

明清之际哲人与基督教的认识论对话*

——兼论对话对中国哲学认识论发展的影响

许苏民

摘要:晚明耶稣会传教士来到中国,带来了近代西方科学发展的三大理论基础,引发了关于认识论三大问题的对话:人能否认识终极的绝对真理?是即物以穷理还是立理以限天?科学方法是否具有普世性?对话导致了中国哲学认识论的三大突破:一是在批判审视人的认识能力的前提下,确立了辩证发展的多元真理观;二是以注重质测之学的观念取代了宋儒“援虚理以立说”的先验论,提出了建立在科学实证基础上的新格物说;三是从中国哲学中寻找西方科学方法生根的土壤,在引进几何学方法的基础上提出了超越程朱陆王的新致知论。

关键词:明清之际;儒耶哲学对话;真理观;新格物说;新致知论

中图分类号: B248.99、B249.9 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-9639(2011)01-0119-13

近代西方科学的发展有三大理论基础:一是基督教义,即人永远也不可能认识上帝,但可以通过认识自然去认识它,可以通过永远追求而不断接近对它的认识,这是西方科学发展的精神动力;二是1609年伽利略为寻找上帝的住所而用望远镜观察天体,并发表其观测结果,这标志着近代实验科学的诞生;三是文艺复兴时期重新发现、但直到传教士来华前不久的16世纪60—70年代才开始受到重视的欧几里德几何学《原本》,这为近代科学提供了具有严格规范性的公理化演绎方法的形式逻辑体系。

晚明耶稣会传教士来到中国,将这三大理论基础全部带来了,这在中国学界引起了关于认识论三大问题的热烈讨论:基督教哲学关于批判审视人的认识能力和认识自然即所以认识上帝的观点,引发了关于人能不能认识终极的绝对真理的辩论;伽利略的发现及其在西方所导致的观念变革,引发了“即物以穷理”与“立理以限天”两条认识路线的激烈交锋;利玛窦(Matteo Ricci)与徐光启合作翻译的《几何原本》,引发了对科学方法是否具有普世性(含中西认识方法之异同、科学是否有益于身心等问题)的探讨。

源远流长、多元发展的中国哲学在传教士到来前就已孕育着新的生命,来华传教士犹如营养师和助产妇,在双方的互动中,一个中国近代哲学认识论的新生命终于呱呱堕地。尽管初生而方丑,但已具有近代认识论的一切基因:其一,在批判审视人的认识能力的前提下,确立了辩证发展的多元真理观;其二,以注重质测之学的观念取代了宋儒“援虚理以立说”的先验论,提出了建立在科学实证基础上的新格物说;其三,从中国哲学中寻找西方科学方法生根的土壤,在引进几何学方法的基础上提出了超越程朱陆王的新致知论。

一、人能不能认识终极的、绝对的真理

西方哲学并不是从康德才开始批判地审视人的认识能力,在此之前还有英国经验主义哲学家洛克

* 收稿日期:2010—09—24

基金项目:国家社会科学基金重点项目“十六至二十世纪中西哲学比较研究的历程”(06AZX003)

作者简介:许苏民(1952—),男,江苏如皋人,南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师(南京 210093)。

等人,而无论是洛克,还是康德,他们关于人的认识能力的观点,其实都是来自基督教经院哲学。经院哲学对于什么可知、什么不可知的问题有很明确的回答,即:关于具体事物的真理是人可以认识的,而上帝所代表的永恒、无限、绝对的真理是人永远也不可能认识的。晚明西方传教士来到中国时,也将这一知识论传统带了过来,这对习惯于崇拜圣王和圣人的中国学者的心灵产生了强烈的震撼。

(一) 利玛窦论人的认识能力的局限性

在《天主实义》中,利玛窦在阐明天主为“物之原”的观点以后,中士进一步提出了“愿竟其说”、即穷尽对天主之认识的要求。利玛窦在回应这一要求时,首先讲了两个故事。

其一,古时候有个国王,向贤臣请教关于天主的学说,贤臣说“让我想三天再回答。”过了三天,国王问,贤臣回答说“再给我六天吧。”过了六天,贤臣又请求再给他十二天。国王发怒了,说“你这不是戏弄我吗?”贤臣说“臣何敢戏弄陛下,只是天主的道理无穷,臣想得越深,越觉得道理微茫,就像睁大眼睛仰望太阳,越看就越感到头昏眼花,所以也就难以对答了。”

其二,古代有个圣人叫奥梧斯梯诺,一心想穷尽关于天主的学说。一天,他在海边散步,看见一个童子在地上挖了个小坑,用蚌壳把海水舀到坑里去。圣人问这是为何,童子说“我要用蚌壳把海水全部装到这个坑里。”圣人笑着说“你怎么这么愚蠢啊!蚌壳怎么能舀干海水,小坑又怎么能装下大海呢?”童子说“你既然知道大海不是蚌壳所能舀干,也不是小坑所能尽容,为什么还要劳心焦思,想以人力穷尽天主的道理呢?”说完,童子就不见了。

由以上两个故事,利玛窦表达了关于具体事物可知而天主不可知的见解“盖物之列于类者,吾因其类,考其异同,则知其性也……若天主者,非类之属,超越众类,比之于谁类乎?既无形声,岂有迹可入而达乎?”^①他认为世界上的具体事物都可以分门别类,人们可以依据其门类,考察它与其他事物相区别的属性,认识其本质。然而,天主是在超越具体事物的形上领域,没有类别,没有形声,没有限制,人们不能认识他“人器之陋,不足以盛天主之巨理也。”^②人的认识能力与全知全能的上帝相比,恐怕连一滴水与沧海的关系也不如,怎么可能达到对终极真理的完全认识呢?

中士反驳说:圣人能裁成天地万物,因此,“人之德能,虽上帝罔或逾焉……是心无远不逮,无高不升,无广不括,无细不入,无坚不度”。利玛窦回应说:人固然能够制造工具,有很多的发明创造,但这毕竟是在大自然已有事物基础上的发明创造,如果大自然本身并不具有供人利用的各种物质,人又怎么能够凭空创造呢?“智者之心,含天地,具万物,非真天地万物之体也,惟仰观俯察,鉴其形而达其理,求其本而遂其用耳……若止水,若明镜,影诸万物,乃谓明镜、止水均有天地,即能造作之,岂可乎?”^③

利玛窦认为:中士之所以把认识世界看得那么容易,在于他们认为一物之中莫不有万物之理,天地之性即人之性,即万物之性,所以无论是向外格物,还是向内心寻求,都可以认识终极的绝对真理。他认为这是犯了“混淆物理”^④的错误;而其认识论根源则在于不懂得辨析万物之所以然的道理;万物之所以然极其复杂,人可以不断地向着认识的广度和深度推进,但却永远也不能穷尽它。因此,“以人为同乎天主,过尊也;以人与物一,过卑也”^⑤。人既不能夸大自己的能力,以为无所不知、无所不能;又不能贬低自己的能力,以致于把人等同于万物,抹杀人的认识的能动性。但无论如何,人类应该对未知事物保持一份敬畏之心。

