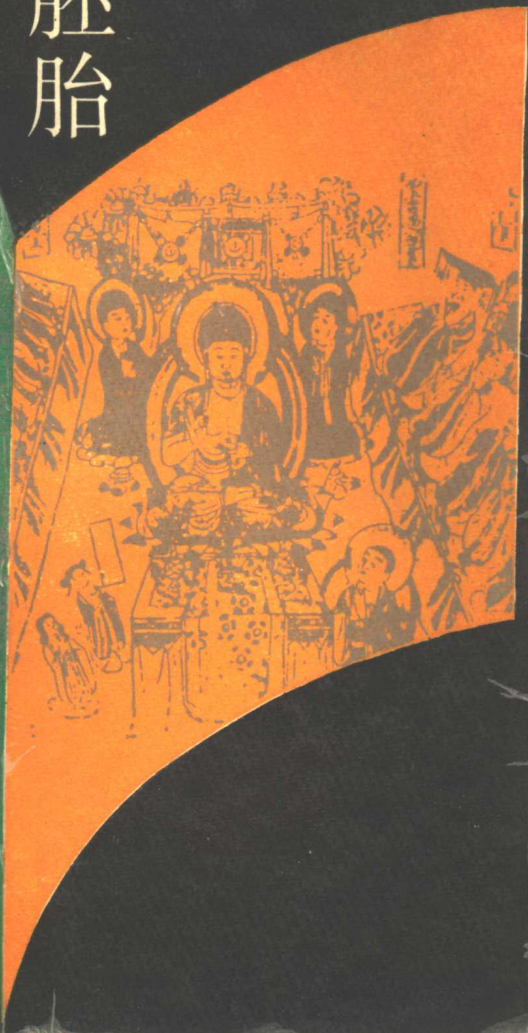


陈卫平·著

第一页与胚胎

明清之际的
中西文化比较



第一页与胚胎

——明清之际的中西文化比较

陈卫平 著

上海人民出版社

(沪)新登字101号

责任编辑 曹文娟

封面装帧 邹纪华

第一页与胚胎

——明清之际的中西文化比较

陈卫平 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所经销 上海新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9.25 字数 208,000

1992年4月第1版 1992年4月第1次印刷

印数 1—8,000

ISBN 7-208-01407-8 K·339

定价 5.85元

序

对中西文化作比较研究，是具有十分重要的理论意义和现实意义的课题，这需要有许多人从不同的方面、不同的领域去探索。有一个不容忽视的事实，就是中国人在自己的土地上作中西文化的比较，实际上已有数百年历史。自晚明西方传教士到中国开始，中西文化的异同问题便提上了日程。由西学东渐引起“夷夏之防”传统观念的初步松动，到清朝盛世君主采取闭关锁国政策；经过1840年后多次战争的失败；先进人物不断向西方寻求真理；直至今天进行社会主义现代化建设，实行改革、开放——始终贯穿着如何处理中西文化关系的问题。这种关系是复杂的，既有辨异、排斥的一面，甚至在反侵略战争中表现为激烈对抗；也有认同、融合的一面，如从西方学得先进理论使之与中国实际结合起来。但不论是辨异或认同、排斥或融合，都是对中西两种文化作了比较。显然，这数百年的中西文化比较史，包含有丰富的经验和教训。对它进行系统的历史考察，作出理论的总结，那是值得我们的青年学者花毕生精力去从事的。

陈卫平同志有志于此，在这个方面作了多年探索，发表过多篇论文。最近他写成《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》一书，对明清之际（16世纪末至18世纪末）约200年间的中西文化由相遇、相识而尝试会通，又发生冲突、抵制以至关系中断的历史，作了颇为系统的论述。我读了全部书稿，为他所取得的成绩感到欣慰。我认为，作者在广泛搜集和发掘史料的基

