

劉長林

在現代主義的形成與發展，以及後現代主義的興起及對現代主義的批評歷程中，現代性與後現代性既是與時代性相聯繫的概念，更重要的是一種對現實觀照的思想態度，或一種思想風格。¹從這種視角重新審視發生在1923年的科學與玄學論戰（又稱科學與人生觀論戰），可以發現這是一次現代性與後現代性論爭歷程中的一個典型案例。雖然從時代上看這是中國走上現代化之初關於科學與人生觀關係的一場論戰，但玄學派所提出的人生觀，以及對科學派人生觀的批評，在某些方面具有了後現代性的特徵。

一、玄學派對科學、理性、知識應用於人生之域有限性的強調，與後現代主義者對啟蒙精神的批評有契合之處

作為從西方文藝復興，特別是啟蒙運動以來興起的啟蒙精神，培植了人們的現代性。這種現代性的核心觀念是主體性和理性，即具有獨立自主人格的人，用自己的理性評判一切。人們可以通過理性活動獲得科學知識，並且以其「合理性」、「可計算性」、「可控制性」為標準達到對自然的控制。科學的發展和知識的增加不但被認為是人們運用理性的結果，也是使人更有理性，更具主體性的條件。人們希望用科學知識改造世界，使它變得更美好。

然而，啟蒙精神遭到後現代主義者的批評。「現代曾經從中獲得自我意識和自己烏托邦期待的那些增強影響力的力量，事實上卻使自主性變成了依附性，使解放變成了壓迫，使合理性變成了非理性」。²霍克海默（Max Horkheimer）認為，理性已經墮落為工具理性，自由、平等、正義的現代性理想並沒有實現。福柯（Michael Foucault）認為，現代的科學、道德理想不過是權利意志的話語，是借助於知識合理化進行理性的統治。利奧塔（Jean-Francois Lyotard）認為「自我並不是一座孤島」，啟蒙所宣揚的「主體」只是一種虛構，人處於複雜的社會之中，並非能動的建構者，而是被建構的。他們都把現代性中出現的問題歸咎於啟蒙以來的理性主義，認為這種以主體為中心的理性觀導致了主體與客體的分離和對立，對自然的掠奪，對他人的奴役和自我壓抑。人實際上成了技術的附庸。

西方的啟蒙精神，在五四思想解放運動中得到了充分的張揚。反映到人生觀上，以陳獨秀為代表的「新青年派」提出了「新青年人生觀」，其中以理性、主體性、科學、自由、平等為主要觀念。他們呼籲個性解放，確立獨立自主的人格，實際上以高揚人的主體性相號召，以理性作為主體性能否確立的先決條件。這種理性又具有科學的精神和方法的特徵。即在邏輯思維方面，要使主觀判斷與客觀事實相符合，「綜合客觀之現象，訴之理性而不矛盾」。³認為掌握科學知識是人獲得解放、人格得以自主、人生過得幸福和有意義的重要保證，也是擺脫愚昧和外任奴役的重要途徑。在中國由傳統社會向現代社會轉型的過程中，五四思想家將

啟蒙思想作為現代性的觀念構築到了新的人生觀之中。

但五四時期也是各種思潮交會的時期，被稱為早期後現代主義思想家的尼采（F. W. Nietzsche）的超人哲學、以及柏格森（Henri Bergson）、倭堅等的生命哲學，由於適應了歐戰後西方人士對西方文明批評的需要，開始流行開來，也被到歐洲考察的梁啟超、張君勱等人所接受，成了他們在科學與人生觀論戰中批評科學派人生觀的思想武器。針對科學派將科學精神與「一遵理性」相聯繫，甚至認為是主體唯一品格的觀點，梁啟超指出這種機械的人生觀來源於哲學的主智主義，較為關注宇宙原理，物質「公例」等，對人生的情意不太注意。科學的理性不能解決人的情感問題。他說：「情感這東西，含有秘密性，要想用理性來解剖他，是不可能的」，「理性只能叫人知道某件事該做，某件事該怎樣做法，卻不能叫人去做事，能叫人去做事的，只有情感。」⁴張君勱在《人生觀》中對科學與人生觀各自特點的區分，如說科學為客觀的，人生觀為主觀的等等，強調不能將分析自然現象的科學理性無限擴大化，適用於一切領域，尤其是極其複雜的人生領域。這與後現代主義者批評將理性絕對化的做法相似。張君勱考察了西方思想界 九世紀以來從崇尚科學到玄學的轉變，說倭堅、柏格森為代表的新玄學，被稱為「反機械主義」、「反主智主義」、「反命定主義」，⁵也是為了說明西方思想中已經形成了反啟蒙思潮的思想，其中心是要說明機械的科學理性不能支配複雜多變的人生。

