

1923年「科玄論戰」：評價之評價

葉其忠*

- 一、前言
- 二、主流的、非馬克思派參戰者或評論者的評論及其批評
- 三、非主流的、所謂馬克思派的評論及其批評
- 四、張君勱的自我評價、反省及其批評
- 五、介於「科學萬能」與「科學全能」間的科學與人生觀的關係
- 六、一個綜合性的結論

一、前言

1923年春天正式爆發的「科玄論戰」¹迄今已有七十三年歷史，留下了許多評論文字。²本文只嘗試就篇幅允許的範圍，先看看一些比較重要或典型的評價、其內容如何，以及談談相關的問題，其中最重要的二個是，為何以及如何評價這些評價的文字。

先就評價的數目和內容而言，我們發現這些評價文字有數十家，而看法有些大致一樣，有些則南轅北轍：有的認為這是最有意義的哲學論戰，有的認為這是最沒有意義的論戰，有的則認為這是沒有新意的論戰，有的甚至認為這是「資產階級反動派」間「狗咬狗」的論戰。但就為何及如何評價這些評價而

* 中央研究院近代史研究所助研究員。謹藉此向編委會及審查人諸位先生女士之一再斧正表示萬分謝意。

1 此論戰有三個名稱，另二個是「人生觀之論戰」，和「科學與人生觀」論戰。

2 最新的一篇大概就是黃金麟，〈儀式與論述：民初科玄論戰的論述分析〉，《行政院國家科學委員會研究彙刊之三：人文及社會科學》，卷5期2(1995.7)，頁231-249。

言，我們可以先肯定地說，分析或至少把這些評論作一歸類是全面研究此論戰不可少的一部分，因為我們至少可以問，對同樣一個事實，為什麼會有如此多而且不同的看法？除了個人興趣、重點、目標、想法、了解不同所造成的不同外，是否還有更加深一層的理由，如認識論的因素、³或甚至論戰本身就是具有不易掌握的哲學特點，⁴以致當評論者加以反省時，乃自然地反映了出來；或更糟的，是否評論者本身就是以訛傳訛，或者故意歪曲此論戰以符合自己的目的？

總之，本文認為有幾個特別的理由值得從事此評價之評價：⁵

（一）張君勳自己的評價幾乎皆被忽略，而這又是最重要的評價，因此任何研究此論戰有必要著重強調它（詳見第四節）。

（二）各評價通常並不注意到其他評價，而在企圖全面了解此論戰時，這些各自散立的評價可以做為達致更平衡的總評價的鏡子或橋樑（詳見第二、三節）。

（三）本文作者自己的看法。這一己之見加了些新的思考因子，企圖超越過去的評價，如盡量參考一些科學家、哲學家及科學哲學家的看法。這方面迄今極少有人嘗試做。之所以如此，可能是假設了人文學科與自然科學沒有共同處。這個假設是站不住腳的，⁶雖其原因可能是科學主義和反科學主義間長期不幸對壘的結果（詳見第五節）。

我的評價，尤其是在第二節，基本上按年代討論下來，而其範圍按性質可

³ 見 Chow Tse-tsung（周策縱），*The May Fourth Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), p. 33；中譯本有楊默夫編譯，《五四運動史》（台北：龍田出版社，1980），頁477。相關文字可見本文頁191-192，198。

⁴ 見葉其忠，〈從張君勳和丁文江兩人和〈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(1996.6)，頁214-215。

⁵ 本文是作者計畫中一系列討論「科玄論戰」的文章之結論篇。因整個研究尚未完稿，故此結論不免為嘗試性的。

⁶ 這可從如下事實得到一些印證：美國最高的學術機構有好幾個，其中一個叫做美國人文與科學院(The American Academy of Arts and Sciences)，不言而喻，其院士包括了人文和科學界菁英。法國的法蘭西學院也沒有把其院士只限於科學家，其實其中就有許多是名作家、學者和哲學家，而英國、蘇聯雖有分科學院士和其他院士，但他們之間並沒有論爭，至於由蔡元培等人於1928年創立的中央研究院，它的院士也不只是純科學家，而沒有人文院士。

分爲個別性與整體性的，雖然二者不容易分清。前者針對個別人物或文章而加以評論，而後者則針對至少一批人或文章，甚至就整個論戰加以評論。

在評價時，我們會涉及幾個層次的問題，也就是說，有時是對論戰或某篇文章的直接評價，有時則是對評價的評價，甚至是對評價的評價的評價。

談到論戰的評價，最明顯的一個做法是以派別來劃分討論的對象，且幾乎無法避免以二派對壘來看問題。爲了不因派別不同而影響到客觀的事實和真理的追求，本文將盡量不強調派別，而特別著重那些以辨析方式提出的評價。

二、主流的、非馬克思派參戰者或評論者的評論及其批評

最早對科玄論戰表示意見的人，大概就是言論界的驕子梁啓超了。他在論戰爆發後二、三個月，對「科學玄學問題的論戰」的反應是：

這個問題是宇宙間最大的問題，這種論戰是我國未曾有過的論爭。學術界中忽生此壯闊波瀾，是極可慶幸的現象。兩軍主將都是我們耳鬢廝磨的老友，我們尤感覺莫大光榮。我很盼望這回論戰能爲徹底的討論，把兩造意見發揮盡致。而且希望參戰人愈多愈好……⁷

在看了張、丁論戰雙方的第一篇文章後，梁覺得不妙，乃以論戰老將的身分，提出「戰時國際公法」二條（即第一：問題集中一點，而且針鋒相對，剪除枝葉；第二：措詞莊重懇摯，萬不可有嘲笑或謾罵語），希望雙方能遵守。從所提出理由，可見梁想要趁此達到的崇高學術目標。⁸

梁著重的是此論戰的哲學意義和爲中國學術發展謀福利的動機，因此比一般把此論戰看成是思想史上的論戰還要廣。雖然連張君勳自己都認爲梁啓超是持中立的立場，但大多數評論者卻認爲梁啓超實際上並不中立，甚至暫時中立都沒有；但本文同意張東蓀的看法，即在各點上各家雖有正反之意見，也就是說都有支持或反對的立場，但總的說來，並沒有針鋒相對的兩派。而就梁啓超

7 〈關於玄學科學論戰之「戰時國際公法」——暫時局外中立人梁啓超宣言——〉（以下簡稱〈「戰時國際公法」〉），見於帕米爾書店 1980 年版《科學玄學論戰集》（下面簡稱《論戰集》），頁 143-144。

8 〈「戰時國際公法」〉，頁 144-145。張東蓀也有類似的建議，見《論戰集》，頁 168-169。

在論戰中的文字，尤其最重要的〈人生觀與科學〉一文看來，也可以說明這點：他對張君勱的批評甚至比對丁文江還要嚴厲。

胡適也是在 1923 年提出他對科玄論戰的總體看法，但比梁氏的看法稍晚。他說：「這一場大戰的戰線的延長，參戰武士人數之多，戰爭的曠日持久，可算是中國和西方文化接觸以後三十年中的第一場大戰……」⁹

梁、胡的看法大致相同，前者的「宇宙間最大的問題」變成了後者有時間因素的「中國和西方文化接觸以後三十年中的第一場大戰」。後來呼應梁、胡看法的評論者很多，下面會提到一些這類的例子。

胡適雖極力推崇以吳稚暉所揭櫫的那種「漆黑一團」的宇宙觀和「喫飯、生小孩、招呼朋友」的人生觀去駁斥張君勱自稱「雖不至於無倫理秩序，然對於『人生自由』之擁護，不免過於充滿了熱與力」¹⁰的人生觀，但他畢竟受了唯用論之洗禮，雖不十分深刻，¹¹然已足使他不得不修正「柴積上，日黃中老人」吳稚暉之看法，即加上「創造的智慧」和「科學的常識」¹²共成十要點，而成他的「科學的人生觀」。

批評胡適的「科學的人生觀」是所有評論中的熱點，有的評論者甚至認為胡適是發起論戰的主謀，而似乎忘了丁文江是把胡適當做「小弟弟」照顧、自稱具有很強主觀意見的人物。林毓生覺得胡適「對科學的看法非常錯誤」，¹³當然對胡適的「科學的人生觀」不以為然。對胡適而言，問題主要在建立一個科學的人生觀，並使之成為新信仰，取代舊人生觀。要如此，則靠宣傳、教育、容忍和理性。當然最重要的是對科學之信仰。也就是說，他的問題應該是甚麼是科學的人生觀，以及用它解決人生問題結果如何，而不是科學能否解決人生問題。這可從 1923 年 11 月，他為《科學與人生觀》一書所作序言看出：

⁹ 胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿（二）》（台北：聯經出版公司，1983），頁 545。

¹⁰ 參見註 4 所引文，頁 241 註 71。

¹¹ 參見吳森，〈杜威思想與中國文化〉，《比較哲學與文化（二）》（台北：東大圖書公司，1988 年三版）。

¹² 其實胡適在他的「科學的人生觀」或「自然主義的人生觀」裡所說的時、空是無限的看法，即使在二十年代，既不是科學常識，也不是科學事實。參見註 83。

¹³ 林毓生，〈什麼是理性〉，《思想與人物》（台北：聯經出版公司，1983），頁 78。

中國此時還不會有著科學的賜福，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？¹⁴

這是從實際的角度來看反科學主義，或甚至是反科學的思潮。但胡適的這一番話卻與他在同一篇文章中所說的，直到論戰前不久，沒有人挑戰「科學」的科學主義環境多少有出入，因為這裡所提出的現象連科學主義的幌子都沒有。有大陸學者認為：「胡適的這一番話確實道出了科學派起來反對玄學鬼的動機，從一個方面說明了科學人生觀論戰的性質及意義。」¹⁵

被一般研究者看成是站在張君勱一邊，實際上是相當中立的林宰平，在論戰時說：「……我們不贊成在君先生替科學吹得太過火。然一面有許多人說：科學是完全物質的，機械的，冷酷殘忍的；科學文明的結果，就是這回世界大戰，及現在歐洲財政破產的情形。這種主張，我們也不敢贊成。然此對於科學深文周內【訥】的苛論，恰恰和在君先生作賤精神文明的態度是一對。安知非由一二主張科學方法萬能者之不寬厚的態度所招惹出來的反動呢？」¹⁶「科學的本身，他原沒有甚麼好壞的問題。利用他來求知識，乃至應用其方法於任何方面，科學自己也沒居功。反過來利用他幫助資本家，利用他來打仗，吃人膏

14 《論戰集》，頁 7-8。

15 許全興、陳戰難、宋一秀，《中國現代哲學史》（北京：北京大學出版社，1992），頁 192-193。

16 〈讀丁在君先生的〈玄學與科學〉〉，《論戰集》，頁 238。

血，孤人妻子，科學自身也不任過。」¹⁷

這裡「科學的本身，他原沒有甚麼好壞的問題」，和下面會提到的「人生觀是價值問題，而科學則為中性」、以及「科學根本上是純技術性的東西」等等是很流行的看法，將是本文第五節的重點。

羅家倫也早在 1924 年就對科玄論戰有所評論。他的看法，在哲學上對照上述梁、胡和下述唐君毅等人而言，則是比較悲觀的，而剛好介於梁、胡和謝扶雅、唐君毅之間。羅家倫認為：「張丁二君這次的辯論……並沒有什麼發人未發的地方，足以為學術史上留一個地位。不過當現在中國國內「八表同昏」的時候，居然有一個這樣的學術辯論，比較一個昏庸的黎元洪君的出走，真是重要多了！」¹⁸「張丁兩君所爭，不是玄學與科學之爭，也不能代表玄學與科學之爭。兩方面都涉及——自覺的或不自覺的——玄學的根本問題；兩方面也都涉及——自覺的或不自覺的——科學的根本問題。於兩君千頭萬緒的大著之中，歸納起來，可以說是大概表示以下數派之爭端：

丁君方面之傾向		張君方面之傾向
洛克經驗論	對抗	康德二元論
Lockean Empiricism	vs.	Kantian Dualism
馬哈——皮耳生知識論	對抗	杜里舒生機論
Mach-Pearsonian Epistemology	vs.	Drieschean Vitalism
赫胥黎存疑論	對抗	倭【伊】鏗精神論
Huxleyean Agnosticism	vs.	Euckenian Spiritualism」 ¹⁹

研究此論戰的學者大都接受張君勸自己所說的，他「受柏格森與倭伊鏗之影響」，但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和杜里舒。²⁰毫無疑義的，張君勸的思想成份是比丁文江、胡適等人都要複雜，其主

¹⁷ 同上，頁 238-239。

¹⁸ 羅家倫，《科學與玄學》，見於羅家倫先生文存編輯委員會編輯，《羅家倫先生文存》（以下簡稱《科學與玄學》）（台北：國史館、中國國民黨中央委員會黨史委員會，1976），冊 3，頁 0216。

¹⁹ 同上，頁 0217。

²⁰ 同上，頁 0218。

線則是反理性主義，²¹和盧騷式的、以道德上強烈反對所謂科學物質文明為主調的浪漫主義。

和羅家倫的看法同時出現，張東蓀 1924 年的看法則顯得比較樂觀。他同意張君勱在〈《人生觀之論戰》序〉上所說的：「此二十萬言之爭論，科學非科學也，形上非形上也，人生為科學所能解決與不能解決也，有因與無因也，物質與精神也，若去其外殼而窮其精核，可一言蔽之，曰自由意志問題是矣。」雖張東蓀同意論戰可以自由意志來概括，但他對自由的定義與張君勱很不同：「……我以為自由只是『控制』與『選擇』的意思……至於此選擇的自由背後是否尚有所謂絕對的自由以為其基礎，我的意思還是存而不論為是。」

22

張東蓀之所以比較樂觀的理由，在他 1930 年發表的〈將來之哲學〉一文中清楚的辨析。²³這篇文章主要是針對胡適等人宣布傳統哲學沒有將來作一哲學性與歷史的分析。張東蓀在寫〈將來之哲學〉之前，也和羅家倫一樣，分析了西洋思想的主流派別。他著重的是與張君勱在論戰時鼓吹的「精神生活」哲學相反的另一大學派：論理主義：

須知論理主義在西洋哲學上是一大派，康德就可算是一個代表者。現在且先把論理主義的特點與其反面比較列舉出來，如下：

甲系	乙系
論理主義	心理主義
思想哲學	生活哲學
注重普遍的形式	注重各別的內容
超驗主義	經驗主義
崇尚理知	反對理知

這對比雖不盡萬一，然而藉此或可知論理主義是甚麼性質了。講起現在的學派來，屬於後一類有(1)惟用主義(pragmatism)一派，(2)柏格森，(3)倭伊鏗等；屬於前一類的在德國承康德的緒餘，自然是很盛；如現在所

²¹ 見註 4，頁 232-233。

²² 《科學與哲學》（上海：商務印書館，1924），頁 77-79。

²³ 見《哲學評論》，卷 3 期 2(1930.3)，頁 58-59。

稱爲西南派的文得爾班(Windelband)、黎卡特(Rickert)；孟堡大學派的拿托潑(Natorp)、柯亨(Cohen)；與異軍崛起的胡塞爾(Husserl)。至於英美則唯有新實在論者。²⁴

張君勳在他所理解的德國哲學大家中偏偏選上反論理主義這一系列的倭伊鏗和杜里舒，而不是論理主義那一系的 Rickert, Natorp 或 Husserl，當然與他訪問歐洲時受到這兩位哲學家的知遇很有關係。在如此選擇後，張君勳仍然遊走於二系之間，因此他不免陷於兩系矛盾中。

1935年，郭湛波以他所說的「新的科學方法——即唯物辯證法和辯證法唯物論」，對整個論戰發表他的觀感：

我們知道過去的「孔教」，「文體」，「政體」，「東西文化」……思想的論戰，都是小的，局部的衝突，沒有正式的準備，正式的宣戰，所以勝負不易看清，只是大戰的準備，大戰的醞釀時期；到了一九二三年大戰突然暴發，這次戰爭是空前未有的思想論戰；真是戰雲瀰漫，短兵相接；血戰數次，以決勝負；這就是所謂「科學與人生觀」論戰，也叫做「科學與玄學」之爭，參加這次戰爭人物是：張君勳，丁文江，梁啟超，任叔永，胡適之，孫伏園，林宰平，張東蓀，章演存，朱經農，唐鉞，王星拱，吳稚暉，陳獨秀，而戰爭的主將是張君勳與丁文江……²⁵

