

王元化先生九十诞辰 纪念文集

崇朝正年二月余在西湖
 雪三日湖上人無聲任他走是
 定矣余等亦不肯推挽衣爐火
 倚往湖心亭房窗窗窗欲洗
 晴光與雪與山與水上下而湖
 上影子惟是堤上孤湖亭上
 然與舟舟一舟舟中人而
 相與已別矣有西人新舖也
 對望一童子燒酒爐上講見
 余大喜曰湖中為馬更有此人
 相與日飲金強飲之大白而初
 心已別矣是余渡人亦以此反
 下船舟中而心莫說相公
 在否有否相似相以者
 右亦舊在湖心亭亭中

邵东方 夏中义 编

上海文艺出版社
 Shanghai Literature & Art Publishing House

王元化先生九十诞辰
纪念文集
余英时敬题

邵东方 夏中义 编

图书在版编目 (CIP) 数据

王元化先生九十诞辰纪念文集/邵东方, 夏中义编.

-上海: 上海文艺出版社, 2011.9

ISBN 978-7-5321-4194-4

I. ①王… II. ①邵…②夏… III. ①王元化 (1920~2008)-纪念文集

IV. ①K825.6-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 191696 号

封面题签: 余英时

责任编辑: 吕 晨

装帧设计: 王志伟

王元化先生九十诞辰纪念文集

邵东方 夏中义 编

上海文艺出版社出版、发行

上海绍兴路 74 号

新华书店经销 上海文艺大一印刷有限公司印刷

开本 700×1000 1/16 印张 24.25 插页 5 字数 304,000

2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5321-4194-4/I·3237 定价: 53.00 元

告读者 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系

T: 021-57780459



崇禎五年十二月余在西湖
 雪三日湖上人馬聲俱絕是日更
 定矣余呼二舟擁毳衣爐火
 獨往湖心亭看雪霧凇沆沔
 滿天與雲與山與水上下白湖
 上影子惟此堤二兩湖心亭一
 點與余舟一芥舟中人兩三
 粒而已到亭上有二人披鶴氅
 戴笠童子燒酒爐沸見
 余大喜曰湖中焉更有此人
 拉余同飲余強飲三大白別
 去及下船舟子喃喃曰莫相公
 痴更何痴似相公者

右永隆代湖心亭看雪
 書為奉

王元化

庚辰歲末清園王元化



东方总

刚收到叶书记转来的信，我整日心神不宁。不久前寄去一画，用你寄来的信套，是由澳门（托人带去）寄出的。这信封改组七折，用你信封有板七折的规矩，国外寄信，国内都不行，用错了，就老来不透气，信信不通。信封封条也有板七折的规矩，以有不会^不是字信，而是折封条上出了一条折。为收信人名字写了个一英，邮局就会不透气地在信封上划一横横线，这明高出此线水平，不会折，（你方写）我以此吃了苦头，被邮局退回好几次。（我很佩服他们这种一丝不苟地执行规定的精神，不怕写信人麻烦，也不怕自己麻烦）。上一信用信的信套有与邮局询问，果然不会折，难怪此前寄信人未收到，即川次寄出。你看大陆上的电话就是如此，有些字是话报是，有些字是话报是，使你怎么方便就怎么办。这种体制不改怎么办？人民文化素质、文化水平不提高怎么办？有人以此责为不会用信的信套问题，那我就坚持这种信套问题吧。信套问题与信套问题无关，信套问题与信套问题无关。他们既不会用信套，那我就让他们在信套上讨论的非常复杂。他对我的批评有其实处，他基本上没有恶语伤人，也没有意气用事，也没有搞什么人身攻击。批评主要是希望，希望不用，先信与折与也，自由讨论。信套问题，与信套问题无关。不能因使人批评他光大，就把对方看成是敌人。我前次在信套问题上也，即我们这里所说的党性、原则性。叶书记在信中强调党性原则的重要性，是合情合理的。国际一些自由主义搞搞的学者，也往往是以党性原则论人论事的，导致他们

