

「知識即生活」：從張東蓀與張君勸間的一場辯論看張東蓀早期認識論的核心*

葉其忠**

摘要

張東蓀可能是最有資格在「科學論戰」中公開支持張君勸的哲學家，但他卻在「科玄論戰」爆發前後不久，與張君勸進行了一場針鋒相對，哲學意味極濃，且幾乎只限於人生與知識問題的內部論戰。這是「科玄論戰」討論中一向被忽視的重要層面之一。從微觀且概而言之，本文所談的二張間辯論的重大歧異是，張東蓀的看法是主智主義，而張君勸的則是非主智主義，甚至是反智主義。二張根本的差異，至少在我討論的範圍內，甚至可以歸到二人對科學和理性的態度。

對此時的張東蓀而言，知識即生活，而此時的張君勸則認為知識至多或只能是生活的一部分。張君勸是從本體論或形而上學的觀點著眼，而張東蓀則是從認識論觀點著眼。後者是比較謹慎的態度，但卻得出一樣深遠的結果。若張東蓀只是從不同出發點得出不同的結論，則殊不足為怪。事實卻是，張東蓀不但從認識論推翻張君勸的看法，而且更有意義的是，張東蓀也從生

* 謹藉此向編委會諸先生女士及兩位匿名審查人之斧正表示感佩；也向同事王正華博士、魏秀梅教授、編委會祕書李怡嬌小姐和文化思想史組組助理程景琦小姐在文字校對和排版上所花的時間表示謝意。

** 中央研究院近代史研究所助研究員

活派哲學的矛盾來指出生活派本身的問題。這是以子之矛攻子之盾的做法。

張東蓀堅稱，「知識無外，與思想即生命」，並告訴我們這種立論並非他自我作古。他並引漢爾唐的《相對律之王國》(J.B.S. Haldane, *The Reign of Relativity*, pp.146-147)來說明：「知識毋寧是傳真的性質，所有的任何形式的存在皆得與指涉它。尤其不清楚的是，真實可以和意義相分離。知識看起來並不是呆定的東西，但它的實在只在於做為動的歷程，並在性質上與任何外在的事物之間的歷程是完全不同的。因為知識在它本身之創造區分，並且除了通過知識以及知識的條件為條件外，對認知主體的我和我所關涉的事物而言，並沒有可理解的意義可被發現。所以知識變成了先於真實之事體，而像柏格森的「生力」或叔本華之「意志」，本身是最終的真實，不能以它本身以外的條件來表示，就好像創造在它的範圍外是無意義的一樣。」張東蓀的「我們苟掃除一切關於生活的謬見必見思想(知識)的發展就是代表生命，而生命的特徵亦就是知識(思想)，除此以外別無生活。」即是本文長篇敘述的重點，也是張東蓀與張君勸兩人在「科玄論戰」爆發前後私底下爭鋒相對內部爭論的核心。其實，關於知識(尤其是科學知識)與生活(尤其是人生)的關係問題也是「科玄論戰」的焦點。

關鍵詞：知識即生活、張東蓀早期認識論、科玄論戰、主智主義、非主智主義

一、引言

「科玄論戰」爆發前後不久，張君勸實際上進行了三場論戰。第一場是涉及數十人、公開的大論戰，這構成一般所理解的「科玄論戰」或「人生觀之戰」。與此幾乎同時，張君勸也與丁文江和張東蓀各進行了一場內部論戰，是為第二、第三場論戰。¹可能是因為這兩場論戰只是半公開、且非正式的論戰，其規模都很小，只限於數人（第二場），甚至兩人間（第三場）。關於張君勸與丁文江的那一場內部論戰，我已在他文有所觸及了。²關於張君勸與張東蓀兩人間的這一場內部論戰，它的哲學意味極濃，且幾乎只限於人生與知識的問題。此外，張東蓀本人在與張君勸進行上述這場內部的論戰的同時也與佛學學者王晉鑫進行了一場比二張內部論爭更為少人知悉的論爭。

可能最有資格在「科學論戰」中公開支持張君勸的張東蓀卻與張君勸起辯論是「科玄論戰」討論中一向被忽視的重要層面之一。但由於篇幅限制，本文只想先片面集中在「科玄論戰」爆發的前夕、同時、或初期，張東蓀與張君勸私下間針鋒相對的筆戰中張東蓀自己著作中所流露的主智主義的認

¹ 張君勸引發「科玄論戰」的「人生觀」演講於 1923 年 2 月 14 日在清華學校發表，在座的丁文江，當場即與張君勸有口頭的激辯。張君勸並接著以同名的方式把此演講內容發表於《清華週刊》，期 272。丁文江攻擊張君勸的「人生觀」演講和〈人生觀〉一文的「宣戰文」〈玄學與科學〉（寫於 4 月 12 日）發表在《努力週報》期 48 及 49（4 月 15 及 4 月 22 日），是為一般所理解的「科玄論戰」正式的爆發。引起張君勸與張東蓀私下討論「科玄論戰」主題的張東蓀的〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉（以下簡稱〈「這是甲」〉）一文則是發表於 1923 年 1 月 10 日，時距張君勸引發「科玄論戰」的「人生觀」演講只有月餘，而張君勸質疑張東蓀的〈「這是甲」〉的信則見於張東蓀的〈知識之本質——〈「這是甲」〉的續篇兼答張君勸王君鑫兩先生〉（以下簡稱〈知識之本質〉）一文。此文發表於「科玄論戰」期間的 1923 年 4 月 20 日，那時「科玄論戰」已爆發。

² 見葉其忠，〈從張君勸和丁文江兩人和〈人生觀〉一文看 1923 年「科玄論戰」的爆發與擴展〉（以下簡稱〈「科玄論戰」的爆發與擴展〉），《中央研究院近代史研究所集刊》，期 25（1996 年 6 月）。此文有相當大部分處理了張、丁公開的論戰，是為「科玄論戰」之主要部分。此外，此文也觸及張、丁公開論戰前之內部論戰，見該文頁 218，註 11；頁 219，註 16、17、18；頁 256，註 104 和註 105。

識論。³而把關於張君勸的部分，盡量延至本人擬撰的另一文中再詳論之。也就是說，關於上述所謂第三場論戰，我擬小題大做，把它分成二部分處理。現在是處理張東蓀相關部分。本文只處理張東蓀的部分且做如此時間的限制是因為所涉及問題的複雜性和篇幅限制。其實我本來的計畫是比較二張——相關重要看法的比較——但因上述二大原因而只好先擱下不長談。而張君勸部分則更難處理，不單是複雜，而且迄今仍無明確的頭緒⁴——因為涉及太多矛盾的看法，而不只是變化，不同看法而已。

³ 這些著作包括：(1)張東蓀，〈新實在論的論理主義〉，《東方雜誌》，卷 19 期 17 (1922 年 9 月 10 日)，頁 15-34；(2)柏格森原著，張東蓀譯，《物質與記憶》（上海：商務印書館，1922、1923），此書有臺北先知出版社 1976 年影本；(3)〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉，《東方雜誌》，卷 20 期 1 (1923 年 1 月 10 日)，頁 45-62；(4)張東蓀，〈批導的實在論——敘述及批評〉，《東方雜誌》，卷 20 期 3 (1923 年 2 月 10 日)，頁 59-73；(5)張東蓀，〈知識之本質——〈「這是甲」〉的續篇兼答張君勸王君鑑兩先生〉，《教育雜誌》，卷 15 期 4 (1923 年 4 月 20 日)，頁 1-12；(6)張東蓀，〈相對論的哲學與新論理主義〉，《東方雜誌》，卷 20 期 9 (1923 年 5 月 10 日)，頁 58-81；(7)張東蓀，〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，《東方雜誌》，卷 20 期 15 (1923 年 8 月 10 日)，頁 84-96；(8)張東蓀，〈唯用論在現代哲學上的真正地位續〉，《東方雜誌》，卷 20 期 16 (1923 年 8 月 25 日)，頁 79-91；(9)張東蓀，〈新實在論研究上篇——伯洛德的感相論〉，《東方雜誌》，卷 20 期 23 (1923 年 12 月 10 日)，頁 59-75；(10)張東蓀，〈勞而無功〉，原載《時事新報：學燈》，1923 年 6 月 9 日。今有收在陳獨秀、胡適寫序，由上海亞東圖書館於 1923 年出版的《科學與人生觀》（副標題為《「科學與玄學」論戰集》）。目前亞東之彙輯本在臺灣有二影本，一是由問學出版社於 1977 年影印的，其中陳獨秀的序是被刪了；另一是由帕米爾書店於 1980 年影印的，全文無缺，唯原書名《科學與人生觀》改由副標題《「科學玄學」論戰集》取代；(11)張東蓀，〈康特雜談〉，《時事新報：學燈》，1924 年 4 月 22 日；(12)張東蓀，〈科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰〉（上海：商務印書館，1924 及 1928）。就本文的重點而言，以上著作以(3)和(5)最重要。前者(3)是直接引起張君勸質疑的文字（信），而後者(5)則有張君勸的質疑信、張東蓀直接且全面答辯並綜合和總結前者(3)的文字。其實，上述其他著作是可以看成間接引起張君勸的質疑信和「人生觀」的演講內容的因素之一，同時也可以看成是張東蓀針對張君勸相關看法的非正式回應。換言之，這些著作，即(1)至(12)，皆可看成是張東蓀與張君勸辯論的理論根據之來源。而這裡沒有提到的張君勸的「人生觀」演講和〈人生觀〉一文的內容以及其先行文章則可以看成是此處張東蓀(1)至(12)篇文章要回答的對象之一。按出版於 1929 年的《新哲學論叢》，其中〈一個雛形的哲學〉一文的前半部分主要是根據這裡所討論，更早的二篇文章，即〈這是甲〉和〈知識之本質〉補充、擴大及修改而成。

⁴ 這並不是說沒有許多研究張君勸的著作可供參考。

我曾寫了三篇有關張君勸的文章，⁵尤其是在開始寫第一篇時，我和一般研究者一樣，原以為張君勸與張東蓀兩人不但是至交而且思想大致相同，但越研究越發現，他們兩人並非沒有個性上的分歧，⁶而更值得注意的則是，從微觀而言，他們思想上相同之處並不見得比相異之處多，因此就引起一個有趣的問題，即他們如何相處共事數十年而在思想上仍然有或大或小的歧異且容忍之？本文所談的張君勸與張東蓀辯論的部分即是這種少為人知的重大歧異之一。概而言之，張東蓀的看法是主智主義，⁷而張君勸的則是非主智主義，甚至是反智主義。⁸二張根本的差異，至少在我討論的範圍內，甚

⁵ 即葉其忠，〈「科玄論戰」的爆發與擴展〉；〈1923年「科玄論戰：評價之評價」〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期26（1996年12月）；〈1923年「科玄論戰」前張君勸對歐戰看法之嬗變及其批評〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期33（2000年6月）。

⁶ 這方面的詳細討論需要另文或專書處理。起始點當是張君勸，〈張東蓀八十壽序〉，《自由鐘》，卷3期3（1965年5月）；但有趣的對照可參見楊永乾，〈中華民國憲法之父——張君勸〉（臺北：唐山出版社，1993）；陳熙祿，〈憶燕園諸老〉，李素、伯容等著，董鼐總編輯，〈私立燕京大學〉（臺北：南京出版社，1981）等等。

⁷ 張東蓀在〈一個雛形的哲學〉有云：「但人格的自己構成不僅在理智的有機化，且亦在當下的理智。理智的有機化是我們祖先的理智傳到我們身上；而當下的理智即是我們自己的理智，我們必須合這兩種方得有善良的人生。我相信把人生完全托付於理智乃是最適宜的人生觀。這種以理智為依憑的生活，在近世科學昌明時代，恐怕反對的人已不多了。老實說，我們現在一切生活已是大部分建築於理智上了。雖則這樣是出於不自覺。」（頁49）；「宇宙的進化上似乎以理智為最晚出的突創品，則人生的精華當然在理智了。若人生而不能充分發揮理智，則從宇宙的進程上說，可說是辜負了人生。可知人在宇宙中之所以為人即在其有理智，所以人之一生只有一個理智的實現而已。於是我們不妨下一個小小的結論曰：根據上述的進化論的宇宙觀，人生的特徵即在有能左右萬物並改造自己的理智；且理智之為物是進化上最晚出的：人的可貴亦即在此。」（頁51）

⁸ 本文作者對此已在他文以張君勸自己的悔悟來說明。（見〈「科玄論戰」的爆發與擴展〉，頁231-232）茲為了存證和再次提醒讀者，張君勸曾有一個時期的確是個「反智主義者」，謹此把他最關鍵性的悔悟出處徵錄如下：(1)張君勸，〈張東蓀著《思想與社會》序〉（上海：商務印書館，1946），頁1-3；(2)張君勸，〈哲學家的任務〉，《再生》，期248（1949年1月24日），節錄見王雲五等著，《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，〈君勸言行錄部分〉，頁47；(3)張君勸，〈陳應耀編《白沙先生紀念集》序〉（1949年9月20日），節錄見王雲五等著，《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》（臺北：張君勸先生七十壽慶紀念論文集編輯委員會，1956），〈君勸言行錄部分〉，頁45。關於主智主義與反智主義，參見余英時的〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1975），頁2：

至可以歸到二人對科學和理性的態度。⁹對於科學和理性這兩者，張東蓀從來沒有懷疑過，而張君勸則曾表示懷疑，但後來則與張東蓀沒有根本的不同，因為兩人皆在往共同的思想方向上做了許多調整和修正。

在此可先聲明的是，由這個二張間非正式但針鋒相對的論爭可以進一步說明「科玄論戰」之正式爆發雖是偶然的，但所涉及的深層問題之討論，一點也不偶然，因為在「科玄論戰」正式爆發前已或明或暗被討論或思考過，但得不到滿意的解決。這事件卻極少為現在的研究者所知悉，或聯想到，但一經指出，則它與「科玄論戰」之關連就會顯得顯然不過，因為二張的許多看法都有先前的跡象可尋。

