

胡適的實驗主義與歷史理念

劉紀曜*

摘要

胡適（1891-1962）實驗主義（pragmatism）在方法論上是一種以唯名論（nominalism）為基礎的個人主義（individualism）。強調個人的經驗、興趣、意志與目標，是形成社會與歷史的基本因素。更強調個人「創造的智慧」與「智能的個性」，特別重視個人的思想能力與思想的作用。胡適的主知主義是唯名的、開放的、「投影」於未來的，與儒家本質的、封閉的、投射於過去的主知主義，具有明顯的斷裂性與革命性，這是胡適實驗主義歷史意義之所在。胡適實驗主義的思想特質，主要表現在其方法論、真理論、實在論與歷史理念之上，胡適的歷史理念強調研究人類事務如何發生的「歷史態度」（the genetic method），注重「現在」在歷史過程中的關鍵作用與地位，強調「評判的態度」，主張「重新估定一切價值」，再造中國文明。胡適的歷史理念強調尊重事實的科學精神與科學方法，反對歷史的整體論與調和論，強調個人在歷史過程中的行動力與創造性，歷史是一種沒有保證的「冒險事業」。本文強調，對胡適實驗主義思想特質及其歷史理念的正確理解，是掌握胡適整體思想及其意義的核心基礎與條件。

關鍵詞：胡適、實驗主義、歷史理念、唯名論、個人主義、方法論、真理論、實在論

* 國立臺灣師範大學歷史學系副教授

一、緣起

實驗主義（Pragmatism，通譯實用主義）是胡適（1891-1962）的思想邏輯。¹這是眾所皆知的，談胡適思想當然要談實驗主義，但長久以來，研究胡適的學者似乎都忽視了兩個相當重要的問題，即作為邏輯方法的胡適實驗主義在中國思想史上的斷裂性意義，以及實驗主義在胡適身上產生何種「擺渡作用」（power to work），又將胡適渡向何處。舉其著者，如賈祖麟（Jerome B. Grieder）在《胡適與中國的文藝復興——中國革命中的自由主義（1917-1950）》一書中，強調胡適看重杜威實驗主義作為方法論的實用性與普遍性，同時強調理學思想作為胡適思想的基礎及其與實用主義的親和性。賈祖麟指出，作為其特定時代與條件的產物，胡適與杜威不同，缺乏對人類精神脆弱性的認識，將生活看成是與環境的一種鬥爭，而不是與環境和諧相處的探索，是舊式理性主義（rationalism）的表現。因而沒有真正體會到實用主義的保守性，對過去與現在的和諧聯繫與連續性缺乏真正的意識。胡適竭力要從中國歷史遺產中精選出與現代觀念一致的成分，不是出於對中國過去的熱愛，而是出於對現代生活的關心。中國這個古老民族和古老文明的再生（再出生一次），是通過創造一種新文明來實現的。²

林毓生《中國意識的危機》一書，則在完全不討論胡適實驗主義的思想內涵及其在胡適思想上所產生的作用之下，也沒有舉證就直接斷定胡適具有中國傳統儒家整體論主知主義的思想模式（an intellectualistic-holistic mode of thinking），林毓生稱之為「藉思想文化以解決問題的方法」（a cultural-intellectualistic approach）。林毓

¹ 所謂「邏輯」，對胡適而言即是「方法」。胡適在1922年出版的《先秦名學史》（本書原為胡適英文博士學位論文，不知譯者何人），〈導論〉開篇第一句話即謂：「哲學是受它的方法制約的，也就是說，哲學的發展是決定於邏輯方法的發展的。」參見胡適，《先秦名學史》（合肥：安徽教育出版社，2006），頁3。

² Jerome Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), pp. 46-52, 117-128, 336-337.

生認為是這種來自傳統的思想模式，使胡適在表面上（形式上）是個漸進主義的改革論者，實際上卻是個整體論的激烈反傳統主義者與全盤西化論者，所以胡適的改革論，應被理解為一種偽改革論（a pseudo-reformism）。這在胡適思想中是一種邏輯上的矛盾（a logical contradiction）。可是作為杜威思想的信徒而且一直主張要清晰地思考的胡適，卻沒有自覺到這一矛盾。³

余英時在《中國近代思想史上的胡適》書中，強調「胡適在正式歸宗於杜威的實驗主義之前，早已形成了自己的學術觀點和思想傾向」。並認為胡適是在「把實驗主義看作一種科學方法」這一層意義上可以稱作杜威實驗主義的信徒。指出「胡適思想中有一種非常明顯的化約論（reductionism）的傾向，他把一切學術思想以致整個文化都化約為方法」。又進一步強調，「杜威哲學所代表的思想型態比較接近中國傳統思想的基本架構」，「中國思想的主流—儒學—基本上屬於『改變世界』的類型」，「杜威的實驗主義便恰好是一種『改變世界』的哲學」，所以胡適的實驗主義「獨能在中國風行一時」。但是，胡適思想也有其內在限制，終究「抵擋不住馬克思主義的衝擊」。胡適思想的內在限制在於對如何「改變世界」這一重大問題，提不出具體的建設綱領和方案。「胡適思想的要害」，就在於拒絕胡亂做概括論斷，「不能承擔全面判斷的任務」。這是「一個幾乎是無法解決的思想難題」，科學方法要求不武斷、不盲動、要「展緩判斷」，但許多急迫的問題卻要求當下決定、立即行動，這就不是胡適思想所能提供的了。⁴

中國在二十世紀 80 年代改革開放之後，興起對胡適的研究熱潮，一開始仍不脫以馬克思主義為正宗，而對胡適思想做判教式的論斷，實無多大學術意義，最典型的例子，就是耿雲志〈論胡適的實驗主義〉一文。耿雲志以其信仰的馬克思主義唯物論為

³ Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in The May Fourth Era*, (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), pp. 84-85, 90-91, 95-96, 100-101.

⁴ 余英時，《中國近代思想史上的胡適》（臺北：聯經出版事業公司，1984），頁 44-49、59-61、64-67、69-70。

宗，判定胡適的實驗主義哲學是「主觀唯心主義」，是「資產階級」的「階級偏見」，而胡適表面上強調「多元」與「偶然」的歷史觀，實際上是「一元的唯心史觀」，「是極其淺薄而謬誤的」，「這種『歷史觀』是反科學的」「廢話」；是「資產階級庸俗進化論的」「反對人民革命的反動觀點」。因此，「胡適夠不上同馬克思主義論戰的資格」。耿雲志將胡適視為「哲學上的敵人」，是一定「要戰勝」的「對手」，「雖然就其唯心主義本質說來是錯誤的，是胡說八道」，卻是「具有理論系統的胡說八道」，而且其「思想影響實際上仍然存在」，所以「有值得批判的價值」。其結論是：「胡適是錯誤地領會西方的思想來改造中國的哲學，結果弄得一無是處」。對胡適的總評則是：「胡適在哲學上基本上只是做了稗販的事業。他唯一的那篇比較像樣的講哲學的長文《實驗主義》，實是評介性的論文，甚少獨立的研究，更談不上有何創見」，「胡適僅僅只是資產階級哲學在中國的通俗化的傳播者」。⁵對胡適實驗主義的這種評價，只有將其放置在西方的哲學傳統或學術脈絡中，才是正確的。事實上，這種評價對中國馬克思主義者而言，只要將「資」字改為「無」字，也是正確的。但，這只是被積極關注的事實的一面，而一直被忽略的事實的另一面是，應將胡適的實驗主義放在中國的思想傳統或脈絡中，才能顯示出其創見與歷史意義，這正是本文寫作的主要目的。

聞繼寧在《胡適之的哲學》一書中，有一章討論經常被忽視的胡適〈創造的實在論和真理論〉，但也只是對胡適來自 William James (1842-1910) 有關實在 (reality) 和真理 (truth) 的觀點作摘要式的重點論述，最後以馬克思主義者的立場，將馬克思主義與實用主義的兩種「實踐真理論」作一比較，結論是：胡適「不是有獨創精神的職業哲學家，他只不過是實用主義的忠實信徒」，「只是哲學上的小人物」。聞繼寧還是承認「在中國現代思想文化史上，胡適卻是一位大人物」，並同意艾思奇肯定胡適實驗主義

⁵ 耿雲志，〈論胡適的實驗主義〉，《胡適研究論稿》（北京：社會科學文獻出版社，2007），頁79、81、84-85、87-89、91-92、94-95、98-99。

「作為與傳統迷信鬥爭的武器」的歷史意義與價值，但一直未作深論。⁶

楊國榮〈胡適與實用主義〉一文，既無判教立場，亦無馬克思主義色彩，但主要還是從哲學流派的異同與優劣之比較去論述胡適的實用主義。楊國榮肯定「本然之物的客觀性」或「對象的自在本性」與「客觀規定」或「本質規定」，因而認定胡適的實用主義「忽視普遍的理論對認識過程的規範作用」，故將認識論的根本問題消解了，也將實在（reality）「人化」了，「將知與行融合為一」、「融知於行」、「銷知入行」，進一步「融認知於評價」、「以價值的評價吞併了對事實的認知」、「銷真於善」、「以有用為真理」，「胡適完全忽視了真理作為一種認知形式具有內在的價值；這種內在的價值具體表現為真理是對客體的如實摹寫；正是這種內在的價值，構成了真理的效用價值（手段的善）的前提」。⁷這種立場與觀點，正是胡適所要批判、「消解」或超越的，楊國榮此文，只表現出哲學宗派觀點的各說各話，不是對胡適實用主義的「如實摹寫」，這正是此文的弔詭（paradox）之處，也印證了胡適對「實在」（reality）的觀點。

此外，楊國榮強調胡適實用主義與中國傳統思想尤其是清代樸學的承續關係。認為胡適「認同傳統自然主義」而「逸出實用主義」，「修正」了「強調實在是主體創造物的偏向」；卻又強調胡適「將自然主義統攝於實驗主義之下」，「將自然主義融合於實用主義」。如此，則胡適的自然主義顯然與中國傳統的自然主義不同，胡適與中國傳統思想的承續關係是很可疑的。又如，引胡適「清代的樸學確有科學的精神」，以及「我們整理國故，只是要還他一個本來面目，只是直敘事實而已」之語，認定胡適「通過傳統的樸學治學原則與近代科學方法〔的〕溝通」；卻又指出「胡適儘管肯定並融入了樸學無徵不信的原則，但對其奉五經為圭臬的

⁶ 聞繼寧，〈創造的實在論和真理論〉，《胡適之的哲學》（上海：三聯書店，1999），頁62-85。

⁷ 楊國榮，〈胡適與實用主義〉，耿雲志編，《胡適評傳》（上海：古籍出版社，1999），頁391-417。

趨向卻不以為然」，⁸可見胡適與清代樸學在基本精神與目的上是不同的。只從胡適努力在中國傳統中尋找在現代有用的資源，就認定胡適對中國傳統的認同或親和性，這是對胡適的誤解，是沒有真正理解胡適的根本精神——實用主義——的結果。

