

杨光先排教思想概观

阎丽娟 陈 静

这是篇讨论杨光先排教思想的专文。文章通过对杨氏的传教士、天主教和西洋历法观的探索,初步梳理、归纳了杨氏的排教思想,并兼涉了其排教思想的认识根源。

阎丽娟:女,兰州大学马克思主义科学系讲师;陈静:男,兰州大学历史系讲师。

杨光先是康熙三、四年间发生在北京的那场轰动全国、震惊西方世界的排教案的策划者和发起人。由此,探讨杨光先的排教思想,对于深入研究这次排教案乃至整个中国基督教传教史的重要性是不言而喻的。这一工作截止目前,尚未见人去做。笔者不揣浅陋,在认真阅读有关文献资料的基础上,对杨氏排教思想的三个主要方面,作了一些基本的梳理和归纳,且兼涉了其思想认识上的根源等。

从国家和社稷的安危考虑,杨光先认为西洋传教士到中国来,居心叵测,是谋为不轨,应予以立即驱逐。杨氏主要从以下四个方面,阐述了他的这种认识。

其一,传教士到处散发妖书,迷惑了中国民众的思想。“妖书”指当时教士散发的各种传教著作,而主要是李祖白的《天学传概》。^①李祖白字然真,汤若望弟子,天主教徒。康熙二年(1661)撰《天学传概》,论者以为其目的是为其师辩护,以答复杨光先的《辟邪论》。但今观其书,似不能直接得出这一结论。李氏自己也说撰此书的缘起是“癸卯孟冬,公余少暇,客有问天学今昔之概者,谨遵所闻论次之,以代口答”,^②是一部宣教书。平心而论,这部著作中的言词是过于放纵了,即使教中人士也认为:“但在当时情形,措词造意,都不能不说有欠考虑。”^③此书中最使杨光先反感的言论,实际上是据《旧约·创世纪》发挥出来的。其文说:

天主上帝,开辟乾坤,而生初人,男女各一。初人子孙聚居如德亚国,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,散走遐逝,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;即非伏羲氏,亦必先伏羲不远,为中国有人之始。此中国之初人,实如德亚之苗裔。

李氏还以为中国古代的天主教思想必极发达，他历引《尚书》、《诗经》、《论语》、《中庸》、《孟子》等儒家经典中的言论，而称其为“天学之微言法语”。^④这些过于大胆和偏激的说法，在杨光先看来，实不亚于一份公开的反叛宣言，以为是：

尽我大清而如德亚之矣，尽我大清及古先圣帝、圣师、圣臣而邪教苗裔之矣，尽我历代先圣之圣经贤传而邪教绪余之矣，岂止于妄而已哉？实欲挟大清之人，尽叛大清而从邪教，是率天下无君无父也？^⑤

杨光先还声称，李祖白的肆无忌惮是汤若望指使的。

其二，传教士在中国具有战略意义的要塞建立据点，结交士人以为羽翼，煽惑小人以为爪牙。在要塞建立据点，用杨光先的话说即是“策应之邪党已分布各省咽喉”。在《请诛邪教状》一文中，杨氏具体地列举了那些“咽喉”的所在。原来，杨氏把当时分设于济南等地的30个天主教堂，等同于“邪党”的据点了。至于“结交士人以为羽翼”，杨光先没有去具体列举那些士人的名单，但可以肯定，是指与传教士有密切关系的士大夫，他们或者为教士所撰著作进行文字润色、作序，如许之渐等；或同教士以诗文酬唱，如金之俊、魏裔介、龚鼎孳、胡世安、王崇简等^⑥。而“煽惑小人以为爪牙”一说，在杨光先的著述中，罗列过许多证据。实是指当时已有了共同宗教生活的民间信徒：

目今僧道香会，奉旨严革。彼独敢抗朝廷。每堂每年六十余会，每会收徒二、三十人，各给金牌绣袋以为凭验。…证二十年来的，收徒百万，散在天下。^⑦

其三，以澳门为根据地，蓄万人之众，并与海外密切往来。关于蓄万人说，未知何据。杨氏对汤若望等传教士的指控，有许多是道听途说的。如说，“利玛窦谋袭日本之事，…闻于海泊商人之口”；^⑧又说：

