

海外中国研究丛书

中国现代思想中的 唯科学主义

(1900—1950)

[美]郭颖颐 著 雷颐 译
刘东 主编

20 世纪上半叶，
中国思想界激发出一
种唯科学主义倾向，
这种倾向牵动了现代
中国的许多思想领
袖。它引出了一个各
种观念相互竞争的时
代，但也开启了一个
超级思想体系一统天
下的时代……

江苏人民出版社

《海外中国研究丛书》总策划 周文彬

中国现代思想中的唯科学主义 (1900—1950)

[美] 郭颖颐 著 雷颐 译

本书责任编辑 刘东

书 名 中国现代思想中的唯科学主义(1900—1950)
编 著 者 [美]郭颖颐
责任编辑 周文彬
出版发行 江苏人民出版社
地 址 南京中央路 165 号
邮政编码 210009
经 销 江苏省新华书店
印 刷 者 淮阴新华印刷厂
开 本 850×1168 毫米 1/32
印 张 5.5 插页 2
印 数 7101—8100 册
字 数 130 千字
版 次 1998 年 3 月第 1 版第 4 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-00253-1/Z·9
定 价 9.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换)

序《海外中国研究》丛书

列强的船坚炮利迫使中国人逐步地改变关于世界秩序的古老观念，却远远没有改变他们反观自身的传统格调。50年代以来，在中国越来越闭锁的同时，世界的中国研究却有了丰富的成果，以致使我们今天不仅必须放眼海外去认识世界，还需要放眼海外来重新认识中国的过去、现在和将来。因此，不仅要向国内读者译译海外的西学，也要系统地输入海外的中学。

这套书可能会加深我们100年来怀有的危机感和失落感，它的学术水准也再次提醒：我们在现时代所面对的，决不再是过去那些粗蛮古朴、很快就将被中华文明所同化的、马背上的战胜者，而是高度发达的、必将对我们的根本价值取向大大触动的文明。也正因为这

样，“他山之石，可以攻玉”这古老的中国警句便仍然适用，我们可以借别人的眼光来加深自知之明。故步自封，不跳出自家的文化圈子、透过强烈的反差去思量自身，中华文明将难以找到进入其现代形态的入口。

收入本丛书的译著，大多从各自的不同角度、不同领域接触到中国现代化的问题。在从几代学人的成果中撷取较有代表性的作品或见解时，我们自然不能从各家学说中只挑选那些我们乐于接受的东西。如果那样做，这“筛子”本身就使读者失去了选择、挑剔和批判的广阔天地。但这次译介毕竟只是初步的尝试，成败利钝，欢迎论评。

丛书编委会

目 录

第一篇 唯科学主义的根源

- 第一章 现代科学对中国思想的教条影响 1
 - 科学的流行 8
 - 唯科学主义的实质和演变 16

第二篇 唯物论唯科学主义

- 第二章 哲学的唯物主义者吴稚晖(1865—1953) 27
 - 科学概念 29
 - 对传统文明的批判 36
 - 以科学为基础的人生观 42
- 第三章 辩证唯物主义者陈独秀(1879—1942) 48
 - 科学概念 52
 - 对传统文明的批判 57
 - 以科学为基础的人生观 63

第三篇 经验论唯科学主义

- 第四章 实用主义者胡适(1891—1962) 68

	科学概念	73
	对传统文明的批判	79
	以科学为基础的人生观	84
第五章	三位科学家	89
	对传统的批判	92
	人生信条	98

第四篇 唯科学主义的胜利

第六章	1923年“科学”与“玄学”大论战	109
	序曲	110
	论战	114
	评价	128
第七章	论战之后：教条的终结	131
	关于中国社会史本质的论战	132
	“独立的”唯物主义者	139
	其他方面的唯科学主义	149
	理论与实践的统一	159

第一篇 唯科学主义的根源

第一章 现代科学对中国思想的教条影响

就科学的全面应用来说,在 20 世纪前半叶,中国的各种条件是令人沮丧的,但却激发了思想界对科学的赞赏,对此,我们可称之为“唯科学主义”(scientism)。简言之,唯科学主义认为宇宙万物的所有方面都可通过科学方法来认识。中国的唯科学论世界观的辩护者并不总是科学家或者科学哲学家,他们是一些热衷于用科学及其引发的价值观念和假设来诘难、直至最终取代传统价值主体的知识分子。这样,唯科学主义可被看作是一种在与科学本身几乎无关的某些方面利用科学威望的一种倾向。在中国,科技的落后更加强了人们对国家富强的盼望,所以,当我们发现中国许多受过西式教育的知识分子对于科学的巨大热情时,也就不必惊讶了。

1840—1842 年的鸦片战争,是西方对中国的最初影响时期。但直到 1860 年中国才开始采取西方的一些方法。以图存为目的,中国开始以西方为向导学习技术,探求使西方强大的动力。但若认为此时中国人

已完全为现代科学文明的精神和物质所彻底征服,则是错误的。他们对儒学教义框架的适应性和生命力的信念几乎没有动摇。张之洞的《劝学篇》是这种情绪的充分体现,可以说,他的《劝学篇》对贯穿 19 世纪最后 40 年的改良倾向作了全面的概括。张之洞强调必须坚守中国的经典作为不断灌输精神价值的基础,同时他又希求输入西学。与中国在 17 世纪对西方科学的反应相比,这是不同的态度。当时耶稣会上在天文学方面的发现,如预测日月食,修改历法等等,都适应并支持了传统意趣,与儒学教义也不矛盾。与 17 世纪对科学的表面理解相比,近代中国接受了作为西方标志的技术,以强兵自卫。张之洞的文章提出要做更多的工业和经济努力,并为学习作为一种使国家物质富裕的手段的科学而辩护。“中学为体,西学为用”,他自己的这句话浓缩了他的企图及对西学影响的一般反应。

中国与西方科学的接触可追溯到 17 世纪,科学由耶稣会士介绍进来。耶稣会士有关上天的更多知识,使其能渗入到自我孤立的中国。天文学及对天体现象的预测,诸如日食、月食等,是皇朝官员的一项重要职能。通过一小批感到自己传统科学知识不足的官僚学者的帮助,这些教士在中国树立起了自己的威望。与西方科学的第一次接触是成功的,这并不是因为中国人更深地了解了这些西方发现的本质,而是因为个别的观点适应并支持了传统的意趣,并且与儒学教条也不矛盾,士绅们没有理由担心科学精神的结果将削弱传统信条。但在 18 世纪的后 2/3 时间里,中国再次把大门紧紧关上,现代科学的介绍被推迟到 19 世纪,这时新信仰的主要提供者已是新教士了。

可以说,当试图与西方模式的外部标志相比时,这一时期的狂热行动,是对思维的良好训练,但却未触及灵魂。为促进学习西方

造炮造船的方法,1865年建起了“江南机器制造总局”,1866年建立了“福州船政局”,同时创办了许多技术训练的专门学校。1862年北京办了一所外语学校,1867年福州办了一所海军学校,1879年天津创办了电信学校。从1865年江南机器制造总局开始,到1905年止,翻译出版了大量著作。从这一事实便可看出介绍现代科学技术方面的辛勤努力。在这一阶段出版了178部著作,其中有66部自然科学著作,38部军事科学著作,35部工程制造著作,11部医学著作,7部农学著作,21部有关历史和制度的著作。但与日本从19世纪70年代到80年代对科学的完全制度化和观念化相比,这种对科学进行部分吸取的不足在1894—1895年的甲午战争中充分表现出来。日本的机械化力量胜过了中国的数量优势,这使许多中国人意识到必须在思想上进行更深刻的变革。对许多知识分子来说,他们第一次感到中国的精神参照框架与现代趋向似乎有些不合适、不和谐。与对过去精神权威信仰的减弱相随而来的是对掌握使西方物质强大的科学精神的渴望。

在介绍西方科学概念、哲学及政治思想方面起作用最大的是严复。他把赫胥黎的《进化与伦理》、斯宾塞的《综合哲学》、孟德斯鸠的《论法的精神》、斯密的《国富论》、耶芳斯的《逻辑基础课程》等都翻译成中文。早在90年代中期,严复就在天津的一家报纸上写文章,力图确定两种文明的基本不同之处。他认为中国与西方的主要不同在于西方文化“于学术则黜伪而崇诚,于刑政则屈私以为公而已。”^①——“诚”即公正或科学真理,“公”即民主化的平等,它作为西方文明的基础,在20年后被新文化运动的指挥陈独秀解释

^① 严复:《论世变之亟》。《严复诗文选》,人民文学出版社,1959年,北京,第5页。

为更具体、更富感情色彩的术语。严复奠定了新时代思想家们把现代科学作为一种价值体系而接受的基础。严格说，严复并不能算是中国新思想的开山，因为他后来从自己在 90 年代的进步思想倒退了，而且一直用文言文来表达新概念。所以，无论是从实际的还是象征的意义，中国是从 20 世纪开始把科学作为一种教条来接受的。

1898 年的维新运动是对传统框架能否适应现代世界提出疑问的最早端倪。在短期内维新运动似有成功的可能，但仅存在百天后就被嫉妒忌又专制的慈禧太后镇压了。但精神的更深层变化并未减退。大批学生开始到日本、欧洲、美国留学。儒家秩序的支撑点开始削弱，新的国外教育注定要在 20 世纪结果。而且，摇摇欲坠的满清王朝还面临着由孙中山及其他一些人领导的革命的威胁。

20 世纪前 50 年知识分子的热点是在严重的政治分裂和派系争斗、危及弱小经济的外国干涉、基层的社会动乱，以及被侵略和战争中形成的。这是中国的探索、试验和转变时期。镇压 1898 年维新运动的反对者这时支持迷狂的义和团。由于盲目排外主义（与明确的民族主义相对）的迸发，使许多外国人、外国货及外国的“尊严”受到伤害，最后以使满清王朝威信扫地的辛丑条约和庚子赔款而告终。慈禧太后承认对这次巨大动乱负全部责任，并开始一些改革。但这一努力来得太晚，而本质上又是零敲碎打。1905 年废除科考制度，这样，起码象征性地废除了学者—绅士制度，它长期以来一直是传统社会的稳定力量。这一行动使儒学的中国失去了两大支柱中的一个（另一个是圣王楷模下的君主专制，它在辛亥革命后也崩溃了）。新措施被介绍进来：1909 年通过了一部宪法；建立了新的教育体系；科学成了学校的一个科目，等等。但这一系列变化仅是为革命者铺平了道路，他们这时的唯一目标就是废除满清统

治和皇权政治。繁忙的革命者无暇思考这种由旧秩序衰亡引起的社会和政治的公开混乱。士绅阶层的废除使农村没有一个主要的安定力量,造成了权力真空,招致种种野心。中央政府权力的削弱,再加上一系列革命活动造成的动乱,使地方势力在大半个 19 世纪日渐崛起。

民国刚一成立,便成为野心勃勃、精通地方政治的袁世凯的猎获物。袁世凯把虚假的国会政府保留到 1915 年,他在这一年力图重建君主制。1916 年他死后,中国进入了军阀混战的最黑暗时期,纷争一直延续到 1927—1928 年国民政府的统一。没有任何一个军阀有独自统一国家的力量,结果就是四分五裂,浩劫不断,国家目标问题的乱糟糟。

甲午战争和《辛丑条约》的耻辱,导致许多人到海外寻求新知识。议会政治在 1911 年后的失败,和 1915 年日本企图控制中国的 21 条要求,都强化了中国社会必须进行更深刻重建的意识。正是在这种焦虑民族危亡的氛围中,作为传统传递者(如果不是制度传递者)的中国知识分子——其精英为士绅——开始强烈呼唤一种新文化。新观念的宣传者中很少有中国的军政首领。他们是一群思想家,没有(有些也不愿)参与到军阀和地方政治中去,他们对此倾向于批判。

对旧秩序的首要攻击是提倡白话文。此时尚为留美学生的胡适提倡用白话文写作。他的提议在国内被热烈接受,陈独秀通过颇有影响的《新青年》杂志使这一倡议流行起来。就这些新式知识分子对科学表现出的巨大热情而言,语言和文学的变革主要地不是技术性的——使中国语言能吸收现代科学术语。它是基于社会考虑的——使口语和书面语言统一,以利大众使用。当新观念通过白话传递到不断增长的读者大众时,这种改革有种破坏性的效果。以

《新青年》为榜样的期刊开始充满书市,借助于这种大众媒介,才可能讨论中国古老文化对西方观念的应用。

胡适对批判态度之普遍适用的辩护,陈独秀要求以科学民主为基础建立现代文明,吴稚晖对科学工业社会的大胆讴歌,都给新世纪的思想家以深刻印象。当蔡元培 1917 年成为北京大学校长后,新思潮在北大聚汇,这所大学成为中国自由主义潮流的象征。蔡元培对自由表达的开明要求,使北大荣获新的威望,象胡适、陈独秀、李大钊等思想领袖和其他新回国的留学生,都为北大所吸引。更有意义的是,在北大形成了具有共同理想抱负的新一代学生。如果没有这些学生,这次思想运动就不会有现在这样重大的意义。

差不多在 1911 年后的 20 年时间内,中国目睹了政治离心的倾向。如果把日本现代化的成功解释成主要是中央集权的努力,那中国这些年的失败就可以理解了,它缺少这一必要条件。虽然在重工业和高技术化方面还很落后,但中国在民国成立后确实经历了轻工业的增长期。第一次世界大战使外国相对放松了对中国的注意,给中国以喘息的机会,发展自己的纺织、面粉、火柴、香烟及其它工商业。由于就业机会增大,城市城镇迅速扩大,吸引了许多乡村居民。处于工业压力下的中国家庭体系正在慢慢解体。城市的增长使商人成为重要力量,他们以前主要是在口岸城市从买办发展起来的。现在他们成为“中国的”商人。受西方观念的影响,他们急于把自己的儿女送到国外学习,虽然受现代观念熏染,但这些商人形成了一种强烈的民族主义思想,开始思考国家独立和统一。商人经常抵制外货,便可说明这种民族主义认同感的觉醒。对 21 条要求的不满使他们在 1915 年导演了全国性的抵制日货运动。

第一次世界大战在中国学生中注入了一种同命运的牺牲感。

思想家和学生都把威尔逊的 14 点声明作为所有民族一律平等的信息而接受。但列强却决定屈服于日本的要求。因而，把以前德国在山东的特权让给日本的凡尔塞条约使人大失所望。1919 年 5 月 4 日，由北大学生带头，北京学生上街游行，抗议这一决议。把范围稍放宽一些，五四运动便成了 1919 年前后中国思潮和行动的象征。作为政治运动，学生的示威阻止了政府在凡尔塞条约上签字。作为文化运动，它有着深远意义，因为学生成了主要思想家提出的各种观念的“应用者”。

1919 年后，学生组成各种都市及全国性团体。他们在业余时间分成小组到农村向大众宣传新思想。正像过去的士绅把儒学道德思想灌输到社会下层一样，学生们对自己新觉醒的传播也没有白费心血。当意识到学生传播的观念与现存的统治和政治哲学完全不同时，他们的作用就更引人注目。从商人支持他们而发起的大规模抵制日货运动便可看到他们宣传的普及性。

中国人认为凡尔塞和约是民主的失败，这使许多中国人转向布尔什维克革命的“解放”启示。1918 年在北大即成立了一个研究马克思主义的小组。三年后便成立了在陈独秀、李大钊领导下的中国共产党。20 年代共产党与国民党为争夺创建新中国的“国民革命”的领导权而互相斗争。这一政治问题因 1928 年国民党重新统一国家而暂时解决。整个 20 年代，对民族命运的更多关注是显而易见的。1925 年 5 月 30 日，另一个全国范围的运动发生了。它的抗议对象是久不废除的“不平等条约”和治外法权。在学生发动下，商人再次行动起来，抵制所有外货。以前从未显示过这种目标与抱负的一致。

1900 年后的 30 年隐含了后来中国发展的大量线索。在头 10 年旧秩序迅速坍塌；在第二个 10 年对新观念应用于中国进行了批

判的讨论；在第三个10年看到了大众对新文化的运用。30年代的事件是20年代潮流的紧密延续。在这些年代，尽管中国被认为是重新统一了，但实际上许多设想仅被部分实行，因为内有共产主义的压力，外有日本的军事威胁。但国家的真正统一迟迟未能实现，其基本原因恐怕还是因为政府本身未能完全摆脱统一后仍存留的地方主义和传统的政治习惯。而且，30年代末，由于1937年中日事件的发生，第二次世界大战实际已在中国开始（称之为“事件”以遵从1928年的凯洛格—白里安条约^①，该条约谴责把战争作为国家政策的工具）。战后，共产党在中国夺取政权的斗争使40年代后半期既生气勃勃又备受痛苦。

由于儒学为思想和文化提供参考框架的功能衰退，各种思想流派涌入中国，掀起了关于历史、语言、哲学和社会大论战等意识形态冲突。中国思想界对待现代文明的复杂成分的热情和渴望，正像它过去把儒学的价值态度体系和中国人生活中的佛教、道教方面综合起来理解时一样。所有这些计划及其反计划（新思想运动、学生运动、其他种种运动），都自信给自己贴上了完全科学的标签。科学精神取代了儒学精神，科学被认为是提供了一种新的生活哲学。

科学的流行

知识分子号召接受科学的世界观，抛弃传统的生活哲学，是从新世纪的头20年开始的。胡适概括了科学开始受尊重的特点：

这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的

^① 即 Kellogg-Briand Pact, 1928 年美国国务卿凯洛格 (Kellogg) 与法国外长白里安 (Briand) 签订的一项反战条约。——译者注

地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是“科学”。这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一问题。我们至少可以说，自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤“科学”的。^①

张准也谈到了，科学的重要性对知识分子来说正在不断增长。他认为自义和团运动以来，现代学术、科学得到发展，在所有的学校中，科学都成为必修课。留学国外的青年学生注意到科学与现代文明之间的密切关系，更加注重传播科学。科学的传播成为一种独立的运动。^② 科学是一种意识形态实体，被引进取代旧的文化价值。这些人不可能在任何较高的水平上对科学研究或发展一直作出评论，即便在 20 年代，科学研究如果不是在质上，起码也在量上有所不足。

1907 年 7 月，民国成立之前，老练的革命家吴稚晖和李石曾在巴黎创办了《新世纪》周刊。它在国外出版，在流亡的中国人和后来回国搞辛亥革命的留学生中拥有广泛的读者。第一期包含的一个信条预示着随后几十年的趋向：

科学公理之发明，革命风潮之澎湃，实十九、二十世纪人类之特色也。此二者相乘相因，以行社会进化之公理。……昔之所谓革命，一时表面之更革而已，……若新世纪之革命则不然。凡不合于公理者皆革之，且革之不已，愈进愈归正当。故

^① 胡适：《科学与人生观序》。《科学与人生观》，上海亚东图书馆，1923 年版，上，第 2—3 页。

^② 参见张准：《五十年代中国之科学》。《最近之五十年》，上海，1923 年。

此乃刻刻进化之革命，乃图众人幸福之革命。^①

必须在这种对革命一词的不严格解释中，来纵观近代中国极力发展一种新文学和新世界观的努力。上引摘录便说明，他们轻率地在统治自然科学的自然法则(laws of nature)和被认为是描述了有秩序的，可分析的人类社会的自然法(natural law)之间划了等号，这使人想起西方从17世纪末到18世纪的情形。约从1914—1915年开始，中国的革命努力是非常真诚的；它的支持者们既用对革命概念的随机解释，又用“科学的严格性”来武装自己，使他们的事业具有崇高地位。这些努力有许多名称：新文化运动、中国的文艺复兴(胡适用语)，以及新思潮等等。一般地说，它们是在这些名称下被研究的，而这一运动的“大众”性质被许多杰出的近代中国研究者承认。虽然士绅制度随着君主制的崩溃而消失，但传统的知识分子精英还存在。他们说话时全国都倾听。“大众”系指那些宣传外国传来的新思想的新一代学生。科学精神渗透所有这些运动。

当胡适和陈独秀在《新青年》号召文学和语言革命时，这份杂志便成为中国意识变化的载体。当陈独秀在《新青年》上提出以科学和民主作为现代文明的基础时，大众立即要求：通过吸收科学的世界观以进行文化改革，通过实行民主进行政治改革。《新青年》为随后的一些出版物定下了基调。1917年第一次出现的《学艺》，在其首页声称以真理为基础促进学术和批判。它成了有影响的宣传唯科学主义的杂志。《新潮》是1919年冬由北大的一群学生组织创办的刊物，以傅斯年、顾颉刚、徐彦之等人为首。胡适是他们的精神领袖。它在其前言中说自己的信条是批判精神、科学思想和文学改

^① 《新世纪之革命》。《新世纪》第1期，1907年6月出版。

良。少年中国协会在 1919 年创办了《少年中国》杂志。它也遵循同样的方法，把在科学精神指导下服务于社会以创立少年中国作为自己的宗旨。这份杂志表现了如此的唯科学主义倾向，以致这个协会曾一度拒绝任何属于宗教组织的人加入。《新中国》是 1919 年问世的。它致力于传播形形色色的现代思潮，但仍暗含着崇仰科学的强劲潜流。

这类出版物数量极多，有人估计当时在书市能得到的有 400 种。而中国科学社的成员为普及科学精神而作的努力最能昭示一种唯科学倾向的兴起。这是一个中国科学家的组织，是由一批在康乃尔大学的中国学生于 1914 年发起的，1918 年迁回中国。作为一个研究组织，它的宗旨是为科学增长和工业进步传播科学精神和知识。这个协会的刊物《科学》，是以发表一系列有关科学的专业文章为主旨的。但直到 20 年代末，它每期的首篇文章都为采取科学世界观辩护。这些文章后来被汇集成一本论科学的通俗读物《科学总论》，由该学会于 1919 年出版。题目都是有代表性的：“科学的精神”、“科学的方法”、“科学与教育”、“科学与道德”、“科学的人生观”等等，把科学引入生活的各个领域。

这样，此类出版物便成为把科学作为一种价值取向的宣传者。而读者多是新一代的大专院校学生，他们感到非学这些观念不可，然后又宣传这些观念。对他们来说，仅仅介绍科学世界观已不够了。我们曾说过，唯科学主义是一定要對不合理的观念和信仰进行批判的。而这是中国知识分子从他们在西方早些时候的同行手中学来的。正如神学世界观和机械世界观的碰撞在西方引起了巨大的精神震荡一样，中国人现在也开始对宗教问题进行检查。既然借来了科学与民主，那么“被借”文化中的宗教是否值得采用，这是一个必须认真负责地回答的问题。从 1917 年到 1921 年的讨论，一开

始就是批判性的,而在 1922 年变成对宗教的猛烈攻击。实证主义在这种反宗教运动背后流行起来,必然要排斥多元论哲学。而且在这场运动的背后,物理和自然科学所取得的崇高地位使有影响的思想家感到与旧体系联在一起是极不合时宜的。

正当对宗教的进攻还在进行时,作为第一次世界大战的结果,另一个问题产生了。许多中国人认为这次战争是机械论战胜精神价值的后果。科学被认为应对产生这种没有价值观念的机械世界观负责,并被指责为造成了战火的创伤和流血。传统论者认为自己发现了向他们的现代化同胞所宣扬的科学万能论挑战的手段。于是立刻响起一片东方精神文明优于西方物质文明的呐喊。传统论者表达这种情绪时并不孤独,贝特兰·罗素在他 1920—1921 年在中国的巡回演讲中就热情洋溢地盛赞中国的精神文明,并用了些不确定的术语贬低西方的机械论世界观。而被认为是这一时代最多产的报界人士的梁启超,则声称科学的破产,和对中国传统价值的起码是部分的回归,则尤引人注目。

最后,在希求一种新的科学文化的无情压力下,在中国文化与意识的连续性问题上一爆发了一场激烈论争。参加者称之为论战。在许多方面,它确是传统世界观与科学世界观之间的一场战斗。可以说,甚至在 1923 年这场论战开始前,唯科学论者就取得了胜利。我们将在第六章详析这场论战。从反科学论者中有许多知名人士,就可看出唯科学论挑战的严重性了;对中国思想的连续性造成的这种破坏必然被激烈争论。争论围绕几个问题展开,最引人注目的是知识问题。以张君勱为首的反对派对以科学方法中的物质和原因概念为基础的认识论进行了驳难,而唯科学论者的领头人丁文江则从其作为现象学家的立场进行论辩。争论的一个主要起因(也是一论题)是反对者声称东方文明优于西方的物质文明。第三个问题

是关于科学能否提供一种生活哲学，这个问题大致表明现代科学显然渗入了中国意识。

在新文化运动的年代里，传统倾向受到威胁，因此价值取向问题便极具重要性。人生哲学的中文表述是“人生观”。一般地说，人生观是个人私事；但在变动时期，传统文化参照系受到实际的威胁，哲学和学术的意义便趋向于更为情感和意识形态的表达。科学世界观的反对者和赞同者都认为人生哲学是个不可避免的问题。不同之处在于，反对者极力挽救人生哲学，使其不被科学一元论淹没，而赞同者则认为可以在科学原则、方法和精神上建立一种新的人生观。在1923年科学与人生观的论战（亦称科学与玄学之争）中，大多数出色的中国科学家都用一种科学的哲学来捍卫自己的地位。他们得到了吴稚晖、陈独秀和胡适等非科学家的支持。在这次论战中，非科学家的支持给了唯科学主义在中国的兴起以明确的实质意义。

直到30—40年代仍能听到这次争论的回声。但科学已不必再为自身而战了；20年代末及30—40年代知识分子的活动则包括其他主题：关于历史、社会及西化模式的争论，所有这些争论在根本上都是用科学的术语展开的。1923年的这场论战实际上是为科学作广告，使唯科学主义这一术语广泛运用于从此开始的实证主义思潮。20年代的书店里充满了“人生观”一类的书，大多数都企图综合人生和科学这两个概念。各种选集约有50到250种之多。在对生命的自然、物质方面的“新”观点的压力下，这些著作都着手检查或重新检查诸如生命的起源，人类和宇宙的关系，人类的自然的、物质的、社会的和精神的本质，人类的道德、宗教等一系列问题。许多中国思想界领袖都成为科学一元论者。20年代的这种潮流，导致30—40年代更坚定地支持科学的力量，以及认为科学规

律与人类发展的“规律”一致的观点。有两种期刊对科学精神的宣传尤为有力，一是1932年南京科学普及会创办的《科学的中国》，另一是宣传马克思主义科学社会观和科学方法的《科学论丛》。一方面，二者都表明对科学缺乏真正的理解；另一方面，二者都对科学抱有极高的热情。

在书刊传播唯科学主义的同时，又有几次争论证明中国人的想象力已完全被科学精神所掌握。1928年关于中国社会史的大论战，完全是严格沿着马克思主义路线进行的，参战的每一方都尽量表明自己是根据不变的物质力量来解放社会问题的科学家。尽管描述模式不同，但每一方都遵循马克思的社会存在决定人们行为的理论。马克思提出这种理论仅仅是作为一个分析社会的工具，而他的信奉者（包括中国的）却将其演变成严格的历史决定论。这样，以陶希圣为首的《新生命》和以郭沫若为首的《新思潮》这两个互相斗争的阵营，发起了关于用马克思主义模式来划分中国历史阶段的狂热论战。争论围绕着中国的本质展开。这一论战一直延续到30年代，这时，包括李达、艾思奇、毛泽东在内的马克思主义理论家继续了唯物的实证主义。例如，毛泽东在1940年清楚地表明了共产党对科学作用的理解：

这种新民主主义的文化是科学的。它是反对一切封建思想和迷信思想，主张实事求是，主张客观真理，主张理论和实践一致的。在这点上，中国无产阶级的科学思想能够和中国还有进步性的资产阶级的唯物论者和自然科学家，建立反帝反封建反迷信的统一战线；但是决不能和任何反动的唯心论建立统一战线……^①

^① 《新民主主义论》。《毛泽东选集》，北京，1952年版，第679页。

而国民党的理论家则倾向于一种一般称之为“唯生论”的主张，他们也认为必须用科学的名义，来强调其对柏格森、倭铿生命哲学和王阳明直觉主义的综合，以削减唯物论实证主义的哲学地位和影响程度。孙中山本人早在1918年就在其《心理建设论》一书中表达了这种情绪，这部著作在30年代蒋介石、陈立夫等的著述中得到回响。二者都感到需要披着科学的外衣而回归儒学的道德。从1934年在相当多的地区的居民中开始的新生活运动和许多省级首领的努力和思想中，就可看到这些作者的重大影响了。国民党也被科学所迷惑，正是唯科学主义极端流行和极其有力的象征。当一个以理论和行动一致的论点为基础（这并不是共产党的专利）的思想流派要返回古代道德和直觉主义时，却仍称自己是科学的，正是唯科学论乱贴标签的有趣证明。

在共产党和国民党的两种观点之间，30年代还有另一种唯科学主义。在越来越流行的科学的唯物一元论与披着科学外衣的唯生论之间，经验主义形式的唯科学论最终消失了。但主要由于两大对手之间的权力斗争尚未解决，经验主义在20—30年代曾有过一度流行的美好时光。这一派的宗旨是不仅赞同现代化而且赞扬全部西方文明。由于胡适在1929年的《中国基督教年鉴》上发表了一篇题为《现代中国的文化冲突》的文章，鼓吹全盘西化，引起了一场热烈的讨论。中国知识分子关于全盘西化和中国本位的西化的争论贯穿了整个30年代。争论主要集中于赞成或反对建成一个英美型社会。经验主义信条的提倡者，传统文明的捍卫者，自然选择论者，都卷入了这场争论。

第二次世界大战掩盖并最终平息了30—40年代的争论。在这时期的政治和经济形势中，经验论者是中立的，但最终却在中国失去势头。当共产党1949年取得政权后，国民党伪科学的唯生论也

崩溃了。从前由陈独秀发动的、一直占主导地位的一元论的实证唯科学主义潮流,这时随着政治浪潮的变化而凯旋得胜。人类发展规律不可改变的唯科学主义观点,似乎得到了实现。

唯科学主义的实质和演变

R·G·欧文(R. G. Owen)在他的《唯科学主义,人与宗教》一书中,攻击唯科学主义是一种偶像崇拜,他称之为“科学崇拜”(Scientolatry)。“把科学地位提高的结果”,他写道,“在某些方面,使科学被认为是全知全能的人类救世主而逐渐受到崇拜。”^①他认为,“科学崇拜”就是声称所有的问题都能被它科学地解决,甚至能检验精神、价值和自由问题。J·韦莫斯(John Wellmuth)对唯科学主义作了更精致的定义:“‘唯科学主义’一词……其意义可以理解为一种信仰,这种信仰认为只有现代意义上的科学和由现代科学家描述的科学方法,才是获得那种能应用于任何现实的知识的唯一手段。”^②

这些特征互相补充。前者认为唯科学主义是一种带有取代宗教的感情态度的文化现象。后者则在其中看到了一种意识,一种可辨认的哲学,从而也看到了一种精神现象。而我们将试图另给定义,以利于我们的研究。一般地说,唯科学主义是一种从传统与遗产中兴起的信仰形式,科学本身的有限原则,在传统与遗产中得到普遍应用,并成为文化设定及该文化的公理。更严格地说,唯科学主义(形容词是“唯科学的”Scientistic)可定义为是那种把所有的

^① R·G·欧文:《唯科学主义,人与宗教》,费城,1952年英文版,第20页。

^② J·韦莫斯:《唯科学主义的本质与起源》,麦韦克,1944年英文版,第1—2页。

实在都置于自然秩序之内,并相信仅有科学方法才能认识这种秩序的所有方面(即生物的、社会的、物理的或心理的方面)的观点。

的确,如果没有科学方法,现代科学将不会是今天这样。J·纳福(John U. Nef)指出:“使现代科学与过去的科学区别开来的并非对自然的观察,而是其检查自然的特殊目的和方法。现代科学的不同之处,首先在于始终坚持用可控的观察实验作为得到任何结果的前后仲裁,其次在于用数量方法作为达到从属于明确证据的主要手段。”^①

科学方法是在四个基本原则操作的。首先,对观察、假设、实验、再观察的需要:经验原则。第二,为取得精确的测量必须用数量方法:数量原则。第三,科学方法处理因果关系并常用抽象化来表示这种关系。为此目的,它就必须确定反复出现的行为的意义,然后将其总结成描述并解释这种行为的普遍规律或方程式:科学的机械性原则。第四,是所有科学家的普遍理论,可称之为一种精神状态,一种探索概念中的固有原则:通过科学而进步的原则。埃德加·兹尔塞(Edgar Zilsel)清楚地表明了这种观点:

科学,无论在理论上还是在实用性上(理论上系指一个科学家做的工作纯然为科学本身;实用性系指一个科学家通过所做工作,把科学进步与文明进步联系起来,意识到通过理论的实际应用给人类带来益处),都被认为是种非个人目的的合作的产物,所有过去、现在和未来的科学家都是这合作中的一部分。今天,这种观念或理想几乎完全是不言而喻的。不论是婆罗门教、佛教、穆斯林教或天主教的经院哲学家或是儒家学

^① J·纳福:《工业主义与现代科学的发生》,芝加哥,1953年英文版,第218页。

者、文艺复兴时的人文主义者，以及古代的经典哲学家或雄辩家，都做不到这一点。这是科学精神和现代西方文明的特有之处。^①

伴随着科学的成功与完善，这些原则在可控实验的实验室方法支持下，逐渐地成为这样一种观点，即文化本身从科学的理论方面和实用方面受益无穷。这里，R. G. 欧文对这些原则如何共同形成了“现代西方的科学遗产”的分析，对我们有所帮助。据他说，科学的一般有限原则能被不正当地推广和转换。这里，经验原则变成经验公理：任何信念如未被科学地证实便不值得尊重；科学方法是达到真理的唯一方法。数量原则被转换成物质公理：物质实在是唯一的实在；科学方法是能测量它的唯一有效方法。机械性原则变成机械性预先假设：只有机械性行为的知识才是实在的知识。进步原则发展成一种乐观的观点，即认为人类的所有成就沿直线方式前进，科学本身在未来将自我完善。欧文继续分析，这种形成科学遗产的文化预先假设很容易就被转变成唯科学主义的教条。经验主义便成为科学即是全部真理的教条；物质性假定变成否定性精神实在和价值客观性的教条；机械性预先假设变成否定自由之实在性的决定论；最后，进步原则披上了乌托邦外衣，希望通过科学及其自身进化完善来保证未来社会。^②

历史地说，这种从最初原则到假设再到其教条结论的转换，在19世纪表现得最充分。丹皮尔(Sir William C. Daupien)概括了对科学的适用性和可用性的信念的特征，他认为，称19世纪是“科学

^① E·兹尔塞：《科学进步观念的发生》。《思想史杂志》，英文版，1945年第6期，第325页。

^② 欧文：《唯科学主义，人与宗教》，第18--23页。

的世纪”，不仅是因为有关自然界的知识迅速增长，还因为“人们对于自然的宇宙的整个观念改变了，因为我们认识到人类与其周围的世界，一样服从相同的物理定律与过程，不能与世界分开来考虑，而观察、归纳、演绎与实验的科学方法，不但可应用于纯科学原来的题材，而且在人类思想与行动的各种不同领域里差不多都可应用。”18世纪后半叶的物质决定论给19世纪的这种倾向以极大刺激。拉·美特利的《人是机器》和霍尔巴赫的《自然的体系》最好地总结表达了这种观点。后者被称为唯物主义的圣经。

