

胡適與赫胥黎

黃克武*

一、前言

胡適在〈介紹我自己的思想〉一文中，有一段人們耳熟能詳的話：「我的思想受兩個人的影響最大：一個是赫胥黎，一個是杜威先生。赫胥黎教我怎樣懷疑，教我不信任一切沒有充分證據的東西。杜威先生教我怎樣思想，教我處處顧到當前的問題，教我把一切學說理想都看作待證的假設，教我處處顧到思想的結果。這兩個人使我明瞭科學方法的性質與功用」。¹由此可見赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825-1895)與杜威(John Dewey, 1859-1952)是胡適科學思想的最主要的源頭，也是認識胡適思想的關鍵人物。但是有趣的是，後來學者在研究胡適思想時多半偏重「杜威先生」，而忽略「赫胥黎」。在胡適研究之中，研究胡適與杜威的博士論文就有好幾篇，²其他有關胡、杜關係的文章更是不少；³而處理胡適與赫胥黎的文章卻不多見，在幾本重要的胡適思想研究的專書中(如 Jerome B. Grieder, Chou Ming-chih 等)都沒有仔細探究胡適與

* 中央研究院近代史研究所研究員

¹ 胡適，《胡適文選》(台北：遠流出版社，1989)，頁2。

² Moying Li, "Hu Shi and His Deweyan Reconstruction of Chinese History" (Ph.D. diss., Boston University, 1990). Xiao-ming Yu, "The Encounter between John Dewey and the Modern Chinese Intellectuals: The Case of the 1922 Education Reform" (Ph. D. Diss., University of Virginia, 1991). Qizhang Kuang, "Pragmatism in China: The Deweyan Influence" (Ph.D. Diss., Michigan State University, 1994). Ching-Sze Wang, "John Dewey in China: To Teach and to Learn" (Ph. D. Diss., Indiana University, 2005).

³ 例如楊貞德，〈胡適科學方法觀論析〉，《中國文哲研究所集刊》，期5(1994)，頁129-154。

赫胥黎的關係，少數的研究者只是在談胡適與達爾文生物進化論或胡適與整理國故之時，方觸及這個議題（如 James Reeve Pusey 的書）。⁴

為何會出現此一現象？這很可能是因為胡適與杜威關係深厚。杜威是胡適在美國哥倫比亞大學的老師，所以上文中他尊稱杜威為「先生」，對赫胥黎則直呼其名。杜威曾來中國訪問、講學，時間長達兩年多，其演講共百餘場，主要由胡適擔任翻譯，⁵而且一直到今日杜威思想在美國哲學界、教育界仍扮演十分重要的角色。胡適還把自己的小兒子名為「思杜」（思念杜威），以表示其對恩師的感謝與懷念。胡適甚至透過杜威的介紹，認識了後來成為杜威夫人的 Roberta Lowitz（羅慰慈），兩人之間有一段不為人知的情緣，「羅慰慈的放浪、幽默、調情、俏皮，弄得胡適神魂顛倒」。⁶

相對來說，赫胥黎雖然在十九世紀末、二十世紀初是一個有名的學者，他主要是作為達爾文進化論的闡釋者而著名，如同胡適所描述的，「赫胥黎是達爾文的作戰先鋒（因為達爾文身體多病，不喜歡紛爭）」。⁷然而至二十世紀中葉之後，達爾文之名仍為人們所熟知，而赫胥黎之名則已逐漸為人們所遺忘，他的名字多半只存在於學術史的教科書之中，此一情況與他的朋友斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903) 很類似。兩人都是在世時享有盛名，過世後名聲日益衰微。

胡適與赫胥黎沒有親身的接觸，根據胡適日記，他在 1926 年 10 月 2 日，於倫敦大英博物館看禪宗史資料時，曾在朋友家中見過赫胥黎的兒子 Leonard Huxley，「四點半到 Dr. C. Delirle [Delisle] Burns 家裡喫茶。遇見 Y. A. Hobson，

⁴ Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1970). Ming-chih Chou, *Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984). James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983).

⁵ 胡適，〈杜威先生與中國〉，《胡適文選》，頁 9-11。沈益洪編，《杜威談中國》（杭州：這將文藝出版社，2001）。

⁶ 江勇振，《星星、月亮、太陽：胡適的情感世界》（台北：聯經，2007），頁 376。

⁷ 胡適，〈演化論與存疑主義〉，《胡適文選》，頁 8。

又遇見 Huxley 的兒子 Lonard [Leonard] Huxley。」⁸胡適在這一次旅行中，有一天也因為「晚上不能睡」，讀過 Leonard Huxley 爲他父親所寫的傳記，*Thomas Henry Huxley, A Character Sketch*.⁹ 1926 年 10 月 17 日，他又在 Dr. Burns 的家中，見到赫胥黎的孫子，「遇見 Julian Huxley，是 T.H.Huxley 的孫子；Huxley 的子孫只有他繼續科學方面的遺風，他在[倫敦大學的]King's College 教生物學。」¹⁰Julian Sorell Huxley (1887-1975) 是 Leonard Huxley(1860-1933)的兒子，Julian Sorell Huxley 的弟弟 Aldous Huxley(1894-1963)是有名小說家與評論家，著有《美麗新世界》(*Brave New World*)與《自由教育論》(“Education” in *Ends and Means*，潘光旦譯)等書，他的中文譯名也是赫胥黎，所以不少人把孫子與祖父混爲一談。¹¹

胡適一生曾兩度購買《赫胥黎論文集》。第一次是在 1940 年。根據 1940 年 8 月 22 日的日記記載，當時任駐美大使的胡適在華盛頓 DC 一家很有名的舊書店 Lowdermilk (現已歇業) 買了：

Burton: *Arabian Nights* 十七本

Huxley (T. H.) 《全集》十一本

Morley: *On Compromise*¹²

⁸ 胡適，《胡適日記全集》(台北：聯經，2004)，冊 4，頁 486。

⁹ 同上，頁 596。胡適的記載如下：「晚上不能睡。把電燈開了，讀 Huxley 略傳。是他兒子作的。三點鐘才睡」。這一本書是胡適在 1926 年 12 月 8 日的日記中所提到 *Life Stories of Famous Men Series* 中的第一冊，1920 年由 London 的 Watts & Co. 出版，全書計 120 頁。《胡適日記全集》，冊 4，頁 584。

¹⁰ 《胡適日記全集》，冊 4，頁 514。

¹¹ 早在 1940 年代潘光旦在翻譯 Aldous Huxley《自由教育論》時即說「這赫胥黎不是寫《天演論與倫理》的赫胥黎；那是湯姆斯·赫胥黎(Thomas Huxley)，而這是阿爾杜斯·赫胥黎(Aldous Huxley)；不過兩人有很密切的關係，一是祖父，一是孫子。」見潘光旦，《潘光旦文集》(北京：北京大學出版社，2000)，冊 13，頁 5。馬英九 2006 年五月爲紀念五四運動，在報紙上所寫的一篇文章，〈開創理性社會的新時代—紀念「五四」87 周年〉即把胡適所欣賞的赫胥黎(Thomas Henry Huxley)誤認爲他的孫子 Aldous Huxley，見《聯合報》2006/05/04。

¹² 這一本書是韋蓮司在 1914 年介紹給胡適，並曾借給他閱讀的一本書，對胡適來說意義非凡。該書讓胡適對彌爾的自由主義有更深入的认识。在胡適寫給韋蓮司的信中多次提到毛萊的《姑息論》(此一譯名頗堪玩味，筆者正在研究近代中國 *compromise* 一概念的翻譯，五四時代杜亞泉等人將之譯爲「調和」)。如 1914 年 11 月 26 日，胡適寫到「我利用餘暇讀毛萊的《姑息論》

共花三十元！¹³

這一套書現存北京大學圖書館。根據整理此套藏書的鄒新明先生表示，目前在北大的《赫胥黎論文集》共 12 本（並非日記所寫的 11 本）。該套書顯然是在舊書店湊齊的，書扉頁上有原擁有人 Benjamin XXXXX 的簽名，出版社為 New York 的 D. Appleton and Company，出版日期是 1886 與 1897 年。全套書共 9 冊，然第 1 至第 3 冊各有一複本。在第一冊書末有胡適填寫的日期：August 25, 1940。¹⁴

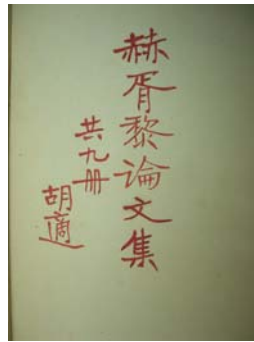
1948 年底胡適將此一套書留在北京東廠胡同的家中。1952 年他在普林斯頓大學任職期間又買了一套 Thomas Henry Huxley 的 *Collected Essays*。1952 年 1 月 15 日，他在日記中提到：「T. H. Huxley 晚年（1893 正月-1894 七月）編定他的《文集》（*Essays*），共九冊....Huxley（1825-1895）說理述學，都特別清楚明白。我生平最喜歡他的散文，上月決心託書店替我覓購全部。今天送來。我很高興。（此是美國 D. Appleton & Co. 1904 年的初排本）」。¹⁵這一套書後來被運回台北，目前藏於南港中研院胡適故居的客廳，放在靠餐桌旁書櫃中層一個很醒目的地方。因為歲月的關係，館藏這一套書的書皮，部分有所剝落，該書卷首有胡適題字（附圖），內文上面則有不少胡適閱讀後所留下的痕跡，或是畫線、夾紙，或是加上手批。這是一份胡適與赫胥黎思想交涉的重要史料。