自戰爭發生後，梁任公宣布關於玄學科學論戰之「戰時國際公法」，胡適發表〈孫行者與張君勳〉；以局外人自居，持中立的態度；實則這次戰爭梁胡是主角，丁張不過打先鋒罷了，所以唐鉞看清了這一點，對於梁氏迎頭痛擊，唐氏發表〈心理現象與因果律〉，〈一個癡人的說夢〉都是攻擊梁氏的文章，此外還發表〈「玄學與科學」論爭的所給的暗示〉，〈科學的範圍〉，〈讀了〈評所謂玄學與科學之爭〉以後〉。除唐氏外，還有任叔永的〈人生觀的科學或科學的人生觀〉，王星拱的〈科學與人生觀〉，朱經農的〈讀張君勳論人生觀與科學的兩篇文章後

²⁴ 〈新實在論〉，《新哲學論叢》（上海：商務印書館，1930）。此書目前有台北天華出版事業1979年重排本。現引自後者，頁215-216。

²⁵ 郭湛波，《近五十年中國思想史》（北平：人文書店，1935年初版，1936年再版），頁319-320。

所發生的疑問〉，陸志韋〈「死狗」的心理學〉，……可見丁方聲勢之浩大，軍勢之雄厚，援軍之眾多。借敵軍孤立寡助，只有林宰平讀了〈丁在君先生的〈玄學與科學〉〉，張東蓀的〈勞而無功〉，來助威，以這樣殘兵鈍器，怎能與那精兵利器，聲勢浩蕩來對敵，勝負不戰可決了。²⁶

既是「空前未有的思想論戰」，那有可能一戰即「勝負不戰可決了」？！郭湛波這種打擂台式勝負的看法在後來的一些評論中一再被重覆，因而是印證了羅家倫早在1924年時對論戰的擔憂！：

這次的張丁兩君的辯論，雖是很好的現象，是學術界元氣將蘇的一種徵兆……但是內中也有許多危險病徵。如兩方爭辯許久，而其主要的「爭點」(Issue)始終使讀者不知所在——隨意的讀者，徒覺看去痛快淋漓，而不知其真正命意；細心分析的人，則愈分析而愈覺五花八門，莫明其何者為所爭之要點。而且，不幸的是兩方面說了許多「玄學」，「科學」，卻始終不曾詮定「玄學」與「科學」之意義與範圍。辯論本當「立題共許」，方能有「辯難析疑」的進步；不然，則雖弄長鎗大戟，終屬一場「混戰」。乃有更不幸的，就是兩方扯上「玄學與科學論戰」之大旗，其實內容並非真正玄學與科學之論戰，而僅係張君與丁君兩種意見之論戰。一般的讀者不察，心中往往易於得一種印象，以為張君代表的是玄學，丁君代表的是科學。結果必與真理以不幸。況且中國人往往抱一種「擂台比武」的心理，強分勝敗，於是附張君的以為「玄學凱旋」，而存一種「科學破產」的心理；附丁君的以為「科學萬能」，生一種「玄學鬼混」的心思。當現在中國科學既無萌芽，而玄學——指西洋純粹的 Metaphysics 而言——又少人了解的時候，有「知識愛」的人力將培養修殖之不暇，若任一般人起一種無根據的蔑視，實於真理前途加上一層障礙，恐亦非求真理者之初意。²⁷

不幸的，結果正如羅家倫所料。1957年徐復觀在〈中國知識分子精神之回向——壽張君勳先生——〉上曾說：

²⁶ 同上，頁320。

²⁷ 《科學與玄學》，頁0216-0217。

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，斥君勳東蓀兩張先生為「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；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。²⁸

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。²⁹顯然這一思考模式深刻地影響了徐復觀這一輩人，並反映到他的思想上。

把玄學做為反科學、甚至誣衊任何形而上之討論的總稱，及與之對應的「玄學鬼」的膚淺唯物論³⁰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。³¹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之迴避。徐復觀五十年代的反應標誌了膚淺唯物論至少受到了挑戰，也意味了現代新儒家的努力有了些成果。現代新儒家哲學的發言人牟宗三在〈中國數十年來的政治意識——壽張君勳先生七十大慶〉裡相當生動地捕捉了此現代新儒家的精神：「在科學論戰時，他【張君勳】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。」³²到了七十年代，當

²⁸ 收在王雲五等著，《張君勳先生七十壽慶紀念論文集》（台北：張君勳先生七十壽慶紀念論文集編輯委員會，1956），頁49。

²⁹ 參見陳獨秀，〈《科學與人生觀》序〉，《論戰集》，頁3。

³⁰ 參見《科學與哲學》，頁29-40上對各種唯物論之批評。

³¹ 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。

³² 見《張君勳先生七十壽慶紀念論文集》，頁30。牟宗三本身對科學的態度，可能比張君勳更無保留。陳冠學在〈憶恩師〉上談到牟宗三對提到「科學」的強烈反應時有云：「那時【五十年代初】每週末，恩師有人文講座……聽講者擁擠。我平生厭惡『競』字，沒去聽講。據聽講的同學說：有一人起立問：『有沒有科學的學庸？』恩師應聲怒叱：『胡說！』恩師視科學二字如仇，他講起科學二字時總是要咬牙切齒的，有機事者必有機心，這東西要不得！我想此子不是不相知，便是無知，否則便是惡意。」見《聯合報》，

另一新儒家唐君毅談到張君勱與科玄論戰時，膚淺的唯物論已瓦解，而「科學主義」已失去宗教狂熱性，他因此終於能冷靜平和地說：「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。」

33

爲什麼會這樣呢？對此中背景，「五四」思想史家周策縱在 1960 年有肯切的評價云：「在五四時期的新思想運動中，我們首先看到的是，傳統儒家思想及倫理被西方的功利主義、不可知論及實用主義的聯盟所夾擊，以及被批判漢學的精神所攻擊。以後，宋學裡的新儒學被歐洲的直覺主義與行動主義所增強。如此又導致爭論，其結果是，批判性的自然主義被普遍接受。在此主流中，中國的歷史、經典、宗教、文化都在各個方面被重估，同時，許多複雜的問題也在後來起無止息的論戰。」³⁴其結果即是對中國傳統前所未有的猛烈批判。林毓生曾用「中國意識的危機」、伊懋可(Mark Elvin)用「雙重的否定」、³⁵余英時用「激烈化的過程」、王賡武用「不斷革命的傳統」來解釋。劉笑敢則稱之爲「近代中國精英思潮的病態心理：兩極化」。³⁶針對這樣的一個許多論戰的共同背景，不要說是科玄論戰的評論者，就是此論戰的參戰者本身也會被搞得莫名其妙。周策縱即曾說：

所有這些【議題及】問題都太大、太複雜、太混亂，使得論爭無法得到任一結論。事實上，只有少數幾個人捉住論爭的中心問題，即認識論問題。雙方爭辯科學能適用在人生觀到什麼程度，這是個晦澀的問題，因爲「人生觀」的意義上未確定，而沒有人能給它一個明確的定義。論爭

〈聯合副刊〉(1995.6.3)，37版。

33 〈從科學與玄學論戰談張君勱先生的思想〉，《傳記文學》，卷 28 期 3(1976.3)，頁 18-19。

34 《五四運動史》，頁 480。

35 Mark Elvin, "The Double Disavowal: The Attitudes of Radical Thinkers to the Chinese Tradition" 見 David S. G. Goodman, ed. *China and The West: Ideas and Activities* (Manchester: Manchester University Press, 1990).

36 劉笑敢，《兩極化與分寸感——近代中國精英思潮的病態心理分析》(台北：東大圖書公司，1994)。

開始之後，雙方先逐漸捲入科學與玄學之爭，然後再轉到其他相關的論點上去。認識論既然沒有充分討論，其他論爭就不可避免地流於表面化了。³⁷

檢證這些論爭的文件，我們明瞭，張君勱及其同伴的論據多出自倭【伊】鏗、柏格森、德萊希(Driesch)、烏爾維克(Urwick)等人，而丁文江、胡適等則引用杜威、詹姆斯、赫胥黎和皮爾森(Karl Pearson)【即羅家倫的「皮耳生」】的觀點。論戰變成了積極的理想主義和理智的實用主義或自然主義之爭；而認識論的問題也可以推衍至直覺、個人主義與實用的經驗主義的爭執。最後則歸結於自由意志與決定論的爭論——二種雙方都難以解答的難題上去了。³⁸

在直覺主義派和自然主義派的爭論中，唯物辯證派保持冷淡。當論戰終止後，胡適與獨秀在一九二三年底回顧這場論戰，他們又掀起了另一個論戰。陳獨秀當時是馬克斯主義者，開始向胡適及其他自由派作家挑戰，罵他們是雙重的理想主義者。這場論戰延續到三〇年代。³⁹

周氏這樣的評價很典型。余英時即云：「『科玄論戰』，一方是『保守派』，以張君勱為代表，主張人生問題不是科學所能解決的，是要靠直覺的，所以玄學是有其作用的；另一方以丁文江等人為首，所謂『科學主義』的人，認為科學可以解決一切問題，可以統一人生觀。到後來連陳獨秀也參加，認為科學的最新形態是『唯物主義』，是『唯物史觀』。」⁴⁰中國大陸上典型的派別分法是這樣的：「……科學與人生觀論戰大體也分為三派：一是以張君勱、梁啟超為代表的玄學派；一是以丁文江、胡適為代表的科學派；一是以陳獨秀、瞿秋白為代表的唯物史觀派。」⁴¹總之，一般的看法是張、梁是站在「玄學」來反對「科學」；丁、胡、唐是站在「科學」立場來攻擊「玄學」。兩

³⁷ *The May Fourth Movement*, p. 335; 《五四運動史》，頁 477。

³⁸ *The May Fourth Movement*, p. 335; 《五四運動史》，頁 477-478。

³⁹ *The May Fourth Movement*, p. 337; 《五四運動史》，頁 479。關於接下的論戰，參見周子東等編著，《三十年代中國社會性質論戰》（上海：知識出版社，1987）。

⁴⁰ 〈中國近代思想史上的激進與保守〉，收在《猶記風吹水上鱗》（台北：三民書局，1991），頁 212。

⁴¹ 《中國現代哲學史》，頁 185。

方、三方或各方，立場不同，這得靠全面研究才能釐清。

周策縱總的估價是，「雖然這個論爭沒有得到結論，但對以後的中國思想界都有深鉅的影響。在許多方面，科玄雙方的論據都流於表面化與混亂。他們的論戰太過於大眾化，而少於學院的討論。這個事件似乎顯示雙方的科學與哲學知識的貧乏，以及他們一種新的追求的熱忱。這並不削弱這件事的顯著性。相反地，由於這場論戰所產生的大眾化及幽默性的文學作品，使大眾對新思潮及哲學、科學的興趣跟著受到更大的刺激。自然主義者和懷疑派對宇宙與人生的看法，比他們的反駁者更贏得大眾的喜愛，因為他們有流暢、諷刺和幽默的文體，也有大量的著作。」⁴²其實這是近、現代實證兼批判精神的寫照。

周策縱也注意到極端科學主義的終極目標：「無疑地，捍衛科學的人係受到放棄形上學的極大慾望所驅使，但這個目標幾乎是不可能達成的。丁文江是一位懷疑的理想主義者，而其他許多作家也承認，生命及宇宙中尚有許多事物無法被理解。除非他們能證實，科學能解答所有這些未解決的問題，或者能夠創造一種基於科學的新形上學，否則他們想排除形上學的思索，將為不可能之事。既然問題在人生觀是否被科學所控制，擁護科學的人若能創造新的人生觀，或者以科學為基礎的本體論、宇宙論，則對他們將更為有利。」⁴³

在論戰中，只有胡適、吳稚暉兩人明白表明企圖建立科學的宇宙觀和人生觀，雖然在這種思潮的推動下，把宇宙觀和人生觀建立於科學基礎上，或表面上是科學基礎上的宇宙觀和人生觀，已成為任何宇宙觀和人生觀的主要特徵。這甚至可從當時剛從美國讀完博士回國的馮友蘭的例子看到。馮在1924年出版的《一個人生觀》此小書⁴⁴即是針對胡適在〈《科學與人生觀》序〉（頁10）上要具體的人生觀的批評而來的。⁴⁵因此下述史華茲的觀察就顯得中肯。他說：「我們可以大致上說，其中一方面是堅信所有人類的問題都可以因為科學

⁴² *The May Fourth Movement*, p. 337; 《五四運動史》，頁479。

⁴³ *The May Fourth Movement*, pp. 335-336; 《五四運動史》，頁478。

⁴⁴ 馮友蘭，《三松堂全集》（【鄭州】：河南人民出版社，1985），卷1，頁551。

⁴⁵ 胡適說：「這一次為科學作戰的人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不曾具體說明科學的人生觀，而卻抽象爭科學可以解決人生觀的問題。」其實，這是胡適自己的錯誤，因為人生觀問題，若是哲學地討論，只能做到抽象地提原則的地步，而不能提出具體的解決個別問題的答案的。

方法的採用而迎刃解決。但是只要仔細研究他們的文章，就可以發現丁文江是擁護皮爾森(Pearson)的科學的哲學，胡適是擁護杜威的實用主義，陳獨秀自認是辯證唯物論者，而吳稚暉則是十八世紀唯物主義的幽默擁護者。從他們後來的發展來看，他們之間所表現出來的差異性，事實上遠比他們共同追求的『科學』這個口號的共同性要來得大。」⁴⁶也就是說，此論戰表面上是科學主義與反科學主義的大論爭，實際上是對更基本的，「什麼是科學？」這個看來簡單的哲學問題的認知與態度，甚至最終可以歸結到要不要科學這個看來不成問題的問題之價值取捨。

由於大量人力、物力以及整個思潮的推波助瀾，科學的種種層面也獲得了進一步的澄清。陳志讓(Jerome Ch'en)即云：「此論爭的結果之一是對科學有了比較清楚的定義。任何一門類的知識中，只要其真理的判斷受到尊重，以及經驗的及分析的方法可以用得上者，皆可看成是科學的一支；如此一來，便為社會科學之在中國成為正當的、且受尊重的科目，而被教授和研究開了路。中國傳統的價值既未被認可，也未被否定，而留諸於將來，關於全盤西化或復興本土文化的選擇此論爭上。」⁴⁷

很多評論者認為或預設，既然科學主義勝利了，當然學科學的人會增加。但陳志讓卻告訴我們一個反面的事實：「論爭後，海外中國留學生所選擇的科目看起來也有了新的傾向。在美國，自 1924 年至 1927 年，學工程的中國學生人數一時減少了；此科目要到 1942 年才恢復其聲望。同時，學純科學和社會科學的學生人數卻增加了。在英國，也可看出相同的傾向。」⁴⁸該如何解釋此事實？是否說明反科學主義的勝利，或是對科學反而有更新的了解了？或者「科玄論戰」並不如一般想像的，是有任何一方獲勝那麼簡單？因此，陳志讓覺得：「整個論爭轟轟烈烈地持續。其主題，心（精神、心靈）先於物（物質）

⁴⁶ Benjamin Schwartz (史華茲), "The Intellectual History of China: A Preliminary Reflections" in J. K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), p. 19; 此文中譯文字見張永堂、段昌國、劉紉尼譯、〈關於中國思想史的若干初步考察〉，《中國思想與制度論集》（台北：聯經出版公司，1979年修訂第三次印行），頁7。

⁴⁷ *China and the West* (London: Hutchinson, 1979), p. 178.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 178.

