

※「重探五四：分歧與轉捩」專輯※

玄學與玄學鬼

周大興*

一、前言

《論語·先進篇》中記載了一段孔門師生的著名對話：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」

子路請問事奉「鬼神」之道，但孔子避而不答，而且以問代答。孔子的迂迴答覆是否令弟子們茅塞頓開？畢竟，單從孔子的回答（或迴避）並未能解開如何面對死亡或鬼神的存在問題，反而留下了無窮的詮釋空間。生死之際，人鬼殊途，從遠古初民的臆想以來，不論表現在神話、宗教、祭祀、葬儀，或者表現在精密思辨的哲學論述、詩歌文學中的贊詠，它永遠是一個等待解決的問題¹。

子路問「死」一事，孔子的回答是「未知生焉知死」，也可以說，「知生」是「知死」的必要條件，而依據邏輯的否定後件(modus tollens)，必否定前件，則「未知生，焉知死」亦涵有「已知死，則知生」之意。就此而論，後世儒家一般的解釋，例如宋代程子的「知生之道，則知死之道」的說法，恐怕是對孔子立場的誤推²。傅偉勳為了扭轉傳統儒家重視世俗倫理而避談死亡問題，替孔子補充一句：「未知死，焉知生。」³但這句話其實也意謂著「知生之道，則知死之道」，和程伊川

* 周大興，中央研究院中國文哲研究所研究員。

¹ 進一步的討論，參見拙著：〈人死稱鬼神——王充的鬼神觀〉，《鵝湖學誌》第46期（2011年6月），頁51。

² [宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2005年），頁125：「晝夜者，死生之道也。知生之道，則知死之道；盡事人之道，則盡事鬼之道。」

³ 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（臺北：正中書局，1993年），頁101。

的說法並無不同。然而，生與死、事人與事鬼的先後，實寓有本末輕重的安排，其背後涉及的是態度或價值取向的問題，因此，「未知生焉知死」雖說可以涵有「知死則知生」之意，但孔子的言下之意卻並非開導學生們著重探討死亡的真諦、追求死後的不朽或安置另一個可知與不可知的世界。換言之，即使了解死亡則可了解生命，「知死則知生」，畢竟孔子與後世儒家所重仍在於盡人事而輕鬼神⁴。

孔門師生之間的對答，面對鬼神問題的提問方式與解答方案，定調了傳統知識分子面對生死大事的理性態度，其背後牽涉複雜但又硬殼的中國哲學思想的滾滾長河，可說構成了一個言持理故的大敘事。但相對地，民間風俗、社會歷史文化各層面中種種流傳的鬼神精怪的小敘事，卻也一直不斷地傳續搬演。本文以「玄學與玄學鬼」為題，主要著眼五四運動前後，探討新文化運動以及「科學與玄學論戰」思潮背後的哲學史意義。

二、科學與玄學論戰

一切都得從「五四」講起⁵。

今年為五四運動一百週年，百年來海內外大大小小相關的研討會議與紀念活動，自是不勝枚舉。即使現在看來，拉開了一百年的時間距離，有關五四運動與其廣義相涉的新文化運動，或各種思潮的論戰，也仍然有其值得深入探討與反省的空間。

一九一九年五月四日，北京的大學生遊行示威，抗議中國政府對日本的屈辱政策，由此引生了一連串罷課、罷工等事件，乃至擴大到整個社會的變動與思想界的革命⁶。這一狹義的「五四運動」的定義，儘管其肇始的動力因是清楚的⁷，但醞釀它

⁴ 周大興：〈人死稱鬼神——王充的鬼神觀〉，頁 51-53。

⁵ 李澤厚：〈記中國現代三次學術論戰〉，《中國現代思想史論》（臺北：三民書局，1996 年），頁 49。

⁶ 周策縱著，楊默夫編譯：《五四運動史》（臺北：龍田出版社，1981 年），頁 1。

⁷ 同前註，頁 5-6：「我們可以為『五四運動』作如下定義：『五四運動』是一個複雜現象，它包括新思潮、文學革命、學生運動、工商界的罷市罷工，抵制日貨運動，以及新知識分子所提倡的各種政治和社會改革。這一連串的活動都是由下列兩個因素激發出來的：一方面是二十一條要求和山東決議案所燃起的愛國熱情；另一方面是知識分子所提倡的學習西洋文明，並希望能依科學和民主來對中國傳統重新估價，以建設一個新中國。」

滋生的條件的質料形式與目的，卻是如此的複雜與深廣，也因此，從五四講起，不可避免地必須追溯之前風起雲湧的新文化運動，以及之後陸續出現的思潮論戰，如東西文化論戰、科學與玄學論戰等等。

