

Revisiting the Dialogue between Science and Religion
重新評價科玄之爭
——五四百年後再思科學與宗教的對話

KWAN KAI-MAN

關啟文

Abstract

The May-Fourth Movement, which took place more than a century ago, significantly shaped the history of modern China. The intellectuals who spearheaded the movement passionately hoped that science and democracy would solve all the problems of China. However, while the importance of science was not denied by anyone, a key issue is the relationship of science to other important human pursuits like religion and humanities. Some intellectuals advocated scientism, a position which excluded the importance of humanities, metaphysics or religions. In this essay, I critically evaluate the positions of Ding Wenjiang and Wu Zhihu and rethink the meaning of the dialogue between science and religion in the Chinese context.

一個多世紀以前發生的五四運動對現代中國的歷史產生了重大影響。帶領五四運動的知識分子熱切地希望科學和民主能夠解決中國所有問題。雖然沒有人會否定科學的重要性，但

KWAN Kai-man (Guan Qiwen 關啟文) is professor at the Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University.

關鍵的問題是科學與人類其他重要的追求（如宗教和人文學）有何關係。有些知識分子提倡科學主義——一種排斥人文學、形而上學或宗教重要性的立場。在本文中，我們將批判地評價丁文江和吳稚暉的立場，並重新審視科學與宗教的對話在中國處境的意義。

五四運動已過去一百多年了，這被稱為「一場震古爍今的思想啟蒙運動，也是百年中國現代化運動的一個意義深遠的歷史轉折點。它不僅凝聚着近代中國思想變革的風雲，而且牽動着中國現代歷史進程的神經。」¹ 當年陳獨秀認定，只有德、賽「這兩位先生，可以救治中國……一切的黑暗。」² 五四精英高舉賽先生——科學理性精神——的大旗，認為科學是解決中國現代化問題的必備鑰匙。到今天，國人仍高喊「科技興國」等口號。然而當我們歡天喜地迎接賽先生時，又應如何處理科學以外的文化（如道德和宗教）呢？筆者絕對贊成要歡迎賽先生的到來，只是認為也要思考怎麼樣的賽先生才是對我們最有利的。本文會特別就着科學與宗教的關係對五四的科學主義作出反思。

探討宗教與科學的關係有不同模式，一個近代佔強勢的主要模式是科學主義，這可稱為霸道的賽先生——它認為科學是唯一真理。首先要指出科學本身與科學主義是不可混淆的，前者乃有系統地對自然界規律的探索，而後者乃一種哲學主張，其實很多成功的科學家，如愛因斯坦和牛頓都不是科學主義者。其他模式不贊同科學主義那種把宗教與科學視為對立的進路——這包括把宗教與科學完全分隔的分隔說，和認為兩者有交疊的互補論。³ 此文只集中

¹ 微拉·施瓦支：《中國的啟蒙運動——知識分子與五四遺產》（太原：山西人民，1989），〈《五四與現代中國》叢書總序〉。

² 參陳獨秀於1919年1月的《新青年》的文章，引自黃知正：〈五四科學思潮的雙重軌跡〉，載《五四與中國——五四新論》，丁時強、徐梓編（太原：山西人民，1989），220。

³ 進一步討論，參關啟文：《我信故我思——真理路上的摯誠探索》（香港：香港基督徒學生福音團契，1998），第15章；關啟文：《上帝、世俗社會與道德的基礎》（香港：天道，2006）；關啟文：《世界怎樣看？怎樣看世界？基督教世界觀12講》（香港：宣道，2018）。Kwan Kai-man, "The Argument from Religious

探討科學主義的不足，從而指出有必要探討其他模式，但由於篇幅的限制，實在無法詳細評估分隔說或互補論。

科學主義(SCIENTISM)——霸道的賽先生

我們可從四個角度了解何謂科學主義：

第一，**歷史戰爭說**：他們認為歷史中科學與宗教不斷爭戰，在人類愚昧無知的階段，宗教佔了上風，但文明的巨輪不停推進，理性、科學的亮光開始照耀，宗教人士不甘心將霸權拱手相讓，所以千方百計阻撓甚或鎮壓科學家，伽里略被軟禁，布魯諾被處死，都是明證。然而理性的力量是不能消滅的，所以最終宗教節節敗退，科學知識則不斷擴張。這說法在中國學者中是常見的：「在歐洲，阻礙着近代科學……發展的傳統勢力，主要是……中世紀神學與經院哲學……，它們的力量是強大的，統治的手法是殘暴的；但波瀾壯闊的科學革命終於在中世紀的黑夜之後迎來了燦爛的近代曙光。」⁴ 當然，這種戰爭說也是來自西方的，以下兩位學者的經典著作尤具影響力：澤巴 (John William Draper, 1811–1882) 在 1875 年出版的《宗教與科學的衝突史》(*History of the Conflict between Religion and Science*)，和韋特 (Andrew Dixon White, 1832–1918) 在 1895 年出版的《科學與神學的戰爭史》(*A History of the Warfare of Science with Theology*)。

