

楊光先評傳

陳占山*

楊光先是明末清初風雲一時的人物，崇禎時曾上疏彈劾過兩位權貴，康熙三年又發起了自明萬曆以來中國歷史上第二次大的排教案，在中國17、18世紀的政治史、文化史及基督教中國傳播史上，有很大的影響。但對於此人，學術界從前的研究是很不夠的：一方面，專文探研很少；另一方面，在有所涉及的一些論述中，有不少問題有待於進一步梳理。本文是篇全面、系統討論楊氏的專文，擬從楊氏的家世及生平事蹟、排教思想概況、影響及評價三個方面，予以闡述。

一

楊光先，字長公，歙縣（今屬安徽）人，約明萬曆二十五年（1597）出生於一個有妖濃厚儒士遺風的世襲軍功貴族家庭。據明天順時期（1457-1464）人彭時為楊光先先祖楊寧所撰〈楊公墓志銘〉載，楊氏原籍浙江錢塘，其家族的歷史最早可追溯到元末明初：

公諱寧，字彥謚，姓楊氏，世為錢塘人。高祖世隆，元教授。曾祖本仁、祖源俱隱，德弗耀。父諱升，有文學行誼，卒官徽州府學教授，因留家矣。⁽¹⁾

對於楊氏原籍錢塘、楊升因官徽州府學教授後寓居歙縣一事，康熙《徽州府志·流寓門》有較詳細的追述：

楊升，字孟潛，錢塘人。本性沉，洪武丙子以《春秋》中鄉試，授星子縣教諭，年二十，惇持師道，端威儀明，講說毅然，類老成人，學者翕然服從。陞邵武府教授，調徽州府學，秩滿僑寓徽。永樂甲午赴京⁽²⁾，以疾卒。時老親及妻子皆在徽，甚貧，人懷升之德為築室，學宮側以處之，遂為歙人。

在楊光先的先祖中，最負時譽、且對楊氏家族日後的興旺最有影響的，即楊升的長子楊寧。有關他的事蹟，除彭時〈楊公墓志銘〉作了記載外，《明史》卷一七二本傳，萬曆《歙縣志》，葉為銘《歙縣金石志》及清代以來的徽州、歙縣志中均有記載。楊寧是明宣德五年（1430）進士，出仕後因參預平定麓川宣慰使任發的叛亂，又曾參贊雲南軍務和巡撫江西，屢以軍功進擢，官至禮部尚書。他“嘗自敘前後戰功，乞世蔭，子堦方一歲，遂得新安衛副千戶”⁽³⁾。這一爵位，後一直得以延續，楊光先本人就曾繼承過它，後又讓給其弟光弼了。⁽⁴⁾楊家

*陳占山，廣州暨南大學歷史學博士，汕頭大學文學院副教授。

自楊寧以下至楊光先，還隔六代，黃一農教授曾有出色的考證：即寧子堦（刑部郎中）、堦子岫（襲世職終）、岫子濬（襲世職終）、濬子瑩（襲世職終）、瑩子為棟（廣州參將）、棟子一龍（山東都司）。一龍即楊光先的父親。⁽⁵⁾

根據清代以來大量的、但并不全面的楊氏傳記資料，楊光先一生的經歷，大概可分以下三階段：

第一階段，自出生至崇禎九年（1636），即四十歲以前，為楊氏青少年及家居讀書時期。有關資料對他這一階段的經歷基本上沒有記載，唯楊氏晚年稍有追述：

臣稟不中和，氣質粗暴，毫無雍容敬謹之風，純是魯莽滅裂之氣。與人言事，不論兵刑禮樂、上下尊卑，必高聲怒目，如鬥似爭。臣父每戒臣曰：“汝此性像若居官，必致殺身。”雖日督臣讀書，終不能變化氣質，故不令臣赴舉子試。⁽⁶⁾

由此可知，是時楊氏謹遵父命，家居讀書，不曾參加科舉考試，大概也未參與當時大的政治文化活動。不過，近人劉鳳五先生曾有這樣一種說法：

晚明時，因西曆大盛，乘袂沈淮諸人反對西曆，楊光先也曾大發議論。因沈淮等人的反對沒有結果，光先也祇好暫時銷聲匿跡了。⁽⁷⁾

劉氏之說根據甚麼，尚不清楚。今所見楊氏傳記及楊氏自己的言論，都不支持這一說法。

第二階段，從崇禎十年（1637）至順治十五年（1658），即從四十一歲至六十二歲的二十二年間，是楊氏由彈劾權貴、獲罪服刑，到謀求新的政治出路的時期。崇禎十年，楊光先放棄了世襲軍功爵位的繼承權，隻身一人來到京師，步眾多反對派的後塵，先後彈劾了當時已聲名狼藉的吏科給事中陳啟新、首輔溫體仁。

陳啟新，山陽武舉人。崇禎九年，上書言天下有三大病，即“科目取人”、“資格用人”和“推

知行取”，奉疏跪正陽門三日，太監曹化淳取之以進。崇禎十分賞識，立擢吏科給事中，歷兵科左給事中，并命“遇事直陳無隱”⁽⁸⁾。哪知這純粹是一個誤會，陳氏不但無才，且為官不廉。在楊光先之前，就有劉宗周、詹爾選等人彈劾過。楊光先則“訐其出身賤役及徇私納賄狀”，但“帝悉不究”。⁽⁹⁾楊氏之後，以其“溺職”、“請托受賂，還鄉驕橫”、“不忠不孝，大奸大詐”⁽¹⁰⁾，而繼之劾奏的還有御史王聚奎、倫之楷和姜埰等人。至姜埰論劾，崇禎“遂削啟新籍，下撫按追贓擬罪，啟新竟逃去，不知所之，國變後為僧以卒”⁽¹¹⁾。與陳啟新相比，溫體仁的知名度要大得多。他是明浙江烏程（今吳興）人，萬曆進士。崇禎初以禮部尚書、東閣大學士輔政。“為人外曲謹而中猛鷲，機深刺骨”⁽¹²⁾，結黨排擠周延儒。崇禎六年（1633）代為首輔後，圖謀起用魏忠賢舊黨，陷害異己無數。“當國既久，劾者章不勝計。”⁽¹³⁾至楊光先，竟“舁棺自隨”，但此舉不僅未能把溫氏趕下台，楊氏卻因此被廷杖，發配遼西。

崇禎十六年，楊光先結束了他在遼西的服刑生活。這年，因襄城伯李國禎的推薦，明政府準備起用他為大將軍，但未及到任，明朝就崩潰了。⁽¹⁴⁾自此一直到順治十五年，楊氏究竟做了些甚麼，中文典籍缺載。唯德人魏特《湯若望傳》載說：

滿人戰勝之後，他（楊光先）又返回南京，照舊做他那誣蔑訛詐的事業，有一次幾乎喪失了自己的腦袋。但是，他乘時逃亡北京，而在北京便獲得了一位親王的寵幸。這樣，他便算有了資格，可以出入朝中，奔走於各衙門之間了。⁽¹⁵⁾

因無他籍旁證，此說不可全信。但有一點可以肯定，此時期楊氏必在尋求新的政治出路。

第三階段，順治十六年（1659）至康熙八年（1669），也即從六十三歲到七十三歲的十餘年間，從醞釀、掀起康熙三、四年排教案，到取代湯若望出任欽天監監正，是楊氏一生中最為“輝煌”

