

科學的一元宗教，還是以科學代宗教？

——論陳獨秀對海克爾學說的接受與轉化

丘庭傑*

摘要

陳獨秀在1915年回國後開始宣揚科學思想，先後引介「賽先生」和提出「以科學代宗教說」，對宗教之態度又曾幾度轉變，對五四時期科學與宗教的社會地位有深遠的影響。本文關注他在回國至五四運動爆發之間對於西方理性思潮的吸收與轉化，將其反宗教論述上溯至德國自然科學兼哲學家海克爾的學說。1917年，陳獨秀在《新青年》第3卷第6期和第4卷第1期上發表了一篇題為〈科學與基督教〉的翻譯，出自海克爾《宇宙之謎》（*Die Welträtsel*）的其中一章，與陳獨秀的反宗教論述互相呼應。陳獨秀一方面借用海克爾學說對宗教作出批判，另一方面卻隱去學說的終極目標——「一元宗教」，當中涉及一種有意識的文化選擇。從海克爾提倡科學的、理性的「一元宗教」，到陳獨秀提出「以科學代宗教說」，乃至其在非基運動與科玄論戰中的新取態，可以視為啟蒙／反啟蒙思潮自歐洲傳播至東亞過程中的「理性」流變脈絡來看待，也體現出跨文化背景下五四知識分子對科學理性與信仰宗教的關係作出了一次抉擇。

* 作者現為香港中文大學中國語言及文學系博士候選人。

關鍵詞：陳獨秀、海克爾、一元宗教、科學、宗教

A Scientific Religion, or Replacing Religion by Science:

Chen Duxiu's Reception and Transformation of Ernst
Haeckel's Thoughts

Kevin Ting-kit, Yau^{*}

Abstract

Chen Duxiu (1879-1942) had a major influence on the development of science and religion in the May Fourth period. Since 1915, he introduced “Mr. Science” and proposed the idea of “replacing religion by science” to China. Meanwhile, his attitude towards religion changed several times, showing great complexity on this issue. This paper investigates Chen's reception and transformation of the Western thoughts on reason, tracing the anti-religion discourses to the German scientist and philosopher Ernst Haeckel (1834-1919). In 1917, Chen translated an article titled “Science and Christianity,” the translation was published on *New Youth*. This article is originally a chapter of Haeckel's book *The Riddles of*

* Ph.D. candidate, Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong

World (Die Welträtsel). By tracing Chen's proposition back to Haeckel's idea of "monism," the paper reveals that Chen criticized religion by means of Haeckel's arguments while hiding Haeckel's ultimate goal: the monistic religion. From Haeckel to Chen, we may find connection on reason in the Europe-Asia Enlightenment/Anti-Enlightenment campaign. This paper re-examines how Chen adopted the rational thoughts from the West and modified it into the context of early 20th century Chinese society from the perspective of transcultural studies. Chen's case may also represent a choice made by the May Fourth intellectuals on the relationship between reason/science and belief/religion.

Keywords: Chen Duxiu, Ernst Haeckel, monistic religion, science, religion

科學的一元宗教，還是以科學代宗教？

——論陳獨秀對海克爾學說的接受與轉化^{*}

丘庭傑

引 言

從17、18世紀前後的啟蒙／反啟蒙運動和科學革命以降，「科學」與「宗教」、「理性」與「情感」一直是歐洲學術界熱烈討論的話題。例如德雷伯(John William Draper, 1811-1882)的 *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) 和懷特(Andrew Dickson White, 1832-1918)的 *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) 就為此開下先河，「科學」與「宗教」的相關討論至今不絕。¹ 至於「理性」與「情感」當時伴隨科學革命而在

* 本文曾於香港中文大學中國文化研究所主辦：「百年流變：再思五四遺產」青年學者論壇作口頭報告，感謝黎志添教授及與會專家指正。又謹此銘謝兩位匿名審稿人的寶貴意見，對本文之修改有莫大幫助。另要感謝彭小妍、王道還兩位教授在本文初稿階段給予意見。

¹ 「科學」與「宗教」並不必然對立，德雷伯跟懷特正好反映了兩種不同的取向。一方面，德雷伯認為當時的羅馬天主教與新興的科學存在一種內在的敵意，「(宗教)信仰」(faith) 因而必須直面「理性」(reason)，「神秘」必須讓位於「事實」，宗教必須放棄反科學的立場。而信仰經常被視為非理性的，例如神學家士萊馬赫(Schleiermacher, 1768-1834) 就認為宗教並非源自理性，而是原始情感。另一方面，懷特卻以為，科學只是反對宗教的教條主義，而不是宗教本身，揚言宗教與科學將共同邁步向未來。因此，將兩者完全對立只是其中一種理解它們的方式、取態，而非必然。參

歐洲大陸生成的理性主義學派（Rationalism）將「理性」提升至獨立而且高於感官經驗的位置，視為把握知識的唯一方式，又主張理性是人類與生俱來的，知識因此可透過理性而從內在心靈（soul/mind）獲得；另一派經驗主義（Empiricism）則強調感官經驗，例如洛克（John Locke，1632-1704）就認為人的心靈如同白板，知識不從先天的理性而來，只是來自外界的經驗轉化而成，休謨（David Hume，1711-1776）在《人性論》又指出理性（reason）充其量只是情感（passion）的奴隸。這些關於情感與理性思考在笛卡兒（René Descartes，1596-1650）、斯賓諾莎（Baruch de Spinoza，1643-1677）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau，1712-1778）、康德（Immanuel Kant，1724-1804）等著作中都有豐富的討論，成為了19世紀哲學、文學、人類學、生物學等眾多領域裡亟欲處理的議題。這場啟蒙／後啟蒙運動跨越了歐洲，進入東亞地區，影響到清末至五四時期的幾代中國知識分子。² 應當說明的是，科學與理性經常結伴，應無異議，但宗教不必然只靠情感，³ 可是五四時期部分文化人都有傾向將兩者視為一組，像梁漱溟

見 John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Andrew Dickson White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)、楊慶堃：《二十世紀神學選讀》（香港：天道書樓，2010年），頁13。

² 當時不少留日知識分子都從啟蒙／反啟蒙思潮中吸收養分，將這場西洋文化思潮自日本帶入中國，開展新的討論，包括梁啟超（1873-1929）、陳獨秀、章太炎（1869-1936）、李大釗（1889-1927）、魯迅（周樹人，1881-1936）、周作人（1885-1967）、錢玄同（1887-1939）、戴季陶（1891-1949）、田漢（1898-1968）、茅盾（沈德鴻，1896-1981）、郁達夫（1896-1945）、郭沫若（1892-1978）等。黃福慶《清末留日學生》一書指出，在中國輸入西洋文化的過程中，日本發揮其重要角色，「幾乎是西洋文化的櫥窗」，是瞭解西洋文化及世界潮流的捷徑，這點特別在留日學生的譯書趨勢中得到驗證。見黃福慶：《清末留日學生》（臺北：中央研究院近代史研究所，1975年），頁160-187。又參考實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1982年），第30節「留日學生對新文代的貢獻」，頁135-137。

³ 例如當時在清末民初中國流行的井上圓了（1858-1919）學說就是主張有

(1893-1988)、蔡元培(1868-1940)、陳獨秀(1879-1942)等皆持此一
模態。⁴

中國自有其「情」、「理」傳統，儒學與情感的關係密切，儘管
不同時代、不同流派各有其主張，對於儒學為理性主義還是非理性
主義有所爭論，卻具有一個共同點，就是尋求情感與理性的統一，
而不是主張兩者對立，⁵這跟西方傾向於將兩者對立的思考方式有所
不同。因此，當東西文化相遇之際，情感與理性的辯證成為了五四
時代轉化或建立新知識體系時必要面對的公共議題，既有梁啟超
(1873-1929)、朱謙之(1899-1972)等積極比較或調和東西文化的進
路，也有陳獨秀這種激烈抗拒傳統而尋求外來文化的路線，後來也有
以中國傳統回應西方思潮的新儒家。有關20世紀中國建構「情」觀
念的研究，近年學界一直努力整理出從現代至當代脈絡之大概，尤
以彭小妍於五四百年之際出版《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》
為大成之作，⁶書中提出作為五四精神之反啟蒙一面的唯情論及情感
啟蒙運動，範圍包括提倡美育運動的蔡元培、20年代參與「科玄論
戰」的丁文江(1887-1936)、張君勱(1887-1969)、梁啟超、張東蓀

