

清初思想中經驗論的夭折

在宋明的智識生活中，唯心主義哲學成為主流。此後，在17、18世紀，對於一些中國思想家而言，唯心主義佔主導地位似乎是種災難，他們因此正式與其一刀兩斷。這些早期唯物主義者的存在意味著什麼？他們的存在是否意味著貌似穩定、傳統主義的中國社會可能以其自身之力，在沒有西方工業主義入侵的催化下，發展成有科學精神的社會？

一、對唯心主義的批評

在朱熹(1130–1200)新儒家* 哲學中的自然世界，物由「理」和「氣」兩部分共同組成，「理」是物的理念形式，「氣」則是變化的物質。對於能被感知的「氣」，「理」是具有規範性的原則；對於能被理解的「理」，「氣」是表現其法則的媒介。「理」是普遍性的、要以智性去理解而感官無法觸及；形而上學的秩序是從普遍到特殊，從「一」到「萬物」。

* 譯註：此處原文「neo-Confucian」是西方漢學的概念，指宋代以來強調哲學玄思的儒家學問，包括程朱理學和陸王心學，有別於此前強調儒家典籍文本和禮儀的漢代儒學。而漢語學術界中常用的「新儒家」往往指闡發和弘揚儒學思想的現代哲學家，如梁漱溟、牟宗三等。本書提及的「新儒學」或「新儒家」均指前者。

早在宋明時期，就已有思想家看到了朱熹理學中嚴重的局限性。但是，對朱熹的批評來自更激進的唯心主義——陸象山(1139–1193) 4 和王陽明(1472–1529)的主觀唯心主義「心學」。朱熹想要在紛繁的現象背後尋求不變的實在(reality)，在這個意義上他是唯心主義者，但是至少在他看來，實在是客觀存在的，在試圖理解它的人心之外存在。但對陸王心學而言，心本身就是真理的世界，直觀(intuition)是打開這個世界的鑰匙。理學認為，人的錯誤在於未能通過感官經驗的幻象體會到「理」(一直到最終體會到理之理，也即「太極」)；而心學認為，人的錯誤恰在於意識到了這些幻象，或者說意識到在主體和客體間有虛幻的區分，而這一主客體的區別是任何感官經驗的首要前提。¹

17世紀開始有人批評這兩種思想傾向都更看重一種假設性的超驗體，而貶低可感知的事物。黃宗羲(1610–1695)寫道：「天地之間，只有氣，更無理。……理氣之名，由人而造。……蓋一物而兩名，非兩物一體也。」因此他認為「理」只是名，而非實。²黃宗羲的同時代人王夫之(1619–1692)也強調具體、有形的事實比抽象、一般性的分類更重要。他說「名從實起」，也即事物一般形式的名稱(general formal term)是從特殊的、能感知的實際個例中來。³同樣，李塉(1659–1733)也主張從可觀察的、特殊的、現實事物出發，反對唯心主義者對更高的、不可見的領域作虛無縹緲的追求。他說：「《詩》曰：『有物有則』，離事物何所為理乎？」他認為理學家的錯誤在於離開具體存在的事物以求理。⁴

1 對這些學派的比較研究，以及關於這個問題的中文文獻和翻譯成英文的文獻，參見Siu-chi Huang, *Lu Hsiang-shan: A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, New Haven: Yale University Press, 1944。

2 譚丕謨：《清代思想史綱》，上海：開明書店，1947，第10–11頁。

3 侯外廬：《近代中國思想學說史》(上)，上海：生活書店，1947，第5頁。

4 譚丕謨：《清代思想史綱》，第53頁。

清代思想家正是通過這種方式批評宋代唯心主義，捍衛了人所感知的世界在形而上學意義上的優先性。而且，他們堅持唯物主義的立場，認為「氣」並不在道德上遜於「理」，這正與宋代理學家的主張相反。王夫之、顏元(1635–1704)、戴震(1724–1777)都認為在主觀上與「氣」相對應的「欲」是善的。王夫之說，只有佛教才將天理和人欲區分開來，真正的儒學並非如此。⁵顏元則表示，釋老學說才宣揚人天生稟賦本有惡「氣」(因此是錯的)，而那些自詡儒家的宋朝思想家也這樣教人；這正是佛陀將耳目口鼻稱為「六賊」的意思。⁶戴震贊同顏元的觀點，他也將宋代新儒家周敦頤(1017–1073)斥為釋老之流，因為周敦頤有必要摒棄欲望。⁷

