



王夫之与儒耶哲学对话

许苏民

摘 要：王夫之是明清之际受西方哲学影响最深、并以“六经责我开生面”的理论创造来会通中西哲学、将中国哲学提升到新水平的活跃人物。他回应了利玛窦关于太极“其象何在”的质疑和艾儒略关于“元气不能自定己性”的驳难，吸取利玛窦以“实有”释“诚”和艾儒略关于“元质总无变灭”的观点并加以发挥，创造性地发展了元气本体论。他吸取基督教哲学“以克傲为本”的观点，扬弃其“认识自然即所以认识上帝”的观念，吸纳其几何学方法之精义，提出“学者以去骄去惰为本”说以及“惟质测”能“即物以穷理”的新格物说、重视抽象推理能力的新致知论。他吸取基督教哲学关于“人所异于禽兽者非几希”、自由意志为“善恶之原”、人性发展是“涤旧而更新”以及“理卑于人”等思想因素，并作了新的发挥。

关键词：王夫之；儒耶哲学对话；本体论；认识论；伦理学

明清之际的西学东渐，规模空前：金尼阁(Nicolas Trigault)一次就带来最新的西书精装本 7000 部，传教士与中国学者合作翻译以及传教士撰著的宣传西学的汉语著作亦有数百种之多。明清之际的儒耶对话、佛耶对话更是热闹非凡：记录对话的文献有数十种，而且广为流传，蔚为时代思潮。身在此潮流中之人，无不受其浸染，王夫之也不例外。

王夫之不是乡曲之儒，而是晚明学界的活跃人物。1642 年黄鹤楼之会，见识增广，意气风发。1650 年任南明永历王朝外交官(行人司行人)，此时南明统治集团已宣布改宗天主教，非通晓西学者不能任此职务。永历朝廷中有他的两个通晓西学的好友：一是方以智，曾从传教士毕方济(Francesco Sambiasi)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell)、穆尼阁(Nicholas Smogulecki)问学，系统阅读过《天学初函》等著作；二是大学士瞿式耜，与传教士有密切交往，曾为艾儒略(Giulio Aleni)《性学述》作序，王夫之对他非常崇敬。中年隐居以后的王夫之亦可大量读书，先师萧楚父先生曾言及王夫之运用刘近鲁家丰富的藏书从事学术研究。

对于西学，王夫之有一句总评：“盖西夷之可取者惟远近测法一术，其他则剽袭中国之绪余，而无通理可守也。”^①从表面上看，他对西学似乎很有点瞧不起。其实，这句话中大有文章：所谓“西夷之可取者惟远近测法一术”，正是方以智所谓“泰西质测颇精”；所谓西学“无通理可守”，正是方以智所谓“泰西……通几未举”；而从西学中发现了其“剽袭中国之绪余”，正蕴涵了晚明学者米稼穗所谓“吾儒之学得西学而益明”^②的观点，只是正话反说而已。传统的夷夏之辨使他不免带有那种吃了葡萄还要说葡萄酸的心态。但是，探求真知的精神毕竟战胜了他华夷之辨的传统偏见。

①王夫之：《思问录外篇》，载《船山全书》第 12 册，岳麓书社 1992 年，第 439 页。

②米稼穗：《西方答问序》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局 1989 年，第 300~301 页；艾儒略：《西方答问》，崇祯十年(1637 刻本)。

要看出西学对王夫之哲学的影响,必须把他的理论创造与晚明儒耶哲学对话联系起来加以考察,还必须从字缝中看出字来的眼光。如此研究的结果,笔者不能不说,王夫之其实正是一位受西方哲学影响最深、并以“六经责我开生面”的理论创造来会通中西哲学,从而将中国哲学提升到新水平的人。

一、西方哲学对王夫之本体论学说的影响

明清之际的儒耶对话,首先发生在“第一哲学”领域,传教士给中国带来了关于上帝存在的本体论证明,中国学者则从理本论或气本论的立场对传教士的观点提出了质疑,而传教士们也对中国学者的观点一一作出了回应。毫无疑问,王夫之对基督教哲学的上帝本体论是排斥的,他说:“且夫人之生也,莫不资始于天。……然而昧始者忘天,则亦有二本者主天矣。忘天者禽,主天者狄。……如近世洋夷利玛窦之称‘天主’,敢于褻鬼倍亲而不恤也,虽以技巧文之,归于狄而已矣。”^①但是,儒耶对话中传教士们所阐述的观点却从多方面启迪了王夫之的思想,促使他在更为坚实的理论基础上发展中国哲学的元气本体论,将中国哲学的本体论思维提高到了一个更高的水平。

(一) 对利玛窦(Matteo Ricci)所云太极非实象、不能为万物之原的回应

王夫之的“氤氲化生”的自然史观,首先是对利玛窦所云太极非实象、不能为万物之原的回应。利玛窦说:“无极而太极之图,不过取奇偶之象言,而其象何在?太极非生天地之实,可知已。”^②又说:“若太极者,止解之以所谓理,则不能为天地万物之原矣。”^③利玛窦的质难,促使王夫之重新界定“太极”的意义。

王夫之在《思问录·外篇》中说:“绘太极图,无已而绘一圆圈尔,非有匡郭也。……太极虽虚而理气充凝,亦无内外虚实之异。从来说者,竟作圆圈,围二殊五行于中;悖矣。此理气遇方则方,遇圆则圆,或大或小,絪縕变化,初无定质;无已而以圆写之者,取其不滞而已。王充谓从远观火,但见其圆;亦此理也。”^④王夫之承认宋儒太极说之悖谬,认为“氤氲”本体不是宋儒所传《太极图》中所画的那个圆,也不能像程朱那样“止解之以所谓理”,而应将其看作是气与理的统一体;太极虽非目力可见,但并非绝对不可以用象来表示,“以圆写之”乃是为了象征其变动不居,并不是说“氤氲”本体只是活动于这个圆圈之中。

