

中国海外
书究国

刘东主编



胡适与中国的文艺复兴

中国革命中的自由主义（1917—1937）

Liberatism in the Chinese Revolution, 1917-1937

「美」格里德 著

鲁奇译

江苏人民出版社

本书为美国著名汉学家 J. B. 格里德博士研究胡适及现代中国知识分子的心态和命运的一部力作。作者以五四运动前后东方文化与西方文化的碰撞为背景,俯瞰 1917—1937 年 20 年间文艺复的总体态势;通过对当时中国知识阶层杰出人物胡适的理论及思想活动的分析,论证了在块古老的土地上进行现代化建设的必要性性。本书通过胡适的人格悲剧揭示出这样一个中国的启蒙者和精英群体,如果不能从人格及情感上同封建传统实行最彻底的决裂,那么,他们的一切现代化的努力和奋斗都不可能获得真正的成功。

ISBN 7-214-00273-6



9 787214 002730

01>



ISBN 7-214-00273-6

Z·12

定价: 22.00 元



HU SHIH AND THE CHINESE RENAISSANCE

胡适与中国的文艺复兴

中国革命中的自由主义（1917—1937）

Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937

〔美〕格里德 著

鲁奇译

江苏人民出版社

刘东主编
周文彬总策划

图书在版编目(CIP)数据

胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义(1917—1937)/(美)格里德著;鲁奇译. —南京:江苏人民出版社, 2005.5

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 7-214-00273-6

I. 胡... II. ①格... ②鲁... III. ①胡适(1891—1962) - 人物研究 ②知识分子 - 研究 - 中国 - 1917—1937
IV. ①K825.4②D693.71

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第045113号

Jerome B. Grieder

Hu Shih and the Chinese Renaissance

Harvard University Press

Cambridge Massachusetts

1970

据马萨诸塞坎布里奇哈佛大学出版社1970年版译出

- 书 名 胡适与中国的文艺复兴
——中国革命中的自由主义(1917—1937)
- 著 者 [美]格里德
- 译 者 鲁 奇
- 责任编辑 杨 健 戴宁宇
- 责任监制 王列丹
- 出版发行 江苏人民出版社(南京中央路165号 210009)
- 网 址 <http://www.book-wind.com>
- 集团地址 江苏出版集团(南京中央路165号 210009)
- 集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
- 经 销 江苏省新华书店
- 照 排 南京奥能制版有限公司
- 印 刷 者 扬州鑫华印刷有限公司
- 开 本 960×1304毫米 1/32
- 印 张 10 插页2
- 字 数 292千字
- 版 次 1993年7月第1版 2005年7月第3次印刷
- 标准书号 ISBN 7-214-00273-6/Z·12
- 定 价 22.00元

(江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换)



序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界,但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是,60年代以后,就在中国越来越闭锁的同时,世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天,这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境:我们不仅必须放眼海外去认识世界,还必须放眼海外来重新认识中国;不仅必须向国内读者移译海外的西学,还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感,因为单是它的学术水准也足以提醒我们,中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者,而是一个高度发展了的、必将对对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样,借别人的眼光去获得自知之明,又正是摆在我们面前的紧迫历史使命,因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身,中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然,既是本着这样的目的,我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西,否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试,而我们所努力去做的,毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

序 言

本书研究的是胡适(1891—1962)的思想,以及他为探求中国对现代世界的思想反应所做出的贡献,因而本书也就成了有关思想的传记著作。对此我是怀着某种担忧来承担的,因为撰写思想传记是一项冒昧的工作。论述思想观念的传记作者不仅要把传记主人公说了什么讲述出来,而且也要把为什么如此讲述出来;不仅要把他的言论与思想联系起来,也在某种程度上将其思想与行动联系起来;不仅要详尽地审查和评价传记中清晰可见的事实,而且,把这些事实联系起来成为一个有机整体的那些不可见的、通常甚至感觉不到的内心动机线索,也应该受审查和评价。要进行这样一次再现工作,作者甚至要透析到传记主人公的心灵深处,而这种神交,如果没有作者从感情上深入到传记主人公的生活之中,也是办不到的。因此,在本书一开始就把我所意识到的自己的成见先告诉读者,似乎是颇为恰当有利的。

我第一次见到胡适是在1955年的春天,那时他在哈佛大学为“东亚地区研究”课程做了一次学术报告。他的报告题目是“现代中国的思想革命”。即使是作为一名初出茅庐的研究生,我也懂得这个问题的重要性。我很清楚胡博士在他打算讨论的这段历史中的特殊地位。最后,我怀疑他对这个问题的论述是不公正的,因为他用了一个小时来讲别人所犯的政治和知识错误,为他自己辩护。那天晚上我很欣赏这位报告人的文雅和蔼,但却没想要对一场把这样一个自我宽容的人物当做其领导者之一的思想改革运动进行研究。

如果不是中国共产党人对他的生平与著作的攻击那时正值高潮的话,如果不是这个事实使我领悟到它本身就是研究班的一项合适课题的话,在与他的首次相见之后,我是不会再考虑有关胡适的问题的。阅读过北京的理论家们批判胡适的文章之后,不可避免地使我去重新考察他们集中批判的那些思想和活动。随着我对胡适 1917—1937 年间在中国发表的各种主张的深入了解,以及对他当时所处的社会环境的深入认识,我最初对他的苛刻评价开始缓和了。后来在台湾,我开始领略到了胡适和与他同时代的其他人身上背负着的心理负担的份量。这些人目睹他们的终生成就遭到了否定,而且,与胡适本人的遭遇相同,这种否定通常是以激烈的和极端的人身攻击方式进行的。如果说,在他生命结束的时候,胡适是一个令人失望的人物,只能自负地炫耀标榜在早先那个顺心吉祥的时代所取得的名声,那么我认为,他本人也已彻底失望了。在以前那个时代和环境中他说过的大部分话都是富有洞察力的、有重大价值的,甚至他以一种平淡的方式所说的话也是充满勇气的。在这本书中,我相信,我已经把我这样想的缘由解释清楚了。然而,应当指出的是,这部研究著作的意图并不仅仅是针对胡适所受的批评为胡适辩护,尤其不是针对共产主义中国的批判者的。那些批判者在 50 年代中期所发表的大量观点,我都列在附录中了。胡适的思想本身值得引起人们的关注,正因为如此,我试图在本书中说明他的思想。

他是一位哲学家,确切地说,是一位哲学史家。就他个人的爱好来说,他是一位中国文学史家。但他又是一个具有广泛兴趣的人,一个对他那个时代的重大问题有自己观点的人,他觉得有义务与那些希望听到或看到这些观点的人来分享这些观点。本书不是一部关于胡适的学术成就的著作,也不是论述他对中国传统某些方面的意义形成一种现代认识,并做出杰出贡献的著作。我不想去评价胡适对中国的过去所发表的意见的价值或正确性,而是想评价他探索现代世界与中国在世界中的地位的方式。我的目的是把胡适对 1920—1930 年间中国人所面临的重大的社会、政治以及思想问题的观点陈述出来,并尽力去理解人与其环境和文化的关系、历史与文化改造的本质,

以及中国在它必然要进入的新时代中的前途等等问题。

在胡适对这些具有普遍意义的问题所发表的见解中,表达了无论是他的对手还是他的朋友都常常将其归结为“自由主义”的观点。承认这个名称是有很充分的理由的,而且我也是这样做的。然而,在这一点上,我却不打算对这个我认为是含糊和带辱骂性的术语做解释。我认为,关于自由主义意味着什么,现存的非常普遍的理解(就个体在政治上的权力、法律准则、政治进程中的理性等等方面都是如此)足以在一般概念的水平上对自由这个概念做出充分解释。但我相信,就胡适的思想和他的时代的特殊情况而言,自由主义所意味着的东西,本书的下列论述会对此做出充分的(即使是尝试性的)回答的。

胡适的主张是他自己的主张。他不是他那个时代的政治运动之内或之外的任何有正式组织的“自由派”集团或党派的代言人,他也没有自称是这样一个代言人。然而,他的观点常常与要在本书提及的那些人的观点是一致的,也许对那些人的思想也有过影响。

胡适是一位学者——就他所受的教育和所从事的职业来说,而且,有时把中国的自由主义者说成是一个集团也是很自然的。胡适能从中找到思想友谊的大部分人,在经历上和职业上都与他很相似,特别是在1920年以后。许多人都是教师、学者或时事评论家——相当多的人都像胡适那样,三者集于一身——这些人都是在欧洲和美国的各个大学受过教育的。他们是些在中国的大学校园和大城市中比在其偏僻地区更觉得自在的杰出知识分子和世界主义者,他们也是些不仅对没文化的、理智上被动的农民大众,而且也能对那些有文化的、可塑性强并能自如表达自己思想的大中学学生传播自己思想的成熟的思想家。在本书的几个地方,我已试着把胡适的思想对这个庞大集团的代表程度表现出来了。虽然我有时把这些自由主义者说成是一个集团,然而,我希望,这不会造成这样一种印象,即这些人对他们的集体性特征的意识比实际情况更强烈。

我当然也不会断言,在胡适思想的研究中就已经把现代中国的自由主义的历史充分讲述出来,或者可能充分地讲述出来。如果写成一部完全的叙述,那就必须要把那些在一种对中国人民之痛苦的人道主

义忧虑影响下比胡适更为激动(或表面看来如此),因而其义愤的情感比胡适更为深刻的人都包括进来。在那样一部书中,也必须要把这样一些人描述出来,即那些通过群众教育和乡村改造运动,或通过建立生产者合作社等组织的行动而亲身卷入到反对群众贫穷、疾病、无知的日常斗争中的人——对这些邪恶的力量,胡适只是在抽象概念的高度上来承认的。

然而,我希望,当这本书展现在人们面前时,我们会清楚地看到,在我们面前的是一颗对许多与现代自由主义精神紧密相连的价值准则十分敏锐、领悟深刻的心灵;我们是与一位不倦地、富有创造性地谈论着理想的人在一起的,甚至在今天,这些理想仍是被许多人所珍爱的抱负。总的来说,这是一个令人悲哀的故事,一方面是因为这个故事是被20世纪前半纪的中国历史的巨大悲剧气氛所笼罩着的,另一方面是由于前面所说的个人的原因造成的。当他处在其顶峰状态时,胡适是一位优秀的富有理性的人物。可能,正像亚历山大·赫尔岑在一个多世纪以前所写下的那样,“理性总是要退却的;它总是很少得到重视的。就像北极之光,它照亮了广袤的地域,但它自己却只能存在短暂的一瞬。理性是最后的努力,进步几乎难以抵达的顶峰;因而它又是强大的,但它抵抗不住拳头”^①。

从我开始这项对胡适的研究以来,先是产生了我的博士论文,最后又形成现在这部专著,我得益于许多人的慷慨帮助。在这里向所有帮助我的人——致谢是不可能的,但有些人是不能不提到的。

我很高兴终于能有这样一个机会向费正清(John K. Fairbank)教授表达我的感激之情,感谢从我开始现代中国史研究以来他为我做的一切,感谢他对这个令人沮丧又令人着迷的领域中的一名学者所遇到的那些难题的准确无误的洞察力,尤其要感谢他那经常的、善意的鼓励,没有这些鼓励,这本书是写不出来的。我也深深感激本杰明·I·史华茨教授(Benjamin I. Schwartz),他的教诲与学识,为我在对思想及其思想在历史中的地位的研究中树立了一个正真、谦虚和富有洞察

① 亚历山大·赫尔岑:《往事与思考》

力的榜样。我也要感激另一位前任导师 L. S. 杨教授(L. S. Yang),在大量的事实和翻译问题上,他给我许多正确的指导。我也希望向 C. 马丁·威尔伯教授(C. Martin Wilbur)表示感谢,感谢他允许我利用了哥伦比亚大学口述史工程(Oral History Project)未经出版的档案材料,没有这些档案材料,我对胡适生平中的有机联系的理解可能会更为贫乏无力。我愿意感谢多萝西·博格博士(Dorothy Borg)、张佛泉教授、周策纵教授、贝特西·菲茨杰拉德小姐(Betsy Fitzgerald)、迈克尔·加斯特教授(Michael Gasster)、斯坦利·格里菲思先生(Stanley Griffith)、塔马拉·黑尔文教授(Tamara Harevan)、约翰·伊斯雷尔教授(John Israel)、林毓生教授、艾伦·B·林登教授(Allen B. Linden)、莫利斯·迈斯纳教授(Maurice Meisner)、戴维·T·罗伊教授(David T. Roy)、欧文·J·舒尔曼教授(Irwin J. Schulman)、殷海光教授、感谢他们引导我查阅了我可能会忽略的原始材料,并在共同关心的问题上与我交换了意见,对我个人的思想及其表述提出了必要的批评。我也想感谢巴里·基南博士(Barry Keenan),感谢他把某些他自己对杜威在中国讲演的研究成果提供给我。

我在布朗大学的同事利·E·威廉姆斯教授(Lea E. Williams)、苏珊·汉·马什博士(Susan Han Marsh)通读了全部手稿并提供了许多宝贵的评论。布朗大学洛克菲勒图书馆的多萝西·戴小姐(Dorothy Doy)和蒋爱民先生,在本书的收尾阶段做了大量的工作,以至为我减轻了研究负担。我的父亲保罗·A·格里德对手稿进行了细心的审阅,并以他对英语语言的良好辨别力,为本书增色不少。

最后,我对妻子埃尔莎(Elsa)的感激是我难以表达的,我感激她在一种几乎是没完没了的、必须倾注全部精力的工作上,以及在许多其他的事情上所表现出来的坚韧和愉快的支持。

在这项研究和本书写作的各个不同阶段,我得到过福特基金会(Ford Foundation)、国内大学中国人职业训练方案(Inter University Program for Field Training in Chinese)、社会科学研究理事会现代中国问题联合委员会(the Joint Committee on Modern China of the Social Science Research Council)、哈佛大学东亚研究中心(the East Asian

Research Center at Harvard University)和布朗大学夏季津贴委员会(the Committee on Summer Stipends at Brown University)的经济资助,在此对所有这些机构表示衷心的感谢。

倘若没有上面提到的这些个人的与机构的帮助,以及其他许多虽未在这里指出姓名但却应该记住的人的帮助,这本书就不会问世。但毋庸赘言,他们当中的任何一个人和任何一个组织,都不应在任何方面对我发表的观点,或对我可能在史实上或评判上造成的错误负任何责任。

杰罗姆·B·格里德

目 录

序 言 / 1

第一部分 一个中国知识分子的教育

第一章 早年生活 (1891—1910) / 3

第二章 在美国的经历 (1910—1917) / 32

第二部分 中国的文艺复兴

第三章 文学革命 / 65

第四章 新的人民与新的社会 / 77

第五章 中国与西方 / 111

第三部分 自由主义

第六章 北京 (1917—1926) / 147

第七章 上海 (1927—1930) / 183

第八章 再返北平 (1931—1937) / 207

第四部分 尾声与评价

第九章 晚年 / 247

第十章 中国的文艺复兴、中国的自由主义与中国的革命 / 265

附 录

附录 A 胡适生活中的妇女 / 299

附录 B 出席第八届世界学生联合会大会的中国代表团,1913(略) / 302

附录 C 中国共产党对胡适的批判 / 303

第一部分

一个中国知识分子的教育

无疑,我们应当摧毁一切谬误,然而,既然在一瞬间就毁灭掉这一切谬误是不可能的,那么,我们就应当模仿一位精巧的建筑师,当他受命去拆除一座建筑的时候,他是知道该建筑的各部分是怎样联结在一起的,因而,他是以一种能使它的坍塌不致造成危险的方式来着手这座建筑的拆除工作的。

孔多塞

顺从应当结束而反抗应当开始之际的纯理论上的分界线,是不明显的、模糊的和不易限定的。它不是一个单独的行动或一桩单独的事件就能确定的。实际上,在想到政府应当遭到责骂和应予捣毁之前,也必须想到未来的前景与过去的经验一样坏。当事情处在这样一种可悲的状况时,这种弊病的特质就会显示出需要补救之术了,即自然就能以极端的手段对这种不健全的状况和那些人们开出这副疗效强、功能多、苦味烈的药方。生活环境、需要以及骚乱将会向人们提供教训。聪明人将会根据事态的严重性做出判断;过激的人会凭压抑的感觉做出判断;品格高尚的人以对卑鄙者的滥用权力的蔑视与义愤做出抉择;勇敢鲁莽的人以对慷慨事业中那令人荣耀的危险的热爱做出抉择;但是,无论对错,革命却是思想家和善良的人万不得已才采用的手段。

埃德蒙·伯克

我有一种探索的激情,我也有一种不草率下判断、不随声赞同、喜欢沉思、乐于改正成见的才能和用一丝不苟的努力改正自己思想的才能。我没有因为好奇而去赌博过,我对古代也不盲目崇拜。我对任何方式的欺骗都深恶痛绝。

弗兰西斯·培根为《释自然》一书写序言

第一章 早年生活(1891—1910)

19 世纪 90 年代的上海,是一座由两个世界组成的城市。一边是那座古老的中国城,照旧是用城墙和城门围圈起来的,在狭窄与弯曲蜿蜒的拥挤弄堂之中,是孔庙和该地县官与道台的衙门,这两样东西正是儒家正统和皇朝权威的象征。另一边是在这座旧城城外的东部和南部流淌着的黄浦江,沿江连绵分布的是标志着上海商业显赫地位的各个码头和栈房,以及数量日渐增多的工厂企业。在中国城的北部和西部是法国租界与公共租界区,保护着半个多世纪以前来到这里并大大改变了上海特点和中国命运的那些外国人的家庭和企业。

1891 年 12 月 17 日,胡适在介于这两个世界之间的位于中国城东城门外的一所宅院中出生了。但他自己却总是说这两个世界都不是他的世界。他的世界是中国,但却是一个这样的中国,其城墙正在不断坍塌,狭窄的街衢正让位给宽阔的马路,一支散乱的军队驻扎在孔庙中,而对达官贵人在衙门庭院中的悠然漫步只成为一种记忆。他的世界也是西方世界,但却不是那个划界围圈并小心隔离开的上海外国人居留地的西方世界,而是那个位于大洋彼岸、视不可及的西方世界,黄浦江那浑浊的江水就是流入这个大洋的。

胡适是胡传(字铁花,1841—1895)最小的儿子。胡传是清朝的一个小官吏,当他的儿子出生时,他正任淞沪厘卡稽查员,即上海地区交通运输税的收税员。胡家祖籍是临近浙江省界的安徽东南山区徽州府绩溪县上庄村。徽州出了不少著名的商人,这是由于那里的土地大

部分都极为贫瘠,养活不了在这块土地上生活的人,贫穷使他们挣得了这个商人的名声。许多徽州家庭都是靠其父辈、兄长、儿辈寄回家来的钱财为生的,这些人在其他地区做生意,经营那些本地区的出名产品——墨、墨汁以及久负盛名的茶叶。上庄胡氏家族几辈人都是做茶叶买卖的。^①

徽州尽管很穷,却不乏它的优秀子孙,其中最著名的就是18世纪的学者和哲学家戴震(1724—1777)。在他那个时代,他是最伟大的汉学考释家,是意在把已被宋、明时代的思想家弄模糊了的周、汉经文原意挖掘出来的儒学改革运动的拥护者。虽然戴震是徽州以南不远的休宁人,但18世纪40年代他是在徽州求学的,而且在他去世之后,他的影响仍会让人们感觉到。在他的门徒中有“绩溪三胡”^②,在18世纪后期和19世纪前期都是对汉学有杰出贡献的人。在后来的岁月中,当胡适本人成了绩溪最大的名人之后,他的名字有时就与三胡的名字联系在一起了。但实际上他自己的宗族却是从别的世系中繁衍下来的——据说胡氏宗族的祖先可以追溯到唐朝的皇室^③——而且他在理智上的继承性不是由汉学,而是由他父亲对宋代哲学家的喜爱所塑造而成的。

胡传是在痛苦的时代中长大成人的。^④ 当他还是个孩子的时候,他得到的只是在乡村冒险经商的行旅中所能得到的那种教育。有时

① 上庄是胡氏家族的单姓村庄,在徽州府绩溪县县城以北大约50里地。19世纪中期,太平天国起义之前,该村大约有6000人口,在其他地方经商而实际上不在此村居住的人也算在内。到1865年,太平天国起义之后,上庄人口减少到稍多于1200人。参见胡适著《胡适博士回忆录》(唐德刚汇集编印的采访录,上有胡适的亲笔修改,1958;哥伦比亚大学口述史工程档案打印稿),9、12、17页(此后引文均据口述史)。

根据一项原始资料,1940年,为庆祝该村最杰出儿子的50大寿,该村村名改为“适之村”。参见《绩溪县志》(绩溪县地名索引;台北1963年),723页。

② 他们是胡匡衷(字朴斋)、胡培塿(字载平[屏])和胡春乔。在18世纪匡衷是个名闻遐迩的学者,尽管他没超过比“贡生”这样一个名誉头衔更高的地位;在他的著作中有几部是研究井田制的。他的孙子,培塿,1819年进士及第,他在好几个岗位上任过公职;他也是一位多产学者,他的专长是对各种礼仪经文的校勘。粗略考察一下官定的清代列传集,我们找不到有关胡春乔的身份、他与其他两人的关系、他的兴趣或他的成就的特点等等方面的资料。

③ 李敖:《胡适评传》(台北,1964),106、123、124页。

④ 这段对胡传生平的叙述主要依据张焕纶所著的《胡铁花先生家传》,这是一篇写于19世纪90年代报告有关死者情况的文章,并印有胡传的照片。这篇文章收于《台湾记录两种》,胡适与罗尔纲辑(台北,1951)。

他还要远到与上海隔河相对的川沙县去经商,在川沙胡家有一片茶庄。19世纪60年代早期,当胡传20多岁的时候,一群群当地的土匪加入到起义的太平军中,不断地骚扰绩溪县周围的地区。有好几年,胡传和他的家庭一直是处于没完没了的危难之中。1864年他的第一个妻子就是为了“保护她的名誉”而死去的。在一次太平军突然袭击劫掠胡家在绩溪县南山中的避难地时,胡传本人几乎也未能幸免。

直到太平天国起义最后被镇压下去的1865年,胡传才能亲自参加府试。在这次考试中,尽管他以前的教育是杂乱、盲目的,但他还是成功了,从此有了从官府领取学者津贴的资格。尽管他做了多次努力,却终未能通过可能会为他的仕途生涯打开进身之阶的省级考试。在后来的15年中,他把自己的精力都投入到了绩溪附近的各种各样的重建工作上了,在太平天国起义时期,这里遭到了严重的破坏。重建祠堂的工作是在他监督下进行的,这是一项用去他十多年时间的工作。此外,他还是主管重建县学的地方乡绅领导人中的一员。1866年,他再次娶妻。在他第二个妻子于1879年死去之前,她给他生了三个儿子和三个女儿。

19世纪60年代后期,虽然他的公众事务和家庭事务很多,胡传还是挤出一段短暂的时间在上海的龙门书院学习,这是1864年由丁日昌建立的一所学校,是政府鉴于太平天国起义的灾难后果而试图恢复孔学制度的一部分。正是在这里,胡传接触到了他后来传授给他小儿子的宋学传统。也是在这里,他对地理产生了浓厚的兴趣,这又导致他在1881年,当家庭责任稍有减轻时,自愿到了东北的边疆省份。在满洲,他引起了吴大澂(1835—1902)的注意,吴是负责吉林防务机构的清朝官员,胡传给他带去一封介绍信。^①通过吴的举荐,胡传终于开始了低级文官职务的生涯。

从1882年他第一次得到正式任命,到他1895年去世,胡传在各种各样的岗位上为清帝国尽守职责。他有时搞垦荒、赈济,有时从事户口调查、绘制地图和国际边界的勘测。他作过学监,作过军营和军事防御

^① 《论吴大澂(1835—1902)》,载于阿瑟·W·赫梅尔(Arthur W. Hummel)编,《清代杰出的中国人》(*Eminent Chinese of the Ching Period*)(华盛顿,D. C. 1943), II, 880—882页。

工事的巡查,也作过监务局的职员。他在民事和军事部门都做过事,他在吉林、江苏,最后是台湾的地方和省级行政管理部门尽过责。他的传记人写道,无论他在哪里任职,那里的人们都会聚集在他的身旁,而且他所树立的慷慨大方的榜样甚至使那些“互相竞夺”的富人“也会慷慨解囊的”。当他过路时,拦路强盗也会滚鞍下马给他磕头叩首;甚至只要他在一个地方一出现,就能赶跑那里的土匪和强盗。尽管上述情况未必真实,但似乎也没有什么理由怀疑胡传是个具有过人精力和足智多谋的人。

1880年(原文如此,据胡适《我的信仰》,其母结婚时为1889年——译者),在他监督河南郑州地区堤堰修补工作的短暂告假期间,他第三次结婚了。他的新娘(中国人称为“填房”)娘家姓冯,本人叫冯顺弟,是一个不识字的农民姑娘,比她的丈夫小32岁。他的这位伴侣,强健得足以比他活得长久。尽管他们的年龄和经历的差异很大,但他们那真诚的感情和敬爱显然使他们的短暂婚姻获得了幸福。胡适便是这次结合的惟一的孩子。生他的时候,他的母亲18岁,父亲50岁。^①

1892年初,胡传应邵友濂之请从上海调到台湾,邵是这个新建省的总督。一年以后,胡的妻子和儿子与他在台湾相聚。直到中日战争爆发后不久胡适的母亲带着他返回到绩溪祖籍故里之前,他们一家在台湾是一直团聚在一起的。此后,胡传继续留在台湾岛东岸的台东。他在那里任台东直隶州知州和当地驻军指挥官,直到1895年6月底,即把台湾让给日本人统辖的《马关条约》签订之后的两个月。由于他患

① 胡适的母亲出生在距上庄很近的中屯。有关她的教养情况在胡适所著的《40自述》(上海,1933)第一章中有过详尽描写(此处引文均据《自传》;所有参考资料均据台北1959年版)。她与胡传的婚姻是她自己的决定,促使她做出这个决定的是基于如下的考虑:她父母双亲的贫穷,那时她年已17,这个年龄再订一桩切合人意的婚事是稍有些大了。

胡传第一任妻子的娘家也姓冯(1860年结婚),1862年在太平军起义部队的一次劫掠中殉节而死,死时无子女。他的第二任妻子娘家姓曹(1866年结婚),1871年生了一个儿子洪骏,1878年生了一对双胞胎儿子洪雅、洪骅,还生有三个女儿,三个女儿的名字和生日张焕纶未予记载。一场久病之后,她殁于1879年。她的长子和至少一个女儿都比胡适的母亲年长。第二个女儿孩童之时就过继给人,不是胡家的成员。此后不久,可能在胡传去世之后,双胞胎男孩中年齡小的那个也过继出去以延续这个大家庭一个旁支的血脉——这是一个对形成胡适青年时代对中国家庭生活的观点产生过某种影响的事件。为了保持中国的传统习惯和家庭惯例,当胡传最小的儿子在1891年出生的时候,就给他起名叫洪骅(胡适一名是他为自己起的名字),一直用到1910年。参阅张焕纶的《胡铁花先生家传》和李敖的《胡适评传》。

有严重的脚气病,他又到了西岸的安平。在安平,他的离台事宜又一再被刘永福所耽搁,刘是一个自己统领一支庞大私家军队的有钱的中国军人,他宣布自任独立的台湾共和国总统,希望以此抢先于日本人一步。尽管胡的病情严重,已呈现出瘫痪的迹象,刘仍然企图在这项谋划中征得他的支持。直到8月中旬,胡才获准乘船到厦门。在厦门,他已虚弱得不能再赶路了。1895年8月22日,他溘然长逝,终年54岁。

讲述到父亲的死,胡适把他称为“东亚第一个民主国的第一个牺牲者”^①。然而,这似乎是一个颇不恰当的评价。更为恰当的是,胡传应当是作为一名在其精力和完善性上都表现出儒家官僚理想的中国绅士。在为清王朝的服务中,他总是奔赴到清帝国的最前线,从北方的满洲到南方的海南岛,最终又到了台湾。稍稍浏览一下我们对胡传生平 and 思想的叙述就会看出,没有任何东西能够说明,他的见识比儒家世界的眼界更广,或者他预见到了以后几十年所发生的变化。他的最为适当的墓志铭是他那年轻的遗孀在日常程序式的训诫中对胡适所说的那句话,胡适的父亲是“我一生只知有此一个完全的人”^②。这个评价在情感上要远比其子给予他的评价传统得多。

胡传逝世后,胡适那23岁的母亲就成了名义上的一家之主,除了她的儿子外,这个家庭当时还有她丈夫第二次婚姻中所生的几个孩子。长子洪骏比他的继母长两岁,带着一个妻子和自己的儿子。而且,在某种意义上说他是个浪荡哥儿,一个其索要总是超出他在这个家庭日渐衰竭的资财中的应得份额的大烟鬼和赌棍。因而,自然就要靠次子洪骝(1878年出生的那对双胞胎中的哥哥)来接管经营胡家赖以生计的设在上海和汉口的小买卖。^③这样胡适的母亲为了自己和她孩子的生活,不得不完全仰仗她的继子。除了某种人格的力量以外,她对

① 《自传》,16页。

② 胡适:《先母行述》,《胡适文存》,4卷,1108页;亦请参见《自传》,28页。

③ 关于胡家经济状况的资料很分散。张焕纶说,只是那家茶庄是胡家世代经营的买卖。根据胡适的叙述,他父亲的产业是一小笔投在一家土产(茶?)商店的资金,这家土产商店的收入是足够维持胡家生活的。看来,胡传也继承了上海附近川沙县一家小茶庄的一笔股息,而且在上海旧城城内,1880年还有大约值3000银元的投资。在胡传死后,当把这些商店转手的时候,胡家又在上海和汉口投资兴办了几家小买卖,这些买卖是由次子洪骝主管经营的。有几年他在这些商号中的经营是成功的,但最终恶运和错误的判断共同摧毁了他。1908年,他家在上海的商号转

于这种困难的局面几乎无能为力。正如胡适后来回忆的那样,这种人格综合了所有中国妇女的美德:谦恭、诚实、容忍,以及对由于胡传的死她已不能与之有协调关系的那些子女的强烈责任感。胡适在绩溪的童年不是在贫困中,而是在长期紧张的家庭关系和经济焦虑的气氛中度过的。很久以后,他还回忆到那些年中的这样一种场景:即每年新年前夕的一场危机,根据古老的和不能破坏的规矩,每到这时,所有的欠债都必须还清。

每年除夕我家总有一大群讨债的,每人一只灯笼,坐在大厅上不肯去,大哥早已避出去了。大厅的两排椅子上满满的都是灯笼和债主。我母亲走进走出,料理年夜饭,谢灶神,压岁钱等事,只当做不曾看见这一群人,到了近半夜,快要封门了,我母亲才走后门出去,央一位邻舍本家到我家来,每一家债户开发一点钱。做好做歹的,这一群讨债的才一个一个提着灯笼走出去。一会儿,大哥敲门回来了。我母亲从不骂他一句。并且因为是新年,她脸上从不露出一丝怒色。这样的过年,我过了六七次。^①

在这样的情况下,胡适与他母亲之间的联系十分紧密,感情很深就不足为怪了。在他的记忆中,她是“妇人中之豪杰”。^②在后来的年月

手给了债权人。1909年,在两位长兄的坚决要求下,他们分了胡家的财产:长子洪骏分得汉口商号作他那一一份,而其他三人则分得了几亩地和上庄附近一些不多的不动产。1910年,在革命的混乱中,汉口的铺子失去了。参见《口述史》,17页;《自传》,46、78、79页;《先母行述》,《胡适文存》,4卷,1110页;何炳棣,《中华帝国的成功之路》(*The Ladder of Success in Imperial China*) (纽约和伦敦,1962),305—307页。

他在上海求学的最后几年和他在美国期间,胡适承担着赡养他母亲的主要责任。他作学生时的日记中有几篇材料与家中日益恶化的经济状况有关,反映出他对不能给家里更多帮助的个人苦恼。参见胡适著《胡适留学日记》(台北,1959),225、229页(此后引文据《日记》)。

胡适的小儿子胡思杜是共产党人在大陆胜利后胡家惟一留在大陆的人,他在1950年发表的谴责他父亲的文章中说,胡适出身于一个“破落的官僚家庭”。此话中隐含的道理上的评判也许是不着边际的,但是它对这个家庭颓败的命运的说明似乎与实际情况是完全相符合的。参见爱德华·亨特(Edward Hunter)所著《红色中国的洗脑运动》(*Brainwashing in Red China*) (纽约,1951年),303—307页,其中所引胡思杜的自我批判系据《香港精英》(*The Hong Kong Standard*),1950年9月24日上的—篇译文复印的。

①《自传》,30页。

②《日记》,252页。

中,他总是用一种毫不掩饰的情感来谈他母亲。她于1918年逝世。十年以后,他写道:“[我的母亲]只因为还有我这一点骨血,她含辛茹苦,把全副希望寄托在我的渺茫不可知的将来,这一点希望居然使她挣扎着活了二十三年。”^①她用自己的行动在胡传死后的艰苦环境中所树立的榜样,把一种在对个人亲戚关系中的节制与中庸的持久性的尊重传给了她的儿子。“如果我学得了一丝一毫的好脾气,如果我学得了一点点待人接物的和气,如果我能宽恕人,体谅人——我都得感谢我的慈母。”^②

除此以外,胡适还有另一件更为重要的事要感激他的母亲。胡传去世之后,是她严格督促了胡适的学习。在他青少年时期便力主他离开绩溪去寻求“现代”教育。正是这种追求先把他带到上海,继而又把他带到美国。然而,她本人从哪一方面说都不是一个现代妇女,而且,当胡适的教育给他展示出了他的母亲不能理解的领域时,他发现自己陷入了一场难以自拔的感情危机。他对西方的观念知道得越多,对他来说,就越难接受他的母亲所遵从、并仍在希望他能遵循的那些社会行为准则。1914年,他在康奈尔和哥伦比亚大学作学生时一直坚持记的日记中写道,“真理一而已矣,不容调护迁就”。“何可为他人之故,而强信所不信,强行所不欲行乎”?正如胡适意识到的那样,这与传统的孝顺的准则是矛盾的,这些孝顺的准则是以汉代学者毛义的范例为本规定下来的,毛义为了让他母亲欢喜,不顾他自己对公职的厌恶而接受了任职。对于胡适来说,这个问题是更与个人密切相关的:他与江村一个不相识的女子订了婚,这是当他年仅12岁的时候[一说13岁,参见耿云志的《胡适研究论稿》。——译者],由他母亲按传统方式订下的婚配。

正当胡适与这种窘境搏斗的时候,约翰·莫利(John Morley)的论著《论折中》(*On Compromise*)一书第一次引起了他的注意。作为影响了他的性格形成的一种因素,胡适后来还对此书做了更多的有意义的补充。莫利写道:“对这位现代作家来说似乎是,生活中有一种关系,一种在其

① 《自传》,17页。

② 同上书,32页。

他场合说话发言是对的,而在这里只能判定我们沉默的那种关系。这种关系就是孩子与父母之间的关系……当然,这也只有在儿子或女儿感到对其双亲有一种亲切与真正的依恋情感的场合才会如此。”有了这种说服性的保证,胡适才能下结论说“父母老矣,一旦遽失其所信仰,如失其所依归,其痛苦何可胜算?人至暮年,不易改其见解,不如吾辈少年人之可以新信仰易旧信仰也”。“吾于家庭之事,则从东方人,于社会国家政治之见解,则从西方人。”^①1917年他回到中国后不久,这位带着哥伦比亚大学博士学位头衔、开始了他那社会批评家和思想改革家非凡生涯的人便返回绩溪与他母亲为他选择的姑娘结了婚。当他在美国作学生的时候,胡适就告诉过他的朋友刘易斯·甘尼特(Lewis Gannett),“我们这一代是必须奉献给我们的父母和我们的孩子的一代中间人。除非我们能摆脱一切影响,我们就必须要按父母的愿望与他们为我们选择的姑娘结婚,尽管这些姑娘在我们的婚典那天之前我们可能都没看见过——我们必须要使我们的孩子在其生活的社会中过得更幸福和更健康。就让这种理想作我们的报酬和安慰吧”。^②

虽然胡适母亲的忍耐力为他提供了榜样,但对胡适来说,对其忍耐和折中的真正考验是必须把他对母亲的敬重和热爱与他自己新找到的信仰的指令调和起来。他在实现这种调和并以它为行为准则上的成功,在某种程度上可以解释他日后对中国传统的批判的特点,理智上的不调和,但又很少表现出像他的同事们在打破偶像时所有的那种情感痛苦的特点。

然而,在1895年时,这一切尚远未萌芽。

当胡家在台湾生活的时候,胡传就开始教他的妻子和最小的儿子认字了。1895年,胡适和母亲返回故里不久,他就进了上庄自家办的小学,由他的叔父教他。他后来回忆说:“我的身体太小,他们抱我坐在一只高凳上面。我坐上了就爬不下来,还要别人抱下来,但我在学堂并

① 《日记》,442—443页;亦请参阅448—449页。胡适所摘引的这段话出自莫利写的《宗教的统一性》那一章。尽管一般来说胡适也有宗教方面的问题,但最直接的问题便是他的婚姻问题。

② 路易斯·甘尼特:《胡适:青年中国的青年预言家》(“Hu Shih: Young Prophet of Young China”),《纽约时代杂志》(*The New York Times Magazine*)(1927年3月27日),10页。关于胡适的婚姻问题,亦请参阅附录A。

不算最低级的学生,因为我进学堂之前已认得近一千字了。”^①胡适的母亲坚持让他的老师照着他父亲的方法把胡适所学的经文的意思讲给他听,而对其他同学,老师还是照着惯常的办法,即死记硬背的办法,把课文传授给他们。对这种特别的关照,她总是拿出比一年两块大洋的通常标准学费更多的钱付给先生。因此,胡适才能在很小的年龄就在儒家教育的标准经文之外读了其他的文献,特别是像《资治通鉴》这样宏大的历史著作。

胡适最初读过并且能记忆的,是胡传死前不久编写和抄写出来的几篇文章。题为《学为人诗》的诗文便是其中之一,该诗以这样一句话开始“为人之道,在率其性”,以下列几行诗结束:

五德之中,不幸有变,
名分攸关,不容稍紊。^②
义之所在,身可以殉。
求仁得仁,无所尤怨。
经籍所载,师儒所述,
为人之道,非有他术,
穷理致知,返躬践实。
黽勉于学,守道勿失。^③

这些诗文反映了胡传对于儒家理性人本主义传统的信奉。具体言之,这些诗文把一位宋代新儒学信徒的信仰表达出来了。在中国,这一哲学流派是以它的伟大创始人程颐和程颢兄弟以及他们的追随者朱熹的名字命名为“程朱学派”的;亦或根据它那形而上学的中心思想而被称为“理学”或“道学”。虽然后来胡适是以儒家传统的批判家闻名的,但在其一生中,对于自己从早期与新儒学思想的接触中得到某些识见,他一直对理学是怀有感激之情的。

① 《自传》,18页。

② 五德即儒家的五种美德:仁、义、礼、智、信。

③ 《自传》,18—19页。

新儒家学派是在唐朝后期作为一种反抗运动而兴起的。这个运动既反对那些通过科举考试制度寻求仕途进身之阶的人对儒家学说的功利主义的利用,也反对佛教的来世思想,用9世纪伟大的批判家韩愈的话说,佛教的信徒们都是些“今也治其心而外天下国家”^①的人。唐朝在10世纪初的崩溃,以及公元960年宋朝建立以前的混乱内战,为探索用以解释儒学活力明显衰颓的原因,带来了一种非常强烈的紧迫感。11—12世纪,相继出现了一些以重新把儒家思想的真正含义解释出来为己任的伟大思想家,他们企图用辨明产生佛教之腐败性影响之前的儒家思想本质来达到这一目的。

一方面通过对儒家形式主义者的批判,另一方面通过对佛教禁欲主义者和僧侣的批判,这些新儒学改革家们坚持了真正的道德标准和真正的道德自我修养的价值,以及真诚关心社会交往中人的行为问题的价值。一种深入到生活本身的入世观,以及儒家对那种寻求探索经验世界以外的思索所抱有的典型的不信任感,是新儒学批判佛教的实质。朱熹说的“吾之所知在应当知之者”,只是重述了孔子本人的观点。“所不可知者暂弃之不顾。”^②无论在哲学的高度上,还是在常识的水平上,这种观点都与佛家对经验实在性的否定形成了鲜明对比,这是新儒学思想家们反复强调的一个事实。宋代新儒家学者们承认这个外在的、可感知的世界的存在和合理性,并且断言了心对认识这个世界的的能力。朱熹曾写道,“夫心者,人之所以主乎身者也”,“……命物而不命于物者也。此是置心在物中,究见其理”。^③

新儒学思想家们不像佛学那么抽象,他们很现实地承认了人生的不完善性和苦难,而佛教则是在寻求一种逃避生活的手段。“天地之间,有生便有死,有乐便有哀。释氏所生,便须觅一个纤妍打诨处。言免生死、齐烦恼,卒归乎自私。”^④“既道出世,除是不戴皇天,不履后土

① 引自冯友兰著《中国哲学史》(A History of Chinese Philosophy),德克·博德(Derk Bodde)译(普林斯顿1953年),II,412页。

② 《朱子全书》51/2,据威廉·西奥多·德·巴里(William Theodore de Bary)等编《有关中国传统的原始资料》(Sources of Chinese Tradition)译出(纽约,1960),542页。

③ 《朱子全书》,44/28,《原始资料》,553页。

④ 《二程遗书》,15/76,据德·巴里《原始资料》,533页。

始得,然却又渴饮而饥食,戴天而履地。”^①

在某种程度上,正是新儒学改革家们自己被他们要去摧毁的思想体系所迷住了。他们把许多显然是佛家在灵性上的概念引入到他们的观点中,而且他们是用建构一个较儒家先前所具有的思想体系更为堂皇的形而上学思想体系来回答佛家对抽象沉思的偏好的。这个体系的重要特征就是“理”这个概念,而且这个“理”是以现象世界为基础,并能在人和无数为人所感知的物质和非物质的事物中显现出来的。但即使这种向形而上学王国中的偏离也是以典型的儒家所关心的东西所促成的,并且也是以典型的儒家所假定的事物为基础的。它首先假定,自然秩序是以各种和谐的自然力构成的;其次又假定,社会的和谐必须要反映出自然本身那更伟大的和谐。于是,用新儒学观点的话来说,道学通过“穷尽事物之理”(格物)而达到的“扩大知识”(致知),是要由世俗的目的予以验证的:即只有对自然秩序的作用有所理解,才能使人们创造和维系一种和谐的社会秩序。

儒家对社会状况的一贯关心与佛家的观点形成了另一鲜明的对照。宋代思想家敏锐地指出了这一点:“佛逃父出家,便绝人伦,只为自家独处于山林,人乡里岂容有此物?……[佛徒]自己不为君臣、父子、夫妇之道,而谓他人不能如是,容人为之而已不为,别做一等人,若以此率人,是绝类也。”^②对道德榜样力量的信念与儒教本身一样古老。在这一点上,宋代新儒学的著作家们不过是重述了基本的儒家价值标准——即“圣人”不仅在理智的造诣上与凡人不同,而且在其社会责任感上也与凡人不同;这种有德性的人也必须要探求把他们个人的美德传送到全社会的方法,最后,好的政府也要依赖于他们所能影响的道德品行。由于宋代新儒学的复兴,这些儒家社会伦理学的基本要素从可能的遗忘中被挽救出来了,并作为一宗巨大的遗产传给了更为久远的后世。^③

① 《二程遗书》,15/76,据德·巴里《原始资料》,533页。

② 同上。

③ 尽管从13—19世纪,由朱熹综合并详加阐释了的新儒学一直保持了正统的与得到官方支持的解释,但它并不是没有受到过挑战。强调最初经验的宋代思想在明代严重地被对儒家学说更强调内省和直觉解释的王守仁(王阳明)学派所抵消了,王阳明认为,事物之理存在于人的心

按照他自己的说法,胡适从他父亲那里继承了“一点程、朱理学的遗风。”^①但他不是没有经过斗争就接受了这笔遗产的。当他那个与胡传有共同信念的叔父被派到另一个地区任职的时候,胡家的学校就由一个堂兄接管了。自此新儒学在胡家的影响也就被家中妇人们的佛教信仰弄得暗淡无光。胡适对此回忆说:“四叔家和我家的大门上都贴着‘僧道无缘’的条子,也就是理学家庭的一个招牌……我记得我家新屋大门上的‘僧道无缘’条子,从大红色褪到粉红,又渐渐变成了淡白色,后来竟完全剥落了。”^②

在19世纪末叶兴盛于中国乡村的平民佛教,正像它在过去的许多世纪中那样,是一种内心空虚和充满迷信色彩的信仰。佛教主要要求信徒献出其情感,要求他们实现自己在疾病和倒霉的时候许下的诺言,而且还用讲经和大量的民间故事以及戏剧表演,来满足他们对色彩和戏剧的口味。天堂里的愉悦并未被忽略,但大量生动详细描写的关于地狱的种种恐怖,却把这些愉悦、快活弄得黯然无色,所以,对入地狱的恐惧比对得救的希望可能是更大的行善的刺激。

伴随着胡适度过了他的童年的那些妇女——他的母亲、他的外婆、他的嫂嫂以及他的婶母——无一例外地都是虔诚的佛教徒,她们的信仰也引起了他们心中深深的恐惧。后来,在他10岁或11岁的时候,一次与朱熹编纂的课文的偶然相遇,使他从此而引起的恐怖中解脱了出来。

有一天,我在温习朱子的《小学》,念到了一段司马温公的“家训”,其中有论地狱的话,说:形既朽灭,神亦飘散,虽有剉烧春磨,亦无所施〔因为要被弄得支离破碎的东西什么也没剩下〕。我重读

中,而且是具有主观发现性的。王阳明对于善的直觉认知的强调,部分地是以孟子为基础的,在17—18世纪也激起了那些认为明代儒学离开现实和必然世界太远的学者们的反对。这些改革家用返回到汉代儒学,而不是宋代哲学的方式来调整这个平衡,因为在宋代哲学中他们感觉到一种佛学的腐臭。这些改革家一派还从汉代儒学中选出了他们所用的一个名号:汉学。

①《自传》,34页。许多年后胡适写道:“总的来说,在我所写的所有文章中,对孔子及其早期弟子如孟子,我表现出了相当高度的尊重。而且我对新儒学的奠基人之一朱熹也是非常尊重的。”《口述史》,263页。

②《自传》,35页。

了这几句话，忽然高兴得直跳起来。《白莲救母》和《玉历钞传》等书里的地狱惨况，都呈现在我眼前，但我觉得都不怕了。放焰口的和尚陈设在祭坛上的十殿阎王的画像，和十八层地狱的种种牛头马面用钢叉把罪人叉上刀山，叉下油锅，抛下奈何桥下去喂饿狗毒蛇，——这种种惨状也都呈现在我眼前，但我现在觉得都不怕了。我再三念这几句话……我心里很高兴，真像地藏〔佛教的地神和救世主〕王菩萨把锡杖一指，找开地狱门了。^①

不久以后，他的这种经验又被另一次的经历给强化了。在《资治通鉴》里，即宋代司马光编著的那部伟大的历史著作中，胡适偶然看到一条6世纪初的儒家学者范缜所写的一篇反佛论文的引文（6世纪初正是佛教的影响非常强大的一个时期）。“形者神之质也，神者形之用也”，在他那著名的《神灭论》中，范缜写下了这样的话。“神之於质，犹利之於刃；未闻刃没而利存；岂容形亡而神在？”^②胡适热情地吸收了这个观点，并且，在后来他在上海当中学生时所写的文章中，他又反复利用这个观点来支持他对宗教迷信的攻击。然而，只要他在家里，他就不敢对他母亲流露出他已离开她仍在诚心诚意祈祷的那些神灵是多么遥远了。

这样，无论是坐在村里小学那高高的条凳上，还是在家里他母亲那严密监视的眼皮底下，胡适还是学到了某些儒家传统的基本假说，因为这些儒家的基本假说在他读过的古典经文和评注中，以及他父亲所写的文章中都有收录。在后来的岁月中，他的名望主要是建立在这样一个名声的基础上的，即他是一位其社会与理性观点都是由广义解释的儒家传统培养起来的反叛者。不过，他也学到了很多怀疑论和人文主义等批判思想的“次级”传统，这些是宋代新儒学的特点之一。在胡传于19世纪60年代后期在上海龙门书院作学生时用过的一些笔记本的边页上写着一些从宋代伟大学者的文章中摘录下的简短箴言，下

① 《自传》，37页。

② 同上书，38页。关于范缜的论述，请参阅冯友兰《中国哲学史》，2卷，289—292页；埃廷纳·巴拉茨(Etienne Balazs)《第一位中国唯物主义者》，载阿瑟·F·赖特编辑的《中国的文明与官僚政治：一个主题的变异》（纽黑文，1964年），255—276页。后者包括一篇《神灭论》的译文。

面这条就是摘自张载的话：“学者观书，每见每知新意则学进矣。”^①半个世纪之后，当胡适开始详细陈述他的理性改革方案的时候，他也总是用那些与张载的话非常相似的词语来表达自己思想的。

也正是在这些年里，胡适接触到了中国古老文化的另一方面，即暗中对市俗小说的爱好。这方面的文化对他有着非同寻常的重要性。在中国旧社会的制度下，文学的标准是以儒家的口味来确定的。有节制的儒家观点对市俗小说的评价很低，不仅认为它在文学上是无价值的，而且在道德上也是应该谴责的。然而，实际上，几乎没有什么有文化的中国人不是靠把时光消磨在偷偷摸摸地欣赏淫荡、私通、谈情说爱的故事中来提高个人教育的。这些作品具有着浓烈的色情意味和无视儒家社会价值的色彩，而这两方面正是市俗文学的主体。

胡适是很偶然地进入这个领域的。一天，在他叔父家的一所空房中的杂物箱里，他碰巧看到了一部破破烂烂的《水浒传》。他立即就把这本书浏览了一遍，自那以后，他把他能借到的书都看了，不加选择地囫圇吞下了明、清小说的杰作，以及很多虽教益不足但也同样流行的故事。正是在这种探险过程中，胡适那没用的大哥在胡适的培养上起到了一些作用。例如，正如很多年后胡适所写的那样，在那些日子里“鸦片灯是和小说书常作伴的”^②。对胡适这种相当普通的年轻人的消遣活动具有意义的是这样一个事实，即1917年之后，当他成了那场推翻正统儒家文学风格过分的形式主义，拥护更有活力更生动的白话文“革命”的领袖之一时，他把自己对民俗文学潜力的觉悟、对民俗风格的认识，都归因于他孩童时所读的那些书，和他把自己读过的有故事情节的古代散文译成绩溪话的经历，而做这种翻译的目的是为了使坐在那里缝纫和刺绣的胡家妇女得到消遣。

到20世纪初的时候，从沿着中国海岸的各个风源吹到内陆的变革

① 《口述史》，15页。胡传本人在这个传统的意义上是一个坚定的怀疑论者。例如，可参见1889年他在河南省任职时所写的一首诗，该诗嘲讽了那些在他监督下修筑堤堰的百姓们所有的那种迷信思想。这首诗在《自传》第33页中引述过，并在《口述史》中由胡适译为英文[P20]。李敖也提到了这个事实，即胡传，像他的儿子那样，对范缜的《神灭论》中的怀疑主义有很浓的兴趣。参见《胡适评传》，95页。

② 《自传》，24页。胡适能记得的那时读过的小说，在《自传》第一章第四部分中都列举了出来，并还有详细的说明。

之风,甚至也吹入了安徽南部的山区。胡适的兄长洪雅、洪驹(他们在上海念过一段时间中学),劝胡适别在为参加科举考试而按惯例都要掌握的“八股文”上浪费时光。到这时候,随着人们对古典课程的信心的衰落,科举考试制度本身也遭到了日益强烈的攻击。1904年春,在洪驹回到上海治疗肺结核的时候,胡家做出决定,胡适应当与他一起去上海接受“现代”教育。^①这样,在12岁的时候,他就启程去了上海,沿着新安江乘船走了七天,“所有防身之具只是一个慈母的爱,一点点用功的习惯,和一点点怀疑的倾向。”^②

在20世纪初的十年,上海已是一座大约有近一百万人口的城市了。后来,胡适把上海描绘为一座“眼界很小的商埠”,容不得涌入这座城市的那些年轻学生的激进观点。^③这座城市本来只是为了商业而存在,然而在20世纪初的十年,已成了一个商业和文化中心。它也是中国现代出版业和新闻业的中心,是著名的商务印书馆和数量日渐增多的各种报纸的发源地,例如这里提及的几家影响颇大的报纸《申报》(创刊于1873年)、更晚些的《时报》(创刊于1904年)、《时事新报》(创刊于1907年)。经过上海港口的不仅有使这个城市富有的各种商品,还有越来越多前往日本和西方各个大学,或从这些大学回国的青年大军。在上海的学生很容易接触到一些非法的出版物,例如梁启超的改革报纸《新民丛报》,孙逸仙的革命同盟会的宣传喉舌《民报》,都是先在日本东京印出,再装在返国旅客的行李中偷运到上海。这些报刊揭示出了那些使上海青年知识分子处在连续不断的情绪骚动之中的种种受挫和自我怀疑的痛苦,以及导致新民族主义觉悟的激动情绪的本质问题。^④

在那些年代,现代教育最为突出的特征,是其对中国在世界上的地

① 胡适:《17年的回顾》,载《胡适文存》,2集,卷3所写的是光绪30年的第二个月(1904年的3、4月)为他离家的日期。亦请参阅《自传》,43页。

② 《自传》,43页。亦请参阅胡适的自传体文章,无标题,载《活的哲学》(*Living Philosophies*)(纽约,1928),246页(此后引文作“信条”)。

③ 《自传》,57页。

④ 同上书,47页。在胡适到上海之前不久爆发的日俄战争,在中国青年知识分子中间激起了短暂的亲日情绪波澜;接着,由于清政府宣传要保持中立,这种波澜自然就转变成了一种反满情绪。至于使学生们处在这样一种爱国热情状况之中的具体事件,胡适列举了王之春在公共租界遭暗杀的事件,据说他是个亲俄官员;另外还有宁波籍木匠周生有被一个俄国水兵杀害的事件。

位问题的压倒一切的关注。相当明显,无论是正规的和非正规的教育,都早已不再是只关心背诵古代儒家老一套词语了。相反,教育已成了弄清自 19 世纪中叶以来吞灭了清帝国的种种灾难的意义的一种努力。

1905 年 9 月,清政府相当迟缓地对那个时代作了一次大的让步:取消了科举考试制度。多少世纪以来,这个古老的制度为人们进入官僚机构提供着进身之阶,它更多地是造成了对儒家文化之技巧的掌握,而不是有助于礼义的实现。甚至在采取这个最后的、重大的步骤之前,科举考试的内容就已被修改过,其中包括论述西方历史和科学的问题,尽管考试的最高成绩仍然是留给那些对古典学问造诣深厚的人。对世界有一个新颖的、不同以往的认识的需要越来越迫切,胡适在上海进的这类“新型”学校所力图去满足的,就正是这种需要。

1904—1908 年,胡适曾在三所这样的学堂里念过书,所有这三所学堂为了补充常设的古典课程,都教授一些“西学”课程。^① 他最先进了梅溪学堂,胡适的兄长曾在这所学堂学习过一小段时间,这所学堂的校长张焕纶(字经甫,卒于 1904 年)是胡传的终生好友。在这所学堂里,除了汉语,他又开始学习英语和数学。然而,有趣的是,传授西方文明的基本知识不完全是西学课程学习的各门教材的任务。古典学业也是研究这个令人感兴趣的问题的。例如,在“经义”这门课中,要求孩子们讨论与现代重视进攻战略形成鲜明对比的古代对防御战略的偏好,以及其他的时务问题。胡适在梅溪学堂接受的第一批作业中,有一篇就是让他写一份论《原日本之所由强》的作文——此时正是日本人在日俄战争中取得节节胜利的时期,正如胡适后来回忆的那样,“日本在天南地北,我还不很清楚”^②。

虽然到达上海时胡适对世界几乎还懵然无知,但是,他很快就认识到了那些使革命前的十年活跃起来的事件和观念的意义。他平生

① 在一次对一个美国听众的叙述中,胡适竭力指出,他在上海没进过教会学校。参阅《信条》247 页。梅溪学堂是一家在其创始人张焕纶指导下的私人学堂,直办到他 1904 年去世。澄衷学堂是一所由叶成忠创办的学堂,叶成忠是宁波籍富商,他创办这所学堂最初只是为贫穷宁波籍家庭的子孙提供教育;到胡适进入这个学堂的时候,该学堂已开始接收中国其他地区的学生了。参见《自传》,44、47、48 页。

② 《自传》,45 页。

第一次听到、看到了具有国内和国际意义的新闻。他成了《时报》的经常的读者,这是一份他到达上海不久创刊的进步日报,^①而且他也开始追随梁启超在《新民丛报》上发表的改革观点。1905年春,他的一个同学借给他一册邹容写的《革命军》,这是一本激烈反满的小册子。同年春,这本书的作者,一个年轻的四川人,为了他的事业在满人的监狱中英勇牺牲了。《革命军》是以这样一段富于鼓动性的号召开始的:

扫除数千年种种之专制政体,脱去数千年种种之奴隶性质,诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种,洗尽二百六十年残惨虐酷之大耻辱,使中国大陆成干净土,黄帝子孙皆华盛顿,则有起死回生,还魂返魄,出18层地狱,升33天堂,郁郁勃勃、莽莽苍苍,至尊极高,独一无二,伟大绝伦之一目的,曰革命。巍巍哉,革命也!皇皇哉!革命也。^②

胡适和他的朋友们偷偷地辗转传抄着这本带有煽动性的小册子,因为这种颠覆性的文章只能以手抄本来流传。^③这虽未使他全身心地投入于革命事业,然而,这至少造成了他第一次对当局的反抗。当胡适和其他几个同学被选去参加由上海道台主持的考试的消息传来时,他和另两个男孩退了学,而没有听命去应考。正如他后来写的那样:“正在传抄《革命军》的少年,怎肯投到官厅去考试呢?”^④

离开梅溪学堂以后,胡适进了澄衷学堂,那里的教务长是他哥哥洪雅的朋友。该校的课程比梅溪学堂稍广泛些,所授科目有基础物理和化学,以及数学和英文,当然还有国文。在这里,传统学业也转向了改革:胡适的国文教师就是一个“一般说来思想很新的人”,他让他的学

① 《17年回顾》,《胡适文存》,2集,3卷,1—2页。亦请参阅罗斯韦尔·B·布里顿(Roswell B. Briton),《中国的周期刊物,1800—1912》(上海,1933),115页。

② 邹容:《革命军》,载石峻编《中国近代思想史参考资料简编》(北京,1957年),628页。

③ 《革命军》曾于1903年6月在革命性刊物《苏报》刊出,文章刊出后导致了邹容和章炳麟被逮捕和判刑,章为该书写了一篇赞颂性的序言。此后该书仅以手抄本形式流传于世。参见霍华德·L·布尔曼(Howard L. Boorman)编辑的《共和中国传记辞典》(Biographical Dictionary of Republican China)(纽约,1967),I,94页。

④ 《自传》,47页。

生们去写论述“言论自由”问题和论述摘自达尔文书中一些言论的文章。^① 胡适在澄衷学堂呆了一年半,由于他的英文和数学进步很快,他升级也很快。到1906年,他已雄踞二年级之榜首了,而且以这种资格时常被召去作校方管理机关和学生之间的中介人。那年夏天,因为他抗议他认为是不公正地对一个同乡学生的除名而受到惩罚,胡适退了学。几个月后,他进了中国公学。

中国公学是胡适在上海所进的最不寻常的学堂,也是政治上最激进的学堂。中国公学是1906年由一群中国留日学生创建的,他们因抗议日本政府限制他们在日本的革命活动而返国。该校的第一期学生大多数都是成熟的青年人,他们当中很多人在日本有同学和朋友。胡适,那时14岁,是他们当中最年轻的,这使他得了个日本绰号“子供”,即“小孩”。几乎所有的人对革命运动都毫不掩饰地表示赞同。中国公学的第一位总监马君武(1881—1940)本人就是本世纪初孙逸仙在日本时聚集在他周围的那些革命学生组织中的一名积极成员。^②

马君武主办了一家表现出明显的新旧混合的学堂。在教员和学生当中,有些人来自内地,仍旧穿着旧式服装,带着仍未被“新思想”改变的世界观,而那些新近从国外回来的人则身着西式服装或日式服装,并且有很多人剪去了辫子,以标志他们对革命的贡献。为了跟上其创建人的激进观点,中国公学制定了几项史无前例的与学校传统相悖的进步决定。各门课程已改用“官话”即普通话来讲授,而不是再照惯例那样用方言来授课了。在管理上,中国公学也是依照“共和”原则来建立的,按照其最初规定的制度,该校管理机关由学生们自己根据他们的数量选出,而且在其任期中要对学生代表联合会负责。

然而,曾对中国公学的创建起过支持作用的爱国情绪浪潮并未延续多久。越来越多的学生又重返日本以继续他们中断了的学业。在一段很短的时间内,中国公学就遇到了只有向半官方的上流人士求援才可摆脱的财政困难。但上海当局却没有任何理由去信任中国公学。该校的激进名声也引起了那些赞助人的担心,而此时他们的资助对中国

① 《自传》,49页。

② 参见李剑农《中国政治史,1840—1928》,亦请参见李敖《胡适评传》,189—194页。

公学已是必不可少的了。结果,不仅最初的制度被废除了,而且该校的管理机构也移交给了包括像张謇、熊希龄这样政治上著名的稳健分子在内的执行委员会。学生们当然把这看成是对他们的权力的非法侵犯。1908年9月,经过好几个月的激烈辩论之后,他们企图重新取得他们对学校政策的控制。但随之而来的却是对学生的除名。于是学生们进行了罢课。最后,大约有200多名学生退了学并创立了一所与之可以竞争的学校,即“中国新公学”,学生们创办的这所学校很有生气地存在到1909年的秋天。

1908年,当这些事件发生的时候,胡适在学生联合会任干事,他也是此时离开中国公学的学生之一。但是由于经济上的原因,他未能进中国新公学。尽管他又在上海逗留了两年多,但从他脱离中国公学起就标志着他在上海的正规教育的结束。

胡适在上海的这段时间,他对于陌生的西方道路的认识在很大的程度上得益于“课外”阅读。阅读严复的译著和梁启超关于西方和中国文化与政治史的论文,给他的帮助甚大。可以肯定,胡适是读过严复翻译的T. H. 赫胥黎的《天演论》(*Evolution and Ethics*)、穆勒的《群己权界论》(*On Liberty*),以及孟德斯鸠的《法意》(*L'Esprit des lois*)^①这些书的。他对严复的译著《论自由》的惟一的评语是严氏的传统风格“太古雅”^②,这本书他刚到上海后不久就读过了。也许出于相似的理由,他在严氏的译著《天演论》中也挑出了毛病,但这本书的思想影响对胡适以及其他许多人来说都是巨大的。对这本小书所取得的那种非同一般的声望,胡适有过很好的描写:

《天演论》出版之后,不上几年,便风行到全国,竟作了中学生的读物了。读这书的人,很少能了解赫胥黎在科学史和思想史上的贡献。他们能了解的只是那“优胜劣败”的公式在国际政治上的意义……几年之中,这种思想像野火一样,延烧着许多少年的心

① 在《自传》中胡适只提到了严复的译著《天演论》和《群己权界论》。他在刊登在《竞业旬报》上的文章中提到了《法意》。参见李敖的《胡适评传》,174—175页。

② 《自传》,50页。

和血。“天演”、“物竞”、“淘汰”、“天择”等等术语都渐渐成了报纸文章的熟语,渐渐成了一班爱国志士的“口头禅”。^①

对于这种术语的热情竟然蔓延到了个人名字的选择上,而严复那简洁的古代文言翻译又恰恰适合了起名的习惯方式。在胡适的同学中,就有一个叫杨“天择”的,另一位同学甚至更令人生畏地把自己叫做宋“竞存”。胡适自己名字中的“适”字也是在他哥哥的建议下取自“适者生存”这句话的。在上海读书的时候,胡适曾把这个名字当做他的几个笔名之一。1910年春当他赴京参加庚子赔款官费生考试的时候,他又用了这个名字,主要是怕他在京考试的失败会招致上海朋友的嘲笑。但从此之后,他就永久性地使用了这个名字。^②

刚刚进入本世纪后的那几年,中国的青年一代实际上已普遍被达尔文主义所吸引,这是现代中国文化史上颇令人感兴趣的现象之一,也是需要进一步研究的问题。胡适做出这样的推断无疑是正确的,他认为,达尔文主义之所以在中国流行,是因为从一开始达尔文主义的口号就能很容易地使中国人感到自己身在其中的处境。然而,进化论思想的真正吸引力也许更是由这样的事实造成的,即它把一种青年知识分子之不幸经历的历史运动理论具体化,而这则更接近于那种儒家历史理论所依据的不可信之推测。因而,它给中国的衰落这一严酷的现实带来了某种意义,甚至或许是带来了某种历史性辩护的意义。对很多人来说,它不过是某种一时的爱好,至少就其最初的状况来看是如此。几年之内,有的人便在辩证唯物主义中找到了更有能力回答历史结构问题的答案,而另一些人则继续坚持相信以人类的精神成就为基础的思想体系是历史发展的动力。而胡适则仍是一个坚定的达尔文主义者,而且,在他以后受到的教育中,他所得到的加强这种坚定信念的洞察力,而不是向这种信念挑战的本领。

在这些年间,梁启超的著作也对胡适思想的形成有过重要的影

^① 《自传》,49—50页。

^② 同上书,50页。关于在各个不同的时期,出于各种不同的目的所用的名字的问题,请参见李敖的《胡适评传》,289—292页所列的表格。亦请参阅《日记》,735—736页。

响。胡适对梁启超的论文《新民说》印象尤为深刻,该文是本世纪初当梁启超深深迷恋西方政治哲学的时候所写的,刊登在1903年的《新民丛报》上。^①在那些论述“自由”、“平等”、“民权国家”问题的文章中,改革与革命的界限通常是混淆不清的,因为在这些文章中有梁启超对清代官僚机构的政治作用进行的一些最激烈的谴责(“罪恶、暴政、混乱、腐败”),和对那些贪婪官吏的最激烈的谴责(“如狼、如虎、如蝻、如蛆”)。^②梁启超在另一篇文章中写道:“吾思之,吾重思之,今日中国群治之现象,殆无一不当从根柢处廓清,除旧而布新者也。”^③

对一个刚从乡下来的年轻人的思想来说,这是强劲有力的东西,适巧可以在胡适的思想上打下印迹。正如他日后回忆的那样:“就是这几篇文字猛力把我以我们古旧文明为自足,除战争的武器,商业转运的工具外,没有什么要向西方求学的这种安乐梦中,震醒出来。它们开了给我,也就好像开了给几千几百别的人一样,对于世界整个的新眼界。”^④

梁启超还使胡适对中国文化传统那时尚未被人知晓的各个方面有了新的认识。他怀着极大的兴趣阅读了梁启超对中国思想史的总结,即《中国学术思想变迁之大势》,以后,他又承认说,正是这部著作“使我知道《四书》《五经》之外,中国还有学术思想”^⑤。几年后,他对中国哲学的兴趣使他用一种非传统的方法写了一部中国哲学史,他把这种兴趣归因于早先对梁氏著作是一部“未完成的”著作所感到的失望。^⑥

梁启超是一位具有卓越情感力量的作家。此外,尽管他对当代政治与社会生活的谴责十分严厉,但他又与他自己从那里成长起来的文化有着深刻联系。在为《大势》一书作的序言中,他写道“生此国,为此

① 参见萧公权《中国政治思想史》(台北1954年),VI,744-749页。

② 《自传》,51页,引自梁启超之《论进步》。参见梁启超著《饮冰室合集》(上海,1936年),3集,4卷,55—68页。

③ 《自传》,51页,引自梁启超《新民说》。参阅梁启超《饮冰室合集·文集》,3集,7卷,104—107页。

④ 此处胡适所指不仅是以上提到的《新民说》等论文,还包括梁启超对欧洲思想家如霍布斯、笛卡尔、边沁、卢梭、康德、达尔文等人的传记性描写,这些也在《新民丛报》上登载过。

⑤ 《自传》,52页。

⑥ 同上书,53—54页。

民,享此学术思想之恩泽,则歌之舞之,发挥之,光大之,继长而增高之,吾辈之责也”^①。虽然胡适后来曾对梁启超的文才倍加赞颂,^②但他并未向他的回忆录的读者说明,当他还是少年的时候,他是否曾为梁启超的思想情操所感动。他留给人们的印象是,甚至在那时,他对中国传统的态度比梁启超在任何时候的态度都更超然独立。

在上海的岁月不仅给了胡适学习的机会,而且还给了他第一次形成与发表自己观点的机会。1906年,中国公学的一群学生创办了一份小型报刊,为了符合时代精神,他们给这份报刊起名《竞业旬报》。胡适是该报第一期的撰稿人,而且,在《竞业旬报》于1908年停刊之前,他已成了该报的主编。

像那个时代的许多其他业余新闻冒险事业一样,《竞业旬报》的大部分版面都是用白话文写的,为的是促进“以新思想灌输于未受教育的民众”^③这项任务。该报公开宣称的目的就是“振兴教育,提倡民气,改良社会,主张自治”;它的真正作用就是革命的政治鼓动。^④然而,在胡适为该报所撰写文章中几乎未反映出这个革命的目的。^⑤他最初的那些文章只是一些对初级的科学和地理学的简单解释。在早期的一份旬报上,他还着手连载了一部小说《真如岛》。在这部小说中,他要着手“破除迷信,开通民智。”^⑥主要是利用几年以前把他从“羯摩的梦魇

① 梁启超:《饮冰室合集·文集》,3集,7卷,2页。

② 《自传》,52页。亦见胡适,《中国的文艺复兴》(*Chinese Renaissance*)(芝加哥,1934年),37页。

③ “信条”,249页。

④ 《自传》,60页。冯自由把《竞业旬报》主编胡适、他自己(《开智录目刊》)、王宠惠(《国民报月刊》)、吴稚晖(《苏报》)、章士钊(《苏报》)、李石曾(《新世纪报》)、于右任(《福州日报》)、邵力子(《福州日报》)、邹鲁(《可报》)、蒋梦麟(《大同日报》),以及很多其他人都列入革命前十年中的“革命新闻记者”的名单中了。参阅李敖《胡适评传》,182、183、213页,注④引冯自由;《革命逸史》,第4辑(重庆1946)。这就把胡适置于一种奇怪的关系之中。对以上提及的有些人——王宠惠、吴稚晖、蒋梦麟,胡适后来与他们形成了互相敬重的友谊;但对其他人,特别是邹鲁和邵力子,胡适从未与他们有过友好关系,因为他们对胡适表现出了一幅最可悲哀的“革命的”精神面貌。

⑤ 在《自传》中,胡适详尽引述了他在《竞业旬报》上发表的文章。1960年7月5日我在台湾南港对胡适的一次采访中,他说他本人收集的这些文章于中日战争中都在北平被毁掉了。李敖列举了胡适1906到1908年以各种笔名写的19篇论文,这些论文是李敖在台中的国民党档案馆中看到的,很明显,在这个档案馆中收集的《竞业旬报》是不完全的。参见《胡适评传》,178—180页。我当时对此并不清楚,因而并未利用这个机会查阅《竞业旬报》的合订本。李引述了一些《自传》中没有的论文,但都十分简短。

⑥ 《自传》,62页。“真如”乃一佛教术语,“真实如常”(梵文 *Bhuthathata*)的缩语。

专制中”摆脱出来的范缜和司马光的观点。^① 在他所批判的对象中就有关于道德报应的思想。“大约这‘因’、‘果’二字是有的”，1908年他写道，“有了一个因，必收一个果……其中并没有什么人为之主宰。如果有什么人为之主宰，什么上帝哪，菩萨哪，既能罚恶人于既作孽之后，为什么不能禁之于示作孽之前？……‘天’既不能使人不作恶，便不能罚那恶人”。^② 由此看来，在17岁的时候，胡适似乎就已接受了纯机械论的因果关系的观点，这种观点与他对进化论的信仰（在某种程度上因果观点是从进化论中派生出来的），构成了胡适的成熟思想的中心支柱。

在这些早期的论文中，再一次把他许多后期论文的基本倾向预现出来了，胡适对公共与个人生活中迷信的盛行展开了强有力的攻击。他写道：“可悲的是，在今天的文明世界中，只有我们这个国家，上至皇帝下到卑小的官吏，还沉溺在各种类型的迷信之中。现在的上海已是最开明的了。但是，上海地区的政府官员们，每到冬至节和夏至节，或当出现日月蚀的时候，就要维持他们那不文明的旧俗。啊！这就是这些恶棍的所作所为！朋友们，不要学他们的样子，因为学他们的样子就是也要变成一个恶棍”。^③

在继续利用这种论辩方式时，胡适不过是在追随着以上提到的那种儒家怀疑主义的传统，但在其他方面，他已经准备去反驳那些假说了。对于这些假说，如果那时他仍是一个正统程朱学派信徒的话，他是应当去维护的。例如，在他对原因和结果的讨论中，他认为道德矛盾心理是理所当然的，直接与孔子（或孟子）认为所有人的内心都是善的这个前提相对立。新儒学就曾接受过这种乐观主义的评价，尽管在中国思想史中它早就遭到过挑战。大约与孟子（公元前4到3世纪）同时的荀子就持有相反的观点，还有一些思想家立于这两种观点之间。胡适1906年（他15岁时）在澄衷学堂做的一次演说中，就两种极端观点做了如下论辩：

① “信条”，244—245页。

② 《自传》，64页。

③ 胡适：《论毁除神佛》，《竞业旬报》，25—28期，（1908年8—9月），据李敖《胡适评传》169页引。

我驳孟子性善的主张,也不赞成荀子的性恶说。我承认王阳明的性“无善无恶,可善可恶”是对的。我那时正读英文的格致读本,懂得了一点最浅近的科学知识,就搬出来应用了。

孟子曾说:“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下”。^①

我说:“孟子不懂得科学……不知道水有保持水平的道理,又不知道地心吸力的道理。……水无上无下,只保持他的水平,却又可上可下,正像人性本无善无恶,却又可善可恶。”

我这篇性论很受同学的欢迎,我很得意,以为我真用科学证明告子,王阳明的性论了。^②

尽管这种尝试是幼稚的,但这却暗示出胡适思想的发展方向,即从理性哲学的教义转向了自然主义与经验主义的观点。

正如在这些早期论文中能够看到胡适哲学倾向的雏型一样,在这些论文中,也能发现他后期的社会批判观的根源。毫不足怪,他的出发点是他个人的:他母亲那不寻常的艰难经历,他大哥的恶习与不负责任的生活方式,以及他三哥的命运(为了继承胡氏家族的旁系血脉,三哥从胡适家过继给了别人)。又过了一些年,胡适才对妇女的社会解放问题有了兴趣,1917年后他对这个事业是非常关注的。但在1908年,在他的兄长们的生活境遇的启发下,他已经驳斥以孟子的名言“不孝有三,无后为大”所总结概括出来的儒家偏见了。在一篇题为《论继承之不近人情》的论文中,他就清楚地表达了他十年后才开始鼓吹的关于社会永存的信念:“我如今要荐一个极孝顺的儿子给我们中国四万万同胞。这个儿子是谁呢?便是‘社会’?……一个人能做许多有益于大众有功于大众的事业,便可以把全社会都成了他的孝子贤孙。列位要记得:儿子孙子,亲生的,承继的,都靠不住。只有我所荐的孝子顺孙是万无一失的。”^③

① 《孟子·告子上》。

② 《自传》,54页。

③ 同上书,67页。

胡适年轻的时候对社会改革与思想启蒙事业的贡献,在其时其地并不显突出。这似乎不过是受上海“现代”教育的必然结果。但至少在一个方面,胡适的经历是非同一般的:即当其他的青年学生拥护政治革命,把它当做由以实现现代化的手段时,胡适却从一开始就是站在革命运动之外的。没有任何证据可以说明,这是因为他本人对革命者们所密谋推翻的满族王朝怀有某种感情。相反,这似乎倒是后来他反对 20 年代政治革命者的那些在性格与目标上的不同意见的早期迹象。虽然在事实上,中国公学是该校大多数学生与教员都卷入其中的革命活动的中心,^①但胡适却从未被吸收到同盟会的行列,甚至也未有人要求他剪掉自己的辫子作为他反满思想的证据。胡适回忆说“当时校里的同盟会曾商量过,大家都认我可以做学问,他们要爱护我,所以不劝我参加革命的事”^②。20 年代后期,当他在写这段话的时候,他已屡次激动得把政治革命谴责为他所发动的文化改革的敌人了;他的回忆很可能已被对 1919 年后把他与革命运动分开的那些分歧的敏感所夸大了。但这也无需贬损这种暗示的真实性,即道出了他关于未来的目标的不同看法。无论怎样,几年以后,在他结束留美学习之前,他开始形成一种对中国问题的“革命方案”的明显批评态度。此时,他在上海的经历已在某种程度上退为思想背景,而已愈益运用在美国各大学作学生时学到的那些专门术语来思考问题了。

1908 年秋,中国公学校史上的危机与胡适个人生活中的危机恰相对应。胡适的家庭一天天衰败下去,到那年秋天,胡适开始在上海靠教书和写作的微薄收入以及 1908 年冬天《竞业旬报》停刊之前他做编辑工作所得到的收入来自谋生计了。1909 年,当反对派与官方机构的那场争论和解的时候,他在华童公学得到了一个教英文与中文的工作;此外,他还靠给私人教英文来补充他的收入。^③

① “信条”,250 页;亦见《自传》58-59 页;《胡适言论集》(乙编):《时事问题》(台北 1953 年),64 页;《胡适评传》,第 7 章,各处。

② 《自传》,58-59 页。

③ 这个时期胡适的学生是杨铨(字杏佛)和张奚若,杨是中国公学的学生,张受过胡适的私人英文指导。二者后均随胡适到了美国。杨在康奈尔大学取得了工程学位,胡适在《日记》中也常常提到他,张在哥伦比亚大学攻读政治学的研究生课程。在后来的岁月中,胡适与二人都有过政治论辩。参见第八章。

部分地是因为从家里来的那令人沮丧的消息,部分地也许是对那个时代的沉闷气氛的敏感,胡适在上海最后几个月的生活不知不觉地陷入了一种轻度的放荡之中。他的很多朋友在革命党最不走运的时候,都成了它的灰心丧气的支持者。与这些“浪漫的人”(胡适后来这样称呼他们)^①在一起,胡适饮酒、赌博,也常常光顾上海的剧院和妓院,尽管他后来说,“幸而我们都没有钱,所以都只能玩一点穷开心的玩意儿:……所以我那几个月中之真是在昏天黑地里胡混。有时候,整夜地打牌,有时候,连日的大醉”^②。在1901年写的一首诗中,他描写出了那个时期的沮丧心情:

酒能销万虑,已分醉如泥。
 烛泪流千后,更声断续时。
 醒来还苦忆,起坐一沉思。
 窗外东风峭,星光淡欲垂。^③

最后,1910年春一个雨天的傍晚,当他在一次狂饮后独自回家的时候,他与警察争斗了起来,当晚就在监狱过了一夜。第二天,照他自己对这件事的回忆,当他照着镜子打量他那张青肿的脸时,李白赞美酒的一首诗中的一句在他的脑海中涌现了出来:“天生我材必有用。”^④由于有了这种思想,胡适决心要进行改革。他摒弃了他那些“浪漫的”朋友,并在他的一个叔父和几个绩溪朋友的帮助下,凑足了偿付一些欠债和养活他母亲的钱,同时,为了准备参加庚子赔款官费生的考试,他“关起门来”读了两个月的书。

庚子奖学金计划,是以美国从它1901年所得的庚子赔款份额中拨出归还给中国政府的那笔钱资助的。1910年是这个计划实行的第二

① 《自传》,82页。

② 同上书,84页。

③ 同上书,72页。

④ 同上书,88页。译文据胡适在“信条”250页中的译法。“将进酒”这首激起了胡适这种自我更新的诗所指的似乎并不是胡适从中汲取的那种道德。参见《唐诗三百首详析》,第二版(台北,1957年),112页。

年。按照这个计划,1909年已有47名学生被送到了美国,挑选第二批人选的考试定于1910年7月举行。这些在北京进行的各门考试是很难应付的。200多考生通过了中文和英文的资格考试,并参加了最后阶段的各门考试,这些考试要检查考生们对高等代数、平面与立体几何、三角、物理、化学、生物、地理、拉丁文和现代语言,古代史与现代史^①等等课程的理解。胡适各门自然科学都考得很差,但在中文、英文、历史各科上却考得很好。7月的一天晚上,胡适在一盏从洋车夫那借来的油灯下查阅着录取的榜文——从下往上看,因为他知道,如果他的名字能出现在这名册上的话,也只会是排在后面的——他看到,在70名被选中的考生中,他名列第55名。^②

随后发生的事,用胡适的两个同学、旅途伙伴所写的英文记述中的话来讲述倒是很得体的。

此时,这70个幸运者高兴了起来,正像他们被录取之前感到“不乐”。教育局和外交司官员们的大门宽宽地为他们打开了,那些高官显位者每个人都向他们投来了贺辞。然而“孩子们,请即刻回到上海去,做好准备于8月16日乘船驶往中国人的教育圣地”,这话对他们每个人都是意想不到的事,因为这意味着,一俟通知就要长久离开中国,别离父母、朋友、恋人和所有的一切。每个人都怀着混杂有喜悦与痛苦的激动心情离开京城奔赴天津,在天津,难对付的三轮车夫妒恨地吵闹着,因为他又不能不跑这趟生意。学生们很快就上了船,在船上他们领教到了怒涛的袭击。

船驶入了上海,它刚一抛锚停泊,船上70名旅客的亲属朋友就又欢悦起来了。码头上的警卫费了好大劲才恢复了秩序。拥挤、喧嚣乱作一团,夹杂着方言的问候、致意,热闹非凡。这场混乱之后,该轮到搬运工、车夫、理发师这些人忙了。他们对我们的照顾十分慷慨,这使我们觉得自己是凯旋而归的伟大战士。我们的

① Ts-zun Z. Zee 与 Lui-Ngau Chang,《1910年的庚子赔款学生》(“The Boxer Indemnity Students of 1910”),载《中国学生月刊》(*The Chinese Students' Monthly*),6.1:16(1910年9月)。

② 胡适:《回想胡明福》,载《胡适文存》,3集,Ⅸ,1211页。李敖复原了当年录取学生的名单,《胡适评传》,271—275、285页。

门房很快就变得不耐烦了，因为他们总是要为其年轻的主人们收领无数酒宴、茶会以及各种名目的邀请函件。

时间当你越需要它时，它便消逝得越快。8月16日很快就到了。不管是情愿还是不愿意，我们都上了把我们送到海上宫殿（即轮船——译者）的小运客船。虽然在这70名学生中没一人逃兵，但我们知道大家的心情都是很沉重的。然而，所有的人看上去都显得很快乐，——向他们在岸上的亲朋们一边呼喊着一边挥动着手帕。^①

对于一种非常的考试，正如18世纪的诗人袁枚所说的那样，双亲无论爱子多深，但却无力把他们置于中榜的人中，只有考官才能使年轻人金榜题名，从黑暗中把他们带入天堂。^②对胡适来说，这是他日后那非凡升华的真正开端。

当胡适与他的同伴乘着“海上宫殿”——南洋的《中国》报在海运新闻中就是这样称呼这艘客轮的——驶离上海的时候，还差几个月就到他19周岁的生日了，他的辫子仍未剪掉，而且临启程的几个星期又是那样的匆忙，以至他未及回安徽老家向他母亲道别就上了船。当他离开上海时与1904年身着朴素服装的那个乡下中学生已是大不相同了。正如他后来说的那样，在绩溪，他是个小孩子，“久处妇人社会，故13[虚]岁出门乃怯懦如妇人女子，见人辄面红耳赤，一揖而外不敢出一言，有问则答一二言而已”。^③刚到上海时，他对西方的了解仅仅是从阅读矢野文雄所著的《经国美谈》一书的中译本中得到的那点知识，这是一部由一位杰出的日本自由主义者所写的政治小说，这位作者亦在以根据普鲁塔克(Plutarch's)所描写的义巴敏诺达(Epaminondas)的生活所写的小说作伪装，而为立宪政治进行辩护。^④

① Ts-zun Z. Zee 与 Lui-Ngau Chang,《1910年的庚子赔款学生》，17页。

② 阿瑟·韦利(Arthur Waley):《袁枚:18世纪的中国诗人》(Yuan Mei: An 18th Century Chinese Poet), (纽约, 格罗斯出版社, 1956), 24页。

③ 《日记》, 253页。

④ 《自传》, 25页。胡适所读的译本可能是由雨尘子翻译的, 商务印书馆1902年出版, 参见阿英《晚清戏剧小说目》(上海, 1957), 156页。感谢戴维·T·罗伊(David T. Roy)帮助我查阅了这本书。关于原本在日本明治时期的流行情况以及作者的情况请参阅G. B. 桑塞姆(Sansom)。

上海六年的动荡生活,去掉了他那乡下人的笨拙,并给了他坚持己见的信心。这六年的生活也给了他能旅居西方的训练。在西方,随着他对西方思想观念的认识逐步成熟为真正的理解,他也就渐渐把许多西方的社会价值观当成了自己的价值观。

但是,正是在上海,胡适就已确定了为中国向理性上和精神上的现代国家的转变做出不朽奉献的选择。七年的海外生活,在某些方面使他与国内的现状疏远了,但他一回到中国,就又一次承担起在上海还是一个年轻人时就已为自己定下的那项任务——启蒙中国人民。

《西方社会与日本》(*Western World and Japan*) (伦敦,1950),421、430页;以及罗伯特·A·斯卡拉皮诺(Robert A. Scalapino),《战前日本的民主与政党运动》(*Democracy and the Party Movement in Prewar Japan*) (伯克利与洛杉矶,1953年),115页,注③。

第二章 在美国的经历(1910—1917)

1914年的晚春,不为那场直到夏至才引起世界性关注的欧洲大战的任何预兆所动,美国的报界正倾注全力议论着美国总统威尔逊的墨西哥政策所面临的种种困难,以及围绕着即将来临的巴拿马运河的通航所带来的种种问题。然而,6月初,《莱斯利插图杂志》(*Leslie's Illustrated Magazine*)的编辑们在挤满各种怪异小事和应时的无聊新闻——像美国驻墨西哥的一名副领事受控与长兰萨(Carranza)立宪分子的密谋活动而被判处监禁,康涅狄格民兵中一名普通士兵的耄耋后裔获得了美国革命子孙的成员资格等等——的一页版面上找到了一点地方,刊登出了一帧一个年轻中国人的照片,并附了如下的说明:“一名中国学生异乎寻常地在英语上胜过了所有来自英语国度的学生,引起了人们对他的广泛注意,胡舒先生是康奈尔大学获得英语一等奖的惟一的中国学生。除了这个文学上的荣誉外,胡先生也被授予了一笔哲学奖学金。”^①

面对着我们的是一张英俊庄严的面孔,无框眼镜后面的眼睛睁得很大,嘴巴紧抿,没有笑容,领带扎得很细心。像这样一个严肃对待社会和自己的年轻人的那张面孔是会打动人心的。事实也确实如此,因为胡适(或胡舒,那时他是叫这个名字的)通过他那勤奋与认真的努力已获得了一定的学术名望,并在美国报界赢得了首次的承认。^② 对于

① 《莱斯利插图画报》(*Leslie's Illustrated Magazine*), 118. 3065 : 543 (1914年6月4日)。

② 1914年5月颁发给胡适海勒姆·科森·布朗宁奖金(Hiram Corson Browning Prize)引起了纽约州许多报纸的关注,远超出了纽约城——例如《纽约先驱报》(*The New York Herald*), 1914年5月11日。

这种有意的严肃所造成的影响,在他记于此时的日记里的一则简短的回顾性记录中,胡适自己给予了证实。从他 20 岁最初那几年所得到的优越地位,回顾自他 1904 年到上海以后的十年,他发现,他已变成一个有些过于理智的青年人了,“思想颇锐……而无高尚纯洁之思想。吾十年之进境,盖全偏于智识(Intellect)一方面”。他承认道:“而于感情一方面全行忘却,清夜自思,几成一冷血世故中人。”^①

