

理性與非理性

——論近代知識份子的理性精神

龔 鵬 程

一、近代思想史之再考察

最近得見北平蕭萬源教授《中國近代思想家的宗教和鬼神論》一稿。從洪秀全談到「持無鬼論不信上帝的胡適」。這個論述角度，是臺灣較罕見的。熟悉馬克斯思想的人，自然曉得這與馬克斯思潮影響下對宗教的思考有關。大陸起碼編過好幾冊《中國無神論史》和資料彙編。臺灣則因宗教自由，護教學和反宗教之言論，反而皆不易生長，故亦少人做此研究。

但這個問題是值得注意的。近代無神論、打倒迷信的思想，先是由「五四」發軔，後來才有馬克思主義者之推波助瀾。而這種打倒迷信、主張無鬼論的思想，本身倒未必有什麼外國思潮的刺激。因為像胡適早在少年時期就有了這類想法，後來讀范縝〈神滅論〉大為贊同，以為「得吾心之所同然」，又從王充的《論衡》中強化了這個觀點，乃形成了他自己一套看法。

不過除了胡適以外，如梁啟超之人死不為鬼、宗教與文明進步不相容、重人力反天命；嚴復之神隨形亡而滅、世俗迷信立根於臆造；章太炎之天且無物何有於上帝；孫中山之素無神異思想……等等，這些近代被視為「進步」的知識份子，確實是有些反宗教氣質的。他們的思想來源各不相同，說法也未必一致。但是包含在他們反宗教、駁鬼神、斥迷信等態度之中的，却共同表現為對理性與科學的崇慕。

這種理性精神之勃興，正是近代中國思想史上的特色。因為理性精神勃興，所以道光咸同以後衰弱了的乾嘉考證之學，又得到了新生。如章太炎、胡適，就是乾嘉之學在新時代的代言人。這種精神講究實事求是、尊重客觀證據。而這種態度，又被認為是科學的，是樸學而非玄學。

依此，他們乃有科學與玄學之論戰，要建立科學的人生觀：對於鬼神玄虛之談、無法客觀證明的靈魂上帝等，均不予信任。斥為「迷信」而非正信。歷史上一切強調人力、反對天命的學說，也都因此而受到他們的贊揚。例如他們說荀子是戡天主義，不信天能主宰人類的命運；說漢朝講讖緯、談王者受命是迷信，是把儒家宗教化了；說王充是「疾虛妄」的英雄，揭穿了漢儒君權神授說的把戲……之類，無一不是這種理性精神的表演。

另外，根據克羅齊的看法，那些背棄過去或設法把傳統套死在僵固的框框裏的人，都是今日的無神論者與不信宗教者。因為他們剝奪了人類最後一種宗教信仰，這種宗教就是歷史（註一）。歷史可以把人和萬有（the All）連接起來，但五四的反傳統態度却是要斬斷這種連繫的。

總之，理性精神表現在方法上，是乾嘉樸學的復興；表現在學術立場上，是反形上學、反宋明理學；表現在學術見解上，則是貶抑儒家之方上化，推崇不信天命與鬼神的王充、范縝等等。在政治上，理性精神反對君權神授，反對社會迷信，主張打破一切政治與社會的偶像崇拜及神話。而以上種種態度，事實上也表現為一「科學的人生觀」。這也是新時代知識份子的人生態度與價值選擇。

然而，這其中却因為理性精神之過度申張，而形成了理性的專斷。因為實事求是、尊重客觀證據，最多只能說有關靈魂不滅的各種證論尚不夠充分，客觀證據尚不足以證明確有鬼神上帝；神秘經驗及宗教體驗，無法客觀化，故亦不易明瞭。却不能立刻就說：因無法充分證明其為有，所以就是無。孔子說過：「君子於其所不知，蓋闕如也」，莊子也說：「六合之外，君子存而不論」，這是理性精神的適當分際。可是民初理性的思想家們，却往往逾越了這個分際，形成了理性的非理性專斷。

正如理性精神即是他們「科學的人生觀」一樣，這種理性的非理性專斷態度，事實上還不止表現在有關鬼神的事務上。他們慣常表現出一種：我是真理、我是道路，你必須拋棄你的迷信，以服從我的拯救的態度。像陳獨秀給胡適的信，說：「改良中國文學，當以白話為正宗之說，其是非甚明，必不容反對者有討論之餘地，必以吾輩所主張者為絕對之是，而不容他人匡正之也」（《文存，卷三》）。其專斷的權威心態，即已公然替代上帝，在宣講啓示真理了。陳獨秀是寫〈偶像破壞論〉〈有鬼論質疑〉的人，我們有理由相信這種專斷態度是與其批判偶像崇拜之理性精神一致的。科學的人生觀，逐

漸變成反科學的科學主義，也是同一個道理。

因為這個道理，也使得五四新文化運動者所提倡的口號，「民主」與「科學」，無法真正生根。因為理性越位，自居為絕對的真理，不容討論、不容匡正，視反對之一方為愚昧落後，本身便是反民主的態度。不幸近代知識份子口稱民主，而實際心態屬於此類反民主的獨斷權威者，比比皆是。

至於科學，海德格說得好，他認為在科技內部運作的真正預設，其實是形上學的。特別是表象的形上學 (metaphysics of representation)，與近代科技一同形成，並成為科技最根本的基礎。這所謂表象的形上學，是說從主體出發，透過概念化與數學化之程序及妥為規劃的研究步驟，使世界成為客觀的對象。世界成為表象，而人成為研究、操控此一表象的主體。這就是科技的形上學假設 (註三)。近代我們的思想家們，提倡科學，却誤把客觀性視為獨立於主體之外的東西，要人服從這與主觀對立的真實之物，放棄主體；又藉口科學，攻擊形上學。這連科技思想都達不到，都無法真正建立；更遑論科學，或反省科技的形上學預設了。

不止此也。以中國近代的思想歷程來跟西方對比，我們自會發現西方近代也可以被解釋為一理性化的過程。理性的「除魅」作用，消解了西洋人對宗教與上帝的依戀，開啓了近代科學與資本主義等活動，皆與中國近代理性化思潮頗為近似。但他們固然也批判迷信，却又通過對迷信的理性探索，發展出各種理論、開拓了人類理性認知的新領域。

例如其社會學與人類學，致力於研究近代或原始社會裏的信仰現象。其精神分析，討論人類內在心理結構及隱藏於迷信行為之後的無意識結構。其心理學，探索感覺、記憶等如何支配人的外在迷信行為，或個人與其周遭環境的相互影響。另外還有些人研究巫術與迷信的根源等等。不但對迷信及其相關問題，所知愈來愈豐富，也重新「體認到非理性因素在歷史中所扮演的角色」(F. L. Bauner《西方近代思想史》第六章)。

相對於西方有關理性與非理性問題如此繽紛繁富的思考，我們的啓蒙者、新文化運動領航人及後繼者，實在應該感到羞愧。我們只會努力的以理性主義為幌子，勵行打倒主義。今天打倒偶像、明天打倒軍閥、後天打倒軍閥及獨裁者奉為偶像的孔教、大後天再打倒一切宗教，不斷革命，打倒了事。以為只要打倒偶像、破除迷信，中國就能躋登富強美善之城。

殊不知要打破迷信，最好的辦法不是去打倒，而是強化自己的理性。否則丟掉了這個偶像，難免又供了另一尊偶像；在一切神祇都打倒之後，巨大的馬列毛氏真神即悄然降臨中土。唯有強化自己的理性，迷信與偶像才不能發揮作用，不打而自倒。

何況，迷信也無法破除了事，鋸箭法並不能解決問題。唯一的方法，乃是加強研究，以理性之光，察照那深密隱微的非理性領域，虛敬謙卑地探索人類思維之奧秘，方能拓展視界，真有益於社會與學術。