(二) 为什么不应该崇拜人而应该崇拜神

传统儒家哲学与基督教哲学有一个重要区别:基督教哲学强调一切有限的物质的存在都是不完善的,不管是皇帝还是圣人,都不可能是至善的、神圣的,因此,人不可能拥有绝对真理,而只有向着代表至

① [意]利玛窦《天主实义》,载朱维铮主编《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年,第14页。

②③④⑤ [意]利玛窦《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第14—15 A1 A2 A4页

真至善至美的“神”的境界永远追求；儒家哲学则不然，圣人、圣王和“天理”所代表的社会秩序都是至善的、神圣的。因此，像基督教哲学的那种观念，不仅中国的理学家们不能接受，而且更是以至高无上的政治领袖和精神导师自居的皇帝所绝对不能接受的。看一看利玛窦、艾儒略（Giulio Aleni）等人对于圣王、圣人为什么不值得尊崇的论说，就可以对这一点有清楚明白的认识了。

利玛窦对中国人的圣人崇拜颇不以为然，他认为西方人衡量是否圣人的标准比中国人要高得多：“大西国称人以圣，较中国尤严焉，况称天主耶？”他说在中国，人们推崇周文王为圣人，因为他能够“以百里之地君之，能朝诸侯得天下”，但这一切都是人力可以做到的，所以西方人并不把这样的人看作圣人；西方历史上也有非凡的君主，但人们并不把这样的人作为圣人来颂扬。所谓“圣人诲人以人事”，其实这种事也并不一定只有圣人才能承担，任何一个有志邀名的人，都可以勉而为之；正如医生可以用药来治好人的病痛，儒者可以其赏罚之公而治理好国家一样。凡是人力可致的，都不能称为圣人。中国人心目中的圣人没有超越人的局限性，所以也就不值得崇拜了^①。

不崇拜圣人，崇拜佛祖又如何？艾儒略回答说：“释迦，乃净饭王子，摩耶夫人所生。则亦天主所生之人耳。虽著书立门，为彼教所尊，岂能出大邦羲、文、周、孔之右？”^②佛祖与中国古代的圣人一样，都是人而不是神，中国人尚且不把羲、文、周、孔尊为万物的创造主和主宰者，又岂能把印度的净饭王子尊为至上神呢？他还指出，活着的帝王和圣人固然不值得崇拜，死了的也同样不值得崇拜：“若已死之人类，虽其魂不灭，皆听天主之严判，安能主持世界，而可过崇之、禱之耶？”^③按照基督教的观点，人死以后，灵魂要接受天主的审判，谁都不能例外。既然帝王和圣人的灵魂都要接受上帝的审判，那么，人们认为他们还像活着的时候那样主宰世界，继续崇拜他们，向他们馨香禱祝，就没有道理了。

古老的中国哲学固然有源远流长的圣王崇拜和圣人崇拜的传统，然而，在多元的中国古代哲学中，也有一家学说是与基督教哲学反对偶像崇拜的学理相通的，这就是墨家学说。《墨子·法仪》极言“天下从事者，不可以无法仪”，但君、亲、师三者皆不可以为法仪，因为“天下之为君者众，而仁者寡”，“天下之为父母者众，而仁者寡”，“天下之为学者众，而仁者寡”；只要是人，无论他是何等尊贵，都有局限性，因而都不足以效法。惟一可以效法的只有天：“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。”其《天志》篇又对此作了进一步的论证。但明清之际与传教士直接对话的中国学者似乎都没有提到墨子思想中这一与基督教哲学完全一致的因素，如果注意到这一点，定有妙解。

（三）为什么人必须谦虚、必须宽容

基督教认为人有七宗罪，第一便是骄傲，而与此相反的美德则是谦虚。谦虚的哲学基础是苏格拉底以来的“认识你自己”的传统。基督教哲学继承了这一传统，十分重视“识己保谦”的重要性，说明只有真正认识自己，才能保持谦虚的品格。

庞迪我（Didace de Pantoja）对人为什么应该谦虚的问题作了系统阐述，其中包含了一些深刻的认识论原理。他首先提出了一连串与“认识你自己”密切相关的问题，包括：生从何来？将从何往？今复何为？有何聪明？有何智巧？有何力能？然后引百尔纳的话说：“尔思所从来，甚可愧耻（指原罪。——引注）；思今所在，甚可叹哭；思所从往，甚可战栗。人恒存此三思，傲当自减矣。”^④又说：“夫人任所感触，但一回想，皆可引使改傲为谦也。或作内外想，或作上下想，或作平等对境想。”^⑤从内外、上下、平等对境三方面来考察人的认识能力，就可以明白：第一，“人有智能才德，我或无一如人，宜谦矣”。人的能

① [意] 利玛窦《天主实义》载《利玛窦中文著译集》第95页。

② [意] 艾儒略《三山论学》载郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》第1卷，北京：北京大学宗教研究所，2003年，第329—330页。

③ [意] 艾儒略等述、李九标记《口铎日抄》载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第1卷，第618页。

④⑤ [西班牙] 庞迪我《七克》（《天学初函》本）载中国宗教历史文献集成《东传福音》第2册，合肥：黄山书社，2005年，第263、264页。

力、智力、兴趣千差万别,制约着每个人的知识结构与认识的广度和深度;且山外有山,人外有人,这就形成了洛克所说的任何一个人在某一方面所具有的知识都可能比自己要多多的情形,意识到这一点,也就没有任何骄傲的理由了。第二,“上有天主,人不能夺其能,不能晦其智,不能违其义,不能槁其仁,孰得外之?又孰得强之?我又谦矣”。意识到纵然是再有知识的人也不可能与天主相比,又怎么能不谦虚呢?第三,“所知虽多,所未知必尤多,我又谦矣”。如爱因斯坦所云,人的知识面像一个圆形,无知的领域像圆的周长,知识少的时候圆形小,圆的周长亦短;随着知识的增加,圆面扩大了,而圆周也随之而加长。知识愈多的人就愈会感到自己的无知,所以也就愈加谦虚。

庞迪我还对人为什么应该乐于听取批评意见的问题作了论述。他说“听誉者,美言聒心,过时犹忆,欣欣自喜,实德实行要业,俱弛矣。故曰:智者倾耳以听誉,则愚;既听而自喜,则狂也。人情变态无常,其誉我,欲毁我也。我爱誉,彼以是毁矣。”^①人性的弱点之一就是爱听好话,赞美的话听多了,就容易忘乎所以,丧失清醒的自我意识,所以庞迪我说,如果只爱听赞美的话,实际上就是给他人提供一个毁掉自己的最好方式。

(四) 走向承认真理的相对性和多元性的中国哲学

早在利玛窦来华前,中国哲学就已酝酿着新的突破。李贽反对盲目崇拜圣人,提出了关于真理的相对性和多元性的思想,宣称“人无不载道”,“道无绝续,人具只眼”^②,确认“道非一途”,强调“执一便是害道”,为破除道统论提供了初步的哲学论证。西学的输入,更有力地促进了中国哲人从学理上反思传统观念的偏失,确立起多元开放、辩证发展的真理观。

