

中國公學時代的胡適思想

劉紀曜

提 要

就讀上海中國公學的少年胡適，發表在《競業旬報》上的文章，已經充分顯示出「胡適思想」的特色。其特點有三：一是進化的信念，相信人類是可以進化而臻文明之境；二是對思想亦即思惟、推理、判斷能力的信心，相信人類進化的動力來自清明的思想能力；三是強調個人對社會的道德責任感。從本文可知，胡適思想定型甚早，且一脈相承，順勢發展而不矛盾。

關鍵詞：進化 文明 野蠻 思想 思惟 主知主義 道德 責任。

胡適(1891-1962)在思想上的一大特色，就是定型甚早、前後一致，基本上沒有太多的改變與矛盾。胡適的思想發展，大體上順著早年已有的思路與觀點，不斷地進一步強化與深化，如進化的文明論、反傳統的文化論、科學的方法論、自由的政治論、自然主義的人生觀、社會責任的道德論、無神無鬼論以及面對問題獨立思考的習慣，都是胡適始終如一的思想特徵。建立在個人主義(Individualism)的思想基礎之上的自由主義(Liberalism)，是胡適留學美國之後才形成的，這是胡適早年思想的進一步發展，順理成章而不矛盾。杜威(John Dewey, 1859-1952)的實驗主義(Pragmatism)並沒有改變胡適的思想，只是讓胡適找到統合並闡明其思想觀念的一套方法。故胡適早年思想的探究，是了解胡適思想的基礎；而且，與同時代的人相較，胡適一開始就在思想上表現出獨特的思路與關注焦點，這也是很值得注意的。本文擬就胡適自一九〇六至一九〇八年就讀上海中國公學時，在該校「競業學會」的會刊《競業旬報》上所發表的文字，分析其早年思想的特質，以為深入了解胡適思想的基礎。

一、進化：文明與野蠻

一九〇四年春二月，十三歲（實際年齡是十二足歲又二個月）的胡適離家到上海，進入「梅溪學堂」讀書，開始接觸維新與革命的新思想，尤其是梁啟超的《新民說》與鄒容的《革命軍》，給胡適的印象最深刻。第二年（一九〇五）轉入「澄衷學堂」，因國文教師楊千里之介，閱讀了嚴復（1854-1921）所譯赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）的《天演論》（*Evolution and Ethics*）一書，就如當時許多青年學子一樣，胡適也接受了達爾文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）進（演）化思想的洗禮。在一篇題為「物競天擇適者生存試申其義」的作文中，胡適根據當時所流行的天演通義，論述物物並立相競，適者為天所擇，得以優勝生存，否則劣敗滅亡，人種、國家亦然。在結論中，胡適也表達了當時維新、革命青年普遍的觀點，認定在物競天擇的強權世界中，一個國家所能依賴的，就只有黑鐵與赤血。然而中國則是：兵不能競、學不能競、財不能競、藝不能競，「不漸漬以底滅亡亦難矣」，故呼籲國民奮起救國¹。胡適這篇作文，只是表達了當時普遍流行於新式青年學子間，對中國在列強侵逼下的惡劣處境的自我認識與情緒反應。此時的胡適，對進（演）化論並沒有進一步的理解，只是將它當作符合客觀事實的一種信念。

一九〇六年夏，胡適考進「中國公學」。同年十月，中國公學學生組織「競業學會」出版會刊《競業旬報》，胡適開始在該報上發表文章。一九〇七年一月，《競業旬報》出至第十期停刊，第二年四月始再復刊，至年底出完三十八期再度停刊，自第二十四期起，胡適為該報主編，在該報上有大量文字發表，顯示了少年胡適的早熟思想。

從一九〇六年到一九〇八年這二、三年間的胡適，通過粗淺的進化觀念與科學知識，並根據從書報上閱讀而來的對西方世界的初步了解，形成一種有關人類社會的基本看法與評價，即文明與野蠻之區別，而西方已是文明世界，中國則還

1 胡適（周質平編），《胡適早年文存》，台北，遠流出版公司，一九九五，初版，頁四三三～四三四。此後文中凡引自本書者，皆在文中簡稱《早年文存》，直接註明頁碼，不再加註。

是野蠻世界。就胡適看來，創造文明世界的文明人的基本特質，是獨立、自主、自由、自治的行動者，而且在道德上不斷進化、具有愛國心，故能在生存競爭上取得優勝。反觀野蠻的中國人，奴性根深蒂固，依賴成習，苟且不思上進，道德日退，並不知國家為何物，淪落到無法與列強競爭求存的地步。

