

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

葉 其 忠

摘要

一般討論科玄論戰時大都會提到其背景，並認為梁啟超的《歐遊心影錄》、梁漱溟的《東西文化及其哲學》以及西方知識分子對他們自己文化的批評，尤其是第一次世界大戰後對西方文化的批評和反省，為三大值得強調的因素。這在概論的層次上容或無可爭議，因為這三者的確產生了相當的影響，但無法充分說明論爭是由張君勸和丁文江二人發起這一事實。論戰畢竟是人與人之間就事實和問題在意見上的衝突，這在師友間尤其是這樣的。其實若我們深入探討二人的個性、教育、交誼和所受思潮的影響等這些關於當事人的具體項目，則會發覺把論戰的爆發集中在張、丁二人身上更具有說服力。因此，本文的趣旨即在於指出並強調引發論戰之爆發的一些個人的或偶然的因素——即指出張、丁間一方面有親密的友誼，另一方面又有種種個性和所受思潮影響的衝突。這是比較微觀的背景式的探討。也就是說本文比較詳細討論了引起論戰的引火人，張、丁兩人以及導火線——〈人生觀〉一文，並強調了兩者的關鍵性。

就張、丁兩人引發論戰爆發的觀點看來，若要列舉他們在個性、師承和所受思潮的影響的上衝突，以下的數項當有直接的關係：

1. 兩人相同點：都很倔強、自以為是、衝動、且有先天下之憂而憂的精神；
2. 兩人之不同點：看幾乎完全不同性質的書，且即使是看同一類的書，卻常得出相反或不一致的結論；

3. 兩人之間和師友之間的關係皆十分密切；

有了以上三因素，我們就可想見「科玄論戰」在公開化之前早已在私底下進行了。所需的只是張君勸自評為「熱與力多於論理與秩序」，鼓吹「人生自由」的〈人生觀〉一文的發表。本文比以往相關的討論更強調了這篇貶損科學的小文章在科學主義正深入中國人心靈的時代裡對此論戰爆發的刺激作用和關鍵性。

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

葉 其 忠*

- 一、前 言
- 二、一般談此論戰時比較忽略的一個角度：相關人事的交往問題的意義
- 三、張、丁兩人個性、教育與所受思潮影響的對照
- 四、〈人生觀〉一文之發表、問題及極端二元論的刺激
- 五、張、丁兩人的對話與論戰的爆發及擴展
- 六、結 論

一、前 言

研究中國現代思想史的學者大都會留意到 1923 年 2 月 14 日張君勸（張嘉森）應清華學生會負責人吳文藻之邀到清華學校對即將赴美留學的學生所做的「人生觀」演講，因為此演講發表後不久，即遭丁文江（丁在君）的攻擊而引起一場大論戰。

根據論戰的相關論集，¹直接參加這次論戰的名流學者有二十一人，文章三

* 中央研究院近代史研究所助研究員。謹藉此衷心謝謝多位審查人和編委會諸先生、小姐一再斧正。

¹ 此論戰的文字集有二種版本。這二種版本因編者（基本上是出版者）及寫序者的目的不同而所立標題也不同。由陳獨秀、胡適寫序，由上海亞東圖書館於 1923 年出版的集子，稱為《科學與人生觀》，副標題為《「科學與玄學」論戰集》。而由張君勸做序，由上海泰東書局於 1924 年出版的集子，則題為《人生觀之論戰》。這兩種集子一般被看成是研究

十二篇。²除此之外，中國大陸學界還會加上所謂唯物史觀派參戰者的文章。³

周策縱根據參戰者中寫最多文章的唐鍼以及自己對整個論爭之觀察，曾把論爭的要旨細分為以下十一點：

- 1.科學、形上學、及人生觀的定義
- 2.科學與形上學、及人生觀的關係、以及後兩者的關係
- 3.科學與科學方法或邏輯的關係
- 4.形上學與哲學的關係及差異

此論戰的主要資料。目前亞東之彙輯本在台灣有二影本，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。至於張序本，在台灣卻沒有流佈。本文採用帕米爾書店版，稱之《論戰集》。

² 即(1) 張君勸：〈人生觀〉（講於 1923.2.14）；(2) 丁文江：〈玄學與科學——評張君勸的〈人生觀〉〉（寫於 1923.4.12，發表於 1923.4.15 及 1923.4.22）；(3) 張君勸：〈再論人生觀與科學并答丁在君〉；(4) 梁啟超：〈關於玄學科學論戰之「戰時國際公法」〉（寫於 1923.5.5）；(5) 胡適：〈孫行者與張君勸〉（寫於 1923.5.11）；(6) 任鴻雋：〈人生觀的科學或科學的人生觀〉；(7) 孫伏園：〈玄學科學論戰雜話〉，附〈東蓀按〉；(8) 梁啟超：〈人生觀與科學〉，附〈東蓀按〉；(9) 章演存：〈張君勸主張的人生觀對科學的五個異點〉；(10) 朱經農：〈讀張君勸論人生觀與科學兩篇文章後所發生的疑問〉；(11) 林宰平：〈讀丁在君先生的〈玄學與科學〉〉；(12) 丁文江：〈玄學與科學——答張君勸〉（寫於 1923.5.30），發表於 1923.5.27；1923.6.3；(13) 唐鍼：〈心理學與因果律〉；(14) 張君勸：〈科學之評價〉；(15) 張東蓀：〈勞而無功〉；(16) 〔瞿〕菊農：〈人格與教育〉；(17) 陸志韋：〈「死狗」的心理學〉（發表於 1923.6.10）；(18) 丁文江：〈玄學與科學的討論的餘興〉（寫於 1923.6.5）；(19) 唐鍼：〈「玄學與科學」論爭的所給的暗示〉；(20) 唐鍼：〈一個癡人的說夢〉；(21) 王星拱：〈科學與人生觀〉；(22) 唐鍼：〈科學的範圍〉；(23) 穆：〈旁觀者言〉；(24) 頌皋：〈玄學上的問題〉（寫於 1923.7.2）；(25) 王平陵：〈「科哲之戰」的尾聲〉；(26) 吳稚暉：〈箴洋八股之理學〉；(27) 范壽康：〈評所謂「科學與玄學」之爭〉（寫於 1923.7.10）；(28) 唐鍼：〈讀了〈評所謂科學與玄學之爭〉以後〉（寫於 1923.9.22）；(29) 吳稚暉：〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉(1923.8)；(30) 陳仲甫：〈《科學與人生觀》序〉(1923.11.13)；(31) 胡適：〈《科學與人生觀》序〉(1923.11)，有附註：〈答陳獨秀先生〉(1923.11.29)和獨秀：〈答適之〉(1923.12.9)；(32) 張君勸：〈《人生觀之論戰》序〉。

³ 如鄧中夏的〈中國現在的思想界〉(1923.11.24)和瞿秋白的〈自由世界與必然世界〉(1923.12.24)。鄧文原載《中國青年》，第六期(1923.11.24)。今有收在蔡尚思主編，《中國現代思想史資料簡編》（杭州：浙江人民出版社，1986 年第 2 次印刷），第二冊，頁 173-176。瞿文原載《新青年》，第二期(1923.12.24)。今有收在上引，《中國現代思想史資料簡編》，第二冊，頁 395-407。

5. 認識論的問題及其相關論爭
6. 因果律在純心理現象中之研究
7. 情感與人生觀之關係
8. 心與物的問題
9. 科學與哲學的範疇
10. 那些社會科學有權被視為科學
11. 科學與宗教的關係⁴

我們還可加上兩個：

12. 道德有無普遍效同的問題
13. 唯物史觀與唯物論的問題，
- 以及胡適和吳稚暉認為最重要的另二點：
14. 歐戰的破產是不是科學的責任？
15. 科學方法是否有益於人生觀？

沒有一個參戰者討論了上述所有問題。其實，大部分參戰者都集中在論戰主角張、丁二人的文章和答辯的討論上，而只有少部分參戰者會針對他們參戰時所見各方意見提出批評。按概念之邏輯關係而言，張君勸之〈人生觀〉一文與科學之間只涉及三個「哲學上看來簡單」大問題或議題，即人生觀是什麼？科學是什麼？以及科學與人生觀之關係如何而已。但由於張君勸在談這三個大問題時暴露出太多（連他自己都承認的）論證上的毛病——包括玄學論證上的毛病——因此使到丁文江以實證觀點來反駁時，即一口咬定張君勸是在鼓吹在他看來很要不得的「玄學」（見本文頁 256-257，頁 259-260 註 113）。兩人一開戰既沒有嚴格遵守論域，即各就所偏好，藉人生觀、科學及玄學三者，以及這三者間的關係的大問題，和各大問題內的許許多或大或小的問題而大發議論。其實整個論爭可看成是此三大議題及其所涉及的大小問題之爭論。當然在論爭中有些問題是節外生枝，枝外生枝，雖不是無關，但並非邏輯上有此必

⁴ 參見 Chow Tse-tsung (周策縱), *The May Fourth Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), p. 335；周策縱原著，楊默夫編譯，《五四運動史》（台北：龍田出版社，1980），頁 477。

要。這些問題之解釋最好是以參戰者本身以及當時的環境等外在條件來處理。

細讀這些論戰文章和深思這些論戰大議題，我們可以說這是中國現代思想史上的最有哲學爭議性的大論戰。所謂最有哲學爭議性可理解為具有哲學的內涵，而所謂哲學內涵或意義的一個基本意思是說，這是個標準的擬定和價值判斷的問題。在這方面，歧異性很大，因為任何標準的擬定和判斷均須涉及兩個層次的整合，即一方面是對於事實的掌握，另一方面是對企望的理想或事物的瞭解和領會或洞識。就作者所知，七十多年來，雖已有幾十個學者評論過此論戰，包括張君勸本人多次的反省，⁵但還沒有人曾對此論戰做個全盤且細密的探究。本文為企圖從事此探究的一部分，目的只在先回答一些看起來比較簡單的事實或問題，即(1) 重視此論戰的個人因素的意義（第二節）；(2) 張、丁兩人的思想和交誼中有那些與論戰的爆發很有關連（第三節）？(3)〈人生觀〉一文的問題以及其在引爆論戰中的刺激作用（第四、五節），(4) 論戰的文獻和大問題有那些（前言）？

二、一般談此論戰時比較忽略的一個角度：相關人事的交往問題的意義

一般討論科玄論戰提到其背景時，大都認為梁啟超的〈歐遊心影錄〉、梁漱溟的《東西文化及其哲學》以及西方知識分子對他們自己文化的批評，尤其是第一次世界大戰後對西方文化的批評和反省，為三大值得強調的因素。⁶這在

⁵ 張君勸，〈我之哲學思想〉，見於楊永乾，《中華民國憲法之父——張君勸傳》（以下簡稱《張君勸傳》）（台北：唐山出版社，1993），頁273-274；張君勸，〔張東蓀著〕《思想與社會》序（上海：商務印書館，1946）；Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement*, pp. 333-334；周策縱原著，楊默夫編譯，《五四運動史》，頁475-476；張君勸，〈人生觀論戰之回顧〉，《東方雜誌》，卷31期13，此文也收在張君勸著，程文熙編，《中西印哲學論文集》（台北：學生書局，1981），上冊；張君勸“Reflections on the Philosophical Controversy in 1923”，見於 *The Chung Chi Journal* Vol. 3, No. 1 (November 1963), p. 19。

⁶ 參見 *The May Fourth Movement*, pp. 333-337；《五四運動史》，頁471-475；胡適，〈《科學與人生觀》序〉，頁3-5；Jerome Ch'en, *China and the West* (London: Hutchinson, 1979), p. 177；郭湛波，《近五十年中國思想史》（北平：人文書店，1936），收在民國叢書第一編第六冊（上海：上海書店，1989）；江勇振，《張君

概論的層次上容或無可爭議，因為這三者的確產生了相當的影響，但無法充分說明論爭是由張、丁二人發起這一事實。論戰畢竟是人與人之間就事實和問題在意見上的衝突，這在朋友間尤其是這樣的。其實若我們深入探討二人的個性、教育、交誼和所受思潮的影響等這些關於當事人的具體項目，則會發現把論戰的爆發集中在張、丁二人身上更有說服力。因此，本文的趣旨即在於指出並強調論戰之爆發的一些個人的或偶然的因素⁷——即指出張、丁間一方面有親密的友誼，另一方面又有種種個性和所受思潮影響的衝突。這是比較微觀的背景式的探討。

關於這點，一生提倡傳記文學的胡適也注意到了。他說『當日隨同梁先生遊歷歐洲的張君勸先生竟公然「菲薄科學」了。這裡面當然有不少個人天資和早年教育的因素，不是語言文字所能爭辯折服的。』⁸這是胡適在 1956 年寫的文字。在引文中用了「竟公然」一詞，充分說明了胡適在論戰的三十三年後仍感驚愕和憤慨。胡適在這裡的反應是針對張君勸在論戰的一段回顧性的自白而發的。⁹此自白的原文是這樣的：

吾之治學與我之奔走政治同，有一貫之原則，曰：用之則行，舍之則藏而已。吾之所不願為者，不以時俗之好而為之；吾之所願知所願為者，不以時俗之不好而不為。若其視時俗之好惡，以為可速以成名，不獨學問不成，即名亦不得而盜；政治然，學問然。在君乎！君當記一九一九年寓巴黎之日，任公百里振飛激於國內思潮之變，乃訪柏格森，乃研究

⁷ 勸》，收在王壽南總編輯，《中國歷代思想家》第十冊（台北：商務印書館，1978），頁 42-52；張朋園，《梁啟超與民國政治》（台北：食貨出版社，1981 年再版），頁 185、188-189。

⁸ 參考胡適，〈白話文的意義〉，見於《胡適演講集》（台北：胡適紀念館，1970），中冊，頁 419、435；張君勸，《中西印哲學文集》，上冊，頁 144。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有(1) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London & New York: Oxford University Press, 1969) 中的“Historical Inevitability”。此書有陳曉林的中譯本，題為《自由四論》（台北：聯經出版事業公司，1986）；(2) Karl Popper 的 *The Poverty of Historicism* (New York: Basic Books, Inc., 1960)。此書有李豐斌的中文譯本，題為《歷史主義的窮困》（台北：聯經出版事業公司，1982 年第二次印刷）。

⁹ 《丁文江的傳記》（台北：胡適紀念館，1973 年增訂版），頁 43。

⁹ 《丁文江的傳記》，頁 43-44。

文藝復興史，而吾處之漠然。何也？吾內心無此衝動也。乃訪倭伊鏗，一見傾心，於是將吾國際政治學書束之高閣。何也！胸中有所觸，不發舒不快矣。自是以來，方潛心於西方學術之源流，惟日嘆學海之汪洋，吾力之不逮，又豈敢竊一先生之言以眩於國人？¹⁰

雖然終身自負和自信的張君勸在此會沉重地說明他並沒有意要挑起論戰，也自認學力不夠，但論戰一爆發，他也就改變了不論爭的態度了，反而全力以赴，寫了比任何參戰者都要多的辯證和反省文字。這些文字，雖是引發論戰之〈人生觀〉一文的好幾倍長，但在論點上卻沒有超過該文多少。相反的，反而是提出更多同樣站不住腳的混淆論證。

這場中國現代思想史上第一場於摯友間正式宣佈的思想論戰，是在「有些情非得已」的情況下爆發的。說論戰是在「有些情非得已」是因為「……他〔丁在君〕和張君勸先生一向因為這個問題彼此辯〔辯〕論不止一次了，〔但事實卻是〕這回在君……算是正式和君勸先生開談判的第一次……。」¹¹其實，這也是兩人間僅有的一次正式且深具意義的公開談判。

論戰主角張君勸和丁文江是梁啟超七人巴黎和會非官方訪歐團¹²中的二人。其他四人是蔣百里（方震）、劉子楷（崇傑）、楊鼎甫（維新）、徐新六（振飛）。訪歐近一年期間，他們見了非常多的政治人物、名流和學者，並對歐戰進行反省。張君勸見了倭伊鏗後，決心留歐跟倭伊鏗和柏格森二人學哲學，丁文江決定先回國（1919年11月），途中遊美訪問同行，¹³而蔣百里在回國後則決定研究文藝復興並寫其歷史——同樣地是對歐戰結果這一事實進行反思，張得出和丁、蔣完全相反的結論。說穿了，若『哲學史的大部分是人類氣質的抵觸的歷史』，¹⁴則其他論戰更是如此。這點張君勸在論戰時和論戰後都承

¹⁰ 〈再論人生觀與科學並答丁在君〉，見於《論戰集》，頁140。

¹¹ 參見林宰平，〈讀丁在君先生的〈玄學與科學〉〔第一文〕〉，見於《論戰集》，頁201。

¹² 他們出遊的目的有二，其詳細內容參見丁文江編，《梁任公先生年譜長編初編》（台北：世界書局，1972再版），下冊，頁552。

¹³ 參見黃汲清、潘雲唐、謝廣連編，《丁文江選集》（北京：北京大學出版社，1993），頁243。

¹⁴ 乾姆斯(W. James)原著，孟憲承譯，《實用主義》（上海：商務印書館，〔當不晚於

認，可見上述胡適的觀察是不錯的。可惜胡適所做的簡略比較卻為後來研究此論戰的人所忽略了，雖然在檢討這一論戰的相關文章時，我們可以看到相當多分別地提到他們兩人的個性和所受思潮影響的文字，但卻沒有人直接和著重地比較他們兩人以及朋友圈之間與不同。