「智力情感兩全的宗教」。見長谷川琢哉：〈井上円了における「仏教」・
「宗教」・「道德」・「哲学」：明治中期の道德教育をめぐる論争を背
景として〉，《井上円了センター年報》第26卷(2017年)，頁67-94。
又，具人文宗教的新儒家也主張情理合一而不是分離或對立，在五四時期
以方東美(1899-1977)為代表。見彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的
反啟蒙》(臺北：聯經，2019年)，第6章，頁299-352。

⁴ 梁漱溟在討論孔子思想時就認為它可以算為宗教，他將宗教定義為「情志
生活」，而孔子思想重情志多於知識，所以屬於宗教。他又提到，情志之
下有宗教與藝術兩者。此一看法跟蔡元培的看法相似，主張以藝術直接代
替了宗教來誘導情感。陳獨秀之看法在下文將作分析。見梁漱溟：《東西
文化及其哲學》(上海：商務印書館，1923年)，頁140。

⁵ 有關儒學的情感與理性問題，蒙培元的研究較為詳盡。見蒙培元：《情感
與理性》(北京：中國社會科學出版社，2002年)，頁2、18-19。

⁶ 見彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》。其他相關研究有方用：
《20世紀中國哲學建構中的「情」問題研究》(上海：上海世紀出版集
團，2011年)。

(1886-1973)等；提倡「唯情論」的朱謙之、顧綬昌(1904-2002)和袁家驊(1903-1980)；「新儒家」學者梁漱溟、方東美(1899-1977)、牟宗三(1909-1995)、徐復觀(1904-1982)等。五四的啟蒙／反啟蒙辯證以1923-24年爆發的「科玄論戰」和「唯情哲學」討論為高潮，而陳獨秀正是「科玄論戰」中唯物史觀派的領軍人物，與瞿秋白(1899-1935)、鄧中夏(1894-1933)等代表著馬克思主義陣營以「新科學」的姿態與科學派、人生觀派分立。筆者以為，彭氏的研究不僅止於為五四研究發掘出唯情論及情感啟蒙運動的一端，而是引入了一種跨文化的思維向度，驅使我們在情感與理性此一全球跨時代、跨地域、跨語言的思想辯證脈絡中，追蹤與反思五四的科學理性是如何自西方「拿來」並於東亞流變？本文有意接續此一話題，並以陳獨秀在五四運動前夕的文化翻譯為個案，探究五四時期的理性論述是如何在西學背景下開展與流變。本文因此關注他在回國至五四運動爆發之間對於西方理性思潮的吸收與轉化，認為其反宗教論述可以上溯至德國自然科學兼哲學家海克爾(Ernst Haeckel, 1834-1919)之學說，⁷並認為其中的思想淵源可以視為一次歐亞啟蒙／反啟蒙運動下的理性連結，「以科學代宗教說」因此也體現了跨文化背景下五四知識分子對科學理性與信仰宗教的關係作出了一次抉擇。文末又嘗試將此與陳獨秀在科玄論戰中之「物質一元論」作連結，以呈現其延續與轉化。

二、「科學」觀念與替代宗教

陳獨秀在1901-1914年間多次赴日本學習或辦報，接觸到西方思潮，在1915年回國後開始宣揚科學思想，〈現代歐洲文藝史譚〉：「科學大興，宇宙人生之真相，日益暴露。」⁸9月《青年雜誌》創刊

⁷ 海克爾在民國時期又曾譯作黑克爾、赫克爾，為便行文，除引錄原文之外，本文一律採用海克爾一譯。

⁸ 陳獨秀：〈現代歐洲文藝史譚〉，收於任建樹主編：《陳獨秀著作選編》（上

號發表〈敬告青年〉就推舉科學為「說明真理」的方法，宣告「宗教美文」為「想像時代之產物」，不合時宜，並以爲今後之社會「舉凡一事之興，一物之細，罔不訴之科學法則」、「一遵理性，而迷信斬焉」。⁹但此時他只是輕輕觸及宗教，並未將科學與宗教兩者明確地對立起來。同年的〈法蘭西人與近世文明〉論及宗教（基督教）亦陳其正反兩面：「宗教之功，勝殘勸善，未嘗無益於人群；然其迷信神權，蔽塞人智，是所短也。」可見他肯定基督教之勸善價值。在〈《絳紗記》序〉、〈今日之教育方針〉中，他主張基督教勝於佛、孔兩教。¹⁰直至1917年的〈再論孔教問題〉，他才將科學、宗教兩者對立，提出「以科學代宗教」說：

人類將來真實之信解行證，必以科學為正軌，一切宗教，皆在廢棄之列；其理由頗繁，姑略言之。蓋宇宙間之法則有二：一曰自然法，一曰人為法。自然法者，普遍的，永久的，必然的也，科學屬之；人為法者，部分的，一時的，當然的也，宗教道德法律皆屬之。無食則飢，衰老則死，此全部生物永久必然之事，決非一部分一時期當然遵循者。若夫禮拜耶和華，臣殉君，妻殉夫，早婚有罰，此等人為之法，皆只行之一國土一時期，決非普遍永久必然者。人類將來之進化，應隨今日方始萌芽之科學，日漸發達，改正一切人為法則，使與自然法則有同等之效力，然後宇宙人生，真正契合。此非吾人最大最終之目的乎？或謂宇宙人生之秘密，非科學所可解，決疑釋憂，厥惟宗教。余則以為科學之進步，前途尚遠。吾人未可以今日之科學自畫，謂為終難決疑。反之，宗教之能使人解脫者，余則以為必先自欺，始克自解，非真解也。真能決疑，厥惟科學。故余主張以科學代宗教，開拓吾人真實之信仰，雖緩終達。若迷

海：上海人民出版社，2009年），第1卷，頁182。

⁹ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁161-162。

¹⁰ 分別收於《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁156-157、170-175。

信宗教以求解脫，直「欲速則不達」而已！¹¹

陳獨秀認為：宇宙人生之秘密得求於永久之「自然法」而非一時之「人爲法」，科學有「改正一點人爲法則，使與自然法則有同等之效力」之作用，宇宙、人生始能真正契合。他主張中國必須廢棄宗教，代之以科學，方能使「開拓吾人真實之信仰」。這種獨異的想法不是憑空生來的，乃是受到了德國生物學家海克爾的影響，同年翻譯海克爾的〈科學與基督教〉，下節將詳細介紹之。次年的〈偶像破壞論〉：「一切宗教，都是一種騙人的偶像，……都應該破壞！」¹²呼籲人們追求「真實的」、「合理的」信仰，即實證科學。其實，取代宗教是啟蒙運動中許多不同思潮流派的共通點之一，例如王國維〈去毒篇〉（1906）：「其道安在？則宗教與美術二者是。前者適於下流社會，後者適於上等社會；前者所以鼓國民之希望，後者所以供國民之慰藉。……美術者，上流社會之宗教。」¹³蔡元培在1915年提出「以文學美術之涵養，代舊教之祈禱」的想法，¹⁴又在1917年4月8日北京神州學會演講提出「以美育代宗教」的口號。¹⁵要言之，王、蔡二人都看重於美育具統合情感與理知之功能，冀望藉此取代宗教在追求形而上價值（美、善）的功能，傾重於「情志」的繼承。在此脈絡下，陳獨秀提出「以科學代宗教」，可謂「知」的反動，代表著五四啟蒙的另一路徑。

