

在傳統與革新中徬徨

——1950-1960 年代間台灣思想界的幾個科學觀的拉拒

發表於「傳統東亞文明與科技(自然)知識的傳承與演變國際研討會」(Conference on the Transmission, Education and Changes of Traditional Science and Technology (Natural Knowledge) in East Asia)，國立台灣大學東亞文明研究中心舉辦，於 2005 年 7 月 21, 22 日於台灣大學東亞文明研究中心舉行。

附註：本文預收於東亞文明研究中心出版的論文集，但迄今並未出版，所以筆者先行將之公開於網路上，以便學界參考。

在傳統與革新中徬徨

——1950-1960 年代間台灣思想界的幾個科學觀的拉拒

東吳大學哲學系 陳瑞麟 rueylin@scu.edu.tw

摘要：

1950 年代，乃是台灣歷史上的一大轉折。因為 1949 年，國民黨政府被共產黨擊敗，退守台灣。一大批知識分子隨著國民黨政府敗退而遷移到台灣，這個政治史上的政權遷徙，也為台灣的知識史或思想史帶來截然不同的面目，並使得大陸來台的知識分子在 1950 年代和 1960 年代間的思想活動，形成了中國思想史和台灣思想史中獨特的一頁。

我們大致可以把 1950 年代和 1960 年代間的知識分子，分成三個不同的集團：以胡適和殷海光為首的實證—自由主義、保守中國傳統文化的當代新儒家、和以三民主義學者為主的黨國意識型態。他們都接受把現代科學引入中國的必要性，卻因為不同的「科學觀」而產生激烈的論戰和鬥爭，甚至引入政治力量而造成時代悲劇。他們之所以激烈爭論的主因並不在於對科學本身的觀點不同，而在於科學與另外兩個重要的知識範疇——也就是民主和中華文化傳統——之間的關係，他們有相當不同的認知。「實證—自由主義」和「當代新儒家」的衝突點在「中華文化傳統」，他們都同意引入科學與民主，但是「實證—自由主義」認為以儒家思想為主的中華文化傳統與科學和民主有所衝突，應該拋棄或至少改造前者以迎銜後者；「當代新儒家」卻堅持，科學和民主可以被銜入中華文化傳統而並行不悖，文化傳統是根基骨幹，科學和民主只是輔助。「黨國意識型態」在保守中華文化傳統上與當代新儒家的立場一致，卻排斥民主。正因如此，他們視實證—自由主義為主要論敵，甚至引入政治力量加以打壓，但是也在某一程度上排拒當代新儒家。

本文打算為 1950 到 1969 這二十年間台灣的知識思想活動提供一個思想史的說明，我們將在「思想競爭」的脈絡下考察當時的激烈論戰。三個主要思想集團間的競爭行為出現於「實證—自由主義」和「當代新儒家」、以及「實證自由主義」和「黨國意識型態」兩組之間。至於「當代新儒家」與「黨國意識型態」則因為屬於文化保守主義而缺乏積極競爭的行為。因此本文的分析對象著落在前兩組。我們的分析將顯示前者是一個常態競爭的典型，而後者卻是一個異常競爭的歷史悲劇。

關鍵詞：科學觀、實證自由主義、當代新儒家、中國文化傳統、當代台灣思想史

在傳統與革新中徬徨*

——1950-1960 年代間台灣思想界的幾個科學觀的拉拒

1950 年代，乃是台灣歷史上的一大轉折。因為 1949 年，國民黨政府被共產黨擊敗，退守台灣。雖然台灣在 1945 年已隨日本戰敗而歸屬中華民國。然而，1949 年的特殊在於，一大批知識分子隨著國民黨政府敗退而遷移到台灣，這個政治史上的政權遷徙，也為台灣的知識史或思想史帶來截然不同的面目。一方面由於時空異變，另一方面由於台籍知識分子在 1947 年的 228 事件中被大量屠殺，兩者都造成的知識傳承的斷裂，並使得大陸來台的知識分子在 1950 年代和 1960 年代間的思想活動，形成了中國思想史和台灣思想史中獨特的一頁。

這些知識分子都對山河易幟感到傷痛，也反對中國共產黨的意識型態，他們仍然期待有朝一日能夠「反攻大陸」、重歸故土。在悲憤與期待之餘，他們也不忘思考與求知，希望能為未來的新中國立下一個穩固的文化根基。由於近代中國百年積弱的歷史，他們歸結出一個重要的關鍵在於「中國沒有現代科學」。因此，「如何將科學引入中國（當時的台灣——被視為新中國的復興基地）」就成了他們亟於回答的首要問題。可是，科學是什麼？要引入什麼樣的科學？這些問題使他們分裂成不同的意見陣營（當然，另一個造成分歧的關鍵是「民主」）。

我們大致可以把 1950 年代和 1960 年代間的知識分子，分成三個不同的集團：以胡適和殷海光為首的實證—自由主義、保守中國傳統文化的當代新儒家、和以權力當局和三民主義學者為主的黨國意識型態。他們都接受把現代科學引入中國的必要性，卻因為不同的「科學觀」而產生激烈的論戰和鬥爭，甚至動用政治力量而造成時代悲劇。站今天的眼光來回顧當時，他們都沒有充分地理解科學，他們的科學觀大致都相當素樸甚至貧乏。然而，他們之所以激烈爭論的主因並不在於對科學本身的觀點不同，而在於科學與另兩個重要的知識範疇——也就是民主和中華文化傳統——之間的關係，他們有相當不同的認知。「實證—自由主義」和「當代新儒家」的衝突點在「中華文化傳統」，他們都同意引入科學與民主，但是「實證—自由主義」認為以儒家思想為主的中華文化傳統與科學和民主有所衝突，應該拋棄或至少改造前者以迎納後者；「當代新儒家」卻堅持，科學和民主可以被納入中華文化傳統而並行不悖，文化傳統是根基骨幹，科學和民主只是輔助。「黨國意識型態」在保守中華文化傳統上與當代新儒家的立場一致，卻排斥民主。正因如此，他們視實證—自由主義為主要論敵，甚至引入政治力量

* 本文於七月二十二日發表於應台灣大學東亞文明研究中心主辦之國際研討會，「傳統東亞文明與科技（自然）知識的傳承與演變」（2005 年 7 月 21、22 日舉行）。感謝會議主辦人李弘祺教授與徐光台教授之邀請，使筆者有機會發表此文。並感謝評論人程樹德教授有益評論和與會者徐光台教授的寶貴意見。

加以打壓，但是也在某一程度上排拒當代新儒家。

本文的目的在於探討三個主要思想集團之間的競爭，我們將採用分析思想結構以呈現動態競爭的方法來達成目的。所謂「競爭」，包括思想學派之間產生了有交集的主題與不相容的論點，並引發單向批判或相互批判的舉動，進而在發展壯大自己的過程中，「競相」吸引新生代投入己方陣營。1950年代和1960年代台灣的三個主要的思想集團，兩兩之間共可分成三組。競爭行為出現於「實證—自由主義」和「當代新儒家」、以及「實證自由主義」和「黨國意識型態」兩組之間。至於「當代新儒家」與「黨國意識型態」則因同屬於文化保守主義而缺乏積極競爭的行為。因此本文的分析對象著落在前兩組。我們的分析將顯示前者是一個常態競爭的典型，而後者卻是一個異常競爭的歷史悲劇。