在《张子正蒙注》中,他同样对利玛窦关于太极“其象何在”的质疑作了回应。他认为太极虽然不是任何有形可见的具体实物,但却是充满宇宙、范围天地、并作为万物存在之本质属性的实有。他说:“无极而太极,充满两间,皆一实之府。特视不可见,听不可闻尔。”^⑤这种“充满两间皆一实之府”的“絪縕本体”,虽然是“不可象”的,但它却是形成和展开宇宙万物整个气化过程的始基,不能因人之目力所未及而否认其客观实在性。

(二) 对艾儒略关于“元气不能自定己性”的回应

艾儒略在《万物真原》一书中,批评元气本体论者对上帝创世说的质疑:中士诘难说,元气如种子,因其本性自然而生,不必有造之者。艾儒略回答说,种子的发生也离不开造者,元气若无造者亦无所从来,即使有元气,而如无运旋之者,亦不能自分天地与万物之散殊,又认为“元气不能自定己性”,“凡有自然而生之物,必先有定其自然之性,为其自然之所以然也。”^⑥这为王夫之发展元气本体论提供了理论上的突破口,启迪了王夫之在着重论述“气”的内在本性上下工夫。

王夫之畅论“氤氲”,正是遵循着艾儒略所谓“先定其自然之性”,以此作为“自然之所以然”的思路。他给“氤氲”下了一个明确的定义:“氤氲,二气交相入而包孕以运动之貌。”^⑦称之为“敦化之本”,“必动之几”,是宇宙“生生不穷”的内在动因。万物之化生和运动变化之所以可能,就在于“氤氲”自身中包含的阴阳二气对立统一的矛盾性,因“体同而用异则相感而动”^⑧所导致:“二气之动,交感而生,凝滞而成

①王夫之:《周易外传》卷五,载《船山全书》第1册,岳麓书社1988年,第1014~1015页。

②利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社2001年,第17页。

③利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第18页。

④王夫之:《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第430页。

⑤王夫之:《张子正蒙注》卷四,载《船山全书》第12册,第153页。

⑥艾儒略:《万物真原》,载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第1卷,北京大学宗教研究所2003年,第367页。

⑦王夫之:《周易内传》卷六,载《船山全书》第1册,第597页。

⑧王夫之:《张子正蒙注》卷一,载《船山全书》第12册,第23页。

物我之万象。”^①“氤氲之中,阴阳具足,而变易以出,万物不相肖而各成形色,并育于其中,随感而出。”“人物之生,皆氤氲一气之伸聚。”^②由此造成了一个“万物繁然而皆备”的充满生机与活力的自然世界。

在王夫之提出其“氤氲化生”的自然史观之前,中国天主教徒朱宗元在1631年著《答客问》一书中对“太极”的解释已开王夫之思想之先河。朱宗元试图以上帝创世说来统摄气本论,说:“天主始造天地,当夫列曜未呈、山川未奠之时,先生一种氤氲微密之气,充塞饱满。而世内万有,由此取材,此之谓太极,即西儒所称曰‘元质’也。”^③他把太极解释为充满宇宙的“一种氤氲微密之气”,凸显其“氤氲”特性,无疑对王夫之具有启迪作用。

(三) 对利玛窦以“实有”释“诚”、强调“天下以实有为贵”之观点的创造性发挥

利玛窦在《天主实义》中指出:“二氏之谓,曰无曰空,于天主理大相刺谬,其不可崇尚,明矣。夫儒之谓,曰有曰诚,虽未尽闻其释,固庶几乎!”^④他认为先儒“不诚无物”之说与基督教哲学一致,进而指出:“上达以下学为基。天下以实有为贵,以虚无为贱,若所谓万物之原,贵莫尚焉,奚可以虚无之贱当之乎!……物必诚有,方谓之有物焉,无诚则为无物。”^⑤这些论述给予王夫之思想的影响是很明显的。

王夫之接受了利玛窦以“实有”(Being)来阐释儒学范畴“诚”的观点,扬弃朱熹关于“诚者,实有此理”、“诚,实理也,亦诚恻也”(《朱子语类》卷第六《性理三》)的观点,认为“诚”不是一个“可以欺与伪与之相对”的道德范畴,而是一个作为“物之体”而存在的标志着客观实在的范畴:“诚者,无对之词也。必求其反,则《中庸》之所云‘不诚无物’者止矣,而终不可以欺与伪与之相对也。”^⑥但他并不是简单照搬利玛窦的观点,而是从人类的生活和实践与物质世界的依存关系来对这一观点作了创造性的发挥。他说:“天下之用,皆其有者也。吾从其用而知其体之有,岂待疑哉!用有以为功效,体有以为性情。体用胥有而相胥以实,故盈天下而皆持循之道。”^⑦他认为人类的生活,离不开“假物以为用”的实践活动,由物之用而知物皆实有,由此而确认在人的意识之外存在着一个以“实有”为本质属性的客观物质世界。

依据这一思想方法,王夫之展开了他的本体论论证的“依有”之义。首先从人与自然的依存关系来论证“可依者有”:依地行走,依空居住,依火御寒,依水滋润,“以至依粟已饥,依浆已渴”;其次,人通过“种粟”和“制器”的实践活动来从自然界获得物质生活资料,不仅意识到粟依土长、依种而生,浆依水成、依器而挹,而且认识到“以莠种粟粟不生,以块取水水不挹”的道理,对这些“取用不爽”的经验积累加以反思,确认“所依者之足依,无毫发疑似之或欺”^⑧的亲身体验的真实性,并将此上升到哲学认识的高度,就必然得出以物质世界为客观存在之“实有”的结论。最后,从“依有”之义合乎逻辑地派生出人必须依靠物质世界才能生存的“不能绝物”义:“一眠一食,而皆与物俱;一动一言,而必依物起。”据此论定,释道之徒之所谓“内绝待乎己,外绝待乎物”,尹和靖、朱熹之所谓“此心收敛,不容一物”云云,乃是“物我交受其戕贼”而导致“害乃极于天下”的谬说^⑨。

