

「迷信」觀念於清末民初之變遷

陳玉芳*

摘要

「迷信」一詞於中國出現的時間甚晚，在1900年以前，「迷信」的使用次數並不多，所指涉的意義多為信仰神仙鬼怪或宗教。1902年開始，「迷信」的使用次數有了明顯的增加，內具的意涵也更豐富，除了用以指涉信仰神仙鬼怪或宗教之外，亦用以泛指未經考察，盲目的信仰崇拜。將1830至1930年間的「迷信」使用次數進行統計，出現兩個高峰，一為1902至1905年之間，另一則為1915年至1921年。以儒家為中心價值的傳統中國社會，本身便具有取代宗教的功能，連帶使得與宗教相關的「迷信」一詞也甚少出現。十九世紀後，西方挾帶強大的軍事及經濟條件叩關，中國不得不開始一連串接收西方科技及制度的過程，科學概念也在此時傳入。而「宗教」在此時，便因其與「科學」對立的原因，隨之被提起，「迷信」一詞也跟著流行，而大量使用。然而，隨著新文化運動前後意識形態自「中學為體，西學為用」轉變為「擁護科學與民主」的過程，使得儒家從原本與「迷信」對揚的地位變成「迷信」所指涉的對象，足以見得中國知識分子對於儒家思想有了截然不同的觀念，而從「迷信」詞條的考察，恰巧得以具體地窺得新文化運動前後意識形態的轉變。

關鍵詞：迷信、科學、宗教、儒家

* 作者現為政治大學中國文學系碩士生。

The Change of Superstition in the Late Qing Dynasty and Early Republic of China

Chen Yu-fang

Abstract

The word “superstition” appears lately in China. Before 1990, the frequency of its appearance was low, largely referred to the supernatural beings or religions. However, the times of its appearance have obviously increased and its meanings have been extended and become more abundant since 1902. The meanings of the word include not only the supernatural beings or religious beliefs, but the unconfirmed worship. The statistics show that there are two climates in terms of the times of using the word. One occurs from 1902 to 1905 and the other from 1915 to 1921. The Confucianism as the core value in the traditional Chinese society functioned as the substitution for the religion, which caused the idea of the superstition related to the religion occur less frequently. After nineteenth century, due to the strong military and economic invasion of the west, the China could not resist beginning to adopt the technology and the institution from the west, which the science was also introduced at that time. “The religion” (representing the word entry) began to be

noticed because of being opposed to “the science” (representing the word entry). This phenomenon caused the word “superstition” to be popular and used widely. Nevertheless, with the ideology of New Culture Movement being shifted to embracing the science and democracy from applying the western science and technology on the basis of the Chinese traditional standards (*Zhong Xue Wei Ti, Xi Xue Wei Yong* 中學爲體，西學爲用), the Confucianism, which was originally against superstition, was changed into signifying the superstition. This change of the ideology is enough to reveal that the intellectuals had the absolutely different concepts with respect to the Confucianism. By means of the investigation of the word “superstition” on the different contexts, it is concretely shown how the ideology in the New Cultural Movement was changed.

Keywords: superstition, science, religion, Confucianism

「迷信」觀念於清末民初之變遷*

陳 玉 芳

一、前言

「迷信」一詞於中國出現的時間甚晚，筆者初步於「漢籍全文資料庫」¹ 檢索「迷信」一詞之使用狀況，發現「迷信」約至清代始出現於文章論述中。如清人陳其元（1812-1882）作〈迷信扶乩受禍〉，² 內容述說無錫唐雅亭迷信乩童仙怪甚過，每事必咨而後行。卻在一次濱海鄉人入城滋事之時，因過信乩童之語，錯失逃命時機，最終為賊拷掠喪命。此外，清人劉聲木（1876-1959）《菴楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆》說：「聖人神道設教，原不禁人奉祀，然迷信者，終屬中材以下。各省廟宇，皆有香火，最盛之處，尤為愚夫婦所注意。」³ 所

