

周昌龍／著

超越西潮

胡適與中國傳統

臺灣學生書局印行

超越西潮： 胡適與中國傳統

周昌龍 著

臺灣 學生書局 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

超越西潮：胡適與中國傳統

周昌龍著.— 初版.— 臺北市：臺灣學生，2001 [民 90]

面：公分

參考書目：面

ISBN 957-15-1069-6 (精裝)

ISBN 957-15-1070-X (平裝)

1. 胡適 — 學術思想

128.6

90003839

超越西潮：胡適與中國傳統 (全一冊)

著 作 者：周 昌 龍

出 版 者：臺 灣 學 生 書 局

發 行 人：孫 善 治

發 行 所：臺 灣 學 生 書 局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號：00024668

電 話：(02) 23634156

傳 真：(02) 23636334

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：宏 輝 彩 色 印 刷 公 司

中和市永和路三六三巷四二號

電 話：(02) 22268853

精裝新臺幣二九〇元

定價：平裝新臺幣二二〇元

西 元 二 〇 〇 一 年 三 月 初 版

12806

有著作權・侵害必究

ISBN 957-15-1069-6 (精裝)

ISBN 957-15-1070-X (平裝)

自 序

中國近代思想因為打破了漢宋以來建立的獨尊儒學的正統，常易被定位為「反儒」、「反孔」、「反傳統」，由此而出現所謂西化派與國粹派、激進與保守、現代與傳統等二元對立觀點，歸楊歸墨，學術視域無形中有所蔽隔，影響對全局的洞徹瞭解。

嚴復、康有為、梁啟超、章太炎等近代最具影響力的思想家，其思想關懷固由西學與時代激成，要亦承襲豐厚之傳統資源，尤其明清以來傾向於重視情欲、個身、智識、經世等新命題而形成的近代傳統，更為其最直接的思想淵源。浸淫於儒學、諸子學、佛學、西學此一新學術知識體系中，晚清對時代最具反應能力之知識分子，其思想特色，本在融會貫通，不拘新舊中西，一爐共治，力圖形成一種打破傳統格局，卻不違離近代傳統走向的新典範。嚴復翻譯《天演論》之餘又評點《老》《莊》，康有為著《孔子改制考》又注《中庸》、《孟子》，梁啟超論公德私德，章太炎幾度改作〈訂孔〉篇，譚嗣同作《仁學》等，都可視為建構此一新典範的努力。在建構過程中，超越傳統之創新與回歸傳統之反省，乃隨時抑揚，不滯於一境。然其創新既非全然西化，反省亦不同於單純保守。其思想係貫通的、辯證的，而非二分的、逆轉的。

將嚴、康、章、梁諸氏簡單地一分為二，謂前期激進，後期保守，或早年新銳，晚年落伍，甚至對享年僅得卅六歲的劉師培亦作

一例瓜分處理，不但會混淆史的真實，更會嚴重妨礙對思想家作深刻的、發展的、前後融會聯繫的理解。復因理解方法本身的簡單化，遂認定近代思想為簡單的、蒼白的、膚淺的，有人於是熱淚盈眶哀高丘之無女，有人則扼腕搏膺嗟豎子之成名。真不能不佩服王國維，他早早脫離了近代思想這個是非圈，在殷周古史中安身立命，留下〈紅樓夢評論〉等雙十年華的少女朱顏，引人遐想。

嚴復以西學、章太炎以諸子學衝破了儒學一尊的局面，康有為疑經，梁啟超倡新民說，動搖傳統價值理念，但諸家學說，都並不是要「反儒」或「反傳統」，只是本著平等精神，恢復先秦時代孔子亦為諸子之一的合理身份地位，打破學術壟斷，從而解放思想，擴大傳統的根基，將儒學放大為「中國學」。章太炎《檢論》〈通程篇〉說：「善作述者，其惟二程邪。言道之情，非鄒魯所能盡也。顧未能方物釋老耳。雖雜釋老何害？」認為程顥程頤對理的哲學闡釋超越了孔孟，但尚不及佛學與老莊的境界，又何以不可雜入釋老？推翻儒學一尊、孔孟一尊，提倡諸子平等，學術中國化的意味至為明顯。

