

胡適實用主義思想中的儒學情結

◎ 張允熠

胡適一再表白他的思想來源於杜威（John Dewey），然而美國學者格里德（Jerome B. Grieder）卻說¹：

當胡適接觸到杜威的思想時，他自己的思想已經很牢固地形成了，而且是不容易地被推翻的。

格里德是正確的。本文認為，胡適的實用主義始終有一種「斬不斷，理還亂」的儒家情結，這種情結決定了胡適實用主義的中國化特色，導致了他在中國現代思想史上左右受攻的境地，也給他的晚年抹上了一縷淡淡的悲劇色彩。

顧名思義，實用主義（pragmatism）就是一種注重實用與實效、崇尚實行與經驗的價值哲學，它主張凡能產生實際效果的思想都是真實的——除非它和經驗相抵觸。杜威的實用主義哲學是以主張實證、實用、樂利為特徵的，它體現了一種輕虛文、尚實用、重進步的現代美國精神和價值觀。作為價值論和目的論，實用主義的實用理性精神無論在形式和實質上都與明清以來的中國「實學」意向有許多契合之處，並通過胡適之手在中國得到廣泛流行。胡適一生反覆申明他是杜威的信徒，他的思想就是杜威的實用主義，這大概是無問題的。但問題在於：究竟杜威的實用主義在胡適思想中佔有多大比重？他是如何在中西兩種「實用主義」之間達到會通的？這是胡適留給我們的一個有待解決的疑團。

胡適治中國哲學史，採用了「經學」（實學）與「哲學」（玄學）二分的方法，他認為「經學與哲學，合則兩傷，分之則兩受其益」²，從而揚經學抑哲學，崇實學反玄學，鮮明地表露了他以實用主義方法詮釋中國哲學史的意向及其深含內藏的儒學情結。他的《中國哲學史大綱》只寫了先秦部分；漢唐寫了一個《中國中古思想史長編》，宋明以下只寫了幾個人。牟宗三曾批評胡適「一點都不了解」中國哲學³，但胡適治學確實不太樂意談純哲學（玄學）問題，關注的重點僅為「方法」。有趣的是，他寫的這幾個「近代」人物，幾乎是清一色的「實學」大師，照胡適的話說，他們都是「實用主義」哲學家。顯然，胡適試圖用這種「實學」與「玄學」二分的解構法，對這些實學大師們的思想傳統進行一番能與杜威主義相融通的改鑄。

例如，胡適說「李觀是實用主義家，他很光明昭著的提倡樂利主義」⁴，「李觀不但把一部《周禮》做成一部有系統的政治學說，他還把一部《周易》也做成一部實用的學說」⁵。「實用」、「實效」、「樂利」在胡適思想中既是目的，也是他衡判一個學派的標準，這種標準

既是從杜威那裏學來的，也是中國傳統所固用的。但是，僅用「實用」、「樂利」來做價值判斷顯然有失全面，胡適只看到了李觀「人非利不生」中的「樂利主義」，而沒有指出李觀認為只要不「傷財捨生」，學仙也「宜無害」⁶的「樂仙主義」——這與現代實用主義所張揚的明確的事功目的顯然不是一回事了。

胡適論述到李觀的《禮論》和《易論》時採取了同樣的方法。例如，他只看到了李觀的《易論》十三篇「急乎天下國家之用」的合理之處，卻沒有指出這些論著中所渲染的神秘的人性論；他高度評價李觀的《禮論》是「謀樂利的工具」，對「禮」在李觀哲學中超拔的「玄學」意義卻不置一詞。胡適對李觀和江西學派做了一個通觀的價值評判：孫復為北方大儒，范仲淹為南方大師，他們的弟子中卻有劉牧、周敦頤一流的道士！只有江西一派，完全是「非道士派」：歐陽修大膽疑古於前；李觀比歐陽修更進一步；後來王安石的「天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤」，乃是江西派的具體表現⁷。這個評價大體上還是適宜的，李觀在思想上是王安石的先驅，他的根本主張也就是王安石變法的主張。由北宋李觀、王安石和南宋陳亮、葉適宣揚的「樂利主義」，實為明清「經世致用」思潮的濫觴。在胡適眼裏，「樂利主義」是中國儒家實用主義流派的一個基本特徵。