玄學派對於提倡科學理性導致工具理性，倡導主體性、個人的權利和自由導致人際間的情感冷漠的批評與後現代主義者也有類似之處。梁啟超在《歐游心影錄》中說西方「托庇科學宇下建立一種純機械的人生觀，把一切內部生活外部生活，都歸到物質運動的『必然法則』之下」，導致人們「獨一無二的目的就是搶面包吃」，人類不惟沒有得著幸福，倒反帶來許多災難，導致了科學的破產。張君勱認為目前人們崇拜科學，導致拜物主義盛行，以及相互殘害的戰爭。將科學應用到人生上，使人生無趣味，如機械然，精神上的安慰不復存在。他說：「歐戰終後，有結算二百年總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭惡之論，已屢見不鮮矣」⁶。梁漱溟很早就對陳獨秀等人倡導的理性和知識在人的解放中的作用提出批評，提出涵育情感對人的解放的重要性。⁷他後來又考察了純屬理性認知而產生的科學在促進物質文明發展的同時，是怎樣導致人們精神痛苦的。他認為這是因為科學和理性受功利主義支配的結果。西方人生哲學一貫的特別派頭是「尚理智：或主功利，便須理智計算，或主知識，便須理智經營；或主絕對又是嚴重的理性。」⁸這必然會產生一種佔有衝動，從而引發種種社會問題。「大約理智是給人作一個計算的工具，而計算實始於為我，所以理智雖然是無私的，靜觀的，並非壞的，卻每隨佔有衝動而來。」這種佔有衝動將本來全一的我分成了「直覺的我」和「理智的我」。導致西方社會人與人之間真實情感的喪失，人的精神和「真實的自我」的喪失。把人生的情趣斬殺得乾乾淨淨。梁漱溟對科學運用於工業使人受到奴役的情景進行了批判。他說：「機械實在是近世界的惡魔」，即西方人運用征服自然的人生態度，以及理智分析的頭腦，發明了機器，但其結果卻是「非人用機械而成了機械用人。此其工作非常呆板無趣，最易疲倦，而仍不能不勉強去做，真是苦極！」⁹使人喪失生機和活力。

顯然，玄學派與後現代主義者對啟蒙精神的批判都是針對現代性的負面效應而言的，也顯示了他們共同的非理性特徵。當然他們也有明顯的不同。對於理性的批評，玄學派指出了科學派對理性的強調是以貶斥、壓抑人的非理性，以犧牲情感和意志為代價的。而後現代主義者是從知識社會學角度將這種壓抑與「權利」聯繫起來，認為這種理性概念成了權利的工具，成了壓制非理性的借口，甚至成為有權者壓制不同思想觀念、不同文化與種族的借口。福柯

主張高揚不可溝通性、差異性和離散性來對抗現代性的理性壓抑。德里達（Jacques Derrida）認為理性是與一種壓迫性的、集權性的生活方式相同一的。這說明後現代主義者更關心現代社會以理性為核心的體制下人的自由問題。玄學派雖也是關心人的自由，但他們更強調人的意志自由和情感自由問題，主要從精神層面討論人生觀問題，與社會制度、體制的聯繫較少。

二、玄學派對科學萬能論的批評，與後現代主義者對「元敘事的懷疑」有相通之處

在後現代主義者對現代性的批評中，從知識合法性角度的論述頗為引人注目。利奧塔指出，可以把後現代主義看做是「對元敘事的懷疑」。利奧塔說：「元敘事或大敘事確切地是指具有合法功能的敘事。」¹⁰他把元敘事看作是現代性的特徵。「現代」科學與正統敘事法相通，用相應的超驗話語證明自身合法性。因而，「現代主義」實質上是一套「共識法則」，一切敘述知識只有經過它的認可，才具有真理的價值，被人們所接受。這些共識法則原自「啟蒙敘述法」，認為理性能夠解決一切問題，能夠發現科學真理，還能在歷史發展中不斷克服矛盾和謬誤，從而帶來公正和社會進步，實現天下太平。¹¹