具體說來，寫此文的原因之一是，在探討科玄論戰時，一般人都會發現支持張君勸的人比支持丁文江的人少得多。¹⁰一般的解釋是科學主義太強

余英時，〈從「反智論」談起〉，《史學與傳統》（臺北：時報，1982年初版，1985年四版）；林毓生，〈什麼是理性〉，《思想與人物》（臺北：聯經出版事業公司，1983）；卡爾·波普(Karl Popper)，葉頌壽譯，〈批判的理性主義〉，見羅素等著，葉頌壽譯，《危機時代的哲學》(*Philosophy for a Time of Crisis*)（臺北：志文出版社，新潮文庫 251，1981年出版，1989年再版），頁 77-94；羅素著，楊耐冬譯，〈人會理性嗎〉，《懷疑論集》(*Sceptical Essays*)（臺北：志文出版社，新潮文庫 301，1984年出版，1995年再版），頁 39-47。詹志禹，〈從科學哲學的發展探討「理性」的意義及其對教育的含意〉，郭寶渝主編，《當代教育哲學論文集 II》（臺北：中央研究院歐美研究所，1997），頁 1-41。

⁹ 在〈「這是甲」〉張東蓀寫道：「至於有人要拿哲學來救中國，這種意見我本不贊成，因為若拿哲學當一種手段或工具便無法研究了。不過講到哲學思想與中國的關係，有些人以為淺薄的唯物論與誤解的實驗論能救中國，我獨以為大錯而特錯。要以文化根源的哲學思想來救中國只有科學的理想主義。」（頁 62）這個與丁文江、胡適等人幾乎不分軒輊的觀點，但卻與此時張君勸的在〈人生觀〉一文的看法更加南轅北轍的了。參見余英時，〈「五四」——一個未完成的文化運動〉，《文化評論與中國情懷》（臺北：允晨文化，1990年3版），頁 66-67：「『九一八』以後，北平學術教育界（包括一部分學生在內）也感到過份政治化勢必將影響到學術文化的發展，因此發起了一個所謂『讀書運動』，但其效果並不很顯著。其中癥結所在即在「讀書」和「救國」變成了互相衝突的兩件事。因此，另一批人便喊出了「讀書不忘救國」的響亮口號。這個口號雖然響亮，卻仍然無濟於事。當時蕭公權先生說得最好：「假如一個學生在讀書的時候，一字一句之間，念念不忘救國，我相信他雖然手不釋卷，卻是心不在焉，不知所云。」換句話說，「讀書不忘救國」，不過是「讀書」與「救國」兩俱失之而已。」

¹⁰ 見葉其忠，〈1923年「科玄論戰：評價之評價」〉，頁 197：〈「科玄論戰」的爆發與

了，而我本身則傾向於種種比較具體的細節之分析（這當然包括所謂的「科學主義」¹¹），認為更關鍵且重要的是，張君勸的立場，尤其是論戰時的論證或推理，¹²很難站得住腳（但這不一定是說內容、態度或主張一無是處）。我曾在上述其中一篇文章上提到甚至少數支持張君勸的參戰者也都有保留，且以攻擊丁文江的立場為主，而不是直接支持張君勸的立場。例如張東蓀即費盡心思找丁文江的大、小毛病——即指出他不是徹底的科學主義者「（或唯科學主義者）」，以便為張君勸辯護。在支持張君勸的人中，張東蓀的看法可能是最傑出的一類，但他也有不得已、不能在觀點上全力支持張君勸的苦衷。在這裡我不打算談二張「臨時結合」而對他們個別認為所謂「科學主義」加以猛力批判上的「共同」立場，而只想強調二張在論戰前夕、同

擴展》，頁 263-264。

¹¹ 關於科學主義（中國大陸稱「唯科學主義」）在中國現代思想史上的情形和歷史意義可詳讀 D.W.Y. Kwok (郭穎頤), *Scientism in Chinese Thought: 1900-1950* (New Haven and London: Yale University Press, 1965)。此書有雷頤譯的中譯本，題為《中國現代思想中之唯科學主義，1900-1950》（（上海）：江蘇人民出版社，1989）。此外可參考(1)林毓生，〈民初「科學主義」的興起與涵義——對民國十二年「科學與玄學」論爭的省察〉，見於林著，穆善培譯，《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988 年增訂再版本），附錄 1；(2)林毓生，〈近代中西文化接觸之史的涵義——以「科學與人生觀」論戰為例——為紀念張君勸先生百齡冥誕而作〉，見氏著，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版事業公司，1989）；(3)林毓生，〈民初「科學主義」的興起與涵義〉——對民國十二年「科學與玄學」論爭的省察》，見氏著，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版事業公司，1989）。此三篇文章的內容大致相同。John M. Ziman, *Reliable Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 30; Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (London and New York: Routledge, 1991)；汪暉，〈「賽先生」在中國的命運——中國近現代思想中的「科學」概念及其使用〉，《學人》，輯 1；汪暉，〈梁啟超的科學觀及其與道德、宗教之關係〉，《學人》，輯 2；汪暉，〈吳稚暉與中國反傳統的科學觀〉，《學人》，輯 3；葉闡，《科學主義批判與技術社會批判》（臺北：淑馨出版社，1996），頁 14-17 提出 12 個「科學主義」的「定義」。此書與本文最有關的部分是附錄〈「中國科學主義」的討論〉，頁 202-223。

¹² 陳大齊，〈主張的是非與論證的是非〉，《名理論叢》（臺北：臺灣商務印書館，1970 年台三版），頁 160：「有所主張，必須有所依據……主張所依據的，即是通常所說的理由，以理由證明其主張之確能成立，即是通常所說的論證。論證所證明的主張，即是邏輯所說的結論，因明則稱之為宗。論證亦稱推理，其所以有兩個不同的名稱，祇因其陳述的次第有所不同。通常以先述主張而後提示理由者，稱為論證，以先述理由而後推出結論以為主張者，稱為推理。二者的陳述次第雖相反，其實質則並無差異。」

時和初期，甚至面對共同的思想論敵時，仍有重大的思想歧異，如張君勸對張東蓀的〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉一文的質疑以及張東蓀在〈知識之本質——〈「這是甲」〉的續篇——兼答張君勸王晉鑫兩先生〉之回覆中已充分顯露出張東蓀不可能同意張君勸在「科玄論戰」中的某些基本觀點，尤其是關於「科學」與「知識」方面的看法。

極高度讚頌知識與科學是貫穿張東蓀學術追求的最根本線索，而突出知識論則是他整個思想體系的支柱。若這方面沒有認識清楚，任何談他思想的文字都不免膚淺，因為他不但有很可稱述的，以批評科學知識為基礎的知識論，而且有建立於此知識論基礎上，同樣值得注意的宇宙觀、人生觀（道德哲學）和社會——政治思想。

張東蓀是中國數一數二的認識論（知識論）學者。他的認識論（知識論）的演化可分成三階段，每一階段可能需要一本書來闡明。¹³這裡只能指出（在不同階段）他曾用「物觀的理想主義」（objective idealism）或「存疑的唯心論」來指稱第一階段的認識論；「認識論的多元主義」來指稱第二階段的認識論，而用他所謂的「知識的多因素說」，或「交互主義」來指稱他第三階段的認識論。

本文因篇幅所限，所處理的議題是環繞著張東蓀的第一階段的認識論，且是集中在「知識即生活」此核心上。他後期的知識論容或正如他所說的與張君勸一樣，¹⁴但在我們所討論的時限內，則是南轅北轍。對此時的張東蓀而言，知識即生活，而此時的張君勸則認為知識至多或只能是生活的一部分。張君勸是從本體論或形而上學的觀點著眼，而張東蓀則是從認識論觀點著眼。後者是比較謹慎的態度，但卻得出一樣深遠的結果。若張東蓀只是從不同出發點得出不同的結論，則殊不足為怪。事實卻是，張東蓀不但從認識論推翻張君勸的看法，而且更有意義的是，張東蓀也從生活派哲學的矛盾來指出生活派本身的問題。這是以子之矛攻子之盾的做法。

¹³ 張耀南的《張東蓀知識論研究》（臺北：洪葉文化，1995）主要是闡述張東蓀二十年代初以後，尤其是三十年代，至四十年代初的看法。

¹⁴ 張東蓀，《思想與社會》（上海：商務印書館，1946），頁204。

張東蓀在總結他第一階段的認識論看法的〈知識之本質〉一文中寫道：

既說到經驗的本質是認識，認識的原始是知覺，知覺的中心是意謂，則我們便可對於從來三方面的認識問題下〔加〕以解決：對於認識的起源可以說由於經驗而不成於經驗；對於認識的所對可以說不是超越的實在而是內在的實在；至於認識的可能則更可說完全是渾然的實現。¹⁵

認識不是靜觀，又不是頓時一成不變的，乃是逐層推進而至於無窮的。以上是我的知識論的輪廓，若更進一層以追究之，則便見知識即是生活了。¹⁶

「知識即生活」或「生活即知識」，是張君勸質疑張東蓀〈這是甲〉一文的重點，也是他們非正式但針鋒相對論爭的所在。「科玄論戰」剛爆發，在下〈知識之本質〉一文的結論時，張東蓀堅稱，「知識無外，與思想即生命」，並告訴我們這種立論並非他自我作古。他並引漢爾唐的《相對律之王國》(J.B.S. Haldane, *The Reign of Relativity*, pp. 146-147)中的一段並中譯之：

知識毋寧是傳具的性質，所有的任何形式的存在皆得與指涉它。尤其不清楚的是，真際可以和意義相分離。知識看起來並不是呆定的東西，但它的實在只在於做為動的歷程，並在性質上與任何外在的事物之間的歷程是完全不同的。因為知識在它本身之創造區分，並且除了通過知識以及知識的條件為條件外，對認知主體的我和我所關涉的事物而言，並沒有可理解的意義可被發現。所以知識變成了先於真際之事體，而像柏格森的「生力」或叔本華之「意志」，本身是最終的真際，不能以它本身以外的條件來表示，就好像創造在它的範圍外是無意義的一樣。¹⁷

¹⁵ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 5(21407)（括號內數字是指《教育雜誌》影印本總頁碼，下同）。

¹⁶ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 7(21409)。細論見〈一個雛形的哲學〉，《新哲學論叢》，尤其頁 19-21。

¹⁷ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 11-12(21413-4)。

這是個極端的唯知識論的看法。其對與否是一件事，可能與否是另一件事，但它確是張君勸所萬萬不能苟同的，則又是再另一件事。本文所最關心的是最後這一件事，而兼及前兩件事。

我們在以下分三大節討論之。除本大節（即第一節）外，在第二節，要敘述的是二張間此少為人知，非正式但針鋒相對的「知識是否即是生活」或「生活是否即是知識」論爭的大要。第三節的重點是詳細敘述張東蓀在「科玄論戰」前後一、兩年間所持的「知識即生活」這個主智主義的認識論的要點；第四節則是結論。本文的敘述方式是法律個案(Case law method)或學案式的處理方式。因此若有補充，主要是為了澄清論點，而把批評放在結論。

二、二張非正式但針鋒相對論爭的重點

張東蓀在〈「這是甲」〉這篇第一次系統地透露他第一階段認識論看法的文章裡，得出一個主智主義認識論的人生觀。張君勸看了以後，有一封信給張東蓀。張東蓀在〈知識之本質〉揭錄了此信的同時，並補充了〈「這是甲」〉中最根本最重要的一部分。針對他在〈「這是甲」〉的結論，以及他與張君勸間之爭論，張東蓀在〈知識之本質〉中寫道：

所以我們苟掃除一切關於生活的謬見必見思想（知識）的發展就是代表生命，而生命的特徵亦就是知識（思想），除此以外別無生活。關於這一點，張君勸先生有一封信寄來，與我討論。茲將原信揭錄如下：

生活為綜合的，思想為分析的；生活為內容的，思想為方式的；生活為變化的，無範疇可言，思想為求恆的，故有範疇。此以生為出發點之哲學與以思為出發點之哲學所以相水火也。所謂「所與」即為非理性的，而生活之日進不已亦即為非理性的之一端。過重認識論者每以思之方式駕馭生活，而觸處皆非。如政治學者下國家之定義，下來下去，總不恰意者，亦以界說太呆而生活中之國家則萬變故也。誠如是則知生命與思想間之等號實不易畫。蓋重思而輕生

者誠為太呆，然思想既逃不了論理方式，則弄得呆板乃事之無可免者，假定認生活之萬變乃起於思以上則除棄思而認生之盲動外，又有何法？夫「這」也、「何」也明明為論理上之名詞，如生之發展為「何」也「這」也所支配，則生命乃超於範疇之論可以不起，而反主智主義皆為無病呻吟。森嘗求所以一之而苦於無法，彷徨中道於茲兩年矣。若兄以為除「這是甲」之分別作用外則別無所謂生活別與新康德派之「能產即所產」及「有即在應中」同一立論，是論理主義也，為論理主義與新康德派固無不可，然起於範疇外之生活與為範疇所拘束之思想之關係仍未解決也。¹⁸

我曾在他處以余英時的「知性的傲慢」與「良知的傲慢」來形容「科玄論戰」雙方的立場與態度。¹⁹若我們能把張君勸對本文所述張東蓀的看法加以對照，則定會發現余氏的描述也適用於二張間此期「知識與生活」的爭論。此處所引張君勸給張東蓀的信的內容已幾乎是張君勸後來引發「人生觀之戰」（即「科玄論戰」）的〈人生觀〉一文裡所堅持的人生五大特點的先行稿。²⁰從這封信中可以清楚看出張君勸思考「科玄論戰」中最關鍵性的問題的時間的確不長，只有兩年餘，但最重要的則是說明論戰爆發時，最重要的哲學問題在二張間已交鋒過。這是一般討論「科玄論戰」的文字未曾注意到的一個層面。張君勸在這裡所表達的思想即是他在〈人生觀〉一文的中心思想，也是引起丁文江等人起而與他論戰的導火線。但那個論戰文字往返雖多，並不如本文所討論的張東蓀認識論之切中要害，也說明張東蓀在論戰中無法為張君勸辯護的苦衷，因為張君勸在生活與思想的關係上的看法與張東蓀的距

¹⁸ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁8(21410)。

¹⁹ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，收在《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991），頁93-96。

²⁰ 在張君勸眼裡，以「我」為中心的人生觀與科學的五大不同點是：第一、科學為客觀的，人生觀為主觀的；第二、科學為論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺；第三、科學可以分析方法入手，而人生觀則是綜合的；第四、科學為因果所支配，而人生觀為自由意志；第五、科學起於對象的相同，而人生觀起於人格之單一性。詳見〈人生觀〉，頁1-8；評論見葉其忠，〈「科玄論戰」的爆發與擴展〉，尤其頁241-255。

