

明清之际中国社会的拒斥与接受

吴根友

摘要 16-18 世纪耶稣会传教士来中国传教,同时也带来了部分西方的科学知识。中国的儒家士人和士大夫群体中,有一部分人激烈反对、拒斥接受这些知识,也有一部分人乐于学习传教士带来的科学知识,接受并试图融合而后超越西方文化。拒斥的一方,有出于意识形态立场、政治安全角度考虑的,如《破邪集》的编辑者徐昌治,以及该书中收录的各色人等,如清初布衣杨光先;也有王夫之这样的大儒,从儒家经学中天文、地理知识的固有立场出发,批评利玛窦的地圆说和地球与太阳及诸行星的距离说。接受的一方表现出比较多元的立场,有徐光启的“超胜会通”说、方以智的“坐集千古之智”折衷说,也有以康熙皇帝为代表的“西学中源”说。“西学中源”说虽然最终不利于中国人虚心学习西方的科学知识,但也包含着一定的合理的文明交流互鉴思想,即在学习外来文明中的先进内容时,必须保持民族文化的主体性。

关键词 文明交流互鉴;耶稣会传教士;“西学中源”说;儒家经学

中图分类号 G02;G03;G09 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2024)01-0032-12

基金项目 国家社会科学基金项目(22BZX066)

近 400 年来,中华文明的一大事因缘就是与耶稣会士带来的欧洲基督文明的交流互鉴。在这一过程中出现的拒斥与接受的复杂现象,恰恰可以为当代世界范围内新一轮的文明交流互鉴,提供富有启迪意义的经验。为了简化叙事,我们将从拒斥与接受两个大的方面展开近代中国社会对欧洲基督教文明双重态度的考察。拒斥的一面相对简单,接受的一面则相对复杂,有全面接受的,有部分且是有选择性地接受的,有接受而试图超越之的。主基调虽是接受,但接受的动机、方式、意图却并不相同。以下我们将从两个方面、多个侧面来论述这一主题。

一、批判与拒斥——从徐昌治、杨光先到王夫之

就拒斥的一面而言,似可以分为意识形态式的批判与拒斥和知识型、学理型的批判与拒斥。此一部分,我们选择徐昌治、杨光先、王夫之三人的典型论述作为此一方面的代表观点。

(一) 意识形态式的批判与拒斥

《破邪集》又名《圣朝破邪集》或《皇明圣朝破邪集》,崇祯十二年(1639)初刻于浙江。该书十万余言,是明末反天主教的主要著作。《破邪集》最早是徐昌治编辑整理的。日本安政乙卯年(1855),源齐昭翻刻《破邪集》,使该书在学界和社会层面得以广泛流传。

《破邪集》共分八卷,汇集了群臣、诸儒、众僧破邪卫道的著作。其中,一、二卷主要收录了万历四十四年(1616)沈樞等人发起的南京教案有关记录,包括各种疏文、回咨、会审记录、告示等;也收录了崇祯七年(1634)福建反天主教事件中的告示。这些文献主要指责天主教传教士犯禁入境、暗设邪教、以大西与大明相抗的现实违法行为,以及其教法中包含有不尊重中国风俗,其历法变乱中国纲维统纪、利

诱逛惑百姓、劝人不忠不孝,有蛮夷猾夏之虞、伏戎隐寇等潜在性的祸患。其中所载福建地方政府反天主教的^[1]政治手段,如判定天主教为左道邪教,告示百姓严加防察,如有容隐一体连坐等内容。从中可以看出,晚明地方政府对来华传教士的处理是极其严苛的。

《破邪集》三至八卷是儒生、佛教徒反教卫道、崇正辟邪的文章汇编。其中,三至六卷主要是儒家反天主教文章的汇编,包括朝廷官员和民间儒生的反教言论。卷三、卷四两集收录的反天主教的文章中,比较重要的文章是黄贞的《尊儒亟镜》和许大受的《圣朝佐辟》。按照徐昌治《辟邪题词题解》四条意见之一、之四的内容来看,晚明反对耶稣会士所传天主教的主要义旨是:维护中华文化正统及其所建构的天人、人道社会之根本秩序。《辟邪题词题解》之一云,要“立志崇儒宏道”:

余佩服儒教,攻苦有年。盖通昼夜寒暑而行住坐卧于此中,方以未得理道为憾,忍听邪说乱之也哉?日兢兢焉以一善之得、一隙之明,急为传布嘉与流通。何《帝典》、《王谟》、名臣、烈士、贞夫、节妇,不一一表章于帙中。迨上古中古,前朝君相,丰功伟业,咸密密褒崇于言外,无非以大经大法迪人心而开人目,使异说不得乘而中也。^[1](P27)

《辟邪题词题解》之四阐述自己所做之事的意义是:“明大道,肃纪纲,息邪说,放淫词,避异端,尊正朔”“凡一言一字,可以激发人心,抹杀异类,有补于一时,有功于万世者,靡不急录以梓”。

晚明清初布衣杨光先(1597-1669,字长公,徽州歙县人)的反耶稣会传教士传教活动,以及反对他们传来的西方文化,在整体立场上与《破邪集》的内容、思想主旨都十分一致。其所著《不得已》集是清初最重要的反天主教文献。兹引该书《小引》部分的一段文字为证:

世道之不替,赖士大夫以维之。士大夫者,主持世道者也。正三纲,守四维,主持世道者之事。士大夫既不主持世道,反从而波靡之,导万国为正法邪教之苗裔,而灭我亘古以来之君亲师,其事至不可已也。举世学人,不敢一加纠政,邪教之力,如此重哉?三光晦,五伦绝矣。将尽天下之人,胥沦于无父无君也,是尚可以已乎?此而可已,孰不可已?斯光先之所以不得已也。^[1](P385)