或物先於心，混雜著西方科學在中國現代化中的角色以及中國在世界中的角色的實際問題，明顯的不是可以在一二年裡解決的。」⁴⁹

謝扶雅在 1963 年說：「無疑地這是二十年代中國學術界繼東西文化論爭之後更富有意義價值的一場大爭辯。」⁵⁰謝扶雅共寫四篇相關文章，其原委可從以下文字看出：

「人生觀」是我畢生研究最關切的主題；故君勳民十二對這個題目的講演，自然引起了我非常注意。但我當時因準備赴美進修，不遑參加他們那場論戰。直至民五二（一九六三），君勳爲了紀念這場學術辯論的四十周年，特在臺北《民主中國》半月刊，將他和丁氏兩人最初兩篇文章重再刊出，以引起國人的新意見與新討論；同時馳函囑我特別從倫理觀點撰寫論文，以紀念這一公案。其實事前我已爲此問題寫了兩篇文章，分別發表於香港的《祖國周刊》和《大學生活》雜誌。但我爲應君勳之邀，又作了一篇〈人生觀論戰四十週年感言〉，送登香港的《人生》雜誌。現在我願爲此進一解：張、丁雙力的論辯，不妨視爲西洋 German Idealism 與 British Empiricism 兩學派在神州之反映……君勳受德國唯心論的影響頗深；當年耶奈大學的鉅子倭【伊】鏗(Rudolf Eucken)高調「精神生活」風靡全球。君勳對英美的功利主義和實驗主義，自然不感滿意。丁、胡諸輩從經驗學派的立場來非難君勳的論點，自不足以折服這位深具雄渾的形上學基礎的學人。不過論學與行爲，有時亦未必一致；如丁、胡兩氏之爲人，正未可以視爲淺薄的功利主義者。尤其是丁在君於抗戰前夕，在湖南南嶽譚家山勘礦，冒暑冒寒，奮勇達成任務，終至殉身的那種大忠大勇行爲，豈是「科學的人生觀」所能解釋？⁵¹

謝的看法，有二點得澄清，第一是所謂「倭【伊】鏗(Rudolf Eucken)高調『精神生活』風靡全球」，即使有，並不持久；第二是所謂「大忠大勇行爲，豈是『科學的人生觀』所能解釋」本身也不能沒有修正。先談第一點。當時仍

49 *Ibid.*

50 〈我所了解的君勳先生〉，《傳記文學》，卷 28 期 3，頁 29。

51 同上，頁 29-30。

是中學生的勞榦後來(1976)回憶云：「君勳先生的立場是非常令人同情的，但他卻採用第一次大戰後流行的哲學，倭伊鏗及杜里舒的思想，這在當時為顯學，而在西洋哲學中卻為旁支，及今觀之，終覺有些『先生之志則大矣，先生之號則不可。』哲學不是投取時尚的工作，即令做不到，也多少會企望：『為天地立心為生民立命』的立場。第一次大戰後的『時尚』是用不著追隨的，同理，第二次大戰後的流行哲學，也是一樣的不必盲從。如同存在主義還是茅草一團，茫無途轍；而邏輯實證論也只是傀儡作戲，終隔一層。不論時流把他們捧的怎樣，但是哲學不是『時勢粧』，本於學術的良知，我們不能輕易曲從時尚。」⁵²「近年來生物化學的進展，確使生物和無生物的界線更為沖淡，而使倭伊鏗和杜里舒以【的】哲學立場也黯然無光。」⁵³這對一向自稱獨立特行、不以眾意為意的張君勳⁵⁴不啻是個大諷刺。

談到第二點，就我所了解，用「科學的人生觀」來解釋丁文江的死亡並不困難，在丁文江之前已有許多科學家堅持為科學研究而喪命。胡適在 1936 年就與謝這個 1963 年的意見完全相反的看法，曰：

這一場的論戰現在早已被人們忘記了，因為柏格森杜里舒的玄學又早已被一批更時髦的新玄學「取而代之」了。然而我們在十三四年後回想那一場論戰的發難者，他終身為科學奮力，終身奉行他的科學的人生觀，運用理智為人類求真理，充滿著熱心為多數人謀福利，最後在尋求知識的工作途中，歌唱著「為語麻姑橋下水，出山要比在山清」，悠然的死了，——這樣的一個人，不是東方的內心修養的理學所能產生的。⁵⁵

科學的人生觀的鼓吹者當然認為丁文江的人格風範及是拜此人生觀之賜，而科學的人生觀的批評者則堅持此人格風範與此科學無因果關聯，至於否定科

⁵² 勞榦，〈記張君勳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。可以說，存在主義若有貢獻的話，大概就在於它企圖澈底否定道德有任何先驗與客觀的實在。

⁵³ 同上，頁 82。

⁵⁴ 「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。」見於〈再論人生觀與科學並答丁在君〉，《論戰集》，頁 140。

⁵⁵ 胡適，〈丁文江這個人〉，見於胡適等著，《丁文江這個人》（台北：傳記文學出版社，1967），頁 6。

學人生觀者如張君勱，不但認為無關，而且有害。站在旁觀者的立場，事實可能是，接受科學並不必然地導致正確的人生觀，正如傳統的訓條並不一定產生不正確的人生觀，⁵⁶張君勱和丁文江二人即是最好的例子。

1965年郭穎頤出版了他的 *Scientism in Chinese Thought: 1900-1950* 一書⁵⁷。王爾敏曾論及它云：「科學主義可以說是二十世紀的一個重要思潮，影響十分廣遠。對於這個問題，郭穎頤的研究論著……可以說是近代思想史一個重大的貢獻。他的分析，十分精闢切當，值得對學術界鄭重介紹。他不單是一個問題的發現者開創者，而且在思想史領域中作了重大的建樹。」⁵⁸

郭氏指出：「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。」⁵⁹雖然郭穎頤認為「並不存在宣判誰贏的裁判」，但他也說「與丁文江、王星拱一同反對張君勱的是陳獨秀、吳稚暉、任鴻雋和唐鉞等有聲望的知名人士」。⁶⁰總的說來，郭穎頤是強調科學主義之近乎全面勝利。他主要談了六個人（吳稚暉、陳獨秀、胡適、丁文江、任鴻雋、唐鉞），強調他們儘管詳細意見有別，但總的趨勢皆是科學主義。對此主義之描述，就郭氏所擬的方向而言，他的大著已是殊難超越。⁶¹不過，郭穎頤雖在他的書裡提到張東蓀很有分量的《科學與哲

⁵⁶ 就是說，科學和道德都是正確的人生觀必要的條件（「有之不必然，無之必不然」），而不是充足條件（「有之必然，無之不必不然」），或充足而又必要的條件（「有之必然，無之必不然」）。參見殷海光，〈三種形式方式〉，《怎樣判別是非》（台北：傳記文學出版社，1970），頁93-99。

⁵⁷ D. W. Y. Kwok (郭穎頤), *Scientism in Chinese Thought: 1900-1950* (New Haven and London: Yale University Press, 1979). 郭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》（【蘇州：】江蘇人民出版社，1989）。

⁵⁸ 王爾敏，〈近代中國思想研究及其問題之發掘〉，【學生書局編】，《中西歷史系列叢書——中國史之部》（台北：學生書局，1982年再版），頁10。原見氏著，〈中國近代思想史論〉（台北：華世出版社，1977）。

⁵⁹ *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。

⁶⁰ 《中國現代思想中之唯科學主義，1900-1950》，頁124。

⁶¹ 郭氏的主要看法可見 *Scientism in Chinese Thought: 1900-1950*, pp. 157-60；《中國現代

學》一書，並稱其為對此論爭的總結評論，但沒有進一步加以引用！這可能是郭氏對張氏的思想不熟，但更大的原因卻是郭氏認為此論戰與張東蓀於此所提的書中大談特談的認識論無關。郭氏這個看法和胡適相同，但卻與周策縱不同。我是同意周氏的看法的。因此，郭氏一書所忽略的這個重要層面仍有待於他文加以補充的必要。

唐君毅在 1976 年評論云：

……大概在民國十二年，我在中學的時候，即讀過君勳先生關於所謂「科學與玄學」的論戰的文章。那時君勳先生在清華大學有一次演講。講人生的問題，說人生的問題不能僅用科學來解決，如意志自由的問題即不能只用科學的方法來解決。君勳先生這次演講卻激起了在君的反響，在君先生認為君勳先生是「玄學鬼」附身。那時正當五四運動之後，大家相信科學萬能；君勳先生講人生觀問題，認為有些問題並非科學所能解決的，於是被稱為「玄學鬼」。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勳先生一致，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。⁶²

上述徵引唐文中，本文作者以斜體字特別標出的詞句，雖為客觀地理解此論戰的評論，也的確是不爭之論，但並非張君勳引起論爭一文的論據所清楚傳達的意思——雖然他的原意可能如此⁶³——這點，正如下面要提到的，在他後來回答一個晚輩指出他討論科學與哲學的文章有前後矛盾時的解說裡有了交代。

⁶⁴唐君毅的結論是這樣的：

思想中之唯科學主義，1900-1950》，頁 131-134。

⁶² 唐君毅，〈從科學與玄學論戰談君勳先生的思想〉，頁 17。

⁶³ 張君勳，〈再論人生觀與科學並答丁再君〉，《論戰集》，頁 46。

⁶⁴ 〈我之哲學思想〉，《再生》（香港版），卷 4 期 17(1953.6)，今有收在(1)《中西印哲學論文集》（台北：學生書局，1981），上冊；(2)楊永乾，《中華民國憲法之父——張君勳》（以下簡稱《張君勳傳》）（台北：唐山出版社，1993）。今引自《張君勳傳》，頁 271-272。

民國十二年的人生觀論戰，到今天民國六十五年，已經過了五十三年了。今天就算是一個十分崇拜科學的人，也不會承認人生的問題完全可以純粹用科學來解決。科學是要看人如何去用它，它並不能解決人生的態度問題。而人之如何利用科學的態度，倒是人之一個大問題。所以君勳先生的主張，在五十多年前被人稱為「玄學鬼」，然而在今天，即使是最主張科學主義的人，也無人會認為科學可以解決人生的態度問題，君勳先生當年的主張，可說完全勝利。當年胡適之、吳稚暉和丁在君等幾位先生，提倡民主和科學，過於強調科學主義，這實在是一種很大的偏見。這一偏見，當然對於中國科學知識之普及，科學書之出版，科學技術之進步，有其貢獻，然而其害處也很多。科學根本是一個純技術性的東西，自由世界能利用之，共產黨亦能利用之。⁶⁵

要詳評此段並不如想像中容易。如「無人會認為科學可以解決人生的態度問題」本身就不清楚：我們可以問，若人的壽命延長後，對「人生七十古來稀」的人生態度是不是多少要改變了？到底什麼是「人生問題」？張君勳或甚至唐君毅，到底是在談人生問題還是人生觀問題不能用科學解決？丁文江則認為不管是人生問題，還是人生觀問題，反正科學方法都用得上，而科學方法就是科學的特色。這兩種態度如何處理？其實，許多參戰者和評論者，包括這裡的唐君毅，都沒有在「人生問題」、「人生觀問題」、和「科學」、「科學方法」上分清楚，就直接談論科玄問題。這不免引起混淆。又「科學根本是一個純技術性的東西」也不清楚確何所指，雖它可能是指科學知識或結果。當然對科學的態度也可以是人生態度的一部分。正如江勇振指出的，張君勳「即以科技發達做為特徵的西方文明，並非由於科學在道德上的中立性，而造成一種『無價值』的世界；而毋寧是造成了一個『求物質之快樂』、『求一時之虛榮』、『計較錙銖』、『拓地致富』、『一若人生為物質為金錢而存在，非物質金錢為人生而存在。』的物質文明。」⁶⁶

唐君毅基本上也同意張君勳的科學與人文二分法。姑不論在同篇文章中唐

⁶⁵ 〈從科學與玄學論戰談君勳先生的思想〉，頁17。

⁶⁶ 江勇振，《張君勳》，見於王壽南總編輯，《中國歷代思想家》（台北：商務印書館，1978），冊10，頁50-51。

君毅須糾正「科學根本是一個純技術性的東西」的看法，以及幾乎所有科學家努力以科學來解決人生問題，就是在哲學家中也有很大數目正努力以科學的方式來解決人生觀的問題。其實，我們得強調，甚至張君勸之「完全勝利」⁶⁷乃主要是科學家自身反省所致。唐所可能代表的許多人的看法不見得能獲得對哲學和科學皆有研究的人的同意。下面我們會有專節討論這點。

1976年勞榘（1906年生）在〈記張君勸先生並述科學與人生觀論戰的影響〉一文中給人的印象和徐復觀（1901年生）差不多，但畢竟是更加年輕的人。他回憶云：「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，超越過了理智的問題而落在一般青年人情感問題之上。」⁶⁸「現在去論戰時已五十多年，情勢大變，當時眾人以為是的，未必是；眾人以為非的，未必非。並且撫今追昔，對於世道人心的副作用，也深深的值得惋惜。但是如其檢討一下當時論戰的範圍，科學與人生觀以及科學與形而上學（當時把形而上學叫做「玄學」）都不是對立的，如其把科學與人生觀對立起見，一定會讓人們對「人生觀」引起誤解，而把科學當成唯物主義的典型。這就對於正在萌芽的中國思想界有損失的。」⁶⁹

勞榘接著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

67 我們知道丁文江、胡適等人從未大幅度修改他們對科學的看法，倒是張君勸有好幾次修改他的〈人生觀〉一文上的許多看法，其中包括對科學的重新估價，甚至在三十年代已有〈中國之將來——在科學研究〉這樣的文章。該文原發表在《再生》（上海版），今收在程文熙編，《中西印哲學論文集》，上冊。

68 〈記張君勸先生並述科學與人生觀論戰的影響〉，頁82。

69 同上，頁82。

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。」⁷⁰「宇宙的現象，應當是『一元的』而非『二元的』，『一元』亦即孟子所支持的『一本』。但非常不幸的，一元主義卻被一個極端唯物論者海克耳(Earnest Haeckel)所提出，許多非唯物論者，也只好有意無意的承認二元論，把精神和物質劃開，這樣，精神世界就成了偏安的小朝廷，至多只能自保，卻無反攻的實力。」⁷¹勞榦進一步指出說：「人類的知識無疑的要完全憑藉科學的，我們一定要信賴科學，而科學是支持唯物主義的優勢的，不過，這種支持究屬可恃而不可恃。水能載舟，亦能覆舟；趙孟之所貴，趙孟能賤之。科學的發展和唯物主義在二十世紀中已顯出了分離的跡象。如其不贊成唯物主義，卻不必把科學推而遠之。自高能物理發展以後，質能互變的事實，早已成為家喻戶曉的常識。即就這一點來說，唯物的『物』究竟什麼，已不似十九世紀時代一般人的想像，甚至不似海克爾生存到二十世紀初期時所想像。」⁷²

勞榦即從「物」、「反物質」、「時間」、「空間」的現代觀念來澄清張君勳居然沒有看到的事實——科學並不能給粗暴的唯物主義觀任何奧援。他的結論是：「現在科技萬能的觀念雖然已不會存在，但人類知識的發展，還會有一定的限制，卻還未曾普偏【遍】的注意到。」⁷³「人類知識的歷程仍是一天一天的進展的，總有一天確實普偏【遍】的明瞭，超經驗的世界實在太廣太大了，而人類憑感官所及的世界，實在太渺小的可憐。總有一天通過了康德而回到巴克萊的一天。君勳先生已從倭伊鏗而回到康德了，這條正確的路途，當然也是科學與人生觀論戰中大家應當同走的道路。」⁷⁴讀到像勞榦這樣的一位人文學者的肺腑之言，科學家們大概沒有必要和勇氣貶損任何人生觀，因為人生觀也是科學家終極關懷的對象。

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 同上，頁 82-83。羅素也有與此完全相反的看法，見氏著 *The Scientific Outlook* (New York: W. W. Norton, 1931), pp. 98, 101-102.