唯科学主义从由科学原则推出的文化设定中兴起这一事实，使它成为一种自发的精神现象，经常被现代文明的崇拜者无意识地宣传。因此，它一般有两种表现。二者都是科学时代的产物；二者都希望对自然秩序的生物、心理、物理和社会方面无限适用；它们并不必然地互相排斥^①。第一，是唯物论的唯科学主义，以其决定论倾向和对人类处境的解释，认为人类与自然的其他方面即物理科学的自然并无不同。第二，称之为经验主义信条的唯科学主义，虽然它的结论没有唯物论唯科学主义那样教条，但它的设定概念却是同样教条。其基本点是，毫不置疑地把科学作为一种最好的东西，并把科学方法作为寻求真理和知识的唯一方法来接受。

唯物论的唯科学主义

严格地说，唯物主义即是相信物质是宇宙现实的唯一的和最终的组成。思想和意识只是其副产品，所以在物质以外再无任何现实。在此假设之上建立了唯物论的形而上学，从霍布斯到海克尔的思想发展线索便最好地表现了其特征，孔德和马克思对其在社会

^① W. C. 丹皮尔：《科学史》，商务印书馆，1975年版，第283页。

领域的应用是一重要发展。霍布斯试图在物理学基础上建立一套实在体系,而孔德和马克思——始终坚持唯物论前提——则把唯物主义作为一种社会科学看待。实际上,霍布斯认为所有的现实在本质上具有物理性和在行为上具有机械性,从而逻辑地推导出了他鼓吹的社会类型,即《利维坦》。他的观点只能鼓励其继承者。霍布斯把人的意识解释成一种头脑中的物质运动,形成了他对人的本质的观点;人类的行为则受这种运动的规律的统治,这种运动通过愉快和愿望、恐惧和痛苦来发挥其影响;人的价值观就屈从于愿望的强有力刺激——与被提高的牛顿物理学融合,描绘了一幅人和宇宙的唯物主义图景。达尔文的理论对此作了进一步的解释和认可。

受霍布斯的推动,唯物主义哲学流派在18世纪后期拉·美特利和霍尔巴赫的著作中得到了最好的表达。拉·美特利否认任何意识的存在,对他来说,被称为“精神实在”的现象只是大脑的功能。但是,把人的身体部分和运动规律比作机器,拉·美特利根本回答不了这架机器如何能自我调节。在霍尔巴赫的著作中,这种朴素的机械决定论的唯物主义观念得到了相对来说更系统的表达。他争论道:“不存在其他不可知力量,只有引力与排斥力,所有进程都可归结于此,因果关系也从中形成了密切而无限的体系。”^①这种机械主义是从牛顿关于天体和地球的运动中推导出来的,它变成了极端的决定论哲学。

这种18世纪本质上朴素却教条的态度演变成19世纪海克尔的充分发展的科学一元论。唯物的一元论,以科学为基础并受达尔

^① W·P·D·魏特曼:《科学与一元论》,伦敦,1934年英文版,第162页。

文理论的鼓舞,在海克尔身上达到顶峰。他是第一个以一元的自然科学概念为基础建立起一种思辨一元论的哲学家。他坚信,那种仅因人类被赋予“灵魂”而认为人类是特殊生物的观点是错误的,那种认为动物与我们躯体的复杂性和调节性仅有细小差别,因而可能具有和我们不同的“灵魂”的观点也是错误的。魏特曼(W·P·D·Wightman)对海克尔的科学一元论总结道:

[对海克尔来说]宇宙既无空间限制,也无时间限制;它的物质(具有两个属性:质量和能量)充满整个空间,在永恒地运动,结果是在周期性地发展和消亡;无数天体都互相渗透运动;其中一个是我们的太阳系,其中一个行星是我们的地球;在极长的时间过程中,陆续产生了简单的有机物、脊椎动物、灵长动物及人类。^①

而孔德带来的把社会领域引向唯物主义,则是科学不断流行的另一个征兆。用科学方法来研究人类社会,自然的另一个方面也就在控制之下了。孔德企图以他的人类精神发展概念为基础来建构一个科学的社会。孔德认为这种发展分为三个阶段:宗教阶段,这期间知识主要来自启示和迷信;哲学阶段,这期间知识主要是思辨的和形而上学的,它沉迷于诸如“本质”和“形式”一类术语之中;最后是实证阶段,即科学时代,这期间只有对科学规律的理解才能达到真的知识。孔德对现代文明崇拜者的最大影响是他把最高的精神地位与科学的工业时代联系起来,我们将考察此点。在赞扬他的更富情感色彩的观点——用科学工具创立科学工业社会时,他在引进对社会进行科学研究方面的最初贡献常被忽略。最后,作为此种对未来社会的最后结局,孔德启示出一个新的崇拜物:人道主

^① 魏特曼:《科学与一元论》,第244—245页。

义。社会科学和固有的唯物论乌托邦主义仍包括在这种新的取向中,这就为马克思的纲领提供了一个前提,虽然马克思对此的论述更精致、更带倾向性。他的辩证唯物主义用生产关系的斗争和变化来解释人类发展的所有阶段,其目的在于“直接”作用于社会。这可被认为是社会唯科学主义的基础。

简言之,这时科学适当地利用了这种物质世界观而向前发展(起码在 18、19 世纪),但是,这种发展却被科学崇拜所掌握,并发展成一种普遍的哲学。唯物论的唯科学主义认为生命的所有方面都从属于自然的秩序并能通过科学方法来控制和认知,因为它们仅是简单的自然物质并按照确定的科学规律运动。这种世界观受到 20 世纪前半段许多中国知识分子的热忱欢迎,尽管这时现代物理学已露端倪,将在未来驱散 19 世纪科学的狭隘决定论。

吴稚晖和陈独秀是中国哲学唯物论的最好典型。前者表现出了 18 世纪末机械唯物论与 19 世纪进化理论的粗糙混合。在唯物论的决定论特有类型中,吴稚晖理解了达尔文关于自然选择这种有机物进化规律的假设。的确,中国所有崇拜西方文明的思想家都持这种达尔文主义的观点。对他们而言,进化论便是证明人仅是一种物质、其行动服从运动规律的证据。吴稚晖的上述许多观点,陈独秀也同样具有。虽然他基本上是一个非批判的科学普及宣传家。在陈独秀身上,我们发现哲学唯物论的基本点变成了极端的教条。

经验论唯科学主义

第二种唯科学主义的结论比唯物论唯科学主义略少一些教条气味。但二者都有共同的设定(从科学方法和“科学传统”中得到)和共同的祖先。这种唯科学主义在长期以来一直是西方社会的一种主要思想模式的经验主义中找到了自己的最佳表达。

作为一种心灵态度,经验主义一直存在。但作为一种哲学和认识论,它的现代开端是从弗兰西斯·培根开始的。作为对自然科学发现的反应,培根相信科学发现中的方法能用到哲学中去。当然,他最引人注目的贡献是对与演绎法相对的归纳法的辩护。而演绎法自亚里士多德以来就一直受到哲学家的厚爱。演绎法并不能用来发现新的知识,因为在任何演绎推理中,结论已被包含在前提中了。培根对科学方法的解释或理解并不充分,因为演绎法和归纳法二者都起重要作用,但他对归纳法的提倡却是经验主义哲学对科学方法贡献的清楚事例。经验主义依靠经验观察,分析观察资料,然后形成假设,再用进一步的观察和实验来检验假设。培根力主只有通过自然科学方法获得的知识才是唯一真实的知识。这种主张导致了经验论哲学中“唯科学”设定的开始。培根在思考人类理解力等方面时对归纳法的全盘接受被洛克和休谟进一步精练提高了。

培根并未解决观察中感觉的可靠性问题,约翰·洛克开始面对这个问题。洛克通过介绍他的第一性质和第二性质的概念来解释不可靠性的因素。他认为数目、广袤、形状及运动等表现了物体本身所有的第一性质;而第二性质是颜色、滋味、气味及声音等等,它们是我们感官感知的结果。这些第一性质精确地组成了一幅如17世纪的科学所理解的现实图画。洛克从不承认有一种第一性质从属依附其中的物质本身的存在。于是,人们发现洛克认为在第一性质之下的物质实在的知识来源于一种信仰和信念的行动。这种推论的知识并不能满足经验论对可证实性的要求。

大卫·休谟把洛克的观点推进一步,使自己走到了极端怀疑论。如果事物的知识仅是演绎的,那就无任何真实知识可言。洛克把科学研究主要对象的实在事物转变成一种意识的东西;休谟则

把因果观念拒之于感性知觉框架的大门之外,甚至认为因果观念缺乏客观的有效力。休谟认为,对因果性的相信只是一种思维习惯,是两个总是联系在一起的事物的结果,以致当一个出现在头脑中时,另一个也被回想起来。总是同时发生的事件,只能产生一种关于两个事件的主观的相互关系,但并不必然等同于一种实际的客观的联系的印象。这样,归纳科学的第二个主要支柱,即所谓因果性,也使经验论的可证实性感到为难。虽然休谟坚持其逻辑上的怀疑主义,但他决没有表明对物质和因果性的根本不信任,他只是要求客观的证明。他认为在对事物的科学研究中,这些是有用的设定。

总而言之,休谟的怀疑主义似乎使经验论对科学权威性和可证实性的观点被削弱和怀疑。但是,科学本身的力量及其实际的巨大成功使它再次幸免于难。达尔文复苏了对经验方法的信仰。他的贡献在于对人类进化假设的形成。在此不必复述这种假设。最重要的事实是,他贬低了被抬高的人类精神和道德能力,这在从前被认为是人类神圣精神性的标志。现在,人类仅在程度上而不是在种类上与动物不同,所谓人类理性被认为只是一种原始的动物的进化,人类的道德感也被认为只是动物本能的精致化。因达尔文之故,经验论唯科学主义此时更加流行。对那些相信科学方法能得到真理和知识的人来说,科学变得灿烂辉煌。

19世纪后半期的世界观主要是由牛顿的宇宙和达尔文的人类世界组成的。像一架机器一样,世界是由在运动中的物质实体组成,服从于质量和引力定律。人类如同粒子,只是自然力的一个产物;他的发生、发展及特性都用这些术语来解释。只有科学方法才能得到宇宙和人类的这些知识。正是这种对科学及其方法的信仰在西方产生了现代文明的主要方面。许多20世纪的中国知识分子

欢欣鼓舞地接受了这一点。

经验主义潮流中最有代表性的是胡适。在终生都接受这种信条的同时,就哲学倾向来说,胡适是受威廉·詹姆士、约翰·杜威和查尔斯·皮尔士的影响的。实用主义,作为经验论哲学风格的进一步发展,是洛克、休谟经验主义传统的断裂。它蔑视精确的定义,这部分是因为它不是一种由一个单一原则发展而成的系统学说,部分是因为它的不同解释自有不同之点要阐发。但它确实解决了使休谟走向逻辑怀疑论的经验主义问题。旧的经验主义者力图把真正的知识定义为是与外部现实符合的。但是,詹姆士等人却认为还有另一种对真理和知识的作用价值观;如果一个观念导致了一种在其中有有效作用的经验,那么它就是真的。这样,实用主义把实用性作为真理的标准,强调科学传统的实际方面。

虽然其结论是尝试的和谨慎的,经验论唯科学主义毕竟是以科学传统的设定为基础的,崇拜仍在科学方法的范围之内。胡适,广义地说是经验主义哲学家,具体地说是实用主义哲学家,他在中国新思想阶段详述了这种信仰。

两种唯科学主义都有一个必不可少的特征:批判意识。唯科学主义本质上反对任何不能被证实的东西;它反对任何形式的演绎及思辨的推理,这些是阻止经验的探索的。培根把没有事实根据的观念称之为“假像”。唯科学主义是一种对宗教和流行信仰的批判者。因为它认为物质是唯一的实存,并否认有独立的精神和灵魂的存在。借助于18世纪唯理论者的帮助,孔德用一种新的人道信念代替宗教崇拜。马克思则把宗教信仰和伦理观念轻率地称之为是由社会物质力量派生出的“上层建筑”,并可由社会物质力量来改变。赫胥黎要求上帝存在证据的论战,和杜威有关宗教信仰与意识的科学习惯不协调的裁决等,都是唯科学主义反宗教倾向的基本

组成部分。

许多中国的思想家也分享了这种反宗教观，本书正是要探讨他们的唯科学信仰。他们不仅攻击宗教，而且攻击传统世界观。所以他们的批判兼备培根对理念论的批判和实证主义对宗教的攻击这两种色彩。尽管中国传统在西方意义上不是宗教，但对“旧的”（信仰、宗教和制度）批判的强度，使我们简直可以把现代中国的科学崇拜看作是一种替代宗教或宗教代替。唯科学主义首先显示出对科学力量的特殊理解，然后是对传统的批判，第三则是一种替代宗教的形式。

第二篇 唯物论唯科学主义

第二章 哲学的唯物主义者 吴稚晖(1865—1953)

吴稚晖出生于 1865 年。在一生的大部分时间内，哲学唯物论都贯穿在他的信仰中。阿尔福莱德·福克(Alfred Forke)曾意味深长地称赞吴是现代中国有代表性的思想家^①。《新青年》创刊时，吴已 50 岁。虽然他对家乡方言(武进)的应用十分出名，但他开始受的是古典教育。1891 年他参加举人考试。考试中的一个偶然事件表现了他的讽刺幽默本性及对“旧中国”排场的轻蔑。考试参加者必须显示精通诗文，吴自己承认对此有些害怕。作为一种预防，他事先把一首诗用篆字抄在扇子上，带进考场。可能是因为他真的考中了举人，这一插曲及“篆字”便闻名了。在他后来对传统文明作唯科学的批判中，仍时时表现出这种对非通俗性的嘲讽习惯。他的著作以其新鲜、严肃、内容丰富、含义挖苦、风格幽默及对任何形式的阻碍进步的思想的尖锐批判而著称。

^① A·福克：《中国哲学史》，汉堡，1938 年德文版，第 646 页。

在 1894 到 1903 年这段耻辱的时期,吴稚晖在北京、天津和上海的许多学校里教书,他被日本的技术优势和清王朝的无能所震醒,开始了革命生涯。他和蔡元培一起成立了著名的“爱国学社”,并且创办了《苏报》。这份杂志宣传了吴早期的革命思想,许多激愤的文章使清廷统治者恼羞成怒。作为主编的吴稚晖不得不亡命日本,免遭被捕。1903 年与日本警察斗争后,他到达英国。这种旅羈是有益的,他在英国熟知了进化理论和古人类学。他开始用中文论述这些理论并做此翻译工作。重要的有霍德(Dennis Hird)的《天演学图解》一书和穆卡贝(McCabe)的《古生物学》。这种现代文明观念给吴稚晖的革命热情开辟了新领域。它们使吴稚晖从以革命推翻清朝的狭窄政治考虑中解放出来。他的自然社会知识及进化论使他对所谓以精神为基础的中国文明产生怀疑,并开始了一种更基本的价值重新取向的宣传。1905 年他在英国遇到孙中山,被孙的事业所吸引,年底便加入了孙中山的同盟会。

他在英国的发现与他在巴黎所学的知识结合起来。在巴黎,他和李石曾、张静江等一起办《新世纪》和《世界画报》。在《新世纪》1907 年 6 月第一期出刊时,他似乎已系统地表达了其思想信念。他再也不为旧与新、中与外的撞击而烦恼了。他开始用新的宇宙观、世界观来建构他的新信念,并在其中思考诸如宗教、道德、知识及合理的人类社会等问题。结果,吴稚晖被现代科学价值观彻底征服了。

民国创立后,作为一个出色的语言学家,他成为“全国读音统一会”的主席,这使他发明了一套新的发音字母。为了有利于中国新文化事业,他是青年人到外国留学的最积极的发起者之一。他设计出一套在国外训练教授、设立中文大学以改善国内高等教育的计划。里昂中法大学(Uni France-Chinoise)于 1920 年创立。1921

年，吴稚晖亲自陪送第一批学生，并成为该大学第一任校长。从他1922年返国直到他所在的党控制了政权，作为国民党元老的吴稚晖并没有参加到政府中去。相反，他一直忙于公众事业，在国内外大办教育和慈善事业。

在哲学信仰上他极为推崇唯物主义的文明，但同时在气质上他却是个唯心主义者，他不完全赞同马克思主义和共产主义。他早就认为它是野蛮专制的。他折服于蒲鲁东和克鲁泡特金的理论，相信世界在连续进化过程中趋于完美。他相信，100年或1000年后，随着政府的消失和普通的工业职业教育，这目的终将实现。他是孙中山的虔诚信徒，他认为孙中山的重建计划不但是中国必需的物质机体，而且导致全人类的进步幸福。且不谈吴稚晖的机智和价值，他对孙中山至死不渝的忠诚是引人注目的。

吴稚晖是位多产的作者。他的一部重要著作《上下古今谈》是用游记风格写的，但却包含许多有关人类进化的知识。他最重要的哲学著作题为《一个新信仰的宇宙观及人生观》。其他著作是大量的论文，它们认真评论了教育、政治、宗教、道德、传统的中国价值，科学工业主义及艺术自由。

科学概念

科学，被吴稚晖紧密地编进了他的新社会概念。由科学教育培育的新道德，将使新的无政府社会得到实现。1907年在巴黎创办《新世纪》的时候，他就有此信念了。事实上，他绝大多数关于宗教、教育和无政府主义的论著都产生于1907到1908年。在题为《谈无政府之闲天》的文章中，他论述道：

无政府三个字，乃世间最吉祥的名词。……是其互相消除国界、即最粗浅之一端，各舍其万有不同之文字，公用一种文

字,用其全力之七八,予人以科学之智识,更用其二三,教以无政府之道德,引如是之教育,课将来之效果,虽欲不“无政府”而不得。无政府若有“道德”而无“法律”。惟“各尽所能”,而不可谓之“义务”;惟“各取所需”,而不可谓之“权利”。人人“自范于真理公道”,而无“治人与被治者”,此之谓无政府。^①

上面的论述,说明了他对现代科学社会的信仰,及对人类普遍进步的人道主义关心。虽然他常说教育和革命是促使人类进步的唯一手段,但他指的是一种专门的科学教育和革命,本质上并不必然是政治的,它能去掉旧的思维习惯和社会组织的反动观念。在1908年9月28日的一封信中,可以找到他关于正确教育的观点“足以当教育之二字之名义者,惟有理化机工等科学实业也。以彼皆曰促新理新机之发明,造成世人之幸福,使世界进化者也。”^②他对工业教育的赞同是无疑的;他要整个中国都忘掉所谓的精神文化(因此,应抛掉任何种类的精神文化),以完善科学工业知识来取得“一个干燥无味的物质文明。”^③

认为中国的传统文化对科学和工业发展有阻抑性后果的观点,一直缠绕着吴稚晖。他认为,如果一个国家没有学会制造、机械技艺,甚至对科学的介绍都是困难的。在一封给蔡元培的贺信中,他称赞蔡把自己的儿子送到比利时去学技术。他同时还强调了中国技术的可怜爬行及对人类进步贡献的微薄,而且还认为科学比纯技术更重要。不过,虽稚晖在指出古老的人文观念与技术观念之

① 《谈无政府之闲天》。《吴稚晖先生全集》,第8卷,上海,1927年,第49—51页。

② 《答人书》,1907年9月28日。《吴稚晖学术论著》,上海,1931年,第237页。

③ 《科学周报编辑话》。《吴稚晖先生全集》,第1卷,第123页。

间不和谐的时候,事实上已意识到如果仅促进科学,而人们仍坚守思辨玄想的危险性,因为这将把科学家引进形而上学的争论中。

吴稚晖在1916至1918年的《新青年》上发表了三篇文章,清楚地表达了认为科学是进步和工业社会实现的伴侣的观点。他在《青年与工具》和《再论工具》两文中分析了他的物质文明的概念。“吾决非崇拜物质文明之一人。惟认物质文明为精神文明所由寄之而发挥则坚信无疑。”

当然,他的看法是,物质文明应该直接与人类幸福相称,并且,许多唯物主义观点是植根于幸福观之内的。什么是物质文明呢?

物质文明者何?人为品而已。人为品者何?手制品而已。故夫手也者,一切人为品之产母也。生类万物之造作,其工具以角以口以足。……人之初祖,立其两后足,……乃以两前足转变为手。自有手而生类最良之工具因以出世。何也?惟手之为工具,能产生他工具。^①

随着工具制造由简单到复杂的进步过程,它不仅增大了功力,而且在精确性方面也达到一种新水平。他认为这是人类成熟的进程,是人类智力从粗陋的简单性到精练和精确的机械的发展。他对人类更多地是通过应用工具而不是在工具本身之中达到理解力的增强和精确度的提高这种精神状态更感兴趣。他要求向中国传统对手工和机械制造才能的轻视进行挑战,在同一篇文章中,他力劝中国的青年不要仅满足于完成产品,而要“操纵”制造产品的机器——针、剪和螺丝刀(其本身是工具)。他认为任何人都无权仅仅享受工业化劳动的结果,每个人都应对全人类生产产品的进程做贡献。

^① 吴稚晖:《青年与工具》。《新青年》,第2卷第2号。

吴稚晖从对工具效力的讨论转到通过机器能取得“大同”的断言。他在《机器促进大同说》^①一文中表达了这种观点，在此文中，他还谴责了那些教导说工具对人类无益、世界将因回到道德虚无主义而得到改善的人（诸如老子和托尔斯泰）。对和谐有两种梦想：一种是原始的自然主义，勾画出一所在山上的茅屋，在那儿人可呼吸清风，凝视明月，从自足的田间生活得到乐趣；但若考虑到如果有几个月的大风、暴雨，这茅屋、围墙、田野，又将如何？所以这种梦想的肤浅性是非常明显的。而第二种是更现实得多的观点，因为它的信仰是建立在机械、物质文明的社会意义之中的。

到了大同世界，凡是劳动，都归机器……每人只要作工两小时，便已各尽所能。于是在每天余下的二十二小时内，睡觉八小时，快乐六小时，用心思去读书发明八小时，……到那时候，人人高尚纯洁优美，……全世界无一荒秽颓败之区，几如一大园林。彼时人类的形体，头大如五石瓢，因用脑极多之故，支体皆纤细柔妙……这并非“乌托邦”之理想，凡有今时机器较精良之国，差不多有几分已经实现，这明明白白是机器的效力。

对未来工业社会的设想使吴稚晖以相信“摩托救国”而著称。到了1933年，即这种观点问世15年之后，这种思想以及吴氏作为其第一个也是最热烈的支持者的名声，并没有失去势头。日本机械化在1931到1932年对东北和上海的威胁，更强化了这种情绪，读者众多的《新中华》杂志，1933年在“摩托救国”的标题下出了特刊号，它的编者承认吴是这种观点的光荣创立者；这一期首篇就是吴的文章。确实是出于他喜欢让人乐于揣摸其意图的习惯，吴稚晖不

^① 吴稚晖：《机器促进大同说》。《新青年》，第5卷第2号。

用通俗的“白话”，而是用古体的，极其文绉绉的“文言”来论写这时髦的现代主题。他甚至用他那素享盛名的古代篆体字写上一大段称颂摩托的题词，来装饰扉页。在这种旧外表下，是这样一段文字：“自蒸汽机发明而世界一变，自油轮机发明而世界再变。19世纪，蒸汽机所莞领之时代，20世纪者，油轮机莞领之时代也。神哉摩托；圣哉摩托。”

吴稚晖对这种文明形式的热爱来源于他对科学及其原则之万能的相信。这种哲学倾向使他强烈地为哲学唯物主义辩护。18世纪末19世纪初流行的思潮（以拉·美特利的《人是机器》、霍尔巴赫的《自然的体系》为代表），即唯物主义观点和科学一元论，现在又在中国出现，并被它最狂热的拥护者吴稚晖所崇拜。

吴稚晖是以牛顿物理学为基础定下对宇宙机械本质的信仰的基调的。他在1919年曾说：“以为居此人境，止有物质；并无物质以外之精神。”他又说：

精神不过从物质凑合而生也。用清水一百十一磅，胶质六十磅，蛋白质四磅三两，纤维质四磅五两，油质十二两，会逢其适，凑合而成一百四十七磅之我。即以我之名义盲从此物理世界之规则，随便混闹一阵。闹到如何地步，即以我之清水油胶等质，各自分离而后止。究竟善乐是何一物？至善是何一点？真相是何一相？我可不管。因用清水油胶等质团合之一物，从团合后之精神，发生思虑，必不能出于物理之外。勉强假定，竭力幻想，亦惟不脱于物理之业相，以成一时之歧谬而已。^①

对吴稚晖来说，并不是太初有道，而是太初有物，若说所有这

^① 《与友人论物理世界及不可思议书》。《吴稚晖先生全集》，第4卷，第1页。

些不是物质的,那是不可思议的。所以,没有任何一种意识形态,无论是宗教的、社会的或哲学的,能声称自己的合理性,因为他们仅是实体的物质外形的副产品。人类唯一的意识就是物质的存在。吴稚晖遵循唯物论和决定论的原理,并为那种认为人与牛顿物理学所表现的其他自然物并无不同的设定所支持。所以,人类社会能被作为一种科学来研究,而这是确定事物内部关系和因果性的一种方法,一种最好的方法。

但吴稚晖对科学及其方法能用于分析人类社会的信念并未导致他相信更严格的马克思主义的概念,而是导致他相信一种“非政学”。如果他要从他的设定推导出逻辑结论,那他将成为一个教条的辩证唯物主义者。但当面对社会发展和进步问题时,吴稚晖便成为一个模模糊糊的唯心主义者了,他的僵硬的哲学信条也富有可塑性了。作为自然一部分的人类,此时便高于自然秩序之上,能为自己的利益而指挥征服自然。这种不一致性,可由近代中国的需要及吴稚晖对中国的意识和技术蒙昧主义的深切焦虑得到解释。他认为首要问题是使中国青年从沉缅于精神文明的空想和理念中摆脱出来。他要求青年用自己的双手创造,在这种知识和科学精神基础上建立一种文明。但在一个物质决定论的世界中,如何发现这种创造性呢?像其他物质决定论者一样,吴稚晖争论说,创造力和思想仅是由物质需要产生的;结果,物质仍是需要的决定因素和标准。所以,他认为人与自然界其他物质仅有度的不同的观点,与他充满激情地呼求人类的创造性之间的矛盾,仍未解决。

吴稚晖对科学及其属性的宣称、用通俗语言的论述,以及为唤醒一种沉睡的文明的关心,在1924年受到广泛注意。《民国日报》副刊《科学周报》刊登了许多他的文章。《科学周报》是份通俗的杂志,是由北京师范大学青年学生的科学研究社创办的。最后,吴稚

晖担任这份周报的编辑工作。它的格言是：“研求科学的内容，申明科学的价值。”^① 这份期刊在多产的“老前锋”（他已60岁了）的指导下，向被吴稚晖称为“丑恶病态的东方文明”发动进攻。在前言中可看出其唯科学主义的主旨。

科学在世界文明各国皆有萌芽。文艺复兴以后，它的火焰在欧土忽炽。近百年来，更是火星迸裂，光明四射。一切学术，十九都受它的洗礼。即如言奥远的哲学，言感情的美学，甚至瞬息万变的心理，琐碎纠纷的社会，都一一立在科学的舞台上，手携手的向前走着。人们的思想终究易疏忽，究易笼统，受着科学的训练，对于环境一切，都有秩序的去观察、整理；对于宇宙也更有明确的了解；因此就能建设出适当的人生观来。

以往的人们，受自然威权的制限太多了，因此而生出神权黑暗的时期。得科学来淡下神权的崇拜，人们的思想，遂得一大解放。独立自主的观念，来来的理想世界，都仗着它造因。欧美各国的兴盛，除了科学，还能找出别的原动力吗？

吴列举了如此厚爱科学的三项原因：逻辑告诉我们，常识最多只是从模糊的印象中形成的，而科学需要精确的精密；我们人类并不愿当有皮毛的四足动物，而是要用人类的劳动征服自然力，而且，科学是这种人类劳动的最基本方法；如果希望所有的理想道德都完满实现，只有科学才有这个能力。如果一个人不赞同这些观点，他便是懒得成为“人”了^②。不久，吴稚晖又写道：“科学本身，原止是永永有益人类的一种动力。……世界的进步，只随品物而进步。科学便是备物最有力的新法。什么叫做世界的进步，止随品物

① 《科学周报发刊语》。《吴稚晖先生文存》上，第74—75页。

② 《吴稚晖先生全集》，第1卷，第70、83、84页。

而进步呢？若信人是上帝造的，……我便可以一言不发。倘由微生物而进化……这就是我们人类值得努力科学的理由。”^①

吴稚晖这时相信人类通过科学能得到一幅迄今哲学家想象不到、认识论未能解释过的宇宙图景。但切不可因吴稚晖把科学作为一种工具的极大兴趣而误认为他似乎对科学的哲学方面缺乏兴趣。他本人关于真实可信知识的观点便表明，他赞同科学、科学的主导原则和科学的进化理论。他对“科学”一词有两种用法。他提出了呼吁，即科学、科学知识和世界观是渴望现代化的文明的先决条件。他同时又在宣传的、有时是论战的意义上来用这个词，这一点也为中国所有的科学崇拜者所共有。科学原则，以通过科学取得进步而得到的巨大威望，被用作批判唯心主义的工具。在中国为进步的斗争的年代里，唯心主义被怀疑；进步主要被认为是物质性的，中国则被责备因其物质不足而落后于世界。唯心主义则被等同于无视现实的努力；宗教、形而上学、美学、伦理学等民族精神遗产的许多方面。

对传统文明的批判

吴稚晖及其同胞、同代人都认为，直到科学时代出现以前，宗教一直是信仰的主要形式。对西方来说，这种对信仰的明确划分可能是合理的，但中国并没有这种区分的存在。我们所关切的并不是要追溯中国意识历史的连续性，而是要分析这种用科学世界观反对旧的世界观的批判。“旧的”一词是与宗教时代联系一起的，而且，吴稚晖对传统文明的批判总是一般地直指宗教；他对宗教的观点来源于他的社会主义信念。他在《宗教问题》中写道：“宗教主义

^① 《吴稚晖先生全集》，第70、83、84页。

方盛时代,良德之进化,为恶习所限制,则其分配于人类之成分者少。社会主义圆满时代,锄除恶习,使之净尽,任良德之自由进化则其分配于人类之成分者多。”^①这一段便给了他对前科学时代的所有信仰都进行批判的前提。更具体说,他认为宗教信仰是精神麻醉的一种形式,这种麻醉是因对似乎是充满活力的自然物和自然力的敬畏产生的。他认为,这种麻醉程度将随进化进程而不断减轻。

唯物论的决定论必须否认所有非物理的东西,无论它是精神、价值观念或上帝。一个科学的崇拜者必须为人类的宗教信仰找到解释。这种解释必须是彻底的,因为对“没有根据”的信仰的证据和连续性的怀疑的任何一点保留,都将使这一派哲学的根基动摇。解释宗教经验的唯一方法就是将其消灭。这样,根据唯物论的信条,宗教意识成为物质运动的一种形式,宗教价值变成一种专断的社会统治力量和权威;一般说来,宗教只是与原始信仰和蒙昧相联的朴素见解。

吴稚晖在对宗教的批判中充分利用了这些假定。他对科学世界观必将胜过宗教世界观的坚持,特别使人想起奥古斯特·孔德的实证主义。和孔德一样,吴稚晖感到必须寻找一个新的崇拜物。因为科学已经揭示出一个宇宙,人在其中成为自己命运的主人,所以现在崇拜的自然物应该是人类自身。吴稚晖对宗教、道德和广义上对唯心主义的批判,都可看作是对一种对人道崇拜的信仰。因为科学提供了不断增长的物质财富和关于宇宙的新知识,所以所有的旧信仰——无论是中国的还是西方的——都必须向被科学的证据证实的新信仰让路。科学是旧的、专断的信条的腐蚀剂,所以必

^① 《宗教问题》。《吴稚晖先生全集》,第6卷,第14页。

须在摆脱了无知和物质需求压力的“新的”人性中寻找宗教冲动和新道德。像他的欧洲前辈一样，吴稚晖在社会主义观点中找到了问题的解决。宗教在科学时代仅能提出人与人之间而不是人与上帝之间的道德。^①

科学对宗教的广泛批评变成了对传统价值观念的批评。传统的中国思想和哲学是否形成了任何宗教形式或宗教力量这一问题被轻易地回避了。而为了实际的目的，把中国文化及其他的亚洲文化、特别是印度文化都冠以“精神性”一词。所以，科学的支持者站出来批判被宣判为“精神的”的他们自己的文化。（但必须记住，是第一次世界大战后许多西方思想家最初先提出精神文明属于东方、物质文明属于西方这一说法的，他们赞扬东方精神优于属于物质的西方文明。许多中国的传统主义者也是在肯定的意义上开始用这个词的）。

儒学强调在自然内部获致和谐，而科学世界观则声称自然实际上能被改造控制，再没有什么能比这两种观点的共存更相矛盾的了。传统思想的偏见似乎必须要予以根除，因而我们应当去理解科学的思想家在传统文化中发现了什么不尽意之处，以及妨碍了介绍科学世界观的障碍物。中国的唯科学主义必定被看作是科学的支持者使自己的文化受到怀疑的努力，他们对于中国文化的毁灭性意见是他们献身科学精神的程度的标志。而且，由于文化连续性的结果，有些中国的思想家虽然完全赞同新的文明，但还是尽力想从中国的过去为科学找到合理的根据。但这种思想困境似乎没有使吴稚晖感到为难。他面无难色地严厉批判传统信仰和价值观念，因为他坚信全面承认机械论的人生观社会观是值得的。

^① 《宗教道德与社会主义》。《吴稚晖先生全集》，第6卷，第5页。

可把他们对自己遗产的论述作为现代中国知识分子看待其文化的态度的最好介绍；吴稚晖认为它是贫瘠枯燥的：

中国在古代最特色处，实是一老实农民，没有多大空想，能建宗教。止祈祷疾病等，向最古传下来的木石蛇鼠献些虔诚，至今如此。即什么宗教侵入，皆以此等形式待遇。他是安份守己茹苦耐劳的。惟出了几个孔丘孟轲等，始放大了胆，像要做都是人，所以强成功一个邦国局面。若照他们多数大老官的意思，还是要剖斗折衡，相与莫逆，把他们的多收十斛麦含哺鼓腹，算为最好。于是孔二官人也不敢蔑视文老昆季，也用乐天知命等委蛇。

但从印度传入的佛教改变了这种情况，使中国产生了一种宗教。宋朝的朱熹将佛教溶入儒学，把古代温和自然的哲学变成一种生冷僵硬的教条。佛教是一种摒弃此岸世界追求彼岸世界的宗教。而朱熹及其同伙却把这种彼岸世界的道德和政治信条强加到此岸世界的生命上，成为可怕的教条。从 12、13 世纪以来，中国变得毫无生气了。^①

吴稚晖坚定地相信正是中国文化中这种专注于精神的因素使西方的观察者看到东方文化中的所谓“精神性”。而这种精神性正是愚昧迷信的藏身之所；对他来说没有什么比这更讨厌的了。更为严重的是，许多佛教因素已潜入宋明阶段的新儒学了。这样，开始是尘世社会——政治伦理的体系，现在又被打上带有宗教色彩的印记；唯心主义思想开始泛滥。当这种新儒学的核心被应用于生活各个领域，并被当作唯一的思想体系而维持时，一种窒息的、反对自由趋势及精神创新的文化就出现了。

^① 《一个新信仰》。《吴稚晖先生文存》上，第 278—286 页。

新儒学影响的最好例子就是八股文的流行。吴稚晖强调知识分子依靠这种类型的文章生活,因为这是被皇朝文官考试所接受的唯一形式。八股一词逐渐意味着僵化窒息。喜欢用隐喻的吴稚晖又借用它来攻击另一种实践和观念的僵化;他称之为“洋八股”。那些有一种错误的民族骄傲感、极力在中国古代寻找西方拥有的一切东西的人,就属于这种类型。吴稚晖选梁启超作为这种把西学仅当成一种夸耀中国过去的工具的代表;他们用科学方法研究过去,然后再声称这种方法早已在中国发展并为其所有。吴稚晖认为虽然这种民族遗产值得研究,但在唯物主义文化扎根之前,不应在中国强调这种遗产。使吴稚晖如此反感的民族遗产是什么呢?