陳獨秀在五四以後對宗教的看法曾經兩度轉變，這些也簡單交代一下，以便文末連結陳獨秀的宗教觀轉向與海克爾一元論的內在影

¹¹ 陳獨秀：〈再論孔教問題〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁278。

¹² 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁422-423。

¹³ 王國維：〈去毒篇〉，《王國維先生全集初編》（臺北：臺灣大通書局，1976年），第5卷，頁1942-1948。

¹⁴ 蔡元培：〈哲學大綱〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》（杭州：浙江教育出版社，1997年），第2卷，頁340。

¹⁵ 蔡元培：〈以美育代宗教說〉，《新青年》第3卷第6期，1917年8月，頁10-14。

響關係。¹⁶ 在五四運動發生不久，陳獨秀因派發〈北京市民宣言〉傳單而被逮捕入獄三個月，期間無書報可讀，僅有一本《聖經》在旁，他讀後受基督耶穌的捨己精神而感動，¹⁷ 1920年發表的〈基督教與中國人〉肯定希臘以來的「美的情感」與基督教「信與愛的情感」，主張：「把耶穌崇高的、偉大的人格，和熱烈的、深厚的情感，培養在我們的血裡」，「耶穌的人格、情感是（1）崇高的犧牲精神，（2）偉大的寬恕精神，（3）平等的博愛精神」。¹⁸ 他說這三種精神，「科學家不曾破壞，將來也不會破壞」，也就是承認了情感有超越科學、理性的位置。〈新文化運動是甚麼？〉：「人類底行為動作，……知識固然可能居間指導，真正反應進行底司令，最大的部分還是本能上的感情衝動。」¹⁹ 此時，陳獨秀反對宗教儀式與拜物，但肯定了人類對於宗教和情感的需要，公開「認錯」。不過，他的態度隨後轉得複雜。1922年，他與共產國際合作，以中共中央局書記的身分協助策動「非基督教運動」，²⁰ 態度頗為曖昧，對於正反兩方立場都不完全贊同，他認為在帝國主義、資本主義的侵略之下情感需要克制一點，建

¹⁶ 有關「陳獨秀與基督教」的課題，可參考沈寂：〈陳獨秀與基督教〉，《陳獨秀傳論》（合肥：安徽大學出版社，2007年），頁318-332。

¹⁷ 參自唐寶林：《陳獨秀全傳》（香港：香港中文大學出版社，2011年），頁133。胡適：「大概獨秀在那八十多天的拘禁期中，曾經過一度精神上的轉變，他獨自想過一些問題，使他想到他向來不曾想過的一條中上去，使他感覺到一種宗教的需要。他出獄之後，就宣傳這個新得來的見解，主張有一個新宗教。……抱著這樣的新宗教熱忱的陳獨秀，後來逐漸的走進那個二十世紀的共產主義新宗教，當然是不難的轉變。」見胡適：《胡適手稿》（臺北：胡適紀念館，1970年），第9卷下，卷3，頁545-550。

¹⁸ 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁175-182。

¹⁹ 陳獨秀：〈新文化運動是甚麼？〉，《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁217-221。

²⁰ 這裡參考了陶飛亞的研究。陶飛亞根據90年代公開的共產國際文件以及1922年曾與陳獨秀、瞿秋白會面的共產國際遠東書記處成員之一С.А. 達林（Сергей Алексеевич Далин，1902-1985）的回憶錄，而得出結論：非基運動是俄共與共產國際遠東局、青年國際的直接指導下，由中國共產黨發起並領導，也包括國民黨等組織成員參與的政治鬥爭，目標是團結人民反帝國主義。見陶飛亞：〈共產國際代表與中國非基督教運動〉，《近代史研究》2003年第5期，頁114-136。

議基督教教義與教會分開討論，反基督教會但不反「宗教性」，以為「一切學說（主義）到極篤的時候，便多少有點宗教性」。²¹ 及後，他在科玄論戰中採用「唯物史觀」以證明「科學之威權是萬能的」，又稱「離開了物質一元論，科學便瀕於破產」。²² 以上可見，陳獨秀的宗教觀在此期間一直演變，其中不離對情感與理性的辯證思考。若循此一視角探視，必先要處理的是其「科學」、「理性」觀念是如何建構的，包括外來思潮之接受與內在調整以適應中國的部分。

三、海克爾一元學說的傳入

海克爾是德國著名的生物學家，他在解剖學、人類學方面有很大的貢獻，1866年寫成的《形態學大綱》（*Generelle Morphologie der Organismen*）更是世界上首部達爾文進化論的教科書，推動了達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）思想在德國的傳播。海克爾主張一元論哲學，認為神（Gott）和自然（Natur）是同一事物，身體（Körper）和精神（Geist）是不可分離。²³ 這種觀點直接承繼於斯賓諾莎的泛神論思想，在海克爾的著作中多處徵引歌德（Johann Wolfgang Von Goethe, 1749-1832）、斯賓諾莎的觀點來說明其一元論，但相比之下，海克爾更偏重於科學和理性（Vernunft），反對以「啟示」為本的宗教信仰，不相信有人格化的「上帝」，主張宗教應要建立在科學的、

²¹ 陳獨秀：〈基督教與基督教會〉（1922），《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁430-431。又參考：徐光壽：〈陳獨秀與基督教〉，《學術界》1994年第3期（總第46期），頁43-48；沈寂：〈陳獨秀與基督教〉，《陳獨秀傳論》，頁330-332。

²² 陳獨秀：〈答適之〉，《陳獨秀著作選編》，第3卷，頁166-169。

²³ 德語原文：Monismus hingegen (ebenfalls im weitesten Sinne begriffen!) erkennt im Universum nur eine einzige Substanz, die »Gott und Natur« zugleich ist; Körper und Geist (oder Materie und Energie) sind in ihr untrennbar verbunden。馬君武譯本：「一元論只認此世界為一物質，上帝與自然界同為一物，物體與精神不可分離。」海克爾著，馬君武譯：《赫克爾一元哲學》（上海：中華書局，1920年），頁16。

理性的信仰之上。在《宇宙之謎》、《生命之不可思議》等著作中，海克爾展示出一種以西方科學發展作為基礎的樂觀主義傾向，他相信科學可以解決宇宙間的一切問題，包括形而上學的部分。這種科學理性至上的想法正是當時「反啟蒙」思潮所批判的。回置在德國1860年代起出現的「回到康德」運動的背景，新康德主義者泡爾生（Friedrich Paulsen, 1846-1908）一再攻擊海克爾的一元論思想，認為他視科學為萬能鑰匙，缺乏哲學家應有的懷疑精神。海克爾的一元哲學學說在19、20世紀之交流行於德國，其著作及後傳至日本並中國。

關於海克爾著作翻譯至日本及中國的狀況，據筆者搜集所見，最早被譯成日語的是 *Natürliche Schöpfungsgeschichte*（1868）一書，即1888年日本出版的《進化要論》（今譯《自然創造史》），²⁴ 他後來兩部受大眾歡迎的通俗著作 *Die Welträtsel*（《宇宙の謎》）和 *Die Lebenswunder*（《生命の不可思議》）亦分別在1906年和1911年出版日譯本。²⁵ 此外，不但是介紹進化論的教科書有設專節討論海克爾的科學觀點，例如石川千代松（1860-1935）的《進化新論》（1903）和丘淺次郎（1868-1944）的《進化論講話》（1904），²⁶ 有關宗教與科學的著作也同樣有專章討論，包括加藤弘之（1836-1916）的《自然と倫理》、三井芳太郎（1871-1923）的《科学と宗教》、海老名彈正（1856-1937）的《基督教十講》等。²⁷