客有向予言，利玛窦于万历时，阴召其徒以贸易为名，舳舻衔尾，集广东之香山填中，建成一十六座。^⑨

以此观之，上所指摘，也必据传闻无疑。至于同海外密切往来，或用杨氏的话说即是“呼朋引类，以暗地送往迎来”，^⑩是有些根据的。与明末情形相仿，清初的澳门，仍是西方人在东方的第一大商业据点，同时也是传教士前往日本和中国内陆的中转站。

其四，汤若望借修历法藏身金门，意在窥视朝廷机密。这个出于杨氏猜疑的指摘，汤若望有口难辩，是一个莫须有的罪名。以汤若望为首的西方传教士，既有上述种种不轨之谋，所以，杨氏对朝廷上下因教士知历和精于器械而宽待之的作法，表示了极大的担心：

世方以其器之精巧而爱之，吾正以其器之精巧而惧之也。输之攻墨之守，岂拙人哉！非我族类，其心必殊。^⑪

又说：“以数万里不朝贡之人，来而弗识其所从来，去而弗究其所从去，行不监押之，止不关防之，十五直省之山川形势、兵马钱粮，靡不收归图籍而弗之禁。古今有此玩待外国人之政否？”^⑫所以，杨氏力主对之速行翦除：

种种逆谋，非一朝一夕。若不速行翦除，实为养虎貽患。虽大清之兵强马壮，不足虑一小丑。苟至变作，然后剿平，生灵已遭涂炭。莫若除于未见，更免劳师费财。^⑬

以中国传统文化的认识氛围和儒家伦理为根基,认定天主教是一种荒谬、卑鄙的宗教。主张厉行禁止。杨氏主要从以下一些方面表述了他的看法。

第一,指出天地万物是“由阴阳二气结撰而成,非有所造之者”,^①坚决否认天主造天地万物及天主的存在。

第二,认为天主教的救赎理论和耶稣化生事迹是荒诞无稽的。在对天主教的批判中,杨氏于此泼墨最多。首无他把攻击的矛头对准原罪说:

天主造人当造盛德至善之人,以为人类之初祖,犹恐后人之不善继述。何造一骄傲为恶之亚当,致子孙世代受祸?是造人之胎谋先不藏矣!^②

据此,对天主迟至“汉之元寿庚申”才降生救世、耶稣未降生前将降生之事预载国史、玛利亚因上帝孕生耶稣童身未坏及耶稣降生之日天曾为之食、地曾为之震等说法,杨氏皆斥为荒唐下流,不足凭信。对于耶稣下生救世所行种种神迹,杨氏则以儒家的功德观予以衡量、评判:

天主下生救之,宜行礼乐,行仁义,以登天下之人于春台,其或庶几;乃不识其大,而好行小惠。惟以疗人之疾,生人之死,履海幻食,天堂地狱为事。不但不能救其去初,而身且陷于大戮,造天主如是哉!^③

并特意抬出了中国历史上的大圣人大禹、周公、孔孟等,以他们的“救世之功”,与之相比,而认定耶稣无一可与其比拟。^④耶稣救世既属虚妄,那么,其本来面目是什么呢?杨氏说:

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。……跪祷被执,……审判者比棘多计释之而不可得,故听众挞以拽其恨。全体伤剥,卒钉死十字架上。观此,则耶稣为谋反正法之罪魁,事露正法则焉。^⑤

由此,在杨光先看来,利玛窦、汤若望等把一个正法之罪犯,说成是造天之圣人,“孩儒我中夏”,其用心是很险恶的:

耶稣得为圣人,则汉之黄巾,明之白莲,皆可称圣人矣。耶稣既钉十字架上,则其教必彼国所禁;以彼国所禁之教而欲行之中夏,其衷詎可测哉?^⑥

第三,天主教有悖于中国的人伦大道。在杨光先看来,耶稣师徒谋反于其国,耶稣之母玛利亚有夫若瑟而曰耶稣不由父生,以及禁止皈依天主教的人供奉祖先等,都与中国人伦大道背道而驰。若放手让这样的邪教在中国肆意发展,则无异于引导自己的民众于无君无父的境地。