* 本文感謝兩位審稿委員提供寶貴的意見以供修改。此外，感謝金觀濤及劉青峰老師於觀念史研究群的討論中，賜予學生許多建議與鼓勵，並提供可探討方向。中央研究院近史所黃克武所長亦曾於信中提供學生許多參考資料及撰寫上的建議，謹致以謝忱。本項研究中的「迷信」辭彙的資料，取自「中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930）」（香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心研究開發，劉青峰主編）；現由臺灣政治大學「中國近現代思想及文學史專業數據庫（1830-1930）」計畫辦公室提供檢索服務，謹致謝意。目前正由兩校共同完善、開發數據庫。

¹ 「漢籍全文資料庫」，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，網址：<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/>，檢索日期：2011年9月1日。

² [清] 陳其元著，楊璐點校：〈迷信扶乩受禍〉，《庸閒齋筆記》（北京：中華書局，1998年），頁36。

³ [清] 劉聲木著，劉篤齡點校：〈各省香火盛處〉，《菴楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆》（北京：中華書局，1998年），頁317。

言「迷信」指奉祀神道這類宗教信仰行爲。從上述例子可知，「迷信」一詞在清代以前極少使用，最初指涉的意義多與信仰宗教或神仙鬼怪有關。「迷信」一詞於「中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930）」所載之最早資料爲1897年3月3日由古城貞吉所譯〈論歐洲現情〉曰：「英駐土耳其大使言曰：『亞兒米尼亞富人，本不喜狂妄唱獨立之說，誠恐剛暴無謀，奮激土人迷信宗教之心，遂以紊世局之靜謐也。』」⁴由以上資料可知，在1900年以前，「迷信」的使用次數並不多，所指涉的意義多爲信仰神仙鬼怪或宗教。

1902年開始，「迷信」的使用次數有了明顯的增加，內具的意涵也更豐富，除了用以指涉信仰神仙鬼怪或宗教之外，亦用以泛指未經考察，盲目的信仰崇拜。⁵「迷信」何以遲至1900年左右始被大量使用？這與當時社會環境有何關聯？此外，將1830-1930年之間「迷信」的使用次數進行統計（詳見圖二），呈現兩個高峰，一爲1902至1905年之間，另一則爲1915年至1921年。職是之故，筆者將考察此二高峰的「迷信」使用狀況，以見兩者間之不同。

二、「科學」概念興起，「迷信」觀念伴生

洋務運動以前的中國傳統社會，天道（天理）人道一體相貫，人的進退行止，以儒家道德爲根據。以金觀濤、劉青峰二位先生的話說，此時中國的終極關懷與知識系統相貫通，社會公共領域乃由儒家道德所推出。⁶在這種結構下，以儒家傳統爲中心價值的中國社會，

⁴ 古城貞吉譯：〈論歐洲現情〉，《時務報》第19冊，1897年3月3日，頁23。

⁵ 本文「迷信」使用方式分三大類：1. 信仰神仙鬼怪，2. 信仰宗教，3. 泛指盲目的信仰與崇拜。係沿用《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》一書中〈附錄二〉之「迷信」詞條而來。本文以上述三類爲分，並進一步於「泛指盲目的信仰崇拜」一類考察其詳細使用狀況，詳見後文。

⁶ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008年），頁52。

本身便具有取代宗教勸世、維護社會秩序的功能。⁷此外，宗教所提供的治身治世之法，亦可在儒家身上找到安頓。因此，歷代儒生，鮮少談論「宗教」議題，與「宗教」有關的「迷信」思想，也甚少提及。十九世紀中葉以後，西方挾帶強大的軍事及經濟條件叩關，中國不得不開始一連串接收西方科技及制度的過程，「科學」概念也在此時傳入。而「宗教」在此時，便因其與「科學」對立的原因，隨之被提起，「迷信」一詞也跟著流行，而大量使用。⁸1900年起，「迷信」的使用次數逐漸攀升，並在1903年達到高峰，此時期「迷信」的主要用法為信仰宗教，如梁啟超（1873-1929）說：