以上，是本文寫作之遠因，其近緣則是因翟志成於 2004 年所發表的兩篇文章而起。在〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉一文中，翟志成的基本觀點是：「無論是從今日多元開放的社會思想來看，或是從包容對立與差異的學術思想來看，洋溢在胡適《中國哲學史大綱》（上冊）中的泛科學主義、進步主義和西方中心主義是何等的幼稚、膚淺和武斷，以及其全盤性反傳統主義又是何等的『數典忘祖』乃至『荒謬絕倫』，但該書在剛出版的時候，對當時幾乎所有的中國讀者，都是一次難忘的『震撼教育』。」也肯定：「無論從思想到方法、無論從內容到形式，中國之有現代學術，實自胡適的《中國哲學史大綱》（上冊）開始。胡適不僅是用現代學術方法治中國哲學史的『開山』，而且還是中國現代學術的奠基人。」可是又用譏諷的語氣說：「胡適在最短的時間之內，便從學術界處於邊緣地位的新丁，一變為全國學界的國子監祭酒。」，「通過扶植信徒廣結宗派」，「迅速在學界拓展自己的霸權，變成了當時中國最大的學閥」。「往昔『威權也不怕，生命也不顧』的反傳統反偶像崇拜者（iconoclast）因緣際會已變成了新的偶像、新的權威。」，「他必須留著生命來回應挑戰、弭平叛亂和鎮壓造反。」而新一代的反偶像崇拜者，則「等待著最適當的時機擲出致命的投槍」，「擲出致命的一擊的槍手」正是馮友蘭（1895-1990）。⁹此種譏嘲文字，不是學術論文該有的，也不符翟志成自我服膺的「多元開放的社會思想」與「包容對立與差異的學術思想」。

翟志成認為，1934 年馮友蘭《中國哲學史》全書的出版，

⁸ 楊國榮，〈胡適與實用主義〉，頁400-405、420-425。

⁹ 翟志成，〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《新史學》，15：3（臺北，2004.9），頁116-119。

「不僅是有史以來第一部完整的中國哲學通史，而且還是迄今為止最好的一部中國哲學史」。胡適的《中國哲學史大綱》因此「褪盡繁華」、「失效」、「過時」，「沒有多少借鑑和參考上的價值」，完全被馮友蘭所取代。在「剖析胡書之所以被馮書超越和取代的內外因緣」時，翟志成引證馮友蘭對胡適的批評，斷定胡適的《中國哲學史大綱》是「救亡思潮的產物」，其主要目的「是要向國人宣示：中國文化是如何地全盤皆錯」，「是一部批判中國哲學的宣傳手冊」。在「民族自豪感和民族自尊心」的需求之下，胡適的反傳統思想，已「變得可厭可恨和可憎」，而馮友蘭則「以為華夏招魂為其主導思想」，因此完全取代胡適。翟志成進一步引證陳寅恪（1890-1969）與金岳霖（1895-1984）在針對馮友蘭《中國哲學史》一書的〈審查報告〉中或隱或明的胡適批判，認為胡適不能「謹守哲學與哲學史的分際」，對古人只作「推測」的解釋，缺乏「瞭解之同情」，去古人「真相」太遠，對古人「無法理解」又「不能欣賞」，只有「妄加非議」與「誣枉曲斷」。最後，翟志成也對胡適來一段「推測」的想像：「被推翻被超越之後挑激起來的痛楚、失落、懊惱和妒忌，以及隨之而來的不情願、不甘心再加上不服氣，在胡適心中鬱結成一團終生難解的憤憤不平之氣。日後胡適只要逮到機會，總不忘記對馮友蘭的《中國哲學史》及馮友蘭本人進行抹煞和打壓。」¹⁰這種近乎詆毀的觀點與文字，正是翟志成另一篇文章的主題。

在〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉一文中，翟志成並無充分證據，卻斷定：「一俟胡適讀到馮友蘭寄來的《中國哲學史》書稿時，維繫著胡、馮兩人暫時相安無事的微妙的師徒關係便被撕裂了。」因為胡適認為馮友蘭在和他「唱對台戲」，「簡直是要拆毀自己的學術招牌」，「是反動勢力的反撲」，「是學生對老師和文化革命的背叛」。其實，這些都只是無根據的揣測想像之辭。翟志成舉幾個例證說明「胡適的馮友蘭情結」：一是胡適的「哲學關門」論，但這與馮友蘭無直接關係，文中所論只能說是

¹⁰ 翟志成，〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，頁120-144。

含沙射影；二是胡適曾當著錢穆之面說：「天下蠢人恐無出芝生右者」，在對胡適此語完全不作瞭解與詮釋之下，率爾認定胡適對馮友蘭有「氣憤難平」的情結，也未免想像力太豐富；三是胡適評馮友蘭的觀點是「正統派」，翟志成不用心探討胡適此語究作何解，卻別有用心的找出梁啟超《新史學》中〈論正統〉一文，來詮釋所謂「正統」之意，因而認定所謂「正統派」是「刻毒的罵人語」，以此突顯胡適的「馮友蘭情結」，這也未免太過深文周納，何況，梁啟超所言甚確，正不知因何而謂其乃「刻毒的罵人語」；四是胡適對馮友蘭《中國哲學史》的書評是「毀滅性」的，翟志成認為胡適在日記或書信中對馮著英文版與英譯版給予「沒有歷史眼光」、「無見識」、「實在太糟了」的批評，在正式的英文書評中也沒給多大好評，對馮友蘭是「毀滅性」的，這真不知是從何說起；五是 1947 年第一屆中央研究院院士選舉，胡適所擬提名名單中無馮友蘭，翟志成乃認定胡適的取捨標準「不公平」、「不合理」、「是非不分」，企圖藉此給予馮友蘭「公開羞辱」，但，「馮友蘭羽翼早成，已非胡適所能扼制」，照樣當選院士，這純粹是毫無根據的想像之辭；六是引證胡適於 1961 年與錢思亮夫婦談天中，說到馮友蘭「會打算」，「買了不少的房地產」，還從檀香山買冰箱回大陸，「預備大賺一筆」，「留起長鬍子，也是不肯花剃鬍子的錢」，翟志成憑這幾句話，就認定這是胡適將馮友蘭說成「是個唯利是圖、性好聚斂和吝嗇的人」的「人身攻擊」，這也未免是過度詮釋而言重了；最後，翟志成認為胡適「但開風氣不為師」，故其學術「清淺」，只是「常識」，又「拙於談玄說理」，「卻居然以為天底下只有他才夠資格寫中國哲學史」（不知何所據而言此？），偏偏又被馮友蘭所超越和取代，「被後進超越的失落和被學生『背叛』的怨恨，致令胡適一腔子的不甘心不情願再加上不服氣，鬱結成了一團憤憤不平之氣」。胡適晚年對《水經注》的考證研究，「其實是一種心理上的逃避」，「一種無法寫出超越馮友蘭的著作，卻又不願去承認，不敢去面對的逃避」，「馮友蘭的《中國哲學史》無疑是胡適後半生的附骨之疽和揮之不去的夢魘」，這

就是胡適的「馮友蘭情結」。¹¹

翟志成此文，毫無直接證據，只是根據某些文字作誇大扭曲之臆解，而且充滿嘲諷與輕蔑之辭，這不是學術討論應有之態度。其根本癥結，就在於對胡適的實驗主義思想特質不了解，也不了解胡適實驗主義在其思想與著作上所發揮的作用及效果，這正是本文所以寫作的主要目的。

二、胡適的實驗主義及其歷史意義

胡適實驗主義的思想基礎，是其來自現代西方的人的概念。胡適引用 William James (1842-1910) 的心理學，認為人就是具有神經系統的一個行動者，而「神經系統不過是一種應付外物的機能」。人的神經機能中最重要的就是「心的作用」，「心的作用就是認定目的而設法達到所定目的的作用」，「都起於個人的興趣和意志；興趣和意志定下選擇的目標，有了目標方才從已有的經驗裡面挑出達到這目標的方法器具和資料」。¹²人所選擇的目標能否達成，與個人的經驗息息相關，所謂「經驗」，胡適引用 John Dewey (1859-1952) 的說法，有五種特質：首先，「經驗確是一個活人對於自然的環境和社會的環境所起的一切交涉」；第二，經驗不全是主觀性，而「是一個物（客）觀的世界，走進人類的行為遭遇裡面，受了人類的反動發生種種變遷」；第三，「活的經驗是試驗的，是要變換現有的物事；他的特性在於一種『投影』的作用，伸向那不知道的前途；他的主要性質在於連絡未來」；第四，透過心的作用，「經驗裡面便含有無數的連絡，無數貫串的關係」；第五，「經驗裡面含有無數推論」。總之，「經驗是向前的，不是回想的；是推理的，不是完全堆積的；是主動的，不是靜止的，也不是被動的；是創造的思想活動，不是細碎的記憶帳簿」。「人類的經驗全是一種『應付的行為』(responsive behavior)」，故

¹¹ 翟志成，〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，《中國文哲研究集刊》，25（臺北，2004.9），頁219-255。

¹² 胡適，〈實驗主義〉，《胡適文存》（臺北：遠東圖書公司，1953），第1集，頁303-304。

「思想的作用最為重要」，「思想是人類應付環境的唯一工具，是人類創造未來新天地的工具」，「人的生活所以尊貴，正為人有這種高等的應付環境的思想能力」，也就是「創造的智慧（Creative Intelligence）」。¹³

強調思想能力與思想的作用的胡適，可謂某種形式的主知主義者（Intellectualist）。但，胡適的主知主義，與林毓生所謂「藉思想文化以解決問題的方法」的「一元論主知主義」（a monistic intellectualism）的思想模式是完全不同的。傳統儒家的主知主義的「知」，主要是指具有實質內容的「思想」（thought），思考能力的「思想」（thinking）只是作為認知或確認某種具體實質的本質性絕對性而普遍的「理」或「禮」的「理知本能」，這也正是林毓生所謂儒家的「人為構成說」（anthropogenic constructivism）的思想結果，是一種方法論上的本質論（The methodological essentialism）。胡適的主知主義則可謂是一種方法論上的唯名論（The methodological nominalism）。¹⁴胡適的「知」是作為思惟能力的「思想」（thinking），只是抽象思惟能力的名稱，沒有特定的具體而實質的普遍內容，可以是任何內容，這才是所謂「創造的智慧」，也才是為什麼胡適要強調並努力追求「智能的個性」（intellectual individuality），¹⁵也就是獨立思想、獨立判斷的思惟能力及其具有個性的特殊結果。胡適追求的是個性，儒家追求的是天理。就這一點而言，胡適實驗主義在思想模式與思想內涵上都是傳統儒家思想的解放。

林毓生認為儒家的主知主義是一種整體論（holism），事實上是儒家的「人為構成說」使儒家成為整體論者（holist），因聖人的制作與聖人之道是整體的，才使儒家的思想成為一種整體論

¹³ 胡適，〈實驗主義〉，頁316-321。

¹⁴ 胡適於〈五十年來之世界哲學〉（1922）一文中曾謂：「最近實驗主義的態度雖然早已脫離主觀唯心論（Subjective Idealism）的範圍了，但他認經驗為適應，認真理為假設，認知識為工具，認證實為真理的唯一標準，都帶有很濃厚的唯名論的色彩。」（《胡適文存》，第2集，頁303）。

¹⁵ 胡適，〈實驗主義〉，頁340。

(holism)。也因聖人之道是永恆的、終極的，才使儒家思想成為一種封閉的主知主義，一種認知特定真理的主知主義。如以胡適評價甚高的戴震（1724-1777）為例，胡適認為戴震思想是一種徹底的「理智主義」，強調「重行必先重知」，行「聖人之道」之前應先知「聖人之道」。聖人之道即孔孟之道，這是戴震與程、朱、陸、王及所有儒家共同的預設與認同，是無異議的認知對象與實踐內涵。所不同者，只是如何認知、據何認知與如何實踐「聖人之道」的論證與主張。所以戴震雖然攻擊程、朱的理氣二元論，主張「血氣心知之性」，「聖人之道」即遂欲、達情之「必然」，即「至當不可易」之理，強調「明理」、「察理」、「得理」而「不謬」、「不惑」的辨析功夫，¹⁶表面上好像是一種建立在「thinking」之上的開放的主知主義，但早已在歷史上設定好具體內容的「聖人之道」，卻使戴震表面上開放的「thinking」，只能有一種預設好的封閉的內容（thought），這是戴震、也是所有儒家思想的弔詭性（paradox）。