一九九三年三月三日，王元化先生与邵东方书。

藍雲惠好

草書發封臨風
掃翰の字乃受刻
以鐵所刻兩章
其去取自鄭板橋
題畫竹石詩并出
為磨近豐教任
與東南西北風

乙亥歲末
王元化題



此章亦係南亭
文曰僕奉刻人
知仍人所刻用
支為錯落法

清園論學集



一九九六年，王元化先生在贈送給藍雲的《清園論學集》扉頁上的題字。

它的挣扎，它整个的混乱……”^[12]

其次，这也意味着，须像罗曼·罗兰那样不惧卑微、孤独、寂寞地去拥抱信念，哪怕包围他的全是敌意的目光，哪怕整个世界都在诅咒他的陷落，他也要像铜像般刚毅，默默地走自己的路，哪怕十年，十五年，二十年……因为“他的目的不是成功，是信仰！”^[13]也因此，罗曼·罗兰的《约翰·克利斯朵夫》成了青年王元化的人生教科书，以至爱不释手，其阅读过程更幻化为追随小说主人公的心路历程：“同他一起去翻越崎岖的、艰苦的人生的山脉，我把他当作像普洛米修斯从天上窃取了火来照耀这个黑暗的世间一样的神明。”^[14]青年王元化读懂了小说家是想通过克利斯朵夫造型来辐射“他所珍视的人格力量”，因为“没有伟大的品格，就没有伟大的人格”——就像“思想不能借来，思想必须变成自己的血肉要求，必须化为自己的实践意志”一样，伟大人格也“并不是一种先验的独立的存在，它是在现实生活里面形成的战斗要求”，故它才可能承担“血淋淋战斗的考验……”“我们来到这世上，为的是发挥光辉”；“要有光！太阳的光明是不够的，必须有心的光明……”^[15]王元化当年所以如此反复、迴旋曲式地辑录罗曼·罗兰名言，实是因为克利斯朵夫刻在他心头的印记太深，太深。罗曼·罗兰不愧为诺贝尔文学奖获得者，其小说在“使英雄再生”之后，^[16]又将“精神英雄”的种子植入了王元化的青春心田。那年（1941），王元化三十一岁。

“精神英雄”情结作为人生预言，其实已经暗示王元化的命运之旅难免峻险。因为它将展示为某种迥异于本土语境，颇具“挑战性”的独特价值理念及其活法。用别林斯基的精神传人车尔尼雪夫斯基的话说，便是他所以会遭受流放、苦役与凌辱，是因为其“脑袋与死兵长官苏伐洛夫的脑袋构造不同……”^[18]

“向着真实”为内核的“精神英雄”情结，作为“人格自期”本是为了自我激励，但在热情入世的青年王元化身上，又不免推演出某种别致的社会—政治意念，王元化在十八岁加入中共那年曾撰《论抗战文艺的新启蒙意义》一文，将其“新启蒙”归结为“民主的爱国主义”与“反独裁的自由主义”。^[19]便是足见一个少年布尔什维克创见，独特而英锐。因为在抗战语境，如此明确地让“民主”与“爱国主义”互渗，让“反独裁”与“自由主义”交响，这不可能出自对权威文件的盲目复述，而纯属独立思考所致。

耐人寻味的是，独立、自由地“向着真实”，当是王元化尽情吸吮 19 世纪西方文学蕴含的近代人道主义后的心灵结晶，但作为西方文学之精神母体的基督教思想，无意中通过家庭教育，在无声地浸润且强化青年王元化的人格独立。王元化说：“基督教给我们的好处，是人应该谦虚，人不可以如神一样，所以我年轻时没有什么对人的崇拜，对鲁迅我是有一些崇拜的，但没有到偶像的地步。二次文代会，我到北京第一次见到毛泽东，许多人都怀着虔诚膜拜的神情拥过去，我觉得自己没有这个情绪，只有我在原地站着，内心不免有些惶恐。这大概就跟基督教精神的影响有点关系，因为在神的面前人人都是平等的”。^[20]所有人在上帝面前不无例外的谦卑，可推导出世俗人际层面的人格平等，而一个人若切身体验到平等人格之尊严，且将此当真，则他肯定有“独立精神”，是可以做到既不媚俗，也不逢迎权势的。

