

評胡適的提倡科學與整理國故

周質平

一、胡適所說的科學

最能代表五四精神的兩句口號是「德先生」與「賽先生」，也就是民主與科學。當時對這兩個口號提倡最力的是《青年雜誌》（自一九一六年九月出版的第二卷第一號起，更名為《新青年》）。

一九一五年九月，陳獨秀（一八八〇—一九四二）在《青年雜誌》發刊詞〈敬告青年〉一文中，對當時青年提出了六項建議，其中第六項就是「科學的而非想像的」，並為「科學」下了一個簡單的定義：「科學者何？吾人對於事務之概念，綜合客觀之現象，訴之主觀之理性而不矛盾之謂也。」^①並指出科學是根治迷信、無知唯一的利器。在這段文字裏，科學顯然被界定為一種思維的方式，可是隨後在講到科學的功用時，有許多指的卻是可以應用的自然科學。

一九一九年一月，也就是五四運動前的四個月，陳獨秀在《新青年》第六卷第一號上，寫了一篇〈本誌罪案之答辯書〉，他明確的指出：提倡民主與科學是《新青年》創辦三年以來，主要的

方向，也是《新青年》受到社會攻擊主要的「罪狀」。他把反孔、非孝，種種打倒舊道德、舊倫理、舊政治制度的起因，都「歸罪」於擁護「德先生」與「賽先生」。在文末，他肯定的指出：

「我們現在認定只有這兩位先生（作者案：民主與科學）可以救治中國政治上、道德上、學術上、思想上一切的黑暗。若因為擁護這兩位先生，一切政府的壓迫，社會的攻擊笑罵，就是斷頭流血，都不推辭。」^②

陳獨秀不但把《新青年》雜誌的使命，定在推行民主、科學上，同時也表現出一種為提倡民主、科學而不惜犧牲一切的決心。

陳獨秀對民主、科學的這種態度，在三十六年後（一九五五）曾受到胡適的批評。胡適說陳獨秀把民主和科學「人格化」(personified)成了「德先生」和「賽先生」，而人格化的抽象概念，往往等於「神化」。一種神化後的概念是可以引起「盲目的迷信」和「盲目的崇拜」的。^③

胡適在一九二三年寫的〈科學與人生觀序〉中，總結了自十九世紀末年以來「科學」一詞在中國思想界的地位：

「這三十年來，有一個名詞在國內幾乎做到了無上尊嚴的地位；無論懂與不懂的人，無論守舊和維新的人，都不敢公然對他表示輕視或戲侮的態度。那個名詞就是『科學』。這樣幾乎全國一致的崇信，究竟有無價值，那是另一個問題。我們至少可以說，自從中國講變法維新以來，沒有一個自命為新人物的人敢公然毀謗『科學』的。」^④

過分的推崇科學，過分的神化科學，過分的強調科學的萬能，結果是把科學又變成了一個新的權威，一個新的迷信，一種新的宗教——科學成了它自己所要打倒的對象。「科學」一變而成了「不

科學」。

因此，胡適對「科學」的解釋與態度是和陳獨秀不同的。他特別強調的是科學的方法和精神，而不是它的實用性。他在晚年所寫的一篇手稿〈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〉中，對「科學」這一概念有總結性的說明：

「科學的真意義只是一個態度，一個方法。」^⑤

接着他說道：

「科學不是堅甲利兵，飛機大炮，也不是聲、光、電、化。那些東西都是科學的出產品，並不是科學本身。科學本身只是一個方法，一個態度，一種精神。這個方法並不是西洋人單獨發明的，乃是人類的常識加上了嚴格的制裁和訓練。」^⑥

他更進一步指出：

「科學的精神不是致用，只是求知，是純粹『無所為』的尋求知識，是為真理而尋求真理，為知識而求知識。」^⑦

胡適說：這種「為知識而求知識的科學精神」在五四前後很不容易為大家所接受。^⑧

陳獨秀強調的是科學的實用性——科學可以破除迷信，增加生產，醫治疾病，造福人類。胡適則認為：科學誠然有這些功能，但這些功能並不是科學本身。換句話說，胡適是從哲學的層次來理解科學的。在這個哲學的層次裏，科學是一種懷疑的態度，是不信一切沒有證據的東西，是「大膽的假設，小心的求證。」^⑨

二、科學的方法與整理國故

胡適這種科學精神的實際應用，就是發揮在考據和整理國故上。一九一九年八月，在一封寫給毛子水論國故學的信中，他首先要毛子水拋開「有用無用」的成見，拋開「狹義的功利觀念」，而用「為真理而真理」的態度來研究學術。在這封信裏，胡適還說了一句以後常為論者所引用的話：

「學問是平等的，發明一個字的古義，與發現一顆恆星，都是一大功績。」^⑩

胡適為了強調「學問是平等的」這一點，就不免過分誇大了「發明一個字的古義」的意義。「發現一顆恆星」是「宇宙之大」，而「發明一個字的古義」雖不至於是「蒼蠅之微」，但也絕不能將這兩件事等同起來，使許多在故紙堆裏討生活的人自以為是逍遙在穹蒼之中——把推敲一個字的古義認做了科學工作。