胡適所關注並力求革除的野蠻風俗，主要集中在家庭制度、婦女地位、專斷婚姻、鬼神迷信與奴隸根性。胡適因自己同父異母的三哥胡洪駮過繼給堂伯父胡祥虹為子的慘痛經驗，特別在《競業旬報》第二十九期，發表一篇題為〈論承繼之不近人情〉的社論。胡適一開頭即指出，承繼是中國幾千年來「最傷天理最傷倫理豈有此理的風俗」（《早年文存》，頁一七一）。就胡適看來，以兄弟之子承繼，是認伯叔為父，「大傷人情」；又按中國禮法，過繼子為親生父母帶孝，俱降一等，是降父母為伯叔，「大背公理」。中國所以有這種「野蠻制度」，胡適歸罪於「那些什麼混帳忘八羔子的聖人哪！賢人哪！」是這些聖賢「自己也恐怕將來沒有兒子養老，沒有兒子送終，便定了這種大傷天理豈有此理的制度，把人家的兒子，硬派作自己的兒子，這原是起於那些大聖大賢的自私自利之心，狠可憐的，狠可笑的。」（《早年文存》，頁一七二）在胡適的經驗裡，承繼往往「只繼了他的身，斷不能得他的真心」，於繼父母也沒什麼利益，這本是人情之常。而且，常有因貪圖財產而過繼的，「這不是和用錢買一個奴才一樣」，又何必呢。胡適在此提出「人權」的觀念，認為：「一個人，便有一個人的人權，極尊貴、極神聖，斷不可自己丟了，也不許他人干涉侵犯」（《早年文存》，頁一七一）。按胡適之意，就文明規範而言，一個人若違反自然人情而同意過繼，就是自己丟棄自己的人權；而為人父母者若背離公理而擅自將兒子過繼他人，就是干涉侵犯為人子者的人權。

胡適這種人權思想，在相當程度上表達了個人主義 (Individualism) 個人主權 (the sovereignty of the individual) 的觀點，縱使是父親，也無權侵犯兒子個人的人權。胡適是從個人的立場與角度去看家庭與文化，隱然主張在家族與文化之中個人有其自主性，而不是也不應該是家族與文化制度下的傀儡。另外，胡適這種父子觀念也在相當程度上表達了文明的自然主義觀 (naturalism)，亦即主張人類的文明或風俗，應該順人情而任自然。故如有人在自身的意願下，過繼為他人子，胡適也認定必是貪圖他人財產，否則斷不肯做這種不近人情「卑鄙無恥的事

情」。胡適從少年時代起，就有一種自然主義的文明觀。

胡適這種個人主義的觀點，也表現在對婦女地位與處境的關心上。根據文明的道理，「男子也是一個人，女子也是一個人」，「男子和女子，本來是平等的」，都應該獨立自主地堂堂地做一個人。在胡適眼裡，中國社會是相當野蠻的社會，向來都把女人當作男子的玩物，更說些「什麼『女子無才便是德』的放屁話」（《早年文存》，頁一一五），使中國女子事事依賴男人而不能自主，成了「廢物」。尤其使胡適憤慨的，是中國「賤丈夫」爲了把玩女人的「三寸金蓮」而強迫女子纏足，這完全是傷天害理的野蠻風俗，是不應該存在於文明國度的。

在〈曹大家《女誡》駁議〉一文中，胡適批判了中國男尊女卑的觀念與制度，認爲曹大家班昭是中國女界的大罪人，一部《女誡》將中國婦女送到「極黑暗的世界」去了。針對《女誡》主張卑弱下人的女子當「忍辱含垢」「常若畏懼」，胡適的評論是：「天下的人，只有一個理字，是應該畏懼的，只須我自己行止動作，上不愧天，下不愧人，自己對得住自己，就是了，何必怕人呢？」（《早年文存》，頁一二七）這也充分顯示出胡適男女平等的個人主義思想。

胡適強調女子對不合理的處境與制度的抵抗意識與權利，以「丈夫不賢，便失了丈夫的資格，做妻子的，可以抵抗他」（《早年文存》，頁一三二）詮釋《女誡》中「夫不賢則無以御婦」一語。且謂：「從前有一種大不適的話，說『婦人伏於人也』，你想這話天理何在？人道何在？後來的女子，便應該極力推翻這種謬論，爭一口氣兒才是正理。」（《早年文存》，頁一三三）又批判「避強莫若順」一語，謂之「卑鄙下賤」，且謂：「俗語道得好：『兵來將擋，水來土掩』，這是一定的道理，那些男子如果用強權來壓制女子，就該正正當當和他抵抗，有何不可何必避呢？」（《早年文存》，頁一三七）顯然，胡適眼中的「天理」、「人道」已與傳統大不相同，反傳統思想早已躍然紙上。

胡適認爲傳統中國束縛婦女的禮教，「是一班自私自利的臭男子定的，並不足據的，儘可不去管他」（《早年文存》，頁一四四）。如禮教要求婦女「不論是非曲直，只可順從，不可反對」，這不但是「妾婦之道」，簡直就是「娼妓之道」。更有那「七出」的「混帳」的「野蠻制度」，「把中國女界弄成一種拘攣束縛麻木不仁的世界」（《早年文存》，頁一四七）。總之，在胡適眼裡，中國社會對待婦女是相當野蠻的，是有待進化的。

