

進化與自由 ——胡適自由主義中的歷史觀及其意涵

楊 貞 德*

關鍵詞：胡適 嚴復 進化史觀 自由主義 個人主義

我們中國人在今日必須認清世界文化的大趨勢。我們必須選定我們自己應該走的方向。只有自由可以解放我們民族的精神，只有民主政治可以團結全民的力量來解決全民族的困難，只有自由民主可以給我們培養成一個有人味的文明社會。

胡適：〈我們必須選擇我們的方向〉

中國知識分子在近百年變動的過程中不僅主張經由古今中外之辨，找出國家和個人應走的道路，更試圖以所謂歷史的趨向或法則，說明他們所提出政治和社會改造方案的合理性。如同馮契所指出：

中國近代思想史上很多思想家〔……〕的熱情、意志、和思想都集中在解決「中國向何處去」的問題，而「中國向何處去」的問題，就表現為政治思想領域的「古今中西」之爭。〔……〕為了解決「古今中西」之爭，就必須認識人類歷史和中國歷史如何從過去演變到現在，又如何向

* 本所助研究員。

將來發展這樣的規律性，因此歷史觀的問題在中國近代就顯得非常突出。^①

換言之，近代中國知識分子特別強了解歷史和改造現實之間的關係^②，並傾向於自覺地就特定的歷史觀，重新觀察、解釋，和展望中國的過去、現在、與未來。

值得注意的是，許多近代中國知識分子在討論歷史和國家社會的未來時，或多或少地受到與西方進化論有密切關係的單線演化史觀影響^③。根據他們的看法，中外歷史經驗中蘊涵人類社會發展的公例（或法則），只要找出該項公例和其中所顯現歷史潮流的方向，再循向前進，即可成功地改變現狀和創造理想的未來。這些近代中國知識分子以所謂人類歷史的走向，說明（或合法化）其政治主張和行動，也以之探索與解釋中國歷史演變的性質和所居人類發展史上的地位。就這一層意義而言，如果「中國向何處去」的現實關懷使得知識分子特別關注中西古今的異同，單線演化史觀則進一步強化中西歷史比較的必

① 馮契：《中國近代哲學的革命進程》（上海：人民出版社，1989年），頁5。

② 中國近代知識分子之關心歷史，另有如魏源和梁啟超等人之著重鑑往知來或激勵愛國心等現實意涵（參見陳其泰：《史學與中國文化傳統》〔北京：書目文獻出版社，1991年〕，頁286–293；羅志田：〈經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《漢學研究》第15卷第2期〔1997年〕，頁23–32）。

③ 關於進化觀念在近代中國的內涵及其變化，參見陳衛平：〈世紀末的新世界觀：中國近代進化論思潮〉，收入高瑞泉編：《中國近代社會思潮》（上海：華東師範大學，1996年），頁72–131；Charlotte Furth, “Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895–1920,” in John K. Fairbank, ed., *The Cambridge History of China, v. 12: Republican China 1912–1949, pt. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 322–405; James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983)。筆者前曾以普遍主義、線性前進、必然性與階段性，以及進步的理念等項，說明單線演化史觀的面貌（見拙著：〈論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀〉，收入李明輝編：《儒家思想的現代詮釋》〔臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年〕，頁213）。本文則將於下列「進化與自由」一節，另以嚴復的思想為例，說明單線演化史觀在近代中國的具體意涵與相關議題。

要^④，乃至於影響具體探討中西歷史的方向與內容^⑤。

近代中國知識分子雖然受到進化（尤其是單線演化）史觀的影響，對於進化史觀卻或是批判、或是肯定。不僅如此，他們所作明白的批判，未必等同於完全的否定。他們所作同樣的肯定，仍帶有對於人類歷史發展的性質及走向的不同詮釋。即使他們對於人類歷史之性質與走向上的相同詮釋，也或者因為其中對於相應中國歷史和當前中國社會性質的不同界定，而意涵不同的改變方案與步驟。從這一角度看，近代中國知識分子的歷史觀既是近代中國政治思想上重要議題，也反映出西方進化史觀進入中國以後的變化。更重要地，這些錯綜的變化透露出個別知識分子不同的考慮與關懷。下文因此擬首先以嚴復的看法為基礎，找出近代中國「進化」論述（discourse）的基本架構與內容^⑥，接著檢視胡適對於相關概念和議題的看法，從而說明胡適思想中進化和自由之間的意義與相互關係。所以選擇嚴復是因為他在引介西方進化論進入中國思想界的過程中，扮演關鍵性的角色。所以選擇胡適，則不僅因為他在近代中國自由

④ 當然，這並不意涵近代中國知識分子必然以實際歷史研究說明中西古今之別異，也不意涵他們對於比較中西歷史之興趣皆出於單線演化史觀的內在要求。個別知識分子係基於現實關懷，或係基於所取歷史觀或其他考量，而在史學或社會學研究上，特別重視中西歷史之異同，仍需就實際情況加以分疏。

⑤ 最明顯的例證即馬克斯唯物史觀之影響。關於馬克斯主義與近代中國知識分子之實際政治關懷和中國近代史學研究之關係，參見 Arif Dirlik, *Revolution and History: The Origins of Marxist Historiography in China, 1919–1937* (Berkeley: University of California Press, 1978)。

⑥ 此處所謂論述係借用西洋政治思想史學者波卡克（John G. A. Pocock）的說法。波卡克主張以分析論述（或語言）的方式研究政治思想。根據他的說明，論述意指「可以被確認、有其內在連貫性，可以『學得』，也可以與其他語言區分的說話或書寫方式」，也可說是修辭、語法、典範、表述、論說形式、討論政治之方法、或語言性遊戲。它們如同孔恩（Thomas Kuhn）所說的典範般，各有其用詞與原則，並得為願意遵循相關原則者靈活應用。關於波卡克所述論述之性質、分析論述之方法和藉此可能獲得的成果，見拙著：〈歷史、論述、與「語言」分析：波卡克之政治思想研究方法述要〉，《中國文哲研究通訊》第7卷第4期（1997年12月），頁155、160–165。

主義中的重要性，也因為他對於單線演化史觀半肯半不肯的立場。胡適的看法顯現出雖然批判單線演化史觀，卻又不免受其影響，以及雖然強調個人的創發性，有時卻又傾向於訴諸個人意志之外的歷史力量等不同思考脈絡的交錯與限制。

西洋進化論自一八七〇年代即已零星地傳入中國^⑦，但是及至一八九五年甲午一役中國為日本所敗之後，方始造成重大的震撼。其中最著稱者即嚴復於一八九八年所譯就出版的《天演論》一書。嚴復以《天演論》比較明白且有系統地介紹物種經由競爭而進化的觀念，並引述此一觀念評論時政。除此之外，他更借取同樣來自西方的單線演化史觀，解釋中西社會演變的過程，及指出改革中國現狀的方向。嚴復的看法雖然不曾完全決定日後中國知識分子關於進化史觀的理解，卻透露出近代中國進化論述中的基本議題和他個人的抉擇。說明嚴復關於這些議題的立場，因此將既有助於呈現當時思想界的氣氛，也有助於突顯胡適思想之特色和中國近代自由主義思潮中由嚴復至胡適間的一些變化。

胡適的歷史觀受到進化史觀的影響，並與他的文化和政治主張之間具有密切的關係。從他的討論中可以推出，人類歷史是進化的，其中進化大抵意涵自由的擴大，而個人之自由與因此而有的發展，又是促進社會進化的動力，並得藉民主政治獲得保障。不過，相對於嚴復，胡適雖然強調進化與自由，並取近代西方為模範，卻鮮少強調競爭，也鮮少運用單線演化史觀中的階段論說明改變現狀與學習西方之意義。他相信「物競天擇，適者生存」，但是更主張人為重於天擇。他同意不同的社會有其共相，並有先進與落後的差別，也討論歷史發展的趨向，但是始終不曾強調人類社會之發展有其既定的規則和路徑，也不曾在中西歷史的比較上，作深入的研究。在胡適心中，自由獨立的個人之能夠

^⑦ 馬自毅：〈進化論在中國的早期傳播與影響〉，《中國文化研究集刊》第5期（1987年），頁262-273。

並敢於突破現狀（而非人與人、或群與群之間的競爭），才是社會進化的真正動力。他尤其在近代西方的民主生活中，看見個人自由發展的較大空間。

胡適相信自由與民主密不可分。他先於一九一二年表示民主係世界之潮流，而後則或就民主對於解決中國問題之功能，或就民主之於個人與群體發展上的貢獻，指明民主的價值。二次世界大戰結束之後，胡適再次轉而強調自由民主為世界潮流，並敦促國人「選擇」以自由民主為目標。只是，他懷疑歷史的必然性，遂而無法以所謂歷史法則，證成民主不僅是過去幾百年來的大潮流，也是當前的潮流所向。他這時雖然比過去更明白肯定民主在保障個人自由上的功能與貢獻，卻也僅止於表示這是他個人之所以對民主有所偏袒。胡適不會在強調選擇自由民主的同時，力求於歷史潮流所向和個人偏袒之外，更具體且有系統地解釋，何以大家都應該、甚至於事實上（或者在相當條件下）很可能與他作同樣的選擇。

胡適對於進化和民主的理解與闡釋，是他在離開家鄉，前往上海和美國求學期間，以及返國後的各種討論中逐漸形成或提出的。下列各節即就胡適於不同時期的看法，說明他如何分別就文學、思想、文化和政治等議題，認識或運用進化史觀。不過，如前所述，為了能更清楚地看出胡適所持歷史觀的特色，我們首先將從嚴復於十九、二十世紀之交的相關譯作中，找出一個近代中國進化史觀的論述原型。

一、進化與自由：嚴復的天演史觀

嚴復強調歷史與政治之間有其密切聯繫，並指出從中外歷史中求取政治公例乃是科學的取徑^⑧。他希望經由理解社會發展的原則，以人為的努力積

^⑧ 嚴復：〈政治講義〉，王栻編：《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），第5冊，頁1243-1244、1253。嚴復另曾說：「歷史〔……〕于以資推籀因果揭立公例者之所講求也。」（嚴復：〈《國計學甲部》〔殘稿〕按語〉，《嚴復集》，第4冊，頁847）

極參與自然進化的過程。如同下文所述，嚴復首先取競爭進化乃自然之原理，主張中國必須立即求變以求生存。其次，嚴復認為西方已在進化的過程中超前，中國可以從其經驗中看出改變的方向，也可能在較短時間內習得西方緩慢演進的成果。第三，嚴復指出中國之傳統制度與價值取向未必盡合於當代，不過並未因此以為傳統盡屬於過去，全無可取之處。第四，嚴復相信歷史發展之階段有其特定的進程，不能一蹴而幾，所以中國只能循漸進的路徑趕上西方。

嚴復經由《天演論》一書，和他較早所寫的〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈救亡決論〉等多篇論文指出，中國既已處於列國競爭的局面，又逢屢戰屢敗的情勢，根據宇宙自然演化「物競天擇」的原則，即須速求自立自強，庶幾免於亡國滅種的命運^⑨。他強調：「天下理之最明而勢所必至者，如今日中國不變法則必亡是已。」^⑩他稍後並引述梁啟超的話說：

萬國蒸蒸，大勢相逼，變亦變也，不變亦變。變而變者，變之權操諸己；不變而變者，變之權讓諸人。^⑪

嚴復在力言以人為積極求變的同時，並且主張人為之所以奏效在於能順天時。他在〈論世變之亟〉一文中，開宗明義地指出：

夫世之變也，莫知其所由然，強而名之曰運會。運會既成，雖聖人無所為力，蓋聖人亦運會中之一物。〔……〕彼聖人者，特知運會之所由

⑨ 嚴復及至辛亥革命之後，仍在與友人信中表示：「蓋物競天擇之用，必不可逃。善者因之，而愚者適與之反，優劣之間，必有所死。因天演之利用，則所存者皆優；反之，則所存者皆劣。顧劣者終亦不存，而亡國滅種之終效至矣。」（嚴復：〈與熊純如書〉，《嚴復集》，第3冊，頁614）

⑩ 嚴復：〈救亡決論〉，《嚴復集》，第1冊，頁40。

⑪ 嚴復：〈原強修訂稿〉，《嚴復集》，第1冊，頁32。梁啟超之原文與嚴復所引述略有差別，參見梁啟超：〈變法通議〉，《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989年），第1冊，頁8。

趨，而逆睹其流極。唯知其所由趨，故後天而奉天時；唯逆睹其流極，故先天而天不違。於是裁成輔相，而置天下於至安。^⑫

至於如何而是順天時？嚴復除了「物競天擇，適者生存」之外，並且相信人類社會發展有其單線演化的定則，個別社會之差異主要繫於彼此在演化過程中所及位階的高低（也就是繫於所居演化次序的先後、或演化速度的快慢）^⑬。嚴復曾以甄克斯之《社會通詮》（Edwards Jenks, *A History of Politics*）一書中的說法^⑭，具體指出社會發展之不同階段及其不可逾越之性質。他說：

夫天下之群眾矣，夷考進化之階段，莫不始於圖騰，繼以宗法，而成於國家。方其為圖騰也，其民漁獵，至於宗法，其民耕稼，而二者之間，其相嬗而轉變者以遊牧。最後由宗法以進於國家，而二者之間，其相受而蜕化者以封建。方其封建，民業大抵猶耕稼也。獨至國家，而後兵、農、工、商四者之民備具，而其群相生相養之事乃極盛而大和，強立蕃衍而不可以剋滅。此其為序之信，若天之四時，若人身之童少壯老，期有遲速，而不可或少紊者也。^⑮（底線為筆者另加）

⑫ 嚴復：〈論世變之亟〉，《嚴復集》，第1冊，頁1。

⑬ 嚴復表示：「歐亞之地雖異名，其實一州而已。殊類異化並生其中，苟溯之邃古之初，又同種也，乃世變之遷流，在彼則始遲而終驟，在此則始驟而終遲。」（嚴復：〈譯《社會通詮》自序〉，《嚴復集》，第1冊，頁136）

⑭ 嚴復曾表示，經由《社會通詮》一書可以知中國之所以不進（嚴復：〈與曹典球書〉，《嚴復集》，第3冊，頁567-568）。

⑮ 嚴復：〈譯《社會通詮》自序〉，頁135。《社會通詮》一書中，除了說明人類社會演進的不同階段之外，亦就社會構成之單位，指出社會演進係「始自無種而為有種，種散而為族，族散而為家，家分而為個人，為小己」（甄克斯著，嚴復譯〔以下簡稱嚴譯〕：《社會通詮》〔臺北：臺灣商務印書館，1977年〕，頁16）。嚴復及至一九〇六年仍然主張「群之所始，《社會通詮》所言，已成不易之說」，「由草昧以至文明，〔……〕其演進也，有遲速之異，而無超越之時」（嚴復：〈政治講義〉，頁1245-1265；另亦見頁1267-1268）。

換言之，嚴復以爲人類社會之演化有其既定的程序，個別社會改變之速度有快有慢，但終不能躐等而進。他並採取上述所謂社會進化階段之分級，將中國歷史分爲由唐、虞迄周兩千餘年宗法最備的封建時代，和自秦至今之將轉軍國社會卻終未脫出宗法之境的兩千餘年^⑩。根據他的說法，今日中國因此必須努力求變，期以趕上業已超前之「以自由爲體，以民主爲用」的西方（尤其是英國）。

近代中國知識分子對於「進化」的理解並非始自嚴復，也未必來自嚴復；或者即使最初得自嚴復，也因為所處時空的變化，而衍生出不同的內容。不過，上述嚴復的看法大抵已指出以單線演化史觀爲基礎之中國近代進化論述的基本結構。首先，嚴復以爲人事如同自然現象般有其法則；既有如同生物界之「物競天擇，適者生存」也有得見於當代西方歷史經驗的定則。他因此以來自西方之社會發展階段論爲準，定位中國與其他國家之間的相對關係，和中國的過去、現在和未來。嚴復的作法意涵近代進化史觀的兩項重要面相。一係「將空間時間化」（或亦可說是「將歷史地域化」；亦即視世界和人類歷史爲一整體，再將分居不同空間的地域，按照既定線性進化過程中代表先後不同時間序列的各個階段一一歸位）。另一則係藉特定方式思考歷史，並循之改變現狀的取向^⑪（特別是將所謂歷史的實然，推演或排比爲歷史的應然，並以此界定目前所需採取之行動）。更具體地說，在嚴復看來，中西文化的不同意涵社會發展過程中不同的進度；人們將能藉由已經見於西方（所謂先進地域）的經驗，

^⑩ 嚴復：〈譯《社會通詮》自序〉，頁136；嚴譯：《社會通詮》，頁15。嚴復甚至於就相關社會發展原則之討論，質疑中國古籍之記載（嚴譯：《社會通詮》，頁17）。

^⑪ 這兩項關於近代進化史觀的說明係借自唐小兵關於梁啟超歷史觀的討論。詳見Tang Xiaobing, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 27–29, 34–37, 44–45, 72–73。

看出人類歷史演化上先後階段的次序與內容，從而指出中國（所謂較落後國家）現存社會之歷史性質、當前應取的走向，和即將踏入的歷史階段。中西古今歷史異同的分疏與辨析，因此也成為他的政治與社會論述中極重要的一環。

其次，嚴復雖然相信人類歷史有其特定的演變過程，卻似乎不曾以為必須詳加說明孰為歷史發展之動力與終極目的。嚴復並未解釋競爭如何導致社會由圖騰、宗法、進至於國家^⑮。他也不曾如同後來的中國知識分子般，或從經濟生產力，以及因此所衍生的階級關係，或從人類心智發展的進程等方面，說明歷史變化的方向和尚未實現但已可預見的未來。嚴復只在翻譯《天演論》一書所加的按語中表示，物種競爭不但是宇宙自然變化的原則，而且意涵進步和進化。根據他的說法，人本好逸惡勞，不爭則耳目心思才力不用，從而無從進其能事；相反地，如果必須競爭才能生存，則將藉其才力心思與妨害生存的各種勢力相爭，其中「智德力三者皆大」者為勝^⑯。值得注意的是，嚴復並未因此認可全無限制之強者為大的生活型態，他主張個人的自由需以他人的自由為界^⑰。他在強調中國之為群必須能與其他國家爭勝時，也不曾認同帝國主義式的

⑮ 《社會通詮》中以經濟型態為社會發展之關鍵；其中有言：「蠻夷之社會，自能牧畜，而轉為宗法之社會，自能耕稼，而轉為族人之宗法。」（嚴譯：《社會通詮》，頁16；亦見頁25）但是嚴復並未就此多加說明。