離反而比張東蓀與丁文江等人的距離來得遠。譬如張東蓀在《科學與哲學》一書即借用丁文江的「物觀的理想主義」做為他的主張的總稱。

我們知道理想主義的一個必要成分就是注重理想和思想，而這兩者皆脫離不了理性和理智。有了這樣的理據，才能體會下面的一些分析，諸如張東蓀在他所理解的德國哲學大家中選上論理主義這一系的康德、黑格爾、康德派中西南派的黎卡特(H. Rickert)；康德派中麻〔孟〕堡派的柯亨(H. Cohen)、拿托瀝(Natorp)；呼塞爾(Husserl)或承黎卡特緒餘的閔斯投堡(H. Münsterberg)。此是後話。茲先看看張東蓀針對張君勸此時的非主智主義或反主智主義的二元論的反駁的大要：

君勸先生的意思是在以方式的思想與內容的生活無法而一之，我以為不然。現在即以「普遍」(Universal)與「各獨」(Particular)為例，須知實際上不會祇有普遍而沒有各獨，又不會祇有各獨而沒有普遍；一切普遍都在各獨中，一切各獨都在普遍中。如「人類」離了中國人英國人杜里舒梁任公是沒有另所謂人類，但離了人類則中國人英國人杜里舒梁任公亦不能認識。所以方式與內容本來是一個東西：離了內容便無方式，離了方式便內容不立……所以這一層本不成問題，而問題在以思想為出發點的哲學唯恐思想不經濟，矯枉過正立了少數的呆板範疇。²¹

若沒有進一步解釋，只說「一切普遍都在各獨中，一切各獨都在普遍中」與「方式與內容本來是一個東西」恐怕皆是斷論，因為事實上，「方式的思想與內容的生活」是無法完全一致，因為是不同的兩樣東西：一個是象徵的

²¹ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁8-9(21410-1)。關於「普遍」與「各獨」這個重要的哲學問題，張著有〈名相與條理——唯理派思想之來歷及其分析〉(發表在《東方雜誌》，卷24期3和4(分見1927年2月10日和2月15日)，頁57-74；51-58)，後改名為〈共理與殊事〉收在《新哲學論叢》(天華版，頁66-122)。著有《近代唯心論簡釋》的賀麟在《當代中國哲學》(臺北：宗青圖書公司，1978)，頁30曾評之曰：「一篇講述柏拉圖的『理型』的文字，表示他對柏拉圖以及新實在論的共相說，研究的結晶，而且也能見出他的批評與融會能力。那或許要算是民國十八年前後，談西洋哲學最有價值的一篇文章。」

對象（生活），一個是象徵的工具（思想）。若兩者完全一樣，則就沒有象徵的必要，就好像若地圖完全等於它所象徵的地形一樣大小，則此地圖還有何用處一樣！還好張東蓀對此馬上有進一步說明：

不過近來新康德派已早發見這種辦法是不行了：如柯亨於一方式之上更立一個流動的「根源原理」；如黎卡特於一切範疇之上更立一個無跡的「必然」。此都是發見講思而不注目於流動方面僅注目於格式則必不能窺見思想的本質與知識的真髓。其實這個道理由日常經驗即可證明：如兩人討論一個問題，或即是哲學上至深的問題，你一言我一語，彼此都能領悟或領悟而認為不對即起反駁，但這些論駁可以說與方式論理沒有關係。雖所說而不背於論理方式，然其真確性卻不是由於論理方式而贏〔贏〕得，我們對於思想或知識苟能撥略其表面上的一切方式而潛探其根底則必見有一個活潑潑的根源伏在那裏。這個活潑潑的根源是在那裏創造不息。所以柯亨告訴我們說「所與」不自外而投於思想乃是思想自己所尋求的。黑格兒〔爾〕的「正」「反」「和」〔合〕的辯證法即導源於此。黎卡特更有詭辯的說明：如有人對我們說世界上沒有真理，思想不能得著究竟。我就要問他所謂世界上沒有真理，這句話是不是真理，所謂知識不能得著究竟，這句話是不是知識。如其說不是真理又不是知識，則論者自身的主張先不成立。論者要成立其主張必承認他所說的世界無真理與知識不得究竟二句格言是絕對真理與唯一知識。果爾他便是隱然承認世界有真理而知識得究竟了。我記得梁漱冥〔溟〕先生說宗教的本質是超越知識，但他後來又說以超越知識為知識，這正是他的聰明處。黎卡特名這種不知不覺的矛盾為相對主義者與反知主義者的自殺。我以為這話並非詭辯，實含有至理。²²

思想哲學是否「等於」生活，或只是其中之一部分，或是相反？若只是一部分，則思想哲學與生活哲學根本不是對立；而若是相等，則思想哲學即

²² 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 9(21411)。

是生活哲學。這是一個張東蓀的知識（思想）即生活認識論裡必然很留意，但似乎沒有完滿解決的盲點、哲學問題。但本文仍企圖以同情的態度來處理張東蓀於此方面很有創意且相當有條理的綜合論思想。張東蓀認為：

生活派反對思想派而說思想不行，試問他所反對思想的理由其自身是不是即為思想。他反對思想的理由愈充足，便是他的思想愈精密高超。所以在我們看來，不是以非思想（即生活）反對思想，乃是另以一種思想而反對他種思想，換言之，即以活的思想而反對死的思想，以創造的思想而反對恆定的思想。這個道理柏格森似已曉得，所以他特別拉來一個能透入流動的直覺以打破呆板方式的智慧的硬殼。他並不是像東方哲學那樣絕理棄智，中國主張「如如」的人們歡迎柏格森實是大錯。他告訴我們說生命與覺識(Consciousness)同其範圍，因為在他的意思，全宇宙祇是一個自己創造的趨勢，但創造與毀壞是相對待的，無窮的創造在於無窮的毀壞中，則從創造方面看是生命是覺識是心，而從毀壞方面看，是物質是機械。所以柏格森是理想主義者，而他所謂生命的衝動卻不是蕭賓浩的盲目意志，乃是不預定的目的理想。從柏格森把覺識或心視與生命相同一點上而觀，我們可以把黎卡特的 *Sollen* 代說生命衝動，而以柯亨的根源原理代說生命之流。所以我乃有「理想衝動」一個怪名詞。須知 *Sollen* 不是一成不變的，而是演進的，如黑格兒〔爾〕的「正」「反」「和」〔合〕即見到這一層。²³

在張東蓀的眼裡，西方哲學或思想的主流是「主智主義」，這與中國的「德性主義」很不同。²⁴他是傾向於前者指導後者，但並不反對人生在世需要奮鬥。以此觀之，則可以容易理解他要建立哲學體系的努力，即雖然在形

²³ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 9-10(21411-2)。

²⁴ 趙雅博，《知識論》（臺北：幼獅文化公司，1990 年 2 印），頁 28：「一般學人都說，中國人重行，西方人重知。其實，無知不會有行，尤其是在人這個理性動物而論：知在行先，由知而指揮行，如果嚴格的說中國人不重知，那自然也等於說不會重行，這怎麼可以呢？為此，在這裏我們最多只能說，中國對知識思想比起對行的思想來，重視較差而已。」

而上層次，以及關於人生目的的理論衆說紛紜，但總不能不加以探討即予以肯定或否定。但若一探討，即是知識的問題。而若無探討，而只說人生就是奮鬥，根本沒有回答問題，因只是起點，因為認識論的問題，諸如什麼是奮鬥、什麼是人生、為何奮鬥、如何奮鬥等等，馬上接踵而至。他批駁張君勸曰：

君勸先生以為生命與思想（即知識即心）不易畫一等號，其故或由於一方面太視思想是恆定的，而他方太視生命是超越的，我們祇要一方面說明思想是活的是流演的，而他方面又說明生命不能在思想以外：凡謂思想以外有一個東西便是在思想內假定一個東西，若謂這個東西非思想所能窺便無異拿思想以說明其性質，因為非思想所能窺便是其性質。所以我們不能在思想中求發見生活，更不能於思想外求發見生活。須知於思想內求發見生活，即有所得亦不過是思想內的一個範疇，決〔絕〕不能拿這一個範疇來推翻思想全體。若於思想外生發見生活，則斷不能再拿思想為媒介為工具，然而我們實是不幸，另外實沒有第二個媒介與工具。所以思想以外，心以外，知識以外，尚有甚麼乃是絕對不能說。然則我們不妨即在思想自身求發見生活，於是我們必發見思想自身是活的，是永遠創造的，則我們必恍然大悟而知道所謂生命卻踏破草鞋無覓處得來全不費工夫。我很佩服印度哲學即在這一點：他們始終不承認知識是靜智，而以為是動慾。不過他們以為是不好的罷了。²⁵

未正式學習哲學前已對佛學有興趣的張東蓀雖然有時把知識與生活等同，但有更多時候他指的是，從認識論的觀點而言，兩者幾乎可以等同。其實，正確的理解是張東蓀把張君勸所謂「方式的思想」與「內容的生活」等同不能按字面意義理解為二者根本是一件事，因為若是完全等同，責任和不滿意都不可能發生，而實際上二張在這裡的爭議就說明此點。張東蓀的重點是不能用方式的思想所表達的生活，其內容也就不可知，即無法讓第三者分

²⁵ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 10(21412)。

享，而只能成為自我的感受。因為知之所以為知有其條件，而生活的內容並不一定得符合這些條件，但若不符合這些條件，則無法說。而能不能說則就是思想的方式所該具有的條件。若有其他存在，則也不是知識所能理會。²⁶這就是說，從知識的觀點，可傳遞的生活內容而言，我們所能追求，所能達到的限度就是思想或知識所能做到的範圍，如此而已。

對上述張君勸的信，以及張東蓀扼要、針鋒相對的答辯，已可見張東蓀與張君勸看法有根本不同，而不只是著重點之異而已。從中也可以看出二張間雖有密切的互動（詳下頁），但卻有重理智和重情意²⁷的巨大差別。也就是說，即使是針對同一問題或現象，如生活或知識，不同的人可以有很不同的心態。為甚麼二張會有如此迥異的看法？為了回答這個問題，恐怕我們得回到他們個別的生活經驗、對種種思潮的解讀後而有所傾心、有所接受的程度，和由此有所傾心、有所接受而所採取的態度。但由於篇幅的限制，本文只限於張東蓀在論證和推理相關點的說明與分析。而留下張君勸部分於他文或他人。

²⁶ 維根斯坦說得好：「凡是不可說的，我們必須保持沈默。」引自 L.維根斯坦著，范光棣、湯潮合譯，《哲學探討》（臺北：水牛圖書出版公司，1992 再版），譯者序頁 9。參考牟宗三譯，維特根什坦著(Ludwig Josef Wittgenstein)，《名理論》(Logisch-philosophische Abhandlung)（臺北：臺灣學生書局，1987），譯者之言：「凡可被說者即能清楚地被說，凡我們所不能談及者必須在沈默中略過。」「什麼是可說者？什麼是我們所不能談及者？」「只有時空中的經驗事件始可說。」「可說者可陳述之為一命題。」（頁 6）「可陳述之為一命題者為科學知識。因此，只科學知識之命題所陳述者為可說，而命題則為能陳述之者，即能表象之或摹狀之者，因命題即在言說範圍內，亦當是可說者，即可以符號語言把它組構起來以為經驗事件關係之圖像。」（頁 6-7）

²⁷ 跟戀愛中的人談知識最重要可以說是不太適合。羅素曾提到萊布尼茲曾向一位他中意的女人提出他一生中僅有一次求婚。該女人說需要時間思考，結果萊氏也重新思考並在她做出決定前撤回求婚的建議。羅素說這對萊氏的幸福並不能有所促進。也就是說，「太多不必要的思想」可能不是生活之道、幸福之路。我們知道張君勸在「科玄論戰」前後是在戀愛中。他曾記載云：「〔論戰期間〕夢良廬隱既介紹王世瑛，十餘年索居，願得一人焉，捧赤心以歸之。」「以孔德柏格森倭伊鏗愛因斯坦為例，頗希望有賢內助。世瑛，世瑛，我所思所書，得與君一一講習討論，我之幸運為何如哉。」（《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，〈君勸言行錄部分〉，頁 19-20。張君勸與他的第一任沈氏妻子在光緒卅二年二月結婚。該年春天他留日，之後兩人因志趣不投，而且君勸因政治而長期在外而離婚。）

三、張東蓀的「科學的理想主義」：以思想（知識）代表生命的主智主義認識論

張東蓀之所以有以上引起張君勸與針鋒相對辯論的看法，最重要的因素是他對認識論之極端重視。他的〈「這是甲」〉一文是一篇完全以西方認識論為起點，檢討其得失，並加以他本人頗具創意的綜合觀點而成的。可以說二張間關於知識（論）與人生（觀）的論爭是直接因〈「這是甲」〉一文和其續篇〈知識之本質〉而起的。此二文，與張君勸對它們的反駁而最終集中在以〈人生觀〉一文出現的論點一樣，也同樣有許多先行的文章做基礎（本文註3）。茲讓我們在分析張東蓀的主智主義的認識論或思想（知識）代表生命前，先看看兩人此時思想與交往的背景大要和張東蓀此時哲學追索的構想。

張君勸在1965年寫〈張東蓀八十壽序〉時回憶道：

和會既畢，任公先歸；余留德治哲學。未幾，杜里舒來華講學〔1922年10月14日-1923年7月〕，余歸任譯事，得常以新康德派之說語東蓀。是為余與東蓀之散而復聚。東蓀既大善余之所說，益以其思想之銳敏，文字之精闢，其哲學論文遂乃大行於時，而所譯柏格森《創化論》之為時傳誦，且寢寢為侯官嚴氏後之首選名筆焉。²⁸

現在我們知道張君勸此時是處在哲學熱中。陳伯莊在〈「蟄龍三冬臥，去鶴萬里心。」壽君勸先生〉中寫道：「我初識君勸是民六於歸國途中在東京郊外一大旅舍偶遇的……〔十二年〕秋天〔自治學院〕開學之後，時常到他書齋大談特談；這也正是君勸的哲學熱，開始傳染到我的時候……」²⁹我們也知道1923年間張東蓀與張君勸即有共同的學術興趣，也有共同的朋友群：「〔張君勸〕與東蓀筑山霆銳振鐸等十餘人，商量辦一理想雜誌，以唯心史觀為中心概念，待各方響應者多，再提起組黨問題。以東蓀為主幹，六

