

# 第一篇

## 一个近代中国人的教育

## 第一章 成长期

胡适于 1891 年 12 月 17 日生于上海,因为他的父亲来自安徽,所以按照中国的习惯,他被认为是安徽人。他的父亲胡传是清政府的一个小官吏,一个温和的学者,曾三度结婚。胡适的母亲是胡适父亲的第三个妻子,1889 年结婚时年仅十七岁,但二十三岁时就守寡了。胡适四岁丧父。他的同父异母姐姐比他母亲还大七岁,长兄比他母亲大两岁。父亲死后,家庭面临经济困境,充满了争吵和阴谋。但胡适却从个人痛苦的感情中解脱出来;他的许多朋友都记得,他是位和蔼且随和的人。

胡适是早熟的,还不到三岁他父亲就开始教育他。四岁之前就在家乡安徽绩溪,开始了正式的学校生涯,那时他已能认近千个字了。他回忆道:“当时我是个病弱的孩子,如无人帮助,我几乎不能爬上六英寸的台阶。但我的读和记比学校中的其他儿童都强。”<sup>①</sup>以他的年龄来看,他读的这些书是惊人的:《孝经》、《四书》、《诗经》、《易经》、《礼记》和《书经》。他母亲要求教师像他父亲那样,给他解释课文的意义,而不是像惯常那样死记硬背。对这种额外教育,他母亲要给教师多付两块钱的学费。胡

---

<sup>①</sup> Hu Shih, “My Credo and Its Evolution,” in *Living Philosophies: A Series of Intimate Credos* (New York: Simon and Schuster, 1931), p. 239.

适良好的国学基础,起码部分得益于这种早期训练。

当 1900 年九岁时,他熟悉了传统文化的另一个方面——偷看通俗小说,虽然几乎大多数中国人在童年时期都曾花费时间,从传统小说的侠义、阴谋和爱情中得到享受,但直到 20 世纪初,这些小说仍被贬低为毫无道德和审美价值的读物。而胡适对这个领域的涉猎与其他许多年轻人的情况一样。一天,他在族叔的房中发现一部残缺不全的《水浒传》,立即把它读完,随后消化有用之处。他后来骄傲地承认,当十四岁在上海时,他已读了三十多部小说,包括像《三国演义》、《红楼梦》和《儒林外史》这样的小说。由于熟知这些故事的细节,所以他与那些要他讲故事的小姑娘很熟。一些年之后,他把他的中国文学知识极好地运用于他参与发动的文学革命。

胡适早年另一有影响的发展是一种朴素无神论的形成。他家中的女眷都笃信佛教,所以他还能记得她们的宗教活动,这是他强烈反对的。他后来回忆道:“我是在一种偶像崇拜的环境中长大的。”<sup>①</sup>而第一次反叛是 1902 年他十一岁的时候:

有一天,我正在温习朱子的《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,虽有剉烧舂磨,亦无所施……”我重读了这几句话,忽然高兴得直跳起来。《目连救母》、《玉历钞传》等书里的地狱惨状,都呈现在我眼前,但我觉得都不怕了。<sup>②</sup>

不久,这种感受更加强烈。在宋朝史学家司马光的《资治通鉴》中,他找到了公元 6 世纪范缜写的反佛的一段话,范缜反对朝廷所赞许的佛教,认为人死后精神将被毁灭。胡适摘录了范

<sup>①</sup> Hu Shih, "My Credo and Its Evolution," p. 243.

<sup>②</sup> 胡适:《四十自述》,亚东图书馆,1933 年版,第 73 页。

缜的论点：

形者神之质，神者形之用也。神之于形，犹利之于刃。  
未闻刃没而利存，岂容形亡而神在哉？<sup>①</sup>

1904年，他企图砸碎村中的佛像以表示自己的信念；在其后来的一生中，反对佛教的感情绝未动摇。

1904年春，当他的一个同父异母哥哥到上海治疗肺病时，他母亲决定让他一起去，以得到现代教育。这个决定是重要的。20世纪初，变化之风已刮到安徽了，胡适说：“只因为爱我太深，望我太切，所以她硬起心肠，送我向远地去求学。”<sup>②</sup>这明显有些简单化。1904年，孙中山已成为知名的革命者，康有为、严复和梁启超则为人熟知。曾经受到崇敬的科举制度现在遭到越来越多的抨击，终于在一年后被废止了。大约八年后，存在了两千余年的皇权制将从舞台上消失。胡适离开他三十二岁的母亲不是一般的分离——说明了新观念非同寻常的影响。从他对半文盲母亲的这一决定的解释中，便可看出中国变化的深度。

在胡适离家赴沪的七天旅程中，“所有的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”，而把整个世界留在后面。从他1904年春十三岁半离开家乡到他母亲1918年11月去世时的十四年中，他只偶尔与母亲相聚过三次，绝不超过六七个月。<sup>③</sup>

上海是个近百万人口的城市，在此，胡适再也不为科举作准备，而是接受了一种侧重点非常不同的教育。古典经籍虽未完全被学校摒弃，但确是非常少了。正是上海极大地拓宽了胡适

① 《四十自述》，第75页。

② 《四十自述》，第85—86页。

③ 《四十自述》，第86页。

的视野,并导引他到达另一个世界——美国。

若干年后,胡适形容上海在当时“还是一个眼界很小的商埠”<sup>①</sup>。虽然是个商埠,20世纪前十年的上海已成为文化的中心。这个城市里拥有可能是中国最著名的出版企业商务印书馆及其他一些颇具规模的出版业和诸如《申报》、《时报》和《时事新报》等有影响的报纸。这个大都市不仅是各种商品的集散地,而且是不断增多的出国留学生的中转处。在这些年中,作为中国新观念和政治活动最重要的中心之一,上海完全可与北京匹敌。在这种环境中,胡适度过了六年的成长期。

在这个城市的旅居中,胡适先后进入四所学校,学业斐然。从一个学校到另一个学校的频频转换,为了解这种时代氛围提供了一个晴雨计。它证明了当时激烈变动的气氛。清王朝即将垮台,各种思想观念瞬息万变,现实政治变幻无常,传统必将粉碎。对有抱负、有创造性的青年来说,这种形势虽然混乱不堪,却充满机会。而且,习俗与规范的迅速衰亡,也释放出了无限的能量,许多人都热衷行动,虽然缺乏一种确定感。总是非常自信的胡适抓住为他打开通道的有利时机:他没有片刻的犹疑和沮丧。

他首先进的是梅溪学堂,这里的课程与他在安徽的非常不同。除了国文外,还有英语和算学。由于国文优秀,六周后他升了四个班次。然后他进入澄衷学堂,这里的课程有国文、英文、算学、物理和生物。他的英语和算学总是班里第一名,获得很大进展。学了一年半后,他又转到中国公学。在这所学校,国文、英语、高等代数、解析几何和生物是他的一般课程。最后,他在中国新公学结束了在上海的学业,但却没有得到毕业证书。<sup>②</sup>

这些年中,胡适投入大量时间和精力掌握英语和数学。在

---

① 《四十自述》,第86页。

② 《四十自述》,第154页。

到上海前,这两门课他都未学过,但两年后这两门课他都成绩优秀。当他转到中国公学时,他英语的优秀已被公认。虽然还是一个青年学生,但当他的一个革命同学与海关交涉、要求发放被扣留的由一个女生从日本带回的违禁品时,他曾被请去当翻译。1908年他还不到十七周岁,就被聘为中国新公学的英语教师。坚持注重学习英文,也说明当时的价值观。

同样有教益的是他对数学的苦学。他记得1905年进入澄衷学堂时:

我这时候对于算学最感觉兴趣,常常在宿舍熄灯之后,起来演习算学问题。卧房里没有桌子……把蜡烛放在帐子外床架上,我伏在被窝里,仰起头来,把石板放在枕头上做算题。<sup>①</sup>

胡适说,他的苦读是为了获得好成绩,后来的确如愿。但还有更深层的动机,他专注于数学还是为了压抑早年对文学和历史的感情,把自己的努力导向科学事业。但是,由于对国文的兴趣更深,掌握得更熟,所以这种经历几乎是创伤性的。

中国公学的学生在1906年创办了十日刊《竞业旬报》,以传播新观念,鼓动政治行动。在停刊前,胡适是该刊的固定撰稿人,后来成为编辑,常常负全责。在办刊中,这位十五岁的学生认识了该刊的成年编辑傅君剑。不久,胡适不得不休学以治疗脚气。养病时他偶然看到一本吴汝纶选编的《古文读本》(吴汝纶是中国最后一批古文学者之一)。他立即被《古文读本》第四卷的古诗所吸引。这使他进一步阅读其他诗人如田园诗人陶渊明的作品。当返回学校时,他得知傅君剑正在辞去编辑职务准备返回湖南。胡适给他写了首诗作别,傅君剑也和了一首,用日

---

<sup>①</sup> 《四十自述》,第154页。

本卷笺写好，诗中有如下两句：

天下英雄君与我，  
文章知己友兼师。

胡适的文学才华肯定给他留下了非常深的印象，所以才给他写了如此的赞美之词。这使胡适很窘迫，他怕别人看到而嘲笑他，所以便将这首诗藏了起来。

然而他这两句鼓励小孩子的话可害苦我了！从此以后，我就发愤读诗，想要做个诗人了。有时候，我在课堂上，先生在黑板上解高等代数的算式，我却在斯密司的大代数底下翻《诗韵合璧》，练习簿上写的不是算式，是一首未完的纪游诗。一两年前我半夜里偷点着蜡烛，伏在枕头上演习代数问题，那种算学兴趣现在都被做诗的新兴趣赶跑了！我在病脚气的几个月之中发见了一个新世界，同时也决定了我一生的命运。我从此走上了文学史学的路，后来几次想矫正回来，想走到自然科学的路上去，但兴趣已深，习惯已成，终无法挽回了。<sup>①</sup>

这是个戏剧性的解释。胡适未提到的是，他对文学的兴趣在脚病之前就很深了。他因为国文的优异在六个星期内升了四个年级及他与《竞业旬报》的联系，都是他聪明能干的证明。他决心成为科学家并非偶然。它说明，中国文化吸引力的迅速减退及民族的离心力已被越来越多地感受到。许多中国人力图远离人文学科和社会科学。本杰明·许华茨(B. I. Schwartz)和郭

---

<sup>①</sup> 《四十自述》，第137—138页。

颖颐(D. W. Y. Kwok)的研究表明,在 20 世纪初年,年轻人已开始考虑把科学作为一种价值体系,而不仅仅是一个学科。<sup>①</sup> 胡适从未表示过他少年时代的科学观,但我们将会看到,他的确用科学来反对儒学的主要信条。胡适对科学的迷恋仅是当时潮流的一种反映。五四一代中的许多人早期都明显地迷恋文学、历史和哲学,但开始又不愿专攻这些学科,如郭沫若、蒋梦麟、王国维、鲁迅、成仿吾等。我们还可立即想起其他一些人。

胡适的年代是个观念激变的年代,在这种气候中成长、受教育,他必然深受影响。在他的思想发展中,有几个人起了重要的作用,林纾就是其中一位。在五四运动前,林纾对许多西方小说的开拓性翻译赢得许多读者,但在五四时期却是个保守者。就小说在文学意识中的地位来看,林纾的建树是极有意义的。“即使用文言文来把大小仲马或狄更斯的小说译成中文,他仍表现出一种现代主义的美学设定,即小说是种充分发展的艺术形式,值得用这种最佳风格准则。”<sup>②</sup>不懂外文的林纾承担如此重大的任务,便可证明西方在中国人的意识中已占据了何等重要的位置。他的声誉的剧烈变化也证明现代中国标准的变化。正是林纾的翻译使胡适了解了许多西方小说家如司各特、狄更斯、大小仲马、雨果及托尔斯泰。

而较为持久地给胡适打上烙印的两个人则是严复和梁启超。在中国公学,胡适读了严复翻译的孟德斯鸠的《法意》(《论法的精神》)、穆勒的《群己权界论》及赫胥黎的《天演论》。对后

---

① Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964); D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900 - 1950* (New Haven: Yale University Press, 1965).

② Charlotte Furth, "May Fourth in History," in *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, ed. Benjamin I. Schwartz (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), p. 62.



者,胡适写道:

《天演论》出版之后,不上几年,便风行到全国,竟做了中学生的读物了……他们所能了解的只是那“优胜劣败”的公式在国际政治上的意义……“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”。还有许多人爱用这种名词做自己或儿女的名字。陈炯明不就是号竞存吗?我有两个同学,一个叫作孙竞存,一个叫作杨天择。

胡适的个人经历也是同样有趣的。直到那时,他的大名还是胡洪骅。“有一天的早晨,我请我二哥代我想一个表字,二哥一面洗脸,一面说:就用‘物竞天择适者生存’的‘适’字,好不好?我很高兴,就用‘适之’二字。”<sup>①</sup>后来,当1910年他到北京参加庚款留学考试时就用了这个名字,以后就成了他常用的名字。

社会达尔文主义在当时的中国非常风行,因为既可用它来解释中国的屈辱处境,又可用它作为摆脱困境的灵丹妙药。对许多中国人来说,这种哲学是能解开疑难症结的普遍规律。中国之所以陷入这样严重的危机之中就在于没有实践“适者生存”的“斗争”法则。19世纪末20世纪初的某些美国人,把达尔文主义解释成对外扩张、对内保守政策的合理根据;而在中国,它却成为与社会时代主要精神特质根本背离的激烈的意识形态召唤。在美国,社会达尔文主义表明了一种极大的自信;在中国,它却反映出一种自卑感,并成为一种使传统无用的武器。

胡适在上海的第一年就开始读梁启超的文章。梁启超使胡适对霍布斯、笛卡儿、卢梭、康德、边沁和达尔文有了基本的了解。而梁启超1902年到1904年的系列文章《新民说》,把公德、

<sup>①</sup> 《四十自述》,第102页。

国家思想、进取冒险、权利思想、自由、自治、尚武、私德、政治能力等等一系列观念灌输给他。梁启超在这一阶段提出了许多最激烈的观点。“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摧陷廓清，除旧而布新者也。”这些使胡适相信，“中国之外还有很高等的民族，很高等的文化”<sup>①</sup>。梁启超的作品还培养了他对中国传统文化的认识。他读了梁启超的《论中国学术思想变迁之大势》，认为该书“给我开辟了一个新世界，使我知道《四书》《五经》之外中国还有学术思想”。作为梁启超的激励的结果，胡适即开始阅读中国哲学。一些年之后，他把自己对中国哲学史的研究归因于要完成梁启超未竟事业的“野心”<sup>②</sup>。

在上海的年代，不仅给胡适提供了学习的环境，而且提供了表达自己观点的第一个机会。他的绝大多数作品都登在前面提到过的《竞业旬报》上。包括胡适作品在内，该报的许多文章都是白话的。现在人们都知道，胡适并不是白话运动的发动者。最近的学术研究结论性地表明，早在19世纪70年代就有些人提倡白话文了，而改革者梁启超、陈荣衮、裘廷梁、黄遵宪及王国维等可说是白话文运动的拓荒者。胡适本人提到当时各地出版的七种白话报纸，但未提到《竞业旬报》。五四时期白话运动的激烈反对者林纾在1900年曾为有广泛读者的《杭州白话报》写稿。很明显，青少年时代的胡适运用白话文是追随了一个强大的趋势。这的确是个各种新观念都能拿来实验的时代。

胡适作品的论题各种各样，但主要论题是反对佛教。他再次摘录了范缜和司马光的言论，否认死后精神的存在，批判道德的因果报应说。尽管承认“因”和“果”的存在，但他认为这是非人力所能控制的。“吃饭自然会饱，吃酒自然会醉……‘天’既不

---

① 《四十自述》，第102—107页。

② 《四十自述》，第102—107页。

能使人不作恶,便不能罚那恶人。”他从本质上把佛教等同于迷信,认为它是反进化论的,灌输了一种奴性,永远的愚昧,加深了中国的贫困。胡适认为,最坏的是,对一种迷信宗教的信仰表明了中国人缺乏思维的能力。通过他的小说《真如岛》中的一个人物之口,他写道:

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说“学原于思”,这区区四个字简直是千古至言。<sup>①</sup>

胡适的必然结论是:

神佛非但无用,而且有大害,这是一定要毁除的……替地方上除一个大害。列位切莫害怕,还有我呢!要当真有神佛,我哪里还会在这里做报……嗟哟,不要怕,毁了罢,毁了罢。<sup>②</sup>

正如胡适所承认,这种观点是“坦率的非偶像和反神学”<sup>③</sup>的。他认为这种经验论的理性态度基本上来源于程朱的宋儒学派。他不仅读过朱熹的《小学集注》,而且读过由宋朝大儒注释的《四书》。而且,儒学从未认真地对待宗教,大多数儒家学者对宗教取怀疑态度。无疑,胡适无意识地深受儒学这种俗世化特点的影响。

但问题却更复杂。无论胡适是否读过宋儒的某些专门论

---

① 《四十自述》,第132页。

② 铁儿(胡适):《论毁除神佛》,《竞业旬报》,第28期。

③ Hu Shih, “My Credo and Its Evolution,” p. 249.

述,或他是否一般地受到儒学思想的影响,可能这并不像表面上那样有意义。无论表面多么相似,胡适与儒学思想家的不同还是非常明显的。一个俗世论者或怀疑论者并不必然是反宗教论者,许多儒学家也并不是反宗教论者。怀疑论者的孔子虽然拒绝讨论鬼神问题,但却采取敬而远之的态度。更进一步说,他与其他许多儒学家一样从哲学意义上可说是深刻的宗教论者,因为他们不断地探寻“天”的意义。儒学家之所以反佛是因为他们要维护中国文化。简言之,他们对佛教的批判起码部分地是企图维护儒家思想唯我独尊的地位。

而胡适却是把佛教作为中国文化和精神总体中的一部分来攻击的。最后的分析将表明他是一个典型的“现代”中国人。在19世纪末和20世纪,反佛教情感是非常严格的“现代”问题。由文盲和半文盲笃信的流行的佛教是缺乏任何思想的充满迷信的宗教。胡适首先接触到的就是佛教的这一方面,这一初始印象延续了很长时间。他专注于佛教在绩溪女眷身上的具体化。但是,如果不是反偶像的大潮此时已在国内兴起,他对这种迷信的实践也不会有这样的认识。他年仅十三岁,还未读过改革者和革命者的激烈观点。但是,他的两个哥哥在上海学习,一个姐夫在上海经商,由于经常往返于家乡与都市之间,他们常常给胡适带回流行的观点。这种反偶像崇拜的浪潮要求中国只有反佛才能“现代”。在这个年代里,能找到几个“现代”中国人在他们易受影响的年龄不反佛呢?又有几个“现代”中国人在青年时代未表现出反对佛教偶像的激情呢?当他力图在村庄里砸毁偶像时,仅仅是追随包括孙中山在内的许多著名的“现代”领导人的足迹。

胡适处理其他问题的灵感之源越来越多地来自现代科学。在讨论因果关系时,他以力主道德中立为己任,拒绝孟子的“人性善”与荀子的“人性恶”的观点。相反,他接受了王阳明人性非

善非恶、能善能恶的观点。他回忆道：

我那时正读英文的《格致读本》，懂得了一点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。人无不善，水无有不下。”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！<sup>①</sup>

这一论点是告子与孟子争论时首先提出的，但仍能表明胡适思想的方向。他逐渐从唯理论和怀疑论的态度移向更经验论的自然主义立场，而他的论据是以新的权威之源——现代科学——为基础的。人的道德的完善，这一中国哲学长久的关注点，如今再也不在他年轻的心中占有一席之地了。

胡适的注意力转向社会问题，这也再次反映了他那一代人首要的关心——婚姻问题与传宗接代。他引用严复翻译的孟德斯鸠的《法意》为父母指导婚姻辩护，因为他们更有经验。但父母的指导必由子女本人的感情来平衡。这样，胡适提出了一个折中的解决，而不是去为包办婚姻辩护。胡适是从社会的角度来考虑的，所以也必须从这个背景来考虑他的观点。他力劝中国的父母不但要把他们子女的婚姻当作家庭和家族最重要之事来考虑，还要：

我们中国人，未免把这婚姻一事，看得太轻了……我中国几千年来，人种一日贱一日，道德一日堕落一日，体格一日弱似一日，都只为做父母的太不留意于子女的婚姻了……<sup>②</sup>

---

① 《四十自述》，第108页。

② 铁儿（胡适）：《婚姻篇》，《竞业旬报》，第24、25期。

与之平行的论点加强了胡适对迷恋传宗接代的态度。在一篇为《安徽白话报》写的《论承继之不近人情》一文中,他声称:

我如今要荐一个极孝顺永远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”……

你看那些英雄豪杰仁人义士的名誉,万古流传,永不湮没;全社会都崇拜他们,纪念他们……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。<sup>①</sup>

胡适的论述使我们想起了梁启超 1904 年写的《余之死生观》一文。从佛教、儒学、基督教和进化的概念中得到启发,梁启超认为“小我”(个人)终有一死,而作为所有个人的延续的“大我”(社会)却是永恒的。因为社会的进步与个人的永生有赖于个人对他后代的幸福的贡献,所以他应尽自己最大的努力维护促进“大我”的利益。这样梁启超不是抛弃了儒学的家族伦理,而是更加确信其功能的合理性。

考虑到梁启超与胡适论文的相似性及论文发表时间的相近,胡适可能是受到梁启超的影响了。但比较而言,胡适的观点更激烈一些。就整体来说,胡适的论文明确地拒绝了儒学家庭伦理的信条之一。无疑,他的个人经历起了重要作用。他四岁时的丧父,年轻寡母的困境,不和睦的家庭气氛,他兄长吸食鸦片的堕落生活,他二姐从小被抱给人家的命运,可能都使他对中国家族伦理的合理性产生疑问。但是,他抛弃男性作为继承人这一信条的根本原因应归于此时中国涌现出的精神价值新取向。胡适论述中的社会意义仅是时代普遍关注点的一种反映。胡适的“社会”、严复的自由主义及梁启超的各种处方,其目的都

---

<sup>①</sup> 《四十自述》,第 133 页。

是为了实现中国的进步与独立。

更进一步说,胡适的“社会”观也可说是种个人对不朽的潜意识企求。20世纪初年的中国,民族国家与家庭彼此争夺个人的忠诚,但青年人远离家乡到大城市寻求现代教育的现象越来越普遍。胡适年仅十三岁就这样做了。不是与父母在一起,接受他们的关照保护并尽自己的孝道,而是与来自帝国各处年龄比他大得多的同学共同生活,思考国事和外国社会与精神问题。这样,家庭对他来说就不再是一个可明确感知的充满慈爱和必须忠诚的场所。但这并不意味着对家庭的感情就消失了,而是说家庭不再是胡适的唯一关注了。但是,在这样的年代中把自己的忠诚从家庭转向国家并非易事。国家在何处?稍后我们将看到,胡适对之并无特别依附感的清王朝正被粉碎,虽然民国在一年后就将出现,但对许多当时人来说,那还是件十分遥远的事情。更糟的是,尽管胡适还迷恋严复、梁启超的观念,中国作为一个国家却无统一的意见。在这种混乱环境中,一颗敏感的心灵开始了孤独的航行,成为自我的英雄,以自我反对世界,寻求自己的出路并为满足自己的渴望而奋斗。家庭太“狭窄”了,并成为国家进步的障碍。同时,对国家的忠诚却无明确的焦点。所以,胡适便使自己对“社会”承诺。而“社会”是独立于国家的一个外在抽象实体,无论有无国家,都能存在。这种承诺具有象征意义地使他克服了混乱和一种无常之感,使他从家庭的限制和传统价值中解放出来。同时,“社会”代表了一种比家庭更高水平的承诺。

与他的社会和思想观点形成尖锐对照的是,他的政治观则是温和的。他上的几所学堂,尤其是中国公学,是革命的中心。他的许多老师和校友都是英勇的革命者,有些还为革命献出了自己的生命。虽然他也某种程度卷入其中,但大体说来,他与激烈政治活动的主流保持了一段距离。

1905年,胡适与其他三位学生被选去参加上海道衙门举行的科举考试。包括胡适在内的其中三人拒绝这一殊荣。胡适认为这一决定是受当时政治环境的影响的。这的确是一个最动荡的时代。他虔诚地阅读梁启超的激烈论文,与同学一起研究传抄邹容的反满檄文《革命军》。当日俄战争爆发时,他与朋友对清政府的中立和无能感到沮丧。在租界内企图暗杀广西前巡抚王之春的活动和一个中国木匠被俄国水手杀死的事件,都进一步提高了他们的政治意识。胡适甚至给上海道台送了一封抗议信:“这封信是匿名的,但我们总觉得不愿意去受他的考试。”<sup>①</sup>

但胡适自己的解释并非没有问题。他不参加科考并不完全是从政治信仰引发的,其实首先是思想上的因素。实际上,无论是邹容的《革命军》还是他的老师和同学采取的一些富有戏剧性的活动,如爆炸和暗杀,都未能使他转变成革命者。

另一次,他被一些中国公学的革命朋友请去当翻译,与海关谈判,要求发放被扣押的由一位女生从日本偷运回来的禁运品。但是,他之所以被邀请是因为他的英语能力,而非因其政治观点。他们到达海关时已近半夜,海关已经关闭。胡适还参加了1908年反对中国公学当局的罢课。起因是学生的权利受侵犯。附带后果是包括胡适在内的大批学生退学,中国新公学成立了。一些年后,中国公学的前领导还回忆说,他是反对学校当局的“最力的人”<sup>②</sup>。

胡适的政治温和态度部分可由他的气质和精神早熟解释。他总是比他的同学年轻、弱小,却十分乐观。从一开始,他就是从关注精神活动与物质表达两分法的观点来思想的。在安徽家乡,胡适的才华和学者风度使他得到一个“先生”的绰号,他写道:

---

① 《四十自述》,第94页。

② 《四十自述》,第164页。



既有“先生”之名，我不能不装出点“先生”样子，更不能跟着顽童们“野”了。有一天，我在我家八字门口和一班孩子“掷铜钱”，一位老辈走过，见了我，笑道：“糜先生也掷铜钱吗？”我听了羞愧得面红耳热，觉得大失了“先生”的身份！<sup>①</sup>

在中国公学，他孤独地被革命的同学保持着一段距离。他没有被邀请参加同盟会，有三年多的时间他都没有像其他许多同学那样被迫剪辫子。直到二十年后，他的一个朋友告诉他，因为校内的同盟会成员认为他具有极大的学术潜力，因而有意保护他，使他不为旁事分心。这时，他才知道个中原因。<sup>②</sup>

从一开始，与那些人的“行动精神”相对照，胡适就表现出一种明显的“道德精神”的特点。传统的良好举止和侧重道德实践，对君子的要求是不能从事体力劳动或与平民大众为伍。他应该是平心静气不为情感所动的人。他的特长是道德劝诫和精神阐述。如果使用暴力，其信仰就不可能纯正。这可部分地解释为什么传统抗议的风格在本质上基本是道德精神的。胡适本人及其他一些人都使他终生扮演一个道德精神的角色。在胡适的政治态度中，这一特点是很重要的。很清楚，甚至在早年他已偏离传统价值观念而趋向西方自由主义。但就其政治世界观的思维来看，还是暴露出与传统道德精神的联系——一种超然的旁观，在危机时则用道德抗议，却总处于实际政治活动的边缘。

一般说来，传统的君子与大众的分野使“君子”打上深刻的精英主义烙印。一个儒学家是新观念、规范标准的发布者，是地位低下者的家长式的代言人，是道德完美的不倦的卫道士。个人的纯洁是他首要关心的。而当社会和心理的不安全感弥漫时，他时常无意识小心翼翼地把知识与行动分开，使自己完全沉溺于道德

① 《四十自述》，第53—54页。

② 《四十自述》，第115页。

精神的培养之中。这种知识与行动的分离不可避免地产生一种保守的政治风范和对维持现状的渴望。黑暗的政治现实通常加强了他保护自己独立性的决心。尽管一种倒行逆施会使他愤怒，触动他的体面感，但他不愿也不能诉诸激烈手段来改变现实。所以，他不可避免地总是成为现状的维护者而对激烈的变化抱有深深的疑虑。这就产生了一种恶性循环：为保持自己的道德和精神的纯洁性，政治稳定成为先决条件，而这又强化了他对动乱的怀疑。所以，他多半会守着一一种道德的良心，而不会成为革命的行动者。

此时，胡适仅是简单地对政治不感兴趣。以后，他将不得不面对中国政治的残酷现实，这时，他那种超然的精英主义又被他所吸取的西方价值观念所加强。西方教育加大了他与中国现实的距离；尽管他的思维方式基本上仍是中国式的，他的大多数观念却变成西方的。这样，胡适将逐渐作为一个受过西方教育的中国精英从外面来观察中国政治，并在很大程度上用外国标准来判断其优点。

当然，不能过分强调胡适精神上过激与政治上温和的矛盾。这没有什么不寻常之处。尽管他宣传要砸碎佛教偶像，拒绝儒家思想的中心信条，但他直到1910年9月到美国后才剪掉辫子。这种精神与政治立场的不协调，是贯穿他一生的鲜明特征之一。

胡适旅居上海的六年，是有关精神探险、个人不受拘束成长的六年。但上海的声望、作为新观念领导中心的地位、它所提供的大量机会、它具有的现代设施等等，都并不能使胡适及许多他的同代人完全满足。实际上，中国社会并不能给予他及其他许多人所要求的东西。这样，上海必然仅成为他新的探险征途中的一个中转站。

## 第二章 出 洋

在上海住了六年之后，胡适到北京参加并通过了庚款留学考试，于1910年8月赴美。还差四个月，就是他十九岁生日。在二十一年之后，他回忆这一重大事情时写道：

1908年我的家庭由于经商的失败而陷入经济困难之中。十七岁时，我感到必须自己维持在校的学习和供养家乡的老母。我放弃了学习，教了一年多的初级英语……1910年我还教过几个月的国文。

这期间(1909—1910)在中国历史上和我个人的历史上都是黑暗的年代。一些省爆发过革命，但每次都失败了。我在中国公学的许多同学……都卷入到这些活动中去，一些人还丢失了自己的生命。一些这种政治性人物来到上海，并与我同处。我们都悲观沮丧。我们喝酒，写悲伤的诗歌，白天黑夜地聊天，经常打麻将。我们甚至请一位京戏演员教我们唱戏……

沮丧和无聊使我们热衷于各种胡闹。一个雨夜，我酒醉后在街上与一个警察打架，在巡捕房的地上睡了一夜……我决定放弃教职和我的朋友。经过一个月的刻苦努

力后,我到北京参加了庚款考试。考试通过后在七月乘船赴美国。<sup>①</sup>

这种自我分析过于简单,不值得认真对待。虽然经济困难、失望感、无聊感都十分可能促使胡适力图改变环境,但这些与他的美国之行并无任何逻辑关系。胡适在稚嫩敏感年龄时的这一决定,说明了他价值承诺的变化和中国意识与精神视野的变化。

当胡适 1910 年参加庚款留学考试时,中国已在进行一次根本的价值革命。最近的学术研究使人信服地表明,后来五四新文化时代的许多新观念此时已深深地渗透进来。本杰明·许华茨说:

在许多方面,康有为、严复、梁启超、谭嗣同、章炳麟、王国维及其他一些人是决裂的一代;他们是西方价值和观念的真正传播者和灌输者……在 20 世纪的头十年,就其整体气质而言,我们称之为激烈主义(在其前列宁主义形式的意义上)的革命神秘性已赢得了据点。<sup>②</sup>

对 1898 年维新的一代和 1919 年五四一代的领导人来说,中国的西化是个不可避免的事实。争论的唯一之点不是中国要不要西化,而是中国要有何种程度的西化。

① Hu Shih, "My Credo and Its Evolution," pp. 249—250.

② Benjamin I. Schwartz, "Introduction," in *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, ed. Benjamin I. Schwartz (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), pp. 2—3. Also see Benjamin I. Schwartz, "The Limits of 'Tradition versus Modernity' as Categories of Explanation: The Case of the Chinese Intellectuals," *Daedalus* 101. 2 (Spring, 1972), pp. 71—88.

就外在倾向来说,精神的再定位是指向盎格鲁—萨克逊文化。严复相信“大不列颠是追求富强的最佳典范”。“正是大不列颠对自由主义价值观念的赞许使这个国家成为世界上最强大的国家”<sup>①</sup>。梁启超也同样呐喊。早在1896年他就表示,英国是世界上最强大的国家。在《新民说》中,他曾评议说盎格鲁—萨克逊人中占有地球上四分之一的土地,统治全球人口的四分之一,并且其影响还在天天扩展。结果,英语成为被应用最广的语言。<sup>②</sup>他的结论是:

由此观之,则今日世界上最优胜之民族可以知矣。五色人相比较,白人最优,以白人相比较,条顿人最优,以条顿人相比较,盎格鲁—撒逊人最优。此非吾趋势利之言也,天演界无可逃避之公例实如是也。<sup>③</sup>

就英国和美国在中国的突出影响来看,许多中国人在日本学习仅表明一种表面现象。人们完全可以怀疑日本是否确是这些学生的最终目的地。很可能,地理的接近、经济的考虑、文化的相似、文字的类型等外在因素是造成日本成为中国留学生人数最多之处的主要原因。当然,中国人也敬畏日本的惊人成功,但这种成功仅加强了西方价值优越的信念,使中国人对西方更加向往。中国学生到日本,主要不是学习日本的方法,而是通过日本来学习西方的知识。由于感到日本只是个中转站,所以只要有会,其中许多就转而到英语国家求学了。丁文江1902年到日本,但当吴稚晖写信说在英国受教育的机会更好时,他就写

---

① Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, pp. 73, 127, and passim.

② 梁启超:《变法通议》、《新民说》。

③ 《新民说》,《饮冰室专集》之四,第9页。

信给父母,力劝他们允许自己到英国留学。1904年春,他由日本赴英求学。还可列举其他许多事例。这就引起一个问题:在这些年中,日本对中国的影响究竟有多深?张灏关于梁启超的情况写道:

尽管日本的影响对梁启超许多实际关注的决定起了一些作用,但对决定其基本价值和观念究竟有多大意义还远不清楚。但起码……日本的因素不能与本土的中国文明和外来的西学相比,成为一种独立的精神来源。<sup>①</sup>

在19世纪的最后十年,英语迅速成为中国青年中最流行的语言。蒋梦麟在维新前就开始学英语和日语。不久他进一所教会学校,便侧重英语;后来,他父亲专门把蒋梦麟及其七弟送到一位美国妇人处学英语。1904年,他考中秀才后,“渴望一个更好、更西化的学校,因为我认识到,无论中国是立宪改良还是革命,西化之风将更强劲”<sup>②</sup>。更有说服力的是,许多中国人在日本不是学日语,而是学英语。1898年王国维在上海参加罗振玉建立的东文学社。王国维在此不仅精通了日语,还为英文打下了良好的基础。1900年东文学社解散后,他继续自学英文。1901年秋,由罗振玉资助,他到日本进一步深造。在东京他进入物理学校,白天学英语,晚上学数学。在杭州求是书院,陈独秀学习法语、英语和造船。大约在20世纪初,他去日本,进入一所英文学校。

对英语的热情部分地与到英美寻求西方知识的愿望有关。至少在20世纪初年,去美国更普遍。这一现象很有趣,值得进

① Chang Hao, *Liang Ch'ich'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 148.

② Chiang Monlin, *Tides from the West: A Chinese Autobiography* (New Haven: Yale University Press, 1947), p. 59, and *passim*.

一步考察。很可能在中国人的心目中,美国是平等和独立的象征。而作为一个不断强大的太平洋大国,更增加了它在中国的威望。而且,作为一个广阔并在扩张的国家,人们认为它能提供更多的选择。在科举制度被废除之前,到美国去的渴望就开始了。1902年具有革新精神的湖北巡抚端方,指派施肇基带领一群官派学生,包括端方的儿子在内,去美国留学。顾维钧也随团去学习,尽管他没有任何功名。他后来成为中国最优秀的外交家。1904年,蒋梦麟秀才及第,“不管在日本学习的朋友的劝告,我仍坚持自己的信念。我进入南洋公学以为去美国的大学学习作准备。因为有关西学的教材都是用英语,所以极适合于我”。1908年8月,他“弄到一张票,登上了去旧金山的邮船……同一条船上大约有一打中国学生”。<sup>①</sup> 1903年,在美国旅行的梁启超记得看到五十个中国学生的名字,其中有一位姑娘。1905年有一三〇名中国学生在美国;1906—1907年有二一七位;1909年有一八三位。<sup>②</sup>

与当时中国在外留学生的总数相比,这些年在美国的中国留学生数量几乎可忽略不计,但其意义却不能忽视。同样,富有启发意义的是,当时有许多人想到美国求学,却未能如愿。据郭沫若说,在1907年他还是个中学生时:

对于学校的课程十二分不满意,能够填补这种不满意的课外研究又完全没有,我自己真是焦躁到不能忍耐的地步了。

那时留学外国热在蔓延,我对于欧、美不消说起了很大的憧憬。<sup>③</sup>

① Chiang Monlin, *Tides from the West*, pp. 60, 67.

② Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West, 1872—1949* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966), pp. 72—73, 510.

③ 郭沫若:《少年时代》,北京:人民文学出版社1979年版,第53页。

不幸的是,他不得不去日本。这一事例可使人想到,有多少人有着同样的目的但却作出同样的折中。

随着这种历史图景在头脑中的出现,我们可推断,科举制度在1905年废除前已不再是地位的象征及追求个人满足的理想途径了。事实上,知识分子领袖早就力劝废除科举制度了。早在1895年,严复就建议用西学代替八股。“今日中国不变法,则必亡是已。然则变将何先?曰,莫亟于废八股。”<sup>①</sup>一年以后,梁启超又请求朝廷废除科举制度。这样,起码在被废除的前十年,科举制度的威信及附带之物就已被严重损害了。当它最后被废除时,并没有严重的抗议,当纵观科举制度消失前人们对出洋留学的热心和对学习英、日文的重视,难道我们不能说许多中国精英早已预言了科举的命运吗?

胡适到美国并非由于经济困难或政治目的。这些因素当然使他情绪阴暗并搅乱了他年轻的心灵,但绝未改变他的目的。如果经济的确困难到一定程度,那将使他不能成行。而政治的考虑更少:在大多数情况下他都是他人的政治和革命活动的旁观者。可以说,在这动乱环境中他的精神优先性是促使他到美国留学的基本原因。

需要指出的是,英语是胡适在上海学习的唯一一门外语。因为他对英语的学习非常勤奋,所以可以肯定他的学习动机是很强的。科举制的废除对他并无有意义的影响,因为他的自传和在上海发表的作品都未提此事。科举制在近代中国的废除仅在我们的透视中才是重大事件,而对许多当时人的生活经历来说并非如此。1904年胡适毫不犹豫地就决定放弃考试机会。那一年,有一三〇名中国人在美国学习,他可能属于不断增长的热盼能到美国留学的人群中的一个。1908他年仅十七岁就开

---

<sup>①</sup> 严复:《救亡决论》,《严复诗文选》,北京:人民文学出版社1959年版,第53页。



始教英语。这一事实也充分表明学习英语的极大需要。所以，可得出必然的结论，即在那些学习英语的人的心中，都有能到一个英语国家去的奢望。

从可查到的胡适作品中，我们知道，他对盎格鲁—萨克逊文化带来的价值撞击，是有高度自觉意识的。在《爱国》一文中他激励中国人：

要保存祖国的光荣历史……忘记了自己祖国的历史，便要卑鄙龌龊，甘心做人家的牛马奴隶了。你看现在的人，把我们祖国的荣光历史忘记了，便甘心媚外，处处说外国人好，说中国人不好……

使祖国文字，一天光明一天，不要卑鄙下贱去学几句爱皮细底（即 A、B、C、D——译注），便希奇得了不得，那还算是人么？<sup>①</sup>

在《中国政府》一文中，胡适写道：

后来美国的政府，怀着诡计，就想把那些赔款一齐退还中国。现在款是退了。我们中国的政府把美国感激得了不得，仿佛奉着个大慈大悲的菩萨一般。如今听说美国的舰队要来游中国……所以政府现在忙派了一个特派员，赶到厦门去预备一切拍马屁的东西。<sup>②</sup>

这些作品为了解胡适的内心世界和中国的意识危机提供了极好的透视点。胡适感到他的国家正在自我纷争，缺乏自尊自爱。他的劝诫与侧重暗示中国政府已成美国的奴才，而有的中

① 铁儿（胡适）：《爱国》，《竞业旬报》，第 34 期。

② 适广（胡适）：《中国的政府》，《竞业旬报》，第 28 期。

国人仅粗识英语就作夸饰。胡适为中国的文化和心理危机深感不安并要力阻其发生。但是就其良好的目的和决心而言,他本人摆脱了他的许多同胞体验到的重负吗?他无意识地道出了对自己极度的恐惧吗?他没有极力为自己勾画一个否定的认同——这就是他自身中那些他想极力摆脱、压制而又确是他的一部分的那些东西吗?<sup>①</sup>

胡适的二律背反并不容易解决。离开中国新公学后,他曾使自己放纵于酒色之中。此时一种方向感和确定感丢失了。不再有一种使人坚持的既定的规范和价值,他拒绝参加科举考试证明了当时的离心倾向。一位名叫何德梅的德语教师是胡适那帮狐朋狗友的魁首。他是个中德混血儿,能说广东话、上海话和北京话,精通中国的赌博与消闲方式。胡适和几位来自四川的朋友是他的隔壁邻居。近邻是许多有革命背景的学生,包括唐才常的孙子。他们经常打麻将、酗酒及吃花酒。胡适回忆说:“不到两个月,我都学会了。”打麻将和喝酒都能很容易就消磨一天。但是,1910年春的一个雨夜,胡适遇到了麻烦。他大醉之后,被人力车夫扔在地上,当他醒来时,发现自己在巡捕房。身上的衣服湿透了,鞋也丢了一只。他回忆说:

在一张写字桌边,一个巡捕头坐着,一个浑身泥污的巡捕立着回话。那巡捕头问:

“就是这个人?”

“就是他。”

“你说下去。”

那浑身泥污的巡捕说:“昨夜快12点钟时候,我在海宁路上班,雨下得正大。忽然(他指着我)他走来了,手里拿着

<sup>①</sup> Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence* (New York: W. W. Norton and Co. 1969), p. 135.

一只皮鞋敲着墙头……我拿巡捕灯一照,他开口就骂。”

“骂什么?”

“他骂‘外国奴才’……”<sup>①</sup>

上海外国租界的警察是外国霸权的象征,胡适尽管在酒醉中仍记得称其为“外国奴才”。胡适的内心肯定有痛苦的斗争。就潜意识来说,他的目的毫无疑问。从拘留处出来后,他立即辞去教职到北京参加庚款留学考试。他的危机集中体现了许多中国人都经历过的痛苦和羞辱的感情。一方面,胡适诅骂美国是“阴险的”,力劝他的同胞不要把粗懂英语当作一种成就。另一方面,他又无法避免自己与“阴险的”征服者的认同,并花了多年的时间来掌握一门他尽量减小其重要性的外语。在留美的第一场考试中,他的国文得了满分,英文得了六十分,名列第十名。有二七〇人通过第一场考试而参加第二场考试。第二场考试包括动物学、物理学、几何、高等数学、化学、西洋史等等。他只考了第五十五名。但总共送七十名去美留学。<sup>②</sup>就应试者的人数来看,这次考试的竞争性还是颇强的。无疑,通过竞争的都是才华横溢的,可以胡适在康奈尔的同学为例。1913年,包括胡适在内的三位中国人被选入“Phi Beta Kappa”会员;一年后,四位中国人参加了有六十七人的“Sigma Xi”荣誉协会<sup>③</sup>。

胡适没有为我们记下他当时的心情,但其中的两位在考试后却写下了自己的感想。其中一部分是:

美国宽宏大量地将庚子赔款归还中国政府,意在表明一种国际间友好谅解的行动,天朝亦应将此款用于永久维

<sup>①</sup> 《四十自述》,第170—171页。

<sup>②</sup> 《四十自述》,第178页。

<sup>③</sup> 二者均为美国优秀大学生的荣誉协会——译注

持各国友善之途经。北京政府知道美国之宽宏,决定将此款完全用于中国学生在美学习之费用……

七十个幸运儿在通知下来后兴高采烈,与此前的“沮丧”适成鲜明对照。学部与外务部大门统统向他们打开,所有的高官都向他们祝贺,立即回上海去,准备到中国的教育麦加去……

上海开始进入眼界,轮船刚一抛锚,便看见由这七十人的男亲戚和仆人组成的热烈场面。码头上的巡查极为困难地维持自己辖区的秩序。古代的巴别塔肯定要倒塌。这是各种方言混杂一起的问候!问候之后,苦力、车夫、裁缝和剃头匠又拥上来,提出为我们优惠服务。我们真感到自己像从战场得胜归来的海员。我们的门房不久就不耐烦了,因为他们收到了如此之多的邀请这些青年大师赴宴、喝茶等等的请柬。<sup>①</sup>

还有比这更生动地表现、暴露了中国人的自我想像和对美国的感受吗?两位作者把自己形容为“七十个幸运儿”、“青年大师”、“从战场得胜归来的海员”。对他们的欢迎仪式不可能再精心了。美国再也不被看作蛮夷之邦而被视为“中国的教育麦加”。在大约五年的时间内,到美国留学取代科举考试而成为一种个人发达和虚荣的必要标志。无论是“七十个幸运儿”还是教育和外交官员都明确承认此点。更重要的是,两位作者不仅赞扬退赔款本身,并且轻信地认为是美国政府的“宽宏大量”和“国际间友好谅解”的举动。最使人惊讶的大概是西方的优势甚至已渗入到搬运工、车夫、裁缝和理发师的头脑中,虽然他们并不清楚地知道到美国去的意义,但还是感觉到其重要性。他们“优

① Ts-zuu Z. Zee and Lui-ngau Chang, “Boxer Indemnity Students,” pp. 16—17.

惠”服务难道不是反映出一种超过通常的敬意吗？

胡适的情绪与上述二人非常不同吗？他那半文盲的小脚寡母对他参加庚款留学考试未流露出任何怨言，而一个哥哥则伴随他到北京。要实现出洋的愿望，胡适还要解决许多问题。他必须借钱还账，支付来去北京路费和在京费用，还要安置老母。他的离别是这样匆忙以致没有时间去向母亲告别。所有这些都足以说明他的抱负与决心。展望美国之行一定有种心事如愿的激动感。胡适正是在这种情绪中，于 1910 年 8 月 16 日踏上了前往美国的航程。

## 第三章 从农学到哲学

1910年9月,胡适一到绮色佳就进了康奈尔大学农学院。在随后的一年半中,他学习生物学、植物学、植物生理学和果树学。直到1912年春他才转学哲学。胡适在康奈尔大学度过了五个学年,于1915年9月末转到哥伦比亚大学,专攻中国哲学。

放弃自己擅长的人文学科,而选择农学作为专业,这是奇怪而耐人寻味的。对胡适学术选择背后的动机作一番考察,能表明一些超出他的学术的东西。

在许多年中,胡适都不愿暴露自己开始决定学农及后来转攻哲学的真实原因。首先,他说选择农学是出于对科学的热爱。在1917年夏离开美国不久前,他写了一首自由诗。他在诗中写道,初到美国时,他的抱负是“耕”和“种”。认为人文学科意义不大且与救国无关,他时常梦想自己“种菜与种树”<sup>①</sup>。作为一门实际科学,农学当然有自己的吸引力。许多人认为它是能使中国民族复兴的一种有效工具。但即便在一个充满情绪化和强烈的民族主义感情的时代,科学这一新的学科也是有其限度的。中国青年有任何个人的抱负吗?像“救国”这种非个人的、极响亮的事业怎能产生这样狂热的持续力呢?当胡适在烛光下苦攻数学直至深夜

---

<sup>①</sup> 《胡适留学日记》,《胡适作品集》,台湾远流版,第37册,第231页。

或学习植物生理学和果树学时,又多少次想到国家呢?