五四運動作為學生所發起的抗議、愛國運動，從歷史上看，中國原本就有「世界史上最早而規模也最大的學生運動」，東漢晚期的太學生已有三萬多學生，「他們和朝廷上有正義感的知識界領袖聯合起來向政治上的惡勢力——宦官——作殊死的鬥爭」。從這一角度來看，一九一九年北京大學學生所領導的五四運動，在精神上顯然也繼承了中國知識分子的抗議傳統。「五四運動」並不是單純的近代現象，也不全是西方文化影響下的產品⁸。當然，無論如何，「五四運動」在活動的廣度與意義的深度上來說，仍然是獨一無二的，因為這是中國知識分子首次覺察到有徹底改革中國文明的必要⁹。「五四」象徵的不只是政治上的改革，而且是文化上的革命。

一次大戰後，一九一八年底梁啟超率領一行考察團訪問歐洲（成員也包括張君勱、丁文江）。根據梁啟超《歐遊心影錄》的考察，西方文明已近破產，「科學萬能的夢」已經破碎；一九二一年，梁漱溟在北京大學講述「東西文化及其哲學」的演講出版。幾年間，二人一直都在北大講玄學，這是科學與玄學論戰引爆之前所埋伏的地雷。但在當時的中國，對於西方文化的進一步的反省，或對於科學與民主的檢視，即使相對於梁漱溟《東西文化及其哲學》書中所說（中國傳統）的中庸之道而言，都嫌來得太早。

到了一九二三年二月，張君勱在清華大學演講「人生觀」，刊登於《清華週刊》；同年四月，丁文江則發表了〈玄學與科學〉一文大力抨擊，並且說張君勱是無賴的玄學鬼附身。此後雙方及各自擁護的陣營相繼加入了戰局，辯論熱熱鬧鬧地持續了將近一年。同年十二月，上海亞東圖書館出版了《科學與人生觀》一書，收入了此次論戰的二十九篇文章，由陳獨秀與胡適作序；另一方面，上海泰東圖書局也出版了內容大致相同的論文集《人生觀的論戰》，則是由張君勱寫序。

張君勱在清華大學的〈人生觀〉演講，當時面對的是即將搭船赴美的學生，劈頭第一句話就是：「諸君平日所學，皆科學也。」¹⁰ 接下來就以「科學」為對象，進

⁸ 余英時：〈中國知識分子的創世紀〉，《挑戰與再生》（臺北：幼獅文化事業公司，1985年），頁53-57。

⁹ 周策縱著，楊默夫編譯：《五四運動史》，頁14-17。

¹⁰ 張君勱、丁文江等著：《科學與人生觀》（濟南：山東人民出版社，1997年），頁33。

而區分「科學」與「人生觀」的不同，前者是客觀的、論理的、講因果律，後者是主觀的、直覺的、主自由意志，……等等。結語則殷殷致意，認為中西文化的探索比較、移轉取捨，皆繫於人生觀的立場而定。而丁文江在〈玄學與科學〉一文中評論張君勳的人生觀，文章開頭便說：「玄學真是個無賴鬼。」玄學 (Metaphysics) 在歐洲鬼混了二千多年，近來漸漸沒地方混飯吃，大搖大擺跑到中國來招搖撞騙。「張君勳是作者的朋友，玄學卻是科學的對頭」，丁文江要打擊的是附在張身上的玄學鬼，而不是他個人¹¹。

這是一場注定會持續影響，只是很難有預期結果的論戰。一方區分了科學與玄學的不同，認為「人生觀問題之解決，決非科學所能為力」¹²；一方則要用科學打倒玄學，認為當今人類最大的責任與需要是「把科學方法應用到人生問題上去」¹³。這場論戰注定要名留青史，但是解讀歧異，這由雙方的書名就可以看得出來。亞東圖書館出版的《科學與人生觀》的書名，透露了一方所主張的「科學的」人生觀，或科學「支配」的人生觀¹⁴，其實也就是開闢「科學的」人生觀與「不科學」的人生觀作戰的戰場；而泰東圖書局出版的《人生觀的論戰》的書名，似也如實地表達了另一方的立場，這場論戰終究是不同的人生觀的辯論而已。就此而論，當雙方各自披上了（或被歸類為）科學與玄學的外衣時，無可避免地形成一場「混戰」¹⁵。

「科學」與「玄學」的論戰，涉及的學科與問題如此複雜，也過於混亂，舉凡什麼是科學、哲學、宗教，藝術與人生，甚至連生物學、心理學的問題也牽涉其中，卻又往往用了簡單的二分法來看待問題，貪圖便宜。張飛與岳飛在舞臺上大打出手，各耍花槍，似乎忘了他們原本不應同時出現在戲臺上。由於戰場太過激烈

