

十七世紀中國優秀士人 對傳統華夷觀念的超越

陳占山*

中國知識界對傳統華夷觀念的超越，學者們較一致地認為是出現於鴉片戰爭以後，特別是中日甲午戰爭以後。本文以大量事實說明，早在明末清初中國優秀士人已有過與近代相似的舉動。文章同時對那個時代士人的超越得以產生的社會背景、條件以及意義、影響和歷史局限等進行考量和探討。

超越得以產生的社會背景和條件

中國優秀士人對傳統華夷觀念的超越始於明萬曆中期。其得以產生的社會背景和條件，主要有看來並不直接相關的三件事情：

一是明嘉靖、萬曆以後出現的傳統道德觀念的危機。

此種危機的出現既與中國儒家思想學說內在的發展變化有關，也與明中葉以後社會政治經濟出現的一系列新情況相聯繫。就前者而言，主要是陽明心學的興起對南宋以來被確定為官方正學的程朱理學形成的巨大衝擊。由於陽明學說的“心即理”——所謂求之於心而非，雖言出孔子也“不敢以為是也”，即將“吾心”作為判斷、衡量一切是非的標準。此種情形客觀上打破了儒家倫理教條對人性的束縛，特別是作為王門後學的泰州學派，“其人多能以赤手搏龍蛇”，“非名教所能羈絡”，至此，使中國傳統道德價值陷入深刻的危機。明中葉社會經濟出現的新情況是商品經濟的崛起，資本主義萌芽的產生。這種新情況引起了同時期及此後政治生活和社會生活的一系列連鎖反應。概而言之，即商品經濟繁榮起來後，率先對封建政權發生至深且廣的腐蝕性影響。其具體表現是上至最高統治者，下到

一般官衙小吏，貪污成風，賄賂公行，腐化墮落，吏治極度腐敗。而統治階層的腐敗奢華，又進一步引發社會風俗和生活方式的變化，整個晚明社會追求享樂，窮奢極侈。這種情形與前述王學對人性的解放相互影響，相摩相蕩，急遽地衝擊着傳統道德觀念的堤壩。隨着道德信仰危機的加深，特別是萬曆後期內憂外患的加重，一批對國家、民族有責任心的士人義無返顧地挺身而出，力挽頹風。在他們一系列振興舉措之中，尋求新的人文社會資源，以重建和加強傳統道德價值的尊嚴權威，也是其中最基本的一項。

二是入明以後，中國傳統科技發展停滯乃至迅速衰退，其中的一些門類，已經不能滿足社會需求。

對於傳統科技在進入明代以後的停滯衰退，以往中外專家學者多有揭示，此可參閱李約瑟、李儼、尤世凱維奇及杜石然、范楚玉等人的著作。⁽¹⁾ 本文擬把考察重點放在被譽為中國古代兩門主要科學的天文學和數學上，看看它們在明代特別是進入明中後期是如何無法完成社會所賦予的使命的。

天文學和數學在中國古代之所以重要，是由於它們與中國古代王朝政治須臾不離的星占學有關。因奉行“天人合一”的思維模式，中國最高統治者把自己視為上天在大地上的代理人。上天的意志又是

* 陳占山，汕頭大學文學院副研究員，歷史學博士，主要從事中國文化史和明清中外關係史的科研教學工作。

通過“天垂象，見吉凶”而顯示給人間統治者的。所以，中國最高統治者的言動及最高權力機構的重大決策，都必須在天文星占所給予的“黃道吉日”的範圍內運作。這樣的“最佳時運”的選擇，又必須建立在天文家準確的天象觀測和曆法、數學家精密的計算預報（即所謂“觀象授曆”）的基礎上。上述情況，正是中國古代天文學和數學較為發達的基本原因。可是，入明以後，中國的天文、曆算家卻愈來愈不能勝任他們所擔當的神聖職責了，其原因正如前述，中國天文曆算學入明以後衰落了。