(四) 对艾儒略关于“元质总无变灭”观点的吸取与对朱熹学说的批评

物质不灭定律或质量守恒定律,虽然直到18世纪由法国化学家拉瓦锡以实验推翻燃素说后才得到学界公认,但早在17世纪,西方传教士就把物质不灭的观念带到中国来了。艾儒略在《性学述》一书中说:“试观薪木,其始也,有本质本性而成木矣;投之火,则木性渐坏,火性渐生。其火炎上,渐至消灭,则火性又坏而灰性遂成也。总之,千万物性递变,而一元质则恒存天地之间。只受其变模,生模灭而元质总无变灭。”^⑩所谓“千万物性递变,而一元质则恒存天地之间”,正是对物质不灭原理的精辟阐述。艾

①王夫之:《张子正蒙注》卷一,载《船山全书》第12册,第40~41页。

②王夫之:《张子正蒙注》卷一,载《船山全书》第12册,第43、44页。

③朱宗元:《答客问》,载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第3卷,第277页。

④利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第15页。

⑤利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第16页。

⑥王夫之:《读四书大全说》卷九,载《船山全书》第6册,岳麓书社1991年,第995页。

⑦王夫之:《周易外传》卷二,载《船山全书》第1册,第861页。

⑧王夫之:《周易外传》卷二,载《船山全书》第1册,第887页。

⑨王夫之:《尚书引义》卷一,载《船山全书》第2册,岳麓书社1988年,第239~240页。参见《读四书大全说》卷十,载《船山全书》第6册,第1082页。

⑩艾儒略:《性学述》卷一,载《耶稣会罗马档案明清天主教文献》第6册,台北利氏学社2002年,第102~103页。

儒略在与中国学者的对话中也宣传了这一观念：“盖凡天地间物，以四元行结而成体者，其变化复归于四元行焉。故曰：‘有变化无增减也。’”^①王夫之关于物质不灭原理的论述亦明显受到传教士思想的影响，也极有可能是直接受艾儒略《性学述》一书的影响。

王夫之不仅对物质不灭的原理作了明确的论述，而且创造性地将其与哲学本体论的论证结合在一起，以论证世界的物质统一性：物质不灭，即“气一诚一实有”的不灭。他以各种自然现象来说明这一道理，指出：“以天运物象言之，春夏为生、为来、为伸，秋冬为杀、为往、为屈，而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈已尽，而为焰、为烟、为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归。若瓮盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其絪縕不可象者乎！未尝有辛勤岁月之积一旦悉化为乌有，明矣。故曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生灭。生灭者，释氏之陋说也。”^②王夫之通过具体实物的形态变化来证明物理意义上的物质不灭，进而又以物理意义上的物质不灭来确证了哲学意义上的物质实有之本体的不灭与常住性。

立足于上述论证，王夫之对朱熹关于人死则其气散尽无余的观点作了严厉批评。他说：“愚以为朱子之说正近于释氏灭尽之言，而与圣人之言异。”^③又说：“倘如朱子散尽无余之说，……则谚所谓伯夷、盗跖同归一丘者，又何恤而不逞志纵欲，不亡以待尽乎！惟存神以尽性，则与太虚通为一体，生不失其常，死可适得其体，……为圣人与天合德之极致。圣贤大公至正之道异于异端之邪说者以此。”^④在王夫之看来，哲学的本体论论证并不单纯是一个探寻世界本源及其运动变化规律的问题，而是一个关系到能否“贞生死以尽人道”的问题，本体论实质上不过是形而上学地改了装的人生观和价值观。倘若如朱熹所讲的人死则其气散尽无余，那么人们就会抱一种不分是非善恶的道德虚无主义的态度，从而“逞志纵欲”，无所不为。相反，只有确认物质不灭，肯定那些善尽人道的人即使肉体生命终结了，其正气依然常存于天地之间，才能使人珍视人生的价值和意义，激发其道德担当的勇气。

面对利玛窦引证《六经》之言来证明中国人相信灵魂不灭和上帝赏善罚恶，王夫之的思想陷入了矛盾之中：“盖鬼神者，君子不能谓其无，而不可与天下明其有。……不能谓其无，《六经》有微辞焉，郊庙有精意焉，妄者且有托焉。”^⑤所以，他也像同时期的西方启蒙者一样，既反对神学，又不肯宣传无神论。在他心中所深藏着的，依然是如果没有一个赏善罚恶的神，人们就会无恶不作的隐忧。

二、西方哲学对王夫之认识论学说的影响

在认识论上，西学对王夫之思想的影响主要表现在五个方面：一是吸取基督教哲学“以克傲为本”的观点，提出了“学者以去骄去惰为本”说；二是吸取利玛窦对宋儒“一物之中莫不有万物之理”的批评，提出“理一分殊”新解；三是吸取中国天主教学者对宋明理学“立一理以限天”的批判，确立“即天以穷理”的认识论原则；四是扬弃基督教哲学“认识自然即所以认识上帝”的观念，提出了“惟质测”能“即物以穷理”的新格物说；五是吸纳西学几何学方法之精义，提出了“致知之功则唯在心官”、重视人的抽象推理能力的新致知论。

（一）论“学者以去骄去惰为本”

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，其中就包含如何看待人的认识能力的问题。基督教哲学认为，人的认识能力是有限的，这种有限性决定了人不可能完全地认识世界，更不可能认识终极的绝对真理，因此，人应当“以克傲为本”，保持谦虚的美德，向着真理永远追求。在晚明流行的基督教文献中，利玛窦的《天主实

① 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521页。

② 王夫之：《张子正蒙注》卷一，载《船山全书》第12册，第21～22页。

③ 王夫之：《张子正蒙注》卷一，载《船山全书》第12册，第21页。

④ 王夫之：《张子正蒙注》卷一，载《船山全书》第12册，第22页。

⑤ 王夫之：《读通鉴论》卷三，载《船山全书》第10册，岳麓书社1988年，第144页。

义》和庞迪我(Didace de Pantoja)的《七克》对这一观点的论述颇为深入。晚明中国保守的儒家学者以“百善孝为本”来对抗和拒斥传教士的这一学说,而王夫之则接受了“以克傲为本”的观念。