胡適思想，與上述晚清各家思想一樣，分別觀之，固然皆有各個不同面貌，然就其整體精神而言，則不離「學術中國化」此一主要潮流。胡適曾自言：「我是一個不贊成儒教的人」，但不贊成的原因，並非反對儒學，而是「我們只認為儒教為一大宗，但不認他為唯一大宗。儒家固有真理，老莊墨翟也有真理」（《胡適的日記》民國10年7月9日）。此語為胡適1921年所載，正當其如火如荼鼓吹新文化運動之際，明言儒家「固有真理」，可知其在「打倒孔家店」的同時，並非全然抹煞儒學的真實價值，只是不視其為唯一的價值，而視

其為包括古傳統與近代傳統在內的整體中國傳統價值的一部分。胡適自己認為，這樣「知性地」對待儒學，才是真正地有益於儒學的。他在一篇題為“Intellectual China in 1919”的英文文章中說：「我們發現，許多儒學教條受到嚴厲批評，但我們也發現，儒學從未像今天這樣受到知識性的研究（intelligently studied）」（見《胡適英文文存》，頁116）。這種對儒學的態度，與晚清嚴章康梁諸氏一脈相承，不宜簡單地認定為「反儒」、「反傳統」。當然，胡適較晚清思想家更強調科學對建構中國近代傳統的重要性，也在科學的立場上對傳統中諸如玄學或輕視物質建設等部分加以更嚴厲甚至帶有偏激的批判，這些都形成了胡適個人的思想特色或局限，可以討論可以批評，唯不宜簡單化。

從中學二年級開始閱讀胡適大部頭的原著，不是從《胡適文存》，而是從《古史辨》所載胡適論文與通信入手，因此，所感興趣的不只是一個「啓蒙」的胡適，更是學術的胡適。在美國威斯康辛大學攻讀博士，業師中有顧頡剛的忘年交，與胡適學派淵源頗深的周策縱先生，也有殷海光的學生，對胡適深致不滿的林毓生先生，因為這個緣故，當時不敢碰胡適的題目，但胡適現象的複雜性，卻對我產生更多吸引力。這幾年常有機會到中國大陸作學術交流，接觸較全面的資料，於是將多年來積累在心頭的一些問題整理出來，希望能得到學術界先進、同好的指正。自己覺得提出了一些新的觀點，好像也開拓了一些視域，但並無意「翻案」。

周昌龍 2001年2月於南港茗桔山莊

超越西潮：胡適與中國傳統

目 錄

自 序	I
第一章 學術史上的胡適	1
第一節 啓蒙或文藝復興	1
第二節 禪宗與中國思想復興	7
第三節 文藝復興與充份世界化	14
第四節 《水經注》與「戴學」的建構	18
第二章 胡適與中國自由傳統	31
第一節 胡適的自由觀	31
第二節 儒家與蘇格拉底傳統	42
第三節 自由的社會主義	54
第四節 無爲與精英政治	65
第三章 胡適的個人主義與新仁愛觀	79
第一節 對傳統人性觀的繼承發展	80
第二節 個人的主觀能动性	91
第三節 個人與社會	97

第四節	物質文明與精神文明 -----	102
第五節	實際的仁愛 -----	109
第四章	胡適與禮教傳統 -----	119
第一節	反禮教思想的浮現 -----	119
第二節	儒學性質的分析 -----	128
第三節	家庭與婚姻 -----	138
第四節	禮的自由化 -----	153
第五章	胡適與中國文學傳統 -----	167
第一節	以質救文 -----	167
第二節	寫實主義及其方法 -----	182
第三節	對近代東西方文學理論的吸收 -----	198
第四節	爲大中華造新文學 -----	210
參考書目	-----	217