有趣的是,当从科学转到其他学科时,这些中国人又再次为自己可敬的“新”学科辩护。在1917年回顾自己的专业选择时,胡适反问自己并立即又回答:“救国千万事,何一不当为?而吾性所适,仅有一二宜。”<sup>①</sup>同样,鲁迅对自己1906年决定从学医转而学文时解释说,当他从时事画片上看到日俄战争时日军处决中国人而旁边却有许多中国人围观的情景时:

便觉得医学并非一件紧要事,凡是愚弱的国民,即使体格如何健全,如何茁壮,也只能做毫无意义的示众的材料和看客,病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著,是在改变他们的精神,而善于改变精神的是,我那时以为当然要推文艺,于是想提倡文艺运动了。<sup>②</sup>

蒋梦麟到美国后进入加利福尼亚大学伯克利分校学农。一个学期之后,他的一位朋友在1909年建议他选社会科学作为自己的专业。这位朋友说,对中国来说社会科学比农学更重要,并将拓宽他的视野。而蒋梦麟本人已明显地为选择专业而自我斗争过。他的朋友劝告之后,于是:

使我考虑,因为我已处在迟早要作出选择的十字路口……

一天清晨,我到牲口棚去看挤奶时,遇到一群朝气蓬勃的少年——漂亮的姑娘与活泼的男孩,在他们的上学路上。突然,一个想法震惊了我:我在这里学习如何培育动植物,

<sup>①</sup> 《胡适留学日记》,《胡适作品集》第37册,第232页。

<sup>②</sup> 鲁迅:《呐喊·自序》,《鲁迅全集》,北京:人民文学出版社1981年版,第417页。

为什么我不研究如何培育人呢？于是，我未到牲口棚去，而是来到伯克利小山，坐在一棵老橡树下，眺望阳光普照的美丽的旧金山海湾和金门。当我凝视海湾时，沉思着在中国出现的一个又一个王朝的不断兴盛与衰落。忽然，我好像看到一个幻觉，似乎许多孩子像水仙一样从这片海水中涌现出来，要我给他们学校。我决定在社会科学院选择教育作为我的专业。<sup>①</sup>

这些表白非常有趣，但解释并不充分，首要问题是，什么是最重要的学科？可以肯定，中国人中的这一群体有极强的责任感，但我们不能完全相信，他们无人有任何个人的动机。他们的合理性解释只是事后的聪明，仅能说明科学的流行但不能说明为什么流行到这种程度。

对科学的渴望标志中国知识分子中不断深化的异化感。因为传统学科再也不能满足他们的好奇心，所以也就避开了通常的功名之路。新的挑战不再是探寻人类意识或研究传统学问，而是解开宇宙之谜，进行新的探险。当然，这并不意味着中国知识分子对自己的国家和社会没有多少依附感。为了解决他们这种既超然又从属的强烈要求所产生的困境，其中许多人选择了科学为职业，这一学科被认为是价值中立的。一个科学家可常常对人类作出贡献，同时较易避免人世间的纠纷。胡适拒绝参加科举考试，在烛光下苦读数学，梦想“种菜种树”，这些都告诉了我们什么呢？郭沫若的解释更富启发性。他于1914年到日本进入东京第一高等学校预科。虽然表现出文学才华，但他却认为纯文学、历史及哲学无用。同时，他对学习法律、政治学、经

---

<sup>①</sup> Chiang Monlin, *Tides from the West*, pp. 72—73.



济学又颇为反感。他决心成为自然科学家,但却非常不喜欢数学,所以就选择医学作为一种折中。对与社会和政治事务有密切联系的法学、政治学和经济学的反感,表明了郭沫若的一种深深的疏离感。在另一方面,医学能使他与社会的联系不太密切而同时又使他能以医术为社会服务。

在开始学农的二十余年后,胡适对自己当时学农的决定又作了另外的解释。这次是出于经济考虑。“农学院当时不要学费,我想我能省下一笔钱给我母亲。”<sup>①</sup>这种解释纯属无稽。但经济的确是他考虑的一个问题,他偶尔也帮助下母亲。例如,1914年3月,他曾向一位绮色佳商人弗瑞德·罗宾逊(Fred Robinson)借了二百美元,并立即将其中半数寄回家去。最后的分析表明,在胡适的任何决定中,经济问题绝不是个重要因素,起码不是决定性的因素。经济问题未妨碍他出国,也不会以任何方式改变他的专业计划。进一步说,他给母亲的经济帮助仅是象征性的,可能是为了安慰自己的良心。当转向哲学之时,他必须一次付总数为二百美元的四个学期的学费。“但我对新的研究非常满意,对这一改变毫不后悔。”<sup>②</sup>

他决定转学哲学的原因很简单。正如他很久以后承认,是因“早就对哲学、中国哲学和研究文学的兴趣”和“对文学感兴趣”<sup>③</sup>。他回忆道:“我没有任何农业经验。我的心也不在农学。我对新生所上的英德文学课的兴趣远比学农实践和植物学感兴趣。”<sup>④</sup>那时康奈尔大学规定,只要学生在十八个学时必修课考试成绩平均八十分以上,便可在专业外自由选修两学时。由于这个机会,胡适选了文学院詹姆斯·克雷顿(Jams Creighton)教

---

① Hu Shih, "My Credo and Its Evolution," p. 252.

② Hu Shih, "My Credo and Its Evolution," p. 252.

③ 《胡适口述自传》,台湾1981年版,第37、38页。

④ Hu Shih, "My Credo and Its Evolution," p. 252.

授的哲学史的课程。实际上,在1911年秋转学的半年前,他就学了以下课程:哲学史、美学、伦理学、艺术史、逻辑、美国政治、美国政党和心理学。

十分有趣的是,虽然他对人文学科如此深爱,而对农学实践和植物学毫无灵感,但仍在农学院学习了一年半之久。应该注意到,五四时期许多人物的共同特点是有双重生活方式:他们所企望的生活与他们实际的生活。1918年郭沫若从冈山第六高等学校毕业后就进了九州帝国大学学医。对他来说,医学院不是骄傲快乐之源,而是一种折磨,以致他常常有种转向文学的冲动。他的好友成仿吾则劝他当文学家不一定非要以文学为专业。成仿吾本人的专业是学工,但却热衷文学,成为一个文学家。在医学教育快结束时,郭沫若也不上课了。1919年秋,他的第一首诗发表在《时事新报》的文艺副刊上,在随后的一年中又写了许多著名的诗篇。1921年春,经过成仿吾的帮助,郭沫若成为泰东书局的编辑,在医学院期间,每年夏天都为该出版社工作。从1922年到1924年,郭沫若与他的同志一起创办编辑了《创造》季刊、《创造周刊》、《创造日报》。在这一阶段,除了自己写许多文学作品和编辑创造社的出版物外,郭沫若还翻译了歌德的《少年维特之烦恼》、《浮士德》片断、《鲁拜集》、尼采的《查拉图司屈拉抄》及大量的英德浪漫诗。同时他还将中国古诗译成白话诗。使人惊讶的是,尽管他从未行过医,却在1923年4月取得医学学位。

赵元任的情况也是同样能给人启发。他在1910年通过庚款留学考试,并在这年秋天进入康奈尔大学,与胡适同级。赵元任的专业是数学和物理,但却花大量时间研究音韵学和音乐,而这才是他的真正兴趣所在。1918年他取得物理学博士学位。1919年到1920年,他在康奈尔大学教物理。这些年中,他作了许多曲,并在《中国留美学生月报》上发表了一系列论中国语言

的语音符号文字问题。1920年返回中国后,赵元任开始在清华大学教数学。据说,促使他转行的原因是很偶然的。这一年,伯特兰·罗素(Bertrand Russell)到中国演讲,赵元任被邀请当翻译。由于他能流利而准确地把罗素的演讲翻成中国各种方言,所以他的朋友都鼓励他今后专注于语言学研究。他马上同意了这一建议。这些谈起来像是奇闻轶事。但的确可以想像,即便未给罗素当翻译,他对数学的研究还能持续多久?

胡适也遵循同样的模式。尽管在头一年半中违背自己的兴趣而学农,但他这期间的日记大量充满了读书笔记和他写的文章的概要。他的阅读范围极广,从先秦经典到诗歌、历史、小说、莎士比亚、弗兰西斯·培根、华兹华斯、柏拉图、达尔文、歌德、亨利·乔治、狄更斯等等。另外,他还经常练习书法,并向一位美国朋友学习拉丁文,用中、英文写诗。

当然,这些中国人都是才华横溢的人,能把大量的时间花在不同的方面而无损自己的专业学习,尽管在音韵学和音乐上花了大量时间,赵元任仍因学业优秀而在1913年被选为“Phi Beta Kappa”联谊会成员。一年后又获得“Sigma Xi”名誉协会会员的荣誉。<sup>①</sup>但对维护这种“双重生活”的重要性并不能强调过分,因为正是有其真正兴趣的支持,这些人才能在自己选择的专业中停留如此之久。

一旦进入科学与艺术学院,胡适就开始脱颖而出。1913年春,即转专业一年之后,他就被选为“Phi Beta Kappa”会员。这是他学术声望提高的标志。由于连续三年进暑期学校,在1914年2月他就彻底完成了学士学位要求。同年5月他得到奖学金进入赛基学院(The Sage School)以继续研究哲学。在1914年5月初,他的《论英诗人卜朗吟之乐观主义》一文赢得了赫里曼·

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第34册,第204页。

哈里曼·卜朗吟奖,该奖是由已故去的康奈尔大学英语教授哈里曼·哈里松(Hiram Corson)为纪念罗伯特·卜朗吟(Robert Browning)设立的。<sup>①</sup>两年后,胡适以《在国际关系中,还有什么东西可以代替强力的吗?》一文在美国国际睦谊会举办的比赛中获大奖。<sup>②</sup>

胡适的才华获得公认。在他赢得哈里曼·哈里松·卜朗吟奖时,一家报纸评论道:“在英语比赛中,一位中国学生战胜了所有说英语的学生这种令人惊讶万分的反常现象,使胡适这位在康奈尔大学赢得英语头奖的唯一一位中国人,成为广泛注意的对象。”<sup>③</sup>路易斯·P.洛切纳(Louis P. Lochner),一位世界主义运动的领导人和胡适的终生朋友,1914年1月写信给胡适,劝他戒烟时也表达了对胡适的敬佩:

去年夏天我的确是最诚心地告诉你,像你那样不停地抽烟是一个大错误……事实是,我和外国朋友很少有像你这样亲密的关系,我真诚地、毫无奉承地认为,你是少有的天才。我认为,为社会而最大限度地保护你的智力是你的责任,所以,我希望你能采取一切措施来保证健康。<sup>④</sup>

哈佛大学的郑莱,本人也是一位优秀的学生,他赞扬胡适:“为留美学界中之最有学者气象者。”<sup>⑤</sup>对胡适最高的赞赏来自他先前的英文教师马丁·辛普森(Martin Sampson),为胡适的才华所倾倒“完全可能,从现在起一千年后康奈尔大学还会因胡适曾在这

---

① 《胡适作品集》第34册,第203页。

② 《胡适作品集》第37册,第52页。

③ J. L. Harbour, “High Achievements of Mr. Suh Hu,” in *Hu Shih Items*. This is a newspaper item written on October 10, 1914.

④ 《胡适作品集》第34册,第149页。

⑤ 《胡适作品集》第25册,第127页。

里学习而闻名”<sup>①</sup>。

胡适在新的学术追求中肯定如鱼得水。但学术只是他整个在美留学经历中的一个部分。正如有许多愉快和胜利的时刻一样,他也遇到了许多困难与危机。

---

<sup>①</sup> Quoted in Elmer Eugene Barker, “Hu Shih, Incurable Optimist; Personal Recollections of a Great Humanist’s Intellectual Development,” in *Hu Shih Items*, p. 2.

第二篇

文化碰撞

## 第四章 基督教

胡适首先碰到的西方文化因素之一是基督教。这种接触始于他在康奈尔大学上学初期。1911年2月,他开始向他的朋友艾思(Mr. Ace)私下学拉丁语。随后的一个月,他在艾思的邀请下参加了一个宗教集会。在以后的几个月中,他的宗教活动肯定很经常,因为在6月13日,他突然到宾夕法尼亚东部的风景胜地亨卡诺松林(Pocono Pines)参加中国基督教学生会的一次宗教集会。这次聚会从6月14日到19日,吸引了大约三十五名中国人、二百名美国人参加。正是在亨卡诺松林,胡适成为基督教的信奉者。

胡适在日记中对这一信仰变化作了内心的解释:

六月十八日,第五日:讨论会,题为“祖先崇拜”。经课。霍奇顿神父说教,讲“马太福音”第二十章一至十六节,极明白动人。下午绍唐为余陈说耶教大义约三时之久,余大为所动。自今日为始,余为耶稣信徒矣。是夜,摩西先生演说其一身所历,甚动人,余为堕泪。听众亦皆堕泪。会终有七人起立自愿为耶稣信徒,其一人即我也。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第34册,第43页。

三天之后,尽管仍在亨卡诺松林,胡适在一封给在中国的密友许怡荪的信中对此作了更详细的解释:

方弟入中国公学时,有同学陈绍唐君(广西人)与弟同班。一年之后,此君忽入守真堂专读英文,后遂受洗为耶教徒。他于前年来美,今于此相见。其人之言行,真如程、朱学者,令人望而敬爱。其人信道之笃,真令人可惊。然其人之学问见识非不如吾辈也。此可见宗教之能变化气质矣。

昨日之夜,有摩西者,为莫特之副,其人自言在大学时染有种种恶习……无所不为。其父遂摈弃之,逐之于外。后此人流落四方,贫不能自活,遂自投于河;适为水上巡警所救,得不死,而送之于一善堂。堂中人劝令奉耶教。从此此人大悔前行,遂力行善以自赎。数年之后,一日有会集,此君偶自述其一生所历,有一报纸为揭登其词;其父于千里之外偶阅是报,知为其子……遂父子如初……此君之父为甚富之律师,其戚即美国前任总统也。此君幼时育于白宫(总统之宫),则所受教育不言可知,而卒至于此,一旦以宗教之力,乃举一切教育所不能助,财产所不能助,家世所不能助,友朋所不能助,贫穷所不能助之恶德而一扫空之,此其功力岂可言喻!方此君述其父再见其子时,抱之于怀而呼曰:“我的孩子,我的孩子……”予为堕泪,听众亦无不堕泪。会终有七人(此是中国学生会会员,大抵皆教中人,唯八九人未为教徒耳)起立,自言愿为耶教信徒,其一人即我也。<sup>①</sup>

因为 20 世纪初期来美留学的中国学生人数不断增长,各种

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第 34 册,第 45—46 页。



教会集团都开始向他们进行改宗的宣传运动。许多年以后,胡适还记得他们的传教方法:

告诉中国留学生,受美国教育……更重要的和更基本的还是从美国生活方式和文化方面去深入体会……让他们知道美国基督教家庭的实际生活;也让中国留学生接触美国社会中最善良的男女,使中国留学生了解在美国基督教整体中的美国家庭生活和德性……

在……康奈尔大学附近的基督教家庭……都接待中国学生……他们也组织了很多圣经班。假若中国留学生有此需要和宗教情绪的话,他们也帮助和介绍中国留学生加入他们的教会。<sup>①</sup>

在亨卡诺松林举行的这次夏季宗教聚会,便是由这些组织资助的活动之一。这种改宗宣传运动特别有效,因为胡适本人是完全自愿的。在转变信仰的1911年6月,他年仅十九岁半,远离家乡,毫无兴趣地钻研农学。可以理解,他的生活孤独而困难,也需要不少调剂。形形色色的宗教组织便以提供友谊和实际的帮助来填补这关键时刻的真空。也正是在这样的时刻,胡适遭遇了一场个人的悲剧。6月8日,也就是去亨卡诺松林的前五天,他听到好友程乐亭早逝的噩耗。胡适到北京参加庚款留学考试时,程乐亭的家庭曾给他经济帮助。根据胡适的日记可知,这一悲剧使他极度悲痛,同时也促使他参加这次宗教聚会。他在1911年6月17日写道:

乐亭之噩耗,已于怡荪手书中知之。自是以后,日益无

---

<sup>①</sup> 《胡适口述自传》,第28页。

聊,又兼课毕,终日无事,每一静坐,辄念人生如是,亦复何乐?此次出门,大半为此,盖欲借彼中宗教之力,稍杀吾悲怀耳。<sup>①</sup>

这些对胡适决定参加这次聚会及对基督教的积极反应能提供某些解释,但并不是决定性的。他自己曾说过,大约十一二岁的时候,他就形成了一种无神论倾向。正是这种倾向使他攻击佛教和一般的宗教信仰,否认精神的存在,鼓吹砸毁宗教偶像。从这种观点来看,他的信仰变化太突然了。胡适未提到任何内心斗争,或像对待佛教那样,对基督教教义挑战。

可以肯定,胡适把基督教作为一种伦理道德体系,他钦佩陈绍唐富有感召力的使人敬畏的举止,认为这是宗教影响的结果,而且还深深地为摩西的自白而感动。虽然未明说,但胡适认为性格的培养与转变是这种西方宗教的最大优点。人们可以说,他不自觉地受到中国人那种把宗教功能与教育功能等同的态度的影响,并且由于过多地注重于基督教的伦理道德功能,所以在他的无神论倾向与对基督教的皈依之间并未产生严重的矛盾。这种推论有某种说服力,但真正的问题仍然存在。为什么他严厉地攻击佛教的“迷信”,却未看到基督教中的“迷信”因素。更进一步的是,抽去基督教的宗教本质而承认是一种伦理道德体系,他就把基督教与儒学归于一类了。这里再次显出他态度的不一致。虽然他盛赞基督教修身养性的力量,但他对儒家哲学的这一方面却未给予同样的拥抱。而提到陈绍唐的举止使他想起典型的程朱理学家也只是他的信口之言,并无赞扬儒学的目的。

当看到胡适思想的这些矛盾和他前后立场的不一致时,必然的结论就在于他是把基督教作为“优越的”西方文化的一个整

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第34册,第44页。

体部分来看待的。李卡诺松林参加宗教集会绝不是仅为减轻自己的悲伤。美国教会集团的工作使胡适对“美国生活方式和文化方面”留下了印象。最终分析可以说明,是对西方文化的崇拜使得他参加宗教集会并信奉基督教。他之所以接受基督教是因为他先前已接受了西方文化,而他把这种宗教作为一种优越的伦理道德体系的观念,正表明了他对西方文化整体的高度景仰。

对此,奥利佛·伯拉奇菲尔德(Oliver Brachfeld)在评论某些犹太基督教皈依者说:

我曾有机会对一些皈依基督教而反对犹太教的犹太人作过密切的个人研究。其中一些是未受过教育的人,一些是智力最高的大学教授。在二者中我看到同样的机制在起作用——即那种要与“被视为缺乏价值的一边”决裂和要属于“被认为是唯一拥有一价值的一边”的愿望。他们转变的精神方面似乎是种心理的上层建筑,仅是一种企望补偿的功能。<sup>①</sup>

胡适的行为不也说明了这种愿望吗?他的双重标准和对基督教的信奉都说明了这种精神状态。他在李卡诺松林写的这则日记,对我们进一步了解他的心理状态提供了线索。

六月十七日(星期六),第四日:经课。讨论会,题为“孔教之效果”,李佳白君主讲,已为一耻矣。既终,有 Dr. Beach 言,君等今日有大患,即无人研求旧学是也。此君大称朱子之功,余闻之,如芒在背焉。<sup>②</sup>

① F. Oliver Brachfeld, *Inferiority Feelings in the Individual and the Group*, translated from the French by Marjorie Gabain (London: Routledge and Kegan Paul, 1951; reprint ed. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1972), p. 255.

② 《胡适作品集》第 34 册,第 43 页。

这一段语言有些含糊。我们既不知道“耻”什么，也不确切地知道当他如芒在背之感时究竟是指什么。但是，这一段却十分明确地能使我们得出他对自己的遗产感到极度不安的结论，以致讨论儒学和朱熹哲学使他非常厌倦。考虑到所有这些因素，他似乎因“一种自我控制和外在控制的失落感”而产生了一种……易于怀疑与羞耻的倾向”<sup>①</sup>。

从亨卡诺松林返回绮色佳后，胡适使自己沉浸在与基督教有关的一系列活动中。从1911年6月到1912年12月，他上了由威廉·韦斯特·康姆福特(William Wistar Comfort, 1874—1955)所开的圣经课，通读了《圣经》，参加宗教布道，偶尔也阅读其他宗教作品，如约翰·班扬(John Bunyan)的《天路历程》，H. 毕格本(H. Begbie)的《重生人》(*Twice-born Men*)，及哈里·E. 福斯迪克(Harry Emerson Fosdick)的《第二哩》(*The Second Mile*)。

但非常敏感且富于自我批评的胡适不可能让自己的双重标准长久不受审视。他的宗教热情很快就降温了。从1912年12月到1914年10月，他只是偶尔参加宗教仪式，并不再提到圣经课或阅读宗教材料。同时，他开始了对基督教教义和实践的怀疑和挑战。这种情况在1912年10月首次发生。他陪同一位中国姑娘到供膳宿舍时，遇到了一位卫理公会的教长，“其言荒谬迷惑，大似我国村姬说地狱事”<sup>②</sup>。同年12月，他告诉一位美国朋友，他并不相信洗礼与圣餐。终于在圣诞前夜：

有人告我今夜天主教堂有弥撒礼，因往观之……坐定

<sup>①</sup> Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York: W. W. Norton and Co., 1963), p. 254.

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第34册，第59页。

审视,堂上有塑像甚多,中列十字架……此等偶像,与吾国神像何异?……教中男女来者,将入座,先屈一膝(如吾国请安之礼)行礼……有儿童数十人,结队高歌颂神之歌。坛上牧师合十行礼,俨如佛教僧徒,跪拜起立,沓沓可厌其所用经文及颂祷之词,都不可解,久之,始辨为拉丁文也。吾敢言座中男女十人中无二三能解其词义者……子夜风雪中坐此庄严之士,闻肃穆之乐歌,感人特深,宗教之魔力正在此耳,正在此耳。<sup>①</sup>

胡适对新教作了同样的评判。1914年9月他到波士顿,参加了耶教医术派教堂的宗教仪式。他认为这一教派“为耶氏各派中之最近迷信者”,它的大多数信条和实践与道教迷信一样。<sup>②</sup>

胡适不可避免地开始了对基督教的更广泛的批评。1914年11月在马萨诸塞州的阿默斯特,他遇到了新泽西州上蒙特克莱公理会多产的牧师节克生(Henry E. Jackson),读了节克生的一本书之后,胡适这样写他:

柏拉图描述的苏格拉底之死比耶稣之死对我更有吸引力……我认为,为了能说耶稣在十字架上比苏格拉底之死更伟大更高尚,一个人的心中首先应有基督教的观点……

……如果耶稣是人而不是上帝之子,我将更崇敬热爱他。当上帝之子像耶稣那样做时,并无了不起之处。但如果一个人像耶稣那样做时,那则是非常了不起的。<sup>③</sup>

对节克生的反驳,胡适进一步论述道:

① 《胡适作品集》第34册,第119、121、122页。

② 《胡适作品集》第35册,第129页。

③ 《胡适作品集》第35册,第201页(原文为英文——译注)。

我承认,对基督徒来说,耶稣之死要比苏格拉底之死伟大。但为什么?我认为,这是许多世纪的传统之力造成的……这完全是主观的,没有客观的确定性。<sup>①</sup>

在此,胡适很明确地割断了与不久前还完全占据他心灵的基督教的联系。耶稣的死仅对基督徒有意义,而他不是。而且,他还拒绝从基督教的观点来观察事物。原先他承认基督教是有改变人们性格能力的价值。现在,当他把哲学和宗教的劝导价值作一番比较后,他不再怀疑自己应忠于何方。在给节克生的同一封信中,他断言苏格拉底的哲学:

对希腊和罗马世界有巨大影响,对我们现在这个世界有影响。现代世界的理想不再是基督教自我压抑的理想,而是希腊自我发展的理想;不再是基督教信仰的理想,而是苏格拉底真理的理想。

随着基督教神秘感在他头脑中消失,胡适对许多教会中的商业主义、愚昧、卑屈等可悲品质和“基督教”国家对弱小国家赤裸裸使用暴力的倾向,都开始有较为清醒的认识。1913年2月初,在绮色佳第一浸礼会教堂的演讲中,他挑战地说,传教士应成为“好学生”。

当他们处于这种情境中应渴望学习东西。基督教教会已送出去许多教师,但不幸的是送出去的学生则太少。传教士可能有教的信念,但必须承认,他们有许多许多东西要学。而不幸的是,他们到外国总带有要提高,不,是教化化外之民的根深蒂固的观点!所以,当和我们一起时,总带有

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第35册,第226页(原文为英文——译注)。

傲慢的保护者的高人一等的神态。<sup>①</sup>

后来,在 1915 年 3 月,在绮色佳长老会教堂,他又进行了一次劝诫:

基督徒在行善且在处理私人及国内事务时确是基督徒。但是当处理国际关系时,就不是基督教徒了。他们“见小不见大”。基督教国家公开否认权威,只承认暴力……他们无视弱国的权利和声明……他们把国家、商业利益及领土扩张置于公正和正义的命令之上……

传教士会根据他们赢得的皈依者的人数获得报酬。但这并不是中国所要,而这也并不是教会在派出传教士时所应该强调的。<sup>②</sup>

胡适在他的东道国发出这样的批评,是需要极大的勇气的。在热情地拥抱基督教两年之后,是什么促使他转而如此尖锐地反对它呢?

到 1912 年 10 月,当他首次表示对基督教的反叛时,胡适在美国已住了两年的时间。他明显地有种较安定的自在感。美国社会那种使人眼花缭乱的冲击,那种敬畏和崇拜之感逐渐淡漠。非常可能,与西方文化的终日接触有助于他疗复一种平衡感和一种心理上较远的距离感,而这使他重新评估西方观念和价值。更进一步说,既然西方已成为他意识中一个有意义的部分,也就不需要更进一步的承诺与认同了。西方文化不再是神秘而不可理解的了,而是成为某种熟悉的及准备接受其中一部分、修正一部分、拒绝一部分的东西了。胡适的意识与精神状态的改善无

① Hu Shih, "The Ideal Missionary," an address given at the First Baptist Church, Ithaca, New York, February 2, 1913, pp. 4-5. Reproduced in *Hu Shih Items*.

② 《胡适作品集》第 36 册,第 35-37 页(原文为英文——译注)。

疑使他对自己的某些最初评判产生疑问,并使他重新获得一种独立性。他最终结束了不愉快的农学生涯并于1912年春转学哲学。1911年2月,他开始参加世界学生俱乐部的活动,并在9月搬到其总部去,住了三年。1913年5月,他成为康奈尔大学该组织的主席。同时,他对美国政治产生了兴趣,并组织了一个研究俱乐部每周讨论西方政治思想和制度。这些活动将受到适当注意。此处只要说这些与胡适对基督教持批评观点是同时开始、完全吻合就够了,这也可表明胡适的成熟、自我意识的增强,及要在一个充满挑战的世界中得到胜利感的斗争。

还可以从中国发生的事件这一角度来分析解释胡适对基督教的批判。袁世凯在统治民国的年代(1912—1916)里,开始了要把儒教作为国教的运动。1912年包括严复在内的一些头面人物在上海成立了孔教会。1913年7月,一些进步党成员撰写的宪法草案中,竟要求把儒教作为国教。袁世凯为了实现自己的政治野心,施展了许多阴谋,其中一些含有宗教色彩。虽然胡适直到1914年1月才对这些事情作出评判,但作为一个被称为“知国内情形最悉者”<sup>①</sup>,他肯定会注意到这些事件。他在1914年1月23日的日记中写道:

今人多言宗教问题,有倡以孔教为国教者,近来余颇以此事萦心。昨给许怡荪书,设问题若干,亦不能自行解决也,录之供后日研思。<sup>②</sup>

这种悬而未决的评判仅拖延了几天。2月4日,他评议袁世凯的祀孔仪式说:“天下本无事,庸人自扰之耳。”<sup>③</sup>他在1914年11月批驳袁世凯的尊孔文告中说:“此袁氏尊孔之令也。此

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第35册,第127页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第34册,第143页。

<sup>③</sup> 《胡适作品集》第34册,第177页。



令有大误之处七事……”<sup>①</sup>

当然,要在胡适对儒教运动的反对与他对基督教教义和教会实践的批评中建立某种联系是不大可能的。二者同时发生,胡适的日记也的确没有提供其中一个影响另一个的线索。但是,注意到他反基督教立场的开始与孔教会 1912 年的成立是同时的,而他对基督教的持续批评与国内儒教运动的时间也大致相同,则十分有趣。他对中国宗教运动的消极印象,在迫使他对一般宗教进行更多的反思中的确起作用了吗?胡适的确抱怨过天主教的塑像正像中国的偶像,天主教的仪式就像使人厌烦的佛教仪式一样,而波士顿耶教医术派的实践则与道教迷信一样。很可能,他对基督教的反叛部分地是由于他再也不能调和与自己这种不一致的立场,并由对孔教运动的深深忧虑而强烈爆发。但必须强调的是,这种较为一致态度的出现,应看作是他不断成熟过程中的一个整体部分。

但如果认为胡适对基督教的反叛和对许多教会实践的批判是没有限制的,那就错了。尽管与基督教决裂,但他并未拒绝基督教的文化特质。罗伯特·简·莱顿(Robert Jay Lifton)指出,对许多受过西方教育的亚洲知识分子来说,西方有“强烈的初始吸引力,继而……有种深刻的幻灭感”。但是,“仍有许多‘西方’吸引着一种意识形态承诺,与西方的联系绝不会完全破裂”<sup>②</sup>。尽管胡适对教会不端行为的幻灭感是深刻的,对基督教的批评是根本性的,但他对包括基督教在内的西方文化的信念绝未丧失。在他的心目中,基督教是西方文化整体中的一部分。他所要的是抽去基督教中的宗教因素而接受其俗世价值。

① 《胡适作品集》第 35 册、第 212 页。

② Robert Jay Lifton, “America in Vietnam—The Counterfeit Friend,” in Robert Jay Lifton, *History and Human Survival; Essays on the Young and Old, Survivors and the Dead, Peace and War, and on Contemporary Psychohistory* (New York: Vintage Books, 1971), p. 229.

他退而承认传播基督教要点的重要性。但是,这并不意味着他认为“像圣母生子、原罪、赎罪等神学教条,真正的基督教义是爱……宽恕、自我牺牲和服务”<sup>①</sup>。他还毫不犹豫地给他的一位信教朋友指出,他认为基督教存在一些卑劣性质:“各种教派中有这样纷繁的分歧。几乎不可能让我们相信,一个共同信仰的追随者们竟然在教义和实践上表现出如此多样甚至相反的观点。”<sup>②</sup>这样,教会工作的真正价值应是:

提供实际的服务,这些我们可列举教育、社会改良及医院等教会事业。在这方面,基督教传教士已取得许多成就,特别是在医学方面……是光荣的顶点,也是传教的成功宣传。<sup>③</sup>

不应忽视,胡适提出最有服务价值却又最乏价值观念的医学作为“光荣的顶点”和“传教的成功宣传”。

可能是一种个人的认同加强了胡适对教会俗世服务的赞扬。最重要的是,他的确与教会共有许多非宗教性的价值观。更进一步说,胡适本人不就是一个这种价值观的“传教士”吗?他本人不是要返回中国宣讲这些吗?如果传教士抛弃他们的神学教条,他们商业化的方法,他们那种目空一切的傲慢,他们和胡适不就是将提供同样的实际服务吗?他在1915年3月写道,“外国传教士”:

像一个从国外回来的留学生,总是带着一种新的观点,一种批判的精神,而这正是一个对已成之物既成秩序习以

① 《胡适作品集》第36册,第36页。

② Hu Shih, “The Ideal Missionary,” pp. 5-6.

③ 《胡适作品集》第36册,第37页(原文为英文——译注)

为常、无动于衷的民族所缺乏的,绝对是任何改革运动的需要。<sup>①</sup>

在为传教士工作辩护的同时,胡适下意识地为自己价值和承诺的合理性辩护。由于预见到自己“改宗”的努力,他可能只能把对传教士的移情作用藏匿在医疗卫生、教育和社会改革这些领域。他和传教士都将在中国扮演启蒙的角色。

1917年7月回国后的开始几年,胡适对基督教问题一直保持沉默,这是可以理解的。很明显,赞同或反对教会工作的论点他都说完了。更进一步的是,有更紧迫的工作在他的祖国等待着他。一句话,他想把宗教问题置诸脑后。

但实际却不可能,这是中国的非常时期。在1922年到1927年之间,爆发了由部分学生和知识分子领袖领导的反基督教运动。虽然规模不大,但这次引发了诸如科学、马克思主义和民族主义等广泛的概念争论,这一运动仍是很激烈的。虽然它在国民党1927年统一中国后沉寂了,但反基督教的情绪本身绝未彻底消失。作为一个知名人士,胡适未能避免这一问题。在从20年代中期开始的十年中,他再次就与基督教有关的问题发言。

胡适认为,最严重的一个问题是,许多教会的活动损害了中国作为一个独立国家的完整性。虽然他不是一个狂热的民族主义者,但胡适仍同情正在高涨的民族意识。他警告在这种环境中的中国教会机构,并指出义和团的盲目排外主义与20世纪民族主义的不同。“中国人怕‘干涉’,怕‘瓜分’,只好含羞忍辱……但是这十几年来,可不同了”,辛亥革命、第一次世界大战、1917年俄国革命及其他关键事件,都有助于提高中国的自我意识。他认为某些中国人的观点是极端的,特别是一份马克思主义的杂志《向导》声称义和团运动是“中国民族革命史之悲

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第36册,第37页(原文为英文——译注)。

壮的序幕”。同时,他又立即提醒在中国的外国人,“他们定出的‘排外的纲领’却不像他们的口号那样暴烈”,他不可能不同意中国民族主义的目标——从外国干涉中收回教育权,废除治外法权及其他外国特权。考虑到八十年来中国受到列强的压迫,在华外国人享有的许多特权,“这种民族主义的反动是很自然的,很正当的”。而“拳匪之事可以用武力扑灭;因为那种迷信的、野蛮的举动本身就站不住脚”。“但是现在的民族主义的反抗运动,根据在一个大民族不平的心理……这是强权不能压倒、武力不能铲除”的。<sup>①</sup>

他的俗世的、理性主义的态度是其批评基督教的又一基石。他反佛及后来在美国反对基督教的论断便典型地反映了这种思维方式。在20年代,理性主义和“科学的”世界观的浪潮席卷中国知识界。胡适认为,这构成了面对教会的第二个挑战。根据胡适的观点,中国的理性主义植根于本土的道教和宋明新儒学之中,又为现代科学所加强。当然,胡适本人也要对新的“科学的”人生观在五四时期中国的流行负极大的责任。早在1923年,他就宣扬“科学的人生观”,起码是部分地认为,宇宙是自然的、无目的的,人类的斗争是冷酷无情的,所以没有仁慈的上帝或佛祖存在,所以人类所希望的应只是生命在此岸的实现。胡适用这一论点反对所有“站不住”的信仰,包括宗教。至于基督教,他写道:

但我们有人要进一步疑问基督教的根本教义能不能成立。我们有人要问上帝究竟有没有,灵魂究竟有没有……传教的事业二十五年前打义和团和红灯教的难关过来了,现在到了这“理性关”前,还是偷关而过呢?还是指名搦战呢?

---

<sup>①</sup> 《今日教会教育的难关》,《胡适文存》第3集第9卷。

就传教士的一些劣行而言,胡适在 1925 年抱怨说,有些传教士到中国来是因为他们在国内混不下去了,有些是为了养病,有些是为了到风景胜地,还有的是因为热衷于古玩。胡适现在调侃地结论说:“固然,今日在中国的传教士之中确也有不少很可敬爱的人格,但我们可以说,今日教会选择传教士,远不如美孚公司或英美烟草公司选择内地经理人之严格。”<sup>①</sup>

胡适心中的目标是一种奢望:传教士放弃他们劝人皈依的不懈努力。1922 年 4 月初,普林斯顿—燕京基金会的爱德华兹(Dwight Edwards)邀请他到北京中华基督教青年会演讲,胡适直截了当地拒绝了,并说对制度化的基督教有反感,“反对任何宗教引诱”<sup>②</sup>。在胡适看来,传教士应在诸如教育这类非宗教领域尽最大的努力。但即便在此,胡适的要求也不是没有保留的。

教会教育能不能集中一切财力人力来办极少数真正超等出色的学校……将来三等四等的学堂,谁不会办?何必劳诸位跑几万里路来替我们办呢?

胡适十分清楚,一所平庸的学校强调的重点将是布道而不是教育。但优秀的学校也值得怀疑。他进一步说:“教会学校能不能抛弃传教而专办教育?”

胡适自己也意识到,要实现这些根本性的提议是极端困难的。他自嘲地承认:“我也知道,劝教会学校抛弃传教的目的,比劝张作霖、吴佩孚裁兵还要难得多。”但胡适仍希望传教士应更谨慎、更有公平意识。“用学校传教,利用幼稚男女的简单头脑来传教,实行传教的事业,这种行为等于诈欺取利,是不道德的行为。”他警告说:“早年受劝诱入教的人,中年智识开发之后,往

① 《今日教会教育的难关》,《胡适文存》第 3 集第 9 卷。

② 《胡适的日记》,中华书局 1985 年版,第 309 页。

往要起反感。天才高的也许变成福尔泰一类的革命家。”他还要求教会学校取消礼拜活动并从课程表中取消宗教课程；不能劝诱学生的家庭成员或在其学校中歧视非基督教学生；教会应致力于真正的信仰、言论和思想自由。<sup>①</sup>

这些意见是在 1922 年到 1925 年反基督教运动的高潮中发表的。在随后的十年中，他继续坚持自己的立场，但方式要温和多了。就整体而言，胡适与在中国的教会机构的战斗未能避免个人色彩。当他说“早年受劝诱入教的人，中年智识开发之后，往往要起反感”时，可能不是偶然的。他不是在自己的斗争吗？他不是指责当他是康奈尔大学新生时，教会在用诡计诱惑他吗？从原则上说，如果传教士从未踏上中国的大地，他会感到高兴的。但这不是现实，中国的现实是复杂的。这样，当对在中国的传教团体提出严厉批评时，他不得不提醒他的同胞要看到传教士对中国现代化的有意义的贡献。当意识到是何等地需要传教士及他的政府又能做出什么来时，他在 20 年代后期便开始为一些教会事业展开活动。1928 年，他以裹足为例，说道：

全世界的人类中，寻不出第二国有这样的野蛮制度！

圣贤经传，全没有拯救的功用。一千年的理学大儒，天天谈仁说义，却不曾看见他们的母妻姊妹受的惨无人道的痛苦。<sup>②</sup>

他告诉我们说，是传教士解放了中国妇女。谈到儿童地位、待遇时，他再次说：“我们这个国家是最野蛮的国家”，正是外国人起到了启蒙的作用。他还极端地冷嘲说“我们深深感谢帝国主义者，把我们从这种黑暗的迷梦里惊醒起来”。他要“焚香顶礼感

① 《今日教会教育的难关》，《胡适文存》第 3 集第 9 卷。

② 《祝贺女青年会》，《胡适文存》第 3 集第 9 卷。

谢基督教的传教士带来了一点西方新文明和新人道主义”。他提出“我们十分感谢这班所谓‘文化侵略者’提倡‘天足会’”等等。尽管教会学校医院并不特别好,传教士仍起了先锋的开路作用,所以,“他们当年的缺陷,是我们应该原谅宽恕的”<sup>①</sup>。

很明显,胡适关心的是反基督教运动可能妨碍中国的教会工作进而阻碍中国向现代化迈进。这种情绪为许多知识分子所共有。在宗教自由之名义下为教会活动辩护的知名人士之多,使人惊讶。诸如辩护说“反基督教团体对基督教耸人听闻的攻击,与实际的力量并不相符”<sup>②</sup>。可以肯定,这些辩护者中的许多人都是真诚地信仰宗教自由的,但他们的实际考虑也不应忽视。

但是,对教会今后继续工作的考虑也只能一般地解释胡适的辩护,而不能解释他不同寻常的辛辣。为了对他的立场有更好的了解,我们必须把他的评论置于更广的历史背景中考察。在他看来,他的对手不仅包括文化守旧主义和反西方的民族主义,还包括那些为私利而乞灵于一种伪精神观念的政治家。就在他 1929 年 10 月说要为“文化帝国主义者”焚香顶礼以表达感激之情不久,国民党的宣传部长叶楚傖毫不知耻地说“中国本来是一个由美德构成的黄金世界”。国民党此时刚刚统一全国,开始了一系列保守的压制政策以巩固自己的权力。并严厉推行党的信条和进行思想钳制,怀疑并排斥思想上的持不同政见者。党所控制的报纸和官方文件都是文言文,电文也一样。胡适抱怨国民党采取以狭隘的民族感情为基础的文化保守主义立场,拒绝接受西方文化,因为西方文化是伴随船坚利炮进入中国的。他承认“偏向理智的新文化运动往往找不出这种感情的保守态度”<sup>③</sup>。很明显,他对传教士对中国的过分赞扬和对中国传统的无情进

① 《慈幼的问题》,《胡适文存》第 3 集第 9 卷。

② Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916 - 1952* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1976), p. 93.

③ 见胡适《新文化运动与国民党》,《新月》第 2 卷第 6 期。

攻部分地是对国民党的保守主义的一种反动。

上帝可以否认,而孙中山不许批评。礼拜可以不做,而总理遗嘱不可不读,纪念周不可不做。一个学者编了一部历史教科书,里面对于三皇五帝表示了一点怀疑,便引起了国民政府诸公的义愤,便有戴季陶先生主张要罚商务印书馆一百万元!<sup>①</sup>

胡适是由国民党组织和国家权力支持的保守主义的一个痛苦而孤独的抗议者、反对者。这种保守主义在广大学生和新文化的领袖中没有什么影响,但却是令人生畏、完全不可挑战的。的确,五四时期许多近于暴虐的破坏偶像是由新文化的领导人在压倒性的传统重负、军阀及国民党这种压倒一切的保守政治力量面前深感无能为力而造成的。由于手中没有任何有效手段,所以反偶像论者以对中国文化的进攻作为一种无能感的补偿,作为对一个暴虐的政府意识形态基础的破坏,因此也就大致相当于对政府本身的直接否定。在这种报复性攻击过程中,胡适本人及相同态度者却充分表现出具有一种为他们本人所咒骂和蔑视的品质——十足的荒唐和不负责任。

这是一个情绪炽热、充满紧迫感和离心力的时代。几乎无人能保持一种适度的平衡。所以,我们对各团体间的攻击与反攻不必过于咬文嚼字。在所有心平气和的时候,胡适也不会认为中国是“最野蛮的”。他也不会企图焚香顶礼感谢那些包括古玩收藏者、不称职者和无耻的投机者的传教士了。相反,没有几个 20 世纪的中国人真正相信,“中国本来是一个由美德构成的黄金世界”。除了其政治目的外,叶楚傖之所以作如此荒谬的论断,部分是由于他的确为中国各种过分的文化反偶像主义和对

---

① 《新文化运动与国民党》,《新月》第 2 卷第 6 号。



西方的崇拜所警觉。他相信他正在回击一种非理性的力量。<sup>①</sup>尽管如此分析,还应注意,虽然叶楚伦和胡适的话并非完全是他们的本意,但他们的评论的确反映了他们的基本信念。每人都相信自己的方法是唯一正确的解决。

可以肯定,叶楚伦对中国问题所开的处方多半不切要害,但他的诊断却不是毫无道理。胡适本人也并不总是对西方采取不加辨别的态度。陈独秀倒是不假思索地接受西方任何东西的更佳范例。在反基督教运动之前,陈独秀就充满感情地为基督教和传教士辩护。在1920年2月发表的《基督教与中国人》一文中,他几乎把所有的错误都推在中国人身上。在他列举的引起传教士与中国人纷扰的十个原因中,他认为“实在是中国人底错处多,外国人底错处不过一两样”。他还论述了基督教中的主动性和道德力量的巨大贡献。他认为基督教的根本教义就是牺牲、宽恕、平等的博爱精神,“除了耶稣底人格、情感,我们不知道别的基督教义。这种根本教义,科学家不曾破坏,将来也不会破坏”。他还说:

我们今后于基督教问题,不但要有觉悟,使他不再发生纷扰问题;而且要有甚深的觉悟,要把耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感,培养在我们的血里,将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。<sup>②</sup>

在1922年上半年写的《基督教与基督教会》一文中,陈独秀承认,“至于基督教教会自古至今所作的罪恶,真是堆积如山”,其中之一便是最近的世界大战。但是,“我们批评基督教,应该分基督教(即基督教教义)与基督教会两面观察”。在承认这种宗教中的种种缺点后,他认为“这也是教义上小小的缺点”。

<sup>①</sup> 叶楚伦:《由党的力行来挽回风气》,《浙江民报》,1929年10月10日。

<sup>②</sup> 《基督教与中国人》,《新青年》第7卷3期。

这些文字出于陈独秀之手,确是非常有启发性的。1920年末,首篇文章发表后不久,他就已经公开承认马克思主义了。而在第二篇文章发表之前,他已完全投入马克思主义的事业之中了。作为一种宗教的基督教绝未妨碍他成为一个马克思主义者。但他把宗教信仰作为不可靠的人类幻想而拒绝时,他系指佛教、道教及儒学倾向的迷信。而在评论基督教与传教士的信条时,他却能抽出基督教的观念,并把抽象与实际、观念本身与其表现很好地区别开来。而当他评价中国的价值与观念时,我们却怎么也找不到这种敏锐的判断。在他的中国世界中,观念及观念的实际层次——政治、经济和社会——都是不可分离的,并总是彼此反映出最坏的特点。

最后,还可以从另外一个角度来解释胡适的辛辣与讥讽。他既希望保持教会服务又厌恶其傲慢与投机,既无法承认中国的无能的合理性又不得不面对中国到处都有外国人这一现实。正是在这种矛盾的撕扯中,他感到极度虚弱。一种心理的宣泄便是把外国人的某些观点内在化以为自己的无能辩解,与感到威胁自己的外国征服者认同以分享他们的力量和威望。弗洛伊德(Anna Freud)解释这种保护机制说:

一个孩子摄取一个焦虑对象的某些特点并与此同化他刚刚经历的焦虑经验……以模仿攻击者,即设定他的属性或仿效攻击者,这个儿童便使自己从一个受威胁者转换成威胁者……随着儿童从消极经验到游戏的主动者过渡,他便把这种麻烦的经验传给他的一个伙伴,并用这个替代物来为自己复仇。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense* (New York: International Universities Press, 1946), p. 113.

正如所看到的那样,胡适对中国的批判与流行的外国对中国的观点非常相似:中国根本没有靠自己实现现代化的能力,不得不等待来自外部的启蒙。对胡适来说,用可能的最坏言语来责备自己的祖国,是因为形势不可能再坏了,所以他居然也止住了沮丧感。对传教士这种几近于谄媚的赞美方式是割断他与中国感情纽带的象征,并以此超越中国现实而不受其影响,尽量缩小外国统治的破坏性影响。用这种方法,胡适就能取得一种象征性控制这种令人极度沮丧环境的感觉。但是,这种表面的利益实际仍是潜意识的痛苦作用,是一种自卫的机制。弗洛伊德还说:

在批评内在化的时刻,冒犯便外在化了。这意味着与攻击者的认同由另一保护措施所补充,即罪恶的投射。

由投射的自卫机制沿着这种特殊路线发展所援助的自我,将权威性摄取到公开的批评之中,并综合于超我之中。然后,便能向外投射被禁止的冲动。而对他人的不能容忍又把这种严酷性置于自身之上。它知道什么被认为是应该受责备的,但却以这种自卫机制为手段避免不愉快的自我批评。对其他某些人错误行为的极大义愤,是对自身原因的负罪感的前兆和替代。当这种自我罪恶感急迫时,愤怒便自动增强。<sup>①</sup>

这有助于解释胡适的频频盛怒。

胡适对传教士和自己祖国二者这种又恨又爱的感情使他既是二者的批评者又是二者的代言人。谨以最好的教会学校燕京大学为例。当这所大学在20世纪初年还在筹备期时,胡适便是帮它取名的几个人之一。当反基督教运动在1922年春爆发时,

---

<sup>①</sup> Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense* (New York: International Universities Press, 1946), pp. 118—119.

他为了燕京和其他教会学校的利益而为宗教自由辩护。从经常在燕京的课堂上和集会上的出现,胡适显示了对燕京的教育内容和观念的支持。他在 30 年代曾热心于帮助燕京大学从中央政府争取资金。胡适与司徒雷登建立了长期的友谊。从 1919 年到 1945 年任美国驻华大使为止,司徒雷登一直是燕京大学的校长。当然,他做这些大都是为了中国——这个胡适深深热爱却又给予严厉、尖锐批评的国家。

## 第五章 婚 姻

虽然胡适的母亲很开明,在他十二岁生日刚过三个月就把他送到上海接受现代教育,但她仍遵从传统风俗,选择她儿子将来的配偶。在1904年2月赴上海前一个月,他与一位比他大几个月的裹脚的半文盲姑娘江冬秀订婚了。直到十三年后,即胡适1917年从美国回国后他们才见面。此时,胡适已成为“Phi Beta Kappa”联谊会会员,赢得几次文学奖,能流利阅读德文和法文,并已成为新文化运动的先锋。一回到中国,他便被聘为国立北京大学的教授。所以,胡适1917年12月履行以前的婚约与江冬秀结婚时,就十分引人注目了。但是,这一切并非没有长期的斗争和激烈的抗议。即便在婚后,他也未能掩盖自己的失望与痛苦。

婚姻在20世纪初成为许多受过教育的中国人的一个共同问题。这个问题当然未躲过胡适的注意。的确,早在1906—1908年,他的有关这一问题的作品就面世了。从中我们可窥见他对这一问题的某些观点。在《婚姻篇》一文中,他哀叹许多中国人的幸福都被他们父母的冲动、被媒人和算命先生破坏了。读了严复翻译的孟德斯鸠的《法意》之后,胡适注意到,孟德斯鸠赞成父母指导婚姻,因为他们更有经验,能作出更好的判断。但

是,尽管赞同父母的指导,胡适还是认为,应由孩子的意见来平衡。他告诫父母:

再要是一定要糊糊涂涂地过信媒人,过信瞎子,过信土偶木人……哈哈,那可怪不得那些青年男女要说家庭革命了。<sup>①</sup>

在国家正在进行共和革命并从根本上一直处于迅速质变的过程中时,胡适的作品带有诸如“家庭革命”这种前所未有的句子,是完全可以理解的。但这篇文章还有另一方面的意义。1908年秋,他母亲与江冬秀的家庭即准备让他们成婚。但由于胡适的“力阻之”,他们的婚期往后拖了整整九年。<sup>②</sup>即使胡适在文中间接提到他的订婚,这一事情在他头脑中肯定也没有占据中心地位。他正在论述婚姻问题,但并未提出向他母亲挑战的观点;他甚至表示不同意那些赞成自由婚姻的“新学家”的观点。就其本质说,他关注的是婚姻的社会政治含义:

夫妇不相爱,家庭不和睦,那还养得好子孙么?我中国几千年来,人种一日贱一日,道德一日堕落一日,体格一日弱似一日,都只为做父母的太不留意于子女的婚姻了,太不专制了……兄弟却要恭恭敬敬地告诉我中国千千万万的做父母的,极希望那些做父母的,个个都把儿女的婚姻,看做一家一族的最大问题……而且要看做中国的大问题。<sup>③</sup>

但胡适的观点不久将要改变。他迅速地扩大了自己的精神

① 《婚姻篇》,《竞业旬报》第25期。

② 《新婚杂诗》,《尝试集》。

③ 《婚姻篇》,《竞业旬报》第25期。

视野,他的婚姻也不可能无限推迟。究竟还能有多久,他用这种非个人的方式来谈论个人问题?