此外，胡適極力想要闢除的「野蠻風俗」，是中國人的鬼神迷信。鬼神問題曾困擾過在家鄉就讀私塾時的胡適，不過，很快的，胡適在理智上解決了這個問題，成爲一個堅定的無神論者，而且終其一生未嘗稍變。在〈無鬼叢話〉開宗明義的第一段，胡適對自己的心路歷程有所披露：

宋儒持無鬼之論者甚多，司馬溫公攻之尤力。其論地獄也，謂：「人既死，則形既朽滅，神亦飄散，雖有銼燒舂磨，亦無所施」，此言至直切了當，世人所以迷信神權者，正以不能辨析「形」與「神」之關係耳，幼時稟受社會感化，亦常膜拜神佛，及讀溫公此論，已瞿然動矣，後讀《資治通鑑》，范縝之言曰：「神之於形，尤利之於刀，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在哉！」始知溫公此言，蓋本於此。此言何等痛快，何等爽利，區區二十四字，鄙人畢生不敢忘，年來持無鬼論，亦以此論爲根據，而世人夢夢，都無一悟，噤噤吾口，正不知收效如何耳。（《早年文存》，頁一五六）

就胡適看來，事實上根本沒有鬼神，而且在邏輯上也根本說不通，可是一般人都因求福免禍的心理作祟，迷信鬼神，導致種種惡果，這是胡適頗不以爲然而力思破除的「野蠻思想」：

凡人禍福，皆自己求之，而愚者不察，乃歸功造化。然此猶樂天安命之說也，甚者乃佞神以求福免禍，其居心之污下，寧復有倫此【比？】耶。數千年來，舊習中人至深，遂至全國上下，背德日漓，而進取思想更淪喪久矣，國亡種賤，皆此種惡習階之厲也。蘇子瞻豪氣縱橫，獨能以至淺易之言力闢此說，其言曰：「至人無心何厚薄，我自懷私欣所便，耕田欲雨刈欲晴，去得順風來者怨，若使人人禱輒遂，造物應須日千變。」（泗洲僧伽塔詩）孟子不云乎：「盡人而悅之，日亦不足矣！」此理本極易明，特天下熙熙皆爲利來，天下攘攘皆爲利往，蔽於利祿之私，而理解遂闇，人心不可問，而天下事愈不堪言矣！嗟夫！（《早年文存》，頁一五六～一五七）

胡適認定，中國人因居心污下而迷信鬼神，因迷信鬼神而思想愚闇，如不力除此弊，在文明競爭的時代，終將見到種賤國亡的結果。故胡適積極主張毀除神

佛，力言神佛不毀有五大害處：

- (1)神佛不毀，便有許多愚夫愚婦來燒香拜佛，一年香紙蠟燭的費也就不知幾千萬了，這是靡費的害處。
- (2)神佛不毀，那些來燒香的男婦總不會少的，而且他們帶了小孩子們一同來，把那些小孩子們都染壞了，要是毀除了，燒香的人自然沒有了，那迷信的惡習，總不會傳染了，這是流毒的害處。
- (3)神佛不毀，總有求神的，我們同胞那一種靠天吃飯的惡脾氣總不會改的，這是進化的大障礙，列位萬不可不曉得，這便是養成奴隸根性的大害處。
- (4)神佛不毀，拜佛不禁，國民一愚便愚到底，迷信不除，民智便不能開，這便是愚民的害處。
- (5)神佛不毀，那些和尚道士便不能驅逐，看官要曉得那僧道是最可惡的，最有害於國家民生的。

(第一)僧道要吃飯，卻不耕田；要穿衣，卻不養蠶；要錢，卻不做生意；張開口來便吃飯，伸出手來便拿錢，這一種東西真個和蠹魚一樣，該殺該驅逐的。

(第二)僧道借神佛的名，做那些十惡不赦的惡事，兄弟也不忍說了。列位，你想，這種東西，豈不該死。

所以這僧道是一定要驅逐的，然而神佛沒有毀去，那些僧道終究有個藏身之地，這便是藏垢納污的害處。(《早年文存》，頁一六五~一六六)

在胡適眼中，神佛只是一個不實無用而有害的幻想，社會小說〈真如島〉第七回，胡適即敘述了一位婦人從此幻想中覺醒而「力誅菩薩」的真實故事。原來該婦人村中流行瘟疫，結果其丈夫及兩位弟弟、兩位弟媳婦都感染了，該婦人在太子菩薩面前許下大願，該年善會一切費用由其一家出錢，只求家中病人平安，不料小叔及丈夫先後死去，婦人痛哭得昏暈過去，醒來之後，一氣之下，拿起菜刀，跑到善會場地，將大小三四十個菩薩，一刀一刀的砍下頭來，拋在毛廁裡，從此，里中善會，「婦家終不再出一錢而其家日益盛」。(《早年文存》，頁五〇~五三)胡適當然會說此婦人居心污下，但胡適也必定會為此婦人的覺悟與