²⁸ 張君勸，〈張東蓀八十壽序〉，頁29。

²⁹ 王雲五等著，《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，頁116。

幾為編輯。欲為吾國思想界，成一種新分野。」³⁰「當時〔與張君勸〕來往友人，有梁任公、范捷雲、劉聞長、郭絳侯、黃任之、顧少川、王綬川、朱鳳千、蔣百里、陳彬和、蔣夢麟，王叔魯、羅鈞任、李蘭舟、陶孟和、馬寅初、劉廷芳、袁希濤、張東蓀、陳伯莊、史量才、范靜生、余左臨、沙武曾、張仲仁、徐振飛、徐志摩等。」³¹此外，張君勸「此時有意赴美，擬見各黨領袖，調查美國哲學思潮及市政。」³²「平生敬佩兩人：張季直先生改造國民衣食方法，示國人以獨立自營，與培養社會實力之方法。梁任公先生改造國民腦子是也。〔但在科玄論戰時則看不起張季直！〕」³³

其實早在 1926 年 3 月張東蓀在為張君勸譯《心與物》(C.E.M. Joad 原著)所寫之序裡已告訴我們：「余與君勸每旬必晤，每晤必譚〔談〕哲學」³⁴ 1922 年 9 月間，距離 1923 年春的「科玄論戰」爆發只有數個月，張東蓀曾表達他對新康德主義之景仰，並提出他的哲學企圖。他在〈新實在論的論理主義〉一文裡寫道：

本篇想專就新實在論的論理主義一點而論——至於論列新實在論全部將來或更成一篇——於敘述以外，擬以批評。我因何而有做此篇的動機呢？因為我近來很想研究德國的新康德派。聽說呼塞爾已到英國講演了。我預料黎卡特的哲學必定在英美占一部分勢力如柏格森一樣，當代的哲學家中我所最心折的，於柏格森以外便是黎卡特。但是介紹這一派學說到中國是很不容易，因為這種以論理主義為出發點研究思想就是研究宇宙的態度是東方從來所沒有的。中國人數千年來受佛教哲學的潛移默化。所以介紹叔本華(Schopenhauer)尼采以及柏格森等哲學尚不十分難。因為東方思想與英美經驗派究有幾分相通，而對於超驗主義的理想卻很難領會。所以我不先介紹黎卡

³⁰ 王雲五等著，《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，〈君勸言行錄部分〉，頁 19-20。

³¹ 〈君勸言行錄部分〉，頁 20。

³² 〈君勸言行錄部分〉，頁 19。

³³ 同上。

³⁴ 張東蓀，張君勸譯〈《心與物》(C.E.M. Joad 原著)序〉(上海：商務印書館，1926)，頁 1。該書為尚志學會叢書之一。

特的哲學，而先從科學主義的新實在論來做一個引子。其故有二，〔：〕(1)新實在論的健將羅素曾到中國，中國許多人聽過他的講演，若論到他的哲學自然可以喚起多數人的注意，且多數人都有了相當的預備自然容易懂我的話；(2)新實在論是以科學為出發點，敘述起來可以比較上不牽涉到哲學中深奧的地方，使人易於了解。此外還有一個原因，就是新實在論的論理主義，據我看來，似不及黎卡特一派那樣澈〔徹〕底，所以應從這個不甚澈〔徹〕底的先敘述出來。我做這篇的意思既在為將來介紹黎卡特哲學的先導，至於想謀柏格森與黎卡特的融合則當更俟諸異日。因為這件事卻是一個偉業；把生活哲學與思想哲學融於一爐，真是何等壯舉！我雖有志願，但精力，就衰，恐未必能償此志。此篇所說本想對於此點略啟端倪……若要澈〔徹〕底敘述這個論理主義的潮流，自然非把康德學說的精髓詳說一回不可……³⁵

以上二引言有數點值得注意：(1)他此時（1922年）已用「科學主義」一詞；(2)對新實在論的研究計畫；(3)對新康德派的興趣；(4)一個哲學綜合論的企圖。關於(4)特別值得強調，因為它綜合了(2)和(3)，且為本文的重點。其起點即是認識論。張寫道：「我撰了〈「這是甲」〉一篇，已載《東方雜誌》第二十卷第一號，稍稍說明我所綜合的一種主張，這個主張後來我在《學燈》（《時事新報》附張）上又更名為理想化主義。不過我自己亦覺得遺憾很多，因為我自己知道實在敘述得不明顯，且略去的地方不少。因此我不能不補足，於是纔有此篇。恐怕此篇亦祇能補足所遺漏中的一小部分，至於其他部分則請另以他種題目來說明。現在所要補足的雖是很小的一部分，然這個部分卻是最根本最重要的。」³⁶此補充之所以必要，以及大致如下的方式出現的最重要原因是前言已提及張君勸的質疑信。張東蓀的「科學的理想主

³⁵ 張東蓀，〈新實在論的論理主義〉，頁16-17(51614-5)。此文後來刪改後，以〈新實在論〉做為第五篇收在《新哲學論叢》（上海：商務印書館，1929）。此書目前在臺灣有天華出版事業1979年重排本。

³⁶ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁1(21403)。

義」這個完全西化、「知識即生活」的認識論在〈知識之本質〉中因張君勸的來信而獲得了進一步的闡述。

上述〈知識之本質〉一文，正如副題所示是接〈「這是甲」〉而來的。〈知識之本質〉是要補足〈「這是甲」〉中最根本最重要的部分。針對這點他在〈知識之本質〉寫道：

所謂最根本最重要的就是知識問題。原來哲學思想的發源由於追究不變的本體。如泰來(Thales)主張萬物的根本是水。所以有這種主張乃由於看見一切事物都有變化，而人類的天性則必取得一個永久不變的方得安慰。於是認定一切變化的事物必定於其背後有一個不變的存在。所以哲學思想的發源是最初由於分判現象與本體為二而對於現象認為不能滿足。照哲學的這個原始動機而講，哲學的最後的目的始終是玄學（或稱形而上學）而不是認識論。不過後來種種研究覺得非先問我們有知道這個本體的可能性與否，於是暫置玄學，而都集中於認識論，換言之，即轉而先研究知識。³⁷

實在與認知的關係問題，即認識論問題，這點許多中國哲學家無法或不願跨越。³⁸之所以如此，是因為它所問的問題顯然對常識的本體論具有批判性，而人是不喜歡被批判或不容易接受批判的。此外，人大都有極強的道德和行為傾向。³⁹「人類的天性則必取得一個永久不變的方得安慰」已有杜威

³⁷ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁1(21403)。這是西方，尤其是近代西方哲學的傳統，但並非哲學的近路皆得如此。其實，哲學探討的起點更常是因人生、社會的切身問題而起。

³⁸ 參考趙雅博，〈知識論〉，頁28：「在中國方面，有關知識的種種思想，還很少有人整理……」「我們在本文內，只是談先人對知識的思想，並不是說寫成知識論的專書，這個在西方已經是很後起的事，在東方，我們可以說，直到今天，還沒有我們自己的一部知識論出現。」此中少有例外之一是金岳霖，〈知識論〉（北京：商務印書館，1983：1996第2次印刷）。

³⁹ 張振東編著，〈中西知識論比較研究〉序言（臺北：中央文物供應社，1983），頁2：「中國知識學與西洋知識學的內涵不完全相同，中國先哲的知識論非完全『知識』的理論講述，其知識思想與人的修養行為相連屬，如知識、智者、知行合一、格物致知、知難行易等思想；詳細研究之，中國先哲的知識學內涵也十分豐富，值得後學逐家細讀之。」

的專書言之。⁴⁰而知識論做為此種企圖的工具一向是西方近代哲學傳統中視為最當然的步驟。

其實對認識論之堅持——認識論在先論——是張東蓀哲學思想最主要特色，因為對這方面的堅持使他對科學哲學特別感興趣（因為他認為科學是最精切的知識）；⁴¹而他後來之所以轉向社會學或哲學史則可以看成是因為他不是科學家出身，所以當科學越來越不容易了解時，他只好放棄這個先批評科學的哲學觀。雖然這並不意味放棄哲學求全求通的最終理想，⁴²但多少已顯示他無法在科學哲學上提出有效的改進或看法。當然，哲學仍然可以處理任何學科都不願或至少暫時不能處理的問題。總之，張東蓀最終把哲學看成哲學史則是個比較容易取得沒有爭議的研究路徑。⁴³人從歷史中學習也是人改善自己的方法之一。這是關於張東蓀整個思想發展的後話，非本文所能細論，但此時的張東蓀確是堅持認識論的優先性：

研究的結果自不外乎兩種：我們的知識有知道本體的可能性或我們的知識實不能透視到本體。第二種不但否定本體並且否定知識；第一種肯定本體乃由於先肯定知識。於是認識論變了玄學的咽喉：凡不經過咽喉必不能深入腹地。認識論在哲學上雖如此重要，但哲學史上卻始終仍有一線相連的反對趨勢，這種趨勢就是想拋開知識而

⁴⁰ John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action* (New York: Perigee Books, 1980).

⁴¹ 愛因斯坦說過：「認識論同科學的相互關係是值得注意的。它們互為依存。認識論要是不同科學接觸，就會成為一個空架子。科學要是沒有認識論——只要這真是可以設想的——就是原始的混亂的東西。」（商務印書館 1983 年版《愛因斯坦文集》，卷 1，頁 480）。今轉引自陶德麟主編《認知與方法叢書》1：王宏維、汪信硯，《認知的兩極性及其張力》（臺北：淑馨出版社，1994），陶序頁 1。

⁴² 張東蓀，〈一個雛形的哲學〉，頁 22：「學術的初步工夫就是歸類與概括。類的分別是由概括而成。」「哲學必須把概括推到極端，非使其至無可概括不肯罷休。」

⁴³ 在他最後的一篇學術論文，〈中國哲學史上佛教思想之地位〉，張東蓀承認：「凡一種思想在歷史上總有其影響……蓋因西方的科學變為世界文化以後，傳統的哲學問題，例如宇宙本質為何，已移交于物理化學來研究。哲學乃真有斷濶絕潢之虞。一部分人不得不已改為專作哲學史的工作。（即以哲學史為哲學）著者亦未能免焉。」見《燕京學報》，期 38(1950)，頁 178。

另覓途徑以直達本體。在我個人則以為無路可通，所以要證明我的主張合理則必須說出歷來拋開認識論而講玄學必致失敗的理由。不僅此，即重視認識論的哲學者大半亦祇視認識論為到本體論的甬道，兩者有相當的關係罷了。若說看得甬道的情形便即知房屋（本體）的情形，他們尚不作此想。認識論在哲學上高位置是自康德開始，這是人人知道的。但康德並沒有以認識論而蠶食本體論的心，所以他說認識祇施於現象，他於現象背後仍假定一個不可知的「物如」。近代如來華的杜里舒，人稱為康德派生機主義，在認識論上創立他的秩序論，但於本體論上又立有實有論。總之，這班哲學者祇認定認識論與本體論有相當關係，祇認定知識的性質與本體的研究有相當關係，總不願把本體論吞沒在認識論中，把本體吸收在知識中。但我個人的私見則以為不然。我以為認識論若在哲學上占〔佔〕一重要位置，必是完全主宰了玄學。否則這個半重要的認識論既對於知識不能使之復蘇〔甦〕，又對於本體不能使之重光。換言之，即若不把知識置於第一位，（即置於第二位），則這樣講法必不足使玄學重見天日，亦不足使認識論得確立不搖。須知認識論所得的結果不外乎兩途：即我們的知識能符驗本體或我們的知識不能透澈〔徹〕本體。若取後一途，不但本體論不立，即認識論亦不能卓然而立；若取前一途則勢必推到極端，但推到極端勢必主張知識即本體，研究知識就是研究本體，研究知識的所得便是研究本體的結果。但本篇，專是志在說明知識的本質，對於上述兩層：第一層是除研究知識外別無打通本體的路；第二層是知識的重要若不置於第一位仍不能使哲學復蘇〔甦〕，祇能於敘述中略提一二罷了。⁴⁴

張於此一口氣提出哲學上知識問題之由來，以及其邏輯的結果：方法論上的認識論主義立場，即他不接受認識論只是形而上學先導，而要鼓吹認識

⁴⁴ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 1-2(21403-4)。

論即蘊含了玄學(本體論)。⁴⁵在探討了哲學史上所有重要的認識論學說後，張的看法是綜合性的。他寫道：

從來認識論的研究是分三方面：即認識的起源與認識的所對以及認識的可能。認識的起源是追究認識作用從何而來，可以說是研究認識的作用；認識的所對是追究認識所對的究竟是甚麼，可以說是研究認識的對象；認識的可能追究認識作用對於認識對象究竟關係到何種程度，平常所謂真偽便是這個程度的標準，可以說是研究作用與對象二者的關係。為研究便利計，自然是這樣的分類，但實際上三方面非同時解決不可，因為我們對於一方面有解決必定同時解決了他兩方面。所以這個三位一體的認識問題若分開來各各〔個個〕單獨研究，勢必不能得有圓滿結果。因此我現在不用講義式的說明，照三分法來講，而改用通俗的說明，把三方面合而為一。⁴⁶

以認識論為起點的哲學討論通常以感覺、知覺為起點，因為這是提認識問題最顯然的起點，也是近代認識論傳統的起點。在張看來，感知是由種種官感成分和意謂組成。而他得此結論的步驟是先破感覺為起點之不是，因為感覺沒有意謂，而意謂是認知的關鍵，而此意謂乃見之於感知。他接著引柏格森和傑姆氏的看法說明意謂：

⁴⁵ 參考張東蓀，〈知識之本質〉，頁2-3(31404-5)。對照 J. Dewey, *Experience and Nature* (Chicago: Open Court, 1925); Hans Reichenbach, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge* (Chicago: The University of Chicago Press, 1938)。以「經驗主義」為出發點的哲學探討並非沒有預設或疑問，參見 W. v. O. Quine 出名的“Two Dogmas of Empiricism”，收在 Louis P. Pojman, *Classics of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1998), pp. 1227-1239。