現在我們要重視、要強調這個比較少人強調的層面，也就是想多注意一下張、丁二人以及朋友圈間的親密關係。我們知道訪歐旅居巴黎時張、丁兩人同居一室，當張君勸對巴黎和會失望時，曾告訴丁文江說，他已決心把所藏國際法書籍付諸一炬。丁文江聽了，大為駭怪。¹⁵而根據梁啟超的透露：「在君和君勸交誼不同尋常。他們太相熟了，脫略形跡慣了，每見面必談，每談必吵，每吵必極詼諧有意趣。這是我常常親見而且極愛慕的。他們無論吵到怎樣田地，再不會傷私人感情，我是敢下保證的。」¹⁶丁文江也說：「五月九日我請張君勸吃晚飯，我給他說笑道：『我答你的文章的帽子已經做好了。』」¹⁷「我很感謝任公，宣佈了我們向日的交情，可以免除讀者的誤會。我們這種戰爭，劈頭就不遵守國際公法，因為宣戰了一個月，仍舊沒有絕交。見了面仍舊是劇談，依舊是「每談必吵」，吵得程度比作文章還要利（厲）害十倍。況且兩方面毫無祕密，毫無成心。我的知識論的來歷，是我自己勸君勸看皮耳生的《科學規範》，他方纔知道。他引翁特的科學分類，我就向他借翁特的書。所以一方面戰爭，一方面交換地圖，交換軍械，這就同威爾遜的外交一樣，是用公開的計畫，作公開的戰爭，越戰爭交情越厚，讀者不要替我們擔心。不過我勸讀者不要跟我們學，因為世界上沒有幾個人有張君勸這樣雅量。」¹⁸後來，被丁文江扣上「玄學鬼」、「武斷」、「襲取」的張君勸也忍不住了，直指丁文江「自己見鬼」、「頑固不化」、「白日說夢話」、「蟪蛄不知春秋」¹⁹等。但丁文江和張君勸一樣，是以師禮對待梁啟超的，而梁則一般是被看成引發論戰最重要的

¹⁵ 1923)) , 頁 3 。

¹⁶ 〈我從社會科學跳到哲學之經過〉，見《中西印哲學文集》，上冊，頁 67-68 。

¹⁷ 〈關於玄學科學論戰之「戰時國際公法」〉，見於《論戰集》，頁 145 。

¹⁸ 〈玄學與科學——答張君勸〉，見於《論戰集》，頁 241 。

¹⁹ 〈玄學與科學——答張君勸〉，頁 243 。

¹⁹ 同上，頁 241 。

幕後人物。事實容或有進一步釐清的必要，但有一點是肯定的，就是，即使是在現在的中國學術環境裡，更不要說民國初年，要公開向自己的師長挑戰和直接批評是不太尋常的，更何況丁文江對梁啟超的尊敬至崇，因此即使有不同意見也不會公然指出，而對同輩的張君勸則不會有這種顧慮。他們是以學問相等，資望、能力相當而較量的。此外，和丁在君「交情甚深」但「每談必吵」的張君勸是胡適的「摯友」、張東蓀「敬愛的朋友」、梁啟超「耳鬢廝磨的老友」；張君勸和張東蓀之間，以及他們和梁啟超的關係，正如張朋園所指出的：「張君勸……和張東蓀……的私交，幾可以孿生兄弟視之，友誼之篤，無與倫比……。他們之所以有深厚的友誼，蓋由於學問興趣相近，政治主張一致的關係……而最令人樂道的，是二人皆以師禮事任公，且始終如一……。²⁰」另外，梁啟超、丁文江、張君勸、張東蓀四人都是共學社的成員，且是共學社的數十名名人中僅有的論戰參與者。²¹更值得一提的是，丁文江且曾是共學社屬下松坡圖書館的幹事和館長（1929年梁啟超逝世後代之）。²²

說到丁文江對梁啟超的感情，胡適在提到梁任公的追悼會上所見丁文江的輓聯：「生我者父母，知我者鮑子。在地為河嶽，在天為日星。」時解釋說：「這幾句最可以寫出在君對於任公先生的崇敬和友誼。他和任公從沒有政治的關係，完全是友誼的關係。民國八年，任公到歐洲去考察戰後情形和巴黎和會情形，在君也在同行的專家顧問團之內。任公很敬重在君，故在君有『知我者鮑子』的話。在君對朋友最熱心，任公先生也是他看作應該特別操心照管的一位忘年老友。任公病中，他特別調護……。²³」梁啟超逝世後，丁文江更花了極大的心力編成《梁任公先生年譜長編初編》，以示對梁的追念。

胡適與丁文江是在 1919 年由陶孟和介紹才正式訂交的，大概同時訂交的還有梁啟超。胡適寫道：「我認識在君和徐新六是由於陶孟和的介紹。他們都是留學英國的。孟和是北京大學的教授，又是新青年雜誌的社員，新青年社是

²⁰ 《梁啟超與民國政治》，頁 267。梁啟超和張君勸的同與不同，參見《張君勸傳》，頁 41-51。

²¹ 參見《梁啟超與民國政治》，頁 155-156。

²² 參見上著，頁 155-157。

²³ 《丁文江的傳記》，頁 73-74。

一個小團體，其中只有孟和和我是曾在英美留學的，在許多問題上我們兩人的看法比較最接近。在君和新六都是民國八年初隨同梁任公先生到歐洲考察戰後狀況和巴黎和會情形的考察團的團員……。我認識在君和新六好像是在他們從歐洲回來之後，我認識任公先生大概也在那個時期。任公先生是前輩，比我大十八歲，他雖然是十分和易近人，我們總把他當作一位老輩看待。在君和孟和都是丁亥(一八八七)生的，比我只大四歲；新六比我只大一歲。所以我們不久都成了好朋友。」「在君不久就把我看作他應該照管『操心』的小弟弟了！」²⁴之後，在另一位自承要為丁文江寫傳的傅斯年逝世後，胡適乃義不容辭地寫了《丁文江的傳記》。

丁文江在論戰前已是另一參戰者任鴻雋大女兒任以都的乾爹。²⁵而任鴻雋又是胡適以及另一位參戰者朱經農在中國公學的同學。²⁶後來，任鴻雋也受胡適的遊說，到康乃爾大學，在那兒他們曾與留美同學十餘人共創中國科學社，並參與新文化運動。²⁷除了這些嚴肅問題的討論外，他們之間有許多唱和的文字，顯示他們的親密友誼。

朱經農與丁文江關係也極親密，這可從他的〈最後一個月的丁在君先生〉²⁸一文看出。

就是因為這些戰參者間有親密的非師即友的關係，他們都非常注意對方的言行，且都從強烈的救國求強的觀點來評論和嚴格要求對方。因此儘管張、丁兩人的私人關係很好，但學問歸學問，救國方案歸救國方案，這三者間殊難協調時，爭論乃終於無法避免，而且都自然地邀請朋友加入戰團，因為學問和救國方案涉及的層面已非只是個人的好惡，雖個人好惡很可能左右學問和救國的

²⁴ 同上，頁 32。

²⁵ 張朋園、楊翠華、沈松儒訪問，《任以都先生訪問紀錄》(台北：中央研究院近代史研究所，1993)，頁 12。

²⁶ 1907 年進中國公學的任鴻雋層談到此事，見任鴻雋，〈前陳瑣記——叔永廿五歲以前的生活史片斷〉，為《任以都先生訪問紀錄》附錄一，見《任以都先生訪問紀錄》，頁 146-147。

²⁷ 參考任鴻雋，〈五十自述〉，為《任以都先生訪問紀錄》附錄二，見《任以都先生訪問紀錄》，頁 177-183。

²⁸ 見〈朱經農〉條，《民國人物小傳》(台北：傳記文學出版社，1975)，第一冊。

方案。若不是如此，則研究任何思想家根本沒有意義。羅素說得好：「哲學家既
是因也是果：是其時代的社會環境、政治及體制之果；是塑造（若他們有幸）將來的政治和體制的信仰之因……就真理所允許的範圍內，我將盡力展現每個哲學家是其環境的產物，他以其為其社群的一分子，把其所在的社群中那共同的、但模糊和散亂的思想與感覺，加以結晶並集中於其個人身上。」²⁹

科玄論戰除了具有哲學的意義外，更由於參戰者二、三十人皆為當時中國學術界名流學者，所以還有個性上引人入勝處，正如彌爾所言，「在這意見嬗遞的時代，若能銘記任何一個不斷往前衝，並準備從自己的、或他人的思想中學習或修改自己思想的思想家的每個階段的變化，將是既有趣且有益的事。」³⁰現在就讓我們在下節裡把焦點集中在張、丁兩人的分析上。

三、張、丁、兩人個性、教育與所受思潮影響的對照

雖然任何個性和思潮的說明都無法取代對問題本身的研究，但任何忽視個性和教育、與所受思潮影響的說明將使對問題本身的了解受到很大的影響，因為問題不會自己發生，而對任何問題的探討，如果不是第一個問的問題，至少是最常問的一個問題，就是誰引起的，或造成的。這個考慮可以說就是本文特地著重張、丁個性、教育和所受思潮影響的說明的基礎。在我看來，他們在同中的確有相當的不同，至少張、丁兩人看的書非常不同、在大學時所受的教育非常不同，還有日本老師和德國老師跟英國老師間的不同。即使他們在中國時所受的基礎教育、為國為民的心志、性格上的種種特點相似，但因讀書和留學的環境很不一樣，他們的性格也跟著不同的發展。若把這些差異合起來，反而更能幫助我們解釋論戰的爆發與擴展。但有鑑於張、丁兩人個別的傳記資料已有相當數量³¹，因此這一節只需凸顯與引爆論戰有關的某些層面即可。

²⁹ 譯自 B. Russell, "Preface" to his *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1955), p. 7.

³⁰ 譯自 J. S. Mill, *Autobiography*, ed. by Jack Stillinger, (London: Oxford University Press, 1971), p. 3.

³¹ 分見胡適等著，《丁文江這個人》（台北：傳記文學出版社，1967）；《丁文江的傳記》；Charlotte Furth（傅樂詩，又名費純）之 *Ting Wen-chiang: Science and China's*

張、丁兩人同年出生（1887 年），兩人童年時都是受私塾的古典教育。但張君勸在少年時曾受新式洋學堂數、理、化和外語教育，並對政治有興趣，而丁文江並沒有受新式洋學堂教育，但少年期的興趣是歷史地理，和張君勸的興趣可說差不多。他們在十二、三歲時皆有良師在知識上的啓發。張君勸是袁希濤（觀瀾），而丁文江是龍研仙（龍璋）。兩人先後留日。丁文江是在十六歲時到日本一年半左右（1902 上半年至 1904 年 3 月間），沒正式進學校，只過著「談革命，寫文章」的生活，這時他還沒有學科學的立志。張君勸是在二十一歲時到日本，住了五年，出國前已結婚，到日後半年終於放棄他從小就不喜歡的理化，並進早稻田大學專攻政治、經濟和國際法，且克服過度參加政治活動的干擾而順利畢業。總之，留學日本時兩者皆熱心地投入救國的文字活動。張君勸 1910 年回國後馬上參加政治活動，同時參加學部為留學生所舉行的科考而獲進士。之後他並更上一層，獲授翰林院庶吉士，但終因政治而被迫於 1913 年 1 月出國。這次他決定到留日時已嚮往的德國。而丁在君也已在 1911 年自英留學獲得動物學和地質學的雙科學士回來。但他與張君勸不同，沒有馬上投入政治。實際上，他以非常特別的方式登陸他那久別近七年的家園——先從事一趟中國西南的大旅行，然後才回家探親，並緊接著以留學資格考取和張君勸一樣，但不同科的進士銜，且在順道回鄉的路上到蘇州和久別的史久元結婚。

雖同為救國而活動，但留日時的個人際遇和反應，使他們做出很不同的再留學的決定——張君勸想到德國，而丁在君卻毅然要留英。這次留歐的時間是丁在君比張君勸長。丁在君一待是近七年，而張君勸二次留歐總共則不到六

New Culture (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970)。此書有中譯本，即夏綠蒂·費思（即傅樂詩），《丁文江——科學與中國新文化》（湖南科學技術出版社，1987）；朱傳譽主編，《丁文江傳記資料(一)(二)》（台北：天一出版社，1979），二冊；朱傳譽主編，《丁文江傳記資料(三)》（台北：天一出版社，1979），一冊；朱傳譽主編，《丁文江傳記資料(四)》（台北：天一出版社，1980），一冊；《丁文江選集》；江勇振，《張君勸》；《張君勸傳》；謝扶雅，〈我所了解的君勸先生〉，《傳記文學》，卷 28，期 3(1976.3.1)；紀念張君勸先生百齡冥誕學研討會論文集編輯為委員會編，《紀年張君勸先生百齡冥誕學研討會論文集》（台北：紀年張君勸先生百齡冥誕學研討會，1987）；薛化元，《民主憲政與民主主義的辯證發展——張君勸思想研究》（新莊：稻禾出版社，1993）。

年。丁在君終於經由動物學走上了與他早年對歷史地理的興趣很有關係的地質學和考古學，而張君勸則沿著在日本留學時以英文為媒介研究政治、經濟和國際法的路，不過這次改以德文的方式來進行。在留歐時，兩人仍關心國內政治，但丁在君留學的英國畢竟是比較平靜的國度，因那時的英帝國正如日中天，而張君勸留學的德國則是面臨帝國瓦解的命運。

丁文江在英國讀中學時不但名列前茅，得過許多獎。進大學後，曾短暫就讀劍橋，但付不起經費而轉學，準備攻讀醫科，因入學試一科不及格而作罷，終以動物學和地質學雙科優異成績自葛拉斯哥大學畢業。丁文江讀大學時有半官費補助，生活比張君勸留日時需以賣文為生好許多，再加上當時的英國國勢，是使人能專心且有自信讀書的環境。留英時讀到科學與玄學論戰而開始大佩服但仍未認識的丁文江的傅斯年，後來在他的〈我所認識的丁文江先生〉一文上說：

在君〔18歲〕留學英國，在歐戰前若干年（一九一一年以前）。那時候自由黨已起來當政，早年的理論急進派(Philosophical Radicals)若干主張，修改後依然為實際政治上爭議之點。以在君的思力敏銳與多才，在這時候好看報，特別是泰晤士報，自然要受這個空氣的影響。我知道在君是好看經濟學書的，我尤知道他關於 J. M. Keynes 的書每本必看；所以我敢說，他縱不是柯波登〔Richard Cobden〕，邊沁〔J. Bentham〕，穆勒〔J. S. Mill〕之研究者，他必是受這一派思想的影響者。....在君又是學科學的，他在英時的科學興趣，由動物學到地質學。恰恰這一行的科學在英國有聖人達耳文，有護法赫胥黎，有游擊名將葛爾登(Francis Galton)，所以在君若干研究這一行學問時越過實驗室而寄興趣於詞辯，大有精神的安頓處，連宗教都有一個。在君必是一個深刻的受赫胥黎影響者（嚴復並不是），他也在中國以他的科學玄學戰做成了赫胥黎（只可惜對方太不行了）。在君所在的英國又是利用科學造成³²福利的最前進國，在若干意義上最近代化的地方.....。

胡適在他的〈丁文江這個人〉中評論說：

³² 〈我所認識的丁文江先生〉，見於胡適等著，《丁文江這個人》，頁19-20。

在君是個科學家，但他很有文學天才；他寫古文白話文都是很好的。他寫的英文可算是中國人之中的一把高手，比許多學英國文學的人高明的多多。他也愛讀英法文學書；凡是羅素、威爾士、J. M. Keynes 的新著作，他都全購讀。他早年喜歡寫中國律詩，近年聽了我的勸告，他不作律詩了，有時還作絕句小詩，也都清麗可愛。³³

和張君勸留下許多反省自己思想的文字不同，丁文江只留下非常短而少的思想自傳文字。在這種情況下，要了解丁文江的個性和他所受思潮的影響，我們只好多使用他朋友們的看法。本節所引用的傅斯年和胡適的意見可說是這類意見中最值得注意、或最權威的看法，因為他們兩人都是丁文江最親密的知友。

傅斯年和胡適對丁文江的敬佩可以說是到了無以復加的地步，但胡適也承認「在君是主觀很強的人」，並解釋說「意志堅強的人都不能沒有主觀，但主觀是和私意私利絕不相同的。王文伯先生曾送在君一個綽號，叫做 *the conclusionist*，可譯做『一個結論家』。這就是說，在君遇事總有他的『結論』，並且往往不放鬆他的『結論』。一個人對於一件事的『結論』多少總帶點主觀的成分，意志力強的人帶的主觀成分也往往比較一般人要多些。這全靠理智的訓練深淺來調劑。在君的主觀見解是很強的，不過他受的科學訓練較深，所以他在立身行道的大關節上終不愧是一個科學時代的最高產兒，而他的意志的堅強又使他忠於自己的信念，知了就不放鬆，就決心去行，所以成為一個最有動力的現代領袖。」³⁴ 丁在君在他給胡適的信也承認說：「我這個人完全是一個 *impulsive* 的人。興致勃起則可以一切不顧；興致過去，又覺得索然無味。學問事業都不容易大有成就，皆是這個原故。」³⁵ 傅斯年對丁文江整個人有最簡潔的論斷：

至于他所受者，大來說近代歐洲的，小來說維多利亞朝以來英國的，究竟是些什麼？我想可以撮成下列幾句：

行為思想要全依理智，而不可縱感情壓倒了理智。

³³ 〈丁文江這個人〉，見於《丁文江這個人》，頁 10。

³⁴ 〈丁文江這個人〉，頁 1-2。

³⁵ 《丁文江的傳記》，頁 73。

是非非要全依經驗，而不容以幻想代經驗。

流傳之事物或理論，應批評而接受，而不容為世間的應聲蟲。

論事論人要權衡輕重，兩害相衡取其輕，兩利相衡取其重。

一切事物之價值，全以在社會福利上人類知識上之關係為斷。

社會是一種合作集團，人人要在裡邊盡其所有之能力。

社會之不公、不合理，及妄費之處是必須改革的（雖然要用演進的方式），社會上沒有古物保存之必要。³⁶

在此傅斯年的確非常生動地刻劃了丁文江所顯現的許多「啓蒙時代思想」的特色。³⁷ 啓蒙運動雖說是人類對自己的前途最具信心和興奮的時代，但這並不意味著沒有對此信心和興奮感到慌恐和質疑的問題，因為啓蒙——其中心原意為「光明」——意含有種種「不光明」的人和事物將被照耀出來和等待被「光明化」。對此對照最生動的描述可能是 Charles Dickens 在 *The Tales of Two Cities* 開頭上的文字：

這是最好的時代，這是最惡劣的時代；這是智慧的年代，這是愚蠢的年代；這是信仰的世紀，這是懷疑不信的世紀；這是光明的季節，這是黑暗的季節；這是希望之春天，這是絕望之冬天；我們有所有東西在面

³⁶ 〈我所認識的丁文江先生〉，頁 21。

³⁷ 啓蒙運動這宗教的基本信條，根據 Carl Becker 的研究可以敘述如下：(一)人不是與生俱來就是墮落的；(二)人生的目的是人生本身，是世上的美好生活而不是死後的優良生活；(三)人是能夠只由理性和經驗之助而改善在世上的美好生活；以及(四)在世上的美好生活的第一個和最基本條件是(1)把人的思想從無知、迷信中解放出來，以及(2)把人的身體從制度化的社會威權的武斷壓迫中解放出來。(見 Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven & London: Yale University Press, 1969, the 31st Printing), pp. 102-103.)又參考 Isaiah Berlin 的看法：「整個啓蒙運動的共同點是否認基督教的原罪這個中心教條，取而代之的是相信人或是(1)生而無事且是好的；或是(2)道德上中立且可由教育與環境所型塑；或是(3)最糟的莫過於深具缺憾，但可在有利的環境下，由合理的教育而大幅度地且無止境地改變，或由像盧騷那樣要求革命性的重組社會而達致。」「啓蒙運動的中心原則是普遍性、客觀性、理性、有能力對所有真正生活或思想的問題提供永久真正的答案、以及（不是一點也不重要，而是同樣重要的原則）合理的方法是對任何具有足夠觀察能力和邏輯思想的思想家開放。這種中心原則以各種方式出現，至於它是以保守或是自由，還是以反動或革命的方式出現，則要看那一種系統的秩序面對它的攻擊。」引文分見 Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment," in Henry Hardy, ed., *Against the Current* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), pp. 19-20.