砍殺菩薩而喝采。

對於人類進化的文明成果，胡適所譯刊的西方格言中有一句：「文明之鐵證，非其國之富也，非其城之壯麗也，非其歲之豐也，曰：惟視其國民所成如何耳。」（《早年文存》，頁二七一）又一句曰：「所謂國家之真屏障者，無他，國民之道德而已矣。」（《早年文存》，頁二七五）故所謂「國民所成」當指國民所成就的道德，此即另一句格言所說：「教育之目的，教育之結果，無他，道德之進化而已」（《早年文存》，頁二六三）。胡適相信，人類進化的核心與動力，來自道德之進化，而人類的道德進化，則「惟恃一己而已」，故曰：「天下偉大之人物惟自造之耳」（《早年文存》，頁二七〇），又曰：「凡人之價值，皆自鑄之」（《早年文存》，頁二六三）。

胡適相信，人類的進化，尤其是道德進化，是靠一個個獨立自鑄自造的個人努力形成的，故曰：「愛獨立之情，非特為人類之特性，實則道德之進化，此為最要矣」，而「思想自由，獨立之最上乘也」（《早年文存》，頁二七三）。因此，胡適自少年時代起，就有一個終其一生未曾稍變的中心信念，堅信人類的進化來自一個個力求進步的獨立思想者。思想，是人類進化的動力。

二、思想：推理與判斷

胡適在〈贈別湯保民〉一詩中，有四句自述：「我生十七年，嗜好與世殊。矯揉就世範，毋乃心為奴。」（《早年文存》，頁二二六）充分顯示出胡適不願當世俗的「心奴」之志趣，對世俗世界採取高度獨立與批判的態度，因此非常強調個人的獨立精神與獨立思想的重要性。胡適相信，一個人在思想與行動上是自我的主宰，但在人我交往的世界中，也不是任人隨意而行毫無顧忌的，而是：「天下的人，只有一個理字，是應該畏懼的，只須我自己行止動作，上不愧天，下不愧人，自己對得住自己，就是了。」（《早年文存》，頁一二七）然則，「理」從何而來？對胡適而言，「理」是一個人根據自己的見識、經驗、價值與目的，經過理智的思考、推理與判斷而得到的行動準則。故胡適強調一個人要多讀書以增廣見識，思想才有事實根據；要多思考、推理，判斷才能準確，才知道自己應該採取何種正確行動。就胡適看來，人類的行動，都是一個思想過程的結

果，有價值的行動，來自有效的思想過程。而令胡適感嘆與懊惱的是，「只可憐我們中國人總不肯想，只曉得隨波逐流，隨聲附和，國民愚到這步田地，照我的眼光看來，這都是不肯思想之故」。（《早年文存》，頁七一）故胡適所積極從事的，是想要以淺顯明白的道理，去刺激中國人思想，去革除中國種種的「野蠻思想」與「野蠻制度」。

如前所述，胡適曾為文〈論承繼之不近人情〉，其論證與推理或思考方式是：從做兒子的這一面說，基於人情與公理，一般人斷不會隨意稱人為父，因此中國人的承繼之法是「大傷人情」「大背公理」了；而且，一個人的「人權」是「神聖」「不許他人干涉侵犯」的，難道可以「隨意聽人家強迫」而稱人作父嗎，「真是豈有此理」；而最「卑鄙」「無恥」的是「豬腸狗肺的人，貪人家的財產，甘心情願，去營求做人家的兒子」，這簡直是禽獸了。再從做父母的這一面說，自己無子卻一定要個承繼的兒子，無非是為了養生、送死、祭祀、接宗，然而，只為這幾種理由，就要傷天害理，「把人家的兒子，硬派作自己的兒子」，這種「自私自利之心」，是很可憐很可笑的；其實，過繼的兒子，也未必孝順，且往往貪圖財產而來，這就「和用錢買一個奴才一樣」，財產空了，兒子也不做了，「又何必呢」。（《早年文存》，頁一七一～一七三）

按照胡適之意，一個人只要肯思想、講道理，而不被自私自利之心所誤導，必定能夠對自己的行動有一個正確而合理的判斷，於己於人都更為有益。胡適這種思考方式表現得最清楚的就是「無鬼論」與「毀神佛」的主張。胡適曾總結五點神道無用的論證與推理：