从人的认识能力的局限性立论,李之藻对传统士大夫的不良学风进行了批评:“学者之病有四:浅学自夸一也,怠惰废学二也,党所固习三也,恶闻胜己四也。”^③他认为这种学风的根源在于一个“小”字,要克服它,就必须确立真理辩证发展的观念。其一,要认识到圣人并没有穷尽对于道的认识:“夫谓道备于古,经尽于圣,则《易》、《书》之后,不宜有他书矣,经史之作奚为……此见义理原自无穷,畸人畸书应时而出,未宜尽废。”其二,真理只有在争论中才能确立:“道之近人者,非其至也,及其至,圣人不知不能焉。一番新解,必一番讨论;一番异同,必一番疑辨,然后真义理从此出矣。”其三,只有允许不同声音的存在,才能体现“大道为公”,使学术成为社会“进步之灯”,对于中西学术应明辨其真同和真异:“其真同者,存为从前圣教之券,识东海西海之皆同;真异者,留为悟后进步之灯……无非实益大道为公,孰与夫意见横分,狭小天地而自缚其灵寸者哉?”^④这些论述,都是对认识论的辩证法原理的深刻阐发。

杨廷筠提出了“道之大者,古今不能尽”的深刻命题:“或曰:西来之书,与吾中国是同是异?曰:率同。曰:既同矣,则二帝三王之书,六经四子之教,已自至足,何必更益以西学……曰:不然……即古昔大圣,未尝谓吾言已足,后人无可一增也。何也?理之真者,风气不能殊;道之大者,古今不能尽。”^⑤他认为认识的发展是一个无限的过程,“昔所略,而今则显;昔未有,而今始辟;昔晦蚀,而今大明”,乃是认识发展的普遍规律,人类认识的发展是永无止境的。面对“七千部之西来”这一西学东渐的空前盛况,他感慨地写道:“噫!七千部之西来,非偶然也。编摩阐释,是异是同,吾侪自手衷来,炯炯灵明,必不能昧。亦在乎精心以求,虚心以翕受之耳。”^⑥这一论述,体现了中国哲人勇于学习文明人类的一切优秀文化成果的博大胸怀。

黄宗羲与他的老师刘宗周对待西学的态度很不相同。崇祯十五年(1642)闰十一月,离清军入关只

① [西班牙]庞迪我《七克》(《天学初函》本),载中国宗教历史文献集成《东传福音》第2册,第269页。

② 李贽《藏书·德业儒臣前论》,载《李贽文集》第3卷,北京:社会科学文献出版社,2000年,第595页。

③ 转引自许胥臣《西学凡引》,载徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》,北京:中华书局,1989年,第293页。

④ 李之藻《代疑编序》,载徐光启等著、李天纲编注《明末天主教三柱石文笺注》,香港:道风书社,2007年,第187页。

⑤⑥ 杨廷筠《代疑续编》,载《明末天主教三柱石文笺注》,第274—275、277页。

有一年多,明朝已到生死关头,御史杨若侨推荐汤若望(J. A. Schall von Bell)监造火器,而刘宗周却坚决反对,说“汤若望唱邪说以乱大道……乞皇上放还本国,永绝异教”^①。也正是这一年,黄宗羲在京与汤若望交了朋友。在认识论方面,他也不同意刘宗周《皇明道统录》以宋儒道统观剪裁思想史的做法,说“《宋史》道学一门,亦是一家之货……此是元臣欧阳玄等陋处”^②,又说宋儒讲的孔门传授心法“此十六字者,其为理学之蠢甚矣”^③。他认为人的心灵是多样化的,“不能不万殊”,“其途亦不得不殊。奈何今之君子,必欲出于一途,使美厥灵根者化为焦芽绝港”^④。其《明儒学案发凡》云“此编所列,有一偏之见,有相反之论,学者于其不同处,正宜著眼领会,所谓一本而万殊也。以水济水,岂是学问!”^⑤他认为基督教在反对偶像崇拜方面其实并不彻底,其“道成肉身”之说,其实也是以“人鬼”取代“上帝”的变相的偶像崇拜。

也是在道学家们与崇禎帝胡搅蛮缠地讲“诵《孝经》以退贼”的时候,顾炎武已在《天下郡国利病书》中畅论西洋的船坚炮利。受西学的影响,他的认识论已没有朱熹那种“一旦豁然贯通,则众物之表里精粗无不至”式的虚妄,而是充满着一种对于在认识中很容易犯错误的理性幽暗意识,并清醒地意识到:“天下之理无穷……昔日之得不足以矜,后日之成不容以自限。”^⑥在所谓“绝对真理”与“永远追求”二者之间,他毫不犹豫地选择了永远追求“吾见其进也,未见其止也。有一日未死之身,则有一日未闻之道。”^⑦从人的局限性立论,他不仅认为人不能认识那永恒的绝对真理,而且也不再相信人类可以建立一个道德理想主义的世界。

王夫之对人的认识能力的局限性作了明确的表述,主张“学者以去骄去惰为本”^⑧。他指出“道之在天下也,岂有穷哉!以一人之身,藐然孤处于天地万物之中,虽圣人而不能知、不能行者多矣……君子知此,念道之无穷,而知能之有限。”^⑨他揭露道统论的本质乃是“学者”和“治者”们“奉尧、舜以为镇压人心之标的”,“与缙黄之流推高其祖以树宗风者无以异”^⑩。他认为思想是多元的,而二程、朱熹所鼓吹的一线单传的“道统心传”则完全是无中生有的杜撰“古今此天下,许多大君子或如此作来,或如彼作来,或因之而加密,或创起而有作,岂有可传之心传,直指单传,与一物事教奉持保护哉!”^⑪他认为自己的著作中亦“有自相踈斲者”,因而“无强天下以必从其独见”,“宁为无定之言,不敢执一以贼道”^⑫。这一理性态度,是与那些以绝对真理之化身自居的道学家根本对立的。

二、是“即物以穷理”还是“立理以限天”

儒耶认识论对话还涉及怎样认识世界的一系列问题。其中最重要的,是“即物以穷理”还是“立理以限天”的问题,即是以主观服从客观、尊重科学的事实,还是强使客观服从主观、歪曲事实以适合主观的某种需要,这体现着两种根本不同的认识路线的对立。

① 黄宗羲《子刘子行状》卷上,载《黄宗羲全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第235页。

② 黄宗羲《明文海评语汇辑》,载《黄宗羲全集》第11册,第119页。

③ 黄宗羲《尚书古文疏证序》,载《黄宗羲全集》第10册,第65页。

④ 黄宗羲《明儒学案·自序》,载《黄宗羲全集》第7册,第3页。

⑤ 黄宗羲《明儒学案发凡》,载《黄宗羲全集》第7册,第6页。

⑥ 顾炎武《日知录·初刻自序》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第1页。

⑦ 顾炎武《日知录》卷7《朝闻道夕死可矣》,载《日知录集释》,第237页。

⑧ 王夫之《俟解》,载《船山全书》第12册,长沙:岳麓书社,1988—1996年,第481页。

⑨ 王夫之《周易内传》卷2,载《船山全书》第1册,第168页。

⑩ 王夫之《宋论》卷6,载《船山全书》第11册,第153页。

⑪ 王夫之《读四书大全说》卷9,载《船山全书》第6册,第1027页。

⑫ 王夫之《读通鉴论》卷末,载《船山全书》第10册,第1181页。

(一) 17世纪西方发生的观念变革

从1609年伽利略第一次用望远镜观察天体到1687年牛顿的《自然哲学的数学原理》问世,是西方人的观念发生深刻变革的时期。“科学事业带来的结果,就是使有学识的人的眼光见解彻底一变……在莎士比亚时代,彗星还是不祥朕兆;1687年牛顿的《原理》(Principia)出版以后,大家知道他和哈雷(Halley)已经算出某些彗星的轨道,原来彗星和行星同样遵守万有引力定律。法则的支配力量在人们的想像当中牢牢生下了根,这一来魔法巫术之类的玩意儿便信不得了。1700年的时候,有学识的人思想见解完全近代化了。”^①