至於中文方面，最早的翻譯正是魯迅1907年在日本東京《河南》月刊第1號上的〈人間之歷史〉（後改為〈人之歷史〉），副題為「德國

²⁴ ヘッケル著，山縣悌三郎譯述：《進化要論》（東京：普及舎，1887年）。

²⁵ エルンスト・ヘッケル著，岡上梁、高橋正熊合譯：《宇宙の謎》（東京：有朋館，1906年）。エルンスト・ヘッケル：《生命の不可思議》（東京：大日本文明協會事務所，1903、1904年），上、下卷。

²⁶ 石川千代松：《進化新論》（東京：敬業社，1903年）。丘淺次郎：《進化論講話》（東京：開成館，1904年）。

²⁷ 加藤弘之：《自然と倫理》（東京：実業之日本社，1912年）。三井芳太郎：《科学と宗教》（東京：警醒社書店，1914年）。海老名彈正：《基督教十講》（東京：警醒社書店，1915年）。

黑格爾氏〔作者按：即海克爾〕種族發生學之一元研究詮解〕，署名令飛，是《宇宙之謎》一書的第五章整章翻譯。近十年後，馬君武（1881-1940）是第二位翻譯海克爾學說的人物。他在1916年著手翻譯《宇宙之謎》，在《新青年》第2卷第2期起連載，但後來因事中止，只刊出第一章的翻譯，他後來在1920年將全書譯出並出版《赫克爾一元哲學》。²⁸此外，除了下文會論及的陳獨秀之外，另一位也翻譯過海克爾的是劉叔雅（1889-1958），他也是丘淺次郎《進化學講話》（1904）、《進化と人生》（1906）的中譯者。他在1919年參與到當時陳獨秀也參與其中的「靈學」論爭，²⁹相信海克爾的一元哲學才是唯一可解決中國迷信困局的方案，譯出《生命之不可思議》第三章，題為〈靈異論〉並刊於《新青年》。³⁰以上是海克爾學說在五四時期最主要的幾位翻譯者。此外值得一提的是，海克爾學說在中國的歷程裡，不但影響了五四一代知識分子，也影響了後來的中國最高領導人毛澤東（1893-1976），並在文化大革命期間由「復旦理科大批判組」著手翻譯及出版《宇宙之謎》一書。³¹儘管海克爾在今日的科學

²⁸ 馬君武（1881-1940）的〈赫克爾之一元哲學（第一章：人類學）〉（1916年）於《新青年》第2卷第2期起連載，至第5期刊完第一章後因事中止。馬君武是民初重要的翻譯家、教育家、社會運動家，他早年曾留學日本及德國，1916年剛獲取了德國柏林大學工學博士學位回國，隨便向《新青年》供稿，翻譯《宇宙之謎》。不久，陳、馬二人在中國對德歐戰的問題上有分歧，陳獨秀在《新青年》公開表態贊成中國參戰，時任國會議員的馬君武非常反對，「怒而取消其投稿之約」，不再向《新青年》供稿，改於《環球》雜誌刊登譯稿，後來更譯出全書並出版。有關馬君武停止供稿之始末，見陳獨秀：〈隨感錄·廿二〉，《新青年》第5卷第2期，1918年8月，頁156-157；又參考楊琥：〈同鄉、同門、同事、同道：社會交往與思想交融——《新青年》主要撰稿人的構成與聚合途徑〉，《近代史研究》2009年第1期，頁54-72。

²⁹ 有關靈學論爭，可參考陳方競：〈批靈學破鬼相：新文化倡導中的一場硬仗〉，《學術研究》2013年7期，頁134-139、147。

³⁰ 海克爾著，劉叔雅譯：〈靈異論〉，《新青年》第6卷第2期，1919年，頁25-32。

³¹ 有關毛澤東與海克爾《宇宙之謎》的資料，可參考以下袁志英的兩篇文章，其中記述毛澤東下令翻譯此書的背景與過程，也有記錄1975年德國

史上逐漸被淡忘，但其學說對中國產生過的影響，有可能比我們想像的要大。

四、陳獨秀〈科學與基督教〉的文化選擇

承上文所述，馬君武因政見而中止提供《宇宙之謎》譯稿予《新青年》後，陳獨秀就「破例」親自翻譯過其中一整章，分兩期刊登。³²〈科學與基督教〉是《宇宙之謎》第十七章整章的翻譯，此章原題目就是「科學與基督教」(Wissenschaft und Christentum)，刊登在《新青年》第3卷第6期、第4卷第1期上。說是「破例」，原因是陳獨秀在辦《新青年》(1915-1922)期間僅翻譯過五篇作品，包括法國作家 Max O'Rell (1848-1903) 的《婦人觀》節譯、法國歷史學家薛紐伯 (Ch. Seignobos, 1854-1942) 的《現代文明史》第三章、印度詩人泰戈爾 (Tagore, 1861-1941) 的詩〈贊歌〉、美國著名的贊歌《亞美利加》和海克爾〈科學與基督教〉。首兩篇篇幅較長的發表在第1期上，接著第2期只能發表兩首篇幅較短的贊歌。陳獨秀忙於編務及撰寫社論文章，因此將《新青年》的翻譯工作主要交託給侄兒陳嘏 (?-?)，後來又有薛琪瑛 (?-?)、胡適、劉半農 (1891-1934) 等譯者陸續加入，而他自己基本上就不做翻譯了。在此背景下，這篇〈科學與基督教〉的翻譯值得我們重新關注，了解是甚麼驅使陳獨秀下決心親自操

《世界報》由 Klaus Mehnert 撰寫西德總理 Helmut Schmidt 訪華的報導，當中提及毛澤東表示對海克爾的唯物主義深感興趣。袁志英：〈毛澤東和《宇宙之謎》——三十年前翻譯海克爾的《宇宙之謎》之謎〉，《德國研究》第17卷，2002年第3期，頁55-57。袁志英：〈《宇宙之謎》與海克爾其人〉，《德國研究》第18卷，2003年第2期，頁43-50。

³² 海克爾著，陳獨秀譯：〈科學與基督教〉，《新青年》第3卷第6期，1917年8月，頁48-52；第4卷第1期，1918年1月，頁56-61。兩期相隔數月，原因是出版社因雜誌虧本而希望停印，雜誌終在陳獨秀努力斡旋之下停刊了四個月後繼續刊行。另外，陳獨秀在此前的〈當代二大科學家之思想〉(1916年)略有提及海克爾。陳獨秀：〈當代二大科學家之思想〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，「阿斯特瓦爾特」一節，頁215-221。

刀翻譯。

正如上文提及，海克爾學說其實是一元論為核心的價值體系，牽涉範圍甚廣，包括人類學及生物學知識、科學方法、靈魂、宗教信仰、宗教史、社會等面向。因此，翻譯者即使翻譯的是同一本書，但選擇的內容以及側重點也有所不同。以下概述《宇宙之謎》的章節內容，從而說明陳獨秀的翻譯意圖所在。

綜觀《宇宙之謎》各章，除了首尾兩章分別是全書概論和結論之外，大概可分為四個主要部分：第二至五章討論「人類」(Mensch)，包括解剖學、胎生學對於人體和生命的理解，第六至十一章討論「靈魂」(Seele，或譯「精神」)，包括心理學對意識的研究，第十二至十五章討論「世界」(Welt)，包括物質定律、進化論等，第十六至十九章「論上帝」(Gott)，包括基督教在歐洲發展的歷史和「一元宗教」。從文化選擇的角度作出審視的話，我們除了發現海克爾的反宗教論述與陳獨秀的思路有相合之處以外，還會察覺到，有兩種論述——兩者都在海克爾學說中佔一定份量——沒有得到陳獨秀的引進：對於人體或心理的科學理論和「一元宗教」論述。前者可投射出陳獨秀建構之「科學」觀念的特點，後者則涉及他對中國這場科學與宗教思辯的終極追求。