（*On Compromise*），我非常喜歡……」。1914 年 12 月 7 日的信又說「我最近讀的書，很少像毛萊這本書給我如此大的樂趣。我得衷心的感謝你，帶給我如許的樂趣」。周質平編譯，《不思量自難忘：胡適給韋蓮司的信》（台北：聯經，1999），頁 7、11。

¹³ 《胡適日記全集》，冊 8，頁 63。

¹⁴ 2007/4/20，「鄒新明致黃克武函」。

¹⁵ 《胡適日記全集》，冊 8，頁 698



總之，赫胥黎的思想無疑地是胡適學問中的一個重要支柱，難怪有人說胡適「舊學不過乾嘉，新學止于赫胥黎」。¹⁶在這一篇文章中，我嘗試環繞著胡適與赫胥黎思想上的交涉，處理以下幾個議題：第一、清理胡適認識赫胥黎的過程。第二、探討胡適對赫胥黎思想的認識與解讀（日文稱為「受容」），並指出胡適與赫胥黎思想之間的差異。第三、解釋差異產生的原因。我認為差異的產生主要由於胡適受傳統儒、佛思想內容（如佛教的宇宙觀與儒家對群己關係的看法）與思維方式的影響，從墨子刻所謂「樂觀主義的認識論」的角度，誤讀了深受笛卡耳、康德、休謨思想影響，具「悲觀主義的認識論」傾向的赫胥黎。雖然胡適宣稱他肯定赫胥黎的 Agnosticism（「不可知論」，胡適稱為「存疑主義」），但對胡適來說，知識上「可知」的範圍要超過赫胥黎，其中一個最明顯的例子是胡適認為從實然可以導引出應然方面的倫理價值與形上智慧（如「不朽」觀念與「社會宗教」）。第四、我認為胡適對赫胥黎的解讀與嚴復、梁啟超非常類似，他們均受儒家、佛教觀念的影響，且都強調：中國式進化論（肯定人為努力的意義，並對未來具樂觀信念）、和諧的群己關係（胡適稱為「健全的個人主義」），以及透過教育方式培養具有民德、民智、民力的新國民。從此我們可以建構一套中國近代自由主義的思想系譜。

¹⁶ 金岳霖與唐德剛都有類似的說法。唐德剛，《胡適雜憶》（台北：傳記文學，1981），頁 24。

二、以人對治抗天行：胡適初遇赫胥黎

胡適與赫胥黎思想的接觸，要從他年輕的時候受到嚴復思想的影響談起。嚴復在近代中國並不是第一位譯介赫胥黎的人，在他翻譯、出版《天演論》之前的 10 年(1886 年)，赫胥黎所著的《科學導論》(*Science Primers*, MacMillan Co., 1880) 即有兩個中文譯本。一本是由英國漢學家艾約瑟(Joseph Edkins, 1823-1905)所譯，名為《格致總學啓蒙》，由北京海關總稅務司署出版(出版時並未註明原書著者)。另一本則由英國人羅亨利(Henry Loch, 1827-1900)與國人瞿昂合譯，名為《格致小引》，其上註明英國賀施賚著，由江南製造局出版。這兩部書影響都不大，很多人甚至不知道兩書的作者即是嚴復筆下的赫胥黎。¹⁷這固然是因為 Huxley 的中文譯名不一致，但另一個可能的原因則是譯筆拙劣。《格致總學啓蒙》後收入《西學啓蒙十六種》之中，梁啟超對該書的評價是「譯筆甚劣，繁蕪佶屈，幾不可讀」。¹⁸

赫胥黎的思想在中國發生普遍的影響力，要到嚴復在《直報》上撰寫文章介紹，¹⁹並以典雅的古文翻譯《天演論》之後才開始。胡適在《四十自述》提到：1905 年十五歲的胡適就讀於上海澄衷學堂時，閱讀《吳京卿節本天演論》的經驗，這一本書是吳汝綸(1840-1903)將嚴復所譯赫胥黎《天演論》節錄出來，便於學生閱讀的一個本子，對於《天演論》的傳播貢獻很大。²⁰胡適說：

澄衷的教員中，我受楊千里(天驥)的影響最大.....後來我在東二齋和西一齋，他都做過國文教員。有一次，他教我們班上買吳汝綸刪節的嚴復譯本《天演論》來做讀本。這是我第一次讀《天演論》，高興的

¹⁷ 王揚宗，〈赫胥黎《科學導論》的兩個中譯本〉，《中國科技史料》，卷 21 期 3(2000)，頁 207-221。

¹⁸ 梁啟超，〈讀西學書法〉，夏曉虹輯，《飲冰室合集集外文》(北京：北京大學出版社，2005)，頁 1167。

¹⁹ 嚴復在 1890 年代中期所撰〈原強修訂稿〉介紹赫胥黎的實證精神，他說：「赫胥黎曰：讀書得智，是第二手事，唯能以宇宙為我簡編，民物為我文字者，斯真學耳。」嚴復，《嚴復集》(北京：中華書局，1986)，頁 29。

²⁰ 黃克武，〈走向翻譯之路：北洋水師學堂時期的嚴復〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 49(2005)，頁 1-40。

很。他出的作文題目也很特別，有一次的題目是「物競天擇，適者生存，試伸其義」。……這個題目自然不是我們十幾歲小孩子能發揮，但讀《天演論》，做「物競天擇」的文章，都可以代表那個時代的風氣。《天演論》出版之後，不上幾年，便風行到全國，竟做了中學生的讀物了。讀這書的人，很少能瞭解赫胥黎在科學史和思想史上的貢獻。他們能了解的只是那「優勝劣敗」的公式在國際政治的意義。……幾年之中，這種思想像野火一樣，延燒著許多少年的心和血。²¹

胡適在 1906 年所寫的作文「物競天擇，適者生存，試伸其義」，幸運地被保存下來。從這一篇文章可見胡適從閱讀嚴復譯作所得到的主要訊息是：世界歷史演變的規律是「物競」、「天擇」，但是背後根本的原因是人為的努力。他說：「物與物並立必相競，不競無以生存也，是曰物競。競矣，優勝矣，劣敗矣，其因雖皆由於人治，而自其表面觀之，壹若天之有所愛憎也，是曰天擇。」最後他則鼓勵國人「投袂奮興」，以免於「滅亡」。²²這是胡適與赫胥黎第一次思想的接觸，他所感受到的是嚴復所闡釋的赫胥黎，突出物競天擇、適者生存的救亡意識，而完全沒有注意到後來他所強調「思想方法」的面向（這方面胡適的想法是受到杜威思想影響之後，才重新挖掘赫胥黎思想中科學方法的重要性，下詳）。

那麼嚴復《天演論》中所呈現的赫胥黎與赫胥黎思想有何差異呢？很多人都認為嚴復透過《天演論》將達爾文的「物競天擇，適者生存」的進化論思想或斯賓塞的「社會達爾文主義」介紹到中國，對中國近代社會變革起了重要推動作用。這樣的解釋雖大致正確，然忽略了嚴復透過翻譯在達爾文、赫胥黎、斯賓塞思想之間細緻的取捨，以及同一文本的原文與譯本，乃處於截然不同的文化脈絡之中。赫胥黎的原書的主旨是在批判達爾文與斯賓塞的觀點。赫胥黎認為，雖然自然界存在著弱肉強食的殘酷現實，但在人類社會卻不可以完全遵

²¹ 胡適，《四十自述》（台北：遠東圖書公司，1966），頁 49。

²² 周質平主編，《胡適早年文存》（台北：遠流，1995），頁 433。

從「叢林法則」，應該依賴倫理原則「以物不競為的」。²³這一辯論源於 19 世紀末期英國思想史中，關於倫理力量與自然法則之關係，以及「拉馬克原則」是否成立、政府職能應積極推展還是消極限制、人類未來是光明還是黑暗的論爭。²⁴