第一章 學術史上的胡適

第一節 啓蒙或文藝復興

在中國近代史上，胡適（1891-1962）最大的影響到底在那裏？余英時先生認為胡適在中國思想界「渴望突破中體西用舊格局」的「關鍵性時刻」恰好起來填補空白，從文學革命、整理國故、到中西文化討論，他都以「重新估定一切價值」此一中心理念，打開一個重大的思想缺口，形成當時所謂的新思潮。❶估定價值偏向於破壞方面，與此相對應的積極行動，則是一方面提倡科學方法，另一方面鼓吹民主自由，以實現中國的現代化。余先生論斷說，胡適在這兩方面所做的都是開風氣的工作，也就是「啓蒙」的工作。❷可以說，胡適的大貢獻，就在於啓蒙。

與余英時先生基本上肯定胡適建立思想學術新典範的態度不同，林毓生先生即使在最近的研究中已承認胡適是「持久不變的中

❶ 余英時，《中國近代思想史上的胡適》第二節。此文原為余先生為胡頌平所編《胡適之先生年譜長編初稿》一書所作長序，後再出單行本，皆臺北聯經出版社出版。

❷ 同上，第八節。

國自由主義代表人物」，^③他對胡適所闡釋的民主、科學、「全盤西化」^④等理念，都一貫地認為不夠深刻，甚至認為充滿「尷尬與混淆」。然而，林先生給予胡適的最終定位，也是把他當作一個「五四啓蒙運動的思想家」，認為這是胡適「一生自覺地、主動地、盡量要做好的一個角色」，當然，林先生一再要指出的，都是「作為啓蒙運動思想家的胡適的不足之處。」^⑤

在當代新儒家的陣營中，劉述先先生是繼徐復觀先生之後公開對胡適深致不滿的一位代表。劉先生也肯定胡適具有一些難得的見解與品格，如主張健全的個人主義，主張點點滴滴地改革，文字淺白，說理明晰，肯提拔人才，沒有背棄自己的小腳太太等，但他的結論是說：胡適「名氣那麼大，究竟為我們留下一些什麼呢？似乎他終究不過是一位轉型期的啓蒙人物而已！並沒有留下什麼永恒的建樹。」^⑥與林毓生先生評價不同的是，劉先生還肯定胡適作為一個啓蒙人物的功能，而且只肯定他的啓蒙功能，他說：

③ 林毓生，〈平心靜氣論胡適〉，北京大學主辦「紀念五四運動八十周年國際學術研討會」論文。修改稿見歐陽哲生編，《解析胡適》（北京：社會科學文獻出版社，2000），上述引文見該書頁18。

④ 林毓生先生在前揭文中堅持：胡適「肯定全盤西化的根本立場，並未改變，他繼續主張全盤西化或整體主義的西化。」見頁25。但周策縱先生則說：「我從來就不認為胡適真正主張過全盤西化……至多只能說他在極短的時間裏說過這句話，不過他很快就改過了。」見周策縱，〈胡適對中國文化的批判與貢獻〉，收入周策縱等，《胡適與近代中國》（臺北：時報出版社，1991），頁325。

⑤ 同註3，頁17、25。

⑥ 劉述先，〈胡適的迴響〉，見氏著，《當代中國哲學論·人物篇》（新澤西：八方文化，1996），頁1。

正因為我把胡先生當作中國知識分子的表率看待，所以才會有這麼多偏向負面的苛評罷！如果換一個角度把他當一個「但開風氣不為師」的啓蒙人物看待，也許評價就會完全不同了！^⑦

胡適作為新時代文化轉型的領導人，背負著整個關鍵時代文化交融創化的複雜性與難測性，牽涉到傳統與現代、國粹與西化、主智與唯理、儒教化與中國化等典範性的問題，故其身前身後評價之紛紜莫定、愛惡並集的情況，不但是正常的，而且可能還會再持續好幾十年。當前學界的多元觀點，正反映出問題的繁難程度，也是問題在深化過程中，必然要經過的一個階段。