對於第一點，即陳獨秀對於《宇宙之謎》裡的大部分自然科學知識、理論、方法及歷史都沒有表示出很大的興趣，這一點跟魯迅很不同，折射出兩人之差異。魯迅翻譯的《宇宙之謎》第五章譯題為：「人之歷史——德國黑格爾氏種族發生學之一元研究詮解」，就是以科學方法和歷史為主要內容的。筆者認為，魯迅將海克爾定位為自然科學家，關注點落在海克爾寫的科學歷史及方法，但對其一元哲學思想不以為然，尤其對於當中科學至上的思想有所保留。這點筆者已撰文詳論，有待發表。簡言之，魯迅在留日時期除了翻譯出〈人之歷史〉外，同期所寫的〈破惡聲論〉提出：「偽士當去，迷信可存」，正是回應到海克爾學說，指出在科學不精深的環境下，輕率地破除宗教的偽

士比起對形而上信仰之需求更為危險。³³ 同樣是關注於「科學」，但陳獨秀側重於科學與社會學連結的面向，特別是對於近代自然科學知識與基督教世界觀的衝突問題。

至於第二點，即其「一元宗教」論述，則要概述原書「論上帝」部分（第十六至十九章），分析〈科學與基督教〉在原文脈絡的意義，從而說明陳獨秀的翻譯具有特定的意圖，可說是對海克爾學說的過濾或改寫。《宇宙之謎》第十六章「知識及信仰」討論人體認知系統中感覺機能的功能和局限，引伸出如何獲取知識的思考，是西方近代哲學的關注點。第十七章「科學與基督教」認為「（作者按：基督教）其根本反對理性與科學」，將其文明史分為「最古之基督教」（Urchristentum）、「羅馬教」（Papismus）、「宗教改革」（Reformation）和「近代之偽基督教」（Scheinchristentum）四階段，認為由「最古之基督教」發展至「羅馬教」，「基督教置信仰於理性之上」，「視理性為應盲信仰之物」，馬丁·路德（Martin Luther，1483-1546）推行「宗教改革」以後將「理性」從羅馬教之牢獄解脫出來，使「人間思想界開自由之路」，但仍不脫基督教之教義和觀念，直至18、19世紀自由曲吠耶（今譯喬治·居維葉，George Cuvier，1769-1832）之解剖學、拉馬爾克（今譯拉馬克，Jean-Baptiste Lamarck，1744-1829）之動物哲學等「一元論的自然哲學」學說的出現，基督教便已「失其根柢」，其外部形式與「政治上實際之要求相結合」，成為了「偽基督教」。這章以科學否定基督教的社會地位，認為基督教有改革之必要，並初步提出基督教中部分道德倫理的內容可以成為一元宗教的要素。至於一元宗教如何設立的種種細節，則在第十八章才一一談到。

第十八章的題目就是「一元宗教」。海克爾最為人熟悉的一段話也在此章提出：

³³ 此處之「迷信」應解為「形上的需求，超越於物質生活的需求」。參考汪暉：〈聲之善惡：甚麼是啟蒙？——重讀魯迅的《破惡聲論》〉，《開放時代》2010年第10期，頁102-103。

欲達此最高目的，近世之自然科學，不惟當摧破迷信之虛室，掃除其摧殘之瓦礫，更須就此空地上建造人類感情之新居室，為良知之一宮殿。因吾儕所得一元的世界觀念，以崇拜十九世紀之真正三位一體說，即真善美之三位一體是也。³⁴

海克爾認為要透過科學實驗尋求「真理」，參考「最古之基督教」之道德、調和自利主義與利他主義而得出善，如實地觀察自然界（甚至用顯微鏡）並輔以美術、詩歌與音樂來達到美，真、善、美三女神就是「一元宗教」崇拜的對象。他雖然認為自然界內真善美無處不在，惟許多人仍有崇拜祈禱物的感情需要，故而建議保留教堂而改建為一元教堂。這章顯然是以一元宗教的具體實踐方案為重點。第十九章「一元倫理」則針對當時歐洲的倫理學說展開辯證，回應康德、新康德學派、斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）等學說，又駁斥基督教倫理觀念。

以上可見，第十六章是關於生物學、心理學和知識論的話題，非陳獨秀關心所在，第十九章與西方學界眾說對話，也沒有很必要翻譯到中國。關鍵在於，第十七、十八兩章在原書的連繫性很強，十七章以科學啟蒙的角度否定基督教的社會地位，十八章談具體可以如何實踐「一元宗教」，一破一立是互相呼應的。陳獨秀選擇譯介前者，但對於書中頗為核心的「一元宗教」一章則是不曾介紹，透露出他對此主張持保留或質疑的態度。

基本上，海克爾認為科學與理性之重要性遠超情感，情感（Gemüt）和啟示（Offenbarung）都不是得到真理的方法，情感更會妨礙理性，唯有通過感官活動和理性活動（Sinnestätigkeit und Vernunfttätigkeit），才能掌握真理，惟獨在討論「一元宗教」的部分，海克爾才對於「情感」有較為寬容的態度，認為可以在科學與理性的主導之下，滿足人類情感的需要，而這種膜拜「自然」（Natur）

³⁴ 海克爾著，馬君武譯：《赫克爾一元哲學》，頁304。

的行爲也帶著泛神論的傾向。有趣的是，當海克爾學說中流露出這種與歌德、斯塞諾莎等共通的神秘色彩的時候，陳獨秀不但馬上察覺到，而且加以排斥。他和俞頌華的公開書信中可以說明這一點。

俞頌華（1893-1947）當時還未當報人，正留學日本，在書肆購得《新青年》兩期，讀到陳獨秀的〈孔子之道與現代生活〉（第2卷4期）、〈再論孔教問題〉（第2卷第5期），於是去信討教。信中提出：「當今之世宗教果可廢否？如曰可廢，不但孔教當消滅，其他各教亦當消滅。如曰不可廢，而先廢數千年來歷史上有力之孔教，則吾國吾民精神上無形統一人心之具，將以合代之？」³⁵他又指出「講明真理與適應現世不可偏於一面」，故此於中國百廢未舉之時提倡廢孔之說，是危險的；孔教作為「倫理的宗教」，俞氏認為應改良之而非廢棄之。這點無疑捉到了非孔論述的關鍵，陳獨秀也感到欣佩，儘管意見不同，但認為此論「理精語晰」，前所未遇，並回覆〈答俞頌華（宗教與孔子）〉、〈再答俞頌華（孔教）〉兩信，闡明立場。首先，他以爲「倫理」與「宗教」有別：

至「倫理的宗教」之說倘能成立，則世界古今倫理學者、哲學者，無一非宗教家，有是理乎？³⁶

宗教之爲物，無論其若何與高尚文化之生活有關，若何有社會的較高之價值，但其根本精神，則屬依他的信仰，以神意爲最高命令；倫理道德則屬於自依的覺悟，以良心爲最高命令；此過去文明與將來文明，即新舊理想之分歧要點。³⁷

其次，他反對一切形式的宗教，宗教原有之有益部分可以美術哲

³⁵ 俞氏對宗教一詞採取較寬廣的定義，即：「以信仰之形式，規定人生之行爲」。見俞頌華：〈致陳獨秀〉，《新青年》第3卷第1期，1917年3月，頁20-22。文章本無篇名，爲筆者所加。該文乃俞氏致陳獨秀之信件，刊於《新青年》「通信」欄。

