

## 引 言

任何一种哲学首先都是时代的产物，熊十力（1885—1968）哲学当然也不例外。就熊十力的人生历程看，他应该是辛亥革命时代的人，并投身于革命。但是，就其思想而论，他在三十四岁时（1918年）对革命、对政治失去信心，转而专注于学术，此时正是五四新文化运动的前夜。辛亥革命和五四新文化运动，是中国走向近（现）代的若干历史事件中的两次重大事件。历史地看，任何重大历史事件的后面，都有思想的激烈交锋。从思想层面看，熊十力似乎在两次历史事件中都没有充分展露自己的思想<sup>②</sup>。而熊氏哲学体系的建立，如果以文言文本《新唯识论》面世为标志，则是五四之后许久之事（1932年）。而其哲学的成熟，则是更为晚近的事情（1940年代初）。因之，对熊十力哲学

参见郭齐勇《天地间一个读书人：熊十力传》附录《熊十力年表》。上海文艺出版社，1996年。

<sup>②</sup> 辛亥前后（1913年），熊氏在《庸言》上发表有“读书札记”一类文字；五四前（1918年）熊氏将一些“心得体会”若干结集出版，名为《心书》。其中，熊氏关注的东西仍偏重于传统思想，杂有佛学及西学。

在近（现）代思想上的定位，有许多不同的看法<sup>①</sup>。熊十力个人人生经历及其学术生涯的跨度，导致对其哲学思想在历史分期上定位的歧义，这实际上只是问题的表面，更为深层的问题似乎关涉到熊氏哲学思想本身的本质性含义<sup>②</sup>。要从实质意义上对熊氏哲学进行定位，这确乎是困难的，这需要在不断地研究中来逐渐展露。这里，我们仅仅在一般意义上给出一个理解熊氏哲学

日本学者岛田虔次将熊十力看成五四新文化运动的一部分（《熊十力与新儒家哲学》第 41 页，台北明文书局，1992 年），杜维明则视熊氏为“后五四时代”的思想家（《港台及海外学者论近代中国文化》第 591 页，重庆出版社，1987 年），李泽厚将熊氏哲学看作属于辛亥时代的思想（《中国现代思想史论》，第 267—268 页，安徽文艺出版社，1994 年）郭齐勇认为熊氏“身处五四之后 心却在辛亥之时”（《熊十力及其哲学》第 39 页，中国展望出版社，1985 年）。陈万雄则主张在梳理辛亥革命与五四运动的内在联系基础上，将熊十力哲学看作一个从辛亥到五四并在五四之后成体系的发展过程（《从一封函札谈起》，《读书》1995 年第 10 期）其实这些关于熊十力思想的“时代定位”问题，只是对于熊十力哲学思想本身定位的表层显现。与同时代的哲学家相比，熊十力的影响与作用一直是潜隐微弱的。在 20 世纪 80 年代之后，从海外荡及内地的熊十力热，它所说明的似乎更多的是熊十力哲学意义与地位之外的其他东西。

<sup>②</sup> 比如有论者在 2001 年 9 月武汉召开的“熊十力与中国传统文化国际学术研讨会”上，就提出如此疑问：将熊十力与金岳霖和冯友兰并列为现代哲学史上“具有独创性体系的哲学家”，是在什么意义上说的？因为金与冯的体系是已经取得相当共识的，可以用几个基本概念和基本命题来概括的，熊十力哲学体系之为体系，主要是由什么支撑起来的？按听者的理解，其大意似乎是在哲学的“论证性”角度来发问的。从形式上说，熊十力哲学的借用唯识宗的名相分析来展开，但又对唯识宗的严密论证缺乏自觉；从实质上说，熊十力哲学使用了太多传统的语汇与命题，而缺乏近（现）代性。因此，相对金、冯自觉地引入西方逻辑方法及西方哲学观念（实在论与新实在论），对传统哲学加以时代新义，并在此基础上努力结合二者进行思考，熊氏“独创性体系”是颇有疑问的。不过，这样的比较太不严格，缺乏说服力。对他们的比较，需要在不断的深入研究中逐渐显露彼此的异同。冯契在《近代中国哲学的革命进程》中，在“哲学近代化”的意义上对三者分别作出了肯定，是极为公允的。参见该书第 444、485、499—501 页，上海人民出版社，1989 年。