大凡“独立精神”者便很难不“自由思想”，这大概是惯性使然，青年王元化也不出此律。比如在 1940 年便敏感日本藏原惟人、苏联拉普派文论有机械论之嫌的王元化，当他对 1942 年毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》关于“政治标准第一、艺术标准第二”存疑时，也不擅在党内学习会上直抒己见。什么叫耿直？“不会因为外在的原因而放弃自己所确认的”。^[21]此即谓耿直。否则王元化也就不成其为“王元化”，有意思的是，当年沪上的地下中共文委领导如孙冶方、顾准等也颇具“大将风度”、竟能兄长般地道型“无远童言”。这

页，330 页，328 页，327 页。

(19X20X21)引自胡晓明：《跨过的岁月（王元化画传）》，44 页，29 页，45 页。

二〇〇四年，《上海文学》排发夏中义《王元化“思想—学术”襟怀解读》前请王元化先生阅稿。页旁的手写文字为王元化先生所书批语。

目 录

上编·学术纪念论文

重新审视“科玄之争”	丁伟志	3
对思想史研究的若干考察	王汎森	27
中国语言的逻辑	[美国]成中英	33
王元化研究三十年论著论文篇目及点评	朱兴和	45
《〈文心雕龙〉创作论八说释义小引》对校		
——以1979年版与1992年版为例	何 懿	59
王元化对鲁迅和鲁迅研究的反思		
——《中国鲁迅学百年史》断片	张梦阳	65
《红白花记》抄本述考		
——附记《王庆龙传》	[加拿大]范邦瑾	79
中西文化中的人性、自由与尊严	[瑞典]罗多弼	91
百年中国思想的跋涉与启示		
——王元化生涯述略	陆晓光	102
百年中国人文学统三个人物		
——在北京大学的演讲	夏中义	118
“受容”与“反思”		
——世纪之交的日中文化交流的剪影	[日本]海村惟一	131
Creative Plurality: Building on the Counter-Cultural Insights of Wáng Yuánhuà		
.....	[美国]费乐仁(Lauren F. Pfister)	135
Wang Yuan-hua, Feng You-lan, the Quest for Reasonable Political Criticism,		
and the Four Culturally Inherited Premises of Modern Chinese Political Philosophy		
.....	[美国]墨子刻(Thomas A. Metzger)	179

下编·个人纪念文字

拔地苍松有远声	丁 东	219
元化先生与中国文心雕龙学会及其他	〔澳大利亚〕马 白	223
追思:我记忆中的王元化先生	〔新加坡〕王梅凤	231
我和王老的忘年交	王新生	233
与清园先生的世纪之交	〔日本〕冈村繁	235
追思王元化先生	刘炳善	238
思想和往事	李 庆	245
铜像:会提问的眼睛		
——关于“王元化”雕塑的对话	李秀勤 夏中义	256
与王元化先生的最后交谈	汪丁丁	262
“尺牍书疏,千里面目”		
——与王元化先生在一九九一至一九九二年的来往书信		
.....	〔美国〕邵东方	264
我所见到的一位“君子”		
——追忆和王元化先生二十年的一些来往	张作锦	307
“呕血心事无成败,拔地苍松有远声”	〔美国〕林同奇	311
记与元化先生的三次会见	金春峰	323
在学术与思想之间		
——王元化先生的“九十年代”	陈平原	328
我为元化先生拍肖像	胡昌群	340
衷心祈祷冥福	〔日本〕相浦绫子	346
我和王爷爷的故事	〔日本〕海村佳惟	350
“谁的命也不要遵,要独立思考”	屠 岸	354
拉赫玛尼诺夫音乐中的镰刀斧头	童世骏	359
琐忆先生	蓝 云	365
一个真正的人	樊克政	376
主编后记		383

上编·学术纪念论文

重新审视“科玄之争”