简要地说,杨光先反对耶稣会传教士的主要理由有三点:其一是由造物主说而衍生的一切天人叙事,与中国固有的精神传统相抵触。他说:

明万历中,西洋人利玛窦与其徒汤若望、罗雅谷,奉其所谓天主教以来中夏。其所事之像,名曰耶稣,手执一圆象。问为何物,则曰天。问天何以持于耶稣之手,则曰天不能自成其为天,如万有之不能自成其为万有,必有造之者而后成。天主为万有之初有,其有无元,而为万有元。超形与声,不落见闻,乃从实无,造成实有,不需材料、器具、时日。先造无量数天神无形之体,次及造人。其造人也,必先造天地品汇诸物,以为覆载安养之需。故先造天造地造飞走鳞介种植等类,乃始造人,男女各一,男名亚当,女名厄祿,以为人类之初祖。天为有始,天主为无始,有始生于无始,故称天主焉。次造天堂,以福事天主者之灵魂;造地狱,以苦不事天主者之灵魂。人有罪应入地狱者,哀悔于耶稣之前,并祈耶稣之母以转达于天主,即赦其人之罪,灵魂亦得升于天堂。惟诸佛为魔鬼,在地狱中永不得出。问耶稣为谁,曰即天主。问天主主宰天地万物者也,何为下生人世?曰天主悯亚当造罪,祸延世世胤裔,许躬自降生,救赎于五千年中,或遣天神下告,或托前知之口代传。降生在世事迹,预题其端,载之国史。降生期至,天神报童女玛利亚胎孕天主,玛利亚怡然允从,遂生子,名曰耶稣。故玛利亚为天主之母,童身尚犹未坏。问耶稣生于何代何时?曰生于汉哀帝元寿二年庚申。噫!荒唐怪诞,亦至此哉?^[1](P394)

其二是由耶稣会士传来的以天主为造物主的神学伦理对中华固有的伦理、生活秩序构成严重的冲突。他说:

凡此皆称上帝以尊天也,非天自天,而上帝自上帝也。读书者毋以辞害意焉。今谓天为上帝之役使,不识古先圣人何以称人君为天子,而以役使之贱,比之为君之父哉?以父人君之天,为役使之贱,无怪乎令皈其教者,必毁天地君亲师之牌位,而不供奉也。不尊天地,以其无头腹、手足,踏践污秽而践之也;不尊君以其为役使者之子而轻之也;不尊亲以耶稣之无父也。天地君亲尚如此,又何有于师哉?此宣圣木主之所以遭其毁也。乾坤俱汨,五伦尽废,非天主教之圣人学问,断不至此。^[1](P399)

其三是指责耶稣会传教士有现实政治上的不轨之图谋,威胁大清帝国的政治安全。他说:

若望之流开堂于江宁、钱塘、闽、粤,实繁有徒,呼朋引类,往来海上。天下之人,知爱其器具之精工,而忽其私越之干禁,是爱虎豹之文皮,而泰之卧榻之内,忘其能噬人矣。

夫国之有封疆,关之有盘诘,所以防外伺,杜内泄也,无国不然。今禁令不立,而西洋人之集中夏者,行不知其遵水遵陆,止不知其所作所为。惟以精工奇巧之器,鼓动士大夫;天堂地狱之说,煽惑我愚民。凡皈之者,必令粘一十字架于门上,安知其非左道之暗号乎?世方以其器之精巧而爱之,吾政以其器之精巧而惧之也。输之攻,墨之守,岂拙人之所能哉?非我族类,其心必殊,不谋为不轨于彼国,我亦不可弛其防范,况曾为不轨于彼国乎。兹满汉一家,蒙古国戚出入关隘,犹凭符信以行,而西洋人之往来,反得自如而无讥察,吾不敢以为政体之是也。^[1](P400-401)

对杨光先这样激进的拒斥派人物,在后来的历史过程中不断有同情者,清代历史学家钱大昕应当是比较理性、强调实事求是的学者。但72岁的钱大昕在《不得已》集的“跋语一”中说道:

向闻吾友戴东原说:“欧罗巴人以重价购此书即焚毁之,欲灭其迹也。”今始于吴门黄氏学耕堂见之。杨君子步算非专家,又无有力助之者,故终为彼所诬。然其诋耶稣异教,禁人传习,不可谓无功于名教者矣。^[1](P453)

道光年间,元和人钱绮在跋语四中还是高度称赞了杨光先辟异教的功劳。他说道:

然而天主教之不敢大行,中国之民不至公然习天主教,而尽为无父无君之禽兽者,皆杨公之力也。正人心,息邪说,遏乱萌,实为本朝第一有识有胆人。其书亦为第一有功名教,有功圣学,有功国家之书。西人既复用,以重价购其书焚毁殆尽。^[1](P456)

以上均是从意识形态和政治安全的角度提出的批评,此类文献甚多,不再一一引证。

(二) 知识型学理型的批评

除杨光先这种比较系统地批判耶稣会传来的西方学术、宗教文化的人物之外,还有一些零星的批评与拒斥。王夫之在《思问录外篇》中,有三处批评利玛窦传来的天文学知识,尤其是对其提出的“地圆说”提出了比较系统的批评^①。王夫之认为,利玛窦到中国之后,接着中国的“浑天说”理论讲“地球是圆的”的观点是错误的。他说:

^① 尽管王夫之并不完全拒斥耶稣会士传来的西学,但在上述问题方面的是持批评意见的。为方便言说,笔者将《思问录外篇》的文字编成若干条,共有77条,其批评的文字集中体现在62、63条。