中國天文曆算至元代郭守敬的《授時曆》已發展到傳統科學體系下所能達到的最高點，朱明王朝建立伊始，一破此前歷代改朝換代之際必製新曆以示“天運已新”的慣例，將郭守敬曆改名“大統”繼續頒用。同時沿用元朝舊例，為伊斯蘭天文學設立專門機構，聘用其人，以《回回曆》推算，與《大統》參用。上述情形無疑透露了這樣一個信號：明初中國的天文曆算家已不具備重修一部新曆法的實力了，特別是沒有信心踰越郭守敬所創造的歷史紀錄。而大量文獻記載表明，由於年久失修，大約從明英宗正統年間開始，欽天監據《大統曆》推算的日、月食等天象預報，屢見不準。回回天算家據阿拉伯體系所推算，稍優前者，但由於同樣失修，亦屢有誤差。在此情況下，朝野請修曆之議漸起。至嘉靖、萬曆以後，隨着上述兩套體系預報天象的嚴重失真，改曆呼聲此伏彼起，不絕於耳。當朝皇帝也每在天象預報“失報”、“失確”之時，對監官嚴加斥責，但後者祇能“唯唯謝罪，以世學歲久，無他術為解”⁽²⁾。尤其是令朝野倍感尷尬的是要對現行錯謬百出的曆法加以修訂，實力不從心實已不能了。崇禎二年五月，欽天監預報的日食“前後刻數俱不對”，上傳切責“姑寬恕一次，……如再錯誤，重治不饒”。五官正戈豐年回奏時，力呈監官窘迫之情，其中坦言：“今欲循守舊法，向後不能無差；欲行修改，更非淺陋所及。”⁽³⁾

除天文學、數學等門類外，事實上在純粹技術領域，晚明社會也有進一步的需求，如軍事器械中先進的西洋火器，農業生產中的“水法”等。以下僅以前者為例，稍加剖析。

在明代歷史上，邊患始終不息，但在長期的拒守征戰中，明政府並沒有把軍隊鍛造成為一支具有強勁戰鬥力的隊伍，而是恰恰相反，明軍組織渙散，將帥怯戰畏敵，軍費困乏枯竭，武器老鈍。對此敗象實際上不必多言，祇要打開徐光啟的文集，閱讀一下他早年寫的〈擬上安邊禦虜疏〉和後來的《練兵疏稿》就可以作較詳盡的瞭解。嘉靖、萬曆以後，明朝原有的邊患未減，又加入了新的因素：崛起於白山黑水的東北滿人屢興兵南下，成為明政權的頭號強敵。在明王朝生死存亡之際，能否為邊防提供更為先進的武器裝備，已成為克敵制勝的一個關鍵。而這種技術需求，事實上也是當時中國傳統的能工巧匠所無法給予的。

三是萬曆以後，歐洲耶穌會傳教士入華以及他們與中國知識界的廣泛接觸，遂見優秀士人思想活躍脫穎而出。

耶穌會士的入華以及他們與中國智識界廣泛接觸的史實已眾所周知，但有一點尤須強調，即傳教士的知識修養。他們是一批被譽為“凝聚着全部的歐洲知識”⁽⁴⁾的傑出人士，並且他們在華的傳教採用了與當時天主教世界海外傳教方式迥然不同的以學術為媒的策略。唯其如此，他們才能在當時中國智識界樹立起歐洲文化這樣一個鮮明的參照系，這也使本文所要探討的中國士人對傳統觀念的批判和更新成為可能。

“優秀士人”的概念，是基於這樣一個最基本的理由提出來的：作為超越傳統華夷觀念的主體，在17世紀的中國，事實上也絕無可能是當時士林的全體，而祇是其中的出類拔萃者。對於明清之際的中國社會來說，本文前述的第一、二項，是士林面臨的共同課題。在尋求解決這些課題的過程中，他們中間的一些人，即本文所指的優秀士人，他們思想開闊，眼光敏銳，有效地利用耶穌會士入華的歷史機遇，積極而真誠地開展同對方的交流與對話，通過對當時陸續傳入的歐洲文化的檢視、解讀，最終部分地，其中一些人甚至於整體地，擁抱了這種文化。可以說，這即是完成超越的必要條件，同時也是超越的必然結果。

由此，優秀士人隊伍的構成，實際上包括兩類人群：一是奉教士人。他們是優秀士人隊伍的核心，是17世紀完成對傳統華夷觀念超越的主力。二是雖未皈依天主，卻對包括宗教在內的西方文化一並表示歡迎的智識份子。他們是優秀士人隊伍的羽翼。由於儒學和基督教本質的差別，特別是對基督教中上帝通過聖靈降孕瑪利亞生救世主耶穌，耶穌於十字架上受死救贖人類、三日後復活昇天等教義接受的困難，還由於基督教的排他性，以及對中國士大夫多妻制的不寬容，明清之際中國皈依天主教的士人總體所佔比例並不大。但士人中對天主教寄予同情、寬容，特別是對西洋科學技術、世界地理知識等具有強烈興趣甚而深慕篤信者，並不在少數。他們中的許多人，亦理所當然地從傳統的華夷觀念中走出來了。

對於奉教士人，自上一個世紀陳垣、方豪等先生展開相關研究以來，已獲得許多成果。由此，對於他們，特別是徐光啟、李之藻、楊廷筠等人的基本情況，已為人們所熟悉。相形之下，對於上述第二類人群，除對馮應京、葉向高等個別人士外，學者們的關注尚比較少見。⁽⁵⁾為使本文的討論清楚明白，在此擬對下文有關言論徵引所涉及的周炳謨、李日華、陳儀、謝肇淛、熊明遇、王肯堂、熊士旂和米嘉穗等人的基本情況，先作點簡要介紹（依其言論在文中徵引的先後為序）。

