

評中國當前 反科學主義的四種理據

• 象 弘

近年來，「科學主義」已成為中國知識界的一個常用語彙。但是，在更嚴肅、更細緻的考察面前，它又表現得像一個幽靈。似乎沒有任何一個當代中國學者承認自己為科學主義者，如果有，也一定是過去。如吳國盛說：「雖然我本人長期是一個激進的科學主義者」^①，當然，榮幸得很，「我」現在不是了。

的確，目前的中國，「你不講科學」仍是一條足以置對手於絕地的指控。但是，明確地命之以「科學主義」之名的，一直是那些反對科學主義的人，而且絕不是出於稱頌的用心。為了解中國的情境中「科學主義」一詞的意義，我們竟不得不先去考察反科學主義的一方。我將指出中國當前反科學主義至少有四種不同的理據。本文中的「反科學主義」是在「反」科學主義的意義上使用的，對「反科學」主義則另行表達。

目前的中國，「你不講科學」仍是一條足以置對手於絕地的指控。但是，明確地命之以「科學主義」之名的，一直是那些反對科學主義的人，而且絕不是出於稱頌的用心。

一 後現代主義的解構

和其他一些人本主義思潮一樣，後現代主義風行中國，也以文學批評為突破口。如張頤武、王一川、王干等人直搗整個文化領域，昔日的文學批評家今日毫無怯意地談論啟蒙運動、「後知識份子」和「新知識份子」等等不屬於文學領域的話題^②。

後現代主義者們不太刻意去攻擊科學主義，然而他們的事業以更徹底的方式破壞着科學主義，乃至一切以「現代性」為基礎的主張。如果現代性只是一堆包裝，如果啟蒙理想已是明日黃花，如果「知識」已不應該被界定為「權力」，那麼科學又有甚麼神聖性可言呢？不就只是諸種神話話語之一，諸種敘事體系之一種嗎？如果知識份子作為一個階級或集團，其存在的基礎已被解構，即，由

知識份子推動的現代化進程導致的世俗化，把他們自己推離了「權力話語」的中心；如果這樣，知識份子首要的任務就不得不是重新理解自己的地位，而不是去解釋自然？闡釋學的方法優先於實證研究的方法。在《讀書》這本國內頗有影響力的雜誌上，1994年連續地進行着「人文精神尋思錄」的討論。

在上述兩種批評——文化相對主義的批評和社會歷史的批評——之外，後現代主義者對科學還有第三種指責，即在現代社會中，科學已被權力階層操縱和運用，喪失了其中立性，成為統治的工具。這一指責，既是普遍的文化相對主義的一個推論，又是它的一個主要論證。但是，在中國的後現代主義者那裏，這一指責被有意無意地忽視了。對科學(技術)與政治的「勾結」避而不談，這種迴避並不是不重要的。我們暫且將其擱置。

把科學視為諸種神話話語之一，導致對科學的遊戲化傾向。這種遊戲，或「文本的狂歡」，以王朔式的小說與電視作為其典型案例。王朔式小說的主人公不會擔心自己沒有「學問」，不會相信「學好數理化、走遍天下都不怕」的格言。在這類小說與電視的情境中，「您是科學家？啊，您學問真大」的表面的恭維，實質上乃是嘲諷與揶揄。如前所述，對科學的調侃只是更深刻廣泛的調侃態度的一部分，即普遍地反對一切傳統的知識興趣的態度。知識興趣是知識份子事業的一個基本動機。

這種批評和調侃傷害了知識份子的自尊心，相當一部分中國知識份子並不接受。他們並不接受王朔。這些知識份子也可能接受後現代主義，但僅僅是從社會歷史的角度。儘管世俗化是無可抗拒的，傳統的滿足知識興趣的方式因而已不合時宜，但知識份子仍應該追求「人文精神」——其涵義大約是對「知識興趣」的一種較宗教化的表述——在世俗化條件下的重建。重建以「後現代狀態」為背景和前提。例如，知識份子如果企圖重返話語權中心，將是愚蠢的，而科學主義正是這麼一種愚蠢的主張。

