

良知、自然与科学之争： 20 世纪中国哲学的精神趋向

贡华南

摘要 作为 20 世纪中国哲学的关键词，科学、良知、自然各自的推崇者之间既有论争，又彼此吸取，相互塑造，使得三者的意义不断丰富，形成了新的科学观念、良知观念和自然观念。在这个过程中，学院派的中国哲学领域的学者透过良知、自然看科学，使科学不断良知化、自然化；良知则在与科学的论争中逐渐与之和解，而共同压制自然；自然在科学、良知的压制之下，亦不断与二者和解，进而被理解为人道出入之所由。良知、自然与科学之争是“古今中西”之争的具体表现，三者之间的张力也源源不断地拓展与丰富着中国哲学的内涵。三者之争的结果，使可信者可爱，可爱者可信，一定程度上化解了困扰中国学人百年之久的“可爱”与“可信”之间的紧张关系，把 20 世纪中国哲学推向新的境界，也为化解科学主义与人文主义的对立贡献了中国智慧。总结良知、自然与科学之争，不仅有助于深刻理解与把握 20 世纪中国哲学的丰富内涵，亦将裨益于 21 世纪中国哲学的新开展。

关键词 良知 自然 科学 中国哲学

作者贡华南，华东师范大学中国现代思想文化研究所/哲学系教授（上海 200241）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)04-0032-13

“古今中西之争”是 20 世纪中国文化的中心问题，良知、自然与科学之争则是“古今中西之争”在哲学领域中的具体表现。良知、自然与科学之争的展开和演进，影响并塑造着 20 世纪中国哲学的具体形态与实际成就。考察三者近百年相争的过程与成果，可以更直观地把握“古今中西之争”。同时，也可以检视困扰中国哲学家近百年的“可爱者不可信，可信者不可爱”^①问题，审视良知、自然与科学之争对解决此问题的影响，并以此为基础讨论 20 世纪中国哲学对世界哲学的贡献。

科学、良知与自然乃 20 世纪中国哲学的三个关键词。如我们所知，近代以来，从西方涌进了很多的观念，比如“科学”“自由”“平等”“权利”等。但其中大部分观念在 20 世纪中国哲学的发展过程中并没有得到持久深入的思考。不过，“科学”始终被当作核心主题，由此成为 20 世纪中国哲学独立的一极。当“科学”观念被中国思想家接受与尊崇，被当作先进的西方文化的符号，“科学”逐渐发展成为强大的精神力量，并产生主导整个思想世界的抱负，由此深刻影响着 20 世纪中国哲学的走向、内涵与深度。

被科学派视为对立面的是“良知”与“自然”两个观念与思想系统。“良知”即明觉的道德意识，是仁智统一的精神，此乃儒家思想的核心观念，并随着儒家主导中国古代思想史，长期占据着中国古代思想

^① 语出王国维，见谢维扬、房鑫亮主编：《王国维全集》第 14 卷，杭州：浙江教育出版社、广州：广东教育出版社，2010 年，第 121 页。

的核心位置。20世纪儒家思想的同情者为应对科学之知的挑战，强调“良知”之“知”与科学之知不同，“良知”遂被视作“旧文化”的标志性符号。“自然”乃道家思想的核心观念与标志性旗帜，其本义为“自己而然”，转指价值自足，拒绝人为的价值系统。“良知”与“自然”在中国传统思想世界中相互渗透、互补互生。一方面良知自然化，另一方面自然也不断良知化。^①两者相互排斥的同时，也在思想历史中不断和解。近代以来，与“良知”一样，具有中国传统文化意味的“自然”也被“科学”反思。

新文化运动中，“科学”作为一面旗帜，被视为可信的知识系统，展示一种与世界打交道的新精神。它来自西方，被当时中国知识界的一些人物视为“救世主”。当科学被置于良知与自然之上，科学的信奉者便开始对良知思想系统与自然思想系统展开清理和反思。身处科学、良知、自然之辩中的中国学者，深切感受到“可爱者不可信，可信者不可爱”。这样，困扰西方精神世界的科学主义与人文主义的对立在中国采取一种新形态。

“科玄”论战以“科学称霸，良知破产”^②告终。科学被认作良知的主人，也被视为自然的主人。不过，良知与自然并未终结，它们的信奉者和鼓吹者进行论争。良知的推崇者，主动与自然划清界限，并欲与科学分治自然，即良知主导人的内在自然，科学主导外在自然；继而以意欲、情调、情见透视科学，给与科学有限的位置与价值，使之成为良知的附庸。自然的推崇者，或欲以自然为宗而批驳科学，或欲与科学和解而消化科学。于是，或透过良知、自然理解科学；或以科学、自然透视良知；或以科学、良知观照自然，中国哲学的诸多可能性向度被不断开掘。这些新的向度及相应的诸种哲学形态，构成了20世纪中国哲学的“境界”。

良知与自然视域下的科学

随着科学观念传入中国，中国思想界的矛盾转换为“古今中西之争”。“古今”之争实质由“中西”之争所规定，以科学为代表的“西”，与以良知、自然为代表的“中”，构成20世纪中国思想发展的基本脉络。“西化”或“化西”，两股思潮在中国思想家的精神世界中论争，此消彼长。以“新文化运动”“科玄论战”为标志，科学思潮向良知、自然观念系统发起论战。^③玄学派将科学纳入思考视域，一方面承认科学对认知自然之效力；另一方面，通过揭示科学之有限性来反对科学对知识的独占。这种“断尾求生”式的划界策略，并没有撼动科学派的地位。相反，将科学原则推广到一切领域，这成为科学派坚持的方向。良知、自然的破产，成为此番科学、良知、自然之辩的最终结果。不过，科学派将科学塑造成唯一的真理与绝对的价值，这并没有终结中国哲学对科学的反思之路。

首先值得我们关注的是中国马克思主义者对科学的深刻理解。以反对封建思想、追求真理和富强为其目标，中国马克思主义者对科学的理解比同时代的哲学家更为系统和深刻，更具有现实影响力。从表面上看，“科玄”论战中陈独秀等马克思主义者与科学派的立场较为接近。不过，同样推崇科学，中国马克思主义者并没有局限于自然科学，也没有把科学限定在狭义的科学方法，而是自觉地将社会科学纳入科学之领域，将科学活动视为人类实践的一种样态，把科学奠定在唯物史观的基石之上。中国马克思主义者认识到自然科学与社会科学对提高人类认识水平的巨大作用，同时也对其强大的现实力量有着深刻的认识，强调无产阶级的自我解放离不开科学理论的指导，这在客观上为马克思主义在中国的传播提供了条件。

① 比如魏晋思想中，“自然”观念逐渐将人的作为充实进来，扩展了老庄自然观念中的拒斥人为的维度，此为自然良知化的典型表现。宋明儒出入佛老，吸收道家观念，以“真知”充实“良知”。如顾炎武指出：“今之学者，明用孟子之良知，暗用庄子之真知。”（顾炎武著，陈垣校注《日知录校注》，合肥：安徽大学出版社，2007年，第1023页）立足于儒家思想的纯粹性，以“真知”充实“良知”诚然有问题，不过，作为历史事实，“明用《孟子》之良知，暗用《庄子》之真知”恰恰表明儒家亦在吸收道家的思想资源，或者说，良知亦在自然化。

② 比如，吴稚晖就以“良知破产，科学奏凯”来总结“科玄论战”的成果。（参见吴稚晖：《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年，第411页）正如“孔家店”被看作传统中国思想的标志，“良知”亦被视作旧思想系统的标志。“良知破产”其中包含着旧思想系统的破产，当然也包括“自然”的“破产”。