第二，**科學主義的知識論**：科學方法是客觀的，而宗教的「方法」則是主觀的，前者給我們找出事實，而後者只能提供幻想。原因很簡單，前者建基在有共識的五官經驗及可測試的科學理論；宗教則建基在不能證實的所謂啟示和宗教經驗上，實在難以叫

Experience,” in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Craig and J. P. Moreland (Oxford: Blackwell, 2009), 498–552; Kwan Kai-man, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism* (New York: Continuum, 2011).

⁴ 李璠：《中國古代科技思想史稿》（西安：陝西師範大學出版社），294。

人信服。例如羅素說：「任何可以獲得的知識，必然是可以透過科學方法獲得的；任何科學不能發現的，人類都不可能知道。」⁵

第三，科學主義世界觀：科學主義的世界觀已推翻了宗教信仰，天文學、進化論等已圓滿地解釋世界及生命的起源，再不可能相信造物主了！在這個腦科學及人工智能一日千里的世界，實在難以接受靈魂與來生等概念。科學也告訴我們，世界的運作由自然律掌管，事物皆有自然的原因，神靈的干預都是不可思議的，甚麼「分開紅海」、「耶穌復活」都不可能。當代最著名的科學主義者是生物學家道金斯(Richard Dawkins)，他充滿激情地提倡科學主義的世界觀，認為這世界觀是與宗教勢不兩立的，他的著作相當有影響力。⁶

第四，就着人生及社會問題，激進的科學主義者不單說宗教並非真理，更認為宗教對文明有害，故應盡早剷除！他們甚至認為科學本身足以指導人生和為社會提供堅穩的道德基礎。在當代提倡這種觀點的有一群新無神論者(New Atheists)，道金斯是其中之一，而另一個領軍人物就是希真斯(Christopher Hitchens)，他的立場從其著作的名稱可見一斑：《神並不偉大——為何宗教毒害所有事物》。⁷

霸道的賽先生登場——從「科玄之爭」談起

廣義的科學與人文可說是組成文化的兩個主要部份，然而兩者的關係一直處於張力之中。一方面〔唯〕科學主義者認為科學以外別無

⁵ Bertrand Russell, *Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 243.

⁶ 參 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design* (London: Penguin, 1988); Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam, 2006). 前者維護進化論，批評創造論；後者則全面批判宗教的世界觀。

⁷ Christopher Hitchens, *God Is Not Great: Why Religion Poisons Everything* (New York: Hachette Book Group, 2007).

真理，因此貶抑宗教或人文學的重要性。另一方面一些人文學者或倫理學家攻擊科學／科技的霸權，認為它只會破壞人類的文明（特別是道德與宗教）。人文與科學之爭不只發生在西方，在中國，五四時期也有科學與玄學／人生觀的爭論。

在新文化運動的年代裏，張君勱(1887-1969)是近代著名新儒家學者，⁸ 他感到傳統受到威脅，希望人生觀或人生哲學不致被科學一元論淹沒，所以在 1923 年 2 月 14 日對清華大學學生發表題為「人生觀」的演講。他認為科學的特性是客觀，為論理（邏輯）方法所支配，其方法是分析，並為因果律所支配，而其起點是自然現象的恆常規律。與此對比的「人生觀之特點所在，曰主觀地，曰直覺的，曰綜合地，曰自由意志的，曰單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已。」⁹ 他只想釐清科學思考與人生觀反省的分別，並提出二者都有價值且並行不悖。¹⁰ 這卻惹來科學主義者（如丁文江和吳稚暉）的攻擊，因為他們認為這就是否定「科學萬能」的原則，並阻礙中國走向富強。他們堅定地相信可以在科學方法上建立新的人生觀。這引發一場大爭論，正反立場的文章的總字數多達二十三萬字。

⁸ 張君勱除了是哲學家外，也是政治家和教育家，曾發揮相當大影響力，一方面他是中國現代新儒家的重要代表人物之一，對儒學的維持和與當代精神的結合作出巨大貢獻；另一方面他曾任上海國立政治大學校長和燕京大學教授，也活躍於政治，曾創立中國國家社會黨、成立中國民主政團同盟，以及擔任國民黨參政會的參政員等。

⁹ 張君勱：《精神自由與民族文化——張君勱新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1995），7。