是這種思想的弔詭性，使戴震看起來並沒有和他所攻擊批判的程、朱在結果上有什麼重要的不同，也正是戴震的批評者所顯示出來的意義之所在。如戴震嚴厲批評程、朱的理氣二元論將天理與人欲分而為二，「以理為如有物焉，得於天而具於心，因以心之意見當之」，¹⁷出自人心之意見乃變成強制之天理，其極可至「以理殺人」而自以為得道。但作為「戴學的信徒」（胡適語）的凌廷堪（1755-1809），在〈戴東原先生事略狀〉中，也直言「義理非他，存乎典章制度者也」。¹⁸聖人之道就在聖人制作的典章制度之中，訓誥聖人的典章制度，正為踐履聖人之道，因此凌廷堪提出「復禮論」，以實踐孔子「克己復禮」之聖道。戴震也承認「禮者，至當不易之則」，「能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下」，¹⁹這又與程、朱何異？「生平最佩服戴震的《孟子字義

¹⁶ 胡適，《戴東原的哲學》（合肥：安徽教育出版社，2006再版），頁1-62。

¹⁷ 清·戴震，《孟子字義疏證》五，轉引自胡適，《戴東原的哲學》，頁44。

¹⁸ 清·凌廷堪，〈戴東原先生事略狀〉，轉引自胡適，《戴東原的哲學》，頁82。

¹⁹ 清·戴震，《孟子字義疏證》四二，轉引自胡適，《戴東原的哲學》，頁89-90。

疏證》(胡適語)的焦循(1763-1820),也主張治天下以禮,而謂「以禮自約,則始而克己以復禮,既而善與人同,大而化之」。²⁰阮元(1764-1849)也說:「古今所以治天下者,禮也。五倫皆禮,故宜忠宜孝即理也。……理必附乎禮以行。空言理,則可彼可此之邪說起矣。」²¹阮元所謂「可彼可此之邪說」,正是戴震所謂「意見」,也正是清代「漢學」的嚴厲批評者方東樹(1772-1851)對戴震所質疑者:「如戴氏所申,當體民之情,遂民之欲,則彼民之情,彼民之欲,非彼之意見乎?」²²對儒家而言,所有意見的最後判準,就是聖人之道,也就是聖人制作之禮制。在聖人面前,所有儒家都必須自動投降、繳械,而胡適正是要向聖人挑戰,將聖人歷史化、凡人化,走向一個沒有聖人、也不需要聖人,而由自由的凡人所創造的未來。這才是胡適實驗主義的歷史意義,也是胡適實驗主義在中國現代歷史上的價值之所在。

賈祖麟所強調的理學思想作為胡適思想的基礎及其與胡適實用主義的親和性,實際上是不存在的。從胡適面向未來的興趣與意志,與理學思想面向過去學聖之道,是南轅北轍、完全不同的。余英時所謂「杜威哲學所代表的思想型態比較接近中國傳統思想的基本架構」,即「改變世界」的哲學,這也只是貌似而實不同。儒家要改變的是不符聖道的現實,儒家從來不想改變聖道,而胡適則是想從根本上改變儒家的聖道,由自由人建立一個自由民主講究人權法治的新世界,這才是真正的改變世界。楊國榮也強調胡適實用主義與中國傳統思想、尤其是清代樸學的承續關係,亦只是貌似而實不同。事實上,胡適實驗主義與清代樸學的關係,不是承續的關係,而是「置入性行銷」的關係。例如胡適說「顏元(1635-1704)主張一種很徹底的實用主義」,²³但胡適所

²⁰ 清·焦循,《論語通釋》第十二章第四條,轉引自胡適,《戴東原的哲學》,頁107。

²¹ 清·阮元,〈書學菴通辨後〉,《學經室續集》三,轉引自胡適,《戴東原的哲學》,頁131。

²² 清·方東樹,《漢學商兌》,中之上,19,轉引自胡適,《戴東原的哲學》,頁142。

²³ 胡適,《戴東原的哲學》,頁4。

謂顏元的實用主義，只是相對於宋明儒者談「虛理」不講「實用」的實用，與胡適的實驗主義（pragmatism）沒有任何關係。胡適只是因自己講實用，故引古人講實用者為同調，而在實用的具體內容與理想目標方面，兩者本就截然不同。又如胡適對「理學運動」的「頌贊」，認為理學「以為人人可以體會天理」，「即是平等」，「使個人的價值抬高」，理學家「拈著『理』字的大旗來和政府的威權作戰」，從「元祐黨禁」（1102）、「慶元黨禁」（1196）與「東林黨案」（1624-1627），「就可以知道理學家在爭自由的奮鬥史上占的重要地位了」。²⁴這是典型的將胡適所服膺的平等、個人價值與自由，在中國歷史上作「置入性行銷」，其目的是面向未來的。

又如胡適認為戴震所謂「推諸天下萬世而准」，「只是科學家所謂『證實』（Verification）」，證實就證實，為什麼一定要將科學家搬出來？只為了增加考證學的科學性，讓中國人更有信心走向科學。又如胡適討論戴震論「理欲之辨」的三大害處，「適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人」，胡適即引申為對「貞節牌坊」的攻擊，²⁵這也是胡適為其讀者設想的「置入性行銷」，戴震固未嘗攻擊貞節牌坊也。又如胡適評凌廷堪的〈復禮論〉，認為「這是不可能的事」，而謂「我們生當漢興二千年之後，還能妄想『天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮』嗎？」²⁶胡適似乎又急著讓自己跳進歷史之中了，為的是中國的未來。又如胡適認為戴震「推諸天下萬世而准」的理，「可以拿來反抗孔孟，何況程朱；可以拿來反抗程朱，何況皇帝」。²⁷其實，是胡適自己要反抗孔孟、反抗皇帝，戴震是有志於孔孟之道，更未曾反抗過皇帝。又如胡適認為「清代考據之學有兩種涵義」，即「歷史的眼光」與「科學的方法」，²⁸這是對清代考據之學的評價，固不必以「承續」或「繼

²⁴ 胡適，《戴東原的哲學》，頁41-42。

²⁵ 胡適，《戴東原的哲學》，頁59-60。

²⁶ 胡適，《戴東原的哲學》，頁88。

²⁷ 胡適，《戴東原的哲學》，頁107。

²⁸ 胡適，《戴東原的哲學》，頁110。

承」謂之也。

胡適研究戴震的出發點，是要回答以下幾個問題：「我們生在這個時代，對於戴學應取什麼態度呢？戴學在今日能不能引起我們中興哲學的興趣呢？戴學能不能供給我們一個建立中國未來的哲學的基礎呢？」²⁹胡適沒有直接回答這些問題，只是在結論中再提出一個問題：「我們關心中國思想的前途的人，今日已到了歧路之上，不能不有一個抉擇了。我們走哪條路呢？我們還是『好高而就易』，甘心用『內心生活』『精神文明』一類的揣度影響之談來自欺欺人呢？還是決心不怕艱難，選擇那純粹理智態度的崎嶇山路，繼續九百年來致知窮理的遺風，用科學的方法來修正考證學派的方法，用科學的知識來修正顏元、戴震的結論，而努力改造一種科學的致知窮理的中國哲學呢？我們究竟決心走哪一條路呢？」³⁰胡適真的相信戴震「志向聞道」（孔孟之道）的興趣與意志之下的經學考證方法，是純粹理智的態度，而有助於二十世紀中國哲學與科學的發展？戴震哲學真的有助於中國的自由、民主、人權與法治（這是胡適的興趣與意志）？對這些問題，胡適也不敢貿然給予肯定的答案。只能以明知故犯的技術犯規作置入性行銷，祈求中國傳統中有更多讓中國走向未來的資源，產生更多的好作用。但這只是胡適個人善意的期望，胡適這種作法與觀點，是否能說服自己，也還是值得懷疑的。

終究，胡適對人與社會的基本觀念，是一種個人主義（individualism）。這種個人主義思想本身，就是與儒家傳統的徹底斷裂。胡適相信，人是一個自由的行動者（a free agent），人的行動決定於個人的興趣、意志與目標，而且人的行動永遠投向未來。胡適的實驗主義認為人在行動中所遭遇的種種事物（objects），其意義就在於這個事物在個人生活中「能生何種實際的影響」，以及「我們對他起何種反動」。一個人會對某種環境中的某種事物興起某種反動，往往是在此處境中形成某種觀念

²⁹ 胡適，《戴東原的哲學》，頁147。

³⁰ 胡適，《戴東原的哲學》，頁149-150。

(ideas)，而觀念的意義就在於其所發生的「作用」與「影響」，就像一張支票，如有「兌現」價值 (cash value)，便是真的。平常公認為已經確定了的事物與觀念的意義，亦即對其作用與影響的兌現價值已確定無疑，就是「信仰」(beliefs)。³¹一個人的信仰是否為「真理」(truth)，就在於能否「有一種滿意擺渡的作用」(power to work)，亦即真理要有兌現成人生經驗的價值，在人的行動中確實發生「功效」、「用處」。「真理原來是人造的，是為了人造的，是人造出來供人用的，是因為他們大有用處所以才給他們『真理』的美名的。我們所謂真理，原不過是人的一種工具。」³²真理不是「實在的摹本 (copy)」，而是「應付實在」、「適應實在」。³³「實在」(reality)，對胡適而言，含有三大部分，即「感覺」、「感覺與感覺之間及意象〔ideas〕與意象之間的種種關係」以及「舊有的真理」。一個人的實在「是常常變的，是常常加添的，常常由我們自己改造的」，是「還正在製造之中」的，是由我們「塗抹」、「裝扮」的。³⁴胡適說：「這種創造的實在論發生一種創造的人生觀」，「一種創造的『淑世主義』」，相信「世界的拯救是可以做得到的，但是需要我們各人盡力做去」，「這個世界是一種真正的冒險事業」，也是「真正的社會互助的工作」。³⁵

對胡適而言，真理是由作為行動者的人在行動中去認定的，實在也是由人在行動中去創造的。人沒有絕對的真理，也沒有已知的未來實在，未來是一種未知的「冒險事業」，是有待創造的實在。相反的，宋、明儒者的理學，就如戴震所言，是「以理為如有物焉，得於天而具于心」，是一種永恆、絕對而客觀的本質性真理，與胡適實驗主義的真理觀截然不同。就如胡適所表揚具有科學的理智主義的戴震，雖然批判宋、明儒者「以理為如有物焉，得於天而具於心」的「理」的觀念，強調「有物必有則」，理就是

³¹ 胡適，〈實驗主義〉，頁306。

³² 胡適，〈實驗主義〉，頁308-309。

³³ 胡適，〈實驗主義〉，頁307-308。

³⁴ 胡適，〈實驗主義〉，頁312-313。

³⁵ 胡適，〈實驗主義〉，頁314。

在事物中求其「不易之則」而不謬、不爽、不惑。但這看似開放的「理」觀，最終還是要以「孔孟之道」為判準，所以戴震的終極志向就是「聞道」。對戴震而言，真理還是永恆、絕對、客觀而必然的本質性真理，與胡適實驗主義的真理觀也截然不同。故若說胡適實驗主義思想與中國儒家思想有什麼樣的承續關係，或有什麼樣的融通、會通、融合關係，在實質上都是很可懷疑的。在實質內容上與儒家傳統的斷裂，才是胡適思想的歷史意義之所在，實驗主義只是讓胡適達到反傳統結論的思想方法。