如果由此得出结论说,胡适在美国所受的教育仅起了一种把他限制在刻板的理智活动中的作用,这显然是错误的。就他的本性而言,他是极爱交际的,具有极敏锐的好奇心和极活跃的觅求友谊的才能,以至不可能把他禁锢在严肃的学院式的隐居生活之中。他在美国的那几年是他开拓理智和社交实验的时期。这些年使他比几乎所有的几个与他同龄的中国人都更“西方化”,认识西方——或就其特有的意义说至少是美国——的能力更强,更欣赏美国抱负的感召力。1917 年回国前夕他在日记中写道:“吾尝谓朋友所在即是吾邦。吾生朋友之多无如此邦矣。今去此吾所自造之方而归吾父母之邦,此中感情是苦是乐,正难自决耳。”^②

但是,胡适对美国文明那带有好感的评价是从一种一般的爱慕情感产生出来的,虽然这种评价也是可以讨论的,而且也不是完全不具批评性的。虽然他在美国的大学里生活了七年,但在内心深处,他还是一个中国人,还欣赏他自然继承来的那种理性传统,并且对那些重重压在他这一代人精神上的种种问题,依然保持着一种持久的关心。

1910 年 9 月,他从上海一到美国,胡适就按着“当时中国盛行的,谓中国学生须学点有用的技艺,文学、哲学是没有什么实用的这个信念”^③,报名进了康奈尔大学农学院。事实证明,这是对那个时代的一个令人遗憾的让步。胡适学了一年半的生物解剖学、植物生理学和果树学,结果学习成绩平平,对此毫无热情。1912 年初,由于受当时发生在中国的重大政治动乱的激励,他转到文理学院,选择了哲学专业。^④

① 《日记》,254 页,253 页。

② 同上书,1147 页。

③ “信条”,251 页。

④ 《口述史》,46 页。

在这个学院他觉得自己理智上自在得多,这次改换专业使他的学术声望也有了明显的提高。^①但是在他临返中国之前写下的有关这次变动的自述中,仍然留下了他认为有必要为他选择的新的学习课程进行辩护的迹象。

我初来此邦,所志在耕种。文章真小技,救国不中用。带来千卷书,一一尽分送。种菜与种树,往往来入梦。

忽忽复几时,忽大笑吾痴。救国千万事,何一不当为?而吾性所适,仅有一二宜。逆天而拂性,所得终希微。

从此改所业,讲学复议政。故国方新造,纷争久未定;学以济时难,要学时相应。文章盛世事,岂今所当问?^②

在康奈尔大学,胡适勤奋地致力于他的学业。1913年春,他被选入美国大学生联谊会,这正是对他刻苦学习的报酬。由于连续三年报名进暑期补校学习,1914年2月他完成了取得文学士学位的各门课程。尽管对詹姆斯·爱德华·克赖顿(James Edward Greighton)教授的哲学偏见已越来越感到失望(在他的引导下哲学院已成了主观唯心主义的大本营),同年秋胡适还是进了研究生院继续他的哲学研究。

在绮色佳(Ithaca)期间,胡适的学术任务未能阻止住他热情地投入课外活动。他是中国事务的发言人,康奈尔大学和其他地方许多学生大会和论坛的参加者,这种种活动可能与他早先的学习研究一样对他的观点和态度的形成起了很大的作用。然而,到了1915年,他感到自己已被各种课外事务弄得负担过重了——正如他后来回忆的那样,在绮色佳一带,他是“过于活跃了”——这种感受和他1915年夏天对约翰·杜威(John Dewey)的实证哲学的发现,使他在这一年的秋天转入哥伦比亚大学。在哥伦比亚大学,他得以“安全地躲藏在这个几百万人口的大城市中”,^③在一种比哲学院的气氛更适宜于他个人爱好的知识

① 我感谢康奈尔大学的注册办公室为我提供了胡适在康奈尔大学学习成绩的抄本。

② 《日记》,1145页。

③ 《口述史》,54—55页;《日记》,686页。

环境中,在杜威的指导下,继续从事他的研究生学业。

胡适在哥伦比亚大学呆了两年,完成了他的博士学位论文。约翰·杜威对他的影响,他在其学位论文中讲叙得很清楚。他的学位论文题为《古代中国逻辑方法的发展》,^①这是一篇说明中国古典哲学的论文,该文写作的目的是把迄今尚未被人们认识到的那些“实用主义”的判断标准,特别是异教学派中的这种倾向的用途揭示出来。1917年5月下旬,胡适成功地在他的这篇论文进行了答辩,杜威作为答辩委员会主席出席就坐。6月初,胡适离开纽约到了美国西海岸,作短暂的逗留,向绮色佳的朋友们告别。21日,他乘日本“皇后号”轮从温哥华启航。7月10日抵达上海,距他从这个城市启程到美国求学,只差一个多月就满七年了。回到中国,胡适再也不是一个忧虑不安的中学生,而是中国新知识分子精英中一位26岁的杰出成员了。他成了一位“归国学者”,在美国大学获得了两个学位,^②声望很高的北京大学的教授职位在等着他。作为数量日增的中国年轻知识分子革命者中的一位领袖,他牢牢地确立起了自己的名望。

胡适在美国作学生,熟悉、接触美国的女思想和制度的这些年,对这种非常的改造具有着重大的作用,事实确凿,以致我们无需再做什么说明。那个进步时代的政治与社会骚动给了他一个永久性的印象,而且在某些方面形成了一些他1917年回国后用来判断中国政治与社会状态的标准。他对西方历史、文学以及哲学的学习极大地开阔了他的理智的眼界,并给他提供了他据以建构自己那有关东西方文化价值冲突的超然的“世界主义”观点的框架。

但是对他这个时期在日记中或有时在公开的论坛上说出那些思想所作的考察表明,他此时的思想并未根本背离他在上海学习期间形成的那种一般的思想倾向。不错,在他此时的思想中确有一些改变,例如

① 《古代中国逻辑方法的发展》(英文版),上海亚东图书馆1922年曾予出版,1928年由该图书馆再版;1963年由Paragon再版,并附有海曼·库布林(Hyman Kublin)教授的导言。[现国内出版名为《先秦名学史》,国内还有一种译名为《中国古代哲学方法之进化史》。参看耿云志《胡适研究论稿》、白吉庵《胡适传》。——译者]

② 在最严格的意义上说,这是不准确的。胡适虽然在他离美之前满意地完成了取得哲学博士学位的所有学业,但他的博士学位在1927年以前实际上并未授予他。

他对妇女在社会中应起的作用所持的看法日趋解放；此外还确有一些重要的补充深化，例如他对“思想方法”问题那日趋成熟的兴趣。但是，除了我们下面要论述的例外情况，在他的思想中没有一处表现出向新观念的突然而惊人的转变，或是表现出他的世界观的根本转变。不能不说，在美国作学生的时候，胡适满怀热情欣然接受的，是那些他的早期教育已为他奠定下根柢的思想，而且，他只是吸收了与他到美国之前虽未坚定于心却也显露端倪的观点最为合拍的那些当代西方思想。

尽管胡适思想中的那种例外情况最终深刻地改变了他的思想观念的特点，从而也改变了这些思想的表达方式，但至少在一开始，与其说这个例外与他的思想有关，不如说与他的心情有关。一名中国学生充分地掌握了英语而得到了英语文学奖，这是使胡适在 1914 年就引起了报界关注的事实，但比这个事实更引人注目的是他因此而得奖的一篇论文所论述的主题，即《为勃朗宁的乐观主义辩护》(*In Defense of Browning's Optimism*)。这个 1910 年夏天就告别了中国的年轻人曾被恐怖的无常变化征服过。然而，到美国不久，他那沉郁忧伤的心情便涣然冰释了。他在 1914 年初的日记中写道：“吾予友朋书，书以‘乐观’相勉，自信去国数年，惟此一大观念足齿数耳。”为了让人理解，他细心选取了几行勃朗宁的诗：

吾生惟知猛进兮，
未尝却顾而狐疑。
见沉霾之蔽日兮，
信云开终有时，
知行善或不见报兮，
未闻恶而可为。
虽三北其何伤兮，
待一战而宣耻。
吾寐以复醒兮，
亦再蹶以再起。^①

① 《日记》，175—176 页。[该诗在《我的信仰》一文中的译法与此不同，在《我的信仰》一文中，改为白话诗。参看《胡适自传》，93 页，黄山书社，1986。——译者]

可以肯定,胡适在美国的学习经历中所得到的最大收获,就是从上海最后那几年的失望到对未来有一种克制而顽强之信心的转变,这对他的后期思想造成了最为持久的影响。虽然他后来发现杜威的实用主义方法对他的思想形成有着重要的意义,但在很多方面其影响也只是证实和强化了他已经有了的思想。无论怎样,如果以前在面对眼前的失望时不曾信奉乐观主义,没有逻辑与理性终将胜利的信心,那么,他是不可能接受杜威的社会与政治哲学中那种渐进主义的。与此相似,他在晚年为之感到骄傲的怀疑主义——即他对中国的落后总是乐于去承认它而不是企图去原谅它的那种“实际的”态度——就总是以这样一种根本的信念来给予调和的,即正直的人最终是会胜利的。他的“世界主义”,即随着他声望日隆而使他与20年代和30年代日益高涨的民族主义势力发生争论的观点,也是建立在这个信念的基础之上的。

此外,正是因为这种新的心态的形成,使他在美国生活的几年,对他产生了最深刻的影响,并给他打上了最为永久的印迹。因而,一般说来,他的秉性并未受到急躁、绝望情绪和暴躁易怒情绪的影响,这些情绪在胡适的许多学生和知识分子同事中间都有,而这则是中国那贫弱恶劣的状况使然的。而且正如这种乐观主义意识影响了他对许多中国社会与思想改革问题的观点那样,这也调整了他对西方文明价值的评价,对他来说,西方文明也就意味着美国文明。胡适一直是个美国社会价值准则的坚定辩护者和支持者,甚至在由于第一次世界大战和凡尔赛条约的恶果,许多中国人都摒弃了他们早先对西方世界履行诺言的信任时,他仍是如此。他从未忘记过他最初接触到美国人生活时所给他留下的印象,他也从未忘记他对美国人民那“天真的乐观与朝气”的爱慕,他认为“在这个地方,似乎无一事一物不能由人类智力做得成的”。^①

1915年夏,胡适“发愤尽读杜威先生的著作”,杜威的哲学便成了他的“生活和思想的一个向导”,成了他自己的“哲学基础”。^②因而,在

① “信条”,251页。

② 《日记:自序》,5页。

他开始哲学研究几年以后,在他的美国学生生涯快结束的时候^①,他公开宣称自己是杜威的信徒。在这个时期,他是一群最早受到杜威影响的年轻中国学生中的一员,他们在教育上和哲学上都受到了杜威的影响^②,但是回到中国之后,他却成了中国最著名的杜威思想的宣传推广者。

看来也许很奇怪的是,欧洲人总倾向于从杜威的思想中分辨出一种明显的美国特征——例如,怀特海(Whitehead)把他概括为“典型的实际美国思想家”^③,罗素把他说成是“新英格兰自由主义传统的继承人”^④——但他却从这些年轻的中国人那里得到了如此热烈的反响,这些年轻人被种种问题,特别是被在一个分裂贫穷的时期他们的社会与文化中出现的那些问题所压迫着。对于美国实用主义的思想在实际上适合于中国情况的范围所应进行的评价,对于胡适用以建立起自己哲学的那些因素所应给予的考察,现在可以暂不考虑(参见第四章)。在此只要说到如下一点就足够了,即把杜威的实验主义哲学假说移植到相异的中国环境中去,胡适所想到的或许比杜威本人想到的要难得多,然而,这种移植终究已成了事实,这足以构成说明胡适早期之积极性的理由。

在某种程度上,胡适对实用主义的兴趣是在他对詹姆斯·克赖顿

① 《日记》,1915年5月9日一条第一次提到实用主义(629页),此条只是对实用主义理论关于真理问题及其后果问题的简略摘要。

很遗憾,《日记》中仅有简略和零散的资料可供了解他把哲学当做一门学术研究的兴趣,因而对他的哲学领域的思想发展不能为读者提供出十分确切的看法。在日记1936年版的序言中,胡适说,“札记的体例最适于记载具体事件,但不是记载整个哲学体系的地方”(自序,6页)。1915年8月5日日记中他写到“正以哲学为吾所专治,故不以入吾札记耳……且吾札记所记者皆一般足以引起普通读者之兴味者也,哲学之不见录于此,不亦宜乎?”(730页)。在1958年的一次采访中,胡适对罗伯特·米尔(Robert Muir)先生说,他写日记意在日记能让别人看;参见罗伯特·米尔《胡适:传记概略,1891—1917》(该文的一部分载于《东亚习俗凭证》,哥伦比亚大学,1960年),8页。1915年8月5日的日记和《新青年》发表的1916年9月到1918年9月的《日记》选录也可证实这点,选录原题为《藏晖室札记》(Notes from the Studio of Hidden Brilliance)。

② 在后来的岁月中与胡适关系最亲密的名人是蒋梦麟(1886—1964),1917年他也是在杜威的指导下获得哲学博士学位的(他的论文题目是《中国教育准则研究》),后曾在国民政府任教育部长和北京大学校长。见蒋梦麟《新潮》;布尔曼(Boormen)《传记辞典》(Biographical Dictionary),I卷,347—350页。

③ 艾尔弗雷德·诺思·怀特海(Alfred North Whitehead)载于保尔·A·希尔普编辑的《约翰·杜威的哲学》(The Philosophy of John Dewey)(纽约,1939,1951年),478页。

④ 伯特兰·罗素(Bertrand Russell):《西方哲学史》(History of Western Philosophy)(纽约,1946年),847页。

和哲学院哲学系的其他人所鼓吹的主观唯心主义反感时产生的,主观唯心主义是一种胡适本人从一开始就不屑一顾的哲学信仰。在提到他被迫去读布拉德雷和鲍山葵的书时,胡适说“他们提出的问题从未引起我的兴趣”^①。相反,早在1914年他在日记中就提到过,他正在从事一种“实用哲学”的探索。^②大约18个月之后,他在杜威的实验主义中找到了这种哲学。一开始便激发了他的爱好的原因是,首先,实验主义把真理解释成一种相对的价值,只是在一种具体的判断中才是有意义的并且总是要根据新的经验给予重新评价;其次,实验主义对社会与理性问题的独特分析中固有的那种科学方法论,^③在一个已经对古老的中国教义的权威性主张怀有敌意而又无意完全依据西方经验建立一个思想体系代替它的反叛者的心目中,这些要旨显然是十分有益的概念。实验主义的重要优点就是它的普遍性。作为一种“科学的”方法论,它超出了西方文化的范围,因此,作为一种把科学的理性观点转化为适于分析社会与政治现象之专门术语的手段,它在中国的潜在的实用性也应与在西方业已证明的一样。^④

无论怎样,这正是胡适对实验主义的理解。最初,他从杜威那里学到的也只是一种公式化的理性方法论。在他后来对这个问题的阐述中,他所一再反复强调的也正是实验主义的方法论的这个方面。相反,每当人们用实用主义的方法试图解答那种被胡适轻蔑地称做“哲学家问题”的时候——例如像C. S. 皮尔士运用实用主义的哲学范畴去解决认识论问题或威廉·詹姆士试图用实用主义的哲学判断方法去调和宗教与科学之间的冲突时——胡适总是带有敌意地看待的,至多也只是对此不予理睬。^⑤

胡适对实验主义方法论的接受满足了他一种理性上的需要,他自

① “信条”,252页。

② 《日记》,168页。

③ 实用主义的这两方面在《日记》,629页对实用主义一词的惟一一条解释中都提到了。

④ 《日记》。直到晚年,胡适还说:“坦率地说,我感谢约翰·杜威使我懂得自然当中存在着对所有科学研究都是共同的基本方法——也就是说,西方和东方的研究方法是一样的。说明它们在本质上的相同性的理由是它们都是以人类的共同意识为基础的。”《口述史》,106页(着重号是后加的)。

⑤ 参看胡适《50年来之世界哲学》中有关皮尔士和詹姆士的论述,《胡适文存》,2集,2卷,245—258页。

己追溯说,他在上海作学生的时候就有这种需要了。那是通过他构思的《真如岛》中一个人物说出来的,“只可怜我们中国人总不肯想,只晓得随波逐流,随声附和,国民愚到这步田地,照我的眼光看来,这都是不肯思想之故。所以宋朝大儒程伊川[程颐]说,‘学原于思’,这区区四个字简直是千古至言”。^①

在完成这篇小说的 20 年后,他评论这段话时说,“我后来的思想走上赫胥黎和杜威的路上去,也正是因为我从十几岁时就那样十分看重思想的方法了”^②。无论这能否被人们当成是对胡适早期思想的确切解释,他的日记的确为我们提供了关于在与杜威的思想接触之前他对理性方法之兴趣的几条记录。例如,在 1914 年 1 月的日记中,我们看到:

今日吾国之急需,不在新奇之学说,高深之哲理,而所在以求学论事观物经国之术。以吾所见言之,有三术焉,皆起死之神丹也:

- 一曰归纳的理论,
- 二曰历史的眼光,
- 三曰进化的观念。^③

几个月后他又沮丧地写道:“我国同胞没有逻辑意识...”^④杜威的实验主义既给了胡适一种他觉得与他的志趣相同的逻辑方法,也给了他进化和历史发展的观点——即研究理性问题的“发生”方法——后来他都出色地将这些方法运用在他的学术成就中了。

不容否认,胡适从杜威那里学到了很多对他的理性形成和发展有重大作用的深刻学识。他自己也是很坚定地这么说的:“正是从杜威教授那里,我懂得了,人的生活中最神圣的责任就是竭力去深刻思考。”^⑤

① 《自传》,66 页。

② 同上。

③ 《日记》,167 页。

④ 同上书,241 页。

⑤ “信条”,255 页。

然而,在他的晚年,他又坦白说,他“很难确定出是从什么地方,从哪本书中,或从哪位老师那里”学到了方法论观点的。他认为给他以理性思想的有这几个来源:他早年所受的宋代思想批判传统的熏陶,在康奈尔大学他随希腊哲学教授弗雷德里克·伍德布里奇(Frederik Woodbridge)所学的课程(在这些课程中主要的注意力都花费在原文的可靠性问题上了),以及随林肯·伯尔(Lincoln Burr)学的“历史学的辅助科学”课,即历史比较语言学、考古学和校勘学。^①毫无疑问,胡适的早期经历,已经使他甚至在1905年夏读了杜威的书以前,就有了接受杜威哲学中那些基本前提的能力了。正如威廉·詹姆士说的那样:“具有自己本身的追求倾向与排斥倾向的性格的确能决定人们的哲学信仰。并总是能决定意向的。”^②虽然胡适宣称他对杜威的实验主义原理是忠诚的,但他并未比任何人更能自由地摆脱开他自己的气质所给他的东西,摆脱开他在中国和美国所受到的早期教育的影响,以及那些也许是无意识地导源于他在其中成长起来的传统中国环境的对世界的看法。

在此有必要把新儒家思想的要点回顾一下——即它的怀疑主义、人文主义,它对个人德行与其社会责任感不可分割的信仰,以及它对生活是能够而且必须要按照人类的经验来认识的观点的承认。少年时候通过阅读他父亲的文章和其他经文,胡适就受到了儒家这些基本假说的熏陶,而且这些假说还形成了他的思想结构所赖以建立的基础。几年后在上海,他又在这个结构上加添了那时在他的同学中很流行的进化进步的概念。同时,在反对他的生长环境中的迷信内容时,他便从中国的思想渊源出发,为自己制定了一个不受道德判断影响的非人格的因果关系理论。这些思想对于他在上海写下的那些早期论文中的各种观点的形成,都是有作用的。更为重要的是,这些思想渊源已为他能在美国生活的最后几年对杜威的思想作出积极的反响做好了准备。因为,杜威的实用主义也具有如下的特点,即它是人本主义的、具有社会导向的、以取源于进化论的变化观点为基础的,而且主要是

① 《口述史》,110、124、125页。

② 威廉·詹姆士:《实用主义》(Pragmatism)(纽约:子午书库1955年),35页。

为了这样一种信念服务的,即经验可给人们以洞察其本质的能力,并可通过对原因与效果(或用更典型的实用主义的术语说,前提与推论)的理解,把它转化成富有创造力的意图。

这既不是说实用主义仅仅是用进化观点改造过的儒教,也不是说胡适把实用主义看做是儒教。儒教是从有关人类和宇宙本质的明确而教条的断言来开始其推理过程的,它把人的本质看做是善的,把宇宙的本质看做是和谐的,并根据这类断言而趋向于与实证主义思想大相径庭的纯思辨的理性论。然而,在此要论述的一件重要的事,是在一些关键性的问题上,儒学家的反应和实证主义者的反应又是十分接近的,并足以使从这个学说到那个学说的跳跃成为一件相当容易的事。胡适觉得最有意义的也正是实证哲学中那些与他所继承的儒家基本倾向十分接近的成分。

胡适提到过他在哥伦比亚大学随杜威学到的两门课程,一门是有关逻辑理论类型的课程,另一门是关于社会和政治哲学的课程。^①回到中国后,他常常喜欢说,他的政治方法是一种“实验主义的”方法。但在美国,由于他对理性的方法论很有兴趣,杜威的思想便使他更坚定了他的头脑中已存在的那些观念。虽然胡适说的话有着杜威政治哲学的色彩,但他与“实验主义者”这个名分联系在一起的那些思想观点则是受到了他在美国生活的那几年进行的大量思想交往启发的,虽然这些思想与杜威对他的影响是一致的,但在根本上又是与此无关的。

1910年夏胡适从上海启航时,距那场使古老的清王朝得到其可耻下场的革命势力之突然而出人意料的胜利还有一年多的时间。当这次事件在1911年秋发生时,它受到了留美中国学生狂热的并被后来各种事件证明是寄托错了对象的热情欢迎。同年12月那期《中国学生月刊》(*The Chinese Students' Monthly*)刊登的一篇社论极力称颂说,“以前中国还从未有过这样一场组织得如此良好的人民、军队以及学者和缙绅如此普遍参加的革命。任何国家也从未有过这样一场如此平和、在这样短的时间中便会产生出具有如此广泛之结果的革命”^②。而胡

① 《口述史》,96页。

② T. C. 朱:《中国的革命》,载《中国学生月刊》,7卷,2期,127页(1911年12月)。

适对这条新闻的反应则是颇有节制的。10月末,胡适在他的日记中失望地写道:“回首故国,武汉之间,血战未已……桂林长沙俱成战场;大江南北人心惶惶不保;此何时乎。”^①在此后的六年中,由于他一直注视着远方这场共和实验,所以把他与这场革命隔开的那个距离以及种种事件本身都同等程度地影响了他对这场革命的印象和他对这场革命的态度。他对自己最终该起的作用的想法更多地受到了他在其中生活了这些年的那个环境特征的限制,而很少受到革命本身的制约,他觉得这些革命的现实仅是些遥远的回声。

1916年他在日记中写道:“余每居一地,辄视其地之政治社会事业如吾乡吾邑之政治社会事业。以故每逢其地有政治活动,社会改良之事,辄喜与闻之。”^②所以,在康奈尔大学的时候,通过出席伊萨卡城市议会的各种会议,他熟悉了美国地方政府的运作情况,^③为了学习塞缪尔·P·奥斯(Samuel P. Orth)讲述的美国政党政治课程,他还阅读了美国各州有关对付腐败行径的立法。在1912年的美国总统竞选期间,他订阅了三份纽约的报纸,每份都支持一个主要的候选人——《时报》(支持威尔逊),《论坛报》(支持塔夫脱)和《晚报》(支持西奥多·罗斯福)。他自己则自始至终随意地选一个叫布尔·穆斯(Bull Moose)的小人物。^④但是,在一次“康奈尔大学世界学生会”举行的民意测验中,胡适的一个中国同学竟在他的选票上把罗斯福写成“罗斯韦尔”,胡适对他这种在美国语音上表现出的不可原谅的无知十分恼怒,胡适的恼怒甚至给他为罗斯福在竞选上的失败所感到的失望又添上了一层阴影。^⑤

在威尔逊胜利后不久,胡适对罗斯福的仰慕之情便烟消云散了。而在威尔逊的第一任期结束之前,胡适也成了一位热情的威尔逊主义者了。他对威尔逊总统“理想主义”和“人道主义”的政治态度的敬慕是

① 《日记》,86页。

② 同上书,1053页。

③ 同上书,196—198页。

④ 《口述史》,36,37页。

⑤ 《日记》,112—114页。威尔逊顺利取胜。尤金·德布斯(Eugene Debs),这位社会主义的候选人仅得两票——且都是中国学生投的。(这有何预示性的象征意义呢?)

那样的热烈,以至他激动地把威尔逊描绘成“西方文明之最高产物。”^①威尔逊在胡适心目中是“一个能以哲学之理想为政治之根本,虽身入政界,而事事持正尊重人道”;在胡适以后的岁月中,他心中还一直保持着威尔逊的这个形象。这个形象为他提供了政治行为的榜样,在他对他要竭力仿效的这个形象的记述中是非常具有儒者意味的。^②

在第一次世界大战前夕的几年和平的日子里,国际主义者的理想主义浪潮日益高涨,在美国的各大学中尤为如此。本世纪初不久,随着留美求学的外国学生人数的增加,1898年在意大利成立的“国际学生联合会”(F. I. D. E),即“兄弟联合会”,在美国吸引了一些追随者。1903年在威斯康星大学成立了“国际俱乐部”。次年“康奈尔大学世界学生会”成立。到1912年,第一批按相似宗旨成立的组织已近30个,分布在美国学术界。1907年,“世界学生会联合会”成立,四年以后,它被承认为F. I. D. E的美国分会。1913年8月,F. I. D. E的第八届国际大会在绮色佳开会,这是在美国举行的第一次会议,这样康奈尔大学世界学生会的会员部便交与几百名世界各地的代表们使用。^③

从1911—1914年,胡适在这所巨大、丑陋的方形建筑中的康奈尔大学世界学生会总部任职。在这一段时间中,他积极地从事着学生会的工作。1912年末,他是该学生会参加于费城举行的第六届世界学生会联合会年会的代表之一。^④1913年,他被任命为参加在绮色佳举行的第八届F. I. D. E国际大会的正式代表,既代表康奈尔大学世界学生会,又代表中国学生同盟。^⑤1913—1914年,他在F. I. D. E中央委员

① 《日记》,482页,亦请参阅301页。在这页中,胡适援引了威尔逊之“人道主义”的例证,即对运河通航税问题的解决,以及弥补了自1903年巴拿马危机以来所存在之裂痕的美国与哥伦比亚条约的签订(1914年4月)。

② 同上书,301页。

③ 有关学生会发展的背景请参阅路易斯·P·洛克纳(Louis P. Lochner)《世界学生会运动》(“The Cosmopolitan Club Movement”),载《国际调解委员会美国联合会文献》,1912年, No. 61(纽约,1912年);以及埃菲索·吉格利奥·托斯(Efisio Giglio-Tos)《为裁军与和平呼吁:国家联盟与世界友爱的先驱;据“兄弟同盟”,即1898—1931年国际学生同盟的档案》(都灵,1931年),173—223页。

④ 《日记》,136—138页。

⑤ 吉利奥·托斯(Gilio Tos);《呼吁》190和192页。根据这份资料,出席这次大会的是一个大型的中国学生代表团,其中包括一些后来升至显赫地位的青年人,参附录B。

会任职,同时任康奈尔分会主席。^① 1914年12月,他再次代表康奈尔大学出席世界学生会联合会国内大会。这次大会在俄亥俄的哥伦布市举行,他任议案委员会主席。^② 这些对他实际参与学生政治活动的记录,与当学生运动在中国发展起来时,特别是1925年以后,胡适对其所持的有名的并受到了严厉批判的反对态度形成了有趣的对比。然而,事实上,在胡适所参与的种种活动和使20—30年代的中国学生与政治当局直接对抗的罢课、上街游行以及校园暴动等活动之间,几乎没有什么相似之处。胡适所参加的那些组织并不打算引起如此强有力的政治卷入。相反,他们更为超然的目的在于对政治行为进行理智的和道德的判断。在他后来的岁月中,胡适所反对的并不是中国学生对政治问题的兴趣,而是他们卷入政治活动的本质。他从未相信过,知识分子对公众生活本质的、正常的关心应通过公众的活动恰当地表现出来。在这一点上,他对于1915年他刚到哥伦比亚后所发生的那次事件的评论是很有启发性的。10月的一天晚上,当他坐在福尔纳德学生宿舍房间中读书的时候,俯瞰百老汇大街,他被街中那场骚乱弄得心情烦乱,无法读书。

临窗观之,乃一汽车,中有妇女多人,盖皆为女子参政之活动者也。中有一女子执笛吹之,其声悲壮动人。途人渐集车下。笳歇,中一女子宣言,大学藏书楼前有街心演说会,招众人往赴之。余遂往观之。有男女数人相继演说,亦都不恶。余忽见人丛中有杜威先生……此邦哲学界第一人。余初以为先生或偶经此间耳,及演说毕……先生乃登车,与诸女子参政会中人并驾而去,然后乃知先生盖助之为进行活动者也。嗟夫,20世纪之学者不当如是耶!^③

胡适与国际学生运动的交往,不仅在理智上对他是有利的,而且

① 《日记》,194页。

② 同上书,504—511页。

③ 同上书,809页。在《口述史》中(39页),胡适只说,这次经历给他“留下了很深的印象”。

在社会交往上对他也是有利的。通过参与学生运动,胡适受到了当时某些最雄辩的社会改革拥护者如莱曼·艾博特(Lyman Abbott)、华盛顿·格拉顿(Washington Gladden)等人的思想影响,他对这些人思想的了解,是通过他们的著作或参加演讲会而得到的。^① 他也结识了一些和平主义运动的年轻领导人。1903年曾协助在威斯康星大学筹建国际学生会后来又出任 F. I. D. E 中央委员会秘书和《世界学生》(*The Cosmopolitan Student*)杂志编辑的路易斯·P·洛克纳,就曾以他的好友自居,劝胡适戒掉他那“猛烈的吸烟,[因为]你是一位难得的天才,[而且]我认为你对社会的责任就是最大程度地保养好你的智慧才能”^②。胡适后来悔恨地说,他未能听从洛克纳的劝告。对他影响更大的另一位朋友是乔治·W·内史密斯(George W·Nasmyth)(1881—1920),他是康奈尔大学的研究生(1906年获文学学士,1909年获哲学博士),后来成了一名公理会牧师和一位热情的和平主义者。内史密斯在德国各大学的研究生学习期间与欧洲学生运动建立了紧密的联系,并在从1911—1913年期间任 F. I. D. E 的主席。^③ 1914年,内史密斯把诺曼·安吉尔(Norman Angell)的《巨大幻觉》(*The Great Illusion*)一书推荐给胡适,这本书是一本自其1909年出版以来在欧洲和美国都激起了广泛重视的和平主义的小册子,并使其作者赢得了爵士爵位和诺贝尔和平奖。1915年胡适来康奈尔大学参加由卡内基基金会和波士顿世界和平基金会联合发起的一次讨论国际关系的大会,那时胡适亲自面晤过安吉尔,乔治·内史密斯那时任波士顿世界和平基金会理事。这次会议上讨论的问题范围,从“圣山上的布道是有效的政治吗?”到“战争是一场生存的斗争吗?”^④在他从世界学生会宿舍搬到橡树街一所可领略斯卡迪拉峡谷风光的房屋后,胡适每日午后均邀请各色人

① 《日记》,509页。胡适是阿博特主办的杂志《展望》(*The Outlook*)的固定读者,并曾为此杂志撰写过一篇文章。

② 同上书,165页。

③ 《美国传记百科全书》,XVⅢ(1922),246—247页。

④ 《留学日记》,671—684页。亦请参见诺曼·安吉尔,《终归:诺曼·安吉尔自传》(*After-all; The Autobiography of Norman Angell*)(伦敦,1951),172—173页和201—202页;以及《世界和平基金会年度报告,1915》(*Annual Report of the World Peace Foundation 1915*)(波士顿1915),11—17页。

物到他寓所漫谈,从而充分利用了这次会议的交往机会,受益匪浅。^①

激励着这些年轻理想主义者的共同思想,是对人们狭隘地抱有的并好战地表达出来的民族主义思想的强烈反感,和同样强烈的对可超越民族与文化界线的世界人类价值之存在的信念。在为了庆祝 E. I. D. E(即“兄弟联合会”)的成立而于 1918 年写成的那首赞歌的结束句中就清楚地表现出了这种思想倾向:

尽管我们被大陆、海洋分隔,
尽管我们有不同的语言、宗教、习惯、法律和特点,
但我们有同一颗团结我们大家的心……啊!兄弟!^②

该联合会的“基本章程便是赋予每一个成员如下的一种责任,‘不停顿地利用其社会地位、智慧与活动所给予他的那些手段’在青年中促成国际的和谐……直到在各个阶级的人民中间消灭掉使得国家处于互相敌视状态和总是剑拔弩张准备战争状况的偏见,积怨以及仇恨等等邪恶之事为止”。^③ 会员们所关心的东西至少也部分地在 1913 年于康奈尔大学举行的 F. I. D. E 的第八届世界大会所通过的决议案中反映出来了,他们支持把世界语作为“一种正式的国际性辅助语言”,并支持实行世界性邮政以促进国际联系等项措施。不过,他们也关心一些更广泛的问题。

通过开展反文盲、反酗酒、反结核、反不卫生起居条件的教育活动,芬兰学生和俄国学生为了振奋他们的人民的精神做出了成绩,大会对此表示祝贺……大会希望,世界各地的学生也会满怀热情地去从事这项可在文化、社会、政治和经济上对其各自国家的人民有所提高的工作。

虽然本大会对那些在这场最近的战争中为了祖国勇敢战斗

① 《日记》,672、678、679 页。据胡适日记,他是 1914 年 9 月搬入橡树街的(418 页)。

② 吉格利奥·托斯:《呼吁》,59 页。

③ 同上书,84 页。

并光荣捐躯的欧洲各国青年学生是十分钦佩的,但是大会真诚地希望,在不久的将来,世界主义运动将会波及这些国家,并把有关各国之间的理解、善良的愿望以及和平的喜讯佳音带给它们;而且希望,这场世界主义运动在将来能免除牺牲一个国家的最优秀人才的必要。^①

1913年9月,出席大会的一组代表——胡适亦在其中——驱车前往华盛顿,当他们接受威尔逊总统和国务卿布赖恩(Bryan)的接见时,总统的赞扬与鼓励更使他们坚信他们的观点的重要性。威尔逊说:“我认为,这次小小的聚会代表了当代生活最有前途的事情之一,也就是说,代表了那些研究与国际边界无关、而仅与提高人的思想与精神有关的事件的那些人之间的密切交往。”^②

因而,在这些年的美国学生生活的环境中,使胡适导向与“世界主义”结合起来的因素是很多的。但是,对于一位在充满紧张气氛的上海生活了六年之久的青年人来说,对于一位常常要受到以凄凉、悲惨之措词描绘中国缺乏“爱国主义情操”传统的革命性宣传影响的青年人来说,这并不是一种毫无痛苦的转变。在国内外的中国青年知识分子当中,所存在的倾向就是以阴郁的预言来看待中国作为一个国家的不足之处。梁启超就是用那个时代的典型语言来表达那时非常流行的观点的,在他的《爱国论》一文中他说“呜呼,以如此之民,而与欧西人种并立于生存竞争,优胜劣败之世界,宁有幸耶?宁有幸耶?……欧人曰,支那人无爱国之性质,我四万万同胞之民,其重念此言哉,其一雪此言哉”^③。

胡适总是企图在作为一种正常爱国情感的爱国主义与作为这种情感之反常状态的民族主义之间做出区分,这种反常的情感实际上堕落成了一种认为国家干什么都对的盲目信仰。所以,在1913年,胡适

① 吉格利奥·托斯:《呼吁》,187页。

② 同上书,173页。尽管与1913年这个时期有关的胡适《日记》丢失了,但是摄于华盛顿的那些照片证实他当时是在场的,在这些照片中可看到胡适是在白宫的那群人中间的,还可看到他同国务卿在一起的情景。参见吉格利奥·托斯《呼吁》,174、177、178页。

③ 梁启超:《爱国论》(1901)载《饮冰室合集·文集》,2集3卷,76—77页。

借用了丁尼生(Tennyson)的一句话,心甘情愿地承认此话与他的观点相同,即“彼爱其祖国最挚者,乃真世界公民也”;对这句话他又加一评论说,“今日稍有知识之人莫不知爱其国”^①。几个月后,他从卡莱尔(Carlyle)处引了一句话,又谈到了这个问题,他说卡莱尔的这句话最确切地反映了他自己的观点,“我们希望,世上有一种以优于偏见之物为基础的爱国主义;希望我们的国家对我们是可亲的,不伤害我们的人生观;希望在热爱和公正地赞美所有其他国家时,我们也能公正地赞美并先于任何国家来热爱我们自己的坚定的祖国,热爱和赞美其令人尊敬的社会与道德生活结构,这是于悠久的岁月之中上帝在那里为我们建构起来的東西”^②。但是,明智的爱国主义与无节制的民族主义之间的这种区分也是不易保持的。胡适常常发现他自己在为前者辩护时往往不得不攻击后者。例如,1914年关于斯蒂芬·德凯特的著名格言——“吾国乎,吾愿其永远正直而然也,然曲耶、直耶、是耶、非耶,终为吾国耳”,胡适卷入了一场冗长的讨论。上面一句话是以节略的形式刊登在《绮色佳日报》报头栏上的。胡适坚持认为,这样的观点意味着一种双料的道德标准,就政府得不到国内政治支持的与其他国家的交往来说,这等于承认了某种程度的不公正。后来,有人提议说,这句话的意思并不是要宽恕某一不公正的政策,而只是说出了即使国家的行为有悖于正义而其对国家仍不改其忠的观点。为了与这种解释中的合理成分相适应,胡适对他的反对意见稍有更改。但是,他仍然把这种普遍流行的观点看做是一种建立在虚伪基础之上的观点。^③

在欧洲战争爆发几个月后,胡适与乔治·内史密斯进行了一次长谈,那时内史密斯刚刚结束了他尾随在德国人之后传播不抵抗学说的比利时之行,而从英国返回美国。从这件事,胡适很快引出了同情的结论。^④正像他后来回忆的那样,有一段时间,他变成了“一名热情的和平主义者”,^⑤

① 《日记》,140页。

② 同上书,332页。〔该段引文日记中系以英文录之。——译者〕

③ 同上书,233、234、314、315、509页。在俄亥俄,哥伦布市参加世界学生会联合会第八届年会时,胡适在一次讲演会上聆听了华盛顿·格拉顿对国际事务中流行的政治道德的谴责,斥之为“双料的标准”,格拉顿的斥责使胡适得意地说“智者所见略同矣”。

④ 同上书,433—435页。

⑤ “信条”,253页。亦可参阅《口述史》,61页。

并毫无困难地在中国的传统中,特别是在常常提到水之柔弱力量的《道德经》中,为这种和平主义观点找到了很多正当理由。^①也正是在这个时候,他对墨子学说的兴趣又萌生出来了,也许这也正是墨子的和平主义观点所使然的。^②1915年初,胡适代表康奈尔大学出席了“铲除军国主义学生会”(Collegiate League to Abolish Militarism)(此名系胡适所拟)成立大会,该会是由奥斯瓦德·加里森·维拉德(Oswald Garrison Villard)在纽约城组织的。^③他的和平主义者的观点,使他自己于1912年曾支持过其总统候选人资格的罗斯福所持的好感幻灭了。“罗斯福说,‘今日言和平者乃非可爱之人’,‘乃为最不受欢迎之公民也’[此引号内原为英文——译者],罗斯福耄矣,休矣。”^④

1915—1916年,胡适的和平主义观点有了一些改变。这部分地是因为他与诺曼·安吉尔的争论,这场争论的起因主要不是对战争的道德认可问题,而是关于战争在经济上的无利益性问题的看法。^⑤更重要的是,他的思想改变是因为响应了约翰·杜威1916年发表的两篇文章。杜威认为,把战争称做是求助于“武力”的手段是对战争的误解。他争论说,在拥护用法律代替武力的各个阶层人士中,存在着一种“理智上的混乱”,因为“武力是世上惟一可以影响任何事情的东西”。他接着写道,战争是无益的和耗费的,“应当把它看做是一种暴力,而不是对武力的利用问题”。他最后说:“认为战争源于仇恨、好斗、贪婪等情感,而不是源于产生这些情感的各种客观原因的这种观点,使这场和平运动成了一种忠告式布道的无益旅行。”^⑥这使得胡适在1916年从美国

① 《日记》,436、465页。

② 同上书,471页。亦请参见胡适《一位中国哲学家对战争的论述:对墨翟道德与宗教观点的一般看法》,载《中国学生月刊》,11.6:408—412(1916年4月)。

③ 《日记》,553—557页。

④ 同上书,684页。

⑤ 参阅诺曼·安吉尔《巨大幻觉—1933》(纽约,1933),59、62页,以及书中各处;参阅《日记》,432页。

⑥ 约翰·杜威:《武力、暴力与法律》(Force, Violence and Law),载《新共和》,5:295—297(1916年1月22日),重刊于约瑟夫·拉特纳(Joseph Ratner)编辑的《名人与事件》(Characters and Events)(纽约,1929),II,636—641页;约翰·杜威:《武力与强制》(“Force and Coercion”),载《国际道德杂志》(International Journal of Ethics),重刊于《名人与事件》,II,782—789页。这两篇文章在《日记》中均未提及,但胡适在后来写的文章中提到了这两篇文章对他的影响。见胡适《作为一种政治概念的工具主义》(“Instrumentalism as a Political Concept”),载《政治科学与社会学研究》(Study in Political Science and Sociology)(费城,1941),4页;以及《口述史》,72页。

国际睦谊会得到一笔奖金的文章中下结论说：“现在世界上的麻烦不是武力盛行，而是武力并不盛行。”“现在真正的问题是寻求一种更经济更有效的利用武力的方式：即一种当前之粗野方式和浪费利用武力方式的替代物。”^①

然而，这个新见解并未使胡适放弃他与国际主义者运动的接触，或者说并未使他摒弃他对“狭隘民族主义”之危险的信念。正像他早些时候说的那样，在这个问题上，他一直保持着他的观点。1914年10月他在日记中写道，“爱国是大好事，惟当知国家之上更有一大目的在，更有一更大之团体在，葛德文·史密斯(Goldwin Smith)所谓‘万国之上犹有人类在’”。^② 葛德文·史密斯是坚定批判欧洲帝国主义的英国批评家，19世纪60年代曾短期在康奈尔大学讲授历史学，以上从他的作品中引用的这句诗曾被当做世界学生联合会的座右铭，胡适在1915年初为庆祝康奈尔世界学生会10周年写的一首14行诗中也曾用此句做过结句：

“让人类的兄弟之谊在此开始，

东西方在何处可自由面晤，

人类在哪里能和睦相处——这起码的最高事业，理解互
爱是我们的宗旨。”

我们的先驱就如是说；我们的重任也这么开始，

我们并未灯红酒绿，起舞相娱

在人类的神圣战争中，反却人人誓作虔诚牧师，和引路
先驱。

过去的十年我们做了甚？

少得也许不足道；犹如苍海一粟。

但是胜利这一天我们深信它会来临。

一旦我们的梦不再是梦，

① 《日记》，952页。亦请参阅胡适《武力在国际关系里有没有替代物》（“Ha algum substituto eficaz que se imponha á força nas relações internacionais?”），载《美国国际睦谊会泛美分会报告》，第13号（纽约，1917年）。

② 《日记》，433页。

世界上的每个国家都将高声称颂：
万国之上犹有人类在！”^①

1915年给了胡适一次检验其反对重大国际危机之严酷现实的理想的机会，1915年的那场重大的国际危机，对于留美中国学生来说，是一个他们觉得非常紧迫和严峻的事件。那年1月，日本政府向中国政府呈递了著名的21条要求，意在保证和扩大它1914年因占领了德国在山东的租地而在中国确立的特殊地位。日本政府的这个举动在中国和留美中国学生中间都激起了普遍和愤怒的抗议。许多学生不顾日本在军事上的明显优势，敦促即刻对日宣战，也有人提出建议，在民族危亡的时刻，中断学业、立即返回中国，这是起码应当做到的。

与这种爱国热情浪潮形成对照，胡适实际上是孤立的。在同年4月《中国学生月刊》刊出的《为爱国理智请愿》(A Plea for Patriotic Sanity)一文中，胡适提出了自己的观点。他争辩道“既然除了再三的劫掠什么也得不到，那么，奢谈战斗便是一派胡言，便是纯粹的愚蠢！”他规劝他的同胞们要有节制：

恐怕我们都完全失去了理智，都发了疯……同胞们，在这样危急的时刻冲动起来是绝对无益的。任何冲动、任何堂而皇之的慷慨悲歌、任何耸人听闻的建议都从未帮助过任何一个国家……

在我看来，此时此刻，在这远离中国的地方，我们这些学生应当采取的正确方法是：让我们冷静下来，尽我们的职责，那就是去学习。让我们不要被报上的一派混乱喧嚣冲昏了头脑而抛弃了我们庄严的使命。让我们冷静、泰然、坚定地致力于学习，让我们做好一切准备，如果祖国能度过这场危机——我相信她能，我们就去建设她改良她——或是必要的话，我们就应当把她从死亡中带向新生！

^① 《日记》，501—502页。这首14行诗的草稿及在师友建议下的修改稿一同收录在《日记》中，《日记》中还收录了一首同时写就的，并挑战性地献给“战神”的诗。[诗名“告马斯”，此二首诗均系英文作。——译者]

同胞们,这就是我们的职责和我们的正确选择!①

对这种温和规劝的反应当然很尖锐。在同一期刊物上,《月刊》的主编也刊发了一篇大大长于胡适原文的反驳文章。“如果您研究一下日本在过去30年中的扩张史和它的帝国主义政策的话,您就会看到,您的非抵抗主义学说毕竟是建在哲学家的空想和学者的梦想这两支翼膀上的。我们做好了去承受‘劫掠、劫掠和再劫掠’的准备,但我们不准备奴隶般地被别人用锁链捆绑……不幸,我们是用与胡适不同的材料做成的——不是木石而是血肉。我们有思想和情感。当形势要求我们表达我们内心的情感时,我们不能装聋作哑。”②

为了公平地对待胡适,我们应当指出,这次对胡适的攻击和其他一些用类似格调写成的对胡适的攻击完全忽略了胡适一直企图阐明的要点。他决不是从思想感情上就赞成日本人的,他也并不准备宽恕日本人那时所采取的一系列行动。对于日本人于1914年11月占领了德国在山东的租借地,他最初的反应就是厌恶地写道“拒虎进狼”③。1915年2月初,一位“中国友人”在《新共和》通讯一栏中说,日本人可能会在中国胜利,而中国人已明显是失败了。胡适为此于同年2月致书《新共和》编辑,他在信中说:

“一位中国友人”似乎忽视了这样一个重要事实,那就是,我们现在是生活在一个具有民族自觉的时代……中国人的民族觉悟已经根除了满族人的统治,而且,我相信,它也不会听凭任何外国人的统治或“指导”……一个像中国这样的大国的转变不可能在一天之内就实现……中华共和与在13州宪法统治下那沉闷时代的美国共和一样都算不上是失败……“作为一个进步中的国家,

① 胡适:《为爱国的理智请愿:致中国学生的公开信》(“A Plea for Patriotic Sanity: An Open Letter to All Chinese Students”),载《中国学生月刊》,10,7:425—426页(1915年4月),亦请参见《日记》,591—593页。

② 邝煦坤:《何谓爱国的明智?答胡适》(“What is Patriotic sanity? A Reply to Shih Hu”),载《中国学生月刊》,10,7:427—430(1915年4月)。

③ 《日记》,463页。

中国已做出了种种努力但却一无所获”，所以“她是没有能力使自己发展起来的，”难道我们不能说这是一种可鄙的观点么？……任何一个国家都有让它自己寻求获救的权利。^①

然而，毋庸置疑的是，胡适本人的倾向也贬低了这是“一个民族自觉的时代”这句话的意义。但是在《中国学生月刊》的观点交锋中所反映出来的他的不同观点，却是基本的和持久的。胡适 24 岁时对知识分子的基本责任的阐述，表达出了他在以后的年代中也从未放弃过的坚定信念，而当这些信念常常比 1915 年还不被他的同胞们所理解，甚至被看做是应当指责的观点时，他也未曾放弃过它们。在他的同胞们眼中，他的信念只是学者的梦想和哲学家的幻想，倘非如此，情况就更糟了。

甚至，对他来说，遵照自己的劝告也是不容易的。“报上的骚动喧闹”一次次地侵入了他的生活，把他从潜心学术的追求中赶出来。例如，在他发表了为“爱国的明智”请愿的信后不久，他便在一封致美国友人的信中说，“的确，我一直在越来越远地离开了我的主要目标。并不是没有看似合理的借口——也许正是因此而害了我……一度我曾悲观地看待过这种放任，之后又被它警觉。现在中日危机把什么事全搅乱了，我便又一次为我的一些毫不相干的活动找到了借口”。^② 那么，他如此不愿离开的“主要目标”是什么呢？1915 年初夏，他离开绮色佳到纽约的前几个月，他的一篇日记告诉了我们这个主要目标。

吾生平大过，在于求博而不务精。盖吾返观国势，每以为今日祖国事事需人，吾不可不周知博览，以为他日为国人导师之预备。不知此谬想也，吾读书 10 余年，乃犹不明分功易事之义乎？吾生精力有限，不能万知而万能。吾以贡献于社会者，惟在吾所择业耳。吾之天职，吾对于社会之责任，惟在竭吾所能，为吾所能为，吾所不能，人其舍诸？

^① 《日记》，571—572 页。亦请参见 622 页，在这一页中，胡适对抵制日货表示赞同；并见 622—623 页，胡适在致《绮色佳日报》的一封信中又反复重申了反对“一个中国友人”的观点。〔此信亦为英文信。——译者〕

^② 同上书，654 页。

自今以往,当屏绝万事,专治哲学,中西兼治,此吾所择业也。^①

因而,随着他留美学生时代的结束日近,随着他终生工作的性质在他心中愈益清晰,他就开始考虑未来,思考他在那时正在中国发生的事件中所应起的作用了。他从未怀疑过,他应该起一种作用——他在中国和美国所受的教育已为他接受知识分子的责任(如果不是政治的、领导的责任的话),做好了一切准备,而且为他有希望接近诸事件的中心而不是在其外围做好了准备。至少,在理论上,没有什么兴趣或爱好上的冲突曾使中国的哲学家脱离社会事务。这是一种并不与杜威的思想相矛盾,还能得到杜威思想支持的观点,因为杜威也认为哲学——以及哲学家——必须要研究“由于社会目标和社会志向造成的人类冲突的实际情景”,而且应该关心“深邃思想的人对如下两件事做出的选择,即:他们想使生活成为什么,以及他们让人们改造其理智活动所要达到的目标”^②。

但是,胡适在美国的那几年中,国内诸事的发展却并不很好。1912年后,那些革命几乎顷刻之间就掌握在了军国主义者手中,他们把共和制度仅仅看成是对他们野心的讨厌的约束。在这些人当中,最突出的人物就是清朝的军事指挥官袁世凯,如果他不是利用军事行动相威胁而保证了他自己得到民国总统的位置的话,他肯定会利用他在北方的强大军队将1911年那场革命粉碎的。自他在1912年初就任总统之职后,他相当成功地按照自己的意图清除了政治反对派,并使内阁和议会受他的意志控制。到1914年,孙逸仙的革命党已被逐出了北京政府并被赶入地下活动;少数几个开明的温和派人物,如梁启超、熊希龄,都曾想通过与他合作并参加其政府来把袁世凯政府引向责任共和制,此时也都失望地再次引退了;袁还曾图谋通过一个完全有利于他的狂妄念头的内阁,在“共和”机构中为他个人开设一永久性、世袭性且不对任何人负责的总统办公室。最后,到1915年末,他决定恢复真正的传

① 《日记》,653—654页。

② 约翰·杜威:《哲学的复兴》(*Reconstruction in Philosophy*),增订版(波士顿,1948年)25—26页。

统制度。12月中旬,在一次精心策划的“民众请愿”的配合下,他成了一个新王朝的开国皇帝。但是,正像事物的结局证明的,袁走得过头了。各省地方的不满,中国西南地区一次新的军事起义,袁所依靠的日本人的支持的丧失,甚至在自己的亲信中也出现的骚动(他们也不愿看到袁取得这样一种至高无上的地位)——所有这些因素结合起来,使得这位新皇帝不得不修改他的计划。1916年3月下旬他宣布撤销帝制,恢复总统制。6月初他死去。

袁世凯企图复辟传统制度的失败,也许在共和国初期的历史上,可为1911年革命所实现的目标的重要性找到最有力的证明。不过他的野心所带来的种种后果仍然是悲剧性的。因为,袁世凯所奠定的政治道德标准和政治行为模式在他退位之后仍然残存了下来,例如他提拔上来的徐世昌、段祺瑞等人也是这样做的,他们与袁一样蔑视共和理想,而且还通过他们那玩世不恭的伎俩,进一步贬损了共和制度。虽然袁重建帝国的欲念被粉碎了,但是从共和派的观点看来,即使他获得成功,结局不会比现在更坏。因为正是在他的启发下,军队而不是政党成了实行政治控制的工具,军事行动而不是议会辩论成了解决有争议问题的一般手段。

胡适在美国生活的最后几年,这种不幸的历史愈演愈烈。于是,他开始系统形成了对中国国情的看法,并设计了他处理中国问题的方法。对于胡适这些观点的形成起过作用的事情很多。有报上叙述这个悲惨故事开端情形的大字标题,也有胡适与一些西方人(如那位“中国友人”,或者约翰斯·霍普金斯大学的校长和袁世凯的政治顾问弗兰克·J·古德诺,以及英国的中国问题阐释者J. O. P. 布兰德)的争端,这些人都把中国的共和这种摇摆不定的开端看成是中国不适于进步与民主制度的实际证据。^① 还有,尽管他本人远离中国革命的现场,但

^① 在袁世凯恢复帝制前不久(古德诺博士支持这一阴谋),应《外观》杂志编辑之约,胡适写了一篇题为“中国与民主”的文章。在此文中,胡适说“年轻的中国信仰民主;它相信,实现民主制度的惟一方式就是得到民主。政府是一门技艺,它本身就需实践。如果我不说英语,我就永远不会说英语。盎格鲁·撒克逊人如不实践民主的话,他们也永远不会有民主。”《外观》3:27—28(1915年9月1日)。亦见《日记》,741—748页。在这里,胡适以最简洁的语言阐释了民主政府的概念,在以后的那些年中,这个概念一直是他的政治改革方案的基础。

他摆脱不了个人在思想上对它的关心。1914年,在悼念十年前与他在上海同室的亡友时,他写道,“吾安得不为社会哭乎?吾欲自问,又欲问国人曰:今之少年往往中道摧折,谁之罪与?谁实致此与?体干之不强耶?遗传种性之亏耶?……社会之遗毒耶?政治外患之激刺耶?理想之不达,不能与恶俗战,不能与失败战耶?呜呼?谁之罪与”^①?

国内传来的消息也不能给人增添什么信心。“国事危殆、民情浑沌,仍无异我五年前未去国之时……我国情去共和资格远甚远甚,百人中不可得一人识书字,千人中不可得一人可与道常识,百万人中不必得一人可与言外情,达治理。众愚如此,吾诚不知与谁言共和也!即真得其和矣,亦数十人之共和,而非民国之共和也。”^②

尽管仍有很多事件告诉胡适,他要返回到一种待做之事较已做之事更多的环境之中,但他的心情,虽然小心谨慎,却决未失望。1915年初他写道:“梦想作大事业,人或笑之,以为无益,其实不然。天下多少事业,皆起于一二人之梦想。今日大患,在于无梦想之人耳……天下无不可为之事,无不可见诸实际之理想。电信也,电车也,汽车也,无线电也,空中飞行也,海底战斗也,皆数十年前梦想所不及者也,今都成实事实矣。”^③

这是一个他以后也常常谈到的主题——即思想在改造世界中的力量,以及这样一种信念——像通过技术发明可以改造客观环境一样,人们也可通过创造新的社会与政治形式来改造他们的环境。尽管胡适在接触杜威的思想之前就说过这番话,但这番话肯定与他在杜威那里发现的观点是非常一致的。

同时,也是在接触杜威的社会与政治哲学的渐进主义之前,胡适就开始提出了他的缓慢平稳的中国改造方案。1914年底,由于中日关系颇为紧张,他写了一篇《论充足的国防》一文。他说:“今之欲以增兵备救中国之亡者,其心未尝不可嘉也,独其愚不可及耳……吾故曰此非根本之计也。”他继续写道:

① 《日记》,423页。

② 同上书,493—494页。

③ 同上书,584—586页。

根本之计奈何？兴吾教育，开吾地藏，进吾文明，治吾内政，此对内之道也。对外则力持人道主义，以个人名义兼以国家名义力斥西方强权主义之非人道，非耶教之道，一面极力提倡和平之说，与美国合力鼓吹国际道德。国际道德进化，则世界始可谓真进化，而吾国始真能享和平之福耳。

难者曰，此乃迂远之谈，不切实用也。则将应之曰：此七年病求三年之艾也。^①若以三年之期为迂远，则惟有坐视其死耳。吾诚以三年之艾为独一无二起死圣药也，则今日其求之时矣，不可缓矣。

此吾所以提倡大同主义也，此吾所以自附于此邦之“和平派”也，此吾所以不惮烦而日夕为人道主义之研究也。吾岂好为迂远之谈哉？吾不得已也。^②

一年后，在他致一位美国朋友的信中，他又用这种观点评论了袁世凯想当皇帝的渴望。这次他又把一个佛教术语的概念“造因”引入了他的观点中，在他后来写的文章中，他也常常使用“造因”这个概念。“造因”的意思是，创造出新的原因，而这些新原因又可产生新的结果：^③

我认识到，没有通向政治体面和政治效率的捷径……没有某些必要的前提条件也不能保证有好的政府。那些主张中国为了国内与国力的强盛而需要帝制的人，与那些认为共和式政府会创

① 此句引自《孟子·离娄》。“今之欲王者，犹七年之病求三年之艾也”，胡在此文中第一次引用后，成了他喜欢的短语之一。据中国注释家（赵歧，朱熹）和西方译者（莱格、多布森）的解释，这句话的一般意思是，人们总应事先有所准备，一旦病人敲叩死亡之门时，对于寻求一种需更长时间做准备的治疗来说，就太晚了。例如，要待艾草晾干，才可作成适用的艾绒治病。多布森的译文是“当今那些想成为理想国王的人就像用三年干草治疗一种七年之疾的药方”（W. A. C. H. 多布森译，《孟子》〔多伦多，1964〕，166页）。很可能，胡适就是在这个意义上用这句话的；但我认为他在此的意思是，长久的疾病需长久的治疗，在我看来，胡的文章中用到此句话的地方不少，从各种前后文的联系看，我的解释似乎与它们更为符合一致。

② 《日记》，492—493页。

③ “因”这个字的含义是，现存之人的行为决定其下次再生于其中的环境——即佛教因果报应学说的中心概念。

造出奇迹的人一样愚蠢。没有我说的“必要的前提条件”，无论是帝制还是共和都不能拯救中国。我们的工作就是提供这些必要的前提条件——去“创造新的原因”（造因）。

我准备比我的君主制论的朋友们走得更远。我甚至不许外国人的征服改变我“创造新原因”的决心。更不要说眼下这点小变化了。^①

大约与此同时，在他致上海时期的一位老朋友的信中，他更明确地阐述了他的创造“新因”的含义：

适近来劝人，不但勿以帝制撓心，即外患亡国亦不足顾虑。倘祖国有不能亡之资，则祖国决不致亡。倘其无之，则吾辈今日之纷纷，亦不能阻其不亡。不如打定主意，从根本下手，为祖国造不能亡之因……

适以为今日造因之道，首在树人；树人之道，端赖教育。故适近来别无奢望，但求归国后能以一张苦口，一支秃笔，从事于社会教育，以为百年树人之计，如是而已。

明知树人乃最迂远之图。然近来洞见国事与天下事均非捷径所能为功。^②

胡适对通过教育和民众观点的逐步改造而实行的缓慢而非轰轰烈烈之改革的提倡，他那为七年之疾寻求一种三年之艾的志愿，使他在早期阶段便与某些为解决中国问题寻求迅速的和特殊“革命”方式的人发生了冲突。这件事实胡适本人曾给予过正确的评价。1916年冬，在给哥伦比亚大学他过去的一位教授写的信中，他写道：

对于各种革命我都不谴责，因为我相信，它们是进化过程中的各个必要的阶段。但我不赞成不成熟的革命，因为它们通常都是耗费性的因而也是毫无结果的……正是由于这个理由，我才不对当前

① 《日记》，821页。〔此文为英文。——译者〕

② 同上书，832—833页。

在中国进行的革命抱更多的希望,尽管我非常同情那些革命者。

就我个人而言,我更喜欢一步步做起。我已认识到,没有通向政治体面与政治效率的捷径。中国的革命者们也想得到这两样东西,但他们是想通过一条捷径——通过革命,来得到它们。我的观点是:“无论发生什么事,让我们去教育我们的人民。让我们为我们的后代打下一个他们可以依赖的基础。”

这是一个必要的非常缓慢的过程,人类应当有耐心!但是,在我看来,这个缓慢的过程又是唯一的过程:它对革命和进化都是必要的。^①

因而,甚至在1910年胡适离开上海之前就已预示出来的他与革命运动的疏远,到1916年时,这种疏远已转变成了一种明确的信念,即,革命的方法是会把人引入歧途的,而且很容易是无效的。这种观点并不是他返国后所经受的挫折和幻灭的结果。这是在远离斗争现场时的冷静思考中得出的结论。隐藏这观点背后的是世界主义者的超然意识和坚定持久的乐观主义,它使胡适摆脱了革命赖以生存的种种可怕的激情。到1916年,胡适已经明确阐明了他此后一直以坚定的决心追逐不舍的那些基本的信仰原则,即切实可靠的进步不能不适当地草率从事,变革须一步步做起,并无取得“政治体面与效率”的迅捷便宜之路,只有渐渐培养出人的聪颖天资才能为建立新的政治和社会秩序提供一个足够牢固的基础,而且,理智决不当被暂时的激情引诱得离开自身对这个目标的追求。

但是这个选择不是他自己能决定的。他返回的国家和他要回到其身边的人民都已被卷进了那场革命洪流的跌宕起伏绵延的痛苦之中了。这场革命洪流涤荡了它前面的一切,没有一个生命未被触及,没有一个心灵的角落幸免撞击。这场洪流并不是由计划来推动的,相反,却好像是被贪婪、野心、愤恨、绝望、残酷、饥饿、无知,以及希望等等一些生就了的愚蠢的内在合力驱使着朝前涌流的。

在胡适1917年6月离开纽约前不久,段祺瑞,这位在袁世凯总统

^① 《日记》,842—843页。[原为英文。——译者]

任期中最后几个月和袁死后的中华民国国务总理,就被一位敌对的军事领袖赶下了台,而自袁一年前逊位以来国内那种普遍的不稳定和平也就被破坏了。此时,这里的需要就是召集起那些不是为了民族的目标,而只是为各个军国主义分子的那些争论不休的要求服务的各路军队。中国的军阀时代正式开始了。带着惊恐的心情读到了这些事件后,胡适在他学生日记的最后一些记录中写下了这样一则日记:

吾数月以来,但安排归去后之建设事业,以为破坏事业已粗就绪,可不须吾与闻矣。何意日来国中警电纷至,南北之纷争已成事实,时势似不许我归来做建设事。^①

这是一种正确的预感。

^① 《日记》,1147页。

第二部分

中国的文艺复兴

迷信的人追附于流氓恶棍，奴隶仰暴君的鼻息。更有甚者：迷信的人由妄想狂统治，并要变成一个人……一句话，迷信越少，狂热越小；狂热越小，灾难越少。

伏尔泰

第三章 文学革命

“如今我们已回来，
你们请看分晓吧！”

胡适在 1917 年 3 月的日记中记下了这句话，说这句话可作印在这代归国学生旗帜上的座右铭。^① 事实上，甚至在胡适离开美国之前，他的名字已为《新青年》的读者们所熟悉了（《新青年》是中国最重要的反映激进思想的杂志）。1916 年冬和 1917 年春，在《新青年》杂志上刊出了从他的学生日记《藏晖室札记》中选出的大量摘录，以及从他早期试写的白话诗中选出的样诗和他翻译的莫泊桑、泰来夏甫的短篇小说。更重要的是，他在《新青年》上发表了两篇对他返国后在其中起了重要作用的那场文学运动的发展具有重要意义的论文。第一篇是《文学改良刍议》，发表于 1917 年 1 月；第二篇是《历史的文学观念论》，发表于同年 5 月。在 1917 年 2 月的一期《新青年》上，该刊主编陈独秀采用了胡适的“刍议”，并将这些刍议转化为进行“文学革命”的号召。这一期杂志迅即激起了很大的反响，有批评也有同情。到胡适在 7 月抵达上

^① 《日记》，1106 页。这句话是《伊利亚特》中的一行诗，卡迪诺·纽曼（Cardinal Newman）曾用过；胡适是在阅读坎农·奥拉德（Canon Ollard）写的牛津运动史时看到这句话的。亦请参见胡适《平绥路旅行小记》，载《独立评论》（TLPL），162 期，13—18 页（1935 年 8 月 4 日）。

海时,这场“文学革命”已是轰轰烈烈了。

胡适一直为他作为这场运动的发起人所起的作用感到骄傲,而且比起他其他的种种努力来,这点也是尤应值得人们纪念的。然而,本文以下所要论列的则主要是在胡适有关文学改革、他的一般的改良哲学以及他对历史传统与进化和革命变革过程关系的看法等著作中所表现出来的那些东西,而不是这场文学革命本身。

总的来说,“文学革命”概括描述了随着胡适“刍议”的发表,始于1917年并在此后的几年中导致了学校、报刊、杂志以及新文学作家接受了比古典语言更接近普通口语用法的新语言等一系列事件。^①最初,这场革命仅是一场反对古旧书面语言形式即“文言”的运动,这种文言,19世纪的西方人恰当地把它称做是一种远离口头语言的深奥的表达媒介。

但是正如这场运动的拥护者和反对者从一开始就知道的那样,这场文学革命本身具有着深远的社会含义和政治含义。中国的古文不仅是由许多世纪的传统和很多人对其文学特质的真诚崇敬所维持着的,而且也是由一些重要的社会原因所维持着的。深入学习复杂的古汉语是令人痛苦的,也是缓慢的。对于古汉语本身、它的语法规则,以及由古文写成的文献的掌握,可能会占去一生的大部分时间。在过去的中国,报酬与成本是相当的,因为通过科举考试制度,识文断字能给极少数拥有闲暇和从事文化学习才能的人带来文盲大众所无法染指的高贵社会地位和取得政治权力的途径。因而,这种书面语言,与其他任何制度一样,维护了传统中国中统治者和被统治者之间的等级界限。甚至在旧的政治制度于1911年崩溃之后,古文言的遗存不仅确保了传统文化的存留,而且保证了传统社会态度的永久延续性。所以,这

① 胡适提出的建议的第八点即是“不避俗语俗字”(《胡适文存》,1卷,16-17页)。[《胡适文存》,上海亚东图书馆本,1卷,4页,此点为第四条建议,胡致朱经农信亦为第四条,《新青年》刊时为第八条,见胡颂平,《胡适之先生年谱长编初稿》,1卷,246页。——译者]这距离完全反映口语词的书面语还很远。他自己的早期白话诗形式就是取法于明清白话小说的。胡适曾称赞傅斯年首创书面语应摹仿口语的建议。参胡适《中国新文学运动小史》(台北,1958年),30页。(该书包括两篇历史简述。作书名的论文原曾收入《中国新文学大系:第一集,建设理论集》[胡适主编,上海,1935]。第二篇题为《逼上梁山》是胡适自传中的一章,原刊于《东方杂志》31.1[1933年12月]。]以下引此书均称《小史》。关于白话风格问题,亦请参阅傅斯年著《怎样造白话文》,载《新潮》,1期,2页(1919年2月1日)。

场文学革命的目标就远远超出了一种文学风格的破坏。这场革命的反对者所保护的是一个完整的社会价值体系。^①而反对文言之僵死古风与旧文学之陈词滥调的文学革命的拥护者,所抛弃的也是一个完整的文化与社会遗产。

20 世纪最初十年的后期,这场生机勃勃的反传统运动之物质的与精神的中心就是国立北京大学。1917 年秋,胡适入北大文学系,教授中国哲学和西方哲学。1916 年年底以后,蔡元培(1868—1940)任北大校长,他为把北大提高到其学术上和思想上的杰出地位做出了重大贡献。他的愿望是把北大建成一所真正自由的学校,一所能容忍所有观点的学校。由于他本人就是某种意义上的激进派,一位转向革命的古典学者,所以毫不足怪,北大在他的主持下很快就成了怀疑派和反抗者的聚集之地。1917 年,陈独秀(1879—1942)这位受过日本和法国教育的《新青年》杂志的创办人和主编,被任命为文科学长。李大钊(1889—1927)与陈独秀一起成了马克思列宁主义的早期中国皈依者。1918 年初,他任北大图书馆馆长,后来入法学院。教授语言学的钱玄同(1887—1939)是一位古汉语语言学家,章炳麟的门徒,他自称自己是“钱疑古”。“他也是最早涌现出来的和最热情的新文学支持者之一。”在北大的教员中还有受过英国训练的社会学家陶履恭(字孟和,1887—1960),以及在日本接受过教育的政治学家高一涵(1885—?)。在北京的还有,既在北大教书又是与北大集团来往密切的作家周作人和比他更有名的兄长周树人(鲁迅),周作人是位相当有才华的散文作家。在 1917—1920 年之间荟集北京的正是这批非凡的青年人。^②26 岁的胡适是其中最年轻的人物。但是,他那无可怀疑的受过西方教育的归国学者身份,他在北大的地位,以及他与《新青年》的联系,都标志着他是

① 一些反对白话运动的最重要的资料都收录在《中国新文学大系:2 集:文学论争集》中了(郑振铎主编,上海,1935 年)。亦请参阅李惠英,《新文学运动中之反对派》,载《联合学院学报》(*United College Journal*),5: 63—70(1966—67);R·戴维·阿库什(R. David Arkush),《辜鸿铭(1857—1928)》,载《中国论集》(*Papers on China*),19: 194—238(1965 年);李欧梵,《林纾及其译著:中国人眼中的西方小说》(*Lin Shu and His Translations: Western Fiction in Chinese Perspective*),同上,19: 159—193(1965 年)。

② 关于这一时期北大的情况请参阅周策纵《五四运动》(*The May Fourth Movement*)(马萨诸塞州,剑桥,1960 年),47—54 页。有关北大的全面研究尚待撰写。

这个虽然规模较小但却条理分明、影响巨大的先锋派的天然领袖。他知道,无论他说什么都会引起人们的关注——至少在那些日子里——也会得到人们恭敬的聆听。

当胡适与陈独秀在 1917 年春把语言改革当做一个问题提出来的时候,这个问题并不是一个新的问题。自本世纪初年由于被日本对俄国的胜利所震动,中国学者开始认真考虑文字改革的建议以来,人们就已把它作为更广泛的教育现代化问题的一个方面来讨论了。虽然总是没有什么明确的结论,但人们却为中国文字的拉丁化提出了种种方案。与此同时,把白话用做一种教育手段也日益得到了人们的承认。在革命前的十年中,许多意在向“无知的群众灌输新思想”的学生出版物就已普遍地使用白话了,例如胡适在上海编辑过的《竞业旬刊》。正是凭借着这个背景,胡适才在美国留学的那几年中开始考虑文学革命的问题。^①

令人惊异的是,一场在短短几年之中就造成了如此广泛的兴趣和热切情感的争论竟源于一件微末小事。作为一名庚子赔款生,胡适每月都要从华盛顿的中国公使馆领取一笔生活津贴。负责邮寄津贴支票的公使馆秘书是一位性情严肃不苟的中国基督徒,每次他都在信封内塞进些简短的道德宣传单和激励人上进的箴言,例如“不满 25 岁不取妻”、“多种树——种树有益”等等诸如此类的东西。1915 年初的一个月,胡适收到的宣传单是劝说人支持用拉丁化字体作民众教育手段。照胡适看来,这样一种出自一个未受过良好教育、无权贬损文言之人的建议伤了他的体面意识。但在寄出一篇言词激烈的反驳后,胡适又认识到,这个问题毕竟是一个有价值的问题,而且“我们够资格的人就应该用点心思才力去研究这个问题”^②。导致他分析中国古汉语之缺点的兴趣就这样产生了。^③

但是当胡适于 1915 年夏把这些观点介绍给他的中国同学时,他却

① 有关背景见胡适《小史》;胡适《50 年来中国之文学》,载《胡适文存》,2 集,2 卷,91—213 页;陈子展《文学革命运动》,载《中国新文学大系·X:史料索引》(阿英主编,上海,1936 年),21—51 页;周策纵《五四运动》一书各处。

② 《逼上梁山》,载《自传》,91—92 页。梁山指小说《水浒传》的造反英雄们占据的山寨。其含义是胡适觉得自己“被逼犯法”,但却是在为正义事业而战。

③ 同上书,94—95 页;《日记》,758—764 页。

几乎未得到什么支持。然而,他们的反对却愈益强化了他自己的热情。^① 争论很快就集中在这个问题上——白话文用于诗歌和纯文学中是否适当,尽管人们已普遍承认白话是适于写作像小说、戏剧这类下等文学的。胡适自然是持赞同态度的,并且很快就试着写白话诗了。^②

胡适沿这个方向所进行的一些最早的尝试,清楚地表现出了他对自己的建议所包含的革命性意义的认识。例如,1915年夏末,他写下了自己在这种精神下所从事的事业:

神州文学久枯馁,
百年未有健者起。
新潮之来不可止,
文学革命其时矣。
吾辈势不容坐视——
且复号召二三子
革命军前杖马槊……
鞭策驱除一车鬼,
再拜迎入新世纪。
以此报国云未罪。^③

翌年春,他以更大的信心写道:

……文学革命何疑!

① 聚集在胡适的事业周围不多的几个人有他的康奈尔的同学赵元任,以及瓦萨尔(Vassar)大学学生陈衡哲小姐。赵元任也是1910年的庚子赔款生,他原学数学与物理,但那时已在逐步形成对语言学的兴趣,这使他后来成了杰出的音韵学家和语言学家。其他两位团结在胡适周围的是康奈尔大学中国学生任鸿隽(字树庸)和杨铨(参见第一章),1914年杨铨曾协助筹建过“中国科学协会”,以作为提高国内外中国学生思想的媒介。陈衡哲1915—1916年在瓦萨尔大学学习历史和文学,她也是第一批试用白话写小说的人之一,她的一些尝试之作曾在《新青年》上发表过。1920年,她与任鸿隽结婚。陈衡哲是北大委以教授职衔的第一名妇女。参见布尔曼(Boorman)著《传记辞典》(Biographical Dictionary),一卷,148—152页和183—187页。在早期争论中,胡适的主要对手是哈佛大学的学生梅光迪,在他和胡适均返国以后,他继续在保守性杂志《学衡》上著文反对白话。

② 《日记》,981页。胡适早期的白话诗曾以《尝试集》为名出版过(上海,1920年)。

③ 《逼上梁山》,《自传》,96页。

且准备擎旗作健儿！
要前空千古，下开百世，
将他臭腐，还我神奇。
为大中华，造新文学，——此业吾曹欲谁让？……^①

这就是他制定文学改革方案时的心情。在1916年8月下旬的日记中，他把这个方案称为“文学革命的八个条件”；^②当这八项条件以稍有改变的形式刊登在翌年1月的《新青年》上时，他颇谦虚地把这八个条件称做“文学改良刍议”。^③

在1918年春《新青年》上发表的《建设的文学革命论》中，胡适对他的建议作了最简洁明确的阐述。在这篇文章中，他提出了如下的要点：

- (1) 要有话说，方才说话。
- (2) 有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说。
- (3) 要说我自己的话，别说别人的话。
- (4) 是什么时代的人，说什么时代的话。^④

对于最后一点他给予了特别的强调，因为归根结底，他认为推进白话的意义就在于历史的适时性。他指出，“一时代有一时代之文学”，^⑤但任何一个时代的文学必须是一种“活文学”，而“死文字决不能产生活文学”。^⑥他根据这个前提建立了“历史的文学进化观念”，^⑦称为文学革命的“基本理论”。^⑧他曾说过，文学的历史进化必须遵循一

① 《逼上梁山》，《自传》，102页。

② 《日记》，1002—1003页。亦见胡适致陈独秀的信，《胡适文存》，1卷，3页。

③ 胡适：《文学改良刍议》，《胡适文存》，1卷，7—23页。最初发表于《新青年》，2卷，5号（1917年1月）。

④ 胡适：《建设的文学革命论》，《胡适文存》1卷，79页。最初发表于《新青年》，4卷，4号（1918年4月）。

⑤ 胡适：《历史的文学观念论》，《胡适文存》，1卷，45页。最初发表在《新青年》，3卷，3号（1917年5月）。

⑥ 《建设的文字革命论》，《胡适文存》，1卷，83页。

⑦ 《历史的文学观念论》，《胡适文存》，1卷，45—49页。

⑧ 《尝试集自序》，《胡适文存》，1卷，270页。

个“先后的程序”，先要做到文字体裁的大解放。^①

一部中国文学史只是一部文字形式(工具)新陈代谢的历史，只是“活文学”随时起来代替了“死文学”的历史。文学的生命全靠能用一个时代的话的工具来表现一个时代的情感与思想。工具僵化了，必须另换新的、活的：这就是“文学革命”……

所以我们可以说，历史上的“文学革命”全是文学工具的革命……[我的批评者们]忘了欧洲近代文学史的大教训！若没有各国的活语言作新工具，欧洲近代文学的勃兴是可能的吗？中国文学史上几番革命也都是文学工具的革命。^②

依据这个观点，胡适又进一步断言，“中国的俗文学是中国的正统文学”，^③而“白话的文学为中国千年来仅有之文学……其非白话的文学……皆不足与于第一流文学之列”。^④这是胡适最激进的主张，而且他还用了种种观点为这个主张辩护。他在一些彼此完全不同的作品如《史记》和唐代诗歌中，发现了前人未曾注意过的俗字俗语——清激明朗的表达方式在哪里压倒了文学性的矫饰，他就在哪里得到这种发现。^⑤他说，与古典经文相对立的俗文学的普遍流行，证明了他的观点。^⑥他甚至明确断言，唐代伟大的散文文体家韩愈和柳宗元未曾以俗文字写作，仅是因为“其时白话之文未兴。”^⑦

胡适认为，只有把文学革命置于更广阔的进化过程之中才能取胜，他的这种信念可以证明上述那些论断。尽管他总是十分轻松地谈到“革命”，但在内心，他是怀疑种种革命运动的，而且对其结果也是悲观的。只有在把革命看做是进化变革发展中的一个阶段时，他才能接

① 《尝试集自序》，《胡适文存》，1卷，284—285页。

② “逼上梁山”，《自传》，99—100页。胡在此的意思是，这类“革命”便是“骚”体诗形式的发展代替了《诗经》中更早的诗歌形式，“词”的风格替代了更正规的“诗”的形式。参见《日记》，862—867页中有关对文学形式中种种革命的讨论。

③ 《自传》，100页。

④ 《日记》，943页。

⑤ 胡适：《白话文学史，上卷》（上海，1928；台北，1957），《自述》，12页。

⑥ 胡适：《引子》，2页。

⑦ 《历史的文学观念论》，《胡适文存》，1卷，47页。

受革命这个概念。在他的文学革命与中国文学形式的进化史之间存在的那种关系,为我们提供了一个显然的例证。“历史的进化有两种:一种是完全自然的演化;一种是顺着自然的趋势,加上人力的督促。前者可叫做演进,后者可叫做革命……故一千多年的白话文学种下了近年文学革命的种子;近年的文学革命不过是给一段长历史做一个小结束:从此以后,中国文学永远脱离了盲目的自然演化的老路,走上了有意的创作的新路了。”^①正是由于这个理由,才应为俗文学写出一部它本身的历史,并且,不仅应把这场文学革命看成是一种惟一的和激烈的否定行动,而且更应看成是一种实现过去之希望的手段。

照胡适在美国学习时对它逐渐形成的认识看,这个过去之希望的本质,就是教育的民主化。早在1916年他就认为,文学再也不能“为少数文人之私产”了,而“当以能普及最大多数之国人为一大能事。”因为,文学是演变的一种工具,是“有功世道人心”的一种手段。^②胡适之所以严厉地批判早期的改革者,是因为他们未尝认识到文字改革与普及新思想之间的联系。正像胡适毫不同情地回忆的,用典雅艰涩古文著译的严复曾说过,“海内读吾译者。往往以不可猝解。譬其艰深。不知原书之难。且实过之。理本奥衍。与不佞文字固无涉也”^③。胡适说道,这正是严复不能完成其普及理性改革使命的“铁证”,“古典主义者已给他们自己判了死刑”^④。对于本世纪初那些欲以发明音符替代中国文字的种种企图,胡适也是持批判态度的。他断言说,这类方案是注定会失败的,因为,就这些倡导人来说,他们根本就不愿承认,这种种尝试的成功必须要取决于对传统文字符号的彻底抛弃。如实现不了这点,其结果就会“将社会分成两个等级:一边,是‘我们’这些绅士;另一边,就是‘他们’,那些普通百姓,那些群众……拼音文字仅仅成了我们

① 《白话文学史·引子》,7页。

② 《日记》,956页。亦参见“逼上梁山”,《自传》,105页。

③ 《小史》,4页;引自严复为J. S. 密尔(J. S. Mill)《群己权界论》(*On Liberty*)一书译文写的序言。[此引文实出自该书“译凡例”。——译者]

④ 《小史》,4,6页。在本杰明·史华茨(Benjamin Schwartz)写的严复传中,他清楚地指出,严复并无意“普及”他翻译的著作。参本杰明·史华茨《寻求富强:严复与西方》(*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*)(马萨诸塞,剑桥,1964),92—98页。

这些绅士赐予普通人民的一种善行”^①。

而且,从一开始,胡适对文学改革的兴趣和对提倡一种可与普通听众交流的书面语言的需要的理解就是与这样一种意识联系在一起的,即:他们所需要的这种书面语不能仅仅是一种教育上的工具。如果把粗通文字者与真正受过教育的人分开的那道裂痕将会得到弥合的话,那么,这种新文字也就具有了其自身的活力和美,以及一种足以证明其存在之合理性的文学特质。他建议用“国语的文学、文学的国语”^②这句话作这场“建设的文学革命”的口号。因为正像他反复强调的那样:“国语没有文学,……便没有价值,便不能成立,便不能发达。”^③

为了与他的实验主义教育保持一致,胡适在谈论这场文学革命的最终结果时是很谨慎的。虽然他说白话是“正宗”,但他在1917年时又说,这只是有待于未来文学家的实际证明的“一个假设之前提。”^④他还曾用相似的口气说过,他的建议的正确性“非如一朝一夕所能定,亦非一二人所能定。甚愿国中人士能平心静气与吾辈同力研究此问题。”^⑤

陈独秀和钱玄同是胡适最早和最热情的同盟者。但是,他们虽然与胡适一起从事着共同的事业,而对当前这项任务的看法却与胡适迥然不同。他们没有胡适那种对这场革命转变的实际意义的担忧,而且在他们对其所从事之事业的目标进行的评价中可以看到,他们是非常直率的反传统派。陈独秀在1917年致胡适的信中写道:“鄙意容纳异议,自由讨论,故为学术发达之原则。”但他接下去说:“独至改良中国文学,当以白话为文学正宗之说,其是非甚明,必不容反对者有讨论之余地,必以吾辈所主张者为绝对之是。”^⑥在他发表于2月份《新青年》上的进行文学革命的号召中,他把自己称为“全国学究之敌”,并力主“贵族的”文学要让位给“平易的抒情的国民文学……明了的通俗的社会

① 《小史》,14页。

② 《建设的文学革命论》,《胡适文存》,1卷,77页。

③ 同上书,80页。亦见胡适《新思潮的意义》,《胡适文存》,4卷,1026—1027页。首次发表于《新青年》,7卷,1号(1919年12月)。

④ 《历史的文学观念论》,《胡适文存》,1卷,46页。亦见《尝试集自序》,《胡适文存》,1卷,285页。

⑤ 《胡适致陈独秀》(1917年4月9日),《胡适文存》,1卷,39页。

⑥ 《陈独秀致胡适》(无日期),《胡适文存》,1卷,43页。

文学”^①。如果钱玄同与陈独秀有什么区别的话,那就是他更激烈地把文言文斥责为文化暴政的工具。“让我再坦率相告:为了中国不致灭亡,为了中国变为20世纪的文明之国,现在基本的任务就是铲除儒教和消灭道教。但是完成这个任务的先决条件就是毁灭作为儒家道德和道教迷信之根源的古代文言。”^②

胡适对于这场文学革命之基本目的的看法在着重点上与他们明显不同。他很清楚地意识到,他对古代经典中的“死文字”并无眷恋之情,对许多由这种文字所支撑的传统亦无钟爱之感。但是他对传统的解释却比陈独秀、钱玄同的解释狭窄,而且,为了与他的进化中的革命这个概念保持一致,他不但总是努力向前看而不是向后看,并且还竭力把注意力放在这场改革的富有创造性的潜力上。他虽然承认,“我们拥护文学革命的人几乎无不是从破坏的观点出发的”,但他坚持的则是,对于过去的“伪”和“死”文学的破,应“自然地”产生于对一种“值得的,有生命力的”现代文学的立。他在答陈独秀的信中说:“所以我望我们提倡文学革命的人……个个都应该从建设一方面用力,要在三五十年内替中国创造出一派新中国的活文学。”^③

胡适在这个问题上的信心是否已被证明是合理的尚需研讨。白话确是在相当短的时间内将文言逐出了文字交流的领域,然而问题是,虽然文学语言与街巷语言之间的距离最终是缩小了,但是,这种“形式的解放”却并未导致活文学自发地产生,而是造成了某些别的东西。而且,也正像胡适所认识到的那样,他自己的才能也未给人们提供一种最初的、富有创造性的启迪。^④ 作为一位散文家,胡适是一位具有简明、清晰、活泼风格的大

① 陈独秀:《文学革命论》,《独秀文存》(上海,1922),1卷,135—140页。首次发表于《新青年》,2卷,6号(1917年2月)。重刊于《胡适文存》,1卷,24—29页。

② 《钱玄同致胡适书》,据夏志清《现代中国小说史 1917—1957》(A History of Modern Chinese Fiction: 1917—1957)(纽黑文,1961),10页。

③ 《建设的文学革命论》,《胡适文存》,1卷,77—78页。

④ 胡适从未把自己看成是位富有创造力的作家,而且他还时常说他自己在这方面的才能不足感到沮丧。一次,在从北平到上海的途中,他在火车上碰到了瑞典探险家斯文·赫定(Sven Hedin),一位多年的朋友。赫定是诺贝尔奖金委员会的成员,在他们的谈话中,赫定说他可能提名胡适获取文学奖。对此,胡适私下想,如果这笔奖金是因他作为这场文学革命的发起人所作的工作颁发的,他可能会接受,但如把他作为一位作家给他这笔奖金,他可能不会接受,他觉得自己不配得到这个荣誉。见胡适未出版的日记(“口述史工程”档案微缩胶片,哥伦比亚大学),1929年2月26日日记。

师。但他在其他的文学创造中却是能力不足的。相当数量的白话诗,按他自己说,都是“实验性的”;^①早在康奈尔大学时用古文而非白话翻译的一些短篇小说^②(其中有都德、吉普林、莫泊桑、史特林堡、契诃夫、高尔基等许多欧洲作家的作品),以及描写包办婚姻问题的颇为拙笨的独幕剧^③等,都显示了他的文学才能的贫乏。

他写的喜剧并不仅仅是为了娱乐,而且也是为了当做社会责任文学的榜样。与许多现代中国作家一样,胡适也认为,文学应当起某种社会作用,无论在内容上还是在形式上,它都不应该是一种描写个人隐秘趣味的私人艺术。胡适主张,新文学必须要关心当前紧迫的社会与文化问题——贫穷、工人、黄包车夫、小商贩等人的生活条件,家庭制的解体和妇女的解放,新型教育和东西文化冲突问题,等等。^④活文学是可以根据新的文字形式来予以塑造的。但胡适所谓的“人的文学”,只有随着介绍一些源于对作家之职责的新观点以及对现实之新认识的新颖主题,才能发展起来。^⑤因而,虽然胡适很早而且很清楚地认识到了这场文学革命之民主的潜在意义,但他对如下的危险却是不那么敏感的,即:倘若只关心社会问题,就会使新文学在要与整体信奉的社会意识保持一致的要求面前失去抵抗力。更重要的是,除了一些有生气的方面外,使中国当代文学具有一种平面的、人物性格贫弱特征的,正是这种要求艺术为社会和政治服务的倾向。