⁴⁶ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁2(21404)。D.J. O'Connor and Brian Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge* (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1982) 也有同樣的看法：“(It is indeed reasonable to expect that a theory of knowledge should be developed hand in hand with a metaphysical theory, that an account of how we know should come with one of what we know.)” “But epistemology is connected with other branches of philosophy as well.” (Preface vii) “What is more, epistemology has also connections with the philosophies of all those disciplines which seek to attain knowledge of one sort or another, though remaining or more general scope and broader concern with any of them, such as philosophy of psychology, of physics, or sociology, or of history.”(Preface viii)

意謂是使知覺所以異於官感的標準點。於是我們便知道知覺決〔絕〕不是感覺所產生，因為意謂不是感覺所創造，而自有獨立的起源。柏格森在他的名著《物質與記憶》上似早窺破此中秘籥，所以他說我們要說明知覺不能以感覺為出發點而必須以動作為出發點；他又說神經並不產生知覺，亦沒有知覺存在於神經系中。他更有名言云：「知覺所以發生的原因是與神經系所以構成的原因，神經系機關所以構成的原因，並普遍生命所以存在的原因都是一樣。」真可謂一針見血了。認識的原始既是知覺，知覺的中心又即是意謂，則我們研究的主題當然是意謂。其實如問太陽很亮麼，而答道是。這種「是」或「非」的判斷便是意謂。所以意謂不可認為是超論理的。須知論理完全是由於意謂而成立。不是先有論理而後有意謂，乃是先有意謂而後有論理……意謂不盡是主觀的。如我們看見一個瓶子而有瓶子這個知覺，然當時卻並沒有主觀在內。所以傑姆氏說主觀客觀的判分不是減少寧是增加。這話極精。如我看瓶子，當時即祇是瓶子，後來想到我看，方增加一個我於其上，所以主客的判分乃是增加而非削減。在主觀未加上去的時候，並非不成認識，所以意謂即在認識作用其自身中，不必定要先覺得有一個主觀存在。請銘記這兩層意思，然後方能闡明意謂究是何種性質。⁴⁷

Martin Kemp 提供了最新相關的看法，它與張所說的並沒有衝突：

每一認知行為必然是一個高度導向性和選擇性的事情，不管指導的原則是有意識的或無意的。我們對外在實在的觀點是依現在知覺經驗的儲藏、預先建立的解釋標準、新與舊的命名和分類的行為、我們感官器具的物理規範，以及於此種種之上（或貫穿所有這種種）、運作於語言之前或語言層次之下的深層結構而建構的。我採取的看法是，這些深層結構的一般潛能和規範（即它們與經驗交往的規範）是大致已建立的了，而這些一般潛能和規範實現的確切樣式，就舖

⁴⁷ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 5(21407)。

設『硬體』而言，是由感官和其他經驗所塑造，其中某些感官經驗，諸如我們對物理世界的早期的視覺與觸覺交往，大都是由人類所塑造，而其他官覺經驗是因個別文化，甚至個人而別具其特性。⁴⁸充分吸收新康德主義派黎卡特的看法的張東蓀，認為黎卡特內在實在的兩重意義：

即對象之實在(*Sein der Objekte*)與對象實在(*Objekt-Sein*)〔。〕前者是說對象背後尚有一個實在，故是超越的；後者是說對象即是實在，故是內在的。黎卡特告訴我們說於認識內容以外追究超越的實在乃是最後有意思的。若從個人的知識而言，自然有其外的實在，其實這個其外的實在亦就是普遍知識中的另一部分。如我的朋友看見飛艇，而我始終沒有看見，朋友若沒有告訴我則其知識當然在我的知識以外。但我們若把知識認為普遍的非個人的，換言之，即把所有人類及至動物等一切生物的知識摶為一個普遍的知識圈，則必發見這個知識是唯一的與無外的。無論任何東西都是在這個圈內，這個圈以外不但是不可知，簡直是沒有。如云有一個不可知的物如，其實祇是知識圈中的一個假定，真正不可知的物如既不能投到知識圈內，則並此假定亦必沒有了。我曾在拙作〈批導的實在論〉（載《東方雜誌》）上說明柏開萊的「有即被知」一格言。我以為「有即被知」(*Esse est percipi*)本是不錯。試想我們無論如何說一件東西是有，必是知道這個東西，特所謂知道不限於我一個人罷了，或我親自看見而知；或我得諸他的報告而知，或我由推理而知，或我個人不知而總有知者。設若一件東西竟無一知者，我不知，亦無人知，並動物亦不知，則這個東西便可謂絕對沒有。我們實在用不著假定有這

48

譯自 Martin Kemp, *Visualizations: The Nature Book of Art and Science* (Oxford: Oxford University Press, 2000), Introduction, p.1. 參見張東蓀，〈「這是甲」〉，頁 47-49(53149-51)；參考潘菽主編，《人類的智能》（香港：上海科技出版社、生活、讀書、新知三聯書店香港分店，1983）；江紹倫，《認知心理學與應用》（臺北：聯經出版事業公司，1982 年第 2 次印刷）；皮亞傑著，王憲鉢譯，胡世襄等校，《發生認識論原理》（北京：商務印書館，1989 年第 5 次印刷）。

種絕無被知的東西。所以知識從普遍的總體上講，實是無所外。黎卡特看透這一點，所以他不向知識以外求客觀的實在而就在知識內求對象。我的意思亦是如此，以為超越於知識內容以外的實在乃是沒有的。⁴⁹

這是張所以強調「知識即生活」、「知識無外」的重要依據，但是有時「利用來實驗的儀器常決定了結果。例如，望遠鏡的大小，曾塑造了並且重塑了我們關於宇宙大小的理論。」⁵⁰羅素早已說過：「廣義的說，世界是由我們構成的。是我們的理論塑造了世界；由於我們相信那個理論，那個理論才成為真實。流行另一種信念的另一個社會，世界也會呈現完全不同的面貌。因此即使你的偏見以你自己的經驗證實了，那也許是不同的一個經驗證實了完全不同的一堆偏見。叔本華到相當大的年紀還沒洗過澡，卻碰巧死在沐浴中。他的朋友們是以此來證實他們各自的偏見。」⁵¹此了解，即可以說明知識無外，但更可以說明我們的知識是有限的。因此在某意義上強調「知識即生活」、「知識無外」是很極端的看法，例如貓、狗的認知與人即可能有極大的差異，甚至看到、或聽到人類無法達到的境界。但為了推論「知識無外」張舉例柏氏曰：

我們可以拿「有」（或存在）的觀念來證明。所謂「有」(Being)不是知覺的對象，乃是反省的範疇。如我們看見一個瓶子，當時的知覺祇是瓶子，並不是有瓶子。柏格森說實際上沒有「一切絕無」，而祇是無此物，因為無此物時正是有彼物。所以「一切無」是一個虛擬的觀念。我以為「一切有」亦是虛擬的，須知實際上祇有此物彼物等一切物件。所以不是「有瓶子」先於「瓶子」，乃是「瓶子」

⁴⁹ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 5-6(21407-8)。

⁵⁰ Michael Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time* (New York: W.H. Freeman and Company, 1997), p. 47. Michael Shermer 也引 A.S. Eddington, *The Philosophy of Physical Science* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958), p. 16 上的文字，以魚網來比喻知識之範圍：凡是知識之網捕捉不到的，即被看成是不存在的，或不可知的。這也是實證論的觀點。

⁵¹ 羅素著，梁祥美譯，《羅素短論集》（臺北：志文出版社，1995 年再版），頁 26。

先於「有瓶子」。我這個意見正和黎卡特的「是先於有」("Sollen" is prior to "Sein")完全相同。詳言之，即不是先有瓶子而後是瓶子，乃是先是瓶子所以有瓶子。再詳言之，不是有個東西我們並不知道是甚麼。如果我們並不知道是甚麼則我們便不能知其為有，所以在認識作用上「有」與「是」是立刻同時而來的。不是先知有個未識別的東西而後方知道是個瓶子。於是我們知道「普遍的有」是虛擬的概念而「具體的各〔個〕別的有」即無異於「是」。所以可說是先於有。照這樣說，顯然可見沒有超越的實在了。⁵²

張不但從認識論的立場否認新實在論最強調的超越的實在，並且還堅持必須打破向來生活派哲學的相對主義與向來思想派哲學的方式主義，因為相對主義與方式主義不打破則生活與思想永不能凝一，⁵³並用它來駁張君勸的「唯我人生觀」：

生活派的哲學總以為生活是內的，是動的，是綜合的，是赤裸的，是唯一的，果真如此而推至於極端，則必沒有絲毫的方式，換言之即絲毫沒有秩序（或條理）。試問沒有秩序，尚有世界麼？尚有我麼？我在〈「這是甲」〉文中說得很明白：我曾說所謂渾沌（即無秩序）就是沒有，渾沌亦和「絕無」一樣，是不會有的；所謂「有」即是秩序，因沒有「有」而無秩序的。上文所謂「有」即是「是」，正是這個意思。倘若我們把生活推到極端必謂全無秩序，無秩序則並生活而無之了。這乃生活派的矛盾所在。所以生活派所主張的生活在我們看來仍是依附思想而見的，仍是秩序之一種，換言之，即是思想上的一個範疇。好像印度哲學很能看透這一點：以為在思想內以求生活固然是大錯，而絕棄思想以求生活則更是大錯而特錯。因為印度哲學主張控制生命的衝動而復返於原始的靜止，所以以為向前探求的生命衝動就是知識，而控制生命就是不許知識發生。梁

⁵² 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 6-7(21408-9)。

⁵³ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 7(21409)。詳見〈「這是甲」〉，頁 53-54(53155-6)。

漱冥〔溟〕先生講的特別現量修練法正是控制生命的方法，須知不可以自殺而控制生命足見真的生命不是自殺所控制，因為所殺的不是真生命而真生命祇是一種理想慾。對於這種理想慾祇有抑止其理想化方能控制生命。所以理想化的進程就是生活的進程。⁵⁴

這一層似印度哲學看得明白些。而在我的意思，則以為這個理想慾可以改一個名稱：曰秩序化。杜里舒講生機主義卻很有貢獻。本來生命這個東西是尋不著，無論何人指不出是在身體內那一部分。所以杜里舒告訴我們說生命的表徵是平均的可能性，於是他又主張生命是「趨於全體」，換言之，即自身向完全而發展。果爾則生命的特徵便是秩序化，換言之，即求達於秩序。除此秩序化以外，我們實不見另有何種生活特徵。所謂「生極」(Entelechy)〔即張君勸的隱得萊希〕亦不過是個假定，表明有一個趨於秩序的動力而已。⁵⁵

張東蓀以上論點可說是與張君勸引發「科玄論戰」的〈人生觀〉一文的主張完全相反，針鋒相對，因此可以用來駁張君勸的「唯我人生觀」：張東蓀看到生活派哲學的矛盾，而張君勸則沒有看到。張東蓀對張君勸認為寶貝的「生極」是採溫和不否認的態度，而實證論者則皆認為這個所謂「生極」完全是子虛烏有。⁵⁶這個論點張東蓀其實可用來駁張君勸後來在「科玄論戰」

⁵⁴ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 7(21409)。參見 G.Marcel 原著，陸達誠譯，《是與有》（臺北：臺灣商務印書館，1990 年 2 版）。

⁵⁵ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁 7-8(21409-10)。參見張東蓀，〈一個雛形的哲學〉，頁 32-33：「我是贊成生物現象不能用物理化學來說明，但卻不贊成主張有一個神祕的生機。因為我們在生物學的方法論，實不見有假定生機的必要。換言之，就是假定了生機，而對於我們研究生活現象並無多大幫助。所以生機論只是一種玄學上的假想，在科學上沒有用處。用奧康剃刀的辦法，凡不必要的不必假設，則我們暫時不主張有所謂生機，原無不可。」

⁵⁶ 參見丹尼特(Deniel C. Dennet)原著，陳瑞清譯，李國偉審訂，《萬種心靈》(Kinds of Mind: Toward an Understanding of Consciousness) (臺北：天下文化出版公司，1997 年第 1 版第 2 次印刷)，頁 28-29, 185; C. H. Waddington, Tools of Thought: About Complex Systems (St. Albans, Herts.: Granada Publishing Ltd., 1977, Paladin Books), p. 20；克里克原著(Francis Crick)，劉明勳譯，李國偉審訂，《驚異的假設——克里克的「心」、「視界」》(The Astonishing Hypothesis——The Scientific Search for the Soul) (臺北：天下文化出版

中出名的「唯我人生觀」之根據。但正如我們知道的，張東蓀並沒有如此做，而是以這裡所談的方式處理。顯然是針對張君勸來信的中心問題，他寫道：

我以為知識即是生活，但這個知識卻不是個人向前盲探的衝動，乃是一種秩序化。這種秩序化於其背後有個不限定的必然。現更換言以明之，所謂生活即是思想努力的尖點。這個尖點前進不已，其後卻有高而深的泉源。如我們對於「國家」下定義，初下是 A，再下是 B，更下是 C，如此推演至於無窮，這是思想努力尖點的前進，然這些定義不是漫然隨意亂下的，其中隱然有一個不限定的真理。唯用論對於「真理的生長」很有貢獻，以為真理雖不是很〔恆？〕有〔，〕卻〔也？〕不是一成不變的。所以我認〔為〕唯用主義是很有價值的學說，我的主張便是由唯用論而通到理想主義。最近美人蘭頓(Leighton)著有《人與宇宙》(*Man and the Cosmos*)是去年所出版，頗有與我所見相同的地方：他亦是擴充唯用論而加以修正，所以自稱為動的理想主義(Dynamic Idealism)。總之，若綜合唯用論的真理生長說，柏格森排斥腦髓為知識座位說，黎卡特的排斥起於認識以外的實在說，則我相信或可建立一個較圓滿的理想主義。君勸先生或亦有見於此。但我不得不要求君勸先生特別注目於思想自身的動力。否則專注目於已成的方式，則必不行。須知君勸先生寫出來的文章固是思想，但當君勸先生正在運思時亦是思想。我們不能說已流出來的是水而正在湧出的則不是水。今借柏格森的話，一方面是落下的渣滓，他方面是湧出的原動，然而有湧出方有落下，有落下方有湧出如水流一樣是不可分不可斷的。所以專從正在創造的方面而觀，則必知現在世界是個理想化或價值化，而從既成的方面而觀，則現在的世界是理想或價值。⁵⁷