胡適對整理國故的態度，到了一九二八年有了相當的改變，這個改變可以說是從純粹的「為真理而真理」的非功利的治學觀點，漸漸了解到學術研究與國計民生完全脫節，也有危險和荒謬的可能。

一九二八年，胡適寫〈治學的方法與材料〉，他指出：清代的考證學由於受限於紙上的材料，始終不能由故紙堆走向實驗室，三百年樸學的成績，終究不過是「故紙堆的火焰」而已。^⑪他將清代考證學的成績總結為：

「我們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。」

⑫ 雖然胡適一再將清代學者的治學方法評為合乎「大膽假設，小心求證」，「尊重事實，尊重證據」的科學方法，⑬但論到清代學者的總成績時，他是極其嚴厲的。如他在〈國學季刊發刊宣言〉中說：

「這三百年之中，幾乎只有經師，而無思想家；只有校史者，而無史家；只有校注，而無著作……清朝的學者只是天天一針一針的學繡，始終不肯繡鴛鴦。所以他們儘管辛苦殷勤的做去，而在社會的生活思想上幾全不發生影響。」⑭

從上引的兩段文字中，可以看出：胡適並不贊成與國計民生完全脫節的學術研究。

拿胡適評判清代考證學的標準來看一九二〇年代的國故整理。我們不得不說：國故整理畢竟不是西洋科學的渡海東來，而是乾嘉考證的變相復興。我們將上面這段胡適批評清儒的話，只要略改數字，也一樣可以用來總結胡適畢生「考據」的成績：

胡適考據的方法儘管精密，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，所以胡適一輩子四十年考據最高的成績終不過幾部古典小說的整理，一小部分禪宗史料的釐清，以及《水經注》疑案的審查。這些成績於人生有何益處？於國家的治亂安

危有何裨補？

這樣評斷胡適在整理國故上的貢獻，顯然是失之過苛。但如就對「人生有何益處？」「於國家的治亂安危有何裨補？」這兩個問題來談胡適的考據，則上面這段套用他自己文字改寫的話，卻也並非完全失實。

總的來說，胡適往往貶低清儒考據成績，而誇大二十年代整理國故所能引起的社會作用。他在〈給浩徐先生信〉中表明了他對整理國故的期望：

「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。」¹⁵

因此，胡適把整理國故的工作稱之為「捉妖」、「打鬼」。胡適一方面說，要為「學術而學術」的來整理國故；但在另一方面，我們又可以看出，整理國故，「還他本來面目」都不過是手段，而「解放人心」才是真正的目的。

如果胡適所說「三百年的第一流聰明才智專心致力的結果仍不過是枉費心思的開倒車」真是清代學者的總成績，那麼，他對二十年代整理國故所能發生的社會影響，未免太過樂觀了。他之所以誇大這一運動的社會意義，在我看來，是因為他高估了所謂「科學方法」在整理國故中所能發生的作用。

其實，只要在「國故」之中浸淫過一段時期的人，大概都能同意：整理國故而沒有科學方法，固然做不出好成績來；但只有科學方法，而對史料沒有充分的掌握，依舊是成不了事的。科學方

法終究只是個「方法」，套句晚清人習用的話是「用」，不是「體」。整理國故更需要的是中國舊學的根柢，是對先秦兩漢、隋、唐、五代舊典的熟悉。胡適在一九二二年九月一日的日記中，也有類似的感喟：

「從前我們以為整理舊書的事，可以讓第二、三流學者去做。至今我們曉得這話錯了。二千年來，多少第一流的學者畢生做此事，還沒有好成績；二千年『傳說』(Tradition)的斤兩，何止二千斤重！不是大力漢，何如推得翻？何如打得倒？」¹⁶

方法是可以傳授的，然而，二、三流的學者有了科學方法，依舊不足以成事。這正可以說明：方法亦有窮時！

胡適在〈廬山遊記〉中說：他之所以替《水滸傳》作五萬字的考證，為廬山一個塔作四千字の考證，是為了要「教人一個思想學問的方法」，是要人敢於懷疑，敢於向權威挑戰。¹⁷我有時忍不住要問：

「胡適的考證真能發揮如他自己所說這麼大的作用嗎？我們真能從〈水滸傳考證〉或〈廬山遊記〉中尋得思想和學問的方法嗎？」

胡適確實為我們在國學的研究上開了許多門徑，立了許多榜樣。他是整理國故的首功，在這方面的貢獻，無人能出其右。但是我總懷疑：人們到底從胡適的考據中，學得了多少獨立思考，獨立判斷的防身本領。倒是他的文章如〈問題與主義〉，〈信心與反省〉，〈我們對於近代西洋文明的態度〉，以及在《新月》雜誌上所寫幾篇批評國民黨的文字，對人們在思想的解放與對權威的挑戰上，所給予的啟發與鼓舞，是遠遠超過他的考證文字的。¹⁸

胡適畢生從事的《水經注》考證，說的嚴厲一點，真是「儘管辛苦殷勤的做去，而在社會的生活思想上幾全不發生影響」。把這兩句胡適批評清儒考證的話，移用到他自己身上，也不能說完全不恰當。