¹⁰ 其實在張君勱之前，譚平山（後來中共發起人之一）在 1919 年已表達類似觀點。他「在《新潮》的創刊號上，……闡述了科學的合理性同宗教信仰的互補關係。……譚認為，比精神安寧更深刻的是人們對宗教信仰所帶來的改變世界、與世界鬥爭的能力……老一輩的學者們不同於譚平山，他們完全站在科學的一邊來反對宗教，……學生們則發現了宗教的鼓舞作用，……他們認為中國的傳統……缺乏信仰的力量。」見微拉·施瓦支：《中國的啟蒙運動》，124-25。有趣的是，張申府在 1921 年給陳獨秀的信中說：「許多人說馬克斯主義是一種宗教，其實在最細微的地方，沒有點迷信，甚麼事也作不成。」而陳獨秀竟然這樣回答：「無論甚麼事若不帶點宗教性，恐怕都不能成功。」見微拉·施瓦支：《中國的啟蒙運動》，125-26。然而，施瓦支也指出，在 1919 至 1920 年之後，宗教信仰的觀點確實已越來越難以堅持了。

後來這場科玄之爭更蔓延到中醫學：「『科玄之爭』的大討論……吸引了當時中國全數的知識精英參與……科學派佔絕對上風。……它為後來醫藥行政決策者確定『廢止中醫』……政綱提供了思想與輿論依托，打倒『玄學鬼』嘛。」¹¹ 在汪精衛推動下，國民政府在 1928 年啟動政令程序去「廢止中醫」：「衛生行政……純粹以科學新醫為基礎，……今舊醫所用理論皆憑空結構，阻礙科學化，舊醫一日不除，……衛生行政一日不能進展。」¹² 這又是霸道的賽先生的一個影響。

至今，科學與玄學 / 宗教的關係仍是中國文化懸而未決的主要問題。本文透過分析及評價丁文江與吳稚暉兩位五四科學主義者的觀點，¹³ 回顧這場科玄之爭，然後指出這場爭論背後的根源不是科學精神本身，而是把科學絕對化後的產物：唯科學主義知識論和唯物論世界觀。

簡評丁文江

丁文江撰文〈玄學與科學——評張君勱的「人生觀」〉去反駁張君勱，直斥「玄學真是個無賴鬼……是科學的對頭。」¹⁴ 玄學包括西方神學，他以此為例子說明「科學與玄學戰爭的歷史」。¹⁵ 玄學也包括中國的「精神文明」（如宋明理學），他認為這些士大夫「沒有能力，沒有常識，……結果叫我們受野蠻蒙古人統治了一百

¹¹ 侯樣祥編：《科學與人文對話》（昆明：雲南教育，2000），237。

¹² 同上，239。

¹³ 丁文江(1886-1936)又名丁在君，是近代中國地質學家，是提倡科學現代化的先鋒之一。吳稚暉(1865-1953)是參與科玄論爭當中較老一輩的知識分子，但與其他傳統知識分子不同，他是最早提倡唯物論的學者之一；也是著名語言學家和教育家，以文筆辛辣見稱。

¹⁴ 丁文江：〈玄學與科學——評張君勱的「人生觀」〉，載《科學與人生觀論戰集》，戴帕米爾書店編輯部編（台北：帕米爾書店，1980），15。

¹⁵ 同上，29-30。

年」，他們「一無所用」，令人質疑「這種精神文明有甚麼價值？」¹⁶

他相信「存疑的唯心論」的科學知識論：所有的知識都源於覺官感觸（即感官經驗），情感、思想、概念等心理現象，都不過是感官觸覺的產物，都能被科學研究。丁文江說得輕鬆，似乎對問題的困難認知不足，例如如何從自己的感官觸覺，推論到不能碰觸的原子的存在。

丁氏說：「在知識界內，科學方法是萬能」的，¹⁷ 應把所有的實在都置於自然秩序之內，並相信僅有科學方法才能認識這種秩序的所有方面（生物的、社會的、物理的或心理的）。他承認「人生觀現在沒有統一」，但他非常樂觀，認為科學將發達到能夠使各個不同的人生觀統一起來，因為「凡是心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料。」¹⁸ 對他而言，「科學方法，不外將世界上的事實分起類來，求他們的秩序。等到分類秩序弄明白了，我們再想出一句最簡單明白的話來，概括這許多事實，這叫做科學的公例。」¹⁹ 這理解當然不對，現代科學不單是對經驗的分類，而是找尋自然界的深層結構和定律（如相對論、夸克等）。

丁文江對張君勱的不滿主要在於他把人生觀說成是主觀的，其解決方法是訴諸直覺：

一班青年上了他的當，對於宗教、社會、政治，道德一切問題真以為不受論理方法支配，真正沒有是非真偽；只須拿他所謂主觀的，綜合的，自由意志的人生觀來解決……果然如此，書也不必讀，……知識經驗都是無用，只要以「自身良心之所命，起而主張之」……所有一切問題，都沒有討論之餘地……假如張獻忠這種妖孽……對我們說，他的殺人主義，是以「我自身良心之所命，起而主張之……，」我們也