清初的顧炎武和顏李學派都是近代「經世致用」學的先驅者，「顏元、李塈的學派提倡『正德，利用，厚生』，也是傾向於樂利主義的」⁸。胡適對顏李學派給予極高的評價，並冕予他們中國「實用主義哲學家」代表的桂冠。他認為自宋至明的哲學發展史中，其間出了陳亮、葉適幾個人之外，實際上只是一部與禪宗爭玄競妙的歷史，直至清代，「顏元大膽地指出他們說的太精了，太空了；他要從粗淺的藝學制度下手，從那可以實證的實跡下手」⁹。「顏元主張一種很徹底的實用主義」，因為「他自己經過離亂的慘痛，從經驗裏體會出宋明儒者的無用」¹⁰，「清初的實用主義趨勢，用顏李學派作代表」¹¹。而胡適最推崇的一代大師戴震恰是顏李學派的南方傳人：「戴氏注重『生養之道』，主張『無私而非無欲』，與顏李學派似有淵源的關係。」¹²但是，戴震畢竟也是個愛談天地本體、自然之氣的「玄學家」，胡適不得不把他從眾多的理學家們中間「二分」出來，讚揚戴震的哲學與他們不同，「從歷史上看，（戴震的哲學）可說是宋明理學的根本革命，也可以說是新理學的建設，——哲學的中興」¹³。

胡適對清代的「實用主義」如此情有獨鍾，就在於他認為這些中國「實用主義」的大師們真正繼承了孔子儒學的「真精神」，都是以「拒斥形而上學」（reject metaphysics）為其思想特徵的。「拒斥形而上學」（胡適譯成「反玄學」）本是近世歐洲實證主義的各個流派共同的哲學特徵和所用術語，胡適借它來詮釋清代反理學思潮，從而使中國實學思想與西方的實用主義達到進一步溝通。

胡適把「反玄學」提升到思想革命的高度，指出宋明以下「儒門淡薄，收拾不住第一流人才」，「玄學」大有冷落的景象，朱熹一脈的人物如顧炎武、閻若璩等成了考證學的開山祖師，「約略說來，當日『反玄學』的運動，在破壞的方面有兩個趨勢：一是攻擊那談心說性的玄學；一是攻擊那先天象數的玄學，清學的開山祖師顧炎武就兼有這兩種趨勢」¹⁴。北方的顏元、李塈一派自成體系，「其實只是一種強有力的『反玄學』革命」¹⁵。胡適把清朝開國的第一紀元（1640–1740）斷代為「反玄學」的時期，被他認為是顏李傳人的戴震，則是在前期「反玄學」的基礎上承顏李之志建立「新哲學」的第一人，這種新哲學即是在「窮理致知」的路上對程朱理學的「根本革命」。在胡適看來，程朱理學中的「玄學」部分，恰是佛

道影響的痕跡，而理學中的實用理性和科學方法才是真正孔孟的精神。他將理學二分的目的，就是要將玄學的雜拌從儒學「真精神」中剔除出去，這項工作戴震不僅早就做了，而且在批判舊理學的同時還建立了自己的「新理學」。「新理學」的特點就是從「實證的實跡下手」。由此可見，胡適完全淡化了戴震哲學中「氣一元論」的本體論和唯物主義認識論的傾向，而把其「反玄學」的啟蒙精神單獨二分出來給以極高度的評價，認為惟此才能真正昭顯儒家的科學精神。另外，就是褒揚清儒的考據學。

那麼，戴震的「新哲學」與前此的「舊哲學」的根本區別在哪裏呢？胡適同樣採取了「二分法」的回答，認為主要區別有兩點：後者談虛理，而前者講實用；後者主靜、敬，而前者主動，主習事，主事功¹⁶。這兩大區別正是杜威的實用主義與「形而上學」的區別，在中國的宋明儒學中，也就是「實學」與「玄學」的區別。胡適通過對傳統哲學「二分法」的解構，堅定地認為「玄學」是釋道的傳統，「實學」是儒家的傳統，這是他得以在中國的實用主義（實學）與西方的實用主義之間相互詮釋而使杜威的實用主義達到一種中國化改鑄的方法論前提。