前，我們沒有任何東西在面前；我們大家都直昇天堂，我們大家都直墮地獄——總之，這樣對比的時代就像現在這個時代，其中有些最喧譟的作家堅持說，不管好壞，現在這個時代只能以最高級的對比方式被接受。

若以上述的對照看來科玄論戰中張君勸、丁文江兩人，我們可以說丁文江是傾向於啟蒙運動之光明面，而張君勸則傾向於啟蒙運動之不光明面——雖然他們兩人都同處一時代，但對相同的現象做出非常不同的反省。下面就讓我們來看一看張君勸具體情況。

張君勸也有上述胡適談到丁文江時所提到的「一個結論家」、「主觀見解強」和「implusive」等這些「很人性」的缺點。這些在張君勸一生中曾多次出現。最早的一次是在他 17 歲(1904)時毅然退學參加鈕永建³⁸的「拒俄義勇軍」；第二次是他留日時花幾乎所有的錢佈置中國式的學習環境，以及毅然放棄理化公費留學而自費改學政治、經濟和國際法；第三次是他留歐時聽到袁世凱要稱帝的消息後即接受梁啟超之召而放棄博士學位，回國參加討袁之役；第四次是第二次留歐時因對國際政治大失所望而傾心倭鏗、杜里舒和柏格森哲學，而埋下了論戰的思想種子。此外，張君勸的外務和丁文江一樣多。他在 1917 年曾云：「平生所志，往往以牽於外務，行之數日，又復舍此他求。」³⁹因外務多，可以思考的時間就相對少，而思想論戰所需要的冷靜論證就不易多得。以下讓我們稍微仔細地來看看張君勸的這些特色以及在學術上的一些困境。張君勸二十五歲時大學畢業，獲得早稻田政治學學士學位。結束他第一階段共五、六年的留學生涯。針對此他曾總結說：

我自己同現代學術正式接觸，是在日本留學時代。在日本，曾進早稻田大學政治經濟科……。初進時是預科，後來入大學部。當時的先生：教政治學是浮田和氏。教國際法，是中村進午。教憲法，是有賀長堆。教財政學，是山中穗積。教經濟學，是鹽澤昌貞。雖然在日本讀書，我的日本語文太不高明，僅僅能看書。說話或寫作，都是困難。所以在早大

³⁸ 即鈕惕生，曾是留日學生雜誌《江蘇》第一次的總編輯，而丁文江則是此雜誌的第三次的總編輯（參見《丁文江的傳記》，頁 6）。

³⁹ 《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，頁 16。

時，自己求知識的工具，還是靠英語。當時日本學校所用參考書，大概都是英文本。除講堂講義是日文外，我自己所讀的，是英文書。譬如政治學所用的參考書是威爾遜(Wilson)的《國家論》(*The State*)、柏基氏(Burgess)的《憲法》(*Constitutional Law*)、薩禮門(Seligman)的《經濟原理》(*Principles of Economics*)、奧本海(Oppenheim)的《國際法》(*International Law*)、巴斯特寶(Bastable)的《財政學》(*Public Finance*)。我日文語文雖不好，因為所用的是英文參考書，考試使用英文來寫論文，所以勉強畢業了。在日本五六年，學校給我最深刻的印象，是浮田和氏新教的政治哲學。政治哲學是選科，選者甚少，就是我一個人。讀的書是陸克的《政府論》(*Two Treaties on Government*)……。日本學校雖然讀英文參考書，但是教授所常常提起的是德國著名學者如 Wagner 及 Schomller 的名字。所以我在日本留學時，已引起我對德國學問的羨慕。我在早大，也曾讀德文三年。⁴⁰ 德文經濟學，德文憲法也曾讀這些。在那時，我已有意到德國留學。

我們可以說此時張君勸的英文比日文好，而日文又比德文好，因他在留日前曾教過英文，⁴¹ 在留日時所用的課本大多書是英文本，且成功地以英文完成了日本的大學教育。因此一般的想法是，他若要繼續深造，理應到英國或美國才是，但他卻選了德國，為以後研究德國哲學無形中鋪好了路。除了日本教授常常提到德國教授這個理由外，是否還有其他因素？是否與他潛意識裡覺得德國學術比較適合他的口味有關？是否與他的儒教取向有關？這些都是有趣的問題。若科學論戰對此有啓示的話，答案也都是肯定的。我們甚至可以說他不太看得起美國。在 1922 年 1 月發表的〈學術方法上的管見〉中他說：「吾國人向

⁴⁰ 原載《宇宙旬刊》，卷 3，期 11(1935.12)，引自《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，頁 12；〈我從社會科學跳到哲學之經過〉，《中西印哲學文集》，上冊，頁 63。此文在此文集頁 63 上的註說是民國 44 年刊於香港，但《中華民國史稿·國史擬傳》，(台北：國史館，1992)，第三輯，〈張君勸傳〉條上(頁 173)則說此文是民國 24 年嶺南大學之演講。文集上的年月若不是錯誤就是重刊的日期。

⁴¹ 張君勸在中學教英文時，丁文江的英文仍在 A B C (在君十七歲才學英文) 階段。但後來有報導說丁文江的語文能力強，除了英語外，也讀法文書。這加上他留日一年多，可能也能看日文書或講日語。至於張君勸是已知懂得英、日、德語，也會自學法文，而他在出國前更曾在震旦學院短暫學過拉丁文。

以歐美並稱，實則久留美者，均為予言美人思想界除一二例外如哲學家詹姆司 W. James 外，絕少創作之才，其學者著書，大抵抄襲歐人之言以成篇耳，美人中亦有為此言者，詳見劍橋大學講義，題曰《今日之美國》。⁴² 當然我們可以問這是否酸葡萄心理，同時也可問那留日又如何？難道留日可以勝過留美？但在 1923 年，他卻有日記說：「此時有意赴美，擬見各黨領袖，調查美國哲學思潮及市政。」⁴³ 可以說張君勸是帶著複雜的心情留德的，⁴⁴ 實際，他是反袁稱帝時被迫在 1913 年 1 月赴德，經俄都留住兩個月，於 3 月間抵德的。這一次，即第一次留歐（主要在德國），有三年，而於 1916 年 3 月間自英抵國。綜合其成果，除了重覆在日的課目外，學問上所得似乎不多。自述云：

……德國大學有一種風氣，名叫大學自由，就是選科聽課，完全憑自己意思，學校沒有排好的課程表。當時我自己在學問上正是求知識的時候，那能知道何者先讀，何者後讀，何課與何課有關。何課與何課無關，自己茫無頭緒。學校有此自由給學生，而我自己不知道運用，還是最苦的一件事。在清末至民國初年，國內外知識界對於學問有一種風氣，求學問是為改良政治，是為救國。所以求學問不是以學問為終身之業，乃是所以達救國之目的。我在日本及在德國學校內讀書，都逃不出這種風氣。在德國讀書二三年，在自己無多大心得。如 Schmoller 經濟學，屬於歷史派，何謂歷史派，自己並不清楚。Wagner 的經濟學是以演繹為方法，何謂演繹法，亦弄不清楚。兩派何以不同，亦並不加以研究。雖兩三年中讀書甚勤，但始終站在學問之外，學問與自己並未打成一片。⁴⁵

⁴² 收在《中西印哲學文集》，上冊，頁 147。

⁴³ 《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，頁 29。

⁴⁴ 對照任鴻雋對留學一事的看法：〈五十自述〉，頁 178-179。任鴻雋顯然並不認為美國比不上歐洲。其實當時美國已快在文化上追趕上歐洲。到了二次世界大戰後已正式取而代之。有趣的是任鴻雋仍不太以日本為然——和幾乎所有留日學生一樣，看不起日本，一直到最近一、二十年才改變。

⁴⁵ 《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，頁 14-15；〈我從社會科學跳到哲學之經過〉，《中西印哲學文集》，上冊，頁 64-65。值得注意的是張君勸在這之前已和張嘉璈辦過「大學」，因此可以說張君勸是在做中學習。

和丁文江順利進入狀況獲得雙學士的經驗相反，張君勸這種用功讀書但不知門路的求學經驗是每個留學生都可能碰到的情況，但在張君勸似乎比較強烈，因為後來他轉向哲學。這在一般情況是不會發生的，因為哲學的興趣需要許多疑慮和克服更多的疑慮。⁴⁶ 1921年底，張君勸結束第二次前後近三年（1919年1月至1921年12月）的歐遊（旅法旅德時間各半），決心回國前，曾受邀與留法北京大學同學話別，之後以〈學術方法上之管見〉一文發表於《改造》。在文中他回顧說：

……在歐三年、自己思想上自有一種經過……諸君知道吾是研究國際法之一人，何以忽一變而攻哲學，此諒諸君所最要問我之一點，初到之第一年，往來於倫敦巴黎之間，所注意者，專在和會外交之內幕，自山東問題解決，佛塞宮條約成立，我心中大為不平，覺得協商國政治家之所謂正義人道者，皆不過欺人之詞，因而想及所謂國際法者，實等於國際的非法(Völkerrecht-Völkerunrecht)。若抱此類條文，為吾一生研究之目的物，則除縱橫捭闔以外，尚有何物，而吾一生雖盡窺外交秘奧，而於世界人類有何益處乎。

此第一年之感想雖如是，然自己求學方針，尚未確定，我記得梁任公先生於千九百十八年（實為1919）七月間嘗訪法國哲學家柏格森，是日同去諸君中，有學陸軍者，有學物理者，有學銀行者，任公先生亦強我同往，我竟謝絕之，此時我心中尚以為哲學乃一種空論，顛倒上下，可以主觀為之，雖立言微妙，無裨實事，與馬克思少年時批評黑智爾哲學為海巖上之音樂，正相類也，任公先生與柏氏譚而歸，告我以所譚內容，及今回想，竟一字不記，我之淡焉漠焉之態度，可以想見，使在今日而有語我以柏氏口授之言，我且立刻記下，而當日乃見亦不願去見，⁴⁷ 則吾此時束縛於現實生活，而忽視人類思潮之大動力，可想而知矣。

不久，張君勸即來個全然的翻轉，把哲學看成是開啓任何學問之鑰。之所

⁴⁶ 於1927年6月2日投頤和園昆明湖自盡的王國維有云：「人生過處惟存悔，知識增時只益疑。」引自賀麟，《當代中國哲學》（台北：宗青圖書出版公司，1978年影本），頁7。對照張東蓀完全相反的看法：《思想與社會》，頁196-197。

⁴⁷ 《中西印哲學文集》，上冊，頁141-142。

以有此改變乃在於偶然訪問了倭伊鏗：「……第一次同倭氏見面，這位哲學家誠懇的態度，大大使我發生研究他的哲學興趣。倭氏替任公做了一篇文章，名曰〈新唯心主義與舊唯心主義之異同〉。一見之下，慨然對於萬里陌生之人，允許這種工作，其殷勤之意，尤為難得。一九二〇年任公返國，我遂移居耶納，從倭攻哲學，並讀哲學史與其他有關哲學之書。這次見面可以說是我從社會科學轉到哲學的一個大關鍵。」⁴⁸但此轉變是非理性的，甚或是反理性的。在〈學術方法上之管見〉上他說：

吾之所以學哲學者，非學問之興趣，非理性之決定，乃吾內部之衝動，乃倭氏人格之感召。嗚呼！豈惟一生，即人類一部歷史之變遷，起於衝動起於直覺者十之八九，若其本於理性本於智識者不過十之一二，即此可以知主智主義之失敗而生活哲學之所以成立者，非偶然矣。⁴⁹

張君勸在文中又說人類之歷史，一個人的改變「起於衝動起於直覺者十之八九，若其本於理性本於智識者不過十之一二」⁵⁰是有洞見的看法。我們幾乎可以說甚至連決定使用理性理智都是「起於衝動起於直覺」。因此衝動和直覺的作用無論如何誇大都不過分，但兩者仍得加以嚴格的劃分。衝動和直覺一發動之後，而怎樣使衝動和直覺能有所成就，就非靠理性理智不可，即非使衝動和直覺來支持理性和理智不可。我們可以套用康德的話說，沒有衝動和直覺的理性是空洞的，沒有理性的衝動和直覺是盲目的。⁵¹張君勸只強調後者，結果常無法達到目的。二十多年後，他為張東蓀的《思想與社會》寫序時，就完全否定了他在論戰時以衝動和直覺為主的反理智主義的人生觀，而轉向完全肯定理性與理智的人生觀。而到了 1963 年，論戰四十年後，他簡直是個理性主義者，根本與他論戰時所攻擊的丁文江是同一路人。他說：

一切學問都離不開邏輯，邏輯就是思想的法則，不論其為自然科學或人文科學，都是如此。邏輯可以說是思想的鑰匙，我們人類就掌握了這個

⁴⁸ 〈我從社會科學跳到哲學之經過〉，頁 66-67。

⁴⁹ 《中西印哲學文集》，上冊，頁 143。

⁵⁰ 參照《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，頁 20。

⁵¹ 康德的名言是：「凡是不經過感官的任何知識(概念)，是空的，但只是感官的經驗，是盲目的。」引自洪耀勳，《哲學導論對話》（台北：協志工業叢書，民 51），上卷，頁 9，

鑰匙。人在世間之生活，表面不外乎飲食男女，但此生活中時常發生苦樂，久暫，是非善惡等等價值判斷。這類問題在人生中成爲倫理問題，哲學問題或宗教問題。此爲人自有生以來所同時並起之事，有時人習以爲常，不加思辨，然自歐洲近代以來，一切應加以批判，於是智識、道德、宗教之準確標準何在，更成爲哲學之中心問題。

人類生活中所接觸的和體驗的，如其要求一規律或結論，便不能離開思想。我們爲了方便起見，加以分類，名之曰這是科學，這是倫理，這是形而上學。簡單來說，科學研究事物現象，倫理研究是非善惡，形上學研究實在。但其所以成爲科學或哲學，總離不了思想，離不了一心，離不了共相，或曰類名，由此心思，類名之中，乃生概念、定義，與學問體系。⁵²

衡諸於丁文江對理性和對邏輯的重視，張君勸是比丁文江晚了四十年！若在論戰前他有此看法，論戰還會在他們之間爆發嗎？話說回來，第二次留歐時追隨倭伊鏗的張君勸至少一時解決了他十年來的困惑，同時使他回頭肯定柏格森，並正式回歸到儒家上來，也就印證了他幼年時的信仰。

張君勸的思想成份是極複雜的，其主線則是反理性主義。在爲張東蓀的《思想與社會》寫序時，他也會論及「科玄論戰」並剖析他自己和朋友的思想淵源。他說：

吾與東蓀及胡適，皆受歐美反理智主義哲學之洗禮之人也。東蓀民七譯柏格森氏創化論，我以和會後留歐，專攻柏氏及倭鏗哲學，及返國作「人生觀」演講，引起思想界之辯論。其實我所持者，即反理智主義之論調，惜乎當日與我論難之人，側重科學玄學一邊，覺未見及吾所謂生者，乃柏氏之所謂生，非科學之所謂生也……吾輩當日所以提倡此派學說，初非如柏氏、倭氏、詹氏之反對黑氏，乃由此派學說側重人生，尤好言人生之特點，爲自由，爲行動，爲變化，正合當時坐言不如起行，惟有努力奮鬥自能開出新局面之心理中來也。⁵³

⁵² 〈思想與哲學〉，收在《中西印哲學文集》，上冊，頁396-397。

⁵³ 《思想與社會》序，頁1。

針對此段話，有兩點得指出。第一，張君勸把張東蓀和胡適都看成是和他一樣信奉反理智主義哲學是不能成立的；第二，正如他在同一篇序文所指出的，張君勸後來看到了他參與鼓吹的反理智主義、反理性的種種惡果後也放棄了反理智主義，並轉而提倡理智主義作為他所謂的德性的理性主義的一部分，同時為他以前的反理智主義加以辯解。

研究論戰的學者，大都接受張君勸對自己思想所做的不太一貫和不準確的評估，即他「受柏格森與倭伊鏗之影響」，而比較少學者像羅家倫那樣進一步指出張君勸更傾向於倭伊鏗、杜里舒：

國內有些人以為張君是推崇柏格森的……不過我個人覺得張君論調中，倭鏗與杜里舒的空氣，較柏格森為重……杜里舒的哲學，雖有他研究生物學的濃厚背景，然一方面取柏格森的浪漫觀，一方面融合康德的二元論，頗流於變形的「超象主義」。倭鏗的精神論，雖與柏格森學說同帶神秘性，但倭鏗謂「精神生活」，更覺接近宗教。⁵⁴

