

破解“李约瑟难题”的实践哲学进路 ——以普遍性与特殊性的关系为线索

王时中

(南开大学哲学院, 天津, 300350)

摘要: 李约瑟援引化学上的“滴定”方法, 将“现代科学”作为普遍性标准来测度中国传统科学技术的演进与得失。但这种“滴定”的方法引起了广泛的质疑。陈方正将“现代科学”视为西方文化传统之内在革命的结果, 消解了李约瑟作为“滴定”标准的“现代科学”之普遍性假象, 却导致了对“滴定”之“再滴定”的无穷后退。两者的分歧集中在普遍性与特殊性之间关系的理解上: 李约瑟混淆了“滴定的手段”与“滴定的对象”, 消解了“滴定”标准的普遍性, 使得其“滴定”效果深受质疑; 陈方正将异于中国文化传统的西方科学传统当作科学的普遍性形式, 实际上也犯了他所批评的李约瑟之混淆普遍性与特殊性的错误。如果基于马克思实践哲学的立场, 区分普遍性与特殊性之间的三重关系, 并以之作为破解“李约瑟难题”的可能方案, 则不仅可以回应李约瑟“滴定”中西文明的方法论疑难, 而且还可能在一个新的立场终结中西文明对话中的诸多外在纷争。

关键词: 李约瑟难题; 现代科学; 滴定; 实践哲学; 普遍性; 特殊性

中图分类号: B014

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)01-0018-08



“李约瑟难题”(或称李约瑟之谜、李约瑟问题)在学界广为人知。这个难题包括两个相关的问题, 第一个问题是: “为什么从公元前 1 世纪到公元 15 世纪, 在把人类的自然知识应用于实际需要方面, 中国文明要比西方文明有效得多?”第二个问题是: “为什么现代科学没有在中国(或印度)文明中发展, 而只在欧洲发展出来?”^{[1](176)}此难题提出之时, 正是我们国家百废待兴之际, 李约瑟关于中国文明长期领先于世界的论断, 大大地鼓舞了中国人的民族自信心; 而他关于近代以来中国科学技术逐渐落后的原因揭示, 又激起了有志之士的扼腕叹息。近七十年来, 很多学者沿着李约瑟提出的问题与开辟的思路, 从中西方政治制度、哲学宗教观与自然观的差异出发, 反思中国科学技术之历史与现状, 寻求科技发展与

社会制度之间良性互动的进路与模式。从这个意义说, “李约瑟难题”凝聚了各个学科领域的焦点, 成为一个时代的“最大公约数”, 任何破解“李约瑟难题”的方案, 都作为“李约瑟难题”的“效果史”而持续地发挥影响力。但正如有人所言, “李约瑟问题并不是一个像数学中那样存在定解乃至多解的智力问题, 它只是一个高度凝练的、借以展开宏大叙事的启发式论纲”^{[1](VI)}。从这个意义说, 如何在“李约瑟难题”的启发下推动中国哲学社会科学的深入研究, 才是这个问题之提出的真正价值所在。本文试图从马克思实践哲学的视角出发, 以普遍性与特殊性之间的关系为线索, 以李约瑟考察中西文明差异的“滴定”方法为研究对象, 对其内容、意义与限度做一个批判性的考察, 以推动“李约瑟难题”研究的深入。

收稿日期: 2019-12-05; 修回日期: 2020-04-05

基金项目: 国家社科基金资助项目“五四以来科学观念的变迁与马克思主义的深度中国化研究”(19BZX019); 中央高校基本科研业务费基金项目“构建中国特色哲学社会科学的方法论体系研究”

作者简介: 王时中, 湖南宁乡人, 南开大学哲学院/南开大学政治哲学与和谐社会建构研究中心教授、博士生导师, 主要研究方向: 当代马克思主义哲学, 联系邮箱: wsz78@nankai.edu.cn

一、现代科学为何不出现于中国： 李约瑟的文明“滴定”与后果

化学实验中的“滴定”，是用已知强度的标准溶液来测定未知溶液化合物的浓度的方法。作为一个生物化学家，李约瑟很熟悉这种方法，并援引这种方法对各种文明进行“互相滴定”。而他“滴定”各种文明形态的“标准溶液”，则是现代科学(也译为“近代科学”)。这种科学的基本特征就是“把数学假说应用于自然，充分认识和运用实验方法，区分第一性质和第二性质，空间几何化，接受实在的机械论模型”。其中最主要的便是实验方法与数学的结合而普遍化，因为只有这样，“自然科学才成为全人类的共同财富”^{[1](5)}。