吳稚暉對整理國故有過極嚴厲的批評，他指出，由於胡適在《中國哲學史大綱卷上》中，「雜有一部分澆塊壘的話頭，雖用意是要革命，也很是危險，容易發生流弊。」由此引出了梁啟超的《清代學術概論》及梁漱溟的《東西文化及其哲學》。在當時並舉辦了許多演講，討論中西文化問題，在吳稚暉看來，這些演講「大半是妖言惑眾」。這樣的措詞當然過激，但他指出：胡適「所發生的一點革命效果，不夠他們（二梁）消滅。」結果表面上是提倡新文化，骨子裏卻是復古。¹⁹ 這話卻有一定的道理。

胡適在《新思潮的意義》一文中，對「整理國故」的「整理」兩個字，下過一個定義：「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。」²⁰

經過這樣的一番「整理」以後，才可以「各家都還他一個本來面目」，才可以讓人知道中國古代的學術「也不過如此」。²¹類似的意思在一封一九二五年寫給錢玄同的信中，有更具象的說明：整理國故並不是「擠香水」，而是「還他一個本來面目」。²²

胡適曾經多次的用「還他本來面目」來描述整理國故。也曾不只一次的說明：整理國故與「發揚國粹」無關，與「發揚民族精神」亦無關。「整理國故只是為研究歷史而已，只是為學術而作工夫，所謂實事求是也。」²³這樣的敘述，在表面上看來，完全是中性的；但骨子裏「真面目」

或「本來面目」都含有「醜陋」的意思。所以整理國故實際上是揭露中國歷史上或學術上的虛妄，對有「自大狂」的中國人，²⁴下一針砭。

但是，我們細看胡適整理國故的成績，不得不指出：胡適對中國哲學的某些闡釋，不但不能稍煞「國粹派」的自大心理，卻反而增長了他們的氣焰。胡適在《中國哲學史大綱卷上》，《莊子》一篇中，曾多次提到「生物進化論」，說：「墨子以後，便有許多人研究『生物進化』一個問題。」²⁵他引了《莊子·秋水篇》，「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化。」這幾句話，說：「『自化』兩字，是《莊子》生物進化論的大旨。」接着又引《寓言篇》，「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。是為天均。」胡適說：「『萬物皆種也，以不同形相禪』這十一個字竟是一篇『物種由來』」。²⁶

我很驚訝：胡適能如此輕易的得出這樣的結論。這樣的解釋《莊子》，固然有其新意，但卻不免是用二十世紀的科學眼光來索解先秦的子書，把《莊子》「現代化」了。結果為了求得「本來面目」的國故整理，就不免越整理去「本來面目」越遠了。胡適在《中國哲學史大綱卷上》出版四十年以後，曾在《中國古代哲學史台北版自記》中，「公開懺悔」²⁷的表示過：「《莊子》時代的生物進化論」是全書裏最脆弱的一章。」是「一個年輕人的謬妄議論，真是侮辱了《物種由來》那部不朽的大著作了。」²⁸

但是，胡適《哲學史》出版之初，真是風行一時，兩個月內，即行再版。²⁹這可見其影響之大。胡適把近世以來最重要的科學著作，達爾文的進化論，輕易的濃縮在《莊子》的十一個字裏。這還不是足以助長中國人的自大狂嗎？這還不足以讓守舊的國粹派用來做排斥科學的護身符嗎？

三、科學與自然

胡適對科學的另一種闡釋，是強調科學與自然的對立性，他常將科學解釋為人類用來控制自然的一種力量。他在《中國哲學史大綱卷上》中，說到荀子的哲學，特別引了《荀子·天論》「大天而思之，孰與物畜而制裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？……」這一段話，評之為「要人征服天行以為人用」，並說「這竟是培根(Francis Bacon, 1661-1626)的『戡天主義』(Conquest of Nature)」。胡適常以這種「戡天」的思想來解釋近世的科學。如他在〈我們對於近代西洋文明的態度〉中說：「近世文明仗着科學的武器，開闢了許多新世界，發現了無數新真理，征服了自然界的無數勢力，叫電氣趕車，叫『乙太』送信，真個作出種種動地掀天的大事業來。」在同一篇文章中，他極其肯定的指出，由於科學在各方面的成就，「這個兩隻手一個大腦的動物——人——已成了世界的主人翁。」³¹

這樣突出科學與自然的對立，多少給人一種「科學是人為的」，「科學是不自然的」，甚至於是「反自然」的暗示。以這樣的觀點來闡釋科學，對幾千年來沉浸涵泳在老莊哲學中，強調與自然取得協調的中國人來說，是比較不容易接受的。多少讓人覺得：要科學，就必須與「自然」絕裂，這是許多中國人所不願為的。

馮友蘭在這一點上，為科學做了一個更圓融的解釋：

「科學的目的，或其目的之一，亦是欲發現宇宙間底許多道理而使人遵照之而行。人若遵

照這些道理而行，他可以得到許多利益。我們常說：科學能戰勝自然。就一方面說，它是能戰勝自然；就另一方面說，它之所以能戰勝自然，正因他能服從自然。」³²

換言之，「科學」並不在「自然」之外，而是在「自然」之中。「征服自然」固然有其價值，而「服從自然」也顯示他的智慧。胡適在批評中國人「樂天」、「安命」、「知足」、「安貧」這些德性時，往往失之過苛，指為「懶惰」、「不長進」。³³其實，若就「服從自然」這一觀點言之，中國人的這些德性也並非一無可取。在那樣的自然條件，與社會制度，經濟制度之下，中國人的「樂天」、「安命」、「知足」與「安貧」正是高度的「服從自然」的科學態度與精神。