的时代问题背景，并由之分析熊氏哲学的基本特征，而回避对其“定位”作出结论。

无疑，从辛亥革命到五四，再到五四之后，中国社会的历史进程一直处于高速行进状态，以至于每隔短短十几年甚至几年，时代的精神状况就发生了显著的变化。从鸦片战争前后“师夷长技以制夷”的购买西洋军火，到“中学为体，西学为用”的洋务运动开办工厂，再到戊戌变法拟改革政治制度，最后从辛亥革命的流血革命到五四新文化运动从文化深层革命。时间间距越来越短，关注的中心则从外在器物越来越指向深层制度、思想层面。这一逐渐加快步伐的行进，虽然可以划分为不同的阶段，但总体上都是受制于“中国向何处去”的时代问题。“中国向何处去”的问题，在哲学思想上，就表现为“古今中西”之争<sup>①</sup>。从整个时代的问题本身出发，熊十力哲学当然是对于时代问题加以反思的一种方式。

对于时代问题的哲学反思，以鸦片战争以来的整个近代历史为背景，并扎根于几千年的传统之中。由于中国历史文化传统悠久，在其长期稳定的封建制社会延续过程中，这一社会的形上价值观、世界观也相应不断强化、稳定。在应对西方以力量为标志的挑战过程中，一方面向西方学习逐渐深入，一方面对传统的反思也慢慢深刻。这是中国近代化同两个过程的两方面。近现代中国社会的激烈变迁，在相当程度上，就是西方强大力量的入侵与深厚传统之间的冲突。在某种意义上可以说，中国近（现）代化的进程，就是一个逐渐“去”传统——远离传统的过程。这一

参见冯契《中国近代哲学的革命进程·绪论》上海人民出版社，1989年。

“去传统”的过程，焦点就在于将“传统的形上价值观、世界观”更新为一个“近现代的形上价值观、世界观”。

当然，哲学的反思深入到形上观念层面的革新，并不是从一开始就明确的。从“体用关系”来看，最初只是在“用”上进行零星的改变。随着中西冲突的加剧，传统的弊端不断暴露，“西方”的优势不断展现，近现代化进程本身对问题的展露也越来越深刻，最后才深入到“体”的层面。从简单的“师夷长技以制夷”到“洋务运动”的“中学为体，西学为用”；到严复“中学有中学之体用，西学有西学之体用”引入逻辑方法等，再到“戊戌变法”学习西方之政治制度；然后到辛亥革命用血与火来根本变革传统制度；而因为到辛亥革命的一切革新努力都失败了，最后在五四新文化运动中达到了对于“体”的彻底改换：一方面高呼打倒传统的象征“孔家店”，一方面高举西学的旗帜“民主”与“科学”。自五四运动喊出“德先生”和“赛先生”，中国的历史就主要表现为如何在历史实践中贯彻这两面旗帜。民主和科学的提出，基于前此七八十年的历史嬗变，逐渐从器物层面（“用”）的被动向西方学习，逐渐深入到形上层面对“体”的自觉反省与主动学习。承继如此历史进程，科学和民主两面旗帜，在提出后，就成为一种具有终极性意义的形上信仰<sup>①</sup>。

科学与民主成为形上信仰，不管其自身的意义究竟如何，就五四轰轰烈烈的文化运动而言，它的实质性意义都在于：它标志

当然五四对于科学与民主（尤其科学）之形上价值的确认，是前此洋务运动以及严复、康有为等思想家引进西学等各方面“积累的”成果。科学从单纯对技术的关注到上升为道，在洋务运动与严复、康有为等人思想中已经略见端倪。但无疑，科学真正成为形上之道，只是在五四以之为评价一切的终极标准时才完成的。