嚴譯《天演論》在中國思想界的焦點則不在上述的論爭，而在思索國人要如何應變、圖強的現實考量，並將赫胥黎文本中悲觀的傾向轉變為樂觀的傾向。²⁵嚴復同意斯賓塞所謂物競天擇適用於人類社會，而且進化是一個不可避免的一種緩慢、累積的過程，不能越級而行；但是他覺得斯賓塞太強調自然的力量（即所謂「任天為治」），而不夠重視個人自由，或者說個人意志在天演過程中所扮演的角色。他接受赫胥黎對斯賓塞的修正，以為人的能力雖源於天，個人的自由與努力實際上扮演著更重要的角色，可以突破自然的限制，與天爭勝，而創造新局，因此天人之間是相互衝突的。換言之，嚴復同意天行與人治一方面「相反相毀」，另一方面則出於同原，所以「天行人治，同歸天演」。這樣的想法在吳汝綸為《天演論》所寫的〈序〉有清楚的表達：

赫胥黎氏起而盡變故說，以為天不可獨任，要貴以人持天，以人持天，必究極乎天賦之能，使人治日即乎新，而後其國永存，而種族賴以不墜，是之謂與天爭勝，而人之爭天而勝天者，又皆天事之所苞，是故天行人治，同歸天演……嚴子之譯是書……蓋謂赫胥黎氏以人持天，以人治之日新，衛其種族之說，其義富，其辭危，使讀者怵焉知變，於國論殆有助乎？²⁶

²³ 這是赫胥黎在《天演論》（台北：台灣商務印書館，1987），〈導言六：人擇〉中的一個重要觀念，嚴復很精確地翻譯出此一想法，「天行人治，常相毀而不相成固矣。然人治之所以有功，即在反此天行之故。何以明之？天行者，以物競為功，而人治則以使物不競為的」，頁 16。

²⁴ 參見中研院史語所王道還先生有關《天演論》的研究（未刊稿）。

²⁵ 有關斯賓塞觀點對嚴復的影響，張灝先生有精闢的分析，他指出「（嚴復）政治上的漸進主義與思想上的激進主義均源於他的基本的社會達爾文主義的看法，這主要是他閱讀斯賓塞哲學來的」。Hao Chang, "Intellectual Change and the Reform Movement, 1890-8," *The Cambridge History of China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), Vol. 11, Part 2, p. 298.

²⁶ 吳汝綸，〈序〉，《天演論》，頁 1。

總之，嚴復在翻譯此書的過程中一方面同意自然有難以抗拒的力量，另一方面則發揮了赫胥黎反對弱肉強食的叢林法則，肯定倫理原則，並進一步推演到認為「人治可以對抗天行」，最終得出了「自強保種」的結論。再經過吳汝綸序言的闡發，「自強保種」成爲《天演論》的最根本意義，並在 20 世紀初引發了舉國瘋狂的閱讀潮流。

然而上述中國式的天演論不但是嚴復在西方思想中的取捨，他也受到固有經世理念、天人合一宇宙觀的影響。因而使得從他所開始引介，進而在中國發揮巨大影響的演進史觀，不但不接受西方那樣的「任天爲治」歷史決定論、肯定赫胥黎所提倡的倫理法則，而且比赫胥黎要更爲強調人爲努力在歷史演變中所扮演的關鍵角色。

嚴復在《天演論》中對「人治」的強調受到傳統知識份子使命感的影響。這種使命感直接源於傳統儒家的經世思想，認爲知識份子應該有顧炎武所謂的「救世」情懷，投身政治，以改造污濁沉淪的世界。這是一種充滿政治積極性的使命感，表現於大家常常聽見的「國家興亡，匹夫有責」、「士大夫以天下爲己任」等觀念之上。這種政治積極性與使命感隱含了一個對人的主觀意識與精神的信念，認爲人的思想與意志是改造外在世界的動力。誠如張灝先生所說的，這種人本意識與演進史觀結合，使得演進史觀在中國往往含有一種特殊的歷史意識，一方面他們接受歷史向前直線發展的觀念，因而常常有很強烈的歷史潮流感；另一方面他們並不認爲這歷史潮流會排斥人的自動自發的意識與意志。相反地，他們常常認爲歷史潮流只有透過由人的意識產生的精神動力才能向前推進。

張灝先生又很敏銳地指出中國式的演進史觀又與傳統天人合一宇宙觀，亦即相信「天的意志只有透過人心才能顯現」的觀念結合在一起。這樣一來，「使人覺得這世界觀所展現的價值與理想不只是人的主觀意識的投射，而且是植基於宇宙的演化與歷史潮流的推進」、「轉型時代的知識份子以歷史潮流代替天意，同時保留了傳統對心的信念，其結果是一種近乎主觀意識決定論的觀念。

我們可稱之為意識本位的歷史發展論」。²⁷這就是上述胡適所闡釋「物競」、「天擇」，而其決定因素在於「人治」的思想背景。

三、作為方法的赫胥黎：薩迪法則與清代考據的會通

嚴譯《天演論》開啓了胡適對於達爾文生物演化學說的認識，為他帶來了一個嶄新的宇宙觀與歷史觀，同時這一種新的觀念也具有「科學方法」上的意義。胡適藉著達爾文的進化論確立了「科學」與「玄學」的分野，使他進一步走向杜威與實驗主義的思想路向。然而在此過程中，傳統思想背景所發揮的作用很值得注意。在《四十自述》胡適提到他在澄衷學堂時不但閱讀《天演論》，也閱讀朱子的《近思錄》。他對於其中程伊川所說的「學原於思」四字印象深刻，認為「這區區四個字簡直是千古至言」，讓他感到不應「隨波逐流，隨聲附和」。他說：「我後來的思想走上了赫胥黎和杜威的路子上去，也正是因為我從十幾歲時就那樣十分看重思想的方法了」。²⁸由此可以看出在胡適眼中，一般人認為是保守落後的理學，其中具有「科學思維」，可以接引到西方科學方法。他後來強調赫胥黎方法論與考據方法的會通顯然也是延續此一思路。

無論如何，我們不確知胡適在赴美留學期間是否深入地研究過赫胥黎，但顯然地胡適在 1915 年轉學到哥倫比亞大學哲學系之後，他摒棄了在康乃爾大學哲學系以黑格爾派哲學中流變出來的「新唯心主義」，正式投向杜威的實驗主義，再由杜威思想上溯至赫胥黎，建立起一套系統的思想方法。²⁹

胡適後來與陳獨秀等馬克斯主義者的分歧即從此處開始。胡適認為在方法論上實驗主義與唯物辯證法是兩種「根本不相容」的方法，一為科學，一為玄

²⁷ 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《時代的探索》（台北：聯經，2004），頁 37-60。

²⁸ 胡適，《四十自述》，頁 66。余英時先生很強調傳統面向對胡適接納西學的影響，他指出，「胡適在正式歸宗於杜威的實驗主義之前，早已形成自己的學術觀點和思想傾向。這些觀點和傾向大體上來自王充《論衡》的批判態度，張載、朱熹注重『學則需疑』的精神，特別是清代考證學所強調的『證據』觀念……但是這些觀念最初只是零碎的，直到他細讀杜威的著作之後才構成一種有系統的思想」，余英時，《中國近代思想史上的胡適》（台北：聯經，1984），頁 44-45。

²⁹ 胡適，《胡適口述自傳》（台北：傳記文學出版社，1984），頁 91-92。

學，而以達爾文主義做爲分界線：

辯證法出于海格爾哲學，是生物進化論成立以前的科學方法。實驗主義是生物進化論出世以後的科學方法。這兩種方法所以根本不相容，只是因為中間隔了一層達爾文主義。達爾文的生物演化學說給了我們一個大教訓：就是教我們明瞭生物進化，無論是自然的演變，或是人爲的選擇，都由於一點一滴的變異，所以是一種很複雜的現象，決沒有一個簡單的目的地可以一步跳到，更不會有一步跳到之後可以一成不變。³⁰

上述強調「漸變」的觀念也與胡適所謂「多研究些問題，少談些主義」，亦即「一切主義，一切學理，都該研究。但只可認作一些假設的[待證的]見解，不可認作天經地義的信條」。³¹以及對政治、文化演變採取英國式自由主義的觀點，有直接的關係。

赫胥黎在科學方法上最讓胡適欣賞的一句話是：「拿證據來！」這也是胡適最強調的科學精神與科學方法，「大膽的假設，小心的求證」、「撇開成見，擱起感情，只認得事實，只跟著證據走」。³²同時在尋找證據之時，「他打破了那求『最後之因』的方法使我們從實證的方面去解決生物界的根本問題」。³³對胡適來說「主義」、「最後之因」都在追求「毫無『辯證討論』餘地的『終極真理』」，具有「一元論」的特質。至於實驗主義者則是「走一步，算一步，不談什麼『終極真理』的」。³⁴

