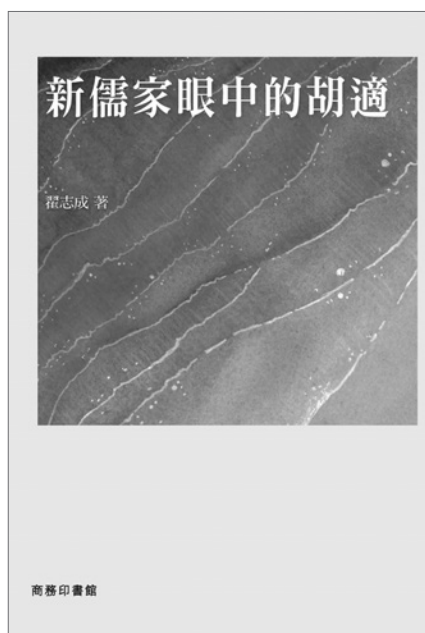


「英雄慣見亦常人」 ——評翟志成《新儒家眼中的胡適》

● 伍 國



翟志成：《新儒家眼中的胡適》
(香港：商務印書館，2020)。

在中國現代思想史上，胡適的文化立場或姿態，是可以「激烈反傳統」來概括的。作為五四新文化運動的領軍人物之一，胡適和其

他激進派一樣，把中國在近代的積弱和落後歸因於傳統文化中現代因子的欠缺和文化遺產中負面因素沉積過多，導致中國和以西方為代表的現代性扞格不入。因此，如果中國要通過現代化以自救，必須對以儒家倫理價值及相應的法律和禮制為核心的中國傳統進行全面清算。

在過往的進步主義歷史敘事中，一般也對五四的激烈反傳統傾向予以正面肯定，例如在中國大陸的一般歷史教科書中，對「隻手打孔家店」、「滿本都寫着吃人」、「救救孩子」等意象都以正面頌揚為主。直到很晚近的時候，隨着一些學術論著引入大陸和相關研究的開展，論者才開始關注中國現代思想史上一條曾被遮蔽的線索，即二十世紀「新儒家」學者對中國傳統和儒家價值所作的辯護，以及事實上比激烈反傳統論者更為綿密深入也更為持久的理論論證。在二十一世紀全球文明對話和互鑒進一步增多，東亞文化圈不僅成為全球經濟和技術重

在過往的進步主義歷史敘事中，一般也對五四的激烈反傳統傾向予以正面肯定，直到晚近，論者才開始關注中國現代思想史上一條曾被遮蔽的線索，即二十世紀「新儒家」學者對中國傳統和儒家價值所作的辯護。

作者更多是以新儒家的文化立場和學術貢獻為基點批判地審視胡適，暴露胡適在個人志趣、知識結構、學術路徑、文化改造策略、公開言論等方面的諸多偏狹粗疏或邏輯無法自洽之處，彰顯新儒家一系於學術邊緣狀態中代代傳承，終至無法忽略的歷程。

鎮，在民主化方面也不斷取得長足進步，而儒學傳統並未消亡，反而在為現代社會繼續提供思想靈感的背景下，人們也有了更多的理由重審上個世紀中國激烈反傳統風潮的學理和邏輯缺失，並反思新儒家學派開枝散葉、綿延不絕的緣由。

翟志成的《新儒家眼中的胡適》(以下簡稱翟著，引用只註頁碼)選取五四思想領袖中最晚去世的激烈反傳統健將胡適作為典型個案，剖析其與二十世紀新儒家諸學人在價值取向方面的分歧，並涉及相當多的個人恩怨。全書匯聚著作多年的深入研究，分為八章，除第一章「救亡思潮和《中國哲學史大綱(卷上)》」探討胡適的《中國哲學史大綱(卷上)》及其相關爭議，第五章「胡適與港台新儒家」概述胡適與1949年後的第二代新儒家(或稱「港台新儒家」)之間的論爭，第八章「港台新儒家對民主政治的反思」評述港台新儒家的民主觀及其缺失外，其餘五章分別圍繞胡適和現代學術思想界重量級人物馮友蘭、錢穆、熊十力、牟宗三、徐復觀的思想分歧和個人恩怨展開，構成一部既有宏觀關照，亦不乏個人細節，更容許作者多次直接表達觀點的多層次著作。本書在實際處理中，對胡適的學術思想批評則分散於各處而又貫穿全書。筆者在本文中擬針對最為核心的問題進行歸納解析，不計劃按順序逐章簡介內容。

儘管作者聲稱把胡適和新儒家諸人「互相設置為參照座標」(〈導言〉，頁viii)，但全書通讀下來，作者的基本立場還是非常清晰的：更多是以新儒家的文化立場和學

術貢獻為基點批判地審視胡適，通過對雙方文化論爭層層抽絲剝繭，暴露盛名之下的胡適在個人志趣、知識結構、學術路徑、文化改造策略、公開言論等方面的諸多偏狹粗疏或邏輯無法自洽之處，彰顯新儒家一系在巨大的政治震盪下，於學術邊緣狀態中筆路藍縷，代代傳承，終至無法忽略的歷程。翟志成質疑胡適、為新儒家聲辯的個人立場毫無隱晦，最終的研究結果也是富有說服力的，而且對今日愈演愈烈的「胡適熱」也不啻為一帖清醒劑。當然，翟著對胡適的評價也並非刻意貶斥，該肯定的必須肯定，無非是要還原他的本來面目。作者認為「中國要一直等到胡適的《中國哲學史大綱(卷上)》的出現，才在嚴格意義上開始了並擁有了真正的現代學術」(頁4)，就是十分公允的評價。