¹¹ 同前註，頁 41。

¹² 同前註，頁 38。

¹³ 同前註，頁 59。

¹⁴ 陳獨秀：〈序〉，同前註，頁 1；胡適：〈序〉，同前註，頁 16。

¹⁵ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化公司，1991年），第7冊，頁103。值得注意的是當陳獨秀和胡適寫序時，又各自帶進了他們自己的「人生觀」詮釋。陳獨秀主張客觀的物質原因可以變動社會、解釋歷史的「唯物的歷史觀」，胡適則接受建立在二三百年科學常識之上的「自然主義的人生觀」。後來的哲學史很容易順理成章地將這次的科玄論戰分為三派：一是以張君勳、梁啟超為代表的「玄學派」；一是以丁文江、胡適為代表的「科學派」；一是以陳獨秀、瞿秋白為代表的「唯物史觀派」。許全興、陳戰難、宋一秀著：《中國現代哲學史》（北京：北京大學出版社，1992年），頁185。

了，不免無的放矢，被亂箭波及的「死狗」甚多，例如，還引發了一位心理學家對著「玄學鬼」與「科學精」大吐冤枉：

科學與玄學的衝突，心理學者看了大不高興。因為我們為哲學做「走狗」的人實在左右做「狗」難。在他們原或不過無的放矢，然而我們在亂箭之下變了死狗，「玄學鬼」與「科學精」恐怕還不肯放鬆我們。我們苦得冤枉啊！心理學的地位比上不足，比下有餘，這是我們自己的不爭氣。他們既已動了干戈，我們遭些無妄之災，只好忍氣吞聲。不過狗之將死，其叫也哀。照狗道主義而論，我們希望這兩員大將把問題辯得清楚，槍法使得整齊。近來的現象乃真使我們失望極了。……

末了，我們再為丁、張兩先生提起一段故事，以博一笑。《子不語》裏有一則題為「鬼球」，心理學就是那球，而先生們自己已有定識。你們踢了一夜，天亮了，球亦開口說話了。¹⁶

這場表面上是嚴肅的科學與哲學的關係問題，說它是嚴肅的，畢竟這一關係問題原本預設著這兩個領域（自然科學與人文科學）的存在與定位；即使只就各自的領域而言，科學與哲學在西方都面臨著幾百年來的發展、演變與革新的關頭，更不用說彼此間複雜糾葛的關係。說它是表面的，因為科學與哲學進入中國不久，水土不服，爭論的焦點其實是在追問誰才能真正拯救病入膏肓的中國，但是雙方對於什麼才是健康的中國，顯然看法不一樣。勞思光評論科玄論戰的問題時說，Metaphysics 與 Science 的論戰，表面上看似乎是一個嚴格的理論問題，背後其實是在問中國，究竟是要科學還是玄學？但這一問題就好像我們問說要喝水還是吃米？「喝水與吃米兩者的功用是不能互相代替的」¹⁷。

在張君勱的〈人生觀〉演講前一年，他於江蘇中華教育改進社也有一場演講，評論了梁漱溟的《東西文化及其哲學》，也提到了對中國文化的看法：

據我看來，中國舊文化腐敗已極，應有外來的血清劑來注射他一番。故西方

¹⁶ 陸志韋：〈「死狗」的心理學〉，張君勱、丁文江等著：《科學與人生觀》，頁 252-254。

¹⁷ 勞思光：〈西方現代思潮與中國文化運動〉，《中國文化路向問題的新檢討》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 139：「你若說吃米不好，但也不能用喝水好來反證，而是用其他方式來證明。由此可知，科玄論戰的重點不在科學知識本身，而是一科學主義的價值意識的問題。科學成了一個價值取向，於是而有科學與不科學之分，而玄學的態度即不科學的態度。……科玄論戰所爭的是一個態度、價值取向的問題，並非嚴格的理論問題。」

人生觀中如個人獨立之精神，如政治上之民主主義，加科學上之實驗方法，應盡量輸入。如不輸入，則中國文化必無活力。

現時人對於吾國舊學說，如孔教之類，好以批評的精神對待之，然對於西方文化鮮有以批評的眼光對待之者。吾以為盡量輸入，與批評其得失，應同時並行。中國人生觀好處應拿出來，壞處應排斥他，對於西方文化亦然。¹⁸

這一現在看來老生常談的論點，其實一直是張君勱不變的立場。但若說上述的論點，如「中國舊文化腐敗已極」、「盡量輸入與批評其得失，應同時並行」即使出自胡適、丁文江之口，也不會令人意外。而胡適在為《科學與人生觀》作序時，也透露了另一方的立場：

我們要知道，歐洲的科學已到了根深蒂固的地位，不怕玄學鬼來攻擊了。……那光焰萬丈的科學，決不是這幾個玄學鬼搖撼得動的。一到中國，便不同了。中國此時還不曾享著科學的賜福，更談不到科學帶來的「災難」。我們試睜開眼看看：這遍地的乩壇道院，這遍地的仙方鬼照相，這樣不發達的交通，這樣不發達的實業，——我們哪裏配排斥科學？¹⁹