李约瑟之所以将“异质的”中国文明作为“滴定”的对象，主要有两个原因：一是受到了后来成为其夫人的鲁桂珍等中国留学生的影响，后者向他展现了一个与西方文化传统相异的中国文化传统。相对于西方文化传统中的造物主观念及机械论世界观，中国的“长青哲学”(Philosophia Perennis)即有机唯物论(Organic Materialism)对李约瑟相当具有吸引力。在他看来，中国传统宇宙观是按照等级秩序彼此关联的有机论，其整体和谐、相反相成与内在演化的特点，迥异于笛卡尔以来的机械论世界图景，并呼应着物理学中的场论与生物学中的有机观念。正因为这样，李约瑟乐观地认为，这种有机主义哲学是解决数学还原论问题的关键。另一个原因则是李约瑟作为科学家、基督徒与马克思主义赞成者，他可以轻松地将基督教的博爱精神与社会主义的平等信念、现代科学“百川归海”的普遍性观念结合在一起，认为科学在本质上是一种普适于人类的事业，而不可能被任何一种民族文化所垄断。

而李约瑟之所以能够以现代科学作为标准来“滴定”中国文明，也是基于两个前设：第一，现代科学融汇了中、欧、印等文明的精华，因而具有普遍性的品质，可以作为滴定的普遍性标准。“近代科学是所有古代人类传统遗产的结晶。当然，它最初是在欧洲被统合的，但是它并不只

基于欧洲传统之上，在此之前的所有文明都是有贡献的，这与中国的‘百川归海’的思想方法是同样的，即古代、中世纪的科学之河融入 16、17 世纪近代科学这个大海之中。近代科学是带有普遍性的，而且是平等的，是所有人类的共同财富。”^{[1](105)}正是在“近代科学的普遍性”“最充分意义的科学”“完善的自然科学世界观”“普遍正确的世界科学”这样一些措辞中，李约瑟把近代科学称为“普遍的科学”。第二，李约瑟自信能够“滴定”中国文明，也根源于他对马克思主义的理解。他将现代科学的诞生与资本主义的起源、文艺复兴的产生视为一个整体，认为“资本主义、民主和现代科学无疑是一起成长的”^{[1](127)}。因此，追问为何现代科学技术在欧洲社会而没有在中国发展起来，就等于追问“为何中国产生资本主义，没有文艺复兴，没有宗教改革，没有产生 15 至 18 世纪巨变时期的所有那些划时代现象”^{[1](163)}。由此可见，李约瑟表面上探讨的是科学问题，实际上裹挟着社会政治与历史问题，他固然“一直不同意马克思主义那种想要寻找一切文明‘都必须经历’的社会发展的一成不变的单一公式的思想倾向”^{[1](177)}，但是，马克思主义对社会的分析视角及其对资本主义的整体批判，显然具有无可辩驳的理论说服力。因此，以马克思主义的基本观点来考察社会发展与科学技术之间的关系，进而考察中国的文明，在李约瑟看来，当然是正当而且可行的。

如上所论，李约瑟以现代科学作为“滴定”中国文明的“标准溶液”，提出了“为什么从公元前 1 世纪到公元 15 世纪，在把人类的自然知识应用于实际需要方面，中国文明要比西方文明有效得多？”与“为什么现代科学没有在中国(或印度)文明中发展，而只在欧洲发展出来？”的问题。李约瑟摒弃了从思想缺陷或者哲学传统的缺陷来解释这个问题的传统思路，而是从社会经济制度出发，区分了欧洲的“贵族军事制度”与亚洲的“官僚封建制度”，认为“亚细亚的官僚封建制度起初有利于自然知识的增长，有利于为了人类的利益而把它应用在技术上，但后来却抑制了现代资本主义和现代科学的兴起，而在欧洲，另一种形式的封建制度通过自身的衰败和产生