当胡适 1910 年秋天到康奈尔大学时,开始置身于一个陌生的环境。两种文化间的矛盾骤然尖锐,而选择也成为可行的了。正是在这种情况下,他的婚姻危机开始表面化。

1911 年 9 月,他到美国一年之后,婚姻问题才第一次出现在他的日记中。此时,他参加了一个辩论会,辩题“中国今日当行自由结婚否?”他持反对意见,结果输给对方。<sup>①</sup> 一年以后:

忽思著一书,曰《中国社会风俗真诠》,取外人所著论中国风俗制度之书一一评论其言之得失,此亦为祖国辩护之事。

在写成大纲式的九章中,有三章是关于婚姻、家庭制度及妇女地位的。<sup>②</sup> 在 1914 年 1 月初,他的观点开始强硬。他论争说,中国妇女的地位实际上比她们西方姐妹的地位高,因为:

吾国顾全女子之廉耻名节,不会以婚姻之事自累,皆由父母主之。……女子无须以婚姻之故自献其身于社会交际之中,仆仆焉自求其耦,所以重女子之人格也。西方则不然,女子长成,即以求耦为事,父母乃令习音乐,嫫蹈舞,然后令出而与男子周旋。其能取悦于男子,或能以术驱男子入其彀中者乃先得耦。其木强朴讷,或不甘自辱可媚人者,乃终其身不字为老女。是故,堕女子之人格,驱之使自献其身以钓取男子之欢心者,西方婚姻自由之罪也。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第 34 册,第 69 页

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第 34 册,第 69 页。

<sup>③</sup> 《胡适作品集》第 34 册,第 139—140 页。

胡适坚持认为,包办婚姻中也完全可能有爱情:

中国婚姻之爱情是名分所造的。订婚之后,女子对未婚夫自有特殊柔情。故偶闻人提及其人姓名,伊必面赤害羞;闻人道其行事,伊必倾耳窃听……男子对其未婚妻,亦然。及结婚时,夫妻皆知其有相爱之义务,故往往能互相体恤,互相体贴,以求相爱。向之基于想像,根于名分者,今为实际之需要,亦往往能长成为真实之爱情。<sup>①</sup>

胡适是在用他的自我保护机制为他的婚约和未来的婚姻寻找合理性吗?他表现出了对陈腐的中国制度的一种典型的“情感承诺”吗?毫无疑问,自由约会和自由婚姻使他更强烈地意识到自己的奇特地位,对美国生活方式的猛攻很可能有掩藏自己心理弱点的目的。他在写作时用了很强烈的语言。攻击美国妇女在婚姻立场“炫卖”“媚人”“周旋”“以术驱男子入其彀中”等等。他之所以说这些很可能部分地是为了个人的心理释怀。但是,不应把心理的紧张作为他批评自由婚姻和为包办婚姻辩护的唯一原因。还有其他的考虑超越“情感承诺”这一范畴。

胡适的个人性格是沉默寡言的。由于他精神的早熟,并且又没有年龄相仿的兄弟姐妹,所以与其他人都较疏远。他的童年时代是孤独的。虽然他与母亲、祖母、姑姑和异母姐姐的关系很密切,但他几乎没有朋友:

故十三岁出门乃怯恹如妇人女子,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……盖余甲辰去家……十年之中,未尝与贤妇人交际。即在此邦,所识亦多中年以上之妇人。吾但以长者目之耳,于青年女子社会,乃

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第34册,152页。



几裹足不敢入焉。<sup>①</sup>

所以自由约会使他感到不安,就没有什么惊讶的了。他在1914年6月写道,包办婚姻“免除了青年必须求婚的可怕境遇,我认为,求婚一定非常尴尬”<sup>②</sup>。

通常如此,抽象地接受一种新理论比将其运用于个人行为要容易得多。作为观念,它们是遥远而无威胁的。一般地说,西方观念首先是在抽象的层次上传到中国,只有以后才能逐渐影响个人行为。20世纪初年新一代中的绝大多数都从原则上接受自由恋爱的观念,但不能说他们在实践中也毫无顾忌。这种对某种新东西的理论接受和个人实践之间的矛盾,恰恰反映出了有意识的信仰及无意识地固守于某种公认“规范”之间、思想与思维习惯之间的矛盾。罗伯特·简·莱顿观察当代日本青年:

仍愿与家人一起生活……这种持续的家庭生活似乎是一种平衡力,使这些日本青年经受住他们混乱的心理环境与行为的矛盾。但这种持续仅是部分的,就意识形态和一般社会观来看,大多数日本学生都感到完全离开了他们的父母。<sup>③</sup>

同样,尽管接受自由恋爱观念,此时的许多中国人仍认为西方式的约会与身体接触是一种缺乏教养的表现。尽管二者意识层次的趋同信仰在不断增加,但两种文化风格的不同还是非常明显

① 《胡适作品集》第34册,第227—228页。

② Hu Shih, “Marriage Customs in China,” *Cornell Era*, (June, 1914), 610—611; reproduced in *Hu Shih Items*.

③ Robert Jay Lifton, “Youth and History: Individual Change in Postwar, Japan,” in Robert Jay Lifton, *History and Human Survival*, p. 36.

的。从这个角度看,胡适尽管有为自己个人问题辩护的情绪,可能还是真的相信美国妇女在婚姻市场上是“炫卖”“媚人”“周旋”,而包办婚姻却“使青年人有一种持久、诚实、纯洁的责任”<sup>①</sup>。

如前所述,胡适少年时代在上海对婚姻问题就采取了折中的立场。他认为婚姻不仅是个人问题,而且与家庭和社会有关。所以,它就应由父母和子女共同决定。他在美国仍持这种观点:“婚姻不是一个个人问题,而有社会意义……所以,应从婚姻不仅关系到青年夫妇本人,而且关系到全家这一事实来看待中国婚姻制度的合理性。”<sup>②</sup>所以,他对某些美国青年未奉养父母表示反对就没什么奇怪的了。<sup>③</sup>而胡适的另一则未论及婚姻的日记,却可反映这种观点的真意。1914年9月,他到哈佛大学,与中国学生孙恒进行了长时间的谈话。他就孙恒认为只有自由平等能使中国复兴的观点与其进行了争论。他认为“余以为病不在于无自由平等之说,乃在不知此诸字之真谛”。他继续说:

余又言,今日西方政治学说之趋向,乃由放任主义而趋干涉主义,由个人主义而趋社会主义……不观乎取缔婚姻之律令乎?不观乎禁酒之令乎?不观乎遗产税乎?……奈何吾人犹拾人唾余,而不深思明辨之也?<sup>④</sup>

整体看来,尽管胡适对包办婚姻的辩护无疑某种程度有着为自己婚约辩护的动机,但他对婚姻的基本观点在到美国之前就形成了,此时则更是如此。中国的家庭——社会本位的思维形成了他的观点,这种观点又为中国的紧迫形势所加强。他的

① Hu Shih, “Marriage Customs in China,” p. 610.

② Hu Shih, “Marriage Customs in China,” p. 610.

③ 《胡适作品集》第34册,第116页。

④ 《胡适作品集》第35册,第146页。

思维有助于解释他对美国禁酒法令、遗产继承法及家庭健康的政策的赞同态度。而且,胡适的沉默寡言性格对他自由约会的反感也起了不小的作用。

但是,他无法抗拒美国的巨大影响。在三年半后,他的自卫和自我约束开始减弱了。1914年6月8日,在他的日记中记载:

吾十年之进境,盖全偏于智识一方面,而于感情一方面几全行忘却……吾在此邦,处男女共同教育之校,宜利用此时机,与有教育之女子交际,得其陶冶之益、减吾孤冷之性……

……吾四年未尝入 Sage College 访女友,时以自夸,至今思之,但足以自悔耳。今夜始往访一女子,拟来年常为之。<sup>①</sup>

胡适提到的姑娘是康奈尔大学地质学教授 H. S. 威廉的女儿,学艺术的同学艾迪丝·克利福德·威廉(Edith Clifford Williams, 韦莲司)。从那一年的11月开始,胡适描绘了他们愉快的谈话,在林中月下的长久散步。1914—1915年,即胡适在康奈尔学习的最后一年,她到纽约学习绘画。他们经常往返于绮色佳和纽约之间,互相探望。1915年秋,胡适转到哥伦比亚大学,部分可能是为了离她更近。即便两人都在纽约,还经常通信。从1915到1916年,胡适给她写了一百多封信。而威廉家明显地不反对他们的友谊,因为胡适是他们的家中常客。毫无疑问,胡适与韦莲司坠入爱河。下面这首胡适1915年8月20日以“临江仙”词牌填的词,表明了他的感情:

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第34册,第228页。

隔树溪声细碎，迎人鸟唱纷哗。共穿幽径趁溪斜。我和君拾葚，君代我簪花。

更向水滨同坐，骄阳有树相遮。语深浑不管昏鸦。此时君与我，何处更容他？<sup>①</sup>

韦莲司是位极其聪颖敏慧、毫无虚荣庸俗之气的女性。胡适在1915年6月曾对她有高度的评价：“女士见地之高，诚非寻常女子所可望其肩背。余所见女子多矣，其真能具思想、识力、魄力、热诚于一身者唯一人耳。”<sup>②</sup>在胡适的发展过程中，不能低估她的影响。她阅读广泛，善于思考，不盲从习俗，对胡适的世界主义有不可磨灭的影响，使他接触多种源泉，以开阔视野、培养一种适当的艺术兴趣，并经常向他挑战而且胜过他。可以预料，胡适关于妇女、家庭和婚姻的观点开始变化。1914年6月7日，他们约会的前一天（他们以前肯定已经认识），他开始重新考虑中国的家庭伦理。早先，他曾责备美国人不赡养父母，但是：

至今思之，吾国之家族制，实亦有大害……吾国家庭，父母视子妇如一种养老存款……子妇视父母遗产为固有……一人成佛，一族飞升；一子成名，六亲聚啖之，如蚁之附骨……此何等奴性！真亡国之根也！……

……西方之个人主义，犹养成一种独立之人格，自助之能力，若吾国“家族的个人主义”，则私利于外，依赖于内，吾未见其善于彼也。<sup>③</sup>

三个月后，胡适反驳纳妾、早婚、盼得儿子以传宗接代、近亲结婚等等。对待妇女的地位，他的观点也越来越自由。例如，1915

① 《胡适作品集》第36册，第164页。

② 《胡适作品集》第36册，第259页。

③ 《胡适作品集》第34册，第226页。

年7月,当《康奈尔太阳日报》批判纽约在一次拳击比赛时强行举行的女权游行时,他因其“保守精神”和“反动立场”而责备这份学生报纸。<sup>①</sup>

胡适早在上海时期就表达了自己对于以男性传宗接代的观点。在美国,他肯定在与韦莲司爱恋之前就注意到女权运动并思考过妇女地位。但是,直到在美国三年半后与韦莲司开始约会时,他才提到这些问题。所以,这种巧合绝非偶然。正如他在1915年10月的日记中承认,事实上,韦莲司是其主要促动力:

吾自识吾友韦女士以来,生平对于女子之见解为之大变。对于男女交际之关系亦为之大变。女子教育,吾向所深信者也。唯昔所注意,乃在为国人造良妻贤母以为家庭教育之预备,今始知女子教育之最上目的乃在造成一种能独立之女子。国有能自由独立之女子,然后可以增进其国人之道德,高尚其人格。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。<sup>②</sup>

这种关于妇女作用的部分观点使我们想起了严复的一个著名论题,即个人潜能的释放将导致社会的进步。第一次约会的三个月后,胡适又提出了与家庭制度有关的两个提议:“一曰无后,一曰遗产不传子孙。”这一观点只是他以前要中国人把社会作为自己继承人这一建议的回声。对胡适认为这是中国最严重的文化弊病之一来说,二者都有部分是正确的。胡适列举了坚持以男性传宗接代和把家产传给子女的弊病后结论道:“吾尝疑吾国二千年来,无论文学、哲学、科学、政治,皆无有出类拔萃之人物,其中最大原因,得毋为‘不孝有三,无后为大’一

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第36册,第128页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第36册,第215页。

言欤?’<sup>①</sup>

胡适与严复、梁启超及其他晚清改革者都有救国的热望,但相同点也仅止于此。胡适认为,要做一个优秀妇女,“贤妻良母”已不够了。创造“自由独立”的个人已成为“女子教育之最上目的”。而且,他是作为一个疏离的抗议者来表达自己的意见的。他提出“无后主义”和不给子女遗产,是带有个人色彩的,而他断言中国的父亲,视子妇如一种“养老存款”大概也不完全是单纯的、毫无个人因素的评价。所以,他对中国婚姻的抱怨开始于他与韦莲司约会之时并非偶然的巧合。

也正是这时,胡适开始反复考虑不履行与江冬秀的婚约的可能性。与韦莲司的交往及对妇女和婚姻的更开放的观点使他相信,与江冬秀的结合是一个巨大的牺牲并将断送他的前程。1915年初,他曾向母亲抱怨他的未婚妻缺乏教育。但要躲过江冬秀并非易事。为了安慰他和自己的良心,他也不得不放弃韦莲司。这样,独身就不仅是一种最有力的抗议而且也为他摆脱困境提供了一条出路。1914年读培根的文章时,他分别摘录了培根的《婚姻与独身》、《父母与儿女》:

有妻子者,其命定矣。盖妻子者,大事业之障碍也,不可以为大恶,亦不足以为大善矣。天下最大事功为公众而作者,必皆出于不婚或无子之人,其人虽不婚无后,然实已以社会为妻子矣……

……吾人行见最伟大之事功皆出于无子之人耳。其人虽不能以形体传后,然其心思精神则已传矣。故唯无后者,乃最能传后者也。<sup>②</sup>

“此是何种魄力”“何种见地”,胡适评论道。同样,他在《左传》中

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第35册,第141、142页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第35册,第142页。

发现，“立德”“立功”“立言”这三不朽将使人虽然生命有限，却“死而不朽”。胡适认为，这三不朽：

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、裴伦、邓耐生，其著作皆足传后。有后无后，何所损益乎？<sup>①</sup>

两个月后，即1914年11月，胡适耐人寻味地罗列了许多未婚的伟人：笛卡儿、帕斯卡、斯宾诺莎、康德、霍布斯、洛克、斯宾塞、牛顿、亚当·斯密、伏尔泰、威廉·皮特、加富尔和吉朋等。

当他罗列这些名字的时候，就表明了自己的思想。1915年8月末，一位名叫詹姆斯·R·罗宾逊（James R. Robinson）的律师邀请他到在凯约嘉湖畔的别墅度周末。胡适在此遇到了斐卿夫人（Mrs. Frederick Fitschen），并对“家庭”和“孩子”产生了深厚的感情。

斐卿夫人善音乐。其子女六人，长者十五岁，最少者三岁，皆学乐或习歌。昨日下午，余与维廉夫人往访之。斐卿夫人为开“家庭乐会”，长女爱琳弹箏，长子保罗按“披霞纳”，次子约翰弄“极乐”，少子乔治奏“喂婀琳”，而夫人躬自发纵指示之……此种家庭，可称圆满，对之几令我暂亡吾之“无后”主义。<sup>②</sup>

但胡适并无此佳运，希望能有一位和斐卿夫人这样优雅、受过良好教育且才华横溢的妻子。所以，继续独身是此时除去失望根源的唯一选择。有一种如梦方醒之感，他拒绝了最重要的儒学教条之一——生物社会的不朽。他感到生活和感情不需要

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第35册，第159页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第36册，171—173页。

贯穿在这想像中的子子孙孙以至无穷的生物之链中。相反,他深刻意识到,与江冬秀的未来婚姻及生儿育女的结果将泯灭他的创造力,并使他的生命毫无意义。由于无法对江冬秀产生感情又不能与韦莲司结婚,胡适开始产生一种自恋倾向,希望自己成为一个孤独的英雄而不朽。他想像自己是一个人类最高水平创造力之潮中的一个参与者,尽力使自己从精神上与历史上的独身伟人结为一体。正是这种对意义及战胜一种已成定局的情势的追求,可能使胡适得到一种内在的和谐与不朽感。

胡适注定要失望。从一开始,要他履行婚约的压力就是无情的,使他未能跻身于历史上独身伟人的行列之中。

如前所述,胡适的母亲在 1895 年二十三岁时守寡,当时胡适还不到四周岁。直到他 1904 年到上海时为止,他的一切生活和教育费用都由他母亲一手承担。下面的说明表明了他们母子关系:

每天天刚亮时,我母亲就把我喊醒……我从不知道她醒来坐了多久了……对我说昨天我做错了什么事,说错了什么话……要我用功读书。有时候她对我说父亲的种种好处……她说到伤心处,往往掉下泪来。到天大明时,她才把我的衣服穿好,催我去上早学……

有一个初秋的傍晚,我吃了晚饭,在门口玩……这时候我母亲的妹子……怕我冷了,拿了一件小衫出来叫我穿上……我随口回答:“娘(凉)什么!老子都不老子呀。”……晚上人静后,她罚我跪下……她气得坐着发抖,也不许我上床去睡。我跪着哭,用手擦眼泪,不知擦进了什么微菌,后来足足害了一年多的眼翳病。医来医去,总医不好。我母亲心里又悔又急,听说眼翳可以用舌头舔去,有一夜她把我叫醒,她真用舌头舔我的病眼。这是我的严师,我的慈母。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《四十自述》,第 56—58 页。



1904年,她让自己唯一的孩子到上海去接受现代教育,是需要极大的勇气的。而在十九岁生日之前,他就到美国去了。这期间,他与母亲在一起的时间还不到半年。虽然她非常希望胡适能早日回家,与订婚的姑娘完婚,但在1912年10月的一封信中,她还是非常理解儿子,允许他在美国待到1915年。但在1915年夏,胡适仍去哥伦比亚大学追求进一步深造,并很可能还为了离韦莲司更近一些。虽然母亲的经济困境未能阻拦他的抱负,但还是使他不安。1911年8月,他考虑用中文写一部德文语法书,以接济他母亲。1914年3月,他得知母亲为了过春节而把自己的首饰典当出去后写道:

老母至以首饰抵借过年。不独此也,守焕兄家有《图书集成》一部,今以家贫,愿减价出售,至减至八十元;吾母知余欲得此书,遂借贷为儿子购之。吾母遭此窘状,犹处处为儿子设想如此。<sup>①</sup>

这种压力使他两天后便向一位绮色佳商人弗瑞德·罗宾逊借了二百美元,其中半数寄回家去。

胡适对他母亲的回忆中充满了母亲为他的牺牲、爱护、严教,他对母亲有一种敬畏与内疚之情。只有与江冬秀结婚才能报答母亲的恩情,才能显示对母亲的感激之情。

可以理解,婚姻问题的一再拖延使他情绪低落。早在1908年秋,胡家与江家就为他们的婚礼作好了一切准备,连鞭炮都买好了。由于他的强烈反对而取消。当胡适到美国时,就知道这是一次较长的旅居。不断地取消自己的许诺,但这并非易事。艾默尔·尤根·巴克(Elmer Eugene Barker)此时与胡适一个寝室,在康奈尔大学获得理学学士和哲学博士学位,后来成为胡适

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第34册,第199页。

的好友。他写道：胡适“不止一次对我交心说，她（江冬秀）现在已二十岁，用中国的标准来看已是老姑娘了。如果我要她等三四年之久，这几乎是她的耻辱”<sup>①</sup>。但实际上她等待的时间更长，胡适也知道将会如此。尽管他在美国，江冬秀仍常去他家，与胡适母亲做伴，帮她做繁重的家务。所有这些都使胡适有种内疚感，他引录了《古诗十九首》中的一段表达了这种感情：

千里远结婚，悠悠隔山陂。  
思君令人老，轩车来何迟？  
伤彼蕙兰花，含英扬光辉。  
过时而不采，将随秋草萎。<sup>②</sup>

另一件事更加重了胡适的忧虑。从1915年4月起，江冬秀的母亲就病了，翌年元月便辞世而去。临终前，她还对他们未能完婚表示抱憾。胡适写道：“游子久客，遂令夫人抱憾以歿，余不得辞其责也。”<sup>③</sup>

正是在这种情绪中，胡适开始积极寻求妥协。胡适与韦莲司两人的观点交流颇给人以启发。1914年11月3日，她向胡适提出这样的问题：“若吾人所持见解与家人父母所持见解扞格不入，则吾人当容忍迁就以求相安乎？抑将各行其是，虽至于决裂破坏而弗恤乎？”韦莲司与其母的关系并不十分好，所以这一问题有双重目的。胡适的反应是：“此问题乃人生第一重要问题，非一言所能尽。”他认为根据西方人的观点，在各种责任中，自己对自己负责是最重要的。“对一己不可不诚。吾所谓是则是之，则笃信而力行之……何可为他人之故而强信所不信，强行不欲行乎？”胡适认为，这种态度并非完全自私，因为它能促成独立判

① Elmer Eugene Barker, “Hu Shih, Incurable Optimist,” p. 7.

② 《胡适作品集》第34册，223页。

③ 《胡适作品集》第36册，第53、258页。

断、观念进步及政治改善。而东方人则在另一方面,采取较为调和的立场。他注意到汉学家毛义尽管厌恶做官,但仍为了娱母而接受了任命。“吾名之曰‘为人的容忍’也。”胡适继续写道:

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。

胡适结论说,在二者之间“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”<sup>①</sup>。

三天之后,韦莲司将一些孔多塞(1743—1794)和毛莱(1838—1923)的摘句送给他。毛莱的话是:

现在,不论公开声明无信仰会造成多大的痛苦,在今天的作家看来,似乎生活中有一种关系,也仅有这种关系才能使我们有理由缄默,不然的话,本来是应该发言的。这种关系就是孩子与父母的关系……当然,只有儿女对父母有种温情和真的依恋之情才会这样……一般说来……父母可以对我们有所要求,而这个世界上其他人则不能,而当一个人感到自己不能顺从父母时,他的自尊也不应受到损害。<sup>②</sup>

很明显,胡适已将决定告诉韦莲司了,她在1915年2月3日给他写道:

在这些最高层人们之间的唯一“礼节”,即那些使自己睁眼看到人类更高发展的美并且激发灵魂不断努力以实现它的人们,就是思想的礼节。这是非常简单的,不是

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第35册,第190—191页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第35册,第195页。

吗？……

……在男女交往(或友谊)中,这一点当然是完全有效的;假如性的吸引力真相能被确切地理解并且被恰如其分地加以估价的话,而假设当那自觉地看来是派不上用场的话,那么它就会由于有意地把注意力转移到男女友谊的更高方面去而被置之度外。<sup>①</sup>

这些交流是尖锐的。实际上,胡适一直在与自己斗争。我们难道不能认为他对包办婚姻的观点部分地是为了尽量使自己相信其合理性吗?当他写到包办婚姻“使青年人有一种持久、诚实、纯洁的责任”时,究竟意味着什么呢?而他写“向之基于想像,根于名分者,今为实际之需要,亦往往能长成为真实之爱情”时,又是什么意思呢?他不是尽力“持久、诚实、纯洁”吗?他是在尽力用自己的“想像”并求助于“名分”来创造爱情吗?在与韦莲司交流观点时,他同时尽力使自己相信婚姻自由是不实际的。他认为,在自由婚姻中择偶并非易事。经常是在花费了大量的时间、精力、钱财之后,仍找不到一位“意中”的妇女。而且,夫妻之间的“智识平等”明显是不可能的。他认为在婚姻中除了智力、健康和性格之外,相貌也应予重视。“智识上之伴侣,不可得之家庭,犹可得之于友朋。此吾所以不反对吾之婚事也。”<sup>②</sup>当得知江冬秀放足以后,他很高兴,并鼓励她多读书,要学会写字。尽管仍抱怨她的教育不足,他最后仍向不可避免的事实妥协。在落款是1915年5月19日的一封信中,他写道:

第三号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。儿对于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

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第35册,第266页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第36册,第214页。

竭尽心力,为儿谋美满之家庭幸福……吾见能读书作文,而不能为良妻贤母者多矣,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?若儿悬智识平等四字以为求耦之准则,则儿终身鳏居无疑矣……<sup>①</sup>

这的确是母亲与儿子之间的一次严重冲突,两人生活在不同的世界,信奉不可调和的价值观。当明白了她儿子的过人才华和他们二人的不般配后,胡适的母亲并非没有遗憾。她说“时势使然,唯望尔曲谅此中苦心而已”<sup>②</sup>。同时,胡适继续在为这种必然性作自我准备。1915年7月,给母亲的信一个多月后,他叙述了康奈尔大学一位工科教授(C. L. Crandall)克兰德尔的婚姻经历:

克之夫人,瞽者也……余亦识之……盖夫人之失明在与克氏订婚约之后……夫人不欲以残废之身累其所爱,力促克氏退婚。克氏坚不许,遂终取之,敬爱之,终身不倦。今夫妇皆老矣……此西方之信义也,以其可风,故记之。<sup>③</sup>

这样,胡适的用意及其如何行动,就很清楚了。在记述这段插曲的同一个月,他填了一首词,表达了他对从未见过面的未婚妻的情感:

“但愿人长久,千里共婵娟!”吾歌坡老佳句,回首几年前。照汝黄山深处,照我春申古渡,同此月团圆。皎色映征

① 《胡适作品集》第36册,第73页。

② 《胡适作品集》第36册,第73页。

③ 《胡适作品集》第36册,第123—124页。

袖,轻露湿云鬓。

今已矣!空对此;月新圆!清辉脉脉如许,谁与我同看?料得今宵此际,伴汝鹧鸪声里,骄日欲中天。帘外繁花影,村上午炊烟。①

1917年元月,在回家的半年之前,胡适写了一首题为“病中得冬秀书”的白话诗:

病中得他书,不满八行纸,  
全无要紧话,颇使我欢喜。

我不认得他,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?  
海外“土生子”,生不识故里,  
终有故乡情,其理亦如此。

岂不爱自由?此意无人晓:  
情愿不自由,也是自由了。②

这便是胡适打算去做的。如果有成就的克兰德尔教授能与一位失明的妇女结婚并产生爱恋之情,那么胡适也就能与一位裹足的半文盲结婚并产生爱恋之情。这便是他的赞同“情愿不自由”以取得最终自由的方法。他有足够的“想像”和“名分”感来学习如何爱恋他的未婚妻。伊拉克森(Erik H. Erikson)在谈到甘地时写道:“一个敏锐、骄傲和自我中心的灵魂只有以中断

① 《胡适作品集》第36册,第126、134页。

② 《病中得冬秀书》,《尝试集》。

通常的道路才能找到一种使命感。”<sup>①</sup>同样,当越来越多的中国人开始拒绝传统时,胡适以服从传统来表现自己的非同凡响。与江冬秀结婚,他将进入 C. L. 克兰德尔这类人的行列。胡适以使自己忠实于这种婚姻而可能感到超越了牛顿、亚当·斯密及其他选择独身生活的人物的水平。

1917年7月,胡适回到中国,12月就与江冬秀结婚了,完成了这一为时13年的婚约。当然仍承认“情愿不自由”并非易事。婚姻并未了结他的痛苦,他仍关注妇女的地位、家庭和婚姻问题。在婚后的两年之中,他写了大量的有关这些问题的作品,其中包括他唯一的一出话剧和短篇小说。从这些作品中,我们再次看到了胡适在两种矛盾中的压力。

颇能说明问题的是,胡适的首要攻击目标之一便是包办婚姻。他在1918年挑战地说:在婚姻“不自由之国……有何爱情可言”,“夫妻之间若没有爱情恩意,即没有贞操可说”。当然,这种无情的指责也一定要作些修改,以便为自己的经历辩解,说他写的《病中得冬秀书》:

所说名分上发生的情意,自然是有的,若没有那种名分上的情意,中国的旧式婚姻绝不能存在……但这种情谊完全属于理想的。这种理想的情谊往往因实际上的反证,遂完全消灭。<sup>②</sup>

胡适所能做的最好方法就是使自己的婚姻成为这一规律的例外。他没有必要为包办婚姻辩护,因为他已结婚;而对使他痛苦的陈旧制度的摆脱,则是他的责任。同时,他公开表示对美国妇女的自由独立的赞佩,他认为,正是此点使她们与其他国家的姐

<sup>①</sup> Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth*, p. 153. Emphasis in original.

<sup>②</sup> 《贞操问题》,《胡适文存》第1集第4卷。

妹区别开来。她们自由独立的最佳象征就是美国妇女偏爱单身和有较高的离婚率。胡适对第一点的认识是很有趣的：

知识一方面，女子的程度高了，往往瞧不起平常的男子；若要寻恰好相当的智识上的伴侣，却又“可遇而不可求”。所以有许多女子往往宁可终身不嫁，不情愿嫁平常的丈夫。

他还“举一个女朋友作例”，虽然未指名道姓，实际他是以韦莲司为典型事例的。她阅读广泛，蔑视习俗，与母亲对抗，并一直未婚。胡适说：“这种人格，真可算得‘自立’两个字的具体的榜样了。”他进一步说，如果爱情和尊重都不存在了，离婚就是正当的。正因为心目中有这种标准，所以“美国的离婚……大多数都有可以原谅的理由”<sup>①</sup>。

胡适毫不犹豫地要把这种标准用于中国的情况。他在1919年初，利用中国留美学生会提供的一次机会，编了一出关于婚姻问题的独幕滑稽剧。青年主角田亚梅在自己的“终身大事”中，不得不与母亲对算命先生的迷信和父亲对家谱学的盲从对抗。在发出“爸爸！你一生要打破迷信的风俗，到底还打不破迷信的祠规”的抗议之后，她便与男友私奔了。<sup>②</sup>在这年12月，一位年仅二十岁，名叫李超的女生因自己的教育和婚姻问题与父母发生了令人心碎的冲突，终致病歿。胡适立即将她视为烈士，在《新潮》上为她写了份六千多字的小传，“要算中国传记里一篇长传”。他之所以为一个不相识的青年妇女做这些，“因为他的一生遭遇可以用作无量数中国女子的写照……可以算作中国女权史上的一个重要牺牲者”<sup>③</sup>。

① 《美国的妇人》，《胡适文存》第1集第4卷。

② 《终身大事》，《胡适文存》第1集第4卷。

③ 《李超传》，《胡适文存》第1集第4卷。



有意义的是,在胡适的论著中,所有的妇女最终都得到了自由。韦莲司离开母亲,一直独身;田亚梅以私奔与父母对抗;李超以壮烈的死来“解脱”自己。还有什么胡适未提的愿望吗?那就是他不幸生在中国社会并未经他同意就与江冬秀订婚了。由于他本人向习俗的挑战失败了,所以他鼓励妇女私奔、反抗、独身。美国妇女之所以如此值得赞扬,部分是由于她们蔑视那些“平常的”男人。引人注目的是,胡适未提到那些拒绝与“平常的”妇女结婚的男人,而他在一份全国性的刊物上把李超的不幸死亡抬到烈士的高度。那么男人的前景是什么?在他1919年写的短篇小说《一个问题》中,婚姻几乎是男人的死亡陷阱。一个男人没有独自的自由,也不能私奔、离婚或离弃。在这篇小说中,主角是位青年男性,他的婚姻由以前的老师包办。婚后接连生了三个孩子,生活在贫困中。在几年的时间中,他的健康损坏了,创造力磨灭了,他的整个前程都被抛弃了。“人生在世,究竟是为什么的?”这是他所能问的唯一问题。<sup>①</sup>

但胡适对“父母”的态度仍是暧昧的。在他母亲1918年11月23日逝世后不久,他写了一首充满感情的诗和一篇充满温暖回忆的小传。同时,他利用这一时机屡次违背由来已久的葬礼仪式,并对那种父母永远无错、子女必须毫无疑问地热爱尊敬父母的神话发动进攻。因为人类的感情、父母的行为和子女的依从态度多不相同,所以“最好的办法是‘丧期无数’,长的可以几年,短的可以三月,或三日,或竟无服”<sup>②</sup>。虽然胡适的建议并不奇怪,但选择发表论文的时机恐怕不是偶然的。格瑞德(Jerome Grieder)观察道:“这样,这位妇女(胡适的母亲)在生活中对古老方法无法割断的强烈依从为她儿子提供了对传统习俗进攻的象征。”<sup>③</sup>

① 《一个问题》,《胡适文存》第1集第4卷。

② 《我对于丧礼的改革》,《胡适文存》第1集第4卷。

③ Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), p. 354.

胡适公然对他儿子做了他不能对母亲做的事。1919年6月,他的长子胡祖望出生三个月后,他以诗庆贺:

我实在不要儿子,/儿子自己来了。/“无后主义”的招牌,/于今挂不起来了!

譬如树上开花,/花落偶然结果。/那果便是你,/那树便是我。/树本无心结子,/我也无恩于你。

但是你既来了,/我不能不养你教你。/那是我对人道的义务,/并不是待你的恩谊。

将来你长大时,/莫忘了我怎样教训儿子:/我要你做一个堂堂的人,/不要你做我的孝顺儿子。<sup>①</sup>

对一个批评者,胡适继续说道:

我想这个孩子自己并不曾自由主张要生在我家,我们做父母的不曾得他的同意,就糊里糊涂地给了他一条生命……如何能自以为有恩于他?……我们对他只有抱歉……说得偏激一点,我们生一个儿子,就好比替他种下了祸根,又替社会种下了祸根。他也许养成坏习惯,做一个短命浪子;他也许更堕落下去,做一个军阀派的走狗。所以我们“教他养他”,只是我们自己减轻罪过的法子,只是我们种下祸根之后自己补过弥缝的法子。这可以说是恩典吗?……

我想把一般做父母的抬高起来,叫他们不要把自己看

---

<sup>①</sup> 《我的儿子》,《尝试集》。

作一种“放高利债”的债主。<sup>①</sup>

这既是悲观的论点，又是痛苦的抗议。胡适对人类最基本关系——父母和子女的关系——的未来，几乎不抱什么希望，也没有信心。他认为，主要是性娱乐使父母偶然地产生了新的生命。更糟的是，使孩子出生在中国犹如种下了灾难的种子，因为任何孩子在这种社会中，可能长成一个短命浪子或军阀的走狗。这些使父母成为潜在的罪犯。如果他们还要求孩子什么东西的话，就将成为真的罪犯，他们所能及应做的唯一事情就是赎回自己。在1919年的中国，父母和子女的前景的确都是沉郁的，一个敏感的父亲必然要为此担忧。而文化激进分子认为中国家长的许多价值全然难以容忍，就是可以理解的了。但胡适不寻常的冷嘲需要进一步解释。他是否潜意识地想到他自己的母亲在“他的婚姻问题”中也“放高利债”了呢？他决定不向儿子提任何要求，不像他母亲对他那样。但是他不能与母亲直接对抗，既然他自己已做了父亲，他责备包括自己在内的所有父母，以转移那种指责亡母的感觉。他是如此翻然大悟，以致象征性地不但割断了与自己儿子的关系，也割断了与未来世世代代的关系。

当然，胡适的刻薄态度也不能完全用心理学来解释。他对妇女不幸的深切同情主要来自信仰和个人经验。他意识到，订婚对他与江冬秀都是不公平的。尽管他不得不忍受这种婚姻，她不得不等待九年，但这并不意味着她今后的岁月注定只能充当一个遥远的第二提琴手。他十分幸运地在两所一流大学受到了最好的教育，而她却承受了残酷的裹脚，遭受了缺乏教育的不幸。他的“费厄泼赖”感使他克服了那种痛苦感。虽然盛赞美国妇女敢于离婚和独身的勇气，他还是为自己及与自己处境相同的人提出了一个必要的指南。他十分轻蔑地说：

---

<sup>①</sup> 《我的儿子》，《胡适文存》第1集第4卷。

……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,不至于受他的奚落了!①

正是这种精神,使他向那种认为妇女在未婚夫或丈夫死后应守节或殉节的旧观念挑战。他认为,两性间应有相同的贞节标准,并仅为个人感情和完整性所支配。他关于这一论题的作品,部分是由发生了一些青年妇女因为尚未见面的未婚夫死去而自杀的事件引起的。上海的一位地方官员竟放肆地建议官方为一位这样的妇女树碑纪念。同样,胡适还认为,被强奸者本人不必有种道德的自责感,更不必为此而死,就贞操而言,妇女被强奸与一位男子被抢劫一样。因为这都不是二者自由自愿的行为,不必对结果有种责任感。② 胡适鼓励中国妇女为自己的自由和尊严战斗,而不是顺从。虽然因自己的经历而怨恨,但他绝未放弃对社会改良的信仰。他评论道,美国妇女的人生观是“超于良妻贤母”的人生观。她们的“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。

1919年2月,母亲的去世激发他写了一篇广为阅读的《不朽——我的宗教》的文章。在文中,他极力修正和拓宽《左传》所说的“三不朽”概念。他论争说,通过立德、立功、立言而不朽的概念太含混,而且是精英论的,而对那些不想行善的人毫无作用。在此,他提出了“社会不朽”的概念。每人都在连续不断的社会之潮中生活,所以是不朽的。以前所有的事却都是人造的,因而他的行为必然影响到他的后来者的生活。这样“大我”与“小我”便不可分离,只有对大我的贡献才能衡量个人的真正价

① 《美国的妇人》,《胡适文存》第1集第4卷。

② 《论女子为强暴所污》,《胡适文存》第1集第4卷。

③ 《美国的妇人》,《胡适文存》第1集第4卷。

值。所以，“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？”<sup>①</sup>

格瑞德指出，“社会不朽”的理论，“起码部分是由于一种个人安慰的需要”<sup>②</sup>。的确，婚姻对他的自我实现感是一个沉重的打击，因而他要确定，即便像婚姻这类平庸琐事也会在历史上留下痕迹，使他成为“不朽的大我”中的一部分。这里，胡适的个人经历与对社会的关心再次聚会。他不止一次对他的朋友列维斯·思迪尔·加内特(Lewis Stiles Gannett, 1891—1966)说：

如果我们要领导，我们必须服从传统习俗。我们是过渡的一代，必须为我们的父母与子女牺牲。若我们不想没有任何影响，我们就必须按照父母的意愿，与他们为我们挑选的姑娘结婚。我们可能直到举行婚礼前才见面，我们必须使我们孩子生活其中的社会幸福健康。让这成为我们的奖赏和安慰吧。<sup>③</sup>

从出自他朋友的解说、他的信件和日记中，我们可以设定，在几年的时间中，胡适的确变得能够容忍和理解有些粗俗厉害的江冬秀了。当然，胡适究竟产生了多少感情尚可争论。这一婚姻一直延续到他的去世，没有多少激情。

① 《不朽——我的宗教》，《胡适文存》第1集第4卷。

② Grieder, *Hu Shih*, p. 352.

③ Lewis S. Gannett, “Hu Shih: Young Prophet of Young China,” *New York Times Magazine*, March 27, 1927, p. 10.

胡适与中国现代知识分子的选择

## 第三篇

### 政治观点

## 第六章 世界主义

当他还是一个年轻学生在上海时,胡适就在刊物上写文章,鞭策他的同胞要爱国。

一国之中,人人都晓得爱国,这一国自然强大……你看那英国人德国人,谁敢惹他一惹,碰他一碰。因为他们个个都晓得他们自己的祖国……你再看我们中国人,到处都受人欺侮,到处给人家瞧不起。唉,这都是因为我们国民不爱国的结果了……<sup>①</sup>

胡适头脑中并无激烈观点,仅要求中国人重新研究中国文学、历史,并努力改良中国的教育。而当他成熟后,逐渐明白,要成为爱国者对中国人来说是很痛苦的。他到美国后不久就卷入世界主义运动中,这一残酷的事实便占据了她的头脑。

世界主义运动是从学生活动中产生的。在 19 世纪最后一些年中,国际主义理想主义之潮逐渐高涨。1898 年格里欧—陶(Ef시오 Giglio-Tos)在意大利成立了“国际大学生联盟”。不久,在美国就吸引了许多追随者。一个“国际俱乐部”于 1903 年在

---

<sup>①</sup> 《爱国》,《竞业旬报》第 34 期。

威斯康星大学成立。“康奈尔世界主义俱乐部”及类似组织随后也成立起来。到1912年,美国约有近三十个这种组织。1907年成立了世界主义俱乐部协会,四年后被承认作为国际大学生联盟在美的分支机构。1913年8月,在绮色佳召开了联盟第八届国际大会,“康奈尔世界主义俱乐部”是东道主。

年轻的世界主义者强烈反对狭隘的民族主义而宣扬超越民族和文化界限的普遍人性价值。联盟在其总纲中规定,促进国际理解和消除各界偏见及使各国彼此敌对的仇恨感,是其成员的责任。第八届联盟大会反映了成员关心的问题,通过了决议、提案,而最重要的是采取世界语作为辅助国际语言,建立世界范围的内部邮政以利于国际交流。在其他方面:

大会希望全世界的学生满腔热忱地为各国文化、社会、政治和经济的提高而努力工作。

虽然本届大会对欧洲国家的学生在最近这次大战中为自己祖国的英勇战斗和牺牲表示高度钦佩,但仍真诚地表示希望世界主义运动在最近的将来能触及这些国家,给他们带来互相理解的佳音,使各国有良好和平愿望;它可能将阻挡今后一个国家最优秀头脑的牺牲命运。<sup>①</sup>

早在1911年2月,即到绮色佳半年之后,胡适就对康奈尔世界主义俱乐部的活动极感兴趣。当年9月,他到俱乐部机关,并找了一间空房,住了三年之久。在1912年底,他是该俱乐部参加费城世界主义俱乐部年会的代表之一。一年之后,他又作为康奈尔世界主义俱乐部代表团成员和中国学生联合会的代表

---

① Efisio Giglio-Tos, *Appel pour le Désarmement et pour la Paix: Les Pionniers de la Société Des Nations et de la Fraternité Internationale; d'après les archives de la "Corda Fratres," Fédération Internationale des Etudiants, 1898 - 1931* (Torino: Tipografia A. Kluc, 1931).



参加了在绮色佳举行的联盟第八次国际大会。1913年9月,他是在华盛顿受到伍德罗·威尔逊(Woodrow Wilson)总统和威廉·J.布赖恩(William Jennings Bryan)国务卿接见的国际大会代表团成员之一。1913—1914年,他又被选为康奈尔俱乐部的主席同时为学生联合会中央服务。<sup>①</sup>1914年12月,在俄亥俄州的哥伦布城举行的世界主义俱乐部协会的全国大会上,他再次代表康奈尔大学出席,并成为“议案股员长”。<sup>②</sup>

与世界主义运动有关的活动对他极有益处。1916年7月,在美国国际睦谊会资助下举行的一次比赛中,他以《在国际关系中,还有什么东西可以代替强力吗?》一文得了大奖,得一百美元奖金。<sup>③</sup>通过这些活动,他成为来自许多国家学生及一些世界主义运动领导人的朋友。后者中有路易斯·保尔·罗契那(Louis Paul Lochner,1887—1975),1903年,正是在他的帮助下威斯康星建立了国际俱乐部,他后来成为学生联合会的中央书记和《世界主义学生》的编辑;还有乔治·威廉·纳斯米思(George William Nasmyth,1882—1920),他后来成为公理会教长和热心的和平主义者。各种代表和委员的身份给胡适提供了形成他的理想世界的梦想的机会。1912年,在西拉克西大学世界主义俱乐部的讲话中,他引用了伊曼努尔·康德的名言:“人是目的,不是手段。”<sup>④</sup>为纪念康奈尔世界主义俱乐部成立十周年,他在1914年写了首十四行诗:

人人兄弟就此开始,/西方将自由地遇到东方,/人把人  
作为人来欢迎——最伟大和最渺小。/彼此了解热爱是我们的目的。

① 《胡适作品集》第34册,第208页。

② 《胡适作品集》第35册,第248页。

③ 《胡适作品集》第37册,第52页。

④ 《胡适作品集》第35册,第187页。

我们这样说；我们这样开始：/我们无外跳舞欢宴，/但我们每人都发誓要当牧师，/为人类圣战当先锋。

十年中我们做了什么？/可能微不足道；一粒盐不会使海咸。/但我们坚信这一天将会来到。

当我们的梦想不再是梦想，/地球上的每一个国家将说：“国家之上是人类。”<sup>①</sup>

可以从三个不同的角度来看胡适的世界主义：他对东道国的认识；他对外国，尤其是日本对中国威胁的反应；最后，是他对中国的矛盾态度。

胡适作为一个外来者对美国社会的观察，使他强烈意识到美对外政策及其种族歧视的言行不一。他多次演讲，向这种双重标准挑战。1914年5月，在墨西哥—美国危机中，《绮色佳杂志》以缩写的形式在刊头印了斯迪芬·迪卡特尔(Stephen Decatur)的格言：“父母之邦，虽有不义，不忍终弃！”随后在世界主义俱乐部成员中展开了一场热烈而无结论的讨论，胡适也给该刊写了一篇文章，提出了自己的观点。他谴责这一格言“有一种双重道德标准——对自己的人民用一种，而对外国，或‘化外之民’则用另一标准”<sup>②</sup>。胡适后来稍微修正了一下自己的立场，却说，这一格言并不意味着对毫不思考地接受自己国家的一切这一主张辩护，而仅反映出一种即便对祖国的行为失望，仍忠于祖国的感情。无论如何胡适仍认为，在国际事务中流行的态度是伪善的。<sup>③</sup>

一个更困难的任务是批判绮色佳校园中的种族歧视。1914

① 《胡适作品集》第35册，第238页(原文为英文——译注)。

② 《胡适作品集》第34册，第207页。

③ 《胡适作品集》第35册，第61页。

年10月初,赛基学院的一群住宿女生向大学校长杰克布·戈尔德·斯查尔曼(Jacob Gould Schurman)请愿,抗议她们宿舍还有两名黑人。斯查尔曼准备将两名黑人隔离。这时,胡适就此给《康奈尔太阳日报》写了一封抗议信。编辑唯恐有损大学的名声,不拟发表;但在胡适的坚持下编辑把信交给了斯查尔曼。主要是由于胡适的作用,斯查尔曼拒绝了白人学生的请愿。<sup>①</sup>

对世界主义的信仰使胡适从1914年夏开始,成为伍德罗·威尔逊的热心支持者。在初到美国之时,他十分钦佩西奥多·罗斯福(Theodore Roosevelt)。在1912年的总统选举中,他支持“公麋派”(Bull Moose button)<sup>②</sup>。10月30日,康奈尔世界主义俱乐部在其成员中进行了一次模拟投票,有趣的是威尔逊的支持者远远超过了罗斯福的支持者(三十四票比十三票)。有六位中国人支持罗斯福,七位支持威尔逊。虽然他未公开自己的选择,但他肯定支持罗斯福。因为就在第二天,《康奈尔太阳日报》举行了类似的模拟选举,他写道:“予亦往投票,所选者罗斯福也。”<sup>③</sup>胡适可能为罗斯福的精神、道德观点及严肃的个性所吸引。很难确定胡适究竟在多大程度上赞同罗斯福的进步纲领,诸如妇女选举权、工业法规、税收改革及工人补贴等。在模拟选举几乎两年之后,胡适表明了他对这些问题的观点。1914年9月,他公开表示对放任政策的反思;在开始与韦莲司约会及转学到哥伦比亚大学后,胡适才于1915年下半年表示支持妇女选举权运动。我们最多只能说,当他参加模拟选举时,可能是原则上赞同罗斯福的改革。

关于胡适对罗斯福的支持,从他对美国一般环境的调整这一角度来观察,可能更有成果。模拟选举时正值他二十一岁生日的前几周。一年前他已从农学转学哲学,他对基督教的赞同

① 《胡适作品集》第35册,第176—177页。

② 1912年美国总统大选时,西·罗斯福派的标志。——译注

③ 《胡适作品集》第34册,第105页。

与对佛教、道教的反对形成鲜明对照。虽然他在 1911 年 9 月搬到康奈尔世界主义俱乐部机关,但这部分是由于与原来的房东太太吵架所致。这时他还未系统地表达自己的世界主义观点。换句话说,他仍处于从乍到异邦所造成的“文化休克”中苏醒、平衡的过程。当他评价罗斯福和威尔逊时,胡适并未认识到考虑他们在国际事务中的立场和对种族的态度的重要性。他未作评论地提到了罗斯福在巴拿马和哥伦比亚问题上的态度及威尔逊对菲律宾独立要求的赞同倾向。<sup>①</sup>在任何地方胡适都未谈到罗斯福的种族观点、他的东亚政策或他用战争解决国际纠纷的意向。

但这就要变化。在威尔逊的第一次任期远未结束前,胡适改变了自己的忠诚。而这发生在 1914 年 7 月中旬,可能是颇有意义的,因为发生关于“父母之邦,虽有不义,不忍终弃”的争论还不到两个月。以前不重要的现在成了他关注的中心——国际关系中的言行一致和与别国打交道时的正义感。如果说胡适在上述模拟选举中支持罗斯福说明他与美国利益认同,那么他对威尔逊的忠诚则意味着他的独立意识的出现及对一种更广泛认同的赞成。可是进行了几乎四年的内心斗争明显不是容易的事。

第一次世界大战爆发后,胡适这样评论威尔逊:

其所持政治思想,可讲为西方文明最高之产儿。其人欲以道德为内政,以道德为外交,吾所谓“一致”者是也……

使世界各国之为政者皆若威尔逊然,则此空前之恶战绝不致出现于 20 世纪之中也。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第 34 册,第 104 页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第 35 册,第 223—224 页。

当“路斯坦尼”号在 1915 年 5 月初被德国击沉后，胡适抄录了威尔逊在一次移民入籍仪式上的讲话全文。威尔逊没有提到这一事件，却激励入美国籍的公民“不要总是首先想到美国，而要首先想到人类，如果你力图把人类分成互相猜忌的集团，你就不可能爱人类”。威尔逊认为：

美国的榜样并不仅仅是因为它不战斗而要和平，而是因为和平对世界有和解与提高的影响而要和平，争斗则相反。

确有某种使人极其自豪而不愿战斗之物。确有某种使一个国家十分有理而不愿通过暴力使他人相信其有理之物。<sup>①</sup>

威尔逊的理想主义使胡适极其激动，他说在美国国民要求对德宣战的狂潮中，“而威氏当此汹汹之际，独能为此极端的人道主义之宣言，其气象真不凡”。他以同样的心情赞扬威尔逊提出的“无胜利的和平”是“陈义甚高”。甚至认为威尔逊并不赞成的“强制和平同盟会”，作为一个组织“则世界国际史真开一新纪元矣”<sup>②</sup>。

但胡适的问题并不像采取一种新的认同那样简单。原因在于中国才是他深深热爱的祖国。尽管他认为威尔逊的理想有极大的吸引力，但并不意味着这就能割断他的自然联系。伊拉克森告诉我们，甘地通过与大不列颠文化的接触，也深为“这更具包容性的认同之一”所吸引。但他“既不愿抛弃与他的本土传统性命攸关的联系，又不愿稍微牺牲一点西方教育”<sup>③</sup>。我们也将要看到，西方和日本这些年的残酷侵略将证明胡适的世界主义

① 《胡适作品集》第 36 册，第 65—70 页。

② 《胡适作品集》第 37 册，第 169—173 页。

③ Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth*, p. 433.