伽利略借助天文望远镜发现了木星的各个卫星,这些卫星的运行遵守开普勒定律。可是这一发现却违反了神学的陈腐偏见:向来总是说有五大行星、太阳和月球七个天体,“七”是个神圣数字,安息日不就是第七天吗?还有什么比有七个天体更得当呢?添上木星的四个卫星,便成了十一,成了一个不带神秘性质的数字了。“根据这理由,守旧派痛斥望远镜,死也不肯通过它看东西,断言望远镜只让人看到幻象。伽利略写信给开普勒,愿他们对这些‘群氓’的愚蠢能共同大笑一场;从信的其余部分看来很明白,‘群氓’就是用‘强词诡辩的道理,仿佛是魔法咒语’竭力要把木星的卫星咒跑的哲学教授们。”^②

17世纪的科学发现所引起的观念变革的另一重要表现,是“从物理定律中几乎消除了一切物活论的痕迹”。罗素说,在希腊人的思想中,往往认为太阳和行星就是神,或至少是受诸神支配和遣动的。亚里士多德的47个或55个不动的推动者是神灵,是天空中一切运动的最终根源。“这一切都被第一运动定律改变了……据牛顿说,行星起初是靠神的手抛出去的。但是当神做罢这事,又宣布了万有引力定律,一切就自己进行,不需要神明再插手。”^③西方人本来也有天人感应的观念,诸如金星引起战争,火星引起疯狂的爱情等等,而这一切在17世纪的科学发现以后,就只存在于艺术的幻想之中了。

(二) 传教士在中国宣传的近代科学观念

来华的耶稣会传教士,如利玛窦、艾儒略等人,乃是与莎士比亚同时代的人。然而,当西方的哲学教授们还普遍相信彗星是不祥朕兆的时候,他们就已经不相信这种观念了,并且把对这种观念的批评带到了中国。与欧洲的那些反对伽利略的观测结果的“群氓”们不同,传教士最及时地将伽利略的天文望远镜及其发现带到了中国。在伽利略发表他的观测结果后仅6年(1615),阳玛诺(Emmanuel Diaz)就在中国刊行了用汉语写作的《天问略》一书,将伽利略的发现和望远镜测天知识介绍给了中国人。随后,汤若望将一架伽利略天文望远镜带到中国,在中国学者李祖白的协助下写成并出版了《远镜说》一书,详细介绍其原理、构造和制造方法。由此可见,他们是一批走在时代前列的有学识的人。

他们还带来了1616年被罗马教廷列为禁书的哥白尼《天体运行论》。《崇祯历书》和《西洋新法历书》大量引用了这本书中的材料,《西洋新法历书·五纬历指》更直接介绍了日心地动说中的重要内容:“今在地面以上见诸星左行,亦非星之本行,盖星无昼夜一周之行,而地及气火通为一球自西徂东,日一周耳。如人行船,见岸树等,不觉己行而觉岸行;地以上人见诸星之西行,理亦如此。是则以地之一行免天上之多行,亦地之小周而天上之大周也。”这段话几乎就是直接译自《天体运行论》第1卷第8章^④。

传教士们在中国不仅用伽利略的天文望远镜观测天象,把哥白尼学说作为撰修《崇祯历书》的重要参考书,而且在与中国学者的对话中,用星宿并非神灵的观念来批评“天人感应”的神秘观念,对儒者们崇奉文昌帝君的观念、名臣将相上应列宿的观念、天体运行与人间吉凶相关的观念等等,一一予以批评和廓清。

儒者们以一个被称为文昌帝君的星宿为“文章司命”,即主宰着文人功名仕途之命运的神灵,崇奉文昌帝君成为传统的风气。传教士则努力破除这种观念:“有问,太学奉香于文昌君。司铎晒而问曰:‘奉香将以求名乎?’太学曰:‘老矣,无是心也。’司铎曰:‘然则何为?’曰:‘是神系上界之星,为文章司

①②③ [英]罗素著,何兆武、李约瑟译《西方哲学史》下卷,北京:商务印书馆,1982年,第56,53—54,57页。

④ 江晓原《论耶稣会士没有阻挠哥白尼学说在华传播》,《学术月刊》2004年第12期。

命者，吾儒共传事之耳。’司铎曰‘夫文昌能为文章司命也，则善于文章者，宜多成名矣，何以不然……’太学曰‘文昌不能司命固然，然是上界之星，亦当敬事。’司铎曰‘夫上界之星，亦犹人间之灯烛耳，初无灵觉也。既将事星，亦将灯烛而事之乎？’”^①

传统的观念认为，名臣将相都是天上的星宿，并且与列宿恰相对应。传教士则认为，这也是一种以星宿为神灵的观念，是不合乎科学事实的。‘太学曰‘自来名臣将相，俱言上应列宿。故见星坠落，则曰某方某将相死，此又何以说焉？’司铎曰‘信如斯言，从古名将大臣，凋谢者不知几千万人。将天上星，亦坠落殆尽矣。何以古今星数，并不少减也？’众友默然良久，曰‘师论诚是。但圣教书中，所云景宿告祥、三君睹耀又谓何？’司铎曰‘星犹火也，向既言之矣。所云景宿告祥者，盖天主降生时，特以星光示人，有天神导之，非星自有灵也。譬如国君莅朝，必先有灯燎前导，岂得以灯燎为有灵乎？’”^②

传统的观念认为，天体运行与人间吉凶是相关的，如金星见于南斗为刀兵之兆等等。传教士们则努力破除这种观念。‘君及问曰‘诸星之度数，亦主吉凶否？’司铎曰‘否！人之吉凶，皆人自致之，无关星度也……若诸星之宿离留逆，则俱有一定之准，可推步而知者。谓人之吉凶系焉，此必无之理也。’”^③“太学曰‘敝邦前年，有金星见于南斗，识者谓刀兵之兆，厥后果辽东有变。则占星而知吉凶，宁尽诬耶？’司铎曰‘夫有刀兵之灾，谓必金星见斗，余入中邦廿余年矣，何年无兵？何处无变？不是滇南江右，便是山东蓟北，岂俱占星而预知乎？’”^④传教士认为，星辰只是万物中的一物，处于自然世界的普遍联系之中，故气候变化会在天象上反映出来；中国古人是明白这一道理的，所以在观象测候方面积累了丰富的知识；只有在预测气候变化的科学研究的意义上，观象占星活动才具有合理意义。