第四,天主教士的“适应儒家”是割裂坟典。所谓“适应儒家”,即用儒家经典中的概念、词语乃至儒家思想去阐释天主教。杨光先对此是极力反对的。方豪先生就曾指出:

细阅《不得已》书中最重要的部分,我们立即看出来,杨光先对天主教的反感是天主教的适应儒家。^⑦

杨氏反对天主教适应儒家的理由,除了他认定天主教是一种邪恶的宗教外,还认为儒家思想理论,至善尽美,无需他人穿凿附会:

圣人学问之极功,祇一穷理,以几千道。不能于理之外,又穿凿一理,以为高也。……小人不耻、不仁、不畏、不义,恃其给捷之口,便佞之才,不识推原事物之理,性情之正。惟以辩驳为圣,瑰异为贤,周恤悖理判道,割裂坟典之文而支离之。^⑧

由此，在杨氏看来，明季以降的中国士大夫正是误入了利玛窦等适应儒家的圈套：

利玛窦之来中夏，并老释而排之。士君子见其排斥二氏也，以为吾儒之流亚，故交赞之、援引之，竟忘其议论之邪僻，而不觉其教为邪魔也。^②

总之，在杨光先的心目中，天主教无耻下流，一无是处。所以，他认为此教不可一日容于中夏，应厉行禁止。

三

从正统的中国封建文化及传统的天文学体系出发，认为传教士的西洋新法，在名分上有碍于中国的礼义，在推算的若干细节上背弃了中国前贤一贯奉行的原则。

说西洋新法在名分上有碍于中国的礼义，杨氏主要是反对汤若望在《时宪历》面上，印造上了皇帝的传批“依西洋新法”五字，他说：

夫《时宪历》者，大清之历，非西洋历也；钦若之官，大清之官，非西洋之官也。以大清之官，治大清之历，其于历面上宜书奏准印造时宪历日，颁行天下，始为尊皇上而大一统。今书上传“依西洋新法”五字，是暗窃正朔之权以予西洋，而明谓大清奉西洋正朔也！^③

在指摘汤若望新法于若干细节上，背弃了中国前贤所奉行的一贯原则，杨光先做了一系列事情。在今传世的杨氏著作《不得已》中可以看到，杨氏指摘汤若望新法文章前后约有7篇。即顺治十六年的《摘谬十论》，十七年的《正国体呈稿》、《中星说》、《选择议》，康熙元年的《孽境》，三、四年的《日食天象验》、《合朔初亏时刻辨》，真可谓洋洋大观。但实际上，所涉及的问题前后重复，相互掺杂，并不很多。下面，就以其《摘谬十论》为例，稍作剖析：

所谓“十谬”者，即指摘新法有一、不用诸科校正；二、一月有三节气；三、二分二至有长短；四、夏至太阳行迟；五、移寅宫箕三度入丑宫；六、更调紫参二宿；七、删除紫气；八、颠倒罗计；九、黄道算节气；十、历止二百年等谬误。其中，五、六、七三条，实为顺治十四年吴明炫弹劾汤若望第二条中的内容。对于这十摘，汤若望对其部分（吴明炫所摘三条）、南怀仁就其全部，曾先后做过淋漓尽致的答辩，^④现在就来看看杨氏所摘究竟都是些什么问题呢？

所谓不用诸科校正，是说汤若望的新法推算，不用回回科之凌犯比较，不用天文科之测验参考，不用漏刻科候气飞灰验证。其实，正如南怀仁所说：

较正之说，不过因己法有差，始借他法之不差者以较正之。今之科所用之法，即明季已坏之法。光先竟欲以良法而就正敝法，是不犹问道于盲乎？

一月有三节气，是说顺治三年十一月，新法一月有三节气之谬误：初一大雪，十五冬至，三十小寒。杨光先的出发点是中国传统历法体系的平分节气，所谓“历法每月一节气，一中气，此定法也，亦定理也”。杨氏此摘也是站不住脚的，不仅与天象实测不合，而且，据南怀仁揭露，杨氏也不能遵守他自己所说的“定法”、“定理”，“康熙七年所进之历，八月中止载秋分一气”。