- (1)神佛是泥水匠塑的，木匠雕的，若是神佛有靈，這木匠泥水匠可不要更靈了麼？
- (2)人在則精神在，人死精神也飄散了，世間斷沒有鬼，所以世間更沒有神佛。
- (3)出行的求晴，耕田的求雨，往北走的求南風，往南走的求北風，休說沒有鬼神，就有了鬼神，又如何發付呢？可見即使有了神佛，斷不能操賞罰之權，斷不能司禍福之柄。
- (4)我們堂堂地做個人，怎麼低頭叩首的去求那泥塑木雕的菩薩，去求那已

死的死人，豈不可恥。

(5)要是人死了，反而靈起來了，可以作威作福了，那麼，我們倒不如大家一齊去死了罷！何必生在世上做一沒用的人呢？何不如大家去做一班有用的鬼呢？（《早年文存》，頁一六四～一六五）

胡適還以充滿自信與見證性的語氣說道：「我現在是極不信菩薩的，是要罵菩薩的要打菩薩的，菩薩如果有靈何不馬上顯些感應，把我的手風了做不得報，使我死心塌地一心信佛，那便是真正有菩薩了。」（《早年文存》，頁一五一）

在社會小說〈真如島〉中，胡適極力批判糾正「神權鎮」上種種神怪迷信，如論證「算命」的不可信：

那算命的話，如何可以相信呢？一個人的壽年，不論那個也不能預先曉得，我們這樣好好的人，也還不能夠曉得，何況那些沒了眼睛、五官不全的瞎子呢？那些算命的人，因為自己沒有飯吃，所以學些江湖訣竅，出來哄騙人。有時說些巴結人家的話，叫人家歡喜他，有時又故意說些恐嚇人的話，好叫人家說他肯直言，不肯拍馬屁。他這一種忽緊忽鬆的本事，就是他們的飯碗了。這些沒廉恥的人，本來不值得去責備他，只可笑那些愚人，偏要去相信他。咳！那真是可笑得狠呢！（《早年文存》，頁二一）

胡適又如此論證「擇日」的無知與愚昧：

講到一個人，身體癱癲了便要沐浴，有事便要出行，該會親友便會親友，該應祭祀便祭祀，那裡有什麼宜不宜呢？那裡關乎什麼日子的吉凶呢？譬如周朝武王滅紂，那日是個甲子日，武王在這日得勝，紂王在這日滅亡，到底這甲子日是吉日呢？還是兇日呢？是宜打仗呢？還是不宜打仗呢？又譬如有二人，都揀了宜出行的日子，同時坐船動身，但是一個是向南走的，一個是向北走的，行到半路，忽然起了一天的大北風，這向北走的船，過了當頭的逆風（就是北風）把船都吹翻了，人也浸在水中死了；那向南走的船，卻遇了順風（也是北風）風越大，船行得越快，不多時，便到了。這二人同是宜出門的日子動身，為什麼倒會生出兩樣的結果來呢？他們所揀的日子，到底宜出行呢？還是不宜出行呢？可見得這揀日子一件事，是最靠不住的了。（《早年文存》，頁三二）

關於中國人的「風水」迷信，胡適的批判是：

死者入土為安，何必揀什麼好地。這風水的事情，在秦漢時候方才起的，秦漢以前，就像《易經》上所說：『古之葬者衣之以薪藏之中野』，和《禮記》所說：『晉國大夫趙氏的祖墳都在九原』，可見得古人營葬，並不擇地，難道那時候就沒有富貴的人家麼？就如外國人的葬法，他們一村之中死了人，都合葬在一塊墳場上，何嘗揀什麼風水？難道他們就不望子孫昌盛麼？晉朝有個郭璞，他最會看風水，他過了什麼好風水，必定要剪些指甲，或剪些頭髮葬在裡面，所以如今『郭璞墓』所在都有，但是他後來反被王敦殺死，這可不是一個最明的證據麼？隋文帝說：『我家的墓兇麼？為什麼我會做皇帝呢？我家的墓吉麼？為什麼我的兄弟會戰死呢？』這話真是明白得很，只可憐這些愚人，偏不醒悟。（《早年文存》，頁三六）

胡適最後談到「因果」「報應」的問題：

這因果二字，很難說的，從前有人說『這因果兩個字，可以把一樹鮮花做一個比喻，譬如窗外這一樹花兒，枝枝朵朵，都是一樣，何曾有什麼好歹善惡的分別，不多一會，起了一陣狂風，把一樹花吹一個花落飛飛滿天，那許多花朵，有的吹上簾櫳，落在錦茵之上，有的吹出牆外，落在糞溷之中，這落花的好歹不同，難道好說這是這幾枝花的善惡報應不成』。這話狠是，但是我的意思，卻還不止此。大約這因果二字，是有的，有了一個因，必收一個果。譬如吃飯自然會飽，吃酒自然會醉，有了吃飯吃酒兩件原因，自然會生出醉飽兩個結果來。但是吃飯是飯的作用生出飽來，種瓜是瓜的作用生出新瓜來，種豆便是豆的作用生出新豆來，其中並沒有什麼人為之主宰。如果有什麼人為主宰，什麼上帝哪！菩薩哪！既能罰惡人於既作孽之後，為什麼不能禁之於未作孽之前呢？譬如有一個人，做了許多傷陰騖的事，他所做的事，自然而然的會生出一個惡報來，我們看見了，便叫他做報應，說這是某人行惡事的現報，說這真是天有眼睛了，其實這並不是『天』的作用，『天』要是真有這麼大的能力，何不把天下的人個個都成了善人呢？天下的人個個都成了善人，便可以省去許多刑罰許