四、為科學尋中國的根

從一九一八年胡適寫《中國哲學史大綱卷上》，到一九二一年寫《清代學者的治學方法》，到一九三三年夏天在芝加哥大學講《孔教與現代科學思想》(Confucianism and Modern Scientific Thinking)，以至於他在晚年寫《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——》，胡適在一定的程度上，一直是在為現代的科學思想找一個中國的根。

從先秦的子書裏，找到「生物進化」的觀念，從清代的樸學中，發現「科學的精神」。這是有他的一貫性的。到了一九三三年，胡適把「中國固有的傳統並不反對科學」的這個理論，擴大到了整個儒學的傳統。他在《孔教與現代科學思想》的英文講稿中寫道：

「說到現代科學與孔教的關係，我要指出：孔教，如果能得到正確的闡釋，絕無任何與現代科學思想相衝突的地方。我不但認為，孔教能為現代科學思想提供一片沃壤；而且相信，孔教的許多傳統對現代科學的精神與態度是有利的。」

“...concerning the relationship between modern scientific thinking and Confucianism, I wish to point out that Confucianism, if correctly interpreted, will be in no sense adverse to modern scientific thinking. Not only is it my opinion that Confucianism will furnish very fertile soil on which to cultivate modern scientific thinking but Confucianism has many traditions which are quite favorable to the spirit and attitude of modern science.”³⁴

胡適接着指出：孔教有一種尊重真理，並承認「知的有限」的傳統。他引了「知之為知之，不知為不知，是知也。」來說明這種「知識上的誠實」。同時也引了「不知生，焉知死」，「不能事人，焉能事鬼」來說明承認「知的有限」。在同一段文字中，他又引了王陽明〈答羅整菴少宰書〉中「夫學貴得之於心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也。」³⁵這幾句話來說明儒教尊重真理的傳統並不會中絕。到了十五、十六世紀，進一步發展成了一種對權威懷疑的態度，而這種態度，在胡適看來，是「科學精神最好的表現。」（The scientific spirit at its best）。

³⁶ 在此，我們必須指出：胡適多少混淆了哲學與科學的命題。孔子「不知生，焉知死」，固然帶着「不可知論」（Agnosticism）的懷疑態度，但同時也是一種極端入世的「實用主義」（Utilitarian-

未嘗不可。³⁷除了人世以外，對其他問題，全無興趣。說這種態度有利科學發展，固可；說他有害，亦

至於王陽明的那幾句話，在我看來，無非是提出個人人格的尊嚴，要有獨立思考和判斷的能力。這個思潮在晚明李贄、袁宏道等人的著作裏，有更進一步的闡發。這點叛逆的精神為五四時期的「打倒孔家店」發揮了一定的先驅作用，但對近代中國的科學發展，實在看不出太多直接的關聯。

胡適在他晚年，更把赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825-95)研究古生物學的方法直指為「這就是中國最近三百年中的樸學家所謂『考據』或『考證』的方法」。³⁸他把這兩種方法等同起來，多少是為自己當年提倡整理國故做某種辯護。在胡適主觀的意願上，是希望史家能把整理國故與提倡科學看做同一性質的工作的。然而，我們不得不指出無論胡適在〈紅樓夢考證〉、〈水滸傳考證〉之中，用的是如何縝密的科學方法，從事小說考證與從事科學工作，畢竟是兩回事。

（整理國故是應該的，而且國故也是值得整理的。但是若把整理國故視為提倡科學的實踐，這就有可以商榷的地方了。這兩件事雖不至於全不相干，但基本的性質是不同的。整理國故是向後看，是要為過去紛龐冗雜的歷史理出一個頭緒來；而提倡科學是向前看，是要為中國引進一些過去所欠缺的知識或技術。把科學抽象化到了一種思維方式、一種態度、一種精神。結果是使許多人企圖從小說考證中找尋科學或科學方法。那就不免是在一番苦苦追尋之後，科學依舊是虛無縹緲不在人間。）

胡適晚年在他的英文論文〈中國哲學中的科學精神與方法〉(“The Scientific Spirit and

Method in Chinese Philosophy”)中，明白的指出：科學的精神和方法比科學的內容更為重要，他說：

「我有意的不談中國哲學中的科學的內容，這不只是因為在過去四百年來，「中國的科學」和西方科學的成就相比，顯然是微不足道。同時也因為，在我看來，科學精神或態度以及科學方法遠比天文學家，曆法改革者，冶鍊者，醫生或植物學者所得出實際或實驗的結果重要的多。」³⁹

I have deliberately left out the scientific content of Chinese philosophy, not merely for the obvious reason that that content seems so insignificant compared with the achievement of Western science in the last four centuries, but also because I am of the opinion that, in the historical development of science, the scientific spirit or attitude of mind and the scientific method are of far more importance than any practical or empirical results of astronomer, the calendar-reformer, the alchemist, the physician, or the horticulturist.