至于二分二至长短之谬，是说新法春分至秋分及秋分至春分，冬至到夏至与夏至到冬至的日数不一样，杨氏以此为谬。与“二摘”同理，杨氏的出发点仍是传统历法体系中平分二分二至的错误方法。

杨氏四摘新法夏至日行迟之谬，比前三摘更可笑：杨氏事先根本没有弄清新法实际上是怎样

么说的,就忙着摘起“谬”来了。新法认为节气有日数,有度数,而日数与度数不等:从春分至秋分与从秋分至春分,太行所行黄道都是 180° ,但前者约用186日,后者约用178日,是在赤道北多行8日。就是说,太阳在南北所行黄道度数同,而日数不一致,由此有迟疾之分。杨氏根本没有搞清这一点,因有此妄摘。

接下来五、六、八摘,斥指虽别,但实质与前数摘一样:就是究竟以中国传统历法体系中的一些强天以从人的法则为准,还是以合于天象实测的西洋新法为是?杨氏站在前者的立场上指摘后者,其结果是可想而知的。杨氏七摘,是所谓新法删除了紫气,他说:

古无四余,汤若望亦云四余自隋唐始有。四余者,紫气、月孛、罗睺、计都也。如真见其为无,则四余应当尽削;若以隋唐宋历之为有,则四余应当尽存。何故存罗计、月孛,而独删一紫气?

实际上道理很简单,新法认为紫气无象,且推算历日也无用处,所以删去了;而罗计、月孛推算历日要用,故留。^⑤由此摘亦可见杨氏攻击新法的标准和着眼点了。

九摘新法以黄道算节气,是杨氏不但未明新法,也并不清楚旧法的前提下的一个妄摘:按照中国传统天文历法体系,算节气是平分黄道之日数,新法则是平分黄道之度数。杨氏不明此,说什么“节气当从赤道十二宫匀分”,“新法以黄道阔狭之宫算节气”均属无稽之谈。

杨氏十摘新法止二百年之谬,是说“皇家享无疆之历祚”,汤若望进二百年历是违背了“臣子于君,必以万寿为祝,愿国祚之无疆”的一贯作风。杨氏大概想把历法问题、科学问题政治化。可实际上,杨氏的指摘又是在未明新法真相的情况下的一个妄言。南怀仁说:“新法一年一进历,无以异于前人,安有进二百年历之事?”原来是因新法历书中载有二百年年根,“此数于历法为百分之一,即与历元同意”,杨氏把这个作为“止进二百年历”的凭证了。

从被天象实测证明了是误谬的、或纯粹是被作者错误地理解了、歪曲了的一些中国传统天文历法知识出发,指摘屡被验证而改进了的新法,这就是杨氏《摘谬十论》、甚至他对西洋历法的所有指摘,不但在科学上站不住脚、且自身陷于虚妄可笑的根源。用南怀仁的话说即是“光先论说多而所指意则一,因不明所以然之理,故妄发虚谬之谈”。^⑥而杨氏之所以以正统天文学的捍卫者自居,对西洋历法大肆挞伐,一方面是他确实认为西洋新法“件件悖理,件件舛谬”,^⑦而“以堂堂天朝,举一代之大经大法垂之无将扰纪之人,而听其盗窃紊乱,何以垂之天下后世哉?”^⑧所以,他要“疾声大呼,为之救正”;^⑨另一方面,杨氏也意识到:明季以来的政府之所以为西洋传教士大开方便之门,原因之一即是其人通历善算,政府赖之。所以,尽可能地指出西法的误谬,以动摇政府的信心,也是打击、排斥乃至最后把传教士赶出中国的一个必要步骤。因此,反对西洋历法,也是杨氏排教思想的一个重要方面。

四

杨氏排教思想概如上述,但本文的撰写似还不应就此打住。站在历史的俄林波斯圣山上,进一步对杨氏排教思想作一番总的透视和审度,似更有助于说明本文探讨的问题。

第一,关于杨氏排教思想的认识根源。杨氏排教思想的认识根源是什么?一言以蔽之,两个方面:其一,出于中国传统文化的认识氛围。这一点十分清楚,上面的讨论中,事实上也已兼及,在此不赘。其二,直接上承了晚明反教士大夫的排教思想。如果不是孤立地去观察和思考