二、嚴復：理性精神的表現

以下，我想通過幾個具體的例子來分析：

一是嚴復。——不管人們把嚴復看成「資產階級改良派」或什麼，嚴復的出身及其譯書事業都帶有濃厚的西方理性精神之色彩。他本身是學自然科學的人，一八七九年返國後，亦先在馬江船政學校擔任教習，次年轉入天津北洋水師學堂。一八九五年以後，譯述亞當史密斯、史賓塞、穆勒、孟德斯鳩、耶勞斯、甄克斯等法理名學書籍，均顯示了嚴復對西方近代科學民主、理性思潮確有所得。他鼓吹起來的社會達爾文主義，在西方也正是摧破基督教神學創世紀體系的利器。

更重要的是，嚴復是第一位自覺地介紹英國經驗論方法者。他說：「有用之效，微之富強，富強之基，本諸格致。不本格致，將所無往而不虛荒」（救亡決論）。所謂格致，並非程朱之格物致知，而是明末清初《格致全書》之格致之意，指一種科學方法。依嚴復說，則又特指培根所發展出來的經驗論和歸納法。前者本於實測，「其為學術也，一一皆本於即物實測」（原強）「古人所標之例，所以見破於後人者，正坐缺於印證之故。而三百年來科學公例，所由在在見報不可復搖者，非必理想之妙過古人也，亦以嚴於印證之故」（穆勒名學·丙部按語）。後者，則稱為「內籀」，其實就是歸納法。他說：「內籀者，觀化察變，見其會通，為立公例者是也」（原富·譯事例言）。二法相配合，則：「西學格致，……一理之明、一法之立，必驗之物物事事而皆然，而後定之為不易」（救亡決論）。

據此，嚴復批判中國傳統的良知良能說。云：「良知良能諸說，皆洛克、穆勒之所屏」「公例無往不由內籀，……無所謂良知者矣」；並直指陸王之學為無稽，言：「陸

王之學，質而言之，則直師心自用而已。」

依此一思路，世俗鬼神之談，既無法實測，當然也應屏去了。然而，我們在嚴復的兩札中却發現了一些材料，可以證明他對靈魂變化之事，仍具有高度的興趣。

民國七年三月《靈學叢志》一卷三期收有《嚴幾道先生致侯疑始書》，書云：

《靈學叢志》，俞君又寄十冊前來，除留一冊瀏覽外，其餘九冊已代分袂。今段志中所載，以徐班侯死後靈魂攝影最為驚人之事。此事歐美已為數見，然皆於無意中為生人照像，片中突然呈現異影，莫測由來。此事不獨為靈魂學家所研論，而治光學與業攝影者亦方聚訟紛然。至於已死靈魂托物示意，指授攝取己影之法，從無出有，則真見所未見，聞所未聞者也。查英國靈學會組織，創設於千八百八十二年一月，會員記載、論說、見聞，至今已不下數十巨冊。離奇弔詭，有必不可以科學原則公例通者，縷指難罄。然會中巨子，不過五、六公，皆科哲名家，而於靈學皆有著述行世。巴威廉 Sir William Barrett F. R. S. 於本年二月《同時評閱志》Contemporary Review 中方出一論，意以解國人之惑。謂會中所為，不涉左道，其所研究六事：一、心靈感通之事。二、催眠術所發現者。三、眼通之能事。四、出神離魂之事。五、六塵之變，非科學所可解說者。五、歷史記載關於上項者。所言皆極有價值。終言一大事，證明人生靈明必不與形體同盡。又人心大用，存乎感通，無孤立之境。其言乃與《大易》“精氣為魂，感而遂通”及《老子》“知常”、佛氏“性海”諸說悉合。而稽叔夜形神相待為存立、與近世物質家腦海神罔之談，皆墜地矣……（註三）。

信甚長，洋洋灑灑，從感通、催眠、出神、降靈、召鬼、扶鸞到離魂，無不涉及。且自謂本不信這類神異事蹟及靈魂不死諸說，現在則非常相信了。寫這封信以前，嚴復也曾有信給俞復，討論同樣的問題，並附了一份有關陳寶琛在鼓山退居時扶乩降神的事跡記載，亦洋洋近千言，結語曰：「嗚呼！孰謂冥冥中無鬼神哉！」（註四）

為什麼一位提倡科學方法、抨擊不能徵驗之學的先鋒，竟作此等語呢？難道真是「垂暮之年，老病侵尋，去死不遠」，故不知不覺關心起這些事了嗎？這些材料，豈不正證明了嚴復晚年已從一位「進步」的知識份子，轉而「站到封建反動階級的立場」（李澤厚·中國近代思想史論·論嚴復）了嗎？

不然！嚴復說得很清楚：「每有極異之事，庸愚人轉目為固然；口耳相傳，亦不問

證據之充分與否，此最誤事。故治靈學，必與經過科學教育，於此等事極不輕信者爲之，乃有進步。復生平未聞一鬼、未遇一狐。不但搜神志怪，一以謬悠視之。即有先輩所談，亦反復於心，以爲難信。于《叢志》鬼神諸論，十九能爲駁論。惟於事實則瞠視結舌，不能復置喙耳」（與侯毅書）。他仍是重視證據、講究客觀事實的。無徵則不信；有徵，而不能知其所以然，則主張繼續探討研究，而不能視爲當然。至於探討及研究之法，更是必須透過科學教育的訓練，以科學方法求之：

神秘一事，是自有人類未行解決問題。往者宗教興盛，常俗視聽以爲固然。然而誕妄迷信，亦與俱深，惑世誣民，遂爲詭病。三百年科學肇開，事嚴佐證，又知主觀多妄，耳目難憑；由是歷史所傳都歸舊神話。則摧陷廓清之功，不可誣也。然而世間之大，現象之多，實有發生非科學公例所能作解者。何得以不合吾例，惘然遂指爲虛？此數十年來神秘所以漸成專科。而研討之人，皆于科哲至深、觀察精密之士。大抵以三問：一、大力常住，則一切動法，力爲之先；今則見動不知力主。二、光浪發生，恆由化合；今則神光煥發，不識由來。三、聲浪由于震顛；今則但有聲浪，而不知顛者爲何。凡此皆以問諸科學者也。其他則事見于遠，同時可知；變起后來，預言先決，以問哲學心理之家。年來著作孔多，而明白解決，尙所未見。

這真是一種科學性的表現。早期的嚴復，是篤守理性之分際的，六合之外，主張存而不論。以爲：「問上帝有無，實問宇宙第一原因。……雖不設，可也」（穆勒名學·中部按語），又謂天地元始、造化主宰、萬物本體、佛說涅槃等等，均不可思議，「雖在聖智，皆不能言」（天演論·卷下·論十佛法）。現在，他似乎不再是不可知論，積極地主張「此事研究，爲人人所贊成」了。但事實上骨子裏並沒有改變。他仍然相信理性與科學有其限度，不能以其不合乎科學公例，即遽指其爲虛妄。反之，也不能在尙未證明其爲實事或尙不能解說其理由之前，即冒然迷信之。科學與理性之功，一在摧破此等迷信，一則在以更嚴密的方法、更理性的態度，探問其奧秘。

這才是一位真正的理性主義者，一位真正堅持科學精神的知識份子。

不幸，他這種態度被其後學視爲落伍或轉變。幾乎沒有人注意到這一精神之可貴，反而用各種嘲諷來表達他們自己的非理性衝動，說嚴復是「歷史的無情淘汰者、和向隅者的可憐蟲」「變成一個落後的中國人」……。他們所要走的道路，乃是繼續嚴復那批

判陸王之學、抨擊良知良能之說、反宗教鬼神的事業。(註五)

三、胡適：膨脹的理性精神

這一趨向，可以胡適所代表的新文化運動為例。他在〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉一文中說：

一千年的黑暗時代逐漸過去之後，方才有兩宋的中興。宋學是從中古宗教裏滾出來的，程頤、朱熹一派，認定格物致知的基本方法。大膽的疑古，小心的考證。十分明顯的表示「一種嚴刻的理智態度，走科學的路」。這個風氣一開，中國雖有陸王的反科學的有力運動，終不能阻止這個科學的路重現，而大盛於最近的三百年。……現在全世界大通的，當知鞭策歐洲人的環境和問題，現在又來鞭策我們了。將來中國和印度的科學化和民治化，是無可疑的（收入《胡適文存》二集）。