这国故的臭东西,他本同小老婆吸鸦片,相依为命。小老婆吸鸦片又同升官发财相依为命。国学大盛,政治无不腐败。因为孔孟老墨便是春秋战国乱世的产物。非把他丢在毛厕里三十年,……什么叫做国故,与我们现今的世界有什么相关。他不过是世界一种古董,应保存的罢了。^①

他认为保存遗产应该是由少数高级学术机构任命的学者的任务。遗产课题不应该是青年头脑中的负担,也不应作为教育内容。他甚至谴责胡适也自觉地开始了“整理国故”的趋势。

吴稚晖对科学的信赖是彻底的,他对批判自己文化的诚意则可与之匹配。他写《中国人之腐败病》时指出,主要的原因是因为中国缺乏科学精神和传统。中国的主要病因是教育的误用。他谴责说,中国过去的教育经一系列考试之后,只是为了选择官员,尤有甚者,因为准备考试要花大量钱财,有些中国人(买办和特许商)竟

^① 《箴洋八股化之理学》。《吴稚晖先生文集》,第157—158页。

为这毫无意义的学习变卖矿山和铁路。^①

吴稚晖认为,那些赞扬精神文明并对中国民族文化极感骄傲的人,也把科学划归为物质文明本身。这些人认为科学是完全以物质进步和富足为基础的价值体系,应为诸如一次大战这样的流血事件负责。吴稚晖毫无忌惮地指名批评印度的泰戈尔^②及在1923年论战中第一个把反科学力量聚集起来的张君勱。吴稚晖认为他们躲避所谓的物质世界,但却喜欢火车而不喜欢毛驴;他们喜欢乘轮船而瞧不起帆板;他们还渴望电扇电灯。他清楚地表明,他不喜欢那种一边享受物质进步成果却同时说自己精神文明优越的人。进而,他们还责备科学和物质文明要对战争负责。吴稚晖认为,这种矛盾,是由物质匮乏的文化对物质发达的国家的忌妒和竞争引起的。因而,应由中国及其他一些对世界(物质)文明未作贡献的国家来负战争的责任。只有当普及了极高的教育,才可能有和平。同时,只要工业社会仍被愚昧痴狂的对精神生活的妄想所阻挠妨碍,就会继续有战争。

他从内心同意科学即是物质文明本身的观点。他是从物质文明使人从欲望中解脱出来的目的来看精神价值的。人类的拯救不是回到从前的信仰和价值;只有对不断增长的人类科学知识的进步要求,才是唯一希望。

吴稚晖是从一个批评家、评论家和革命家的观点来写作的。他并不把自己打扮成一个专门哲学家。他喜欢称自己为“乡下老头”。他充分地运用了隐喻、模仿、戏弄、暗示、影射及拟人等手法来表达思想和对象。他对自己对象的批评或赞扬方式,与其说是一种学术

① 《中国人之腐败病》。《吴稚晖先生全集》,第6卷,第137页。

② 《婉告太戈尔》。《吴稚晖先生文存》上,第32页。

论争,还不如说是一场规模巨大的意识形态之战。他在参加 1923 年论战时写下了他的一本最重要的哲学论著。与其他参战者不同,他以论述自己以科学为基础的新的哲学而直切问题的核心。

以科学为基础的人生观

吴稚晖声称,自 1919 年“人生观”一词开始流行时,他就有了这种对新的科学世界观的信仰。这种论战的用语是非常学术性的,所以他责备科学的赞成者与反对者双方都未公开陈述自己的人生观,而是在兜学术的文字圈子。吴稚晖,这位辛辣的幽默家,开始了他的长篇论文,题为《一个新信仰的宇宙观及人生》。^①

我做这篇文章,是拿着乡下老头儿靠在“柴积”上,晒“日黄”,说闲话的态度来点化我,超度我,解释我自己的一霎那的。我固然不配讲什么哲理,我老实也很谬妄的看不起那配式子,搬字眼,弄得自己也头脑昏胀的哲学。他的结局,正把那麻醉性的呓语。你骗我,我骗你,又加上好名词,叫他是超理智的言谈;你敬我,我敬你,叫做什么佛学,什么老学,什么孔学,道学,什么希腊派,什么经验派,理性派,批判派等等,串多少把戏,掉多少枪花。他的起初,想也只不过求个满意的信仰。

吴稚晖正是以这种态度并且不理睬“学术礼节”,猛烈地对那些声称不愿把自己的信仰建筑在科学之上的知识分子进行抨击。更有意义的是,他建立起了自己的一套宇宙观和人生观。

宇宙

吴稚晖把宇宙设想为一架永远运动永远产生能量的机器。他

^① 《一个新信仰的宇宙观及人生》。《吴稚晖先生文存》,第 169 页。

谈到对宇宙起源的看法：

在无始之始，有一个混沌得着实可笑，不能拿言语来形容的怪物，住在无何有之乡，自己对自己说道，闷死我也！

这样的听不到，看不见，闻不出，摸不着，长日如此，成年如此，永远如此，岂不闷死人吗？……顷刻变起了大千宇宙，换言之，便是说兆兆兆兆的我。他那变的方法，也很简单。无非拿具有质，力的若干“不思议”量，合成某某子。……成为电子，……成为原子，成为星辰日月，山川草木，鸟兽昆虫鱼鳖。你喜欢叫他是绵延创化也好，……是心境所幻也得。……这是我的宇宙观。^①

他认为，在多样性的展示后面，是开始的“漆黑一团”；在复杂性的展示后面，是统一性。他认为自己有沉溺于玄想之中而被别人骂为“玄学鬼”的勇气。但他说附在他身上的玄学鬼是“受过科学的洗礼的”。他认为，世界就是“一个”，无论称它为“现象”、“精神”、“万有”、“没有”、“顺理成章的”、“往来矛盾的”、“直觉的”或“不能直觉的”。他坚持说，“一个”是一个活物，是有变化能力的，无论称之为有时空的或超越的、现象世界或本体世界。但在他的世界中，没有为上帝或神、灵魂或一元的精神留下地盘。按他的界说，这些事不可能存在。即便退一万步，承认上帝是“一个”的一部分，尊上帝为最高的存在，但同为“一个”的一部分，上帝与人的区别怎能如此大呢？为了尊重理性，他劝人摒弃上帝。^②然后，他借用了尼采和柏格森的术语。对于他们对上帝的否定，他是赞同的；但对他们用人类创造力的非机械性解释，他却不太同意。他说：

① 《吴稚晖先生文存》上，第197—198页。

② 同上书，第174—178页。

宇宙是一个大生命，他的质同时含有力。在适用别的名词时，亦不称其力曰权力。由于权力，乃生意志。其意是欲“永远的流动”，乃至流动而为人，分得机械式之生命……从而接触外物，则造感觉。迎拒感觉，则造情感。恐怕情感有误，乃造思想而为理智。经理智再三审查，使特种情感，恰像自然的常如适当，或更反纠理智之蔽，是造直觉。有些因为其适于心体，而且无需审检，故留遗而为本能。如是每一作用皆于神经系增造机械。遂造成三斤二两的脑髓……①

这种观点便排除了灵魂和上帝。宇宙的变化和自我展现便不是偶然的，而是根据某种自然法则或原则。人并没有灵魂或生命的原理，只是无毛的两足动物，长有生物的各种器官，使他能呼吸、运动、工作和休息。从这就引出了吴稚晖的人生哲学。

人类及其生命

中文所谓“人生观”，并不仅仅指一些个人生活的信条，它包括世界、宇宙和广义的人类，类似于西方的“世界观”(weltanschauung或 world-view)。吴稚晖提出，首先要检查它表达的意思。他认为人只不过是长着比其他动物更精细的神经系统的无毛的两足动物。人生就是演戏，演员就是这有着复杂大脑的无毛的两足动物。他幽默地说，“生的时节，就是锣鼓登场，清歌妙舞，使枪弄棒的时节。未出娘胎，是在后台。已进棺木，是回老家。……或是未生，或是已经失了生，就叫做择吉开场，暂时停演。”应把人生理解作仅仅是“宇宙大剧场”中的一幕。我们只是在“无始之始”与“无终之终”间生活。外在世界无穷的大，内在世界无穷的小。既然人生只是宇

① 《吴稚晖先生文存》上，第 193 页。

宙中的一个场景(取代上帝和超自然偶像成为主要演员),他认为人应很好地表现自己,否则就是自我欺骗。^①

但人怎样才能很好地行动呢?吴稚晖的论点是,人必须既用手劳动又以科学发现作指导,创造文明。所有这些进步都将使道德完美。更进一步说,要当一个好演员,必须有以下三种本能:吃饭、生小孩、交朋友。他认为这种冲动无所谓善恶,只是“漆黑一团”先生变动绵延的进化。在这些至关重要的范围内,科学能澄清这些人生问题。

“吃”被看作是人类生存的物质供应问题。一个人必须“吃”自己的劳动成果,而不能妨碍他人享用他自己的劳动成果。只有科学能使产品极大地增加,满足人类的需要。如果这些产品被否定,人便要带着他“高贵的灵魂”死去。另外,科学还能说明并增加人类的基本需要,把一些废物变成有用的产品。

就人类再生产方面而言,对人的生物需要的科学理解,将使人从婚姻、贞洁、通奸等问题的社会信条和标准中解放出来。科学知识给这一自然事实以明确的解释。这种自然事实在过去一直被浪漫化、诗化、神圣化了,引起了数不清的精神痛苦和社会矛盾。

人主要是一种社会动物。在吴稚晖的人类生活所必须的第三个领域中,正确的世界观主要是对与每一个“非我”之物的关系的思考,必须用平等的态度来看待“天”与“地”。他认为玄学家把孟子的四个基本品质,即侧隐、羞恶、辞让、是非,作为人们交往的主要工具。而这些在过去被认为只为圣人所有,而今天应被科学的人理解为直觉、良知、无量、良心。人在社会之中必须考虑并力行这些概念。但吴稚晖认为,这些必须为理性所支持;而不是如“玄学鬼”所

^① 《吴稚晖先生文存》上,第201—209页。

说的那样，源于内省或任何神启。他反驳了认为直觉系上帝所命，不由自己心理作主；良知是天之所赋，不是个人经验和推理的结果；无量是情感的结果，而不是对人性考虑的结果；良心只是上帝的努力等说法。只有科学知识的进步才能使这些概念有合理的意义。宇宙戏剧中的每一个演员都应具有和力行这些品质。^①

吴稚晖把他的新信仰给读者一一列出，他在这篇宏论一开始就说了，这是一种非宗教的信仰：

1. 坚信精神离不了物质。在世上只有两条路，一是改造物质，这是“向前的”人生观；二是消极忍受，是“向后的”人死观。

2. 坚信宇宙不停地运动。相信宇宙的进化本质。唯一能确定的进步是物质文明的改良；这是唯一的安全有益之路。

3、4. 一般地说，古人不如今人，今人不如今人。但这并非仅仅意味着“后人”比“前人”善；因为同时“后人”也比“前人”恶。知识的力量使“善进”，并使“恶亦进”。这便能解释为何宇宙追求真、美、善，却总也达不到真、美、善。许多人因为不明白这个道理而厌倦人世。

5. 坚信物质文明愈进步，产品愈丰富，人类愈倾向统一，复杂的问题更易解决。工业文明有助于世界的统一，达到“大同”的境界。

6. 坚信道德是文化的结晶，不可能文化高而道德低。多数文明的早期宗教都是玄谈；滋生一种死的哲学。中国已经接受了“赛先生”(Mr. Science)以求真理，接受了“德先生”(Mr. Democracy)以民主治国，但还缺乏私人道德。所以，应该请“穆姑娘”(Miss Morality)来提高人们的私人道德水平。

^① 《吴稚晖先生文存》上，第 213—264 页。

7. 坚信宇宙中的一切都可以被科学解说。但并不能解释每一种可能性。如果能够“无异说能知无始之始，能知无终之终；能知无外之大，能知无内之小。”这是不可能的。“惟能虽不能，而可则自可。……心知其可，不肯自限其能，是为科学态度。”^①

所以，用他自己的话来说，就是“开除了上帝的名额；放逐了精神元素的灵魂。”^② 在这种新观念中，一种人生哲学的形成必须由以下四项信条统领：

“人生观不是人死观；”

“人生观不止我生观；”

“人生观共同他生观；”

“人生观才有宇宙观。”^③

虽然努力论述了这种新的世界观和人生观，但在结尾他还是警告说，即使一个人满足了所有这些要求，他必定也只能得到无限广阔的宇宙真理的一小部分。但他仍反复强调，要在世界舞台上好好表演的唯一可靠方法，就是用一种合适的人生观作榜样；达到这个目的的唯一可靠的指导，便是唯科学主义所强烈倡导一种对“科学万能”的新信仰。

① 《吴稚晖先生文存》上，第 265—286 页。

② 同上书，第 192 页。

③ 同上书，第 304 页。

第三章 辩证唯物主义者 陈独秀(1879—1942)

虽然陈独秀主要是因其从民主主义到共产主义这一政治性转变而闻名的,但他赞同把科学作为现代价值观的看法却始终未变。事实上,他对科学及其作用的基本哲学理解,是他早期迷恋社会民主、后期相信唯物论的历史发展规律之间的重要连接环节。他的科学概念来源于哲学的唯物主义。在1919年以后逐渐转向马克思主义的时候,他把哲学唯物论及其决定论的解释进一步推向强调经济规律及社会发展不可改变的“科学”规律。换句话说,随着向辩证唯物论的转变,他的观点现在是彻底唯科学的了。陈独秀于1879年出生在安徽省的怀宁县,除了一个慈祥的母亲外,童年生活的绝大多数方面都给他留下了不愉快的记忆。陈出生几个月后父亲就死了,他是在一个专制的祖父的管制下长大的。据他说,他的祖父有两个主要嗜好,可说是奇怪的巧合:一方面极爱清洁,走路脚步轻;另一方面却喜食鸦片。所以,对年轻的陈独秀来说,没有比这样的两种东西的奇怪融合更不可能的了。从陈独秀在讲述他生活的这一方面时的感情,便可看到它对其后来思想的影响程度。他认为,专断地要求安静、清洁及良好的

举止,反映了儒学伦理信条的矫揉造作,而嗜食鸦片则不仅仅是意味着一种污秽,还表示一种激烈的反社会态度,这些瘾君子们在这方面沉缅于自己的缥缈世界(这里的“社会化”),而对超越于此肮脏陋室的任何事情都毫不介意。

陈独秀从六岁到八九岁一直随其祖父学习中国经典。因不会死记硬背而痛遭鞭打。这在他的头脑中留下了永久的创伤,他认为这种背书是肤浅的。如果不是他的母亲希望他勤奋学习通过举人考试(而这是他父亲为之奋斗终生而未果的),他是不会学习这些的。母亲的泪水常常使他感动。他坚持说,虽然他的母亲已被这种考试制度所操纵,但他本人则坚信这种制度是无用的,它所带来的的人生观是狭隘的。

1896年,甲午战争一年后,17岁的陈独秀便通过院试,成为秀才。而使他母亲大喜过望的是,他的考分是地方第一名,虽然他胡乱回答了那些不合逻辑的问题。他认为这个小插曲更表明此种考试制度的无用。第二年,他仍未摆脱慰藉寡母之心,到南京参加乡试,考试及格者自动成为官员。破败不堪的考场十分拥挤;天又热,地方又小。看到那些脸色苍白的书生坐在岗棚般的号舍内,一心只想当官,使陈独秀想到了国家和人民的未来——“一两个钟头的冥想,决定了我个人往后十几年的行动。”^①他早年学习古代经典的不幸与此时考试的窒息气氛融合起来(正是这种考试使这些典籍世代相传),转变成一种对中国文明过去一切经典的彻底挑战。

陈独秀的决定无法改变。他转而学习康有为、梁启超的著述,这两位改革者后来以致力于“百日维新”而出名。于是,陈独秀挥泪告别家乡和母亲,到浙江省“求是书院”去。外语和造船是这所学校

^① 陈独秀:《实庵自传》。《宇宙风》第51、52、53期。

的一部分课程。

1900年,21岁的陈独秀来到东京。此时的东京,是那些有抱负却又无力远行的青年和逃避清王朝政治迫害的革命者的避风港。在日本,他遇到许多属于爱国革命组织的激进分子。他们早已开始信仰社会民主了。但对他的绝大多数熟人的民族主义,他却不同情。孙中山的反满运动又包含许多华夏优越的民族主义辞句。陈独秀认为这是狭隘的民族主义形式;这似乎可以解释他为何未参加任何革命团体。1907年他离日赴法。^①

法兰西迷住了他,他感到自己发现了现代文明的荟萃之地。他有一种对法国的偏爱,并于1915年在《新青年》第一期(从1915到1917年,他负责编辑这份杂志)上写了《法兰西人与近世文明》一文。他赞扬法兰西的三个对现代文明的最大贡献:“一曰人权说,一曰生物进化论,一曰社会主义是也。”他对法国的迷恋维持到1919年,这时他及许多中国人都认为,凡尔赛条约承认日本对山东半岛的要求,是对他们自己宣扬的民族自决的民主的背叛。从这以后,陈独秀转而反对西方的一切(起码是西欧和英美影响的),其激动之情与开始拥抱它时不相上下。于是他便转向共产主义的救世福音。

到1910年归国时,他就深信东方世界观与西方世界观是完全不同的。由于决心完全献身于现代文明,他现在的行动方向就很清楚了:用个人主义来抛掉传统的思想和政治基点。掌握了一种流行的并正在兴起的现代文明观后,他滋生了这样一种信念,正如一位后来的评论者所说的:“纯粹的启蒙运动进程和民主政治形式的移

^① 据邗玉汝:《陈独秀年谱》,香港,1974年版。陈赴法留学系讹传——译者注

植,将在中国的土地上产生奇迹。”^①所以,他一回到中国就立刻以摧毁旧秩序为己任,乃是意料之中的。必须把他作为一个“现代主义者”的角色,来看待他经历中的这些方面。他感到了存在于现代文明主流中的“合理性”;他是个性急的现代主义者,以不妥协不调和的态度劝说中国青年沿着现代化进程行动。

在短暂的从政和教育生涯中,他迅速地加入到反对袁世凯称帝的力量中去。袁对反对派的镇压,使许多中国人包括陈独秀到日本避难。从日本回国后,他扮演了教育者与编辑的角色,使他成为1915年后席卷中国10年之久的新思潮的代表。他与一些朋友创办了一份刊名可能与其他许多刊物差不多的杂志;但《新青年》随后即成为1915年到20年代初探索寻求时期的带头刊物。它反映出这一时代的精神,从语言和文学革命始,然后是思想革命,最后是高呼抛弃愚昧的儒学价值体系,坚决要求政治的改革。这份杂志与陈独秀的生命联为一体。直到凡尔赛“背叛”为止,他一直指导着这份刊物,并推进中国人的民主政治和思想启蒙观念。当他转向共产主义时,该刊物也随之转向。《新青年》不仅是介绍许多西方思想的工具,而且是使中国传统文化遭到最严重打击的武器。但《新青年》不能单独对传统的怀疑负责;因为可以说,从19世纪中期起,中国的政治和政治条件就在自我腐蚀了。可是,撰稿人果断的语言和燃烧的热情,对那些仍对中国的新文化方向感到模糊、不愿承认的人确有影响。陈独秀站在新力量的最前方,要求思想与行动的双重革命变化。他被誉为中国最富破坏性的知识分子,目标是要摧毁历时2000年的儒学秩序。而胡适在中国对西方观念的介绍和分析,则可被看作是建设性的因素。陈独秀一句广为注目的口号:“政

^① 史华兹:《中国共产主义与毛的兴起》,剑桥,1951年,第10页。

治之有共和，学术之有科学”^①，则最能表现他对旧的世界价值的破坏态度。

科学概念

作为一个政论家和观念的宣传者，陈独秀似乎根本没有对自己的哲学信仰作一完整陈述的时间和愿望。他的性急使他对哲学观念的逻辑表述缺乏兴趣，他更专注于使这些观念立刻在头脑中产生强烈印象，迫不及待地寻求关切的方向。而且，从他的著述中可推知他决未偏离唯物论的决定观。事实上，他是从这一前提开始前进的，而当他信奉共产主义的时候，终于达到最后的教条结论。

陈独秀认为科学是暴露一种僵死的、中庸的、不精确的和肤浅的思想模式和生活方式的基本方法。一个当代评论者这样评论陈独秀：

像他们（俄国虚无主义者）一样，他把科学看作一种武器、一种瓦解传统社会的腐蚀剂。他的确崇拜科学征服自然的能动作用，但他更把它看作是一种反对“迷信”的武器。与虚无主义者的情况类似，他的学识使他把科学与自然主义的粗陋形式混为一体。靠在科学权威之上大声宣称物质原子是唯一的最最终实体，他便迅速地不仅铲除了“礼教”（儒教），而且铲除了神秘主义的佛教、道教的全部基础。^②

陈独秀宣告《新青年》创刊的发刊词《敬告青年》一文，便是他热衷于把科学与进步力量等同起来，以使人们从旧的思维习惯中

① 陈独秀：《时局杂感》。《新青年》，第3卷第4号。

② 史华滋：《中国共产主义与毛的兴起》，英文本，第9—10页。

觉醒的明证。他劝告中国青年力戒少年老成的传统习惯。提出了对青年的六点要求。在此,值得我们注意的是后两条:实利的而非虚文的,科学的而非想象的。他认为穆尔的功利主义和孔德的实证主义引起了现代思想革命,认为德国的“科学大兴,物质文明造乎其极”,“无不齐集于厚生利用之一途。”他专注于生活问题和实用性,拒绝所有对现实人生无用的形式、想象。这种对功利性的强调自然导致对科学的重视:

科学者何?吾人对于事物之概念,综合客观之现象,诉之主观之理性而不矛盾之谓也。想象者何?既超脱客观之现象,复抛弃主观之理性,凭空构造,有假定而无实证,不可以人间已有之智灵,明其理由,道其法则者也。^①

这对现代时代与古代社会的区分是清晰果断的。玄想属于过去的文明,但仍残存于现时代一些未启蒙的奴隶身上。只是宗教、艺术和文学造成了把科学和实证思维模式看作是玄想和幻想的态度。他认为,科学对使欧洲变强所起的作用和人权理论所起的作用是同样重要的。

士不知科学,故袭阴阳家符瑞五行之说,……农不知科学,故无择种去虫之术。工不知科学,故货弃于地,战斗生事之所需,一一仰给于异国。商不知科学,故惟识罔取近利,……医不知科学,既不解人身之构造,复不事药性之分析,菌毒传染,更无闻焉。……其想象之最神奇者,莫如“气”之一说。……试遍索宇宙间,诚不知此“气”之果为何物也。

凡此无常识之思维,无理由之信仰,欲根治之,厥维科学。夫以科学说明真理,事事求诸证实,较之想象武断之所为,其

^① 《新青年》,第1卷第1号。

步度诚缓；然其步步皆踏实地，不若幻想突飞者之终无寸进也。宇宙间之事理无穷，科学领土内之膏腴待辟者，正自广阔。青年勉乎哉。^①

陈独秀赞赏现代科学观念如此成功地应用于西方社会。他如此热衷于描绘科学的力量，以致于几乎没有表述其科学崇拜的哲学基础的著述。他为《新青年》第一卷所写的一篇文章是稍有哲学态度的最早范例。在《今日之教育方针》一文中，他认为教育的首要原则是要明白“人生之真相”的现实主义。科学告诉我们感觉常错，世界现象常变，而物质及本质却是永恒的。而“原子种性相续不灭”，就使“众生无尽”，再使“历史无尽”。所以应采取一种科学的人生观，不应因“此身无常遂谓世间一切无常”。而科学家对人生的现实解释是：

个人之于世界，犹细胞之于人身，新陈代谢，死生相续，理无可逃。惟物质遗之子孙，精神传之历史。个体之生命无连续，全体之生命无断灭。以了解生死故，既不厌生，复不畏死。知吾身现实之生存为人类永久生命可贵之一隙，非常非暂，益非幻非空……唯其尊现实也，则人治兴焉，迷信斩焉。^②

在陈独秀对生命的信条中，有一点值得注意，即最后相信一种粗糙的唯物主义观点，把现实看作是运动的物质。由于对不变的科学规律的相信，陈独秀毫不犹豫地作为科学一元论的支持者而行动。

宇宙间物质的生存与活动以外，世人多信有神灵为之主宰，此宗教之所以成立至今不坏也，然据天文学家之研究，诸

① 《新青年》，第1卷第1号。

② 《新青年》，第1卷第2号。

星之相毀，相成，相維，相拒，皆有一定之因果法則。據地質學家之研究，地球之成立，發達，其次等井然，悉可以科學法則說明之。據生物學者，人類學者之研究，一切動物，由最下級單細胞動物，以至最高級有腦神經之人類，其間進化之迹，歷歷可考，各級身體組織繁簡不同，勢力便因之而異。此森羅萬象中，果有神靈為之主宰，則成毀任意，何故遲之日久，一無逃于科學的法則耶？有神論者其有以語我！^①

如此堅定地俯首于現代文明與現代世界觀——兩者都是物理和自然科學飛速發展的產物——的福音之下，使陳獨秀和《新青年》遇到許多反對。傳統論者的攻擊之聲在1918——1919年震天價響。也正是在這種責難與反責難中，陳獨秀達到其頂點。在《本志罪案之答辯書》一文中，他達到了以“科學和民主”作為攻擊舊價值秩序的象徵的高度。

這幾條罪案，本社同人當然直認不諱。但是追本溯源，本志同人本來無罪，只因為擁護那德莫克拉西(Democracy)和賽因斯(Science)兩位先生，才犯了這幾條滔天大罪。要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教。要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。……請你們不用專門非難本志，要有氣力，有膽量來反對德、賽兩先生，才算是好漢……^②

他在中国起了“現代思想總指揮”的作用，陳獨秀與18世紀的政治家和宣傳家伏爾泰，並無不同。

① 《科學與神聖》。《獨秀文存》，第2卷，上海，1933年版。

② 《新青年》，第6卷第1號。

在把科学当作一种对不合时宜和无实效的旧世界观进行质疑的手段时,陈独秀自然未注意专门的研究和成果,而是集中于更概括更一般的原则和规律。他的介绍性文章《当代两大科学家之思想》一文,最能反映他的这种倾向:

英史家嘉莱尔(Carlyle)所造英雄崇拜论,罗列众流,不及科学家。其重要原因盖有二焉。其一前世纪之上半期,尚未脱十八世纪破坏精神,科学的精密之建设,犹未逮及,世人心目中所拟英雄之标准与今异也。其二,当时科学趋重局部与归纳,未若综合的演绎的学说足以击刺人心也。^①

陈独秀继续说,20世纪的科学思想家应满足时代的要求,成为“综合诸学之预言的大思想家”。这种态度可能是陈独秀从一个非共产主义者,到后来成为一个对以不可改变的、以经济变化为基础的社会的变革的预言家之间的中介。

在陈独秀从一个民主共和主义政论家皈依了马克思主义之后,他思想中的关于科学的预先假定,便逻辑地把科学与社会科学融为一体。尽管在口头上仍称赞科学的实际结果,但他却对用科学原则和规律来研究人类社会行为更感兴趣。他在1923年论战期间对这一观点的论述更为尖锐。在他和胡适为这次论战的文集所写的序言中,在回答胡适指责他仅宣扬一种历史观而并未回答一个急迫的问题——科学能否提供一种人生观——时,陈独秀表示坚信物质一元论。他认为科学仅是对物质的分类和记录。当这种方法应用于人类社会时,经济学便被看作是最重要的力量。^②因为社会是由人类组成的,历史只是社会发展的简单记录,所以历史唯物

① 《新青年》,第2卷第1号。

② 《答适之》。《科学与人生观》上,第36—37页。

主义应作为基本的思想模式,不仅与历史有关,而且与人生观社会观都有密切关系。陈独秀坚持说,历史唯物主义并不必然地贬低诸如文化、宗教、伦理及教育等社会的精神展现,但必须把它们看作是以经济为基础的,它们本身并不是基础。

虽然这些“上层建筑”是社会进步的重要武器,但并不能变动社会和生活。只有历史和经济规律才是严格的和必然的决定者。所以,当我们听到这位科学一元论者宣称“离开了物质一元论,科学便濒于破产”时,就不必惊讶了。

对传统文明的批判

陈独秀对传统中国文化的严厉批判源于其相信两种文明,即他喜欢的文明与他继承的文明是根本不同的。从他早期宣称的“东西民族根本思想之差异”^①,便可看到,他的选择是明确的,而且并不眷眷于一种关注文化连续性的伤感。他认为有三大不同。首先,西方文明的基础是动,而东方是静。他认为,东方基本上是畏惧斗争和死亡的,因而成为奴隶。而当他们极力声称“礼教”文明的优越性时,简直是寡廉鲜耻。第二,西方是个人中心而东方是家族中心。从现代社会组织观念来看,中国的家族制度立刻显示出其弊端。它破坏个人独立和尊严,窒息思想自由,剥夺了个人在法律面前的平等权,并滋长一种损害个人创造力的阿谀奉承。他坚持说,正是这些病使东方落后,混乱、可怜、低效。第三,西方有关于法律规则和功利主义的共同观点,而东方的世界规则基于情感、感性和形式主义。在把西方现代文明和东方(特别是中国)传统文明进行片面比较对照后,陈独秀对中国文明的批判,还从现代西方对其自身占

^① 《东西民族根本思想之差异》。《新青年》,第1卷第4号。

老世界观的批判吸取养料。陈独秀把中国与西方文明的差异等同于西方世界内部时间性的中世纪和现代之不同。这样,在大字标题“传统与现代”之下,那些古老的宗教和迷信,古老的道德和伦理统统成为批判对象。而这种批判的本质必然要采取新的科学证实精神的形式,关心的是社会的自身道德而不是个人的自身道德。他解释说,这种精神摧毁旧的东西:“现在世界上有两条道路:一条是向共和的科学的无神的光明道路;一条是向专制的迷信的神权的黑暗道路;我国民若是希望义和拳不再发生,讨厌像克林德碑这样可耻纪念物不再竖立,到底是向哪条道路而行才好呢?”^①

在陈独秀的攻击下,宗教所受的打击最大;它被看作是所有无根据信仰的象征,应从他的现代文明中清除出去。一直要求思想表达自由的陈独秀却总是满腔怒火地对使迷信和所有形式的崇拜(但不包括科学、民主以及后来的共产主义)。

凡是无用而受人尊重的,都是废物,都算是偶像,都应该破坏。……这种偶像倘不破坏,人间永远只有自己骗自己的迷信,没有真实合理的信仰,……天地间鬼神的存在,倘不能确实证明,一切宗教,都是一种骗人的偶像;阿弥陀佛是骗人的,耶和华上帝也是骗人的,玉皇大帝也是骗人的,一切宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼,都是无用的骗人的偶像,都应该破坏!”^②

虽然中国从没有西方意义上的宗教,但新思想的领袖却逐渐认为儒学(严格说是一种伦理体系)与宗教毫无二致。其实,现代思想家们并不关心究竟儒学经典是伦理还是宗教这个问题,他们关心的是这一基本的伦理体系是否应作为国教来崇拜。在民国新成

① 陈独秀:《克林德碑》。《新青年》,第5卷第5号。

② 陈独秀:《偶像破坏论》。《新青年》,第5卷第2号。

立后的一些年里,一些保守的思想家曾把儒学教义作为国家教育的基础塞入宪法提案。而支持袁世凯称帝的君主专制力量,也曾努力要重把儒学作为国教。1914年2月8日,袁世凯发布尊孔的总统文告。从一开始就很清楚,尊孔在现代先进的思想家中是不得人心的,他们现在准备发动新文化和新思想运动。所以,当19世纪后期的改革者康有为在1915年到1916年重弹类似袁世凯的老调时,《新青年》便给予无情的反击。陈独秀领导了对反动观点的批判。他嘲笑那些力图从一种伦理体系中产生宗教的人,尤其是当这种伦理体系已不合时代潮流时。陈独秀并不一般地反对伦理,而是反对儒学教条所要求的绝对伦理要求。根本不存在能无视社会变化的超越的教义实体。伦理是被社会所制约的。仅因其创立者被认为是圣人就想将它变成一种宗教形式,这是荒唐的白日梦的恶劣表现。陈独秀更进一步论争道,现代生活是以经济为基础的,而个人独立的原则才能使其提高成为可能。他坚持认为社会规律是不能被否定的。现代伦理学的个人主义与现代经济学的私人财产不可侵犯原则,互相证明了对方的正确性与合理性。他是从伦理观随经济发展社会变化而变动这一事实来看待进步的;否认这一事实将无视对社会秩序和物质文明进步的需要。

孔子生长封建时代,所提倡之道德,封建时代之道德也。所垂示之礼教,即生活状态,封建时代之礼教,封建时代之生活状态也。所主张之政治,封建时代之政治也,封建时代之道德礼教生活政治,所心营目注,其范围不少越君主贵族之权利与名誉,与多数国民之幸福无与焉。……其必以社会组织生活状态为变迁,非所谓一成而万世不易者也。①

① 陈独秀:《孔子之道与现代生活》。《新青年》,第2卷第4号。

陈独秀对宗教的批判，一开始就与对传统文化的批判联系起来，因为宗教代表旧的文明。他在对儒学的尊崇中看到了一种对理性的令人生厌的漠视。这又为道、佛的迷信和超自然主义所加强（宋明时期的新儒学即是一例）。圣贤沉浸在过去的普遍原则之中，并迷蒙愚昧地认为他们的原则能超越时间的限制。陈独秀明确表示不喜欢属于过去的任何东西，并仅因其是“旧式的”而猛烈批判。但他的确指出了为什么滞留于过去的信仰是令人失望的，和为什么现代思想模式有益于中国。人们可能说，他是一个完全转向线性历史观（与循环论相对）的最佳范例。他认为，对现代意识来说，儒学是一种不合时宜的堕落。所以它可以被学者所研究，但不能被社会所实践。在反驳北京《顺天时报》上《孔教研究之必要》一文时，他认为根据该文的内容，应将题目改为《孔教拥护之必要》。他提出应以能否适合现代社会来判定孔教的价值，应根据文献而不应根据它的精神来研究孔教，应以孔子生存时学说主张作为研究根本^①。陈独秀于是便猛然戳穿了儒学认为自己是万世不变的伦理和社会体系的宣称。他没有丝毫关切文化连续性的情绪。人们对中国古老文化的怀旧病抛弃得愈快，则理解、掌握现在的准备就愈充分。

与吴稚晖一样，陈独秀认为现代儒学家就是赞成“国粹”者。以这种观点为背景，陈独秀及其同道以满腔怒火把批判的锋芒直指全部中国的传统秩序。《学术与国粹》一文就最好地说明了他对国粹的观点。^②他认为学术的重要性就在于“牖吾德慧，厚吾生；文明之别于野蛮，人类之别于其他动物也，以此。”他认为，把对学术的这种态度与对国故的尊敬联系起来，便是中国缺少进步的主要原

① 《孔教研究》。《独秀文存》，第1卷。

② 《学术与国粹》。《独秀文存》，第2卷。

因。

中国学术，隆于晚周，若比欧罗巴古之希腊。所不同者，欧罗巴之学术，自希腊迄今，日进不已；近数百年，百科朋兴，益非古人所能梦见；中国之学术，则自晚周而后，日就衰落耳。……然今之欧罗巴，学术之隆，远近往古；吾人直径取用，较之取法二千年前学术初兴之晚周、希腊，诚劳少而获多。

