

圣化：一个关于经学-科举体制下认知转化机制的历史发生学考察

王德生 · Claude

中华文化与科技创新 · 李约瑟之问与答 · 之五 · SDE 金点子发生器 产出 · 二次双审 + 三轮打磨 · 约1.4万字 · 发表于 2026年7月17日

思想拓展声明：本智能体（SDE 金点子发生器）产生的任何论文与文本，均作为“思想拓展功能”提供——是 AI 在特定方法引导下的思想实验与观点探索，用于拓展思路、激发思考，不构成正式学术研究成果或事实性结论；如需正式使用，请自行核验并遵守学术规范。

摘要

本文提出“圣化”这一分析性概念，用以考察一种特定于中国晚期帝制时代的认知转化机制：它不以禁止或排斥的方式对待异质知识，而是通过制度性的价值降维、观念性的认知重命名与激励性的传承断裂，将可能挑战既有知识秩序的外来认知转化为维系旧有意义世界的无害补丁。这一概念是在与福柯“知识型”、布迪厄“符号暴力”和艾尔曼“科举作为文化再生产”等既有理论的系统对话中锻造的，其不可被替换的辨别面在于：“圣化”通过“不禁止、只消化”的精微操作，使异质认知在不被察觉的情况下丧失其异质性——这一操作平面尚未被任何既有概念充分照亮。论文拒绝从“中国缺少什么”的发现学视角追问，亦拒绝将欧洲科学革命视为认知发展的本真模板。相反，它以欧几里得《几何原本》在明清中国的命运为核心案例，追问：在经学世界作为唯一合法价值终点的制度-观念配置下，公理化推理这一认知形态被发生成了什么？论证分三步展开：首先，从汉唐至明清的制度史中追踪圣化机制如何从松散的涵摄姿态收敛为刚性的精神本能；其次，以《几何原本》在1607年至1723年间的文本旅行、制度境遇和传承命运为轴心，深描圣化机制在制度、观念和激励三个层面上的具体运作及其互生关系；最后，以欧洲经院哲学对亚里士多德的整合为对照，论证知识的合法性判定权与人生价值的分配权是否被同一套制度垄断，是科学革命能否生发的关键制度性条件。本文进而回应清代考据学成就、明安图等人的数学突破、徐光启本人的例外性等潜在反例，承认圣化机制的效能存在缝隙，但指认其根本运作在于使任何个体突破都无法在缺少制度载体与代际激励的条件下自我延续为知识传统的再生。结论将论证推进到当代：圣化作为一种被千年制度反复训练出来的精神本能，不随科举的废除而消失，而是在每一次制度-观念的重新耦合中，以新的面目反复现身。文末给出本文被证否的具体条件。

关键词 圣化；认知转化；经学-科举体制；《几何原本》；公理化推理；发生学；文明比较

一、重新设问：公理化推理进入中国后，被发生成了什么？

李约瑟那道著名的问题——“为什么近代科学没有在中国产生”——已经存活了超过半个世纪。它所激发的答案从“中国缺少形式逻辑”一直延伸到“高水平均衡陷阱”和“超稳定结构”，几乎每一种可能都已经被人说过不止一遍。然而，这些回应共享一个隐蔽的提问姿态：它们都在问中国缺少了什么、或者被什么结构锁死了。即便那些试图翻转问题、转而追问中国文明自身独特性的解释，最终也往往落到同一个句式上：“因为中国文明的某种内在特征，所以它无法产生近代科学。”

这个句式在方向上是合理的，但它在展开时常常跳过最关键的一步：那个“内在特征”究竟是如何运作的？“无法产生”是怎样一个具体的过程？仅仅说“科举锁死了人才流向”、“儒学抑制了自然探究”是不够的。我们需要知道的是：当一种异质的认知方式真的进入了中国，它遭遇了什么？

这个问题可以更精确地表述为：欧几里得《几何原本》前六卷在1607年由利玛窦与徐光启合作译出之后，在中国发生了什么？它不是被禁毁了。清初大儒中偶有翻检者，康熙本人甚至向耶稣会士学过一些几何。然而，这些接触的结果，不是公理化推理方法渗入中国的知识传统并逐渐扎根，而是几何被归类为天文历算之余事，被吸纳进钦天监的技术工具箱，被理解成“西洋人的测算之术”。它没有被拒斥——它被转化了。一个可能挑战经义知识等级的认知形态，被转化为经世之学的无害补丁。

这个转化过程不是一个“本该发生科学革命却失败了”的故事。那预设了某种认知形态有一个先验的、跨历史的“本真面目”，而中国的接受是对这个本真面目的偏离或扭曲。本文拒绝这种柏拉图式的预设。欧几里得的公理化推理在欧洲发生了“自然哲学的基础”，在中国发生了“测算之术”——两者都是发生，都是特定制度-观念配置下的历史产物。没有哪一个更是更“本真”的。