這種批評的一個中心概念是「邊緣化」，它由余英時先生謹慎地引入中國(余英時的原話是「我也沒有自信這裏的提法是否合適」)^③，卻在中國知識界很不謹慎地流行起來。余先生的本意不在做價值判斷，而鼓吹者們則給「邊緣化」飾之以合理合情合法的色彩。尤其當把「站在文化的邊緣之處」和福柯(Michel Foucault)所言的「新知識份子」視為同一之後^④，這種「新知識份子」或「文化的守望者」，就儼然成了後現代主義的聖訓所昭示給中國知識份子的唯一出路。塞林格(Jerome David Salinger)的《麥田守望者》(*The Catcher in the Rye*)也被重新理解和頌揚着。這種「邊緣化」甚至被理解為「人文精神」賴以復歸的方式。例如「人文精神尋思錄」討論中的一篇^⑤：

……道統意識消解了，但道統的意義反而更純正了，它不再自命不凡越界築路去干預知識或政治，而是嚴守形而上領域，為這個世俗化社會提供超越性的精神和道德資源。

這真是一種「純化」嗎，還是「市場經濟化」了呢？這是人文精神，是後現代主義嗎，還是在迎合市場經濟的——或者，資本主義的——倫理呢？知識份

後現代主義對科學主義的一個中心概念是「邊緣化」，它由余英時先生謹慎地引入中國，卻在中國知識界很不謹慎地流行起來。這種「邊緣化」甚至被理解為「人文精神」賴以復歸的方式。

子扮演着一個「超越性的和道德的」商品零售商的角色，當然也可以是批發商，開着一片等待顧客上門選購的知識超級市場。

即使不考慮「邊緣化」的道德價值，僅僅考慮對這一事實如何解釋，後現代主義，至少在中國，似乎也不是一種合適的理論。所謂「世俗化」和「解構」，本身恐怕就是一些「神話話語」，例如⑥：

(80年代)由知識份子積極倡導並投身其中的思想解放運動，在政治上支持鼓勵了自由平等的意識發展，在經濟上則開始消解傳統的計劃體制……
(90年代後)知識份子曾經賦予理想激情的一些口號，比如自由、平等、公正等等，現在得到了市民階級的世俗闡釋，製造並復活了最原始的拜金主義……。

這些「知識份子」們顯然太看得起自己了，乃至於相信歷史是他們導演的。事實上所謂拜金主義很大程度上是官方意識形態引導的結果，這種意識形態在公開抨擊它的同時又以隱含的方式懲罰它，並且通過其高級成員的活動示範着它。這種「自上而下」的拜金主義並不伴隨所謂市民階級對知識份子理想的世俗闡釋，倒是伴隨着知識份子的沉默——89年以後，有多少知識份子還在富有「理想激情」地鼓吹自由、平等與公正呢？知識份子們之所以製造出「世俗性闡釋」的神話，也許正是為了掩蓋他們這種屈服性的沉默？

於是我們回到前面的一個話題。在西方，後現代主義作為非主流的、激進的主張，要求衝破現存知識秩序的「政治化」，從而使他們的「邊緣化」號召帶有革命性。而在中國，卻彷彿從來「不存在」知識與權力的「勾結」，知識份子彷彿清白而無辜，「邊緣化」的號召於是迎合了知識份子的主流，染上濃重的保守與退縮色彩，以頗近於田園隱士的方式自我同情和自我欣賞：「政治與市場在今日又恰好聯手，使文化處在左右夾擊，進退維谷的圍剿中。」⑦ 這種「不談政治」的後現代主義當然不會與科學主義有共同語言。因為科學主義和其他一些次級知識傳統一樣，具有一種普遍的、疏遠權威當局的感情。科學主義要求知識從政治那裏奪取權力，而這正是中國的「後現代主義者」們不願接受的一樁任務。

在中國，彷彿從來「不存在」知識與權力的「勾結」，知識份子清白而無辜。這種「不談政治」的後現代主義當然不會與科學主義有共同語言。科學主義要求知識從政治那裏奪取權力，而這正是中國的「後現代主義者」們不願接受的一樁任務。

