

· 思想史研究 ·

主持人语:关于西方文化对16-18世纪中国之影响的研究,是一个引人入胜的课题,也是一个需要以缜密的心思去研读文献、梳理线索、观其异同、别其共殊才能有所创获的课题。在这方面,海内外已有一些成果问世,但仍缺乏学理层面的深入研究,很少有人关注这一时期东渐的西学与中国思想之发展在内在理路上的复杂关联,也没有一部哲学史和思想史著作对这一时期西学之输入与中学之发展的关系作出清晰的学理论说,这不能不说是中国哲学史和思想史研究的一大缺憾。与此同时,晚清以来中西文化之关系也还有待继续深入研究。陈卫平先生从学理的层面论述了晚明中国本土思想的新发展如何为接受西学准备了条件,颇具新意,而庞绍堂先生则从文化心态的视角探讨了晚清以来国人对西方文化态度的变化,对于当今中国人如何培养健全的文化心态亦具有启发意义。

明清之际西学流播与中国本土思想的接应

陈卫平

(上海师范大学哲学学院暨中国传统思想研究所,上海200234)

摘要:明清之际传播的西学主要是天主教教义和科学技术。晚明王阳明心学大为流行,为恰在其时来到中国的西学充当了媒介。王学打破了程朱理学对思想的垄断,创造了西学得以输入和传播的文化氛围;王学注意伦理学的自愿原则,为天主教教义的传播架设了思想桥梁;王学大兴讲学会的风气,对天主教的传播提供了组织形式上的借鉴。明清之际兴起的实学思潮则与西学在价值观和方法论上皆有相通之处。对西学的接应,为这个时期重建思想世界增添了一幅新的图案:以天主教“补儒易佛”为核心的精神世界和以汲取西学科技为基础的知识世界。就此而言,西学与明清之际的思想世界的重建是有着内在关联的。然而这一重建的蓝图没有得到实现,直到近代王学与实学再次充任西学的接应者,并且西学成了思想世界重建的引领者。由此来考察明清之际思想与中国近代思想之间的历史脉络,西学无疑是内在于明清之际以来的中国思想史的。

关键词:明清之际;西学;王阳明心学;实学思潮

从明末万历年间至清代乾隆年间,西方传教士带来的西学,在中国流传了二百多年。学术界对于这一时期西学的流播已作了很多研究。现在需要深入探讨的是:此时的西学究竟是中国思想史的一个有机部分,还是纯粹的一个历史偶在?当时的西学主要以天主教教义和科学技术为内容。本文试图论证明清之际西学得以流播,是与中国本土思想为其提供的接应分不开的,从而由一个侧面考察西学与明清之际中国思想的内在联系。

一、王学风行与西学的媒介

放眼晚明的思想潮流,最为突出的是王阳明的心学大为流行,这为恰在其时来到中国的西学充当了媒介。“阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下。”(《明儒学案》卷三十二)泰州学派和王

畿使王学成为广泛的社会思潮而席卷明末。这里主要分析王学尤其是泰州、龙溪学派对西学传播所产生的思想凭借作用。

第一,王学的解禁打破了程朱理学对思想的垄断,创造了西学得以输入和传播的文化氛围。明代以程朱理学为正统思想的最高权威,“言不合朱子,率鸣鼓而攻之”(朱彝尊:《道传录·序》)。在这样僵硬、冷峻的文化氛围里,西学是不可能被接纳的。万历初期张居正死后,曾被嘉靖皇帝判为“邪说”而遭禁锢达50年的王学全面解禁,极大地加剧了“嘉、隆之后,笃信程朱,不迁异说者,无复几人矣”(《明史·儒林传序》)的局面,由此形成了能够接纳不同于程朱之异说的宽容氛围。作为域外异说的西学此时传入中国,适逢其会。同时由于王学本身刚从“邪说”翻身,因而对于相异于以往正统儒学的西学比较容易采取不排拒的态度。已有论著指出在利玛窦等最初进入中国的阶段,给予帮助者均是王学或倾向于王学的学者。^①

当然,王学能成为西学的接应者,更在于其良知准则论蕴含着反对思想垄断,宽容异说的思想内涵。王阳明强调以自家内在的“心”(良知)而不是圣贤经典作判断是非善恶的准则。王畿和泰州学派将此思想大加发挥。王畿把自信自家良知和依傍圣贤及经典格套相对立:“世之儒者,以学在读书,学在效先觉之所为,未免依籍见闻,仿循格套,不能自信其心。”(《书贞谷卷序》,《王龙溪先生全集》卷十三)泰州学派直截了当地指出圣贤的学说并无神秘性:“百姓日用条理处,即是圣人之条理处。”(《语录》,《王心斋先生遗集》卷一)主张摒弃外在权威的束缚:“解缆放船,顺风张棹,则巨浸汪洋,纵横任我,岂不一大快事也哉!”(罗汝芳《会语》,《明儒学案》卷三十四)王学的解禁使得这样的思想成为社会思潮而大肆泛滥,以程朱为儒家正统的思想权威遭到了贬黜,正如时人所说:隆万年间,“学脉之膺乱,于斯为极。不惟诟紫阳,几桃孔孟”(《高顾两公语录大旨》,《陆桴亭文集》卷一)。正统儒家学脉的紊乱,必然导致其他新学异说纷纷出台。这就为西学传播提供了空间。《明史·意大利传》对此已有所见,指出西方传教士“所著书多华人所未道,故一时好者咸尚之,而士大夫如徐光启、李之藻辈,首好其说,且为润色其文词,故其教骤兴”。王学风行造成了因程朱正统儒家对思想的垄断被打破而好异求新的文化氛围,青睐西学正是这一文化氛围的产物。徐光启的业师黄体仁、座师焦弘都以王学为宗,后者是泰州学派名士。徐光启深受王学影响是无疑的。他为焦弘的《澹园续集》作序,指出文章有“朝家之文”、“大儒之文”、“大臣之文”三种,对人的影响也有三种,即“当物者使人油然而思,若润于膏泽;入心者使人惕然以动,若中于肌骨;切用者使人俯拾仰取,若程材于邓林而徵宝于春山”,能够融三种文章和三种影响于一身,“兼长备美,读其文而有益于德,利于行,济于事”的,“近世见阳明氏焉,于今见先生”。他认为王学最可取之处是能激发人们越出常规来考虑问题,“平心以求诸六经,终觉紫阳氏为顺守,而彼氏(指阳明——引者按)为逆取”(《刻紫阳朱子全集·序》)。所谓“顺守”就是恪守固有的格套,所谓“逆取”就是敢于打破传统的常规。打破常规往往是和怀疑精神相联系的,怀疑常规是打破常规的先导。徐光启自称“启生平善疑”(《二十五言·跋》),这与王学的“逆取”应该是有密切关系的。可以说徐光启成为明清之际最有代表性的西学人物,接受和传扬西学科技和天主教,是经过对以往正统思想的疑虑而做出的破除常规的“逆取”之举。