¹⁶ 同上，41-42。

¹⁷ 同上，30。

¹⁸ 同上，29。

¹⁹ 同上，17。

只好當他是……大人物，……人各有各的良心，……人人可以拿他的不講理的人生觀來「起而主張之」，安見得孔子、釋迦、墨子、耶穌的人生觀比他的要高明？²⁰

丁文江去世前，曾於 1936 年 5 月 6 日的天津《大公報》上發表〈我的信仰〉，重申：「我相信不用科學方法所得的結論都不是知識；在知識界內科學方法萬能……舉凡直覺的哲學，神秘的宗教，都不是知識，都不可以做我們的嚮導。」²¹

丁文江這些批評包含了誤解，但也提出一個真實的問題。他把張君勱的立場理解為「主觀主義」，即是說人生觀問題沒有「是非真偽」，但這並非張君勱的真正立場，然而丁文江的誤解也可理解，因為張的確有不少誤導的話。他強調人生觀是主觀的，因為「甲一說，乙一說，漫無是非真偽之標準。……天下古今之最不統一者，莫若人生觀。」²²但張並非認為人生觀不能分真假對錯，只是說不能用科學化的客觀方法去解決：「決不如數學或物理化學問題之有一定公式。」²³他的「主觀」指認識人生觀要透過主體的體驗，這就是「返求之於己」。後來張寫了篇長文〈再論人生觀與科學並答丁在君〉反駁丁文江，其中提到「非科學知識」，如「道德之知……美術之知……形而上界之知」²⁴，所以他想提倡的只是「科學方法非達於真理之唯一途徑」。²⁵所以科學以外也有真理。然而這也帶出一個問題：假如直覺和良知有很大的分歧，那又如何分辨兩者之間的優劣呢？一些極端的人生觀（如張獻忠的七殺令）又如何排除呢？吳稚暉也提出類似質詢，這些的確是張君勱沒有處理的問題。

²⁰ 同上，32。

²¹ 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義》，雷頤譯（南京：江蘇人民，1995），102。

²² 張君勱：《精神自由與民族文化》，1。

²³ 同上，2。

²⁴ 同上，51。

²⁵ 同上，53。

丁文江認為科學能解決人生觀的問題，他舉了這個例子：「近年來生物學上對於遺傳性的發現，解決了數千年來性善性惡的聚訟，使我們……知道根本改良人種的方法，其有功於人類的前途，正未可限量呢？」²⁶ 當然這個例子難以令人滿意，因為縱使人性可以遺傳，那無論這種人性是善或是惡，都可以遺傳，所以遺傳學是不能解決性善性惡的爭論的。更大問題是，我們如何透過科學去決定某種人類特質是善還是惡呢？

至於「改良人種」的能力所引起的道德問題，丁文江也好像全無警覺，他好像假設了這種能力必然會用來「有功於人類的前途」，和假設了改善人類前途就是善。然而，假若那些操縱這種能力的科學家信奉納粹主義或張獻忠的殺人主義，恐怕帶來的禍害也是「未可限量」。再者，我們也難以用科學的知識論去證明那些瘋狂科學家的價值觀是錯的。換言之，丁文江為張君勱提的難題，他也同樣沒有答案。他似乎認為人類有兩種根性：合群或不合群，

〔而〕人的善惡由這兩種根性的衝突的勝負決定。……人的善惡部分由於天性，而優生學是改變先天的，教育是改變後天的。教育的最大問題是決定哪種環境適合人的宗教性的發展。由於科學方法在科學中的巨大成功，應利用科學教育使宗教性的衝動從盲目的變成自覺的，從黑暗的變成光明的。²⁷

很明顯，丁文江已假設合群就是善，不合群就是惡——這種價值觀的根源基本上也是他所厭棄的中國精神文明吧！在決定了以善為人生目標之後，再用科學的手段最有效地達成這目標——「從黑暗的變成光明」。或許對他而言，「把科學方法應用到人生問題上」就是這個意思，然而對他的對手而言，問題是如何用科學方法分辨不同人生觀的優劣。雙方似乎只是在各說各話，沒有真正的交集。

²⁶ 丁文江：〈玄學與科學〉，35。

²⁷ 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義》，124。

簡評吳稚暉

吳稚暉是參與科玄之爭的學者中較年長的一位，出生於 1865 年，參與論戰時已近七十歲，但仍「火氣十足」。他早年推動革命思想、科學知識及進化論等新思潮，他懷疑中國的「精神文明」，極為推崇唯物主義的文明。在中國走向現代化的掙扎中，他是一個最徹底和積極地迎接新思想的知識分子，被讚揚為「具有活潑帶創造性的心靈」的「勇者」。²⁸ 他接受歷史戰爭論，經常鞭撻「神權黑暗的時期」，認為是科學帶來解放，促進獨立自尊的觀念。未來的理想世界，當然也倚仗科學。在邁向理想世界的路上，宗教與中國傳統文明都是路障——都應掃除，因為中國文化只會導致愚昧與迷信。