⑯ 嚴復認為自存保種的能力可見於腦形的大小（嚴譯：《天演論》，上卷，頁37-38）。他另曾於〈擬上皇帝書〉一文中表示：「顧富強之盛，必待民之智勇而後幾；而民之智勇，又必待有所爭競磨礱而後日進。」（《嚴復集》，第1冊，頁65）嚴復亦曾指出赫胥黎所說，人之所以為人在能語言，能語言而後能積智，能積智而後能進步（嚴復：〈西學門徑功用〉，《嚴復集》，第1冊，頁92）。不過他並未就人類經驗之累積與社會發展之間可能的關係，說明社會進化之性質與機制。

⑰ 嚴復說：「使無限制約束，便入強權世界，而相衝突。」（嚴復：〈《群己權界論》譯凡例〉，《嚴復集》，第1冊，頁132）

擴張^①。只是，嚴復雖然承認個人與國家自由的克制與限制有其必要，卻不以爲這顯示出天演之上更有不同於「天時」的「人擇」。

除此之外，嚴復相信在「物競天擇，適者生存」的過程中，強弱之間可能易位；一時之強盛並不等於永遠的優勢。在他看來，進化的力量可能停滯，個人（或群體）也可能藉其（或其成員之）才力心思克服妨害生存的力量，從而改變原來的處境。嚴復曾就中國的情勢表示，追求富強之道誠然不易，卻非遙不可及；若能日求增進人民之才、德、力，並終至悉聽其自由，則不至於「三十年而民不大和，治不大進，六十年而〔……〕不克與歐洲各國方富而比強」^②。如果嚴復不只是爲求砥礪國人而作此辭令，則他雖然不曾明白解釋其原因，卻顯然以爲國人只要朝正確的方向努力，即可於短時間內達到與西方並駕齊驅的目的。

「物競天擇，適者生存」的理論和中國戰敗的事實，並未使嚴復（或後來的中國知識分子）全然地消沈與絕望。相反地，他（們）因爲業已找出改變現狀的方法而振奮。部分知識分子且相信若能明白天演公例並趁勢興起，則不僅能在較諸西方發展所需更短的時間內趕上西方，甚至可以建立中國在世界之領導地位^③。在這一情形下，如何依據中西之別異改造當前中國的情勢，以及如何於中西文化傳統中有所取舍，也就成爲中西歷史比較過程中的基本關懷。然而，西方不僅意涵進步，並顯得與中國傳統極其不同，而且還憑恃武力入侵。對於這些知識分子而言，如何估量西化的程度與意義，以及如何衡量中國傳統

^① 例見嚴復：〈致熊純如書〉，頁622-623。

^② 嚴復：〈闢韓〉，《嚴復集》，第1冊，頁35。嚴復在另文中曾以德法兩國一度敗於對方，而皆得於二、三十年內再起之事爲例，說明「戰敗何足以悲」（嚴復：〈原強〉，《嚴復集》，第1冊，頁9）。他也曾表示：「考西洋之國，當知富強之甚難也，我何以苟安？考西洋各國，又當知富強之易易也，我不可以自綏〔……〕」（嚴復：〈闢韓〉，頁35）

^③ 例見陳衛平：〈世紀末的新世界觀〉，頁91-92。

之價值，因此皆成棘手的問題²⁴。

嚴復試圖藉天演論說明變化乃是不可避免的自然之理，以及扭轉中國人好古忽今和尚古賤今的習性²⁵。不過，他不曾堅持凡事後來必勝先行²⁶，也並未主張過去的知識與是非標準，在不同的時空中必然失效。他相信「使其理誠精，其事誠信，則年代國俗無以隔之」²⁷。他在強調中國的制度和文化表現皆不如西方，並以爲中國「由今之道，無變今之俗」的同時，也曾就具體事例，提及中西學的共同處²⁸。他甚至於一度表示，中國的詞章文體之學雖然無用於目前救弱救貧，卻可有用於富強之後物阜民康怡情遣日之時²⁹。

不過，嚴復在大力提倡天演的時期，所強調的還是學習西方的制度與學術精神³⁰。他反對中體西用的說法³¹，並指出中西別異之重大關鍵在於西方之體

²⁴ 嚴復即曾表示：「改革之頃〔……〕難在乎平亭古法舊俗，知何者之當革，不革則進步難圖；又知何者之當因，不因則由變得亂。」（嚴復：〈憲法大義〉，《嚴復集》，第2冊，頁246）

²⁵ 例見嚴復：〈救亡決論〉，頁51-52。

²⁶ 例見嚴復就其譯作所選擇的文體（嚴復：〈與梁啟超書〉，《嚴復集》，第3冊，頁516）。

²⁷ 嚴復：〈譯《天演論》自序〉，頁1。關於嚴復所言天下不變之道，另亦參見〈救亡決論〉，頁50-51；〈擬上皇帝書〉，《嚴復集》，第1冊，頁63；〈《群己權界論》譯凡例〉，頁134。

²⁸ 例見嚴譯：《天演論》，下卷，頁14、32-33、39；嚴復：〈《群己權界論》譯凡例〉，頁132、134。關於嚴復這時對於中國學術與傳統的態度，另見嚴復：〈救亡決論〉，頁44-45、49、53-54；嚴譯：《天演論》，下卷，頁41；嚴復：〈與吳汝綸書〉，《嚴復集》，第3冊，頁521。

²⁹ 嚴復：〈救亡決論〉，頁48-49。嚴復另曾表示，孔教有其不可破壞處，今之中國實未嘗行孔教（嚴復：〈保教餘義〉，《嚴復集》，第1冊，頁85）。

³⁰ 雖然如此，嚴復對於近代西方並非全無批評（例見嚴復：〈原強修訂稿〉，頁24；〈駁英《泰晤士報》論德據膠澳事〉，《嚴復集》，第1冊，頁55-57）。他晚年對於中西文化更有不同於這時的評價（例見嚴復：〈與熊純如書〉，頁667-668、690、692）。

³¹ 嚴復：〈與《外交報》主人書〉，《嚴復集》，第3冊，頁558-560。

現自由與中國之未能³²。嚴復所理解的西方且使他相信自由與進化之間密不可分。嚴復不曾詳細地就具體歷史的變化，分析自由在社會進化過程中所扮演的角色。不過，在他的討論中，自由有時顯得是進化的表徵或結果（例如：他認為進化程度愈高，則人們得以自主之事愈衆）³³；更重要地，自由還是進化的基礎。嚴復在稍後就《莊子》一書所作的評語中，比較清楚地表示：

凡國無論其為君主，為民主，其主治行政者，即帝王也。為帝王者，其主治行政，凡可以聽民自為自由者，應一聽其自為自由，而後國民得各盡其天職，各自奮於義務，而民生始有進化之可期。³⁴

嚴復曾經指出自由有它在求真和為善（而非為惡）上的意義³⁵。不過，他這時尤其注重的或者還是自由與富強之間的關係。他曾經著眼於追求富強的目標指出：

所謂富強云者，質而言之，不外利民云耳。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始；反是自亂。³⁶

無論嚴復所理解之自由的性質與意義為何³⁷，他肯定自由的重要性，並且分別

³² 嚴復：〈論世變之亟〉，頁45。

³³ 嚴復：〈《群己權界論》譯凡例〉，頁133。

³⁴ 嚴復：〈《莊子》評語〉，《嚴復集》，第4冊，頁1118。嚴復另於〈《老子》評語〉中說：「今日之治，莫貴乎崇尚自由。自由則物各得其所自致，而天擇之用最存其宜，太平之盛可不期而自至。」（《嚴復集》，第4冊，頁1082）

³⁵ 嚴復：〈《群己權界論》譯凡例〉，頁134-135。嚴復在文中亦曾就言論自由指出：「言論自繇，只是平實地說實話求真理，一不為古人所欺，二不為權勢所屈而已。〔……〕蓋世間一切法，惟至誠大公，可以建天地不悖，俟百世不惑。未有不重此而得為聖賢，亦未有倍此而終不敗者也。」（頁134）

³⁶ 嚴復：〈原強修訂稿〉，頁27。

³⁷ 學者對於自由在嚴復思想中的性質與地位所作不同解釋，見黃克武：《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（臺北：允晨出版社，1998年），頁92-106、112、193-211、228-234。

譯成史密斯的《原富》(Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)和彌勒的《群己權界論》(John Stuart Mill, *On Liberty*)等書,冀圖將他所理解為英國建國基礎的個人自由和經濟自由等概念引入中國。

最後,嚴復雖然主張學習西方,卻以為變化乃是漸進,中國不能遽然施行民主,因為「其時未至,其俗未成,其民不足以自治也」^{③⑧}。他力陳由皇帝領導變法之必要^{③⑨},並以能讀古書的政治社會菁英為對象^{④①},取古雅之文體譯述西書^{④②};希望藉此使讀者不僅明白改變現狀和學習西方之重要性^{④③},並於實際治本的政策面力求鼓民力、開民智和新民德^{④④}。

嚴復由十九世紀末至二十世紀初譯介西學的努力,梁啟超相應的宣傳與詮釋,乃至於當時中國知識分子從日本與歐美的各種主要思潮所見,在在皆顯示自由代表進化並能挽救國家於危亡之際。從此以後,無論近代中國知識分子在理解與展現這兩個概念上受到多少的限制,也無論他們所持看法之間有多少的歧異,進化和自由儼然成為討論中國(乃至於世界)時局與未來時,不能

③⑧ 嚴復及至後來仍強調此一立場:見嚴復:〈與張元濟書〉,《嚴復集》,第3冊,頁556;〈與熊純如書〉,頁603、610-611、631-633、645-646、711。

③⑨ 嚴復表示:英國之富強出自「其民之自為」,中國則「民既不克自為,則其事非陛下倡之於上必不可矣」(嚴復:〈擬上皇帝書〉,頁68)。

④① 嚴復在給梁啟超的信上就他所選以譯書的文體表示:「理之精者不能載以粗獷之詞,而情之正者不可達以鄙倍之氣。〔……〕不佞之所從事者,學理邃蹟之書也,非以餉學童而望其受益也,吾意正以待中國多讀古書之人。〔……〕非不欲其譬諸人人也,勢不可耳。」(嚴復:〈與梁啟超書〉,頁516-517)關於嚴復之譯筆及其相關評論,參見高惠群、烏傳袞:《翻譯家嚴復傳略》(上海:外語教育出版社,1992年),第2章。

④② 嚴復視其譯作為個人對社會之貢獻。他曾說:若洞悉中西實情者日多,「則炎黃種類未必遂至淪胥;即不幸暫被羈縻,亦將有復蘇之一日也」(嚴復:〈與張元濟書〉,頁525)。嚴復譯書之目的,參見高惠群、烏傳袞:《翻譯家嚴復論傳》,頁70-74。

④③ 例見嚴復:〈譯斯氏《計學》例言〉,《嚴復集》,第1冊,頁101-102。

④④ 嚴復所議具體政策,詳見嚴復:〈原強修訂稿〉,頁27-32。

不納入考量的議題。胡適繼嚴復和梁啟超之後，開中國近代自由主義之風氣，他的思想和主張更亦顯示出對於這兩個概念的關懷與考量。

二、進化和自由：胡適早年的看法

胡適對於進化和自由的認識，始於他自一九〇四年離開家鄉到上海求學的經驗。他在上海六年期間，先後進入梅溪學堂、澄衷學堂、中國公學和中國新公學等四個學校。從胡適這六年的經歷中可以看出，二十世紀初的上海學界深為當時求新求變的風氣所影響。只是，胡適雖然在上海即已接觸競爭、自強、進化、自由等說法，卻是等到一九一〇年負笈美國之後，才比較明顯地運用進化的語言，並且將進化與自由相聯繫。

(一)上海時期

胡適在上海期間首先進入梅溪學堂。梅溪學堂由書院改成，只有國文、算學、英文三項課程。根據胡適的回憶^④，他在梅溪第一次上高班作文的題目是：「論題：原日本之所由強」和「經義題：古之為關也將以御暴，今之為關也將以為暴」。胡適這時不知如何作經義，也不知日本在那裏，更無從「原日本之所由強」。他稍後雖然自二哥處取得一大籃《明治維新三十年史》、《新民叢報彙編》之類的書以為參考，也只是草草作文交差，並未因此深入探索相關於天演或競爭的議論。

一九〇五年，胡適改入澄衷學堂。學堂中影響胡適極大的國文老師楊千里在胡適的作文簿上題了「言論自由」四字，並取吳汝綸刪節的嚴復譯本《天演論》作為學生的讀本。這是胡適第一次讀《天演論》。他稍後以「物競天擇，

^④ 以下所述胡適在上海的生活與思想，除非另加注釋，否則皆本於胡適《四十自述》一書中〈在上海〉(一)(二)兩小節。

適者生存」為題的作文，首先分就物、人和國等方面指出不爭則無以生存，並強調當今中國幾乎無處能與人競爭，接著即將強權世界中之優勝劣敗歸因於人的因素，再以責己的態度期許眾人能夠覺醒奮起。胡適在結語中說：

〔中國〕以劣敗地位之資格，處天演潮流之中，既不足以赤血黑鐵與他族相角逐，又不能折衝樽俎戰勝廟堂，如是而不欲他族不以不平等之國相待，不漸漬以底滅亡亦難矣！嗚呼！吾國民其有聞而投袂奮興者乎？^{④5}

除了讀《天演論》和作「物競天擇」的文章之外，胡適這時也由二哥取「物競天擇，適者生存」中之「適」字作為表字。不過，如同胡適日後所述，天演和自由終究還不是十幾歲的孩子所能發揮。他在這段期間內對進化與自由的瞭解仍然相當有限。

胡適在一九〇六年暑假過後轉入中國公學。公學為激進留日學生返國所辦，較澄衷學堂多了幾分革命的氣氛。胡適不曾成為革命陣營的一員。不過，他與革命分子相往來，並為其「競業學會」之機關報《競業旬報》的主要編輯。競業學會主張「對於社會，競與改良；對於個人，爭自濯磨」。《競業旬報》則以開民智為宗旨，以使全國同胞革除從前種種惡習和野蠻思想，使個個都明白事理、愛國、講道德、有獨立的精神為目的^{④6}。胡適在《競業旬報》上發表的文字，因此也就在求能夠「新民」^{④7}。

根據胡適刊載於《競業旬報》上的文章，他已經偶爾使用競爭、退化、進

^{④5} 胡適：〈物競天擇適者生存試申其義〉，見周質平編：《胡適早年文存》（臺北：遠流出版社，1995年，以下簡稱《早年文存》），頁434。

^{④6} 希彊〔胡適〕：〈本報之大紀念〉，《早年文存》，頁192。〔胡適〕：〈本報周年之大紀念〉，同前書，頁196。

^{④7} 胡適在《競業旬報》上的文字見《早年文存》。他在其中曾指出迷信不可取，批評傳統男尊女卑和無子過繼的習俗，介紹基本的科學新知，並取歷史與時間中的實例或前人的箴言說明友情、興學和愛國等情操的可貴。

化、野蠻、文明、自由等名詞，並從梁啟超的文章中得知中國之外還有很高等的民族和文化。他也已經視中國為世界之一部分，並且認為得曉天下大勢、各國國情，和各色人種之強弱興衰，才是真正的見多識廣^{④8}。不過。無論胡適這時對於進化和自由有多少的理解，他並未以強調「物競天擇，適者生存」的天演論、或單線演化史觀，討論相關問題和說明改造現狀的必要與意義。胡適著重個人的「自勝」^{④9}，而不曾強調人與人之間或國與國之間相互競爭的重要性。他也不曾表示人類歷史自有其演變公例^{⑤0}，或者取新舊對立的方式談中西文化的特質與別異，或者強調西洋為自由的表率 and 進化的象徵。胡適日後之引用進化史觀當係與他繼上海之後，前往美國求學之經驗有更深的關係。

(二)康乃爾時期

一九一〇年，胡適考取庚款留美，並從此以胡適為名^{⑤1}。胡適留學美國七年期間在思想上經歷不少的變化。其中，進化與自由兩項理念尤其成為他一九一七年返國之後，所作文化和社會論述中的兩大重要基柱。他以之說明文學革命的意義，也以之考量社會改革的性質與必要。

胡適於一九一〇年秋抵達美國，首先進入康乃爾大學學農，一九一二年改

④8 期自勝生〔胡適〕：〈地理學〉，《早年文存》，頁5。

④9 胡適自述他當時正在讀《老子》，特別取其中自勝者強，以「希疆」、「期自勝生」為筆名（〈1915年8月9日〉，於胡適：《胡適留學日記》〔以下簡稱《留學日記》〕，收入《胡適作品集》〔臺北：遠流出版事業有限公司，1986年。以下簡稱《作品集》〕，卷34-37）。不過，就思想形成之過程與內涵而言，胡適之關注於自勝，或亦受他自幼所習儒家思想中修身、克己等理念的影響。

⑤0 胡適日後曾引述梁啟超將中國學術史分為胚胎時代、全盛時代……衰落時代的作法，但是並未在《競業旬報》中應用這種以生物的生命型態為模型的分期（胡適：《四十自述》，頁58）。

⑤1 胡適因為怕考試失敗為人所笑，臨時以表字「胡適」報考；考取之後即以此行，原來在學校裏所用的「胡洪驛」此後遂鮮為人知。

習哲學。他在一九一一年春讀了達爾文的《物種原始》（*The Origin of Species*）一書^{⑤②}，並於該年年底給友人的信上，表示當時國內衆多之報紙「終存者必一二傑出之報也。此天演淘汰之公理，無倖免者」^{⑤③}。根據胡適稍後的說法，歸納的理論、歷史的眼光和進化的觀念爲當日中國所急需的「起死之神丹」^{⑤④}。他在日記中多次使用進化一詞^{⑤⑤}，而且開始以進化的語言討論時事和歷史。由下文可以看出，胡適明白意識及當時國與國相競的現象與相關主張，並特別指出物競天擇之說有其限制，強調以「人治」（或稱人擇〔*rational selection*〕）制天行^{⑤⑥}。在中西比較的議題上，胡適以新舊比擬中西文化，不過仍然不會取歷史階段論說明中西文化（或歷史）之間的關係。此外，胡適在討論文學史中的變化時，開始明白地將進化與自由相聯繫。

胡適所說以人治制天行的意義大抵可以分爲肯定人與物之競爭和個人的自我向上，以及質疑人與人相競的兩個層面。首先，胡適極度推崇自然科學之成就，尤其讚揚人類能夠克服環境的限制和改變或掌握自然界的規律^{⑤⑦}。他並如同早先般傾向於（乃至於追求）個人「期自勝」式的自我競爭。胡適在一九一五年所發表〈卜朗吟的哲學與儒家思想〉（“The Philosophy of Browning

⑤② 〈1911年3月10日〉，《留學日記》。

⑤③ 胡適：〈致章希呂〉，於耿雲志、歐陽哲生編：《胡適書信集》（北京：北京大學出版社，1996年。以下簡稱《書信集》），上册，頁24。

⑤④ 〈1914年1月25日〉，《留學日記》。

⑤⑤ 胡適曾於一九一二年十月四日聽了關於石器時代人類之演講後，在日記中記下：「吾人之祖宗，萬年以來，種種創造，種種進化，以成今日之世界，真是絕大偉績，不可忘也。」他另也曾談及戲劇之進化，例見〈1912年9月25日〉，《留學日記》。