周炳謨，字仲觀，無錫人。萬曆二十三年（1604）進士，天啟間官至禮部右侍郎。《明史》卷二五一有傳。受詔修《光宗實錄》，直筆無隱，為魏忠賢黨劾去。天啟五年卒，諡文簡。周氏與利瑪竇有過從，曾為後者所撰《畸人十篇》作序，並參與考校利氏口授的《幾何原本》。

李日華，字君實，號竹嫩居士，嘉興人。萬曆二十年（1592）進士，官至太僕少卿。《明史》卷二八八有傳。以博學著稱，平生撰述頗豐，其中《六研齋筆記》、《紫桃軒雜綴》分別被《四庫全書》著錄存目。利瑪竇在南昌時，李氏即與交遊。

陳儀，字用吉，閩縣人，萬曆三十八（1610）年進士，官至布政使。《明史》無傳，福建、江西、雲

南等地方誌載其事跡。陳氏與入華教士利瑪竇、龐迪我、艾儒略等人有密切的交往，曾為艾氏《性學摘述》作序。

謝肇淛，字在杭，長樂人。萬曆二十年（1592）進士，官至廣西布政使。《明史》無傳，康熙《福建通志》卷四五有傳。肇淛平生撰述宏富，《五雜俎》中對利瑪竇和天主教有真切的描述。

王肯堂，字宇泰，號順庵，金壇人。萬曆十七年（1589）進士，終官福建參政，《明史》卷二二一有傳。其人博學，尤精醫，曾與利瑪竇交往，並為其所撰《交友論》作文字潤色，對西洋天文曆算地理等皆有研究。

熊明遇，字良孺，進賢人。萬曆二十九（1601）年進士，官至兵部尚書。《明史》卷二五七有傳。熊氏與西洋教士有密切交往，對天主教和西洋科技十分推崇，且有較深研究。撰天文學著作《格致草》，並為龐迪我《七克》、熊三拔《表度說》作序。對其人生平事蹟，香港中文大學馮錦榮先生有專題研究。⁽⁶⁾

熊士旂，南昌人。《明史》及有關方誌如清康熙葉舟、陳弘緒纂修《南昌郡乘》均未立傳。曾受教於楊廷筠，方豪先生稱為教友⁽⁷⁾。熊氏自撰規勸修行之書《策怠警喻》，為艾儒略《職方外紀》，《西學凡》撰跋，並參閱艾氏《聖夢歌》。

米嘉穗，字秀實，邵武人。萬曆四十年（1618）舉人，官至南京兵馬司正。康熙《福建通志》卷四九有傳。受學於艾儒略，曾為艾氏《西方答問》撰序。

優秀士人對華夷觀念的超越

作為中國古代最基本的一個觀念，華夷或稱夷夏觀念在現代學術領域使用頻率較高，但應該承認，時至今日對其內涵仍缺乏最基本的詮釋和描述。大體說來，這種觀念認為：在天圓地方的宇宙中，中國居於大地的中心，地大物博，歷史悠久，文化最發達；創造了這種文化的中國人（特別是其中的漢人）天賦聰慧，道德高尚；中國四周所居為夷狄，屬化外之民，在學術和品德上都很低下；中

國制度完備，物產豐盈；其君主上承天命，下治萬民，最為尊貴，他不僅是中國的君主，也是天下萬國的宗主。華夷觀念肇始於三代，形成於春秋戰國時期，秦漢以後日趨加強，牢不可破。從總體看來，它具有不可質疑的復古性、排他性、虛驕性和反理性色彩。就其歷史作用觀之，在漢唐以前對加強中華民族的凝聚力和文化自信心曾起過某些積極作用，但到中國封建社會後期的明清時代，其落後消極的一面日益顯露，成為中華民族走向世界和近代化的嚴重障礙。

明末清初，由於前述社會背景和中西文化交流渠道的形成，中國優秀士人通過對歐洲文化的研究、瞭解及對中國傳統的反思、審視，終於對傳統華夷觀念提出質疑、批判，並在相當程度上超越了這一觀念。這主要是表現在以下三個方面——