⁷² 〈記張君勳先生並述科學與人生觀論戰的影響〉，頁 83。

⁷³ 同上，頁 83-84。

⁷⁴ 同上，頁 84。

1977年王爾敏，除了推介郭穎頤的書外，也曾就許多人文主義者在自覺或不自覺中所一口否認的「科學」和「科學主義」兩者有關係的看法有所指陳。⁷⁵王氏接著對科玄論戰也有簡要的評語云：「人生觀論戰，在總括的大關鍵上是科學與玄學的人生觀分野。這是當時與後來學術界的一般印象，實質上自然要繁複得多，至少說這已經不是守舊派與維新派的爭執，因為對壘雙方都有直接接受新式教育甚或西方教育的人。論點的發軔與世界大局的變化有直接關聯，但卻觸發起基本信仰問題。其重大表現，是科學主義者重要理論的建立，而且陣容相當壯大，留下很豐富的並且密集的言論資料。對後世顯著的影響，是有多數人的信從。結果也更傾向於宗教成分。當時一個通俗的口號是打玄學鬼，但在反面卻無意中建立了科學的神，產生所謂的『科學崇拜(Science Worship)』，流為心理的科學主義。玄學方面不但為對方理論所壓倒，而且被時代所淘汰。後來幾乎不再有學者敢去沾上玄學二字，個個都標榜科學。既然是科學一統，玄學鬼該是被消滅了。實際上玄學鬼的精魄卻已潛伏在科學旗幟之下，發生了作用，形成了科學主義的符錄【籙】派，他們只消張口科學閉口科學。於是便感覺一切都科學了。」⁷⁶

1978年，張朋園在點出科學主義之流行以及張君勱的反唯物論取向後，對科玄論戰也有簡賅的評價云：「其實丁、張二氏的駁論，各有各的目的，丁文江鑑於中國科學落後，正當五四以來提倡賽先生不遺餘力之際，惟恐張君勱一類的言論挫折了發展科學的銳氣。張君勱是一個心物二元論者，……鑑於唯物論使人慾橫流，趨向極端，有意稍加阻止。所以科學與人生觀之論戰，是學理之爭，也是目的之爭。」⁷⁷

同年，江勇振則著重分析張君勱思想裡唯心唯物和宋漢對比的根源或面向，而沒有觸及丁文江的思想層面。他說：「最值得注意的是，君勱把科學與人生觀，或者唯物論與唯心論，甚至經驗派與理性派間的異同，套到傳統漢學與宋學之爭的窠臼裡……君勱之所以抨擊科學的人生觀，主要是因為他將之視

⁷⁵ 〈近代中國思想研究及其問題之發掘〉，頁10。

⁷⁶ 同上，頁14。

⁷⁷ 張朋園，《梁啟超與民國政治》（台北：食貨處出版社，1981年再版），頁188-189。

同為支離破碎、不食人間煙火的漢學末流。」⁷⁸於此張灝結合現代新儒家的解釋值得參考：「新儒家與實證派的論爭，令人想起清代漢學與宋學的長期之爭……五四後的論爭雙方對於是否承續漢宋之爭已不在意了。當對方經常以清代樸學家自視之際，相對的，新儒家卻以宋明理學之義理進路的現代鬥士自居。實則，這兩次論爭之間並沒有什麼承續關係可言。五四後的論爭是發生於當代思想危機的脈絡裡，而漢宋之爭則是傳統中內在發展的結果。外國的影響並沒有參與到漢宋之爭，可是卻在最基本的方面影響了新儒家及其對方的論爭。對於這些以科學方法研究國故者，外國的影響是明顯的，他們多半由於西方科學主義與實證主義的傳入才形成其見解……至於新儒家，西方思想對熊十力並無多大衝擊，他的哲學訓練主要來自儒家和大乘佛學經典的研究。事實上，熊氏承認在經驗世界的認知裡，科學方法學有其價值；可是，對於科學主義，熊氏卻是反對的，這二點即足以證明他亦不能免於西方的影響……梁漱溟與張君勱受到西方衝擊的痕跡則更為明顯。梁氏承認柏格森思想大大地影響到他強調直觀的方法論。張氏強調科學方法學的限制，力言直觀論在人文研究上的用處，在這一點上，張氏也明白地承認是受到倭【伊】鏗(Rudolph Eucken)、柏格森及康德哲學的影響……新儒家反科學主義之源於西方的衝擊，就如同源自傳統的影響一般；而導使新儒家去肯定傳統的進路，緣於與西方思想的接觸不下於傳統哲學的鑽研。」⁷⁹因此，與江勇振筆下的張君勱所做的估價正相反，張灝認為漢宋之爭的實質意義不大，或並不如張君勱以為的大。這個看法比較接近事實，這只要看一看新儒家之艱辛奮鬥即可見一二。

1987、1989年林毓生寫了二篇評論科玄論戰的專文，⁸⁰專門批評張、丁、胡三人，因此不算是全面的評價科學論戰。其實，沒有一個評價者曾針對

⁷⁸ 江勇振，《張君勱》，頁48。

⁷⁹ 張灝、林鎮國譯，〈新儒家與當代中國的思想危機〉，見張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁93-95。

⁸⁰ 即〈近代中西文化接觸之史的涵義——以「科學與人生觀」論戰為例——為紀念張君勱先生百齡冥誕而作〉（以下簡稱〈近代中西文化接觸之史的涵義〉）；〈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〉（以下簡稱〈民初「科學主義」的興起與涵義〉），二文均見氏著《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版事業公司，1989）。

所有參戰者或每個評論者加以評論。實際上，林氏在這二篇大致相同的分析科玄論戰的文章中，一再強調如下觀點：

民國十二年許多當時中國知識界精英所參與的「科學與人生觀」論戰……可以說明，他們對於西方文化與思想之曲折深微的複雜性及其歷史脈絡之所以知之甚泛，主要原因之一是：在隱涵的層次上，他們仍深受中國傳統——尤其是「天人合一」有機式宇宙觀及與其有密切關係的一元論(monistic)整體觀(holistic)的思想模式——的影響所致。⁸¹

項退結在評論其中一篇時云：「……林教授的論文是想藉科玄學論戰為例，來說明中國人當時雖然都反對傳統，但是無意之中卻仍然受到傳統的影響。這種傳統就是所謂天人合一的有機式的宇宙觀和一元論整體觀。受到這種傳統的影響，當時中國人就產生了一種偏差。」⁸²「林教授認為，科學與人生觀論戰中兩方面雖然意見不同，但是卻有一種共同的預設，就是認為主體與客體完全不相干。他的意思是：主體認識客體的時候，還是受到主體過去的成見、傳統的影響、而這個影響，就是中國的一元論傳統思想。我認為這樣的基本思想是非常有價值的，到現在為止我還沒有聽到有人以這個觀點來解釋科學與人生觀的論爭。這是一個很好的貢獻。林教授指出：當時胡適之先生的科學的人生觀實際上是一種信仰：一種對科學的信仰：這是我完全同意的。例如他所云『科學的人生觀』的前三條，他認為是科學事實，但是其實這些完全不是可以用科學來證明。科學主義是一種信仰、馬克思主義也是一種信仰，它們與科學完全無關，這一點我完全同意。」⁸³「此外，林教授指出中國人當時潛在的一元論宇宙觀，這也很對，雖然林教授在文章對它的處理是很突兀的。」⁸⁴

說科學主義與科學完全無關顯然是言過其實。有一點是可以肯定的，即在

⁸¹ 〈近代中西文化接觸之史的涵義〉，頁 77。

⁸² 項退結，〈評【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——為紀念張君勱先生百齡冥誕而作〉、【吳素樂】〈倭伊鏗「人生觀」對張君勱先生哲學與政治思想之影響〉一文（以下簡稱〈評（林毓生）〈近代中西文化接觸之史的涵義〉〉），見於紀念張君勱先生百齡冥誕學術研討會論文集編輯委員會編，〈紀念張君勱先生百齡冥誕學術研討會論文集〉（台北：紀念張君勱先生百齡冥誕學術研討會，1987），頁 104。

⁸³ 〈評（林毓生）〈近代中西文化接觸之史的涵義〉〉，頁 105。

⁸⁴ 同上。

近代科學發達之前不可能有科學主義。其實，科學主義至少是伴隨著科學興起的一個附現象。林毓生以有機式宇宙觀和一元整體觀的思想模式來解釋此論戰中的張、丁兩人，正如項退結所已注意到的，是林毓生解釋的獨特性。其實林毓生是延伸他早年的《中國意識的危機》⁸⁵一書的看法。問題是，若我們用林氏的看法來解釋科玄論戰，反而會覺得丁文江比較接近傳統的「天人合一」有機式的宇宙觀和一元論整體觀思想模式，而張君勱則表面上遠非如此，張君勱在自覺上是二元論者，⁸⁶且終身很顯然在二元論中掙扎！⁸⁷同樣受科學主義的影響或籠罩下，張君勱自認是反科學主義的健將，而丁文江則以科學主義為先鋒。因此，他們兩人的看法至少在指向和趣旨上可說是南轅北轍，而論戰本身即可能是此大差別最明顯不過的現象。我們對論戰這個事實該如何解釋？是否即可如林毓生所說的，是因為他們在思想的基型上是一致地受到科學主義或「天人合一」的強大影響而逃也要逃不掉？若真是逃不掉，科學主義與反科學主義的爭論意義何在？是否還有意義？或更有意義？這些都是值得一再三思的問題。

不同於林毓生，張灝沒有特別專論科玄論戰的文章。他 1989 年的看法是他在談「古史論戰」和「現代新儒家」的脈絡中論及與科玄論戰有關的問題時提出，並對其中所顯示的科學主義有所批評。他說：「『科玄論戰』的重點主要是評價性的問題：在現代世界，中國文化傳統有何價值？與現代世界有何關聯？對這些問題將採何立場？『古史論戰』的關鍵則在於『思想方法』的問題：不論中國傳統的價值如何，先問如何去了解它？五四運動後，新儒家的思想家反對當時盛行的史學運動，這運動是由胡適、顧頡剛和其他以科學實證論的原則整理國故的學者所倡導。這項流行的運動致力於採用自然科學的模式，

⁸⁵ 原書文為英文，相關出版資料如下：*The Crisis of Chinese Consciousness* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1979). 今有穆善培譯本，《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988年增訂再版本）。

⁸⁶ 這是一般接受的看法，如張朋園即說：「張君勱是一個心物二元論者。」（同上引張書，頁189）

⁸⁷ 1926年，知悉張君勱二元論傾向的張東蓀，一見到喬特(C. E. M. Joad)的 *Mind and Body* 馬上介紹給張君勱。後者以極快的速度，在半個月就把此書譯成中文，題為《心與物》，並接著以尚志學會叢書的名義，由商務印書館在該年出版，此外，張君勱並寫了洋洋二萬多字的序來說明他二元論的看法。

『客觀地』研究文史問題。客觀主義使『國故運動』之輩認為過去中國文化所累積的不過是一堆可經考證的材料，有待科學方法重加整理……新儒家則認為，實證客觀的思考模式固然可重建傳統的外觀，然而無法引導人們去深入把握存在於傳統核心的精神道德的意義。他們相信，惟有直覺的、體證的進路，才能獲取生命的情神道德的意義。」⁸⁸

張灝在此的看法和後來幾乎所有以「人文主義者」與「科學主義者」對壘的分析是同一方向的。張指出：

梁漱溟和科玄論戰中主張玄學的大將——張君勱，兩者都接受科學為自然系統的觀念。然而，關於科學主義對於人生和社會的看法，兩人都深感不安。梁氏認為科學本來就包含有害的生命觀——粗俗的功利主義和過度的戡世精神，這需要藉著孔子仁教所開展出的中國精神文化來加以糾正。張氏則認為，科學產生了機械論的和決定論的世界觀，為了對抗這種世界觀，中國文化傳統中的，尤其是陽明哲學中的道德理想主義是必需的……他們的這種看法反映他們對於「科學代表達到『全然真實』之唯一有效途徑」的論調，非常反對。梁氏相信一個更高層的宇宙道德真實(Cosmic-moral reality)的存在，這是需要由直覺和精神心靈才能證得……張氏則認為生命的全部領域有一種有機的和精神的獨特性，這不是科學所能分析的。因而，他認為世界分為兩個真實的領域：一是自然的領域，一是人事的領域。科學提供前者的知識之鑰，然而在後者的研究上卻無甚價值；關於人事領域，根本的了解是個人的、直接的、同情的理解方式，亦即是直覺的了解……⁸⁹

在這一點的分析，梁看來是從根本上反對科學，而張則是從思想和結果反科學。他們的根據都是對科學的誤解，以及對儒家道德主義的美化。

余英時從思想激化過程來解釋科玄論戰。這點和林毓生從有機式宇宙觀和一元論整體觀的思想模式來解釋科玄論戰很不同，但和張灝對現代新儒家的道德主義的分析有些類似。他用了「激烈化」這個近、現代中國社會、思想史上顯著的特點來貫穿和呈顯兩組非常有概括性的概念：「知性的傲慢」和「良知

⁸⁸ 〈新儒家與當代中國的思想危機〉，頁 92-93。

⁸⁹ 同上，頁 89-90。

的傲慢」。⁹⁰他說：「中國近代一部思想史就是一個激進化的過程(process of radicalization)。最後一定要激化到最高峰，十幾年前的文化大革命就是這個變化的一個結果。」⁹¹「『科玄論戰』在激進派一方面，可說就是要把科學的絕對權威建立起來，讓中國人真正的從內心接受科學的價值。所以要將科學應用在人生觀上，因為它不單可解決物質及自然現象的問題，也可以解決人生的問題……」⁹²余接著先簡略交代說：「科學所代表的精神是什麼？簡單地說，就是認為求知是一個很高的價值，是一種為知識而知識的態度，為求真理而求真理的態度。在中國比較重實用的傳統中，或以道德為主體的文化中，這是比較受壓制的一種態度。這種為知識而知識的傳統是西方特別之處，所以五四所介紹的是西方兩百年的正統思想，也就是自由的傳統(Liberal tradition)，包括科學的傳統來代替中國舊的傳統。」⁹³這是近、現代中國要取得的目標，也是面臨的困境。張灝有云：「要成功地應付外在世界——包括自然界和人類社會，文明需要發展二項文化的必要條件——民主與科學，這就是現代西方文明成功的地方……如這些新儒家所指出，從科學和科技的發展上、生活的物資水準上的角度來看，在現代以前，中國長久以來一直領先西方，這是可以肯定的。然而，中國文明缺少一項根本的要素，這項根本要素在現代西方科學的發展上扮演一個決定性的角色，此即溯自古代希臘即強調『知識為首要和真正的價值』的傳統。這種『為知識而知識』的價值取向，才使數學、邏輯、物理學和其他理論科學的發展成為可能。因為這理論科學給『應用科學』和『科技』奠定基礎，西方特別強調『知識本位』這一點，必須視為『科學底精神』(spirit of science)。由於中國人過於強調對世界的道德取向，中國文明是缺乏要【原文如此】西方之『科學底精神』……」⁹⁴「中國文明不但拙於發展科學以應付自然界，同時在建立現代化國家以應付社會這方面也失敗了……在現代以前，中國

⁹⁰ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，收在《猶記風吹水上鱗》，頁93-96。

⁹¹ 〈中國近代思想史上的激進與保守〉，收在《猶記風吹水上鱗》，頁214-215。劉笑敢用「兩極化」中的「鬥爭崇拜」來指稱余的「激烈化」。詳見《兩極化與分寸感——近代中國精英思潮的病態心理分析》，頁8-9；11-12。

⁹² 〈中國近代思想史上的激進與保守〉，頁215。

⁹³ 同上，頁211-212。

⁹⁴ 〈新儒家與當代中國的思想危機〉，頁105-106。

確是世界上最悠久的一統帝國。然而如張君勱和牟宗三所指出，中國的過去只有治道（吏治）的發展，缺乏政道的發展……」⁹⁵

若中國真的缺乏「為知識而知識的傳統」或「科學底精神」，則為了要復興中華文化，除了加強此點外，別無他路，因為構成文明的兩大要素之一的「道德傳統」，在中國已固有，而且在許多人，尤其是現代新儒家，的心目中且是最好的。因此問題應該輸入科學即可。但事實可能不如此簡單，而是中國固有的道統也守不住。因此有必要極力去維護它，而這種擁護卻主要是以反科學主義的方式來進行。張灝以下的看法，雖非純粹是現代新儒家的看法，但卻是典型，且很流行的看法。他說：「先談我們為何要批判科學主義……科學主義就是科學觀的誇大，它認為以自然科學為典範的知識是瞭解世界萬象——不論是自然或人文現象——惟一的方法和途徑。問題是：自然科學方法是否足夠瞭解『人文現象』？這當然是一值極複雜的問題，此處無法深論；這裡只能強調一點，那就是從瞭解人文現象的觀點來看，自然科學方法的經驗觀念太褊狹。因為，科學方法所瞭解的經驗主要是指感官經驗(sense-experience)；而人的經驗是一個多層多面的東西，好些層面，如各種內心的體驗，道德感、美感、宗教感等，都無法化約為感官經驗。用科學方法去瞭解人文現象，便難免抹殺這些層面，犧牲人類經驗的豐富內容；這是一種思想上的化約主義其流弊所及，不但會造成文化上的偏枯，而且可以架空五四的一個主要精神——人本主義。如前所說，五四的人本主義是要『重新發現人』；但是受著科學主義的限制，這種人本主義只徒發現一個乾枯的人，貧血的人，而非完整的人，有血有肉的人。五四的『人本主義』在五四以後未能充份發揚，未始不和它的科學主義有相當的關係。」⁹⁶問題是，科學主義本身可能就是「人本主義」的產物！此外，只對中國缺乏的「知性的傲慢」加以批判，而沒對「良知的傲慢」加以批判、或不忍對它加以批判、或批判不夠，也不是解決「知性的傲慢」和「良知的傲慢」間哲學問題之道。被看成是「科學主義者」的殷海光曾有中肯的話云：「人固然不可不講道德，但是卻不可為泛道德主義所蔽，是非真妄的

⁹⁵ 同上，頁 106-107。

⁹⁶ 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，見《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁 156-157。