着在近代漫长的屈辱历史中，中国人从传统终极信仰体系到近现代信仰体系转换的初步完成。虽然这一转换在五四时期是初步的，但它奠定了五四后直到今天进行形上思考与追求的基础。由此，不同的思想流派从不同的角度对近现代条件下的终极性价值展开了探寻。不管是对于传统进行辩护而力图从中开掘出现代价值的文化保守主义，还是主张全面革出传统的自由主义和马克思主义，都没有对民主和科学本身的价值加以否定。科学和民主的形上化与信仰化，是在近现代历史条件下，对“中国向何处去”这一问题的终极层面的回答。

在近（现）代化进程中，中国向何处去的问题，在思想上表现为终极层面的形上观念的变革。这里，有两个方面内在渗透于终极观念变革的过程中：民族整体的救亡图存与个体自由人格的生成。这两方面在中国近现代历史中又是矛盾地交织在一起的：民族的救亡图存需要越来越多的具有自由人格的个体；同时民族整体救亡图存的需要又压倒了个体的自由人格。关于历史观、认识论等哲学问题的论争与讨论，归根到底是为一定的社会理想与人格理想服务的。社会理想与人格理想的近（现）代化，也是对传统哲学的继承（传统哲学在先秦既已向往大同社会理想和探讨人格的培养）。而这在深层意义上，就是对于人自身存在问题的关注。传统哲学对于人自身存在的关注是通过伦理道德领域而表现出来的，并且由于伦理道德原则对于一般人的异在，通过伦理道德对人的关注在传统社会及其哲学中实质上走向了人自身存在的反面：人被束缚、掩埋在专制社会整体及其形上化天理之下。在近（现）代，对于人自身存在的关注，在西方政治经济军事强力的逼迫下，体现出两面性：一方面，救亡图存首先是民族整体

的历史命运，其次才是个体的生存命运，因而它仍然体现出对于整体以及与整体相应的普遍性（价值）原则的关注；另一方面，专制社会及其形上天理在近（现）代化历史进程中被放逐，要走出封建中世纪，首先却要呼唤具有勇力和新型个性的个体；同时，西方社会的模式构成了中国从传统社会进入近（现）代社会的借鉴，从而西方社会的个人主义传统也就影响到中国近现代思想对于个性的关注。而在近现代过程中，无论是就社会整体而言还是就个体而言，人自身存在的理想性，都不再指向“过去”，而指向“将来”。但是，于人而言之将来的“真实存在”需要一个现实的“真实根基”。

在科学的影响下，近现代中国思想对于人自身存在的关注，逸出传统伦理道德化的世界图景，而要求一个近现代化的新的世界图景。现实地看，近现代中国思想对于社会和人的关注，往往诉诸于对一般自然、世界法则的把握。严复、康有为等近代思想家，都曾孜孜不倦地对于世界图景进行描述。这不单单是一般科学的兴趣，而更主要的是形上的兴趣。因为世界图景的转换，担负的使命是为社会和人的存在及其展开提供宇宙论的基础。科学的形上化带来的，即是一个“新的世界观”。新的世界观在“科学的意义”上，区别于传统“伦理的世界”。正如传统伦理化世界将“天理”看作人存在的根据一样，近代科学化世界观将一切人自身存在的更为坚实的根基视为普遍而客观的科学法则。科学提供的“新世界观”（比如进化论、因果律等等）取得支配性地位。在“世界（观）”的近（现）代化过程中，科学内蕴的普遍主义取得一种外在表现形式：即通过对于自然世界的规律的形上抽象，将之视为支配自然、社会、历史、人类精神活动过程的普

遍之道 本体论上的最终依据 )

然而，科学的形上化与信仰化，对于科学身的影响是双方面的：一方面，它促进了科学在中国近代化进程中的传播并促进这一进程本身；另一方面，它以与自身本质相悖的方式来推进科学，从而造成了对于科学自身的损害。因此，科学成为普遍化信仰之后不久，对于科学的诘难便不可压制地冒了出来。