³⁶ 陳獨秀：〈答俞頌華（宗教與孔子）〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁308。

³⁷ 陳獨秀：〈答俞頌華（宗教與孔子）〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁309。

學替代：

愚之非孔，非以其為宗教也。若論及宗教，愚一切皆非之（在鄙見討論宗教應廢與否與討論孔教應廢與否全然為二種問題），決非為揚他教而抑孔教。華特氏謂宗教所以納社會於軌道，愛爾和特氏謂宗教與高尚文化之生活有關係。近世歐洲人，受物質文明反動之故，懷此感想者不獨華愛二氏。其思深信篤足以轉移人心者，莫如俄國之托爾斯泰，德國之倭鏗，信仰是等人物之精神及人格者，愚甚敬之。惟自身則不滿其說，更不欲此時之中國人盛從其說也（以中國人之科學及物質文明過不發達故）。³⁸

今之人類（不但中國人）是否可以完全拋棄宗教，本非片言可以武斷。然愚嘗訴諸直觀，比量各教，無不弊多而益少。〔……〕至於宗教之有益部分，竊謂美術哲學可以代之。³⁹

陳獨秀在這裡提到的數位人物，包括華特氏（今譯懷特，Andrew Dickson White，1832-1918）、愛爾和特氏（今譯愛德華·泰勒，Edward Tylor，1832-1917）、托爾斯泰（Leo Tolstoy，1828-1910）、倭鏗（Rudolf Christoph Eucken，1846-1926），都在西方宗教問題上提出了具代表性的看法。托爾斯泰與倭鏗兩人代表著歐洲思潮裡側重於人本主義與精神人格的一脈，陳獨秀反對其說也不足為奇，但其他兩位人物其實都對於科學持有歡迎和樂觀的態度。懷特在他的專著 *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*（1896）反對同代研究者德雷伯的看法，提出與科學對立的並非宗教，乃是教條主義的神學；他在導言中並含蓄地揚言科學與宗教將在未來一同邁步向前。而愛德華·泰勒則是英國人類學家，被視為文化進化論的

³⁸ 陳獨秀：〈答俞頌華（宗教與孔子）〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁309。

³⁹ 陳獨秀：〈再答俞頌華（孔教）〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁343。

代表人物。他視人類學為一門關於文化的科學，結合科學方法來研究文化問題；他相信宗教與社會文化生活有直接關係。陳獨秀對於懷特與愛德華·泰勒的立場都有所保留，反映了他在反宗教立場上態度非常強硬。特別是他認為中國缺乏科學與物質文明，與發達之歐洲語境不同，所以改進社會的方案亦有異。他對宗教改善人心之說不以為然，認為無宗教而有「信仰心」即可：

即無宗教，吾人亦未必精神上無信仰，謂吾人不可無信仰心則可，謂吾人不可無宗教信仰，恐未必然。倘謂凡信仰皆屬宗教範圍，亦不合邏輯。此僕所以不信「倫理之宗教」之說也。吾國人去做官發財外，無信仰心，宗教觀念極薄弱。今欲培養信仰心，以增進國民之人格，未必無較良之方法。同一用力提倡，使其自無而之有，又何必畫蛇添足，期期以為非弊多益少之宗教不可耶？此愚所以非難一切宗教之理由也。⁴⁰

陳獨秀一再提出以科學、美術、哲學、信仰心代之宗教，都是以反宗教為核心。

此外，陳獨秀在1918年發表了〈偶像破壞論〉，認為「凡是無用而受人尊重的」皆是偶像，應當破除，包括國家，這當然是受了無政府主義思潮的影響。他揚言：「吾人信仰，當以真實的合理的為標準；宗教上、政治上、道德上、自古相傳的虛榮，欺人不合理的信仰，都應該破壞！此等虛偽的偶像倘不破壞，宇宙間實在的真理和吾人心坎裡徹底的信仰永遠不能合一！」⁴¹ 我們可以看出，陳獨秀以一種前衛的、絕對的觀念來構造理想社會，講求社會各種舊制度的破除，宗教形式亦屬其中。如此看來，海克爾在第十八章裡詳細討論一元宗教的可能性，包括保留基督教堂而改建為一元教堂、保留膜拜儀式以滿足部分人之感情需要等，都不是陳獨秀所嚮往的新世界。正

⁴⁰ 陳獨秀：〈再答俞頌華（孔教）〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁343。

⁴¹ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁423。

如他在《隨感錄·基督教與迷信鬼神》引述李石曾(1881-1973)所言：「中國人種種邪說迷信，固極可笑；然當以科學真理掃蕩之，不當以基督教之迷信代替之。」⁴²他認為宗教是自欺的，不是理性的，只有科學能達到人生最終極的「真理」所在，所以也拒絕了海克爾學說中的一元宗教論。

五、一元論：從機械唯物論到歷史唯物論

上文透過比讀《宇宙之謎》原有脈絡與陳獨秀之選擇性翻譯，展示了陳獨秀在1917年前後如何以海克爾一元論重塑「理性」。值得延伸討論的是，一元論對於陳獨秀往後思想影響之範圍。此得由陳獨秀出獄後的文章中說起。

陳獨秀出獄以後明顯對於情感問題有了新的見解。1919年11月5日，陳獨秀寫下的〈答半農的《D 答半！》詩〉推崇人們之間互助相愛的精神，⁴³〈《新青年》宣言〉：「我們相信政治、道德、科學、藝術、宗教、教育，都應該以現在及將來社會生活進步的實際需要為中心。」⁴⁴肯定了宗教於將來社會之需要。當時社會上發生北大學生林德揚自殺事件，引起社會討論青年的人生觀問題，陳獨秀的〈自殺論——思想變動與青年自殺〉稍一提到新近思潮應是「情感的」，又提到需要從「科學萬能」轉向至「科學的理想萬能」。⁴⁵1920年1月發表的〈告新文化運動的諸同志〉反思了「(自然)科學萬能」的弊端：

像那德國式的歧形思想，一部分人極端的盲目崇拜自然科學的

⁴² 陳獨秀：《隨感錄·基督教與迷信鬼神》，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁427。

⁴³ 陳獨秀：〈答半農的《D ——！》詩〉，《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁127-129。

⁴⁴ 陳獨秀：〈《新青年》宣言〉，《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁130-131。

⁴⁵ 陳獨秀：〈自殺論——思想變動與青年自殺〉，《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁144-155。

萬能，造成一種唯物派底機械的人生觀，一部分人極端的盲目崇拜非科學的超實際的形而上的哲學，造成一種離開人生實用的幻想。這都是思想界過去的流弊，我們應該加以補救才是。若是把這兩種歧形思想合在一處，便可標是「中學為體西學為用」底新注腳了。⁴⁶

2月份發表的〈基督教與中國人〉引述並贊同梁漱溟所說：「大家要曉得人的動作不是知識要他動作的，是欲望與情感要他往前動作的。單指出問題是不行的，必要他感覺著是個問題才行。指點出問題是偏於知識一面的，而感覺他真是我的問題都是情感的事。」⁴⁷又稱基督教是「愛的宗教」，其根本教義只是「信與愛」，認為中國文化缺少了美的、宗教的純情感，是社會麻木不仁乃至自殺現象的重大原因。他認為基督教中的犧牲、寬恕、博愛具有超越科學、理性的位置。〈新文化運動是甚麼？〉再次提到情感之重要：「人類底行為動作，……知識固然可能居間指導，真正反應進行底司令，最大的部分還是本能上的感情衝動。」⁴⁸可見，陳獨秀在此時已察覺到科學理性之不足，又發現情感之重要性、宗教存在的價值。這段時期是短暫的，在幾個月後，陳獨秀已經甚少再提到情感和基督教等的話題；這跟當時工讀互助運動失敗或許有關，⁴⁹使他放棄了以這種理想化以情感主導的方

⁴⁶ 陳獨秀：〈告新文化運動的諸同志〉，《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁169-174。