這些思想家從唯物主義的立場來批評理學，那麼比理學更偏向唯心主義的心學也必然應受批判。強調客觀事物重要性的二元論哲學家，要麼直接否認「理」的實在性，要麼間接捍衛主觀欲望的正當性(欲的對象是可感知的事物)，他們自然反對王陽明強調心和直覺的一元論。王夫之視主觀唯心主義的心學為「外儒內道」⁸或「陽儒陰釋」。⁹厭惡玄學和「渺茫之弊」的黃宗羲則在陸王心學中發現了禪宗的致命污染。¹⁰顧炎武(1613–1682)與其觀點一致，¹¹而且為了例證個人確能影響歷史進程，他指責幾乎是王陽明一個人導致了明朝的衰弱和滅亡。¹²

5 同上註，第33–34頁。

6 顏元：《存學編》，《畿輔叢書》(1879)，冊275，卷1，第12頁。(譯註：出自〈上太倉陸桴亭先生書〉一文，顏元批評宋儒，原文為：「甚至言孝弟忠信如何可教，氣秉本有惡，其與老氏以禮義為忠信之薄，佛氏以耳目口鼻為六賊者，相去幾何也？」)

7 戴震：《孟子字義疏證》，《安徽叢書》，第6輯，上海：《安徽叢書》編印處，1936，冊10，卷1，第11頁。

8 侯外廬：《近代中國思想學說史》(上)，第8頁。

9 梁啟超：《中國近三百年學術史》，《飲冰室合集》，專集17，上海：中華書局，1936，第6頁。

10 錢穆：《中國近三百年學術史》，重慶：商務印書館，1945，第20頁。

11 顧炎武：《日知錄》(上)，上海：商務印書館，1933，第18、108、114頁。

12 同上註，第121頁。

這些唯心主義的反對者又開出什麼藥方來療癒這衰腐呢？黃宗羲主張「道德不離事功」。¹³顧炎武則認為「載諸空言，不如見諸行事」，¹⁴還說君子之為學「以救世也」。¹⁵戴震指出「古人之學，在行事」。¹⁶他們都認為，中國的思想者應該摒棄否定現世的清靜無為，從抽象之理中走出來，去接觸現實事物。

二、科學與清代經驗論：兩者相符的程度

這些讓人關注外部世界而非內心、立足於「物」而非「理」的主張，到底在多大程度上與科學相關？現代科學的發展是與反經驗論（或者說理性主義）的形而上學的鬥爭，在這個意義上，也許我們可以說，清初的這些經驗論思想與科學是**兼容的**。正如批評心學的清代學者，科學家必須預設物質世界不是一種內心狀態。正如批評朱熹理學的清代學者，科學家也必須預設獲得有用知識的途徑是去概括物質實例的特點，而不是去探究虛無縹緲的「理」（Ideas）。對物之本質問題的追問（用新儒家的術語來說，就是「理」的問題）只能引出同語反覆的答案：「深挖下去，再往深處挖，上帝還是神性的，人還是人性的，世界也還是世俗性的。」¹⁷但是科學表述包含真正的論斷，它是從具體事物出發，然後斷言它的性質、特徵或屬性是什麼，而反理學的清代唯物論者可能也會以此作為其表述的起點。

13 譚丕謨：《清代思想史綱》，第1頁。

14 同上註，第2頁。

15 顧炎武：《日知錄》，自序，第1頁。（譯註：引文見〈先生初刻《日知錄》自序〉之「又與人書二十五」。）

16 譚丕謨：《清代思想史綱》，第1頁。

17 Franz Rosenzweig, "The New Thinking," *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, trans. Nahum Glatzer, New York: Farrar, Straus and Young, 1953, p. 192.