這一現在看來（即使在百年之後）也仍然是冠冕堂皇的理由，而「我們哪裏配排斥科學」的立場，即令是梁漱溟、張君勱也難以反對。一百年前讓知識分子目眩神迷、「光焰萬丈的科學」，其實背後就是所謂的「科學的人生觀」，或者說，用胡適引用吳稚暉的〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉一文來說，作為科學的人生觀的「新信仰」。這一新信仰，胡適在當時更毫不諱言就是「純物質的純機械的人生」，一筆勾消了上帝，抹煞了靈魂，戳穿了「人為萬物之靈」的玄祕²⁰。

我們當然知道，科玄論戰中的「科學」口號，本身其實並不「科學」（或者說與科學無關），而是代表一種狹隘的科學主義（scientism），這是現在大部分的科學家不會逾越專業領域輕易說出口的「信仰」。當然，即使只是作為口號、信仰，或戰鬥的工具，嚴格說來，它背後仍然可以有一個嚴謹的哲學主張，或者說，一個反玄學的玄學，胡適稱之為信仰科學的人的「假設」²¹。無論如何，這一場論戰雖說不

¹⁸ 張君勱：〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉，《東方雜誌》第19卷第3號（1922年2月），頁121-122。

¹⁹ 胡適：〈序〉，張君勱、丁文江等著：《科學與人生觀》，頁12-13。

²⁰ 同前註，頁20。

²¹ 同前註，頁17。

應有輸贏，正因為它缺乏深度，所以才充滿激情，但畢竟是科學主義的勝利²²。

三、褫奪靈魂的科學

科學打倒玄學的地雷早已埋伏陳久，胡適所說：「中國此時還不曾享著科學的賜福，更談不到科學帶來的『災難』。……這遍地的乩壇道院，這遍地的仙方鬼照相，這樣不發達的交通，這樣不發達的實業，——我們哪裏配排斥科學？」這一立場早在科玄論戰之前五年，陳獨秀於一九一八年五月在《新青年》第四卷第五號就發表了〈有鬼論質疑〉一文²³。

吾國鬼神之說素盛，支配全國人心者，當以此種無意識之定數觀念最為有力。今之士大夫，於科學方興時代，猶復援用歐美人之靈魂說，曲徵雜引，以為鬼之存在，確無疑義，於是著書立說，鬼話聯篇，不獨己能見鬼，而且攝鬼影以示人。即好學尊疑之士，亦以遠西性覺 Intuition（日本人譯為直覺，或云直觀，或云觀照。吾以為即釋家之所謂「自心現量」，乃超越感官之知覺也，與感覺 Sensibility 為對文）哲學方盛，物質感覺以外，豈必無真理可尋？遂於不能以科學解釋之鬼神問題，未敢輕斷其有無。今予亦採納尊疑主義，於主張無鬼之先，對於有鬼之說多所懷疑，頗期主張有鬼論者賜以解答。

陳獨秀〈有鬼論質疑〉一文，抱持著懷疑主義的立場（採納尊疑主義），針對有鬼論的主張，提出了八點的質疑。嚴格的說，本文乃是有鬼論的「質疑」，對於「不能以科學解釋之鬼神問題，未敢輕斷其有無」，屬於懷疑論或不可知論。進一步的主張（主張無鬼）或無神論，可見於作者同年八月在《新青年》第五卷第二號所發表的〈偶像破壞論〉一文。文中明白的主張：只要不能證明鬼神的存在，則一切宗教都是一種騙人的偶像。陳獨秀認為：

天地間鬼神的存在，倘不能確實證明，一切宗教，都是一種騙人的偶像：阿彌陀佛是騙人的；耶和華上帝也是騙人的；玉皇大帝也是騙人的；一切宗教

²² 郭穎頤著、雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義》（南京：江蘇人民出版社，1989年），頁134。

²³ 同時期發表的類似文章，如陳大齊〈辟「靈學」〉、易白沙〈諸子無鬼論〉等。

家所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是無用的騙人的偶像，都應該破壞！

「一聲不做，二目無光，三餐不吃，四肢無力，五官不全，六親無靠，七竅不通，八面威風，九（音同久）坐不動，十（音同實）是無用」。陳獨秀挖苦說道：「這幾句形容偶像的話，何等有趣！」陳獨秀的〈有鬼論質疑〉一文，若從中國哲學史的鬼神論述的傳統來看，猶如王充在東漢時代所扮演的批判精神。弔詭的是，王充在《論衡·論死篇》中開宗明義針對世俗主張的「人死為鬼，有知，能害人」的說法，加以反駁，其結論是「夫論死不為鬼，無知，不能害人」²⁴。但人死不為鬼，乃是就個體小我的死亡現象的「科學」解釋，另一方面，「陰陽稱鬼神」，王充認為「鬼神」即是大宇宙陰陽氣化的聚散、反復過程，因此，也可以說，這是從漢代氣化宇宙論格局所肯定的一種「鬼神形上學」²⁵，玄學的鬼神。王充的《論衡》一書中的〈論死〉、〈死偽〉、〈訂鬼〉諸篇，對於所謂的「有鬼論」有更為集中而系統性的「質疑」，勉強說來，在科學方興的時代，陳獨秀〈有鬼論質疑〉的論點，比起漢代的王充倒是多了一些批判的材料：「於科學方興時代，猶復援用歐美人之靈魂說，曲徵雜引，以為鬼之存在，確無疑義，……不獨己能見鬼，而且攝鬼影以示人。」