羅家倫在這裡所指出的張君勸思想中既複雜又揉合各家的色彩連丁文江也沒有耐性釐清，而直呼之為「玄學」。張君勸曾自為評語曰：「我自身興趣，徘徊於學問與政治之間，政治不需要我，學問興趣，足夠消磨歲月；政治需要我，我以愛國家愛文化之故，不能不應當兵之徵召。」⁵⁵張君勸有徘徊於學術與政治之間的困擾。但這困擾並不限於他，而是當時幾乎所有知識分子的共同問題。參戰者如胡適、丁文江、張東蓀、朱經農、任鴻雋等等都是如此，因此「徘徊於學問與政治之間」不但具有個別的意義，更有社會的意義。這種意義甚至延續到後來，如徐復觀即有《學術與政治之間》一書。⁵⁶張君勸自己所說的「政治不忘哲學，哲學不忘政治」⁵⁷——不但是他去國、回國期間的寫照，也是他一身的寫照。張君勸在轉向哲學之前是學社會科學的——國際關係、法律、政治和經濟學的，並有豐富的政治和社會活動經驗。這種種學習和活動的經驗

⁵⁴ 《科學與哲學》，頁 217-218。

⁵⁵ 〈蔣（勛田）序〉，見《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》言行錄部份，頁 2。劉東巖 1955 年就有類似的評論，〈中國民主憲政之父——張君勸先生〉，《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，頁 131。

⁵⁶ 此書相當暢銷，有香港南山書局(1976)版和台北學生書局版。

⁵⁷ 這與張東蓀的處境完全相同，見《思想與社會》，頁 3。

都是為了救國，而這經驗並沒有因他轉向哲學時而自動消失。這與丁文江的學術不忘政治，政治不忘學術是在內容上有些不同的。不同中的最大不同是，張君勸處處以「精神生活哲學」——至少在論戰時是如此——來看問題，而丁文江則終身以實證主義來看問題。此外，在政治上，張君勸比丁文江走的更久更遠。他在 1934 年同張東蓀等人創立國家社會黨（以後改為民社黨），擔任領袖，以期繼承梁啟超的政治衣鉢。但他們的目的似乎並不在於政權！胡適、丁文江等人也有類似的看法。看來，他們對自己的知識所能產生的力量仍然沒有把握，或者，他們對傳統所賦予知識分子的地位還認為可以接受。

總之，張、丁兩人同年出生、幼年教育幾乎相同，但興趣不同，出國後開始顯露，並分別在英、德（法）接受很不同的外國教育。回國後，雖都考所謂的洋科學，但分別從事完全不同的活動。張君勸是接受兩種不同教育的人，而他受教育的目的是為了救國。他的歷程開始是關心當時的政治。接著加上相關學識的瞭解，如攻讀政治、經濟和國際法。到了歐戰轉而關心戰事和勝負（對此時間上有先後的差異），接著忽然轉向哲學，而最後還是轉向政治，雖對哲學有十分的興趣，並以現代中國新儒家的創始人之一的身份終其一生。丁文江也是接受兩種教育的人，而他受教育的目的也是為了救國。他的歷程開始是關心政治，⁵⁸ 到英國本是想要學海軍，後來他轉向理科（曾有一度嘗試學醫），後來也關心戰爭的勝負，對哲學和流行思潮也很有興趣，但他沒有轉向哲學，而是折回科學或與科學有關的事業。因此雖同是受傳統教育，在不同的個人環境下，興趣仍有不同。至於後來接受新教育，則不同可能更大，因為選擇多了。但很多時候，只是原有興趣的延伸。這個興趣也明顯表現在他們所喜讀的書上。

一般研究中國現代思想的人，不但很少有直接探索所研究人物所引用西方作者的內容，甚至不詳細臚列所研究之對象本身所提供之說明自己思想所受影

⁵⁸ 和丁文江在政治上關係很密切的胡適告訴我們：丁在君「對於平民政治——尤其是現行的議會的政體——沒有任何迷信；但他同時「也不是迷信獨裁制的」。參見《丁文江的傳記》，頁 57。以范仲淹和曾國藩為榜樣的丁文江主張「少數人責任」的「好政府」，意思是說任何改善並非由多數人開始。這點與他的「二個臭皮匠湊在一起還是二個臭皮匠」看法和「為全種萬世而犧牲個體一時」的宗教觀是一致的。這種看法並非反民主，而是預設了即使是民主，也要有先知先覺的喚醒、領導。

響的著作。這些都不是件容易事，因為涉及對原文的理解，以及此理解與所研究的對象對此原作者的理解。除此之外，研究者也得參考研究者與被研究者在不同時空下對著作內容的判斷以及影響此判斷的種種因素。在此限制下，我們很高興看到在論戰時丁文江很難得地提供了他的書目——「平日自己愛讀的書，同這一次參考過的書」——因此非常值得引述，以爲(1)上述張君勸所提供的政治、經濟以及國際法書籍做比較，也爲(2)下述張君勸所受哲學思潮影響做一對照。丁文江把這些書分成六類，即（甲）關於生物學同演化論的；（乙）關於理化學的；（丙）關於人種學的；（丁）關於科學的歷史、方法同人生的關係；（戊）關於心理學的；（己）關於知識論同玄學的。每一類的書數從三本到九本共 34 本，⁵⁹ 並偶而附評論。如提到達爾文的《物種由來》這本唯一沒有附英文書名的書時，丁文江語帶諷刺地說：「要知道達爾文的學說，最好是看他自己的書。我不知道在中國批評他學說的人，有幾個從頭至尾看過這部名著的。」又如提到 *The Analysis of Mind* (《心之分析》) 這本羅素在中國演講的書，丁文江熱心推薦說：『羅素這一部書是介紹心理學同哲學最好的著作。他是爲中國學生做的。所以說理是由淺入深，引證是折衷眾說，而他的文章簡練活潑，步步引人入勝。』而更重要的一個評論是在他列出杜威(J. Dewey)的(1) *Reconstruction in Philosophy* (2) *Essays in Experimental Logic* 和(3) *German*

⁵⁹ 除了文中所舉的九本外，餘者 25 本如下：(1) E. B. Wilson, *The Cell in Development and Inheritance*; (2) T. H. Morgan, *Experimental Zoology*; (3) E. C. Conklin, *Heredity and Environment*; (4) J. A. Thomson, *Heredity*; (5) Einstein, *Relativity*; (6) F. Soddy: *Matter and Energy*; (7) Slosson, *Creative Chemistry*; (8) A. Keith, *The Antiquity of Man*; (9) W. L. H. Duckworth, *Morphology and Anthropology*; (10) Duckworth, *The Prehistoric Man*; (11) Goldenweiser, *Early Civilisation, Introduction to Anthropology*; (12) W. T. Sedgwick and H. W. Tyler, *A Short History of Science*; (13) J. T. Merz, *History of European Thought in the 19th Century*; (14) Karl Pearson, *The Grammar of Science*; (15) S. Jevons, *The Principles of Science*; (16) Huxley, *Method and Reality*; (17) Huxley, *Science and Education*; (18) Veblen, *The Place of Science in Modern Civilization*; (19) F. Soody, *Science and Life*; (20) Robinson. *The Mind in the Making*; (21) W. James, *The Principles of Psychology*; (22) W. James. *Textbook of Psychology*; (23) N. Norsworthy and M. T. Whitley, *The Psychology of Childhood*; (24) S. J. Holmes, *The Evolution of Animal Intelligence*; (25) E. Mach, *The Analysis of Sensations*。任何想輕易地只以科學主義一義來批評丁文江對科學看法的人當三思，並問自己是否參考過這些書。

Philosophy and Politics 後，針對最後一本所說的話：「要知道君勸所信的正統哲學在德國政治上發生的惡果，同對於歐戰應負的責任，不可不讀此書。」此外，丁文江並非對張君勸引為老師的柏格森沒有了解，因為從書目上看，他至少看了柏格森的兩本書，即(1) *Creative Evolution* 和(2) *Mind Energy*。他和張君勸不同的地方在於他並不接受柏格森的觀點，這可從他所提到的另二本相關或批評柏格森的書看出，即(1) H. M. Kallen, *William James and Henri Bergson* 和(2) H. S. R. Elliot, *Modern Science and the Illusions of Prof. Bergson*，而在論戰中丁文江更借用羅素批評柏格森的文字來挖苦張君勸趕時髦。

丁文江是在〈玄學與科學的討論的餘興〉這篇他參戰的第三篇文章，也是最後的一篇文章中提供了此書目，之後，他即不再有文章討論此論戰。我們若把丁文江的書目與張君勸相關的書目對照，我們可以清楚知道張、丁知識層面嚴重不對焦的痕跡。

可能是因他所參考的書比丁文江還要多，也可能是他認為沒有必要，張君勸並沒有像丁文江那樣把「平日自己愛讀的書，同這一次參考過的書」列出來供參戰者參考，不過可以肯定的是，張君勸獨好他的老師倭依鏗和柏格森，以及生機派哲學家杜里舒的書是沒有疑問的。張君勸是第二次留歐時（1919.1-1921.12——尤其是1919年冬以後）當了柏格森及倭伊鏗的學生，並和1908年獲諾貝爾和平獎的倭伊鏗合著《中國及歐洲的人生問題》(*Das Lebens Problem in China und Europa*, 1922, Leipzig)。在論戰前張君勸曾列下述十三本倭伊鏗書目供國人參考，⁶⁰ 其中張君勸認為倭氏的大著為(1)《大思想家之生活觀》；

⁶⁰ 即(1) 1885: 《精神生活統一緒論》(*Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geistlebens*)；(2) 1888: 《精神生活統一論》(*Die Einheit des Geistlebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*)；(3) 1890: 《大思想家之生活觀》(*Die Lebensanschauungen der Grossen Denker*)；(4) 1896: 《精神生活內容之奮鬥》(*Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*)；(5) 1901: 《宗教本性》(*Das Wesen der Religion*)；《宗教真諦》(*Der Wahheitsgehalt der Religion*)；(6) 1904: 《當代精神生活潮流》（第三版）(*Geistige Strömungen der Gegenwart*)；(7) 1907: 《新生活觀根本義》(*Grundlinien einer neuen Lebensanschauungen*)；(8) 1907: 《當代宗教哲學大問題》(*Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*)；《歷史哲學》(*Philosophie der Geschichte*)；(9) 1908: 《生活之意義及價值》(*Sinn und Wert des Lebens*)；《精神生活哲學引論》(*Einführung in eine Philosophie des Geistlebens*)；(10) 1912: 《認識及生活》。*(Erkennen*

(2)《當代精神潮流》；(3)《宗教真諦》，而其哲學精神所寄，尤在《精神生活統一論》一書，自此書出，而倭氏之系統立矣。⁶¹

至於杜里舒，他雖不是張君勸留德時的老師，但張君勸仍以師禮待之，且共同在中國鼓吹生機哲學。除了於 1922 年出版《杜里舒演講集》外，張君勸並會列出杜書九本，⁶²希望國人加以翻譯，以廣流傳。但並不成功。⁶³

張君勸於論戰尾聲（1924 年 2 月）曾譯有杜里舒之《愛因斯坦氏相對論及其批評》。此書由上海商務印書館於該年出版，為尚志學會叢書之一，而在論戰前，張君勸和丁文江對談時也提到這本書，並建議丁文江讀它。至於柏格森，張君勸雖可能是他在中國最出名的學生，但柏氏的主要著作，如《創化論》和《物質與記憶》已由張東蓀在張君勸成名前譯出。

總之，在論戰前，張君勸以信為真，極力介紹、主張和鼓吹倭依鏗、柏格森和杜里舒的思想，以為可以解救在他看來是中國人思想中最要不得的科學主義和唯物主義的困境。這些努力成為引發論戰的〈人生觀〉一文最重要的文字來源。⁶⁴其實，我們甚至可以說，〈人生觀〉是這些文字中對科學批評激烈化的

und Leben) : (11) 1913: 《紐約大學講演錄》(The Deem Lectures delivered at New York University) ; (12) 1915: 《德國唯心主義哲學家小史》(Die Träger des Deutschen Idealismus) ; (13) 1919: 《社會主義之生活觀》(Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung)。

⁶¹ 有關張君勸所受倭氏的影響，參見吳素樂，〈倭伊鏗「人生觀」對張君勸先生哲學與政治思想之影響〉，《紀年張君勸先生百齡冥誕學研討會論文集》，頁 87-103。

⁶² 這些書目是：(1) 1905 年：《生機主義之理論及歷史》(*Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*)，英文譯本 *The History and Theory of Vitalism, translated by C. K. Ogden* ; (2) 1908 年：《機體之科學與哲學》(*Philosophie des Organischen*)，英文譯本 *The Science and Philosophy of the Organism*; (3) 1912 年：《秩序論》(*Ordnungslehre*) ; (4) 1913 年：《個性問題》(*The Problem of Individuality* ——倫敦大學講演集，只有英文本) ; (5) 1913 年：《論理學為解決不盡之問題》(*Die Logik als Aufgabe*) ; (6) 1916 年：《體魂論》(*Leib und Seele*) ; (7) 1917 年：《實在論》(*Wirklichkeitslehre*) ; (8) 1919 年：《知與思》(*Wissen und Denken*) ; (9) 1919 年：《進化論之論理的研究》(*Logische Studien über Entwicklung*)。

⁶³ 彭鵬，〈杜里舒(Hans Driesch)來華：一個被忽略的德國哲學家的個案〉(1995.9)未刊會議稿。謹此謝謝同事黃克武提供此文。

⁶⁴ 即(1)〈致講學社書謂倭氏不克東來講學〉(《改造》，卷 3，期 6)；(2)〈致林宰平學長函告倭氏晤談及德國哲學思想要略〉；(3)〈倭伊鏗精神生活哲學大概〉，(《改造》，卷

簡要結論。如在〈學術方法上的管見〉上雖有批評科學萬能的文字，但並沒有非議科學的極端看法：

吾國今日人心，以爲科學乃一成不變之真理，頗有迷信科學萬能者。或者聞我之言，誤會我勸人不相信科學，不重視科學，此則決非吾之本意，故不可不加數語以申明之。吾在德時，有同學擬譯斯氏書（O. Spengler, *The Decline of the West*）者，吾告之曰：此書一入中國，則吾國傲然自大之念益增長，必曰你看歐洲人將倒楣了，還是我之無動爲大的好，還是我三綱五常的好，誠如是益以阻塞吾之新機，而新文化永不能輸入，吾之所以勸其不譯者，正以歐洲之科學方法與社會運動足以補救吾國舊文明之弊，此信仰維持一日，則新文化之輸入早一日，若此信仰而失墜，不獨吾國文明無復興之機，而東西洋之接觸更因此阻遲。然斯氏之書已早公開，無論譯與不譯，終必有傳至中國之一日，且歐洲人對於現文明之懷疑，已彰彰明甚，故不能以不譯斯氏之書，可以掩盡吾國人之耳目。總之今日之急務，在求思想界之獨立，獨立以後，則自知其責任所在，或繼續西方之科學方法而進取耶？或另求其他方法以自效於人類耶？凡此者一一自爲決定，庶不至以他人之成敗，定自己之進退，而我之文化，乃爲有本有源。蓋文化者，特殊的、固有的、獨立的、非依樣葫蘆的，此言新文化者最不可不注意之一點焉。⁶⁵

從此文可看出張根本沒有反科學之意，雖他有意大事批評科學主義已很明顯，而此段引言中最後的六行文字則是他一身矻矻碌碌介紹、鼓勵和批評各種思想的根據。但在矻矻碌碌介紹、鼓勵和批評各種思想的文字裡，我們看到張君勸充滿相當一貫的不一致，這使任何認真想要研究他的思想體系的人感到十

3，期 7）；(4)〈法國哲學家柏格森談話記〉(《改造》，卷 3，期 12)；(5)〈國民改造同志會意見書〉(《改造》，卷 4，期 2)；(6)〈國民政治品格之提高〉(《改造》，卷 4，期 2)；(7)〈學術方法上的管見〉(《改造》，卷 4，期 5)；(8)〈德國哲學家杜里舒氏東來之報告及其學說大略〉，(《改造》，卷 4，期 6)；(9)〈關於杜里舒與羅素兩家心理學之思想〉；(10)〈歐洲文化之危機及中國文化之趨向〉(《東方雜誌》，卷 19、期 3)；(11)〈近代心理學中之非自覺及下自覺問題〉(《東方雜誌》，卷 20、期 8)及(12)〈國憲議〉(1923 年論戰前)。這些文章後來都分別收在《中西印哲學文集》上、下冊；而《國憲議》目前有台北商務印書館 1970 年版本。

⁶⁵ 文見《中西印哲學文集》上冊，頁 148。

分挫折。如與論戰相關的〈致林宰平學長函告倭氏晤談及德國哲學思想要略〉一文中，他一方面說倭氏思想是把「思」當做他信服的精神生活哲學之一部，但在結論又說要與康德與黑格爾為儔侶！如此一來，若要沒有矛盾，「思」的哲學與「生活」哲學就不是相對的兩面，而是部份與全體。也就是說看成全體的精神生活哲學與張君勸在文中所說的德國黑格爾以來之學說是在「思」的哲學下根本不能共存：選擇了康德與黑格爾的「思」的哲學，就不能選擇柏格森生命哲學和倭伊鏗的精神生活哲學，因為張君勸已在同文中告訴我們後兩者與前兩者是對立的。不僅如此，張君勸也告訴我們黑格爾是唯物主義的對頭，而生活哲學既反黑格爾又反唯物主義；若倭氏反對黑氏，則黑格爾派學說中衰，應高興才是，奈何代黑格爾學說而起的是倭氏更不能接受的馬克思唯物主義。吊詭的是：若黑格爾的唯心主義是馬克思的唯物主義的對頭，那反對黑格爾就是否意味支持馬克思，或反對馬克思就是支持黑格爾？張君勸既說倭伊鏗是反黑格爾的，而黑格爾則一般看成是康德學派中的一派，或康德的某種發展或反動，而倭氏也是康德派的某種不同延續，因此同為康德派，倭氏與黑格爾是走不同的路，兩者如何在一起呢？此外，張君勸沒譯他說要譯的，沒寫他說要寫的倭伊鏗傳，雖他寫了多篇介紹文字。更令人費解的事，張自稱學倭氏只半年，但卻要用之藥中國，並欣賞這個他認為是以科學為根據的精神生活哲學！這些都與他在論戰時把科學與人生觀二者極端二元化很不同。