王夫之对人的认识能力(“知”)和实践能力(“能”)的局限性作了更为清楚的表述,明确主张“学者以去骄去惰为本”^①。他感慨地说:“夫人将以求尽天下之物理,而七尺之躯自有之而自知之者,何其鲜也!”^②他说这世界上懂得认识自己的重要性的人实在太少了。对于那种自以为可以认识天下之理的虚妄态度,他明确表示反对,指出:“一人之识,而欲尽天下之理;一端之得,而欲强百致之齐。凭臆见以亏短成法,倚古语以讥驳时宜,言不如其心,心不如其理,穷工极变,以蛊人心而乱常道,尤有道者之所必绝。”^③他认为人不能穷尽对客观真理的认识,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。”^④王夫之亦清醒地意识到,他自己的著作中亦“有自相齟齬者矣”,因而“无强天下以必从其独见者”;宣称“宁为无定之言,不敢执一以贼道”^⑤。这一理性态度,是与宋儒“立一理以穷物”而自诩“众物之表里精粗无不至”的虚妄态度根本对立的。

王夫之对宋儒道统论的批判可能也受到利玛窦大力鼓吹的反对把人当作神来崇拜的思想的影响。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”^⑥。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!”^⑦

(二) 明确区分“天之理”与“人之理”,提出“理一分殊”新解

利玛窦认为,宋儒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”^⑧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。这一观点对王夫之的影响尤为明显。

王夫之广泛运用关于自然和社会的知识,驳斥了程朱关于“一物之中莫不有万物之理”的谬论,指出:附子无大黄之理,虎狼无虾蚓之理,犬牛无尧舜之理,周孔无豺虎之理,动物之理不同于植物之理,低级动物之理不同于高级动物之理,自然之理不同于人类社会之理,以此说明“分殊”之理的无限多样性。他认为程朱之所谓“一物之中莫不有万物之理”之说违反了人类生活和实践的最基本的经验事实,“窒塞乖刺”,堵塞了人类认识发展的道路^⑨。

为了使认识论突破伦理学的藩篱,王夫之首先区分了“理”的两层意义。他说:“凡言理者有二:一则天地万物已然之条理,一则健顺五常、天以命人而人受为性之至理。”^⑩这一区分在认识论上具有重要意义,即:不仅以人类社会的道德伦理为认识的对象,而且要以“天地万物已然之条理”作为认识的对象;所以,不能像宋儒那样把万物之理都看作是唯一的“天理”的显现;相反,大量地存在的正是那不具有道德意义的“天地万物已然之条理”。

立足于对“理”的概念的分疏,王夫之对程朱的“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。他说:“夫在天则同,而在命则异,故曰‘理一而分殊’。‘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。其同者知觉运动之生,而异以性;其同者絪縕化

①王夫之:《俟解》,载《船山全书》第12册,第481页。

②王夫之:《尚书引义》卷四,载《船山全书》第2册,第355页。

③王夫之:《宋论》卷四,载《船山全书》第11册,岳麓书社1992年,第124页。

④王夫之:《周易内传》卷二,载《船山全书》第1册,第168页。

⑤王夫之:《读通鉴论》卷末,载《船山全书》第10册,第1181页。

⑥王夫之:《宋论》卷六,载《船山全书》第11册,第153页。

⑦王夫之:《读四书大全说》卷九,载《船山全书》第6册,第1027页。

⑧利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第42页。

⑨王夫之:《读四书大全说》卷十,载《船山全书》第6册,第1118页。

⑩王夫之:《读四书大全说》卷五,载《船山全书》第6册,第716页。

醇之气，而异以理。”^①王夫之认为，天、地、人、物虽然皆为一气所化生，然而却有不同的特性；其性质不同，理亦不同。

王夫之颇具有科学分类的思想，指出：“今夫物，名则有涯矣，数则有量矣。乃若其实，则皆有类焉，类之中又有类焉，博而极之，尽巧历之终身而不能悉举。”^②对于自然事物分门别类的思想，中国古代也有，但像王夫之这样从哲学认识论的高度来讲“分殊”之理，却不能不说是晚明深入开展的儒耶哲学对话的产物。

（三）对宋明理学“执理以限天”的批判与“即天以穷理”的认识论原则的确立

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，传教士宣传的天文学知识，简直令保守派儒者们愤怒极了！发动南京教案的沈葆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，向皇帝控告传教士“举尧舜以来中国相传纲维统纪之最大者，而欲变乱之”^③。与此相反，接受了西方科学知识的徐光启、李之藻、方以智等人则对宋儒先验的“天数”论进行了批判，反对宋儒将其主观臆造之理强加于自然界。王夫之对这场论争作了哲学总结。

他把自然科学领域中两种思想方法论之分歧的实质概括为“即天以穷理”与“立理以限天”的对立。他看到，依“远镜质测之法”，“西洋历家能测知七曜远近之实”^④；相形之下，中国古来“琐遁星命之流，辄为增加以饰其邪说，非治历之大经”，“凡为彼说，皆为戏论，非穷理者之所当信”^⑤。他看到，宋明理学家也讲天文历法，但他们不是从天体运行的客观规律去讲天文历法，而是从先验的“天理”出发，把宇宙看作道德化的宇宙，把“阳尊阴卑”、“阳刚阴柔”、“阳健阴弱”等反映社会等级秩序的观念强加给宇宙，强使宇宙运行的客观规律服从其主观的“天理”。他认为宋儒的思维方式的实质是“执人之理而强使天从之”^⑥，而自己的思维方法却与宋儒不同：“愚谓在天者即为理，不可执理以限天。”^⑦

在对宋儒的种种牵强说法作批评的同时，王夫之提出了“有即事以穷理，无立理以限事”的唯物主义认识论原则，认为宋儒之臆说的认识论根源是佛老的立一理以概天下：“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！”^⑧在王夫之看来，自然界的万事万物都有其特殊的结构和运行规则，如果说自然万物都遵循着天地气化、“一阴一阳之谓道”的辩证运动的普遍规律的话，这是可以说得过去的；但如果说这一普遍规律就已说明了自然万物的结构、条理和运行规则，那就是狂妄至极的“天下之至诞者”。