倫理道德方面。於此，士人的超越大體沿着以下線索：一開始，他們被教士高尚的品德所吸引。如周炳謨說：“余遊於利先生，習其人，蓋庶乎古所稱至人也。”⁽⁸⁾李日華稱贊利瑪竇“見人膜拜如禮，人亦愛之，信其為善人也。”⁽⁹⁾陳儀十分推崇利瑪竇、龐迪我、艾儒略等“克己苦行，獨復樂道，於名利聲色之習，一切無所染”。他還指出，當時所有傳教士，雖來華時間先後不同，“然究其相授守一教，閱十數輩如一人，歷四十年如一日，已無可疑之行。即死者死存者存，終不得其可疑之跡。”⁽¹⁰⁾必須指出的是，周炳謨、陳儀等人皆非教徒。更值得注意的是甚至連反對天主教的士人，他們對入華教士的品德操行，也無由稍加指斥。如晚明反教的著名人物陳候光就說：“近有大西國夷，航海而來，以事天之學倡，其標號甚尊，其言甚辯，其持躬甚潔……世或喜而信之，且曰聖人生矣。”⁽¹¹⁾所謂“善人”、特別是“至人”和“聖人”這樣的稱謂出於在儒家文化語境中成長起來的士人之口，可知他們對教士的推崇已到了無以復加的程度。而有證據表明，這樣一些稱謂，正是他們以儒家的道德標準給予的。謝肇淛在《五雜俎》中有過這樣一段評論：“天主國在佛國之西，其人通文理，儒雅與中國無別。有利瑪竇者，自其國來……與人

言恂恂有禮，辭辯扣之不竭，異域中亦可謂為有人也已！”⁽¹²⁾由此可知，通文理、儒雅、知禮儀、博學、有辯才等，使中國士人對這些域外來客——化外之民、夷人，終於放下華夷觀念的有色眼鏡，承認異域中也“有人”，不僅如此，他們中的一些人、甚至被認為是“至人”和“聖人”。

接着，由對教士人品的推許到對天主教的認同乃至竭誠接納。教士除了具有卓越的品德外，士人還發現所有教士都信守其教，並以傳教為首務。如說“近乃有大西人自數萬里外來，其學以敬天為主，以苦身守戒為行”⁽¹³⁾，“西極之國有畸人來……偕徒友十數……以事天主為宗”⁽¹⁴⁾等等。那麼，“敬天”、“事天主”的學說究竟是甚麼？通過來華傳教士們的口頭宣講及其有關中文撰述的介紹，士人們逐漸瞭解、認識了這種西說，一些人如徐光啟、馮應京、楊廷筠、王徵等，還對天主教的精神實質有較深入的考察。他們最後得出兩個結論：一是說天主教符合儒學的基本精神（此點基本上是對利瑪竇等人說法的認可）；二是說天主教可以“補儒”。由於與此相關材料已往在有關論著中多有披露和介紹，這裡不再重復。本文的興趣是揭示士人作出這些結論的意義。從承認域外夷地有人、有至人乃至有聖人，到認可域外、化外之地有學、有教乃至於有與中國儒學相符合的教義，特別是有可補聖學的外教！這在此前的中國歷史上是絕對沒有過的。“補儒”的說法，至少蘊涵着兩義：即一，承認儒學有虧欠，有不足；二、認為天主教中有儒學所不具備的一些強項。而史實表明，晚明清初的許多中國士人他們對天主教的接納乃至皈依，都是從這個“補”字上着眼的。特別是他們中的皈依者，雖然也關心自己靈魂的救贖，但更為關注的是天主教倫理觀的社會功能。此可舉徐光啟為例，作為明末清初中國最著名的天主教徒，他自然有對個體救贖關切的因素，但作為一個偉大的愛國者，一個時刻急切於拯溺救世的赤子，他關注最多的還是天主教倫理規範所具有的普遍有效性。對於這一點，他是通過天主教與儒以及還有佛對世道人心所起作用的比較中得出的。在《辨學章疏》中他系統地陳述了自己的看法。

首先，它對中國傳統的道德倫理規範進行檢討：“臣嘗論古來帝王之賞罰，聖賢之是非，皆範人於善，禁人於惡，至詳極備。然賞罰是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司馬遷所云，顏回之夭，盜跖之壽，使人疑於善惡之無報。是以防範愈嚴，欺詐愈甚，一法立，百弊生，空有願治之心，恨無必治之術。”這是對包括當時皇帝在內的“古來帝王之賞罰”及周孔以來儒家聖賢之是非觀無效性的公開指斥。接着上引，徐光啟又審視了佛教，說：“於是假釋氏之說以輔之。其言善惡之報在於身後，則外行中情，顏回盜跖，似乎皆得其報。謂宜使人為善去惡，不旋踵矣。奈何佛教東來千八百年，而世道人心未能改易。則其言似是而非也。”最後徐光啟發表了他的主張：“必欲使人盡為善，則諸陪臣所傳事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。”何以見得呢？他說：“蓋彼西洋鄰近三十餘國奉行此教，千數百年以至於今，大小相恤，上下相安，路不拾遺，夜不閉關，其久安長治如此，然猶舉國之人，兢兢業業，唯恐失墜，獲罪於上主，則其法實能使人為善，亦既彰明較著矣。”上述說法可信嗎？徐氏保證說：“此等教化風俗，雖諸陪臣自言，然臣審其議論，察其圖書，參互考稽，悉皆不妄。”顯而易見，就其對天主教治理下的歐洲“樂土”的描述和不疑態度而言，徐氏失誤無庸置疑，但從他呼籲接納天主教以補儒之缺欠的着眼點看，徐光啟的確十分渴望尋求或建構一種實際生活中具有普遍有效性的倫理規範體系。而天主教倫理就是他認定的最佳、最切實可行的救世良方。這是由於，“其法能令人為善必真，去惡必盡。蓋所言上主生育拯救之恩，賞善罰惡之理，明白真切，足以聳動人心，使其愛信畏懼，發於由衷故也。”⁽¹⁵⁾即利用上帝的全知全能和人們的戒慎恐懼，來保證倫理規範實現的有效性。