胡適本人是理勝於情的，從小就不信鬼神。但把不信鬼神的態度，關聯到整個文化發展的問題上去時，他立刻就發現歐洲史的例證可以幫助他說明一切問題(註六)。

依一種簡單的描述，歐洲史是由希臘羅馬展開，中經中古黑暗時期，宗教力量控制了整個社會；文藝復興及啓蒙運動以後，宗教與上帝才退位。理性得以申張，逐步建立了一個「被拿掉了衆神的世界」。人從教會和神權的權威枷鎖中獲得解放，世界的重心由神到人、從教會到世俗、由傳統道德到個人主義、由神性到自然情慾。人以人的身份，重新討論屬於人的生活，民治與民主乃得以確立。而迷信消褪了神秘性之後，科學也才能有長足的發展，一日千里。故近代西歐的科學與民主，即啓蒙運動及文藝復興以來理性化「除魅」(disenchantment)的結果。

照這段史跡來看，胡適也把中國先秦時期比爲希臘的理性時代，學術文明均極發達；漢魏南北朝隋唐，則是中古黑暗時期。這個時期一方面有儒家的方上化，講陰陽讖緯、迷信災異，既提倡君權神授，又建立了儒教的權威。另一方面則有佛教傳入中國，道教興於民間。要到宋朝，才發展理性精神，廓清妖氛。不幸陸王崛起，又主張玄學，此一精神遂未能發揚光大。五四新文化運動，被稱爲一文藝復興、一啓蒙運動，就是自覺地要運用此理性的精神、樸學的方法，打倒儒教、神權、迷信，以臻於科學與民主。猶

如歐洲必須打倒教會勢力及上帝權威之後，才能發展出民主與科學那樣（註七）。

他所提出「格物致知的基本方法」「考證」「理智態度」等等，均與嚴復所言若合符節；其批判陸王，斥為玄學，亦與嚴復從同。甚至他最先寫作的，就是《先秦名學史》，這也不能不說是與嚴復譯《穆勒名學》之用心一樣的。然胡適不以爲理性有什麼分際，因爲「實驗主義成了我的生活和思想上的一個嚮導，成了我自己的哲學基礎」之後，赫胥黎（Thomas H. Huxley）的存疑論（agnosticism），竟逆轉爲一廓清摧陷的「懷疑論」。

胡適在〈介紹我自己的思想〉時曾說他的思想受杜威與赫胥黎二人影響最大。前者教他怎樣懷疑，教他不信任一切無充分證據之物；後者提供他方法；求證（註八）。換言之，赫胥黎之說，在胡適看來，即他引張載云：「爲學要不疑處有疑，才是進步」之意。其實不然。嚴復說：「迷信者，言其必如是。固差。不迷信者，言其必不如是。亦無證據。故哲學大師如赫胥黎、斯賓賽諸公，皆於此事謂之 Unknowable（不可知），而自稱 Angnostic（不可知論者）。蓋人生智識至此而窮，不得不置其事于不論不議之列，而各行心之所安而已」（家書）。在赫胥黎言，不可知，是承認理智及科學方法的局限；胡適則反以之爲懷疑的方法。並持此懷疑之眼光，打破權威：「一切主義、一切學理都該研究。但只可認做一些假設的、待證的見解，不可認做天經地義的信條，只可認做參考印證的材料，不可奉爲金科玉律的宗教」（三論問題與主義·文存一集·卷二）。本來是承認宗教亦自有其領域的學說，到此遂變成爲摧毀一切宗教的戈矛。

熊十力曾說：「在五四運動前後，適之先生提倡科學方法，此甚緊要。又陵先生雖首譯名學，而其文字未能普遍，適之銳意宣揚，而後青年皆知注重邏輯」（十力語要初續·紀念北京大學五十年並爲林宰祝嘏）。的確，由思想史看，胡適是接著了嚴復的奉。但後來青年風靡，所走的却是胡適一路，而非嚴復的態度。這實際上已是理性的逆反。提倡名學，實乃悖於名學之精義。故金岳霖批評他：「西洋哲學與名學，又非胡先生之所長」（馮友蘭《中國哲學史》審查報告）。倡導名學的人，爲何竟被目爲名學非其所長？其中原委，豈不足以深長思耶？

四、宗教與理性的發展

「西洋哲學又非其所長」，是在名學之外，暗示像胡適這樣對西洋哲學發展史的了解，可能也有了問題。

把西洋近代思潮與社會發展，看成是一理性化過程，歷經中古黑暗時期以後，在啓蒙運動的理性之光照射下，人擺脫了神魅，開創了新的文明。乃是一種簡單化的講法，殊非事實。

首先，我們當知道：歐洲近代文明，與其說是理性的發展摧毀了宗教，不如說是更新了宗教、創建了新的宗教。從一八二五年起，即有聖西蒙《新基督教》(New Christianity) 的呼籲。這並非教會人士要在炮火下重建碉堡以資防禦，而是整個人文宗教發生的訊息。實證主義、青年黑格爾學派等等，均對此甚為關切。

這時，正如費爾巴哈說：「神學就是人類學」，宗教被認為是出於自我投射或出於客觀化的人性、或為現實世界之反映。這種人類的宗教(The Religion of Humanity)，拋棄了上帝，但它奠基於對人的信仰上。它們之間也頗有分歧，如黑格爾、費爾巴哈與孔德、馬克斯便很不相同。然其分歧，似乎主要在於對「人」的界定範圍寬窄不同，及對「人性」之看法有異。如費爾巴哈，即云：「從前被當做上帶來觀照與崇拜的那個東西，現在被看出原來是人自己具有的性質」(The Essence of Christianity)。馬克斯則說，上帝是「人受自然界和階級的不可忍受之壓迫而產生的一些觀念」。前者在於尋找基督教之本質，認為即是人之本質。後者也呼籲有一人的本質，不能被自然界及社會狀況所異化。這在批判上帝的同時，事實上是轉化為另一種宗教了。這個宗教的基礎在於人，其目的也在人，形成一人文宗教。但也可能因為把人之本質界定為人類性(humanness)，視為真正社會動物的人，而使社會成為「一個新的鬼，一個新的至真實有」。馬克斯主義的宗教性，即由此而來。

講西洋近代史的人，不能忽略這個線索。後來如巴特、布爾特曼的新正教(neo-orthodoxy)、馬里且的新多瑪斯主義(neo-Thomism)、新神秘主義(neo-mysticism)、懷德海等人的歷程(process)神學等等，都標示著神學的復興。而這些神學所要面對的，就是上述人類的宗教或自由主義的新教(liberal-protestantism)傳統之類東

西（註九）。

換句話說，西洋近代文明的開展，並非只是「上帝隱退」。而是上帝改變了形貌，繼續在舞臺上演出要角。理性不僅未曾將宗教逐出人世，反而是理性與宗教間的對話日益蓬勃，宗教也因理性之作用而獲得新生。

其次，把西方中古時期界定為「黑暗時期」，本身便充滿了偏見。馬丁路德在十六世紀時，抨擊天主教會在繁文縟節的宗教儀式與組織下，隱藏着精神的墮落。然而，單憑宗教精神，便能使天主教在中古時期發展成一套宗教社會秩序嗎？可見儀式、聖禮、神蹟、組織等，也不是無意義的東西。天主教，對當時的歐洲，其實具有形式理性與實質理性之功能。就儀式本身而言，它對當時之蠻族及社會，即為一種教化、一種秩序，使人進入一個全新而又極為豐富的象徵世界 (symbolic world)。使人逐步脫離巫術的生活，將日常生活倫理化。這一過程，其實也就是韋伯所說的「解除魔咒」過程，展現了實質理性。故「理性化」不是在宗教改革以後才開始的，天主教的傳播，已經是一種理性化的過程了(註一〇)。