理想是很有限的。

当然,忠于自己的国家并不必然要破坏自己的世界主义理想。胡适的确相信,一种民族认同感与一种世界主义的图像是相容的,并且实际上将提高人的自我意识。1912年10月,他读了格罗特(George Grote)的《希腊史》,便将其与爱德华·吉朋(Edward Gibbon)的《罗马帝国的衰亡》作比较,写道:“忽念及罗马所以衰亡,亦以统一过久,人有天下思想而无国家观念。”<sup>①</sup>但是,爱国感情与狭隘的民族主义之间有重要的不同。胡适认为世界主义是“爱国主义而糅之以人道主义者也”。他高兴地在阿尔弗莱德·丁尼生(Alfred Tennyson)的《手挽手》这首诗中看到了同样的见解。

他引录了以下两句:

彼爱其祖国最挚者,  
乃真世界公民也。<sup>②</sup>

后来,当他在1914年8月谈到托马斯·卡莱里(Thomas Carlyle)的一段话时,认为它精确地反映了他的思想:

我们希望有种不是建立在偏见之上的爱国主义;我们热爱我们的国家,但不损害我们的哲学;在热爱和正确地评价其他土地时,重要的是我们首先应正确评价而且热爱我们自己严厉的祖国和上帝千百年来在此为我们建立的社会结构和道德生活。<sup>③</sup>

① 《胡适作品集》第34册,第101页。

② 《胡适作品集》第34册,第127页。

③ 《胡适作品集》第35册,第83页。

这样,这种正确引导的民族感,有助于进步与强大,但绝不应取代一种世界主义的目的。胡适在1914年10月写道:“爱国是大好事,唯当知国家之上更有一大目的在,更有一更大之团体在,葛得宏·斯密斯所谓‘万国之上犹有人类在’是也。”<sup>①</sup>

于是,胡适对世界主义的赞同是种既想在一种受威胁的环境中找到自己本源之根,又想寻求更广的认同的努力。当1913年国际学生联合会在绮色佳召开第八届世界大会时,胡适吁请他的中国同学参加这种国际学生运动,因为:

我们的使命……是……理解和被理解……但是,当我们将能与许多来自世界各地的青年人交往时,我们不应把自己仅限于对美国人的观察和交往……(这一运动)将扩展我们的同情心和提高我们的眼界……

……这一运动并不严格是和平运动,但却是和平的最有成效最有希望的宣传工作……一个更好更人道的国际关系……无疑终将有益于我们的祖国。参加反对狭隘民族主义、种族歧视、贪欲、非正义和侵略的任何运动都是我们的责任,它们不也是我们的死敌吗?<sup>②</sup>

显然,中国最大最直接的威胁来自日本。胡适对此认识很清楚,1915年1月27日,即日本向袁世凯提出的臭名昭著的“二十一条”九天以后,胡适评论道:“吾之所谓人道主义之说,进行之次宜以日本为起点,所谓擒贼先擒王者也。”<sup>③</sup>胡适对日本侵略的反应范围从宣传不抵抗主义到提出寻找更公正、有效的国际法。

① 《胡适作品集》第34册,第183页。

② Hu Shih, “The International Student Movement” (1913), pp. 38, 39. Emphasis in original.

③ 《胡适作品集》第35册,第266页。

欧战爆发后不久,胡适与乔治·W. 纳斯米思进行了一次谈话。纳斯米思刚从英国及被德国侵略的比利时旅行归来。纳斯米思告诉他:

吾此次在大陆所见,令我益叹武力之无用。吾向不信托尔斯泰及耶稣教匪克派所持不抵抗主义……今始信其说之过人也。不观乎卢森堡以不抵抗而全,比利时以抗拒而残破乎?①

胡适注意到,伯特兰·罗素也力劝采取不抵抗主义,认为“不但是遥远的宗教思想”,而且是“实际智慧的进程。只有骄傲与恐惧在阻碍这一行程。但武力光荣的骄傲将被一种更高尚的骄傲克服,而恐惧将为一种对坚硬的、不可摧毁的现代文明国家的更清楚的认识所克服”②。这些论点立即得到了胡适的赞同。就在与纳斯米思谈话后,他注意到《老子》中的一个比喻,“上善若水,水利万物而不争……夫唯不争,故无尤”,“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之”,并进一步认为耶稣和释迦都是主张宽恕和非暴力的。③

胡适的不抵抗主义有其“实际的智慧”,起码他自己这样认为。他悲观但正确地预见到,中国在世界大战中的中立将被轻易破坏。因为中国的军事虚弱,他同意在日本侵略青岛时采取不抵抗政策,因为战斗将招致更大的牺牲,如同比利时那样。在“二十一条”要求危机顶点时,他激烈地反对任何诉诸武力的行为,而这恰是许多中国留美学生所要求的。

我认为,现在谈论对日作战是不正常的。我们如何而

---

① 《胡适作品集》第35册,第184页。

② 《胡适作品集》第35册,第285—286页。

③ 《胡适作品集》第35册,第185页。



战？……以何而战？……在除了破坏、破坏、破坏以外就毫无机会得到任何东西的时刻，谈论战争就是十足的蠢话！

……以只手来挡大海之潮并不是英雄……以卵击石也不是英雄！<sup>①</sup>

胡适此处的推论是实用主义的，但却非权宜之计。他的基本信念是整军备战将增加战争的可能性。更重要的是，当胡适与其他中国学生在《中国留美学生月报》上就是否应用武力反对日本的“二十一条”要求时，他写了《吁求爱国的理智》一文，本来还包括一段以不抵抗信条为基础的文字。当在该文最后排版之时，他删掉了这段话，明显是担心这种观点将进一步刺激他的同胞。

对中国的威胁不仅只来自日本。胡适不久感到他本人正在与美国同情日本行为的令人难以忍受的舆论战斗。1915年2月，《新共和》上刊登了一篇署名为“中国之友”的文章说道：

完全从国内观点来考虑，日本对中国侵占活动的增加，必将在不小程度上缓解我们面临的日本在加利福尼亚积极要求的麻烦……

中国自1900年联军介入以来之所以仍能独立，并非由于中国政府的内在强大，也不是因为中国人民那种坚强值得钦佩的品质，而是国际利益矛盾平衡的结果……

民国的成长……提供了……一个阴郁的失败……她没有自身发展的能力。她的历史就是外国征服的记录……

如果对她的事务有负责而有效的指导，大而言之，对中国和世界却大有好处。而日本，则能给予这种指导。<sup>②</sup>

① Hu Shih(Suh Hu), "A Plea for Patriotic Sanity: An Open Letter to All Chinese Students," CSM 10, 7(April, 1915): 425-426. Emphasis in original.

② "Tsingtau and After," signed "A Friend of China," *New Republic* 2, 14 (February 6, 1915): 20-21.

三周以后,胡适的反击出现在同一刊物上。他提醒这位“中国之友”:

我们生活在一个民族觉醒的时代……在 20 世纪,没有国家能指望和平地统治或干涉别国的内部事务,无论这种统治或干涉多么有利……

……像中国这样大国的转变不可能在一天内完成……民国成立仅三年,我们怎能说“已经证明发现中国没有资格作为一个进步国家”及“她没有自身发展的能力”呢?

每一国人民都有权决定自己的政府形式。每个国家都有自己解决自己问题的权利。<sup>①</sup>

随着时间的推移,胡适开始修正他的不抵抗信条。到 1916 年 6 月,他已逐渐同意用正义的、国际赞同的暴力反对侵略。1914 年 10 月,通过乔治·W. 纳斯米思他熟悉了安吉尔(Norman Angell)在《大幻觉》中的论点,即认为战争不但是不道德的,也是没有利益的。这种对经济方面的强调使胡适认为安吉尔是“唯物的理想家”,陷入“一面之词”。<sup>②</sup> 但 1915 年 6 月,当卡内基国际和平基金会和世界和平基金会在康奈尔大学联合召开国际关系会议时,胡适对安吉尔的观点有了更多的了解。胡适现在赞同地认为安吉尔“虽着意于经济一方面,然其所主以为思想乃制度之母”<sup>③</sup>。后来,他读了约翰·杜威(John Dewey)1916 年初发表的两篇文章,更进一步影响了他的思想。杜威认为,把战争称为“力”的应用实在是种误解。战争是无效的和浪费的,

---

① Hu Shih(Suh Hu),“Letter to the *New Republic*,”*New Republic* 2, 17 (February 27, 1915): 103. The same letter also appears in CSM 10, 6 (March, 1915): 389—390.

② 《胡适作品集》第 35 册,第 182 页。

③ 《胡适作品集》第 36 册,第 98 页。

“只是一种暴行,而不是力”。另一方面,“力是世上能影响万物的唯一之物”。他的结论是:“认为战争是由憎恨、好斗及贪欲等情感因素造成的,而不是由使这些情感因素起作用的客观原因造成的这种信仰,把和平运动削弱为一种无力的忠告乞求。”<sup>①</sup>同时,胡适开始对力主用道德和经济背景反对战争的墨子的和平主义观点感兴趣。这种实用主义的推论使胡适赞同国际法及其强制效用之间的一致。他在1916年年中写道:

寻找一种不引起使用暴力的国际政策是无用的……甚至所谓的不抵抗主义的原则也不是对这种暴力的真正谴责;而且……寻找取代暴力仅能意味着取代暴力的最野蛮和浪费的形式。

解决的出路是:

把现在孤立、冲突的国家潜能转换成某种有组织的形式——转换成在规定好彼此义务与权利程序下的某种形式的国际协会。<sup>②</sup>

1917年5月初,部分由于这种观念,使胡适不再反对中国和美国参战。但这并不意味着他已抛弃了世界主义理想。胡适认为“国际协会”如果要有意义地存在,就应:

极大地改变国家对国家的态度……我们应教育人们认

---

① John Dewey, “Force, Violence, and Law,” *New Republic* 5 (January 22, 1916): 295–297; John Dewey, “Force and Coercion,” *International Journal of Ethics* 26, 3 (April, 1916): 359–367.

② Hu Shih, “Is There a Substitute for Force in International Relations?” (1916). Emphasis in original.

识到,国家主权是种生存权利,而其效力完全有赖于他国或是默认的或是明确表达的承认和尊重……

……我们应把国家仅看成是个人属于其中的许多集团中的一个,而不是“我的国家!管他对错”……国家仅是寻求幸福的工具,是为个人的自由发展而组成的。<sup>①</sup>

应该强调的是,胡适的这些论断并不是仅仅适用于中国的原则。1918年12月回国后面对国内听众,他再次强调“组织一个和平大同盟”,西方政治家加入这个同盟是解决问题的理想手段,而武力的办法只能造成更多的问题。<sup>②</sup>

就为中国辩护而言,胡适只能走这么远。对反对中国的行为和观点,胡适的前后反应是完全一致的。如果他有什么负担的话,过分的民族主义绝不是其中一个。事实上,在国内每况愈下的情况下,他常常认为中国是没有实际抵抗能力的,甚至道德上也如此。所以,他的世界主义在另一种层次上泄露了他心理的张力和对自己祖国的矛盾心理。

他自称是个乐观主义者。他经常告诫自己和他人朝前看,要有信心。他1914年获奖论文就是题目很有特色的《论英诗人卜朗吟之乐观主义》。他回忆在美生活时写道,给他印象最深的是美国人那种“天真的乐观和愉快”,这使他逐渐认为“在这块土地上没有什么人类的智慧和努力做不到的东西”<sup>③</sup>。一个敏感的中国人怎能在国事日蹙之时仍这样乐观呢?我们不能不作进一步分析就把胡适自己的话信以为真。他的话是对自己和美国

---

① Hu Shih, “Is There a Substitute for Force in International Relations?” (1916). Emphasis in original.

② 胡适:《武力解决与解决武力》,《新青年》第5卷6期。

③ Hu Shih, “My Credo and Its Evolution,” p. 251.

制度充满信心的证明,他相信像他这样才华横溢的人在这块充满机会的土地上靠着才智和努力一定能做到任何事。就个人而言,他是乐观而充满信心的,但对一般环境却抱着宿命的观点。他力劝自己与朋友保持乐观这一事实,恰恰反映了他用心良苦、收效甚微、力图战胜自己悲观失望情绪的努力,而他对中国在国际政治中的形势的看法总是带有这种色彩。

在他自己的心目中,他时时不得不承认中国不可能抵抗的无情现实。1911年4月,当一些菲律宾学生要求菲律宾独立而被一些美国人嘲笑,说如果美国让这些群岛成为一个国家,则将为日本侵吞时,胡适对美国人的这些论点深感沮丧。“余鼻酸不能答……呜呼,亡国人宁有言论之时哉!”<sup>①</sup>四年之后,一个日本人用同样的逻辑刺激了他。这位日本人在《纽约时报》上写道:

日本的确破坏了中国的中立,但这恰似英国和法国用军事手段把德国赶出比利时而破坏了比利时的中立那样……德国在山东半岛胶州湾军事行动已超过了中国要求的德国和日本的军事活动地带的限制。如果日本把自己的军事行动局限于所谓的战争地带,则无疑于自杀……如果协约国最终胜利了,日本将正当要求得到冒着面临像德国这样可怕敌人的危险,用鲜血的宝贵代价得到的胶州。即便日本占领胶州,并不是对中国完整的破坏,因为胶州并不是中国的一部分,它至少租给德国九十九年。

尽管有朋友督劝反击,胡适并未反驳。“其言虽狂妄,然皆属实情。在今日强权世界,此等妄言,都成确论。”<sup>②</sup>胡适十分清楚,赞同他的观点的人是非常少的。1915年11月,纽约《晚邮

---

① 《胡适作品集》第34册,第25页。

② 《胡适作品集》第35册,第260页。

报》发表社论，题为“将来之世界”，“其大意以为世界者，乃世界人之世界，不当由欧美两洲人独私有之。亚洲诸国为世界一部分，不宜歧视之”。这次胡适明确表示同意，“乃于百忙中作一书寄《晚邮报》，引申其意”。但他知道，“此等孤掌之鸣，明知其无益，而不忍不为也”<sup>①</sup>。

世界主义是胡适为遥远的非暴力幻想奋斗、超越暂时性、征服不可征服之物的象征。1915年3月，正当“二十一条”要求危机之时，胡适在玄想柏拉图、康德、弗兰西斯·培根、托马斯·摩尔和圣·奥古斯丁的乌托邦图景，引录丁尼生的诗歌中成立“世界联邦”的设想。<sup>②</sup>胡适还考虑了拿破仑把中国比作睡狮的比喻，“余以为以睡狮喻吾国，不如以睡美人比之切也……矧东方文明古国，他日有所贡献于世界，当在文物风教，而不在武力”<sup>③</sup>。胡适最痛苦的时刻发生在1915年6月6日，即日本对袁世凯“二十一条”要求提出最后通牒的前一天：

昨夜竟夕不寐。夜半后一时许披衣起，以电话询《大学日报》有无远东消息，答曰无有。乃复归卧，终不成睡。五时起，下山买西雷寇晨报读之。徐步上山，立铁桥上，下视桥下……忽然有感，念老子以水喻不争，大有至理……“上善莫若水。水利万物而不争。”“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”……以石与水抗，苟假以时日水终胜石耳。<sup>④</sup>

这再次表现了胡适非凡的自我控制力和他力图控制一种无可挽回的形势的痛苦努力。正如伊拉克森谈到甘地赞成世界主义观点及不抵抗主义的信条情况那样，胡适能够象征性地使令

① 《胡适作品集》第36册，第222—224页。

② 《胡适作品集》第36册，第22—23页。

③ 《胡适作品集》第36册，第25—26页。

④ 《胡适作品集》第36册，第56页。

人生畏的天敌——日本与西方列强——认识到“柔弱的力量”<sup>①</sup>。莱顿写道：

“不抵抗心理”是一种高度的和谐所产生的……所代表的远不是一种消极被动，换句话说，包括一种最终不可毁灭的人类延续的眼光，它能使人超越眼前的动荡，尽管心理上“振动极大”，使人重新断言联系、整体、运动的内在意象。<sup>②</sup>

而这是胡适在潜意识中要尽力取得的。他找到许多例子。孔子在逆境中并未战斗，耶稣被钉在十字架上并无抱怨，老子对痛苦并不报复，“此大勇也。其勇在骨，其勇在神”<sup>③</sup>。

在胡适的悲观主义下面是对中国的一种深刻的矛盾感。虽然他常常带着感情为中国的利益辩护，但他并不能肯定他的祖国是否值得他为之付出自己的信念和抱负。如果“我们必须把国家仅看成个人隶属的许多集团中的一个”及“组成国家的个人的幸福和自由发展的一种手段”的话，那么 20 世纪初期的中国，二者都不能提供。极其诚实的胡适不能欺骗他自己。1913 年 10 月，纽约州长威廉·舒尔泽(William Sulzer)被弹劾，引起了胡适的深思，他写道：“呜呼！吾安敢窃议异国政治之得失耶！吾方自哀吾政偷官邪之不暇耳！”<sup>④</sup>后来，1914 年 7 月，随着“父母之邦，虽有不义，不忍终弃”的讨论，胡适再次转向中国。

孔子曰：“父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”仁人之言也……吾亦未尝无私……何尝不时时为宗国讳也。是非之

① Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth*, p. 205.

② Robert Jay Lifton, *Death in Life: Survivors of Hiroshima* (New York: Vintage Books, 1969), p. 369.

③ 《胡适作品集》第 36 册，第 104 页。

④ 《胡适作品集》第 34 册，第 135 页。

心,人皆有之,然是非之心能胜爱国之心否,则另是一问题……吾每读史至鸦片之役、英法之役之类,恒谓中国直也;至庚子之役,则吾终不谓拳匪直也。<sup>①</sup>

随着时间的推移,胡适选择的困难与日俱增。下面是他1917年3月的一则日记,最好地表明了他的痛苦:

王壬秋死矣。十年前曾读其《湘绮楼笈启》,中有子妇书云:“彼入吾京师而不能灭我,更何有瓜分之可言?既令瓜分,去无道而就有道,有何不可?……”其时读之甚愤,以为此老不知爱国,乃作无耻语如此。十年以来,吾之思想亦已变更……

吾尝谓国家主义(民族的国家主义)但有一个可立之根据……曰“一民族之自治,终可胜于他民族之治之”一前提而已……

若以袁世凯与威尔逊令人择之,则人必择威尔逊。其以威尔逊为异族而择袁世凯者,必中民族主义之毒之愚人也。此即“去无道而就有道”之意。

吾尝冤枉王壬秋。今此老已死,故记此则以自赎。

若“一民族之自治,终可胜于他民族之治之”一前提不能成立,则民族主义国家主义亦不能成立。

然此前提究可成立乎?

此问题未可一概而论也。此前提之要点在一“终”字。终也者,今虽未必然,终久必然也。如此立论,驳无可驳,此无穷之遁辞也。

今之论者亦知此前提之不易证实,故另立一前提。威尔逊连任演说词中有云:“政府之权力生于被治者之承认,

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第35册,第60页。



而无任何其他权力应被共同的思想、目的或民族家庭所支持。”……此共和政治之说也，而亦可为民族主义之前提。如英国之在印度，若印度人不承认之，则革命可也……今以二百万之德国人处于美国政府之下，若此二百万人承认美国政府，则不革命也。

然被治者将何所据而“承认”与“不承认”乎？若云异族则不认之，同族者认之，是以民族主义为前提，而又以其断辞为民族主义之前提也。此“环中”之逻辑也。若云当视政治之良否，则仍回至上文之前提，而终不能决耳。

今之挟狭义的国家主义者，往往高谈爱国，而不知国之何以当爱；高谈民族主义，而不知民族主义究作何解……故记吾所见于此，欲人知民族主义不能单独成立。<sup>①</sup>

如果从这一角度来看中国，那么胡适对中国自我治理及为公民提供幸福和自由发展的能力是有相当保留的。这是可以理解的，他回国后，现实变得令人更加难以容忍了。1918年6月，即回国一年后，胡适所写的一首诗充分反映了他的情绪：

我的儿，我二十年教你爱国，/ 这国如何爱得？/ 你莫忘记：这是我们国家的大兵，/ 强奸了三姨，逼死了阿馨，/ 逼死了你的妻子，枪毙了高升。/ 你莫忘记：是谁砍掉你的手指，/ 是谁打死你的老子，/ 是谁烧了这一村……/ 哎哟/ 火就要烧到这里，/ 你跑罢，莫要同我们一起死！/ 回来！/ 你莫忘记：/ 你老子临死时，只指望快快亡国；/ 亡给“哥萨克”，亡给“普鲁士”——都可以，人总该不至——如此……<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第37册，第191—193页。

<sup>②</sup> 《你莫忘记》，《新青年》第5卷3期。

胡适在此彻底否定了中国政府及其合法性——全部中国的政权。而且,起码在抽象的意义上,他不再把民族国家看作是:

一个“终极共同体”,就其目前的目的而论,它是人类作为一种社会动物的道路上的有效目标,是人与人之间的有效团结的最终目标那种意义上的。<sup>①</sup>

但公平地说,胡适并不准备“抛弃我们的混乱而拥抱他们的道德秩序”,也不希望中国被“消灭”。他对中国这个国家仍有强烈的感情,将其作为“人民的共同体”,而这些人民“深深地共有共同遗产的意义因素”并“对未来有共同的命运感”<sup>②</sup>。这样,对更广的认同与对中国的献身,这种矛盾的追求使他痛苦不堪。1916年9月,袁世凯死后三个月,整个国家处在极度混乱之中,胡适在一个不眠之夜后,写了下面几行以安慰自己:

你心里爱他,莫说不爱他。  
要看你爱他,且等人害他。  
倘有人害他,你如何对他?  
倘有人爱他,更如何待他?

他继续写道:

或问忧国何须自解,更何消自调。答曰:因我自命为“世界公民”,不持狭义的国家主义,尤不屑为感情的“爱国者”故。<sup>③</sup>

---

① Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Boston: Beacon Press, 1960), p. 96.

② Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Boston: Beacon Press, 1960), p. 95.

③ 《胡适作品集》第37册,第116页。

当然,事情的真相比胡适要我们相信的复杂得多。在他对1917年1月翻译完的莫泊桑的《二渔夫》的评论中,可以发现更生动的揭示:

此篇骤观之,似与理想派之爱国小说无异。然细察之,则其特异之点自见。

第一,莫泊三写巴黎围城中事,不写一二轰轰烈烈的“爱国志士”,而独写两个国事不关心的醉汉。独恋于钓游之乐……

第二,……炮声震天之时,方以钓鱼自娱,且纵谈国政讥弹其政府。此可见莫泊三因无意写一狭义的爱国者也。

……

第四,此二渔人无意于爱国而卒以爱国死。不以国事关心,而卒以不肯卖国而死。此真莫泊三之绝妙眼光也……此乃“自然”的爱国心,古今中外稍具天良者,皆能有此心,固不必先有狭义的国家思想而后有之也。<sup>①</sup>

这些评论再清楚不过地表明了胡适的痛苦与自我征服。

胡适在1936年7月写道:“我近年已抛弃我的不抵抗主义的和平论了。”<sup>②</sup>他这样做并不奇怪。在30年代中期,已无人怀疑日本最终将侵略中国,胡适最后认定,一次反抗的全面战争是不可避免的。而达到这一结论的过程则是艰难的。

在某种程度上,胡适对国际的良好愿望和正义感有引人注目的信任。第一次世界大战结束后不久,他就宣称协约国的胜利“不是武力解决的功效,乃是‘解决武力’的功效”。他坚信组织一个和平大同盟将对世界和平作出回答。<sup>③</sup>

① 胡适:《二渔夫》,《新青年》第3卷1期。

② 《胡适作品集》第34册,《自序》,第5页。

③ 胡适:《武力解决与解决武力》。

胡适拒不接受“帝国主义”甚至也不接受用此来解释中国的困境。1922年10月,他用这样的话来为日本和西方的帝国主义——资本主义辩护:

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……外人所以“捧”袁,大部分是资本主义者希望和平与治安的表示。我们可以说他短见,但不能说这全是出于恶意……

……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。故近人说,墨西哥、中国、波斯、近东诸国,可叫做“外交上的孤注,国际上的乱源”……老实说,现在中国已没有很大的国际侵略的危险了……现在无论是哪一国——日本、美国或英国——都不能不让中国人民来解决本国的政治问题,来建设本国的统一国家……<sup>①</sup>

这是一个中国人对外国在华利益动机所能作出的最友好的解释了。当然,胡适的这些话主要是针对中国共产党的,他极不赞成共产党的理论和方法。他们的论点中,总是带着强烈的感情。虽然他不再说内在力量、道德修养、自我反省是人生的基本目的,但与他的道德论前辈一样,胡适仍非常强调这些品质。对中国的大多数问题,他都习惯于责备中国。进一步说,他的这种思想反映了他的心理弱点和实际的关注。因为帝国主义如此强大因而无法挑战,所以痛斥中国就成了克服自己无能感的一种容易的方法。就实际而言,胡适认为谴责帝国主义将分散中国的注意力,浪费她极为有限的宝贵时间和精力。但是,所有这些考虑并不能完全解释胡适对于国际上良好愿望和人类理性的信

---

<sup>①</sup> 《国际的中国》,《努力周报》,1922年10月1日。

仰。迟至1930年8月,即“九一八”事变前一年,胡适对他的一个朋友说日本“这个民族有许多别人及不到的美德,故能一跃而到现在的地位”。他还进一步评论道:“欧洲和平关键在德法携手,东亚的和平关键在中日携手。此为将来中国外交必不可忽视的主旨。”<sup>①</sup>但最后,胡适的信念被无情地粉碎。

在“九一八”事变不到一年,胡适提出了他的对日政策。他认为,最重要的是由国联调解中日直接谈判。他同意让日本在东北享有以前条约规定的特权,避免进一步仇视,使该地区非军事化。但是,他坚持认为,1932年3月1日成立的“满洲国”则必须取消,中国的领土和行政权的完整必须受到尊重。<sup>②</sup>虽然仅两个月后,日本外务大臣内田康哉的声明说明:“日本已决心不肯回复中国在东三省的领土与行政权的完整了!”<sup>③</sup>胡适仍对国联抱有希望,并期望世界舆论将迫使日本逐渐同意与中国和谈。由于抱有这种希望,他赞扬司汀生(Henry Stimson)的不承认原则是一个“理想主义的政治哲学”,形成了反对侵略“道德的裁判”<sup>④</sup>。

随着日本对中国的渗透进一步加深,胡适准备作更大的妥协。1932年10月,他甚至准备接受作为中国一部分的“满洲自治”<sup>⑤</sup>。但是,虽然他仍赞同国联作为调解人,但却反对要中国再度让步。而且,因为日本拒绝取消“满洲国”,他也拒绝了中日直接谈判的观点。“我们此时对自己、对世界,都不能不坚持那道德上的‘不承认主义’,就是决不承认侵略者在中国领土内用暴力造成的任何局面、条约或协定。”在胡适心目中的并不是军事反应,而是渐进而坚决的重建国家的努力,有一天中国终将摆脱外国侵略的枷锁。他指出,比利时用了四年的时间从第一次

① 《胡适的日记》,1930年8月1日。

② 《论对日外交方针》,《独立评论》第5号。

③ 胡适:《内田对世界的挑战》,《独立评论》第16号。

④ 胡适:《究竟那一个条约是废纸》,《独立评论》第19号。

⑤ 《一个代表世界公论的报告》,《独立评论》第21号。

世界大战被德国的破坏中重建了国家；法国用了五十八年的时间收复了在 1871 年普法战争中丢失的土地。他问道：“在一个国家的千万年生命上，四五年或四五十年算得什么？”<sup>①</sup>直到 1933 年 11 月，他仍认为一种群体的、国际的方法能保证世界和平。他认为中国的前途有赖于一个合理的国际组织：

我们的将来必须依靠一个比较近于人类理性的国际组织，使强者不轻易侵暴弱者，使弱者也可以抬头讲理，安稳过活……这个理想境界不是绝对不可能的事。<sup>②</sup>

稍早一些，胡适强烈地反对中国走向战争的建议。他仍坚持他的和平主义立场。他说，鼓励青年拿自己的生命在残酷的现代武器面前冒险，是违背他的良心的。“‘作战’不过是两个字，然而我们很少充分想过这两个字包含的意义。”<sup>③</sup>

应该注意到，胡适的和平主义和世界主义观点是有其“合理性”和实用因素的。他同意日本在东北享有特权是因为日本早已有这些了<sup>④</sup>，而且，他认为东北的非军事化是唯一实际的行动。他写道：“理由很简单。去年‘九一八’之夜，在东三省境内不曾有二十万中国大兵吗？……所以为地方的安全计，为三省人民的福利计，我是赞成三省的解除武装的。”<sup>⑤</sup>1933 年 3 月，当听到日本一个仅有一二八人、四辆坦克的先遣队居然横行于六十万平方公里，有十余万守军的热河省时，他被震惊了。他不止一次地听丁文江这位相当不错的“业余”军事战略家说过，有些

① 《我们可以等候五十年》，《独立评论》第 44 号。

② 《世界新形势里的中国外交方针》，《独立评论》第 78 号。

③ 《我的意见也不过如此》，《独立评论》第 46 号。

④ 《论对日外交方针》。

⑤ 《一个代表世界公论的报告》。

中国军官甚至不会看地图。<sup>①</sup>

胡适的这些结论更加重了他的悲观主义。虽然他对人的理性和“费厄泼赖”感坚信不疑,但他也看到了人类本性中的黑暗面。作为一种规律,强者绝不会放过凌弱的机会,而世界事务最终由自我利益和强力所决定。他的这种明显矛盾的倾向,并不难解释。他的精英主义和才智常常使他相信,每个人都会像他一样有理性、懂道理,并为一种道德正义感所指导。然而,中国的实际事务和残酷事实经常使他陷入失望之中。虽然他为中国作为一个国家的生存权强烈辩护,但他的论断又典型地反映了他的悲观主义看法。读他的政论文章时,人们不能不注意到他正如格瑞德精辟地描述的那样:“在对日本人旺盛的精力钦佩中,胡适似乎时时承认日本已赢得了如此对待它的浑浑噩噩的中国邻居的权利。”<sup>②</sup>在他激愤的时候,他似乎不掩饰对自己祖国的蔑视。“九一八”事变后的一天,他叹息道:“中日战后,至今快四十年了。依然是这一个国家,事事落在人后,怎得不受人侵略。”<sup>③</sup>在另一场合,他写道,中国的困境“是我们的老祖宗造孽太深了,祸延到我们今日”。<sup>④</sup>1933年3月2日,他重复了常对朋友说的最激愤的一句话:“中国不亡,世无天理。”<sup>⑤</sup>

在这种可怕的束缚中,一个中国人能做些什么呢?所向无敌的日本部队勇往直前,中国似乎连象征性的抵抗能力都没有;而胡适向往的合理的国际秩序仍是一厢情愿的幻想。但是,胡适并不能让他热爱的祖国屈膝投降,他亲自祈求祖国的幸运。1935年10月,当他的日本朋友室伏高信请他为《日本评论》写文章时,他直接向日本人民说话:

① 《全国震惊以后》,《独立评论》第41号。

② Grieder, *Hu Shih*, p. 250.

③ 《胡适的日记》,1931年9月19日。

④ 《惨痛的回忆与反省》,《独立评论》第18期。

⑤ 《胡适的日记》,1933年3月2日。

两国交战,强者战胜弱者,这是常事,未必就种下深仇恨。日俄战后,不出五年,日俄已成同盟国了。中日战后,不出十年,当日俄战时,中国人大多数是同情于日本的……故我说,战胜未必足以结仇恨,只有乘人之弱,攻人之危,使人欲战不能,欲守不得,这是武士道所不屑为,也是最足使人仇恨的……中国化为焦土又岂是日本之福吗?……

我是一个最赞叹日本国民已往的成绩的人。我曾想像日本的前途,她的万世一系的天皇,她的勤俭爱国的人民,她的武士道的遗风,她的爱美的风气的普遍,她的好学不厌的精神,可以说是兼有英吉利与德意志两个民族的优点,应该可以和平发展成一个东亚的最可令人爱慕的国家。<sup>①</sup>

这是胡适的最后祈求,但一切都为时已晚。一个月后,他得出了这样的结论:“只有我退一寸,人进一丈。”屈辱是永无止境的,求全是绝不可能的<sup>②</sup>。当同月再次给室伏高信写信时,胡适虽然沮丧但十分坚定,第一次显示出他正在抛弃和平主义立场。胡适评论道,在国际政治中,成为朋友或敌人,彼此关系应该是平等的,显然,两种情况对中国都无平等可言。为了生存,中国必须尽力与那些不损害、不妨碍她的国家保持最佳关系。如果没有国家愿意如此,中国就准备同无论什么样的敌人打交道。胡适对室伏高信表明了他的最后觉醒:

你不赞成“犹太主义”。但是犹太主义中有种奇论,劝人“爱你的仇敌”。我这二十五年来曾深信这种“犹太主义”。但是,我很惭愧,我信道不笃,守道不坚,在最后几个

① 《敬告日本国民》,《独立评论》第 178 号。

② 《华北问题》,《独立评论》第 179 号。



月中,我颇有点怀疑这种主义不是我们肉体凡夫所能终身信奉的了!①

同时,美国驻华大使詹森(Nelson T. Johnson)在1935年11月到中国后,概括了他与胡适、林语堂和中国海关的郑莱的谈话:

胡适博士主导着谈话,说中国“有可能”在最近的将来用武装行动来反抗日本……而林语堂的一句话则概括了这三位绅士之所以相信如此的原因,他说:“当一条狗被赶到死胡同的尽头时,就回转过身来战斗。”

胡适博士……说他从前是,现在仍是和平主义者,是奉天事变后力主中日直接会谈的少数几位之一,是唯一对1935年5月13日中国当局签订《塘沽协定》表示赞赏的中国人。但他现在认为,与日本已无妥协的希望,因为日本的军事野心使中国为自保而别无选择,只有战斗。他强调,所以他感到像他这样的人,不会被要求容忍与日本的武装冲突的,本不应鼓励一种将给许多中国人带来灾难的行动,但现在形势如此严重,他不再这样认为。②

皮特·盖(Peter Gay)在谈到启蒙时代的精神时写道:

这种哲学是一种由信仰和训练而形成的世界主义。像古代的斯多葛派,他将把人类的利益抬到国家或家族的利益之上;正像狄德罗在一种好感的自我喷涌中写给大卫·

① 《答室伏高信先生》,《独立评论》第180号。

② *Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers, 1935 Vol. 3: The Far East* (Washington, D. C.: Government Printing Office, 1953), pp. 400-401.

休谟那样：“我尊敬的大卫，你属于所有国家，你绝不会向一个不幸福的人要他的出生证的。我常常自我奉承，我像你一样，是这个世界上伟大城市的一个公民。”<sup>①</sup>

胡适也多么希望自己能够成为这种优良精神和友谊中的一分子啊！他本人是一个既由信仰又由训练而成的世界主义者。但是，20世纪的中国与18世纪的欧洲是不同的，“（欧洲的）各种不同的居民都达到水平几乎相同的教养和素质程度”<sup>②</sup>。中国与列强不是平等的，她也不被认为是具有教养的、素质高的。令人悲伤的是，胡适只能抗议歧视、祈求幸运及努力成为一个“天然的”爱国者而不违背自己的良心。在精神上，他与一位广岛原子弹爆炸后幸存者非常类似，这位幸存者出神而孤独地说：

我强烈地感到应该没有彼此分离的国家——国家间没有明确的分界……

现在人们又开始谈论爱国主义，使爱国主义仅爱一个专门的地方。来自德克萨斯的只能爱德克萨斯。在广岛的只能热爱濑户内海。如果一个人能爱德克萨斯又爱加利福尼亚——那么德克萨斯与加利福尼亚之间就不会有战争了。<sup>③</sup>

但是，就像“被赶到死胡同”的狗，当他的国家处于生死存亡的紧要关头之时，胡适最终放弃了世界主义。

---

① Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism* (New York: Alfred A. Knopf, 1966), p. 13.

② Quoted in Gay, *The Enlightenment*.

③ Robert Jay Lifton, *Death in Life*, p. 391.

## 第七章 中国政治

胡适 1916 年下半年曾写道：

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。不独与闻之也，又将投身其中，研究其利害是非，自附于吾所以为近是之一派，与之同其得失喜惧。<sup>①</sup>

在美国的几年中，胡适多次努力了解美国政治制度。在康奈尔之时，他多次参加政治集会，并旁听绮色佳市议会的会议，以使自己熟悉美国地方政治的运作情况。美国政治的民主性和绮色佳公民的参与感，给他留下了极深刻的印象。1912 年总统竞选时，他非常关心整个情况，订了三份分别支持三位候选人的报纸《纽约时报》（威尔逊）、《纽约论坛报》（塔夫脱）及《纽约晚报》（罗斯福），并表示支持罗斯福。他还选了山姆·P·奥兹（Samuel P. Orth）的美国政党政治课，还读了各州有关贪污的实际立法。<sup>②</sup> 1912 年 11 月，他组织一个中国学生研究美国和欧洲政治的小组。

---

① 《胡适作品集》第 37 册，第 144 页。

② 《胡适口述自传》，第 31、32 页。

胡适的兴趣颇能说明他的政治观点和作风。而一些事件也很能说明问题。他在康奈尔学习的后期和在哥伦比亚学习的时候，对妇女运动产生了兴趣。1915年10月末，就在纽约州大选后，他来到第五大道，观看争取妇女选举权的游行。他指出：“游街之目的大率有二：一以宣示宗旨，一以鼓动观听。一言以蔽之曰，示众而已，所谓登广告是也。”观看了三个多小时后，他开始注意到，四十多万参加者秩序井然，他们神态庄严，有众多的女教师，在严寒中仍坚持游行。他认为这是这次游行中最令人感动的地方。同一天，他听到了新泽西州妇女选举权运动的命运，他沉思道：

纽吉色省乃美总统威尔逊氏之本省。威氏于前月宣言赞成本省妇女参政问题。选举期届，复亲回乡投票。其内阁中人之属于此省者亦皆宣言赞成此案。然此案卒未能通过。以一国元首之赞助，而不能使其乡人附从之，此亦可见西方人士独立思想之高，不轻易为位高爵尊者所耸动也。<sup>①</sup>

另一次，他在自己能俯瞰百老汇的房中夜读，突然被街上的嘈杂声所吸引：

临窗视之，乃一汽车，中有妇女多人，盖皆为女子参政之活动者也……途人渐集车下……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……余忽见人丛中有杜威先生，为哥伦比亚大学哲学教长……余初以为先生或偶经此间耳，及演说毕，车门辟，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，二十世纪之学者不当如是耶？

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第36册，第215—216页。

1915年11月3日,当纽约妇女选举权表决揭晓后,胡适评论道:“反对女子参政者战胜矣。然赞成者乃至五十万人之多,则虽败犹足以豪也。”<sup>①</sup>

胡适的这一评论很能说明问题。可以肯定,他把西方人的独立性、游行者的秩序井然、争取妇女选举权运动中有如此多的女教师等这些因素与他自己国家中的政治行为作一对比,形成了鲜明的对照。但这似乎仍未能解释他的政治风格。他自己承认,他是一直赞成妇女争取选举权的运动的。<sup>②</sup>但他却用一些话责备杜威支持这一运动的行为,并似乎对这一问题的选举结果也不甚关心。我们怎样才能把胡适总体上的自由主义信仰与他在具体问题上的保守做法统一起来呢?

正如胡适所说,一个知识分子在政治中的作用就是提供判断。这样,杜威对妇女选举运动的支持应止于卷入行动之前。对胡适来说,政治手段——风格、精神和尊严——比结局更重要。他更注重女权运动的行为,而不是前后结果本身。只要坚持正当的手段,尽管失败使人失望,但仍是“虽败犹足以豪也”。

还可以用一个自由主义的趋向进一步说明胡适的政治风格。伯纳德·克拉克(Bernard Crick)写道,一个自由主义者通常:

期望太多。他希望能享受到政治的所有果实而不付出或注意不到痛苦的代价。他对果实而不是果树评价很高;他希望摘取每一果实——自由、代议制政府、政府的秉直、经济繁荣及免费或普及的教育等等——然后使他免于与政治的进一步接触……他过高估计了理性和公众舆论的力量;而低估了政治狂热和人类并不总是追求明显对自己有

---

① 《胡适作品集》第36册,第217页。

② 《胡适作品集》第37册,第144页。

好处的东西的反常行为的力量……他倾向于从一种对明确、简单的代表制度起作用的启蒙的公众舆论这一角度来思考……这种自由主义将参加清理这个或那个的政治十字军,但是他憎恶政治规则。如果他拥有一个党……那这就是个反对政党的党。<sup>①</sup>

的确,胡适低估了政治中情感和自私的动机,天真地相信政治活动中的理性力量和良好的愿望。他认为,无论多么根本的分歧都是暂时的,最后总能取得一致。所以,反对妇女选举权的胜利并未使他烦恼,而他却对其“独立性”有较深的印象。不止于此,因为任何政治问题都是清清楚楚的,所以人们大可不必为了这个事业的进步再做什么。这样,争妇女选举权的所为有些多余,只是“广告”。这种自由主义的趋势可能又增加了胡适的精英主义。正如格瑞德正确地指出,胡适梦想的社会是“所有人都是领导者,而没有被领导者”的社会。<sup>②</sup>

这样,胡适对任何“激进的”意识形态或政治活动都抱有深深的疑虑,就不值得惊讶了。1916年11月,他回忆起到他的朋友保罗·舒姆(Paul B. Schumm)家中做客时,“其父乔治·舒姆持‘无政府主义’,以蒲鲁东、斯宾塞诸人之哲学自娱;而其人忠厚慈祥,望之不知其为持无政府主义者也”<sup>③</sup>。1917年初夏的回国途中,他明显地非常讨厌同船的一些俄国流亡青年。他认为他们是残酷的、愚蠢的、激进的,“其人多粗野不学……高谈所谓‘社会主义’或‘无政府主义’者”<sup>④</sup>。胡适显然认为,一个像乔治·舒姆那样诚实的人不会是一个无政府主义者。而且,胡适

① Bernard R. Crick, *In Defense of Politics* (Baltimore: Penguin Books, 1964), pp. 123-124.

② Grieder, *Hu Shih*, p. 127.

③ 《胡适作品集》第37册,第147页。

④ 《胡适作品集》第37册,第249页。

对精神的高贵和手段的高尚的注重,更使他完全拒绝任何以激情为基础的政治承诺。

尽管胡适的思维方式对决定他的政治风格是一重要因素,但客观环境还是起了关键作用。他对美国及其人民有强烈的感情,多次说过绮色佳是他的第二故乡。但是,美国也仅仅是他的“第二”故乡,他非常清楚,自己只是外国的一个观察者,对美国政治结局的形成没有丝毫力量。他对妇女运动极感兴趣,但充其量只是赞扬争取妇女选举权的勇气。的确,他对美国政治的兴趣部分是一种精神活动,带有一种超然的兴奋和客观性,希望由此获得的教益有一天能有益于自己的国家。1916年11月他解释说:“盖吾人所居,即是吾人之社会,其地之公益事业,皆足供吾人之研究。”进一步说,关注公共事务的习惯本身就是重要的:

今人身居一地,乃视其地之利害得失若不相关,则其人他日归国,岂遽尔便能热心于其一乡一邑之利害得失乎?①

胡适在美旅居的七年,中国国内发生了辛亥革命、袁世凯称帝、军阀混战的开始及外国对中国的继续蚕食。远在万里之外,胡适仍对国内的政治事件发表广泛的意见。

胡适到达康奈尔的第二年,辛亥革命爆发了。对如此事关重大的事件,他的日记从开始就很少评论,而在头几天中完全是事实记载。直到10月17日,他才作出第一个评价,评论袁世凯接受朝廷的任命,他称袁世凯为“此人真是蠢物可鄙”②。但使人惊讶的是,他对革命本身却保持沉默。的确,逐渐接受政治变革的是他思想中突出的特点。

① 《胡适作品集》第37册,第145页。

② 《胡适作品集》第34册,第77页。

几乎三个月后,胡适才明确表示赞同革命。1912年1月,他在《康奈尔时代》上撰文,用历史的术语来赞扬中国的民主。他说,在古典的中国就有“静的、和平的、东方式的民主”。孟子不是认为民贵君轻吗?所以,辛亥革命并不是完全陌生、没有一点理论基础的。有意义的是,胡适没有把桂冠封给任何人,无论是袁世凯、孙中山或黄兴。<sup>①</sup> 1915年8月,回答《外观报》(*Outlook*)的询问,他进一步写道:

少年中国相信民主;它认为,实现民主的唯一途径便是实行民主。治理是门艺术,所以需要实践……盎格鲁—撒克逊人如果从未实践过民主,就绝不会有民主。<sup>②</sup>

袁世凯1916年6月死后不久,胡适便作结论写道:“这个插曲(帝制运动)可能为中国在她民主愿望和为一个正直开明的政府而斗争的诚意,向世界提供了一个鲜明的证据。”<sup>③</sup>胡适一直在反驳袁世凯的外国顾问有贺长雄(1860—1921)和古德诺(1859—1939),责骂后者是“一个反动者”,“帮助扼杀了中国的第一个共和宪法”<sup>④</sup>。胡适争辩说:

古德诺及许多其他别有用心的宪政权威认为东方人不适合民主政体,因为他们从前绝未有过民主。相反,少年中

① Hu Shih(Suh Hu),“A Republic for China,”in *Hu Shih Items*. Originally published in the *Cornell Era*, (January, 1912), pp. 240—242.

② 《胡适作品集》第36册,第158页(原文为英文——译注)。

③ Hu Shih(Suh Hu),“Manufacturing the Will of the People:A Documentary History of the Recent Monarchical Movement in China,”*Journal of Race Development* 7. 3(January, 1917):319—328.

④ Hu Shih(Suh Hu),“A Philosopher of Chinese Reactionism.”*CSM* 2. 1 (November, 1915):16—19.