二 形而上內部的爭辯

正宗的(而不是中國式的)後現代主義之反對科學主義，根植於對整個西方式知識態度即柏拉圖主義的背叛，因而常常以反理性主義或非理性主義的樣式出現。形而上的傳統則仍舊讚賞西方傳統的知識態度，即為知識尋求某種超歷史性的根據。在這個意義上，科學主義本身也屬於某種形而上傳統，它以科學方法是超歷史性的。於是從形而上傳統出發來批評科學主義，所引燃的便是一場傳統內部的戰爭，可以追溯到哲學史上的那些戰爭，如理性主義對經驗主義，心念主義(idealism)對物質主義(materialism)。科學主義承襲了(在某種程度上)經驗主義和物質主義的一方。

形而上傳統中的反科學主義因此具有廣泛的可能性。由於當代中國的形而上學極不發達，倡導任何一種形而上學，幾乎都有其價值。但是，具體到反科學主義這個課題，我們還是應該考察一下這些中國的批評者們，他們的思想匕首是否刺在恰當的部位？

我將以吳國盛的新著《自然本體論之誤》作為主要的評論對象，不僅因為他是最有希望和影響力的國內青年學者之一，而且因為這本書是國內迄今僅見的、繼承形而上傳統而批評科學主義的專著。這部書反對那種「自然本體論」（在最新的一篇論文中吳稱其為「圖像化的自然觀」），即「把自然科學所提供的自然界演化圖景當作終極的實在圖景，上升到本體的高度，使人成為一個派生的、偶然的、無足輕重的角色」。他提出了兩個案例，實踐唯物主義和認識主體論，認為它們代表了當代中國哲學的人本化運動；然而自然本體論，即「普通的科學至上的心理背景導致了人本化運動的不徹底性和脆弱性」^⑧。這種不徹底性，吳國盛認為，就是沒有否定先於人類社會的自然界，或者說，沒有倡導徹底的心念主義。

當然，考慮到科學主義對物質主義有某種程度上的支持，則為了倡導徹底的心念主義而反對科學主義是可以理解的。問題在於他進行論證的方式：不是通過維護心念主義來倡導心念主義，而是通過一場道德仲裁，以某種維護弱小的姿態作出了有利於心念主義的裁決，其依據僅僅是對擬定的對手——自然本體論——的道義上的抨擊。其全部推理過程是：自然本體論輕視人，這樣做不好，所以我們應該轉向其反面。

這種選擇是偶然的嗎？當然不是。關鍵正在於，所擬想的、自然本體論與心念主義之間的對立，在形而上學的範圍內是不可能被裁決的，正方或反方的推理將會同樣有力。因此，吳國盛必須再預設一個仲裁標準，這就是以人的地位高低為準則。但是，維護這一準則又需要做出更多的工作。

在最近的文章中，吳國盛本人意識到了這一窘境。他試圖構築另一個論證：如果堅持圖像化自然觀，則要麼把認識主體嵌入該自然圖像中從而否定認識的可能性，要麼走向徹底的心念主義。而這兩條途徑均不足取，因此圖像化自然觀應被拋棄。在該文中，他部分地放寬了反科學主義的嚴酷程度，但認為科學必須拋棄圖像化自然觀才有出路。問題在於，吳國盛無法說明在拋棄了圖像化自然觀之後，科學、乃至哲學還能做甚麼？他甚至不得不像後現代主義者那樣，主張哲學也許不再是求知的事業。然而，由於他最終恪守了形而上傳統，希望通過哲學去追尋「人類之根、生命之源、宇宙之本」，他的出路將是不寬闊的^⑨。

在此我不想猜測吳國盛成為一個後現代主義者的可能性，我甚至也不想猜測他在形而上傳統內繼續努力能有多大希望。我感興趣的是，吳國盛在進行形而上學的努力時，為甚麼始終把「圖像化自然觀」作為靶子，並且將其與科學主義聯繫起來？這種無益的固執根源何在？

那麼假若我們注意到他對實踐唯物主義和認識主體論的關注，這個問題是不難解答的。實踐唯物主義和認識主體論的確都近於某種非驢非馬的妥協，是正統馬克思主義在80年代異端思想衝擊下的折衷式反應。科學主義，或某種類