一 胡適的理論和路徑的缺失與局限

筆者認為，在翟著的討論中，作者期望完全公平地對胡適和新儒家雙方「各打五十大板」事實上是無法做到的，因為按照書中的研究，胡適在學術觀點上的缺陷和盲點的確遠遠大於新儒家。從方法論角度看，一個至為關鍵的缺陷是胡適對一系列重大文化問題的簡化處理。

第一章中，翟志成在揭示胡著特色、貢獻和局限的同時，其實更深入地探討了另一個或許更有價值的問題，即以「杜威的中國傳人」自命的胡適在何種程度上真正繼



胡適(資料圖片)

承了杜威 (John Dewey)。翟志成指出，「胡適思想並不是杜威實驗主義『在中國的』嫡傳心印，而只是『中國化的』杜威實驗主義」。如果說這句申說還稍顯抽象，另一句則直指胡適的真正問題——「事實上，杜威終其一生仍未能擺脫黑格爾幽魂的糾纏」(頁32)。假如杜威的學說必須放入西方哲學的大框架中檢視，並尋出這位美國現代哲學家與歐陸哲學代表人物黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 的淵源，那麼胡適的缺陷便顯而易見：「……胡適從其極狹隘的泛科學主義信仰出發，對一切形上學不僅毫無會心，毫無興趣，而且避之還唯恐不及；胡適對西方知識論的了解也僅停留在常識的層次，他對心理學並無研究，同時又不真懂形式邏輯，而僅有的只是一些片段的邏輯常識。」翟志成甚至懷疑，胡適和杜威的學術背景、學術訓練及學術心態實際上相距甚遠，不可能在赴美留學前短短的一個暑假內讀完或讀懂杜威

的著作(頁32-33)。筆者認為，翟志成的這一論述對於更準確地理解胡適是非常關鍵的，其質疑和批評也極為到位。

翟著的一大貢獻正在於反覆追溯胡適與其學科專業哲學的真實關係。作者明確指出，身為哲學系博士的胡適對形而上學竟然毫無興趣，自然也就無法深入領會杜威與之對話的黑格爾，同時又缺少現代西方的跨學科訓練。由此可見，胡適對杜威的繼承其實很成問題，也只會自然地把具有西方哲學淵源的杜威哲學簡化為通俗易懂、「低配版」的「杜威主義中國化」(頁32)。

在第二章「胡適的馮友蘭情結」中，翟志成在對比胡適和馮友蘭以後得出結論：「胡適的最強的一項是考據，最弱的一環是義理；而馮友蘭的強項是義理，較弱的一環是考據。」(頁70)綜上，作者一以貫之地指出了胡適似乎是天然的、個人資質上的缺陷——作為受過一流哲學家系統訓練的哲學系博士，胡適其實缺少成為一個哲學家的天份，包括對形而上學的興趣和對義理的執著。假如一個哲學系博士對形而上學毫無興趣，也不長於義理的探索和建構，那麼他可能只汲汲於考辯真偽，或者編著哲學史，即以史學的實證取代哲學的思辨，最終成為一個史學家，而非哲學家。第二章中引述金岳霖對胡適的評價也很能說明問題。金岳霖對胡適否定「必然」的存在，自稱「不懂抽象的東西」，缺少對本體論、認識論、知識論的興趣感到非常詫異，並最終承認「他〔胡適〕的哲學僅僅是人生哲學」(頁75)。以金岳霖這位真

翟著的一大貢獻正在於反覆追溯胡適與其學科專業哲學的真實關係。胡適對形而上學竟然毫無興趣，無法深入領會杜威與之對話的黑格爾，又缺少現代西方的跨學科訓練，自然地把具有西方哲學淵源的杜威哲學簡化為通俗易懂、「低配版」的「杜威主義中國化」。

胡適式的簡化思維是先斷定中國即將「亡國滅種」，再反過來全面否定中國文化的一切，同時卻又把杜威實驗主義視為「天經地義的信條」。這種教條化傾向和步步存疑考證的精神在邏輯上恰好又是矛盾的。

正的哲學內行來評價胡適，顯然是足夠權威的。今天的讀者也可以思考，一個名校科班出身的哲學系博士竟「不懂抽象的東西」、「頭腦裏也沒有本體論和認識論或知識論方面的問題」（頁75），究竟是志不在此、學力不足，還是根本上缺少研究哲學的「慧根」①？