壹、「科學觀」的競爭

十七世紀發源於西方的「現代科學」（以下簡稱「科學」，有別於各民族固有的自然知識傳統¹），在十九世紀成爲主宰世界的主要力量之一。非西方的國家、文化、學派或團體，不管喜歡與否，都不得不回應這股沛然莫之能禦的力量，而形成他們各自不同的「科學觀」。

所謂「科學觀」，我們指的是某人、學派或團體，對於科學的整體觀點或形象——有時是含糊籠統的。只要他們針對下列任一個問題提出答案，就可以說他們擁有某種類型的科學觀。這些問題是：「科學是什麼？」、「科學如何運作？」、「科學有什麼功能、作用和價值？」、「科學對某特定的社會文化是好是壞？」、「科學與其它文化項目的關係又是如何？」等等。科學觀的內涵，往往會影響到他們的國家或文化對於科學的引入或抗拒的型態。因爲，首先科學觀影響了人們對待科學的態度：思想學術界的科學觀決定了思想文化論述中的科學形象，從而影響公眾（包括政治人物）對科學的資助、支持或排拒。其次，科學對非西方國家而言乃是個異於傳統的外來物，科學衝擊了傳統的一切，在科學與傳統之間的取捨，往往會受到科學觀的左右。最後，科學觀有時也暗涵著「科學劃界」的標準，用來排除己方視爲「非科學」的研究。

對於非西方國家的知識分子來說，科學的引入意謂他們將失去傳統中的許多事物。他們該如何回應？他們該如何選擇與取捨？可以想見的是，有欣納、有抗拒、有折衷種種不同程度的反應，這些都取決於他們的科學觀。不同的科學觀將產生競爭，希望擊敗對手，取得主導權，擴大的影響力。因此思想界的科學觀的競爭，也是思想學派的「影響競爭」²之重要環節——尤其對1950年到1969

¹ 本文所討論的1950-1970年間的台灣知識分子，他們所爭論的「科學」（賽先生）指的就是西方現代科學。

² 關於「影響競爭」的觀念，參看陳瑞麟：〈邏輯實證論在台灣——透過殷海光對文化、思想與學術產生的影響〉，發表於「西方思想對東亞文明的衝擊：跨文化的視野研討會」，台灣大學東亞文明中心舉辦，2004年9月10日。

年間的台灣而言。

不同的理論、思想學派或團體如何進入競爭狀態中？有三個條件必須被滿足：³ (1) 主題條件：互相競爭的思想學派所處理的主題必須有交集。就本文討論的目的而言，「科學觀」就是競爭的主題。進而，互相競爭的思想之間，必定存在至少一個不相容的論旨或判斷，構成它們的「爭論點」。(2) 批判條件：思想學派之間產生單向批判或互相批判的現象。亦即公開針對「爭論點」而指出對手論旨的不當，爭論點不僅限於思想內容，也會涉及論域（該不該處理某對象、現象、問題或課題等等）和方法論。(3) 生成與繼承條件：也就是思想學派各自努力吸引新生代來歸附，並努力啓發後輩以生成新的思想版本、擴大思想的應用領域和範圍。類比地說，也就是「繁衍子嗣」的競爭。這三項條件構成了思想競爭的格局，對它們的描繪，就是思想競爭的說明。本文的目的就在於透過競爭格局的揭示，來展現 1950 到 1969 年之間，台灣思想界的三個主要學派的科學觀之競爭過程。

嚴格說來，發生在二十世紀 50 和 60 年代間台灣思想界的主要衝突，聚焦在現實、具體的政治制度上，也就是民主政治的引入與實施。反映在思想上則是對於「民主」和「自由」理念的爭辯（道德在民主政治中的角色與位置，以及「政治自由」對抗「道德自由」）。⁴「實證－自由主義集團」與「當代新儒家集團」和「黨國意識型態集團」的衝突論戰，大抵是著眼於此。尤其是前二者的論辯，一直延續到八十年代末、九十年代初，也產生了許多檢討文獻。⁵ 整體說來，「科學觀」的爭論居於較附屬的地位——但這並不意味它們不重要。遺憾的是，台灣學術界對於「科學觀」爭論的檢討與反省文字似乎較不常見。⁶ 爲了彌補這個缺憾，本文把「科學觀」的競爭當成焦點主題。

如前所述，台灣的三大思想集團對於「應該把科學引入中國」並無異議，之所以會出現競爭現象，導因於引入科學的過程中，對於民主政治的迎納與文化傳統的取捨，三個集團有強烈的不同觀點。可是，「當代新儒家」和「黨國意識型態」之間並沒有顯著的相互批判之現象，其對科學與民主的觀點差異，也在保守

³ 參看陳瑞麟：《科學理論版本的結構與發展》（台北：台灣大學出版中心，2004 年）第七章，頁 184。

⁴ 參看張佛泉與徐復觀的論辯。張佛泉的論文有〈自由之確鑿意義〉（《自由中國》第八卷第 10 期，1953 年）、〈自由觀念之演變〉（《民主評論》第四卷第十二期，1953 年）等。徐復觀則於 1954 年於《民主評論》第五卷第 16 期發表〈給張佛泉先生的一封公開信——環繞著自由與人權的諸問題〉。可參看李明輝：〈徐復觀與殷海光〉，《當代儒學的自我轉化》（台北：中研院：中國文哲研究所，1994 年）。

⁵ 如殷海光的學生，站在自由主義立場上批判新儒家的林毓生：〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉（最初發表於 1988 年，後收入其論著《政治秩序與多元社會》（聯經，1989 年）；陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉和楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限人性論看牟宗三的社會哲學〉，均刊於《台灣社會研究》季刊第一卷第四期（1988 年），韋政通：《儒家與現代化》（水牛出版社，1989 年）。這些作者都可列入自由主義後裔，屬殷海光一系。而牟門弟子李明輝分別針對這些批判文字，一一進行反駁，並爲新儒家（主要是牟宗三的哲學）辯護，共有四篇論文，均收於其《儒學與現代意識》（文津，1991 年）一書中。