（四）新格物说——论“惟质测”能“即物以穷理”

基于对“分殊”之理的阐述，王夫之对研究自然事物的新兴“质测之学”表现了高度的重视。他继承徐光启对“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”。他说：“密翁（方以智——引注）与其公子（方中通——引注）为质测之学，诚学思兼致之实功。盖格物者，即物以穷理，惟质测为得之；若邵康节（邵雍——引注）、蔡西山（蔡元定——引注），则立一理以穷物，非格物也。”^⑨此处批评邵雍和蔡元定，实为批评朱熹，他们的思想路线全是“立一理以穷物”，表面上重视“格物”，而实际上诚如王夫之所说，脱离了“质测”，即脱离了对事物的结构和数量关系的实际考察，“非格物也”。强调唯有新兴的质测之学能“即物以穷理”，这就突破了传统的把“格物致知”囿于格伦理之物、致道德之知的局限，把道学的蹈虚空谈转向研究新兴质测之学的“实功”。

王夫之还赋予了新兴质测之学以“专家之学”的属性，这从他对张载的批评可以清楚地看出。张载

①王夫之：《读四书大全说》卷十，载《船山全书》第6册，第1118页。

②王夫之：《宋论》卷十二，载《船山全书》第11册，第276页。

③沈 澹：《南宮署牍·参远夷书》，载《明末清初耶稣会思想文献汇编》第5卷，第33页。

④王夫之：《思问录外篇》，载《船山全书》第12册，第449页。

⑤王夫之：《思问录外篇》，载《船山全书》第12册，第444页。

⑥王夫之：《思问录外篇》，载《船山全书》第12册，第438页。

⑦王夫之：《张子正蒙注》卷一，载《船山全书》第12册，第45页。

⑧王夫之：《续春秋左氏传博议》卷下，载《船山全书》第5册，岳麓书社1993年，第586页。

⑨王夫之：《搔首问》，载《船山全书》第12册，第637页。

认为海水潮汐乃是地之升降所致,王夫之批评说,潮汐乃是“水之盈虚与月相感”的结果,“非地之升降矣”;因此,张载的此类说法“不及专家之学,以浑天质测及潮汐南北异候验之为实也”^①。又如张载认为月食的出现乃是由“月所位者阴,故受日之光,不受日之精”所造成,王夫之亦批评说:“此以理推度,非其实也,……执理以测之,必有所窒矣。日月食自以历象之说为允。”^②在这里,“格物”之学具有了“专家之学”的独立性。

从“立一理以穷物”的先天象数学到讲求以“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,它标志着传统哲学在认识对象上的转变和突破,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。

(五) 吸纳几何学方法之精义的新致知论

王夫之在其著作中虽然没有提及利玛窦和徐光启共同翻译的《几何原本》,但却吸取了几何学方法之精义而创造出他的特别重视人的抽象思维能力之发挥的新致知论,把他的论述与利玛窦《译几何原本引》和徐光启《几何原本杂议》的相关论述相对照,就可以明显地看出其中的相通之处。

其一,论“以吾心之能执象通数者为耳目之则”。王夫之说:“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,不得之耳目者而得之心思,以通天下固有之象数,此以心而治耳目也。”^③利玛窦《译几何原本引》中就有几何通于算法、测量、律吕、天文的论述,徐光启《几何原本杂议》论几何学之益,有“能令学者祛其浮气,练其精心;学事者资其定法,发其巧思”之说。

其二,论“知者,洞见事物之所以然”^④。利玛窦《译几何原本引》反复申说求知就是“推明所以然之故”^⑤,王夫之亦反复论说:“不测其所以然之理,则固不能知之。”^⑥强调学者求知应“察事物所以然之理,察之精而尽其变”^⑦。又云:“形有定而运之无方,运之者得之所以然之理而尽其能然之用。”^⑧“学以充实其所以然之理,作圣之功也。”^⑨他有时对“西夷以巧密夸长”似乎不屑,嗤之为“三年而为棘端之猴”^⑩,但他笔锋一转,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,以有形象无形而尽其条理,巧之道也。格物穷理而不期旦暮之效者遇之。”^⑪他认为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!”^⑫这些论述,其实就是对利玛窦《译几何原本引》所谓“明几何之所以然”的发挥。

其三,论“致知之功则唯在心官”。王夫之说朱熹讲“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。”^⑬这也是一段颇能体现几何学之精义的论述。几何学方法是从不证自明的公理出发来进行演绎推理、因“既明”而“推其未明”的求知方法,如利玛窦所云:“不因既明,累推其未明,吾知奚至焉?”^⑭王夫之亦云:“以义为大经,研其所以然,则物理无不察。”^⑮在进行演绎推理的时候,当然可以说“致知之功唯在心官”了。但“鹅湖之笑”并不具有科学的演绎方法的意义,王夫之在这一

①王夫之:《张子正蒙注》卷一,载《船山全书》第12册,第52页。

②王夫之:《张子正蒙注》卷一,载《船山全书》第12册,第53页。

③王夫之:《读四书大全说》卷九,载《船山全书》第6册,第987页。

④王夫之:《张子正蒙注》卷二,载《船山全书》第12册,第80页。

⑤利玛窦:《译几何原本引》,载《利玛窦中文著译集》,第301页。

⑥王夫之:《张子正蒙注》卷二,载《船山全书》第12册,第69页。

⑦王夫之:《张子正蒙注》卷二,载《船山全书》第12册,第89页。

⑧王夫之:《张子正蒙注》卷二,载《船山全书》第12册,第69页。

⑨王夫之:《张子正蒙注》卷四,载《船山全书》第12册,第176页。

⑩王夫之:《思问录外篇》,载《船山全书》第12册,第449页。

⑪王夫之:《思问录外篇》,载《船山全书》第12册,第409页。

⑫王夫之:《读四书大全说》卷十,载《船山全书》第6册,第1088页。

⑬王夫之:《读四书大全说》卷一,载《船山全书》第6册,第404页。

⑭利玛窦:《译几何原本引》,载《利玛窦中文著译集》,第298页。

⑮王夫之:《张子正蒙注》卷四,载《船山全书》第12册,第170页。

点上,可以说是既超越了程朱、也超越了陆王。

三、西方哲学对王夫之伦理思想的影响

在伦理学方面,王夫之吸取了基督教哲学关于“人所异于禽兽者非几希”、自由意志为“善恶之原”、人性发展是“涤旧而更新”以及“理卑于人”、“面对死亡而生存”等思想因素,并作了新的发挥。