③ 如我们所知，作为传统思想一部分的佛学在此番冲击中亦未能幸免于难。不过，佛学在20世纪初的思想界颇为沉寂，科学派亦不大重视之。对“自然”，科学派一直不自觉地视之为认识与征服的对象，而潜意识中已经将它打败。因此，科学派很少提及“自然”。由于良知与意识形态的密切关系，遂成为旧学的象征，故科学派多直接攻击之。

科学能够认识社会与自然，但真理之获得不限于经验的证实与理论的证明。认识过程首先发生在最基本的生产活动中，人们在生产活动中认识自然的现象、性质、规律性、人和自然的关系，以及社会及其运行规律。这些认识由感觉到概念、判断、推理，由感性认识上升到理性认识。然后，人们运用这些客观规律性的认识，去能动地改造世界、改造自己。以实践检验理论、发展理论，然后再实践、再认识，循环往复，以至无穷。由此，超越“经验论”与“唯理论”，获得真正科学的认识。^①在此基础上，毛泽东又将科学理解为与封建思想对立的客观真理。在论述新民主主义文化时，毛泽东说：“它是反对一切封建思想和迷信思想，主张实事求是，主张客观真理，主张理论和实践一致的。在这点上，中国无产阶级的科学思想能够和中国还有进步性的资产阶级的唯物论者和自然科学家，建立反帝反封建反迷信的统一战线。”^②这里的“科学”，指的是通过实事求是的态度发现的客观真理，它不仅合乎实际，而且能够指导实践，产生巨大的现实力量。在 20 世纪后期的社会主义现代化建设中，“科学技术是第一生产力”^③论断聚焦“自然科学”，它不仅促进了科学技术的发展，也极大推进了中国社会对自然的认识与改造，造福亿万民众。

学院派中国哲学领域的学者对科学的理解局限于单纯的学理解释。不过，他们之间也存在着巨大的差异。科学派强调科学就是科学方法，如“科学的万能，科学的普遍，科学的贯通，不在他的材料，在他的方法”^④。所谓“科学方法”即有证据可证实，以演绎进行证明等。“科玄”论战中的玄学派与科学派一样都试图从西方学术资源出发理解科学，例如借用奥伊肯（Rudolf Eucken）的精神哲学、柏格森的生命哲学、杜里舒的实在论、詹姆士的宗教经验说等理论^⑤反对科学独尊。论战之后，张东荪继续利用西方理论理解科学。例如，在康德哲学的影响下，他把科学知识与生活联系起来；受实用主义、新康德主义的影响，他把科学知识与价值联系起来；又采用知识社会学的方法，揭示知识与人的存在之间的紧密关系。^⑥

从西方文化出发理解科学，作为诗人哲学家的方东美不仅以诗境诠释哲学，同样以诗境来诠释科学。这表现在，他试图把科学还给希腊—欧洲民族，即从希腊—欧洲民族的精神生命中理解科学，将科学视为近代欧洲的民族特性，视为欧洲民族生命欲、生活情调的象征符号。他认为，近代科学扎根于近代欧洲民族求平等、争自由的精神之中，并且始终表达着这种精神。“近代科学之全部都是人类在解放过程中求平等、争自由的呼声。物质科学家把参差的物质状态囊括于少数定律，生物科学家把品类不齐的物种归结于演化原则，心理科学家把品格殊异的心性约成单纯质素，都是要发现宇宙与人生的平等相。简言之，近代科学的动机在表显人类的平等欲。”^⑦自由、平等的追求与科学思想相互贯通，科学与平等、自由都是欧洲民族表达其精神的具体方式。不过，与单纯追求平等的物质科学不同，生物科学拒绝以抽象方法遗弃具体的生命存在，而是以演化论将不同种类的物种，以遗传、变异律统摄起来，将物质与生命，低等生命与高等生命，以至于人，连成一个活跃的整体。每个个体生命都在努力完成自身，生命的发扬即是自身价值的实现。生物科学的理想就在于叙述各种生命价值递进现象，以彰显性质之别、价值之分。此意义上的生物科学，即是价值化的科学。在努力以西方文化理解科学的同时，方东美亦试图以齐物论比拟平等精神，彰显出科学“可爱”的一面。惜乎方东美只作比拟，未见详论。

在“科玄”论战之前，梁漱溟就开始将中西资源结合起来理解科学。具体而言，他把孔子的“仁”、王阳明的“良知”与柏格森的生命哲学结合起来，以“意欲向前”来阐释科学。他把“科学”与“良知”对立，其说法与科学派势同水火。^⑧不过，梁漱溟以中国思想资源来理解科学的尝试，却开创一条新的思路。

① 参见毛泽东：《实践论》，《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1966 年，第 259—273 页。

② 毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1966 年，第 667 页。

③ 邓小平：《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 274 页。

④ 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997 年，第 53 页。

⑤ 张君勱曾列出其观点之参考书目，可参见张君勱、丁文江等著：《科学与人生观》，第 98—99 页。

⑥ 关于张东荪对科学理解的论述，请参见贡华南：《知识与存在》，上海：学林出版社，2004 年，第二章第一节。

⑦ 方东美：《科学哲学与人生》，台北：黎明文化事业股份有限公司，2004 年，第 151 页。

⑧ 梁漱溟以“意欲”理解“文化”，以意欲活动方向不同区分中西印，并判断当时需要发展以“意欲持中”的东方文化，特别是发展孔子“仁”的精神，如不认定的态度、一任直觉、不计较利害等。具体参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》第四章，《梁漱溟全集》，第 1 卷，济南：山东人民出版社，1989 年，第 395—487 页。

不同于梁漱溟结合中西思想资源来理解科学，熊十力扎根于中国传统思想来理解科学。他植根《周易》，融合唯识学，发挥阳明学而建立《新唯识论》。在他看来，科学与量智、理智对应，与日常经验同质。科学的对象是在俗谛意义上具有实在性的外物。基于真谛看，外物并没有实在性，只是由迷物而物化所起现的虚妄之相。“量智即习心，亦说为识。宗门所谓情见或情识或知见等者，皆属量智。”^①量智包括科学知识，它就是“情见”“情识”，即在未经断染去妄的修养工夫之前的染数、染习。总之，在熊十力看来，科学乃“不良之知”。

熊十力的弟子牟宗三融合康德与心学传统而成一家之言。就对科学的理解而言，他更自觉地立足于心性本体（良知），来思考科学对于心灵的价值意味。牟宗三承认，科学知识具有真理性、必然性，但认为科学并不是对世界的“纯粹客观的”反映。在牟宗三看来，科学知识的对象是对着感触直觉而呈现的“现象”。“现象”由感触直觉、知性范畴所决定。知性范畴则是由“我思”之“我”自发起现的。科学奠基基于“我思”之“我”、知性范畴、现象这三重结构之上，其实质是特定的“执”。它们的出现，外在原因是外界的刺激、教化的影响等，而内在的根源即是特定的人心。所以，它们既不是纯粹客观的，也不是永恒具有的，更不是唯一本源性的对世界的态度。这样，科学主体的独立性就不复存在，知性范畴的普遍有效性被消解，科学被归结为特定的在世态度与特定的在世精神结构。