⁶ 雖然有一些對於五四時代的「科玄論戰」的檢討文字。

中國文化的共同目標之下被消除了。兩個集團似乎處在一個半合作卻不競爭的相安無事狀態。做為競爭的鮮明標誌之批判現象主要在於「實證－自由主義」與「當代新儒家」之間的互相批判，以及「實證自由主義」與「黨國意識型態」的激烈對抗。前者大致起於牟宗三在 1952 年發表的〈一個真正的自由人〉（刊於香港《自由人》雜誌），終於殷海光在 1958 年發表的〈跟著五四的腳步前進〉（刊於《自由中國》）；但整個競爭現象（生成與繼承）則一直延續到九十年代之後。後者則自 1956 年開始，實證－自由主義直接批判當權勢力，引發後者壓迫，1960 年發生雷震案；實證自由主義將言論戰場從政治轉向文化，並於 1962 年的「中西文化論戰」達到白熾狀態，黨國意識型態再度引用當權勢力，使知識分子（主要為實證自由主義，但某一程度上也可包括當代新儒家）約在 1966 年之後噤若寒蟬⁷；緊接著配合國民黨當局，發起「中華文化復興運動」，在 1970 年前後達到高潮，並一直持續到 1980 年代末。可是，整個競爭過程隨著黨國意識型態在 1990 年代末「壽終正寢」、退出競爭舞台而有了一個結局。⁸ 嚴格說來，「黨國意識型態」並不能算是一個具有學術意義的思想學派，它是個鬆散的組合，其思想內容也缺乏學術的嚴格性、內在的融貫性與概念間的緊緻性。事實上，它的部分成員就是權力當局的一分子、部分成員則是國民黨政權在學術界中的「文宣工具兼打手集團」、還有部分成員乃是完全接受黨國意識型態的附從者。但是，本於歷史悲憫的情懷、站在歷史回顧的客觀立場上，本文並不打算對「黨國意識型態集團」進行任何道德評價或譴責。我們只想描述與說明曾經發生在台灣島上的一段思想競爭史。黨國意識型態成員確實曾經以文字來鬥爭實證自由主義，這些文字傳達的思想內容與品質，是我們要考察的重心。

貳、「實證自由主義」對抗「當代新儒家」

就「實證自由主義」與「當代新儒家」的「科學觀」之競爭而言，衝突的主題在於西方科學與中國傳統文化之間的關係。當代新儒家做為傳統文化的保守主義者，主要捍衛儒家思想，其核心又可歸結到「倫理和道德」上。李明輝的一段話可以做為代表：「儒家傳統之所以有別於其他傳統者在於：它將一切文化活動視為人類精神生命之表現，而以道德價值為其他一切價值之共同根源或基礎。按照傳統的說法，就是『內聖外王』底思想。」⁹ 當代新儒家既然要保守儒家傳統，在面對西方現代科學這樣一個異質的外來「產物」時，他們雖然贊同中國文化應該引入科學，但堅持在儒家本位的立場與根基上來「開出民主與科學」。如同〈為

⁷ 1966 年中西文化論戰中的要角胡秋原，以立法委員的身分行文台大，要求禁止殷海光授課。當時的教育部配合胡秋原，假託要聘請殷海光為教育研究委員，實則欲拔除殷海光的台大教師資格。

⁸ 大學聯招廢除「三民主義」考科，中學教育逐步廢除三民主義課程，各大學的「三民主義研究所」紛紛改名或轉型等等，都是宣告「黨國意識型態」死亡的鮮明標誌。

⁹ 見李明輝：《儒學與現代意識》序言，頁(3)-(4)。

中國文化敬告世界人士宣言》(以下簡稱〈宣言〉)中說：

我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」，在自然界、知識界成為「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」。¹⁰

但是，對原本欠缺後兩者的中國文化而言，此要求如何可能實現？當代新儒家企圖為實現的可能性建立一個形上學說，即牟宗三提出的「良知自我坎陷」，〈宣言〉中是這麼說的：

此道德主體之要求建立其自身之兼為一認識的主體時，此道德主體，須暫忘其為道德的主體。即此道德之主體，須暫退歸於此認識之主體之後，成為認識主體的支持者。直俟此認識的主體，完成其認識之任務後，然後再施其價值判斷，從事道德之實踐，並引發其實用之活動。¹¹

這樣的中國文化本位和道德優位的立場，難免引起實證—自由主義者對當代新儒家提出「泛道德主義」的批判。因為在他們看來，科學是建立在客觀的科學方法上，有經驗實證的、價值中立等特徵；傳統文化固然不必全部加以毀棄或破壞，然而一旦傳統文化妨礙科學方法的施行與認知活動中的科學特徵之展現，就有必要加以轉化或改造。在某種程度上，我們可說實證—自由主義具有「認知優位」的立場。¹² 因此，儘管當代新儒家宣稱道德主體可退歸於認識主體之後，但就實證—自由主義的思路而言，它就像認知活動和科學背後的幽靈般，難免會時時干擾科學的引入與認知的實現。

實證—自由主義與當代新儒家的理論競爭與衝突的表面化、公開化和轉趨激烈，表現在殷海光和張佛泉與徐復觀在 1953 年到 1958 年之間的論戰。可是，誠如上文指出，這場論戰的焦點是「自由」的概念，而且它只是「實證—自由主義對抗當代新儒家」這整場戰爭（整個競爭）中的一場熾烈的戰役而已。李明輝在其〈徐復觀與殷海光〉一文中已對這場論戰作了詳細的分析，他的結論是：「在新儒家與自由主義底基本信念之間並無不可調和的根本矛盾。」¹³ 可是，即使在自由與民主的觀點上，兩者沒有不可調和的根本矛盾，卻掩蓋不了兩者之間的競爭態勢，尤其在我們詳細考察殷海光和牟宗三兩人「科學觀」的不相容之後。

「相互批判」只是「思想競爭」的一個條件。一旦兩個思想學派在思想內容

¹⁰ 引自〈中國文化與世界——為中國文化敬告世界人士宣言〉，以附錄收於唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（台北：三民書局，1984 年五版），頁 158。

¹¹ 同上，〈宣言〉，頁 161。

¹² 參看殷海光：〈傳統底價值〉，《學術與思想（一）》（台北：桂冠，1990），頁 269-292；以及《中國文化的展望》（台北：桂冠，1996）。

¹³ 李明輝：《當代儒學之自我轉化》（台北：中研院中國文哲研究所，1994 年），頁 16。

與論旨、思想論域和方法論上有所歧異（特別是「不相容」）時，就很容易（雖不一定會）進入思想競爭的狀態。以下我將採取「結構－動態的分析」方法 (structural-dynamic analysis) 來探討殷海光與牟宗三兩人的「科學觀」之競爭。¹⁴ 首先，我將勾勒兩人的「科學觀」之思想結構（一個思想結構包括「思想內容」、「論域」和「方法論」三個項目）；繼而展示兩者間的「爭論點」，並顯示兩者在這些爭論焦點上的不相容論旨。