吳稚暉接受機械唯物論與進化論，認為宇宙是一架永遠運動、永遠產生能量的機器，而「精神不過從物質湊合而生也。……究竟善樂是何一物？至善是何一點？真相是何一相？我可不管。精神……必不能出於物理之外。」²⁹「在無始之始，有一個混沌得着實可笑」——這有時又叫「漆黑一團」，它「頃刻變起了大千宇宙……無非拿具有質力的若干『不思議』量，……成為電子……原子……成為星辰日月，山川草木，鳥獸昆蟲魚鱉。」³⁰ 當然，「『宇宙一切』皆可以科學解說。」³¹

所謂情感、思想、意志等等……美其名曰心理，神其事曰靈魂，質直言之曰感覺，其實統不過質力之相應。……其實毛廁裏的石頭呀，玫瑰樹呀，蒼蠅呀，人呀，何嘗有甚麼感

²⁸ 章政通：《中國哲學思想批判》（台北：水牛，1992），253-54。

²⁹ 郭頤頤：《中國現代思想中的唯科學主義》，33-34。

³⁰ 吳稚暉：〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，載於戴帕米爾書店編輯部：《科學與人生觀論戰集》，523。

³¹ 同上，625。

覺，甚麼心理，甚麼靈魂，只質與力之構造及反應各各不同罷了。³²

然後他寫了很長篇幅去「同靈魂算賬」，去「排斥靈魂」，最後的結論是：

把這兆兆兆兆的原子，構成這三斤二兩的腦髓，五千零四十八根的腦筋，他的機關複雜，還有甚麼粗重的電話室可以擬議，他那發動出來的能力，甚麼高等意志，極等理智，超等直覺，上等情感，頭等感覺，優等本能，皆有何難。那裏用得着甚麼精神元素所謂靈魂者，來做隔靴搔癢的幫助。³³

所以，「他腐爛了……亦便冥然罔覺。一位國人的宇宙，便算終了。幾千幾百個蛆蟲的宇宙，從而開始。」³⁴ 說到底，所謂靈魂只是人基於「自大好吹的弱點」，虛構出來以「保固了『人生觀』的尊嚴。」對吳稚暉而言，因為人體有「兆兆兆兆的原子」和「複雜」組織，所以要解釋「意志、理智、情感、感覺」等心靈現象，實在稀鬆容易。然而近一百年又過去了，無數唯物論學者殫精竭智，卻還未找到答案。按吳稚暉的邏輯，宇宙有兆兆兆兆兆兆兆的原子，組織則只有更複雜，那宇宙本身也應有意志、理智、情感和感覺。同樣道理，一間龐大且複雜的工廠和一個細胞，也應有心靈，但真的嗎？

若唯物論要充分解釋心靈現象，那就要合理地說明心靈如何能從純物質／能量／運動的世界中產生。要提供這種解釋，就要解釋心靈與物質不同的獨特屬性從何而來，這包括：

- 感覺(sensations/qualia, feelings)，例如：痛、癢、甜、快樂、低沉、色感、音感、臭、興奮

³² 同上，510-11。

³³ 同上，519-20。

³⁴ 同上，520。

- 思想，例如：內容(propositional content)、真假、指涉(reference)、思想之間的邏輯關係
- 意向性(intentionality or aboutness)：很多心靈狀態都是指向或關於(about)其他事物甚或不存在的事態，如我在想明天的婚禮。
- 自我意識

但物質原來沒有這些屬性，心靈現象也難用物質範疇詮釋，如問「我的紅色感覺有多重？」是沒有意思的。心靈的範疇（如邏輯）也不可加於物質，例如我們難以明白兩個腦狀態如何能有「邏輯矛盾」的關係。唯物論曾提出不少還原主義的學說，如取消主義(Eliminativism)、行為主義(Behaviourism)、同一論(Identity Theory)、功能主義(Functionalism)等，但以上各種唯物論學說都困難重重，不同派別的唯物論者也互相攻擊，而他們的相互批評都顯得很有說服力。例如近年較流行的功能主義就面對中國房間論證(Chinese Room Argument; 參 John Searle)、顛倒光譜論證(Inverted Spectrum Argument)、僵屍論證(Absent Qualia Argument or Zombie Argument)、知識論證(Argument from Knowledge)等強力反駁。此外，我們還要考慮超心理學(Parapsychology)的證據，特別是近年有關瀕死經驗(near-death experience)的證據。³⁵ 由此看來，似乎有一定經驗證據支持心靈的不可消解性(irreducibility)。「科學已解釋所有心靈現象」並非學者的共識，而恐怕是另一個神話？³⁶

³⁵ Edward F. Kelly, Emily Williams Kelly, and Adam Crabtree, *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007).