就上述兩個方面，即對西洋傳教士品德和天主教倫理的認可稱贊及對中國傳統的相應質疑否定看，晚明清初士人的言論未必都能經得起歷史事實的檢驗，而我們贊賞的是他們對域外文化的態度和不受傳統觀念羈絆，敢於承認敢於肯定的勇氣。

科學技術方面。此乃晚明清初中國翻譯引進西學中成果最富的一個領域。我們的興趣仍在於中國士人在這種工作中對傳統華夷觀念的衝擊和超越。可是，必須首先指出，因科學技術在中國古代文化價值觀中是歸於形而下之器的，所以，除天文曆算因前述原因略顯尊貴神聖外，在其它方面，一般說來，為正統中國士大夫所漠視。因此，下面的考察當限於有衝突和超越的天文曆算領域。不過，即使在所限範圍內，仍可以認為，優秀士人所遇到的阻力，也遠比前述對天主教的接納為小。天文曆算學雖在中國傳統文化體系的器用之學中地位特殊，但似乎在傳統的夷夏之防中早就為之預留了通道。唐代就曾頒用過印度的曆法，元明時代也如前述，為自阿拉伯傳入的伊斯蘭天文學設官授職。由於有先例可循（這一點在古代社會中很重要）所以晚明徐光啟、李之藻等人在這方面的工作比較順利。而就對傳統觀念的批判、否定和超越，主要在於他們對中西差距的尋求和認識，對西洋科學及其方法之先進性的稱贊和肯定，以及迫使守舊派讓步，使西洋曆法終獲朝廷頒行。以下對這方面情形略作介紹。如李之藻在萬曆四十一年（1613）所上〈請譯西洋曆算等書疏〉中就系統地檢視和列舉了西學“言天文曆數”而“我國昔賢未及者十四事”；徐光啟在其早年所寫《簡平儀說》序及崇禎初年所呈的《治曆疏稿》中認真地總結了中國曆法為何落後於西洋的原因，以及要製訂一部精確的曆法，必須聘用西洋人、翻譯其書、製作其器械的理由。在數學方面，以徐、李為代表的中國優秀士人通過對國學的總結和與西方的比較，得出驚人的結論：“（西洋數學）大率與舊術（中算）同者，舊所弗及也；與舊術異者，則舊所未之有也。……（中算）大率與西洋合者，靡弗與理合也；與西術謬者，靡弗與理謬也。”⁽¹⁶⁾即表現了他對中國傳統數學激烈的批判精神。他們對西方數學公理化的演繹系統給予熱情的肯定。如對最可代表這一系統的歐幾里德的幾何學，徐光啟認為“有四不必”：“不必疑，不必揣，不必試，不必改”；“有四不可得”：“欲脫之不可得，欲駁之不可得，欲減之不可得，欲前後更置之不可得。”⁽¹⁷⁾

所有這些，都為此時期西方自然科學在華的傳播和贏得士大夫的廣泛認可起了重要的宣傳作用，同時也對傳統的中華文化優越論給予有力的衝擊，使得域外有人域外有學的認識，成為極端頑固人士之外的所有士人的共識。

有充分的證據表明，在天文曆算領域，優秀士人與頑固守舊人士的鬥爭，主要是對落後、失修的中國舊曆法的否定和贏得對綜合中西因素而主要以西洋方法測算制訂的新曆法的頒行權。當守舊士人無法利用舊有的知識體系修訂現行曆法的差謬、錯誤時，他們退守於以舊曆為主兼用其它曆法體系的原則上，所謂“中曆必不可盡廢，西曆必不能專行，四曆各有短長，當參合諸家，兼收西法”⁽¹⁸⁾。可見，此仍是華夷觀念作祟。但西洋天文學的先進性，到底還是得到了廣泛的認同。自清順治時期始，中國優秀士人和傳教士共同制訂的新曆法終獲頒行。