多惡報，也免得那些作惡的人家破人亡的慘狀，這才是上天有好生之德呢！（《早年文存》，頁五六～五七）

胡適不相信人世之間有什麼報應性或主宰性的因果關係，有的只是自然的條件反應式的因果關係，「福禍皆自己求來」，每一個人人都必須為自己的行為負責，不必去求虛無飄渺的神佛。鬼神之說，只是「惑世誣民」，徒然將人間變成「黑暗世界」。胡適堅信，人類的拯救力量，來自人類清明的理性與勇氣，絕不是來自自欺欺人的鬼神迷信。故堅決反對「神道設教」的投機誘騙辦法：

吾嘗持無鬼之說，論者或咎余，謂舉一切地獄因果之說而摧陷之，使人人敢於為惡，殊悖先王神道設教之旨。此言余不能受也。今日地獄因果之說盛行而惡人益多，民德日落，神道設教之成效，果何如者？且處茲思想競爭時代，不去此種種魔障，思想又烏從而生耶！（《早年文存》，頁一五九）

胡適關心並堅持的，是在「思想競爭」的時代，只有清明的思想才是進化的動力與優勝的條件，因此必須極力去除種種鬼神迷信等思想「魔障」，否則無由進入文明世界。

林毓生在《中國意識的危機》一書中曾指出，胡適與陳獨秀、魯迅等五四時代的知識份子一樣，具有「藉思想文化以解決問題的方法」（the cultural-intellectualistic approach），強調思想與文化變遷，在解決社會政治變遷問題上的必然優先性，而此方法使胡適等人形成一種特有的整體性的反傳統主義。林毓生進一步指出，胡適等人這種「藉思想文化以解決問題的方法」，是來自傳統儒家「一元論主知主義的思想模式」（a monistic and intellectualistic mode of thinking），特別強調基本思想或觀念，在解決道德與政治問題上所具有的力量與優先性，因而形成一種「主知的整體論之思想模式」（an intellectualistic-holistic mode of thinking），以為整個社會與文化，其形式與本質是由一些基本觀念所決定。林毓生的結論是，這種來自儒家傳統的一元論主知主義的整體論思想模式，使胡適歸根究底認為「中國傳統的罪孽是由於傳統中國人心靈的卑劣所造成的」²。

2 本段所述詳 Lin Yu-Sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in The May Forth Era*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1979.

其實，就胡適看來，中國傳統的罪孽，並不是因為中國人心靈的卑劣，而是因為中國人頭腦的懶惰不肯思想，才會迷信鬼神、迷信天堂與地獄、迷信算命、迷信風水、迷信種種野蠻風俗與野蠻制度，不知文明為何物，不知競爭進化，皆因不肯思想。胡適確實具有一種主知主義 (Intellectualism) 的思想模式或傾向，強調思想在行動上的重要性與優先性。但是，胡適的主知主義，與中國儒家傳統的主知主義不同，主要是在所謂「思想」的涵意與著重點的不同。所謂「思想」，涵意有二，一是作為名詞的「思想」(Thought)，具有某種特定的具體的內容，如忠、孝、節、義思想，在傳統中國都是具有特定的具體的內容；二是作為動詞的「思想」(Thinking)，是指思惟、思考的能力或過程，可應用於任何內容，而不受某一特定的具體的內容之限制。

中國傳統儒家的主知主義之「知」，雖然也含有思惟、思考之義，但自孟子以下，尤其是宋、明理學家，由於相信本體性與道德性的「理」之存在與作用，使儒家的「知」被封閉在對既定的「理」的認定與實踐之上，對「理」本身，儒家的「知」是無從透過思惟去選擇去否定去創造的。對傳統儒家而言，「知」只是去認知一個既定的被先驗的認為是來自永恆不變的特定的本體的具有某種特定的具體內容的「理」，然後將「理」變成一種思想、一種信仰，再將其特定的具體內容在行動上加以實踐，這便是忠、孝、節、義的諸種倫常禮法，即所謂「天經地義」。在這個「知」與「行」的過程中，在這個「理」的本體的必然的封閉的起點與終點上，真正的思惟能力早已被閹割了。就胡適看來，儒家的「知」只是對「理」的迷信與盲信。這也正是胡適所慨嘆的中國人不肯思想之意。