124650

础上，作了较深入的理论分析，已使本书具有如下的显著特色：

首先，作者有宽广的理论视野，将明清之际至近代的中西文化比较史连贯起来进行考察，把它看作是文化结构和认识过程的合乎逻辑的展开，是时代性和民族性、工具价值和内在价值、“中国化”和不“失真”这三对矛盾的运动过程。由此出发，作者在“绪论”中说明近代中西文化比较的内在矛盾及其历史逻辑，在明清之际已初露端倪和略有轨迹可寻，从而论证了他提出的明清之际文化是近代的“胚胎”之说，这是有说服力的。

其次，本书把明清之际中西文化比较置于当时历史背景下进行具体分析，得出了若干新颖的见解。比如，指出王学风行和实学高涨可说是西学东渐的思想张力，比较细致地说明了中国传统思想蕴含着接受西学的内在因素。这是以往的研究者没有予以充分注意的。又如，着重对明清之际思想家在评价和吸取西学方面的得失作了评析，特别是详细论述了当时对西方科技从“会通以求超胜”到“西学东源”说盛行的演变过程，由一个侧面说明了中国何以未能在明清之际产生近代科学的原因，把对这一问题的探讨推进了一步。

第三，明清之际西学东渐是与天主教的传入相联系着的。本书对天主教与儒学的冲突及融合，作了具体考察和分析，从中总结外来文化如何中国化的经验教训。同时，对西方传教士所作的中西哲学比较研究，也给以实事求是的评析，肯定其中有价值的见解。这也是前人没有做过的工作。

这些，都说明本书是一本有相当高的学术价值的著作。此外，作者文笔流畅，颇能引人入胜；全书条理清楚，脉络分明，比较好地做到了史料和观点有机结合。所以我认为它出版后是会赢得广大读者的赞赏的。

我自己对这段历史并未作过深入研究，读了这部书稿，觉得

颇有启发,促使我思考了一个问题:如作者所说,明清之际的中西文化比较已粗具胚胎,然而它流产了,使历史发生了曲折;那么,造成这种曲折的原因是什么?由此可以得出什么一般性的论断?

在晚明传教士把西方的一些科学文化输入中国时,曾引起当时有识之士的重大兴趣。如徐光启,他确实是满腔热情地引进西学,与利玛窦共同翻译《几何原本》,并提出“欲求超胜,必先会通”的主张,在他所从事的天文历法、数学等领域中付之实践。明清之际学者在“会通”中西科学方面是有成绩的,然而中国并未因受西学的刺激而发生哥白尼式的近代科学革命。演变到后来,反而是“西学东源”说占了优势,引进的西学竟被纳入传统经学的体系。这样的“会通”,便不是创新以超胜,而是复古倒退了。

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。在明清之际,中国封建社会进入了“自我批判”阶段,但尚未到崩溃时期;资本主义的萌芽已经出现,但很微弱;经过明末的剧烈震荡,封建专制主义的政治统治在清初又稳定下来了。在这样的历史条件下,社会还没有提供强大的动力促使人们去发展商品经济和探索自然奥秘,还缺乏要求大力发展近代实验科学的社会力量。而若不从事实验科学的研究和不把科学技术运用于商品生产,那是无法领会西方近代科学的真精神的。尽管当时的进步思想家和科学家在会通中西文化方面做了许多工作,在历算等领域也开始找到了中西结合的生长点,但这

种“结合”、“会通”毕竟是浅层次的，因为他们对西方文化缺乏全面的系统的了解，还不可能真正深入到社会制度和哲学基础的层次上进行中西文化的比较。当然，如果得到扶植，“会通”的生长点是可能由浅层向深层发展的；但由于传统文化的强大和“华夏中心”论根深蒂固，使得浅层的“会通”蜕变成“西学东源”的比附，由中西结合而萌发的生长点便趋于萎缩；再加上正统士大夫的顽固排外心理和封建统治者实行闭关锁国政策，“胚胎”终于流产了。