筆者作為歷史研究者，卻反對以哲學史取代哲學思辨和對哲學論題本身的研究，並認同黑格爾的觀點：「哲學是以思想、範疇，或更確切地說，是以概念去代替表象」，而哲學之所以難懂，只是因為一般人「不慣於作抽象的思維，亦即不能夠或不慣於緊抓住純粹的思想，並運動於純粹思想之中」②。黑格爾對哲學的嚴格定義，也有利於今日思考金岳霖對胡適的質疑。以胡適的影響力，其「國學的目的是要做成中國文化史」③的泛史學化倡導無疑是偏狹和誤導的。依照胡適個人的激烈反傳統態度以及治學的歷史和考據傾向，和「不僅自己再也不講思想和義理，同時也不允許別人講思想和義理」（頁282）的武斷風格對整個學界的誤導，他與自己的學生、哲學家牟宗三之間的衝突和決裂幾乎是難以避免的。在第六章「牟宗三眼中的胡適」中，作者指出牟宗三尋求的恰恰是形而上的答案，是對「個人生命」、「國家生命」、「文化生命」（頁285）的全面解答，他希望在導師那裏看到鮮活的「真性情，真生命」，牟宗三最終過盡千帆，才在熊十力這裏「始見了一個真人，始嗅到了學問與生命的意味」（頁294），最終注定棄胡適而去。

翟著分析認為，胡適自身完成了從哲學家到史學家的轉變，但由於某種挫敗和屈辱感，從1930年代開始貶低哲學作為一個學科的價值，散布「哲學關門論」（頁76）。但是，即使作為史學家並把人文學術一概簡化為史學，且「懷着『獨尊史學』的傲慢和偏見」（頁132），儘管在「中國思想史和文學史」研究的方法論上起過「劃時代的作用」④，胡適對於史學的理解也還是十分偏頗的。翟著對此尖銳地批評道，「胡適常自誇自己有『歷史癖』和『考據癖』，但他一生最感興趣、最引以為傲和最努力從事的工作，只是關於歷史人物的生平和歷史文物真偽的考證，故他的『歷史癖』其實只不過是『考據癖』」（頁100）。筆者認為，胡適的史學路徑也仍是一種簡化，即在把人文學科泛史學化後，又把史學化約為考據學，而以這種傾向對比梁啟超在更早時期提出民族主義史學觀、平民史觀、史迹集團說，援引經濟學、社會學進行史學闡釋，對史家「觀察力」的強調，以及分析歷史事件起源的因緣二分法，則有「考據癖」的胡適在史學方面的拘謹、單薄、瑣碎顯而易見，這大概也只能歸結於胡適缺少梁啟超一般的天縱英才⑤。

由於刻板地堅守「極狹隘的泛科學主義和實證主義」（頁108），沒有真正深入西方哲學堂奧，又把杜威哲學抽離了西方形而上學傳統及內在對話，胡適的「低配版」杜威主義其實只剩下「實驗的方法」。翟著又指出，胡適對方法的論述也不夠精密，因為胡適所反覆申說的

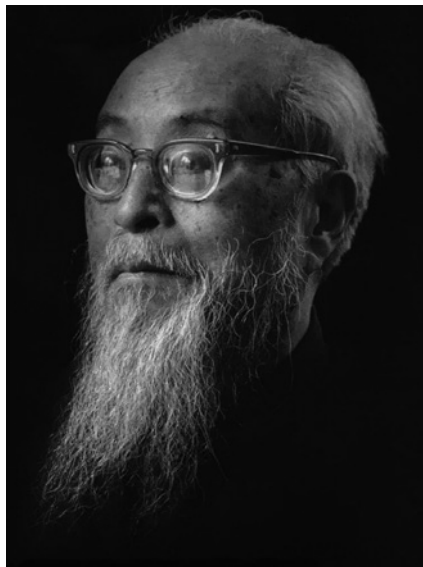
「方法」，無非「是在宣示一種研究者在進行研究時所應有的『正確態度』」，這種態度就是不要把「假設的(待證的)見解」當成「天經地義的信條」(頁35)。筆者認為，胡適的警示以及對「假設」和「信條」的區分，就思想方法或治學態度而言，對於矯正以一句斷語一步跳到結論的傳統中國言說方式，確實有重要的提示意義，也有利於中國思維向現代實證科學論證方式轉軌，但是這仍然只是對杜威哲學的簡化截取。另一個胡適式的簡化思維則是先斷定中國即將「亡國滅種」，再反過來全面否定中國文化的一切，同時卻又把杜威實驗主義視為「天經地義的信條」(頁37)。這種教條化傾向和步步存疑考證的精神在邏輯上恰好又是矛盾的。

胡適並不像自己所倡導的那樣完全遵循客觀實證的精神。他過於主觀地對待自己所不喜歡的莊子，因為「無法理解莊學的玄思和睿智」而把莊學貶抑得一無是處。在這裏，翟志成對胡適的批評也不再掩飾：「胡適對自己無法理解和不能欣賞的學說偏要妄加非議，以致自己的批評不是流於膚廓皮相，便是成了誣枉曲斷。」(頁48、49)由此，胡適弔詭地再次一反自己倡導的實證主義精神，變得極為武斷和主觀。另一個武斷的例子是在處理《道德經》(《老子》)和《論語》成書先後問題時，胡適「在沒能提供『充分證據』的情勢之下，仍舊在其《中國哲學史大綱(卷上)》裏把《老子》的成書安排在《論語》之前」(頁71)。由此，翟著至少兩次指出，胡適本人違背了自己「不信任一切沒有充