国正因为认为它过去没有民主,所以现在必须要有民主。<sup>①</sup>

在面对外国听众时,胡适所能求助的唯一对象就是:乞灵于中国历史上遥远的民主理论者并坚持民主在中国的光明前景。但他对中国的实际情况并不抱幻想,毫不犹豫地承认:

中国的民主……仅是名义上的,近两年来,这个国家没有议会、省立法机构和地方议会。没有政党、出版和言论自由。<sup>②</sup>

1914年12月,胡适摘录了一大段一位由美返华的朋友的来信,认为民主在中国几乎没有成功的机会。信中还说,中国远不具备实行共和制的条件。能读书的人还不到百分之一,而能讨论国内政治事务或国际外交的恐怕还不到百万分之一,“即真得共和矣,亦数十人之共和,而非民国之共和也”<sup>③</sup>。

面对这样无情的现实,胡适决定把政治放置一边,而专注一些非政治的方面。在1916年1月25日给许怡荪的信中,他争论说,此时正确的道路就是侧重教育,培养人才。他自己回国后就准备献身于社会教育,“以为百年树人之计”。他承认,在严重危机的时代,他的提议是缓慢笨拙的过程。但是,他认为在国家或世界事务中并无捷径可走。而这种缓慢笨拙的计划,将是唯一可行的解决。<sup>④</sup>

胡适的设想是,教育将创造正直聪慧的公民,反过来便会逐渐产生一种适宜的政治气氛。在这种社会中,一致与和谐是理

---

① 《胡适作品集》第36册,第158页。

② 《胡适作品集》第36册,第161—162页。

③ 《胡适作品集》第35册,第234页。

④ 《胡适作品集》第36册,第240页。

所当然的,政治或多或少有些多余。1915年5月,读梁启超新发表的论文《政治之基础与言论家之指针》一文后,他马上得出“其言甚与吾意相合”的结论。梁启超否定了有关的政府形式问题。他认为皇权主义、共和主义、专制主义及其他形式等都在中国试验过了,但无一有效,“则治本必有存乎政制之外者从可推矣”。他坚持认为,只有具备明智高尚道德标准的人才应从事政治活动,这样政治才不至于成为为其他目的的一种手段。具体说,最高领导应由知识渊博、极有声誉且能容忍的人组成;中层官员则应是具有一技之长的专家;而低层的大多数则应简单服从领导并对国家事务真感兴趣。梁启超的结论是:“舍社会教育外,更有何途可致者?……苟不务此,而率国人日日为无意识无根蒂之政治活动,其能御乱而免于亡乎?”<sup>①</sup>

这些观点暴露了梁启超对中国政治的失望感。梁启超为贪污所震惊,而对衰败更是忧心忡忡,所以他要用政治以外的手段来挽救政治。虽然他如大梦方醒,但他仍深深地关注着领导人的素质,并要求大众如果不参与,起码也要对政治感兴趣。梁启超认为“变”即意味着将来会好些。重要的是,在阻止袁世凯称帝的斗争中,梁启超的确起了很大的作用,策划过一些军事行动。而胡适则远没有这种乐观。他惧怕任何可能的政治变动。1916年1月,他就向韦莲司和她的父亲表示过自己对革命尤其是对反袁武装行动的看法:

我并不谴责革命,因为我相信这是进化过程中的必然阶段。但我并不赞成不成熟的革命,因为这总是一种毫无结果的浪费……所以,尽管我深深地同情这些革命者,但并不赞成中国正在进行的革命。

就个人而言,我赞成一种最根本的建设。我逐渐认识

---

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第36册,第76—77页。

到,没有一种政治体面和效率的捷径。皇权主义者没有这种愿望。而革命者则盼望它们,但他们却要走捷径——革命——来得到它们。我的个人态度是:“无论怎样,让我们教育人民。让我们为未来世世代代的建设打下基础。”<sup>①</sup>

当然,胡适并不喜欢袁世凯。他急切盼望的是那种人们无法理解的混乱之中的一种秩序感。在潜意识中,他认为任何变化都会更坏——使国内更加衰败,招致更多的外国侵略,打破本来就少得可怜的平衡。任何一点稳定,无论多么稍纵即逝或立即幻灭,都应珍视。这必然意味着他总是力主维持现状。虽然他非常同情革命者,但在他的直觉中,革命者又总是打乱和平与秩序。具有讽刺意味的是,他又蔑视皇权主义者。这样,尽管他们没有“政治体面和效率”,胡适还是准备给他们其他机会。由于不能采取直接的行动甚至作出清晰的判断,他采取了相信太平盛世总会到来的方法,准备百年育人,以图挽救中国的危机。他倾心于一种无行动和现状维持,从而他得以进行一种“最根本的建设”,“为未来世世代代的建设打下基础”。而这实际就是把无论何种环境中的行动都无限推迟,并无条件地拒绝承认任何反政府的行动。这便是胡适文化与精神变革的心理基础。

胡适对当代事件的反应加重了他的两难处境。当辛亥革命的前途未卜时,他对此保持沉默,尽管他毫无疑问是忠于、赞同1912年成立的中华民国的。虽然他猛烈攻击袁世凯的所作所为,但他还是能够容忍袁世凯,希望局势能逐渐好转或起码维持现状,以便他们全力完成育人重任。当胡适在1914年11月得知孙中山、蔡元培和汪精卫同意签一协议,不组织另一次反袁的武装行动时,非常高兴。<sup>②</sup>当反袁力量在1915年前后几天开始

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第36册,第250页(原文为英文——译注)。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第35册,第189页。

起事时,他责难他们“不成熟”、“浪费”和“毫无结果”。尽管他完全同情革命者并忠于共和思想,他却认为反袁力量所带来的仅是另一次分裂和动乱。当袁世凯在1916年6月6日死去时,胡适的评价典型地反映了他的思想:“吾对于袁氏一生,最痛仇者,唯其‘坐失机会’一事。”<sup>①</sup>胡适在叹息袁世凯坐失良机时,对他的罪行却不感兴趣,这一点的确很有特色。

尽管作了这些判断,但胡适并未回答一个基本问题:在这种政治条件下,他将怎样培育人才而进行根本建设呢?他是20世纪初期不断增长的徒劳地尽力使自己相信文化和精神改革是比政治改革更为根本的知识分子之一。胡适必然要逐渐痛苦地意识到,对中国的混乱,并无简易之方。

1917年6月,在由美返国途中,他十分悲观地沉思了中国的条件。他说他曾长期准备为祖国作一些贡献:“以为破坏事业已粗粗就绪,可不须吾与闻矣。”但是,“国中警电纷至……时势似不许我归来作建设事”<sup>②</sup>。不久证明,这确是凶兆。轮船还未到上海时,他听到了张勋复辟和军阀混战更加严重的消息。不久,他就与军阀、国民党、学生运动的积极分子及共产党人展开论战。他与之有联系的刊物《努力周报》、《独立评论》及《新月》不可避免地成为政治性的刊物。他甚至担任过一些政治职务,包括曾任驻美大使(1938—1942)、驻联合国代表团成员(1945)和国大代表(1946—1962)。这样,胡适不情愿地卷入政治之中。

回到中国不久,他就“打定二十年不谈政治的决心”,取而代之的是,他“要想要在思想文艺上替中国政治建筑一个革新的基础”:

看了出版界的孤陋,教育界的沉寂,我方才知道张勋的

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第37册,第29页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第37册,第237页。

复辟乃是极自然的现象……<sup>①</sup>

虽然这在某种程度上是对形式的持平之论,但情况远比他的分析要严重得多。

林毓生在《中国意识的危机》一书中论述说,儒学思想的最重要特点就是“强调心的内在道德的功能,或者强调心的内在思想经验的功能”。用林毓生的话来说,这种“借思想文化以解决问题的途径”,可上溯至孟子和荀子,在陈独秀、胡适和鲁迅身上也有明显表现。<sup>②</sup> 他们及其他一些思想家相信:

作为一种思想体系的基本思想的改变,是最根本的改变,是其他改革的根源。换言之,他们研究问题的特点是两个层次的改变:第一个层次是改变世界观,而世界观的改变将产生第二个层次,即符号、价值和信仰体系的改变——这种文化上的改变将会促使政治、社会和经济的变革。

他们深信思想力量还含有另一种预设:知和行之间的密切关系几乎是同一性的关系。这些知识分子默契地,也许是无意识地认为,他们最需要的是通过极有效的手段向人民表述他们的信仰,并提出使这些信仰付诸实现的最佳纲领。至于人民,因为他们有明辨是非的能力,自能领悟真理和纲领的益国益民之道,因而也会相应而行。<sup>③</sup>

林毓生的分析评论是很有些道理的,但在他的分析过程中夸大了这种情况。知识(观念)与行动(政治参与)的关系比他要我们相信的要紧密得多。尽管承认了观念的优先性,中国的思

---

① 《我的歧路》,《努力周报》,1922年6月18日。

② 林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社1988年版,第45、66页。

③ 《中国意识的危机》,第46页。

想家仍认为若无行动的补充,观念仍是无意义的。观念给行动指导和内容,行动完成观念的意义。“治国平天下”仍是儒学君子的最高目标,使无数文人寻求能在政治中占一席之地。孔子和孟子二人都叹息没有实现自己理想的机会;而像欧阳修、王安石等一批这样的学者政治家,则是人们模仿的英雄。在明清时期,行动的重要性被极大地提高了。王阳明“知行合一”的理论及经学派都把行动提高到一个新的高度。

没有一个中国思想的流派要消除政治活动的必要性。只有客观条件使参加政治活动成为不可能时,才回避政治。中国知识分子采取文化和精神方法来排斥其他事情以作为一种退缩,而这通常是实现其社会责任感而同时又保护自己独立性的唯一手段。这样,外部因素对决定一个人是否卷入或多大程度卷入政治,有决定性的重要作用。林毓生的确认识到外部条件是“只能说明借思想文化以解决问题的变化强烈度”。虽然他坚持认为这“不能解释其根源”<sup>①</sup>，“强烈程度”在此的确是一个关键的词。林毓生的论点几乎不能解释为什么胡适甚至二十年不愿“谈”政治。

确实,胡适对政治的不感兴趣在某种程度是由于他转到其他方面所致。他反思了自己过去几年中的思想活动。他说他常常认为中国需要各种人才,所以他不得不尽可能广地涉猎各种事情。不久他就意识到,这是志大才疏而不现实的。因为无人能够无所不知无所不能,所以一个人对社会的贡献就是在他选择的领域尽自己最大的努力。<sup>②</sup> 1916年,在离开美国前,胡适“已在中国哲学史的研究上寻着我的终身事业了”。

但是,胡适对学术的兴趣并不能充分解释他决定完全脱离政治的决定。由于决定不谈政治,他承认政治毕竟是种最基本

---

① 《中国意识的危机》,第66页。

② 《胡适作品集》第36册,第78页。

的人类活动,并暗示二十年期满后他可能会再次卷入其中。

但是,命中注定胡适不可能履行他的愿望。1918年12月,陈独秀、李大钊、高一涵和张慰慈等人创办了一个小刊物《每周评论》,作为政治讨论的论坛。胡适与这份刊物的关系并不密切,他给该刊的投稿主要是文学性的。但第二年6月,当陈独秀被段祺瑞逮捕时,胡适同意负责该刊的编辑工作。在这样的时刻,胡适感到他“方才有不能不谈政治的感觉”。国家处于极度的混乱之中,“那时正当安福部极盛的时代,上海的分赃和会还不曾散伙。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”。这种现象使他愤怒,他说:“于是发愤要想谈政治。”<sup>①</sup>

胡适在此系指他与李大钊及中国的一些马克思主义者的持续论战。1919年7—8月之间,《每周评论》发表了胡适批评李大钊的文章《多研究些问题,少谈些主义》及李大钊、蓝公武等人的长篇反驳文章和胡适的再论文章。在这些论文中,胡适是在一种非常特别的意义中讨论政治,尽管他本人并未热衷于分析专门的问题。另一方面,他认为,“凡是有价值的思想,都是从这个那个具体的问题下手的”。

“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法了。<sup>②</sup>

在胡适的心目中,中国的马克思主义者仅热衷于危险的抽象和普遍的观念之中,他们的论述与中国的现实几乎毫无关系。当然,胡适的实验主义,也是一种“主义”。但胡适认为,它首先是:

<sup>①</sup> 《我的歧路》,《努力周报》,1922年6月8日。

<sup>②</sup> 《多研究些问题,少谈些主义》,《每周评论》第31期。

一个研究问题的方法……一切主义，一切学理，都只是参考的材料，暗示的材料，待证的假设，绝不是天经地义的信条。实验主义注重在具体的事实与问题，故不承认根本的解决。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。<sup>①</sup>

虽然胡适求助于杜威的权威及其实验主义，但这种论证方法也基本上是为了论战需要。正如詹姆士(William James)所说：“气质及好恶确实是在决定着人们的哲学，并将永远如此。”<sup>②</sup>杜威的观点仅被用来证明、加强、装饰胡适自己的观点。胡适对中国实际问题的观点早已形成，正是他影响了杜威，而不是相反。在1919—1921年在中国访问期间，杜威经常“几乎是逐字逐句”地重复胡适和蒋梦麟告诉他的话。<sup>③</sup>无论是否有杜威哲学思想，胡适在感情和观点上都将与中国马克思主义者提出的他认为过于粗暴和简单的答案不同。

我们太过于把胡适的渐进主义与他的哲学信仰联系起来。在此需要强调的是他的政治谨慎方法之下的心理方面。胡适不想谈论彻底的政治解决，因为在意识深处，他非常明白，这样就什么都解决不了。部分是由于要使自己躲避任何毁灭性的失望，所以他拒绝广泛地谈论政治。他在1922年6月提到过这种可怕景象：

---

① 《我的歧路》。

② William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth* (Cleveland: World Publishing Co., 1955), p. 35.

③ Barry Keenan, *The Dewey Experiment in China: Educational Reform and Political Power in the Early Republic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).



我们是不承认政治上有什么根本解决的……不存大希望,也不至于大失望。我们观察今日的时代,恶因种的如此之多……绝没有使人可以充分满意的大改革……只有一个“得尺进尺,得寸进寸”的希望……<sup>①</sup>

胡适之所以能与中国的马克思主义者论战而不讨论具体问题,是因为后者在 1919 年也只能纸上谈兵,而无任何损害。但实际政治却大不一样。正如胡适在 1920 年 8 月所认识到的“我们本不愿意谈实际的政治,但是实际的政治,却没有一时一刻不来妨害我们”<sup>②</sup>。这时,胡适的好友丁文江批评他“二十年不干政治,二十年不谈政治”的诺言,并要人们“不要上胡适之的当,说改良政治要先从思想文艺下手”。他责备胡适说:

你的主张是一种妄想:你们的文学革命、思想改革、文化建设,都禁不起腐败政治的摧残。良好的政治是一切和平的社会改善的必要条件。<sup>③</sup>

这种矛盾,使胡适不得不承认:“政治不良,什么事都不能做,教育也办不成,实业也办不成,甚至于小生意都做不成。”<sup>④</sup>他不得不抛弃他的文化—精神方法的逻辑,如果不是抛弃这种感情的话。

“没有好社会,哪有好政府?”

“没有好政府,哪有好社会?”

这一套连环,如何解得开呢?

① 《这一周》,《努力周报》第 7 期。

② 《争自由的宣言》,《东方杂志》第 17 卷,16 号。

③ 胡适:《丁文江传》,《胡适作品集》第 23 册,第 58 页。

④ 《胡适的日记》,第 175 页。

“教育不良,哪有好政治?”  
“政治不良,哪能有教育?”  
这一套连环,如何解得开呢?

“不先破坏,如何建设?”  
“没有建设,如何破坏?”  
这一套连环,又如何解得开呢?①

胡适、丁文江及一小群朋友间这种讨论的结果,便是创办《努力周报》。在1922年5月7日的创刊号上,胡适写了《努力歌》的诗,为这一刊物定下基调。

这种情形是不会长久的。/朋友,你错了。/除非你和我  
我不许他长久,/他是会长久的。

这种事要有人做。/朋友,你又错了。/你应该说,“我  
不做,等谁去做?”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。②

但是,胡适能把他的宣言变成具体行动吗?丁文江在他与一个想像中的“外国朋友”的谈话中,生动地反映了一个中国知识分子在充满暴力和荒诞不经的年代中的可怕处境。谈话是以这位朋友惊讶于丁文江弃政而从商开始的。

我叹了一口气道——官是做不得的了!我到北京十年  
总主张好人努力去做官……官也太难做,好人都学不  
会……许多好人做了官就变坏了……况且一心要做好官,

---

① 《后努力歌》,《努力周报》第4期。

② 《努力歌》,《努力周报》第1期。

不肯弄钱,不肯兼差,做了十年官,仍旧是毫无积蓄……方才有一种觉悟:知道政治一天不清明,一天没有好人可做的官;做官的心思就淡了一半。又看见我们想做好官的人,辛辛苦苦费了多少年做成功的事业,一个无知无识的官僚或是政客,用一道命令,就可以完全推翻,觉得我做的事业,是沙滩上的建筑,绝对没有基底的,所以才改了行出来做买卖……

我默然了半晌,勉强答道——政治不能放弃的我也很知道的。所以近来做买卖之外,也拿余力来谈谈政治……

A——咳!政治是实行的,不是资谈助的;政治是要拿全力去干的,不是以余力来消遣的。

丁文江的“我”于是责备过去十年来把政治当作自己的饭碗,除此之外一无所能,使政治腐败下去。因此提出在从政以前首先要挣自己的“饭碗”,然后才可以超出个人利益,并不受个人“饭碗”的影响……但“外国朋友”认为这一计划只有和平稳定之后才能实行。接着:

我……但是近几年来麻木,实在是一种发动。当满清末年,一班有志之士……从心里头有一个公共的目标……以为满人倒了,政体改为共和,天下就太平了……这十一年来的经验,把这种信仰全打破了……大家没有了信仰……不知道如何中国才弄得好。要牺牲,为的什么?……始而是失望,继而是消极,消极的结果便是麻木。<sup>①</sup>

可以想像,胡适的斗争是非常痛苦的。当1922年5月他的一位朋友力劝他成立一个自己的政党时,他争论道:“但办党不

<sup>①</sup> 丁文江:《一个外国朋友对于一个留学生的忠告》,《努力周报》第42期。

是我们的事,更不是我的事……有人说我们‘爱惜羽毛’……我们若不爱惜羽毛,今天还有我们说话的余地吗?”<sup>①</sup>1926年8月,他却倾向于赞同成立一个政党的想法,甚至曾拟就了他的“自由党”的一般原则。但1928年4月,他认为这一任务非他所能及的,“留一两个人独立于政治党派之外,也是给国家培养一点元气”<sup>②</sup>。

做一个不附属任何党派的政治评论员,是胡适乐意扮演的角色。他对一种危险道路的追求使我们想起传统时代一些异端的道德理想主义者的表现形式:“他们永不休止地在个人与公众之间拉扯;并不十分为清静无为的思想所吸引而放弃政治责任,又不十分愿意从政而摒绝道德义愤。”<sup>③</sup>但是,虽然风格看起来十分相似,胡适的思想内容却与他们迥然不同。他所说的政党和政治评论员的角色都是现代意义上的。他的精神不能再被说成是儒家道德的捍卫者,而他心目中的政治目标也不是要建立起一种宇宙道德秩序,在实际上为被统治者提供自尊与幸福。

胡适十分清楚地意识到,他的风格易于倾向党派政治。胡适指出,一个有独立头脑的政治评论家的气质和能力可能不适于组织一个政党。这种人通常很能写,善于分析,对政治的判断力强,但却几乎不能执行计划,操纵群众。形成胡适个人局限的是他对中国政治的深深反感。他声称:“在这个本来不惯政党政治,近来更厌恶政党政治的中国,今日最大的需要绝不在政党的政论家,而在独立的政论家。”<sup>④</sup>这些评论员应是无党派的、超然的,没有一个既得利益集团能够忽视他们的告诫。换句话说,胡适要居临政治之上来影响政治。

胡适在《努力周报》及其他一些刊物上发表的政治评论包括

① 《胡适的日记》,第362页。

② 《胡适的日记》,1928年4月28日。

③ Frederic Wakeman, Jr., “The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch’ing Politics,” *Daedalus* 101.2 (Spring, 1972): 36.

④ 胡适:《政论家与政党》,《努力周报》第5期,1922年6月4日。

了范围极广的论题。而胡适和其他十五位在 1922 年 5 月一起签名的《我们的政治主张》一文,最典型地代表了他及自由主义首领的观点。这十六位签名者说,建立“好人政府”这一目标,是最低要求。从消极方面来说,“好人政府”是监督贪污和以政治谋私利的恰当机构。从积极方面来说,此即用政治机构为社会谋福利、保护个人自由。要实现这些要求,他们提出一个“宪政的政府”,一个“公开的政府”及“有计划的政府”。虽然他们承认这是一个遥远的目标,签名者也认识到仅仅要求和议论则作用不大。所以,“今日政治改革的第一步在于好人需要有奋斗的精神。凡是社会上的优秀分子,应该为自己计,为社会国家计,出来和恶势力奋斗”。

这份宣言的签名者决心道:“消极的舆论是不够的,需要有决战的舆论。”<sup>①</sup>但是,他们立即面临一种不可能的形势。医学博士汤尔和 1922 年 7 月成为代理教育总长时,仅仅五天就因财政预算的争论而辞职了。被冠以“好人政府”这一含糊标签的王宠惠内阁仅存在一个月,就在 1922 年 11 月中旬垮台了。而它的财政总长罗文干则因被控在与奥地利签订一项条约时受贿而入狱,尽管后来宣告无罪。1923 年 1 月,北京大学校长蔡元培以辞职抗议罗文干的被捕和政治的丑恶。他们都是这份宣言的签名者。

对这些事件,胡适的态度则十分暧昧。虽然他鼓吹“奋斗的精神”,但他非常明白,自我保护常常是唯一的可行选择。胡适写道:“有些人怪他未免性急了。但我们觉得汤氏的行为是不错的。他为了一个主张而来,为了主张的失败而去,这是很正当的行为。我们对他表示同情的敬意。”对蔡元培的辞职,胡适也是这样看的。他宣布:“我们赞成蔡先生此次的举动,也只是赞成这点大声主持正义,‘不忍为同流合污之苟安’的精神。”<sup>②</sup>

① 《我们的政治主张》,《努力周报》第 2 期。

② 胡适:《这一周》,《努力周报》第 13、38 期。

胡适此时并不真的相信抗议及拒不与这种丑恶的政治家合作能有什么作用。1923年1月23日,蔡元培发表公开声明,谴责当局者寡廉鲜耻的政治行为并督促他人勿与之合作。<sup>①</sup>北京的《晨报》便冠之以“蔡元培之不合作主义”,并对其是否能像甘地的不抵抗主义在印度那样流行表示怀疑。而胡适以其典型的悲观主义对这一问题作出反应:

他究竟是一个“律己不苟而对人则绝对放任”的人;他不能像印度甘地那样的做积极的运动,他只能为自己这个方向作准备……他指定的法庭是我们各人的良心!

印度是个宗教的国家,甘地已成了一个爱国的教主,故甘地的不合作主义可以“风靡印度”。在这个混浊黑暗无耻的国家里,在这个怯懦不爱自由的民族里,蔡先生的不合作主义是不会成功的。<sup>②</sup>

胡适本人极不愿意接受一个直接或间接与从政有关的位置,就毫不足怪了。在整个20年代,有好几所大学都请他去主事。除了一次例外,其余他都拒绝了。而他这唯一的一次赞同,还给自己带来许多痛苦。1928年4月26日,就在他刚同意当他的母校(此时已是私立的)在上海的中国公学的领导人之后,他便说:“今天套上一件镣铐,答应了去做中国公学的校长,此事殊不智,事后思之甚懊悔。”<sup>③</sup>在40年代,又有一些从政的机会。从1946年到1948年,报纸经常有他将担任各种政治职务的报道,从当驻美第二任大使到教育部部长甚至行政院长。而胡适对这种报道的反应总是说他对当官既无兴趣又无能力。1948年3月,

① 《蔡元培的宣言》,《努力周报》第39期。

② 《这一周》,《努力周报》第39期。

③ 《胡适的日记》,1928年4月26日。

甚至有关于要胡适在行宪国大中当副总统候选人的推测。胡适立即否认有此意图。

几天之后,当蒋介石 1948 年 4 月 4 日在国民党中央执委会议上表示“国家未能统一,我决不竞选总统”<sup>①</sup>之后,事情变得更有趣了。蒋介石随后列举了总统候选人的条件:“了解宪法……富有民主精神及民主思想……深熟我国历史、文化及民族传统……对当前之国际情势与当代文化有深切之认识……吾人可提一具有此种条件之党外人士出任总统候选人,并支持其当选。”很明显,这些都是为符合胡适的素质而列的。此时的美国驻华大使司徒雷登报告说,为了回答对国民党和蒋介石本人的批评,“蒋委员长坚称他不定为总统候选人”。1948 年 4 月 5 日,蒋介石公开劝告党员,投票选举胡适和孙科分别任总统和副总统,因为这两人都是文人。蒋介石本人表示愿意接受行政院院长之职。<sup>②</sup>

但蒋介石要胡适接受总统提名的劝说并未奏效。胡适总是略带讽刺地说,一个不能使书桌整洁的人是无法管理国家的,以谢绝担任公职的提议。他未考虑这种论点的逻辑,而十分清楚地意识到自己缺乏政治机敏及尽管蒋介石真心提名其动机也是十分复杂的这一事实。据司徒雷登说,胡适曾指出:

在宪法之下,总统一职可能变成像法国的一样,成为主要的礼节上的元首,而行政院院长则将执有大权。行政院院长一旦被任命,便能安心任职,因为要有立法院三分之二的多数票才能使他去职。<sup>③</sup>

---

① 《中美关系资料汇编》第一辑,北京:世界知识出版社 1957 年版,第 857 页。

② 《中美关系资料汇编》第一辑,第 856—859 页。

③ 《中美关系资料汇编》第一辑,第 856 页。

胡适设定人类有通情达理的本性,并能轻易取得一致意见。他之所以这样,是从自己的观点出发的并对自己接受任何合理之事的信心深信不疑。他对别人的动机深表怀疑。在这种环境中,他应用策略的妥协而不卷入这毫无希望的形势之中。事实证明,这次国民大会在蒋介石以二四三〇票对二六九票被选为总统的前一天,赋予总统以极大的、实际上是不受限制的权力。而胡适正是国大代表。

但是,胡适也担任过几项公职。1946年,他被选为制宪国大代表,当年11—12月在南京开会,起草宪法。1949年1月发表文件,标志着官方同意结束训政。这年11月,胡适作为非党派的教育界代表,被选为由新宪法产生的国大代表。由于自国民党政府1949年到台湾后再未进行过选举,所以胡适的国大代表资格一直延续到十五年后他逝世时止。这两个职务的政治性并不很强,主要代表了他的思想兴趣而不是政治野心,尊严大于影响。换句话说,这种职称是完全脱离政治与更积极卷入其中这二者之间的一种妥协。

胡适十分注意保护自己的独立性。当1938年被任命为驻美大使时,他略带揶揄地告诉艾默尔·尤根·巴克说,他“堕落为一个大使”。“尽管胡适作了行程三万七千公里横贯美国和加拿大的旅行,到处发表演说并传播他的国家的良好愿望和理解”,但他绝对拒绝与蒋介石政府认同。“当他的政府给他三万美元作宣传费用时,他全部奉还并评论说:‘我的演说就是足够的宣传,不需要你们的任何东西。’”<sup>①</sup>有意思的是,在他的大使任期内,绝大多数演讲都是关于中国过去的理想、今天的抱负和未来的潜力。这样,胡适便在代表中国和代表当代中国政府间作了明确区分。的确,怎样才是在诋毁中国政治时又履行作为一个爱国的中国人的职责的最佳做法呢?1942年8月,蒋介石

---

<sup>①</sup> Elmer Eugene Barker, “Hu Shih, Incurable Optimist,” pp. 13—13a.



出人意料地召回胡适,主要是他认为胡适一直在尽力为美国对重庆的政策辩护,而不是在华盛顿为中国争辩。为他视为不可救药的腐败无能的政府辩护,这是他绝不愿做的事。

胡适与当权者的关系总是很暧昧的。由于赞成非暴力的变化和不愿纠缠于恶劣环境之中,他总是处于愤怒的情绪和深感自己无力之中。胡适严厉批评有权势的政府,因为它们不能维护人类的基本尊严并有效抵抗外国侵略;他不倦地要求政府渐进而且能系统地自我改良并给人民各种应该享有的合法权利。但是,由于自身并不能影响政府,胡适总是支持维持现状,总是希望走入歧途的政治家能有某种程度的良心自觉,希冀现状提供的这一点少得可怜的稳定能为他的精神努力提供一些珍贵的时刻。同时,他一直对最小的变化抱有希望,而对当权者的任何一点进步,他都感到高兴。

虽然他对军阀政府几乎不抱希望,但他也不愿提出用革命手段推翻它们的要求。任何一点改良或变化的迹象他都热烈欢迎。1922年6月他说:“现在有许多人爱批评阎锡山,但是阎锡山确有不可及的地方。”提到阎锡山准备推行义务教育的计划时,他说:“他治山西,是有计划的。”这便是为什么“人称山西为模范省”<sup>①</sup>。

胡适既不信任又不喜欢国民党。即便国民党1927年名义上统一中国后,他也一直批评国民党。1929年4月,他痛苦地抱怨政府对人权的粗暴侵犯,督促制定宪法,为政府提供法制基础。<sup>②</sup>而对国民党认为中国人还没有自我治理的准备这一论点,胡适要求国民党应让人民参政而不必考虑人民的成熟水平。他认为民主制度本身就有教育功能。尽管在政治参与的最初阶段不免要出一些错,但也正是参政的经验将使人民取得更好的

<sup>①</sup> 《这一周》,《努力周报》第7期。

<sup>②</sup> 《人权与约法》,《新月》第2卷第2期。

政治判断力。

胡适甚至对孙中山的个人崇拜挑战,几乎没有中国人有勇气敢这样冒犯渎神。他正确地指出,孙中山“知难行易”的理论有严重的专制主义意味。“所以‘行易知难’的学说的真意义,只是使人信仰先觉,服从领袖,奉行不悖……国民党……把他的遗教奉作一党的共同信条。”<sup>①</sup>就文化政策而言,胡适责备说国民党是“反动的”,而其观念是“僵化”的。

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……如果这几件最低限度的改革还不能做到,那么,我的骨头烧成灰,将来总有人会替国民党上“反动”的溢号的。<sup>②</sup>

胡适对国民党的长期批评部分是由国民党自己的所作所为引起的。二者之间的争论使人们能对国民党统治的本质,当时中国政治状况及胡适与其他类似人物的可怕的两难困境有更好的了解。1929年3月,国民党上海特别市党部主任委员、宣传部长陈德徵,这个顽固僵化保守的意识形态专家在国民党全国大会上提出要严惩反革命分子。而“反革命分子”是个范围极广的名词,包括共产党人、第三党成员及所有反对三民主义的人。陈德徵继续说道:

凡经省党部及特别市党部书面证明为反革命分子者,法院或其他法定之受理机关应以反革命罪处分之。如不服,得上诉。唯上级法院或其他上级法定之受理机关,如得

---

① 《知难,行亦不易》,《新月》第2卷第4期。

② 《新文化运动与国民党》,《新月》第2卷第6期。

中央党部之书面证明,即当驳斥之。<sup>①</sup>

胡适被这种言论触怒了,便给他的朋友,当时的司法院长王宠惠写了一封抗议信,抗议道:“在世界法制史上,不知在哪一世纪哪一个文明民族曾经有这样一种办法,笔之于书,立为制度吗?”同时,胡适还将这封信送了一份给《国闻周报》发表,但为新闻检查官禁止。<sup>②</sup>当听说这些之后,陈德徵立即反击胡适的挑战。他写道:

在以中国国民党治中国的今日,老实说,一切国家的最高根本法,都是根据于总理主要的遗教。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。<sup>③</sup>

在这样的时刻,胡适毫不踌躇,在《新月》月刊上写了一些高度批判性文章,批评国民党的反动行为和对人权的侵犯。这些作品招致陈德徵及其同事和南京、北京、天津及其他一些地方的国民党人的反击。这些党棍们要求封闭新月书店,逮捕胡适,撤销其中国公学校长职务并剥夺他的公民权。最典型的是1929年8月陈德徵的宣传部的决议:

宣传部提议,中国公学校长胡适,公然侮辱本党总理并诋毁本党主义,背叛政府,煽惑民众,应请中央转令国府严予惩办案决议,呈请中央。<sup>④</sup>

---

① 转引自胡适:《人权与约法》。

② 转引自胡适:《人权与约法》。

③ 陈德徵:《胡说》,《民国日报·星期评论》,1929年4月1日。

④ 转录自胡适剪报,见《胡适的日记》,1929年8月29日。

同时他们还采取了一些别有用心的措施。国民党的训练部指控胡适错误地解释党的原则,要求教育部警告胡适。而且,还要求教育部指示所有的大学校长,监督教员和学生认真学习党的原则,“以免再有与此类似之谬误见解发生”<sup>①</sup>。

1929年9月末,国民党政府要求政府机关要优先录用国民党党员、最后解雇国民党党员。

然而,最终对胡适的处理相对来说是很轻的。胡适在中国和外国都有相当高的威望和影响,而且,可能他的一些很有影响的朋友也为他说情。1929年10月4日,胡适受到教育部长的申斥,具有讽刺意味的是,教育部长蒋梦麟是胡适在哥伦比亚大学时的同学,曾任北京大学校长,为了表示自己的反抗,胡适便给蒋梦麟写信,拒绝这一申斥。信中还附有胡适在蒋梦麟的申斥信中发现的由抄写秘书造成的错误。

尽管他很有勇气,但这些粗暴的反应和申斥对胡适还是起了作用。尽管他很有威望和影响,但他对国民党习惯于用折磨、恫吓、酷刑和监禁的手段还是非常清楚的。所以,他必须考虑自己的人身安全。在与国民党冲突后,胡适的态度明显转变,他以后再未这样严厉批判国民党了。

但是,对安全的考虑并未改变胡适对国民党的态度。这仅仅是抑制了他的憎恶。而胡适之所以转而有条件地支持国民党,是因为他认为没有其他更好的选择。这样,他把国民党政府作为一个事实上的统治力量而接受,逐渐抱有认为那种诸如共产党领导的革命将加快加深中国危机这一看法。1929年12月,就在被教育部申斥之后,他认为暴力革命往往造成更大的混乱。胡适并进一步认为,中国的真正敌人是“疾病”、“愚昧”、“贪污”、“扰乱”。所有这些都不能为暴力革命所打倒,而只能以培养人

---

<sup>①</sup> 转录自胡适剪报,见《胡适的日记》,1929年9月26日。

才和有意识地采取科学知识和方法来慢慢解决。<sup>①</sup>这样,在当时的种种选择中,胡适认为国民党明显的是几害相权取其轻的一个。

当30年代中国的危机进一步加深时,人们的耐心便消失了。一些人变得悲观失望,而更多的人则开始要求用不寻常的手段来应付这不寻常的局面。此时爆发了关于民主与专制的讨论就不值得大惊小怪了。胡适在这一段插曲中所扮演的角色,颇能说明他的情绪和他的时代。

甚至在二十世纪初年,开明专制的观点对不少的中国人都有吸引力。在1905年自杀前,陈天华声称“欲救中国必用开明专制”。就在这一年,梁启超写了一篇长文,详尽地阐述了陈天华的观点。梁启超认为,一种开明专制将阻止自我拆台的国内竞争和混乱,而更有效地使民族力量指向国际竞争。<sup>②</sup>开明专制的吸引力一直延续到胡适的时代。1926年9月,傅斯年表示他希望中国将有一位有能力的“独裁者,他将把秩序与文明强加给我们”<sup>③</sup>。在30年代,这种思想进一步聚集起来,不久便开始了一场生动的讨论。

支持专制主义的主要发言人之一是蒋廷黻。他是一位在哥伦比亚受过教育的历史学家,曾任清华大学历史系主任、驻苏联大使、驻美国大使、驻联合国代表等职。1933年5月,他要求他的知识分子同胞:

我们应该积极地拥护中央。中央有错,我们应设法纠正;不能纠正的话,我们还是拥护中央,因为它是中央……一个强有力的中央政府,纵使它不满人望,比有三四个各自

① 《我们走哪条路》,《新月》第2卷第1期。

② 《开明专制论》,《饮冰室文集》之十七。

③ 见《胡适的日记》,1926年9月18日(原文为英文——译注)。

为政的好……我更以为，中国要有好政府必须自有一个政府始。许多人说政府不好不能统一；我说政权不统一，政府不能好。<sup>①</sup>

半年之后，蒋廷黻在《革命与专制》一文中详述了自己的观点，他是以悲观的解释开头的：“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。”在过去的二十年中，所有的军人，从袁世凯到蒋介石，都不得不以建设性工作为代价而把矛头指向他们国内的敌人。这不是一个人的能力或动机问题，而是环境问题。他认为，革命并不能解决问题，即便是真正的革命党人，在这种环境下，也不得不顾及自己的利益，扩大自己的地盘。更坏的是，都要以至至关重要的国家利益为代价而投靠不同的列强。就后者而言，他认为孙中山比袁世凯走得更远，屈服于日本的要求。所以，“中国现在谈革命，就离不开内战”。中国的革命愈多，中国的情况愈糟。“我们现在的问题是国家存在与不存在的问题，不是个哪种国家的问题。”<sup>②</sup>现在，蒋廷黻的结论就很清楚了。他认为个人专制是解决中国危机的唯一方法。事实上，中国虽然不是一个人的专制，已是许多的个人专制了。每一省甚至每一城市都有专制者，而人民却无自由。所以能做的唯一有意义的事情就是在这种许多个人专制的地方建立一个更高的专制<sup>③</sup>。蒋廷黻的观点立即得到了丁文江、钱端升、吴景超等人的赞同。

为了民主辩护，胡适提出了两个主要论题。第一个观点是认为民主是最不成熟的政治生活形式；他称之为“幼稚园政治”，所以是最适合像中国这样人民无政治经验的政治形式。第

---

① 蒋廷黻：《知识阶级与政治》，《独立评论》第51号。

② 《独立评论》第80号。

③ 蒋廷黻：《论专制并答胡适之先生》，《独立评论》第83号。

二个观点他称之为“无为”政治，旨在批判那种把强大的政府与好政府等同起来的观点。

胡适对在中国实行民主的观点并非没有含混之处。就现实而言，他谈起中国现在的条件时几乎不抱希望。正如他抄录在美学习时一位朋友的信中所言：“即真得共和矣，亦数十人之共和，而非民国之共和也。”而另一方面，他又赞成民主的观念，认为中国应有民主。他对民主反对者进行反驳有一套标准的论点。1915年他对美国听众呼吁道：“少年中国相信民主；它认为，实现民主的唯一途径便是实行民主……盎格鲁—撒逊人如果从未实践过民主，就绝不会有民主。”1923年末，他应邀为张慰慈的《政治概论》作序，对张慰慈认为仅有民主并不足以训练良好公民的观点他进行反驳：

民治制度的最先进的国家也不是生来就有良好公民的……他们若等到“人民程度够得上”的时候方才采用民治制度，那么，他们就永远没有民治的希望了……政治的生活……其实也只是有组织的生活的一种。这种有组织的生活是学得会的。可是讲到了“学”字，就得有“学”的机会……民治的制度是一种最普遍的教育制度，因为他是全国一致的，是有公民资格的人都可参加的。<sup>①</sup>

当民主与专制的争论在30年代更加激烈时，胡适进一步发展了自己的论点。为了反驳对手，他大胆地提出民主宪政“只是一种幼稚的政治制度，最适宜于训练一个缺乏经验的民族”。民主制的优点是它并不必须依赖于个别天才人物。相反，它吸取了大众的集体智慧；它是富有弹性、易调整的。西方的国会与地方议会是“幼稚的”制度，大多数西方政治家都是缺乏想像力的

---

<sup>①</sup> 《政治概论·序》，《胡适文存》第2集第3卷。

人。进一步说,民主为公民参与公众生活提供了机会并能保护他们的权力。专制则在另一方,则是世界上最复杂的人类事务,因为他要求一个人来管理整个国家,所以这个人必须是极有知识的稀世之才。<sup>①</sup>在这种前提下,胡适于1937年7月断言:“宪政可以随时随地开始,但必须从幼稚园下手,逐渐升学上去。宪政是一种政治生活的习惯,唯一的学习方法就是实地参加这种生活。”<sup>②</sup>

大体而言,胡适在这一问题上的观点是由对民主的长期信仰形成的。当时,有不少人非常崇拜意大利、德国和苏联的专制风格。钱端升公开认为民主制再也不能适应处理激烈的国际争端的需要,不能解决现代复杂的经济问题。他预计专制主义总有一天会来到我们头上。<sup>③</sup>在这种气氛中,胡适仍坚持专制对中国不适用的确引人注目。他认为并不能靠武力来实现国家统一。统一中国的唯一方法,“简单说来,只是用政治制度来逐渐养成全国的向心力,来逐渐造成一种对国家‘公忠’去代替今日的‘私忠’”<sup>④</sup>。当他声称民主是“常识”政治时,胡适是十分真诚的。他亲见的美国政治、总统选举似乎非常容易、有序,不费吹灰之力。他还注意到,英美的大多数选民很少关心严肃的事情,而是以“看体育新闻,读侦探小说”来消磨时光,但并不轻易地为狡猾的政治家所操纵。<sup>⑤</sup>而当胡适有时谴责西方政治十分平庸时,他是以自己的精英思想为背景,并以一种民主政治应是何样的抽象标准来衡量的。

这样,胡适在此产生了重大突破,起码是在他的理论思维中。传统政治就本质而言,是为精英所有、为精英统治的,他

---

① 《再论建国与专制》,《中国无独裁的必要与可能》,《独立评论》第82、130号。

② 《我们能行的宪政与宪法》,《独立评论》第242号。

③ 钱端升:《民主政治乎?极权国家乎?》,《东方杂志》第31卷1号。

④ 《政治统一的途径》,《独立评论》第86号。

⑤ 《答丁在君先生论民主与独裁》,《独立评论》第133号。



们最多也只能以一种恩赐的态度高高在上地“照顾”大众的利益。但胡适逐渐得出政治活动并不需要天才,只是一种人类活动常识的结论。这样,甚至门外汉都能作出合理的政治决定。

胡适的“幼稚园政治”有其实际意义。最重要的是,胡适力图引人注目地反对已经存在的国民党危险的专制力量的进一步强化。专制的赞同者对国民党专制的赞赏也极少。当然,其中有些人明白自己的必然选择,希望该党能转变成更有效的专制力量。但是,专制论的含义是使人心悸的。在现实中,除了蒋介石、国民党外,谁还有这种绝对权力?正是在这种背景下,胡适用一些不确定的术语表示对任何可能的专制的反对。1933年12月,他说出了自己的怀疑:

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导之下,造成一个新式专制的局面。<sup>①</sup>

胡适马上提醒他的反对者注意 1934年12月蒋介石和汪精卫的联合宣言,他认为对中国来说,建立专制制度是不可能的,也是不必要的。<sup>②</sup>

的确,胡适对国民党极不信任,所以他谴责国民党只是一个特权者。由此产生了他的“无为”政治。无疑,胡适本人并不是无为哲学本身的信奉者:“凡是留意我的著作或听过我的哲学史功课的人,都知道我平日是最反对无为的政治哲学的。”<sup>③</sup>这时,胡适以为“无为”辩护而尽力强调他认为国民党既无技术又无能

---

① 《再论建国与专制》,《独立评论》第82号。

② 《汪蒋通电里提起的自由》,《独立评论》第131号。

③ 《再论无为的政治》,《独立评论》第89号。

力使中国向现代化转换的观点。全国范围的建设需要现代和专门的知识,而这是国民党政治家所不具备的。真正长期的国家建设需要真诚的奉献,但党派的成员往往仅仅做表面工作以保持自己的职位。中国的条件令人如此难以容忍,以至胡适要政治家明白自己的无能,这样他们才能行一点无为政治的“仁政”<sup>①</sup>。

在他的“幼稚园”政治理论中,胡适论争说,每人都应而且也能参与政治本身;而他讨论无为政治时,他不仅指一般意义上的政治家,而且也指全国范围建设的更具技术性的方面,也不能仅由受过训练的专家操纵。所以“幼稚园”政治与无为政治之间并无矛盾。

在胡适的眼中,国民党所做的每一件所谓建设性工作都是弊大于利。这种事例极多。如公路建设,不但在城市而且在偏远之地,都认为是经济进步的标志。但为了修路,毁了城墙,还要占用大量宝贵的耕地,还要强征额外的税收,还要强征农民来搞这些建设。一旦建起,也长久无人维修。更坏的是,许多城墙为修公路被拆毁后,又为防止土匪而匆忙再建。<sup>②</sup>而且,农民还必须缴纳难以容忍的税金,以维持对他们毫无益处的庞大的官僚机构,维持只能掠夺人民的军队。胡适痛苦地抱怨说:“在这种痛苦之下,人民不逃亡,不反抗……不做土匪,那才是该死的贱种哩!”为减轻人民的痛苦,国民党不但应缩减官僚机构,还应停止所谓的建设工作。看到国民党的无能和腐败,胡适成为斯宾塞的一句格言的拥护者,即政府唯一合法的职能就是行使警察的治安权:

这就是无为政治的摩登说法。警察权只是维持人民的

---

① 《建设与无为》,《独立评论》第94号。

② 《再论无为的政治》,《独立评论》第89号。

治安,别的积极事业都可以不管;人民只要有了治安自然会去发展种种积极的事业。<sup>①</sup>

有趣的是,正是在此,胡适与他的反对者的意见会合了。虽然胡适在基本问题上不同意他的反对者,但他们却有相同的设定。他们都是精英分子,都是从精英的角度来思考的。他们的愿望是一致的,而分歧是过程问题。胡适认为,最重要的是专制将使国家进一步分裂,所以他要国民党把自己的权力缩小到警察的权力。他论争说,他的反对者用武力统一中国的计划,只能使事情更坏,且为民国以来各种军阀的争斗所证明。而专制的拥护者在另一方面,相信来自上面的非凡力量能扫除异己。蒋廷黻和钱端升都认为专制是中国的过渡阶段。专政的拥护者幻想的是有一位开明的超人,无人能向他的权威挑战,一旦国家统一后,他就辞职,不再统治。蒋廷黻的意见与胡适在此惊人地一致,“只要有个强有力中央政府能维持国内的安宁,各种的事业——工业、商业、交通、教育——就自然而然地会进步”。“我只求中央能维治全国的大治安……有了这样的政府,我以为我们的环境就自然而然地会现代化。”<sup>②</sup>虽然没有明确地像胡适那样说,专制的赞同者也相信人们目标趋于一致的能力和趋势。两派都认为政党政治是不必要的。

确实,参加争论的两个阵营反而互相加强了对政党政治的反感和对政治的精英态度。胡适在1935年8月写道:“我是不赞成政党政治的”,也不相信“民主政治必须经过政党政治的一个阶段”。“如果此时可以自由组党,我也不会加入任何党去的。”但是,胡适争辩说:“为公道计”,国民党应承认人民有组织

---

① 《从农村救济谈到无为的政治》,《独立评论》第49号。

② 蒋廷黻:《知识阶级与政治》,《论专制并答胡适之先生》,《独立评论》第51、83号。

政党的权利。<sup>①</sup> 这样,他继续广义地提出自己的建议:

二十多年的世界政治趋势,使人们对于政党政治的迷信减低了不少;在这个本来厌恶政党政治的国家,对政党的信用更减低了。我们可以预料在将来的中国宪政之下,政党的竞争必定会很热闹的。试看这四年的国难之下,国家意识越增高,党派意识就越降低,这不单是中国一国的现象……有远识的政治家应该抓住这种大趋势,公开的建立“国家高于一切”的意识,造成全国家的、超党派的政治。

胡适论争说,如果国民党遵从孙中山的“五权宪法”,超党派的政治理想很容易实现。他认为,“五权宪法的精神是‘无党政治’的精神”。司法院当然应遵从司法原则,所以是非党派的;考试院以德选才;监察院只是加强司法。从理论上说,立法院相当于西方的国会。正如孙中山所设计的,立法院在中国只是制定法律,需要的是专门的技术工作,而这应与党派观点无涉。最后,如果“公仆”是由考试遴选,那么行政院也不必使自己屈从于党派纷争。这样中国就的确由一党政治变成无党政治了。<sup>②</sup>

考虑到他的背景和中国的条件,就不难理解为什么胡适对政党政治怀有如此的不信任感,为什么他如此大声地力主中国政治应以超越党派和个人利益的全民共同利益为基础了。但是,正如格瑞德富有洞察力地指出:

承认不同利益的划分是自由主义者对待政治的标志。在自由主义者的眼中,这种“共同”利益的矛盾的调合,为政治生活提供了动力。从这种观点来看胡适,他的“超党派政

---

① 《政制改革的大路》,《独立评论》第 163 号。

② 《从一党到无党的政治》,《独立评论》第 171 号。

治”的要求,他对目标应完全一致的坚持,都表现出是一个非自由主义者,甚至是专制倾向的开端。<sup>①</sup>

在中国,一种政治的一致几乎是不可能的。唯一能表达有关见解的是少数精英分子,但他们对一些根本问题的看法也有许多分歧。所以,任何所谓共同利益也仅是这一小群人的态度和抱负的反映。而且,他们不但极力要把这种态度和抱负灌输到精英阶层的异端分子之中,还要灌输到平民大众中去,而这是不可能的。胡适的反对者对这一点比胡适要看得更清楚,他们准备为这种团结一致付出极高的代价。但即便在此,胡适与专制的拥护者之间的不同也没有表面上那样根本。格瑞德再次写道:

甚至他(胡适)为异端权力辩护的态度和诚意……似乎更多的是为了否定国民党根据一种优先权和歧视来决定一致性的权威——而这是胡适根本反对的,而不是为了意见分歧本身辩护。<sup>②</sup>

但胡适对国民党的反对仅限于原则上的反对,他对中国政治形势的现实评价却是不同的。由于认为没有别的他所喜欢的政治团体能做得更好,所以他对国民党所要的任何权力都妥协让步。在此,我们再次发现胡适与他的反对者心照不宣地一致。在1932年2月13日胡适也参加的“独立评论社”的一次聚会,所有成员都认为“国民党此时的专政,是事实上不能避免的”,胡适还写道:“周炳琳君对于国民党的前途甚悲观。其余皆非党员,却承认党外的政治团体更无希望。”<sup>③</sup>

① Grieder, *Hu Shih*, pp. 273—274.

② Grieder, *Hu Shih*, p. 274.