在“良知坎陷”^②理论中，牟宗三自觉地将科学的本体确定为“良知”，努力以儒家的智慧来阐释科学。“坎陷”即良知之自我“否定”，即良知自己否定智的直觉，而转为感触直觉，否定本心仁体而转为知性主体，否定物自身而转为现象。“坎陷”的主体是良知。“良知坎陷”说把良知本体规定为科学活动的本体，使科学知识从属于良知。与熊十力将科学理解为情见、情识、无明一样，牟宗三将科学理解为良知之所“坎陷”，同样主张科学乃“不良之知”。

牟宗三注重作为在世态度的科学及其伦理效果，而回避科学方法，轻描淡写科学对人类的实际效用。同为熊门弟子，唐君毅对科学的态度颇有不同。在唐君毅看来，人的活动都由心灵作主宰，科学也不例外。但当科学活动时人心自限，陷溺于对象，仅追求真而舍弃其他。具体说，科学以理智分析的方法来看待世界与人生，及一切有价值者，而这对于世界与人生都是一种伤害。在科学活动时，心灵会注意、抽象，在凸显一种性质或关系时，同时撇开、掩盖、舍离其他，视之为不存在，进而通过实际行为使之不存在。唐君毅据此认为，这是理智分析“原始的杀机”，或“原始的无明”。^③

唐君毅从科学活动的分析中，断言科学有其“原始的杀机”“原始的无明”，其结论与熊、牟一致。与之相应，化解其杀机与无明的方法亦是回到仁心（良知），即以仁心主宰科学，以仁心为科学之主。在唐君毅看来，仁心既肯定科学之价值，也肯定科学之外被科学舍离、掩盖的一切存在，特别是直接可经验的日常生活世界等社会文化存在之价值。仁心一方面“反”科学理智之心往而不返，涵养科学理智之心所分析、剖分、破坏者；另一方面又将科学理智之心纳入仁心统制下，使其成为仁心流行的一种形式。

在唐君毅看来，科学尽管有其“原始的杀机”“原始的无明”，但作为人的活动之一种，科学也属于人文之列。或者说，科学不与人文对立，与科学亦与人文对立者为“自然”。在唐君毅看来，科学即我们通常所说的“自然科学”，它不属于“自然”，而是“超自然”，简单说，“自然科学不自然”。对于20世纪以来习惯将科学与人文相对立的观念来说，这一观念无疑是挑战。“科玄”论战以来，人们通常将科学与人文对立，以为科学的工具是理智，人文的工具为直觉、体悟。唐君毅深恶直觉，而深信理性，并努力以理性统摄科学世界与人文世界。

科学活动展示出求真意愿，专注于真理既可以暂时断绝一切欲望和冲动，由此可以超化人的自私欲，同时也能够彰显出人的大公无私之心。由此看来，种种科学活动处处表现出人的超越与大公无私之心。因

① 熊十力：《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第250页。

② 牟宗三：《现象与物自身》，台北：学生书局，1975年，第123页。

③ 唐君毅：《中国人文精神之发展》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第98页。唐君毅后期称科学为“最不仁之魔性的心灵”（唐君毅：《生命存在与心灵境界》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第347页），亦基于此“原始的杀机”“原始的无明”。

此,一切科学的价值都属于文化的和精神的。唐君毅把科学当作文化活动之一种,并极力肯定科学在改变自然而成就人文过程中的作用。科学通过了解自然、控制自然,既可以充实人生,也可以实现人生之理想。在当代,以科学发展仁教,才能真正拓展仁教,使其获得充分发展。在唐君毅的行文中,科学与仁心一样,都不专属于特定的民族文化。故可以仁心(良知)化解科学的“杀机”,可以科学发展人文、拓展仁教,科学与良知不再对立,科学与人文实现和解,甚至结盟,这为解决近代以来科学主义与人文主义的对立问题提供了中国智慧。

冯契立足于自然,扎根于人类实践的自然历史过程来阐释科学。在冯契看来,人类社会发展是一个自然历史过程。在这一过程中,自然界由“自在之物”走向“为我之物”,人由天性而成就德性。科学的作用是源源不断地化“本然”为“事实”,并为人类实践不断地打开多样的可能性。科学何以能化“本然”为“事实”?在冯契思想中,“科学”属于知识经验领域,分析、抽象是科学的基本特征。知识经验的领域也是名言之域,后者之表达由命题分别加以断定,分别地作出肯定或否定的判断。本然的存在被概念、命题表达,所表述的对象就被区分为一件件的事实。就人的能力来说,分析、抽象所体现的分别精神又是人类精神分化的结果。科学中所表现的精神分化还体现在科学专注认知,而不负责评价;作为精神能力,它对应的是人的理论理性,而与情感、意志分离。分析与分化虽然使人远离“整个人”,但从人类历史发展过程看,精神的分化亦被看作历史进步的表现。从人自身的精神发展看,人的精神不断由自发到自觉。科学知识亦是推动人精神自觉的重要力量。^①

基于科学的重要性,冯契的“转识成智”说将科学视为智慧的基石。“转识成智”中的“识”即知识,包括常识与科学。与“识”相对的一为“无知”,一为智慧即“智”。由“无知”到“知”,这是一个飞跃。它对应着由“本然”到“事实”的自然演化过程。人类的“知”越多,其所把握的事实之条理、秩序越多,人类的能力就越强。但是,科学知识也给世界与人自身带来空前的分化与分裂。这就需要“思辨的综合”来转化科学的分别、分化精神,并经过“德性的自证”与“理性的直觉”而成就“智慧”。^②

在冯契看来,当代人成就智慧必然要经历科学这个环节。虽然他认为伦理道德、艺术中都包含着智慧,并且都能够进入智慧之境。但是,他特别提出“转识成智”理论,把最高智慧建立在科学知识的基础上,其用意就在于强调科学知识对当代人的必要性。作为造就当代世界福利与问题的首要力量,科学引导人与世界达到分化、分裂的极致。唯有自身体会到极致的分化、分裂,才能以真生命去弥合分化、分裂。对人与世界的分化、分裂没有真切感受,只会使哲学流于空洞的套词。

在冯契思想中,科学首先与人的生命、生活世界相关,而不再被视作中国传统文化的异质者。冯契没有以中国传统思想去批判科学知识,而是放眼人类发展的自然历史过程,认为科学出于自然,而归于自然,将科学视为自然界历史过程的内在环节,讨论其对于人类的意义与意味。^③将科学与特定文化(比如意欲向前的西方文化)、特定世界观(比如“最不仁之魔性心灵”)剥离,把科学视作人类普遍的、精神分化了的“知识经验”,由此将其视作人类历史发展过程与人自身发展过程的一个必要环节,这是冯契的睿智之处。较之单纯需要科学而与科学和解、自上而下化解科学之“杀机”的理路,经由科学、转化科学而成就智慧的理路无疑更平实,也更能显示 20 世纪中国哲学反思科学的深沉智慧。

可以看出,20 世纪中国马克思主义者对科学理解既看重其认识功能,更重视其改造自然与社会的实践力量。学院派的中国哲学领域的学者以良知、自然透视科学,将科学良知化、自然化,从而完成对科学的反思与借鉴。科学由理智之光形象转变成了“生活情调的象征符号”(方东美)、“超自然的超越者”(唐君毅)、“有情调、意味者”(冯契)等“可爱者”。当然,更重要的是,科学进入中国人的精神深处,不仅对中国思想提出可信性要求,促使中国思想、中国学术发生了巨大变化,推动现代学术体系、学

① 参见冯契:《认识世界和认识自己》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第321—331、414—420页。