进入近代，鸦片战争的炮火轰开了中国的大门，情况才发生根本变化。接踵而来的帝国主义列强的侵入，使中国沦为半殖民地，经受了空前的屈辱和灾难；但同时也使中国封建的自然经济急剧解体，而城乡的商品经济则有了发展。新的阶级（资产阶级和无产阶级）出现了，新的社会组织（生产组织、政治组织、学校、文化组织等）发育壮大了。中国人民在反帝反封建的艰苦斗争中增强了力量，增长了见识，创造出近代新文化。在文化的创造中，“中西”之争与“古今”之争密切相联系，中国人民站在“今天”的立场来比较、会通中西文化，在反击帝国主义文化的同时，一次又一次地向顽固的腐朽传统进行冲击，逐步提高了自己的文化意识。自魏源提出“师夷之长技”开始，继而早期改良派倡“中体西用”说，康有为、孙中山先后宣称要建立自由、平等、博爱的大同社会，“五四”新文化运动高举民主和科学的旗帜并展开热烈的“东西文化”论战，然后是中国人民选择了马克思主义并使之中国化——这些就是自1840年以来中国人（首先是其中的先进人物）在文化意识上所经历的主要环节，它们构成了近代中西文化比较和会通的线索，体现了浅层结合到深层结合的生长发展，反映了中国人在民主革命进程中的认识的逐步提高；这种提高，从历史观的演变来说，那就是从历史变易观到历史进化

论、再到唯物史观的辩证发展过程。总之，中国近代史上的中西文化比较是富有成果的，它也正好证明了徐光启的“会通以求超胜”的论断是正确的。

1949年以后，中国进入了新的历史时代。时代的中心问题已经由近代的“中国向何处去”的革命问题，转变为当代的“如何使我国现代化”的建设问题。进行建设，更迫切地要求将中西文化“会通以求超胜”，不过会通的内容已和革命年代大不相同，更不用说明清之际了。从世界范围来看，即将来临的新世纪，将是一个东西方各国文化既互相影响、趋于合流，又各自发扬其民族特色的新时代。所以讨论当前建设中的中西文化比较问题，需要从世界的联系来考察，要求我们有更广阔视野。而且这个问题很复杂，现在是否已能具体说明其机制，理出其发展线索，我不敢说。尽管如此，以史为鉴始终是重要的。陈卫平同志此书，说明在中国土地上发生的中西文化比较的第一页既有经验又有教训，对我们今天仍有其重要的借鉴意义。

当然，此书是个阶段性成果，整个研究还有待于继续。本书只写到18世纪末。从19世纪以来，又近200年过去了，而这后200年比之前200年，其重要性要超过许多倍。所以更艰巨的研究工作还在后头。既然作者已写成“第一页”，读者自然怀着殷切期待，盼望他继续前进，早日完成整个研究计划。而当作者把“第二页”、“第三页”写出来时，回头来看这“第一页”，他可能会对本书中的某些提法作进一步琢磨，贡献出更新的见解。

冯 契

1991年8月

目 录

绪 论 近代中西文化比较的胚胎	1
第一节 明清之际文化的性质	2
一、曙光、晚霞、胚胎	3
二、资本主义微弱萌芽的折射	5
三、中国传统文化的自我批判总结	7
四、西学对中国传统文化的变异	9
第二节 近代中西文化比较的历史缩影	11
一、从文化结构考察近代中西文化比较史	11
二、从认识过程考察近代中西文化比较史	14
三、近代中西文化比较史的缩影	17
第三节 近代中西文化比较的矛盾端倪	19
一、认识同异:时代性和民族性	20
二、评价优劣:工具价值和内在价值	24
三、结合中西:“中国化”和不“失真”	29
第四节 “两代人做同一件事”的不同点	36
第一章 揭开第一页的历史前提	
——明清之际中西文化比较的发生	40
第一节 传教士东来和中西文化的相遇	41
一、西方传教士来华的时代背景	41
二、新旧并存的“西学”	46
三、中西文化的首次相遇	53
第二节 王学和实学对西学流播的影响	59