除了文字上反對科學主義外，在論戰時後前後，張君勸也從事並領導一些的明顯的反「科學主義」和反「唯物主義」的活動。⁶⁶雖然張君勸堅決反「科學主義」和反「唯物主義」，但他對「科學主義」的健將孔德的尊敬並下於柏格森、倭伊鏗和愛因斯坦。他曾記載云：「〔論戰期間〕夢良廬隱既介紹王世

⁶⁶ 如(一)：「〔1923〕九月十五日，與知友胡善恒、徐六幾、郭夢良、瞿世英四先生同情於唯心史觀，因而結為團體。標四點盟約於北京西山靈光寺，自謂得一新生命，負新責任。又謂家室及著作與辦學盛業，均不足累，而以身許念之念自矢。先生即於是日起，著筆『靈光室日記』。」和(二)：「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，待各力響應者多，再提起組黨問題。以東蓀為主幹，六幾為編輯。欲為吾國思想界，成一種新分野。」（分見《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，頁 19-20）。

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。」⁶⁷在此處得留意的是，張君勸似乎忘了他對孔德的景仰是與他堅決反「科學主義」和反「唯物主義」的立場以及他認為「科學主義」和「唯物主義」產生不出值得景仰的人格是有衝突的。

正如羅家倫以及許多人所說過，而張君勸、丁文江所承認的，他們的主要看法皆徵引自西方。⁶⁸分析兩方相關的論戰文字，我們可以發現張君勸的看法和理論比丁文江的複雜和深刻，但這並不意味是正確的。張君勸的思想可以說是德國式冗長、繁複論述的產品，而丁文江的思想則是英國式冷靜、清楚思考的產品。後一種思想若是被接受了，不常改變，或即使有所改變，也有軌跡可循；而前一種思想，因可能蘊含過多，常須改變。事實是，張君勸的看法常常在變，而且互相矛盾，有時甚至使人弄不清到底他的真正意思所在，丁文江則沒有這些弊病。

因此可以說在很大程度上，張君勸的思想是極為豐富但也極為複雜，且可能真的是混淆的德國思潮在中國不成熟的反映。說不成熟是有鑑於張君勸研究德國哲學的時間並不算長，而從他相關的哲學看法看來，在很大的程度上，他仍是個沒有畢業的學生。雖然他十分用功，讀書很多，但他顯然並沒有完全消化他所看到的、想到的十分紛紜的思潮。這個結論可以從他自己的許多互相矛盾的評估中，甚至不知所云的段落看出。

總之，此節不企圖全面敘述兩人師承，而只提醒我們張君勸到科玄論戰時為止，真正研究哲學，或更正確地說，研究他傾心的那一類哲學，只有三、四年時間。⁶⁹這可能比丁文江業餘閱讀有關哲學的書還短。若我們同意德國哲學比

⁶⁷ 《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，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。

⁶⁸ 張君勸在回答丁文江指責他襲取和武斷時即坦白云：「……今國中號為學問家者，何一人能真有所發明，大家皆抄襲外人之言耳。各人讀書，各取其性之所近者，從而主張之。」（〈再論人生觀與科學並答丁在君〉，頁 85）。

⁶⁹ 1963 年 11 月 10 日，張君勸在東方人文學會演講上回憶道：「我治哲學，始於一九一九年冬，時隨梁任公先生訪問歐洲，觀感所及，遂留在德國從倭伊鏗先生遊，研究哲學，當時

英美哲學難懂，則可以肯定說至少到論戰爆發時，張君勸雖以哲學家自負，但並不比丁文江高明多少。若加上丁文江的「哲學顧問」胡適決定攻讀哲學，尤其是杜威的實用主義的時間，⁷⁰ 比張君勸決定攻讀倭依鏗的時間長，即至少是六至八年對三至四年，而我們仍覺得胡適對一般皆認為哲學上比較容易掌握的實驗主義的了解不免膚淺，則我們不得不懷疑張君勸是否了解了倭依鏗難懂的精神生活哲學。這一點足以糾正張君勸在哲學上比胡、丁兩人強的印象。

四、〈人生觀〉一文之發表、問題及極端二元論的刺激

張、丁兩人個性、教育和所受思潮影響的正式衝突集中表現在「人生觀」的演講上，也就是說，〈人生觀〉一文的發表導致張、丁兩人個性和所受思潮影響有所衝突的正式爆發，因此即使是在此篇只談論非理論性問題的文章中，也不能不以它為出發點。張君勸當時正陪應講學社邀請來華講學（1922 年 10 月 14 日——1923 年 7 月）的杜里舒到北京，因此乃趁此演講的機會，企圖總結他從「政治國轉向哲學國」後二、三年來研究倭伊鏗、柏格森和杜里舒，以及杜氏訪華時一面當杜氏的翻譯，一面和他一起編講義的心得。張氏在講話中，以他後來自稱『雖不至於無論理與秩序，然對於「人生自由」之擁護，不免過於充滿了熱與力』⁷¹ 的方式評論了當時所謂的「科學萬能」或現在所謂的

並不懂得哲學的奧妙。」（〈思想與哲學〉，頁 395）。

⁷⁰ 胡適告訴我們他決定讀哲學是在進康乃爾的第二年(1912)。到了哥倫比亞後更集中在杜威的哲學上，時間可能是 1915 年夏天以後，參見胡適著，《胡適留學日記》（台北：商務，1959），1936 年序，頁 5 ——此處引自林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，《思想與人物》（台北：聯經出版公司，1983），頁 163。

⁷¹ 張君勸在〈人生觀論戰之回顧〉，頁 6，告訴我們：「盧梭對於他的獲獎之文——〈美術與科學能否促進道德〉——曾說過：『充滿了熱與力，但是全無論理與秩序。』我回頭看看，這篇文章（即〈人生觀〉）雖不至如盧梭（對他自己的文章）所說的無論理與秩序，然對於『人生自由』之擁護，不免過於充滿了熱與力。話雖如此說，在大根本上人事界與自然界兩方之不同，我現在仍絲毫沒有變更。」此堅持後來亦見於張氏英文稿 “Reflections on the Philosophical Controversy in 1923,” pp. 19-22，以及多篇回顧此論戰的文字。可見張君勸自論戰以來，從未改變其對人生觀與科學關係絕對二分的基本看法。先不說張氏在這裡提出的人事界與自然界判分在哲學上之意義，一點是肯定的，即他的〈人生觀〉一文絕無法論證此判分之種種要求。此外，在這裡很值得注意的是張氏的引文中略去了他所引盧梭原文中的「全」字。同時，他的那篇文章並不如他自己高估的是對於

「科學主義」⁷²的人生觀之「無能」、不足恃，以爲他的「絕無是非真偽標準」的人生和「以我爲中心」、具有「主觀的」、「直覺的」、「綜合的」、「自由意志的」和「單一性的」人生觀辯護。這位「方自歐洲返國」，自稱「受柏格森與倭伊鐸之影響」，鼓吹「人類有思想有自由意志」之學說⁷³的張君勸在〈人生觀〉一文中最重要、且最爭議性的論斷是這樣的：

【 I 】⁷⁴……科學之中，有一定之原則，而此原理原則，皆有證據。久讀教科書，必以爲天下事皆有公例，皆爲因果律所支配。實則……多數之問題，必不若是之明確。而此類問題……即在於人生日用之中。甲一說，乙一說，漫無是非真偽之標準。此何物歟？曰，是爲人生。同爲人生，因彼此觀點不同，而意見各異，故天下古今之最不統一者，莫若人生觀。⁷⁵

其實，沒有參戰者，包括丁文江和胡適在內，曾主張他們對科學定理的了

「人生自由」「過於充滿了熱與力」，而是一篇對科學主義所產生的後果的軟弱抗議。抗議之所以軟弱，主要原因在於他的那篇文章，雖他自認爲並沒有如盧梭對自己得獎文章所評的那樣糟——「全無論理與秩序」——，但我們站在局外的人立場不得不說，那確是一篇如此的文章。這點可以從以胡適的〈孫行者與張君勸〉一文所代表指出的矛盾中所流露的得意語氣感覺出來。

⁷² 關於科學主義（大陸稱「唯科學主義」）在中國現代思想史上情形以及它的其歷史意義可詳讀 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，題爲《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」論戰爲例——爲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》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁 81；(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》（台北：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).

⁷³ 張君勸，〈我之哲學思想〉，頁 271。

⁷⁴ 為了醒目，僅在此以角型括號(【】)和羅馬字(I 至 X I V)指明相關段落。

⁷⁵ 〈人生觀〉，見於帕米爾書店版《科學玄學論戰集》，頁 1。

解是一成不變的。他們皆認為科學定理只不過是比較可靠的假設而已，而張君勸也有如此的看法！其實，在科學領域裡，教科書之汰舊更新比其他非科學科目更多更快。在科學裡，幾乎沒有一本教科書有資格永久當經典。在科學領域裡的教科書是無法做為科學之有定論的堅強證據的。相反的，我們甚至可以教科書之更替來說明科學不斷變化或進步之速的指標。一個名符其實的科學家，若十年八年沒有追求相關科目的新知識、新理論，則他的看法很可能會落伍。在人文學科方面，我們還有許多經典得讀，而且數百或上千年來，都是同一類經典，這在科學的世界是不可思議的。有教科書的科目並不限於科學，但這與科學之有定論是風馬牛不相及的問題，就好像人文學科有經典並不意味有定論一樣。

至於人生觀，即使是沒有絕對的標準，也不能說沒有標準，況且其種類也不是無限多。張君勸自己所能舉出的種類只有區區九種，而且不允許丁文江「胡亂」增加，即可以說明要創造一種人生觀是如何的困難！其實人生觀的種類並沒有多少種，張君勸可能混淆了種類和個別差異。任何談到學說，皆意含是非真偽標準的追求。若非如此，還有何學問可言！說人生沒有絕對的標準是一回事，但追求此標準之企圖比比皆是，而自認找到此標準的斷論也非不常見，如各種宗教、哲學觀、人生觀等等。因此科學主義的絕對斷論，就絕對斷論而言，並非新創，而是和其他傳統的斷論一樣，是人類追求定論或絕對性的徵候。⁷⁶ 說「科學中有原理原則，多數之問題不若是之明確」，已是對科學因果律的絕對性、普遍性有所保留，是老生常談，而「甲一說，乙一說，漫無是非真偽之標準」，則是膚淺的極端相對論，但張君勸居然用它來得到「天下古今之最不統一者，莫若人生觀」的結論，並接下來用此結論來和科學比較。在比較時，他卻又設定科學是絕對客觀且是物質的，從而達到人生觀是不受科學之約束，或任何東西之約束的不可思議的另一斷論，以便達到如下結論：即把人生與自然絕對地對立起來，然後把自然歸科學去研究。人生則另有一套。這跟張君勸所致力鼓吹的傳統的、理學的看法很不一樣。甚至可以說是矛盾的。張君勸把知識和道德對立起來，似乎是忘了他一向所堅持的知識和道德的密切關

⁷⁶ John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action* (New York: Perigee Books, 1980).

係。⁷⁷就是在這種一開始即誤解科學，甚至人文學科，的情況下，張君勸乃近一步把科學與人生觀對立地提出來。他說：

【II】人生觀之中心點，是曰我。與我對待者，則非我也。而此非我之中，有種種區別。就其生育我者言之，則為父母；就其與我為配偶者言之，則為夫婦；就其所屬之團體言之，則為社會為國家；就其生產之支配方法言之，則有私有財產制公有制；就重物質或輕物質言之，則有精神文明與物質文明。凡此問題，東西古今，意見極不一致，決不如數學或物理化學問題之有一定公式。⁷⁸

不知張君勸是否忘了他在論戰前幾個月批評梁漱溟的文字？⁷⁹但在論戰時，以及之後，張君勸反而提出比梁漱溟的看法還要混淆的唯我主義人生觀，而成為眾矢之的。邏輯上而言，我與非我是互為窮盡的對待，但非我上的種種並不能與我直接對待，因為兩者是屬於不同的層次，即是說，任何非我的屬項都只是非我內的事。不同層次而勉強比較只會產生混淆。他犯了哲學上不應犯而在常識層次不易犯的毛病，即把道德（廣義地說是人事界）與科學（廣義地說是自然界）絕然斷分。先不論所謂精神科學是否與人生觀無關聯是個大疑問，事實很明顯，對科學的了解往往會影響道德判斷，雖然道德判斷不等於事實或科學的判斷。但這並不等於說道德判斷可以憑空而來。而事實的領域幾乎皆為科學所探討的領域，即自然是科學的範圍。不管如何理解，人是自然的一部分殆無疑義。問題是在何意義下，以及除了這之外，是否還有非自然所能涵蓋的意義，如神性、理性、感情、友情、人為萬物之靈、靈魂不死等等人的現象。這些都是十分具爭議性的，因為這些都是人的自覺或自我的部分，好像是無法用自然的範疇或不能很圓滿地用這些範疇來解釋。張君勸就在這種十分具有哲學爭議性的基礎上建立他那幾乎不知所云的唯我主義的人生觀，並接著以表列的方式進一步分析此唯我主義的內容九項，之後就正式提出以我為中心的人生觀與科學的五大不同點。他寫道：

【III】第一，科學為客觀的，人生觀為主觀的。科學之最大標準，即在

⁷⁷ 〈人生觀論戰之回顧〉，頁 13。

⁷⁸ 〈人生觀〉，見於帕米爾書店版，《科學玄學論戰集》，頁 1-2。

⁷⁹ 見《歐洲文化之危機及中國新文化之趨向》，頁 222-223。

其客觀的效力……換言之，一種公例，推諸四海而準焉……然科學之中，亦分二項：曰精神科學，曰物質科學。物質科學，如物理化學等；精神科學，如政治學生計學心理學哲學之類。物質科學之客觀效力，最為圓滿；至於精神科學次之……然即以精神科學論，就一般現象而求其平均數，則亦未嘗無公例可求，故不失為客觀的也。若夫人生觀則反是……何也？以其人生觀故也，以為主義的故也。⁸⁰

張君勸留德，應該了解——其實是知道——英文裡的“science”所指謂的「科學」和在德文中所用的“wissenschaft”是有不同的，因後者具有更廣泛和一般的意義，而不像英文中的“science”，通常是指嚴格定義下的科學。德文“wissenschaft”不但包括英文“science”一字的意思，而且包括歷史、語言、哲學等一切有系統的人文知識。因此在此意義上，張君勸把科學與其他知識對立的看法，在英文裡容或有些根據，但在德文裡是找不到的。雖然如此，但這卻是他整個〈人生觀〉一文的預設。這種混淆或因不小心而忽視了的做法，他在後來終有了交代，但已太遲了。就論戰的爆發而言，值得著重批評的是張君勸把科學分成物質科學（如物理化學等）與精神科學（如政治學生計學心理學哲學等），但後者不包括人生觀！張君勸在此把人生觀排除在他所謂的精神科學之外，並認為它是「主觀的」，此看法與他後來把人生觀看成與精神科學有關聯是矛盾的。於此張君勸預設人生是活的，而人生以外是死物質，而後者「易於以一例相繩」。張君勸覺得人生是無法駕馭的，而人生觀更是如此；科學則相反，是研究死物質，有規律可尋。既先斷定科學的普遍性和絕對性，而後又說科學也不只有物理、化學等。若如此，則科學本身即是複雜的東西，如何可以如此斷論呢？張君勸甚至認為做為最形而上之學的哲學「亦未嘗無公例可求」，那還有什麼不能有公例可求？人生觀難道不是哲學之一部分？張君勸說人生觀之所以「決不能施以一種試驗，以證甲之是與乙之非」，是因為「人生觀故」「主義故也」的說法，簡直是廢話——因為只是他對人生觀定義之重覆而已。

其實張君勸的意思似乎是「精神科學」已無嚴格公例，遑論根本稱不上精

⁸⁰ 〈人生觀〉，頁 4-5。

神科學的人生觀。既然如此，爲何又要把它們對比，並以科學的要求來要求人生觀呢？顯然張君勸在此是犯了他自己後來明確指出的論域範疇上的錯誤⁸¹。此外，張君勸〈人生觀〉開始時說科學依靠因果律，而今卻說即在科學，因果律也不如想像中的之固定。這雖足以爲人生觀之不足確定辯護，然亦顯示其前後矛盾。矛盾之中還有矛盾。張君勸接著說：

【IV】第二，科學爲論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺。科學之方法有二：一曰演繹的，一曰歸納的……若夫人生觀……初無論理學之公例以限制之，無所謂定義，無所謂方法，皆其自身良心之所命起而主張之，以爲天下後世表率，故曰直覺的也。⁸²

張君勸之所謂「無論理」，是指論理方法用不上，而「無科學公例」是指沒有因果律可循。其實，我們無法理解、談論沒有邏輯的言論，因爲那將如同夢人囁語；怪不得丁文江、胡適等人在這點上十分挖苦張君勸。張君勸應該強調的是，正如梁啓超所提出的，人生觀本身除了邏輯外，還有一大部分，甚至絕大部分與邏輯無關，或邏輯無能爲力，至於在談論人生觀時則絕對該用邏輯，因爲邏輯是言語達意所必須遵守的必要條件之一。張君勸的一個基本錯誤在於人生觀混淆了洞識的取得和此洞識之傳達或交通是二件十分不同的事，前者是個人的，主觀的，幾乎超越言語層次的，而後者乃是企圖把它轉成可以與他人共同分享的，客觀的，言語層次（因而必須符合邏輯）的概念群。張君勸強調的是前者，而丁文江要談的是後者。因此二人在一開始即沒有共同的交點。

此外，科學方法何止二種！既以下述V點看來，張君勸又增加了一種——即分析法。科學方法與論理的方法是兩件事。論理的方法是邏輯的事，科學方法是科學的事，二者很有關，但並不一樣。若一樣，則研究邏輯學即是研究科學方法——雖然有人是如此主張。而張君勸的論理方法雖有科學上常提的演繹與歸納二法，但也無法窮盡科學方法。我們怎樣知道叔本華等人看法是人生觀？難道不是因爲我們對人生觀的了解已先有了一個大致的標準或了解的進