但拒绝欧洲中心主义不等于放弃追问。真正值得追问的是：是什么样的制度-观念配置，使得公理化推理在中国——而不是在欧洲——被发生成了测算之术？是什么样的运作机制，使得《几何原本》在被精准翻译、被部分精英理解之后，仍然无法在代际之间形成自我延续的传承链？这不是一个“为什么没有”的问题，而是一个“被发生成了什么、如何发生”的问题。

本文把这一运作机制称为“圣化”。这个命名需要立刻做一笔严格限定：“圣”字在此不取宗教社会学中“神圣化”（sacralization）的含义——后者指世俗事物被赋予超验光环的过程。本文的“圣”，特指以圣人经典所设定的那一套知识等级与价值判准为归宿的认知转化。经学世界是唯一合法的意义终点，任何异质认知只有在这个终点之下才被准予进入，而进入的过程同时就是被重命名、被降格、被拆解认知内核的过程。圣化不是禁止，而是消化。它不把异质知识变成被承认的“异端”——成为异端意味着获得了一种边界上的合法性，意味着“我不同意你，但我承认你是一种不同的认知方式”。圣化的精微之处在于，它让异质知识在未被察觉的情况下丧失其异质性，被归类为经学世界内部早已存在的某个认知格子的一个变体。一个受过科举训练的士人翻开《几何原本》时，他不需要任何人事先告诉他“此乃西学未技”——他自己就已经在经义的框架里看见了它该待的位置。

这个概念是否必要？是否只是给“本土化”、“涵化”、“认知闭合”或“符号暴力”换了一个标签？这是本文必须经受的第一道审问。本文

将在第五节专门与福柯、布迪厄、艾尔曼等人的理论进行正面对话。在这里可以先指出一笔：“圣化”与上述概念的实质区别在于它独特的操作平面——不禁止、只消化。认知闭合描述的是知识系统的封闭边界，符号暴力描述的是支配者意义的强加，但两者都隐含着一种“对抗”的预设：要么排斥，要么强加。圣化既不排斥也不强加——它把异质认知请进来，然后把它重新命名，使之不再有能力挑战既有的认知秩序。这一操作平面，是既有概念体系尚未充分照亮的区域。

本文在发生学上不同于既有文献的另一个姿态是：它不试图给圣化机制建立一个静态的“三要素模型”，不把制度、观念、传承处理为平行的分析维度。相反，本文的任务是展示这三个层面如何在具体的历史过程中先后触发、互相强化——制度层面的价值降维为观念层面的重命名提供了默认分类资源，观念层面的重命名又为传承层面的断裂铺设了理所当然的理由，而传承断裂反过来把制度降维的后果永久化，使下一代人不再有机会遭遇那个可能挑战既有秩序的异质物。这三个层面不是分类格子，而是同一个历史过程的不同环节。

全文论证结构如下。第二节不预设任何定义，而是从汉唐至明清的具体制度史中，追踪圣化如何从松散的涵摄姿态一步步收敛为刚性的精神本能。第三节以《几何原本》在明清的命运为轴心，在1607年至1723年的时间跨度内，展示圣化机制在制度、观念和传承三个环节上的具体运作及其互生关系。第四节设置欧洲对照：经院哲学对亚里士多德的整合在结构上是否也是一种圣化？从这一追问出发，论证近代科学革命的发生条件，不在于欧洲“拥有”了什么中国没有的认知要素，而在于知识的合法性判定权与人生价值的分配权是否被同一套制度彻底垄断。第五节正面回应清代考据学、明安图等人的数学突破、徐光启的例外性等潜在反例，承认机制的裂缝，同时指认圣化机制的根本运作在于使个体突破无法在代际之间自我延续。结论将论证推进到当代，并给出本文被证否的具体条件。

二、圣化机制的锻造：从松散涵摄到刚性本能

圣化不是中国文明的先天基因。它的产生前提，不是一套学说取得了独尊地位，而是一套学说与权力晋升的唯一通道之间，形成了相互赋权、相互加固、无法拆解的结构性耦合。只有当“何为正当知识”的界定权与“何为体面人生”的分配权集中在同一套制度手里时，圣化才可能从一种偶然的文化姿态，凝固为一套不假思索的精神本能。本节的任务不是用一个预设的模型去裁剪历史，而是展示这种收敛是怎样在特定的历史关节点上被一步步推出来的——以及，它曾经有过其他的可能性。

1. 汉代的松散的涵摄

秦亡汉兴，摆在帝国统治者面前的是一个百家争鸣的遗产。董仲舒在元光元年的对策中划下的那道界线——“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”——被后世反复引用为儒学定于一尊的起点。但汉代的实际情况远没有这句话听上去那么刚性。经学内部今古文之争激烈到足以分裂为相抗衡的学派，民间仍有黄老、方术和谶纬的广阔市场，察举制中的经术取士只是多途之一：门第、军功、荐举乃至纳货，皆可入仕。一个读书人如果不愿走经学入仕的道路，在乡里讲授诸子、研习方技，仍然可以在地方上获得体面的身份和生计。