的一個時期。據載，楊光先最遲於順治十六年就已經在夙手準備、策劃一場旨在把湯若望等西方傳教士趕出中國的排教案了。像〈辟邪論〉〈拒西集〉〈摘謬十論〉〈中星說〉等激烈攻擊天主教和西洋曆法的文章，就是楊氏在順治十六年撰成的。為了造成一定的聲勢，楊氏還特地把前兩種，即〈辟邪論〉和〈拒西集〉，刷印五千部，散佈各處。⁽¹⁶⁾在做了這樣一些輿論上的準備後，十七年五月，楊氏便上疏題參，開始了與湯若望等教士的公開對壘。但這份奏疏“不得上達”⁽¹⁷⁾。這年十二月，楊光先再次上疏題參，是為著名的〈正國體呈稿〉，但與五月的情形相倣，其結果是“禮科未准”。

楊光先一年之內兩次上疏，足見其排教心情的迫切。在這一切都未能達到目的之後，從順治十八年到康熙三年六月的三、四年中，便再次進入發起更大攻勢前的輿論準備時期，撰寫了〈選擇議〉、〈孽鏡〉及〈與許青嶼侍御書〉等批駁指摘西教、西曆的重要文章。康熙三年七月，新的攻勢終於正式展開。二十六日，楊氏上〈請誅邪教狀〉，并附上〈正國體呈稿〉和〈與許青嶼侍御書〉，又把李祖白著、許之漸序的《天學傳概》及教會的一些用物，作為罪證資料，一併上達。⁽¹⁸⁾而據一些典籍所載，在這稍後進呈的還有順治十六、七年撰寫的〈摘謬論〉、〈選擇議〉等。⁽¹⁹⁾與前兩次相比，這次參奏雷厲風行：

康熙三年七月二十六日告，本日具疏題參，八月五日密旨下部，會吏部同審。⁽²⁰⁾

一切來得如此迅速，是此時的政治形勢與順治年間已大不相同：順治年間湯若望倍受朝廷信賴，所以，楊氏於十七年的兩次參劾沒有結果。事實上，順治十四年原回回科秋官正吳明炫因回回科的工作，受到湯若望等西曆派官員的限制，就曾上疏彈劾過湯若望，但吳氏不僅沒能倒湯，且因其摘查無實據，幾乎丟了性命。⁽²¹⁾康熙三年，因玄暉“沖齡踐祚”，尚無力參政，而鰲拜等四大輔臣卻正在籌劃和改變自多爾袞、順治以來的開明政策，急於實

現其“今當率祖制，復舊章”的政治主張。這樣，楊光先以天主教和西洋曆法問題為突破口，執意主張把順治親近的西洋人趕出中國，不能不說正好是投合了鰲拜等落後保守的政治傾向。這就是楊氏最終如願以償地掀起了這場教案的秘訣所在。

對湯若望等傳教士及欽天監中奉教官員李祖白等人的審判，持續了七個月，即從康熙三年秋天到四年春天。審判的經過和其中的細節，清代官方典籍語焉不詳，魏特的《湯若望傳》有較詳盡的描述。表面上，“中國方面在這場大獄上，竟絲毫不苟且地遵守了訴訟上的一切例行手續”：首先由禮、吏二部會審，接著移交刑部審訊，又三法司復審，最後由親王、輔政大臣、大學士、六部九寺長官和八旗都統等組成御前會議，進行終審。可實際上，這一切不過是虛文，起決定作用的當然不是法律，而是預謀、偏見和金錢。結局實際上是注定了的，代行皇帝職權的四大輔臣，難道會下令審判無辜之人？終審的判決書更稱得上奇文，其中說：

所摘十謬，楊光先、湯若望各言己是，曆法深微，難以分別。但歷代舊法，每日十二時分一百刻，新法改為九十六刻；又康熙三年立春日候氣先期起管，湯若望謊奏候至其時，春氣已應；又二十八宿次序，分定已久，湯若望私將參觜二宿改調前後，又將四餘中刪去紫氣；又湯若望進二百年曆。夫天祐皇上曆祚無疆，而湯若望祇進二百年曆，俱大不合。其選擇榮親王葬期，湯若望不用正五行，反用《洪範》五行，山向年月，俱犯忌殺，事犯重大。⁽²²⁾

值得注意的是楊光先指摘湯若望等“陰謀不軌”的大部分罪狀在這個判決書中未能反映出來，而“曆法深微，難以分別”，審訊者確實全部採用了楊光先的說辭，而僅此也足以定罪了。四年三月的判決書，竟判湯若望等八位欽天監官員“凌遲處死”，五人“俱斬立決”。但判決書作出後，正巧趕上京師一帶“星變者再，地震者五”⁽²³⁾，“合都惶懼”⁽²⁴⁾。天象的異變，終引起了後宮對湯若望命案的干預：

湯若望向為先帝信任，禮待極隆。爾等豈俱已忘卻，而欲置之死耶？⁽²⁵⁾

鰲拜等遂不得不下令釋放湯若望等西洋教士，而以處斬李祖白等五位漢人奉教監官了案。審判結束後，政府對當時在華傳教士做了如下處置：仍准舊日在京居住的四位教士，即湯若望、南懷仁、利類思和安文思留居北京，但禁止傳教；三、四年由全國各地押解到京受審的其他二十一位耶穌會士、三位多明我會士和一位方濟各會士，於四年九月押赴澳門。⁽²⁶⁾ 以楊光先為代表的中國落後保守勢力的排教活動，至此基本上達到了預期的目的。

推倒湯若望，四年四月初，鰲拜集團任命楊光先為欽天監右監副（六品）。楊氏初以年老，繼以不懂曆法、懼怕天主教人誣陷等由，四上〈叩閭辭疏〉。而鰲拜等不但未准，且於八月初授其為監正（五品）。又辭，不允，遂走馬上任。⁽²⁷⁾

楊氏上任時，當時中國天文學界的形勢十分嚴峻，官方天文學陣地呈“真空”之像：西洋曆派被打倒，大統曆至清朝建立便未再行，回回曆派自吳明炫獲罪，其天文工作也陷入停頓。楊氏任監正後，其高招是“復舊”：在人員上排斥異己，重新組閣，將在監任事、精通西法的官員，“借端傾陷，先後題參”⁽²⁸⁾，而援引吳明炫為監副⁽²⁹⁾；在機構上加強回回科⁽³⁰⁾；在曆法上“復用大統舊術”。楊光先復舊計劃的實施並不順利，最大的困難是監中原習大統曆的官員，此時都不願响力。楊光先曾十分惱怒地指摘說：

乃今首鼠兩端，心懷疑貳……全會交食七政四餘之法者，托言廢業已久，一時溫習不起；止會一事者，又以不全會為辭。目今考補春夏中秋冬五曆官，而曆科送之題目，不以交食大題具呈，止送小題求試，意在暫圖陞擢，他日好以不全會推諉，無非欲將舊法故行錯謬，以為新法留一恢復之地。⁽³¹⁾

事實上，《大統曆》早就被無數次天象實測證明已不可再用。所以，楊氏要復行《大統曆》，也祇能是強天從人，迭行鼠改。至七年七月，吳明炫上疏自薦其能⁽³²⁾，八月禮部遵旨議覆，確認吳氏以回回曆體系推算的吳明炫《七政曆》、《民曆》較精確，建議自康熙九年以後，用吳明炫的回回曆。康熙批准了禮部的建議，命吳明炫將康熙八年曆日、七政曆日，推算進覽。⁽³³⁾ 但到了這年十一月，康熙已下決心結束自楊光先上任以來曆法錯謬混亂的局面。為此，康熙採取了兩個步驟：