⁴⁷ 這段話是梁漱溟在李超女士追悼會上演講，後曾在北京《晨報》上發表。參李淵庭、閻秉華編寫：《梁漱溟先生年譜》（桂林：廣西師範大學出版社，1991年），頁37。

⁴⁸ 陳獨秀：〈新文化運動是甚麼？〉，《陳獨秀著作選編》，第2卷，頁217-221。

⁴⁹ 1919年底，陳獨秀離開北大，專心從事社會運動，與蔡元培、李大釗等人試驗「工讀互助團」運動。「工讀互助團」是順應克魯泡特金（Kropotkin, 1842-1921）的無政府主義、日本武者小路實篤（1885-1976）的新村主義等外來思潮而在中國產生的社會運動，成員脫離家庭、學校、婚姻關係，絕對實行共產。運動在北京、上海、南京等地先後成立，但這個運動維持的時間不長，面臨經費不足、成員意見分歧等問題，1920年3月起就相繼告終。參考趙泓：《中國人的烏托邦之夢：新村主義在中國的

式來改革社會，也堅定了他此後認為要通過階級革命來造成社會變革的決心。他在非基運動中提到情感需要克制一點，在科玄論戰時也寫過〈評太戈爾在杭州、上海的演說〉：

「愛」，自然是人類福音，但在資本帝國主義未推倒以前，我們不知道太戈爾有何方法可以實現他「用愛來調和人類」這個志願。沒有方法的一個空空的志願，本是無用的廢物；孔夫子的仁義叫了幾千年，基督的愛也叫了幾千年，何以現在仍是「人類自殺的情形」？⁵⁰

可以看見，他一度相信有助改變社會的「情感」與「宗教」，都隨即被否定。

在科玄論戰中，陳獨秀不僅反對梁啟超等人所擁護的「超科學的」、「愛」和「美」，⁵¹更批判了科學派的胡適、丁文江（1887-1936）等人，認為他們持的科學論未能彰顯科學之威權。對胡適而言，科玄論戰之核心是「科學的人生觀是甚麼」的實際問題，但在陳獨秀看來，關鍵卻在科學與心物之爭的關係。他在〈《科學與人生觀》序〉中否定丁文江的「存疑的唯心論」，認為丁氏沿襲了赫胥黎（Huxley, 1825-1895）、斯賓塞的科學存疑論，科學派對「唯物史觀」這件「可以攻破敵人大本營的武器」不相信、不肯用，⁵²〈答適之〉批評胡適的科學論並不徹底，是一種心物二元論，重申只有「唯物史觀」能應用於人生觀、社會觀，「離開了物質一元論，科學便瀕於破產」。⁵³〈答張君勳及梁任公〉認為梁啟超誤會了自然科學的唯物論與

傳播及發展》（臺北：獨立作家，2014年），頁135-144。

⁵⁰ 此文在1924年4月25日寫成。陳獨秀：〈評太戈爾在杭州、上海的演說〉，《陳獨秀著作選編》，第3卷，頁258-261。

⁵¹ 梁啟超：〈人生觀與科學——對於張丁論戰的批判（其一）〉，《晨報副刊》，1923年5月29日，頁1-2。

⁵² 陳獨秀：〈《科學與人生觀》序〉，《陳獨秀著作選編》，第3卷，頁141-146。

⁵³ 陳獨秀：〈答適之〉，《陳獨秀著作選編》，第3卷，頁166-169。

歷史的唯物論之區別：「第一個誤會是他說我們是『機械的人生觀』。這大概是因為他不甚注意近代唯物論有二派的緣故：一派是自然科學的唯物論，一派是歷史的唯物論；機械的人生觀屬前一派，而後一派無此說。」⁵⁴ 又反駁梁啟超〈非「唯」〉一文：

原來哲學上對於宇宙觀及人生觀，向分物質一元論和精神一元論兩派（我不承認二元論能夠成立），……互相聯繫的森羅萬象，本來是一氣呵成的整個世界，其根本或云都是物質，或云都是精神，卻不能說是分途而各別為一世界如二元論者之所想像。因此，二元論之歸結，恆為客觀的唯心論，即使他本不欲「唯」，而事實上令他終不得不「唯」；猶之唯心論者終必採納宗教神靈之說，因為在有人類意識以前，單純的物質世界久已存在，若不抬出神來，精神一元論的招牌便須自己取下。二元論終不能成立也如此，無論物質或精神，世界終屬一元，一元就是「唯」，不是哲學者為門戶，主觀的故欲其「唯」，乃是探討萬象窮源盡委，客觀的說明此現象時不得不「唯」。⁵⁵

在此，我們可以看見他將心（情感）視為由物而產生的現象，認為人心問題儘管有主觀成分但始終要歸因於社會物質條件而決定。這段時期陳獨秀所提倡的唯物一元論，已經從海克爾的機械唯物主義（又稱科學唯物主義）一元論，轉向至馬克思、列寧的歷史唯物主義一元論。這種過渡背後有一定的內在合理性，即海克爾一元論乃至機械唯物主義一元論的內在限制（在社會主義者的眼中或許是缺陷），它們偏重於應用自然科學知識或研究方法，而難以提供一種較具體的方式

⁵⁴ 陳獨秀：〈答張君勳及梁任公〉，《陳獨秀著作選編》，第3卷，頁276-284。引文出自頁282。

⁵⁵ 梁啟超：〈非「唯」〉，《教育與人生》第20期，1924年3月3日，頁1-2。陳獨秀：〈答張君勳及梁任公〉，《陳獨秀著作選編》，第3卷，頁276-284。引文出自頁283-284。

去解釋並影響社會現實。⁵⁶但這並不是說，陳獨秀完全拋棄了此前對於海克爾一元論的興趣，海克爾著作中的理性至上的精神、樂觀地相信科學可以解決宇宙一切謎團的信仰，都有延續在其中。作為一種跨文化的「理性」連結，陳獨秀對海克爾的翻譯與重塑補充了他在往外尋找文化資源中的中間過程，有助我們去理解陳獨秀高舉唯物史觀以前的思想歷程。

六、結論

陳獨秀在德國自然科學、哲學家海克爾的著作中看見了西方啟蒙／反啟蒙辯證中的理性啟蒙方式——建立科學的一元宗教。然而，他試圖「改寫」海克爾，通過選擇性的翻譯，重新塑造出一個無神論的海克爾。他吸收了海克爾以科學反宗教迷信的論述，並透過〈科學與基督教〉展示西方語境下自然科學對基督教的反動，佐證其「以科學代宗教」說；另一方面，在海克爾學說中的「自然」、「泛神」傾向或是具體「一元宗教」的倡議，陳獨秀有意識地過濾。他以為「非宗教」而保留宗教之形式便會違背「真實的」、「合理的」信仰，無法與宇宙真理合一，換言之，在他看來，海克爾之「一元宗教」仍未到達「真理」的終極階段，反宗教、無神論才是中國社會之進化所需要的。

科學的一元宗教，還是以科學代宗教？這個問題，我們或者可以換一組詞彙來問：泛神教還是無神論？陳獨秀曰：

若泛神教（或譯作萬有神教），則已界於宗教非宗教之間。桂特（作者按：歌德）、赫克爾謂泛神教，質言之即無神教，其說是也。無神論乃一種反對宗教之哲學家見解，字之曰宗教，

⁵⁶ 據筆者所見，早在19世紀末德國已經有針對進化論的研究以專章研究海克爾並指出這一點。See John Augustine Zahm, *Evolution and Dogma* (Chicago: D.H. McBride, 1896), 243-244.