陈独秀然后说明了他对学术和学问的保留态度：“吾人尚论学术，必守三戒：一曰勿尊圣。尊圣者以为群言必折中于圣人。而圣人岂耶教所谓全知全能之上帝乎？二曰勿尊古。尊古者以为不师古，则卑无足取。岂知古人亦无所师乎？……三曰勿尊国。……此种国粹论，以之励进民德而不足，杜塞民智而有余。”

仍与吴稚晖一样，陈独秀认为国粹的赞同者有三种类型：一种类型是认为欧美西学不如中国圣人治学的方法；他们是最昏聩不可理喻的；第二种认为欧学固然不错，但中国不必抛弃自己的传统而随之。他认为这种人“不知中国学术差足欢者，惟文史美术而已；此为各国私有之学术，非人类公有之文明；即此亦必取长于欧化，以史不明进化之因果，文不合语言之自然，音乐、绘画、雕刻，皆极简单也。”第三种则人为西学皆源于中国。这种人“每以经传比附科学，图博其学贯中西之虚誉；此种人即著书满家，亦与世界学术，无所增益”。

陈独秀认为儒学取向的遗产是中国进步的主要障碍。中国传统的人生观压抑人的个性自由发展。僵死的儒家社会模式使中国未能沿西方路线发展。一种伦理崇拜实际也是一种宗教形式，他对中国的一些类似的宗教和宗教实践毫无好感。本杰明·史华滋认为，陈独秀对传统价值观的批判正来源于他本身的中国遗产，他本人决未彻底摆脱中国文化的影响。所以，他深嵌于其先辈的社会伦

理取向中。从他力图从西方价值中寻找专门适用于社会哲学和伦理的努力中,便可看出这一点。^①

对陈独秀对待西方观念的这种论断可能不无道理,在许多方面可能是正确的。但不能将此作为唯一的解释。应记住,陈独秀信奉的正是现代科学精神价值观及这种精神所创造的文明。他对传统人生观和社会哲学的批判也源于对现代科学价值的信仰。他在社会思想中的取向可能不如那种使他笃信的社会哲学那样重要。这种对一种决定论的科学现代主义的笃信,反过来又可作为理解陈独秀的思想和个性的关键。他作为个性急的现代文化的宣传家的作用,远大于作为一个社会理论家的作用。陈独秀确实导致了一种转变,一种信仰现代科学本质和益处的转变,他对要用科学代替宗教的坦率要求,就反映了这一点。

陈独秀认为,中国思想落后的主要原因在于“持论笼统,辩理不明”,故无西方的逻辑观念而缺乏分析问题的能力。他力劝同胞说:

余之信仰。人类将来真实之信解行证,必以科学为正轨,一切宗教,皆在废弃之列;……盖宇宙间之法则有二:一曰自然法,一曰人为法。自然法者,普遍的,永久的,必然的也,科学属之;人为法者,部分的,一时的,当然的也,宗教道德法律皆属之。无食则饥、衰老则死,此全部生物永久必然之事,决非一部分一时期当然遵循者。……人类将来之进化,应随今日方始萌芽之科学,日渐发达,改正一切人为法则,使与自然法则有同等之效力,然后宇宙人生,真正契合。此非吾人最大最终之

^① B·史华兹:《陈独秀与对现代西方的接受》。《思想史杂志》,英文,1951年第12期。

目的乎？^①

陈独秀相信现代科学的成果还不足以取代宗教，但这并不是说科学根本不可能取代宗教。他从不怀疑科学之开拓新的知识领域、揭示那些曾被认为是只有上帝才能知道的宇宙秘密的能力。传统科学的决定论方面（与现代物理学开创的非决定论的新理论相反），充满了陈独秀的想象，使他极力用科学代替宗教，成为一种现代人的新的信仰。我们发现他自己承认：“余主张以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰，虽缓终达。若迷信宗教以求解脱，直‘欲速不达’而已。”^②

陈独秀对传统文明特别是其思想模式和人生观的批判，仍是唯科学论的。他用西方观念作武器来袭击传统思想的基础。从他不加批判地全盘接受科学精神和一种外国文明遗产之中，便可见他的唯科学主义。尽管他的确缺乏对科学的深刻理解，我们还是能非常清楚地看到他的唯科学主义血缘。从他把科学作为无情批判传统的一种口号，也可窥见此点。他对现代科学意义的赞扬是不庸置疑的，在另一方面（新科学人文主义），他的人生哲学则表明了他的真诚。

以科学为基础的人生观

陈独秀及同时代人都认为人生观问题是一个应加以推动的问题。他们都感到需要用自己与西方文化接触而得到的新世界观、新信仰来教育青年。的确，在这种新的人生观中，有些是以科学发现为基础的一种新的形而上学。从他把《新青年》作为启发政治和社

① 陈独秀：《再论孔教问题》。《新青年》，第2卷第5号。

② 《再论孔教问题》。

会道德、提供一种新的思想框架的工具的目的中，便可看到此点。像《新青年》这样的杂志的流行，便足以说明传统世界观的威望在迅速下降。同时，像陈独秀这样的政论家对一种新框架的强烈要求也显示出民主科学和进化的观念对中国意识的渗透程度。但是，对这种新“功效”的理解并不深刻（文化交叉借鉴时常有的情况），也不必如此。陈独秀本身便朴素、真诚又坦率地说明了这种趋势。

陈独秀认为，关于人生的两大基本问题是“为什么”存在和“怎样”存在。在《人生真义》一文中，他对这两个问题的回答最明确。他认为有三种想解开人生之谜的努力：第一种是宗教努力，如佛教说世界只是幻象，基督教说人是上帝用尘土造的，仍要归于尘土。第二种是哲学的解释，如孔孟认为做大道德家大政治家是人生的最大目的，老庄认为万物都应顺应自然，而墨家主张为人牺牲，杨朱学派则主张以自我为中心，不必对他人讲道德。而陈独秀赞同的是第三种态度，即科学家的解释：人类是自然界的一种物质，没有灵魂。“生存的时候，一切苦乐善恶，都为物质界自然法则所支配”，死后变成另一种物质，没有超验的记忆或感觉。^①

陈独秀认为宗教对待生活的态度是完全站不住脚的。佛教对生命的否定将使生命在一个充满活力的世界中不能维持；基督教对造物主的坚信表现了一种虚幻的信仰，造物主的创造并不能被证实。他认为哲学家的人生观能部分地接受。他认为孔孟强调治国平天下，只是做了应为社会所做之事，并不能包括人生全体的真义。而墨家、杨朱、尼采则代表了哲学的两种极端，无法适应现代社会的“文明”结构。他认为道家的哲学也不如人愿：“我们中国人受了老庄的教训，所以退化到这等地步。”他认为只有科学的人生观

^① 陈独秀：《人生真义》。《新青年》，第4卷第2号。

是可信的、有证据的。他把自己的人生观概括为：

人生在世，个人是生灭无常的，社会是真实存在的。社会的文明幸福，是个人造成的，也是个人应该享受的。社会是个人集成的，除去个人，便没有社会；所以个人的意志和快乐是应该尊重的。

社会是个人的总寿命，社会解散，个人死后便没有连续的记忆和知觉，所以社会的组织和秩序，是应该尊重的。

一切宗教法律道德政治，不过是维持社会不得已的方法，非个人所以乐生的原意，可以随着时势变更的。

人生幸福，是人生自身出力造成的，非是上帝所赐，也不是听其自然所能成就的。

个人之在社会，好象细胞之在人身，生灭无常，新陈代谢，本是理所当然，丝毫不足恐怖。

要享幸福，莫怕痛苦。现在个人的痛苦，有时可以造成未来个人的幸福。……极大的瘟疫，往往促成科学的发达。

总而言之……个人生存的时候，当努力造成幸福，享受幸福；并且留在社会上，后来的个人也能够享受。递相授受，以至无穷。^①

主张人生观充分科学化的人，遇到了与为着解放个人的社会改革而战的唯物决定论者一样的困难，陈独秀绝未解决把人类仅看作是在自然秩序中遵循自然运动法则、受科学控制操纵的一种物质形式所引起的困难，而他还时时强调人类能创造并享受幸福——即能控制物质和科学。在转向共产主义之前的几年中，他从未试图解决这一问题。这期间陈独秀一直坚持人仅是运动的物质，同

^① 《人生真义》。

时又为人的自由发展而战。

陈独秀用这两种观念来动摇旧社会、旧思想——科学使中国人的智慧由专注于辞章之学和伦理体系转向对自然的分析探索；民主使中国人由组织制度中心变为个人中心的民族。而陈独秀身上决无这两种可能所产生的矛盾。所以，当他产生政治转向时，共产主义教义的哲学涵意事实上更符合他早期的科学决定论信仰。他的科学概念决超不过对牛顿物理学的模糊理解和对进化论的肤浅研究。他所感兴趣的只是一般意义上的尊崇科学。他对科学方法可靠性的偏见和他对科学本身的一知半解，都导致一个僵化的信仰：一种唯物论的、教条的唯科学主义。他对科学的理解从未改变过。当他在政治上转向辩证唯物主义时，这种倾向甚至更强了。在他的政治转变之后，对物质和人类都遵从不可更改的自然规则的信仰，使他毫无难色地说：“我们相信只有客观的物质原因可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观。”^①他是在1923年大论战中说这段话的。他在这些论文的序言中，以其讽刺所有的参战者对科学给予社会和人生的教益都缺乏理解而闻名。必须从这次论战风暴的背景来看待陈独秀思想的这一方面，他认为科学与社会科学是同义的，所以在两年之前，即1921年，陈独秀就暗示了他今后的观点。

我们对于学术思想的责任，只应该把人事物质一样一样地分析出不可动摇的事实来，我以为这就是科学，也可以说是哲学；若离开人事物质的分析而空谈什么形而上学的哲学，想用这种玄杳的速成法来解决什么宇宙人生问题，简直是过去

^① 《科学与人生观序》。《科学与人生观》上，第8页。

的迷梦,我们快醒了!试问人事物质而外,还有什么宇宙人生?①

① 《答皆平》,1921年6月1日。《独秀文存》,第3卷。

第三篇 经验论唯科学主义

第四章 实用主义者

胡适(1891—1962)

经验论哲学在中国的最大代表是胡适,更具体说,他以实用主义最重要的支持者而闻名。从新文化运动时期,直到共产党取得政权,他始终影响着中国思想界。他坚持中国应该吸取经验主义哲学,是基于他对经验主义两个主要支柱——经验方法和批判态度——的有效性的信仰之上的。胡适对科学方法的信仰来源于他继承的西方思想遗产;他对科学的支持则与西方经验主义传统吻合。要全面了解他的经验论唯科学主义,必须从他的思想历程开始。

胡适以其著述和演讲对中国公众和学术生活产生了近半个世纪的重大影响。除了非常全面的传记之外,不可能对他多产的一生的各方面仅作一粗略的勾画。所以,我们的注意力将集中于那些在他的唯科学主义和唯物主义思想的发展、形成的年代里有直接影响的事件和因素。

在1895—1904年之间,胡适在一所乡村学校读书,在此背诵古典教育的教义,学习小字及忠孝道德之

类。通常，中国的青年教育仅仅是背诵这些课文，但胡适的母亲却向教书先生提出，如果他能向胡适解释所背课文的意思，她将付给三倍的学费（六两银子）。这样，对其他人仍是混沌不清、冗长乏味的长段课文的释义，使这个青年学童对文学产生了渴望热爱之心。对这些充满了由历史经典和浪漫情调组成的文学幻象的难懂课文的理解，培养了胡适对任何形式的中国文学的热爱。他不久就对故事和民间传说更感兴趣。这种由慈母望子成龙所引起的文学阅历，为他后来在与陈独秀共同发起的文学革命运动中扮演重要角色做了不少准备。

第二个重要插曲，使胡适很早就转向无神论。他 11 岁的时候，无意中在司马光的《资治通鉴》读到范缜反佛的一段话。他把这段话摘录下来：“形者神之质，神者形之用也。神之于形，犹利之于刀。未闻刀没而利存，岂容形亡而神在哉！”这位敢于与整个朝廷作对的公元五世纪哲学家的坚持精神不可靠的论点，立即抓住了富于探索精神的青年胡适。大约 30 年后，胡适对司马光引用范缜这段话是这样评论的：“他决想不到，八百年后这三十五个字竟感悟了一个十一二岁的小孩子，竟影响了他一生的思想。”^①

胡适发现，他的游学国外亲自接触现代西方哲学传统与他的早期生活的这两件事是一致的。由于认识到中国需要一种白话文学，他还在美国时就为此作准备。经验主义，以及像赫胥黎、杜威这样西方思想家的反宗教态度，更增强了胡适早期的怀疑论。

早期的另一经历使胡适产生了到国外留学的想法。严复 1898 年把赫胥黎的《进化论与伦理学》（即《天演论》——译者）译成中文出版，在中国掀起席卷全国的进化论热潮。胡适也深受其影响。

^① 胡适：《四十自述》，第 43—76 页。

《天演论》出版之后，不上几年，便风行到全国……在中国屡次战败之后，在庚子辛丑大耻辱之后，这个“优胜劣败，适者生存”的公式确是一种当头棒喝，给了无数人一种绝大的刺激。几年之中，这种思想像野火一样，燃烧着许多少年人的心和血。“天演”“物竞”“淘汰”“天择”等等术语都渐渐成了报纸文章的熟语，……还有许多人爱用这种名词做自己或儿女的名字。……我请二哥代我想一个表字，二哥……说：“就用物竞天择适者生存的适字……”我很高兴，就用“适之”二字。^①

对达尔文和杜威略知一二，就容易联想到一些中国古代思想家的自然主义。似乎这时胡适就逐渐形成了这样一种朦胧的信仰：有一种自然之物的秩序，在其中所有宇宙中的存在都与人类有相同的基础。没有一种生物是为了另一种而存在；虽有某种自然秩序，但其中并无预定的优劣之分。

1906年，15岁的胡适，仍迷恋进化论，并应约为一个新期刊写稿。这份期刊是他在“中国公学”的同学创办的，刊名叫《竞业旬报》。一年后他成为该刊编辑。期刊的目的是向未受过教育的群众宣传、普及新思想。胡适后来记叙过他的这一段经历：“在为这份杂志写的许多文章中，我猛烈地向人们的迷信进攻，坦率地反对偶像崇拜和神学。”^②

这种思想觉醒虽然还未完全定型，却为1910年他到美国留学时接触西方思想作了准备。与其他青年一样，胡适对国事日蹙感到悲观，遂寄希望于技术救国。他在纽约州的康奈尔大学农学院开始了大学学习生活。他之所以学农，一是因为希望学一点实际知识，

① 胡适：《四十自述》，第99—100页。

② 胡适：《生活哲学》，纽约，1931年英文版，第249页。

二是因为农学院不收学费。但这位学农的学生不久就被文学、哲学及政治科学的课程所吸引。他决计改行,于是便开始了作为哲学家、文学领袖和政治活动家的光辉生涯。胡适在唯心主义占统治地位的哲学系读了许多古代与现代的经典哲学著作。但直到1915年到哥伦比亚大学后,他的哲学偏爱才得到满足。在杜威的指导和鼓励之下,他在这儿写下了学位论文:《先秦名学史》。

这是一个通过书本和通过与像杜威这样的人的接触而精神奋发的时期。在这期间,胡适对其早年的信仰进行了更成熟的表达。虽然他仍在美国,但童年时代对传说故事的喜爱促使他鼓吹中国的语言和文学革命。他的建议立即得到陈独秀的支持,并通过有影响的《新青年》使其流行。

除了胡适自己颇为得体地追溯之外,要从其西方源起去追踪他的思想线索将是曲折复杂的。他以极清晰的思路和现代中国思想家少有的坦诚,有条理地勾勒了自己的思想发展。他在1930年为其文选所写的序言《介绍我自己的思想》一文中写道:“我的思想受两个人的影响最大:一个是赫胥黎,一个是杜威先生。赫胥黎教我怎样怀疑,教我不信任一切没有充分证据的东西。杜威先生教我怎样思想,教我处处顾到当前的问题,教我把一切学说理想都看作待证的假设,教我处处顾到思想的结果。这两个人使我明了科学方法的性质与功用。”^①在这篇文章中,他还说明了自己的实用主义的概念的本质及其与进化理论的关系。据胡适说,陈独秀早期曾断言实用主义和辩证唯物主义代表了现代最重要的思想方法,并希望这两种哲学能被综合为一种哲学。胡适认为这是完全错误的。他认为,辩证方法是从黑格尔的哲学中发展而来的,是一种前进化时

^① 胡适:《介绍我自己的思想》。《胡适文存》第4集。

代的形而上学。实用主义是在达尔文进化论产生后出现的一种科学方法。胡适写思想自传时已与陈独秀分道扬镳了，因为后者已转向辩证唯物主义。

辩证法的哲学本来也是生物学发达以前的一种进化理论；依他本身的理论，这个一正一反相毁相成的阶段应该永远不断的呈现。但狭义的共产主义者却似乎忘了这个原则，所以武断的灵悬一个共产共有的理想境界，以为可以用阶级斗争的方法一蹴即到……这样的化复杂为简单，这样的根本否定演变的继续便是十足的达尔文以前的武断思想……

实验主义从达尔文主义出发，故只能承认一点一滴的不断不断的改进是真实可靠的进化。^①

从本质上说，杜威传授给胡适的哲学是一种把思想作为技艺和技术的哲学。他认为这种“大胆假设，小心求证”的方法确是创造性的智慧，因为它在想象力的发挥、寻求证据的精巧和设计实验方面都是独创性的，从这种有效的思想过程中产生了令人满意的结果。^②这便是胡适1917年带回国的最重要的礼物。他从此便未曾丢掉这种态度。就考虑中国思想、政治和文化命运而言，他始终要求中国青年用他从杜威和赫胥黎那儿承继来的思想方法来对待所有这些问题。

他回国后当上了北大哲学教授和英语系主任。他兼任这两项职务一直到1926年。在这段时间的早期，他是《新青年》的同仁，与陈独秀一道发起了中国的语言和文学革命。1922年他又同丁文江一起编辑《努力》周刊，并经常撰写文章。它的第一期集中于政治观

① 胡适：《介绍我自己的思想》。

② 《生活哲学》，第55页。

念,但随后就致力于文化和思想主题。第二年,他也卷进了那场大论战,支持科学和科学人生观。在整个 20 年代,胡适一直批判地评论政治事务和文明问题。1921 年后,陈独秀和其他一些人成立了中国共产党。胡适感到自己与陈独秀的政治观点和共产主义哲学根本不同。1926—1930 年,他离开北大到英国、美国访问,后旅居上海,1931 年又回到北大,并成为文学院院长。我们对胡适的唯科学主义的探索即到此阶段为止,因为他以后的著述虽然没有本质的不同,但论述主题和范围却形形色色、各不相同。他更多地论述政治问题,正如他主编的《独立评论》周刊所表现的那样(丁文江也是该刊物的一个撰稿人)。虽然 30 年代胡适又参加到一场关于“全盘西化”与“中国本位”的热烈论战中去,但这一论题仍是以 20 年代的讨论为基础的。

胡适不仅接受了杜威的实用主义哲学及其对探索方法的强调和赫胥黎对证据的要求,而且感受到了他们对科学和科学方法的极大热情和坚定的反宗教特征。

科学概念

胡适认为,科学完全是观察方法和实验方法、怀疑态度和批判性的领域。我们可以发现胡适是这样构造他的新人生观的:“这种人生观是建筑在二三百年的科学常识之上的一个大假设,我们也许可以给他加上科学的人生观的尊号。”^①

经验主义对科学以及任何精神现象的观点,都没有唯物主义和决定论那样僵硬。但它与决定论有相同的对科学传统的设定与预先假设。把经验主义推向其逻辑极端及其对最后结论的根本厌

^① 胡适:《科学与人生观序》。《科学与人生观》上,第 27 页。

恶,结果便是休谟的极端怀疑论。但胡适并未走得这样远,主要是因为科学在休谟之后所取得的巨大成就,如果不是在理论上,起码也在实际上奠定了这样一种信念的基础,即极端怀疑论并非经验主义之不可避免的结局。这样,科学本身便使经验论恢复了活力。达尔文有关人类智力仅是动物灵性的发展、道德可简单地追溯到动物的快感和疼痛的说法,便解决了使洛克和休谟一筹莫展的认识论和道德问题。^①所有这些接受经验论信条的先决条件,与后来的经验论者的反宗教态度是基本一致的。

当准备宣讲实用主义的经验论时,胡适又要求完全接受科学已经发现的原则。要求和实用主义一道接受“科学”精神是有一定道理的。他对全盘接受西方科学遗产的要求,比他的结论有更多的唯科学主义论点。科学史便可作为它的原则和方法可靠的证据。科学是值得崇拜的。他毫不犹豫地说:“我们观察我们这个时代要求,不能不承认人类今日的最大责任与最大需要是把科学方法应用到人生问题上去。”^②

他首先崇拜科学方法;他认为这也就是“尊重事实和证据”。在实际运用中,它就是“大胆假设,小心求证”。1920年,在《清代学者的治学方法》一文中,他首次提出这个口号,1928年,在《治学的方法与材料》一文中,他又重申此点,后来终生坚持之。1958年,在题为《中国思想史中的科学方法发展》的讲演中,他再次申明这一点。在这种实用主义的对证据的尊重中,暗含着一个假定,即世界中存在一种自然秩序,它的每一方面都是实在的,并从属于科学的分析。他相信中国过去即存在着科学方法的精神,这便涉及到中国文

① 《实验主义》。《胡适文存》,第1集。

② 《五十年来之世界哲学》。《胡适文存》,第2集。

化连续性问题。这种企图在儒学信条中注入科学思想和方法的努力,可能表明一种对中国之未间断的科学发展线索的发现。它可能也掩盖某种思想中的断裂。

清朝(1644—1911年)前期的学派往往受到称赞,这派学者转而用分析和逻辑的方法研究、校勘新儒学的典籍。他们逐渐得出结论:真正的儒学是建立在汉朝的原始经典之上的(所以又称汉学),而不是建立在宋明新儒学之上的。对新儒学的诘难,和力图证明自己发现的动机,促使清代学者在校勘方法、历史探索及哲学重建上都采取了一种彻底的批判态度。要求证实的思想受到尊敬。对证据的要求是建立或推翻一种理论的主要标准。但这并不是把这些清代学者等同于从培根到现在的西方科学,这些学者对自然之谜并不在意,他们的研究始终是在以社会和伦理世界为基础的儒学教义之内的。J. R. 列文森评论说,“这些清代早期思想家的经验主义态度,是与唯心主义的科学标准相合谐的,既不是科学本身又不必然会产生科学。在欧洲史上,与唯心主义的分离有两种形式,即阿伯拉尔(1079—1142年)的前科学一元论和培根(1561—1626年)的归纳经验形式;而中国思想家则与阿伯拉尔(而不是培根)非常接近。”^①

然而,对现代科学的中国前辈的赞扬,毕竟转变成了把清代科学与现代科学连接起来的经验主义方法。但因为其主题仍在儒学框架之内,所以很难说中国的“科学”有许多现代科学精神。所以,中国和西方科学精神的结果从根本上就不同:在中国,最后的产物是考据思想和方法的复兴;在西方,结果便是现代文明。

胡适把现代科学方法与清代学者的经验主义等同起来,似乎

^① 列文森:《清代经验主义的夭折》。《远东季刊》,1954年第13期。

有些牵强。当胡适自己指出中国与西方文明的本质不同时，这种等同的浅薄处就不言而喻了。他说，开始仅是程度的不同，但在一定时候就变成质的不同。不论中国是否给出了科学方法的历史证明，要紧的是这样一个事实，即她显示出一种确定的文化倾向。虽然他认为二者之间存在同样的方法，但胡适还是意识到这一点，并接受了西方传统和传统中国文化的迥然不同。

但仅仅有证实的方法，特别是仅把这种方法应用于书本之中，对胡适来说是不够的。这种态度在他的《治学的方法与材料》中表现得很明确。他认为，从1600—1900年，无论是中国还是西方，的确是发展了科学方法。结果中国是成功地运用于哲学、语言学、校勘考据和考古研究。“方法虽是科学的，材料却始终是文字的。科学的方法居然能使故纸堆里大放光明，然而故纸的材料终究限死了科学的方法，在这三百年的学术也只不过文字的学术，三百年的光明也只不过故纸堆的火焰而已”。^①胡适认为这种书本知识虽然能使人的求证思想变得敏锐，但却是以宝贵的实验训练为代价的。

虽然胡适领导着这一沿科学发展线索来系统对待民族遗产的运动，但他还是劝告青年转向别处。

多学一点自然科学的知识与技术，那条路是活路，这条故纸的路是死路。三百年的第一流的聪明才智消磨在这故纸堆里，还没有什么好成绩。我们应该换条路走了。等你们在科学试验室里有了好成绩，然后拿出你们的余力，回来整理我们的国故。

所以，胡适认为科学主要是一种方法。由观察开始，再归于观察。他的方法概念既与陈独秀仅断然接受科学及其涵义的演绎作

^① 《治学的方法与材料》。《胡适文存》，第3集。

用不同,也与吴稚晖简单地欢迎技术不同。胡适与近代科学家是一致的,他说:

近来的科学家和哲学家渐渐的懂得假设和证验都是科学方法所不可少的主要分子,渐渐的明白科学方法不单是归纳法,是演绎和归纳相互为用的,忽而归纳,忽而演绎,忽而又归纳;时而由个体事物到全称的假设到个体的事实,都是不可少的。^①

虽然对科学功能的这种理解是平心静气的,但胡适在指明科学方法是得到真理的唯一途径、是毋庸置疑的知识时,就没有这样冷静了。“我们也许不轻易信仰上帝的万能了,我们却信仰科学的方法是万能的,人的将来是不可限量的。”^② 胡适被现代文明是由于科学在理论和实际上的成功所决定这一文化上的假定所迷醉。

胡适的科学概念的其他方面,是从他的现代文明的一般概念中产生的。他 1926 年在《我们对于西洋近代文明的态度》一文中宣称:“西洋近代文明的精神方面的第一特色是科学。”从此处以及其他一些地方,都可以看出他的实用主义信仰。在他的头脑中,科学及其严格证明的方法,与哲学上的实用主义的试验如果不是同义的,也是相似的。这种实用主义的科学概念使人想起詹姆士,它只是作为一种使陈述变成真理的理论。所以,胡适认为科学的基本精神就是寻求真理。这种信仰,被作为在人生所有方面达到真理的唯一方法(“真理”既有绝对的意义又有实用主义的意义),形成了一种设定,给科学以超越自身能力的力量。像他的许多西方同时代人一样,胡适把科学作为一种分类的知识。科学方法(或如胡适所称

① 《清代学者的治学方法》。《胡适文存》,第 1 集。

② 《我们对于西洋近代文明的态度》。《胡适文存》,第 3 集。

的批判方法),能证实一种关于真理和实在的理论及态度。科学被模糊地等同于“理性”。为证明这种态度,胡适写道:

科学的根本精神在于求真理。人生世间,受环境的逼迫,受习惯的支配,受迷信与成见的拘束。只有真理可以使你自由,使你强有力,使你聪明圣智;只有真理可以使你打破你的环境里的一切束缚,……科学的文明教人训练我们的官能智慧,一点一滴地去寻求真理,……这是求真理的唯一法门。^①

胡适乐于夸大科学的作用。他认为,科学的涵义首先是其方法,然后是一种普遍原则,这种原则认为任何系统的或经理性达到的东西,都是科学的。从这种程序中得到的知识是科学知识,它们是确定的,可被证实的。严格就其哲学努力来说,胡适认为,科学是一种发现真理的方法,而实用主义则是一种思想态度。胡适把科学一般地看作是教育人、训练人进化能力的系统推理。这种把科学看作是系统知识的概念,使人想起斯宾塞,而当他坚持科学对中国意识来说并不陌生时,就更证明了此点。“对西方的新科学并没有公开的抵制,从一开始就被作为中国格物致知观念的有用延伸而受到欢迎。唯一的抵抗是无意识的,即传统的文章和书本习惯的抵制。”^②

而他的更一般化的科学概念,必须在他的实用主义理性对传统文明的批判的背景下来观察。从他对待交叉的文化价值和设定的方式中,便能最充分地看出他的全部信念。对新文明的极力赞扬,是必须伴随着对旧文化的批判的。

① 胡适:《我们对于西洋近代文明的态度》。

② 胡适:《中国的文艺复兴》,芝加哥,1934年英文版,第22页。

对传统文明的批判

从《我们对于西洋近代文明的态度》一文中,就可清楚地看出胡适对传统的批判是以“过去二三百年”“科学知识的积累”为基础的。胡适在这篇文章中对现代西方文明的热烈欢迎,反映了对一种未启蒙文明的彻底拒绝。这篇文章是有感于第一次世界大战后的一种论调而发的,这种论调认为西方文明是物质的,东方文明是精神的。这曾是1923年论战的一个主题。现在,到了1926年,他仍继续在这篇长文中阐述自己的一贯观点。

当梁启超在第一次世界大战后批评科学破产时,胡适立即起而为西方科学文明辩护。“今日最没有根据而又最有毒害的妖言是讥贬西洋文明为唯物的,而尊崇东方文明为精神的。”胡适认为,任何一种文明都既是物质的,包括自然界的力量与质料,又是精神的,包括聪明才智、感情和理想。任何文明都是人类用心思智力作用于自然界的质与力的结果。近代西方文明的特点是认为追求幸福是人生目的,贫穷丧病是罪恶,因而利用物质来丰富人的生活,所以决不是“物质的”。

这个利用厚生的文明,当真忽略了人类心灵上与精神上的要求吗?当真是一种唯物的文明吗?

我们可以大胆地宣言:西洋近代文明决不轻视人类的精神上的要求。我们还可以大胆地进一步说:西洋近代文明能够满足人类心灵上的要求的程度,远非东洋旧文明所能梦见。在这一方面看来,西洋近代文明绝非唯物的,乃是理想主义的,乃是精神的。

求知欲是人类最大的精神需要。东方文明对这种要求不是想满足,而是要抛弃、拒绝。这是一种畏难的懒惰。“东方的懒人又说:

“真理是无穷尽的，人的求知欲望如何能满足呢？”胡适回答说：“真理是发现不完的。但科学决不因此而退缩。……这里正是东西文化的一个根本不同之点。一边是自暴自弃的不思虑，一边是继续不断的寻求真理。”

有人指责说，西方文明偏重科学技术，忽视宗教和伦理，因而它是物质。胡适反驳说：

近世文明在表面上还不曾和旧宗教脱离关系，所以近世文化还不曾明白建立他的新宗教新道德。但是我们研究历史的人不能不指出近世文明自有他的新宗教与新道德。科学的发达提高了人类的知识，使人们求知的方法更精密了，评判的能力也更进步了，所以旧宗教的迷信部分渐渐被淘汰到最低限度，渐渐地连那最低限度的信仰——上帝的存在与灵魂的不灭——也发生了疑问了。

这种新宗教和道德与旧宗教与道德的不同之处，在于它的“理智化”、“人化”和“社会化”。通过科学发展，扩大了人类的知识，把人类对天命的信仰转变成信任人类自己的心理。而物质享受的增加使人有余力考虑别人的需要。扩大的同情心加上扩大的能力，便产生一种空前社会化的新道德。他认为这种“理智化”符合赫胥黎的“拿证据来”的态度。“人化”是科学方法在一场对于解决人类问题的能力的竞赛中超过上帝的胜利。道德的“社会化”是工业革命的结果，其明证是功利主义态度的出现——“最大多数人的最大幸福”。

胡适现在准备描绘物质文明与精神文明的真正不同，批判传统文明，赞扬西方现代文明。在上述《我们对于西洋近代文明的态

度》及《请大家来照镜子》、《漫游的感想》^①等文章中,他认为在一个女人缠足千年而无哲学家抗议,寡妇自焚……等级制度森严,至今还把牛马使用的文明中,是没有什么精神文明的。“物质文明”并不该责备。所有的文明开始都要制造工具,制造工具就是精神的创造,用物质与能力来满足人的愿望、美感或好奇心。所有文明中的工具都是观念的具体化,并无区别。而东西文化的真正差别在于这样一个事实,在过去的几个世纪中,西方以科学研究的发展和蒸汽的发现、电力的应用开创了科学技术的新时代,而东方的科技却落后了,仍用人力作主要动力。这种量的不同逐渐变成质的不同。他认为,西方的科学技术文明才真正是精神的。科学不断地探索真理,它的方法极其严格,它有怀疑的道德勇气,不接受任何没有充分证据的东西。当研究者解决难题后,感到无比的喜悦。所以,科学才是真正精神性的。……所有的技术进步,都是人类用自己的精神能力创造出解除人类痛苦的工具,增强人的生产力,丰富人的生活,因而具有高度的道德和精神价值。但人还要为生活流血汗时,根本谈不上文化和精神。在可称之为新的民主宗教中,蓄含着真正的精神。在《我们对于西洋文明的态度》中,他写道:“这样充分运用人的聪明智慧来寻求真理以解放人的心灵,来制服天行以供人用,来改造物质的环境,来改革社会政治的制度,来谋人类最大多数的最大幸福,……这样的文明是精神的文明,是真正理想主义的文明”。

很明显,胡适与陈独秀不一样。在对传统文明的批判中,他并没有用毁灭性的方法,而是大量地介绍和描述了被吸取的文明的概念和价值。他对现代西方的理解比陈独秀深刻,但又不像吴稚晖

^① 《胡适文存》,第3集。

那样绝对,所以他实际上不需要用论战的态度来反对不如人愿的传统和传统主义者。虽然他对科学技术文明的赞扬与吴稚晖多有类似,但他的哲学前提则是从他的实用概念来的。他对受惠于科学的现代文明功能的多方面描述,使他对传统力量不必采取激烈的反对态度。

在对待民族遗产的问题上,他再次表现出一种建设性的批评。陈独秀和吴稚晖认为,应把民族遗产放进博物馆,由一些够格的古玩爱好者来研究。胡适则不大同意把民族遗产作为一种衰败腐朽的东西来处理。他的实用主义观点再次影响到他的态度,并促使他对这个问题进行批判的省查。杜威在工具逻辑方面的教导,传授给胡适一门技术,他认为它不仅实验科学中 useful,而且在历史学、考据学、语言学研究及更高的批判中都是最好的研究方法。他认为自己学到了创造性的思维方法,而这是他后来在历史和文学中得到成功的关键。他用以科学方法武装起来的办法来解决民族遗产问题。他希望能揭穿一种长久信仰的真正特性,能拦阻一种可称之为纯然幻想的非历史态度。在颇为幽默的《整理国故与打鬼》^①的通信中,他写道:“我十分相信‘烂纸堆’里有无数无数的老鬼,能吃人,能迷人”。他整理国故就是要“化黑暗为光明,化神奇为臭腐,化玄妙为平常,化神圣为凡庸;这才是‘重新估定一切价值。’”

使陈独秀和吴稚晖极其憎恶的民族遗产,对胡适来说却不十分讨厌。他反对那种未受过科学训练的人专注于民族遗产。只有那种着眼于引出明确的遗传结果和历史透视(过去的价值观正是在其中形成的)的对过去价值观的科学重建,才是可以容忍的。胡

^① 《胡适文存》,第3集。

适本人在著名的《新思潮的意义》^①一文中,概括了自己的这种观点。他认为新思潮对旧的价值应采取批判的态度,并要着重三点:反对盲从任何权威,反对调和,坚持系统地重建民族遗产。而盲从与调和恰是中国思想家的传统思维习惯,所以使古代的学术思想无条理、无头绪、无系统。而这种学术又使这种态度得以延续。我们由此可以看到胡适对现代国故研究的最大贡献。

胡适这种建设性批判的目的,是向一个不知科技之益的民族显示当代西方文明的功益。把科学方法直接运用于技术和价值领域的事例,对一种古老文明可能会有些好处。他是在为赞同科学文明优越性的看法辩护。虽然他的实用主义的渐变观点不同于陈独秀的急进和吴稚晖对传统的全然忽视,但其目的仍是要最终用现代文明取代传统文明。他提出用现代西方的文化设定来全面改造中国,但要求以渐进的方式来接受西方文明。

胡适对传统的批判并没有指出其特定的缺点;他只说明了两个一般主题:东方文明潜在的唯物主义及其令人厌烦的道德和宗教取向。胡适并没有提出更别致的论点:“如果中世纪的教士能被冠以圣徒,那么伽俐略、瓦特、司蒂芬孙、摩尔斯、贝尔、爱迪生和富特就是上帝,应像普罗米休斯和卡德摩斯(Cadmus)。”“东西文明的不同之处在于,在摆脱曾统治所有文明世界的中世纪的观念和制度的过程中,一个成功了,一个失败了。”^②胡适不断地批判传统的形式和内容、描绘新宗教和新道德,以再次运用建设性的科学批判。正像陈独秀和吴稚晖感到必须用科学代替旧的宗教生活方式

① 《新思潮的意义》。《胡适文存》,第1集第4卷。

② 胡适:《东西文明》。《人类往何处去》,C. A. Beaund 编,1928年,纽约。

一样,胡适提出了他的新宗教,即以“社会不朽”来取代。而这种对需要新宗教的论述本身,就是对旧的伦理和宗教信仰的指控。

以科学为基础的人生观

胡适是从1918年为其母举丧时开始形成他称之为“不朽”的新宗教信条的。^①

他认为中国古代“三不朽”,即立德、立功、立言的信条本身是好的,但却是自私的,因为“真能不朽的人只不过那极少数有道德,有功业,有著述的人。”而他的新宗教包括所有的人:伟大的和渺小的,善的与恶的。因为个人的一切功德罪恶、言语行事,无论大小好坏都在社会留下影响。

他认为,儒家的宗教提出父母观念以指导人的行为,而其他宗教也崇拜偶像,但这并不能在人的心里发生效力,不能裁制人的行为。这样,只有他的“社会的不朽”的宗教才是合适的。他说:“我的宗教的教旨是:我这个现在的‘小我’对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去,须负重大的责任;对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来,也须负重大的责任。我须要时时想着,我应该如何努力利用现在的‘小我’,方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去,方才可以不遗寄那‘大我’的无穷未来?”