所謂對「元敘事的懷疑」，一是懷疑啟蒙的經典概念，伊格爾頓（Terry Eagleton）認為：「後現代性是一種思想風格，它懷疑關於真理、理性、同一性和客觀性的經典概念，懷疑關於普遍進步和解放的觀念，懷疑單一體系、宏大敘事或者解釋的最終根據。與這些啟蒙規範相對立，它把世界看成是偶然的、沒有根據的、多樣的、易變的和不確定的。」¹²再就是對這些啟蒙話語作為超驗話語的懷疑，利奧塔說：「我把後現代主義簡單地規定為一種對超驗話語的不信任。」¹³科學不能再充當真理的化身、衡量一切的標準。不能再以追求真理為第一要務，而是要以生產未知為目的。從實際結果看，元敘事或現代性的合法性發生信任危機，是因為科學和技術的發展，不但沒有給人帶來更大的自由，更多的公共教育及公平的分配財富，相反，加重了人們對科技的發展能夠為人類帶來甚麼後果以及社會能否保持穩定的憂慮。

後現代主義對「元敘事的懷疑」，對現代性合法性批評的特點：一是從知識論角度，挑戰啟蒙以來的知識觀念。福柯認為知識的獲得與使用與權力的使用相關，從而消解了知識的神聖性。二是對現代性思維方式的批評。即針對把某種普遍的、唯一不變的「理念」作為事物的本質、根據、真理標準的邏各斯中心主義的思維方式，利奧塔認為後現代是一個反體系的時代，即反對任何人為設定的理論前提和推論，否定人能達到對事物總體本質的認識。¹⁴三是主張棄置本質主義和基礎主義。本質主義是指不存在個別的本質，只有普遍性才是使某物成為其所是的東西。這種追求萬事萬物本體、一元基礎或「公理」的理論取向又稱為基礎主義。在後現代主義者看來，它們正在演變為客觀主義、整體主義，成了禁錮人的自由的「文化霸權」，甚至成了各種「集權主義」和法西斯主義的思想來源。他們主張把差異從整體性的「同一邏輯」中解放出來，倡導內在性、不確定性、非一致性、多元化、多樣化。

從後現代主義者「對元敘事的懷疑」觀照，可以看出科學派倡導的人生觀理論來源正是啟蒙以來「元敘事」所建立的基本觀念。科學派最主要的觀點是應當以科學作為人生觀的理論基礎。認為科學中內含的認識方法和思維方式，可以改變中國人的思想觀念和信仰方式。在他們看來，科學具有整合人們意識的「道」的功能，可以作為一種普遍的價值規範、法則，應用到社會生活的各個領域。因此，論戰中科學派表現了鮮明的科學萬能論傾向。

首先，他們認為科學具有普遍有效性。即科學不但作用於物的世界，而且人的意識也受其制約，人生觀也不例外。丁文江說：「科學所研究的不外乎這種概念和推論，有甚麼精神科學、物質科學的分別？又如何可以說純粹心理上的現象不受科學方法的支配？」這是根據實證論的觀點，認為人的精神和心理現象都屬科學的範圍。作為精神領域的人生觀，當然要受科學支配。丁文江說：「科學的萬能，科學的普遍，科學的貫通，不在他的材料，在他的方法。」¹⁵他們認為，不但科學的觀察、分析、推理、實驗、證明等能用於觀察、處理人生疑難問題，而且科學家在科學研究過程中也能發生高尚的人生觀。

其次，科學之所以能解決人生觀問題，是因為精神現象與物理現象一樣，受因果律支配。

「科學是憑藉因果和齊一兩個原理而構造起來的；人生問題無論為生命之觀念或生活之態度，都不能逃出這兩個原理的金剛圈，所以科學可以解決人生觀問題。」¹⁶在科學派看來，因果律是宇宙的根本法則，不僅作用於物的世界，而且主宰心理世界和人生世界。由於因果律的普遍作用，胡適也說：「在那個自然主義的宇宙裏，天行是有常度的，物變是有自然法則的，因果的大法支配著他 人 的一切生活。」這一科學與人生觀統一的根據，顯然與他們所受的科學實證精神與本質主義的教育有關。