眾所周知，殷海光的「科學觀」幾乎完全受到邏輯實證論的影響，但這影響並不是完全接受型的因循繼承，而是「溢出」影響源的局部接受。¹⁵ 殷海光吸收邏輯實證論的方法論，包括所有的方法規範和評價標準，以及「邏輯－語意分析方法」和「科學理論的層級結構」。在「科學觀」的思想內容部分，殷海光接受了邏輯實證論的下列論旨：(Y1) 可檢證原則與反形上學：一個非邏輯命題必須可由經驗來加以檢驗，才是有意義的命題；傳統形上學命題不能以經驗來檢驗，並無認知意義。(Y2) 道德與價值的情感論：道德命題和價值命題不能用經驗來檢驗，因此不具認知意義，但它們的主要功能在於表達情感。¹⁶ (Y3) 科學的實質內容：包括「假設－演繹」的科學方法、科學說明和科學理論的結構、科學層級與統一科學觀。其次，在論域方面，殷海光把邏輯實證論的理論和方法應用到當時台灣的政治評論與文化研究上，從特殊的論戰情境中，他因此特別著重下列三條方法規範：(a) 不該混淆一命題的認知意義與價值情感意義；也不能同時聯用語言的「記述與推論功能」和「規範功能」；¹⁷ (b) 作批評時，要有批評的標準，否則流於情緒發洩和獨斷；(c) 認知主義導向：經驗作為檢驗斷言是否能成立的標準，要對文化現象尋求一個「認知性的說明」（或科學說明）。

牟宗三以其超凡的哲學才智整合康德與儒家思想，形成一整套龐大複雜的道德形上學理論。不過，就本文的主題「科學觀」（科學與中國傳統文化的關係）而言，儘管牟宗三使用各種不同的語言和修辭來說明他的觀點，但整個思想內容是清楚簡單的。讓我們以下列四點論旨來詮釋：¹⁸ (M1) 徹底唯心論與「一心開二門」間架：所謂「唯心」指終極真實存有乃是人的道德心靈（或心性），其本

¹⁴ 關於「結構－動態的分析」方法，參看陳瑞麟：〈邏輯實證論在台灣〉一文，同注 2。

¹⁵ 一個更詳細的分析，參看陳瑞麟：〈台灣科學哲學的首航：殷海光的科學哲學〉，《政大哲學學報》第十期，頁 1-33；以及陳瑞麟：〈邏輯實證論在台灣〉，同注 2。

¹⁶ 殷海光沒有正式地討論道德命題的意義問題。但是可以在字裏行間中看到他大致接受了「道德情感論」的主張。見〈邏輯經驗論導釋〉，《殷海光全集第十三冊：思想與方法(一)》（台北：桂冠，1990）一個佐證的例子是他在《中國文化的展望》（台北：桂冠，1996）中說：「第一，與這類問題相干的知識太多；而且迄今太少人認真去作正式的研究。第二，對於這類問題，太多的人一接觸時就像觸了電似的帶了情感作用，並且依之而作價值判斷。但是，各人對於這類問題的情感聯繫不同，因此所作價值判斷也不同。」（頁 20）。

¹⁷ 例如在《中國文化的展望》第十四章中批判儒家的傳統德目時，說：「儒門君子和小人之分，不僅單純指謂上下社會階層的記述名詞(descriptive terms)，並且用成價值名詞(valuative terms)。結果，『君子』變成『在上位的模範人』；『小人』成爲『在下位的可輕鄙的細民』。」（頁 672）

¹⁸ 此處對牟宗三思想的整理，主要參考《政道與治道》（台北：學生書局，1987年增訂新版）與《道德的理想主義》（台北：學生書局，2000年修訂版六刷）二書。對牟宗三哲學的二手詮釋非常非常多，本文主要參考李明輝的著作。「徹底唯心論」參考吳明：〈「徹底的唯心論」與中西哲學會通〉，收於李明輝主編，《牟宗三先生與中國哲學之重建》（台北：文津，1996）。

質是「道德理性」。這個道德心和道德理性，開展出「道德」與「世界」兩個領域，平行於大乘佛學中的「真如門」和「生滅門」，也平行於康德的「物自身」和「現象」之區分。¹⁹ 牟宗三又從不同的角度把此二門稱為「理性的運用表現」和「理性的架構表現」。²⁰ (M2) 道德本位與中國文化本位立場：一切文化活動（包括科學活動）都必須以道德為共同根源和基礎。道德為中國文化的核心，因此，民主政治和科學知識，都必須基於中國文化、也是道德自身的要求而開展出來。從(M2)可立即導出 (M3)：道德優先於(a prior to)（先驗於）認知：即以道德主體為首出，涵攝其他主體；道德主體之確立不依賴於經驗（所以是先驗的），而是基於「智的直覺」，即個人對道德心或良知的直接體悟。因此它也優先於一切經驗認知。(M4) 科學知識的道德主體開出論：科學知識只是「理性的架構表現」之一種，科學知識的形成過程乃是道德主體「自覺地造成主客體間之對立，使對象從情意中提煉出來，成爲一個知識的對象」²¹。

顯然，在牟宗三這種「科學觀」之下，其論域勢必涉及形上學，但似乎也只能留駐於形上學內。牟宗三所涉及的形上學並不是西方傳統「實體形上學」，也不是康德式的「物自身」，更不是晚近科學哲學所揭示的「範疇存有論」，²² 而是他所謂的「道德的形上學」(moral metaphysics)。就方法論而言，牟宗三所面對問題是：科學如何從儒家思想中開出？他的答案正是著名的「良知底自我坎陷（自我否定）」學說，即良知暫時自我否定其通透的體悟，造成主客對立，並建立自身兼爲一認識主體，再隱身於認知主體之後，從而成就道德中立與價值中立的認識活動。

由思想結構的展示，我們可以把殷海光和牟宗三的科學觀之主題競爭，總結成下列爭論點：(1) 「經驗科學」對抗「先驗的道德形上學」：從殷海光的觀點看來，牟宗三的整個思想根本就是一個完全沒有客觀認知意義的「道德形上學」，因此，儘管牟宗三說得再多，都只是他個人的主觀獨斷之見，只是在表達他的個人情感。²³ 從牟宗三的觀點來看，殷海光無法理解康德的先驗哲學，對「先驗」的概念和形上學只有非理性的排斥。(2) 「道德的情感主義」對抗「道德的理想主義」：由康德的道德理性論觀點出發，牟宗三標榜儒家爲一「道德的理想主義」，道德乃是建立在實踐理性的自覺體悟上。殷海光則受邏輯實證論的艾爾之影響，認爲道德只是表達情感上的贊許。兩人彼此都不可能接受對方的論點，甚至也都認爲對方的論點不值一駁，從而不願正視對方。(3) 「認知對道德的中立性」對

¹⁹ 牟宗三把「物自身」理解成具價值意義的物自身，可能與康德的事實意義之「物自身」概念有所別，參看李明輝：〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，《當代儒學的自我轉化》。

²⁰ 見《政道與治道》第三章。

²¹ 牟宗三：《政道與治道》（台北：學生書局，1987），頁 54。

²² 這是說科學理論的建立與存有論密切相關。所謂的存有論是科學家預先建立的一套基本範疇架構——不一定是康德式的範疇架構。不同的科學理論預設了不同的範疇架構。參看陳瑞麟：《科學理論版本的結構與發展》第七章。

²³ 在批判牟宗三的〈一個真正的自由人〉一文中，殷海光說：「再看他痛斥反對唯心論者的話，我只覺得他情緒激越，與布爾希維克之堅執唯物論並無二致。」（〈我所認識之「真正自由人」〉，《自由中國》第六卷第二期，頁 57。