利玛窦至中国而闻其说(指浑天说),执滞而不得其语外之意,遂谓地形之果如弹丸,因以其小慧附会之,而为地球之象。人不能立乎地外以全见地,则言出而无与为辨。乃就玛窦之言质之,其云地周围尽于九万里,则非有穷大而不可测者矣。今使有至圆之山于此,绕行其六七分之一,则亦可以见其迤邐而圆矣。而自沙漠以至于交趾,自辽左以至于葱岭,盖不但九万里六七分之一也,其或平或陂或洼或凸,其圆也安在?而每当久旱日入之后,则有赤光间青气数股自西而迤乎天中,盖西极之地,山之或高或下,地之或侈出或缺入者为之。则地之欹斜不齐,高下广衍,无一定之形,审矣。而玛窦如目击而掌玩之,规两仪为一丸,何其陋也!^[2](P459)

第63条又说:

且使果如玛窦之说,地体圆如弹丸,则人处至圆之上,无所往而不踞其绝顶,其所远望之天体,可见之分必得其三分之二,则所差之广狭莫可依据,而奈何分一半以为见分,因之以起数哉!^[2](P459-460)

又说:

玛窦身处大地之中,目力亦与人同,乃倚一远镜之技,死算大地为九万里,使中国有人焉如子瞻、元泽者,曾不足以当其一笑,而百年以来,无有能窥其狂悖者,可叹也。^[2](P460)

上述,王夫之紧扣利玛窦“地圆说”而从当时人们关于地球的常识角度来批评利玛窦的观点,从今人的角度看是缺乏科学根据的,而且也是无力的。但与徐昌治、杨光先等人从意识形态的角度批评耶稣会士传来的宗教及相关的地球知识,其出发点还是颇不相同的。不过,在王夫之这一知识型、学理型的批评背后,也蕴涵着某些价值的诉求,因为中国的经学传统以及作为公共知识的“天圆地方说”,是中国人诸多秩序观念和价值观念的根基。王夫之始终抓住利玛窦的“地圆说”不放反复予以批评,应该说还是非常隐晦地表达了某种价值诉求,尽管他并不是全面地反对西来之学。

要而言之,耶稣会传教士传来的天主教宗教知识、信仰,以及为辅助传教工作而传来的西方科学知识,特别是天文、历法、数学等知识,在明末清初还是遭到很多儒家士人的批评与拒斥,其中有的批评是偏激中包含着一定的合理价值诉求,但有些批评,特别是针对耶稣会传教士传来的天文、地理知识的批评,则显得相对无力,进而表现出儒家经学正统思想拒绝新知的不足。但是,晚明社会对西来的新文化、新知识并非全是批评与拒斥,其主流反而表现为接受和吸收,并努力对之加以改造,使其成为中华文化的有机组成部分。这一点恰恰是我们今天应该正视并努力学习的地方。

二、接受的一方面——从徐光启到康熙以及部分乾嘉学者

面对西来耶稣会士传来的各种知识,对近代中国社会进行全面考察,会发现既有拒斥的,也有接受的。拒斥的主要是其中的宗教伦理思想,接受的主要是其中的科学知识。即使是接受西来的科学知识,不同人的态度也不是完全相同的。下面从三个侧面略述接受派当中主要不同的观点。

(一) 欲求超胜,必须会通——徐光启式的接受

首先要提及的人物当然是徐光启。他与利玛窦合译了《几何原本》,与毕方济合译了《灵言蠡勺》。在对待耶稣会传教士带来的西学知识,徐光启整体上是采取接受的态度。在《几何原本序》(万历三十五年,1607)中,徐光启扼要地介绍了利玛窦的学问规模与结构,说道:

顾惟先生之学,略有三种:大者修身事天,小者格物穷理;物理之一端别为象数,一一皆精

实典要,洞无可疑,其分解肇析,亦能使人无疑。^[31](P75)

显然,徐光启此时还是用中国古有的象数之学来理解利玛窦带来的数学、特别是几何学数学知识。不过,对《几何原本》一书的重要性,经利氏的解释后,徐光启还是有明确认识的。他的序文这样说道:

《几何原本》者度数之宗,所以穷方圆平直之情,尽规矩准绳之用也。利先生从少年时,论道之暇,留意艺学。且此业在彼中所谓师傅曹习者,其师丁氏,又绝代名家也,以故极精其说。而与不佞游久,讲谭余晷,时时及之,因请其象数诸书,更以华文。独谓此书未译,则他书俱不可得论,遂共翻其要。约六卷。^[31](P75)

在此序文中,徐光启介绍翻译此书的缘由之后高度评价此书的价值,称之为:

盖不用为用,众用所基,真可谓万象之形囿,百家之学海,虽实未竟,然以当他书、既可得而论矣。^[31](P75)

而且徐光启还说:“私心自谓,不意古学废绝二千年后,顿获补缀唐、虞三代之阙典遗义,其裨益当世,定复不小。因偕二三同志,刻而传之。”^[31](P75)这是徐光启以西来之学“补吾儒之学”的一种早期表达。其中也暗含一种思想,即这些数学知识是中国古学废绝之后的学问。原来我中华的典籍中也有类似之书,翻译此书可补中华学术之“阙典遗义”。徐光启的这些说法表明,当时的士大夫对中华文化与文明的自信心还是十分强烈的。

5年之后,徐光启在《泰西水法序》一文中明确提出以西学“补儒易佛”的主张。对泰西之学及其学人,徐光启给予了全面的肯定性评价,而且还非常细腻地揭示了传教士们在传西学与传天主教教义二者之间的矛盾心态。在文明交流互鉴史上,徐氏此序文还触及了文明传播主体身份性的尴尬问题。下面引出此序的两段文献,并附以简略的分析:

泰西诸君子、以茂德上才,利宾于国。其始至也,人人共叹异之;及骤与之言,久与之处,无不意消而中悦服者。其实心、实行、实学,诚信于士大夫也。其谈道也,以践形尽性,钦若上帝为宗。所教戒者、人人可共由,一轨于至公至正,而归极于“惠迪吉,从逆凶”之旨,以分趋避之路。余尝谓其教必可以补儒易佛,而其绪余更有一种格物穷理之学,凡世间世外,万事万物之理,叩之无不河悬响答,丝分理解;退而思之,穷年累月,愈见其说之必然而不可易也。格物穷理之中,又复旁出一种象数之学。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,无不赖以以为用,用之无不尽巧极妙者。^[31](P66)

上述一段文献,可以说是全面肯定了耶稣会传教士带来的学术以及传教士的高尚人格。与本文第一部分所引杨光先的严厉批评形成一种全面的、巨大的反差。同是这篇序文,在接下来的一段文字里却揭示了传教士在传授西方学术、科学知识 with 传教之间的矛盾心态,恰恰比较含蓄地传达出了另一层含义,即耶稣会传教士向中国传授知识的行为是服务于传教工作的,如果传教的工作目标没有实现,而仅仅是传授了西方的知识或科学知识,他们的传教工作就是失败的。这似乎表明:文明交流互鉴过程中的价值观优先的方式,在一定程度上是影响文明之间的交流互鉴活动的。下文的描述是细腻而真实的,值得当代学人认真琢磨。徐光启在利玛窦逝世后会见熊三拔,所见的情形是:

间以请于熊先生,唯唯者久之,察其心神,殆无吝色也,而顾有忤色。余因私揣焉:无吝色者、诸君子讲学论道,所求者,亡非福国庇民,矧兹土直以为人,岂不视犹敝屣哉!有忤色者、深恐此法盛传,天下后世见视以公输墨翟,即非其数万里东来,捐顶踵,冒危难,膺世兼善之意

耳。^[3](P67)

徐光启又把自己的私下揣摩之意以另一种开解的方式告之熊先生,说道:

人富而仁义附焉,或东西之能理也。道之精微,拯人之神;事理粗迹,拯人之形,并说之,并传之,以俟知者,不亦可乎?……且窥豹者得一斑,相剑者见若狐甲知钝利,因小识大,智者视之,又何遽非维德之隅也!先生复唯唯。^[3](P67)

上文两处提及熊三拔对翻译、传播西方技术性知识时的态度“唯唯”,表明传教士的传教使命影响了他们向中国士大夫传授技术知识的热情。这从主观态度上可以看出,耶稣会传教士作为第一批中欧文明交流互鉴的使者,有着主体的内在局限。他们的使命是传教,传授知识仅仅是为传教服务的。

不过,作为当时中国极富远见又有深刻思想洞见的徐光启,虚心揣摩熊三拔等人对传授西技的保留态度,还有更深一层的哲学考虑,即他们可能担心,人们会因为技术之便利、获利之充盈而走向淫逸的生活,忘记了为善之本心与本性。这一层次的揣测可谓深谋远虑,也可以说是儒家士大夫“义利之辩”的思想前见对熊氏等传教士心态的解读。

然而有两言焉,尝试虚心揣之:西方诸君子而犹世局中人也,是者种种有用之学,不乃其秘密家珍乎?亟请之,往往无吝色而有忤色,斯足以窥其人矣。抑人情劳则思,佚则忘善,此器也而为世用,谁则不佚,倘弗思而忘善乎?不乃阶之为厉矣。余愿用兹器者,相与共默计之,先生之所为蹙然而色忤也,将无或出于此?^[3](P68)

上文“无吝色”三字表明传教士并不是舍不得传授这些知识,“有忤色”三字是因为他们认为这些知识是末技,信仰天主才是得道。对于中国人不信天主,却对末技感兴趣,传教士们自觉愧对天主而未能实现传教之使命,却传授了末技,这些末技可以给人带来更多的利益,因而极有可能让人性变坏。故从徐光启的理解角度看,这是熊三拔等人于传授技术类知识无吝色而有忤色的一种极为深入的“灵魂式阅读”或曰“灵魂式理解”。

可见,徐光启接受传教士传来的西学是深藏着宏阔的文化理想的,即最终要让中华文明超胜西方文明。在《历书总目表》一文中,徐光启劝说崇祯皇帝,要求组织人力去翻译西学的历算之书,同时道出了自己的文化理想:“臣等愚心,以为欲求超胜,必须会通,会通之前,必须翻译。”^[4](P374)如何克服语言的障碍,让西学知识变成中国人能懂的语言,即使在今天的中西文化交流过程中,仍然是一件极其重要的事情。

(二)“坐集千古之智”而“折衷其间”——方以智式的接受

在晚明四大思想家当中,方以智与当时西来之学的人士接触最多,对西学了解得也最多。据今人的研究成果来看,方以智曾经与意大利传教士毕令梁(今译毕方济)有比较多的交往。在《膝寓信笔》中有记载:

西儒利玛窦泛重溟,入中国,读中国之书,最服孔子。其国有六种学,事天主,通历算,多奇器,智巧过人,著书曰《天学初函》,余读之多所不解。幼随家君长溪见熊公,《则草》谈此事。顷南中有今梁毕公,诣之,问历算奇器,不肯详言,问事天则喜。盖以《七克》为理学者也。^[5](P502)

方以智在音韵学方面似亦受到西学的影响。在《膝寓信笔》中有记载:

今日得《西儒耳目资》,是金尼阁所著。字父十五,母五十,有甚、次、中三标,清浊、上、去、

入五转,是可以证明吾之等切。^[5](P494)

在《物理小识》中,方以智介绍了传教士带来的《职方外记》一书,并在讨论水性的问题时提到了“外记”一书中介绍的各种水性,如死海:“度尔格有一海,味咸性凝,不生波浪,而皆不沉不生水族,命曰死海。”^{①[6]}(P126)在《物理小识自序》中,方以智对当时西来之学的整体性评价是:

万历年间,远西学入,详于质测而拙于言通几。然智士推之,彼之质测犹未备也。^[6](P96)

接下来,他又认为中国圣人创造的《易》则二者兼备,显然对西来之学表现出某种不以为然的态度:

儒者守宰理而已,圣人通神明,类万物,藏之于《易》。呼吸图策,端几至精,历律医占,皆可引触,学者几能研极之乎?^[6](P96)

在关于“开辟纪元”的问题上,方以智也不相信西来的说法,“太西曰:‘开辟至伏羲元年甲辰,一千七百四十年。’彼以一树证之,安知此树何年生乎?”其结论是:有关“数之天符”的问题,“必以西言为征,则一会之说耳”^[6](P148)。此文献中的“一会之说”,当是指邵雍“元会运世”中的“一会”所具有的时间长度。

方以智在《物理小识·地类》部分,引太西洪水的故事以证明历史处在“一会”的开端之际,普遍性地会出现水灾现象:

一元中之一会,其始亦有水厄。太西言洪水时,亚你墨尼亚为甚,猛雨四旬,地面全没,此遗诺厄数人。考其时,当帝啻之八年壬辰云。中国洪水在尧时,是一征也。^[6](P169)

尽管方以智对西来之学抱着审慎的态度,但在整体上还是抱着学习的态度。所以,在他的不同著作中反复地说“以远西为郟子”。如在《物理小识缘起》中说:

适以远西为郟子,足以证明大禹、周公之法,而更精求其故,积变以考之。士生今日,收千世之慧,而折中会决,又乌可不自幸乎!^[6](P97)

在《物理小识总论》中又说:“智每因邵蔡为嚆矢,征《河》《洛》之通符,借远西为郟子,申禹周之矩积。”^[6](P101)在晚年为游子六《天经或问》一书作序时亦说太西之学“资为郟子,不亦可乎”^[7](P63)。

面对耶稣会传教士传来的“四行”说如何与五行说相兼容?方以智给出了他的回答:

问:“中国言五行,太西言四行,将何决耶?”愚者曰:岂惟异域,邵子尝言水、火、土、石而略金、木矣。地藏水、火,分柔土、刚土为土、石也。朱隐老曰:“四为体,五为用。金、石同体,言金而石隐矣。”……《楞严》七大,地、水、火、风、空、见、识也。地、水、火、风、之四大,犹之水、火、土、气也。……若欲会通,正当合二求一,而后知一在二中,谓之二即是一,谓之不二不一,谓之三两,谓之九六,谓之七八,谓之四五,谓之五六,无不可者,且请学《易》。^[6](P123-124)

在方以智的易学辩证法思想框架中,欧洲西来的“四行”说很轻而易举地与中国固有的“五行”说相协调了。

虽然,在方以智的思想中没有非常突出、鲜明的“西学中源”说,但也有与此学说在谱系上相类似的“西学中有”说和“溯其源同,则归于《易》”^[8](P397)的说法。另在《参两说》一文中,他又再一次地说泰西与中国古代的数学皆“全本于《易》”:

① 关于死海,《物理小识》卷二又有提及^[6](P171)。

盖尝借泰西为问郑，豁然表法，反复卦策，知周公、商高之方圆积矩，全本于《易》。因悟天地间，无非参两也。^[9](P470-471)

而对利玛窦传来的“地圆”新说，方以智认为中国古代也有类似之说。他说：

天圆地方，言其德也。地体实圆，在天之中，喻如脬豆。脬豆者，以豆入脬，吹气鼓之，则豆正居其中央。或谓此远西之说。愚者曰：黄帝问岐伯：“地为下乎？”岐伯曰：“地，人之下、天之中也。”帝曰：“凭乎？”曰：“大气举之。”邵子、朱子皆明地形浮空，兀然不坠，以世无平子、冲之、一行、康节诸公耳。孔子曰：“天子失官，学在四夷，犹信。”世士不考，相传地浮水上，天包水外，谬矣。^{①[6]}(P133-134)

在此一段文献里，方以智提到了徐光启奏立历局，编《崇祯历书》之事，并说他父亲还作过《崇祯历书约》。又用小字介绍了他的学生揭暄与其子中通一起讨论地圆的问题，结论是认可地圆说（虽然还是推论而不是实测）。

晚年为游子六《天经或问》作序时，方以智比较系统地阐述了他的“质测”与“通几”之学互用、中学资借西学，然后折中之以资将来的宏伟学术理想：

《天经或问》，建阳游子六所约以答客者也。概言历象，取泰西之质测，以折中世俗之疑……读吾三世之《易》，反复《鼎薪》，致书见问。愚者答之曰：神无方，而象数其端几也。准固神之所为也，勿以质测坏通几而昧其中理，勿以通几坏质测而荒其实事……万历之时，中土化洽，太西儒来，脬豆合图，其理顿显。胶常见者，骇以为异，不知其皆圣人之所已言也。特其器数甚精，而于通几之理命词颇拙，故执虚者辟之。子曰：“天子失官，学在四夷，犹信。”……资为郑子，不亦可乎？……太西之说，本不自一……积数千年圣贤之智而我生其后，何不可资以决之而遗诸将来耶？^[7](P62-63)