余英時曾強調指出胡適思想的內在限制，在於對如何改變世界提不出具體的建設綱領和方案，「不能承擔全面判斷的任務」。假如吾人需要「改變世界的建設綱領和方案」的「全面判斷」，以期能讓吾人採取「立即行動」，余英時的觀點固然不錯。但對胡適而言，這根本是一種非分之想，也是一種很危險的需求。胡適實驗主義的基本觀點與信念，認為「種類的變化是適應環境的結果，真理不過是對付環境的一種工具；環境變了，真理也隨時改變。」；「知道天下沒有永久不變的真理，沒有絕對的真理，方才可以起一種知識上的責任心：我們人類所要的知識，並不是那絕對存在的『道』哪，『理』哪，乃是這個時間，這個境地，這個我的這個真理。那絕對的真理是懸空的、是抽象的、是籠統的、是沒有憑據的、是不能證實的。」；「我們現在且莫問那絕對究竟的真理，只須問我們在這個時候，遇著這個境地，應該怎樣對付他：這種對付這個境地的方法，便是『這個真理』。這一類『這個真理』是實在的、是具體的、是特別的、是有憑據的、是可以證實的。」³⁶

對胡適而言，只有絕對真理才能提供「改變世界的建設綱領和方案」的「全面判斷」，而這一定是懸空的、抽象的、籠統的、沒有憑據的、不能證實的，也就是沒有實際的具體功用與意義的。胡適的真理是要有實際的具體「擺渡作用」與意義的實在的、特別的、有憑據、可以證實的真理，是「這個我的這個真

³⁶ 胡適，〈實驗主義〉，頁295-296。

理」。在胡適看來，共產主義或馬克思主義是一種「絕對真理」的全面判斷，自由、民主、人權、法治則是「這個我的這個真理」。胡適在〈多研究些問題，少談些「主義」〉一文中，即認為高談主義，誇口「根本『解決』」（全面判斷的綱領、方案），「是自欺欺人的夢話」，「是中國思想界破產的鐵證」，「是中國社會改良的死刑宣告」。³⁷在〈三論問題與主義〉一文中，也說「一切主義，一切學理，都該研究，但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理。」³⁸就胡適看來，一個人相信「全面判斷」的「絕對真理」，其結果是「停止思想」；也只有「停止思想」的人，才會相信「全面判斷」的「絕對真理」。胡適對當時中國能提供「改變世界的建設綱領和方案」的「革命」是深惡痛絕的，而謂「今日所謂有主義的革命，大都是嚮壁虛造一些革命的對象，然後高喊打倒那個自造的革命對象。」；「這種種革命都只能浪費精力，煽動盲動殘忍的劣根性，擾亂社會國家的安寧，種下相殘害相屠殺的根苗。」³⁹1959年，胡適在夏威夷大學講演〈杜威在中國〉，還是強調：「人和社會的進步，靠的是積極地運用智慧以解決一些真實而具體的問題。杜威說：『進步總是零零碎碎的。它只能零買，不能批發。』」這種觀念，是共產黨徒所不容的，共產黨徒所相信的，是全面的翻天覆地的大革命。他們以為，這種革命可以在一夜之間帶來全面的進步。」⁴⁰故要求胡適提供一種可以「立即行動」的「全面判斷」的「建設綱領和方案」，真可謂是緣木求魚了。

胡適不相信這世界上有絕對的真理，主要乃因胡適不認為這

³⁷ 胡適，〈多研究些問題，少談些「主義」〉，《胡適文存》，第1集，頁345。

³⁸ 胡適，〈三論問題與主義〉，《胡適文存》，第1集，頁373。

³⁹ 胡適，〈我們走那條路〉，《胡適文存》，第4集，頁441-442。

⁴⁰ 胡適，〈杜威在中國〉（原為英文演講，由夏道平譯為中文，刊於《自由中國》21：4），《胡適演講集》（二）（臺北：遠流出版事業股份有限公司，1986），頁42。

世界上有絕對的實在。真理不是「實在的摹本」，實在是「正在製造之中」由我們「塗抹」、「裝扮」的。楊國榮認為胡適的實在觀是「實在的人化」，胡適的實在不是「本然（自在）的實在」，而是「人化的實在（打上了主體印記的實在）」，「將實在完全等同於為我之物」，「意味著勾銷人化自然之外的一切存在物」，「把為我之物視為主體的任意構造」，「否定本然之物的客觀本性（獨立性）」，「是一種實用主義的偏見」。⁴¹

楊國榮此種觀點與說法，沒有真正掌握或體會到胡適實驗主義真正的思想內涵與用意。胡適強調的是每一個人人都必須作為一個經驗主體面對世界，只是胡適的進化論與唯名論，使胡適不相信這個世界與經驗主體本身是永久不變的「本然之物」，而有「獨立」的「客觀本性」。胡適的觀點是：「西洋古代哲學因為主張物類不變，故也把真理看作一成不變：個體的人物儘管有生老死滅的變化，但『人』『牛』『馬』等等種類是不變化的；個體的事實儘管變來變去，但那些全稱的、普遍的『真理』是永久不變的。到了達爾文方才大膽宣言物的種類也不是一成不變的，都有一個『由來』，都經過了許多變化，方才到今日的種類。」⁴²故一個經驗主體面對世界的重點，不在認知外在世界的「本然之物的客觀本性」，而在外在「事物」對經驗主體的「影響」，以及經驗主體對此事物的「反動」（觀念及其作用）及其「效果」。如果這「效果」符合經驗主體的目的而有「一種滿意擺渡的作用」，則經驗主體在此過程中所採取的「觀念」就是「真理」。這真理是經驗主體的真理，不是作為「本然之物的客觀本性」的「摹本」的真理。而對作為一個行動者的經驗主體而言，「實在」就是由這經驗主體的「真理」所呈現的，是經驗主體的實在，也不是作為「本然之物的客觀本性」的實在。若說胡適將「實在」「人化」了，或說胡適的「實在」是「人化的實在」，是「主體的任意構造」，這種說法是有語病的，也不符合胡適實驗主義的真正內涵與意義。胡適

⁴¹ 楊國榮，〈胡適與實用主義〉，頁395-398。

⁴² 胡適，〈實驗主義〉，頁295。

的經驗主體是在這個世界「中」而不是在這個世界「外」活動，故謂：「生物進化論的教訓是說：每個生物是世界的一分子，和世界同受苦，同享福；他所以能居然存在，全靠他能把自己作為環境的一部分，預料未來的結果，使自己的活動適宜於這種變遷的環境。」⁴³這個世界的環境是不斷變遷的，在這個世界中行動的經驗主體的目的也不斷變化，有效的真理也就隨目的而變，這個世界的實在對經驗主體而言也就不同。

在知與行的問題上，胡適強調：「神經作用時時刻刻重新組織已有的活動，作為後來活動的預備，使前後的活動成為一貫的連續。處處是『行』，處處是『知』；知即從行來，即在行裏；行即從知來，又即是知。」⁴⁴楊國榮卻認為胡適的實用主義忽視掌握知識對象「自在本性」的要求，而「將知識對象完全規定為主體探索活動的產物」，於是對象「被抽去了客觀的規定而溶入於主體活動之中」，「勾銷了主體對客體的認知關係」，「消融了認知活動本身」，而謂「銷知入行」或「融知於行」。結果，胡適實用主義「以價值的評價吞併了對事實的認知」，「溶認知於評價」，「以有用為真理」，「否定真理的內在價值」。⁴⁵楊國榮一直堅持認知即掌握知識對象的「自在本性」或「本質規定」，而真理作為事物「自在本性」的摹本，有其獨立於經驗主體的「內在價值」，此種傳統的知識論觀點，正是胡適所要批判並超越的。胡適既沒有將「知識對象」「規定」為主體的「產物」，也沒有「抽去」外在事物的「客觀規定」，更沒有「勾銷」「主體對客體的認知關係」。胡適只是強調主體對外在事物的認知與行動，都是主體經驗的一部分，「知」是主體的知，胡適關注的是此主體之知在主體行動中對其目的是否有作用、有效果、有意義，至若此主體之知是否符合事物的「自在本性」，亦即楊國榮所謂知的「獨立性」，則是一個無關緊要的問題。胡適既沒有「泯滅」或「消解」主客體的「對

⁴³ 胡適，〈實驗主義〉，頁335。

⁴⁴ 胡適，〈實驗主義〉，頁335。

⁴⁵ 楊國榮，〈胡適與實用主義〉，頁406-414、421。

立」，也沒有「銷知入行」或「融知於行」，而是即知即行。

就胡適而言，在一個行動者的經驗中，知是行動的準備，行是知的完成與檢證，「活的經驗是試驗的，是要變換現有的物事；他的特性在於一種『投影』的作用，伸向那不知道的前途；他的主要性質在於連絡未來」。⁴⁶因此，胡適強調「思想」(thinking)與「創造的智慧」(Creative Intelligence)的重要性與根本作用，特別講究思想方法，因而一再強調宣傳杜威的「思想五步說」：即一、「思想的起點是一種疑難的境地」；二、「指定疑難之點究竟在何處」；三、「提出種種假定的解決方法」；四、「決定那一種假設是適用的解決」；五、「證明」。⁴⁷胡適這種方法學上的個人主義所面對的問題，不是去「臨摹實在」，也不是去尋找「絕對真理」以作「全面判斷」，而是在每個人可能有不同的興趣、意志與目的，亦即對未來有不同的「投影」或想像，以及對真理與實在有不同的經驗，而如何在「社會事業和群眾關係」的「共同活動」(Co-operation in activity)中去創造共同的未來。故胡適極力贊成杜威的「平民主義」(democracy)教育，以培養每一個人「智能的個性」(Intellectual individuality)與「共同活動的觀念和習慣」。⁴⁸但在「智能的個性」與「共同活動」之間，可能存在著張力甚至矛盾。因此，要如何讓充滿個性的國民同力合作共創未來，就是胡適實驗主義所遭遇的最大問題。胡適提倡實驗主義，就是想為應付、解決這個問題提供一個經得起考驗的、思想方法上的共同基礎與態度。胡適相信，只要實驗主義的思想方法能被普遍接受與應用，在相同環境下要去解決共同問題，這些擁有「智能的個性」與「共同活動的觀念與習慣」的國民，必能創造觀念的共同意義、真理的共同作用與效果，以及塗抹、裝扮出共同的世界實在，追求共同的有價值、能兌現的目的。然而，這似乎是胡適一廂情願過度樂觀的信念，也還只是一個未經證實的假設，一個胡

⁴⁶ 胡適，〈實驗主義〉，頁317。

⁴⁷ 胡適，〈實驗主義〉，頁323-327。

⁴⁸ 胡適，〈實驗主義〉，頁340。

適不斷鼓吹、追求的目標，一個未來的「投影」。

然則，胡適實驗主義在中國現代思想史上的歷史意義何在？余英時認為是胡適突破清末民初流行的「中學為體、西學為用」的思想格局，建立討論中西文化問題的新「典範」(paradigm)。但余英時強調的，是胡適實驗主義作為方法論的新「典範」，而且這個新「典範」還「匯合」了「中國考證學的傳統」，故「對於當時從舊學出身的人是非常具有說服力和吸引力的」。⁴⁹余英時進一步斷定：「胡適的學術基地自始即在中國的考證學，實驗主義和科學方法對於他的成學而言都只有援助的作用，不是決定性的因素。」⁵⁰胡適的實驗主義只是幫助他完成清代考證學的「新典範」，「在世變和價值問題的前面」，卻「碰到一個幾乎是無法解決的思想難題」，「無法滿足一個劇變社會對於『改變世界』的急迫要求」，「不能承擔全面判斷的任務」。⁵¹

余英時這種論斷是太過狹隘的說法。事實上，胡適實驗主義的歷史意義，主要是在對中國文化與西洋文明各種事物 (objects)、觀念 (ideas)、信仰 (beliefs) 與真理 (truths) 的真實意義 (meanings) 詳加檢驗與確認，以作為滿足現代中國人的「興趣和意志」的應用工具。因此，最重要的是胡適的「興趣和意志」何在，胡適要追求的是什麼樣的中國實在 (reality)，對建設心目中的新中國而言，中國傳統文化與西洋現代文明的具體事物有何意義與價值，何者具有完成胡適目標、創造胡適所要的實在的「擺渡作用」，何者才是在這個目標與實在上具有「兌現效力」的「真理」。胡適曾說：「我們要建立一個治安的、普遍繁榮的、文明的、現代的統一國家」，但余英時說：「這是對於遙遠的目的地的一種描繪，而不是一個具體的建設綱領和方案」。⁵²其實，胡適是有建設綱領和方案的，就是自由、民主、人權、法治