抗「道德對認知的優先性」：殷海光不斷批判中國傳統無法認知事實，無法分辨語言的「記述推論功能」和「價值功能」，傳統文獻充斥著「價值染色名詞」，傳達的都是「有顏色的思想」。偏偏牟宗三的語言與論述風格，在殷海光看來，處處犯這項嚴重謬誤。尤其牟宗三總是把議論矛頭指向其他非儒家立場的人物如胡適和金岳霖，恣意臧否學派和理論，動輒以價值語詞來貶抑。²⁴ 這種語言風格大概讓殷海光很難平心靜氣地閱讀他的著作。反過來看，牟宗三所遵循的正是中國文史的月旦傳統。「孔子作春秋，亂臣賊子懼」不是每位有良知的中國士人之典範嗎？而且牟宗三認為沒有道德節制的科學，會造成「科層一元論」（科學主義）的可怕後果。(4) 關於引入科學的爭點：(4.1) 該怎麼引入科學？牟宗三堅持必須由中國文化傳統自己「開出」科學，中國文化傳統與道德仍有其根源的地位；殷海光則認為有必要轉化中國文化傳統，才能吸收和引入科學。(4.2) 牟宗三以「良知的自我坎陷」來回答「用什麼方式開出科學」的問題。殷海光從來沒有批判過這個學說，大概也從來不曾想要仔細去瞭解它。對於「良知的自我坎陷」之質疑，乃是 1980 年代末的事。不過，順著殷海光的思想來看，「良知的自我坎陷」充其量只能成就「認知活動」，離科學仍有一段距離。因為，科學固然是一種認知活動，但認知並不完全等於「科學」，一個認知活動要成為科學活動，還有擁有更多東西——例如科學方法、科學說明和科學理論的結構、經驗的可檢驗性（不是可檢證性）等等。²⁵

思想的競爭，除了理論內容、即主題上的不相容論點之競爭外，還有「批判」與「繁衍子嗣」的競爭。就批判的競爭而言，殷海光曾以「梅蘊理」為筆名發表〈我所認識的「真正自由人」〉公開批判過牟宗三文章〈一個真正的自由人〉，這正是實證自由主義與當代新儒家論戰的導火線。牟宗三的文章評論金岳霖（他是牟與殷的共同老師）在共黨脅迫下從事學習坦白的行為，「說出純個人興趣與純技術觀點之不足。照我所了解的金先生，他這篇文章不是假的。我們也不能說這全是共黨逼的，全非由衷之言。」²⁶ 殷海光則認為牟宗三此文不夠厚道，他說：「牟先生對於深陷魔窟的學人遭逢如此大劫的快意之情，與夫幸災樂禍之意，不

²⁴ 牟宗三在 1949 年來台後七八年之間所寫的文字，輯為《生命的學問》（台北：三民，1970 年）一書，滿溢著此類風格。例如：「自由主義者隨意泛濫，流於自私....」（頁 211）「低級的唯物論實在論....現在以英美國家為主的自由主義就是淺薄的理智主義，流於庸俗。」（《生命的學問》，頁 212-213）幾乎所有論者都同意，雖然殷海光晚年軟化了他對文化保守主義者（主要為徐復觀）的態度，但他大概一直無法接受牟宗三的思想為一合理的思想系統。在《中國文化的展望》一書中，他引用韋正通對儒家「對生命體會膚淺」之批判，隨後並意有所指地說：「所謂『真正的生命學問』是什麼？就我所知，無非是生物學、心理學、人類學、社會學這些科學。...空大名詞常無真實的內容。...近來講所謂『真正的生命學問』的論著，似乎是這類名詞的大本營。」（頁 682）

²⁵ 就筆者看來，如果殷海光提出這個批判，牟宗三大概很難回應，因為這是「良知自我坎陷」學說的弱點之一。大概牟宗三認為在康德的「純粹理性」之基礎上，消化了羅素和維根斯坦的數理邏輯，就能保證科學的到來。其實，就算牟宗三的雄心能成功，充其量只能建立「形式科學」的認識論基礎；「經驗科學」他仍然完全沒有觸及。邏輯實證論對於科學方法、歸納與統計、科學說明、科學理論的結構之著作，牟宗三可能也沒有耐心去閱讀、吸收和消融。

²⁶ 轉引自〈我所認識的「真正自由人」〉，《自由中國》第六卷二期，頁 55。

禁溢於言表！」²⁷ 當然，對金岳霖的態度只是個引線，根本的衝突在於牟宗三認為「技術觀點」無法阻止共產黨的思想，無法保護中國傳統文化：「在邏輯的分析裏，父子兄弟夫婦的倫常不能保，人性人道不能保，個性價值不能保，民族國家不能保，歷史文化不能保。」²⁸ 殷海光則反之，他認為「技術觀點」才是抵禦共產黨思想的有力工具。他說：「照筆者體會得到的，思想技術乃抵制赤魔邪說之有力的工具。....由赤魔之必欲消滅『技術觀點』，我們不難判斷『技術觀點』對於赤化可起相當阻力。」²⁹ 對於殷海光的強烈指責文字，牟宗三始終未曾回應，只在私下信函中加以訾議。³⁰ 這些訾議也可以看出牟宗三對殷海光的學問與風格之極度不以為然與輕視。林正弘教授曾遺憾於殷海光沒有耐心好好閱讀牟宗三的形上學，使兩個學派失去對話機會；³¹ 可是，上文分析顯示，殷海光與牟宗三兩人呈現出截然迥異的思想、評價標準與論述風格，導致兩人完全無法互相容忍。在這樣的情況下，我們可以合理推論牟宗三也不會有耐心好好閱讀、理解及再批判邏輯實證論關於科學方法、科學說明和科學理論的邏輯結構、以及道德情感論等等理論和主張。這個遺憾，我們只能歸諸於兩人思想的徹底歧異與不相容，以及整個大背景環境的焦躁和哲人們的時代侷限。

就「繁衍子嗣」的競爭而言，這是一個十分複雜的故事，我們在此只能簡單地勾勒如下。實證—自由主義與當代新儒家的門徒都繁衍至今。可是，實證—自由主義的思想後裔再也不像是一個立場、觀點一致的學派，而是受到不斷引入台灣的西方思想之「多源影響」，依學門的不同，繁衍成多元歧異的思想團體，如社會科學中國化集團、分析哲學集團、政治學領域的自由主義社群、分析方法的中國哲學研究者等等。同樣地，當代新儒家內部也出現一些不同的雜音，雖根本立場無重大歧異。³² 值得注意的是，邏輯實證論早在七十年代被西方公認為死亡，然而殷海光繼承的其實是整個分析哲學傳統。這個傳統在九十年代末發展出新實效主義、自然主義、新經驗論等等觀點，把領域伸展到語言學、認知科學、資訊科學、生物演化論這些新興科學，以便擴大其影響力。台灣的實證—自由主義之後裔，大概也會繼踵西方腳步而繼續前進，新引入的種種主義都不是新儒家的道德理想主義所能接受的。反觀新儒家，在台灣解嚴之後，其影響力大致侷限