③ 《胡适的日记》,1932年2月13日。

这样,胡适的唯一选择是帮助该党改革自身。对胡适来说,只要公布宪法,就足以使任何政府合法化了。他在1935年8月写道:“国民党将来的政权应该建立在一个新的又更巩固的基础之上。那个新基础就是用宪法做基础。”<sup>①</sup>这种观念为他接受国民党十年后才颁布的一部不合格的宪法铺平了道路。1947年在一次政治集会上,胡适声称国民党“已经将政治权利交还给人民,并力行宪政。去年参加国民大会时,我就已经认识到政府在这方面的诚意”<sup>②</sup>。这样,尽管激烈地批评国民党,胡适同时还是默认了该党的专制。

类似的情况使胡适与学生运动的关系也非常暧昧。他认为某些学生运动是有价值的精神活动,而有些则是年轻人的蠢动。他认为学生的抗议尽管有些不负责,但却是其关心国事的表现。当学生们在40年代后期变得越来越激进时,胡适则站在当权者一边批评他们。通常,他总是力劝学生用持久的个人努力来克服任何困难。

早在1920年初,胡适便是北京工读计划的支持者,他认为这样有助于改变中国人对体力劳动的歧视和减轻学生的负担。然而他不久就对其结果感到失望。工作非常机械、消耗体力,他抱怨说实际是个“苦役”,并且每天学生工作时间太长,几乎无暇读书。更过分的是,有些学生利用工读的机会实验“高超的新生活”。上海工读团体要使“一般有新思想的青年男女可以解除旧社会旧家庭种种经济上意志上的束缚”。胡适提醒学生工读主义“是一件极平常的事——美国至少有几万人做这事”。如果学生要进行狂热的事业,他可以这样做,但不应用“工读”之名。<sup>③</sup>似乎非常奇怪,作为新思想最重要的领导人之一,胡适居然反对

---

① 《政制改革的大路》。

② *China Weekly Review* 106, 12(August 23, 1947).

③ 《工读主义试行的观察》,《新青年》第7卷第5号。

学生使自己摆脱旧习俗的努力。但这种不同与其说是观念问题不如说是风格问题。胡适认为,工读应是一种严格的精神活动,它对学生的益处应完全是教育性的。学生新生活方式的试验对他来说几乎是共产主义的,他们对旧制度的攻击对他来说似乎是一个玷污工读佳名的蛊惑人心的运动。

当然,与学生运动比起来,工读问题只是一个小问题。从1919年的五四运动到1949年的共产党人的胜利,在任何关键时刻,学生都未沉默。胡适知道,学生的罢课和示威是有其合法原因的:常常是党棍、而不是教育家被授给大学中的岗位;裙带风和贪污风盛行;大学没有足够的资金,校长们因此而拒绝负责;教员常常数月发不出薪金。在这种环境中,胡适认为学生运动是他们单纯的感情的表现,是非常自然的,是生动活泼的表现,是“好现象”。进一步说,学生卷入政治活动提高了学生的意识,增强了他们的能力并开阔了他们的视野。这样,胡适激烈地责备政府用暴力和恐怖手段对付学生运动。1934年他谴责说:“青年人嫌政治不好,你却拿脚镣手铐等来证明政治实在不好。青年人嫌法律不好,你却拿军法审判糊涂证据等等来证明法律的确不好。”他督促政府承认宪法规定的人民有自由讨论和表达意见的权力。中国需要的并不是顺从的公民,而是有勇气批评政府的独立的个人。具体说,年轻人应有锻炼自己解决问题的能力的机会,通过实验和错误找到答案。<sup>①</sup>

但是,胡适对学生运动的支持抱有极大的保留和深深的疑虑。他认为学生纠缠于政治从根本上说是“变态的社会里不得已的事”。如果一个社会的功能正常,政治就应是成年人的事情,而学生应能仅专心学业。他希望学生运动只是由不寻常的偶发事件引发的暂时现象,并忠告学生走向教室,注重学业。一方面,他认为学生的愤怒和行动是正义的,对学生罢课的评论是

---

<sup>①</sup> 《汪蒋通电里提起的自由》,《独立评论》第131号。

“真实的”和“可敬爱的”。另一方面,他认为学生运动与“群众运动”一样。而群众运动是以“感情的冲动”为基础的,所以“是不能持久的”。胡适警告说,罢课的战略将使学生丧失社会的同情,而罢课的受害者正是学生自己。“救国的事业需要有各色各样的人才;真正的救国的预备在于把自己造成一个有用的人才。”

胡适也清楚,使情况正常的必要条件是政治的根本解决,而这是根本达不到的。在对1925年五卅运动和其他急风暴雨般事件进行思考时,他认为,只有国家地位相对强大了,在外交中才可以利用公众舆论。像中国这样,学生抗议和示威并无多少好处。救亡将是长期的斗争。他指出,中国人不可能仅用“赤手空拳”打败帝国主义,“‘英日强盗’也不是几千万人的喊声咒得死的”<sup>①</sup>。

这样,除了学业之外就没什么学生可做的了。1932年6月,胡适为大学毕业生提出“三种防身的药方”。看到大学毕业生的前景不妙,胡适劝他们找到值得研究的问题,以使自己向上;“要想生活不苦痛或不堕落,只有多方发展业余的兴趣,使我们的精神有所寄托,使我们的剩余精力有所施展。”最后,学生应有信心。他承认,国事已落到不可救药的地步,许多人不自杀就是幸运了。在这样的时代要保持乐观,要有“信心”,一个人必须寄希望于遥远的将来以自我安慰。胡适在此又引用他特别喜欢的一个例子来支持自己的论点。在1870—1871年的普法战争之后,法国不得不割让阿尔萨斯—洛林地区,并赔款五百万法郎。但路易斯·巴斯德(Louis Pasteur, 1822—1895)仍埋头于自己的化学研究,“在表面上……和救国大事业没有多大的关系”,但他的研究使法国受益之大以至于赫胥黎声称巴斯德的科学贡献比法国的整个赔款还多。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《爱国运动与求学》,《黄梨洲论学生运动》,《胡适文存》第3集第39卷。

<sup>②</sup> 《赠与今年的大学毕业生》,《独立评论》第7号。



并不奇怪,胡适的劝告受到了挑战。一位大学毕业生问道,当一个人甚至找不到工作时,怎样才能发展业余兴趣,保持乐观呢?胡适的回答是:“我的‘第四个方子’是有感而发的。”<sup>①</sup>要学生首先反省自身,不要完全责怪别人和社会。他抱怨说,有些学生为了得到文凭而到滥发文凭的大学,还有一些人为了得文凭而挑选容易的课程,因而文凭变得一钱不值。所以学生应“自己用反省责己的态度来补救”,只有自己的努力才是最可靠。而这第四个方法也遇到挑战。徐梅女士认为,在大学毕业生无论好歹能有找到工作的合理机会之前,应首先改良社会环境。胡适则反对说,这种理论使他感到很奇怪,虽然他不能完全否认其中有些道理。这样,不倦地鼓励别人要乐观的胡适,无意中暴露了自己深深的悲观主义。对徐梅认为没有对“整个问题”作出回答的责备,他反驳说:

我那篇“药方”本来不是解答“整个问题”的……我认清了我的说话对象是个人,不是社会。

他认为自己还有绝不谈“整个问题”的自知之明。<sup>②</sup>

这样,胡适的精英主义又由他的悲观论而加深了。由于不可能影响整个环境,胡适要其他每个人都像他一样,战胜逆境而取得个人的独立。直到1935年下半年,他还能开出一般的“药方”。但不久,他就丧失了这种奢望而不得不注意具体问题。在七年的海外生活之后,胡适在1945年秋被任命为北京大学校长,一年以后他才上任。这时,全国大多数学生都开始公开反对,国民党镇压学生骚动的野蛮暴力也与日俱增。正是在这种氛围中,胡适不得不作出痛苦的选择。

① 《赠与今年的大学毕业生》,《独立评论》第7号。

② 《写在徐梅女士文章的后面》,《大公报》,1934年7月8日。

胡适疾呼,他希望大学成为学生自由探讨和独立思考的地方,而学生应仅考虑自己的学业。但不久就证明,这只是一种无法实现的梦想。就在胡适就任校长不久,马歇尔的使命失败,国共两党和谈破裂,而国民党与其批评者的关系也迅速恶化,难以修复。对学生在这种环境下的骚动不安,胡适总是采取骑墙态度。他坚持认为,知识分子在政治中有监督功能,这样政府只应建立一套法律手段和程序来对待对政府政策的批评。他公开指责蒋介石习惯于把所有的学生动乱都说成是共产党的幕后操纵。胡适认为,在他们的抗议和示威活动中,绝大多数学生仅仅是表现了对国事的当然关心。另一方面,胡适要求学生克制,回到教室中去。早先,他向北大学生保证,如果他们因这些活动被捕,他个人将倾向学生一边。现在,他提醒他们,那些用自己的信仰驱使学生示威和罢课的人,必须准备接受任何可能的后果。到1948年夏末,尽管北京大学极有声望,仍到了被国民党治安力量包围的紧要关头。最后,胡适告诉那些被认为是企图搞颠覆而被传唤至特别法庭的学生或是投降,或是要被开除。

从胡适与中国民权保障同盟的短暂关系也可进一步看出他的法制倾向和精英主义的深深烙印。该组织是1932年模仿美国自由民权协会建立起来的,同盟的基本目的是为不断增长的被国民党逮捕的政治犯提供一种公正的保障。从它1932年底成立起到1933年2月,胡适是北平分会主席。从一开始,他就与以孙中山的遗孀、蒋介石的妻姐宋庆龄和曾是蔡元培的助手及1928年任中央研究院总干事的杨铨为代表的激进分子有严重分歧。

胡适认为同盟的基本功能是教育性的,并在1933年抱怨该同盟中的激进者说:

他们似乎犯了一个大毛病,就是把民权保障的问题完

全看作政治的问题,而不肯看作法律的问题。这是错的。只有站在法律的立场上来谋民权的保障,才可以把政治引上法制的路。只有法制是永久而普遍的民权保障。

胡适争辩说,同盟要求立即无条件释放政治犯并不是“保障民权,这是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”。另一方面,他认为政府要有“充分证据”,方可由合法机关出拘捕状“拘捕”“政治犯”。一旦逮捕他们,政治犯要在二十四小时之内被起诉;法庭应出示“充分证据”,并公开审判。而这些罪犯在条件允许的范围中,应受到“最人道的待遇”。“这都是关于政治犯的法律立场。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。”<sup>①</sup>

的确,“政治犯”问题是使胡适与其激进的对立面分歧的关键之点。由于看到人性中的黑暗面,胡适相信每一个当权的政府当然要把它的挑衅者当政治犯来对待。为国民党的利益着想,他明显认为中国共产党人属于“政治犯”的范畴。当然,他心目中总有实际的考虑。随着时间的推移,他越来越担心中国共产党的行动将进一步削弱中国政府的可怜基础,从而招致更多的外国入侵机会。

在一些年中,他避免公开评论国共斗争。尽管他不喜欢共产党,但承认他们有向国民党挑战的权利。带着这种暧昧情绪,他力劝双方理智忍让。1934年12月,他要求国民党保证和平的集会和发言,释放没有充分扣压证据的思想犯和政治犯。<sup>②</sup>同时,他又要求共产党用和平手段解决与国民党的分歧。1945年夏末,胡适从纽约给毛泽东拍了一封电报,电文如下:

<sup>①</sup> 《民权的保障》,《独立评论》第38号。

<sup>②</sup> 《汪蒋通电里提起的自由》,《独立评论》第131号。

润之先生：顷见报载，傅孟真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。公等若有此决心，则国内十八年之纠纷一朝解决；而公等二十余年之努力，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。英国工党五十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，仅供考虑。胡适，八月二十四日。<sup>①</sup>

必须把这看作是最不寻常的历史文件。在国共两党斗争的最后阶段，胡适并不是唯一一个仍希望能避免内战的人。但胡适真的如此天真地把蒋介石的中国比作杰斐逊时代的美国和20世纪的英国？他难道真的相信共产党能有公平的机会成为“第二政党”，抑或共产党或国民党真的会“忘却过去”，“放弃武器”？胡适太简单地应用了心理推比。他的确在政治中没有个人的利益，所以他认为别的每个人也同样毫无私利；他对政治的躲避和厌恶到如此程度，他认为别人也和他一样，在政治中没有极大的利益和野心。他本人总是赞同维持现状，盼望稳定，所以他认为中国的政治中的目的和手段是或起码应明确是一个。毛泽东与蒋介石之间的生死搏斗，或说任何政治斗争，对胡适来说似乎是愚蠢的、孩子气的游戏。在此我们发现了胡适的政治一致这一设定的心理基础。胡适是一个希望最好的悲观主义者，

---

<sup>①</sup> 胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》第五册，第1894页。

同时他又焦虑地预想到最坏的结局。

但是胡适设想的中立、理智的地位，不久再次失败了。不到两年，他必须作出选择。1947年7月，他公开站在国民党一边指责共产党：

政党争夺政治权力，应遵循获得大多数人民支持的合法方式。用军队武力推翻政府，并不是一种法律方式，而是革命。为了自卫，政府有责任镇压共产主义……历经八年抗战之后……贫弱的中国升为世界四强之一。蒋总统当然希望维持这种国际威望。<sup>①</sup>

考虑到共产党在这年3月已经“非法”而且国府也已宣布这一事实，胡适仍劝说共产党用“合法”手段来取得政权，对许多人来说是难以令人置信的。作为一个生活在充满暴力时代的平和理智的人，胡适尽力与政治无涉。当他必须表明自己的立场时，他以支持现存政治权威来作出最少痛苦的选择，而在他的心目中，这是唯一合法的行动。

---

<sup>①</sup> *Chinese Press Review*(Nanking)457(July 7,1947):5.

第四篇

文化建树

\*

---

\* 原文为 Intellectual Views。英文 Intellectual 含义甚广,含有知识、智慧、精神、理性等意,Views 含有观点、视野、观察等意。此处若照原文直译,殊难达意,故根据本篇内容,译为“文化建树”。

## 第八章 文学革命

在他所有的事业中,1917年胡适作为文学革命的一个发动者所起的作用,永远是值得骄傲的。在1917年以后的一些年中,他写了大量的作品,为文学革命作解释和辩护。部分是由于自己的成就,他对自己的贡献记得很清楚。但下面我们并不研究这次运动的缘起或胡适的作用。反之,我们的讨论将集中于他的作品所表现出的文学改良的更广主题。

胡适写于1916年8月21日、发表于同年10月《新青年》上的文学纲领有下列八点:

一、不用典。二、务去滥调套语。三、不讲对仗。四、不避俗字俗语。五、须讲求文法。六、不作无病之呻吟。七、不摹仿古人。八、须言之有物。<sup>①</sup>

换句话说,他所提倡的就是白话文学,而其主题与当代关注一致。

白话运动的一个重要目的就是为了教育的民主化,早在1916年7月,胡适就断言:“文学在今日不当为少数文人之私产,

---

<sup>①</sup> 《新青年》第5卷第2期。

而当以能普及最大多数之国人一大能事。”<sup>①</sup>十年之后,他使这一点更加明确:

我们已经意识到,如果中国要生存,必须抛弃某些东西。如果我们真的要教育,要普遍的一般教育,我们首先要有一种新的语言,应能被听、说、读、写所能应用、理解的语言,是一种人民的活生生的语言。

胡适告诉我们,一种新文学和新价值观的出现,对于英国、法国、意大利和德国的兴起有推动作用。在他的心目中,采取“白话”,也将有同样的效果。<sup>②</sup>他在1926年强调:“因为语言是最重要的思想和表达的载体,所以一个民族语言任何激烈的基本变化,都必将引起社会和精神生活其他方面的巨大变化。”<sup>③</sup>

情况可能如此,但是胡适明白,无论语言本身多么有力,仅仅它自身并不能取得他心目中的那些东西。他所想的是一种特别类型的文学,正如他在1916年7月所暗示的:

吾又以为文学不当与人事全无关系。凡世界有永久价值之文学,皆尝有大影响于世道人心者也。(此说宜从其极广义言之,如《水浒》,如《儒林外史》,如李白、杜甫、白居易,如今之易卜生、萧伯纳、梅脱林,皆吾所谓“有功世道人心”之文学也。若从其狭义言之,则语必称孔孟,人必学忠臣孝子,此乃高头讲章之流,文学云乎哉?)<sup>④</sup>

---

① 《胡适作品集》第37册,第56页。

② Hu Shih, “The Renaissance in China,” *Journal of the Royal Institute of International Affairs* 5, 6 (November, 1926): 273.

③ 《胡适作品集》第37册,第246页。

④ 《胡适作品集》第37册,第56页。



此时他心目中所想的究竟是什么呢？他在 1915 年强调有两种文学——一种有特别的目的，另一种则没有。第一种旨在讽刺、告诫甚至有可能改造世界，而第二种只反映了作者的审美情感。在长时间思考后，他得出结论：“作诗文者，能兼两美，上也。”<sup>①</sup>

胡适是个阅读范围极广的读者，但他在美国时，更为现实主义和自然主义的文学所吸引。1911 年 4 月，他读了果戈理的《钦差大臣》后写道：“写俄国官吏现状，较李伯元《官场现形记》尤为穷形尽相。”<sup>②</sup>1914 年 2 月，当看了法国著名剧作家白里欧的《梅毒》一剧后，他评论道：

此为近日社会名剧之一，以花柳病为题，写此病之遗毒及于社会、家庭之影响……

伊卜生之《群鬼》剧亦论此事，唯不如此剧之明白。<sup>③</sup>

这年 7 月，胡适组织了一个读书俱乐部，他们每周末聚会一次，五人中的每人每周起码都要读一本西方文学著作以便讨论。他在日记中记载“余第一周所读二书：华森《七角屋》，赫仆特满《东方未明》”。他对华森未加评论，而对《东方未明》则评论说：

上所举第二书乃现世德国文学泰斗赫仆特满最初著社会剧……此剧《东方未明》，意在戒饮酒也……此书可与伊卜生社会剧相伯仲，较白里而所作殆胜之。<sup>④</sup>

同一天，他读了赫仆特满的另一部著作《织工》。“为赫氏最著之

① 《胡适作品集》第 36 册，第 155—158 页。

② 《胡适作品集》第 34 册，第 29 页。

③ 《胡适作品集》第 34 册，第 174 页。

④ 《胡适作品集》第 35 册，第 52—53 页。

作,写贫富之不均,中写织工之贫况,真足令人泪下。”<sup>①</sup>不到两周他读了斯特林堡的《线索》后,评论说:此书和易卜生的《玩偶之家》二者都对法律制度作了深刻的批判。<sup>②</sup>1915年7月,他在笔记中写道托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》和《红楼梦》的结构和主题都很相像。胡适认为前者描写了“俄国贵族社会之淫奢无耻,可谓铸鼎照奸”<sup>③</sup>。在1917年最后完成留美教育前,他读了易卜生的所有剧本,并特别喜欢《人民公敌》。<sup>④</sup>

胡适特别注意现实主义和自然主义作品,并非偶然。早在1914年,他就说道:

自伊卜生以来,欧洲戏剧巨子多重社会剧,又名“问题剧”,以其每剧意在讨论今日社会重要之问题也。业此最著者,在昔有伊卜生(挪威人),今死矣,今日名手在德为赫氏,在英为萧伯纳氏,在法为白里而氏。<sup>⑤</sup>

1916年的下半年,胡适表示了同意陈独秀中国文学“今后当趋向写实主义”的观点。<sup>⑥</sup>

虽然没有明确说明,但胡适绝不能忽视现实主义和自然主义的含义。韦勒克(René Wellek)把现实主义定义为“客观地表现当代社会现实”。在这种表现中:

教益是隐晦的,或被取消了……文学史中一个简单的事实是,文学变为仅仅是描述当代社会,现实暗含着一种人

① 《胡适作品集》第35册,第55页。

② 《胡适作品集》第35册,第74页。

③ 《胡适作品集》第36册,第110页。

④ Hu Shih, “My Credo and Its Evolution,” p. 254.

⑤ 《胡适作品集》第35册,第53页。

⑥ 《寄陈独秀》,《胡适文存》第1集第1卷。

类同情心的教育、社会的改革和批判,并且往往是对社会的否定和厌恶。<sup>①</sup>

自然主义经常与现实主义等同起来,力图“像镜子一样客观反映外在现实(与浪漫主义所实践的想像、主观理想化相对)”。遇到工业革命的一些丑恶面,自然主义经常描绘那些剥削、使人贫困化的沮丧状况和特权者的争权夺利。虽然他们相信人能成为一个被完全中性的观察、描述和分析的客观对象,就像科学家在研究机器一样,但自然主义者的真正主题仍是要对人类的苦难、残酷和非正义作一种道德判断。<sup>②</sup>

如果说胡适是以一种学术的超然态度研究西方现实主义和自然主义戏剧的话,他对待中国明清时期有现实主义和自然主义倾向的小说的态度却有种参与感。作为最早、也是明清小说最富感情的辩护者之一,胡适完全有喜欢它的理由。在所有的文学形式中,小说是作者能最自由最详尽表现自己思想的艺术形式。当用它作为表达改革观念的载体时,它就是个有力的工具。进一步说,大多数明清小说都是用口语写的,表现了一种明确的叛逆和造反精神。胡适在1917年说:

吾每谓今日之文学,其足与世界“第一流”文学比较而无愧色者,独有白话小说一项。此无他故,以此种小说皆不事摹仿古人……而唯实写今日社会之情状,故能成真正文学。<sup>③</sup>

① René Wellek, “The Concept of Realism in Literary Scholarship,” in his *Concepts of Criticism*, ed. Stephen G. Nichols, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1963), pp. 222—255.

② Lilian R. Furst and Peter N. Skrine, *Naturalism* (London: Methuen and Co., 1971).

③ 《文学改良刍议》,《胡适文存》第1集第1卷。

寓意很清楚：胡适要以这些小说作为发动白话运动和形成新世界观的手段。

他仔细研究的第一本这类小说是《水浒传》。他解释为什么要经过几世纪之久这个故事才逐渐形成小说：

南宋政治腐败，奸臣暴政使百姓怨恨，北方在异族统治之下受的痛苦更深，故南北民间都养成一种痛恨恶政治恶官的心理，由这种心理上生出崇拜草泽英雄的心理……

……到了明中叶，施耐庵又用这个原百回本作底本……加上高超的新见解。加上四百年来的逐渐成熟的文学技术……做成一部纯粹反抗政府的书。

这些及其他一些观察使胡适得出结论：“我想《水浒传》是一部奇书，在中国文学史占的地位比《左传》、《史记》还要重大得多。”<sup>①</sup>

因为《左传》和《史记》是两部最早的古典作品，所以这种比较使胡适发出了最终的一击。把这类赞美草莽英雄和造反者的小说提到一个不可比拟的地位，也说明了胡适本人的反叛。在中国历史上，包括毛泽东在内的各种不同类型和不同意识形态追求的反抗者都喜欢《水浒传》。

胡适对《红楼梦》的研究结论性地证明这部小说基本是作者的自传。正因为如此，他赞扬这部小说是“一部自然主义的杰作”。最重要的是曹雪芹描述了一个曾经兴旺的家族的衰亡。“《红楼梦》的真价值正在这平淡无奇的自然主义的上面。”<sup>②</sup>林黛玉之死和贾宝玉的出家的结局，在胡适眼中是大有意义的。“使人觉悟家庭专制的罪恶，使人对于人生问题和家族社会问题

---

① 《〈水浒传〉考证》，《胡适文存》第1集第3卷。

② 《〈红楼梦〉考证》，《胡适文存》第1集第3卷。

发生一种反省。”<sup>①</sup>而《儒林外史》之所以值得称赞是因为它暴露了官场的堕落和八股文的形式主义对精神的窒息,而且,它还培养一种否定权威和信仰的意识:

不给你官做,便是专制君主困死人才的唯一妙法。要想抵制这种恶毒的牢笼,只有一个法子,就是提倡一种新社会心理,叫人知道举业的丑态,知道官的丑态;叫人觉得“人”比“官”格外可贵,学问比八股文格外可贵,人格比富贵格外可贵……

一部《儒林外史》的用意只是要想养成这种社会心理……

这种绝妙的文学技术,绝高的道德见解,岂是姚鼐、方苞一流人能梦见的吗?<sup>②</sup>

胡适提到方苞和姚鼐值得注意。方苞(1668—1749)和姚鼐(1732—1815)是桐城学派的主要支撑者,桐城是位于安徽省他们家乡的名字。他们宣扬新儒家哲学和古代文体的散文。这一派统治了18世纪古典文学的模式。而主要是热心推崇桐城派的曾国藩的原因,使这一流派直到19世纪后半期还极有影响。曾国藩的一个幕僚是吴汝纶,而严复和林纾后来又受教于他。在胡适的观点中,“严复、林纾是桐城的嫡派,谭嗣同、康有为、梁启超都是桐城的变种”<sup>③</sup>。这样,以贬低方苞和姚鼐,胡适不仅否定了桐城派所代表的价值,而且也批判了他的某些主要对手。

胡适认为《西游记》除了嘲讽人和怨恨世界外没有“微言大义”。而它的“诙谐里面含有一种尖刻的玩世主义”。这部小说描绘了天

① 《文学进化观念与戏剧改良》,《胡适文存》第1集第1卷。

② 《吴敬梓传》,《胡适文存》第1集第4卷。

③ 《五十年来中国之文学》,《胡适文存》第2集第2卷。

官的黑暗、腐败与无能。在某些地方,甚至含有“革命的檄文”<sup>①</sup>。

胡适认为,《镜花缘》的一个突出特点是其社会意义。当李汝珍个人事业遭到挫折时写作此书,他是个留心社会问题的人,“他的《镜花缘》是一部讨论妇女问题的小说”。总体言之,胡适认为这部小说与斯威夫特的《格列佛游记》类似,因为二者都嘲讽了害人的社会习惯。<sup>②</sup>《官场现形记》是“一部社会史料。它所写的是中国旧社会里最重要的一种制度与势力——官。它所写的是这种制度最腐败、最堕落的时期”<sup>③</sup>。“《官场现形记》的主意只是要人人感觉官是世间最可恶又最下贱的东西。”<sup>④</sup>同样,《儿女英雄传》则是对《儒林外史》的无意模仿。而《儿女英雄传》对社会习俗的描写:

在当日虽不是有意的讥讽,在今日看来却很像是作者有意刻画形容,给后人留下不少的社会史料……

文康极力赞颂科举,而我们读了只觉得科举流毒的格外可怕;他诚心诚意地描写科第的可歆羡,而我们在今日读了只觉得他给我们留下了一大篇科举制度之下崇拜富贵利禄的心理的绝好供状。<sup>⑤</sup>

可以肯定,胡适对明清小说的研究有十分重要、非常严肃的学术性,其中许多仍可作为新的出发点。就其对作者和一些小说的缘起研究来说,他的研究“是汉学研究的里程碑”<sup>⑥</sup>。可能

① 《〈西游记〉考证》,《胡适文存》第2集第4卷。

② 《〈镜花缘〉的引论》,《胡适文存》第2集第4卷。

③ 《〈官场现形记〉序》,《胡适文存》第3集第6卷。

④ 《五十年来中国之文学》,《胡适文存》第2集第2卷。

⑤ 《〈儿女英雄传〉序》,《胡适文存》第3集第6卷。

⑥ C. T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction* (New Haven: Yale University Press, 1971), p. 15.

如此,但胡适在他的研究过程中,苦心在这些小说中寻找教益,有时还强加一些“教益”。1918年他哀叹“人生的大病根在于不肯睁开眼睛来看世间的真实现状”。而我们的社会是“男盗女娼的社会”,但我们还认为这是圣贤礼仪之邦。我们的政府充满贪官污吏,但我们还要歌功颂德。胡适强调,如果我们决定改良社会,“须先知道现今的社会实在是男盗女娼的社会!”<sup>①</sup>这样,这些明清小说,便起到了突出的现实主义—自然主义的作用。而充满激烈谴责笔调和含有许多社会信息的《官场现形记》尽管没有多少文学价值,也不是没有长处的:

但当时中国屡败之后,政制社会的积弊都暴露出来了……故谴责小说虽有浅薄、显露、溢恶种种短处,然他们确能表示当日社会的反省的态度,责己的态度。这种态度是社会改革的先声。<sup>②</sup>

如果说胡适的文学观是狭窄的,那是因为他的文学概念完全为他的功利主义所决定。他坚持认为文学只应揭露苦难和非正义,表达抗议并提出改革观念。1918年4月,他鞭策他的同胞应写:

工厂之男女工人,人力车夫,内地农家,各种大负贩及小店铺……家庭惨变,婚姻苦痛,女子之位置,教育之不宜……<sup>③</sup>

他把他对文学的理解扩展至诗歌领域。1923年1月,胡适

① 《易卜生主义》,《胡适文存》第1集第4卷。

② 《〈官场现形记〉序》,《胡适文存》第3集第6卷。

③ 《建设的文学革命论》,《胡适文存》第1集第1卷。

与那种认为诗歌不应作为宣传工具的观点论战,争辩说:

如果诗歌不能表达人类悲惨境地的呼喊,而只满足于作为美丽的爱情和圣徒的传声筒,那它就是无视自己应该履行的基本目的的神圣职责。<sup>①</sup>

所以,胡适创作的仅有的两部文学作品都是有关 20 世纪中国包办婚姻问题的,就不足为怪了。

从历史背景来看,胡适对明清小说的评价激烈地偏离了过去。当然,梁启超和严复也宣传过把小说作为一种社会改革的工具,而王国维也首先从文学角度研究了《红楼梦》。尽管如此,把小说的地位提高到如此受尊敬的地位,胡适是有最直接贡献的。传统学者认为小说只不过是偶然放开严肃的道德精神追求的消闲之物。而且,胡适还是把明清小说作为光明正大的研究题目进行系统研究的第一人,是有意识地为意识形态目的而利用它们的第一人。仅就对小说的态度而言,五四时期也可被看作是一个新时代。

最重要的是,文学革命表明了胡适和他那一代人深刻的疏离感。事实上,疏离感是 20 世纪中国文学创作和文学革命中的一个整体部分。李欧梵说:“总体看来,可以说两种 19 世纪西方的文学主流统治了中国:现实主义与浪漫主义。”<sup>②</sup>李欧梵还向我们显示了中国浪漫主义那种如梦方醒的感觉。我们将集中于胡适的那种疏离感。

胡适从明清小说中得出的结论及其推论便是他疏离感的最佳证明。他的现实主义观点就是中国社会腐败的控诉。他的英

① Hu Shih, "The Social Message in Chinese Poetry," *Chinese Social and Political Science Review* 7. 1 (January, 1923): 78.

② Leo Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), p. 276.



雄就是《水浒传》中造反的草莽英雄，是《儒林外史》中科举制度的否定者，是李汝珍反偶像的《镜花缘》，是《红楼梦》中受迫害的主角和受虐待的妇女及《官场现形记》中敢于咒骂官僚是地上污物的人们。不必说，规范和制度被挑出来作为消极的东西：纳妾、枯燥空洞的八股文、贪官污吏、伪道学、对创造性和人类尊严的系统压抑和凌辱。

在 20 年代初期，起码有三次，胡适引用并赞同著名的世界新闻记者黄远庸的一段关于文学革命的一段论述。黄远庸于 1915 年给章士钊写道：

愚见以为居今论政，实不知从何处说起。洪范九畴，亦只能明夷待访……至根本救济，远意当从提倡新文学入手。综之，当使吾辈思潮如何能与现代思潮相接触，而促其猛省……须以浅近文艺，普遍四周。史家以文艺复兴为中世改革之根本。足下当能语其消息盈虚之理也。<sup>①</sup>

这是文学革命中心思想的生动表白。黄远庸于 1915 年在旧金山被害前是一位深深卷入社会改造和政治中的干练的时评家，他在生命的最后时刻逐渐认识到追求政治途径无裨于事。胡适逐渐也得出这种失望的结论，只不过是在他生命的早期得出的。环境的确非常衰败，胡适继续思索黄远庸与章士钊之间的交流：

这封信的收件人……发表这封信的时候还附有回答，认为“提倡新文学，自是根本救济之法，然必其国政治差良，其度不在水平线下，而后有社会之事可言，文艺其一端也”。同一年（1915 年）黄远庸在旧金山被暗杀；翌年章士钊并没

<sup>①</sup> 黄远庸：《释言》，《甲寅》第 1 卷第 10 号，1915 年。

有为推动新文学而放弃政治,而是积极参加了最终指向袁世凯称帝并终使袁世凯致死的运动。但袁世凯的垮台并未使国家接近“政治差良,其度不在水平线下”如所盼望的那样;也没有铲除袁世凯在全国种下的恶果,而这不久反而广泛蔓延,把国家推入延续至今的分裂与内战之中。<sup>①</sup>

这样,黄远庸卷入政治之中的代价是自己的生命,章士钊所进行的是无益的游戏。同时,罪恶力量继续蔓生。在这种情况下,文学作为具体的手段和一般的精神活动,便成为胡适的唯一出路。他在1924年说,回顾过去,“1911年革命的成功给中国人民以自信心,而它在政治方面的失败又迫使许多领导人转而注意社会和思想问题”<sup>②</sup>。

但事实证明,文学是作为改革的手段,也同样是胡适一种醒悟感的宣泄口,这种醒悟感有不同的表现形式,其中之一是他对待中国文学遗产的刻薄态度。胡适是以这种方式来大胆表示他对文学革命的定义的:

一部中国文学史只是一部文字形式(工具)新陈代谢的历史……文学的生命全靠能用一个时代的活的工具来表现一个时代的情感与理想。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。<sup>③</sup>

当“工具”成为衡量一种文学价值的唯一标准后,中国文学遗产的确非常可怜贫乏。根据胡适的标准,中国曾有过的“活文学”

① Hu Shih, "The Chinese Renaissance," p. 643.

② Hu Shih, "The Chinese Renaissance." p. 641.

③ 《逼上梁山》,《东方杂志》第31卷1号。

仅是宋人语录、元代的杂剧、章回小说,及此后的一系列小说和剧本,①大多数中国古典文学,胡适认为不是学术的就是虚假的,说:“中国这二千年何以没有真有价值真有生命的‘文言的文学’?……因为这二千年的文人所做的文学都是死的,都是用已经死了的语言文字做的。”②他提醒我们,中国的古典语言在汉武帝时就已经死亡了。所以,胡适认为“白话文学史就是中国文学史的中心部分”③。

胡适不是用今天衡量过去,便是用外国的标准来批评中国:

中国文学的方法实在不完备,不够做我们的模范。即以体裁而论,散文只有短篇,没有布置周密,论理精严,首尾不懈的长篇;韵文只有抒情诗,绝少纪事诗,长篇诗更不曾有过;剧本更在幼稚时代……小说好的,只不过三四部,这三四部之中,还有许多疵病;至于最精彩的“短篇小说”、“独幕戏”,更没有了。若从材料一方面看来,中国文学更没有做模范的价值。④

早在1917年6月,胡适认为《水浒传》、《西游记》、《儒林外史》和《红楼梦》等等是第一流的作品。但他立即指出,他说的是这些小说的内容,而不是结构。例如,《儒林外史》及其模仿者《官场现形记》、《老残游记》、《孽海花》和《二十年目睹之怪现状》等都只是把一些没完没了却又无联系的阴谋诡计串在一起,可以分裂成大量的短篇小说或无穷尽的系列循环。⑤最后,胡适感叹中国没有悲剧概念。小说或戏剧结尾的规律总是大团圆。“这

① 《胡适作品集》第37册,第14页。

② 《建设的文学革命理论》,《胡适文存》第1集第1卷。

③ 《白话文学史·引子》,《胡适作品集》第19册,第14页。

④ 《建设的文学革命论》,《胡适文存》第1集第1卷。

⑤ 《通信》,《新青年》第3卷4期。

种团圆的迷信,乃是中国人思想薄弱的铁证……这便是说谎的文学……决不能叫人有深沉的感动,决不能引人到彻底的觉悟,决不能使人起根本上的思量反省。”然而西方的文学“乃是医治我们中国那种说谎作伪,思想浅薄的文学的绝妙圣药”<sup>①</sup>。

当然,必须考虑写出这些文字时的环境背景。尽管文学革命遇到的公开反对并不强大,但古典文学在无意识层次中的分量和整个传统的势力的确仍是占压倒优势的。从20世纪初的观点来看,传统文学已变成僵化专制的。它所表现的感情和主题陈腐不堪,用词老朽。与那种带着闲情逸致往后探索,把深奥的古典文学作为一个遥远的对象来研究、欣赏的现代学术不同,这些终日在它的重压下的中国人当然有不同的感受。换句话说,古典文学已成为一种帮助压抑自由和想像力的高压手段。在这种意义上,文学革命正如胡适在1933年所说:

是对传统文化中许多观念和制度的有意识的抗议运动,是有意识把那些受传统力量束缚的男女个人解放出来的运动。它是理性对抗传统、自由对抗权威和颂扬人的生命、人的价值对抗对其压抑的运动。<sup>②</sup>

胡适煞费苦心指出,每一代都有自己与过去成就和未来可能相联系的独特的文学使命。这样,就不应盲目模仿过去的文学或认为过去的文学超过今天。因此,他认为古典文学只应是专家研究的课题。就像希腊文学和拉丁文学在西方一样。<sup>③</sup>当然,这并不意味着与古典文学已毫无关系。1920年,胡适提

<sup>①</sup> 《文学进化观念与戏剧改良》,《胡适文存》第1集第1卷。

<sup>②</sup> Hu Shih, *The Chinese Renaissance* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), p. 44.

<sup>③</sup> 《答黄觉僧君〈折中的文学革新论〉》,《新青年》第8卷第1号。

出在中学教授文言文的建议。他认为在这个水平的学生不但应能写规范的白话文,还应能懂得文言文。更进一步,他们正应读“容易”的经典著作,如《二十四史》、《资治通鉴》、《墨子》、《左传》、《诗经》等等。<sup>①</sup>

虽然这样说,但只有一个痛苦的空想家才能作出胡适那样激烈的评论。他如此急切地要在文学中找到一种抗议,一种教益,但胡适在非“白话”或非实用的全部中国文学遗产中,几乎没有找到什么价值。当批评中国文学传统时,他的标准几乎是完全西化的。中国文学与西方文学的方法、风格和类型都不相同,这在胡适的眼中是致命的缺点,而中国文学中缺乏悲剧,则是中国人精神和智力的弱点。只有在他最理智的时刻他才看到过去与现在的有意义的联系,而这种时刻是少而又少。他一直相信,为了发展新的必须抛弃旧的。胡适对于明清小说的许多评价已被今日的学术研究者接受。但把胡适与学术分隔开来的是他在强调过去的消极面时那种虐待狂般的快感。

在西方所有的文学家中,没有谁能像易卜生那样在五四时期的中国那样流行。为了宣传他的观点,《新青年》在1918年6月出版了“易卜生主义”专号。正如所料,胡适为其写了带头文章。这的确是个富有启发性的事件。约翰·诺曼是这样写易卜生的:

他是19世纪感觉到可能成为主导、形成20世纪的那种力量的人们中第一个也是最伟大的一个,这种力量就是人与自己社会异化的感觉。他通过自己的想像力抓住这样一个可怕的事实,即现代社会组织不可避免的封闭性和复杂性已成为……一种不知不觉憎恨自我实现的力量……

在易卜生的眼中,这种社会尽管很有力量,但却是僵化

<sup>①</sup> 《中学国文的教授》,《胡适文存》第1集第1卷。

的……他的基本估价是,社会就其本质而言不是创造力的源泉。它是由腐朽的真理组成的结构,阿尔文太太的“幽灵”。社会要求连续性,因此就执著于那些在很久以前确有生命力的价值观念;这样,社会就必然憎恨某些个人的创造欲。<sup>①</sup>

对易卜生本人的背景或他对欧洲官僚因循守旧的恐惧,胡适既未注意又无兴趣。吸引他的是易卜生对社会的指控,胡适指责说:“社会最爱专制,往往用强力摧折个人的个性,压制个人自由独立的精神。”他攻击家庭、法律、道德和宗教的理论和实践,嘲笑它们建立在双重标准、懦弱奴性和陈腐信条之上。一言以蔽之,社会是没有什么德行能赎回的丑恶之地。胡适引录了易卜生《我们死人再生时》一剧中主人公美学家罗毕克说自己所做的“复活日”雕像的一段话:

我那时年纪还轻,不懂得世事。我以为这“复活日”应该是一个极精致,极美的少女像,不带着一毫人世的经验,平空地醒来,自然光明庄严,没有什么过恶可除……但是我后来那几年,懂得些世事了,才知道这“复活日”不是这样简单的,原来是很复杂的……我眼里所见的人情世故,都到我理想中来,我不能不把这些现状包括进去。我只好把这像的座子放大了,放宽了。

我在那座子上雕了一片曲折爆裂的地面。从那地的裂缝里,钻出来无数模糊不分明,人身兽面的男女等等。这都是我在世间亲自见过的男男女女。

“这是‘易卜生主义’的根本方法。”胡适喊道:

---

<sup>①</sup> John Northam, *Ibsen: A Critical Study* (Cambridge, England: Cambridge University press, 1973), pp. 221—223.

那不带一毫人世罪恶的少女像,是指那盲目的理想派文学。那无数模糊不分明,人身兽面的男男女女,是指写实派的文学……易卜生的文学,易卜生的人生观,只是一个写实主义。

一个独立的个人在这种动物性的世界上,还有什么依靠呢?胡适从易卜生给丹麦文学批评家勃兰克斯的一封信中摘录了以下片断:

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。

这样,为了反抗社会,保持个人独立,胡适产生了一种孤独的英雄悲剧感,他引用易卜生的名句:“世上最强有力的人就是那个最孤立的人!”<sup>①</sup>

这种疏离感是五四时期文学革命主导精神的一个重要特征。因为政治是如此黑暗,所以若仍用传统的参与政治方法需要极大的勇气和牺牲。但另一方面:

生活在这个世界上,总要做点事情。所以文学就为许多中国现代知识分子提供了这种背景(为了承诺)和参与政治的诱人选择。而这也是从专注于国家到专注于社会的变化。<sup>②</sup>

而胡适把新文学的重要性强调到如此程度,因为新文学同

① 《易卜生主义》,《胡适文存》第1集第4卷。

② Leo Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, p. 251.

时提供了改革手段和心理补偿。它使胡适有种介入感,且有助于他克服无能感。作为一个疏离的知识分子,新文学满足了他要摆脱社会和政治现实纠缠的欲望。任何“参与”的形式都要求某种程度的介入,但文学却使他能在追求改革的同时置身事外。白话文和谴责暴露小说特别适用于这两个目的。他非常清楚,“白话”是与占主导的表达媒介的偏离,采用白话就是与传统精神的决裂。在他的眼中,明清时期那些抗议、讽刺的白话小说蔑视习俗,否定占统治地位的社会价值观念。所以白话和小说是如此有用,一个为群众教育提供了一种新的工具而另一个则提供了有益的教导。换句话说,二者既有关系又有距离,为了支持二者,胡适立即割断了他与现存一切的联系,成为热心的改革者。他正是在这种精神中为自己的立场辩护的:

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。<sup>①</sup>

这里,胡适的心绪的确像一个总是在“悲观论与乐观论”中撕扯的自然主义者<sup>②</sup>。从一开始,胡适就相信文学革命将取得巨大的胜利。的确,反对者是令人失望的软弱和分散。为了激发争论的兴趣,钱玄同在1918年5月以“王敬轩”的假名发表了一封公开信。这封信是用文言文写的,似乎是出自一个极端守旧分子之手,对新文学进行了一系列荒谬的责难。事先串通好了,由另一位激进分子刘半农来回答这些责难。这种演双簧的把戏生动地证明了五四时代的情绪。这些新文化的领导人在心理上完全是进攻的。胡适也毫不担心反对者。他在1918年4月就林纾的一篇反对新文学的文章写给陈独秀的信中说:“顷见林琴

<sup>①</sup> 《易卜生主义》,《胡适文存》第1集第4卷。

<sup>②</sup> Lilian R. Furst and Peter N. Skrine, *Naturalism*.



南先生新著《论古文之不当废》一文，喜而读之，以为定是供吾辈攻击古文者之研究，不意乃大失所望。”<sup>①</sup>1919年12月，他竟能宣称：“思想的转变速度是如此之快，甚至那些热切盼望它取得最后成功的人都为之惊讶。”<sup>②</sup>甚至守旧论者梅光迪和比林纾更有发言权更老练的《学衡》派也未造成严重的挑战。“真理”和舆论气候在胡适一边。在1922年5月，他宣布了自己的最后判决：

《学衡》的议论，大概是反对文学革命的尾声了。我可以大胆说，文学革命已过了讨论的时期，反对党已破产了。从此以后，完全是新文学的创造时期。<sup>③</sup>

但胡适的悲观主义给他的信心笼罩上了一层阴影。把新文学强调到排斥其他努力的程度，本身就是从现实的撤退，胡适与其他激进分子对中国文学遗产的猛烈攻击也反映了他们的无可奈何的疏离感。

可以回忆一下胡适对易卜生的《人民公敌》的特殊喜欢。这也是可以预料到的。小城医生斯多克芒，为了自己的原则而反抗整个世界，给小城带来繁荣的矿泉浴却使斯多克芒医生惊恐不安，因为泉水被污染，有害于人。当斯多克芒力图说明此点时，全城的人都感到自己的生活受到威胁，一起反对他，甚至包括一份自称是自由主义的报纸《人民先锋报》及他当市长兼矿泉浴委员会主席的哥哥。斯多克芒医生拒绝屈从于公认的格言：个人必须使自己服从社会整体，或更准确地说，是对社会幸福负责的权威机构。相反，他认为：“多数派从来没有公理，从来没有！这也是思想自由的人必须揭穿的一句社会上的谎言。”现在，问题已不是水

① 《寄陈独秀》，《新青年》第3卷第3号。

② Hu Shih, "Intellectual China in 1919," *Chinese Social and Political Science Review* 5, 4 (December, 1919): 345.

③ 《五十年来中国之文学》，《胡适文存》第2集第2卷。

被污染,而是“咱们精神生活的根源全都中了毒,咱们整个社会机构都建立在害人的虚伪基础上”。最终斯多克芒医生认为世界上只有一条确定的真理,就是:一个社会决不能靠着那些陈旧衰朽、没有精髓的真理,去过健康的生活的。在随后的斗争中,斯多克芒医生丢失了他的职务,他女儿丢失了教师职务。他的家庭破碎了,岳父也取消了他妻子和孩子的继承权,他被宣布为“人民公敌”。在所有这些挫折面前,斯多克芒说了以下的话——

斯多克芒医生:凯德林,难道你疯了?把我轰出去!现在我是本城最有力量的人啦!

斯多克芒太太:现在——你是最有力量的人?

斯多克芒医生:对,我甚至于敢说,我是全世界最有力量的人中间的一个。

摩邓:真有意思!

斯多克芒医生:(低声)嘘,你先别作声。我发现了一件大事。

斯多克芒太太:什么!又是一件?

斯多克芒医生:当然!(叫老婆孩子挨近他,不愿意别人听见,低低地说)我发现的是:世界上最有力量的人是最孤立的人!①

在胡适的世界中,他自己就是特立独行的最强大的人。

---

① 《人民公敌》,《易卜生戏剧集》,北京:人民文学出版社1956年版第二集,第158、155、189、160页。

## 第九章 对中国文化的态度

从他在上海的少年时期到在康奈尔大学第二年为止,胡适一直在抵抗自己对人文学科的明显兴趣并努力要成为一个数学家或农学家。当他最后转向哲学时,他的才华开始表现出来。正是在对中国思想和文学的研究中他找到了自己的事业并树立了自己的声誉。回想当年,他至多是个平庸的数学家或农学家。后来证明这一转向的决定是他一生中重要的转折点。

那些年来,胡适发表了数量非同小可的著述,其论述范围极广,表现了胡适广泛多样的关注和他的意识的复杂性。他的许多作品是研究中国现代化问题的,其中有些是以一种超然的思想分析框架写的,而其他则带有强烈的感情,以一种论战精神写的;而有些作品是他以中国官方或非官方的身份为外国人写的;还有些作品和研究是在面对困难的现实时,为稍微放松自娱而作的。可以肯定,胡适本人并不总是意识到自己作品的目的,其中许多不止一个目的。可以公正地说,他的许多有关遥远的过去的课题的研究,给他提供了从现实事物中小憩的迫切需要,同时又给了他表明自己更深层次关注的武器。我把他的作品分为以上几种,主要是为了讨论的方便。在下一章我们将讨论胡适自娱的学术研究,在此我们将讨论他的作品的其他几个方面。

胡适自己说,他的学术实践是受了杜威的不可磨灭的影响。他在 1930 年说:

杜威先生教我怎样思想,教我处处顾到当前的问题,教我把一切学说理想都看作待证的假设,教我处处顾到思想的结果……使我明了科学方法的性质与功用……<sup>①</sup>

在另外一些场合,他曾说过实验主义是他人生和思想的指南,是他的哲学的基础。他的学位论文《先秦名学史》及将其扩展而成的《中国哲学史大纲》与他文学改良的建议一样,“都是受那一派思想的指导”<sup>②</sup>。多年来,胡适以写许多论杜威和实用主义的文章来加强他与杜威关系密切的印象。

尽管不能否认杜威在胡适的思想发展中起了重要作用,但事情也并不像他及其他一些人让我们相信的那样简单。事实上,尽管他常常提到杜威,但胡适明白,他们之间的关系是暧昧的。他在自传中说:“我后来的思想走上了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。”<sup>③</sup>还有一次,他曾说:“我的治学方法是从什么地方,哪一本书和哪一位老师学到的呢?对于这个问题,我实找不到一个确切的答案。”<sup>④</sup>

事实真相是二者兼而有之。尽管他并没有从杜威处得到惊人的启示,但却获得了一些非常有意义的东西:杜威认可了他长期以来的观点。格瑞德富有洞见地总结了胡适与杜威的关系:

---

① 《介绍我自己的思想》,《胡适文存》第 4 集第 5 卷。

② 《胡适作品集》第 34 册,《自序》,第 4 页。

③ 《四十自述》,第 132 页。

④ 《胡适口述自传》,第 121 页。

对他这些年(在美国)观念的研究……表明并没有剧烈偏离他在上海时已形成的一般倾向。的确有些修正……有相当的修饰……但并没有对新信仰的突然、令人惊讶的转变或他的世界观有根本变化的证据。这样就无法不得出这样的结论,即作为一个在美国的学生,胡适对那些他早年教育已提供过的观念抱着欣喜接受的态度,而同化当代西方思想中与他到新世界之前就已形成、如果还不是坚决抱定的那些态度相容的方面。<sup>①</sup>

他的早年受到中国思想中的俗世化和非偶像精神的影响,尤其是范缜和司马光的影响,他的反宗教基调既是这种影响的证明又是他的时代情绪的反映。1904年到上海后,他成为严复译著与梁启超著述的热心读者。与许多前辈一样,他也宣扬科学、批判思想、民族主义、进步概念及其他许多观念。也正是在上海的时候,在白话运动的影响之下,他开始了为白话报刊担任撰稿人的尝试。这样,在远未与杜威接触之前,他就通过中国先行者的著作接受了实际的治国观念和西方注重实效的观点。

1912年,胡适在康奈尔大学转学哲学时,哲学系在J. 爱德华·克莱顿(Jams Edward Creighton)的领导下,是“唯心主义的强大堡垒”。在这里,胡适读了许多古代及现代经典哲学家的大量重要著作,但是,当要读像布拉德雷(Francis Bradley)和博赞克特(Bernard Bosanquet)这样的唯心主义哲学家的著作时,他说:“他们的问题于我毫无兴趣。”<sup>②</sup>胡适的思想向不同的方向发展。他在1914年1月写道:

今日吾国之急需,不在新奇之学说,高深之哲理,而在

<sup>①</sup> Grieder, *Hu Shih*, pp. 43-44.