⁴⁹ 余英時，《中國近代思想史上的胡適》，頁19-20、52。

⁵⁰ 余英時，〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，《中國近代思想史上的胡適》（臺北：聯經出版事業公司，1983），頁89。

⁵¹ 余英時，《中國近代思想史上的胡適》，頁68、69、73。

⁵² 余英時，《中國近代思想史上的胡適》，頁64。

和科學文明與現代實業。只是這個綱領和方案，在中國既未形成共識，也尚未具備實現的歷史、社會條件。

是實驗主義使胡適堅定地說：「譬如『三綱五倫』的話，古人認為真理，因為這種話在古時宗法的社會很有點用處。但是現在時勢變了，國體變了，『三綱』便少了君臣一綱，『五倫』便少了君臣一倫。還有『父為子綱』『夫為妻綱』兩條，也不能成立。古時的『天經地義』，現在變成廢語了。有許多守舊的人覺得這是很可痛惜的。其實這有什麼可惜？衣服破了，該換新的；這支粉筆寫完了，該換一支；這個道理不適用了，該換一個。這是平常的道理，有什麼可惜？『天圓地方』說不適用了，我們換上一個『地圓說』，有誰替『天圓地方』說開追悼會嗎？」⁵³

也是實驗主義使胡適相信「我們的民族國家是有病的」，而「我們的大病原」，就是「我們的老祖宗造孽太深了」，「這些病根不除掉，什麼打倒帝國主義，什麼民族復興，都是廢話」。⁵⁴也是實驗主義使胡適判定中國「所獨有的寶貝，駢文、律詩、八股、小腳、太監、姨太太、五世同居的大家庭、貞節牌坊、地獄活現的監獄、廷杖、板子夾棍的法庭」，「都是使我們抬不起頭來的文物制度」。⁵⁵而「一個現代民族在今日還容許他們的最高官吏公然提倡什麼『時輪金剛法會』，『息災利民法會』，這是最大的恥辱」。⁵⁶又說：「我們走遍世界，研究過初民社會，沒有看見過一個文明的或野蠻的民族把他們的女人的腳裹小到三四寸，裹到骨節斷折殘廢，而一千年公認為『美』的。」⁵⁷從實驗主義的角度來問：「我們的固有文化究竟有什麼『優』『長』之處呢？」胡適的回答是：「我們在這個世界上最特異的三點：最簡易合理的文法，平民化的社會結構，薄弱的宗教心。此外，我想了二十年，實在

⁵³ 胡適，〈實驗主義〉，頁310。

⁵⁴ 胡適，〈慘痛的回憶與反省〉，《胡適文存》，第4集，頁453。

⁵⁵ 胡適，〈信心與反省〉，《胡適文存》，第4集，頁462。

⁵⁶ 胡適，〈信心與反省〉，頁463。

⁵⁷ 胡適，〈三論信心與反省〉，《胡適文存》，第4集，頁474。

想不出什麼別的優長之點了。」⁵⁸胡適反傳統思想，是來自實驗主義「實事求是」的「歷史學者的態度」。⁵⁹是這種態度使胡適堅持：「今日的第一要務是要造一種新的心理：要肯認錯，要大徹大悟地承認我們自己百不如人。」⁶⁰胡適的反傳統思想，其實只是從實驗主義出發，實在看不出中國傳統文化在未來有什麼意義與價值。胡適相信：「固有文化是不足迷戀的」，「我們的光榮的文化不在過去，是在將來，是在那掃清了祖宗的罪孽之後重新改造出來的文化」。⁶¹

胡適對中國保守人士或民族主義者主張中國的精神文明比西方的物質文明優越的觀點深不以為然，而謂：「今日最沒有根據而又最有毒害的妖言是譏貶西洋文明為唯物的（Materialistic），而尊崇東方文明為精神的（Spiritual）。」⁶²保守人士所自豪的精神文明，在胡適的眼裡是：「越向內做功夫，越看不見外面的現實世界；越在那不可捉摸的心性上玩把戲，越沒有能力應付外面的實際問題。即如中國八百年的理學功夫居然看不見二萬萬婦女纏足的慘無人道！明心見性，何補於人道的苦痛困窮！坐禪主敬，不過造成許多『四體不動，五穀不分』的廢物！」⁶³直到去世前一年（1961），胡適仍然堅持並鼓吹認識、學習西洋真正的「精神文明」，而謂：「我相信，為了給科學的發展鋪路，為了準備接受、歡迎近代的科學和技術的文明，我們東方人也許必須經過某種智識上的變化或革命。這種智識上的革命有兩方面。在消極方面，我們應當丟掉一個深深的生了根的偏見，那就是以為西方的物質的（material）、唯物的（materialistic）文明雖然無疑的占了先，我們東方人還可以憑我們的優越的精神文明（spiritual civilization）自傲。我們也許必須丟掉這種沒有理由的自傲，必須

⁵⁸ 胡適，〈三論信心與反省〉，頁476、477。

⁵⁹ 胡適，〈三論信心與反省〉，頁477。

⁶⁰ 胡適，〈請大家來照照鏡子〉，《胡適文存》，第3集，頁22。

⁶¹ 胡適，〈再論信心與反省〉，《胡適文存》，第4集，頁471。

⁶² 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《胡適文存》，第3集，頁1。

⁶³ 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，頁9-10。

學習承認東方文明中所含的精神成分（spirituality）實在很少。在積極方面，我們應當學習了解、賞識科學和技術決不是唯物的，乃是高度理想主義的（idealistic），乃是高度精神的（spiritual）；科學和技術確然代表我們東方文明中不幸不夠發達的一種真正的理想主義，真正的『精神』。」⁶⁴又說：「在我們東方人是同等重要而不可少的，就是明白承認這個科學和技術的新文明並不是什麼強加到我們身上的東西，並不是什麼西方唯物民族的物質文明，是我們心裡輕視而又不能不勉強容受的一我們要明白承認，這個文明乃是人類真正偉大的精神的成就，是我們必須學習去愛好、去尊敬的。因為近代科學是人身上最有精神意味、而且的確最神聖的因素的累積成就；那個因素就是人創造的智慧，是用研究實驗的嚴格方法去求知、求發現，求絞出大自然的精微秘密的那種智慧。」⁶⁵實驗主義始終是胡適的評價標準。

胡適對自己在中國的歷史定位，一直有很清楚的自覺與堅持，就是中國文藝復興運動（Renaissance）的提倡者與推動者，而且深深以此感到自豪與欣慰。1955年，在中國共產黨「清算胡適思想」的背景下，胡適發表〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量——中國共產黨清算胡適思想的歷史意義〉，就以當時正被清算鬥爭的胡風堅持「三十多年以來，新文藝在革命鬥爭過程中所積蓄起來的一點有生力量」，肯定「所謂胡風反革命集團」，「在歷史意義上確是中國文藝復興運動的一個有反抗力量的支流」。⁶⁶確認胡風「能充分認識我們在三十多年前提倡的文學革命運動是『積累了幾百年的世界進步文學傳統的一個新拓的支流』」。承認「當年的獨秀和我和周氏兄弟（魯迅、啟明）都有自覺的認識，都把那個運動看作和意大利的文藝復興以及法、英、

⁶⁴ 胡適，〈科學發展所需要的社會改革〉，《胡適演講集》二，頁138。

⁶⁵ 胡適，〈科學發展所需要的社會改革〉，頁139-140。

⁶⁶ 胡適，〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量——中國共產黨清算胡適思想的歷史意義〉，耿雲志主編，《胡適論爭集》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁2827-2828。

德、北歐、東歐的文藝復興，是同一世界大潮流的一部分」。⁶⁷胡適對西方現代文明所開創的「三百年來世界文化的趨勢」，並因而形成的「世界大潮流」，是「明白承認」的，也是從心底去「愛好」去「尊敬」的，相信這才是人人能享的「自由真實的幸福生活」。而西方現代文明的核心與關鍵，就在作為方法的科學與作為一種生活方式的民主，尤其是民主（包含自由、人權與法治），才是中國文藝復興運動的真正目標。胡適對民主的體認是：「民主的真意義只是一種生活方式。民主的生活方式，千言萬語，歸根只有一句話，就是承認人人各有其價值，人人都應該可以自由發展的生活方式。一切保障人權，保障自由的制度，根本上都只是承認個人的價值，根本都只是要使得那種承認個人價值的生活方式有實現的可能。換句話說，民主的生活方式根本上是一種個人主義的生活方式。」⁶⁸

個人主義是胡適的基本信念與追求，也是胡適實驗主義思想方法的基礎與起點。是個人主義使胡適全面反傳統，也是個人主義使胡適真心愛好、尊敬西方的現代文明。個人主義是西方的產物，對中國人而言是全然陌生甚至是容易引起誤解與嫌厭的，胡適相信，中國人要認識、接受、實踐個人主義，「必須經過某種智識上的變化或革命」。在胡適身上所發生、而由胡適提倡、鼓吹、詮釋與傳播的個人主義的思想革命，也正是胡適實驗主義在中國思想史上的歷史意義。但是，胡適思想的這個歷史意義，在中國似乎不太容易被認識、了解與接受。在胡適有生之年，中國的保守衛道人士詛咒他，自認愛國的民族主義者罵他是帝國主義的走狗，孫中山的信徒要緝捕他，馬克思的信徒要清算他。雖然胡適自信以他為主要代表人物的中國文藝復興運動有一定的成效與力量，但若說胡適思想在現代中國思想史上已成為一種「典範」（paradigm），則是很可懷疑的。也許，從現在回顧起來，胡適思

⁶⁷ 胡適，〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量——中國共產黨清算胡適思想的歷史意義〉，頁2828。

⁶⁸ 胡適，〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量——中國共產黨清算胡適思想的歷史意義〉，頁2829。

想的歷史意義不在典範，而是異端，只有當這個異端變成真正的典範時，中國文明才能在現代獲得胡適所期望的真正改造與「再生」。

三、胡適的歷史理念

實驗主義對胡適而言，基本上是一種「歷史的態度」(the genetic method)，「就是要研究事務如何發生，怎樣來的，怎樣到現在的樣子」。⁶⁹胡適將 the genetic method 翻譯成「歷史的態度」，顯示出胡適歷史理念的主要特徵，歷史就是每一個人站在現在的時間點上，去確認現在是如何發生形成的。這就指涉三個層次，首先要知道「現在的樣子」是什麼，然後再去研究現在是「如何發生」，最重要的是自覺到為何目的而作這種研究，亦即人往何處去想要有什麼樣的未來。在過去、現在與未來的連續過程中，胡適相信「現在」是歷史的關鍵，「今日的世界便是我們的祖宗積的德，造的孽。未來的世界全看我們自己積什麼德或造什麼孽。世界的關鍵全在我們手裡」。⁷⁰胡適實驗主義的個人主義強調每一個人都是具有「創造的智慧」的自由行動者，也就是歷史的創造者，每一個人都可以是歷史的轉捩點。問題在於個人對其現在處境的界定與理解，決定其興趣與意志是要延續過去或創造未來。就胡適個人而言，胡適相信：「我們的社會現在正當根本動搖的時候，有許多風俗制度，向來不發生問題的，現在因為不能適應時勢的需要，不能使人滿意，都漸漸的變成困難的問題，不能不徹底研究，不能不考問舊日的解決法是否錯誤；如果錯了，錯在什麼地方；錯誤尋出了，可有什麼更好的解決方法；有什麼方法可以適應現時的要求」。⁷¹然則，現時的要求又是什麼？胡適呼籲：「請大家認清我們當前的緊急問題。我們的問題是救國，救這衰病的民族，救這半死的文化。在這件大工作的歷程裡，無論什