在1923年的大论战中,在为一种没有旧的宗教和伦理涵义的新人生哲学辩护时,胡适评论道:“但在今日的中国,在宗教信仰向来比较自由的中国,我们如果深信现有的科学证据只能叫我们否认上帝的存在和灵魂的不灭,那么,我们正不妨老实自居为‘无神论者’。这样的自称并不就是武断;因为我们的信仰是根据于证据

^① 胡适:《不朽》。《胡适文存》,第6集第4卷。

的”。^①以自然和物理科学为基础的知识便是证据。因为胡适相信，科学知识的进步将使人们的人生观发生变化（例如哥白尼的理论和达尔文的进化论）。他还论争说，适当的宣传和教育能使正当的哲学得以实现。他更进一步认为所有的人生哲学都能建立在一个基础之上——“拿今日科学家平心静气地，破除成见地，公同承认的‘科学的人生观’来做人类人生观的最低限度的一致。”^②

胡适认为，人生总随环境变化，所以必须以科学的态度研究人生。科学的人生哲学必须为一种作为行动指南的人生观和规则提供基础。胡适从自然和物理科学中列举了 10 个例子（被外国传教士讥笑为“胡适 10 诫”），他从中得出结论：空间无限；时间无穷，所以不需要造物者或主宰的概念；人只是自然中藐乎其小的微生物，与世上的别种动物只有程度的差异而没有种类的差别；所以产生了生物和社会；所有现象都可由因果律来解释；所有的道德礼教都在变化；物质是动的不是静的。这种人生观认为个人只是人类中的一个小我。它要求为大我抑制小我。^③

胡适还提倡并坚持采用科学的精神，态度和方法对待伦理。这样，无疑不会形成未经批判的设定；必须有以事实资料为基础的行为模式，这样，就不会被情感价值和口号导引；必须要求证据——如果相信上帝，就必须证明上帝存在；生活的最高目的是真理。“朝夕的去求真理，不一定要成功，因为真理无穷，宇宙无穷；我们去寻求，是尽一点责任，希望在总分上，加上万分之一。……所以科学家

① 胡适：《科学与人生观序》。《科学和人生观》上，第 14—15 页。

② 同上书，第 23 页。

③ 同上书，第 25—27 页。

是为求真理。”^①

胡适将此称为“自然主义的人生观”。“在那个自然主义的宇宙里,在那无穷之大的空间里,在那无穷之长的时间里,这个平均高五尺六寸,上寿不过百年的两手动动物——人——真是一个藐乎其小的微生物了。在那个自然主义的宇宙里,天行是有常度的,物变是有自然法则的,因果的大法支配着他——人——的一切生活,生存竞争的惨剧鞭策着他的一切行为,这个两手动动物的自由其是很有限的了。”^②

似乎可根据这段论述认为胡适是陈独秀直线因果论的信奉者,或有某些吴稚晖的决定论哲学的色彩。但正是在此点他与上述两人不同:他终生信奉个人自由,认为易卜生是这种个人自由主义的象征,并使他从完全信奉对人及其在宇宙中位置的一元论的机械解释中解放出来。易卜生代表了19世纪欧洲个人主义的精华。“这个个人主义的人生观一面教我们学娜拉,要努力把自己铸造成个人;一面教我们学斯铎曼医生,要特立独行,敢说老实话,敢向恶势力作战”。^③胡适回答那种认为他只是尾随19世纪维多利亚陈腐思想的指责说,“欧洲有了十八九世纪的个人主义,造出了无数爱自由过于面包,爱真理过于生命的特立独行之士,方才有今日的文明世界。”

这种观点,使他在另一个场合形成了他称之为“非个人主义的新生活”。因为社会是多种力量的总和,所以,当必要时我们必须准

① 胡适:《科学的人生观》。《胡适演讲集》(二),香港远流公司1986年版,第197页。

② 胡适:《科学与人生观序》。《科学与人生观》上,第27—28页。

③ 胡适:《介绍我自己的思想》。《胡适文存》,第4集第4卷,第613页。

备与之作战或改变它。因为社会变化必然是渐进的，所以必须寻索，试验并等待证据。因为社会包括自我，所以必须接受挑战。换句话说，在生活的每一方面，人必须充分运用“创造的智慧”。胡适对个人自由的信仰，便说明了为什么他的似乎是一元论的科学人生观现在却走上了不同的道路。

然而那个自然主义的宇宙里的这个渺小的两手动物却也有他的相当的地位和相当的价值。他用的两手和一个大脑，居然能考究宇宙间的自然法则，利用这些法则来驾驭天行，到现在他居然能叫电气给他赶车，以太给他送信了。他的智慧的长进就是他的能力的增加，然而智慧的长进却又使他的胸襟扩大，想象力提高。他也曾拜物拜畜生，也曾怕神怕鬼，但他现在渐渐脱离了这种幼稚的时期，他现在渐渐明白：空间之大只增加他对于宇宙的美感；时间之长只使他格外明瞭祖宗创业之艰难；天行之有常只增加他制裁自然界的能力。甚至于因果律的笼罩一切，也并不见得束缚他的自由，因为因果律的作用一方面使他可以由因求果，由果推因，解释过去，预测未来；一方面又使他可以运用他的智慧，创造新因以求新果。甚至于生存竞争的观念也并不见得就使他成为一个冷酷无情的畜生，也许还可以格外增加他对于同类的同情心，格外使他深信互助的重要，格外使他注重人为的努力以减免天然竞争的惨酷与浪费。——总而言之，这个自然主义的人生观里，未尝没有美，未尝没有诗意，未尝没有道德的责任，未尝没有充分运用“创造的智慧”的机会。^①

胡适相信多元论。人类并不完全是自然社会或经济规律的奴

^① 胡适：《科学与人生观序》。《科学与人生观》上，第28—29页。

隶。在自然规律之上，人仍能以其创造力为整个社会作贡献。正是这种对多元论的信仰，使胡适避免了经常用于因果概念的决定论。在 1923 年大论战中，胡适是以科学始又以科学终并全部接受现代西方的文化设定，来提出自己的人生观的。由于其提出的方式，这种人生观或是被接受或是被拒绝，并没有实际的讨论。但最终，那些拒绝这种人生观的人必须首先回答胡适的问题：“我们应说，‘我们死后洪水滔天？’还是应说，‘我们死后，天国千年？’”。^①

^① 胡适：《生活哲学》，第 260 页。

第五章 三位科学家

在使科学在现代中国制度化的开拓者中,有三位科学家呼吁,要拥戴科学在人文领域里的至上地位。他们的论述经常出现在非科学的刊物中,并对把科学作为转变中国文化和思想的方法的文化涵义作出广泛评论。这三位的观点都在不同程度上与胡适的思想类似。国际知名的地质学家丁文江和数学家任鸿隽,都是胡适的密友;不论是个人关系还是思想观点,他们都是很相近。而心理学家、实用主义者唐钺似乎与他们没有这种亲密的友谊,但思想上却与他们非常一致。这些受过西方教育的科学家,通过广泛持久的出版物(如丁文江)及个人的榜样,企望把他们非常珍重的科学精神贯入中国。作为文化传播者又作为科学家的双重身份,使他们在1923年的大论战中受到了传统主义者的猛烈进攻。

丁文江是中国地质学的开创者之一。胡适在丁文江的传记中写道:“在君是一个欧化最深的中国人,是一个科学化最深的中国人。……这也许是因他15岁就出洋,很早就受了英国人生活习惯的影响的缘故。”^①

^① 胡适:《丁文江这个人》。《丁文江这个人》,台北,1967年版,第2页。

丁文江的朋友和同时代人都称他的生活方式是“科学的”。他每天必睡 8 个小时,极讲卫生,在饭店等公共场合也坚持要用开水烫他的餐具;他不喝酒,但总用酒冲洗他的筷子(他的好友胡适认为这是个浪费的习惯);他反对奢侈,但强调舒适静养;他决不违反医生的命令。

丁文江出生于江苏省一个富裕的绅士家庭。他在孩提时代便被认为有几分天才。从 5 岁到 15 岁,他打下了厚实的古典文化和语言基础。他后来在人文方面的努力可追溯到这些年的用功。1902 年他去日本,1909 年又到英国。但经济上的困难使他入剑桥后不久就于 1907 年转到格拉斯哥。在完成格拉斯哥的地质和生物学课程之前,他还学了一点医学。

1911 年回国后,他成为地质学方面的开创者。地质学在当时是一门受冷落的学科。他在 1916—1921 年间任工商部地质调查所所长,在此期间,他确实把这个所办成了一个科学的研究所。这个所获得了应有的声誉,这主要是因为它的所长并不认为地质学仅仅是研究石头的。W·葛利普(W. Grabau)评价丁文江说:

丁博士心目中的地质学极为广泛,范围所及,非只构成地球的材料,如矿物及岩石等,且包容形成及改动此种材料的种种动力,以及其渐渐演变之程序;进而对于地球之形状构造及经过历史等,全体作为研究之对象;……各种生物演进之程序,……均在范围之内。^①

除了无可挑剔的专业成就外,丁文江还为自己和他人制定了严格的标准。他本人便为青年作出勤恳工作为人诚实的榜样。这位地质学家是英美律法观念在中国的化身,而他的国家本没有这

^① 引自胡适:《丁文江的传记》,台北远流版,第 45 页。

种观念。所以，丁文江的生活方式被绝大多数接触过外国观念的中国学生所欣赏。

他不仅拓宽了他的专门研究领域的视野，也因时时参与政治活动和写一些虽然不多却很有意义的哲学著述、科普读物而闻名。在他的一生中，曾三次公开宣布以科学为基础的人生观。1911年25岁时，他出版了一本生物学教科书，以科学为基础来解释世界观和人生观。1922年，他在胡适的帮助下创办了《努力周刊》，开始它是一种政治评论的喉舌，后来则宣传科学与民主。这份周刊也是1923年大论战中的一个论坛。在反击张君勱向科学的进攻时，他反复申明自己的新世界观、新宗教。1934年他写了《我的信仰》，第三次强调同一观点——用科学习惯和世界观来培育自我牺牲的宗教。

任鸿隽(1886—1961年)和唐钺(1891年—)的传记性资料不多。他们也没有像吴稚晖、陈独秀、胡适和丁文江那样给中国现代思想留下强有力的印象。他们的重要性在于，在这个变化的时代，他们对中国文化的许多方面都有评论和著述。他们对许多事件都争辩议论，给读者大众的印象是，他们不仅仅是实验室里的科学家。他们远远超出了科学贡献的严格范围而为科学辩护。

任鸿隽和唐钺两人都是受过美国教育的，前者是数学家，后者是心理学家。辛亥革命时期，他们与其他中国留学生一样，内心充满希望和抱负。当唐钺1914年到达康奈尔大学时，遇到已与胡适成为朋友的任鸿隽。在那些年里，胡适经常与他们及梅光迪(后来是胡适文学观的激烈反对者)讨论把“白话”作为改造中国文学的手段。^①任鸿隽一直信赖胡适的事业。这位数学家常写白话诗，与

^① 胡适：《逼上梁山——文学革命的开始》。《东方杂志》，1934年，第31卷第1期。

胡适交流。他们还常与一位新文化的女先驱陈衡哲一起探讨诗歌。任鸿隽 1917 年介绍她与胡适相识，而他本人不久就与这位才女结婚了。

任鸿隽把《科学》杂志转到国内出版，这是他同其他一些人于 1914 年在康奈尔创办的“科学社”的出版物。它成为中国理论和应用科学的领导刊物。它办了很长时间，直到受到战争及国内政治变化的威胁时才被迫停刊。任鸿隽是中国科学社执行会的轮流主席，也是这份杂志的出版者和主编。与其他科学家（如杨铨和王星巩）一起，任鸿隽写了更为普及性的科学文章，赞扬科学是现代的一种价值观（如果不是唯一的价值观的话）。他在这方面比在数学方面更出名。他也是北大的教授，并担任过其他一些行政职务，第二次世界大战期间，他曾任成都大学校长，以及其他一些政府职务。

唐钺从学生时代起就坚信必须按现代原则进行文化的重建，虽然他还是半文半白地表达他的思想。他不是胡适、丁文江、任鸿隽、陈衡哲、傅斯年、陶孟和及钱玄同等人组成的关系密切的小圈子中的一员，只被他们认为是赞同者。

他 20 年代初回国，正好赶上了参加 1923 年大论战。他大多数的心理学和新人生哲学的著述都发表于此时。他此时及稍后的文章被编成两卷文集。他较引人注目的活动是一度担任过清华大学心理系主任和中央研究院心理学研究所的所长。除了有时写作外，他还因翻译而受注意。他和胡适帮助许崇清翻译杜威的《心理建设》一书。他本人翻译了一些詹姆士的著述，如《各种宗教体验》一书及从《心理学原理》一书中的“论感情”和“论思想”等章节。

对传统的批判

这些科学家内在的经验主义是他们批判中国传统和宣传文化

变革的根源。这种态度使他们对传统的攻击不像陈独秀和吴稚晖那么激烈。但他们的唯科学主义却是明显的。

被胡适和其他人称为“最西化的中国人”的丁文江，将皮尔生的现象学、哥尔登的优生学和达尔文、赫胥黎的一般理论融合起来。他把科学看作一种广泛的思想态度，它形成并影响人的人生观。他认为应科学地对待所有的人生问题，并借此来批判传统。再不必以道德宗教和伦理思想作为判断基础；好坏都与时间空间有关，而不再以任何预定的标准来衡量。

在参加 1923 年的论战前不久，他在《哲嗣学与谱牒》这篇长文中，表明了这种科学的整体精神的观点。他论证说，中国没有进步的原因是因为对人与环境的生态学、人口统计学不够注意，而欧洲的迅速进步是以对这些问题的研究为基础的。西方以理性的方法解决人口问题，提倡优生学、优境学。在中国，人口的压力是动乱的原因，而人口的众多是无知的结果。他认为，冷静的科学理性，尤其是优生学和生态学，将有助于中国克服转变期的巨大困难。对于“新”与“旧”的评价，要平心静气地用“哲嗣学”作为唯一的判断标准。例如，对于中国传统的娶妾风俗，“要单拿男女平等，一妻主义来攻击他，都不是完全科学的主张。若是我们能够用统计的方法，证明妾生的儿子，大概都不如妻生的儿子；……我们攻击这种风俗，自然更可以刀刀见血了。”^①

丁文江加入 20 年那种对传统进行激烈批判和彻底怀疑的精神之中。1931 年，他在题为《中国文明从何而来》的文章中写道：“儒学对中国历史的看法，及其毫无批判地接受以封建的和半共产主义土地所有制为代表的黄金时代的种种传说，乃至毫无根据的

^① 《改造》，第 3 卷第 5 号，第 35—36 页。

信仰……是不真实的”。^①他在1923年大论战中还否认中国文明的精神性。他的主要论敌张君勱认为，内心的修身养性有助于中国精神文明。这种观点引起了丁文江的激烈反驳。几个世纪的修身养性产生了一种虚幻的优越感，而对实际事务却毫不理会，终于招致中国被列强征服的后果。

如果接受那种认为现代科学的方法和精神都是西方的产物，而中国在过去尽管有些重要的发明，却并没有产生那种解释自然界的方法和精神的观点，那末丁文江对科学的赞扬和被同代人称为最现代的中国人，就是对传统思想和行为的背离。这种行为宣告了传统的无力。但在强调文化之时，他仍热爱自己的国家。他表示，他的热爱并不是要回到过去，而是希望“调整我们自己以适应征服世界的工业文明所创造的形势”。

当丁文江嘲笑过去的这种不实际的内在生活时，任鸿隽和唐钺也从许多方面来批判传统。任鸿隽坚信科学是西方的产物，他说：“说我们曾有某些物质能为科学所用是一件事；但说科学的存在，在世界的现代意义上理解，却是另外一件事。”^②任鸿隽认为中国人的意识自我封闭于辞章经典之中，因为传统的研究源于儒学，过份强调在社会与制度中的自我修身；传统的中国人文倾向导致精神活动去建立某种观念和教条，而不是去分析自然；考试制度吸引了知识分子的注意力和社会野心。“检查2000年来的思想史，检查所有文人学士，史学家和经典注释者的活动，没有一个能被称之为培根所说的‘自然的解释者’”。^③

① 《中国文化讨论集》，陈衡哲编辑，上海，1931年英文版，第1页。

② 任鸿隽：《科学及其在中国的引入和发展》。《中国文化讨论集》，第143页。

③ 《中国文化讨论集》，第143—145页。

早在1915年,任鸿隽就认为中国的思想史是在不断退化。中国在秦汉时代第一次统一时,对现实事物的研究就衰败了。反之,注意力却向后转,力图模仿古人。中国人对生活事物的处理方式侧重于情感而不是理性。理解世界的方法适宜了虚幻的领域而非现实的领域。^①任鸿隽认为这种趋势是抑制科学在中国兴起的阻碍物,并认为这是缺乏任何真正的系统原理的原因。

任鸿隽认为,中国科学的不发达,并不是由于人种或环境,而在于没有发展科学的方法。方法的不同是任的讨论重点。他将科学精神与方法统一起来。他在《我国学术思想之将来》一文中认为,中国几千年来的思想史是文章词句的,而不是科学的;同时,对新观念的接受和各学派的建立,都是以直觉为基础,而不是以物质事实为基础;中国思想追随主观观察而不是客观分析;注重人事而轻物质。所以思想僵化就不足为怪了。^②

他追随孔德,把人类知识的发展分为三个时代:迷信时代,这时人对自然因素感到害怕;经验时代,经过实验和错误形成一种文明;然后是科学时代。^③这种分析本身是一种现代观点。任鸿隽对科学力量和范围的考察,使他在《科学》杂志上写了许多关于《科学与教育》、《科学与道德》及《科学精神》方面的文章,他还长期担任这个刊物的编辑。和丁文江一样,他对过去的批判是建设性的。他把科学作为一种全面的方法和态度来理解,声称科学代表所有现代的和值得尊敬的东西。他们的思想及时代使旧的教育、学术及文化努力毫无价值。

① 《说中国无科学之原因》。《科学通论》,上海,1919年版第184页。

② 《我国学术之将来》。《科学通论》,第192页。

③ 《五十年来之世界科学》。《最近之五十年》,上海,1923年版。

虽然唐钺不能被严格地认为是科学家,但他却自认为自己是科学家和经验主义者,更确切说,在1923年论战中写了大量文章的唐钺认为自己是一个人类灵魂的科学。他认为,人类行为证明了因果律的存在,所以心理学探索成了科学,它说明仅有哲学的不足。他的批判方式与丁文江和任鸿隽的一样,而由于他喜欢的是哲学化而非纯研究,所以他的批判更少控制而更多论战气味。他认为科学是现代西方的贡献。^①从这一前提出发,他认为中国的过去是失败的。他在20年代前期和中期写了一系列论述现代优于古代的论文。

他在《吾国人思想习惯的几个弱点》一文中指出,产生中国人思想弱点的基础是由于“受道德和功利的观念的束缚”,“为快感和文学性质所左右”,故这种弱点是“断片的无系统的”“模略的不准确的”,“笼统的空泛的”,“口头的字面的”。^②他认为,中国人强调书本知识,无视实际资料,述而不作,“重文字而轻思想”。他认为,“假如思想已经充分地达出,文字纵然‘野’些,也无关得失。”^③

在对中国传统的这种批判中,唐钺与丁文江和任鸿隽类似,同时,他也具有他们那种由科学和现代主义而产生的深刻信仰和良心。但丁文江任鸿隽使自己的信仰较为隐讳,而唐钺却将其发展成为对中国过去的批判,与陈独秀、吴稚晖及其他一些新文化的讴歌者相类似。他在《病国论》中指责“中国之病,其日久矣”,而且社会所有阶层都有病症。他认为,“庶,贫,愚”是下层普通人的病。他还

① 《汉学是科学吗?》。《唐钺文存》,商务印书馆,1925年版,第249—274页。

② 《吾国人思想习惯的几个弱点》。《唐钺文存》,第127—138页。

③ 《中国学术的最大病根》。《中国史的新页》,上海,1929年,第299页。

分析了导致这种结果的条件：人口过多，无计划，资源分配不当，他认为“愚”并不是天生的。而上层人士最严重的是“病头脑”和“病瘫痪”。他认为后者是几千年来的科举制度造成只重书本知识的传统的结果。而“头脑病”则是“无一不以英雄自命而以庸众迂他人”，争当“英雄”。这种“上层病”又表现为卖弄书本知识和追逐地位。^①唐钺认为，这些综合起来，就产生了国学遗产的“大迷梦”，而中国不亡的原因在于以前未遇到敌手。他认为西方的挑战有利于国人从“大迷梦”中醒来，拥抱现代西方文化。

唐钺还抓住汉学问题。这些前清经验主义学派被胡适、梁启超及其他知识分子来证明中国也曾有某种精神上的（如果不是实际上的真正的）科学遗产。而唐钺认为，科学仅是西方的产儿，随着它的出生才开始有一整套对待自然的方法论；他准备牺牲思想的连续性，以把科学作为一种现代价值体系。他认为中国现在吸取和普及科学是正确的、必须的。他的论文集的第2卷中有一篇文章题为《中国史的新页》。他否认中国过去存在民主，也否认中国过去存在科学。而看起来似乎是民主的制度（如考试制度），在实际上却限制了学习的范围，其标准是僵化的。而且考中功名者往往已又老又弱，难以成事，往往只是官场应酬，实际是限制了人的个性和创造力。^②科学与民主，这一对陈独秀和新文化运动的崇高概念，在中国过去都不曾存在。因而，当唐钺以翻译温特顿的《科学与人事》中的“科学之精神的价值”作为第2卷的结尾时，就不值得惊讶了。^③

丁文江、任鸿隽和唐钺都认为，科学将满足中国对技术（在其

① 《国人不可不醒的大迷梦》。《中国史的新页》，第303—309页。

② 《中国史的新页》。《中国史的新页》，第321—332页。

③ 《科学之精神的价值》。《中国史的新页》，第333—373页。

最广的意义上)的需要,并能使中国人的头脑有一种根据现代科学语言来思维的习惯。这种思维能发现真理、知识和人生。他们都认为必须为用科学代替传统思维习惯代替旧宗教和旧道德而呐喊。

人生信条

“在君确是新时代最善良最有用的中国人之代表;他是欧化中国过程中产生的最高的菁华,他是用科学知识作燃料的大马力机器;他是抹杀主观,为学术为社会为国家服务者,为公众之进步及幸福而服务者。”^①一位崇拜丁文江的朋友这样评论道。在20世纪初期,丁文江在英国学习生物和地理,受到一种强调合作而不是竞争的改良的达尔文主义的影响。一种社会良心和严格的思想(后者通过科学),构成了丁文江的人生观。他在1911年写了生物学教科书。他用蚂蚁来说明牺牲个人的物种的集体优越性。从蚁后及工蚁为群种而“牺牲个人”这一事实中,他得出人类应看到“牺牲个体之利益,以图一群之利益也,牺牲一群一时之利益以图一种万世之利益”的价值。这是正确的宗教冲动和态度;在宗教中并无神的存在。他在动物学教科书中说:

综观动物生活之景象以及天演施行之方法,而知所谓优劣成败者,不关于个体而关于全种;不关于一时而关于万世。然个体一时之利害,往往与全种万世之利害相冲突,故天演之结果,凡各动物皆有为全种万世而牺牲个体一时之大性,盖不如是不足以生存也。人为万物之灵……当上古智识初开之时,有有宗教心者,有无宗教心者;有者为优,无者为劣,故无者灭而有者存。迭世聚积,而成今日宗教之大观。然宗教者亦天演

^① 傅斯年:《我所认识的丁文江先生》。《丁文江这个人》,第13页。

之产物也，所谓神道设教者非也。^①

丁文江把宗教定义为“为全种万世而牺牲个体一时的天性，是人类同动物所公有的。”

丁文江终生坚持这个信念。他在现代中国思想发展的批判阶段一再重复此点。每一次，他的目的都是明显的：这种现代人生观能够而且应该被科学所证明。他已于1911年把他的人生观应用于其教科书中，并于1921年将它应用在其《哲嗣学与谱牒》之中，而在1923年的大论战中，他再次旗帜鲜明地说，科学不能与人生哲学分离。

丁文江的知识理论与他的人生哲学是并存的，因为他认为科学应用的每一点扩大，终将使哲学与科学融为一体。他的知识论主要来源于皮尔生和马赫的现象论，虽然丁文江倾向于称之为“存疑的唯心论”。这是一种实证主义哲学，认为感官与被感知之物是一致的。对自然现象的观察能被还原成感官感觉过程；感官感觉又能被还原为感官刺激。所以，所有现象（物质现在被还原为心理）都在以我们感觉知识为基础的科学分类、研究和解释之下。经验论唯科学主义不但表现出现象论观点，即认为对实在不必怀疑，而且还蒙上了一层唯理论的绝对主义的面纱（尽管他们宣扬经验的怀疑论），把科学研究的客观性等同于教条的终极性。这种绝对性来源于对科学的全知全能的崇拜。

在这些经验主义科学家中，对科学知识范围客观性的愿望便清楚地表明了这种终极性，而这种知识几乎等同于人生本身的知识。这种终极性的满足感可看作是信仰的现代替代物，正是这种信

^① 转引自丁文江：《玄学与科学答张君劢》。《科学与人生观》上，第38页。

仰使这些科学家大谈“信条”、“信念”和“新道德”。

丁文江在他于1936年去世前对自己的信条作了最后的简单总结。他1934年5月6日在流行的天津《大公报》上发表了《我的信仰》一文，把信仰、牺牲、忠诚、科学和私人及公共道德中的现象主义融合起来。以从经验主义观察政治、哲学和文学而出名的《独立评论》转载了该文。

对丁文江来说，最重要的是善行的原因：一种由科学知识指导的情感，驱使人们为社会行善。善行被功利主义地定义为满足最大多数人的最大愿望。就知识而言，他说，“我相信不用科学方法所得的结论都不是知识；在知识界内科学方法万能。科学是没有界限的；凡有现象都是科学的材料。凡用科学方法研究的结果，不论材料性质如何，都是科学。……举凡直觉的哲学，神秘的宗教，都不是知识，都不可以做我们的向导。”^①

丁文江不相信上帝或离开躯体独立存在的灵魂。与胡适一样，丁文江提出了要证明上帝能被看见、听见、接触的不可能的要求，并认为信仰者有责任提供这种证明；上帝和灵魂的不存在的可能性远大于存在的可能性。“科学的原则，都是可能性的问题。”

丁文江赞扬破除神秘主义的精神和躯体活动。他重复自己1911年的信条：“认为真正的宗教是为了集体的利益而牺牲自己”。他在科学信条中发现了一种大无畏的宗教。对他而言，科学的力量保证了这种新宗教的实用性和可控性。他的牺牲、真理、真诚的宗教几近于乌托邦。“近年来苏俄的口号‘各人尽其所长来服务于社会；各人视其所需来取偿于社会’，是一个理想的目标。”

丁文江否认自己是共产党或是共产主义教义的信仰者。他的

^① 《独立评论》，第100号，1934年。

经验论信条使他未能完全转向。他不相信革命是达到理想的唯一办法,特别是不接受“历史规律”对革命成功的解释。

这种经验论的信条强调“点滴的”(胡适语)、渐近的持久改革。良好社会的理想及其需要都是科学的。丁文江感到必须使中国思想界全面接受他的以科学为基础的信条,就像接受解决信仰广泛性的任何信条一样。

在知识界里科学无所不全。所谓“科学”与“非科学”是方法问题,不是材料问题。凡世界上的现象与事实都是科学的材料。只要用的方法不错,都可以认为科学。所谓科学方法是用论理的方法把一种现象,或是事实来做有系统的分类,然后了解它们相互的关系,求得它们普遍的原则,预料它们未来的结果。所以我们说这一种知识是真的,就等于说这是科学的。^①这种信条预先设定科学方法能解决人生的所有问题,从不变的物质到感情和情绪。所有前科学的信仰都是可疑的。对现代信条的首肯和对传统的含蓄拒绝,在丁文江的观点中融为一体,其基调是唯科学的。

任鸿隽也利用了1923年大论战的机会发挥他的人生哲学。从1915年到1916年,他已在《科学》杂志上发了不少文章。虽然这些文章的主题并不是直接谈论其人生哲学的,但它们已形成了他在1923年论战中提出的人生哲学的大纲。

在《科学》第一期中,任把科学定义为由科学的特别方法证明的事实的系统知识。他认为中国过去的思想中缺乏科学。他极力赞扬科学方法,认为科学的本质不在材料,而在方法。材料与几千年前并无不同,但几千年前并无今日的科学。区别只在于有无科学

^① 《科学化的建设》。《独立评论》,第151号。

方法。有方法,就有科学。他主要是称赞归纳法,尽管作为数学家,他明白这是离不开演绎法的。他承认,科学是系统的知识,能系统地发展。他把万物都统归于一个规律之下,而这种规律将发现新事实;在新事实的系统化过程中,又将发现新规律。^①

任鸿隽把科学本质上看作是发现真理追求进步的精神和态度。对他来说,科学是指向“落后的”过去的现代利剑。他在《科学精神论》一文中大胆地说:过去治学的方法是文献的,今日的方法是事实的。20世纪文明是事实的学问胜过文献的学问的结果。他然后争辩说,科学精神的目的在于寻找真理。但他对真理的理解却是绝对的。科学家的知识是以事实为基础,以实验来修正,以实用作范例,以试验证据作为最后的结论。它不接受主观的东西,也不接受古代的训条。而且,一旦发现古代训条与真理冲突,就应为真理而奋斗,乃至牺牲自己的生命,他认为这就是科学精神。^②

任鸿隽认为,科学对教育的重要性,并不在于知识获得的多少,而在于正确的方法论训练。更重要的是,它在于培养一种精神的冲动和态度。^③而学习的习惯,即对事物进行分类、探求彼此关系和发现规律,意味着留心事实、观察原因和结果、不为情感所欺、不为偏见所蔽。这将导致学术和教育的进步,终将使社会建立在一个坚实的基础之上。

当他谈文学、哲学和科学是人生的三大思想体系时,他对科学精神全能的信仰没有丝毫妥协。人类的思想一直被既主观地又客观地对待。主观由感情和情感支持;客观(与物质打交道)则是知识

① 《说中国无科学之原因》。《科学通论》,第187—189页。

② 《科学精神论》。《科学通论》,第1—4页。

③ 《科学与教育》。《科学》,1915年第1卷,第12号。

的源泉。而哲学和科学哲学正是主客观之间的桥梁。更进一步说，精神不能离开物质。随着科学对物质关系的发现和描绘的范围扩展，人生观也会发展。科学不仅给任鸿隽无价的知识之源，而且还给了他一种精神，凭着这种精神，他把对世界的实际理解领域扩而广之，以便与人类对真理、忠诚的一般感情相融合。^①他把科学与现代等同起来。他的人生哲学是一种进步的哲学，它也包含着一种渴望，而现代正是带着这种情绪来看待过去的。

在1923年大论战时，任鸿隽可以大胆地说：“人生观的科学是不可能的事，而科学的人生观却是可能的事。”^②他承认有不同的哲学，但却认为有共同的出发点，即“外物与内心的调和”。“人生观既然不能离物质世界而独立，所以物质界的智识愈进，人生观当然亦从而生变动。换一句话说，就是物质界的智识愈进于科学的，而人生观之进于科学的，亦与之为此例。”他然后举进化论为例。它对人生哲学变化的影响，是把人类置于自然世界之中，摧毁了对造物主的宗教信仰，驳斥了形而上学的预定论。生存竞争的观念取代了所有这些。

他相信，科学本身能直接产生一种人生哲学。

第一，科学的目的是求真理，而真理是无穷无边的，所以研究科学的人都具有一种奋勇前进……不知老之将至的人生观。……有了这种人生观，才能打破物质界的许多引诱，……第二，因为科学探讨的精神深远而没有界限，所以心中一切偏见私意都可以打破，使他和自然界高远的精神相接触。……有

① 《我国学术思想之将来》。《科学通论》，第190—199页。

② 见任鸿隽：《人生观的科学或科学的人生观》。《人生观与科学》上，第1—9页。

了这种人生观,所以有些科学家,竟能把荣名界限及一切社会阶级打破。……第三,科学所研究的是事物的关系,明白了关系才能发见公式。这样关系的研究公式的发见,都可以给人一种因果的观念。……这种人生观,事事都要求合理和证据。①

这种对科学直接影响和产生一种哲学能力的论断,必然是以坚信科学万能为基础的。由于相信科学只是系统的知识,只有在科学时代我们才有可信的知识,任鸿隽便以不可信和不可靠为由,把科学兴起前的知识全部抛弃。由于把从科学中得到的知识与人类经验对一种成功的人生哲学的需要的总体等同起来,由于把这两种都溶于他所谓的“科学精神”之中,任鸿隽便赋予实验的态度及其研究方法以极大的力量和威望。因此,他的人生哲学也可称之为“唯科学的”。他的《何为科学家?》一文,再清楚不过地表达了这种唯科学主义。在此文中,他再次把科学知识(进而是科学家)与理想的现代人等同起来,他论述道:“科学家是个讲事实学问,以发明未知之理为目的的人。”②但他对那些以批判态度追求知识的非科学家却未加界说。如此普遍化的对科学家的定义,对那些从事实际工作的科学家和那些具有客观、批判的学术精神的人来说,都是不公正的。无论如何,只有唯科学主义的普及化冲动,才能说明这种对批判与科学、客观性与科学证实的等同。