新的商业社会秩序而促进了现代资本主义和现代科学的兴起”^{[1](182)}。由于以商业为主导的社会秩序不可能与官僚封建制度相兼容，因此，在李约瑟看来，中国社会即使有资本的积累，也不可能出现资本主义；即使有发达的技术发明，也不可能出现现代意义的科学。

但是，李约瑟“文明滴定”的方法与结论，面临着“方枘圆凿”的诸多疑难，很多人因此认为“李约瑟难题”只是一个假问题。如余英时就认为，中西文化对自然现象的探索自始便是“道不同，不相为谋”，因此，“中西科学之间无从发生领先与落后的问题，中国科学如果沿着自己原有的轨道前进，无论如何加速，也不可能脱胎换骨，最后与以数学化为特征的西方现代科学融合成一体”^{[3](XIV)}。美国科学史家席文(Nathan Sivin)则根本上否定了文明之间比较的可能性^{[2](502)}。吴国盛批评李约瑟“滴定”文明时所持的普遍主义科学观乃是一个“误区”：“事实上，现代科学必须被看成是西方文化的一个特定现象，它在数百年的现代中占据西方文化的主流和核心位置，但它过去不是主流和核心，将来也不会永远是主流和核心。”^[4]而陈方正则对李约瑟进行文明“滴定”的“标准溶液”——现代科学做了进一步的“滴定”。这种对“滴定”的“再滴定”路径，能否真正实现对“李约瑟难题”的求解，值得我们深入地考察。

二、现代科学为何仅出现于西方： 陈方正对“滴定”的再“滴定”

如果说李约瑟探讨的是“现代科学何以不出现于中国”的问题，而陈方正探讨的则是“现代科学何以仅出现于西方”的问题。这两个问题似乎是一体两面，互相补充，但就方法论意义来说，却是层层递进的：李约瑟以现代科学作为“滴定”的普遍性标准，试图为中西方传统科技文明的差异寻找社会政治制度的根由，而陈方正则是对这个普遍性标准进行“再滴定”，即对现代科学在西方文明中的产生与发展做历史的梳理，以确立其内涵、特征与边界。如果李约瑟是将现代科学作为“批判的武器”，那么，陈方正则是对武器

的“再批判”。

简单地说，陈方正是从两个方面批判“李约瑟难题”：其一，他将现代科学纳入西方文明大传统内部的连续性与革命性关系之中，认为现代科学基本上是西方大传统的产物，而不是如李约瑟所说的那样“百川归海”，即文明交汇的结果；其二，相对于李约瑟从社会与科学的互动关系来研究科学技术的发展，陈方正将科学技术发展的“内史”贯彻到底，消解了科学史研究的“内史”“外史”之分。

就第一个方面来说，在陈方正看来，西方科学虽然经历了转折、停滞、长期断裂和多次移植，但从方法、理念和内涵来看，“自古希腊以迄17世纪欧洲仍然形成一个前后相接续的大传统”^{[3](1)}。而现代科学绝不是天外飞物，而是西方文明之“一个传统，两次革命”所致。他所说的“西方”，不只限于“欧洲”，而是广义地包括欧洲、埃及、北非、巴勒斯坦、两河流域，乃至伊朗、中亚等区域。因此，西方科学传统也可以分为古希腊科学(公元前550年至公元550年)、伊斯兰科学(750年至1450年)以及欧洲科学(1170年至1700年)三个主要时期。这就意味着，现代科学只是西方科学之连续性传统之下的革命性产物，并不曾脱离西方科学的大传统。陈方正还总结了西方科学大传统的三个特征，以进一步实现对现代科学的“再滴定”。

首先，西方科学的“连续性”与“革命性”能够兼容，“西方科学的历史极为漫长，其源头可以一直追溯到公元前18世纪，即现代科学出现之前3500年，而且在此期间它虽然曾经有转折、断裂，却仍然形成一个先后相承的传统”^{[3](33)}。但连续性之所以能够保持并被辨认，乃是通过其内在的突破与革命表现出来的。在陈方正看来，西方科学的两次革命性突变，一次是公元前5世纪到公元前4世纪的毕达哥拉斯革命，他称之为“新普罗米修斯革命”，一次是16—17世纪的牛顿革命，即今天我们所说的“科学革命”，它结束了老传统，同时也开始了牛顿以来的三百年“现代科学”的传统。