② 参见冯契:《认识世界和认识自己》,第411—454页。

③ 如冯契在谈到认知领域的意味时说:“科学家也喜欢讲数学的美、物理学的美、自然的和谐,这说明这种情调、意味在自然科学领域里也有其重要性。”(《认识世界和认识自己》,第170页)

科体系、话语体系逐渐成型。科学方法塑造了20世纪中国思想形态，成为20世纪中国精神的支柱。科学进入中国人的精神世界，也大大拓宽、深化了心性的境界，中国哲学由此开辟了更大的思想空间。

超越科学、面对自然的良知

科学以其“知”的有效性，进而寻求主导“知”的普遍性。“知”同样是良知的基本维度。如何回应科学的挑战，成为良知推崇者面临的首要难题。梁漱溟认为良知即仁、情感、意志、直觉，而区别于依赖理智的科学；张君勱用“良心”“直觉”“自由意志”等良知的同义词与科学的因果律对立，以划界分治的方式来回应科学。他们试图通过划界的方式，主动将“知”划归科学，以图保留良知之存在领域，他们强调良知与科学之异，实际上是在回避科学。“科玄论战”表明，科学已经成为中国人现代精神生活的不可或缺之维，它不断拓展和深化中国哲学的精神空间。为应对科学的挑战，良知的推崇者必须以与科学的推崇者同等的思想深度重建思想系统。

梁漱溟在东西哲学比较基础上推崇“良知”，试图重建良知的思想系统。熊十力并没有像论战中的玄学家一样将良知与科学对立，也没有把科学与哲学并列。他明辨科学与哲学，其旨趣是将哲学置于科学之上，以哲学主导科学。他通过为科学与哲学分途划界，强调哲学的根本任务在于探求和确立本体，科学则以外物为对象。熊氏以本心（良知）为本体，通过体用不二、翕辟成变、性修不二之观念展开其思想体系，在本体论层面上重建良知。但这一良知的思想系统如何面对科学可证实性的质疑，如何使用外证手段保证他人的理解和接受，这始终是个问题。可见，确立“良知”（本心），最终不过流于思辨的构造。

与熊十力一样，冯友兰的新理学高扬人的知觉灵明。他区分哲学与科学，认为科学可以改变外在自然，哲学能够改变人的精神。不过，他以自反为依据，将哲学置于科学之上。哲学所提供的知识即是对生命的觉解，觉解即自觉其所了解。觉解即有知，高度的觉解即良知。“良知即我们的知之智者；我们的知愈良，即我们的知愈智。”^①觉解之高低，不仅是境界高低的标志，而且是其知良与不良的基本尺度。在此意义上，高度的觉解，比如道德境界、天地境界之觉解，也就是冯友兰所说的“知之良者”，乃是纯正的“良知”。冯友兰以觉解的程度来判别知之良与不良，良知不再是超越的本体，而只是一种特定的精神状态，一种修行工夫。

不管是将良知视为本体还是工夫，其对科学都显示出高高在上的姿态。然而，对良知与科学简单的划界，对科学直截了当的贬抑，让人更多看到的是良知的傲慢。有见于两者关系的复杂性，唐君毅在推崇良知的同时，既能辩证看待科学，又积极回应“自然主义”，由此论证良知之“良性”与“知性”。在唐君毅的思想体系中，良知又称为良心、理性、道德理性、仁心、道德自我等。良知之诸名虽异，其实却一，都共同显示自我之超越性、主宰性与普遍性。在唐君毅看来，道德自我的根源为心本体，心本体既超现实世界、现实生活，又表现于现实世界、现实生活。心本体无限制，故至善。身体、物质世界有限制，为负性的存在。人在生活中，一念陷溺于自然身体与物质世界，则会为这些有限者所拘束而为恶。知善知恶乃良知的基本职能，所谓“善之为善，永为人之良心之所知，自己之良心的判断与贪欲不能并存，他人之良心判断，与贪欲亦不能并存，贪欲只能在善之掩饰下的夹缝中存在，而贪欲终当为良心之光所照透”^②。良心之光随时明照善与恶，知善知恶本身就是精神的超拔。可见，良知既有“知”（理性），其本身也以“良”（善、道德）为核心内容。良知之知与科学之知一样具有超越性，不同的是，良知同时具有主宰性与普遍性。后者表现为，自我对现实环境皆表现出特定态度。对此态度，我们都可以对其加以批判、估量其价值、对之有所好恶等，这些超越自我的决定性反省，也就是良知之知。一切文化活动都是良知的分殊表现，这是良知的普遍涵盖性。将人类一切文化活动归属于良知，特别是将求真之科学纳入良知，将科学作为良知的分殊表现，从而拓展了良知的内涵与外延。良知不否定科学，但坚决拒斥人的自然欲望、自然

① 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第121页。

② 唐君毅：《道德自我之建立》，桂林：广西师范大学出版社，2012年，第135页。

本能、自然心理等构成的物质身体世界。在唐君毅看来，良知能随事反省，总能起而批评之，指出其罪恶，最终超越本能欲望。所谓“能以仁义礼智存心，吾人自能当机而知所当为，并择其所当为，此即吾人之良知”^①。良知活动，以仁义礼智为准绳，故能知是与非，是则为之，非则止之。在唐君毅心目中，现代条件下良知统治自然这一目标的实现，必须也必然借助于科学的力量。在此意义上，以认识自然、改造自然为目的的科学，被唐君毅视作良知的好伙伴。于是，唐君毅放弃科玄论战以来将二者对立之立场，秉持科学的超越性质。可以看出，唐君毅强调借助科学超越自然，同时通过良知实现对自然主义的超越，以此完成对本能欲望的终极超越，彰显良知之“良”性。他通过接纳科学而拓展良知，强调良知对科学之主宰，强化了良知之“知”性。唐君毅推崇既“良”且“知”之良知，正是对科玄论战以来否弃良知之积极回应。

与唐君毅通过“反省”科学等文化活动而论证“良知”诸性的做法不同，牟宗三主张“先立乎其大者”，即先挺立良知，确立良知对自然、科学的主导地位。在他看来，良知“良”且“知”，既是道德界之本体，也是存在界之本体，同时是科学知识的本体。由此完成良知对无执的本体界与有执的自然界的主宰，也使良知之知与良同时贯彻于本体界与自然界。在牟宗三看来，自由意志是体，由它直接所指导、不掺杂任何感性成分的行为、德业、事业为用，体必然显发为用，“应当”必然显发为“实然”。本心仁体是创造之源，实然、自然是创造之迹，二者构成“体用因果”，即本体论宇宙论上的体用因果。良知不只是在实践的体证中呈现，而且其本身就在此体证的呈现中起作用，即发挥创造的作用。此种作用首先表现为道德实践中的作用，但又远非道德领域所能限，而可贯彻到自然界，为宇宙万物的本体。

良知统摄行为，因此，统摄知识。知识与良知不同，其特征是“了别”。良知统摄知识即意味着良知决定知识之了别。良知自身决定自己转为了别之识心，由识心而从物、知物，从而将外物融摄进来。通过知物，进而宰物，此即为从了别之识心复归良知，为良知主导外物提供了必要的保障。由此一步良知自我主导之否定自身，良知始能完成对知识与外物的真正统摄。良知坎陷而为识心，乃完成道德行为之前提，由此可说，其坎陷乃是良知自身之决定。在牟宗三看来，良知不贯彻下去，良知自身便无法通畅，其间便有物欲之间隔。良知通过坎陷成就知识，贯彻于自然、实然，乃是良知自身之内在要求。