近年來，與胡適全面學術思想有關的新史料得到專家用心編輯並予公開出版，為深化研究提供了必要條件。其中最重要的有：大陸資深學者耿雲志教授編輯《胡適遺稿及秘藏書信》42冊（1994）、《胡適書信集》3冊（1997），留美學者周質平教授編輯《胡適英文文存》3冊（1995）、《胡適早年文存》（1995），大陸青壯學者歐陽哲生教授編輯目前最完整之《胡適文集》12集（1998）。此外，分別由臺北南港中央研究院胡適紀念館及北京中國社會科學院近史所蒐藏之胡適與韋蓮司女士（Miss Edith Clifford Williams 1885-1971）來往英文函件三百多件，業已由周質平教授作了艱辛繁難之辨識與整理工作，周教授用其中一部分材料寫成了一紙風行的傳記式作品《胡適與韋蓮司：深情五十年》，全部材料，則在北京編輯中。這當中更感人的是，大陸學者樓宇烈教授從1982年開始，即親自到北京大學圖書館搜集胡適藏書中的讀書題記、眉批、校語等墨

⑦ 同上，頁8。

迹。由於北大圖書館所收胡適藏書均已按圖編類別分散上架，並未集中一室，致使此一工作進行時猶如大海撈針，顯係對人類毅力考驗之極限。無論如何，樓教授此一工作已取得初步成績，在耿雲志先生主編之《胡適研究叢刊》第一輯（1995）上發表〈胡適讀禪籍題記、眉批選〉，為最需要資料的胡適與佛學關係問題提供了珍貴論據，用字字珠璣似乎不大貼切，說粒粒辛苦，則恐怕是胡適本人都不會反對的用典了。

這批新材料的出版，應該可使胡適本人呈現出一種不同於已往的面貌。以英文材料為例，胡適英文著作有專著，亦有數量超過二百篇之論文及講稿等。當用英文寫作時，胡適會暫時撤除他對國粹主義復辟的戒懼心，也會暫時摘除「國人導師」的桂冠，^⑧結果是，在著作中往往能持平地表達自己對中國文化或傳統儒學的學術性立場，避免了他在用中文寫作通俗性文稿時存心教化國人的「啓蒙性」，這種情形，在1930年代以後的作品中表現得尤其明顯。

同樣地，胡適在嚴肅的學術著作中也會呈現出一種更具深度和周延性的思想，不像收在《胡適文存》中多數「啓蒙」小文那樣具有偏頗的破壞力和批判性。而且，不像王國維、陳寅恪等專門學者用純粹學術語言討論純粹學術問題，胡適的學術著作往往是以述為作，即企圖通過對研究對象的詮釋來建立本身的思想體系。他所選擇的研究對象，從王充、郭象、李觀、朱熹、費密、顏元到程廷祚、

⑧ 胡適早在留學時期，就立意要「為他日為國人導師之預備」，見胡適，《胡適留學日記》三，《胡適作品集》36（臺北：遠流出版公司，1988第三版，以下簡稱《作品集》），1915年5月28日，頁78。

戴震，都和他本身的思想傾向有關。王充、郭象代表了漢魏時期自然主義的成熟，^⑨與胡適一向主張的老莊都只是自然主義，^⑩以及自然主義是中國自由傳統的重要基礎^⑪等觀念正好配合，形成自然主義的中國思想史觀。李覯、費密、顏元都是不談空虛理學、主張實學實用的思想家，戴震除集此派思想大成外，還發揚了朱熹一路窮理格物的智識主義傳統，開創了胡適自己所嚮往的所謂「科學時代的中國哲學」。^⑫

凡此都足以說明，在學術史上以嚴謹客觀態度出現的胡適，並不是為啓蒙而啓蒙的胡適，並不是為了宣揚西方民主與科學理念就不顧中國傳統，甚至排拒中國傳統的人。如果將啓蒙視為因不滿中國固有傳統而集中力量輸入「德先生」、「賽先生」等近代西方價值理念，企圖教化國人，改變其「國民性」，由此而呈現其片面性與膚淺性的一種行動，則胡適在學術史上所呈現的，顯然不是這樣一種面貌，這種面貌，充其量也只能說是由他在一些通俗小文中所

⑨ 見胡適著，〈王充的哲學〉，原載《現代學生》1卷4、6、8、9期（1931年1至7月），收入歐陽哲生編，《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998）第10集；及〈記郭象的自然主義〉，收入胡適紀念館編，《胡適手稿》（臺北：中央研究院胡適紀念館，1970），第9集。