宗教與迷信常相為緣故，一有迷信，則真理必掩於半面。迷信相續，則人智遂不可得進，世運遂不可得進。故言學術者不得不與迷信為敵：敵迷信則不得不並其所緣之宗教而敵。⁹

梁啟超認為宗教與迷信互為因果，迷信會妨礙人對真相¹⁰的追求，而

⁷ 中國自古即有原始宗教思想，早至周初的「敬天」思想、戰國《墨子》的「敬天」、「明鬼」，《莊子》中具有神仙色彩的「真人」、「神人」等，均表現了初民社會對於偉大自然的崇拜與想像。漢代時，大儒董仲舒以「天人感應」之說試圖箝制君權，卻進一步使得讖緯思想滲透今文經學。東漢則進一步產生了中國第一部道教經典《太平經》。魏晉的紊亂世局，使天子、百姓以佛教為精神依歸，唐代也受佛教影響甚深。然而，自宋代理學興起後，面對當時以禪宗為主流的佛教，其教義所倡「自了」、與「出離精神」，並不能為重人事的儒家所接受，儒者便以「辨夷夏、道倫常」的立場排佛。隨著理學取得獨尊的學術地位，加上宋明理學中，終極關懷與知識系統已經結合，宗教遂為儒家所取代。因此，此處所謂「以儒家傳統為中心價值的中國社會」指的是宋明理學後的中國社會。參見韓毅：〈宋代僧人對儒家反佛思想的認識與回應〉，《蘭州學刊》2010年第2期，頁1-12；林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：學生書局，2004年），頁218。

⁸ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁340。

⁹ 梁啟超：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》第19號，1902年10月31日。

¹⁰ 此處之「真理」係指「真相、真實之理」，乃隸屬於生活真相的範疇。「真理」一詞，一直到1918年之後，才成為代表科學常識肯定之理的代名詞。有關「真理」的意涵轉變，參見金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中

宗教又為迷信之導因。因此，欲擯斥迷信，需從排拒宗教而起。梁啟超為一代大儒，其反對宗教之因，與他的儒家背景相關，從其論儒家與宗教的分判，可見當時儒者們對於宗教的共同看法：

西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言。其權力範圍，乃在軀殼界之外，以靈魂為根據，以禮拜為儀式，以脫離塵世為目的，以涅槃天國為究竟，以來世禍福為法門，諸教雖有精粗大小之不同，而其概則一也。……佛教有起信論莫急於伏魔，起信者，禁人之懷疑，窒人思想自由也。伏魔者，持門戶以排外也。故宗教者，非使人進步之具也。……孔子則不然，其所教者，專在世界國家之事、倫理道德之原，無迷信、無禮拜，不禁懷疑，不仇外道，孔教所以特異於群教者在是。質而言之，孔子者，哲學家、經世家、教育家，而非宗教家也。¹¹

梁啟超將宗教與儒家對舉，站在儒家的立場拒斥宗教。梁啟超以為，宗教以脫離塵世及涅槃天國為終極目的，這對倡仁愛、重人事的儒家而言，乃是在生命安頓上，截然不同的取徑方式。此外，儒家的死亡觀中，死後是否有知，並非其關注重心，而是轉以「禮」的方式，表達生人對亡者的悼念之情。因此，儒家的葬禮制度，是從人性的角度思考埋葬對死者的意義，而完全不從死後存在的立場去考慮。¹² 在這種情況下，才會有「未知生，焉知死？」、「不語怪力亂神」等對於死亡「存而不論」的態度。是此，「以靈魂為據」的宗教信仰，當然為儒家所拒斥。「迷信」在此除了與儒家對揚之外，亦常與「科學」對舉，如梁啟超說：