由於胡適過分強調科學只是一種精神、一種態度、一種方法，不免使人感到科學似乎是沒有內容的。似乎一談內容就落於「下乘」。其實晚清人把「格致」或「科學」界定為聲、光、化、電的科技，基本上並沒有大錯。誠如胡適所說，在中國固有的學術範疇中，尤其是清代的樸學，並不缺乏「大膽假設，小心求證」的科學方法，也不缺乏「拿證據來」的科學精神。然而中國沒有科學卻是個不爭的事實。科學方法，科學精神之不足以帶來科學，豈不甚明。

馮友蘭（一八九五——）在他一九四〇年出版的《新事論》中，對這個問題有很獨到的見解。他說：

「民初人對於所謂西洋，所知較多，知道所謂『中學為體，西學為用』之說，是講不通底。他們以為這種說法，是所謂『體用兩極』。他們以為我們如果要有『西學』之用，如實用科學，機器，工業等，先必需有『西學』之體，即西洋底純粹科學，哲學，文學，藝術等。他們以為清末人只知所謂西洋的『物質文明』，而不知其『精神文明』。民初人於是大談其所謂西洋的『精神文明』，對於實用科學，機器，工業等，不知不覺的起了一種鄙視，至少亦可說是一種輕視。清末人所要推行底產業革命，不知不覺地遲延下來……清末人以為我們只要有機器，實業等，其餘可以『依然故我』。這種見解，固然是不對底。而民初人不知只要有了機器實業等，其餘方面自然會跟着來，跟着變。這亦是他們的無知。」⁴⁰

馮友蘭把清末人的看法稱做「體用兩極」，而把民初人的看法指為「體用倒置」。他認為，從學術的觀點來說，純粹科學是體，實用科學是用。但是自社會改革的觀點來說，「用機器，興實業」反而成了體，而「社會之別方面底改革」是用。他認為這兩個時代人的見解「都是錯誤底」。他指出：「清末人若照着他們的辦法，辦下去，他們可以得到他們意想不到底結果；民初人若照着他們想法，想下去，或照着他們的說法說下去，他們所希望的結果，卻很難得到。」⁴¹

馮友蘭在此雖沒有明確的指出「民初人」到底是誰，但把胡適視為這段話中「民初人」的一個代表，當非大謬。套用兩個時髦的名詞，胡適在提倡科學的時候，過分重視「軟體」的重要性，而忽略了沒有「硬體」的「軟體」是發生不了作用的。胡適多少認為：要有聲、光、化、電，必

須先從改變「思維方式」，或改變「精神」及「態度」下手。馮友蘭則認為：有了聲、光、化、電，「思維方式」、「精神」、及「態度」自然會跟着做一定的改變。

體用先後的爭執，是不容易遽下結論的，但是根據過去四十年來，台灣社會的改變過程而言，馮友蘭的觀察是更接近於實際的。台灣過去四十年來的經濟建設，基本上走的是「興辦實業」的道路，有了「實業」的基礎，科學和民主才有成形的可能。

胡適談了一輩子的科學，卻始終不願將科學「落實」到實用科學與工業上，始終只談「心理建設」而不談「實業建設」。他的這個態度真是愈老彌篤，一九六一年十一月六日——胡適逝世前三個半月——他應美國國際開發總署之邀，在台北召開的「亞東區科學教育會議」上，講「科學發展所需要的社會改革」(Social Changes Necessary for the Development of Science)，重提他三十五年前在〈我們對於西洋近代文明的態度〉中的老話。他所謂的「社會改革」，實際上不過是打破西方文明為物質文明，而東方文明為精神文明的傳統看法。並進一步說明：正因為東方人在科技上的落後，所以東方文明是受物質條件控制的「唯物的」(materialistic)文明，絲毫沒有精神的成份可言。倒是我們一向認為「物質」的西方文明，在精神上有極高的成就。⁴²

胡適始終認為科學發展，必須先在「意識形態」上下工夫，而「意識形態」上的改變似乎是可以平空發生的，是可以抽離整個社會環境與歷史背景而任人移植的。胡適從來不談「生產方式」或「經濟結構」的改變。我們雖無意把「生產方式」的改變視為一切社會變革的前提，但完全不提這一點而希望有「意識形態」上的變革，這也難免落空。

胡適對精神文明、物質文明之所以有那麼一套看法，正是因為他曾物質文明鼎盛的美國有

過長期的居留，他體驗過物質文明中的精神成份。然而對絕大部分從未出過國門的中國人來說，要接受胡適的這一套說法，缺少的正是一個實際的環境，所帶給他們的經驗。實際的環境有了改變，就是想要維持舊有的觀念都不可能了。

胡適談科學的態度，使我想起他自己說過的兩句話，在〈清代學者的治學方法〉中，他說：「科學雖不專為實用，但實用是科學發展的一個絕大原因。小程子臨死時說，『道著用，便不是。』這是絕對非功用說，如何能使科學有發達的動機？」⁴³

「道著用，便不是。」豈不正是胡適談科學的基調嗎？

我絲毫無意將中國科學之不發達怪罪在胡適一個人的態度上，但他的言論在新舊交替的時代確曾發生過主導的作用。也是不爭的歷史事實。

五、結語

（胡適所提倡的整理國故，對中國自然科學的發展，可以說並沒有發生任何積極推動的作用。甚至於還把一批青年人引上了乾嘉考證的老路，自以為在從事「科學」工作。但他畢生提倡懷疑，獨立思考，不信一切沒有證據的東西。⁴⁴他幾十年的努力，為那一代的中國人，尤其是知識分子，注進了不少「消毒抗暴」的力量。這點「心理建設」是胡適提倡科學精神和科學方法的「副產品」，而這點「不受惑」的防身本領，也正是今日中國人重讀胡適著作精義之所在。