其次，西方科学的“连续性”与科学中心的“移动性”能够互相促进。它的发展中心并非固

定于特定地域或者文化环境，而是缓慢但不停地在欧、亚、非三大洲许多不同地点之间转移。结合第一点关于西方科学的连续性与突变性特征，陈方正以为，“正唯西方科学发展既有强韧久远传统，又无固定地域或者文化背景为其桎梏，因此在旧传统中注入新意从整体上改造之，使之脱胎换骨成为可能”^{[3](633)}。

最后，西方的科学精神与宗教精神能够相得益彰。从毕达哥拉斯学派开始，数学观念就和宇宙生化、建构过程紧密结合，无论是柏拉图的《蒂迈欧篇》，还是阿基米德的静力学，抑或伽利略的动力学，“无非是将数理精神贯彻到亚里士多德物理学上去的结果而已”^{[3](629)}。除此以外，科学家需要废寝忘食地苦思冥想，这种精神上的高度集中对于常人来说极为不自然，但是在宗教热忱的驱使之下，则是极为自然的。

就第二个方面来说，陈方正批评了考察科学革命及其历史发展的两种“外在论视角”：一种是“宗教外在说”，一种是“社会外在说”。前者将科学革命的根源诉诸宗教精神，后者则是从社会历史发展的整体观点来考察科学的发展。相对于学界对“外史”的强调，陈方正特别强调“内史”的重要性。在他看来，16世纪的文艺复兴是科学革命的前奏，但却不能够仅仅从战争“火器化”、海外探险、早期资本主义兴起等一连串近期社会经济变化来理解，因为“倘若忘记了12世纪的拉丁翻译运动和13世纪大学的兴起，那么，15—16世纪的欧洲学术便不可能真正理解，只能够笼统地视为错误的亚里士多德传统”^{[3](28—29)}。

综上所述，通过对西方文明传统的再梳理，陈方正对李约瑟之“滴定”方法做了双重批判：一方面，现代科学纳入西方文明传统之中，将李约瑟“滴定”标准的普遍性还原为一种特殊的存在，这就釜底抽薪地摧毁了李约瑟“滴定”中国文明的正当性：“滴定”如果还有必要“再滴定”，那就意味着“滴定”的方法丧失了普遍性的品格；而“再滴定”依然有待继续“滴定”，这就可能陷入无穷“滴定”的恶循环之中。另一方面，陈方正以科学发展的“内史”批判“外史”，消解了“李约瑟难题”中所蕴含的科学与社会之间

的互动关系，从而使得科学史的“内史”“外史”之分根本失去了意义。

但这种批判的后果也是始料未及的。陈方正自己也承认，中国与西方的文明比较固然是他最关注的问题，但是，“就这两个文明的基本倾向或曰精神相差极远，它们之间的枝节比较，其实并没有太大意义，甚至反而会产生误导作用”^{[3](31)}。这似乎意味着，“李约瑟难题”已经没有继续存在的意义了。但问题是，陈方正的这个结论是建立在西方科学传统之特殊发展路径之上的，他最终还是以西方的科学发展作为人类科学的普遍形式，并得出了现代科学之特殊性与“滴定”中西文明之不可能的结论。从这个意义上说，他实际上也犯了与李约瑟一样的混淆普遍性与特殊性的错误。然而，对于陈方正“辉格史观”的“再滴定”，我们目前在理论认识层次上却缺乏更高的阿基米德点予以推进。在这里，我们似乎陷入了一个思维的困局。

三、破解“李约瑟难题”的实践哲学进路：普遍性与特殊性关系的三重区分

如果以“普遍性”与“特殊性”的关系为视角，我们可以将陈方正与李约瑟的对立“转译”如下：李约瑟以现代科学的普遍性来测度中国文明的特殊性，但当他将中国的有机论视为现代科学的机械论的突破时，实则混淆了“滴定的手段”与“滴定的对象”，消解了作为“滴定”之标准溶液的普遍性，使得其“滴定”效果深受质疑；而陈方正以西方科学传统的普遍性消解了李约瑟所持的现代科学的普遍性，并将其还原为一个传统之下、第二次革命的特殊性形式，实则是对李约瑟的“滴定”实施了“再滴定”，其意义自不待言。但陈方正自己却有意无意地将异于中国文明传统的西方科学传统当作科学的普遍性形式，无视李约瑟对现代科学之“百川归海”的普遍性特征的规定，实际上也犯了他所批评的李约瑟之混淆普遍性与特殊性的错误。这就意味着“李约瑟难题”在陈方正那里并未得到真正的破