胡適所徵引赫胥黎所撰達爾文《物種由來》書評的結語，就充分表現出這種精神。他要人們避免老老實實地搜求例證，避免「最後之因……設下的陷人坑」。此段翻譯十分精彩：

³⁰ 胡適，〈介紹我自己的思想〉，頁3。

³¹ 同上，頁5。

³² 胡適，〈介紹我自己的思想〉，頁17。

³³ 胡適，〈演化論與存疑主義〉，頁3。

³⁴ 胡適，《胡適口述自傳》，頁112-115。

達爾文先生最忌空想，就同自然最怕虛空一樣（「自然最怕虛空」Nature abhors a vacuum，乃是諺語）。他搜求事例的殷勤，就同一個法學者搜求例案一樣。他提出的原則，都可以用觀察與實驗來證明的。他要我們跟著走的路，不是一條用理想的蜘蛛網織成的雲路，乃是一條用事實砌成的大橋。那麼，這條橋可以使我度過許多知識界的陷坑；可以引我們到一個所在，那個所在沒有那些雖妖豔動人而不生育的魔女——叫做最後之因的——設下的陷人坑。古代寓言裏說一個老人最後吩咐他的兒子的話是：「我的兒子，你們在這葡萄園裏掘罷。」他們依著老人的話，把園子都掘遍了；他們雖不曾尋著窖藏的金，卻把園地鋤遍了，所以那年的葡萄大熟，他們也發財了。³⁵

以下是原文：

Mr. Darwin abhors mere speculation as nature abhors a vacuum. He is as greedy of cases and precedents as any constitutional lawyer, and all the principles he lays down are capable of being brought to the test of observation and experiment. The path he bids us follow professes to be, not a mere airy track, fabricated of ideal cobwebs, but a solid and broad bridge of facts. If it be so, it will carry us safely over many a chasm in our knowledge, and lead us to a region free from the snares of those fascinating but barren Virgins, the Final Causes, against whom a high authority has so justly warned us. "My sons, dig in the vineyard," were the last words of the old man in the fable; and, though the sons found no treasure, they made their fortunes by the grapes.³⁶

兩者對照之後，可以發現胡適雖有所引伸，然基本上是忠於原文的。

³⁵ 胡適，〈演化論與存疑主義〉，頁 2。亦見胡適，〈五十年來之世界哲學〉，《五十年來中國之文學》（台北：遠流，1986），頁 162-163。胡適在徵引該文時把頁數寫錯了（也可能是排版的錯誤，將二〇誤為一一〇），原書在頁 20-21。

³⁶ Thomas Henry Huxley, "The Darwinian Hypothesis [1859]," in *Collected Essays of T. H. Huxley* (London: Macmillan And Co., 1893), Vol. 2, pp. 20-21.

胡適也很喜愛引用赫胥黎治古生物學所用的「薩迪法則」(Zadig Method)，來說明科學研究的基本方法，這主要是因為古生物學的方法與胡適所關注的「歷史方法」有相通之處。³⁷在胡適故居所藏《赫胥黎論文集》第四冊 *Science and Hebrew Tradition* 中有一篇談薩迪法則的文章“On the Method of Zadig”(1880)，在這一篇文章之上有許多胡適讀後所畫的線與批註，顯示他曾細讀此文。此外在這一篇之後“The Rise and Progress of Palaeontology”(1881,〈古生物學的興起與進步〉)，也很受胡適喜愛，上面亦有許多閱讀的標記。在晚年《胡適口述自傳》中，他很仔細地說明此一原則：

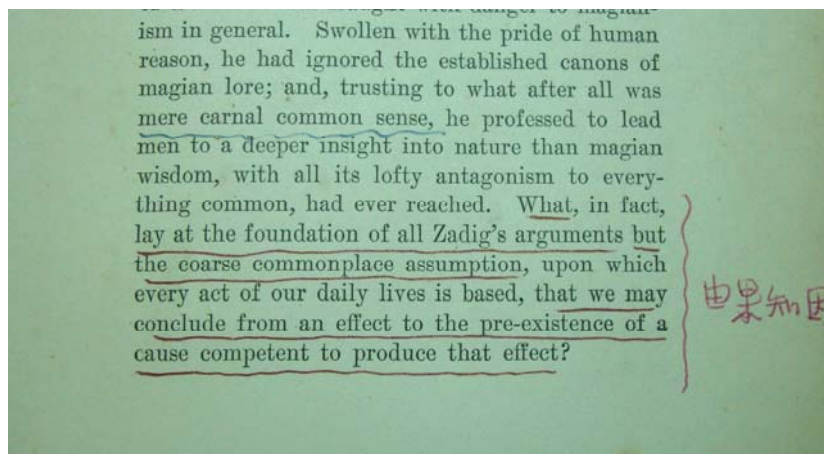
我近年來每每歡喜在演講時向中國聽眾介紹赫胥黎(Thomas H. Huxley)治古生物學(Paleontology)的法則，他叫做「薩迪法則」(Zadig Method)。薩迪是[歐洲文藝復興大師]弗爾泰爾(Voltaire, 1694-1778)小說裏的主角。薩迪被描寫成一個古巴比倫的一位哲學家。他能用他的常識去解釋沙灘上和岩石上所發現的痕跡，或者林木裏枝葉脫落的跡象。觀察了這些痕跡之後，他就可推斷有跑馬或走狗曾道經此地；並可說出狗馬的大小。這種循果以推因的辦法，便是治古生物學、地質學、考古學……以及一切歷史科學的法則。這就是「薩迪法則」；人類[所發明而專用之]的法則。³⁸

薩迪的故事原名為 *Zadig, ou La Destinée* (英譯 *Zadig, or The Book of Fate*) 是伏爾泰在 1747 年所寫的一部具偵探性質的小說，其受歡迎的程度僅次於 *Candide* (《愍第德》)，有不少年輕讀者也喜愛閱讀。該書的主角是古代巴比倫一位很聰明的哲學家薩迪，他常幫國王解決問題。這一部小說在本質上是哲學的，書中將人類生活描寫為被命運所控制，同時伏爾泰也批判宗教與形上學的正統

³⁷ 余英時，《中國近代思想史上的胡適》，頁 44。

³⁸ 胡適，《胡適口述自傳》，頁 96-97。胡適在 1955 年所撰寫的一篇手稿〈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〉，《胡適手稿》(台北：胡適紀念館，1970)，集 9，卷 3，頁 548-549，又提到此一方法，不過他將之翻譯為「沙迪的方法」。

觀念。赫胥黎其實只是利用薩迪故事中的一個例子，來說明「回顧性的預言作為科學的功能」（retrospective prophecy as a function of science），胡適在該文眉批上稱之為「由果知因」的方法。



從赫胥黎到杜威所提出的科學方法不但對胡適產生重大的影響，也幫助他重新認識中國近三百年的考據學，把實驗主義與中國考證學傳統結合在一起。胡適說「一切所謂『歷史的科學』，如歷史學本身，如考古學，如天文學，如地質學，如古生物學，他們用的方法，都可以叫做『沙迪的方法』。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」。³⁹余英時先生認為「這是他的思想能夠發生重大影響的主要原因之一」。⁴⁰在《胡適口述自傳》中他說：

[杜威]也幫助了我對我國近千年來——尤其是近三百年來——古典學術和史學家治學的方法，諸如「考據學」、「考證學」等等。[這些傳統的治學方法]我把它們英譯為 evidential investigation（有證據的探討），

³⁹ 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〉，《胡適手稿》，集9，卷3，頁549。

⁴⁰ 余英時，〈中國近代思想史上的胡適〉，頁52。

也就是根據證據的探討，[無徵不信]。在那個時候，很少人（甚至根本沒有人）曾想到現代的科學法則和我國古代的考據學、考證學，在方法上有其相通之處。我是第一個說這句話的人。⁴¹

胡適上述「第一」的宣稱有一定的基礎。他在〈清代學者的治學方法〉（1921）、《戴東原的哲學》（1925）、〈治學的方法與材料〉（1928）等文都反覆地說明清代考證學者重視證據的態度與赫胥黎到杜威的科學方法是一致的，而「雙方之所以有其基本上相同之點，就是因為彼此都是從人類的常識出發的」。⁴²丘爲君在〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉一文對此有深入的分析，他說：「胡適……最引人注意之處……在於他將清代學者注重證據的態度（即一種經驗主義）與科學等同起來。」他進一步指出：「胡適藉著當時由他自己所推動的具有『科學萬能』意味的實證主義思潮，賦予了清代考據學一個具有近代西方『科學』內涵的積極意象」。⁴³

然而我們不能忽略胡適上述的宣稱實際上是故意抹煞了梁啟超的貢獻，其實第一位認為清代考證學具有類似西方近代的科學精神、科學方法的人應該是梁啟超。早在1904年《新民叢報》第54號之上，任公所撰《近代中國學術思想變遷之大勢》第8章，他就說「本朝學者以實事求是爲學鵠，頗饒有科學的精神……所謂科學精神何也？善懷疑、善詢問、不肯妄徇古人之成說與一己之臆見，而必力求真是真非之所在」。⁴⁴胡適在《四十自述》中承認他深受此書影響，「給我開闢了一個新世界」。⁴⁵再者，梁啟超在1920年10月所撰寫、1921年初所出版的《清代學術概論》更深入地闡釋「清代學術研究，饒有科學精神……輕主觀而重客觀，賤演繹而尊歸納……治學之正軌存焉」。⁴⁶這些