这是关键的一笔。当知识的合法性判定与人生价值的分配尚未被完全绑定在同一个通道上时，一个人可以拒绝某种知识等级而不必同时丧失社会身份。汉代儒学做了第一件对后世圣化机制至紧要的事：它将先秦儒家以外的大量经典——阴阳五行、天人感应、灾异谴告——涵摄进自己的解释系统之内，使之不再是独立的异质学说，而是经学框架中的一个组成部分。董仲舒本人就是将阴阳家学说重新整合进《春秋》解释的典范。这不是“封禁异端”，而是“把异端变成自己的注脚”。圣化机制的第一个历史原型在此刻已经可以辨认：通过重命名和重新归类，将一种可能挑战既有知识秩序的思想，转化为巩固这个秩序的资源。

但汉代终究是松散的。太学之外仍有私学，察举之外仍有门荫，经学之外仍有诸子的余脉。圣化在那个阶段，是一种姿态，而不是本能。

2. 宋代的关键收敛：退路的消失

从汉代到宋代，中间隔着一个漫长的门阀时代。魏晋南北朝时期，九品中正制使得“何为正当知识”的界定权在很大程度上被世家大族所分散，知识的合法性判定和人生价值的分配并没有完全统一在皇权手中。隋唐创立科举，在制度史上是一件大事，但在唐代的实际政治中，科举出身的进士在官僚系统中的占比并不高，门荫、军功、流外入流仍然是重要的仕进通道。唐代的读书人如果不走科举，仍然可以投身幕府、隐居著述、或者以诗文干谒权贵而获得社会承认。

真正的收敛发生在宋代。门阀政治在唐末五代的战乱中被摧毁——这不是任何人的设计，而是数百年战乱的一个意外后果。印刷术的普及使经书不再为世家大族所独拥。赵宋皇室有意识地用科举培植一个来源广泛、忠于皇权的文官集团。糊名、誊录、殿试的制度化——这些措施最初的目的只是防止舞弊和强化皇权对人才选拔的控制——却在不经意间产生了一个更深远的后果：科举逐渐从“多种入仕途径之一”变成“唯一正途”。宋代的荫补虽然仍然存在，但其社会声望已经无法与进士出身相提并论。

这里需要展示一个具体的制度瞬间，来看清这种收敛是如何被“做出来”的。大中祥符八年（1015年），真宗下诏推行糊名法，将举子姓名、籍贯一律密封，以防止考官徇私。此举在当时引发了激烈争议：反对者认为“不问品行，只看文字”有违先儒取士之道。但糊名法最终被制度化，并在此后与誊录制度（将举子墨卷由专人朱笔誊抄后再送考官评阅）相结合，形成了一套以匿名化的文本为标准、以经义的代圣贤立言为唯一尺度的选拔机制。这两项制度的初衷是公平——防止门第、人情、权力干预考试——但它们的长期效应远超公平本身。糊名誊录把一切无法被文本化为经义论述的知识能力排除在考试之外：一个人是否擅长观察天象、解剖草木、推演数理，在糊名誊录的考场上毫无意义，因为考卷上只会留下他对“子曰”的解释。科举制度在追求公平的过程中，把经义文本变成了衡量知识价值的唯一尺度。

到了这个关口，一场根本性的结构变化已经完成。汉代一个读书人还可以有“不为五斗米折腰”的余地——不做官，在乡里讲学著书，依然可以赢得社会尊敬。到了南宋以后，尤其是在明清，一个读书人如果不走科举这条路，几乎就失去了社会身份的一切合法来源。塾师、幕僚、医师、术士、商贾——这些都是“不得已而为之”的退路，不是“可体面地选择”的正途。这种变化的要害不在于“官本位”——官本位在任何官僚制帝国都存在——而在于：当知识的合法性判定权（什么是“正学”）、社会身份的分配权（什么是“正途”）、以及内心尊严的来源

（什么是“君子”）都集中到同一个制度手中时，圣化就不再只是外在的制度规训，而开始内化为士人的自我规训。一个人不必等到进入考场才开始按照经义的框架思考——他从童年开蒙的第一天起，就已经被放置在这个框架的唯一合法性之中。

3. 理学的双刃：“格物”的两条路

宋代还有另一笔对圣化机制的锻造至关重要：理学的兴起。程朱理学把“格物致知”写进《大学》的解释核心。沈括《梦溪笔谈》中的博物学兴趣与理学有精神上的部分契合。在另一个可能的历史路径中，“格物”可以发展为对自然界的系统经验探究——正如十七世纪欧洲的“自然哲学”从经院哲学的框架中挣脱出来那样。