國現代重要政治術語的形成》，頁58-62。

¹¹ 梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉，《新民叢報》第2號，1902年2月22日。

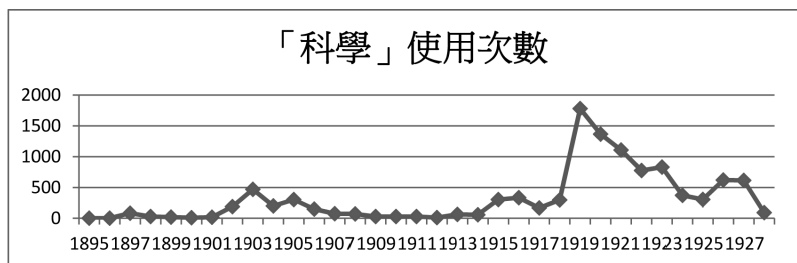
¹² 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》（臺北：臺大出版中心，1994年），頁202-203。

彼宗教者，與人群進化第二期之文名，不能相容者也。科學之力日盛，則迷信之力日衰；自由之界日張，則神權之界日縮。¹³

梁啟超在此處明確地將「科學」與「迷信」對揚，認為能藉科學減消迷信對社會的影響。此時期，有許多論及科學打破迷信的論述：

耶教之蔓延，傳播古風之神說，是豈真正自由主義乎？真正自由主義，在乎企圖科學真理之勝利，打破古代一切之迷信。蓋世界之舞臺，夙已旋轉。迷信之時代疾去，科學的智識之時代方來。¹⁴

進一步將「中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930）」所載「迷信」與「科學」的使用狀況進行統計，發現兩者於使用情況上呈現高度的相關：



圖一：「科學」的使用次數（1895-1928）

¹³ 梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉，《新民叢報》第2號，1902年2月22日。

¹⁴ 內明：〈無神無靈魂說之是非如何〉，《新民叢報》第38、39號，1903年10月4日。



圖二：「迷信」的使用次數（1897-1928）

在西風東漸之初，知識分子在面對西學與中學的交涉關係時，提出「中學為本，西學為末」的主張，¹⁵ 這個主張在甲午戰爭後，為張之洞所統合，而提出「舊（中）學為體，新（西）學為用」的口號：

一曰新舊兼學：四書、五經、中國史事、政書、地圖為舊學，西政、西藝、西史為新學。舊學為體，新學為用，不使偏廢。¹⁶

在中國傳統的體用觀中，實踐是為了證成、彰顯本體。「中學為體，西學為用」代表了當時知識分子處理中學與西學的共同態度。在此時，西學乃是作為一種工具，¹⁷ 以幫助人們復返本自俱足的道德性，而為傳統中國經世致用的一部分。在這種情況下，由於「科學」與儒家的內部價值並無衝突，而反對宗教和迷信的主張亦與儒家相同，故科學概念很快地受當時知識分子的認可。¹⁸ 「科學」一詞英文作 science，源自拉丁語 scientia，意指知識。其立基於經驗，藉由對自

¹⁵ 鄭觀應在1892年撰〈西學〉篇論及其對中西學交涉的看法，其言：「合而言之，則中學其本也，西學其末也。」而這個主張實為當時知識分子面對西學的共同態度。參見〔清〕鄭觀應著，陳志良選注：〈西學〉，《盛世危言》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994年），頁30。

¹⁶ 苑書義、孫華峰、李秉新主編：《張之洞全集》（石家莊：河北人民出版社，1998年），卷271，頁9470。

¹⁷ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁46、53。

¹⁸ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁339。

然的觀察，進而生發欲探究竟之心，並以種種方法、技術，揭示真相。只要保持相同的條件及變因，便可複製出同樣的結果。由於宗教強調個人的體悟，無法通過科學的實證程序予以驗證。¹⁹ 因此，在本質上，科學乃是反對宗教的，也連帶地使「迷信」與「宗教」連結。而此時期所引進及翻譯的西方科學知識，其內容多為純粹與應用科學，²⁰ 可見當時知識分子對於西學的揀擇傾向。

綜上所述，「迷信」一詞的使用，一開始便是隨著「科學」一詞的流行而興起。而此時期，「迷信」所指涉的內容，多與信仰宗教相關。然而，到了1915年左右，「迷信」的使用狀況，有了不同以往的轉變。