分證據的東西」(頁36)的信條與對假定和定論的界定，不止一次犯了以主觀判斷代替客觀評價和把假設當定論的毛病。

最終，在《中國哲學史大綱(卷上)》的著述中，雖然胡適以嚴格的懷疑精神辨析史料真偽，但在作者看來，學術研究中過度地疑古把古代經典及其代表的中國文化精神砍得七零八落(頁47)。由於胡著對待傳統經典過於負面，很快就被更加深入地闡釋中國哲學傳統的馮友蘭《中國哲學史》取代，胡著一方面影響力巨大，一方面「生命力也是相對短暫的」(頁56)。我們也必須注意，馮著是完整的，而胡著是不完整和未完成的。這本身就說明，胡適自詡的研究方法並不足以建構其書的「卷下」，而李澤厚早就指出，胡適「之所以永遠不能完成他的《中國哲學史》，而花幾十年去搞《水經注》的小考證」，代表了他不能做宏觀概括、「注重在具體的事實與問題，不承認根本的解決」的方法論局限^⑥。

由於《中國哲學史大綱(卷上)》對待傳統經典過於負面，很快就被更加深入地闡釋中國哲學傳統的馮友蘭《中國哲學史》取代，胡著一方面影響力巨大，一方面「生命力也是相對短暫的」。



馮友蘭(資料圖片)

正由於胡適把西方文化抽象為抨擊「愚昧、保守、反動」的中國文化的武器，他既無法直面「希臘—希伯來—文藝復興—啟蒙運動—科學革命」的精神傳統，也無法回答這些傳統的具體內容中哪些可能被納入中國傳統。

循着翟著分散各章、反覆揭示的胡適的思維局限，還可以繼續探問：假如胡適並不深入探究西方的形而上學傳統，不打算系統和全面地把西方思想引入中國，也不計劃批判地研究西方宗教，而僅僅抓住杜威實驗主義的片段和機械的實證主義態度去和中國乾嘉考據學傳統嫁接，那麼，在第三章「錢穆與胡適的交涉」中，當胡適聲稱要「最充分和最大量地把西洋文化移植進來」的時候（頁126），這裏的「西洋文化」必然顯得既含混又空洞。西方文化發源於希臘哲學傳統，加上希伯來文化和基督教傳統，再輔以後來的科學革命，早已形成了一個極為廣博的價值與知識系統，但其思維根基一刻也沒有脫離對形而上的「存在」/「此在」的追索、對本質的詰問、對超驗的興趣、對靈魂和肉體關係的考辯、對「人」的意義和「自由」價值的探問，以及對知識論和邏輯的嚴肅發展和建構，乃至二十世紀的語言學轉向和現象學路徑。脫離這些具體內容，空談西方文化和對西方文化的「吸收」，只能是泛泛而論的呼籲，游談無根，而拒絕形而上學的胡適也只能討論缺乏實質內容的「西方文化的引進」和「中西方文化的融合」（頁129）。

正由於胡適把西方文化抽象為抨擊「愚昧、保守、反動」（頁129-30）的中國文化的武器，他既無法直面「希臘—希伯來—文藝復興—啟蒙運動—科學革命」的精神傳統，也無法回答這些傳統的具體內容中哪些可能被納入中國傳統，因此只能附和一個極為偏激、最終也被證明沒有結果的偽論題：「根除中國

文化必先廢漢字。」（頁127）今日的讀者還可以追問：即使廢除了漢字，想盡可能地西化，中國人又將如何在精神和制度上真正處理既龐大又具體的西方文化？同時又如何能在漢字不存在以後處理自身的認同和歷史記憶問題？

持平而論，中國舊文化的負面因子是極多的，因此，如果激烈反傳統者出於「恨鐵不成鋼」的一時情緒，或者「矯枉必須過正」的策略，認為必須把「傳統」置之死地而後生，實現民族的鳳凰涅槃，也能夠獲得相當的諒解。但是，這種激進態度一旦推向極端，或者一直持續，甚至像胡適那樣在去世前一年的1961年仍然堅稱東方古老文明「很少精神價值或完全沒有精神價值」^⑦，也必然引起其他知識人情感上的抵制和理智上的質疑。翟著在這裏以作者直接介入的方式，對以胡適為代表的激烈反傳統和民族虛無主義提出了直接的批評：第一，一個能延續幾千年的文化不可能一無是處，過於激烈的反傳統違背這一基本常識；第二，胡適對中國文化「懷疑一切、推翻一切和打倒一切」的姿態和他倡導的「寬容、謹慎、和緩、漸進、枝節點滴改良」構成了悖論；第三，中國文化事實上是中國人之為中國人的「種性」，一旦廢棄，則中國人不復為中國人，則救亡的意義也同時喪失；第四，即以策略看，過激批判從短期看固然有效，但長期重複過火言論，「適足以消沮國人的信心和志氣，並且還會動搖了言說者救亡的初衷」，因而會事與願違（頁198-200）。