解。从这个意义说，要走出李约瑟与陈方正对普遍性、特殊性关系的双重混淆，尚有待在新的基础上予以推进。这种新的基础至少应该解决以下两个问题：一是解决普遍性与特殊性之不能同时存在的困境，即既能保存李约瑟文明“滴定”的积极意义，又能回应陈方正对“滴定”的“再滴定”所导致的无限后退的“恶循环”；二是解决普遍性与特殊性之相得益彰的难题，即既承认特殊性之存在的客观性与正当性，又能在此基础上接受普遍性对特殊性的统摄与提升，使得普遍性与特殊性能够有机关联，相辅相成。这就需要一种新的思维方式的突破。本文拟引入马克思哲学的实践哲学阐释框架^①，并对其做一个拓展，以回应上述难题。

21世纪初以来，部分敏锐的学者痛感传统马克思主义哲学研究的困境与缺失，试图从实践哲学的立场来重新阐释马克思主义哲学的理论特征，一方面突破传统哲学研究的局限，另一方面激活中国传统哲学资源，并促进中、西、马三种思想资源的良性互动，进而确立一种真正切入中国现实的理论形态。这种努力的方向与成果得到了学界越来越广泛的认同。一般来说，所谓“实践哲学”是与“理论哲学”相对而言的，“一种哲学理路，如果认为理论思维为生活实践的一个构成部分，理论思维并不能从根本上超出生活，并不能在生活之外找到立足点，认为理论理性从属于实践理性，它就是实践哲学的理论；一种哲学理论，如果认为理论理性可以超越生活，在生活之外找到自己的阿基米德点，认为理论理性高于实践理性，它就是理论哲学的理路”^[5]。基于实践哲学的理路，我们可以从理论与实践的区分出发，以普遍性与特殊性之间的关系为主线，从理论活动与实践活动的界划、法权规范与道德规范的区分、理论整合与实践整合的区分三个层次出发，展开一种可能的思路。

第一个层次是理论活动与实践活动的“界划”，即区分理论层次的普遍性与特殊性关系与实践层次的普遍性与特殊性关系。一般来说，在理论认识的层次上，对象的特殊性与认识的普遍性之间存在着不可还原的非对称性。即理论认识

层次的普遍性只是以概念符号的形式把握对象的本质，而对象的客观实在始终是在人的认识活动之外的特殊性；理论认识固然可以通过反思来否定思维的抽象性与普遍性，以获得关于认识对象的越来越具体、丰富的规定性，但是，这种普遍性与特殊性的统一，归根到底还只是在观念中的统一。而理论思维之所以能够以观念的方式实现普遍性与特殊性的统一，乃是因为人类的认识结构具有相对的恒常性与稳定性，并构成了人类认识和掌握世界现象之网的“纽结”。但是在实践层次上的普遍性与特殊性关系，却是不同于理论层次的普遍性与特殊性关系，最根本的原因就是人的实践活动二重性可以同时兼具普遍性与特殊性而不会自相矛盾，这也是理论活动与实践活动的重大差异。

第二个层次是实践活动层次上的“道德”与“法权”的区分。由于现实的实践主体总是多样的、特殊的、个别的，如果不能以一种规范予以引导，则人类社会便是一盘散沙，且互相争斗，与动物无异。但是处理人类关系的“规范”方式却可以区分为不同的层次：一种是法权的方式，一种是道德的方式。前者是将人预设在较低的层次上，主张以强制的方式予以规范；后者是将人预设在较高的层次上，主张以道德的方式予以规范。于是，我们可以继续区分两种不同的普遍性与特殊性关系：一种是以国家的强制力为普遍后盾的、以法权的方式规范特殊性方式，一种是以普遍的理想信仰为“范导”，能够使多元的特殊“个体”与普遍的“法则”和谐共存的方式。借用康德的区分来说，前者是法律的法则，后者是伦理的法则^{[6][18]}。