⑤⑥ 〈1914年7月28日〉、〈1914年9月13日〉，《留學日記》。

⑤⑦ 胡適稍後尤愛荀子所說「從天而頌之孰與制天命而用之」（〈1917年1月20日〉）。他及至一九五〇年代仍幾次引述「從天而頌之，孰與制天命而用之？大天而思之，孰與物畜而制裁之」（胡頌平：《胡適之先生年譜長編初稿》〔臺北：聯經出版事業股份有限公司，1984年。以下簡稱《年譜長編》〕，第6冊，頁2285、2286）。

and Confucianism”）一文中，談起卜朗吟（Robert Browning）以為生命和進步是不停的戰鬥、不斷的向前抗爭，而且表示進步與抗爭的觀念早見於達爾文（Charles Darwin）和斯賓塞之前。根據他的說明，卜朗吟所關注與強調的戰鬥和抗爭，乃是個人奮發向上之力求自我的實現⁵⁸，而不是人與人之間的爭鬥。胡適稍後並在日記記下他日後篤信不疑的原則，亦即：人類進化全賴個人的自盡；思想的進化得自有獨立思想者，政治之進化則成於維新革命者⁵⁹。

其次，胡適非但不曾強調個人與他人之間的競爭，更明白反對引用「物競天擇，適者生存」於人際關係。他表示：

今之採強權之說者，以為此天理公演也。不知「天擇」之上尚有「人擇」。天地不仁，故弱肉強食，而人擇則不然。人也者，可以勝天也者。吾人養老而濟弱，扶創而治疾，不以其為老弱殘疾而淘汰之也，此人之仁也。⁶⁰

胡適不曾如同嚴復般強調群的競爭。他認為國際政治應該如同內政般有是非之別⁶¹，並且積極參與校際性的世界大同會（Cosmopolitan Club），自言其世界主義為「愛國主義而柔之以人道主義」⁶²。胡適在第一次世界大戰的陰影籠罩

⁵⁸ Suh Hu, “The Philosophy of Browning and Confucianism,” 見周質平編：《胡適英文文存》（臺北：遠流出版事業有限公司，1995年。以下簡稱《英文文存》），卷1，頁47-49。胡適另亦曾在日記中，引述康乃爾大學校長於畢業典禮致詞時，將為社區服務和但求勝過他人兩種心態相對照，並以前者勉諸畢業生之「精簡動人」的結語（〈1914年6月17日〉，《留學日記》）。

⁵⁹ 胡適並表示：彌勒倡導此說最力，易卜生（Henrik Ibsen）的戲劇也有此意（〈1914年11月3日〉，《留學日記》）。

⁶⁰ 〈1914年12月12日〉，《留學日記》。

⁶¹ 〈1914年5月15日〉、〈1914年7月〔瑪志尼語〕〉，《留學日記》。胡適且曾讚許1914年美國總統候選人威爾遜（Woodrow Wilson）之外交得力於一「恕」字（〈1914年7月12日〉）。

⁶² 〈1913年4月〉，《留學日記》。根據胡適自述，他曾演講「大同主義」十餘次（〈1914年11月4日〉）。

下，特別指出當時之大患在於一種狹隘的國家主義，以為「我之國須陵駕他人之國，我之種須陵駕他人之種」。他指出以「競存」為公例的說法帶有極危險的成分；達爾文個人由於受到英國功利主義（Utilitarianism）中追求最大多數之最大幸福原則的影響，認為道德觀念來自「慈憫之情」，所以不曾將該危險成分推為結論。相對地，尼采（Friedrich Nietzsche）則以競存為本提出「強權主義（the philosophy of force）」，因此導致遺害眾人的「無道德之倫理學說」⁶³。在胡適看來，國際道德的進化才是真正的進化。他一度採取「不爭主義」（稍後改稱為「道義的抗拒」），反對以加強軍備為國防之要務，甚至於反對以自保為至上之責⁶⁴。

留學美國的生活經驗使胡適對於中西的不同有更深的體會。胡適初抵美國之後，曾經表示中國與中古歐洲有其相同處⁶⁵，不過不曾因此強調中國屬於落後的階段，也不曾在中西歷史過程的比較上特別下功夫。在這時的胡適看來，中國的傳統文化中固然有其問題，也有恆久不滅的價值⁶⁶。他在論述所見事物與現象時，大抵皆以是否合理為原則，而無計於據以判斷合理與否的標準究竟來自中國或西洋。誠然，類似進化語言中之「循天演公理而演進」的說詞，這時也開始在胡適的筆下出現。但是他仍然相信是非善惡是絕對的。他曾在日

⁶³ 〈1914年10月26日〉，《留學日記》。

⁶⁴ 〈1915年1月27日追記〉、〈1915年2月14日〉、〈1915年2月〉、〈1915年5月3日〉，《留學日記》。胡適於一九一七年放棄「消極的平和主義」（〈1917年5月6日〉，同前書）。

⁶⁵ 〈1913年10月9日〉，《留學日記》。

⁶⁶ 胡適在課上有意識地以中國人的眼光評論培根（Francis Bacon）和莎士比亞的作品（〈1911年5月7日〉，《留學日記》）。他在研讀西方哲學和文學之餘，繼續自修《左傳》、《說文》、《王臨川集》、《荀子》等中國傳統的典籍，並表示中國之學必須講文法才能使神州古學有昌大之日（胡適：〈《詩》三百篇言字解〉，《作品集》，第4冊，頁4）。此外，胡適且一度打算以英文撰述名為「中國社會風俗真詮」之書，評論外人關於中國風俗制度的說法（〈1912年10月14日〉，《留學日記》）。

記中記下：

天下固有真是非真善惡，萬代而不易，百劫而長存。其時代之變遷，人心之趨向，初無所損益於真是非也。是之真是者，雖舉世非之，初不礙其為真是也。〔……〕道德不易者也。而人之知識不齊，吾人但求知識之進，而道德觀念亦與之俱進，是故教育為重也。^{⑥7}

換句話說，實際變化的是人的知識，而不是真理。胡適稍後曾針對袁世凱所發表的尊孔令，指出其中所謂「孔子之道，亙古長新，與天無極」乃是滿口大言，毫無歷史觀念。但是他並未就此作進一步說明^{⑥8}。

胡適在一九一四年一月刊於《留美學生年報》的〈非留學篇〉一文中，更明顯地以進化語言，說明中西文化之別異。他採取整體性的用詞，以所謂舊文明和文明比擬中國和西方^{⑥9}，而且表示舊文明只是「不適時」、不適今日之世界。不過，胡適並未因此主張新舊乃是相互取代的。他指出：

吾國居今日而欲與歐美各國爭存於世界也，非造一新文明不可。造新文明，非易事也。盡去其舊而新是謀，則有削趾適履之譏。〔……〕必也先周知我之精神與他人之精神果何在？又須知人與我相異之處果何在？然後可以取他人之長，補我所不足，折衷新舊，貫通東西，以成一新中〔國〕之新文明。吾國今日之急務，無急於是者矣。^{⑦0}

胡適進而呼籲中國急起直追，期與世界各國並駕齊驅^{⑦1}。

胡適在考慮文學和政治問題時，則分別以人為限制的減少和增加，指陳自由的意義，並將自由和進化相提並論。胡適對於中國文學史的反思，始自當時

^{⑥7} 〈1913年10月8日〉，《留學日記》。

^{⑥8} 〈1914年11月16日〉，《留學日記》。

^{⑥9} 胡適並舉實例對比中西之別異；其中包括「人方倡生存競爭、優勝劣敗之理，我乃以揖讓不爭當之」（胡適：〈非留學篇〉，《早年文存》，頁353）。

^{⑦0} 胡適：〈非留學篇〉，頁365；亦見352-354。

^{⑦1} 胡適：〈非留學篇〉，頁377。

關於中國文字存廢的爭議。一九一五年六月六日，他在日記中記下「詞乃詩之進化」。他的解釋是：中國詩的限制多，很不能「達曲折之意，傳宛轉頓挫之神」，詞則如辛棄疾和陳亮的詞作所顯示地較為自由。他因此表示，中國文字本可運用自如，而非如人所說的「木強，不能指揮如意」^②。胡適稍後更在與友人由中國文字辯及中國文學中的問題時，開始指出中國古文是半死的文字，白話是活的文字而且可以入詩。

在政治方面，胡適極有興趣於美國政治的實際運作，並主張中國採行世界風潮所向的共和民主。不過，他還是不曾提出如嚴復所篤信之歷史階段論。他不認為中國非經君主立憲之後才能採行共和，也不以為中國必須重蹈西方十八世紀之覆轍。他表示：

今之所謂自由者，一人之自由，以他人之自由為界；但不侵越此界，則個人得隨所欲為。然有時此項自由亦不可得。〔……〕今日西方政治學說之趨向，乃由放任主義（laissez-faire）而趣干涉主義，由個人主義而趣社會主義。〔……〕〔不觀乎取締「托辣斯」之政策？取締婚姻之律令？禁酒之令？遺產稅？〕蓋西方今日已漸見十八世紀學者所持任天而治（放任主義）之弊，今方力求補救，奈何吾人猶拾人唾餘，而不深思明辨之也？^③

換言之，胡適認為中國應該取自西方的是，以人為抑制放任之自由平等說，而不是較早所謂人生而自由、生而平等的主張。

在此值得稍加說明的是，胡適雖然強調人治，並表示中國之能具有民主的方式在於施行民主^④，卻並未因此以為人可以全然依照自己的意願改造現狀。在他看來，革命性變化乃是演化過程中的一環，有其必要條件。就中國的情勢

^② 胡適：《四十自述》，頁97-101；〈1915年6月6日〉，《留學日記》。

^③ 〈1914年9月13日〉，《留學日記》。

^④ 〔Hu Shih〕, "China and Democracy," 《留學日記》，《作品集》，第36冊，頁162。

而言，胡適強調為未來「造新因」，並自許為輿論家，希望經由教育奠定改造國家的基礎⁷⁵。

(三)哥倫比亞時期

一九一五年九月，胡適轉往紐約進入哥倫比亞大學，並以杜威（John Dewey）為師，攻讀哲學博士。相對於康乃爾哲學系之為「理想派」哲學（Idealism）的陣營⁷⁶，哥大哲學系於一九〇四年聘得杜威之後，可以算是方興未艾之實驗主義（Pragmatism）的重鎮。胡適不會在他的留學日記中多談實驗主義。不過，從他自一九一七年以降關於文學史、哲學史，以及文化和政治問題的討論看來，他後來所述實驗主義中之試驗室的態度和歷史的態度，很可能因為相合於他歷來不談歷史階段論的立場，而強化此一原有之傾向，也很可能有助於他以不同於過去的視角，說明道德與價值變遷的性質和意義。

胡適在他於一九一九年為杜威訪華所作的介紹中指出，實驗主義與十九世紀西方科學的發展和達爾文進化論的提出有密切的關係，其具體表現為所謂試驗室的態度和歷史的態度。試驗室的態度意指：科學家不再以為科學律例都是一定不變的天經地義，而

知道現在所有的科學律例不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設。〔……〕天地間也許有〔……〕永遠不變

⁷⁵ 例見〈1916年1月11日〉、〈1916年1月25日〉、〈1916年1月31日〉，《留學日記》。

⁷⁶ 關於康大哲學系的情形，參見胡適：〈歸國記〉，《留學日記》，《作品集》，第37冊，頁248。胡適自承曾一度受到黑格爾學派的影響（〈1914年7月7日〉，《留學日記》；胡適提及黑格爾之例，亦見胡適：《中國古代哲學史》，《作品集》，第31冊，頁240）。他在留美期間給友人的信中，也多次引述黑格爾和康德（例見中央研究院胡適紀念館「胡適與韋蓮司來往書信檔案」中所收胡適致韋蓮司信件）。至於胡適與所謂「理想派」之關係，由於可直接徵引之資料十分有限，只能有待熟悉該學派之學者，循相關思想之結構與內在理路作進一步的分疏。

的真理，但我們不能說我們所擬的律例就是天理：我們所假設的律例不過是記載我們所知道的一切自然變化的「速記法」。〔……〕假設的真不真全靠他能不能發生他所應該發生的效果。^{①⑦}

歷史的態度則是「進化觀念在哲學上應用的結果」；也就是說，哲學家應用達爾文所指出物種變化的理論，主張真理曾經並且將同樣地經歷不斷的變化。在他們看來：

真理不過是對付環境的一種工具；環境變了，真理也隨時改變。^{①⑧}

換句話說，不同的時代有不同的真理；探究道德與價值所具有意義之重點，在於檢視其生成的過程，包括它怎樣來的和怎樣演變成現在的樣子。胡適因此不再如同稍早般強調以「一致性」作為判定真理的準則。

胡適在哥大的另一主要關懷是文學革命。他於一九一五年九月即有「新潮之來不可止，文學革命其時矣」一說，此後除了試以白話作詩之外，更著眼於歷史，指出中國的韻文和非韻文都曾先後經歷幾次革命。胡適尤其提高白話文學的地位，視之為文體演變上本來而有但不幸中挫的走向。他說：

文學革命，至元代而登峰造極。其時，詞也，曲也，劇本也，小說也，皆第一流之文學，而皆以俚語為之。〔……〕儻此革命潮流（革命潮流即天演進化之跡。自其異者言之，謂之「革命」。自其循序漸進之跡言之，即謂之「進化」可也）不遭明代八股之劫，不受明初七子諸文人復古之劫，則吾國之文學必已為俚語的文學，而吾國之語言早成言文一致之語言，可無疑也。^{①⑨}

一九一六年七月，胡適明白提出白話是文言的進化，並具體列出從單音進為複

①⑦ 胡適：〈實驗主義〉，《作品集》，第4冊，頁63-64。

①⑧ 胡適：〈實驗主義〉，頁65。

①⑨ 〈1916年4月5夜〉，《留學日記》。

音，從不自然的文法進為自然的文法……等九項進化的跡象⁸⁰。第二年一月和五月，胡適分別撰成〈文學改良芻議〉和〈歷史的文學觀念論〉兩篇文章投與國內的《新青年》雜誌，更詳細地說明其看法，並從此與陳獨秀共同舉起文學革命的大旗。

三、歷史的開展

胡適自許為史學家，並於文學革命的相關討論和《白話文學史》（上卷）一書中，試圖由歷史的角度，說明白話文學之所以應為今日努力的方向。他因此以白話文學之興衰為脈絡，重新撰寫中國文學史。根據胡適的解說，中國文學史之發展有一以白話文學為中心，依循更自然與更自由的方向，逐漸開展的趨勢；不過，這一趨勢未必能夠自行充分展開，人為的努力可能在適當的時機起推波助瀾之功。此外，胡適這時大抵仍維持他過去不強調競爭與不引述歷史階段論的立場。他區分文學為對立的貴族文學和民間文學，但是著重於前者如何自後者中得出進一步發展之活力，而非用力於突出兩者之間的衝突。他承認中西文學發展有其共通處，也以為中國應向西方學習，但是不曾提出所謂文學發展的必經階段。

（一）文學的進化

胡適在〈文學改良芻議〉和〈歷史的文學觀念論〉，以及相繼關於文學史的討論中，比過去更明確地就進化的角度說明文學史上的變化及白話文的重要。綜而言之，胡適的文學進化史觀具有下列幾點特色：首先，胡適如同先前般，主張文學史上曾經有過多次革命，和一本來的變化趨勢。其次，胡適在說

⁸⁰ 〈1916年7月6日追記〉，《留學日記》。

明這一趨勢之性質和走向時，一方面相應於他所述實驗主義中真理與時俱變之「歷史的態度」，強調各個時代有各個時代的文學。另一方面，他除了如同過去般強調白話文學乃歷史大勢之自然趨向外，並以一種近乎目的論的說法指出，白話文學自然發展的趨向正是文學的進化，也就是朝向「更自然更自由」之進化。

更具體地說，胡適在〈文學改良芻議〉一文中首先提出：

一時代有一時代之文學〔……〕〔此〕乃文明進化之公理也。〔……〕
諸時代，各因時勢風會而變，各有其特長，〔……〕^①

如果文學隨時代而變遷的說法，意涵不同的時代有不同的文學和文學能反映它所從出時代的特色，胡適希望強調的重點似在前者。胡適固然多次表示思想受所在環境之影響而有其特色或局限^②，也曾於討論戲劇發展過程時提出：

文學乃是人類生活狀態的一種記載，人類生活隨時代變遷，故文學也隨時代變遷，故一代有一代之文學。周秦有周秦的文學，漢魏有漢魏的文學，唐有唐的文學，宋有宋的文學，元有元的文學。^③

不過，他並未因此特別注重分析不同文學自有時代特色的具體內容，以及它們與所從出「時勢風會」和實際生活之關係^④。他也不曾堅決反對以今日之見回頭評價過去之文學^⑤。事實上，胡適在討論中國文學史時，最著重的是文體的

① 胡適：〈文學改良芻議〉，《作品集》，第3冊，頁7。

② 例見胡適：〈歷史的文學觀念論〉，《作品集》，第3冊，頁35-36；〈答錢玄同書〉，同前書，頁42。

③ 胡適：〈文學進化觀念與戲劇改良〉，《作品集》，第3冊，頁157。

④ 胡適多半只就語言或文體之背景討論文學之特色。他在說明世界文學最近之趨向，以及中國「俗劇」之興起時，曾經提及前者與世界生活之競爭性日強，以及後者與政治亂象、生計變化和私家樂部之消失相關，但是也並未就這一方多所發揮（胡適：〈論短篇小說〉，《作品集》，第3冊，頁152；〈文學進化觀念與戲劇改良〉，頁156）。

⑤ 胡適傾向於就白話文學的發展衡量文言文之意義。他在答覆朱經農時，只承認如《左傳》和《史記》在文學史上有其「長生不老」之價值，並且強調這些作品只有少數人能

變化，特別是古文主宰兩千年，和白話文學在其中不絕如縷的生機，而不是文學相應於時代變更的不同特色⁸⁶。他藉著指出「一時代有一時代之文學」強調，今人應有今日之文學，不應以「古必勝今」的態度一意摹倣古人⁸⁷。

更重要地，胡適意在積極提出白話文學乃是今日的文學。至於何以白話文學乃是今日的文學？胡適雖然表示白話文學係今日創造國語文學之基礎⁸⁸，再三說明的卻是白話文學在文學史上日起之趨勢。相對於他稍早之認為白話文學中挫於明代，胡適這時一方面指出白話文學雖經明代復古之劫，仍能一脈相承至今不絕，另一方面並將文學白話化的趨向由唐前溯至漢代⁸⁹。不僅如此，胡適且以白話文學為自古以來唯一有價值的文學⁹⁰。他表示：中國文學史若去了白話文學就不是中國文學史，研究白話文學史即為講明中國文學之發展趨勢；各代的白話文學正顯示其時代的變遷⁹¹。