与王夫之类似，方以智也讨论了利玛窦传来的地球周长与径长的知识，甚至还讨论了利玛窦传来的关于地球与太阳、木、土、火、金、水六“经星”距离等问题，其结论是不相信利玛窦传来的知识，理由是：“西学不一家，各以术取捷算，于理尚膜，诂可据乎？”^{②[6]}(P142)

方以智有非常宏阔的学术抱负。在其早年著作《通雅》卷首一《考古通说》一条，他说道：“古今以智相积，而我生其后，考古所以决今，然不可泥古也。”^[10](P1)“生今之世，承诸圣之表章，经群英之辩难，我得以坐集千古之智，折中其间，岂不幸乎！”^[10](P2)在《膝寓信笔》中，方以智以另一种方式表达了这样的“折中”理想：

舒章言乐事莫过于好友同读书。愚者若得世资，当建草堂，养天下之贤才，删古今之书，而统类之经解、性理、物理、文章、经济、小学、方技、律历、医药之故，各用其所长，各精其极致，编其要而详其事，百卷可举。^{③[5]}(P501)

由上所引的文献可知，方以智面对耶稣会传教士传来的西学，既有吸收，也有分析、批判，在整体上则表现为折衷式的接受。其对待西学的态度与徐光启颇为接近，但就其对西学的了解深度而言，似不及徐光启。

① 《物理小识》提到了“西国近以望远镜测太白，则有时晦，有时光满，有时为上下弦”之事件^[5](P135)。

② 此段文献还介绍了方以智与其学生揭暄、其子中通讨论“光肥影瘦”的光学问题。

③ 此段引文“删古今之书而统类之”一句的句读与原文不同。引者以为这样句读更好。特此说明。

(三)“西学中源”说——康熙皇帝式的接受及其影响

据现代学人研究的结论来看,康熙于1703年写出《御制三角形推算法论》一文,该文可以视为“西学中源”说的正面主张。后经当时一些士人的推广,特别是安徽宣城布衣算家梅文鼎的推阐,此说在士人中广为流传。乾嘉时期的经学家戴震、史学家钱大昕以及乾嘉学术的殿军阮元,都反复阐述“西学中源”说。《御制三角形推算法论》的原文比较长,不宜全部引用,仅引其中一段如下:

孟子曰:规矩,方圆之至;圣人,人伦之至。盖见规矩方圆乃数学之根本,太极两仪之变化也。三代以上,人心尚实,有学必精,所以考定日月之盈缩、七政之参差、鸟兽草木之应候,又以闰月定四时,庶绩咸熙者,岂偶然哉?……论者以古法今法之不同,深不知历。历原出自中国,传及于极西,西人守之不失,测量不已,岁岁增修,所以得其差分之疏密,非有他术也。其名色条目虽有不同,实无关于历,原所系于岁修察考之密,方圆众角之推算,测量经纬之离合。则历法行之千年,何弊之有?^[11](P1-2)

上述康熙的说法,其核心思想在于:历法的发源在中国,西方人的历法之所以表现得更优秀,主要原因是他们“守之不失,测量不已,岁岁增修”,没有什么了不起。作为政治人物,康熙的这一说法,无非是要表现政治和文化上的自信,并非完全合乎历法在世界文明史中实际发展的历程。但由于他是皇帝,再加上康熙朝的文治力量很强,有多起文字狱,读书人也不敢公开与皇帝的观点对抗。因此,康熙之后,这一“历原出中国”的具体论说就逐渐变成算术、数学等其他方面的科学知识,也源自中国的广义的“西学中源”说。戴震在其早年(1754)的书信《与是仲明论学书》中,也含蓄地表达了这个意思。他说:

中土测天用句股,今西人易三角、八线,其三角即句股,八线即缀术。然而三角之法穷,必以句股御之,用知句股者,法之尽备,名之至当也。^[12](P371)

此时,戴震还是自学青年,其数学和天文学思想应该是受到了乡贤江永的影响。但江永是比较坚信耶稣会传教士传来的托勒密与第谷的天文学思想的,戴震却明确表达了中国古算学“句股法”优于西洋传来的三角法的意思。这表明,康熙“历原出中国”的说法通过宣城布衣梅文鼎的传播,影响至广,至少是影响到了徽、宣地区自学青年戴震的思想。戴震晚年进入四库馆之后,为中国古代的算术、天文、地理类著作撰写“提要”,其中《周髀算经提要》就明确地表达了“西学中源”说。首先,他认为该经“本文之广大精微者,皆足以存古法之意,开西法之源”^[12](P632);其次,他又说:

明万历中,欧罗巴人入中国,始别立新法,号为精密。然其言地圆,即《周髀》所谓地法覆槃,滂沱四隤而下也。^[12](P633)

再次,他举例说道,李之藻采用西法所制定的新历书,实际上在《周髀》一书里也类似的表述,只是后来测量多了,历法才更加精密:

又李之藻以西法制《浑盖通宪》,展昼短规使大于赤道规,一同《周髀》之展(半)[外]衡使大于中衡。其新法(算)[历]书述第谷以前西法,三百六十五日四分日之一,每四岁之小余成一日,亦即《周髀》所谓三百六十五日者三,三百六十六日者一也。西法多出于《周髀》,此皆显证,特后来测验增修,愈推愈密耳。《明史历志》谓尧时宅西居昧谷,畴人子弟散入遐方,因而传为西学者,固有由矣。^[12](P633)

与戴震同时代的史学家钱大昕,在天文历法方法上有精深的研究,曾经给戴震写信,批评江永沿用第谷的本轮、均轮说的观点,认为江永是为“西人所用”,而不及宣城梅文鼎“能用西学”。但在有关“西学