王学把源自陆象山的“东海西海,心同理同”的思想予以发扬,也体现了反对思想垄断、容纳不同学说的精神,即“理”普遍存在于每个人的“心”中,而不是某个人能够独霸的。王学的解禁使得这一思想成为不同学说可以并存的重要支撑,很多人接受西学就是以此作为重要凭借的。这

^① 参见朱维铮:《利玛窦在中国·渗入王学开拓的空间》,《走出中世纪》(增订本),上海:复旦大学出版社,2007年,第74-79页。

里略举几例:李之藻的《〈天主实义〉重刻序》指出,读了西学之书,“信哉‘东海西海,心同理同’,所不同者,特语言文字之际”;冯应京的《刻〈交友论〉序》认为,看了利玛窦的《交友论》,使其“益信‘东海西海,心同理同’也”;杨廷筠的《代续篇·味罕》说,没有必要在儒学和西学之间分个是非彼此,“盖‘东海西海,南海北海,心同理同’”;张星曜认为从“天主教合儒”可知“东海西海心理皆同”(《经书天学合辙引言》)。王学解禁使其反对思想垄断、宽容异说的内涵得以光大,从而产生了对西学的接应作用,对此法国耶稣会士裴化行有一定的察觉,他指出程朱理学喜欢“扣住字面不放”,类似“热衷于狭隘、强迫别人接受、注释传统礼仪”而反对外来希腊文化影响的法利赛人,而“某些温和学说的影响,例如王阳明的直觉伦理学,仍然使得利玛窦的某些听众有了接受基督信息的思想准备”。^①

第二,王学注意伦理学的自愿原则,为天主教教义的传播架设了思想桥梁。王学有别于程朱的表现之一,是注意到了被程朱忽视的自愿原则。自愿原则以为道德行为出于意志自由的选择;自觉原则强调道德行为出于理性的自觉。正统儒学从孔孟到董仲舒直至程朱,认为伦理纲常出于天命、天理,人们应当体认它,并自觉地予以顺应和服从。王阳明以内在于心的良知为本体,注重自愿原则。王畿和泰州学派进一步突出了这一点。王畿说:“不论在此在彼,在好在病,在顺在逆,只从一念灵明,自作主宰,自去自来,不从境上生心……便是真为性命。”(《答周居安》,《王龙溪先生全集》卷十二)德性的自我培养(“真为性命”)由灵明自作主宰而不是对外在之“境”的被迫服从。泰州学派认为德性修养的成功与否均取决于主体的自我选择:“自成自道,自暴自弃。”(《语录》,《王心斋先生遗集》卷一)这样的自我选择表现了意志自由的自主性品格:“独即意之别名……自做主张,自裁自化,故举而名之曰独。”(《王一庵先生遗集》卷一)这样的自主性的意志自由不受“见闻才识之能,情感利害之便。”(《王一庵先生遗集》卷一)的制约

天主教在伦理学上继承了西方哲学注重自愿原则和意志自由的传统,认为人在道德和信仰领域应有出于意志自由的自主选择,人是否服从或信仰上帝,都是自愿选择的结果,唯此上帝的赏善罚恶才有意义。利玛窦说:“意者心之发也。金石草木无心则无意……善恶是非之心内之意定为定。……故吾发意从理,即为德行君子,天主佑之;吾弱意兽心,即为犯罪小人,天主且弃之矣。”(《天主实义》第六篇)善恶是主体意志自由选择的结果。传教士陆安德曾以寓言对比作了形象的说明:一少年行至歧路,一平坦路有美女,一崎岖路有贤妇,美女和贤妇均请少年登上自己的路程,少年选择了崎岖之路,经历艰险,终享真福(《真福直指·自序》)。这里以美女喻诱人作恶之妖魔,以贤妇喻劝人为善之福者,何去何从,由你自己作主。

由于王学和天主教都注重自愿原则,因而王学风行就成为天主教传播的思想媒介。纪昀的《四库全书总目提要》在论及毕方济的《灵言蠡勺》时已意识到这一点:“明之季年,心学盛行,西士慧黠,摭佛经而变幻之,以投时好,其说骤行,盖由于此,所谓物必腐而后出生,非尽持论之巧也。”《灵言蠡勺》专言“亚尼玛”即灵魂。在天主教义中,灵魂不灭是与意志自由相联系的。汤若望说:人类有了灵魂,才有为善作恶的意志自由,“凡人自专自主,全由灵力”,于是人“能究是非,能辩可否,肯与不肯能决于己”;因而上帝赏善罚恶就加之于不灭的灵魂,“灵之在身,为恶享世福,为善蒙世祸者,往往而有,是生时既未报,报亦未尽,岂应死后遽灭,纵恶而负善乎?”(《主制群微》卷下)所以,纪昀认为王学和天主教灵魂不灭说意气相投并非是虚言。在传教士论述灵魂的著作中,可以看到不少类似王畿和泰州学派的说法。兹举两例:艾儒略说“西士”论亚尼玛的主旨在于“醒人金应识己,固有惟认己,则知己之灵性有由来,美逾万象,稻含匪小,定罔敢自暴弃”

^① 裴化行:《利玛窦神父传》上册,北京:商务印书馆,1998年,第305页。

(《性学粗述·自序》)。巴多明说:成才与成德有所不同,“才之为道,非广博见闻,不能增其学识,非日精月累,不能臻于老成。……惟大德行则不然,不专在乎读圣贤书,受父师训,自用其力也”(《德行谱·序》)。这些说法从内容到语句,都和上述王畿、泰州学派的说法十分吻合。