⁸¹ 《張君勸傳》，頁271-272。

⁸² 〈人生觀〉，頁5-6。

路？難道此了解或進路只有直覺而來的嗎？難道我們不必讀他們的書嗎？讀他們的書只靠直覺就夠了嗎？直覺是什麼？做為哲學家，張君勸似乎忘了蘇格拉底的「沒有反省的生活是不值得活的」以及「知識即道德」的箴言。更糟的是張君勸在〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉有與此相反的看法。張君勸接著說：

【V】第三，科學可以分析方法下手，而人生觀則為綜合的……⁸³

在這點上，張君勸也與他在論戰中最強的同情者張東蓀相反。張東蓀說：「柏格森有一點是我所最佩服的。就是他說哲學與科學的不同。他批評科學的話原沒有錯。他以為科學的法寶是分拆。分拆誠有奇妙的功用。如一個曲線，我們可以分拆為許多很短的直線。又如一條線，我們可以分拆為許多的點。直線的性質絕不相同；點的性質與線又絕不相同。這便是在異中能求同。這個化異為同的結果乃是返性為量，即將性質還元到數量。於是以數量的相對等差構造性質的絕對不同。所謂科學方法不外乎如此而已。」⁸⁴可見，同樣受柏格森的影響，張東蓀得出理性的看法，而張君勸則得出反理性的看法。張君勸又說：

【VI】第四，科學為因果所支配，而人生觀則為自由意志的……⁸⁵

科學若受因果律所制，當然無所謂自由，但人若有自由，也可以自我設限，正如張君勸所最景仰的康德即有道德律令之說一樣。這個範疇上區別，可借 Karl Popper 所說的自然與約定的不同。在人的環境中有兩種不同的因素必須加以區分——自然環境與社會環境。要達成和把握這種區分是很困難的，這可從迄今我們仍不能明白分辨這一事實看出來。要分析這種發展，首先必須能清晰的掌握下述的重要區別。這種區別就是：(a)自然律或自然的法則(natural laws or law of nature)，例如描述日月星球的運行、四季的遞換等，或如引力法則，熱力學法則等；另一方面則為(b)規範法則(normative laws)或行為標準、禁例、命令等，即那些指導行為模式的規則：如十誡或國會議員選舉程序法，或雅典憲制中的那些法律等。⁸⁶

⁸³ 〈人生觀〉，頁 6。

⁸⁴ 《科學與哲學》，頁 66-67。

⁸⁵ 〈人生觀〉，頁 7。

⁸⁶ 《開放社會及其敵人》，頁 143-144。

就自然法則的意義來說，此法則是描述一種嚴格的、不變的規律，這個法則若確是在自然界中成立，則該法則便是一真的陳述，若是不在自然界中成立，則為一假的陳述。假如我們不知道某一自然法則是真抑或是假，同時我們還希望面對這種不確定，我們便可以稱它為一種「假設」(hypothesis)。自然法則是不可更改的、是沒有例外的。因為如果我們發現某些事物與它矛盾，我們並不說，對該法則有例外或有修改，而是我們的假設已遭推翻，因為它所假定的嚴格規則顯然已不成立，或換另一種說法，所假定的自然法則並不是一真的自然法則，而只是一假的陳述。因為自然法則是無可更改的，我們既不能打破它，也不能強制它。它們是超出人的控制以外的，雖然為了技術上的目的，我們可能利用某自然法則，以及因不瞭解它、或忽視它而導致困擾，但我們是不能改變自然法則的。⁸⁷

如果我們轉到(b)類，即規範法則上，所有這些就截然不同了。一個規範法則，不論它是一法律的規定、或道德的約束，都可以由人來強制執行。此外，規範法則是可以更改的，或許還可以描述它是好的、壞的，對的或錯的，可以接受的、抑或是不能接受的。只有在隱喻的意義上，才能說它是「真」的或「假」的。因為它並不描述事實，而是對我們的行為所下的指導。規範法則當它有被違犯的可能時，才有意義可言；若不能被違犯的話，那就是多餘且沒有意義的。⁸⁸

⁸⁷ 《開放社會及其敵人》，上冊，頁 144-145。

⁸⁸ 《開放社會及其敵人》，上冊，頁 155。研究最古老的人文學科之一的法律學學者的看法值得深思：「然而只有一小部分的社會學家和心理學家認識到規則在指導人們行為的重要性，而且這個認識也是最近的事。與其如此認識，社會科學家曾追尋『自然法則』。這兩者之間的差異是極關緊要的。自然法則是由人發現的，但並不能由人所改變。規則是人訂的，而可由人改變。自然法則不能不服從，規則則可不服從。看起來與自然法則相反的行動對依據此行為而擬就的自然法則的正確性並無質疑。顯然地例外必須由重擬此法則來解釋或由設定有其他自然法則的運作來解釋。而違反規則只提出『為什麼』的問題。其實，尋找人類行為的法則的努力只挖掘到出奇少的法則。神經學家顯示了一些身體的動作——諸如局部肌肉抽搐——是命定的，而心理學家確定了一些知覺、記憶和認知的法則。然而就有意的行動而言，法則看來既少且不常見，同時也很難確切地擬定，以致這些法則或多或少是可疑的。自然法則制限了人類可以做的範圍；人類不能超越運動的法則或能源保存的法則，但當涉及人類選擇要做什麼時，規則比自然法則所能解釋的解釋得還要多。規則可以用幾種方式來遵守。」譯自 Nigel Walker, *Crime and Criminology* (Oxford and New

總之，用因果律來定義科學已有商榷餘地，用科學上的因果律來談人生觀更不是最好的切入點。首先各科學在應用因果律上即有很大的差異。即使是在應用因果律最成功的物理學，我們也發現有時此要求似乎過高，因在原子、粒子或更小的世界裡，機率的概念更適合。若在應用因果律觀念最成功的物理學也得修改因果律，那企圖模仿它的其他學科，尤其是所謂的社會科學，若不放棄此追求，則似乎在緣木求魚。因此，張君勸用因果律來定義、概括科學，是犯了要求過嚴，以及應用過廣的毛病。他把所有的科學與因果律等同是對科學要求過高，但他要求所有的科學都同樣使用因果律是要求過廣。這些皆非對科學之真了解。而丁文江則犯了對因果律要求過低和應用比張君勸的用法還要廣的毛病。對丁而言，因果律不過是概念與概念間的邏輯關係，同時此關係不但適用於張君勸所理解的科學，還包括精神科學。張君勸最後說：

【VII】第五，科學起於對象之相同，而人生觀起於人格之單一性。科學
⁸⁹ 中有一最大之原則，曰自然界變化現象之統一性……

人格若是單一的，又何能致人生觀毫無標準呢？對象之相同與自然界變化現象之統一性原則是二個層次完全不同的問題。更何況科學的對象無奇不有，那有相同這回事？張東蓀對科學的對象和目的的了解就和張君勸很不同。他說：「據我所見，科學乃是對於雜亂無章的經驗求其中的比較不變關係，因為經驗的內容總是只有一次的，所以科學並不十分注重內容，而只注重於方式……在我則以為知識的本質本來是在異中求同，科學只是順著這個趨勢而推進到高點的，因此科學在知識上可算得最高的最精的最有價值的。」⁹⁰張東蓀的這個看法和一流科學家 J. Bronowski 的看法是一致的：「科學，是在我們的經驗中找出秩序和意義，而以另一種截然不同的方式，重新著手處理」；⁹¹「科學的發現，藝術的作品都是一種隱秘的相似性的探究和發掘。」⁹²在對照了科學與人生觀五大不同點後，張君勸總結說：

⁸⁹ York: Oxford University Press, 1987), p. 9.

⁹⁰ 〈人生觀〉，頁 8。

⁹¹ 《科學與哲學》，頁 65、67。

⁹² 布羅諾斯基(Jacob Bronowski)原著，陳揚英、蔡仁堅譯，《科學與人文價值》（台北：景象出版社，1977），頁 27。

⁹² 《科學與人文價值》，頁 42。

【VIII】就以上所言觀之，則人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已。而所謂古今大思想家，即對此人生觀問題，有所貢獻者也。自孔孟以至宋元明之理學家，側重內心生活之修養，其結果為精神文明。三百年來之歐洲，側重以人為支配自然界，故其結果為物質文明。亞當斯密，個人主義者也；馬克斯，社會主義者也；叔本華哈德門，悲觀主義者也；柏拉圖，黑智爾，樂觀主義者也。彼各執一詞，而決無絕對之是與非。⁹³然一部長夜漫漫之歷史中其秉燭以導吾人之先路者，獨此數人而已。

張君勸說三百年來之歐洲產生物質文明，但接著又指出這個文明也產生偉人，作為「一部長夜漫漫之歷史中其秉燭以導吾人之先路者」。因此此段，一方面既把精神文明和物質文明對壘，但又指出各能產生偉人以濟時窮，豈不自毀城牆？一方面強調人生是絕對自由的，一方面又要影響他人的人生。如何自圓其說？接著他說：

【IX】思潮之變遷，即人生觀之變遷也。中國今日，正其時矣。嘗有人來詢曰，何者為正當之人生觀。諸君聞我以上所謂五點，則知此問題，乃亦不能答覆之問題焉。蓋人生觀，既無客觀標準，故惟有返求之於己，而決不能以他人之現成之人生觀，作為我之人生觀者也。⁹⁴

我們不禁要問，若張君勸的無客觀標準的直覺或主觀的「我」要接受他人所暗示的人生觀，為什麼不可以看成是張君勸的「我」的人生觀？實際上，大多數人都是直覺地或主觀地接受某種現成的人生觀！

【X】所謂精神與物質者：科學之為用，專主重於向外，其結果則試驗與工廠遍國中也。朝作夕輟，人生如機械然，精神上慰安所在，則不可得而知也……抑知一國偏重工商，是否為正當之人生觀，是否為正當之文化，在歐洲人觀之，已成大疑問矣。歐戰終後，有結算二三百年之總

⁹³ 〈人生觀〉，頁 9。

⁹⁴ 〈人生觀〉，頁 10。

帳者，對於物質文明，不勝務外逐務之感。厭惡之論，已屢見不一見矣。⁹⁵

張後來根據這裡所蘊含的內容演伸出漢學與宋學之爭，並堅定站在宋學的立場發言。事件發展顯示對科學的實用功能的誤解和批評以及對宋學的鼓吹是丁文江和胡適最不能忍受的二點。我們甚至可以說對丁、胡而言，它們反是論戰爆發之中心點。丁、胡在論戰中把張在這方面的批評化約成：(一)科學方法是否有益於人生觀？及(二)歐戰的破產是不是科學的責任？關於這兩點，不但丁、胡、吳稚暉的答案是不言而喻，甚至可以說是咄咄逼人。其實，不要說毫無保留的科學支持者不能接受張君勸的科學觀和他對科學應負起對歐戰的責任的指控；就是中立的參戰者，甚至當時的中學生旁觀者，如唐君毅、徐復觀、勞幹等，也都無法接受張在這些方面的看法。

〈人生觀〉一文那種部份根據自創、部份根據歪曲、部份根據轉引自所見所聞而來，將科學與人生觀截然二分的五大特點在理解上在意義上都是十分難掌握的。張君勸把科學分為物質科學與精神科學，並堅持人生觀以我為中心，而我與非我對，非我中舉出又九項。因此在某一意義上人生觀即是我與這九項對壘。但這九項是屬於精神科學，而精神科學與物質科學同為科學，因此人生觀畢竟還是多少受到科學的影響。如何說是與科學截然相對呢？其實有那一種人生所產生的東西不是以我為中心的呢？問題是「我」到底是何指？為什麼一定要與科學對比？難道科學不是「我」的創造物，或「我」的能力的一種最活靈活現的活動？張君勸就是在這種強詞奪理地把科學與人生觀絕對二分法的前提下，進一步列出雙方的不同的五大點。他從「天下古今之最不統一者，莫如人生觀」此斷論出發，進而強調人生觀不但不受科學或任何東西之約束，且無是非與真偽之分，其實是自毀城牆：若他所提到的聖人也沒有是非真偽，則如何能說服、領導社會？張君勸既不承認科學與品格修養有關，為何又要說科學有導致種種弊病？這種既設定又否定不存在的東西，或連自己都沒有把握的東西，如何能大談特談，並用之來反駁堅持按邏輯推論的對方？

從人們可以接受的人生之多數問題，必不若科學之因果律之明確此常識性

⁹⁵ 〈人生觀〉，頁 10。

看法，到漫無是非真偽之標準的人生和人生觀這個任何想要主張某種人生觀的人都不該有的斷論——因若有即自毀城牆——張君勸即是用此論法來分辨科學與人生觀之不同，並進而否認二者之密切關係。

科學與人生觀二者邏輯上而言只有二種關係，一種是有關係，一種是沒有關係。表面上張君勸認為沒有關係，丁文江認為有關係，但實際上他們爭論是何種關係。張君勸認為這種關係並不是全部是正面的，而丁文江則認為是全面的且都是正面的。若是平時，或許他們還可以有妥協的餘地，但在論戰時確反而僵化了，各走極端，把有關係變成全部是正的或反的關係，而把沒有關係也變成全部是正的或反的關係。如此一來，論戰如何可以避免？

至此，我們可看出張君勸的〈人生觀〉一文至少有三個大缺點。第一個是他把人事界與自然界之不同絕對化，第二是他把主觀性或我極端神秘化；第三，他達到這二個結論的方法是他不以為然的科學主義，或更確切地說，科學主義的反模倣！

張君勸稱誦意志之絕對自由和對科學主義之批評雖勇氣可嘉，但他以人生觀與科學之五異點的絕對化來關照以「我」為中心人生觀除了反映思想混淆外，也充滿著矛盾。對丁文江而言，這甚至比玄學還玄。

總之，〈人生觀〉一文給具有批判性的人的總體印象是它幾乎一無是處。話說回來，張君勸在發表他那篇引起論戰的〈人生觀〉之前二、三年，已藉介紹柏格森、倭伊鏗和杜里舒三人的哲學，而對越來越流行的科學應用以及科學主義有所批評，但仍然沒有在論戰時的那種把科學與人生觀絕對二元化⁹⁶ 對照的

⁹⁶ 此觀點似乎可看成是中國現代思想的一個特色，如陳獨秀的〈東西民族根本思想之差異〉（原見《新青年》，第一卷四號，今引自梁漱溟，《東西文化及其哲學》：時論彙錄，（上海：商務印書館，1930.3.8 版））；如李大釗的〈東西文明根本之異點〉（原見《言治季刊》（1918.7），今引自上述梁書。關於二元分析的特色，S. I. Hayakawa（早川）很有見地的見識云：「總之，二元價值觀點可以被比為一把槳，在原始的航行術中，它能同時用來啓航和駕駛。在文明生活中，二元價值觀點也許仍是啓航的工具，因為它有傳達情感的力量，能引起興趣。但是把我們載到目的地的駕駛工具，卻是多元或者無窮的價值觀點。」（早川原著，鄧海珠譯，《語言與人生》，台北：遠流出版社，1982 年 10 版），頁 219），梁啟超也說：「天下最神聖的莫過於情感。用理解來引導人，頂多能叫人知道那件事應該做，那件事怎樣做法，卻是被引導的人到底去做不去做，沒有什麼關係。有時所知的越發多，所做的越發少。用情感來激發人，好像磁力吸鐵一般，有多少份量的磁，

文字。若我們細讀張君勸的〈人生觀〉一文，不免覺得他處處採取了二元論對照的觀點，來列舉人生觀與科學的不同，並加以絕對化。⁹⁷這點在論戰十年後，張君勸在〈人生觀論戰之回顧〉上自己終於有了修正和交代。他說：

當時我的題目叫「人生觀」，實在自己要說的話就是人生(Human Life)與自然界不同之點何在？我說了好幾點：(一)科學〔為〕客觀的，人生觀〔為〕主觀的；(二)科學為論理方法所支配，而人生觀則起於直覺；(三)科學可以用分析的方法下手，而人生觀則為綜合的；(四)科學為因果律所支配，而人生觀則為自由意志的；(五)科學起於對象之相同現象，而人生觀起於人格的單一性。我當時腦子內所有的「科學」二字實在是指自然科學，不是指全部科學，因為自然界纔能同人生對立來說。假定有人來問我對此問題，現在意見如何，我可以明白答覆，「人生觀」(Lebensanschauung)之名，本於倭伊鏗所著之《大思想家之人生觀》，是指哲學史中各家對於人生與宇宙問題之答案，其為主觀的，毫無疑義，我的老師重視大思想家之創造力，我是的確受他這方面的影響。然以人生觀與科學對比，倭氏本無此說，我當時自己所想出來的。我現在想想，人生觀是思想家對於人生之答案，科學是科學家關於宇宙現象研究之結果，這兩樣雖可拿來對比，而對象上之不同不甚明顯，故這樣的題目，現在我自己也不贊成了……話雖如此說，在大根本上人事界與自然界兩方之不同，我現在仍絲毫沒有變更。⁹⁸

這種強調人事界與自然界截然二分的看法是非常不中國的，也非常「非儒家」，雖張君勸以新儒家自居。⁹⁹但卻是新儒家最堅定不移的立場。牟宗三相當

便引多大份量的鐵，絲毫容不得躲閃。所以情感這東西，可以說是一種催眠術，是人類一切動作的原動力。」（原見林志鈞編，《飲冰室全集》。今引自耿雲志、崔志海，《梁啟超傳》，（〔廣州〕：廣東人民出版社，1994），頁 433）。

⁹⁷ 參見林毓生對張君勸極端二元論的批評：(1) 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〉，頁 81；(2) 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》，頁 278-280、281。

⁹⁸ 〈人生觀論戰之回顧〉，頁 5-6。

⁹⁹ 唐君毅把基本上是儒家對自然和當然的關係講得很貼切，見氏著，〈論中西哲學問題之不同〉，《中西哲學思想之比較研究集》（台北：宗青圖書公司，1978 年影印），頁 68。

生動地補捉了此新儒家的精神：「在科學論戰時，他獨能否認科學萬能之狂言，而認識科學之限制，認識價值世界之不可化歸性。」¹⁰⁰這個對壘，借用余英時所造的詞——「知性的傲慢」和「良知的傲慢」¹⁰¹——來說明，我們可以說丁代表前者，而張代表後者。