第一，諭楊光先、胡振鉞、李光顯、吳明炫、安文思、利類思和南懷仁：

天文最為精微，曆法關係國家要務，爾等勿懷夙仇，各執己見，以己為是，以彼為非，互相爭競。孰者為是，即當遵行，非者更改。務須實心，將天文曆法詳定，以成至善之法。⁽³⁴⁾

并派禮部尚書布顏、郝維納等率領上述監官及教士從十一月二十三日起，連日實地測驗日影。

第二，命令把吳明炫所造之曆，交南懷仁驗看，“若有差錯之處，寫在旁邊”⁽³⁵⁾。康熙的這兩步棋，完全暴露了楊光先、吳明炫等人的無能：實地觀測，楊、吳一會兒說“我等日影所到之處，以後方知推算”，一會兒說“我等不知推算”⁽³⁶⁾；而吳氏推算的曆法，“康熙八年閏十二月，應是康熙九年正月，又有一年兩春分、兩秋分種種差誤”⁽³⁷⁾。在事實面前，楊光先故技重演，上疏奏稱：

臣惟臣監之曆法，乃堯舜相傳之法也。皇上所正之位，乃堯舜相傳之位也。皇上所承之統，乃堯舜相傳之統也。皇上頒行之曆，應用堯舜之曆。皇上事事皆法堯舜，豈獨與曆有不然哉？今南懷仁，天主教之人也，焉有法堯舜之聖君，而法天主教之法也？南懷仁欲毀堯舜相傳之儀器，以改西洋之儀器。夫西洋至我大清國，相去八萬里，星宿宮度，自然各別，豈可以八萬里之外國，而毀我堯舜之儀器哉？使

堯舜之儀器可毀，則堯舜以來之詩書禮樂、文章制度，皆可毀矣。此其人祇可稱制器精巧之工匠，而不貫穿聖賢之道理；祇知說無根之天話，而不知合理數之精微。若用其人，臣未見其可也。⁽³⁸⁾

楊氏的這番高論，理所當然地受到了康熙的痛斥。八年二月，用南懷仁，“於是，大統、回回兩法俱廢，專用西洋法”⁽³⁹⁾。同時，對楊光先的處理是“但奪官，免其罪”⁽⁴⁰⁾。楊氏平生以來僅有的一次為官生涯便宣告結束。而據康熙以來的各種《歙縣志》記載，把自己職任內事做得一塌糊塗的楊光先，於職任外之事曾有所建白：

康熙七年，詔求直言。光先條陳十款，切中時弊，獲蒙采納。內逃人一款，得免十家連坐之例，歲全活以萬計。⁽⁴¹⁾

八年八月，清政府著手為康熙三、四年的冤獄平反，楊光先復被告“依附鰲拜，將歷代所用《洪範》五行稱為《滅蠻經》，致李祖白等無辜被戮，援引吳明烜，誣告湯若望謀叛，下議政王等議，坐光先斬”⁽⁴²⁾。康熙憐其年老，免死放歸。光先行至山東德州，病發背卒，得年七十三歲。

楊光先平生著述，或劾權貴，或攻擊西教西曆，其絕大部份在康熙四年，收入楊氏自輯之《不得已》一書中。

楊光先的生平事跡大體如此。但還有一個問題，理應予以關注：楊光先是否為回族或回教徒？這是一樁懸案。問題的提出最早可追溯到清初，考其形成的過程有一個先教會後教外。初主者極少，且含糊其辭。後說者漸多，且具肯定明確的特點。西方傳教士可能是這一說法的始作俑者。

同元、明時期一樣，清初西方傳教士也是不斷地把他們在華傳教的進展情形，寫成書面材料，向羅馬教廷作出報告。楊光先為回族、或回教徒一說，正是當時傳教士就康熙三、四年教案所寫的這一類報告中，首先被提出來的。如主要根據這種資

料撰成的《湯若望傳》寫道：

為這次迫害之發動者與推進力的，當時各種報告俱皆指為楊光先其人。至於說他是否果為回民，如同大家之所傳說的一般，或為猶太人，或儒教徒，這是未能明瞭的一點。⁽⁴³⁾

而事實上在這稍後，中國教會著作家則已傾向於或說是達成了某種共識，認定楊光先為回族或回教徒。如黃伯祿《正教奉褒》就把握十足地寫道：

順治十七年，安徽歙縣回教人楊光先略知推算，素嫉西士能，積心處處，每圖傾軋，至是訐告西人，非中土聖人之教。⁽⁴⁴⁾

就我們所知，黃氏的著作是漢文典籍中最早、或較早採用楊光先為“回教人”一說的著作。自此以後，楊光先為回族、回教徒、或“回回曆士”等說法，便較普遍地出現在各種中國教會史的著作中，而尤以本世紀30-40年代的著作持有這種說法最為常見。如說：“這回惡風波的緣由，是因回回曆士楊光先，嫉妒湯若望蒙順治帝寵遇，做了欽天監監正。”⁽⁴⁵⁾又說：“蓋欽天監一職，累朝以來，皆回回充當，自若望傳行西法補授，回回人楊光先敢怒而不敢言非一日。”⁽⁴⁶⁾又如“其嫉之尤甚者，則莫如回教人楊光先”⁽⁴⁷⁾等等。隨時代的推移，教會史著作的說法，又逐漸被教外著作者接受。如印鸞章《清鑒》載：“江南徽州府衛官生楊光先，回教人。”⁽⁴⁸⁾劉風五〈回教徒對於中國曆法的貢獻〉一文中寫道：“楊光先本為回回世家。世傳曆法。”⁽⁴⁹⁾在當今大陸學術界，沿用楊光先為回族或回教徒一說的代表學者是朱維錚、楊志玖等先生。朱先生說：“楊光先……安徽歙縣人，回回教徒。”⁽⁵⁰⁾而楊先生則把楊光先家族作為安徽楊姓回族的一支。⁽⁵¹⁾港臺學者也有持此種說法者。方豪先生轉述說：“楊光先的反對天主教，一般史學家都認為他是要和西洋教士爭管理曆法，因為他是回教人，所以讀成回回曆。”⁽⁵²⁾

自楊光先為回族或回教徒等說法出現以來，尚

未見到異議。不過，筆者不以為這種情形就表明學術界對此說法是絕對讚同或認可的。一個最基本的事實是，清朝幾乎所有的楊光先傳記及近現代所出的大多數涉及這一問題的著作，在介紹楊光先時，都未指出其為回族、回教徒或“色目人”。這不是偶然的，它至少表明有相當一部份學者，在這一問題上有所保留。不錯，與楊光先是否為回族的問題比較起來，其是否為回教徒的問題更加複雜，但僅就其是否為回族的問題而論，除了清朝以來有關傳記資料從未指出這一點外，對前所徵引的一些說法，我們至少可以提出以下四點質疑：