(一)“与禽兽立个彻始终、尽内外的界址”

在《天主实义》中,利玛窦介绍了西方哲学探讨人性的方法,批评宋明理学的“性即理”之说有把人性混同于鸟兽之性的嫌疑。中国学者辩解说:“虽吾国有谓鸟兽之性同乎人,但鸟兽性偏,而人得其正。虽谓鸟兽有灵,然其灵微渺,人则得灵之广大也。是以其类异也。”利玛窦回答说,“正偏大小”是程度性的概念,不足以说明不同类别事物的本质区别;人之所以与禽兽不同类,在于人的生命活动的本质与禽兽不同,人具有自主性,能够“用其所本有之灵志”而“自立主张”^①,所以说“人所异于禽兽者非几希”^②。

王夫之与利玛窦一样,不赞成“人之异于禽兽者几希”的观点,鲜明地提出“天道不遗于禽兽,而人道则为人之独”的命题,强调“与禽兽立个彻始终、尽内外的界址”。他说:“若论其异仅几希,则仁义之异亦复无几。虎狼之父子亦似仁,蜂蚁之君臣亦近义也。”朱熹认为人之异于禽兽的“几希”就在于人能推,禽兽不能推,而仁义则是人与禽兽所同。王夫之批评说:“若人之异于禽兽,则自性而形,自道而器,极乎广大,尽乎精微,莫非异者,则不可以‘仁义’二字括之。”“或且执虎狼之爱、蜂蚁之敬为仁义,而务守其冥合之天明。则正朱子所谓存禽兽之所同者,其害岂小哉!”^③他说人与禽兽的根本区别在于,禽兽“有天明而无己明,去天近”,而人则“有天道而亦有人道,去天道远”;所谓“己明”,正是人所独具的“灵魂”的另一种说法。

王夫之吸取了基督教人性论的合理因素,却没有接受基督教关于人“一半是天使,一半是禽兽”、把人的肉体需要斥为“兽心”的观念。他认为排斥人欲而只言天理并不能与禽兽划清界限,人之异于禽兽,就在于人性是理与欲的合一,人欲中也有属人的至仁大义:“《中庸》说‘诚之者,人之道也’,方是彻底显出诚仁、诚知、诚勇,以行乎亲、义、敬、别、信之中,而彻乎食色之内,经纬皆备,中正不忒,方是人之所以异于禽兽。”^④这一观点,既强调了“与禽兽立个彻始终、尽内外底界址”,从而超越了孟子之所谓“人之异于禽兽者几希”的局限性;又肯定了人的物质生活欲望的合理性,超越了基督教哲学把“人心”与“兽心”简单地对立起来的观念。

(二)“我者,德之主”

儒耶人性论对话的关键问题在于是否承认人的自由意志。利玛窦认为,人之为善为恶皆起于人之自由意志,是为“善恶之原”;而否认人的自由意志,主张“灭意”,正是不知“善恶之原”的表现。儒者质疑道:“‘毋意’,毋善毋恶,世儒固有其说。”利玛窦回答说:“君子所谓无意者,虚意、私意、邪意也。”而所谓“毋善毋恶”之说,则是后儒的观点,来自老庄道家,非但不合乎先儒的观点,也与基督教哲学不合。所以利玛窦对这一学说提出了非常严厉的批评,他说:“此学欲人为土石者耳,……谓之‘理学’,悲哉,悲哉!”^⑤

王夫之对所谓“圣人无我”说的驳斥,正与利玛窦驳斥“灭意”之说相似。他将“性”、“理”、“德”诸范畴皆统一于“合知能而载于一心”的“实有”之“我”,强调“我者,德之主”,进而对“圣人无我”说予以痛驳。他说:“或曰:圣人无我。吾不知其奚以云无也。我者,德之主,性情之所持也。必挟其有我之躯,超然上之而用天,夷然忘之而用物,则是有道而无德,有功效而无性情矣。”^⑥无我,则将人混同于自然,混同于禽兽,是谓“有道而无德”(“天道不遗于禽兽”)、“有功效”(自然演化之功效)而“无性情”(“人道则为人之

①利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第38~39页。

②利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第32页。

③王夫之:《读四书大全说》卷九,载《船山全书》第6册,第1025~1026页。

④王夫之:《读四书大全说》卷九,载《船山全书》第6册,第1025页。

⑤利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第59页。

⑥王夫之:《诗广传》卷四,载《船山全书》第3册,岳麓书社1992年,第448页。

独”,即人所独具的性情);而有我,才能使人从自然界中提升出来,从狭义动物界中提升出来,作为堂堂正正的“德之主”而自立于天地之间。这一关于人的道德主体性的论述明显带有基督教哲学的色彩。

中国传统社会伦理意识的核心,是把纲常伦理绝对化,从而否定个体的独立价值,只有“事父事君”、“尽伦尽职”才使个人的存在获得意义,对群体的义务压倒一切自我意识,“无我”成为理想的道德境界。王夫之则在强调类的整体利益的同时,反对“无我”,肯定“有我”,认为有了独立的自我,才能体现“大公之理”,发挥道德主体的能动作用。他说:“我者,大公之理所凝也。……于居德之体而言无我,则义不立而道迷。”^①王夫之呼唤的体现“大公之理”的“我”,乃是一个早期启蒙者所向往的自我意识的觉醒,尽管仍然有对于个体的独特性与殊异性重视不够的弊病。