²⁷ 《自由中國》第六卷第二期，頁 55。

²⁸ 同上，頁 58。

²⁹ 同上，頁 56-57。

³⁰ 參看黎漢基：《殷海光思想研究》（台北：聯經，2000）第一章腳注 119，頁 63；第三章腳注 96，頁 163，牟宗三致唐君毅書信中說：「殷文未得見，他那些腔調是常事，不必理。此人全無用，太不成樣子。」；第四章，腳注 28，頁 203，牟宗三致唐君毅書信中說：「（殷海光）以東方邏輯代表人自居...如是使兇了起來。蓋不如此，便不足以撐門戶。....唯名論，實證論，自古已然，....真是井底蛙鳴，徒見不學。心感自卑，非找依仗不可。」

³¹ 他說：「可惜殷先生似乎沒有耐性細讀唐、牟兩先生的著作，而以輕率的態度加以排斥，致使兩個多少相對立的學派失去對話的機會。」（林正弘：〈一個自由主義者的民主科學觀〉，《殷海光全集第十八冊：紀念集》，頁 377-378）。

³² 例如林安梧自認為是「批判的新儒學」，而把李明輝歸為「護教的新儒學」。但李明輝並不接受他的講法。見王英銘編著，《終結三重文化危機——二十一世紀之重新創造》（台北：水瓶世紀，2001年），頁 81-126。

於中文系、中國哲學圈與歷史系，時代變貌也使得新儒家常感嘆「儒門淡薄」。在艱困的情勢下，新儒家的後裔也努力嘗試結合歐洲的哲學詮釋學，以期將新儒家擴張到社會學和政治學，從而開展新局並延展其生命力。³³ 換言之，「實證—自由主義」與「當代新儒家」的思想競爭，已跨入二十一世紀而延續下去。

儘管曾經產生一些情緒與火氣，「實證—自由主義」與「當代新儒家」的思想競爭，仍然是一個典型的「常態競爭」（良性競爭），恰對照於下節所要展示的「異常競爭」（惡性競爭）。

參、「黨國意識型態」鬥爭「實證—自由主義」

所謂「異常競爭」，乃是指競爭中的一方或兩方，引入言論之外的力量如經濟力、政治勢力甚至軍事力量，打壓對手，以封殺其言論，阻礙敵對思想的生存與繁衍。黨國意識型態單向使用政治勢力來壓迫實證—自由主義，導致後者的噤聲與沈寂，乃是當代台灣思想史上的一個可悲故事。整個壓迫可分成三波（或三階段），第一波始於 1956 年而終於 1960 年的雷震案，《自由中國》停刊。實證—自由主義者轉以《文星》雜誌為基地，戰場也從政治問題轉向文化問題。第二階段始於 1962 年中西文化論戰，終於 1966 年殷海光被迫停止在台大授課。殷海光於 1969 年病逝，黨國意識型態仍不滿足，於 1972-1973 年間引爆第三波壓迫的台大哲學系事件，殷海光的學生門人受到整肅。

1956 年十月，殷海光在《自由中國》十五卷七期發表一篇〈教育部長張其昀的民主觀——君王的民主〉點名批判教育當權者，《自由中國》同時刊載了批判張其昀的教育政策之文章。教育部刊物（《中國一周》）立即發動反擊，殷海光也加以回應，並進而質疑中國國民黨的民主誠意（〈再論「君王的民主」〉，《自由中國》十五卷八期）。當時徐復觀很快於十一月在《民主評論》七卷二十一期發表〈為什麼要反對自由主義〉一文聲援自由主義者。十二月左右，國民黨當局對自由主義者作全面圍攻，³⁴ 殷海光於 1957 年一月又發表〈張其昀部長的原子迷〉（《自由中國》十六卷一期）一文，批判張其昀的荒腔走板的「科學觀」³⁵。國民黨當局的反撲也益發強烈，其機關刊物中央日報於二月七日刊出一篇〈共產主義破產之後〉，宣稱「今日中共匪徒還有一條出路...這一套陳舊的東西，又貼上自由主義的商標而出現於市場上」公然把自由主義者打為共產黨的同路人（這篇文章可以說是 1960 年整肅《自由中國》和雷震的先聲）。徐復觀又於 1957 年二

³³ 見李明輝：〈牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題〉，《牟宗三先生與中國哲學之重建》，頁 21-37。

³⁴ 見徐復觀〈為什麼要反對自由主義〉一文的補誌，收於《學術與政治之間》（台北：學生書局，1980 年），頁 467。

³⁵ 此文起於張其昀於 1956 年 12 月 24 日對六個教育團體發表一場演講，講題為〈原子時代的教育哲學〉，其中宣稱：「中國固有的思想，已因核子的研究，而得到充分的證明。...原子核的自然現象，就是中庸之道的具體解釋。」（轉引自《自由中國》十六卷一期，頁 7-8）

月十二日於《華僑日報》發表一篇〈悲憤的抗議〉，質疑此篇社論。³⁶或許是因爲殷海光感受到保守勢力的強大反撲力量，或許是又逢五四運動紀念日，殷海光有所感觸、有所應時地寫下〈重整五四精神〉一文，在五月五日刊於《自由中國》十六卷九期。此文卻觸怒徐復觀，使他立即在五月十五日於《民主評論》發表〈歷史文化與自由民主——對於辱罵我們者的答覆〉，至此而使原已存在緊張關係的「實證—自由主義」和「當代新儒家」徹底決裂。³⁷此後，殷海光批判現實勢力與文化傳統的聲調也越發高亢激越。

1957年七月起，《自由中國》持續刊出一系列「今日問題」專輯，檢討當時的政治局勢。殷海光於八月和九月連續發表〈反攻大陸問題〉和〈關於「反攻大陸問題」的問題〉，嚴重觸怒當局，被認爲在散播「反攻無望論」。之後二年雷震又積極籌組新黨，國民黨當局終於無法忍受，在1960年炮製出雷震的「叛亂罪嫌」案，《自由中國》被迫停刊。雷震下獄，殷海光也被剝奪發言管道。³⁸

1960年之後，《文星》接續《自由中國》的棒子，「實證—自由主義」中的「自由主義」隱身幕後，「邏輯實證論」的名號現身台前。但從政治議題轉向文化問題，批判矛頭全面指向包括新儒家和黨國意識型態的文化保守主義。1962年，《文星雜誌》刊出李敖〈給談中西文化的人看看病〉，一口氣批盡了四十一位清末、民初到當時的「傳統主義」與「復古主義」者，指謫他們留戀中國傳統文化的「病態」，因而爆發所謂「中西文化論戰」。³⁹李敖辛辣無比的文字引來當時立法委員胡秋原等人的強烈反擊，後來殷海光的學生如洪成完、許登源也加入論戰，聲援李敖，並批判牟宗三的《理則學》。胡秋原誤以爲李敖等人是殷海光