二 胡適與新儒家學人的恩怨

胡適過度的激烈反傳統、對「全盤西化」的贊同，以及對西方文化的片面把握、對各學科的價值和現代研究法的多處誤判和偏執，其實已經預示了帶有文化保守主義傾向的學者群體將和胡適產生種種衝突和論戰。由於魯迅和陳獨秀早於1930和40年代逝世，胡適碩果僅存，新儒家群體和胡適的纏鬥一直持續到1960年代初，其間經歷了中國的政權更迭、人事代謝和巨大的社會動盪與重組。當然，在中國的人情社會中，立場和觀點的分歧往往與師友關係糾纏不清，同時還涉及學術圈的名利地位和資源分配。因此，「新儒家眼中的胡適」難免是政治地位、文化立場、學術位置，以及個人恩怨交織的綜合體，其間亦不乏學界江湖之刀光劍影。

筆者注意到，翟著對胡適的研究其實頗多類似心理分析的成份，而且一再指出胡適外在人設和真實性格之間的張力。例如，作者在第二章中先引述胡適原話說，「凡論一人，總須持平。愛而知其惡，惡而知其美，方是持平」，接下來筆鋒一轉，譏諷一句「此話說得何等的好！」然而胡適一旦面對馮友蘭「便好像變成了另一個人」，「就連他平日頗為自矜的『正人君子』的身份，還有那『縉紳階級』(gentleman)的架子」也可放下，常年對馮友蘭作出種種苛責(頁61)。按翟著分析，除了言行不一，胡適對馮友蘭的心結或者雙方的反目，主要在於他對古代思想和典籍的「疑古」範

式被馮友蘭更為正面的「釋古」代替，而在世俗意義上，馮友蘭的《中國哲學史》也迅速壓過了胡適的開風氣之作《中國哲學史大綱(卷上)》。也就是說，以胡適的眼光看馮友蘭，更多是一種關乎自己學術地位的個人心結，即因為馮著勝過己書而耿耿於懷(頁78)。從馮友蘭的角度反觀胡適，則經歷了一個從五四反傳統主義營壘轉向新的文化保守主義的過程，對胡適也有一個從仰視到平視和鄙視的疏離過程(頁61-74)。海外學人何炳棣的《讀史閱世六十年》對此早有生動的描述。何氏記敘道，馮友蘭聽說有人以「1927年以前胡適對中國文化的影響」為題做論文，立馬結結巴巴地用河南鄉音說，這個題目好，因為「過了1927年，他也就沒……沒……沒得影響啦！」^⑥

然而，翟著在敘述胡適和馮友蘭的恩怨時，似乎對心理分析過於着迷(從第二章標題中「情結」一詞也可看出)，故反覆渲染胡適面對馮友蘭時感到的「痛楚失落懊惱和妒忌」，認為「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」(頁102)。筆者倒認為，這種試圖鑽進胡適內心、敘述胡適情緒的語句，對於歷史著作來說，似乎也過於主觀了一點，而就研究方法來說，過度強調胡適因個人名望被削弱而感到的痛苦和妒忌，也容易遮蔽兩人在思想立場上的分歧。

如果說馮友蘭在哥倫比亞大學正式讀了博士，學歷上和胡適並駕齊驅，錢穆則似乎起於布衣，其保守的文化立場更與胡適的激烈反傳

翟著在敘述胡適和馮友蘭的恩怨時，似乎對心理分析過於着迷。對於歷史著作來說，似乎也過於主觀了一點，而就研究方法來說，過度強調胡適因個人名望被削弱而感到的痛苦和妒忌，也容易遮蔽胡適和馮友蘭在思想立場上的分歧。



錢穆對胡適經歷了一個從仰視到平視的祛魅過程（資料圖片）

錢穆和馮友蘭一樣，對胡適經歷了一個從仰視到平視的祛魅過程，即翟著所云「英雄慣見亦常人」。錢穆斷言「胡君一生不講西方精微處，專意呵斥本國粗淺處」，的確一針見血。

統互不咬弦^⑨。因此，錢穆在學術界的地位，特別是具體到中央研究院院士的遴選，受到胡適及其培育蔭蔽下中研院唯科學主義學者的打壓並不意外。翟著在第三章詳細描述了圍繞錢穆的提名和最終當選引發的包括蔣介石、何炳棣、遷台史學家嚴耕望在內的多方角力。在諸多細節以外，翟著揭示出胡適及其主導的中研院實證主義學風和反傳統思想路向是錢穆受壓的根本原因，但錢穆的思想價值卻不因一時的打壓而受損。錢穆本人對儒家文化精神的信心、對人性本善這一儒家基本信條的堅守、對文化「生命」的感悟，是不擅長抽象思考的胡適所欠缺的^⑩。就中研院歷史語言研究所過度強調考古和「地下材料」的傾向而言（頁122），錢穆甚至自信地指出，其早年依據文字記載所作之《周初地理考》後來被大陸考古發掘的銘文一一證明^⑪。