也许这种现象的产生是不可避免的。文学革命从其发端就是更广阔范围的思想改革运动的工具,也是一股用它的诺言波及甚广以至很快就以“新文化运动”闻名的变革潮流的工具。对于胡适来说,这些年中,他对白话始终保持着最大的热情,但是他所关切的事情远非是使书面语言恢复活力。在以后的几章中,我们将讨论与胡适的兴趣有

① 徐凯愈(Hsü kai yü):《二十世纪中国诗歌选集》(*Anthology of Twentieth Century Chinese Poetry*)(纽约,1963)。虽然胡适的代表作仅选中了两首诗,但这两首诗是书中最初的两首。

② 参看胡适译《短篇小说第一集》(上海,1919)、《短篇小说第二集》(上海,1933),这些译作原均分别在《新青年》、《每周评论》、《读书札记》、《新月》以及其他一些杂志上刊登过。

③ 胡适:《终身大事》,《胡适文存》,4卷,1153—1172页。该剧原以英文写成。

④ 《建设的文学观念论》,《胡适文存》,1卷,93—95页。

⑤ 胡适借用了周作人“人的文学”这个概念。这个概念是周作人1918年在《新青年》杂志上发表的一篇文章的题目和论述主题。

关的另外一些问题：他的新国民和新社会的幻想，他的社会重建与理性复兴的方案，他对中国与现代西方关系的观点，以及他对 20—30 年代各种政治运动的看法。他论述文学革命的观点中，已经清楚地表现了他探讨这些广泛问题的某些特点。当别人是武断的时候，胡适总是保持着暂时性、尝试性的观点。当别人号召的革命是对过去的否定时，胡适总是尽力把它视做通向未来的一个过渡阶段。当别人把革命说成是一次突发的毁灭性的剧变时，胡适总是在更缓慢、更少破坏性的进化过程的前后联系上来思考它。而且，他一直保持着这样的信心：只要引导得当，这种“有意识的进化”将会实现它希望的目标。

这些使胡适的思想具有了其本身特色的永久性的理性和气质特征，一方面不是总与他的朋友们的观点相一致的，另一方面与他的时代特征也不是常常和谐的。

第四章 新的人民与新的社会

在发表于1915年9月第1期《新青年》(当时刊名为《青年》,第2期改为《新青年》——译者)上的那篇雄辩的《敬告青年》中,陈独秀提出了许多支配着此后几年理性革命的重要问题。他激励青年读者们要以进步的观点看待变革,要以实用的观点对待新思想与新技术,要以世界的观点认识世界与中国在其中的地位。这篇绝对的命令,以及“国民而无世界智识,其国将何以图存于世界之中”的警告比任何东西都更为恰当地表达出了那个时代的思想感情。陈用一则中国格言表达出了他自己的观点:“闭户造车,出门未必合辙。”^①

从《新青年》一创刊,它的基本目的之一,就是为其读者提供可由此形成世界主义观点的各种材料。随着阐释种种西方历史与政治问题的文章数量增多,《新青年》连续不断地登载了大量日文和西文的译著,甚至不管有无联系,刊载了例如法国历史学家查里斯·塞格诺博斯(Charles Seignobos)所著《现代西方文明史》(*The History of Modern Civilization*)的节选,维多利亚时期关于“青年人职责”的虔诚说教的摘录,赫胥黎关于科学精神的论述,本杰明·弗兰克林《自传》片断,“美国国歌”的译文(不是照“星条旗在飘扬”译出,而是译为“阿美利加”),等等。

^① 陈独秀:《敬告青年》,《独秀文存》,1卷,7页。最初刊登在《新青年》,1卷,1号,1915年9月。据 Teng Ssu-yü、约翰·K·费正清《中国对西方的回答:文献研究,1839—1923》译出(*China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839—1923*)(马萨诸塞,剑桥,1954年),240—245页。

《新青年》创刊后的第一个冬天,还以连载的形式登载了奥斯卡·瓦尔德(Oscar Wilde)的剧本《意中人》(*An Ideal Husband*)的中译本,该剧写的是本世纪初发生在伦敦上流社会中的事,它以独特的瓦尔德手法描写了社会上层人物的痛苦与烦恼。1916年初,胡适从纽约写信给陈独秀,批评该译本缺乏艺术性,而且脱离中国的国情。他深信翻译是把西方思想输入中国人心的一种重要方法——几年后,他把这一观点列入在他看来代表着“新思潮意义”的几项活动之中。^①但他仍然坚持认为,正如文学不可与其社会功能相分离一样,翻译作品也应当具有一种指导的意义。“若今日欲为祖国造新文学,宜从输入欧西名著入手,使国中人士有所取法,有所观摩,然后乃有自己创造之新文学可言也……译书须择其与国人心理接近者先译之。”^②

于是,胡适为提出理性与社会改革方案的最初尝试,与《新青年》1918年6月《易卜生专号》的刊行有关,就不会令人惊异了。在这一专号上刊登了胡适与罗家伦(当时的北大学生)合译的《玩偶之家》,陶孟和译的《人民公敌》的第一期连载。该专号还刊载了胡适写的长篇介绍性文章,在这篇文章中,胡适第一次阐述了有关纯粹个人主义之特性的观点,以及他终生萦绕于心的个人与社会之关系的观点。

当胡适把他的注意力投注于这个问题时,这类问题对中国人的思想来说已不再是完全陌生的了。西方的个人主义概念,以及西方人调和个人目标与社会目标冲突的种种尝试,甚至自19世纪末叶以来就一直吸引着改革家们的特别关注,因为他们把这个问题看做是中国与西方社会传统发生根本分歧的焦点。儒家的社会理论强调的是专制的等级制度和在专制等级制度中的相对社会地位,注重维持社会平衡,注重统治者与被统治者之间那种相沿已久的等级差别。因此,这些改革家的主要目标就是摧毁这种种假定,他们把这些假定视做以更广泛的民众参与政治和社会生活、以个人责任感的增强为基础的“民族”觉悟提高的障碍。

① 胡适:《新思潮的意义》,《胡适文存》,4卷,1021—1034页,初刊于《新青年》,7卷,1号(1919年12月)。

② 《日记》845页。

梁启超在他写的革命性论文中就曾清楚地论析过这个两难问题。在一篇尖锐谴责中国统治者对其臣民态度的檄文中,梁启超说,“役之如奴,防之如盗贼,则彼亦以奴隶盗贼自居”^①。梁早就认识到唤醒平民的必要,他把这看做是建立强大民族国家的基础,而且他也认识到了个人在这个新制度中所应起的作用。1903年他写道:“国民者一私人之所结集也。国权者一私人之权利所团成也。故欲求国民之思想之感觉之行为,舍其分子之各私人之思想感觉行为而终不可得见。”^②

对于梁启超以及他的大多数追随者来说,个人主义始终是有助于民族主义事业的,在论述个体目标与社会(或民族)目标之间的关系时,梁启超说:

人而无利己之思想者则必放弃其权利,弛擲其责任,而终于无以自立……西语曰,天助自助者。故生人之大患莫甚于不自助而望人之助我,不自利而欲人之利我……凡人不能以一身而独立于世界也,于是乎有群。其处于一群之中而与俦侣共营生存也,势不能独享利益而不顾俦侣之有害与否。

……故善能利己者必先利其群,而后己之利亦从而进焉。^③

尽管梁启超、严复以及与他们同辈的其他人曾呼吁人们要看到中国的短处,并竭力以他们的雄辩之才鼓吹基本的社会改革方案,^④但是完成这类改革却决非一件易事。1911年的革命扫荡了中华帝国那可见的政治结构,但却在实质上未触动中华帝国赖以建立的那不可见的社会基础。正是由于无意与其时代相脱离,《新青年》集团的作者们才又重论他们的先驱者曾认真思索过的那些问题。在1918年发表了《易卜生主义》这篇论文后的几年中,胡适曾以某种漫谈的方式,详尽阐述过建在一种个人主义新精神基础上的社会与理性改革方案,而且他后

① 梁启超:《论进步》,据萧公权《中国政治思想史》,6卷,746—747页。

② 梁启超:《论权力思想》,引自萧的著作《中国政治思想史》,6卷,746页。

③ 梁启超:《10种德性相反相成议》,第四,利己与爱他》,引自萧公权上书,6卷,754—755页。

④ 关于严复对此一问题的论述,请阅本杰明·史华茨《寻求富强》,69—80页,以及书中各处。

来对这种个人主义的新精神也一直信守不渝。如果他现在还应被看做是一位自由主义思想家的话,那么,这主要是因为:1) 他关于个人之理性与社会责任的观点,2) 他关于个人在其中活动生存的社会环境性质的观点,3) 他那颇为明朗的政治态度,这点后面将予论述。

1914年初,胡适在绮色佳观看了尤金·百里欧(Eugene Brieux)的名剧《梅毒》(*Damaged Goods*),这是一出描写性病之社会后果的情节剧。这出戏给他留下了深刻的印象,以至他不仅在日记中记下了该剧的梗概,而且还与易卜生在《群魔》中对同一主题的处理手法做了简要的比较。他更赞赏百里欧。^①此后几个月,他的读书札记中屡屡提到了在那时的“交际场所”中所读的书籍,特别是提到了对霍普特曼(Hauptmann)、史特林堡以及易卜生等人作品的阅读。^②

1918年,胡适正是从易卜生那里找到启发的。虽然他钦佩易卜生后期创造的许多人物性格的杰出戏剧成就,例如海德·盖博勒(Hedda Gabler),但他所说的“易卜生主义”却完全是以其早期的“社会问题剧”为基础的,因为他发现从《玩偶之家》、《人民公敌》这类作品中更容易得到他所寻觅的社会性启发。不过,他们两人所要处理的问题却是完全不同的。易卜生首创的东西是用来攻击资产阶级的陈俗旧规的,而胡适则是用它来攻击总体的儒家社会观念,尤其是攻击其家庭制度的。胡适所感兴趣的并不是易卜生对欧洲中产阶级社会的鞭笞入里的批判,而是易卜生得出的结论:“社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性。”^③对于这个结论,胡适是由衷地赞同的。此外,他也很赞赏促使易卜生写作的那种精神。胡适再三劝导他的读者要培养出个性的力量和理性的诚实,这些东西可使他们遵行易卜生的榜样,对于社会弊病“坦率相讥”。

人生的大病根在于不肯睁开眼睛来看世间的真实现状。明明是男盗女娼的社会,我们偏说是圣贤礼义之邦……明明是不可

① 《日记》,193—195页。

② 同上书,306、309、310—311、321、332页,以及书中各处。

③ 胡适:《易卜生主义》,《胡适文存》,4卷,904页。第一次发表于《新青年》,4卷,6号(1918年6月)。

救药的大病，我们偏说一点病都没有！却不知道：若要病好须先认有病；若要政治好，须先认现今的政治实在不好；若要改良社会；须先知道，现今的社会实在是男盗女娼的社会！……因为我们对于社会的罪恶都脱不了干系，故不得不说老实话。^①

所以，知识分子的首要天职便是去把自己从呆痴与自欺中解放出来，但这也仅仅是一个开端而已，他对于社会的责任是把他对社会弊病的新认识变成意在清除窒息人格发展之社会势力的具体行动。简言之，他必须“要充分发达自己的天才性……自己的个性”。^② 在《易卜生主义》这篇文章中，胡适第一次从易卜生致其丹麦批评家乔治·勃兰德斯(Georg Braudes)的一封信中引了一段话，“我所最期望于你的是一种真益纯粹的为我主义。要使你有时觉得天下只有关于我的事最要紧，其余的都算不得什么……你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己”^③。

然而，从一开始胡适就说得很清楚，他并未把个体人格的发展看做是可以由自身判定的目的。虽然传统社会制度也许会迫使个人反对它以拯救自己，但是在他为独立而奋斗之背后的终极目的，却并不在于仅给他个人以任何利益，而在于它作为迈向创造一个新的、更自由的社会的一个步骤的重要性。用一种与我们所引之梁启超的呼吁相似的话，胡适写道：

……社会是个人组成的……多救出一个人便是多备下一个再造新社会的分子。所以孟轲说“穷则独善其身”，这便是易卜生所说“救出自己”的意思。这种“为我主义”其实是最有价值的利人主义。^④

① 《胡适文存》，4卷，884—885页。

② 同上书，902页。

③ 同上。

④ 《胡适文存》，4卷，902—903页。

自治的社会,共和的国家,只是要个人有自由选择之权,还要个人对于自己所行所为都负责任。若不如此,决不能造出自己独立的人格。社会国家没有自由独立的人格,如同酒里少了酒曲,面包里少了酵,人身上少了脑筋:那种社会国家决没有改良进步的希望。^①

这种呼吁无疑会使那位早期的儒者改革家感到迷惑不解,他虽十分熟悉他所爱戴的孟子,但却在“自治社会”、“共和国家”这些术语面前感到不知所措。但是这位传统中国社会的儒学批评家却肯定会感到,他对胡适所描述的这种纯粹个人主义的特征至少是部分地同意的。这位坚定的儒学道德家对理性责任的赞护和对20世纪这场反传统运动的拥护都是毫不动摇的。在中华帝国悠久历史的末尾,我们就听到过这位儒家批评家抗辩的声音,他以真正儒家道德的名义,反对对时代规范的亦步亦趋,强调社会上人的独立判断与不可妥协的完善的重要性。我们不能忽略这种观点上的相似性,因为它会有助于解释为什么在某些见解上,胡适似乎在为一个非常传统的问题进行论辩,尽管他是很明确地反“传统”的。

但是,如果我们站在这种初看上去的相似性之外观察,我们就会看到把这位正统的儒家改革者与后来的相近人物区分开来的根本差异:进一步观察,就会更显然地看到,他们关于理性与社会责任的构成有着根本不同的看法。

孔子说过:“君子不器。”^②这位圣哲说这句话的意思,也许可部分地作为对那些无耻地用自己的才能谋私利的统治者爪牙的一种劝诫。但是他也说出了这样一种信念,君子不应该仅是只适于一两种狭隘用途的工具,后来在儒家世界观中牢牢扎下根的也就是这种思想。从儒家的观点来看,和谐的观点,而不是变化的观点,才是认识社会组织和更大范围地认识整个宇宙秩序的关键。例如新儒学思想家虽然承认

① 《胡适文存》,4卷,906页。

② 《论语》,Ⅱ、Ⅲ。可与莱格《中国古代经典》(I)第150页的译文“完美的学者不是一件器皿”(The accomplished scholar is not a utensil.)一句比较参看。

了其佛家论辩敌手的观点——世界对理性似乎只是由种种漫无目的的碎片凑和而成的某种东西,但他们还是坚信,这种东西还是包含着一种基本的统一体,而这个统一体恰是理性所要去发现的目标。在很多新儒学思想家看来,正统经学教育的形式主义,特别是其过于强调科举考官所十分欣赏的文字优雅,似乎正是实现真正教育目的的一种非常糟糕的障碍,因为真正的教育目的不是传授技巧而是培养德性。按照新儒学的观点,德性虽然也是来源于“致知”的,但这种知识却不是在对专门化能力的追求中得到的。相反,它却应该是对万物与“理”一致的基本和谐的某种理解。德行,或知识,由于它是要在参予公共生活的日常事务中来表现自己的,所以就可以把它解释为一种强烈的个人完善意识,这种完善意识源于有教养的对世界的认识,而这种认识又只能在对由其传统的建造者们留传下来的文字遗产进行了长久的学习审查之后才可得到。这样一种认识为人们承担行政管理上的责任做好了准备——这即是说在理论上维持社会这个小宇宙的基本和谐——但是,它却既不能给人们打破这个社会秩序再用碎片重新弥补起来的能力,也不允许人们这样做。

然而,胡适试图去鼓励人们的恰恰是这种能力,他所肯定的也正是这种权力。1915年,他在一封书信中回顾说,“幼时在乡里观族人祭祀,习间赞礼者唱曰‘执事者各司其事’,此七字救国之金丹也。”^①他不止一次地对自己说,既然他的才能是有限的,那么他能为社会奉献的最有价值的事情就是他有能力做好的事,而他自己完成不了的重任则留给他人去做。胡适的实验主义社会哲学虽未使他绝对地去反对在某种意义上可把社会看做是个和谐运行有机体的观点,但却使他相信,对于补救具体的社会问题来说,采纳某种有选择性的方法是很明智的。

胡适与儒家社会理论有分歧的另一个方面也应在此予以论述。儒家的传统是以这样一种信念为基础的,即如上所释的德行并不应当总是一种个人的完善,相反,它应当是一种可以通过榜样的力量传达到整个社会的东西。然而,与这种入世的传统同时存在的,是另一种同

^① 《日记》,567页。

样根深蒂固的高尚的出世传统,为了完善或是保护对儒家正直行为准则的忠诚,在某些具体的社会状况下就要出世。一旦统治者对忠诚规劝充耳不闻时,严正的儒者就会记起孔夫子对其门徒的劝导,天下无道时就应出世躲藏起来,^①辞去他的职务。甚至在社会已无可挽救时,个人还能得到修养,思想还能保持纯洁正直,个人德行亦可得到精炼升华。仅是以这种有限的但却并非不重要的方式,儒家传统才在其最值得珍视的社会准则中为个人留下了一块可作最后避难所的地盘,尽管如此,他仍然还是那种并未赋予他任何个人权力价值的哲学的奴仆。

在 20 世纪最初十年的后期和 20 年代初期那种政治上和社会上都十分混乱的环境中,逃避当时的卑劣暴政,企图以改造自己的人格来影响社会的正直君子形象,还是具有某种吸引力的。然而,胡适认为,个体的解放不仅是为了某一社会目标才必须实现,而且必须在某种社会环境中才能实现。因而,他不仅把自己置于他的某些朋友^②所信奉的乌托邦或无政府个人主义的新风气的对立面,而且他也反对“自我修养”这种古代传统的复兴。他认为,个体与社会是不可分割地联系在一起的。除非塑造个体人格的社会力量的改造实现了,否则个体人格的改造就是不可能的。在《易卜生主义》这篇论文中,他赞同地引了孟子的一句话“穷则独善其身”,就其原本的意义而言,这句话描述了在纷乱的环境中和面对郁郁不得志的情况而能自我满足的方式。^③一年半以后,在名为《非个人主义的新生活》那篇冗长的论文中,胡适感到,如果孟子这句话被用来判定个人从他所不喜欢的社会环境中逃遁的合

① 《论语》,Ⅹ、Ⅺ 和 Ⅻ;莱格:《中国古代经典》,Ⅰ,197、212 页。有关儒家思想中的这种因素的论述,最有启发的是本杰明·I·史华兹的论述,请参阅《儒家思想的诸趋向》(“Some Polarities in Confucian Thought”),载戴维·S·尼维森(David S. Nivison)与阿瑟·F·赖特(Arthur F. Wright)等编辑的《活动中的儒教》(*Confucianism in Action*) (斯坦福,1959 年),50—62 页。

② 例如,可参看周作人《新村的精神》,《新青年》,7 卷,2 号,129—134 页(1920 年 1 月)。关于这一问题可参看周策纵,《五四运动》,190 页;莫里斯·迈斯纳(Maurice Meisner)《李大钊与中国马克思主义的起源》(*Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*) (马萨诸塞,剑桥,1967)56 页和 275 页;奥伽·朗(Olga Lang)《巴金与他的作品:两次革命之间的中国青年》(*Pa Chin and His Writings: Chinese Youth between the Two Revolutions*) (马萨诸塞,剑桥 1967 年),55 页和 296 页。

③ 孟子:《尽心上》(Ⅹ);莱格:《中国古代经典》,Ⅱ,453 页。但亦请参阅 W. A. C. H. 多布森(Dobson)的译本《孟子》(多伦多,1963),101 页,这句话的译文并没有传达出那种孤独的思想。

理性,而无论这种逃遁采取什么方式——宗教性隐退、乌托邦式的反社会个人主义,或儒家的道德修养——那么,就有必要丢弃孟子此段规劝中的这种含义:

这个观念的根本错误在于……把个人看作一个可以提到社会外去改造的东西。要知道个人是社会上种种势力的结果……社会上的“良好分子”并不是生成的,也不是个人修炼成的,——都是因为造成他们的种种势力里面,良好的势力比不良的势力多些……古代的社会哲学和政治哲学只为要妄想凭空改造个人、故主张正心、诚意、独善其身的办法。这种办法其实是没有办法,因为没有下手的地方……近代的人生哲学……渐渐打破了这种迷梦,渐渐觉悟:改造社会的下手方法在于改良那些造成社会的种种势力——制度、习惯、思想、教育等等。那些势力改良了,人也改良了。所以我觉得“改造社会更吾改造个人做起”还是脱不了旧思想的影响。^①

那时仍然存在的非常显然的事实是,在中国社会中,个体人格的改造是毫无希望的。特别是千百年来一直是儒家权威主义支柱的制度——家庭制度,仍在抑制着个体人格的主张。在《易卜生主义》出版后的岁月中,胡适所集中攻击的正是家庭制度的两大重要堡垒:1) 妇女的社会地位,2) 孝道。

本世纪最初十年的后期,众所熟识的“妇女问题”是当时最吸引激进知识分子关心的社会问题。而且,由于他自己的家庭遭遇,妇女的社会地位问题可能是胡适尤为敏感的问题。^② 然而,胡适对儒家孝道的批判虽可追溯到很早,而他对妇女应当有一定社会作用的“进步”观点却形成得相当缓慢。甚至晚至 1914 年,他还在着意为传统的中国妇女行为准则进行辩护,并且以此反驳他在美国看到的更自由的观点。他

① 胡适:《非个人主义的新生活》,《胡适文存》,4卷,1052—1053页。

② 有关这个主题在五卅时期各种文章中的盛行情况,参看罗克珊·威特克(Roxane Witke),《五四时代的毛泽东,妇女与自杀》(“Mao Tse-tung, Women and Suicide in the May Fourth Era”),载《中国季刊》(*China Quarterly*),No. 31: 128—147页(1967年7—9月)。胡适对于自己婚姻的观点的叙述,参见附录A。

那时写道,“在我看来,吾国妇女于社会中所居之地位高于西方妇女的地位。在吾国十分关注妇女之谦恭与名誉。”^①然而,就在这一年,他的思想有了明显改变。启发他产生这种变化的原因,一是他对妇女参政运动的兴趣日浓,二是他与康奈尔大学一位教授的女儿伊迪丝·威廉斯(Edith Williams)的亲密的精神友谊。他抛弃了他早先认为妇女就是应该有当“贤妻良母”的准备的观点,并且接受了这样的观点——“女子教育之最上目的乃在造成一种能自由能独立之女子”。他以一种非其特有的多愁善感的情调写道,“盖女子有一种感化力,善用之可以振衰起懦,可以化民成俗。”“爱国者不可不知所以保存发扬之,不可不知所以因势利用之。”^②

在他返国之后,胡适找到了传统偏见残遗的充分证据,利用这种证据,他更有力地抨击了对待妇女的旧观念。他某些最为犀利尖锐的短文就是受到一些特殊事例的启发写成的。这些事例中,对公认的行为标准的服从往往酿成了悲剧的牺牲。例如,胡适为其写过一篇传记的一位青年学生就是这样:这位学生死于肺结核,死时20岁出头,死后留下的她与亲友的通信,正是她企图找到个人人格与个人目的的种种努力给生活残酷留下伤痕的记录。^③那时报刊上登载渲染的一些事件更引人注目。以一位海宁姑娘为例,人们允许她做的是饿死自己,而不允许她在与她订婚的那个男人死后失节而生;另一类似的事件是,一位上海一带的姑娘,在听到她的未婚夫的死讯后几小时便吞食了砒霜,悲痛而亡。按传统标准,这些都是贞洁的举动,标准的贞操行为的榜样。确令胡适愤慨的是,报界和地方政府竟也是这样对待这些行为的。同时在中华民国竟还有褒扬烈妇烈女的条例,这些条例照着封建帝国的惯例为烈妇贞女建起贞洁牌坊,褒扬她们的行为是世人仿效的榜样。^④胡适写道:“以近世人道主义的眼光看来,褒扬烈妇烈女殉

① 《日记》,154页。他更为保守的观点,请参看他写的《婚姻篇》,《就业旬报》24号、25号(1908年7—8月),据李敖的《胡适评传》引,174—176页。

② 《日记》,806—807页。

③ 胡适:《李超传》,《胡适文存》,4卷,1077—1094页。

④ 胡适:《贞操问题》,《胡适文存》,4卷,933—948页。最初刊于《新青年》5卷,1号(1918年7月)。

夫……在今日没有存在的地位。”^①胡适认为,应该把风化法律条文仍然存在的这个事实,看做是理性上的无责任感、未能在真正的意义上理解贞操观的意义和无批判接受旧道德标准这些弊端的证据。今试问人“贞操是什么?”或“为什么你褒扬贞操?”他一定回答道:“贞操就是贞操。我因为这是贞操,故褒扬它。”这种“理论便是今日道德思想宣告破产的证据”。“贞操”这个问题并不是“天经地义”,是可以彻底研究、反复讨论的。^②

显然胡适所寻求的远不止是一两种具体风俗的改造。在贞操问题之外,在整个的妇女社会地位问题的背后,是男人们对其社会遗产的态度这个更大的问题。在种种这些记述和评论中,显然有同一个宗旨,即:个人必须要为他的思想承担责任,他必须独立思考,因为只有这样,一个新的社会制度才能实现。1918年秋,胡在北京女子师范学校作过一次讲演,在这次讲演中他赞扬了美国社会的妇女地位。他说:“良善的社会决不是如今这些互相倚赖,不能‘自立’的男女所能造成的。所以我所说那种‘自立’精神,初看去,似乎完全是极端的个人主义,其实是善良社会绝不可少的条件。”^③

胡适对这种独立精神的关键意义的信仰,促成了他对另一种影响更为普遍的理性遗产——即孝道观念的攻讦。他最早对儒学大厦这块基石进行攻击的文章,是他在上海时写下的(参见第一章)。此后他在美国的经历只是进一步强化了他对孝道的反对。^④到1914年时,他甚至动辄便把中国日益深化之危机的全部责任都归之于孝道。胡适认为,对父权的绝对接受造成了这样一种家庭关系制度,这种制度是从弱小者、不承担责任者、以及困陷于其中的个人身上的依赖精神那里汲取着残酷力量的:

吾国家庭,父母视子妇如一种养老存款(old age pension)……子

① 胡适:《贞操问题》,《胡适文存》,4卷,947页。

② 《胡适文存》,4卷,945页。

③ 胡适:《美国的妇人》,《胡适文存》,4卷,931页。最早载于《新青年》,5卷,3号(1918年9月)。

④ 见《日记》,391、410、411页,以及书中各处。

妇视父母遗产为固有……三亲六戚,无不相倚依。一个成佛,一族飞升,一子成名,六亲聚噉之,如蚁之附骨,不以为耻而以为当然,以何等奴性!真亡国之根也!夫子妇之养亲,孝也,父母责子妇以必养,则依赖之习成矣。^①

个体应对整个“社会”有责任感,并要付之于行动,胡适在上海作中学生时得出的这个结论,在儒家的传统中并不陌生。几年后,胡适在《左传》中找到了一条对他很有益的先例。《左传》作者认为,“死而不朽”这句话指在一个人死后对其高尚的德性、令人称颂的功劳,以及明智言论的追忆。^②胡适得出结论说,这类值得人们记忆的德、功、言“皆所谓无后之后也。释迦孔子老子耶稣皆不赖子孙传后。华盛顿无子,而美人尊为国父……李白、杜甫、拜伦、邓耐生其著作皆足传后。”^③他在1914年秋天记下的这个观点,后来成了胡适“社会不朽”理论的中心前提。胡适的社会不朽理论,是在他母亲逝世后不久于1918年冬写的一篇题为《不朽——我的宗教》的论文中系统提出的。^④

这篇论文是值得我们仔细论述的,因为这篇文章是他较详尽地阐述其生活哲学的最初尝试,它把他思想中已形成的有关个人与社会关系的许多观点都融集在一起,并且第一次把这些思想系统地表达出来了。篇题所用“不朽”这个词,胡适无疑是借用上引《左传》那句话的。但胡适对这个词的用意却较《左传》中的含义广泛。胡适说,他的不朽论“不问人死后灵魂能不能存在,只问他的人格,他的事业,他的著作,有没有永远存在的价值……不朽全靠一个人的真实价值,并不靠姓名事实的流传,也不靠灵魂的存在。”^⑤

① 《日记》,250、251页,亦见390—393页。在他的长子胡祖望1918年出生后,胡适写道,“这个孩子自己并不曾自由主张要生在我家,我们作父母的不曾得他的同意,就糊里糊涂的给了他一条生命……我们既无意,如何能居功?何能自以为有恩于他?……我的意思是要我这个儿子晓得我对他只有抱歉;决不居功,决不示恩。至于我的儿子将来怎样待我,那是他自己的事”。胡适:《我的儿子》,《胡适文存》,4卷,969—970页。

② 《左传·襄公24年》;参阅莱格《中国古代经典》,V,507页,1段。

③ 《日记》,410—411页。

④ 胡适:《不死——我的宗教》,《胡适文存》,4卷,975—988页。初载于《新青年》,6卷,2号(1919年2月)。

⑤ 《胡适文存》,4卷,978—979页。

这样,个体也就不应再抱什么“灵魂得救”的希望。他所能希望得到的最好的东西——和他惧怕得到的最坏的东西——就是被人们记住。这就是社会根据其对个人功绩的判断所能赋予的不朽。在连续不断的历史潮流中,每个人都是一切以往前因的产物,而且他自己的所作所为,无论他愿意与否,都必然会影响一切后来者的生活。因而,胡适说,“个人造成历史,历史造成个人”,^①社会与个人——胡适称它们为“大我”和“小我”——是不可分的。“大我的不朽”使有限的个人具有了超出其自身短暂期望的存在意义,并要求个人对自己的行为要有高度的责任感,因为他的“真正的价值”就是要以这种责任感来判断的。“我这个现在的‘小我’对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去,须负重大的责任;对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来,也须负重大的责任。我须要时时想着,我应该如何努力利用现在的‘小我’方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去,方才可以不遗害那‘大我’的无穷未来。”^②

胡适提出来作为一种取代基督教教义、佛家之迷信与儒家之孝道的“宗教”就是这样一种教义,这个教义也正是一位本质上的怀疑论知识分子的创作。

直到1923年,胡适才又一次找到机会发表自己对于这类重大问题的看法——这个机会即是1923年的那场吸引了许多中国第一流知识分子的著名的“科学与人生观”论战,这次辩论在那年进行了很长时间。关于这场辩论所涉及的问题,我们下章予以讨论;本章仅对胡适在1923年年底参加辩论时所持观点的大意进行论述。

胡适把他的哲学称为“自然主义的人生观和宇宙观”。因而,他毫不含糊地与主张科学知识是人们据以了解自身与世界的惟一可靠知识、科学的探索方法是获得这种知识惟一可靠办法的那些人组成了同盟。为了支持自己的观点,他在每一涉及人生现象的情况中都援引了一门恰当的科学知识的分支的论点。他提出了如下的主张:

叫人知道空间的无穷之大和时间的无穷之长。

① 《胡适文件》4卷,981页。

② 同上书,987—988页。

叫人知道宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的，——自己如此的——正用不着什么超自然物的主宰或造物者。

生存竞争的惨酷，叫人更可以明白那“有好生之德”的主宰的假设是不能成立的。

叫人知道人不过是动物的一种，他和别种动物只有程度上的差异，并无种类的区别。

叫人知道生物及人类社会演进的历史和演进的原因。

叫人知道一切心理的现象都是有因的。

叫人知道道德礼教是变迁的，而变迁的原因都是可以用科学方法寻求出来的。

叫人知道个人——“小我”是要死灭的，而人类——“大我”——是不死的，不朽的；叫人知道“为全种万世而生活”就是宗教，就是最高的宗教；而那些替个人谋死后的“天堂”、“净土”的宗教，乃是自私自利的宗教。^①

根据这些前提，胡适引出了一个形象的宇宙概念，描绘出了人类在其中的地位，作为他在这个问题上影响最为深远的成就。胡适的这段论述是值得详加征引的。

在那个自然主义的宇宙里，在那个无限时空的宇宙里，人，这个渺小的两手动物，平均身高不足五尺半，年龄不过百年，真是一个藐乎其小的微生物了。在那个自然主义的宇宙里，天上的每一运动都有其通常的规律，每一变化都遵循着自然的法则，在那里，因果律统治着人的生命，生存的斗争推动着他的活动——在这样一个宇宙里，人确实没有多少自由。但是人这个渺小的两手动物在那个巨大的无限宇宙里却有着自己的适当位置和价值……他的智慧的长进就是他的能力增加；然而智慧的长进却又使他的胸襟扩大，想像力提高……他现在渐渐明白：空间之大只增加他对

^① 《科学与人生观·胡适序》，25—27页；“信条”，260—261页。

于宇宙的美感；时间之长只使他格外明瞭祖宗创业之艰难；天行之有常只增加他制裁自然界的能力。

甚至于因果律的笼罩一切，也并不见得束缚他的自由。因为因果律的作用一方面可以使他由因求果，由果推因，解释过去，预测未来；一方面又使他可以运用他的智慧，创造新因以求新果。甚至于生存竞争的观念中并不见得就使他成为一个冷酷无情的畜生；也许还可以格外增加他对于同类的同情心，格外使他深信互助的重要，格外使他注重人为的努力以减免天然竞争的惨酷与浪费。总而言之这个自然主义的人生观里，未尝没有美，未尝没有诗意，未尝没有道德的责任，未尝没有充分运用“创造的智慧”的机会。^①

从这段引文不难看出胡适为什么相信他以前写下的“历史造成个人”这个道理。但他怎样才能把“个人造成历史”这个论断与以上的引文联系起来呢？后一命题只有根据胡适的“创造性智慧”的观点，即认为重要的思想是从因果律的奴役下获得自由这样一种观点，才能得到理解。他坚持认为，只有那些能理解他们的处境并与这种环境折中妥协的人，也许才有希望从无情的宇宙过程中得到解脱。

正是由于这个原因，胡适才一贯十分重视其本身即为一种“因”的智慧。在1923年胡适与陈独秀因科玄大论战的交锋中，这是一个得到强调的关键问题。那时，陈独秀已非常坚定地接受了马克思列宁主义，他一方面从历史唯物主义的观点出发进行论辩，一方面对胡适的以“唯物主义者”自诩提出了挑战。^② 胡适反过来驳斥了陈独秀对历史唯物主义的狭隘马克思主义的解释。他坚持说，非经济的，特别是理性的因素也必须要予以考虑，而且也应当把它们看做是“客观的物质原因”：

独秀说，“心是物的一种表现”……那么，“客观的物质原因”似乎应该包括一切“心的”原因了——即是知识、思想、言论、教育等事。这样解释起来，独秀的历史观就成了“只有客观的原因（包括

① 《科学与人生观·胡适序》，27—29页；“信条”，262—263页。

② 《科学与人生观·陈序》，10—11页。

经济组织,知识,思想等等)可以变动社会,可以解释历史,可以支配人生观”。这就是秃头的历史观,用不着带什么有色彩的帽子了……我们治史学的人,知道历史事实的原因往往是多方面的,所以我们虽然极欢迎“经济史观”来做一种重要的史学工具,同时我们也不能不承认思想知识等事也都是“客观的原因”。^①

最后,胡适含蓄地指出,即使陈独秀对这类非经济因素的重要性缺乏认识,逻辑也会使他抛弃用宣传和鼓动来煽起一场反资本主义革命的于事无补的不倦努力。^②

对此,陈独秀的回答是,虽然“在社会物质条件所给定的可能性这个范围内,历史唯物主义者并不否认人的主观努力和人的能力活动的作用”,但经济因素毕竟是最重要的。引述了一个确可一语中的的例证后,他断言说,文学革命的产生正是日益变化之经济条件的反映——这种变化的经济条件即是生产力的发展和人口的集中——而不能把这场文学革命归因于“像胡适之陈独秀这类人的活动”。^③

这场辩论至此就暂时结束了。但12年后,胡适在为文学革命史论文集写的一篇导言中,又为这个问题作了定论。在回顾了陈独秀的早年论述,并且采用了他举的例证而不是他从中得出的结论后,胡适责备他的老朋友“愚蠢地想用一种‘最后的原因’解释所有的历史事实”。为了与他所重视探索的说明历史变化的“多元的”和“特殊的”因素相吻合,胡适列举了很多为这场文学革命做好了准备的原因:中国白话文学的悠久历史,北京方言在全国广大地区的广泛传播,中国闭关锁国的结束和19—20世纪与外国人的接触所带来的刺激,以及像科举制度的废除和满族王朝的垮台等政治因素。而且,胡适还得出了结论,“如果像胡适、陈独秀这样的人未参加到白话文学运动中的话,那么,这场

① 《科学与人生观·胡适序》,31—32页。

② 同上书,33页。

③ 同上书,33、40页。郭颖颐《中国人思想中的科学主义,1900—1950》(*Scientism in Chinese Thought, 1900—1950*)一书对胡适与陈独秀的“唯物主义”都进行了最透彻的研究(纽黑文与伦敦,1965)。尤请参阅3、4章。

文学运动的出现最起码也要推迟 20 年或是 30 年”。^①

此外,胡适还认为,尽管与浩瀚无垠的宇宙相比个人看来是藐乎其微的,但他仍然可作为一种创造的力量参与到他的社会生活中来——这个创造性的意义即是新的形式与新的思想可反过来影响未来之事。胡适在说到“创造新原因”时,所用的即是这种意义上的创造性。既有这种能力,个人便应负责地利用这种能力,因为“当我们完成了我们的作用后,我们是要接受未来人性的审判的”。^② 创造性地和负责地参与历史,在于个人对其个人思想意义的认识,和对其自身行为意义的认识。“新生活就是有意思的生活”,1919 年,胡适就是这么说的^③——只有在自身中形成一种认真的心灵自我批判习惯,才会使生活有意义。

凡是自己说不出“为什么这样做”的事,都是没有意思的生活……生活的“为什么”就是生活的意思。

人同畜生的分别,就在这个“为什么”上……畜生的生活只是糊涂,只是胡混,只是不晓得自己为什么如此做。一个人做的事应该件件事回得出一个“为什么”……回答得出,方才可算是一个人的生活。^④

凡事不问为什么要这样做,便是无意识的习惯行为。那是正等动物的行为,是可耻的行为!^⑤

尽管在胡适看来,这种不断探究态度的终极目的是富有建设性的,但它的直接作用却显然是破坏性的。它一开始反对的就是仍然沉重地压在人们的理智和精神上的种种传统障碍。在写给农民而不是写给他常对其传播自己思想的大、中学生的一篇文章中,胡适用人们熟悉的经验中的一些例证,说明了“新生活”的这个意义:“你打今天起,每做一件事,便问一个‘为什么’,——为什么不把辫子剪了? 为什么不

① 《小史》,19—21 页。

② “信条”,259—260 页。

③ 胡适:《新生活》,《胡适文存》,4 卷,1017 页。

④ 《胡适文存》,4 卷,1018—1019 页。

⑤ 胡适:《我对于丧礼的改革》,《胡适文存》,4 卷,1016 页。初载于《新青年》,6 卷,6 号(1919 年 11 月)。

把大姑娘的小脚放了？为什么大嫂子脸上搽那么多的脂粉？为什么出棺材要用那么多叫化子？为什么娶媳妇也要用那么多叫化子？^①为什么骂人要骂他的爹妈？为什么这个？为什么那个？——你试办一两天，你就会觉得这三个字的趣味真是无穷无尽，这三个字的功用也无穷无尽。”^②

在一个更高的辩论层次上，胡适把这个简单的“为什么”变成了接受一种“评判的态度”的要求，这个态度将会导致“重新估定一切价值”^③（这句话是从尼采那里借用来的，对于尼采，胡适称赞了他对传统道德的“无畏的批判”和他的哲学中所固有的“破坏性的价值，”^④尽管他以前也曾思考并否定过尼采思想中的宗旨）。^⑤ 1919年，胡适在下列的几条中说明了他说的“评判的态度”的含义：

新思潮的根本意义只是一种新态度……“评判的态度”。

评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好。仔细说来，评判的态度含有几种特别的要求：

（1）对于习俗相传下来的制度风俗，要问：“这种制度现在还有存在的价值吗？”

（2）对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：“这句话在今日还是不错吗？”

（3）对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问：“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这更好，更有理，更有益的吗？”^⑥

当胡适如此激励中国人打破把他们束缚在过去上的枷锁时，他的企图是要说明这样一种态度，这种态度不单单是为了反对过去的，而

① 在中国一些地区，有一种风俗是在婚丧礼中雇用乞丐作轿夫。

② 《新生活》，《胡适文存》，4卷，1019页。亦见《大众语在哪儿？》，《胡适文存》，4卷，531—534页，在这篇文章中，胡适说他这篇“新生活”就是写给农民的。

③ 《新思潮的意义》，《胡适文存》，4卷，1023页。

④ 《五十年来之世界哲学》，《胡适文存》，2集，2卷，230页。

⑤ 《日记》，434—435页。

⑥ 《新思潮的意义》，《胡适文存》，4卷，1023页。

且还是指向当前与未来之所必需的。所以,当1919年初陈独秀(他还处于其前马克思主义阶段时)主张,为了支持“新思想”的目标——那时他把这些目标人格化为“德先生”和“赛先生”——人们必须要反对像孔教、长久存在的传统礼教,以及整个古典文时,^①胡适对陈独秀这种为现代主义辩护的逻辑表示反对。胡适认为,陈独秀的推理虽然“很简明”,但是“还嫌太笼统了”。而且,这种观点对传统社会价值的破坏有余,而对科学与民主的新社会价值的建设却不足。按胡适的说法是,陈独秀只回答了“何以必须要反对旧思想与旧道德”的问题。而真正需要回答的是“何以凡同德赛两位先生反对的东西都该反对呢”这个问题。^②

按胡适的想法,不能把评判的态度的价值仅限于它作为反抗传统偏见的一种武器这种很显然的用途上。恰当的法是,它要防止的是对任何思想不问其原因的无批判接受。无论人们遵奉的是传统的儒学标准抑或某些新颖的外国教义的准则,“遵奉”与“盲从”均是理性上的罪孽。1919年胡适写道,评判的态度就是“只认得一个是与不是,一个好与不好,一个适与不适,不认得什么古今中外的调和”。^③

这点正是胡适的理性改造与政治、社会改革方法的中心。胡适深信,在一定的时侯,这个评判的态度必定会造成上述几类变革。而且,1919年末,破坏了他与陈独秀以及北京派其他成员之间关系的紧张气氛,也正是在这一点上最先表现出来的,那时陈独秀和北京派人物所期待的是更为光明的马克思主义前途。然而,在考察这场新文化运动领导层中的裂痕之前,我们首先应对胡适承继美国实用主义与杜威思想的性质和范围这些更重要的问题做一番论述。

在许多本质的问题上,正如我们在以前各篇中已经论述的那样,把胡适的社会与理性改革哲学说成是富有独到特色的或说成是有独创性的,都是不正确的。他的哲学几乎完全是一个特定时代与条件的产物,而且许多融入他的哲学之中的观点在那个时代的北京知识分子

① 陈独秀:《本志[新青年]罪案之答辩书》,《新青年》,6卷,1号(1919年1月);《独秀文存》,1卷,361—363页。参阅周策纵《五四运动》,59页。

② 《新思潮的意义》,《胡适文存》,4卷,1022页。

③ 同上书,1031页。

阶层中也是普遍存在的。胡适的“社会不朽”概念,以及由此导出的个人责任学说,也不过是反映了一种对知识分子关心社会之正当性的信念,这种信念不仅在胡适的同代人中是典型的,而且在前辈儒家学者中也是典型的,只不过在表达上有所不同罢了。他对于进化过程的信念,虽然使他在一个急速而普遍的变革时代竟去强调社会经验的连续性,从而又使他在一个革命的环境中显得不合时宜,但他对进化过程的信念其实却与他那时的文人集团的倾向相当一致,至少在较早的那些年中是这样的。例如,甚至激进如陈独秀这样的人物,也曾在1918年说过“社会是个人的总寿命,社会解散,个人死后便没有连续的记忆和知觉;所以社会的组织和秩序,是应该尊重的”^①。

胡适与他早年一些同事的分歧——而且这种分歧随着时间的推移愈益明显——并不在于他对获得解放的个人主义的拥护,而在于他认为理性独立的质量应是个体解放之标志。他的预见是,一个在理智上和人格上都很强健的个人,应当有能力不断地让所有的行为和价值标准,包括他自己的一切准则,去接受批判的再检验,而且有能力拒绝任何他在理智上不愿意接受的强加于他的要求。胡适认为,对中国以及对世界上其他国家来说,只有接受这种“评判的态度”,才能为进入更有前途的未来做好准备。1922年胡适写道:“我们观察我们这个时代的要求,不能不承认人类今日的最大责任与最需要是把科学方法应用到人生问题上去。”^②

在这里约翰·杜威对胡适的影响是很明显的,胡适本人对此也是很清楚的。正如以前所述,承认自己从杜威那里仅学到了一种思想的方法论简直成了胡适的习惯,他说过,“杜威先生教我怎样思想”,^③还说,“正是从杜威教授那里,我懂得了,一个人生活中最神圣的责任就是去深刻思考”。^④在喋喋不休地对他的中国听众谈到这个问题时,胡适总是一再强调实用主义的方法论方面,而完全忽略了其他方面的问

① 陈独秀:《人生真义》,《新青年》,4卷,2号(1918年2月);《独秀文存》,1卷,181—185页,《文存》中的日期是1916年2月15日。亦见德·巴里(de Bary),《资料》(Sources),829—831页。

② 《50年来之世界哲学》,《胡适文存》,2集,2卷,287页。[似应在309页——译者]

③ 胡适:《介绍我自己的思想》,《胡适文存》,4集,4卷,608页。

④ “信条”,255页。

题,“杜威始终只认实验主义是一种方法论”^①。1921年夏,当杜威结束了他在中国很多城市、很多讲坛上传布其哲学的两年讲学旅行离开中国时,胡适是以下面这些话概括了他的老师此行宗旨的。“杜威先生不曾给我们一些关于特别问题的特别主张,——如共产主义、无政府主义、自由恋爱之类——他只给了我们一个哲学方法,使我们用这个方法去解放我们自己的特别问题。”^②

对胡适来说,实验主义仅仅是一种怀疑的方法论,是怀疑论理性的必要(甚至也许是不可避免的)补充。他从杜威那里借用来了如下的逻辑推理过程——提出问题,认识问题,对这个问题给出假定的答案,检验这些假设的可能结果,最后,细心评价实践中得出的结果。他在其最详尽的论述实验主义的文章中说,这个逻辑过程的目的就是为了使人们能“利用他们的思想力,把经验得来的意思和观念一个个的实地证验,对于一切制度习惯都能存一个疑问的态度,不要把耳朵当眼睛,不要把人家的思想糊里糊涂认作自己的思想。”^③他把研究理性与社会问题的“历史的”方法也看做是达到怀疑论目的的手段:“怎样叫作‘历史的态度’呢?这就是要研究事务如何发生,怎样来的,怎样变到现在的样子……譬如研究‘真理’,就该问,这个意思何以受人恭维,尊为真理?又如研究哲学上的问题,就该问……这种道德观念(例如‘爱国’心)何以应该尊崇呢?这种风俗(例如‘纳妾’)何以能成为公认的风俗呢?这种历史的态度便是实验主义的一种重要的元素。”^④

用詹姆士的话说,胡适始终是很“实际的”:经验的、唯物的、多元的、怀疑的倾向兼而有之。他不喜欢詹姆士,他轻率地把詹姆士说成是“实用主义的宣传家”,说詹的气质“根本上和实验主义有点合不拢来”。^⑤他从詹姆士那里自愿借用的极少数的见解之一,就是詹姆士的真理的相对性概念。胡适声称说,真理是“人造的,‘一种人的工具’,它

① 《50年来之世界哲学》,《胡适文存》,2集,2卷,289—290页。

② 胡适:《杜威先生与中国》,《胡适文存》,4集,2卷,534页。

③ 胡适:《实验主义》,《胡适文存》,2卷,478页。初载《新青年》,6卷,4号(1919年4月)。关于胡适对“实用主义”与“实验主义”这两个术语的论述,参阅《胡适文存》,2卷,409—410页。

④ 胡适:《实验主义》,《胡适文存》,2卷,416—417页。

⑤ 《50年来之世界哲学》,《胡适文存》,2集,2卷,250页。

是由特定情形下的理性要求来解释的,它不是任何观念中绝对固有的价值”。“万一明天发生他种事实,从前的观念不适用了,它就不是真理了。我们就该去找别的真理来代它了。”^①而且,谁能否定中国的现实已发生了变化了呢?

譬如“三纲五伦”^②的话,古人认为真理,因为这种话在古时宗法的社会很有点用处。但是现在……国体变了,“三纲”便少了君臣一纲,“五伦”便少了君臣一伦。还有“父为子纲”,“夫为妻纲”两条,也不能成立。古时的“天经地义”现在变成废话了。有许多守旧的人觉得这是很可痛惜的。其实这有什么可惜?衣服破了该换新的……这个道理不适用了,该换一个。这是很平常的道理。^③

因而,在胡适的手里,实验主义成了反对传统的武器。胡适感到实验主义很有用,这是容易理解的,因为杜威也是缺乏创意的传统主义、教条主义以及早已失去其意义与目的的习惯制度的敌人,是一位“动态世界”的哲学家。关于他的思想,欧文·埃德曼(Irwin Edman)以一种同情的赞许写道,杜威“再三提醒我们……‘好的’和‘有效的’政治、法律、社会制度和艺术,是所有那些总是处在变化过程之中的复杂而活跃积极的进程……有意义的生活的根本要素就是发展,就是使经验保持新鲜、重新成形、翻新改造。生活的敌人(与生活的对立面)就是僵硬刻板和对变革的盲目反抗。理性的作用就是要对社会、政府、情感、思想中的陈旧方式保持着警觉的批判。对于使得生活更有意义、更有生气、不但更为完整而且更富于变化的那些存在于人类制度、政治、法律以及习俗中的种种倾向,这种警觉性也是适用的。”^④杜威自己也曾更有说服力地概括过他的学说的目标:“完善并不是终极目的,生活的

① 《实验主义》,《胡适文存》,2卷,435页。

② “三纲”是那些把君、臣、夫、妻、父、子联系起来的束缚;“五伦”是那些存在于君、臣(或天子与大臣)、父、子、夫、妻、兄、弟、友朋之间的束缚关系。总称“三纲五伦”,意指保守儒教社会的基本人际关系。

③ 《实验主义》,《胡适文存》,2卷,435—436页。

④ 欧文·埃德曼,《约翰·杜威:他对美国传统的贡献》(John Dewey: His Contribution to the American Tradition)(纽约,1955),31页。

目的是不断完善、不断成熟、不断纯美的永恒过程……发展本身便是惟一的道德‘目的’。”^①

胡适所竭力向他的中国听众传播的也恰恰就是这种信念；也正是为了追求这种道德生活的幻想，他才竭力去激发一种新的个人主义精神。这一点似乎很清楚，无论他怎样说明杜威对他的影响程度，他实际上从杜威那里借用的东西决不仅仅是某个思想方法论的公式。

杜威对社会道德做出的与先验道德相对的人道主义肯定，以及他打心眼儿里对条理化之宗教的反感，^②无疑是使胡适追随杜威的最重要的事情之一。胡适能在杜威那里为他自己的社会不朽理论找到支持，因为杜威也认为，在某种生存的意义上说，个人可以在一个永恒的社会中发现超出他本人有限存在的意义。杜威写道，“在人们中存在着一种由把宇宙与我们个人的意愿等同起来的宗教性堕落而助长起来的观点”，“也存在着一种要承担起宗教把我们从那里解脱出来的宇宙重任的观点。在单独个体的各种摇曳不定的无逻辑行为中，存在着一种总体意识，它承认这些行为并给它们以尊严。在它面前，我们摆脱开道德从而生活在普遍原则之中”。^③ 在胡适看来，杜威所说的个体的“总体意识”就是那个“大我”。然而，它们在本质上是有明显差异的。照胡适对总体意识的解释，永恒的共同存在，主要是在对个人生活与成就的“真正价值”的最终审判中具有无上权力的法庭，而在杜威看来，它只是一种最终的精神慰藉之源。

胡适的观点就是要求人们承担起“宇宙重任”的观点。胡适对詹姆士有关唯物主义所固有之“完全的毁灭和悲剧”^④那令人恐怖和想像无动于衷。相反，他却骄傲地自荐是“纯粹物质的和机械论的科学人生观的拥护者”。^⑤ 他对杜威的如下告诫也是同样冷漠的——“人道主义的宗教如果排除了我们与自然的联系，它就是苍白无力的，而当它把人

① 约翰·杜威：《哲学的重建》，177页。

② 参阅《口述史》，98页。

③ 约翰·杜威：《人的本质与行为》（*Human Nature and Conduct*）（纽约，1922），据E. L. 肖布（E. L. Schaub）《杜威对宗教的解释》（“Dewey's Interpretation of Religion”）一文引，该文载希尔普（Schilpp）《杜威的哲学》（*The Philosophy of Dewey*），389页。

④ 威廉·詹姆士：《实用主义》（*Pragmatism*），76页。

⑤ 《科学与人生观·胡适序》，13页。

类弄成了一个崇拜对象时，它便是傲慢专横的”。^①相反胡适却断言说：“为了种的存在和延续的生活就是最高的宗教。”

很清楚，这里的问题不是“宗教”。因而在指某种外在的充满迷信的习惯和观念体系时，胡适总是、而杜威有时要用“宗教”这个词。相反，这个问题是人们对待自身和对待其世界的态度问题。也许胡适能够很正确与恰当地宣称，在他的“自然主义宇宙”的概念中不乏一种道德责任感，而且这个概念还具有某种严峻的美。但是对人类精神脆弱性的认识不仅是这个概念所没有的，也是胡适本人所缺乏的，而这种对人类精神脆弱性的认识，却激发了詹姆士对谦卑的敬畏和杜威对谦卑的欣赏。

杜威哲学的基本目的，是要通过对存在的创造性理解，在社会的或理性的混乱之外找到可带来和谐的途径。他把存在看做是一种“相互作用”或一种“交易”，和“一种永恒探入本质核心的手段”。^②胡适却与此不同，他虽然从杜威那里借用了大量的术语词汇，但他却把生活看成是与环境的一种斗争，而不是与环境和谐相处的探索。他写道，“经验就是生活，生活就是人与环境的交互行为，就是思想的作用指挥一切能力”——至此这种论点与杜威的思想特征是相当一致的，但胡适的结论却是为了“利用环境、征服它、约束它、支配它”^③。在他对实验主义的解释中，胡适带有明显的赞同提到杜威对理性的论断——杜威认为理性仅仅是作为经验的一种派生物，而不是作为“一种可以随意引发出来并使它活动起来的预先已有的前提”存在。^④但胡适本人的思想所表现出来的他对旧式理性主义的继承，比他自己乐意承认的要多，而且在他的文明战胜敌对环境力量的幻念中所深藏的，也恰恰正是这样一种旧式的理性。^⑤

① 约翰·杜威：《普遍的信仰》(A Common Faith)(纽黑文，1934)，引自乔治·R. 盖格(George R. Geiger)，《对约翰·杜威的正确观察》(John Dewey in Perspective)(纽约，1958)，216页。

② 约翰·杜威：《经验与本质》(Experience and Nature)修订版(纽约，1929年)，X。

③ 《实验主义》，《胡适文存》，2卷，449页(着重号是译者加的)。

④ 约翰·杜威：《人的本质与行为》，196页。

⑤ 在胡适《答陈序经先生》一文中，非常清楚地说出了他对理性主义的这种信念，该文载《独立评论》，160号，15—16页(1935年7月21日)；参见第八章。

以下这个事实至少可以部分地解释他们之间的这种差异,即:当胡适接触到杜威的思想时,他自己的思想已很牢固地形成了,而且是不容易轻易被推翻的。他从范缜、司马光的未成熟的怀疑主义那里所学到的东西,以及通过严复的译著对强调力量、能力和进取心的斯宾塞和赫胥黎的了解,这两者在他的理性气质的形成中所起的作用,大于后来他在杜威的实验主义中所发现的有关理性——环境冲突问题的精妙论述。^①

除了这个事实外,还有些更多的东西可说明他们之间的差异。对约翰·杜威来说,很可能将理性与经验等同起来,因为他自己能感觉到的自身所处的环境并未迫使他得出结论说在两者之间必然存在一种对抗。只有受习惯启迪的行为证明与当时的需要不适合时,他才把习惯看做是一种弊病。“只有在一个被过去的惯例固定下来的信仰和赞赏所支配的社会中,习惯才不是进步的而是保守的……把习惯弄坏的,是对陈规俗套的屈服。”因而,“理性……并不是一种激发起反抗冲力和习惯的力量”,^②因为习惯本身并不是实验主义思想的敌人,而是它的盟友。

于是,问题就在于,那种胡适竭力想把它当做文化革命之基本原理的哲学,除了在哲学的学术领域中,并不就是一种革命性的信条。使实用主义活跃起来的,与其说是一种毁灭的强制力,不如说是一种保存的意愿。就社会和理性问题来说,它的目的不是为了使人们与过去分隔开,而是为了在过去与现在之间发现新的和更和谐的联系。在关于真理学说的论述中,威廉·詹姆士说过,“新的真理永远是个媒人,是转变中的平路器。为了表现出最小的震动,最大的连续性,它把旧的观念与新的事实结为婚姻……我现在力劝大家特别留意的要点正是旧真理所起的作用……它们的影响是起绝对支配作用的。忠诚于它们是第一原则”^③。约翰·杜威也曾以极为相似的口吻描述过理性的作用:“广义地说,这种通过与新东西的结合而对旧东西的改造正是理性

① 有关严复对斯宾塞和赫胥黎的解释,参看本杰明·史华茨《寻求富强》,3、4章。

② 约翰·杜威:《人的本质与行为》,66、196页。

③ 威廉·詹姆士:《实用主义》,51页。

的本身……每一个出现的问题,无论是个人的还是集体的,无论是简单的还是复杂的,都只有用从过去积累的知识宝库中选出材料并深入调查已形成的行为习惯才能解决……在每个无论是一个人还是一个社会所遇到的问题中,理性的职责就是在旧习惯、风俗、制度、信仰与新的环境之间起一种积极的联系作用。”^①

对于实验主义观点的这种实质上的保守性,胡适决不是没有意识到。正像前面所论述过的那样,他也是准备竭力为白话文学运动建立起一个历史背景的。下一章将会考察,他在同样动机的推动下,为在中国历史上发掘出可看做“科学的”世界观的种种踪迹所做的努力。胡适不仅丝毫不为妄称中国在文化或政治成就上不逊于西方的这种欲念所诱惑,也没有在意识到中国的不健全性而产生的那种心理重负。^②他始终坚持的信念是,改革——无论是理性上、文化上、还是政治上的——是可以在中国成功的,但条件是,在永久进化的过程中,它只是一个自觉意识到的并具有过去经验根源的阶段。

但是那种认为变革可以自觉促进的思想意味着这样一些心灵的存在,这些心灵在某种程度上将其接纳的诸种原则、目的、方法融合起来,并因而可调和种种具体差异,并达到一种共同认识。换言之,像胡适所信奉的观点,便是一种信仰某种共同意向存在的观点。或如杜威所论:“在因果上对现存社会状态的批判性思考是使创造性思想具体化的前提条件。具体言之,这种运动必须是要有组织的;但这个必要条件并不是要建立某个正式组织。它所要求的是,对必要与时机的意识

^① 约翰·杜威:《现代世界的智力》(*Intelligence in the Modern World*),见《约翰·杜威哲学》,约瑟夫·雷特纳辑(纽约,1939),452页;此段摘自《自由主义与社会行为》(*Liberalism and Social Action*)(1935年)。

^② 至少像已故约瑟夫·R·列文森(Joseph R. Levenson)所论,胡适是站在中国近代思想史的主流之外的。在一系列出色的研究中,列文森教授形成了这样一种论点,即从1840—1949年这个时期的思想改革的主要障碍,是那些自称的改革家们忍受不了离开其文化环境所带来的心理威胁,或者换句话说,他们意识到了在现存价值结构中进行根本改革的必要,但他们无能使这个意识与他们继续要“中国式”的需要协调一致。这个理论是在J. R. 列文森《“历史”与“价值”:当代中国思想选择的压力》(“History and Value: the Tensions of Intellectual Choice in Modern China”)一文中提出的,该文载于阿瑟·A·赖特所辑的《中国思想研究》中(芝加哥,1953),146—194页。这个理论是J. R. 列文森的《梁启超与现代中国思想》(*Liang Chi-chao and the Mind of Modern China*)(马萨诸塞,剑桥1953)一书的基本出发点。在他所著的《儒教中国及其现代命运》(*Confucian China and Its Modern Fate*)(伯克利与洛杉矶,3卷本,1958,1964,1965年)一书中,这个理论又得到了辩证的发展。

应占据众多的心灵。果然如此,那么这些心灵探索的结果便会汇成一种共同的结局。”^①

对于杜威来说,这也许是一种合理的期望。甚至在他与一个处在迅速发展和变化过程之中的社会所出现的种种问题进行斗争的时候,他也自信地认为,在美国,人们对重要方法和重要行为动机的看法是一致的。胡适也相信,个体的思想意向一旦具有了活力也将会“汇成一种共同的结局”。但他很快就发现——尽管他在理解这个发现的意义上显得很迟钝——无论就眼下的权宜之计而言,还是就最终目的而言,在中国都没有共同的观点,没有共同的目的意识。

胡适对实验主义方法的信仰是建立在他对其普遍性的信仰这个基础上的。他坚持认为,实验主义方法的有效应用,用不着什么预先的假定条件,也没什么要满足的社会或文化前提。但杜威却从特定的假定条件来考虑这个问题,这些假定是根据西方的,特别是美国的社会经验推导出来的,而西方或美国的社会经验又几乎在每一个重要方面都与中国的社会经验不同。最重要的是,比起美国社会来,中国社会,甚至 20 世纪的中国社会都是一个在更大的程度上“被过去的惯例固定下来的信仰和赞美所支配”的社会。

因而,与杜威不同,胡适还要与他的社会历史交战。他与杜威最大的共同之处就是对未来的希望与期待;但他们对过去与未来互相联系的观点在本质上必然是完全不同的。中国人对“使旧的观念与新的事实结为婚姻”这种企图几乎毫无兴趣。相反,他们的目的是要用新的事实去推翻旧的观念,因而任何对“经验”的向往都必然是一种对严格遭到否定的过去的怀恋。甚至胡适对“重新估定一切价值”的呼吁,也不是要与过去“建立一种积极的联系”,而只是一种为新开端的辩护。

杜威可能比他的中国门徒更敏锐地感到了这种二难境地。1921 年,在他离开中国以前的几个月,他说——人们可从他的思想中了解到一种在中国的西方人中十分普遍的窘迫感——“访问者花了时间走访中国,如果他对中国有所了解的话,他就不应当用他在国内视为当

^① 约翰·杜威:《现代世界的智力》(*Intelligence in the Modern World*),461 页;摘自自《新旧个人主义》(*Individualism Old and New*)(1930)。

然的观点来思考他所看到的東西……人們也许会问,是否他能为对中国有兴趣的人所做的最有启发性的事就是不去告诉他们自己的发现呢?——这种发现是:只有根据中国本身的情况,而不是古老欧洲的历史才能了解中国”^①。但是,这种观点正是胡适本人所不能接受的。对于理性的普遍适用性的信念,以及对明智人物的共同抱负的信念,是他全部希望的基础。承认中国诸种状况的独特性,也就是否认中国获救的前程。

在将实用主义的基本要点转变成一些可在中国的环境中颇为实用的术语的尝试中,存在着一些固有的困难,论述一下这些困难,可使我们更清楚地认识到在19世纪后期和20世纪初期中国对实验主义方法的强烈兴趣。^② 胡适1919年4月发表在《新青年》上的论文《实验主义》,适时地为杜威本人作了介绍。当这位美国教授在5月初抵达上海时,他发现做好了准备的听众在等待着他。杜威到达上海的日子恰是北京爆发5月4日学生游行的前夕,因此,这使他的到达日期在现代中国的思想史和政治史上都有了某种特别的意义。杜威的出现,第一位如此大名鼎鼎的西方学者对中国进行的十分广泛的访问,无疑提高了他的思想的声望和他的最杰出的中国门生的地位。

反过来,杜威如果没有与胡适的关系,这位美国人就不会在这陌生的环境中得到这样高的威望,因为这个时期,胡适作为新文化运动领袖人物的声誉已牢牢确立了。尽管还不满30岁,但胡适已被老一辈学者们如蔡元培、梁启超承认了。尽管他们在某些学术问题上也与他有争论,但他们本身也是非常“现代”的人物,他们不仅欣赏胡适的批判

① 约翰·杜威:《中国是一个国家吗?》(“Is China a Nation?”),载《新共和》(1921年1月12日),重印于《人物与事件》(Characters and Events), I, 240页。

② 对于“实用主义”在中国的流行,特别是在20年代的流行,郭湛波在其《近50年中国思想史》一书中做了简要评论,该书1935年在北平出版,1965年在香港以增版再版。见该书119—141页,251—255页。参阅O. 布赖尔勒(O. Briere)《中国哲学50年,1898—1950》(L. G. 汤普森译,伦敦,1956),24—26页;Chan Wing-tsit:《当代哲学潮流》(“Trends in Contemporary Philosophy”),载H. F. 麦克奈尔(MacNair)辑《中国》(伯克利与洛杉矶,1951),314—316页;Chan Wing-tsit,《胡适与中国哲学》(“Hu Shih and Chinese Philosophy”)载《东西方哲学》(Philosophy East and West), 6. 1: 3—12(1956年4月);霍默·H. 达布斯(Homer H. Dubs)《近代中国哲学》(“Recent Chinese Philosophy”)载《哲学杂志》(Journal of Philosophy), 35: 345—355(1938);周策纵,《五四运动》,176页。

方法,而且还把他视为一位富有洞察力的中国思想遗产的阐释者。当他的第一部重要著作《中国哲学史大纲》于1919年初出版时,蔡元培为这本书写了一篇赞美性的引言。在这篇引言中,蔡把胡适作为一位西方思想学者的成就与他作为汉学安徽学派学者的造诣相媲美(至少后一种溢美是不着边际的,因为它所根据的是把胡适与绩溪“三胡”相联系起来的错误资料)。

在青年一代知识分子当中,胡适的名望与其说在于他的学术成就,不如说在于其形象:他是文学革命的发起人,新文化运动的代言人,“归国学者”的代表,同时他身上还有着某种外国的奇异魅力,这都是无可怀疑的。多年以后,一位怀着上述心情的青年知识分子回顾了他第一次见到胡适时的情景,那是1919年初夏,杜威在上海讲演,胡适充任他的翻译:

[胡适]那时正在《新青年》上著文鼓吹文学革命,批判旧的传统习惯,因而上海的年青知识分子们一提到他的大名都激动不已,尽管我们谁也没见过他,甚至连他的像(相)片也未看见过。在去听讲演的路上,我们竭力去想象(像)胡适应该是怎样一个样子。我们都认为他应该是个典型的归国学者,笔挺地穿着西式服装,大概有10英尺高。但当他伴着杜威走上讲坛时,他竟是穿的中国长袍,举止谦和恭敬,与大多数的归国学者完全两样,完全像个传统的中国学者。^①

到1919年时,胡适的声望已登峰造极,他的影响至少在知识界是广为人知的。但是他对世界的看法,他的社会与思想改造方案也不是没受到挑战的。那是一个激动人心的时代。种种新思想洪水般地涌入了中国。熟悉的思想也在得到重新的解释。由于有像吴稚晖、蔡元培这类老一辈的受欧洲教育的知识分子的支持,无政府主义也随之形成

^① 程天放:《我所亲炙的胡适之先生》,载《胡适之先生纪念集》(台北,1962年),17页。程天放后来成了颇为卓越的外交家。参见布尔曼《传记辞典》(*Biographical Dictionary*),1,289—291页。

了一定的势力。自本世纪初以来,对于社会主义和马克思主义的讨论还是杂乱而无目的的,但是随着布尔什维克在1917年的胜利,人们才以更为严肃认真的兴趣来学习它。1918年北大的马克思主义学习小组成立,这个小组部分地是在李大钊的倡导下成立的。无论是作为原因还是结果,1919年5月和6月的学生示威游行在政治思潮和政治活动倾向上都标志着一场重要的变革,这时的中国知识分子生活中的新的活力第一次迅速转变成了某种有形的和强大的东西。虽说回想起来,或许很容易认识到那些很快就将压倒这场革命的现实变化方向,但不容否认的是,在1919年的中国,大家普遍认为转折业已完成。^①

胡适从美国回来以后,他就一直坚定地拒绝被卷入讨论明确的政治问题。正如他屡屡说过的那样,他认为,社会制度的重建与思想的解放必须要先于解决中国当前紧迫的政治问题。然而,1919年夏,由于形势所迫,他暂时承担了《每周评论》杂志的编辑工作。该杂志是1918年后期由陈独秀、李大钊创办的直言不讳的小型杂志,用以表达他们的政治观点。胡适抓住这个机会倾吐了当前发生的事件在他心中引起的忧虑。^②在“问题与主义”这个总名称下发表的一系列论文中,胡适对在他看来是不负责任的方式发起了正面进攻;他认为,许多中国知识分子都以这种不负责任的方式,用一般的概括去说明中国的具体问题。他劝诫他们:“请你们多多研究这个问题如何解决,那个问题如何解决,不要高谈这种主义如何新奇,那种主义如何奥妙。”^③他说,理论“主义”,不过是根据在特定的时间和地点解决具体问题的具体计划所做的一般性概论。不通过艰苦细心的研究,不首先去确定出这些具体计划对新环境与新条件的适用性,是不能把它们从一开始的上下文

① 关于这个时期的思想骚动的背景,请参阅 Tsi G. Wang《中国青年运动》(*The Youth Movement in China*) (纽约,1927); Kiang Wenhan《中国学生运动》(*The Chinese Student Movement*) (纽约,1948); 周策纵《五四运动》尤请阅 2、3、9—12 章; 本杰明·I. 史华茨《中国的共产主义及毛的兴起》(*Chinese Communism and the Rise of Mao*) (马萨诸塞,剑桥,1951), 1、2 章; 莫里斯·迈斯纳(Maurice Meisner)《李大钊与中国马克思主义的起源》(*Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*), 尤请阅 2—5 章; 琼·切斯尼奥斯(Jean Chesneaux)《1919—1927 年的中国工人运动》(*Le mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*) (巴黎,1962), 第一章; 奥伽·朗《巴金与他的作品》, 2—4 章。

② 关于胡适“反政治”主张背后的基本原则,我们在后面的第三部分中再予详论。

③ 胡适:《多研究些问题,少谈些主义》,《胡适文存》,2卷,484页。

中分离出来的。胡适接着说道,各种主义容易成为一种危险的时尚,因为,空谈些抽象术语比从事详尽的必要考察要容易得多,而人们若欲对问题有真正理解,则必须要从事细致认真的研究。

我们不去研究人力车夫的生计,却去高谈社会主义;不去研究女子如何解放,家庭制度如何救正,却去高谈公妻主义和自由恋爱;不去研究安福部如何解散,不去研究南北问题如何解决,却去高谈无政府主义;我们还要得意扬扬夸口道,“我们所谈的是根本解决”。老实说罢,这是自欺欺人的梦话,这是中国思想界破产的铁证,这是中国社会改良的死刑宣告!……

“主义的大危险,就是能使人心满意足,自以为寻着包医百病的根本解决,从此用不着费心力去研究这个那个具体问题的解决方法了。”^①

胡适以这种口吻所作的一连串猛烈攻击,使人想起了他以前对那些捍卫传统方式的人在思想上的不负责任所进行的谴责,他们捍卫传统方式的理由仅仅是因为这些方式是传统的(“贞洁就是贞洁”)。以前他批判这种推理的不健全,是为了揭露传统观点的软弱无力,现在他的目的不是告诫人们不要不经思考就接受旧的思想,而是告诫人们不要不经思考就接受新的思想。他认为“空谈外来进口的‘主义’”^②是没什么用处的。如果考虑到他自己的主要思想中所包含的外国思想根源,以及他如此重视对外国思想的介绍,那么这种责难似乎就有些异常了。有一种观点认为,在文化停滞的社会中,思想界的精英有时必须要借用外来思想来表达出他们自己的理想。在一次关于历史方法问题的演讲中,胡适对此做出了回答。他告诫人们,没有对某种思想产生的历史联系有一个基本的理解,没有对这种思想的撰述人的人格与自身环境的基本理解,没有对造成他的观点的诸种影响的基本认识,而且,最后,没有对在实践中已取得的结果有一个基本认识,那么借用任

① 胡适:《多研究些问题,少说些主义》,《胡适文存》,2卷,485—487页。

② 同上书,482页。

何外来理论都是错误的。^①

胡适在这里渐渐流露的(尽管很含蓄),正是对马克思主义的攻击。尽管他对待共产主义的态度很多年来一直是很矛盾的,尤其在苏联试行共产主义时,他更是如此,但他在思想上是不同意马克思主义学说的。到1919年,当他听说马克思主义适用于中国国情时,他对马克思主义的反对便明朗化了,而且自那之后始终未变。在马克思主义中,他察觉出了他想从中国人的思想中驱逐出去的所有理性上的罪恶:教条主义,对武断真理的固执,不负责任地利用术语,无批判地接受从一种历史和社会联系中得出的概括性结论并把它们又运用于另一种情况。此外,在胡适看来,马克思主义对解决所有中国问题提供了一种诱人的、虚幻的许诺,以及各种包罗一切的答案。所有这些都是以一种对中国社会的分析为基础的,而胡适认为以事实检验的话,这种分析是不公正的。它们所根据的另一个基础即是对革命过程的解释,对此,胡适也是不同意的。^②

胡适劝导人们,研究具体问题是最基本和最根本的步骤。他的目的,却不仅是为了贬低无所不包的一般概括。他在这种探讨中看到了一些好处。胡适说,对具体问题的讨论比夸夸其谈的理论争辩更能引起广泛的关注,从而更易接触到一些有益的反对意见,最后达到对思想观点的澄清。它还能使人们在把理论运用于具体情况之前明了这些理论的内在含义。最为重要的是,它还能培育出批判的和独立的个人判断能力,而这正是胡适最想激励起来的東西。^③简言之,对特殊的与具体的问题的研究是整个社会与思想重建过程的关键——或按胡适以更恢宏的词汇所说的“文明的再造”的关键。

文明不是笼统造成的,是一点一滴的造成的。进化不是一晚上笼统进化的,是一点一滴的进化的。现今的人爱谈“解放与改造”,须知解放不是笼统解放,改造也不是笼统改造。解放是这个

① 《四论问题与主义》,《胡适文存》,2卷,525—531页。在这篇文章中,胡适回答了蓝志先的批评,蓝是梁启超的进步党成员。见蓝的信,该信重印入《胡适文存》,2卷,498页。

② 关于胡适在哲学和政治问题上与马克思主义者的分歧将在以后第六章中详予探讨。

③ 《新思潮的意义》,《胡适文存》,4卷,1029—1030页。

那个制度的解放,这种那种思想的解放,这个那个人的解放,是一点一滴的解放。改造是这个那个制度的改造,这种那种思想的改造,这个那个人的改造,是一点一滴的改造。

再造文明的下手功夫,是这个那个问题的研究。再造文明的进行,是这个那个问题的解决。^①

除了威廉·詹姆士对真理的相对性的论述外,胡适从他那里还借用了一种真知灼见,即他的历史逐渐趋于变好的信念。对詹姆士来说,“社会向善论”的作用是鼓励了他的“信仰权”。他写道:“社会向善论既不把获救看做是必要的,也不把它看成是不可能的。它只把获救看成是一种可能性,随着这种可能性的或然性越积越大,实际的获救条件也就出现了。”^②虽然胡适对詹姆士为宗教信仰辩护的愿望是非常冷漠的,他还是利用了詹氏的观点以支持自己对未来的看法,而且他说起来也不那么小心谨慎了。“世界的拯救不是不可能的,也不是我们拢着手,抬起头来就可以望得到的。世界的拯救是可以做得到的,但是需要我们个人尽力做去。我们尽一分的力,世界的拯救就赶早一分,世界是一点一滴一分一毫长成的,但是这一点一滴一分一毫全靠着你和我和他的努力贡献。”^③

总之,这就是胡适的渐进主义:缓慢、平淡、不许诺什么惊人的结果,而且,尽管渐进主义是缓慢的,但却不失为一种乐观的信念。然而,它却在个人的身上加上了沉重的责任重担。胡适预见了一种新人,他们能够摆脱过去的种种偏见,驳斥当前的虚假许诺,并且充满信心地准备进入靠着不断的变换和改造各种条件而冒险创造出来的未来。他探索着创造出一种仅以人们对某种基本原则的共同认识紧密联结成的社会,而这些原则中主要的一条就是——“发展是唯一的道德目的”。胡适设想了这样一种社会,在这个社会中大家都是领导者,没有一个人是让人引导的羔羊。

① 《新思潮的意义》,《胡适文存》,4卷,1034页。

② 威廉·詹姆士:《实用主义》,185页。

③ 《实验主义》,《胡适文存》,2卷,441页。

这虽是一个温和的幻想,但却是一个艰难的重任。但是在中国社会的舞台上,另一些人则急切地劝说中国青年奔向与此不同然而却颇为确定的目标。1919年,李大钊就已信奉马克思主义了,很快尾随其后的是陈独秀;马克思主义对当时现实的犀利而不妥协的宣判及其对未来的辉煌景象的描绘吸引了他们。20年代初期,马克思主义在中国迅速盛行起来,有组织的共产主义运动的力量也得到了迅速加强,这部分地是对那些年日益炽烈的民族主义发展的响应。

胡适意识到了他的观点与马克思主义观点的不相容,因而在20年代,随着情形的发展,胡适越来越感到了在日益活跃的民族主义热情中必然给他的思想带来的那种威胁。最后,自由主义事业与之对抗并招致自身失败的也正是这些势力。但是,那时对胡适的观点似乎更为严峻的挑战却来自另一不同的角落,这个挑战来自一种复活了的传统主义,这派思想不是在西方的现代文明中而是在中国古代的价值体系中寻觅自身的灵感。不错,在关于物质原因的意义上,胡适确与陈独秀发生过争辩,而且他也责备过李大钊把复杂的问题过于简单化了。但是在反对像幽灵一般又回到现在来的那些旧势力的斗争中,这些人即使不是他的天然盟友,至少也不会是他不共戴天的敌人。他们也像他一样,不是向后看而是向前看的;像他一样,他们的目光是朝着外面世界的,而不是内向地回到思想或精神的;像他一样,他们也信仰科学判断的价值,而那些由梁启超带头的新传统主义者所集中攻击的也恰恰是这一点。梁启超等认为,“运用科学方法解决人类生活问题”是不可能的和不合乎需要的,因而他们把为失去人性的世界观带来新生的文化斥为功利主义的。下一章我们将考察这些新传统主义者所提出的种种主张,以及胡适和其他西方文明与科学价值的捍卫者对他们的挑衅所给予的回答。

第五章 中国与西方

1919年10月中旬,梁启超和他的几个朋友在巴黎郊区的一幢小公寓中住了下来,准备度过那个冬天。^①1919年初,这群人是作为一个非官方的代表团来参加巴黎和会的,对于这次会议中国人寄望过高,但最终的收获却几近于无。他们是在欧洲各个都城的旋风般旅行中度过了那年的春天和夏天的,这是一次“走马观花”般的令人晕眩的经历。此时,他们疲倦地回到了巴黎。天气异常寒冷。他们的寓所本是仅供人们夏天时居住的,所以没提供可以抵御早冬风寒的设备。屋外凛烈刺骨的寒风把栗树枝叉吹得格格作响,吹得园中一层层干枯的菊花和秋海棠瑟瑟发抖,屋内梁启超和他的朋友则可怜地蜷缩在狭窄居室内一只火力不旺的炉边四周。他们完全沉醉在各类繁重的任务之中了,以至他们竟不去光顾仅有20分钟路程的巴黎城。梁启超写道,“我们过着学生的生活”;“尽管不是穷学生,但还是像学生”。那时,他正在学习英文,有时还要抽出时间记下他这一年的种种观感。

在这样的条件下写出的欧洲之行游记,反映了梁启超对他以前所迷恋的文化的某种程度的清醒,^②这是不足为怪的。悲观的人也不止是他一个。其他那些此时同在欧洲的人也用相似的笔调评价了这里

^① 梁启超这一行人员,除了他本人,还有如下几人:蒋方震(字百里),刘崇杰(字子楷),丁文江(字在君),张嘉森(字君劭),徐新六(字振飞),以及杨维新(字鼎甫)。其中只有蒋、张和徐三位陪伴梁启超于是年秋来到巴黎。此时丁已回国,杨在英国,刘在瑞士。

^② 梁启超:《欧游心影录·节录·序》,《饮冰室合集·全集五》,23卷,1—2页;丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》(台北,1959),565页。

的状况,如陶孟和、丁文江,他们是受过欧洲教育的,而且最终也是忠实于他们对欧洲价值的信仰的。^①梁启超《欧游心影录》一书的重要性,倒不在于他对欧洲危机的描述,而在于他从中得出的结论。他对于科学和科学精神的控诉,他对于“物质”与“精神”生活两分法的强调,以及他反复提及的欧洲人对西方文明前途的焦灼不安,所有这些似乎都判定了对中国在文化上和思想上与西方的关系要进行根本重新评价的合理性,甚至使它成了势在必行的事。后来在对“西方化”思想的那场重新活跃起来的攻击中,其他人更为充分阐发的,恰是梁启超首倡提出的那些主题。

自从胡适 1917 年返回中国后,他就一直在阐述着他认为对中国观念的现代化至为重要的那些思想。在他看来,他所详述的思想起源于西方,这并无关紧要。重要的是,与像康有为、林纾这些人的旧式观点相对照,这些观点是现代的。这些早期的新文化的敌手,一直深深迷恋的是可被称做传统的中国生活方式。他们以只有他们自己熟稔但却在日益消亡的政治和社会秩序的名义,贬低共和制,悲叹儒家社会准则的沦丧,诅咒白话的粗俗。

相反,像梁启超这类新传统主义者,对传统的生活方式并不怎么感兴趣。他们更为感兴趣、因而也更为关心的是他们视做传统文化本质的东西。他们的意图是根据当代的和一般的人类价值,而不是独特的中国传统的价值准则来贬低西方,因而他们凭借欧洲人的自我批判也只是为了证实他们自己的主张。这样他们就对建立以现代的——而且是西方的——榜样为基础的“新文化”的倡导人提出了一种新的挑战。因此,那时仍在为改革而不是为革命,为现代化而不是为西方化辩护的胡适,便不得不越来越多地从东西方对比这方面来陈述自己的观点。在这场辩论中,他日甚一日地把东方与极端保守、西方与进步等同起来。

梁启超的《欧游心影录》,是以对第一次世界大战带来的欧洲人生

^① 丁文江的观点以下讨论中再予论述。陶孟和的观点请参阅《战后之欧洲》,载《孟和文存》(上海,1925),65—78页(最初发表时题为《旅欧之感想》,载《新青年》,7卷,1号[1919年12月]);另一文为《欧美之劳动问题》,《孟和文存》,79—94页(最初发表于《新青年》7卷,2号[1920年1月])。

活水平下降的凄惨描述开始的。梁启超说,这场战争把欧洲带到了社会与思想崩溃的边缘,因而,仅仅几年以前还十分强烈地吸引着进步中国人的那些制度和理想,此时似乎也摇摆不稳了。人们不免怀疑,梁启超是带着一丝冷嘲式的满足来看待欧洲的情景的:

谁又敢说[战前]我们素来认为天经地义尽美尽善的代议政治,今日竟会从墙脚上筑筑动摇起来。他的寿命,竟没有人敢替他保险。谁又敢说那老英老法老德这些阔老倌。也一个个像我们一般叫起穷来。靠着重利借债过日子?谁又敢说那如火如荼的欧洲各国。他那[曾]很舒服过活的人民,竟会有一日要煤没煤,要米没米。家家户户开门这件事都要皱起眉头来……

我们是过惯朴素笨重生活的人,尚且觉得种种艰辛狼狈。他们在极丰富极方便的物质文明底下过活了多少年,那富人便有钱也没处买东西。那穷人从前一个钱买的东西,如今三五个钱要买不着,这日子怎么能过呢?①

穿过这片受到战争打击的土地,梁启超看到的是席卷了这片土地的“社会革命的黑潮”。他说,这是19世纪反对政治与宗教权威的必然结果,这场以个人自由的名义进行的斗争终于导致了对所有精神价值的抛弃。在欧洲,梁启超看到的不再是本世纪初年曾给过他以启示的那种光明的希望,而是在争夺财富和权力的斗争中不顾一切的能量耗费,以及对军国主义和帝国主义野心的缺乏头脑的追求。他写道,它的结果必然是“社会革命恐怕是20世纪史唯一的特色。没有一国能免,不过争早晚罢了”。②

正是依据这个背景,梁启超发起了他那著名的对西方的“科学万能之梦”的攻击。梁启超认为,对科学的信仰最终将会毁灭人类对自身的信仰。结果,由物质世界造成的混乱和无常变幻就会侵入人类精神中那一度是平静的幽深之处。“内部生活,本来可以凭宗教哲学等等力

① 梁启超:《欧游心影录》,3—4页。

② 同上书,8、10、11页。

量,离去了外部生活依然存在。近代人却怎样呢?科学昌明以后,第一个致命伤的就是宗教……[而且]老实说一句,哲学家简直是投降到科学家的旗下了。”甚至人类的精神也要受唯物主义的决定论来支配。因而“人类的自由意志,不得不否认了。意志既不能自由,还有什么善恶的责任?……这不是道德标准应如何变迁的问题,真是道德这件东西能否存在的问题了。现今思想界最大的危机,就在这一点”。^①

梁启超继续论道,科学带来的问题是,它不能建立一些永久性的真理来代替它曾摧垮了的真理,因为科学的“真理”总是要适应新的经验永恒变化的。这样,“新权威到底树立不起来,旧权威却是不可恢复了。所以全社会人心都陷入怀疑沉闷畏惧之中。”欧洲人现在就是生活在“萧瑟的秋天之下的”^②。

这篇关于欧洲文明精神衰颓的悲观分析,是梁启超为其《欧游心影录》的颇为重要的第二部分所写的序言。同时他还在近代欧洲思想中,追溯了那些能给欧洲生活的复兴带来希望的种种思想的形成发展:对唯物主义严厉专制的反抗;作为对更早和更残酷的社会与政治进化主义理论的一种纠正的克鲁泡特金的“互助”学说;以及在哲学领域中,倭铿和柏格森的著作对“精神生活”之可能性的重新肯定。梁启超是以特别的热情谈到柏格森的,因为他在柏格森的“创造性进化”的观点中,发现了一种挽救对进化进步信仰的办法;自他最初与康有为联合以来,对进化进步的信念就已深藏在他的心中了。“我们自己知道,变化流转就是世界实相,又知道变化流转的权操之在我,自然可以得个‘大无畏’。”^③

但是梁启超也道出了这样一种疑虑,他认为欧洲思想中的这些稳健成分如果不用外来的力量给予加强的话,它们就没有度过战后这个时期的痛苦幻灭的能力。按梁启超的看法,正是在这点上,才有绝对的必要去考虑那些激发过中国文明的理想。他认为,西方思想中这种现实的困境产生于西方人那种把“理想”从“实际”中分离出来的习惯倾向。而恰恰是在这点上,中国人却从未犯过错误:中国人的思想之所以

① 梁启超:《欧游心影录》,8、10、11页。

② 同上书,11、14页。

③ 同上书,18页。

未被困扰过,正由于在理想与现实之间不存在任何人为的区分。尽管在理想和现实之间是有差别的,但中国的圣人们都曾从事过“求理想与实用一致”的探索。梁启超断言说:“我们若是跟着三圣所走的路……我想不知有多少境界可以辟得出来哩。”^①

虽然梁启超并未解释他所追求的“理想”,但他已明白地向人们表明,对他来说,这个理想就意味着以中国哲学的人道观点为基础的价值体系,它在各个方面都与在西方蔓延开来的乐利主义针锋相对。尽管他也曾嘲笑过那些坚持认为西方没什么有价值的东西不是中国文化所固有的人,但他对那些把中国的历史视为文化沙漠的人也是非常严厉的。梁启超虽然承认,在某些方面,儒学是过时了,例如,儒家的“贵族性的伦理”就不应使之在20世纪复活。但梁启超又问,人们为什么要因此而抛弃儒家思想的整体呢,我们能仅仅因为希腊的政治思想家们把奴隶社会视做天经地义而拒绝他们的种种真知灼见吗?^② 梁启超承认,“正确认识”中国的过去是最基本的,而这种正确的认识应产生于利用西方学术中的正确方法——至此,他至少是愿意与一种对“新文化”的要求合拍的。但是,他又坚持说,这种对中国传统的再检验只有以对它的真诚热爱之情才能承担起来。只有从这样的事业中,才能产生出一种把中西文化要素融合起来的,并能保证整个人类精神获救前程的新“文化体系”。最后,梁启超以一种真诚的布道热忱,动情地说:

人生最大的目的,是要向人类全体有所贡献。为什么呢?因为人类全体才是“自我”的极量……

我们人数居全世界人口四分之一,我们对于人类全体的幸福,该负四分之一的责任。不尽这责任,就是对不起祖宗,对不起同时的人类,其实是对不起自己。我们可爱的青年啊!立正,开步走!大海对岸那边有好几万万,愁着物质文明破产,哀哀欲绝地喊救命,等着你来超拔他哩!^③

① 梁启超:《欧游心影录》,36页。

② 同上书,37页。

③ 同上书,35—38页。

梁启超的《欧游心影录》是一种深深依恋其文化之源的思想的产物。但他自己的思想却又是一种毫无内容的传统主义。梁并非力主维持儒家生活方式,相反,他所倡导的,只是一种要把已渐渐使中国传统的重要意义和价值模糊了的长久积累下的种种变形的东西,从中国传统中清除出去的企图。一方面,西方的思想已把西方带入了怀疑和绝望之中,所以他渴望把他的同胞从被这些思想冲昏了头脑的状态中解放出来;另一方面,他又用时髦的口吻激励他们重新肯定他在传统的中国文明的本质中所领悟到的各种永久的理想——这些理想也是西方能从中得到更新的力量和勇气的。

激发起梁漱溟的热情的也是这一类希望。梁漱溟是《东西文化及其哲学》一书的作者,该书集录了他的一系列讲稿,1922年初出版。在某种程度上,梁漱溟的论著是对梁启超已提出的问题做了更详尽的阐述;虽然他们的观点在某些问题上是一致的,但梁漱溟的著作更富有思辨的特征,而且在基调上也更为保守。

梁漱溟是以一个简洁的陈述来开始讨论他感到困惑的问题的:“东方文化究竟能否存在?”^①经过曲折、博学的推理后,他的结论是“质而言之,世界未来文化就是中国文化的复兴”^②。梁启超、胡适^③以及其他认为,未来的“世界文化”将会是一种互相补充融和的文化,也即是一种东西文化要素的综合体,对此,梁漱溟给予了断然否定。与他们的观点相反,梁漱溟坚持认为,本质上的文化差异不可能造成这样一个综合体。他说,“如果做中国式的生活就须完全做中国式的生活”。^④对把本属于中国人的那些或许同样正当的思想也归于欧洲人的企图,他无情地给予了嘲弄,他认为这特别是由梁启超造成的。^⑤如果某种中国东西的宝贵仅仅是因为它与西方的

① 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》(上海,1922),4页。

② 同上书,199页。

③ 胡适在为其《中国哲学史大纲》一书写序言中,已暗示到了这个问题。参该书5、6页的“导言”。在他后来写的大量文章中他明确地指出了这点。

④ 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,8页。

⑤ 这里,梁漱溟是对梁启超叙述他与一个欧洲社会主义党领导人的讨论所进行的评论,对这些人,梁启超讲述了如“四海之内,皆兄弟也”、“不患寡,而患不均”等儒家格言。他也提到了孟子的普遍的爱的理论和井田制度,在后来的中国学者看来,这个制度在中国历史上最早的时代就出现了,并且表现出了社会主义的平均主义中的某种因素。梁启超又说,听到这点,他们都跳起来说道,“你们家里有这些宝贝,却藏起来不分点给我们,真是对不起人啊!”参阅梁启超《欧游心影录》,14页。

某种东西相似,那么它便是卑贱而无任何价值可言的。倘若应当称许中国文化的话,那么我们必须据其自身独有的特点来称许它。^① 他坚持文化差异性的不相容,为了证实这个观点,他假定了一个人类心理与文化起源的理论。为了理解他以后对中国与西方关系的分析,^②我们必须要先研究一下这个理论。

梁漱溟把“文化”与“生活方式”看做是同一的东西。他把生活解释为一种满足与不满足的永不间断的顺序过程,他也把生活称为“没尽的意欲。”^③文化,这个人们生活的方式,反映了这个“没尽的意欲”所指向的目的。^④ 因而,它也就要受人类与其环境之间关系的约束。

马克思主义的唯物主义观点认为,人仅仅是“客观”力量的被动主体,无力参与形成自己的命运。梁漱溟反对这样一种观点。相反,他只承认“主观”原因,他认为,人们通常称为“客观”原因的东西,其本身仅仅是主观原因的结果。因而,文化便不是单纯由(客观的)地理因素和经济因素所决定的,而是由人们(主观的)创造性的能量来决定的。唯物主义者认为,人类不能自觉地支配他的环境。梁漱溟承认这种观点是正确的,但他不承认人类在与自然秩序的对抗中是无能为力的。在严密的唯物主义逻辑的推理论证中,梁漱溟加进去一个他称为“精神”的因素。他认为,精神是人们解释其环境的种种需要的源泉,因而,他便创造出了“客观的”种种因素,这些因素又直接作用于文化的发展。在给这些客观因素下定义时,他仍然坚持用经济来解释历史。^⑤

梁漱溟是一位热忱的佛教学者,20年代早期,他在北大讲授佛教和印度哲学。他的有关精神的概念,所依据的主要是借自佛教观念和

① 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,14页。

② 在莱曼·冯·斯莱克(Lyman Von Slyke)对梁漱溟思想的论述中,他强调梁思想中的“世界主义”以及他对“文化差异永久性”的否定。参阅莱曼《梁漱溟与乡村建设运动》,载《亚洲研究杂志》,18.4:460(1959年8月)。正如他事先看到了儒家价值的最终胜利那样,他的确也许会相信文化的分异将会变小并最终会消失。但照我对他的认识看,他主要所关心的是说明与解释中国与当代现存种种文化系统的关系。

③ 梁漱溟说,他是在“大约”与叔本华相同的意义上使用这个术语的。但使梁漱溟对人的本性善的儒家信念与叔本华人是感情动物的观点一致起来是不可能的,因而也很难在梁漱溟的意志概念中看到与叔本华的概念的相似之处。在梁看来,意志是人由以实现其向善能力的手段;叔本华认为,意志的表现就是种种邪恶的力量。

④ 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,24页。

⑤ 同上书,44、47页。

术语的生活观点。他把生活看成是一种原因与结果永续不断的顺序过程,一种不断的提问与回答的顺序过程,个人与其环境之间的一次永恒的对话,一股由此激发出来的永无休止的“思想”流。^①在这个充满疑问的过程中,个人才能充分利用他的意识、情感和理智。这个过程本身完全是自发的,而且是由“没尽的意欲”的无意识需要激发起来的。

接着梁又从种种暂时的关系方面,再一次阐述了这个概念。他说,环境只是一种人们能在其中发现自己的条件,或一种如他所称的“前此的我”、“已成的我”的现状。精神,或“没尽的意欲”,或“现在的我”,则通过对环境提出要求而对这个现存的条件起作用。“现在的我”和“前此的我”在本质上是相容的,而梁漱溟说,这个要求与回答的无意识的本能过程,则意味着一个要素一个要素地与环境相适应。^②注意到梁漱溟对提问与回答的过程的强调,和他对环境作为一个限制因子的重要性的强调,是很有趣的,他在此似乎表现出一种“实用主义的”倾向。1920—1921年约翰·杜威在中国讲学的时候,梁漱溟的思想正在形成之中。人们看到,梁对杜威是有所了解的,因为他曾把杜威——当然还有詹姆士、尼采、罗素、倭铿等人,特别是柏格森——作为现代西方哲学家所关心的对象正在改变的证据。^③但是,当他在说明可将人类对环境的回答在其中表现出来的那种方式时,他与实用主义的假定保持了相当遥远的距离。

这样,梁漱溟便把“文化”解释为一种“生活的方式”,把“生活”解释成个体与其环境的关系。文化的差异也就由这种关系中的差异所生,或如梁漱溟所说的那样,由“意欲的差异”所生。强调“主观的”因素是他的特征。在这个基础上,他分辨出了三种可能的观点:第一,对在人与其周围世界的关系中出现种种挫折进行积极斗争的态度;第二,一种寻求与环境和谐一致而不是与之斗争的态度;最后,一种用否定冲突存在的方式逃避这种挫折的态度。^④梁漱溟认为,这些观点反映了人类在其历史发展的特定阶段所特有的和必然的偏见。第一种态

① 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,48—49页。

② 同上书,49—50页。

③ 同上书,176—177页。

④ 同上书,54页。

度适宜于物质生存还是基本问题的时代。在这个时代,人类对自然力量的掌握还是一个具有基本意义的问题。但是一旦人的物质欲念得到了满足,这种进取性就会在社会关系中引起危机。在这一点上,和谐的观点——即梁漱溟所设计的第二种态度——便盛行起来,因为这时的问题不再是个体生存的问题,而是社会生存的问题了。梁漱溟认为,最后人类便会进入一个终极阶段,在这个阶段,人类所关心的既不是他周围的世界,也不是人与人的关系,而是理解其自身本质的问题。^①

按梁漱溟的论述,这三个发展阶段并不是共同存在的,而是一个接一个地发生的,在适当的历史发展阶段上,每一个阶段都是对前一个阶段的补充。“一种文化都没有价值,除非到了他的必要时。”^②梁漱溟所预见的发展并不是一种辩证的发展,而是沿着历史文化的连续性而经过各个明确阶段的进步。

但不同的文化又的确是在历史中同时存在的:这个基本问题也正是梁漱溟所要解释的中国和西方的文化差异问题。为了达此目的,他便运用他的文化阶段体系来说明当代的状况,把他所描绘的文化原型特征分别赋予欧洲、中国和印度这三种文化。西方文化显然是第一阶段的原型:进取、向前看、醉心于人类支配自然的重任。梁漱溟认为中国的观点是第二阶段的那种观点,基本上是被动的,而且是以和谐的眼光来看待人与其环境之间的关系的。在印度文化中,他领悟出的是那个最后的文化阶段,即内省的清静无为^③。

这样把他的原始思想公式中那三种应按顺序交替发生的观点分别赋予了三种共存的文化后,梁漱溟一方面解释了西方的强大和中国的软弱,一方面又证明了他的观点的合理性。他认为,虽然表面上是如此,但将来能取得普遍支配地位的将是中国文化。他认为,现代西方的优势正是下列事实自然产生的后果。西方是以种种与那里的人们至今仍生活其中的条件相适应的方式发展起来的,那里的人一心一意只为让自然为人类的目的服务。“西洋文化的胜利,只在其适应人类目

① 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,166—167页。

② 同上书,200页。

③ 同上书,第四章的最后一节和整个第五章。

前的问题,而中国文化印度文化在今日的失败,也非其本身有什么好坏可言,不过就不合时宜罢了。人类文化之初,都不能不走第一路,中国人自己也这样,却他不待把这条路走完,便中途拐弯到第二路上来……并且耽误了第一路的路程,在第一问题之下的世界现出很大的失败。”^①

梁也觉得西方有很多可羡慕的东西,他确曾这么说过。他把科学与民主说成是“令人目眩的光”,这两样东西对他也像对其他很多人一样集中地体现出了西方的成就。但是在他对西方的观点和中国的观点的比较中,梁毫不掩饰他对后者的偏爱。他说,西方科学是以“客观共认的确实知识”为基础的,而中国人世界观的基础则是“全然蔑视客观准程规矩而专要崇尚天才的”。^② 在西方,语言应力求“清楚地说出[某物的本质]”,人们把这看做是最重要的,而在东方,人们更喜欢的是语言只须“点触到某事而无需解释它”。^③ 换句话说,西方人总是在为改进和现代化而奋斗,而中国人则是为了维护传统的准则而奋斗。关于民主这个问题,梁漱溟论述道,对西方复杂民主制度至为关键的个人主义和社会性等概念,对中国人则是极为陌生的,对于从未有过与权威相对的权力思想或关于自由与权力限制思想的民族来说,民主过程的整个目的似乎是不可理解的和具有社会破坏性的。^④

梁漱溟发现,支持西方科学与民主发展的是两种重要的思想信念:理性与功利。从古代到现代,西方哲学的倾向一直是鼓励一种精于计算的思想,和一种独特的西方“自我”观念。他写道:“现代西方文化的发展完全可归因于为我和利用理性这两件事。”梁漱溟得意地发现:“苦心计算”这种西方观点在其人类社会的发展中起了必要的作用。然而,他又说,这种观点的最终结局就是造成了这样一种信念,宇宙是由种种偶然的、死的和漫无目的的碎片构成的,因而其结果就是,个人会

① 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,199—200页。

② 同上书,21、24页。

③ 著名日本小学家谷崎润一郎(Tanizaki Junichiro)说过,“东方人不仅在事物的本身能发现美,而且还能在由这事物派生出的阴影、光亮和黑暗的形式中找到美……我至少要为文学唤回我们已失去的这个影子世界”。《影子的赞美》(“In Praise of Shadows”),爱德华·塞登·斯蒂克尔(Edward Seiden Sticker)作过英文改写,载《大西洋》(The Atlantic),195,1:144(1955年1月)。

④ 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,34—43页。

变得恐惧和怀疑,只相信他自己。西方文明已“失去人性了”。^①

至此,我们探到了梁氏观点的核心,并且也看到了隐在这核心背后的目的。梁氏宣称,中国人从未把理性看得高于直觉,也从未把功利看得高于情感。中国文明的致命弱点及其有待拯救的德行均在于此。

我们前曾说过西洋人是先有我的观念,才要求本性权利,才得到个性伸展的。但从此各个人间的彼此界限要划得很清,开口就是权利义务,法律关系,谁同谁都是要算帐,甚至于父子夫妇之间也都如此;这样生活实在不合理,实在太苦。中国人态度恰好与此相反。西洋人是要用理智的,中国人是要用直觉的——情感的;西洋人是有我的,中国人是不要我的……[中国人的社会关系]都是为人可以不计自己的,屈己以从人的。他不分什么人我界限,不讲什么权利义务,所为孝悌礼让之训,处处尚情而无我。虽因孔子的精神理想没有实现,而只是些古代礼法,呆板教条,以至偏倚一方,黑暗冤抑,苦痛不少,然而,家庭里,社会上,处处都能得到一种情趣,不是冷漠,敌对,算帐的样子,于人生的活气有不少的培养,不能不算一种优长与胜利。^②

用梁漱溟的话说,他对传统中国社会价值的描述也指的是处于第二个文化发展阶段的社会。梁漱溟相信,“中国方式”的历史价值的原因也正在于此。他认为,中国从“第一个发展阶段”转折得太快了,因而便落在了西方的后边。但是,根据近代欧洲史发展的证据,他又主张说,现在西方对其第一个过程的追求已达其极至了,所以必然要遭受到经济的和社会的危机,而这些危机正是思想和精神衰竭状况的证明。利用梁启超等人所写的资料,梁漱溟描述了当代的欧洲,详尽地论述了他们所预言的那些迫在眉睫的社会灾难。但他始终最为关心这些灾难所造成的精神堕落。“如此的经济其戕贼人性——仁——是人所不能堪。无论是工人或其余地位较好的人,乃至资本家,都被他把生

① 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,155—158页,175,178页。

② 同上书,152—153页。

机斫丧殆尽；其生活之不自然，机械，枯燥乏味都是一样。”^①

梁漱溟说，在这场危机中，西方必须摆脱掉它那进取的历史和它对物质成就的偏见，而它应当开始做的则是“处理一下物质以外的内部心灵的活动”。一旦它照此做了，它便会发现它是在从第一个文化发展阶段走向第二个阶段。所以梁漱溟才说“不合时宜的中国态度遂达其真必要之会”。还是用从梁启超那里得到的资料，他又说出了自己这样一种信念，在近代欧洲的思想运动中，特别是对可代替以前竞争性之个人主义“社会本能”的发现，都清楚地表明他所说的这种转变已在事实上存在了。这样他便进一步问道：“这难道不是一种从西方道路向中国道路的转变吗？”这难道不是承认，生活必须以情感为基础，必须以“本能冲动的活泼流畅”为基础，而不是以理智为基础吗？这难道不是承认，一种根据人类情感和本能指令的生活才是“好的、妥洽的、没毛病、没危险的”吗？在一种以“和乐恬情的心理”为基础的文化中生活才是人类生存的本质，在这种文化中，人们可过一种“活泼和乐的生活便是‘仁的生活’，便是孔子的生活”^②。

这样，梁漱溟的幻念，无论是在精神气魄上还是在细枝末节上都表现出了其深刻的传统性。他深深地迷恋着理想化的儒家文化方式，甚至竟主张说，将来，法律应由仪礼和音乐来代替，作为训导人类基本慈善本能的手段。这样人们才能“全符合了孔家宗旨”。^③

于是，中国只要能度过眼前这个阶段，她未来的地位就会安全可靠。梁漱溟也曾承认过中国观点中的弱点。他曾说，在某些方面，中国“远落后于西方”，他甚至告诫过人们，“我们今天紧迫的任务就是怎样去从事介绍这两大精神（科学与民主），因为不这样，我们就永远不能谈论品德或学问”。但是中国生活的基本特征却决不能抛弃；中国不应接受那种进取的和自我中心的价值准则，甚至在西方，这些东西现在也濒于遗弃的边缘了，而且在这方面中国不是落后于西方而是领先于西方。总之，必须设法一方面改善中国的缺陷，一方面维护住中国的优

① 梁漱溟：《东西方文化及其哲学》，165页。

② 同上书，167、170、171、200页。

③ 同上书，195—196、175页。

长。为了实现这点,梁漱溟号召人们根据中国观念的原始形式和未曾败坏过的形式进行一场“中国观念”的文艺复兴。他说:“照我意思是要如宋明人那样再创讲学之风,以孔颜[即孔子及其宠爱的弟子颜回]的人生为现在的青年解决他烦闷的人生问题……一个人心确定了他的人生才得往前走……只有昭苏了中国人的生态度,才能把生机剥尽死气沉沉的中国人复活过来……孔子的东西不是一种思想,而是一种生活。”^①

虽然他对于那种文化综合的观点一再申述了自己的反对意见,并且尖锐地批判了19世纪的不改变儒家文化的基本原则而引入西方方法的公式(中学为体,西学为用),但最终梁漱溟恰是以这样一种综合,即西方的方法(科学与民主)和中国的观念(仁慈或仁)这种综合的拥护者的身份出现的。但他又决不是正统文化的传统主义者。梁漱溟以如此眷恋之情回顾的中国,并不是他深有体验的那个已废弃了的帝国。他对于前途的憧憬不啻于一种向这个帝国的告别,但他对于前途的憧憬也不像胡适一类的思想家所幻想的那样,与当代中国人的生活现实更为接近。胡适一类的思想家所期望的是一种理智的“现代”文化,它的基础不是中国的价值准则,而是某种异域文明的理想和抱负。

虽然梁漱溟和梁启超都为同一个问题辩护,但他们也不是在每一个问题上都意见相合。两者之中,梁漱溟更为保守,这表现在他对儒学的拥护和他希望能肯定中国具有惟一的精神遗产。所以,他是反对梁启超公开支持的那种文化综合思想的。二梁的区别也表现在对可令儒家价值得到承认的方式所做的评价上,尽管他们都相信使儒家价值得到承认是历史的要求。在这点上,梁启超提倡用一种中国的传教运动,给烦恼的西方带去精神平静的福音,而梁漱溟则坚持说,当西方达其穷途末路时,它必然会来求救于“中国的道路”,即使它对中国的思想与传统仍然全然无知。^②

然而,在某些基本的问题上,二梁还是见地相同的,因而他们两人的观点构成了一种统一的思想立场。首先,他们都认为,生活是可分为“内”、

① 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》,11、204、213—214页。

② 同上书,203页。

“外”两个存在层次的,是互相独立的,甚至也许是相互对立的。他们一致认为,中国社会思想的精华正在于它是针对内在生活的,或换句话说,中国的生活方式可使精神升华。因此他们也一致认为,中国的生活方式在道德上优于西方那种可悲的对物质进步的迷恋。最后,他们又一致主张,在近代,西方已渐渐认识到了其自身文明的失败,并且受其内在需要的逼迫正在转而欣赏起由中国传统做出榜样的价值准则了。

1920年和1921年,梁漱溟在济南和北京做了关于东西方文化的讲演,随后这些讲演在1922年初出版。此后不到一年,胡适便与梁漱溟展开了公开的辩论。他针对《东西方文化及其哲学》写了一篇长文,尖锐地提出了批判性的评述。在这篇文章中,胡适首次提出了自己的文化发展理论,并对中国与西方文明的差异提出了自己的解释。然而,此中又发生了另一个事件,这个事件对于扩大此后的辩论规模具有重要的意义。这就是由一位名叫张嘉森(字君劢,1887—1969)的青年记者1923年2月为清华大学理工科学生作的那次著名讲演。张本人受过西方教育,他是东京早稻田大学政治科学学科毕业生,在民国初年的几年中又在英、德两国作研究生。但是,他在欧洲的经历,特别是作倭寇的学生的经历和他后来在1919年伴随梁启超的欧洲之行,使他对反西方的事业深为同情。或许是因为他的评论的明快简洁,情感热烈,也可能是因为张直接向他们寄托着自己对未来希望的更年轻的一代人陈述自己的观点,张在清华的演说在以西方为目标的知识分子中引起了广泛的反响,而且招致了他们更尖锐的反对,其尖锐的程度超过了对梁漱溟那艰涩的论著和梁启超欧洲游记的反对。

张君劢首先向他的听众指出了他们所受教育中的缺陷:“科学之中,有一定之原理原则,而此原理原则,皆有证据。诸君久读教科书,必以为天下事皆有公例,皆为因果律所支配。实则使诸君闭目一思,则知大多数之问题,必不若是之明确。而此类问题[后者],并非哲学上高尚之学理,而即在于人生日用之中。甲一说,乙一说,漫无是非真伪之标准。”^①

^① 张君劢:《人生观》,《科学与人生观》,1集,1页。亦可参阅周策纵《五四运动》,333页,注1。

从这个十分平和的开端,张接下去便对科学自称也能作他所谓之人生观问题的仲裁者,进行了概括的攻击。他说,科学在其方法上是客观的,而且是要受宇宙规律支配的,而人生观则在本质上是主观的,所以人生观的各类假说既不是放之四海而皆准的,也不是人人都可接受的。科学是由逻辑推理法则所控制的,而且是在推理法则的结构之中发展的,因而,它也是必须要接受这个结构所给它的种种限制的。但是人生观“初无论理学之公例以限制之,无所谓定义,无所谓方法,皆其自身良心之所命起而主张之……故曰直觉的也”。科学方法是分析的,而“人生观则为综合的,包括一切的,若强为分析,则必失其真义”。科学是由因果律来支配的,而人生观则是要随“良心之自动”而活动的。最后,科学的基础是“自然界变化现象之统一性”的假定,而人生观则是个人的,而且必须要考虑“人格之单一性”。^①

根据这些区分,张极其狭窄地限定了可以通过科学的研究真正能触及的那个探索领域。既然科学的目的是“丢弃人的情感作用而专事表达全部的客观现象”,那么,它就应当只适于精确科学——数学、物理学、化学、生物学——研究的工具,而不适于任何涉及人类存在之精神方面的研究。^② 在严格限定了科学的研究范围后,张宽泛地限定了“人生观”所应关心的问题。个人的社会与家庭关系,个人对人类本质的观点,个人对社会变迁的态度,个人对于未来的希望,个人关于某种重要宇宙创造力的存在所抱的看法有什么特征,以及个人的内在精神与外在物质世界的关系——所有这些,张君劢说,都是生活意义的中心问题,又是科学所不能解答的问题。“故科学无论如何发达,而人生观问题之解决,决非科学所能为力。”^③

在张君劢的观点中,决不只是显露出了某种神秘的意味。在他看来,不可理解性并未构成对人的理解能力的挑战。相反,它倒是人们应

① 张君劢:《人生观》,《科学与人生观》,1集,4、9页。

② 张君劢:《再论人生观与国学,并答丁在君》,《科学与人生观》1集,9页。这里张君劢采用的是旺特(Wundt)《精确科学与精神科学》一书中的分类,精神科学包括心理学、语言学、历史学、语源学、社会学、经济学以及法理学(同上,7—8页)。除了在某种有限的情况中,例如经济学中的财产权问题,张认为,在这些人类经验领域的形成发展中,原因和结果不起什么作用。(同上,25、31页。)

③ 张君劢:《人生观》,2—4、9页。

该怀着惊异和畏惧来接受的一种生活特征。毫无疑问,儒家关于人类本性的判断对他的信仰来说是最根本的。“人生者,介于精神与物质之间者也;其所谓善者,皆精神之表现,如法制、宗教、道德、美术学问之类也;其所谓恶者,皆物质之接触,如奸淫掳掠之类也……人类目的屡变不已;虽变也,不趋于恶而必趋于善其所以然之故,至为玄妙,不可测度。”^①

张君勱与梁启超、梁漱溟一样,也把自己所赞许的精神价值等同于中国传统思想中的真知灼见。他在西方所看到的仅是他所蔑视的粗鄙物质主义的胜利,即:机械的生活观,以牺牲传统为代价对新东西所表现的无批判的热情,尊奉工业主义为“首要方策”以及随之造成的价值标准的商业化,再加上为国家财富与权力的竞斗。^② 张写道,自17世纪以来,欧洲人对“以人力支配自然界”的重视已创造出了一种“物质的文明”。而另一方面,中国人对“内心生活之修养”的长久关心则创造出了一种“精神文明。”^③

中国有希望抵挡这个充满活力的、富有进取性的物质文明的挑战吗?张君勱问道:“吾有吾之文化,西洋有西洋之文化。西洋之有益者如何采之,有害者如何革除之?”^④ 二梁一致认为,这个问题的解决,至少部分地在于西方接受中国的价值标准,接受中国的文化,而这就不不可避免地会在西方文明的本质上产生深刻的变化。但是张君勱却从未得到过这种信念的安慰。尽管他也论及了欧洲存在着的“对当前现实的伟大的思想反抗”^⑤,但他却几乎未从中看到什么希望。他看到的是,中国草率地追随西方的武力行径,求助于19世纪的“富国强兵”之策。张警告说:“而国家前途最大之危险亦即在此。”^⑥ 他的心情是对一个时代的灭亡所感到的悲哀:

我国立国之方策,在静不在动;在精神之自足,不在物质之逸

① 张君勱:《再论人生观与科学》,38页。

② 同上书,78—79页。

③ 张君勱:《人生观》,9—10页。

④ 张君勱:《人生观》。

⑤ 张君勱:《再论人生观与科学》,66页和9—20页。

⑥ 同上书,80页。

乐，在自给之农业，不在谋利之工商；在德化之大同，不在种族之分立。数千年闭关自守，文化停滞，生计萧条，智识之权操之少数，其大多数则老死乡里，文字不识。一言以蔽之，以农立国，即乏工艺之智识，又无物质之需求，故立国虽久，尚可勉达寡而均，贫而安之一境而已。^①

今而后则何如乎？数万吨之大舰往来于扬子江口矣；数万匹马力之发动机日夜运转于津沪粤汉之市场矣；工厂汽笛高鸣，闻其声而聚散者千百人，终岁动劬，糊口或犹不足；公司轮换日新，操其奇以积赢者千百万，只权子母，袖手亦获有余。此其强弱优劣至为明显，故多而不均，富而不安，殆为今后必至之势矣。^②

张君劢既不是在赞同返回到均贫富的理想，也不是在主张中国一定要保持其原始的农业生活方式。他承认，工业化是不可避免的，而且也不应阻拦。他所关心的是，经济现代化应该在某种可使中国避免那些困扰着当代欧洲的种种不幸的社会主义制度的指导下才能实现。但是，与梁启超和梁漱溟一样，他的最大希望，就是打破自我中心的、进取的、物质的和成功的西方文明与自我否定的、宁静的、精神的与失败的中国文明之间的平衡。他最终呼吁的不是直觉而是理性。“语不云乎，必要者，创造之母也。谓以人类之智力而不能别寻途径[不同于西方者]，吾不信焉。”^③

玄学真是个无赖鬼——在欧洲鬼混了二千多年，到近来渐渐没有地方混饭吃，忽然装起假幌子，挂起新招牌，大摇大摆地跑到

① 此句话可追溯到《论语·十六，季氏篇》的一句话：“不患寡而患不均，不患贫而患不安。”朱熹对“寡”的解释是人民很少，莱格从此解。我同意韦利的解释，“他不怕他的人民贫穷，而担心的是他们分配不均。”（阿瑟·韦利译《文选》（*The Analects*）203页。然而，韦利却把“贫”解释为“少”；在此我同意朱熹对这个字的更为传统的理解。新传统主义者对这句话尤为喜爱。亦参阅本书第116页注⑤。

② 张君劢：《再论人生观与科学》，81—82页。这段论述是摘自一份材料的引文，张君劢说这份材料是“去年上海起草的宪法草案刊后语”。这份草案可能指的是题为“八团体国是会议宪法草案”这份文献，原文载《努力周报》13期（1922年7月30日）。胡适认为此草案出自张之手。

③ 张君劢：《再论人生观与科学》，84页。

中国来招摇撞骗。你要不相信,请你看看张君勱的《人生观》。^①

以上这些话,是在张君勱的清华演讲几个星期后写下的,这是来自西方派学者阵营的第一次反击。该文的作者是丁文江,他始终是此后这场辩论中捍卫西方目标的主要发言人。丁文江早有充任此项角色的良好基础:在伦敦大学(他攻读医学学位)和哥拉斯科大学(他在此荣获了生物学和地质学学位)当了七年学生之后,他成了一名饱受西方文化熏陶的科学家。^② 丁文江对张君勱的反驳,1923年4月刊登在《努力周报》上,这是他和胡适一年前在北京创办的一家小型的自由派周刊。他的文章标志着:一场在随后的几个月中以典型的中国方式扩散和兴盛起来的辩论开始了;而且,随着各派人物聚拢在各自主要发起人的麾下,观点交锋日趋激烈并传播开去,它很快就变成了一场全方位的“论战”。^③ 在这场辩论中所讨论的问题通常都缺乏很确切的定义和解释,这或许是不可避免的。胡适就曾抱怨说,整个这场论辩都是在泛泛而谈的水平上进行的,他把这场失败归咎于张君勱在开端性的挑战中所提出的论点本来就含混不清。^④ 不过,这场辩论的基本问题还是很清楚的。

1922年底,胡适积劳成疾,后到浙江山区调养复原。所以,1923年的大部分时间他都不在北京。然而,尽管他几乎未参与那年非常盛行的种种辩论,可他站在哪一个阵营却是毫无疑问的。1922年他就写过这样的话:“我们人类当今最大的需要就是用科学的方法来解决人类生活的问题……”而张君勱直接挑战的也正是这个观点:“无论科学怎样发展,科学都没有力量解决人生观的问题。”在这个问题上,各派论战对手泾渭分明,不容调和。甚至梁启超也匆匆出来否认他提出过“科学破产了”的观点(一般认为这个观点肇始于他),而且他也不同意张君勱

① 丁文江:《玄学与科学》,《科学与人生观》,1集,1页。

② 胡适:《丁文江的传记》(台北,1956年),11页。

③ 1923年底,在这场辩论激发下写出的许多重要论文都予收集出版了,分为两大卷,书名为《科学与人生观》,胡适、陈独秀为此写了序言。在这个选集中,张君勱最初的那篇讲演仅占12页,而丁文江的反驳文章则占30页,张君勱的答文占90页。该年秋,吴稚晖发表了一系列捍卫科学的文章。吴所写的东西可成一本独立的小册子,在更大的那本集子中占了165页。

④ 《科学与人生观·胡适序》,10页。

对科学之作用的狭隘解释——梁启超甚至还承认,存在于“理性王国”中的问题都是科学研究的适当对象,虽然他仍然坚持说,每一种属于“感情”的问题还是“超科学的”。^①

在新传统主义者中,一个普遍一致的观点是,他们深信,在某种程度上,人类的生活是可分为明确的和独立的存在层次的,他们有的把这说成是“内在的”和“外在的”两个层次,有的把这说成是“精神的”和“物质的”两个层次。胡适在1923年对梁漱溟《东西方文化及其哲学》的批判中和以后写的许多论文中提出了反驳,否定了他们这种前提的正确性。他坚决主张,精神与物质成就是某一单独的活的经验、个体或历史的两个同等重要的方面。精神的特点仅仅是物质成就水平的反映。他逐条批驳了认为物质生活方面在某种程度上低于精神生活方面的观点:“提高人类物质上的享受,增加人类物质上的便利与安逸……都是朝着解放人类的能力的方向走,使人们不至于把精力心思全抛在仅仅生存之上,使他们可以有余力去满足他们的精神上的要求。”^②

胡适公开宣称自己是“唯物主义者”,他并不为难地容忍了令梁启超和他的追随者感到反感的想法,即想像个人被束缚在无情的决定论罗网之中。他甚至还挑剔在1923年的辩论中急于要捍卫科学的那些人的错误,因为,除了吴稚晖外,他们没有人像他所想的那样准备承认科学的观点就是“纯物质的,纯机械的人生观”^③。他认为,理性的作用就是把个人从这种唯物主义世界观的更为残酷的含义中解救出来。在他看来,理性是人类自由与创造力的关键,而新传统主义者所竭力攻击的也正是这个理性。梁启超和他的门徒谴责了西方对物质进步的迷恋和对人类生存精神内容的迟滞感。与此相反,胡适认为,西方文明是真正关心精神生活的,它对精神生活的关心远胜于贫穷、落后的东方文明,而其原因正在于它对物质财富的重要性有着更强的重视。“西洋近代文明能够满足人类心灵上的要求的程度,远非东洋旧文明

① 梁启超:《人生观与科学》,《科学与人生观》, I, 9页。

② 胡适:《我们对于西洋近代文明的态度》,《胡适文存》, 3集, 1卷, 6页。

③ 《科学与人生观·胡适序》, 13页。

所能梦见……西洋近代文明绝非唯物的。乃是理想主义的，乃是精神的。”^①

他继续论道，对于这点的证据，随手可得；对中国生活状况的公正评价，将会推翻假借“精神优于”西方之名所得出的任何主张。1926年，在到欧洲旅行的途中，胡适在哈尔滨做了短暂的逗留，在此换乘开往西利伯亚的火车，穿过苏联向西做长途旅行。哈尔滨市在布尔什维克革命以前尚是俄国租借地，此时已不再受治外法权的保护了，但它仍然保持了一种“特殊”地位，以前的一些法规还仍然在起作用。例如禁止在其界内使用人力车。“看了这里与道外的区别，忍不住叹口气”，胡适后来写道，“自己想到：这不是东方文明与西方文明的交界点吗？东西洋文明的界线只是人力车文明与摩托车文明的界线。”这里的道德观很显然，任何不用人来代替畜力和机械劳动的文明均可为它的精神的完善感到骄傲，而任何“用人的心思才智制作出机械来代替人力”的文明决不能谴责为物质主义的。^② 胡适对“摩托车文明”的巨大热情与他对中国的物质与思想落后的嘲讽形成了对比。“中国乡间的百姓，看见汽车来了，往往手足失措，不知道怎样回避；你尽着呜呜地压着号筒，他们只听不见。”^③“人家早已在海上飞了，我们还在地上爬。”^④

关于中国有精神上优越性的种种主张就是这些。但是有待回答的大问题是，为什么中国人仍在地上爬行呢？为什么在中国把人像牲口一样束缚起来役使呢？中国与西方成就之间如此有目共睹的差别又怎样解释呢？

梁漱溟曾经暗示过，这个答案就在于中国人在悠久的历史发展过程中，对环境的反应的特点。对此，胡适至少是愿意部分同意的。在他对梁氏著作的批判中，胡适断言“我们承认各民族在某一时代的文化所表现的特征，不过是环境与时间的关系”^⑤。但他反对梁漱溟的下述观点——梁认为，以文化成就水平表现出来的差异产生于在人类如何

① 《我们对于西洋近代文明的态度》，《胡适文存》，3集，1卷，8页。

② 《漫游的感想》，《胡适文存》，3集，1卷，52页。

③ 同上书，56—57页。

④ 胡适：《请大家来照镜子》，《胡适文存》，3集，1卷，42页。

⑤ 《读梁漱溟先生的“东西方文化及其哲学”》，《胡适文存》，2集，2卷，82页。

回答环境带来的问题方面所表现出的重要差异。换言之,说中国人的价值准则是由对自然界的一种直觉的反应形成的,而欧洲人的价值准则又是对待基本相似的自然界问题的理性态度的产物,是毫无意义的。胡适认为:“人脑的构造,无论在东在西,决不能因不同种而有这样的大差异。”他又进一步论证说,他称为人类发展中的“有限的可能说”,也使得人们不可能把文化成就的不同等级归因于民族观念中的基本差异。^① 不仅仅是欧洲人,所有的民族都是竭力要用理性和智慧的手段来支配环境的。所有的民族在他们的整个历史中都是遵循着梁漱溟所说的“第一条生活道路”的。“我们拿历史眼光去观察文化,只看见各种民族都在那“生活本来的路”上走,不过因环境有难易,问题有缓急,所以走的路有迟速的不同,到的时候有先后的不同。”^②

于是,真正的支配性因素就是环境本身,而不是人类对它的态度。在某些自然的限制中,各个民族的环境条件是不同的,但是人的基本本质是,不断地寻求创造理性的方法以解决在他与环境的关系中所出现的任何问题。正因此,文化是生成的,而文明则是造成的。中国和印度的确落在西方后面了,但这并不是因为这两个民族受到了一种“持中和向后的根本毛病”的损害,相反,这正是因为从未面临过“逼迫的向后的”环境问题。^③ 既然文化是沿一条单一的进步路线发展的,而且是与有限可能性理论一致的,那么东西方的差异就只能是一种程度上的,而不是本质上的。既然文化的差异也不能看做是一个民族或另一民族的天资或特殊才能的证据,那么,也只能把它们看成是相对成就的标志,或用更苛刻的话说,也只能把它们看做是在迎接历史的挑战中是成功还是失败的证据。

在他 1923 年那篇对梁漱溟《东西方文化及其哲学》一书的评论中,胡适接受了梁漱溟的这种观点,即人类对环境的反映是直觉的而非计算的(至少他没与梁辩论这个观点)。尽管他不同意这种反应是源于直觉而非源于理性,但他似乎也认为,在这一方面利用理性是同时性的

① 《读梁漱溟先生的“东西方文化及其哲学”》,《胡适文存》,2集,2卷,73、74、79页。

② 同上书,82—83页。

③ 同上书,83—84页。

和自然的,与自觉的观点无关。然而,胡适又在一个短暂的时间内开始思考这种观点。在《我们对于西洋近代文明的态度》这篇发表于1926年的重要的广为流传的论文中,他又重申了他以前对文明所下的定义:文明“是一个民族应付他的环境的总成绩”。他也再一次肯定了他的另一个观点,即把任何文明都污蔑为中国卫道士们具有贬意的“物质的”几个字是没有意义的,因为所有的文化都包含着精神和物质这两个因子。^①但是,对于文化分异性的解释,他原来是严格根据环境对某些不同发展阶段的民族所造成的不同影响来进行的,现在他却说,某一特定民族对其自然环境的观点也许会影响他们对自然环境的反应。这样他便承认了新传统主义者在这场辩论中始终坚持的一个观点,中国的生活观在某些方面是独特的、中国式的。然而,胡又与他们不同,他并未据此便发现这种独特性是值得称颂的。他认为,中国人的气质是富有新传统主义者也看到的那些特征的:“安命、安贫、乐天、知足”。但他认为,这些特征不是美德而是罪恶。他说,成为某一文明的社会与政治哲学中心特征的被动接受痛苦和剥夺,正是甚于痛苦本身的悲剧。“这样受物质环境的拘束与支配,不能跳出来,不能运用人的心思智力来改造环境改良现状的文明〔如中国文明〕,是懒惰不长进的民族的文明,是真正唯物的文明,这种文明只可以遏抑而决不能满足人类精神上的要求。”^②

按胡适对西方的描绘,西方信奉的是正相反的一些原则。与东方的被动、顺从形成鲜明的对照,西方人的气质特征是“不安分、不安贫、不肯吃亏、努力奋斗、继续改善现成的境地”。这点使胡适对欧洲突出的物质成就非常满意。这也证实了,在西方,人们对生活的精神内容普遍有着更好的理解。精神自由的实质,并不像中国的卫道者们所解释的那样,是知足与不争,而是对真理的积极追求。正是知识,也只有知识,才能使人们“打破你的环境里的一切束缚……天不怕、地不怕,堂堂地做一个人”。所以胡适才下结论说:“求知是人类天生的一种精神上的最大要求。东方的旧文明对于这个要求,不但不想满足他,并且常

① 《我们对于西洋近代文明的态度》,《胡适文存》,3集,1卷,4—5页。

② 同上书,19,6—7、20页。

想制裁他……这里正是东西文化的一个根本不同之点。一边是自暴自弃的不思不虑，一边是继续不断的寻求真理。”^①胡适自然是想要最大地缩小西方人对于西方文明种种不满的意义，而这点正是在新传统主义者的观点中能带给他们慰藉的东西。应该指出，西方的自我怀疑，在本源上说，是来自欧洲而不是美国。梁启超，尽管他至多只是以一个旅行者的身份来了解欧洲的，但自本世纪初以来，他也屡屡走访了那里，而且在1919年的那次旅行中，他还拜访了柏格森和倭铿。几年以前，张君勱也曾他们的门下求过学。相形之下，胡适的教育和经历都完全是美国式的，所以，他谈到的西方就是他心中的美国。对他来说，美国代表着“第三条路”。^②在第一次世界大战初期，当他还在康奈尔作学生的时候，他在和平主义者团体的影响下，也曾谴责过“西方的非人道和野蛮的侵略性。”^③20年代，他也曾私下喜悦地说，这场战争可能标志着欧洲文化不可逆转地衰落的开始。他怀抱的希望是，现代文明能在太平洋两岸的伟大国家找到一个永久安全岛——美国和中国。^④在公开场合，他把西方的灵魂上的探求轻率地说成不过是“受到战争创伤的欧洲病态心理”的反映；^⑤他把柏格森和倭铿斥为“反动的哲学家，平素饱饕了科学的滋味，偶尔对科学发几句牢骚话，就像富贵人家吃厌了鱼肉，常想尝尝咸菜豆腐的风味”。^⑥

在西方，人们对科学方法价值的欣赏有着悠久的传统，所以胡适认为，那里对科学的反对无需引起什么重视。但中国的情况不然。他在1923年写道：“现在，中国尚未享受到科学的福赐，——几乎一点都没享受到，那么，我们怎能谈得上科学所带来的‘灾难’呢”。^⑦在这里，他赞同几个月以前丁文江提出的一个观点。丁文江深怕更年轻的一代人受张君勱的劝诱，相信政治和社会问题“不受伦理方法支配……只须拿他所谓主观的……自由意志的人生观来解决他”。丁警告说，如果人们都信奉起这种观点的话，

① 《我们对西洋近代文明的态度》，《胡适文存》，3集，1卷，19、7、9—10页。

② 《漫游的感想》，《胡适文存》，3集，1卷，62—63页。

③ 例证请见胡适未发表的1922年7月3日的日记，这篇日记记述了他与蒋梦麟的谈话，当时蒋刚刚参加完华盛顿会议返回中国。胡适从这次会议中得出的结论是悲凉凄惨的。

④ 《东西方文明》，《人类向何处去》，25页。

⑤ 《科学与人生观·胡适序》，7页。

⑥ 同上。

那也就用不着去学习求知；知识、经验都是无用的，人们需要的也只是“自身良心之所命。”^①丁把这种情况比成清初思想家对明代思辨玄学的反抗。他引用了顾炎武的话来反对他的论敌，斥责那些人“舍多学而识以求一贯之方，置四海之困穷不言而终日讲危微精益之说”。顾炎武是以这些话悲叹他那个时代知识分子的愚蠢行为的。“……躁竞之徒，欲速成以名于世，语之以五经，则不愿学；语之以白沙阳明之语录，则欣然矣。”丁文江在对 20 年代的中国青年知识分子演讲时，是这样解释顾炎武的观点的：“今之君子，欲速成以名于世，语之以科学，则不愿学，语之以柏格森、杜里舒之玄学，则欣然矣”^②。

对于丁文江和胡适来说，科学教育的重要价值正在于它应反复灌输的思想训练和客观性。他们对科学态度的拥护并不是为了科学而拥护科学。正如丁文江所概括的那样：“[科学]是教育同修养最好的工具，因为天天求真理，时时想破除成见，不但使学科学的人有求真理的能力，而且有爱真理的诚心。无论遇见什么事都能平心静气去分析研究，从复杂中求简单，从紊乱中求秩序，拿伦理来训练他的意想，而意想力愈增；用经验来指示他的直觉，而直觉力愈活。”^③

也许是由于丁本人是受过欧洲教育的，也许是战后不久他亲赴欧洲游历的经验所带来的后果——1919 年，梁启超去欧洲旅行，他也曾伴随前往——所以，丁文江比胡适更倾向于要认真看待战后欧洲的价值观念的危机。因而，他急切地想把西方的科学与很多中国人感到十分反感的商业主义和军国主义区分开来。丁说，张君勱是错误的，因为他在责难近代的欧洲灾难时，把科学家与工业家混为一谈了。“试验室与工厂绝对是两件事……试验室是求真理的所在，工厂是发财的机关……欧美的大实业家大半是如我们的督军巡阅使，出身微贱，没有科学知识的人。”因而，丁文江争辩说，应该对这场战争负责的不是科学家，而是“政治家同教育家，这两种人多数仍然是不科学的”。^④

① 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，上集，18 页。

② 同上书，27—29 页。

③ 同上书，20—21 页。

④ 同上书，22 页。为了证实这个观点，丁文江引用了格拉德斯通（Gladstone）对达尔文的批判，

胡适倒并不这样急着限定自己对西方价值的接受,而且他对西方的前景还抱着一种更为乐观的观点,因为他对文艺复兴以来西方历史总趋势是同情的。一方面,他承认说“当我们总起来看现代的西方工业技术、科学和法律的时候,我们当然会看到,在这些事物当中所造成的人类死亡和侵略性与掠夺性的制度”。但他又说“我们不能不承认[西方]这种关心群众福利的基本精神。”^①胡适还在西方的历史中看到了“新道德”的缓慢成长,这种新道德的基础就是人类对理性权威的信心不断加强,以及人类之间兄弟般情感的日益深化——值得指出的是,梁启超和他的思想上的追随者们所拒绝的正是理性的权威,他们未曾在西方人的心灵中看到的也正是这样同情的感情。胡适在新传统主义者的观点中所看到的危险是,这种观点会使中国人厌恶西方和它的文化,而“这种文化正在迅速地变成世界的文明”^②。而且,由于给保守的中国中心主义势力带来了安慰,所以这种观点还会促使他们冥思苦想出臆造的、或至少是高度理想化的他们自己的传统所创造出的成就。梁启超的《欧游心影录》一书出版后,胡适抱怨说:“大多数从未出过国的旧式人物总是得意地说,‘科学破产了’!梁任公就是这么说的!”^③这样,梁启超及其追随者“使东方卫道者的虚荣心得到了满足,因而也加强了东方的反动势力”^④。

尽管比起他的许多同代人来,胡适显然更有力地抵挡住了昔日的感情的吸收。但是,对于因与西方的武力和观念的不平等的冲突所造成的心理上的窘境,他既不是不敏感的,也不是无动于衷的。早在1917年他就颇为敏锐地论述过这个问题:

戴维·鲍尔弗(David Balfour)的著作《信仰的基础:神学研究指南札记》(*The Foundations of Belief: Being Notes Introductory to the Study of Theology*)以及威廉·詹宁斯·布雷恩(William Jennings Bryan)对进化论的反对观点(斯科普斯案件两年后才发生)。据此,丁断言说:“我们只要想欧美做国务员、总理、总统[原文如此]从来没有学过科学的人,就知道科学的影响,始终没有侵入政治了。”

①《我们对于西洋近代文明的态度》,《胡适文存》,3集,1卷,8页。“关心群众福利”(利用厚生)这句话摘自《书经》;参看莱格《中国的经典》3卷,56页。根据上下文的联系,这句话似是向统治者建议,为了人民的便利与舒适应当促进发展有益的技艺。

②《东西方文明》,《人类向何处去》,25页。

③《科学与人生观·胡适序》,6页。

④《东西方文明》,《人类向何处去》,25页。

我们中国人如何能在这个骤看起来同我们的固有文化大不相同的新世界里感到泰然自若？一个具有光荣历史以及自己创造了灿烂文化的民族，在一个新的文化中决不会感到自在的。如果那新文化被看做是从外国输入的，并且因民族生存的外在需要而被强加于它的，那么这种不自在是完全自然的，也是合理的。如果对新文化的接受不是有组织的吸收的形式，而是采取突然替换的形式，因而引起旧文化的消亡，这确实是全人类的一个重大损失。因此，真正的问题可以这样说：我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化，使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展？

……这个大问题的解决……唯有依靠新中国知识界领导人物的远见和历史连续性的意识，依靠他们的机智和技巧，能够成功地把现代文化的精华与中国自己的文化精华联结起来。^①

胡适对待中国“特有文明”的态度，是彻底的批判态度，但决不是轻蔑的态度。他认为，历史决不是没有任何有价值的东西可以传给今天的，因为他相信，找到可使引入“现代”观念和方法更容易和更自然些的中国传统是很重要的。然而，他坚持认为，首要条件是正确地认识过去，而这种正确的认识又只能产生于对传统文化各个方面的无偏见的再评价。在这个中国必须要找到自己位置的新时代，有些人企图用传统来支持那些对这个时代毫无意义的思想，胡适对这些人毫不同情。对于那些出于情感而不是出于理智保卫传统的人，胡适也是无情地蔑视的，例如翻译了大仲马、狄更斯等人作品的林纾之流。林纾反对废除文言，但又说“吾知其理而不能言其所以然”^②。胡适 1919 年写道，新思想对待旧文化的态度就是反对“盲从”于古代标准，它的主要任务就

① 胡适：《先秦名学史》（上海，1922），导言，6—7 页。在胡适论述逻辑方法的中文版的《中国哲学史大纲》的导言中，无类似的论述；在胡适以中文写的任何著作中，我也未发现对这些问题有如这本书这样的清晰分析。

② 引自胡适《新思潮的意义》，《胡适文存》，4 卷，1033 页。

是引进科学的方法,这种方法单独提供了对过去毫无偏见的理解,而这种无偏见的认识也正是中国未来之生存所依靠的。^① 1917年胡适从美国回国后,他很快就成了“整理国故”运动中公认的领袖。^② 除了别的工作外,在此后的几年中,他为这场运动做出的贡献有:写出了中国古代哲学史、一部分白话文学史和大量论述伟大白话小说之作者、渊源问题的长篇论文,关于清代思想动机与研究方法问题的学术性研究,以及一系列论述佛教对中国思想史和社会史所造成之影响的论文。

胡适在这个广泛的学术事业中方法上的创造性,部分起源于他对旧争论提出新见解而对新材料的探索。他对于《红楼梦》的起源的探讨就是一个很好的例证。《红楼梦》是18世纪的一部伟大的小说(作者曹霑),这部小说描写了一个繁盛而有权势的家族的衰败。1921年胡适开始注意这本小说——利用学生罢课所带来的闲暇——他指派他的两名天资最好的学生顾颉刚和俞平伯,通过地方志、当时的诗集和北京首都图书馆的档案资料,收集有关曹氏家族的资料,这些资料证实了曹霑在小说中的说法(这点被后来的批评家轻率地当做一种文学的手法)——这是一部受自身经历的启发写成的自传性小说,而不像以前人们普遍认为的那样,是一部带着面纱攻击满清王室的小说。^③

在其他问题上,胡适的学术成就的重要价值,主要在于他利用新的判断标准解决传统问题,而不在于他对于新材料的利用。依照某些西方文明进化的基本观点,他重读了中国思想发展的历史,对照外国的成就评定了中国的成就——尽管这里吸引胡适注意力的还是看似现代的东西,而不是什么西方的东西。他的博士论文《先秦名学史》就是沿此方向发展的首次尝试,而且这本书也为他以后的大部分著作奠定了一个模式。在该书的导论中他写道:“如为反对独断主义和唯理主义而强调经验,在各方面的研究中充分地发展科学的方法,用历史的或者发展的观

① 引自胡适《新思潮的意义》,《胡适文存》,4卷,1032—1034页。

② 就我所能判定的,“整理”一词最初出现在胡适1917年回国途中所写的某些散漫的简短笔记中。《日记》,1161页。

③ 关于这项研究的背景情况请参看顾颉刚《一位中国史学家的自传》以及杰罗姆·B·格里德《中国共产党人对〈红楼梦〉的批判》(“The Chinese Communist Critique of Hung-Lou meng”),载《中国论丛》(*Papers on China*),10:142—168页(1956)。

点看真理和道德,我认为这些都是西方现代哲学的最重要的贡献,都能在公元前五、四、三世纪中那些伟大的非儒学派[即墨子、惠施和公孙龙、荀子和韩非等人]中找到遥远而高度发展了的先驱。”^①

胡适接着便否定了想为中国求得在哲学的发展上优于西方的那种满足感的任何企图。“仅仅发明或发现在先,而没有后继的努力去改进或完善雏形的东西,那只能是一件憾事,而不能引以为荣。”但他又说“我渴望我国人民能看到西方的方法对于中国的心灵并不完全是陌生的”,因为“如果用现代哲学去重新解释中国古代哲学,又用中国固有的哲学去解释现代哲学,这样,也只有这样,才能使中国的哲学家和哲学研究在运用思考与研究的新方法与工具时感到心安理得”^②。

虽然,从中国人的观点看来,胡适所做的东西方比较常常多少有些阿谀奉承,但他坚持其信念,仍根据欧洲历史的发展来看待中国历史。他不赞同梁漱溟的主张——“如果中国文化值得赞许,那就必须要依据它本身的具体特点来赞许它。”在驳斥梁氏把中国说成是直觉的而不是理性的这种观点时,胡适坚持认为,中国人与其他民族一样,在解决自己面对的难题时也是要运用理性的。但比较并未就此结束。胡适认为,在中国与在西方一样,理性也是被迫用来开展反对宗教教条主义和教会权威的世俗斗争的:

有人说,在文明的民族中,中国民族是最无宗教信仰的,中国哲学也是最不受宗教势力支配的哲学。照历史来看,这两种观点都是不对的。对历史的研究将会使我们相信,中华民族是有高度宗教热情的民族……中国哲学也是受到了各个不同时期宗教发展相当大的限制的,以至倘无对中国宗教史的共同研究我们就不能正确地理解中国思想史。如果我们民族今天并未像世界其他民族那样表现出宗教性,那么,这也仅仅是因为我们的思想家,我们的伏尔泰,我们的赫胥黎,很久以前就与宗教势力进行过艰苦的战斗了。如果中国至今未能得到真正的人道主义的文明,那也

① 《先秦名学史·导论》,9页。

② 同上。

仅仅是因为,中国思想中的理性的和人道的倾向不止一次地被这种巨大的宗教力量所阻挠了。^①

简括言之,胡适关于中国思想中理性主义进化的理论也许可概括如下:

中国人道主义哲学传统的奠基者们——孔子本人,孟子、荀子及其法家学生韩非,以及稍后的怀疑论者王充——虽未能消除掉自前儒家时期继承下来的普遍存在的宗教狂热,但他们却减轻了它的影响,而且随后又把它结合到一个宗教迷信的混合物之中,这个混合物便形成了汉代的国教。再后,随着佛教的出现,中国人也就有了对某些宗教形式和玄学思辨的迷恋,胡适把这两种东西称为是“与中国所有最好的传统相反的”、“土著中国人简明坦诚的思维方式最感陌生的”^②——但他也承认,这两种东西非常诱人,以致它们可统驭支配中国人的心灵达千年之久。正是为了反对这种“中国的印度化”,^③新儒学才在晚唐和宋代形成了,这是一种向“理性与人性”的复归,^④是一次想重新获得某些早期不可知论的自然主义传统的尝试。

胡适正是把中国“文艺复兴”的起源追溯到了这场运动。这场运动可与欧洲的文艺复兴相比,其历史使命都是生活的世俗化和心灵从宗教权威下的解放。^⑤它那建基在藉“格物”以致知的律令上的方法,在其起始的倾向上是科学的,但是能推动一种真正科学方法论发展的动力却被以下几种因素削弱了:按绝对原则实现“启蒙”的非科学愿望,这场运动的主要发起人所具有的根深蒂固的反功利倾向,以及他们对古代经典权威的继续信奉。这些因素限制了他们公开赞扬理性自由的信仰,而这种信仰正是形成真正科学的世界观所必需的。所有这些

① 胡适:《中国历史中的宗教与哲学》(“Religion and Philosophy in Chinese History”),载陈衡哲辑《中国文化论丛》(Symposium on Chinese Culture)(上海,1931),31页。

② 同上书,50页。

③ 胡适:《中国的印度化:文化借鉴的案例研究》(The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing)载《独立、趋同与借鉴》(Independence, Convergence and Borrowing)(马萨诸塞,剑桥,1937),219—247页。

④ 胡适:《中国的思想》,载H. F. 麦克奈尔辑《中国》,227页。

⑤ 《中国的印度化》,247页。

缺点,以及对待科学研究任务固有的胆怯与缺乏适当的工具和设备所带来的障碍,有效地使新儒学运动离开了自己的方向,在实际上成了它本来旨在摧毁的许多陋习借以永久存在下去的工具。^①

胡适坚持说,只是随着 17—18 世纪汉学的兴起,才出现了在真正的意义上可配称为“科学的”观点。照胡适看来,像钱大昕、顾炎武、王念孙、王引之、阎若璩、戴震这类学者的考据性学术研究,表现出了如下的特征:归纳与演绎推理的必要结合,大胆设定假说和在寻求证据时的认真、客观,以及对学术研究的热情。这些都在戴震的一段劝诫中体现出来了:“但宜推求,勿为株守。”^②虽然胡适也承认了汉学运动中的某些缺点——如兴趣狭隘,缺乏一个综合的目标,以及对普遍原理的系统化淡然冷漠——但是他还是情愿把自己“整理国故”的尝试与三个世纪以前开始的这场学术运动联系在一起。胡适宣称,他所信奉的现代方法只会对清代学者的观点有所补充,而不会推翻他们的种种努力。在这一点上他得到了丁文江的支持。丁文江也认为“科学的万能,科学的普遍,科学的贯通,不在他的材料[即其研究的对象],而在他的方法”。他接着又说,清代学术的方法论与西方科学的方法论是“一样的”,所以那些说科学不适于中国的人是错误的。^③

因而汉学运动给胡适提供了一个自然的机会,去说明中国的经验与现代观念之间的关系,并建立一种历史的连续感,使“现代”文明的价值与中国的过去成为“连续的”、“一致的”和“同类的”。但在这种把现在与过去联系起来的观点中,也许不可避免地还存在着某种暧昧含混。对于另一些也在进行这种尝试的人,不论他们的动机如何进步,只要胡适发现他们的学术研究中缺乏客观性,他也是要予以批判的。例如 1919 年,就中国经济史上的“井田制”这种土地分配制度的意义,他与胡汉民、廖仲恺,及各色国民党知识分子和社会主义者展开了一场辩论。孟子早就对这个制度做过很多论述,这是一种整齐划一安排的

① 这是一个在许多历史论文中都提到了的论点,如《中国的印度化》、《清代学者之治学方法》,《胡适文存》,2 卷,539—579 页。

② 参见《清代学者之治学方法》各处。关于这些学者的背景材料,请参梁启超《清代学术概论》,以及赫梅尔《清代杰出的中国人》一书中的有关传记。

③ 丁文江:《玄学与科学》,《科学与人生观》,上集,20,27 页。

土地制度,中间是为诸侯王耕种的一块公田,四周环以八块田地,很像“井”字,因此得名。孟子认为这是远古黄金时代的制度;对于后世的改革家来说,包括20世纪的社会主义者,这种制度是很吸引人的,因为它暗示出了一种中国固有之社会和经济平均主义的传统。与其说胡汉民、廖仲恺把这种制度看做是一种历史的真实,不如说他们把这看成是一种中国的理想,一种可与当代某些希望为中国原本就有社会主义传统的主张找到合法性的愿望相一致的中国理想。但从胡适的观点看来,他们是在滥用历史。他认为“井田制”不过是“战国时代的乌托邦”^①。然而,他所反对的也仅仅是胡、廖所利用的这个例证;他自己并不认为“社会主义”——这个用来描绘欧洲思想的发展并充满了欧洲含义的术语——在用于中国的情况时会有什么困难,无论是过去还是现在莫不如此。但是关于中国的社会主义起源的问题,他有他自己的理论,他所关注的是王莽这个人物,王莽是一位改革的皇帝,他的短命的王朝成了公元一世纪时前、后汉王朝的分水岭。^②

显然,胡适在以适合他自己目的的方式解释传统。他一贯坚持“把现代文化的精华与中国自己的文化精华联系起来”的种种努力,也不是总与他所信奉的严格的科学客观性一致的,而且他自己也认为,这样一种严格一致的联系本身就是一种偏见。在某些观点上,胡适与丁文江当有内疚之感,例如,当他们在清代学术与西方科学之间轻易地做对比时,他们在理性上的不负责任与他们所谴责的其他人的这种毛病是完全相同的。张东荪是一位精通西方思想的哲学家、康德的信徒、柏拉图和柏格森著作的译者,他对丁文江的责难正在于这点。张东荪认为,科学并不像丁所主张的那样是以其方法来统一的,而是以其目的来统一的,它的目的就是特殊当中引出一般的结论,并且对各种

① 胡适:《井田辩》,《胡适文存》,2卷,583页。关于这场争论,参见J. R. 列文森《井田的恶风:儒家论辩基础的侵蚀》(“Ill-Wind in the Well-Field: The Erosion of the Confucian Ground of Controversy”),载A. F. 赖特辑《儒家的主张》(《The Confucian Rersuasion》(斯坦福,1960)),268—287页。

② 《一千九百年前的一个社会主义者:王莽》,《胡适文存》,2集,1卷,31—42页;《再论王莽》,《胡适文存》3集,7卷,885—890页;以及《王莽,一千九百年前的社会主义皇帝》(《Wang Mang, the Socialist Emperor of Nineteen Centuries Ago》),载《皇家亚洲学会北方中国分会杂志》(《Journal of North China Branch of the Royal Asiatic Society》),59: 218—230(1928)。亦见未发表的日记,1922年4月28日条。

结构和关系进行解释。就科学具有的适于所有其旁支学科的方法来说,这方法就是逻辑的方法。但是由清代学者所高度发展起来的技巧,只可说成是表现出了“一点点科学的精神”;他们的方法也只适于他们自己的兴趣、小学和校勘性学术研究所提出的任务,而用于其他领域时则不会带来相似的结果。此外,他们也没表现出根据他们的发现而提出全面系统的观点的愿望。^①

张东荪也是那些在更重大的问题上对胡适吹毛求疵的人物之一。1926年胡适的《我们对于近代西洋文明的态度》发表不久,张东荪就责备他未充分意识到中国人在这种境况中所感到的感情上和思想上的困惑。张承认,反对西方化可能是一个必然要失败的事业,但反对西化的原因却不应被曲解。西方并未给中国带来过和平与安全,而是给中国带来了混乱和社会动乱,而且,按西方的道德行为观念所创造出来的“新人”又决不比旧人物好。张写道:“在这种畸形状态下,凡不满足于现状的人因为依恋故旧的缘故,发展为诋毁西洋物质文明的言论。其言虽非,其心可恕……在这样情形下,输入西洋文明不是绝无问题。”^②

在回国的時候,胡适就已非常敏感地觉察到了这些问题的含义,而且他多年一直乐观地认为这些问题可以最终解决。1923年,在那篇批评梁漱溟《东西方文化及其哲学》一书的论文结语中,他曾预言说,“将来中国和印度的科学化与民治化,是无可疑的”。^③但是,随着时间的推移,他的心情也开始变化了,尽管他并未完全抛弃他那种习惯性的乐观主义。新传统主义情绪的顽固,而且更重要的是,日益活跃的政治民族主义倾向,动摇了他认为中国将来必会呈现他所希望的那些思想独立和诚实等特征的信念。1928年,国民军占领北京,从而将这场胜利的革命扩大到全中国。此后不久胡适抱怨说:“今天中国弥漫着一种夸大狂的气氛!”因而,他又一次呼吁人们要有“一种新觉悟”,要创造

① 参见张东荪对梁启超《人生观与科学》一文的评论,《科学与人生观》,1集,10—14页。关于张东荪的传记,参见布尔曼《传记辞典》,1,129—133页。

② 张东荪:《西洋文明与中国》,载《东方杂志》,23卷,24:93—94(1926年)。

③ 《读梁漱溟先生的“东西方文化及其哲学”》,《胡适文存》,2集,2卷,83页。

“一种新的观点”。^①

实际上,白他从美国回来后,他一直在要求的不过是:中国人应当现实地看待他们的现状;不要盲从一些未经批判地检验的信仰;他们应当学会独立思考。但到20年代末,他的调子就尖锐多了:

我们要认错。我们必须承认我们自己百事不如人,不但物质上不如人,不但机械上不如人,并且政治社会道德都不如人……

我们从未悔悟过过去的过错,没有彻底地谴责过它们,没有完全承认过错误。

[我们必须]死心塌地的去学人家。老实说,我们不须怕模仿。^②

20年代那种源于1919年五四运动的动人精神,是一种明确而强烈的民族主义,它把民族主义者、共产主义者以及大量无正式政治党派的知识分子和学生都聚拢到一场共同的革命事业之中了。对其中有些人来说,民族主义意味着中国的“封建”的过去所带来的一切障碍都必须摧毁,对另一些人来说,它证明了重新肯定传统标准的合理性。而对他们中的几乎所有的人来说,民族主义意味着,中国必须要甩掉西方帝国主义带给中国的政治和经济的包袱,重新取得一个主权国的独立。

不论以什么来伪装,这都是一场胡适带着深深的怀疑来看待的运动,这部分地是因为他不同意这场革命事业提供了基础理论的意识形态上的假设,部分地是因为这个事业本身就主要是作为一场政治运动而被激发起来的。胡适仍然坚持他自己的观点,他认为,中国的根本问题不是政治的而是社会的和理性的,因而文化的更新必须先于政治的再造。他对政治活动忧心忡忡,生怕那些应承担理性领导责任的人在无用的政治争吵中耗费掉他们的精力,损害了他们的正直和诚实。但是,在20年代的大部分时间中,以及在后来的日子里,中国人的情绪与胡适的目标几乎没什么谐调之处。而且,他甚至发现,随着他的祖国更深地卷入到革命的大动乱之中,要反对这个潮流已是不可能的了。

① 《请大家来照照镜子》,《胡适文存》,3集,1卷,48页。

② 同上书,48—49页。

第三部分

自由主义

我竭力要保持中立,为的是尽我所能帮助学问的复兴。而且在我看来,这是要由彬彬有礼的谦恭而不是由鲁莽急躁来完成的。

伊拉兹马斯致马丁·路德

第六章 北京(1917—1926)

1917年7月1日,满清王室在北京宣布复辟。在六岁那年(1912年)下台的宣统皇帝(溥仪),再次称帝。锁存起来很久的宫廷官服又打开了。几天之内,这座古老都城市面上的马鬃辫子卖了好价钱。康有为那时已是一位老人,而且是一位精神要老于其肉体的老人,他也从南方的隐居之中重新出山,向这次复辟表达了他的祝贺,还出任了皇帝顾问。

康有为的出山说明了这次行动与儒家等级制度传统的紧密联系。因为事实上这次王政复辟不过是各派军阀争夺控制中国“中央”政府的长久斗争中一次相当奇异的插曲。当时的中央政府仍在北京,它对中国其他地方的统治不是靠有效的理性,而是靠习惯。张勋,这位安徽军阀,以皇帝作他手中的工具,竭力要粉碎段祺瑞以及在袁世凯一年前死后地位显赫起来的北方各系军阀。但这次是在段祺瑞的地盘上打仗的,他在北京四周的乡村召集了一支反对复辟的军队,而且7月他就又重新控制了北京城。共和得救了,尽管它的拯救者们即那些得胜的军阀们对共和理想并不喜欢,就像他们的专制主义敌手对那位年轻皇帝并无多少真正的忠诚一样——现在,他们拥戴过其事业的年轻皇帝又一次失去了他的祖传皇帝宝座。

当这出短暂的闹剧在北京演完时,胡适正在日本“皇后号”船上归国。是年7月5日,当该船进横滨港时,胡适听说了张勋政变的消息。从一开始他就坚信张勋不会成功。而他所担心的倒是梁启超以及其

他稳健派政客们的愿望,对他们,胡适曾寄予了很大的信心,这时他们想与段(祺瑞)和段的同党结成联盟共同反对复辟。胡适深信,在军阀与责任政府拥护者这两大势力之间是没有什么真正共同的政治利益的。“今日之武人派名为反对帝政复辟,实为祸乱根苗。稳健派则显然希望用武人派的反对作清除张勋势力的手段;他们或可暂时联合在一起,但终会争吵闹翻的……如此祸乱因仍,坐失建设之时会,世界将不能待我矣。”^①

尽管在那年7月的混乱事件中预见到他说的那种“建设之时”会是困难的,或想像出稳健派究竟会怎样像胡适所希望的那样使时局转向有利于他们的目的也是困难的,但胡适对这种联盟的命运的估计却基本上是正确的。那时,这些政治上顾虑重重的人——他们在后来的年代里也一直是这样踌躇不定的——在这种混乱的军阀政治的动乱之中显然处在不利地位。这些人只以模糊含混的政治行为准则为武器,他们想把它们强加给建立在武力基础上的政府,而这种政府充其量也只能对其批评者所拥护的原则不予理睬。胡适本人则很快就觉察到了稳健派的这种尴尬处境。

离别了七年之后,1917年夏,胡适回到了上海,他发现这个曾一度有过激动人心的思想生活的城市,已变得死气沉沉、令人窒息了。几年以后他写道:“我方才才知道张勋的复辟乃是极自然的现象。”他在中国所看到的一切证实了他在离开美国之前就已形成了的观点——此时他更为坚信:思想与文化的更新必须先于政治的改革,在满意的政治解决实现之前,新的社会价值必须要取代旧的。由于归国伊始受到的感情震动和失望,胡适下了这样的决心:“20年不谈政治”。因为他相信20年后会“替中国政治建筑一个革新的基础”^②。

① 《日记》,1165页。1916年7月中旬,袁世凯死后不久,胡适写道:“〔当〕人问今日国事大势如何。答曰,很有希望。因此次革命的中间人物,不在激烈派,而在保守派,即从前的守旧派……顽固的官僚派和极端激烈两派同时失败,所靠着全在稳健派的人物。这些人的保守思想已被上述两类极端分子粉碎,因而他们从保守转向温和。此外,由于极端派成员(新如黄兴,旧如袁世凯)的名望均已扫地,但稳健派人物如梁启超、张謇的名声尚好,人们可对这些人寄予厚望。”(《日记》,960—961)

② 胡适:《我的歧路》,《胡适文存》,2集,3卷,96,108页;首次刊登在《努力周报》,7号(1922年6月18日)上。亦参见胡适,《归国杂感》,《胡适文存》,4卷,871—882;首次刊登在《新青年》,4卷,1号(1918年1月)。

最终证明这是一个不可能保持的决心。在以后的一些年中,胡适屡屡被人怂恿着发表他的政治观,虽然他这样做的时候总是带着某种不同意见的。不过,他起的社会作用也是一位观察家和政治批评家的作用。在那个革命性的煽动吞没了中国城市的各条街道,甚至渗入到内地村落狭窄小巷的时代,胡适坚定地捍卫着他的信念:对于一位知识分子来说,这样的政治活动,只是在浪费本可更好地贡献给更富有建设性事业的能量。

从1917—1919年的事态发展,给了胡适很大的鼓舞,这使他相信他对社会与思想改革问题的非政治的观点是注定会盛行起来的。可能是由于对他的意见的尊重,而且肯定是由于他的完全赞同,在这几年中,《新青年》确是坚持了不卷入政治的政策。^①但1919年却标志着一个转折点,这个转折点使很多人认为,这样一种对文学和文化关系的成见对当时的重大问题是本质的。巴黎和会的结果支持了日本在山东德国租界的权利,而中国政府苟且地接受了《凡尔赛条约》,这两件事不仅使北京的学生感到屈辱,而且激怒了他们。5月4日,他们走上街头发泄他们的愤怒。在随后发生的一系列抗议活动中,学生们第一次意识到了他们作为一种政治势力的力量。学生在目的和重要性方面的新奇感,直接导致了学生创办的作为传播“新思想”之手段的期刊与杂志大量增加。^②五四运动就是以这种方式来扩大参加新思想争论的基础的。同时,1919年的各种事件还形成了一种积极从事政治的传统,把它当做知识分子关心公众事务的光荣的、甚至是必要的表现,并且也促成了胡适十分为之担忧的那类政治活动。

在他的晚年,胡适把五四运动说成是1917—1918年开始的那项伟

① 在1960年7月5日台湾南港的一次访问中,胡适告诉我,《新青年》派坚持非政治的立场是由于尊重他的观点。然而,必须指出,这个方针最初是由陈独秀提出的,但在陈独秀感到这个方针强加了一种人为的限制后,胡适对这个问题的强有力的观点起了维持这一方针的作用。参看莫里斯·迈斯纳(Maurice Meisner),《李大钊》,38页,273页注①②。亦请参看《独秀文存》,3卷,11—12页及125—126页。

② 关于1919年出版的新期刊的数量的估计意见很不一致,这部分地是因为那年很多学生主办的杂志都是非常短命的。胡适估计大约有400种;参看胡适,《1919年的知识中国》(“Intellectual China in 1919”),载《中国社会与政治科学评论》(《The Chinese Social and Political Science Review》),4.4:348(1919年12月)。亦可参看周策纵,《五四运动》,178—180页,及《五四运动研究指南》(Research Guide to the May Fourth Movement)(马萨诸塞,剑桥,1963),43—68页。

业的“一次最令人讨厌的中断”，新文化运动再也未从这次打击中完全恢复过来。^①但在当时，他对这个问题的看法却是完全不同的。在他1919年12月对那年的各种活动所写的一篇概论中（英文），他称赞这场运动标志着对非政治改革的重要性的觉悟，而且他还满怀信心地谈到了这场运动的思想意义。他写道，近几个月的“思想改造”的迅速，“甚至使那些对其最终的胜利抱有最狂热希望的人都感到震惊了”。自1898年以来，即从康有为那场流产的变法以来，中国知识分子“是以忽略非政治为代价把他们的希望寄托于政治的。他们注定是要失望的，而且他们也确确实实是失望了”^②！胡适接着写道，1919年的事态却提供了“一次新的教训”：

正是这些非政治的势力——学生、商人、游行与街头演讲，以及联合抵制购买——起了作用并取得了胜利。这是一个伟大的启示并且产生出了新的乐观主义。

……不要说安福部〔即仍在支配着北京政府的段祺瑞派〕；不要说上海举行的国内和平会议〔1919年初召集的一次军阀会议，该会谈判南北重新统一问题的企图失败了〕；不要说北京和其他地方的小政治阴谋——我们还有教育群众、解放妇女、改革学校、发展国内工业、改造家族制度、反对旧的与这时的观念、废弃荒谬有害的偶像，以及纠正许许多多社会的和经济的错误等等事情要做。正是通过这些新的活动途径，带着再觉醒的希望与活力的年轻中国现在才正在为中国的民主重建一个新的基础而缓慢地但却稳步地工作着。^③

在此提出的这个有关构成“政治”活动的概括是重要的。当胡适谈到“政治”的时候，在他心里指的是军阀政府那些玩世不恭的阴谋诡计。

① 文森特·施(Vincent Shih):《与胡适的一次谈话》(“A Talk with Hu Shih”),《中国季刊》,No. 10:163(1962年4—6月)。这是施教授1959年春与胡适的一次谈话记录。实际上我在1960年7月采访胡适时他与我也谈到了这个问题。亦可参看《口述史》,188—189页。

② 《1919年的知识中国》,345、350页。

③ 同上书,350—351页。

在他看来,“参与政治”意味着从事那些就其自身意义而言非常腐败的活动,而“政治解决办法”则意味着通过与流氓恶棍的妥协而达成的解决。他认为,真正的改革决不是用这类手段来实现的,因为改革不是一个从这种意义上来说的政治问题,而是一个远为广泛的社会与思想问题的综合体。他认为,民主制度——这个他为之奋斗的最终目的,并不仅是一个具体的政治制度体系,而且是一种有益于维持某一特定社会状况的心态。那么,符合逻辑的推理,就是一个民主社会的创造在本质上是一项思想的成就而不是一项政治的成就。1919年底他写道,1919年令人愉快的结果之一,就是省悟到“要对民主的意义有个更好的理解”。“在名义上的共和下,八年痛苦的失败渐渐地使年轻的中国认识到,民主是不能仅仅通过政治的变革来给予保证的……民主……不多不少正是所有民主化的和正在民主化的力量的总体,这包括社会的、经济的、道德的,以及思想等诸方面的力量。构成中国这些新运动的指导原则之一的也正是这种认识。”^①

1919年末,胡适是有理由怀着这种信心十足的期望的。在许多随着五四示威游行出现的期刊所提出的种种原则宣言中,生动地反映出了这种普遍流行的崇高理性主义情绪,“要在物质上和社会上改造国家和社会”——“在发展国家工业的同时向公民们介绍新的思想并提高他们的人格”——“为了把探索和批判的思想用于社会的改革,就要造成学术的发展”——“向社会介绍新的思想,把乐观的但批判的观点用于社会的改造”。^②对于胡适来说,看到这种情绪的普遍流行,看到这种情绪被以与他自己的话十分相近的语言表达出来,他当然是满意和欣慰的。

而且,在他关于五四运动的意义的阐述中,胡适还高兴地提到,他的美国良师与这个运动是同时到来的。约翰·杜威恰在这个运动前夕抵达中国,因而他亲眼目睹了5月和6月的危机,这给他留下了很深的印象。那年仲夏的时候他写道:“这是学生们第一次有组织地参与政治。”“悲观主义的引力似已被打破。这次是采取了行动,一种真正的行

① 《1919年的知识中国》,350页。

② 周策纵:《五四运动》,180页。

动。”^①然而,在这年结束之前,杜威却满意地写道:这场运动已“从冲破政治和军事的堤坝这个方向转移”,而“流入了数量众多的宽阔河流之中,现在正在灌溉着中国的理性与工业的土壤……学生的各个组织也都投入了民众教育,社会与慈善事业,以及富有生气的思想讨论等等活动之中。中国历来对政治问题不关心,这次学生反抗也仅仅是一种表面上的暂时例外……所谓的政治革命越显出本身是一次失败,对于可使未来的革命变为现实的思想革命的要求也就越为积极……这次表面上最政治化的学生反抗,并不是一场政治运动。它表现了青年男女中一种新的自觉,一种理性的觉醒,这些人,通过他们的教育,已意识到了一种新信仰准则的必要,一种新思维方法的必要”。^②

然而,如果这是正确的,它也只是部分真理,甚至在1919年也是如此。正如胡适最终所承认的那样,1919年所造成的种种观点无论在精神上还是在倾向上都不是非政治的。胡适加以轻蔑地否认的段祺瑞政治,就是学生们愤恨的第一个目标;它在6月初的垮台也正是学生运动第一个具体的胜利。此外,在以后的几年中,胡适曾很信任地称为“非政治的”各派势力也都日益明显地起了种种政治作用。无论是再组织起来的孙逸仙的国民党,还是刚刚出现的共产党,都有利用1919年释放出来的能量以宣传各自政治方案的能力,它们也都从中汲取了力量和生机。胡适错误地判断了形势,而且他也是以对改变了事态发展的各派势力的不正确认识来看待20年代这骚乱的十年的。

甚至在五四运动以前,胡适一贯坚持的知识分子不谈政治的要求,就已是北京“新青年派”成员中发生分歧的原因了。早在1918年7月,陈独秀就在《新青年》上著文抱怨说“本志(新青年)同人及读者,往往不以我谈政治为然。有人说,我辈青年,重在修养学识,从根本上改造社会,何必谈什么政治呢?有人说,本志着宣言志在辅导青年,不议时政,现在何必谈甚么政治惹出事来呢?呀呀!这些话却都说错了……我现在所谈的政治,不是普通政治问题,更不是行政问题,乃是

① 约翰·杜威:《中国的学生造反》(“The Student Revolt in China”),《新共和》,20, 248:18 (1919年8月6日)。

② 约翰·杜威:《中国学生反抗的结果》(“The Sequel of the Student Revolt”),《新共和》,21, 273:380—382页(1920年2月25日)。

关系国家民族根本存亡的政治根本问题”。^① 由于对讨论“根本”政治问题的必要做了这样的强调,所以陈独秀点明了他与胡适的根本分歧的所在。胡适则一贯说,谈论根本的问题是没什么意义的。他不愿意让自己卷入政治辩论之中,他所发表的看法也都是针对陈独秀所说的“普通政治”问题的,即文职官员改革、官僚政治的改造、宪法的修改等。最终证明,这种关于该谈论何种政治问题的适当界说的意见分歧,是不可调和的。

尽管一般来说胡适尽力阻止《新青年》卷入政治的努力是成功的,但他也不能抑制他的朋友们谈论政治的愿望。1918年11月下旬,他母亲去世,他返回安徽参加葬礼,这时,新青年派中一些颇为倔强的成员——陈独秀、李大钊、高一涵、张慰慈——便利用他不在北京的机会,创办了一份小型杂志:《每周评论》。这份杂志显然是作为一个政治辩论论坛的。12月底发表的创刊宣言表现出了那个时代的情调和这些人的倾向。

自从德国打了败仗,“公理战胜强权”这句话几乎成了人人的口头禅。

列位要晓得什么是公理,什么是强权吗? 简单说起来,凡合乎平等自由的,就是公理;倚仗自家强力,侵害他人平等自由的,就是强权。

这“公理战胜强权”的结果,世界各国的人都应该明白,无论对内对外,强权是靠不住的,公理是万万不能不讲的了。

我们发行这《每周评论》的宗旨,也就是“拥护公理,反对强权”八个大字,只希望以后强权不战胜公理,便是人类万岁! 本报万岁!^②

1919年初,胡适回到北京的时候,他所面临的就是这个既成事实。

^① 陈独秀:《今日中国之政治问题》,《独秀文存》,1卷,221—225页。最初载于《新青年》,5卷,1号(1918年7月)。

^② 《每周评论发刊词》,重新收入在《中国新文学大系》,Ⅰ,190页。

应陈独秀之约,他也曾为《每周评论》译过几篇短篇小说,^①写过一首应景小诗,但他好几个月都是与这份杂志保持着距离的。然而,是年6月,陈被段祺瑞的警察逮捕——他是在北京一家有名的茶馆散发谴责段祺瑞政府企图镇压学生游行的传单时被捕的——在这个关头,胡适才同意承担《每周评论》的编辑责任。^②7月和8月,我们已提到的他那一系列论述“问题与主义”的文章均发表在这份杂志上,同时附载了李大钊、蓝志先的长篇驳斥文章。一些年后,胡适说这些论文只是他的“政治理论的导言”,但由于《每周评论》在8月底被政府封禁,所以“我再也没得到透彻阐释这个‘题目’的机会。”^③即使这样,他仍然觉得应当为这次短暂的涉足政治禁区做一次回顾性的辩解。1922年,在一篇题为《我的歧路》的论文中,胡适回顾了更早些时期的情况。“那时正值安福部极盛的时代,上海的分赃和会尚未散伙。”^④然而国内的‘新分子’闭口不谈具体的政治问题,却高谈什么无政府主义与马克思主义。我看不过了,忍不住了,——因为我是一个实验主义的信徒——于是发愤要想谈政治”。^⑤

然而,在《问题与主义》中,胡适只是在某种特别的意义上“谈论政

① 根据一项写于1932年的材料,胡适仅为《每周评论》译了两篇译文。参见周策纵《五四运动》57页。但据《短篇小说第一集》的序言(1919),至少其中的三个短篇小说都是最早发表在《每周评论》上的:胡适的翻译作品有史特林堡(Strindberg)的《爱情与面包》(*Love and Bread*)、卡德奴奴(Gastelnuevo)的《一封未寄的信》(*An Unsent Letter*)以及高尔基的《她的情人》(*Her Lover*)。

② 在1960年7月我对他的采访中,胡适回忆说,在陈独秀被捕的那天(1919年6月11日),陈独秀曾邀胡适、高一涵到北京一家颇有名望的茶馆饮茶——胡适记不起是“大世界”、还是“新世界”了。胡、高二人刚一到,陈就拿出了一大捆传单,这些传单要求人们采取行动反对政府虐待学生;当陈开始向顾客们散发这些传单时,胡、高二人就离开茶馆了。那天晚上,他们的一位熟人,北京一位记者,通知胡适说,陈独秀被捕了。这个说法与其他一些关于6月11日事件的说法略有不同;例如,莫利斯·迈斯纳《李大钊》,103页。陈独秀是在自己家中编辑《每周评论》的,自他被捕后到胡适同意承担编辑责任之前这段时间,该杂志没有编辑人——据胡适对这件事的叙述,这就是说,没人敢承担这项工作。《口述史》,189--190页对这个问题的叙述大约与此相同。但共产党人对这件事的说法与此相反,为了与他们把胡适说成是个政治上的反动派相符合,他们谴责胡适为颠覆《每周评论》的革命方针,竭力攫取了对《每周评论》的控制。参看李龙牧《一个五四时期的政治刊物——每周评论》,载张静庐主编《中国现代出版史料》(北京,1954-1959),4集,40—43页。

③ 《我的歧路》,《胡适文存》,2集,3卷,97页。

④ 在这个问题上,胡适的记忆似有错误:上海和会是在5月中不欢而散的。参看李剑农,《中国政治史》,388—393页。

⑤ 《我的歧路》,《胡适文存》,2集,3卷,96页。

治”的。不仅他自己要进行详尽的具体问题分析,他还呼吁他的同事讨论具体的政治问题,他警告他们注意抽象化和含糊概括的危险。他说,“世间没有一个抽象名词能把某人某派的具体主张都包括在里面。”抽象术语只会使人“心满意足,自以为寻着包医百病的‘根本解决’”,因而,它对于未来的整个改革运动事业就是个大危险。^①与渐进主义的改革相对的“根本解决”的问题,在胡适与他那些更倾向于革命的朋友们的辩论中不止一次地出现过,但在他于1919年夏谈到这个问题时,才标志着新文化运动领导层中意识形态的紧张关系深化了。

然而,1920—1921年以前,他们之间的分裂并未完全明确。1919年夏,陈独秀出狱后,互相冲突的观点似乎已有了和解。该年12月的《新青年》刊出了一篇由胡适、陈独秀、李大钊以及其他很多人共同签名的一篇宣言,该宣言的目的就是重申该杂志与文化革命的一致性。尽管李大钊已走上了信奉马克思列宁主义的道路,陈独秀的转变也是近在眼前的事,但这份宣言却几乎或完全未反映出他们这种新的热情。相反,宣言却表达出了胡适的观点,尽管他这方面做出了最小限度的让步。例如,宣言的发起人一致承认“我们虽不迷信政治万能,但承认政治是一种重要的公共生活”;另一面他们又说,“我们相信尊重自然科学实验哲学,破除迷信妄想,是我们社会现在进化的必要条件”。^②在这期《新青年》上还登出了杜威近期关于社会与政治哲学的讲座(高一涵译)的第一部分分期连载,以及胡适的概括性论文《新思潮的意义》,在这篇文章中,他简要地回顾了他对于“各种主义”的批评,并概括地论述了他本人关于社会与思想更新的渐进主义方案。^③最后,在这同一期12月号上,还刊出了陈独秀的论文《实行民主的基础》,在该文中,他接受了——即使是暂时的——杜威的(和胡适的)特殊的观点,并强调了从缓慢的一点一滴的改革而不是包罗一切的解决方面进行思考的必要性。^④

① 《问题与主义》,《胡适文存》,2卷,483、487页。

② 《新青年杂志宣言》,《新青年》,7卷,1号(1919年12月)。

③ 《胡适文存》,4卷,1021—1034页。

④ 《独秀文存》,1卷,373—389页。关于陈独秀1919年末的思想状况亦请参见周策纵《五四运动》,230—232页;本杰明·I·史华茨《中国的共产主义与毛的兴起》,19—20页;以及莫利斯·迈斯纳《李大钊》,112—113页。