它的突出表现就是 1920 年代初（1923 年）的科玄论战<sup>①</sup>。这场论战在哲学思想上具有重要意义，因为这是在时代急速变革过程中将自身展露到相当深刻以及近代历史积累到一定程度的前提下，对五四初步确立的、以科学为基础的“新的终极价值与根本世界图景”，进行的第一次反思与论辩。这一论战涉及到科学与哲学关系、直觉与逻辑思维方法的关系、人文主义与科学主义的关系、传统与现代（中学与西学）的关系、意志自由与因果决定等诸多问题。在一定意义上，这一论战将中国哲学自身的发展变化衔接上了西方哲学的发展变化，尽管在深度上和广度上都处于更低层次。不过，严格看来，这次论战的主题不是开创性的，因为它的问题首先来自对五四所确立的“新世界观”的反思，其次才来自对西方社会因世界大战所带来危机的反思。因此，科玄

科玄论战或者说科学与人生观论战，其直接诱因是张君勱在清华大学所作的“人生观”讲演，惹来地质学家丁文江的批评。其间接原因，则与一次世界大战为世界带来的消极影响相关——梁启超为此在《欧游心影录》中宣称“科学破产”开始置疑（毁谤）科学，起了推动作用。由此而言，科玄论战的根本原因，正在于对“科学究竟是否可以作为普遍性的根基”这一问题的不同回答。

论战的展开及其所暴露的问题，与其说是“现代哲学的逻辑起点”<sup>①</sup>，不如说是一个环节。通过这一环节，不同流派的思想家开始尝试不同的奠基工作——对于整个民族的生存以及个人的人生进行终极层面的探求。

就思想的创建来看，熊氏的思考与科学论战似乎具有同步性。1922年，继在欧阳竟无处学习两年唯识学之后，熊氏开始起草《唯识学概论》，一年后（1923年）到北大顶替梁漱溟教授唯识学，这一年恰是张君勱发表《人生观》讲演点燃了科玄论战。从文献上看，熊十力当然没有直接参与到这场当时思想界精英的论战中去。但是，熊氏实际上是极为关注这一论战的。据参战的林宰平说：“在君先生的野心可就更大了，他不但想组织一系列的学问，还要把科学来统一一切。看他语气，简直像个教主，凡是宗教都有统一的欲望，他用同一的形式同一的信仰，把人生圈入一定的轨道中，以为天地间真理一口吞尽，再也没有例外的了。在君先生想用科学的武器来包办宇宙，上自星辰日月下至飞禽走兽，敢说声不依我的科学，我都认作邪魔外道，非严重讨伐不可，仿佛摩哈默得手提长剑跨在他的天国的马背上……在君是个科学学者，何以会有这种口吻，所以奇怪了。其实也并没有什么可怪，凡是要拿一个天经地义的定型囊括一切，就不免对于异己者有个成见，故统一思想 and 排他思想是连带而生的，宗教

郁振华《形上的智慧何以可能？——中国现代哲学的沉思》：“‘科玄论战’十分明确、十分尖锐地提出了形而上学是否可能以及何以可能的问题，所以我们将其作为考察中国现代哲学关于形上智慧之可能性话语的历史的和逻辑的起点。”（参见该书第一章，第2页，华东师范大学出版社，2000年。）当然，这一在“形上智慧何以可能”问题上的“话语”之逻辑起点，首先植根于五四时期终极价值与根本世界图景的初步变换之中。

是有统一思想的，所以宗教也有排他的思想……现在在君先生的论调，居然带有杀伐之音，我说他简直像个教主，固然拟于不伦，我的朋友熊子真看了这篇文章，他也就这么说，可见这种的感想必不止我一个人。<sup>①</sup>林宰平与熊十力关系密切，林氏说熊氏与自己具有一样的看法，因此其观点基本上可以代表熊氏的观点。这表明，科玄论战中的问题对熊氏哲学思考有着相当的影响。因此，对科学论战中所蕴涵的问题加以简单分析，可以有助于我们对于熊十力哲学的理解。