第一，前所述有關楊門先世資料，從未指出其人為回族、或色目人。

第二，據楊氏先世傳記資料，可以肯定，楊氏的家學與普通中國漢族士人家學一般無二，即為儒學；“世傳曆法”，尤其是回回曆法，未見有任何文獻根據。

儒學是楊家的家學。自元季儒學教授楊世隆，到明初的儒學教授楊升，都長於此道。而到了升子寧、宜兄弟，則這一長處進一步發揚廣大。〈楊公墓志銘〉載楊寧事蹟說：

公生而穎異，甫三歲，祖父源引至膝下，以授以《詩》，即引口成誦。八歲能通《大學》、《語》、《孟》，十一歲能屬文。十八歲即以《春秋》魁永樂丁酉京闈……（中）宣德庚戌林震榜第二甲進士第一人。

而楊宜是正統十三年戊辰科進士。至楊光先時，楊氏家族世代守儒的情形，並沒有多少改變。光先一生以“讀書衛道”相標榜，一部《不得已》，能顯示楊氏學識的，實際上祇有他對儒學（理學）方面的那些論述。

除了儒學，若說楊氏家族還有別的甚麼家學的話，那就是儒學的應用——出將入相的本領。楊寧自身的經歷，就是這方面的例證。為承其所創軍功爵位，楊寧的後裔也兼習一些軍事技藝，如楊光先的弟弟光弼，就是崇禎庚辰科武進士。⁽⁵³⁾

第三，“回回曆士”是一個職官名，而楊光先於康熙四年八月出任欽天監監正，是平生第一次、也是唯一的一次出任政府現職。由此，把康熙初排教案前的楊光先說成是回回曆士，是不適宜的。

第四，楊光先發起康熙三、四年排教案，其實質絕對不是一場回回與西洋人圍繞中國曆法管理權而進行的爭鬥。

上述幾點，使我們不能不對楊氏為回族（或回教徒）這一整體說法的可靠性，產生很大的懷疑。

其實，楊光先為漢人，文獻中原來是不含糊的。康熙在追述他研究曆算的起因時曾說：

朕幼時，欽天監漢人與西洋人不睦，互相參劾，幾至大辟。楊光先、湯若望於午門九卿前，當面賭測日影，奈九卿中無一知其曆者。朕思已不知，焉能斷人之是非，因自憤而學焉。⁽⁵⁴⁾

種種跡象表明，楊光先為回族或回教徒的說法，很可能是捕風捉影主觀臆測。其說的緣起，或與下述三件事有關：

其一，教案前楊氏曾為回回曆法辯護過。這種辯護，在楊氏傳世著作中凡兩見：一是在順治十六年所撰〈摘謬十論〉中，文中指摘湯若望專橫獨裁：

惟憑一己之推算，竟廢古制之諸科，禁回回科之凌犯，而不許之進呈，進自著之凌犯，以掩其推算之失……

一是在康熙元年所撰之〈華鏡〉中，其文說：

義和之舊官，不講義和之學已十七年。於茲矣，是義和之法已絕，而未絕者獨回回科，爾若望必欲盡去以斬絕二家之根株，然後西法始能獨專於中夏。其所最忌者，唯回回科為甚……

楊光先以回回科的遭遇做不平之鳴，教會人士或以

此引申出楊光先為回人、或回教徒的說法。其實，楊氏在〈摘謬十論〉中，並不祇是為回回科鳴不平，他同時還提到天文科和漏刻科；至於楊氏於〈孽鏡〉所說，其背景至關重要，楊氏是就當時官方天文學界的客觀形勢而發的。更何況，即使楊氏祇為回回曆法辯護，那還是不能作為其即為回族、或回教徒的任何憑證。

其二，教案中楊光先利用過回曆，回教徒曾給楊氏以財力上的支援。在籌劃、準備康熙三、四年的排教案，或更早在十七年上疏參劾湯若望以前，楊氏曾試圖於欽天監在任漢人官員中，尋求反對西法的盟友，但未能如願：

不得已而幸冀於義和之舊官，而舊官者，若而人乃盡叛其家學而拜仇作父，反搖尾於賊跣，以吹其生身之祖考。⁽⁵⁵⁾

楊氏於這一方面的努力雖然受挫，但卻得到回回科官員的支持。康熙四年一月十六日，當三法司為核實湯若望的罪名做日食實測時，《湯若望傳》寫道：“楊光先及其回回派之天算家冒然逕直地確定了一個與南懷仁推算略有不同的時間”⁽⁵⁶⁾，是楊光先與湯若望對測時，利用回回天算家的明證。不僅如此，當楊光先利用行賄手段，加大勝訴的系數時，回教徒曾予以財力上的支持。《湯若望傳》載說：“他（楊光先）納賄行賂的款項，俱都是回回天算家、太監與僧徒各團體中，豐豐富富捐助到他手頭之下的。”⁽⁵⁷⁾又說：“在這場官司的全過程中，竟散去白銀四十萬兩。回教徒向他所輸捐的寶珠，竟有十八顆之多。”⁽⁵⁸⁾楊光先在同湯若望等傳教士的對峙中，得到回回天算家的支持是十分正常的，據此也不能引申出楊氏即為回族或回教徒這一結論。

其三，教案後重振回回科，且援引吳明炫為監副，此上文已指出。教會人士或據此推想楊氏發起教案，目的在於恢復回回科往日地位，進而把楊光先附會為回族、或回教徒的同類。其實，教案後恢復的不僅僅是回回科的地位，實際上是明萬曆以前以大統曆為主，回回曆參酌使用的舊格局。至於援

引吳明炫，恐不僅由於吳氏是原回回科的官員、入清以後第一個與湯若望公開對壘的人，很可能還因他是楊光先的那些反對新法言論的實際製造者。清彭孫貽曾指出：

歛人楊光先好高論大言，稍通曆法，與同郡吳明炫善。明炫自謂知曆，每言若望曆短長，光先聞之大喜，用其言疏攻若望。⁽⁵⁹⁾

這或者已道出了其中的某些秘密？

總之，楊光先為回族或回教徒的說法，十分可疑，或者正是基於其在教案前後與回回天算家結盟這樣一個事實，被想當然地杜撰出來的？至少，這個問題尚有進一步探究的餘地。而弄清楚這一問題的重要性顯而易見：有助於考察楊氏等排教所蘊含的文化背景。

二

策劃、掀起康熙三、四年的排教案，是楊光先一生中最重要的事蹟。那麼，楊光先為何要排教？這是以往的有關研究者未能予以圓滿解答，而在我們看來卻正是研究、討論楊光先的學術價值所在。

楊氏排教，取決於他的思想認識。主要是三個方面——

第一，從國家社稷的安危考慮，認為西洋傳教士來華居心叵測，應予立即驅逐。楊氏主要從以下四個方面，闡述了他的這種認識：

其一，傳教士到處散發妖書，迷惑民眾的思想。“妖書”是指當時教士散發的各種傳教著作，而主要是李祖白的《天堂傳概》。李書今見收於吳相湘先生主編的《天主教東傳文獻續編》第二冊中。平心而論，這部著作中的言辭過於放縱，即使教中人士也以為“但在當時的情形，措辭造意，都不能不說有欠考慮”⁽⁶⁰⁾。李書中最讓楊光先反感的言論，實際上是根據《舊約·創世紀》和人類文化一元論發揮出來的。其文說：

天主上帝開闢乾坤，而生初人，男女各一。初人子孫聚居如德亞國，此外東西南北并無人居。當是時，事一主，奉一教，紛歧邪說，無自而生。其後生齒日繁，散走遐邇，而大東大西有人之始。其時略同，考之史冊，推以曆年，在中國為伏羲氏。即非伏羲氏，亦必先伏羲不遠，為中國有人之始。此中國之初人，實如德亞之苗裔。