这是胡、陈二人最后一次在一起发表共同的观点。是年冬,陈独秀离京赴沪,同时又重新承担起《新青年》的全部编辑责任。^①此后,《新青年》日益成了陈独秀等人宣传其马克思主义观点的喉舌,尽管原北京派的一些成员有一段时间还在上面发表他们的文章。1919年底以后,胡适再也没给《新青年》写过具有全面意义的论文,仅在上面发表了几篇关于文学改革的论文和一首应景诗。据以陈独秀为首的一派与以胡适为首的北京派双方的通信看,胡与陈的私交于1920—1921年冬破裂。

1920年9月中,陈从上海寄信给胡适、高一涵,告诉他们,应孙逸仙的邀请,他即将离沪赴穗。他还告诉他们,这样《新青年》就要交由陈望道主编,陈望道是一位公开的马克思主义者^②——与陈独秀一样的马克思主义者——这不仅扰乱了胡适的心情,而且也使北京派惊讶。在这封信中,显然是为了答复以前的批评,陈独秀说他对《新青年》近几个月中的“新风格”亦“不以为然”,并强调指出,陈望道也渴望“稍稍改变内容”,“以后仍以趋重哲学文艺为是”。但是他又继续写道:“但似此办法,非北京同人多做文章不可,近几册内容稍稍与前不同,京中同人来文太少,也是一个重大原因。”^③

对此指责,胡适回答说,尽管陈表示要改变一下《新青年》的面貌,但此“似亦非易事。北京同人抹淡的工夫决赶不上上海同人玷污的手

① 自1918年1月,《新青年》是由一个编委会编辑的,编委会成员除陈独秀外,还有胡适、钱玄同、李大钊、刘复和沈尹默(以及后来加入这个团体的人)。参见周策纵《五四运动》,44页,注d。据胡适说(我1960年7月对他的采访以及《口述史》,191—192页),陈独秀是1919年9月“用旧方式”获得假释的,即通过胡适以及其他安徽人的中间调解获释的,安徽亦是陈的老家。自1919年春,陈即请假离开了北大,但他却仍从北大领薪水。然而,1920年1月,陈去了武汉,代胡适作一次预约的讲演,因为胡正在北京忙于为杜威作翻译。因而他实际上是违反了假释条件。北京警方发现了他不在北京,所以他一返回北京就被强迫离开这座城市,被迫离开北京的还有李大钊,陈就是在李的寓所避难的。正在此时,北大停付了他的薪水,由于考虑到他生计无保证,所以大家同意,他应继续担任《新青年》的主编,领取这项工作的工资。陈在上海定居下来后几个月之内便宣布他转向马克思主义。

② 陈望道是位受过日本教育的记者和学者。在导致中国共产党建立的种种组织会议中,他是很活跃的,正是他第一次将《共产党宣言》全文译成中文,并于1921年4月出版。

③ 陈独秀致胡适、高一涵的信,日期为1920年12月16日;录入张静庐主编的《中国现代出版史料》一集,7页。据胡适说(1960年7月5日采访),这封信以及随后的一些信件都在胡适1948年12月离开北平时留在北大的那些文献材料中;这些信件在纪念该校五十周年大庆时的展览上展出过。

段之神速”。他建议,如《新青年》听任自己流为“一种有特别色彩之杂志”,就要另创一专事哲学与文学的新杂志,“篇幅不求多,而材料必求精”。另一方面,胡适坚持说,如果陈真正希望避免《新青年》同人的公开分裂,只有将该杂志的编辑事务移到北京,并发表另一宣言才可办到,该宣言在实质上与前次宣言相似,但明确宣布不谈政治。^①

陈独秀竭力反对把《新青年》移往北京的意见,因为这实际上是从他手中夺走这份杂志。对于胡适公开发表不问政治宣言的要求,他更是激烈反对。在后一问题上,他得到了胡适在京几位朋友的支持(如陶孟和、周作人、鲁迅)。1921年1月初鲁迅致函胡适说:“我却以为不必,这固然小半在‘不愿示人以弱’;其实则凡《新青年》同人所作的作品,无论如何宣言,官场总是头痛,不会优容的。”^②胡适屈从了这类反对意见,放弃发表一个新宣言的建议,但他强硬地坚持《新青年》必须重迁北京编辑。

最后,这场争论因上海当局敦促法国巡捕在《新青年》2月号出版前没收了其印版而了结,这恰中陈独秀的下怀。2月中,陈致书胡适,告诉他摆脱这一境地的惟一办法就是将该杂志迁移广州,在广州那种更适于该刊之革命目标的环境中,《新青年》也许能取得成功。他认为,《新青年》不能再回北京编辑的理由是,“坦率而言,北大的气氛近来并不好”。他对创办一个专事学术的新杂志的建议表示欢迎,但他也事先声明他反对任何要他为此撰文的建议。最后他又附上这样一句温和的责备:“你劝我对于朋友不要太多疑,我承认是我应该时常不可忘却的忠告,但我总是时时提心吊胆恐怕我的好朋友书呆子为政客所利用。”^③

4月,《新青年》事实上已是在广州出版了,陈独秀六年前创办的这

① 胡适致陈独秀的信,未注明日期,同上,8页。

② 鲁迅致胡适的信,日期为1921年1月3日,同上,12页。该信亦录入《鲁迅全集》(北京,1958),IX,301页。

③ 陈独秀致胡适的信,日期是1921年2月15日,载张静庐《中国现代出版史料》,一集,13页。李大钊也有与陈独秀同样的担忧,大约也在此时,他致信胡适说“现在我们大学一班人,好象(像)一个处女的地位,交通、研究、政学各系都想勾引我们,勾引不动就给我们造谣,还有那国民系,看见我们为这些系所垂涎,便不免引起点醋意,真正讨嫌”。这里的各个派系指的是那些想在北京政府内外谋得影响的官僚—军阀派系。

份杂志,仍在他的控制之下。而实际上这时胡适与《新青年》及陈独秀的关系均已告结束了。^①两年半后他带着歉意写道:“《新青年》的使命在于文学革命与思想革命。这个使命不幸中断了……倘使《新青年》继续至今,6年〔即自1917年胡适本人亲自从事这个期刊的工作以来〕不断的作文学思想革命的事业,影响定然不小了。”^②

胡适在给陈独秀的信中所说的那种“新杂志”,直到1922年春才问世。这份杂志是以与胡适最初预想的那种“纯”学术杂志完全不同的面目出现的。^③它被象征性地称做《努力周报》。1922年5月7日在北京发行了第一期,在这期杂志上胡适以一首名为《努力歌》的诗为这项新

① 胡适与中国这两位最著名的第一代马克思列宁主义皈依者李大钊、陈独秀的关系,以及他对待他们两人的态度,是有明显差别的。与第一个宣布他对马克思主义的忠诚的李大钊,胡适始终保持着亲密的、富有感情的友谊,直到1927年李被处死。此后,在他为《胡适文存》3集(上海,1930)写的献词中,他还将哀悼过李的死亡。这种友谊的热情是十分有趣的,因为李大钊在很多方面都是与胡适正相对立的:强烈的民族主义、作为《新青年》小组的成员他的反西方倾向竟达异乎寻常的程度,甚至在他皈依马克思主义以前在他的思想中就是以群众为目标的,而且从很早的时候就有强烈的政治行动主义倾向。莫利斯·迈斯纳(他所著的李大钊的优秀传记是我所依据的资料)在评价这些时写道“其温和的特质标志出了他〔李〕的私人关系”,并且又说“李竭力避免使政治分歧蜕变为私人的争吵”(220页)。这话也适用于胡适。

相反,虽然1920年以前,他的思想与陈的思想更接近,与李的思想差距较大,但胡与陈却始终保持了一种尊重但并不亲热的关系。在气质上,陈也是完全不同的。“好斗、无畏的个人主义、对于任何习惯与权威的不耐烦”,带有“好争论的嗜好”和“强烈党派偏见的嗜好”(布尔曼《传记辞典》,I,248页)。顺便提及一件小事,胡适、李大钊都是以传统方式结婚;而在类似的情况下,陈独秀则抛弃了他的妻子。自1919—1920年冬,陈离开北京后,由于距离上与精神上的分离,更不可能使胡、陈二人之间保持一种密切关系了。他们之间持续较长的最后一次对话似乎就是由1923年那场关于科学与人生观的辩论所引起的关于“唯物主义”问题的交锋。为了陈独秀,胡适不止一次地与当局进行过交涉,例如以上提到的1919年陈独秀被捕;随后是1922年,陈在上海法租界被捕,胡又劝他的朋友,北京政府外交总长顾维钧与法国人交涉,以免激起学生的舆论或陈在法租界的庇护权被剥夺(参胡未发表的日记1922年8月16日、19日条);1932年,陈独秀被国民政府被捕后,胡又一次间接地为他说情。在最后这一次,《独立评论》,即30年代胡适在北平编辑的这份自由周刊,起而为陈辩护,尽管这次并不是胡适而是傅斯年发表了他们的观点,口吻是相当婉转温和的:“一个负有维持法律、秩序的政府是不能随意放人的,〔但〕与此同时,国民党在反动势力正集聚力量时也没有权力消灭中国革命这颗火红的、长尾彗星!”(参见傅斯年《陈独秀案》,《独立评论》,24号(1932年10月30日))。

1942年陈独秀去世,胡适比他多活了20年,因而他有一种对他这位旧友做些身后判断的特殊权利:在为陈独秀生前最后一些论文的一册小集子所写的序言中——该书在第二次世界大战后出版——胡欢迎他再回来(也许这正是一种优越感的标记)参加到为民主和个人自由斗争者的行列。

② 胡适致高一涵、张慰慈以及其他人的信,日期是1923年10月9日。《胡适文存》,2集,3卷,141—144页。

③ 值得指出的是,胡适此时也在忙于筹备出版另一份杂志,《国学季刊》,作为现代日益发展的批判性学术的阵地。1923年第一卷第一期出版,胡适任主编。《国学季刊》是抗战前最有威望的学术杂志之一,它存在到1937年。

的事业确立了一个主题：

“这种情形是不会长久的。”

朋友，你错了。

除非你和我——不许他长久，

他是会长久的。

天下无不可为的事。

直到你和我——自命好人的——

也都说“不可为”

那才是真不可为了。^①

正像这几行诗所写的那样，在《努力周报》中，胡适第一次充当了论述变换不定之政治情况的评论员。促成胡适政治观点这种突然变化的人正是丁文江。他是一位受过英国教育的地质学家，在1923年的大论战中，他是科学的捍卫者，这点我们已予论述。《努力周报》与其说是胡适的事业，不如说是丁的事业。但在与这份新杂志关系最密切的人中，惟独他与《新青年》没有过任何关系。而且，对于胡适及其朋友们一直想使自己超越政治斗争的种种自觉企图，他也是极为蔑视的。丁不仅将胡适认为政治应处于从属地位的观点斥为“一种妄想”，而且还嘲弄说，“不要上胡适之的当，说改良政治要从思想文艺下手”。^②

经过如此的刺痛，胡适默认了丁认为社会改革只有在一种政治进步的环境中才能成功的观点。胡甚至一度完全接受了这种新的观点，而那些用梁启超与袁世凯、段祺瑞政府不幸合作的例子来劝告他的朋友的观点都遭到了拒绝。在胡适看来，梁启超的错误是他接受了军阀控制下的公职；而自己仅想忠于自己的职责，作一名无利益之心的社会问题评论家，他也决不会屈从官位的诱惑。^③

但是，胡适也曾竭力说明，他的观点并不像表面上变化的那样大。

① 《努力周报》，1号（1922年5月7日）；收入《丁文江的传记》，37页。

② 《丁文江的传记》，35—36页。

③ 例证可参看胡适未发表的日记，1922年2月7日条。

他说,他所关心的仍是1919年写《问题与主义》时所谈到的那些问题。他在较早的一期《努力周报》上说,对于一种可使自己产生影响的“新的社会舆论”,他已等待了“两年零八个月”(即自1919年末《新青年》社发表宣言以来),到“现在我再也忍不住了”。“我现在出来谈政治虽是国内的腐败政治激出来的,其实大部分是这几年的‘高谈主义而不研究问题’的‘新舆论界’把我激出来的。我现在的谈政治,只是实行我那‘多研究问题,少谈主义’的主张……我对于现今的思想文艺,是很不满意。孔丘、朱熹的奴隶减少了,却添上了一班马克思、克鲁泡特金的奴隶;陈腐的古典主义打倒了,却换上了种种浅薄的新古典主义。”^①

5月14日出版的第二期《努力周报》的重要篇幅都让予了题为《我们的政治主张》的宣言。他最初仅是把它当做一篇编辑方针来起草的,但它最终出现的时候,却集中融合了李大钊、蔡元培等人提出的修正意见,在这份宣言上签名的有丁文江、高一涵、陶孟和、梁漱溟以及许多其他社会名流。^②《我们的政治主张》是对那些可看做“自由主义”的观点的第一次系统的概括,显然,它也构成了后来被人们称为“好人政府派”的政纲。

也许,《我们的政治主张》之所以给人造成了最深刻的印象,正是因为它表现出了军阀统治下的中国所存在的那种社会生活环境。由这个宣言的发起人提出的有关南北政府重新统一,重建“合法”的国会机构,起草永久性宪法,解除武装,改革官僚制度,提出公共财政预算和会计制度等等问题的建议,反映了由各个相迭更替的军阀政府给中国名

① 《我的歧路》,《胡适文存》,2集,3卷,99—102页;亦见未发表的日记,1922年2月7日条。

② 胡适:《我们的政治主张》,《胡适文存》,2集,3卷,27—34页。初载于《努力周报》2号,签字的有蔡元培(北大校长)、王宠惠(北大教授)、罗文幹(北大教授)、汤尔和(医学博士)、陶知行(东南大学[南京]教育系主任)、王伯秋(东南大学法律经济系主任)、梁漱溟(北大教授)、李大钊(北大图书馆员)、陶孟和(北大哲学系主任)、朱经农(北大教授)、张慰慈(北大教授)、高一涵(北大教授)、徐宝璜(北大教授)、王激(新美国国际财团干事)、丁文江(地质调查所前所长),以及胡适(北大教务长)。胡适的未刊日记记载他是这个宣言的主要撰写人,见1922年4月22、27日条及5月11、14日条。胡适显然是在蔡元培的敦促下起草《我们的政治主张》的,而起草这样一份文献的建议又是林长民(字宗孟)向蔡提出的,林是所谓梁启超的“研究系”的成员。林、梁二人本把这份宣言看做是由教育界或社会生活中的知名人物和这16个人签名发表的一份联合宣言。但由于梁启超及其党羽身上背着某种不好听的政治机会主义的名声,所以这个建议对胡适并没有什么吸引力。令梁和他的朋友懊恼的是,胡适没有征求他们的意见,而且《我们的政治主张》没找他们签名就发表了。

义上的共和制度所带来的各个方面的弊病。这包括：由国外贷款和沉重的国内捐税所维持的庞大的“私人”军队，不计功劳与能力而可保持职位的臃肿的官僚机构，国会的程序也旨在适合那些依仗武力和贿赂施展其野心的强权人物的便利，缺乏起码的可用来衡量政治行为的基本法律，最令人讨厌的是，这类政府完全无视批评者的意见，也无视他们认为有权去统治的那些人民的意见。正是由于 1922 年 5 月宣言所反对的是这种污浊的环境背景，所以必须要对它做出评价。

不论怎样，《我们的政治主张》的意义远远超出了它发表时的那个时代。在以下其序言的各个段落中所提出的种种设想和目标，以后很多年都是自由主义政治态度的重要特征。

我们为供给大家一个讨论的底子起见，先提出我们对于中国政治的主张，要求大家的批评、讨论，或赞助。

（一），政治改革的目标：我们以为，现在不谈政治则已，若谈政治，应该有一个切实的，明了的，人人都能了解的目标。我们以为国内的优秀分子，无论他们理想中的政治组织是什么（全民政治主义也罢，基尔特社会主义也罢，无政府主义也罢），现在都应该平心降格的公认“好政府”一个目标，作为现在改革中国政治的最低限度的要求。我们应该同心协力的拿这共同目标来向中国的恶势力作战。

（二），“好政府”的至少涵义：我们所谓“好政府”，在消极的方面是要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏；在积极方面是两点：

（1）充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利。

（2）充分容纳个人的自由，爱护个性的发展。

（三），政治改革的三个基本原则：我们对于今后政治的改革，有三个基本要求：

（1）我们要求一个“宪政的政府”，因为这是使政治上轨道的第一步。

（2）我们要求一个“公开的政府”，包括财政的公开与公开考

试式的用人等等，因为我们深信，“公开”(Publicity)是打破一切黑幕的唯一武器。

(3) 我们要求一种“有计划的政治”，因为我们深信中国的大病在于无计划的漂泊，因为我们深信计划是效率的源头，因为我们深信一个平庸的计划胜于无计划的瞎摸索。

(四)，政治改革的唯一下手功夫：我们深信中国所以败坏到这步田地，虽然有种种原因，但“好人自命清高”确是一个重要原因。“好人笼着手，恶人背着走”。因此，我们深信，今日政治改革的第一步在于好人须要有奋斗的精神。凡是社会上的优秀分子，应该为自卫计，为社会国家计，出来和恶势力奋斗。我们应该回想，民国初元的新气象岂不是国中优秀分子加入政治运动的效果吗？当时的旧官僚很多跑到青岛天津上海去拿出钱来做生意，不想出来做官了。听说那时的曹汝霖，每天在家关起门来研究宪法！后来好人渐渐的厌倦政治了，跑的跑了，退隐的退隐了；于是曹汝霖丢下他的宪法书本，开门出来了；于是青岛天津上海的旧官僚也就一个一个的跑回来做参政咨议总长次长了。民国五六年以来，好人袖手看着中国分裂，看着讨伐西南，看着安福部的成立与猖獗，看着蒙古的失掉，看着山东的卖掉，看着军阀的横行，看着国家破产丢脸等这步田地！——够了！罪魁祸首的好人现在可以起来了，做好人是不够的，要做奋斗的好人！消极的舆论是不够的，须(需)要有决战的舆论。这是政治改革的第一步下手功夫。

关于强大的政治，即“一个有计划的政治”的问题，胡适的观点早就形成了。早在1914年，他就带着满意的心情评论道：“今日之西方政治学说之趋向，乃由放任主义而趋干涉，由个人主义趋社会主义……盖西方今日已渐见18世纪学者所持任天而治(放任主义)之弊。”^①在他回国的前夕，他已写下过那类预示出《我们的政治主张》一文中反军阀主义观点的话了：“当前最大的需要就是要确定下人们的目标，并确定一个根本

^① 《日记》，396页。

的方针……实现这点后,再去毫不踌躇地、坚定地奋斗20年或50年的时间。只有那时才有民族得救的希望。近些年中,我国政府一直是没有观点、没有计划或政策方针的,就象(像)一只没有指南针的船,漂浮在海上,任凭风浪的摆布。这样的漂浮是一种巨大的灾难。”^①这正是回国后的那几年中他固执坚持的主题。“我们对于不论谁来组织的政府,第一个要求就是‘有计划’”,他在1922年夏的《努力》上这样写道,“国家是一件重器,政治是一件绝大的事……没有计划的人是不配干政治的。”^②

四年之后,在他去欧洲的途中,胡适有机会亲自考察了这种主张的积极与消极两方面的例证。对于苏联生活的观察使他羡慕不已,甚至成了他迷恋“苏联实验”的基础,直到第二次世界大战之后才消失。1926年夏,他从莫斯科写信给张慰慈,热情地描绘了他在俄国人身上发现的献身精神。虽然他也承认,苏联人的理想也许是“我们热爱自由的人不能完全赞同的”,但他又说,“他们的意志的专笃,却是我们不能不顶礼佩服的。他们在此做一个空前的伟大政治的新试验;他们有理想,有计划,有绝对的信心,只此三项已足使我们愧死……我们那昏昏梦境中的人怎配批评苏联呢”?^③

几个星期后,他又到了英国,英国之行是更为闲适安逸的,但他对英国的看法却是着重于批判的。那是个令人忧郁的秋天,五月份那普遍的罢工还令人记忆犹新,很多地方的矿工还未复工。在写给他的好友、曾在剑桥大学留学的诗人徐志摩的信中,他以异乎寻常的强烈情感谴责了由于鲍德文部长的政策所造成的“混乱”。他的结论是:“英国是不足学的,这种敷衍的政治,我最反对,我们不干政治则已;要干政治,必须要有计划,依计划做去。这是方法,其余皆枝叶耳。”^④

最好的政治不是最无为的政府,而是能根据对它欲实现之目标的充分认识而制定其政策并以最有力的效率来贯彻这些政策的政府。他认为放任的自由主义学说并不是值得肯定的、正确的或值得向往的

① 《日记》,960页。

② 胡适:《这一周》,《胡适文存》,2集,3卷,156页。初刊于《努力周报》,7号(1922年6月18日)。

③ 胡适致张慰慈的信,未注明日期(但肯定写于1926年),《欧游道中寄书》,《胡适文存》,3集,1卷,74—75页。

④ 胡适致徐志摩的信,日期为1926年10月4日,《胡适文存》,3集,1卷,87页。

原则,而只是对18—19世纪各政府的管理无能的消极反应。他认为,在任何情况下,20世纪的重要政治问题“不是如何限制政府的权限的问题,乃是如何运用这个重要工具来谋最大多数的福利的问题了”。1923年,他第一次把这称为“政治工具主义”理论。^①

胡并未发现,这种对强大政治力量的必要性的信念,会排斥接受以可给各省带来实质性自治权限的联邦制为基础的国民政府观念。联邦主义是20年代初在部分人中流行的一项事业。当时军阀主义所面临的双重问题是:不受束缚的地方主义和中央政府的软弱无力。有些在联邦制思想中看到了一种可能解决这种问题途径的知识分子,对联邦主义尤为支持。《努力周报》就是热衷于这项事业的刊物。胡适所持的看法是,中国的历史提供了充分的证据说明,中国幅员过于广大,差异过于巨大,所以它不可能成为一个能得到成功统治的中央集权的政治统一体。对于被那些革命派所利用的统一传统,胡适则斥之为“迷梦”——胡适认为,甚至就其最好的情况来说,它也仅是一种由武力来建立和维系的统一体。在他看来,军阀时代的分裂的根本原因,正是因为再一次想把一个中央集权的政府强加在一个它本不适于的大国身上。相反联邦主义则可适用于解决军阀主义的问题:“增加地方的实权;使地方能充分发展他的潜势力,来和军阀作战,来推翻军阀。这是省自治的意义,这是联邦运动的作用。”^②联邦主义的反对者们说,军阀的不负责任的行为恰恰证明了政治权力非中央集权化的危险,而胡适认为,这是混淆了因果。

这里并不是要评价拥护或反对联邦主义的双方的功过。但联邦主义运动的确是一项软弱无力的和注定要失败的事业,这部分地是由于它从各个不同的军阀那里取得的支持损害了这项事业,其中的原因也是不难理解的。^③而胡适对于联邦主义的热情也许可以解释为表现出他寻求用美国的方法解决中国问题的倾向。回顾起来,正如当时反

① 《50年来之世界哲学》,《胡适文存》,2集,2卷,303页。

② 胡适:《联省自治与军阀割据》,《胡适文存》,2集,3卷,115页。首次刊登于《努力周报》,19号(1922年9月10日)。

③ 简·切斯尼奥克斯(Jean Chesneau)对这个运动有过简洁而出色的论述,参看《1920—1923年中国联邦运动》(“Le mouvement fédéraliste en China (1920—1923)”),载《历史评论》(*Revue Historique*),236,347—384(1966年9—10月)。

对这种观点的人指出的,究竟能否不冒政治权力完全分裂的危险而实现这种形式上的权力非中央集权化,看来是令人怀疑的。为了替联邦主义拥护者们辩护,也应当指出,他们所反对的中央集权政府传统实际上是一种中央无所不包的控制,在正式的政治机构中很少或完全没有地方利益的份儿。也许,胡适所主张的是,必须打破平衡,考虑地方的利益。^① 尽管联邦主义运动从未超出过学术探讨的范围,但这却是胡适不断用其反对 20 年代和 30 年代执政政府的一种要求。

尽管胡适强调政治当局应随时牢记“为社会全体谋最充分的福利”的责任,并且也很关心地方利益在政府事务中的表现程度,但在他对“有计划政治”的必要性的坚决主张中,却不存在什么内在的民主性。相反,在他的思想中,表现出一种潜在的反民主的倾向,即他的杰出人物论思想。他对待政治的态度,与他对待更重大社会改革问题的态度,在本质上都是强调智力活动的。他给作为变革力量的思想赋予了超乎寻常的重要性,他把一副沉重的责任负担放在了有知识的少数人的肩上——他们的职责必须是表达出改革所依靠的那种“战斗的和决定性的舆论”。在这方面,他并不是孤立的。1923 年,丁文江就曾在《努力周报》最后几期的一期中撰文,以最清晰的措词概述了这种在自由派人物中普遍盛行的杰出人物论观点。

我们中国政治的混乱,不是因为国民程度幼稚,不是由于政治官僚腐败,不是因为武人军阀专横——是因为“少数人”没有责任心,而且没有负责任的能力。

只要有几个人有百折不回的决心,拔山倒海的勇气,不但有知识而且有能力,不但有道德而且要做事业,风气一开,[时代的]精神就要一变……

只要有少数里面的少数,优秀里面的优秀,不肯束手待毙,天下事不怕没有办法的……最可怕的是有知识有道德的人不肯向

^① 《这一周》,《胡适文存》,2 集,3 卷,223—226 页。最早刊于《努力周报》30 号(1922 年 11 月 26 日)。

政治上去努力!①

自由派人物所呼吁的理智的个人主义,只与“少数里面的少数”有关。而且,也正是通过与这种热心公益的精华人物所持标准相一致的政府行为,才能为在全体人民中慢慢培育出一种自治能力创造必要的条件。

然而,胡适对于民主也有着坚定的信仰,他不仅把民主看做是一个制度上的综合体,而且把它看做是可使某些制度具有可行性的社会 and 思想环境。他认为,中国人在政治上的落后,不是由于对非民主政治制度的永存性的充分认可;因此他认为,民主制度对于最终将会带来真正意义上的民主的实现的教育过程来说是最根本的东西。在《努力周报》中,他是用以下这些话来申辩的:

从民治国家的经验上看来,我们不能不承认民治的制度是训练良好公民的重要工具……民治制度所以有被他国采用的可能,全靠制度有教育的功用。其实这个道理很不希(稀)奇。惯用菜油灯盏的中国人,居然会用电灯了,向来不会组织大规模的商业的中国人,居然会组织大银行和大公司了。政治的生活虽然没有电灯电话那样简单,其实也只是有组织的生活的一种。这种组织的生活是学得会的……

凡经过长期民治制度的训练的国家,公民的知识和道德总比别国要高得多……公民知识的普及是公民道德养成的重要条件。②

胡适可能一度未再谈论这个问题。但到20年代末,有人提出这样一种观点,认为只有经过一个时期的政党专政和“政治教育”,才能在中国形成民主。为了回答这种观点,胡适不得不阐述了他的信念,他认为相信民主制度的教育效用就是对人民本身固有的政治智慧的明确肯

① 丁文江:《少数人的责任》,《努力周报》,67号(1923年8月12日)。

② 胡适:《政治概论序》,《胡适文存》,2集,3卷,19—23页。

定。到30年代,由于环境的迫使,胡适承认,要使这种观点与他关于思想进步的杰出人物的关键性作用的信念谐调一致是困难的。

如果制度是适当的变革工具,它们就必须适应变革的需要。但如果不存在适当的可适应于变革之需的制度,它们又怎样才能被创造出来呢?正是在这个问题上,胡适与他那些主张采取革命行动的朋友分道扬镳了。虽然他对军阀政府并不抱什么希望,但他却一直不愿意用革命的手段摧毁其权力。我们也许可暂且不去分析支持这种观点的逻辑推理,因为直到1927年那个公开宣称革命的政府建立之后,他才认识到这个问题的紧迫性。这里须注意到,胡适的目的仅仅是改革当权的政府,因而他对于当局的要求,是从他对合理要求它们的估计来予以缓和。1922年6月他在《努力周报》上撰文说:“我们应该把平常对政治的大奢望暂时收起,只存一个‘得尺进尺,得寸进寸’的希望,然后可以冷静地估量那现实的政治上的变迁。”^①然而,事实始终是:胡适与他的自由派同人,从蔑视他们的批评到怨恨他们的干预企图,从军国主义分子及官僚们所控制的政府那里几乎一无所获。而且,这些“好人政府”论拥护者们可用来表达自己意愿的惟一武器——公众舆论,不但是极端软弱无力的,而且是极端缺乏组织的,以至于不可能完成胡适等自由派人物所赋予它的任务。

《我们的政治主张》一文的目的就是要激起争论,在这一点上,该文的发起人的希望倒没有落空。这篇文章的发表确是引起了广泛的争论,但这场争论主要所谈论的并不是胡适等人提出的具体问题,而是他们的目的和他们的努力的实用性。有些读者同意,在像中国这样的国家中,由于背负着文盲的、无思想表达力的、无进步知识的民众的沉重包袱,所以改革恰应是那些“好人”的事,这些好人的目标应只是去建立令所有人都能同意的一般原则。^②但另一些人却对这种方法的有效性提出了疑问。一位年轻的怀疑者著文写道:“宣传有时可以唤醒民气,且亦是群众运动中之一不可缺少的要素。不过仅凭宣传,终觉是学

① 《这一周》,《胡适文存》,2集,3卷,146页。最早刊在《努力周报》,7号(1922年6月18日)。

② 梅祖芬信,《胡适文存》,2集,3卷,41—45页。

者的态度而不彻底……何妨就由诸君发起组织一个‘好政府党’？若是徒有议论，没有具体的组织，则我恐怕这些主张只是空谈，未必能有实现的一日。”^①

胡适对这个建议的反应是意味深长的，因为这揭示了他关于政治组织问题的观点。对于政党在正常有序政治制度中所应起的作用，胡适并不是毫无考虑的。例如，1916年，在他对作为一位政治家的梁启超尚未失望以前，胡适对中国前途怀抱的乐观期望就是寄托在像梁启超、张謇这些身居要职的人物身上的。他说：“将来的希望，要有一个开明强硬的在野党做这稳健党的监督，要使今日的稳健不致变成明日的顽固。”^②

然而，他本人是厌恶这种党派派别活动思想的。从批判性的超然独立到积极的政治卷入之间的这条界限，他永远不想跨越。1919年底发表的“新青年社”宣言对于这个问题的骑墙态度是非常巧妙的：“至于政党，我们也承认他是运用政治应有的方法；但对于一切拥护少数人私利或一阶级利益，眼中没有全社会幸福的政党，永远不忍加入。”^③到1922年，他甚至从这种谨慎的共同宣言中退了出来。他不无理由地把共和早期带来的种种失望主要归罪于那个时代的政党、派系中存在的“狭隘观念”、“互相的不容忍”以及“无休止的争吵”。在答复程振基的批评时，他以下列一些话来阐述他自己的观点：

我个人以为现在只希望大家能持一点历史的眼光……用忏悔的态度，大家一齐朝着“好政府”的一个平凡的目标上做去。此时的最大需要在于宣传这个平凡的公共目标，叫大家认清我们的公敌是恶势力的恶政府，我们的责任是向这恶政府作战。这就是我们的大党了。至于国会恢复之后，向来的政党政治自然回来，我们在此时和最近的将来，都应该处于中间人、公正人、评判员、监督者地位。至于将来政治上轨道之后，具体主张上的不同或者使我

① 程振基信，《胡适文存》，2集，3卷，66页。

② 《日记》，1165页。〔查《日记》，此条在959—960页亦有，而1165页未见；参见胡颂平《胡适之先生年谱长编初稿》第一册，244、290页。——译者〕

③ 《新青年》，7卷，1号，引自周策纵《五四运动》，175页。

们不能不造政党,那可是另一问题了。^①

在另一篇大约与此同时发表在《努力周报》上的文章中,胡适从稍有不同的另一个角度抨击了这个问题。他写道,政论家们分为三种:第一种,是那些向某一个别政党献媚的人;第二种,是那些自己在某一党内行使领导的人;最后一种是那些为了监督所有人的行为,不隶属于任何党派的人,胡适显然视自己为这类人。胡适说,这种人是“超出常人的和独立的。他们只知社会与国家,而不知政党与派系。他们只持政见,而不持党见。也许在气质上和能力上他们都不适于组织一个政党。他们能认识问题,但不一定能处理事务;他们能制定计划,但不一定能执行计划;他们能批评人,但不一定知道与人打交道。他们当然利用他们的优长,他们也不会去做他们做不好的事。”

但是,人们问胡适,不直接参与权力的行使能形成有效的政治影响吗?胡适回答说,他所描绘的那种“独立的批评家”具有两种可供他们自己支配的重要手段,这两种手段能使他们的意见奏效。第一种手段当然就是他们在塑造舆论中的作用。第二种手段就是他们在创造一个独立的选举多数中所起的作用。“独立的政治批评家没有党派,但有时也可以说他们有党派。他们的党是由无数独立不羁的选举人组成的。在政治状况清明,教育很发达的国家,总是有一部分无党无派的选民的;他们是根据政治和人格的优秀来投票的。”^②

胡适总是力图依照他在美国所看到的東西来限定他个人在中国这种动乱的政治生活中的作用,这也许比任何别的方面都更清楚地反映出了美国的生活经历对他的影响。甚至约翰·杜威在这方面也是持有很强烈的保留意见的(尽管他在这方面的影响特别明显,对于中国危机的本质及其解决途径,他也与胡适有很多同样的看法——或者说对于这些问题,他从胡适那里借去了很多观点)。虽说只是流于表面,他却对1919年的事件做过如下的评述,“只从成千封的电报发往巴

① 胡适:《答程振基》,《胡适文存》,2集,3卷,67—68页。

② 胡适:《政论家与政党》,《努力周报》5号(1922年6月4日)(该题目误印为“政论家与政党”)。

黎抗议签约[凡尔赛条约]这个事实,或只从由亲日政治家所控制并掌握着财政和军队的内阁不敢与日本谈判山东问题这个事实,就赞成一个具有持久影响的少数派的存在是不大可靠的。在一场危机之中,一个少数派居于统治地位也许是有重大价值的。但这也仅仅是在一场危机之中”。^①

对于胡适来说,20年代的痛苦教训使他觉得,甚至在一场危机之中,他也不同意那个持不同政见的少数派日趋使用的表达其抗议的语言,不赞同其耗费自身能量的方式。

《努力周报》的命运与军阀史上最沉闷的一个时期恰相一致。它的诞生正是在1922年4—5月间的直奉大战时期,在标志着动乱年代的许多次政权更迭中,这一次是吴佩孚、曹锟战胜了他们以前的盟友、满洲的主人张作霖。起初,在直系军阀胜利之后,对于那些拥护好人政府的人来说,造成重大改革的前景可能是颇为光明的。吴佩孚也许还是比当时军阀的一般水平略胜一筹的;无论怎样,他对“好人政府派”为之奋斗的许多事业是拥护的。1922年初夏,黎元洪取代了徐世昌。徐在段祺瑞和安福系的支持下,1918年当选为总统,并在段垮台后竟还把这个地位维持了两年。黎是吴佩孚的人,在理论上,他之所以有权利要求担任总统之职,是因为在1916年袁世凯死的时候他曾是副总统,因而他与最早的共和政权是有相当微妙的关系的。与此同时,也是由于吴佩孚的创议,所谓的“旧国会”重新在北京召开,提出起草一份新的和永久性的宪法。这是1913年选举出来的机构——或是那次选举机构的残余体——1913年选出后不久便被袁世凯解散,袁1916年逊位后重新召集,一年后又被段祺瑞驱散。这样,1922年临时组成的政府就表现出了一种近代军阀政府所缺乏的合法性,出现了把南北分裂之前各派政治势力团结起来的一线希望,这时也许可能会使历史倒回去,通过“合法的”手段取得武力所办不到的统一。^②

这就是胡适和《努力周报》在1922年时所面临的政治环境。在国

① 约翰·杜威:《中国是个国家吗?》,《新共和》,1921年1月12日;重录入《人物与事件》, I, 237—238页。

② 关于这些事件的背景,参见李剑农《中国政治史》,419—422页。

会即将于8月召开之前,胡适表达了他对于这次会议的希望:

国会这一次的集会,应当用全副精力贯注在制宪一件事。他的唯一任务是从制定宪法上产出正式的政府……

最重要的是国会应该承认现在黎元洪、颜惠庆[代总理]的政府为事实上的临时政府,任期至宪法制成正式政府成立时为止。

这样的做法,可以使国会议员专心制定宪法……我们希望国会议员的政治良心使他们赞成这个主意。^①

9月,三位于同年5月在“好人政府宣言”上签字的人被任命为内阁成员。王宠惠(字亮畴,1882—1956),这位受过美英教育的法学家和政治家,取代了代总理颜惠庆。罗文干(字钧任,1888—1941),这位受过英国教育的法学家,被任命为财政部长。汤尔和(1877—1943),另一位曾在日本学习的医学博士,被任命为教育部长。胡适与这三个人关系都很好,他与当时的新外长顾维钧(字少川,1877—?)的关系也很好。

对于王宠惠和他的同僚来说,他们与“好人政府派”的众人皆知的关系不但不是件好事,反而使他们陷入了窘境。他们很快就发现他们不仅遭到了报界的奚落,而且也遭到了他们那些未参政的朋友的责备,因为他们显然未提出一个方案——一个“计划”。^②更坏的是,这个

① 《这一周》,《胡适文存》,2集,3卷,182页。最初刊于《努力周报》,11期(1922年7月16日)。

② 从1922年6月到10月,胡适参加了一系列非正式的和不定期的“茶话会”,大部分“茶话会”是在顾维钧的宅邸举行的,召集来很多受过欧美教育的“归国学者”共同商讨重大的政治问题。这个茶话会的其他成员是蔡元培、王宠惠、罗文干、丁文江、蒋百里、林长民、陶孟和、李石曾、叶景莘(字叔衡)、周治春(寄梅)、王长信、张君勱、高鲁,以及其他一些人。自王氏内阁成立后,这些社交集会空气日益紧张起来,这部分地是因为胡适等要求(发表在《努力》上的),新政府必须提出一个“计划”。面对这种批评,王宠惠越来越暴躁地辩解起来,直至10月底,在蔡元培的建议下,“茶话会”中断。理由是,只要王、罗仍在政府中任职,再聚会也不会是建设性的。参见胡适《这一周》,《努力周报》,15期,1922年8月13日(《胡适文存》,2集,3卷,192页);《努力周报》20期,1922年9月17日(《胡适文存》,2集,3卷,198页);以及《努力周报》22期,1922年10月1日(《胡适文存》,2集,3卷,206—208页);和胡未发表的日记1922年9月9日、22日和10月27日条。11月,当罗文干被控受贿时,胡以社论的形式写道,“我们理想中的‘好人’至少有两个方面:一是人格上的可靠、一是才具上的可以有为……我们对于王、罗诸君政治上的才具,确是不很满意的。但我们至今还承认他们的人格上的清白可靠”。(《这一周》,《胡适文存》,2集,3卷,220—221页;《努力周报》,30期[1922年11月26日])。

新政府从未得到过曹锟的支持,因为吴佩孚与曹锟并未结成稳固的联盟。一场看似好人政府事业的暂时胜利,很快就成了一次混乱的退却。11月,罗文干被众院代表吴景濂(曹锟的支持者)控告在签订中国奥地利条约时受贿。在这个关键时刻,吴佩孚抛弃了自由主义的事业,而没有他的支持,“好人政府”便垮台了。罗被解职并被逮捕入狱。此后,内阁阁员们就更顺从曹锟的意志了,后者的野心就是要当选为总统。胡适原来说过的对国会政治良心的信任完全被辜负了。1923年初他抱怨说:“宪法是根本法律:民治国家的法律决不是那般自己不守法律的无耻政客所能制定的。我们可以预言:吴景濂[张伯烈——原杂志有此一名,参见胡颂平《年谱长编初稿》524页。——译者]的国会即使定出一个宪法来,将来决不会有宪法的效能,将来不过添一张废纸!”^①

《努力周报》对曹锟作总统的企图是坚决反对的,而且,随着国会日益倾向于屈从曹的野心,胡在他写的社论中对国会的谴责也就更加雄辩有力了。但这都无济于事。1923年最终的宪法草案规定以会期议会为选举机构,10月初曹锟就这样当选为总统——据一项估计,曹锟为了这个殊荣向各类政客支付了1500万银元。^②

1922年末,胡适有病,北大准他离职休假一年。1923年5月,在把《努力周报》托付给丁文江、陶孟和、高一涵、张慰慈后,胡适离开了北京。是年夏秋两季,他在烟霞洞养病,那是浙江山区一处佛教徒隐居处。10月9日,曹锟当选总统四天之后,在他就职和新宪法颁布的前夕,胡适写信给他在北京的朋友们,谈到了他们共同事业的前途。他说,根据医生的劝告,他决定到假期满时再回北方。他建议,在此间断期中,《努力周报》应“暂时停刊”。他一面承认了他和他的同事们所处环境的无望,一面写道“此时谈政治已到‘向壁’的地步。若攻击人,则至多不过于全国恶骂之中,加上一骂,有何趣味?若撇开人而谈问题和

① 《这一周》,《胡适文存》,2集,3卷,249页;《努力周报》,41期(1923年2月11日)。[据胡颂平《年谱长编初稿》为《努力周报》42期,撰文日期为3月4日,且2月11日条无写《这一周》的记载,见《初稿》524页。——译者]

② H. F. 麦克奈尔,《革命中的中国:对处在共和之下的政治与军国主义的一项分析》(*China in Revolution: An Analysis of Politics and Militarism under the Republic*)(芝加哥,1931年),53—54页。

主张——如全国会议、息兵、宪法之类——则势必引起外人的误解，而为盗贼上条陈也不是我们爱干的事”。

胡适把降临到《努力周报》上的种种不幸，解释成是对他以前反对卷入政治的主张之合理性的证明。他写道：“今后，我认为，我们应该把《努力周报》发展到能继续《新青年》未竟之使命的程度，再无干扰地奋斗它 20 年，我们就会为中国的政治奠定一个坚实的基础。”正如 18 个月前他创办《努力周报》时用一首诗号召“好人们”出来战斗那样，现在他还是给它写了一首诗，但却是一首挽歌。

树叶都带着秋容了，
但大多数都还在秋风里撑持着。
只有山前路上的许多梅树，
却早已憔悴的很难看了。
我们不敢笑他们早凋；
让他们早早休息好了，
明年仍赶在百花之先开放罢！^①

但是，《努力周报》未再复兴，胡适作为一位“政治批评家”的生涯也暂告结束了。1924 年，一群北大教授创办了《现代评论》杂志，作为发表自由主义观点的喉舌。在这个新杂志上，胡适发表了一些诗歌、短篇学术论著以及关于更广泛的文化改造问题的论文。对政治问题他保持着沉默。直到 1928 年，在《努力周报》于军阀政治那种粗鄙的舆论下屈服了五年之后，胡适才在上海出版的《新月》杂志上重又发表他那受到过挫折的政治观点。在这五年之中，在中国发生了深刻的和激动人心的变化，而且，随着南京新政府的建立，中国革命也进入了一个新的发展阶段。胡适对于这种变化了的局面的反应，以及他与国民政府的关系，将是我们另一章所要讨论的主要问题。不过，促成革命运动掌握了政权的民族主义抱负，以及胡适对这些情绪的观点，必须首先予以论及。

^① 胡适致高一涵、张慰慈，以及其他人的信，1923 年 10 月 9 日。《胡适文存》，2 集，3 卷，141—144 页。

当胡适宣布自己为了把精力献给一种“新舆论”的创造而决定退出政治活动时,正如已论述过的那样,他是期待着那个为数不多但却至关重要的现代化的知识分子阶级给予他支持的。这个阶级的人物有大学和中学学生、作家、新闻记者、专业人员,以及教师、学者等等。他希望在这些人中发现能够理解他的言论或能遵照它来行动的人。他甚至还总是与20年代形成的其他势力的代言人争夺这些听众。1918年和1919年在北京和其他地方的马克思主义学习小组中初露端倪的中国共产党,于1921年正式成立,陈独秀当选为总书记。孙逸仙的国民党在1923年和1924年按列宁主义的路线实行改组,以使它成为实现革命目标的更有效的工具,这部分地是对苏联和共产国际对中国的兴趣日增的回应。与胡适不同,无论是共产党的领导人,还是国民党的领导人,他们对政治组织的必要性是毫不怀疑的,他们也不反对把武力当做实现其目标的手段。而且,为了得到支持,国共两党是用比胡适的言论更能表现出——回顾起来似乎就是这样——强烈敏感性的言词来迎合其听众的受挫感和不满感的:这些听众就是那些一个已非国家的国度的公民,一个已失去其自尊而且似乎在实际上也已处在最终将失去其政治统一性危险之中的民族的成员。

在某种程度上,共产党和国民党都是20年代弥漫于中国大地的这种炽热的民族主义创造出来的。在某种程度上,它们也是这种炽热民族主义的创造者。它们把中国的不幸与苦难归罪于自19世纪中叶以来的西方入侵(这种入侵削弱了中国的经济、政治力量),响亮地表达出了民族主义的反对帝国主义的愿望。在1923—1927年的国共合作时期,革命的意识形态又把反对帝国主义和反对封建主义混和在一起了(反封建这个术语主要是在情感上而不是在精确性上用来揭露过去的种种弊病的——社会的不平等,政治的压迫与腐败,以及中国人生活中的道德堕落)。1922年6月《中国共产党对于当前局势的第一次宣言》就是采用的这种方式来说明问题的:

民主派失败,便是人民不能脱离国际帝国主义及本国军阀压迫的痛苦。因为民主政治未能成功,名为共和国家,实际上仍旧由军

阀掌握政权,这种半独立的封建国家,执政的军阀每每与国际帝国主义互相勾结……国际帝国主义在相当的限制以内,也都乐以全力借给军阀,一是可以造成他们在中国的特殊势力,一是可以延长中国内乱,使中国永远不能发展实业,永远为消费国家,永远为他们的市场。在这样状况之下的中国实业家受外资竞争,协定关税,地方扰乱,官场诛求,四面八方的压迫,简直没有发展的希望。①

胡适与这种对中国现状的分析无论在情感上还是在观点上都是有分歧的。在别人对中国的堕落感到愤怒的地方,他感到的却是对中国落后的蔑视。对于中国芸芸众生的不幸,与其说他感到的是愤怒,不如说他感到的是喜悦,因为他生活在一个拥有解脱他们痛苦之手段的时代,至少在理论上是这样。看到汗水淋漓劳作的黄包车夫,他并不是感动得去诅咒使这种非人的劳动成为必要的经济制度,而是“不能不感谢发明蒸汽机的大圣人,不能不感谢那发明电力的大圣人,不能不祝福那制作汽船汽车的大圣人:感谢他们的心思才智节省了人类多少精力,减除了人类多少苦痛”②。也许可以说,这些观点反映出了他在学生时代那种推到逻辑极端的“世界主义”思想。所以,在一个愤怒的民族主义的时代,这些思想不但没使他成为一名他的国家的公民,反倒使他成了一名他那个世纪的颇为怡然舒畅的公民。

因而,胡适与革命民族主义者的分歧主要是因为,他是超然于感动了很多他的同胞的种种激情之外的,此外,还有一些理智上的考虑。他对于革命性的种种许诺是怀疑的,因为这些许诺是靠对通过革命保证中国的根本性进步的希望所激发起来的。用他1919年与李大钊辩论时的话来说,胡适把对中国人所面临的复杂问题的“根本解决”斥为不切实际的幻想。李大钊虽然承认,在“根本解决”以前,“须有相当的准备活动”,但他坚持主张的是,“若在没有组织没有生机的社会[象中国这样的社会],一切机能,都已闭止,任你有什么工具,都没有你使用

① 康拉德·布兰特、本杰明·I·史华茨、费正清:《中国共产主义文献史》(*A Documentary History of Chinese Communism*)(马萨诸塞,剑桥,1952),56页。

② 《漫游的感想》,《胡适文存》,3集,1卷,53页。

他作工的机会。这个时候,恐怕必须有一个根本解决,才有把一个一个的具体问题都解决了的希望。”为了说明问题,李援引了俄国作为例证。他断言说,在罗曼诺夫家族垮台之前,在布尔什维克没进行经济改造之前,一切具体问题都不能解决,“今[1919]则全部解决了”^①。

在胡适看来,李大钊的观点恰恰代表了一种过于简单化的概括,而对于一位“实验主义者”来说,这正是他决心要从中国人的思想中根除掉的东西。他承认:“实验主义自然也是一种主义,但实验主义只是一个方法,只是一个研究问题的方法……实验主义注重在具体的事实与问题,胡不承认[可能存在有]根本的解决。他只承认那一点一滴做到的进步——步步有智慧的指导,步步有自动的实验——才是真进化。”胡适认为,甚至布尔什维克也未能取得根本的解决,如果俄国的新政权想存在下去,它就必须“一次一个地回答逐渐出现的问题”^②。

1922年,在为《努力周报》制定编辑方针时,他又在这一点上强调了他的观点,“我们因为不信根本改造的话,只信那一点一滴的改造,所以我们不谈主义,只谈问题;不存大希望,也不致于大失望。我们观察今日的时代,恶因种得如此之多,好人如此之少,教育如此之糟,决没有使人可以充分满意的大改革”^③。

在那些革命者看来,《努力周报》所代表的观点,《我们的政治主张》所提倡的各种措施,至少是不现实的。1922年6月的《中共中央第一次对于时局的主张》声明:“只有通过革命的夺取政权,民主势力才能在中国胜利。”宣言接着把几星期前在北京发表的《我们的政治主张》(值得指出的是李大钊,这位北方的中国共产主义者领导人也在上面签了字)的发起人谴责为“资产阶级和平主义”、“机会主义”,并嘲笑了他们在政治上的天真幼稚:

军阀势力之下能实现你们所谓好政府的涵义吗?你们试观察现实京、津、沪的空气,能实现你们政治改革的三个基本原则和

① 李大钊:《再论问题与主义》,《每周评论》,35期(1919年8月17日);录入《李大钊选集》(北京,1962),233页。

② 《我的歧路》,《胡适文存》,2集,3卷,99页。

③ 《这一周》,《胡适文存》,2集,3卷,145—146页;《努力周报》,7期(1922年6月18日)。

六个具体主张吗？

一切小资产阶级的学者政客，根据他们的姑息的妥协的伪和平论，来反对民主战争，我们万万不可听从。

我们目前奋斗的目标，并非单指财政公开，澄清选举等行政问题。^①

胡适尽其全力反复谈到这种意见分歧。在他反驳中国共产党宣言的社论中，他说“他们与我们也仅是在原因与结果的问题上有分歧”。虽然他坚持说，在中国共产党的观点和他自己的观点之间，“并没有绝对不相容之处”，但也不可能由此得出结论说，他是相信这个宣言的。相反，对于这些革命者对当前与过去的论述，以及他们未来的方案，他几乎在每一个重要问题上都是不同意的。在他看来，“帝国主义”、“资本主义”、“封建主义”不过是一种只会把真正的问题搞混而不会将其澄清的时髦口号。

虽然 20 年代末以前胡适并未认真对待过他与共产党人的分歧，但这决不仅是一场语义学上的争论。他不仅反对共产党人和其民族主义的革命同盟者们所使用的术语，而且反对用这些术语描述种种现象。他主张说，在中国，“我们还没有资格谈资本主义……我们至少有几个小富人；那有资产阶级”？至于封建主义，“早已在二千年前崩溃了”。^②而且，他还批评了共产党人竭力使中国的现实与之统一起来的马克思主义历史学说的总体结构。他坚持认为，辩证唯物主义的“非科学的”进化过程概念，它对于前达尔文动力学说的依赖，以及它认为在一个给定的点上——即无产阶级革命胜利之后无休止的辩证运动便会得到控制的信念，这三点使得辩证唯物主义失去了效力。“这样的化复杂为简单，这样的根本否定演变的继续，便是十足的达尔文以前的武断思想，比那顽固的海格尔（Hegel）更顽固了。实验主义从达尔文主义出发，故只能承认一点一滴的不断的改进是真实可靠的进化。”^③

① 布兰特、史华茨、费正清：《文献史》，56—62 页。

② 胡适：《我们走那条路》，《胡适文存》，4 集，4 卷，432 页。初刊于《新月》，2 卷，10 号（1929 年 12 月 10 日）。

③ 胡适：《介绍我自己的思想》，《胡适文存》，4 集，609 页。初刊于《新月》，3 卷，4 号（无日期）。

最后,也许也是最重要的,胡适拒绝接受共产党人——民族主义者对中国现状的看法,因为这个看法所依靠的基础,在他看来正是对当代西方社会的歪曲。在1919年后滋养起来的中国人的各种民族主义情绪中,普遍盛行的对于西方的幻灭情绪起了相当重要的作用。其后果就是,在20年代初期,马克思-列宁主义的对欧洲社会价值的批判在中国流行起来,其规模远远超出了当时规模尚小的马克思主义者或早期共产主义者团体——在某些方面说,这种流行会使人联想起本世纪初以后社会达尔文主义的流行。梁启超及其同党之类的文化保守派人物,也热情地助长了对欧洲社会的这种印象,即欧洲是个由于社会的不平等和阶级的对抗而被瓦解了和分裂了的社会。甚至像丁文江、陶孟和这类受过英国教育的学者,也承认了欧洲战后危机的严重性,^①尽管他们一般是同情西方的。

虽然胡适对于西方的发展持有不同的观点,但他有时也倾向于无批判地接受马克思主义者对于西方状况的描述。^②但美国对他来说却总是一个例外,美国的前景是无限光明的。1927年他从美国回来后写道:“美国不会有社会革命的,因为美国每天都是在社会革命之中的……美国近年的变化却是资本集中而所有权分散在民众……人人都可以做有产阶级,故阶级战争的煽动不发生效力”。^③

胡适认为,如果美国有什么不同的话,那并不是由于那些可看做是美国所特有的条件使然。相反,这恰是因为美国继承了一种可溯源于文艺复兴的理性和社会传统,并且表现出了一种新的形式:美国已成了“西方精神文明”的避难所和“新的道德”的避难所,这种新道德的基础就是对人的理性能力的认识,以及由于认识到人类生活的尊严而产生的人与人之间的互相同情。^④胡适把这称为“民主的宗教”。^⑤他把社会主义的原则看做是这个宗教的当代信条:

① 参阅本书第五章,111页,注②。

② 参阅《50年来之世界哲学》,《胡适文存》,2集,2卷,300—303页。

③ 《漫游的感想》,《胡适文存》,3集,1卷,58—59页。

④ 《我们对待西洋近代文明的态度》,《胡适文存》,3集,1卷,18—19页及书中各处。

⑤ 《东西方文明》,《人类向何处去》,37页。

社会主义的理想只是更早的和更个人主义的民主观念的补充。它们历史性地构成了更大的民主运动的一部分。到19世纪中叶,在高度组织化和集中化的经济制度下,自由放任政策不再是得到理想的平等、自由结果的有效手段了……因而社会主义运动的兴起,如果摆脱掉其混乱的经济决定论和阶级战争理论的话,就仅仅意味着对利用社会集体力量之必要性的重视,或对为最大多数人谋最大幸福的这种状况的必要性的强调……

这种民主的宗教,不仅是保证了一个人的自由,不仅是由于尊重别人的自由而限制了一个人的自由,而且它还尽力使每个男女自由地生活成为可能;这个宗教不仅要用科学和机械来成功地提高个人的福利和舒适,而且要通过组织和立法来扩大最大多数人的生活财富——这就是西方文明最大的精神遗产。^①

胡适坚持说,中国人必须奋力与之取得一致的,正是这种精神遗产。1926年在他写给徐志摩的一封信中,他把这称为“新自由主义”或“自由的社会主义”。这是他很少有一次使用这个术语,而且他也很想使这个术语与古典的自由放任自由主义区别开来,他对古典自由放任的自由主义几乎不抱什么同情。“我在共产党内的朋友对我说,‘自由主义是资本主义的政治哲学。’这是历史上不能成立的。自由主义的倾向是渐次扩充的。17—18世纪,只是贵族争得自由。20世纪应该是全民族争得自由的时期。这个观念与自由主义有何冲突,为什么[中国共产党]一定要把自由主义硬送给资本主义?”^②

即使胡适对于西方历史的说明也犯有他批判李大钊时说的“化复杂为简单”的毛病,但仅根据这些观点,就像共产党人始终做的那样,给胡适贴上资本主义一帝国主义剥削拥护者的标签,似乎是不公正的。不过,除了这种谴责背后的那种意识形态的鼓动外,以那个时代的眼光来看,这种谴责是公正的。在《中国共产党对于当前局势的第一次宣

^① 《东西方文明》,《人类向何处去》,38—40页。亦可参阅《我们对于西洋近代文明的态度》,《胡适文存》,3集,1卷,16—19页。

^② 胡适致徐志摩的信,无日期[应在1926年],《胡适文存》,3集,1卷,85—86页。

言》发表后几个月,胡适就以下面这些话与其重要的前提进行了争论:

我们要知道:外国投资者的希望中国和平与统一,实在不下于中国人民的希望和平与统一。(着重号是著者加的——译者)……国际投资所以发生问题,正因为投资所在之国不和平,无治安,不能保障投资者的利益与安全……老实说,现在中国已没有很大的国际侵略的危险了……所以我们现在尽可以不必要去做那怕国际侵略的噩梦。最要紧的是同心协力把自己的国家弄上政治的轨道上去……我们的朋友陈独秀先生在上海出版的《向导》周报,标出两个大目标:一是民主主义的革命,一是反抗国际帝国主义的侵略。对于第一项,我们自然是赞成的。对于第二项,我们觉得这也应该包括在第一项之内。因为我们觉得民主主义的革命成功之后,政治上了轨道,国际帝国主义的侵略已有一大部分可以自然解除了。^①

这是人们可望在一位中国作家的笔下看到的最友好的关于外国人对中国感兴趣的动机所做的解释了。尽管胡适的目的并不在于为帝国主义者辩护,而在于警告他的读者不要犯他认为的民族主义意识形态中所固有的种种危险,但把他说成是个帝国主义的辩护士是不难理解的。在他的学生时代,他就响应过卡莱尔的号召——“爱国主义的基础绝非偏见”,并且与卡莱尔有过同样的希望,“我们的国家只有在不损害我们的思想观念时才是可爱的”。但是中国 20 年代的爱国主义——至少在胡适看来——不仅是以偏见为基础的,而且也是伤害他所信奉和拥护的人生观的。到了 1925 年(这在民族主义运动史上的重要性仅次于 1919 年),胡适成了温和派的代言人。

1925 年 5 月 30 日,上海举行了一次学生领导的示威游行,意在抗议在当地纺织厂中日本人恶劣地对待中国工人,但这次游行却在公共租界地遭到了英国人指挥下的警察的枪击。三个星期后,6 月 23 日,

① 胡适:《国际的中国》,《胡适文存》,2 集,3 卷,128a-i 及书中各处。初刊于《努力周报》,22 期(1922 年 10 月 1 日)。

广州学生为了抗议上海事件也走上街头游行示威,当他们路经沙基岛上的外国租界地时,也遭到了英、法警卫的枪击。这些在示威中造成很多伤亡的悲剧,使民族主义热情的火焰达到了白热化的程度。一位年轻的上海学生立誓说:“问题决不能就此了结,我们决心要为反抗外国帝国主义战斗到最后一个人。”^①

1922年,当胡适号召“战斗的和决定性的舆论”时,他决没想到这样的事件。他对于1925年事件的反应是可以预见的冷静和富有理性。在那个动乱的夏末,他撰文说,“在一个很多成年人再也不能自制,甚至60岁的先生也热切赞成宣战的年代”,是很难怪罪学生们的愤怒之火的。但是,他又小心地告诫人们说,“民族的拯救并不是某种可以在短期内实现的事:帝国主义不是赤手空拳所能推翻的,‘英日强盗’也不是靠千百万呼声所能喊死的。”他并且用足以令他的听众惊异不止的话来总结了他的观点:“在这个高声赞美着爱国主义的时期,我们愿十分严肃地指出,易卜生所说的‘真正的自我主义’是唯一引导我们走向[真正的]爱国主义的道路。一个国家的拯救须始于自我的拯救!在一个扰攘纷乱的时期里跟着人家乱跑乱喊,不能就算是尽了爱国的责任,此外还有更难更可贵的任务:在纷乱的喊声里,能立定脚跟,打定主意,救出你自己,努力把你这块材料铸造成个有用的东西。”^②

当胡适最初于1918年号召人们要有“易卜生主义”的精神时,这种观点体现出了一种革命的号召:在他劝导他的读者应具有一种个体与群体对抗的精神时,他是在号召他们去反抗传统社会的专制统治。如果说胡适的动机在1918年产生了影响的话,那么,它们在1925年也引起了同样的反响。但此时,同样的一句话却具有了完全不同的意义:在这种爆炸性的紧张形势中,说这种情况下需要的是“真正的自我主义”,以理性上的个人主义的名义明确反对服从和一致,无异于号召人们退却而不是战斗。

那个时代的思潮决不是一种退却的思潮。从1925至1927年,民

① 引自 Kiang Wen-han《中国的学生运动》(纽约,1948),87页。

② 胡适:《爱国运动与求学》,《胡适文存》,3集,8卷,1146、1149、1150—1153页。最初刊于《现代评论》,2卷,39期,5—9页(1925年9月5日)。

族主义革命的浪潮正处于极盛时期。1926年7月,国民党和共产党的军队和干部正从他们在广东的基地出发北上,用武装和革命的鼓动去追求他们第一个革命目标:南北统一。两个星期后,7月22日,胡适在北京登上火车,踏上了去哈尔滨的路程,从这里他将穿过俄国抵达伦敦,参加一次英国庚子赔款委员会会议。他没有亲眼目睹革命军队那稳固、坚定的挺进,而当他于1927年春再回到上海时,这次革命史上的一个关键性的转折关头已经过去,而即将来临的则是一个新的时代。

第七章 上海(1927—1930)

当胡适在 1926 年 7 月 22 日由一群朋友和送行的人以中国方式陪伴他到车站登上从北京开往沈阳的快车后,他就告别了一种他此后再也没有回返其中的生活。活跃而多产的北京生活已远远抛在身后了,此后他的言论再也不像以前在北京那样能吸引他的听众了,此后他再也不是那样光辉耀人的现代理性和精神希望的化身了。那时南方正在兴起的种种事件不仅最终将会改变中国的政治面貌,而且还会改变胡适要返回其中的那个世界的形态和各方面的情况。

自 1917 年他回国以后,这是胡适第一次出国旅行。这次旅行充满了新的经历和新的灵感。在这年秋天,虽然中国国内的革命军队正在以其武装打击着湖南吴佩孚和江西孙传芳的武装,胡适却来往于巴黎、伦敦之间,走访了各个大型的欧洲汉学研究中心,在法国国家图书馆研读了 16 天敦煌摹本,在剑桥、都柏林以及英国的其他大学做了学术报告。1927 年 1 月,他乘船赴美国,在那里,他发现由于革命武装日益接近长江沿岸那些没有西方人企业的大城市,他本人便成了那些日益密切注视着中国局势的听众的十分欢迎的演说人。4 月,胡适启程回国,他亲眼目睹了他出国这十个月中建立起来的新秩序的真情实景。

正常工作程序的长时期中断,很长时间的独自旅行,使得胡适无暇思考。他曾以一种不常有的反省心情从巴黎致书他的朋友徐志摩:

究竟我回国九年来,干了一些什么! 成绩在何处? 眼看见国

家政治一天糟似一天，心里着实难过……我们固然可以自己卸责，说这都是前人种的恶因，与我们无关，语虽如此，我们种的新因却在何处？满地是“新文艺”的定期刊，满地是浅薄无聊的文艺与政谈，这就是种新因了吗？几个朋友办了一年多的《努力》……这又是种新因了吗？

……我们这几年在北京实在太舒服了，太懒惰，太不认真了。当年〔任〕叔永说我们在北京的生活有点 frivolous（原为英文，意轻浮——译者），那时我们也许以此自豪。但我现在想起来，我们在北京的生活也正是十分 frivolous。

我想我们应该发愤振作一番，鼓起一点精神来担当大事，要严肃地做个人，认真地做点事，方才可以对得起住我们现在的地位。^①

在外表上看来，胡适怀着这种情感所回顾的这些年的生活，要比没完没了地忙着创立或保护他所从事的一项又一项事业要有意义些。他对什么事都有兴趣，他几乎对每个学科都有自己的见解。在过去十年的交游中，他不仅介身于新一代知识分子和许多站在政治舞台以外的人物的最著名的代表人士之中，而且介身于在那个易于接近中国的时代对中国兴趣日浓的大多数来京的外国著名人物之中。当玛格丽特·桑格(Margaret Sanger)在北京举办节育问题讲座时，他为桑格翻译；他设宴招待福音传教士舍伍德·埃迪(Sherwood Eddy)；而在李大钊的邀请下，他还勉为其难地出席招待越飞(Adolf Joffe)的枯燥乏味的宴会(越飞是新任命的共产国际在中国的代表)。他与刚结束了河南新考古发掘归来的 J. G. 安德森谈论考古学，与一个又一个路过北京的国际汉学家讨论互相都有兴趣的学术问题：赛恩(Siren)、德·劳图斯(des Rotours)、拉图雷特(Latourette)、弗兰克(Franke)，这些人他都有过接触。瑞典探险家斯文赫定(Sven Hedin)启程赴新疆搜寻古文物之前，也把自己的收藏交托给胡适代为保管。甚至那位两次被废黜的

① 《欧游道中寄书》，《胡适文存》，3集，1卷，77—79页。亦可参看未发表的日记，1926年8月23日条，记录他与路易丝·甘尼特(Lewis Gannett)的信件交流中，也涉及到了这个问题。

皇帝,那位在他祖传的皇宫内不过是位囚徒的溥仪,也邀胡适进宫,以了解他以前的王国现在正在变化的方式。^①

至于娱乐消遣,他也有很多事可做,逛北京旧书店的愉快,偶或发现久觅明版图书的喜悦,家庭周末到城外西山的远足避暑,时常与友人陶孟和、高一涵、张慰慈吃吃城内的上等餐馆,有时回来打打夜牌。每个星期天,胡适都要以一种非正式的但却是永久性的仪式,打开他的书房欢迎愿来走访的所有人士——老朋友、新相识、中国人、外国人,著名学者或初出茅庐的学生——来这里讨论政治和学术,交流学术的或政治的话题,或仅仅是要求他们到这里来坐坐。

当然,要做的工作也总是很多的:在北大讲授中国哲学史和思想方法论,参加各种不同的委员会会议,承担编辑责任,保持大量的通信,以及撰写众多的论著。胡适那部注定不会完成的古代哲学史出版于1919年,随后又出版了胡适写有长篇批判性序言的著名的东方白话小说丛书。此外,这些年中,胡适还写出了大量的论文,有些仅是些札记,有些则堪称为小册子,这些文章又都周期性地收集成册;1921年出版了四卷本,1924年出版的第二套书内容更丰。

这就是胡适1926年所回顾的那种生活。在此后的年代中,胡适所关心的大部分还是以上提到的那些事,走访他那星期天开放的书房的大部分还是同样的人,但生活却是不一样了,因为胡适于1927年晚春回到上海时,国民党人已控制了长江流域。此后,有关中国前途的讨论所必须遵从的条件,正是由国民党政府用它过去曾尝试过但却未成功的方式来控制的。

国民党是以打倒中国的军国主义和外国帝国主义为目标的一个联盟的成员之一,它就是以这个身份来取得政权的。甚至在1927年4月不稳固的国共合作破裂之后,在南京建立了政权的国民党政府——至少就其自我估价来说——仍然还是个革命政体,还是要致力于完成孙逸仙所构想的那种革命的。

^① 参见胡适《宣统与胡适》,《努力周报》,12期(1922年7月23日)。而就这位前皇帝对这件事的叙述看,这件事不过是他想试试新装的电话而造成的一次嬉耍。参爱新觉罗·溥仪《从皇帝到公民》(*From Emperor to Citizen*)[即《我的前半生》——译者],上册(北京,1964),127-128页。

就某一方面而言,这个新政府正是胡适及其自由派朋友久已期望的政府。它是一个有计划的政府,或它自称是个有计划的政府。孙中山1925年逝世前,给他的党留下了很多有关革命所面临的种种问题的设想:军事与政治统一问题,社会与经济改造问题,培养具有公民权利责任感的人民,建立政府制度和实行政治分工,完善宪法和民主制度。

然而,虽然国民党有这样的革命理想,或者正是由于有这些革命的理想,在这个新的政权之下,理性的生活却反不如政治玩世主义和近乎无政府状态的前些年那样富有探索性。1921年,在军阀的鼎盛时代,约翰·杜威曾恰当地指出,“一个软弱而腐败的政府,正是中国在理性方面有利的地方。受教育阶级对待政府的批判态度是一致的……每个思想家,每个作家,每个明白人的自觉的影响都是自由主义的。”^①换言之,军阀对于思想是没什么兴趣的。国民党人更是如此。他们很快便把已故“总理”(党和领袖)那些通常很含糊、有时甚至是互相矛盾的观点变成了一种思想体系,对这种体系他们要求教条式的忠诚,而不容忍任何异议。

在80年“政治和经济的帝国主义的束缚”结束之后,国民党的观点是,中国必须要在它为了从半殖民地奴役下解放出来的斗争中接受国民党的领导。为了达到这个目的,政治的权威必须要交托给国民党这种监护人式的专政。人民的思想必须要由孙中山那著名的民族、民权、民生的“三民主义”来予以指导(三民主义是孙中山在20年代初的讲演中和在他临终前一年概括了其思想的《建国大纲》中都明确提出过的)。正如前一个时代的革命者们所主张的那样,王朝制度的垮台必将导致建立一个行之有效的共和政府,所以现在国民党的理论家们也坚持说,随着帝国主义的灭亡,一切都会自然而然地随之出现。按照官方的说法,“不平等条约废除而后,中华民国当已成为强国富裕之国家,于国际上占有重要之地位。”^②

① 约翰·杜威:《日本的舆论》,《新共和》(1921年11月16日);录入《人物与事件》,I,178页。

② 《国民党第三届全国代表大会通过的中国外交关系决议案》,1929年3月23日。引自阿瑟·N·霍尔库姆《中国革命:世界权力的复兴阶段》(*The Chinese Revolution: A Phase in the Regeneration of a World Power*)(马萨诸塞,剑桥,1931),382页。

这种观点的逻辑与胡适对形势的分析正相反。他的观点(前已论述)是,“民主主义的革命成功之后,政治上上了轨道,国际帝国主义的侵略已有一大部分可以自然解除了”。^①但是,在胡适于1927年返回其中的中国,以强烈民族主义为其特色的政治革命的地位是高于缓慢理性变革之上的,而这种缓慢的理性变革正是胡适的希望所在,他认为中国政治的复兴和民主革命的最终成功全在于这种缓慢的理性变革。

在回国途中,胡适于1927年4月抵达横滨,看到了早已在横滨的丁文江寄给他的来信。丁在信中说,考虑到中国不稳定的政治形势,劝胡尽力拖延一下他在日本逗留的时间,借此机会熟悉一下可能很快就会在中国人的生活中起重要作用的民族。丁文江的预见是对的。但胡适一在日本没什么私交,二不会讲日语,而且他的旅费也已告罄,所以,他在日本沿着箱根湖、京都、奈良这条通常的旅游路线游历了三个星期之后,就从神户乘一艘小型的日本海轮启程回国了,几天之后在上海上岸。^②

上岸后,他所面临的政治形势的确是充满了无常变化的。4月中,不稳定的国共两党的联盟酿成了一场暴力和流血的结局;整个那年的春、夏两季长江各省都处在蒋介石的“白色恐怖”的折磨之中。甚至国民党内部也分裂为两派,不顾控制着南京、上海的政治保守派一翼的军事统治压力的日益加强,武汉的激进派仍然想维持与左派的政治与思想联系。在北方,亲日的满洲军阀张作霖控制着北京城。直到1928年夏,革命的旗帜才飘扬在这座古都的上空。但此时政治的中心已转移到国民党人在南方建立的新都城南京。

这时的北京不仅失去了政治上的优先地位,而且也失去了主要的思想光辉。很多在前一个十年间使这个城市出了名的人均已离开了北京,奔向了各自的目的地。1927年春,蔡元培以该党元老的身份正在南京竭其所能地想对这个新政府的教育政策施加影响。鲁迅,这位在1926年被段祺瑞政府逐出北京,并对他于1927年在广州所看到的革命感到失望的作家,很快就回到了上海,并在与国民党人艰苦勇敢

① 《国际的中国》,《胡适文存》,2集,3卷,128i。

② 胡适:《丁文江的传记》,82页。

的斗争中度过了他的余生。陈独秀当然也是最早要离开这座城市的人,他所追求的这项革命事业却在1927年夏革到了自己的头上——不仅要他为降临到共产主义运动身上的灾难负责,而且撤销了他在自己帮助建成的共产党中的领导地位。甚至同年4月,在胡适返国的途中,他的老朋友和不倦的思想意识的辩论敌手李大钊,就在张作霖的宪兵对北京苏联公使馆的轰动一时的搜查中遭到逮捕,并即刻被处死了。

1922年底,当“好人政府”垮了台,胡适在北大申请告假休养时,一些谣言就传开了,说胡适声称有病不过是政治上的权宜之计。上海出版的革命性报纸《民国日报》的编辑邵力子就提出问题说:“胡适先生到底怎样?”邵力子问道,是不是胡适在俗话说的“三十六计,走为上计”中发现什么智慧了呢?在北京协和医院的病床上,胡适以少有的暴怒反驳道,“我们看看租界上许多说风凉话高谈主义的人,许多从这里那里‘跑’来的伟人小政客,就可以晓得这种卑劣心理造的祸和种的孽了。我是不跑的。生平不知趋炎附势;生平也不知道躲避危险。封报馆,坐监狱,在负责任的舆论家眼里,算不得危险。然而‘跑’尤其跑到租界里去唱高调,那是耻辱!那是决不干的!”^①

可是,1927年春,胡适选择的并不是回到北京,而是在上海公共租界的极司菲尔路租了一套公寓并在此过了三年半不大宁静的生活。不过事实很快就变得很清楚了,他心里所想的并不是逃避。

在那混乱的年代里,上海确有很多方面可以使它成为一处吸引人的栖身之处。也许最重要的是,上海的外国租界可为有独立思想的人提供避难所。而且,一方面上海较北京距新政府的所在地更近,一方面上海也比北京更易接触来去海外的人,它还是中国最大的出版业中心。再说,即使上海没有一所大学可与北大、清华的名望相匹,但上海却可以它很多名声甚好的私立学校而自豪。光华大学就是其中之一,这所学校是由那些出于爱国情感而从各教会学校退学的学生们于1925年创办的。另一所便是中国公学,胡适的母校,该校坐落在上海郊外的吴淞,这所学校经历了其早年的盛衰变迁后终于取得了私立大

① 胡适:《胡适先生到底怎样》,《努力周报》,36期(1923年1月7日)。

学的地位。胡适在上海居住的大部分时间中,都在光华教授哲学;而在1928年,他没有什么特殊热情地接受了中国公学校长之职。^①由于南京政权所实行的教育方针,以及它所赋予各个公立大学的任务变换无常,所以胡适与各个非直接受南京控制的学校的来往非常谨慎,因为他与国民党政府的关系一开始是很坏的。

胡适还带回了某种“新的灵感”,这是他在俄国到欧洲的旅途中偶然想到的,是一种“使事情活跃起来”的欲望。《努力周报》的精神又被重新激发起来了。现在取代了《努力周报》的位置并由胡适支配的是一份称为《新月》的月刊,这份杂志是由一群受过西方教育又有基本文学爱好的知识分子们创办的,1928年3月在上海开始出版发行。该杂志第一期刊出了徐志摩、闻一多、饶孟侃等人的作品,这些人是20年代初形成的“新月派”浪漫主义诗人,对政治几乎毫无兴趣。不过,与这份新杂志有联系的还有一些其他关心社会问题的人,如文学批评家梁实秋,毕业于哥伦比亚大学的社会学家潘光旦,在哥伦比亚大学取得政治学博士学位的罗隆基,还有胡适本人。在这些人的影响下,《新月》成了讨论政治的著名论坛,这点在1929年和1930年表现得尤为突出。

无论他们是写诗歌,写文学批评,还是写政治评论,这些创办《新月》杂志的作者都是在向高度有选择的读者来表达自己的心迹。他们的作品只是写给学问高深、文雅,并主要是受过西方教育的少数人看的,只有这个少数派才能理解他们这些人的观点。他们这些人的文学审美能力是在华兹华斯、拜伦以及前拉菲尔派的基础上培养起来的,他们读过凯瑟琳·曼斯菲尔德和弗吉尼亚·沃尔夫的书,知道伦敦的文化区布卢姆斯博利(Bloomsbury),他们是用从哈罗德·拉斯基(Harold Laski)和费边派成员那里借来的术语讨论政治的。尽管大家对国民党有着共同的反感,但在左翼知识分子中,新月派却没有赢得什么好感。使得梁实秋卷入一场关于文学“阶级性”的旷日持久的论战之中的鲁迅,就曾把梁及其朋友谴责为“蒙资产文明余荫”^②的幽灵。艾格尼丝·史沫特莱虽然带着相似的偏见,但却较为客气地把他们仅

① 关于胡适对待他在中国公学任职的态度,参看其未出版的日记,1928年6月17、25日条。

② 鲁迅:《“硬译”与“文学的阶级性”》,《鲁迅选集》,3卷,79页(1959,北京)。

仅说成是些“体面的和高雅的文人……行将死亡的和颓败的社会阶级的知识贵族。”^①但是,在《新月》杂志上确也曾发表过一些直指国民党人及其政府的最尖锐、最中肯的批评。胡适在这一点上起了不小的作用。

胡适在《新月》上发表的文章囊括了他各个方面的广泛兴趣。在这份杂志上,他发表的东西有:关于中国佛教史的论文(在某种程度上说,这是他1926年在巴黎研究敦煌摹本的成果)、关于各种白话运动问题的论文、以连载形式刊出的自传、书评与欧美短篇小说的翻译,以及(我们以下将要讨论的)一些对国民党意识形态的有力批判。

恰如胡适对国民党政府的军阀前辈们那样,他也把国民党政府当做是事实上的统治政权。他努力要做的并不是要推翻这个新政权,而是要启发这个新政权。他所寻求的仅仅是改革。他对于中国新的统治者的要求只是他们应该有倾听认真负责的批评的勇气和从批评中可以受益的信念。^②在他的朋友中,很有些在政府部门身居高位的人,像蔡元培、王宠惠、蒋梦麟、吴稚晖以及宋子文等。除了这点以外,他自己则始终处在一种反对的地位,照他自己的想法,他乐于把这看做是一种忠诚的反对立场。然而,1929年他才发现,南京政府并不同意他对于批评之必要和有益的观点,而且完全不顾他提出这个意见时的内心想法。

胡适与国民党的分歧是在这个基本前提的水平上开始的。不仅国民党毫无例外地把中国的问题归罪于帝国主义的影响这样一种习惯冒犯了他,而且由国民党的宣传家们提出的“革命的”解决办法也触怒了他。作为说明这类分析的肤浅的证据,胡适谈到了日本的情况。他问道:“为什么不平等的条约不能阻碍日本的自由发展?”“为什么我们跪下来后就不能再站起来?”^③

胡适说,答案并不在于贴在每一面墙上的反对帝国主义的口号,也不在于学生们游行经过上海、汉口、广州的外国租界时齐声高唱的

① 艾格尼丝·史沫特莱:《中国的诗人和教授》(“Chinese Poets and Professors”),载《纽约先驱论坛集》(New York Herald Tribune Books),卷XC.30.499(1930年5月18日),XI节,9页。

② 例证请参看胡适未发表的日记,1929年7月2日条。

③ 《请大家来照照镜子》,《胡适文存》,3集,1卷,47页。

愤怒歌声。胡适说,这种民族主义的教义式问答,仅仅是中国长久屈从于“名教”的现代表现,而名教是一种信仰语言之神秘力量的迷信。1928年胡适写道:“试问,在墙上贴上‘打倒帝国主义’……和贴上‘抬头见喜’之间有什么区别呢?这是从我们祖先那继承下来的一种遗产,还是不是呢?”^①

胡适不能否认,反对他称为“80年的侮辱与压迫史”,的确是人们所期望的;^②然而,他又一再强调说,不平等条约、外国租界、治外法权——学生们愤怒反对的这整个的帝国主义特权的大厦——仅仅是隐蔽着更根本性问题的可见的外表,而用革命的手段是找不到解决这些根本问题的方法的。正如已经指出的那样,胡适对于革命方法的不信任在他的理性观点中是根本的和持久的成分。早在1916年,他就说过,在某些情况中,虽然革命可能是“进化的一个必要阶段”,但“不成熟的革命……却往往是浪费性的因而也是无益的。”^③1922年,对《我们的政治主张》一文的有疑问的年轻读者要求他解释他对这个问题的观点时,胡适慎重、含蓄地回答说:“可改良的,不妨先从改良下手,一点一滴地改良他。太坏了不能改良的,或是恶势力偏不容纳这种一点一滴的改良的,那就有取革命手段的必要了。本来破坏与建设都不是绝对的相反……有时破坏即是建设,有时建设即是破坏,有时破坏必须在先,有时破坏自然跟着建设而来,有时破坏与建设同时并进。”^④

1929年,胡适准备更充分地论述一下这个问题。在《我们走那一条路》这篇非常重要且传播很广的论文中,胡适明确地说,不能把“革命”与“进化”理解为互相排斥的两种过程。他写道,革命仅仅是“强迫的进化”。具体的一次次革命,不可避免地都要并入到历史进化的流程中。但革命是一种自觉的活动,而进化则基本上是看不见和感觉不到的。由于这个原因,进化才是“缓慢的”和“难以抑制的”,并且“自然演

① 胡适:《名教》,《胡适文存》,3集,1卷,98页。最初发表于《新月》,1卷,5号(1928年7月)。

② 胡适:《今天教会教育的难关》,《胡适文存》,3集,8卷,1162页。

③ 《留学日记》,842页。

④ 关于《我们的政治主张》的通信,《胡适文存》,2集,3卷,39页。最初发表在《努力周报》,第4期(1922年5月28日),这期是讨论这篇文章的专号。

进的结果往往留下许多久已失去功用的旧制度和旧势力。”^①

因而，胡适接着说，不自觉的进化低于“自觉的革命”。然而，他还是仔细地在暴力的和非暴力的革命方法之间做了区分，并明确阐明了他所拥护的只是那种通过教育、立法、立宪政治过程等手段实现其目的的“革命”。在这里他最清楚地阐释了他对于受到控制的变革的重要性的信念：

我们都是不满意现状的人，我们都反对那懒惰的“听其自然”的心理。然而我们仔细观察中国的实际需要和中国在世界的地位，我们也不能不反对现在所谓“革命”的方法。我们很诚恳的宣言：我们今日需要的，不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而来鼓吹革命的革命。在这一点上，我们宁可回避“反革命”之名，而不能主张这种革命。因为这种革命都只能浪费精力，煽动盲动残忍的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗，而对于我们的真正敌人，反让他们逍遥自在……而对我们所应建立的国家，反越走越远。

我们真正的敌人是贫穷、是疾病、是愚昧、是贪污、是扰乱。这五大恶魔是我们革命的真正对象，而他们都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒这五大敌人的真正革命只有一条路，那就是认清了我们的敌人，认清了我们的问题，集合全国的人力智力，充分采用世界的科学知识与方法，一步一步的自觉的改革，在自觉的指导下，一点一滴的收不断的改革之余功。

这个方法是很艰难的，但是我们不承认别有简单容易的方法。这个方法是很迂缓的，但是我们不知道有更快捷的路子。^②

① 胡适：《我们走那条路》，《新月》，2卷，10号（1930年12月10日）；录入胡适辑《中国问题》（上海，1932），和《胡适论学近著》、《胡适文存》第4集。题为“Which Road Are We Going?”的译文发表在《太平洋时事》，3.10:933-946页（1930年10月）。此处引文据《中国问题》，11—13页。

② 《中国问题》，19—21页。

胡适在这里概括论述的信念就是,在追求已经过批判性检验的目的时,变革必须自觉地而不是盲目地来满足真正的需要。在胡适的思想中没有比这个信念更重要的了,也没有比这个信念表达得更前后一致的了。

然而,尽管胡适极力主张的是节制,但他的目的并不是要阻止变革。变革是个人和历史经验的核心事件,这个假定是他的全部哲学的基础。正如他自己认识到的那样,他所努力去做的就是促进按照正当的顺序和沿着正确方向的变革。1929年他写道:“新文化运动的根本意义是承认中国旧文化不适宜于现代的环境,而提倡充分接受世界的新文明。”^①

在这一点上,胡适猛烈地批评了国民党,因为它在寻求一种意识形态时正在日益表现出对于“新文化”的敌意。民族主义运动起源于本世纪初的各种反满团体,而这些团体在思想上和政治上都只是部分地以西方为导向的。而且,尽管重建的国民党在相当程度上遵循了列宁主义的政党组织原则,在意识形态上接受了对帝国主义的列宁主义分析,但孙逸仙却从未承认过马克思主义社会理论对于中国的适用性,也没有认真对待过它的国际主义学说。1927年的政变,不仅标志着国民党在社会革命上的倒退,而且标志着它对马克思-列宁主义的国际主义含义的否定。以后,国民党一天天地转向了一种保守的文化,并把它作为其世界观,重新肯定了深埋在中国的思想与社会传统中那种独特的智慧。直到1934年,当国民党人开创了他们满怀希望的“新生活运动”并再度实行官方的孔子诞辰纪念时,儒家社会价值的复活才得到正式承认。但这种向过去运动的倾向,却在20年代后期蒋介石以及其他国民党领导人的公开讲话中就已很明显地表现出来了。^②

胡适把这种思想上的倒退视做是对过去几十年取得的最重要成就的背叛,充分证实了他惯常对民族主义的怀疑是合理的。“凡是狭义的民族主义运动,总会有一点保守性,往往走到颂扬固有文化,抵抗外来文化势力的一条路上去……”1929年他这样写道。对于这个通则,国民党

① 胡适:《新文化运动与国民党》,《新月》,2卷,6—7期(1929年9月)[按胡颂平《胡适之先生年谱长编初稿》,此文写于1929年11月29日,刊于《新月》,2卷,10期。——译者];录入胡适、梁实秋、罗隆基,《人权论集》(上海,1930)。此处引文据《人权论集》,125—126页。

② 例证请参看蒋介石在1929年纪念1911年10月10日革命起义18周年上的讲话《双十节》。原文载《中国星期评论》,50.6:250(1929年10月12日)。

也不例外,“根本上国民党的运动是一种极端的民族主义运动,自始便含有保守的性质……这种理论便是后来……种种反动行为和反动思想的根据了”^①。他控告南京政府的罪状是:南京政府对白话运动全无热情,无批判地看待儒家的各种美德,以及对由其理论家们加以夸大的清代以前中国所取得的种种成就所抱有的一种理想化的幻想。

在胡适看来,这个新政府在思想倾向上还存在着一种更为不祥的征兆,这便是它日益强烈地坚持要忠于“孙逸仙的思想”。国民党要求人们要与思想和政治的正统性保持一致的主张,与胡适自1917年以来一直宣传的批判原则正相反对。没有什么地方比他在此对国民党人的控诉更为严厉了:“新文化运动的一件大事业就是思想的解放。我们当日批评孔孟,弹劾程朱,反对礼教,否认上帝,为的是要打倒一尊的门户,解放中国的思想,提倡怀疑的态度和批评的精神而已。但共产党和国民党协作的结果,造成了一个绝对专制的局面,思想言论完全失了自由。〔现在〕上帝可以否认,而孙中山不许批评。礼拜可以不做,但总理遗嘱不可不读,纪念周不可不做。”^②

意识形态的控制日益严密起来了。

为了按照他的党所追求的终极目标建立民主的立宪政体,孙逸仙对于民主主义的信仰是十分真诚的。然而,他决不是一位始终如一的民主主义者,特别是到他的生命行将结束时,他所关心的是中国应当避免他所谓的“西方民主的混乱。”^③因而,在1928—1929年间,中国便进入了第一个“政治训导”时期,正如孙中山所说的那样,其意图是为了训练人民“行使他们的政治权利”,使他们习惯于“根据革命的原则履行他们的公民义务。”^④按照国民党1928年所特别规定的方针,在这个政治训导时期,“领导国民行使政权”的必须是国民党。立法、司法,以及行政权应“由国民政府总揽”^⑤。国民党声称,一有机会它就要掌握这

① 《新文化运动与国民党》,《人权论集》,127页。

② 同上书,124页。

③ 孙逸仙:《三民主义》(上海,1928),318页。

④ 孙逸仙:《建国大纲》(1924)。原文据霍尔库姆《中国革命》(The Chinese Revolution),371页。〔查《孙中山选集》似无与此英文相一致者,故照此译之。——译者〕

⑤ 1928年10月3日由中国国民党中央执行委员会颁布的《训政时期的基本指导原则》,原文据霍尔库姆《中国革命》,371页。

个训政时期,这样立宪的权力也许才能“奉政权于人民”。^① 孙中山认为,在被统治的权利和统治的权利之间存在着利益的一致性,但是,这个假定从一开始就是成问题的。国民党并未把它的教育责任看做是进步的基本条件;而却在政治教育之上优先考虑了诸如政治统一、驱逐帝国主义、镇压反革命等问题。^② 事情很快就清楚地表明了,训政学说仅起了为一党专政辩护和维护一党专政的作用。

1926年在胡适对莫斯科的短暂访问后不久,他写信对徐志摩说,“我是不信‘狄克推多’制的”。“今日妄想‘狄克推多’的人,好有一比,那五代时[907—960]的唐明宗每夜焚香告天,愿天早生圣人,以安中国。这样捷径是不可妄想的。”甚至胡对于苏联正在实行的“伟大实验”的热情也未使他相信,这种方法可为中国人提供一条出路。首先,他认为,仅仅是权利不能足以保证有才能的领导。他告诉徐志摩说:“列宁一班人,都是很有学问经验的人,不是从天上掉下来的。”他也知道,独裁主义的精神是与他所珍视的理性的价值水火不相容的。“况且‘狄克推多’制下,只有顺逆,没有是非……这种制度之下没有我们独立思想的人的生活余地。”^③最后,也是最根本的,他反对独裁主义,因为他仍然坚定地相信民主制度的教育作用——这与他在对军阀政府的批判中常常表达出来的信念是相同的,而且这也是他在30年代面对为专制制度系统的理论辩护时必须再予以肯定的信念。

与在以前的《努力周报》上一样,在《新月》杂志上,胡适也一再强调了由“适当的政府机构”实行统治的重要性。他的具体主张与1922年在《我们的政治主张》中所提出的要求基本相同,但他又进一步强调了建立根本法律的必要。1929年4月他写道:“在今日如果真要保障人

① 《第二次国民党中央执行委员会全体会议宣言》,1929年6月18日。原文据霍尔库姆《中国革命》,388页。

② 在1929年6月发表的《第二次国民党中央执行委员会全体会议宣言》中,生动地表现出了国民党在这个问题上的推理特征:“目前中国非和平无以纾民困,非统一无以致和平,非铲除据自私之军阀余毒,无以巩固统一之基础,非努力训政与建设,无以防止军阀之再起;而尤非厚集全国之一切力量,不足以言建设。因果倚伏,如环无端。将欲突破一切之困难,自由奋斗之生路,唯有全党同志、全国人民淬励奋发,向前迈进,以主义为先驱,以牺牲为后劲,誓以坚毅之决心,一致完成训政与建设。人民实际痛苦之解除在此。”原文据霍尔库姆《中国革命》389页。[注①②两条为《第三届中央执行委员会第二次全体会议宣言》。——译者]

③ 《欧游道中寄书》,《胡适文存》,3集,1卷,88页。

权,如果真要确立法治基础,第一件应该制定中华民国的宪法。”“至少,也应该制定所谓训政时期的约法。”^①两个月后他再次说道:“我们要问,宪法与训练有什么不能相容之点……我们不信无宪法可以训政;无宪法的训政只是专政。”^②

胡适把国民党对于这个问题没有明智之见归咎于孙逸仙本人那失败的幻想。胡适说,尽管孙早年对于民主主义怀有一腔热情,但他到了晚年则“对于一般民众参政的能力,很有点怀疑”^③。事实也确实如此。在1912—1913年最初的共和制度失败后的那些充满了痛苦的挫折和希望渺茫的年代中,孙中山省悟到,背叛他的事业的不仅仅是袁世凯和那些军国主义者,而且还有他自己的那些亲密同志,用他的话说,“这些人自己就成了行难知易论的奴隶,[并且]开始把我的计划看成是乌托邦和空话,进而放弃了再造中华的责任”^④。1918年冬,正当他的运气最不佳的时候,在上海过着半流亡生活的孙中山对这种失败主义的心理进行了批驳。他在这年写成的回忆录汇集了种种意在证明他的“知难行易”命题的观点,其中有些观点甚至只能说是很荒谬可笑的。^⑤ 孙中山的用意是,理解行为的意义比行动难得多。从此,那种认为只有少数人——即孙中山说的那种有预见的人——才能领导别人而大多数人则只须心甘情愿地尾随其后的信念,就牢牢地扎根在国民党的意识形态之中了,它与其他理论一起为国民党的专政提供了

① 胡适:《人权与约法》,《新月》,2卷,2期,5—7页(1929年4月)。(据胡颂平《初稿》此文5月6日写成。——译者)录入《人权论集》,英译文载《中国自己的批判家》(*China's Own Critics*) (天津,1931),这是一部由胡适、林语堂编的论文选集,汪精卫写了评论。

② 胡适:《我们什么时候才可有宪法》,《新月》,2卷,4期,3页(1929年6月)。(据胡颂平《初稿》此文写于7月20日。——译者)录入《人权论集》,英译文载《中国自己的批判家》。

③ 胡适:《我们什么时候才可有宪法》,《新月》,2卷,4期,5页(1929年6月)。

④ 孙逸仙:《一位中国革命家的回忆录》(*Memories of a Chinese Revolutionary*) (伦敦,1918年;台北,1953年),7卷。

⑤ 如下一段摘录(同上)是孙中山用以形成其论点之方式的典型例证:

中国有一种风俗,称养子为“毛虫之子”,因为按民间故事的说法,人们认为黄蜂是不会生养的,但它的窝里总有一只毛虫。实际上并非如此:黄蜂总是先把一只毛虫置其窝内,然后,把某种毒液注入这只毛虫的头内,使它不再活动,但并不是杀死它。之后再把自己的卵下在毛虫的体内……我们知道,毛虫早在我们的医生之前几千万年就发明了这种麻醉剂了。黄蜂需要这种麻醉剂只是为了防止毛虫爬走,同时又防止毛虫的尸体腐烂,因为,为了其后代的生存,黄蜂很需要这只毛虫。这种现象也许也能帮助我们认识“知难行易”这个道理的,因为黄蜂是无知的,但却能行动;因而我们知道,知难行易不仅适用于人类,而且也适用于昆虫。

理论上的证明。

对于中国人来说,打破知行之间的平衡是个古老的问题。孙中山的出发点本是宋代哲学家和政治家王阳明(王守仁,1472—1529)所提出的命题,后者认为知行是统一的,也应当是统一的(知行合一)。王阳明的目的是要说明,一条知识原则只有在行为中表现出来时才是真实的——例如,如果没有孝的行为,就不能理解孝道的原则。他另一与此相关的命题是,一切知识都是本来所固有的,只是有待于富有洞察力的直觉去发现,这种观点后来导致了与宋代思想家参与观点完全不同的儒学内省学派的形成。王阳明的观点还引起过一场持续长久的新儒学对话。但是孙逸仙和胡适却都对他们参加从中借用了一些术语的这场传统的辩论没什么兴趣,^①孙逸仙所竭力反驳的是王氏学说中他认为不负责任的含义,而胡适支持王阳明则是为了反驳孙中山。

孙中山那时所探索的是一种领导观念形态。他的目的是要使他的追随者相信“在建设一个国家时,找到会做事的人容易,但找到能制定建国方略的人却很难”^②。因而,后一类人——毫无疑问,孙中山在这里说的是他自己——就应得到高度的珍重,人们也必须听这类人的话。

反过来,胡适的目的并不是要去恢复王阳明的学说,^③而是要揭露出孙中山学说中的独裁主义的含义,并且再次证实中国自由派人物所长久坚持的前提,即管理政府的人,不应是那些从对他们的思想完善性的赞美中得到权利的人,而应是那些其管理行政事务的才能已得到证实的人。胡适所坚持的知行的不可分性不仅是对王阳明理论的重述,而且也是对杜威的理论的重述。在关于立宪政体和政治教育问题的论述中,胡适说“行一点,更知一点”。“行的成绩便是知,知的作用便是帮助行,指导行,改善行。”^④在类似的问题中,杜威也说过相同的话。

① 关于这个问题的背景,请参阅戴维·尼维森(David Nivison)《自王阳明以来中国思想中的“知”“行”问题》(“The Problem of ‘Knowledge’ and ‘Action’ in Chinese Thought Since Wang Yang-ming”),载阿瑟·F·赖特辑《中国思想研究》(芝加哥,1953),112—145页。

② 孙逸仙:《回忆录》,88页。

③ 关于胡适对王阳明在中国思想史中的地位的观点,可参阅胡适《清代学者的治学方法》,《胡适文存》,2卷,539—579页,尤可参阅第三节。

④ 胡适:《知难,行亦不易》,《新月》,2卷,4期,11页(1929年6月)。录入《人权论集》,英译文载《中国自己的批判家》。

胡适之所以敢于大胆反对孙中山的知行理论,是因为他担心,这个理论会使那些身担行政重任的人,对他们应当处理的复杂难题,采取过于漫不经心的态度。在这个担心的深一层,是胡适在1923年就明确阐述过的那种信念,即现代政治的关键问题并不是权利的范围,而是行使权利的方式。他反对独裁主义,并不是因为独裁主义的观点夸大了政府的重要性,而是因为独裁主义的方法不适于现代政治过程的复杂性。

在上海的那几年,胡适在这个观点上得到了罗隆基的支持,罗隆基是光华大学政治科学系主任,《新月》杂志的定期撰稿人。罗在威斯康星大学、伦敦经济学院、哥伦比亚大学学习了七年,并在哥伦比亚大学获得博士学位后,1928年返回中国。1925—1926年在伦敦经济学院学习期间,他是哈罗德·拉斯基门下的学生。罗在一系列发表在1929年和1930年^①《新月》杂志上的犀利的政治评论中所表达出的观点,清楚地反映出了拉斯基关于政治行政问题的见解,和他自己的见解,即最终对政府进行裁判的并不是各个政府的思想主张,而是它们行政程序的性质。^②在罗隆基对拉斯基和费边派成员的兴趣的带动下,一些新月派成员组织了一个非正式的学习小组,并着手写出了一些以费边派的论著为模式的论文。^③尽管要估计出罗对胡适的思想产生的直接或间接影响的程度是困难的,但罗从拉斯基那里借来的强调行政才能

① 在罗为《新月》写的大量论文中,从政治理论的观点看来,最引人注目的有:《论人权》,《新月》,2卷,5期(1929年7月);《我们要什么样的政治制度》,《新月》,2卷,12期(1930年2月);《论共产主义:共产主义理论上的批评》,《新月》,3卷,1期(1930年9月[?]);《对训政时期约法的批评》,《新月》,3卷8期(无日期);《什么是法治》,《新月》,3卷,11期(无日期)。在《告压迫言论自由者》,《新月》,2卷,6—7期(1929年9月)一文中,罗为胡适与国民党的对抗进行了辩护。

② 参阅哈罗德·拉斯基《政治原理》(*A Grammar of Politics*)(纽黑文,1925年),特别请参看35—240页。

③ 1929年春,几位新月派成员(有胡适、徐志摩、梁实秋、罗隆基、叶恭綽、丁西林)聚会商讨出版另一杂志的可能性,暂定名为《评论》,意在作一个政治批判的渠道。显然这个计划并未实现;相反,正如下所述,1929年4月《新月》杂志编辑方针得到了进一步的开放,使这份杂志成了发表政治见解的适当工具。然而,非正式组织的“评社”也继续存在,而且从这个组织中还产生了一系列有关各种社会、经济、政治问题的论文,发表在《新月》上,其中有些后来还编入了《中国问题》。似乎可能的是,这种做法是受到了费边派那种做法的影响。在5月份召集的一次评社会议上,罗隆基宣读了一篇文章并简要介绍了费边社的历史,及其所关心的问题。受到了这件事的启发,胡适建议,评社的成员也应按与费边社相似的方式,来发表他们对具体中国问题考察的见解。参阅胡未发表的日记,1929年3月25、29日和5月11日、19日诸条。5月19日的记录有该社参加人员的名单和提议的研究课题。最后须指出的是,激发起人们对拉斯基兴趣的虽是罗隆基,但此前,这些人并不是不知道拉斯基的名字的:在张慰慈写的《多元主权论》一文中,拉斯基的形象很突出。该文发表在《努力周报》19期上(1922年9月10日)。

和“专家政府”的思想,恰与胡适对于“政治”的严格定义是一致的(自他早年与陈独秀的辩论以来,他一直在为关于政治的定义辩护),而且这种思想更增强了他对在抽象概括水平上讨论政治的怀疑。不难看到的还有,通过用这些标准来衡量国民党人,胡适谴责了他们的政府,认为国民党政府正体现了拉斯基对所谓“不分明状态”的分析,^①只顾提高权力的形象,不问行政管理的实际程序。在《知难,行亦不易》^②这篇重要的驳斥孙中山“知难行易”命题的论文中,胡适是以如下这些话来概括他的观点的:

治国是一件最复杂最繁难又最重要的技术,知与行都很重要,纸上的空谈算不得知,卤莽糊涂也算不得行。虽有良法美意,而行之不得其法,也会祸民误国……这是何等繁难的事!