確實，科學不止於指出單個事物的性質特徵。事實上，它與哲學中的唯心主義一樣嚴肅地對待「類」(type)。科學表述中有意義的謂語(predicate)，即對邏輯地理解事物有貢獻的論斷，要能夠證明單個事物的性質也是其所在整個類別的性質。但是，科學家所謂的「類」是他自己構建的，這種概括來自他對於個別事物的行為的具體經驗；作為使用歸納法的經驗論者，科學家不能用概括來解釋那些行為。正如洛克(John Locke)所言，「種」和「屬」是人創造的「理解的工具」，而非人心靈的發現。¹⁸

康德(Immanuel Kant)在《判斷力批判》中對柏拉圖式的唯心論(或者說新儒家式的唯心論)和與其相反的近代早期的經驗論，做了或許最明確的區分。他認為，原型的智性(*intellectus archetypus*)這種理性(reason)類型「和我們的推論性的(*discursive*)理性不同，它是直觀的，是從整體的共相(*the synthetic universal*，對整體的直觀)推論到殊相(*the particular*)，也即從整體到部分」。康德認為，這樣的理性是人不可能具有的。人特有的理性是模仿的智性(*intellectus ectypus*)，這種理性只能通過感官獲得這個世界的個別細節，然後構建整體的圖景，但是這樣的圖景僅具假設的性質，它本身並不具有實在性。「就判斷力而言，我們的智性具有這樣的個別性，也即在認知智性中，殊相並不由共相決定，因而也不可能從共相中推導出殊相。」¹⁹

按照康德對人類可能具有的理性的判斷標準——一種能使人獲得某些關於自然的知識的理性，黃宗羲將理視為「名」而非「實」的觀點，李塉「離事物何所為理乎？」的質問——若完全認真看待——都能歸為科學精神的真正表達。

18 R. I. Aaron, *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Press, 1952, p. 25. 關於概括和特殊個例之間關係，音樂理論家唐納德·托維(Donald Tovey)從音樂「形式」和音樂「作品」關係的角度，做過有趣的相關研究，參見Aaron Copland, *Music and Imagination*, Cambridge: Harvard University Press, 1952, p. 63。

19 Ernst Lehrs, *Man or Matter*, London: Faber and Faber, 1951, pp. 65–66.

三、科學與清代經驗論：兩者的相異之處

但我們最多只能看到這些相符之處。雖然這些清初思想家的經驗論態度與科學對唯心主義的批判相符，但它本身既非科學的，也不必然幫助科學誕生。在歐洲歷史上，與唯心主義的分歧，既可以表現為皮埃爾·阿伯拉爾 (Peter Abelard, 1079–1142) 的前科學的唯名論，也可以表現為弗朗西斯·培根 (Francis Bacon, 1561–1626) 用歸納法的經驗科學。從整體上看，清初思想家還是更像阿伯拉爾，而非培根。

阿伯拉爾的唯名論 (nominalism, 或他所謂的「概念論」〔conceptualism〕，多少像是其師洛色林〔Roscelin〕的唯名論的變體) 否定共相 (universal) 的客觀存在。他反對奧古斯丁式的極端「實在論」 (realism)，即把個別的物质實體看作只是永恒觀念的影子；唯名論認為共相是由人的思想通過抽象的方式創造的，真正的實在是物，而不是觀念，不是「名」。²⁰ 王夫之等人也講到了這一步。

然而，培根講了更多。他不止於認為最終的實在屬於現象世界，而非純粹觀念存在 (Being) 組成的假想領域。他不僅想定義現實世界，而且還要侵佔 (encroach) 它。對他而言，摒棄只能供冥思的抽象觀念，選擇能觀察到的具體事物，是不夠的，因為僅僅觀察還不夠，必須有方法，有目的地去觀察。培根的方法是用經實驗證明的「不能

20 參見 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Washington: Williams & Wilkins, 1931, vol. 2, p. 194; A. C. Crombie, *Augustine to Galileo*, London: Falcon Press, 1952, p. 11; Paul Sandor, *Histoire de la dialectique*, Paris: Nagal, 1947, p. 65。應該注意的是，最近一些學者心中對阿伯拉爾思想中唯名論的程度都有疑問。然而，為了我們這裏討論的目的，重要的是指出培根之前的唯名論，而非將其歸於任何一個特定思想家，阿伯拉爾還是可以起到示例的作用。