殊為不倫。⁵⁷

這段話並不能說明到歌德和海克爾學說等同於無神論，反之提醒了我們，泛神教與無神論之差異正是陳獨秀努力消解的，也正折射五四的理性被建構的方式。一個值得對照的例子是海克爾一元論對日本大正生命主義的影響。鈴木貞美在研究大正生命主義時指出：海克爾的《宇宙之謎》、《生命之不可思議》兩書在大正年間譯出，其中之一元論（鈴木用「生命一元論」一詞）是促成大正生命主義出現的外來思潮之一。⁵⁸事實上，五四時期對中日兩地產生過影響的生機學（vitalism）學家杜里舒（Hans Driesch, 1867-1941）也是海克爾的學生，受其一元論而有所啟發。筆者以為，海克爾的一元論雖然強調理性至上的立場，但當中兼具機械論與泛神論於一體，因此才有可能成為不同流派的共通資源，各取所需。陳獨秀努力消解海克爾一元論中的泛神傾向，可視為一種話語權之爭奪，隱涵在背後的實際問題是：科學的權限可以延伸至何處、有沒有超越科學可解決的「神」概念？這一點似乎是具有統一性，陳獨秀在不同時段都是以科學為解答一切問題的關鍵，只是他後期才比較明確提出「社會科學」有別於「自然科學」的區別。即使是在1920年發現情感之重要，一度思考宗教於社會的作用，但他肯定的只有耶穌的博愛、犧牲等精神，而非基督教的神觀、生死觀、救贖論等。他在同期認真研究的馬克思列寧主義，似乎為他提供了一套既能盛載情感、提供願景，又能證明科學之威權來統攝其他人生觀的理論。因此，海克爾一元論中主張唯物和科學至上的部分得以延伸，結合了更新近的唯物主義，即歷史唯物主義，而以「唯物史觀」的面貌出現在科玄論戰之中。

由此可知，唯理性、唯科學的一元思想在跨越歐洲大陸、進入東亞的過程中，陳獨秀的文化翻譯代表著一種特殊的接受路徑。陳獨秀

⁵⁷ 陳獨秀：〈答俞頌華（宗教與孔子）〉，《陳獨秀著作選編》，第1卷，頁308。

⁵⁸ 鈴木貞美：〈大正生命主義のいま〉，收於鈴木貞美編：《大正生命主義と現代》（東京：河出書房新社，1995年），頁21。

抹去了「一元」的神秘色彩，建構一種更為「純粹」、更為「理性」、更加「反宗教」的海克爾學說，其「以科學代宗教說」因此也體現了跨文化背景下五四知識分子對科學理性與信仰宗教的關係作出了一次抉擇。這種「知」的反動，我們不一定同意，正如魯迅或人生觀派所反對的，或者康德所批判的，這種科學至上的世界觀給予理性極致的權力，致知識於危險之中。不過，作為一種思潮的旅行，陳獨秀在此展現了五四知識分子進行文化翻譯時的能動性，科學與宗教、理性與情感也在這段過程中發展出其獨特的流程，了解箇中之流變關係，有助於在更廣遠的版圖下還原五四精神的面貌。

徵引書目

- エルンスト・ヘッケル 著：《生命の不可思議》，東京：大日本文明協会事務所，1903年上卷、1904年下卷。
- エルンスト・ヘッケル 著，岡上梁、高橋正熊合譯：《宇宙の謎》，東京：有朋館，1906年。
- ヘッケル 著，山縣悌三郎譯述：《進化要論》，東京：普及舎，1887年。
- 三井芳太郎：《科学と宗教》，東京：警醒社書店，1914年。
- 方 用：《20世紀中國哲學建構中的「情」問題研究》，上海：上海世紀出版集團，2011年。
- 王國維：〈去毒篇〉，《王國維先生全集初編》，第5卷，臺北：臺灣大通書局，1976年。
- 丘淺次郎：《進化論講話》，東京：開成館，1904年。
- 加藤弘之：《自然と倫理》，東京：実業之日本社，1912年。
- 北京大學《新青年》編輯部：《新青年》，第1-7卷。
- 石川千代松：《進化新論》，東京：敬業社，1903年。
- 李淵庭、閻秉華編寫：《梁漱溟先生年譜》，桂林：廣西師範大學出版社，1991年。
- 汪 暉：〈聲之善惡：甚麼是啟蒙？——重讀魯迅的《破惡聲論》〉，《開放時代》2010年第10期，頁84-115。
- 沈 寂：《陳獨秀傳論》，合肥：安徽大學出版社，2007年。
- 長谷川琢哉：〈井上円了における「仏教」・「宗教」・「道德」・「哲学」：明治中期の道德教育をめぐる論争を背景として〉，《井上円了センター年報》第26卷，2017年，頁67-94。
- 俞頌華：〈致陳獨秀〉，《新青年》第3卷第1期，1917年3月，頁20-22。
- 胡 適：《胡適手稿》第9卷下，卷3，臺北：胡適紀念館，1970年。
- 唐寶林：《陳獨秀全傳》，香港：中文大學出版社，2011年。

- 徐光壽：〈陳獨秀與基督教〉，《學術界》1994年第3期，總第46期，頁43-48。
- 海老名彈正：《基督教十講》，東京：警醒社書店，1915年。
- 海克爾著，馬君武譯：《赫克爾一元哲學》，上海：中華書局，1920年。
- 海克爾著，陳獨秀譯：〈科學與基督教〉，《新青年》第3卷第6期，1917年8月，頁48-52；第4卷第1期，1918年1月，頁56-61。
- 海克爾著，劉叔雅譯：〈靈異論〉，《新青年》第6卷第2期，1919年2月，頁25-32。
- 海克爾著，魯迅譯：〈人之歷史〉，《魯迅全集》第1卷，北京：人民文學出版社，2005年，頁8-24。
- 袁志英：〈《宇宙之謎》與海克爾其人〉，《德國研究》第18卷，2003年第2期，頁43-50。
- 袁志英：〈毛澤東和《宇宙之謎》——三十年前翻譯海克爾的《宇宙之謎》之謎〉，《德國研究》第17卷，2002年第3期，頁55-57。
- 梁啟超：〈人生觀與科學——對於張丁論戰的批判（其一）〉，《晨報副刊》，1923年5月29日，頁1-2。
- 梁啟超：〈非「唯」〉，《教育與人生》第20期，1924年3月3日，頁1-2。
- 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，上海：商務印書館，1923年。
- 陳方競：〈批靈學破鬼相：新文化倡導中的一場硬仗〉，《學術研究》2013年7期，頁134-139、147。
- 陳獨秀：〈隨感錄·廿二〉，《新青年》第5卷第2期，1918年8月，頁156-157。
- 陳獨秀著，任建樹主編：《陳獨秀著作選編》，上海：上海人民出版社，2009年，第1-6卷。
- 陶飛亞：〈共產國際代表與中國非基督教運動〉，《近代史研究》2003年第5期，頁114-136。
- 彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，臺北：聯經，2019年。

- 黃福慶：《清末留日學生》，臺北：中央研究院近代史研究所，1975年。
- 蒙培元：《情感與理性》，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- 楊 琥：〈同鄉、同門、同事、同道：社會交往與思想交融——《新青年》主要撰稿人的構成與聚合途徑〉，《近代史研究》2009年第1期，頁54-72。
- 楊慶堃：《二十世紀神學選讀》，香港：天道書樓，2010年。
- 鈴木貞美：〈大正生命主義のいま〉，收於鈴木貞美編：《大正生命主義と現代》，東京：河出書房新社，1995年，頁18-25。
- 實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》，香港：香港中文大學出版社，1982年。
- 趙 泓：《中國人的烏托邦之夢：新村主義在中國的傳播及發展》，臺北：獨立作家，2014年。
- 蔡元培：〈以美育代宗教說〉，《新青年》第3卷第6期，1917年8月。
- 蔡元培著，中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》，第2卷，杭州：浙江教育出版社，1997年。
- Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- White, Andrew Dickson. *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Zahm, John Augustine. *Evolution and Dogma*. Chicago: D.H. McBride, 1896.