但历史没有走上那条路。理学的“格物”，归根到底不是一个独立的认知活动，而是“穷理尽性以至于命”的道德修炼过程的一个环节。物的“理”之所以值得被格，不是因为它本身有趣，而是因为它最终指向天理。向外的观察必须在向内的修身框架中才被赋予意义。这就为日后的圣化操作提供了一套精妙的话语资源：一切“向外探究自然”的冲动，都可以被重命名为“向内体认天理”的一个辅助步骤，从而不给它任何脱离道德哲学而独立成科的合法性。

但理学内部并非没有张力。王阳明早年按照朱子的教诲去“格竹”——试图从竹子的物理结构中领悟天理——结果大病一场，从此转向“心即理”的心学。这个今天看来颇为戏剧化的个人经历，揭示的是一个结构性的困境：当“格物”被要求同时完成道德修身的任务时，它要么只能在道德哲学的框架内打转，要么必须面对“格外物何以能致良知”的逻辑断裂。王阳明的解决方案是干脆取消“外物”的独立地位，把格物解释为“格心中之物”，这等于宣布向外探究自然是一条死路。但值得注意的是，心学本身是对理学正统的一次剧烈冲击——它在一个时期内动摇了经学解释的垄断地位，催生了晚明思想界的活跃局面。这说明，圣化机制的锻造过程并非一帆风顺，它内部充满了竞争性的思想路径。只是，这些竞争最终没有产生出一个独立于经学的自然哲学传统，反而在清代被考据学以另一种方式重新吸纳回了经学的延长线上。

4. 八股文的定型：本能的内化

明代八股文的定型，是圣化机制锻造史的最后一锤。八股不仅是一种文体，更是一套认知惯性的钢印。它的要求不是思辨的深度或经验的广度，而是在给定的经典框架内，按照“代圣贤立言”的格式进行封闭的文本推演。数以百万计最聪慧的头脑，终其一生被训练成在这条窄轨上做到极致。

八股文从明初到成化年间逐步定型的过程本身，就是制度如何一步步收紧认知通道的具体展示。明初洪武年间，科举文体尚允许一定的议论自由度，经义的阐发并不严格要求遵循程朱一家。永乐十三年（1415年），胡广等奉敕编纂《四书五经大全》，将程朱注疏确立为科举考试的标准解释，从此“代圣贤立言”不再是一种宽泛的精神要求，而被锁定为对指定注疏的逐字逐句的复述与展演。成化年间（1465-1487），八股文的破题、承题、起讲、入题、起股、中股、后股、束股的格式正式固定下来。一个读书人从开蒙到应试的十几年间，全部心力被投放在如何在这个极其狭窄的格式内做到文理精密、对仗工整、语气肖似圣贤。八股格式的定型并非出于某个人的设计，而是在科举公平性（格式统一便于公平评阅）与儒学正统性（防止异端解说渗入）的双重要求下，经由一代代考官与士子的反复博弈收敛而成的。

这条窄轨最深刻的效应，不在考试本身，而在考试结束以后。一个被八股训练了二十年的人，即使后来不再参加科举，他的思维方式也已经不可逆地被塑形：看到任何问题，第一反应是从经典中寻找答案，而不是从事物本身去追问原因；看到一个陌生的知识体，第一反应是判断它能否被纳入经义的框架，而不是追问它自身的逻辑。至此，圣化已经从制度要求变成了精神本能。一个明代的士人翻开《几何原本》，他不需要任何人事先告诉他“此乃西学末技”——他自己的整个认知结构已经自动在经义的坐标里看见了这部书的位置。

三、《几何原本》的圣化：一场认知转化的全幅展演

如果说上一节展示了圣化机制的制度锻造史，那么本节将进入一个完整的个案，观察这一机制如何在具体的历史场景中运作。《几何原本》在明清中国的命运，不是一次简单的“忽视”或“排斥”，而是一场精确的认知转化——从制度层面的价值降维，到观念层面的认知重命名，再到激励层面的传承断裂，三个环节先后触发、层层叠加，最终把一套公理化推理体系推到了知识界的边缘。

1. 一次精准的翻译与它遭遇的制度铁壁

万历三十五年（1607年），利玛窦与徐光启在北京合作译完克拉维乌斯注释本《几何原本》前六卷，徐光启亲自作序并出资刊刻。徐光启在序中的判断惊人地精准：“不用为用，众用所基”——这句话准确地抓住了公理化推理的本质特征：它不服务于任何具体的实用目标，恰恰因为如此，它才能成为一切精确应用的共同基础。以当时的条件看，这绝非一个孤立事件。徐光启身为翰林院检讨，与李之藻、杨廷筠等一批对西学怀抱兴趣的士大夫形成了一个松散的圈子，他们合作翻译了多种西学著作。这批人并非对公理化推理的认知本质一无所知——恰恰相反，在接触的最高端，中国士人完全能够理解它的精髓。