<sup>②</sup> Hu Shih, "My Credo and Its Evolution," p. 252.

所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。<sup>①</sup>

这时，胡适更注意：“一、泰西之考据学；二、致用哲学；三、天赋人权说之沿革。”<sup>②</sup>半年以后，他与在康奈尔的同学赵元任、杨铨和任鸿隽一起成立了“科学社”以“提倡科学，鼓吹实业，审定名词，传播知识为宗旨”<sup>③</sup>。科学社的刊物《科学》的寿命之长在现代中国动荡多变的出版界是少有的。

胡适受到多种影响的一个例子就是文学革命。他以少有的谦逊把这次运动的缘起归功于杜威的启发。但实际情况要复杂得多。当胡适对此还未赞一词时，许多中国人已提出语言和文学改革的建议了。早在19世纪20年代就开始应用白话文了，以后许多改革者都宣扬要更广泛地应用这种表达媒介。在五四运动以前，“诗界革命”的建议已提出，中国语法中也有类似情况。小说作为改革工具的重要性已有人论证。甚至一些并不赞同文学改革的人的观点也预示了胡适的位置。把王国维与胡适的文学观作一比较，许多人便会认为胡适是有意不提他与王国维非同一般的争论的。整个环境和基本工作正如吴文祺所强调：

新文学的胎，早孕育于戊戌政变以后，逐渐发展，逐渐生长，至五四时期而始呱呱堕地。胡适、陈独秀、钱玄同等，不过是接产的医生罢了。<sup>④</sup>

① 《胡适作品集》第34册，第151页。

② 《胡适作品集》第34册，第152页。

③ 《胡适作品集》第34册，第152页。

④ 吴文祺：《近百年来的中国文艺思潮》，第32页。

正是在这种环境中胡适开始了以白话写作的编辑活动。到美国后,胡适常常阅读并求教于马建忠关于中国语法的里程碑式的著作,并更多地注意了中国语言和文学问题。当时文学改革问题成为非常急迫的一个问题,他经常卷入对这个问题的热烈讨论之中。实际上,胡适对这一问题的最初的实质性论文是对另一位在美中国留学生挑战的反应。胡适 1915 年 8 月写道:

先是有钟某等广刊传单,极力诋毁汉文,主张采用字母……余以为此问题至重大,不当以意气从事,当从容细心研究之,故建议以“国文”为今年年会讨论问题。<sup>①</sup>

胡适提交给这次大会的论文是《中国的语言问题》,为他的文学改革建议定下了基调,并包括了他后来反复强调的论点的主要支柱。

但这并不是全部。一些西方文学理论为胡适提供了某些观点并形成了他自己的论点。1916 年 7 月,梅光迪责备胡适鹦鹉学舌般地模仿美国文学界中诸如意象主义这种时尚。尽管胡适激烈否定了这一指责,但不到半年,他就恭恭敬敬地把意象主义的六个信条抄了下来,认为“此派所主张与我所主张多相似之处”<sup>②</sup>。正是胡适所读的有关文艺复兴的读物使他把中国的白话运动与欧洲近代早期出现的俗语民族文学运动作简单类比。

因为社会改良是胡适最主要的目的,所以容易与杜威和实用主义引起共鸣,自然也就吸引了他。他写道:“我在 1915 年的暑假中,发愤尽读杜威先生的著作。”<sup>③</sup>这是一个极有意义的发展:胡适使自己的观念得到了具有领导地位的权威的认可,他以

<sup>①</sup> 《胡适作品集》第 36 册,第 174 页。

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第 37 册,第 162 页。

<sup>③</sup> 《胡适作品集》第 34 册,《自序》,第 4 页。

更精致更成熟的方式表现了这些观念。由于总是卷入一个又一个的论战,胡适从未有过一个安静平稳的环境使他得暇把自己的观点作一番使人信服的清整。当然,归功于杜威部分是为了提高自己头脑中已有的观念。杜威只是他变了形的自我,是他的事业的更有力的代言人。

理解杜威哲学的关键一个词是“经验”。杜威对一种先验的或超越的知识有深深的担忧。由于相信万物都不是固定的、静止的,他把希腊哲学的自然主义倾向与对科学实际的实验方法的感觉鉴别结合起来,发展成一种新的经验主义。杜威认为,道德、价值和世界观等都随时间地点的改变而改变。他相信,他的理论是现代思想中毒害最大的二元论——科学与价值分离、知识与道德分离之间的一座桥梁。杜威的关切中心是得到一种对未来的确定感。“理智地理解过去的历史就是某种程度把今天导入某种确定的未来的杠杆。”为了解决今天的问题,必然要根据今天的需要而不断地重新解释过去。因为“新的立场观点、评价和资料排列的出现”,历史就不断重写。<sup>①</sup> 杜威认为这种重新解释是种朝气蓬勃、精力旺盛的努力:

我们并不仅仅是重复过去,抑或等待偶然事件把变化强加于我们。我们用我们过去的经验来建设一个新的,更加美好的未来。这样,经验事实就包括经验引导自身完善化的过程。<sup>②</sup>

除了他的新史学的内容以外,杜威的方法是为人熟悉的。卡

---

① John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt and Co., 1938).

② John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), pp. 94–95. Emphasis in original.



尔·贝克告诉我们：“这种‘新史学’是旧故事”——

因为历史不是一个客观的实在，而仅是种消逝的事件的想像重建，对这一代似乎有用，惬意的模式绝不能完全应用于下一代。这样，伏尔泰的戏语“历史只是我们利用死人的一堆恶作剧”中还是含有深刻的真理的……我们所上演的恶作剧的种类……取决于我们对今天的态度。如果对今天感到十分满意，我们将以一种学究的超然来研究我们的祖先，并对他们表示大可怀疑的赞扬；但当时代出现混乱时，我们倾向于因此指责他们，否则就像一个适于我们装扮的模特儿那样为他们粉饰，使他们闪现出事实上根本没有的德行，可能他们根本不承认这种德行。<sup>①</sup>

这种重写历史的要求在中国或其他地方都不乏例证。很久以来，中国就常常周期性地撰写“新”史，虽然一般说来同样都是为了恢复过去黄金时代的努力。当时代出现混乱时，新史学就特别流行，就像中国 19 世纪后半期那样。在 19 世纪的最后年代里，改革者撰写的历史引人注目得新颖。康有为在 1891 年出版的《新学伪经考》中，对古文经传的可靠性进行了批判性研究，提出了许多革命性的概念。在 1897 年出版的《孔子改制考》中，把孔子打扮成一个政治改革家，宣称“六经”皆孔子手作，且是儒教的教主。谭嗣同也同样激烈地批判过去，希望未来，在生命最后两年所写的革命性的著作《仁学》中，他把儒学、佛学及基督教的一些观念和他所知道的一些西方科学观念创造性地融合起来。他希望这种糅杂各家的理论能达到一种更适宜人性的新的生活方式。

<sup>①</sup> Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932), pp. 88—89.

到五四时期,重写“新”史的要求达到新的高度,而这种“新史”的内容则更新。这时期的文化激进分子很少再利用儒学或佛学,而权威是现代西方。但至少胡适的情况是非常有意识地利用过去的经验“建设一个新的、更加美好的未来”的,这点颇得杜威哲学的真谛。胡适在 1917 年问道:

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?……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?……

……我们在哪里能找到可以有机地联系现代欧美思想体系的合适的基础,使我们能在新旧文化内在调和的新的基础上建立我们自己的科学和哲学?

这一问题必然导致对儒学的重新评价。虽然他在孔子的“正名”理论中发现了逻辑系统,但他认为孔子以逻辑和科学为代价而过于注重人事了。这样,“我确信中国哲学的将来,有赖于从儒学的道德伦理和理性的枷锁中得到解放……儒学曾经只是盛行于古代中国的许多敌对的学派中的一派”。另一方面:

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点看真理和道德,我认为这些西方现代哲学的最重要的贡献,都能在公元前 5、4、3 世纪中那些伟大的非儒学派中找到遥远而高度发展了的先驱。

胡适在此系指庄子、韩非子、荀子等人的哲学,而最重要的是指墨子的哲学。墨家哲学基础是“功利主义”和“应用主义”。墨家

与别墨是“发展归纳和演绎方法的科学逻辑的唯一的中国思想学派”。墨子反对孔子注重形式和礼仪,认为首先应考虑的是信念,理论制度的实际效果。儒学执著于最终的理想的目的和行为的动机,而墨家则强调人类行为实践方面的“什么”和“怎样”。<sup>①</sup>

但是,虽然他批判了儒学的某些方面,但并未抛弃全部儒学。事实上,胡适一般是以赞赏的语汇来谈论孔子及其社会和政治哲学的。孔子是富于远见卓识的,并像苏格拉底和柏拉图不倦地与诡辩论学派斗争那样支持一种传统的道德和理想。当犬儒主义和躲避主义盛行时,孔子关注并卷入了实际政治。他的“仁”这一概念标志着最高尚的人类理想,他的“君子”观念则是世代代许多个人努力追求的一种个人行为楷模。而儒学中的许多腐败之处则是他的追随者制造的。中国历史著作中过分的道德判断与孔子的原本观点毫不相干。孔子表现了丰富的历史感和对音乐和文学重要性的敏锐领悟。但他并不是没有缺点的。尽管他强调一致性,但逻辑思想、人类怎样行为及其后果并不是他的哲学中心。事实上,他的学习观念几乎全指书本知识,而且是以放弃实践观察和实验为代价的。部分是由于他过分注重人类行为的动机,部分由于他对逻辑的强调不够,后来的儒学者制定了仅以目的为基础的极端的道德主义,由于把僵硬、琐碎的细节强调成一种普遍的行为信条,孔子发展创造了一整套有代表性的“礼”,相当于一种“孝的宗教”<sup>②</sup>。直到孟子、荀子时,儒学中才产生了某些饶有新意的哲学。

在整个 20—30 年代,胡适猛烈地攻击宋明新儒学玄想的、形而上学的世界观,并赞扬他认为是实际的、经验论的前清学派。他认为清代的学者以努力求证和在研究中熟练地应用归纳

<sup>①</sup> 《先秦名学史》,上海:学林出版社 1983 年版,第 8、9、58、60 页。

<sup>②</sup> 胡适:《中国古代哲学史》。

法和演绎法而表现了一种初始的科学精神。尽管新儒学受到了消极的、注重彼岸的佛教的强烈影响,18世纪的汉学家还是成功地反叛了一般的玄思冥想,特别是印度宗教。<sup>①</sup>在文化、社会和政治领域,他仍对孔子抱一种肯定的观点,在1934年发表的重要文章《说儒》中,胡适改塑了这一在传统中国最有力量的阶层的产生和特点。他认为“儒”本来是一群受过教育的、以主持葬礼为职业的殷人。由于这种职业,所以他们较穷;作为被征服的人,他们深怀一种民族地方情绪,发展了一种非抵抗的顺从性格。正是在其最伟大的领导者孔子手中,这一阶层发生了剧烈质变。把自信、独立的精神输入这柔弱、偏执的阶层,并使这一阶层充满了历史使命感,孔子把一种地方性的意识形态“仁”转换成带有普遍关切和眼光的文化精神运动。而孔子提出的“仁”和“有教无类”的概念,更是革命性的。这样,一个“儒”就不再是一个关注有限的个人,而是一个有广阔视野、充满勇气和坚忍不拔精神的君子,他时刻准备以整个世界为己任。孔子的贡献是如此伟大,使“儒”后来成为孔学家的同义词。

虽然科学与实用主义总是占据胡适思想的中心位置,但他也考虑其他问题。他对以现代科学和经验主义价值建立中国文化的希望绝未泯灭;但在40—50年代,他对中国传统的个人主义、自由主义和政治文化的注意力有部分增强。这种关注最典型地反映是他1954年在台湾的一次演讲。以对中国历史上的三个重要人物老子、孔子和墨子的地位作一番考察,胡适清楚地说明了自己的政治抱负和哲学。他认为老子的“无为”政治概念代表了中国第一次重大的哲学发展。这种“无为”哲学反对过分的统治和压制,比放任主义概念早了两千多年,是中国政治中的基石,是任何一个要持续统治的王朝所不可缺少的基础部分。而孔子“仁”的概念,是无与伦比的远见卓识,既不能被先占又不

---

<sup>①</sup> 《清代学者的治学方法》,《胡适文存》第10集第2卷。

能被超越。而由孔子建立、他人发展的教育民主哲学,则“产生了健全的个人主义”。至于墨子,胡适公开反悔,并承认他过去过分强调了墨子的作用,从而否定了自己先前的观点。胡适不但没有提到墨子的逻辑,反而告诉他的听众墨子是“反动派”,他的体系是“集权制”,实际上发明了“特务制度”。胡适如此引人注目的变化并不足为怪。因为中国“两个”政府所实践的中国政治无一使他兴奋,他的失望必然使他重新考虑过去对墨子满腔热忱的拥护。他坦白说在早年他“未免矫枉过正”。但“三十五年来时间很长……头发也白了几根,当然思想也有点进步”<sup>①</sup>。

上述分析只是对胡适不同学术活动阶段所反映出的对中国思想主要流派的态度作一简单审视。重要的不是胡适这些观点本身,而是它们与胡适许多论战文章中表现的那些关于中国文化的观点形成强烈对照。在论战文章中,他对中国文化进行了无情的攻击和全盘否定的判断。

1917年一回到中国他就开始对中国传统进行了辛辣的攻击。直到20年代初,他都热衷于摧毁任何认为传统价值与现代世界有任何联系的观点。在1918年10月15日的《新青年》上,他与陈独秀的通信回答了一位读者来信,他写道:“旧文学、旧政治、旧伦理,本是一家眷属,固不得去此而取彼。”<sup>②</sup>在1921年为《吴虞文录》作的序中,他盛赞吴虞是“四川省只手打孔家店的老英雄”。并把吴虞比作是不屈不挠地把儒教垃圾从社会中清扫出去的清洁工,使青年不再受其毒害。<sup>③</sup>吴虞是现代最早的反孔学者之一,他的《宋元学案粹语》由于反孔立场被清政府禁止。五四时期,他成为对儒教作最有力最系统批判的批评家之一。

① 《中国古代政治思想史的一个看法》,《自由中国》第10卷第7期。

② 胡适、陈独秀:《通信》,《新青年》第5卷4号。

③ 胡适:《吴虞文录序》,《吴虞文录》,上海亚东图书馆1921年版。

给吴虞如此高的礼赞,也说明了胡适自己的反孔特点。

第一次世界大战后,中国与西方都产生了对物质主义和科学文化的忧虑。在中国,对科学万能观念的挑战在1923年“科学与玄学”的大论战中达到高潮,此处不必详析这一事件。在这个背景下,胡适写了两篇长文。第一篇是这次论战文献集的序言,胡适大声宣传他的“物质的”“科学的人生观”。第二篇则是1926年发表的《我们对于西洋近代文明的态度》的文章。他在这篇文章中对东方的精神和文化进行了刻薄的攻击。他说,把西方文明说成是物质的,把东方文明说成是精神的,这是“最没有根据而又最有毒害的妖言”,是一种“病态的心理”。而最重要的是,这种态度将加重中国人自大的心态。他认为,“精神的文明必须建筑在物质的基础之上”,而“有狂病的人”无法满足自己的基本物质需求,于是自戕“以求那幻想的精神的安慰”。这样,他们只能当顺民。在中国,八百年来的理学功夫居然看不见两万万妇女缠足的惨无人道。另一方面,西方文化的特点是理性、自立和民主精神,征服自然,废除迷信,对人类幸福显示出真正的兴趣。他甚至认为西方文明的基本特点是优越的:“他们不是争权夺利,他们是争自由,争平等,争公道。”<sup>①</sup>

当胡适写第二篇文章的时候,中国的现实迅速变化。紧跟国民党对全国的统一而来的,是建立在一种野蛮的个人崇拜、盲目的民族主义和令人为难的幼稚的文化基调上的建国大纲。同时,赤贫混乱与外国入侵并未减轻。在“九一八”事变一周年的时候,胡适激愤地声称中国的悲境是其祖先罪过的报应。问题远不是物质的,而在精神深处。诸如缠脚和八股文这类精神疯狂与残忍的事物是中国人最根本的疾病。<sup>②</sup>

可以理解,他的态度激起了强烈的抗议。1934年,一位署

① 《我们对于西洋近代文明的态度》,《胡适文存》第3集第1卷。

② 《惨痛的回忆与反省》,《胡适文存》第4集第4卷。

名“寿生”的作者强烈认为,尽管中国人不应以过去的荣耀来掩饰自己的屈辱感,但他们在逆境中仍应有自信心。“我们今日之改进不如日本之速者,就是因为我们的固有文化太丰富了。富于创造性的人,个性必强,接受性就缓。”胡适立即用自己的嘲讽来与这种构思笨拙的推论较量:

我们的固有文化实在是很贫乏的,谈不到“太丰富”的梦话。近代的科学文化,工业文化,我们可以撇开不谈,因为在那些方面,我们的贫乏未免太丢人了。我们且谈谈老远的过去时代罢……希腊罗马的文学、雕刻、科学、政治……不能不使我们感觉我们的文化的贫乏了……在二千多年前,我们在科学上早已太落后了!(少年爱国的人何不试拿《墨子·经上篇》里的三五条几何学界说来比较《几何原本》?)从此以后,我们所有的,欧洲也都有……至于我们所独有的宝贝,骈文、律诗、八股、小脚、太监、姨太太、五世同居的大家庭、贞节牌坊、地狱活现的监狱、廷杖、板子夹棍的法庭……虽然“丰富”,虽然“在这世界无不是以单独成一系统”,究竟都是使我们抬不起头来的文物制度。<sup>①</sup>

胡适进一步指出,像“忠孝信义仁爱和平,都是有文化的民族共有的理想”。由于是普遍的,所以并不能用它们来解释中国传统的特质,因而唯一重要的是这些观念是如何实现的。在中国,它们只是“空话”。“我们的祖宗只会把这些好听的名词都写作八股文章,书作太极图,编作理学语录。”由于是“空名词”,所以这些观念并不能阻止贯穿整个中国历史的罪恶。在胡适的论点中,中国是不可救药的。“我们今日还要反省,还要闭门思过,还要认清祖宗和我们自己的罪孽深重,决不是这样浅薄的‘与欧

<sup>①</sup> 《信心与反省》,《胡适文存》第4集第4卷。

美文化接触’就可以脱胎换骨的。”尽管废除了缠足与许多酷刑，但这种制度后面的野蛮残忍性仍深嵌于中国人的灵魂之中。<sup>①</sup>

他的批评带来沉重的压力，胡适决定作一些妥协。他在1934年谅解地说道：“我是研究历史的人，也是个有血气的中国人，当然也时常想寻出我们这个民族的固有文化的优长之处。”在把中国的过去审视一番后，胡适认为中国有三个特点在世界上是杰出的。首先，中国语言的语法是最容易最合理的。其次，由于脱离封建时代最早，中国社会组织是非常平均、平民化的。最后，中国人的宗教狂热性较薄弱。<sup>②</sup>但是，这不过只是讽刺挖苦的恭维话。林毓生指出，语法“只是语言的形式方面，同传统道德品质几乎无关。第二点胡适是根据历史环境来解释的，因而把它的优点从中国传统思想中除去了”<sup>③</sup>。进一步说，他对这种有限的赞扬也不是毫无保留的。他争论说，尽管中国语法简单，但中国字却非常困难，是最无道理的。由于早期阶段发展的平均主义和民主性质，使中国社会没有向心力，最多是只有松散的组织。所以大多数社会运动都从最低层发起：缠足开始于优伶，吸食鸦片开始于无赖，小说和通俗文学来自街头说书人。更准确地说，由于缺少宗教虔诚，中国人很容易就接受了佛教，忍受了长久的黑暗时期。但胡适结论道：“然而这三项究竟还是我们在这个世界上最特异的三点……此外，我想了二十年，实在想不出什么别的优长之点了。”<sup>④</sup>

胡适对中国文化终生都抱这种刻薄观点。1961年11月，他逝世的前几个月，在台北召开的“四国科学教育会议”上，他仍用通常的辛辣抨击东方遗产。他断言，一种真的理想主义和精神性“在我们东方文明中可怜地不发达”。“在一个对像妇女缠足

① 《再论信心与反省》，《胡适文存》第4集第4卷。

② 《三论信心与反省》，《胡适文存》第4集第4卷。

③ 《中国意识的危机》，第162页。

④ 《三论信心与反省》。



这样残酷非人性制度容忍了千年之久的文明中,精神性究竟何在?所以:

对这种古老文明完全缺乏精神性甚至生命力应有充分的认识,而这正是充分理解给人类生命增光,利用人类智力改善生活条件的科学技术的现代文明的必要精神准备。<sup>①</sup>

我们怎样才能调和胡适学术著述与论战著述间的巨大差异呢?当他进行学术研究时,他有一种超然感,不得不遵从证据,这就极大地限制了他的自由表达。虽然深深地关切着中国当代困境,他的方法“主要是教学方面的”<sup>②</sup>。在对他所勾画的当前现实采取超然态度时,胡适能提出保存遗产中的精华、吸取西方文化的优点。而为大众写作时,当前现实立即发挥重大作用,一直将他压倒,并成为他意识整体中的一部分。从当前和实用的观点来看待一切,胡适便不可避免地把中国所有的病根都归于中国的传统价值。对他来说,理想与其实际展现是同义的,面对中国的巨大危机,他深感自己的无能为力,因而痛苦万分。他以痛斥中国的过去来发泄自己的愤怒与失意。

文化保守主义使胡适更加恼怒,而他对中国文化最猛烈的攻击部分是对此而言。文化及思想的争论的恶性循环是五四时期的一个特点。当一致的意见消失的时候,当基本的心理轨迹被摧毁时,反对派的意见总被贬低,他们的目的和动机也大有疑问。在被围攻的心理状态下,总是感到需要使自己的立场振聋发聩,必定要引起激烈的反响。在这种环境下,要决定守旧派与反偶像派究竟谁是被告的努力是徒劳无益的。只要说双方都认

---

① 胡适:《社会变化与科学》,《自由中国评论》,1962年3月英文版,第39—41页。

② 《先秦名学史》,第10页。

为自己是在与一个非同寻常的对手作战就足够了。即便由国家政权支持的无耻的政治保守派也绝不认为自己是无敌的,因为他们清楚地知道,受教育阶层的主导舆论是在对方一边。尽管胡适及其同道面对官方支持的保守主义时感到自己十分虚弱,但却又目空一切地高声谩骂,总是确信他们独占真理。通过如此无情地对待自己的以往文化,胡适不仅断然拒绝了这个国家中粗野的保守因素,而且也得到一种受虐待与虐待狂的复杂快感,可能也就克服了自己的无能感。

但在最后的分析中,不能把胡适如此激烈、刻薄和经常表示出的反偶像主义简单归结于是对外部因素反应的即席之作;也不能完全从政治或心理方面来解释。他肯定深信传统中国价值在现代世界中已经过时。胡适甚至不能容忍像梁启超、梅光迪、梁漱溟和张君勱这种完全有资格发言的保守主义者。胡适经常嘲笑他们对中国文化和心理危机的真切关注,总是粗暴地把他们的观点简单化甚至歪曲。当胡适以学者的方式来评价中国的过去时,他是一个现代的历史学家;而当攻击中国的过去时,他是一个缠结在中国当代困境中而无法自拔的普通中国人。从两个不同的角度来观察,他看到的东​​西当然就不一样。如果二者彼此不一致,它们当然能够而且也的确同时存在。

胡适的学术研究与一般观点之间矛盾形成的张力并不止于前面所提到的那些方面。而为西方读者而写的作品则表现出他的意识的另一个二律背反。林毓生观察说,有时在外国听众面前他常常赞扬中国传统的某些方面。这种观察有一定的道理,但尚需进一步检查。胡适用英语写的作品数量是巨大的。其中有些透露出对中国过去的同情;有些是心中有为他的国家向西方作解释的实际目的;还有些则是对中国文化的猛烈攻击。

甚至在美国留学时,他就曾有几次为了中国的利益而大胆说话。1912年1月,他就撰文反驳那种“民主对中国而言是全新

之物”的错误概念,并争论说“虽然中国在皇权统治下经过了几千年,但在皇权和贵族之后,统治中国的是静的、平和的、东方式的民主”。他进一步断言孟子是“东方的孟德斯鸠”,因他曾说过民贵君轻。“尊重人民就成为中国的基本法律。绝大多数王朝的建立者不是征服人民,而是赢得人民。”尽管我们不能排除他为古代思想家仅以抽象的术语沉思的某些东西作辩护的可能性,他最主要的考虑则是实用的。胡适急切地要把他的想法传递给西方读者“并没有树立一个公认的皇族来取代旧的”。袁世凯、孙中山、黄兴或伍廷芳等无一能成为新的帝王,除袁世凯外,“他们并不要当凯撒……他们愿意人民也盼望他们成为华盛顿或富兰克林”。胡适然后开始了自己的真正论点:“在这样多的流血牺牲之后,我们难道仅因要实现某种政治历史的理论,就荒谬地给某个人戴上新的王冠,把他树立成国家的圣物吗?”<sup>①</sup>

1914年5月,胡适对中国把儒教立为国教的运动发表了长篇大论。他认为,这一运动可上溯至19世纪90年代康有为以“一种新的角度”,从“变化”和“进步”的角度来重新解释儒学开始。而在现在,“这一运动……则由一些真正进步型的人物领导”,如严复。胡适之所以写这些,部分是为了反驳一种在美国流行的观点:“这一运动是中国历史进步中的倒退。”然后他开始了对基督教的严重担忧,认为对儒教运动的批判主要来自这种宗教成见。以对比的方法,胡适得以说出自己对基督教的保留。“儒教运动并不比袁世凯先生声称到基督教教堂里为中国而祈祷这种进步举动更落后”。胡适最后否认了这种运动是对基督教威胁的说法。相反:

一种改革后的儒教……在较近的将来意味着是基督教

<sup>①</sup> Hu Shih(Suh Hu),“A Republic for China,”in *Hu Shih Items*. Originally published in the *Cornell Era*, January, 1912, pp. 240—242.

有用的模仿之源,并将激励他修改自己的信条和形式以更好地适应东方的条件。<sup>①</sup>

胡适在此的感情态度是表面的而不是真实的。尽管教会的观点触怒了他,但并未改变他的基本观点。1914年他还不是一个文化反偶像主义者,他此时的立场还是一个改良者。他承认,“儒教运动是非常不完善的。它的一个巨大缺欠是它更多的是复兴儒学,而不是改革”。他提出以下让儒学家考虑的问题,使他的立场更加明确:

1. “儒教”究竟意味着什么?它仅简单意味着包括儒学经典中的原则吗?抑或它也包括古代中国的一些国教?……抑或它也包括宋明玄学和伦理学吗?

2. 我们就原原本本接受这些经籍吗?或是否我们应用现代历史研究和批评的科学方法来研究,以确认其可靠性?

3. 新儒教运动是中国意义上的宗教(“教”的最广意义)或是西方意义上的宗教?

4. 我们怎样能使孔子的教诲适合现代需要或现代变化呢?

胡适很清楚地表明,他心目中的儒教运动是一种严格的精神运动:

决不能希望以任何官方的崇拜仪式来复兴儒学,也不可能以宪法或法律来复兴,更不可能让学校重新读经来复兴。<sup>②</sup>

---

① Hu Shih(Suh Hu),“The Confucianist Movement in China; A Historical Account and Criticism,”CSM 9. 7(May 12, 1914); 533—536.

② Hu Shih,“The Confucianist Movement in China”.

这样,胡适 1917 年回国前虽然经常引用一些古老的观念和制度,但明显是有实际关心的动机。的确,是中国在国际政治中越来越危险和可悲的境地,使他为了祖国的利益而写。而日本三四十年代的入侵是他的主要关心之一,他尽力在西方听众面前美化中国,强调日本的缺点。他在 30 年代初就声称,在日本惊人的现代化成就后面掩藏着严重的问题。甚至最有远见的日本领导人也“只能看到或理解西方文明的某些方面”。在他们努力保持民族遗产和增强国势的时候,日本人既保留了他们本土文化中有价值的东西,也维护了那些不值得称道的东西。后者诸如妇女地位低下、神道等,而更重要的是“军人在政府中具有令人惊异的超宪法权力的地位”。另一方面,在中国的现代化过程中:

传统中的任何东西如果被保留或者被抛弃,这种保留与变化二者都是自愿的,可能是符合实际的和有道理的……以这种方法,中国已成功地引起了一种文化的转换,虽然这种痛苦的点滴转换经常缺乏彼此协调一致,但这种转换将在我们生活和文化的基本问题的解决中达到顶点,并取得与新的世界精神一致的一种新文明。<sup>①</sup>

当 1938 年被任命为驻美大使时,胡适面临一个痛苦的选择。他不能又不愿为当代中国辩护,但仍要在他的国家最困难的时候代表她。他的选择遵循他认为损失最小的行径:在美国公众面前高谈中国遥远过去的理想、成就及潜力。重要的是,他把中国的民主和思想自由的基础上溯至孔孟时代。如前面所讨论过,他告诉艾默尔·尤根·巴克说,他的宣传不要中国政府的任何花费。应强调的是,在他的心目中,这是不可妥协的。

---

① Hu Shih, *The Chinese Renaissance*, p. 26.

胡适意识到了在外国听众面前对中国传统的赞美性描绘可能会意味着什么。就在他的学位论文中提出要用新的现代逻辑和科学视角来重新研究中国哲学之后,他声明他的这种努力并不是“要求中国在发现那些方法和理论中的优先荣誉这一欲望所促成——那些方法和理论直至今天都被认为发源于西方”。而他对中国逻辑的兴趣是“教学方面的”,他的研究目的之一是向中国同胞表明“西方的方法对于中国的心灵并不完全是陌生的。相反,利用和借助于中国哲学中许多已经失去的财富就能重新获得”<sup>①</sup>。确实,正是这种“教学”感使胡适对待过去能较超脱一些,而较少感情态度。在学术著作中,他在自己与中国的日常事件中保持了一定的精神距离。而他用英语写作时,多半是身在国外,所以更少受国内凄凉景象的限制。

但甚至当为西方读者写作时,他也仍把中国价值观与西方价值观作否定性的比较。他要让人们知道他自己的价值观念何在。当“一些西方作者的悲观情绪导致诸如西方物质文明破产,东方精神文明优越的论调流行时”,胡适以猛烈攻击东方精神和极力赞美西方科学、民主和社会进步来发泄自己的愤怒,他写的《东方文明与西方文明》,实际是以前三篇文章的英译本。他在文中说道:“所有为东方精神文明辩护的,都应该想一想。在一个能容忍像‘黄包车’这种人类奴役形式的文明中,精神性究竟是什么?”而对那些称赞东方宗教的人,胡适提醒他们“这些东方宗教的最高神性表现在路旁的人类性器官形状中”。相反,他“确实以一种宗教性的感动来感谢哈格里沃斯、卡特莱特、瓦特、富尔顿、斯蒂芬逊和福特这些发明机器为人做工,把人从残酷的悲境中解放出来的人,而他们的东方邻居仍处于那种悲境之中”。尽管“落后的东方文明”在尽其所能地“为自己增光并使人民陶然欲眠,自觉自愿地赞美他们的上帝,服从他们的命运”,而

---

<sup>①</sup> 《先秦名学史》,第9—10页。

西方的“民主宗教”和社会主义理想正在使西方文明“迅速变成世界文明”<sup>①</sup>。

1929年,即《东方文明与西方文明》出版一年之后,胡适建议中国对西方现代文明采取“全盘接受”的态度。当然,这种建议并无丝毫异常之处。值得注意的是他把中国与西方所作的无情比较。他每次都应用了他所偏爱的主题:一个长期容忍缠足的文明肯定有“根本的错误”。为了为自己的观点辩护,他强调“缠足不是一个孤立的事实”,他对中国价值观念的谴责也绝不是“激烈的”或“武断的”,而是“多年实际观察和历史研究的结果”<sup>②</sup>。

尽管说了这些,胡适仍时时表现出对遗产的某种同情,也经常在西方面听众面前为之辩护。在中国的环境中,胡适有足够的不与过去割裂的安全感。对传统的猛烈攻击,不但不会威胁他的认同感,反而使他的失意情绪找到一个发泄口。在他的学术著作中,他本人与当代中国间的距离立即拉大,使他能够保持平衡。而对外国人讲中国的现代化问题时,胡适还有另一种精神框架。远离中国足以引起他的思乡病,来自西方的压力,无论真实的或想像的,都产生了为他敬爱的祖国辩护的需要。尽管他的许多赞扬性的英文作品的目的是为中国在国际政治中的目标而写的,但并不是所有这类作品都可这样解释,即便是为此而写的许多作品也有一种心理满足的目的。在他的赞扬性文章中,他描绘的中国总是具有他认为是普遍的原则,民主、科学精神和方法,社会结构和科举制度表现出的平均原则,思想自由的传统及注意此岸的健康的世界观。他很清楚自己能做什么不能做什

① Hu Shih, "The Civilizations of the East and the West." In *Whither Mankind: A Panorama of Modern Civilization*, edited by Charles A. Beard. New York: Longmans, Green and Co., 1928. pp. 25-41.

② Hu Shih, "Conflict of Cultures," in *China Christian Year Book* (Shanghai: Christian Literature Society, 1929), pp. 112-121.

么,所以强调这些是很久以前的理想和实践,但却为中国的民主化建设打下坚实的基础。

在这方面,我们可看到用英文写的作品与中文的论战文章中有内在的尖锐矛盾。在后一类文章中,他不但对前面文章中提到的功德缄口不语,而且重点也完全不同。在论战文章中,胡适决不承认中国的民主传统、思想自由和为政治开明而作的斗争。但他提到中国的平均主义的社会结构时,立即又要指出它对领导阶层发展的致命影响,以抵消这一优点。虽然他简单地触及中国思想中的忠、孝、仁、悌等道德观,但他把它们说成是为所有文明珍视的普遍价值观念,并强调这些并没有被实行,因而是空话。这样,他就剥夺了这些观念在中国文化中的中心位置。在他的论战文章中,佛教之所以征服中国是因为中国至多只能产生原始宗教体系。但在他的英文著作中,虽然中国曾一度被佛教征服,“但中国的人文理性精神决没有在失望中放弃战斗”,并逐渐建成了“一种俗世的哲学和人本的文明”。<sup>①</sup>

当胡适感到直接的威胁时,他的辩护总是十分引人注目。此种辩护的第一个事例是在美国他对自己的婚约相当不满时,却简单而生气勃勃地为包办婚姻辩护。他的有关科学方法与精神的观点则提供了进一步的说明。在他的论战性的中文作品中,中国几乎没有什么科学方法和精神,真正重要的是研究对象。“同样的方法,用在不同的材料上,成绩也就有绝大的不同。”这样,当西方科学产生惊人的发明和发现时,“我们的学术界还在烂纸堆里翻我们的筋斗”。此处他指的是清代的汉学,而在学术著作中,他曾说这便是科学的方法和精神。“我们的三百

---

① Hu Shih, “Religion and Philosophy in Chinese History,” in *Symposium on Chinese Culture*, ed. Sophia H. Chen Zen, pp. 25–28. See also Hu Shih, “The Indianization of China; A Case Study in Cultural Borrowing,” in *Independence, Convergence, and Borrowing in Institutions, Thought, and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1937), pp. 219–247.



年最高的成绩终不过几部古书的整理,于人生有何益处?’<sup>①</sup>但是,尽管胡适本人能反复如此冷酷地评说中国,而来自西方同行对中国的否定性评价却经常激怒了他,在 50 年代后期写的《中国哲学中的科学精神与方法》一文中,他把在中文论战著作中的观点完全颠倒过来:

我有意未提中国哲学中的科学内容,不仅是由于一个明显的原因,即这一内容与西方最近四个世纪的科学成就相比是微不足道的,还因为我认为,在科学的历史发展中,科学精神或意识态度及科学方法要比天文学家、历法学家、化学家、物理学家或园艺学家的任何实际的或经验的结果都要重要得多。<sup>②</sup>

这些评论是针对亨利·谢顿(W. H. Sheldon)和 S. C. 诺色普(S. C. Northrop)两人对中国精神引人注目的批评而发的。前者认为“西方产生了自然科学,而东方却没有”;后者坚持“一种仅认可直觉概念的文化自动就会阻止西方类型的科学发展,除了最基本的、归纳的自然历史阶段外”。看到二者都排除了中国发展科学的可能性,胡适不得不得出最后的结论。虽然中国科学的实际内容是微不足道的,但正是中国传统中的科学方法和精神使中国人及“今日中华儿女在现代科学的新时代毫无惘然若失之感,而是安然自在”。

因为胡适在很大程度上是以科学成就来判断现代文化的价值的,所以科学方法和精神的问题自然就在他头脑中占据重要

<sup>①</sup> 《治学的方法与材料》,《新月》第 1 卷第 9 号。

<sup>②</sup> Hu Shih, “The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy,” in *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967), pp. 104–131. Emphasis in original.

位置。在这方面,他偶或脱离常轨而赞扬自己的祖国。虽然胡适在中文著作中,无论是论战的还是学术的,绝未论证儒学与科学有关,但他起码在一篇英语文章中作了这样的论证。他告诉他的美国同事:

如果正确地解释儒学,将并不意味着与现代科学思想相反。我不但认为儒学将为现代科学思想的培养产生提供肥沃的土壤,而且儒学的许多传统是非常有利于现代科学的精神与态度的。<sup>①</sup>

胡适用极广的论证来支持他的论点:儒学的不可知论和对真理的尊敬,它的怀疑论态度和所谓中国 17 世纪到 19 世纪的科学知识的发展。

从胡适一般作品的背景来看,这一论断是很武断的。在别处,胡适对儒学的不可知论和怀疑论只是作为中国人本主义世界观中的一部分,而不是作为中国科学文化的一部分来赞扬的。别处胡适也未把清季汉学与儒学的精神气质联系起来。事实上,这种主要是细致的语言学、考据与历史研究的学问,在很大程度上是摆脱了价值判断的。胡适显然注意到这一点了。

毫不足怪,胡适本人并没有主动论证儒学培育了科学精神和思想,而是环境迫使他这样做。他的这些评论是对一次世界宗教讨论会上提出的关于“考虑现代科学思想与儒学”这一问题的反应。那次会议的组织者把儒学作为一种宗教体系来看待,而至少有一位与会者把他看作是儒学家而触犯了他。这种环境使他的处境非常困难。胡适不得不否认自己是个儒学家,

---

<sup>①</sup> Hu Shih, "Confucianism and Modern Scientific Thinking," in *Modern Trends in World-Religions*, ed. Albert Eustace Haydon (Chicago: University of Chicago Press, 1934), pp. 46-51.

并不得不论争说儒学不是一种宗教而是一种指导科学思想的哲学体系。<sup>①</sup>做了这些工作之后,无论他的西方同行怎样看待他与儒学的关系,他都有种安全感。

对胡适来说,现代世界是一个充满威胁之地。而为了对这种挑战作出反应,他有时不得不“在中国传统中寻找着某种东西,以便从中能够汲取一点作为中国人的自尊感,以抵消他在面对所接受的西方价值时产生的对中国传统的真正自卑感”<sup>②</sup>。

胡适的意识是非常复杂的,并在几个不同的层次上都表现了出来,既为他的支持者称赞他提供了证据,又为他的反对者诋毁他留下了口实。而想把他归于某一类人的任何努力,都是为一个生活在不同时代的复杂人物画了一幅简单的画像。我们只能说,胡适的观点,整体而言,是含混不清、没有聚焦点的。胡适的贡献是破坏性的,但却是非常重要的;以一种强有力的语言强调了对中国传统中许多因素的废弃。但是,在不同集团对过去或是攻击或是辩护的成见如此之强,受中国当代困境的影响是如此之深,对中国过去的非正义、灾难和错误的醒悟是这样痛苦,他的同胞进行的大量低劣的争论使他这样精疲力竭,都使他远未完成一项同样急迫的任务:“旧与新的内在同化。”

---

① Hu Shih, “Confucianism and Modern Scientific Thinking.”

② 《中国意识的危机》,第15页。

## 第十章 国 学

胡适的写作无论是为解决中国的现代化问题,还是进行论战性争辩,抑或为西方读者,都是一种沉重的经历。而他偶尔也转向一些遥远的不急之务,为了个人的愉悦、小憩和痛苦中的短暂缓解。正是在国学中,胡适找到了他迫切需要的东西:短暂的愉快和对中国痛苦现实的逃避。对许多现代中国人来说,国学成为一个诱人的领域是有多种原因的。基本原因是他们本身就对其感兴趣。而且,对现代中国进行学术研究的贫乏困顿和大量荒谬的政治性读物,使研究现代的学术沦为被嘲笑的地步。相反,文言文的高雅精美,国学所引起的神秘敬畏感,连同中国人对过去和过去时代的记录有种根深蒂固的崇敬态度,都使研究遥远的过去极其诱人。

但还不只此。对一个中国知识分子来说,最痛苦的经历之一就是使自己与自己祖国的现代史认同。费正清是这样谈这个问题的:

在西方国家……强烈的民族主义……对历史著作及我们对发生的事件的理解都有影响。日本的历史学家则以一种对日本成就当然的自豪感对明治时代作了详尽的记

录。而中国的同一阶段,旧秩序的坍塌所留下的只是一些诚实的记录者,而他们所记录的只能是一个长久的悲剧。<sup>①</sup>

问题的确使人发怵。一个现代中国人怎样才能面对现代史而感到欣慰呢?费正清对中国现代的学术研究不发达的上述解释并不充分。究竟有多少受屈辱的人写下了他们自己的当代史呢?在此,问题超越了一种民族的自尊而有更深的心理根源。一个现代中国人常常感到世界超出了他的理解,他已失去了对自己命运的把握。正如苏珊·朗格(Susanne Langer)写道:“人们能自我调整适应任何他的想像力所能应付的东西;但他不能处理混乱。因为他独特的功能和最高的财富是他的概念,他最大的害怕就是遇到他所不能解释的——‘古里古怪’,如通常所说。”<sup>②</sup>要避免中国现代史就要尽力缓解那种无能感,而使自己沉浸在对久远的学术之中,就是寻求某种不变的、永恒的东西的努力。

国学还有种使人难以割舍的功能。作为一个研究对象,它是遥远而使人愉快的;它尽管深奥却不难把握分析,易于理解。它同时还能提供极大的娱悦和某种有用的手段,一个中国人可因此构造自己的内在世界。这样,国学就有种“心理封闭”的效果。莱顿解释道:“这种否定性的心理自卫,漠然的行为状况和心理封闭是……对压倒性威胁刺激特有的反应模式。”它“表达了一个三重程序:行动的麻痹,机体的象征性封闭和内在世界与

---

① John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, and Albert M. Craig, *East Asia: Tradition and Transformation* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1973), p. 558.

② Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1957), p. 287.

外在世界联系的突然断裂”<sup>①</sup>。

对国学的这种特殊功能,胡适早就清楚明白。1914年12月,他就曾写道:

德国文豪歌德自言,“每遇政界有大事震动心目,则勉强致力于一种绝不关系此事之学问以收吾心”。故当拿破仑战氛最恶之时,歌德日从事于研究中国文物……

此意大可玩味,怡荪尝致书,谓“以鞠躬尽瘁之诸葛武侯乃独能于汉末大乱之时高卧南阳者,诚如爱莫能助,不如存养待时而动也”。亦即此意。<sup>②</sup>

在韦莲司要去前线当护士的申请被红十字否定之后感到十分沮丧时,胡适给她写信,以歌德作为自我克制的典型。但无疑,胡适也在谈他自己的思想。1915年3月,他写歌德这段话的三个月之后,日本的“二十一条”要求危机加深之时,胡适力劝其他留学生不要激动。“吾辈远去祖国,爱莫能助,纷扰无益于实际,徒乱求学之心。电函交驰,何裨国难?”相反,面对像“二十一条”要求这样的灾难,应该“以镇静处之”。<sup>③</sup>

许多留学生不同意他的观点并没有改变他的决定。当袁世凯的帝制运动开始之时,他的决心更加坚定,并未受影响。在1916年1月25日写给许怡荪的信中,他论争说无论是复辟帝制运动还是外国蚕食,乃至“亡国”都不值得“顾虑”。他有种无法战胜的逻辑:如果中国有免于消亡的资质,它就不会消亡;如果中国没有这种资质,那我们的吵闹也不能阻止它的消亡。胡适说,最好是“不如打定主义,从根本下手,为祖国造不能亡之因,

<sup>①</sup> Robert Jay Lifton, *History and Human Survival*, pp. 153, 163.