丁伟志

元化先生生前,与我的交往并不是很多,但相知却较深。他和我都感到彼此间有许多意气相投处。记得1999年纪念五四运动的学术讨论会上,他把我介绍给龙应台女士时,介绍词竟是:“我很喜欢他。”我立即应口说:“当然,我更喜欢他。”可惜的是,我们之间一直缺乏充分交流理论见解、学术思想的机会。尤为遗憾的是,1999年那次短促会晤后的分手,竟成永诀。

2000年,为庆祝元化先生八十华诞,友人们出面编辑出版了一本文集。念及元化先生对于新文化运动的无限关注,我乃不揣浅陋,将存稿中的一节《裂变年代的文化冲突》奉上,权充寿礼。时光荏苒,如今又到了纪念元化先生九十冥寿的时节,旧友们再次筹划出版纪念文集。我能做到的,也只有循前例,将存稿中的一节,略事修删,作为奠礼献上,借此聊寄对元化先生的敬仰之心、思慕之情。

2010年3月4日于北京

新文化运动始终是在不断的反对声中开拓前进的,但是有一个值得留意的奇特现象,这就是自打陈独秀把新文化运动的纲领概括为“拥护德赛二先生”,即拥护民主与科学之后,“民主”和“科学”这两大旗号在“五四”后的舆论环境中,遭遇却颇不相同。

尽管当时骨子里死守君道臣纲、反对民主共和的还大有人在,但是公开声讨“民主”的言论却十分稀少了。之所以会如此,大约与袁世凯帝制和张勋复辟的迅速失败,表明民主共和制度在中国已成为人心所向、不可逆拒的大势有关。自此而后,举凡怀“专制”鬼胎者,多是慑于民主的声威,而取打着民主的旗号行反民主之实的手法,不肯正面抨击民主主义了。同时,还应当看到,“五四”过后,有些对新文化运动持批评意见者,有不少是从道德的或文学的角度表达与新文化

运动的不同文化观,其间不反对乃至热烈拥护民主体制的并不在少数。

与“民主”受到普遍尊敬(至少是口头上的敬而远之)不同,“科学”这面一向光彩的旗帜,却在“五四”后遭遇到前所未有的质疑。科学的性质与价值受到怀疑和诘难的情况,是与第一次世界大战造成灾难性后果的时代背景直接相关。按说,在近代中西文化的交流史上,西方的科学(实指自然科学)是较早为开明的中国人士所认可的。提倡洋务的人,从接受西方先进的“洋器”中逐步认识到“洋器”制作技术背后的“西学”的实用价值,觉得在不变动我们自己的政体法度、伦理纲常的情况下也可以采而用之;这种可以“为用”的“西学”,确指的显然是西方的自然科学。当着“采西学”之议初起时,虽然也受到过顽固派的抵制,但是随着维新运动的开展,尤其是随着清末新政的实施,将“科学”再视同寇仇、必欲拒之于国门之外的言论已经极为罕见。民国初年,虽然国内科学还很不发达,但是人们已经不再将提倡科学的主张视为奇谈怪论。陈独秀在《新青年》上以“科学”为建设新文化的口号,任鸿隽在《科学》上提倡科学救国论,都没有遭遇到公众舆论的公开抵制。胡适说:“近三十年来,有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位,无论懂与不懂的人,无论守旧和维新的人,都不敢对它表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是‘科学’。”^①民国初期文化界对科学的崇敬的风尚,胡适描述的基本符合实际。只是当着第一次世界大战造成的灾难性后果彰显于世之后,欧美知识界中才出现了对于物质文明发达引起的社会后果的悲观估计,有些人乃至宣称:“欧洲没落了!”“物质文明破产了!”由此出发,他们进而对于造成物质文明大发展的科学的作用与价值产生怀疑。他们以科学成果在战争中成为破坏性极强的武器,从而给人类社会前所未有的苦难为理由,引申出“科学破产了”的论断。^②