³⁶ 稍早之前，1956年十月《自由中國》曾刊出祝壽專號，徐復觀也寫一篇〈我所瞭解的蔣總統的一面〉，之後《自由中國》和徐復觀都受到圍剿。這一連串的局勢演變多少也激發徐復觀寫出〈悲憤的抗議〉一文。可參看張忠棟：〈《民主評論》與《自由中國》〉一文，收於《胡適·雷震·殷海光》（台北：自立晚報社），頁213-218。1979年，蕭欣義編輯徐復觀論民主自由的文章成《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：學生書局，1988年增訂再版），收入〈我所瞭解的蔣總統的一面〉，仍小心翼翼地恭維「蔣總統」容忍諍言的風度與雅量，見該書頁29-30。當年蔣介石藉口生日要「察納雅言」，從事後的發展來看，實質上是「引蛇出洞」的陰謀。似乎毛澤東也玩過這一套？

³⁷ 在二月之時，徐復觀仍然與自由主義並肩對抗黨國勢力，何以五月之後，整個情況完全翻轉？這之間的轉折因素是什麼？筆者深感好奇，但沒有更進一步的資料可以說明。一般的解讀是由於文字和思想的因素。殷海光在此文中說：「復古主義和現實權力兩者的方向相同，互相導演，互爲表裡....」。張忠棟認爲「其中『祖宗牌位』、『神龕』、『靈牌』之類的用語，大大的激怒了徐復觀」（同注31，頁217）李明輝則認爲「殷先生這段話等於指謫新儒家爲國民黨政權底的幫凶，給新儒家戴了一頂罪名不輕的帽子。」（《當代儒學之自我轉化》，頁97）徐復觀自己後來則回憶說他撰寫該文的目的是在於維護唐君毅和牟宗三（見〈對殷海光先生的憶念〉，《徐復觀雜文——憶往事》（台北：時報文化，1980年）。筆者個人猜測殷海光所謂的「復古主義」主要指向錢穆、唐君毅和牟宗三，但並不及於徐復觀。不料引來徐復觀的激烈抗議（爲唐、牟出聲），可能是殷海光所始料不及的。

³⁸ 這段歷史，台灣已有較多研究，可參看張忠棟：《胡適·雷震·殷海光》。

³⁹ 關於這方面的文獻，筆者主要參考李敖的《爲中國思想趨向求答案》（文星叢刊）、《文化論戰丹火錄》（文星叢刊）與文德的〈殷海光教授年譜簡編〉（於《殷海光全集十八：殷海光紀念集》（桂冠），頁259-262。其中《文化論戰丹火錄》乃是李敖剪裁輯錄了大量相關評論文字而成的，在擇取上免不了李敖本人的觀點。筆者並不準備深入檢討這段論戰的內容。

在幕後操縱指使，⁴⁰ 在 1965 年於《中華雜誌》上刊載一連串詆毀殷海光著作的文字，名稱內容都相當粗暴聳動，⁴¹ 後來更集結成書稱作《邏輯實證論與語意學及殷海光之詐欺》。胡秋原爲了揭示殷海光的「錯亂詐欺」，也寫了論邏輯實證論、語意學、科學方法等文章，刊在其主持的《中華雜誌》上。⁴² 洋洋十數萬言，就是試圖力陳「邏輯實證論是一種有害的思想」。現在，這些文字只能塵埋在歷史檔案中，成爲後世嘲諷的證物了。

其實在胡秋原如此大動肝火之前，黨國意識型態的附從者就已經對殷海光提倡邏輯實證論的影響力感到相當不安與不快。此時有也有許多哲學學者爲文批判邏輯實證論，如趙雅博於 1965 年和 1966 年發表在《師大學報》第十期上的〈邏輯實證論之體系研究(上)、(下)〉，吳康於 1970 年發表在《東方雜誌》復刊四卷六期的〈邏輯實證論述意〉。後者只有四頁，前者是近一百五十頁的長文。這類文字有一些共同特色：首先，態度上敵視邏輯實證論，常常語帶不屑之感，並宣稱要批判；⁴³ 然而，要批判總得先論述被批判的對象，論者卻都不懂現代符號邏輯和語意分析的技術與意義，也不懂科學，卻不得不對這些東西大發議論，因此文字要不是流於天馬行空的泛論，就是語焉不詳、不知所云，⁴⁴ 或者列出一大堆人名、學說名，主義名等等，以顯示自己讀了很多書。⁴⁵ 他們的結論通常是邏輯實證論是有限的、偏狹的、膚淺的、具破壞性的云云。除此之外，還有許多討論「中國文化與科學」、「哲學與科學」或「科學方法」一類的文字，⁴⁶ 其

⁴⁰ 見其 1967 年文章〈大陰謀和再詐欺〉，一些胡秋原的朋友在言談間也明白表達這種猜測，如嚴靈峰稱：「後者冒著各樣各式的『化名』，馴至僱用槍手、打手，或叫徒子、徒孫出面，自己躲在後面，與論敵濫戰。」（《文化論戰丹火錄》，頁 71）在這方面，殷海光則大爲叫屈，1962 年在給林毓生的私人信件中說：「據道路傳聞，說在西化派這一方面，是我在後面調度。咳！這真是天大的冤枉。……學生請老師改文章，老師豈有拒絕之理！……其實，在他們之中，有的個性特強：即令我細心改其作品，也不見得完全接受。」（《殷海光·林毓生書信集》（遠流，1984），頁 54）李敖等人的文章的確有殷海光的概念與文字，尤其是專業術語上，如「互爲主觀的可檢證性」（intersubjective testability），見〈我要繼續給人看看病〉，《爲中國思想趨向求答案》，頁 56）

⁴¹ 諸如〈評殷海光另一本更錯亂詐欺的書「思想與方法」〉在 1965 年於《中華雜誌》分七期連載；又如〈爲學術詐欺告各有關方面〉（1966）、〈大陰謀與再詐欺〉（1967）。1966 年胡秋原以立法委員之尊，行文台大，要求禁止殷海光授課。教育部去函台大，假託聘請殷爲教育研究委員。於 1966 年全面停止在台大授課。

⁴² 今日閱讀這些文字，真給人一種「恍如隔世」之感。我們也沒有必要去爬梳這些文字或者花費時間去評論了。殷海光的學生羅業宏已在 1967 年香港明報月刊發表一篇〈胡秋原對殷海光的誣評——評胡著「邏輯實證論與語意學及殷海光之詐欺」〉，很有耐心地揭露胡秋原在程度不足下的錯亂與歪曲。走筆至此，筆者也不得不感嘆訪談台灣哲學界的《終結三重文化危機》（水瓶世紀）居然把胡秋原當成一位哲學界的重要人物來討論，不由讓人感到錯愕了。

⁴³ 吳康說：「……多適合美洲哲學思想，與實用主義，作用主義，實在論等，同其臭味。」（頁 27）

⁴⁴ 趙雅博的文章全文論述空泛，很難瞭解在說些什麼。引二段爲例：「十九世紀科學的特徵，只要我稍微對科學歷史有點常識，我們便可以知道，它是限制於經驗的內容，並且是限制很嚴格的經驗內容，在實驗室去作研究，其目的則是發掘並尋找出掌管統制自立體的宇宙的因果定律。」（頁 48）又如「羅素完成了邏輯的象徵化，他以必要的基本概念創造了一個象徵邏輯的新體系。爲邏輯的奠定數學，他將不同的數字引歸成一、二、三、四的基數或本數，他給這些數字定義爲等級的等級。」（頁 73）這些引文大致是不知所云，