⁶⁹ 胡適，〈實驗主義〉，頁296。

⁷⁰ 胡適，〈介紹我自己的思想〉，《胡適文存》，第4集，頁615。

⁷¹ 胡適，〈新思潮的意義〉，《胡適文存》，第1集，頁730。

麼文化，凡可以使我們起死回生、返老還童的，都可以充分採用，都應該充分收受。我們救國建國，正如大匠建屋，只求材料可以應用，不管他來自何方。」⁷²

從實驗主義的立場面對歷史，首先要確認的是做為歷史事實的過去事物（objects）在現在還有什麼影響或意義；再則要確定過去的觀念（ideas）與信仰（beliefs）在現在還有兌現價值否，亦即，過去的真理在現在還是具有擺渡作用的真理嗎？最後要確認的是在我們所製造的實在（reality）中「舊有的真理」占有何種地位、構成哪一部分。我們是處於現在投影於未來以面對過去，故胡適強調「評判的態度」，而且引用尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）「重新估定一切價值」（Transvaluation of all Values）詮釋「評判的態度」，而謂：「評判的態度含有幾種特別的要求：（1）對於習俗相傳下來的制度風俗，要問：『這種制度現在還有存在的價值嗎？』（2）對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：『這句話在今日還是不錯嗎？』（3）對於社會上糊塗公認的行為與信仰，都要問：『大家公認的，就不會錯了嗎？人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣作法比這個更好，更有理，更有益的嗎？』」。⁷³

對中國歷史文化的「評判」，胡適稱為「整理國故」，「整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來；從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來；從胡說謬解裏面尋出一個真意義來；從武斷迷信裏面尋出一個真價值來」。⁷⁴而且，「整治國故，必須以漢還漢，以魏、晉還魏、晉，以唐還唐，以宋還宋，以明還明，以清還清；以古文還古文家，以今文還今文家；以程、朱還程、朱，以陸、王還陸、王，……各還他一個本來面目，然後評判各代各家各人的義理的是非。不還他們的本來面目，則多誣古人。不評判他們的是非，則多誤今人。但不先弄明白了他們的本來面目，我們決

⁷² 胡適，〈介紹我自己的思想〉，頁618。

⁷³ 胡適，〈新思潮的意義〉，頁728。

⁷⁴ 胡適，〈新思潮的意義〉，頁735。

不配評判他們的是非」。⁷⁵胡適相信：「『爛紙堆』裏有無數無數的老鬼，能吃人，能迷人，害人的厲害勝過柏司德（Pasteur）發現的種種病菌。」⁷⁶故，「整理國故的目的與功用」，就在「捉妖」與「打鬼」。「用精密的方法，考出古文化的真相；用明白曉暢的文字報告出來，叫有眼的都可以看見，有腦筋的都可以明白。這是化黑暗為光明，化神奇為臭腐，化玄妙為平常，化神聖為凡庸；這才是『重新估定一切價值』。他的功用可以解放人心，可以保護人們不受鬼怪迷惑。」⁷⁷

整理國故為的是再造文明，1915 年至 1917 年在美國撰寫博士論文《先秦名學史》時，胡適即強調二十世紀的「新中國」所面臨的最根本問題，是「我們中國人如何能在這個驟看起來同我們的固有文化大不相同的新世界裡感到泰然自若？一個具有光榮歷史以及自己創造了燦爛文化的民族，在一個新的文化中決不會感到自在的。如果那新文化被看作是從外國輸入的，並且因民族生存的外在需要而被強加於它的，那麼這種不自在是完全自然的，也是合理的。如果對新文化的接受不是有組織的吸收的形式，而是採取突然替換的形式，因而引起舊文化的消亡，這確實是全人類的一個重大損失。因此，真正的問題可以這樣說：我們應該怎樣才能以最有效的方式吸收現代文化，使它能同我們的固有文化相一致、協調和繼續發展？」⁷⁸；「我們當前較為特殊的問題是：我們在哪裡能找到可以有機地聯繫現代歐美思想體系的合適的基礎，使我們能在新舊文化內在調和的新的基礎上建立我們自己的科學和哲學？」⁷⁹長久以來主宰中國社會文化的儒學，顯然不是這個「合適的基礎」，「儒學已長久失去它的生命力，宋明的新學派用兩種不屬於儒家的邏輯方法去解釋死去很久的儒學，並想以此復興儒學，這兩種方法就是：宋學的格物致知；王陽明的

⁷⁵ 胡適，〈國學季刊發刊宣言〉，《胡適文存》，第2集，頁8。

⁷⁶ 胡適，〈整理國故與打鬼〉，《胡適文存》，第3集，頁125。

⁷⁷ 胡適，〈整理國故與打鬼〉，頁126。

⁷⁸ 胡適，《先秦名學史》，頁6-7。

⁷⁹ 胡適，《先秦名學史》，頁7。

致良知。我一方面充分地認識到王陽明學派的價值，同時也不得不認為它的邏輯理論是與科學的程序和精神不兩立的。而宋代哲學家對『格物』的解釋雖然是對的，但是他們的邏輯方法卻是沒有效果的，因為：（1）缺乏實驗的程序，（2）忽視了心在格物中積極的、指導的作用，（3）最不幸的是把『物』的意義解釋為『事』。」⁸⁰胡適確信「中國哲學的將來，有賴於從儒學的道德倫理和理性的枷鎖中得到解放。這種解放，不能只用大批西方哲學的輸入來實現，而只能讓儒學回到它本來的地位；也就是恢復它在其歷史背景中的地位。儒學曾經只是盛行於古代中國的許多敵對的學派中的一派，因此，只要不把它看作精神的、道德的、哲學的權威的唯一源泉，而只是在燦爛的哲學群星中的一顆明星，那麼，儒學的被廢黜便不成問題了。」⁸¹

胡適相信，中國哲學的未來，「非儒學派的恢復是絕對需要的，因為在這些學派中可望找到移植西方哲學和科學最佳成果的合適土壤。關於方法論問題，尤其是如此。如為反對獨斷主義和唯理主義而強調經驗，在各方面的研究中充分地發展科學的方法，用歷史的或者發展的觀點看真理和道德，我認為這些都是西方現代哲學的最重要的貢獻，都能在公元前五、四、三世紀中那些偉大的非儒學派中找到遙遠而高度發展了的先驅。因此，新中國的責任是借鑑和借助於現代西方哲學去研究這些久已被忽略了的本國的學派。如果用現代哲學去重新解釋中國古代哲學，又用中國固有的哲學去解釋現代哲學，這樣，也只有這樣，才能使中國的哲學家 and 哲學研究在運用思考與研究的新方法和工具時感到心安理得。」⁸²胡適研究中國哲學史，就是「渴望我國人民能看到西方的方法對於中國的心靈並不完全是陌生的。相反，利用和借助於中國哲學中許多已經失去的財富就能重新獲得。」⁸³

胡適的歷史理念，以哲學史為例，強調三個目的，即「明

⁸⁰ 胡適，《先秦名學史》，頁7。

⁸¹ 胡適，《先秦名學史》，頁8。

⁸² 胡適，《先秦名學史》，頁8。

⁸³ 胡適，《先秦名學史》，頁9。

變」，「知道古今思想沿革變遷的線索」；「求因」，「尋出這些沿革變遷的原因」；「評判」，「知道各家學說的價值」。⁸⁴而要達到這三個目的，必須要先做到一個「根本功夫」，即「述學」，「述學是用正確的手段，科學的方法，精密的心思，從所有的史料裡面，求出各位哲學家的一生行事、思想淵源沿革和學說的真面目」。⁸⁵其中，為「能找到可以有機地聯繫現代歐美思想體系的合適的基礎」而最具有實用意義的，當然是「評判」，這是胡適歷史理念的核心。胡適強調，所謂「評判」，就是「要把每一家學說所發生的效果表示出來。這些效果的價值，便是那種學說的價值。這些效果，大概可分為三種：（甲）要看一家學說在同時的思想，和後來的思想上發生何種影響。（乙）要看一家學說在風俗政治上，發生何種影響。（丙）要看一家學說的結果，可造出什麼樣的人格來。」⁸⁶以莊子為例，胡適的評判是：「古代的『命定主義』說得最痛切的，莫如莊子。莊子把天道看作無所不在，無所不包，故說：『庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？』因此他有『乘化以待盡』的學說。……莊子這種學說的影響，養成一種樂天安命的思想，牢不可破。在社會上，好的效果，便是一種達觀主義；不好的效果，便是懶惰不肯進取的心理。造成的人才，好的便是陶淵明、蘇東坡；不好的便是劉伶一類達觀的廢物了。」⁸⁷又說莊子的「出世主義」，「初看去好像是高超得很。其實這種人生哲學的流弊，重的可以養成一種阿諛依違，苟且媚世的無恥小人；輕的也會造成一種不關社會痛癢，不問民生痛苦，樂天安命，聽其自然的廢物。」⁸⁸

胡適這種強調「評判」的歷史理念，引來不少批評與嘲諷，如馮友蘭即稱胡適的《中國哲學史大綱》「是一本批判中國哲學的

⁸⁴ 胡適，《中國古代哲學史》（1919年初版，原名《中國哲學史大綱卷上》，1929年商務印書館「萬有文庫」版改名）（合肥：安徽教育出版社，2006），頁4-5。

⁸⁵ 胡適，《中國古代哲學史》，頁9。

⁸⁶ 胡適，《中國古代哲學史》，頁5。

⁸⁷ 胡適，《中國古代哲學史》，頁5-6。

⁸⁸ 胡適，《中國古代哲學史》，頁246。

書，而不是一本中國哲學的歷史書」。⁸⁹而最著名的莫如陳寅恪針對馮友蘭《中國哲學史》一書的「審查報告」中對胡適的批評。陳寅恪在不指名道姓的情況下，影射胡適的《中國哲學史大綱》，說：「著者有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠。」⁹⁰又說：「所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。否則數千年前之陳言舊說，與今日之情勢迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？」⁹¹

陳寅恪這種觀點，只是一般的史學常識，難道胡適不曉得？胡適真的但憑己意「推測」古人學說而不顧「真相」為何？胡適真的對古代哲學沒有「同情」的「真了解」而只以「可笑可怪」目之？其實這都是對胡適的歷史理念沒有「同情」的「真了解」的過甚之辭。事實上，這是因為不了解胡適的實驗主義與其歷史理念之間的關係，而引起的誤解。從實驗主義的立場出發，歷史或過去的事物（objects）要有意義，就只能是對現在的人有意義，就必須成為現在活著的人的經驗的一部分，否則歷史對現在人就是無意義的。例如，莊子這個人以及《莊子》這本書是過去存在的事物，研究歷史的「根本功夫」，當然就是尋出莊子其人及其學說思想的「真面目」，再明其變、求其因，即所謂「同情」的了解。假如歷史研究僅此而已，對胡適而言是無意義的。莊子其人其書的現今意義在於在歷史上對各個時代的人產生何種觀念、何種影響與作用、形成何種效果而變成現在人所要應付的環境的

⁸⁹ 馮友蘭於1934年布拉格第八次國際哲學會議演說詞，轉引自翟志成〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，頁122。