李書中還歷引《尚書》、《詩經》、《論語》、《中庸》、《孟子》等儒家經典中的言論，作為古代中國“天學”（天主教）“必倍昌明於今之世”的根據，并稱儒家經典為“天學之微言法語”。這些過於大膽和偏激的言論，在楊光先看來，實不亞於一份公開的反叛宣言，以為是：

盡我大清而如德亞之矣，盡我大清及古先聖帝、聖師、聖臣而邪教苗裔之矣，盡我歷代先聖之聖經賢傳而邪教緒餘之矣，豈止於妄而已哉？實欲挾大清之人，盡叛大清而從邪教，是率天下無君無父也！（⁶¹）

楊光先還聲稱，李祖白的肆無忌憚，正是湯若望指使的。

其二，傳教士在中國的要塞建立據點，結交士人以為羽翼，煽惑小人以為爪牙。在要塞建立據點，用楊光先的話說即是“策應之邪黨已分佈各省咽喉”。在〈請誅邪教狀〉中，楊氏具體列舉了那些“咽喉”的所在：

又布邪黨於濟南、淮安、揚州、鎮江、江寧、蘇州、常熟、上海、杭州、金華、蘭溪、福州、建寧、延平、汀州、南昌、建昌、贛州、廣州、桂林、重慶、保寧、武昌、西安、太平、絳州、開封並京師，共三十堂。

由此可知，“分佈各省咽喉”的“邪黨”據點，實際是指各地的三十個天主教堂。至於“結交士人

以為羽翼”，楊氏沒有去具體列舉那些士人的名單，但毫無疑問，是指那些與傳教士有密切關係的中國士大夫。他們或者為教士所撰著作進行文字潤色，或為之作序，如許之漸等，或以詩文贈教士，如金之俊、魏裔介、龔鼎孳、胡世安、王崇簡等。（⁶²）“煽惑小人以為爪牙”，楊光先在其著述中指稱甚詳，他說：

目今僧道香會，奉旨嚴革，彼獨敢抗朝廷。每堂每年六十餘會，每會收徒二、三十人，各給金牌繡袋以為憑驗。光先不敢信以為實，乃托血親江廣，假投彼教，證二十年來，收徒百萬，散在天下。（⁶³）

即指當時已有了共同宗教生活的中國民間天主教徒。

其三，以澳門為根據地，蓄萬人之眾，并與海外密切往來。蓄萬人說，未知何據。在楊氏對湯若望等傳教士的指控中，有許多是道聽途說的。如說，“利瑪竇謀襲日本之事……聞於海舶商人之口”（⁶⁴），又說：

客有向予言，利瑪竇於萬曆時，陰召其徒以貿易為名，舳艫銜尾，集廣東之香山澳中，建成一十六座……（⁶⁵）

以此度之，上所指摘，也必據傳聞。祇是康熙三、四年對湯若望的審判中，很對這一指摘認真了一番：專門停止審判三週，以差專員前往廣東核實此事。（⁶⁶）關於與海外密切往來，用楊氏說則“呼朋引類，以暗地送往迎來”，這是有些根據的。與明末情形相倣，清初的澳門，仍是當時西方人在東方的一大商業據點，同時也是傳教士前往中國內陸和日本的中轉站。祇是并非、也無須“暗地送往迎來”，明末清初的中國門戶，對於傳教士基本上是開放的。

其四，湯若望借修曆法，藏身金門，意在窺伺朝廷機密。這是湯若望有口難辯的，是一個莫須有

的罪名。

湯若望等傳教士既有上述種種不軌之謀，所以，楊氏極力主張對之速行翦除：

種種逆謀，非一朝一夕，若不速行翦除，實為養虎貽患，雖大清之兵強馬壯，不足慮一小丑。苟至變作，然後剿平，生靈已遭塗炭。莫若除於未見，更免勞師費財。⁽⁶⁷⁾

而究竟如何“除於未見”？楊氏說：“韓愈有言‘人其人，火其書，廬其居’，吾於耶穌之教亦然。”⁽⁶⁸⁾

第二，以中國傳統文化的認識氛圍和儒家倫理為根基，認定天主教是一種荒謬、卑鄙的宗教，應厲行禁止。楊光先主要從以下一些方面表述了他的看法：

其一，指出天地萬物是“由陰陽二氣結撰而成，非有所造之者”，以此堅決否認天主造天地萬物及天主的存在。

其二，認為傳教士的救贖理論及耶穌化生事跡是荒誕不稽的。在對天主教的批判中，楊氏於此潑墨最多。首先楊氏把攻擊的矛頭對準原罪說：

天主造人當造盛德至善之人，以為人類之初祖，猶恐後人之不善繼述。何造一驕傲為惡之亞當，致子孫世代受禍？是造人之貽謀先不臧矣！⁽⁶⁹⁾

以此出發，對天主遲至“漢之元壽庚申”才降生救世、耶穌未降生前即將降生之事預載國史、瑪利亞因上帝孕生耶穌童身未壞等說法，楊氏皆斥為荒唐下流，不足憑信。

對於耶穌下生救世所行種種神跡，楊氏則以儒家的功德觀予以衡量評判：

天主下生救之，宜行禮樂，行仁義，以登天下之人於春臺，其或庶幾。乃不識其大，而好行小惠。惟以療人之疾、生人之死、履海幻

食、天堂地獄為事，不但不能救其雲初，而身且陷於大戮，造天之主如是哉！⁽⁷⁰⁾

并特意抬出了中國歷史上的大聖人稷、契、禹、周公、孔孟等，以他們的“救世之功”與之相比，而認定耶穌無一可與比擬。耶穌救世種種既屬虛妄，那麼其本來面目是甚麼呢？楊氏說：

觀蓋法氏之見耶穌頻行靈跡，人心翕從，其忌益甚之語，則知耶穌之聚眾謀為不軌矣！……跪禱被執……審判者比辣多計釋之而不可得，故聽眾捷以泄其恨。全體傷剝，卒釘死十字架上。觀此，則耶穌為謀反正法之罪魁，事露正法明焉。⁽⁷¹⁾

尤其是對於耶穌大難臨近、跪禱於天的舉動，楊氏以為暴露了其真形：“夫跪禱於天也，天上之神孰有尊於天主者哉？孰敢受其跪，孰敢受其禱？以天主而跪禱，則必非天主明矣。”⁽⁷²⁾由此，在楊光先看來，利瑪竇、湯若望等把一個“正法之罪犯”，說成是“造天之聖人”，“孩儒我中夏”，其用心是很險惡的。他說：

耶穌得為聖人，則漢之黃巾、明之白蓮皆可稱聖人矣。耶穌既釘十字架上，則其教必彼國所禁；以彼國所禁之教而欲行中夏，其衷詎可測哉？⁽⁷³⁾

其三，天主教有悖於中國的人倫大道。在楊光先看來，耶穌師徒謀反於本國，耶穌之母瑪利亞有夫若瑟而曰耶穌不由父生，以及禁止皈依天主教的人供奉祖先的牌位等，都與中國的人倫大道背道而馳。若放手讓這樣的邪教在中國肆意發展，則無異於引導自己的民眾於無君無父的境地。

其四，傳教士是冒牌的儒教徒，“適應儒家”是割裂墳典。所謂“適應儒家”，即用儒家經典中的概念、詞語乃至儒家思想去闡釋天主教，楊光先對此是極力反對的。方豪先生就曾指出：