但理解不等于知识的扎根。利玛窦在翻译过程中与徐光启有过多次关于译名的讨论。“几何”两字在中文中本无“公理化推理”之义，它最初是从“geo-”的音译得来——拉丁语的geometria经由意大利语的发音，被利玛窦转写为“几何”——但这两字在中文中同时承载着“多少、数量”的日常语义，这本身就为后来将几何理解为“测算之学”埋下了伏笔。利玛窦和徐光启的译笔忠于原著的公理化精神，但他们的翻译无法改变这样一个事实：这部书在刊刻后的一百多年间，从未被列入任何官学或书院的正式课程。

这不是因为有人刻意排斥它，而是因为在这科举的框架里，它根本就没有“被列入”的资格。康熙晚年敕编的《数理精蕴》（1723年成书），是理解“制度性降维”最关键的一笔证据。《数理精蕴》上编“立纲明体”中有《几何原本》的改编内容——但它不是原文翻译，而是被按照“算法集成”的原则重新编排过的版本。欧几里得的公理被收录了，但不是作为推演的出发点，而是作为被罗列出来、然后被跳过、直接进入例题的“前提概要”。公设、公理之后，不是一连串层层推演的命题证明，而是具体测量和计算问题的解法。公理化推理的骨架被抽掉了，

肉被拿来充作了测算工具箱的零件。钦天监需要天文测算，《数理精蕴》这样的“官方数学”得以编纂——但那是作为测算工具来编纂的，不是作为公理化推理体系来编纂的。

钦天监本身是一个封闭的、父子相袭的技术机构，其畴人子弟在知识身份上与科举正途出身的士大夫之间隔着一道几乎不可逾越的鸿沟。学几何的人，要么是钦天监的专职人员，社会地位远不及州县生员；要么是科场无望的布衣。对于任何一个尚有科场希望的读书人来说，把时间花在这种与经义毫无关联的东西上，是人生意义上的不划算——它不能转化为功名，不能转化为社会身份，不能转化为“君子”的自我认同。制度不需要明文禁止，它只需要不给位置。这是圣化机制第一层操作的精确含义：不是封杀，是降维——把异质知识从“体面的知识”降格为“不体面的知识”，从而在它被认真对待之前，就已经消解了大多数人与它认真相遇的可能。

2. 观念层面的认知重命名：从公理到算法

制度层面的降维是外在的约束，观念层面的重命名则是内在的消解。中国传统数学的主流——以《九章算术》为典范——是一种算法传统：给出具体问题，给出求解步骤，不要求对答案的来源做出形式化的证明。一个问题的合法性来自实践的有效性——解法对不对，看结果能不能用于田地测量、赋税计算。而《几何原本》要求的是一种完全不同的知识形态：从少数几个不证自明的公设出发，通过严格的逻辑推演推导出一系列定理，每一个定理的真假不取决于它在实践中的应用效果，而是取决于它是否严格遵循这套公理系统的推演规则。这种知识形态在中国传统学问中是全然陌生的。它不回答“这个办法管不管用”，只回答“这个命题能不能被证明”。

在一个以经世致用为本位的知识世界里，这种不急于兑现为“用”的纯粹理论推导，极难被赋予正面的认知价值。最精妙的重命名发生在日常观念层面。公理化推理被无声地归类为“测算之术”，逻辑证明的严格性被理解为“格物致知的一种训练”。这种重命名并不需要有人刻意去“歪曲”《几何原本》——恰恰相反，正是因为中国的知识传统中从来没有过“公理化推理”这个门类，所以任何一个中国士人看到它时，都会自动用他最熟悉的那套分类去理解它。分类本身就是一个消解的动作：当一样东西被归入一个已有的认知格子里时，它就不再可能是新的。

梅文鼎的“中源西流”论是这种认知重命名最典型的思想案例。梅文鼎被尊为“历算第一名家”，他一生致力于会通中西数学，对《几何原本》有过深入研究。然而，梅文鼎的“会通”策略恰恰是一个经学世界消化异质物的经典操作：他试图证明《几何原本》中的诸多原理在中国古算经中早已有之，西学不过是“中源西流”——中国上古圣人的数学成就通过某种不为人知的途径流散到西方，如今又从西方传回。这种论证策略的思维框架是典型的经学逻辑——经典的权威来自上古圣王，任何有价值的真知都必须在时间上追溯到那个源头。一旦公理化推理被论证为“中国古已有之”，它就自动丧失了异质性：不存在什么新东西需要被重新认识，只存在某种一度失传、如今从西方返回的古法。梅文鼎不是在歪曲《几何原本》，他做得很诚实——但他做的一切都是在经学世界的认知坐标里完成的。在那个坐标中，“新知识”不可能被承认，只能被论证为“旧知识的恢复”。这是一种比简单排斥更精致的消解：排斥至少承认对方是“异己”，而重命名直接取消了对对方作为“异己”的存在资格。