三、從「迷信」觀儒家地位轉變

從圖二的統計可以發現，「迷信」一詞的使用次數有兩個高峰，第一個高峰為1902年至1905年，其指涉的意涵，多為「信仰宗教」，並與「科學」對揚。而「迷信」的另一個使用高峰，則出現在1915年以降。有趣的是，這時候「迷信」的使用狀況，除了原本指涉的信仰宗教及神仙鬼怪之外，更多的是泛指盲目的信仰崇拜。筆者將1897年至1928年迷信的使用情況加以分類，得出下表：

¹⁹ 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，頁216。

²⁰ 據 James Reardon Anderson 所著 *The Study of Changer* 統計，1900年後中國對西方科學的翻譯和引進和1900年前有本質的不同。1850至1899年翻譯的著作70%為純粹與應用科學，在1902年至1904年間該比例降為32%，1912年至1940年進一步降為25%；即人文社會科學的翻譯比重明顯增加了。參見 James Reardon Anderson, *The Study of Changer*。本資料轉引自金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，注68，頁338。

表一：「迷信」使用狀況（1897-1928）

年代	信仰神 仙鬼怪	信仰宗教	泛指盲 目的信 仰崇拜	年代	信仰神 仙鬼怪	信仰宗教	泛指盲 目的信 仰崇拜
1897	2	1	0	1913	12	14	6
1898	1	1	0	1914	1	15	10
1899	0	2	0	1915	7	15	29
1900	0	0	0	1916	33	11	38
1901	0	4	2	1917	15	19	36
1902	5	74	9	1918	13	16	50
1903	11	51	33	1919	19	30	91
1904	25	47	18	1920	10	22	66
1905	5	12	10	1921	27	42	111
1906	7	22	39	1922	8	4	9
1907	4	11	9	1923	1	7	26
1908	0	8	0	1924	1	7	12
1909	4	10	1	1925	1	4	25
1910	2	13	4	1926	4	11	26
1911	2	0	2	1927	0	1	19
1912	2	2	1	1928	0	0	2

從表一可以看出，在1915年之後，泛指盲目的信仰崇拜，成為「迷信」一詞的主要用法，進一步考察當時「迷信」所指涉的對象，可以發現，在前一高峰與「迷信」對揚的儒家思想，竟在此時期被劃入「迷信」的範圍中，為時人所攻訐：

孝是一種迷信，從前的人，知識力很是薄弱；對於自然界的現象，懷有種種恐怖的觀念，這就是迷信的起點。於是比較聰明的人，就拿這個「孝」，當作一種迷信……現在中國，不是宗法社會時代的中國，是二十世紀的中國；不是迷信的中國，是世界科學昌明時代的中國。那麼為人子的，不能不隨著時代潮

流，搖身一變，變成一個人。享受自由幸福，脫離奴隸苦痛。從前的「天經地義」，已不中用了。我們應該提倡一種新倫理觀念。補救現代社會的缺憾。²¹

儒家以忠孝串起治國與齊家，對父以孝，進而對君以忠，以達家國同構的和諧狀態。因此，「孝」為儒家倫理中的核心基素，亦為儒家思想的招牌。然而，在易家鉞（1898-1972）這篇文章中，卻大刺刺地指出「孝」是一種迷信，企圖提出新的倫理觀念，以取代舊的宗法思想。而孝道的具體實踐之一——祭祀，為在世者對於過世的長輩所應奉行的儀節。《論語》中，孔子談論「孝」的一段話，為儒家「孝」的思想，作了內在意涵的補充：

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」²²

「孝」橫跨了父母由生至死的應對之禮。父母在世時，以禮侍奉；過世後，則以禮葬之、祭之。因此，「孝」的實行，並非在父母生命結束後便告停止，而是以祭祀的形式，繼續完成為人子女應盡的孝道。因此，祭祀傳統乃儒家思想中重要的一環。是此，由「孝」所延伸出的中國祭祀傳統，亦在此時被加以檢討、批判，而與「迷信」連結，朱希祖說：