³⁶ 論到瀕死經驗對自然主義的挑戰，參關啟文：〈再論瀕死經驗的可信性——探索一些常見的質疑〉，《中外醫學哲學》16.2（2017年12月）：55–84；關啟文：《世界怎樣看？怎樣看世界？》，第7章。挑戰唯物論的參考書很多：David J. Chalmers, *The Character of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2010); David H. Lund, *Perception, Mind and Personal Identity: A Critique of Materialism* (Lanham, MD: University Press of America, 1994); Edward Feser, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2006); Stewart Goetz and Charles Taliaferro, *Naturalism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008); Robert C. Koons and George Bealer, eds., *The Waning of Materialism* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

當然吳稚暉不可能知道這些後期發展，但他斷言人只不過是「外面只剩兩只腳，卻得到了兩只手，內面有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較佔有多額神經系質的動物。」³⁷ 這未免有點武斷。他也參與科玄之爭，提倡科學的人生觀：人生就是在這無始之始到無終之間的宇宙大劇場上演一場戲。要作的事主要有三種：吃飯，生小孩和招呼朋友。³⁸ 「食的性，色的性，惻隱羞惡辭讓是非的性，並沒有甚麼善惡，無非漆黑一團先生變動綿延，要扮演萬有的作用罷了。」³⁹ 他提到「惻隱羞惡辭讓是非的性」，只是借用儒家名詞，但卻否定它們有客觀存在的意義（並非「神秘的精神生活」），因為說到底是無所謂善惡的：「絕對的真美善，……那裏有這麼一回事呢？所以確實的標準，也是永遠沒有。」⁴⁰ 這最終只是相對主義。

論到吃飯時，吳稚暉卻提出幾個標準：

是吃飯要用自己的勞力換得才是。……是我的吃飯，若把阻礙別人的吃飯得來，就不對了。……是化了勞力吃不到飯，還是不願意奪別人的飯來吃，也便算做難能可貴。……想出許多飯來給人吃，自然最好。但反過來，奪了許多人的飯，……那就更不對。⁴¹

有趣的是，吳稚暉剛剛否定有本質的善惡存在，但這裏馬上提出很多價值判斷——有些事情是不對或更不對，而另一些事情則是難能可貴或最好，但他又如何衍生這些原則呢？他肯定的原理是「宇宙萬有，都從漆黑一團變出。維持各個體的存在，……其原則，應希望取於無用，以供有用。」⁴² 但這原則是突然爆出來的，吳稚暉沒有解釋何為「有用」，也沒有解釋為何只可取於無用去供有用，

³⁷ 吳稚暉：〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，527。

³⁸ 同上，538。

³⁹ 同上，542。

⁴⁰ 同上，553。

⁴¹ 同上，545-46。

⁴² 同上，546。

而不可取於一個「有用者」去供應另一個「有用者」。既然一切本來就是漆黑一團（沒有超越物質的心靈、價值或目的等事物），它們之間變來變去都只是依循自然定律，那到底是誰去規定「只可取於無用去供有用」呢？事實上，或者兔子和獅子都是「有用」的，但天擇的定律不就是讓兔子去供養獅子的「個體存在」嗎？

吳稚暉又肯定「同類皆為有用，不當互相供給。」所以「同類相殘」是不對的，他就以這點去支持他關於吃飯的原則。因為若「吃飯不用自己努力，一定犧牲別人的勞力……阻礙別人吃飯。……無異同類相殘。」⁴³ 我看這視乎「有用」與否是用何標準去界定，就算是同類，強者可能認為弱者對他而言是沒有用的，只要他有這能力（例如天生勇武或大權在握），為何不可犧牲弱者去成全自己呢？非唯物論者或許說這種角度有違天理或上帝的十誡云云，但吳稚暉那漆黑一團則肯定容不下這些超越的東西。這樣看來，吳稚暉的「推理」實在經不起推敲。他最終想證明若「反對物質文明……還有甚麼精神文明可言。」⁴⁴ 這是針對當時一些極端地維護「中國精神文明」的人，但我想今天已沒有人會把物質文明與精神文明二分，然後貶抑物質文明。吳稚暉這裏只是重申人生的一些必須條件，而不是解答人生意義的問題。