今日最大的危险是当国的人不明白他们干的事是一件绝大繁难的事。以一班没有现代学术训练的人,统治一个没有现代物质基础的大国家,天下的事有比这个更繁难的吗?要把这件大事办好,没有别的法子,只有充分请教专家,充分运用科学。然而“行易”之说可以作一班无学无术的军人政客的护身符!此说不修正,专家政治决不会实现。

我们已经论述过,在胡适的思想中存在着两种矛盾的成分,即一方面的民主思想和另一方面的杰出人物论思想。通过他与孙逸仙的思想继承者们在知行问题上的争论,明显地缓解了这两种矛盾的成分。他想推翻孙中山“知难”的命题的愿望,使他对人民固有的智慧寄予了极大的信任,至少他是含蓄地这么做了。当他在1929年首次发难提出反对政治训导思想的论辩时,他是以这样一个未明确说明的前提为基础的,即群众一旦具有了自治政府的制度时,他们自己会知道怎样负责地去利用这些制度。但是,对于大多数人的这种进步的本能,他

① 哈罗德·拉斯基:《政治原理》,430页。

② 《知难,行亦不易》的译文基本照录《中国自己的批判家》一书中的原文,略有修改。见该书57—58页。

并不是完全信任的。例如,也是在1929年,在论述民众对待文化改革的态度时,他写道,“一种文明可因其极其的辉煌宏伟而必然影响到总是保守的人民大众……因而,一个国家的思想家领导人完全没有必要担心其传统价值标准的沦丧。纵令他们向前走上一千步,群众则可能只会离开传统十步远。但如果领导人在前进中犹疑动摇,那么,群众就肯定会原地不动,也决不会有什么进步结果的”^①。此外,胡适对于孙中山“行易”的驳斥又使他不可避免地要为明确的杰出人物论观点辩护,强调了政府工作的不易和在行政管理中利用专门知识的重要性。这样,在胡适的思想中,便形成了这样一种局面:一方面,他赞同以大众为基础的政治制度体系;另一方面,他拥护受过高等训练并具有向前看精神的政治领导人的统治。直到30年代,胡适以一种尝试性的方式建立了一种这两者可能在其中共存的双重政治结构理论时,这种矛盾的局面才得以和谐共处。

1929年秋,当胡适抱怨“上帝可以否定,但孙中山不能批评”时,他是从不幸的个人经历出发的。几个星期以前,他与南京政府的关系降到了最低点。这种纠纷的表面原因是他在《新月》上发表的论述立宪政体的文章与孙中山的见解有分歧,然而,使他与南京保守派不和的也有由于国民党政府想对高等教育施行更严格控制所造成的一些更涉及他本人的问题。

从一开始,胡适对于国民党对待知识分子的意图及其教育机构就是持怀疑态度的,而且他还拒绝了任何要他予以支持和合作的企图。直到1928年5月,在他回到中国将近一年以后,出于对蔡元培的尊敬,他才第一次奔赴南京参加蔡元培在首都召集的全国教育会议。在这次会议上,胡适在回答要求与会教育家投身到革命建设事业的邀请时,发表了这样一种意见,他认为,政府对于知识分子的惟一责任是提供钱、和平和他们自己思想的自由。当胡适得到保证说,孙中山已经给人们留下了和平和自由,钱的问题也会得到解决时,他又毫不为之所

^① 胡适:《中国今日的文化冲突》,载《中国基督教年鉴》(上海,1929),114-115页。实际上,胡适在《试评所谓“中国本位之文化建设”》一文中所重申的也是这个观点,见《独立评论》,145号,4-7页(1935年4月7日)。

动。^①无论是在这次教育会议上,还是在是年夏发生的以蔡元培为一方和以代表国民党组织训练部利益的陈果夫为另一方的那场辩论中,胡适都是支持蔡元培的如下企图:尽力阻止国民党利用学生运动达到政治目的,最大限度地减小国民党以“党的教育”为伪装而要求进行政治灌输的影响。^②

虽然胡适在中国公学和光华大学的位置使他避免了南京的直接控制,但国民党政府也不是没有办法干涉他的活动的。自1924年中华教育文化基金会董事会成立以来,胡适便是其中的成员[胡仅为参与其事的人员,不是其中董事,参见耿云志《胡适研究论稿》,《年谱》,但胡颂平《初稿》说是董事——译者],建立这个机构是为了管理那年美国退还给中国的庚子赔款的剩余部分款项。这个由十名中国成员和五名美国成员组成的理事会,按其章程的条文来说是个可永久自我延续的机构。按规定,该董事会中的人员空缺应通过所余成员的选举予以补充,设立这样一个程序是为了使该董事会免受政治的支配。然而,1928年7月,南京政府竟解散了旧理事会,任命了一个新的理事会来取代它。五名美国人和原班人马中的一些中国成员仍然保留在原地,而另一些人(包括胡适),却由国民党任命的更为可靠忠诚的人代替了(如孙科、汪精卫等人)。美方以中止向该基金会汇款来实行报复。最后,在1928年底才达成了一项妥协,国民党的候选人经过理事会的“正式”选举就任他们所代替的新职位。胡适说,他对这次人事安排完全满意,^③不过国民党政府是否也同意他把这说成是政治与教育分离的一次胜利的看法,还是令人怀疑的。不论怎样,胡适与南京当局的种种冲突由此真正开始了。

在上海,使胡适陷入窘迫之境的主要人物是陈德微,陈是国民党上海特别市党部的主任和宣传部部长,是一个坚定地忠于教条主义思想的人。1929年3月下旬,陈颁布了一份官方通知,警告人们警惕“反革命”活动。为了适合他的目的,反革命分子在此被解释为“一切反对

① 未发表的日记,1928年5月19日条。

② 参看艾伦·B·林登(Allen B. Linden),《国民党中国的政治与教育:大学理事会实例,1927—1928》(“Politics and Education in Nationalist China: The Case of the University Council, 1927—1928”),载《亚洲研究杂志》,27.4:763—776(1968年8月)。

③ 胡适:《胡适看无政治干预的中国基金会》,《北平的重要文章》,1929年1月23日。

三民主义的人”。这个通告激怒了胡适,他给他的老熟人、那时正任司法院院长的王宠惠写了一封意在公开发表的信,在这封信里,胡适对国民党这种破坏现行法律程序和法律条文的行为提出了抗议。但这封信却落在了新闻检查官的手里,没有逃过他们的检查。^①几天以后,陈德微写了一首打油诗把他的不满公开刊登在《民国日报》上。这首诗的题目是“胡说”,它的一语双关的目标显然是针对胡适的姓名的。在这首诗的结尾几句中,它的矛头所指就更为清楚了:

违反总理遗教,
便是违反法律。
违反法律,
便要处以国法。
这是一定的道理,
不容胡说博士来胡说的。^②

胡适和他的同事都忽视了这个暗示。1929年4月——就在陈德微又兼任了上海市教育指导职务的那个月——《新月》又发表了社论,宣布了它要“在[政治]思想和批评领域发表更多的文章”。该篇社论还说:“我们欢迎讨论的来件,如果我们能知道在思想的方向上至少我们并不是完全的孤单,那我们当然是极愿意加紧一步向着争自由与自由的大道上走去。”^③胡适的论文《人权与约法》就是在4月发表的,6月又发表了两篇更为尖锐的论文,一篇是《我们什么时候才可有宪法》,另一篇是我们已论及过的论知行问题的那篇论文。

8月,陈德微开始反攻。8月24日的国民党上海特别市党部执行委员会,审理了该月早些时候由上海第三区党部通过的一项决议案,要求撤销胡适在中国公学的职务,理由是他的“错误思想”。^④几天后,

① 关于此事件可参阅衣然(笔名)《争自由与胡适的胡说》,《白话三日刊》,1929年6月6日;《北方中国日报》,1929年6月21日社论;及胡适未发表的日记,1929年3月26日条。

② 陈的打油诗发表在《民国日报·星期评论》上,2.46(1929年4月1日)。

③ 《编辑后记》,《新月》,2卷,2期(1929年4月)。

④ 在胡适的1929年8月13日的日记下面,贴了一份不知其来源的剪报,这份剪报讲过类似的话。

上海市党部执委会以其特有的方式对这件事做了处理：“据上海第三区党部宣传部报告，胡适博士……曾公开攻击我们的已故领袖和我们的党，并且破坏性地批评了已故领袖的思想，这必须看做是背叛政府和人民的行径，他应当受到严厉的惩罚……特此决定，宣传部的提案提呈中央党部审批。”^①9月中，国民党江苏省党部执行委员会以颠覆罪正式要求逮捕胡适。然而，9月底当这个案件最终呈递到国民政府（即最高的政府机构，但其成员却与党的最高机构中央执行委员会和政治委员会的成员无异）时，国民政府所采取的行动却并不特别严厉。国民政府接受了中央党部训练部的判决，大意是，胡适对孙中山的批评是“毫无意义的诡辩”，反映了他对“当今社会本质”的完全无知。引述了训练部的建议后，国民政府做出结论说：

我们党的思想是包括一切的，因而它愿意接受党的成员或那些非党成员的考察和研究，只有这样，它才能被人们更好的理解，并得到更广泛的传播。

胡适虽身为大学校长，但他不仅误解了本党思想，并溢出学术研究范围，放言空论。其影响所及，既失大学校长尊严，并易使社会上缺乏定见之人民对党政生不良印象。这是不能不予纠正的，以免再有与此类似之谬误见解发生。^②

胡适因而受到了教育部的申斥。具有讽刺意味的是，那时领导教育部的恰是他的老朋友蒋梦麟，此人从前也像他一样作过杜威的学生，20年代又同在北大共事。胡适也遭受到了非正式的指责。9月9日，孙科在南京讲话时，再次重申了官方的观点，在人民未得到“适当的行使政治权利的训练”以前就颁布宪法“无异于一纸空文”。孙说，一切相反的建议，都是“空谈的和不切实际的”。“如果任何人认为革命运动伟业已经结束，那他就大错特错了，这并不是革命的结束，而仅仅是革

① 《北方中国先驱报》，171. 3238；321（1929年8月31日）。

② 《北方中国先驱报》，173. 3243；4（1929年10月5日）。

命的开始”。^①几个星期后,在1911年革命18周年纪念的前夕,蒋介石亲自发表讲话,指责有些人为“传布谣言和制造混乱”^②而在推动思想自由的事业,他告诫人们要防止这些人的“机会主义”。

尽管过去有些报道说,对胡适的逮捕状已经发出,甚至说他已遭到了逮捕,接受了秘密审判,并被判处立即处死,^③但政府对胡适采取的惟一的实际行动也只是这些直接的和间接的不满言辞而已。8月下旬,在上海一家很有影响的报纸《时事新报》上刊出了一篇社论,该篇社论指出,胡适的那些被政府视做非常危险的激进主义的思想,自18世纪以来在西方一直是很流行的。这篇社论接着指出,如果国民党不愿意受到那些裁判布尔什维克和法西斯主义者的标准的裁判,它就应该对言论自由表现出更大的容忍。但是,甚至《时事新报》也并未明确地支持胡适。这篇社论最后说,“我们并不反对胡先生的直言”,“但我们很遗憾构成其言论基础的那种思想观点……他的批评必然会带来不健康的情感和对政府的轻视。”^④

海内外的西方报刊——特别是《北方中国先驱报》、《纽约时报》^⑤——都无保留地赞扬了胡适的坦率直言,谴责了南京政府压制胡适言论的企图。也许正如《北方中国先驱报》一篇社论的作者所指出的

① 《北方中国先驱报》,172.3240;397(1929年9月14日)。

② 《北方中国先驱报》,172.3244;42(1929年10月12日)。

③ 《中国星期评论》(50.3:127[1929年9月21日])刊登了一篇国文报道,日期为9月13日,大意是江苏省党部执行委员会已决定发出对胡适的逮捕状。《纽约时报》驻中国记者哈利特·阿本德(Hallett Abend)断言说,胡适遭到了逮捕,接受了秘密审判并被判处了死刑,死刑执行日期在8月下旬,因此,阿本德本人通过向《纽约时报》呼吁,起而为胡适辩护,从中干预了这个案件。1929年8月31日《纽约时报》刊出了一篇题为《封住中国诉说真理者的嘴》(“Muzzling China's Truth-teller”),有力地表达了对胡适的人格和动机的支持,尖锐地批判了国民党。阿本德将这篇社论的中、日、英译文在中国、日本和东南亚各地广为传播。阿本德写道:“四天后,胡适无条件获释,并又承担起他的教学和写作工作,他对国民党的批评也不受什么控制了。”参看哈利特·阿本德《我在中国的生活》(*My Life in China*)(纽约,1943),141—145页。我认为优秀记者捕捉戏剧性事件的本能使阿本德在这件事上走入了歧途。在胡适的日记中只有很少的线索可帮助解开这个谜。因自8月中之后,几乎没什么亲笔日记。但在各个不同的日子下却贴了很多有关他与国民党发生纠葛的剪报,其中没有一条可证实阿本德的可怕的故事。而且,在阿本德说的胡适在狱中等待处死的那段时间,《北方中国先驱报》(171.3238;321[1929年8月31日])却说,该报的一名记者采访了胡适,询问他对国民党上海第三区党部8月28日通过的决议案有什么评论。

④ 程沧波的社论,《时事新报》,1929年8月27日。

⑤ 《北方中国先驱报》,172.3242;480(1929年9月28日);《纽约时报》1929年8月31日,14页。

那样,胡适“是一位十分伟大的国际性人物,以至仅凭藐小的检查制度是不能把他压制下去的”。^①然而,似乎同样可能的是,使他免于更为严厉惩罚的并不是公众的同情和愤怒,而是他那些在国民党较为稳健的内阁中任职的朋友们为他所做的私人调停,如蔡元培、蒋梦麟、王宠惠,甚至总司令的内兄宋子文。^②

无论怎样,国民党政府的告诫责备并没有得到预期的效果。胡适两篇最直率的攻击国民党思想错误的论文正是在这场危机之后不久发表在《新月》上的。在其中的一篇文章中,胡适表达出了这样一种悲凉的预言,“殊不知统一的思想只是思想的僵化,不是谋思想的变化……现在国民党所以大失人心,一半固然是因为政治上的设施不能满足人民的期望,一半却是因为思想的僵化不能吸引前进的思想界的同情。前进的思想界的同情完全失掉之日,便是国民党油干灯草尽之时”^③。1929年,当国民党人正处于其权势巅峰之时,这是一个很少有人注意的警告。但20年后,当他们的权力土崩瓦解时,可能党内才有些人对胡适的话有了新的认识。

尽管南京政府在1929年未能压制住胡适的言论,但它在第二年却撤销了胡适中国公学校长的职位。是年,以这所大学得到教育部的官方认可为条件,胡适递交了他的辞呈。据当时的报界报导,胡适不久将赴美国的耶鲁和芝加哥大学讲学。两年后,他确是收到过讲学的邀请,但直到1933年他才赴美讲学。相反,直到1930年底以前,胡适一直呆在上海。就在他39岁生日前不久,他再次回到北平,就任中国基金会编译委员会主任。几星期后,在北大校长蒋梦麟的邀请下,他又回到北

① 《北方中国先驱报》,172.3242:480(1929年9月28日)。

② 胡适与宋子文的结识可追溯到他们在美国的学生时代,而他们的友谊的恢复则是在国民党掌握政权之后。从一些当代的见证人的叙述来看,宋子文(1894—1971)是20年代一位集高深莫测和不幸的人格于一身的人,他是一个动摇于人道主义观点和他的姐姐庆龄(孙逸仙夫人,1890—1981)以及有强烈政治野心的妹妹美龄(蒋介石夫人,1896—2003)所持的进步观点之间的人。1929年他就任执行院的副总裁和财政部长,这些职位给了他一个着手进行许多重要经济改革的机会。这年夏天胡适在很多场合都与宋子文有过接触(例证,可参看胡适未发表的日记,1929年7月2日和8月6日条),私下怂恿他进行其在《新月》上公开主张的那些改革:颁布宪法,各种官僚机构改革,党的各级下属要从属于各级行政政府机构。然而,8月初,由于一场长期的党内争论,宋突然辞去了南京政府的职位引退到上海。此后,胡适在南京政府内阁中最有势力的朋友在权力上出现暂时的阴影时,胡适与国民党的冲突变得严重起来,这可能并不是完全偶然的。

③ 《新文化运动与国民党》,《人权论集》,141—142页。

大任文学院院长,蒋是于 1930 年辞去教育部长职务后任此新职的。

1931 年 9 月,当日本军队开入沈阳城,发动了征服满洲的战争,并揭开了中国现代史上新的悲剧性的篇章时,胡适正在北平。

第八章 再返北平(1931—1937)

1935年9月胡适在致日本记者室伏高信的信中写道：“今天北平大雪，我的园子里的松树枝上都压着银白的厚絮……这园子里界地的琉璃瓦都是圆明园里的遗物；门口的白石阶台也是我的屋主从圆明园的瓦砾场上搬来的。我站在这阶台上望着那雪地里微露出的琉璃瓦，不禁想到那75年前英国、法国的联军入北京烧毁圆明园的历史。眼前虽有满地的遗物可以帮助记忆，我不能不承认这段故事有点模糊记不清了。我的眼光已移到别的新事物上去了。一只贵国的飞机轧轧的从天的东边飞往西边，在那皎洁的雪地上刷过一条黑影。地上的黑影过去了，雪地还是皎洁的，但我的心里至今还清清楚楚的看得见那一条黑影。我想起中国古哲人曾说，‘飞鸟之影，未尝动也’。”^①

从1931年9月和平逝去的那个夜晚，到六年后7月的那个战争终于降临的夜晚，中国就是笼罩在日本人的侵略这个不祥的阴影之中的。在整个这段时期中，人们想的和说的让人难以捉摸，他们的意图和他们的动机被弄得畸形怪状。从日益浓密的黑暗中产生出了新的问题，而老的问题又要用新的紧迫性来予以争辩。迫在眉睫的毁灭威胁迫使中国人再一次去探索他们民族脆弱的原因，珍视近几十年取得的种种成就。胡适第二次旅居北平的那几年正是一个怀疑和愤怒的时代。

正是在这些年中，胡适才取得了一位自由主义思想代言人的最高

^① 胡适：《答室伏高信先生》，《独立评论》，180期，5—8页（1935年12月8日）。

成就。在这几年中,胡适编辑了一份称为《独立评论》的政治评论周报,它创刊于1932年5月,并于1937年夏在战争以排山倒海之势降临的威力下消失。与外国入侵和内战频繁那日渐黑暗的环境形成了鲜明的对照,在《独立评论》这份杂志上,胡适仍在继续为立宪政体辩论,权衡着民主在中国这样一个国家的可行性,告诫人们谨防独裁主义的危险,号召人们要有那种为“七年之病”寻“三年之艾”的志愿,激励人们坚信新个人主义的精神。在似乎常常与理性的分析相抵触并总与乐观主义的评价相左的种种事件中,胡适竭力奋斗着,让人们听到理性的声音,并驱赶走那种甚至不时威胁到他那经常性的乐观主义精神的挫败感。

像以前的《努力》、《新月》一样,《独立评论》也是一家民办的由一小群自由主义知识分子——“八、九个朋友”所创办的新闻杂志。在这些年中,他们不仅无偿地为这份杂志撰稿,甚至还要掏自己的腰包来支持这份杂志。然而,到1934年,它已开始吸引了足够多的读者,支付其开支已不成问题。1935年,它的发行量大约为7000份,第二年的发行量几近两倍。如果以中国巨大的人口数量来衡量的话,这当然是个微不足道的数目,但是,这个数目在《独立评论》欲向其发出它自己的呼吁的有文化的和文雅的少数人中,却占了重要的一个部分。但这份杂志可能也不像胡适曾骄傲地说过的那样,在新闻史上是绝无仅有的。^①然而,经过这痛苦的五年,它令人钦佩地保持了它在满洲事件后那几个月焦灼气氛中创刊时所具有的那种特征。第一期上刊出的发刊词说:“我们叫这个刊物做《独立评论》,因为我们都希望永远保持一点

^① 关于《独立评论》的创办和发展的情况,取自下列资料:胡适:《丁文江的传记》,83—90页;《独立评论引言》,《独立评论》,1号,2页(1932年5月22日);胡适在《独立评论》51号(1933年5月21日),151号(1935年5月19日),以及201号(1936年5月17日)上发表的周年纪念社论;《编辑后记》,《独立评论》,150号(1935年5月12日),183号(1935年12月29日),188号(1936年2月16日)。

我并未发现所谓的“独立评论社”人员名单,据胡适说共12人(《独立评论》51号)。在最初发行的四年中,这些“内部人”为这份杂志写了483篇文章,“外部人”来的稿件588件(《独立评论》201号)。后来,胡适把《独立评论》的成功归功于它的读者肯为它写不拿稿酬的稿件。起初该“社”的会员,以他们5%的收入支付这份杂志的开支;后减为2.5%,到1934年时,不再需要社员的这类补贴了(《独立评论》151号)。编辑杂务、校阅等工作免费由胡适、罗尔纲、章希吕三人来做。帐目也是免费由在北平一家银行工作的几个朋友来管。

独立的精神”“不依傍任何党派,不迷信任何成见,用负责任的言论来发表我们各人思考的结果:这是独立的精神……我们要求读者的也正是要求我们自己的……批评与讨论应是心平气和的并且是以客观现实为基础的。”^①

对于 30 年代的中国人来说,“客观现实”一语所意味着的最重要的事,就是日本人占领了满洲并且觊觎着中国的其他地方。大体说来,当时对中国人应如何回答这个挑战的问题,在中国存在着两种看法。政府的官方观点是,在能够有效抗击日本之前,国家必须要统一——政治上、经济上、思想意识上都要统一。也许,这种观点部分地是以对日本的侵略能力和中国的防御能力之间的悬殊的现实评价为根据的。然而,这部分地也反映了从前些年中承继下来的种种态度,以及在标志着国民党逐步取得政权的长久派别斗争史中,和其权力确立后几未中断的那些年中,深深铭刻在南京领导人心中的种种政治的敌意。在统一的事业中,国民党人——正像有些人所认为的那样,他们名实不符,他们丢弃了他们的革命遗产——在发动了仅仅作为幌子的对外部的易于识别之敌的抵抗的同时,也进行了反对内部的不明确敌人的战争。

对于越来越多的中国人来说,特别是对于在 20 年代常常站在民族主义运动前列的学生和青年知识分子来说,南京的态度说好听些是不合理的,说难听些乃是背叛。30 年代初期是学生运动行列中一个充满迷惘的时期,但在日益深化的危机中,学生们也已越来越清楚地提出了停止内战、采取强烈反日措施的要求。政府的回答是可以预料的:随着批评的日益激烈,日益明显,本来就很少的官方忍耐性此时便会降至最低点。到 1935 年和 1936 年时,大量的中国学生和知识分子在怀疑和不是总可镇压下去的敌意这个裂痕的推动下脱离了他们的政府。^② 此时,由于中国共产党人从他们先是在江西后是在西北的遥远根据地提出了建立反对共同敌人的统一战线的主张,所以它不仅得到

^① 《独立评论引言》,《独立评论》,1 号。

^② 约翰·伊斯雷尔所著《中国的学生民族主义,1927—1937》一书(斯坦福,1966)对这些年中的学生运动做了最充分的论述。

了很多受挫爱国者的同情,而且强化了国民党的批评者们对国民党的不信任感,恶化了政府与知识分子之间的关系。

在这两个当时占统治地位的问题上,胡适本人长期坚持的观点使他至少在表面上倒向了政府一方,这的确是偶然的。他反对以武装来回答日本的侵略,甚至到很晚的时候,在战争爆发的前夕,他还在希望着也许能用谈判来解决问题。他也反对知识分子卷入各种他们想用来影响南京政府的活动。任何熟稔胡适思想的人都不会为其中任何一种观点而感到惊讶。他对于日本侵略这个问题的看法,与1915年由21条引起的那场危机时他表达出的想法是极为相像的。他此时对于学生运动的观点,与他在整个20年代时所持的观点也基本上是一样的。但有些人认为,在30年代那种紧张的气氛中,胡适出于权宜之计与几年前他尖锐批判的政府达成了不光彩的和平。^①然而,读一下胡适发表的文章中对于国民党仍在以思想上的最高权威自居的攻击,对于其自以为应享有更广泛政治权利的攻击,以及对国民党日益要从中吸取思想营养的那种保守文化的攻击,我们就会看到,上述论点是不能成立的。实际上,在胡适这个时期的论著中所揭示出的正是这样一颗心灵的惶惑:它在暴力的时代主张丢弃暴力,在欺诈的时代执著于对善良意志的信仰,在一个混乱的世界中固执地赞颂着理性高于一切。

这几种思想惶惑的特征,表明了胡适对待日本侵略问题的态度。日本是一个他几乎没有什么切身了解的国家,但又是一个他长期以来一直很尊敬的国家。在过去,甚至在30年代,他不止在一个场合把日本作为一个国家取得成功的例证,来与中国的失败对比。为了把自己改造成现代的形象,日本人一直在迅速地有目的地前进着。他对日本人的能力十分钦佩,有时他几乎好像在承认,日本人已赢得了他们如此对待无生气之中国邻居的权利。日本官方认为,中国是一个必须要把它从那种自我冲突的无政府状态和毁灭的状态中拯救出来的国

^① 在汪一驹所著《中国的知识分子与西方,1872—1949》(查帕尔希尔,1966),406—421页及书中各处对于胡适在30年代的种种活动的描写,就是给了人们这样一种看似好听的说明。汪广泛利用了1955年攻击胡适的这个阶段中中国所出版的相关文献,毫无批判地接受了这些文献所提供的证据以及对于这种证据的解释。因而,在读他的论述时,必须要明白这点,而且引用他的论述时也要极为小心谨慎。

家,这个事实不仅加深了他的二难境地,而且这种为日本侵占中国大陆辩护的理论也在很多问题上恰与胡适对他的祖国的看法相吻合。^①

但胡适对日本的侵略行径是没有丝毫同情的。然而他所寄予更大希望的不是中国以武力反击这种对其生存的威胁,而是日本的自我抑制和通过国际联盟与美国国务院所表现出来的世界舆论的抑制性影响。他说,现在的选择取决于日本人是想与中国结成“九世之仇”,还是“百年之友”。^②日本人究竟是要实现其近代进步史的前途,还是走上自我灭亡的道路;^③是想让日本成为亚洲的英国,还是要让日本成为另一个魏玛德国?^④“这个最有希望的国家”是否要变成“世界上最可恐怖的国家”,^⑤这都将由日本人自己来决定。

胡适对国内政治生活行为的观点的特点是,他相信共同的价值准则和志向抱负是存在的,他也是用这种根据不足的信念去理解国际政治关系的。他在一篇充满希望的评论国际联盟谴责日本决议案的文章中说,“国际政治原来与国内政府是同一理的。一个政府自然是建筑在一种力量之上,但那种力量不全靠武力,大部分还得靠社会的习惯和公论的制裁。说的浅一点,政府的力量就好比一个纸老虎,全靠思想、信仰、习惯等无形的势力来共同维持。”^⑥

胡适就是以这种精神来执著地等待着日本幡然醒悟到它的方针必然会对世界舆论带来破坏性影响。他对于国际协议对日本亦为其中一方的抑制性影响的信心,以及对国际联盟给日本的告诫的信心,甚至在乐观的理由几乎完全消失之后很久还一直是很坚定的。1932年秋他在一篇文章中对李顿(Lytton)报告的积极反应便是这种典型的态度。“如果这样严重的全世界公论的制裁力在这个绝大危机上还不能使一个狂醉的民族清醒一点,那么,我们这个国家,和整个世界文明,

① 例证参见胡适《惨痛的回忆与反省》,《独立评论》,18号,8—13页(1932年9月18日);胡适《统一的路》,《独立评论》,28号,2—6页(1932年11月27日);胡适《信心与反省》,103号,2—6页(1934年6月3日)。

② 胡适:《日本人应该醒醒了》,《独立评论》,42号,2—4页(1933年3月19日)。

③ 胡适:《国际危机的逼近》,《独立评论》,132号,2—4页(1934年12月23日)。

④ 胡适:《中日提携:答客问》,《独立评论》,143号,2—3页(1935年3月25日)。这是胡适对日本新闻联合社驻北平记者提出的问题所做的回答。

⑤ 胡适:《东京的兵变》,《独立评论》,191号,2—5页(1936年3月8日)。

⑥ 胡适:《究竟那一个条约是废纸》,《独立评论》,19号,2—7页(1932年9月25日)。

都得准备过 10 年的地狱生活。”^①

虽然胡适情愿想像的和平比他的大多数同胞所期望的和平代价更高,但胡适并不拥护以任何代价与日本休战讲和。从一开始,他就反对日本提出的应把满洲国政权当做一个独立的具有主权的政治实体的主张,而且他还坚决主张日本从东北撤军是任何谈判解决的先决条件。^②但他并不反对李顿调解使团提出的建议,即一旦满洲被收回,满洲应取得自治,不受中国的控制。这样一种解决办法与下列一种观点是一致的,即中国幅员过于辽阔,各地差异过于巨大,所以由一个严密的中央集权的政治机构来统治是不可能的。胡适在 20 年代讨论联邦制问题时所持的就是这种观点,现在他仍然这样认为。^③更令人惊异的是,不得人心的《塘沽协定》签订后,1933 年春在中国北方弥漫的敌对气氛十分浓烈,而在这时,胡适实际上是惟一公开支持这个协定的人。他认为,既然中国并无取得军事胜利的可能,那么,整个华北的军事占领就是换取日本人统治下的和平的惟一选择。胡适认为,即使太平洋的国际局势恶化,也许甚至会爆发普遍的战争,这种世界的冲突也不会对中国的事业有什么好处。^④

对于他的同胞们,胡适只能劝告他们要忍耐,自我约束,而最重要的是:反省。他劝告 1932 年的大学毕业生时曾说:“一个国家的强弱盛衰都不是偶然的,都不能逃脱因果的铁律的。”“我们今日所受的痛苦和耻辱,都只是过去种种恶因种下的恶果……我们要深信:今日的失败,都由于过去的不努力。”^⑤尽管他想依靠外国人对日本施加压力,但他也一再坚持说,中国最终获救只能产生于她自己的努力。他颇有些格言式地说道,“一个不能自救的民族是不会得人的同情与援助的”^⑥,

① 胡适:《一个代表世界公论的报告》,《独立评论》,21 号,2—6 页(1932 年 10 月 9 日)。

② 参看胡适《我们可以等候 50 年》,《独立评论》,44 号,2—5 页(1933 年 4 月 2 日);胡适《我的意见也不过如此》,《独立评论》,46 号,2—5 页(1933 年 4 月 16 日)。

③ 《一个代表世界公论的报告》,《独立评论》,21 号。关于胡适对用武力统一问题的看法,亦可参看《统一的路》,《独立评论》,28 号;及胡适《政治统一的途径》,《独立评论》,86 号,2—7 页(1934 年 1 月 21 日)。

④ 胡适:《保全华北的重要》,《独立评论》,52—53 号,2—6 页(1933 年 9 月 4 日)。

⑤ 胡适:《赠予今年的大学毕业生》,《独立评论》,7 号,2—5 页(1932 年 7 月 3 日)。

⑥ 胡适:《内田对世界的挑战》,《独立评论》,16 号,2—3 页(1932 年 9 月 4 日)。

“幸运满天飞，决不会飞到不能自助的人们头上”^①。

在胡适看来，“获救”之途不是在于对抵抗侵略者的武力进行短期的和难免其灾难性的检验，而是在于，正如人们可能预料到的那样，耐心地培养人力和物力资源，把这种人力物力资源培养积聚到使侵略成为不再可能的程度。他给予他的听众的也仅是某种历史感所能提供的安慰：“我们不必悲观。看呀，在这沉默忍受的痛苦之中，一个新的民族[和]国家已渐渐形成了！能在这种空气里支持一种沉默，一种镇静，一种秩序，这是力量的开始……多难兴邦的老话是不欺人的历史事实。”^②“我们的最后的胜利是丝毫无可疑的……在一个国家的千万年生命上，四五年或四五十年算得什么？”^③

无论在当时还是在现在，这些话对许多人来说，似乎并未认识到中国人对日本加在他们头上的侮辱所具有的那种毫无怨言的忍受能力，以及他们在面临威胁时冷静思考的能力。30年代的中国人要的是英雄般的语言，而不是斯文的布道。但也必须为胡适说一句公道话，在那个时代，很多人没有或不愿预见到战争的可怕后果，而胡适却预见到了它。促使胡适劝人们忍耐50年羞耻的动机不是别的，正是他对“10年地狱”的展望。他在学生时代的和平主义在此时又短暂地闪烁了一下它的微光：

……我不能昧着我的良心出来主张作战[该文写于1933年春]。这不是说凡主战的都是昧着良心的，这只是说，我自己的理智与训练都不许我主张作战。

我极端敬仰那些曾为祖国冒死拼命作战的英雄，但我的良心不许我用我的笔锋来责备人人都得用他的血和肉去和那最惨酷残忍的现代武器拼命。

“作战”不过是两个字，然而我们很少人充分想像这两个字包涵的意义。^④

① 《国际危机的逼近》，《独立评论》，132号。

② 胡适：《沉默的忍受》，《独立评论》，155号，2—3页（1935年6月16日）。

③ 《我们可以等候五十年》，《独立评论》，44号。

④ 《我的意见也不过如此》，《独立评论》，46号。

日本人当然不会用胡适所希望的那种抑制或责任感来指导他们的行动。到1935年底,日本的军事压力和外交压力已十分有效地削弱了南京政府在中国北方大片领土上实行统治的能力,北平已经成了一种政治上的无人区。是年秋,日本人采取了其倒数第二个步骤,要求建立一个由华北五省组成的“自治区”,南京政府甚至连裁判权也不能再在这个区行使。在这个关头,胡适终于得出结论说(正像他对一位美国使馆人员说的那样),中国人别无选择只有“为了自保”而战。美国大使纳尔逊·T·约翰逊(Nelson T. Johnson)认为胡适思想的转变是很有意义的,它标志着中国人坚定了自己的勇气,并向美国国务院发了一份以此为专题的急电。电文说,胡适告诫人们说,这场战争将是历史上最残酷的恶战,中国无疑将尽一切努力劝说其他太平洋国家加入这场战争。约翰逊最后说:“他还说,必须看到,在一段时间内,中国还是要单独抗击日本人的,因而中国人生命和财产的损失将会是骇人听闻的。”^①

大约与此同时,也是由于这个刺激,本来就不稳定的南京国民党政府与中国北方学生之间的关系也达到了它的危机点。1935年秋当南京政府在谈论和平的时候,宋哲元,这位北平地区惟一最有力量的中国将军却表现出了被迫要屈服于日本人压力的迹象。在北平其他大专学校和中等学校的支持下,清华、北大、燕京三所大学首先发难。1935年12月9日和16日,北平街头的学生游行队伍十分庞大,而且学生的罢课也使得北平的各个大学陷于瘫痪。当局对此采取的行动是把各个大学置于实际上的戒严状态中,许多游行都遭到了便衣和武装警察的粗暴对待。这年年底,一队队无畏的学生积极分子步行到华北农村,唤起农民来反对日本人的威胁和中国政府的方针。^②

胡适对这些事件是很关注的,这不仅是因为他身为北大的院长,

① 《美国对外关系,外交文件,1935》(*Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers, 1935*),Ⅲ(华盛顿D.C.1953),400—401页(793.94/7473,日期为1935年11月6日)。我感激多萝西·博格提醒我注意到这份参考资料。

② 约翰·伊斯雷尔:《学生民族主义》一书对这些事件有详细的描述,参看第五章。亦请参看休伯特·弗雷恩(Hubert Freyn),《战争的序曲:1935—1936年的中国学生造反》(上海,1936)(*Prelude to War: The Chinese Student Rebellion of 1935—1936*),这是一个亲眼目睹了种种游行并参加过此后一些教育运动的外国人所写的叙述。

而且还因为人们所熟悉的种种原因。30年代初,丁文江就曾以他那典型的直率说过“在目前的中国,40岁以上人很少有建设新中国的能力;我们的唯一的希望,是在目前受高等教育的青年。”^①胡适是同意这种观点的。然而,在那个焦虑的冬天,丢弃了他们的教室和实验室徒步跑到农村去的,正是他们寄予希望的这些青年男女——去追求一种他们应该事先学会如何去领导的很没有把握的事业了。无论怎样,这是胡适对于当时情况的看法。胡适对于学生们所面临的问题也不是不敏感的。他著文关心着他们的经济困难和他们要在其中工作的种种意想不到的事情;他谴责政府用任命党棍而不是教育家来领导各大学使它们政治化的企图;当他看到个人的影响比教育成就更有用这个事实时,他感到很遗憾。^②而且,他还承认,作为一种社会良心的声音,学生的作用是合法的。他说年轻人是天然的激进分子,并责备政府以学生们幼稚地说出的天真观点为借口把青年人投入监狱。^③“凡一国的政治没有上正轨,没有和平改换政权的制度,又没有合法的代表民意的机关,那么,鼓动政治改革的责任总落在青年智识分子的肩膀上……因为青年人容易受刺激,又没有家眷儿女的顾虑,敢于跟着个人的信仰去冒险奋斗,所以他们的政治活动往往是由于很纯洁的冲动,至少我们可以说是由于很自然的冲动。”^④

但是,他对1935年12月的种种事件的反应却是含糊暧昧的。他谴责了日本人欲在中国华北建立一个“自治省”的阴谋,并且激励南京应尽其保卫北方之责。^⑤他赞美了学生行动中的自我献身精神,他也谴责了警察在对付示威者时所采取的“不可饶恕的野蛮”行径。他为政府不能理解那些只是寻求监督国家管理的青年男女感到悲哀。12月9日的游行是“一件最可喜的事”(胡的原话),它标志着人们认识到了在这次密约中的危险。当他看到学生们出东安门南下的时候,他说,他听

① 丁文江:《抗日的效能与青年的责任》,《独立评论》,37号,2—8页(1933年2月12日)。

② “政府该觉悟,一个吴南轩可以造成学潮,而一个翁文灏可以收拾学潮”。(胡适该文以“藏晖”笔名发表)《论学潮》,《独立评论》,9号,6—9页(1932年7月17日)。翁文灏,受过欧洲教育的地质学家,《独立评论》的固定撰稿人,那时任清华大学代理校长。

③ 胡适:《汪蒋通电里提起的自由》,《独立评论》,131号,3—6页(1934年12月16日)。

④ 《论学潮》,《独立评论》,9号。

⑤ 胡适:《华北问题》,《独立评论》,179号,2—3页(1935年12月1日)。

到的是那可喜的“空谷足音”。

但是,他反对此后的罢课——自1919年以来“用得太多了的一种武器”——他警告学生们,如果继续这样下去将会使他们失去他们已经赢得的同情。胡适教导他们说,他们的作用只是作为“监督者”。他们应谨防直接的行动,以免被某个极端的少数派引入歧途(如果胡的意思是指共产党人的话,他却没有道明)。甚至在这动乱的境况中,他们也要实行理性上的抑制,维护学生的个人人格完善的标准。他们应该是最的典范。最重要的是,他们应该竭力保持一种远见,因为中国今天的灾难虽大,但将来的痛苦会比今日大得多。这次他又用也许是我们极为熟悉的口吻给学生们下了一道诫令:“青年学生的基本责任到底还在平时努力发展自己的知识与能力。社会的进步是一点一滴的进步,国家的力量也靠这个那个人的力量。”^①

简言之,胡适认为,30年代的中国所面临的最严峻的危险并不是日本侵略的威胁。相反,他所焦虑的是,中国人可能会采取的将会把过去几十年的物质和思想成就毁灭掉的抵抗方式。

胡适对于这些成就是各种不同评价的,这取决于他讲话的对象和他拿中国与西方对比还是拿中国与它的过去对比。他总是随时提醒那些革命的领导者们,在上一代人的理想与现在所取得的一切成就之间差别悬殊,这对于任何自称为真正的进步来说都是无情的嘲笑。1934年,在纪念1911年革命的文章中,他沮丧地写道,“他们[1911年的革命者]梦想一个自由,平等,繁荣强盛的国家,23年过去了,我们还只是一个抬不起头来的三等国家。他们梦想造成一个民主立宪的自由国民,23年了,却有不少的人自以为眼界变高了,瞧不起人权与自由了,情愿歌颂专制,梦想做独裁下的新奴隶”!^②

① 胡适:《为学生运动进一言》,《独立评论》,182号,4-7页(1935年12月22日),从《大公报·星期论文》(1935年12月12日)转载;胡适,《再论学生运动》,《独立评论》,183号,2-4页(1935年12月29日)。他这些观点在两边都没得到什么支持,左派学生斥骂他是“帝国主义和卖国政府的走狗,欺骗群众的罪犯”(引自约翰·伊斯雷尔《学生民族主义》,133页);另一方面,日本人则怀疑胡适和蒋梦麟插手策划了学生游行(参见《美国的外交关系,1935》Ⅲ,476、483页)。第一种情况中,学生们的评价反映了一种舆论。而第二种情况,胡适1935年12月的日记很清楚地(如果的确有必要把这个问题弄得比胡适公开发表的言论更清楚的话)表明日本人的怀疑是不可能的。

② 胡适:《双十节的感想》,《独立评论》,122号,2-4页(1934年10月14日)。

然而,更为典型的是,胡适也总是去鼓励那些以前断言说这些年会取得“实际和真正”进步而此时思想衰颓的人。就在胡适写了上引那段令人沮丧的话后不几天,他又评论说“今日最悲观的人,实在都是太乐观了的人”。只有那些低估了中国问题的艰难和高估了它的反应力的人才会被事态的发展弄得心灰意冷——而正如十年前胡适在谈到自己时说的那样,他不抱什么奢望,所以今天也无巨大失望。^①即使前些年的抱负未曾实现,但也取得了一些重大意义的进步:帝制已成为陈迹;教育在形式上和内容上都已实现了革命化;社会风习也开始发生了变化,特别在家庭生活和妇女地位上变化得更突出。^②“眼前的中国已不是‘旧社会’一个名词能包括的了……若说我们还不够新,那是无可讳的。若说这还是一个‘旧社会’……那就未免太抹杀事实了。”^③

胡适写道,其中最重要的是,把中国人转变成一种具有现代理想的、团结的公民这个艰巨的任务,已经有了一个开端。他向人们郑重声明,历史上的英雄,甚至中国传统上那些献身于公正政治事业的最伟大的仁人志士——晚明的东林党人,也比不上现代这些献身于革命事业的烈士:这些在反抗满族人的斗争中和在 1926—1927 年的革命的战斗中牺牲的烈士,这些死于抗日斗争中的英雄和那些为共产主义的革命事业献出生命的英烈。对于胡适来说,他要得出的结论是十分显然的和令人觉得有保证的:“凡受这个新世界的新文化的震撼最大的人物,他们的人格都可以比一切时代的圣贤,不但没有愧色,往往超越前人。”^④

所以,在某种意义上说,胡适与革命是和平相处的——尽管,正如他很快表明的那样,他与革命的政党却并不能和平相处。他在 1934 年的一篇题为《悲观声浪中的乐观》的文章中写道:“革命毕竟是革命,革命不可避免地也会造成一些无耻的和邪恶的势力;但与此同时,它又

① 胡适:《悲观声浪里的乐观》,《独立评论》,123号,15--18页(1934年10月21日),这是10月9日在燕京大学讲演的要点,10月14日《大公报》发表。

② 胡适:《写在孔子诞辰纪念之后》,《独立评论》,117号,2—6页(1934年9月9日)。亦可参阅《悲观声浪里的乐观》,《独立评论》,123号。

③ 胡适:《旧瓶不能装新酒吗?》,《独立评论》,87号,15—17页(1934年1月28日)。

④ 《写在孔子诞辰纪念之后》,《独立评论》,117号。

能摧毁一切应该予以摧毁的旧制度和旧势力……但我们如果平心估量这 20 多年的盘帐单,终不能不承认那些进步的一大部分都受了辛亥以来的革命潮流的解放作用的恩惠。明白承认了这 20 年努力的成绩,这可以打破我们的悲观,鼓励我们的前进……悲观与灰心永远不能帮助我们挑那重担,走那长路!”^①

胡适惟恐中国人所处的这种环境使他们抛弃他所指出的“长路”,而去探索另一些捷径,这并不是没有理由的。他对于那些“歌颂专制”的人的批判,其矛头所向不仅仅是国民党,还有那些他们自己这个小圈子中出现的民主事业的逃兵——那些在形势的逼迫下默许了非常时期需要以非常力量武装之政府的观点的人。

这场辩论是由蒋廷黻(1895—1965)挑起的,蒋是个有才华的人,在美国受过教育,当时任清华大学历史系主任。^② 在一篇发表在 1933 年 12 月 10 日的题为《革命与专制》的论文中,蒋廷黻首先发难:“中国现在似乎到了一种田地,不革命没有出路,革命也是没有出路。”照蒋的分析,这里的问题是,现在的中国还不是产生革命的时代,因而革命出现得过早了。一场像法国革命那样的真正的革命,需要有“建国”这样一个阶段作为第一步,而蒋根据欧洲的例证论辩说,这个阶段的历史作用就是专制。按目前的情况看,中国只可与波旁王朝以前的法国,都铎王朝以前的英国,和罗曼诺夫王朝以前的俄国相比,——“只能有内乱,不能有革命”。就“启蒙”(无论怎样说这都是一个非常抽象的性质,以至于它不能作为一个政治合法性的标准)^③来说,不论代价怎样,只有建立一个足够强大的、可以实现国家统一的政治权力,才能为中国进入必要的第二个阶段做好准备:这第二个阶段才是一场能够实现政治权利民主化并创造一个能提高普遍福利之政府的革命。蒋最后说,在现阶段,“我们的政治都是为个人及其亲戚朋友谋利益的政治。所谓革命家十之八九不是失意的政客,就是有野心的军人”。换言之,中国,这个距它的领导者们自称的那种进步的革命国家还很远的国家,甚至还

① 《悲观声浪里的乐观》,《独立评论》,123 号。

② 关于蒋廷黻的情况,请参阅布尔曼《传记辞典》,I,354—358 页。

③ 蒋廷黻:《论专制并答胡适之先生》,《独立评论》,83 号,2—6 页(1933 年 12 月 31 日)。

只是一个旧式专制的集合体。^①

蒋的半学术性的历史概论,使已在30年代的思想论述中出现的问题明朗化了,并且挑起了一场以这种或那种方式持续到1937年的辩论。讨论的都是很艰深的和模糊难辨的问题:中国历史上的国家地位的合法性问题;在这样一个分异如此巨大的社会中何种程度的中央集权政治是可行的或值得追求的问题;必须要为政治秩序所付出的代价问题。胡适是为民主政治观点辩护的——令他沮丧的是,在这个问题上他发现甚至像丁文江这样的老战友都抛弃了他——他提出了两个重要的观点,而为了支持这两个观点,他搜集的论据使他不得不修改甚至抛弃长期坚持的观点。第一个观点的主要目标就是推翻与好政府同义的强大政府的观点,他将这个观点称为“无为政治”理论,或简括称为“不用行动的政治”。第二种观点是,民主政治是常识政治——胡把它称为“幼稚政治”——因而也最适合于像中华民族这样缺乏政治经验的民族。

“无为”这个词的解释很多,如“静止”、“非行动”、“无行动”,或“不采取行动”等,这个词在中国思想史上有着悠久的历史渊源。在古代社会,道家、法家、甚至儒家——在很多方面他们拥护的政治观点是大相径庭的——都用这个词来描绘一种他们认可的明智的统治特征:按道家的庄子的解释,即那种十分宽松的放任自由的德性,不去推动生活发展的智慧。^② 用伯顿·沃森(Burton Watson)那十分贴切的话来说,“无为”所描绘的“并不是一种强迫的宁静,而是一种不以任何有目的的进取动机为基础的行为过程。”^③正如道家的神秘主义者解释的那样,这个概念蕴含着一种似是而非的观点。《道德经》所谓“无为而无不为”的意思就是:“道从来不做什么,但一切都由此做好了。”^④后世实践主义的儒家出身的官吏常常向统治者把这句话解释为把统治的功能授权给大臣的手段和避免被过度野心诱惑的手段。

胡适是在后一种意义上使用这个词的。胡适转向“非行动”的政治

① 蒋廷黻:《革命与专制》,《独立评论》,80号,2—5页(1933年12月10日)。

② 伯顿·沃森译:《庄子:基本著作》(*Chuang Tzu: Basic Writings*)(纽约,1964),72页。

③ 同上书,6页。

④ 参阅冯友兰《中国哲学史》,一卷,178页。

这样一种观点是令人吃惊的,这倒不是因为这种观点本身充满了传统的意义,而是因为他对政治的适当做用的看法以及他对中国与西方相对的地位的评价都发生了变化。

当然,胡适一直承认中国与西方所取得的文明成就之间存在着巨大差异。但以前这点从未妨碍过他认为,中国的拯救应该在一个开明的和有目的的政府的指导下,用“现代”文明的方法来解决中国的问题。然而,在他论述“无为”政治的文章中,他却似乎在说,中国的落后与西方的先进之间的距离事实上几乎是不可逾越的。1933年春,他说,“我们只是些穷孩子”,“我们如何能梦想模仿富家子弟的慷慨壮行?我们不过是襁褓中的婴儿。我们如何能完成一个强健富有的年青人的伟业呢”?他接着说,西方与中国之间的差别是贫穷与富有之间的差别,是丰富的有文化的男女人力资源与完全缺乏这类有才能的人力资源的差别,是稳定的政治制度与无政府的差别。根据这种毫无希望的对比,胡适得出了如下结论,“现时中国所需要的政治哲学决不是19世纪以来的积极有为的政治哲学。此时所需要的是一种提倡无为的政治哲学。古代哲人提倡无为,[他们的目的]并非教人一事不做,其意只教人不要盲目的胡作胡为——要睁开眼睛来看看时势,看看客观的物质条件是不是可以有为”^①。

胡适争辩说,在现时对中国之“客观的物质条件”的这种公正的考察,必然会导致这样一种结论,即政府制定的现代化的宏伟计划就应予以放弃了。他认为,“建设”首先受到的限制就是要解决现存的种种弊病,特别是受到了要对悲惨的农村生活条件进行改造的限制。胡适很少论述农民问题,更少以一般的措词来谈论农民问题,但他对“无为”政治的论述却不仅是在谈论农民问题,而且是以一般的措词来论述这个问题,“现时内地农村最感痛苦的是抽捐税太多,养兵太多,养官太多。纳税养官,而官不能做一点有益于人民的事;纳税养兵,而兵不能尽一点保护人民之责……在这种苦痛之下,人民不逃亡,不反抗,不做共产党,不做土匪,那才是该死的贱种哩”^②!

① 胡适:《从农村救济谈到无为的政治》,《独立评论》,49号,2—6页(1933年5月7日)。

② 同上。

10年前,胡适曾满意地说,追溯一下近代西方政治思想的发展就会看到,自19世纪末叶以来,自由放任学说已在欧洲和美国失去了它存在的基础。但在1933年,他却又赞同地回想起了斯宾塞的格言:政府惟一的合法作用就是实行警察的权力。胡适承认,这是一种在斯宾塞时代的英国就已过时了的思想。但在“各方面都落后的”中国,它仍值得予以认真的考虑,^①特别值得一个在其领土中连这点公民责任都不允许的政府考虑。^②

说胡适非常认真地推荐的就是这种警察的权力,那是不大确切的。他后来写道,“我赞成建设,但我反对害民的建设。”^③他用军用公路的建设为例做了说明,那时这种公路建设很流行,人们都把它当作为一种经济进步的标志。为了建造公路,城墙就要被拆除,土地就不能再耕种,捐税就会增加,农民也要被成群地征集来去建造公路。然而,一旦建成,这些公路又会处在一种长久失修的状态,而支付不起高额汽车运输费的农民此时又会发现,他们以前所依靠的河流、运河航道也早已听任其废弃了。最后,这个不负责任的行为之最具有讽刺意味的是,为了防范上匪,那些新近刚刚夷平的城墙又要急匆匆地再建起来。^④当胡适强烈主张国民党政府放弃其现代化方案时,他劝诫他们谨防的也正是这种无益的代价高昂的做法。“无为政治的真正目的就是与民休息”,古代的儒家政治家劝说他们的君主放弃建造极度宏伟的纪念物时恰恰也正是这种口吻。“为政者不知道‘除一弊而胜于兴一利’的政治原则……结果是每兴一利即是多生一弊,即是多加重人民的负担。”^⑤

胡适是想用无为政治的理论来做成几件事情的。第一,他想要为明显地表现出他对国民党的企业家作风的反对,并且强调需要这样的政策,它们可将政治权利与民众福利协调起来。他也想指出政府在维持甚至最平常的“进步”企业所必需的那种稳定和公共安全程度上的

① 胡适:《从农村救济谈到无为的政治》,《独立评论》,49号,2—6页。

② 胡适:《再论无为的政治》,《独立评论》,89号,2—6页(1934年2月25日)。

③ 胡适:《建设与无为》,《独立评论》,94号,2—5页(1934年4月1日)。

④ 《再论无为的政治》,《独立评论》,89号;《建设与无为》,《独立评论》,94号。

⑤ 《再论无为的政治》,《独立评论》,89号。

失败。而最为重要的是,他想最有力地表达出他的如下信念——政客、军棍、党人既无技术也无智慧,所以他们是管理不了中国在向现代国家的转变中所出现的种种重大事情的。自1917年以来他对每一当权政府的严厉责备正在于此:

必须先要政治领袖们彻底觉悟建设是专门学术的事,不是他们可以随便发一个电报命令十来个省份限几个月完成的。他们必须明白他们自己是不配谈建设的,他们也应该更清楚地认识到,他们现在所从事的建设并不是真正的和永久的建设,而仅是那种使政治刽子手们中饱私囊的营私舞弊。他们明白了自己不配建设,然后能安分无为,做一点与民休息的仁政;等到民国稍苏国力稍复的时候,等到专门人才调查研究有结果的时候,方才可以有为。^①

因而,如果中国这些自称的领袖们不宜于承担他们自我任命的任务的话(这个推断是中国自由派知识分子所一致同意的),如果这个国家缺乏足够数量的“有才能的人”去推动从最低阶段(这也是自由派知识分子所承认的)向现代阶段的转变的话,那么,结论就很明显:进步必须要用其他的手段来推动,也必须要用一些其他的原则来推动。这当然是专制的拥护者们提出这个问题时的一个重要观点。他们对于独裁手段的热情,并不是说当国民党制定了训政专政的手段时他们对这个手段是很赞赏的,相反,他们认为,这个手段只是一种追求私利的、低效的、无耻的和陈旧的方式。^② 然而,他们认为,由国民党提出的那种取代“旧式”专制的选择不应当是一种民主制度,因为中国人对于这个制度并没有准备,而且就西方各种民主政体的近代史看,民主制度可能不会比现存的政体更有效、更有意义、更开明。钱端升,这位受过哈佛大学教育的政治学家,就曾断言说“中国所需要者也是一个有能力、

^① 《建设与无为》,《独立评论》,94号。

^② 有些拥护独裁的人的确表示过希望国民党能成为更有效的独裁统治工具。参阅陈之迈《政制改革的必要》,以及钱端升《对于六中全会的期望》,均载《独立评论》,162号(1935年8月4日)。

有理想的独裁”^①。

当钱端升和其他人在谈到“新方式”的专制时，他们心里所想的也许被丁文江最好地表达出来了，此时丁站出来给予这个观点强有力的支持。丁文江说，这种政治的好处是，它对于“现代”国家的本质具有一个清楚的认识，因而它也能相应地渴望最充分地利用有文化的杰出人才非常熟稔的专门知识。它不仅能避免会削弱国民政府活力的分裂性派别活动，而且它的领导力量，还可以通过把民族利益置在高于一切的地位，利用中国当前的困难，作为把所有能参加到这个现代化进程中的人团结在其周围的聚集点。^② 丁文江说，中国当前最重要的问题是生存本身。以这种观点来看，国民党的无能正在于它不能在公众压力面前站稳立场，不能以任何代价与日本达成和解。丁最后说，他曾问自己，“‘假如我能够自由选择，我还是愿意做英美的工人，或是苏俄的知识阶级？’我毫不迟疑地答道：‘英美的工人！’我又问道：‘我还是愿意做巴黎的白俄，或是苏俄的地质技师？’我也毫不迟疑地答道：‘苏俄的地质技师。’”^③ 丁文江本来打算说，他想像的那种独裁在中国是“不可行的”，但他却说“我们大家应该努力使它于最短期内变为可能。放弃民主政治的主张就是这种努力的第一个步骤”^④。

胡适认为，丁文江、钱端升、蒋廷黻提出的那种“理想的”专制在中国是不可行的，在某种程度上说，他与他的老朋友的分歧正是以这个信念为基础的。他认为，在中国没有“能专制的人，或能专制的党，或能专制的阶级”。此外，他又进而写道，“我不信中国今日有什么大魔力的活问题可以号召全国人的情绪与理智，使全国能站在某个领袖或某党某阶级的领袖之下，造成一个新式专制的局面。”他说中国与俄国、土耳其、意大利、德国不同——尽管他并未清楚阐明，中国是在存在的问题上与它们不同，还是在说中国人能做出的反应与他们不同。^⑤

① 钱端升：《民主政治乎？集权国家乎？》，《东方杂志》，31卷，1号，17—27页（1934年1月1日）；引自胡适《中国无独裁之必要与可能》，《独立评论》，130号，2—6页（1934年12月9日）。关于钱端升可参阅布尔曼《传记辞典》，1，376—379页。

② 丁文江：《民主政治与独裁政治》，《独立评论》，133号，4—7页（1934年12月30日）。

③ 丁文江：《再论民治与独裁》，《独立评论》，137号，19—22页（1935年1月27日）。

④ 丁文江：《民主政治与独裁政治》，《独立评论》，133号。

⑤ 胡适：《再论建国与专制》，《独立评论》，82号，2—5页（1933年12月24日）。

然而,在更大的程度上说,胡适对于这个问题的观点更多地是由他仍在对民主政治所持的信心而不是由他对专制的实际保留意见所决定的。从有关国民党的领导资格和中国人在政治上的无经验这类同样的前提出发,胡适却得出了相反的结论。他并没有尽力缩小中国人为了实现他们渴望的现代社会地位而必须首先要解决的那些问题的困难;但当丁、钱、蒋三人用此去证明为了实现有效地由一小群“专家”实行政治权利垄断的合理性时,胡适却得出了相反的看法。他的出发点是他对民主制度的实用性的长久信心——他自己说这是一种“疯狂的偏见”,他认为民主制度是可以用来在自治政治方面教育政治上没有经验的人民的。他坚持认为,民主政治仅仅是一种“常识的政治”,而专制,起码开明的专制,是“特别英杰者的政治”。因而,“在我们这样缺乏人才的国家,最好的政治训练是一种可以逐渐推广政权[基础]的民主宪政。”^①民族的统一,不论是物质上的还是精神上的,都不能由上面来强制施行,也不能靠武力来实行。相反,统一必须从下面来实现,通过利用意在“逐渐养成全国的向心力,来逐渐造成一种对国家‘公忠’以替代今日的‘私忠’的政治制度来实现的。”^②

胡适的“幼稚的”民主政治理论正是这种思想线索的逻辑外延。他一再强调,民主政体并不像有些人说的那样:是一种最成熟和最繁复的政治生活形式,因而也是最难拿来借用的。相反,它是最简单的,最容易理解和利用的,甚至像中国人这样的智力训练很差的民族都可以理解和利用。1926年他曾直率指责过的英国人心理上的“敷衍”,8年后似乎成了说明民主政治的“常识”基础的确切证据。“民主政治只要合格的选民能很好实行其公民权就行了;这种训练也是不难的。”^③

这是一个令人注目的观点,也是一个容易遭到攻击的观点。胡适的批评者认为,民主政治并不像胡适说得那样简单可行。^④ 丁文江写

① 胡适:《再论建国与专制》,《独立评论》,82号,2-5页(1933年12月24日)。

② 《政治统一的途径》,《独立评论》,86号。

③ 《中国无独裁的必要和可能》,《独立评论》,130号。

④ 例如可参阅张熙若《民主政治当真是幼稚政治吗?》,《独立评论》,239号,3-6页(1937年6月20日);张熙若《我为什么相信民治》,《独立评论》,240号,2-5页(1937年6月27日);吴景超《革命与建国》,《独立评论》,84号,2-5页(1934年1月7日)。

道,即使中国人具有了“合格选民”的特征(而且他认为这是一种荒谬的假定),那么,为了有效地利用民主制度,也将要求中国人的政治卷入程度较民主传统已深深扎下根的国家政治卷入程度为深。丁氏指出,英国人和美国人也不是完全参与到民主制度的政治过程之中的,而且,他还问道,如果受到良好教育的公民尚且如此,那中国人还要对民主政治寄什么希望呢?①

胡适的辩护,按丁文江的说法,是把民主制度的缺点美化成了它的美德。胡适说,他的观点,并不是像他的朋友们所轻易否定的那样仅是一些“无聊的笑话”,而是“我在美国七年细心观察民主宪政实地施行的结论”。② 他回忆了1912年和1916年的总统选举,在这两次选举中,他亲眼目睹了“低智能”的人行使其美国公民权的情况。③ 这些见闻使他相信,民主政治在中国也能实行,因为这种政治虽然是暂时的和偶然的,但它具有那种把大多数无知的人吸引到政治过程中的本质特征。由于民主政治的基础是建立在对大部分人民的有限的政治利益的现实评价之上的,所以它并不像独裁政体那样总是要求人们集中和持久地卷入政治生活。但对于民主社会的公民参与政治的程度,胡适说,他们的参与政治表现出了真正的支持,因为那些不想参与政治的人亦可随己意去做而无须忧虑遭到报复。④ 这样,胡适得出结论说,立宪民主政治“并不是高不可及的理想制度,不过是一种有伸缩余地,可以逐渐改进,逐渐推广政权的常识政治。”⑤

有前些年中,胡适一直把民主政治说成是中国人须为之奋斗的终极目标。但如按他在30年代的主张说民主政治是不成熟社会的“自然”政治形式的话,那么一个可能的答案就是,一个充分发展的,或“现代的”国家愈益要依靠的必然就是杰出人物统治的(至少是潜在的非民主制的)政治形式。胡适的某些论敌所持的也是这种观点,他们认为,一个政府

① 丁文江:《民主政治与独裁政治》,《独立评论》,133号。

② 胡适:《再谈谈宪政》,《独立评论》,236号,5—7页(1937年5月30日)。

③ 《中国无独裁的必要和可能》,《独立评论》,130号。

④ 胡适:《答丁在君先生论民主与独裁》,《独立评论》,133号,7—9页(1934年12月30日)。在该文中胡适俏皮地使用了英文的“no”(不)和中文的“诺”(“no”、“诺”谐音——译者)，“诺”即“响应”、“回答”或(即这里的)“赞同”。

⑤ 《再谈谈宪政》,《独立评论》,236页。

采纳杰出人物论领导原则(即专家政治)的程度取决于该政府所承担的职责的广度,而不取决于赞成或反对民主政治的事先决定。^①

胡适本人曾一度陷入了这种论点的逻辑困境。他承认,随着战争的结束和经济的萧条,在西方,政府的功能和政府的权限大大地增强了。他也承认,随着这种权力的扩大已导致了对政治“专家”更大程度的依赖,在他看来,英国费边派成员和美国罗斯福的“智囊团”所起的作用正是这种专家政治的代表。当然,他一贯认为这些高资格的人应该参与公共生活。但是,如果现代政府实际上变得过于强大和过于复杂,以至除了受过最高训练的英才外任何人都不能指导,那么,这不是在说甚至在那些民主制度一直似乎很可靠和很有前途的国家里,“年轻的”民主政治时代正在消逝吗?^②对于那些始终保持中国应建立起符合时代的政治制度的人来说,对于过去的胡适来说,这是一个令人不安的前景。可以想像,正是由于这个理由,他才产生了这样的观点,中国与西方是在不同的时间起点上进行竞赛的,因而他一度强有力地为实现“无为政治”进行了辩护,他推理的理由是,如果民主政治在中国成功,那么,一切超出民主制政府权限能力的责任,政府就不应再承担了。

最后,胡适又找到了一些理由,从而不用谴责中国人总是尾随在人类进步行列之后前进,便可为其幼稚民主政治理论辩护。1937年晚春,仅在这场辩论被日本人的炮火之声淹没之前的几个星期,胡适又撰文责备他的批评者由于未在政治与政府之间做出区分(事实上,正如他自己以前也未明确予以区分开一样)而误解了他。按照胡适的划分,它们之间的差别正是介于政治文化与行政组织之间的差别。胡适说,说一种民主的政治文化不能支持一个以专门训练的行政人员充任和指导的政府是没什么理由的,他本人对这些专门人才的价值也从未否认过。^③

这就是胡适为实现调解他思想中那种长久的杰出人物论-民主主义之间的紧张状态而做出的最大努力。调解的困难在于,政治制度实

① 例证请参看陈之迈《民主与独裁之讨论》,《独立评论》,136号,4—11页(1935年1月20日);张熙若《民主政治当真是幼稚的政治吗》,《独立评论》,239号。

② 《中国无独裁的必要与可能》,《独立评论》,130号。

③ 胡适:《编辑后记》,《独立评论》,239号,18页(1937年6月20日)。

际上究竟是要依赖于他在批判政治训导理论时所坚持的种种政治复兴因素呢,还是像他在其他时候所主张的那样,这些政治制度仅是利用这些制度的人的各种意向在方向上和影响上控制它们的机械手段呢?胡适在这些选择上犹豫不定。^①

后一种观点,从辛亥革命以后的共和制的灾难性历史就能很容易地理解。在本质上说,似乎这正是孙逸仙的观点,而且正是由于共和制度的灾难史(以及其他理由),才使孙中山把毫不怀疑地信奉“革命原则”的必要放在了非常重要的地位。在他对中国通过国民党的训政而正在为之做准备的终极民主统治阶段的论述中,孙中山清楚地在政治权力(权)和行政能力(能)之间做了区分。因此,他又区分了行使政治权威的权力和对政府提供支持或撤销支持的权力,他认为第一种权力完全属于行政英杰,第二种权力留给作为统治者的人民。根据孙中山的理论,人民是靠某些像启动机器的开关一类的机械控制装置来控制政府的。他列举出的这些措施有选举、撤职、请愿和公民投票。只要这些开关是打开的——即只要政府是在民众的许可下运行——那么人民就既无能力也无权力去干涉他们发动起来的这部机器的运转。^②

胡适虽然从未对政府和民众权力之间的联系做过这样详细的分析,但他对民主政治社会和天才人物统治的权力的共存性的信仰,却暗示出了一种类似的区分。如果胡适也像孙中山那样做的话,他或许也会感到,他不得不去对付一个孙中山从未充分论述过的问题,即代议制的问题。惟一可能的真正的民主基础和行政上的领导者结成重要联系的途径就是代表们的中间媒介作用。这些代表一方面与人民有着亲密的和有活力的联系,一方面他们又与具有行政权力的人有着明确规定的联系。孙中山和胡适都没能充分说明的——尽管原因不同——正是这种代议制关系。

他们两人之间的差别是由于不同的时间次序和重点所造成的。当孙中山谈到中国的民主政治时,用的总是将来时态,总是假定这个“政治教育”时期已产生出了其预期的收获:即已形成了一种能胜任其

① 胡适:《宪政问题》,《独立评论》,1号,5—7页(1932年5月22日)。

② 孙逸仙关于“权”与“能”的理论,是在《三民主义》第五、第六讲中提出的。

所获得的新地位之责任的有知识的和热心公益的公民。于是,按照孙中山对民众控制的实质的理解,这个整体的人民最后就会对政府机器实行控制。不过,与此同时,在这种控制成为可行的之前,他们还要在公然的专制政体下生活。孙中山未能也不愿预见这种政府会变成永远延续的倾向。

然而,胡适却非常痛苦地感受到了这种危险。因而,对他来说,民主制度仅是一种暂时的必要。他也知道,在一个其公民的技能像中国这样落后的国家中,在广泛的代议制面前还横亘着一些别的障碍。因而他说,民主制度必须立即实现,同时他又默认,在这种制度中,能直接在政治生活中起重要作用的还是少数人。在胡适少有的几次为代议制度的改革或制定提供具体意见的场合,他没有谈到过关于农民这个大多数人的问题。相反,他却强调了必须由现代城市选民们所起的作用。这些城市选民是:商会、大学的全体教员和教育协会、律师协会以及银行和金融团体、劳动工会、最后是政党。^① 国民党通常是不愿意考虑这类团体自由参加到政治政务议会当中的,这点也一直是胡适反对其统治的主要意见之一。他一再提倡一种“公开政权”,他把国民党的口号“党的权力高于一切”斥为是“荒谬的”。“我的常识告诉我:人民的福利高于一切,国家的生命高于一切……为了正义,为了赢得全国的支持,国民党应该使政治权力公开,允许全民族的人民自由组织政党和团体。”^②

当然,在很久以前的政治理论文献中,就已经认识和讨论过了使民众主权的信仰与对实现杰出人物领导的必要性和明显事实的认识互相一致起来的问题。但是,即使胡适熟悉米歇尔斯(Michels)、莫斯卡(Mosca)和巴莱多(Pareto)传统中各理论家的思想——而且没有任何证据表明他是熟悉的——他也不会感到在领导层的杰出人物中进行有组织的竞争与他自己的思想是一致的。他对党派行为始终是极为反感的,他对以利益互相冲突的代议制为基础的政治过程也始终是

① 例证请参阅胡适《中国政治出路的讨论》,《独立评论》,17号,2—6页(1932年9月11日);胡适《国民参政会应该如何组织》,《独立评论》,34号,2—5页(1933年1月8日)。

② 胡适:《政治改革的大路》,《独立评论》,163号,2—9页(1935年8月11日)。

不信任的。他坦率地承认,即使出现很好的机会,他自己也不会加入某个政治党派的。^①此外,他还坚持说,立宪的议会政府不能按党派代议制的原则来组织,这可以部分减轻那些怕回到早期共和时期的那种假冒国会的人的疑虑。

照我这个外行人来看,这样的恐惧是没有根据的。共和初年那场奇怪的戏剧是由于那时人们的迷信思想造成的,那时人们认为民主政府必然是政党的政府;结果就出现了那种画虎不成反类犬的奇怪情形。在过去的20年中,世界的普遍政治趋势极大地削弱了人们对政党政治的迷信信念,特别是在中国,基本上是敌视政党政治[思想]的。我们可以预言,在将来的立宪制度下的中国,将不会再有尖锐的党争了。假使我们考察过去四年的民族危机,我们就会看到,随着民族觉悟的提高,政党偏颇就会衰落;这不仅仅是一种中国的现象,因为全世界(包括德国)的“国民政府”都说明了这个结论。具有远见的政治家应该抓住这个趋势创造一个民族的、超政党政治。^②

胡适断言,如果国民党沿此方向前进的话,它就能实现孙逸仙的“五权宪法”的愿望。在这个被孙中山视为他对政治理论的重大贡献的立宪计划总则之下,某些传统上由立法和行政部门所承担的功能就会移交给独立的政府部门:调查与检举交与监察院,文职人员的人事和监督交考试院。胡适对于这种思想是毫无保留地赞同的;他认为,这种思想撤销了法律部门的庇护权,免除了其行政的监督权,这样法律部门将会自由地专心致志地致力于制定和修改法律的特殊艺术,而这点当然是要在无党的基础上来完成的。因此,他得出结论说,“从一党政治过渡到无党政治,并以这种方式在中国创造出可以作世界典范的政治制度——这看来正是孙中山先生的目的”^③。

① 胡适《政治改革的大路》,《独立评论》163号,2—9页(1935年8月31日)。

② 胡适:《从一党到无党的政治》,《独立评论》,171号,10—12页(1935年10月6日)。

③ 同上。

胡适坚决主张政府应以一个可以清楚阐明共同利益的概念为基础来制定它的政策,这点是无可指责的,因而,他对于党派的不信任也就不难理解了。中国近代史展示的那令人沉闷的无耻党派争吵的事例,使人们丧失了对在制度性原则上体现出党派偏见的政治关系体制的信心。但是,同时也须指出,对于不同利益的承认也是自由派政治态度的标志之一。自由派认为,对有关“共同”利益的互相矛盾的解释进行调解,可提供政治生活的动力。以此看来,胡适要求建立一种“超党政治”的主张,以及他对目标必须要有一致性的坚持,都表现出了一种偏狭的和甚至是早期独裁主义的偏见。因为,正如我们已经论述过的那样,在中国的任何级别的政治活动都不存在完全一致的可能性。中国的人民群众在政治上太不成熟,以致他们不能对政治与社会改革发表什么观点,同时有知识的少数人在基本的原则问题上又存在着极为深刻的分歧,以至他们也不能以任何富有建设性的方式坚持一种共同的政治与社会价值体系。因此,在中国,对于共同利益的任何评价注定只能反映出少数人的观点和抱负,并由这少数人(只要有机会)把这些观点和抱负强加到群众的头上和少数持异议的杰出人士的头上。

在这一点上,胡适没有他那些为独裁主义辩护的朋友认识得充分。他们深信,有一种民族目的感是很必要的,所以他们准备在政治“启蒙”的意义上付出高昂的代价。胡适认为这种代价太昂贵了。但是,从他整个政治思想的前后联系来看,甚至他那为保持异议的权利的异议而作真诚的辩护,似乎也不是对不同观点的有益的肯定,而只是在反对国民党按照胡适从根本上就不同意的优先权和偏见来决定一致性限度的权利。

胡适在《独立评论》上发表的论文比以前的论文对孙逸仙要尊重得多。但实际上,他对盲目追随孙的教导的明智性还是持怀疑态度的,^①而且,他对那种把如此宏浩繁杂和天差地别的思想混合体看成是一个单一的“遗赠品”^②的观点也是持嘲讽态度的。在上海那几年,他对国民党的批评在很大程度上是对孙中山思想的逻辑和动机的批判,

① 胡适:《论宪法初稿》,《独立评论》,96号,2—6页(1934年4月15日)。

② 胡适:《编辑后记》,《独立评论》,232号,18页(1937年5月2日)。

现在他要探究的则是孙中山的继承者们实践总理遗愿的范围。与他以前对孙中山的思想抱负的评价不同,现在胡适认为,这位国民党的奠基人曾真正地受到过盎格鲁·撒克逊自由主义传统的影响,并且是完全献身于中国的民主制度的。^① 因此胡适最后说:“国民党如果不推翻孙中山先生的遗教,迟早总得走上民主宪政的路,而在这样走上民主宪政的过程上,国民党是可以得到党外关心国事的人的好意的赞助的。”^②

当然,这也只是对国民党的有条件的赞同。不过,胡适在论及国民党的适当政治作用时是怀着矛盾心理的,这也是他的典型特点。一方面,他对国民党的权力垄断总是忿恨不满。他强有力地谴责了国民党对合法异议的镇压,它对“法西斯偏执病技术的精通”,^③以及它对胡适称之为“心理恐怖”的依赖。^④ 当国民党实际上连它自己队伍中的统一都不能维持而却自称能统一国家时,胡适也是这样执著地嘲弄了国民党的装腔作势。^⑤

然而,在另一方面,他又总是一位改革家。虽然胡适对国民党既无信任也无感情,但他仍然想以“我们可能采取”的方式来改造国民党的专政,而不是想以革命的手段去推翻它的统治。他断言说,任何一种国会都胜于无。甚至 20 年代由军阀控制的国会,虽然空有其壳,但它仍然还能让人们想起国民党不愿去遵守的那些国会原则的重要。^⑥ 有了这种思想,胡适是准备欢迎任何宪政改革的,就连只能作为国民党前进方向标志的潜在民主政治许诺,他都欢迎。^⑦ 他又执著地继续要求颁布一套永久性的宪法,作为走向创造稳定政治秩序的必要的第一