第三个层次是整合方式的区分。规范了实践活动的空间，还需要彰显实践的能动性。如上所论，由于普遍性与特殊性之间在理论认识中存在着不可还原的非对称性，如果理论活动基于一个单一的视角试图整合各种知识，妄称自己以“普遍的具体性”能够吞并特殊的具体性，那么，正如康德所揭示的，这就必定会陷入自相矛盾或者“消极的辩证法”，最终“反噬”了自身的确定性。但是，实践基础上对特殊性与普遍性的整合，

则可能使之获得积极的意义。因为不同于理论活动对普遍性与特殊性之间关系的整合方式，实践活动是以一种宽容的态度整合普遍性与特殊性的，即既允许多种特殊性的并存，又可能以某种普遍性为原则，对各种特殊性予以有机的整合。普遍性与特殊性在这个意义上才可能实现真正“和解”，并在最大程度上实现最优的配置，显示出实践的能动性力量。

综上所述，我们以马克思实践哲学为原则，以普遍性与特殊性之间的关系为线索，对理论与实践的关系做了三重的区分，一是理论活动与实践活动之间的区分，二是实践活动的法权规范与道德规范之间的区分，三是理论整合与实践整合之间的区分。借用克罗齐的“两度四阶说”^{[7](49)}，我们所做的第一重区分是“度”与“度”的区分，即“理论的度”与“实践的度”的区分。第二重区分是同一个“度”之内的不同“阶”的区分，即实践活动之内的“道德的高阶”与“法权的低阶”的区分。但与克罗齐不同，我们推进了一步，在同一个“阶”之内做了第三重区分，即“权”与“用”的区分，目的是在明确权责关系的基础上，通过某种协调与整合机制，对各种特殊性实现最优的配置。通过这三重区分，普遍性与特殊性的关系被分门别类地予以处理：既能在理论活动中保持非对称性关系，又能在实践中为两者的统一留下空间；在实践中两者既有层次上的差异，也有展开良性互动、进一步提升的空间。我们可以此作为方法论，回过头来考察“李约瑟难题”的破解方案。

四、走向新的文明形态：破解“李约瑟难题”的思想史意义

不难发现，李约瑟是以理论认识层次的普遍性来测度中国文明的特殊性，这种理论认识的普遍性实际上是建立在近代以来自然科学的普遍性基础之上的。但问题是，在不同的哲学传统中，存在着不同类型的普遍性与特殊性关系。中西文明之间的差别尤其大，因此它们之间根本就不是理论内部的关系，而是不同的哲学传统之间的关

系。李约瑟“滴定”中国文明时，对中西两种文明之间的差异缺乏充分的估计，也对他“滴定”中西方文明的可能性缺乏前提性批判。但李约瑟的历史贡献也在于他以“难题”的方式显示了两种文明哲学传统之间的差异。而陈方正意识到李约瑟混淆了两种不同的文明类型的失误，即李约瑟将西方文明传统之内理论认识的普遍性与特殊性关系混同于中国传统文明之下的普遍性与特殊性关系，而试图对李约瑟所谓的普遍性做一个认识论意义的前提性批判。陈方正的这个工作类似于康德的“纯粹理性批判”，但他显然没有达到康德处理“知性”与“理性”关系的思想深度，因此也无法像康德那样从“理论理性批判”突破到“实践理性批判”，在梳理完西方科学发展之“一个传统、两次革命”之后，他不得不放弃了李约瑟所提出的中西文明之比较论题。陈方正的理论终局表明，围绕普遍性与特殊性关系的纷争，在理论活动之内已经无法找到突破口，而必须另觅他途。

按照以上对普遍性与特殊性之间关系的三重区分，我们可以为陈方正的思想困局确立一个新的突破方向：首先，根据理论活动与实践活动的区分，我们可以将普遍性与特殊性的关系引入实践活动之中，为中西方文明的互相“滴定”确立边界。在李约瑟与陈方正那里，这种边界是明显的，否则，李约瑟作为一个西方人，就不会对“异域”的中国文明的“特殊性”如此兴趣盎然且矢志不移。同时，陈方正也是基于中西文明之别，特别是鉴于国人被“李约瑟难题”的表象所迷惑，“只是为中西科学发展的巨大差异寻求浅易和简单的解释，但对于西方科学发展过程本身以及其文化、政治、社会背景，则既不熟悉，也不大注意”^{[3](XXI)}，所以才急切地想写作一部异于中国科技传统的、客观的西方科学文化史。他们一个探讨的是“现代科学革命何以不出现在中国”，一个探讨的是“现代科学革命何以仅出现于西方”，这两个问题虽成掎角之势，但并不矛盾，因此决不能混淆。