古代文學上社會的心理，略已講了。這種連帶而生的心理，遺傳到現在，都還未改，影響於風俗如何？請再略微講演。一保存尸骸的弊。種種葬事，由此而生，家有墳地，百千年後，徧

²¹ 易家鉞：〈我對於「孝」的觀念〉，《少年中國》第1卷第10號，1920年4月，頁48-49。

²² [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1989年，景印清嘉慶二十年〔1815〕江西南昌府學刊十三經注疏本），頁16。

地皆墳墓，影響於生產不淺。……二多子主義的弊。因為要多子孫，多妻輕女，已大傷人道，釀成不平之社會。況且因為要多子，勢必早婚。早婚之害，男女為成熟生子，體格不強，人種積弱，在世界不能佔優勝地位。……三重男輕女之弊，我國四萬萬人口，半為女子，此一半女子，於法律上既不能與男子平等，無財產權，無學業權，為男子之附屬品。……以上種種弊病，大都由祖宗教而起。故要男女平等，不要早婚，不許多妻，不要多子，非把他根本心理打消，雖百計千方，演說著書，從浮面的弊病立說，終是無濟於事！所以要把以上的弊病打消，非先把他迷信的心理打消不可！打消他迷信的心理，須從科學做起，第一件事，就是取消祭祀祖宗。……其實孝是人之常情，不過我是贊成對於父母生前真實誠懇的孝，反對對於父母死後虛偽裝飾的孝。²³

朱希祖（1879-1944）以為，取消祭祖便能解決重視屍骸、多子主義及重男輕女等社會弊病。中國社會以宗族為基本單位，因此講究傳宗接代、慎終追遠，而這番取消祭祖的言論，乃儒家思想之反動。此外，五四運動（1919）前後，胡適（1891-1962）鼓吹婦女運動、羅家倫（1897-1969）、傅斯年（1896-1950）等人與其同聲呼應，於此時掀起了一片對傳統貞操概念的討論。所謂「傳統貞操」意指在儒家的父權體制下，片面地要求女人從一而終，甚至殉節守貞。胡適對於此一現象，予以強烈的批評，認為一味盲從貞操為天經地義的思想即為一種迷信。他說：

周作人先生所譯的日本人與謝野晶子的《貞操論》，（《新青年》四卷五號）我讀了很有感觸。這個問題，在世界上受了幾千年的無意識的迷信，到近幾十年中，方才有些西洋學者正式討論

²³ 朱希祖：〈中國古代文學上的社會心理〉，《新青年》第9卷第5號，1921年9月，頁34-35。

這問題的真意義。……俞氏女還不曾出嫁，不過因為信了那種荒謬的貞操迷信，想做那「青史上留名的事」，所以絕食尋死，想做烈女。這位朱先生要維持風化，所以忍心害理的巴望那位烈婦的英靈來說明俞氏女趕快死了，「豈不甚幸」！這種議論可算得貞操迷信的極端代表。²⁴

貞操概念係宋明理學下之產物，北宋理學家程頤（1033-1107）在面對時人「孤孀貧窮無托者，可再嫁？」的問題時回應：「餓死事小，失節事大。」²⁵ 清人方苞（1668-1749）曾就古代社會要求女子守貞的情況言道：「嘗考正史及天下郡縣誌，婦人守節死義者，周、秦前可指計，自漢及唐亦寥寥。北宋以降，則悉數之不可更仆矣。」²⁶ 從文中可以看出宋明理學興起後，禮教對於女子的高度要求。因此，此時期對於貞操概念的批評，乃直指以宋明理學為代表的中國傳統文化。而羅家倫於〈婦女解放〉一文，認為迷信貞操乃中國婦女職業不發達之因，唯有揚棄這種思想上的束縛，女人始得成為一獨立個體。他說：