(三)“性生日成说”

利玛窦在《天主实义》中对宋儒的“复性论”作了批评,他从区分“二善之品”(自然之善与道德之善,或曰“性善”与“德善”、“良善”与“习善”)的观点出发,认为真正的道德行为是自觉选择的善,这种善是在人的道德实践中生成的,所以人性的发展就不是简单地向着自然之善的复归,而是一个“涤旧而更新”的过程。王夫之对这一学说作了创造性的发挥。

第一,以利玛窦关于区分“良善”与“习善”的观点来审视传统的人性论。王夫之认为,“孟子亦止道‘性善’,却不得以笃实、光辉、化、不可知全摄入初生之性中”^②,又说《中庸》讲天赋德性,不作“在天之天”与“在人之天”的区分,其不足亦与孟子相同。所谓“在天之天”,就是利玛窦所说的“良善”;所谓“在人之天”,就是利玛窦所说的“习善”。

第二,对利玛窦提出的真正的道德行为是自觉选择的善的观点作了发挥。王夫之认为,人性并不是如宋儒所说的在初生时“一受成例而莫能或易”,而是随着生命的成长而不断地有新的禀受:“夫性者生理也,日生则日成也。则夫天命者,岂但初生之顷命之哉!”^③他以人的“取精用物”的生命活动来解释人性善恶的形成及其变化,认为人性是后天的“习”所造成,所谓“习成而性与成”,即是此义;“习”虽有善有不善,但人毕竟具有自觉的道德意识,可以在不同的道德价值面前作自主选择,通过实践而使人性日臻于善。人性的日臻于善正是基于自由意志的自觉道德选择的结果。

第三,对利玛窦所说的“德加于善。其用在本善性体之上”的观点作了创造性的发展。通过吸取这一观点,王夫之对《周易》“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”的命题作出了全新的诠释。他认为人在“继善”的实践活动中,命日受而性日生,命日新而性亦日新:“性命之不穷也而靡常,故性屡移而异。……未成可成,已成可革。”^④在人生的自觉道德选择和历史实践中,已成的负面的人性可以得到克服,未成的美好的人性可以在实践中生成。这一观点着眼于历史的发展来论述人性的进化,显然比利玛窦要高一筹。

(四)对程朱理学“以理杀人”的批判

利玛窦根据亚里士多德的学说,把万物区分为两类,一类是自立者,一类是依赖者,认为理是依于物而存在的,决不是万物的本原;在“理”与“人”的关系上,确认人是自立者,理是依赖者,明确提出了“理卑于人”^⑤的观点。这一观点动摇了纲常名教的“天理”的绝对权威,弘扬了人的主体性,为中国早期启蒙学者批判“以理杀人”的伦理异化提供了理论依据。

从“理卑于人”的观点出发,王夫之提出了人民的福祉为政治之至上原则的观点,认为“生民之生死,公也;一姓之兴亡,私也”^⑥。同样是从这一观点出发,他认为“人欲之大公,即天理之至正”^⑦,“人欲之各得,即天理之大同”^⑧。也是从这一观点出发,王夫之对宋儒苛刻而不近人情的“道德”作了严厉批评,指

①王夫之:《思问录内篇》,载《船山全书》第12册,第417~418页。

②王夫之:《读四书大全说》卷九,载《船山全书》第6册,第1017~1018页。

③王夫之:《尚书引义》卷三,载《船山全书》第2册,第299页。

④王夫之:《尚书引义》卷三,载《船山全书》第2册,第301页。

⑤利玛窦:《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第20页。

⑥王夫之:《读通鉴论》卷十七,载《船山全书》第10册,第669页。

⑦王夫之:《四书训义》卷三,载《船山全书》第7册,岳麓书社1990年,第137页。

⑧王夫之:《读四书大全说》卷四,载《船山全书》第6册,第639页。

出：“自宋以来，为君子儒者，言则圣人而行则申韩也，抑以圣人之言文申韩而为言也。”^①他更揭露道学家以崇高的道德名义，通过煽动民众非理性的仇恨情绪所造成的民族灾难，指出道学家的“严气正性”不过是“匹夫蹶然之恩怨”：“易动而难戢者，气也。往而易反者，恶怒之情也。群起而焚人以逞者，匹夫蹶然之恩怨也。是以君子贵知择焉。弗择，而圣人之道且以文邪慝而有余。……后世天下死于申韩之儒者积焉，为君子儒者潜移其心于彼者，实致之也。”^②他所说的这些话，实际上是后来戴东原批评程朱理学“以理杀人”的先声。

此外，王夫之关于以合乎人性的方式来对待恶人的思想很可能也与传教士大力宣扬的“爱仇敌”的思想有关。对于宋儒提出的恢复上古三代肉刑的主张，王夫之批评说，肉刑其实并非是所谓“圣人以君子之道待天下”，而是“以止恶之法增其恶”^③，“无裨于风化，而祇令腥闻上彻于天”^④。他又说，以非人道的方式待人，只能使自己也降到了人之所以为人的底线以下而沦为禽兽；非但不足以止恶，而只能使受虐者产生对社会更为仇恨的心理和报复的心理，使许多善良的人们也受此残忍风气之熏染而逐渐泯灭其对于同类的恻隐之心，使残忍的风气更为盛行。这些说法都与传教士的观点有相似之处。

（五）基督教哲学的生死观对王夫之思想的影响

与传统儒家哲学讳言死亡不同，王夫之明确地把“贞生死以尽人道”作为其哲学探讨的主题之一，把如何珍视有限人生的问题放置于宇宙之大化流行的宏大哲学框架中来加以阐发，既吸取了基督教哲学之所谓“面对死亡而生存”的合理因素，又不像基督教人生哲学具有那么沉重而悲苦的色彩，而表现出启蒙时代昂扬奋发的精神风貌。