科玄論戰本身，具有深刻的思想史意義²⁶，也透露了知識分子對於文化認同的危機²⁷，但卻沒有真正形成中國哲學史上的議題。在科學與玄學論戰中，它一開始就注定的結局是，玄學成了無賴鬼。論戰的雙方對於什麼是科學，科學的因果律，以及對於人生觀的定義等等，糾纏不清，關於科學與哲學的關係問題，並沒有真正深入的探索。整體而論，這是五四運動以來所反映的「西方思想所造成的衝擊以及其後中國知識分子對傳統固有信心的崩潰」²⁸。而「玄學鬼」的罵名，則代表了現代中國

²⁴ 黃暉：《論衡校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁869-870。

²⁵ 周大興：〈人死稱鬼神——王充的鬼神觀〉，頁77。

²⁶ 李澤厚：〈記中國現代三次學術論戰〉，頁56-58：「儘管雙方在什麼是科學、什麼是科學的因果律、內容材料等等問題上爭論不休，其真正的核心卻在：現時代的中國人（特別是青年一代）應該有什麼樣的人生觀才有助於國家富強社會穩定？這場看來是科學與哲學的關係等純粹學術問題的論戰，從根本上卻是兩種社會思想的對立。它具有著思想史的意義。……這場論戰卻很明顯地是以『玄學鬼』被人唾罵，廣大知識青年支持或同情科學派而告終。」

²⁷ 張灝著，林鎮國譯：〈新儒家與當代中國的思想危機〉，見傅樂詩等著：《近代中國思想人物論——保守主義》（臺北：時報文化出版公司，1985年），頁373-375。

²⁸ 成中英：〈中國哲學之再生與挑戰〉，見余英時等著：《挑戰與再生》（臺北：幼獅文化事業公司，

知識分子的意義危機，尤其是「形上的迷失」²⁹。

梁啟超認為西方文明已意識到科學並非萬能，胡適認為歐洲的科學不怕玄學鬼的攻擊。正當科玄論戰的時候，也就是中國的玄學鬼被批鬥得搖搖欲墜之時，德國的哲學家卡西勒 (E. Cassirer) 則致力於以《近代哲學與科學中的知識問題》為主題，總結反思當代自然科學的知識基礎的問題。他在《文化科學的邏輯》一書中，嘗試透過「自然科學」與「文化科學」的區分，為二者的知識學性格的差異提供基礎，來說明文化科學自身的概念建構與原則建構。

科學要求一嚴格的確定 (Bestimmung)，而知覺卻滿足於一單純的估計 (Schätzung)。要達到此一目的，一獨特的和嶄新的方法是必須被發展出來的。科學以純粹的數字概念，或曰，以一些物理常數和化學常數去對事物之「本質」做出決定，……如是地，一單一的，共同的事物世界乃被建構出來。然而，這一項成果卻必須以一種犧牲作為其代價。吾人底事物世界乃根本地被褫奪去一切靈魂 (radikal entseelt)；大凡一切以某一方式涉及到自我之「位格」底生命體驗的，都不單只遭到壓抑，甚至遭到排斥和消解。³⁰

近代以來，科學知識的建構，乃是建立在排除個人主觀的感覺與感受的成分，所進行的「客觀」研究。科學要求一嚴格的確定性，但其成就卻必須以一種犧牲作為代價，亦即，褫奪靈魂。科學的世界觀是由固定特性或性質所構成的「事物世界」(Sachwelt)，作為「客觀地」科學研究的對象，並非是活生生的人類生命現象（人文化成）所表現的文化對象，而是脫離生命表達的知覺層面，純粹作為物理存在的對象³¹。如果用科學主義的態度來「論人」，就會出現人的「物化」(reification) 問題，這可以說是自近代的現代性文明發展以來的三種「物化」的趨勢³²。

1985年)，頁18。

²⁹ 張灝著，林鎮國譯：〈新儒家與當代中國的思想危機〉，頁374-375。

³⁰ 卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，關子尹譯：《人文科學的邏輯》（臺北：聯經出版事業公司，1986年），頁121-122。

³¹ 林遠澤：〈從符號形式到生命現象——論卡西勒符號形式哲學的文化哲學涵義〉，陳瑋芬主編：《近代東西思想交流中的跨文化現象》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年），頁216-219。

³² 科學主義所導致的三個物化趨勢：「自然化」、「動物化」與「貨物化」，參見勞思光講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》（新北：華梵大學勞思光研究中心，2016年），頁410-420。