正如在西方被伽利略称为“群氓”的哲学教授们必欲使天文观测的结果服从神学的陈腐偏见一样，在中国，宋明道学家们也一定要天上的秩序服从人间的专制统治秩序，使天体运行服从于“阳尊阴卑”、“阳刚阴柔”、“阳健阴弱”的等级秩序观念。传教士宣传的天文学知识，简直令保守派儒者们愤怒极了！发动南京教案的沈澹抓住传教士宣传的科学思想中有可能触动专制统治秩序的最敏感的话题，向皇帝控告说“彼之妖妄怪诞，所当深恶痛绝者，正在此也……天体之运有恒，而七政运行于天，有迟有速，有顺有逆，犹人君之有政事也……《传》曰‘日者众阳之宗，人君之表。’是故天无二日，亦象天下之奉一君也；惟月配日，则象于后；垣宿经纬以象百官，九野众星以象八方民庶。今特为之说曰‘日月五星各居一天。’是举尧舜以来中国相传纲维统纪之最大者，而欲变乱之。此为奉若天道乎？以此名曰慕义而来，此为归顺王化乎？抑亦暗伤王化乎……诞妄不经若此，而可以据此纷更祖宗钦定、圣贤世守之大统历法乎？”^⑤

于是，一场关于“即物以穷理”还是“立理以限天”的哲学争论，也就不可避免地在中國发生了。从晚明的南京教案到清初的历法之争，传教士和中国进步的知识界人士为捍卫科学付出了被逮捕、监禁、驱逐，甚至以鲜血染红科学殿堂台阶的代价。

（三）徐光启、李之藻、方以智、黄宗羲、梅文鼎、王锡阐对宋儒先验“天数”论的批判

与保守派儒者专门采取政治上的构陷手段来对付新的学术观点不同，接受了近代科学思想的中国进步知识界人士采取的是以理服人的态度。徐光启、李之藻、方以智、黄宗羲、梅文鼎、王锡阐等人都是如此。

徐光启说，《元史》历议把历法不合归咎于日度失行，殊不知天体运行是有客观规律的，不以历法去合乎天体运行的规律，反倒要让天体运行来合乎人们所制订的历法，这就把主客体的关系搞颠倒了。与此相反，传教士带来的科学知识的一个重要特点，就在于“其言理言道，既皆返本踏实，绝去一切虚玄幻

^{①②③④} [意] 艾儒略等述、李九标记《口铎日抄》，载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第1卷，第496、496、466—467、497页。

^⑤ 沈澹《南宮署牒·参远夷书》载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第5卷，第33页。

妄之说”^①;不像宋儒那样或以先验的象数推算历法,或强使天体运行遵循道德伦理的先验天理,如“邵尧夫未娴历法,而撰私理立法”^②等等。他认为衡量一种学说是不是科学,要看它究竟是从客观存在的事实出发,还是从主观杜撰的所谓“理”或“道”出发,只有前者才是具有健全的理性的人所应该遵循的思路。

李之藻的观点亦与徐光启相同。他在《请译西洋历法等书疏》中,对中国天文学之所以落后于西方的原因作了探讨,认为其中很重要的一个原因就在于西方学者十分注重对天体运行的实际观测“观其所制窥天观日之器,种种精绝,即使郭守敬诸人而在,未或测其皮肤。又况见在台监诸臣,刻漏尘封,星台迹断,晷堂方案,尚不知为何物者,宁可与之同日而论,同事而较也。”^③他在《圜容较义序》中,更有感于西方学者善于从天文观测的实际出发深究自然哲学之数学原理的扎实功力,感慨地写道“夫寰穹邈矣,岂排空驭气可以纵观?”要“阐著实理”就必须实实在在地深究其所以然,对“表里算术,推演几何”下一番“方寰之度当微妙毫芒之必析”的工夫,可是儒者们谁肯下这种实在的工夫呢?^④

黄宗羲对宋明理学以先验道德秩序去附会自然现象、根本不顾实际天象而任凭主观臆测的做法作了深刻批判。其《易学象数论》6卷,力辩河洛方位图说之非,是徐光启向“河洛邵蔡”的神秘观念宣战的一个有力回应。他还批评了朱熹、蔡季通的臆说和邵雍的象数迷信“有宋名臣,多不识历法。朱子与蔡季通极喜数学,乃其所言者影响之理不可施之实用,康节作皇极书死板排定,亦是纬书末流。”^⑤与宋明理学家强使自然现象服从主观臆测的误导相反,他认为只有建立在科学实证基础上的西方天文历算之学才为人们认识世界提供了正确的方法论指导“西人汤若望,历算称开辟,为吾发其凡,由此识阡陌。”^⑥

梅文鼎的观点更体现了依据天文观测的客观事实揭示自然哲学之数学原理的思路“历也者,数也;数外无理,理外无数。数也者,理之分限节次也。数不可臆说,理或可以影谈,于是有牵合附会,以惑民听而乱天常,皆以不得理数之真,而蔑由征实耳。”^⑦科学的原理是可以由事实所验证的客观真理,只有依据事实而“得理数之真”,才能在进一步的观测和实验中得到验证。宋明理学以人事附会天象的“影谈”之理,则为天文观测的经验事实证明是错误的,是“惑民听而乱天常”的谬说,而其最根本的错误就在于其不是以事实为出发点,“不得理数之真”,却偏要将其主观臆造之理强加于自然界。

王锡阐认为西历之所以“善”,就在于其“测候精详”。事实上中国古人也是把历法的制定建立在天文观测基础上的,“太初三统法虽疏远,而创始之功不可泯也。刘洪、姜岌次第阐明,何祖专力表圭,益称精切。自此南北历家,率能好学深思,多所推论,皆非浅近所及”。只是到了宋朝才出现了不知历数、不知历理而妄谈天文历法的风气“至宋而历分两途,有儒家之历,有历家之历;儒者不知历数而援虚理以立说,术士不知历理而为定法以验天;天经地纬躔离离合之原,概未有得也。”^⑧要使中国的天文历法之学得到发展,就必须从思想方法论上克服“援虚理以立说”、“为定法以验天”的唯心主义先验论。

(四) 新格物说——王夫之的哲学认识论总结

王夫之讲“远镜质测之法”^⑨,依据科学事实,把自然科学领域中两种思想方法论之分歧的实质概括为“即物以穷理”与“立理以限天”的对立,从哲学认识论的高度对这场争论作了总结,提出了以科学实