一是把人生看作不断谢故生新、“鬼日消”而“神日生”的辩证过程。基督教哲学主张“面对死亡而生存”，认为人生是一个随着年岁的增长而不断趋向于死亡的过程，故利玛窦有所谓“身日长而命日消”^⑤之说。王夫之吸取了这一观念，但与利玛窦不同的是，他强调在生命的历程中不仅有“鬼日消”，更有“神日生”：“方来之神，无顿受于初生之理，……日生者神，而性亦日生；反归者鬼，而未死之前为鬼者亦多矣。”^⑥他又说：“已消者，皆鬼也。且息者，皆神也。然则自吾有生以至今日，其为鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣，且息者固神也，则吾今日未有明日之吾而能有明日之吾者，不远矣。”^⑦他认为，在新陈代谢的生命运动中，人可以通过其自觉能动性的发挥，锻炼体魄，强固气质，澡雪精神，迎接未来的生活和实践，并且在未来的生活与实践创造出新的自我。这一观点显然比利玛窦所谓“身日长而命日消”之说具有更为丰富的精神内涵。

二是“重今”。利玛窦《日晷箴》写道：“时之往者，已去而不可追。时之来者，未至而不可迎。时者何在？惟目下遇隙白驹，可修可为。”^⑧王夫之吸取了这一思想并作了创造性的发挥。他认为，天地无始无终，如果一定要找一个起点的话，那么，每一天都可以说是它的起点，太阳每天都是新的；每一天都是天地的起始，那么，每一天也都是人类“以人造天”的新的实践活动的起始；如果一定要给天地找一个终点的话，那么，每一天也都可以说是它的终点，昨天的日月非今天之日月，今天之日月非明天的日月，旧的一切在今天都将宣告终结，而新的天地将在明天诞生！所以，王夫之说：“天地之终，不可得而测也。以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。”^⑨“未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。惟其日生，故前无不生，后无不至。”^⑩也就是说，天地万物处于“日生”的过程之中，过去和未来都包含在不断发展的“今日”之中；今日（现在）既是昨天及无穷过去的终点，又是明天及无穷未来的起点。过去的已经过去，未来的尚未到来，因此，人惟一能够真正把握的，就是现在，就是“今日”。与利玛窦的观点相比，王

①王夫之：《老庄申韩论》，载《船山全书》第15册，岳麓书社1995年，第86页。

②王夫之：《老庄申韩论》，载《船山全书》第15册，第87页。

③王夫之：《尚书引义》卷一，载《船山全书》第2册，第257页。

④王夫之：《读通鉴论》卷十九，载《船山全书》第10册，第699页。

⑤利玛窦：《畸人十篇》，载《利玛窦中文著译集》，第443页。

⑥王夫之：《张子正蒙注》卷三，载《船山全书》第12册，第102页。

⑦王夫之：《思问录外篇》，载《船山全书》第12册，第434页。

⑧利玛窦：《畸人十篇》，载《利玛窦中文著译集》，第444页。

⑨王夫之：《周易外传》卷四，载《船山全书》第1册，第979页。

⑩王夫之：《周易外传》卷二，载《船山全书》第1册，第885页。

夫之的气象更大,体现了中国哲人的宏大宇宙意识和巨大的历史感。

四、余 论

在《思问录·外篇》中,王夫之提出了一个关于文化由互不相知的各民族分别创始、多元独立发生的大胆假设。他说:“天地之气衰旺,彼此迭相易也。太昊以前,中国之人若麋聚鸟集,非必日照月临之下而皆然也,必有一方焉如唐、虞、三代之中国也。既人力所不通,而方彼之盛,此之衰而不能征之,迨此之盛,则彼又衰而弗能述以授人,故亦蔑从知之也。”^①

无独有偶,17—18世纪的意大利哲人维科(Giambattista Vico,1668—1744)在《新科学》一书中也提出了这一假设。他认为有一种“通用于一切民族的心头语言”而使文化可以在不相闻问的各民族中多元独立地起源,亦可因环境的巨大变化而使文明人变成野兽,随后又以“某一特定的方式”唤起他们对人类以往的语言和制度的记忆,由野兽重新变成文明人。维科论文化的多元发生讲到了孔子,正如王夫之亦不能不讲利玛窦——中西哲人不约而同地论证文化的多元发生论,正是16—17世纪西学东渐和中学西渐的积极成果。

王夫之还以中国大地上吴楚闽越等地区从“汉以前夷”变为“文教之藪”,明代以来“学术、节义、事功、文章,皆出荆、扬之产”,以及“今且两粤、滇、黔渐向文明”的事实,来论证从夷到华、由野变文的进化。所谓“两粤、滇、黔渐向文明”,正是对南明统治下的南方广大地区人心风俗由野变文的无上赞美。对于永历王朝宣布改宗天主教,王夫之显然是不赞成的;但这并不意味着他对西学的全盘拒斥,他说西学“剽袭中国之绪余”,与其说是轻蔑,正不如说是对其存在的正视和某种程度的肯定。

他把文野转化的原因归结为“天地之气衰旺,彼此迭相易”或“天地有迁流之运”。面对清廷入主、“中国之文,乍明乍灭”的局面,他对中国“他日者必且陵蔑以之于无文”满怀着深深的忧虑,不过他仍深信“日照月临之下”必有文明的存在:“此混沌而彼文明,又何怪乎!”^②近代西学东渐时,魏源亦激情洋溢地写道:“岂天地之气运,自西北而东南,将中外一家欤?”^③以放眼世界的宏大胸怀来克服华夷之辨的传统偏见,以文野之分取代华夷之辨,正是王夫之留给中国近代改革运动的一份宝贵的精神资源。

●作者简介:许苏民,华东师范大学中国现代思想文化研究所兼职教授;南京大学中国思想家研究中心教授,博士生导师,中国思想家研究中心学术委员会主任;上海 200241。

●基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(11JJD720018)

●责任编辑:涂文迁



①王夫之:《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第467~468页。

②王夫之:《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第468页。

③魏 源:《海国图志》,中州古籍出版社1999年,第71页。