当任鸿隽开始论述科学价值时,唐钺也开始了他的-一系列著述。他也参与了1923年的大论战。他第一次在《科学》杂志上写的《科学与德行》一文,可作为他的人生哲学的第一条线索。他声称:

① 任鸿隽:《人生观的科学或科学的人生观》。《人生观与科学》上,第1—9页。

② 《何为科学家》。《新青年》,第6卷第3期,1919年,第252页。

“以科学求真之法，视科学进德之功，是亦天下之至乐也。”^①他认为，科学在七个方面能有助于人的道德完善。首先，“美术家文学家以其标准之难明也，每有各美其美之趋势……科学则不然。一例之真妄，一说之废兴，待事实以为验；非丝毫和意所能躐乎其间。……故科学之潜移默化，能使恃气傲物之意泯灭于无形。”第二，“小之一身一家，大之帮国世界，无论所举何事，必格物穷理之术精，而后为善者知其方，施政者探其本……近世交通卫生通商惠工诸政之条理粲明，成效昭著，非科学之力焉能至此。”第三，“科学以求真为唯一之天职，……故能宝贵真理以忘其身，为近世文明之先导。”第四，“科学定理，以人类为公。人惟于此有所浸润，而后服从公理之心切……个人服公之心切，斯社会团合之力强。”第五，因果律是科学的基本定理，“惟得科学之精意而后见之深切著明，于以绝苟得幸免之心，而养躬行实践之德。”第六，历史证明科学能增进道德。在此唐钺提出了孔德的社会发展理论，认为“实证者，谓止于科学的根据也。自生物学实证群性为保种之要件及其他事实以来，人知道德律令乃自然律令，既非圣人之制作，亦非上帝之权衡；而道德乃有科学的根据。”最后，科学对道德的促进还因为科学精神提供了新的宗教感情。他认为道德不依赖宗教天启，“欲收信仰宗教之利而又无迷信神道之弊者，其惟科学精神所蕴酿之情操乎？”他把这种感情等同于海克尔的“世界的感情”，认为这是现代人的正当的宗教。

这种对正确的人生哲学的分析源于唐钺对心理学的了解和接受。在1923年论战中，他写了一篇题为《心理现象与因果律》的文章。他根据心理现象解释所有的行为和精神现象。根据因果律，他

^① 《科学与德行》。《唐钺文存》，第115-123页。

认为所有的原因都有结果。如果 A 在 B 先,那么没有 A 就不会有 B。他相信我们从经验中得到因果性,并且,如果知道了因果性,就不必知道更专门的细节。他还引用罗素的说法,认为因果关系并不是说同一因必有同一果,“乃说同一种的因必有同一种的果。”有时我们“不能由因推果或由果推因;这是因为自然过于复杂的缘故”。不能因此认为有超过因果律的现象。

所有的心理现象都可根据科学规律来理解。一种人生观便是个人对大千世界无数事物(包括人)的一种态度,而这种态度是由个人的神经系统、经验和知识形成的。唐钺认为,神经系统和全部感觉会在一起形成人生观的“原因”。^①

在他对因果性原则或心理现象的讨论中,唐钺的经验论唯科学主义表现得并不很充分,但在他强烈地认为一种规律在无感情地有序地形成人对自身及周围世界的看法时,这一点则表现得十分明显。对原因与结果作用意识远远超过了对个人和生命中每一片刻的个性和独特性的考虑。虽然提出了决定论,但他的观点更接近于经验论的而不是唯物论的唯科学主义。这主要是因为他仍把许多人类和物质的事件留给了由因果律指导的实验探索,而不像唯物论唯科学主义那样,一切都完全听命于自然规律。

在对科学的信仰方面,他既有经验论的又有唯物论唯科学主义的观点。就在 1923 年大论战之后,这位心理科学家有两次很绝对地谈到心理学是一门科学,谈到机械论和人类生活。在为心理学是一门科学而辩护时,他认为许多错误的概念是源于对心理学是一门独立科学并服从决定论的反感。所有的科学都服从这一原则,

^① 《心理现象与因果律》。《科学与人生观》上,第 2—12 页。

但哲学家却不能接受否定自由意志的心理学的决定论。^①

他论辩说,科学仅给我们以有条件的知识。心理现象的细节与未知条件远比物质现象复杂,但不能因此说没有必然关系的存在。第二,可根据重复的模式和以这为基础的预测来理解心理。第三,对那种认为心理流派繁多,无法形成统一的科学的观点,唐钺回答说,所有的科学都是研究现象界,所以都接受因果律作为共同的法则。

急躁症是当时的通病。唐钺的论证更多的是一种宣言和信念,而不是一种能产生“对因果律的理解和科学精神”的冷静清醒的理智。唐钺写了《机械与人生》^②一文,回答了范寿康的“自由意志与道德”的问题。但文中难免有自相矛盾之处。他认为因果律是“有同一种的因必有同一种的果……没有这律,就没有科学”,却又不排除个人的意志自由。当个人决定顺从或反对社会时,仍在因果律的支配之下,因为“一因可以有两果”。“原因”存在,但却要自我来决定选择。

唐钺认为机械与人类的主要区别不在于一个遵从因果规律而另一个则不遵从,而在于人类具有意志和感觉。尽管如此,他仍缩小二者的不同。“人类的行为(意志作用也是行为)是因于品性的结构,与机械的作用由于机械的结构同理。”他还说,“机械对于他的作用要负责。……个人行动的因,通常在个人身上,所以个人要负责。”这时他早已抛弃了经验论的谨慎。

唐钺相信,道德能以同样的方式和同样的精神来研究。如果机械出了错乱,人们就修理机器。如果人的行为错乱,就找出并修理

① 《哲学者之眼中钉——心理学》。《唐钺文存》,第205—220页。

② 《机械与人生》。《唐钺文存》,第221—240页。

中国五十年未口白即季卷二二

内部的致错因素。他将其称之为“机械的道德观”。他甚至称之为一种“科学的迷信”形式，因为这种理论虽没有完全证实，却不容怀疑。“假如相信虽没有完全证实而盖然度极高的假设，可以视为迷信之一种，……可以称为科学的迷信。”这种迷信是可以接受的。这种把信仰与几率和假设真理的同一，减弱了他的唯科学人生观的信条，正是这种信条使他说：“我是科学的信徒，心理学的学生。”

我们看到，被认为是冷静的科学的人，也由于时代的精神要求而号召批判，并从他们的研究和观察中建构一种世界观。我们在此研究的这几位，他们的声音可看作是大多数“科学的”人的意见，都显示了与传统的决裂，一种由科学方法兴起所致的决裂。丁文江和任鸿隽强调这种方法能知道一切的力量，并建立了新的世界观，而唐钺则强调因果性作为思想的指导原则。所有这三人都同意“科学精神”的价值观及其求证的实验习惯和精确的思维——丁文江和任鸿隽认为是人类道德和思想进步的必须物，而唐钺则将其作为宗教。这三人都认为真理是通过科学而发现、查明的，并排除所有“非科学”得来的经验和信息。而他们未能指明科学规律的高度抽象的性质，这一点最能看出他们观点的彻头彻尾的唯科学论实质。另外，他们认为那些描述抽象的实在的方法、规律和公式，在超出科学的范围之外，仍能或应能相当精确地起作用。这种把科学与全部知识和经验等同的观点，激怒了那些希望维持人生某种不可言喻的神秘因素的重要性的思想家。在这种背景下来考查1923年的激烈论战，用唐钺的话来说，根据“因果律”——这场论战的爆发是不可避免的。

第四篇 唯科学主义的胜利

第六章 1923年“科学”与“玄学” 大论战

在“科学”一词几乎成为现代文明的同义语的时候，传统世界观者的承继者便感到惊恐。传统主义者向科学支持者的一元论倾向挑战，用人生哲学来代表一种不是产生于科学，而是源于宗教、伦理和美学的价值体系。当张君勱教授1923年2月14日在清华讲演，号召青年背离以科学为基础的人生观时，这种力量便团结了起来。以丁文江为首的科学支持者，立即对此作出反应。当这场争议结束时，出版了约25万字的论战文集（不含胡适和陈独秀的长篇序言）。绝大多数不同宗教和各种哲学体系的圣贤名字都出现在论战文中，以支持一方或另一方。科学的反对者被对方称之为“玄学鬼”，并充满了对个人的讽刺谩骂。稍后，大量论战文章便编成专集《科学与人生观》出版。这是证明现代中国约20位学界和思想界领袖的思想倾向的重要文献。胡适认为这场论战的范围之广，时间之长，参加的人数之多，说明这是中国与西方文化接触30年来的第一次大

论战。^①

这次论战公开爆发前，实际上已酝酿四年了。多产的评论家梁启超和印度哲学及儒学教授梁漱溟，从1919年到1923年一直在北大鼓吹“玄学”。

序 曲

在第一次世界大战结束的时候，梁启超作为中国赴欧观察组的一个成员，从欧洲返回中国，发表了对战后欧洲思想界状况的看法。他以这次毁灭性战争为例，声称现代文明的“科学破产”，受到了新文化运动反对者的热烈欢迎。这样，它就产生了不同于陈独秀及其他坚持科学精神的《新青年》撰稿者的思想流派。当人们回想起从1898年到1912年梁启超强烈主张和要求学习接受科学时，这种评论就显得更加刺目了。现在，在他的《欧游心影录》^②中，他谈到了科学万能的梦想，立刻吸引了大量读者。梁启超预示了许多后来在“大论战”中发展了的重要论题。

因科学发达，生出工业革命，外部生活变迁急剧，内部生活随之动摇，……这些唯物派的哲学家，托庇科学宇下建立一种纯物质的纯机械的人生观，把一切内部生活外部生活，都归到物质运动的“必然法则”之下。……他们把心理和精神看成一物，……硬说人类精神也不过一种物质，一样受“必然法则”所支配。于是人类的自由意志，不得不否认了。意志既不能自由，还有什么善恶的责任。……现今思想是最大的危机，就在这一点。宗教和旧哲学，既已被科学打得个旗靡辙乱。这位

① 见《努力周报》，第75期，1923年。

② 《饮冰室专集·二十三》，上海中华书局版。

“科学先生”便……要发明个宇宙新大原理。却是那大原理且不消说，敢是各科各科的小原理，也是日新月异。今日认为真理，明日已成谬见。新权威到底树立不来，旧权威却是不可恢复了。所以全社会人心，都陷入了怀疑沉闷畏惧之中，好像失了罗针的海船……所以那些什么乐利主义强权主义越发得势。……什么军阀什么财阀，都是从这条路产生出来。这回大战争便是一个报应。……当科学全盛时代，那主要的思潮，却是在这方面。当时讴歌科学万能的人，满望着科学成功黄金世界便指日出现。如今功总算成了，一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍。我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。好像沙漠中失路的旅人，远远望见个大黑影，拼命向前赶，以为可以靠他向导。那知赶上几程，影子却不见了。因此无限凄惶失望。影子是谁。就是这位“科学先生”。欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来。

梁启超在文章结尾又加了条保留性说明：“读者切勿误会因此菲薄科学。我绝不承认科学破产，不过也不承认科学万能罢了。”正如所料，梁启超的清醒的忠告并没有引起注意。他对唯科学论信仰的攻击给传统论者注入了新的生命；并给他们提供了“大论战”中进攻的出发点。由于指出了内在生活与外在生活的区别，梁启超为他们提供了坚持多元为基础的人生观的权威。由于暗示了现代文明是物质的，他使他们大声喊出了这样的名言——物质文明是坏的，精神文明是好的。而且，由于指责物质重心应对这种战争负责并宣布“科学破产”，他使“玄学鬼”能指科学为血流遍地的罪魁。最后，由于表现出对过份强调科学的悲观，梁启超指出了需要价值取向的迫切性。

梁启超本人承认,是在国外的谈话使他得出这些结论的。

我们自到欧洲以来,这种悲观的论调,着实听得洋洋盈耳。记得一位美国有名的新闻记者赛蒙氏和我闲谈。他问我“你回到中国干些什么事,是否要把西洋文明带些回去。”我说“这个自然”。他叹一口气说:“唉,可怜,西洋文明已经破产了”。我问他“你回到美国都干什么?”他说:“我回去就关起大门老等。等你们把中国文明输进来救援我们。”

欧洲战后的悲观主义,导致了对中国自己文化遗产价值的重新信仰。

梁启超绝未明确说过要完全逃避科学。他战后的观点是力劝人们对西方的反应要适当。事实上,梁启超仍相信科学方法及精神的益处和价值。1922年,大约在论战爆发前六个月,他写了《科学精神与东西文化》一文,仍力劝中国人要认真吸取科学精神和方法。这篇文章也指出了传统思想的弱点——概念不清、不重视求证、内容空疏、中庸、知识不系统等等——如果科学在中国发展了,所有这些能避免。在对科学礼赞之后,梁启超在结尾时论述道,科学精神确实可用来区分新旧文化,但不应为赞美西方文明而怀疑东方文明。^①

尽管梁启超的警告是谨慎的,但东方精神文明优于西方物质文明的观点仍颇有市场。在这次论战中,科学的反对者力主关于文明优越性的这种定性分析,而科学的思想家们则作出时间上的分析,把东方文明的定义为一种更古老的遗产形式。

反科学的论战者们从另外一个人那里得到了颇具权威的支持:北大的印度和中国哲学教授梁漱溟。与其他许多人不同,梁漱

^① 《梁任公学术讲演集》,上海,1922年版,第144—152页。

溟从未出过国。1922年,他出版了一本著名的书,《东西文化及其哲学》。梁漱溟把文明分为三种,这与三种不同的人生态度有关;西方、中国和印度就分别代表了这三种文明。西方态度的特点是奋斗的、向前的;而压制人要求前进的冲动以达到一种感情调和折中,则是中国方式的标志;印度的世界观则代表了企图摆脱这些欲望并消除他的感情的努力。

梁漱溟认为印度文明是完全行不通的,但却称赞了西方文明;以其科学和民主的概念,西方能对东方文明造成严重的冲击,甚至胜过东方文明。他认为,问题应该是东方文明能否更新,而不是是否应该消灭。如果东方文明不能作为一种世界文明,它就根本不应存在。如果它能存在,就不仅能应用于中国,而且应作为一种世界文明。他的文化论使他得出结论说:“质而言之,世界未来文化就是中国文化的复兴。”^①

梁漱溟并未全盘抛弃西方文明。对他来说,科学是某种值得保留的珍品,同时也是正确的。在对中国文化的重建中,科学将有所帮助,但必须克服其功利主义使之不再犯罪。他认为有必要把科学涂上王阳明新儒学的色彩,尽量减少不必要的贪欲和过份的争夺。“总之,要排斥印度的态度,……对西方文化是全盘承受,而根本改过,就是对其态度要改一改,……批评的把中国原来态度重新拿出来。”^②

梁启超和梁漱溟的观点为讨论提供了许多素材。但是是科学和中国对科学的崇拜推动了这场交战。

① ②梁漱溟:《东西文化及其哲学》,上海,1922年,第12、199、202页。

论 战

张君勱是柏格森、倭铿(Eucken)和杜里舒(Driesch)哲学的追随者。他在清华大学对学生作“人生观”的讲演时,接受梁启超和梁漱溟所指出的那种潮流,责备那种视科学为全能的倾向。他要求学生重新认真考虑精神的价值。无疑,他认为青年在头脑中把科学的尊严与其培育一种人生观的能力等同起来。他认为,人生观的特点是内在世界的“我”,与之相对的是外在的“非我。”他强调人生观的特点在于主观、直觉、综合、意志自由、单一性;而科学的独特属性就是它的客观性、逻辑方法、分析方法、对因果律的相信,以及“科学中有一最大之原则,曰自然界变化现象之统一性。”^①因为两者在所有方面都正好截然相反,所以他认为科学绝不能提供一种人生观。

除了吴稚晖和胡适以外,参加论战的科学崇拜者都集中在科学是否有能力解决诸如感情、价值等人生观内部的问题,而没有对科学的人生观的本质作出清晰的定义。张君勱在第一篇文章中就暗示,不但注重精神的人生观与非个人重心的科学有质的不同,而且文明的传统也不同。他说:

科学无论如何发达,而人生观问题之解决,决非科学所能为力,惟赖诸人类之自身而已。而所谓古今大思想家,即于此人生观问题,有所贡献者也。譬如杨朱为我,墨子兼爱,而孔孟则折衷之者也。自孔孟以至宋元明之理学家,侧重内心生活之修养,其结果为精神文明。三百年来之欧洲,侧重以人力支

^① 张君勱:《人生观》。《科学与人生观》上,第4—9页。

配自然兮，故其结果为物质文明。^①

张君勱把战线说成是东方精神文明遇到了西方物质文明的挑战，这其实有利于科学的支持者。他的观点中有严重缺点，从论战的结果也可看到此点。由于主张科学决不能提供一种人生观，他以一种狭隘的、学究的方式来定义科学。当然，这样就使他表示自己既不愿接受科学对现代的社会意义，又不接受现代科学引起的西方思想界的变化。由于声称科学是一种物质文明的事业，同时又暗示精神文明的优越，他就使自己处于被攻击的地位。如果他把自己的论点局限于形而上学（玄学）的范围，缺点将不会如此明显。他提出解决与人生观有关的问题，即精神与物质、男与女、个人与社会、国家主义与世界主义之间的关系。既然承认只有在社会的范围之内人生观才有意义，却又无视引起社会和思想巨变的科学，张君勱就很容易受到科学崇拜者的进攻了。

向传统论者进攻的领导人丁文江，称他们为“玄学鬼”，为这次论战增加了一个恶作剧的注脚。丁文江及同道认为，传统的精神、直觉、美学、道德及宗教感情，是与实证的因而是实际的思维相对立的空幻怪诞思维的最好例子。科学因为其方法的诚实而流行。在反击者的用词中，“玄学”是贬义的，要显示张君勱及其同伴仅是沉溺于一种虚幻探索的自我欺骗者。丁文江评论道：“玄学真是个无赖鬼——在欧洲鬼混了2000多年，到近来渐渐没有地方混饭吃，忽然装起假幌子，挂起新招牌，大摇大摆的跑到中国来招摇撞骗。你要不相信，请你看看张君勱的‘人生观’”。

他对那种认为人生观能离开科学的观点说道：“人生观现在没

^① 张君勱：《人生观》。《科学与人生观》上，第9页。

有统一是一件事，永久不能统一又是一件事。”^①丁文江认为，除非有实际的证据来证明人生观决不能统一，否则，力求人生观的统一就是人类的责任；而人类只有依靠科学方法才能这样。他对科学方法的定义是：“不外将世界上的事实分起类来，求他们的秩序。等到分类秩序弄明白了，我们再想出一句最简单明白的话来。概括这许多事实，这叫做科学的公例。”丁文江攻击张君勱的僵化的科学概念，认为张君勱的错误在于认为“人生为活的，故不如死物质之易以一律相绳也”。他讽刺地说：“动植物难道都是死的？何以又有什么动植物学？”

丁文江否认科学能与人生观分开，坚持认为所谓物质的科学与所谓精神的科学不可能有意义的不同。为说明这一观点，他提出了他的知识论。他相信所有的知识都来源于感觉经验，也就有赖于感官触觉。像情感、思想、概念等心理现象，都不过是感官触觉的产物，都能被科学地研究。他举书柜来说明此点。眼睛告诉书柜的颜色和形状，而联想和从前感觉经验的推论使他形成书柜的观念。

心理上的内容都是科学的材料，我们所晓得的物质，本不过是心理上的觉官感触，由知觉而成概念，由概念而生推论。科学所研究的不外乎这种概念同推论，有什么精神科学，物质科学的分别？又如何可以说纯粹心理上的现象又受科学方法的支配？

丁文江把这种知识论称为“存疑的唯心论”。他认为，所有研究哲学问题的科学家或科学的思想家（如赫胥黎、达尔文、斯宾塞、詹姆士、皮尔生、杜威和马赫），都或多或少地以同样的方式接受了这种理论。称之为“唯心主义”是因为他们相信感官刺激是自然界知

^① 丁文江：《玄学与科学》。《科学与人生观》上，第3页。

识的唯一基础。称之为怀疑的,是因为除了感官告诉他们的之外,他们不知物质现象的终极现实。另一方面,丁文江说:“这种不可思议的东西,伯克莱叫他为上帝;康德、叔本华叫他为意向;布虚那(Buchner)叫他为物质,克列福(Clifford)叫他为心理质,张君劢叫他为我。他们始终没有大家公认的定义方法,各有各的神秘,而同是强不知以为知。”他显然不能容忍玄学家,但他更蔑视张君劢,称其为“中外合璧式的玄学”。他指责张君劢企图把柏格森反理智的冲动与宋明理学的心性之学结合起来,以唤起对一种过时的唯心论玄学的回忆。虽然这些是充满激情的责难,但丁文江确实是代表了熟知的心平气静的、充满理智的、逻辑的科学意识。他认为,当科学的力量增大到能解决所有人生问题时,玄学冥想的范围就会大大缩小。“科学的目的是要屏除个人主观的成见——人生观最大的障碍——求人人所能共认的真理。科学的方法是辨别事实的真伪,把真事实取出来详细的分类,然后求他们的秩序关系,想一种最简明了的话来概括他。所以科学的万能,……不在他的材料,在他的方法。”^①

把认识论引入论战可能是丁文江犯的一个错误,因为它把“论战”转向一个与初始前题无关的领域。他收到了张君劢一篇10页的论述“存疑唯心论”的反驳文章。在这个问题上打了大量的笔墨官司,并且这从一开始似乎就不可能有确定的圆满解决。

对张君劢认为东方的精神文明远较西方物质文明为优及科学引起这场大战的论点,丁文江也未忽视。他对张君劢几乎把物质文明与科学等同起来特别敏感;他认为,物质文明只能被认为是科学的结果,而不是科学的原因。

^① 丁文江:《玄学与科学》。《科学与人生观》上,第20页。

丁文江以说明“精神文明”是什么来批判张君勱的“精神文明”。

张君勱说“自孔孟以至宋元明之理学家侧重内心生活之修养，其结果为精神文明”，我们试拿历史来看看这种精神文明的结果。

提倡内功的理学家，宋朝不止一个，最明显的是陆象山一派，不过当时的学者还主张读书，还不是完全空疏。然而我们看到南渡时士大夫的没有能力，没有常识，……其结果叫我们受野蛮蒙古人统治了一百年，江南的人被他们屠割了数百万，汉族的文化几乎绝了种。……到了明末，陆王学派风行天下。他们比南宋的人更要退化：读书是玩物丧志，治事是有伤风雅。……士大夫不知古又不知今，……有起事来，如痴子一般，毫无办法。陕西的两个流贼，居然做了满清人的前驱。单是张献忠在四川杀死的人，比这一次欧战死的人已经多了一倍以上，不要说起满洲人在南方几省作的孽了！我们平心想想。这种精神文明有什么价值？

他对物质文明破产的口号回答道：

欧洲文化纵然是破产，（目前并无此事）科学绝对不负这种责任，因为破产的大原因是国际战争，对于战争最应该负责的人是政治家同教育家，这两种人多数仍然是不科学的。……

他们这班人的心理，很像我们的张之洞，要以玄学为体，科学为用。他们不敢扫除科学，因为工作要利用他，但是天天在那里防范科学……所以欧美的工业虽然是利用科学的发明，他们的政治社会却绝对的缺乏科学精神。……人生观不能统一也是为此，战争不能废止也是为此。……欧洲的国家果然都因为战争破了产了，然而一班应负责任的玄学家、教育家、

政治家却丝毫不肯悔过，反要把物质文明的罪名加到纯洁高尚的科学身上。

在这篇文章中，丁文江还论述了科学方法对人生观的极大益处。他真诚地相信，真正的科学精神是在这个社会尽职尽责的人生和根据这一信条生活的最好教师。

科学不但无所谓向外，而且是教育同修养最好的工具，因为天天求真理，时时想破除成见，不但使学科学的人有求真理的能力，而且有爱真理的诚心。无论遇见什么事都能平心静气去分析研究，从复杂中求单简，从紊乱中求秩序；拿理论来训练他的意想，而意想力愈增；用经验来指示他的直觉，而直觉力愈活。了然于宇宙、生物、心理总的关系，才能毅真知道生活的乐趣。这种“活泼地”心境，只有拿望远镜仰察过天空的虚漠，用显微镜俯视过生物的幽微的人，方能参领得透彻，又岂是枯坐谈禅，妄言玄理的人所能梦见。^①

不出所料，张君勱作了篇 19 页长文反驳丁文江，其中 10 页讨论科学的知识论问题。张君勱例举许多有威望的西方思想家来支持自己，如杜里舒、汤姆生(J. A. Thomson)、柏格森、韦尔斯(H. G. Wells)、倭铿和康德等等。他指责丁文江全盘接受皮尔生的现象主义的认识论，他还否认了知识只能通过经验科学的观点和感觉资料是知识唯一基础的观点。他马上指出了经验论观点的缺欠——它不能说明由科学产生的知识本身是否能提供对现实的解释。他认为实在不仅是物质和感觉资料。他指责说，丁文江文章本身也表明感官触觉不是知识的唯一源泉。他认为，把感觉资料选择为知识的基础，就排除了与某种判断标准有关的其他手段，而判断

^① 丁文江：《玄学与科学》。《科学与人生观》上，第 20—21 页。

标准并不在感觉的范围之内。他认为，“苟无辨别真伪之思想，则并感觉之彼此而亦不辨。”他还陈述了科学家汤姆生的理论，即认为科学方法并不是获得知识的唯一途径，必须重视哲学、艺术和宗教。^①

5月30日，丁文江回答张君劢的反驳，再次否认了所谓精神科学与人生观之间有明显的界限。他认为，只有当人们确实发现了精神与物质之间存在着或者不存在着任何事实上的不同，提出这一问题才是有意义的。他认为按照张君劢的观点，“物质精神的分别是以内外分，以我与非我分”。这样，“从我这方面看起来，我是精神，非我的人是物质；从人家方面看起来，我是他的人，是物质，人是他的我，是精神。”^②这种肤浅的论证却被人忽视了（这位科学的崇拜者现在把人作为物质对待）。

张君劢认为艺术、哲学和宗教都能得到知识的论断，这引起了丁文江对宗教的论述，这比他反对张君劢玄学论点更重要。他不反对艺术，也不反对宗教，但他认为神学绝不是宗教。

他认为宗教冲动是人类社会本质演化的结果，而“合群以前的种种根性不利于合群生活的，仍旧有一部分存在；往往同合群式的宗教性相冲突。”人的善恶由这两种根性的冲突的胜负决定。另外，他认为人类的矛盾是不同方法斗争的结果，而不是由于不可改变的本质。人的善恶部分由于天性，而优生学是改变先天的，教育是改变后天的。教育的最大问题是决定哪种环境适合人的宗教性的发展。由于科学方法在科学中的巨大成功，应利用科学教育使宗教性的冲动从盲目的变成自觉的，从黑暗的变成光明的。

① 张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》。《科学与人生观》上。

② 丁文江：《玄学与科学答张君劢》。《科学与人生观》上。

这两位“论战”对手互相指责的长篇大论只是参战邀请书，几乎所有有影响的中國思想家都参加了论战。对拉开论战序幕负有责任的梁启超自命为仲裁人，制定了论战必须遵守的“国际公法”。但没有谁承认他的这种身份，所以他本人写了几篇参战文章。他采取中间立场。“人生问题，有大部分是可以——而且必要用科学方法来解决的。却有一小部分——或者还是最重要的部分是超科学的”。当他说“人生关涉理智方面的事项，绝对要用科学方法来解决。关于情感方面的事项，绝对的超科学”^①时，他强调感情是人生的主要部分。另一位参加者林宰平，承认科学方法对人类物质需要的用处，但不承认科学方法对人能有任何的控制。这些都是张君勱的微弱的同情者。他的一个强大的支持者是张东荪，一个受过训练的玄学家。他认为哲学已从神学中分离出来，其功能变成一种批判的科学；它采取自我批判的方法，力图综合所有的科学原则而形成一种更高的原则。科学只是描述而不是解释宇宙。它只回答“如何”而不回答“为何”。^②

一位重要的参战者是范寿康，一位谦虚的哲学家和心理学家。他是为数不多的几个力图给科学和人生观及其二者关系作出定义的人之一。他似乎是参战人员中唯一的不偏不倚者。他把科学分为说明科学与规范科学两种。生物学、心理学等属于说明的科学；而伦理学美学等属于规范的科学。说明的科学告诉人们人生是怎样的，而规范科学则说明人生应该怎样。他相信，科学能解决人生大部分问题，但不是全部问题。对他来说，统摄人生现实的法则是必然的，而统摄人生理想的法则则是规范的、可变的。前者属于科

① 梁启超：《人生观与科学》。《科学与人生观》上，第4—9页。

② 见张东荪：《科学与哲学》，上海，1924年版。

学,后者则不是。人生哲学则应在二者间保持平衡。^①

王星拱接受了范寿康在对待人生哲学的两种方法上的区分。但与范寿康不同,他进一步界定道,科学仅由两个原理构造起来:因果性原因(Causality)和齐一性原理(Uniformity)。他论争说:“人生问题无论为生命之观念或生活之态度,都不能逃出这两个原理的金刚圈,所以科学可以解决人生问题”。^②王星拱这种牵强、错误的论证,恰恰说明了唯科学主义在当时的流行。

与丁文江、王星拱一同反对张君勱的是陈独秀、胡适、吴稚晖、任鸿隽和唐钺等有声望的知名人士。

唐钺在题为《心理现象与因果律》^③的引导性文章中认为所有的现象都服从因果律。他的寓意是,因为所有现象都有原因,所以都在科学支配之下,而科学毕竟是解决原因和结果、秩序及事物之间关系的。

唐钺在他的第三篇文章《一个痴人的说梦》中说得更直截了当(梁启超曾说那些认为科学能解释感情的人是痴人说梦)。唐钺自称是“痴人”,并要科学地分析“美”与“爱”(因为梁启超认为情感中两要素)。他论断说:“美和爱可否分析与他的价值的高低无关”,这是采取了一种完全的唯科学论态度。^④他力图反驳一种普遍的观念,即科学是解决僵死的物质的,只要有科学分析的介入,任何东西的美就被剥夺了。

他最关切的是提醒人们,诸如爱与美这种现象,只是经验的一

① 范寿康:《评所谓科学与人生观之争》,《科学与人生观》下,第16页。

② 王星拱:《科学与人生观》,《科学与人生观》下,第16页。

③ 唐钺:《心理现象与因果律》,《科学与人生观》上。

④ 唐钺:《一个痴人的说梦》,《科学与人生观》下,第2页。

个方面,这种经验资料能被分析。不必把这种现象捧到理性之上的神圣或神秘的地位。“关于情感的事项,要教我们的知识所及,尽量用科学方法来解决的。至于情感的事项的‘超科学’的方面,不过是‘所与性’,是理智事项及一切其他经验所共有的,是科学的起点”。^①

任鸿隽高喊着“人生观的科学是不可能的,但科学的人生观却是可能的”,冲进论战的漩涡。他认为人生观就是要求外物与内心的调和。”物质界的智慧愈进于科学的,而人生观之进于科学的,亦与之成比例。……最明显的例,就是生物学上的进化论。”^②他进一步论述道,不但科学进步间接影响人生观的变化,而且科学能帮助创立一种人生观。他无疑与丁文江、唐钺、胡适及同道观点一致,认为科学家“大半是不信宗教的,但大多数的科学家,都是道德完备、人格高尚的人。……他们的人生观,就在他们的科学研究里面。”他还认为,科学家对真理、因果性和事实的探索能应用于人生观。探索的结果是,一种对人生的清晰认识,一种摆脱超自然和迷信的信仰,便成为可能。

张君勱对过分强调科学功能的警告,引起这么多科学家的反驳,是可以理解的,而且,还应该点燃象陈独秀、胡适和吴稚晖这些非科学家的怒火,以证明张君勱的努力不受欢迎。而陈独秀此时已经完全皈依共产主义,表现出一种要求意识形态完全转变的政治活动参与者的急切特点。这个曾经极力赞扬现代文明和科学精神的人,此时成为积极的共产党人,表明完全遵从马克思主义的社会

^① 任叔永:《人生观的科学或科学的人生观》,《科学与人生观》上,第4页,第10页。

^② 同上书,第4页。

发展结果,但实际上却无视它的更精致的理论前提。对陈独秀来说,科学规律就是绝对的经济规律。为了某种专门理论的合法性,陈独秀在宣称自己对社会科学的信仰中用“力”代替了“规律”。在为这部文集作的序言中,他攻击了除吴稚晖以外几乎所有的参战者的态度。他认为这场争论不过是在欧洲思想界已吵闹多年的论战在中国的迟到反响。

孔德分人类社会为三时代,我们还在宗教迷信时代;你看全国最大多数的人,还是迷信巫鬼符咒算命卜卦等超物质以上的神秘;次多数像张君劢这样相信玄学的人,旧的士的阶级全体,新的士的阶级一大部分皆是,……现在由迷信时代进步到科学时代,自然要经过玄学先生的狂吠;……不能不承认孔德三时代说是社会科学上一种定律。这种定律便可以说明许多时代许多社会许多个人的人生观之所以不同。^①

他批判张君劢用“我”与“非我”来说明精神和物质世界。张君劢曾列举了二者的九个不同之处。与张君劢不同,陈独秀认为这九个范畴都可为客观的、不变的、物质的规律证实。例如,他争论说,张君劢认为宗教思想属于精神世界,但实际上是受时代和社会支配的。

依据所传神话,大都是崇拜太阳、火、高山、巨石、毒蛇、猛兽等的自然教;后来到了农业经济宗法社会,族神祖先农神等多神教遂至流行;后来商业发达,随着国家的统一运动,一神教遂至得势;后来工业发达,科学勃兴,无神非宗教之说随之而起。

“我”与“非我”的所有问题和关系都能为社会的客观规律所回答,

^① 陈独秀:《科学与人生观序》。《科学与人生观》上,第4页。

或更精确些说,都能由经济发展规律回答。

他对梁启超的“关于情感方面的事项,绝对的超科学”的观点的批判,则是以陈腐的决定论信念为基础的,即认为人类的感情和情感价值是由社会经济规律和力量决定的。对二元论的批判同样也用来对准范寿康,因为范寿康相信人生观一部分是先天的,一部分是后天的。陈独秀认为,所谓认识的先天形式(用范寿康的话来说是良心、直觉、自由意志)都不是先天的,都是由人生和社会的条件所形成的。各个社会不同的社会经济条件产生了不同的道德标准和感情所决定的价值观,不同社会中的个人对好坏有不同的标准。一元论的陈独秀在此却承认了文化相对主义。但无疑,他终究是一元论者。他说:“我们相信只有客观的物质原因可以变动社会,可以解释历史,可以支配人生观”。

当陈独秀坚持一元论的时候,他从前的朋友和同事胡适都相信多元论。他这样评说陈独秀:“独秀在这篇序里曾说,‘心即是物之一种表现’,那么,‘客观的物质原因,似乎应该包括一切‘心的’原因了……这样解释起来,独秀的历史观就成了‘只有客观的原因(包括经济组织,知识,思想等等)可以变动社会,可以解释历史,可以支配人生观’。”^①胡适认为,几乎所有的发言者都忽视了一个重要的问题,即具体地说的科学的人生观是什么。他嘲笑张君勱的玄学而称赞吴稚晖勇敢地提出自己的人生观。他极力称赞吴稚晖的“一个新信仰的宇宙观及人生观”。胡适认为这才是正确的人生观。他这样写道:

他一笔勾销了上帝,抹煞了灵魂,戳穿了“人为万物之灵”的玄秘。这才是真正的挑战。我们要看那些信仰上帝的人们

^① 胡适:《科学与人生观序》。《科学与人生观》上,第31页。

出来替上帝向吴老先生作战。我们要看那些信仰灵魂的人们出来替灵魂向吴老先生作战。我们要看那些信仰人生的神秘的人们出来向这“两手动物演戏”的人生观作战。我们要看那些认爱情为玄秘的人们出来向这“全是生理作用，并无丝毫微妙”的爱情观作战……。