早在第一次世界大战初起时,中国的部分人士,如辜鸿铭、杜亚泉等,便以西方文明导致战争灾难为口实,反对奉欧洲近代文明为范式在中国进行文化革新。但是,在大战结束后,直斥科学造成人类灾难的这新一轮思潮,却更加具有了理论形态和思辨深度,况且这时国内参与抨击“科学万能”者,均能援引欧美同道的主张为据,颇有中外呼应,要从根本哲理上索解全人类文明陷入困境的症结所在,寻求解救方案的气势。大致说来,他们提出的方案,其要旨无

① 《〈科学与人生观〉序》(1923年11月29日),转引自《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第10页。

② 关于欧洲学术界在欧战之后兴起的“欧洲文明危机论”及其在中国引起的反响,郑大华著《民国思想史论》中有概括的介绍,见该书社科文献出版社2006年版,第30-75页。

非是力图恢复或建立一种或伦理的、或宗教的、或人文主义的至上精神,以遏制物质文明发展导致的“物欲横流”的趋势。在这个时期陆续出场的梁启超的欧洲文明危机论、梁漱溟的孔子路向救世论、《学衡》派的新人文主义,都不同程度地带有这类见解。不过,明确环绕着科学的价值评估这一议题,直接刀对刀枪对枪地从哲学高度上展开的一场大辩论,则是因张君勱提出的人生观不受科学约束、亦即超科学的主张而引发的。

张君勱《人生观》讲演引发的争论

1923年2月,张君勱在清华大学以《人生观》为题,做了一次讲演。讲演的主旨是论证科学管不了人生观。他强调人生观的重要性,说“思潮之变迁,即人生观之变迁”,说“文化转移之枢纽”“不外乎人生观”问题。可是“人生观问题之解决,决非科学所能为力”;而且欧战证明欧洲的注重科学、注重工商的“务外逐物”的物质文明,已为人们所厌恶,所以应当按照中国从孔孟到理学的传统,采取“侧重内心生活之修养”的路子建立精神文明。^①张君勱这一讲演所表达的文化观,就其主旨而言,与梁漱溟的文化路向的论说,并没有什么本质的差别,其特色是在于他把批判的矛头直接指向了进步舆论界大力提倡并已获得广泛崇敬的“科学”,公开对科学的功能与价值提出质疑和非议。

看到张君勱的演讲,他的老朋友丁文江立即在《努力周报》上发表文章反驳。丁文江行文嬉笑怒骂,不过态度十分明朗,坚决维护科学的权威。他说,张君勱是中了欧洲流行的反科学的“玄学”的毒。他把这场争论,直接概括为“科学与玄学”之争,从而将这场争论哲学理念上的分歧明朗化了,同时也把争论双方划成了阵线分明的对垒着的两军。^②

有趣的是,这场论战的发动者和论战双方的主将张君勱、丁文江,不仅是朋友,而且同是不久前以梁启超为首的赴欧考察的七人团的成员。由此可见,这场事关欧洲文明以及科学价值的论辩,发生的背景与他们对战后欧洲所作的一年考察直接相关。或者说,那一年的亲临其境的考察,正是他们形成各自意见的小背景——大背景自是大战后的欧洲文明局势。应当说,有关对

① 《人生观》,《清华周刊》272期(1923年2月14日)。转引自《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第33-40页。