當科玄論戰中的「玄學鬼」變成無賴之時，其時的中國正是「靈學」充斥，遍地的乩壇道院、仙方鬼照相（靈魂照相術 spirit photography），各種民間信仰、扶乩催眠術盛行，時至今日也難以被現代科學所完全「馴服」的徬徨心靈³³。而當時的卡西勒，也正試圖力挽德國文化面臨的悲劇性命運，在與海德格 (M. Heidegger) 進行達弗斯 (Davos) 辯論之後，轉向「形上學的文化哲學」的研究³⁴。前期的卡西勒《符號形式哲學》的構想，仍未脫離研究科學知識的新康德主義影響，只是將文化視為在自然科學之外的知識領域，卻忽略了文化應是人類此在的生活方式。此後的《符號形式的形上學》，乃嘗試將文化哲學的基礎奠定在人類生命的基本現象上³⁵。從這一角度而言，他正是致力於為科玄論戰及其關係尋找一「玄學」的基礎。

這原本是哲學，尤其是作為第一哲學的「玄學」的任務。即使是針對科學自身而言，對於科學知識的性質本身的反省，也涉及科學史、科學哲學 (Philosophy of Science) 的省思，甚至，出現日後孔恩所謂的科學知識典範轉移的「革命」(structure of scientific revolutions)。但這些問題在科玄論戰當中，卻被簡單的歸類為玄學排斥科學、科學打倒玄學的意識型態的爭執。

當科玄論戰的熱潮漸漸沉寂，張君勱在後來一九三三年回頭反省科玄論戰時說：

在前幾年，思想界有所謂科學與玄學的戰爭，就是我同丁在君辯論的事情。表面上看來，一方代表的是科學家，一方面代表的是反科學的玄學家的辯論，這種觀察是太皮相的；拿人類智識的全部合起來說，有的可以歸入科學範圍以內，有的是屬於哲學與玄學的，合起來全是人類全部的智慧，……在思想界裏，科學家要想以科學態度打倒哲學，或者哲學家認為他自己是「學問之王」來看輕科學，這都是不應該的。³⁶

而不管是對於科學的哲學的反思，還是科學與哲學關係的釐清，這在當時中國擾動

³³ 黃克武：〈靈學與近代中國的知識轉型——民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，《思想史 2》（臺北：聯經出版事業公司，2014 年），頁 189。

³⁴ 關於 1929 年卡西勒與海德格在達弗斯的論辯，可以參考林遠澤：〈從符號形式到生命現象——論卡西勒符號形式哲學的文化哲學涵義〉，頁 194-201。

³⁵ 同前註，頁 194。

³⁶ 張君勱：〈科學與哲學之攜手〉，引自蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》（杭州：浙江人民出版社，1986 年），第 3 卷，頁 602、609。

混濁的思想界，並無法澄清為一嚴肅的課題。

四、湯用彤〈評近人之文化研究〉與玄學研究

五四與新文化運動揮奏著啟蒙與救亡的旋律，它表現為「某種對自己民族文化、心理的追詢和鞭撻」³⁷。

湯用彤一九二二年於《學衡》發表了〈評近人之文化研究〉一文，他避開了大變局時代中震響的中西文化思潮的眾聲喧嘩，以及當時種種開新破舊與啟蒙救亡的複雜變奏，而直言：「時學之弊，曰淺，曰隘。」其引用希臘「神經衰弱症」(Greek Failure of Nerves)的季世診斷，「所謂文化之研究，實亦衰象之一」，似乎昭告了隔年開啟的科學與玄學論戰，終究是一團漆黑與混亂，不免流於淺隘的意氣之爭。

西哲恆言，謂希臘文治之季世，得神經衰弱症 (Greek Failure of Nerves)。蓋內則學術崩頹，偷慢懷疑之說興；外則魔教四侵，妖異詭密之神夥。亦以榮衛不良，病菌自盛也。今日中國固有之精神湮滅，饑不擇食，寒不擇衣，聚議紛紛，莫衷一是。所謂文化之研究，實亦衰象之一。

維新者以西人為祖師，守舊者藉外族為護符，不知文化之研究乃真理之討論，新舊毅然，意氣相逼……。時學之弊，曰淺，曰隘。淺隘則是非顛倒，真理埋沒；淺則論不探源；隘則敷陳多誤。……至若評論文化之優劣，新學家以國學事事可攻，須掃除一切，抹殺一切；舊學家則以為歐美文運將終，科學破產，實為「可憐」。皆本諸成見，非能精考事實，平情立言也。³⁸

〈評近人之文化研究〉一文，發表於《學衡》第十二期（1922年12月），是湯用彤評論當時新文化運動的非常精簡的文字。文中指陳當時學術的淺陋，談論學問而流於意氣之爭，在維新與守舊之間，「皆本諸成見」，而未能回歸真理的討論。湯用彤與創辦《學衡》的吳宓等人，往往被歸類於文化保守主義者，但湯用彤撰文的主旨其實在於跳脫維新與守舊的簡單框架，而寄展望於「精考事實，平情立言」的真理之討論。此文也可以說是預告即將發生的科學與玄學論戰的狹隘意氣之爭，終將