一九七九年以來，中共對胡適的官方平反是：胡適在學術上有一定的貢獻，應予承認；但在

政治上得維持「原判」——依舊是個反動派，應予批判。⁴⁵

然而，在胡適百歲生日的前夕，我們不得不指出：胡適當年向中國人介紹的一些「西學」，如杜威的實驗主義，如婦女解放，如個人主義等等，以及他的一些「中學」，如新詩，如哲學史，如文學史，如小說考證，如禪宗研究等等，在一定的程度上，都已後繼有人，而在研究的成果上也後出轉精。換言之，在學術方面，胡適多少已經是個過了時的人。然而，他在思想上所提倡的獨立思考，獨立判斷；在政治上，中年以後對社會主義之不抱任何幻想，這對當今中國人來說，依舊是一劑及時的良藥。

二、三十年代，當社會主義思潮席捲中國知識分子的時候，多少當年高唱民主自由的新人物，都在馬克斯的經濟史觀及唯物辯證法的誘惑下，紛紛失掉了故步而倒向了社會主義。陳獨秀及魯迅（周樹人，一八八一—一九三六）就是其中的兩個顯例。這批左傾的知識分子都是當時國中一時之選，他們在啟蒙、救亡的運動之中，⁴⁶都起過舉足輕重的作用，他們愛國救國的熱忱更絲毫不下於胡適。然而，他們的苦心和努力竟為一個最不容忍，最不自由的政權做了開路的工作，這豈是他們始料所及。誠然，李大釗（一八八九—一九二七）、陳獨秀等人所提倡的社會主義，斷非日後中國共產黨所推行的社會主義，但後者藉前者的提倡而滋長壯大，卻是歷史的事實。

胡適早在一九一九年就提出了「多研究些問題，少談些主義」，指出世上沒有「包醫百病」的根本解決，也沒有「施諸四海而皆準，推之百世而不悖」的真理，⁴⁷只有一點一滴的努力來改進當前的問題，才是具體可行的方法。這被無數人罵做雞零狗碎的改革方案，而今看來，卻依舊是一條平實可行的路。多少當年罵別人被孔丘牽著鼻子走的人，後來都被馬克斯牽著跑了，胡適能

在這一點上特別指出這種人並非「好漢」⁴⁸是有他的卓識的。

胡適在〈三論問題與主義〉一文中強調：

「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，不可認做天經地義的信條；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。」⁴⁹

過去四十年來，中國人在思想上受到最大的摧殘，就是把馬克斯、列寧、毛澤東這些極少數人的意見或成見認作是「天經地義的信條」、「金科玉律的宗教」以及「蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理」。

文化大革命十年之中，數不盡的血淋淋的暴行就充分的顯示了整個民族在盲目崇信這些教條時，所能造成的巨大傷害。這也就是胡適所說：「被人用幾個抽象名詞騙去赴湯蹈火，牽去為牛為馬，為魚為肉。」⁵⁰「為牛為馬，為魚為肉」這八個字道盡中國人民，尤其是知識分子，「解放」以後所受的屈辱與痛苦。

胡適在〈中國共產黨清算胡適思想的歷史意義〉一篇未完成的手稿中，把他四十年來所提倡的一點自由的風氣和懷疑的態度叫做「抗暴消毒的力量」。共產黨在「解放」中國以後，在學術和思想的範疇裏，處處碰到這股力量，誠如郭沫若於一九五四年在〈關於文化學術界應開展反對資產階級錯誤思想的鬥爭，對光明日報記者的談話〉中所指出：

「胡適的資產階級唯心論學術觀點在中國學術界是根深柢固的，在不少的一部分高等知識分子當中還有着很大的潛勢力。我們在政治上已經宣佈胡適為戰犯，但在某些人的心目中，

胡適還是學術界的「孔子」。這個「孔子」我們還沒有把他打倒，甚至可以說我們還很少去碰過他。⁵¹

我引這段話並不是同意胡適的「學術觀點」是「資產階級唯心論」的觀點，我只是想說明胡適所提倡的獨立思考和獨立判斷確實成了中國共產黨在進行思想控制時最大的障礙。也就是在這個基礎上，胡適被指為「中國馬克斯主義和社會主義思想的最早的、最堅決的、不可調和的敵人」，「企圖從根本上拆毀馬克斯主義的基礎。」⁵²

這些五十年代中期加在胡適身上的罪狀，如今看來，都成了對他最高的恭維了。胡適之所以成為「馬克斯主義的死敵」，⁵³正是因為他主張每個人在思想上和人格上必須維持一點起碼的尊嚴，而對是非要有獨立的判斷。

當年中共政權傾其全力來批判胡適思想，就其鞏固中共之思想控制而言，確是釜底抽薪之法。但是，他們畢竟還是小看了胡適思想所代表的一種自由、民主和理性的力量。在多少年全面掃蕩之後，我們不但不見這股力量的消逝，卻反見其滋長壯大。在一片悲觀和黑暗之中，這一點自由、民主和理性的力量卻可以給我們以無比的信心和鼓舞。