第三，西方理性主義本身的發展，也不能說是由於擺脫宗教而得。以韋伯的研究來說，近代理性主義之發展，倘以資本主義為「理想類型」(idea-type)，則資本主義精神的出現，與宗教改革之後，新教的倫理觀實有密切關聯，尤其是與加爾文教派的上帝理念有直接關係。正是基督新教倫理那種俗世內的制慾精神，促成了以職務觀念為基礎之理性生活態度，這一現代資本主義精神。而導致近代理性資本主義經濟組織之龐大秩序得以建立。所以這種獨特的宗教倫理，是發展出現代理性資本主義的內在的、必要的啓動力量。也就是說，在西方文明近代的轉變中，基本宗教價值體系之轉化，曾扮演過舉足輕重的角色。

孔恩 (kuhn) 對科學史的研究，也有同樣的意義。他一方面揭露了「典範」在科學研究中的作用，並指出典範具有信仰的性質，打破了所謂科學客觀性的迷思。一方面他細緻地解說了近代科學如何從所謂「黑暗」的中古時期發展出來。這種發展，並不能只視為掙脫宗教之束縛而得，乃是由神學或形上學中，獲得了科學研究的基礎預設。如笛卡兒使用許多神學中對上帝屬性的界定，來推演慣性律、動量不減律等等(註一一)。這一研究，與懷德海從希臘人的命運觀、中古宗教神學等傳統，來解說近代科學的發展，可謂異曲同工，桴鼓相應。

故理性與信仰不僅不是對立的；理性的發展，往往還得依賴信仰。西方近代之理性、科學、民主、資本主義等，表面上看，是由打倒宗教而生，實乃由宗教中來。此一途徑，本身便是合理的理性化發展。何以見得呢？

以胡適所艷稱的宋學興起為例。自韓愈以下，貫串整個古文運動、道學興起的大趨勢、大脈絡，當然很容易被界定為「攘斥佛老」。但只知他們攘斥佛老以開宋學，必非探本之論。因為這些人往往都有一「通過佛老」的階段。柳宗元、李翱、周敦頤、邵雍等人與佛道的關係，均極密切，對其學術內容亦有直接關聯。程明道出入老釋幾十年，朱子初師屏山籍溪，二人也都好佛老。故朱子〈答江元適書〉也說他出入於釋老者十餘年（文集·卷三八）。朱熹〈大慧普覺禪師語錄序〉說朱子赴試時，行篋中有大慧禪師語錄。朱論太極時，於「人人有一太極，物物有一太極」，引「月印萬川」為說，這便是大慧語錄中常用的術語，可見朱熹之言不虛，亦可見後來朱子雖以關佛為職志，論學仍常引佛家義理為說。論太極如此，論性也說：「伊川言氣質之性，正猶佛書所謂水中鹽味、色裏膠清」；論提撕省察，則如〈答胡季隨書〉：「只要時時將來提撕，便喚得主人公常在常覺也」（大全·卷五三），亦與《大慧語錄》：「但行住坐臥，時時提撕狗子還有佛性也無」「瑞巖和尚居常在大室中，自喚云：主人公。又自應曰：諾」（指月錄·三一）諸語甚近。諸如此類，不勝枚舉。且非朱子一人獨然，此乃一普遍現象。從個人與佛老中人、物、經典、儀式的交往關係，到思想學術內容，都不能說與佛老無所牽聯。而整個宋學的基本性質及關切重點，更與它這種「通過佛老」的特性不可分。是因為有佛教道教那樣的宗教，且宋學又必須通過這樣的宗教，所以才有宋學那樣的學問，集中力量去討論天、理、命、性、心、道、太極、存誠、主靜（敬）、涵養……等問題。與漢代學術所關切的層面、重點、討論的方式均不相同（註一三）。

因此，以攘斥佛老為標幟的宋學，其實正起於消化或通過佛老。後人謂其「援佛入儒」或「陽儒陰釋」，雖不切，却很能顯示這種理性發展的詭譎。因為若無魏晉南北朝及隋唐這一段佛教道教的發展，宋學無論如何是開不出來的；開出宋學，勢必奠基於此，而不能以打倒佛老為之。

不了解這些，不但不能了解西方近代文化的發展，顯然對中國歷史的理解，也會出問題。而錯誤的歷史認知，必然形成不恰當的實踐行動。中國近代新文化運動，以文藝復興、啓蒙運動、近代科學民主與理性精神為效法對象，却走了相反的道路；提倡宋學

之格物致知，亦與宋學之實際狀況頗相逕庭。奉行切斷主義與打倒主義，認為若不澈底與宗教迷信決裂、宣戰，便不足以發展理性，亦無法使中國開展出近代民主與科學。這樣的路數，注定了是要失敗的(註一三)。

五、思想史上理性的災難

依這樣理性地、科學地了解中國歷史文化，恰好也了解得一塌糊塗。

例如「格物致知」，據胡適說，此為一「大膽疑古，小心考證」的實證方法。是理智的態度、科學的路。但事實上剛巧相反，格物致知乃是修養上的實踐工夫，而非理智的考證方法。試一論之：

按：伊川嘗言：「格物者，適道之始，欲思格物，則固已近道矣。是何也？以收其心而不放也」(遺書·廿五)「格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事物上窮盡，其他可以類推。至如言孝，其所以為孝者如何」(十五)「或問：進修之術何先？曰莫先於正心誠意。誠意在致知，致知在格物」(十八)。格物，是為了致知，知什麼呢？知萬物之理。窮理，乃能盡性。故格物致知，是心性修養上的工夫。伊川釋格物之「物」，舉「孝」為說，即是此意。《遺書》卷十八又云：「致知在格物，格物之理，不若察之於身，其得尤切」，此與卷七說：「致知，但止於至善。為人子止於孝、為人父止於慈之類。不須外面。只務觀物理，汎然正如遊騎無所歸也」，都顯示格物之物，不應從外在實際存在的客觀物上去求，而是道德修養上的問題，「要在明善，明善要在格物窮理」(十五)。

這跟考證、疑古云云，有啥子關係？胡適之說簡直比王陽明去格竹子更離譜了。

但更離譜的，是把這種宋學，說成是「盛於最近三百年」的方法，為「顧炎武、閻若璩，以至戴震、崔述、王念孫、王引之以至孫詒讓、章炳麟」所採用者。顧、閻、崔、戴等人所使用的，是一種號稱漢學或樸學的方法，與宋學有什麼關係？胡適是寫過《戴東原哲學》的人，難道忘記了他們反對宋明理學的立場嗎？

其三，胡適既推崇漢學樸學方法，那又怎能說漢代是籠罩在宗教迷霧中的黑暗時代呢？四、朱熹明明與佛教關係密切，明明注解過道教之《陰符經》《參同契》，明明禱過雨，明明說過：「鬼神是實有者。屈是實屈、伸是實伸。屈伸合散，無非實者。故其

發見昭昭，不可掩如此」（語類·卷六三），何以反說他是從宗教中掙脫出來的人？

可見胡適對中國學術史的了解是多麼荒誕不經。而茅塞其心者，非它，正為彼所自詡之科學方法、理性精神也。

除此之外，把中國歷史拿來與西歐類比，視中國仍處於中古宗教時期，呼籲進行一次理性的啓蒙運動，打倒一切迷信、偶像崇拜、反鬼神信仰。這一類比可能本身就大有問題。因為西方近代之理性反省是環繞著「上帝」這一概念而展開的，內在於西方有神論與無神論的靜論傳統之中。而比有神無神之辯，主要是討論世界是否有一超越的、具位格性的絕對者（Absolute）。故上帝存在與否的論證，是核心的問題。由此一論證，再展開有關宗教語言、宗教體驗、啓示、奇蹟與信仰……等問題的探討。整個有神論，其實就是一神論（Monotheism），理論及實際上都肯定唯一的神，在此之外既無另一個神，也不可能有一個神（註一四）。相對於有神論的（Theism），是無神論，否定有此一神之存在，唯物論及實證主義者多主張如此。但影響啓運動的，並非這一路，而是承認有一創造世界的位格之神，却反對神對世界有支配力、反對奇蹟與啓示的自然神論（Deism）。至於經驗論，則是認爲人不能對神做清楚的陳述，神亦非人之經驗所能知，故爲一「不可知論」（Agnosticism）。