3. 传承断裂：没有制度的孤本宿命

即便有个别人穿透了制度降维和观念重命名，真正读懂了《几何原本》的公理化精髓，圣化机制还有第三层保障：知识传承的制度性断裂。传统中国的知识传承依赖两条腿：官方体制内的学校-科举系统，和体制边缘的师徒授受与家族秘传。前者不给几何学留位置；后者需要一套稳定的社会关系和持续的知识需求来支撑。对于经学，这个需求被科举制度源源不断地制造出来：每年数十万的士子需要研习经典，代际之间的传递自然而然。但对于几何学，没有这样一个需求链。

清代并非没有杰出的数学家。梅文鼎的历算之学传给了其弟梅文鼎、其侄梅穀成，但这个传承链到第三代就黯淡了——梅氏后人的科举功名远比历算成就更为时人所重。在一个制度激励完全偏向经义的世界里，一个家族选择把哪一套知识传给下一代，根本不是出于纯粹的认知兴趣，而是出于对社会地位的计算。几何学无法转化为功名、无法转化为社会身份，它在家族内部的传承就只能在边缘位置上苟延一两代人，然后自然地退出家族知识的核心领域，退化为族谱中的一笔点缀。

阮元编纂《畴人传》（1799），在表面上似乎是在为“畴人”正名立传，但恰恰是这个立传的动作，坐实了畴人作为“技术专家”的独立且边缘的身份——畴人不是儒者，畴人之学不是正学。阮元的“天文算学”与“经学”之间被划下一道严格的等级界限：前者是可以被记叙、表彰乃至欣赏的“术”，但永远无法成为判定知识合法性、分配人生价值的“道”。圣化机制最后、也是最重要的操作，不是消灭异质知识，而是让它在代际之间没有制度化、规模化的未来。一本没有下一代读者的书，就不再是一件需要被认真对待的认知事件；它成为藏书楼里的孤本，被翻阅、被赞叹，然后被放下。

四、对照：欧洲的亚里士多德为何没有被“圣化”？

有一种有力的反对意见值得被正面回应：欧洲中世纪经院哲学对亚里士多德的整合，在结构上难道不是一种圣化吗？教会垄断教育、将哲学变成神学的婢女、甚至动用宗教裁判所——这一套操作不是比中国的科举-经学体制更严厉吗？如果是，那么为何近代科学革命仍然在欧洲发生了？“圣化”作为一个用以解释中国何以没有产生科学革命的机制，如果真的存在，它在欧洲的失效就说明它不足以解释差异。

这恰恰是问题最关键的地方。如果圣化仅仅指“用一套权威学说去整合异质知识”，那么欧洲当然也有圣化。但本文所描述的圣化，比这多了一层结构性的、制度性的保障：它不是一种学说对另一种学说的思想征服，而是一整套制度对知识生产与人生价值分配的同时垄断。欧洲的经院哲学不具备这一层垄断，这就决定了它的“圣化”在根本上不同于中国的圣化。

1. 多重权力中心的并存

欧洲中世纪的知识世界并不是一个只有教会说了算的单中心格局。大学从十二世纪兴起时，就与教会保持着某种微妙的距离。巴黎大学、牛津大学、博洛尼亚大学在法理上拥有教皇或皇帝授予的特许状，但日常的学术事务——课程设置、学位授予、学术争议的裁决——在很大程度上由教师行会自治。神学院之外，还有法学院和医学院，它们的知识合法性并不完全仰赖于神学。法学传统中的罗马法复兴运动，更是在教会法之外开辟了一个独立于神学权威的世俗解释空间。这意味着，知识的合法性判定权在欧洲从未被单一制度彻底垄断。

这与中国的情况形成了鲜明对比。中国的国子监和府州县学并非大学那种享有自治权的学术行会，而是皇权体制下的官僚培训机关。它的课程从未超出过经学的范围，它的学位——生员、举人、进士——本身就是官僚选拔的资格证。在中国，知识的合法性判定权与做官的资格分配权从未被分开过：科举决定了什么是正学，也决定了谁是正当的精英。欧洲有知识而无科举——一个学者可以穷尽毕生精力研究自然哲学，而不必因此失去任何社会身份；中国的士人如果放弃经义去钻研自然哲学，他首先失去的就是作为一个“士”的社会身份。

2. 亚里士多德的重新进入：被引入的异己

欧洲经院哲学对亚里士多德的整合，有一个至关重要的结构特征：亚里士多德最初是作为阿拉伯世界的“异质哲学”进入欧洲的。十二世纪，当亚里士多德的全集经由阿拉伯译本和伊斯兰世界的评注家——尤其是阿威罗伊——重新回到拉丁基督教世界时，它携带了一整套与基督教神学正面冲撞的命题：世界永恒论、灵魂可朽论、上帝不关心个体命运。教会最初的反应是禁止——巴黎大学在1210年和1215年两度禁止讲授亚里士多德的自然哲学著作，1231年教皇格里高利九世重申禁令，同时委任一个委员会审查亚里士多德的著作。