① 徐光启《刻同文算指序》,载《徐光启集》上册,北京:中华书局,1963年,第80页。

② 徐光启《简平仪说序》,载《徐光启集》上册,第72页。

③ 李之藻《请译西洋历法等书疏》,载《明末天主教三柱石文笺注》,第180页。

④ 李之藻《圜容较义序》,载《利玛窦中文著译集》,第581页。

⑤ 黄宗羲《答万贞一论明史历志书》,载《黄宗羲全集》第10册,第213页。

⑥ 黄宗羲《赠百岁翁陈廉卿》,载《黄宗羲全集》第11册,第285页。

⑦ 梅文鼎《学历说》,载《绩学堂诗文抄》,合肥:黄山书社,1995年,第34页。

⑧ 王锡阐《晓庵新法·自序》,载《晓庵新法》,北京:中华书局,1985年,卷首第1页。

⑨ 王夫之《思问录外篇》,载《船山全书》第12册,第439页。

证为基础、强调尊重“专家之学”的新格物说。

王夫之认为宋儒的根本错误是“立一理以穷物”^①,虽说他们也讲“即物以穷理”,但实际上却是“执人之理而强使天从之”^②。他批评张载、朱熹“据阳健阴弱之理”以推七曜方向速度,说他们“伸日以抑月,初无象之可据,唯阳健阴弱之理而已”^③;批评张载关于海水潮汐的臆说“不及专家之学,以浑天质测及潮汐南北异候验之为实”,其关于月食的说法亦是“以理推度,非其实也……日月食自以历象之说为允”^④;批评朱熹见雨后彩虹辄斥为淫“朱子谓虹霓天之淫气,不知微雨漾日光而成虹,人见之然耳,非实有虹也。”^⑤

在对宋儒的种种牵强说法作批评的同时,他总结出认识论的几个重要原则:一是严格区分“天地万物已然之条理”与“健顺五常、天以命人而人受为性之至理”^⑥,强调不可把天道与人道混为一谈。二是提出了“有即事以穷理,无立理以限事”的原则,认为宋儒之臆说的认识论根源是佛老的立一理以概天下:“故所恶于异端者,非恶其无能为理也,罔然仅有得于理,因立之以概天下也。而为君子之言者,学不及而先言之,与彼同归,不已诬乎!”^⑦三是对程朱的“理一分殊”说作了根本的改造和重新诠释,强调认识分殊之理的重要性和必要性“‘分’者,理之分也。迨其分殊,而理岂复一哉!夫不复一,则成乎殊矣。”^⑧他所总结出的这几条重要原则,虽有当时儒耶哲学对话的背景,但从根本上来说,还是对中国哲学中以荀况、王充、柳宗元、刘禹锡等人为代表的实在论传统的继承和发展。

王夫之继承徐光启对“河洛邵蔡”的先天象数学的批判,接受方以智把研究自然事物的学问称为“质测”之学的说法,用质测来诠释格物“盖格物者,即物以穷理,惟质测为得之;若邵康节、蔡西山,则立一理以穷物,非格物也。”^⑨从“立一理以穷物”到讲求以“质测”为“格物”的新兴质测之学,是王夫之对哲学认识论的重大贡献,也是中国哲学认识论从伦理学之附庸向具有相对独立性的关于认识发展规律之理论转变的重要标志。

三、关于科学方法的普世意义及其他

欧几里德几何学《原本》^⑩虽然产生于公元前3世纪的古希腊,但对于近代西方人来说,仿佛还是最新的科学成果。因为自从古罗马文明衰落后,《原本》在西欧就消失了,直到1260年才由意大利人Campano从阿拉伯文译为拉丁文;又过了近三百年,即16世纪的下半叶,人们才开始重视其意义和价值,先后出现了1555年的意大利文版、1562年的德文版、1564年的法文版、1570年的英文版,以及1576年的西班牙文版。传教士来华后,利玛窦与徐光启将此书的前6卷译成中文,并于1607年在北京出版。1623年出版的艾儒略《西学凡》一书,用一句话来概括西方科学的哲学基础,即“因物而论究竟,因变化之自然而究其自然之所以然。”^⑪

《几何原本》等一系列西方科学著作的问世,既激发了先进的中国人研究科学的兴趣,促进人们深入思考中西认识方法之异同,也引发了对科学方法是否具有普世性、科学是否有益于身心等问题的讨

①⑨ 王夫之《搔首问》,载《船山全书》第12册,第637-637页。

②③ 王夫之《思问录外篇》,载《船山全书》第12册,第438-438页。

④ 王夫之《张子正蒙注》卷1,载《船山全书》第12册,第52-53页。

⑤ 王夫之《张子正蒙注》卷8,载《船山全书》第12册,第327页。

⑥ 王夫之《读四书大全说》卷5,载《船山全书》第6册,第716页。

⑦ 王夫之《续春秋左氏传博议》卷下,载《船山全书》第5册,第586页。

⑧ 王夫之《读四书大全说》卷10,载《船山全书》第6册,第1118页。

⑩ 欧几里德的书名是《原本》(The Elements),而非《几何原本》。

⑪ [意]艾儒略《西学凡》(《天学初函》本),载《四库全书存目丛书》子部第93册,济南:齐鲁书社,1995年,第632页。

论,其影响所及,最终促进了中国哲学的新致知论的诞生。

(一) 中学与西学在认识方法上的差异何在

利玛窦肯定中国在科学技术方面所取得的成就“中国人不仅在道德哲学上而且也在天文学和很多数学分支方面取得很大的进步。”“在他们中间大部分机械工艺都很发达。”^①然而,他也敏锐地看到了中学与西学在认识方法上的差异“中国人最喜欢的莫过于欧几里德的《几何原本》一书。原因或许是没有比中国人更重视数学了,虽则他们的数学方法与我们的不同;他们提出了各种各样的命题,却都没有证明。这样一种体系的结果是任何人都可以在数学上任意驰骋自己最狂诞的想象力而不必提供确切的证明。欧几里德则与之相反,其中承认某种不同的东西;亦即,命题是依序提出的,而且如此确切地加以证明,即使最固执的人也无法否认他们。”^②在《译几何原本引》一文中,利玛窦解释了欧几里德的这本书为什么叫《原本》:“曰‘原本’者,明几何之所以然,凡为其说者,无不由此出也。”他感慨地写道“竊自入中国,窃见为几何之学者,其人与书,信自不乏,独未睹有原本之论。既缺根基,遂难创造,即有斐然述作者,亦不能推明所以然之故,其是者己亦无从别白,有谬者人亦无从辨正。当此之时,遂有志翻译此书……”^③这段话说得十分恳切,也非常深刻。其中“既缺根基,遂难创造”八个字,真值得反复涵泳,深会其意。

徐光启把中西认知方法进行对比,说中国科学技术的师承方式是“鸳鸯绣出从君看,不把金针度与人”,而西方人的师承方式则是“金针度去从君用,未把鸳鸯绣与人”,其目的是要“使人人能真自绣鸳鸯而已”^④。中国传统的认知方法为狭隘经验论所束缚,“能知其然而不知其所以然”;运用几何学方法的西方自然科学,却能“一一从其所以然处,指示确然不易之理”^⑤。这种方法论的差异,正是中国古代科学技术从走在世界前列到渐渐落后于世界的一个重要原因。

李之藻撰《圆容较义》,演述利玛窦口授的“测圆”、“割圆”、“穷研天体”、“表里算术,推演几何”之法。他认为借助几何学方法来研究天文学,方能明“自然、必然”之理;而儒学的弊病就在于不能究其所以然,他举例说“有设两小儿之争,以为车盖近而盘盂远,沧凉远而探汤近者,不知二曜之附丽于乾元,将旦午而近远畴异;气行周绕于地域,其厚薄以斜直殊观。初暘暎气,故暉散影巨,而炎旭应微;亭午笼虚,则障薄光澄,而曝射当烈。”^⑥运用几何学和天文学理论很容易回答的问题,孔子却不能回答,这正是因为“儒者不究其所以然”的缘故。时代的发展已不允许我们对自然世界的所以然之理不论不议了。