中國從來就沒有一個超越的、位格的、創造世界、主宰世界的上帝觀。換言之，從來沒有出現過有神論，連商周之際卜辭及尚書文獻中的「上帝」，「帝」也不同於西方的「上帝」概念。何來有神論（註一五）？既無有神論，當然也不會有與之對反的無神論，因為從來沒有上帝，沒有人討論過上帝是否存在，即不可能出現反對上帝確實存在的言論。要在中國文化中找無神論的材料，正是闕在一間黑屋子裏找一頭不存在的黑貓（註一六）。

中國只有鬼神論，故與之對反者，爲「神滅論」與「無鬼論」。神若隨形而滅，自然無鬼可說。所以一切破有鬼論者，都從這裏立論。反之，如其哲學主張不如此，就不可能不信鬼神、不敬鬼神。他或許也曾禁淫祠、戒巫覡，但那都不相干，因為他畢竟不能不祭祖；其禁淫祠、廢野祀等活動也不能證明他便不信鬼。因其鬼神之觀念尚在也。如朱子，《宋史》謂其官同安時，「禁婦女之爲僧道」，又〈對諭榜〉規定城市鄉村，不得以禳災祈福爲名，裝弄傀儡。但《語類》卷一〇六記載：有門人問禁漳民禮佛朝嶽，皆所以正人心邪？朱子即回答：「未說到如此，只是男女混雜，便當禁約耳」。

所謂鬼神之觀念尚在。原因是在中國的思想傳統中，鬼神是不容易祛除的觀念！何

以故？鬼神皆氣也。

《禮記·祭義》：「宰我曰：『吾聞鬼神之名，不知其所謂！』子曰：『氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下陰爲野土，其氣發揚於上爲昭明，焄蒿悽淪，此百物之精也，神之著也』」。形魄之亡，稱爲鬼，因其歸於故土。精氣仍存，揚於世上，則名爲神，因其昭明彰著。後世之所謂鬼，本來就都是指這個形滅而氣存，且昭見於人之耳目的「神」，只不過在其中又依善惡褒貶，將它再分兩等，善者尊之爲神、惡者或一般者名之爲鬼而已。鬼神皆氣所化，若不打破這個「形／神」之辨、若不反對宇宙爲氣一元論、若不主張形滅則氣盡神亡，焉能爲無鬼論(註一七)？

胡適，或那被稱爲「在一九一八到一九一九年有神論與無神論論戰中，作出較大貢獻的陳獨秀、恽代英、蕭楚女」等人，不明此中原委，拿著「科學的研究方法」、實驗、「騙人的偶像說」去攻擊有鬼論，當然是不相應的了(註一八)。後來套用馬克斯唯物主義觀點，講中國的無神論，尤覺荒謬。因爲鬼神既爲氣，照大陸研究中國哲學同行們一貫的辦法，講氣的哲學便是唯物的，那麼鬼神論不也是唯物的嗎？用大陸同行們的術語來說，這還是素朴的唯物論哩。然精氣爲神，鬼神皆氣，而非實有，不又是無鬼而實際上是無鬼了嗎？有鬼而又爲無鬼，此豈不又是辯證的唯物論啦？

如此討論，有什麼意義呢？幾十年來，有關打倒偶像、破除迷信、攻擊宗教權威、批判社會文化、宣揚無神論等等，在哲學上可說是個大混亂。胡亂套用、粗率類比、誤讀文獻、加上栽贓與誣陷、專斷與魯莽，構成了一幅不忍究詰的景觀。這難道不是理性精神在思想及行動上形成的災禍嗎(註一九)？

六、突破理性精神的困境

雖然如此，這一強悍的理性精神，畢竟已成爲近百年來最穩固的力量，導引着知識份子心境及社會走向。此一「理性精神」所表現的態度，在幾個方面都是強而有力的——一是把理性視爲人存在之本質。人之所以爲人，在古代，認爲主要是「仁」，人心之仁是人之所異於禽獸之處。故學術及教育活動，主要是在教人明此仁善之心。現在則認爲人最主要的能力是理智，一切學術或教育，亦皆爲知識之增進與彰明而設。這是對

「人」的了解與期待從根本上起了變化。其次，理性被看成人了解及掌握世界唯一的方法。近代「進步」的知識份子不以爲除理性之外，還能有理解世界的管道。所以，第三，理性又可做爲價值判斷的依據，凡「合於理性」即代表「對」與「好」。

何以近代理性精神之發展竟能達致上述成果？

這是一種迥異於傳統的態度，從根本上扭轉了對於人與世界之認識，而這種認識又被宣稱是一種反蒙昧、反權威的力量，提供了社會新的武器。也就是說，理性之所以能形成新的權威，成功地成爲主導近代社會的力量，最主要的却是以其「啓示」與「預言」性格。所謂啓示，是指近代知識份子往往宣稱理性能給人光，能讓人走出蒙翳、黑暗和愚昧，自己看到世界，擺脫舊權威之宰制。所謂預言，是預言未來世界在理性的導引下，必然更加美好。這種「歷史發展之必然」，既說明了革命之必要，也提供了歷史發展的規律，說明人類不能不走上理性之路(註二〇)。這其實是一種宗教態度，所以理性也就被絕對化了，絕少人懷疑理性的價值以及理性之用有其限度，對「非理性」「反理性」之價值與功能亦不屑一談。反之，主張理性者，被賦予了道德意涵，代表正義且必然勝利的一方，塑造出一種啓蒙的道德權威(moral authority)，來替代舊日之聖賢教訓或社會倫常道德權威。

光是從預言、啓示和道德方面來建立理性的權威地位，仍是不充分的。這時，它還得由傳統處獲得權威。

前文說過，理性精神的提出，基本上是反傳統的。但人的歷史性，使人不可能接受真正反傳統的東西，理性精神要真正形成影響力，即必須進入傳統之中，去對傳統進行「理性的解釋」。這也就是胡適寫作《先秦名學史》的原因。近代學人大講名家墨家之學，無非是想在中國學術傳統內部建立一個理性的、邏輯學的傳統。而把程朱格致之學、清代乾嘉考證學，統統說成是與西方近代理性主義一樣的東西、都屬「一種嚴刻的理智態度，走科學的路」。也是基於同樣的理由(註二一)。

此外則是再由西方近代學術發展史上獲得權威。如嚴復之取塗穆勒、斯賓塞等；胡適之借徑杜威；傅斯年之揭揚蘭克史學；金岳霖、殷海光之醉心邏輯實證論；馬克斯主義者奉馬克斯爲圭臬之類。每個人都宣稱他所採擷的西方學術是真正的科學方法。這些方法在西方已有施用之成效，可以敬爲未來中國發展的保證。

理性的權威，當然更可能建立在近代科學本身的發展上，直接以「科學」獲得權

理性與非理性

威。亦即依一種簡單的推理：近代科學，是因採用了理性的、科學的方法，故能有長足之進步；其他各學科、人類知識之各領域，若欲得到同樣的發展，當然也須採用這種方法。

科學，既為理性具體運作之結果，科學自然就可做為理性行為的典範，合乎科學，也就是合乎理性。科學家，遂亦成為近代新的人格典型。幾乎每個小孩都曾經過立志「我將來要做個科學家」的階段，或被家長師長教育朝此目標邁進。科學家取代了「聖賢」的典型。

這幾方面交互運作，構成一複雜的權力關係，逐步建立並鞏固了理性在社會中的地位。例如陳獨秀、胡適之能使其思想火行於天下，與其身居全國最高學府之文學院院長，擁有因教育權力而培養之新型知識份子羣衆，必有極大的關係。陳獨秀創辦了中國共產黨，後來共產黨基本上亦即以「科學的馬克斯主義」為意識型態。認為近代中國發展的主線是「向西方學習」，先是學習西方的自然科學，其後從制度上學習民主共和，再則從精神上實踐科學社會主義。恩格斯曾說：「唯物主義歷史觀和通過剩餘價值揭破資本主義生產的秘密。這兩個偉大的發展，都應當歸功於馬克思。由於這些發現，社會主義已經變成了科學」，大陸則至今仍稱頌李大釗等人慧眼識英雄，為共產主義知識份子送來了科學社會主義這一強大的思想武器。從五四之後展開的科玄論戰到社會史論戰，再到無產階級革命，被理解為一理性化逐漸增強、提高以及得以實踐的結果(註二二)。國民政府在意識型態上及對近代歷史之系統解釋方面，固然未曾如共產黨這樣發展出一套科學方法降臨史；但在實踐性思考方面，國民政府却遠較共產黨積極。在其官僚體系中，主要是科學技術性人才；教育文化方面則仍以五四人物如胡適、羅家倫、傅斯年等為中堅，繼續推揚其科學理性觀。黨政高層人士之意識型態，則可以蔣中正《科學的學庸》及陳立夫之《四書道貫》為代表。故政治、社會、文化、教育各種權力關係，均強化了理性精神的發展。