論戰後三十多年，周策縱與張君勸就引發論戰的議題曾加以討論，並確定了〈人生觀〉一文的宗旨：

……張君勸認為，重估與重建中國文化將由「人生觀」所決定。「人生觀」這個字眼是引用倭〔伊〕鏗(Rudolf [Christoph] Eucken)的書名(*Lebensanschauug*)而來。中國人所必須向西方學習的，應從這種觀點來決定。他覺得五四事件之後，太多的中國人認為科學能解決所有問題……在他看來，科學(科學的態度)在許多方面與人生觀不同；後者是一個人與外在世界關係的態度……；前者的特性是客觀的、邏輯的、分析的、因果的和一致性的，而後者則是主觀的、直覺的、綜合的、未定的，和獨一的。論及直覺，他確信人生觀並非由邏輯原理的統馳，也不是由任何定義或方法所支持，而是由個人自己的意識所主宰。純粹的心理現象，並非由因果法則所控制。因此他主張，「不論科學如何發展，都不能解決人生觀的問題。」他的結論是，近幾個世紀的科學成就造成的物質文明——西方文明，從一次大戰後已被歐洲人懷疑與捨棄，中國必須珍惜她自己的精神文明。張君勸實際上忠告中國的新思潮改革者說，他們所倡導的科學並不能解決中國問題；因為一方面，科學和他定義下的人生觀（包括大部分社會科學和所有倫理、宗教、形上學——事實上是哲學整體）無關；而在另一方面，西方文明並不如改革者所猛烈攻擊的東方文明令人滿意。¹⁰²

方東美也有類似的觀察並對此特徵推崇備至，見他的《中國人生哲學概要》（台北：先知出版社，1974），頁20-22。

¹⁰⁰ 牟宗三，〈中國數十年來的政治意義——壽張君勸先生七十大慶〉，《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，頁30。牟宗三本身對科學的態度，可能比張君勸更無保留。陳冠學在〈憶恩師〉，見《聯合報·聯合副刊》(1995.6.3)，37版。

¹⁰¹ 詳見〈錢穆與新儒家〉，收在《猶記風吹水上鱗》，頁93-96。

¹⁰² *The May Fourth Movement*, pp. 333-334；參考《五四運動史》，頁475-476。周策縱在此

這個事過境遷的檢討顯然是比〈人生觀〉一文清楚的多，但論斷裡仍然具有十二分的爭議性，而張君勸也會想再來一次相關論戰，可是已引起不起人們的興趣和意願。或許，在張、丁都缺席的情況下，以後會有人以不同的方式再討論科學與人生觀的問題。

上二段所引張文中，除了大大修改引起張、丁間最大爭議的絕對二元論外，張君勸仍有不一致的地方，如「科學」二字實在是指自然科學，不是指全部科學，那全部科學何指？顯然的答案是，包括自然科學與他所謂的「精神科學」——如心理學、生計學（經濟學），哲學等！即現在通稱的「社會科學」，甚至「人文學科」。若如此，他又回到他那篇引起爭議的〈人生觀〉。該文中，張君勸把「科學」分成所謂「物質科學」與「精神科學」。這兩者中的「物質科學」顯然是指現在所謂的「自然科學」，而「精神科學」顯然是指「社會科學」，甚至「人文學科」。但不管是「科學」、「社會科學」、甚至「人文學科」，在張君勸的用法裡，皆不能包括「人生觀」，不但不能包括，他且把二者（即一方是「自然科學」，「社會科學」，甚至「人文科學」或「物質科學」與「精神科學」，另一方是「人生觀」）的對比加以絕對化。在此對比下，「人生觀」不能受科學規律所約束。值得注意的是張更進一步以「物質科學」對「精神科學」，並從而達致所謂「物質文明」與「精神文明」抗衡的關係。這種在論域上的嚴重混淆是實證主義的科學主義者——雖然任何形式的科學主義本身即是種思想混淆——所最不能忍受的。難怪丁文江、胡適會跳起來，非與張君勸開戰不可。

五、張、丁兩人的對話與論戰的爆發及擴展

有了上述思考範疇上很難避免的分歧或混淆，可以想見當張氏把他的演講以相同的題目發表於《晨報》附刊和三月間的《清華週刊》 272 期後，丁文江，張氏好友兼論敵，讀了之後，會本其「學科學的人最反對獨斷式的言論」，堅持要「事實和理由」，¹⁰³ 和張君勸來個（張君勸說的）「……兩人口

¹⁰³ 指稱的人生觀是包括了倫理、宗教、形而上學、哲學等，與原文〈人生觀〉有些出入。

〈玄學與科學——答張君勸〉，頁 244。

舌往返，歷二時許……」¹⁰⁴而無妥協。張君勸演講後的四十天，丁文江在論戰前的一封給胡適的信，¹⁰⁵為我們研究「科玄論戰」的爆發提供了最權威的消息。在這封後來談「科玄論戰」的學者從未再提起的信中，他生動地寫出雙方對科學與哲學的意義、範圍、特色、功能的歧見。從這篇論戰前的「談判錄」中，我們看到了兩個在不同思潮影響下所造成的嚴重不對焦情形和對壘。若結合他們兩人所看過的書來判斷，甚至可以說他們之間簡直沒有共同的語言。對談之後，胡適約張氏、丁氏等人吃飯，並告知張氏，他同丁氏為了科學要同張氏打筆戰，結果是丁文江的第一篇論戰文章，〈玄學與科學——評張君勸的「人生觀」〉的發表。丁文江指責張君勸的看法，並告訴我們他的苦心孤詣：

玄學家單講他的本體論，我們決不肯荒廢我們寶貴的光陰來攻擊他。但是一班的青年上了他的當，對於宗教，社會，政治，道德一切問題真以為不受論理方法支配，真正沒有是非真偽；只須拿他所謂主觀的，綜合的，自由意志的人生觀來解決他。果然如此，我們的社會是要成一種甚麼社會？果然如此，書也不必讀，學也不必求，知識經驗都是無用，只要以「自身良心之所命，起而主張之」，因為人生觀「皆起于良心之自動，而決非有使之然者也」。讀書，求學，知識，經歷，豈不都是枉費功夫。況且所有一切問題，都沒有討論之餘地——討論都要用論理的公例，都要用定義方法，都是張君勸人生觀所不承認的。假如張獻忠這種妖孽，忽然顯起魂來，對我們說，他的殺人主義，是以「我自身良心之所命，起而主張之，以為天下後世表率」，我們也只好當他是叔本華，馬克斯一類的大人物，是「一部長夜漫漫歷史中秉燭以導吾人之先路者」，這還從何說起？況且人各有各的良心，又何必有人來「秉燭」，來做「表率」；人人可以拿他的不講理的人生觀來「起而主張之」，安見得孔子，釋迦，墨子，耶穌的人生觀比他的要高明。何況是非真偽是無標準的呢？一個人的人生觀當然不妨矛盾，一面可以主張男女平等，一

¹⁰⁴ 〈再論人生觀與科學並答丁在君〉，頁 46。這裡所指談的「二時許」與丁文江所說的「一個鐘頭」顯然有近一小時的出入。

¹⁰⁵ 中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編，《胡適來往書信選》（香港：中華書局香港分局，1983），上冊，頁 188-190。

方面可以實行一夫多妻，只要他說是「良心之自動」，何必管甚麼論理不論理？他是否是良心之自動，旁人也當然不能去過問他。這種社會可以一日居嗎？¹⁰⁶

丁文江在文末即引胡適之〈五十年世界之哲學〉上的一句話來做結論：「我們觀察我們這個時代的要求，不能不承認人類今日最大的責任與需要是把科學方法應用到人生問題上去。」¹⁰⁷

1923 年 11 月，胡適為《科學與人生觀》一書作序，序中沉痛的指出：「中國此時還不會享著科學的賜福，更談不到科學帶來的『災難』。我們試睜開眼看看：這遍地的乩壇道院，這遍地的仙方鬼照相，這樣不發達的交通，這樣不發達的實業……我們那裡配排斥科學？至於『人生觀』，我們只有做官發財的人生觀，只有靠天吃飯的人生觀，只有求神問卜的人生觀，只有《安士全書》的人生觀，只有《太上感應篇》的人生觀……中國人的人生觀還不會和科學行見面禮呢！我們當這個時候，正苦科學的提倡不夠，正苦科學的教育不發達，正苦科學的勢力還不能掃除那迷漫全國的烏煙瘴氣……不料還有名流學者來高唱『歐洲科學破產』的喊聲，出來把歐洲文化破產的罪名歸到科學身上，出來菲薄科學，歷數科學家的人生觀的罪狀，不要科學在人生觀上發生影響！信仰科學的人看了這種現狀，能不發愁嗎？能不大聲疾呼出來替科學辯護嗎？」¹⁰⁸

這是從實際的角度來看反科學主義，甚至是反科學的思潮。

身為科學家，丁文江不可能接受張君勸的絕對自由論是不在話下的。顯然的，張君勸是認為丁文江所說的情況是絕對自由的代價，無論多大也是值得的。問題是丁文江所指控的如此毫無論理、毫無理性、毫無標準的自由是否存在。張君勸認為是事實，丁文江則否認它。假設真有張君勸所鼓吹的絕對自由，則其結果將如丁文江所說的那樣糟。雖和張君勸同樣主張自由論，但並不苟同張君勸的極端自由論的張東蓀在《科學與哲學》¹⁰⁹ 這本對科玄論戰最有份

¹⁰⁶ 《丁文江的傳記》，頁 46，相關引文見〈玄學與科學〉，頁 32-33。

¹⁰⁷ 〈科學與玄學〉，見於帕米爾書店版《論戰集》，頁 43。

¹⁰⁸ 《科學玄學論戰集》，頁 7-8。

¹⁰⁹ 《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 和

量的論著裡，寫道：

杜里舒……說有三種自由論：第一是柏格森的絕對自由論，以為既無外因以決定之，又無本性以決定之；第二是斯披諾刹的相對自由論，以為不被外境所左右而純由本性以決定之；第三是雪林的調和自由論，以為就行爲的已成而觀可說是爲本性所限，就行爲的未發可說有創造的自由。杜里舒雖認此問題不能解決而卻贊成第三說。我以為除了絕對自由論以外，第二第三都有供我們酌採的價值……蔣百里……告訴我說絕對的自由就是等於不自由，我以為這句話精闢極了。如我下一點鐘所作的事情既不能從外界環境上來決定，又不能從自己性格上來決定，則下一點鐘作甚麼事情必是絕對不可預知的了。這樣一來，豈不是世界上只有「偶然」了麼？但若盡是偶然，則便沒有了秩序，於是純變爲渾沌。既沒有了秩序，所有的事情都是偶然，前一秒鐘不知後一秒鐘的事，則那裡還會有自由呢？所以絕對自由論就是等於主張沒有自由……但若說行動由自己作主便爲自由，這話亦是可以駁擊的，因爲自己作主即是所謂爲自身固有的本性所決定。如我本來性善，我捐錢開孤兒院，這不是我的自由，只是我那性善的固有性所使然。所以於自由上再承認有一個本身的固有性，以率性而行，則自由便無存在的餘地了。哲學家到了這個地方確遇著一個極大的困難：就是本性與自由的關係十分困難，因爲若有了本性便無自由，若沒有了本性又太自由了，盡變爲偶然。所以這個問題在我看來須把「自由」一詞另下一個定義，我以為自由只是「控制」與「選擇」的意思。今有甲因於此，可生乙丙丁三個果，於是便有四種方式 甲——乙；甲——丙；甲——丁；甲——○。第四即是所謂控制或禁止，使甲因不生結果。這四種都是可能的，所以能選擇，可見自由即在選擇中，離了選擇便無自由。¹¹⁰

1928）。雖郭穎頤在他的 *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (即《中國現代思想中之唯科學主義》) 這本與本研究最有關聯的書中說《科學與哲學》是對此論戰的一個總結性評論(*consummate Criticism*) (見 p. 50n29)，但郭氏本身卻沒加以引用或討論。可能的原因之一是張氏的《科學與哲學》一書與郭氏所要討論的科學主義思潮在內容上完全不一致。

¹¹⁰ 《科學與哲學》，頁 77-79。

張東蓀是從觀念的分析來看絕對的自由論之不可取，而一般認為是另一位站在張君勸一邊，但張君勸認為是中立者的梁啟超，則從實際的經驗來反對絕對的自由論。他說：

君勸既未嘗高談「無生」，那麼，無論尊重心界生活到若何程度，終不能說生活之為物能脫離物界而單獨存在。既涉到物界，自然為環境上——時間空間——種種法則所支配，斷不能如君勸說的那麼單純，專憑所謂「直覺的」「自由意志」的來片面決定。君勸列舉「我對非我」之九項，他以為不能用科學方法解答者，依我看來什之八九倒是要用科學方法解答……君勸尊直覺尊自由意志，我原是贊成的，可惜他應用的範圍太廣泛而且有錯誤……這種盲目的自由，恐怕沒有什麼價值了（君勸清華講演所列舉人生觀五項特徵，第一項說人生觀為主觀的以與客觀的科學對立，這話毛病很大。我以為人生觀最少也要主觀和客觀結合纔能成立）。¹¹¹

張君勸有時認為是社會科學，有時是精神科學之一的經濟學的情形也不允許張君勸的那種絕對自由論。¹¹² 丁文江不能接受張君勸的唯我自由論是很強烈的，強烈到他把原定要寫的文章的題目「科學與形而上學」改成「玄學與科學」，以便充分利用「玄學」¹¹³ 一詞在現代中國思想史上的貶意，達到最大的

¹¹¹ 見〈人生觀與科學〉，頁 174-176。

¹¹² 參考 Richard G. Lipsey, *An Introduction to Positive Economics* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985 reprint), p. 10.

¹¹³ 對陳獨秀和他同一思考模式的人而言，談「本體論宇宙論的玄學，即所謂形而上學的哲學」的「玄學家」是意味著不針對「實際現象」「胡想亂說」的人（參見陳獨秀，〈科學與人生觀序〉，《科學與玄學論戰集》，頁 3）。玄學做為非科學、反科學、甚至誣謬任何形而上之討論的總稱，和與之對應的「玄學鬼」竟然能在中國現代思想史上根深蒂固的存在是一個值得深思的現象。參見王爾敏，〈玄學鬼的精靈〉，《解醒集》（台中：藍燈文化事業公司，1977），頁 135-138。這個「玄學鬼」的咒語影響深遠，它至少造成對非實證主義的思想的迴避：——參見(1)徐復觀的反應：在〈中國知識分子精神之回向——壽張君勸先生——〉頁 49 上曾說：「……憶余年少時在滬購一書曰《人生觀之論戰》，于京滬車中急讀一過，內容多不甚了了。惟知有一派人士，斥君勸東蓀兩張先生為「玄學鬼」；玄學鬼即係反科學，反民主，罪在不赦。自此，「玄學鬼」三字，深入腦際。有人提及二張之姓名者，輒生不快之感。二十年後，偶讀張東蓀氏之著作，凡所言民主、科學、哲學、中國文化等，其成就幾無一不在當年反玄學鬼者之上，此當為有常識者所共許。而一部民主憲法，不促成于打倒孔家店之勇夫，竟出自熱愛中國文化之另一玄學鬼；

攻擊效果。

與丁文江同在 1911 年獲格致科進士的地質學同志章演存（鴻釗），¹¹⁴也就丁文江對張君勸的「玄學」的反感、自己受邀參戰的原委和站在丁文江的理由有所說明。¹¹⁵一般評論都把他看成是丁文江的支持者，但他自己卻認為是就事論事。他認為「張君的〈人生觀〉，卻論得太渾沌一點；並且他對於科學，又覺得稍隔膜一點；所以我最怕說話的，也免不得要說幾句話。但我自問決不是為丁君作辯護的；也並不敢擔當宣傳的責任。張君說人生的問題，決不是科學所能解決的；因為人生觀和科學比較起來，有五個異點。他還從人生觀裡舉出九個『我』對『非我』的問題來，說是『東西萬國，上下古今，無一定之解決』的。我們首先要和張君討論的，就是人生觀和科學的五個異點是對不對？有沒有疑問？」¹¹⁶章演存的看法大致是根據邏輯的起碼要求和科學知識來批評張君勸的文章。他沒有胡適之幽默，但可能一樣有效。

胡適不但是受邀，甚至可以說是與丁文江共同發動論戰。他在論戰後不久，仍處病中，但讀張、丁二人的筆墨官司，「未免有點癢」，乃於五月十一日，寫了〈孫行者與張君勸〉，以「文雖近於遊戲，而意則甚莊」的方式指出君勸文章的矛盾來「助興」。¹¹⁷之後，他總結此論戰時，寫道：「……我曾細看他前後發表的幾篇文字，我不能不指出當日君勸所要提倡的和在君所引為隱憂的……這裡表面上的問題是：『人生觀問題之解決，決非科學所能為力』。但這問題的背後，還有一個問題：『科學專注於向外……其結果為物質文明。

此一皎然明白之事實，尚不足以引起中國知識分子之深思熟考耶。」（收在《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》）；(2)唐君毅的反應：「科學以外之哲學、文學、藝術、宗教之學問應在學術世界中佔相當的地位。然五四時代之淺薄思想，于非科學者，即稱之為玄學，加以貶斥，卻使後來之國家學術研究，限在極小之範圍中，不能用以樹立中華民族之學術文化生命，這是很可惋惜的。」（〈從科學與玄學論戰談君勸先生的思想〉，頁 18-19）。

¹¹⁴ 章演存，〈張君勸主張的人生觀對科學的五個異點〉，見於《論戰集》，頁 186。

¹¹⁵ 同上，頁 185。

¹¹⁶ 同上，頁 186。

¹¹⁷ 〈孫行者與張君勸〉，見於《論戰集》，頁 151；胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿(二)》（台北：聯經出版事業公司，1983），頁 533-534；曹伯言，季維農編著，《胡適年譜》（合肥：安徽教育出版社，〔1986〕），頁 275-276。

歐戰終後，有結算二三百年之總帳者，對於物質文明，厭惡之論已屢見矣。』科學及其結果——物質文明——不但是『已成大疑問』的東西，並且是在歐洲已被『厭惡』的東西，青年人當然應該同到那些『側重內心生活之修養』而『其結果為精神文明』的『孔孟以至宋元明之理學家』了。所以在君當日把問題看作『玄學與科學為敵』的問題。¹¹⁸』