說到生小孩，吳稚暉的主要目標是攻擊傳統的禮教，他說「似乎兩性之愛，一若甚深不可思議，……豈知全是生理作用，並無絲毫微妙。」⁴⁵ 這又是一種唯物還原主義了。最終，「男女本可雜交，用不着夫婦名義。……情愛者，用理智限制情感。大同之世，乃一雜交之世。性交……直如兩個朋友會談相等。因需要談話，便聚而談話，談竟各散。」⁴⁶ 吳稚暉搖身一變成為中國性解放的先鋒，但他只是很堅持把「性還原為生物需要」，並把這「科學」觀點的涵義邏輯地引伸出來，這就是把人從婚姻、貞潔、通姦等社會道德中解放出來。當然，對當代性解放分子而言，把性交比

⁴³ 同上，547。

⁴⁴ 同上，550。

⁴⁵ 同上，564。

⁴⁶ 同上，568-69。

作「談話」已說得太凝重了，他們更愛把性交比作瞬刻即分的「握手」。

按這邏輯，「廢婚姻，男女雜交，乃人類必有之一境。然必在子女公共養育，私產廢止為時。」問題是如何保證「雜交……而血統不亂」，避免「盲目殘缺」，所以「人類最高道德即在改良進種。由人而變超人」。⁴⁷當然，究竟這「最高道德」是如何突然跑出來，也沒有交待，既然一切都在變動，為何人類這場戲要唱得好、唱得長久呢？從個人角度看，關心自己生存已經足夠，又何必費神關心整個物種呢？自己變超人不是更爽嗎？他論到傳統認為高尚的行為，如「同死之情人」，

〔他〕拆破板壁說亮話，無非精蟲孕蛋欲廝併混合之度至強，因此感得他們貯藏的兩個瓶子，亦相廝併混合，如是而已。……男女罷，情人罷，雜交罷，都是生小孩子惹出來的枝葉。……因有精蟲孕蛋而有強烈的綑縈情感。……生小孩的本身，只是一件應當科學化的小事情。⁴⁸

然而，這種科學還原主義，真的能解釋生命的神聖和尊嚴嗎？如果生小孩（即人類的存在）是小事情，那為何改良人類的生存又變成最高的道德呢？

吳稚暉談到招呼朋友時，「朋友」指的「是合着人類非人類，統統在內。……招呼得盡心不盡心，一定要問。」⁴⁹（但為何「一定要問」呢？）這裏就「要請惻隱羞惡辭讓是非的理性，做一個理智的算帳工夫，把我滿招呼才是。」⁵⁰他說「直覺吧，良知罷，非量罷，良心罷，都明明是理智支配的東西，並不是甚麼……神物。」⁵¹他又多方解構惻隱之心等先天性質，指出人們是否實

⁴⁷ 同上，569。

⁴⁸ 同上，571。

⁴⁹ 同上，582-83。

⁵⁰ 同上，584。

⁵¹ 同上，588。

踐惻隱之心，很受環境影響。「羞惡的直覺」在中西「實有異同」，如「女子之不可醮，醮則其子將為小龜奴，全由程朱老夫子等造成此直覺。」⁵² 道德直覺固然有限制，但文明與道德始終難以分割，而道德知識最終也難以否定道德直覺的角色。⁵³ 所以吳稚暉那種科學主義只帶來一種虛無主義，只是他缺乏這種自覺而已。

五四科學主義的深層矛盾

以上二人對科學方法的理解相當粗淺，丁文江提倡的只是一種樸素的歸納論(*naive inductivism*)而已，它們也與後期的實證主義(*positivism*)與實驗主義(*experimentalism*)相似。但當代科學哲學的討論都已證明這些理論過於簡化，根本不能應用於科學理論的產生和證立。⁵⁴ 他們對科學的解釋能力也有過分天真的期望，如何能用物質主義或科學主義去解釋心靈，或解決價值和道德責任的由來，他們根本連問題何在和問題的複雜性都沒有真正的認識。他們為了捍衛中國文化的現代化，也走向忽略精神與道德的地步，甚或好像吳稚暉乾脆提倡「人慾橫流」的「道德」。這一切都反映一個僵化和膚淺的信仰——唯物論的、教條的科學主義。很多學者都指出這種科學主義演變成「現代中國的科學崇拜」，而且這以一種「替代宗教的形式」出現。⁵⁵

⁵² 同上，640。

⁵³ 這個大課題當然不能在這裏充分處理，參當代哲學家對直覺主義的維護：Michael Huemer, *Ethical Intuitionism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006)。

⁵⁴ 參 Alexander Bird, *Philosophy of Science* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1998); George Couvalis, *The Philosophy of Science: Science and Objectivity* (London: Sage, 1997)。

⁵⁵ 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義》，26。

為何這些錯謬會出現呢？當然一個原因是現代中國所面對的挑戰太急迫和嚴峻了，所以這場論戰充滿激情，也難免粗疏。另一些學者則提出更深層的原因：

在中國文化與政治結構崩潰的時候，一項被中國有機式世界觀在不知不覺中形成的有機式思維習慣，使得人們很容易於無視其所相信的觀念在多元世界中是有嚴格的限度的，而易主張他們所相信的觀念有貫穿的功能，能把次級的個體整合成一個一元的世界。現代中國的科學主義，便是在西方文化衝擊下，在這樣的思維習慣與把思想當作最大動力的一元化思想模式揉合後而形成的母膜中形成的。⁵⁶