認知就不能抬頭。是非真妄的認知不能抬頭，科學就不能發展。科學不能發展，在當今之世是不能活下去的，至少不能獨立活下去。」⁹⁷這該是科學主義者和反科學主義者的共同點，但是否真是如此呢？

三、非主流的、所謂馬克思派的評論及其批評

上節各家的看法在中國大陸以外的地區或多或少都有代表性或意義，而與本節中共控制下的典型看法很不同。

在中共控制下的學者，對科學論戰的評價的類型，李維武有非常精簡的總結。他說：

長期以來，在對科學與玄學論戰的評價問題上，研究者們見仁見智，歧義甚大。不僅科學主義哲學家與人文主義哲學家各持不同的觀點，就是馬克思主義哲學家的看法也前後變化很大。鄧中夏在論戰展開之際就運用階級分析方法對論戰中的三大派進行了分析，認為包括玄學派在內的「東方文化派可說代表農業手工業的封建思想（或稱宗法思想），科學方法派可說是代表新式工業的資產階級思想，唯物史觀派可說是代表新式工業的無產階級思想」……這就是說，這三大派的思想論爭實際上是一場嚴峻的階級鬥爭。根據中國共產黨在當時的革命戰略，「代表勞資兩階級思想的科學方法派和唯物史觀派尚有攜手聯合向代表封建思想的東方文化派進攻的必要」……大革命失敗後，隨著中國共產黨革命戰略的轉變，馬克思主義哲學家對科學與玄學論戰的評價也隨之發生變化。彭康在 1928 年著文重新檢討科學與玄學論戰，認為，從「玄學鬼」張君勱，「科學神」丁文江一直到「柴積上日黃中的老頭兒」吳稚暉，都沒有區別，只是蛇蠍一簍，你撞我，我衝你，總不能跳出這個簍子。……「科學與人生觀裡所表現的各種思想——張君勱、梁啟超一派底精神主義，丁文江、胡適一派底馬哈主義（今譯馬赫主義……）和實驗主義，還有分不出什麼只是混混雜雜漆黑一團的什麼主義等等，都是我們理論上的敵人，所以非徹底地決算一下不可！」……這就開始形成

⁹⁷ 〈種種謬誤〉，《怎樣判別是非》，頁 23。

一種相當普遍的看法，認為科學與玄學論戰只不過是資產階級哲學陣營中不同派別之間的一場「狗咬狗」的混戰。在很長一段時間裡，許多馬克思主義哲學家都持這種看法。如艾思奇在 50 年代認為，科學與玄學論戰「實際上是反動的唯一主義哲學內部關於如何反對唯物主義潮流的一次大爭吵」……呂希晨在 80 年代認為，科學與玄學論戰「是中國現代資產階級哲學營壘中不同派別之間的一場混戰」，「是當時封建買辦資產階級反對中國人民革命鬥爭在文化思想戰線上的反映」……近年來，一些研究者對這種傳統觀點提出了批評，認為這種看法過於簡單化。事實上，在科學與玄學論戰中，不僅有馬克思主義者參加，對玄學派與科學派進行了有力的批判，促進了唯物史觀在中國的傳播，而且就是玄學派與科學派之間的論爭，也不能簡單地視為資產階級哲學各派別間的一場混戰，而有著鮮明的是非之分。許全興認為：「這場論戰是，『贊成』科學與反對科學之戰，是『五四』新文化運動中新舊兩種思潮鬥爭的繼續。」玄學派是對「五四」科學精神的一種反動，科學派則是對「五四」科學精神的衛護。「在論戰中，科學派批判了玄學菲薄科學的謬論，維護了科學的權威。」……袁偉時也肯定了科學派對玄學派的批判，認為，「丁文江對玄學派的批評表達了一部分民主主義者要求發展科學，發展生產力，使中國早日滯於富強之境的願望。因此，儘管丁文江的哲學思想是唯心主義的，沒有為科學的發展奠定堅實的理論基礎，但與玄學派落後腐朽的思潮相比較，並聯系當時的歷史環境去考察，仍然有一定的進步意義。」……總之，在他們看來，科學派與玄學派之爭，是主張科學與反對科學之爭。玄學派是完全錯誤的，科學派則有部分的真理。⁹⁸

我根據李氏所提供的線索，閱讀了相關評論，⁹⁹發現這些看法的理論基礎

⁹⁸ 《二十世紀中國哲學本體論問題》（【長沙：】湖南教育出版社，1991），頁 62-64。

⁹⁹ 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》，期 6（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），冊 2，頁 173-175。瞿文原載《新青年》，期 2（1923.12.24），今有收在上引，《中國現代思想史資料簡編》，冊 2，頁 395-407；彭康，〈科學與人生觀——近幾年來中國思想界底總結算〉，

出奇的簡單。一是毛澤東的語錄，曰：「自從有階級的社會存在以來，世界上的知識只有兩門，一門叫做生產鬥爭知識，一門叫做階級鬥爭知識。自然科學、社會科學，就是這兩門知識的結晶，哲學則是關於自然知識和社會知識的概括和總結。」（見《毛澤東選集》，頁 733-734）；一是列寧語錄，曰：「物質是標誌客觀實在的哲學範疇，這種客觀實在是人通過感覺感知的，它不依賴於我們的感覺而存在，為我們的感覺所複寫、攝影、反映。」（《列寧選集》，卷 2，頁 128）；一是斯大林語錄，曰：「世界及其規律完全可能認識，我們對於自然界規律的那些已由經驗和實踐考驗過的知識是具有客觀真理意義的確實知識，世界上沒有不可認識之物，而只有現在尚未認識，但將來卻會由科學和實踐力量揭示和認識之物。」（《蘇聯共產黨（布）歷史簡明教程》，頁 148，人民出版社，1954）¹⁰⁰

一反 1949 年以前幾乎所有談此問題的學者的看法，中共統治下的中國大陸學者一向對這個論戰的評價，已如上述，絕大多數呈負面，少有例外，其中之一例外是李維武。他在總結了相關評價後，認為：「以上這些對科學與玄學論戰的評價，雖然逐步地由簡單的階級分析深入到論戰本身意義的揭示，由簡單的一概否定深入到論戰各派的具體辨析，但都未能真正從哲學上抓住這次論戰的主題，看到這次論戰在 20 世紀中國哲學史上的極重要的意義。把這次論戰看作是資產階級哲學內都各派的一場混戰，加以全盤否定，固然過於簡單化；

原載《文化批判》，期 2(1928.2.15)，今有收在上引，《中國現代思想史資料簡編》，冊 3，頁 78-101；艾思奇，〈馬克思主義哲學和政治思想在中國的傳播和發展〉（上），《晉陽學刊》，1983 年第 1 期；黃元起，〈1923 年的「科學」與玄學的論戰〉，《史學月刊》（原名《新史學通訊》（中國史學會河南分會編輯）），1957 年 7 月號(1957.7.5)；呂希晨，《中國現代資產階級哲學思想述評》，（吉林人民出版社，1982 年版），頁 41；呂希晨、王育民，《中國現代哲學史，1919-1949》（吉林人民出版社，1984）；許全興，〈科學與人生觀論戰的性質之我見〉，《中國哲學史研究》，1988: 1（總 30 期），頁 93-99；許全興、陳戰難、宋一秀，《中國現代哲學史》（北京：北京大學出版社，1992）；陳旭麓主編、徐矛副主編，《五四後三十年》（上海：上海人民出版社，1989），頁 177-180；黃見德等著，《西方哲學東漸史，1840-1949》（武漢：武漢出版社，1991）；馮契主編，《中國近代哲學史》（上海：上海人民出版社，1889），下冊。

¹⁰⁰ 以上轉引自呂希晨、王育民，《中國現代哲學史，1919-1949》（吉林人民出版社，1984），頁 103-104。

但把這次論戰說成是贊成科學與反對科學之爭，用對待『五四』科學精神的態度來裁量科學派與玄學派之是非，同樣也失之膚淺片面。別的不論，『五四』科學精神……本身就反映了一種科學主義傾向。科學主義思潮不僅猛烈批判封建蒙昧主義，而且同人文主義思潮相互論爭。如果以此為是非標準，必然會失之偏頗，將反對誇大科學意義的人文主義觀點也置入反對科學的封建蒙昧主義之列。只有站在 20 世紀世界哲學和 20 世紀中國哲學發展的高度上看，才能發現這次論戰的主題就是科學與哲學的關係問題。從根本上說，論戰中的科學派與玄學派的對立，代表了科學主義與人文主義兩大思潮在科學與哲學關係問題上的一系列分歧。科學派推進了科學主義思潮，在高揚科學、反對蒙昧的同時，對科學的意義和科學方法的效用作了空前放大，認為運用科學方法可以解決宇宙人生的一切問題，否定了形而上學（即玄學）的意義。玄學派則推進了人文主義思潮，反對科學萬能論，認為人生觀問題是科學所不能解決的，必須依靠哲學、特別是形而上學來解決，力圖劃定科學與哲學的意義範圍。這兩派所論爭的，不是要不要科學的問題，而是科學是不是可以代替形而上學的問題，也就是科學與哲學的關係問題。」¹⁰¹

李接著從社會背景、哲學意義，來論說他以本體論來看科玄論戰的理由，得出可能迄今為止在中國大陸對科學論戰最具哲學意味的評價。他的結論是：「科學與玄學論戰，不僅是 20 世紀中國哲學三大思潮相互論爭的第一個交叉點，而且在中國哲學史上第一次尖銳地提出了科學與哲學的關係問題。這次論戰對科學與哲學的意義範圍、思維特點、社會功能、相互關係諸問題所展開的一系列論爭，最後都歸結為對哲學本體論是肯定還是否定這一根本問題，從而凸出了本體論問題在 20 世紀中國哲學發展中的重要地位。因此，不論是從歷史上看，還是從邏輯上看，都應當把科學與玄學論戰作為 20 世紀中國哲學三大思潮探討本體論問題的起點。我們要循此三大哲學思潮的發展線索探討 20 世紀中國哲學本體論問題，必須從考察科學與玄學論戰入手。」¹⁰²「總之，科學與玄學論戰集中地顯示了五四時期中國思想界的哲學智慧和哲學水平，誠如一位美國學者所說，『科學與玄學的這場論爭，表明中國第一次正式企圖探討西方哲

¹⁰¹ 《二十世紀中國哲學本體論問題》，頁 64-65。

¹⁰² 同上，頁 61。

學問題。這一企圖之所以成爲可能，是由於這一代中國人的求知欲日益增加，而不像過去只是從表面接觸西方思想。』『這場論爭與其說是文化對立的例證，不如說是對西方哲學做出的貢獻，而做出貢獻的人恰巧是中國人。』¹⁰³李文中所提美國學者是指夏綠蒂·弗思(Charlotte Furth)（即傅樂詩，又名費純）。傅氏的看法，正如該引文出處的中上下文所顯示的，是李維武用來呼應的他自己看法。我們對此引文所說的，科學論戰是中國人求知欲日增的結果，當無異議，不過，到底是否是第一次正式企圖探討西方哲學問題的看法則不能苟同。畢竟耶穌會士東來已有四百多年，並且與中國士大夫有過數次深刻的思想論爭。

此外，雖然李氏幾乎全然否定了中國大陸對科學論戰解釋的馬—列—斯典型，但他並非沒有保留：「同科學派與玄學派相比，馬克思主義者所發表的文字並不算多，但卻爲解決科學與哲學的關係問題提出了一些嶄新的深刻的見解，代表了一種新的思想方向。馬克思主義者強調唯物史觀與社會科學的意義，既反對了玄學派把社會科學排斥於科學之外的錯誤，又克服了科學派僅以形式邏輯方法作爲解決人類社會問題方法的局限，其思想的深刻性，遠在人文主義思潮和科學主義思潮之上。」¹⁰⁴這個解釋，與李氏一書的邏輯不一致，顯示李氏在解釋科玄論戰上，可能有因外來的因素而加的限制度。

總之，李的看法幾乎是拋棄了中國大陸對科玄論戰的評價類型，而與分析現代新儒家的學者的看法很類似。可以說，經過了中國馬—列—斯主義者七十多年來緊密配合政治鬥爭需要而對科玄論戰的單線解釋終於再也撐不下去了，而開始向非馬克思主義的評論者所提出的複雜而多元的，且常是互相矛盾的種

¹⁰³ 同上，頁 95。文中所提美國學者是指夏綠蒂·弗思(Charlotte Furth)（即傅樂詩，又名費俠）和她的著作，《丁文江——科學與中國新文化》（中譯本）（湖南科學技術出版社，1987年版），頁 118-119。英文原著題爲：*Ting Wen-chiang* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970)。與傅氏的看法正相反，已去世的、對中國儒家傳統頗具負面批判性的西方著名中國思想史家李文遜(J. Levenson)簡扼地評論道：「任何對中國歷史有興趣的人可從郭穎頤【於其《中國現代思想中之科學主義：1900-1950》一書裡】所討論的1923年之「科玄論戰」獲益；任何對科學與玄學有興趣的人不必對此論戰多看一眼。」見 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley, California: California University Press, 1972), p. xvi.

¹⁰⁴ 《二十世紀中國哲學本體論問題》，頁 87。

種說法借鑑。

四、張君勱的自我評價、反省及其批評

在很大意義上，自我反省是最好的批評，這方面張君勱對科玄論戰的反省最值得重視——因為它比許多批評他的人更加深刻。同樣的，他若犯錯誤，此錯誤也比批評他的許多人更值得學習。有鑑於張君勱自己的評價幾乎皆被忽略，而這又是最重要的評價，因此讓我們就集中看一看從張君勱自己的看法罷。

在論戰後，張君勱一共做了至少四次大反省，¹⁰⁵每次與前次相比都有些不同。最早的，有系統的反省發表於論戰後十年（1933）。他回顧道：

「……當時參加者的論文，各人主張不一，有調停派如梁任公，范壽康輩，其中最能代表中國這個時代的思想，可以說有三篇文章：第一篇吳稚暉的〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，第二篇是胡適之在《「科學與人生觀」戰集》的序文，第三篇是陳獨秀對於論文集的序文，其宗旨是提倡馬克思唯物史觀。」¹⁰⁶

張氏如此對待論戰的三十幾篇文章很值得一提。第一，吳稚暉雖是寫最長一篇論戰文章的人，但此篇文章可能是論戰之尾聲，所以張君勱在當時沒來得及對它加以回答，而留到回顧時才對它表示意見；其實在論戰時，張君勱只集中回答丁文江一人的批評。但他在回顧時，居然沒提丁文江！而其他人的批評，除了胡適，張君勱也沒提到。此外，張君勱在他為《人生觀之論戰》寫序時也只集中談及胡適和陳獨秀。第二，說到吳稚暉的長文，除了少數人，包括張東蓀，曾指出它是一篇哲學層次不高，及科學主義的色彩最多外——，大多數後來的評論皆為正面的。這是否意味著科學主義之氾濫？或者這些人沒有全

¹⁰⁵ 如〈人生觀論戰之回顧〉，《東方雜誌》，卷 31 期 13(1934)；【張東蓀著】《思想與社會》序（上海：商務印書館，1946）；〈我之哲學思想〉；“Reflections on the Philosophical Controversy in 1923”，見於 *The Chung Chi Journal*, Vol. 3, No. 1(November 1963)；〈人生觀論戰之回顧——四十年來西方哲學界之思想家〉(1963.8.4)，今有收在《中西印哲學論文集》，下冊；以及在 1963 年馳函囑謝扶雅特別從倫理觀點撰寫論文之事（見本文頁 195），並幾乎同時去函唐君毅表示要重開論戰之意（見頁 37）。

¹⁰⁶ 〈人生觀論戰之回顧〉，卷 31 期 13，頁 8。

面看所有相關論戰文章，而只人云亦云？其實文字除外，吳稚暉的那篇文章，在哲學上的價值不大，雖然在幽默和挖苦上是一流。但談到學術是看內容和觀念，而不是文字之流利或技巧，吳文之被如此看好是否反映中國哲學上的脾胃是如此？十七、八世紀的素樸的自然主義，或唯物論居然在廿世紀的中國大受歡迎，大行其道，且得到普遍的贊賞，說明什麼？思想的貧困？至於胡適的看法，他明言是修改吳稚暉的。張君勱把它列出來，顯然是要批評胡適的「科學的人生觀」。至於張君勱提到陳獨秀，顯然不是因為論戰的哲學問題，因為陳的文章本身幾乎沒有哲學上的價值。沒有直接參戰的陳根本否認張氏所提出的問題，而答之以淺薄的唯物論與歷史唯物論。不過，張只提出此三人也有道理，因為這三人的確反映了論戰思想的三個層面：(1)形而上或玄想式、且武斷的層面，以吳稚暉為代表；(2)實用的、功利的，或就事論事式的層面，以胡適為代表；和(3)思想意識，或社會改革上教條式的層面，以陳獨秀為代表。