如上所说，科学的形上化带有两面性，因此当其采取与自身相悖的方式来与非科学（不一定反科学）作斗争并维护自身时，在加强自身力量的同时也损害着自身。在科玄论战中，玄学派或同情玄学派的人，都对林宰平如上话语表示认同<sup>②</sup>。如此说来，似乎论战的关键是如何理解科学。表面上，局限于当时的条件，无论科学派还是玄学派，都认为科学是以逻辑方式、实证方法为基础的、追求客观的、没有主观色彩的统一律（定列）的“实证科学”。但是当科学已经成为一种“信仰”，变成一种“主义”之后，其普遍化特征就得到一种异于“科学精神”的“宗教性”——而科学在一开始为自己开辟道路的时候，是与“宗教性”直接对立的。林宰平、熊十力等批评丁文江的“科学观”具有“宗教性”——强迫的同一性，内在蕴涵着科学应当具有的“合理怀疑、理性宽容”等内容。可以说，在科玄论战中，双方

<sup>①</sup> 林宰平《读丁在君先生的〈玄学与科学〉》，《科学与人生观》第 157—158 页。山东人民出版社，1997 年。

<sup>②</sup> 比如张东荪《劳而无功——评丁在君先生口中的科学》开篇就说：“凡我所蓄于肚里所要说的话差不多都被林先生说出来了。”《科学与人生观》，第 228 页。

并未将科学的本质内涵（所谓“科学精神”）完全彻底地“给出”，原因之一就在于科学的一些基本价值是受到共同认可的。

科学的完整内涵没有得到充分揭示，一方面是由于科学有相当多成分被论战双方共同分享，一方面也由于当时对初步成为新世界观基础的科学无法得到全面的把握。没有得到充分揭示的“科学”在论战进行中无疑掩盖了许多需要展开的问题。正如科玄论战的另一名称“科学与人生观论战”所示，这一论战关涉的问题集中在于：在科学成为一种普遍化的主义（信仰）条件下，人自身存在究竟如何？就参与论战的不同论点来看，科学派的人似乎在论证“科学可以支配一切，当然也可以支配人生观”；玄学派似乎则重在论证“科学有界限，人生观问题在科学研究界限以外，非科学所能支配”。透过“科学主义”与“人文主义”的分歧，二者对于人自身存在问题的具体主张，实质上具有相当的复杂性。

事实上，科学在其诞生初期并反对宗教的过程中，是以承认人的有限性（无论肉体能力还是精神认识能力都有限，从而无限的神在有限的人类理性中被放逐）为基础的。但是，当科学伴随技术而带来越来越多的实际功用时，科学与技术的力量得到加强。“科学万能”成为人们的普遍意识，科学逐渐演化为“信仰”、“主义”，由之它本身所具有的“普遍性”特征得到加强。科学和技术对于人类自身存在的重要性是无疑的。不过，人们发现，科学的形上化、信仰化认为科学万能、技术至上，这就将有限性夸大为绝对：人是一个有限的存在，人是渺小的存在，这是绝对的。以一种悖论的方式，科学成为绝对性的价值，成为其余一切价值的根据。在科学将自身的有限性夸大为绝对的同时，它

也就排除了所谓有限性之界限的问题——不可能有科学之外的领域，因而科学就成为人类存在的普遍性根基。

正因为科学以一种悖论的方式成为“绝对物”，它招致诘难也是必然的<sup>①</sup>。而且，科学成为主义，因其工具理性指向，往往将人的存在引向单面化，它作为人类存在之普遍性的根基使人充满疑虑。因此，问题似乎在于：究竟是科学成为人自身存在的普遍性价值根基呢？还是科学自身还需要自身之外的、更为普遍的价值根基（这一根基同时也就是人类自身整体性存在的根基）？

科学派与玄学派的分歧似乎表现在“科学无限”与“科学有限”的对立上，其实科学派的科学观已经是“哲学”<sup>②</sup>——作为普遍信仰与主义的哲学；而同时，玄学派不但不是在一种“特殊的意义上”认为科学有限，人生观也不是在“特殊的意义上”在科学之外，玄派对人生观（人自身的存在）也是力图在“普遍性的意义”来建立根基。科学派最后在科学万能的意义上，走向的目标是建立“科学的玄学”（以科学为根据的哲学或形而上学），本质上就是坚持科学自身的普遍性；而玄学派最后要将科学限制在一个有限的领域之内，要求建立一个超越科学限界而属于人存在的整体、从而也就是将科学包括在内的更为普遍的根