海峽兩岸，尤其是中國大陸，對胡適研究的興趣正是方興未艾，年譜、傳記以及各類的專題研究，自一九七八年以來的出版數量，超過了先前三十年的總和。⁵⁴這個現象一方面說明中國大陸言論尺度的放寬，當年的一些禁忌而今已經不再成為禁忌；而在另一方面也說明胡適的思想，在二十世紀，九十年代的中國人看來，依舊有他的吸引力和及時性。

一個生在甲午之前，成名於「五四」前後的知識分子，他的思想和作品在今日居然還是「時

髦」的代表，這固然可以說明：胡適思想超越了他自己所處的那個時代。但從另一個角度來看，卻也充分反映了中國社會的停滯不前。

自由、民主、科學這些《新青年》雜誌早期喊出來的口號，而今卻依然停留在口號階段，依然有無數的「新青年」在天安門前為「德先生」、「賽先生」而流血，而捐軀，而被坦克車輾的血肉模糊。這又如何能不使當年「五四」「遺老」們的思想在今日反而大行其道呢？

政治上越黑暗，文化上越落後，整個社會的風氣越錮閉，胡適的思想就越當行，「五四」的革命精神也就越時新。胡適研究在短時間之內，引起大陸學者廣泛的注意，正是充分的反映了過去四十年來，中共對言論自由的摧殘和對知識分子的壓迫。

九十年代的中國人依舊要靠「胡適的幽靈」來提倡一些什麼，打倒一些什麼。這在我看來，毋寧是一件極可哀痛的事！「但恨不見替人」，南港墓中哲人的屍骨已朽，墓木早拱，而「替人」安在？

註釋

① 陳獨秀，《敬告青年》，《青年雜誌》第一卷，第一號（一九一五年九月十五日），頁五—六，收入《獨秀文存》（安徽：人民出版社，一九八七），頁八—九。

② 陳獨秀，《本誌罪案之答辯書》，《新青年》第六卷，第一號（一九一九年一月十五日），頁一〇—一一，收入《獨秀文存》，頁二四二—四三。

- ③ 見胡適，〈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——〉，在《胡適手稿》（台北：胡適紀念館，一九七〇，共十集），第九集，頁五〇一—〇四。
- ④ 胡適，〈科學與人生觀序〉，在《胡適文存》（台北：遠東，一九六八，共四集以下簡稱《文存》）第二集，頁一二一。
- ⑤ 同註③，頁五四五。
- ⑥ 同上，頁五四八。
- ⑦ 同上，頁五五三。
- ⑧ 同上。
- ⑨ 「大膽的假設，小心的求證」這兩句話是胡適用來總括清代學者治學方法的。見胡適，〈清代學者的治學方法〉，在《胡適文存》，第一集，頁四〇九。
- ⑩ 這封信最早發表在毛子水，〈駁新潮「國故和科學的精神」篇訂誤〉，《新潮》，第二卷，第一號（一九一九年十月），頁五五—五七。收入《文存》，第一集，頁四四〇—四二。
- ⑪ 胡適，〈治學的方法與材料〉，《文存》三集，頁一一一。
- ⑫ 同上，頁一一九。
- ⑬ 同上，頁一〇九—一〇。
- ⑭ 胡適，〈國學季刊發刊宣言〉，《文存》二集，頁五。
- ⑮ 胡適，〈整理國故與「打鬼」〉，《文存》三集，頁一二六。
- ⑯ 胡適，〈胡適的日記〉（香港：中華書局，一九八五），頁四四五。此處「傳說」恐是「傳統」之誤。

17 胡適，〈廬山遊記〉，《文存》三集，頁一七九。

18 〈問題與主義〉共四篇，收入《文存》一集，頁三四二—七九。〈信心與反省〉共三篇，收入《文存》四集，頁四五八—七九。〈我們對於近代西洋文明的態度〉，收入《文存》三集，頁一一—一五。在《新月》雜誌上所寫幾篇批評國民黨的文字」指〈人權與約法〉、〈新文化運動與國民黨〉、〈知難，行亦不易〉等文，收入《人權論集》（上海：新月書局，一九三〇）。

19 見吳稚暉，〈歲洋八股化之理學〉，（上海：亞東圖書館，無出版年月），共兩冊，下冊，頁一一—一。

20 胡適，〈新思潮的意義〉，《文存》一集，頁七三五。

21 胡適，在〈給浩徐先生信〉中，有如下一段話：

「梁漱溟先生在他書裏曾說，依胡先生的說法，中國哲學也不過如此而已。老實話，這正是我的大成績。我所以要整理國故，只是要人明白這些東西原來『也不過如此』！本來『不過如此』，我所以還他一個『不過如此』。《文存》三集，頁一二六。

22 這封信《胡適來往書信選》未收，在《魯迅研究資料》第九集（北京：魯迅博物館，一九八二），頁八五。

23 見胡適，《胡適致胡朴安》，在《胡適來往書信選》（香港：中華，一九八三，共三冊），上冊，頁四九九。

24 胡適在〈信心與反省〉中說中國人有「盲目的誇大狂」。《文存》四集，頁四六一。

25 胡適，《中國古代哲學史》（台北：商務，一九六八）卷二，頁一一一。

26 同上，頁一一四—一五。

27 「公開懺悔」這四個字是借用胡適在〈從到奴役之路說起〉(《胡適作品集》第二十六冊《胡適演講集》三，頁二一七—二三，台北：遠流，一九八六)中，說到他對社會主義態度之改變。但在此處顯然也有「懺悔」的意思。