可見張並非不重視「生命」、「生活」，只是他的分析是處處與知識掛勾，也就是所謂啓蒙的心態，與張君勸的反啓蒙心態或反理性主義的浪漫人

公司，1997年第1版第3次印刷）。

⁵⁷ 張東蓀，〈知識之本質〉，頁10-11(21413-4)。

生觀很不同。⁵⁸稍後，張東蓀在 1924 年出版的《科學與哲學》⁵⁹這本對科玄論戰最有份量的評論裡，重申了他在〈「這是甲」〉、〈知識之本質〉以經驗為出發點的唯知識論立場且更詳細釐清了科學與哲學的關係。他寫道：

我這個主張當然是物觀的理想主義(objective idealism)之一種……因為我是以認識為出發點……以為……能認識與所認識只是一個作用的兩方面。〔雖認識〕……只是一個……〔作用〕，然而總有一個赤裸的所與。所與的開化便是知識；知識的成立便有秩序的世界。所以我們順著知識的開化而講自然是唯心。而只就所與來說，逆進以詮其本來面目，則便是不可知的。因此我們的意見亦可以名為存疑的唯心論……並且我從這種物觀的理想主義上證明科學的價值：不但不因唯心而抵抑科學，卻反而因為唯心乃認科學即是一個大理想的實現，且是一個最有價值的精神活動。科學不是描寫外界的實在，乃在本於知識所固有的創造性，來改造世界。⁶⁰

有康德哲學訓練的 1960 年諾貝爾醫學獎得主，Peter Medawar 認為：「科學的大部分日常事務在做觀察或實驗，以期找出，我們假說中的想像世界是否符合這真正的世界。因此，一個想像力之舉，一個思索性的冒險，是潛伏在每一個自然的知識的改善。」⁶¹羅素提醒我們：「但科學理論只有少數特

⁵⁸ 啓蒙運動的基本信條，參見 Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven & London: Yale University Press, 1969, the 31st Printing), pp. 102-103；Isaiah Berlin, “The Counter-Enlightenment,” in Henry Hardy, ed., *Against the Current* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), pp. 19-20；漢普生(Norman Hampson)撰，李豐斌譯，《啟蒙運動》(The Enlightenment) (臺北：聯經出版事業公司，1984)。

⁵⁹ 研究「科玄論戰」最具權威的郭穎頤曾說：張東蓀於 1924 年出版的《科學與哲學》一書為登峰造極的(consummate criticism)評論。

⁶⁰ 張東蓀，《科學與哲學》，頁 101-102。

⁶¹ Peter Medawar, *The Limits of Science* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 51. 他著有 *The Limits of Science* (Oxford: Oxford University Press, 1986); (with Jean Medawar) *Memoir of a Thinking Radish* (Oxford Paperbacks); (with Jean Medawar) *The Life Science; Aristotle to Zoos: A Philosophical Dictionary of Biology* (Oxford Paperbacks); *Pluto's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1984); *The Uniqueness of the Individual*; (with J. S. Medawar) *The Future of Man, Advice to Young Scientist, A Very Dedicated Preference*

別聰明的人才能了解，只有通過技術（即科學理論之結晶），才能做到與一般社會生活的接觸。但是每一種新的技術總引來傳統主義者的憎恨。」⁶²

讀者當注意到這裡所謂的「物觀的理想主義」在大部分著作中是譯作「客觀的唯心論」。張東蓀在 1924 年出版的《科學與哲學》一書中雖已對所謂的「唯心論」做了解釋，但他從未承認自己是一般學者給他加上的所謂的「唯心論者」或「新唯心論者」的稱號：

近代的唯心論與古代的大不相同，並不承認大地山河的本質是人心所造，只是研究認識作用發見於渾樸特自的感覺世界以外既有一個條理共同的概念世界，則這個概念便是理想。所以唯心論並不是說一切實體由心所創生，只是說一切秩序由心所構造……所以唯心論的所謂心並不是指實體或實質而言，乃仍不妨指作用(function)。所以“idealism”這一個字在認識論上譯「意象論」或「觀念論」固然是好的，但在本體論與宇宙論上譯為「唯心主義」實不及譯為「理想主義」。須知理想主義並不是否認感覺世界，否認物質，不過說感覺之所以有條理，物質之所以能成立，端賴有理想（即觀念）為之安排。講到感覺只是貢〔供〕給材料，必有理性能力方能安排……這便是唯心主義的立腳點……凡屬判斷都是從自相上找共相，用共相以嵌自相。則純自相的事實只是渾沌，當然不能與判斷連綴成詞。若把素樸的事實化為條理的事實，便是把事實化為意謂。價值即本於意謂，所以可說凡判斷都是價值。若說另有價值判斷，恐怕是指感情判斷而言，如說「甲是好的」自然與說「甲大於乙」不同，但從經過心匠的加工這一點看，原沒有絕對的分別。⁶³

(Oxford Paperbacks), *The Threat and the Glory: Reflections on Science and Scientists* (Oxford: Oxford University Press, 1991) 等。

⁶² 羅素著，梁祥美譯，《羅素短論集》，頁 26-27。

⁶³ 張東蓀，《科學與哲學》，頁 69-71。賀麟對唯心主義也有類似的看法。關於價值與判斷的簡要說明，參見劉英茂原著，賴嘉年譯，《價值與判斷》，香港中文大學校外進修部主編，《思想與行動》（臺北：商務印書館，1991），頁 64-73。

可以說終身在追索科學的、比較「圓滿的理想主義」的張東蓀此時所堅稱，「知識無外，與思想即生命」，至「科玄論戰」前後與張君勸的論辯中得到相當的澄清。

四、結論

上引張東蓀的「我們苟掃除一切關於生活的謬見必見思想（知識）的發展就是代表生命，而生命的特徵亦就是知識（思想），除此以外別無生活。」即是本文長篇敘述的重點，也是張東蓀與張君勸兩人在「科玄論戰」爆發前後私底下爭鋒相對內部爭論的核心。但他們兩人間並沒有爆發公開的論戰，因此本文可以看成是從此一層面推翻只以背景或潮流來解釋科玄論戰爆發的必然性，而其意義在於說明歷史事件在它爆發前沒有必然性，因為永遠離不開人在做某種選擇。⁶⁴

張東蓀和張君勸、梁啟超一樣，皆是「不惜以今日之我難昔日之我」的人。1929 年，張東蓀在其《新哲學論叢》的〈自序〉中，透露了其形而上學的夢想：「我是十八歲讀《楞嚴經》便起了哲學的興味。平素嘗有一種癡心妄想：以為非窺探宇宙的秘密，萬物的根元〔源〕不可，於是習作冥想；中間雖有幾年動了救國的念頭，從事研究政治，然而始終沒有拋棄這個癡心。近十餘年間更不斷地翻閱哲學新著。」

閱讀最新的哲學書籍是張氏在學術上最熱衷的事，同時也是他屢次改變

⁶⁴ 對歷史偶然性以及其對面——歷史必然性——做最深刻的理論分析的至少有如下二位常被提到的學者和他們的書：(1)Karl Popper 的 *The Poverty of Historicism* (New York: Basic Books, Inc., 1957, 1960)。此書有李豐斌的中譯本，題為巴柏撰，《歷史定論主義的窮困》（臺北：聯經出版事業公司，1982）；(2)Karl Popper 的 *The Open Society and Its Enemies*。此書有莊文瑞、李英明編譯的中譯本，題為卡爾·巴柏著，《開放社會及其敵人》（臺北：桂冠圖書公司，1992, 1995 五版二刷）；(3)Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* 中的“*The Historical Inevitability*”。此書有陳曉林的中譯本，題為《自由四論》（臺北：聯經出版事業公司，1986）。Michael Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, pp. 86-87.

哲學觀點的因和果之一。⁶⁵在同一〈自序〉裡，張也承認其在哲學創造上之「失敗」：「本書總算是著者近數年來的成績，但我對於此卻不敢自引為滿足。其故實由於我選擇的任務太難了。近來中國學者有一個大毛病就是不肯向難的地方去進攻，他們總是想向容易的地方去嘗試，所以他們易於成功。至於我則最喜歡向難處研求，愈難愈要追求，所以我終免不了失敗。因此我自知我在哲學的創造上是一個失敗者，然或許是一個很光榮的失敗者，比他們的成功還要光榮。我想到此，我不能不以失敗自慰自豪了。」

若用張東蓀自己的話，且按他所擬的純粹哲學的計畫看來，⁶⁶張東蓀在1930年前要追索的哲學創造，是某種要「把生活哲學與思想哲學融於一爐」，⁶⁷以成一種科學的、比較「圓滿的理想主義」。他所謂的哲學創造上之「失敗」並沒有阻止他更加努力追索，因為在他發表上述「失敗」言論前後，他都沒有放棄提供修正一種比較「圓滿的理想主義」的看法。1923/4年與張君勸辯論後，過了數年，1928年張出版了一本值得注意的小書，書名叫《人生觀 ABC》，書中提出了「人生從性質上作知的靜觀，與從態度上作行的決定，而成一種綜合的看法。」⁶⁸其目的在使徬徨在人生的途程上的人，可獲得人生的一個確實的指標。書中的結論是：「人生是一方面生活，一方面理想；二者交相推進；若專靠虛懸的理想固然不行。而若專靠現實的生活亦是不行。我嘗把李義山的兩句詩借來表明生活與理想是：春蠶到死絲初〔方〕盡；蠟炬成灰淚始乾。生活與理想總是這樣不斷下去。」⁶⁹

⁶⁵ 本文作者擬針對此點寫一文詳析張東蓀思想上所受西方書本知識的影響。

⁶⁶ 張東蓀，〈這是甲〉，頁62：「何謂純粹哲學？就是研究哲學必有兩個條件：（一）絕對不雜有絲毫的宗教動機與倫理動機；（二）不把哲學完全降服於科學。」此種以純理智為研究哲學而辯護的做法在中國思想家中是極罕見的，正因為如此才顯出張此時準備深入思考西方思想的程度，因為所謂「為學術而學術」乃近代西方文化的產物。

⁶⁷ 張東蓀，〈新實在論的論理主義〉，頁17。

⁶⁸ 該書，頁6。此書是世界書局1928/29年出版的ABC叢書之一。臺北啓明書局於1960年把它影印並列為該局青年百科叢書之一。

⁶⁹ 張東蓀，〈人生觀ABC〉，內頁及頁91。

此人生觀後來由張於 1931 年出版的《道德哲學》一書加以比較理論化的辯護。關於「生活與知識」的關係，書中有更極清楚闡述。對張東蓀而言，「萬事以生命存在為前提。最高理想必先有最低基礎，生命者理想之基礎也。」⁷⁰「若不有生命，又何有於理想？生命為抽象概念，而生活則為具體事實，生命就一生而言，生活就目前（即當下）而言，生命不過對於生活之解釋而已。休謨以『新鮮活潑』（vividness）認為『印象』（impression）之徵，而實則印象即為生活——固不拘其為外的印象與內的印象也。誠以印象惟限於印之之時，否則已成『觀念』矣。是吾人之一見一聞一喜一悲一言一動即為生活，故新鮮活潑之義必含有此時此地（here and now）之義。此時此地可簡稱之曰『今此』。而親歷此『今此』，或體此『今此』者則謂之曰生活。」⁷¹此處對知識至上的堅持已減，而對「生活則為具體事實」以及「生命者理想之基礎」的強調是增加了。

在寫於 1930 年代末 1940 年之間，出版於 1946 年的《知識與文化》，張東蓀也同樣堅持「知識即生活」：

我在哲學上有下列看法。即我相信宇宙確有一個自然之流。而個人生命亦即是這個流中之一流。所以生命可以說是個永久不斷的逝去……而活著卻是想在這個不斷的逝流中稍稍停住……活著是想抗拒這個逝流而得稍住，則必須把流去的把著，使化為固定。這個作用卻正就是知識所作的……可見必須以知識表現生命。二者雖非同一，卻是生命藉知識而顯現。我的此說和柏格森卻頗有相同處。⁷²

左玉河注意到，此處所謂「活著是想抗拒這個逝流而得稍住」，與《道德哲學》中所說的「生活之意義在於騰越其範圍」的觀點，實際上是一致的。⁷³其實，引言中的「知識表現生命。二者雖非同一，卻是生命藉知識而顯現。

⁷⁰ 張東蓀，《道德哲學》（上海：中華書局，1931），頁 130。

⁷¹ 同上，頁 560-561。

⁷² 張東蓀，《知識與文化》（上海：商務印書館，1946），頁 40。類似看法參照同書，頁 3-6, 39, 149, 151 等。

⁷³ 左玉河，〈張東蓀哲學思想的淵源〉，《中國文哲研究通訊》，卷 9 期 2（1999 年 6 月），頁 126。

我的此說和柏格森卻頗有相同處」，可說最清楚陳述了或釐清了知識與生活或生活與知識的關係。

細細對照上述諸引言，可見張東蓀已從「科玄論戰」前〈「這是甲」〉和〈知識之性質〉中的「知識即生活」（即把二者等同對待），經《人生觀ABC》中「生活與知識」，到《道德哲學》的「生活即知識」，再到《知識與文化》的「知識即生活」。這雖有點「朝三暮四」和「暮四朝三」，但確有個深刻反省和思辯的過程。

他把「這是甲」，加以分析，得出「知即是行，行即是知」，並推出人生觀和形而上學（宇宙觀和本體論）。我們要問「生活即是行，行即是生活」、甚至「生活即是行即是知識，行即是生活即是知識」與「知識即是生活即是行，知識即是行即是生活」，有何不同？是否只是著重點之不同而已？想謀一日能把生活哲學與思想哲學融於一爐的壯舉，說明此時「知識即生活」還不是徹底成功的，且意味「知識」與「生活」可能仍不是一體之兩面，同時也可能有著重點之不同。事實確是如此。

若知行合一則會斷絕了思想自身的發展和以行動來印證思想正確與否的必要——因為若知即是行，行即是知，且兩者吻合，則可以取消其一。因此知行合一即是一元論。問題是知的一元論呢？還是行的一元論？任何一種一元論皆非知行合一論者當初的目的。他們毋寧是看到兩者的不同或有不一致，而提出知行合一，以期調和二者。而如今若說他們不但沒有調和成，且反而成了知或行的一元論，則非他們的初願，也非終願。因此至多只能有行中有知，知中有行，若有時知行合一，則可喜，但不能定會如此，且若定是如此，則不但不可能且不應有。因此一般人主張的知即是行，行即是知，最終是預設或見到了知與行二者實不能化為一，而努力改進之而已。