这一连串的禁止说明了什么？它说明在欧洲的制度-观念配置下，亚里士多德哲学首先被承认作为一种异己——它的命题与基督教教义的差异被清晰地识别出来，被判定为威胁，因而引发了制度性的排斥反应。即使后来阿奎那完成了对亚里士多德与基督教神学的宏大综合，这一综合的根基也始终是不稳固的。1277年巴黎主教唐比埃颁布对219条命题的谴责令，其中不乏阿奎那的论敌试图借机打击托马斯主义的条款——亚里士多德主义在欧洲始终是一个被警惕、被攻击、被争夺的战场，而不是一个已经被安全地消解掉的东西。

这与《几何原本》在中国的命运构成了根本性的区别。《几何原本》从未被这么紧张地对待过。它没有被禁止，没有被神经过敏地审查，甚至没有被什么人大声地反对——它只是被安安静静地归了类，安安静静地被放到了“测算之术”的格子里。中国对《几何原本》的处置方式不是敌意的排斥，而是友善的消化；而消化之所以可能，恰恰是因为经学-科举体制有这个自信：任何东西进来了，都可以在它的框架里被重新安置，不需要紧张。欧洲没有这种自信。亚里士多德的异质性始终没有被彻底消解，恰恰相反，它被激烈地争论了数个世纪，而正是这种激烈的争论——关于世界是否永恒、关于灵魂是否可朽、关于上帝与自然的关系——在欧洲的知识界保留了一个空间：在这个空间里，权威可以被挑战，认知的边界可以被重新谈判。

3. 近代科学革命何以从裂缝中发生

欧洲近代科学革命不是一个从天而降的奇迹，它是从上述那些制度裂缝中生长出来的。哥白尼本人是一个天主教教士，但他的《天体运行论》献给了教皇保禄三世，并且在出版时由新教路德宗的神学家奥西安德添加了一篇匿名的序言，将日心说包装为“方便计算的假说”而非“关于世界真实结构的断言”。这篇序言长久以来被当作回避教会压制的权宜之计，但它恰恰暴露了欧洲知识格局的一个重要特征：在欧洲，不同权力中心之间的张力本身构成了认知生存的空间。哥白尼可以在新教出版商的帮助下出版献给天主教教皇的书，伽利略被一个宗教法庭审判的同时还有另一个教会的庇护者在为他奔走。这不是什么开明的宽容，而是制度缝隙中的不得已。但正是这种“不得已”，让欧洲的知识演化保留了多元可能——一种新假说可以在世俗君主、商业城市、学术行会、不同修会之间的夹缝中存活下来，等待它在证据上足够成熟的那一天。

中国没有这样的缝隙。经学-科举体制把知识合法性、社会流动、人生意义三个轨道焊死在同一套制度上。这不是一种学说胜过了另一种学说，而是一套配置——知识等级、晋升通道、身份尊严的三合一——使得任何认知挑战都同时是一个社会风险。挑战经学不是学术意义上的“提出一个新假说”，而是人生意义上的“自绝于正途”。在欧洲，哥白尼可以一边当教士一边写日心说；在中国，一个生员如果公开质疑经书的权威，他从失去生员资格的那一刻起就失去了一切。圣化机制的真正力量不在于思想上的说服，而在于它把思想选择变成了人生选择——并且只给了一个选项。

这正是圣化概念不可被“认知闭合”或“符号暴力”替换的那一刀辨别面。认知闭合讲的是一套知识系统的自我封闭边界，符号暴力讲的是支配阶级通过教育系统强加其文化任意性。但两者都没有抓住这样一种特定的制度-观念配置：在这种配置中，不是拒绝异质，而是把异质请进来、拆解掉、重新命名，使之成为旧秩序的一个补丁——而所有人在制度激励下都自动参与了这个消解过程，不需要暴力，不需要禁令，甚至不需要刻意。圣化的效率恰恰在于它的无痛：被消化者不觉得自己被消化了，消化者也不觉得自己在做消化——大家都只是在做正经事。

五、回应潜在的反驳：漏网之鱼与机制裂缝

任何声称某种制度-观念配置具有高度解释力的理论，都必须面对它的反例。本节逐一回应三个最有力的潜在反驳：清代考据学的突破性、明清数学家的创造性成就、以及徐光启本人的例外性。

1. 考据学的“内在突破”为何没有溢出经学河床？

清代考据学的成就是令人敬畏的。阎若璩穷证古文《尚书》为伪书，戴震以训诂破义理，在《孟子字义疏证》中对“理”做了令理学传统深感不安的重释。余英时先生以“内在理路”阐释宋明理学如何经由自身逻辑的推演走向考据学，这一解释极具洞见。

