

# “哲学 vs. 科学”与“哲学 vs. 宗教”\*

## ——兼论儒学在现代中国的身份之争

◎ 陈丹丹

要重探“儒学”在新时代的定位问题,在我看来,要再度考察“儒学”与“哲学”、“宗教”、“政治”这三维的关系问题。首先,作为“中国哲学”之最重要的组成部分,“儒学”的近代化问题,与“中国哲学”的“现代化”命题息息相关。其次,“儒学”究竟是“哲学”还是“宗教”?新的“现代化”的“儒学”,应该往哲学的路上走?还是往“宗教”的路上走?再次,“儒学”如何介入“政治领域”并成为中国人“政治生活”的一部分?本文拟回到“现代中国哲学”之建立/发展的萌生阶段,重申现代学人/哲人对重建新儒学/现代中国哲学的努力,以此思考“儒学”之重展活力的可能。

晚清以降,“儒学”作为普适价值的危机,首先来源于其他宗教及现代科学/技术的冲击。与此同时,随着“哲学”这一新概念的引进,儒学开始面对自身是“哲学”还是“宗教”的命题。当“哲学”受到“科学”挑战的同时,儒学也受到“哲学”与“科学”的双重挑战。本文所讨论的,就是现代中国与儒学相关的两条线索:哲学与科学之争,以及哲学与宗教之争。

### 一、哲学与科学

作为一个经由日文中介的外来词,“哲学”从一开始,就被视为西方的学科。在张之洞的理解中,“哲学”与“自由平等”这样的学说联系在一起。与

张之洞相反,王国维认为“哲学”就是传统儒学中的“理学”,并建议以“理学”之名代替“哲学”之名。值得注意的是,在这一阶段的中国,“科学”话语尚未全然兴起,“哲学”虽被理解为西洋之“学科”,但尚未被全然“科学化”地理解。如王国维,就同时力图证明“哲学为中国固有之学”。<sup>①</sup>随着“科学”话语的兴起,是否具有“科学性”成为衡量是否“哲学”的一个标尺。中国传统之学与“科学”的距离,使得现代学人们在判定中国思想是否能称为“哲学”的时候颇多踌躇。葛兆光在《为什么是思想史——“中国哲学”问题再思》一文中梳理了这一脉络:

1918年,傅斯年给蔡元培写信反对哲学算是文科,理由是西洋哲学以自然科学为基础,而中国哲学以历史为基础,那么中国哲学根本不算是哲学。十年以后,他更是直接说古代中国“本没有所谓哲学”,只有“方术”,并且明确表示了对这种“没有哲学”的健康欣喜。1922年,章太炎讲《国学概论》,也说“今姑且用‘哲学’二字罢”,在“姑且”二字中,能看到他的一丝无奈。而梁启超《中国历史研究法补编》则把哲学史有意识地称为“道术史”,连1903年翻译过《哲学要领》的蔡元培,在1924年自己写《简易哲学纲要》的时候,也把哲学比作“道学”,但又无奈地强调“我国的哲学没有科学作前提,永远以‘圣言量’为标准”,所以“我们现

\* [中图分类号] B222 [文献标识码] A [文章编号] 0447-662X(2009)04-0009-05

① 王国维:《哲学辨惑》,见佛雏编:《王国维学术文化随笔》,北京:中国青年出版社,第57页。

在要说哲学纲要,不能不完全采用欧洲学说”。<sup>①</sup>

冯友兰的《郭象的哲学》发表于《哲学评论》第一卷第一期(1927年)。在文中,冯友兰指出:“看下文我们可知郭象不但能引申发挥庄子的意思,能用抽象底,普通底,理论,说出庄子的诗底文章中所包含底意思……”<sup>②</sup>

在这里,冯友兰对“哲学”的期待是:“能用抽象底,普通底,理论”。同样,虽然探讨了郭象学说与佛教之间的渊源,冯友兰仍着意将二者撇清:

不过他的哲学根本上是与佛家不同底。佛家的形上学大概是观念论。而郭象的形上学则是实在论。佛学所说之真如门,是形上学底,郭象所论之玄同无差别,是认识论底。所以郭象这一类的道家哲学,虽有神秘主义,然与科学并不冲突。<sup>③</sup>