牟宗三着力区分“良知”与“经验知识”之不同：良知超越知识，又融纳知识，此是良知之“知性”；良知先天决定何者为善何者为恶，此为良知之“良性”。在《现象与物自身》等著作中，牟宗三则娴熟地由体起用，将良知贯彻于本体界与现象界（自然界），从而圆融地实现良知由本体界向现象界的渗透与显发。良知既为本体界之体，也为现象界之体。如此，良知可成无执实相之知，也可成就科学认知，此为彻上彻下之大知；可收摄认知我、现象而返归良知自身，终成如如之实境、实事、实理、实相，此为纯粹之良性。

与反对自然，意欲控制自然而确立良知的唐、牟不同，冯契一直主张在天人交互作用中，在自然的人化与人道的自然化中消化“科学”，证成“良知”。冯契对良知的理解与规定一直被置于“转识成智”——由“知识”而成就“智慧”的过程中。他自觉从认识路向出发，在自觉消化科学之知性基础上重建良知之知性。冯契对良知给出了两种意义：觉悟的自我与主体。以主体说良知即将良知视作认知主体、评价主体。以“觉悟的自我”规定良知则强调的是其自觉性。“觉悟的自我”即对自我活动及境界时时自觉、自喻，知是知非之自我。所以，“良知”首先被理解为对世界、自我之“觉悟”。其次，良知不限于伦理学意义，“良知”既提供评价的标准，也提供认知的标准，良知既是认知主体，也是评价主体。再次，良知之知体现在了知世界与自己，而对世界与自己的认识则须通过科学展开。因此，“良知”不仅知是非，还知真妄、真假、真伪。最后，良知与凝道成德、显性弘道之过程相关联，它既要求着自由个性、自由人格，也在自由个性、自由人格中呈现与实现。

当被理解为“觉悟的自我”，良知被置定在自在—自为的架构中。“自在”向“自为”的转化正是良知之不断生长与展开过程。在这个过程中，良知展开为认识世界与认识自己。同时，良知由自在而自为过

^① 唐君毅：《中国文化之精神价值》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第158页。

程与人性发展过程相联系，即人性由天性而发展为德性之过程，或者说“性”之日生而日成之过程，伴随着良知由自在而自为之过程。以对自身本质力量的探究为前提，人可以能动地以天性为基础来塑造自己的德性。凝道而成德、显性以弘道，天道成了自己的德性，我成为德性的主体，我就有了本体论意义。我体会到了自己的德性与天道为一，也自证了自己为德之主，自我意识表现为德性之智，此自为的我也即是完成了的“良知”。良知随着知识经验的展开而展开，并随着知识经验向智慧的转化而得以最终成就。良知由此被理解为由下而上的生成过程。所以，良知不可能脱离科学等知识经验而独自确立，也不能脱离自然（天性与天道）凭空完成。“良知”不再孤悬于自然（天性与天道）之外的道德心性之域，而是在自然的人化与人道的自然化中展开、生成、证成。“良知”在自然（天性与天道）中有依据，在自然（天性与天道）中展开，由自然（天性与天道）之展开而获得真实的品格规定，此可谓“良知”的“自然化”。

从知识进路入，良知之“知”性得以凸显。此良知作为认知的标准，也自然构成了科学知识的标准。故良知不会与科学知识相违背，同时还为修正科学^①提供基本尺度。这就回应了科学派对良知无知性的指责，捍卫了良知的知性。冯契将良知视为认知主体、评价主体，同时视之为认知标准与评价标准，同样表明良知兼具“知性”与“良性”，此可视为20世纪中国哲学重建良知之“良性”与“知性”的总结。在冯契思想中，良知不仅负责自我道德评价，以及更一般的价值评价，既判别善恶，乐善不倦，同时也充当认知的标准，负责认知活动。冯契立足于科学知识向智慧转化过程谈良知，将良知理解为觉悟了的认知与评价主体，一定程度上淡化了良知的道德色彩（良性）而具有更强烈的“知”性。

可以发现，学院派的中国哲学领域的学者对良知的重建不仅在回应科学，而且在不断地吸收科学、消化科学。从被科学扫荡，到扬良知而抑科学，再到立足科学、转化科学，以透显良知，传统的良知观念不断被科学所充实与放大。在此意义上，科学与良知不再对立，而是实现了和解：新儒家以良知主导科学，冯契则将良知放在科学中，在科学活动中理解、规定良知。当然，新的良知观念不仅在回应科学，同时也在积极回应着现代的自然观念。这种饱含科学、自然的良知观念不仅内涵更丰富，而且含纳更广更深。较之先秦、宋明的良知观念，科学因素之注入，使新良知观念中的神秘成分不断被稀释、弱化，而呈现出更健全、更具现代性的精神内涵。此饱含科学、自然的崭新的良知观念不仅显示出中国思想的广度，更能让人见识中国思想的宽度与深度。

自然的良知化与科学化

与儒家的良知观念遭遇相似，道家的自然思想系统亦被新时代的思想家所质疑。依据现代西方的科学观念，有些学者将自然理解为感官经验之集合，有些则将自然还原为细微物质（比如电子、原子等），以可证实与可证明等可信的方法消解古典的“自然”观念，这是他们的基本策略。同情科学派的张岱年则在完整的哲学系统中深入地反思自然。在其30年代提出的“综合创新论”中，张先生将“唯物”“理想”“解析”综合于一。他认为，唯物论强调存在决定人的心意，又主张人有力量克服天然，改造自然；理想论主张以美善等伟大切实的理想指导行动，达到改造自然的目的；二者之综合可以克服自然，改造环境，变革世界，实现理想。将解析法综合进来则力图成就“真的哲学”“可信的哲学”。^②这样的哲学与科学相应不违，或者说，它最合科学。在此视域下，“自然”成为可塑造的对象。具体来说，自然中有美也有不美，有善也有不善，有当也有不当。人改造、改善自然，就是改造、改善其不美、不善、不当，而使其归于美、善、当。简单说，就是“由自然归于当然”^③。在张先生看来，由自然而当然是一个人与自然实现由冲突而和谐的动态历史过程。这个过程建立在科学对自然的改造与改善基础之上，故而可说，科学对

^① 科学知识不断增进，科学范式不断转换，使其如此增进与转换的正是良知。

^② 参见张岱年1936年发表的《哲学上一个可能的创新》，载于张岱年著、邓九平编：《张岱年哲学文选》，北京：中国广播电视出版社，1999年，第165—184页。

^③ 张岱年：《天人五论》，北京：中华书局，2017年，第237页。

人来说是福音，对自然则是对手。^①

当然，就“自然”而言，其受到的威胁不仅来自“科学”，而且同样来自重建中的“良知”。传统的“良知”以天地之道为尊，其对“自然”始终保持着敬意。科学褫夺了天地之道，在科学威逼之下重建中的良知则以价值的创造者自居而褫夺了“自然”的“价值性”。良知的信奉者总是将“自然”与“科学”立为共同的对手，视为同样需要超越、主宰的对象。当然，在对“打倒孔家店”的反思中，亦有一批哲学家对“自然”怀着敬意，开始思考“自然”与“科学”“良知”之间的关系，努力重建“自然”思想系统。