现在的问题是，如何才能在实践中整合李约瑟与陈方正的研究成果，进而真正消解他们之间的纷争，使得两者的研究成果能够相得益彰。我

们在这里可以引入“科斯定理”。在经济学中，关于科斯定理比较流行的说法是：只要财产权是明确的，并且交易成本为零或者很小，那么，无论在开始时将财产权赋予谁，市场均衡的最终结果都是有效率的，即可以实现资源配置的“帕累托最优”。简单地说，科斯对财产权的归属与使用效率之间关系的回答就是：你的固然是你的，我的也是我的，但在市场上，谁用得好，就是谁的。这就意味着，如果接受法权规范，明确了产权归属，许多表面上的纷争按照市场的原则开展，原则上都能够实现效率的最优配置，达到最优的整合结果。

以此为参照，李约瑟与陈方正追问的都是现代科学在中西方传统的差异问题，但是，真正重要的问题并不是停留于对这种差异及其原因的理论解释。因为这种解释还只是一个理论层次的问题，不是一个实践层次的问题，所以，应该将各自的研究成果置于观念市场、思想市场之中，这样才可能展示各自不同的立场：一个是从西方人的视角展示中国科学技术的灿烂辉煌，另一个是从中国人的视角展示西方科学技术的跌宕多姿。在这种双向展示中，文化的互动与交融早已经超越了单纯的地域与时效之争，而获得了某种“水乳交融”的意义。从这个意义说，无论古今，罔顾中外，虽然在发生学的意义上，各种文明形态必然是迥然不同且风格各异的，但在文化交流中，通过实践活动的整合，却能够珠联璧合，并行不悖，且互相促进，相得益彰。哲学意义上的这种“实践整合”实际上就是一种“实践智慧”。

如果基于这种“实践智慧”重新反思李约瑟提出的“难题”与陈方正的回应方案，我们发现，两者都是基于某种单一的理论视角展开的：李约瑟是从现代科学的普遍性出发来考察中国科学技术的特殊性，而陈方正是从西方科学传统的普遍性来考察现代科学的特殊性，两者互相对峙，各自言之成理，且难以沟通。但是，若是从实践整合的“宽容原则”或“共和原则”来看，两者却各自显示了对方所缺失的盲点，且互不排斥：李约瑟从一个西方人的“旁观者”视角开掘出中国几千年灿烂的科技文明，而这恰恰是包括陈方

正在内的中国学者所有意或者无意忽略的；陈方正则向我们展示了西方科学传统的连续性与革命性特征，为重新理解中国的科技文化乃至中国文明确立了一个有力的参照。而我们的实践整合，就是要将不同的甚至相对的理论视角达成一种“视域的融合”。从这个意义来说，后来者对“李约瑟难题”的回应与破解方案，都在“视域融合”中作为“李约瑟难题”的“效果史”而持续地发挥影响力，正是在这种“效果史”中，不仅科学技术得以交流与互动，而且中西文化也逐渐从漠视、对立到互动、交融，进而产生出新的文明形态。也只有在这里，“李约瑟难题”才可能得以真正破解，实际上是在实践哲学的立场上被“消解”在这种“效果史”之中了。

综上所述，鉴于国内学界面对思想史的难题，要不就是汲汲于文献的梳理，不敢进行哲学的综合创新；要不就是夜郎自大，不敢正视真正的问题。本文构造了破解“李约瑟难题”的实践哲学方案，试图有所突破。具体而言，笔者以李约瑟文明“滴定”方法中所蕴含的普遍性与特殊性关系为线索，在理论与实践的关系中，为实践的界划、规范与整合构造了一个立体的模型，并以之作为破解“李约瑟难题”的可能方案，以推进中西方文明的进一步交融与互动。本文的结论是：人类思想史上很多理论难题，由于时空阻隔，貌似无法破解，但是，如果转换视角，对这些难题的问题结构做前提性的批判，并结合时代的需要，从实践中提炼出可操作的方案，将理论上的纷争转向实践上的突破，则可能会消解这些难题，从而走出某些无谓的争论。而这个消解的过程，其实也是消化的过程。借用黑格尔的话来说，“只有当一个民族用自己的语言掌握了一门科学的时候，我们才能说这门科学属于这个民族了；这一点，对于哲学来说最有必要”^{[8](187)}。