28 同註25，卷首，頁二—三。

29 同上，〈再版自序〉。

30 同上，第十一篇〈荀子〉，頁三〇。

31 胡適，〈我們對於近代西洋文明的態度〉，《文存》三集，頁七—八。

32 馮友蘭，〈守冲謙〉，《新世訓》，在《三松堂全集》(河南：人民出版社，一九八六)，第四卷，頁四四三。

33 見胡適，〈我們對於近代西洋文明的態度〉，《文存》三集，頁三—八。

34 Hu Shih, "Confucianism and Modern Scientific Thinking," in A Eustace Haydon ed. *Modern Trends in World Religions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934), p.46.

35 王陽明，〈答羅整菴少宰書〉，《王陽明傳習錄》(台北，廣文，一九七九)，頁一一六。胡適的翻譯見註34，頁四七。

36 同註34，頁四七。

37 胡適曾批評荀子的哲學是「極端短見的功用主義」，是「反對科學的態度」。(見註30，頁三一)。

38 同註3，頁五四九。一九五九年七月，胡適在夏威夷大學舉辦的第三屆「東西哲學家學術討論會」中 (Third East-West Philosophers' Conference held at the University of Hawaii) 作了一個公開的英

文演講：〈杜威在中國〉“John Dewey in China.” In *Philosophy and Culture-East and West*, ed. by Charles A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1962. pp. 762-69.

他指出：「考據或考證……是科學方法的精髓」(It [K'ao-chu, K'ao-cheng] is the essence of the method of science.) p.768.

胡適在〈介紹我自己的思想〉(胡適文選自序)中說：「少年的朋友們，莫把這些小說考證看作我教你們讀小說的文字。這些都只是思想學問的方法的一些例子。在這些例子裏，我要讀者學得一點科學精神，一點科學態度，一點科學方法。」(《文存》四集，頁六二三。)

39 Hu Shih, "The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy," in Charles A. Moore ed. *The Chinese Mind-Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967). p.107.

參見馮友蘭·Feng Yu-lan, "Why China Has No Science. An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy." in *The International Journal of Ethics*, Vol. XXXII, No. 3 (April, 1922). 收入馮友蘭·《中國哲學史補》(無出版年月地點)頁九—四〇。

40 馮友蘭，〈辨城鄉〉，《新事論》，在《三松堂全集》第四卷，頁二四七—四八。

41 同上。

42 這篇講稿是以英文寫成的。

Hu Shin, "Social Changes Necessary for the Development of Science," in *Free China Review* Vol. 12, No. 3 (March 1962), pp. 39-41.

中文是徐高阮譯的，收在《胡適作品集》第二十五冊，《胡適演講集二》，頁一三七—一四三。

胡適有日記，記這次演講，他說：

「我的話是三十五年前的老話，但在今天似乎還是沒有人肯說的話。」（見胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》（台北：聯經，一九八四，共十冊），第十冊，頁三八〇—一。

43 胡適，〈清代學者的治學方法〉，《文存》一集，頁三八六。

44 胡適，〈共產黨為什麼要清算胡適的思想——答曾虛白先生〉中，有如下一段話：

「我提倡懷疑，我一生反對武斷主義，反對一切的武斷主義，反對一切的教條主義。我相信一個自由獨立的人，對於一切思想，一切主義，一切信仰，必須先要經過懷疑，而後可以相信；必須仔細考究過，然後可以相信。我在這二、三十年當中，我到處宣傳科學大家赫胥黎的話：「我們必須嚴格的不相信，不信任一切沒有充分證據的東西。」我們對於一切的信仰，必須說：「拿證據來。」凡是沒有證據的東西，凡是禁不起懷疑的東西，都是不應該信任的。」（《胡適作品集》，第二十五冊，《胡適演講集》二），頁一〇二。

45 參看周質平，〈該是破繭而出的時候了——評最近幾年中國大陸的胡適研究〉，在《胡適與魯迅》（台北：時報文化出版公司，一九八八），頁一六三—七一。

46 「啟蒙」、「救亡」這兩個詞借用自李澤厚，〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，在《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，一九八七），頁七—四九。

47 胡適，〈易卜生主義〉，《文存》一集，頁六四六。

48 胡適，〈介紹我自己的思想〉，《文存》四集，頁六二四。

- 49 胡適，〈三論問題與主義〉，《文存》一集，頁三七三。
- 50 同上，頁三七二。
- 51 〈中國科學院郭沫若院長關於文化學術界應開展反對資產階級錯誤思想的鬭爭對光明日報記者的談話〉，原刊一九五四年十一月八日《光明日報》，收入《胡適思想批判》（北京：三聯書店，一九五五，共八冊），第一冊，頁四。
- 52 同註⑤，頁四九二—九三。
- 53 同上。
- 54 有關最近胡適研究的出版情形，參看李又寧，〈滄桑四十年——胡適先生在大陸〉，《時報週刊》（第二一六期，一九九〇年二月），頁八〇—八三。