在胡適眼裡「張君勸先生原是一位講究『精神之自足』的中國理學家，新近得到了德國理學家倭依〔伊〕鏗先生的印證，就更自信了，就公開的反對物質文明，公開的『菲薄科學』，公開的勸告青年學生：科學無論如何發達，決不能解決人生觀的問題；公開的宣傳他的見解：『自孔孟以至宋元明之理學家側重內心生活的修養，其結果為精神文明。』」¹¹⁹

自稱「並沒有意思加入科學與哲學的論爭，因為我的天性與玄學太不相近，並且對於科學也沒有精深的研究，所以不配說話」¹²⁰的朱經農，對張君勸的疑問是讀了張的頭二篇文章才發表的。他覺得「……君勸的槍法另有一種門徑，看了半天，竟摸不著頭腦……」¹²¹他所用的方法也是邏輯的批評。

在論戰之末，寫最長的一篇（七萬字）文章，一般被看成是宣佈科學主義「全面勝利」的吳稚暉，認為是「科學」與「玄學」或「理學」之爭。¹²²

旁觀者勞幹回憶他當時以中學生的身份所得到的訊息是這樣的：

關於科學與人生觀學論戰一件事，當時……我還是一個中學生，不僅我自己沒有資格參加這個論戰，即使在同學之中，也很少討論過。只是我對於兩方論戰的文字，卻是一篇一篇的閱讀過。當時我內心對於張君勸先生以及梁任公確有一些同情。自然科學不能完全解決人類的社會問題

¹¹⁸ 《丁文江的傳記》，頁 42。

¹¹⁹ 同上，頁 44。

¹²⁰ 朱經農〈讀張君勸論人生觀與科學的兩篇文章後所發生的疑問〉，頁 193。

¹²¹ 同上，頁 193。

¹²² 〈箇洋八股化之理學〉，見於帕米爾書店版《科學玄學論戰集》，頁 443：「最近張丁科學之爭……主旨所在，大家拋卻惟鬥些學問的法寶，縱然工力悉敵，不免混鬧一陣。實在的主旨，張先生是說科學是成就了物質文明，物質文明是促起了空前大戰，是禍世殃民的東西。他的人生觀是用不著物質文明的。就是免不了，也大家住著高粱桿子的土房，拉拉洋車，讓多數青年懂些宋明理學，也就夠了。於是丁先生發了氣，要矯正他這種人生觀，卻氣極了謾罵了玄學鬼一場，官司就打到別處去了……」

自是事實，但科學方法也是正確的方法，而且張君勸先生以生機主義來反對自然科學也並不能打動人的心弦。就當時中國的客觀需要言，當國家受列強重重壓制之下，科學確實是一個翻身的工具，討論科學的弊害已落在第二義。科玄之爭的勝負，超過了理智的問題而落在一般青年人情感問題之上。¹²³

同樣皆以青年為考慮，似乎有青年導師或顧問自居的張、丁二人在給青年的建議上至為衝突。丁文江想要給青年灌輸的，正是張君勸那篇引起論戰的〈人生觀〉裡所要否認的。在爭論時，丁在君和張君勸皆絕對化他們不在爭論時可能有的彈性。丁在君把科學（尤其是科學方法）看成是解決一切問題之鑰，而張君勸則相反，認為科學對於他所謂的科學之外的人生觀問題，一點著力的能力都沒有。但不論是丁在君還是張君勸，他們都是把相關科學上的一切結論，但不一定是沒有疑問的結論，加以無限的引申以致最後只好以斷論代替論證。這種二元對分的看法是辯論時常出現的缺點。¹²⁴丁文江變成了像林宰平所說的宗教家，而張君勸在丁文江的眼裡則變成了玄學鬼。

總之，對論戰的爆發和擴展，張君勸的門生程文熙根據張君勸的相關文字回憶到：「〈人生觀〉一文，晨報附刊既刊登，丁在君讀之，不以為然。先之以舌戰，繼之為文相攻，於是軒然巨浪，人生觀之論戰起。往復辯難，參加者二三十人。蓋以人生觀所關係之哲學與科學，在歐洲為數百年之爭論，吾國乃於此時新開始之。¹²⁵辯論兩造，節外生枝，固未必針鋒相對。」

周策縱很有代表性地總結說張君勸用好幾篇文章來反駁丁文江的批判。兩方各有許多作家相助。張君勸由張東蓀、林宰平、范壽康、瞿菊農，以及梁啟超等人支持，他們在《北京晨報》及上海《時事新報》上發表文章。丁文江則由胡適、王星拱、朱經農、任鴻雋、唐鍼、陸志韋、吳稚暉等人支持他捍衛科學。他們的文章主要發表在胡適主編的《努力週報》（北京）上，其他則刊在

¹²³ 勞幹，〈記張君勸先生並述科學與人生觀論戰的影響〉，《傳記文學》，卷 29 期 3 (1976.9.1)，頁 82。

¹²⁴ 參見《語言與人生》，頁 219。在很大程度上二元論是不可避免的，因為它是任何判斷的基礎，也是感情邏輯的必要條件。但把二元論絕對化則是要不得的思想模式。

¹²⁵ 《張君勸先生七十壽慶紀念論文集》，言行錄部份，頁 18。

上海的《太平洋雜誌》。這場論戰持續將近一年，到了 1923 年底，雙方所發表的文章共超過二十六萬字。¹²⁶

另一中學生旁觀者唐君毅的印象是：「當時參與人生觀論戰的文章，大致可分成兩派，一派是梁任公、林宰平、梁漱溟、張東蓀諸先生，他們的思想路線大致與君勸先生一致，認為自由的問題，不是科學所能解決的；另外的一派則以丁在君先生為主將，認為科學可解決一切的問題！包括人生觀自由意志的問題，這一派人還包括胡適之先生、吳稚暉先生等。」¹²⁷

對現代中國的科學主義思潮最有研究的郭穎頤也說「與丁文江、王星拱一同反對張君勸的是陳獨秀、吳稚暉、任鴻雋和唐鍊等有聲望的知名人士」。¹²⁸但在另一方面他也總結說：「其實，在這此論爭中，並不存在宣判誰贏的裁判。所以，去尋找科學在論戰之後比以前更流行的專門證據是徒勞的。當然，如果以論戰後唯科學主義的延續性和強度作為標準的話，那麼科學一方勝了。科學的支持者得到了相當大的幫助——科學本身三個世紀以來積累的威信。」¹²⁹

不過據我個人的分析，所有支持張君勸的參戰者有許多保留，且幾乎皆為間接的，他們以批判科學主義之不足為主，而不像支持丁文江看法的參戰者比較少保留，且以直接支持丁文江攻擊張君勸齊頭並進。例如，論戰開戰後一個月，王星拱氏自稱「早已也想搖旗吶喊，加入擁護科學的戰團」。¹³⁰而同情張君勸的林宰平只是溫和地寫道：『我們對於君勸先生的主張，往常也時有懷疑的地方，可是現在讀了在君先生這篇文章，卻把我弄得莫名其妙的。我現在不得不把我懷疑的眼光——也許是我的錯誤——移轉來估量在君先生這篇的大作。』¹³¹這與張君勸所提出的論證太薄弱有關。至少張東蓀、林宰平、梁啓超

¹²⁶ 《五四運動史》，頁 477。

¹²⁷ 唐君毅，〈從科學與玄學論戰談君勸先生的思想〉，頁 17.

¹²⁸ 《中國現代思想中之唯科學主義，1900-1950》，頁 124。

¹²⁹ *Scientism in Chinese Thought: 1900-1950*, p. 160; 《中國現代思想中之唯科學主義，1900-1950》，頁 134。

¹³⁰ 〈科學與人生觀〉，《科學玄學論戰集》，頁 333。

¹³¹ 〈讀丁在君先生的〈玄學與科學〉〉，頁 201。

¹³² 就有許多保留而提出既不偏張君勸也不偏丁文江的看法。此三人中，張東蓀對科學主義的批評最有份量，且最公允的論斷，但他幾乎是被遺忘了。

本文在敘述中是盡量撇開了對論戰的評價的評價，因為這涉及(1)對整個論戰的全面了解，以及(2)對評論者對此論戰的了解的了解這兩層。不言而喻，這兩層了解所需的篇幅非本文所允許。但只要我們全面閱讀論戰的相關文獻時，我們甚至會發現一個有趣、但沒有人提起的問題，那就是目前還沒有學者曾對把此所謂「科學與玄學論戰」（「科玄論戰」）、「人生觀之戰」、或「科學與人生觀論戰」這三個名稱及其指謂相等同看待的現象有所質疑，即沒有學者問一些看起來十分幼稚的問題：為什麼會有三個名稱用來指稱同一論戰？因此到底是「科學與玄學論戰」、「人生觀之論戰」、還是「科學與人生觀論戰」呢？或是三者都是？甚至三者都不是呢？這些看似不是問題的問題就成了問題。

本文作者認為要真正回答——或為什麼不容易真正回答——這些看起來不是問題的問題，而實際上卻涉及中國現代思想史上思想混淆的大問題，我們得從思想史及觀念史¹³³的角度，耐心地分析、比較、和檢討所有相關人物對關鍵

¹³² 見張東蓀在登載孫伏園的〈玄學科學論戰雜話〉所加的按語，頁 168-169；林宰平，〈讀丁在君先生的〈玄學與科學〉〉，頁 238-239。

¹³³ 「思想史的中心課題就是人類對於他們本身所處的『環境』的『意識反應』，而觀念史主要是在討論觀念與觀念之間的關係（雖然，『觀念』本身的概念非常廣泛，它包括觀念的歷史演變及邏輯內涵）。思想史的研究的效果，主要是把觀念放在人類對於他所處的生活環境的脈絡之中，做為研究的中心課題。但觀念與觀念之間的關係是不容忽視的，因為前代的思想潮流以及當代的思想潮流正是構成環境本身的一個重要而不可或缺的部分。另一方面，除了思想潮流本身以外，舉凡制度、技術成就、政治環境等等，也都是這個環境的一部分。思想史的研究重點與觀念史的研究有些不同，觀念史研究對於觀念本身內容的高度重視，仍然值得從事思想史的人好好學習。因為以往所做的思想史研究的重大缺點之一，就是對於觀念有不負責任、愛好而又不專精的毛病。他們總是草率地用一些慣用的名詞，如『自由主義』、『浪漫主義』等來說明某些觀念，進而用一些他們所假想的起因成說來從事『解釋』。說明起因的工作比確定人類思想內容的工作要簡單得多。觀念史的研究提出了一個最簡單的命題，即當你從事於觀念的研究之時，你必須忠實地努力了解這些觀念的內容是什麼，無論這個努力是如何的辛苦與費力。為了要了解人類對於他們所處的環境的意識反應，我們必須盡其所能去了解他們的觀念，因為無論人類的觀念是如何錯誤，他們仍然相信他們是本著自己的觀念而行動。」此引文引自〈關於中國思想史的若干初步考察〉，頁 6-7。這段話的蘊含是雖觀念史是思想史的一部分，但卻是最困難的一部

性的概念如「科學」、「哲學」、「玄學」、「人生觀」之理解與應用並儘可能釐清個中所涉問題。但正如孫伏園在論戰時已指出的，單單討論這三大問題中的任一個，都要數百萬言，而且還談不出一個最終的答案，因為這是哲學問題，而若是真正的哲學問題，則不會、也不可能有最終的答案。但這並不意味哲學裡沒有比較可取、合理的答案，做為一個保持文化生命的橋樑和指引。

六、結 論

「科玄論戰」、「人生觀之論戰」或「科學與人生觀論戰」之所以由張君勸和丁文江因「人生觀」演講而在朋友間不得已爆發，是有複雜的個性、教育、師承和所受思潮影響的關係的。此外也有一般的時代潮流和深刻的思想模式痕跡。本文不太談一般的時代潮流，因為張君勸的〈人生觀〉一文的內容並不新鮮，在梁任公的《歐游心影錄》和梁漱溟的《東西文化及其哲學》和羅素的《中國問題》、張君勸所列的柏格森、倭伊鏗和杜里舒的著作，甚至張自己的許多介紹性文字上已說過了。但他們的言論的許多轉述和重覆，雖引起相當的討論和批評，並沒有引起正式論爭，而是張氏的〈人生觀〉才引起正式論爭。因此本文比較詳細討論了引起論戰的引火人，張、丁兩人以及導火線——〈人生觀〉一文，並強調了兩者的關鍵性。

就張、丁兩人引發論戰的爆發觀點看來，若要列舉他們兩人在個性、師承和所受思潮的影響的上衝突，以下的數項當有直接的關係：

1. 兩人相同點：都很倔強、自以為是、衝動、且有先天下之憂而憂的精神；
2. 兩人之不同點：看幾乎完全不同性質的書，且即使是看同一類的書，卻常得出相反或不一致的結論；
3. 兩人之間和師友之間的關係皆十分密切；

有了以上三因素，我們就可想見「科玄論戰」在公開化之前早已在私底下進行了。所需的只是〈人生觀〉一文的發表。

〈人生觀〉這篇張君勸自評為「熱與力多於論理與秩序」，鼓吹「人生自

分。這部分沒有做好，思想史就做不好。其實觀念史可看成是思想史的核心。

由」以貶損科學的小文章，在科學主義正深入中國人心裡的時代是此論戰爆發的關鍵。單單科學主義之流行，以及對此主義之批評，並不一定會導致論戰。我們知道從梁任公的宣告「科學萬能的大夢」之破產的言論起，中經梁漱溟上述的書，到張君勸的科學和人生觀對立論、科學無能論、科學與人生觀無關論間的時間只有短短的三、四年，已經存在的科學主義並不見得更加狂飆。¹³⁴因此，除了時代的背景外，我們只好說論戰之爆發與上述張、丁二人以及他們各自的第一篇文章的內容和論證方式才有唇齒的關係。至於一般談此論戰所著重的大背景只不過是個背景而已。宗奉歷史唯物論的馬列主義信徒都還要先把信徒和非信徒架上共產黨鐵的紀律才能從事各種革命的企圖，遑論根本沒有約束力，需要呼朋引伴，各言其志的學術性論爭。人的因素終究是最重要的。張君勸自己在最後一篇反省「科玄論戰」的文章中也強調個人在歷史上的重要性，或用他自己的話說，「人事中之未有確實性」的問題。¹³⁵而早在論戰快結束時，張君勸於攻擊陳獨秀的唯物史觀文字中甚至更乾脆地說：「思想者，事實之母也，此區區一語中，而歷史之真理已描寫盡淨。」¹³⁶儘管歷史加諸於我們種種限制，但 Karl Popper 在批判了種種歷史主義後卻更直截了當地說：「未來依賴我們，而我們並不依賴任何歷史的必然性。」¹³⁷

舉例來說，丁文江因胡適生病而接手《努力週刊》¹³⁸的編務，因而可以以引發論戰的〈科學與玄學〉來補充篇幅¹³⁹，以及參戰者想為學術論戰立個榜樣

¹³⁴ 論戰雖然發生於 1923 年，但在這之前，更加唯物主義的看法早已流行。如在論戰中寫最長的文章，極力鼓吹哲學上所謂的「素樸的自然主義的唯物論」來為對他所謂物質文明的歌頌的吳稚暉，他要寫〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉「這篇文章的動機，雖已醞釀了五年……」（《科學與玄學論戰集》，頁 513）更早時，康有為既已有《物質救國論的出版》（上海：廣智書局，光緒 34）。

¹³⁵ 〈我之哲學思想〉，見於 0，頁 273-4。

¹³⁶ 張君勸，〈《人生觀之論戰》序〉，今收在《中西印哲學文集》，下冊，頁 991。

¹³⁷ 卡爾·巴柏(Karl Popper)著，莊文瑞、李英明譯，《開放社會及其敵人》（台北：桂冠圖書公司），上冊，頁 4。

¹³⁸ 丁文江即說：「《努力》同《晨報》都是給一般人看的，不帶一點滑稽，恐怕人家看了幾行，就要睡覺。我若在《國學季刊》或是《地質彙報》上邊做文章，當然不敢如此放肆。」見〈玄學與科學答張君勸〉，頁 242。

¹³⁹ 從 1922 年的 11 月底，胡適生病，到 1924 年 4 月以後放下《努力週報》的編務，由丁文江、高一涵、張慰慈、陶孟和等人負責起，到 5 月間丁文江在《努力週報》上發表〈科學

(可惜不成功) 確是個有趣的偶然因素。而在論戰前，當胡適和丁文江等在籌組努力社時，他們曾考慮邀張君勸加入，覺得他是個老實人，而斷然拒絕考慮張君勸的弟弟張嘉璈，覺得他太厲害，即人事關係太複雜，也是個有趣的變數。假若張君勸當時真的成為努力社會員，則問科玄論戰會不會發生？以及即使發生了，會不會如我們所看到的樣子？這類針對事實而來的假設性問題是值得我們思考的。再舉一例。若胡適、章演存等其他批評〈人生觀〉矛盾之處的文章早在丁文江的〈科學與玄學〉前出現，則科玄論戰是否會爆發？我個人認為不會爆發的可能性很大，因為指出張君勸〈人生觀〉一文有許多矛盾的人的文章大都只有一篇，而且大都是指出矛盾後即不再參與；也就是說他們對引起丁文江火冒三丈的〈人生觀〉一文認為沒有再進一步批評的必要，而丁文江因對〈人生觀〉一文的內容深感不滿，反而忘了最起碼的文章邏輯性的要求而一頭栽了進去，且寫了許多很有爭議性的文字來反駁張君勸。這些文字自然給予張君勸許多難得機會，終能以好幾倍的文字來重申他那矛盾百出的論點，並進一步反駁丁文江。混淆加上混淆還是混淆，結果是引來更多澄清的文字，而這些文字就構成了論戰的大部分，其他部分則為各人各說各話，自我表白罷了。

與玄學》攻擊張君勸的〈人生觀〉，還不到二個月。丁文江在《努力週報》發表了大量文章，雖其中大部分是論政治的，可是他攻擊張君勸的三篇文章都在那發表，而支持他的大部分文章也是如此。由此可見，在他主持下的《努力週報》是論戰的主要場地之一。