當然，正如本文已經指出的那樣，杜威的實用主義與中國儒家的實學傳統在致思趨向上本具一種契合和相通之妙，此種契合和相通自然地使杜威比康德、黑格爾、羅素等人更易為中國知識份子所熟悉、接受，尤其像胡適這種實學情結深厚的儒生，在美國接觸到杜威的實用主義恰如「他鄉遇故知」。由最初崇拜王充、范縝、張載、朱熹、顧炎武、戴震等人，到轉而推崇赫胥黎（Huxley）和杜威，進而到拜杜威為師，這對於胡適來說，實乃順理成章之事。

然而，杜威的實用主義與胡適的實證精神畢竟有明顯的差異。首先，二者的致思趨向不盡相同。杜威的經驗自然主義旨在克服主、客二元論，按照杜威的話說，就是「不承認在動作與材料、主觀與客觀之間有何區別，但認為在一個不可分析的整體中包括著它們兩個方

面」¹⁷，這樣，便在認識論根源上決定了杜威實用主義是一種「知行合一」論，胡適的實用主義則很少有認識論價值，它純粹是一種方法論。第二，杜威的「實用主義」既是一種方法論，也是一種價值論和世界觀，但是胡適卻只選用了他的「實用價值論」和方法論，而擯棄杜威的其他思想，並把「實用」提升為最高的價值理論和唯一的方法論。這固然與胡適不愛談「主義」的秉性有關，但也確實反映了中國儒學傳統賦予他一種「實用理性」情結。第三，杜威的思想來自於西方哲學傳統，其本人的思想發展也有一個從理性主義者到經驗主義者的過程，尤其是黑格爾主義對他的自然經驗主義產生了明顯影響；而胡適的思想卻來自於中國的儒家傳統，尤其是明清之際的「經世致用」思潮對他產生了持久性影響。胡適對杜威的哲學體系也採取了實用主義的「二分法」——他所接受的杜威實用主義僅是被他打上中國儒學烙印的那部分，胡適正是帶著中國儒家實用主義者的情結來歡迎和接受西方實用主義學說的。

在馬克思主義傳入中國之前的中國社會意識形態轉型期，實用主義所主張的疾虛貴實、理論聯繫實際、實事求是等經世致用思想，可以作一種過渡型理論模式而起到某些積極作用。它之所以能在中國廣泛流行，與其說是胡適個人的作用，倒不如說是中國傳統文化的內在機制的作用和歷史發展的契機使然。

二

實用主義——胡適有時也把它譯成「實驗主義」和「實效主義」，其實在英文中都只是

pragmatism這個詞。然而不同的翻譯使其派生了漢語意義上的差異。長期以來，人們認為胡適是在不加區別地使用這幾個同源異譯的術語，實際上，胡適變換使用這些翻譯名詞的做法顯然有其特殊的用意。在講到「經世致用」——目的和價值時，胡適大多使用「實用主義」這個詞；在講到「窮理格物」——行為和方法時，胡適大多使用「實驗主義」這個詞。很清楚，「實用」突出了胡適實用主義的目的論和價值論，而「實驗」則突出了胡適實用主義的方法論。「實驗主義」作為一種方法，在胡適那裏用十個字一言以蔽之——「大膽的假設，小心的求證」。

「大膽的假設」也即「大膽的懷疑」，由於胡適把這種存疑的方法系統化了，因此又叫做「懷疑論」。胡適曾說他受到過赫胥黎「懷疑論」影響，這是事實，然而對他影響最深刻的還是中國儒家的「懷疑論」。「懷疑論」在中國儒家中具有悠久的傳統，胡適認為它源於孔子，成於漢代的王充和宋代的朱熹、歐陽修，至清代「懷疑論」已成顯學。早在胡適接受進化論和實用主義學說之前，中國式的「懷疑論」已經在他頭腦中牢牢確立了。