³⁷ 李澤厚：〈記中國現代三次學術論戰〉，頁50。

³⁸ 湯用彤：〈評近人之文化研究〉，《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000年），第5卷，頁273-276。

埋沒了真理之討論。

正當科玄論戰「聚議紛紛、莫衷一是」的時候，湯用彤卻認真在《學衡》上發表了《亞理士多德哲學大綱》（1923年5月、7月）、〈希臘之宗教〉（1923年12月）等翻譯文章。前者翻譯自英國學者 E. Wallace 的 *Outlines of the Philosophy of Aristotle* 一書，於《學衡》十七期首載時譯者表示：「亞理士多德之書，必永為倫理學及哲學之最好著手處。」³⁹ 後者介紹西方文化的源頭，可以說是〈評近人之文化研究〉中對於研究文化真理的「探源」之論。

和科玄論戰中「榮衛不良，病菌自盛」所顯示的衰象相比，湯用彤則一頭栽入了「精考事實，平情立言」的中、西、印哲學思想與宗教的研究之中。一九三八年年初，就在抗日戰爭爆發顛沛流離之際，其傳世的名作《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書最後定稿，交由商務印書館發行。此期間，由於兩箱《大正藏》從北京運往昆明的途中遺失，乃更加留意於魏晉玄學的研究，《魏晉玄學論稿》書中的主要篇章亦多撰寫於此一時期。湯用彤一生寄心於玄遠之學、醉心佛教經典，「疏尋往古思想之脈絡，宗派之變遷」的學術志業，可謂在此一時期獲得重要成果。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書具有廣闊的文化氣度與關懷，也充分透露出作者對於中國哲學與文化發展的連續性 (continuity) 的一貫立場。賀麟於《五十年來的中國哲學》一書中，更推崇本書在當時一片西化的浪潮中，「有助於促進我們對於民族文化新開展的信心」，「還可以提供民族文化不致淪亡斷絕的新保證」⁴⁰。

湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書出版之前，胡適曾經細加校閱，稱讚此書「為最有權威之作」；儘管雙方對於中西文化的態度分處不同陣營，因為佛教研究而有書信往來，頗有交誼。

湯用彤曾對胡適說：「頗有一個私見，就是不願意說什麼好東西都是從外國來的。」胡適也戲言道：「我也有一個私見，就是說什麼壞東西都是從印度來的。」⁴¹

一九三六年，湯用彤在北大開始講授「魏晉玄學」課程，當時，學術界對於此一時期的哲學內容與形式，甚至亦無具體而微的輪廓。湯用彤以「魏晉玄學」來

³⁹ 麻天祥：《湯用彤評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1993年），頁35。在科玄論戰期間，湯用彤將亞氏的「玄學」(Metaphysics) 翻譯成「本質論」。

⁴⁰ 賀麟：《五十年來的中國哲學》（北京：商務印書館，2002年），頁21-23。

⁴¹ 中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適的日記》（北京：中華書局，1985年），下冊，頁527。引自孫尚揚：《湯用彤》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁89-90。

敘述此一時期的哲學特色，為漢魏學術思想變遷之軌跡定調，已獲得大多數的哲學史家所採用。為了紀念當年開始講授「魏晉玄學」，湯用彤還為他的小兒子命名為「一玄」⁴²。所謂的魏晉「玄學」，廣義而言，並不單就形上學（玄學、Metaphysics）或存有論 (Ontology) 而言，而是概指魏晉一代的哲學思想來說。關於漢魏學術之演變，湯用彤主要從王弼的形上學（《老子注》與《周易注》）與漢代的宇宙論做出分野：

新學術之興起，……恒依賴新方法之發現。夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料 (Cosmology)，而進探本體存在 (Ontology)。論人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理之妙用。⁴³

然談玄者，東漢之與魏晉，固有根本之不同。……漢代寓天道於物理。魏晉黜天道而究本體，以寡御眾，而歸於玄極。……於是脫離漢代宇宙之論 (Cosmology or Cosmogony) 而留連於存存本本之真 (ontology or theory of being)。……〔王弼〕其形上之學在以無為本。……萬有群變以無為本。是則萬有歸於一本。群變原即寂無。未〔末〕有非於本無之外，另有實在，與之對立。……此無對之本體 (Substance)，號曰無，而非謂有無之無。⁴⁴

「漢魏之際，中國學術起甚大變化」。這句話出現在湯用彤《魏晉玄學論稿》的首篇〈讀人物志〉中的案頭語。這句話現今看來似乎並無任何新穎獨特之處，其實開啟了中國哲學史研究的新頁⁴⁵。湯用彤梳理魏晉玄學的發展演變的脈絡，定位「玄學」為有別於漢代宇宙論的「玄學」：「棄物理之尋求，進而為本體之體會」的形上學⁴⁶。這裏的「玄學」或「本體論」(ontology)，相對於漢代「寓天道於物理」的宇宙論 (cosmology)，乃指狹義的形上學 (theory of being)，亦即處理普遍意義之存在 (being-in-general) 的「一般形而上學」(metaphysica generalis)，而不是處理心理學、