⁴¹ 胡適，《胡適口述自傳》，頁96。

⁴² 胡適，《胡適口述自傳》，頁97。

⁴³ 丘爲君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，《清華學報》，卷24期4（1994），頁461-463。

⁴⁴ 《新民叢報》，期54（1904），頁60。

⁴⁵ 胡適，《四十自述》，頁52。

⁴⁶ 梁啟超，《清代學術概論》，頁76-77。

作品都早於胡適的〈清代學者的治學方法〉一文。但胡適顯然不願意承認任公的貢獻，他在 1922 年 2 月 15 日的日記之中批判任公。文中指出兩點：第一、「任公對於清代學術的見解，本沒有定見」，尤其是在《新民說》中「痛詆漢學」。後來又曾在《近代中國學術思想變遷之大勢》出版時，刪去該書第 8 章。第二、近年來因為胡適開始對漢學大加頌揚，梁啟超才把他早年的東西再搬出來「自誇」。⁴⁷其中反映出胡適與先輩學者之間的複雜情節，他似乎認為任公不夠尊重他的成就，因而有意地抹煞任公的觀點，要爭「第一」。⁴⁸

胡適（與梁啟超）將考證學與西方科學方法會通為一的想法，受到不少人的肯定。例如錢穆雖然不同意清代學術是理學的反動，提出「每轉益進說」。⁴⁹他從繼承—發展的角度，主張「不知宋學，則不能知漢學，更無以平漢宋之是非」。⁵⁰但是錢穆認為胡適所引介杜威之「實驗主義」有其價值，「新文化運動之經過中，有功於社會者，皆能明瞭此實驗主義而不背焉者也」；⁵¹而且錢穆在討論清代考據學時，也介紹了胡適、梁啟超的觀點。他說「乾嘉諸儒以下，其治學方法之精密，則實有足多者。近人胡適盛稱以為合於科學的精神。《胡適文存》卷二〈清代學者的治學方法〉：『中國舊有學術，只清代的樸學，確有科學精神』……梁啟超著《清代學術概論》，亦推極其學風之美」。⁵²

金岳霖、唐德剛則持不同的看法。金岳霖說：「西洋哲學與名學又非胡先生之所長，所以在他兼論中西學說的時候，就不免牽強附會」。⁵³唐德剛認為胡

⁴⁷ 《胡適日記全集》，冊 3，頁 433-434。

⁴⁸ 梁任公將胡適為《墨經校釋》所寫的序置於篇尾，也讓胡適很不高興。1922 年 4 月 30 日的日記中胡適說：「梁任公的《墨經校釋》出來了。他把我的序放在書末，卻把他答我的序的書稿放在前面，未免太可笑了。」《胡適日記全集》，冊 3，頁 550。有關胡適與梁啟超之間的「親和與排拒」，見張朋園，〈胡適與梁啟超—兩代知識分子的親和與排拒〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 15 下（1986），頁 81-108。

⁴⁹ 錢穆與胡適對於先秦哲學與中國文學上的許多問題均「大相違異」，且錢穆認為「以雙方各具主觀，殊難相辯也」，錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》（台北：東大圖書公司，1986），頁 143-145。

⁵⁰ 丘為君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，頁 464-467。

⁵¹ 錢穆，《國學概論》（台北：台灣商務印書館，1983[1928]），頁 157-158。

⁵² 同上，頁 129-130。

⁵³ 金岳霖，〈審查報告二〉（1930），收入馮友蘭，《中國哲學史》（北京：中華書局，1961），

適所說的「科學方法」，「事實上是我國最傳統的訓詁學、校勘學和考據學的老方法……[他]受了時代的侷限，未能推陳出新」。他語帶譏諷地說：杜威後來轉向新興的行爲科學，「他底東方第一大弟子卻大開其倒車——到處宣傳早已與時代脫節的，停滯在『訓詁』、『校勘』階段的『治學方法』；他自己雖然是滿口『自由、民主』，而每日燈下埋頭鑽研的卻是一部支離破碎的《水經注》！」⁵⁴

胡適當然不會同意上述的指控，他在〈《國學季刊》發刊宣言〉指出清代學術受限於時代，有不少缺點：「這三百年的古學研究，在今估計，還有許多缺點：（一）研究範圍太狹……（二）太注重功力，而忽略理解。……這三百年中，幾乎只有經師而無思想家。只有校史者而無史家。只有校著而無著作。（三）缺乏參考比較的材料。……清朝的學者始終脫不了一個陋字。」由此可見胡適的學術工作已脫離了傳統的訓詁、考證，具有新的成分。不過當胡適刻意強調「樸學，確有科學精神」之時，他仍然模糊了兩者的界線與根本的區別，亦即余英時先生所指出的「清代考證學者的典範是通過文字訓詁以明古聖賢在六經中所蘊藏的『道』」，而胡適藉著《中國哲學史大綱》所開創的新典範，一方面「截斷眾流，從老子、孔子講起」，另一方面則持平等的眼光，「把儒家以外的，甚至反儒非儒的思想家，如墨子，與孔子並列」。⁵⁵總之，兩者乃在不同的典範之下從事性質相異的學術工作。這也顯示胡適對赫胥黎到杜威的科學方法有所誤會，他只不過把中國傳統的考證法投射到西方科學方法之上。難怪余英時先生要說「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緣助的作用，不是決定性的因素。……事實上，遠在他接觸杜威以前，新典範的種子已在他的心中發芽了。」⁵⁶

頁 7。

⁵⁴ 胡適，《胡適口述自傳》，頁 136-139。

⁵⁵ 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》，頁 83、87。

⁵⁶ 同上，頁 89。

四、存疑主義、科學主義與知識的範圍

赫胥黎思想中的科學方法與他所提出的 Agnosticism 一觀念有密切的關係，此一觀念對胡適產生了重大的影響。Agnosticism 一詞是赫胥黎於 1869 年時所創造出來的，用來反對 Gnosticism（該詞意指「超出自然法則的神秘知識」），⁵⁷所以 Agnosticism 是指 without knowledge（沒有知識）或 unknowable（不可知）。在哲學上它是指對於某些宣稱在真理上的價值是不可知的，或說是無法具有確定知識的，當然他們也承認或許有可能，但他們本身沒有這樣的知識。這些宣稱包括神學上有關形上學、死後的生活與神的存在等。

在近代中國較早注意到 Agnosticism 一概念的還有嚴復，他在討論宗教信仰與靈學時都注意到對於「科學」無法解釋的領域有很多爭論，「人生閱歷，實有許多不可純以科學通者，更不敢將幽冥之端，一概抹殺。迷信者言其必如是，固差，不迷信者言其必不如是，亦無證據。故哲學大師赫胥黎、斯賓塞諸公，皆於此事謂之 Unknowable，而自稱 Agnostic。蓋人生智識，至此而窮，不得不置其事於不論不議之列，而各行心之所安而已。」⁵⁸不過嚴復似乎更喜歡用源於佛經的「不可思議」來討論這方面的議題，⁵⁹而且嚴復在晚年顯然不接受赫胥黎的「不可知論」，他不但有虔誠的宗教信仰，也肯定「靈學」研究的價值。⁶⁰

胡適的看法與嚴復不同，他肯定赫胥黎的想法，以及赫胥黎對宗教的態度。他在 1922 年〈五十年來之世界哲學〉一文中很詳細地介紹此一觀念之淵源及其內涵。胡適說在 1888、1889 年時有許多衛道的宗教家攻擊破壞宗教的

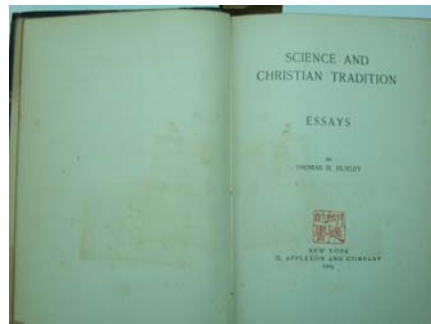
⁵⁷ Gnosticism 是融合各種信仰的一種宗教，利用希伯來與基督教經籍，用解釋隱喻的方式來闡發其教義。他們重視「靈知」認為由此可以得到關於宇宙起源的終極真理。郁振華，〈論赫胥黎的不可知論和第一代實證主義〉，《學術界》，期 44（1994），頁 6。

⁵⁸ 這是在 1921 年嚴復寫給兒女的信中所提到的話，《嚴復集》，頁 825。

⁵⁹ 嚴復說：「談理見極時，乃必至不可思議之一境，既不可謂謬，而理又難知，此則真佛書所謂：『不可思議』」，《嚴復集》，頁 1380-1381。

⁶⁰ 黃克武，〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 55（2007），頁 99-136。

「邪說」，赫胥黎當時寫了四篇文章與之辯論。它們分別是：一、〈論存疑主義〉（“Agnosticism,” 1889）；二、〈再論存疑主義〉（“Agnosticism: A Rejoinder,” 1889）；三、〈存疑主義與基督教〉（“Agnosticism and Christianity,” 1889）；四、〈關於靈異事蹟的證據的價值〉（“The Value of Witness to the Miraculous,” 1889）。這四篇文章都收入《文集》第五冊，《科學與基督教傳說》（*Science and Christian Tradition*）一書中。胡適說「這些文章在當日思想界很有廓清摧陷的大功勞……這一場大戰的結果，——證據戰勝了傳說，——遂使科學方法的精神大白於世」。⁶¹