康熙初年的排教案,那么就不难看到它事实上是万历四十四年(1616)南京教案以来,中欧文化在宗教和科学两个核心问题上继续交锋的一个结果,而杨氏的排教思想也正是晚明反教士大夫排教思想的一个继续。对此,若把明人徐昌治编辑的《圣朝破邪集》与《不得已》相互参照,即可清楚地看到晚明反教士大夫和杨光先之间,在思想认识上存在的渊源关系。

第二,对杨氏排教思想的总体分析。杨氏排教思想是对明万历以后的中欧文化交流的彻底否定,同时也是对明季清初几届政府(具体涉及万历、天启、崇祯、顺治和康熙五代)的欧洲传教士政策的坚决批判。从某些方面来看,杨氏的否定和批判,也是击中了一些问题的要害的。如对于天主教,杨氏至少是较清楚地认识到了其与中国社会、政治和文化,尤其是与中国伦理道德观念的不相一致,以及这种宗教对于瓦解、离析和改变中国民众的传统思想意识,所具有的潜在危险。但是,杨氏排教思想的主旨无非是驱逐传教士,禁止天主教的传播和废弃西洋历法,而最根本的就是驱逐传教士。仅此一点,我们即可大体上认定杨氏的排教思想是保守的、落后的,是不符合历史发展的趋势的。

大量的史实表明,明季清初的中国,已开始与处于巨大变动中的世界暗暗合起脉搏来了。古老的、正处于衰败之中的华夏文明,忽然赢得了—个更新机制、发展自己的机遇。在很大程度上说,这一切正是西方传教士带来的。是他们在封闭的中国与正在走向近代化的欧洲之间搭起了一座桥梁。在这座桥上,渡《圣经》,同时也渡欧洲的近代科技和其他文化。在瀛海环山的有限国土上,习惯于以天下为己任的中国人,正可以借着这个良迹,走向真正的“天下”和世界。可是,传统社会本身所具有的惰性力及寄生于这个社会肌体上顽固执着于固有文化和传统伦理的大多数国人,尤其是士大夫阶层,狭隘、近视、小气,在怀疑、恐惧中阻拦、破坏那种并不容易建立起来的交流。杨光先正是这种落后、守旧势力的突出代表。

史实亦确实表明,十六、十七世纪西方传教士到东方、到中国来的背景是复杂的。诚如许多人指出的那样,它是欧洲早期海外殖民政策的产物。但就明季清初尚拥有的国力及传教士派出机构所制订的对华传教方针观之,来华教士的目的无非是想通过学术为媒的手段,从信仰上归化中国人。事实上从明万历到清康熙前期,传教士除在华弘教和传播西方科技外,并没有其他非分的举措。所谓“大都聪明特达之士,意专行教,不求禄利,其所著述,多华人所未道”。^④杨光先指摘其人“谋为不轨”种种,实在是捕风捉影、没有根据。

注释:

- ①此著见收台湾吴相湘《天主教东传文献续编》第二册。 ②④《天学传概》。
③方豪:《中国天主教史人物传》(中)《李祖白传》,中华书局1988年影印本。
⑤⑫《与许青屿待御书》,载《不得已》。因今所见杨氏著述,皆出自《不得已》,故下文凡关杨氏言论的征引,只明篇目。
⑥如黄伯禄《正教奉褒》就载录了顺治十八年汤若望七十寿辰时金之俊等所赠的诗文。
⑦⑬《请诛邪教状》。 ⑧⑨⑩⑪⑬⑭《辟邪论》(下)。
⑭⑮⑯⑰《辟邪论》(上)。 ⑱⑲《辟邪论》(中)。
⑳《明末清初天主教适应儒家学说之研究》,载《方豪六十自定稿》。
㉑㉒《正国体呈稿》。 ㉓《清圣祖实录》“八年二月庚午”条。
㉔汤、南的答辩,俱见南怀仁《历法不得已辩》,下引南怀仁辩杨氏所摘皆据此。
㉕《历法不得已辩》。 ㉖《日食天象验》。
㉗《肇镜》。 ㉘《明史·意大利亚传》。

(责任编辑:晓石)