以“与科学并不冲突”,来为郭象学说作为哲学的合法性来作辩护,可见当时“科学”话语的强大。与此同时,既然是哲学,就必须要有“系统”。冯友兰指出,虽然“上所引庄子注,究竟是郭象的,或是向秀的,”并不能够确定,但至少“以上所述是一个很好底哲学系统”。日本学者中岛隆博在《“中国哲学史”的谱系学——杜威的发生学方法与胡适》一文中也指出,胡适之所以用“哲学史”来构建他对“哲学”的理解,是因为在胡适看来,是否“自身内部有系统”,乃是“哲学”之为“哲学”的基本前提。<sup>④</sup>

在《哲学评论》的第一卷第二期,瞿菊农发表了《哲学与近代科学》一文。作者名下有小标题《牛顿与牛顿以前之科学的哲学》。作者开篇即言:

我个人以为在最近的将来哲学界所讨论的问题,一定比较的着重两方面:一方面是科学之哲学,一方面是价值哲学。Broad, Russell, Whitehead, Cassirer等学者,对于科学之哲学,很下了一番细密的工夫,但这种工夫,可以说是刚刚开始,并不能说是已经有什么系统的建设。在这方面比较成功的是怀悌黑教授,他总算是往建设的路上走,亦可以说是已经有了相当

的系统。

另外还有一班学者,很在价值哲学上用功,平常所说的伦理学,美学,乃至国家哲学,教育哲学,都可以说是应当以一种价值哲学做基础的。培黎教授(R. B. Perry)新出版的价值概论(A General Theory of Values)便可以代表这种倾向。

我们现在且不问价值哲学的内容与倾向;我们现在要问的是我们所谓科学之哲学究竟是什么?……

在哲学方面,很不幸的,许多康德以后的哲学家,脱离了科学的大潮流,结果两方面都受到了损失。哲学成了空洞的意见,放弃了他的一部分的责任;科学缺少了批评,渐渐的忘却了他背后的假设。现在的哲学有重新恢复从前批评科学的工作的必要。在科学方面,近年来一方面应用科学十分发达,一方面自相对论出来之后,数理物理学上有许多旧的假设,急待哲学来做一番批评工夫。因此之故,科学之哲学就成为现代哲学上急须研究的问题。

瞿菊农在这里所强调的是:“哲学”必须结合“科学的大潮流”,指导科学,关注科学。为此,瞿菊农上溯到牛顿及牛顿之前的时代,对当时“哲学”与“科学”的紧密关系作了考察。从这里不难看出,在二十年代,“科学”思维是怎样影响着学者对“哲学”的思辨。《哲学评论》第二卷第二期发表了日本学者桑木严翼《日本哲学界之倾向》(程衡译注),在此文中,桑木也介绍了明治之后,“哲学”的引进如何不同于旧时思潮:

明治初年之学者和政治家均学了汉学教育,说政治与道德合一是人生最高的理念,将道德之研究看做对于社会指导者是最尊贵,是适宜的。于是此等学者开始学习西洋的学问时,如可以预想的,惹起最高兴味的题目,即是实践性质的,而当时之哲学亦不过是这样实践的哲学。其后与此题目相关的哲学体系大部亦输入来了。但此

① 见葛兆光《为什么是思想史——“中国哲学”问题再思》,《江汉论坛》2003年第7期。

②③ 《哲学评论》(The Philosophical Review)第一卷第一期(中华民国十六年四月尚志学会出版),第104、123页。

④ 中岛隆博在《“中国哲学史”的谱系学——杜威的发生学方法与胡适》,龚颖译,《中国哲学史》2004年第3期,第72页。

新哲学,自然是与旧思潮处于相反地位。如既所述之思潮,即是儒教及武士道,此种思潮是单重人类的精神方面,要改革须先由现时的兴味的哲学开始不可。如此,贵撒姆(Bentham)及米尔(Mill)的功利主义,斯宾塞(Spencer)及达尔文(Darwin)的进化论,还有若干英美的哲学的科学,如心理学,教育学,伦理学等,便是当时的主要科学。<sup>①</sup>尚有若干政治家及实际活动的人们,实行翻译此等哲学者的著述,且要将此等学理应用在实际上。我们现在所用的此等科学的术语,多赖于此等学者的功绩。例如,[哲学](日读为(Tetsugaku)(Philosophie)一语,亦是由此等学者中之一人西周才应用。西氏又译了若干关于心理学,论理学之著作。<sup>②</sup>