在一定意义上，丁文江一边主张科学（方法）万能，一边又自号存疑的唯心论，可以说就体现了科学成为绝对性价值的困境。而这一点恰恰为玄学派所利用，张东荪就说，既然科学有不能回答（存疑的地方），因此这就是玄学的用武之地。陈独秀在为《科学与人生观》写序言时，就指出了这一点。参见陈独秀《〈科学与人生观〉序》，《科学与人生观》第5页。

张东荪就认为：“我认为丁先生不是真正拿科学来攻玄学，而是采取与自己性质相近的一种哲学学说而攻击与自己性质相远的那种哲学学说。”《劳而无功——评丁在君先生口中的科学》，《科学与人生观》第229页。的确，科学作为主义，当然是一种哲学学说。而且，科学主义在哲学上有其表现，即实证主义。

基。无论科学派还是玄学派，都是在近现代中国的时代问题制约下，力图在形而上的层次为此作出普遍性的回答。

因此，我们在科玄论战中就看到一些奇特的现象：主张科学万能的科学派，在根底上却是“存疑的唯心论”<sup>①</sup>；而主张科学有限的玄学派，却将人类目的断定为必然而普遍的“趋善避恶”。就论战的入手问题来看，张君勱在《人生观》讲演中提出人生观超出科学界限的五点理由：“人生观之特点所在，曰主观的，曰直觉的，曰综合的，曰自由意志的，曰单一性的。唯其有此五点，故科学无论如何发达，而人生观问题之解决，绝非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已。”<sup>②</sup>与此相对，张君勱认为科学是客观的、逻辑（论理）的、分析的、受因果律支配的、基于自然现象之“齐一性”的。科学有普遍、统一、有效的客观标准，而人生观没有统一的客观标准可言。因此，人生观在科学界限之外。张君勱这里所涉及的问题是多方面的，但就人自身的存在而言，主要集中在如此问题至上：人生观的根底究竟是客观而普遍还是主观而特殊的？就其强调“主观”、“自由意志”和“单一性”等来看，张君勱的观点倾向于认为人生观（归根结蒂即人的存在）是主观而特殊的。

因此，丁文江在批评张君勱的《玄学与科学》中，直接将问

严格而言，科学派中也可以分为两种不同倾向，即：以推崇自然必然性规律为主的科学派（比如陈独秀和吴稚晖，陈独秀视自然和社会同样受因果决定律的支配，吴稚晖则将人类一切活动包括精神活动还原为机械性物理作用）；以崇拜科学方法万能为主的科学派（如丁文江与胡适，他们都强调具体结论的“假设性”，但将科学的方法看作普遍而万能的方法）。参见高瑞泉《中国现代精神传统》，第 230—232 页，东方出版中心，1999 年。

张君勱《人生观》，《科学与人生观》第 38 页。

题集中在“普遍统一与否”上：“张君劢的理由是人生观‘天下古今最不统一’，所以科学方法不能适用。但是人生观现在没有统一是一件事，永久不能统一又是一件事。除非你能提出事实理由来证明他是永远不能统一的，我们总有求他统一的义务。”<sup>①</sup>正是这一说法招来了梁启超的反对和如上林宰平的“诘难”。梁启超批评丁文江说：“在君那篇文章，很像专制宗教家口吻，殊非科学态度，这是我替在君可惜的地方，但亦无须一一指摘了。在君说‘我们有求人生观统一的义务’。又说‘用科学方法求出是非真伪，将来也许可以把人生观统一’（他用医学的进步来作比喻）。我说人生观的统一，非惟不可能，而且不必要。非惟不必要，而且有害。要把人生观统一，结果岂不是‘别黑白而定于一尊’，不许异己者跳梁反侧？除非中世的基督教徒才有这种谬见，似乎不应该出于科学家之口。至于用科学来统一人生观，我更不相信有这回事。别的且不说，在君说‘世界上的玄学家一天没有死完，自然一天人生观不能统一’，我倒要问：万能的科学，有没有方法令世界上的玄学家死完？如其不能，即此已可见科学功能是该有限制了。”<sup>②</sup>在倾向于玄学派的人眼中，丁文江是一个“缺乏科学态度的、与科学精神相反的、类似宗教家的人”，这是一个有趣的“评价”。就此而言，我们要追问一下：丁文江所说“人生观的统一”究竟是什么涵义？