可以说,由于王学在一定程度上突出了久被正统儒学所忽视的自愿原则,因而它的风行使得在其熏染之下的士大夫能领悟和接受天主教教义包含的自愿原则。前文所引述的裴化行关于王学“直觉伦理学”有助于中国士人接受基督教的说法就道出了这一点。徐光启拳拳服膺的座师焦竑和泰州学派的罗汝芳关系密切。他说中国历来“帝王之赏罚,圣贤之是非,皆范人于善,禁人于恶,至详极备,然赏罚是非,不能及人之中情”(《辨学章疏》),实际上这是批评正统儒学要求人们遵守道德规范只是外在的而不是出自情愿的;对于天主教,他则说:“其法能令人向善必真,去恶务尽,盖所言上主生育拯救之恩,赏善罚恶之理,明白真切,足以耸动人心,使其爱信畏惧,发于由衷故也。”(《辨学章疏》)所谓“耸动人心”、“发于由衷”是强调出于内心的意愿。杨廷筠在《天释明辨》中指出:“天主生人独异于万物,欲令其能自专也。自专者所作善恶由己,可以功罪课之。不能自专者,所作善恶不由己,不得以功罪加之”,认为人与万物的根本区别在于为善行恶是否出于“自专”即自由意志。王徵说:“西学向天主三德,信为之首……言信者心之真嗜,非必见之,非必闻之,待见待闻,其信犹浅之者。”(《代疑篇·序》)这清楚地道出天主教的信仰原则不是以见闻之类的经验知识而是以内心的自愿为基础。瞿式耜以泰州学派的语言来表述对天主教灵魂说的自愿原则的理解:“灵魂即人魂也……庶上主所以生物之意,在人能物物,不物于物之意,皆洞达无疑,殆如梦者一唤而使知觉乎?咏鸢鱼之诗,先儒尝活泼泼地,读是编而不于官骸知觉外,恍有所存焉,亦难语万物之灵矣。”(《性学粗述·序》)“鸢鱼”、“活泼泼”等语,是泰州学派常用的,如王艮说:“良知之体,与鸢鱼同一活泼泼地。”(《语录》,《王心斋先生遗集》卷一)瞿式耜以此说明上帝赋予的灵魂是自主自愿的,不屈从于外物的意志。

第三,王学大兴讲学会的风气,对天主教的传播提供了组织形式上的借鉴。讲学会在明代中叶以后蓬勃发展,肇始于王阳明的讲学活动,如陆世仪所说:“至正、嘉时,湛甘泉、王阳明诸先生出,而书院生徒乃遍天下,盖讲学于斯为烂漫矣。……迄于隆、万,此时天下几无日不讲学,无人不讲学。”(《高顾两公语录大旨》,《陆桴亭文集》卷一,)讲学如此盛况,讲学会自然是蔚为大观。明代中晚期的讲学会数目之大,不易统计。^①就嘉、万时代而言,最重要、最有影响的讲学会都与王学学者有直接关系,可以说就是“王学讲会”,并组织了各种名称的“会”,如“惜阴会”、“青原会”、“水西会”等等^②。王学热衷于讲学和组织讲学会,如余英时所说走的是“觉民得道”的路线,^③因而与讲学会相联系,王阳明及其后学十分注重通过会约、乡约来布教于平民。这样的组织形式被恰在此时传入的天主教借鉴,成为在城乡民间宣教的重要渠道。明清之际在上海、杭州、福建、陕西、山西等地形成了不少宣讲天主教的“会”,如“仁会”、“兴仁会”、“善终会”、“苦难会”、“天神会”等等;也有会约,如王徵写的《仁会约》;韩霖写的《铎书》则是从天主教教义出发的乡约。^④这对于他们所在的陕西、山西这样的偏僻地区传布天主教信仰起到了很显著的作用。《铎书》是为在乡约讲会上宣衍明太祖《圣谕六言》而编撰的,这更是直接对王学讲学会的借鉴。因为在王学学者如泰州学派的颜农山、罗汝芳及其弟子杨起元等人的讲学会中,不时能够看到对《圣谕六言》的宣示。王学讲学从“觉民得道”出发,因而注重文体通俗,贴近民间,特别在颜农山

① 参见陈宝良:《中国的社与会》,杭州:浙江人民出版社,1996年,第310-314页。

② 参见陈来:《明嘉靖时期王学知识人的会讲活动》,《中国近世思想史研究》,北京:商务印书馆,2003年,第338页。

③ 参见王汎森:《晚明清初思想十论·序》,上海:复旦大学出版社,2004年,第6页。

④ 参见黄一农:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》,上海:上海古籍出版社,2006年,第7章。

那里用了很多便于传唱的歌、词。这也为宣扬天主教所借鉴,如格言类的《二十五言》等,语言浅近;《圣梦歌》押韵顺口;《儒交信》用语体文撰写,每回前有曲调,纯然是小说体。更重要的是王学尤其是泰州、龙溪“益启瞿县之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣”(《明儒学案》卷三十二),即把王学进一步朝着佛教的方向发展,因此他们将儒学传统中的神秘体验发展得最为充分,表现出与宗教的神秘体验基本一致的倾向^①,因此他们的讲学会就有了一些宗教的气氛,有的甚至与民间宗教组织差不多了,如颜农山的“萃和会”。^② 这为上述的天主教民间会社提供了组织样式和宗教体验的准备。

清代中叶以后,西学被禁绝,这也与程朱理学再度确立了思想的权威,王学归于沉寂有关。到了近代,较早接受西学的思想家,从魏源到康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎,无不推崇王学,王学再次充当了西学传播的思想媒介,但已赋予了近代的新内容。

二、实学高涨与西学的相通

明清之际思想的另一令人瞩目的方面,是形成了实学思潮。实学以回归经学(原始儒学)为号召,以经世致用来与理学的空疏相对立。它萌发于明代中期,在明清之际达到高潮,延伸至乾嘉时期而与朴学相接。朴学在总体上已把实学的经世致用品格丢弃得差不多了,但实学的某些精神仍在其中得到了曲折的反映。

明清之际不少士人学者不约而同地将西学看作实学的同道。徐光启称颂西方传教士是“实心、实行、实学”(《泰西水法·序》)。李之藻说西学是“真修实学”(《请译西洋历法等书疏》)。方以智认为西学具有“详于质测”的实证精神(《物理小识·自序》)。其儿子方中通说西方科学“以实学胜无益之博学”(《数度衍·序》)。明末的金声宣称:“敬服西儒,嗜其实学”,并由此而决定“译授西学,流布此土,并为人广细宣说”(《上徐玄扈相公书》,《金忠节公文集》卷三)。实学与西学在思想上确有相通之处,这主要表现在以下三个方面:

第一,实学经世致用的宗旨,为西方科技的传入在价值观上打开了通道。实学主张回归经学(原始儒学)的重要指向,就是认为理学空谈心性,背离了经学经世致用的本意。理学以“明善”、“明伦”作为格物穷理和学问之道的首要和根本,其价值体系将心性之学置于学问的核心地位,而将包括科技在内的其他知识视作“形下之器”、“末务”、“小技”等。实学思潮冲击了这样的价值观念。黄宗羲指出:宋明理学空谈心性,鄙视事功,与“儒者之学,经纬天地”的精神背道而驰(《赠编修舟玉吴君墓志铭》,《南雷文定后集》卷三)。顾炎武指责宋明理学“以明心见性之空言,代修己治人之实学”(《夫子之言性与天道》,《日知录》卷七)。这里表达的观念是:空谈心性绝非儒学经世之根本。实学虽然并不排斥“修己”即修身,但要求把儒家学问从专注于个人的心性涵养拓展到一切涉及国计民生的“实用之学”。黄宗羲将财赋、捍边、作文、政事都列入经世实学,顾炎武说:“士当求实学,凡天文地理兵农水火及一代典章之故,不可不熟究。”(《亭林余集·三朝纪事阙文序》)在顾、黄之前,东林学派已提出不能将学问局限于修身,而要“与经世之实际相联系”。顾宪成说:“水间林下,三三两两,相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上,即有他美,君子不齿也。”(《小心斋札记》卷十一)高攀龙说:“先致格物,后必归结于治国平天下,然后始为有用之学也。”(《东林书院志》卷四)显然,实学的经世致用为归和理学的讲求心性为本,在价值取向上是

① 参见陈来:《儒学传统中的神秘主义》,《中国近世思想史研究》,第311-320页。

② 参见陈来:《明代的民间儒学与民间宗教》,《中国近世思想史研究》,第470-472页。

不同的。于是随着崇尚实学蔚为风气,理学以心性为本的价值观念有所松动。

西学科技跻身于经世之有用之学而被接纳,正是这一松动的显著表现。徐光启认为,西方科学技术尽管是形而下之器,但“器虽形下,而切世用,兹事体不细已”(《泰西水法·序》)。王徵译绘刊刻“远西奇器图说”,有人问他:“今兹所录,特工匠技艺流耳,君子不器,子何敝敝焉于斯?”他答道:“学原不问精粗,总期有济于世”,“兹所录者,虽属技艺末务,而实有益于民生日用,国家兴作至急也。倘执不器之说而鄙之,则尼父系《易》,胡以又云备物制用,立成器以为天下利,莫大乎圣人。”(《远西奇器图说录最·序》)与此同时,他们对理学空谈心性阻碍科技等实际知识发展提出了批评。徐光启指出,从黄帝到周孔之教再到唐代经学,都是注意算数之学的,“算数之学特废于近世数百年间尔”,原因之一就是“名理之儒士苴天下之实事”,于是“往昔圣人所以利世利用之大法,曾不能得之于士大夫间,而术业政事尽逊于古初远矣”(《刻同文算指·序》)。李之藻在叙述了传教士携带的科技书籍有助于国计民生的种种用处后,说“以上诸书,多非吾中国书传所有,总皆有资实学,有裨世用”(《请译西洋历法等书疏》),婉转地批评了理学书传清谈心性而排斥科技之类的实学;他认为这是对古代儒学的割裂:“古者教士三物,而艺居一,六艺而数居一”,“自古学既逸,实用莫窥”,于是“其在于今,士占一经,耻握从衡之算;才高七步,不娴律度之宗;无论河渠历数,显忒其方,寻思吏治民生,阴受其蔽”(《同文算指·序》)。可见,接受和认同西学科技,与以经世致用为归的实学淡化了理学以修养心性为本的价值观念是很有关系的。徐光启的《泰西水法·序》先说“道之精微,拯人之神;事理粗迹,拯人之形,并说之,并传之”,接着有上述“器虽形下,而切世用”之语,可见正是基于实学的价值观念,他把探索事理粗迹即形下之器的科技知识与思辨性命精微即形上之道的精神信仰相提并论,置于同等重要的地位。当时西方传教士竭力把西学科技描绘成有资于国计民生的经世之用,即使是抽象的几何学,利玛窦也大讲特讲其对于“为国从政”的广泛作用,强调“此道所关世用至广至急也,是故经世之隽伟志士,前作后述,不绝于世”(《译〈几何原本〉引》)。这也印证了经世致用实学的高扬,是对西学科技的一种接应。

实学把儒学由偏枯的心性之学拓展为广泛的实用之学,对以后的朴学是有影响的。乾嘉朴学大师戴震指出:没有科学知识是无法精通儒家经典的:“诵《尧典》数行,至乃命羲和,不知恒星入政所以运行,则掩卷不能卒业”;“不知古今地名沿革,则《禹贡》职方失其处所”;“不知少广旁要,则《考工》之器不能因文而推其制”;“不知鸟兽虫鱼草木之状类名号,则比兴之意乖”(《与是仲明论学书》,《戴东原文集》卷九)。视科学为治经的重要手段,是戴震研究西方科技的动因之一。乾嘉朴学集大成者阮元将科学(包括西方传教士输入的科技)归入儒学:“综算氏大名,纪步天之正轨,质之艺林,以谗来学,俾知术数之妙,穷幽极微,足以纲纪群伦,经纬天地,乃儒流实事求是之学。”(《畴人传·序》)这更明显地表现了实学的影响。正因为有这样的影响,西方科技在朴学兴盛时期,仍能在经学的庇护下苟延残喘。《四库全书》收录了一些西方科技著作就是明证。

第二,实学强调言必证实,在方法论上和西学有契合之处。实学批评理学的治学方法是“束书不观,游谈无根”,意谓理学末流很少问津儒家经典,所谓的义理出于己意而缺乏实据。与之相对,实学在方法论上倡导“言必证实”(《日知录·序》)。这包含两个方面:一是指以典籍尤其是儒家经典为证据,所谓“经学即理学”就是强调论学一定要取证于经书;二是指以自然界的事实为证据,因为经世致用必以外在事物为研究对象。这两个方面在实学“言必证实”的方法论中是混同在一起的。所以,顾炎武一方面说:“以书御马者,不尽马之情……善治水者,固以水为师耳”(《天下郡国利病书·嘉定县志水利考》);另一方面又说:“非好古而多闻,则为空虚之学”(《与友人论学书》,《亭林文集》卷三)。黄宗羲亦是如此。他一面批评明儒以《周易》之卦象附会昼夜之