(二) 关于科学方法的普世意义

爱因斯坦认为,欧几里德几何学虽然是数学家发明的体系,但它并不限于数学家,而是所有“爱智”者都应遵循的逻辑,也是各种学问的普适基础。明清之际的中国哲人也已经认识到了这一点。

通过比较中西认知方法,徐光启对推广几何学方法的意义有了更为明晰的认识:其一,它能促使人们以科学的态度审视旧传统,追求新知识“几何之学,深有益于致知……明此,知吾所已知不若吾所未知之多,而不可算计也……明此,知向所立言之可得而迁徙移易也。”其二,它能锻炼人们的理论思维能力“此书为益,能令学理者祛其浮气,练其精心,学事者资其定法,发其巧思。”其三,它“兼能为万务之根本”,是促使人们注重实际事功的必由之路。其严谨的方法是普遍适用的“人具上资而意理疎莽,即上资无用;人具中材而心思缜密,即中材有用,能通几何之学,缜密甚矣!”^⑦他还说,几何学方法不仅学事者要学,学理者也要学。人文学者一旦具有了尊重自然和社会之公理的科学精神,那么,传统的那种以顺逆来统摄是非、真假、善恶的思维方式,那种用前提与结论无必然联系的“帽子”、“棍子”来舐排异

①② [意]利玛窦原著, [比]金尼阁整理、何高济等译《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1983年,第34,517页。

③ [意]利玛窦《译几何原本引》,载《利玛窦中文著译集》,第301页。

④⑦ 徐光启《几何原本杂议》,载《徐光启集》上册,北京:中华书局,1963年,第78,76—78页。

⑤ 徐光启《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》,载《徐光启集》下册,第344页。

⑥ 李之藻《圆容较义序》,引自《利玛窦中文著译集》,第581页。

端的恶习,也就很难再有市场了。

李之藻与傅汎际合作翻译了西方的大学教科书《亚里士多德辩证法概论》,将该书题名为《名理探》。在开卷第一篇中,李之藻就以典雅的中国语言正确地把 philosophy(哲学)一词翻译为“爱知(知与智通。——引注)学”,并畅论“爱知学原始”称此学“引人开通明悟,辨是与非,辟诸迷谬,以归一真之路”。李天经为《名理探》作序,称该书为“格物穷理之大原本”。他认为追求真理犹如吹沙淘金,只有借助于严谨的逻辑推论方法,才能使真理不为谬误所覆盖。“舍名理探而别为推论以求真实、免谬误,必不可得。是以古人比名理探于太阳焉,太阳传其光于月星,诸曜赖以生明,名理探在众学中亦施其光焰,令无舛迷,众学赖以归真实,此其为用固不重且大哉?”^①所谓“古人比名理探于太阳”,正是来自《名理探》一书对逻辑学的价值和意义的论述^②。

梅文鼎认为科学的研究对象没有中西之别,它的研究方法也就没有中西之别,既然西方学者的研究方法更有助于揭示自然的规律性,那就理所当然应该成为我们自己的研究方法。他说“吾之所不能通,而人则通之,又何间于今古?何别于中西?”^③“古今中外之见,可以不设,而要于至是。”^④他有一句名言,说“古人测算之法,得西说而始全。”^⑤这是一句相当具有概括力的说明会通中西自然科学之必要性的论述。

(三) 科学是否有益于身心

这一问题关系到科学存在的合法性,是哲学认识论不能不解决的问题。按照传教士的思维方式,认识自然正所以认识上帝,因此,科学无疑有益于人的身心。中国的反基督教的儒者们则持相反的看法,他们除了把基督教义看作异端邪说而大加辟斥外,更批评科学技术“纵巧亦何益于身心”^⑥。

人到底应不应该追求科学认知?传教士高一志(Alfonco Vagnpni)的《修身西学》对此作了回答。他说“造物主之灵人以知也,界之以载知之形……界之以司知之神……顾初人之性坏于邪诱,欲迷理昏,形器徒具,神明或蔽焉,造物主怜之,既牖往哲,观瞩推察,近致远,显测微,启格物穷理之学……于是万事万物,各因其然推及其所以然,更因各所以然推及一总所以然,辨别指归,学于是成,而人知补性之偏、致知之全也。”^⑦他认为努力认识自然是达到信仰的途径,可以弥补因“原罪”而造成的人性之偏,对于人的身心修养实在是大有裨益的。要做一个有信仰、有道德的人,就必须讲科学。

徐光启接受了这一观念,将知识与信仰的关系论述得最为精辟,也最为深切著明。他说“当然者,道也。不得不然者,理也。必然者,数也。自然者,势也。所以然者,道与理、数与势之原也。所以然之所以然者,在理道之上,是为天主。”^⑧传统儒学讲当然之道,讲不得不然之理,讲必然之数、自然之势,惟独对于作为道与理、数与势的内在根据的“所以然”这一最根本的理却探究不够,所以任凭你讲多少道与理、数与势,其中的“为什么”却说不清、道不明。所以人一定要追问“道与理、数与势之原”,而“所以然之所以然者,在理道之上,是为天主”,这是一种通过理性而论证信仰的方式。他认为人有了这种理性的信仰,才能真正有道德。

李之藻对这一观点作了更为全面的论述,阐明了科学研究对于身心修养的重要意义。他认为造物主赋予了人以认识自然、参赞天地的能力,人若不善用其认识能力,乃是“既甘自负,更负造物主之恩”的行为。他特别指出,认识自然即所以认识上帝“学必知天,乃知造物之妙、乃知造物有主、乃知造物主

① 李天经《名理探序》载《名理探》,北京:三联书店,1959年,第4页。

② [葡萄牙]傅汎际译义、李之藻达辞《名理探》,第17页。

③ 梅文鼎《〈中西算学通〉自序》,载《绩学堂诗文抄》,合肥:黄山书社,1995年,第54页。

④ 梅文鼎《〈历法通考〉自序》,载《绩学堂诗文抄》,第51页。

⑤ 梅文鼎《〈测算刀圭〉序》,载《绩学堂诗文抄》,第63页。

⑥ 许大受《圣朝佐辟》载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第5卷,第155页。

⑦ 高一志《修身西学·义礼西学大旨》,引自《明清间耶稣会士译著提要》,第167页。

⑧ 转引自刘凝《觉斯录·原本论》,载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第3卷,第417页。

之恩,而后乃知三达德、五达道,穷理尽性以至于命,存吾可得而顺,殁吾可得而宁耳,故曰儒者本天。”^①他说孔子论修身,欲人自识所以为人,而又推本知天,所谓知天,就是知人之所以然。而要懂得人之所以然,就要通过认识自然,从而知造物之妙,通过知造物之妙,从而认识上帝,如此一切道德性命之说才有根柢,这就是“儒者本天”之说的真实意义。