世界地理知識方面。毋庸置疑，中國古代地理知識的嚴重局限是生成華夷觀念以及此觀念長期難以退出歷史舞臺的一個基本原因。那麼，晚明世界地理知識傳入前後，中國知識界的世界地理概念及相關知識是一種甚麼情況呢？對之，利瑪竇通過自己的觀察，為我們留下了這樣一段記錄：“在所有大國中，中國人的貿易最小。確實不妨說，他們跟外國實際上沒有任何接觸，結果他們對整個世界是甚麼樣子一無所知。他們確乎也有與這幅〔指利氏的《世界輿圖》〕相類的地圖，據說是表示整個世界，但他們的世界僅限於他們的十五個省。在它四周所繪出的海中，他們放置上幾座小島，取的是他們曾聽說的各個國家的名字。所有這些島嶼都加在一起，還不如一個最小的中國省大。因為知識有限，所以他們把自己國家誇耀成整個世界，並把它叫做天下，意思是天底下的一切。”⁽¹⁹⁾利氏的描述雖帶有某些誇張的因素，但可以認為大體上是可信的。在這樣的知識背景下，晚明世界地理知識傳入後，引起的反響是巨大的。總的來說，形成了接受者和反對者兩大陣營，而且在構成上，也大體與其對天主教和西洋科技所持的立場相融合。饒有興味的是接受者對這些全新知識是如何認識的？

通過對士人為傳教士相關圖籍所寫序言的研讀和考察，可以歸納為兩種情形。一種是鑒於教士引進之圖籍“詳悉”、“鑿鑿有據”，而“吾中國人耳目聞見有限”，所以認為可信。如葉向高說：“泰西氏〔指利瑪竇〕之始入中國也……又畫為《輿地全圖》，凡地之四周皆有國土，中國僅如掌大，人愈異之。……其言輿地，則吾儒亦有地如卵黃之說，但不能窮其道里、名號、風俗、物產，如泰西氏所圖記。要以茫茫堪輿，俯仰無垠，吾中國人耳目聞見有限，自非絕域奇人，躬履其地，積年累世，何以得其詳悉之若是乎？今泰西艾君乃復有《職方外紀》，皆中國曠古之所未聞，心思意想之所不到……而其言皆鑿鑿有據，非汪洋謬悠如道家之諸天，釋氏之恆河、須彌，窮萬劫無人至也。”⁽²⁰⁾楊廷筠也說：“西方之人，獨出千古，開創一家，謂天地俱有窮也而實無窮，以其形皆大圓，故無起止，無中邊……考圖證說，歷歷可據，斯亦奇矣！揆厥所由，西國有未經焚劫之書籍，有遠遊窮海之畸人，其所聞見，比世獨詳。”⁽²¹⁾葉、楊二人所說頗有代表性，可以反映晚明清初相當一批士人接受和認同西方地理知識的一般心路。

與上述情況稍異，另一些士人對西洋地理學的接受已經建立在科學實證的基礎上，如李之藻、徐光啟等人。由於他們是此時期兼通中西的卓越天文數理家，他們自可通過西洋教士提供的有關資料，通過測算等科學方法驗證。如利瑪竇所說：“地以小圖處大圖中，度數相應，俱作三百六十度。凡地南北距二百五十里，即日星晷必差一度。其東西則交食可驗，每相距三十度者，則交食差一時也。”李之藻據之親自進行測量：“余依法測驗，良然。”⁽²²⁾從而心悅誠服地接受了新知識。徐光啟通過科學驗證，也說：“西泰子言天地圓體也，猶二五之為十也。”⁽²³⁾又，對於傳教士輸入之“日體大於地，月體小於地”的說法，“人頗駭而不信”，但博通數理、擅考核求證的王肯堂卻以為是“確乎不可易也”。⁽²⁴⁾