化約的、堅實的事實」去歸納，其目的是得出普遍規律，從而把事實組織成科學。²¹

已經有人指出，清代的經驗論者並沒有那麼雄心勃勃。要在真正的現象世界中有實實在在的作為——這是他們對耽於冥想的唯心主義者的全部挑戰，而重實行的倫理為他們提供了一種簡單的認識論，也即思想接觸現實就能獲得知識這樣一個常識性觀念。但是，在培根看來（笛卡爾也是如此），自然科學家之所以是科學家，不在於他擁有關於自然的知識，而在於他有能力提出關於自然的問題；知識只能從回答問題而來，而問題首先必須是正確的，而且以正確的順序提出。²²

清代這些唯心主義的批評者可能會同意培根所說：「人的才智和心靈如果用來探尋（事物）……則是根據事物的特性進行探索，只會受到事物本身的限制；如果人的才智和心靈用來探尋自身，像蜘蛛編織自己的蛛網一樣，那麼這種工作是無盡頭的，……內容空洞，沒有什麼益處。」* 與培根一樣，他們可能也會說，他們的方法是「以清醒之頭腦置身於事物之中」。雖然他們也許會自傲於走出書齋、遍覽世情，用事實去檢驗書本，就像顧炎武那樣，但他們很少會系統地提問，而這些提問可能會讓他們看到某些事實與其他事實之間的本質關聯，他們從不希望像培根那樣「在試驗性和理性的能力之間建立起真實的、合理的聯繫」。²³ 儘管持經驗論的清儒可能會像文藝復興時期的

21 John U. Nef, "The Genesis of Industrialism and of Modern Science, 1560-1640," *Essays in Honor of Conyers Read*, ed. Norton Downs, Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 217; Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 62.

22 Collingwood, *An Autobiography*, p. 22.

* 譯註：培根著，劉運同譯：《學術的進展》，上海：上海人民出版社，2007，第22-23頁。此處據列文森的引用做了刪節處理。

23 關於培根，參見Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*, London: Chatto & Windus, 1950, p. 25；關於顧炎武，參見侯外廬：《近代中國思想學說史》（上），第181、186頁。

- 9 科學家那樣，貶低追求具體事物的普遍、永恒形式的努力，但他們的氣質基本上還是接近唯名論，其觀點並不與科學精神相悖，但絕不能等同於科學精神，也不必然成為科學精神的先導。²⁴

四、異議與穩定：對一種早先說法的回顧

我們似乎不必把清初經驗論者看作科學家的雛形。他們的思想不必然標誌著中國本土具有任何傾向，會在將來發展出在現代思想中佔有重要地位的科學，這一結論暗示了一個肯定性的推論。我們必須承認這些哲學家對宋明時期的顯赫前輩有著真正的批判，以至於一些歷史學家會樂於稱他們是具有科學性的。但是，是否他們的反對意見也許只在中國傳統之內，只是見證了中國傳統的穩定，而非標誌著傳統能在不受西方影響的情況下轉化？

24 在討論中舉培根的例子，並非因為他是代表性的科學哲學家，而是因為他使對唯心主義的批評轉向科學。因此，他是可以與中國思想家比較的合適人物，那些中國思想家也像他一樣排斥前輩思想家的唯心主義，但沒有在他的方向上進一步發展。當然，科學思想的發展也早已經超越了培根。已經有學者指出，人盡皆知，培根其實遠未達到他在《新工具》(*Novum Organum*)中昭示的科學方法的標準(Lawrence J. Henderson, *The Order of Nature*, Cambridge: Harvard University Press, 1917, p. 27)，而愛因斯坦(Albert Einstein)也在談到「哲學上的偏見」時隱晦地批評了培根式歸納法太過極端——也即相信事實本身能夠也應該產生科學知識，不需要自由的概念構建(Albert Einstein, “Autobiographical Notes,” *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. Paul Arthur Schilpp, Evanston: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949, p. 49)。但是我們可以引用懷特海對培根的中肯評價來確定培根作為緊隨唯心主義之後的科學代言人，與清代經驗論者有顯著區別：「首先清楚地認識到經院學派的演繹法與近代歸納觀察法之間的對立性的人，主要應推培根；……歸納法要比培根所預見的更為複雜。……但是即使如此，培根依然是構成近代世界思想的偉大奠基者之一。」(Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 62–63 [譯註：中譯見懷特海著，傅佩榮譯：《科學與現代世界》，上海：上海人民出版社，2019，第48–49頁。])