一、王学风行与西学的流播·····	59
二、实学高涨与西学的流播·····	67
第三节 西方世界观念与夷夏传统的冲突 ·····	75
一、夷夏传统在明末的表现·····	75
二、西方世界观念对夷夏传统的冲击·····	81
三、夷夏传统的初步松动·····	84
第二章 近代科学幼芽的天折	
——科学家的中西科学比较和会通·····	92
第一节 比较西方“格致”学和儒家“格致”学 ·····	94
一、西方科学是另一种“格致”学·····	94
二、两种“格致”学的差异·····	96
三、比较中西“格致”学的两种倾向·····	105
第二节 比较中西科学的思维方法 ·····	108
一、“由数达理”是西方科学的“金针”·····	109
二、“由数达理”与中国传统思维方法·····	114
三、从科学的“金针”到经学的“新工具”·····	118
第三节 从“会通以求超胜”到“西学东源” ·····	121
一、“会通以求超胜”的思潮·····	122
二、“西学东源”说的流行·····	126
三、“会通以求超胜”的扭曲·····	133
四、“西学东源”说与中西文化结合·····	136
第三章 与西学的联系及分离	
——进步思想家对西学的评价和吸取·····	141
第一节 方以智和王夫之论西学的“质测”和“通几” ·····	142
一、以西学的“质测”反省中国文化·····	144
二、“借远西为郊子”的中西会通·····	148
三、贬黜西学的“通几”·····	151
第二节 戴震和焦循融西学于经学 ·····	162

一、西学与戴震哲学的关联·····	164
二、西方逻辑对焦循《易》学的影响·····	173
三、把西学附属于经学·····	178
第四章 冲突与调和	
——西方传教士的“天儒同异”之辩·····	181
第一节 天主教的儒学化 ·····	182
一、出世和入世、信仰和理性的对立·····	183
二、天主教“合儒”的面具·····	187
三、天主教“补儒”的用意·····	195
四、天主教儒学化的成败·····	202
第二节 中西哲学的若干比较 ·····	208
一、“形式因”、“质料因”与“理”、“气”·····	208
二、“四元素”说与“五行”说·····	211
三、灵魂的“意志自由”说与“复性”说·····	215
第五章 儒家文化传统的回击	
——正统士大夫“破”西洋“邪说”·····	223
第一节 用“华夏中心”论抵制西学东渐 ·····	226
一、以中国居天下中心斥责西方世界观念·····	227
二、以中国皇帝为天下共主看待中外关系·····	229
三、以儒学为最高文化鄙视西学·····	230
第二节 用“义理为本”论否定“夷技” ·····	235
一、崇尚“夷技”是本末倒置·····	237
二、“夷技”背离了儒家“义理”·····	238
三、“夷技”和“格致”的相反相成·····	240
第三节 用儒学天道观和伦理观驳斥天主教 ·····	242
一、天理和天主的辩驳·····	243
二、“五行”和“四元素”的辩驳·····	245
三、忠孝为首和天主至上的辩驳·····	247

四、理想人格在现世和来世的辩驳·····	250
第六章 节取技能而禁传学术	
——封建君主对西学的选择·····	253
第一节 末朝君主无可奈何的宽容·····	254
一、采纳铳炮和西历的不同心态·····	255
二、信仰天主教的权宜之计·····	260
第二节 新朝君主局部限制的开放·····	263
一、不忌“远人”和广采西学“技能”·····	264
二、“礼仪之争”和禁教的必然性·····	268
第三节 盛世君主中断西学东渐·····	273
一、容留西学技能的功利目的和玩赏心态·····	273
二、禁绝天主教和夷夏传统的复原·····	276
后记·····	280

绪论 近代中西文化比较的胚胎

明清之际^①，西学东渐。

它从16世纪末开始，直到18世纪末中断，在两个多世纪里，缓缓地流淌在雄浑壮阔的历史长河之中。

它不是波涛翻滚的拍天巨浪，却也激起了层层思想漪涟，向众多的文化领域悄然无声地渗透，第一次给中国传统文化掺进了几缕异样的西学色彩。

它距离现在已经很遥远了，但却像是刚刚走过来的昨天。这是因为：它所遇到的中西文化间的冲突、比较、融合，对于我们是并不隔膜的。我们今天不是仍然在思考、争辩着这些问题吗？所以，对于这一段历史的研究，不仅没有由于时间的流逝而失去意义，反而变得更有价值了。