王充的《論衡》在中國哲學和思想發展史中歷來受到很高評價。《論衡》充滿著疾虛求實的經驗論和「違實不引效驗，則雖甘義繁說，眾不見信」的科學精神——近代章太炎就特別欣賞王充的這種「懷疑之論」¹⁸，所以他給自己的著作取名曰《國故論衡》。宋代張載、朱熹等理學大師尊崇一種「學則須疑」¹⁹的治學態度，在他們的影響下，宋時還曾出現過一股懷疑儒家經典的風氣，如朱熹對《尚書》的懷疑，歐陽修對《周易》的懷疑等，實為現代史學界「疑古主義」的先河。美國學者狄百瑞（William Theodore de Bary）對此曾敏銳地指出²⁰：

這種對於其所繼承的傳統加以懷疑的態度是整個宋代學問的重大特徵。作為宋儒對於經典的全盤解釋與重組基礎的正是宋儒那種對於漢唐「古典」學的懷疑態度，這也是自歐陽修以降至於馬端臨這些宋代史家作品中最值得注意的特徵。

作為當代中國疑古學派開山祖師的胡適，對漢、宋儒者的懷疑精神早已心儀有之。他稱頌王充是「第一個反抗漢朝國教」的「大運動」的「最偉大的代表」²¹；他讚揚朱熹「真正受了孔子的『蘇格拉底傳統』的影響」²²。他認為這種「科學的傳統，冷靜而嚴格的探索的傳統，嚴格的靠證據思想，靠證據研究的傳統，大膽的懷疑與小心的求證傳統」，就是中國儒家「偉大的科學精神與方法的傳統」²³。尤其是近八百年來「新儒學」的傳統，他本人研究中國典籍的「新精神和新方法」也正是在這個傳統前提下「漸漸發展起來」的²⁴。

這樣，胡適在理解杜威「實驗主義」的方法論時，完全有可能對它進行儒家「懷疑論」的詮釋了。如杜威在《我們怎樣思維》一書第六章中提出了思想的五個步驟，胡適對之作簡化性的轉述，基本符合杜威的原意²⁵。後來，胡適又把五步簡化為三步，即「細心搜求事實，大膽提出假設，再細心求證實」，後來則用「大膽的假設，小心的求證」十個字來概括杜威的方法，以至於乾脆用這所謂的「十字真經」來概括整個杜威的實用主義體系了。事實上，長期以來中國的讀者就是用胡適這種簡化和概括的表述來領會杜威實用主義哲學的實質的。

簡化概約的方法能收宣傳之效，且易學易用，然而人們不禁要問：「十字真經」與中國實學傳統中的考據方法究竟有甚麼不同？在胡適看來，二者在本質上確沒有甚麼兩樣，「杜威給了我們一種思想的哲學，以思想為一種藝術，為一種技術」²⁶。這種「藝術」、「技術」就是「拿證據來」的方法，「中國舊有學術，只有清代的『樸學』確有『科學』精神」²⁷，那

種科學精神「就是考據和考證的方法」²⁸。因為惟有考據和考證才需要「拿證據來」，「必懂得要有證據才可以懷疑；更要有證據才可以解決懷疑」²⁹。所以胡適在翻譯「考據學」這一術語時就用了"evidential investigation"兩個單詞，意思就是「有證據的調查」，「有證據的調查」是解決懷疑的最佳方法，也是一個「小心求證」的過程。

「小心求證」的過程即實證的過程，杜威稱其為「實驗—探索」。事實上，胡適在師從杜威之前已十分推崇清代「樸學」（又稱漢學或經學）的方法了，他最初治學所寫的《詩三百篇言字解》以及後來的《爾汝篇》和《吾我篇》都是這種方法的具體運用。師從杜威後，他便很容易地將「實驗—探索」的實證法與中國固有的考證法進行匯通，並用西方的邏輯學知識整理和詮釋中國的考據學。他說：有一句話說得不錯，推理是人時時刻刻逃不開的事。為了推理，人必須充分使用他的理解能力、觀察能力、想像能力、綜合與假設能力、歸納與演繹能力。這樣，人才有了常識，有了累積起來的經驗知識，有了智慧，有了文明和文化。「我再說一遍，沒有一個文化『只容納（所謂）由直覺得來的概念』，也沒有一個文化天然『被阻止發展西方式的科學』」³⁰。這是胡適在一次國際學術會議上對美國學者批評中國文化只有直觀思維、「天然」的缺少西方式的邏輯（歸納法）思維的回應。胡適在這次發言中從孔子、老子、王充、朱熹等人一直講到清代的「樸學」，所依靠的論據主要就是儒學中「大膽的懷疑，小心的求證」傳統，胡適認為，這就是中國哲學裏的真正科學精神和方法，也是中國人做學問的邏輯。