② 《科学与玄学——评张君勱的〈人生观〉》,《努力周报》第48、49期(1923年4月12日)。转引自《人生观》一书,第41-60页。

科学的作用和价值展开重新评估一事,在梁启超所著的《欧游心影录》中已经显露端倪。梁启超在这本小册子中虽然基本上是以纪实的笔法来介绍欧洲现状的,可是他对欧洲现状估价的倾向并未加掩饰。他通过介绍欧洲人所发的议论,向国人传达了“科学破产”、“物质文明破产”、欧洲文明已处危局、急切等待中国文明拯救其出于水火一类的信息。尤其值得注意的是,在中国正是梁启超此书首次明确提出了对“科学万能”的指责,并且毫不含糊地认定“科学昌明”导致了“人生观”的缺陷。他把欧洲发生大战并陷入困境的原因,归结为人们没有了“安心立命的所在”;而之所以会没有了“安心立命所在”的“最大的原因”,“就是过信‘科学万能’”。梁启超解释说,正是由于科学昌明,才破坏了欧洲近世文明赖以形成的“道德条件和习惯”:既破坏了凭靠哲学从“智”的方面形成的“至善的道德标准”,又破坏了凭靠宗教从“情”和“意”的方面给人类提出的“‘超世界’的信仰”。也就是说,近代欧洲人的处境是“因科学发达,生出工业革命,外部生活变迁剧烈,内部生活随而动摇”。科学的昌明,使得宗教受到致命伤,把世间一切都看作不过是“物质和它的运动”,彻底否认了“灵魂”的存在。旧哲学更是“根本动摇”,“哲学家简直是投降到科学家的旗下了”。于是唯物派的哲学家托庇科学建立起一种“纯物质的纯机械的人生观”,从而硬把人类精神说成“也不过是一种物质,一样受‘必然法则’所支配”,于是否认了“自由意志”,否认了“善恶的责任”。梁启超说,这种“运命是由科学的法则完全支配”的论断,不过是“一种变相的运命前定说”。正因如此,人们面临的业已“不是道德标准如何变迁的问题”,而是“道德这件东西能否存在的问题了”。这就是“现今思想界最大的危机”。梁启超说,“科学全盛时代”造成“唯物的机械的人生观”成为主要思潮,这样便造成了物质“欲望的腾升”,“乐权主义强权主义越发得势”,人生于世“独一无二的目的”变成了“就是抢面包吃”。他感叹道:“果真这样,人生还有一毫意味,人类还有一毫价值吗?”他认为,从前做着“科学万能”大梦的欧洲人,于今叫起“科学破产”来,这就是最近思想变迁的关键。梁启超对欧洲的前途并未完全悲观,他认为现今欧洲思想界正在反省既往、提出重建“安心立命之所”的新思路,他介绍了社会学方面与达尔文生存竞争说不同的克鲁包特金的互助说,并且着力推崇哲学方面的“人格的唯心论”和“直觉的创化论”,说它们起着“把从前机械的唯物的人生观,拨开几重云雾”的作用。他说,柏格森^①首创、倭伊铿^②也基本认同的“直觉创化

① Henri Bergson, 1859 - 1941。

② Rudolf Eucken, 1846 - 1926。

论”，要义即在于认定世间一切现象，“都是意识流转所构成”，“都是人类自由意志发动的结果”；而这种“意识流转”“精神生活”，又均从“反省知觉得来”。梁启超说，这些见地，正是可以“转移一代人心”的“丈夫再造散”。^①

不难看出，张君勱关于科学与人生观的论说，其基本思路与《欧游心影录》是契合的。或者说，张君勱立论本自梁启超；如果下更加有把握些的推断，当可认定梁张有关科学与人生观见解的思路，是他们在欧游期间形成的共识——梁启超著《欧游心影录》，无疑是会吸取他的同伴们（尤其是外语远远好于他本人的年轻同伴们）的观感。1921年底张君勱离开法国前夕向留法北大同学发表的告别演说中，一方面批评“吾国今日人心，以为科学乃一成不变之真理”，“迷信科学万能”的现象，同时又赶紧声明，不要误以为他是“劝人不相信科学，不重视科学，此决非吾之本意”。这篇《学术方法上之管见》^②，宛然和梁启超《欧游心影录》的口吻如出一辙。梁启超的主调虽是在着力渲染科学的急剧发展造成了精神文明的创伤，并且寄希望于欧洲的、尤其是中国的精神文明的再兴，但是每当他对科学给人类引起的灾难大加贬斥之后，便赶忙掉转头来声明他本人绝不菲薄科学，绝不承认“科学破产”。