吳國盛的新著《自然本體論之誤》繼承形而上傳統而批評科學主義。問題在於其全部推理過程是：自然本體論輕視人，這樣做不好，所以我們應該轉向其反面。他超出形而上的範圍，再預設一個仲裁標準，這就是以人的地位高低為準則。

似於科學主義的態度，在異端一方手中做了武器，對此劉青峰做過很好的描述^⑩。吳國盛本人是這場「科學化的哲學」運動的最年輕的參加者之一。事後反思時，的確很容易得出這樣的想法：這場運動是不徹底的、妥協的，原因正在於其科學主義色彩。要幹得徹底就必須反科學主義、反自然本體論……。

事實上，徹底的科學主義與徹底的正統馬克思主義之間不存在妥協的機會。80年代「科學化的哲學」運動之所以有諸多半驢半馬的結果，不應歸咎於科學主義。我將通過簡短的回顧來說明這一點。那場運動，被劉青峰說成是屬於「經驗主義的科學主義」的。我不懷疑劉青峰本人是這樣一位科學主義者，但我懷疑她是否意識到了自己與金觀濤的差異。而運動的主導者，恰恰是金觀濤及其同志們^⑪：

大約到七十年代中期，我腦中已經初步形成了一個怎樣克服危機，怎樣正確而科學地表達辯證法的核心思想——事物內在發展的方案。……如果我提出的這個研究提綱是對的，那麼辯證理性可以拋棄黑格爾的思辯而完成科學的重建。

如果我們注意到他口中的「危機」乃是一個邏輯矛盾——徹底的辯證法是邏輯上不可能的，我們將會同意把上述引文中的「科學的」以「理性的」代之。事實上，金觀濤本人就把他當時的工作稱為「理性哲學的重建」^⑫。因此，這是一個理性主義的形而上學研究綱領。它左右了80年代的那場運動。

這種「理性哲學」——包括用「不確定性」取代「矛盾」，用自組織理論取代「發展」，用系統論的認識論取代「能動的反映論」——不但不是經驗主義的科學主義，甚至也不是物質主義的科學主義，或「重視科學知識」。這裏，一些特定的科學知識被組合到一個先定的框架裏，而更多的、與之不同也許是衝突的科學知識則被漠然視之。局部的科學概念和論斷被無條件地抽象成、甚至以「比擬」的方式被編譯成普遍的觀念和公理。因此，如果真要對這場運動的整體思路（暫且不管其具體結果）進行反思，那麼恐怕應該遭到批評的不是經驗主義，而是理性主義。而科學主義是更偏向於經驗主義那一極的。另一方面，如果我們真的打算繼承形而上學傳統並有所作為的話，則批判科學主義似乎也不是一個合適的話題。

金觀濤把他的工作稱為「理性哲學的重建」。其實這是一個理性主義的形而上學研究綱領。這種「理性哲學」不但不是經驗主義的科學主義，甚至也不是物質主義的科學主義。

三 自由主義的指控

作為一種悠久的，曾經和科學主義愉快合作的傳統，自由主義也是反科學主義的後現代主義的出發點之一。但是，自由主義不需經過後現代便可以向科學主義問戰，馬爾庫塞(Herbert Marcuse)、哈伯馬斯(Jürgen Habermas)以及費耶阿本德(Paul Feyerabend)都在這條戰線上。為此所需的唯一假定是：當代社會中的科學已經成為政治結構的一部分，其根源便是科學主義，特別是它的「專家治國」的結論。

但是這個假定似乎也不合乎中國國情，「專家治國」的盛況至今還只是大多數中國知識份子神往的夢境，雖然他們已經幸運地擺脫了「牛棚」惡夢。於是中國的自由主義者們勇敢地提出了一個替代假定：科學主義是中國普遍接受馬克思主義並最終走上極權政治的根源。它的依據，似乎僅僅是1989年翻譯過來的郭穎頤(D.W.Y. Kwok)的《中國現代思想中的唯科學主義》^③。

即使郭先生的論證可以接受，也仍然存在一個歷史與現實的相互關係問題。即在多大程度上歷史對現實有意義？現實也許恰恰是：極權主義和科學主義在中國是衝突的，或至少是不一致的。郭穎頤的著作原版於1965年，他一定沒有領教過「文化大革命」式的瘋狂。