与玄学（人生观）“主观而特殊”的主张对应，张君劢认为科学（法则）是“客观的普遍统一”。这一点丁文江似乎也没

丁文江《玄学与科学》，《科学与人生观》，第42页。

② 梁启超《人生观与科学》，《科学与人生观》第141页。

有疑义。不过，只要稍微深入一层就可以发现，所谓科学（法则）“客观而普遍（统一）”，张君劢与丁文江各自所指是不同的。为了破除张君劢“主观与客观之分”，丁文江以“存疑的唯心论”（即马赫主义实证论）为基础讲“科学的智识论”：“以觉官感触为我们知道物体唯一的方法，物体的概念为心理上的现象，所以说是唯心。觉官感触的外界，自觉的后面，有没有物，物体本质是什么东西。他们都认为不知，应该存而不论，所以说存疑。他们是玄学家最大的敌人，因为玄学家吃饭的家伙，就是存疑唯心论所认为不可知的、存而不论的、离心理独在的本体。”<sup>①</sup> 实证主义哲学认为经验之外的“本体”（物质本体和精神本体）是不可知的，因此拒斥形而上学在人类经验之外妄构“本体”。因此它所谓“客观”的意思，不是如常识所说那样，指在人类之外的物质世界的自存。丁文江首先接受了这一点，强调知识必须以“觉官感触”（感觉经验）为基础，并遵循一定的原则来审查概念和推论——这些原则，概括起来就是：感觉经验必须是正常人的彼此相似的感觉经验（而不是反常之人或疯子的经验）；推理不能自相矛盾（必须遵循逻辑同一律）；概念必须能从“不反常的人的知觉”普遍地推出来，任一推论对于所有寻常受过逻辑训练的人必须都是可以同样进行的<sup>②</sup>。由此可见，丁文江所说“客观的统一”，是指在所有主体之间的“普遍有效性”。这是任何一种知识得以成其为知识的前提和基础。因此，如果人自身的生存必须根据对于人自身的认识，那么，人生观当然必须“客观而统

① 丁文江《玄学与科学》，《科学与人生观》第 48 页。

② 丁文江《玄学与科学》，《科学与人生观》参见第 46—47 页。

一”——普遍而有效。在丁文江与胡适都作为口号的“拿证据来”这一宗旨中，“证据”显然更多的具有不同主体间的普遍有效性。

“存疑的唯心论”与“拿证据来”结合在一起，对于张君劢所说“既然科学有不能解决的领域，那么科学家走开，且让玄学家来解释”，已经是足够加以应对了。正是基于此，丁文江批评张君劢不要客观推理的知识，而只讲主观的良知直觉之谬误，就是消解了读书、教育、思考等的意义，因为一切都在“良知之中自发流行”。而且，更为危险的是：“假如张献忠这种妖孽，忽然显起魂来，对我们说，他的杀人主义，是以‘我自身良心之所命，起而主张之，以为天下后世表率’，我们也只好当他是叔本华、马克斯一类的大人物，是‘一部长夜漫漫历史中秉烛以导吾人之先路者’这还从何说起？”<sup>①</sup>玄学派认为丁文江有些像“摩哈默得”式的宗教家，丁文江则将张君劢等玄学派视为“张献忠”式的妖孽。当然，在丁文江那里没有“宗教家气息”，玄学派也不至于成为“妖孽”。不过，严格而言，就人类自身存在来看，更多的问题似乎来自玄学的“主观直觉”。玄学的直觉对于“伟人”都极其崇奉，而有了伟人的直觉，则一般人的直觉就没有“任何意义”了，主要尊崇伟人的直觉所揭示的道理就足够了：直觉揭示的“人生之观”并不是“每个人主观而单一的”，而是具有普遍性企向的。并且，当直觉与强力结合在一起时，张献忠式的妖孽当然是有可能出现的。因此，丁文江所说“人生观的统一”，其内涵之一即在于强调人生的理性化——以普遍的人