再次，正因為主張科學萬能，胡適根據自然科學的研究成果，以科學的原理、精神和方法為理論基礎，提出了科學人生觀的大致輪廓，作為「公同承認的」、「最低限度的一

致。」¹⁷胡適這裏所說的一致就是普遍性，將科學作為人生觀的理論基礎也是上述基礎主義的典型應用，反映了科學派在重建現代中國人生哲學時基本上是按照「元敘事」方向進行的。另外，馬克思主義派的陳獨秀主張用「唯物史觀」作為人生觀的理論基礎也是按這個方向進行的。

玄學派對科學派「科學萬能論」「元敘事」的批評，最主要的主張就是科學不能解決人生觀問題。科學與人生觀分屬不同的世界，科學只能在物質世界里起作用，不能在人的精神世界起作用。人生問題是複雜的，沒有統一的標準，沒有因果律可循，「故天下古今之最不統一者，莫若人生觀。」¹⁸他們認為人內在的精神活動是變動不定的、自由創造的，作為以物質世界為研究對象的科學方法是不能作用其上的。科學的邏輯方法和因果律都不能施用於人生問題。顯然，這種觀點否定了科學的基礎主義和科學方法的普遍性。在這點上，與後現代主義對本質主義和基礎主義的批評契合起來。

張君勱針對「國人迷信科學，以科學為無所不能，無所不知」，運用最新的實驗心理學和生命哲學理論，指出人的心理、情感和意志的特殊性。如柏格森「闡明人生之本為自覺性。此自覺性頃刻萬變，過而不留，故甲秒之我，至乙秒則已非故我。純粹心理無公例可求之說，非柏氏一人之私言，以詹姆士之尊重實驗，亦傾倒若此」，英國經濟學家歐立克認為社會事實的變化在於個人和團體的衝動，與生活動機相關，「生活緊要關頭之行動自此而決。若其力量之大小，方向之所至，不能測度，不能預言」¹⁹。張君勱認為這些說明科學的公理和方法不能作用其上，理智不能支配的思想更符合生活實際。這裏所說的緊急關頭的自決，具有很大的偶然性、機動性、靈活性、內含了多樣性以及利奧塔所說的「異質性」思想。

玄學派還批評馬克思主義者的唯物史觀一元論。唯物史觀在解釋世界及萬物本源時，強調世界的本源是物質的。物質是第一性的，精神是第二性的。歷史變動的最後原因是物質因素。陳獨秀提出用唯物史觀作為人生觀理論基礎的著名論斷：「我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會、可以解釋歷史、可以支配人生觀，這便是『唯物的歷史觀』。」²⁰這是典型的

「元敘事」的本質主義和一元主義。在這個問題上科學派的丁文江和胡適都不徹底，所以陳獨秀批評他們是多元論。張君勱和梁啟超也遭到了陳獨秀的批評。張君勱在《人生觀之論戰序》中，堅持多元論的歷史觀，反駁陳獨秀的一元論。張認為社會的變遷是「人類之自由意志為之，非科學公例所能一律相繩」。

梁啟超在論戰中實際上站在玄學派一邊，一年後寫《非唯》批評當時最時髦的話頭「唯主義」。在梁看來，「人生是最複雜的，最矛盾的，真理即在複雜矛盾的中間。換句話說，真理是不能用『唯』字表現的，凡講『唯甚麼』都不是真理。」人生的矛盾都是以心物相互關係為出發點，心力雖然是宇宙間最偉大的東西，而且含有不可思議的神秘性。但無論心力如何偉大，總要受物的限制，所以不能在「心」的前面加「唯」字。同時，物的條件雖然重要，但人類要改良或創造環境，必須用他們的心力，因此物的前面不能加「唯」，「若要貫徹唯物論的主張嗎？結果非歸到『機械的人生觀』不可。」去年人生觀的論戰，陳獨秀赤裸裸的以極大膽的態度提出機械的人生觀，在那一面算是最徹底的，」梁啟超認為提倡唯物論，會導致命定論，個人就不須努力的結論²¹。