對這種瘋狂當然可以再論證其源自科學主義，至少可以說，它源自兩個信念：(1)真理是唯一的；(2)理論指導實踐，且至關重要。這兩個信念促使捍衛「真理」的鬥爭很快上升為「你死我活」的鬥爭，清除了妥協折衷的可能性。但這符合事實嗎？怎樣解釋大量的謊言和言不由衷呢？無節制的謊言早在50年代末就開始了。從邏輯上講，上述兩個信念同樣可導致極其克制、極其小心翼翼的行動。把中國的極權政治歸於某一兩個觀念，這種斷言只適合放在書齋裏。

甚至郭穎頤的歷史學也是靠不住的。科學主義不僅很難被視為極權主義的現實根源，也未必是歷史根源。《中國現代思想中的唯科學主義》的最大特點，也許就是讓它的讀者喪失邏輯推理能力。它煞有介事地按編年史順序羅列出種種科學主義的（有時僅僅是近似於科學主義的）思潮，渲染其中的（如果有的話）馬克思主義傾向，最後便宣稱科學主義「有助於開啟……一種超級思想體系的一統天下」^④。反覆地閱讀該書，也無助於我們發現這裏的因果性和邏輯。

當然反對科學主義的郭穎頤也許並不需要嚴密的論證，對他來說，直覺地洞察已經足夠。不過他想必不能違反最基本的因果關係，即時間先後的次序。就社會而言，30年代的葉青和《二十世紀》無論如何不能影響到南昌起義、秋收起義與工農紅軍。就富於代表性的個人而言，陳獨秀在1923年科玄論戰中的言論不能決定到他在1919年期間的轉向馬克思主義。郭穎頤對1915–1919年期間的陳獨秀諱莫如深。我願為他補充指出：此期間陳獨秀因震驚於列強在一次世界大戰後對中國的不公正態度，而提出「公理是要靠強力來擁護」的主張，轉而推崇「科學與革命」。這之前，在他那裏，「科學」與「民主」相安無事，相得益彰。

郭穎頤的著作，從實證科學的眼光來看，至多揭示了本世紀前期中國科學主義與馬克思主義的相關性，而不是因果性。即使相關性也只能是低度的，因為許多科學主義者是非馬克思主義乃至反馬克思主義者，而許多馬克思主義者也很難被認定為科學主義者。留下來的那點兒相關性不足以構成鐵證，完全有可能做出其他的解釋。例如，我本人願意把它解釋為普遍的反傳統思潮的後果。很明顯，在科學主義與反傳統思潮之間有着更大的相關性。反傳統意味着向外部世界學習濟世丹方，這一丹方通常不是「科學與民主」就是「科學與革命」。至於後一種組合為甚麼最終佔了上風，我仍然建議到中國的文化傳統中去尋求解答。

郭穎頤的《中國現代思想中的唯科學主義》煞有介事地按編年史順序羅列出種種科學主義的思潮，渲染其中的馬克思主義傾向，最後便宣稱科學主義「有助於開啟……一種超級思想體系的一統天下」。反覆地閱讀該書，無助於我們發現這裏的因果性和邏輯。

四 從中國文化和語言的獨特性出發

第四種反科學主義的理據恰恰是利用中國文化傳統，與當前復興中國傳統的努力緊密相連。張岱年先生近年來一直倡導只有「天人合一才能拯救人類」。以張先生的威望和號召力，可以想見這方面的反科學主義運動力量不會弱。從學理上講，這也是最能提出充分論證的一方。確實，沒有任何邏輯上的理由可以支持中國傳統文化與科學的相容性，倒是有強烈的經驗論據「證明」科學與中國文化不相容，例如「中體西用」主張的失敗。似乎確鑿地存在這麼一種兩難：對於中國，要麼科學化並且西方化，要麼拒絕科學。那麼，凡是我們承認有必要復興中國傳統的地方，不也就有必要摒棄科學嗎？