中源”的问题，仍然采用了与戴震一致的观点：

凡方直横斜之形，皆可以句股御之。西法易其名曰三角，算三角者，必依乎八线；八线者，大小句股之例也。以有定之句股，御无定之三角，三角相求，特句股中之一术，而说者谓句股不能御三角，岂其然乎？^[13]（P269）

在《赠谈阶平序》中，钱大昕一方面说：“祖冲之《缀术》，中土失其传，而契丹得之。大石林牙之西，其法流转天方，欧罗巴最后得之，因以其术夸中土而踞乎其上”^[13]（P352）；另一方面又分析了中国在后来为什么于缀术方面落后的原因：“中法之绌于欧罗巴也，由于儒者之不知数也。”^[13]（P352）而且从历史发展的角度看，认为中国也可以在未来的某一个时候可与之水平相同：“七曜盈缩损益之率，古法与欧罗巴原不相远也。其为彼之所创者，不过数端，而其说亦已屡易，吾乌知他日不又有一说以易之乎！”^[13]（P353）

康熙皇帝的“历原出中国”说，经过乾嘉时期一些著名学者的广泛传播，到了后期的代表性人物阮元那里，已经变成了一种不言而喻的真理，而且有所发展，认为西学的很多东西是从中国古代窃取的。这就十分过分了。

在蒋友仁《地球图说》一书的序文中，阮元说道：“西洋人言天地之理最精，其实莫非三代以来古法所旧有。后之学者喜其新而宗之，疑其奇而辟之，皆非也。”^[14]（P1792）然后引出《大戴记·曾子·天员》篇、《周髀算经》中的相关论述，以证明“地圆之说”出之中国古经。阮元在此序文的最后部分，颇有玩味地说道：

此所译《地球图说》，侈言外国风土，或不可据。至其言天地七政恒星之行度，则皆沿习古法，所谓畴人子弟散在四夷者也。……是说也，乃周公、商高、孔子、曾子之旧说也，学者不必喜其则宗之，亦不必疑其奇而辟之可也。^[14]（P1794）

在《自鸣钟说》一文中，阮元亦申述此意，说道：“自鸣钟来自西洋，其制出于古之刻漏。”^[14]（P2020）所谓“其制”即是讲自鸣钟的原理。当然，阮元也没有忽视自鸣钟自身的特点，说道：“西洋之制器也，其精者曰重学。重学者，重轻为学术，凡奇器皆出乎此。而其作重学以为用者，曰轮，曰螺。……综其理，皆由重以减轻，故曰重学也。此制乃古刻漏之遗，非西洋所能创也。”^[14]（P2020）

在《畴人传·凡例》中，阮元提出了一种比较过分的说法：

西法实窃取于中国，前人论之已详。地圆之说，本乎曾子。九重之论，见于《楚辞》。凡彼所谓至精极妙者，皆如借根方之本为东来法，特譌译算书时不肯质言之耳。^[15]（P4）

这种借古而自大的文化、文明交流观，实际上普遍地影响了当时中国士人虚心向西方学习的态度。乾隆皇帝之所以自大、傲慢地对待英国马戛尔尼外交使团，原因是多方面的，但与康熙以来逐步形成的“西学中源”说观念所培养出的骄傲自满心态，应该有着一种密切的精神性联系。

三、明清之际中国社会对欧洲文明拒斥与接受的历史经验及当代启迪

通过上述比较概略性地考察第一阶段中西文化交流过程中拒斥与接受的历史细节，我们发现，当时中国知识界的有识之士以及官方开明的官员，对耶稣会传教士带来的数学知识、更加准确的天文学知识是完全接受的，也承认西方在技、器方面因精益求精的努力而取得的成就。而一些偏激人士拒斥的是耶稣会传教士宣扬的基督教教义、基督教体系里人类历史观以及人与自然的关系等观念。因此，我们就不能简单地说，当时的士人、晚明政府、清政府对耶稣会传教士是全面的排斥。

笔者的看法是：从此一时期先进士人的态度来看，耶稣会传教士带来的数学、天文历法方面具有可

验证性的知识——权且称之为“硬知识”，一般会被具有理性认识能力的人接受，而一些关于宗教、宗教的历史观以及人伦秩序和社会秩序的具有极强传统惯性的人文知识——权且称之为“软知识”，常常是容易引起直接矛盾和冲突的内容，则容易遭到直接的抵制。《四库全书总目·子部》“天文算法类”在介绍利玛窦所撰《乾坤体义》一书时，对其中的“硬知识”内容，给予了充分的肯定：

至以日月地影三者定薄蚀，以七曜地体为比例倍，日月星出入映蒙，则皆前人所未发。其多方罕譬，亦复委曲详明。下卷皆言算术，以边线、面积、平圆、椭圆互相容较，亦足以补古方田少广之所未及。虽篇帙无多，而其言皆验诸实测，其法皆具得变通，可谓词简而义赅者，是以《御制数理精蕴》多采其说而用之。^[16](P894)

对另一本由阳玛诺撰写的《天问略》一书中包含的天文、历法知识亦予以了肯定，但对阳玛诺在该书序文中阐发的天主教的宇宙观以及由此宇宙观所包含的天人秩序观，则明确地予以否定，故在收录此书时干脆将阳玛诺的序文删除了。对此，四库馆臣亦予以明确的说明：