陳獨秀針對梁啟超的觀點，答辯時堅持物質一元論，反對心物二元論，著重說明人的努力及天才之活動，本為社會所必需，但其效力只在社會的物質條件可能以內。針對非「唯」說，陳說，哲學上對於宇宙觀和人生觀，向來分為物質一元論和精神一元論兩派，二元論不能成立，「一元便與『唯』無別」。整個世界其根本之處只能是一元的。「梁先生所信分明是二元論，二元論本無可『唯』；自己無可『唯』，使責罵他人『唯』」。²² 他們對這個問題辯論有重要意義。過去我們只看成唯物和唯心的爭論，現在從現代性與後現代性論爭的角度看，這也是針對本質主義與基礎主義的「元敘事」的論爭。玄學派主張從人和文化的多角度看待歷史，與後現代主義者從人文等多視角觀察歷史變遷，反對物質主義的一元論有相同之處。

三、玄學派對於「科學不能代替宗教」的強調，與後現代主義者肯定宗教的社會作用有相同之處

西方啟蒙精神由於高揚人的理性和主體性，形成了反對宗教迷信的思潮。再加上自然科學的飛速發展，科學的成就愈來愈證明宗教關於神、上帝與人之間的關係解說的不可靠，宗教對於精神世界的統治地位動搖了。人們開始由有神論向無神論轉變。韋伯（Max Weber）認為，現代社會的產生與理性主義的興起有著內在的聯繫，對宗教的批判導致了神秘的宗教世界圖景的瓦解。懷特海（Alfred N. Whitehead）說：「近兩個世紀來，宗教一直處於防守的地位，並且大有招架不迭之勢。這個時期是空前的知識進步時期。」²³法國學者托克維爾（Alexis de Tocqueville）也說：「十八世紀哲學帶有深刻的非宗教性。」²⁴

啟蒙思想的激烈反宗教態度，在思想界的主要表現，是將宗教看作是完全與理性對立，是束縛人的思想、妨礙理智進步的障礙。他們開始尋找代替宗教的方案。席勒（Friedrich Schiller）在《審美教育書簡》（*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*）中認為藝術應當能夠代替宗教，因為藝術是一種能夠深入到人們相互關係之中的中介，其所能夠發揮的交往、建立共同感，產生團結力量的「公共特徵」，具有統一社會的作用。康德（Kant）試圖把宗教改造成道德的宗教。黑格爾（Hegel）認為上帝只是一種精神、理性，是服務於道德的。顯然，在社會不斷向「世俗化」演進的過

程中，近現代思想家試圖以一種理性的、「準宗教」的方式，為思想、道德與社會規範提供合法性的根據。

然而，在後現代主義對現代性的批評中，後現代主義者有肯定宗教社會作用的傾向。早期的後現代主義者仍然保留著某些啟蒙思想的痕跡，試圖尋找某種宗教的替代物，例如尼采與海德格爾，就希求以酒神精神或藝術來取代宗教。但後來的有些後現代主義者「認為現代思想的一個根本失誤在於它對人在很大程度上是一種『宗教的』存在物估計不足。因為我們總是在尋求生活的意義，並且總是力圖通過與我們理解的世界的終極本質保持一致來尋找這種意義。因此宗教在當今社會中仍有其重要作用，它是人道和友愛的基礎。社會只有重建精神崇拜，才能恢復它賴以生存發展的道德正當性和文化連續性。」²⁵

近代科學與宗教衝突的背景，為中國啟蒙思想家認識宗教與社會的關係提供了理論背景。陳獨秀、胡適等人，正是以科學、理性、知識，批評宗教迷信和偶像崇拜不利於人的主體性確立。陳獨秀提出了科學代宗教作為人生新信仰的主張，他說²⁶：

余之信仰。人類將來真實之信解行證，必以科學為正軌，一切宗教，皆在廢棄之列，余主張以科學代宗教，開拓吾人真實之信仰，雖緩終達。若迷信宗教以求解脫，直「欲速不達」而已！