中國的社會，還沒有脫離宗法的遺跡，而且偏重男統，所以貞操一事，經過多少年的陶養，已成了中國婦女的宗教了！這種的習慣迷信，在男子方面硬把女子關在家裡，情願負經濟上無限的負擔，而不願意他出去謀職業；在女子因為也有這種迷信，而且在家裡舒服，所以也不願意到社會上去。……個人能保全貞操是一件事，貞操成為普遍的迷信又是一件事。個人能保持專一的愛情而有貞操，是狠好的；因迷信貞操而令女子百事不能做，那就成為罪惡了！請看中國聖賢束縛女子的禮節條文，什麼「內言不出於閫，外言不入於閫」；「餓死事小。失節

²⁴ 胡適：〈貞操問題〉，《新青年》第5卷第1號，1918年6月，頁5-6。

²⁵ [清]張伯行訂：《二程語錄》（臺北：藝文印書館，1967年），卷14，頁17-2。

²⁶ [清]方苞著，劉季高校點：〈岩鎮曹氏女婦貞烈傳序〉，《方苞集》（上海：上海古籍出版社，1983年），卷4，頁105。

事大」，那一件不是貞操迷信的罪惡？那一件不是令女子失業的原因？²⁷

羅家倫將「貞操」與傳統宗法禮教連結在一起，認為中國聖賢制訂了種種束縛女人的禮節。所謂「宗法」、「聖賢」，在在地將矛頭指向儒家倫理制度。筆者進一步將1897年至1928年間，「迷信」用以指涉盲目的信仰崇拜內容加以分析，得出表二，可以發現，與迷信連結最頻繁的分別為「政治」及「儒家或傳統中國」兩類。

表二：1897至1928年間「迷信」使用情況

項目	次數
與政治相關	219
與儒家或中國傳統相關	90
與教育相關	22
與西方相關	21
與經濟相關	9
與暴力相關	8
無特指對象，僅表示一種毫無考察便貿然相信的態度	315
總數	684

這樣的現象，並非偶然。五四運動過後，知識分子從「中體西用」走向「全盤西化」，原本儒家倫理與現代知識系統（科學）二元分立的狀態，能確保兩者不互相衝突，反映在「迷信」的使用狀況上，儒家思想與「迷信」乃是對立的狀況。五四運動過後，現代科學知識轉變為常識，並回復原先知識系統和人生觀整合的一元論。在這種以科學知識為人生觀的情況下，便造成以現代常識顛覆儒家倫理，並建構新的道德意識的局面。²⁸ 因此，我們在這時候可以看到，儒家或中國傳

²⁷ 羅家倫：〈婦女解放〉，《新潮》第2卷第1號，1919年10月，頁13-14。

²⁸ 以上論點於〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」〉一文中有詳盡的論

統思想由與「迷信」對揚的情況，變成與「迷信」連結，為時人所檢討、批評。

這種以「科學」為現代常識，甚至轉為情感上的崇拜現象，胡適先生曾於1958年中央研究院院長就職典禮上的演講提出反省。有趣的是，胡適先生認為，將「科學」予以擬人化的操作方式，容易使人產生盲目崇拜的迷信行為。他說：

我覺得世界上二、三百年來有一種公開的趨向，朝科學民主這個方向上走，朝新的科學方法走。後來，我的朋友陳獨秀在《新青年》發表擁護「德」先生（民主）「賽」先生（科學）。我表示過這樣的話：把這個抽象的名詞人格式，把他看作人，最容易錯誤的，容易把這種觀念偶像化。……把抽象的名詞人格化了，也就容易偶像化；偶像化了，便會盲目的崇拜。……當時，陳獨秀因祇認得兩個名詞，不知道科學是一個方法，民主是一種生活習慣，是生活的方式，生活的習慣。²⁹

胡適認為「科學」僅是一個方法，對於「科學」的定位問題，尚停留在實踐層面。而陳獨秀卻將「科學」與「民主」人格化、偶像化，而至「崇拜」、「迷信」之，顯然陳獨秀已將「科學」提昇至道德意識的層面。這種現象並非陳獨秀獨有，而是五四之後的普遍情況。五四運動的知識分子企圖建立一個以「科學」為內涵的新道德，他們以「科學」取代儒家的道德，而為一切合理性的根據，儒家因此由中心價值變成被顛覆、檢討的對象。從金觀濤與劉青峰二位先生對《新青年》雜誌中「科學」的詞義變化觀察中亦可發現，在1916年到1917年間（第一個高峰），「科學」主要指實用技術、分科之學和反對迷信三