作为儒家思想的捍卫者，梁漱溟对于“自然”观念亦十分重视，并称“自然”乃是其思想的根本观念：“在我思想中的根本观念是‘生命’、‘自然’，看宇宙是活的，一切以自然为宗。仿佛有点看重自然，不看重人为。这个路数是中国的路数。”^②“自然”乃是“生命”之“自然”，或者说，“自然”乃是“生命”的一种形态，即其内在生命未被外在他者阻遏、摧残，未被他者设计、算计而涌现出来的自在状态。“自然”具体指生命的“本性”“自己原有的可能性”等。梁漱溟所谓“自然”虽有不假人为的特征，但其实质乃儒家“仁的生活”。除了梁漱溟之外，以生命来理解与规定自然、以自然抗衡科学的还有朱谦之。在其唯情哲学中，鲜明地提出“情即自然”口号，主张过放任真情的自然生活。^③不过，朱谦之对“自然”的理解依附于“情”，对于更广大的内在自然与外在自然并无深入思考。

将自然“仁化”（或“良知化”），这是 20 世纪新儒家对待自然的基本态度。但在处理“自然”与“科学”关系问题上，新儒家们的立场则有不小的差异。冯友兰在评论《东西文化及其哲学》中，指出梁漱溟没有解决孔家思想与科学有机结合的问题，而认为自己“十分清楚地看出孔家思想可以与科学相容”^④。二者之相容即表现在逻辑方法构成了二者共同的思想方法，而以理性控制自然，也构成了科学与新理学的基本思想立场。

在《新理学》中，冯友兰区分了“真际”与“实际”，与此区分相应，他以“实际”规定“自然”，认为自然就是事实的存在者，即依照理而存在的所有事物。以“事实”描述、规定“自然”，“自然”就成为第二序的存在，用冯友兰的话说就是，“自然”有所依照（理），亦有所依据（气）。理与气构成了“自然”之依据与依照，“自然”之终极性遂被消解。在此意义上，人对自然便拥有控制的能力，此能力集中体现在“科学”上。科学所知者为一类事物之理，知一类事物之理即可统治此类事物。立足于此，冯友兰坚定地宣称：“科学中之命题，我们可用之以统治自然，统治实际。”^⑤“统治自然”一直被当作科学最重要的特征，冯友兰对此深信不疑。在他看来，近代西方对知识确定性的追求及知识权力的追求，促使产生了科学。有了科学知识人就有了知识权力，人就能够控制自然。凭借科学，人亦可得完善。这也成为冯友兰赞同孔家思想与科学之相容、认同“科学”必要性与正当性之基本理由。

人亦有其“自然”。在冯友兰思想架构中，人之自然在价值上不完全、不完善。比如，“自然境界”中的人不完全、不完善。自然境界中的人顺才或顺习而行，对于所行缺乏清楚的了解，故缺乏精神价值。才、欲等人的生理性要求发自我所有之性，而非发自我之性，故总是远离善。当心灵能够自反而了解、自觉人的才、习，也就意味着心灵觉解的提高。心灵觉解之提高同时意味着心灵能够自觉控制与己对立的自然，主要指人之自然。如果说科学控制自然采取的是自然（主要指物之自然）科学化方式，那么境界说中这种哲学式的控制自然，即觉解自然而改变自然，则将自然导向了人的知觉灵明。人的知觉灵明即是人的良知，改变自然，使之趋向人的知觉灵明，此控制自然的方式乃是将自然（主要指人之自然）“良知化”：由无觉解或觉解较少的心灵趋向觉解的心灵。自然的科学化与良知化二途虽异，但降低自然之价

① 参见张岱年 1936 年发表的《生活理想之四原则》，载于张岱年著、邓九平编：《张岱年哲学文选》，第 185—196 页。张先生主张“动的天人合一”，即人与自然有矛盾有冲突，但人可以利用科学改造自然以合于人的理想。

② 梁漱溟：《梁漱溟全集》第 2 卷，济南：山东人民出版社，1989 年，第 125—126 页。

③ 关于朱谦之的自然观，可参见方用：《情即自然：朱谦之的唯情哲学自然观》，《现代哲学》2016 年第 1 期。

④ 《三松堂全集》第 11 卷，郑州：河南人民出版社，2001 年，第 56 页。

⑤ 《三松堂全集》第 4 卷，第 12 页。

值，以人的理性控制自然，此乃冯友兰对付自然的一以贯之之策略。

作为对象的自然需要控制、超越，作为思想的“自然主义”更被新儒家所警惕与拒斥。唐君毅将根除“自然主义”视为重建人文世界的前提性工作。在他看来，所谓“自然主义”是“指那种崇尚生物的自然物质的自然，而看轻人性人文之思想”^①。“生物的自然”指一切生物之依照自身特性展开之历程，尤指进化论视域中生物层层进化、未被人化的状态。“生物的自然”包括人之自然，即指人按照其生物属性而展开，比如按照生理欲望、心理机能生活之态。“物质的自然”则指物质之未被人认识、改造、征服之状态。不同意义上的“自然”从人文立场看皆为“幽暗、混沌、无明”，此正是重人文的唐氏所要竭力拒斥的立场。“自然”是精神的对立面，故征服自然、战胜自然乃是人类精神活动开展的具体表现与精神开显之前提。征服自然、战胜自然的精神古已有之，而其最大成就则是近代科学兴起所促成的近代工业文明，此即是说，近代工业文明的成就产生于科学与征服自然、战胜自然的精神结合。对儒家来说，对自然的主宰乃是实现利用厚生目的之重要手段，同时，也可使其精神的开展得以落实，最终完成良知对自然彻底的主导与宰制，此可谓自然之“良知化”。

梁漱溟、朱谦之等以“自然”对抗“科学”，冯友兰、唐君毅等以“科学”压制“自然”，“自然”与“科学”一直对立。不过，二者之对立并非20世纪中国哲学家的定论，二者之间和解的可能也一直在探索之中。

在《知识论》中，金岳霖以精细的分析工夫澄清了“自然”观念，并以此为基础审视“自然”与“科学”之间的关系。^②基于人的知识经验，金岳霖区分了“本然”与“自然”。“本然”是“无观”，即没有对着官觉呈现者。“自然”“有观”，即呈现于官觉者。“知识经验”可以使“本然”转化为“自然”，也可以化“自然”为“事实”。“化本然为自然，与化自然为事实。前者就是化本然的现实为自然的呈现或所与，后者就是化呈现或所与为事实。”^③知识经验化“自然”为“事实”，并不是说，“事实”是一个不同于“自然”之存在，确切说，“事实”不过是“自然”的一种形态。在金岳霖看来，“自然律”所表示的是普遍的、固然的理。固然的理一条一条存在，但并非所有固然的理在一时一地都能“现实”。按照金氏的说法，“现实”之“现”乃“出现”之“现”，“现实”的固然之理指出现在一时一地之理。一时一地现实某些固然之理，更多的固然之理是无法现实的。所谓征服自然“实在就是利用固然的理去阻止另外的固然的理底现实”^④。“利用”不是“创造”，自然律不可从无到有地创造，但可以创造条件让某个自然律现实，同时让其他自然律不现实。金岳霖认为，创造条件让某个自然律现实或不现实，这就是自然科学的任务。创造条件让某个自然律现实或不现实，广而言之，即以自然律去接受自然，此即是通常所谓的“科学方法”。以此科学方法即可认识自然、理解自然，因此，“自然”并不拒绝“科学”。以科学方法“征服自然”恰恰是对自然律的服从为前提。试验、观察、支配环境都是利用自然律，以此为思想前提，科学不是外在于自然，强加于自然，而是立足于自然，并回归自然。金岳霖以此实现了“自然”与“科学”的精神“和解”。