① 胡适:《个人自由与社会进步——再谈五四运动》,《独立评论》,150 号,2—5 页(1935 年 5 月 12 日)。

② 胡适:《从民主与独裁的讨论里求得一个共同政治信仰》,《独立评论》,141 号,16—18 页(1935 年 3 月 10 日)。

③ 《个人自由与社会进步》,《独立评论》,150 号。

④ 胡适:《民权的保障》,《独立评论》,38 号,2—5 页(1933 年 2 月 19 日)。

⑤ 《政治统一的途径》,《独立评论》,86 号;《政治改革的大路》,《独立评论》,163 号。

⑥ 《政治统一的途径》,《独立评论》,86 号。胡适在这里回顾了马君武与他的一次谈话。关于这次谈话的原始记录,参见胡适未发表的日记,1929 年 4 月 26 日条。

⑦ 《国民参政会应该如何组织》,《独立评论》,34 号。《从民主与独裁的讨论里求得一个共同政治信仰》,《独立评论》,141 号。

步。这正是经历了一个周期又再次谈起的主题：胡适发表在《独立评论》上的第一篇论文就是论述宪政问题的；五年以后，1937年7月在北平周围的战事爆发之后不几天出版的《独立评论》上，胡适写给这份杂志的最后一篇文章也是谈论宪政问题的。然而，胡适总是明确指出，要求立宪并不是一种革命的主张。胡适一直主张说，宪政“只是政治必须依据法律，政府对人民应负责任”^①。由于宪政归根到底是要服从得到法律支持的政府意愿的，因而，讨论中的法律就应该是“实践的”——也就是说，它们必须是那些政府准备当做约束其行为的法律。^② 照此解释的话，法律制度的建立不过是执政党方面一次最低限度的让步，也不会大大削弱它的权利实质。胡适说，这不但不会危及国民党的政治地位，而且颁布一部宪法还会使这种政治地位建立在更坚实的基础上，因为法律使它合法化了。^③

这是一个危险的位置：在公开反对现存秩序和无条件向现存秩序投降之间，正是胡适所走的狭窄的路。他要求有一部宪法的主张可以理解为是对国民党的挑战，要求它以服从法律制度作它的统治权利的根据。而且，胡适对于承认现存政权的原则始终是十分尊重的，因而，尽管国民党无视他的合法性标准，他也不得不为国民党的统治权利辩护。20年代，胡适曾主张，只有一个按照宪法原则建立起来的政府才能被承认是合法的。相反，从其30年代的论文中得出的结论则是，颁布宪法就足以判定任何一个政府的合法性。这是一个非常微妙的转变，这个转变是如此轻微，以致当时竟未引起人们的重视。但这却为胡适无条件承认国民党终于在十年后颁布的宪法铺平了道路。

胡适在企图确定对政府提出的“合理”要求的界线时所遇到的困难，在他与中国民权保障同盟的短暂而充满风波的交往中清楚地表现出来了。民权同盟以美国民权自由协会为原型组建，1932年底成立，主要是为被国民党囚禁的日益增多的政治犯申张正义。蔡元培是该组织的副主席。主席是宋庆龄，这位孙逸仙的遗孀，蒋介石的姻姐，很

① 《宪政问题》，《独立评论》，1号。

② 胡适：《我们能行的宪政与宪法》，《独立评论》，242号，12—13页（1937年7月11日）；《大公报·星期论文》，1937年7月4日转载。

③ 《政治改革的大路》，《独立评论》，163号。

早就从国民政府中分化出来了,并一直是南京政府的尖锐批判者。该同盟的总干事是一位名叫杨铨(字杏佛)的青年学者,1927—1928年他曾在大学委员会当蔡元培的助手,后又随蔡到中央研究院,1928年蔡任院长时,杨任总干事。

从1932年底这个组织一建立,胡适就是北平分会的主席,直到1933年2月辞去(或被开除)了会员资格。这次分裂的原因既有人事上的,也有思想上的。最直接的原因是,胡适曾公开声明,杨与激进的上海派歪曲了胡适曾参加过的一次监狱条件调查的结果。在这个谴责的背后是胡适对杨的人格和动机的怀疑。杨、胡二人相识颇久——实际上,杨还是胡适1909年在上海教英文时的第一批学生,而且几年后他们还同在康奈尔大学学习。但由于杨在政治观点上过于激进,所以难与胡适的颇为温和的特质相合,而且他在人际交往中太不讲道德,特别是常常以蔡元培的门生来造成一些影响。在关于像民权保障同盟这类组织的正确目标的想法上,胡、杨二人也有分歧。

按照胡适对这件事的解释,这个问题还牵涉到如何看待法律在一个不断发展的政治秩序中的作用。胡适认为,法律可以限定权利,但它自己本身却不能保护这些权利。权利的保护需要对它们的意义有一正确的认识,还需要培养出“一种维护”法律限定的自由的“思想习惯”。然而,一般而言,在中国完整的权利与自由的概念确是传统思想所不能接受的,“常人的知识和能力都是很狭窄的。我们并不指望人人都能认识到他的权力是什么,我们也不指望人人都能保护他的权力。”所以,胡适认为,同盟具有一种重要的给人示范的教育作用。

但是,胡适接着指出,同盟企图将一个法律问题转变为一场政治事业是错误的。胡适说,同盟要求立即无条件地释放所有的政治犯,并不是意在提高对公民自由的认识。相反,它是在“对一个政府要求革命的自由权。一个政府要存在,自然不能不制裁一切推翻政府或反抗政府的行动。向政府要求革命的自由权,岂不是与虎谋皮?谋虎皮的人,应该准备被虎咬,这是作政治运动的人自身应负的责任”。

胡适最要求政府的是,政治案件的法律也应像刑事案件的法律那样细心地予以确定,审慎地予以说明,即:逮捕必须要有确凿的证据;

政治犯也应受到“正当的法律保障”，包括迅速传讯、公开审判，以及给被告与起诉人对质的机会；的确有罪的政治犯也应尽可能给予“最人道的待遇”。胡最后说：“离开了这个立场，我们只可以去革命，但不算是做民权保障运动。”^①

对于杨氏集团来说，胡适严格依照法律的态度是他们不能容忍的。在民权同盟的上海会议上，胡适被取消了会员资格。孙夫人谴责他是在追求一项意在使民权同盟成为“国民党统治体系附属品”的“反动的和不老实的”事业。她说，“本同盟清除了这样一个‘朋友’实在是应该庆贺的。”^②但胡适对国民党政府的本质特征的判断是准确的。几个月后，胡适对卷入政治有危险的警告成了应验的预言：6月18日，当杨杏佛从上海法租界中的中央研究院总部出来时，遭到了枪杀。普遍的看法是（尽管从未证实过），行刺者是些国民党雇佣的人，而且杨的死恰恰是他为同盟活动付出的代价。得到好处的当然是国民党，至少在短期内是如此。虽然孙夫人发誓要继续战斗下去，但实际上民权保障同盟随着杨那个星期天在亚尔培路（du Roi Albert）的死亡也不复存在了。^③

就在同一个6月的星期天晚上，胡适率领中国代表团启程参加太平洋关系学会的加拿大班夫会议，并在芝加哥大学作哈斯克

① 《民权的保障》，《独立评论》，38号。这个立场与1932年秋陈独秀被捕时《独立评论》所采取的立场极为相近。参看傅斯年《陈独秀案》，《独立评论》，24号（1932年10月30日）。然而，有趣的是，一年半之后，胡适被迫以强硬的措词重申了他的主张，政府应更能容忍激进的观点，特别是学生中的激进思想，而且，现在应比过去更加保证公正地对待政治案件。参看《汪蒋通电里提起的自由》，《独立评论》，131号。

② 宋庆龄：《为新中国而奋斗》（北京，1952），34—35页。书中某些地方与美国所收集的资料的日期不符，因而对于这份资料的可靠性就不能不有些保留意见。但是本书所讨论的这些话，与那时《中国星期评论》以及其他一些书报杂志所引用的话是非常相近的，所以把它们作为真正的观点是合理的。[此段引文在该书32页。——译者]

③ 关于民权同盟的资料很少而且很分散，例证请参看林语堂《中国新闻舆论史》（*A History of the Press and Public Opinion in China*）（芝加哥，1936），172—174页；埃德加·斯诺《旅行到方生之地》（*Journey to the Beginning*）（纽约，1958），87页；CWR63, 5:231（1932年12月31日），65, 4:146—147页（1933年6月24日），及65, 5:200（1933年7月1日）。林语堂本人是民权同盟的成员。埃德加·斯诺是孙夫人的好友并赞同她的观点。胡适对杨铨的态度在那次大学董事会危机时即1928年6月所记的日记中（特别是6月14、15日）可看到，1933年6月16、18日的日记中也可看到。他把杨被国民党特务暗杀是由于他在同盟的活动这个推测当成事实。因胡适1933年出国而担任《独立评论》代主编的蒋廷黻发表了一篇非常尖锐但很短小的社论，评论了这个事件——这是在事发两个星期之后，而且文中没提杨的名字。参看《这一星期》，《独立评论》，57号，2页（1933年7月2日）。

(Haskell)讲座。他在芝加哥的讲稿后以《中国的文艺复兴》一名出版,在这部书中,胡适充满信心地谈到了中国通过西方影响的“缓慢渗透”而向现代社会的进步。对他的美国听众,胡适谈到了皮鞋和烫发在中国的流行,把这作为中国人接受现代生活方式的标志,而且他还滔滔不绝地保证说,最终中国人是能够创造出“一种与新世界的精神并无二致的新文明的。”^①然而,在他于11月回到北平的时候,胡适最关心的是提醒他的中国听众,中国与现代西方文明之间仍然存在着巨大的差距,“现在欧洲各国的人民所面临的不是建国的大问题,因为他们的国家很久以前就在坚实的基础上建立起来了。因而他们才有精力去讨论社会问题,生产和分配问题等等。但在我们这个国家,国家还不是一个国家,政府还不是一个政府……我们如何配讨论生产和分配制度的改革问题呢!我并不是说[这类问题]是不重要的。我只是说,在中国现在的环境下,在有了某种可保证这个民族本身的生存方式之前,我们还没有解决这些问题的手段”^②。

在他几个月之前于芝加哥的讲演中,胡适再一次表达了他对“苏联的伟大实验”的赞美。他称赞那些俄国的领导人是“最热情的科学与技术进步的斗士”;他还说,社会主义和共产主义应被看成是西方文明的“一个完整的组成部分,仅仅是对以前的和更为个人主义的民主思想的补充”^③。然而,在以上引述的那篇题为《建国问题引论》的文章中,他又强有力地重申了他对取代批判思想的“主义”的攻击,明确地说明了他对于用马克思主义的术语分析中国问题的厌恶并没有随着时间的推移而有所减弱。虽然这次只是一个同样主题的回复,但也许更有意义的是,1933年底,胡适已打算承认,对中国这样一个颓废的社会,在对具体问题还没有有效的解决方法之前,应该有根本的改造。在这方面,他似乎已接近了在1919年那场问题与主义的辩论中李大钊的观点。尽管胡适并未像李大钊那样争辩说,任何单一的“根本解决”都可能救治中国的所有弊病,但他似比以前更愿意承认,根本的社会与

① 胡适:《中国的文艺复兴》(芝加哥,1934),26页。

② 胡适:《建国问题引论》,《独立评论》,77号,2—7页,(1933年11月19日)。

③ 《中国的文艺复兴》,42—43页。

政治条件对于他的一点一滴改革计划的成功是很重要的。

在以上提到的蒋廷黻那篇《革命与专制》的论文发表的几个星期之前,胡适对于“建国问题”的分析就在《独立评论》上发表过。因而,胡适预先提出了蒋的结论,即中国不具备任何现代国家的特征。他们两人的争论点,主要在于说明这种缺陷的方式不同:蒋把这种缺陷归咎于政治因素,胡则把这归因于中国社会发展的某些特殊之处。与蒋的论点一样,胡适也认为,中国人不需要由一个专制的独裁政府强迫他们具有一种政治统一意识。他们也都认识到了自汉代统一以来的共同文化与政治的一致性。^①使中国要“比欧洲、美国、或日本更难”转变为一个现代国家的原因是,在中国的环境中,缺少一个可围绕它形成一种新政治阶层的阶级。^②胡适认为,这是因为儒家社会在很早阶段就停滞了,以至它未能以造成新的杰出人物为统治核心的方式来继续发展。接着,胡适又把这归因于很多因素:长期的科举制度促成的那种毁灭人才的作用;传统的经济组织方式与对待经济企业的态度阻碍了一个其社会与政治作用可与欧洲资产阶级相比的阶级的发展;^③早在对帝国制度造成了致命一击的辛亥革命之前很久,传统的统治阶级,即旧的“士大夫”阶级就已屈从了思想上的管制,这是儒家学术取得帝国支持所偿付的代价。^④

但是,胡适又断言说,“一个时代有一个时代的‘士大夫’”。对于因为历史的环境而丧失了自然产生的杰出人物的中国人来说,问题是应创造出一个能对一种新政治阶层提供必要的思想与社会领导的阶级。对于胡适来说,从何处做起是没什么问题的;只有在现代思想的中心——各个大学,才能培养和精炼出要求这种“新的士大夫”所应具有的思想观点。^⑤

使胡适与国民党发生最严重分歧,并使他不能容忍国民党统治

① 胡适:《建国与专制》,《独立评论》,81号,2—5页(1933年12月17日)。胡适为如下的观点进行了一次精彩的辩护,他认为,汉代的统一之所以有效,主要是因为武帝一代以前实行了明智的无为政策。参见《从农村救济谈到无为的政治》,《独立评论》,49号。

② 《建国与专制》,《独立评论》,81号。

③ 《惨痛的回忆与反省》,《独立评论》,18号。

④ 胡适[适之]:《领袖人才的来源》,《独立评论》,12号,2—5页(1932年8月7日)。

⑤ 同上。

的,是国民党对思想改革的敌视,和它对那些可改造中国的“现代”士大夫的品格和行为的社会价值的敌视。实际上,如果国民党在思想上和精神上表现出要进入现代生活的较大愿望的话,那么,即使胡适对于该政权的政治缺点十分敏感,他似乎也可能不会有过分的紧张感,而适应国民党人统治下的生活。如果国民党的专政未曾利用它的权力,远远超出胡适认定的合法政治范围,强迫施行一种垂死的价值体系,那么,他对政治的严格解释很可能会使他把“政治”要求和政府区分开来。

国民党人想做的是重新光大儒家过去的形象,这点几乎在南京政府一成立时就很明显了。1934年前半年,随着“新生活”运动的开创,以及此后几个月官方又恢复举行孔子诞辰纪念仪式,这种倾向就达到了登峰造极的地步。新生活运动是蒋介石于2月中旬在江西省城南昌举行的一次群众集会上亲自发动的。选择这个地点无疑是出于战略上的考虑:这里离江西南部的中央苏区很近,江西南部成为中国共产党人活动的大本营已好几年了。而且,作为南京政府为进攻江西边境地区共产党根据地而发动的军事“围剿”的一种思想上的配合,新生活运动主要目标就是为了抵御共产党的思想意识的吸引力。为了替代种种革命的许诺,新生活运动提供了有关个人卫生的种种告诫,而且它还赞美节俭和朴素的生活以及传统儒家道德价值的美德。^①

也许正如人们所料,胡适对新生活运动的反应是无动于衷的,但也没什么特别的仇恨。他很温和地评论说,这场运动很难指望能达到政府的期望;告诉人民系好上装的扣子,刷子,勿在公共场所吐痰,这都不错,但是真正的进步不应与这种使中国人培养起“最低限度的人样子”的努力混淆起来。相反,“国家的拯救与民族的复兴……完全取决于最高水平的知识与技术。”此外,胡又指出,“政府必须明白什么是它能做的,什么是它不能做的。”政治的宣传不能提高公众的道德。好的生活习惯只能在一种适当的物质环境中才能培养出来,因而,政府的

^① 关于新生活运动,参阅约翰·伊斯雷尔《学生民族主义》,96—100页;萨缪尔·米(Samuel Chu)《新生活运动,1934—1937》(“The New Life Movement, 1934—1937”),载约翰·E·莱恩(John E. Lane)辑《对有关中国的社会科学的研究》(*Research in the Social Sciences on China*)(纽约,1957)。

首要责任就是提高人民的福利。^①

这最后一条意见,用一种明显的传统口吻来评价这场运动:一代又一代深受孟子影响的儒学政治家们实际上都是以这种口气向他们当时的统治者进言的。的确,在1934年春,胡适也以一种不同往常的传统口气提出了他的无为政治理论,而且用他自己的术语赞美了简单省事的美德。但这并不足以使他接受那种得到国民党赞同、并由行政院长汪精卫在8月底南京举行官方祭奠孔子诞辰仪式上发表的演讲中详加阐释的倒退的文化民族主义。汪讲话的部分内容如下:

中国人习惯在祭奠的时候把酒洒在地上,这是感激那些最早造出食物的祖先的一种标志。既然孔子传给我们这样一种伟大的文明,我们为什么不应对他怀有同样的感激呢?为什么不应竭力发扬光大孔子传给我们的东西呢?孔夫子屡屡告诫我们要随时代的进步发扬美德。这种态度也适用于其他方面。我们必须担当起使中国文明更伟大的责任,而不是把中国当前的落后归罪于我们这位伟大的先师。

……此时此刻,当我们都在庆贺这位至圣先师的诞辰时,我们首先应当好好想想,怎样才能凭借着孔子的教诲维护住中国在现代世界中的自由平等的地位。^②

然而,并不是人人都能与汪一起来庆贺这个节日的。胡适的反应就是愤怒的,他把这次的儒家复兴看成是对近几十年中以巨大代价取得的思想成就的抛弃。胡适指出,国民党努力支撑起孔子那支离破碎的形象,在当代的国家领导人中是一种不可饶恕的怯懦行为:“可怜的老革命呵!你们要革命,现在革命做到了这20年的空前大进步,你们反不认得它了。这20年的一点进步不是孔夫子之赐,是大家努力革命的结果,是大家接受了一个新世界的新文明的结果。只有

① 胡适:《为新生活运动进一解》,《独立评论》,95号,17—30页(1934年4月8日)。

② 汪精卫的讲话原文见《中国年鉴,1935》(上海,1935),92—93页。[该年鉴为英文——译者]

向前走是有希望的”^①。

由此对胡适思想上造成的痛苦是不难理解的。自从他 1917 年从美国回来以后，他一直在不知疲倦地论证说，在中国人能以批判性的坦率评价他们的遗产的本质之前，他们是没什么希望改造自己的处境的。在胡适看来，现在国民党又乞灵于孔子，抬出他来当挽救颓局的神仙，倒是提供了确凿无疑的证明，说明时间并未使中国人有一种真诚自我反省的能力。1934 年他写道“今日的大患在于全国人不知耻”，“所以不知耻者，只是因为不曾反省”。^②

鉴于他们如此不乐意承担起这个反省的责任，胡适便把他自己那些惨淡的结论讲给他的同胞们听。他又一次一一指出了中国“独有的宝贝”：味同嚼蜡的文学，缠足，阉人，纳妾，五代同堂，为“贞洁”烈女立的牌坊，地狱般的监狱，以及在御前鞭打国家高级官吏的古老习惯。^③胡适认为，就有些人认为是中国独有的德行——“忠孝”、“仁爱”、“信义”，以及“和平”——来说，都只是人类普遍具有的共同思想。他只承认，在不同的文化中，人们所看到的也许只是表现这些理想的不同方式——他又进一步嘲讽地问道，在那些一边照着经文上的教导“思考一切生命”一边撒尿的中国和尚的“个人反省”中又有多少“仁爱”呢？^④

这场辩论也有其荒谬的一面。胡适也在那里一本正经地论辩着是否缠足比贞操锁更坏、或贞节牌坊是否比初夜权标志着更值得责备的思想。^⑤但这的确是无关宏旨的问题。胡适非常赞成周作人的观点，“西方也有臭虫”。^⑥重要的问题并不在于论辩双方的证据，而在于其结论——胡适的结论是：中国的文化传统“都是无济于事的银样蜡枪头”。^⑦他在另一个地方又说：“如果过去的文化是值得恢复的，我们今天不至糟到这步田地了。”^⑧

① 《写在孔子诞辰纪念之后》，《独立评论》，117 号。

② 《信心与反省》，《独立评论》，103 号。

③ 同上。

④ 胡适：《再论信心与反省》，《独立评论》，105 号，2—6 页（1934 年 6 月 17 日）。

⑤ 胡适：《三论信心与反省》，《独立评论》，107 号，2—6 页（1934 年 7 月 1 日）。

⑥ 周作人：《西洋也有臭虫》，《独立评论》，107 号，12 页（1934 年 7 月 1 日）。

⑦ 《信心与反省》，《独立评论》，103 号。

⑧ 《再论信心与反省》，《独立评论》，105 号。

这类公开发表且广泛流传的观点,自然会为胡适赢得“全盘”西化论的最极端代言人的名声。胡适对于他的这种地位也没表示过反对,而且他还不止一次地由于这个原因而遭到了复古守旧势力的保护者国民党的攻击。^①最为明显并且公开宣传最甚的例证,是他1935年初到中国南方旅行去接受香港大学所授予的名誉学位一事。在香港这个殖民地,胡适发表了多次讲演,坦率批评了广东省政府完全受传统束缚的教育方针。^②可以想见,几天以后他在省城广州受到的接待是非常冷淡的。他原定在中山大学的演讲被取消了,他本人也遭到了该校校长、老牌国民党人邹鲁的公开责难。而且,广东省主席、一位具有深厚守旧思想的军人、胡适反对的那些教育方针的主要倡导人陈济棠,也私下责问了胡适。他与陈的会谈(据胡适的叙述,在这次会谈中,陈的举止惊人地粗鲁,毫无儒者风度,大感大叫而且威吓恫嚇,而胡适则始终保持着温文尔雅的儒者风范),可以很清楚地说明这个使胡适与文化传统主义者发生分歧的问题。实质上,这正是自19世纪80年代以来中国人一直在争论不休的那个含糊不清的问题:即西方文明那些“实用的”方面是否能毫无损害地适合于儒家社会伦理的“根本原则”。陈对于西方的武器和工业技术是很痛快地承认的,甚至19世纪后半期的那些鼓吹“自强”的人也希望靠进口“坚甲利兵”来阻止西方的侵犯。胡适曾尖刻地评论过,像陈济棠这类武人也不是想“盲目的全盘复古:他们购买飞机枪炮,当然也会挑选1935年的最新模特儿,不过他们要用二千五百年前的圣经贤传来教人做人罢了。”^③胡适说,陈济棠的观点的要旨,是只有用中国人的“本”才能“教人做人”。^④

胡适主张的全盘西化主要是为了驳斥这种顽固的思想上的反动。但是,胡适所思考的目标决不是要完全清除掉所有传统中国文化的残

① 参看胡适《编辑后记》,《独立评论》,142号,24页(1935年3月17日);《中日提携》,《独立评论》,143号;胡适《答陈序经先生》,《独立评论》,160号,15—16页(1935年7月21日)。后一文是胡适为答陈序经之《全盘西化的辩护》一文而作。陈文载《独立评论》,160号。

② 胡适:《南游杂忆(1)香港》,《独立评论》,141号,11—16页(1935年3月10日)。

③ 胡适:《试评所谓“中国本位的文化建设”》,《独立评论》,145号,4—7页(1935年4月7日)。

④ 胡适:《南游杂忆(2)广州》,《独立评论》,142号,16—23页(1935年3月17日)。关于陈济棠的情况,请参阅布尔曼《传记辞典》,1,160—163页。

迹。尽管他对民族主义的情感有着深刻的不信任感,但他本人与他为其思想偏见和政治战略感到悲哀的那些人一样是个民族主义者,只是表现方式不同罢了。他深深关切着中国无论是作为一个国家还是作为一种文明的命运。在这些年中,像“国家的拯救”、“民族的复兴”这类术语在他的论文中反复出现的频度极高,因而不能把这只看做是空洞的花言巧语。尽管他不能让自己在民族主义旗帜的指导下前进,但他也从未丧失过1910年他离开上海时就怀抱着的献身于中国解放的信念。然而,对胡适来说,现代化意味着的是某些与像陈济棠这类文化民族主义者的看法不同的东西。对于胡适来说,现代化首先意味着社会价值与观念的现代化,这是一件比经济和军事力量建设远为重要和远为困难的事——近代的自强论者正是在这个紧要关头突然停住其脚步的,他们被要在一个陌生的世界上变成陌生的人的恐惧震慑住了。胡适没有他们这种忧虑,这部分地是因为他认为世界并不怎样陌生,同时也由于他认为他们的恐惧是毫无根据的。他的看法是“现代化”与“西方化”并不是同义词,也不可能是同义词。他把各种文明之间的相互作用看做是一个巨大的复杂过程,这个过程是在几种层次上(有意识的和无意识的,理智的和非理智的)同时发生的。^①虽然在这个过程中,人类的干预是很困难的,但却是最重要的。在可能的限度内,那种必然导致互相冲突的社会价值发生对抗的非理智的反应,必将会被理智的判断所征服。1935年胡适写道:“理智是来计划和倡导的,用理智来制伏一切迷恋残骸的情感,用理智来制服一切躲懒畏难苟且的习惯。”接着他又说,“我们理智中的‘充分世界化’,是用理智来认清我们的大方向,用理智来教人信仰我们认清的大方向,用全力来战胜一切守旧恋古的感情,用全力来领导全国朝着那几个大方向走,——如此而已。至于一两个私人在他们的私生活上爱读仁在堂的八股文,或爱读李义山的无题诗,或爱吃蛇肉,或爱听‘二进宫’,那才是我们的理智无所施其技的。”^②

无论就实用主义这个词的普通意义来说,还是就其专门意义来

① 《中国的印度化》,219—223页及书中各处。

② 《答陈序经先生》,《独立评论》,160号。

说,胡适都足够一个实用主义者了,他把效用看做是判断文化传统和具体改革建议的特殊方向之价值的惟一标准。他相信,这样一种判断必须以对实践中所得结果的认真考察为基础。1935年他著文说,任何抽象的标准,甚至“科学方法”的标准,都不能看做是文化改革的完全可靠的指南。^①无数无形的细线把一个民族束缚在其传统的方式上,无数未曾认识到的力量都在起着这样的作用:或是保存旧的方式或是形成一种在其中可以接纳新东西的形式。任何改革企图的最终结果,都将会受到接受一方的文化所具有的自然形成之保守主义的限制。

激起胡适对陈济棠这类人的义愤,同时又使他对中国文明作为一种可证明之统一体的生存具有某种程度信心的,正是这种对于文化惯性的信仰。要求全盘西化或充分世界化,仅仅是一种意在抵消以下危险的策略,假如只有最小的勇气,那么,这种潜在的文化保守主义就会压倒任何摆脱陈旧观念重负的努力。中国人必须要使自己与之相适应的并不是西方,而是现代的世界。胡适写道:“此时没有别的路可走,只有努力全盘接受这个新世界的文明。若我们自命做领袖的人也空谈折中选择,结果只有抱残守阙而已。”^②因而,中国应该“虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明”。但胡适又接着写道,他们应该带着这样一种信心来做,即最后的结果“当然是一个中国本位的文化”。^③他冷静地向前展望,坚定地相信,他的民族生来就有的权利还会是完全无忧的,“悲观主义的观察家们悲叹为中国文明崩溃的东西恰是必要的挖掘和侵蚀,没有这种破坏,就不会有一个古老文明的再生。尽管很缓慢,很平静,但毫无问题的是,中国的文艺复兴正在成为一种现实。这次新生的结果看上去很难说就是西方的。但是,扒开它的外表你就会看到,构成这个成果的材料本质上还是中国的基岩,强烈的风化作用和剥蚀作用使它更为出色了——即由于接触了新世界的科学与民主的文明而复活了的人道主义的和理性主义的中国”。^④

① 《试评所谓“中国本位之文化建设”》，《独立评论》，145号。

② 胡适：《编辑后记》，《独立评论》，142号。

③ 《试评所谓“中国本位之文化建设”》，《独立评论》，145号。

④ 参见《中国文艺复兴·序》。

30 年代的痛苦折磨要求中国人拿出一种勇气,这个要求可以用不同的措施和不同的方法来满足:那些走上北平街头的学生们的勇敢无畏,那些在内地投身到革命事业中的人的孤注一掷的决心,像杨铨那样一些人的蛮干鲁莽。胡适的勇气是一种更难分辨出的勇气,而且,如果用那吞没了他的国家的巨大悲剧来衡量的话,也许也是一种太容易分辨以至可不予考虑的勇气。胡适的勇气是那种怀有耐心希望的勇气。他知道中国向现代社会的转变是困难的,痛苦的,而且不是没有危险的,但他仍能毫不畏惧地正视让教条主义的观点弄得令人失望的前景。现代世界的光明前途以及它对中国所抱有的那种仁慈的希望驱逐了笼罩在他心上的怀疑的阴影。1934 年他写道:“信心只是敢于肯定一个不可知的将来的勇气。”^①那时,几乎没有像他这样坚持这种信心的人。

1937 年 7 月初,胡适离开北平参加了一系列由政府召集的“夏季谈话会”,用 1936 年底提出的“统一战线”的精神召集起知识分子、教育家、各级官员和各党派人士来讨论民族的危机。此后,当胡适再回到北平时,九年已经过去了。7 月 7 日,甚至当中国知识界和政治界精英的领袖们还在庐山——江西的山区避暑圣地,蒋介石在那有夏季别墅——聚会时,中日之间的武装冲突就在北平附近的卢沟桥爆发了。7 月底,北平被日本人占领。几个星期内,战争就波及到了上海,日本人的炸弹也在南京的上空投了下来。随着日本人向前推进,系统地摧毁了华北的各个大学,驱赶着成群的逃难学生和知识分子,胡适最为担忧的事发生了。经过长期的艰苦努力建成的学校转瞬之间便被毁灭了——这些一个个启蒙的渺小岛屿沉浸在迅猛奔流的战争浪潮之下了。尽管不那么明显可见,但可以确信,非常耐心地培育起来的信心也被摧毁了:在 1937 年夏天,中国人进入了一个饱受战争苦痛、政治萎缩、内战与社会革命交织在一起的时代,胡适所持有的那种认为改变历史进程的最终力量是理性和理性的人的宁静信念,也存在不下去了。

① 《写在孔子诞辰纪念之后》,《独立评论》,117 号。

第四部分

尾 声 与 评 价

我徘徊在两个世界之间，
一个是冥思，
一个是没有能力生成的世界，
没有什么地方能让我的心安宁……
现在这个世界需要你的信心时
可死亡的时代又粉碎了梦……

摘自马修·阿诺德 (Matthew Arnold)

《高贵的淡黄酒》中的一节诗

第九章 晚年

1937年的夏天,所有用较小代价与日本达成和解的希望都被粉碎了。在国民政府正在为之战斗的事业中,胡适也即刻表达了他对国民政府的忠诚。他说,在这样的时代,保卫国家是最重要的事。^①9月中,胡适就是带着这种精神,以半官方使节的身份离开中国,到美国、欧洲等地为中国的紧急状况去奔走游说的。在他此后25年的余生中,胡适在国外又呆了将近9年,远远观望着中国堕入战争与革命之中。因而,把他1937年离开中国作为标志着他有效卷入社会与思想改革斗争的结束,并不是没有理由的。在此后动乱的1/4世纪中,中国的历史是由他几乎毫不理解的种种力量来塑造的,这使他在生命的晚年失去了曾支持他度过了如此多早年困难的那种乐观主义精神。

1937年的秋天和冬天,胡适是在美国度过的,后赴日内瓦直接观察国际联盟的种种审议案。在整个30年代,胡适对国际联盟的影响寄予了很高的,但却是徒劳的信任。1938年9月,当蒋介石任命他代替王正廷作中国驻华盛顿大使时,他仍在日内瓦。所以,胡适第一次感到自己受到了国民政府的任用。他就职于这样一个不祥的时刻:9月日本人在汉口、广州出人意料地轻易取得了胜利,10月又夺取了国民党人所剩的海上出口,并把他们深锁在内地之中。当中国人还在孤军奋战的时候,他们非常需要美国人的同情和支持。在很多方面胡适都是一个中国事

^① CWR,81,8:270(1937年7月24日)。

业的理想代表。他在美国非常受人喜爱和尊重。《纽约时报》以社论的形式发表评论说,在听到胡适任命为驻美大使这个消息时,“所有知道胡适博士的美国人都非常高兴”。这篇社论还说:“适[原文如此]博士的同胞几乎没有什么人能像他这样成为新中国和古老中国的最好代表了。没有什么人能像他这样有资格向美国说明中国并向中国说明美国了。”^①在几个月以后出版的《亚洲内幕》(*Inside Asia*)中,约翰·根宝(John Gunther)在向广大的公众介绍这位新大使时说,“这无疑是惟一的一位最出色的有生气的中国人了,不仅仅限于狭隘的政治角度,从任何观点看来……都是一位思想巨人……他属于最有见识的中国民族主义者”。^②

《纽约时报》说,他会“竭力加强那种已把中国人和美国人团结起来的热切的同情纽带的”,^③胡适没有辜负这种信心。的确,“向美国说明中国”似乎确是他的主要使命。他广泛地向各学术团体和民众团体作讲演,他不仅总是讲述中国的遭到围攻的保卫者们的英雄行为,而且也常常谈到那种可将民主主义的美国人和具有民主倾向的中国人联系在一起的自然的姻亲关系。^④讲演途中,他从那些急着要向他和他所代表的人民表达它们尊敬之情的美国各大学得到了数量可观的名誉学位。与此同时,以蒋介石的内兄宋子文为代表的中国一方,为取得美国的经济援助和更为根本的军事援助,进行了大量极为重要的谈判工作。自1940年以后,宋子文先以驻罗斯福总统处的蒋介石“私人代表”的身份,后以外交部长的身份,一直住在华盛顿。

1942年8月,胡适出人意料地被政府召回。美国政府的政治关系顾问斯坦利·霍恩贝克(Stanley Hornbeck)即刻指出,这位大使由于某种原因冒犯了外交部长。但他从大使馆得到的确切消息是,胡、宋二人实际上很满意他们之间的分工合作。那么这就意味着蒋介石对胡

① 《纽约时报》(*New York Times*),1938年9月20日,22。

② 约翰·根宝:《亚洲内幕》(纽约与伦敦,1939年),260—262页。

③ 《纽约时报》,1938年9月20日,22。

④ 例证请参阅胡适《一个民主中国的历史基础》(“Historical Foundations for a Democratic China”),载埃德蒙·J·詹姆斯(Edmund J. James)《政府制度讲演集》(*Lectures on Government*),2集(厄巴纳·伊利诺大学,1941),53—64页;胡适《中国历史里为知识自由的奋斗》(“The Struggle for Intellectual Freedom in Historic China”),《世界事务月刊》,105卷,3期,170—173页(1942年9月)。

不满,因为蒋介石认为,他在华盛顿一直在竭力为美国对重庆的政策辩护,而不是在为中国的情况辩护。换句话说,他成了中美联盟之间日益增长的不信任的牺牲品。^①且他的解职并未缓解这种倾向。《纽约时报》对这条新闻表示“震惊”。《时报》警告说:“如果不是国内为他安排了更高职位的话,那么,他的解职就是一个错误。”^②考虑到美国这类批评的重要性,总司令任命胡为行政院特别顾问,同日,魏道明接替胡适在华盛顿的大使职务。^③胡适毫不介意地卸掉了大使职务,很可能当初被任命为大使时,他也是这样不大介意的。在此以前,胡适患间歇性心脏病已多年了。此时他以病体为由,决定继续留在美国,在哈佛和哥伦比亚大学讲学,作国会图书馆东方部名誉顾问,并且继续从事他的《水经注》研究(这部公元6世纪的地理学著作占去了他生命晚年的主要学术研究精力)。然而,他也并未完全切断他与国民政府的关系。1945年,在旧金山举行的联合国成立大会上,他是中国代表团的一名成员,就他毕生对国际组织的兴趣来说,这个职务肯定给了他相当大的满足。该年年底,由于教育部长朱家骅的缺席,胡出任联合国教科文组织中国代表团的代理团长。当1945年6月蒋梦麟被任命为行政院秘书长时,胡被提名接任他的老朋友的北大校长之职。在北大,他曾度过了他那最有创造性、而且可能是他最幸福的年代,现在他又开始了他与这所大学最后的短暂而充满烦恼的关系。

到1946年夏胡适回到中国就任他的新职时,北大已结束了战争时期在中国西南的流亡状态,并且又一次在它那临近北平旧帝国都城的旧址上重建起来。尽管对周围的一切都是熟悉的,但胡适仍然感到几乎一切都变了。与40年代后期的危机相比,30年代的种种问题就显得不那么重要了。腐败就像癌症一样染遍了整个政治机体。通货毫无控制地迅猛膨胀起来,这不仅使好多战前还能有中等温饱的人变成了穷人,而且还使这个城市和广大乡村的穷人到了饥饿至死的境地。内

① 《美国的对外关系,外交文献 1942:中国》(华盛顿 D. C, 1956), 132--134 页, 135—139 页。

② 《纽约时报》, 1942 年 9 月 3 日, 18 页。

③ 《纽约时报》, 1942 年 9 月 9 日, 12 页。亦可参见《美国的对外关系, 1942 年, 中国》, 157 页。

战的火焰也猛烈地燃起。中国人生活的军事化比十年前更为严重。用1947年6月由北大、清华、燕京、南开以及华北其他大学大约600名教授联名签署的宣言中的话说,中国“已到了政治、军事、经济和文化崩溃的边缘。灾难就在眼前……当前的局势与法国大革命前夕的法国和十月革命前夕的俄国一样的严峻”^①。

此外,胡适在美国的那几年,中国各派政治势力的分裂也日益严重。他的一些朋友,特别是那些战前就为国民党服务的朋友,战后仍然保持着他们与国民政府的关系。1936年放弃了在清华的职务就任中国驻苏联大使、在整个战争期间就任行政院政治部主任的蒋廷黻,在胡适于1946年返回中国时,正在当中国国家救济复兴委员会会长。1947年,蒋成了中国在联合国的常驻代表。像蒋一样,以前也是《独立评论》小圈子成员、并且也是一位西方培养的地质学家的翁文灏,1935—1936年任行政院秘书长,战争期间任经济事务部长,1948年夏他命中注定地作了“立宪”政府下那短暂而不幸的第一任行政院长。正如以前所述,蒋梦麟1945年脱离北大作了行政院的秘书长。而那位兢兢业业、不屈不挠的顾维钧,则在1946年取代了魏道明而出任中国驻华盛顿大使。

但他以前的很多同事,那些在战争期间一直呆在中国而不是像他那样身居国外的人,在国民党政权行将灭亡的时候,对这个政权的敌视已是不共戴天了。有些人卷入了积极反对它的活动,例如像民主同盟这样的反国民党团体的松散联盟中的成员。民主同盟建于1944年,1947年底被宣布为非法团体。^② 1946年7月,就在胡适乘“塔夫脱总统号”船抵达上海后不几天,他的老友闻一多就在其在昆明主编的《民主周刊》的编辑部出来时遭到了暗杀。闻一多战前是一位无政治色彩的新月派学者诗人,但经历了这场战争后,他成了一位国民党专制的激烈反对者。^③ 胡适自《新月》时代以来的另一位好朋友罗隆基,这位对国民党人的事业从未倾心过的人,

① 《中国星期评论》,106卷,2期,36页(1947年6月14日)。

② 有关民主同盟的情况,参阅小梅尔维尔·T·肯尼迪(Melville T. Kennedy, Jr)《中国民主同盟》(“The Chinese Democratic League”),载《中国论丛》(*Papers on China*),7期,136—175页(1953)。肯尼迪说,胡适于1945年8月加入了该同盟,为了证实这点,他引用了一则发自成都刊登在《新华日报》(重庆)1945年8月27日上的新闻。由于缺乏可靠的佐证,我是怀疑这条新闻的准确性的。

③ 参阅 Hsü kai-Yü《闻一多的生活与诗歌》(“The Life and Poetry of wen I-to”),载《哈佛亚洲研究学报》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*),21期,173—179页(1958年12月)。

1946—1947年成了民主同盟的主要代言人,他为此付出的代价是,国民党特务经常来找麻烦。^① 30年代胡适曾与之辩论过民主还是专制问题的钱端升,在战后这个时期,虽然变得更为书生气,但也成了一位直率批判蒋介石把中国政治军事化的批评家。^②

更年轻的一代人也不可避免地成了政治动乱的牺牲品和动力。战后的学生游行和罢课都是地方性的,造成学生闹事的原因有使学生感到困苦不堪的经济状况和官僚主义管理学校失误的具体事实,最重要的是,随着腐败的蔓延以及以巨大的财富和生命为代价的不断拖延的战争,失意和愤怒的情感日益增强。毋须赘言,国民党日益野蛮地压制批评也在学生中起了一种加速走向激进主义的作用。总的来说,在从1946—1949年这段时间中,中国只提供了这样一种社会环境:像胡适所熟悉的那种以超然、冷静的批评起作用的方式,在此是完全没有希望的。

在胡适再次出现在这个舞台上之前,他所要对付的那个多少年来的重大问题,那个致命的内战问题,就已经以一种相当奇妙的方式预示出来了。1945年晚秋,胡适从纽约发出了一份致毛泽东的电文,在中国报刊上登出的原文如下:

润之先生:顷见报载,傅孟真[傅斯年,1945—46年北大的代理校长]转述兄问候胡适之语,感念旧好,不胜驰念。二十二晚与董必武[中国共产党驻旧金山大会代表]兄长谈,适陈鄙见,以为中共领袖诸公,今日宜审察世界形势,爱惜中国前途,努力忘却过去,瞻望将来,痛下决心,放弃武力,准备为中国建立一个不靠武力的第二政党。公等若能有此决心,则国内18年之纠纷一朝解决;而

① 《中国星期评论》,102卷,8期,177页(1946年7月20日),102卷,9期,204页(1946年7月27日),及104卷,5期,143页(1947年1月4日)。亦可参阅《中美关系,1944—1949的特别参考资料》(*United States Relations with China, with Special Reference to the Period 1944—1949*)(华盛顿D.C. 1949),836—838页(此后所引据白皮书)。早在30年前,自罗、闻二人在清华同学时起,罗一直是闻的好友。

② 参查默斯·A·约翰逊(Chalmers A. Johnson),《社会主义园地中一株理性的杂草:钱端升案例研究》(“An Intellectual Weed in the Socialist Garden: The Case of Ch'ien Tuan-Sheng”),《中国季刊》,6期,29—52页(1961)。

公等 20 余年之努力,皆可不致因内战而完全消灭。美国开国之初,吉佛生十余年和平奋斗,其所创之民主党遂于第四届大选获得政权。英国工党 50 年前仅得四万四千票,而和平奋斗之结果,今年得一千二百万票,成为绝大多数党。若能持之以耐心毅力,将来和平发展,前途未可限量。万万不可以小不忍而自致毁灭!以上为与董君谈话要点,今特陈达,用供参考。胡适,八月廿四日。^①

电文所表达的这些思想,现在回顾起来要比在当时那种特定的环境下显得更引人注目。毛泽东那时正在重庆,与带着表面上热诚的蒋介石,探讨着协调双方所代表的利益的可能性。一年多以后,这次努力的失败非常明显地表现出来,而在这段间歇期中,盼望着和平解决双方冲突的并不止胡适一个人。但是,他打给毛泽东的电报无疑反映出了一种对于历史先例的天真理解,似乎想把这种先例强加在接受者身上;而且,在这方面,还反映出一种对使几年后共产党人掌握政权的社会与政治力量的明显的错误判断。然而在这方面胡适也不是孤立的。这种呼吁的最有趣和最重要的一个方面是,它是在暗示说,任何超越其本身制度结构而去寻求变革的事业都不是正义的。当然,这种暗示不过是重新阐述了胡适在 20—30 年代时经常陈述的那些观点而已。但是在战后这个时期,这种观点肯定会成为一种不祥的推论:任何一

^① 《大公报》(重庆),1945 年 9 月 2 日;《中国报刊评论:重庆》(CPR:C),238 号,6 页(1945 年 9 月 4 日)。在他为 J. 莱顿·司徒雷登的自传所写的序言中,他是用下列这些话来回顾到这件事的:“在理想主义澎湃的那些日子里我跟国内政治和国际政治的生手们[像司徒雷登这样的生手]同样的天真。的确,我在对日胜利后不久,竟天真到打一封长的电报到重庆,以便转交给我的从前的学生毛泽东……重庆的朋友打电报告诉我,说我的电报已经交给毛先生本人。当然,我一直到今天还没有得到回音。”(约翰·莱顿·司徒雷登《旅华 50 年记》[纽约,1954])胡适竟说毛是他“从前的学生”,毛肯定会感到吃惊的。他曾对斯诺说过,当他 1918 年从长沙师范学校毕业的时候,胡适、陈独秀都是他心中的英雄。他说:“那时,我的思想是自由主义、民主改良主义、以及乌托邦社会主义等思想的奇怪大杂烩。对于 19 世纪的民主政治,乌托邦和旧式自由主义我都有点不大明确的热情,而且我是坚定地反军国主义和反帝国主义的。”(埃德加·斯诺,《红星照耀中国》[纽约,1938]132 页)然而,1919 年冬,当他在北京的短暂逗留期间,他一度作过北大图书馆管理员,因而受到了李大钊的影响。毛觉得,除了李大钊外,新文化运动的大人物没人对他这位乡下来的青年人的思想感兴趣。有一种说法认为,他尤其遭到了胡适的冷落(斯图尔特·施拉姆《毛泽东》[纽约,1966]42 页)。[《西行漫记》中,毛的一段叙述与董乐山的译文稍有不同,如:“那时”,董译为“在这个时候”;“等思想的奇怪大杂烩”一句中,董无“奇怪”二字,所以未照董译《西行漫记》更改。——译者]

个政府,不管其道德或政治缺陷怎样,只要它明确声明了其要使制度结构不受损害的愿望,它就应该得到支持。这清楚地表明要对当权的政府给予支持;然而,在胡适重返其中的这个中国,这却反过来意味着,要对一个行将灭亡的政权给予支持。

1946年胡适回国后,有些人曾劝他重新采取战前年代那种“超党派”的姿态,劝他别陷入“政治”的圈套,劝他重新办起《独立评论》。^①胡适遗憾地否定了最后一条建议。他著文写道,“编辑小册子刊物的黄金时代已经过去”。“钱价一天一个样,等米下锅的学者不得不为了吃饭著文卖钱,且必须要付他们报酬。此外,劳动价上涨到排一千个字的人比写一千个字的人要得的报酬多。所以我们没办法出版一份真正的‘独立’杂志来。”^②

无论怎样,真正的超党派主义在30年代就够难的了,而在战后则完全不可能。对于一位具有胡适那种观点的人来说,当时再没有什么中间的地盘了。要么站在政府一边,站在希望一边——尽管希望越来越微弱——希望能对政府的方针产生些改造性的影响。要么,与那些向政府挑战的人站在一起,至少要达到(像1947年大多数知识分子做的那样,即使不是公开地,也是秘密地做得那样)要求停止内战和建立某种联合政府的程度,然而,这对于国民党的利益来说却是有害的。一方面是秩序,尽管是一种靠强迫和恫吓而实行的秩序;另一方面是自由,尽管这自由受到了严格的约束,而且是由政府的无能而不是由政府容忍批判的愿望才使它可能存在的自由;而最重要的是期待,是对进步变革的期待,尽管这进步所面临的还是某些方面的顽固的不退让。另一方面,就是以革命名义进行的摧毁和教条主义信仰的专制。

至少,这些条件似乎就是胡适用来判断他可自由采纳的种种选择的条件。随着国内的势力平衡从不稳定的专制趋向于1947年和1948年的公开起义,胡适也就日益与那些企图支持不断削弱的国民党政权的人站在了一起。作为中国最出色的那所大学的校长,胡适感到自己

^① 可参看《我们对胡适博士的期望》,《益世报》(天津),1946年7月31日;《中国报刊评论:北平》,109号,1页(1946年7月31日);及C. Y. W. Meng《新革命运动》,《中国星期评论》,103卷,12期,364—365页(1946年11月23日)。

^② 胡适:《丁文江的传记》,84页。

难堪地处在学生骚动的铁砧与警察镇压的铁锤之间。胡适在战后这些年对学生运动究竟站在什么立场上,可以有多种解释。在某种程度上,怎样解释他的立场取决于人们用来观察这个问题的透镜所具有的政治色彩。他一直还在说着他在20年代和30年代的许多场合说过的那些话,但现在,他不能再以超然和一般的措词来说话了,他必须要回答学生的抗议和政府的烦恼所提出的具体问题。1946年10月,当北大开学的时候,他表达了他的希望,北大无论在精神上还是在事实上都该是一所自由探索和独立思考之风应在这里兴盛起来的学校。他说,学生到那里去就是要学习的。^①然而,整个1947年,特别是在马歇尔使团失败,国共谈判最后破裂之后,国民党与其学术界的批评者(学生和教师)之间的关系迅速恶化了。当学生被捕的报道从中国各地传来时,胡适竭力向他的学生们保证:这等事在北大决不会发生,他还以人格向他们保证,北大会保释任何被捕学生的。^②这正是胡适信守了很多个月的诺言。^③

无论怎样,北大在那时之所以能暂时幸免政府对不同政见的全力镇压,很可能是由于胡适那时在国外、特别是在美国所享有的巨大威望和尊重的影响所致。^④尽管每一次学生罢课或游行都使他进一步地疏远了日益渗透到中国知识分子生活中的那种激进倾向,但他仍像战前那样一再地坚决主张,知识分子,特别是青年学生,只能起一种合法的“监督”作用。他也再三向政府提出警告,在处理对政府批判的学生时,必须要一丝不苟地坚持成文的法律程序。至少有一次,他以非常明确的语言斥责了蒋介石总是习惯于把学生骚动归罪于共产党的颠覆;他说,大多数学生只是想说出他们对中国现状的完全自然的和值得嘉许的关心。^⑤

① 《新民报》(北平),1946年10月11日;《中国报刊评论:北平》,167号,8页(1946年10月11日)。

② 《世界日报》(北平),1947年2月9日;《中国报刊评论:北平》,264号,5页(1947年2月10日)。

③ 《北平时报》(北平),1947年6月4日;《中国报刊评论:北平》,360号,4页(1947年6月4日)。

④ 这是詹姆斯·P·斯皮尔(James P. Speer),《中国自由主义者的破产》(*Liquidation of Chinese Liberals*)一文提出的观点,载《远东研究》,16卷,14期,160—162页(1947年7月23日)。

⑤ 《经世日报》(北平),1947年10月28日;CPR:P.459号,5页(1947年10月28日)。

但是,即使他还像30年代那样同情学生们的动机,他仍然还是不赞同学生们采取的手段。他屡屡劝告他们,有时是温和的责备,有时是严厉的训斥,游了行、罢了课后要回来学习。他告诉他们,不管在什么事情上,那些用他们的信念驱使学生积极参与政治抗议的人必须要为他们的行为负责,必须要准备接受加在他们身上的惩罚:法律毕竟是法律,大学也不能是违法分子的避难所。到1948年夏末,当国民党在中国北方的统治已难维持时,北大以往可提供的任何安全已不复存在了。当北大实际上已处在军警宪兵的包围下时——这是遍及全国的铲除颠覆活动和迫使知识分子就范的一次关键性攻击的组成部分——胡适通告北大的学生,那些得到审理“颠覆分子”特别罪犯法庭传讯的人应当去自首,否则学校将予开除。^①

胡适对于一般政治形势的观点反映出一种类似墨守法规的偏见。1947年7月,在评论政务院发布的反对共产党人的战争动员令时,他清楚地阐明了他的观点:

政治党派争夺政治权力应遵循合法的方式去赢得大多数人民的支持。用武力推翻政府并不是合法的方式而是一场革命。为自卫起见,镇压共产党的叛乱正是政府的义务。所有的交通都切断了,大部分矿山都遭到了破坏,有几家工厂的烟囱还在冒烟呢?我的家乡,安徽绩溪县,在抗战时期未遭什么破坏,但上个月却被共产党洗劫破坏了。抗战的时候不存在的困难现在出现了,抗战时幸免于难的东西现在被毁坏了。因而,共产党的叛乱必须要予以镇压。八年抗战之后……贫弱的中国已跻身到世界四强的行列。蒋总统当然希望继续保持这种国际的威望了。^②

埋怨遭到持久战事破坏的人绝不止胡适一个。但由于自3月份以

① 《中国星期评论》,110卷,13期,358页(1948年8月28日)及111卷,1期,4—5页(1948年9月4日)。

② 《和平日报》(南京),1947年7月7日;《中国报刊评论:南京》,457号,5页(1947年7月7日)。参看《新民报》(北平),1947年7月6日;《中国报刊评论:北平》,382号,4—5页(1947年7月7日)。

后共产党被宣布为非法组织,而且在国民政府的总动员令中也声明了共产党人已公开反对政府(这是对形势的准确估计),所以胡适对这件事的声明便带有一种想入非非的意味。^① 承认国民党有以全部代价进行自卫的权力是一方面,尽管那时很多人对于一个真正能代表人民的利益和愿望的政府是否应当这样做也提出过疑问,但是,斥责共产党不以“合法的”手段要求他们的权力——尽管他可能仍以为最有益的榜样是托马斯·杰斐逊和英国工党——在当时存在的环境下却危险地接近于诡辩了。共产党人不可能认为这样的观点是有说服力的,根据他们与国民党政权的关系史,他们已权衡过利用“合法的”手段赢得支持的可能性了。他们认为没有任何必要去依靠他们并不信任的制度;而且很快就变得非常明显的是,共产党人已经找到了可用新的制度把它转变为符合他们抱负的政权的政治力量的源泉。当革命斗争在1947年和1948年已达其高潮的时候,胡适对于在共产党人的“造反”中起作用的积极力量还是相当无知的——或者说是视而不见的。

尽管胡适在这场冲突中已选定了他支持的一方,但他还是一如既往地不愿放弃他那半隐居的学术生涯而积极投身到政治中去。关于他那个又一个紧急任命的报道——驻美大使、^②教育部长、^③甚至行政院长^④——几乎从他再次踏上中国大地的那个时刻就成了报界的大宗新闻。在这类报道之后也总是要出现一些站在胡适立场上的或多或少的强烈否定,有的说他对政治职务毫无兴趣,有的说他没有担任政治职务的才能。^⑤ 然而,1946年,他的确成功地竞选为11—12月在南京召开的国民代表大会代表,这次大会的目的是为了起草那部人们期待已久的“永久”宪法。1947年1月1日颁布的宪法正式宣布了训政时期的结束。虽然这次大会自始至终都是由国民党来控制的(共产

① 1947年7月4日国民政府通过的普遍动员令决议的原文见《白皮书》,476—478页。

② 《纪实报》(北平),1947年7月19日;CPR,P,392号,4页(1947年7月21日)。

③ 《新民报》(南京),1947年3月7日;CPR,N,347号,1页(1947年3月6—7页);《经世日报》(北平),1947年10月15日;CPR,451号,4页(1947年10月15日)。

④ 《北平时报》(北平),1947年8月31日;CPR,422号,2页(1947年9月2日);《益世报》(北平),1948年3月19日;CPR,564号,4—5页(1948年3月19日)。

⑤ 例如《新民报》(南京),1947年3月21日便登载了有关他任教育部长任内的事,CPR,359号,5页(1947年3月21日);关于其任大使的消息,参见《新民报》(南京),1947年7月21日;CPR,469号,6页(1947年7月21日)。

党和民主同盟均未参加宪法的审议),但按胡适来看,制宪这个行动本身就充分说明了国民党统治的合法化。胡适说,他本人对于政府“把政治权力还给人民并实施宪法管理”这种愿望的“真诚”是非常满意的,据此他还把中国当成了民主战胜独裁的缓慢然而稳步向前的世界范围胜利的例证。^① 11月,胡适作为一名无党派候选人,代表“教育界”当选为根据新宪法产生的国民代表大会的代表。由于1949年国民党政府被逐出大陆之后,国大再未进行过新的选举,所以胡适后来一直保持着国大代表的身份,直到他15年后去世。

宪法规定的国大职责之一,就是选举领导新政府的总统和副总统。1948年3月底,国大在南京召开前不久,有一种推测说,胡适本人要自荐为副总统候选人;胡适立即否认说,他没有这类企图。^② 几天之后,事态的发展更为有趣,因为蒋介石宣布说,他不打算作一个分裂之国的总统。而且总司令还说,总统候选人的被提名者应“是一位党外人士”。接着他又较详细地说明了他的要求,这个人应“是一个懂得宪法实质的人……一个受到过民主理想的启迪,并充满了民主精神的人……一个对我们的历史,文化和民族传统有深刻理解的人……一个能够跟随世界潮流而且具有丰富现代文明知识的人”^③。消息灵通人士又进一步证实了这样一种印象,胡适的资格恰符合这些条件,而且现在也有证据表明,蒋本人也确曾劝过胡适接受这个任职。^④ 即使这样,他也不会成功的。而当4月中旬蒋本人当选为总统时,也没引起什么惊异。然而,副总统的选举结果却是出乎人们意料之外的,蒋介石提名的候选人孙科被有独立思想的老牌军阀李宗仁击败。李宗仁是一个不受党内领导集团信任的人,而且在党内外普遍被人们看做是一个对党不忠的“自由派”候选人。5月,在这次大会的会议组织工作中

① 《中国星期评论》,106卷,12期,357页(1947年8月23日),关于胡适在北平一次政治集会上的演讲的报导转引自《新晚报》(上海),亦可参见胡适《眼前世界文化的趋向》,1947年夏的一次广播讲话,录入胡适《我们必须选择我们的方向》(香港,第三次印刷,1957),11页。

② 《北平日报》(北平),1948年3月18日;CPR:P.563号,4页(1948年3月19日)。胡适的否定见《新民报》(北平),1948年3月19日;CPR:P.564号,4页(1948年3月19日)。

③ 1948年4月4日蒋介石在国民党中央执委会的讲话原文见《白皮书》,847—848页。

④ 《白皮书》,849,851页。亦可参看《中国星期评论》,109卷,6期,170页(1948年4月10日);《纽约时报》,1948年4月5日,1页。

起了重要作用并且插手李宗仁选举的胡适,又再次引退到北平,回到北大。^①

对于这种要把胡适提到如此高位的有点让人奇怪的努力,有几种可能的解释。美国大使 J. 莱顿·司徒雷登博士推测说,蒋可能真是想放弃这个总统职位的,因为在新的宪法下这是一个没有多少重要行政权力的职位;蒋有意就任总理之职,因为这个职位可使他对政府运行施加更直接的影响。^②也可能这是蒋对司徒雷登给他的压力的直接回答:在这次大会召开前不久,司徒雷登见过蒋,这位大使采取了不同寻常的步骤,公开斥责国民党的领导不能很好使用开明的和自由派的知识分子。^③当然还有与十年前任命胡适作中国驻华盛顿使节时相同的考虑,那些考虑使他成了驻华盛顿的理想使节,在战后这些年中,那些考虑似乎仍然是很重要的,甚至是更重要了,因为国民政府的生存现在要在更大的程度上取决于美国的经济援助和军事援助。此时政府仍然考虑的是,胡适与美国有多年的密切关系,他对美国的情况有透彻的了解,他在美国颇受尊重。

但是,如果是这些优良的条件把胡适推荐到总司令和他的美国顾问那儿的话,那么也正是这些条件不可弥补地伤害了他在中国学生中和知识分子中的名声,因为对这些人来说,美国人在中国的出现以及美国人在中国政治中的党派偏见,在战后这个时期造成了种种煽动性的问题。^④当然,共产党人早就把胡适划为帝国主义利益的奴才

① 关于胡适在此次大会中的作用见《白皮书》,846,854 及 907 页。

② J. 莱顿·司徒雷登:《在华五十年记》,193 页。胡适可能对司徒雷登暗示过这个意思;见《白皮书》,846 页。在这点上,有趣的是,在蒋最终决定接受这个职务之前,国民大会授予了总统重要的“紧急应变权”。

③ 1948 年 2 月,当《援华法案》提交到美国国会讨论时,司徒雷登发表的《向中国人民提交的咨文》的原文,见《白皮书》,985—987 页。

④ 有关反美情绪高涨的问题,见瑟斯顿·格里格斯(Thurston Griggs),《在中国的美國人:某些中國人的观点》(“Americans in China: Some Chinese Views”)(华盛顿 D. C. 1948),这是一篇关于 1947 年北平新闻界的概论;多萝西·博格,《美国失去了中国人的善意》(“America Loses Chinese Good Will”),载《远东研究》,18 卷,4 期,37—45 页(1949 年 2 月 23 日)。在战后这几年中,几次特别令人不愉快的事件使美国人的形象在本来就令人忧虑的中美关系表面上更突出了。第一个事件就是有名的“北平强奸案”。据说 1946 年圣诞节前夕,一位北大女生遭到了美国水兵的骚扰,这个事件激起了抗议和游行,持续了 1947 年整个上半年。第二个事件是 1947 年夏派往中国的魏德迈将军率领的使团和国民政府的批评,据信,魏德迈回到美国后把这事说了出来。第三个危机是由于美国援助日本经济复兴的政策,当时的日本经济造成了日本近代史上的重大痛

了。^①1947—1948年,美国似乎越来越成了一个日益不受欢迎的政府的支持者,因而它也与这个政府的缺点联系在一起了,于是,胡适也就普遍被人们与美国人的“帝国主义”阴谋联系在一起了,这点在激进的年轻一代人中表现得尤为突出。正如一位西方观察家在估价自由派的潜在政治作用时所说的那样,受过西方训练的知识分子,例如胡适等人,在正在进行着一场真正革命的中国国内却没有得到人们的充分了解,但在国外他们却得到了人们较好的认识。而且这位作者接着说:“有些在美国颇受人敬重的受过美国教育的学者,在中国学生的眼中却看得很低。”^②用学生们那些直率的话说:胡适的举止言行“像个长着中国人的身子美国人的头的人”,1948年一篇学生写的纪念五四运动29周年的社论就是这么说的,“有些人说,他实际上是位美国驻北平的大使……他已经变了。恕我们有失礼节地说,他再也不是一位资产阶级学者了。他已经成了一名买办学者了。”^③因而,甚至在共产党政权建立之前和官方给胡适一类人定性之前,标签就已在他要被交付的那座特别的炼狱上贴好了。在这些灾难性的年代里,胡适竭力保持着,这在过去他常常用来当做慰藉与力量的源泉以激励他的青年听众们“历史感”的生气。1947年他写道:“我是学历史的人。从历史上来看世界文化的趋向,那民主自由的趋向,是三四百年来的一个最大目标,一个

苦,特别是1948年春、夏二季尤为严重。在这些问题上,胡适都是必须表态的。在第一个问题上,他是要直接卷入的,因为受害人是北大的学生,因而北大就是她的合法保护人。胡适表达了他对学生们的同情,并说他相信美国当局会公正处理这个问题的。((《新民报》[北平],1946年12月31日);CPR:P,232号,3页(1946年12月31日);《新民报》[北平],1947年1月7日;(CPR:P,237号,3页[1947年1月7日])。被告是一个海军下士,法庭证明他有罪,在1月的第一轮审判中判处他十年监禁,6月经海军部复审,澄清了所有控告无罪释放。至于魏德迈的报告,胡适只做了温和的批评。((《和平日报》[南京],1947年9月5日;CPR:N,507号,3页[1947年9月5日])。在关于日本的问题上,胡适竭力为美国的政策作了辩护,竟引起了公众对他的怀疑。他说,没有经济援助,日本人民的沮丧将会使他们靠向共产主义一边;而且,美国也不会允许日本人再用侵略的企图武装起来的。((《新民报》[北平],1948年5月26日;CPR:P,622号,4页[1948年5月26日];《新民报》[南京],1948年5月29日;CPR:N,706号,11页[1948年6月1日])。亦见《中国星期评论》,110卷,1期,26—27页[1948年6月5日],及110卷,2期,59页[1948年6月12日])。

① 见附录C。

② 查里斯·J·坎宁(Charles J. Canning),《中国的自由主义者能做什么?》(“What Can China's Liberals Do?”),《中国星期评论》,109卷,5期,135页(1948年4月3日)。

③ 周华:《胡适与五四运动》,《燕京新闻》[北平,1948年5月3日];CPR:P,608号,3—4页(1948年5月10日)。

最明白的方向。最近 30 年的反自由、反民主的集团专制的潮流,在我个人看来,不过是一个小小的波折,一个小小的逆流。我们可以不必因为中间起了这 30 年的逆流,就抹煞那三百年的民主大潮流,大方向。”^①不久他又著文说:“我们中国人在今日必须认清世界文化的大趋势,我们必须选定我们自己应该走的方向。只有自由可以解放我们民族的精神,只有民主政治可以团结全民族的力量来解决全民族的困难,只有自由民主可以给我们培养成一个有人味的文明社会。”^②

但事件的发展迅速超越了胡适的历史感。设计解放多才多艺的中国人民的途径,解释他们将在其中生活的民主制度,这两项任务便落在别人的身上了——此时,毛泽东提出了他的“新民主主义”。到 1948 年秋,国民党的事业沦丧了,至少在中国北方是如此。10—11 月,共产党人把国民党最后的一点兵力赶出了满洲。12 月,北方的各个城市不过就是国民党的一个个孤立的兵营而已,不断高涨的革命潮流眼看就要把它们吞没了。12 月 15 日,胡适乘总司令亲自派遣的飞机离开了陷入重围的北平城,遗下了他的私人图书馆,许许多多手稿信件,一部分日记,以及其他令人能忆念起过去的东西——人们也可以推测说,留下了破灭希望的斑斑残迹。几天以后,准确地说是 12 月 17 日,在他 57 岁生日的时候,他在南京拜会了美国大使司徒雷登。这两位多年的朋友站在一起,回顾着 20 年代早期的情景,那时胡适是北大的年轻教授,而司徒雷登则是新创办的燕京大学第一位校长——对他们两人来说,那是幸福愉快的日子。司徒雷登向美国国务卿报告说:

与胡的谈话是令人悲哀的,因为他以要忠实于蒋氏政府的企图表明,他是具有爱国主义理想的最好典型。胡认为,共产主义是非常不宽容和不能容忍的,在其思想灌输中是非常凶暴的,而且在中国强行其独裁统治中也是极为冷酷无情的。所以,尽管蒋介石有他的缺点,他也是应当得到支持的,因为只有他看到了这点并且与之进行了不妥协的斗争,因为在国民党的领导人

① 《眼前世界文化的趋向》,11 页。

② 胡适:《我们必须选择我们的方向》,17 页。

中也几乎只有他没有染上贪婪的习气或中国官场上其他典型的罪恶……看在我们多年的友谊上,当他让我告诉他应该向蒋总统说些什么,比如他已决定放弃学术生涯要为国尽职,他又该怎样做的时候,他的眼里噙着泪水。我告诉他,蒋氏政府的主要弱点是道德问题而不是军事问题,在这点上说,军队丧失了战斗的精神,人民对于政府为他们提供生计的能力,以及要求他们为之忍受痛苦的事业都失去了信心。在这种情况下美国是无能为力的。我曾屡次劝诫蒋总统,取得舆论的支持是头等重要的事,但是未能奏效。我不知道在另一场有关自由与民主问题的“新思潮运动”或“文学革命”中,胡适是否还可像30多年前那样取得辉煌的成功。他说,他痛悔抗战胜利之后这些年他没把[他的]才能用在这方面,而是像他过去做的那样自私地又埋头于他所感兴趣的学术活动了。^①

不难相信,胡适的确是被他在1948年冬天所看到的那个政治与军事失败的景象弄得痛苦沮丧了。但是,胡适所表示的要献身于国民党人事业的决心,也不能看得过于重要。就在他与司徒雷登大使谈话的前几个星期,他就曾又一次谢绝接受行政院长之职,这个职务原由翁文灏担任,而在那场他本以为可以稳定政权的币制改革的灾难性的失败之后,他被解除了这个职务。据报道,胡适谢绝这个职务的理由是,一个不能使自己的书桌井然有序的学者是没有权力管理一个政府的。12月底,胡适又一次谢绝了要他到政府来作外交部长的邀请。^②

1949年4月初,在上海战役正式开始之前几个星期,胡适又一次乘船离开了这座他在此出生的城市,这座大约40年前他从这里出发到

^① 《白皮书》,898—899页。司徒雷登大使还向国务卿透露说:“这篇长篇评论是为一旦组成了联合政府,讨论我们的对华政策时准备的背景材料。如果共产党开始取得统治……也有必要让他们在开国之初由于他们本身的局限性而采取容忍的方针。这无疑只是暂时的权宜之计,但在这个时期中,他们自己的思想体系与更为自由些的思想之间的相互作用可能会产生些永久性的影响。”这是一种痴心妄想。那时,共产党在建国中的巨大胜利粉碎了他们认为是参加联合政府权宜之计的任何希望。即使情况果如他们所料,不仅很难想像胡适想在一个政府中尽职,也很难想像共产党人会容忍他的存在。

^② 《中国星期评论》,112卷,1期,18页(1948年12月4日)。

大洋彼岸的那个巨大世界中去冒险的城市,这座多少年中他屡屡告别然而又总会回来的城市。这次他再也不会回来了。

共产党的胜利使胡适感到震惊。国民党人把他们的得胜的敌人说成是苏联帝国主义的毫无头脑的代理人,胡适觉得接受这样一个形象毫无困难,而且,他甚至情愿利用他的特殊地位在1950年10月的《外交季刊》(*Foreign Affairs*)上发表一篇题为《斯大林大战略中的中国》(*China in Stalin's Grand Strategy*)的论文,传播这种观点。^①在胡适的眼里,在最后的危机中,美国拒绝给蒋介石无条件的和无限制的支持,是对历史的友谊和正义的严重背叛。在回顾了庞修斯·比拉多(Pontius Pilate)的沐浴仪式后,^②胡适以一种特殊的口吻说,“对于被推翻的中国,美国并不是清白无辜的”。然而,就绝大多数情况而言,胡适对50年代初期在美国兴起的那场充满敌意的关于“中国问题”的讨论却是非常冷淡的。^③在他半放逐式地在美国度过的九年中,他始终是以一个学者的身份生活的,他一度作过普林斯顿大学葛斯德东方书库的馆长,也曾任在纽约城一套堆满书籍和手稿的公寓中隐居起来,过着文雅而零乱的文字与学术生活。1952—1953年,他到台湾进行了一次短暂的访问,国民党人在大陆的溃败后,此时正在那里安置着自己的生活。1954年,他又一次赴台,出席国大会议,在这次国大会议上,蒋介石连任第二届总统。1958年蒋任命胡适任中央研究院院长之职,

① 这个观点与15年前胡适说共产党人首先是中国人其次才是共产党人的观点比较起来,是饶有趣味的。参看《编辑后记》,《独立评论》,142号,24页(1935年3月17日)。

② J. 莱顿·司徒雷登:《在华50年记》。

③ 见查理斯·沃顿贝克(Charles Wertenbaker)和菲利普·霍顿(Philip Horton),《中国的游说议员》(*The China Lobby*),载《通讯者》,6卷,8期,9页(1952年4月15日,29日)。在此,胡适被说成是蒋介石“信任的关于美国发展情况的情报提供者”和由纽约各个对中国问题有兴趣的团体举行的讨论会的非定期参加人(6卷,9期,4、7页)。但他与“游说议员”的关系却未予确切说明。然而,他的一些朋友却在这篇文章中占有突出的地位。陈之迈,中国大使馆的公使参赞,过去也是《独立评论》的定期撰稿人,在这篇文章中他是一个颇令人讨厌的恶棍;蒋廷黻,中国驻联合国代表,被控利用职权为“游说议员”输送现金——几星期后蒋断然否认了这个控告(见他致编辑的信,《通讯者》,6卷,12期,3—4页[1952年6月10日]);在美国纽约斯卡斯代尔过流亡生活的宋子文,在此文中被说成是卷入争论的主要一方。在1951年4月的一次题为《怎样认识美中关系迅速恶化的10年》的演讲中,胡适声明,他不同意这些中国游说议员们的主要论点,即认为“中国丢失”给共产党主要归因于共产主义者对美国国务院的颠覆活动;相反,胡适认为国民党衰落的原因主要是中国在物质上和心理上都不能在完全合作的关系中适应它作为四强之一应当承担的地位。

这次他默许了蒋的愿望。4月,他回到这座岛上,一方面为改进台湾的科学教育设施,另一方面为促进中美的学术合作而尽力工作,此时生命留给他的只有四年时间了。

在这最后的岁月中,胡适毫无疑问地成了“自由”中国最惹人瞩目的知识分子点缀,台湾的五四文化运动的那代人中最有威望的幸存者,他的形象能把人们带回到那充满希望的20年代。他以他那习惯性的风度、文雅和幽默,扮演了这个角色。但他只能重述他在以前无数场合中说过的东西。他只能煽动那旧日敌对的余烬,^①却不能燃起能温暖台湾青年一代知识分子心灵的火焰。这并不是因为早期时代的战斗早已取得了胜利:有些人还在嘲弄胡适关于现代文明精神至上的幻想;需要提醒国民党政府必须要容忍合法异见的原因还是很多的;而且激发起“易卜生主义”的精神和强调独立思想的重要性的理由也是存在的。但是,为了支持这种人们熟悉的和热爱的事业,胡适又进入了论坛,却总让人有点时代错误感。^②他像往常一样得到了某些人的尊重,他也像往常那样遭到了一些人的谴责;但在绝大部分的情况下他是被人们忽视了。他是个外围人物,尽管他有卓越的成就。甚至连1955年共产党人以审慎的透彻和广泛发动知识分子的智慧进行的那些否定他的生平和著作的细心周到的运动,也没有使他显露某种英雄的本色,或给他披上一件殉难者的外衣。^③

现在他是一个老人了,身体虚弱而且每况愈下。他的心脏正在日益衰竭。1962年2月24日傍晚,死亡迅速而又仁慈地降临到他的身上。在主持完一次接纳新选出的中央研究院院士的会议后,当他正与

① 关于这点的最有趣的例证是1958年胡适返回台湾以前不久出版的一本题为《胡适与国运》的小册子,书中猛烈攻击了胡适在否定中国传统价值中所起的作用。这本书是匿名出版的。后经政府调查,该书出自几个人之手,其中一人为徐子明,威斯康星大学毕业生,在北大时是胡适的同事,那时年已七旬,在这本小书中所表达的观点,参阅以下第十章。

② 1949年,胡适是双周刊杂志《自由中国》的创办人之一,50年代该杂志是台湾、香港自由主义思想家的思想阵地,而且该杂志还常被当成台湾愿意容忍批评的证明。然而,1960年夏末,该杂志的编辑雷震,以不充分的叛国罪被指控而遭到逮捕,判处十年有期徒刑,剥夺了公民权,而他本人一度曾是总司令的心腹。雷被控很多年前就与共产党人有联系;但真正的问题是,雷以及其他一些与《自由中国》有关系的人越来越倾向于把他们想建立一个反对党的要求与如下一些建议联系起来:在本省政治中,应让台湾人起更大的作用。雷被捕时,胡适正在国外,他回到台湾后对此事表示过抗议——但只是非公开的抗议,抗议的调子很低,而且没任何结果。

③ 参阅附录C《关于共产党人对胡适批判》的简短叙述。

他的客人们告别的时候,胡适倒了下去,死于心脏病。在他生命的最后几个小时陪伴着他的,有他的好朋友,有学者,有因为他曾经做过什么而赞赏他的人,也可能还有因为他曾经打算做什么而赞赏他的人。胡适的葬礼是很隆重的,尽管这个葬礼的传统情调可能比他期望的更为浓烈。国立北京大学和中华民国的旗帜覆盖在他的棺槨上,蒋介石本人站在无数哀悼者之前向他致以最后的敬意。他的墓地在台北以东十余英里处的南港,俯瞰着中央研究院那一座座低矮、绵延的建筑物。在台湾北方这葱绿崎岖的山丘之中,在这样一个与他孩童时很熟悉的安徽山区乡村有些相似的环境中,正是胡适的安息之地。一个从70年前那个在精神和习惯上都十分久远的时代开始的生命,就这样匆匆地结束了,但胡适的生命旅程应该是以几个世纪,而不是只以几个十年来衡量的。

第十章 中国的文艺复兴、中国的自由主义与中国的革命

在 1928 年 3 月第一期《新月》杂志上发表了一篇表达这个新刊物创办人思想的社论，篇首有两句英文的用做文学性装饰的话。第一句话取自《创世纪》：“上帝说要有光，就有了光。”第二句是引用雪莱的诗：“冬天已经来了，春天还会远么？”这里看到的这两句话：启蒙与再生，最生动地表达出了这些人的倾向，或他们事业的特征。这正是中国文艺复兴的精神。

大致回顾一下胡适的思想与愿望的记录，也许，人们更可能想到的是欧洲的启蒙运动，而不是欧洲的文艺复兴。的确，如果能把 20 年代和 30 年代的中国自由主义者们说成是一个统一团体的话，部分原因是由于这个受过西方教育的学者、教育家、时事评论家，以及专门人员的小团体，有意无意地在一定程度上反映了启蒙运动某些富有特色的思想，而其所拥护的也只是那个时代的某些价值准则。在彼得·盖伊（Peter Gay）精巧地为欧洲哲学家所描绘的“集体肖像”中，很容易看出抗战前几十年中国自由主义者们的形象。正如盖伊描写的那样，启蒙时代的哲学家，“就其信念和训练素养来说都是世界主义的。就像古代斯多噶派那样，他们总是把人类的利益看得高于国家或氏族的利益”。而且，“这个时代典型的哲学家……是一个有教养的人，一个值得尊敬的学者和一个科学的业余爱好者……几乎没有笨嘴拙舌的人，一般总是些超级的能言善辩之徒。”对此他又进一步进行了比较。他说，“这样的哲人只能在中兴起来”，“而且事实上那时的典型哲学家都是

杰出的,敢于挑战的,不可更改的城市性的……城市精神中最好的东西——实验的,易变的,不虔诚的——在这些哲学家中是根深蒂固的”。^①

不仅仅在人格和思想作风这些问题上可以把 20 世纪的“开明”中国人比做 18 世纪欧洲的那些提供启蒙食粮的人,在他们思想所关心的对象上也是如此。就像欧洲启蒙运动的那些伟大人物一样,胡适这一代的中国自由主义者也倾向于作历史学家——这并不是就狭窄的专门意义而言,而是就他们的一般倾向而言的,他们都想根据过去来建立对现代的理解,而且,他们也都想沿着历史前进的步伐找到他们自己的位置。他们也对思想状况有特殊兴趣,把它看做是评价任何时代的关键因素。盖伊写道:“无论启蒙时代的历史学家们研究哪一种历史,他们总是把他们的注意力集中在哲学派别的兴衰上,集中在批评的命运上。”^②甚至,在他们的偏见上也有一种共同的成分。盖伊把它看做是启蒙运动理性中一种有缺陷的傲慢自大风格,在中国自由主义者的自我意识的“坚韧顽强”中也能找到它的反映:“他们从未完全放弃过那种令现实主义者们迷惑的不可更改的、最为顽固的幻觉——即他们自己是没有错误观念的幻觉。”^③

然而,即使是最有见解的类比,也有其局限性。尽管他们对怀疑主义的批判作用有共同的理解,他们都具有城市性和世界主义,以及都充满自信,但只根据欧洲启蒙运动是不能充分认识从事中国文艺复兴运动的那些人的。人们第一个要碰到的限制条件,当然也是最显然的限制条件,就是 18 世纪的欧洲和 20 世纪前半叶的中国是大不相同的。启蒙哲学家所进入的是一个与他们的目标十分相宜的环境,而他们的中国模仿者却没有这么好的命运。盖伊告诉我们,启蒙哲学家们“向之进道的欧洲,是一个已做好了一半准备来听他们讲道的欧洲……他们所在进行的战争是一场在他们参战之前已取得了一半胜利的战斗。”^④

① 彼得·盖伊:《启蒙运动:一项解释,现代异教的兴起》(*The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*)(纽约,1967),13—16 页。

② 同上书,34 页。

③ 同上书,27 页。

④ 同上书,21—23 页。

就二三十年代自由主义的中国知识分子来说,这个精妙的判断却是不适用的。当他们应征从理性的和有条件的变革方面进行战斗的时候,这场战斗的最终结果还是完全没什么把握的,当他们在五四时代精神的鼓舞下勇猛向前的时候,他们所寻求的胜利很近了,然而,当他们退却的时候,胜利却又随之远去。一个世代以后,死亡、变节把他们的队伍缩小了。

当然,这并不是说中国人没有倾听呼唤变革之声的准备。使中国的文艺复兴与启蒙运动分开来的正是那场变革的本质特征——它的向度和目标,以及中国的文艺复兴得以出现所必须要偿付的代价。在这些问题上,存在着激烈的意见分歧,只是在这场变革发起人的队伍中存在着表面上的一致看法,中国的传统文化不适于在一个变化了的世界中生存,或者说,也不适于保证这个国家本身的生存。人们一致承认的是,中国必须是“现代的”。但是,在关于“传统文化”的解释上,则几乎不存在什么一致的意见——究竟是广义地还是狭义地解释这个词呢?究竟是只清除一些残枝枯木呢,还是连枝带叶地把传统全部铲除呢?在关于那个中国之外的而中国人又应与之协调统一的世界的不断变化的本质,也没有什么一致的看法——究竟这是对人类解放的保证呢?还是使人类陷入一个新的经济上、政治上或精神上的暴政的威胁呢?最后,在关于“现代性”的意义上也没有什么一致意见——究竟是照国家的力量还是照个人的尊严来解释这个词呢?究竟怎样平衡这些互相对抗的价值呢?只有胡适和他的一些自由主义的朋友,只有他们这些为解放批判的精神、解放个人,和以更广泛的人类进步的水平来对照中国问题而奋斗的人,才有意于使现代化与启蒙等同起来。

在另一个甚至更为重要的方面,启蒙运动也是与中国的文艺复兴完全不同的。尽管启蒙哲学家们有意无意地开创了一个革命的时代,但是启蒙运动的伟大事业却部分地是为了使其许多本质上仍可看做是一种令人羡慕的结构重新焕发光彩。在这方面,启蒙运动就是一种在精神上与儒家社会不时发生的伟大改革运动更相接近而不同于由中国自由主义者所发起的后儒家文艺复兴的事业。对启蒙哲学家和对儒家改革家来说,古典的古代社会始终是灵感之源,用彼得·盖伊

那巧妙的话说,是“有益的和受人热爱的过去。”^①相反,受到启蒙的中国五四时代的知识分子却卷入了由于一场革命而带来的情感和理性的危机之中,部分地是由于信念,部分地是由于环境,他们不得不割断他们与中国古典传统的关系,割断与他们自己的大部分历史的联系。当这些中国的自由主义者在他们有意破坏的,或随着其他传统大厦支柱在他们的重压下遭到破坏而坍塌下来的制度和信仰的残砖碎瓦中择路而行时,他们几乎没发现什么要营救出来的东西。虽然他们也是有历史思想的,但他们却想在人类进步的世界规模上找到他们的地位。当然,启蒙哲学家们也是如此——但他们却并没感到非要严格地在对普遍人类是合乎自然的东西与仅对欧洲人是合乎自然的东西之间做出区分。因而,启蒙哲学家们由于他们的世界主义而始终是本质上的西方人,而中国的自由主义者则只是些西方化的人,尽管这个名称不时令人怨恨;而且,虽然启蒙哲学家们没有意识到他们是早期现代人,而他们的中国模仿者则是些自我意识到的现代化的人。

除了启蒙运动外,欧洲的文艺复兴也提供了一种五四时代的知识分子们有意识地加以利用的灵感。再生主题就像贯穿在这些年文学中的一根银线,尽管其号召力主要是情感的而不是分析的。与他许多的同代人比起来,胡适是更为小心地在一种严格的历史联系上来使用文艺复兴这个词的,因为他赋予了这个词以特别的意义。作为一个实用主义者,他信奉的信念是,新的东西只有把它移植到一种活的历史经验上时,它才能繁盛起来。不是由于受某种持久的对中国过去的任何一部分的热爱之情的激励,而是由于受对应该代替它的那种东西的生存的关心的鼓励,胡适竭力要从中国那丰厚的历史遗产中精选出他认为将会与他希望在中国形成的现代观念完全一致的成分。他认为,未来决不是以一种与过去的决裂来出现的,而应该是以对过去的诺言的实现而出现的,这个信念激励着他在中国的现代经验与欧洲的文艺复兴之间找到了数量众多的相似之处。1933年,他写道中国的文艺复兴是一场“为了推动一种用人民的活语言的新文学去取代旧古典文学的有意识的运动”;“一场有

① 彼得·盖伊:《启蒙运动:一项解释,现代异教的兴起》(纽约,1967)一卷,书中各处。

意识的反抗传统文化中许多思想习俗的运动,和一场有意识的把个体的男女从传统力量的束缚中解放出来的运动”;“一场理性反对传统,自由反对权威,以及颂扬生活与人的价值与反抗对它们的压制的运动”。胡适的结论是:“最后,非常奇异的是,这场新的运动却是由那些懂得他们的文化遗产而且试图用新的现代历史批评和探索的方法来研究这个遗产的人来领导的。在这个意义上说,它也是一场人文主义运动。”因而,胡适得出的是充满信心的论断,中国的文艺复兴的“目标和前途就是一个古老民族和古老文明再生”^①。

但是,正是因为到最后这一点上,即胡适的正确的正确与否才是值得人们讨论的。使中国的文艺复兴的精神与启蒙运动的精神区别开来的这种与过去分裂的意识,对于中国人把欧洲的文艺复兴作为他们的模式也起着限制的作用。“一个古老民族的新生”的确是胡适所寻求的目标,但这个目标不是通过任何实际意义上的古老文明的再生来实现的,而是通过创造一种新文明来实现的。他早期对于欧洲文艺复兴思想的理解所强调的就是这个概念。他在1917年的日记中写道,“文艺复兴”这个词,旧译“文艺复兴时代”,“吾谓文艺复兴不足以尽之,不如直译原意也”。因而,胡适认为应译为“再生时代”,字面的意义是“再出生一次的时代”^②。自他返国后那一刻起,他就投身到把新思想、新文化、个人与社会责任之新精神介绍到中国这一伟大任务之中了。虽然他在气质上和思想上对暴力的变革十分厌恶,尽管他持久的希望是明智的保存而不是无区别的破坏,但是,正如以前所论,他那“重新估定一切价值”的主张,正是全盘从过去解放出来的宣言。

于是,我们看到,在胡适的思想中以及在中国自由主义的一般倾向中,否定过去是一个普遍性的因素,它与五四时期的激进主义构成

① 《中国的文艺复兴》,44页。

② 《日记》,1155—1156页。这是由于胡阅读了伊迪斯·西奇尔(Edith Sichel)《文艺复兴》一书受到启发而提出的观点,这本书是家庭大学现代知识丛书(纽约与伦敦,1915年),1917年6月胡适从门关(Portal N. D)穿加拿大落基山到文苦瓦(Vancouver),在火车上消磨时间读过此书。他主要阅读了文艺复兴的文学运动。但西奇尔女士对文艺复兴的如下描写肯定也引起了他的兴趣“似乎,这个时代再造出的人类比以前更光荣了,用赤裸的毫不害羞的身子,和那未曾受到束缚损坏的强健臂膀,指向了生命和光明。”(7页)她向这个时代的消逝表示敬意的那段话肯定也吸引过他:“但是,生存过的东西不会白白生存的。从那个伟大创造时期的混乱的衰败以来涌现出的,正是最初未被人们认识到的新生的现代世界的精神——批判和科学的精神。”(162页)。

了最密切的联系。那些把降临到中国头上的不幸命运解释为是由于抛弃了传统价值和美德的人们对自由主义观点进行攻击的原因正在于此。在这些批评者当中,最重要的人物就是胡适在 20—30 年代常常向其政治学识提出挑战的蒋介石总司令。蒋介石对于自由主义观点的批评简明地表达出了一种曾有助于削弱自由主义事业的保守派意识。在写于 1940 年初的《中国之命运》中,蒋论述说:

“五四”以后,自由主义[民主]与共产主义的思想,流行国内。他们对于中国文化都是只求其变而不知其常的。他们对于西洋文化,都是只仿其形迹,而不求其精义以裨益中国的国计民生的。致使一般文人学子[即传统士绅阶层的子遗],丧失了自尊与自信。其流风之所至,一般人以为西洋的一切都是的,而中国的一切都不是的……[自由主义者的]思想也能流行一时,他们的主张,也能鼓动民众。但是他们的思想和主张,在客观上是与我民族的心理和性情,根本不能相应的……至于自由主义与共产主义之争,则不外英美思想与苏俄思想的对立。这些学说和政论,不仅不切于中国的国计民生,违反了中国固有的文化精神,而且根本上忘记了他是一个中国人,失去了要为中国而学亦要为中国而用的立场。其结果,他们的效用,不过使中国的文化陷溺于支离破碎的风气。在这种风气之下,帝国主义者文化侵略才易于实施。^①