但是，如果強硬地堅持這個兩難，復興中國傳統的任務也就渺茫無望了，除非放棄迄今中國所採用的所有科學技術，而這是荒謬絕倫的。另一方面，如果把復興中國傳統的運動局限於道德、習俗諸方面，就並不構成對科學主義的挑戰，因為科學主義僅僅是一種認識論的主張。把「天人合一」與生態保護、人類尊嚴等話題結合起來，的確是一個很有希望的想法，然而它也就此成為屬於全人類的和具有全球性的想法，普遍地質問着「知識有無局限性」、「人僅僅是為了求知而存在嗎」等問題。這已是一個超越了認識論的問題，它仍然把認識論留給了科學主義。

反科學主義應該收縮到知識問題上，這麼一來，中國文化傳統就處在了下風。但是，反科學主義仍是可能的。那些涉及到中國文化傳統的知識，例如漢語學，能適用科學方法嗎？

漢語學上的反科學主義集中在語法的層面上。和語音、語彙相比，很多人認為語法的「民族標誌的作用特別顯著」^⑮。早在30年代，就有人懷疑「中國語文用不着文法或不可能有文法」^⑯。到當代，這種思想的承繼者和創新光大者應推青年學者申小龍先生。在他的一系列專著如《人文精神，還是科學主義》、《語文的闡釋》等等中，他認為「漢語的人文精神與漢語學的科學主義」之間的衝突導致了當代漢語學的逡巡不前。來自西方的研究傳統、知性分析的手段、形式化的努力、以描寫為目的，所有這些都是語言學研究中的「科學主義」。申小龍甚至把否定的範圍擴大到所有人類語言^⑰：

科學主義永遠無法解釋漢語和漢語分析獨特的人文性。科學主義也最終無法理解人類語言的複雜性。……一如在心理學領域，人的情感活動能夠通過神經生理機制來說明，而神經的構造卻無法解釋人為甚麼經常處於感情的變化之中。

申小龍這一步跨得有些冒失了。他將喪失自己的堡壘，而在「所有人類語言」這一開闊地上與「科學主義」作戰。顯然他是聰明的，在後來的《語文的闡釋》一書中，他退回到「中國文化特殊」這一觀點的保護之下^⑱：

中國現代語言學膚淺地認定人類語言作為一種自然符號系統是大同小異的，漢語的特點可以通過對「洋框框」的不斷修補完善來加以反映……

漢語學上的反科學主義集中在語法的層面上。申小龍認為「漢語的人文精神與漢語學的科學主義」之間的衝突導致了當代漢語學的逡巡不前。來自西方的研究傳統、知性分析的手段、形式化的努力、以描寫為目的，所有這些都是語言學研究中的「科學主義」。

但是，「漢語特殊」這一命題不能利用簡單的經驗事實，如漢字的方塊形象，漢語語法學迄今為止的困境，來加以捍衛。如果這樣，就又墮入科學主義的路數裏去了。唯一的辦法是建立起普遍的、文化間差異的論證。例如，申小龍作了中西在修辭學、語形學和語言史學三方面傳統的比較。最終的結論不可避免地上升為「西方的抽象思維和科學精神同東方的整體思維和人文精神」的對立。申小龍引用並讚賞季羨林先生的下面一段話，標誌了漢語學領域「局部地」恢復中國文化傳統的嘗試已經不可避免地要求着「全面地」復興了^⑮：

……西方形而上學的分析已經快走到窮途末路，它的對立面東方的尋求整體的綜合，必將取而代之，……

這又撞上了我們開頭提到的那個兩難：要中國，還是要科學？看來申小龍畢竟沒有季、張(岱年)等老先生那麼自信，他寫道^⑯：

傳統本身並不意味着與現代化絕對對立，守舊並非傳統的固有屬性。……

我國現代語言學在經歷了近一個世紀的純描寫規範後，應變革陳舊的語言學觀念，實行面向現代化建設和改革實際，面向世界，面向二十一世紀的歷史性轉折，建立以社會、人文科學的相互滲透、貫通為基礎，橫跨社會科學與自然科學，既有文化基礎理論意義又有社會應用功能的大泛系新語言學科——中國文化語言學。