胡適十分推崇歸納法，他說³¹：

歸納的研究是清儒治經的根本方法，凡是較同類的事實，推求出他們共同的涵義來，都可說是歸納。

在他看來，考據之學能卓然有成，皆因歸納法。胡適沒有歸宗杜威之前就說過，有三種方法可稱得上治學的「起死之神丹」——「一曰歸納法，二曰歷史的眼光，三曰進化的觀念」³²，足見他對歸納法抬舉之高。當他用歸納法的觀點總評清代的「新經學」即考據學時，遂發出了一種歎為觀止的讚歎³³：

搜求事實不嫌其博，比較參證不嫌其多，審察證據不嫌其嚴，歸納引伸不嫌其大膽。用這種方法去治古書，真如同新得汽船飛艇，深入不曾開闢的奇境，日有所得而年有所成；才大的可以有創造的發現，而才小的也可以盡一點「裨績補苴」的微勞。經學竟成了一個有趣味的新世界了！

如此稱頌經學研究中的邏輯，在中國歷史上，胡適是第一人！康德和黑格爾那些思辯哲學大師們經常採用的是演繹推理；實證主義、實用主義的各個流派經常採用的是歸納推理。重歸納推理輕演繹推理，是自培根以來西方自然科學和實證哲學的傳統，他們在「拒斥形而上學」時往往連其中的演繹推理也一概「拒斥」了。這種把歸納與演繹二分、各執一偏的做法無疑也影響到了胡適對「樸學」中邏輯運用的評價。他認為「阮元最長於歸納比較的方法」³⁴，他說戴震「就事物剖析至微而後得來的『理』，比較歸納出來的『則』，只是一種假設的理（a hypothesis）」³⁵。在他看來，有清一代的考據之學竟只有兩個涵義：一是認明文字的聲音與訓詁往往有時代的不同；一是深信比較歸納的方法可以尋出古音與古義來³⁶。

固然，胡適也談到了分析和綜合，如他曾經指出：戴震說「剖析」，說「分」，說「析」，都是我們今日所謂分析。他說的「合」，便是我們所謂綜合。戴震是真能運用這種方法的人，故他能指出分析與綜合兩個方面，給我們一個下手的方法³⁷。分析和綜合是一種理論思維方式，其中必然地包含著歸納和演繹兩種邏輯推理形式。人們要進行推理，必須要同時使用綜合與分析的能力、演繹與歸納的能力。分析是在思維中把對象的整體分解為各個部分，綜合則是在思維中將對象的各個部分的認識聯結起來，這樣，人們在推理時就不可能只有歸納而沒有演繹，也不可能只有演繹而沒有歸納，強調分析和綜合就必然地強調歸納和演繹。

然而，胡適在這裏又一次採用了他的「二分法」——就像二分哲學與經學一樣。胡適二分和割裂了演繹與歸納，使二者對立起來。他片面強調歸納推理是「最科學的方法」，造成了對演繹推理的排斥，這與實用主義者之輕視理論思維、「反玄學」致思趨向相一致。歸納法正是建立在一系列具體證據之上才得以成立的，杜威的「實驗—探索」當然十分注重這一點，但在胡適看來，杜威實驗主義方法與清代的考據方法完全一致，他說³⁸：

清朝一代近三百年中的整治古書，全靠這幾種工具的發達。……這樣用證據（Evidence）來考訂古書，便是學術史上的一大進步。這便是科學的治學方法。科學態度只是一句話：「拿證據來！」

至此而知：胡適崇拜和師從杜威，實際上是把杜威引為思想上的同調。他將中國哲學中的「實學」和「玄學」二分，然後用「實學精神」和「樸學方法」來釋讀杜威的「實用主義」和「實驗主義」。在這個釋讀過程中，我們清晰地發現他「反玄學」的一貫立場：他只取杜威的「方法論」而不理會他的人生觀和世界觀，實質上是只取杜威的治學態度而不理會杜威的人本主義哲學。另外，他對實用主義的真正興趣在於與中國文化相通的部分，而淡薄與中國文化隔膜的部分，結果，胡適對杜威的掌握，除了他自己化約出的那個「十字真經」之外，實再知之不多。不過，胡適用西方的邏輯概念整理戴震的考據方法，在中國哲學史上確是一個貢獻。