胡適把 Agnosticism 翻譯為「存疑主義」（而非當時中國思想界所較多人採用的「不可知論」），他認為此一觀念與孔子想法相配合，即是承認自己的無知。他說「達爾文與赫胥黎在哲學方法上最重要的貢獻，在於他們的『存疑主義』（Agnosticism）。存疑主義這個名詞，是赫胥黎造出來的，直譯為『不知主義』。孔丘說，『知之為知之，不知為不知，是知也。』這話確是『存疑主義』的一個好解說」。⁶²

其次，胡適說赫胥黎認為在承認無知之後，要進一步確認「怎麼樣的知，才可以算是無疑的知？」赫胥黎的答案是：「只有證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰」。換言之，「嚴格的不信任

⁶¹ 胡適，〈五十年來之世界哲學〉，頁 168-169。值得注意的是胡適將 tradition 一字譯為「傳說」，而非慣用的「傳統」，顯然要強調「傳說」的不可信，所以下文才会有「證據戰勝了傳說」。

⁶² 胡適，〈五十年來之世界哲學〉，頁 165-166。

一切沒有充分證據的東西」。

從此出發，胡適表達出他對宗教上的種種問題，即採取「不否認，也不承認」的「存疑」態度。胡適多次徵引 1860 年 9 月赫胥黎喪子之後他的朋友金司萊 (Charles Kingsley, 1819-1875) 寫給他的一封信。胡適只提到金司萊是「英國文學家，很注意社會的改良，他的人格是極可敬的」，實際上金司萊曾是 Hampshire 的一位牧師 (rector)，具有宗教的背景，是基督教社會主義者，1860 年被任命為劍橋大學現代史的教授。金司萊給赫胥黎的信討論到人生的歸宿與靈魂的不朽，顯然希望藉此來撫慰赫胥黎的喪子之痛。但赫胥黎卻不領情。他回信之中表示他對靈魂不朽之說採取存疑的態度。雖很多人會因此而說他是一個「無神主義者」 (Atheist)，他卻願意冒此危險 (當時此一詞具有很強烈得負面意義)，而不願作一個說謊的人。在 1926 年胡適所撰寫的〈我們對於西洋近代文明的態度〉一文，他再度引用赫胥黎這封信中的話，來說明近世宗教的理智化：

古代的人因為想求得感情上的安慰，不惜犧牲理智上的要求，專靠信心 (Faith)，不問證據，於是信鬼，信神，信上帝，信天堂，信淨土，信地獄。近世科學便不能這樣專靠信心了。科學並不菲薄情感上的安慰，科學只要求一切信仰要禁得起理智的評判，需要有充分的證據。凡沒有充分證據的，只可存疑，不足信仰。⁶³

胡適強調現代人需要建立這種理性的、個人自主的信念，「信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。我們現在不妄想什麼天堂天國了，我們要在這個世界上建造『人的樂園』。」⁶⁴

胡適藉著赫胥黎這一封信來宣揚理性的科學精神，因而影響了許多的人。後來殷海光 (1919-1969) 即深受此一精神所感動。殷海光說胡適思想是存疑的與實證的：「胡適先生的思想與治學，常常不忘疑字。他早年致力介紹赫胥黎

⁶³ 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，頁 107。

⁶⁴ 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，頁 109。

的思想。赫胥黎致金司萊的信，經胡適先生的摘譯，早已為人熟知了……。」⁶⁵

胡適在這方面的態度似乎是堅定不移的。1926年12月22日，胡適在友人家喝茶，見到一位英國歷史學家 G. Lowes Dickinson (1862-1932)時，兩人曾討論到當時在英國很盛行的「靈學」研究，胡適再度堅定表達他完全不介意死後「靈魂滅否」的問題：

下午到 Dr. Burns 家喫茶會見 G. Loues [Lowes] Dickinson，談甚久……他早年作 *Religion* 一書，攻擊舊宗教。但我今早車上讀 Sir Oliver Lodge's *Survival of Man*，開篇引他在 Harvard 的演講中語，似他那時頗信「靈學」的話，我頗詫異。今天喫茶後，他同我同出門，我們同到 Russell Square，路上談起。他說，前時頗關心死後靈魂滅否的問題，現在更老了，反不覺得此問題的重要了。他問我，我說，全不愁此事。即使我深信死後全歸於盡，我決不介意；我只深信一生所作為總留下永永不滅的痕跡：善亦不朽，惡亦不朽。⁶⁶

這樣一來，胡適顯然從實證、科學的角度來面對宗教問題。這一個態度也非常配合他幼年時代受范疔「神滅論」影響，秉持「很不遲疑的無神論」，並努力「破除迷信，開通民智」的主張。⁶⁷

那麼同樣主張「存疑主義」，強調「只有那證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰」的赫胥黎與胡適，在立場上是否完全一致呢？換言之，當胡適將赫胥黎的觀念「翻譯」至中國時，翻譯研究學者所說的「主方語言」（如胡適的中文）與「客方語言」（如赫胥黎的英文）的關係如何？是否產生「主方語言被客方語言轉型」、「共謀關係」，或「主方語言在翻譯過程中，違背、取代和篡奪客方語言的權威性」的現象？⁶⁸

⁶⁵ 殷海光，〈胡適思想與中國前途〉（1957），收入《殷海光全集（卷十一）政治與社會（上）》（台北：桂冠書局，1990）。

⁶⁶ 《胡適日記全集》，冊4，頁601-602。Oliver Lodge 是物理學家，曾任英國倫敦「靈學研究會」的會長。

⁶⁷ 胡適，《四十自述》，頁62-64。

⁶⁸ Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China,*

在本文中我將文化的角度，注意到傳統文化的連續性對胡適翻譯工作的影響。拙見以為胡適與赫胥黎雖同樣主張「存疑主義」，然而兩人對於「知識」的範圍有不同的構想。本文所謂的「知識」是最廣義的，是指“justified true belief”（有道理而配合真理的信念），包括馮契所說的「知識」與「智慧」。⁶⁹無論一個信念是依賴感覺、邏輯、思辨、直覺或其他的手段而獲得，都可以作為一種知識。反之，假如一個觀念是虛構的、獨斷的，或僅是一個歷史人物或歷史群體的構想的話，都不算知識，僅是意見。⁷⁰我認為赫胥黎所主張知識的範圍要比胡適主張知識的範圍來得狹窄。

首先要說明的是赫胥黎「存疑主義」的出現涉及近代「西方認識論大革命」。Alasdair MacIntyre 曾深入描寫這個革命的來龍去脈，⁷¹墨子刻先生的新著也很詳細地描寫此一革命，並從西方「悲觀主義的認識論」與中國「樂觀主義的認識論」的角度，分析中國哲學界對西方認識論大革命的回應。⁷²根據墨氏：此一革命以笛卡兒、休謨、康德、尼采、韋伯、波普、維特根斯坦和柏林等思想家為代表。其中休謨所標舉的「懷疑主義」最具代表性。⁷³赫胥黎即深受笛卡兒到康德、休謨所代表的「現代哲學」之影響，在他的《文集》第 6 冊，他很細緻地討論了休謨的生平與思想。他在前言之中還建議他的讀者，如果想要「對於展現在人類智識之前最深的問題有一清楚的觀念」，而又受限於

1900-1937 (Berkeley: University of California Press, 1996), p27.

⁶⁹ 馮契將人類的認識分為三類：意見、知識與智慧。意見是「以我觀之」，是主觀的；知識（包括歷史的記載與科學的理論）是「以物觀之」，是客觀的；智慧是「以道觀之」，是無限與絕對的。見馮契，〈智慧的探索——《智慧說三篇》導論〉，《智慧的探索》（上海，華東師範大學出版社，1994），頁 606。郁振華：《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沈思》（上海，華東師範大學出版社，2000），頁 39。

⁷⁰ 墨子刻，〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與追求批判意識的歷程〉，《社會理論學報》5:1（2002），頁 79-152。

⁷¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984[1981]). 但是 MacIntyre 沒有用墨子刻所說的「革命」的概念。

⁷² Thomas Metzger, *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2005).

⁷³ Thomas Metzger, *A Cloud Across the Pacific*.