但考据学的方法论原则——“实事求是”——自始至终被限制在文本考订的范围内，从未被推广为对自然界的系统探究原则。阎若璩的辨伪再精，也只能证明某一部经书是伪书，它无法升华为对“经书作为一切知识最终判准”这一前提的质疑。事实上，辨伪的动力恰恰来自对“真经”的信仰。戴震以训诂破义理，但他最终的关怀仍然是“道”，而非自然界的因果规律。

这不是学者个人的局限，而是圣化机制运作的结果：当一个文明中的所有知识活动都必须依附于经学——即使是批判性的依附——才能获得合法性时，任何突破都会在突破的过程中被重新吸附回经学的意义框架之内。考据学是圣化机制的一次精妙的自我更新：它用极其锋利的刀子去切书，但这把刀从始至终被握在经学的手中。

2. 明安图、董祐诚与戴煦的数学成就

清代并非没有真正有创造力的数学家。明安图在《割圆密率捷法》中独立推导出了相当于牛顿幂级数的成果，戴煦完成了对无穷级数求和与对数展开的深入研究，董祐诚的《割圆连比例术图解》展现了高度复杂的几何推理能力。这些成就是否说明圣化机制并非不可突破？

答案是：这些个人的杰出工作恰恰从反面显示了圣化机制的运作。明安图是钦天监的蒙古族官员，戴煦终生未入仕途，以布衣之身钻研数学。他们的共同特征是：他们都是科举世界的边缘人——前者是技术官僚系统中的专职人员，后者压根没有进入过正途。圣化机制没有消灭这些个体的才智，但它确保了一个结果：这些才智无论多么出众，都无法形成一支自我延续的知识传统。

最有力的证据是，戴煦本人就是一个活生生的“传承断裂”的案例。戴煦在咸丰十年（1860年）太平军攻占杭州时自尽，时年五十五岁。他的数学手稿在其生前就未获刊刻，死后更是散佚大半，直到数十年后才由后人搜集残稿勉强出版。当一个人的毕生心血的存亡系于他个人的生死时，这个文明的知识传承机制就暴露了它的根本缺陷：个体可以突破圣化，但个体突破无法在缺少制度激励和代际需求的环境下自我延续为传统的再生。圣化机制不需要消灭每一个突破者，它只需要确保下一代人没有制度性的理由去接过上一代突破者的接力棒。

3. 徐光启例外

徐光启本人是否就是一个未被圣化的个案？他不仅精准地理解了公理化推理的本质，而且明确说出了“不用为用，众用所基”这一精辟判断。他不仅自己研究西学，还组建了一个志同道合的小圈子，合作翻译了多种西学著作。

这恰恰是理解圣化机制最关键的一笔：圣化从来不是说每一个个体都会被它锁死，而是说整个制度-观念配置会把个体突破的成果吸附回它自己的意义框架之中，使突破无法在代际之间积聚为传统。徐光启读懂了《几何原本》，他的朋友们读懂了，但他们的子侄要考科举，他们的门生要写经义，他们自己百年之后，没有任何制度性的机制确保下一代会有人继续读下去、研究下去。徐光启的翻译成果没有被遗忘，但它被安置在了怎样的位置上？在《四库全书》中，《几何原本》被收在子部天文算法类——与《九章算术》、各种历算手册同列——而不是被当作一套可能重新定义“什么是可靠知识”的认识论冲击来对待。分类是对异质性最体面、也最彻底的消解。徐光启本人或许从未被圣化，但他的成果被圣化了。

六、结论：圣化的遗产与本文的证否条件

圣化不是一套学说，而是一套制度-观念配置的长期效应。它的运转前提是知识合法性判定权与人生价值分配权被同一套制度彻底垄断。当这个前提被打破，当科举废除、新式学堂建立、留学成为新的身份资本来源时，圣化机制就从支配性的制度退化为潜伏的精神惯性。但它没有消失。圣化作为一种被千年制度反复训练出来的认知本能，在此后每一次新的制度-观念的重新耦合中，都会以新的面目出现——只要“何为正当知识”在某一个社会中重新被一套拥有分配权力的制度单独垄断，圣化的冲动就会被重新激活。这是本文对当代的意义。

本文是一个经得起反驳的假说，不是一个封闭的叙事。它的核心主张可以被以下条件证否：（1）如果在明清三百年间能够找到确凿证据，证明存在一个不依赖钦天监庇护、不受科举边缘化的、在家族或学侣之间代际连续传承超过三代以上的公理化推理研究群体，那么本文关于“传承断裂”的核心环节就不成立；（2）如果能够证明《几何原本》在被圣化的过程中引发了与欧洲经院哲学对亚里士多德同等烈度的制度性争论——也就是说，如果中国士人曾经因为公理化推理的异质性而明确地、持续地、有组织地反对它，而不是无声地将它归类——那么本文关于“消化而非排斥”这一最根本的辨别面就需要被修正。

在这两种反驳尚未被充分证立之前，本文暂时站立。

（全文完）