胡適除了指出白話文學在歷史上不絕如縷的發展之外，並認為這樣的發展

解，對於一般通俗社會仍如死的一般（〈答朱經農〉，《作品集》，第3冊，頁91）。胡適後來曾在信上指出「讀古書不當以後世之眼光讀之」（胡適：〈致孟森〉，《書信集》，中冊，頁628），但是並未因此改變對於白話文學所居地位的看法。

- ⑧⑥ 曾有學生問胡適，何以中國文學不能代表所從出的時代。他的回答是「古文傳統」中一味地強調模仿，因此只見「肖子肖孫」，而不見時代特色；中國文學之時代特色見於「不肖子」的部分，亦即白話文學（胡適：《白話文學史》〔卷上〕，《作品集》，第19冊，頁14-15）。換言之，胡適所重視的不是各個時代的主流，而是不同於主流的異數。他之所以談及古文學，是為「叫人知道某種白話文學產生時有什麼傳統的文學作背景」（同前書，頁9-10）。
- ⑧⑦ 胡適：〈文學改良芻議〉，頁7。
- ⑧⑧ 胡適：〈建設的文學革命論〉，《胡適作品集》，第3冊，頁61；〈答黃覺僧君「折衷的文學革新論」〉，同前書，頁121；〈《國語講習所同學錄》序〉，同前書，頁257。
- ⑧⑨ 胡適於1928年出版的《白話文學史》中指出，根據新的史料，文學白話化的趨向比他原先想的更要早上幾百年（胡適：《白話文學史》〔卷上〕，頁8）。
- ⑧⑩ 胡適：〈建設的文學革命論〉，頁57-58。
- ⑧⑪ 胡適：《白話文學史》（卷上），頁9、14-15。

實是自然的走向。他說：

〔白話文學〕不足以取富貴，不足以邀聲譽，不列於文學之「正宗」，而卒不能廢絕者，豈無故耶？豈不以爲吾國文學趨勢，自然如此，故不可禁遏而日以昌大耶？⁹²

他另亦指出：中國雖然由於長久的統一和政府的提倡，使古文得以維持二千年；但是，「政府的權力，科第的引誘，文人的毀譽」都抑制不住無數白話文學作家，因為瞧不起不中用的古文，而起的文學的衝動⁹³。胡適將文學區分爲貴族文學和民間文學。前者用之於廟堂，可以換取功名富貴，但是無法表達小老百姓的悲歡哀怨；後者則是小老百姓表情達意的成果，出之以白話，見之於民歌，並且是文學進化的淵藪。根據胡適的說明，貴族文學重形式，往往日漸流於僵化；部分上流文人因此仿效或運用民間文學，從而爲既有之文學形式或內容注入新血⁹⁴。

胡適不僅以爲白話文學是歷史上自然的發展，而且以其爲文學史上朝「自然」發展之進化過程的具體表現。在胡適看來，無論個別的文體或整個的文學史中，都有一種發於自然、且以「更自然」爲目標的趨向。就個別文體的演變而言，胡適在〈文學進化觀念與戲劇改革〉一文中指出：

每一類文學不是三年兩載就可以發達完備的，需是從極低微的起原，慢

⁹² 胡適：〈歷史的文學觀念論〉，頁34。

⁹³ 胡適：《白話文學史》（卷上），頁21-24；〈五十年來之中國文學〉，《作品集》，第8冊，頁133。不過，胡適並未因此強調就個別作家，說明其人如何和何以能夠抗拒功名富貴的誘惑。他這時著重於說明文學（或個別文體）發展之內在動力，勝過分析作家之所以與衆不同的特質或條件。

⁹⁴ 胡適：《白話文學史》（卷上），頁62、68、75、101。胡適在文中並未引述傅斯年。不過他晚年表示傅斯年所說「中國一切文學都是從民間來的，同時每一種文學都經過一種生、老、病、死的狀態」，予他很大的影響（胡頌平：《胡適之先生年譜長編初稿》〔臺北：聯經出版事業股份有限公司，1984年。以下簡稱《年譜長編》〕，第6冊，頁2281）。

慢的，漸漸的，進化到完全發達的地位。⁹⁵

胡適在文中就戲劇進化過程所作的說明且顯示，由古代歌舞經戲優、雜戲、雜劇、傳奇、崑曲、至各地俗戲的興起，即為脫離樂曲上種種束縛、走向「自由與自然」的發展。另在中國文學史上不同文體之相承與變化方面，胡適認為韓柳以「當時文體中最近於文言之自然者」變六朝之駢文，而後四言詩變為五言，又變為七言，再變為長短句的詞，變為長短句加襯字的曲，乃至於近代之新詩，也都在求「近語言之自然」，「都是由前一代的自然變為後一代的自然」⁹⁶。

至於「自然」之具體意義為何？任鴻雋曾經向胡適提出這一問題。胡適同意任鴻雋所說的「自然也要有點研究」，不過不會具體且正面地為「自然」下定義⁹⁷。他曾經在說明世界文學的趨勢時，表示「文學越進步，自然越講求『經濟』的方法」，也曾經在談論戲劇之進化時，以為戲劇「最不可不講經濟」⁹⁸。但是，胡適更著重的或仍是文體日趨「解放」、日趨「自由」的走向。他曾說：

詩變為詞，只是從整齊句法變為比較自然的參差句法。〔……〕宋以後，詞變為曲，曲又經過多次變化，根本上看來，只是逐漸刪除詞體裏所剩下的許多束縛自由的限制，〔……〕直到近來的詩發生，不但打破五言七言的詩體，並且推翻詞調曲譜的種種束縛；〔……〕⁹⁹

⁹⁵ 胡適：〈文學進化觀念與戲劇改革〉，頁157。

⁹⁶ 胡適：〈歷史的文學觀念論〉，頁35；〈答錢玄同書〉，頁44-45；〈答任叔永〉，《作品集》，第3冊，頁102；〈談新詩〉，同前書，頁185、193。

⁹⁷ 胡適：〈答任叔永〉，頁97、101-102。相對於胡適之所謂自然，任鴻雋試圖就言語之習慣和句法之構造等因素，說明文體之所以變化（頁97-98）。

⁹⁸ 胡適：〈論短篇小說〉，《作品集》，第3冊，頁152。

⁹⁹ 胡適：〈談新詩〉，頁186。

胡適並不以為自由即是一無要求或全無限制^⑩。不過，他大抵仍止於引用「自由」和「自然」等名詞，而未曾予以更進一步的解說^⑪。

胡適所述文學之自然進化的另一特點是：此一走向雖係自然而有，卻可能由於人爲或非人爲因素而中挫。胡適曾被問及白話文學既是歷史進化的自然趨勢，遲早總會成立，聽其自然即可，何必汲汲於文學的改革^⑫？根據他的回答，自然進化未必能順利開展與完成；其成因或來自外力的限制（例如科舉制度），或源於前代的殘餘（例如中西戲劇中之臉譜、嗓子、臺步、和歌、面具等）^⑬，或是古人走錯路之後的延續^⑭，或是進化至某一地步後的停滯^⑮。凡此時刻，人爲努力即得扮演重要的角色^⑯，有心的作爲尤其能夠積極推動進化的步伐。胡適指出：

歷史進化有兩種：一種是完全自然的演化；一種是順著自然的趨勢，加上人力的督促。〔……〕〔前者〕是無意識的，很遲緩的，很不經濟的，難保不退化的。有時候自然的演進到了一個時期，有少數人出來，

⑩ 例如：胡適反對爲白話詩設立規則（胡適：〈答朱經農〉，頁92），但是並不以為凡出以白話者，即是好文章（胡適：〈建設的文學革命論〉，頁58）。

⑪ 胡適在〈談新詩〉一文中，以平仄和用韻之自然，作爲新詩聲調的兩個要件，以探尋「內部的詞句應如何組織安排，方才可以發生和諧的自然音節」，作爲研究「自然」之內涵（頁194、196）。胡適另曾表示：「古人叫做『天籟』的，譯成白話，便是『天然音節』。」（胡適：〈《嘗試集》再版自序〉，頁229）

⑫ 胡適：《白話文學史》（卷上），頁16。

⑬ 胡適：〈文學進化觀念與戲劇改良〉，頁161-162。

⑭ 胡適：《白話文學史》（卷上），頁141。

⑮ 胡適提及一種文學有時進化到一個地位，便停住不進，直到和他種文學相接觸，有意無意地受到影響之後，才繼續進步。他以英國戲劇在莎士比亞影響下之停滯及後來之轉變，爲這一現象之具體例證，不過不曾進一步說明這類情形的成因（胡適：〈文學進化觀念與戲劇改良〉，頁162-163）。胡適於另文中曾表示，自然之趨勢有時因爲人的習慣性和守舊性而受阻（胡適：〈談新詩〉，頁186）。他並未深究自然趨勢之滋長是否需要相應的積極條件。

⑯ 胡適：〈歷史的文學觀念論〉，頁34；〈文學進化觀念與戲劇改良〉，頁160-161。

認清了這個自然的趨勢，再加上一種有意的鼓吹，加上人工的促進，使這個自然進化的趨勢趕快實現；時間可以縮短十年百年，成效可以增加十倍百倍。^⑩

換言之，胡適相信只要認清進化的方向，加以有意識地倡導和實踐，將可收事半功倍之效。他固然多次強調五四之文學革命，就是順應文學演變之自然走向的結果^⑪，卻也曾在稍後明白表示：白話文的局面，若非陳獨秀和胡適，至少晚出二、三十年^⑫。他在強調歷史中內涵的動力時，仍然深信個人行動可以扮演重要的角色。

最後，胡適所述中國文學的進化與他所理解西洋文學史的發展也有密切的關係。他主張西洋文學迄今所得的成果值得學習^⑬，並且以爲西洋文學發展的過程值得參考。不過，胡適並不以爲中西歷史必須經過相同的發展階段。梅光迪指稱強調白話乃是剽竊歐美文學的新潮流，胡適對此表示不服，並答以：

〔文學革命〕祇是就中國今日文學的現狀立論；和歐美的文學新潮流並沒有關係；有時借鏡於西洋文學史也不過舉出三四百年前歐洲各國產生「國語的文學」的歷史，因爲中國今日國語文學的需要很像歐洲當日的情形，我們研究他們的成績，也許使我們減少一點守舊性，增添一點勇氣。^⑭

^⑩ 胡適：《白話文學史》（卷上），頁16。

^⑪ 例見胡適：《白話文學史》（卷上），頁13；〈建設的文學革命論〉，頁63；〈談新詩〉，頁186；〈歷史的文學觀念論〉，頁34。

^⑫ 胡適：〈導言〉，《中國新文學大系》（臺北：業強出版社，1990年重印），第1集，頁17。胡適亦曾談及只有自然走向而無人爲干預之變化上的限制，例見Hu Shih, *The Chinese Renaissance* (New York: Paragon Book Co., 1963), pp. 45-47。

^⑬ 胡適：〈建設的文學革命論〉，頁71-73；〈文學進化觀念與戲劇改良〉，頁163、169。

^⑭ 胡適：〈《嘗試集》自序〉，《作品集》，第3冊，頁215；類似立場亦見〈1916年7月13日〉，《留學日記》。胡適借鏡於西方文學史之例，見〈建設的文學革命論〉，頁61-63；〈談新詩〉，頁180-181。

無論胡適主張白話文學的立場是否受到當時歐美風潮之影響，他顯然不會因為相信中西文學中俱有白話文學的發展及其他共同現象，而試圖先就西洋文學演變的過程建構歷史發展的具體階段，再據以說明中國文學之現況與未來。他雖然相信文學的演變源自於文類和文體本身自然的走向，與時人對於既有文學的不滿或對於自然走向的掌握，卻不曾強調必須或能夠具體指出文學發展的必經階段。

(二)思想的革新

胡適的歷史性著作除了《白話文學史》（卷上）一書之外，另有《中國哲學史大綱》（卷上）（以後改名為《中國古代哲學史》）、《中國中古思想史長編》和《中國中古思想小史》等通論性著作，論墨子、章學誠和戴震之個論，以及相關於佛教、《水經注》，和《紅樓夢》、《水滸傳》、《儒林外史》等白話小說之考據文字。胡適在《中國哲學史大綱》一書中，曾經談起先秦諸子思想中的進化論。雖然胡適後來認為這些材料和結論都大有問題，「真是侮辱了《物種由來》那部不朽的大著作」¹¹²，其中確亦透露出他這時對於進化的理解。簡單地說，胡適在《列子》中看出不以為天有意志或好生之德，以及其他相合於「優勝劣敗適者生存」的意見；在《莊子》中看出物種之不同來自逐漸的變化，不適合環境者將遭淘汰，以及是非善惡隨時勢而變化的主張。胡適並且表示，物種之適合環境與否，有被動和自動兩種；前者是天然的偶和，亦即所謂天擇，後者則是《莊子》中所忽略之，在不適合的環境中，以自主的努力戰勝天然的境遇，如人之造出器物制度以求生存即是¹¹³。

胡適在其他關於思想史的討論中，也一如解說文學史般，指出思想與所從出的時代有密切的關係。根據《中國哲學史大綱》一書中的說明，思想是時勢

¹¹² 胡適：〈《中國古代哲學史》臺北版自記〉，《作品集》，第31冊，頁2-3。

¹¹³ 胡適：《中國古代哲學史》，頁229-242。

的產兒，各個時代各有其問題和思想；哲學史的目的即在了解古今思想沿革變遷的線索（明變），找出這些沿革變遷的原因（求因），和說明這些思想所造成的結果（評判）^⑭。胡適一方面強調思想與所從出時代背景的關係，另一方面則比在討論文學史時，更為注意個人的因素。他談起同一時代中出現相當不同的思想，並歸結這些思想之不同的成因有：個人才性不同、所處的時勢不同、和所接受的思想學術不同^⑮。他並未在中國思想中發現如同白話文學般的走向和開展，也不會以他在文學史中所用的進化語言，討論中國思想的過去、現在與未來。

值得注意的是，從《中國哲學史大綱》的前身《先秦名學史》（*The Development of the Logical Method in Ancient China*）——也就是胡適用英文寫成的博士學位論文——中可以看出，胡適的中國思想史研究本有其現實考慮。他以類似區分貴族文學與民間文學的二分法，將先秦思想分為儒家和非儒家思想兩個陣營，再指出儒家思想已成過去，應放回其歷史背景，非儒家思想則另有其現實功能。在胡適的說明中，非儒家思想不會像白話文學般在歷史上有不絕如縷的生機，也不會繼續發展為如同西方科學一般的成果。它們的重要性在於帶有如現代西方哲學中之對於經驗之重視、高度發展之科學方法，以及演化的真理和價值觀等最重要貢獻的種子。它們能在中國試圖引入西方之哲學與科學方法時，使西洋文明不再顯得那般陌生，從而比較容易為國人接受。此外，胡適也希望非儒家思想與西方思想之參照，能使中國人不至於毫無批判地引入西學，以及使西方世界認識這些古代中國的偉大看法^⑯。

^⑭ 胡適：《中國古代哲學史》，頁156、18、29、4-6。

^⑮ 胡適：《中國古代哲學史》，頁5。胡適在另處表示老子和孔子的主張不同，因為兩人的才性不同，家世不同，所受教育經驗不同（〈問題與主義〉，《作品集》，第4冊，頁145；亦見頁148）。

^⑯ Suh Hu, *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai: The Oriental Book Company, 1922), pp. 7-10.

胡適這時顯然認為西方文明值得學習，西方哲學值得參考和比較。他也曾將中國思想史作古代與中古之分期。不過，他還是不曾以歷史發展階段論說明中西文化的關係。他在指出先秦非儒家思想與近代西方文明有其共同點時，作了下述說明：

東西的學術思想的互相印證，互相發明，至多不過可以見得人類的官能心理大概相同，故遇著大同小異的境地時勢，便會產出大同小異的思想學派。^⑩

胡適另亦於《中國哲學史大綱》中表示：中國與歐洲近世哲學互相接觸影響，「五十年後，一百年後，或竟能發生一種世界的哲學，也未可知」^⑪。

然而，如果儒家思想已屬於過去，非儒家思想之意義在於提供移植西方文化之沃土，則中國傳統將何以貢獻於未來？中國文化是否終將為西方文明取代？如果非儒家思想不是中國歷史中壓抑不了的生機，西方文化在何種意義上值得中國人追求？世界的哲學將如何興起？這些問題業已超出胡適史學研究的範圍，而只能在他以輿論家的身分，為改造中國政治、社會和文化所作之論辯中尋得解答。以下討論因此將首先檢視胡適以個人為進化動力的主張，再具體說明他就中西文化之性質與異同，所指出西化和追求自由民主之意義。

四、進化的動力

胡適於一九一七年返國之後的重要社會活動，除了呼籲文學革命之外，另有提倡個人主義、抨擊中國傳統禮教和政治、反對激進分子和政治投機分子之

^⑩ 胡適：《中國古代哲學史》，頁26-27。胡適之以西洋歷史名詞描述中國的現象，只是取其相同或相似的特點，而未必意指中西文化係循相同的步調演變。他曾經以「中國的文藝復興」（Chinese Renaissance）指陳中國不同的年代，也曾以「社會主義」說明王莽的政策（Hu, *The Chinese Renaissance*, pp. 44-45；胡適：〈王莽：一千九百年前的一個社會主義者〉，《作品集》，第7冊，頁21；〈幾個反理學的思想家〉，《作品集》，第11冊，頁102）。

^⑪ 胡適：《中國古代哲學史》，頁6。

高談主義，以及駁斥不同立場的保守主義者為中國傳統所作的辯護等項。胡適在這些討論中主張向西方學習，並時而以所謂歷史和社會潮流的趨向為論據。但是他並未具體解釋所謂潮流的意義。他消極上不會以階段論，探討中西政治、社會、或經濟史的特質與未來，積極上則明白批評馬克斯主義中的唯物史觀和梁漱溟的西中印文化三期說。

胡適強調社會問題只有個別處理的藥方，而無所謂一勞永逸的根本解決。他提出一種可以說是個人主義式的進步史觀，認為獨立自由的個人在社會進化過程中，扮演正面且具關鍵性的角色。不過，胡適雖然用過「人定勝天」一詞，並強調有信心則功不唐捐¹¹⁹，卻也會在不同的情況下，分別談及個人面臨來自於社會構造之內在邏輯、個人能力，以及社會既有勢力等各方面的限制。下文即分就社會構成之性質、個人於此構成中所居地位，以及個人面對社會之方式等三方面，說明胡適關於社會進化之過程及其動力的考量。

(一)社會之構成

胡適多次強調社會問題的個別性。他引述挪威劇作家易卜生（Henrik Ibsen）的話表示，世上沒有「包醫百病」的仙方，也沒有「施諸四海而皆準，推之百世而不悖」的真理。更具體地說，胡適相應於他在介紹實驗主義時所述真理係不斷變化之立場，針對個別社會所處時空條件的不同指出：