长短,而无视自然界的天象:“舍明明可据之天象,附会汉儒所不敢附会者,亦心劳而术拙矣。”(《答范国雯问喻春山律历》,《南雷文案》卷四)同时他又说:“学必原本经术,而后不为蹈虚,必证明于史籍,而后足以应务。”(全祖望:《甬上证人书院记》,《鮑塘亭集外编》卷十六)方以智疾呼:“欲挽虚窃,必重实学”(《东西均·道艺》),在方法上是既注重实测,“物有其故,实考究之,大而元会,小而草木昆虫,类其性情,征其好恶,推其常变,是日质测”(《物理小识·自序》),又注重爬梳典籍,《四库全书总目提要》对其《通雅》评论道:“以智崛起崇祯中,考核精核”,顾炎武等延此风气,“始一扫悬揣之空谈”,其“在明代考证家中,可谓卓然独立”。实学的“言必证实”将外在事物的证据和经书籍里的证据混同在一起,而这恰恰就为西学的流播产生了凭借。

西方传教士为了减少天主教在中国传播的阻力,大力引征儒家经典的词句以证其“合儒”。《天主实义》就是其中的典型。这与实学强调学必本于经典证于史籍是颇为一致的。这也许是不谋而合,也许是传教士受到实学方法论的启发。不管怎样,两者的这一吻合,使得天主教在实学高涨之际易于为人们所接受。徐光启的座师焦弘是开明末清初考据学先声的人物,徐光启称赞其考据学代表作《国史经籍志》:“若诸藏史,何渠非我明一代文献足征?”(《澹园续集·序》)他自己亦用考证的方法,在同传教士王一元(丰肃)编撰《推源正道论》时,征引《诗》、《书》、《易》、《礼》、《语》、《孟》等儒家经典中提及上帝的文句,并写道:“历观古籍,其语上帝者,不一而足。则上帝者,万民之大本;而上帝者,生人之正道无疑矣。此自东方华夏、西方诸国,其理暗合,若符节然。而天下古今圣帝、明王、贤哲之士,率皆尊而事之,不敢忽也。不惟笔之于书,以示法守;且为之致身,为之劳瘁,盖真知上帝乃天地人物之主宰。而其道,王道也;其教,实教也,非异端佛老之比也,亦明矣。”^①这是以考证于儒家经典来表明天主教是“实教”。冯应京在《天主实义·序》中的话也表现这一点:“天主何?上帝也;实云者,不空也。吾国六经四子,圣圣贤贤曰:畏上帝;曰:助上帝;曰:事上帝;曰:格上帝;夫谁以为空之谈。……是书也,历引吾六经之语,以证其实,而深诋谭空之误。”可见,天主教之所以被他们接受或容纳,重要原因之一,是受到了实学“言必证实”的方法论以儒家经典为证据的影响。

传教士输入的西学科技明显不同于中国传统科技的重要方面,是重视用仪器和实验取得证据。这同实学“言必证实”方法论要求从外在事物取得证据有相同点。这反映在明清之际科学家那里,就是以论说是否有事实根据来彰显西方科技之实证和宋明理学之虚空。徐光启指出利玛窦等人讲的西学科技,“其言理言道,既皆返本踏实,绝去一切虚玄幻妄之说”(《刻同文算指·序》);他批评邵雍以象数推算历法:“邵尧夫未娴历法,而撰私理立法”(《简平仪说·序》)。在徐光启看来,西方科技之实和理学之虚,在方法论上的区别就是道理根植于事实还是出自于杜撰。也有一些人持同样的看法。李之藻认为西方所言的天文历数之所以是“阐著实理”(《圆容较义·序》),重要的原因在于“其所制窥天观日之器,种种精绝”,用这些仪器观察天象予以验证,“窥测既核”(《请译西洋历法等书疏》);与此形成对比的是,“儒者本天,然二千年论推无征,漫云存而不论,论而不议,夫不议则论何以明,不论则存之奚据”(《译寰有谏·序》)。方以智一再肯定“泰西质测颇精”(《通雅》卷首),他的儿子方中通说:“此贵质测,征其确然耳”(《物理小识·编录缘起》);而理学则“竟扫质测而冒举通几”(《物理小识·自序》),于是就“或舍物以言理,或托空以愚物”(《物理小识·总论》)。宋代以来理学的象数学盛行,黄宗羲批评它把历算学引入了不顾实际天象而主观臆测的死胡同:“有宋名臣,多不识历法。朱子与蔡季通极喜数学,乃其所言者,影响之理,不可施之实用。康节作《皇极书》,死板排定,亦是纬书末流”(《答万贞一论明史

^① 转引自方豪:《明末清初天主教比附儒学说之研究》,《文史哲学报》(台湾大学)第11期,1962年。

历志书》,《南雷文定后集》卷一);而以实证为基础的西学科技则为历算学开辟了新道路:“西人汤若望,历算称开辟,为吾发其凡,由此识阡陌”(《赠百岁翁陈廉卿》,《南雷诗历》卷三)。王锡阐由“测候精详”而称赞“西历善矣”,这是针对理学不用事实作根据和验证的学风影响了历算学而言的,“至宋而历分两途,有儒家之历,有历家之历;儒者不知历数而援虚理以立说,术士不知历理而为定法以验天;天经地纬缠离违合之原,概未有得也”(《晓庵新法·自序》)。从这些以西学科技的实证映照宋明理学的虚空,可以看到实学“言必证实”方法论为明清之际士人学者接受和认同西学科技的实证方法也提供了思想接应。