由於近代以來宗教倡導者希望通過吸納現代科學和平等思想，維持宗教在現代人中的信仰地位。²⁷「科學代宗教」的提出就是思想史上由近代轉向現代的重要標誌。眾多思想家開始否定宗教作為現代中國人的信仰，紛紛尋找宗教的替代物。蔡元培提出用美育代宗教；梁漱溟提出中國文化的特點是禮樂代宗教（後來又稱道德代宗教）；胡適提出了宗教「人化」的見解；馮友蘭提出用哲學代宗教。中國現代思想界建立新信仰以取代宗教的普遍而持續的努力，與近代西方思想家尋找宗教替代物的做法基本上是一致的。

科玄論戰是「科學代宗教」思潮的重要階段。科學的人生觀就是科學派用來代替宗教信仰的「替代物」。這在胡適的思想中最為明確。在他看來，宗教的「神」或「上帝」的萬能已經打破，取而代之的應是「科學的萬能」，而「萬能」的科學也一定能在人生上顯示出威力，產生出「科學的人生觀」，作為我們的共同信仰。胡適提出用「公同承認的」科學的人生觀來做人類人生觀的最低限度的一致，使之扮演過去宗教的角色。他說²⁸：

宗教的功效已曾使有神論和靈魂不滅論統一歐洲（其實何止歐洲？）的人生觀至千余年之久。假使我們信仰的「科學的人生觀」將來靠教育與宣傳的功效，也能有「有神論」和「靈魂不滅論」在中世歐洲那樣的風行，那樣的普遍，那也可算是我所謂「大同小異的一致」了。

胡適提出「自然主義的人生觀」作為最低限度的一致的輪廓。²⁹ 1926年，他在《我們對於西洋文明的態度》中提出用「人化」、「理智化」、「社會化」為主導觀念和信仰，建立「人化的世界」。

然而，科學派的這種「科學的人生觀代替宗教信仰」的主張遭到了玄學派的懷疑。針對科學派的「科學萬能論」，張君勱從知識論的角度反駁。他說像英國生物學家托摩生等西方科學家認為科學的力量有限，需要哲學美術宗教相輔助。他引托氏論科學與宗教的關係說，世界甚大，科學甚稚，故其答案必不圓滿，即令答案已達圓滿，則必有他問題生，而為人所不能

答覆。即令答覆，可能不滿人意。「欲求補充的答覆，惟有詩歌與宗教之感情。故視科學方法為達於真理之唯一途徑，此吾人所不信者也。」³⁰即宗教和哲學、美術、詩歌等在認識人生和世界，滿足人的情感方面永遠具有價值，科學不能代替宗教。

在這方面，梁漱溟的觀點具有代表性。他是在認為宗教的神話部分已沒有存在價值的前提下，肯定宗教的必要性。他注意到，近世哲學隨著認識論和科學的發展，開始否定傳統的形而上學，神學形而上學也是講絕對的，即想象一個整個的宇宙去講，當然也要受到衝擊和批評。他說：「宗教神學之命運，比形而上學更到了絕地，不但人格的上帝說不過去，就是那種泛神也是不通的。」但他並不認為知識論和科學的發達能取代宗教。他從學理上說明了宗教在人類生活中的根據所在。即「宗教必以對於人的情志方面之安慰勸勉為他的事務」；「宗教必以對於人的知識之超外背反立他的根據」，宗教具有使人安心立命的作用。

根據宗教的特點，梁漱溟考察了宗教的發展趨勢。針對近代宗教的衰敗，是受科學攻擊的說法，梁漱溟說：「科學是知識，宗教是行為，知識並不能變更我們的行為，行為是出於情志的。」科學是一種知識和方法，並不是結果，科學的進步並不能解決人生的無常，以及由此引發的對形而上學的疑問，以及人的情感怎樣才能得到安寧的問題。從宗教的必要性來看，是源於對世間眾生生活無常的感悟，感到這樣的現象沒有辦法改變，這樣的世間便沒有辦法再生活下去，只好尋求解脫，要求出世。所以宗教的必要是永遠的。