細閱《不得已》書中最重要的部份，我們立即看出來，楊光先對天主教的反感，是天主教的適應儒家。(74)

楊氏反對天主教適應儒家的理由，除了他認定天主教是一種邪惡的宗教外，還以為儒家思想理論至善盡美，無須他人穿叢附會：“聖人學問之極功，祇一窮理，以幾於道。不能於理之外，又穿叢一理，以為高也。”(75)由此，楊光先認為明季以來的中國士大夫正是誤入了利瑪竇等人適應儒家的圈套：

利瑪竇之來中夏，并老釋而排之，士居子見其排斥二氏也，以為吾儒之流亞，故交贊之，援引之，竟忘其議論之邪僻，而不覺其教為邪魔也。(76)

總之，在楊光先的心目中，天主教無恥下流，一無是處。所以，他認為此教不可一日容於中夏，應厲行禁止。

第三，從正統的中國封建文化和天文學體系出發，認為傳教士的西洋新法在名份上有礙於中國的禮義，在推算的若干細節上背棄了中國前賢一貫奉行的原則。說西洋新法在名份上有礙於中國的禮義，楊光先主要是反對湯若望在《時憲曆》面上，刻上了皇帝的傳批“依西洋新法”五字，他說：

夫《時憲曆》者，大清之曆，非西洋曆也；欽若之官，大清之官，非西洋之官也。以大清之官，治大清之曆，其於曆面上宜書“奏准印造時憲曆日”，頒行天下，始為尊皇上而大一統。今書上傳“依西洋新法”五字，是暗竊正朔之權以予西洋，而明謂大清奉西洋正朔也！其罪豈當無將已乎？(77)

楊氏又設想湯若望必會反駁說，這五字是出於皇帝的傳批。楊氏接駁說，皇上傳批之意，是傳用西法，而不是要傳其所書五字於曆面上。即使皇上要

傳其所書五字於曆面上，湯若望也應以偏方小國之法，不敢言大國依之，而引分以辭，更何況，楊氏說：

光先於本年五月內，曾具疏糾正疏，雖不得上達，而大義已彰於天下，若望即當檢舉改正，以贖不臣之罪。何敢於十八年曆日猶然大書五字，可謂怙終極矣！(78)

在指摘湯若望新法於若干細節上背棄了中國前賢所奉行的一貫原則，楊光先做了一系列事情，真可謂吹毛求疵，喋喋不休。不過，仍可以認為，這主要還是出於其淺薄的學識及頑固保守的思想認識。從《不得已》中可以看到，楊氏指摘湯若望新法的文章前後約有七篇：即順治十六年的〈摘謬十論〉、十七年的〈正國體呈稿〉、〈中星說〉、〈選擇議〉、康熙元年的〈孽鏡〉、三、四年的〈日食天象驗〉、〈合朔初虧時刻辨〉，真可謂洋洋大觀。但實際上，所涉及的問題前後重複，相互摻雜，並不很多。下面，就以其〈摘謬十論〉為例，作些剖析：

所謂“十謬”者，即指摘新法有一、不用諸科較正；二、一月有三節氣；三、二分二至有長短；四、夏至太陽行遲；五、移寅宮箕三入丑宮；六、更調觜參二宿；七、刪除紫氣；八、顛倒羅計；九、黃道算節氣；十、曆止二百年等謬誤。其中，五、六、七三條，實為順治十四年吳明炫彈劾湯若望第二疏中的內容。對於這十摘，湯若望對其部份（吳明炫所摘三條）、南懷仁就其全部，曾先後做過淋漓盡致的答辯。(79)下面，對楊氏所摘諸款，稍作剖析。

所謂不用諸科較正，是說湯若望的新法推算，不用回回科之凌犯比較，不用天文科之測驗參考，不用漏刻科候氣飛灰驗證。其實，正如南懷仁所說：

較正之說，不過因己法有差，始借他法之不差者以較正之。今三科所用之法，即明季已壞之法，光先竟欲以良法而就正敝法，是不猶

問道於盲乎？

一月有三節氣，是說順治三年十一月，新法一月有三節氣之謬誤：初一大雪，十五冬至，三十小寒。楊光先的出發點是中國傳統曆法體系中的平分節氣，所謂“曆法每月一節氣，一中氣，此定法也，亦定理也”。楊氏此摘也是站不住腳的，不僅與天象實測不合，而且，據南懷仁揭露，楊氏也不能遵守他自己所說的：“定法”、“定理”、“康熙七年所進之曆，八月中止載秋分一氣”。

至於二分二至長短之謬，是說新法春分至秋分及秋分至春分、冬至到夏至與夏至到冬至的天數不一致，楊氏以此為謬。與“二摘”同理，楊氏的出發點仍是傳統曆法體系中平分二分二至的錯誤方法。楊氏四摘新法夏至日行遲之謬，比前三摘更可笑：楊光先事先根本沒有弄清楚新法實際上是怎麼的，就忙挾摘起“謬”來了。新法以為節氣有日數，有度數，而日數與度數不等：從春分至秋分與從秋分至春分，太陽所行黃道都是一百八十度，但前者約用一百八十六日，後者約用一百七十八日。是在赤道北多行八日。就是說，太陽在南北所行黃道度數同，而日數不一致，由此有遲疾之分。楊氏根本沒有搞清這一點，因妄說新法因夏至晝長，故說日行遲，冬至晝短，故說日行疾。

接下來五、六、八摘，所指雖有別，但實質與前數摘一樣：就是究竟是以中國傳統曆法體系中的一些強天以從人的法則為準，還是以合於天象實測的西洋新法為是？楊氏站在前者的立場上指摘後者，其結果是可想而知的。

楊氏七摘是所謂刪除了紫氣。他說：

古無四餘，湯若望亦云四餘自隋唐始有。四餘者，紫氣、月孛、羅喉、計都也。如真見其為無，則四餘應當盡削；若以隋唐宋曆之為有，則四餘應當盡存。何故存羅計、月孛，而獨刪一紫氣？

實際上道理很簡單：新法以為紫氣無象，且推

算曆日也無用處，所以刪去了，而羅計、月孛推算曆日要用，故留。⁽⁸⁰⁾由此摘可見楊氏攻擊新法的標準和執眼點。

九摘新法以黃道算節氣，是楊氏不但未明新法也并不清楚舊法的前提下的一個妄摘：按照中國傳統天文曆法體系，算節氣是平分黃道之日數，新法則是平分黃道之度數，這是二者之別。楊氏不明此，說甚麼“節氣當從赤道十二宮勻分”、“新法以黃道闊狹之宮算節氣”，均屬無稽之談。

楊氏十摘新法止二百年之謬，是說“皇家享無疆之曆祚”，湯若望進二百年曆是違背了“臣子於君，必以萬壽為祝，願國祚之無疆”的一貫作風。楊氏大概想把曆法問題、科學問題政治化。但實際上楊氏的指摘又是在未明新法真相的情形下的一個妄言。南懷仁說：“新法一年一進曆，無以異於前人，安有進二百年曆之事？”原來是因新法曆書中載二百年年根，“此數於曆法為百分之一，即與曆元同意”，楊氏把這個作為“止進二百年曆”的憑證了；即使這樣，據南懷仁說，所上曆書中除載〈二百恆年表〉外，“有〈永年表〉，上括四千年，下括四千年，又立變通之法，可以再推恆年表、永年表，迄無窮盡，豈止二百年之曆者”？