努力以可信的逻辑辨析来缓解“自然”与“科学”的对立^⑤，这条思想道路为冯契所继承与发扬光大。冯契的“自然”观念立足于“广义认识论”，即在认识世界、发展自我视域下，将“自然”理解为一个与人的认识相关、随着人的实践而不断成就者。他首先区分了“自然”一词的不同含义：

① 唐君毅：《人文精神之重建》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第138页。

② 在《道、自然、人》中，金岳霖区分了“自然”与“纯粹的自然”。“自然”被限定为自然与自然神；“纯粹的自然”则指经过科学化、知识化的“主体的领域和客体的领域的自然”。“自然”的分化基于知识与人的改造，最终可说自然的分化源于人的人生观。比如，拥有“英雄人生观”的人总欲使客体屈从于内心，借助知识的力量改造人与自然，其结果是客体自然不断消失，自然失掉其自然性。在这里，科学（包括知识、技术）乃自然的敌人。

③ 金岳霖：《知识论》，北京：商务印书馆，1983年，第493页。

④ 金岳霖：《知识论》，第507页。

⑤ 20世纪中国哲学中，亦有试图以“自然”为“宗”，由“自然”自上而下地批判“科学”且为价值奠基者，如方东美。不过，他显示出独尊“自然”之立场。不过，方氏对“自然”的尊崇缺乏细密的学理论证，因此看起来更像是诗性的表白。这无疑使其思想的说服力打了不少折扣。

“人为”实际上也是自然的一部分……凡是“体”，都是以自身为动因，而又都相互作用，这即是自然。自然界的一切都是自然而然的。……自然是万物的本性（天性和德性），是自然物之所以为自然物的根据。^①

把“人为”纳入“自然”，这可以说是冯契对“自然”内涵的拓展与充实。“为我之物”属于“人”，具体说，“为我之物”乃是人所“化”之“自在之物”。冯契将此化自在之物为为我之物的过程区分为不同的阶段，即从本自然界到事实界，从事实界到可能界，从可能界到价值界。事实、可能、价值皆是为我之物的不同形态，亦是“自然”的不同形态。价值界的实现，既是自然的人化，也是人道的自然化。^②人根据自然的可能性来培养自身，来真正形成人的德性。而真正形成德性的时候，那一定是习惯成自然，德性一定要归为自然，此即冯契所说的“复归自然”。

尽管冯契一直追求自然的人化与人道自然化的统一，但他又不时宣称：“人道总是出于自然而归于自然，只有这样，人道才真正成为人的德性的表现。作为人的德性的表现，人道是自然化的。”^③将人道理解为出于自然，表达的是对天性的尊重；将人道理解为归于自然，表达的是对德性的尊重。将人道理解为出于自然、归于自然，将自然界理解为本自然界、事实界、可能性、价值界的统一，既拓展了外在自然，也拓展了内在自然的内涵。经过广义认识论重建的“自然”既吸收、消化了科学，也含纳了良知，也可以说是在自然的基础上实现了科学、良知、自然的和解。

从争夺话语权角度看，自然为科学与良知思想系统误解、压制、控制，这并不奇怪。当然，作为根深枝茂、充满活力与思想感召力的自然，此番劫难没有扼杀其生机，反倒激发了它的同情者以“自然”观念去应对、消化科学、良知。以科学、良知观照自然，以自然回应科学、良知，把自然理解为一个超越科学与良知而不断重建的观念，打开了理解自然的新的面向，丰富了自然的内涵，形成新的自然观念。将自然视为生命、价值的根基，从而重建了“自然”，也重建了中国精神命脉。“自然”既吸收、消化了科学，也含纳了良知，也可以说是在自然的基础上实现了科学、良知、自然的和解。吸收、消化了科学的自然观念也成为具有现代化性质的价值观念。与新的科学观念、良知观念一样，此再造的自然观念拓宽了传统自然观念的外延与内涵，构成了 20 世纪中国思想新境界的标志。

良知、科学属于人，自然则是人之所由来与生存之依靠，人与自然共在构成了当代存在者的基本境域。但现代以来，“科学的疯狂”在世界范围内造成了一系列问题。优先考虑良知，以人的良知主导科学，在理论上可以调适“科学的疯狂”。但良知系统高扬人的价值，追求人的福利，这对自然仍然是个威胁。尤其是，福利涉及人与人、国与国之间的竞争，以及政治治理的合法性。这些问题往往最终被转移、转化为人对自然的控制与剥夺，良知难免因此被弱化。在此境域下高扬良知，除了增强“良知的傲慢”，于解决人与自然间关系的失衡并无实质的帮助。自然系统优先，意味着将“人是目的”扩展到“万物皆是目的”，将“人道”优先转换、扩展到“天道”“地道”“人道”“物道”并行而不相悖，由此弱化人的价值和福利追求。以自然调适良知与科学，无疑可以最大限度地解决“良知的傲慢”与“人的膨胀”问题，并由此消除“人大于天（自然）”之价值观，从而实现人与自然的动态平衡。此虽有迂阔之嫌，但却合理合道。^④不过，不管是将良知作为根据，还是把自然当作思考的出发点与归宿，为世界哲学问题的解决提供中国方案，这是中国哲学融入世界哲学的最好方式，也是 20 世纪中国哲学对世界哲学的重要贡献。

① 《认识世界和认识自己》，第 308—309 页。

② 李泽厚立足于人类实践，也谈“自然人化”与“人自然化”。他既主张利用“科学”改造“自然”，又能以“自然”超越“科学”，表现出卓越的思辨智慧。不过，不管是对美的本质的思考，还是对“天人合一”哲学问题的思考，李泽厚总是以“自然的人化”为主，而对“人的自然化”思考乃基于克服自然“过度”人化问题。他注重“人自然化”，而不及于“自然的自然化”。“自然化”只是“人化”的补充，“自然”只能充当“人”的对象、环境，而不能视之为主体，更不能视之为本体。所以，我们见到，李泽厚谈历史本体、心理本体、工具本体、情本体，而不谈自然本体。在李的思想中，“自然”一方面被科技所认识、控制，被科学所化；另一方面也不断被积极掌握科技的人所改造，被置于人的目的性之下，也可以说被良知化。

③ 《人的自由和真善美》，第 337—338 页。

④ 关于由“人是目的”扩展到“万物皆是目的”，将单纯的“人道”追求扩展到“天道”“地道”“人道”“物道”，以及“合道性”的具体论述，请参见贡华南：《合道性论纲》，载于杜维明、张广智主编：《转化与创新：迈向对话的文明》，北京：华文出版社，2017 年，第 135—146 页。

三者之争对中国哲学的影响

良知、自然与科学之争是“古今中西”之争在哲学领域的自觉表现。百年纷争后，良知、自然、科学三者面目都不复当年，其自身规定性也都发生了重大的变化。在相互争斗、相互吸取的过程中，形成了新的科学、新的良知、新的自然观念。可以说，20世纪初的新文化运动既促进了传统文化的现代转化，也在不断创造具有现代化性质的价值观念。以科学思维审视传统思想，理智的了解、逻辑之辨析等科学态度逐渐在学界立足，并取代了以价值认同、情感皈依为特征的注经活动，而直接促成了中国哲学学科的建立。^①从实质层面看，科学改变了传统观念的内涵，经由社会实践，塑造了人与物的新的存在形态，并由此重构了人与人、人与物的关系。传统概念尽染科学色调，其再生无不经历科学的检阅。经历科学洗礼的良知不再对科学显示其傲慢，不再与科学对立，而努力与科学和解，将科学置于自己的省视之下。经历科学洗礼的自然，与科学不再对立，不再被视作被动、无序的质料，而被当作自身有条理、有秩序的存在，甚而被当作价值的本源。同时，重建后的自然不再以科学为“不自然”，而是将科学视为自然界由本然、事实演化的必要环节，以及人自身精神由自在到自为演化过程的内在环节。良知、自然、科学三者彼此渗透、交融而构成的画面构成了“古今中西”之争百年后的真实思想图景。20世纪中国哲学的“和声”（由多个哲学基本观念构成）与“复调”（由多个哲学基本观念冲撞融摄而创造的多个旋律构成），一方面展示出它的多样性与复杂性，另一方面也由于构成这些声调的因素根源于各自的传统而显得倍加凝重深厚。良知、自然与科学之争产生的内在张力，无疑是推动20世纪中国哲学创造，以及中国哲学学科的形成与发展的强大动力。