李天经着重论述了逻辑学对于身心修养的重大意义。他说“人灵初生如素简然,凡所为习熟、凡所为学问、凡所为道德举非其有,盖由后来因功力加饰而灵魂受焉者,顺所受惟真惟实,其饰也加美,否则不美必丑矣……然则真实之理不可不明,而明真实之理正匪易易也……吾侪处兹下域,拘于气禀,不能明其全而可以明其端,以为全明之所自起,其道舍推论无由矣。”^②他认为人的心灵如同洁白的素简,一切知识、学问、道德都是后天的,只有用科学的真实之理来装饰素简一般的心灵,心灵才会变得美好;虽然明真实之理不是一件容易的事,但只要掌握了逻辑学的推论方法,人就可以在认识真理的道路上不断前进。

李之藻之子李次彪更从会通儒耶哲学的高度,对逻辑学有益于身心的观点作了阐发。他认为西学与中学一样,“其旨以尽性至命为归,其功则本于穷理格致”,但其优长之处就在于对儒学置之不论不议之域的广大的自然宇宙世界,“无不叩其底蕴而发其所以然”,这才使人真正开阔了眼界和心胸,懂得了身心性命的究竟归宿,一切道德修养和人生作为“始有实际”,这一切与孔子“贞教淑世”的人文理念正相默契^③。从《大学》的八条目来看,格物、致知乃是诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的前提,与西学以认识世界和认识自己为确立信仰之前提的观点相比,在内在于精神上确有相通之处,只是儒学并没有把“格物致知”真正落到实处而已。

(四) 新致知论——会通中西的哲学创造

20世纪初胡适论中国文化的走向,提出“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”的主张,说“这个大问题的解决……惟有依靠新中国知识界领导人物的远见和历史连续性的意识”^④;认为西方哲学的最重要的贡献“都能在公元前五、四、三世纪中那些伟大的非儒学派中找到遥远而高度发展的先驱”,“在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适土壤”^⑤。从“历史连续性”的观点看,胡适这一见解并不新,因为明清之际的中国哲人就已经这样做了,只是他们不仅从非儒学派中寻找移植西学的土壤,而且也从儒家学说中寻找土壤。

借助于西学来返观中学,徐光启说“吾儒学宗传有一字历,能尽天地之道,穷宇极宙,言历者莫能舍旃。孔子曰‘泽火革’;孟子曰‘苟求其故’是已。”研究天文,就要认识其“革”和“故”的原理“革者,东西南北,岁月日时,靡所弗革”;“故者,二仪七政,参差往复,各有所以然之故”^⑥。“革”和“故”乃是蕴涵在孔子的《易》学和孟子学说中的精微道理,只是由于后人忽视了这一道理,才导致了天文历算之学“言法不言革”、“言理不言故”的“似法非法”和“似理非理”。他认为“革”与“故”就是《易》学的“象”与“数”;由“革”而求其“故”,就是要用精确的数学语言来揭示自然现象变化的规律性,“一义一法,必深言所以然之故”^⑦。他力图通过会通中西,为西方科学方法在中国生根找到结合点和生长点,把古老的带有神秘意味的象数之学改造成为近代自然科学。

方以智以“物有其故,实考究之”来规定质测之学,强调对于自然现象要“深究其所自来”,“精求其故,积变以考之”^⑧。他认为大禹、周公、孔子的真学问在于“质测既藏通几”,进而认为中国的子学可与

① 李之藻《译〈寰有诠〉序》,引自《明清间耶稣会士译著提要》,第152页。

② 李天经《〈名理探〉序》,载《名理探》,第3页。

③ 李次彪《〈名理探〉序》,载《名理探》,第5—6页。

④⑤ 胡适《先秦名学史》,载《胡适文集》第6册,北京:北京大学出版社,1998年,第10,11页。

⑥ 徐光启《简平仪说序》,载《徐光启集》,北京:中华书局,1963年,第73页。

⑦ 徐光启《历书总目表》,载《徐光启集》,第377页。

⑧ 方以智《物理小识编录缘起》,载《物理小识》,上海:商务印书馆,1937年,卷首第1页。

西学会通,“子部凡十二……而农学、医学、算测、工器,乃是实务,各存专家……总为物理,当作《格致全书》”^①。又云“惠施……正欲究大理耳。观黄缭问天地所以不坠不陷、风雨雷霆之故,此似商高之《周髀》与泰西之质测,核物究理,毫不可凿空者也。”^②其子方中通更明确地以“数”、“理”来规定质测之学的“精求其故”,提出“格物者,格此物之数也;致知者,致此知之理也”^③。如侯外庐所指出,从徐光启以来,“欲因西法求进”的主流,都是追求通过“数”以达到“理”,以求能够进到一个“自然哲学之数学原理”的体系。

最后,是王夫之的新致知论的诞生。其致知论,新就新在引进几何学方法而特别重视人的抽象思维能力的发挥。他说“规矩准绳元不是目力看出来底,六律元不是耳力听出来底……规矩准绳因乎象,六律因乎数。圣人……以吾心之能执象通数者为耳目之则。故规矩、六律之所自制,不得之耳目而得之心思,以通天下固有之象数,此以心而治耳目也。”^④把这段话与利玛窦《译几何原本引》关于几何通于算法、测量、律吕、天文的论述和徐光启《刻几何原本序》的相关论述相对照,就可以明显地看出其中的相通之处。他有时对“西夷以巧密夸长”^⑤似乎不屑,但又说“大匠能与人以规矩,不能使人巧。巧者,圣功也,博求之事物以会通其得失,以有形(几何图形。——引注)象无形(即利玛窦所谓‘其数与度或脱于物体而空论之’。——引注)而尽其条理,巧之道也。格物穷理而不期旦暮之效者遇之。”^⑥抽象思维能使人超越事物的现象形态而达于本质的认识“心之愈思而愈得,物所已有者无不表里之具悉(原注:耳目但得其表)物所未有者可使之形著而明动哉!”^⑦这些论述,其实就是对利玛窦所谓“明几何之所以然”的发挥。他说朱熹讲“致知在格物”,只说对了一半,“大抵格物之功,心官与耳目均用……致知之功则唯在心官,思辨为主,而学问辅之,所学问者乃以决其思辨之疑……朱门诸子,唯不知此,反贻鹅湖之笑。”^⑧在认识论方面,他既超越了程朱,也超越了陆王,似乎也比或偏重经验归纳、或偏重抽象演绎的西方近代认识论要高出一筹。

【责任编辑:杨海文;责任校对:杨海文,许玉兰】

① 方以智《通雅》,北京:中国书店,1990年,第39页。

② 方以智《药地炮庄》卷9《天下第三十三》,清康熙此藏轩刻本。

③ 方中通《与梅定九书》,转引自侯外庐主编《中国思想通史》第4卷,北京:人民出版社,1960年,第1286页。

④ 王夫之《读四书大全说》卷9,载《船山全书》第6册,第987页。

⑤⑥ 王夫之《思问录外篇》,载《船山全书》第12册,第449、409页。

⑦ 王夫之《读四书大全说》卷10,载《船山全书》第6册,第1088页。

⑧ 王夫之《读四书大全说》卷1,载《船山全书》第6册,第404页。