由上所述，足可以見到楊光先指摘新法“擾紀”之一斑了。從被具體的天象實測證明了是誤謬的、或乾脆是被作者錯誤地理解了一些中國傳統天文曆法知識出發，指摘屢被天象實測驗證而改進了的新法，這就是楊氏〈摘謬十論〉、甚至他對西洋新法的所有指摘，在科學上不但站不住腳，且自身陷於虛妄可笑的根源。用南懷仁的話說即是：“光先論說多而所指意則一，因不明所以然之理，故妄發虛謬之談。”⁽⁸¹⁾

楊光先排教思想最基本的就是上述三個方面。若要繼續深究其排教的思想認識根源，不外乎以下兩個方面：其一，基於中國傳統文化的認識氛圍。這一點已十分清楚，上面的討論事實上已經兼及。其二，直接上承晚明反教士大夫的排教思想。這一點似也無須多說。顯然，康熙初排教是萬曆四十四年（1616）南京教案以來中西文化在宗教和科學兩

個核心問題上繼續交鋒的一個結果，而楊氏排教思想與晚明反教士人的思想有明顯的淵源關係。對此，若把徐昌治編輯的反映晚明士人和僧人的反教言論《聖朝辟邪集》與楊光先的《不得已》作些比較，即可看出。

需要特別注意的是，楊氏對傳教士的所有指控，並不可簡單地全歸之於他的思想認識。出於實踐其排教思想的策略需要，楊氏對傳教士的一些指摘，確實是玩了一些顛倒黑白、弄虛作假的伎倆的。下面，僅選其中最具有代表性的一例、所謂的“榮親王葬期之誤”，做些分析。

榮親王，順治幼子，生於順治十四年十月，死於第二年正月，文獻或說其“生二歲，未命名，薨”⁽⁸²⁾，算是年頭；或說“皇子生甫四月而薨”⁽⁸³⁾，則指實際存活月數。它們是一致的。榮親王的生母為孝獻皇后董鄂氏，曾倍受順治寵幸。愛其母恩及其子，所以，數月之死嬰，也被“追封為和碩榮親王”⁽⁸⁴⁾。不僅如此，為寄托哀痛之情，順治曾下令大興土木，為子建造陵園，圈佔的土地裡竟有許多寺廟、墳墓⁽⁸⁵⁾，其規模可以想見。而且，在其葬日，就曾興起過一場大獄：

先是欽天監擇於本年八月二十七日辰時葬榮親王，禮部尚書恩格德、郎中呂朝允等誤用午時，欽天監五官挈壺正楊宏亮因爭不得，至是宏亮發其事。⁽⁸⁶⁾

結果，呂朝允等二人被斬，賈一麟等四人“革職，鞭一百”，尚書恩格德“革職解任，侍郎渥赫，罰銀七十兩”。⁽⁸⁷⁾對此事，《湯若望傳》也有一個交待，恰好可補充上述資料中不及說明的一些細節：

這次殯葬儀式，是歸滿籍之禮部尚書恩格德之所辦理，他竟敢私自更改殯葬時刻，並且假造欽天監之呈報。於是，這位皇太子，便被一個不順利的時刻安葬。（事發後）湯若望為保護他手下的屬員起見，對於這位大臣的擅改與捏造，具折奏明朝廷，這位大臣因他所犯

的這重大罪惡自然要被判處死刑。湯若望為他向皇帝求恩，所以他竟得免除死刑，僅祇革職充軍。這位大臣不但不向湯若望表示感恩，反而向湯若望銜了一種極端的仇恨。⁽⁸⁸⁾

數年以後，這位恩格德便與極端仇教的楊光先結盟，不惜舊案重提，嫁禍於人，在楊氏的操縱下，榮親王葬期之誤，不再是將辰時改為午時，而是當時欽天監在選擇日辰時，不用正五行，而用了甚麼“顛倒”五行的《洪範》，致使其所擇山向年月，“俱犯忌殺”。且由此引起的大凶，還累及了榮親王的生身父母：董鄂氏十七年八月薨，緊接姝順治帝也龍馭賓天了。湯若望及他的部下，被指控必須為這一系列事件負責。所以，康熙四年湯若望被革職，監中李祖白等官員被殺、被流放，實因楊氏這一指控。楊氏就曾這樣表白過：

皇上殺欽天監五官及流徙已死劉、賈二人之家屬而不赦者，以其用《洪範》五行而暗害國家也。⁽⁸⁹⁾

就這樣，楊光先不是以他對湯若望等“圖謀不軌”的指控，或對天主教的指摘，也不是以他對西洋曆法的攻擊上，打倒湯若望的。因為那些指控或屬子虛烏有，或朝廷不以為然，或者在具體的實測中無法證驗。而在榮親王葬事上，楊氏用陰謀佈陷阱，不惜把迷信政治化，最後實現了他的目的。

三

若把楊光先一生的事蹟，作個歸納，大體不外乎兩件事：劾權貴，斥西教。楊氏對他那個時代和對後世的影響，具體就是從這兩件事上引發出來的。

平心而論，楊氏於崇禎中對陳啟新和溫體仁的劾奏，其主觀動機、或說是政治意向是不明確的：楊氏祇是“衛道”，還是想搞政治投機？有關資料未作交待，楊氏行為本身也不能回答這一問題。不

過，就產生的社會效果而言，還是有一定的積極意義。陳、溫是當時公認的奸臣，特別是後者乃明末有名的奸相，楊氏的彈劾，又一次製造了社會輿論，擴大了倒陳、溫的聲勢，加速了其垮臺的進程，從而對整頓晚明的吏治起了一定的作用。可能正是出於這個緣故，所以，“身不列於宮牆，名不掛於仕版”的楊光先，在當時確曾名噪一時：

（楊氏）一旦起而劾權要，其先後章疏與〈正陽忠告〉諸刻，頓令長安紙貴。當其昇棺之日，贈詩者盈棺，廷杖之日，觀者萬人，靡不為先生稱佛名號。⁽⁹⁰⁾

不過，也有截然不同的看法。王士禎評論說，楊氏的舉動，妄得了敢言的名聲，實“市儈之魁也”⁽⁹¹⁾。

楊光先能在17世紀中葉的中國、乃至西方大名鼎鼎，最基本的原因是他的反教及成功地發起了明清以來中國歷史上的第二次排教案。這一事件影響至巨，它宣告了中國歷史上一個較為開放的時代的結束，而事實上成為隨之而來的主要是向嫉封閉推進的一系列變化的前奏：康熙晚年及雍乾以後的嚴行禁教，都以此事件後開始奉行的禁教政策為先聲；明清間，歐洲天主教在中國傳教的黃金時期，自此基本上結束；明萬曆初年以來中國和歐洲文化交流的進程，從此遲緩下來。

當然，要把這一系列變化的導因，全歸於楊光先所掀起的這場排教案，那也是不符合歷史事實的。因為在楊光先發起教案之前和同時，在中國的士大夫中，就客觀存在嫉一個排教集團，他們就曾組織和發起過萬曆四十四年（1616）教案；又，在楊氏發起教案之後，在東西方的教會界，圍繞嫉中國耶穌會傳教士的“適應儒家”，有過一個足以摧毀利瑪竇以來中國傳教成果的“禮義之爭”。這些潛在的排教因素和事實上已經出現過的嚴重分歧，都促成上述的一系列變化。但無論從甚麼角度來看，楊氏所發起的這一事件，與上述一系列變化的關係是密切的。職是之故，後代對於楊光先的評價，無論褒貶，都是從這些變化立論的。