⁴⁵ 胡秋原和趙雅博的文章在這方面都相當嚴重。趙雅博把英國牛津的日常語言學派哲學家都劃入邏輯實證論的陣營。

⁴⁶ 如張肇祺（1965），〈人的哲學與科學的哲學〉，《中華雜誌》三卷十期；王美奐（1965），〈哲學與

目的似乎都在掃除殷海光的「遺毒」，提倡「正確的」科學方法，保住「中國傳統」的優越地位。

殷海光在 1969 年去世，很快地 1972 和 1973 年，台大爆發哲學系解聘事件，被解聘者大多是殷海光的弟子。⁴⁷ 殷海光受迫害與台大哲學系事件，果然在學術思想界造成寒蟬效應。十年前自由主義的聲調已因雷震案而沈寂，此後台灣整個邏輯、分析哲學、科學哲學的研究完全停頓下來，除了 1974 的《台大文史哲學報》和 1975 年的《台大哲學論評》，刊載了林正弘、楊惠南、洪成完等幾篇邏輯專業的文章之外，⁴⁸ 一直到 1979 年之前，刊載哲學文章的刊物，幾乎完全沒有一篇討論邏輯、分析哲學和科學哲學的文章，甚至論及「科學與文化或傳統」關係的文章也沒有，與六十年代的熱烈爭論截然不同。⁴⁹ 這種情況要一直到八十年代末期才有改善。

我們已經指出，黨國意識型態並不是一個具有嚴格學術意義的思想學派，其成員從未能形成一個融貫、緊緻、值得爭論的思想系統。他們大致信奉標榜「民族、民權、民生」的三民主義，以及蔣介石津津樂道的中華文化三大支柱「倫理、民主、科學」，恰對應於三民主義的三大項目。他們的思想可說是真正的雜燴：古今中外的各種術語、口號、概念，共處一鍋。⁵⁰ 「黨國意識型態」能夠生存的主要支柱是當權的政治勢力，一旦政治情勢異變，政權轉移下台，勢力失落，它就會很快消亡。事實證明，黨國意識型態終於在九十年代末走向死亡。

對黨國意識型態來說，「科學」只是一個富國強兵、反攻大陸與方便統治的工具，更直截了當地說，是一個用來滿足當權者的政治願望之工具，因此在當權者口中的「科學」往往淪為口號。他們對「實證—自由主義」所重視的科學精神、科學態度、科學理念（「實是求實」、「是什麼，就說什麼」等等）絲毫不感興趣，甚至視為對統治權威的威脅，他們只想要「官方科學」，在官方完全控制主宰而且為黨國意識型態（傳統倫理道德與所謂的民族精神）服務的科學。⁵¹ 這種科

科學》，《思想與時代》第一三三、一三四期。胡秋原的文字。任卓宣(1968)，〈哲學與科學底關係〉，《哲學論文集》第二輯（中國哲學會主編）；郭正昭(1971)，〈傳統文化與現代科學〉，《中華文化復興月刊》第四卷第三期等等。1971 年後的文字我們不再列舉。

⁴⁷ 整個經過參看《台大哲學系事件調查報告》，台大哲學系事件調查小組撰，1995 年 5 月 28 日。

⁴⁸ 林正弘(1974)，〈確定描述詞和運算符號〉；楊惠南(1974)，〈葛德定理與邱崎定理的哲學意涵〉；洪成完(1975)，〈衍推涵蘊論與 Lewy 之論據〉；張復(1975)，〈論何秀煌先生的可能世界的語法描述及結果〉。

⁴⁹ 這方面，可以參看《思與言》雜誌在此時期的「國內各期刊人文及社會科學論文要目分類索引」，筆者並不打算提供統計數字，因為結果非常鮮明顯著，在「哲學」一欄裏，標題中出現「科學」、「邏輯」或「邏輯實證論」字眼的文章，幾乎完全沒有。尤其在 1975 年蔣介石去世，分類索引突然出現「總論」此一類目，大抵論述「國父遺教、三民主義、蔣公思想、中華文化復興」等等，而「哲學」一欄，也充斥著中國哲學的研究。每年可說生產一到二百篇哲學論文，但就是沒有邏輯、科學、分析哲學的文章。

⁵⁰ 殷海光別有慧見地把三民主義定位為一種「統戰工具」。但他沒有任何價值貶意。見其〈我對於三民主義的看法和建議〉，《殷海光全集第十二冊：政治與社會（上）》（台北：桂冠，1990），頁 929-934。

⁵¹ 參看本次會議傅麗玉的文章，〈美援時期台灣科學教育的焦慮——科學與傳統文化〉對國民黨當局的科學觀有較多原始文獻的引證。

學作為工具的觀點，以及錯亂不堪的科學觀，自然無法被「實證－自由主義」所接受。殷海光在 1958 年發表於《自由中國》十八卷十期的社論〈學術教育應獨立於政治〉中說：「認真說來，一切真正的學術教育都是中性的東西。它不特別偏待誰，也不特別有利於誰。科學是學術的中堅主幹，科學的性質和功能最足以說明這個道理。....科學並不特別幫助艾森豪，也不特別幫助赫魯雪夫。如果雙方都不懂原子物理學，那麼雙方都造不出原子彈。如果雙方都懂原子物理學，那麼原子物理學對雙方的幫助完全相等。純正的科學都是『為科學而科學』的產品」⁵² 殷海光同時暗指國民黨當局的教育是一種黨化教育，他指出：「每一個人的生命是屬於他自己的。沒有人有權藉著國家的名義加以塑造，然後拿去作一黨的政治資本。」這種指控言論，終於使得氣量狹隘的國民黨當局無法容忍，在無力從事言論反駁之下，終於拿出槍桿子，進行赤裸裸的打壓。

在今天，論述「黨國意識型態」對「實證－自由主義」的鬥爭，旨在陳示一個「異常競爭」的實例，並記錄發生在台灣思想史上的一段悲劇。

肆、結論

「在傳統與革新中徬徨」並不意謂兩極的拔河。當代新儒家並不是完全沒有革新的成分；實證－自由主義也不是絕對地反傳統。事實上，兩者都徬徨在傳統與革新之間。思想的競爭往往比我們想像的要複雜許多，從思想內部的不相容、批判行為的出現、以及生存與繁衍壓力的分析（可惜限於篇幅與複雜性，本文對此項目沒有太多著墨），我們可以對思想家在競爭中的言論、行為和表現，以及整個競爭過程，繪製出一幅更有趣的圖像。

參考文獻：見腳註中的詳細記載。

⁵² 〈學術教育應獨立於政治〉，收於《殷海光全集十二：政治與社會（下）》（台北：桂冠），頁 583-584。