但是，仔細觀察這一發展，我們當可發現：水能載舟，亦能覆舟。理性與科學，本來提供的即是一種規律、一種秩序；理性化的社會，應該是一能顯現規律法則與秩序的社會。現在，却在一革命的情境中被提出，不但利用理性與科學的名義在宣告一種啓示真理、一種烏托邦的理想；更鼓舞羣衆的激情，以求理性能夠申張。此豈非自相矛盾乎？理性的講理精神，在宗教態度與絕對真理業已出現之後，遂根本隱匿了，不准也不必

討論了。

何況，近代知識份子之理性精神有其現實的動機與意義。透過理性精神的申張，希望能衝扶網羅、啓民蒙翳，建立一如歐美或蘇俄那樣的新國家。因此理性精神推動着政治的發展，政治也以其權力支持了理性的權威。但正如李澤厚所說：「某些理論固然替如紅軍之類政治團體提供了科學論據，為革命奠定了科學的理論基礎和信念依據；但政治力量却可能反過來，壓制或籠罩了理性、科學的討論。連學術上的基本要求，如主要概念之嚴格含義分析，幾乎都不能進行。任何東西，「只要成為不容懷疑的政治結論，也就似乎不需要科學證明了！」（註二二）。

再進一步說，近代理性精神之內容，往往與科學關聯着說，科學被視為理性運作的心範，這也是不合理的。何以故？一、科學固然是一理性化的結果，但人類社會的理性化並不能從科學處得到保證。例如鎗砲炸藥之發明，係人類科學的成就，然此科學能做為人類社會之理性模範否？人類用鎗砲自相殘殺，事實上即一非理性行爲。故極權國家的科學每極發達，却不能說它就是合於理性的（註二四）。二、近代知識份子往往認為合乎科學即合乎理性，這是對科學的信仰。可是科學門類甚雜，他們的理性行爲到底應以何種科學為模型呢？殷海光曾批評胡適：「了解科學方法之來路，係歷史考證，而不是自然科學，……所以對科學方法的了解難免陷於過份簡單的認識」（註二五）。然而殷海光的科學方法也不是來自自然科學，而是邏輯實證論，那麼是否他自己也難免陷於過份簡單之認識呢？再者，若說科學方法必須直接由自然科學來，那又應取自何種自然科學呢？數學、化學、還是地質學？三、以科學為學術工作之基本模型，任何學門都要講究其科學性與科學方法，是近代理性精神申張的一項表徵。但是，我們似乎忘了問科學性及科學方法是否有其界限。也就是說，自然科學的研究目的、方法、範圍、對象，是否可等同於人文及社會科學？西方自狄爾泰以降，對人文學與自然科學之不同，討論甚多；人文學若可建立為一門科學，此一科學，亦自有一「人文科學的邏輯」（註二六）。而我們對此則未暇措意，反而努力地以自然科學來規範人文及社會學科。以致知識份子高學科學與民主之大旗，却不料科學竟反過來，在知識界內部和社會意識方面成為壓迫、宰制人文學發展的最主要力量。整個社會對科學的崇拜與科技所佔據的社會資源，都使得人文研究不受重視、人文學者毫無發言地位、人文學無法發展。科技所代表的工具、技術理性，也完全壓倒了理性精神所應蘊涵的價值理性面。

理性與非理性

這是近代理性精神發展的悲劇。此一悲劇之形成，固有世界權力結構之關係、政治社會運作的因素。然而，知識份子本身所秉持的理性精神本身，可能便含有若干問題，故導致這樣不良的發展。

此話怎講？

五四及新文化運動，通常被比擬於西方的「啓蒙運動」，或視爲一種理性主義(Rationalism)。但這樣的運動，其內容與發展實迥異於西方。

啓蒙運動所推展的，是以認識論姿態出現的理性主義，強調藉概念之推演來處理一切問題，且以數學爲理性之科學模範。

所謂以理性、概念處理一切問題，是強調了人對世界事物的把握與理解，主要倚賴理性的能力；不重視意志、感性也有其力量和重要性。強調知識，且爲知識而知識；此種知識之建立又不由感覺經驗而來，乃由人之理性，藉概念推演而成。這是以笛卡兒爲代表之理性主義的主要特徵。但這種趨向，使得西方自亞里士多德及士林哲學以降，把靈魂與肉體視爲綜合體的傳統分裂了，感覺認識與理智認識分了家，遂引起英國經驗主義之反動。所以事實上啓蒙運動內部蘊含了兩個思想系統：英國的啓蒙運動以洛克、休謨的經驗論爲主導，反對「先驗觀念」說，主張一切心象來自感性經驗；法國與德國則以理性主義爲啓蒙運動的基礎，代表人物是萊布尼茲與沃爾夫等。在認識論方面，經驗主義認爲一切認識皆以感性經驗爲基礎；理性主義則主張若無先驗之理性，知識實不可能。在方法論方面，經驗論者只用因果律來解釋世界，而因果律，若如休謨所云，只是在經驗中所發現的先後承續之一致性。理性論者則把原因概念列在先天的理性範疇，且在解釋世界時還加上了另一個理性概念：目的論。所以這兩大思想系統雖同居於啓蒙運動中發展，其壁壘實甚明顯。我國在清末民初的理性精神勃興時期，所接受於西方啓蒙運動者，乃經驗論系統，而於理性主義，極爲疏隔。因此，近代我們號稱爲一理性主義時代，然事實上只顯示了一種以理性爲價值取向的心態，顯示了一種似乎講究經驗實證與理性歸納程序的態度，而並未形成一真正的理性主義。對理性之內涵、能力、運作及理性與感覺經驗、意志力等之關係……，均少探索，對使用概念以演繹推論之方法，亦不熟稔。

即使在經驗論的傳統方面，我們因爲並無類似歐洲理性主義的底子，故所吸收者亦頗淺浮。啓蒙運動中道德哲學在英國獲得了長足的發展；洛克由經驗層面，亦即由人類

行爲所引起之快樂與痛苦來建立道德；休謨則強調道德感受，謂道德基於天生的同情心，宗教亦由情緒之需要而生。此與德國理性主義如沃爾夫發揮理性主義系統，而以道德爲最後目標，實有異曲同工之妙。我國近代知識份子的理性精神却以反道德爲指標之一，批判儒家倫理、攻擊良知說，不唯未發展任何倫理哲學，且視道德及道德教育爲封建社會吃人的禮教。

同理，我們吸收了盧梭《民約論》，却忽略了：盧梭所代表的，事實上是對理性主義有所反省的一支。由於啓蒙運動對理性過份強調，盧梭才凸顯大自然賦予人的感受能力，以此爲人類活動最深邃的來源。漠視這一支思想，對啓蒙運動的理解當然會顯得偏宕而不充分。

再就所謂以數學爲理性之科學模型這一面來看。卡西勒說得好：「去認知一個複雜的經驗，就是把它的諸多組成部份置於某種相互關係中，使我們不論從那一點展開，都能依循一條一定而普遍的法則，而遍覽其全體。這種形態的推論性理解，早已被笛卡兒確立爲數學知識的基本準則。……十八世紀十分堅持這個基本方法，而且試圖把它應用到更廣泛的知識領域中。『演算』這個概念，不再局限於數學的意義。它既可以用在數與量方面，也侵入了純粹屬於質的領域」（註一）。這是啓蒙時代的心靈與方法，但五四運動以降，中國知識份子雖高談科學，以自然科學爲一切學術工作之模範，却普遍缺乏對科學工作之具體了解與基本科學知識，對數學更是極爲隔閡。在我們近代高等人文教育系統中，也從未培養「演算」的心靈與習慣。故近代西方思想史與數學之關係深密，我國近代思想史則不僅與中國數學傳統毫無瓜葛，也與西方數學無甚關聯。

當然這種對比是極粗略的，而且中國自有中國的思想傳統，其發展道路亦不必一定要同於西方。不過，由這樣的比較，我們自會發現中國近代知識份子的理性精神，可能比啓蒙運動的狹隘理性觀問題更多，其中也蘊含了理性不能真正落實的內在因素。凡事當先「反求諸己」，我們現在顯然應該開始改弦更張或重新出發了。

附 註

註 一：參見 Benedetto Croce, "Antihistoricism", *Historische Zeitschrift*, Vol. 143 (1930), p. 466.