“古今中西”之争或有失意者，但没有失败者。相争的各方都在中国人的精神世界中确定了自己的位置。原本不断“奏凯”的科学虽遭遇抵抗，但并没有被冷落，更没有被遗弃。经过与良知思想系统与自然思想系统的论争，科学由外来的、唯一的、独尊的思想系统，逐渐被中国思想家塑造为中国人身家性命之分内事。作为百年相争的历史延伸，在21世纪中国哲学的研究中，科学问题已经被当作中国人自己的家常问题。中国的哲学家们不再纠结于科学与特定民族文化间的循环限定，他们径直探索其特质（如科学哲学之所做），以及它对人的意味（如科学伦理学之所做）。20世纪中国出现的哲学体系或者以良知为根基，或者以自然为根基，以科学为宗的哲学系统没有出现。^②在21世纪中国哲学自身理论建构中，“科学”甚至不再主题化：或将科学纳入人的存在之基本维度（如杨国荣的《道论》^③），或自觉撇开科学直陈自家主题（如陈来的《仁学本体论》^④），这既可以看作是良知、自然与科学之争的自然结果，也可视为中国思想道路之理论自觉与自信。

原本被断言“破产”的良知、自然在吸取科学精神基础上获得新生，展示出超越时代的生命力，一如千年前度过老西学（佛学）的冲击而重生。良知、自然充满底气，其自我表达展露着自信。良知、自然不仅在内涵上涉及价值意味，而且就这两个概念本身说，也能够让中国人怦然心动。用金岳霖的话说，良知

① 如我们所知，国内最早设置中国哲学学科的是北京大学，他们在1914年成立了三个“哲学门”：“中国哲学门”“西洋哲学门”“印度哲学门”。“中国哲学门”有《中国哲学史》《诸子学》《宋学》等课程。（参见冯友兰：《三松堂自序》，北京：人民出版社，1998年，第189页）四书五经等被当作与诸子一样的知识系统来看待，“证明的方法”“平等的眼光”（这是当时北大校长蔡元培对胡适《中国哲学史大纲》的评价，参见胡适：《中国哲学史大纲》，上海：商务印书馆，1919年，第2、3页）等现代学术方法被推崇与应用，“中国哲学”学科由此起程。

② “以科学为宗”的哲学系统即是以“科学”作为思考的出发点与归宿，以及价值根据的哲学系统。如我们所知，20世纪中国哲学创建的哲学系统中，大量的哲学声称“超越科学”，或“不违科学”，或“合科学”，或“科学”，但并非“以科学为宗”的哲学。

③ 杨国荣教授有专著对中国近代科学主义曾做过系统考察。他立足于具体的存在，努力扬弃科学与人文的分离，并以生活世界超越科学的世界图景。（可参见杨国荣：《科学的形上之维》第九章，上海：华东师范大学出版社，2009年）在其“具体的形上学”体系中，他同冯契一样，将科学归约为“知识经验”，并纳入人的认识之维。（可参见杨国荣：《道论》第三章，北京：北京大学出版社，2011年）

④ 陈来教授对“科学的进路”有自觉批评：“就本体论的建构而言，从科学到哲学是不易行得通的。”（陈来：《仁学本体论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第2页）

与自然不仅有意义，而且有意味，或者说，它们具有“可爱性”。同时，经历科学的冲击与充实，原本被认为没有逻辑条理秩序，仅仅是情感、信念之表达的良知、自然等观念，在与科学往复辩难中挺立，脱离含混、暧昧，逐渐清晰、明确，已经俨然“可信”。原本被认为是冰冷无情趣的科学观念，经历良知化与自然化后，逐渐富有意味，变得“可爱”。可爱者可信，可信者可爱，困扰中国哲学界百年的“可爱”与“可信”之间的紧张冰释冻解。“可爱”与“可信”之间冲突的缓解，无疑是良知、自然与科学近百年相争的重大成果。这对于化解科学主义与人文主义的对立具有重要的示范意义，也是 20 世纪中国哲学对世界哲学的重要贡献。

良知、自然与科学之间的冲突与融合是“古今中西”互动的具体写照，三者之争的过程与结果可以看作是百年“古今中西”之争进程的缩影。作为参与当代中国塑造的精神力量，三者成就现实，也不断地为现实所塑造。当然，外来文化（科学）进入拥有不同思想传统的世界，不管是出于外力强加，还是出于自身需要，都需要本土文化（良知与自然）去接引以扎根。在此意义上，珍重并激活本土构成了理解、吸收他者的思想前提与精神准备。对于本土文化（良知与自然）来说，不管主动还是被动，保持开放性以吸取新的思想资源，不断更新、充实、完善自己，这既关系着自身的融通含摄能力，也关系到自身的存亡命运。融而通构成了健全文化理想的基本品格与发展方向，这与那种以纯粹性为旨趣，自我封闭而自限的冲动形成了鲜明对照。本土而不狭隘，日新而不离宗，这样有源有流的文化才可以适应现代社会，指引现代社会，成“既济”，开“未济”。在良知、自然与科学之间互动中生成的中国哲学，因此既具有世界哲学的普遍性，也兼具强烈鲜明的本土个性。

（本文为“贵州省 2020 年度哲学社会科学规划国学单列课题”（20GZGX04）、江苏省“公民道德与社会风尚”协同创新中心“道德发展智库”的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

Controversy among Conscience, Nature and Science: The Spiritual Tendency of Chinese Philosophy in the 20th Century

GONG Hua'nán

Abstract: As the key words of Chinese philosophy in the 20th century, the admirers of science, conscience, and nature not only argued, but also learned from each other and shaped each other, which made the meaning of the three constantly enriched and formed three new concepts. In this process, Chinese philosophical scholars look at science through conscience and nature, and make science continue to be conscience and natural; conscience gradually reconciles with science in disputes with science, and jointly suppresses nature; nature is under the suppression of science and conscience, it constantly reconciles with the two, and then is understood as the reason for the humanity. The controversy among conscience, nature and science is a concrete manifestation of the dispute between ancient and modern, Chinese and Western, and the tension among the three has continuously expanded and enriched the connotation of Chinese philosophy. The result of the three disputes made the believable be lovely and the beloved believable. To a certain extent, it resolved the tension between the believable and the beloved that had plagued Chinese scholars for a century, and pushed Chinese philosophy in the 20th century. To a new realm has also contributed Chinese wisdom to resolve the opposition between scientism and humanism. Summarizing the controversy among conscience, nature and science will not only help profoundly understand and grasp the rich connotations of Chinese philosophy in the 20th century, but will also benefit the new development of Chinese philosophy in the 21st century.

Key words: conscience, nature, science, Chinese philosophy