关于明清之际的西学东渐，并非是学术研究中十分冷僻的课题。这方面的论著不能算少，不过其中的大多数是以中西文化的交流为着眼点。^② 这些论著对于西方传教士输入的西学分门别类地作了梳理和评述。这些成果是很有价值的。然而，本

① 学术界使用“明清之际”一词所指的时间跨度不尽一致。本书所讲的明清之际，是指明末万历年间西方传教士来华至清代中叶乾隆年间实行闭关政策这段历史时期。

② 这方面的代表性著作有：方豪著的《中西交通史》（岳麓书社1987年影印重印）、朱谦之著的《中国哲学对于欧洲的影响》（福建人民出版社1985年版）、沈福伟著的《中西文化交流史》（上海人民出版社1985年版）、张维华著的《明清之际中西关系简史》（齐鲁书社1987年版）。

书则从另一个角度来研究明清之际的西学东渐。

本书的研究角度是：中西文化比较史，即把明清之际作为中西文化比较的第一页。

论及中西文化的比较，人们往往注目于中国的近代。这无疑是对的。中国近代文化的发展，是在中西文化的冲突和融合中实现的。因此，中西文化的比较就成为贯穿于中国近代文化发展过程的重要内容。但是，如果我们要完整地来研究中西文化比较的历史，那么，就应当看到早在中国进入近代社会的200年前即明清之际，已经写下了中西文化比较的第一页。尽管明清之际的中西文化比较随着西学东渐的中断而中断，但是它和近代的中西文化比较有着内在的逻辑联系：前者是后者的胚胎。揭示这样的逻辑联系，就是本书的宗旨。一旦这一宗旨得以阐明，那么明清之际的中西文化比较，就不是游离于近代中西文化比较史之外的零星片断，而是其有机的组成部分。

明清之际的中西文化比较是这个时期思想大潮中的一股分支，因此，将这个时期的中西文化比较看作近代中西文化比较的胚胎，无疑是以明清之际的文化是近代文化的胚胎为前提的。不过，这个前提是需要论证的。

第一节 明清之际文化的性质

明清之际文化，横亘在传统和近代的交界处。近年来，学术界关于明清之际文化的性质，有多种意见。^①在这些意见中，存在两种针锋相对的观点。一种观点认为，明清之际是“中

^① 参见于春松：《明清实学研究概况》，《哲学动态》1990年第1期。该文将笔者发表于1989年第7期《哲学研究》的论文中所提出的“胚胎说”，也列为一家之言。

国哲学的启蒙”，其性质与西方的文艺复兴相类似，是近代文化的曙光；而另一种观点则认为，“明清之际是以儒学为主体的传统文化的自我调整”，绝不是“启蒙文化”，只是日落西山时天空中的“一抹晚霞”。^①

一、曙光、晚霞、胚胎

详细地评论“曙光说”和“晚霞说”并非是本书的主旨。这里着重想指出的是：这两种观点的重要分歧，在于如何分析明清之际文化的近代因素。同时，由此出发来论证明清之际文化是近代文化的胚胎。

应当看到“曙光说”和“晚霞说”都有合理成份：“曙光说”较多地肯定了明清之际文化的近代因素，认为从“万历”到“五四”就是中国文化近代启蒙的坎坷道路；“晚霞说”较多地剖析了明清之际文化与传统的联系，认为“明清之际思潮尽管众说蜂起，异彩纷呈，但并没有脱离儒家的轨迹，社会上流行的是非观念和价值标准，仍然牢笼在传统之中”。然而这两种观点的合理成份又是和它们的偏颇之处相联结的。“曙光说”由肯定明清之际文化的近代因素而将其过分地夸张了，以为这个时期完全可以和西方文化复兴的启蒙文化相提并论，产生了中国“自己的但丁”、“自己的达·芬奇、米开朗琪罗”、“自己的布鲁诺式的‘哲学烈士’”、“更有自己的弗兰西斯·培根”。“晚霞说”则由有见于明清之际思想文化仍因袭着传统的重负而抹杀了其中的近代因素，