在考察了西洋哲学在日本的传播之后,桑木严翼进而对“日本现代哲学的运动”进行了考察。桑木指出:“许多专门学者及非专门学者之中,想建设独创的思想的亦不少。为达到此目的而有两种方法:即直接的与间接的。前者是非科学的形式,大抵要于生活的实际的法则或哲学的方法的基础下寻出新的概念来。此种思想之特性第一是:直观的非论证的,第二综合的非分析的,第三实际的非理论的。要以此思想观念求独创的思想家,一般的均主张东洋文明较比于物质方面有了长足进步的西洋文明,有精神性之优越性。”<sup>③</sup>与此同时,桑木也指出:“我们更可以考察求独创性之第二的,即间接的方法。我所谓间接的意思,是要于科学的形式上建设哲学。此间接的作用或方法的研究,常受不能达到独创性之目的之非难,这就是科学者被一般人们和文学者所非难的地方。”<sup>④</sup>在桑木看来,任何哲学体系的独创性必要有其“某处之根据,有时是西洋哲学,但是还是以东洋哲学为至。”<sup>⑤</sup>

在这里,桑木提出了“东洋哲学”的问题。桑木指出,“[东洋哲学]一语的意义,绝非单纯,所以学者研究以哲学的目的也非单纯。我们可以先区分印度及中国哲学之二大系统”。<sup>⑥</sup>桑木将印度哲学的特性定义为“主观的,观念的,形而上学的”,将中国哲

学的特性概括为“客观的,实在论的,经验论的”,<sup>⑦</sup>并据此,将日本哲学理解为“经验论的”与“形而上学的”综合:

日本民族原始的精神极似古代希腊民族。自两个古代哲学输入之后,此固有的精神就因之稍变,其古代的文明亦因着此二源泉有了二大倾向,即经验论的与形而上学的。<sup>⑧</sup>

我所以于专门哲学者之对面,即关于所谓[俗人哲学](Laien-philosophie)附录几句话。因关于[哲学](Philosophy),有二不同之用法,即:作为科学之哲学与单是一思想之哲学。……在日本青年间所嗜好之哲学,较比专门学者,更是实际的,非唯理的,更是直观的,主意见的。除了尼采(Nietzsche)及葛特(Goethe)外,德国的哲学及思想并不为此等青年所爱。有的由其实际的点来采取英美的哲学,有的采取法伊哲学,因为其存直观的与超睿知的特性。自然亦有要想结合此东西思想而创造新的哲学的。与此等哲学的学说相接近的尚有若干文学及艺术上之诸运动。到近来又有许多社会的与政治的学说输入来,研究了之后,常时与旧来的思想发生冲突。此等文学者因富于感受性,故常常作了新运动的开振者,于此照常是先于体系的思想家,而实际的人们则于最后应用于社会的法则及秩序上。<sup>⑨</sup>

在桑木的区分中,“科学之哲学”乃是一大重要分支。“于科学的形式上建设哲学”,是通向“独创性”的第二途径,也是科学的时代,“实践的哲学”发生转向后最有效的途径。

由日本到中国,“科学”话语的强大,使得“哲学”不得不始终为自身作辩护,或力图证明与科学的紧密关联。所幸在现代中国,关于“哲学”与“科学”之争,始终也有另一种声音。王国维于“可信”与“可爱”间的徘徊,事实上正映证着他对于“科学”话语的怀疑:

余疲于哲学有日矣。哲学上之说,大都可爱者不可信,可信者不可爱。余知真理,而余又

<sup>①②③④⑤⑥⑦⑧⑨</sup> 译者原注:“英日文原文均系[主要题目],独德文为[主要科学],今据德文译成。”见《哲学评论》第二卷第二期,第100、100、107、107、107、107、108、108、110-111页。

爱其谬误。伟大之形而上学,高严之伦理学,与纯粹之美学,此吾人所酷嗜也。然求其可信者,则宁在知识论上之实证论,伦理学上之快乐论,与美学上之经验论。知其可信而不能爱,觉其可爱而不能信,此近二三年中最大之烦闷……近二十年之哲学家,如德之芬德,英之斯宾塞尔,但搜集科学之结果,或古人之说而综合之、修正之耳。此皆第二流之作者,又皆所谓可信而不可爱者也。<sup>①</sup>

