国，以利马窦为首的传教士采取灵活的传教策略，积极学习中国传统文化，结交上层士大夫，并把天主教教义与中国传统文化相融合，终于使天主教在中国站稳了脚跟。但利玛窦去世后，他的继任者坚持按天主教的教义进行传教，导致天主教遭受中国传统势力的围攻，最终在“南京教案”发生后被禁止。清取代明之后，由于顺治皇帝的优容和保护，天主教得以逐渐恢复，但“礼仪之争”又使得天主教遭到全面禁止，从此走上非法的道路。天主教的衰落具有很多原因，其中包括政治原因、中西文化的巨大差异以及天主教内部各修会的分裂等等。天主教在明末清初这段历史时期虽然经历了起起伏伏，但它对中国的社会发展产生了重大的影响，将西方的先进科学技术传入了中国，并将中国的思想文化传入了西方，在中西文化交流中起到了桥梁的作用，传教士们的历史功绩还是值得肯定的。本文通过搜集整理史料，对明末清初天主教的这段历史进行了详细的考证，并对传教士的活动进行了公正客观的评价。本文主要从四大部分展开论述：

第一章主要讲述了明末清初传教士东来时的国际国内背景。国际上欧洲的宗教改革运动，使得天主教迫切需要到海外传教，以扩大天主教在世界的影响力。而葡萄牙等国的殖民活动，也为传教士的传教提供了一定的条件，这一时期，葡萄牙已经占领了澳门，为传教士进入中国提供了中转站。在中国国内，自给自足的小农经济仍然占据着统治地位，传统的儒家思想根深蒂固，这些都使得传教士进入中国传教的难度加大。

第二章主要讲述了明末清初天主教在中国曲折的发展历程，明末天主教第三次传入中国，以利玛窦为首的传教士们，依托澳门为中转站，以灵活的传教策略一度使得天主教在中国站稳脚跟，但是“南京教案”的发生使得天主教走向衰落。清朝初年由于汤若望等传教士的努力，天主教获得了顺治和康熙的认可，得以迅速发展，但是由于罗马教廷的干预，天主教的传教策略有所改变，导致了康熙晚年的禁教。明末和清初的传教方法、传教对象都有所不同，本章也展开了论述。

第三章主要从明末清初天主教衰落的原因，主要从政治原因、与中国传统文化的冲突、传教士内部的分裂以及东西方意识形态的差异四个方面分析了天主教衰落的原因。这其中传教士内部的分裂是主要原因，传教士们的传教策略各有不同，各修会之间又互不统属，各自为战，使得传教士的凝聚力大大减弱，因而面对中国传统势力的攻击时缺乏应对能力。

第四章主要讲述了传教士与中西文化交流，传教士来中国传教的同时将西方先进的科技文化传入了中国，同时又将中国的传统文化传入了西方，成为西学东渐和东学西渐的载体。

7.期刊论文 王剑.WANG Jian 论天主教文化与明末清初的儒学环境 -东北师大学报(哲学社会科学版)2001,""(3)

明末清初，天主教文化第三次传入中国。明清两朝在改朝换代之时，天主教文化与中国传统文化的交流与冲突并没有因此而受到太大的影响。王学在批判传统、否定权威方面为天主教文化的传播，特别是为传教士是先秦儒学而非宋明理学，提供了一个较为宽松的环境。而实学的高涨，又为传教士在传教手段上走学术传教的路线，提供了一个可以实践的环境。但明末清初的王学和实学环境，并不是一成不变的，明末清初对王学的批判以及实学自身的流变，均使得天主教文化传播赖以长期存在的基础变得十分不稳，再加上明末清初程朱理学的发展，传教士们在这样的儒学环境下择儒斥佛，是先

秦儒学而非宋明理学，必然会遭到卫道儒士的猛烈批驳。

8.期刊论文 陆芸 艾儒略与张赓——明末清初天主教在福建的传教策略 -福建论坛(人文社会科学版)2008,""(3)

艾儒略是明末清初来华的耶稣会传教士之一,他用中文写了大量的文章来宣传天主教的教义、礼仪,其中<圣梦歌>是和张赓合作完成的,张赓还为艾儒略的<口铎日抄>做序,为<五十余言>做题.本文拟通过两人的交往来探索明末清初天主教在福建的传教策略,以及当时中国天主教徒的心路历程.

9.学位论文 王亚敏 从康熙历狱看清初士人的西学观 2009

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。双方从统一的观念出发，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，其代表人物有王士祯，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。

10.期刊论文 汤开建.赵殿红.Tang Kaijian.Zhao Dianhong 明末清初天主教在江南的传播与发展 -社会科学2006,""(12)

自利玛窦开教南京以后,天主教在江南地区的发展在全国居于领先地位,南京、上海、杭州、松江等地的天主教传播相当繁荣.这主要得益于以下几个方面:明末清初天主教传播的宽松环境,江南地方官绅的支持和帮助,一批素质极高的传教士的不懈努力,利玛窦传教策略的贯彻执行以及适应本土特点的传教方式的不断探索.

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_qddxsfxyxb200701002.aspx
授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：92d445e6-64d0-4913-be53-9e4d0080dccf
下载时间：2010年12月15日