^① 这两种观点的代表作分别是：萧蓬父的《中国哲学启蒙的坎坷道路》（《中国社会科学》1983年第1期）和包遵信的《晚霞与曙光》（《湖北社会科学》1988年第6期）。本书引用这两种观点的说法，均出自上文。顺便说一下，梁启超最早将明清之际的思想文化与西方文艺复兴相类比（见《清代学术概论·二》）。

认为“传统文化依然故我”，这个时期的“学术文化领域只是汉学与宋学驰骋的疆场而已”。

正是吸取了“曙光说”和“晚霞说”的合理成份而又克服了它们的偏颇之处，本书提出以“胚胎说”来把握明清之际文化的近代因素。所谓“明清之际文化是近代文化的胚胎”，即是说这个时期的文化表现出某些从传统过渡到近代的动向，因而它一方面与标志着新的资本主义时代文化崛起的西方文艺复兴在性质上是不相同的，另一方面它也与完全在中国传统文化的故道里运行有区别。具体地加以展开的话，“胚胎说”有如下三层意思：

第一，明清之际在对传统文化进行的批判总结中，提出了某些含有近代意义的思想，但并不具有在形态上更新传统文化的明确意识。这犹如依附在母体里的胎儿，虽然它包含着新生命发展的可能性，但它本身并不就是新生命，它仍然是旧卵里的一个组成部分。

第二，明清之际文化中的近代因素并没有强大到足以推动传统文化跨出中世纪，真正拉开近代文化的帷幕，而是在传统文化的重重压迫下遭到夭折。这好比是胚胎始终没有发育为冲破旧母体的新生婴儿，结果是以流产而告终。

第三，明清之际文化中的近代因素虽然被窒息，但它们仍然是近代文化的潜在养料，近代思想家常常从这里受到启迪，因而近代文化的发展仿佛是向明清之际的复归。这就像胎死腹中的婴儿在新的条件下重新复活了。梁启超曾对此有所察觉：“总而言之，最近三十年思想界之变迁，虽波澜一日比一日壮阔，内容一日比一日复杂，而最初的原动力，我敢用一句话来包举他，是残明遗献思想之复活”（《中国近三百年学术史·四》）。

下面我们就涉及明清之际文化的性质的几个主要问题来进一步论证上述的“胚胎说”。

二、资本主义微弱萌芽的折射

学术界一般认为，在明代嘉靖、万历年间，中国滋生出资本主义萌芽。“机户出资，机工出力”雇佣方式的资本主义手工工场的出现，“商贾既多，土田不重”所显示的商品经济的发展和活跃，是当时资本主义萌芽破土而出的最突出的表现。资本主义萌芽的出现，不能不折射到明清之际的文化领域。因此，在明清之际文化领域内，确实表现出某些反映这一新经济因素的变动。这些变动和反映西方资本主义萌芽的文艺复兴有相似之处。“晚霞说”完全否认这一点，认定明清之际文化只是“把恢复和弘扬儒家思想传统作为自己的主要奋斗目标”，这显然是片面的。

但是，我们同时也应当看到，尽管资本主义萌芽在中国的明清之际和西方的文艺复兴时期都已产生，然而它在中国和欧洲的发展程度是不可同等而语的；后者大大地超过前者。明清之际的中国资本主义萌芽十分微弱，在地域上基本局限于江南一隅；在发展方向上，商人资本在投资手工工场的同时，更大量地却是流向土地，“以末致富，以本守之”。与之相比，作为欧洲文艺复兴策源地的佛罗伦萨，在15世纪前后已建立了初期资产阶级统治的政治形式——城市共和国，呢绒丝绸纺织业、印染工业、银行兑换业都相当发达。1338年，佛罗伦萨约有200余家从事呢绒生产的手工工场，有70家左右的银行。^①这种资本主义发展程度悬殊的状况，决定了明清之际文化中的近代因素，虽然与欧洲的文艺复兴有相通之处，但终究不可能在中国大地上演出另一幕呼唤近代文化降临的文艺复兴。“曙光说”对此有所忽视，直接将明清之际看作中国“自己的哲学启蒙或文艺复兴”。

^① 参见陈小川等著《文艺复兴史纲》，中国人民大学出版社1986年版。