這種虛張聲勢的叫囂已沒有甚麼值得批評的了。這是給那個「兩難」逼出來的脫身之計。「國學復興」弄成這個樣子，是很可悲的，然而大約也是必然結局。

五 結 語

本文中對四種現存反科學主義理據的批評，並不在於「駁倒」它們，而恰恰為了澄清它們。本文作者也無意在中國號召「科學主義」，只是要說明：科學主義傳統在中國是不清晰的，因此，反科學主義的意義也就難以了了，雖然反科學主義依附的傳統是比較清晰的。

所以，本文事實上涉及到這樣一個問題：這四種完全不同的文化思路，在中國為甚麼都要借反科學主義的形相來表達自己？我承認，我未能更深入地回答這個問題。政治似乎是一個因素，它在第一個理據中起着明顯的作用，與後三個理據也不無關係，但政治並不能解釋一切。

國際文化思潮的影響是不容忽視的。從改革開放以來，中國知識份子一直在努力追逐世界時尚。後現代主義，作為具有消解殖民主義內容的主張，反而再次扮演了殖民話語。後現代主義反對的是整個科學主義取向的文化，一直顛

四種完全不同的文化思路，在中國為甚麼都要借反科學主義的形相來表達自己？政治似乎是一個因素，而國際文化思潮的影響亦是不容忽視的。

覆到柏拉圖主義的根子那兒去。這種顛覆無論成敗都是極有價值的，但是對於中國學者來說顯得古怪而不可理喻。中國學者或不願再趨附時尚，或認為中國仍需要現代性，於是拒絕上述後現代主義的最具價值的理想，與此同時在他們理解力所及範圍內活剝了後現代主義的一鱗半爪，例如反科學主義。關鍵在於，後現代態度被加以非後現代式的理解，將其理解為一個「知識」體系，因此可以分離出其個別的論斷，當做普適的真理性陳述來使用。

但是後現代主義的反科學主張不是這類真理性陳述或論斷。混亂於是不可避免。「反科學主義」真的成了權力性話語，被四種不同的理據以不同的方式使用着。這是一場學術界的比賽吹泡泡的遊戲。

究竟怎樣理解中國情境中有關科學的觀念？例如「第一生產力」（及對其的反對）、科學精神、科學態度等等常見的中國語彙，究竟有何種關聯，或者沒有關聯而歸於歷史的偶然惡作劇？引入「科學主義」概念對之進行描述和推理的努力，在我看來是沒有成果的了。前景依然渾沌，而我很願意將其聯結於另一個更普遍的問題：怎樣理解「這一個」中國？

註釋

- ① 吳國盛：《自然本體化之誤·序》（湖南科學技術出版社，1993），頁3。
- ②④ 例如張頤武：〈「分裂」與「轉移」〉，載《東方》雙月刊，1994年第2期。
- ③ 余英時：〈中國知識份子的邊緣化〉，載《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1991年8月號，頁15。
- ⑤⑥ 許紀霖、陳思和、蔡翔、郜元寶：〈道統，學統與政統〉，載《讀書》，1994年第5期，頁49；47-48。
- ⑦ 鄭也夫：〈市場、文化、改革〉，載《科技導報》，1993年第2期，頁7。
- ⑧ 同註①，「導言」，頁1-2、4。
- ⑨ 參見吳國盛主編：《自然哲學（1）》（中國社會科學出版社，1994），頁43-45、48。
- ⑩ 劉青峰：〈二十世紀中國科學主義兩次興起〉，載《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1991年4月號。
- ⑪⑫ 金觀濤：《我的哲學探索·序言》（上海人民出版社，1988），頁43-44；47。
- ⑬ 郭穎頤：《中國現代思想中唯科學主義（1900-1950）》，雷頤譯（江蘇人民出版社，1989）。
- ⑭ 同註⑬，頁172。
- ⑮ 見申小龍：《人文精神，還是科學主義》，張世祿「序」（學林出版社，1989）。
- ⑯ 傅東華：〈給望道先生的公開信〉，載《語文周刊》，1939年總第34期。
- ⑰ 同註⑮，頁186-87。
- ⑱⑲⑳ 申小龍：《語文的闡釋》（遼寧教育出版社，1991），頁7；16；19、626-27。