第三,实学经世致用的宗旨和“言必证实”的方法论,引导明清之际士人学者把构建西学科技知识体系的形式逻辑纳入思维方式的视野引导。徐光启视《几何原本》的“由数达理”即体现在数学推导过程中的形式逻辑思维方式为西学科技之根本。他称其言几何之学是好比把绣鸳鸯的“金针”度与人,而《几何原本》的逻辑思维方式则是针线之所出的本源:“若此书者(指《几何原本》——引者按),又非止金针度与而已,直是教人开矿冶铁,抽线造针;又是教人植桑饲蚕,缫丝染缕。有能此者,其绣出鸳鸯,真是等闲细事”(《几何原本杂议》)。显然,他试图以“由数达理”的形式逻辑思维方式作为把握西学科技的基础。这可以说是明清之际学习西学科技的主潮。从李之藻的“缘数寻理,载在几何”(《同文算指·序》)和王徵的“先考度数之学”“而后可以穷物之理”(《远西奇器图说录最·序》),到黄宗羲的“借数以明理”(《答忍庵宗兄书》,《南雷文定五集》卷一)和王锡阐的“因数可以悟理”(《畴人传》卷三十四),再到方中通的“格物者格此物之数,致知者致此知之理”(《与梅定九书》)和梅文鼎的“几何原本为西算之根本”,因而西历能推算出“所以然之故”(《畴人传》卷三十七、三十八);无不如此。

明清之际这一群体意识的形成,^①是实学经世致用价值观和“言必证实”方法论的产物。如前所述,在实学经世致用价值观的推动下,西学科技作为实用之学受到明清之际一些士人学者的推崇。由于他们认识到“由数达理”的逻辑思维方式是锻造西学科技的根基,因而按照实学经世致用的价值观,它是最根本的实用之学。这在徐光启下面的话语里表达得非常充分:“《几何原本》者度数之宗,所以穷方圆平直之情,尽规矩准绳之用……由显入微,从疑得信,盖不用为用,众用所基”(《刻几何原本·序》);“象数之学,大者为历法、为律吕,至其他有形有质之物,有度有数之事,无不赖以用,用之无不尽巧极妙者”(《泰西水法·序》);“能通几何之学,缜密甚矣。故率天下之人而归于实用者,是或其所由之道也”(《几何原本杂议》);“历算之学,渐次推广,更有百千有用之学出焉”(《致老亲家书》)。实学的“言必证实”强调论说必须以事实作根据和验证,其中蕴涵着逻辑推论精确的要求。这也是明清之际一些士人学者倡导“由数达理”逻辑思维方式的立足点之一。徐光启指出:利玛窦讲格物穷理,“物理之一端,别为象数,一一精实典要,洞无可疑,其分解肇析,亦能使人无疑”(《刻几何原本·序》),这里“精”、“实”并列,以为分解肇析即精细严密的逻辑论证,能有效地保证《几何原本》的公理确实无疑。因此,运用“由数达理”的逻辑思维方式就是“言必证实”的题中之意。徐光启在《几何原本杂议》里说:“此书为益,能令学理者祛其浮气,练其精心”;“几何之学,深有益于致知”,其中的两个有益之处是,“明此,知向所揣摩造作而自诡为工巧者,皆非也”,“明此,知向所想象之理,多虚浮而不可授也”。李之藻的《同文算指·序》认为,《几何原本》“缘数寻理”的逻辑论证,“其道使人心归实,虚骄之气潜消”。李天经在为直接介绍西方形式逻辑的《名理探》所作的《序》中,批评了“世乃侈谭虚无”而远离“真实之大道”,强调“舍名理探而别为推论,以求真实免谬误,必不可得”。上述论说赋予“由数达

① 详见拙作《论明清之际“由数达理”的思维方法》,《哲学研究》1989年第7期。

理”形式逻辑思维方式以“实”的属性,而与虚浮想象相对立,从中可见明清之际一些士人学者把“由数达理”的形式逻辑思维方式看作西学科技之所以为“实学”的重要方面。这既表现了实学“言必证实”在其中的媒介作用,也是对实学“言必证实”的发挥。

实学“言必证实”的方法论到了朴学那里,已基本上专注于从典籍中寻求“本证”、“旁证”的考据方法,但和西方科学在注重证据和逻辑推论的严实方面仍有相通之处。朴学大师对西方科学的实测方法常常颇有赞词。戴震主张对西学“取其精密有据之术”(《四库全书总目提要·天文算法类一》)。阮元认为西方科学重视仪器,是因为“算造根本,当凭实测;实测所资,首重仪表。不务乎此,而附合于律于易,皆无当也”(《畴人传·凡例》)。朴学大师吸纳了“由数达理”的逻辑方法,如范文澜所说:“明末清初的西洋天主教徒来中国,天文历算之学,大受中国学者的欢迎,科学方法影响考据学。清朝考据家黄宗羲、梅文鼎、王锡阐、江永、戴震、焦循、王引之等,都兼长算学”。^①于是西方科学的实测方法和逻辑方法就隐匿于他们的考据方法之中。

在中国近代社会揭幕前后,经世致用的实学抖落了朴学故纸堆的灰尘而重新兴盛起来。它引导着从学习西方实用的“长技”为开端的向西方寻求真理的历史潮流。历史再次让实学充当了西学传播的接应者。

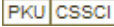
三、结 语

实学和王学的学术路线和运思倾向有很大差别,然而都对西学流播起到了接应作用。这从一个侧面表明了西学与明清之际中国传统思想的内在关联。接应是为了移植,也就是让西学扎根于中国,以实现对中国的思想世界的重建。明清之际反省宋明理学的实质就是如何重建中国的思想世界。《明儒学案·河东学案》记载,有人问吕柟:“今之讲学,多有不同者,如何?”吕柟答曰:“不同乃所以讲学,既同矣,又安用讲。”这种不同讲学者用各自所立的“宗旨”为标识,从《明儒学案》不难看到,明儒一家有一家之“宗旨”。这些纷然各异的宗旨,实际上就是对于重建思想世界的不同取向。对西学的接应,为这个时期的重建思想世界增添了一幅新的图案。如果把思想世界分为精神世界和知识世界两大领域,那么这幅新图案的就是:以天主教“补儒易佛”为核心的精神世界和以汲取西学科技为基础的知识世界。李之藻所辑《天学初函》分作理、器两编正与此相对应,他说这些典籍“显自法象名理,微及性命根宗,义畅旨宏,得未曾有。”(《刻〈天学初函〉题辞》)表达了要以西学之“性命根宗”和“法象名理”来构建中国以往未曾有过的思想世界的主张。就此而言,西学与明清之际的思想世界的重建也有着内在的关联。然而这一重建的蓝图没有得到实现。明清之际过后的精神世界再度为程朱理学所笼罩,而知识世界则为乾嘉汉学所统领,整个思想世界如阮元在《拟国史儒林传序》所说的,“崇宋学之性道,而以汉儒经义实之”(《学经室一集》卷二)。从这个意义上说,西学又外在于中国的思想世界了。然而,在中国近代王学与实学再次充任西学的接应者,并且西学成了思想世界重建的引领者。由此来考察明清之际思想与中国近代思想之间的历史脉络,西学无疑是在内在于明清之际以来的中国思想史的。