但宗教的出世傾向和人們的知識有叛離趨勢。人們認為，人一般是情志強盛知識被抑時，糊塗地接受出世思想，而一旦感情冷靜，知識翻身，宗教就沒有存在下去的可能。這是科學知識論者強調科學必然要代替宗教的原因。而梁漱溟卻依據不可知論，認為宇宙人生的一些根本究竟問題，不知道何緣致此，便替他下解釋說有上帝、造物主，「無論知識如何增進，得到解答，而始終要余不可知的一分」³¹。這是宗教能夠存在下去的根本原因。近代思想家運用不可知論一般會得出世上有神或天神存在皆不可知，因為二者都沒有證據，所以宗教有神論不可信的結論，³²而梁則得出了相反的結論，這一點有可能與他認為佛教是無神論的宗教有關。在他看來，佛教是要人們生活美滿後才有他的動機，即要滿足人們精神方面的高級需要。而且，這並不是要壓抑人的個性，因為要堂堂正正要求出世，他們叫做「還滅」，很不容易就信宗教家的無理解說，而要討論辯難，其人的個性是很伸展的。

針對感到「人生空虛無聊，人生究竟有何意義」，找不到圓滿答案，才相信上帝，走向出世之路的現象，針對科學派必須提高人們的理性自覺，使其認識人生意義、從而遠離宗教的說法，梁漱溟認為這是人們多情多欲，要求太強，計較太盛。一旦這誤以為實有的找不著了，便驟失其重心，情志動搖。在茫無著落而急求著落的時候，才相信宗教。他認為，讓人們自己認識自己人生意義的做法之所以不正確，是因為這樣做沒有把整個人生看成一個整體，而硬要尋找、規定每件事的意義、價值所造成的。不曉得這樣的意義似是而非，並不是真實的存在。因這種認定實際是科學的理智在起作用，而人的生活是受情志所支配的。這也是他批評陳獨秀、李大釗、胡適倡導確立人生目的、尋找人生意義和價值的原因。這一點也與後現代主義者對現代性的為人們設定一個目的和基礎的批評相似。

值得注意的是，梁漱溟指出科學對人生的有限性，承認宗教對人生的積極作用，但他受時代的影響，在現階段並不提倡宗教，反對中國人走「佛化」的人生之路。從如何使人生情感安定出發，他大體贊成倭鏗提倡的精神生活、羅素提倡的靈性生活，以及美育代宗教之說，梁自己則論證中國是倫理（道德）代宗教的社會，儒家思想具有宗教的作用。只有注重精神生活的生命哲學、孔子人生哲學以及陸王心學可以像宗教那樣作為人生安身立命的精神支柱。

認為這樣就會「將傾欹在外邊的重心擲了回來，穩如泰山，全無動搖。因此而致情志動搖者既沒有，即無待宗教去勸慰，使宗教之必要在此，宗教將為不必要了。」顯然，這是從現實性上論證儒家人生哲學的宗教作用，這種說法為後來的玄學派提出回到宋明儒的心學開了路子。但後期新儒家如唐君毅、牟宗三大都肯定儒家思想的宗教性。³³這時他們都認識到了宗教問題的重要性，且「對一切宗教思想都更能承認其價值。」³⁴這種思想傾向，與後現代主義者非常相似。這可能與60年代後的社會背景有關。

最後要說明的是，學界也有人認為，玄學派或現代新儒家是屬於前現代的思想家。³⁵但我傾向認為，他們之間確實存在著時代的差異，但從思想觀念看，玄學派的觀念是前現代和後現代意識交織在一起的。³⁶由於玄學派吸收了被稱為早期後現代主義者的超人哲學、生命哲學、精神分析學的思想，因此他們與後現代主義者在對現代性負面效應的批評上有某種程度的契合。其中最主要的，就是對人的生命意義的安頓和人的自由的關心，他們所有對現代性的批評，都有強烈的表現。而兩者最大的不同，是玄學派又認同傳統的儒家，倡導生命哲學加上新宋學復興，能夠挽救現代人心，使人安心立命。而後現代主義者沒有這種傾向。這可能與玄學派正處於從前現代向後現代的轉型期相關。正是在這個意義上，可以理解玄學派為甚麼在反對科學理性的同時，又把情感、意志、生命看成取代它們而影響人生觀的東西，仍主張從形而上學關照人生觀，這是他們受尼采和柏格森等人提出意志、生命等概念以取代理性作為認識實體的原因。而後現代主義者徹底消解了邏各斯中心結構，不再追求不變的形而上學結構。這或許是在信息社會的背景下，時代性所造成的差別。