拥护科学的先生们！你们以后的作战，请先研究吴稚晖的“新信仰的宇宙观及人生观”：完全赞成他的，请准备替他辩护，像赫胥黎替达尔文辩护一样。不能完全赞成他的，请提出修正案，像后来的生物学者修正达尔文主义一样。^①

与吴稚晖一样，胡适在这场论战之前就表明了对科学的信仰以及基于此的世界观，而这场争论使他有进一步发挥他的观点。他认为人生观是随经验和常识而变化的；所以他认为宣传（就褒意而言）和教育能为人类树立人生观提供广阔的基础。他论争说，宗教使有神论和灵魂不灭论统一欧洲的人生观达千余年之久。那么科学的世界观也应能通过教育和宣传达到“大同小异”的一致。所以，他认为迫切的任务是普及、传播这种新的人生观。胡适建立了自己的人生观，这在某些地方借鉴了吴稚晖的观点。

1. 根据于天文学和物理学的知识，叫人知道空间的无穷之大。

2. 根据于地质学及古生物学的知识，叫人知道时间的无穷之长。

3. 根据于一切科学，叫人知道宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的，——自己如此的——正用不着什么超自然的主宰或造物者。

① 胡适：《科学与人生观序》，《科学与人生观》上，第20页。

4. 根据于生物的科学的知识,叫人知道生物界的生存竞争的浪费与残酷,因此,叫人更可以明白那“有好生之德”的主宰的假设是不能成立的。

5. 根据于生物学,生理学,心理学的知识,叫人知道人不过是动物的一种,他和别种动物只有程度的差异,并无种类的区别。

6. 根据于生物的科学及人类学,人种学,社会学的知识,叫人知道生物及人类社会演进的历史和演进的原因。

7. 根据于生物的及心理的科学,叫人知道一切心理的现象都是有因的。

8. 根据于生物学及社会学的知识,叫人知道道德礼教是变迁的,而变迁的原因都是可以用科学方法寻求出来的。

9. 根据于新的物理化学的知识,叫人知道物质不是死的,是活的;不是静的,是动的。

10. 根据于生物学及社会学的知识,叫人知道个人——“小我”——是要死灭的,而人类——“大我”——是不死的,不朽的;叫人知道“为全种万世而生活”就是宗教,就是最高的宗教;而那些替个人谋死后的“天堂”“净土”的宗教,乃是自私自利的宗教。^①

胡适认为这种人生观是建筑在 300 年科学常识之上的一个假设。胡适认为可将其称之为一种科学的人生观,但为避免争论,他称之为“自然主义的人生观”。

这样,无神论者胡适又一次取消了上帝与灵魂不朽的存在。与吴稚晖一样,他提出了以科学知识为基础的具体的的人生观。反科学

^① 胡适:《科学与人生观序》。《科学与人生观》上,第 25—27 页。

论者不但被嘲笑，而且还遇到一套新哲学体系的挑战。胡适和吴稚晖能利用科学的流行、成功来建立一套有意义的哲学，以引导到达无私的人生。在探索一套有意义框架的批判年代里，这对大多数新老进步的思想家有极大的吸引力。

评 价

浏览一下这场论战的洋洋万言，人们会得到这样的印象，虽然某些重要的东西被讨论了，但在个人的著述中都缺乏一个中心结构。尽管目标有些混乱，但并不妨碍这样一个事实，即一些突出的主题还是能被发现。

争论的基本点是精神对物质的优先性。由此推导出一个较少哲学性的争论，东方文明是精神的，而西方文明（由科学形成）是物质的。哲学家和玄学家极力论证，赞同有一个超越现世感觉的彼岸世界的存在。他们认为，意识摆脱、独立于外部世界，其本身就有形成人生观念的能力。科学家（包括某些非科学家）则否认这种内在世界的存在。他们认为，经验的外部世界决定了精神和意识的形式和内容。

而在这些精心之作中只有极少数力图分析精神和物质的实质，这是令人奇怪的。这可能是因为，双方都面临着从传统取向向现代取向过渡中的一种价值体系选择。精神与物质这一问题的深刻的哲学意义被弱化了，转换生成为对人生的精神和现实的实际关注。那些认为中国的转变对传统是一种威胁的人，焦急地指出物质的世界观和文明的危害，认为为了生存，国粹及其高度的精神发展，应被完全地保留。

这种人遭到另一些人的反对。后者认为需要吸取使西方强大的、实现现代化的精神。前者则自觉地坚持内心生活与外部生活的

尖锐划分,认为与内心生活有关的由直觉和灵感发现,而生活的现实则应科学地研究。而科学家则认为生活的两方面(精神与现实)应看作是统一的。他们的生活概念不是个别的而是统一的,认为精神与现实互相作用。科学的任务是发现人生的现实,检验作为一种社会存在的人的志向和欲望。更进一步说,科学是发现满足这些志向、欲望和需要的手段。他们认为,科学有廓清现实和实现人生理想的双重作用。

在关于精神与物质——所谓理想与现实——的争论后面,我们看到的是中国思想界在宋、明时代和欧洲思想界在 18 世界唯理论与经验论争论的重演。唯理论者认为可从先天概念和观念中演绎而得到真知识;经验论者认为真理只能用归纳法,通过观察和实验从经验和感觉中得来。前者认为,真正的知识是理性直觉的产物,不需要经验证明。与直觉和推理相比,他们认为感官印象几乎毫无价值。而后者认为,没有被经验地证明的任何事实都不能说是真的。而科学家则更进一步地否认伦理学、美学和宗教的合理性,因为这些都是靠直觉和灵感,而不是靠科学方法得到的。

中国在现代世界的作用也在争论之中,而对论战者来说,这些哲学的争论更重要。过去,中国曾试图把她古老文明的精神与西方技术的某些方面结合起来,因这些技术说明了中国物质的不足。大约从 1900 年起到这场争论时,舆论倾向于吸取西方的科学精神,因为人们意识到,枪炮和机器制造仅是一种具有前进精神的文明的副产品。所以,双方都认为应用精神的前提而不是从物质的结果来看待每种文明模式,以评判胜负。

科学此时比以前更加强大,倒不是因为它的辩护者大名鼎鼎,也不是由于中国一般的反宗教感情,而是由于科学方法本身的流行。科学的范围不断扩大;现在它包括自然和社会生活两方面,对

它的可能限制总是被推回。科学家似乎握有无法估量的人生和宇宙的钥匙。而哲学家丢失阵地则主要是因为他们提出的解决人生问题的方法不受欢迎。他们的答案最多只是玄思冥想。现代社会要求用客观性作为判断真理、诚实、可靠性及可敬性的标准。

对哲学家来说，“人生观”意味着被认为是一种个人的看法，这种个人并不被看作是社会的一个组成部分，并仍被期望接受一种超越的价值框架。对科学精神的人生观的信仰者来说，如果能丰富宇宙及现世的知识，那么这种人生观就是高尚的。他们认为个人生活形成了社会生活不可分割的一部分。为了能被理解，必须从其成员的冲动和欲望来看待社会，必须从环境的塑造力来看待个人。这些科学家为科学方法的精神优势而战，并宣扬科学提供了一种人生概念的优越性，而对社会不朽的确信就是其最好的陈述。

“新的科学方法”反对古老传统时所表现出的趋向和自豪，使人想起了17世纪欧洲在“古代”与“现代”之间抉择时的意识危机。当然，不同之处在于，中国因增加了横向的、互相矛盾的东西价值和选择而复杂化了。在这转折的年代里，中国正是被那种她企图吸取其科学遗产的文化，从政治、经济、军事到技术等方面都压迫到了不利的地位。由于这种因素——跨文化的思想运动——的出现，这场论战常常显得颇为肤浅。正因为它缺乏深度，所以它才充满激情。现代中国的转折问题太急迫了。

在这次论战中，并不存在宣判谁输谁赢的裁判。所以，去寻找科学在论战之后比以前更流行的专门证据是徒劳的。当然，如果以论战后唯科学主义的延续性和强度作为标准的话，那么科学一方胜了。科学的支持者得到了相当大的帮助——科学本身三个世纪以来积累的威信。

第七章 论战之后：教条的终结

论战后的几十年中，唯科学主义增强了而不是减弱了。由于过去 30 年中唯科学主义的因素，思想和情感对“科学作为教条”的依附在规模上增加了，并成为这一时代思想界占统治地位的主题。“科学崇拜”是三四十年代这种现象扩大的绝妙写照。科学随着新的科学学术（自然科学和社会科学，但后者与其说是实际的不如说是观念的）的成熟而更加流行。而纯粹由于 20 年代后期一些事件的力量，把已经存在的感情煽成一种强烈的实验主义情绪。

思想家和学生因强烈的民族主义而骚动不安，以异乎寻常的态度等待国民党与共产党的开始是隐蔽的，到 1926—1927 年为解决中国问题而公开分裂的斗争的结局。知识界期望一种持续的革命（既是政治的又是社会的）。而这主要有赖于胜利者，所以，无论谁取胜，都有责任尽可能满足那种最广阔的革命要求。当国民党取胜时，只是权力斗争中的政治变动，而社会理论问题并未解决。这使许多知识分子感到不满。在思想界，这种不满在那些认为因共产党的失败而使自己的理想受挫的知识分子（许多非共产党人）中尤为强烈，

而在那些认为国民党的胜利起码是某种成功的知识分子中则不太流行,他们希望有某种统一的更好未来。结果,就爆发了新的论战。思想界新的“洋洋万言”,又转到中国社会史的本质和西方对中国100年侵略的本质等问题上来了。争论的基调明显倾向于实证论的信条,许多人希望这种决定论能使中国找到一个正确的答案。辩证唯物论对时代的要求与事件之间矛盾的解释似乎是独具特色、颇合时宜的理论,因而成为在唯物主义哲学流派中占主导地位的观点。

甚至在学术界的哲学圈子中,时代的事件也对思想趋向产生了间接影响。1923—1924年非常流行的实用主义和功利主义的思想方式逐渐让位于在北大形成的新唯心主义和在清华形成的新实在论。新实在论逐渐融进了社会思想界的唯物论。前者则为“用哲学保障科学”而勇敢战斗。对于哲学学术界而言,在社会思想界,实用主义的势力和影响已输给了新唯物主义。^①在这一章中,我们将看到唯物论唯科学主义逐渐流行,它的实证性结论已能被灵活运用,并且它似乎要对所有其他思想体系的不十分僵硬的信条都进行批判。

关于中国社会史本质的论战

如果说“怀疑”中国过去的年代为这次争论打下了基础,那么伴随而来的对科学方法在理解社会问题、研究社会结构——即社会整体的本质和历史——方面的功效的信仰的增长,也是不可少的准备。当论战从1928年开始时,参战者处理中国过去的方法,与

^① 孙道升:《现代中国哲学界之解剖》。《国闻周报》,第12卷第45期,1935年。

顾颉刚 1926 年提出“层累地造成的古史观”引起的对中国古代史的争论大不一样。1928 年论战的方法和主题可说是马克思主义的。参战者希望能使中国历史和社会符合社会的辩证发展规律，使之融于广阔的世界具有宇宙意义。参战者都认为自己是社会科学家，并制定出一套解释中国历史的方法论。

这次争论持续的时间、参战的人数都比 1923 年大论战为多。它一直延续到 30 年代末，涌出一大批书和文章，反映了政治变革时代思想的热切关注。中国社会史性质论文集的序言清楚地表明了，寻找精确可信的思想指导的迫切需要，是现代的基本要求。文集的编辑王礼锡概括了所有参战者的心情：

现在已不是单纯的陈胜、吴广揭竿而起式的农民暴动可以夺取统治权的时代。

同时现在也不是……独夫专暴式的统治可以镇压革命的时代。

现在是盲目的革命已经碰壁，而革命的潜力又不可以消泯于暴力的镇压之下，正需要正确的革命理论指导正确的革命的新途径的时候。“没有革命的理论，就没有革命的行动”……

要探索革命的正确前途，有一个先决问题应当解答：“中国社会已经走上了一个什么阶段？”……^①

最后一句话清楚地表明了革命时代的紧迫性。它还说明了中国社会“现阶段”的本质与社会发展的基本理论有不可分割的联系。从 19 世纪以来，把整个社会都看作是属于人类历史某一阶段类型的

^① 王礼锡：《中国社会史的论战序言》。《中国社会史的论战》，第 4、5 期合刊，1931 年，第 1 页。

观点,成为新社会学的通常实践;所有革命的成功或失败都用这种社会科学的语言来分析解释。所以,如果一场革命未把社会转变为资本主义阶段,那是因为先前一阶段的封建因素依然存在。

这种由矛盾和斗争导致社会按阶段进步的观点,是进步观的总体设定,科学本身的功用对这种观点的形成起了一定作用。而马克思主义对历史和社会的观点是进步观中的一部分,而且是从现代科学遗产中产生的最有生气的社会理论。马克思吸取了古典经济学家的 19 世纪的基本的进步观。古典经济学家们在划时代的、破坏传统的工业和技术进步的伴随下,选择自己的学说作为检验和理解社会的最好方法。

经济学因其研究充分揭示了社会的不公和丑恶,而使自己得到“忧郁科学”的名声。同时,它又被认为是确定社会“真正的”因果连续的一种有效方法。所以,既是 19 世纪欧洲工业社会之子又是其“科学家”的马克思才会说:“大体说来,亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是社会经济形态演进的几个时代。”^①《政治经济学批判序言》中的这一段话是马克思主义理论中最著名、也最为经常引用的名言之一。他的信仰者马上利用了这段关于社会发展的陈述中似乎包含的科学终极性的暗示。经济被认为是社会特性和社会运动的决定者,这种经济决定论成为历史唯物主义解释整个人类进步的一组规则的同义语。经济决定论是 19 世纪后期西方思想主流中的一部分。当列宁在 1917 年使马克思主义更富生气时,对许多人来说,布尔什维克革命就是能达到“理论与实践的统一”的证明。

在中国,马克思的经济决定论法则激发了在本质和特征上都

^① 《马克思恩格斯选集》,第 2 卷,第 83 页。

已经是革命的梦想。欧洲 19 世纪的产业主义、现代科学的实验,在本世纪 20 年代的中国甚至不存在。但是,马克思的理论本身以及列宁将其转为行动并取得成功的双重吸引力,给许多思想家提供了思考中国过去、现在和将来的指南。其最基本的规则我们可以称之为“社会唯科学主义”,即经济因素是社会的基础,革命活动是生产方式这一基础变化的显示(如列宁主义革命的成功导致进步)。而 1926-1927 年使许多人失望的国民革命的失败,使列宁的名言“没有革命的理论,就没有革命的实践”更加可信。

论战者都用这种最基本的社会动力学法则来彼此攻击。争论并不仅限于共产主义的信仰者之间:国民党的理论家也使用同样的论证体系。因而,对这种崇高而精确的社会理论的合法继承人和执行者作一番考察,是颇为重要的。

论战由陶希圣和郭沫若两人的理论分为两个阵营。其他一些人的理论(如李季、王礼锡、胡秋原、梁园东和陈邦国等),也值得注意。参战双方以《新生命》和《新思潮》杂志分为两个集团。很明显,主要分歧在于给中国社会发展“现阶段”定性。前者把中国贴上资本主义标签(但有所变异);后者则说它是封建主义(也有某些变化)。但是,这并不是两种不同思想体系的争论。他们在争论中使用相同的语言、相同的理论设定、相同的信仰,说明是同一体系内的争论。从中可以看出最有生气的社会科学之潜入中国思想前提的程度。

陶希圣(生于 1899 年),是著名的中国社会史教授,还是出版家及国民党的长期支持者和理论家。在他以辩证唯物主义为基础写的大量关于中国社会的著作中,其理论是有重大修改的:中国西周时代是氏族社会的最后阶段,氏族关系与一般承认的封建关系是不同的;从战国时代到汉朝后期,是奴隶制时期;由汉末到唐初,

是“发达的封建制度”；宋代以后，城市手工业发达，在封建制度内打开缺口，是“城市手工业及商业资本主义社会”；1840年以后是屈服于工业资本主义的由“先资本主义社会走上半殖民地的路”。

这些变化都是用经济学的术语来解释的。在对中国历史作出新解释前不久，他还创办了《食货半月刊》，并公开宣称其目的是用经济的方法来解释历史，而马克思的《资本论》是他的权威。^①

而这也是争论另一方的计划：给中国历史过去的发展以符合马克思辩证法的意义。郭沫若是位文学家和思想家，他经过本世纪中期的政治变化而成为当代中国的文化代言人。在对中国社会史的研究中，他对中国思想界的贡献就在于坚持运用历史唯物主义的观点和方法。在对甲骨金文的研究中，他就运用了辩证的历史观点。他是这样划分中国历史的：周以前是原始公社社会；西周是奴隶社会；东周以后是封建社会；近代以来是资本主义社会。他认为生产方式的变化引起了三次社会革命：奴隶制革命、封建制革命、资本主义革命。

基调相同的第三种观点是李季提出的。他在《读书杂志》发表长文，论证自己的观点。他认为商以前是原始共产主义社会，商代是“亚细亚生产方式”，周是封建社会，前清（1840年以前）是前资本主义社会，1840年以后是资本主义社会。^②

其他许多种观点，也都是力图使中国历史的分期符合马克思的范畴。王礼锡和胡秋原尽力把马克思的“亚细亚生产方式”运用于自己的理论。两人都认为商以前是原始公社社会，商是氏族社

① 陶希圣：《中国社会史》，重庆，1944年，第1—2页。

② 李季：《对于中国社会史论战的贡献与批评》。《读书杂志》，1932年第2期。

会，周是封建社会。而从秦到晚清则是专制社会。

所有这些可能都被赋予马克思的经济变化形成社会“类型”的意义。这“洋洋万言”实际是音色单一，只是为如何解释每一阶段而争论不休。当然，也有些新的术语涌现，如梅思平认为：上古的汤禹时代是“氏族斗争”，从夏代到周代是“原始帝国主义”，从周到秦是“新封建主义”，从秦到晚清是“商业资本主义”。戴行轺称从秦到晚清整个阶段为“过渡社会”，之所以把这 2000 年历史都称之为过渡期，仅是因为历史不符合理论的要求。这种对历史的无视与对一种伪科学的社会进步规则的唯科学信仰是相称的。无疑，坚持对中国历史的这种阶段划分，无疑是要使过去对现在有某种意义。但是，由于是根据辩证法来看待中国过去文化的“好”和“坏”，而不是像过去文化所形成那样，所以这种试图把过去和现在的中国与一种使人满意的“历史年代”联系起来的努力，其结果是无意义的。

我们已触及了这次争论的风格，其具体内容还有待单独讨论。但可以说，这次争论定下了贯穿于随后年代里的唯科学主义基调。同时，它也说明思想界的偏爱是如何为唯科学主义开路，或进一步说，是如何发展到社会唯科学主义的。一般地说，社会科学认为社会能被分析；而社会唯科学主义的信仰者则相信社会能根据预定规则来分析。二者的精神是一致的，即都由这种思想支配着——解释科学实在的方法能用来解释人类和社会，并产生同样的无可争辩的结果。

这场争论还说明对西方实证论唯科学主义的继承。摩尔根关于印第安人的著作，马克思和恩格斯的著作（最引人注目的是恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》，1884 年），以及列宁和许多当代苏联学者的著作，都被当作科学的顶峰而引用。当然，在所考查的单个社会的背景下，这些著作是有意义、有价值的。欧洲 19 世纪

工业社会的组成部分,及其与欧洲先前历史阶段的关系,被揭示得非常清晰。

而中国人对历史的反思是对一种社会科学观的赞同。他们超过了其西方楷模,而根据一种“被证明”的模式来描绘中国传统社会。他们也超过了他们的东方同胞。虽然这些东方同胞也大胆崇拜科学,但他们所形成的唯科学主义浪潮还没有像此时的社会唯科学主义这样,完全用单一的模式来解释事件、人物和他们的社会组织。

随着这次争论而来的,是唯物论的实证的唯科学主义的增强,这对此后 20 年的思想界有较大的影响。参战者极信他们找到了研究人类事务的可靠武器。郭沫若 1929 年在《中国古代社会研究》一书前言中写道:“在这时中国人是应该自己起来,写满这半部世界文化史上的白页。外国学者已经替我们路径开辟了,我们接手过来,正好是事半功倍。本书的性质可以说就是恩格斯的《家族、私有财产及国家的起源》的续篇。研究的方法便是以他为向导……”^①

论战风格也表明,论战者接受了那种本质上是由“科学遗产”所产生的直线的、纯粹的进步观。这种历史进步观有一种内在的对过去的批判。这次论战对“过去”的粗暴处理,更明显地表露出急不可待地对过去的抛弃。研究过去完全是为了解释今天的意义;必须无视中国文明的整个框架以适应社会直线进步观。中国过去的绝大部分并不被社会科学所知,便成为仅仅是“过渡期”。传统的中国文化被解释成仅是阶级利益和作用的展现;为证明一种理论而使文化失去特色。对中国过往传统的唯科学主义批判,当然受到自己先入之见的限制。在西方及稍后的东方,新的直线时间观是与一种

^① 郭沫若:《中国古代社会研究》,第 1 版自序,1951 年版,第 5 页。

新方法同时出现的。一种“研究社会的新方法”是从自己的前提来论证自己的方法的。前面对唯科学主义的定义曾说过，唯科学主义就是那种对科学方法带来关于自然秩序各方面的知识的坚定信仰。现在，中国的社会科学家为满足这种新信仰，实际上是在重组历史以适应他们的新方法。

传统中国的埋葬，以及对其历史文化的研究更少人文色彩，起码部分可说是方法论和历史观的一场真正革命。在随后的年代里，这种强烈的唯物论唯科学主义基调的出现，将更加频繁，终于最后清除了更有弹性和较少决定论意味的词汇。

“独立的”唯物主义者

《读书杂志》代表了马克思主义的辩证法思想和唯物论唯科学主义。还有其他一些自称是唯物主义哲学家的杂志也有类似观点，其哲学前提或多或少地与马克思主义相同。《二十世纪》、《研究与批判》、《科学论丛》等杂志的这种观点尤为明显。这三份杂志的负责人都是叶青（笔名为伍卓宣）。他经常得到杨伯恺、刘静白、沈因明和张凡夫等人的支持。一般地说，学术圈子不太喜欢这个集团的成员，因为他们嗜好没完没了的论战和对其他学派的批判。他们缺乏学术上的慎重，但他们却认为自己是现代中国知识分子中的羽毛丰满者，所以对范围极广的普遍事物都任意发言。

像当时的许多知识分子和学者一样，他们认为，从1927年以后，中国的思想界应宣传他们自己正确的科学方法，批判前30年引进的思想。他们大多数都赞同把近代中国分成三个阶段。第一阶段是从中日甲午战争或戊戌维新到辛亥革命或五四运动，代表了新思想的逐渐引进和旧思想的崩溃。第二阶段从五四运动到1927年，这时主要的思想模式被涂上了外来的源于西方的资本主义色

彩。大家都同意,第三阶段是从1926—1927年“失败”后开始的辩证唯物论阶段。有了这些无党派的独立的唯物论者,更说明唯科学主义的普遍流行。与前几章曾讨论过的那些对唯科学主义经验论和唯物论形成起了-一定作用的思想家一样,这些生活在唯科学主义宗教中的唯物一元论者的内部争论,其方式颇类似于神学纷争。叶青及同道不仅宣传一种新的马克思主义,而且批判以前的旧思想。他们是多产的作家,但其著述只登载在几个专门的杂志上。

这一集团最早的领导性刊物是《二十世纪》,其第一期是1931年出版的,登载了叶青和如松的长文。后来又出现了其他一些刊物,如其姐妹刊物《研究与批判》。最重要的《批判丛书》也是由多产的叶青负责的。这套雄心勃勃的出版计划是以上海辛垦书店为中心的。它出版了2卷;首先是卷A,批判了西方源起的思想模式,第2卷是卷B,批判了个人主义思想家。卷B出版于1933年。还在卷A之前,他们就决定其第一期就要批判性地剖析胡适,因为对许多人来说,胡适是把西方观念引入中国的主要倡导者。叶青本人写了两卷进攻性的著作,一卷长达524页,另一卷长达1120页。

这一派在《二十世纪》的发刊词中清楚地说明了自己的目的和前提。它的出版者称其为以科学、批判和综合为基础的理论刊物。以人是历史的创造者为前提,这一派作者力图勇敢地抛弃哲学唯物主义的机械决定论。只有用辩证法解释历史的理论,人才能被看作是创造者。应该注意,马克思主义思想也并未解决历史因果律中的“父与子”的问题。马克思本人强调人的历史是各种力量的产物(这样人就是客体,是历史的“儿子”),同时又说从综合的观点来看,人应从压迫他的外部力量下解放出来(于是人成为主体,是历

史的“父亲”。^①《二十世纪》的作者们抓住了人能创造环境的概念，他们自命为一种科学“宗教”的传道者，并在其全部作品中都显示出对机械决定论的批判。他们把宗教与唯科学论哲学融为一体的努力，在许多方面为理论与实践于1949年在中国的最终统一铺平了道路。同时，《二十世纪》以科学的动态精神作了这样的开场白：

人是创造历史的……

对于历史底发展行程，只要我们肯“借助于种种物质的和自然的科学来忠实地论证”，就可看出这个灿烂的世纪包含得有黑暗，特别适于人底创造意志，亦特别需要人底创造行为。

……

因为整个社会是一有系统而合法则的结构。其中底各部分，在它底发展行程上，是要互相适应地、特别是要与其‘真实基础’一致地、作整个的变动的。这正同生物有机体之某一器官底改变必引起全有机体底改变一样。……

因此，我们就单从科学上来加以考察，也会得着与分析历史底发展行程之所得相应底结论。……科学自从培根、伽里雷以后，日益发展。神学、玄学，相续被扫荡。……上帝、灵魂、等等，都被逐出于自然之外，社会之外，脑内松子腺之外，……一切社会活动，一切精神作用，无不成为科学底对象，科学底疆土。

在这种情形中，自然界、社会界、意识界遂完全统一，形成了一个大大体系。这就是说科学与哲学不是对立的，自然学同社会科学之间底鸿沟已经填平了，宇宙观和人生观必须一致。

“物质消灭了”，……新科学出现了。这就是说，动的自然

① 参见马克思：《德意志意识形态》。

观、动的社会观、动的经济观、动的政治观、动的伦理观……一句话，动的宇宙观和人生观，已经定形起来。^①

在宣布了物质消灭之后，叶青说，他的新科学是以新理论、新规律和新的物理学精神为基础的。他更进一步说，“物理学所论究的物质，为自然现象的根源。有机界自不能外此，就是人类，他底生理、心理、乃至他底活动——社会现象，亦包括于物理变化之中。它的理论真是万物、万事底大经、大法。因而新物理学底新理论，也是爆发其他科学以及社会科学、思维科学（认识论、方法论等）之革命的信号。”

既宣称物质消灭了，又强调新物理学的物质的重要性，这似乎是矛盾的。但当人们知道他们的重点是强调理论的重要性时，这一矛盾便解决了。叶青说：“矛盾是前进底动力，讨论是使真理愈明”。人们可以发现，这种表面的矛盾实际是辩证的。在《政治经济学批判导言》中，马克思认为人的意识是由他的社会存在决定的（物质条件，包括各种力量，诸如观点和目的），而在其他地方他又激励人们创造自己的黄金世界。作为理论家和革命家的马克思，把人类想象成普罗米修斯般的勇敢，三四十年代中国的唯物主义者也是这样的。正是在马克思的人类形象即创造者中，中国的理论家看到了新思想体系和新思想方法。而中国则是一个极不完善的世界，被种种矛盾搅得困惑不堪，亟需革命变化，现在正需要正确的理论。叶青及同道认为他们掌握了诊治中国病症的良药秘方。无论是马克思，还是《二十世纪》集团，我们都不能把他们强调人的创造力与对自由意志的信仰等同起来。创造观念的效力意味着理论解释和首

^① 《在创刊号底卷头》。《二十世纪》，第1卷第1期，1931年，第1-3页。

肯社会变化的效力。这种创造力及这些理论家的声誉是毫无疑问的,因为他们是科学的并以物质事实为基础的。科学再次被召来做最后的仲裁者。现在,从唯物论和机械决定论的粗陋的唯物主义者中,升起了一种新的能动论。叶青一派以从科学中得到的教益和结论来谈论社会科学,但他们的谈论似乎是,这种知识的拥有者应该是批判所有传统和值得同情的观点的革命者。在三四十年代,唯科学主义的形式与内容就被有意识地统一了。

从《二十世纪》论坛的第二个基础即批判中便可看出,这种统一是有意识的。当叶青痛斥中国的科学工作者和科学世界观的支持者无视“真”科学时,的确是有一种批判。梁启超因把科学与西方帝国主义等同而受责骂;胡适因对机械决定的含糊其辞和个人主义而受痛斥,丁文江因为仅知科学的客观性(没有主体性的关键作用)而遭批驳,任鸿隽“更在科学与人生、自然与社会、必然与自由之前,表现得‘浑沌囫圇’。”而心理学家郭伍远则“太唯物”、“太机械”。这些无情的批判源于他的“推进文化”、“为科学而战”的责任感。^①批判别人科学观点的标准是这种新科学——理论的、辩证的批判。

叶青澄清批判的意义,并力图赋予宇宙意义:

宇宙间一切现象,都是变化的,……渐变和突变……

整个的宇宙是合规律的。其中各部份底法则,应该一贯而不相违。所以自然底突变是以证明历史底突变。……所以由突变到进步是一般的法则。……所谓突变,在社会方面就是革命,在智识方面或文化方面,就是批判。……

^① 《在创刊号底卷头》。《二十世纪》,第1卷第1期,1931年,第4—7页。

总而言之，批判是理论斗争、文化斗争，有充分的实践意义。^①

所以这实际上等于在中国思想界进行了一场整体的理论和方法论革命。对这种战斗态度，叶青评论道：

我们认定革命的实践是以革命的利益为最高原则的，而文化的批判就是一种革命的实践，因此必以革命的利益为决定应否批判与如何批判底标准。这就使得我们底批判底态度是：就思想家，对文化中底保守派则攻击，改良派则责难，革命派则同情；就个人言，凡原则不同者取敌对方式，原则相同者取友谊方式。倘然同学派者把我们认作敌人，我们绝不尤而效之，我们在态度上，依然取友谊方式，在理论上，则不让丝毫地与他讨论。^②

只有用掌握了被认为是正确理论的自信，才能解释这种批判态度。它也说明了把理论和方法论作为建立新世界观工具的倾向。

对理论的重视是《二十世纪》的第三个基础。叶青的秘友如松说：“在今天这个科学昌明底时代，一举一动都少不了理论。从前只要有临时的和零碎的思维就够了的，现在却要有既成的和系统的思维。”^③ 他引用列宁的理论和十月革命的例子，论证理论能唤起革命行动。放在思想界的背景下，类似的唯科学主义革命理论，也会侵蚀陈腐观念，并为一种新的思想秩序打下革命的基础。

理论，或者说是必要的理论化，是科学从其归纳阶段到演绎、综合和（最重要的）“哲学”阶段的演变。这些作者争辩说，理论，或

① 叶青：《批判底意义》。《二十世纪》，第1卷第4期，1931年，第1—5页。

② 同上，第1卷第5期，第12页。

③ 如松：《理论底重要》。《二十世纪》，第1卷第7期，1931年。

者理论化,在既成的科学传统中起作用。科学仅是一种先后时期的标志,而不可能用它来把中国和西方区分开来。所以,科学传统为所有宣称要现代化的人而存在。

这种把科学规律扩大到自然活动所有方面的不懈努力,清楚地表明了唯科学论的宗教本质——泛唯科学主义。在这期间内,独立的唯物主义力图表明信仰与理性的和谐共存,使对某物的信仰再次成为崇高的行为。这种努力在三段论推理和使整个思想体系紧跟时尚的活动方面与中世纪经院哲学家相似。经院哲学家把理性注入信仰的基本物之中,而唯科学主义者却从由理性积累而成的信息体中做宣传信仰的文章。结果是惊人地相似——一种思想体系、模式力图取得形式与内容的统一。

当如松考虑现代中国知识分子研究的理论类型时,阐明了综合化。他提出了下列标准:哲学、社会学、经济学、政治科学、历史科学中的理论(从19世纪借来的含混术语)的“普遍性”能力;理论应是有“时代性”的;必须有“革命性”(纯粹的个人主义,在这里等同于资本主义,因而与集体的革命意识相悖,这是不行的);应该具有“哲学性”(即具有信条的意义);但最重要的是科学性。“在今日这个科学时代,革命性要与科学性统一起来,才能说是有创造作用底理论,正确的理论。”之所以要以科学为基础,是因为“科学是论究具体的因果法则底学问,即特殊原理的学问。……我们所说底科学底意思,就是以物质论为基础的了,因为只有它才是严格地站在物质立场和因果法则之上的。”^①

可以把《二十世纪》及其姊妹刊物作为科学宗教及其一元的唯

^① 如松:《研究甚么理论》。《二十世纪》,第1卷第8期,1932年,第6-10页。

物决定论模式的基础和“神学的”辩证法则的战线上的代表。伴随这种宗教性而来的是对思想、文化、宗教和社会的全面批判。所有这些都是科学使真理客观化和使实践经验丰富的名言下做出的。叶青评论道：“只有从经验得来的知识才是真知识，有根据而可凭信。”^①他认为人没有知识就不能存在，而现在这种知识就是科学。所有其他知识都必须以科学知识为标准，凡与科学不合者就不应存在。^②

这样，就可以从这种倾泻到知识、思想及文明其他必要条件的批判中建立科学宗教的人生观。但是，正确的思想、正确的知识、真理和正确的信仰，将出现在科学地重建的文明之中。尽管还有某种保留，即认为科学比思想更严格（思想更抽象且为演绎的），但《二十世纪》的态度是，思想能被客观地等同于科学。这种态度无疑从外部把科学作为思想和文化来对待；思想必然等同于玄学因而含糊不清。叶青在学术史中找到了思想客观化的证明，他认为这表明“科学化”的持久性。即便称为思想，“在社会领域中底许多理论，已经是用科学方法研究事实而得出了必然的因果法则的。”他更进一步说，“又如科学的 collectivism，也可说是近代社会底变革律，它把资本制度之产生、发展、死亡诸过程底因果性和必然性，都一一说明了，有如铁则一般。”^③

叶青然后论述了科学战胜神学、宗教、玄学的历程。他认为社会科学在西方的兴起无可争辩地说明了科学与一般的思想的融

① 叶青：《理论与实践》。《二十世纪》，1932年，第2卷第8期，第6页。

② 叶青：《卷头语》。《科学论丛》，上海，1934年版。

③ 叶青：《科学与思想》。《二十世纪》，1931年，第1卷第2期，第15-16页。

合。他对社会科学的兴起格外重视，因为这表明社会的客观化教条的增加和文明的不断进步。”科学之在社会领域中底发展，正同它在自然领域中一样，……于是宗教、道德、教育等社会现象，也被研究、被组织，成为科学去了。……经济学同物理学（兼括化学而言）一样，是近代生产所直接需要底科学。”信仰便被放到这些科学之中，因为它们与观察、经验事实和实践性密切关联。唯物的唯科学主义的宏大目标是使社会实践和思想科学化。

根据他们的观点，在文明的进步过程中，我们不能容忍任何自由意志的观点。经验论科学家也遇到此点，但未作解释，而暗示其等同于人类创造力。而叶青一派则完全不能容忍自由意志。因为它妨碍了思想“科学化”。