肯定楊光先者，事實上肯定的即是上述一系列變化。這以清人和受夠了列強侵入之苦的近代人，有此態度者最多。錢大昕於嘉慶四年（1799）的評論，最早定下了這種評價的格調：“其（楊氏）詆耶穌異教，禁人傳習，不可謂無功於名教者也。”⁽⁹²⁾錢琦於道光二十六年（1846）的評說，把這種讚許推向了極致：

天主教之不敢公然大行，中國之民不至公然行天主教而盡為無父無君之禽獸，皆楊公之力也。正人心，息邪教，孟子之後一人而已。⁽⁹³⁾

而事實上，現代一些學者的論點，仍在一定程度上沿襲了清人的看法：對楊光先的排教，他們也要“一分為二”，結果，這被肯定的一半，實際上是清人觀點的重複。而這是筆者不能苟同的。

楊光先的排教是明萬曆以後中歐文化交流成果的徹底否定，是對明季清初幾屆政府（具體涉及萬曆、天啟、崇禎、順治和康熙五代）的歐洲傳教士政策的堅決批判。從某些方面來看，楊氏的否定和批判，也是擊中了一些問題的要害的。如對於天主教，楊氏至少是較清楚地認識到了它與中國社會、政治和文化，尤其是與中國的倫理道德觀念的不相一致，以及這種宗教對於瓦解、離析、改變中國民眾的傳統思想意識所具有的潛在危險。

但是，楊氏的排教，不僅拒絕宗教，同時也反對傳教士紹介進來的西方科技，而其排教的最終目的，則是要把當時事實上扮演嫉中西文化交流使者角色的傳教士徹底驅逐出中國。僅此觀之，我們即可認定，楊光先的排教思想是保守的、落後的，楊光先排教的所作所為，是應予以否定的。

大量史實表明，明季清初，中國這個曾經睥睨一切的東方大國，開始與處於巨大變動中的世界暗暗合起脈膊起了。古老的、封閉的，正處於衰敗中的華夏文明，忽然具備了一個更新機制、發展自己的機會。在一定意義上說，西方傳教士的東來，是促成這種機遇的外因。他們在古老停滯的中國與正在走向近代化的歐洲之間，搭起了一座橋，橋上渡

《聖經》，也渡歐洲的科技成果及其他文化。在瀛海環山的封閉式國土上，習慣於以“天下”為己任的中國人，正可以借狹這個機遇，走向真正的天下和世界。可是，傳統社會本身所具有的惰性及寄生於這個社會上頑固執狹於自己文化和倫理傳統的大多數中國士人，狹隘、小氣，在懷疑、恐懼中阻攔、破壞那種並不容易建立起來的交流，楊光先正是這種落後勢力的代表。

誠如許多人指出的那樣，西方傳教士到東方、到中國來的背景確實是複雜的，但就明季清初中國尚擁有的國力，特別是傳教士派出機構所制訂的具體方針觀之，來華教士的目的，無非是要通過學術為媒的手段，從信仰上歸化中國人。事實上，從明萬曆到清乾隆統治時期，傳教士除了弘教和傳播西洋科技，並沒有其他非份的舉措。所謂“大都聰明特達之士，意專行教，不求祿利，其所著述，多華人所未道”⁽⁹⁴⁾；楊光先指摘其人“謀為不軌”種種，實在是捕風捉影，沒有任何根據。

【註】

- (1) 載明，焦竑《國朝獻徵錄》卷四八。
- (2) 據〈楊公墓志銘〉，楊升赴京為修《永樂大典》。
- (3) 《明史·楊寧傳》。
- (4)(29)(40)(42)《清史稿·楊光先傳》。
- (5)(41)(53)《康熙欽縣志》卷八〈恩蔭〉，卷九〈人物〉，卷八〈武進士〉。黃一農〈楊光先家世與生平考〉，載台灣《國立編譯館館刊》、第十九卷第二期。(1990)
- (6) 〈一叩閣辭疏〉。
- (7)(49)《回教徒對於中國曆法的貢獻》，載《青年中國季刊》1940年一卷一期。
- (8)《崇禎實錄》卷九。
- (9)(10)《明史·姜採傳》。
- (11) 此為《明史·姜採傳》說，楊氏有不同說法，見〈四叩閣辭疏〉。
- (12)(13)《明史·溫體仁傳》。
- (14)(90)王泰徵《始信錄序》。
- (15)(43)(56)(57)(58)(88)分別見原書頁473，472，494，477，485，322，商務印書館1949年版。
- (16)(61)〈與許青嶼侍御書〉。

- (17)(77)(78)《正國體呈稿》。
- (18)(20)(22)(32)(37)(80)《清聖祖實錄》卷一四，一四，一四，二六，二七，二八。
- (19)(63)(67)〈請誅邪教狀〉。
- (21)《清世祖實錄》卷一〇九，一一〇，一一三。
- (23)利類思《不得已辯·自敘》。
- (24)(25)(28)(34)(35)(36)(38)黃伯祿〈正教奉褒〉。
- (26)(66)《湯若望傳》頁514-515，485。
- (27)《康熙欽縣志》卷九〈人物〉載，“授（光先）欽天監監正，凡九叩閣，十三疏辭，弗允，勉就職。”是無根據的。
- (30)《清聖祖實錄》：“康熙四年丙午”條載，禮部奏折中，提到為回回科添設兩名博士事。
- (31)(89)〈四叩閣辭疏〉。
- (33)參見《聖祖實錄》“康熙七年八月丙申”條，據其可知，復用回回曆計劃自此方提上日程。所以，一些文獻聲稱，自光先上任回回曆的說法不當。又，據下文，此後回回曆實未及推行。
- (39)《清史稿·時憲志》。
- (44)見原書頁31。
- (45)徐宗澤《中國天主教史》頁79。
- (46)《天主教傳入中國概況》頁28。
- (47)劉准《天主教傳行中國考》。
- (48)見《康熙四年乙巳三月》條。
- (50)見《梁啟超論清學史二種》頁四八四腳注。
- (51)見〈回族楊姓來源述〉，載《回族研究》1991年第一期。
- (52)(74)〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，載《方豪六十一自定稿》頁225。
- (54)《康熙政要》卷八。
- (55)《孽鏡》。
- (59)《客舍偶聞》，北圖北海分館有藏本。
- (60)方豪《中國天主教史人物傳》中〈李祖白傳〉。
- (62)如《正教奉褒》就載錄了順治十八年湯若望七十壽辰時，他們所贈的詩文。
- (64)(65)(68)(73)(76)〈辟邪論〉下。
- (69)(70)(71)(72)〈辟邪論〉上。
- (75)〈辟邪論〉中。
- (79)(81)湯·南的答辯俱見南懷仁〈曆法不得已辨〉，下有有關論述，本此不注。
- (82)《清史稿·諸王傳》。
- (83)(84)(85)(86)(87)《清世祖實錄》卷一一五，一一五，一一六，一二一，一二一。
- (91)王士禛《池北偶談》“不得已”條。
- (92)(93)分別見於二人為《不得已》所撰跋語。
- (94)《明史·意大利傳》。