翟著還正確地指出，西方學界遲至二十世紀末才廣泛開展對西方中心的質疑，而錢穆早於1940年

代就已「猛烈抨擊反傳統主義者妄以西方公式來裁判中國歷史」，因而可謂反「西方中心」的「先知先覺」（頁146）。從治學路徑來看，反傳統主義者一味盯着中國歷史上相對西方而言「沒有出現」過甚麼缺失，而錢穆則和馮友蘭一樣，着重在中國傳統中正面發掘和剖析固有的特質，並堅決反對以「專制黑暗一語抹殺」「一切史實」（頁150）。不諳英文和德文的錢穆，在肯定中國古代富有理性的科層制對皇權的制約和保障行政順利運作方面的研究，幾乎完全和社會學大家韋伯對理性科層制的研究不謀而合，異曲同工（頁162-63）。其對中國文化旗幟鮮明的深切愛護、非凡的預見力和前瞻性，通過大量著述、演講，創立書院以固守和傳播傳統文化及培養人才的決心和行動，早已遠非「博士」和「院士」的頭銜所足以表彰。多年以後，某種意義上的現代中國自由主義傳統，正是由錢穆的門生余英時在海外賡續，這也是值得思考的。

在個人意義上，錢穆和馮友蘭一樣，對胡適經歷了一個從仰視到平視的祛魅過程，即翟著所云——「英雄慣見亦常人」（頁134）。錢穆對胡適的批評同樣是精準的。他在1953年的一通致徐復觀的信函中認為胡適所談的「西化」極為膚淺：「若彼誠意要求西化，更該於西方文化政教精微處用心，觀其在台北國聯同志會講演，僅舉美國最近數十年生產財政數字，此乃粗迹，亦是常識，如何能憑此主持一代風氣？」（頁168）的確，假如真講西化，就應該系統深入地引介研究歐洲文化的廣大精微處，而非列舉和當代美國有關的常識或僅僅貶斥東方文化。錢穆斷言「胡君一生不講西方精微處，專意呵斥本國粗淺處」（頁168），的確一針見血。早在1951年，錢穆即已經認定「中國西化四十年無成績」，並將之歸於知識領袖不肯下笨功夫，只想在中國做大師、教主^⑫。這些言論都一再切中了胡適浮躁膚淺的要害。

三 港台新儒家究竟說了甚麼

筆者始終以為，思想史研究應該回歸思想實質，而非過度糾纏名人之間的是非恩怨，因此，我們必須適當繞過愛恨情仇，追問在這場持續經年的論辯中，新儒家究竟說了甚麼？做出了哪些貢獻？如何使得胡適的激烈反傳統立場日漸捉襟見肘？

在這裏，翟著的另一大貢獻是專門以第七章「徐復觀在方法學上

的挑戰」突出了此前相對較少論及的第二代新儒家代表人物徐復觀的思想價值^⑬。當胡適剛自美返台，開始談自由主義時，曾引起台灣當局的警惕，正是被目為保守的新儒家陣營學者徐復觀「挺身而出為胡適與自由派仗義執言」，連刊兩篇堪稱「刀頭舔血」的文章為自由派辯護（頁233）。新儒家是否意味着本能地抵制胡適自視為旗手的現代中國自由主義？答案顯然是否定的。不僅徐復觀在現實層面為自由派辯護，牟宗三也並不諱言儒家的現代局限：「後來宋明儒者亦無不以家天下為大私。……惟如何能制度地實現公天下之公，則始終想不出辦法。因此，儒家在對政道方面是無辦法的。」^⑭這一論斷說明第二代新儒家非常清楚儒家在現代社會和民主制度映照下的缺陷，正在於無法在制度意義上保障天下為公。

朱熹在註解《孟子》中「天子不能以天下與人」時直言不諱：「天下者，天下之天下，非一人之私有故也。」^⑮想必，不論是胡適或新儒家都不會否認《孟子》原文和朱註極大地表徵了儒家所能產生的民主意識，而新儒家思想論者一面承認「以儒家為主線的中國文化，其本質和西方的民主政治在精神上是相通的」（頁369），一面也承認實施現代主權在民的理念真正需要的還是制度的保證，這是新儒家希望開拓的領域，並盼望藉此最終實現中西文明的「大綜和」以適應現代社會的自由、民主政治^⑯。翟著指出，承認現代民主和科學的價值，算是新儒家和胡適等自由派極為少

當胡適剛自美返台，開始談自由主義時，正是被目為保守的新儒家陣營學者徐復觀「挺身而出為胡適與自由派仗義執言」。新儒家是否意味着本能地抵制胡適自視為旗手的現代中國自由主義？答案顯然是否定的。

新儒家首先明確中國學人的「中國」本質和定位，再對傳統採溫情和敬意，進而細緻研究西方文化遺產，以最終促成文明間的對話，這一路徑明顯勝於激進派一味反傳統，但又拿不出可行方案的民族虛無主義姿態。