通過對世界地理知識的瞭解和掌握，士人們反觀傳統，對中國古代地理觀念進行了尖銳的批評，

認為存在的問題，或者是“閎大不經”，或是“管窺蠡測”，即所謂“鄒衍之談侈而不核，章亥之步局而未周”⁽²⁵⁾，在這種認識的基礎上，士人們進一步對建立在傳統地理知識之上的華夷觀念進行了深刻的解剖和批判。在這方面，瞿式耜的言論最具代表性。首先，他堅決否定了傳統的夷夏觀念：“獨笑儒者未出門庭，而一談絕國，動輒言夷夏夷夏。若謂中土而外，盡為侏離左衽之域，而王化之所弗賓。嗚呼，是何言也！……試觀嵩高河洛，古所謂天下之中耳，自嵩高河洛而外，皆四夷也。今其地曷嘗不受冠帶而祠春秋，敦《詩》、《書》而說《禮》、《樂》，何獨海外不然，則亦見之未廣也。”接着，進一步分析夷夏之說的不合理：“嘗試按圖而論，中國居亞細亞十之一，亞細亞又居天下五之一，則自赤縣神州而外，如赤縣神州者且十其九，而淺淺持此一方，胥天下而盡斥為蠻貉，得無紛井蛙之誚乎！”最後，瞿氏指出世界文化豐富多彩，夷夏的標準不應是為唯一的，特別是不應按地域遠近劃分：“曷徵之儒先，曰東海西海，心同理同。誰謂心理同而精神之結撰不各自抒一精彩。顧斷斷然此是彼非，亦大踏矣。且夷夏亦何常之有？其人而忠信焉，明哲焉，元元本本焉，雖遠在殊方，諸夏也。若夫汶汶焉，汨汨焉，寡廉鮮恥焉，雖近於比肩，戎狄也。其可以地律人，以華夷律地而輕為訾詆哉！”⁽²⁶⁾

一些士人還對頑固派持守舊識的失誤，進行了深刻的思考：“吾人睹記所及，嘗不若所未及。……然成見作主，舊聞塞胸，凡記載所不經，輒以詭異目之。抑思宇宙大矣，睹記幾何？於羸海中有中國，於中國中有我一身；以吾一身所偶及之見聞，蓋千百世無窮盡之見聞，不啻井蛙之一窺，燐光之一照也。”⁽²⁷⁾

由上所述，可見此時士人對傳統的超越已達到很高的水平。

超越的意義、影響與歷史局限

明清之際中國優秀士人對傳統華夷觀念的超越不可輕視，它首先為同時期西學的引進起了導夫先

路的作用。很難想象，如果沒有思想認識上的這一否定和超越，中國17-18世紀向西方學習怎能取得那樣輝煌的成績？而在事實上，此時期優秀士人的對立面那些頑固分子之所以對西學死拒謬斥，正因為他們堅守夷夏之大防，沒有也不可能完成這一觀念的轉型與革新。

同時，這種超越在中國明清思想史上也應記下一筆。它的典型意義在於如何對待異質文化：尋找和發現客體的長處，並用之衝擊和打破阻礙主體文化發展的傳統落後觀念。而在這一過程中，民族文化中真正的精英分子終會脫穎而出，他們的傑出貢獻是不會被歷史遺忘的。

優秀士人超越的影響是重大的。正是在他們的努力下，中國智識界也部分地完成了觀念的更新、特別是有了新的域外觀、歐洲觀、世界觀——承認域外也有傑出之士和較先進的文化。如成書於清乾隆四年的《明史》就稱贊傳教士說他們“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”⁽²⁸⁾。而中國歷史上最大的一部帝王欽定叢書《四庫全書》也載錄了三十二部由傳教士和中國優秀士人合作翻譯或撰寫的帶有濃厚西洋色彩的著作。⁽²⁹⁾歐洲科學技術的先進性在此叢書中得到了較充分的肯定。所謂“歐羅巴測量步算第一”⁽³⁰⁾，“歐羅巴人天文推步之密……實愈前古”，西洋天文學“推測之有驗……實較古法為善”⁽³¹⁾。又，“歐羅巴測量步算第一，而奇器次之；奇器之中，水法尤切於民用。”⁽³²⁾正是有了這種對歐洲學術專長的認可，才使康熙晚年禁教後，一直到道光時期的百餘年間，清政府一直保留精通天文曆算和有其他技術才能的洋教士在欽天監和宮中任職，從而使得中歐文化的有限交流得到延續。

正如歷史事實所表明的那樣，明末清初，主要是明末優秀士人對華夷觀念的歷史性超越，在此時期的後期，即約為康熙中後期，漸被埋入歷史的風塵中了。正如上文所介紹的那樣，除肯定西洋的天文曆算學和水利等成就外，《四庫全書》不僅全盤否定了天主教，而且也基本上拒斥了傳教士帶來的可以從根本上動搖華夷觀念的世界地理知識。如《四

庫》雖著錄了《職方外紀》，但《提要》為其作出的學術鑒定竟然說“所述多奇異不可究詰，似不免多所誇飾”，認為祇有“廣異聞”的價值；《西方要紀》祇有存目的份兒，四庫大臣竟武斷地認定其書“大抵意在誇大其教，故語多粉飾失實”。至於《萬國輿圖》這部晚明傳入的最重要的西洋地理書，在《四庫》中竟連存目都沒有收入。由此，從歷史實際來看，中國人對華夷觀念的徹底清算和最終放棄，就確如一些學者所說，是在晚清特別是要等到在甲午中日戰爭以後了。