張君勱忘了其論敵——丁在君，和最有份量的間接支持者——張東蓀！這對於做為論戰主角的張君勱來說，有些不可思議，因為他並不是不關心此論戰；相反的，甚至到了六十年代時他仍有興趣再挑起類似論戰。這點在我們談到謝扶雅、唐君毅、周策縱等人和張君勱本人回顧論戰的交往時會提到。他在論戰十週年（即上述 1933 年那次）和四十週年（1963 年）時都有紀念文章。在四十年週年的那次，他甚至有意再來一次同樣論爭。¹⁰⁷論戰後五十三週年（1976），那時張君勱已於七年前去世（1969 年），唐君毅在一篇紀念他的文字中也提到張君勱曾有意重開論戰的心願：

君勱先生晚年曾有一信給我，主張重印《辯證法唯物論論戰》【原文如此】一書，並再來一次科學與人生觀的論戰。在君勱先生的想法，認為在臺灣有什麼人、在美國有什麼人（包括在座的施友忠【張君勱的連襟】先生）可以參加討論。我覆信說，科學與哲學之論戰，今日大可不必了！因為科學與哲學的問題，結論今天已經出來了！科學有科學的範疇。哲學、倫理、政治、經濟等等亦各有其範疇，今日宜不必將昔日之戰火重新挑起。由此可見，雖然已經事隔四十年，君勱先生仍然記得科

¹⁰⁷ 〈我所了解的君勱先生〉，頁 29。

學與人生觀的論戰。以後若有人寫民國思想史，則科玄論戰亦當是很重要的一章。108

在這之前的 1943 年，張君勱在為張東蓀的《思想與社會》寫序時也曾敘及此論戰原委。張君勱在去世前，於 1953 年寫的，可能是最後第二篇回顧¹⁰⁹科玄論戰的文字裡，對論戰的種種有最清楚的交代。在這篇解答一個晚輩覺得他討論科學與哲學文字有矛盾的辨析性文字中，張君勱終於明白提出「論域層次」的討論以及其理由。文云：

凡論學問，應先明所謂知識之層次(levels of knowledge)，知識有屬於常識層者，有屬於科學層者，有屬於哲學層者（認識論倫理學等），有屬於玄學層者（宗教亦屬之），若層次不分，囫圇吞棗，必陷於紊亂而不可究詰。譬之將科學層之文字，與玄學層之文字混為一談，則其中定有矛盾之發生。科學之第一範疇為因果，故以定命論為立場。哲學或玄學主張人類良心與道德上是非之辨，故側重於自由意志。在科學層講因果者，非否定哲學層之自由意志，反而言之，亦復相同，此層次之不可不分之理由一也。各科學以求自然界之公例為鵠的，故受其所研究對象之限制。如生物學之動植物，物理學之物質光力與天文學之星辰。一旦進而至於哲學層，將各科科學作為人類知識之全體而研究之，乃成為康德所謂科學何以可能？即知識何以可能之問題，自不離乎心之作用。相對論發明者愛因斯坦氏亦嘗有言，謂「理論之物理學之自明基礎（或曰概念體系）乃人心之自由創作」。換言之，此為人類思想之綜合作用，而不受外界對象之限制（其中亦有受限制之處……），此層次不可不分之理由二也。就其至淺至顯者言之，各原始民族追溯世界之由來，由物質界而上推以至於神至於上帝，乃人類思想上求達於最後原因最後實在之要求

108 〈從科學與玄學論戰談君勱先生的思想〉，頁 18。按《辯證法唯物論論戰》，原名《唯物辯證法論戰》，是由張東蓀於三十年代初所編的一本專門批評中國馬克斯派唯物論的文集。原書於 1934 年由北平民友書局出版，此書在台北有帕米爾書店 1980 年的翻印版，全文「無缺」——除了(1)序言和弁言略去作者的名字；和(2)弁言最後二行被刪掉；以及(3)在弁言中的一個極關鍵的字被改了，以致改變該句原意外！

109 即〈我之哲學思想〉。最後一篇是〈人生觀論戰之回顧——四十年來西方哲學界之思想家〉。

而起。近年來，吾國有「打倒迷信」與毀壞佛像運動，聞其毀之者常云，「你這個泥菩薩，我斷了你的頭看你有何靈驗」。此即將物質現象與宗教上之誠心響【響】往與信仰之心，混為一談之所致，亦即常識層與玄學層（其不認有此一層者自不必說）不可不分之理由三也。此段文字，所以說明人生觀論戰中之參加者，各人絕未說出其自身所站之層次，競相發言以為快意，即我自身亦不免此病，此所以令今日讀者目迷五色也。¹¹⁰

其實若張君勳當初是如此謹慎，論戰恐怕即不會如我們所見到那樣爆發。在某種意義上，任何論爭皆為詞彙之爭。但即使是詞彙之爭，這並非一定意味無聊，尤其是哲學上的詞彙之爭，更不能等閒視之。從所引言，我們首先知道張君勳肯定知識層次的重要，以免混淆，並堅持他所談的是哲學層次、玄學層次（這兩個層次許多人只看成是一個層次——即哲學層次）。但即使是談層次，張君勳仍有混淆，在文中，他就有時把玄學和哲學分開，有時又等同二者，而不加以任何說明。張君勳在這裏一忽兒把哲學與玄學分開，一忽兒又把它們等同，的確使人不知他的看法到底如何，所以就不知所云這一意義而言，我們不能怪丁文江指責他是玄學鬼了。不過就哲學與玄學分開而言，並暗示玄學是比哲學更進一層或只是很不同的探討的看法，並非只限於張君勳。孫伏園也把哲學與玄學分開來談。這與羅家倫把玄學和哲學等同顯然不同。在這點上羅家倫與張東蓀同，而孫則和張君勳同。但像張君勳那樣在同一篇短短的文章，既把哲學等於玄學（而玄學又包括宗教），又把哲學與玄學分別，這種矛盾的處理方式則是絕無僅有的做法。哲學雖無嚴格是非可言，但仍有比較上可取和一無是處可言。否則大思想家與狂人囈語又如何分辨？

此外，我們知道(1)張君勳的玄學觀或哲學觀是傳統的；(2)張君勳認為廣義的科學即是知識的全體，至少是最正確知識的另一稱呼。科學追溯原因，而哲學、玄學談自由。他把常識與玄學截然二分，顯然也是混淆，且對二者皆造成巨大的傷害，因為羅素、A. J. Ayer, J. Keynes 不是論說過常識是僵化了的形而上學？¹¹¹文中提到康德將各科科學作為人類知識之全體而研究之，乃成為康德

¹¹⁰ 同上，頁 271-272。

¹¹¹ 分見 B. Russell, *Wisdom of the West*, p. 311; Bryan Magee ed., *Men of Ideas* (Oxford:

所謂科學何以可能，顯示張君勳並不反對科學，甚至是在從事科學之哲學(Philosophy of Science)的工作。而哲學，包括科學之哲學做為哲學的一支，是第二層次的研究。

把科學等同於真知識，當然是科學的哲學(Scientific Philosophy)之中心主張。其毛病即在於其極端排外性，因為許多知識無法化約成許多科學之知識，因它們基本上是個哲學上(或認識論上)的範圍。其中標準，條件和意義，正如所有哲學問題一樣，並無絕對同一之看法。因此，把科學等於真知識基本上是個哲學上的看法，此看法用來反對其他哲學上的看法則可，但用來壟斷知識的整個領域則辦不到，雖然科學很可能是人類所擁有最確實的知識。張把認識論認為純哲學問題，與科學無關，在科學無遠弗屆的時代，根本無法立足。人生觀若不是某種知識，即使是很不同的知識，也還得看成是知識之一種。因此乃認識論可以探討、該探討之問題。

基於他對論域層次的分辨，張顯然以為他是在談哲學或玄學，故期待有爭議，並泰然處之。故云：「我方自歐洲返國，受柏格森與倭伊鏗之影響，鼓吹『人類有思想有自由意志』之學說。此乃哲學層與玄學層上立言……內心知此為哲學上之懸案，無兩造勝敗與是非定論之可言。」¹¹²「今日試將此一場論戰，為之評價。我以為此乃吾國思想幼稚迷信科學萬能之表現。歐洲各國受科學洗禮之後，亦同有此現象。法國拉曼脫里(Lametrie 1709-1751)著《人生機器》一書，費爾巴哈(F Feuerbach 1723-1789)主張唯物主義，命定論與無神論。德國唯物主義思想較後於法國，至十九世紀乃始開展。其代表之者為伏格脫(Vogt 1817-1895)，蒲許納(Buchner 1824-1899)，海克爾(Haeckel 1834-1919)等……此等學者之論調，以之與吳稚暉黑漆一團之宇宙觀相比較，可謂為一鼻出氣。丁在君有一槍打死後，人之精神安在之責問，其基本信仰與吳氏正同。我無以名之。名之曰唯物主義之先驅而已。此種唯物主義與中共之唯物辯證法大有異同。然其否認人類之精神與知識與倫理觀念之起於彼此，黑白、是非之

Oxford University Press, 1986), p. 109; Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), pp. 11-12. 又參考《科學與哲學》，頁 38。

112 〈我之哲學思想〉，頁 272。

心靈作用，則異流而起於同源。試問宇宙中之現象，有物質有生物人類，可謂複雜萬端，豈『物質』一種元素所能解釋？奈簡單頭腦風靡一時，致陷全國於瘋狂狀態，吾人惟有努力於今後之澄清，而往事之誰負其責，置之不問可矣……」¹¹³

反唯物主義、科學主義是張君勳發動論戰的主要動機。¹¹⁴張君勳在這裡深沉的反唯物主義和主張道德自主的勇氣值得我們三鞠躬。可惜張君勳沒分清楚科學的唯物主義與馬列的唯物主義是完全不同的東西。科學的唯物主義、哲學上的唯物論——不管是樸實的唯物論，還是實證論，更不要說邏輯實證論——與中共的唯物論很不同，而且皆為中共所批判的對象。邏輯實證論的錯誤是一回事，但把它與荒謬，沒有科學根據的，粗俗的、歪曲常識的馬—列—斯唯物論等同，只會增加混淆，甚至會使這種唯物論添上科學的外衣。把迷信科學與唯物主義連在一起也是混淆。張君勳耿耿於懷，猛批這個膚淺的馬—列—斯唯物論而不加辨析，也可見其哲學造詣不深。張東蓀不是已說過近代科學也越來越哲學化了嗎？

總之，張君勳因一方面對科學有極大的誤解，¹¹⁵一方面因對唯物論十分憎惡，所以很不幸把二者連在一起，甚至等同，以致他對科學有所貶損，而對唯物論流於謾罵，這是便宜了膚淺的馬—列—斯唯物論。非科學的唯物主義，尤其是中國的唯物主義、歷史唯物論，在理論上之所以站不住腳是因為它跟科學，更不要說是傳統玄學，沒有密切的關係。它基本上是政治、社會鬥爭的工具。其理論性是很薄弱的。它之所以能夠風靡中國，並沒有堅強的思想根據，

¹¹³ 同上，頁 272-273。

¹¹⁴ 關於張君勳反唯物主義的活動，可參見本作者上引文，頁 239，註 66。

¹¹⁵ 殷海光根據 H. Feigl 的看法整理出十一點對科學的誤解如下：(1)特別是些傳統主義者，認為科學不能確立人的事務之基礎；(2)科學不過全然起于實用的需要；(3)科學是建立在沒有經過批評的預先假設之上；(4)科學的定律不盡合于事實；(5)科學只能對付可度量的事物；(6)科學從來不能夠「說明」經驗現象；(7)科學與宗教不相容；(8)科學對於現代文明底種種罪惡和失調之處應負責任；(9)科學的知識對於真理是中立的；(10)科學方法在說明、預斷，並控制物理現象時固然極其成功；可是，在研究有機事實則成功極少；而科學研究心靈現象和社會現象更無成功的希望；(11)科學不能決定價值。該文也談到了科學的特徵：(一)互為主觀的可檢證性(Intersubjective Testability)；(二)有足夠的印證程度；(三)有組織；(四)有廣含性；(五)懷疑的態度。詳見〈了解科學〉，《怎樣判別是非》，頁 31-58。

而是社會、政治環境在這些人眼中太惡劣，非加以推翻不可，而這種唯物主義和歷史唯物論武斷的和簡單二元化的思考模式最適合政治鬥爭的要求——政治鬥爭的最基本原則是敵我清楚，非友即敵。在這樣的二分原則下，一方面可以團結己方，另一方面可以打擊對方，同時可以使己方的人無法脫身，因為一逃身，即有背叛之嫌，而在鬥爭中所有背叛皆為不可寬恕的。

張君勳要在人事界中尋求因果律得不到滿意的答案，翻轉過來卻想建立自然界與人事界的絕對二元化。爲了反對科學主義以及唯物主義，張君勳不惜把自己最珍惜的儒家立場也拋棄了，而強調自然界與人事界兩分和科學與人生觀五大特點。他對於所謂人事界和自然界截然二分的思路是這樣的：「人生觀論戰初起之日，我心中對於自然界與人事界劃了一條鴻溝，意謂自然界有公例可尋，而人事界無之……因此兩方對照之比較，使我懷疑人事界之科學，可以具有其正確性之公例。或者聞此言，將疑我爲反對科學，或縮小言之，疑其爲反對社會科學。要知自然科學之真價，在其可以應用於人生之農工商學，即關於未來之設施，可以根據公例爲之設計。獨至於社會科學，只對於過去之事有物質痕跡可尋者，可以爲有條有理之說明，如經濟學上封建制度與資本制度之所以成立，則搜集田產，財產之分配與數目，以爲說明之資。政治學上何以爲君主專制，何以爲民主，則可以農業或工商業之發展爲之解釋。然此類說明亦限於過去之歷史而已。至於未來之事，如美國是否將由私人企業變爲社會主義國家，蘇俄之專制是否有崩潰之一日，此未來不可測知之事，任何社會科學家難於預言，而示人以應循之軌道……總之社會科學之以物質材料爲根據者，乃具有確實性，如人類進化史，因有石器銅器鐵器，然後進化跡象乃可考證。反之，其事之屬於未來，而未留印象於物質上者，雖有智巧，無法加以預測矣。」¹¹⁶

爲什麼是截然二分呢？社會、政治上的變化並不是瞬息萬變的，而是有一定軌跡的，尤其從比較長期觀點來看，更是如此。張君勳誇大自然科學對未來預測和控制，同時也誇大社會科學對過去的了解。因此，他自己最終也得從絕對二元論上退下來：「所謂人事界，非全屬於精神或心靈作用。人身血肉之

¹¹⁶ 〈我之哲學思想〉，頁 273-274。

驅，即為氣質，或曰物質。如宋儒論人性；分為氣質之性與本然之性兩種。亦謂人事應分兩面，一為精神，一為物質。宋儒更進而言之其於形而上看，稱之曰道，形而下者，稱之曰器，亦即現代哲學名詞所謂無形(immaterial or incorporeal)與有形(material or corporeal)之謂耳。人生自身與各人所接觸，離不了物質，如人不離衣食住，不離田宅，不離日用之百物。由其物質界之情形，可以推知其心理上之現象，更擴大言之，由封建田產制度，可以察見其農奴與貴族生活，由資本主義下之工廠銀行，可以考求勞工與資本家之生活。最近時之社會科學擯棄馬克斯氏之以經濟生活為惟一元素，乃採各種因素互相影響說，如威伯氏《耶穌教與資本主義》，即為此學派之代表作品。人之生活既在物質與精神之夾縫中，故社會函變說或機能說自為社會現象解釋中應有之方法。」¹¹⁷