(责任编辑 朱剑)

^① 《中国经学史的演变》,《范文澜历史论文选集》,北京:中国社会科学出版社,1979年,第290页。

明清之际西学流播与中国本土思想的接应

作者: [陈卫平](#), [CHEN Wei-ping](#)
 作者单位: [上海师范大学, 哲学学院暨中国传统思想研究所, 上海, 200234](#)
 刊名: [南京大学学报\(哲学·人文科学·社会科学\)](#) 
 英文刊名: [JOURNAL OF NANJING UNIVERSITY \(PHILOSOPHY, HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES\)](#)
 年, 卷(期): 2009, 46(6)
 被引用次数: 0次

参考文献(11条)

1. [朱维铮](#) [利玛窦在中国·渗入王学开拓的空间](#) 2007
2. [裴化行](#) [利玛窦神父传](#) 1998
3. [陈宝良](#) [中国的社与会](#) 1996
4. [陈来](#) [明嘉靖时期王学知识人的会讲活动](#) 2003
5. [王汎森](#) [晚明清初思想十论·序](#) 2004
6. [黄一农](#) [两头蛇: 明节清初的第一代天主教徒](#) 2006
7. [陈来](#) [儒学传统中的神秘主义](#)
8. [陈来](#) [明代的民间儒学与民间宗教](#)
9. [方豪](#) [明末清初天主教比附儒教学说之研究](#) 1962(11)
10. [论明清之际“由数达理”的思维方法](#) 1989(07)
11. [中国经学史的演变](#) 1979

相似文献(10条)

1. 学位论文 [胡婷](#) [明清之际浙东人士与西学](#) 2008

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、不同的人生观、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。

2. 期刊论文 [仲伟民](#) [从知识史的视角看明清之际的“西学东渐”——文史哲2003, “”\(4\)](#)

对明清之际西学影响的评价, 分歧的焦点在于, 西方先进的科技知识是否真正传入了中国, 它与19世纪中国的近代化过程有没有直接的关联。从知识史的角度进行考察, 能给我们较大启发。15至18世纪, 中西知识差距表现在天文学、地理学、数学等自然科学及人文社会科学各领域。知识的巨大差距导致中西之间缺乏沟通的桥梁和对话的基础, 加之传教士特殊的身份和使命, 也决定了不可能指望他们传入系统的西方近代科学知识。因此, 明清之际西学对中国的影响是有限的, 与中国的近代化没有直接的关联。

3. 学位论文 [宋巧燕](#) [明清之际耶稣会士译著文献及其影响](#) 2001

该文以明清之际西方来华天主教耶稣会士和中国学者用汉语翻译著述的西学文献为研究对象, 从文献学的角度, 对它们进行了较为细致的爬梳整理; 论述了西学方面输入时中西方社会的历史文化背景。该文认为, 输入的西学方面在内容上以下特点: 宗教类文献数量上占优势, 影响流传却无逊于科技类文献; 宗教类文献中体现着附儒辟佛的思想倾向; 科技类文献中浸润着基督教神学思想。翻译著述方面有以下特点: 译著活动主要由传教士和中国学者合作完成; 翻译以“达意”为主要原则; 文献编译融合中西, 取舍有一定标准; 译笔风格多种多样, 不乏兼“信、达、雅”三者之长的佳和。另外, 刊刻地点以北京为中心, 其次主要分布于中国东南部省份城市, 最后一部分论述了输入的西学方面在中国的影响, 并着重论述了科技类文献对中国科技人才的成长、各类科技方面的著述以及中国学者治学方法和思维方式的影响。

4. 期刊论文 [肖朗](#). [Xiao Lang](#) [明清之际西方大学学科体系的传入及其影响](#) - [浙江大学学报\(人文社会科学版\)](#)

2009, 39(1)

15-17世纪, 西方大学有了长足的发展, 耶稣会高等学校遍及意大利、法国、西班牙、葡萄牙等国家和地区, 成为当时欧洲最大的高等教育机构。以耶稣会高等学校“西学六科”为基础的大学学科体系, 反映了这一时期西方高等教育在学科及课程设置方面的基本特征。在明清之际“西学东渐”的过程中, 伴随着“西学六科”的导入, 西方大学学科体系传入中国, 对明清学术和思想产生了不容忽视的影响, 也成为西方高等教育传入中国的滥觞。

5. 期刊论文 [韩琦](#). [HAN Qi](#) [明清之际“礼失求野”论之源与流](#) - [自然科学史研究](#)2007, 26(3)

明末随着天主教传教士来华, 中国士大夫开始学习欧洲科学和宗教, 为消除接受西学的障碍, 一些文人提出不同学说, 为输入西学铺路, 这些学说后来被清初学者所采用。文章试图从社会、文化背景出发, 分析士人对西学的看法, 特别是分析明清之际“礼失求野”论发展的源流及其在西学传播中的作用, 希冀从整体上把握明末清初士大夫接受西学的态度。

6. 学位论文 [赵书妍](#) [16~18世纪的中意文化交流及其历史启示](#) 2006

16世纪末, 随着意大利耶稣会士的东来, 中意两国开始了历史上第一次实质性的接触和交流。也正是这些意大利耶稣会士, 创造了中意“两大文明之间文化联系的最高范例”。

传播基督的福音是以罗明坚、利玛窦为首的耶稣会士来华的初衷，但是，与来华的葡萄牙及西班牙传教士不同的是，深受文艺复兴影响、具有人文主义气息的意大利传教士，开辟了学术传教的适应性传教方式。因而，在把基督教传进来的同时，他们也把意大利的近代科学文化如天文、地理、数学、水利、音乐、美术等传入了中国。异质文化的输入，开阔了国人的视野，丰富了国人的知识，特别是舆地、天文、数学知识的输入，使明清之际的中国得到了一次“根本性的文化震撼”，有助于打破传统的“华夏中心主义”。为了赢得罗马教廷对中国传教事业的支持，耶稣会士在输入西方文化的同时，也把中国的文化介绍到了意大利。中国古代典籍、制度、史地等文化不断地被介绍到意大利，使中国成为17世纪意大利效仿的对象。同时，由于新航路的开辟，中国的器物也被大量地运往西方。精美的器物加上“完美的道德哲学”，激起了18世纪欧洲的“中国热”。