「知識是唯一的與無外的」與即若有知識不能掌握的，則不可言詮，是不能等同的。其實，知識預設了非知識，就好像生活預設了非生活。張東蓀上述這個完全西化、「知識即生活」的認識論在中國可說是絕無僅有的絕響。羅素即非常反對此兩觀點：(1)知即是行，行即是知；(2)知識無外，「知識以外無超越的實在」。生活等於行？的確有許多東西我們不知道，但它卻是

存在的，即是客觀的，並不以人之認識為其存在的前提。在還沒有動物及人之前，物質世界或實在界已存在。張東蓀在這裡有非常強的唯心主義色彩。怪不得他會被看成是中國唯心主義的領袖。

對張東蓀而言，生活並不神祕，雖生命有神祕之嫌。我們在這裡不能談太多哲學問題，不過我們很驚奇發現中國的邏輯實證論者洪謙與一般認為是「新唯心論的領袖張東蓀」⁷⁴居然於此同一看法。洪謙寫道：「其實『知識』與『生活』之為整個生活的兩部分，自然科學與精神生活是同樣重要的，所以我們以為他們若不是對於自然知識毫無認識，就是對於精神科學也只有錯誤的觀念而已。」⁷⁵

若膚淺的知識或一點知識或懂得很少是危險的事，那如何才能克服此危機或困境呢？負面極端的做法是全盤不要知識，以矇昧代替知識發掘以及所伴隨而來的不如意和遺憾，即採取激烈的推翻或不顧一切的掃蕩，以逞一時之快感或以耐心地、得寸進尺的漸進累積求知，並按步就班或摸索著前進以期滴水穿石，衆志成城。前者大致是反智的浪漫主義者，後者大致是理智主義者。

於此得留意許多人奉之為圭臬，莊子所謂的「吾生也有涯，吾知也無涯，以有涯隨無涯，殆矣！已而為知者，殆而已矣。」（養生主）這個以比喻方式而呈現的反智主義的立場。⁷⁶它對張君勸以歌頌「無涯」的生命而來的反智主義的立場並沒有幫助，因為此處的「吾生」是「有涯」的。但與張東蓀的「生活即知識」和「知識無外」及「吾知也無涯」反而沒有矛盾，雖然張東蓀也太不可能接受「吾生也有涯」，因為他承認人類有代代相續的生活、生命和知識。但就實際而言，莊子這個比喻與事實殊不符。「吾生也有涯」中「吾」字若是指個人，則此「吾生」顯然不只是如此比喻所謂的「有涯」，

⁷⁴ 參見葉其忠，〈張東蓀是何意義的「唯心主義者」？——張東蓀的「唯心主義者」標籤及其自評析論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 35（2001 年 6 月）。

⁷⁵ 洪謙，〈自然科學與精神科學〉，《維也納學派哲學》（北京：商務印書館，1989），頁 132。

⁷⁶ 參照王國維同類的看法：「人生過處皆存悔，知識增時只益疑；疑時得增知，增知又益疑。」

而是有限的很，而若「吾」字是指衆人，則此「吾生」可能很綿長，且可能幾至「無涯」，即若「吾生」是指人類代代相續的生活、生命，則到底此生活、生命是否「有涯」就會是個未知數。至於「吾知也無涯」中「吾」字若是指個人，則此「吾知」顯然非此比喻所謂的「無涯」，而是有限的很，而若「吾」字是指衆人，則「吾知」可能滿多，至少足以使人類活下去，⁷⁷且可能幾至「無涯」。即衆人的「吾知」就可能是「無涯」的。其實，不管採個人意義的「吾生」，還是衆人意義的「吾生」，「有涯」的「吾知」，還是「無涯」的「吾知」，皆對實際上個人必然會追求知識、人類會累積與綜合無數個人的知識成客觀的知識或可以互通有無的知識世界（即文化）而傳遞下去沒有太大的阻嚇作用。

知識永遠想捕捉生命歷程，有時做得比較理想，有時很不理想。一方面是知識本身的問題，另一方面則是生命本身的問題。生命本不限於為了讓知識來捕捉，但知識則可以說全是由於為了捕捉生命的。知識在捕捉生命時雖有其缺點，但卻也促進了生命之歷程，因為它為生命提供了反顧的機會、汲取經驗和教訓的機會。

有所得就會有所失。生活本身無所謂抽象不抽象，只有理解時，回顧時才有抽象的陳述。要陳述當然得有工具。語言雖不是陳述最美好的工具——目前仍沒有最美好的工具，但卻是人所具有最方便、最有力量的工具。沒有了語言，沒有了文字，比較高層次的思想作用就非常難進行或根本不可能。⁷⁸

⁷⁷ 參照 Bertrand Russell, *ABC of Relativity* (London: Routledge, 1997 Edition, 1999 reprint), p. 155: "The final conclusion is that we know very little, and yet it is astonishing that we know so much, and still more astonishing that so little knowledge can give us so much power."

⁷⁸ 參見 Steven Pinker 原著, *The Language Instinct—How the Mind Creates Language* (Harper Perennial), 洪蘭譯，《語言本能——探索人類語言進化的奧密》（臺北：商業周刊出版社，1998）；Raymond Williams, *Keywords* (Fontana Paperbacks, 1976; Flamingo Imprint No. 4021, 1983), pp. 15-16. Sharon Hanson, *Legal Method* (London: Canvendish Publishing Limited, 1999), p. 15；李天命，〈思考方法的起點〉，《思想與行動》，頁1-2。

整個知識論就是在探索最正確、最絕對的知識的條件是甚麼。但迄今仍然沒有獲得，甚至使此方面的學者很失望，甚至有放棄的念頭。他們通常是以科學知識為模式，但結果則是發現此模式也並不盡符合知識論的標準。這是很自然的，一個是模式、理想的模式的追求或擬定，而科學知識則是個實體，研究的結果。此結果不可能是與理想模式一模一樣。

張東蓀認為科學其實就是知識，且是最真的知識。張東蓀對科學之影響很有興趣，且從積極面來看科學，分析了科學並談其限度。張東蓀沒有自然與人生或科學與人文二元論絕對對立觀這種極端的想法。說到此，我們想起1976年勞榦在〈記張君勸先生並述科學與人生觀論戰的影響〉一文中所提出傳統儒家所一向主張的宇宙與人生觀：「本來『天地之大德曰生』，人生與宇宙同流，自無不重『生』的理由。只是科學本來是為討論宇宙法則而創立的，人生和宇宙本來是一回事，自無排科學於人生以外之理。宇宙萬事萬物本息息相關，若把人生與宇宙分成兩橛，必將使人生不是人生，科學不是科學，頗有『戕賊杞柳而為仁義』的感慨，對於人生的了解不見得有多大好處。」⁷⁹其實勞榦此處的看法和一流科學家和哲學家的看法幾乎沒有兩樣。

一聽到哲學問題即發笑的人是不知問題的嚴重性，而聽了或看了哲學問題後即認為它們既簡單且容易是既未入門更遑論出道了。當我們研究張東蓀在科學、哲學、知識等方面的看法時，我們會發現他是有條理分明體系的，兼容並蓄各家，並加以綜合，如他對唯用論之欣賞，也傾向於德國的康德、黑格爾、倭伊鏗、P. Notorp、H. Münsterberg、杜里舒、法國的柏格森。⁸⁰張東蓀有云：「當代的哲學家中我所最心折的，於柏格森以外便是黎卡特。」在敘述張東蓀以知識論為主的人生觀時，我們是注意到張東蓀很依重黎卡特的「知識是唯一的與無外的」。但有趣的是，張君勸是介紹張東蓀閱讀黎氏著作的人，但卻沒有黎氏多少的看法。張東蓀在他所理解的德國哲學大家中選上論理主義這一系的黎卡特，Natorp 或呼塞爾。這充分顯示張東蓀思想之

⁷⁹ 見《傳記文學》，卷29期3（1976年9月1日），頁82。

⁸⁰ 見葉其忠，〈「科玄論戰」的爆發與擴展〉，頁231-233, 236-239, 241-242, 253-255。

複雜性，因為它是以不同的方式來解讀新康德派、唯用論和柏格森以克服笛卡兒、康德、黑格爾的問題，但卻也有濃厚的佛學洞識，也就是說，張東蓀雖傾向新康德主義，但並不限於此。此外，張東蓀所理解的新康德派與張君勸所理解的也有很大不同。可以說張東蓀對德國哲學、歐陸哲學之了解並不遜色於任何中國研究哲學的人，甚至有過之而無不及。這包括了許多我們熟知的哲學家，也有些我們不會留意的思想家，印證了陳榮捷、葉青等所謂「張東蓀是最有學識的西化哲學家」之判斷。

笛卡兒說任何荒謬的看法皆有人提倡。⁸¹針對本文最直覺的反應是，張東蓀怎會有看來如此荒謬的看法⁸²——即把生命化約成知識；⁸³因此直覺會傾向張君勸一邊，但讀完本文後——至少這是本文的重點所在——希望讀者會稍為停頓一下思考一下，即張君勸對生命的強調和看法是否如直覺反應那麼無懈可擊？而張東蓀看來是荒謬的化約主義是否一點根據也沒有？答案可能是各有立腳點。張君勸的渾噩的生命觀與張東蓀的清晰的知識觀皆可能

⁸¹ Paul Johnson, *Intellectuals* (New York: Harper & Row, Publishers, 1988; First Perennial Library Edition, 1990), p. 243: “……the disagreeable truth of Descartes' dictum: ‘There is nothing so absurd or incredible that it has not been asserted by one or another.’”

⁸² 參見勞思光，劉國英編，《思想方法五講新編》（香港：香港中文大學，2000修訂版），頁36-37：「首先，我們要注意的是人生不僅僅有知識問題。「有知識」固然是人生中一件重要的事；但就行為說，人還有另一部份心靈能力，它不屬於知識，但卻是決定行為的價值，那就是意志問題」（頁36）「所以，就價值問題（或者縮小一點說道德問題）著眼，我們知道意志與知識之不是一事，而意志的問題卻是重要。」（頁37）「就人求價值的自覺說，它與知識問題不是同一件事。宗教的信仰，如果當作知識問題看，無一不是荒謬可笑的。但我們如果明白宗教本身並不是要給人知識，而它所涉及的是價值問題，是意志問題，則我們就不會將它當作一種知識去看。」（頁37）。

⁸³ 同樣是主智主義，對照比張東蓀「知識即生活」或「生活即知識」更加極端的蘇格拉底的「道德即知識」或「知識即道德」。人生處處有化約，化約有其必要性，問題只在於那種化約是合理的、有根據的、對研究有幫助，或對解決問題有用的而已。曾志朗曾介紹三個不同含義的化約主義：(1)構造內容的化約主義；(2)解釋形式的化約主義；(3)學說形式的化約主義。他認為「老實說，過份關心化約問題會使大家因小失大。」「對於化約問題我們也不必採取極端排斥的態度，也許比較合理的作法是在建立高階層學說時也盡量思索化約的可能性（不是必要性）。」（參見〈達爾文和動物行為研究——寫在勞倫茲[(Konrad Lorenz)，王守珍譯，《攻擊與人性》(*On Aggression*)]再版之前〉，臺北：遠流出版公司，1986年初版，1990年初版4刷，頁13）

是對更大的事體之體驗和掌握的方式，即生命可能不是終極的，而知識也不是如此狹隘的。

要得到如此看法，我們就有必要仔細分析、綜合兩人所堅持的生命、知識的意義和了解。本文只是個嘗試而已。總之，張東蓀的「知識即生活」或「生活即知識」比一般認為是蘇格拉底的「沒有反省的生活不值得過」⁸⁴也比羅素認為知識並不是全能的看法，⁸⁵更加極端且正面。

⁸⁴ 此句話原為屈龍(Chilon)而非蘇格拉底首創，見康羅·勞倫茲(Konrad Lorenz)原著，王守珍譯，《攻擊與人性》(On Aggression)，頁197。

⁸⁵ 例如「感情生活甚至比知識更為重要。」見羅素原著，靳建國譯，《我的信仰》(What I Believe)(臺北：遠流出版公司，1989)，頁253。「價值範圍在科學之外，除非科學仍在於知識的追求。追求權力的科學不應闖入價值的範圍，而且科學技術若要豐富人類的生活，也不應該壓倒它所服務的諸多目的。」(同上，頁251)「愛和知識都是沒有止境的：因此，無論一種人生如何美好，總還能想像出更美好的人生。有愛而沒有知識，或有知識而沒有愛，都不能產生美好的人生。」(同上，頁12)

徵引書目

一、期刊

1. 《傳記文學》，卷 29 期 3，1976 年 9 月 1 日。

二、專書

1. 王雲五等著，《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，臺北：張君勸先生七十壽慶紀念論文集編輯委員會，1956。
2. 江紹倫，《認知心理學與應用》，臺北：聯經出版事業公司，1982 年第 2 次印刷。
3. 金岳霖，《知識論》，北京：商務印書館，1983；1996 第 2 次印刷。
4. 張東蓀，《科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰》，上海：商務印書館，1924 及 1928。
5. 張東蓀，《道德哲學》，上海：中華書局，1931。
6. 張東蓀，《知識與文化》，上海：商務印書館，1946。
7. 張東蓀，《思想與社會》，上海：商務印書館，1946。
8. 張振東編著，《中西知識論比較研究》，臺北：中央文物供應社，1983。
9. 張耀南，《張東蓀知識論研究》，臺北：洪葉文化，1995。
10. 陶德麟主編，《認知與方法叢書》1：王宏維、汪信硯，《認知的兩極性及其張力》，臺北：淑馨出版社，1994。
11. 勞思光著，劉國英編，《思想方法五講新編》，香港：香港中文大學，2000 年修訂版。
12. 賀麟，《當代中國哲學》，臺北：宗青圖書公司，1978。
13. 楊永乾，《中華民國憲法之父——張君勸》，臺北：唐山出版社，1993。
14. 葉闡，《科學主義批判與技術社會批判》，臺北：淑馨出版社，1996。
此書與本文最有關的部分是附錄〈「中國科學主義」的討論〉，頁 202-223。