有的一項共識。但如果就此對比新儒家對待正統儒學的分析態度和胡適對待杜威的迷信，反而顯出新儒家更為客觀和冷靜（頁245）。

不過，雙方在有限的共識以外仍不乏路徑上的分歧。例如，牟宗三對胡適的間接批評：「五四運動為甚麼那麼淺薄呢？這就是清乾嘉年間考據學問的遺害……」^⑩從「新儒家—自由主義」可能的接榫處凝望胡適，人們也可以再行追問——假如西方文化已經極為宏富，其中的自由主義傳統也自成一體，傳播自由主義或援引抽象的「西方文化」入華，又豈是靠考據，靠研究《山海經》，靠宣傳已經被肢解剖裂、簡化的杜威主義所能實現？再看今日實現了民主化的南韓和台灣，又豈可把東亞傳統文化視為自由民主的絕對死敵？新儒家學人尤其反感胡適借中研院院長身份在國際場合「誣衊中國文化……向西方人賣俏」（頁264）。時至今日再看，必須指出，一度想與胡適和解的徐復觀，在胡適1961年以英文於美國人面前批評東方文化「靈性不多」（頁263）後感到的憤怒，以及由此而來的對胡適的抨擊是完全合理的，而徐復觀關於「中國學人在面對西方文化之時，還必須要有『人格尊嚴的自覺』」（頁343），才能真正促進中西文化互相平等了解和正視的論斷，也令人信服。新儒家首先明確中國學人的「中國」本質和定位，再對傳統採溫情和敬意，進而細緻研究西方文化遺產，以最終促成文明間的對話，這一路徑明顯勝於激進派一味反傳統，但又拿不出可行方案的民族虛無主義姿態。

翟著又指出，徐復觀不僅對早期中國的思想史進行了精深和系統的研究，考據功夫不遜於胡適，還對研究方法、演繹法中對歸納法的運用、抽象思維的作用及其培養訓練都進行了詳盡的闡述。徐復觀甚至認為，由清初到現代的中國學人最欠缺的正是抽象思維的能力，而要培養思維力，中國學者必須先向西方哲學名著取經（頁332-33），並批評胡適和傅斯年主導的中研院史語所熱衷於推動「無思想地學術」（頁335）。至此，第二代新儒家對待西方學術思想的開放態度已經毋庸置疑，而對胡適的批評則又回到了胡適缺少抽象思維能力這個老毛病上。但是如果再往上溯，中國思想卻並不缺少抽象性。張君勱就曾專門針對西方人士的誤解而提出，「他〔懷特海，Alfred N. Whitehead〕說亞洲人沒有偉大的抽象思想體系，這一點我是無法贊同的。朱熹和王陽明思想體系就足以證明這句話的不確實」^⑪。綜合張君勱和徐復觀的研究可以看出，中國抽象思維自清初到近代的衰落，乃至在胡適本人身上的缺失，才是一個真正值得關注的問題。

四 結語

胡適和兩代新儒家學人之間有過綿延幾十年的交往和論爭。翟著詳述胡適與新儒家代表人物之間的思想論爭和個人恩怨，為讀者了解中國自由派和文化保守論者在儒學面臨現代危機，加以大陸政權更迭的雙重大背景下，針對以儒學為核

心的中國傳統的痛苦反思，提供了不可或缺的堅實研究。誠如筆者已經指出的，翟著並沒有（或許也不必）在兩派間持絕對公允的立場。事實上，全書對胡適明顯貶多於褒，而對新儒家學人的支持和欣賞卻溢於紙外。但是，由於本書論證精當，邏輯嚴密，證據充足，對胡適的批評足以說服讀者。以今人後視的眼光看，新儒家學人先立足中國本位，再逐步匯通西學（如牟宗三之於康德[Immanuel Kant]），相較激進西化派先否定中國文化精神，後無力系統闡釋西學，顯然前者更加嚴肅而扎實，後者難免輕浮膚淺；而胡適以英文捍衛本來就處於強勢地位的西方文化，不遺餘力地貶低東方文化精神價值的做法尤為令人費解。當然，作者也並未一味為新儒家唱讚歌，而是正確地指出新儒家秉持的「性善論」與西方民主政治預設的「性惡論」難以在理論上調和（頁379）。

新儒家意圖矯正某種在其看來過度瑣屑而顯得沒有生命熱忱和宏大關注的學術路徑，為思想界注入大圖景、民族精神、生命關懷，以及文化重建的積極方略。筆者認為，不論價值取向為何，新儒家群體的格局、氣象、論證的嚴密，思考的深沉，思想的原創性——以牟宗三的「良知坎陷」說為代表，匯通中西的實踐——以牟宗三對康德的闡釋為例，都超越了胡適及其實證主義門徒。胡適從激烈反傳統立場出發，以絕對「歷史化」和文本考據的方式處理中國古代思想，事實上是把中國傳統精神和智慧放進博物館，當成供鑒別和遠觀的