胡適在申論其「無鬼」的主張時，曾對宋、明儒者有所批判，曰：

嘗慨夫吾國先聖格物致知之說，乃為宋儒「物猶事也」一語所誤，其遺毒遂致我神州民族科學思想墮落無遺，其有稍涉於此，則又以「玩物喪志」四字一筆抹煞。嗟夫！物理之不明，則日日講道德說仁義，而於生民之塗炭，群氓之蚩蚩，終無絲毫之益。所謂獨善其身者非耶？王陽明為一代大儒，而於格物之說，亦夢然無曉，其言以七日夜之力，坐對庭竹，思窮其理，終不可得，乃廢然反於身心之學，然則終為「物猶事也」之說所誤

耳，物理之不明，終不足以明道解惑。（《早年文存》，頁一六〇）

胡適所批判的宋、明儒者身心之學所欲窮究的「事理」，是在先驗的本體上已規定的，而在行動的實踐上是既定的必然的理法，這些虛理於國計民生「終無絲毫之益」。胡適所要強調的，是「物理」的探索與研究，胡適大有將宋儒「物猶事也」一語倒轉過來主張「事猶物也」之意，其實在胡適眼裡，人猶物也，一切事物都必須在經驗性的事實性的具體性的物的基礎或根據上，去認識、去理解、去思考、去推理、去判斷、去評價、去行動，這就是胡適所謂的「思想」，是強調思惟能力與思惟過程的作為動詞的「思想」。胡適堅持，所有的「理」，都必須以具體存在的事物為根據，經過個人獨立思考、判斷的思惟過程，在符合邏輯的推理程序下所得到的結論，而可作為個人行動的準則³。這是一個必須靠個人的思想去建構的開放過程，也正是胡適所謂的「自鑄」、「自造」的自我期許。事實上，十六、七歲的胡適，已在思想上為接受杜威(John Dewey, 1859-1952)的「實驗主義」(Pragmatism)做好了準備。或者，更確切地說，後來的胡適只是在杜威的實驗主義裡，找到了最能表現自己思想的一套方法。

三、道德：個人與社會

胡適認為，「物理」不明，雖日日講仁義說道德，終無絲毫之益，但這並不

- 3 十三年後（一九二一），胡適談到〈清代學者的治學方法〉，對宋儒「格物」之說，仍有相同的看法與批判：

他們既不講實用，又不能有純粹的愛真理的態度。他們口說「致知」，但他們所希望的，並不是這個物的理和那個物的理，乃是一種最後的絕對真理。小程子說，「今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。」又說，「自一身之中，至萬物之理，但理會得多，自然豁然有覺悟處。」朱子上文說的「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」這都可證宋儒雖然說「今日格一事，明日格一事」，但他們的目的並不在今日明日格的這一事。他們所希望的是那「一旦豁然貫通」的絕對的智慧。這是科學的反面。科學所求的知識正是這物那物的道理，並不妄想那最後的無上智慧。丟了具體的物理，去求那「一旦豁然貫通」的大徹大悟，決沒有科學。（胡適，《胡適文存》，第一集，台北，遠東圖書公司，民國四十二年，初版，頁三八六）。

表示胡適不注重道德，胡適只是強調必須以明「物理」為前提，否則徒勞無益。基本上，胡適相信文明的產生與發展，是「道德進化」的結果。但胡適所謂道德，並不是指中國傳統的忠孝節義，而是指作為物的個人，與作為物的社會之間的關係，因此必須探究個人與社會各別的「物理」，與兩者之間互相關連的「物理」，道德就建立在個人對社會的關係上。

胡適強調個人對社會的「責任」，認為「責任」是人之所以為人的條件，是人世間最要緊的東西，甚至「比生命還貴重幾千百倍」，「責任」是「做英雄豪傑的起點」。胡適如此陳述責任的意義與重要性：

這責任二字的解說，便是人人本分以內所應該做的事情。人家有恩於我，我要報答他，人家給了我工錢，我便要忠心做他的事，這都叫做本分，這便叫做責任。列位要曉得，我們生在世界中，吃的喝的穿的住的，那一樣不靠大家的力量。你替我做這樣，他替我做那樣，所以我們呱呱墜地的時候，便已有了無數人給我預備了許多東西，供給我們的吃喝穿著。這許多人，對於我們，有莫大恩典，我們應該如何報答他，我們應該立志做一個什麼樣的好人，造如何大的幸福，給我同胞。列位，這便是我們的責任，這便是我們的本分。要是我們不能盡我們的責任，不能做以上所說的事，我們不但不能算得人，只可算得替世界上多了一個吃飯睡覺的廢物，那麼……我們到不如死了，到替世界上省了許多東西，許多廢物。列位想一想，這可不是責任比生命重麼！