注释：

^① 对马克思哲学的实践哲学阐释，是相对于“实体论”与“主体论”阐释路径而言的，关于这种阐释路径的特征与展开方式，参见王南湜：《追寻哲学的精神：走向实践哲学之路》，北京师范大学出版社，2006年版；徐长福：《拯救实践》，重庆出版社，2012年版。因篇幅所限，此处不拟展开详述。

参考文献：

- [1] 李约瑟. 文明的滴定[M]. 张卜天, 译. 北京: 商务印书馆, 2016.
- JOSEPH NEEDHAM. The grand titration: Science and society in east and west[M]. Trans. ZHANG Butian. Beijing: The Commercial Press, 2016.
- [2] 刘钝, 王扬宗. 中国科学与科学革命: 李约瑟难题及其相关问题研究论著选[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2002.
- LIU Dun, WANG Yangzong: Chinese science and the scientific revolution[M]. Shenang: Liaoning Education Publishing House, 2002.
- [3] 陈方正. 继承与叛逆: 现代科学为何出现于西方[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009.
- CHENG Fangzheng. Heritage and Betrayal: A treatise on the emergence of modern science in western civilization[M]. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009.
- [4] 吴国盛. 世纪之交话转折[J]. 科学, 1999(3): 39–42.
- WU Guosheng. The view on the change at turn of the century[J]. Science, 1999(3): 39–42.
- [5] 王南湜. 新时期中国马克思主义哲学发展理路之检视[J]. 天津社会科学, 2000(6): 4–10.
- WANG Nanshi. The view on the development logic of Chinese marxism[J]. Tianjin Social Science, 2000(6): 4–10.
- [6] 康德. 法的形而上学原理——权利科学[M]. 沈叔平, 译. 北京: 商务印书馆, 1991.
- KANT. The science of right[M]. Trans. SHEN shuping. Beijing: The Commercial Press, 1991.
- [7] 克罗齐. 黑格尔哲学中的活东西与死东西[M]. 王衍孔, 译. 北京: 商务印书馆, 1959.
- CROCE. The living and the dead thing of hegel's philosophy[M]. Trans. WANG Yankong. Beijing: The Commercial Press, 1959.
- [8] 黑格尔. 哲学史讲演录: 第四卷[M]. 贺麟, 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- HEGEL. Lectures on the history of philosophy[M]. Trans. HE Lin, WANG Taiqing. Beijing: The Commercial Press, 1997.

The practical way to solve the Joseph Needham's Baffling Problem: A clue of the relationship between the universality and particularity

WANG Shizhong

(Faculty of Philosophy, Nankai University, Tianjin 300350, China)

Abstract: Joseph Needham cited the method of Titration which was used chemically to measure the evolution, the gain and the loss of Chinese history of science and technology, but the method was called into question extensively. Chen Fangzheng took the modern science as the result of the internal revolutionary of Western culture which cleared the universal false appearance of the modern science but resulted in the infinite retreat. The disparity between Joseph Needham and Chen Fangzheng was focused on the relationship between the universality and the particularity. Needham confused titration method and object, and dissolved the universality of titration criteria, which rendered titration effect in question, while Fangzhen considered western scientific tradition different from Chinese culture tradition as the universal form of science, which actually repeated Needham's mistake of confusing the universality and the particularity. If we are based on the standpoint of Marxist practical philosophy and take triple distinction of the relationship as the possible way to resolve the Joseph Needham's Baffling Problem, we can not only respond to and get away from the dilemma of Joseph Needham's titration, but also end the long-standing deputation of the relationship between Chinese and Western cultures.

Key Words: Joseph Needham's Baffling Problem; modern science; titration; practical philosophy; universality; particularity

[编辑: 苏慧]