社會國家是時刻變遷的，所以不能指定那一種方法是救世的良藥：十年前用補藥，十年後或者需用泄藥了；〔……〕況且各地的社會國家都不相同，適用於日本的藥，未必完全適用於中國，適用於德國的藥，未必完全適用於美國。¹²⁰

¹¹⁹ 例見胡適：〈贈與今年的大學畢業生〉，《作品集》，第18冊，頁101-102。另亦見胡適：〈不朽——我的宗教〉，《作品集》，第2冊，頁76-79。

¹²⁰ 胡適：〈易卜生主義〉，《作品集》，第6冊，頁27。

換言之，同一社會之時間先後、或不同社會之空間差異，皆可能影響具體社會問題的解決方式。胡適於一九一九年七月，即循上述脈絡，針對當時中國思想界和政治界中高談主義的情況，主張多研究具體的問題，少談有「使人心滿意足，自以為尋著包醫百病的『根本解決』」之危險的主義^⑳。胡適並不反對研究主義。不過他以為必須強調：主義不是天經地義的信條或金科玉律的宗教，它們只能如同其他西洋的新思想、新學術、新文學、新信仰一般，作為假設或提供問題的參考，從而「使我們容易懂得所考察的情形，容易明白某種情形有什麼意義，應該用什麼救濟的方法」^㉑。

除此之外，胡適更就社會的構成，指出社會的演進有賴於逐項解決問題，而非追求所謂根本的解決。他認為達爾文學說的一大教訓是，使人瞭解生物進化（無論是自然演變或人為選擇）都是由於一點一滴的變異^㉒。也就是說：

文明不是籠統造成的，是一點一滴的造成的。進化不是一晚上籠統進化的，是一點一滴的進化的。〔……〕解放是這個那個制度的解放，這種那種思想的解放，這個那個人人的解放，是一點一滴的解放。改造是這個那個制度的改造，這種那種思想的改造，這個那個人人的改造，是一點一滴的改造。^㉓

稟此信念，胡適雖然承認社會中的各個層面有如連環套般相互糾結，卻並不認為可以（乃至於必須）藉（暴力）革命一舉改變整個社會的性質。他指出法國大革命和俄國大革命表面上算是根本解決，骨子裏終究還是逃不掉枝枝節節的具體問題^㉔。

^⑳ 胡適：〈問題與主義〉，《作品集》，第4冊，頁114-115、117、142。

^㉑ 胡適：〈問題與主義〉，頁113；〈新思潮的意義〉，《作品集》，第6冊，頁119。

^㉒ 胡適：〈介紹我自己的思想〉，《作品集》，第18冊，頁229。

^㉓ 胡適：〈新思潮的意義〉，頁124。

^㉔ 胡適：〈這一週〉，《作品集》，第9冊，頁119。胡適原來即傾向於反對以暴力為解決問題之手段。他稍後且更明確地說明何以不宜以暴力革命解決中國的問題；詳見胡適：〈我們走那條路〉，《作品集》，第18冊，頁16-17。

胡適主張由個別的問題著手，不過並未因此以為必須找出社會構成中最具關鍵性的一環。他以文學革命為例證，說明部分的改造將會影響至其他^⑫。他藉著指出人各有偏長、而事業需合衆長，表示個人應「各行其是，各司其事」^⑬。此外，他在回答陳獨秀所提出是否相信唯物史觀為完全真理時表示，歷史事實的原因往往是多方面的，思想知識等也可以改變社會、解釋歷史、支配人生觀；唯物（尤其是經濟）史觀因此固然可以作為一種重要的史學工具，但是至多只能解釋大部分（而非所有）的問題^⑭。

一九二三年三月，胡適在反駁梁漱溟於《東西文化及其哲學》一書中所闡釋之西中印文化三期相續代起的單線演化論中^⑮，更具體地表示文化源起多元。他指出各民族的文化有其時間和空間的區別，而不是如同梁漱溟所主張的，一定要能成為世界文化才有存在的價值。他並且認為：文化的成分繁多、成因複雜，梁漱溟企圖把個別文化包括在一個簡單公式裏的作法，不僅籠統之至，而且不合事實^⑯。

然而，胡適這時並不打算經由指出文化的多元與複雜，強調不同的民族將造就出不同的成果，或解釋何以不同民族有不同的發展。相反地，他轉而以所謂文化「有限可能說」，說明民族文化的形式是有限的。胡適說：

文化是民族生活的樣法，而民族生活的樣法是根本大同小異的。為什麼呢？因為生活只是生物對環境的適應，而人類的生理構造基本上大致相同，故在大同小異的問題之下，解決的方法，也不出那大同小異的幾

^⑫ 胡適：〈非個人主義的新生活〉，《作品集》，第6冊，頁139，附註。

^⑬ 胡適：〈我們的政治主張〉，《作品集》，第9冊，頁29-30。

^⑭ 胡適：〈《科學與人生觀》序〉，附錄(一)(二)，《作品集》，第8冊，頁27-29。

^⑮ 關於梁漱溟的西中印文化三期說，參見拙著：〈論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀〉，頁221-240。

^⑯ 胡適：〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，《作品集》，第8冊，頁43、48-49。

種。^⑭

不僅如此，胡適且表示各個民族之不同乃是程度之差異。他以下列相同於單線演化論的語言，說明人類社會發展的方向，和展望中國的未來：

我們拿歷史眼光去觀察文化，只看見各種民族都在那「生活本來的路」上走，不過因環境有難易，問題有緩急，所以走的路有遲速的不同，到的時候有先後的不同。〔……〕究竟民族的根本區分在什麼地方？〔……〕我們只可以說歐洲民族在這三百年中，受了環境的壓迫，趕上了幾步，在征服環境方面的成績比較其餘民族確是大的多多。^⑮

胡適並以賽跑為喻，指出落後的人雖然不能搶第一，慢慢走去終也有到達目的地的時候。不過，胡適還是不曾採用公式化的歷史定律，說明人類演化的進程。他只表示，當初鞭策歐洲人的環境和問題現在也來鞭策中國人，將來中國和印度的科學化和民治化（即民主化）是毫無疑問的。

換句話說，胡適如同嚴復和其他中國知識分子一般，不僅樂觀地相信中國只要努力仍然得以自立，而且以為中國和印度將走上西方所發展出的道路。不同的是，胡適不曾將社會演進的過程畫分為特定的階段。他雖然認為社會之發展有所謂成人與幼稚時期的區別^⑯，也相信可以由歷史現象中看出社會發

^⑭ 胡適：〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，頁55-56。如前所述，胡適於撰寫《中國古代哲學史》時，雖然並未使用文化「有限可能說」一詞，卻也已表達了相同的看法。美國人類學家高登維司（A. A. Goldenweiser）曾提出「文化發展有限可能說」（A. A. Goldenweiser, "The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture," *Journal of American Folklore*, 26 [1913]: 259-290; "Culture and Environment," *The American Journal of Sociology*, 21 [1916]: 628-633）。他於胡適就讀哥大其間，任教於該校。但是胡適並未將自己的說法歸源於高登維司的理論。他們兩人的看法之間有多少異同，仍有待進一步分疏。

^⑮ 胡適：〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，頁58-59；亦見頁52。

^⑯ 胡適：〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，頁57；〈名教〉，《作品集》，第11冊，頁78。

展的趨勢¹³⁴，卻不會明白指出這些不同時期的具體內容和所以作此畫分之依據。他也不曾舉生物成長的過程為例，強調社會發展之必然由幼稚趨於成熟，或者必然依循特定的法則。胡適只說個別文化在實際上未必循序發展，而且很可能發生倒退的現象¹³⁵。

胡適這時相當肯定中國應該學習西方，也表示中國將走西方的道路。不過，他無意以階段論說明西方文化的歷史經驗乃是人類文明發展必經的階段，而且不會清楚且具體地說明向西方學習之意義。他只是綜合實驗主義所強調之思想源自具體的問題，和文化「有限可能說」所意涵之人類對於事物的反應方式有其限制，進而表示相同的外在環境將使中國人如西方般發展科學與民主。胡適這時不會說明所謂環境壓迫意涵那些實質問題。他僅指出：遇到環境壓迫時，幼稚的民族根行淺薄，往往成為環境的犧牲，向來有偉大歷史的民族，「只要有急起直追的決心，終還有自立生存的機會」¹³⁶。

(二)個人之地位

胡適雖然主張社會問題的成因是多方面的，社會問題必須個別的處理，卻特別強調個人是社會中突破既有現狀的動力，並且自許以「造人」為改造中國的手段。如前說及，胡適在留學美國期間即已指出獨立之個人於進化之重要。他在回國後所作〈易卜生主義〉一文中，更明白支持易卜生之批判「服從多數的迷信」。他指出：

¹³⁴ 胡適以意圖反古者為不明歷史的趨勢；例見胡適：〈五十年來中國之文學〉，頁107；〈幾個反理學的理學家〉，《作品集》，第11冊，頁126。

¹³⁵ 胡適：〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，頁56-57。

¹³⁶ 胡適接著說：「自然雖然殘酷，但他還有最慈愛的一點：就是後天的變態大部分不致遺傳下去。一千年的纏足，一旦放了，仍然可以恢復天足！這是使我們對於前途最可樂觀的。」（胡適：〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，頁59）

一切維新革命，都是少數人發起的，都是大多數人所極力反對的。大多數人總是守舊麻木不仁的；只有極少數人，有時祇有一個人，不滿意於社會的現狀，要想維新，要想革命。〔……〕過了十年幾百年，那少數人的主張漸漸的變成多數人的主張了，〔……〕卻不知道從前那種「新」思想，到了這時候，又早已成了「陳腐的」迷信！〔……〕社會裏早已〔又〕發生了幾個新派少數人，〔……〕^⑭

胡適另亦借易卜生之口說：

人的身體全靠血裏面有無量數的白血輪時時刻刻與人身的病菌開戰，把一切病菌撲滅乾淨，方才可使身體健全，精神充足。社會國家的健康也全靠社會中有許多永不知足，永不滿意，時刻與罪惡分子齟齬分子宣戰的白血輪，方才有改良進步的希望。〔……〕但使社會常有這種白血輪精神，社會絕沒有不改良進步的道理。^⑮

胡適認為社會發展之機制在於個人。至於帶動社會進步的個人具有那些特質？胡適不曾將這些個人的出現歸之於其他社會、經濟、或心理因素。如同他之以為科學發展的重點在於科學方法，而科學方法的精義在於科學家處理問題時的態度一般^⑯，胡適所思考個人的特質也側重於個人提出問題和判斷事物的傾向與能力。他以「問為什麼」為新生活之要義^⑰，並主張改造社會當由具有判斷力的個人就具體的問題，參考學理，進而提出可能的解決方案。在胡適看

^⑭ 胡適：〈易卜生主義〉，頁19。

^⑮ 胡適：〈易卜生主義〉，頁27。

^⑯ 胡適曾說：「科學的方法，說來其實很簡單，只不過『尊重事實，尊重證據』。在應用上，科學的方法只不過『大膽的假設，小心的求證』。」（胡適：〈治學的方法與材料〉，《作品集》，第11冊，頁144）關於胡適之傾向於就科學家的態度，說明科學方法的精義，參見拙著：〈胡適科學方法觀論析〉，《中國文哲研究集刊》第5期（1994年9月），頁129-154。

^⑰ 胡適：〈新生活〉，《作品集》，第6冊，頁112。

來，具有判斷力的個人，就是自由獨立的個人。他而且在闡釋易卜生的小說時表示：

社會國家沒有自由獨立的人格，如同酒裏少了酒麴，麵包裏少了酵：那種社會國家絕沒有改良進步的希望。^⑭

更具體地說，胡適以為自由獨立的人格意涵個人個性的發展，並以既有權利自由選擇，且須對於自己的行為負責為基本條件^⑮。

胡適重視個人態度的立場，亦見於他關於新思潮的討論，以及關於中西文明所具特色的分析。他在一九一九年所作〈新思潮的意義〉一文中，將新思潮的根本意義歸結為一種新態度，也就是凡事重新分別其好與不好的「評判的態度」。胡適所謂評判的態度，相類於他所說實驗主義中之歷史的態度，意指詢問過去留下來的制度風俗與教誨是否仍然適用於今日，以及質疑社會上公認的行為與信仰是否正確和是否最為有效；其具體手段包含研究問題和輸入（西洋的）學理兩部分^⑯。胡適另曾於一九二六年，以知足的東方人與不知足的西方人相區分。他強調文明是人的心思智力運用自然界的質與力的作品，並說：

〔在西方，〕物質上的不足產生了今日鋼鐵世界，汽機世界，電力世界。理智上的不足產生了今日的科學世界。社會制度上的不足產生了今日的民權世界，自由政體，男女平權的社會，勞工神聖的喊聲，社會主義的運動。神聖的不知足是一切革新一切進化的動力。^⑰

^⑭ 胡適：〈易卜生主義〉，頁26。胡適後來之類似說法，見胡適：〈個人自由與社會進步〉，《獨立評論》第150期（1935年5月12日），頁4。

^⑮ 胡適：〈易卜生主義〉，頁26-27。

^⑯ 胡適：〈新思潮的意義〉，頁116-121；〈問題與主義〉，頁135、141-143。

^⑰ 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《作品集》，第11冊，頁16。胡適在根據此文所寫成的英文文章中，更清楚地表達了這一看法，見Hu Shih, "The Civilizations of

誠然，胡適並不認為歷史可以歸諸於「最後之因」^⑭。他在討論具體事件時，也並未將歷史的進化完全歸諸個人^⑮。只是，他即使在不是以「個人」為主題的討論中，也透露出注重個人及其自覺的傾向。舉例言之：胡適曾於一九二七年一月二十五日，與以運用經濟史觀解釋美國憲政思潮與發展史見稱的美國史學家比爾德（Charles A. Beard）閒談。他在談及中國近一、二百年的進步何以不如西洋時，並未立即訴諸西洋史上卓越的個人、或歸咎於中國人的知足，而是舉出中國在大一統的情況下沒有競爭的必要，佛教和鴉片在中國造成鉅大的危害，以及太平天國毀掉中國當時最富庶、最有文化的幾省等原因。胡適同時亦向比爾德等人提出下述看法：

歷史上有許多事是起于偶然的，個人的嗜好，一時的錯誤，無意的碰巧，皆足以開一新局面。當其初起時，誰也不注意。以後越走越遠，回視作始之時，幾已隔世！^⑯（底線部分為原有）

根據胡適的日記，比爾德贊同胡適的說法，就之作「偶然加模仿=歷史」之公式，並且表示許多大變遷，與其歸功於某種原因（如經濟組織之類），遠不如

the East and the West,” in Charles A. Beard, ed., *Whither Mankind: a Panorama of Modern Civilization*, 《英文文存》，卷1，頁311-327。另例見Hu Shih, “My People and the Japanese,” *The Living Age* (May 1937), 《英文文存》，卷2，頁723。

^⑭ 胡適直接且明白批判「最後之因」說之例，見胡適：〈導言〉，頁15-17。

^⑮ 例如，胡適在討論制度的重要性時，即未必將制度的建構最後歸因於個人。他曾於後來指出大學制度在西方文明的發展上扮演重要的角色，並表示此大學制度與教會有密切關係（胡適：〈領袖人才的來源〉，《作品集》，第18冊，頁88-89；〈論六經不夠作領袖人才的來源〉，同前書，頁94-95）。他也曾說日本維新成功之最大原因，在於「社會始終不曾失其重心」，而非在於幾個偉大的政治家（胡適：〈慘痛的回憶與反省〉，《作品集》，第18冊，頁40-41）。

^⑯ 〈1927年1月25日（下）〉，胡適：《胡適的日記》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，1990年手稿本。以下簡稱《日記》），第6冊（未標頁數）。胡適這時且舉中國字之取象形會意和西方之傾向字母，以及西方顯微鏡之發明，與中國之纏足等為例。

此說之歸諸偶然與模仿¹⁴⁸。值得在此指出的是，胡適所舉以說明偶然之「個人的嗜好，一時的錯誤」和模仿，都著眼於個人的行為。他稍後在強調中國必須西化時，亦曾就模仿表示：「創造需由模仿入手」，「學的純熟了，個性才會出來，天才才會出來」¹⁴⁹。

(三)個人與社會

胡適一方面強調個人為社會進步之動力，另一方面也明白指出具有評判態度的個人必須面對社會上陳腐的習慣、老朽的思想，和極不堪的迷信等重重壓力和網羅。他曾自問：

社會的權力很大，網羅很密；個人的能力有限，如何是社會的敵手？
〔……〕那些和社會反對的少年，一個一個的都受家庭的責備，遭朋友的怨恨，受社會的侮辱驅逐。¹⁵⁰

胡適因此也曾想及個人如何而能對抗社會的壓力。如同下文所述，他的答案仍一如先前之重視個人自勝般，傾向於強調個人的自我要求與個別的行動。

胡適曾經表示，如果不是頂天立地的好漢，絕不能在向社會挑戰上堅持到底¹⁵¹。他呼籲社會大眾容忍這些秉持異見的少數¹⁵²。他在相當程度上，如同筆

¹⁴⁸ 〈1927年1月25日（下）〉，《日記》。

¹⁴⁹ 胡適：〈三論信心與反省〉，《作品集》，第18冊，頁68-69；〈請大家來照照鏡子〉，《作品集》，第11冊，頁36。類似看法亦見胡適：〈信心與反省〉，《作品集》，第18冊，頁48；。

¹⁵⁰ 胡適：〈易卜生主義〉，頁17。

¹⁵¹ 胡適：〈易卜生主義〉，頁17。胡適另曾說：「渺小的個人在那強烈的社會火爐裏，往往經不起長時期的烤煉就鎔化了，一點高尚的理想不久就幻滅了。抱著改造社會的夢想而來，往往是棄甲曳兵而走，或者做了惡勢力的俘虜。」他所建議防止這樣墮落的方式是：時時尋一兩個值得研究的問題，多發展一點非職業的興趣，以及有信心。詳見胡適：〈贈與今年的大學畢業生〉，頁98-101。

¹⁵² 胡適：〈易卜生主義〉，頁18。

下的易卜生般：

只是要社會極力容忍，極力鼓勵斯鐸曼醫生一流的人物〔……〕；要想社會上生出無數永不知足，永不滿意，敢說老實話攻擊社會腐敗情形的「國民公敵」；要想社會上有許多人都能像斯鐸曼醫生那樣宣言道：「世上最强有力的人就是那個最孤立的人」。¹⁵³

胡適鮮少深入考慮個人生存於社會中的客觀條件與處境。他極力讚揚易卜生所作《傀儡家庭》一劇中，女主角娜拉的覺醒而離家，但是不曾如陳獨秀和魯迅般考量「娜拉出走以後怎麼辦」的實際生存問題¹⁵⁴。