⁹⁰ 陳寅恪，〈審查報告一〉，馮友蘭，《中國哲學史》（香港：三聯書店，1992），上冊，頁373-374。

⁹¹ 陳寅恪，〈審查報告一〉，頁373。

一部分；對現在的人又產生何種觀念、何種影響與作用、形成何種效果而變成現在人經驗的一部分；對現在人而言，莊子思想是我們真理的一部分嗎？是我們實在（reality）的一部分嗎？這才是莊子思想的意義之所在。這也就是為什麼「評判」——價值的評估——在胡適歷史理念中處於核心地位的主要因素。如前所述，胡適整理國故，就是要先還國故「一個本來面目」，這就需要「同情」的了解，否則即「多誣古人」。但僅僅還國故一個本來面目對今人是沒有意義的，還必須進一步「評判」其「是非」，這是非當然是對今人而言的是非，否則即「多誤今人」。胡適相信，對今人而言，國故裡有無數能「吃人」、「迷人」、「害人」的「老鬼」，所以整理國故的目的與功用，就在「捉妖」與「打鬼」。當然，如果在國故中能發現救渡今人的「神仙」與「妙藥」，胡適也很樂意承認與接受而且深覺慶幸，但問題是，中國的傳統國故中真有救渡今人的「神仙」與「妙藥」嗎？

站在現在的時間點上，胡適首先承認現在的世界是個「新世界」，現在的文化是一種「新文化」，而這個新世界與新文化來自西方，中國人必須學習去愛好、去尊敬這個來自西方的新文化，而不必以為是強加到中國人身上的外來文化，這就需要「某種智識上的變化或革命」。胡適整理國故的目的與意義，就是要促成愛好與尊敬新文化所需的智識上的變化或革命，讓中國人在新文化中感到自在。假如儒學對現今想要生活在新文化中的中國人已失去其生命力與價值，而儒學卻又不可否認的仍然深深主宰著現今的中國社會，「從儒學的道德倫理和理性的枷鎖中得到解放」，變成去愛好、去尊敬來自西方的新文化的必要條件。所以胡適的中國哲學史研究也是遵循其先還它一個本來面目再評判是非的原則，當然，胡適的觀點與成果是可以爭論的——歷史永遠是有爭論的——但不能太武斷的說胡適缺乏對歷史的「同情」了解，只是每一個人的了解不一樣，本來就沒有絕對的歷史，那一個歷史家敢武斷的說他的了解才是唯一的「真相」？

只是，在胡適的評判中，中國文化在現代新世界新文化中的

價值與意義似乎微乎其微。具體言之，歷來儒學所主張、所支持或至少默認的歷史文化，舉其大者，如祖先崇拜、宗法制度與名教禮法、皇帝制度與君尊臣卑、男尊女卑與貞節牌坊、科舉制度與八股文、黑暗的司法與酷刑、纏足與貪污，在中國的現代文化中能有什麼意義與價值？1934年，國民政府制定「孔子誕辰紀念日」，大力提倡孔學，欲以孔學培養國民「精神上之人格」，胡適發表一篇〈寫在孔子誕辰紀念之後〉，指明孔子與現代中國社會之關係的事實為何。胡適認為《大公報》社論所謂最近二十年的中國已淪為「人慾橫流」、「人禽不明」、「精神幻滅」之域並非事實；事實是這二十年「是中國進步最速的時代」，「沒有借重孔子的力量」，「我們廢除了三千年的太監，一千年的小腳，六百年的八股，四五百年男娼，五千年的酷刑」，「這二十年的進步都可以說是超過以前的任何時代」。⁹²胡適進一步指出這二十年中進步的幾個大項目，如「帝制的推翻」、「教育的革新」、「家庭的變化」、「社會風俗的改革」與「政治組織的新試驗」，這些可以稱之為「社會革命」的進步都不曾借重孔子。胡適不禁感嘆：「可憐無數維新志士，革命仁人，他們出了大力，冒了大險，替國家民族在二三十年中做到了這樣超越前聖、凌駕百王的大進步，到頭來，被幾句死書迷了眼睛，見了黑旋風不認得是李逵，反倒唉聲歎氣，發思古之幽情，痛惜今之不如古，夢想從那『荊棘叢生，簷角傾斜』的大成殿裏抬出孔聖人來『衛我宗邦，保我族類』！這豈不是天下古今最可怪笑的愚笨嗎？」⁹³

尋求事實、尊重事實、承認事實，再根據事實去評判、去行動，這就是胡適歷史理念的核心概念與準則，也是胡適實驗主義思想強調科學精神與科學方法的起點與關鍵。對胡適而言，「科學精神在於尋求事實，尋求真理。科學態度在於撇開成見，擱起感情，只認得事實，只跟著證據走。科學方法只是『大膽的假設，小心的求證』十個字。沒有證據，只可懸而不斷；證據不夠，只

⁹² 胡適，〈寫在孔子誕辰紀念之後〉，《胡適文存》，第4集，頁487-489。

⁹³ 胡適，〈寫在孔子誕辰紀念之後〉，頁490。

可假設，不可武斷；必須等到證實之後，方才奉為定論」。⁹⁴胡適自述考證《紅樓夢》、《水滸傳》等章回小說的積極目的是「要教人一個思想學問的方法。我要教人疑而後信，考而後信，有充分證據而後信」，「方才敢疑上帝的有無」，「要讀者學得一點科學精神，一點科學態度，一點科學方法。」⁹⁵也是在同樣的目的之下，胡適肯定「中國舊有的學術，只有清代的『樸學』確有『科學』的精神」，⁹⁶而撰文表彰「清代學者的治學方法」。但這只是從方法上所看到的事實的一面，從結果上來看，事實的另一面是：「我們的考證學的方法儘管精密，只因為始終不接近實物的材料，只因為始終不曾走上實驗的大路上去，所以我們的三百年最高的成績終不過幾部古書的整理，於人生有何益處？於國家的治亂安危有何裨補？雖然做學問的人不應該用太狹義的實利主義來評判學術的價值，然而學問若完全拋棄了功用的標準，便會走上很荒謬的路上去，變成枉費精力的廢物。這三百年的考證學固然有一部分可算是有價值的史料整理，但其中絕大的部分卻完全是枉費心思。如講周易而推翻王弼，回到漢人的『方士易』；講詩經而推翻鄭樵、朱熹，回到漢人的荒謬詩說；講春秋而回到兩漢陋儒的微言大義，——這都是開倒車的學術。」⁹⁷

歷史，對胡適而言也是要具有「尋求事實、尋求真理」的「科學精神」。然而，歷史事實是外在的事物（objects），有待考證確定；歷史真理則是由歷史事實引生出來而具有一種令人滿意的擺渡作用的觀念，有其在歷史上的「兌現價值」，有待驗證確信。這些功夫都是面對歷史的現在人的經驗的一部分，胡適引申 William James 的心理學，相信「個人的經驗是連貫不斷的一個大整塊，不過隨時起心的作用時自然不能不有所選擇，不能不在這連綿不斷的經驗上挑出一部分來應用，所以表面上看去很像是一

⁹⁴ 胡適，〈介紹我自己的思想〉，頁623。

⁹⁵ 胡適，〈介紹我自己的思想〉，頁623。

⁹⁶ 胡適，〈清代學者的治學方法〉，《胡適文存》，第1集，頁391。

⁹⁷ 胡適，〈治學的方法與材料〉，《胡適文存》，第3集，頁119。

支一節的片段，其實還是整塊的，不間斷的」⁹⁸。其實，個人經驗的整體性是由記憶與想像建構起來的，胡適也承認當人的心起作用時，「自然不能不有所選擇」，只能從經驗上「挑出一部分來應用」，事實上還是「一支一節的片段」。因為，「心的作用就是認定目的而設法達到所定目的的作用」，「乃是從已有的知識裡面挑出一部分來做現在應用的資料。一切心的作用（知識思想等）都起於個人的興趣和意志；興趣和意志定下選擇的目標，有了目標才能從已有的經驗裡面挑出達到這目標的方法器具和資料」。⁹⁹歷史的意義是作為現在人的「已有的經驗」與「已有的知識」，但這「已有」只能是現在人的親身經驗與知識。故歷史作為事實，是現在人所經驗的外在事物（objects），作為現在人經驗的一部分，其意義與價值是由現在人決定的；歷史作為真理（胡適所謂「舊有的真理」），則是現在人相信過去存在而仍然具有真理作用與價值的知識，而作為現在人的「實在」（reality）的一部分。歷史是個人按其「興趣」與「意志」選擇目標達成目標的「器具」和「資料」。對胡適而言，只有個人才是有興趣、有意志的行動者（an agent），才能透過個人的記憶與想像將自我建構成一個整體；歷史不是行動者，歷史本身沒有整體性，也沒有記憶與想像將自己建構成一個整體，歷史只能作為事實而成為現在人經驗的一部分，或作為真理而成為現在人知識與實在的一部分，這都是現在人的興趣與意志的選擇與建構。只有這樣，歷史才有其意義。

如前所述，賈祖麟認為胡適沒有真正體會到實用主義的保守性，對過去與現在的和諧聯繫與連續性缺乏真正的意識，不是與歷史為友，而是與歷史為敵。這是對胡適的誤解，胡適強烈意識到過去與現在的聯繫與連續性，這往往是在個人不自覺的無意識之下形成的，當一個人要自覺而有意識地「重新估定一切價值」而對過去採取「評判」態度時，就是要去認識並企圖打斷過去與

⁹⁸ 胡適，〈實驗主義〉，《胡適文存》，第1集，頁303。

⁹⁹ 胡適，〈實驗主義〉，頁303-304。

現在的聯繫與連續性，革新與「再造文明」才有可能。故胡適對中國歷史傳統採取「反對調和」的態度，「因為評判的態度只認得一個是與不是，一個好與不好，一個適與不適——不認得什麼古今中外的調和。調和是社會的一種天然趨勢，人類社會有一種守舊的惰性，少數人只管趨向極端的革新，大多數人至多只能跟你走半程路。這就是調和。調和是人類惰病的天然趨勢，用不著我們來提倡。我們走了一百里路，大多數人也許勉強走三四十里。我們若先講調和，只走五十里，他們就一步都不走了。所以革新家的責任只是認定『是』的一個方向走去，不要回頭講調和。社會上自然有無數懶人懦夫出來調和」。¹⁰⁰

對胡適而言，過去或歷史並不是一個現在人所必須承受的整體，現在人不必與整體的「歷史」為友，也不必與整體的「歷史」為敵。歷史或過去只能作為事實而成為現在人經驗的一部分，這經驗可友可敵；或作為真理而成為現在人知識與實在的一部分，這當然是友不是敵。而且，所有人類的過去或歷史事物都可以或可能作為現在人經驗或真理與實在的一部分，沒有古今中外之別，故胡適可以與中國歷史為敵，也可以與西方歷史為友，胡適在歷史中並沒有迷失方向。歷史是現在人按其「興趣」與「意志」選擇目標、達成目標的「器具」與「資料」，不論古今中外。

然則，胡適始終堅持歷史不具整體性或總體性？胡適曾倡導一種「社會的不朽論」，承認「我這個『小我』不是獨立存在的，是和無量數小我有直接或間接的交互關係的；是和社會的全體和世界的全體都有互為影響的關係的；是和社會世界的過去和未來都有因果關係的」。¹⁰¹相信「社會的生命，無論是看縱剖面，是看橫截面，都像一種有機的組織。從縱剖面看來，社會的歷史是不斷的；前人影響後人，後人又影響更後人；沒有我們的祖宗和那無數的古人，又那裡有今日的我和你？沒有今日的我和你，又那

¹⁰⁰ 胡適，〈新思潮的意義〉，《胡適文存》，第1集，頁735。

¹⁰¹ 胡適，〈不朽——我的宗教〉，《胡適文存》，第1集，頁698。

裡有將來的後人？沒有那無量數的個人，便沒有歷史，但是沒有歷史，那無數的個人也決不是那個樣子的個人；總而言之，個人造成歷史，歷史造成個人。從橫截面看來，社會的生活是交互影響的，個人造成社會，社會造成個人；社會的生活全靠個人分工合作的生活，但個人的生活，無論如何不同，都脫不了社會的影響；若沒有那樣這樣的社會，決不會有這樣那樣的我和你；若沒有無數的我和你，社會也決不是這樣子」。¹⁰²