時間的話，只需要閱讀三位英國的作家：柏克萊、休謨與霍步斯。⁷⁴

墨子刻所說的西方的認識論大革命結合了實證主義與懷疑主義，其共同主張是要縮小知識範圍。用波普「三個世界」的理論來說：知識的範圍僅限於「第三個世界」，亦即能以實驗來反駁某種命題之境界，而關於「道德與本體的世界」，只有「心理的一些立場」(states of mind)或意見，而沒有客觀的知識。用唐君毅的生命存在與心靈的「九種境界」，亦即「初三為客觀境，次三為主觀境，後三為超主客境」來看的話，⁷⁵知識的範圍只限於最低的幾個境界，而認為其它的境界只是玄學空談罷了。

在西方思想界將知識範圍予以縮小的想法源於人們知識精確性的追求。在歐洲幾乎八百多年以前，人們開始希望把知識化約到完全精確的觀念。為了追求精確性，很多歐洲思想家偏到金岳霖所說的「唯主方式」（或稱「主觀的唯心主義」，即「存疑主義」或「不可知論」）。據此，知識的淵源限於「經驗」或「所與」（即所謂「意念得自所與」），「所與」的內容則限於主體意識中的「當下呈現」或感覺，而「當下呈現」的內容與客觀真實的關係，完全是一個有待探索的問題。換句話說，明顯地指涉真實的命題只能指主體心中當下呈現的命題，而不是指個人內心之外的真實（即所謂感覺不能給予客觀實在）。凡是指涉到心外真實的說法僅是有待反駁的猜想或假設，而這種猜想當然不包括天經地義的「常道」，或關於「人性」之本體的知識。

西方認識論大革命另外一個重要的主張認為當人類把當下呈現的內容變成思考與討論的對象之時，他們將這些內容變成一些符號，而這些符號也不能完全配合客觀的感覺，因為它們也具有歷史、文化或語言上的主觀因素。

墨子刻的作品一方面描寫西方認識論革命，另一方面指出中國當代哲學的主流要求「達到與天地合其德的人生境界」，傾向於拒絕西方的「不可知論」，並強調波普所謂的三個世界都是知識的對象。他並細緻地討論中國哲學界對西

⁷⁴ Huxley, *Collected Essays*, Vol. 6, p. xii.

⁷⁵ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》（台北：學生書局，1984），頁 259。

方「不可知論」的回應。

墨氏指出：在批評「不可知論」之時，當代中國哲學開出了兩條路。金岳霖與他的學生馮契都企圖反駁西方的觀點，而再證明主體心中當下呈現與物自身或客觀實在之間沒有斷裂。他們的焦點在於看到主體內在生活與外在世界的融合之處，而藉此把經驗視為「自在之物化為為我之物」與「得自所與還治所與」。他們跟荀子一樣，認為外在天地的真實不遜於主體的真實，而天地的存在或價值，不需要從主體本質所導引出來的證據來證明。馮契也以強調從「主體」與「客體」的「辯證主義」性的關係去反駁西方的「不可知論」，而他從此一關係導引出歷史、自然和實踐的規律。

新儒家則採取另一角度來反駁「不可知論」。他們認為西方「不可知論」的缺陷不在於破壞主體心中當下呈現與外在真實的連續性。新儒反而多半贊成西方的思路，尤其肯定康德哲學的起發點，即以為主體內的最基本意識或知覺不能跟「所與」其他的內容直接地屬於完全一致的真實，因為主體與主體所感覺到的物件不能混為一談。所以，談內外之時，我們不能把主體化約到主體所感覺到的物件，即把主體化約到生物學家所研究的頭腦。從唐君毅和牟宗三的觀點來說，西方「不可知論」的缺失在於它不夠瞭解主體的本質。他們肯定孟子的「盡心，知性，知天」的思路，認為能通過主體與實踐的本質，去把握主體在宇宙中的基礎，而這樣一方面瞭解實踐的規律與「世界原理」的本質，另一方面會通中國對價值理性的體認和西方對工具理性的瞭解，即會通中國哲學關於主體本質的智慧與西方關於自然現象的科學，而以此種看法來反對唯物主義與科學主義。

新儒對「唯主方式」的回應可以稱為「向內」的回應，金岳霖、馮契的回應則是一種「向外」的回應。墨氏認為這兩種回應都有利弊：新儒向內的思路一方面完全保護個人內心的自主，對抗集體主義，另一方面忽略外在現象在形成內心過程中的重要性。金、馮的向外思路則一方面很肯定外在現象的重要價值，另一方面卻模糊個人內心自主與外在社會運動間的界限，而這樣很容易讓

主體變成一種集體性混融內外的「我們」，而喪失了個人的自主性。⁷⁶

那麼被人貼上「科學主義」標籤的胡適對「不可知論」的回應又是如何呢？當然無論是金岳霖或牟宗三都對胡適思想有所批判，認為胡適或者不夠瞭解西方，或是不夠尊重傳統，這樣的想法似乎顯示對他們來說胡適沒有能力對「不可知論」做出哲學性的回應，只能被動地接受西方的觀點。不過我們也不能把胡適完全等同於赫胥黎的一個忠實的門徒。這牽涉我們上文所提出的一個觀點，即是胡適與赫胥黎對知識的範圍有不同的認定。這樣一來，墨子刻的論斷是正確的：近代以來的中國知識分子受到傳統「樂觀主義認識論」的影響，都不肯定西方的不可知論，而胡適也不例外。當然我們還需要細緻地區別金岳霖、馮契的「向外」回應與唐君毅、牟宗三的「向內」回應，都是自覺地批判不可知論；胡適則是不自覺地逾越了不可知論的範圍。

在這方面我們首先要舉胡適為科玄論戰所寫的序言。在這一篇文章中胡適一方面說在中國應可超過赫胥黎所處的十九世紀的英國，當時在英國宗教的權威未被打破，所以赫胥黎只好掛著「存疑」的招牌；而在中國，宗教信仰比較自由，那麼人們不妨老老實實地以「無神論者」自居。但是另一方面，胡適卻不嚴守「不可知論」所劃下的界線，避免遊談無根的形上學。他反而十分肯定吳稚暉（1865-1953）的作法，企圖以科學的態度衝到那「不可知的區域」。他說：

他老先生[吳稚暉]寧可冒「玄學鬼」的惡名，偏要衝到那「不可知的區域」裏去打一陣，他希望「那不可知區域裏的假設，責成玄學鬼也帶著論理色采去假設著。」這個態度是對的。我們信仰科學的人……不妨衝進那不可知的區域裏，正如姜子牙展開了杏黃旗，也不妨衝進十絕陣裏去試試。……我十分誠懇地對吳稚暉先生表示敬意。⁷⁷

胡適上文所提到的文章是吳稚暉的〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉。在該文

⁷⁶ 墨子刻，〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與追求批判意識的歷程〉，頁 86-89。

⁷⁷ 胡適，〈《科學與人生觀》序〉，《胡適文選》，頁 60-61。

中吳稚暉建立起「漆黑一團」的宇宙觀與「人欲橫流」的人生觀。吳氏認為這個宇宙「都從漆黑一團變出」，其中有質有力，而質力交推，產生了世間萬物。胡適所引吳稚暉的文字是：「我以為動植物且本無感覺，皆只有其質力交推，有其輻射反應，如是而已。」至於人欲橫流的人生觀則包括「清風明月的喫飯人生觀」、「神工鬼斧的生小孩人生觀」和「覆天載地的招呼朋友人生觀」。⁷⁸

吳稚暉的文章顯然吸引了不少讀者。牟宗三在年輕的時候，曾一度深受該文所感動。在吳稚暉所謂「漆黑一團的宇宙觀上」，牟宗三「見到了光彩，見到了風姿，見到了波瀾壯闊與滑稽突梯的新奇」。他感覺到吳稚暉的縱橫才氣向他撲來：「他那漆黑一團的宇宙觀，也只是那生命那才氣之直接膨脹所撲向的混沌。我之欣賞他，也只是我的混沌生命之直接向外膨脹，向外撲，和他接了頭。」⁷⁹由此可見吳稚暉文章的絕非「機械主義」的「科學」觀點，他的特色其實是表現出高度玄學的色彩，才因此與牟宗三那麼契合。

胡適所讚揚的吳稚暉的觀點其實和胡適所謂自然主義的宇宙觀（所謂自然之無窮、天行之有常、物變之有規律）有其共同之處，⁸⁰兩者都企圖討論現象之後的本體，可以稱之為「科學的玄學」。⁸¹這樣的看法從波普所說的三個世界來看，已經超越了「第三世界」，屬於道德與形上的範疇。

胡適所謂「不朽」的觀念、「社會宗教」的觀念也是如此。在〈不朽——我的宗教〉一文中，他提出「大我」、「小我」的觀念，來說明人類與宇宙的變化。他說「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」。上述的觀點可以導引出一種道德信念，來規範個人。胡適說他的宗教是「社會的

⁷⁸ 吳稚暉，〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，收入丁文江、張君勱等著，《科學與人生觀》（台北：問學出版社，1977），冊2，頁55。

⁷⁹ 牟宗三，《五十自述》（台北：聯經，2003），頁30-31。

⁸⁰ 胡適說：「在那個自然主義的宇宙裏，天行事有常度的，物變是有自然法則的，因果的大法支配著他——人——的一切生活，生存競爭的慘劇鞭策著他的一切行為」，〈《科學與人生觀》序〉，《胡適文選》，頁67-68。