註 二：參見 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1938, p p. 83-85.

理性與非理性

- 註三：原信發表於該年三月出版《靈學叢誌》第一卷第三期。
- 註四：見《靈學叢志》第一卷第二期。按：一九八三年《中國哲學》第十輯，曾刊吳光〈靈學・靈學會・靈學叢志簡介〉一文，發表了嚴復這兩封信。並說：「迄今為止各種近代史資料、嚴復文集資料、研究嚴復思想的論文和專著都沒有選編或引用過該信的內容」。可見論者對嚴復思想中這個層面的問題，尚罕觸及。不過，在一九八二年王叔生編的《嚴復集》中，事實上已收錄了這兩封信。其次，吳光對嚴復之論靈學，仍持批判態度，且是延續《新青年》時期陳獨秀等人的意見。此一理解，我亦以為不妥。
- 註五：馮明哲《嚴復》一書，把嚴復介紹英國的培根經驗論和歸納法，說成是「唯物主義認識論」（一九八二・齊魯書社）。這是對西洋哲學缺乏基本常識的說法。故依此而區分的所謂前期、後期，亦毫無根據。因為所謂前期，其中既含有所謂「唯心主義性質」；則前後期之分徒然造成解釋上的困擾。同樣一本《法意》、一本《穆勒名學》，有時算做前期思想、有時視為後期反動主張，學術研究能這樣做嗎？我認為講近代思想史，不放棄這類前後期思考架構，根本沒有出路。不只討論嚴復如此，談章太炎、康有為、劉師培，都應如此。另詳龔鵬程〈傳統與反傳統——以章太炎為線索論晚清到五四的文化變遷〉，收入《古典文學》第11集，民七九，學生書局。
- 註六：整個新文化運動就是以歐洲為典範的，另詳龔鵬程〈傳統與現代——當代意識糾結的危機〉，收入《五四後文化的省思》，民七八，金楓出版社。
- 註七：這其實是胡適那一代推動新文化運動者一致的態度。如馮友蘭把中國哲學史，從董仲舒到康有為這一段，全劃入中古經院哲學時期。顧頡剛寫《漢代的方士與儒生》，大罵漢代儒生與方士結合，並為帝王服務。都有一個類似胡適的歷史解釋模型在。
- 註八：《胡適論學近著》，頁六三〇～六四六。
- 註九：另詳Frnsklin L. Baumer《西方近代思想史》，頁三六九～三八二、五一九～五四一。聯經出版公司。
- 註一〇：高承恕曾利用費弗賀(Lucien Febvre)《十六世紀的反信仰問題》之研究，對此詳予論述，詳見其《理性化與資本主義——韋伯與韋伯之外》，民七七，聯經。頁155～202〈對理性化的再思考〉。
- 註一一：韋伯與孔恩對理性精神的反省，詳陳曉林《學術巨人與理性困境——韋伯、巴柏、哈伯瑪斯》，民七六年，時報。
- 註一二：蔣義斌《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（民國七七年，商務）以儒釋互動觀點論宋代儒學，但他界定程朱學派是反王安石而排佛的，似仍有商榷餘地。二程中程明道對王

安石並不太排斥，程朱之排佛亦不全面。熊琬《宋代理學與佛學之探討》（民國七四年，文津出版社）曾指出朱子批評佛教往往不甚恰當。這是不錯的。朱子對佛學既非全面批判，毫無取捨；他對佛教的了解，又受限於時代禪風及個人經驗，所見自然也有不夠周全深入之處。但總括來說，朱子對儒佛之異，仍是能夠分判的，此所以朱子畢竟是儒而非釋。詳馮耀明〈朱子對儒佛之判分〉，民七七年，漢學研究，六卷二期。收入《中國哲學的方法論問題》，民七八年，允晨公司。另外，宋代知識份子與佛教的關係，我在《江西詩社宗派研究》中另有處理，參頁二一一～二一二、二九二～三〇九、三九五～四八五。民國七二年，文史哲出版社。

註一三：本文所討論的近代知識份子反宗教狀況，只是扣生理性精神的發展而說，但這是不全面的。近代知識份子對宗教的爭論較為複雜，例如因救亡意識逼出了民衆教育問題，而主張啓迪民智，打倒迷信；因立儒教為孔教問題，而主張破除偶像崇拜，政教分途；因反西方帝國主義侵略，而反基督教；……等等都是重要的原因。反宗教之後，用以替代宗教者，也未必即是理性精神、科學方法，因為像蔡元培就曾提倡「以美育代宗教」。雖然如此，理性仍是反宗教最主要的理由以及武器，也最具思想史意義，充滿了理趣與詭譎，值得深思。不像反帝國主義之類，只能做一歷史現象及民族情緒視之。如五四新文化運動後，民國九年八月廿八日，少年中國學會就在北京通過了巴黎分會的提議，說：「有宗教信仰者不得入會，已有宗教信仰之會員得自願退出」。巴黎分會是由李璜、曾琦等人主持的。當時李璜就認為將來人類必然會脫離宗教，因為：(1)中國必須現代化，而現代化世界是排斥宗教的；(2)中國需要一個理性的途徑來重建，而宗教是反理性的；(3)中國需要的是真實、主動、平等、自由，這些都非宗教所能提供；(4)中國不需要宗教的不寬容（見《少年中國》三卷一號）。可見「理性」是反宗教最主要的理由及武器，且適適理性，被認為是救亡、啓蒙，使中國現代化的不二法門。故本文採取這一反省近代理性精神的討論方式，並集中於從嚴復到胡適的歷史發展及其纏綿之理論問題。主線既已掌握住，其他零散的事件，就不必再敘述了。

註一四：所謂有神論，就是一神論，詳布魯格《西洋哲學辭典》，張選結編譯，民國六五年，先知出版社。

註一五：天主教中人，如羅光等，近嘗致力於把《詩經》《尚書》中的帝、天、上帝，解釋成一位格的超越的上帝。羅光說：「《書經》《詩經》所信仰之天，為位格的上天，乃最高的靈明，無形無象，造生人物，賞罰善惡。春秋戰國的社會則迷信鬼神，遇事就問神求卜」（中國哲學思想史。兩漢南北兩篇。民國六七年，學生書局）。我不否認夏殷甚至

周初人有人格神的上帝觀，治甲骨及古文獻者也都不否認這一點。但強調這一點並無意義，因為殷周之際五然仍保留了許多原始宗教信仰（包括自然神與至上神），可是這時期的宗教形態，與希伯來人的宗教意識和超越上帝觀，實有根本之不可。例如李杜在《中西哲學思想中的天道與上帝》一書中便談到：周人相信的是一無私的、普遍的上帝；希伯來人則強調天國與人世的對立，相信選民與恩典、救贖等觀念。周人相信天帝可以與每個人感格，基督教則認為只有氏族首領、先知及祭司才能與上帝交通。且中國無天帝創造天地與人的神話，故亦不重視天帝先於人而存在的問題，無天帝為「自有」、「永有」之觀念；也不認為上帝必須全知全能，因為周人認為在天帝之下，即有衆神，各司職守（民國六七年，聯經）。因此雖然上帝是一超越的人格神，它與一神論的上帝觀，仍然不一樣，無法類比。其次，經過「周初宗教中人文精神之躍動」，逐漸將天帝觀念，轉化為天命一命一性的討論，徐復觀《中國人性論史》亦述之甚詳。殷周之際的天帝觀對後世歷史文化並無太大的影響。