人之要有创造作用，增高人生价值，不在乎自由意志底颂扬，而在乎因果法则底认识。一切智识底作用，没有过于科学的。它给我们造出种种工具、器械、交通方法来减轻劳役，丰美生活，打破自然障碍。站在另一方面说，人为甚么能在科学昌明底时代，利用自然，征服自然呢？根本就是由于我们能够认识自然，了解它底因果法则。……所以，现在能使我们免于社会底笼罩和心灵底崇拜，而觉悟地思维，觉悟地行动的，只有社会科学和意识科学（思维科学），思想科学化是必要的。

如果一种新的宇宙观被选来取代旧的玄学方法，“思想科学化”就非常容易了。叶青把张君勱作为玄学愚味的典型代表。叶青认为，我们应把宇宙看成是物质的，而不是上帝的造物或艺术家的想象。他提出以下论点，以论证“思想科学化”的必然性：

我们凭着今天科学发展底最高成果——辩证法，可不待论证地说：宇宙间没有一个孤立的现象。……这是使科学由自然界到社会界、意识界之一客观的基础。

所以，叶青认为科学的演绎和归纳两方面，都是辩证法的一种功能。从部分到整体，从整体到部分，意义是一样的——科学使思想的所有方面都科学化的能力。叶青认为意识活动含着物质本质（灵魂和意识被看作是运动的物质）和逻辑本质。叶青再次概念地、绝对地提到思想，将其与自然科学中的精确理论联系起来，以得到支持。叶青认为，思想与科学的结合表明了人生与科学所表明的宇宙的整体性本质。所以，思想的科学化就是不可避免的。

他们把文明定义为由人类所引起的生产的进步，并把生产看作是自然组成和自然力的理解的反映，所以叶青一派更进一步论述说，握有科学知识便是理解自然的最精确的反映。所以，进步是不可避免的。从中也可看出唯科学主义的乐观世界观。

但是，谁能缩短科学与思想间的距离，使后者完全科学化，仍是一问题。我们以前讨论过的那些思想家们没有充分回答这个问题；而叶青一派则有明确的看法。科学家不可能缩短这个距离，因为他不可能超越社会对他的观念的限定，所以也分辨不出神学和玄学的态度。自然科学家虽然把上帝从自然中驱除出去，但却不能完全抛弃宗教感情，如牛顿、法拉第和马克斯韦尔。社会科学家也不能，因为他不熟悉自然科学又不能完全与神学决裂。居诺、白瑞斯特、马考莱等都是如此。思想家也不能这样，因为他的唯心主义成分太多了。只有革命家才能这样，只有他才能指引使思想科学化的伟大革命。“科学底和思想底革命，是不能与经济底、政治底、乃至整个社会底革命分开。”一次成功的革命首先属于正确的革命阶级，其次，必须具有所有思想家、哲学家、社会科学家和自然科学家的最好品质。他必须是新工具和“新大西岛”的创造者。他必须效仿培根，创立一种新自然主义哲学，必须效仿创立进化论的达尔文和华莱士(Wallace)。这种革命必须能把理论和实践统一起来；整

个自然界和纯粹革命行动的科学理论。

通过“革命的社会学”，新知识引导着新社会。这种新社会必须以新的哲学、新的科学方法、新的社会规律和新的综合体系为基础。“自然科学以物理学为基础，人类科学则以经济学为基础。生产是自然与人类底活动和思维之一根本的关键。由此，自然、社会、意识，三界底联系，就可完成。而其运动底法则、发展底规律，也便能统一于一个体系之下了。这就是说明……科学的辩证学、或辩证论，综合的宇宙哲学人生哲学——真的‘科学底科学’，‘第一原理’。”^①这种唯物主义流派拒斥实际的科学家，以利于理论与实践的统一——未来秩序的建造者。唯科学主义被这些理论家煽动起来，他们的言论几乎提前10年预言了由毛泽东表明理论和实践统一的最后宣言（一场成功的革命）。

其他方面的唯科学主义

那些较多具有多元论色彩的思想家受到这种唯物论唯科学主义（即认为科学方法可用来研究社会和人类的信仰）的影响。但他们关于科学、人类和社会的结论却不那样僵硬。比唯物论者要少一些一元论和决定论色彩的经验论思想家，仍被由科学之丰富的观念所吸引，但并不是用科学来描述一切。似乎从一开始，他们的哲学地位就为强大的唯物论唯科学主义潮流所决定。唯物论科学家清楚表明，他们已超过仅仅是承认科学的西方，以寻找一种社会的“科学”和适应现代化（并不是西方或中国）意识的人。而毫不怀疑地对西方的一般赞扬，恰恰增强了那些已经找到答案——泛唯科

^① 《科学与思想》。《二十世纪》，1931年，第1卷第2期，第31—54页。

学主义——的思想家的论据。

在普及科学中起了较大作用的胡适，在 30 年代一直就在回答种种指责并澄清他的思想。他始终不愿作出一元决定论的结论。一元论对其他思想方法的抛弃使他烦恼，因而他指责当代思想染上了腐败病即陈词滥调。他认为唯物论者的过错尤在炫耀口号和格言而未充分理解它们，而且还用“连串名词的排列来代替思想的层次，来冒充推理的程序。”^① 他认为下述“封建主义时期”、“商业资本主义时期”、“资本主义文化”、“社会主义文化”、“中国本位文化建设”、“创造的综合”等名词，都是无意义的。这种要求理智的评论而不是为一种思想模式辩护的态度，便是胡适和丁文江的精神之子《独立评论》的立场。该刊为坚持自由主义（政治与非政治双重意义）世界观而战；所表述的观点可被称之为经验论。丁文江和胡适力劝读者探索、试验及批判各种观念和制度，而不是寻求最后的答案。当胡适慎重地反对陈腐思想时，丁文江的写作范围从军阀主义到共产主义，乃至年龄和代差。^②

任鸿隽，这位科学的普及者，在 30 年代论述保存古物的价值。他赞扬国联为此准备在日内瓦成立一执行机构，同时为北京天坛内古柏的枯死而哀叹。^③ 在科学杂志上仍能发现他的专业论文，但他“课余写作”的范围极广，主题从诗歌到政治。他对科学文化方面的沉默，并不意味着他放弃了科学态度。他现在承认了由科学所丰富的文化的渗透性和诱人性。唐钺在整个三四十年代几乎没有为

① 胡适：《今日思想界的一个大弊病》。《独立评论》，第 153 号，1935 年。

② 丁文江：《现在中国的中年与青年》。《独立评论》，第 144 号，1935 年。

③ 伍叔永：《保存古物做甚么》。《独立评论》，第 126 号，1934 年。

科学的流行做什么工作。他越来越多地关心学术活动的管理方面；但没有迹象表明他对科学的态度发生了根本变化。

虽然吴稚晖和陈独秀是唯物论者，但他们在1923年大论战中却支持经验论科学家。由于政治和个人原因，他们没有加入三四十年代唯物一元论阵营中去，但这并未使一元论阵营受到严重损害。曾经是多产的吴稚晖和陈独秀的早期的论题，此时被这些后来的一元论者长篇大论继续发挥。他们承认吴稚晖和陈独秀早期对唯物一元论的贡献。虽然吴稚晖的风格意象一如既往，但再也没有当年论述“摩托”益处那样成果极丰了。陈独秀30年代对政治的失望，使他本人及著述脱离了文化争论。他转向研究写作《老子考略》、《孔子与中国》等等。^①这位一度是宣传现代观念的点火人，此时的学术追求，在某种意义上是用人文方法对待文化、观念和学术的胜利；但另一方面，他做这些研究是为了排忧解难，他对人生的基本哲学设定并未改变。所谓经验论者的迟疑不决、前后不一的语言和一些著名的唯物论者的散漫活动，最终导致了一元决定论的胜利。

经验论力主对其他思想学派采取宽容态度，实际上使自己在三四十年代受到削弱。1923年论战中科学派的主要反对者张君勱，1934年又捡起自己对科学和人生的观点。^②张君勱并不像他的反对者所说的那样，为了人文的方法而强烈反对科学。争论的狂热已经过去，他在回顾这一问题时仍表明自己在到底应把科学看成凌驾于文化之上、把文化看成科学教育的结果，还是应把科学看作是文化活动的一部分这一问题上的见解是有道理的。张君勱呼

① 见《东方杂志》，第34卷第11、18、19号，第37卷第22号。

② 张君勱：《人生观论战之回顾》。《东方杂志》，第31卷第13号。

吁保持公开的哲学对话。他和张东荪及林宰平、张真如、瞿菊农、贺麟、周辅成及徐旭生等人一道，使以北大哲学系为代表的新唯心主义流派开始流行。

回顾这一学派的一般观点，张君勱现在以三种方法对待科学和文化。首先，他认为科学自16世纪在欧洲诞生以来，对人类生活各方面的空前的进步起了极大的作用，所以中国应提倡科学的“意识”而不是外部装饰品，来纠正过去缺乏客观真理和自然知识的意识。第二，所有以哲学的自然主义和唯物主义（指吴稚晖、胡适和陈独秀）为基础的论点并不是对最终现实的真正结论，因为科学（1930年）已经指明知识的非决定论。唯物论论点的真实目的在于摧毁流行的宗教、艺术和学术思想。第三，中国未来的思想家应强调思想的发展传播科学的进步并使其现代化、继续重视哲学；哲学应被当作检验表。这派认为，科学本身只是以理论和数学符号为基础的操作，而这可能是一个广大文化世界中的成员所不理解的。所以哲学家必须使不断出现的自然秩序作用的概念成为可以理解的。哲学应把科学放入思想的洪流之中。这些思想家认为，世界不能被简单地分为物质和精神；它首先是（公众的和私人的）意识与经验的世界，科学只是其中一部分。

在思想界的学术圈子之内，经验论唯科学主义看到其各种思想努力日臻成熟。新唯心主义哲学取代了胡适使之出名的实用主义。在30—40年代，所有严肃的、学术的哲学活动都由这派领导。在30年代，在多元地对待人生问题的刺激下（由张东荪所提倡），再次冒出了各种人生哲学；一些论文集记录下了这些名人的使人费解的各种人生观。这些信仰的宣言表明，科学与玄学的争论已不再存在了，科学已成为普遍的人生观的一部分。但这并不是说，所有喜爱科学的人都理解其意义和作用；更经常的是，科学对心理和

情绪的影响，激起了一种同情的反应。

盛赞科学在现代化中之光辉作用的人，不必都是科学家或哲学家。如前所述，这种推广科学范围的活动削弱了经验论的思想风格。在急切和混乱的三四十年代中，这种寻求科学的精神觉醒，所期待的不是经验论渐进和多元的思想方法，而是唯物论唯科学主义的教条结论。而北大的新哲学流派虽推动了一种值得尊敬的一般的哲学流派，但却未能控制其结果。虽然这种也涉及科学哲学的哲学流派在学术层次上还算流行，但在公众论坛上却不能取胜。在大众论坛中，语言不加修饰，辨别思想的耐心是有限的，对科学魅力的感情反而马上被一种思想方法迅速利用，这种方法的前提是现代的、推理是简单的、结论是绝对的。而唯物一元论正好具有所有这些特点，所以能很好地利用此点。

经验论的、非一元论学派固有的开放意识，招致了一个奇怪的哲学客串者。虽然这位客串者假借科学的流行及其现代性、可敬性和适时的开放意识，但其哲学根本没有建筑在科学之上。在30年代，使经验主义的影响最终消失的一例，便是国民党的哲学。在1927—1928年政治变化后，国民党要统治思想的政治愿望和行动，便产生了被称之为唯生论的哲学。它与蒋介石1934年发起的“新生活”运动是密切配合的。唯生论主要是由陈立夫构造出来的，其中心概念是生命力，即“生”。它转而乞灵于古典经籍，还从杜里舒和柏格森的哲学中借来几个概念，然后便宣布它与科学和谐，而认为它适合现时代。结果便是一种不正视知识论问题的玄学（而经验论的和唯物论唯科学主义流派都正视这个问题）。避开知识论问题，唯生论从儒学的两部教义——《大学》和《中庸》中为自己找到了重要概念：“致知格物”，以寻求它自己的思想与行动、精神与物质的统一。蒋介石于1934年9月15日在庐山对其党人讲话中宣

称：

我也以为这大学一书，不仅是中国正统哲学，而且是科学思想的先驱，无异是开中国科学的先河！如将这大学与中庸合订成本，乃是一部哲学与科学相互参证，以及心与物并重合一的最完备的教本，所以我乃称之为“科学的学庸”。^①

一年以后，他再次评论科学说：

本来现在所谓科学，就是我们中国以前所谓格致之学；而“格致”两个字，又是根源于大学“致知在格物”这句话而来的。可见中国在二三千多年前，就有科学了；既然有了科学，当然就有科学方法。因此，科学方法也并不是现代才发明，更不是只有外国才有的。在孔子时代就已经讲得很明白，他所谓“物有本末，事有始终，知所先后，则近道矣”。^②

国民党理论家秦冠宋戴地盗用科学以使其哲学成果变得尊贵。“致知格物”可能是十分科学的，但历史上它指的是为道德的完善而从古书中寻求真理，而不是探索一种严密的知识或为解释新资料而创造一种新语汇。

在较高的水平上把科学溶进国民党的理论，这任务留给了陈立夫这位党的理论的长期捍卫者。但他首先是个政治家。他在1934年在中央政治学校作了一系列演讲，后来他将这些编成一本名为《唯生论》的书出版。10年以后，经过重新修订，他又加上另一个题目《生之原理》。其英文版于1948年出版，书名是《人生哲学》。这部著作作为国民党企图唤起被蒋介石称之为“无精神”的人民的努力提供玄学根据。它所包含的为国民党的任务所寻求的历史、心理

① 蒋介石：《科学的学庸》，台北，1952年版，第52页。

② 蒋介石：《科学的道理》，台北，1958年版，第3—4页。

和比喻的合法性的玄学和结果是大有问题的。表明陈立夫哲学的这部大作认为宇宙是变化的，他思想的基石是以《易经》为基础的。但是，变化的宇宙能够永远变化而不中断，是因为有宇宙本体的存在。他将这种本质称为“生元”，具有物质力量和精神力量。一切现象都由“生元”的“生生不已”的能力产生的。陈立夫承认自己的观点暗含一元论，但认为因把精神与躯体溶于生元而避免了真正的问题——唯物论（他认为这等同于共产主义）。他把他的本体论实体与《易经》的太极相比，也有正反两种趋势，其否定方面成为物质力量的静止状态，其肯定方面则具有精神力量的动态物质。在此点上，陈立夫离开儒学原则而与现代科学类比。

物理学上说物质之主要的性质是惰性。……惰性者，不愿动之谓。不愿动，正是能接受藏摄能力，而自然有安于旧状、静守其故常，不愿动的趋向之谓。^①

很明显，他是指机械运动和物质运动的力量。

他试图用爱因斯坦的相对论来解释他的“生元”既能起功能作用又能起实体作用。

通常所谓物质，只是物质性重，因为它藏摄未发出的能力最多。……我们说物质之能力即是物质之精神时，……所以物质之能力之表现，亦即其精神性之表现。^②

他认为，因为变化是宇宙的基本事实，所以能量要稍胜过物质。

很明显，他对科学的运用充其量是折衷的，目的在于支撑他的体系。例如，他回避了现代科学的概念，这个概念是不利于他的能量控制物质的观点的。他随使用“能量”和“物质”来意味“灵魂”和

① 陈立夫：《生之原理》，上海，1946年版，第26页。

② 《生之原理》，第28页。

“意志”，并不精确地用“惯性”表示能力未解放的状态，所有这些词都用来服务于非科学目的。

他表面上被杜里舒和柏格森所吸引。他借用他们的观点，并贴上符合自己哲学的标签。他把“诚”（《中庸》中的一个概念）与杜里舒的“生之原理”和柏格森的“生命冲动”等同起来，根本未试图说明这种“标签”以外的关系。^①所以，他面临着一个几乎不可能的任务，把源起于西方的“生命哲学”流派应用于中国。他的哲学的根本目的明显是为国民党的行动服务的。他的引进选择及现代标签，使他既否认共产主义的唯物论哲学，又否认西方文化中的唯物价值观，而这些都是反对相应的“精神”哲学的技术性高度发展的结果。他经常暗示唯物主义就是贪图利益。根据他的哲学，他要向人们提供一种“意志”（精神力，在他的哲学中物质从个人的存在变成集体的存在）。这种意志将使他们首先作为个人行动，然后，更重要的是，作为有能力的公民，在“诚”中达到顶点。他的哲学便成为一种对思想体系、心理学和传统的操纵器，一般地说，它的目的是为了大众，但它的语言严重妨碍大众对国民党目的的理解。对我们而言，他对科学的滥用表现了一种粗劣的唯科学主义变态和科学的流行引来的一个奇怪的客串者。在思想的大千世界中，唯生论的笨拙方法实际上是增强了它企图摧毁的一元的唯物主义的力量。

科学的流行在 30 年代还影响了其他方面。胡适在 1929 年提出中国应全盘西化。这种经验主义的论证精神，在 30 年代产生了一系列关于全盘西化的现代化模式与中国本位的现代化模式的争论。在 30 年代初期，许多教授和其他知识分子都经常发表关于“全盘现代化”的演说。1934 年，他们的演讲汇集出版，书名为《全盘西

^① 陈立夫：《唯生论》，第 107—172 页。

化言论集》。1935、1936年又出版了两本增刊。以陈序经为首的绝大多数作者都赞同全盘西化。但在1935年,10位教授联名发表了《中国本位的文化建设宣言》,反对这种观点。

概言之,有三种观点:经验论纲领;传统文明崇拜;选择论。其中第一和第三两种观点最为流行。从表面看,30年代这场争论似乎是亲西方论与亲传统论两大阵营的论战。但进一步研究表明,并不完全是这样,“十教宣言”表现出对国人追随各种西方模式努力的厌倦。它要求从以中国的需要为基础的中国文明和文化的自我重建中产生一种自豪感。“宣言”并不像20年代“玄学”者那样有反西方的倾向。它督促重温中国的过去,把握中国的现在,建设中国的未来。这些教授提出在科学方法帮助下的科学精神中做这些工作。但他们的反对者却说他们是传统的辩护者和恢复者。甚至头脑清晰的胡适也屈从于这种指责。^①这十教授要求的是中国的现代化,但他们误解了他们的反对者所用“西化”一词的意义。而“西化”的赞同者也有同样的误解;他们所追求的实际也是现代化。对于新中国需要科学及其精神和方法这一点,是毫无问题的。这场争论一直持续到1937年中日战争爆发。从此以后的10年,几乎没有以经验论精神指导的争论了。当战争结束时,再次涌现出强大的唯科学主义潮流。但这次却是唯物一元论唯科学主义。

面对唯物论的绝对性,许多因素妨碍了对科学功能的清醒理解,以及对其范围、力量的清醒认识。首先,经验论只能追随科学探索和理论的自然发展。它不可能找到一个科学前提与科学结论统一的完整体系。意识到量子力学的飞速发展(这也被介绍到中国),

^① 《试评所谓〈中国本位的文化建设〉》。《胡适文存》,第4卷,第535—540页。

张宗炳在《东方杂志》上写了“科学之限制”一文：

最近五十年科学发现的结果，最重要的是改变了科学家的思想信仰。牛顿时代的唯物论几十年来统治着科学家的信仰，工作的趋向，研究的精神。唯物论的最受人欢迎的原故，是因为它的简单与统一性。……唯物论的摇动，其最大的影响，是在思想上。科学家的唯一的信仰失去了，还不大要紧，要紧的，乃是科学之中，缺少了一个统一的，中心的思想。^①

物理现象的非决定论，意味着牛顿的物质和运动观点的解体 and 牛顿世界本身的崩溃。但在这 20 年中，中国只有极少数科学家和非科学家意识到了这些。而在这些年中，一般大众仍赞同那种简单的、充满感情的关于不变规律的语言及用这种语言来描述“现实”。这种语言与真正的科学语言是不同的。

第二，经验论思想的声誉不断被一种寄生的思想体系所贬低，这种体系借科学的崇高地位以使自己的哲学为人接受，虽然并不总是精心构造的。像陈独秀和吴稚晖这样的唯物主义者继续谈论科学的福音，而并不真正理解科学理论或认识他们的唯科学主义的普及含义。国民党阵营的思想家也力图假借科学之名，但他们自己并没有为经验的方式作出任何真正的贡献。

第三，一般地说，虽然唯科学主义在三四十年代由于科学在各种思想流派中的流行而得到极大推动，但所有这些流行的结果都支持了一种把大部分科学精神都抛弃掉的思想风格。这种唯物主义具有僵硬的结论。把科学尊为最后仲裁人，它夸口所有的“科学的”试验都是决定性的。所以，唯科学主义在中国以其最高形式——唯物一元论——取得胜利，就不是偶然的了，而且，这种唯物

^① 《东方杂志》，第 40 卷第 6 期，1944 年，第 35 页。

一元论还可以找到所有因果关系的关键，来宣称宇宙的意义和科学的实质。

理论与实践的统一

正当国民党为统治中国而重建自己的意识形态时，共产党人则忙于使思想界保卫自己的哲学。但重要不同之处在于，虽然有孙中山的“三民主义”（也可能因其不严密），但国民党的“革命成功”却没有一套真正有效的信仰；而共产党还要进行一场革命。一方热衷于意识形态的重建和“合理化”；而另一方则认为“成功的”革命是关于历史、人和宇宙的正确理论观点的必然结果。在共产党最后胜利的前30年中，有20年用于紧张的思想和理论的积蓄。结果便是成功的革命证明了这种理论。这种理论的凯旋也是唯科学主义以最发展、最广泛形式的胜利。

思想界一直在为赞赏科学作准备。所有具有现代意识的中国人都在为此作出自己的努力。经验论者宣传科学世界观的客观性前提；诸如吴稚晖这样的独立的唯物主义者则与那些相信一般的科学世界观的人一道，使科学成为进步之不可或缺的伴侣；其他实证论者，无论其是否共产党人，都一直在为把科学本身的理论转变成“科学的”社会理论而努力。共产党的理论家分享了这一遗产的惠益和设定。他们借用它的最广泛的结论，发展了它的最绝对的语言，预言了他们自己世界观的最后胜利。他们将这种世界观等同于科学遗产本身（一种循环论证）。尽管也加入到中国西化的大趋势中（即便自觉地意识到科学观念，即使仅因文化和情感的原因），共产党理论家，如瞿秋白、艾思奇、陈伯达、李达、何干之、杨剑秀、胡绳、郭沫若和毛泽东，却在取得最后胜利之前的岁月中，向为夺取政权的意识形态斗争提供了他们自己的传统。在近代中国引起广

泛持续争论的马克思主义的辩证法,结果成为“思想的科学”。世界被客观化了,而使之如此的方法也同样被证明了。

一般都认为艾思奇是共产党的主要思想家。他以其《大众哲学》一书成为1934年掌握思想界的运动的先锋。作为一种通俗读物,《大众哲学》在12年内再版32次。与陈伯达、李达及其他一些人凝重的理论著述相比,这本书的突出特点是具有有效的宣传性。这是一本技巧高超的宣传品,灌输给人们一种辩证唯物主义的意义(并不必然是彻底的理解),并给人们以思想术语和方向。他借用具体的事例和现实情境,把“直到现在”的所有观点都归于由迷信和不严格的思想习惯所形成的偏见。他表示,一个人自己必须从这种模糊观念中解放出来。根据这本小册子,哲学化的能力还不够,虽然哲学(理论)的本质在于排除谬误。必须发现一种正确的哲学。当然,马克思主义哲学以其进步性、精确性和科学思想和方法而成为正确的哲学。它之所以是科学的是因为辩证唯物主义是指导自然各方面的法则。

在整个30年代,艾思奇写了许多浅显却有效的作品。《如何研究哲学》和《思想方法论》于1935年出版。还有一些论文集。如《哲学与生活》于1937年出版。1939年他写了许多著作,最重要的是在毛泽东的经典《实践论》和《矛盾论》之后的《实践与理论》、《哲学选集》及与吴黎平合著的《科学历史观教程》。数不清的作者效法艾思奇,写了许多宣传品。其中引人注目的是胡绳,从中日战争爆发以来,他就是位不知疲倦的作者和编辑。他写了许多小册子,许多被多次再版。其中有1937年的《新哲学的人生观》、1938年的《辩证法唯物论入门》、1947年的《思想方法与读书方法》。沈志远与胡绳编辑的《理论与实践》是份有关文化思想的刊物。它从1939年到1946年在重庆出版,是马克思主义观点的宝库。

在这些勇敢的宣言后面的唯科学主义最佳宣言是由瞿秋白作出的。他是一个杰出的共产党人，并在1927—1928年担任中共总书记。他常被党内“左”、“右”两条路线困扰，时而被称之为“左倾盲动主义”，时而被称之为“右倾机会主义”。他于1935年死去。党内斗争的变化并未动摇他对唯物历史观正确性的信念。在30年代初期，他就陈述过共产主义对历史、人、社会及命运的唯科学主义观点。

科学的发生纯粹在资本主义时期。可是资产阶级却不能充分发展科学。因为科学一定要完全根据于纯粹的唯物论。资产阶级却徘徊于唯心唯物之间，所以社会科学终究不能稳固。无产阶级生长在资本主义之下，他的力量在于他自己是生产力之一，……他必然反抗现存制度，而且必然要改造社会——方能解放他自己。所以他的革命运动及改造社会的事业，必需极正确的社会科学和自然科学，以求亲切认识社会及自然……社会主义社会里人人都是科学家，真正的平等方始实现。^①

在这本书中，他还解释了科学与社会科学、自然与社会的一致性。生产力与生产资料作为一种物质准备，提供了人（生产者）与自然（物质）之间的结合点，所以这成为历史（社会）唯物主义的基础。社会是这种复杂的物质关系（生产力）的产物。用经济学能解释这种因果关系，并且，如果运用科学的法则，就能理解这些。辩证唯物主义便解释了社会的基础（经济）和上层建筑（整个文化范围）。由这样的观点出发，如坚持正确的历史观，如在物质的自然变化过程中运用正确的方法，社会就能被改变，在科学规律与假设的社会法则

^① 瞿秋白：《社会科学概论》，上海，1949年版，第55—56页。

之间就没有区别。^① 艾思奇则进一步认为,人类生命和活动,客观世界及对这种客观世界的看法和主观认识,都不能分割,从而增强了这种自然与社会的不可分割性。所以,党派纷争与自然竞争是同样的。

认识有党派性,同时正确的进步的认识,又必须是以科学理论为基础的认识。真正的科学就是正确把握各种事物发展规律的学问。为什么科学能正确地把握事物的规律性?因为科学本身,就是从人类的实践经验中总结的结果。它的理论的正确性已经被人类长时期的实践或科学家的多次实验所证明。^②

虽然唯物主义决定论信条是共产主义思想的核心,但观念的作用也同样被强调,条件是以正确的观念引导正确的存在。列宁对革命必须有正确理论的信仰,反映了马克思自己既把人作为能被科学研究的历史客体又把他作为能创造一个更好的世界的历史的主体的观点。中国的唯物主义者继承并深化了这种理论与实践统一的弹性概念。毛泽东在延安时代初期,作为党的整风的普遍努力的一部分,就为当时和后来的行动准备了理论基础。在1937年7月和8月,他写出了两部经典性文献《矛盾论》和《实践论》,它们最初都是在延安的抗日军政大学的演说。

毛泽东把实践解释为社会的现实存在,由生产活动、阶级斗争和科学实验过程组成。他重复了三四十年代所有唯物主义者的观点:“人们要想得到工作的胜利即得到预想的结果,一定要使自己

① 瞿秋白:《社会科学概论》,上海,1949年版,第61—68页。

② 吴黎平、艾思奇,《科学历史观教程》,上海,1939年版,第4—5页。

的思想合于客观外界的规律性,如果不合,就会在实践中失败。”^①这样,再次陈述了理论与实践相互重要的关系。对这种主张的不断重复进一步表明马克思列宁主义者的信仰,即他们发现了能治百病的揭示事实世界的规律体系。毛泽东说:

理性认识依赖于感性认识,感性认识有待于发展到理性认识,这就是辩证唯物论的认识论。哲学上的“唯理论”和“经验论”都不懂得认识的历史性或辩证性,虽然各有片面的真理(对于唯物的唯理论和经验论而言,非指唯心的唯理论和经验论),但在认识论的全体上则都是错误的。……然而认识运动至此还没有完结。……马克思主义的哲学认为十分重要的问题,不在于懂得了客观世界的规律性,因而能够解释世界,而在于拿了这种对于客观规律性的认识去能动地改造世界。^②

在30年代后期,毛要给他的运动一种强大的动力。他以理论(知识)与历史 and 实际经验的统一和证明来得到这种动力。他声称,思维科学(现在仅意味可靠的宇宙观)可以创造一个更好的世界(这仍是科学本身的目的)。为了进一步证实他的推论,他在完成《实践论》一个月之后又写了《矛盾论》。

《矛盾论》是毛泽东思想的哲学论证,是论辩艺术的入门和运用辩证世界观的教程。他认为传统的马克思主义辩证法是以矛盾的普遍性和特殊性为基础的。首先要解决的是历史中的“主要”矛盾。如资产阶级和无产阶级的斗争,要由社会主义革命解决;被殖民地与殖民者之间的矛盾,则由民族革命解决。其次则解决具有“量”的重要性的“小问题”。如“在社会主义社会中工人阶级和农民阶

① 《实践论》。《毛泽东选集》,第1卷,1951年版,第283页。

② 同上书,第290—291页。

级的矛盾,用农业集体化和农业机械化的方法去解决;共产党内的矛盾,用批评和自我批评的方法去解决”。对抗性矛盾的结果就是斗争。这样,党的“科学的革命家”的责任,就是时刻遵循马克思列宁主义的历史法则,并把这些原则正确地运用于特殊的时间和空间。

毛泽东把这种推理应用于他的知识和行动理论。从《毛泽东选集》对这两篇主要理论文献的注释中,可以看出这种“科学”方法的灵活性和目的。

在我们党内,曾经有一部分教条主义的同志长期拒绝中国革命的经验,否认“马克思主义不是教条而是行动的指南”这个真理,而生吞活剥马克思主义书籍中的只言片语,去吓唬人们。还有另一部分经验主义的同志长期拘守于自身的片断经验,不了解理论对于革命实践的重要性,看不见革命全局,虽然也是辛苦地——但却是盲目地在工作。……毛泽东同志的《实践论》,是为着用马克思主义的认识论观点去揭露党内的教条主义和经验主义——特别是教条主义这些主观主义的错误而写的。^①

毛泽东的这两篇宣言,清楚地表明了他想成为社会及其革命的理论 and 实践的科学家们的决心。所有带政治色彩的唯物论者和经验论者都具有这种完善社会知识的倾向。但这种开始是完善社会知识的趋势后来则变成甚至在人文的领域也能预言未来的社会学科学。这种社会学的生气勃勃的语言,有时有助于掩藏其精心设计的理论化,并有助于用马克思主义这种分析和预言的科学使全党的世界观和方法论统一起来。它吸引了许多皈依者。

^① 《毛泽东选集》,北京,1965年版,第272页。

李石岑便是这些皈依者之一。在新文化运动中他是尼采、柏格森及其他“唯心主义”哲学家的一位有才华的学生。但使思想界震惊的是,他在 20 年代后期(到欧洲旅行后)改变了他的立场,声称新思想运动的方向应是科学的唯物主义。^① 张东荪是另一个皈依者,这反映了当时的唯科学主义趋势并有助于它的更加流行。他以对西方唯心论哲学家的最佳反应而出名。他与张君勱和李石岑等人一道,使哲学在中国的主要大学中居有较高的地位。他沉思过康德的知识论问题,得出他自己的“多元知识论”。经过第二次世界大战,他表现出部分皈依了辩证唯物主义。他抛弃了早期的著述以赞同社会学,或者说是一种他称之为“本体论社会学”的社会哲学。在他于战后参加“民主同盟”后,其著述的政治性迅速增加,此时又显示出一种对社会学内容的热爱和对解决战后中国政治和社会疾病的嗜好。到 1948 年他写《民主主义与社会主义》的时候,他已相当程度地接受了马克思的社会观和文化观,而这是他战前所反对的。

唯科学论在继续传播。从 30 年代后期开始,出了大量的《社会科学概论》。所有这些似乎都模仿杨剑秀的 1929 年编辑本,但陈伯达 1938 年编辑的却是“权威”本。在 1949 年就出了三种此类“概论”,编者各不相同(陈伯达、吴黎平与杨松、徐懋庸和何干之),但主题却并无不同。所有这些出版物都把自然科学与社会科学等同起来,目的在于提供一种思维的科学(历史唯物主义),从而使这种同一具有意义。几乎所有的书在开始处都有类似的前言:这本书的目的是帮助青年读者首先懂得人类与社会的发展规律及最近 20 年来国际形势的方向……,可以遵循这种方法研究马克思、恩格

^① 李石岑:《三十年来世界哲学之进展》。《东方杂志》,第 31 卷第 1 号。

斯、列宁和斯大林的经典著作；也可独立观察和研究世界现实及其发展。

由这种关于社会的“绝对”知识和解释社会的预期发展方向的方法武装起来，毛泽东便可说“新民主主义”（他的主要理论著作的另一个论题）有一种科学的文化。这是1949年1月在延安说的。到1949年6月，毛泽东便有机会来“证明”他的理论与实践的统一是可行的。谁将判断任何思想或行动的客观可行性？答案在布尔什维克的作用之中，也即在毛泽东于延安整风中赋予党内优秀分子的作用之中。并不是每个人都具有正确的观点，而是列宁主义的党内“先锋”才是最后的仲裁者。只有在宣言中才有对任何既成革命传统的客观评价。只有信仰科学的实验的“方法”，才能接受这种观点。

到1949年6月，中国共产党马上就要取得一个否定所有蒙昧、不科学的旧世界的新世界了。这时，毛泽东对另一个理想世界的梦想者——《大同书》的作者康有为作了判断。他对成书于半个世纪以前的《大同书》评论说：“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。”^①在纪念中国共产党成立28周年，毛泽东督促他的同志们做到理论与实践的真正统一的时候，认为发现了这种方法。在《论人民民主专政》一文中，毛泽东以实证意义的极大信心，宣称一个世界的方法与前提的统一在理论与实践之中。

50年来，中国的知识分子提出、介绍、争辩、宣传、论战了各种各样的观念和思想体系。这50年，可看作是中国对世界文明观念切人的真正自觉反应的时代；之所以说自觉，是因为在这些无止境

^① 《论人民民主专政》。《毛泽东选集》，北京，1963年版，第1476页。

的思想大论战中,在这些常常是急切、粗陋的陈述中,总是可以看出中国思想界在力图寻找一种整体的现代认同。本世纪中期“理论与实践的统一”是否有资格代表这种寻求整体认同的成功,当然引起了各种解释。

唯科学主义影响到人类生活的各个方面,但并不有益于科学本身的进步。对科学家来说,实在是用公式来表示的,它的语言是纯数学的形式;而非科学家、文人,则以崇高的日常语言来表达实在。说科学的发现和成就应该崇拜是一回事,而说所有人类的生活和行为都能用纯科学的语言来表达完全是另一回事。这么一种态度是由于把科学证明等同于整个现象界精确的可证实性、把科学的客观等同于人类努力的客观性而产生了对科学的崇拜而造成的。因而,人们就把科学作为一种不可能的教条终极性应用于任何最基本的人类情境。通过对方法的崇拜导致了方法论的形而上学,与此相异的精神活动却被讥讽为“非科学的”。许多现代中国的思想领袖都未能把批判态度和方法论权威、科学客观性与绝对理性、科学规律与不变的教条区别开来。这就引起了一个多种观念互相竞争的时代。而这有助于开启另一个时代,即一种超级思想体系的一统天下。