15. 趙雅博，《知識論》，臺北：幼獅文化公司，1990年2印。
16. 潘菽主編，《人類的智能》，香港：上海科技出版社、生活、讀書、新知三聯書店香港分店，1983。
17. G. Marcel 原著，陸達誠譯，《是與有》，臺北：臺灣商務印書館，1990年2版。
18. L. 維根斯坦著，范光棣、湯潮合譯，《哲學探討》，臺北：水牛圖書出版公司，1992再版。
19. Steven Pinker 原著，*The Language Instinct—How the Mind Creates Language* (Harper Perennial)，洪蘭譯，《語言本能——探索人類語言進化的奧密》，臺北：商業周刊出版社，1998。
20. 丹尼特(Daniel C. Dennett)原著，陳瑞清譯，李國偉審訂，《萬種心靈》(*Kinds of Mind: Toward an Understanding of Consciousness*)，臺北：天下文化出版公司，1997年第1版第2次印刷。
21. 皮亞傑著，王憲鉢譯，胡世襄等校，《發生認識論原理》，北京：商務印書館，1989年第5次印刷。
22. 克里克原著(Francis Crick)，劉明勳譯，李國偉審訂，《驚異的假設——克里克的「心」、「視界」》(*The Astonishing Hypothesis — The Scientific Search for the Soul*)，臺北：天下文化出版公司，1997年第1版第3次印刷。
23. 柏格森原著，張東蓀譯，《物質與記憶》，上海：商務印書館，1912、1923，此書有臺北先知出版社1976年影本。
24. 漢普生(Norman Hampson)撰，李豐斌譯，《啟蒙運動》(*The Enlightenment*)，臺北：聯經出版事業公司，1984。
25. 維特根什坦著(Ludwig Josef Wittgenstein)，牟宗三譯，《名理論》(*Logisch-philosophische Abhandlung*)，臺北：臺灣學生書局，1987。
26. 羅素原著，靳建國譯，《我的信仰》(*What I Believe*)，臺北：遠流出版公司，1989。
27. 羅素著，梁祥美譯，《羅素短論集》，臺北：志文出版社，1995年再版。

28. 羅素著，楊耐冬譯，〈人會理性嗎〉，《懷疑論集》(*Sceptical Essays*)，臺北：志文出版社，新潮文庫 301，1984 年出版，1995 年再版。
29. C. H. Waddington, *Tools of Thought: About Complex Systems*, St. Albans, Herts.: Granada Publishing Ltd., 1977, Paladin Books.
30. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Heaven & London: Yale University Press, 1969, the 31st Printing.
31. D.J. O'Connor and Brian Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Brighton, Sussex: Harvester Press, 1982.
32. D.W.Y. Kwok (郭穎頤), *Scientism in Chinese Thought: 1900-1950*, New Haven and London: Yale University Press, 1965. 此書有雷頤譯的中譯本，題為《中國現代思想中之唯科學主義，1900-1950》，(上海)：江蘇人民出版社，1989。
33. Hans Reichenbach, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
34. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* 中的“The Historical Inevitability”。此書有陳曉林的中譯本，題為《自由四論》，臺北：聯經出版事業公司，1986。
35. J. Dewey, *Experience and Nature*, Chicago: Open Court, 1925.
36. John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York: Perigee Books, 1980.
37. John M. Ziman, *Reliable Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
38. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*. 此書有莊文瑞、李英明編譯的中譯本，題為卡爾·巴柏著，《開放社會及其敵人》，臺北：桂冠圖書公司，1992，1995 年 5 版 2 刷；
39. Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, New York: Basic Books, Inc., 1957, 1960. 此書李豐斌的中譯本，題為巴柏撰，《歷史定論主義的窮

- 困》，臺北：聯經出版事業公司，1982。
40. Martin Kemp, *Visualizations: The Nature Book of Art and Science*, Oxford: Oxford University Press, 2000, Introduction.
 41. Michael Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, New York: W.H. Freeman and Company, 1997.
 42. Paul Johnson, *Intellectuals*, New York: Harper & Row, Publishers, 1988; First Perennial Library Edition, 1990.
 43. Peter Medawar, *Pluto's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
 44. Peter Medawar, *The Limits of Science*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
 45. Peter Medawar, *The Threat and the Glory: Reflections on Science and Scientists*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
 46. Raymond Williams, *Keywords*, Fontana Paperbacks, 1976; Flamingo Imprint No. 4021, 1983.
 47. Sharon Hanson, *Legal Method*, London: Canvendish Publishing Limited, 1999.
 48. Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, London and New York: Routledge, 1991.

三、論文

1. 卡爾·波普(Karl Popper)，葉頌壽譯，〈批判的理性主義〉，見羅素等著，葉頌壽譯，《危機時代的哲學》(*Philosophy for a Time of Crisis*)，臺北：志文出版社，新潮文庫 251，1981 年出版，1989 年再版。
2. 左玉河，〈張東蓀哲學思想的淵源〉，《中國文哲研究通訊》，卷 9 期 2，1999 年 6 月。
3. 余英時，〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1975。

4. 余英時，〈從「反智論」談起〉，《史學與傳統》，臺北：時報，1982年初版，1985年4版。
5. 余英時，〈「五四」——一個未完成的文化運動〉，《文化評論與中國情懷》，臺北：允晨文化，1990年3版。
6. 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗》，臺北：三民書局，1991。
7. 李天命，〈思考方法的起點〉，《思想與行動》。
8. 汪暉，〈「賽先生」在中國的命運——中國近現代思想中的「科學」概念及其使用〉，《學人》，輯1。
9. 汪暉，〈梁啟超的科學觀及其與道德、宗教之關係〉，《學人》，輯2；
汪暉，〈吳稚暉與中國反傳統的科學觀〉，《學人》，輯3。
10. 林毓生，〈什麼是理性〉，《思想與人物》，臺北：聯經出版事業公司，1983。
11. 林毓生，〈民初「科學主義」的興起與涵義——對民國十二年「科學與玄學」論爭的省察〉，見於林著，穆善培譯，《中國意識的危機》，貴陽：貴州人民出版社，1988年增訂再版本，附錄1。
12. 林毓生，〈民初「科學主義」的興起與涵義——對民國十二年「科學與玄學」論爭的省察〉，見氏著，《政治秩序與多元社會》，臺北：聯經出版事業公司，1989。
13. 林毓生，〈近代中西文化接觸之史的涵義——以「科學與人生觀」論戰為例——為紀念張君勸先生百齡冥誕而作〉，見氏著，《政治秩序與多元社會》，臺北：聯經出版事業公司，1989。
14. 洪謙，〈自然科學與精神科學〉，《維也納學派哲學》，北京：商務印書館，1989。
15. 張君勸，〈張東蓀著《思想與社會》序〉，上海：商務印書館，1946。
16. 張君勸，〈張東蓀八十壽序〉，《自由鐘》，卷3期3，1965年5月。
17. 張東蓀，〈新實在論的論理主義〉，《東方雜誌》，卷19期17，1922年9月10日。此文後來刪改後，以〈新實在論〉收在《新哲學論叢》

第五篇，上海：商務印書館，1929。此書目前在臺灣有天華出版事業
1979年重排本。

18. 張東蓀，〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉，《東方雜誌》，卷 20 期 1，1923 年 1 月 10 日。
19. 張東蓀，〈批導的實在論——敘述及批評〉，《東方雜誌》，卷 20 期 3，1923 年 2 月 10 日。
20. 張東蓀，〈相對論的哲學與新論理主義〉，《東方雜誌》，卷 20 期 9，1923 年 5 月 10 日。
21. 張東蓀，〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，《東方雜誌》，卷 20 期 15，1923 年 8 月 10 日。
22. 張東蓀，〈唯用論在現代哲學上的真正地位續〉，《東方雜誌》，卷 20 期 16，1923 年 8 月 25 日。
23. 張東蓀，〈新實在論研究上篇——伯洛德的感相論〉，《東方雜誌》，卷 20 期 23，1923 年 12 月 10 日。
24. 張東蓀，〈名相與條理——唯理派思想之來歷及其分析〉（發表在《東方雜誌》，卷 24 期 3、4（分見 1927 年 2 月 10 日和 15 日）），後改名為〈共理與殊事〉，收在《新哲學論叢》（天華版）。
25. 張東蓀，〈知識之本質——〈「這是甲」〉的續篇兼答張君勸王晉鑫兩先生〉，《教育雜誌》，卷 15 期 4，1923 年 4 月 20 日。
26. 張東蓀，〈勞而無功〉，原載《時事新報：學燈》，1923 年 6 月 9 日。
今有收在陳獨秀、胡適寫序，由上海亞東圖書館於 1923 年出版的《科學與人生觀》（副標題為《「科學與玄學」論戰集》）。目前亞東之彙輯本在臺灣有二影本，一是由問學出版社於 1977 年影印的，其中陳獨秀的序是被刪了；另一是由帕米爾書店於 1980 年影印的，全文無缺，唯原書名《科學與人生觀》改由副標題《「科學玄學」論戰集》取代。
27. 張東蓀，〈康特雜談〉，《時事新報：學燈》，1924 年 4 月 22 日。
28. 張東蓀，〈張君勸譯《心與物》(C.E.M. Joad 原著)序〉，上海：商務印書館，1926。

29. 張東蓀，〈中國哲學史上佛教思想之地位〉，《燕京學報》，期 38，1950。
30. 陳大齊，〈主張的是非與論證的是非〉，《名理論叢》，臺北：臺灣商務印書館，1970 年台 3 版。
31. 陳熙橡，〈憶燕園諸老〉，李素、伯容等著，董鼎總編輯，《私立燕京大學》，臺北：南京出版社，1981。
32. 曾志朗，〈達爾文和動物行為研究——寫在勞倫茲 (Konrad Lorenz)，王守珍譯，《攻擊與人性》(On Aggression) 再版之前〉，臺北：遠流出版公司，1986 年初版，1990 年初版 4 刷。
33. 葉其忠，〈從張君勸和丁文江兩人和〈人生觀〉一文看 1923 年「科玄論戰」的爆發與擴展〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 25，1996 年 6 月。
34. 葉其忠，〈「科玄論戰」的爆發與擴展〉；〈1923 年「科玄論戰：評價之評價」〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 26，1996 年 12 月。
35. 葉其忠，〈1923 年「科玄論戰」前張君勸對歐戰看法之嬗變及其批評〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 33，2000 年 6 月。
36. 葉其忠，〈張東蓀是何意義的「唯心主義者」？——張東蓀的「唯心主義者」標籤及其自評析論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 35，2001 年 6 月。
37. 詹志禹，〈從科學哲學的發展探討「理性」的意義及其對教育的含意〉，郭實渝主編，《當代教育哲學論文集 II》，臺北：中央研究院歐美研究所，1997。
38. 劉英茂原著，賴嘉年譯，〈價值與判斷〉，香港中文大學校外進修部主編，《思想與行動》，臺北：臺灣商務印書館，1991。
39. 羅素著，楊耐冬譯，〈人會理性嗎〉，《懷疑論集》(Sceptical Essays)，臺北：志文出版社，新潮文庫 301，1984 年出版，1995 年再版。

40. Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment," in Henry Hardy, ed., *Against the Current*, Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
41. W. v. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in Louis P. Pojman, *Classics of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1998.

“Knowing is Living”: The Crux of Chang Tung-sun’s Early Epistemology as Revealed in his Debate with Chang Chün-mai

Key-chong Yap*

Abstract

Immediately before and after the explosion of the “Controversy over Science and Metaphysics” in March 1923, Chang Chün-mai (Zhang Junmai) and Chang Tung-sun (Zhang Dongsun) were also engaged in a philosophical debate on the relationship between knowing and living. As probably the best qualified person philosophically to support Chang Chün-mai in the ensuing controversy, Chang Tung-sun might not be expected to have carried out this parallel debate with Chang Chün-mai. In fact, the debate has been largely ignored in studies of the controversy, as it is generally taken for granted that the two Changs shared similar ideas. But a closer study will reveal that the personal debate between the two Changs accounts for much of the reasons why Chang Tung-sun could not unconditionally support Chang Chün-mai in the controversy as Chang Tung-sun advocated an intellectualistic epistemology while Chang Chün-mai adhered to an anti-intellectualistic epistemology.

In terms of both general orientation and details, the two Changs’ epistemologies have not much in common, which might be attributed to their respective attitudes towards science and reason. For Chang, “knowing is living”

* Institute of Modern History, Academia Sinica

while for Chang Chün-mai knowing could at most only form part of living. Chang Chün-mai's perspective was ontological or metaphysical while that of Chang Tung-sun epistemological. The latter is a more cautious approach though with equally profound results. It should come as no surprise if Chang Tung-sun came to a different conclusion from the divergent perspective; but what is most significant was that he also pointed out the inconsistencies in Chang Chün-mai's philosophy of living itself. He used a *reductio ad absurdum* form of logic.

Chang Tung-sun said that his insistence on the argument that "there is nothing conceivable outside knowing, and thinking is living" did not begin with him, for he quoted J.B.S. Haldane's *The Reign of Relativity*, pp. 146-7, which put forward exactly the same view, namely "[It] (knowledge) is rather in the nature of a medium to which form of existence must be referred. In particular it does not seem clear that reality can be divorced from meaning. Knowledge appears as if it were no static thing, but actual only as a dynamic process, differing altogether in character from any between outside objects. For it creates its own distinctions within itself, and excepting through it and in its terms there is no intelligible significance to be found for either the self that knows or for the objects to which it is related. Knowledge must thus turn out to be the prius of reality, and like the 'élan' of Bergson or the 'will' of Schopenhauer, itself the ultimate reality, capable of expression in no terms beyond its own, in as much as creation is meaningless outside its scope." This is the view to which Chang Chün-mai was in violent opposition. The rarely if ever noted starkly divergent views of the two Changs on whether "knowing is living" is the theme of this article, and is also the crux of the debate between the two Changs around the outbreak of the Controversy over Science and Metaphysics, which was in turn to draw many more enthusiastic participants,

making it one of the most exciting and profound intellectual controversies in contemporary China.

Key words: Knowing is Living, Chang Tung-sun's Early Epistemology, the Controversy over Science and Metaphysics, intellectualistic epistemology, anti-intellectualistic epistemology