註釋

- 1 吉登斯（Anthony Giddens）說：「現代性是現代社會或工業文明的縮略語」（《現代性——吉登斯訪談錄》〔北京：新華出版社，2001〕）。福柯則把現代性理解為「一種態度」，是與現實相聯繫的思想和感覺的方式，一種行為和舉止的方式，一種「社會的精神氣質（ethos）。」（福柯〔Michel Foucault〕：《何為啟蒙》，引自《文化與公共性》〔北京：三聯書店，1998〕，頁430）。後現代性是一種思想、文化風格，要求消解普遍權威、尊重差異和多元性。參見韓震：《關於現代性與後現代性的論爭》，《新華文摘》2002年5月，頁29。本文主要從時代和思想態度相結合角度使用這兩個觀念。
- 2 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）：《新的模糊性》，轉引自汪行福：《走出時代的困境》（上海：上海社會科學院出版社，2000），頁28。
- 3 陳獨秀：《敬告青年》，《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987），頁8。
- 4 梁啟超：《評非宗教同盟》，《梁啟超哲學思想論文選》，頁372-74。
- 5 張君勱：《再論人生觀與科學並答丁在君》，載《科學與人生觀》（濟南：山東人民出版社，1997），頁100。
- 6 張君勱：《人生觀》，《科學與人生觀》，頁39。
- 7 參見劉長林：《五四思想家關於人的解放道路的思考》，《安徽史學》，1994年第4期。
- 8 《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989），第1卷，頁482。
- 9 《梁漱溟全集》第1卷，頁455、492、493。
- 10 利奧塔（Jean-Francois Lyotard）著，談瀛洲譯：《後現代性與公正遊戲——利奧塔訪談錄》（上海：上海人民出版社，1997），頁169。
- 11 參見余碧平：《現代性的意義與局限》（上海：上海三聯書店，2000），頁97-98。

- 12 參見韓震：《關於現代性與後現代性的論爭》，《新華文摘》，2002年第5期。
- 13 利奧塔（Jean-Francois Lyotard）：《後現代的狀況》，載《甚麼是後現代主義》（台北：五四書店有限公司，1989），頁157。
- 14 參見余碧平：《現代性的意義和局限》，頁101。
- 15 丁文江：《玄學與科學——評張君勱的《人生觀》》，載《科學與人生觀》，頁46、53。
- 16 王星拱：《科學與人生觀》，同上，頁285-86。
- 17 《科學與人生觀》序，同上，頁24、22。
- 18 《人生觀》，同上，頁33。
- 19 同上，頁63、81。
- 20 《科學與人生觀》序，同上，頁7-8。
- 21 非唯，載《梁啟超哲學思想論文選》，頁459-460。
- 22 答張君勱與梁任公，載《陳獨秀著作選》，第2卷，頁695-96。
- 23 懷特海（Alfred North Whitehead）著，何欽譯：《科學與近代世界》（北京：商務印書館，1959），頁180。
- 24 托克維爾（Alexis de Tocqueville），馮棠譯：《舊制度與大革命》（北京：商務印書館，1992），頁45，。
- 25 陳嘉明等：《現代性與後現代性》（北京：人民出版社，2001），頁20。
- 26 《獨秀文存》，頁91。
- 27 參見李少兵：《民國時期的佛學與科學思潮》，《歷史研究》，1997年第4期。
- 28 胡適：《科學與人生觀》序，《科學與人生觀》，頁22。
- 29 同上，頁20-25。
- 30 張君勱：《再論人生觀與科學並答丁在君》，《科學與人生觀》，頁97。
- 31 上引語見《梁漱溟全集》，第1卷，頁406-407、418、422、432-433、435。
- 32 參見郁振華：《論赫胥黎的不可知論和第一代實證主義》，《學術界》，1994年第1期。
- 33 參見鄭家棟：《當代新儒家史論》（南寧：廣西教育出版社，1997），第八章，「儒家思想的宗教性問題」。
- 34 唐君毅：《人生之體驗》（香港：香港人生出版社，1956），重版自序。
- 35 參見衣俊卿：《評現代新儒家與後現代主義思潮》，載《教學與研究》，1996年第2期。
- 36 參見楊國榮：《科學的形上之維》（上海：上海人民出版社，1999），第五章；李翔海：《論現代新儒家與後現代主義》，《教學與研究》，1998(9)。

劉長林 上海大學文學院歷史系副教授，博士研究生。

作者獲得許可。