註一六：我讀《中國無神論史資料選編》（王友三編，一九八五，北京中華書局），常覺其書彷彿《笑林廣記》。它把一堆不相干的材料堆在一起，且根本沒有理解能力。例如它引《內經》，說該書「豐富了我國古代唯物主義和無神論的思想，而且用醫學實踐，直接批判了巫術迷信」。是這樣嗎？請看：《靈樞經》卷九〈賊風〉條，岐伯解釋了賊風邪氣的病因之後，黃帝問：「今夫子之所言者，皆病人之所自知也。其毋所遇邪氣，又毋怵惕之所忘，卒然而病者，其故何也？唯因有鬼神之事乎？」岐伯曰：「此亦有故，邪留而未發，因而忘有所惡及有所慕。血氣內亂，兩氣相搏，其所從來者微，視之不見，聽而不聞，故似鬼神」，黃帝曰：「其既而已者，其故何也？」岐伯曰：「先巫者，因知百病之勝，先知其病之所從生者，可祝而已也」。岐伯及黃帝都認為這種病的醫學實踐，只能靠巫祝而已。這哪裏是批判了巫術迷信呢？何況，反對巫術、鬼、雜祀，能不能就算是「無神論」呢？巫術中，例如感應巫術或類比巫術，跟鬼神又有什麼關係？這本書中裏却盡是這類毫無宗教常識的言論。像它說王充「堅持反對從董仲舒到《白虎通》等封建神學」，「否定天人感應的神學」。王充當然不是這樣的人，我另有〈世俗化的儒家：王充〉（民七九·淡江中文系《中文評論》）一文考辨，但這且不管。它居然又同時引了張衡〈陽嘉二年京師地震對策〉，證明張衡也是一位「堅決反對西漢時期織緯神學」的關士。嗚呼！張衡明明說：「改善則休祥降，政惡則咎徵見。……災異之興，不亦宜乎」，他所主張的，正是天人感應的災異說，引此而欲證明中國古代的無神論思想、張衡的「唯物主義的宇宙形成論」，不怕被人笑掉大牙嗎？類此荒謬之例，仿

拾即是。我們舉出這些例子，意不在譏嘲；乃是要說明：套用什麼唯物主義、無神論，來談中國的宗教問題，根本就是荒唐的事。

註一七：魏源曾批評把鬼神視爲氣之說，因爲怕它會形成無鬼論。他說：「其道而純陽與！其生也，與日月合其明，其沒也，其氣發揚于上爲昭明。『文王在上，於昭于天』，五方之帝之佐，皆聖賢既沒之神爲之。堯舜白雲而歸帝鄉，傳說騎箕尾而爲列星。其次者猶祀于齊宗、方社、四嶽，各如其德業之大小爲秩之尊卑，地祇與天神相升降焉。故曰『君子上達』。其道而純陰歟！其生也，與鬼國合其幽，其沒也，魄降于地，精氣爲物，游魂爲變。鯀化黃熊，伯有爲濮，彭生爲豕，方相氏離厲而戴之，鼎鑄神奸而象之。故曰『小人下達』。惟聖人通于幽明之理，故制禮作樂，饗帝饗親，進退百神五祀，聲氣含莫，流動充滿于天地之間，則天神降，地祇出，人鬼享，而制作與造化參焉，陰教與王治輔焉。孰謂太虛聚爲氣，氣散爲太虛而賢愚同盡乎？禮樂皆芻狗而神道無設教乎？詩曰：『明明在下，赫赫在上。』」（默觚上，學篇十四）「以鬼神爲二氣之良能者，意以爲無鬼也。豈知洋洋在上在左右，使天下齊明承祀，『相在爾室，尚不愧於屋漏』，卽後儒『天知、地知、人知、我知』之所本，謂天神知，地祇知也。商人尚鬼神，『乃祖乃父丕乃告我高后，曰：『作丕刑于朕孫，這高后丕乃崇降不祥。』』（皐謨）〈洪範〉之言天，無非以命討、刑威、禍福、錫咎皆出上帝之祐怒。聖人敬鬼神而遠之，非闕鬼神而無之也。如曰太虛聚爲氣，氣散爲太虛，賢愚同盡，則何謂『原始反終，故知死生之說』乎？何謂『精氣游魂，知鬼神之情狀』乎？何必頓首而夕死？何謂『與鬼神合其吉凶』？何謂『帝謂文王』，『文王陟降，在帝左右』乎？鬼神之說，其有益於人心，陰輔王教者甚大，王法顯誅所不及者，惟陰教足以攝之。宋儒矯枉過正，而不知與六經相違。漢子非樂，異乎先王，然後儒亦未聞以樂化天下，是儒卽不非樂，而樂同歸於廢矣。墨子明鬼，後儒遂主無鬼；無鬼非聖人宗廟祭祀之教，徒使小人爲惡無忌憚，則異端之言反長於儒者矣。」（學篇一）我這裏的說法，卽爲魏源之說再進一解。

註一八：有關這幾場論戰，詳李振霞《中國現代哲學史綱要》第六章〈無神論與有神論的論戰〉。一九八六，紅旗出版社。

註一九：本文只討論了理性精神在近代發展中出現的問題，且較集中於理性精神反宗教的一面。但若真要談近代中國知識份子的宗教意識，如此處理，僅得一偏。因爲本文並未正面探討近代中國知識份子在理性化的外表下，爲何會洋溢著宗教意識與宗教感情。而且，在科學方法、理性精神高漲的近代中國，恰好也是佛教復興、洋教大盛以及新興教派逐漸擴大繁衍的時代，一般知識份子之心態及其學說，都受到宗教極深的影響。這一特異現

理性與非理性

象，可能是更值得深思的。但順著本文的思路去想，這些問題也並非不能獲得解答。

註二〇：這裏又結合了近代特有的革命意識。有關革命意識之分析，詳龔鵬程〈革命與反革命〉，收入《五四後文化之反思》，民七八，金楓。

註二一：近代名學的發展，其實有三條路線。一是運用西方的概念分析與邏輯知識，重新討論並說明先秦名墨之學，使其與現代語言分析哲學接上頭。從胡適、梁啟超、李宗三……到陳癸淼、馮耀明等，大抵都在進行這樣的工作。另一路，則如馬建忠以「正名」為辨詞類，將其納入文法學的系統，改造了新的一套名學，事實上已將西方之文法與語法研究整個移植進來，發展出一新名學，與古代名學毫不相干。第三種路線，則是在西洋學術的影響之下，繼續發展或改進中國古有的名學。這主要是順著傳統的訓詁學與條例之學來發展，如章太炎、劉師培等，皆於此戮力不少。

註二二：參看李華興《中國近代思想史》，一九八八，浙江人民出版社，第十二章。

註二三：見李澤厚《中國現代思想史論》，一九八七，東方出版社，〈記中國現代三次學術論戰〉。

註二四：哈伯瑪斯曾指出科技內部的非理性 (irrationality) 問題，他認為近代科學基於方法運作上的考慮，對價值、倫理問題暫不討論。但如此一來，科學竟常以為價值與倫理問題不能理性地討論，科學研究不必問目的與意義。如此一來，不但在理論上認識錯誤，更常在實踐上造成一種非理性主義。見 Jürgen Habermas, "Technology and Science as Ideology", in *Toward a Rational Society*, Boston: Beacon Press, 1970. pp. 81-123.

註二五：殷海光〈胡適與國運〉，刊《自由中國》，民國四八年五月號。收入《殷海光選集》，一九七一，友聯。

註二六：卡西勒有本書即名為《人文科學的邏輯》。

註二七：詳卡西勒 (Ernst Cassirer)《啟蒙運動的哲學》，民國七三，李日羣譯，聯經。第一章。