异质文化的接触，必然会产生碰撞。意学输入中国之后，面对充满异质文化气息的西学，中国士大夫依据他们各自的文化修养、人生体验和价值取向，在对待西学的问题上，各抒己见、各异其态，形成了赞成和反对两大派别。前者以徐光启、李之藻等人代表，他们对西学尤其是西方科技表现出巨大的兴趣，积极地引进和吸纳西学，并力求把西学融入到中学之中。同时，西学的输入也引起了明清士人的排拒和反对。明清之际带有官方性质的对基督教的政治打击，以万历年间的“南京教案”和康熙初年的“历狱”为突出表现，民间或士大夫的反教浪潮以《破邪集》的出现为代表。《破邪集》的出现更具有某种普遍性，更能反映出中西两种文化的隔阂，更能说明两种文化的冲突。对中学而言，以利玛窦为首的耶稣会士，对中国文化报以极大的热情并积极地意大利传播中国文化。利玛窦、卫匡国等传教士开创了意大利汉学的先河。特别是，由马国贤组织创建的中国学院，为中国文化在意大利的传播做出了重要贡献。

中意文化的冲突在长达百年之久的“中国礼仪之争”事件中，得到了突出的表现。也正是“礼仪之争”事件，导致了明清之际中意文化交流的中断。回顾这一阶段的中意文化交流，我们仍能从中受益：一、物质文化的交流有利于思想文化的传播；二、文化中心主义是文化交流的一大障碍。三、宗教传播中的本土化问题值得重视。

本文包括四部分。第一部分论述前人的研究概况以及本文的创新之处；第二部分介绍中意文化交流的基本内容，包括意大利文化的输入和中国文化的意传；第三部分着重介绍中意两种文化相遇之后，文化本土对异质文化的反应；第四部分分析中意文化交流的历史启示。

7. 期刊论文 [王杰 明清之际:思想的冲突、批判与创新 -理论学刊2003,“\(3\)](#)

明清之际,中国处在由传统社会向近代社会过渡的关键时期,无论是在政治、经济领域还是在思想、文化领域,旧的传统思想观念与新的先进的价值理念在这一时期发生了激烈的碰撞,社会面临着一系列令人瞩目的价值冲突。明清之际最显著的社会特征之一就是经世实学思潮的出现。一大批提倡经世致用的思想家,在抨击理学空疏之弊的同时,竭力提倡经世致用、实学实用,从学风、学术上呈现出一股崇实黜虚、舍虚务实的新风尚,从而形成了一个代表社会进步方向、符合时代进步要求的学派——经世实学派。人文启蒙思潮是与经世实学思潮同时兴起的。怀疑、揭露、批判封建专制君主和封建专制制度,成为明清之际人文启蒙思潮的一个重要内容。明清之际,中国文化重道德伦理、重修身养性、轻自然科学的发展理路和格局随着西方科学知识的传入被打开了缺口,它使中国知识界在沉浸于儒家经典的同时,开始接触和吸纳西方的一些新知识、新思想,扩大和丰富了中国文化的内涵。

8. 学位论文 [孙承晟 明清之际士人对西方自然哲学的反应——以揭暄《吴书》和《璇玑遗述》为中心](#) 2005

本文通过对揭暄宇宙论的深入探讨,及其知识来源的全面梳理,指出西学在其中所起的作用。另外,本文还对揭暄的交游网作了全面考察,比较了他对西方自然哲学态度的差别,从而突显揭暄何以会形成这一独特的宇宙论,结果表明,通过揭暄《吴书》和《璇玑遗述》的对比研究,分析了他早晚期思想的变化,进而探讨了西学在其中的作用。指出他吸取了西学中的地圆说、天体高下之模型以及世界地理知识,而对其余的一些理论则多有批评,并在这种批评上有所超越。西学作为“他者”刺激了其宇宙论的深化和形成;指出西方自然哲学的传入,促进和深化了士人对求所以然兴趣,但这种研究还是以儒学中的格物为取向。中西两种截然不同的自然观相逢,后者虽对前者造成一定的塑造作用,但更主要的则是唤起了儒家自然观的复兴。西学的传入并未在中国造成所谓的科学革命。

9. 期刊论文 [王广超, WANG Guangchao 明清之际中国天文学关于岁差理论之争议与解释 -自然科学史研究](#)

2009, 28(1)

关于岁差,古代中国和西方天文学有不同的解释。中国天文学分“天自为天,岁自为岁”,认为是黄道沿赤道的西滑导致了冬至点的西退,从而致使“天周”与“岁周”不同。中国传统天文学中,岁差只是一个历法概念,而古代西方天文学则继承了古希腊传统,将岁差解释为“恒星东移”的结果。明清之际,西方传教士引入与中国传统岁差理论截然不同的“恒星东移”之论。当时恰逢“中西历争”,为争夺钦天监控制权,奉教天文学家 and 保守士人之间曾发生激烈争斗,而由西方传入的“恒星东移”之论曾卷入这场争论当中。文章试图以“中西历争”为线索讨论当时不同背景中的士人或历学家关于此论的争议与解释。通过考察发现:“中西历争”之中,奉教天文学家藉此论宣扬西法之优越,保守士人则将其作为抨击奉教天文学家的主要着力点之一。而当时一些志在“会通中西”的历算学者却对此持一个较宽容的态度。在“西学中源”说这一背景之下,梅文鼎等又通过历史史学的方式将“恒星东移”之论纳入到传统的“天自为天、岁自为岁”的框架之中。

10. 期刊论文 [冯天瑜 明清之际西学与中国学术近代转型 -江汉论坛2003,“\(3\)](#)

明末清初入华耶稣会士在16世纪末叶至18世纪中叶近两个世纪间,广为译介西方古典及近代早期学术,而与之合作的中国人,又是思想开明、学有专攻的一时才俊,两相珠联璧合,成就了一番“西学东渐”事业,对中国学术文化的发展,作出无庸小视的贡献。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_njdxxb-zxrwhskxb200906010.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 580e76e6-7c7a-4e72-90a9-9e4d00817f2a

下载时间: 2010年12月15日