「化石」，但假定其和現實已毫無關聯，對現實世界毫無啟發，這顯然是偏頗的。

最後，翟著對相關議題的細緻分析則可促使讀者超越個人和派系恩怨，進一步思考以下問題：第一，激烈否定傳統的姿態，無論出於何種動機，是否能夠真正有助於中國的救亡或文化重建；第二，盛名之下，胡適的學術路徑和方法究竟有哪些缺陷，是否邏輯自洽；第三，曾經被目為守舊的儒家原教旨主義者，是否只是一群抱殘守缺、缺乏現代思維的學人；第四，中國當代文化思想與學術中的宏觀概括與微觀考證該如何平衡；第五，經過反思和調適的「新儒家」與現代自由主義能否兼容。

翟著並沒有（或許也不必）在兩派間持絕對公允的立場。全書對胡適明顯貶多於褒，而對新儒家學人的支持和欣賞卻溢於紙外。但是，由於本書論證精當，邏輯嚴密，對胡適的批評足以說服讀者。

註釋

① 此處筆者感謝一位供職於中國國家級研究機構的摯友的提示。在我們早前的私人交流中，他認為胡適是個沒有「慧根」的人，「他學養不及同行，眼界不夠寬廣，對社會和人性的洞察也不深」。筆者認為，這也可算是當代中國大陸中生代學者對胡適的一針見血的評論。

② 黑格爾（Georg W. F. Hegel）著，賀麟譯：《小邏輯》（北京：商務印書館，1980），頁40。

③ 相關論述參見胡適：〈《國學季刊》發刊宣言〉，載《胡適文存二集》（合肥：黃山書社，1996），頁20-23。

④ 余英時：《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁179。

⑤ 關於梁啟超的史學思想和實踐，參見梁啟超：《中國歷史研

究法》(上海：上海古籍出版社，2006)；侯雲灝：《20世紀中國史學思潮與變革》(北京：北京師範大學出版社，2007)，第一章；石瑩麗：《梁啟超與中國現代史學：以跨學科為中心的分析》(北京：中國社會科學出版社，2010)。

⑥ 李澤厚：〈胡適 陳獨秀 魯迅〉，載《中國現代思想史論》(天津：天津社會科學院出版社，2003)，頁93。此處李澤厚綜合了胡適的自述、余英時的胡適研究，以及自己的論斷。

⑦ 黃克武：《胡適的頓挫：自由與威權下的政治抉擇》(新北：台灣商務印書館，2021)，頁226。

⑧ 何炳棣：《讀史閱世六十年》(桂林：廣西師範大學出版社，2005)，頁190。

⑨ 筆者認為，錢穆的「民間性」也使得其思想和言說接近真實生活本質，更容易被接受。關於現代學者的民間性，蔣夢麟曾指出，章太炎、梁啟超、蔡元培都是來自「民間」的學者：「他們來自民間，又帶着能根據他們的社會理想和知識上的遠見深入民間。」參見蔣夢麟：《西潮與新潮：蔣夢麟回憶錄》(北京：東方出版社，2006)，頁202。胡適是否因過於精英主義、過於西化而缺少對民間中國的體認，其思維是否因而常常顯得脫離實際，這也是值得今人思考的。

⑩ 關於錢穆對精神、性善、「生命」的強調，參見鄧爾麟(Jerry Dennerline)著，藍樺譯：《錢穆與七房橋世界》(北京：社會科學文獻出版社，1998)，頁127、136。事實上，「生命」是一個胡適極少使用、而新儒家學者極多使用的詞語，由此也可見雙方關注重心的區別。牟宗三對「生命」、「承當生命」、「安頓生命」乃至「悲憫之感」有極多着墨，使得其論述格外深沉。而他在《寂寞中的獨體》中對基督教何以不能征服中國心靈的解釋，似也為胡適所欠缺。參見牟宗三：《寂寞中的獨體》(北京：新星出版社，2005)。

⑪ 錢穆：《現代中國學術論衡》(北京：三聯書店，2001)，頁166。

⑫ 錢穆：〈中國知識份子〉，載《國史新論》(北京：三聯書店，2005)，頁153。

⑬ 另外，對牟宗三的晚近研究，參見顏炳罡：《整合與重鑄：牟宗三哲學思想研究》(北京：北京大學出版社，2012)；唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》(北京：三聯書店，2012)。對唐君毅的研究，參見單波：《心通九境：唐君毅哲學的精神空間》(北京：北京大學出版社，2011)。作者指出，在和西方宗教文化對話的過程中，唐君毅等人着意於其超越層面，因而注重發掘儒家思想中超越性和宗教性的一面，參見單波：《心通九境》，頁213。唐君毅的思想也早就引起了英文學界的注意，參見Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977)。翟著的參考書目顯示，其對大陸和美國對新儒家的二手研究似不夠重視。

⑭ 牟宗三：〈中國傳統思想與西方民主精神之匯通與相濟問題〉(1974年4月)，載《中西哲學之會通十四講》(上海：上海古籍出版社，2007)，頁227。

⑮ 朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，2011)，頁287。

⑯⑰ 牟宗三：〈鵝湖之會——中國文化發展中的大綜和與中西傳統的融會〉(1992年12月20、21日)，載《中西哲學之會通十四講》，頁238-39；233。

⑱ 張君勱：《新儒家思想史》(北京：中國人民大學出版社，2006)，頁550。