從上述他的種種解釋看來，張君勳似乎沒有必要設定二元論，也沒有了精神物質絕對二分！這與他給一般人具有非常強烈的思想二元論的傾向、非此即彼的看法的感覺很不同。其實，張君勳對自然界和人事界二分在辨析上猶疑、混淆。從把此二者絕對二分到二者絕對不分，都是錯誤的。個中道理在於人事界有一大部分屬於自然界——如社會科學、自然科學所研究者——。事實是任何人事的可能皆以自然之可能為基礎。雖可能性的抉擇不等於自然，然卻是自然所允許的才行。張君勳不是沒覺察到，因此會突然放棄心物二元論而鼓吹「社會函變說」云：「關於社會函變說，有詢問此點是否勳已承認人事界亦有公例可尋？不但如此，公例之說亦可同時應用於人事？我可以答覆者，人之生活與物質相關者，自可求得其一般現象。至於有無公例存在，我只承認關於過去者，可以有之，以云未來之事，繫於人類今後之努力，非有公例如自然界之所示者。此為我之確信，至今未見有任何社會科學家學說，可以動搖我之信念者。此雖為個人之見解，證近三百年之科學發展史，何以天文物理化學動植物與生物進化，已一律成為具有確實性之科學，至於有關人生之社會科學與心理學則甲為一派，乙為一派，丙又為一派，雖學說紛紜，從未見有一致同意之學說？此可以見吾之分自然界與人事界為二，非吾一人之臆說，而自有其根據在

¹¹⁷ 同上，頁 274。

也。柏格森氏有言曰：『人之理智，自脫離自然界以來，專以非生機的硬物為研究對象。吾人試追求理智所負之職掌，常覺理智除在死物質上或曰硬物上運用外，從不以為安適』。所謂硬物猶之舉起重物之槓杆與工業上之工具之謂。此柏氏之言，不免於輕視理智（柏氏重視直覺）。然證之科學發展史，其有物質可尋者，易於成為正確科學，其無物質可尋者，只可稱為各派學者之意見，以云成為科學，則距離遠矣。」¹¹⁸

把科學看成研究死物質是張君勳表面上繼承自柏格森（實際上是自己創造的）對科學的最大誤解。羅素有說，科學的精神是懷疑的，但科學的結果卻是控制的。張君勳反對的大概是後者，而支持的是前者。若是如此，張君勳則有倒果為因之嫌。這顯示張君勳對科學十分不了解。就科學的了解這點上而言，丁文江是比張君勳進步：至少把科學等於科學方法或把科學方法等於科學是許多科學家的看法，或至少是某些科學家的看法，而被張君勳指為科學萬能鼓吹者的丁文江並沒有像張君勳只承認科學是研究死物質那樣極膚淺的科學觀。

在科學當道的今日，不與科學成果和結論相對照是做不到的。但比較時得不斷提醒自己，比較自比較，不同學科有不同的標準，若以其他標準來代替，則會喪失其做為該學科的根據。張君勳文章的一個最大特點就是為了絕對化科學與人生觀之差異，而不惜把所引用的人文社會學著作加以扭曲，硬說他所引用的學者的看法也指向絕對化的二元論。其實，許多他引用的人文社會學家，如 Urwick、J. S. Mill¹¹⁹等人皆指出人文社會現象有些相當可取的結論，雖這些結論的應用程度有許多限制和程度上的差別，但從沒有人硬說絕對性的有或無。張君勳雖在行文中常也如此說，但到了做結論時，他又回到絕對化二元論的立場上去。問題是，即使承認事實與價值是不同的，整個問題仍然存在，即此二者的關係如何？二元化絕分意含已知道二元中任一元的性質，顯然是武斷，但各種相關說，則容易流於含糊，而最可取的情況可能是就已知的知識和努力提出嘗試性的看法。其實，人的困境是，若科學不能解決的問題，其他的解決方法可能更不可靠，只能勉力為之。而若道德論經不起科學的洗禮，還有

¹¹⁸ 同上，頁 274-275。

¹¹⁹ J. S. Mill 即擬有求因果的原則數條如下：同一法、別異法、同異聯用法、歸餘法和共變法。參見〈穆勒方法〉，《怎樣判別是非》。

什麼用？這個科學主義的信念是不能輕易地處理的，因為整個西方的哲學傳統就是在尋求回答這個問題、或化解這個問題。

至於過去、現在和未來的因果關係，張君勱也講不清楚。若過去多少可知，未來也當然多少可知——除非過去與未來是截然不同。但歷史那有如此的截然。更何況人事界中也有張君勱承認的社會科學以及自然科學的作用。而這些在各個程度內是探求因果的。若在某一層次上有某一程度的因果，至少在那一程度內是可測的。張君勱把過去、現在、將來割裂來證明自由是得不償失的。其實他應該說，即使是現在，也不是全然命定的，尤其是在人的環境裡。

張君勱否認人文社會現象有任何因果關係，以及科學上的因果關係在人文社會範圍內用不上，是他一生堅持的主張。我們是否既該認為人文社會現象無因果關係可求？¹²⁰其實因果觀念事先出現於人文世界，而後才推廣到自然界，後來因自然界知識之發展、數量化、科學知識之產生，使到人們想利用它來控制人的行動或事件。

公例（理）和自由意志是否衝突或二者屬於不同層次？公例的發現或發明是否也是自由意志的一部分，而自由意志的功能或目的之一是否即是要發現或發明自由意志？這些都是不能在此進一步討論的哲學上大難題。不過可以肯定的是，人的行為最重要的不是求自然式的因果(causality)，而是求理由(reasons)。¹²¹

五、介於「科學萬能」與「科學全能」間的科學與人生觀的關係

以上所有關於科學與人生、科學觀與人生觀、自然界與人事界、自然的知

¹²⁰ 本作者在另一篇相關文章（見註4，頁247-249）中曾借用 Karl Popper 的「自然與約定」的看法來說明自然界和人事界之不同。就「自由意志」(Free will)與歷史的「因果觀念」(the idea of causality)之間的關係，Isaiah Berlin 有明確的論證，見 Isaiah Berlin, "Introduction" to *Four Essays on Liberty* (London & New York: Oxford University Press, 1969), pp. xi-xiii。此書有陳曉林的中譯本，題為《自由四論》（台北：聯經出版公司，1986）。

¹²¹ Stuart Hampshire, *Thought and Action* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1983).

識與人文的知識等討論，或換個角度，以上所提到的參戰兼評論者（如張君勱、梁啟超、胡適、張東蓀等）和評論者（如周策縱、唐君毅、謝扶雅、林毓生、張灝、余英時等）的評論，基本上同意或含有某種二分法。現在就讓我們正式以最常見，或至少在論戰時，最一般的提法——「科學與玄學」或「科學和人生觀」——來進一步探究一下科學與人生觀的關係。

科學，正如人生觀，一樣是有限度的。關於前者，以限度為題名的書，信手拈來即有 Peter Medawar 的 *The Limits of Science*; J. W. N. Sullivan 的 *The Limitations of Science*。¹²²關於後者，雖以限度二字來做書名者，幾乎很少見，但讀者不易誤會人生觀問題是價值取捨和態度取捨的問題。而對於科學，許多人則誤以為科學做為一種價值的追求和人生觀是不一樣的。寫 *Ten Philosophical Mistakes*¹²³ 的 Mortimer J. Adler 在 *Six Great Ideas*¹²⁴ 一書中論證說，我們據以進行判斷的觀念是真、善和美；而我們據以指導行動的觀念是自由、平等和正義。「在真、善、美一組中，真具有支配的地位，在自由、平等、正義一組中，正義具有支配的地位。」¹²⁵「不同於自由、平等與正義這三個與生在【活】有關的觀念，真、善與美這三個觀念不僅在公共生活裡、而且在私人生活裡同樣起著作用。一個舒適的獨居人，依然有機會去判斷事物是真或假，評價是善或惡，辨別是美或醜。」「一個人與其他人交流時，他也會做出關於真假的判斷、善惡的評價以及美醜的辨別。不過，離開社會生活的所有環境，他的心智就無法做出這樣的判斷、評價與辨別了。」「思考真、善與美，至少第一步就涉及了我們生活的整個世界——我們對這個世界所擁有的知識，我們由這個世界所引起的慾望，以及我們對這個世界的欣賞。這裡，它強調的是自己與其他事物的關係，而不僅僅是自己與其他人的關係。」¹²⁶「當我們認清對真理的擁有是人類心智的最終的善，而且它寓於對真理的追求中，我

122 此書有譯本，即沙利文著，陳嶽生譯，《科學之限度》（人人文庫，1979）。

123 New York: Macmillan Publishing Company, 1985.

124 New York: Macmillan Publishing Company, 1981. 此書有郝慶華、薛笠譯的中文本，題為《六大觀念》（北京：三聯書店，1991）。

125 《六大觀念》，頁 22。

126 同上，頁 24-25。

們就有許多道德的責任需要加以履行了。」¹²⁷「真理存在於思考的心智與它所思考的對象之間的關係中。」¹²⁸而真正是善的事物是我們需要、想要的事物，而我們需要、想要的事物則是客觀存在的，可以認知和掌握的。

總之，根據 Adler 的看法，真假的分辨是客觀的，而且是道德上對錯的根據，而這真、假的分辨則是科學最能從事的事。殷海光也說：「我們人的天性大致總是追求良好的生活。良好的生活是真善美的生活。我們要求真善美的生活之實現，必須拿『真』來作底子。固然，有了真，不必就會有善和美。但是，沒有真，善和美根本無從談起。至少，真可以幫助善和美之實現。所以，真理是良好的生活之必要條件。」¹²⁹雖然如此，我們仍不能說科學即是一切，因為在有科學之前，以及在科學萬能之前，人類已經成功地活了一百萬年。

十七世紀的英國「新哲學家」（即今日的科學家）沒有清楚地領略到科學是有限度的。他們的座右銘是“Plus Ultra”(More Beyond)——即在科學裡，他們相信沒有限制。然而，科學之有一限制的存在，因科學無法回答以下孩兒似的、有關第一和最後事體的基本問題而顯明：「所有的東西如何開始的？」「我們為何在此？」「生活的意義在那？」教條式的實證主義者以非問題或假問題的方式來打發這些問題——但這絕不是個有充足理由的否絕，因為這些問題對發這些問題的人而言是有意義的，同時對企圖提供答案的人而言，這些答案也是有意義的。科學了解之成長有內在的、即存的限制。這不是由於認知上的無能，而是邏輯上的限制，它取決於某種「資訊保存的定律」。¹³⁰

科學對關於第一和最終問題的問題不能提供滿意的答案並不在任何意義上蘊涵其他種類答案的可接受性；也不能因為這些問題能夠提出來，它們就能被回答。就目前我們所了解的看來，這些問題不能被回答。¹³¹然而，科學的最大的榮耀是，每件原則上可能的事都能被做到，只要立意做它心志夠毅然且持久。¹³²如果政治的手段真的是可能的事的手段，那麼科學的手段則的確是可解

127 同上，頁 64。

128 同上，頁 67。

129 〈種種謬誤〉，《怎樣判別是非》，頁 1。

130 *The Limits of Science*, pp. 59-60.

131 *Ibid.*, p. 60.

132 *Ibid.*

的事的手段。¹³³

就事實和就理論而言，科學並沒有破產，不但沒有破產，它的功能已不能以萬計，而且越來越不可阻擋，只要做爲它的主人的我們決定相信它，支持它。其實，破產的是「科學全能」(the omnipotence of science)而不是「科學萬能」(the myriad potencies of science)。¹³⁴這點在英文裡非常清楚。對西方人而言，前者指的是與上帝比高低，企圖取而代之的野心。這個極樂觀的、(往前看的、而不是往後看，或向上看的)烏托邦式的科學主義想法，在早期的科學崇拜者中曾一度流行，但在十九世紀末以來，已沒有真正的科學家相信它，雖然這仍是科學崇拜者之夢。第一次世界西方知識界對科學的反省主要的是集中在「科學萬能」(the myriad potencies of science)上，即對科學的過份信仰，而不是針對「科學全能」，因為「科學全能」，正如「全能的上帝」，它的破產已是事實。¹³⁵在接受西方這個對科學反省的思潮時，梁啟超等人首唱「科學萬能的大夢」之破產就字面上而言，指的是後者(the myriad potencies of science)，但就意義上而言，他們指的是前者(the omnipotence of science)。¹³⁶這種文字和語意上的混淆的一個因素是在中文裡，「萬能」確有「全能」之意，但嚴格說來，邏輯地說來，「萬能」並不等於「全能」。就我所知，這點到目前為止還沒有引起人們的注意；我們也不知道梁啟超等人當時高唱「科學萬能的大夢」之破產時是否清楚地意識到這點。不過，就他以及相關的人的論點看來，我們發現西方人著眼的是對「科學萬能」的批判，而並不強調對「科

¹³³ *Ibid.*, p. 21.

¹³⁴ 中文裡的「科學萬能」的字面意義在英文裡沒有現成的詞可對照。但若理解成「科學全能」，則可有現成的“the omnipotence of science”。

¹³⁵ 參考如下文字：「除了價值和存在的迷失，精神危機還有另一層面，這層面頗難為名，且謂之『形上的迷失』。在涵蓋一切，面面俱到的傳統宗教和哲學的形上世界觀的庇蔭下，過去的中國知識分子生活在一個具體而且可理解的世界中。到了現代，隨著科學的輸入，傳統世界觀因而化滅。對許多受過教育的中國人來說，科學的衝擊並非全然的困擾，由於科學的發展，外在世界變得可以理解了。但是，就在這一方面，科學仍是有限的。因為科學雖然能回答許多『什麼』(what)和『如何』(how)的問題，可是對於『究竟因』(ultimate why)卻無以作答。因此，科學因其本質之故，無法取代傳統中廣涵一切的世界觀。」引自〈新儒家與當代中國的思想危機〉，頁 87-88。

¹³⁶ 如張君勱在論戰中即說：「國人迷信科學，以為科學為無所不能，無所不知，此數十年來耳目之習染使之然也。」(見〈再論人生觀與科學並答丁在君〉，《論戰集》，頁 49)

學全能」的批判，因為科學不是「全能」的，對他們而言已是不爭之見。反觀中國當時情形，表面上他們似乎也在攻擊「科學萬能」(the myriad potencies of science)，實際上，他們卻是在大談特談在西方已幾乎沒有人相信的「科學全能」，因為不論是所謂「玄學派」、「科學派」、及中立派，沒有一派對科學有懷疑。可以說，「玄學派」根本上只想否認「科學全能」，但並不挑戰「科學萬能」，而「科學派」及中立派根本上只想肯定「科學萬能」(the myriad potencies of science)，但並不否認「科學全能」之不能成立。在邏輯上他們可能根本沒有爭論的對象。

總之，「科學全能」和「科學萬能」在西方有清楚的分別，而在第一次世界終於確定的是對「科學萬能」的質疑。也就是說，在科學最發達的西方，他們對科學的批判比中國還要嚴厲，但並沒有否定科學。而在中國一方面是科學主義之盲目歌頌，一方面是對科學，更不要說科學主義，毫無原則或邏輯的盲目的排斥、全盤否定。傳到中國的，實際上即是此種思潮，而不是在更早時已經破產的「科學全能」。當然，無論是「科學全能」還是「科學萬能」，都是所謂的科學主義。關鍵的問題可能不在科學主義，而在於那種科學主義比較可取，正如在中世紀的歐洲，人們很難沒有宗教信仰一樣，活在廿世紀的人類，根本無法不活在科學應用的籠罩裡，以及由此而衍生的各種科學主義思想。

即使是活在科學應用的世紀裡，以及科學主義的強烈影響下，人生問題仍然存在，更不要說人生觀問題了。這大概即是張君勱〈人生觀〉一文的最重要的信息和最大貢獻了。人生觀之取捨乃道德上價值之取捨或衝突，非事實層次——或更恰當地說，並非只是事實層次——的事。它是人文現象，而人文現象得用人文現象的範疇來解釋，因為在這方面，正如羅素所言，我們是主宰而非奴隸，因為這是價值的領域，而此領域是人的領域，只有人自己做為價值認知的主體才能解決。這是科學極端發展後才得到的認知，也可說是科學家自認的限度。關於這點，丁文江、胡適等人因張君勱極端唯我主義的論證方式而沒有完全看清楚，因而犯了此論戰中最大的謬誤——以為人生觀（不只是人生問題）——也可以用萬能的科學方法來處理——一個他們在平時都不可能接受的觀點。用羅素的話來說：「有一大片的領域，傳統上屬於哲學的，不是用科學的方法可以解決的。此一領域包括終極價值的問題，譬如，科學就無法證明以

受虐爲樂是否一件壞事。凡是能夠知道的事情，都可以用科學的方法去探求，但屬於情感之類的事情是不在其列的。」¹³⁷梁啓超、林宰平、張東蓀亦如此認爲，自不在話下。甚至胡適和丁文江，以及幾乎所有參戰者，都不會反對羅素這個看法！

科學主義雖與科學有關，但絕不是科學。中國的科學主義並不見得比歐美的科學主義來得更加狂烈，但其結果卻更加不可收拾。原因之一當是在中國幾乎所有一流的知識份子皆傾向於科學主義，更不要說二、三流的人物了。而西方的情形並非如此，兩派人馬皆有一流人物，而且他們很快就發現誰也勝不了誰。不像中國的情形，論戰還沒有開始，科學主義者已勝利了。這也說明了爲什麼張氏受到四面八方文字上的攻擊，而只有少數幾人以批評科學主義的方式來間接聲援他，其中包括張東蓀、林宰平等。中國情形之所以如此，一方面可看成是中國傳統思想的資源在第一流思想人物的眼光裡已經蒸化了，與現實的要求掛不上勾，搭不上關係。而西方的學者並不認爲傳統可以全然取代，更何況其中仍有科學所不能取代的真理和內容。所以在西方，科玄論戰是文化活力的展現，¹³⁸而在中國自 1923 年的論戰以後即沒有類似的論戰。爲什麼？是不是再也沒有如第一次世界大戰的慘局及其反省？答案顯然不是，因爲第二次世界大戰比第一次世界大戰還要殘酷，而人們的反戰思索則有過之而無不及。是不是沒有像丁文江和張君勱這樣的人？答案也顯然不是，至少張君勱是活到

¹³⁷ 羅素原著，邱言曦譯，《西洋哲學史》（台北：中華書局，1976），頁 932。

¹³⁸ C. P. Snow, *The Two cultures: and A Second Look* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974 reprint). 按此書原爲作者 1959 年的“Rede Lecture”的講稿。發表之後，引起廣泛的討論，在 1959 年既已重印三次，1960 年也有三次，1961，1962 年各二次。1964 年增加的“A Second Look”在 1965 年既有重印。1969 年出版平裝版，以廣流佈，而 1972，1974 年各有重印。其實所謂“two cultures”一詞已成爲 Snow 那個世代和後來的人討論科學與人文學科時用得最多的詞彙之一。Isaiah Berlin 卻不以爲然：“It was not a divorce between ‘two cultures’: there have been many cultures in the history of mankind, and their variety has little or nothing to do with the differences between the natural sciences and the humanities. I have tried but altogether failed to grasp what is meant by describing these two great fields of human inquiry as cultures; but they do seem to have been concerned with somewhat different issues, and those who have worked and are working in them have pursued different aims and methods--a fact which, for better or for worse, became explicit in the eighteenth century.”見“The Divorce between the Sciences and the Humanities,” *Against the Currents*, (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1982), p. 80.