(该书)前有阳玛诺自序，舍其本术而盛称天主之功，且举所谓第十二重不动之天为诸圣之所居之天堂之所，在信奉天主者乃得升之，以歆动下愚，尽欲借推测之有验以证天主堂之不诬，用意极为诡谲。然其考验天象则实，较古法为善。今置其荒诞售欺之说，而但取其精密有据之术，削去原序，以免荧听。其书中间涉妄谬者，刊除则文义或不相续，姑存其旧而辟其邪说如右焉。^{①[16]}(P895)

其次，在文明交流互鉴的过程中，如果遇到一个自有其较高文明秩序的“他者”，这个“他者”会有自己明确的选择，往往不会全盘接受另外一个文明的关于人间的秩序观。中华文明在面对耶稣会传教士带来的广义“西学”时，接受的是其中“硬知识”的内容，拒斥的是其中“软知识”的内容。不仅如此，即使在接受这些“硬知识”的同时，也不忘以此激发自己民族传统中相类似的知识的记忆。作为帝王的康熙认定“历学原出中国”，包含着“西学中源”的观念原型。而作为一个政治家，他内心的考量更多的可能是一种政治自信。但在学人的理解当中，我们也不妨说，经过学人解读的“西学中源”说可能更多的是包含着一种文化的自信。这一点我们或许可以通过黄钟骏(光绪年间澧州人)《畴人传四编》的序文，读出其中的新意。黄氏高度肯定阮元编《畴人传》的功绩是“俾推步者不至数典忘祖，论者称为算学功臣”^[17](P807)。这似乎表明，在文明交流互鉴的过程中，外来文化的刺激，应当激发民族文化的自尊心，即今我们所说的文化自信。由此，我们再来回顾徐光启当初说的“欲求超胜，必须会通”，以及方以智说的“坐集千古之智，折中其间”的文化融通与创新的理想，对当前中华文明如何学习外来的文化，如何以正确的方式向外传播中华文明，均要认真借鉴其中包含的文明交流互鉴的基本规律：其一，“硬知识”比较容易接受；其二，“软知识”暂且不必强行推广；其三，尊重“文明”他者的主体性。笔者认为，这三点大约可以看作近代中国社会在接受欧洲文明时留给我们的启示。

参考文献

- [1] 北京大学宗教研究所. 明末清初耶稣会思想文献汇编: 第5卷. 北京: 北京大学宗教研究所, 2000.
- [2] 王夫之. 船山全书: 第12册. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [3] 徐光启集: 上. 王重民辑校. 北京: 中华书局, 1963.
- [4] 徐光启集: 下. 王重民辑校. 北京: 中华书局, 1963.
- [5] 方以智全书: 第8册. 黄德宽编. 合肥: 时代出版传媒股份有限公司, 黄山书社, 2019.
- [6] 方以智全书: 第7册. 黄德宽编. 合肥: 时代出版传媒股份有限公司, 黄山书社, 2019.

① 原文因竖排版，故上文有“如右”之说。

- [7] 方以智全书：第10册. 黄德宽编. 合肥：时代出版传媒股份有限公司，黄山书社，2019.
- [8] 方以智全书：第1册. 黄德宽编. 合肥：时代出版传媒股份有限公司，黄山书社，2019.
- [9] 方以智全书：第9册. 黄德宽编. 合肥：时代出版传媒股份有限公司，黄山书社，2019.
- [10] 方以智全书：第4册. 黄德宽编. 合肥：时代出版传媒股份有限公司，黄山书社，2019.
- [11] 韩琦. 康熙帝之治术与“西学中源”说新论 ——《御制三角形推算法论》的成书及其背景. 自然科学史研究，2016, 35(1).
- [12] 戴震全书：六. 张岱年主编. 合肥：黄山书社，1995.
- [13] 嘉定钱大昕全集（增订本）：9. 陈文和主编. 南京：凤凰出版社，2016.
- [14] 黄与涛，王国荣. 明清之际西学文本：第4册. 北京：中华书局，2013.
- [15] 阮元. 畴人传汇编：上. 扬州：广陵书社，2009.
- [16] 四库全书总目：上册. 北京：中华书局，1965.
- [17] 阮元. 畴人传汇编：下. 扬州：广陵书社，2009.

The Rejection and Acceptance of European Civilization By China Society of Late Ming and Early Qing Dynasties

Wu Genyou (Wuhan University)

Abstract In the 16-18th century, the Jesuits came to China with some scientific knowledge from the West, which was strongly opposed and rejected by some of the Confucian scholars and scholar-bureaucrats in China, and welcomed by others who were trying to accept, integrate and then transcend Western culture. Those who rejected Western civilization started either from the perspective of ideology and political security, represented by Xu Changzhi, editor of *Po Xie Ji* (Collection of Eliminating Evil), and the various characters included in the book such as Yang Guangxian in early Qing dynasty, or from the astronomical and geographical knowledge in Confucian classics, represented by great Confucians such as Wang Fuzhi, to refute the knowledge Matteo Ricci brought to China such as Spherical Earth and the distances between the Earth and the Sun and other planets. Pluralistic positions lay among those who accepted the western civilization, including Xu Guangqi's theory of "surpassing the West based on cultural integration", Fang Yizhi's theory of "eclecticism by assembling the wisdom through the ages", and theory of "Western learning rooted in China" represented by Emperor Kangxi. Although the theory of "Western learning rooted in China" is un conducive to Chinese people's modest learning of scientific knowledge from the West, it still contains some reasonable concepts of civilization exchange and mutual learning, that is, how to maintain the subjectivity of national culture when learning from foreign civilizations.

Key words exchange and mutual learning between civilizations; Jesuits; theory of "Western learning rooted in China"; Confucian classics

■ 作者简介 吴根友，武汉大学文明对话高等研究院、哲学学院教授；湖北 武汉 430072。

■ 责任编辑 涂文迁