张东荪的《因果律与数理》同样发表于《哲学评论》第一卷第一期。该文有小节《从哲学上批评科学的两个柱石》。<sup>②</sup>在文中,张东荪指出“哲学”相对于“科学”的独立性:

西洋哲学中所谓唯理派(Rationalism)大抵就是作这样的论调。(参观拙作《名相与条理》载本年度东方杂志。读者请勿轻视这个唯理运动!须知科学即导源于此。不过科学因为又侧重经验上的实证,所以只是所谓自然的唯理派:即把理性主义灌入于自然主义中而为其副脉。但哲学上的唯理主义仍把理性为正宗以吸收自然,乃适与之相反。所以哲学总能在科学以外而自有其天地。<sup>③</sup>……我撰此文的目的,于正面上想说明唯理派哲学的本义以外,又想于傍面唤醒中国人对于如实的科学方法的迷梦。<sup>④</sup>

## 二、哲学与宗教

当现代中国学人开始探讨“哲学”的现代化问题,很大程度上是讨论“儒学”的现代化问题。儒学在何种意义上可以被视为“现代”的“哲学”?学者们的共识包括两方面:(一)“儒学”是否能将自身由“宗教”转化为“哲学”。(二)“儒学”是重逻辑,还是重直觉。这两方面同时也紧密相连,即“儒学”是否能被视为“哲学”,取决于“儒学”是否吸纳了“逻辑”“科学”“实证”的思维方式。

冯友兰在《郭象的哲学》一文中对郭象哲学与

佛家的区分,很重要的一点即:佛家是“形上学底”,郭象哲学是“认识论底”。“形上学底”就更接近于宗教,具有某种“神秘主义”,“认识论底”则更接近于“哲学”,“与科学并不冲突”。但与此同时,同期《哲学评论》又有许地山的文章《大乘佛教之发展》,这里对“佛教”问题的收入,也显示出在当时,“哲学”与“宗教”也并非截然分开。<sup>⑤</sup>

胡适在《先秦名学史》中指出:“哲学是受它的方法制约的,也就是说,哲学的发展是决定于逻辑方法的发展的”。<sup>⑥</sup>一部《中国哲学史大纲》,亦是以“科学主义”梳理中国哲学史传统。在《中国哲学的线索》(1921年)一文中,胡适将中国哲学的线索分为两层,一为“外的线索”,一为“内的线索”,并将“内的线索”归结为“逻辑”的“哲学方法”。胡适说道:

所谓时势生思潮,这是外的线索……内的线索是一种方法——哲学方法。外国名叫逻辑(logic,吾国原把逻辑翻作论理学或名学。逻辑原意不是名学和伦理学所能包含的,故不如直译原字的音为逻辑)。<sup>⑦</sup>

在日后为《中国哲学史大纲》重写的文字中,胡适重复道:

我这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’(逻辑方法,即是知识思考的方法),认为这是哲学史的中心问题。<sup>⑧</sup>

张荪年在为瞿菊农所翻译的 William Ernest Hocking 的 Types of Philosophy(中文书名翻为《哲学大纲》)的序言中说道:

著者固也有他自家的见地。他的见地是属于唯心论的。但这也无妨。你读时,但凡遇到称扬唯心论的地方,都打一折扣就是了。著者本出身于哈佛——美国哲学中心——是美国维新派泰斗罗依士的及门弟子。但罗依士却很有个好处,就是会听过查理裴士的讲,极提倡,而且颇有贡献于记号逻辑(Symbolic Logic)。凡是学过记号逻辑的,头脑大体清楚。著者本

① 干春松、孟彦弘编:《王国维学术经典集》,江西人民出版社,1998年,第5-6页。

②③④⑤ 《哲学评论》第一卷第一期,第1、17、26、123页。

⑥ 《先秦名学史》,第4页。

⑦ 见《哲学与理论》(教育杂志十六年丛刊),上海:商务印书馆,1925年版,第1页。

⑧ 见《胡适学术文集·中国哲学史》(上册),北京:中华书局,1991年,第5页。

书之有条理,不单因为曾在哈佛讲过多少遍,学过记号逻辑也许是一因罢。<sup>①</sup>

在这里,张稔年将“学过记号逻辑”作为称赞一本哲学史教科书的原因。与此相似的是,在谢幼伟《抗战七年来之哲学》中,作者以1947年3月出版的熊十力《新唯识论》为例说明“中国哲学的进步”,其中重要的一点也是其“逻辑”性。作者说道:

第二,我们也不能不承认,熊先生的哲学方法,特性智,也恃量智。他不仅运用他的直觉,而且也是运用他的逻辑。我们虽可以说熊先生这部书都是体验的话,可是体验有得之后,他却以一种严格的逻辑表达出来。这部书系统的完整,说理的圆融,思想之深入而谨严,不是于逻辑有极好的训练的,决不能写。他提出来的主张,都有理由,都有论证,而决不是武断肯定的。这点我们不能不说,熊先生是把中国哲学过去的缺点纠正了。<sup>②</sup>

紧接着这一点,作者继续论证:

“我们更不能不承认,熊先生的哲学态度是哲学的,而不是宗教的……他也不像宋明理学家,要做什么卫道的工作……他只站在真理的立场上,而求理之是。这无疑的是哲学的态度,而不是宗教的态度。无疑的,熊先生也是把中国哲学的过去缺点纠正了。”<sup>③</sup>

在谢幼伟看来,与“道”、“形而上”相关联,就是所谓“宗教”。与之相反,哲学应当具有“逻辑”的一面,即,“站在真理的立场”,“求理之是”。

同样被谢幼伟视为“改正了中国哲学的缺点”的,还有贺麟的《近代唯心论简释》与章士钊的《逻辑指要》。撇却纯讲逻辑的《逻辑指要》不谈,谢同样强调了贺麟“哲学方法”上的“逻辑性”:

“他也有论《宋儒思想方法》一文,对宋儒的直觉法颇表同情。不过,他所同情的直觉不是前理智的直觉,而是后理智的直觉。所谓后理智的直觉,也即是经过逻辑洗礼后的直觉。

而且他复兼采‘分析矛盾破除矛盾以求统一’的辩证法和‘据界说以思想,依原则而求知’的几何方法,所以贺先生的哲学方法,不用说也是兼有了直觉法和思辨法之长的方法。至他的哲学态度之不是宗教的,那更不待言。”<sup>④</sup>

谢幼伟的观点并不是孤立的。早在三十年代,胡适就指出:“中国近世思想的趋势在于逐渐脱离中古的宗教,而走上格物致知的大路”。<sup>⑤</sup>胡适将“格物致知”理解为科学的路向。在胡适这里,偏向科学、脱离宗教,被目为哲学之发展。但真正的儒者或许会对所谓“逻辑体系”持怀疑态度。金岳霖在《晚年的回忆》中提到林宰平:“我的《论道》那本书印出后,石沉大海。唯一表示意见的是宰平先生。他不赞成,认为中国哲学不是旧瓶,更无需洋酒,更不是一个形式逻辑体系,他自己当然没有说,可是按照他的生活看待,他仍然极力要成为一个新时代的儒家。”但在当时,“哲学 vs 科学”的问题,很容易就转为“哲学 vs 宗教”的问题,也转为了“直觉/形而上 vs 逻辑/实证”的问题。

葛兆光先生在《穿一件不合尺寸的衣衫——关于中国哲学和儒教定义的争论》一文中称“关于古代中国有没有‘哲学’,儒家是否算一个‘宗教’”是一个“伪问题”,但同时也认为“伪问题”背后“隐藏着真历史”。<sup>⑥</sup>在我看来,这一“历史”隐藏的正是现代学人重建儒学体系的努力。以“科学”理解“哲学”,从而使儒学脱离“宗教”的这一线索之外,还有另一条路径。从二十年代的“科学人生观”论战,到日后贺麟、张君勱、牟宗三以“直觉”重说中国哲学传统,这些都展现了现代中国学人在“哲学与科学”、“哲学与宗教”之争中的另一尝试方向,而这也正是我们今天所值得借鉴的。

作者单位:哈佛大学东亚系

责任编辑:刘之静

① 该序言作于1931年8月,见瞿菊农编著《哲学大纲》,上海:独立出版社,1948年版。

②③④ 《熊十力哲学评论集粹》(《熊十力全集》附卷[上]),湖北教育出版社,2001年8月版,第673-674、674、675页。

⑤ 见《胡适文存三集》,上海:亚东图书馆,第75页。

⑥ 见葛兆光《穿一件不合尺寸的衣衫——关于中国哲学和儒教定义的争论》,《开放时代》,2001年第11期。