丁文江《玄学与科学》，《科学与人生观》，第 52 页。

类理性支配人生。而科学即是近现代进程中理性化的最大力量，科学的精神与理性的精神是一致的。站在近现代过程的背景下，科学派正觉着“科学展开得不够”，对于玄学派说起科学的弊端，当然要“义愤填膺”地反对了。

因此，基于存疑的唯心论，丁文江和胡适等都不认为科学的因果法则是“永恒不变的必然性法则”。这一点，恰恰在张君劢那里得到不同的应对。作为一个玄学主张者，张君劢坚决认定，所谓“科学就是定说，而不是无定说”，科学之“一定”主要是：因果是客观必然性法则，而不是没有必然性的“经验性联想”；所谓客观必然性，就是指这种法则揭示的是人之外的“物质世界自身的内在必然性”（即物质本体的规律）<sup>①</sup>。张君劢毅然决然地将科学的因果必然性归诸于“外在的客观物质世界”，认为这种必然性不能用以支配人生。否则，就是梁启超所说的“纯物质的纯机械的人生观”。由此，他标举出人生观的“五大特点”将外在的客观普遍性与内在于人的主观特殊性分开。但是，在人生观的“主观特殊性”中，他的一些言论显示却显示出“普遍必然性”：“人类目的，屡变不已；虽变也，不趋于恶而趋于善；其所以然之故，至为玄妙，不可测度。然据以往以测将来，其有持改革之说者，大抵图所以益世而非所以害世，此可以深信而不疑者也”；针对丁文江以“私人的直觉良知”易于走向“张献忠式的妖孽”，张君劢说：“验诸唯心主义者之道德论，可谓小我之中，以已具大我性为前提，故其立言自能贯彻，在君如能弃其唯物主义或惟

<sup>①</sup> 参见张君劢《再论人生观与科学并答丁在君》，《科学与人生观》，第 87—94 页。

觉主义从我而学为惟心主义者，则人生观虽出于自由意志而不至于不可以一朝居者，其义自可豁然贯通。<sup>①</sup>显然，“必然不可移的趋善法则”是“客观必然性的”；而所谓“将大我性作为前提的小我”以及“虽从自由意志出发，而其成则是普遍的”，则涵蕴着普遍性。在与科学的“客观而普遍”相对的意义之上，玄学的所谓“主观而特殊”骨子里也是“客观而普遍”。

一般而言，自由意志因为关注个体对于生命（伦理道德等各方面）的自我责任，从而突出了人存在的个体性维度。不过，在其现实表现中，自由意志论常常具有复杂性。即使康德将“意志自由”视为三大公设之一，其道德形而上学还是侧重于形式性的普遍道德律。在科玄论战中，人们在关注“因果律与自由意志”的分歧时，往往忽视了科学派与玄学派在根底上共同的普遍主义情怀。这种现象，需要追溯到一个共同的近现代历史背景才能得到解释：近现代中国历史进程，就是在救亡图存的历史要求下，在思想上建成新的普遍性信仰<sup>②</sup>。而另一方面，科学自身也以个体的自由为前提。科学的繁荣和发展，总是植根于众多具有自由科学精神、不盲从权威的独立人格的研究者的献身。因此，在科学派那里，从科学自身而言，并不导致对于个人自由与个性的否认，在根底上反而要求个性自由。由此而言，在科学与玄学论战的后面，是价值立基——终极依据的寻找。而无论是玄学派还是科学派，他们各自的终极价值立基，都关涉到此一根基的两重向度，即主观与客观、普遍性与个体性。

参见张君勱《再论人生观与科学并答丁在君》，《科学与人生观》，第 84 页。

<sup>②</sup> 当然，理论自身就蕴涵着普遍主义意向，即使极端“唯我论”的“言说”，本身涵有“普遍性”。