述，並可與〈試論儒學式公共空間——中國社會現代轉型的思想史研究〉交互參看。以上兩篇文章收於金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁69-96、319-356。

²⁹ 胡頌平編著：《胡適之先生年譜長編初稿》（臺北：聯經出版公司，1990年），卷7，頁2663-2664。

種。第二個高峰出現在1919年，「科學」主要具有分科之學（社會科學）、實用技術、反對迷信和馬列主義這四種意義。其中分科之學比重最多，多論社會科學。第三個高峰是1922年到1925年，此時「科學」只剩下社會科學與馬列主義兩種主要成份，實用技術和反迷信的成份都大量減少。³⁰ 顯見當時知識分子對於西學知識的選擇，已從實踐層面，轉向文化層面，也反映了中國從「中體西用」過渡到「全盤西化」的意識形態轉變過程。

四、結論

由於中國人習以常識和人之常情為推理的論證模式，在以儒家思想為常識的中國社會，自然對於「迷信」是有所排斥的。因此，「迷信」一詞，遲至「科學」成為常用詞之後，才隨之被討論。在新文化運動以前，以儒家為代表的常識理性與知識系統（科學）乃是二元分立，故能使儒家思想不為西學所撼。所以這時期的「迷信」概念，乃與儒家思想對立。但在新文化運動以後，以「科學」為主的知識，取代儒家思想成為常識，在此意識形態下，儒家成為中國邁向科學與文明的絆腳石，也因此有了許多「迷信」與「儒家」連結的討論。自「中學為體，西學為用」到「擁護科學與民主」的過程，中國知識分子對於儒家思想有了截然不同的觀念，而從「迷信」詞條的考察，恰巧得以具體地窺得新文化運動前後意識形態的轉變。

（責任編輯：林俶萍）

³⁰ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁353。

徵引書目

- [清] 方苞著，劉季高校點：《方苞集》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- [清] 張之洞著，苑書義、孫華峰、李秉新主編：《張之洞全集》，石家莊：河北人民出版社，1998年。
- [清] 張伯行訂：《二程語錄》，臺北：藝文印書館，1967年。
- [清] 陳其元著，楊璐點校：〈迷信扶乩受禍〉，《庸閒齋筆記》，北京：中華書局，1998年。
- [清] 劉聲木著，劉篤齡點校：〈各省香火盛處〉，《萇楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆》，北京：中華書局，1998年。
- [魏] 何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，景印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。
- 內 明：〈無神無靈魂說之是非如何〉，《新民叢報》第38、39號，1903年10月4日。
- 古城貞吉譯：〈論歐洲現情〉，《時務報》第19冊，1897年3月3日，頁23。
- 朱希祖：〈中國古代文學上的社會心理〉，《新青年》第9卷第5號，1921年9月，頁31-35。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版公司，1987年。
- 易家鉞：〈我對於「孝」的觀念〉，《少年中國》第1卷第10號，1920年4月，頁47-50。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：學生書局，2004年。
- 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008年第1版。
- 胡 適：〈貞操問題〉，《新青年》第5卷第1號，1918年6月，頁

5-14。

康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》，臺北：臺大出版中心，1994年。

梁啟超：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》第19號，1902年10月31日。

梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉，《新民叢報》第2號，1902年2月22日。

黃克武：《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》，臺北：聯經出版公司，2010年。

羅家倫：〈婦女解放〉，《新潮》第2卷第1號，1919年10月，頁2-21。

漢籍全文資料庫，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，網址：<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/>，檢索日期：2011年9月1日。

中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930），香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心研究開發，劉青峰主編，檢索日期：2011年9月1日。