胡適稱過去、現在和未來無量數的「小我」（即個人）的總和為「大我」。「個人的一切功德罪惡，一切言語行事，無論大小好壞，一一都留下一些影響在那個『大我』之中，一一都與這永遠不朽的『大我』一同永遠不朽。」¹⁰³胡適當然知道這個「大我」只是一個抽象而空洞的全稱名詞，既非實體也不具實質性，更不是一個有興趣、有意志的行動者。「大我」只是無數這個時間這個境地這個我的實質興趣與意志所形成的這個行動，所造就的結果的、抽象的、想像的總和，「大我」不是具體的「小我」所能認知、體驗的「事物」（object），「大我」是從無窮過去到無窮未來所有人類的一切，事實上，「大我」什麼也不是，只是一個名詞。胡適提倡「大我」的「教旨」是：「我這個現在的『小我』，對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的『大我』的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想著，我應該如何努力利用現在的『小我』，方才可以不孤（辜）負了那『大我』的無窮過去，方才可以不遺害那『大我』的無窮未來？」¹⁰⁴然而，一個人對一個名詞要負什麼「責任」，又要如何負「責任」？

胡適明知故犯用一個抽象空洞的全稱名詞「大我」作其信仰對象，其目的只是要人體認到個人的行動及其結果，從過去、現在到未來都可能對其他個人有某種直接或間接的影響，而產生某

¹⁰² 胡適，〈不朽——我的宗教〉，頁697。

¹⁰³ 胡適，〈不朽——我的宗教〉，頁700。

¹⁰⁴ 胡適，〈不朽——我的宗教〉，頁702。

種因果關係，個人與社會或歷史就是在這些因果關係的連鎖反應中建構起來並往前發展的，善因造善果，惡因造惡果，每一個人對其他人或所謂的社會都有一種道德上的造善因得善果的責任，至少一個有道德情操的人是應該以此自任。但關鍵的問題是，什麼是善因又如何造善果？這就又回到胡適的實驗主義。從實驗主義看來，善因之為善因，是由結果為善果決定的，還是要由現在的果來決定過去之因是否為善，也必須由未來的果決定現在的因是否為善。而現在的果，只能是這個時間這個境地這個我或某些人的果，現在的因也只能是這個時間這個境地這個我或某些人的行動，其結果的善惡有待未來的驗證。而且，在時間或歷史的流程中，現在的善果可能成為未來的惡因，造就未來的惡果；現在的惡果也可能成為未來的善因，造就未來的善果。善惡本來就是對這個時間這個境地這個我才有的，就「大我」而言，「小我」的善亦不朽，惡亦不朽，而且善惡難料，可善可惡，忽善忽惡，也就無善惡可言。一個人為什麼又如何對這樣的「大我」負責任？

從實驗主義的立場來看，一個「小我」根本不需要「大我」的信仰，每一個我所需要的就是「創造的智慧」與「智能的個性」，將自己鑄造成器，成就這個時間這個境地這個我的善。至若這個我的善或惡對直接、間接相關的個人可能造成何種影響和連鎖反應，那是要由相關的個人來決定的，每一個我只能對自己負責，因為每一個我都是一個主權者（a sovereign）、一個自由行動者（a free agent），這就是胡適個人主義的精義。歷史作為事物（objects）或事實對個人有什麼意義，這是由這個時間這個境地這個我決定的；歷史作為真理造就何種實在（reality），也是由這個時間這個境地這個我決定的。胡適的歷史理念，不是靜態的摹寫過去得到一個過去的「摹本」，而是動態的回應過去得到一個過去的「作用」，以應付現在的環境解決現在的問題，而這回應過去、應付現在的工作都是在個人對未來的某種「投影」中進行的。胡適相信，以「創造的智慧」形成「智能的個性」去經營人生創造歷史，本來就是一種沒有保證的「冒險事業」。雖然如此，

每一個人還是應該全力以赴，「努力做一個不受人惑的人」，¹⁰⁵也努力做一個自我負責的人，大家一起做一個創造歷史的人。

四、餘論

歷史研究者都知道要追求真相，因此強調對研究對象應具同情之了解，亦即胡適所謂還歷史一個本來面目。但歷史真相或本來面目非如一般人所想像那麼容易獲致，事實上，歷史研究者除根據擁有的證據去詮釋、論述之外，也無從知道歷史的「如實」真相或面目是什麼。故胡適只能強調有幾分證據說幾分話，因此特別注重考證的工夫，為的就是要確定事實，並將尋找事實、尊重事實、根據事實說話視作科學精神與科學方法的首要關鍵。但事實作為外在事物，只是一個人作為行動者採取行動時所要應付或反應的環境，這個歷史環境只有在一個人不自覺地接受歷史認同過去才能形成其延續性與作用。胡適實驗主義所要鼓吹的，就是一個有「創造的智慧」與「智能的個性」的行動者，是時時刻刻自覺自己站在歷史的轉捩點上，每一時刻都是個人歷史的新起點，有共同的自覺能形成共同的行動的集體個人亦然。實驗主義就是一個人或一群人「投影」未來欲實現其目的時，面對問題、採取行動的一套思想方法，而這一套思想方法是建立在其特有的方法論、真理論與實在論之上。本文要強調的是，胡適實驗主義在中國思想史上反傳統的革命性與斷裂性。胡適思想與中國傳統學術的連續性與親和性，都只是一種表象，在胡適實驗主義思想特質中不具關鍵性。是胡適想要在中國傳統學術思想中尋找實驗主義可資利用的材料，而不是中國傳統考證學形成胡適的實驗主義，兩者的思想特質是完全不同的。只有了解胡適思想作為中國傳統的異端，才能了解胡適自認比歐美的思想家更像「西方」的自我認同與身處中國的寂寞感。¹⁰⁶

¹⁰⁵ 胡適，〈介紹我自己的思想〉，《胡適文存》，第4集，頁624。

¹⁰⁶ 胡適1926年9月在法國巴黎寫給韋蓮司（Edith Clifford Williams, 1885-1971）的信中說：「我必須承認，我已經遠離了東方文明。有時，我發現自己竟比歐美的思想家更『西方』。」見周質平，《胡適與韋蓮司——深情五十年》（臺北：聯經出版社

這也正是胡適與以中國正統自居的馮友蘭最大的不同之處。在 1958 年〈《中國古代哲學史》台北版自記〉中，胡適再度提到與馮友蘭關於老子年代問題的爭論，而謂：「我忽然明白：這個老子年代的問題原來不是一個考證方法的問題，原來只是一個宗教信仰的問題！像馮友蘭先生一類的學者，他們誠心相信，中國哲學史當然要認孔子是開山老祖，當然要認孔子是『萬世師表』。在這個誠心的宗教信仰裡，孔子之前當然不應該有一個老子。在這個誠心的信仰裡，當然不能承認有一個跟著老聃學禮助葬的孔子」¹⁰⁷。胡適最在意的是，馮友蘭的論斷並沒有令人心服的證據，在胡適眼裡馮友蘭沒有尊重事實講究驗證的科學精神，故才會說出「天下蠢人恐無出芝生右者」的話。胡適在《中國古代哲學史》論韓非的章節中，稱讚韓非重視證據、實驗與功用，引證《韓非子》〈顯學〉篇一段話：「孔子、墨子俱道堯舜而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？……不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。」¹⁰⁸胡適所謂馮友蘭之蠢，正是韓非所謂「無參驗而必之」之愚也。1934 年〈寫在孔子誕辰紀念之後〉一文，有謂「夢想從那『荊棘叢生，簷角傾斜』的大成殿裏抬出孔聖人來『衛我宗邦，保我族類』！這豈不是天下古今最可怪笑的愚笨嗎？」¹⁰⁹胡適所謂「天下蠢人恐無出芝生右者」正是此意也。胡適有必要去「妒忌」、「氣憤」、「怨恨」一個在自己眼中是「天下古今最可怪笑的愚笨」之人嗎？

胡適對自己《中國哲學史大綱（卷上）》一書在中國現代學術史上的地位是很有自信的，1927 年在〈整理國故與打鬼〉一文

業公司，1998），頁56。1927年4月在美國給韋蓮司的信中，胡適透露：「其實我一向很寂寞，我只是用不斷忙碌的工作來麻醉自己，忘掉寂寞。」見周質平，《胡適與韋蓮司——深情五十年》，頁55。

¹⁰⁷ 胡適，〈《中國古代哲學史》台北版自記〉，《中國古代哲學史》，頁9-10。

¹⁰⁸ 胡適，《中國古代哲學史》，頁339。

¹⁰⁹ 胡適，〈寫在孔子誕辰紀念之後〉，《胡適文存》，第4集，頁490。

中，即謂：「我自信，中國治哲學史，我是開山的人，這一件事要算是中國一件大幸事。這一部書的功用能使中國哲學史變色。以後無論國內國外研究這一門學問的人都躲不了這一部書的影響。凡不能用這種方法和態度的，我可以斷言，休想站得住。」¹¹⁰對自己的歷史地位這麼有自信的人，難道會怕被超越嗎？其實胡適思想的歷史意義，並不只在哲學史研究這種學術領域，更重要的是在引進並詮釋西方現代思想，重估中國傳統的一切價值，提供一種未來中國的全新想像。邵建在《二十世紀的兩個知識份子——胡適與魯迅》書〈序〉中指出：「文革結束後的 1980 年代，大陸中國逐步對胡適重開評價，這是一個『去妖魔化』的過程。胡適作為一個研究對象，逐步從學術領域過渡到文化領域和思想領域。隨著人們對胡適和胡適思想的深入，已經沉入歷史背影中的胡適再度走向歷史前台。以致一個我很尊敬的老人在他去世前這樣語重心長：二十一世紀是胡適的世紀。」¹¹¹試問，有哪一個中國人會說二十一世紀是馮友蘭的世紀？胡適需要「妒忌」馮友蘭？胡適對自己和為自己為中國所選擇的方向和道路是很有信心的，而所謂信心，用胡適的話來說，就是：「敢於肯定一個不可知的將來的勇氣」。¹¹²

¹¹⁰ 胡適，〈整理國故與打鬼〉，《胡適文存》，第3集，頁126。

¹¹¹ 邵建，〈序〉，《二十世紀的兩個知識份子——胡適與魯迅》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2008），頁 ii。

¹¹² 胡適，〈寫在孔子誕辰紀念之後〉，《胡適文存》，第4集，頁490-491。

Hu Shih's Pragmatism and His Idea of History

Liu Chi-yao

Abstract

The theme of this article is the characteristics of the pragmatism of Hu Shih (1891-1962) and its power to work on his idea of history. The foundation of the pragmatism of Hu Shih is a methodological individualism and nominalism. In Hu Shih's point of view, the basic factors of human society and history are the interests, wills, goals, and experiences of the individuals as the free agents. Therefore, the most important capacity of the individual is the Creative Intelligence, and the most important thing of the individual is the formation of the Intellectual Individuality. The intellectualism of Hu Shih is nominal, open, future-directed, and the intellectualism of Confucianism is realistic, closed, past-directed, there is a revolutionary rupture between the two. The genetic method is the core of Hu Shih's pragmatic idea of history. He takes the present as the key position and the turning point of the historical progress. For Hu Shih, the critical attitude, as the Nietzschean transvaluation of all values, is the most important thing in the historical studies. But, respect the real facts is the first principle of the historical studies, and also the essence of the scientific spirit and the scientific method. For Hu Shih, history is created by the individuals as the free agents, history is fragmentary, there is no such a thing as the necessary totality of history, history is an adventure without guarantee.

Key words: Hu Shih, Pragmatism, History, Individualism, Nominalism, Methodology, Truth, Reality