在社會行動方面，胡適自許以追求真理、不循偏私、不畏強權的輿論家，並期望有能力的人不只是作好人和造輿論，而且作「奮鬥的好人」、有「決戰的輿論」¹⁵⁵。他多次與友人共同興辦雜誌，並曾舉歐美的事例，主張由不講黨派的輿論家，製造多數的獨立選民和影響政黨的政策¹⁵⁶。他的方法，一言以蔽之，亦即：

只是用磊落的態度，誠懇的言論，宣傳我們的「新信仰」，繼續不斷的

¹⁵³ 胡適：〈易卜生主義〉，頁27。

¹⁵⁴ 陳獨秀於一九二〇年指出，在既有經濟制度之下，婦人一面脫離家庭的奴隸，一面便得去作東家的奴隸（陳獨秀：〈答費哲民「婦女、青年、勞動三個問題」〉，見任建樹、張統模、吳信忠編：《陳獨秀著作選》〔上海：上海人民出版社，1993年〕，卷2，頁170）。魯迅：〈娜拉走後怎樣？〉，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981年），第1冊，頁158-164。胡適於另文中曾表示，有了自立的男女，自然產生良善的社會（胡適：〈美國的婦人〉，《作品集》，第6冊，頁45）。他在談及私有財產制與創造動機時指出，無論在共產或私產制度下，有天才的人總是要努力向前的（胡適：〈歐遊道中寄書〉，《作品集》，第11冊，頁63）。

¹⁵⁵ 胡適：〈我們的政治主張〉，頁23。胡適在一九三〇年初，面對日本侵華時，表示「現實中國的最大需要是一些能獨立思想，肯獨立說話，敢獨立做事的人」。他並強調與友人合辦《獨立評論》之目的之一，在於提倡「獨立的精神」（胡適：〈獨立評論的一周年〉，《獨立評論》第51期〔1933年5月21日〕，頁3）。

¹⁵⁶ 適：〈政論家與政黨〉，《努力》第5期（1922年6月4日），頁1。

宣傳，要使今日少數人的信仰逐漸變成將來多數人的信仰。¹⁵⁷

胡適曾經幾度感嘆以筆報國之無用，也深悉知識分子在實際政治中的挫敗。但是他並未因此強調以從事輿論之外的方式改造社會¹⁵⁸。他雖然或曾提及以「宣傳鼓吹，組織與運動，使少數人的主張逐漸成爲多數人的主張」¹⁵⁹，卻對於組織與運動，不僅不曾身體力行、或深入剖析其性質與實際運作方式，甚至於顯得有所保留。

如同胡適對於政黨的看法所顯示，他承認政黨有其重要性，但是又不免懷疑其必要¹⁶⁰，並幾次迂迴避過組黨的建議。一九二一年胡適與李大釗等人提出「好政府主義」之後，有讀者投書主張組黨。胡適答以

此時最大的需要在於宣傳這個平凡的公共目標，叫大家認清我們的公敵是惡勢力的惡政府，我們的責任是向這惡政府作戰，這就是我們的大黨

¹⁵⁷ 胡適：〈《科學與人生觀》序〉，第8冊，頁17。胡適稍後曾就中日關係，談及輿論家需出以負責任的態度，並表示：「自己肯負十分兌現的責任，然後可以希望自己的主張得到他人的考慮和信從。」（胡適：〈關於「調整中日關係的先決條件」〉，《獨立評論》第200期〔1936年5月10日〕，頁5）

¹⁵⁸ 最明顯之例證見胡適對於一九二三年蔡元培辭北大校長職的反應：〈一年半的回顧〉，《作品集》，第9冊，頁109-111；〈這一週〉，頁199-200、201-204。

¹⁵⁹ 胡適：〈我們走那條路〉，頁12；類似意見，亦見胡適：〈這一週〉，頁207-208。

¹⁶⁰ 胡適早年即表示政黨具有就實際問題提出黨綱、代表國民公意、教育國民，以及推選官職候選人等功能（胡適：〈政黨概論〉，《早年文存》，頁383-384）。不過，根據他在《獨立評論》中的說法，他不贊成政黨政治，也不以爲民主必須經過政黨政治的階段（胡適：〈政制改革的大路〉，《獨立評論》第163期〔1935年8月11日〕，頁4；〈從一黨到無黨的政治〉，《獨立評論》第171期〔1935年10月6日〕，頁12）。胡適並未在文中解釋他對於政黨政治的意見。不過，他也不曾因此主張不要政黨政治。他自一九四〇年代以降，並且特別重視政黨之監督與批評政府的功能，尤其強調反對黨的重要性（例見胡適：〈自由主義是什麼？〉，《我們必須選擇我們的方向》〔臺北：自由中國社，1957年〕，頁27；〈《陳獨秀的最後見解》序言〉，同前書，頁38；〈從爭取言論自由談到反對黨〉，《自由中國》第18卷第11期〔1958年6月1日〕，頁10）。雖然如此，胡適終其一生大抵還是無意於組織政黨；其晚年之例見《年譜長編》，第7冊，頁2654、2573；第9冊，頁3305-3306、3309、3332、3344、3346。

了。〔……〕我們在此時和最近的將來，都應該處於中間人，公正人，評判員，監督者的地位。¹⁶¹

胡適接著表示未來是否組黨是另一問題，不過他始終不曾積極地朝這一方面努力。他在一九三二年所提出重建社會重心的說法，近似於主張造出類似政黨的組織¹⁶²。但是他不曾採用政黨這一名詞，而且在文末說及實際的作法時，只表示

我們此時應該自覺的討論這種社會重心的需要，也許從這種自覺心裏可以產生一兩個候補的重心出來。¹⁶³

除此之外，胡適對於運動群眾的作法也有類似保留的傾向。在一九一九年之「問題與主義」的論辯中，相對於李大釗之認為問題的解決有賴大多數人的共同努力，胡適將「號召群眾」和「收一點實際的效果，作一點實際的改良」當作兩相對立的選項¹⁶⁴。在如何建立好政府的討論中，胡適就讀者所提議的「到民間去」指出，俄國「到民間去」的運動乃是到民間去為平民盡力，不是到民間去運動他們出來搖旗吶喊¹⁶⁵。

¹⁶¹ 胡適：〈我們的政治主張〉，頁46。

¹⁶² 胡適主張以人爲的方式建立社會的重心，並以之爲改造社會之基礎。根據他的說法，該社會重心必須是一個大團體，擁有社會各階級之同情，能夠吸收全國的優秀人才，具有能夠號召全國多數人民與意志並以全國福利爲旨之目標，成就使人信任的成績，以及建立制度化的組織（胡適：〈慘痛的回憶與反省〉，頁44；另亦參見胡適：〈中國政治出路的討論〉，《獨立評論》第183期〔1935年12月29日〕，頁5）。

¹⁶³ 胡適：〈慘痛的回憶與反省〉，頁45。

¹⁶⁴ 胡適：〈問題與主義〉，頁122-123、127、140。

¹⁶⁵ 胡適：〈我們的政治主張〉，頁30。根據梁實秋的说法，胡適曾經不只一次表示：「獅子老虎永遠是獨來獨往的，只有狐狸和狗才成群結隊。」（梁實秋：〈憶《新月》〉，《關於魯迅》〔臺北：愛眉文藝出版社，1970年〕，頁144；類似說法亦見《年譜長編》，第8冊，頁3013）關於胡適對於學生遊行罷課的看法，見胡適：〈爲學生運動進一言〉，《獨立評論》第182期（1935年12月22日）；〈再論學生運動〉，《獨立評論》第183期（1935年12月29日）。

不過，胡適固然不會針對個人除了在堅定自己的心志之外，指明有效突破社會壓力的方式，卻在西方近代文明中的民主制度上，看見自由獨立人格的發展和保障，並且希望中國能夠走上自由民主的道路。胡適在他自一九二六年以來，就中西文明特質及其相關抉擇所作討論中，比過去更清楚地解說了這些看法與立場。

五、自由民主的選擇

在胡適看來，當代文化中最進步者非西方文化莫屬，其中的科學、自由與民主並且尤其值得中國人學習。不過，胡適雖然早已表達他主張科學、自由、民主，和批評保守主義者故步自封的態度，卻直到一九二六年，才直接且明白地討論中西文化之性質，以及兩者之間孰取的問題。胡適這時必須面對的不再是一味排外的保守勢力，而是在承認近代西方文化有其價值的情形下，指出其有所不足，並或認為需要通過東方文明，或認為需要通過西方其他保守或更激進的思想，補救或避免當代西方所出現弊端的主張。根據胡適的說法，近代西方文化具體表現出個人和社會得以發展之機制，而且有助於中國（或印度與日本等其他國家）解決當前的問題。他並不認為西化意涵複製西方文明的一切，但是以為必須強調中國文化之希望在於未來，不在其過去。

一九三〇年以降，國際爭議與國際戰爭在亞洲與歐洲頻起。胡適先是就中日之間緊張的形勢，與《獨立評論》的同人們展開中國這時應行民主或獨裁的爭辯，繼則以中國駐美特使和大使的身分，就中國之自由與日本之專制相對照，在國際間爭取同情與援助。他在這段期間的各種辯解與發言，在在顯示出對於民主無可動搖的信念。第二次世界大戰結束之後，面臨以美、蘇為首之兩大壁壘的形成，以及中國國內國、共兩黨爭鬥的形勢，胡適再次指出必須在自由民主和專制獨裁之間有所抉擇。他呼籲國人選取自由民主的道路，並且比過去更清楚說明自由民主的意義。

(一)西化和世界化

一九二六年，胡適作〈我們對於西洋近代文明的態度〉一文，駁斥當時指稱東方文明為精神文明、西方文明為物質文明¹⁶⁶，藉以貶低後者的作法。他在文中強調凡文明皆成於心力加諸物質，並推崇西方近代文明在發展人類心智和造就人類幸福上的精神成就。根據胡適的說明，西洋近代科學的發展既滿足求知這一「人類天生精神上的一項最大要求」，也增加人類控制與運用自然的能力；更進一步地，智識的發達並且擴大個人的眼界和同情心，再加以物質享受的增加使人有餘力照顧別人的需求，其結果是個人在為自己爭自由之外，並要求絕大多數人的自由，在享受幸福的同時，也想到他人的幸福¹⁶⁷。胡適總結地說：

這樣充分運用人的聰明智慧來尋求真理以解放人的心靈，來制服天行以供人用，來改革社會政治的制度，來謀人類最大多數的最大幸福，——這樣的文明應該能滿足人類精神上的要求；〔……〕是真正理想主義的（Idealistic）文明，〔……〕¹⁶⁸

換言之，胡適這時係就人類整體（而非就某地域或文化），說明西方近代文明之特色與意義。他指出西方近代文明以科學為基礎，發展出對於個人和群體皆有貢獻，並且能夠自我改進的成果¹⁶⁹。他也因此相信西方近代文明自有其內

¹⁶⁶ 胡適並未在文明和文化之間作關鍵性區分（見胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，頁4），筆者因此也在文中依照他的用法，交換使用這兩個名詞。

¹⁶⁷ 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，頁6-9、12-13。

¹⁶⁸ 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，頁16。胡適日後即曾以這句話代表西洋文明之意涵，見氏著：〈介紹我自己的思想〉，頁238。

¹⁶⁹ Hu, "The Civilizations of the East and the West," p. 41. 胡適於一九二八年改定完成的一篇文章中，曾經以贊成的口吻，引述吳稚暉關於人生意義的見解：「用你的兩隻手去做工，用你的腦力去幫助兩隻手製造器械，發明科學，製作文明，增進道德。」（胡適：〈幾個反理學的思想家〉，《作品集》，第11冊，頁132，亦見頁140）

在之價值與普世意義^⑩。

在胡適看來，西方文化事實上也日益為其他文化地區所接受。他稍後另以英文改寫上述文章，交與比爾德收入所編《人類往何處去》（*Whither Mankind*）一書。胡適在此一英文版中明白表示，西方文化正快速成為世界文化，日本的成功即在於它「毫無保留地接受」西方，和「全心全意地」學習其工商活動^⑪。胡適這時並未進一步直接且明白地解釋西方文化何以能世界化。不過，綜合他及至一九三〇年代前期所發表的中英文章可以看出，他無意訴諸強調歷史必然性的語言。他只是著眼於西方文化有助於解決中國、印度、日本、乃至於其他國家所面對的問題，主張中國需毫無保留地接受西方文明。

前曾提起，胡適傾向於強調歷史的偶然。他曾表示歷史不會重複，所以「一切公式比例，都不能普遍適用」^⑫。他在給羅爾綱的信上指出：

凡治史學，一切太整齊的系統，都是形跡可疑的，因為人事從來不會如此容易被裝進一個太整齊的系統裏去。^⑬

胡適無意訴諸歷史必然性的具體表現，也清楚見於他對唯物史觀的態度。胡適在一九二〇年代中，幾度推崇社會主義，但是始終不曾因此採信與社會主義有密切關係的唯物史觀。他早在一九一九年即已認為，唯物史觀能否證明社會主義的必然實現，已經不成問題，因為社會主義的根據地再也「不靠這種帶著

^⑩ 胡適日後（1961年）更明白地指出，他極為重視西方文明所具有這一內在之價值（Hu Shih, "Social Changes and Science," *Free China Review*, 12.3 (1962), 《英文文存》，卷3，頁1589。

^⑪ Hu, "The Civilizations of the East and the West," pp. 311, 319.

^⑫ 胡適：〈武力統一論〉，《獨立評論》第85期（1934年1月14日），頁7。雖然如此，胡適並不以為中外歷史現象之間因而無法相比擬。他也曾經以青年參政的現象為古今中外皆可適用的公式（胡適：〈為學生運動進一言〉，頁4）。

^⑬ 羅爾綱：《師門五年記》（臺北：胡適紀念館，1973年適之再校本），頁45-46。

海智兒〔Hegel〕臭味的歷史哲學了」。^⑭他稍後更明白表示，社會主義是遠識者爲了解決資本主義下的問題，找出的辦法^⑮。胡適自始反對中國共產黨之取馬列經濟史觀，分析中國社會性質，並因此界定中國問題之根本在於國際資本帝國主義和國內封建軍閥。他指出中國之問題必須返求諸己；不能以封建勢力爲敵人，因爲封建制度早已在二千年前瓦解；不能以資本主義爲敵人，因爲中國還沒有資格談資本主義，也沒有資產階級；不能以帝國主義爲敵人，因爲帝國主義雖然存在，卻無法侵害如日本等國家^⑯。

胡適在澄清中國當前所面臨問題及其解決方法時，重視的是個人的方法與態度、西方近代文化之理想性、以及西方爲非西方地區所作選擇等。如前所述，胡適這時以爲西方文明除了意涵以科學爲基礎，所演成人類發展自我和改善生活之可能的理想性之外，而且能夠解決中國、印度和日本的具體問題。更重要地，由下文可見，就胡適所述中國問題之性質及其解決看來，西方文明之適用性顯然並不限於中國、印度和日本等國家。

一九二九年，胡適在一篇追溯中西文化交流歷程的英文文章中強調，中國

^⑭ 胡適：〈問題與主義〉，頁147；Hu, "The Civilizations of the East and the West," p. 39。胡適於一九四一年給美國史家貝克（Carl L. Becker）的信上，亦提及類似意見（“〔Hu Shih to Carl L. Becker〕,” in *Hu Shih Papers at Cornell, 1910-1963*, Microfilm [Ithaca: Department of Manuscripts and University Archives, Cornell University Press, 1991]）。

^⑮ 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，頁13-14。

^⑯ 胡適：〈國際的中國〉，《作品集》，第9冊，頁90-93；〈我們走那條路〉，頁6、14-16、18；〈慘痛的回憶與反省〉，頁40、44。胡適在一九三五年爲《中國新文學大系》寫〈導言〉時，更以文學革命爲例，批評陳獨秀之經濟史觀（〈導言〉，頁15-17）。不過，胡適另曾於一九三〇年所作一篇非政論性文章中，以「資本主義」指稱漢代的現象（胡適：〈司馬遷替商人辯護〉，《作品集》，第18冊，頁153-160）。他何以在寫完〈我們走那條路〉，並於其中反對以「資本主義」之名加諸中國之後不久，使用（或不避免使用）這一名詞，迄今仍是疑問。

爲求解決傳統文化所無力解決的「貧窮、愚昧、疾病和貪污」等最迫切的問題，必須「毫無保留地接受」西方現代文明，而不是採取所謂「選擇性融合」的進路^⑭。他在次年所作〈我們走那條路〉一文中，另亦加入「擾亂」一項，強調貧窮、疾病、愚昧、貪污和擾亂等「五鬼」才是中國真正的敵人。胡適認爲他的說法直指帝國主義和軍閥背後的根源。但是，我們如果從另一個角度看，貧窮、疾病、愚昧、貪污和擾亂等所謂五鬼同樣見於古今中外許多其他的社會。胡適除了以簡單的數據指出中國有此現象存在之外，並未深入追究它們相互間可能有的關係，以及它們之所以出現在中國，尤其所以出現在近代中國的具體原因^⑮。除此之外，胡適所指出中國當前建立「治安的，普遍繁榮的，文明的，現代的統一國家」之目的^⑯，正是他和時人所理解現代理想國家的藍圖，既可以說是中國的理想，也可以說是印度、日本或其他任何國家的理想。

胡適在如何解決五鬼和追求新社會的議題上，只是原則性地提出一個面對問題的態度。他說：

這五大惡魔是我們革命的真正對象，而他們都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒這五大敵人的真革命只有一條路，就是認清了我們的敵人，認清了我們的問題，集合全國的人才智力，充分採用世界的科學知識與方法，一步一步的作自覺的改革，在自覺的指導之下一點一滴的收不斷的改革之全功。〔……〕

^⑭ Hu Shih, "Conflict of Cultures," *China Christian Year-book* (1929), 《英文文存》, 第1冊, 頁343。胡適所用這兩個詞的英文原文分別是"unreservedly accept"和"selective assimilation"。

^⑮ 例見胡適：〈答梁漱溟先生〉，《作品集》，第18冊，頁29-31。「五鬼」說最清楚反映的可能是胡適一貫所強調「責人不如責己」的立場。關於這一立場，見胡適：〈歐遊道中寄書〉，頁66-67；〈答梁漱溟先生〉，頁30；〈信心與反省〉，頁51-54；〈致陶希聖書〉，《書信集》，中冊，頁642-643。

^⑯ 胡適：〈我們走那條路〉，頁10。

這個根本態度和方法〔……〕只是用自覺的努力作不斷的改變。^⑩（底線為筆者另加）

胡適並補充指出，這個方法雖然艱難，卻也許可以使中國在幾十年中，完成西方幾百年逐漸演進所得的成果^⑪。如果如同胡適所說的「充分採用世界的科學知識與方法」（也就是採用他所說西方文明的精義）和「自覺的努力」，能夠解決中國的貧窮、疾病、愚昧、貪污和擾亂，其他國家或地區是否能以同樣的方式解決相同的問題？胡適不曾直接討論這個問題，但是他對於科學所具普遍性之信心，卻誠然指向一個肯定的答案。根據他的看法與相關思路推論，以科學知識與方法為基礎的近代西方文明應是不僅有用於中國、印度和日本，也能有用於其他遭逢類同問題的地區。