<sup>②</sup> 《胡适作品集》第35册,484页。

<sup>③</sup> 《胡适作品集》第36册,第10页。

庶几犹有虽亡而终存之一日耳”<sup>①</sup>。胡适提到的“不能亡之因”，即认为是中国应该具有的一种转换素质。但他被迫采取“从根本下手”这种唯一的精神方法。这种精神方法表面有种对不论多么深巨的所有危机都保持沉着冷静的素质。但在表面之后，则完全不是这回事。胡适要研究遥远的过去哲学、语言学和文学，其目的是要拯救他敬爱的祖国，但也同样是为了拯救他自己的神智。

由于提出了这种观点，胡适在他后来一生的大部分时间都坚守这种观点。他从未认真考虑过要成为隐居的诸葛亮。1925年，他再次提起歌德作为在剧烈动乱中自我克制、保持内心平和的楷模。<sup>②</sup> 1932年6月，当中国正在缓慢转向与日本全面开仗，全国情绪更加低落的时候，胡适对大学毕业生提出了自我保护的“防身的药方”。他劝学生，在这种环境中所能做的最好的办法就是培养一些业余爱好：

有了这种心爱的玩艺儿，你就做六个钟头的抹桌子工夫也不会感觉烦闷了，因为你知道，抹了六点钟的桌子之后，你可以回家去做你的化学研究，或画完你的大幅山水，或写你的小说戏曲，或继续你的历史考据，或做你的社会改革事业。<sup>③</sup>

虽然他也提到“社会改革事业”，但在他的心目中并不是参与。但是这种潜在的实践要求仍是有意义的。他强调，最终这些都不是白费，任何精神活动都是正当的，包括与现实似无联系的遥远的国学。他自己的选择便是研究最晦涩的文献。

① 《胡适作品集》第36册，第240页。

② 《爱国运动与求学》。

③ 《赠与今年的大学毕业生》。

胡适鼓励大学毕业生在极端的逆境中也不要失去勇气。但后来证明,要保持他自己精神振奋就是桩艰巨的任务。他从北京大学给在加州伯克利大学的赵元任去信说:

我至今还盼望元任能到北大教书。(我还在玩我的《水经注》,有时候一天做七八个钟头的自己工作!)<sup>①</sup>

胡适于1949年8月抵达美国后再次给赵元任写信:

我想回去做点我能做的事。第一,决不做官。第二,也不弄考据了。(你可能注意到这两句话开头的不同了!)<sup>②</sup>

胡适毕竟十分清楚自己正在做什么。“玩”《水经注》及其他文献与他所认为的国事几乎没有任何联系。而这种负疚感也是引人瞩目的。

在美国,胡适作为一个流亡者的生活也绝不是愉快的;他对自己的命运与未来计划产生怀疑,一度无工作而处境尴尬,并对自己的异邦身份而担忧。经过朋友的极大努力,他于1950年5月被任命为普林斯顿大学葛斯德(Gest)东方图书馆馆长。这是一荣誉性的职务,但有两年的薪水。在这痛苦的时候,胡适使自己沉浸在珍本书和遥远的国学之中。他自嘲地说:“Princeton的Gest Library是一个‘古董书库’,于我应该有用。”<sup>③</sup>在普林斯顿图书馆任职之后他移居纽约,更专注于《水经注》,他喜欢略带自嘲地对朋友和访问者说,这便是他的“象牙之塔”<sup>④</sup>。

① 《胡适给赵元任的信》,《近代学人手迹》台湾版第3集。

② 《胡适给赵元任的信》,第18页。

③ 《胡适给赵元任的信》,第41页。

④ 刘锴:《备受美国朝野敬爱的外交家》,《传记文学》台湾第28卷第5期。



但此时创造的这种内在世界的象牙塔却被时时曝光。这种象牙塔所提供的只是短暂的平和；而这种短暂休息的代价是沉重的，我们现在将从更广的视角来看待与迷恋于遥远的国学有关的问题。

白先勇，这位现代中国困境的最敏锐的观察者给我们用小说描述了一位尽力创造远离时代的自己世界的人。加利福尼亚大学的中国史教授吴柱国回到台湾访问早年在北京大学时的朋友、时在台湾大学任英美文学教授的余崑磊。他们的相聚变成一次痛苦忏悔悲伤的会面：

吴柱国……歪过身去对余教授说道：“你知道，崑磊，我在国外大学开课，大多止于唐宋，民国史我是从来不开的。上学期，我在加州大学开了一门《唐代政治制度》。这阵子，美国大学的学潮闹得厉害。加大的学生更不得了……他们坐在教室里，眼睛都瞅着窗外。我便放下了书，对他们说道：‘你们这样就算闹学潮了吗？四十多年前，中国学生在北京闹学潮，比你们还要凶百十倍呢！’……”

……我看见他们听得全神贯注了，我才慢慢说道：“下狱那群学生当中领头打驻日公使的，便是我。”他们哄堂大笑起来，顿足的顿足，拍手的拍手……他们都抢着问，我们当时怎么打赵家楼的，我跟他们说：“我们是叠罗汉爬进曹汝霖家里去的，第一个爬进去的那个学生，把鞋子挤掉了，打着一双赤足，满院子乱跑，一边放火。‘那个学生现在在哪里？’他们齐声问道。我说：‘他在台湾一间大学教书，教拜伦。’那些美国学生一个个都笑得乐不可支起来——”

余教授那张皱纹满布的脸上，突然一红，绽开了一个近乎童稚的笑容来……

“上年东方历史学会在旧金山开会，我参加的那一组，

有一个哈佛大学刚毕业的美国学生，宣读他的一篇文章，题目是：《五四运动的重新估价》。那个小伙子一上来便把‘五四’批评得体无完肤，然后振振有词地结论道：这批狂热的中国知识青年，在一阵反传统、打倒偶像的运动中，将在中国实行了二千多年的孔制彻底推翻。这些青年，昧于中国国情，盲目崇拜西方文化，迷信西方民主科学，造成了中国思想界空前的大混乱。但是这批在父权中心社会成长的青年，既没有独立的思想体系，又没有坚定的意志力，当孔制传统一旦崩溃，他们顿时便失去了精神的依赖，于是彷徨，迷失，如同一群弑父的逆子——他们打倒了他们的精神之父，孔子——背负着重大的罪孽，开始了他们精神上的自我放逐……有些中国学者把‘五四’比作中国的‘文艺复兴’，我认为，这只能算是一个流产的‘文艺复兴’。他一念完，大家都很激动，尤其是几个中国教授和学生，目光一齐投向我，以为我一定会起来发言。可是我一句话也没有说，默默的离开了会场——”

“噢，柱国——”

“那个小伙子有些立论是不难辩倒的，可是，嵒磊——”吴柱国的声音都有些哽住了，他干笑了一声，“你想想看，我在外国做了几十年的逃兵，在那种场合，还有什么脸面挺身而出，为‘五四’讲话呢？所以这些年在外国，我总不愿意讲民国史，那次在加大提到‘五四’，还是看见他们学生学潮闹得热闹，引起我的话题来——也不过是逗着他们玩玩，当笑话讲罢了。我们过去的光荣，到底容易讲些，我可以毫不汗颜地对我的外国学生说：‘李唐王朝，造就了当时世界上最强盛、文化最灿烂的大帝国。’——就是这样，我在外国喊了几十年，有时也不禁好笑，觉得自己真是像唐玄宗的白发宫女，拼命在向外国人吹嘘天宝遗事了——”

窗外的雨声飒飒娑娑,愈来愈大了,寒气不住地从门隙窗缝里钻了进来,一阵大门开关的声音,一个青年男人从玄关走了上来……

“俊彦,你来见见吴伯伯。”余教授叫住那个青年。吴柱国朝那个眉目异常英爽的青年打量了一下……

“吴伯伯在加大教书,你不是想到加大去念书吗?可以向吴伯伯请教请教。”余教授对他儿子说道。

“吴伯伯,加大物理系容易申请奖学金吗?”俊彦很感兴趣地问道。<sup>①</sup>

白先勇本人就是一个移居国外者,当然有他自己的动机,但我们仍能从他的小说中抽出一些一般评价。我们发现吴柱国与胡适之间有令人感兴趣的类似之处。吴柱国教中国古代史,胡适教中国古代哲学。吴柱国从研究唐宋的光辉成就中感到一种愉快,而胡适从对古老的文献研究中得到乐趣。吴柱国是五四时期的热血青年,而胡适则是中国事业的真诚代言人。他们二者都要承荷自己的重负。胡适是以不安的心情来为中国辩护的。认为自己是一个“逃兵”,吴柱国甚至没有“脸面”来为自己的观点或祖国的历史辩护。胡适以猛烈的攻击和痛苦的嘲讽来论说当代中国,而吴柱国则不想做一个当代人,生活在一个带着深深悲伤的怀旧世界中。而当他极其偶然地评论当代问题时,也带有一种含糊自责的基调。而提及五四运动时也并没有讨论或争辩。提到它也只是“当笑话讲罢了”。

胡适和吴柱国在为中国的利益辩护和研究过去的光荣时,可能会得到一种列文森所说的心理满足。可能如此,但不应过分强调这一方面。当然,他们在所处的环境中感到孤立无援,有种不安全感时,对中国过去的强调能为他们提供某种补偿。作

<sup>①</sup> 白先勇:《冬夜》,《台北人》,台湾1971年版。

为个人,他们是自负、高度敏感和自我意识极强的。吴柱国一直十分清楚“我在国外大学开课,大多止于唐宋”,“有时也不禁好笑,觉得自己真是像唐玄宗的白发宫女,拼命在向外国人吹嘘天宝遗事了——”而胡适对自己为中国辩护和“私愿”也有明确的意思。他们所研究的唐宋荣光及他们所进行的那些辩护,既是得到一种心理补偿的情感需要,也是一种能沉溺片刻的有意识的自我欺骗。

吴柱国和胡适是十分幸运的,在他们生命旅程中的某一点上能够出国。前者的才华足以在伯克利大学执教,后者比他的绝大多数同胞都有更多的自由。如果一个人不走运,或未选择出国这条道路,将会怎样呢?像余霁磊那样讲授拜伦,仍使自己与现实保持一定距离。但余教授却像他的英雄拜伦那样,仍受关节炎的影响而半跛。

但所有这些自卫——使自己沉浸在与现实无关的文献研究中,讲授久远的历史及研究一些与中国毫无关系的课题——都不是可行的解决办法。虽然这些人以对某些遥远而毫无关联的事物进行研究解释而得到一种驾驭和控制感,但实则更尖锐地增大了这些人的无能感。这是一个他们根本无法解决的问题。他们被剥夺了改革最基本、最不可少的先决条件,政治权力和稳定,而被迫仅用精神的方法。他们不是被压塑成一个衰竭的抗议者就是一个自我谴责的抱怨者。一种根深蒂固的激愤之情和异化感是他们的特点。而他们中的一些人常常泛起抛弃一切努力的念头,就不是偶然的了。胡适在1928年就向中国青年传递了这种可怕的想法:

我们要希望一班有志做学问的青年人及早回头想想……现在一班少年人跟着我们向故纸堆去乱钻,这是最可悲叹的现状。我们希望他们及早回头,多学一点自然科

学的知识与技术,那条路是活路,这条故纸的路是死路。<sup>①</sup>

同一年,中央研究院历史语言研究所所长傅斯年在就职的第一次演讲中就说:

历史学和语言学之发达,自然于教育上也有相当的关系,但这都不见得即是什么经国之大业不朽之盛事,只要有十几个书院的学究肯把他们的一生消耗到这些不生利的事物上,也就足以点缀国家之崇尚学术了——这一行的学术。这个反正没有一般的用处,自然用不着去引诱别人也好这个。<sup>②</sup>

而著名作家丁玲在 1930 年春自我评价说:

对于文学的写作,我有时觉得便是完全放弃了也在所不惜。我们写,有一些人看,时间是过去了,一点影响也没有。那我们除了换得一笔稿费外,还找得到什么意义吗?……我现在是明白了,我们只做了一桩害人的事,我们将这些青年拖到我们的旧路上来了。一些感伤主义,个人主义,没有出路的牢骚和悲哀!……他们的出路在哪里,只能一天一天更深地掉在自己的愤懑里,认不清社会与各种苦痛的关系,他们纵也能将文字训练好起来,写一点文章和诗词,得几句老作家的赞颂,你说,这于他们有什么益?这于社会有什么益?所以我现在对于文章这东西,我个人是愿意放弃了……<sup>③</sup>

① 《治学的方法与材料》。

② 《历史语言研究所工作之旨趣》,《傅孟真先生集》第 4 集,第 179 页。

③ 丁玲:《一九三〇年春上海》,见《丁玲短篇小说选集》,北京:人民文学出版社 1955 年版,第 154 页。

这些都是惊人的自白,现代中国第一流的头脑公开谴责自己的职业选择,认为他们的努力毫无价值,谈到这一领域的他人是被“引诱”的。历史、富有创造性的文艺及哲学等,胡适认为是死路一条,傅斯年认为是一种装饰,而在丁玲的眼中则是有害的,无意义的。他们真的对自己的终生奉献就如此悲观吗?如果我们仅从字面上理解并认为这是他们真正的自我批评,那就错了。

胡适、傅斯年和丁玲对自己所作的评说都各有理由。而丁玲的告别词表明“一种从消极的伤感向革命的亢奋的转变”<sup>①</sup>。胡适和傅斯年主要是强调作为一门学科的科学的重要性。但这些都根本不是解释。可以肯定,那种伤感小说在革命者丁玲眼中并无意义。但为什么丁玲不写一些没有她提到的那些问题的文学呢?文学不是为“人民”服务的重要工具吗?为什么胡适和傅斯年如此不厌其烦地宣扬科学在20世纪中国的重要性呢?请看胡适在此五年之前写的一段话。

这三十年来,有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位;无论懂与不懂的人,无论守旧和维新的人,都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是“科学”。这样几乎全国一致的崇信,究竟有无价值,那是另一问题。我们至少可以说,自从中国讲变法维新以来,没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤“科学”的……<sup>②</sup>

难道丁玲、胡适和傅斯年真的要放弃自己的终生事业从“死路”折回吗?远非如此。他们继续进行文学创作、写先秦史、古代哲学、佛教史和历史传记。事实上,他们在对自己的职业写下

① Hsia Tsi-an, *The Gate of Darkness: Studies on the Leftist Movement in China* (Seattle: University of Washington Press, 1968), p. 187.

② 《科学与人生观·序》。

这激愤之语的同时,又感叹没有足够的人对这些学问进行认真的研究。胡适 1919 年劝当时北京大学学生毛子水说:

我以为我们做学问不当先有这个狭义的功利观念。做学问的人当看自己性之所近,拣选所要做的学问,拣定之后,当存一个“为真理而求真理”的态度……学问是平等的。发明一个字的古义,与发现一颗恒星,都是一大功绩。<sup>①</sup>

胡适在 1921 年再次感叹道,有能力的人都不愿意加入到国学研究的队伍中来:

研究国故,在现时确有这种需要。但是一般青年,对于中国本来的文化和学术,都缺乏研究的兴趣。讲到研究国故的人,真是很少……<sup>②</sup>

两年后,他又为清华大学的出国留学生编了“最低限度”的国学书目。用今天的标准来看,这个书目很不简单。它的目的是使他们得到中国文化的有用基础。<sup>③</sup>

很明显,丁玲、胡适和傅斯年告诉我们的是别有深意的。在他们这种态度中表现出的是一种最痛苦、最难言的愿望。在像中国这样的国度中当一个作家、历史学家或哲学家,不过是一个前途暗淡的替罪羊。为躲避这一陷阱,丁玲选择成为革命家,以为能更好地掌握自己的生活。而胡适就其个性与信仰而言,绝无成为革命家的希望。但他十分盼望成为科学家,因而不感到自己无能,无援,不再缠结在使人沮丧窒息的社会政治之网

① 《论国故学》,《胡适文存》第 1 集第 2 卷。

② 《研究国故的方法》,《东方杂志》第 18 卷 10 号。

③ 《一个最低限度的国学书目》,《胡适文存》第 2 集第 1 卷。

中。在一个像中国这样充满动乱、贫穷和被一个又一个军阀专制统治的国家中,除了科学家,还有谁能置身局外而作出重大贡献呢?科学家研究的是超越社会和政治境界的普遍价值;他可以无视政治和社会条件仍成为一个承担义务的人。一个历史学家、创造性的文学家和哲学家则是走在“死路上”,并犯有严重的恶行,引诱单纯和有抱负的年轻人在故纸堆中做有害之事,而一个科学家则是普遍受到尊重的有用的人,在中国更是这样。我们在此难道不是找到了科学家在现代中国被推崇到如此程度的深刻原因之一吗?这难道不是为什么非科学对象受到如此粗暴侮辱的深刻原因之一吗?

对丁玲、傅斯年和胡适来说,改变专业为时已晚,但他们还来得及发泄自己的愤怒和失意。丁玲是以拥抱一个更宏大的事业和对过去的反悔来这样做的。傅斯年是以在官方就职仪式上贬低自己的职业来这样做的。而胡适则是以告诫中国未来的主人勿蹈他的覆辙这样做的。

当然,丁玲、傅斯年和胡适都是全国性人物,而凡俗大众必然有对待这一问题的不同方式。半跛的余<sup>崑</sup>磊教授则讲授像拜伦这样不急之务的课题,把自己唯一的希望寄托在儿子俊彦身上。而俊彦也准备到伯克利读物理学研究生,这是最抽象因而最少社会和政治倾向的科学。

当然,如果说丁玲、傅斯年和胡适的动机完全是出于个人感情,这是极不公正的。无疑,丁玲的决定在很大程度上是由于一种正义感,而胡适和傅斯年则明显是由于他们的信仰。但是,丁玲的观点、胡适和傅斯年的这些文字都不能完全由政治承诺和信仰来解释。这样,他们那种无能为力的感觉,在决定他们的立场时肯定是一个重要因素。准确地说,由于部分地是由强烈的个人感情决定的,所以他们对各自领域绝不可能完全割断联系,因而他们的态度是十分矛盾的。尽管他们不断抱



怨,却仍迷恋于自己的创作和研究。虽然胡适极力挣扎力图远离,但却并无效果,他也需要一种归属感。而比现代史更中立更少介入的国学,其潜在意义也足够广大,便是有助于他保持一种适当的距离却又能给他提供一种既疏远又亲切的“中国”感的少数东西之一。

第五篇

结  
语

## 第十一章 五四一代的历史透视

在美国度过了九年流亡生活之后,胡适于1958年4月返回台湾,就任“中央研究院”院长一职。此时他已是位健康衰退的老人。不到四年,便于1962年2月24日因心脏病发作而去世。“一个开始于七十年前的生命就这样结束了。那个时代在观念和习俗上是如此遥远,所以,胡适生命历程的阶段不能用年代,而必须用世纪来衡量。”<sup>①</sup>的确,胡适的生命旅程在空间上涵括了极广的范围,在时间上延伸至深远的未来。但是,用年代而不是用世纪来衡量他的历程更有意义。确实,把胡适这一代和1898年的一代作一比较,便能显示出二者在世界观、情感及精神和个人承诺方式这两者之间的微妙但却有意义的不同。

可以肯定,胡适赞同的许多观念早被维新的一代提出过。正如本杰明·许华茨所概括:

在许多方面,康有为、严复、梁启超、谭嗣同、章炳麟、王国维及其他一些人的这一代实际上是决裂的一代;他们是价值观念变化的促发人,是西方新观念的传输者。民族主义(甚至包括那种强调帝国主义对中国痼疾负责的变异的

---

<sup>①</sup> Grieder, *Hu shih*, p. 313.

民族主义)、进步观念、自由主义、社会达尔文主义及整个现代西方文化中的浮士德—普罗米修斯冲击都在这非同一般的群体中找到了自己的代言人。

这一论述完全正确。但许华茨进一步评说道：“无论严复和梁启超这一代在思想的层次遇到新观念时多么大胆开放，而就其个人文化而言，都是颇为惬意地深居于传统文化之中。”<sup>①</sup>只有我们把五四人物思想观点和个人经历一起考虑时，才可看到一种代移。

当康有为、严复和梁启超年轻的时候，研习各种现代科目并不是他们经历中的一部分。当然，他们都宣扬新学，一些人甚至作过某些研究。但他们这样做部分是作为一种成熟的精神的重新定位。但胡适的时代，现代教育越来越普遍，而由来已久的传统都迅速丧失其控制。更进一步说，维新的一代极少有出国学习的念头，而这样做者也往往是作为一种最后的选择。严复学习现代科目和后来 1877 年到英国留学完全出于偶然，而不是有意的追求。他父亲 1866 年的去世突然中断了他走传统的读书做官之途。“只是在 19 世纪的后半段对那些仕途突然中断的人来说，寻求‘西学’才成为那仕途中断的人的一种黯然选择。”<sup>②</sup>严复正是在这种情绪中出国的。而胡适则站在另一方，甚至在科举制度 1905 年废除之前就拒绝了科举考试。从中国社会中，他几乎未得到一种满足感和方向感。而出国留学不再是不可思议的，且为越来越多有抱负的青年所接受。虽然不是没有沮丧与慌乱，但他还是十分激动地迎接了到美国学习的机会。

可以理解，美国对胡适的个性和思想上的影响都是巨大的。他可以不再受到中国作风和价值观念的限制，而他对美国及其

---

① Benjamin I. Schwartz, *Reflections on the May Fourth Movement*, pp. 2—3

② Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, p. 25.

文化的依恋则是持久的。美国退还庚款政策的制定者很清楚地看到了中国学生不可避免的文化移入。1904年至1920年伊利诺伊大学校长亚当姆·J. 詹姆斯(Edmund J. James)为设想对中国青年进行大规模的美国教育将在中国“取得‘从思想和精神上主导其领导人’的成就”。另一个美国人则预言中国学生：

将学习美国制度,和美国人交朋友,回国后在中国对外关系中倾向美国。谈到与中国结盟!把赔款退还给中国是山姆大叔做的最有益处的工作……他们将形成一种倾向于我们的力量,这种力量如此强大,没有其他欧洲政府或贸易因素能与之竞争。<sup>①</sup>

胡适是在风光优雅的康奈尔大学领略美国的富强的。有许多值得纪念的时刻和难忘的人物:学业上的成就与荣誉,经常的辩论,到芬格湖地区无与伦比的郊游,在他生命中占据特殊位置的韦莲司,一直对胡适都十分推崇的艾默尔·尤根·巴克,在胡适初入康奈尔校园时曾给胡以巨大的影响的朋友和崇拜者威廉·威斯特·康姆福特和在胡适经济拮据时慷慨解囊的弗瑞德·罗宾逊。所有这些前面都已详述,还有像父母般照顾他的帕特森夫妇(L. E. Pattersons),以致胡适的母亲曾请他们插手胡适与韦莲司女士的爱情。<sup>②</sup>

由于这些温暖如春的关系和五年的珍贵旅居生活,胡适对绮色佳充满怀恋之情。1915年9月21日,在去哥伦比亚大学的途中,他以一种深深的感伤之情回顾了康奈尔的日子:

① Hunt, Michael H. "The American Remission of the Boxer Indemnity: A Reappraisal." *Journal of Asian Studies* 31, 3 (May, 1972): 539-559.

② 章元羲:《我所记得的胡适先生几件事》,《传记文学》第32卷第6期。

9月20日,遂去绮色佳。吾尝谓绮色佳为“第二故乡”,今当别离,乃知绮之于我,虽第一故乡又何以过之?吾去家十一年余,今心中之故乡,但有模糊之溪山,依稀之人面而已。老母,诸姊,一师,一友,此外别无所恋……而绮之溪壑师友,历历在心目中。此五年之岁月,在吾生为最有关系之时代。其间所交朋友,所受待遇,所结人士,所得感遇,所得阅历,所求学问,皆吾所自为,与自外来之梓桑观念不可同日而语。其影响于将来之行事,亦当较儿时阅历更大。其尤可念者,则绮之人士初不以外人待余。余之于绮,虽无市民之关系,而得与闻其政事、俗尚、宗教、教育之得失,故余自视几如绮之一分子矣。今当去时,能无恋恋?①

他十分珍惜到国外学习的机会,同时也完全意识到一个国家如无自己高水平教育体系的可怕后果。1915年初,他就提出在中国建立一系列一流大学的计划。1915年2月20日,与他在康奈尔的英语教授约翰·Q. 亚当(John Quincy Adams)的谈话,清楚地说明了胡适的考虑。

先生问:“中国有大学乎?”余无以对也……先生曰:“如中国欲保全固有之文明而创造新文明,非有国家的大学不可……国之先务,莫大于是……”余告以近来所主张国立大学之方针……先生亟许之……先生又言,如中国真能有一完美之大学,则彼将所藏英国古今剧本数千册相赠。先生以十五年之力收藏此集……每年所费不下五百金。余许以尽力提倡,并预为吾梦想中之大学谢其高谊……

吾他日能生见中国有一国家的大学可比此邦之哈佛,英国之康桥、牛津,德之柏林,法之巴黎,吾死瞑目矣。嗟

① 《胡适作品集》第36册,第200页。

夫！世安可容无大学之四百万方里四万万人口之大国乎！  
世安可容无大学之国乎！<sup>①</sup>

而他得知哥伦比亚大学 1915—1916 年度的学年财政预算是 389.735 万美元时，感到非常沮丧，“超出晋陕甘豫新湘皖赣浙闽桂贵诸省之上”<sup>②</sup>。

胡适绝未放弃争取中国教育独立的观念。1948 年，他再次提出要建立国家水平的大学。他认为没有实现这一目标是毫无道理的。他指出，芝加哥大学是 1891 年由洛克菲勒基金会捐赠两千万成立的；而霍普金斯大学在校长丹尼尔·C. 吉尔门 (Daniel Coit Gilman) 的领导下成为在培养研究生方面居领先地位的学校。他强调“一个私人能倡导的风气，一个堂堂的国家当然更容易做得到”<sup>③</sup>。这似乎是很简单的目的，但却是他终生未竟的愿望。

但有关中国高等教育的问题远比胡适想像的要复杂得多，中国人的缺乏自信和没有一种本土信仰体系，对中国教育未能取得独立起了不小的作用。任何与外国有联系的东西理所当然地被认为是优越的。丁文江 1912 年 5 月给袁世凯的顾问莫理循 (George Ernest Morrison) 的信中提到辛亥革命时的一桩小事：

甫抵家中，我就发现这里的人也陷入极度惊恐之中，因为这个县城在苏州失守后已宣布支持革命党方面，不法之徒乘机大肆活动。士绅们要求我组织一支地方保安队，他们认为既然我曾到过外国，我就有能力做世界上所有的一

① 《胡适作品集》第 36 册，第 4—5 页。

② 《胡适作品集》第 36 册，第 18 页。

③ 《争取学术独立的十年计划》，《观察》第 3 卷第 7 期。

切事情……使我非常惊异的是,有了这样一支保安队可以不费力地维持秩序。尽管去年的谷物收成特别不好,城镇周围人失业的人很多,我们在一个多月的时间里用的只不过是生了锈的旧式刀剑,却维持了良好的秩序。<sup>①</sup>

这种国人认为受过外国教育的人应无所不能的感觉,部分地正是由这些受过外国教育的精英自己造成的。在他们的可塑之年中,有些年代是在外国度过的,必然对他们的心理和世界观留下不可磨灭的影响。这种影响是深远的,因为中国人,作为一个受压制国家的许多个人,正在为国家的平等而启蒙。他们许多人在少年时代就去了西方,其中许多人正是在西方环境中度过了从少年到成年的过渡期的,是在西方的大学中取得了专业成就和精神成熟。他们许多人认为自己是西方经验的成熟产物。自然,许多受外国教育的中国人与他们的东道国形成了不可割裂的联系,提高他们的东道国的地位,在许多方面也就是提高他们自己的价值。

在五四一代人中,提及杜威、罗素、拜伦、华兹华斯、科学、民主等一大堆其他流行语汇是种时髦。不少中国人公开炫耀自己的外国学位和自吹与外国的联系。徐志摩 1922 年从英国回国后,在清华大学作了第一次讲话,“不幸的是,演讲中的‘艺术与生活’这一重要信息未引起青年听众的注意,因为他为了炫耀自己学到的英国风度而以牛津讲师的卖弄风度用英语来读讲稿”<sup>②</sup>。胡适也染有这种心理。他对康奈尔的感情是很自然的,而对哥伦比亚的依附则有几分做作。许多年来,他一直使他的同胞误信他 1917 年在哥伦比亚大学获得了哲学博士学位,其实

① 《丁文江来函》,《清末民初政情内幕》,上海:知识出版社 1986 年版,第 939 页。

② Leo Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, p. 156.



他至多是 1927 年获得博士学位,抑或根本未得。霍华德·P. 林顿(Howard P. Linton)作为哥伦比亚大学建校二百周年纪念一部分而编的《哥伦比亚大学 1875—1956 年有关亚洲硕士博士论文》时,惊讶地发现,他根本找不到有关胡适的记录。一些年以后,袁同礼编《1905—1960 年中国留美学生博士论文指南》时,也对包括胡适在内的许多所谓中国人的博士论文找不到有案可查的证据而同样感到疑惑。但这时这一问题并不为公众所知,直到 70 年代末,唐德刚才披露了一些细节。

胡适在学位上的弄虚作假,唐德刚为之辩护认为无关紧要。但这一事实却有其可叹的深意。他炫耀的学位是美国学位,而将要接受这一假信息的恰恰是他的同胞。而徐志摩所炫耀的语言是英语,而他的演讲听众恰恰是他自己的学生。这的确是个巨大的历史讽刺,为有助于中国的独立而把学生送到外国去,却成为一柄双刃利剑。它一方面有助于民族的启蒙,而另一方面则产生了较深的文化心理束缚。留学生成为中国了解西方文化、社会和政治的第一批人,而他们对西方的依附又是难免的。

与西方的紧密接触和更多的了解也影响到胡适生活的其他方面。就基督教而言,他与自己的前辈有共同的基础。胡适与先前的维新者都受过它的影响,并都以道德影响来判断其价值。但共同点仅止于此。根据萧公权的研究,康有为是 1879 年在香港时接触到基督教的一些观念的,尽管对他有较大的影响,康有为的基督教知识是零星肤浅的。由于从俗世的观点来看基督教,他认为不仅低于儒学,而且低于佛教。更重要的是,“基督教和佛教使他增强了对儒学的信念,也使他要使儒学提高成一种宗教”<sup>①</sup>。而这种自信心分离这两代的鲜明对照之一。甚至王

<sup>①</sup> Hsiao Kung-chuan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858 - 1927* (Seattle, University of Washington Press, 1975), pp. 111-112, 113, 165-168.

韬这位中国最早与西方文化有密切接触,了解较多的人物之一,也未能免除这种感情。王韬在 1854 年受到洗礼并长期为外国人或与外国人一同工作:

在其生命的后几十年中,王韬大声批判传教运动和基督教,总是认为孔子是位对“道”的解释最接近完美的历史人物。<sup>①</sup>

两相对照,胡适便无此种信念。有理由相信,他初次遇到作为外国文化的基督教时,他的反应要比王韬强烈,而他的反叛却更具感情色彩。但胡适绝未试图乞求儒学的权威来批判基督教,他甚至未将二者直接比较过。尽管他对基督教和传教士活动的批评十分严厉,但他并不赞同与在华教会事业彻底决裂。而这种矛盾态度是 1898 年维新的一代多所未有的。

胡适的这种矛盾感情在其他方面也有表现,即他对自己祖国的态度,而这种矛盾是维新的一代所没有的,占据他们整个心灵的是民族国家。严复的全部注意力都集中于国家富强问题。正如许华茨所说,对严复而言,“价值、制度和观念——文化的整个内容——必须用一个标准来衡量:能保存国家并使国家强大吗?”<sup>②</sup>梁启超也像严复一样,“站在中国的民族主义主流之中”。他认为,“人类如果不忠于或超越于民族国家的聚焦点,只是种变夷的反映。这样,民族国家成为梁启超的‘终极共同体’”<sup>③</sup>。当然,维新的一代比上述所说要复杂得多。例如康有为就是个乌托邦论者,他对大同世界的想像是以超越国界和既得利益的价值观

① Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), pp. 20-21.

② Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, p. 50.

③ Chang Hao, *Liang Ch'ich'ao*, pp. 157, 167.

念为基础的。他的规划如此细致如此激烈,所以萧公权说他“完全可说是中国的第一个空想社会主义作者,而且他的概念非常大胆,完全可与其他国度的伟大的空想社会主义者为伍”<sup>①</sup>。

但康有为之所以能大胆、激进,是因为他的承诺是抽象的。尽管所有的空想社会主义者都是出于对现实的不满,都对他们的时代作了批判,但康有为的空想社会主义却不是对中国和外国不合理制度或横蛮的帝国主义的直接批判。他不是从时间上就是从空间上来谈论人类的罪恶、非正义和创伤,他想像的乌托邦是千年以后才能实现。萧公权指出,康有为的思想总是在两个平面上移动,在其中一个平面上,“他从对当前形势的关心中解脱出来,而演进为一种与现实没有什么直接联系的理论 and 幻想”<sup>②</sup>。换句话说,康有为的乌托邦思想并未把他引到把民族国家作为忠诚的最终焦点这一问题,它缺少一种个人的直接性和存在的经验性。

胡适及五四时期的其他一些人与康有为这一代人同样爱国,但是胡适的爱国主义的确是理智多于本能。就对国家态度而言,五四时期移向两个方向,一方面,民族主义感情达到新的高度,实实在在影响了能读会写的每一个人。这一现象非常明显,大多数历史学家对此都非常注重。而悄悄增长的世界主义情感却不太明显,虽然它仅限于受过良好教育的少数集团,但却非常明确,意义重大。我们已经注意到了胡适反对自己国家的叫喊和那种外国式的批评中国的严酷推理。高一涵也曾严肃地问道,一个人是否应该无条件地忠于自己的国家。他认为,国家只是一种实现个人潜力和世界文明的手段。<sup>③</sup> 陈独秀也回响着同样的情感,只是更强烈:“国家者,保障人民之权利,谋益人民

① Hsiao Kung-chuan, *A Modern China*, p. 437.

② Hsiao Kung-chuan, *A Modern China*, p. 409.

③ 高一涵:《国家非人生之归属论》,《新青年》第1卷3期。

之幸福者也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜。”分别在英国和日本统治下的印度人和朝鲜人，境况不比中国人强吗？而没有自己国家的犹太人以善于理财和追求个人幸福闻名于世。另一方面，“且观域内，以吾土地之广，唯租界居民得以安宁自由”。尽管并没有拒绝爱国主义，但他非常强调指出，应该是一种理智地理解国家是什么及为什么的爱国主义。<sup>①</sup>

许多五四精英都热切盼望一个更加容忍、更易理解的世界，在宣扬他们的事业的时候，他们显示出不但能够理解自己国家的困境，也能理解其他被压迫国家和人民的困境。同时，他们对自己国家的态度就是有条件的了，他们再也不毫无保留地为之辩护，并常常严厉地批评它。他们认为民族国家的基本目的不是使国家荣耀，而是献给人民尊严与和平。这样，世界主义便与康有为的乌托邦不一样，与五四精英的存在经验紧密相关，成为他们急切寻求意义的象征。

谈及存在的承诺，没有什么比婚姻能更明确地把五四精英与维新的一代区别开来了。尽管后者的观念是激进的，但个人生活则完全浸淫在传统文化之中，严复对中国家庭制度的许多方面，尤其是妇女地位的低下作了批判，但是：

在可称之为他的个人文化传统的烙印仍是不可磨灭的。无论他对传统文化这方面或那方面的意见如何，他都不是从外面来看的。在他个人的生活中，无论他的一般政治和社会观念走多远，他实际上仍是一个传统的士绅。

在他身上，“就感情生活方面而言，没有任何反对传统方式的证据”，而且，“性自由或浪漫的爱情”与他宣扬的价值转换毫无关系。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 陈独秀：《爱国心与自觉心》，《甲寅》第1卷第4号。

<sup>②</sup> Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, p. 25.

康有为是维新一代中最激进的一个,他对婚姻和妇女的观点可能仍使今日许多自由的人们感到不安。他提出,男女的结合不应持久,而应限于短期。“凡人之情,见异思迁,历久生厌,唯新是图,唯美是好。”<sup>①</sup>他还指责男人把妇女当作玩具和奴仆,她们浓施脂粉,紧束腰胸,并且缠足以娱悦男人,没有人类的尊严,几无婚姻自由和参政的权利。他要求妇女完全自由,包括教育、择偶、做官和婚后仍保持本姓的自由。应该废除缠足及其他奴役妇女的习俗,但是,康有为在此再次将这些作为一种遥远未来的可能性来谈这些观念,而没有一种个人的承诺:

从上所论,专为将来进化计。若今女学未成,人格未具,而妄引妇女独立之例,以纵其背夫淫欲之情,是大乱之道也。夏葛冬裘,各有时宜;未至其时,不得谬援比例。作者不愿败乱风俗,不欲自任其咎也。<sup>②</sup>

康有为的个人行为也说明了他的意谓。1897年他四十岁时仍未得儿子便纳一妾。而1907年,即他完成了大谈两性平等、妇女权利的《大同书》的最后一章的五年之后,又纳一妾。

萧公权认为,康有为对婚姻和妇女的观点比五四一代更激进,更反常规,而五四一代只是响应了康有为的一些思虑。但萧公权忽视了一点,即康有为之所以能如此激烈地反常规,是因为这些事情似乎十分遥远而与他个人毫无关系。对胡适及同代的其他一些人来说,婚姻自由和妇女解放不再仅是一种精神幻想问题。家庭制度变得绝对令人难以容忍,而他们以非同寻常的急迫性对自己的婚姻和妇女的悲惨地位作出反应。胡适认为他的包办婚姻是对自己自由的粗暴冒犯。略看一下胡适、梁启超

<sup>①</sup> 康有为:《大同书》,中华书局1935年版,第249页。

<sup>②</sup> 《大同书》,第253页。

及梁启超所喜爱的门徒徐志摩对婚姻、离婚和自由恋爱的态度，便可看出五四一代在偏离传统的路上走了多远了。

徐志摩 1915 年与张嘉璈和张君勱的妹妹张幼仪结婚。不出几年，他又爱上了林长民的女儿林徽因。林长民此时正是梁启超的一个密切的助手，并与梁启超一起于 1917 年曾短期在军阀段祺瑞内阁任职。1921 年，尽管与妻子同住在莎士顿(Sawston)，进入剑桥大学，徐志摩几乎天天和此时与她的父亲在伦敦居住的林徽因通信。为小心起见，徐志摩用一个小杂店作为他的通讯地址。1922 年 3 月，徐志摩不顾父母的反对和第二个儿子的刚刚满月，便与张幼仪离婚了。通情达理的张幼仪早在 1921 年秋就离开剑桥，经巴黎到柏林，生下了孩子。1922 年 10 月 15 日，徐志摩返回中国，希望与林徽因结婚并将其带回剑桥。但此时，林长民已同意将女儿嫁给梁启超的长子梁思成。当然，这一婚配是两个家庭非正式的安排。当徐志摩一直追求林徽因时，梁启超开始关心此事，并在 1923 年 1 月 2 日给他喜爱的门徒写了封长信，名义上是责备他的离婚，实际上显然是对一种与己有切身关系的警告。他开始名义上希望徐志摩：

万不容以他人之苦痛，易自己之快乐。恋爱神圣为今之少年所乐道……吾于兹义固不反对，然吾以为天下神圣之事亦多矣……呜呼志摩！天下岂有圆满之宇宙？……当知吾侪以不求圆满为生活态度，斯可以领略生活之妙味矣……弟为富于情感之人……志摩，当知人生树立甚难，消磨甚易……若沉迷于不可必得之梦境，挫折数次，生意尽矣，郁邑佗傺以死，死为无名。死犹可也，最可畏者，不死不生而堕落至不复能自拔。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 转引自胡适《追悼志摩》，《徐志摩全集》，台湾版第 1 集，第 360—361 页。

虽然并未提到其他的事,但梁启超的真正关心是毫无疑问的。五天以后,他在给长女的信中表示希望梁思成与林徽因正式订婚。在发这封谴责信的同时,梁启超也确实劝阻志摩不要再追求他未来的儿媳了。

尽管他在政治上的改革立场和在介绍西方文化中的巨大贡献,梁启超的私人生活仍是完全传统学者类型的,他对他所熟悉的既成生活方式感到适意,他要从此中来规定自己儿女的未来幸福。这是一个极大的讽刺,这位政治改革者感到迫切需要为最流行的古老社会习俗、为包办婚姻的尊严辩护,特别是与自己家庭有关时。<sup>①</sup>

不久以后,徐志摩又卷入另一场恋爱之中,而这次的女主角是陆小曼,她的丈夫是受过普林斯顿和西点教育的王赓。在一番激烈的官司诉讼之后,徐志摩与陆小曼终于1926年10月3日在北京北海公园举行婚礼。而梁启超和胡适在此扮演的角色最能说明一种代移。梁启超认为陆小曼的离婚是可耻的,不道德,并不断责骂徐志摩的行为。胡适则对这一已经实现的罗曼史持支持态度。在胡适和张彭春的坚持劝说下,梁启超出席了他们的婚礼,并与胡适一同作为证婚人。在征得徐志摩的事先同意后,梁启超发表了即席演讲,谈到了他的弟子的道德欠缺。但胡适绝未作这类判断,反而对困难中的朋友处处帮忙。1926年12月,胡适写信给徐志摩在英国的朋友林纳德·K. 艾姆赫斯特(L. K. Elmhirst),建议艾姆赫斯特帮助徐志摩离开中国,在英国和欧洲大陆过两三年。而徐志摩在给艾姆赫斯特的信中则称胡适是同情他的“二三个朋友之一”。1927年3月,艾姆赫斯特同

<sup>①</sup> Leo Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, pp. 136—137.

意胡适的建议,为徐志摩提供了到欧洲旅行的费用。<sup>①</sup>这样,胡适在批评某些留学生回国后抛弃自己未受过教育的妻子时,只是在一般原则上反对离婚。他不能像梁启超那样对涉及自己朋友的离婚案作出具体判断。在徐志摩 1931 年 11 月 9 日因飞机失事遇难后,胡适立即写了一篇感人的追悼文章,称赞徐志摩单纯地追求“爱”、“自由”和“美”。<sup>②</sup>

当然,胡适、徐志摩及其他一些人经常夸大其词地谈论个人的事情而使我们产生误解。徐志摩当然是最具反抗性、最具五四特性的个人主义者之一,他甚至从社会和国家的角度为自己的离婚辩护。他在 1922 年 3 月给妻子张幼仪的信中说:

彼此前途无限……彼此有改良社会之心,彼此有造福人类之心,其先自作榜样,勇决智断,彼此尊重人格,自由离婚,止绝苦痛,始兆幸福,皆在此矣。<sup>③</sup>

当徐志摩追求另一位妇女并为离婚而奋斗时,他真的想到了人类幸福和国家繁荣吗?但中国人认为把个人事情当作个人事情来谈是难堪的、自私的。同样,胡适告诉我们,他为成为科学家的奋斗和而远离寡母到美国留学并不是为了个人的实现,而是为了爱国。我们难道不应说现代中国最痛苦、最经常的抗议——对家庭伦理、家长权威和包办婚姻抗议——主要动机是一种存在经验,而不是民族国家吗?

五四一代更侧重于存在经验,而早期改革者当然倾向于集体利益。康有为、严复和梁启超尽量实践由来已久的学术与从政合一的传统。即便是在最凄凉的时刻,他们也未力图割断与

<sup>①</sup> 《徐志摩年谱》,《徐志摩全集》。

<sup>②</sup> 《追悼志摩》。

<sup>③</sup> 《追悼志摩》。



政治的联系。严复因在仕途之外而终生遗憾。对维新一代来说,精神活动与仕途经济不是彼此排斥,而是互相促进,所以他们经常依违于二者之间。多年来,梁启超为他积极参与其中的戊戌维新运动打下了精神基础。维新失败后,他又开始忙于致用的学术研究。1907年7月,在其办公室被火烧四个月之后《新民丛报》停刊了。这对梁启超已产生极大的精神影响。这以后,他又卷入政治。

这样,梁启超与政治的离别并不是出于自愿,而是因为机会消失了。许多挫折和令人沮丧的事件证明,他对政治的离别都是暂时的。辛亥革命后,他又积极参与政治活动,曾在袁世凯政府和段祺瑞政府中任职,并又参与策划反袁武装行动。

而五四一代则在另一方,其特点之一是一种深深的政治疏离感。当然恰巧他们能从政的时机较短,但即便有较长的时机,他们也会保持这一特点的。传统科举制度的废除虽然对这一代有抱负精英的心理影响并不强烈,但后来却证明这是近代中国最关键的事件之一。科举制规定了精英在中国社会的地位,当科举制在1905年被废除时,象征着领导阶级功能的破碎,换句话说,精英被重新自我规定。其社会功能、精神职责及政治作用都留待思考。科举制度被废除了六年之后,皇权制也被废除了,可以恰当地认为后者是“普遍王权”的一种制度化,因为君王“被认为是天与人之间的联系者,所以他也行施着宗教和精神的权威”<sup>①</sup>。皇权的崩溃对精英阶级有种灾难性的后果。而辛亥革命也无济于事,民国的建立并未使中国成为一个现代民族国家,而是传统崩裂的顶点。最后,袁世凯的操纵和军阀对没意义的目标的纷争混战,使精英阶层进一步瘫痪。

在这种环境下,在许多新涌现出的知识分子中,出现了一种对政治的退缩和对所谓文化运动的迷恋。胡适以拒绝科举考试

---

<sup>①</sup> 《中国意识的危机》,第17、18页。

和立志成为科学家而从一开始就决定不从事政治。当然,可用他的精英个性来解释他的这种逃遁。但在决定其对待政治的态度中,更重要的因素是对现实的认识。他认为形势毫无希望,所以他甚至二十年不愿谈论政治。机会向他招手,几所大学的校长、大使、外交部长,甚至“行宪”后的第一任总统,而这会使维新一代中的多数人产生无法压抑的忌妒,但胡适却一直犹豫不决,感到进退维谷,甚至认为是死亡的陷阱。而当他卷入政治之中时,也是半心半意。当然,许多五四人物不久都积极参加政治。一个应当注意的事实是,当他们决定参与其中,且标志着对待政治的态度发生根本变化之前,都是经过一番痛苦的斗争的。

几乎不必强调,胡适从政治中的退缩与传统的隐士是不同的。传统隐士的退缩是为了抗议腐败和当局的权威,或为了显示对前朝的忠诚,或为了忠诚原则本身,或为了尽孝,或为了保持自身的纯洁。而这种动力主要来自儒家,只有一小部分来自道家或佛教。像传统的隐士那样,胡适拒绝在国民政府任职是为了抗议其罪恶。他首要关心的是保持自己的独立。但当他评议政治的时候,明显的不受儒家的影响,更不受佛、道的影响。他对任何具体的政府都没有内在的忠诚感,而献身于某种忠诚原则对他来说是陌生的概念。

胡适的焦点已从国家移至社会,而他的努力也是从外部而不是从内部来为社会利益工作。既然排除了政治,精神活动就成为他的唯一努力。在精神观点方面,五四一代与他们的前辈形成强烈的对照。尽管这两代人的基本方向和对传统文化批判的内容是一样的,但仍存在极有意义的不同。在维新的时代,民主和科学第一次被有意识地宣扬,但在五四时期却达到顶峰。更进一步说,作为五四时代特点的对传统文化批评的目的、强度和严厉是维新一代多所没有的。尽管谭嗣同、康有为、严复和梁启超等人的著述极大地破坏了传统的合法性和可敬性,但他们

又重新肯定了过去的某些因素。在他们的观点中,这些因素是永恒的。一个突出的例子是,他们认为在私人道德和个人修养方面,儒家哲学和佛教能提供比西方观念更多的东西,所以,虽然他们对传统的批判是严厉的,但他们同时又充满感情而深深地附依于传统。

胡适也尽力要在传统中发现他视为永恒的东西,但他不是以一种学术的超然就是在受到西方同行的威胁时才这样。而他在中国文化中发现的诸如逻辑、科学精神和方法、民主传统等价值观念实际上是他希望中国汲取的西方价值观念。当胡适心目中想着当代中国来谈论中国文化时,他的主导情绪就是刻薄无情的。当把维新一代最激进的作品与胡适以缠足纳妾作为中国特点的描绘和鲁迅斥责中国文化“吃人”作一比较时,这两代人基调的不同就一目了然了。

一种与有意义的社会和政治没有多少联系的精神方法,不可避免地要加重胡适的无能感。他对中国文化的猛烈攻击、对易卜生的热情赞扬及他对小说和白话的强调,既是作为改变中国人精神的手段,又是作为他幻灭感的一种发泄。而1898年维新一代写作的目的完全是为了表达改革观念,梁启超在其论文学改革的最重要的一篇文章《论小说与群治之关系》中,完全是从社会繁荣和国家生存这一角度来讨论小说的价值。<sup>①</sup>而且,胡适仅仅发泄自己的幻灭感还不够,还经常故意无视现实,以得到短暂的解脱与平和。在此,国学起到了镇静神经和麻痹感官的作用。科学的普及之所以能达到前所未有的高度,不仅因为它被认为是医治中国文化疾病和实际问题的良药,还因为他提供了某种无与伦比的东西:它似乎给五四精英一种既能改变社会同时又超越这令人窒息的社会和政治之网的非凡力量。

沃尔特·卡夫曼(Walter Kaufmann)观察说:“异化是人类

---

<sup>①</sup> 《饮冰室文集》之十。

存在的中心特征。”<sup>①</sup>在整个中国历史中,总有少数文人抗议意识形态的僵化、无理的要求和社会的不公。W. T. 巴瑞(William Theodore de Bary)说道:

那些家道中衰的富裕人家敏感而聪慧的弟子,深深感到自己个性或精神整体性与为在世上成功和履行家庭责任而必须做的那些事之间的基本矛盾,是公认的明清中国教育阶层中其成员的异化感的典型。<sup>②</sup>

正像保尔·S. 罗伯(Paul S. Ropp)曾描绘过的那样,在18世纪,吴敬梓及同时的一些人讽刺迷信,批评科举制度和精英阶级,赞扬平等和个人主义。“吴敬梓否定从政是他的目标”,而且“过于悲观,以致未提出改革”科举制度。<sup>③</sup>而维新一代的成员中的许多观念更偏离儒家文化。

但与五四文化激进分子相比,上面提到的这些人走得还不算太远。“如果吴敬梓感觉到中华文明在他那时代的衰颓,他主要是从一个礼仪世界的不可替换的观念出了故障来看待这一现象的。”<sup>④</sup>虽然吴敬梓和曹雪芹二人都理智地发现不可避免地颓败的时代和对现实的怀疑主义强烈地动摇了生活的全部景象,但他们仍愿执著于一种更有限看法中的破碎的生活景象,而这

---

① Walter Kaufmann, “The Inevitability of Alienation” in Richard Schacht, *Alienation* (Garden City, New York: Doubleday and Co., 1970), p. lviii.

② William Theodore de Bary, “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,” in *Self and Society in Ming Thought*, ed. William Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1970), p. 189.

③ Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China: Ju-lin wai-shih and Ching Social Criticism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981), pp. 241, 118.

④ Lin Shuen-fu, “Ritual and Narrative Structure in *Ju-lin wai-shih*,” in *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, ed. Andrew H. Plaks (Princeton: Princeton University Press, 1977), p. 265.

正以一种抒情的白日梦使他们在危机时代感到舒适。当他们把自己残缺不全的景象和幻象传给我们时,也向我们吐露了他们破碎的希望。<sup>①</sup>的确,吴敬梓和曹雪芹对社会的批判主要是因为他们个人生活遇到挫折:参加科考却屡试不中及家道无可挽回地衰败。没有十分不同的可选价值供他们比较选择。尽管维新的一代以使自己面对西方观念而开辟一条新路,但他们对西方的接受仍是有选择性的,而他们的个人生活也如此适意地深嵌于传统之中,不可能与之骤然决裂。

正是在五四时代,异化成为不断增长的知识分子的一种更深刻更真切共同体验。尽管胡适在其同代人中成就是最辉煌的,但他仍极力使自己与传统的价值分离。他在中国社会并无适应感,而是疲倦,并从精神上而不是从理智上对外在事件感到不可理喻。在他的心灵深处,极其失望地意识到没有能使事情更好的选择。这种疏离感第一次深深地既渗入到五四一代的个人生活中,又渗入到他们的精神世界观中。这就不可避免地产生了一种存在的个人主义,胡适所有的改革观念同时又是为了满足他内心深处的需要。五四精英是带着比他们任何前辈都更强烈的情绪来表达他们的个人感情,来为他们的忧思而战的。

---

① Kao Yu-kung, "Lyric Vision in Chinese Narrative Tradition: A Reading of *Hung-lou meng* and *Ju-lin wai-shih*," in Plaks, *Chinese Narrative*, pp. 242-243.