不过，也不好说张君勱的意见，就和梁启超一模一样。梁启超每当说到欧洲物质文明的发达带来种种弊端时，往往还会特意强调说，未来的趋势必定是科学的继续进步，物质文明“更加若干倍发达”。他刚刚议论过欧洲工业革命带来了消极后果，接着又会掉转头来声言中国的状况不同于欧洲，明确表态主张从中国的现实出发积极扶持工业的发展。梁启超虽然也主张维护和发扬中国的优秀文化遗产，但是他并没有退到一味提倡做“修身养性”功夫恢复旧道德的路数上去，相反地，他还在努力鼓吹“全民政治”、“发展个性”、“思想解放”、“法治精神”、“国民运动”等等，认为这些都是中国当下急需推行的头等要务。如此议论，又给人留下了梁启超并非下决心做个反“民主”派、反“科学”派的印象。以此看来，张君勱的反科学的人生观说，并不是梁启超意见的简单再版，至少是出于梁又超于梁，颇具自己特色的独创。张君勱之所以能够从人生观的哲理高度提出问题，显然是接受了他的德国老师倭伊铿的生命哲学。倭伊铿的一本书就叫做《大思想家的人生观》，这大半就是张君勱讲演题目的来源。^③至于丁文江捍卫科学权威的意见，是否与梁启超有过交流，有没有与

① 《欧游心影录》，《饮冰室合集·专集之二十三》，第10-18页。

② 《学术方法上之管见》，《改造》第4卷第5号（1922年1月15日）。

③ 参见郑大华《张君勱传》，中华书局1997年版，第150页。

梁取得某些共识,从现有文字中尚难以判断。不过就梁启超明确反对“科学万能论”,反对“机械的唯物论”的言论,当可推论在张丁争论中,梁启超并不像他声明的那样保持中立,而是站在偏向于张君劢的一边。

张君劢讲演之所以引起中国学术论坛的轰动,是在于他提出并详加论证了科学与人生观性质的绝然不同,力证科学管不了人生观问题;认定只有采用心性修养的路数才能建立正当的人生观,认定只有如此才能矫正科学发展给人类文明带来的种种祸害。

论列科学与人生观性质的截然不同,是张君劢用来证实科学作用有限而非万能的主要论据。他把二者的差异概括为五项,即:科学为客观的,人生观为主观的;科学为论理的方法所支配,人生观则起于直觉;科学可以以分析方法入手,而人生观则为综合的;科学为因果律所支配,而人生观则为自由意志的;科学起于对象之相同现象,而人生观起于人格之单一性。^①平心而论,姑且不说张君劢见解的整体之是非,仅就他所举出的这五项定性式的论据而言,其实就充斥着似是而非的混乱判定。这些破绽,在以后的论战中,有些被对方抓住,有些则被忽略了。而争论中所忽略的,有的却恰恰是关涉立论的基本前提能否成立的问题,在这里不得不先把它分辨清楚。

张君劢讲的题目既然是“人生观”,那起码首先得解释清楚什么是人生观,可是他偏偏就没有讲明白这个问题。开宗明义,他似乎是给出了人生观一个定义,说与科学有一定之原理原则不同,人生观是另一种状况:“甲一说,乙一说,漫无是非真伪之标准。此何物欤?曰,是为人生。同为人生,因彼此观察点不同,而意见各异,故天下古今之最不统一者,莫若人生观。”他在这里强调的是,人生观是没有统一性可言,只具有个体性,所以人人各异。接着他便说:“人生观之中心点,是曰我。”这就是说,在他看来,所谓人生观,就是作为个体的“我”对人生作出的与别的个体的人不相同的观察。于是他论证说,与科学依据于“自然界变化现象的统一性”完全不一样,人生观只能是“起于人格之单一性”。他将这种人生观的单一性、个别性强调到了绝对的程度,断然说:“盖人生观者,特殊的也,个性的也,有一而无二者也,见于甲者,不得而求之于乙,见于乙者,不得而求之于丙。固自然界现象之特征,则在其互同;而人类界之特征,则在其各异。”用这样绝对的个体性来给人生观下定义,自然只能陷入无法自圆其说的荒谬中。

^① 《人生观》。以下引自该文者,不另注。