最後，胡適在指出中國應該如何學習西方的時候，主張採取極端的作法，毫無保留地接受西方。只是，胡適這時不曾強調世界的潮流將迫使中國作此抉擇，而是就個人的判斷與意志力，敦促大家要認清事實、要能夠自省^⑫。如同他多次重申「責人不如責己」般，胡適再三強調中國固有文化實在是很貧乏的^⑬，中國人必須能夠真正的反省。他呼籲國人承認傳統文化的不足和西方文化的優越性，從而積極援引西方文化。根據他的說法，真誠的反省會帶來真誠的愧疚心，真誠的愧疚心自然會引起向上的努力，使人願意死心塌地學習他人的

^⑩ 胡適：〈我們走那條路〉，頁17。胡適所說自覺態度的意義，詳見頁18-19。胡適稍後曾就何為現代化的爭議，表示「現代化」意涵「怎樣解決中國的種種困難，使她在這個現代世界裏可以立腳，可以安穩過日子」（胡適：〈建國問題引論〉，《獨立評論》第77期（1933年1月19日），頁5）。根據孟森的引述，胡適當時亦曾表示，現代化意涵應用科學於一切（孟森：〈現代化與先務急〉，《獨立評論》第77期（1933年1月19日），頁7）。

^⑪ 胡適：〈我們走那條路〉，頁17-18。

^⑫ 胡適：〈《獨立評論》的一周年〉，頁4；〈整整三年了〉，《獨立評論》第119期（1934年9月23日），頁3。

^⑬ 胡適：〈信心與反省〉，頁51-52；〈再論信心與反省〉，頁59、62。

長處¹⁶⁴。其中所謂「反省」意指：

要閉門思過，要誠心誠意的想，我們祖宗的罪孽深重，我們自己的罪孽深重；要認清了罪孽所在，然後我們可以用全副精力去消災滅罪。¹⁶⁵

胡適不會再就真誠的慚愧心如何而能引起向上的努力，以及中國如何以具體方式毫無保留地學習西方等項，多加說明。

對於胡適來說，中國人不願澈底自我反省的看法，在一九三五年再次得到明顯的印證。該年一月，王新命和何炳松等十位教授聯名發表〈中國本位的文化建設宣言〉。宣言中指出

中國政治的型態、社會的組織、和思想的內容與形式，已經失去它的特徵。由這沒有特徵的中國之政治、社會、和思想所化育的人民，也漸漸的不能算得中國人。¹⁶⁶

他們因此主張需就中國當前之需要，於中國文化「去其渣滓，存其精英」，於歐美國文化「取長捨短，擇善而從」。針對這一宣言及當時繼起關於中西文化的爭議，胡適再次表示反對所謂「選擇性融合」的進路，並提出以「充分世界化」取代「全盤西化」的說法。胡適強調，中國今日之大患，在於中國之政治型態、社會組織和思想內容與形式方面「處處都保持中國舊有種種罪孽的特徵」，而不在中國本位的問題。有趣的是，胡適雖然歷來傾向於強調個人的思辨能力，並抨擊文化之保守力量，卻幾次在中國本位的問題上反其道而行，試圖借助於文化的保守性回答他人的質疑。他曾經表示缺少完全可靠的標

¹⁶⁴ 胡適：〈信心與反省〉，頁53-54；〈三論信心與反省〉，頁65-67；〈介紹我自己的思想〉，頁238。

¹⁶⁵ 胡適：〈信心與反省〉，頁52；另亦見〈慘痛的回憶與反省〉，頁39-40；〈再論信心與反省〉，頁62。

¹⁶⁶ 王新命等：〈中國本位的文化建設宣言〉，收入《中國本位文化建設討論集》（臺北：帕米爾書店，1980年），頁10。

準，指導文化各方面的取捨^⑩，也曾經指出無數無數的人民，才是文化的「本位」^⑪。更重要地，他針對文化的惰性提出「自然折衷」的說法，認為由於文化的本質之保守而抗拒變動，再激進的努力成果都會因此打了折扣^⑫，是而不至於從此喪失民族的特色^⑬。

至於所謂文化惰性所促成的結果或所保留的傳統是否真的值得（或者必然值得）保留？胡適的討論所透露出的往往不是正面的肯定。但是他反而轉往強調「適者生存」的進化語言，試圖從中找到消解「中國本位」者疑慮的利器。他另亦開始以「世界文化」一詞，取代容易引起爭議與民族情緒的「西化」之名。胡適說：

^⑩ 不過，胡適隨即反對陳序經所說之理智無所用於優勝劣敗的文化變動，並強調文化上的大趨勢和大運動都是理智倡導的結果（陳序經：〈全盤西化的辯護〉，《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年〕，頁286；胡適：〈答陳序經先生〉，《獨立評論》第160期〔1935年7月21日〕，頁16）。

^⑪ 胡適：〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉，頁138-139。胡適這時只是含糊地以中國都市中的女子為例，就其外型指出，她們再怎麼摩登也還是中國人，和世界其他國家的女人都絕不相同。稍後，《獨立評論》曾有文章就生物領域之民族特性，談中華民族如何可以在文化不如人的情況下，仍有相當的自信（潘光旦：〈論自信力的根據〉，《獨立評論》第160號〔1935年7月2日〕，頁9-11；吳景超：〈自信力的根據〉，《獨立評論》第161期〔1935年7月28日〕，頁9-11）。胡適則另在一篇更晚作成的英文文章中表示，除非一國人民形體不存，否則其民族本質終不至於被埋沒（Hu Shih, "The Exchange of Ideas between the Occident and the Orient: A Case Study in Cultural Diffusion," *Contemporary China*, 1.12 [Nov. 3, 1941], 《英文文存》，卷2，頁908）。

^⑫ 用胡適的話說，就是：「現在的人說『折衷』，說『中國本位』，都是空談。此時沒有別的路可走，只有努力全盤接受這個新世界的新文明。全盤接受了，舊文化的『惰性』自然會使他成爲一個折衷調和的中國本位新文化。〔……〕古人說，『取法乎上，僅得其中；取法乎中，風斯下矣。』〔……〕我們不妨拚命走極端，文化的惰性自然會把我們拖向折衷調和上去的。」（胡適：〈編輯後記〉，《獨立評論》第142期〔1935年3月17日〕，頁24）

^⑬ Hu, "Conflict of Cultures," p. 343；〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉，頁139-140。

我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世界文化充分和我們的老文化自由接觸，〔……〕將來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，〔……〕如果我們的老文化裏真有無價之寶，禁得起外來勢力的洗滌衝擊的，〔……〕將來自然會因這一番科學文化的淘洗而格外發揮光大的。^⑩

（底線為筆者另加）

胡適透過進化語言所能指出的，不僅是凡有價值者皆經得起外來的試驗與鍛鍊，也包含凡經不起試鍊者，即不具有真正的價值。不過他的重點並不在突出此中之負面意義。他稍後明白提出的是，以「充分世界化」取代陳序經等人當時所強調的「全盤西化」。胡適雖然說明「充分」意指「儘量」和「用全力」，卻並未具體解釋「世界化」的意義。從文意看來，他似乎意欲藉此排除「西化」一詞中，所可能蘊涵之亦將接受西方文化中不足取的部分^⑪，而不是另在「西化」之外提出「世界化」的理念^⑫。

（二）自由民主的意義

一九三七年七月七日，日軍入侵蘆溝橋，中日戰爭正式展開，二次世界大

^⑩ 胡適：〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉，頁140；亦見〈答室伏高信先生〉，《獨立評論》第180期（1935年12月8日），頁5。胡適另亦於一九四二年，以「適者生存」為由，指出在自由接觸與選擇的文化移植過程中，最能被接受者即最能滿足當時需要者（Hu, “The Exchange of Ideas between the Occident and the Orient,” p. 907）。

^⑪ 胡適：〈充分世界化與全盤西化〉，《作品集》，第18冊，頁144。

^⑫ 胡適曾在評論一九三三年《申報月刊》上關於現代化的爭議時，表示世界正在演變之中，沒有一個已經形成之現代（胡適：〈建國問題引論〉，頁7）。不過，他並未因此針對西化、世界化和現代化這些名詞的意義加以分疏。胡適很可能同意《獨立評論》上，關於文化將不再以國家為單位的說法；相關討論參見壽生：〈文化單位論〉，《獨立評論》第153期（1935年6月2日），頁5、8-9；梁實秋：〈自信力與誇大狂〉，《獨立評論》第156期（1935年6月23日），頁13、14；以及這兩期《獨立評論》之〈編輯後記〉。

戰的序幕也因之掀起。胡適於同年九月起，至一九四二年止，先後出任中國駐美特使與大使。他在這段期間針對國際形勢與國內形勢的變化，提出了一些不同於過去的看法。這些看法包括：不再認為日本是西化成功的最佳例證，主張西方近代文明的精義在於民主（而非科學），以及強調中國必須在不同的西方（而不再是在近代西方和傳統中國）之間，選擇自由民主的一方。

胡適在蘆溝橋事變發生前不久發表的一篇英文文章中，仔細地比較了中國和日本西化過程的異同及其長短，並一改過去對日本的肯定立場。胡適早先強調日本的西化源出於有力的統治階級，成效卓著，並足為中國西化之模範；這時則指出該統治階級因其軍事背景，使日本較諸其他非歐洲國家更能接受西方文明的軍事面，但也由於其刻意限制西化的範圍，而使日本在骨子裏仍然保有不少傳統的成分，其中之部分即是今日東方不安之根源。相較之下，中國由下而上的自發性西化，雖然速度較慢，卻由於長期的接觸，和不受外力的拘限，而能及於更深更廣的層面，從而完成比日本所成就更根本、更牢固的西化和現代化¹⁹⁴。胡適自此及至中日戰爭結束，大抵即循上述脈絡討論中日西化的過程與性質¹⁹⁵。他更在歐洲戰事發生之後，將視歐戰為民主國家和軸心國所代表之極權國家之間相對立的解釋，應用於中日關係上。他強調中國係站在民主的一方，有其得以施行民主的歷史根源，並正為保衛民主的生活方式而戰¹⁹⁶。胡適

¹⁹⁴ Hu, "My People and the Japanese," pp. 722-725。關於胡適較早對於日本所持之正面看法，例見Hu, "The Civilizations of the East and the West," pp. 33-34。胡適對於一九三六年二月日本軍人襲擊日本首相及相關政府官員一事之評論，見胡適：〈東京的兵變〉，《獨立評論》第191期（1936年3月8日），頁2-5。

¹⁹⁵ 例見 Hu Shih, "The Modernization of China and Japan: A Comparative Study in Cultural Conflict," in Cardine F. Ware, ed., *The Cultural Approach to History* (New York: Columbia University Press, 1940), pp. 243-251。

¹⁹⁶ Hu Shih, "Historical Foundations of a Democratic China," in *Edmund J. James Lectures on Government: Second Series* (Urbana: University of Illinois Press, 1941), 《英文文存》，卷2，頁865-878；*China Too Is Fighting to Defend a Way of Life* (San Francisco: The Grabhorn Press, 1942), 《英文文存》，卷2，頁975-996。

的說法雖然不無戰時宣傳的成分，事實上確也與他當時對於國際形勢的理解，和因此所作關於西方近代文明的省思相吻合。

胡適在二次世界大戰期間，目睹日本、義大利、德國和蘇俄等國或是對外窮兵黷武，或是對內專制極權。他因此不禁自問這些國家之善於運用西方之科學和技藝，是否即足以使它們入屬西方文明之林？如果科學和技藝發展不能使一個國家如此歸類，則西方近代文明的特質何在？針對這些問題，胡適借助於他所見美國的實例，在自由民主上找到了解答¹⁹⁷。一九四〇年以降，胡適分別在不同的情況下，比過去更詳細地解析了自由民主的內涵。

前曾提及，胡適早於一九一二年即表示民主為世界潮流所向，並主張以實行民主的方式學習民主。他回國之後，曾另就中國的具體情形，說及民主可以扮演懲戒貪污和統一國家的功能。稍後，他先於〈我們對於西洋近代文明的態度〉一文的英文版中，以「民主之教」(religion of democracy)一詞指陳歐美社會發展中的新趨向¹⁹⁸，繼則在日本侵華的壓力下，以民主更適合中國當下尋求統一與發展的需要為由，力駁同屬自由主義陣營中為講求效率主張暫行獨裁的呼聲。

一九四一年，中日戰爭持續進行，歐洲戰事則愈演愈烈。胡適這時在一次演講中，明確地以民主與極權相對立，說明國際的情勢。根據他的說法，當今意識型態中既真切且根本的衝突，在於極權（包含馬克斯、列寧、史達林之共產主義，和義大利、德國納粹之法西斯主義）向民主的挑戰。這兩種生活方式意涵專制與民主、奴役與自由、專政與法治，以及盲從於黨和領袖與遵循個人開明意志之間的衝突。更重要地，其中且意涵急進的革命之相對於漸進的改

¹⁹⁷ Hu Shih, "An Oriental Looks at the Modern Western Civilization," *Modern Education*, 5 (1953): 56; 《年譜長編》，第7冊，頁2398。

¹⁹⁸ Hu, "The Civilizations of the East and the West," p. 324.

革，以及控制劃一之相對於個別發展之間的衝突¹⁹⁹。

二次世界大戰結束之後，以美蘇為首的民主和共產兩大壁壘迅速成型，中國境內國共之間也漸呈劍拔弩張之勢。胡適這時比過去更明白地表示，近代西方文明不僅因為科技的進步，並且因為民主的同時發展，成為當代既帶來實質利益且有助於個人解放的碩大力量²⁰⁰。此外，胡適也似乎因為美蘇之對峙和國共的衝突²⁰¹，而特別加強說明民主政治中各種影響和控制政府權力的要求與機制（包括統治需得人民同意，以及自由選舉、無記名投票、容忍反對黨，和保障少數之權利等具體的制度）²⁰²。胡適並且直接以「世界潮流」、「世界文化的趨勢」等名詞，說明他從前所提出之西方近代文明的意義。

如前所述，胡適曾於一九二八年指出西方文明正在快速地成為世界文化，但是不會說明其具體內容和意義。我們只是從他的分析中看出，他相信西方文明及其科學基礎，既符合個人對於自己和群體的要求與關懷，且得以解決中國等國家的實際問題。到了一九四七年，胡適不再著重於說明西方文明之成為世界文化，而是直接討論世界文化的意義與趨向。不過，胡適即使在明白強調世界文化之趨向時，也無意訴諸決定論。他不曾試圖經由政治經濟或所謂社會演

¹⁹⁹ Hu Shih, "The Conflict of Ideologies," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 218 (Nov., 1941): 27, 29, 31-35. 胡適所說這兩種哲學上的衝突，大抵同於他所描述中日西化性質之別異。他另於一九四九年，將本文稍事修改之後，以中文出版（胡適：〈民主與極權的衝突〉，《我們必須選擇我們的方向》〔香港：自由中國社，1957年〕，頁43-55）。

²⁰⁰ Hu, "An Oriental Looks at the Modern Western Civilization," pp. 57-58。

²⁰¹ 例見胡適：〈兩種根本不同的政黨〉，《我們必須選擇我們的方向》，頁3-5。

²⁰² 例見Hu, "An Oriental Looks at the Modern Western Civilization," pp. 57-60；胡適：〈我們必須選擇我們的方向〉，《我們必須選擇我們的方向》，頁14；〈兩種根本不同的政黨〉，頁1-4；〈自由主義是什麼？〉，同前書，頁26-28；〈《陳獨秀的最後見解》序言〉，頁38；《年譜長編》，第7冊，頁2398-2399。

變內在邏輯的分析，強調歷史外在力量之不可避免²⁰³，也不曾試圖在整個人類歷史中，看出如他在中國文學史上所見之朝向自由發展的趨向。此外，胡適不像過去般強調所謂世界文化對於解決當前問題的貢獻²⁰⁴。他只是就近幾百年來的現象，歸納出一個趨向，並敦促國人「選擇」自由民主的道路。

一九四七年八月一日，胡適在北平作了一次以「眼前世界文化的趨向」為題的廣播，希望經由說明世界文化有其自然趨向，以及這一趨向蘊涵理想的目標，為自由民主的一方爭取支持。根據胡適的說法，交通工具的進步和因此所促成不同文化的接觸與交流，已經漸漸造成一種帶著共同理想的世界文化²⁰⁵。胡適所說的這些理想，大抵不出他較早指為西方近代文明所具特徵的範圍。但是他在文中並未使用「西方文明」或與其相屬的字詞，而是就全人類的福祉，作如下的說明：

這幾個理想的目標是世界上許多聖人提倡的，鼓吹的，幾個改造世界的大方向，經過了幾百年的努力，幾百年的宣傳，現在差不多成了文明國家共同努力的目標了。〔……〕〔這些目標〕總括起來共有三個：

第一，用科學的成績解除人類的痛苦，增進人生的幸福。

第二，用社會化的經濟制度來提高人類的生活，提高人類的生活程

²⁰³ 胡適曾在一九五三年明白表示，他不同意史賓格勒（Oswald Spengler）之文化分期循環說（胡適：〈五十年來的美國〉，《作品集》，第26冊，頁188）。

²⁰⁴ 胡適從日本和德國的實例，深知只有科學並不足恃，也由美國的經驗，深知自由民主政治在解決具體問題上可能耗時良久（Hu, “The Conflict of Ideologies,” pp. 32–33；〈民主與極權的衝突〉，頁51）。他或者因此不再如過去般，強調世界文化之於解決當前所需面對問題的能力。

²⁰⁵ 胡適過去曾在論及王韜時指出，王氏認為世界之一統始於輪船鐵路等交通工具，把歐洲人帶到世界的各個角落，與各種部族相接觸（Hu, *The Chinese Renaissance*, pp. 34–35）。他也曾在介紹吳稚暉的思想時，引述吳氏所說：「物質文明愈進步，品物愈備，人類的合一愈有傾向。」（Hu, *The Chinese Renaissance*, p. 40；胡適：〈幾個反理學的思想家〉，頁135）

度。

第三，用民主的政治制度來解放人類思想，發展人類的才能，造成自由獨立的人格。^⑩

胡適表示，這個世界文化最重要的成分是三、四百年的科學成績。他希望中國能在科學發展和經濟制度的社會化兩方面多加努力，從而得於世界文化上建立起地位。更重要地，他在文末針對自由民主指出，不需因為美、蘇兩個世界的對壘而氣餒。他說：