⁸¹ 郁振華，《形上的智慧如何可能？》，頁12。

不朽」，而個人應對此負責：

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」，方才可以不辜負了那「大我」的無窮過去，方才可以不遺害『大我』的無窮未來？⁸²

這樣大我、小我的群己觀念在胡適的言論之中俯拾即是。例如在 1919 年的〈少年中國之精神〉，他說「社會是有機的組織，全體影響個人，個人影響全體……有這個觀念，我們自然覺得我們的一舉一動都和社會有關，自然不肯為社會造惡因，自然要努力為社會種善果。」⁸³1960 年 1 月 7 日，當胡適在台北為兩千多名學生演講「一個人生觀」時，他仍然重複類似的觀點，提出「群己並重」的「健全的個人主義」，這種個人主義的人生觀就是孔子所說「修己以安人」與《大學》所謂「自天子以至于庶人，以修身為本之說」。胡適又談到「社會宗教」，將社會視為「上帝」，用來「約束制裁」人類行為：

我是個存疑論者、無神論者。但我認為一個人在行為上總有一個自己制裁的力量……我提出一個社會宗教。我們古代有三不朽……究竟如何才稱不朽？至善、至惡都流傳萬世而不朽……二千五百年前喜馬拉雅山下，一個老叫花的死，本無善惡之分；而被釋迦見到，因受刺激而創佛教，影響了千百萬人……一個人的行為，不論好的壞的，善的惡的，不論多大多小，都對社會有影響。一句話，一篇文章，一個思想，一言，一行，都有社會影響。只有社會不朽……社會是我們的上帝，用它來約束制裁我們的行為。⁸⁴

為何胡適一方面宣稱自己是存疑論者，另一方面又毫不猶豫地衝到那「不可知的區域」，大談社會不朽的宇宙觀與歷史觀，並從這些抽象的觀念之中導

⁸² 胡適，《胡適文集》（北京：人民文學出版社，1998），冊 2，頁 44。

⁸³ 胡適，《胡適文集》，冊 2，頁 52。

⁸⁴ 胡適，〈一個人生觀〉，《新生報》，1959，1 月 8 日

引出道德的原則呢？其中一個很流行的解釋認為這是源於他的「科學主義」。郁振華說此乃「科學萬能論的題中之義」。⁸⁵林正弘先生也有很精闢的分析：

胡適之先生……主張科學態度與科學精神可以應用到為人處事的態度、政治信仰、人生觀等關涉到價值判斷的領域。胡先生的科學觀可以算是相當徹底的科學主義。

胡適由敘述事實的科學命題，引導出價值判斷的命題...自從休姆（David Hume）以來，大部分哲學家都相信：要導出價值判斷的命題，前提必須要有價值判斷命題；只由純敘述事實的命題，導不出價值判斷命題。胡適竟然認為由科學命題可引導出含有價值判斷的人生觀命題，因而只憑科學知識就可解決人生觀的問題。這是非常徹底的科學主義。⁸⁶

上述的論斷與筆者的觀點一致。這顯示胡適的「存疑主義」或「不可知論」與深受休謨影響的赫胥黎的看法並不一樣，其關鍵在於胡適不自覺地擴大了知識的範圍。

然而筆者認為胡適的想法不但受「科學主義」觀念的影響，還有儒家、佛教思想的背景，與嚴復、梁啟超等人的所代表的具有中國特色的自由主義與進化觀念的影響。胡適有關群己關係的看法與筆者所分析的嚴復、梁啟超的觀點，以及當代學者如金耀基、楊國樞等人的看法完全一致，他們都不接受極端的個人主義，要從群己並重、群己和諧，而非群己衝突的角度來肯定個人的價值。嚴復、梁啟超的思想源於與傳統的連續性，而胡適顯然出於同樣的思想背景，又受到嚴復、梁啟超思想的直接啟發。美國學者 James Pusey 曾注意到胡適「不朽」（1919）的觀念與梁啟超進化思想，尤其是梁啟超所撰寫、結合進化論者 Benjamin Kidd 與佛教輪迴觀念之〈余之死生觀〉（1904）一文有高度的類似性，而胡適卻不承認他受梁任公影響。他說：

⁸⁵ 郁振華，《形上的智慧如何可能？》，頁 12。

⁸⁶ 林正弘，〈胡適的科學主義〉，《胡適與近代中國》（台北：時報，1991），頁 197、207。

他[胡適]僅宣稱，這一篇文章的主意是民國七年當「我的母親喪事裡想到的」。或許他「想到」梁啟超的觀念卻不記得這些觀念如何進入他的腦袋。但是如果胡適從來沒有讀過任公的文章，或者如果他的想法只是純屬偶然而與任公觀念相同，或是因為中國人說的「英雄所見略同」，我們還是要承認梁啟超是第一個想起想到胡適[社會不朽]理論的人。⁸⁷

的確，如果我們閱讀任公的文章，會感覺到他的想法與胡適幾乎完全相同，任公說：「我輩一舉一動，一言一話，一感一想，而其影像，直刻入此羯磨總體之中，永不消滅。將來我身及我同類受其影響，而食其報。」⁸⁸比較不同之處是任公很清楚地表明此一觀念源於佛教輪迴觀念與嚴復所引介進化論、遺傳說，亦即《天演論》中所說：「官品一體之中，有其死者焉，有其不死者焉。」⁸⁹

胡適對於「不可知的區域」的興趣，以及從現探求本體而掌握到的群己關係顯示中國近代思想與傳統之間的密切關連，這些觀念反映出儒家或佛教的影響，而強調一種超過小己的利害關係、配合天地之「大化」，而超越時空對峙的情感。他所翻譯、引介的西學與此一傳統的視野交織在一起。同時不但是胡適如此，在他之前的嚴復與梁啟超在引介進化論、實證主義與英國式自由主義時也顯示出類似的特點。從嚴復、梁啟超到胡適，可以勾勒出一條與馬克斯主義者、新儒家不同的近代中國自由主義的思想系譜。

五、結 論

在近代中國胡適是大家公認的一位將西方實驗主義、科學方法與科學精神傳入國內，是一位堅持自由、民主與科學價值的啓蒙思想家。殷海光在〈胡適思想與中國前途〉一文中綜合指出胡適思想的七個特點：一、主漸進的；二、

⁸⁷ James Pusey, *China and Charles Darwin*, pp. 292-293.

⁸⁸ 梁啟超，《飲冰室文集》（台北：台灣中華書局，1978），17：3。

⁸⁹ 同上。

重具體的；三、反教條的；四、個人本位的；五、存疑的；六、重實證的；七、啓蒙的。這是很多人都肯定的一個看法。

本文嘗試以胡適與赫胥黎的關係爲主軸，來重新思考胡適思想的特點。筆者認爲胡適在譯介赫胥黎思想的同時，也對之作一取捨，並將西學與他所熟悉的中學會通在一起。胡適最早透過嚴復認識赫胥黎的《天演論》，他所接受的赫胥黎是嚴復篩選後具有樂觀精神、強調以人治對抗天行的救亡意識的中國式的進化論。其次胡適接受赫胥黎「拿證據來」的實證主義的方法論，他又把這種方法與清代樸學中的考證法等同爲一，這種經過西方「加持」的新考證學開啓了整理國故運動。再其次，胡適肯定赫胥黎的「存疑主義」，自稱是一個無神論者，但是他卻和吳稚暉一樣，毫不猶豫地衝進不可知的領域，企圖從現象來掌握本體，建立一個「科學的玄學」，這樣一來他對知識範圍的看法與深受休謨影響的赫胥黎思想之間出現重大的落差。拙見以爲胡適逾越了「不可知論」的界線，一方面固然源於五四時期所流行的「科學主義」，另至一方面不能忽略嚴復、梁啓超的思想傳承，以及儒家與佛教思想背景的影響。

這樣一來，墨子刻的論斷是正確的，近代中國思想界都傾向於不接受或拒絕西方認識論大革命之後以「悲觀主義的認識論」爲基礎的「不可知論」。金岳霖、馮契從向外的角度否定「不可知論」、唐君毅、牟宗三則從向內的角度批判「不可知論」。胡適對「不可知論」的態度與上述兩派不同。他一面是西方「不可知論」的代言人，另一方面卻沒有反省到他的思想與赫胥黎「不可知論」之間的重大落差。這可能是金岳霖、唐君毅、牟宗三等專業的哲學家覺得胡適對西學的認識十分膚淺的原因之一。從這個角度來看，唐德剛的批評或許不無道理。他說胡適的科學方法（包括他從赫胥黎得到的觀念）一方面使他「每日燈下鑽研的……是一部支離破碎的《水經注》」；另一方面「他的『治學方法』不能『支持』（support）他政治思想的發展」。這樣的治學方法或許限制了胡適，使他在學術上與政治上無法取得更耀眼的成就。