⑩ 胡適，《中國古代哲學史》（原名《中國哲學史大綱卷上》），《作品集》31，第三篇「老子」、第九篇「莊子」。

⑪ Hu Shih, "Chinese Thought", *Asia Magazine*, vol.42, no.10 (1942:10), 收入周質平編，《胡適英文文存》（臺北：遠流出版公司，1995），第二冊。

⑫ 胡適對窮理格物的理解是偏向科學方法一邊的，他認為這是朱熹思想中符合科學精神的進步成份，至於涵養用敬等，則是「中古宗教的遺留」。筆者已有專文探討此一問題，見〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉，收入拙著，《新思潮與傳統》（臺北：時報出版社，1995）。

造成的。胡適整體成就——包括學術史上的與社會現象上的通盤考慮——應該不只是一個「啓蒙人」，他的自我期許不止於此，其實質成就亦不只如此。更恰當的定位，應該說他是一位提倡「中國文藝復興」的人。當然，這裏並非說他沒有發起「啓蒙」的工作，也不是說他沒有發表過激烈反傳統言論，而是打算從另一個過去不太受人注意的角度去體會，指出其長久爲人忽視的複雜性與立體性。

胡適晚年在哥倫比亞大學口述史計畫中回顧自己所領導的新文化運動或新思想運動時，還是傾向於使用「中國文藝復興」這個名詞，借用歐洲「文藝復興」（The Renaissance）的概念，來闡明新文化運動的本質，認為「在北京大學發起的這個新運動，與當年歐洲的文藝復興有極多相同之處。」¹³歐洲文藝復興是藉著希臘、羅馬古文明的重光來消融中世紀的黑暗，從而誕生新的藝術文化生命。胡適使用「文藝復興」一詞，所著重的也是「文藝復興是我們祖宗有了這個資本，到這個時候給我們來用，由我們來復興它」。¹⁴現代性依然是在本土基礎上的現代性，是本土原有基礎可以容納轉化的現代性，並非割裂傳統去追求西化。只是，本土基礎有各種不同的歷史淤積，要向現代化之途邁進，就得接受傳統中靠近科學（窮理格物）、民主一系的價值，以理智主義和智識主義爲南針，完成文藝復興的民族使命。

¹³ 唐德剛譯註，《胡適口述自傳》（臺北：傳記文學出版社，1986再版），頁174。

¹⁴ 胡適，〈中國文藝復興運動〉，《胡適演講集》（一），《作品集》24，頁181。

第二節 禪宗與中國思想復興

胡適在30年代前後投入大量時間與精力研究禪宗史，利用倫敦、巴黎兩處所藏敦煌經卷材料編成《神會和尚遺集》，並寫成〈荷澤大師神會傳〉，展開他所謂的「禪宗史的革命」。晚年仍孜孜不倦，取得更多歷史考證上的成就。在《水經注》問題上，胡適用力尤勤，前後約二十年間，寫成百餘篇文字上百萬言。這兩部分文字除少數出版者外，餘主要保存於《胡適手稿》，新出的《胡適遺稿》中又保存了如〈全校水經注辨偽〉等更原始的稿本，¹⁵呈現更多胡適在此一學術工作上的努力過程。頗有學者對胡適這兩部分工作提出批評，有以爲胡適弄禪宗史而全不理會禪宗精義，不免買櫝還珠之憾；有以爲胡適重啓水經注案專爲戴震辨誣，而終無法澄清，徒增糾紛。況且戴震是否剽襲趙一清之書，在鄭學中僅屬枝節問題，即使公案澄清，對《水經注》本身之瞭解，並無幫助。更有人從根本上否定《水經注》研究之價值，認爲這樣的題目那值得胡適這樣的人物去大做，言下不勝扼腕沈痛之至。

馮友蘭早說過：「有歷史家的哲學史，有哲學家的哲學史」¹⁶，馮氏自己聲明「確不是歷史家」，胡適則期許自己是「治新史學的人」，批評過去的禪宗史研究「沒有歷史觀念」，故其重點本側重