當然，胡適確實敏銳地把握住了杜威實用主義的精髓，並試圖用它來解決中國的現實問題，故在政治上又與明清以來「經世致用」、「實學救國」的傳統一脈相承。但是，隨著馬克思主義的傳入，這個不愛談「玄學」和「主義」的胡適，就只能用「實驗主義」的方法來「整理國故」了。

三

從胡適對杜威哲學所採取的實用主義態度中，我們可以看出胡適的治學道路大致有三變：帶著根深柢固的中國學術思想出國留學，用中國儒家的實學精神詮釋杜威；回國後宣傳被他中國化了的美國實用主義；接著用「實驗主義方法」整理國故——對中國儒家傳統的實用理性和考據學進行西方實用主義的詮釋。這裏面無時無處不充滿著儒家治學精神與西方實用主義方法論的渾然而一和巧妙化融。

在世界觀上，胡適也由信奉進化論轉而皈依實用主義，這是因為他自覺地認識到中國文化和意識形態已到了非轉型不可的時候，正是出於這種自覺，他以激進的自由主義者的面目出現：倡導「文學革命」和「新文化運動」，提出「打倒孔家店」和「全盤西化」，然而，胡適的思想和心理深層中的儒學情結使他仍然沒有跳出嚴復、康有為等社會改良主義和文化折衷主義者的窠臼，實用主義救不了中國。胡適曾一再明確地表白，他提出「全盤西化」並不

是真的要全盤西化，西化在他那裏只是「充分現代化」的替代詞，他之所以提出一個如此激進的口號，目的在於折衷，他說³⁹：

古人說：「取法乎上，僅得其中；取法乎中，風斯下矣。」這是最可玩味的真理。我們不妨拼命走極端，文化的惰性自然會把我們拖向折衷調和上的。

胡適的此種立場終其一生而未變，這使得那些真正主張全盤西化的人對他心存不滿。針對他的折衷論，陳序經駁斥說⁴⁰：

與其滿足於「取法乎上僅得其中」的信條，我們應當有「青出於藍而勝於藍」的信心，至少，我們也要有「取法乎上，須得其上」的精神。

反觀胡適一生：在保守派那裏他是西化派的領頭羊；在西化派眼裏，卻是一個折衷調合主義者；而在馬克思主義者看來，實為一個意識形態上的敵人。胡適晚年在大陸遭受批判，在台灣既受文化保守主義者的圍攻，又受西化、自由主義的謾罵，這種悲劇色彩，究其原因，概出於此。

胡適的此種思想、境遇，與他的儒學情結須臾相關。「五四」時期，他提倡白話文，鼓吹「再造文明」，主張「重新判定一切價值」，並不是在於消滅傳統文化，而是要給傳統文化指出一條出路，用他的話來說，就是要在中國進行一次類似歐洲那樣的「文藝復興」，這個「文藝復興」旨在通過輸入新學理、新觀念、新思想的方法對固有文明進行重建，即「再造文明」⁴¹。儘管胡適的儒學情結顯而易見，但由於「五四」時期他那「打倒孔家店」的激越態度，人們普通認為他是反孔非儒的。對於這樁公案，胡適說⁴²：

有許多人認為我是反孔非儒的。在許多方面，我對那經過長期發展的儒教的批判是很嚴厲的。但是就全體來說，我在我的一切著述上，對孔子和早期的「仲尼之徒」如孟子，都是相當尊崇的。我對十二世紀「新儒學」（Neo-Confucianism）（理學）的開山宗師的朱熹，也是十分崇敬的。