要是我們既然曉得什麼叫做責任了，那就應該認真盡我們的責任，努力去做，無論什麼艱難困苦，都不可退縮，務必拼命去做，或是過了萬不得已的困難，我們的目的萬萬不能達了，那時只好把我們的生命，殉了我們的責任。因為一則生命本來是比責任輕的，二則也須使世界上人曉得我們不是放棄責任的人，也不是把生命看得比責任重的人，三則也可以鼓勵世界上人，大家努力盡他的責任，替世界上做了一個極好榜樣。（《早年文存》，頁八二～八三）

胡適的道德邏輯是，社會對個人有恩，故奉獻自己造社會大眾的幸福，就是每一個人的本分與責任，甚至犧牲生命在所不惜。胡適強調：「我們做了一個

人，堂堂地立於天地之間，吃了世界上人的飯，穿了世界上人的衣，正應該轟轟烈烈做一場大事業。活的時候，千萬人受他的恩惠，死的時候，千萬年記念著他的名兒，那才不愧做了一輩子的人呢！」（《早年文存》，頁一八三）胡適希望每一個人都有一種道德上的自我期許：「生的時候，便要做一個人人欽敬的大偉人；死的時候，便要做一個人人崇拜永永紀念的大英雄」。（《早年文存》，頁一八六）做一個英雄偉人，社會千萬年的紀念，就是不朽。胡適在〈論承繼之不近人情〉一文中，曾推薦「社會」這個「極孝順永遠孝順的兒子」，給無子嗣的人，只要「有益於社會」、「有功於社會」，全社會都感謝他、紀念他、崇拜他，全社會都成他的「孝子賢孫」了。（《早年文存》，頁一七三～一七四）

值得注意的是，胡適視道德為個人為社會謀福利的一種社會責任，這種責任的完盡，端賴個人對此責任的自覺與承擔，因此就需要對個人與社會之間的關係，有一清楚而明瞭的思考、推理與判斷。對胡適而言，道德責任的承擔與實踐，是一個思考、判斷然後行動的思想過程，而不是也不需要是一種道德本體的規定或命令，胡適的觀點完全不需要形上的本體論。這是胡適與梁啟超以及宋、明儒者大不相同之處⁴。

四、結 論

十六、七歲就讀上海中國公學的胡適，從西方現代文明的發展，認識到進化的理論，對不同的社會有「文明」與「野蠻」的評價。就胡適看來，西方社會發展出來的「文明」，對其他社會而言，並不具有必然的普遍性，不是其他社會必然要發展出來的文明，也不是其他社會非要追求不可的目標。但是，胡適相信，不同社會之間，其「文明」程度是可以比較的，而有文明與野蠻之分，其中，科學思想的發達是主要的關鍵。胡適隱然認為，文明的進步，來自科學對「物理」的探究，「文明」是以堅實的物理為基礎，物理是人類思想、判斷的依據。

探究「物理」，根據物理去推究「事理」，形成判斷以做為行動的準則，這是一個思想的過程，故胡適強調思惟、推理、判斷的思想作用。對胡適而言，一

4 有關梁啟超的道德本體論，可參閱劉紀曜，〈梁啟超的自由理念〉（《師大歷史學報》，第二十三期，台北，民國八十四年六月，頁二六三～二八七）一文。

個人不是被社會風俗習慣所制約、束縛的被動者，而是一個對社會風俗習慣自覺地清醒地加以思考、批判改造的主動者。一種風俗習慣，只有經過審慎的考察，合於「物理」，且在人事上有其說得通的「道理」，才是有價值而值得採取的。胡適這種強調個人主動的思考能力，與個人對社會文化的自主性選擇，可以說是一種方法學上的個人主義(a methodological individualism)。

胡適這種方法學上的個人主義，也表現在個人對社會的道德責任的觀點上。對胡適而言，道德責任不是社會對個人的要求，而是個人對社會的一種自覺性承擔與奉獻。胡適強調個人在道德上的自我認知、自我期許、榮譽的追求、英雄崇拜與強烈的自我奉獻的責任感之實踐。胡適堅信，個人的價值必須以其對社會的貢獻來衡量，個人的「不朽」，不是靠子孫的繁衍，而是靠社會的紀念。但是，這一切成就，其原動力都在個人，不在社會。故胡適強調個人的自覺、自鑄、自造，然後才能改造社會，由「野蠻」進至「文明」。

十六、七歲的胡適，雖然對西方文明只有粗淺的認識與了解，但是對由西方社會所呈現出來的「文明」的可能性，卻有某種堅定的信念。胡適確信，「文明」也是中國人應該追求的狀態與價值。胡適對「文明」的肯定與追求，以及對中國傳統社會風俗的「野蠻」的認定，使其在思想上自覺地擺脫中國傳統，希望在由科學所提供的對「物理」的新認識之上，建立一種新的思想模式，革除中國的「野蠻思想」，創造中國的新「文明」。事實上，胡適在一九一〇年留學美國之前，已為此做好了思想準備。