那麼，17世紀優秀士人的超越為何沒有持續下去，特別是為何沒能從此促使國人放棄這一觀念？客觀原因是頑固勢力的強大，大多數中國人堅守傳統觀念，而入清以後，整個社會氛圍也由明末之較開放而日益轉向保守，這就使得優秀士人的超越成果被扼殺了。然而我們更關注的是內在的原因，這就不能不觸及士人超越的歷史局限。可以這樣認為，大部分士人的“超越”是不自覺的，這從他們那些卓越的識見，基本上是為傳教士撰譯著作所作的序跋中才給予表述就可以說明。因此，他們對傳統的批判往往是就事論事，在深度和廣度上都是不夠的，而像瞿式耜那樣的清算，實在過於罕見。這樣，就使得這次超越沒有形成廣泛的社會影響，而當保守勢力回潮時，就祇能是息影絕響了。

實際上，相當一些人士的超越是極不徹底的。如面對先進的西洋文化，一些人以“天子失官學在四夷”去牽強附會，這樣他們向西方學習則巧妙地變成了“禮失而求諸野”。如此在一定程度上的確減少了引進和學習的阻力，但在思想和觀念上卻放棄了超越的基本立場：顯而易見，用“學在四夷”和“禮失而求諸野”去解釋西學的先進性，此與康熙以後甚囂塵上的“西學中源”說，在華夷觀念這一點上，事實上已經得到了統一。

【註】

- (1) 李約瑟：《中國科學技術史》第3卷《數學》頁112-113，343；第4卷《天學》頁88，中華書局香港分局1978。李儼：《中國算學史》頁142，商務印書館1957。尤世凱維

奇：〈中國學者在數學領域中的進展〉，《數學進展》，1956年2卷2期。杜石然、范楚玉等：《中國科學技術史稿》下冊頁190，科學出版社1982。

- (2) 沈德符：《萬曆野獲編》，卷20〈曆法〉，中華書局，1959。
- (3) 王重民輯校《徐光啟集》頁320，上海古籍出版社，1981。
- (4) 萊布尼茨語，見載於夏瑞春編、陳愛政等譯〈萊布尼茨致閔明我的兩封信〉，載《德國思想家論中國》，頁21，江蘇人民出版社，1995。
- (5) 近十年已有學者在他們的研究中有所涉及。如黃一農先生有關中國天主教史方面的系列論文；孫尚揚先生《基督教與明代儒學》，東方出版社，1994；張國剛先生《從中西初識到禮儀之爭》，人民出版社，2003。
- (6) 見〈明末熊明遇《格致草》內容探析〉，載《自然科學史研究》第16卷，第4期，1997。
- (7) 見〈《明清間耶穌會士譯著提要》正誤〉，載《方豪六十自定稿》頁1716。
- (8) 〈重刻畸人十篇引〉，見載《天學初函》本。
- (9) 《紫桃軒雜綴》卷一，《四庫全書存目存書》第108冊，子部·雜家類，齊魯書社，1995。
- (10) 《性學述序》，徐澤宗編著《明清間耶穌會士譯著提要》，頁212-213。
- (11) 〈辨學芻言跋〉，見載《聖朝辟邪集》。
- (12) 卷四“天主國”條。
- (13) 葉向高：〈西學十誠初解序〉，載《蒼霞餘草》卷五。
- (14) 熊明遇：〈七克引〉，載《天學初函》第2冊。
- (15) 上引均出自《辨學章疏》，載《徐光啟集》下冊，頁432。
- (16) 徐光啟〈刻同文算指序〉，載《徐光啟集》頁80。
- (17) 〈刻《幾何原本》序〉，所載同上。
- (18) 《明史》卷三一《曆志》。
- (19) 何高濟、王遵仲譯《利瑪竇中國割記》頁179，中華書局1983。
- (20) (21) 〈職方外紀序〉，載謝方《職方外紀校釋》，中華書局，1996。
- (22) 〈刻職方外紀序〉。
- (23) 〈題萬國二圖圖序〉。載《徐光啟集》上冊頁63。
- (24) 〈鬱岡齋筆塵〉，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第64冊，頁546-547，書目文獻出版社。
- (25) 熊士旂：〈職方外紀跋〉，載謝方《職方外紀校釋》。
- (26) 〈職方外紀小言〉，載同上。
- (27) 米嘉穗：〈西方答問序〉，徐澤宗編著《明清間耶穌會士譯著提要》，頁300。
- (28) 《明史》卷326《意大利傳》。
- (29) 陳占山：〈四庫全書載錄傳教士撰譯著作述論〉，《文獻》1998、1。
- (30) (32) 《四庫全書總目》卷102《泰西水法》提要。
- (31) 《總目》卷106《天問略》提要。