¹⁵ 據耿雲志考證，此稿件是《胡適手稿》中〈全氏七校水經注辨偽〉一文之修改前原抄稿。見氏著，〈中國現代史料的豐富寶藏：胡適先生私人檔案介紹〉，收入《胡適新論》（長沙：湖南出版社，1996），頁269。

¹⁶ 馮友蘭，〈中國哲學史中幾個問題〉，見氏著，《中國哲學史補》（香港：太平洋圖書公司，1968），頁101。

在史實之發現與重建，而不在玄理探討。胡適在禪宗史研究上所採取的方法與史學觀點，與整個古史辨運動是相一致的。他在1924年就試作中國禪學史稿，卻發覺「今日所存的禪宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原、贊寧、契嵩以後的材料，往往經過了種種妄改和偽造的手續，故不可深信。」^⑪他於是趁著到歐洲參訪的機會，在倫敦、巴黎兩地蒐集敦煌經卷，得見《神會語錄》等唐代原始史料，確定神會才是禪宗「南宗革命」的最大功臣；路過東京時又從日本學者矢吹慶輝處得見敦煌本《壇經》，從而論證現存禪宗六祖慧能之《六祖壇經》，其實是神會或神會一派所作。神會為攻擊當時最受朝廷尊奉的禪宗北宗，於是造作了袈裟傳法等神話式的禪宗法統史，以後南宗又「紛紛造達摩以上的世系，以為本宗光寵」，如同顧頡剛提出了著名的「層累地造成的古史神話」說一般，胡適指證世傳禪宗傳法史也是一部層累地造成的宗教史神話，他自己的工作就是要打破神話，重建信史。

固然胡適沒有鑽研禪宗玄理教義的興趣，但也決不是只有「歷史考據癖」。在整個禪學史探討的努力中，胡適所最關懷的其實是一個中國本土思想復興的問題，即禪學逐步中國化自然化，在經過「北方野蠻民族」侵略之後，終於「恢復人的生活」，從而完成「佛教革命」的問題。他對此有一段很清楚的描述：

隋唐時代是很艱難的奮鬥，先把北方的野蠻民族來同化他，恢復了人的生活。在思想方面，將從前的智識解放出來；在文學方面，充滿了人的樂趣，人的可愛，肉的可愛，極主張

⑪ 胡適，〈神會和尚遺集序〉，《作品集》16，頁157。

享樂主義。這於杜甫和白居易的詩中都可以看得出。故這次的文化可說是人的文化。再在宗教方面，發生了革命，出來了一個禪。禪就是站在佛的立場上打倒佛的，主張無法無佛，佛法在我，而打倒一切的宗教障、儀式障、文字障，這都成功了。所以建設第二次帝國，建設人的文化和宗教革命，是老英雄（中國）死裏逃生中三件大事實。¹⁸

依胡適的理解，此一建設人的文化的宗教「革命」，開始於晉宋之間釋道生提倡頓悟，取代積功積德、調息安心的「印度禪」繁瑣漸修工夫。胡適說：

頓悟之說，起源甚早，最初倡此說的大師是慧遠的大弟子道生，即是世俗所稱為「生公」的。……他是「頓宗」的開山祖師，即是慧能、神會的遠祖……這是中國思想對於印度思想的革命的第一大炮。革命的武器是「頓悟」，革命的對象是那積功積德，調息安心等等繁瑣的「漸修」工夫。生公的頓悟論可以說是「中國禪」的基石，他的「善不受報」便是要打倒那買賣式的功德說……須知頓漸之爭是一切宗教的生

¹⁸ 胡適，〈中國歷史的一個看法〉，《胡適演講集》（一），《作品集》24，頁130。其時湯用彤作《中國佛教史略》，論禪宗一章亦謂傳法偽史「蓋皆六祖以後，禪宗各派相爭之出產品」，與胡適所見正同。湯氏頗推崇胡適在這方面的研究，1928年7月16日有信致胡適說：「前在《現代評論增刊》中見尊作〈菩提達摩考〉，至為欽佩……蓋聞台端不久將發表禪宗史之全部，未見尊書，不能再妄下筆。先生大作如有副稿，能寄令先睹，則無任欣感。」見胡適〈論禪宗史的綱領〉附，《作品集》12，頁151。