換言之，很弔詭的是，雖然這些五四運動知識分子多方和強烈地批判中國傳統文化，但可能歸根究底，他們的深層思維模式仍深受中國傳統文化所塑造。這可說是一種實踐的矛盾(pragmatic contradiction)。楊國榮與郁振華也有類似的分析：

對舊的價值—信仰體系的崩潰，五四時代的知識分子在擺脫傳統內在壓抑的同時，十分自然地產生了迷惘而無着落之感。他們迫切需要一種新的價值—信仰體系，……正是由於科學主要作為價值—信仰體系而被推到時代的前台，因而它一開始便超出了具體的實證與經驗之域。……傳統的反叛者往往並不能完全擺脫傳統的制約。當五四時代的知識分子試圖通過科學的形而上化以確定一種反傳統的價值—信仰體系時，這種轉換方式本身卻內在地打上了深層的文化傳統的印記。⁵⁷

從另一方面看，吳稚暉亦顯示這種實踐的矛盾：他「認為人生就是『吃飯、生小孩、招呼朋友』之類的物欲活動」，但「他自

⁵⁶ 林毓生：〈民初「科學主義」的興起與含意——對「科學與玄學」之爭的研究〉，載《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1988），268。

⁵⁷ 楊國榮、郁振華：〈融入與逸出——實證主義思潮評析〉，載《中國近代社會思潮》，高瑞泉編（上海：華東師範大學出版社，1996），165。

己並沒有僅僅滿足於吃飯之類的活動，他還激情滿懷地投身到了『科學與人生觀』的爭論，從事一種追求精神勝利的事業，因此他行的又是一種人生觀。承認精神的意味，甚至『樂此忘彼』。」⁵⁸事實上，在他那篇長文中，他用了很多篇幅反駁二梁：梁啟超和梁漱溟，反對二梁對文明路向的分析，並堅決抗拒他們所建議的精神文明。雖然他使用嬉笑怒罵的手法，但不難看出文字背後的激情——對中國社會的走向的強烈關懷。這就顯示他的終極關懷和精神追尋，人生又怎會只是「吃飯、生小孩、招呼朋友」那麼簡單呢？

郭穎頤在評介了整場辯論後，作出這樣的結論：

這 50 年，可看作是中國對世界文明觀念切入的真正自覺反應的時代，……中國思想界在力圖尋找一種整體的現代認同……唯科學主義影響到人類生活的各個方面，但並不一定有益於科學本身的進步。……說科學的發現和成就應該崇拜是一回事，而說所有人類的生活和行為都能用純科學的語言來表達完全是另一回事……因而，人們就把科學作為一種不可能的教條終極性應用於任何最基本的人類情境……與此相異的精神活動卻被譏諷為「非科學的」。許多現代中國的思想領袖都未能把批判態度和方法論權威、科學客觀性與絕對理性、科學規律與不變的教條區別開來。⁵⁹

不幸的是，不少評論者都認為從中國文化後期的發展看，是科學主義這一方取勝了！

⁵⁸ 蕭峰：《科學精神與人文精神》（北京：中國人民大學出版社，1994），228。

⁵⁹ 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義》，172。

結論

這場論戰為我們留下了好些重要的文化課題，但科學主義似乎弊多利少，尋求科學精神與人文精神（道德與宗教領域）和解與整合之路，仍是中國人要面對的重大問題。但林毓生指出，張君勱「通過具有相對主義色彩的直覺主義及個人人格至上主義來為精神和良心自主性的辯護是謬誤的。」他把「客觀性（或客體）與主觀性（或主體）截然分開」也不可取。⁶⁰ 簡單而言，張君勱那種分隔說未能提供滿意的出路。⁶¹ 我認為透過進一步探討宗教與科學的對話與互補，應有助我們尋找這個問題的答案。因為若要達到科學精神與人文精神的共融，一方面要揚棄科學主義，另一方面要為人文精神尋找超越的根基（無論是中國的天或西方的上帝），正是這種非還原主義的世界觀為天地人的和諧共存提供空間，也因此科學精神與人文精神能在其中各得其所，融合無間。但這是龐大的工程，實在需要更多學者作共同和長期的努力。

⁶⁰ 林毓生：〈民初「科學主義」的興起與含意〉，255。

⁶¹ Kwan Kai-man, "Reflection on Models of Science-Religion Dialogue and Evaluation of the Independence Model," *Jian Dao* 33 (January 2010): 1-32.