1969年，更重要的是他對論戰仍有持續的興趣，而具有像丁文江同樣看法的人比以前更多，¹³⁹因此問題不出在有沒有像張、丁這一類人，而在於這一類人，除了張君勱外，都認為沒有必要再來一次論戰。既以張君勱的觀點看來，他雖仍堅持意志自由，仍強調科學不能解決人生觀問題，但他已做了極大的修正，即不再把人生觀與科學對立，更不再認為他在寫〈《人生觀之論戰》序〉時所堅稱的胡適所提的「科學的人生觀」是不通之詞，因此，當時起而與張君勱論爭的人已基本上和張君勱沒有重大的意見歧異，因為張君勱已做了些實際的（雖非理論或情感上的）妥協。是不是科學已受到良好的人生觀的控制，答案顯然也不是。若說在第一次世界大戰時，人類還有機會選擇要不要科學，到了現在，這個選擇似乎已越來越渺茫，因為我們是生活在科學中，而不是像以前是生活中有科學而已。也就是說，張君勱認為不通之詞的「科學的人生觀」俯拾皆是，而且連反對它的人也得用它的詞彙來反對！這就是余英時所謂的「知性的傲慢」和現代新儒家「良知的傲慢」的對壘時的共同與預設——即兩者皆對科學做出反應，但各持相反的態度。

所謂科學主義者並沒有組織，而只不過是當時人，甚至現代人，即生活在科學中的人皆很可能會有的一種態度。科學家熱心過度，染上科學主義可說是職業病，而非科學家也染上科學主義，其意義在於說明科學主義已不限於科學領域而已走到社會各層面，並有深刻的影響。同時也因此，普遍的科學主義是一種社會思潮，其意義可以說是任何其他東西而很少是純科學的，它是一種對科學的盲目崇拜，而對此崇拜是因對它的威力的信仰過了頭，而不是了解。因此把科學變成一種信仰，一種思想意識，而不是原來的面目了。這種現象，必須指出不限於科學，其他任何能吸引大批信徒的思想或活動都可能如此，只不過科學主義，因科學之威力而壓倒其他而已。

¹³⁹ 1962年2月24日胡適逝世，據報導追悼他和出席他的葬禮的人，人山人海，盛況空前，可看成是個例證。參見勞幹，〈追悼胡適之先生並論「全盤西化」問題〉，《中國的社會與文學》（台北：傳記文學出版社，1969），頁244。

六、一個綜合性的結論

科玄論戰這一歷史公案是結束了，但其中許多問題並沒有解決，而且有些永遠無解決的希望，因為它們是些人類永恆的問題。懷德海(A. N. Whitehead)和 Edward de Bono 等都曾說，當迷失時，最首要做的事是以極冷靜的態度來確定方向，即談大問題。在某個意義上，張君勳堅持人生有獨來獨往的性格是至理，即使是科學主義者也無法批駁。其實所謂科學主義者，他們即使是要把一切化為科學問題，即科學能解決所有問題，仍然會承認科學目前仍然做不到，同時也會承認科學本身並非絕對的。即使他們承認科學真理具有客觀性，但何謂客觀性，在一流科學家即非一致，因此可以說新儒家張君勳的絕對自由論如何成立，論證是個大問題，而不是動機或目的有人加以質疑。若無法論證，而只一再強調它的不可化約性，根本沒有說服力。這在講論證、講證據的時代，更顯得沒有說服力，而這點是丁文江最堅持的。因此，在根本上而言，張、丁兩人相爭的不是目的，而是論證方式，和達到此目的的理論和效用。更具體地說，張君勳認為科學（主義）不能達到所要的目的，而丁文江堅持科學（主義）可以達到。而這意味著雙方對科學（主義）或反科學（主義）的評價有根本不同或差異。張君勳低估了科學（主義），而丁文江則是高估了科學（主義）。張君勳把丁文江毫無疑義的科學萬能說理解成科學全能說加以駁斥，而丁文江則沒有指出此點，而一心一意地為科學萬能辯護，因此兩者在邏輯上沒有對焦的議題。之所以如此，是因為雙方皆沒有分清對方的立場，而這大部分是與張君勳的思想極端的混淆很有關。張君勳為了強調絕對自由，即把自由絕對化，只好把有限度的科學也絕對化，以便對照。結果引起丁在君的強烈反應。他是達到了論戰的目的，但卻為中國學術論戰種下非常不好的思考模式——二元論，與林毓生論中國傳統無所不在的一元論正相反。辯論通常沒有結果，因為最終流於二元論。羅家倫也認為，辯論本身並不會自動把問題更迫近真理，且有時反而是越論辯越偏離真理或真相是有道理的。現代中國思想史上的論辯不可謂不多，但思想的內容並不見得因此而更加豐富，有時反而是貧困化了。

張君勳所堅持的道德抉擇的不可化約性質，或自然和道德是二元的是有洞

識的看法，也可能是人的永遠困境之一。但他的論證是站不住腳的，因為他把自然和道德二者間某種對立的關係絕對化了。其實兩者不一定是對立的，應看成是屬於二個不同的層次。道德層次預設了自然層次的存在，也就是說道德是在遵守自然界的所有法則的基礎上而創造出來的法則。它的運作不能化約到自然的層次。這一點張君勳並不是全然沒有看到。在答辯中他曾說過人生觀是在科學所研究的自然法則之上，因此說不上對立。若是如此，則他的〈人生觀〉一文的絕對二元論即是廢話。

丁文江接受自然界的法則和道德界的律令是不同的，但他不能接受張君勳的只有自然界有法則，而道德界沒有法則，或律令。在這一點上，丁文江是對的，而張君勳是錯的。沒有律令的道德界將是個虛無的世界，而張君勳之所以有此不同的看法，是他分不清自然界和道德界真正的不同在那裡，而只能以自然界的法則來要求道德界。這種不自覺中的，比丁文江還要強的科學主義假設就連丁文江也不會贊成，因為丁文江認為即使在科學領域，更不要說社會科學、道德、宗教界，法則並不是鐵板塊式那樣僵硬，而張君勳卻認為該如此，並硬說科學法則確是如此鐵板塊式的。這種對科學的誤解，或膚淺的了解，只是十八、九世紀的流行看法，這個看法使張君勳不能接受社會科學、道德領域有任何人為的法則、律令可遵守的看法。而對科學看法比張君勳新的丁文江則覺得自然法則和社會科學法則有相當的類似，雖然他並不認為可以全然互為化約。在這點上，一般對科學主義（甚至科學！）有反感的評論者卻誇大了丁文江在這方面的科學主義看法，以致使人覺得丁文江是個得理不饒人的人，而忽視了張君勳錯誤的科學看法，以及由此而來對道德原則有無之誤解。

張君勳開始時說科學依靠因果律，而後卻說即使在科學，因果律也不如想像中的之固定。他的目的是要堅持精神科學無公例可言，遑論人生觀。這雖足以為人生觀之不確定辯護，然亦足顯其前後矛盾。後來在批駁丁在君的存疑知識論時，張君勳居然強調論理意義是與生俱來，且為認識的基礎，因此他反而比丁文江更重視邏輯。若是如此，則與他當年強調之人生觀無倫理可見，簡直是不可同日而語。

從科學與人生觀對立，到人生觀在科學之上，雖是比較清楚的釐清了科學與人生觀的關係——即從科學與人生觀絕對二元論到科學與人生觀二層次的差

別——算是個進步，但論證卻仍然充滿錯誤與混淆。丁文江能接受科學與人生觀有層次的差別，但不能接受科學與人生觀二元論。整個論戰中他要反對的即是後者。中國知識分子對科學做為第一階次學問與人生觀做為第二階次學問間的複雜關係的探討和深思的結果，仍有相當的差距，最主要的因素可能是科學主義在中國興盛的條件——科學落後以及對科學的無可匹敵力量之厚望——以及中國知識分子在對科學的認知和評價上仍然存在著嚴重的分歧。在論戰中，丁氏和他的「科學萬能」支持者以他們所崇拜的「科學神」鬥他們所詛咒的「玄學鬼」，並輕易地在讀者群中戰勝了「玄學鬼」。原因之一是張君勳之「玄學」的確並不高明：既用西方頗有爭議的靈符，又用當時已被打得七零八落的理學、孔孟思想，顯然吸引不了急切想要對危機重重的中國做起死回生事業的知識分子。更何況「科學神」是夾著科學所不斷展現的驚人的成果為號召，雖它無可諱言可造成巨大的破壞，然仍有很多科學家認為只要有正確的人生觀來指導——當然不是張氏的那種人生觀來指導——，中國當可獲救。因此丁文江會堅稱，科學即使破產了，也用不著「玄學鬼」——張君勳之「玄學鬼」。若張君勳成功，科學主義是否會在科玄論戰後更加熾烈地傳播開去，以致連哲學領域也被它所佔領？若由丁文江來吹捧玄學鬼，而由張君勳來鼓吹科學神，則中國是否將受巨大的好處？這是兩個互為關連的有趣問題。

張君勳可說是反科學主義的集大成者，而丁在君則是支持科學主義之集大成者。事實是科學萬能並不等於說科學能解決一切人生問題，除非科學萬能是理解成科學全能。在理論上，科學主義甚至在論戰中並沒有獲勝。張君勳、林宰平、張東蓀等站在批評科學主義立場的人並沒有因論戰而改變他們的看法。而支持科學主義的參戰者沒有因與對方爭論而更加科學主義化。更加科學主義化的人並不是這些科學論戰者，而是一些根本看不起這些論戰的局外人。

要和「科學全能主義者」（若真有其人）爭辯最可取的方式，正如本文，尤其第五節，所嘗試做的，即是利用科學家，尤其是一流科學家而對哲學有研究者，即一流科學哲學家的話，來批駁科學主義的論點，因為科學主義者就無法說，這些質疑科學全能的一流科學家不懂科學。在這一點上，張君勳是很不成功的一位。這點可從他落伍的科學文字中看出。

張君勳之論點給人的印象是複雜，因而難於理解，而實際上常是混淆。對

於混淆的確無話可說。這是否也是絕對自由的代價？若是如此，相信要它的人不多。混淆的絕對自由並不能產生張君勳所極力鼓吹的內在生活和精神文明。正如丁文江所說的，張君勳答詞裡面的枝葉是千頭萬緒，駁不勝駁。兩個很大的毛病是（一）武斷，和（二）斷章取義。¹⁴⁰我們做為評論者也覺察到，張之言論的一大特點是多用斷論和全稱式，如「必」，「全」，「當」，「可以斷言」等等。在邏輯推論上如此用法，無可厚非，因為邏輯上若是正確的推論皆含有必然的意味——形式上必然如此之意。但在論及現實的物質世界，更不要說是精神世界，用「必然」或相等的字眼，根本沒有可能是真理的反映，雖它強烈地暗示作者的強烈要求事實當如此。但事實和希望是屬於二個不同的範疇。因此，在事實的陳述上夾有價值判斷雖不易避免，但毫無自覺地，或更糟的，自覺地對它廣泛加以使用，至少反映了使用者思想的混淆，和行動上的困境。

張君勳把科學與人生觀（或自然科學、精確科學——社會科學、精神科學間）目前的差異，也可能是永遠不能克服的差異，因論域和所處理的問題有性質上的差異的事實加以價值上的絕對化，以致理論上二者絕不兩立；而丁在君則把此事實加以減輕，以致幾乎理論上可以解決，並加以價值上之絕對化。總之，一個誇大科學與人生觀間之不同，一個強調其程度上的連續性，但兩人皆在價值上絕對化科學與人生觀。把可欲，可求和事實相混淆是現代中國思想的一大特點。正如陳志讓提醒我們的，「仍然不慣於分辨經驗上之所能與情感之所欲，中國人對科學之需要與其說是解決人之生存的問題，倒不如說是以增加中國的財富和勢力的觀點來看待。但某種科學的人生觀以及用科學來解決生活問題是丁文江所鼓吹的；而成就古聖所憧憬的太一，由機器所創造的某種烏托邦，則是吳稚暉所殷殷期盼的。」¹⁴¹此種把科學與現代性(modernity)等同的看法，正如王賡武所指出者，在中國人的眼中，與優越性不可分隔地連在一起，因而導致論爭：「……中國人沒有現代性的觀念，也不需要它，只要他們覺得他們的文明是優越的。如此一來，這是個不舒服的聯結。如果現代的即是優越的，那麼那些現代的人就比那些還不是現代的人來得優秀。結果是追趕上那些

¹⁴⁰ 〈玄學與科學——答張君勳〉，《論戰集》，頁282，285。

¹⁴¹ *China and the West*, p. 177.

現代者以便不致於被看成低劣者乃成爲必要。這樣一來，在二十世紀初，在中國『優秀』的精英階級中，現代化的壓力變得越來越不易抗拒。他們努力於達致現代性到底所指爲何意是 1949 年前中國一些重大衝突的根源。」¹⁴²「科玄論戰」即可看成是此種情況下的產物之一。

在二十年代初爲中國擔憂中國可能還沒真正有的所謂西方物質文明，以及它的毛病，顯然是理想範圍的討論，而不是馬上的問題。若要避免，也不是否定所謂西方物質文明可以達致，而必須修改或從經驗中總結此文明。第二或第三條路可能是更遙遠的路。張君勱所擔心的、所攻擊的，和丁文江所擔心的、所攻擊的，大都徒勞無功。丁文江、張君勱並不是因爲純粹研究人生觀是甚麼，科學是甚麼，人生觀與科學之關係爲何而起論戰。他們之所以起論戰是因爲兩人對這些純學術問題都已有極堅定且各不協調的看法；簡言之，丁文江、張君勱二人是因對於人生觀的觀點不同而惹起科學與玄學問題的論戰。正如梁啓超所說的，「（這個問題）是宇宙間最大的問題，這種論戰，是我國未曾有過的論戰。學術界中忽生此壯闊波瀾，是極可慶幸的現象。」但這個論戰不但沒有持續下去，甚至很快就變質了，這大概是最不幸的結果。

¹⁴² Wang Gung-wu, *China and the World since 1949* (London: The Macmillan Press, 1977), p. 5.