1958 年,胡适返回台湾的时候,那里迎接他的也是这样的批评,但却更具有人身攻击的意图,在口气上也更具有辱骂的性质——这显然是因为战后降临到保守派事业上的灾难所致。1958 年春天,一本薄薄的匿名小册子神秘地出现在台北的书摊上,名为《胡适与国运》。书中所表达的下列思想是很典型的:“胡适……靠着摧毁了民族的思想打开了我们的边境并让共匪把中国的大片领土拱手交给俄国大鼻子作个卫星国……虽然没什么别的武器,但他用他的笔和几句外国话就能

① 蒋介石:《中国之命运》,附有菲利普·贾菲(Philip Jaffe)注解(伦敦,1947),98—100 页。

在三四十年这段很短的时间内……就把事情弄到了这步田地,以致我黄帝子孙将会很快从地球上消失,连点痕迹也留不下。”^①

尽管在意识形态上和政治动机上有着巨大的分歧,但在对自由主义观点和对胡适在思想改革运动中的作用所作的这种评价,却与共产党在 50 年代对胡适的批判意见极为相似。在共产党对他的抨击中,胡适被谴责为是一个“文化买办”和“扼杀我们的文化和思想基础的帮凶”。^② 到 50 年代的时候,中国共产党人早已把五四时代的世界主义远远抛在他们身后了。四分之一世纪的动乱之后所留下来的并不是陈独秀那彻底的对传统观念的攻击,而是一块也许在李大钊的思想^③中就已预示出来,之后又经那些充满危险的离乡背井的年代而滋生繁盛起来的文化民族主义招牌。胜利的北京政权可以把一种外国的学说作为其思想的启示,而且也能对这个外国教义的外国预言家们表示诚敬的效忠。但是,共产党人也像国民党人一样接受不了这种意见:中国的过去之所以有用,主要是可作为一种反面的例证。1939 年毛泽东就说过:“中国是一个伟大的民族国家……地广人众,历史悠久而又富于革命传统和优秀遗产的国家。”^④ 不过,共产党人是把他们的思想动机与早就兴盛起来的“民众”文化联系在一起的——他们断言——这是一种处在中华帝国的“封建”文化之下未被人们认识到的或被人蔑视的文化,^⑤ 而国民党则是把其文化民族主义建在被推翻了的儒学价值和消失了的王朝的贵族文化基础之上的。具有讽刺意味的是,以他们发现的可作为忠诚之选择中心的可敬传统来说,中国共产党人倒是应当重重地酬谢胡适 20—30 年代曾在其中起过相当重要作用的“整理国故”的工作。因为正是由于胡适对中国历史成就的不倦探索,可能才减轻了那种对文化创造的曲解。是他首先提出,在表面传统之下,存在着一种比儒家传统本身具有更大历史意义的被掩盖着的

① 朱抗寒:《请看空前的胡适博士和我怎样佩服他的理由》,载《胡适与国运》(台北,1958),11—12 页。

② 天津《进步日报》,1951 年 12 月 27 日;《当前背景》(Current Background),167 号(1952 年 3 月 25 日)。

③ 迈斯纳:《李大钊》,263 页。

④ 毛泽东:《中国革命和中国共产党》,《毛泽东选集》,2 卷,307 页(北京,1965)。

⑤ J. R. 列文森:《儒教中国及其现代命运》,1 卷,134—145 页。

传统。即使共产党人认识到了他们蒙受了胡适的恩典,他们也只是用辱骂来回报这个恩典,斥责他是美国文化帝国主义的代理人、中国文化的叛徒。

倘若十分轻易地把结论只归纳为“文化叛逆”这样一个定论的话,那么,我们从对中国自由主义观点的研究中也就所得甚微了,但事实却迥然不同。尽管自由主义观点中有反传统主义倾向,尽管使胡适执着地反对他那个时代的官方民族主义的正是世界主义,尽管他所赞美的东西大部分都是西方的,但胡适从未忘记过,他是一个中国人;他也从未放弃过这样一种信念,他那些特别的“外国理论”对他的人民将会是有益的。虽然他对于中国之疾病的诊断几乎在每一细节上都与最热烈的自称为民族主义者们的诊断不同,但他也与他们一样积极为这个病人的康复寻求救治良方。使胡适与民族主义的保守派的实践者和激进派的实践者区别开来的,并不是他本人对中国命运的漠不关心;然而我们必须承认,他的观点中那种冷静的理性可能会被人们误解为漠不关心的,而且通常也确是这样被人理解的。能觉察到对中国自由主义者存在着一种敌意,特别是从激进的左派方面表现出的那种敌意的人,自然会想起肖伯纳关于革命社会主义者对费边派的反应所作的幽默评论,而费边派的思想风格正是胡适十分敬慕的。肖写道:“我们对于实际建议和批评的偏爱,我们对所有同情工人阶级抱负的一般性论述的不耐烦,更不要说我们那先把我们的论敌谴责为人类的敌人再对他们加以嘲弄的方式了,它们把一些热心而雄辩的社会主义者从我们当中排除出去了,在有些人看来,甚至在社会主义者据之发动斗争的痛苦面前表现出一般的冷静都是冷酷无情的和愤世嫉俗的。”^①

使胡适与他许许多多同代人发生分裂的,就是在怎样最好地保证中国作为一个国家和作为一种文化生存下去的问题上所发生的不可调和的观念分歧。胡适思想中的每一个方面都染上了这个分歧的特色。然而,对中国自由主义思想史最为重要的也正是这种分歧对胡适认识政治

^① 《费边派宣传册 41 号》(Fabian Tract No. 41),引自 A. M. 麦克布莱亚(A. M. McBriar)《费边社会主义与英国政治,1884—1918》(Fabian Socialism and English Politics, 1884—1918)(英国,剑桥,1962),12 页。

和政治的过程所造成的影响。因为他的成就中颇为显著的地方也正是他断言了“现代”政治理论与个人尊严和思想独立的价值准则的一致性，在他看来，这两方面是民族与文化复兴的必不可少的组成部分。

初看起来，这种断言也许是毫无根据的。尽管他一直坚持说，他终生所珍视的是“作为一种有教养者的公民责任的无偏见之政治兴趣”，^①但这仍不难把他对“政治”问题的一贯轻蔑和对“政治”行为的狭隘限定看做是他厌恶政治的标志，而导致他对他那个时代的政治要求和政治机会做出了错误判断的，也正是他对政治的厌恶。有一种通常的说法是，在中国，自由主义既不是一种起作用的政治观念体系，也不是一种政治行为的指导——或用胡适在指责乌托邦无政府主义者时的话说，自由主义“并不提供起始点”。人们也一直把胡适和自由主义者谴责为过于重视通过严格的理智分析以对“问题”做出解释，而对他们那个时代更重要和更朦胧不清的问题却不敏感的思想上的杰出人物。有人更进一步指出，从对中国的苦难的确实程度的认识和提出一种适合中国所需的适宜改革方案来看，自由主义者被他们偏爱处理“特殊的”和“具体的”问题弄得失去了判断力。也有人解释说，自由主义者对待政治运动的态度，反映了对“群众”的深刻怀疑和对普通人民的思想上的反复无常的轻蔑。因而竟有人提出，由胡适和约翰·杜威倡导的渐进改革方案“既不是保守的，也不是激进的，而主要是与中国社会的总危机完全不相关的”。^② 而且还有人指出，由于没有与群众取得联系，这些西方化的自由主义知识分子放弃了“他们在道德上和政治上的领导，并且由于放弃了参与权而推动了独裁统治在中国的兴起。”^③在自由主义的救治中国的药方中存在的这种普遍的只抓枝节问题的意识，早在30年代初就有人在一篇尖刻的评论中很有说服力地指出来了：胡适“没有一处搔着痒处”^④。

这些都是些严肃的批评，因为它们触到了自由主义观点的痛处。对于由自由主义者们不愿意参与政治活动而造成的问题和对中国现

① 《口述史》，42页。

② 迈斯纳：《李大钊》，107—108页。

③ 汪一驹：《中国的知识分子与西方》，420—421、502—503页。

④ 叶青：《胡适批判》（上海，1933），863页。

状的分析中存在的种种缺点,我们随后就将讨论。但首先应通过对胡适及其小圈子中的人对于政治生活本质的新的理解所做出的贡献进行的评价,来廓清这个研究领域。

伯纳德·克里克(Bernard Crick)说过:“政治是自由人的公共行为。自由是人们公共行为以外的秘密。”^①最简单地来说,这里所说的这种区分是一个自希腊城邦衰落以来一直最令西方政治思想家们感到困惑的问题,即确定如下两类事情之间的关系的问题:一方面在与整个社会生活有关因而也要服从执掌政治权力者之权限的公共事务的范围内的合法事物,另一方面在个人判断和个人良心命令的范围内所保留的隐私。实际上,在浩如烟海的传统中国政治文献中是没有这种区分的。相反,儒家理论含蓄地否定了公共价值与个人价值进行区分的正当性:假定为是超人所应具有的那种道德品质即为有德的统治者的道德品质,因而推广开来它们也就成了统治有方的国家的公共道德标准。此外,在实践中,任何想“从公共行为中得到个人小天地”的要求,都是抵不住帝国君王那令人畏惧的权威的。经儒学教育出身的官僚-学者,也没有作为个人的地位,只有公理和习俗才能使他躲开他的帝国主人可能强加给他们的要求。而那些在正式的政府权力之外的社会组织和活动的中心——如家族和氏族组织,以及也负有地方政府责任的地方乡绅团体——根据悠久的传统,都被认为是应履行某种与维持帝国秩序完全一致的社会统治责任的。“私忠”,即对氏族的忠诚高于对皇帝的忠诚,或对地方的忠诚高于对皇帝的忠诚,都被说成是对那种秩序的颠覆活动。对于那些儒家的杰出人物来说,在从事政治之外惟一可得到的选择就是退到一种学者的或沉思中的隐居生活;但这显然是一种逃遁的手段,显然是在默认,向在整个世界上无所不在的帝王权威挑战是不可能的。

如果公私之间的区分是政治的基本条件之一的話,那么,儒教中国的政治,虽然它的行政管理成就也是很令人瞩目的,却只应看成是不同于政治制度的东西。本世纪初的改革家的文章至少间接地证实

① 伯纳德·克里克:《为政治辩护》(*In Defence of Politics*)(巴尔的摩,1964),18页。

了这种看似不可能的结论。由于考虑到了现代国家的特征,所以梁启超、严复以及同盟会的宣传家们很快就对公私利益之间的关系问题展开了广泛的讨论。因为,在他们看来,中国要作为一个国家生存下去,有赖于共同的目标意识,而这种意识要求对应该是公共关系的东西比儒家文献做出更清楚的限定。然而,这些早期作者主要关心的一直是公共行为范围的问题;而个人利益的问题对他们来说只是一种逻辑上的必然结果,而不是值得给予系统论述的社会或政治价值问题。个人主义对他们之所以有吸引力,是因为它为“富强”的理想目标——即国家的生存——提供了一种手段。

从强调公共行为到强调自由的转移是由胡适这一代知识分子来实现的——换言之,他们的结论是,估价政治制度不仅应从赋予它们的任务来着眼,也应从维持这些制度的过程来着眼。只有当出现了把政治当做一种过程的意识时,人们才能开始以特定的和有意义的方式来谈论中国的自由主义。正是由于他们对手段而不是对目的的依恋,才使得胡适和他的同辈自由主义者们成了“共和主义者”和“民主主义者”,他们的风范完全不同于设计了辛亥革命,或者后来以此自居的那些人,因为对于那些革命者来说,建国的目标始终是比他们用来实现这个目标的共和手段更重要的。同样,正是由于对手段的这种依恋,才使这些自由主义者对政治制度有了典型的功利主义的和工具主义的观点,而不论这观点是来自杜威还是拉斯基,来自 J. S 穆勒,还是来自其他不易辨出的根源。最后,也正因此,才使他们把个人主义与怀疑主义等同了起来,把个人主义与批判思想的能力等同了起来,其目的就在于这样也许就能使个人绕开强调目的重于手段的哲学。

毫无疑问,潜藏在胡适整个思想体系深处的指导原则就是这种批判的能力,这种思想独立的重要性。对于政治教义的这些基本原则的审视已占了足够多的篇幅了,现在暂时停下来也许是有益的。

首先,胡适认为,世界、自然与环境的运动方式、人类本身都是能够理解的,因为它们可以通过理性来认识。胡适认为,对于人来说,把宇宙秩序凝结在一起的种种机制取得一种永久深化的认识是可能的,因而,一旦宇宙把它的秘密呈现在不断探索的心灵面前,环境也就能用

人的智慧来控制 and 指挥了。胡适深信,人类是有天赋的理性反应能力的,这种能力使人类可以按照自己的目的来改造世界,人类正在日益变得不再是事件和环境的奴仆——也就是说他正在日益成为能把自身所具有的最优秀的才能表现出来的文明的创造者。

胡适断言说,历史只是这种成就的记录,由人类努力创造的种种变革的记录。在胡适看来,历史即使不是严格决定论的,也是有目的的,它的目的就是人类的理性思想能力的实现,以及随之产生的以“科学”与“民主”这些补充性原则为基础的文明的成熟。一般而言,胡适的这些论断主要想表达的就是对思想和信仰的流动要有一种经常的警觉,而且要有根据情况的变化抛弃一种观察“事实”的观点而采用另一种可能证明更为有益之观点的永恒愿望。他还倾向于把民主制度看做是一种心态,看做是科学的容忍和批判精神向政治和社会生活领域的延伸,而不是一种特殊的制度性体制,然而他也并未减低民主制度作为一种防止政治弊病,保证维持充分的政治、社会与思想自由标准之手段的重要性。

这些都是胡适那本质上的乐观主义世界观的组成部分。而且,正是由于这种坚定的乐观主义给了胡适勇气,为解决中国的问题提出了自己的观点,他的看法并不许诺迅即的和特别的结论,而是让人们向前看几个世代,直到中国有了创造和维护一个真正的自由社会的手段为止。在这个意义上,自由对于胡适来说是现代性的先决条件,它与现代性也是同义的。

为了使他自己与他所理解的历史目的结为一体,胡适坚决反对一切阻碍思想自由运动的、无论是古代的还是现代的武断思想权威,反对一切教条和正统观念的主张。他认为,“盲从”和“一致性”是非常明显的罪恶,是进步的真正敌人。他为批判精神的不倦辩护中含有一种作为最终理由的愿望:使中国人能与他们必须要在其中生存的现代社会步调一致,使他们能理解正在中国和世界上发生的种种重大变革的本质,使他们成为自己历史的主人,而不是像在刚刚过去的那个灾难性的世纪中那样只是历史的奴隶。

思想改造是迈向创造一种新的政治与社会秩序的第一步,给思想

改造赋予了这种突出地位的也不止是胡适一个人。虽然“思想是世界上所发生的一切事物的起点”^①这句话是孙逸仙写的,但他表达出来的却是一种深深根植在儒家思想中的观点,因而也始终是一切中国改革家甚至是最激烈的反传统人物的一项或明或暗的原则性观点。的确,也许整个中国革命的经验中最显著的特征,就是在各个不同时期的革命领导人,都关心不断使个人道德品质与种种对终极社会利益的幻想一致起来的问题。梁启超对创造一种“新民”的关心,蒋介石对新生活运动的古代原则的热情,毛泽东欲在文化革命的铁砧上锻造一种革命人格的尝试——所有这些都反映了一种共同的信念,在人们的生活条件改变之前,必须要改造人的思想。

此外,胡适与他们的分歧点并不是对思想改造更为重视,而是对他所鼓动的物质改造的强调。胡适对于新的个体的幻想所表达出来的,是一种中国社会思想传统中从无先例的理想,一种在胡适的激进派极端分子论敌中未曾得到赞同的理想。他所幻想的新的个体是一种批判的、宽容的、创造性的,在思想上自主的个体,一种不断探索着改造他的自然与文化环境以符合他自己那美好目标的个体,因而也是一种不断向更富有的和更满意的生活经验前进的个体。然而,这却是一种与现代自由主义理论的核心很接近的幻想。1911年霍布豪斯(Hobhouse)在他那对“新”自由主义的古典式解释中雄辩地说过:“自由主义是一种信仰,这种信仰认为社会是能够安全地建立在这种自我指导的人格力量基础之上的,只有在这个基础之上才能建立一个真正的社会,而且经过如此建立起来的基础是非常深厚的和广泛的,以致我们可以无限制地扩大这个建筑。这样自由也就不是作为一种社会必要的重要个人权力。自由的基础不是A可以不受B干涉的权利,而是B把A作为一个理性的人来对待的责任……自由的作用正是理性秩序的应用。自由正是对理性、想像和社会感情的呼声敞开了大门;而且如果对这类呼声没有这种反应的话,也就无法保证社会的进步。”^②很可能,胡适在康奈尔和哥伦比亚大学的那些年中就在某些方面接触过这

① 孙逸仙:《一个中国革命家的回忆录》,7章。

② L. T. 霍布豪斯:《自由主义》(伦敦,1911),123页。

种论述。无论如何,他在杜威那里就发现过把自由主义说成是一种心态,一种有助于维护民主社会结构的思想训练的类似倾向。正如人们可能会想到的那样,杜威对自由主义的能动潜力是特别重视的。对他来说,自由主义的思想习惯本身就是理解社会变革的关键,“作为一种社会哲学,‘自由主义’贯穿的领域很广,一方面,它包括一种朦胧模糊的思想倾向——通常称做向前看的思想倾向,另一方面,它又包括一种关于社会行为的目的和方法的明确信条”。第一种思想倾向过于模糊以至它不能提供任何可靠的行为指导;第二种倾向又十分具体和确切以至会造成武断,所以都不是自由主义的思想。作为一种实验方法的自由主义是以对社会愿望和实际条件的正确见解为基础的,因而它可以避免这种二难境地。

自由主义意味着,把科学的思想习惯运用到社会事务之中。^①

这段论述把胡适的自由主义——或按他更巧妙的说法是“民主主义”——概念的实质完全体现出来了。而且这也可使我们看到胡适对于政治的认识的最根本的一个方面:政治不能脱离具体的关系,或换句话说,政治不仅要包括政治的制度和过程,而且要包括这些制度要在其中存在和这些过程要在其中运行的社会与文化环境。在此,某种微妙的连续性又一次使这位当代的反传统观念的人与他所竭力反对的传统联系起来了。儒家社会理论的基本假定是,人民对于政治的反应要受环境的限制:因而,创造出一种允许人民按自己的善良社会本能生活的道德环境正是儒家君王的责任。但是,这种类似之处是靠不住的。过去的儒学家们所特别强调的是物质环境的重要性:孟子说“有恒产者有恒心”^②。相反,中国的自由主义者们的典型特点是强调有助于形成一种自由思想环境的影响:教育、坚持己见的权利、持异议的权利、宽容的必要性。对于胡适和杜威来说,社会与政治制度价值的最终检验,是“它们把每个个体培养成完满个人的程度”^③。胡适与中国的自由主义者们也像杜威那样坚定地反对政府制定这种可能性范围的

① 约翰·杜威:《公正的霍姆兹与自由主义思想》(“Justice Holmes and the Liberal Mind”),引自乔治·雷蒙德·盖格(George Raymond Geiger),《约翰·杜威研究》,171页。

② 《孟子》,《滕公文上》。

③ 约翰·杜威:《哲学的重建》,186页。

主张。政府的工作只是维护有助于个人努力实现其潜力的制度,而不是限定据以判断个人优点和个人美德的标准。因而,胡适和自由主义者们都坚决肯定了个人意见的合法和“离开公共行为之自由”的重要性。胡适为了培养起霍布豪斯所谓的“理性、想像,以及社会感情的呼声”所做的不倦努力,他对于个人意见的最终可靠性的持久信任,以及他对把“忠诚”与“遵奉”等同起来的坚决否定,都充分证明了他作为自由主义理想之代表人物的权利(通常这个权利是人们赋予他的而不是他自己所要求的)。

然而,就自由主义对社会观念的关心和它对个人的兴趣来说,它主要还是一种解决政治问题的方法——也就是说,它是一种引导公共生活的方式。就此而言,胡适这种最大限度地减小“政治”的重要性、严格地限制“政治”问题的范围,并且在他的种种活动和思想联想中始终“超于政治之上”的一贯倾向,究竟意味着什么呢?对很多人来说,这似乎是胡适思想中的一个致命缺陷,最好的评价也只是学究气地超然于“现实”之外,而最坏的评价(如共产党人对这个问题的看法)则是有意模糊和歪曲“现实”。这些批评家相当合理地指出,胡适和他的同辈自由主义者为之贡献了他们那高尚而自愿的忠告的政府,始终是明显接受不了自由派向它们力陈的这些行为标准的,而且,自由主义者如此仰重的“舆论”,对于实现他们期望它所起的监督作用来说,既不是强有力的,也不是很有说服力的。因此,这些自由主义者不仅常常为他们永远的软弱无力而招来自身的痛苦,并且也不可避免地招致了失败——这就是这种观点的结论。

无可争辩的是,在一个几乎只能根据实力来估计力量的时代,胡适和他那个小团体都是些没有实际力量的人。而且,尽管胡适对于中国前途的幻想与大多数理想主义革命者的幻想一样,都超出了中国的现状,但与那些革命者形成鲜明对照的是,胡适始终想依赖这些要被超越的现存制度的运行来实现他的幻想。然而,必须承认,在中国,自由主义只为社会活动提供了微弱的动力;总的来说,虽然它曾暂时吸引了一些思想上的追随者,但它未能激发起对以自由主义(或实用主义)的方式所探索到的那些方法在情感上的信奉,而且,至少在短时期

中,它也未能提供一种充分的方向意识——而这毕竟是随着形势恶化到彻底的混乱与绝望的程度,为中国人所愈益关心的东西。

在这一点上不可避免地还要提出一些疑问。自由主义事业的脆弱和自由主义者本身的软弱,是由于他们误解了某些自由主义学说的基本成分吗?是胡适误传了自由主义的方法,因而使它失去了它本来可能会具有的效用吗?或者,自由主义和自由主义者的软弱是这个信念本身所固有的吗?它是一种也许被遍及中国的特殊状况和自由主义者与之斗争的可怕困难所严重夸大了的缺陷吗?而且,胡适是他自己的信仰的牺牲品呢?还是他的时代的牺牲品呢?最后,如果依据互相排斥的选择不能回答这些疑问的话(似乎很可能是这样),那么,怎样才能它们在它们之间做出公正的论述呢?

正如以前所指出的那样,自由主义可以被看做是对政治问题的一种特定的反应,一种以特别的价值和対这些问题本身的特有看法为基础的反应,也可把自由主义看做是用来解决这些问题的种种过程。从自由主义的观点来看,政治是对种种由于不断地调整利益争端而被假定必然会在社会中存在的冲突进行缓解的过程。在这个看似简单的问题下潜藏着一种微妙的和难以确定的见解,一个由卢梭充分表达出来的似是而非的问题,“因为,如果说个别利益的对立使得社会的建立成为可能,那么,就正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些利益的共同之点,才形成了社会的联系;如果所有这些利益彼此并不具有某些一致之点的话,那么就没有任何社会可以存在了”。^①在产生过卢梭并由卢梭给予了进一步推动的传统中,重大的政治问题——或政治理论家们的重大问题——一直是如何找到各种利益能结合在一起的那个点,即找到共同利益应优先于个别利益的那个点的问题。在一个极为重要的程度上,自由主义的价值仅仅是反映了在寻求确定这个点时的自由主义方法。因而,自由主义者珍重温和节制,因为他习惯于从那些能服从温和解决方法的问题出发来进行思

① J. J. 卢梭:《社会契约论》(*du Contrat Social*),卷2,第1章,载《社会契约:洛克、休姆、卢梭论文集》(*Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*),欧内斯特·巴克爵士为此书写了导论(伦敦:牛津大学出版社,1947),269页。

考,也就是说,问题的解决是通过调解没有根本分歧的利益而实现的。自由主义者珍爱自由,因为在他看来,自由——特别是思想的自由——对于人们找到实现这种调解的理由是最为可靠的。自由主义者珍视法律,或是法律的统治,因为他相信,法律可为组织调解程序提供最令人满意的手段。而且,对自由主义社会价值的热爱,也暗示着相应要接受关于政治问题本质和政治过程运行的自由主义前提。作为一种价值体系的自由主义,在其起源上基本上是经验主义的:自由主义的原则实质上是表述出了以共同的社会和政治经验为基础的期望,表述出了在特定的环境下用特定的手段所可能得到的东西。随着环境的变化,对于通过政治过程所能得到的和应该得到的东西所抱的期望也会发生变化。

在胡适的思想中最重要的是变化的思想。他赞美变化、运动、发展,以及种种制度、思想、抱负的进化。正是由于自由主义这种对社会与思想变化的敏感使胡适相信,自由主义对中国是有益的:中国需要的正是一种能与中国人生活的迅速改变相一致并可为这种变化指出方向的政治制度。但奇怪和不幸的是,自由主义在中国人的思想线索中却给人一种静止的印象,因而胡适也就成了静态的和无生气的理想的代言人。

为什么呢?也许这个问题的答案部分地在于我们已提到过的那种对政治的反感。如果谁想造成变革,他就必须要付出卷入政治的代价,而这正是一个在胡适看来十分昂贵的代价。在他审慎、羞怯地对待政治活动的背后,人们也许能觉察出某种程度的知识分子式的清高,也许,还能觉察到某种不是由于思想而是由于人格风范的胆怯。然而,如果胡适错误地认为政治确是一种冒险和污秽的事业,那么,这也只是自由主义者们普遍所具有的一种偏见,甚至在政治情况比胡适时代的中国好、这个问题不如中国明显的国家中的自由主义者那里,也有这种想法。正如伯纳德·克里克精辟指出的那样,的确有这样一类自由主义者,他“乐于尊重政治的果实而却不爱珍重政治之树”,他“想采摘每一种政治之果——自由、代议政治、政治的诚实、经济的繁荣、普遍的免费教育等等——但却又使自己不与政治有更深的接触”。克里克

又继续写道,还有一种天真的自由主义者,恰如胡适所做的那样,他“过高估计了理性的力量和舆论的粘合力;他低估了政治热情的力量和人们并不总是想要明显对他们有益的东西的反常性。他不喜欢政治党派……他总是倾向于从不断影响有条理的和简单的代议制度的开明舆论来进行思考”。^①也许可以这样推测说,胡适之所以倾向于这种观点,是由于受到了曾决定过他最早的政治认识的思想力量的影响——也就是说,受到了中国革命前十年的那种多少有些过分简单化的共和主义的影响。虽然由于美国的进步主义可对政治腐败进行彻底的谴责,他后来接受了这个主义,也接受了威尔逊的理想主义,但这并未缓解了他的这种倾向。而他与杜威社会哲学的接触,又进一步促成了这种把“政治果实”视做广泛的社会与思想力量的结果,把政治视做改革的受惠者而不是改革之重要力量的倾向。

然而,人们应该记得,胡适对政治思想决不是不关心和不敏感的。除了30年代那短暂而反常的“无为”插曲外,他对强大而有目的的政治是一贯拥护的。胡适写道,对为“[政治]制度的作用所必需的积极力量或势力”的重要性的认识,是“实验主义的”(即杜威的)政治理论中伟大的真知灼见之一,它强调了政治生活中一个“常常被大多数自由主义者和激进主义者们所忽略的”因素。胡适也是用这种口气把政府描绘成“利用有组织的力量或势力来实现明确公共目标的公共力量或公共力量的总和”。胡适所反对的并不是认为政府应该追求“目的”的思想,他所反对的是主张政府追求错误目标,或更坏的是,主张政府把其本身的生存看做是实质上的一个令人满足的目标的思想。而且他所害怕的并不是力量集中在政府的手中,而是对于这个力量的不适当的利用,“一部机器的危险并不在于它所产生的巨大能量,而是在于对这部机器的控制的软弱无力……有了有效的和自觉的民主控制的方法,一部现代政府机器就能极大地增强它的积极效益,而且没有变成专制暴君和独裁统治的危险”^②。

① 伯纳德·克里克:《为政治辩护》,123页。

② 胡适:《作为一种政治概念的工具主义》(“Instrumentalism as a Political Concept”),载《政治学及社会学研究集》(*Studies in Political Science and Sociology*)(费城:宾西法尼亚大学出版社,1941年),4—6页。

胡适的困境就在于对这种政治的潜在性的认识 and 在中国实行“有效的和自觉的民主控制方法”的可能性之间的巨大差距。在某一个水平上说,他的拒绝卷入政治表明,他对于自己能够影响其权力只由武断力量来批准的政府的力量是有着完全现实的估价的。也许,在限定政治的思想与行为的习惯中,他对于环境的重要性是过于敏感了,这是一种由于接触了杜威的思想而得到强化了了的儒家遗传特质。1917年他回到中国后,他发现自己是在一个对他所赞颂的价值准则在本质上是很冷淡的社会环境中,胡适可能也感到了,他不得不尽全力抑制自己,不从政治上的可行性问题着眼来估价当前的需要。如此看来,我们不应把他不愿意卷入政治辩论当成永远厌恶政治的标志,对他来说,不愿意卷入政治辩论仅意味着论辩只涉及在任何特定的时刻所存在的具体状况,而不是在抽象原则上的争论;这点我们也可看成是他想以这种方式保护政治的好名声,希望能为一个更能适合正常政治过程运行的时代和环境做好准备。

然而,在另一个层面上说,胡适的政治态度也反映出他对自由主义理论有一种根本的误解。胡适明确而持久地把政府想像成实现公共目标的工具,但对于这类目的怎样才能由与他的民主倾向相一致的手段来决定,却没有可与之相比的清楚认识。他拥护这样的观点:政府的存在是为它统治的人们的利益服务。但他却从未能在思想上在共同的利益和各种不同的利益以及个人的利益之间做出正确的区分,他也未能接受那种认为利益的多样性对社会组织是非常重要的,并且如果训导得当也是一种政治自由之源的观点。在对一个其内部的“社会联系”似乎早已解体的民族的不幸境况进行了概括研究后,胡适不是毫无理由地倾向于强调他认为一定能使一个分裂的民族团结起来的那种利益的一致性。他把这种倾向建立在这样一种信念的基础上:所有的人都是理性的生物,所以,一旦有了知识,他们都会取得一种共同的认识,一种共同的观念。在胡适那渐进主义的温和的改革方案中,存在着一种内在的假定——思想、社会、政治复兴(顺序如此)的手段和终极目的是会被一切具有善良愿望和真诚目的人所接受的:其手段是对思想前提、社会格局以及政治形式和习俗进行自觉的和非强制的改

造;其目标是创造一个思想上解放的社会,这个社会容忍变革,有进步的能力,在其社会和政治制度中存在着必要的和不可避免的民主。

胡适的这种偏见不仅使他错误判断了他在中国身处其中的那种形势,而且使他过高估计了自由主义手段形成自由主义价值准则的能力。他那种认为理性的普遍性便意味着人们的抱负与期望也具有此种普遍性的信念,又进一步使他相信,中国人也具有一种自然的权力分享这些产生了西方自由民主制度的理想,中国人与美国人一样也是某种政治遗产的继承人。当然,他的这些思想的基础,有在他的学生时代深刻感动过他的世界主义的理想主义,也有约翰·杜威的思想。然而,构成他这些观点基础的也有一种幻觉:人是可以自由地在历史的联系以外进行活动的,且能不受他们过去的负担的阻碍而改造那些将为他们服务的政治工具。胡适曾钦佩地回顾到托马斯·潘恩(Thomas Paine)谈到美国革命时所说的话:“现在我们很快就被带到了眼见着美国政府创建起来的这个时刻,仿佛我们此时就生活在创世之初。”他还回想起托马斯·杰斐逊的一句话:“我们的革命赠给我们一帧我们可以尽情在上面自由书写的空白画册。”^①即使这些话在它们特定的时间、地点还具有些比革命性的修饰词更重要的意义,但把它们用于中国的情况就具有很大的或然性了。中国人不是处在创世之初的时刻,而是踌躇在苦痛的过去与吉凶难卜的未来之间;而且他们想在上面勾勒出一幅新制度与信仰之方案的纸也早已被许多人画得密密麻麻了。

无论怎样,在一位公开宣称是“实验主义者”的思想中存在的这些奇怪的思想,受到了要证实经验和历史之重要性的信念的限制。约翰·杜威是更能吸取虽然令人沮丧但却很明显的教训的。在中国度过了第一年后,杜威写道,“人们认识到,一个现代国家的细密与多方面的事务,是怎样依赖于缓慢形成的而且现在正当做当然之事来依赖的知识和思想习惯了”。^②由于杜威在中国的生活经验,所以他很清楚地看到,实用主义和自由主义的生存性取决于某种作为前提的价值标

① 胡适:《作为一种政治概念的工具主义》(费城:宾西法尼亚大学出版社,1941年),3页。

② 约翰·杜威:《中国政治中的新酵酶》(“The New Leaven in Chinese Politics”),《亚洲》1920年4月,录入《人物与事件》,1,253页。

准的存在。或如乔治·桑塔耶那(George Santayana)简洁地指出的那样：“在一种健康与优良的民主制度中，一切有争议的问题都是小问题；而当民主制度产生的时候，一切根本的问题都是要默默取得一致同意的，而且要视做当然之事的。”^①

这不过是重述了我们前面常常说的那些东西：一种民主制度的运行表明，在基本的社会与政治价值标准上，已取得了某种非系统化的、基本未清楚表达出来的一致意见。然而，这样的一致意见从哪里产生呢？是从纯理性产生出来的呢？还是从经验产生出来的呢？对于胡适来说，回答这个问题的确是极为困难的。对于美国生活的精神，对于杜威哲学中的重要推动力，他都非常敏锐地感到了，以至早在他的学生时代，他就领悟到，没有民主的政治过程，换言之，没有民主的经验，民主的价值标准就不能兴盛起来。1915年他就写道，“唯一得到民主制度的方式就是具有民主政治”，这句话表达了一种他此生未曾抛弃过的观点。^②那么，对于既无民主的价值准则也无可促使它们形成的民主过程的中国来说，存在着什么希望呢？在这样的环境中，胡适只能争辩说，倡导自由主义和民主主义抱负必定是有知识的少数人的特殊责任——在这些人看来，理性即是真理。胡适为发表异见的权力进行的坚定不移的辩护，在本质上不过是要求，人们是应该欢迎他以及他这一类人的呼声的。这样说并不是对胡适的种种信念的荣誉和诚实表示怀疑，我们之所以这样说，是因为在这个问题上，胡适与国民党人和共产党人一样（尽管在含义上有很大差异，但理由却是相似的），他们都认为确定出共同的利益正是进步杰出人物的正当与必要的任务。

这种情形是无需惊异的。杰出人物论的倾向正是20世纪中国知识分子从他们的儒学祖先手里接过来的一种自然的、甚至也许是必然的遗产。这个遗赠品通常是在早期教育时期以现代的方式经过了重新铸造的，所以中国的年轻知识分子们，甚至连在上海作中学生的胡适，都几乎无一例外地接受了这样一种信念，解救中国是他们的特殊

① 引自乔瓦尼·萨托利(Giovanni Sartori)《民主制度理论》(纽约华盛顿及伦敦,1965),243页。萨托利的著作对盎格鲁—美国的民主制度的“经验主义”基础进行了广泛的透彻的分析。

② 《日记》,746—747页。伯纳德·克里克也沿此线索写道,舆论,就此处使用的这个词的意义而言,“产生于政治的可能性比产生于条件的可能性更大”。《为政治辩护》,177页。

权利与义务。1910年,他带着这些思想情感到了美国,在随后的七年生活中,他又在那里发现了很多可以证实和加强这些思想情感的东西。而那个时代在美国的社会生活中流行的改革潮流正是由有文化的少数人为其决定方向和开辟途径的;改革主义并非一般的民众运动,而是由数量相当少的热心公德的大学教师、新闻记者、社会工作者和政治家的努力所形成的。在个人方面,胡适长期和密切地卷入国际学生运动,也毫无疑问地促进了自视为卓越的少数人的倾向,这些人的责任就是维持那些调整社会行为的标准。最后,在美国还存在着由伍德罗·威尔逊所树立的榜样,以及威尔逊对新自由的憧憬。1914年,胡适在他的日记中做了些摘记,概括评述了威尔逊、西奥多·罗斯福二人在独立节庆祝会上的讲话。“将来会是什么样呢?罗斯福在匹兹堡说,‘我们必须监督和指导人民的事务’。威尔逊先生在费城讲道,‘我们必须建立起人民将在其中自由管理自己事务的条件’。这是一个引起当前一切有关自由政治之争论的关键问题。二者之中,吾从威氏。”^①这个随意的评论表明胡适确对“人民”最终会有能力承担起自治政府之责有着真诚而持久的信心。但更为关键的句子是“我们必须建立”。我们不禁要推测说,在他浏览后来他从其中汲取了思想启发而提出他的“真正的和纯粹的个人主义”的亨利克·易卜生的书信集时,他肯定在易卜生致乔治·勃兰兑斯的一封信中看到过这样的话,“边尔森(Björnson)说,‘多数人永远是对的’。我想,作为一名实际的政治家,他必定要这样说的。相反,我必须要说的是,‘少数人永远是对的’……我指的是那些领导先锋的少数人,那些向着多数人尚未达到的目的永远前进的少数人。我的意思是:只有最紧密地把自己和未来结合在一起的人是对的”。^②

在任何时间和任何地点,持有异议的知识分子,社会批评家和潜在的改革家,把自己与未来结合在一起的人,至少在他的想像中,都是孤独的人物。而对胡适来说,1917年他回国后所处的那种特殊的环

① 参阅《日记》,300页。[此条日记中英文均有,中文仅系英文的概述,原文不好照日记录,故照此译之未改。——译者]

② J. N. 劳尔维克(J. N. Laurvik)、M. 莫里森译:《亨利克·易卜生书信集》(*Letters of Henrik Ibsen*),350页。

境,又加强了这种不可避免的孤独感。在随后的20年中,他在两条战线上展开了战斗。一方面,他承认他的的确确是在不倦地谴责着社会对个人的暴政,而个人的思想解放始终是他的最大关心。而且,在反对传统社会价值权威的斗争中,胡适要求那些行使政治权力的人给予帮助;他一再坚决主张,没有“一个有计划政治”的有目的的干预,进步就是不可能的。然而,另一方面,胡适则仰重着社会本身——或社会舆论,它可归结为与社会同类的东西——去监督政府履行自己职责的方式。因而,他把政府与社会分别当做不同德行的保护者。但在胡适的想像中,个人高于两者之上:他是处在政府的能力范围以外的,政府只能依它满足个人需要的充分程度来赢得他相应比例的忠诚;而且他又是高于政府之上的,政府只能要求他的才能却不能要求他的思想。这就是自由理性的社会,正如胡适曾经论述过的那样,在这个社会中,所有的人都是领导者,而没有一个人是被领导者。

因而,在胡适关于个人主义最高形成的概念中,无疑存在着一种几乎是乌托邦的超乎现实之外的气息,一种由气质上的孤独强化了的思想上的偏见,这种气质上的孤独使他有可能会保持在感情上超然于降临到他的国家和人民头上的悲剧之外。胡适对使社会震动的骚乱的冷静反应,给人一种在道德上无视使他的同胞苦恼的种种痛苦的印象。斗争的声浪很少渗透到他的书房之中,在中国大地蔓延的暴力也没能扰乱他的沉思。读一下他的文章,甚至那些他曾称做是由“报纸上的吵闹”激发出来的文章,任何人都会回忆起——那时在胡适的大门之外,在那使人能想起过去之帝国的威严壮丽的优雅花园之外,人们通常自觉地卷入了这个痛苦的世纪中那最长久、最残酷、代价最高昂的革命的痛苦之中。

然而,胡适仅仅在追求公正的冷静的理解,追求温和节制。人们一致公认,这些东西都不是他那个时代的趋势;但是,他一定要因此而遭到谴责吗?虽然克兰·布林顿(Grane Brinton)说,“理想主义与现实主义的正常社会作用是相反的”,而且,“温和主义者的智慧和常识并不是智慧和常识,而是愚蠢”,^①但胡适的情况却是那种其折中与常识被革

① 克兰·布林顿,《革命的解剖》(*The Anatomy of Revolution*)(纽约,1957年),153—154页。

命洪流所压倒的人必然要面临的个人与社会的二难境地。如果正像他的诋毁者们所责备的那样,胡适的思想宗旨对他的人民来说是陌生的、不可理解的,因而也不能感动他们的话,那么,这并不是因为(像他的保守主义的敌人常常责备的那样)他所表达的思想大部分都取自外国的思想源泉,也不是因为(像他的激进的批判家所坚持的那样)他所要竭力支持的正是一种别人早已否定过的秩序。相反,这恰恰是因为,胡适的本性、经验以及教育早就为他主张他所珍视的意志自由做好了准备。所以,他与那些仍被无知弄瞎、被对他们自己以外的任何命运的漠不关心而弄哑、被其无数世代的社会昏睡病弄跛的男男女女的无法言状的悲惨经验之间几乎存在着无限的差距。

然而,他在实际上并不比他们更自由。从他 1917 年回到中国的那一刻起,他就成了那场他未能完整理解的革命的囚徒,这是他的命运。直到很晚他才承认了他的监禁状态,但我们还是不能过急地谴责他。此时,对我们来说,看清把他压得喘不过气来的链条,赋予那个时代看似偶然的事件以意义,领悟出只靠过去那些年中的一个个活的要素便难以觉察出来的时代潮流,都是相当容易的。我们比胡适更清楚地意识到时机是多么短暂;我们也领略到各种事件发展到某种极至的那种令人震惊的急迫。因此,对我们来说,把胡适认为中国人终会成为有节制的民族,并有足够的智慧为“七年之病”求得“三年之艾”的希望贬低为无聊的幼稚玩笑,也是很容易的。而且,由于认识到了我们有特殊权利知道的东西,所以我们也可很轻松地说,胡适终生对那些根本原则的阐述是不充分的,因为他的阐述在具体的社会分析方面几乎没有提供什么东西。

在最后这一点上,无论胡适有着怎样的缺点——而这些缺点也是十分重要的——他对于特殊与具体问题的重要性的敏锐理解还是值得称赞的。尽管他对于中国革命的认识与我们今天的理解有所不同,尽管他没有最充分地理解这场革命的含义,也没有准确地估计出它的发展速度,但他确是真诚地激励他的年轻听众们站出来与这场巨大动乱的种种问题搏斗。他再三恳求他们抛弃掉那些革命的虚假神灵,从事于对实际问题的认真与冷静的考察。在胡适的思想中最为经久不

衰的信念就是,中国最终的拯救正取决于这种对具体问题的研究与了解,通过这种研究,最终的拯救才会实现。胡适始终强调的是,为公职岗位提供受过特殊训练和具有专门知识的新人是非常重要的,实际上这也反映了他的自由主义同事们普遍所关心的一个问题。那些受过教育并把自己看做是现代意义上的学术与职业专家的人,当然会很自然地把政治看做是他们这类人该管的事,当然会争辩说,无论是一般文化技艺能力(如儒家形式的能力),还是单纯的思想炽热的能力(如革命者们所坚决主张的),都不足以使一个人能应付现代政治管理的复杂事务,或承担起决策的责任。自由主义者们认为,政治应该成为许多人的联合事业,这些人从不同的优势和能力的角度对具体问题进行艰苦的研究,最后归结为以专家意见的无可争议的权威为基础的政治公式。

推动胡适在1919年那场关于“问题与主义”的著名辩论中持少谈主义的观点,并在他的有生之年一直为这个观点辩护的动力,正是这种信念和他对马克思主义抽象理论的厌恶。当然,在少谈主义这个观点的背后,还有某些胡适在国外获得的美国人对专门知识的热情,以及杜威对理智分析的功绩的信念。关于杜威对于理智分析的信念的活力问题,近来人们提出了一些重要的疑问,例如,一种不谈终极目的的社会哲学能否提供充分的目的与方向意识?被看做是一种方法论“变迁媒介”的自由主义是否可以产生实现伟大社会事业所必要的热情?照此解释的自由主义在实际中能否从分析转入行动?^①如果这类疑问是由于考虑杜威思想的诞生地美国环境的问题而产生的,那么,把杜威的思想运用在像中国这种人们已完全失去其方向的社会环境中时,这些问题就会更为明显和更为有力。

但即使实用主义的自由主义在中国作为范例时给了人们一种不相干之感——这点它的批评者们已正确地发现了,那么,也不能完全怪罪这个学说本身所固有的任何思想上的抽象性。杜威很中肯地谈

① 参见乔治·雷蒙德·盖格(George Raymond Geiger)《杜威的社会与政治哲学》(*Dewey's Social and Political Philosophy*),载保罗·希尔普(Pawl Schilpp)辑四——《约翰·杜威哲学》。盖格的文章尽管毫无价值,但他决不是一个怀有敌意的批评家。

到,“洞察社会的愿望与实际的条件”是自由主义观点对待社会变革的必要基础。正是在这一点上,他的中国学生(不是别人,而是胡适),似乎最为明显地误解了他。胡适的价值标准和思想抱负表明,他对于他的人民的“社会愿望”或他们的生活的“实际条件”几乎完全没有什么真正的认识。他也从未使自己安心于这样一种认识,即对于中国人来说,“自由”并不意味着可以坚持自己观点的那种最终的自由,而是从饥饿、征兵、劫掠这三种灾难中摆脱出来的眼前的自由。同时,那些令胡适颇感兴趣的“问题”绝大多数都是很可能要引起同行学者的从容不迫的好奇心的那种理智上的难解之谜。当然,这是胡适经过精心的训练而要选择职业,而且这也一直是他自己喜欢扮演的那种角色。由于在序言中所提到的那些理由,在本书中我们几乎未谈及胡适的学术成就,尽管他对改造现代中国的理性做出的最明显的、也许至少在间接的意义上最为持久的各种贡献,恰恰是他学者式的和学术上的关心所带来的结果。尽管胡适在中国哲学史和文学史领域中的大部分学术成就很快就被取代了,但它在它兴盛的时代是惊人的、富有创造性和强烈挑战性的,甚至是永久性地给人们换上了现在用以研究这些专题的观点。此外,在中国现代高等学术研究机构工作期间——在北大,在中央研究院,以及在中国基金会工作期间——他为拓宽学术机会的眼界做了大量的工作。在他个人的学术成就中,他是很多青年人的导师和启发者,他开拓了他们的视野并瞻望了新的前景。承受过胡适恩泽的出色人物有:历史学家和民俗学家顾颉刚、文学批评家和历史学家俞平伯、太平天国史专家罗尔纲。^①

毫无疑问,这是有价值的和有益的工作。但胡适也许把它的意义夸大了。回顾起来,我们很难同意胡适的观点,他认为这类学术上的努力充分证明他的原则与中国的形势是相关的,或者,它能按他所认为的那样,在一个关键性的时代,以一种强迫的方式影响他的国家的命运,五四时期,胡适曾对几部白话小说倾注了他的主要精力,他后来对

① 参阅罗尔纲《师门五年记》(1958年12月,台湾偷印过);顾颉刚《一位中国史学家的自传》;俞平伯《坚决与反动的胡适思想划清界线》,译自《学习》(北京,1955年3月15日),载《时事背景》,325号(1955年4月5日)。

此评论说,这些小说的研究“不过是赫胥黎、杜威的思想方法的实际应用。我的几十万字的小说考证,都只是用一些‘深切而着明’的实例来教人怎样思想”^①。然而,在一个对千百万中国人来说,生存本身尚是一场严峻的、而且常常要输掉的赌博的时代,关于一部 18 世纪的小说谁写了哪一个章节的“问题”,至多也只有很勉强的意义。无须对胡适关于他的著作的重要性所做的解释中包括的肤浅道理提出质疑,我们不是可以下结论,说他悲剧性地错误判断了他的时代需要——而且也误解了杜威吗?

杜威也几乎肯定会这么想的。早在 1921 年,甚至在他称赞中国青年知识分子提倡以民主教育运动而非政治运动的倾向时,杜威就曾表示过,希望他们不要“永久地弃绝”对于“具体”与“实际”的社会分析的兴趣。^② 他警告说,否则,思想改革就会堕落成“一场文化上和文学上的杂耍”^③。而且,胡适的学术研究可能多少受到过杜威的微妙影响,因为杜威很重视控制变革的经验的作用,而对此胡适是赞同的。也许胡适献身于哲学史和文学史的研究,恰是因为在这些领域,他可根据中国的经验为改革树立一个可靠的典范。他可以令人信服地争辩说,白话文学之所以会繁盛起来,那是因为它是俗文学长久进化的必然结果。他可以断言说,从中国人的经验中得出的各种先例,会使中国人有可能接受现代科学方法。但他希望根据实验主义的原理为改革建立的根本的进化联系,也只存在于一些可以超然于革命变革要求之外的孤立的和外围的领域。他不能怀着类似的信念断言,他召唤的那种解放了的个人主义精神就是传统社会的专制统治中固有的,或者断言说,农民们思想上的懒惰已不知不觉地培养起了一种批判和独立思考的能力。^④ 中国社会需要的是革命性的解放。这一点胡适是承认

① 胡适:《介绍我自己的思想》,《胡适文存》,4 卷,621 页。

② 约翰·杜威:《中国的新文化》(“New Culture in China”),载《亚洲》,1921 年 7 月,转载于《人物与事件》,1,270—284 页。

③ 约翰·杜威:《学生反抗的结局》(“The Sequel of the Student Revolt”),载《新共和》,21 卷,273 期,381 页(1920 年 2 月 25 日)。

④ 在他后来的一些论文中,特别是那些为美国读者写的英文论著中,胡适确曾以非常普遍的措词指出“民主”的传统在中国的前帝制时代就存在了,而且,中国有知识(儒家的)的少数人,像其欧洲的同类人物,也总是呼吁着容忍和思想自由的要求的。参见第九章。

的。但设计一种革命的战略,却非他的能力所及,因为这个任务超出了他的原则的能力范围。

如果这类考虑在塑造胡适的兴趣中起了某种作用的话,那这也只是不自觉的。然而,他自觉地选择的决定却是献身于学术事业,献身于“整理国故”。他据以推理的前提是,解决民族生存问题的方法只能由对这个问题最初何以产生有所认识才能得到,而且这种认识也必须要考虑一切曾对当前的危机起过作用的历史因素。也许他本人的学术著作仅以有限的方式充满了这种认识——但他自己对这种局限还是有所认识的。他认为,他的所有生活都是一种“劳动分工”。无论他有时的说法多么过分,他也从未妄称单独一个人的思想,或甚至是一代人的思想就能产生解决中国问题的方法。1915年他写道,“吾对于社会之责任,惟在竭吾所能”,“吾所不能,人其舍诸”。^①

中国的自由主义者们坚持,政府事务必须是思想意识上中立、具有专门技术的杰出人物的特殊职责,他们的这种主张奏出了响亮的现代曲调。然而,在另一方面,虽然仅是半自觉的,他们又始终是与儒家杰出人物论的精神非常接近的。一些古老的儒家信念的残余深深地铭刻在自由主义者的思想中了:知识是美德,思想造詣本身就是一种公民责任,以及更为普遍的在自身的行为中树立一种可令他人仿效的道德榜样的责任。胡适1914年写道,在任何情况下人们都可以依赖的道德规范就是用中国术语“一致”所表现出来的原则。他在“一致”这个词中发现了东西方伦理中的精华,从基督的“金律”到康德的使个人行为意志表现出普遍意义的绝对命令,再到孔子的“恕”的思想和古老的中国道德法则,如有德的君子“动而世为天下道,行而世为天下法”。^② 终其一生,胡适都是努力在个人的行为中遵守这则格言的;正是由于他对于这则格言那坚定忠诚的信奉,才使他对新中国学生们常作的告诫决不只是一种花言巧语。他告诉他们,甚至在思想上最为痛苦的时代,他们都应承担特别的权利和特别的责任,

① 《日记》,654页。

② 同上书,437—438页。此段话摘自《中庸》(29章5节),参见莱格《中国古典文献》,1,426页。

他们应该具有那些不惜一切代价来维护的价值准则,即正直、沉思以及对目标的认真。

于是,我们最后也必须不仅要谈谈“自由主义在中国”,也要谈谈“中国人的自由主义”。一方面,在中国大地上的自由主义的意义与世界其他地方的自由主义所意味的东西完全是一回事,即一种信仰,一种相信以民众为基础的政治制度,相信法律的统治,相信政治过程中的合法性主要由其起作用的方式而非由赋予它们的目标使然的信仰;把所有这些因素归结在一起看,也就是一种对于自由智慧的富有创造性和仁慈力量的信仰。就中国的情况来说,自由主义基本上一直是一种抽象概念。相反,中国人的自由主义,在中国人的心中就意味着更多的东西了:它是一种会使人们想起孔子的“君子”之价值准则的个人价值标准的模式,一种在中华帝国的历史上历经很多世纪而未尝有过实质性改变的理想。胡适和他的自由主义朋友们,在很多方面都可以说是有着现代抱负的现代人,但在20—30年代那荒诞的十年中,他们却经历了一场奇怪的显著变化。可以说,他们成了一帮近代的人文学士。由于所受的教育,他们具有向其统治者进奉忠告的特权和义务,由于道德上的踌躇,他们又不愿意为一个不断腐败下去的政权服务,所以,他们始终是些“认真”、“仁慈”、“忧患”、“负责”的、真正儒家意义上的“好人”。他们只说如果他们认为正确的话,甚至在面临巨大危险时也义无反顾。他们留意公众的疾苦,为人民说话而不是教训他们。他们无意建立一个替换的忠诚中心或提出他们自己的政治计划,他们总是希望仅仅用进谏就能改变统治者的思想和心灵,并且以此方式造福于人民的生活。胡适逝世的时候,蒋介石写了褒奖令表彰这个过去常常是他的最有见地的批评者;但也许蒋介石对这个人的认识不比 he 写的褒奖令更深刻。褒奖虽仅是为了奉承,但他无意中竟以相当的准确性描绘出了他这位老对手会感到有点强加其身的他一生所起过的重大作用。总司令写道:胡适是一位“新文化中旧道德之楷模,旧伦理中新思想之师表”^①。

① 参见冯爱群《胡适之先生纪念集》(台北,1962),189页。

自由主义于其兴盛期便在中国失败了。它的兴盛期很短——几年,10年或20年,至多也不过胡适所期望的50年。自由主义在中国的失败并不是因为自由主义者本身没有抓住为他们提供了的机会,而是因为他们不能创造他们所需要的机会。自由主义之所以失败,是因为中国那时正处在混乱之中,而自由主义所需要的是秩序。自由主义的失败,是因为自由主义所假定应当存在的共同价值标准在中国却不存在,而自由主义又不能提供任何可以产生这类价值准则的手段。它的失败是因为中国人的生活是由武力来塑造的,而自由主义的要求是人应靠理性来生活。简言之,自由主义之所以会在中国失败,乃因为中国人的生活是淹没在暴力和革命之中的,而自由主义则不能为暴力与革命的重大问题提供什么答案。

在最终这点上来看,自由主义在中国的失败似乎是由这个信条本身造成的。如果中国的自由主义者更愿意与现存的秩序进行斗争而不是只想设法借助这个秩序,他们很可能会成为现存秩序的更为有效的批评者。如果在他们看来革命不是那样的意义不明和危险的药方的话,他们也许就会成为激进变革的更有说服力的拥护者。但如果他们是为另一种案情辩护的话,他们也就不再是自由主义者了。有些人确实与此不同。但胡适确是怀着愉快的耐心这么做了。因而,在自由主义的失败当中,也存在着一种个人失败的因素,这点最终又要使我们不是从一项事业的失败,而是从一个人的悲剧着眼来论述一番了。

20年代中期,当胡适的势力和名望如日中天的时候,他以出人意料的预感对他的朋友路易丝·甘尼特说,“今天对于有才能的人来说生在中国是不幸的,”他接着又说,“他们得到的太多太容易;他们让人推着很快地承担起超过他们能力的责任——他们注定是要完蛋的。顾维钧曾是外交部出色的常务次长,现在却成了总理;吴佩孚是一位杰出的旅长——他却竭力要当总司令;在我从美国回来两年后,一家报纸搞了一次民意测验,说我是最伟大的活着的中国人之一。一旦你成了名,你必须要选择如下的两件事之一来做:不辜负这个名声,或是靠这个名声活着。在第一种情形中,你会在身体上毁了自己;在第二种情形中,你会在道德上和思想上毁了自己。你竭力要成一名伟人;你就

要尽力做过多的事情——这样你就会完蛋。”^①在他还是个年轻人的时候，他就成了名，而且成了人们以赞美或怀疑的眼光瞩目的象征性人物，这是胡适的不幸。在一种对追求知识总是赋予特殊意义的文化中，他是一名知识分子；在一个对教育家要给予特殊的威望和责任的社會中，他是一个教育家；在中国人仍在热切地向国外寻求救国之方的时代，他是一名归国学者；在一个思想革新是一项迫在眉睫的事业的时代中，他还是这项事业的代言人。但是，在一个温和的方案似乎已愈益不可行和不合理的时代，他也始终是温和方法的代言人。终其一生，胡适得到了一些人的尊敬，也得到了另一些人的蔑视，其原因并不在于他个人怎样，而在于他所代表的东西，在于他用以处理，或未能用来处理他那个时代的混乱、多变和日益沉重的要求时所采用的方式。

说胡适仅仅是在奋力追求伟大，是不怀好意的，也是不公正的。在某种程度上，他已得到了这个地位。因为中国正如他一再坚持的那样，是非常缺乏人才的，至少是缺乏胡适非常珍视并把它视做对从古老文化向现代文明转变来说是最重要因素的人才的。胡适不仅的确是天资很高的，而且这种才能也正是他所刻意追求的。他也时时停顿下来，让种种疑问弄得焦灼不安，他怀疑这究竟会引向何方；然后，在他的危急感和对自己的能力的强烈信心的激励下，他又一次地向前追求了。最后，当许多事情已经实现，而仍有很多事情需要做的时候，他对于紧迫之事的理解却证明是不充分的了。“贫穷”、“疾病”、“无知”，在许多看来已不再是对中国肉体与精神疾病的有意义的解释，而有意义的反成了那些胡适厌恶的“帝国主义”、“封建主义”一类流行口号；尽管革命者思想上虚幻，但他们也像他一样急着要消灭无知和铲除疾病，也像他一样蔑视政治的腐败，而对待中国人民的不幸命运却比他敏感。胡适曾超出允许的范围对他的那些原则提出了过高要求，而他不仅感到这些原则被否定了，而且他本人也被人们忽略了。人们并没有原谅

^① 路易斯·甘尼特，《青年中国》(Young China)(纽约，1927)，11页。胡适指的是1919年《米勒德评论》(Millard's Review)(后改为《中国星期评论》)举行的一次民意测验。这本英语读物的读者既是针对外国人的，也是针对受过外国教育的中国人的。甘尼特，是胡适在美国作学生时结识的人，1925—1926年冬他在中国呆了几个月，意在为《国家》杂志报道有关中国革命的情况，甘是《国家》杂志的副主编。

他做不到的事情：宽恕不是革命的一种美德。

也有些人常说，胡适是自己完蛋的——或者被不宽容的环境击垮了。一度曾是召唤摆脱过去那死一般重负的号角，成了具有时代错误的浮夸。要求政治公正的主张，变成了为政治无能的辩护。自信的热情，成了夸夸其谈和文过饰非。

但是我们必须再次清醒地认识到，胡适经历的是严峻的时代，是痛苦轻易地、过早地耗尽了人们肉体与精神活力的时代，是吞噬了同情和想像力的本质而只给人们留下一堆抽象信仰空壳的贪婪岁月。最后，他甚至再也不能从对人类固有尊严的乐观主义信仰中和长久支撑他的理性中得到什么温暖了。然而，甚至在最后，那种追求真正的力量也未完全离他而去。在他去世的一年多前，在给一位老朋友的信中，他沮丧地说，“我的生日〔六十九岁〕快到了。当我回顾过去四五十年的工作时，我觉得好像有某种不可抵抗的力量把什么东西都完全地破坏了，完全地毁灭了”^①。

如果这就是给一个对历史有着足够的信赖以致竟宣称“当我们完成了自己的历史作用时，人类的未来会对我们作出判决”的人的盖棺定论的话，那么这就是一个太残酷的嘲讽了。也许，现在就对胡适作出这样的判断还为时尚早。但鉴于他如此真诚地要在中国培养的恰是“现代文明”，所以我们不能忘记，他奋力要实现的重要目标，也正是我们希望看到其实现的东西。甚至，即使我们认识到他对于即将来临的事情的理解是不完善的，我们也不能忽略掉他对于未来和前途的想像，是明晰透彻的。他的希望的受挫，和笼罩在那个光明前途之上的阴云，恰会使我们再一次发问：在一个被毫无节制的和残忍的一次次革命震撼的世界中，温和、容忍、思想自由、个人自由，以及法律和理性的准则等等这些理想的命运到底是什么呢？！

① 胡适致张佛泉，1960年12月11日。我感谢张佛泉教授为我提供了该信原件的影印件。

附 录



附录 A 胡适生活中的妇女

对胡适在他的生活中与两个女人,他的母亲和他的妻子的关系进行精神分析的研究,如果处理得当,而且有充分的(而且是可充分说明问题的)资料,那也许会得出令人感兴趣的结论。遗憾的是,我既未受过这种训练也无意于这样一种研究,而且在我写这部书的时候,我也未曾利用过能深入这个隐秘领域的有关资料。胡适的自传是相当温和及富于感情的。他的学生日记又太多,各种偶然经历的记录不足以供我们对日记作者的心理进行慎密的思考。当然,人们也许会感到奇怪,在一种对父亲的影响高度重视的文化中,一个缺乏严父训导的家庭是怎样影响了胡适对待权威的思想的呢?人们也可以推测,如果他的母亲并不执意要作她的孩子的道德品质上的惟一保护人和良师益友,并且承担了他的全部物质生活负担的话,胡适对他母亲的态度也许会不同的,尽管还是那样的恭敬顺从。在很多方面,胡适度过了他的早年生活的环境都是不寻常的,而且这个环境无疑在他日后生活的气质上留下了印迹。

关于他的婚姻问题,胡适的学生日记虽只提供了些没有条理的线索,但却多少揭示出了他的强烈的内心冲突。关于婚姻是否应以思想上的一致为基础的问题,他自己苦苦思忖了很长一段时间,而且我们也有理由假定他的“社会不朽”理论(见第四章)至少部分地是产生于为了寻求勇气的某种个人需要的:1914年,他列了一份“当代世界不婚之伟人”的名单(笛卡尔、斯宾诺莎、康德、霍布斯、洛克、赫伯特·斯宾塞、牛顿、亚当·斯密、伏尔泰、威廉·配第、加富尔、吉本,以及其他一些人)。^①我们也有证据说,胡适在康奈尔大学的一位教授的女儿伊迪丝·威廉斯确对他有过强烈的吸引力,也许他也曾深深地爱过她。胡适在绮色佳生活的最后一年,威廉斯小姐正在纽约学习艺术,她曾竭力培养过他对现代艺术的兴趣,而且取得了某种成功。而且,颇具讽刺意味

^① 《日记》,441—442页。

的是,正是伊迪斯送给了他一册莫利的《论折中》,以帮助他顺从他母亲的意愿。在他决定要于个人生活上“从东方人”后几个月,他写信对他母亲说:

信〔前一封信〕内所言冬秀之教育各节,乃儿一时感触而发之言,并无责备冬秀之意,尤不敢归咎吾母。儿对儿之婚事并无一毫怨望之意。盖儿深知吾母为儿婚姻一事,实已竭尽心力,为儿谋美满之家庭幸福;儿若犹存怨望之心,则真成不识事势、不明人情、不分好歹之妄人矣……今日女子能读书识字,固是好事;即不能,亦未为一大缺陷。盖书中之学问,纸上之学问,不过百行之一端。吾见能读书作文,而不能为贤妻良母者多矣;吾又何敢作责备求全之想乎?……伉俪而兼师友,固属人生一大幸事。然夫妇之间,真能学问平等者,即在此邦亦不多得,况在绝无女子教育之吾国乎?儿若悬智识平等四字为求偶之准则,则儿终身鳏居无疑矣。①

尽管在教育上和经历上的差距使江冬秀不可能直接参与胡适后来的活动,但他们的婚姻证明,他们是长久的和感情深笃的一对。他的未发表的日记时常提到她在家庭中的作用,以及她在非正式的社交场合的作用。胡适在婚前和婚后不久(他们是1917年年底完婚的)写的两首诗,足以令人联想起他对待他的新娘的态度:

病中得冬秀书②

(一)

病中得他书,不满八行纸,全无要紧话,颇使我欢喜。

(二)

我不记得他,他不认得我,我总常念他,这是为什么?
岂不因我们,分定长相亲,由分生情意,所以非路人?

(三)

岂不爱自由,此意无人晓;情愿不自由,也是自由了。

① 《日记》,647—648页。该信写于1915年5月9日。

② 钱歧波:《现代中国文学史》(增订版,香港龙门,1965),425页。

新 婚^①

“十三年没有见面的相思

于今完结。

把一桩桩伤心旧事，

从头细说。

你莫说你对不住我，

我也不说对不住你——

且牢牢记取这 12 月 30 夜的中天明月！”

1918 年夏，在北京女子师范学校作的一次题为“美国的妇人”的讲演中，胡适蔑视地谈到，“近来的留学生，吸了一点文明空气，回国后第一件事便是离婚，却不想想自己的文明空气是机会送来的，是多少金钱买来的；他的妻子要是有了这种好机会，也会吸点文明空气，不致于受他的奚落了”^②。

最后，提一下以下这件事也是很有趣的，也许也是很重要的。1918 年底，胡母去世，胡适便利用这个机会做了很多违背传统葬礼礼节的惊人之举，并且广为宣传。^③因而，这位固执于旧传统的妇人，生时由于对他的儿子影响力太大，以致反未阻止了她的儿子对旧传统的攻击，死时却作了儿子攻击传统习惯的标志。

① 胡适：《新婚杂诗五首》，《新青年》，4 卷，4 号，311 页（1918 年 4 月）。

② 胡适：《美国的妇人》，《胡适文存》，4 集，924 页。

③ 胡适：《我对丧礼的一点意见》，《新青年》，6 卷，6 期（1919 年 11 月）；《胡适文存》，4 集，997—1016 页，在此题目改为《我对于丧礼的改革》。

附录 B 出席第八届世界学生联合会大会的中国代表团,1913

(略)

附录 C 中国共产党对胡适的批判

1962年2月胡适突然去世,在台湾成了一个倾泻巨大情感的时刻。相反,在中国大陆,这个事件并不是没引起过哀悼,而只是没有什么官方消息报道就过去了。在大陆,胡的讣告早已写好了:在50年代,在北京政府的倡导下进行了一场断绝与过去的关系和名誉诽谤的战役,这场战役的发动是非常彻底的,集中了一切知识分子的才智和政治的抨击,以及一切必然要用的手段,而胡适就是这场战役的靶子。当然大陆上也有这样一些人,胡适的死讯把他们带入了遥远的各个不同时期的回忆之中。胡适的许多老朋友,他以前的同事和学生1949年都在大陆留了下来,他们抛弃了旧政权那些他们极为熟悉的不利条件,而选择了新政权吉凶未知的前途。高一涵、陶孟和、周作人、钱端升、梁漱溟、罗尔纳、顾颉刚、俞平伯、张奚若、罗隆基——像他的小儿子胡思杜一样,这些人,还有许多别的人,在他走后都留在了大陆。至少,对他们当中的一些人来说,他们与胡适的旧交这个沉重的负担几乎是难以忍受的。

1949年后,胡适领受到共产党人的冷遇当然不是一件新鲜事情。早在1922年,当他用《努力周刊》来支持王宠惠的“好人内阁”时,他就遭到过共产党的正式机关报《向导周报》的攻击,由于他与军阀政府取得调和的愿望,他被斥为“小资产阶级的和平主义者。”^①20年代初期,北京的自由主义者所遭到的他们的左派朋友的奚落,在本书的其他地方我们已经提到了(见前第六章注)。在整个20年代和30年代中,随着温和派和激进派之间的裂痕日益扩大以致成为不可逾越的鸿沟,共产党人对胡适的阶级观点、政治关系以及他与西化教育机构的关系进行的批判也变得更尖锐了。30年代,郭沫若,这位著名的马克思主义史学家和文学家,就是用如下这些话概括了共产党人对胡适观点的看法的,“博士先生,老实不客气地

^① (张)国焘:《我们对于小资产阶级和平派的劝告》,《向导周报》,13号,105页(1922年12月23日)。

向你說一句話：其實你老先生也就是那病源中的一個微菌。你是中國的封建勢力和外國的資本主義的私生子……要舉實證嗎？好的，譬如捆戴你的一群徒弟徒孫，那便是你一邊的封建勢力；替你捧場的英美政府，那便是我們所說的帝國主義者”^①。

在1933年出版的一部對胡適的學術成就和哲學進行了全面批判的著作中，葉青，一個多少有些非正統觀點的馬克思主義作者評論說，在當代中國，有三個普遍受人們歡迎的知識分子應值得共產黨人給予批判性的重視；梁啟超、陳獨秀、胡適。葉青說，三人之中，胡適是最危險，因為梁已死去，陳儘管還活着，但自從他被開除出共產黨後，他的影響已衰落了。葉青論辯說，只有胡適的影響還在不斷擴大；他還估計說，至少有一千萬年輕人讀過胡適的著作，而且迷戀着他的思想。^②然而，事實上，在葉青對胡適的批判出版的時候，胡適對中國青年一代人的思想影響可能已經在不斷地減弱着了。而被圍困在西北避難所的共產黨，也並未把胡適看得特別重要，並不認為值得特別指出共產黨對他的原則的反感。而就胡適來說，在30年代，他也幾乎未關注過共產黨人什麼事情。他在《獨立評論》中很偶然地幾次提到共產黨人時，也總是很尊敬他們的，有時是非常禮貌的——例如，1936年成立了統一戰線後，他用最高的尊稱將周恩來稱為“周君”、“周先生”，在他的文章中，我還沒發現過對其他人用過這種稱呼。^③

在戰後的年代中，共產黨人非常輕率地把胡適斥為“腐敗與絕望之反革命階級”及其美國支持者的代理人、他們“欺騙中國人民”陰謀的心甘情願的爪牙。^④因而，實際上在共產黨人1949年奪取政權之前，胡適已被缺席宣判為值得中國的新統治者竭盡全力給他直接定罪的顯要人物。

共產黨政權建立後不久，就出現了最早的对胡適的批判，雖然這次批判本身對於隨後反對他的那場運動來說僅具有邊緣性的意義，但它卻預示着此後的那場運動。1950年秋，胡思杜寫了一篇自我批判的文章，被大陸出版界廣為宣傳，這並不是因為該文作者的名望，而是因為它可作為攻擊老胡的一件工具。胡思杜把他的父親寫成是“一個破落官僚家庭”的子孫，一個在他的學生時代曾被險惡的美國影響弄得“眼花繚亂”並“很快便被征服”因而又變成“一個資產階級分子”的柔順人格。回國後，他又徘徊在那個時代的統治者當中，希冀着他的進化主義能被他們採納……軟弱的資產階級知識分子從不敢反对其“政府”。他，像所有他那個階層的成員們一樣，低首屈服於反動的政府，並求助於蔣介石來實踐他的改革學說。作為“帝國主義者的馴服工具”，胡

① 郭沫若：《革命春秋》（上海，1956年），155—156頁。

② 葉青：《胡適批判》，1—2頁。

③ 胡適：《編輯後記》，《獨立評論》，237期，18頁（1937年5月7日）。

④ 新華社編輯部：《舊中國正在死亡，新中國正在前進》（“An Old China is Dying, a New China is Marching Ahead”），1948年5月；《白皮書》，862—863頁。

适怂恿了对中国的文化侵略。作为蒋介石的驻华盛顿大使,他为蒋介石谋得了用来打击共产党人的武器。最后,胡思杜谴责他的父亲在看到“人民就要取得胜利”的时候,选择了流亡一途,宁愿过“白华”的生活。胡思杜最后说:“今天,我决心背叛自己的阶级,我感到与我父亲划清界线是很重要的……我必须与工农阶级建立紧密的关系。”^①

最后这几句话清楚地表明,胡思杜攻击其父的主要目的是为了恢复他自己在思想上的和政治上的权利。很可能,在参加1951—1952年反胡适运动的人中,也有一些抱有类似动机的人。但在这个问题上,也有一些其他的考虑。共产党人一方面极为需要这些旧政府遗留下的身受美国教育的知识分子为他们服务,一方面也需要找到使这个潜在的冷漠无情的团体变成政治上的无害之物的手段。这样,胡适,这个他们当中一些人的朋友,这个他们无人不晓的人物,就成了便利的威慑别人的例子。在专为讨论胡适对中国知识分子的有害影响这个目的所设的论坛中(一个由以前高度得到人们尊重的自由独立的报纸——上海的《大公报》主办,另一个在北大),许多他往日的朋友都出来公开忏悔他们以前对他的尊重。沈尹默,这个五四时代在北大教授中文并与胡适共同担负《新青年》编辑之责的人,此时却出来回顾说,胡适是个爱表现自己的人,“爱出风头的人”,“趋炎附势的人”;一个极端自以为是的人,一个善于宣传,“善于自吹自擂的人”。在很多他只起了很小作用的事业中,他总是自居有功。照沈尹默的说法,白话运动就是例证——实际上,这个运动最初是由陈独秀提出的。^② 顾颉刚,胡适最早的、也是颇受宠爱的学生之一,此时则谴责他的老师把他变成了一个“修正主义者”,窒息了他的“革命觉悟”,而且总是企图给他灌输“群众不仅愚昧而且危险”的思想。顾说“他绝不认识人民,一贯脱离群众”,“一定走上反人民,反革命的道路”。^③

第一次反胡运动为时很短。接着进行的是针对官僚主义的群众运动(即所谓“三反”、“五反”运动),而且造成了一种充斥着“抗美援朝”宣传的环境。反胡运动的中心设在北大并不令人惊异,因为胡适与这所大学的关系很密切,时间也最长久;而且这场运动也只涉及与胡适有过某种关系的少数人。

然而,1954—1955年,共产党人对胡适又发起了另一次进攻,这次运动的含义比上次广泛得多,其领导力量也比上次更为有力,但其根本目的却与上次是一样的。正如《大公报》的一篇社论所抱怨的那样,尽管共产党政权已尽了一切努力,但那些受过美

① 胡思杜之自我批判的译文曾载于《香港精英》,1950年12月24日;后又录入爱德华·亨特(Edward Hunter)的《红色中国的洗脑运动》(*Brainwashing in Red China*) (纽约,凡加德,1951年),303—307页,此处引文摘自该书。

② 沈尹默:《胡适这个人》,《大公报》,1951年12月16日;《时事背景》,167号,3—5页(1952年3月25日)。

③ 见《大公报》,1952年3月27日;《时事背景》,182号,5—9页(1952年5月15日)。

国教育的或由受过美国教育的中国老师教育出来的知识分子,仍然“未能培养出对美国的仇恨”。“留学梦”仍在顽固存在着;“‘名誉’‘地位’仍是把学生变成资产阶级‘学者’的诱饵……[他们]在被个人的名誉利益腐化着”^①。这样,这位已遭到过鞭笞的归国学者的原型人物便再次被抬出来作靶子。

这第二次反对胡适的运动很快就表现出了令人生畏的规模。然而,它却是以一种独特的拐弯抹角的方式开始的。1954年9月,两个山东大学毕业的无名小卒在该校的文学杂志上发表了一篇题为《论〈红楼梦研究〉及其他》的论文。他们批判的目标是俞平伯对18世纪的伟大小说《红楼梦》的文学手法的研究。俞平伯年轻的时候曾与胡适一起对这部小说作者进行过研究,此后,他自己也对这个问题写过一些研究论文。现在,他受到的谴责是忽略或颠倒了这部小说的社会意义。在这两个年轻人看来,这部小说的社会意义是它描绘了一个富有的特权家庭的衰败。显然,从共产党人的观点来看,《红楼梦》是对腐朽封建社会的抗议。俞平伯在某种程度上得到了原谅,因为他只是未明确把这个问题揭示出来,他这样做也只是出于无知。但他那位旧日的导师却不能轻易放过。对《红楼梦》的再评价很快就形成了一场对胡适的学术成就的攻击,许多这个政权的一流文学名人都卷了进来:郑振铎,中国作家协会古典文学部主任;周扬,文化部副部长,全国文学艺术联合会副主席;老舍,“人民艺术家”称号的获得者,北京文学艺术联合会主席(他的作品《骆驼祥子》和《黄色的风暴》是美国读者熟悉的)。^②

到1954年年底,共产党领导人对《红楼梦》的文学和社会意义可能具有的兴趣此时也大部分变成了对个人经历的兴趣了,胡适本人就成了他们关心的主要目标。12月,成立了“胡适思想调查批判委员会”,该委员会是在中国作家协会和中国科学院的联合倡导下组建的。其成员有:郭沫若,中国科学院院长;茅盾,中国作家协会主席兼文化部部长;艾思奇,老牌理论家和党的理论期刊《学习》的主编;此外,还有北大校长,北京《人民日报》主编,以及其他一些具有相似地位的名人。为了进了政治、文学、哲学,以及教育诸方面的调查,又成立了各种次一级的委员会。在1955年初的几个月中,在这些团体领导下组成的各个论坛出版了它们的调查结果。1955年前半年,像《历史研究》和《学习》这类重要杂志的主要篇幅所载的都是对胡适的批判。7月,艾思奇写了一篇文章,论述了这场运动,作为它的发起人重视这场运动的最终证明,该文发表在苏联共产党中央委员会的理论杂志《共产党人》上。^③为了毁掉胡适的名声,抹去他要求赞美受过西方训练的知识分子之主张的最后一点残迹,北京政权显

① 见顾颉刚:《从我自己看胡适》,《大公报》,1951年12月16日;《时事背景》,167号6页。

② 对《红楼梦》的再评价以及与此相关的一些问题的简要论述,参看杰罗姆·B. 格里德《中国共产党对〈红楼梦〉的批判》,《中国论丛》,10期,142--168页(1956年)。

③ 艾思奇:《新中国反对资产阶级意识形态的斗争》(“Bor'ba protivburzhuzaznoi ideologii v narodnom Kitae”),《共产党人》，11号，86-96页(1955年7月)。

然是准备要尽其一切必要的力量的。

这场对于一个单独个人的生平和著作的大规模进攻,触及了他的生平的每一个部分,向他的著作的每一个方面提出了挑战。胡适的哲学,他的学术成就,他作教师和教育行政人员的生活经历,他的政治观点和政治关系——所有这一切都遭受到了严密的和批判性的查验。其中的很多论点都是仅凭个人偏见出发的,而且大部分批判文章都没有超出新闻性卖文之作的水平。然而,其中也有些例外:有些理论性的论文显然是带着严肃的目的撰写的,在这些文章中,胡适的实用主义是被用列宁在1909年出版的《唯物主义和经验批判主义》中批判马赫的一些特别意义的术语而与资产阶级文化联系在一起的;①有些企图进行传记性论述的著作,虽然存在着严重的偏见,但仍不失为前后一贯的和认真提供了文献证明的论著。②对于胡适的政治活动的批判主要集中以下两个问题上,一是他的政治友谊的那种令人讨厌的本质,二是自由主义在理论上的缺点。当然,人们也集中了大量的精力,批判了他与美国的种种联系,他“崇拜美国”的倾向,以及他作为一个“买办学者”和美国“文化帝国主义”代理人的立场。不论他与国民党统治的和解来得多么迟,人们也决不会放过对此的批判的,而且他的政治重要性被人们毫无理由地夸大了——郭沫若竟然说胡适和“蒋介石两人一文一武,难兄难弟”③。与此同时,他对于新文化运动的积极贡献也相应地被贬低了,而且,此时在李大钊和鲁迅这类辉煌人物的光芒的反衬下,胡适至多只是新文化运动中的次要人物。(有趣的是,共产党人后来又对此稍做了些纠正。在1957年出版的一部关于19—20世纪思想史的资料集中,也收录了胡适的《文学改良刍议》和《问题与主义》等几篇论文,并附有一篇简短的传记性说明,坦诚地说,尽管他的政治观点是可怜的,但“客观上对当时的新文化运动也起了一些启蒙的作用”。)④

① 马列主义哲学家们一般总是把马赫的“科学实证主义”与“实用主义”等同起来。参见M. 罗森塔尔(Rozental)和P. 尤金(Yudin)编《简明哲学辞典》(*Kratkii filosofskii slovar*) (莫斯科,1952年),402页;张如心《批判胡适的实用主义哲学》(北京,1955年)尤见第四章。

马列主义哲学认为,实用主义的缺点在于它“否认任何独立存在的客观实体和所有人类经验”,因而,“不可避免地也要否定任何客观的必然性……不承认假定这样那样的事件或过程必然要发生的必然性”;“否认任何客观知识或客观真理,因而也否认对自然与社会现象的预言和控制的任何实际的可能性”;以及“断言特定目标的成功实现……是对思想或原理之有效性的唯一检验”,而且是它们的“真理”的唯一意义。由于马克思社会假说的教条主义本质,所以,其中的中心问题就是对真理之实用主义之解释的反驳。马克思主义哲学家认为:“尽管只能在实践中发现我们思想的真理性的检验,但从长远来看,就它们是真理而言,它们是起作用的,而非如实用主义所认为的那样,因为它们起着作用所以它们是真理。”参见H. K. 韦尔斯(H. K. Wells)《实用主义,帝国主义哲学》(*Pragmatism, Philosophy of Imperialism*) (纽约,国际出版公司,1954年),9—10页。

② 参看侯外庐《揭露美帝国主义奴才胡适的反动面貌》,载《胡适思想批判》(北京,1955),3集,17—83页。该文声称在很大程度上是以胡适1948年12月离开北平时留下的手稿、信件、及文献资料为根据的。

③ 引自范文澜《看看胡适的“历史的态度”和“科学的方法”》,《历史研究》,3期,18页(1955年)。

④ 石峻辑:《中国近代思想史参考资料简编》(北京,1957年),1273—1274页。

从很多方面来说,这场反对胡适的运动给人造成了这样一种印象,共产党人正在用他们那最沉重的棒子抽打一匹死马,至少在一位局外人看来是如此。然而在一方面看来,这场批判是与当时的现实密切相关的。在整个这场运动中,人们对胡适的学术成就倾注的很大精力并不全是在于要推翻他的学术结论,而是怀疑他的动机。人们一再谴责他潜心学术研究只是为了“提高北大的威望,迎合反动统治阶级的装门面的需要,扩大他自己作为一个教育工头的影晌”^①。有些人则领悟出了甚至更阴险的目的:“胡适的阴谋是让青年们沉浸于支离破碎的考据,相信一个字古义的发明其价值等于发现一颗恒星。这样才能使青年们远离马克思主义,不去接受唯物主义的史观;才能使他们脱离现实,脱离革命。”^②对于出于信念和出于需要而坚持教育必须“为革命服务”之观点的共产党人来说,胡适的阴谋中这种阴险的罪恶是怎样强调也不会过分的。

到1955年夏,第二次反胡运动进入了它的正常轨道;为了继续进行这场反对“资产阶级意识形态”的斗争,人们又找到了新的牺牲品。^③这场运动的无形的影响也许至今仍是一个应当思索的问题。如果共产党人仅只是要缩小作为一个个体的胡适形象的话,他们也许已取得了相当的成功。如果照我的看法,他们的主要目的是要让受过西方教育的知识分子追随他们,并要一劳永逸地根除这些人通过他们的教育所接受的,并在某种程度上是由胡适所代表的一切专业的和个人的价值准则的话,那么,这场运动的成功似乎就颇成问题了。在1955—1956年冬开始的那场百花齐放的运动中,他们当中的很多人对北京政权的批判雄辩地证明,这些价值标准在那个时候还是存在的——尽管参加1956年鸣放的知识分子中没有一个人在他们的事业中提到胡适的名字。这场反对胡适的战役的有形的结果,是很容易衡量的;即一些著作和大量的论文和小品文,其中仅有一部分于1955年汇集出版,总题为《胡适思想批判》,洋洋八大卷。

在他的晚年,胡适总是骄傲地指着这所诽谤性文献的小型图书馆温和地说,他还从未得到过如此的殊荣,他那永久性的影响的一切令人信服的证据全部汇集于此了。我认为,追溯往昔,如果胡适以为共产党对他的攻击恰以某种方式证明了他的哲学原理的合理性的话,他就想错了。但在一个更广泛的意义上,他也许是对的。反对他的

① 此处引语实出于1951—1952年的反胡运动;参看天津《进步日报》,1951年12月13日;《时事背景》,167号,11页。在1954—1955年的批判中,这种观点也是不断出现的。

② 周一良:《西洋“汉学”与胡适》,《历史研究》,2期,1—2页(1955年)。

③ 这场对于胡适的攻击后渐渐演变成一场大规模的反胡风的运动,胡风是一位作家和一位长期的共产主义的同情者;1955年夏、秋,对于胡风的攻击就已在北京政权的文化领导尚未注意到的时候就出现了。参看默尔·戈德曼(Merle Goldman)《胡风与共产党文学权力机关的冲突》(“Hu Feng's Conflict with the Communist Literary Authorities”),载《中国季刊》,12期,102—137页(1962年)。

运动主要是共产党人的一种手段,他们主要是想用此来加强一下他们的观点:知识分子是政治的仆人,而不是其主人——而这正是胡适及其自由主义小圈子在20年代和30年代向其挑战的一种观点。否定胡适的企图表明,在意识形态的要求与那些具有技术能力的人的要求之间,一直存在着一种紧张关系:用共产党的术语来说,即“红”与“专”之间的紧张关系,而若从令人震惊的“文化大革命”的历史来评价的话,这仍是一个尚要解决的问题。

早在胡适逝世之前,中国共产党人就在庆贺他的死亡了。在他们认为最适当的时候把他处死之后,他们也有权在符合他们目的的时候又让他复活。1966年春,当文化大革命正在聚集力量的时候,胡适的阴影又一次降到了一位老朋友的头上。在这次大清洗的最早的一批牺牲品中,就有历史学家吴晗。吴晗是《海瑞罢官》的作者,这出戏所描写的是一位明代的正直官吏企图给他那个地区的农民带来正义的故事。吴晗的批判者们谴责他是要“借古讽今”;而当控告他的这个案子已成立的时候,在他的其他罪恶中,人们又发现,吴晗还有过赞美胡适的罪恶。实际上,在20年代后期,当胡适在中国公学作校长的时候,吴晗是该校的学生;而在30年代初期,在胡适重返北大之后,吴晗在清华作研究生,他们二人不时有着信函的往来。1966年的《人民日报》上刊出了他们往来信件의 摘录,作为吴晗屈从于胡适的有害影响的“铁证”。他们的信件의 颠覆作用不过是互相交流些明史研究中的一些非常出色的观点,但这没什么关系。^①任何借口都不过是为政治服务而已。

^① 参看史绍宾《胡适与吴晗》,《人民日报》,1966年4月13日;史绍宾《吴晗投靠胡适的铁证》,《人民日报》,1966年6月3日。亦可参看小斯蒂芬·乌哈利(Stephen Uhalley)《文化大革命与对“三家村”的攻击》,《中国季刊》,27期,149-161(1966)。

[General Information]

书名=胡适与中国的文艺复兴 中国革命中的自由主义
(1917-1937)

作者=(美)格里德著

丛书名=海外中国研究丛书

页数=309

SS号=12527762

出版日期=2005.05

出版社=江苏人民出版社

原书定价=22.00

主题词=胡适(1891-1962) 人物研究 知识分子 研究
中国 1917-1937

参考文献格式=(美)格里德著;鲁奇译.胡适与中国的
文艺复兴 中国革命中的自由主义(1917-1937).南京
市:江苏人民出版社,2005.05.

封面

书名

版权

序言

目录

第一部分 一个中国知识分子的教育

第一章 早年生活（1891—1910）

第二章 在美国的经历（1910—1917）

第二部分 中国的文艺复兴

第三章 文学革命

第四章 新的人民与新的社会

第五章 中国与西方

第三部分 自由主义

第六章 北京（1917—1926）

第七章 上海（1927—1930）

第八章 再返北平（1931—1937）

第四部分 尾声与评价

第九章 晚年

第十章 中国的文艺复兴、中国的自由主义与中国的革命

附录附录A 胡适生活中的妇女

附录B 出席第八届世界学生联合会大会的中国代表团
，1913（略）

附录C 中国共产党对胡适的批判