⁴² 任繼愈：〈湯用彤先生治學的態度和方法〉，湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》（北京：三聯書店，2011年），頁53。

⁴³ 湯用彤：〈言意之辨〉，《魏晉玄學論稿（增訂版）》（北京：三聯書店，2009年）頁25。

⁴⁴ 湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，同前註，頁47-49。

⁴⁵ 本節有關湯用彤魏晉玄學研究的討論，部分參考了拙著〈本體與實體：湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉（《鵝湖學誌》第56期〔2016年6月〕）一文，詳細論述見頁83-111。

⁴⁶ 湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，頁48。

宇宙論、神學的「特殊形上學」(metaphysica specialis)。在湯用彤的《魏晉玄學論稿》一書中我們其實看不到亞里士多德的名字。而上述的「棄物理之尋求，進而為本體之體會」、「脫離漢代宇宙之論 (Cosmology or Cosmogony) 而流連於存存本本之真 (ontology or theory of being)」等語，這裏的「宇宙論」與「本體論」的區分，以及所謂的「物理的尋求」與「本體的體會」的差別，可說源自傳統《老子》(以及《周易》注) 詮釋史中漢、魏注疏的不同，但又不得不令人聯想到亞里士多德的《形上學》中 physics 與 metaphysics 的區別。近年來學界對於湯用彤玄學研究的典範問題有進一步的反省思考，在王弼的形上學與漢代宇宙論的區分上也存在著詮釋的爭議，事實上，它牽涉更為複雜的中西形上學傳統的爭議問題。

如果進一步考察當時湯用彤授課的《魏晉玄學講課提綱》、學生筆記的《魏晉玄學聽課筆記》等材料，可以看到湯用彤在授課時，為了啟發學生的理解，確實有意以亞里士多德的形上學作為參照的座標：

漢學研究世界如何構成，世界是用什麼材料做的。推源至太初、太始或太素，有元素焉。元素無名，實為本質。漢學為宇宙論，接近科學。漢人所謂元素，為「有體」的，為一東西。唯在其表現之萬有之後。王弼之說則為本體論。此所謂體，非一東西。萬有因本體而有，超乎時空，超乎數量，超乎一切名言分別，而一切時空等種種分別皆在本體之內，皆因本體而有。王弼不問世界是 what, or what is made of (什麼，或由什麼構成)。亞里士多德說種種科學皆講「什麼」，being this or that (是這個或那個)，而形上學講 being qua being (存在之為存在)。⁴⁷

湯用彤援引了亞氏《形上學》中 physics 與 metaphysics 的區分，從中西哲學的比較視野，推進了魏晉玄學的研究⁴⁸。

⁴⁷ 湯用彤：《魏晉玄學聽課筆記之一》，收入《湯用彤全集》，第4卷，頁321。湯用彤在《魏晉玄學講課提綱》中，還進一步運用了 Abstract monism of Spinoza (斯賓諾莎的抽象一元論) 說法來詮釋王弼的貴無之學(《湯用彤全集》，第4卷，頁126)。此外，根據鄧艾民的追憶，「他運用西方哲學與印度哲學以治中國哲學，融會貫通，不露痕迹，他詳細闡述了斯賓諾莎關於上帝的思想，並用這些觀點來分析王弼的貴無論。他借萊布尼茲的預定和諧說來說明嵇康的聲無哀樂論。他參考休謨對經驗的分析來解釋郭象破除了離用之體。……」見〈湯用彤先生散憶〉，湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，頁74-75。

⁴⁸ 關於湯用彤魏晉玄學研究與西學的交涉問題，參見拙著：〈本體與實體：湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉，頁129。

五、結 語

湯用彤的「玄遠之學」、「本體論」的「玄學」研究，若置於科玄論戰的背景中，無疑會被歸類為無賴的玄學鬼附身。然而，湯用彤並非一位保守的文化主義者，他早年就主張中西文化的融合，也勉勵學生研究中國哲學不可忽視西方哲學的視野，方能展開新局。他的著作中不時閃爍著西學的眼光，但卻是在一片西化浪潮中融會貫通而又不露痕跡的表現；在時學淺隘、聚議紛紛之際，他以其個人的紮實的研究與成果，去展示他所信仰的傳統文化的精神及其吸收外來文化的活力。從科學與玄學論戰以來，這個被打為「無賴鬼」、「漸漸沒地方混飯吃」的玄學，果真附身在湯用彤的身上，他憑著一己的努力與堅持，打開了一片玄學研究的新領域。湯用彤可說是一位不折不扣的玄學鬼，他以「精考事實，平情立言」的學風開啟了一代的玄學研究。