我們認清了世界文化的方向，儘可以不必擔憂，儘可以放大膽子，放開腳步，努力建立我們自己的民主自由政治制度。我們要解放我們自己，我們要造成自由獨立的國民人格，只有民主的政治，可以滿足我們的要求。^⑪

自由民主不僅是胡適的重點，也是當時聽眾的主要關懷。其中特別引起疑慮的是：自由民主的意義何在？它在面對強敵的情況下，是否真能獲勝，而為世界此後的潮流？胡適在八月底表示，月初的廣播引起了一些批評和抗議，而且多數的抗議係針對自由民主所發。他因此另以「我們必須選擇我們的方向」為題再作說明。根據胡適所引述的一位聽眾，歷史的潮流不是固定的，以為只有一個潮流，以及這一潮流必然獲勝的看法，實在過於簡單也過於樂觀。胡適這時以他之所以「偏袒」自由民主為詞，舉出三項主要理由，進一步地闡釋自由民主的意義。一是「思想信仰的自由與言論出版的自由是社會改革與文化進

^⑩ 胡適：〈眼前世界文化的趨向〉，頁7-8。

^⑪ 胡適：〈眼前世界文化的趨向〉，頁12。胡適在一九五三年的一篇英文文章中，更清楚強調民主之為西方近代文明的特色。他表示沒有民主的科學發展，可能帶來的是軍國主義的日本、希特勒的德國和史達林的蘇俄（Hu, "An Oriental Looks at the Modern Western Civilization," pp. 57-58）。不過，胡適並未因此進一步針對民主與科學之間的可能關係多加說明。他只是幾次表示科學的發展所帶來智識的發達和物資的豐厚，將促成自由民主的發展。

步的基本條件」；二是百年來逐漸發展的民主政治最有包容性，可以推行到社會各階層，代表全民的利益；社會主義「只是民主運動的一部分，只是民主運動的一個當然而且必然的趨勢」；三是迄今所發展出的民主制度，雖然並非完美，卻「確曾養成一種愛自由，容忍異己的社會」²⁰⁸。胡適這時並未強調這些理由使民主具有絕對的價值，也並未說明大家何以應該而且也會有此偏袒²⁰⁹。一九四八年八月，胡適再於〈自由主義是什麼？〉一文中，表示只有民主政治才能夠保障人民的基本自由，並力陳容忍反對黨在自由主義中不容忽視的重要地位²¹⁰。然而，國共兩黨之互不信任與互不容忍，已經使中國的政治問題必須經由軍事，而難以藉由協商和制度的建構解決。一九四八年十二月十四日傍晚，胡適與其他學人搭乘政府專機離開了共軍包圍的北京城。他從此不曾回到這一中國長期的文化和政治中心。

一九四九年四月，胡適在離開中國前往美國的船上，為即將出版的《自由中國》半月刊寫下發刊詞，指出其發行宗旨之一在於「向全國國民宣傳自由與民主的真實價值」²¹¹。胡適對於此後臺灣的政治並不滿意，不過他已經無意於政治。從胡適於一九五〇年代以降，所作各種談話與偶有相關於政治的論述看來，他這時強調自由中國的前途繫於自由世界的前途²¹²，自由中國與自由世界

²⁰⁸ 胡適：〈我們必須選擇我們的方向〉，頁14。

²⁰⁹ 胡適早先也曾就讀者責怪丁文江要求尊重人民之言論思想自由一點，表示「我們不能勉強季廉君拋棄他的『嚴刑峻法』論來遷就我們的自由論」（胡適：〈中國政治出路的討論〉，《獨立評論》第17期〔1932年9月11日〕，頁3）。胡適這種不「以吾輩所主張為絕對之是」的態度，固然可能（但並不必然）使他比較能夠容忍或接受不同的意見（胡適：〈自由與容忍〉，《自由中國》第20卷第6期〔1959年3月16日〕，頁180；《年譜長編》，第10冊，頁3768-3769），同時卻也可能使他由於無意有力地說服別人，而不再深入思索或說明自己所持立場之基礎與意涵。

²¹⁰ 胡適：〈自由主義是什麼？〉，頁26-28。

²¹¹ 胡適：〈《自由中國》的宗旨〉，《自由中國》第1卷第1期（1949年11月20日）。

²¹² 例見《年譜長編》，第6冊，頁2797。胡適表示「自由中國」既指不受共黨控制的一部分中國，亦意涵使整個中國不受共黨控制的理想和希望（《年譜長編》，第7冊，頁2466）。

的關係繫於前者之以追求民主自由為鵠的。在國際事務方面，胡適曾經希望美國的參與韓戰和越戰，能導致自由世界援助中華民國政府重返中國大陸²¹³。他也對外表示中華民國政府正逐漸走向民主自由，並將實行更多的民主自由。針對國內的形勢，胡適比過去更強調自由（尤其言論自由）的重要。他以美國為例，再三指出沒有限制的自由並不可怕。他另亦從不同的角度，說明言論自由於個人和國家社會皆有好處²¹⁴。不過，胡適雖然相信並試圖說明自由民主必然成功，卻未在論證的方式上有明顯的突破。

一九五三年一月胡適於新竹臨時應朋友之請，就世界文化之趨勢與中國應取的方向作了一次講演。他在其中除了改以科學、工業和民主自由（而不再如同過去般強調社會化的經濟制度²¹⁵）三點，說明近代世界文化中很明顯的趨勢之外，並著眼於人的個體權利與發展，闡釋科學與民主的意義。胡適表示：

我們為什麼要征服自然？為的是提高人的價值。人的價值提高了，慢慢的公認：人，有他應該有的權利，應該有的自由。〔……〕民主自由都不是天賦的人權，是人慢慢感覺到自己的尊嚴，人是有價值的，人格是寶貴的，慢慢的才自己感覺到某種權利與他的發展有很大的關係；有了某種權利，才能使得他的教育完整，發展他的聰明才智人格道德。²¹⁶

²¹³ 胡適：〈東亞的命運〉，頁4。

²¹⁴ 胡適曾經先後以下列方式指出言論自由的意義：是個人「自天」的責任；是政府鼓勵正論危言的方法（《年譜長編》，第7冊，頁2441）；是民主實現的基本要件，並使自由中國真正有別於中國大陸（同前書，第7冊，頁2555）；以及是基於承認自己所認為的真理可能是錯的（同前書，第8冊，頁3063-3064，3086）。

²¹⁵ 胡適於一九五六年於芝加哥的演說中表示，各盡所能各取所需的無產階級社會從來不曾有過，也永遠不會實現（《年譜長編》，第7冊，頁2614）。他在〈從「到奴役之路」說起〉一文中，則明白表示放棄過去對於社會主義之肯定（胡適：〈從「到奴役之路」說起〉，《自由中國》第10卷第6期〔1954年3月16日〕，頁186-187）。

²¹⁶ 胡適：〈三百年來世界文化的趨勢與中國應採取的方向〉，頁171。

更簡單地說，亦即：

人感覺他的尊嚴，便需要某種社會制度政治制度來保障他，使他發展，使他的信仰可以自由，思想可以自由。^⑩

不過，胡適這時並未再進一步就說明個人發展的性質及其於個人生命的意義，闡釋民主之所以值得追求。

如果民主之必成不在其歷史必然性，也不在其解決現存問題之效能，如何而知其不僅曾為、而且將繼續成為歷史發展的共同趨向？胡適多次強調民主自由是三、四百年來歷史發展的大潮流和大目標，近三十年來反自由、反民主的逆流只是小小的波折。他也多次表示共產鐵幕裏的十萬萬人口並不足畏。胡適就此先後提出的論據包含：反自由和不容忍的專制制度已經一個個被打倒，歐亞等國正朝爭民主爭自由的大方向走去；以蘇俄為首的共產制度「不相信自己的主張、自己的制度、自己的人民、以及自己的力量」，所以不敢與人交通，而必須倚靠無法持久的暴力維持，甚至於回頭抬出彼得大帝來作民族英雄；以及兩次世界大戰顯示民主迄今已有聯合而自我保護的力量，將來一定勝利等項^⑪。胡適雖然歷來強調就具體的問題考量，這時卻似乎不以為必須更進一步或者追問前此之日本和德國如何和何以被打倒，或者說明蘇俄的目標和能力可能不同於日本和德國^⑫，或者檢證共產黨之放下鐵幕，是否必然代表他們對於自己的主張沒有信心，或者分析民主國家出兵干預其他國家事務所涉及的種種複雜情況。胡適曾經說起，鐵幕代表歷史的反動，「因為他抹煞了人的幸福，人

^⑩ 同前註，頁172-173。

^⑪ 胡適：〈眼前世界文化的趨向〉，頁11；〈三百年來世界文化的趨勢與中國應採取的方向〉，頁176-178；〈我們必須選擇我們的方向〉，頁16-17；〈東亞的命運〉，《自由中國》第8卷第1期（1953年1月1日），頁4。

^⑫ 胡適曾經提及當時有這樣的說法；見胡適：〈國際形勢裏的兩個問題——給周鯁生先生一封信〉，《我們必須選擇我們的方向》，頁21。

的自由」²⁰。但是他並未就所謂「歷史的反動」再多作說明。

一九五八年一月，胡適在給陳之藩的信中透露，他也並非完全相信自己所說正流逆流的話；他固然說過四十年的共黨勝利只是一個小小的逆流，同時也曾說過民主自由的運動「時時刻刻有被暴力摧毀的危險」。不過，胡適堅持近十年來的變化（包含自由世界的重新武裝和反共趨勢的日益增強），使他對於自由民主的未來仍然保持樂觀²¹。他此後偶爾還是表示世界上近二、三百年來，有著朝科學民主發展的公開趨向²²。

六、結 論

綜合前述討論可以看出，胡適與嚴復同樣相信歷史進化和政治自由，也同樣從歷史的走向中，肯定自由民主之值得追求。他們都以為自由既是進化的結果，也是進化的動力，都主張只能以漸進的方式改造既有的中國。然而，他們在理解與應用進化史觀上，同時更有著不同的取向與特色。胡適和嚴復相信，為了解決當前的問題和造成更理想的社會，中國必須有所改變，並且必須以近代西方（其代表在嚴復而言是英國，在胡適則為美國）為學習的標的。不過，相對於嚴復之傾向於強調歷史的定律，胡適顯得比較著重個人的決定與選擇，而且試圖批判單線演化史觀中的決定論色彩與其限制²³。只是，胡適並未因此深入說明個人選擇（無論是造成進化之個人或選擇民主之眾人）的基礎與意

²⁰ 胡適：〈三百年來世界文化的趨勢與中國應採取的方向〉，頁178。

²¹ 《年譜長編》，第7冊，頁2630-2632；第9冊，頁3313。

²² 《年譜長編》，第7冊，頁2663；第9冊，頁3284。

²³ 在此須稍加說明的是，本節所述胡適與嚴復之異同係就他們兩人的相對不同而言。他們並未有意識地針對這些議題，明確地解釋其主張，更不曾堅持非此即彼的二分立場。同時，文中偏就胡適思想的反省與討論，並不意涵嚴復的看法比較值得遵循，或者比較不具爭議性，而是因為本文以胡適為主題，討論嚴復的部分旨在襯托胡適所持看法之特質。

義，也並未因此有力地突破進化史觀的影響和局限。

嚴復與胡適在接受進化史觀的同時，都承認宇宙間之自然法則與人事法則之間是互通的，而且相信歷史的實然正亦指向歷史的應然，歷史自然的演變過程也正是人們應當努力追求的方向。不過，嚴復明白地強調這些立場，胡適則似乎時而試圖掙出其局限，時而又以之說明自己所持看法之合理性。比較具體地說，嚴復與胡適都同意「物競天擇，適者生存」的說法，並引伸其意涵於說明或處理人事現象。嚴復認為「天行人治，同歸天演」，力陳競爭於人事中有其必要，而且相信人事中亦有如自然法則般的定律。他以為個人係運會中之一部分，雖然可以在歷史上發揮關鍵性作用，卻或是阻滯進化的發展，或只是在看出運會之大勢以後，循其機而動。相對之下，胡適對於「天擇」之是否適用於人事，以及自然和人事法則之間是否具有本體上的必然聯繫，即顯得有所保留。

胡適贊成以個人向上為目標的自我要求與奮鬥，和以改進現狀為宗旨的社會批判，但是反對以競爭作為人與人和國與國之間相處的原則，並因此明白讚許高於「天擇」之「人擇」。他雖然從中國文學史上看出自然的走向，也強調循此走向的重要性，卻不曾力求在西洋文學史、或中國歷史上的其他變遷中找出相應的變化。不過，胡適並未就人擇的內容與性質多作說明，或者在科學法則與一般經驗法則之間作明確的區分。他甚且在面對是否需於西化過程中，刻意保留中國傳統文化的問題時，轉以物競天擇為依據，主張任其自然，適者自將生存。換言之，胡適誠然質疑將自然法則用於人事之合理性，但是不曾因此更深入探究這一議題及其中的意涵。從他仍然時而援引物競天擇說於人事現象，以及積極主張科學和人生觀的抉擇之間並無不可跨越的間隙等立場看來，他雖然一方面反對等同自然法則和人事原則，另一方面也顯得無意明確地區分自然法則與人事原則之間的界線和各有的特性。

另若就改變現狀之目標而言，嚴復強調中國不變則難逃亡國滅種之命運。

他循單線演化史觀，以所謂西方社會演變之過程為本，說明人類社會自有其特定的發展進程；其間，個別民族與國家或是在競爭中滅亡，或是在孤立中停滯，或是終將踏上同樣的階段。循此而論，則中國在面對西力叩關的情形下，既然無法再遺世獨立，爲了不亡國而學習目前看來富強且文明的西方²⁹，乃是必然也是應然的結果；其中並無真正選擇的餘地。

相較於嚴復，胡適不僅採用「選擇」一詞，而且在討論中顯示出在不同文化型態中加以選擇的必要。胡適承認中國面臨亡國滅種之威脅，也曾強調西化有助於解決中國當前的問題。但是他顯得比嚴復更爲看重西方文明之理想性，尤其是其中有助於個人與群體進一步發展的成分。胡適並不認爲歷史有其既定且必然的發展階段，更不曾如嚴復般相信社會發展階段論。在胡適看來，社會和文化的發展是多元的，而且有其偶然的因素；自由獨立的個人才是進化的根源。只是他並未因此主張個別社會中特立獨行之個人可能自有不同的見解與抉擇，並因此曾經或可能將所屬社會導往互不相同、但是同樣合理（或正確）的方向。胡適相信中國應該走上近代西方文明所走的道路。他先是引述所謂文化「有限可能說」，主張人類可能發展出的文化型態自有其限制；繼則指出近代西方文明以科學為本，從而發展出自由民主，因此所得之科學和民主既能有助於個人和群體之發展，也能有助於中國當前問題之解決。及至二次世界大戰發生之後，胡適鑑於日本和德國等國以科學發展的成果，行窮兵黷武之侵略，轉而強調近代西方文明之本質在於自由民主。他在戰後面對同屬西方之美蘇對峙，和國內同屬新出勢力之國共對抗時，呼籲大家選擇自由民主的一方。爲什麼不選取較爲晚出，且能指出資本主義所產生社會弊端的共產主義？胡適認爲民主制度有其擴大和保障個人自由的功能與意義，並因此寶愛其價值。但是他

²⁹ 嚴復在考慮社會之進化與存亡時，並不只是就群體之形體上（亦即文與質中質的部分）的強弱或存亡而言；參見嚴復：〈原強〉，頁10；〈原強修訂稿〉，頁21。

直接用以敦促國人選擇自由民主的理由，卻是自由民主乃三、四百年來世界文化潮流之所向。

胡適得自嚴復的影響相當有限。他的進化史觀與自由主義另有其淵源，他的性情與特質，以及所處環境和所需面對之問題亦皆有別於嚴復。在這些情形下，胡適很容易與嚴復有不同的看法。凡此個別看法之所以有所差異，和所以有彼差異，皆必須就其具體內容加以解析，而非本文之重點。在此所需補充說明的是，從前列各節討論可知，由嚴復至胡適之間的變化，意涵中國近代自由主義中，由強調歷史的力量（包括社會演進之必經階段），走往更明顯重視個人與自由（包括選擇自己的未來）的傾向。只是，胡適最終仍以訴諸世界潮流所向，肯定民主之未來的作法，一方面固然顯示進化史觀籠罩下之時代風氣的影響，另一方面也顯示出近代中國自由主義者的困境。如何確切面對歷史潮流說之性質及其限制，並另將民主制度、個人自由及人類歷史的未來相聯繫，從而使人願意以之為共同努力的目標，是胡適留待後人回答的問題。

附記：本文為國科會專題研究計畫（NSC85-2411-H-001-007）之部分成果。

承國科會支持相關研究，謹此致謝。

進化與自由

——胡適自由主義中的歷史觀及其意涵

楊 貞 德

提 要

本文之目的在於經由檢視胡適自由主義中所透露出的進化史觀，說明他所主張之進化與自由之意涵。文中首先以嚴復的進化史觀為例，找出中國近代進化論述的原型（包括其內容與相關問題），而後再借此原型為對照，看出胡適所考量進化與自由之特色。這一方式使我們得以指出，近代中國自由主義自嚴復以迄於胡適之間，雖然同樣強調進化與自由，卻也呈現出由強調外在之歷史力量，轉至強調個人及其選擇所具有意義之傾向。此外，文中所述胡適之立場，亦顯示出他一方面批評單線演化史觀，另一方面並不曾完全放棄其內容與論述方式，也不曾正視其限制。胡適強調個人的創發性，並駁斥梁漱溟與馬克斯主義者之主張歷史有其既定發展原則的說法。但是，他在說明中國文化與民主之未來等關鍵性議題上，最終只是訴諸外在於個人之歷史力量。他將如何更有效地聯繫民主制度、個人自由和人類歷史的未來這一問題，留給了後人。

Evolution and Liberty in the Liberalism of Hu Shih

YANG Chen-te

This essay aims to elucidate the meanings of evolution and liberty in Hu Shih's liberalism; it explores the ways in which Hu criticized as well as made use of the unilinear conception of history. A preliminary reconstruction of the modern Chinese discourse of evolution based on Yen Fu's discussions has served as guidelines in analyzing the ideas of Hu Shih. This approach helps to first identify the shift of emphasis from Yen's concern for the objective laws of history to Hu's concern for the role of accidents and human choices in the shaping of history. Second, it has also become clear that Hu Shih was ambivalent in his criticism of the unilinear conception of history. On the one hand, emphasizing individual creativity and choices, he challenged Liang Shu-ming and Chinese Marxists, who were more concerned with historical laws of development. On the other hand, Hu Shih, in the final analysis, argued for the prospects of Chinese culture and of democracy in terms of the forces and tides of history. He left to the posterity the problem of relating individual freedom, democracy, and their future in history in a more effective manner.

Key words: Hu Shih Yen Fu evolutionary view of history
liberalism individualism