胡適此話無欺，其著述中不僅表現出對開創中國「蘇格拉底傳統」的孔子和朱熹的莫大敬仰，而且對於他所鄙薄的道教——其所奉鼻祖老子也表現了極大的尊重。

從胡適的思想中我們彷彿看到了王充、范縝、顏元、戴震等人的影子，中國儒家的懷疑和實證精神構成了胡適人格和學問的一個側面。胡適把「實學」與「玄學」、「經學」與「哲學」二分的做法及其「反玄學」和排斥理論思維的傾向，淡化了杜威實用主義的意識形態性質，而將其簡化成「方法」的實際運用也只能引導青年學者遠離現實政治、逃避社會革命實踐，從而去鑽故紙堆。胡適作俑的這種學風影響深遠。與其說胡適繼承了杜威，倒不如說他繼承了清代乾嘉年間讀書人的治學道路——一條清代考據學家的路！

然而胡適以其儒學情結會通融合實用主義思想的種種努力，是為了打破明清以來中西文化「體、用」二元對立的思維定式，從而把中西文化不同體系的思想精義放在時代起點上重新整合，再造一元文化機體。這種嘗試在方法上為現代西方文化的中國化提供了一個範式，這個範式對後來毛澤東所從事的馬克思主義的中國化不無借鏡意義。

註釋

- 1 [美] 格里德 (Jerome B. Grieder) : 《胡適與中國的文藝復興》 (南京: 江蘇人民出版社), 頁130。
- 2、 8、9、10、11、12、13、14、15、16、31、33、34、35、36、37 胡適: 〈戴東原的哲學〉, 《胡適學術文集·中國哲學史》, 下冊 (北京: 中華書局, 1991), 頁1073; 1033; 998; 997; 1000; 1033; 1039; 995; 995; 999; 1022; 1004; 1071; 1030; 1071; 1029。
- 3 牟宗三: 〈客觀的了解中國文化之再造〉, 《當代新儒學論文集·總論篇》 (台北: 文津出版社, 1991)。
- 4、 5、7 胡適: 〈記李觀的學說〉, 《胡適學術文集·中國哲學史》, 下冊 (北京: 中華書局, 1991), 頁954; 958; 960。
- 6 李觀: 《疑仙賦》, 《直講李先生文集·卷一》 (上海: 商務印書館, 1936), 頁24。
- 17 杜威: 《經驗與自然》 (北京: 商務印書館, 1960), 頁10。
- 18 章太炎: 〈檢論〉, 《章氏叢書》卷三, 〈學變〉, 1917-1919年, 浙江圖書館刊本, 頁21。
- 19 《張橫渠集》, 卷八 (叢書集成本), 頁130。
- 20 William Theodore de Bary, *Sources of Chinese Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1967); 李弘祺譯: 《中國的自由傳統》 (台北: 聯經出版事業公司, 1983)。
- 21、 22、23、24、28、29、30 胡適: 〈中國哲學裏的科學精神與方法〉, 《胡適學術文集·中國哲學史》, 上冊 (北京: 中華書局, 1991), 頁554; 559; 572; 568; 568; 572; 548。
- 25 胡適: 〈杜威先生與中國〉, 《胡適文存》, 第一集第二卷 (台北: 遠流出版公司, 1986), 頁152-53。
- 26 胡適: 〈我的信仰〉, 《胡適往來書信選》, 下冊 (北京: 中華書局, 1980), 頁566。
- 27 胡適: 〈清代學者的治學方法〉, 載註cp書, 頁163。
- 32 胡適: 《留學日記》, 卷三, 第一冊 (台北: 商務印書館, 1959), 頁167。
- 38 胡適: 〈幾個反理學的哲學家〉, 《胡適文存》, 第三集第一、二卷 (台北: 遠流出版公司, 1986), 頁91-92。
- 39、 40 轉引自陳序經: 〈再談全盤西化〉, 《走出東方——陳序經文化論著輯要》 (北京: 中國廣播電視出版社, 1995), 頁274; 275。
- 41、 42 唐德剛: 《胡適口述自傳》 (台北: 傳記文學出版社, 1983), 頁178; 258。

張允熠 1951年生於江蘇沛縣。南開大學哲學博士,專攻中國哲學,現供職於中國科學技術大學哲學社會科學部。著作有《陰陽聚裂論》、《復歸樂園》,另發表論文多篇。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》1998年2月號總第四十五期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有,如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片,必須先獲本刊書面許可。