

(学会内部交流, 非卖品)

胡适研究通讯

2011年第1期(总第13期)



胡适研究会编

2011年2月25日

目 录

呼唤真的知识分子——《五四知识分子的淑世意识》读后……张梦阳	(1)
余英时教授致王汎森教授函	(3)
汪珺女士致耿云志教授函	(4)
颜振吾先生谈唐德刚	(6)
梅光迪致胡适的结交书和绝交信	段怀清 (10)
胡适与蒋介石：盖棺难以定论	陈漱渝 (13)
胡适和约翰·密尔的《论自由》	张书克 (26)
编后记	耿云志 (38)

呼唤真的知识分子

——《五四知识分子的淑世意识》读后

张梦阳

时下中国“知识分子”多矣！自摘掉“臭老九”恶谥之后，人人都想要这块香饽饽了。今天，可谓是教授满街走，博士处处有。有的即使做了高官，也想来个博士头衔镀镀金，要顶博导的桂冠扬杨威。似乎这样就更像是知识分子了。

而正是在这“知识分子”满天飞的时候，我们倒真需要认真辨析一下究竟什么是知识分子了。

商务印书馆最近推出的上海社科院文学所副研究员陈占彪的新著《五四知识分子的淑世意识》可谓应时而发，启发了我们回答这个既熟悉又陌生的时代问题。

究竟什么是知识分子呢？作者对中西方理论著作关于知识分子的论述都有所搜罗和研读，作者首先从文学、历史学、哲学、法学、社会学、政治学等诸学科领域归纳、梳理了各方面关于“什么是知识分子”的思想资源。结合自己的理论概括，得出这样的判断：“知识探求”和“公共关怀”是成为一个知识分子的两个关键性要素。知识分子既是一个知识人，又是一个社会人，他既要埋首书斋进行他的知识探求，同时又要面向社会履行他的公共关怀，这两者缺一不可，如果只顾前者，那是学者，如果只顾后者，那是社会活动家。一个知识分子不能以知识探求为由而放弃他的公共关怀，同样，一个知识分子也不能因公共关怀而妨碍他的知识探求。

此书并不只是理论梳爬、探讨和总结，而更可贵的是，作者将他的笔触深入到“五四”的历史语境中去，着重探求了鲁迅、胡适、郭沫若这三个风云一时，不同类型的“知识分子观”。研究鲁迅、胡适、郭沫若专家学者著作多矣，要推陈出新谈何容易，然而，从“知识分子观”的角度来将三个不同的知识分子典型进行综合和对比研究，就会让人耳目一新，于是，“五四”一代知识分子的知识分子观得以“出土”，这也为知识分子理论建设新添了一种资源。

该著作进而从“出与入”、“人与政”、“学与政”、“文与政”四个层面多角度地一一展开论述。这也是该著作的重心和主体。鲁迅、胡适、郭沫若这三位中国现代文化巨人的知识分子观和他们各自的特征，在占彪博士条分缕析、追根溯源、反复推敲、仔细估衡的理论剖析中，便富有层次感地凸现出来了。

举两个例子，比如，从知识分子与政治的关系（“人与政”）的层面看，作者得出这样的结论：鲁迅认为知识分子与政治永远是对立的和疏离的、否定的和拒绝的，所以，知识分子当是一个“特立独行”的“斗士”。胡适认为知识分子

应当与政治保持一定的距离，但又要设身处地为政治出谋划策，并履行知识分子的批评使命，只不过其批评的性质是建设的，非破坏的，批评的目的是补偏救弊的，非剑拔弩张的，批评的态度是委婉的，而非鲁直的，所以，知识分子当是一个“哀矜敬慎”的“诤士”。郭沫若认为知识分子应当投入政治的怀抱，为政治奔走，为政治效力，唯党命是从，以党是为是，所以，知识分子当是一个“衔命持笔”的“战士”。

又如，我们注意到，这三个知识分子典型同时又是学术大家，学术与政治的关系（“学与政”）成为文章的一个重要层次，从这层关系来考察，作者得出这样的结论：鲁迅主张知识分子做一种“革命第一，学术第二”的“心系革命的学问家”，胡适主张知识分子做一种“学术第一，革命第二”的“疏离革命的学问家”，而郭沫若与他们不同，他主张知识分子做一种“服从革命的学问家”，那就是将学术与革命合为一体，并将学术改造成革命的利器，直接参与到现实斗争之中。

类似这样的结论都是比较“精准”和站的住脚的，也让人耳目一新。

读完全书，感到作者达到了在绪论中所预期的目的：通过对五四知识分子的“淑世意识”（“五四”一代知识分子的知识分子观）的论述，一方面给当代知识分子以示范和激励，另一方面给当代知识分子以警示和反思。

值得强调的是，从书中可以看出，占彪博士对知识分子这样的话题保持相当的热情和激情，对那些不同于经院知识分子的，“耻于做知识学的炼金术士，而争当大众社会的燃灯者和拓荒人”的真的知识分子寄予了动人的尊重和热烈的向往，但他在学术论述中并没有过多的主观论断，更多的只是客观的展示与理论的梳理。

随着学院化生存对知识分子的吸引越来越大，在“知识分子”日益增多的时下中国，真的知识分子却越来越稀少了。如殷海光所说：“知识分子是时代的眼睛。这双眼睛已经快要失明了。我们要使这双眼睛光亮起来，照着大家走路。”鲁迅在 20 世纪初叶呼唤“精神界之战士”，在“五四”前夜又大呼“真的人”，我们今天还能找得到几个呢？

时下中国，实在需要呼唤真的知识分子！

（作者单位：中国社会科学院文学研究所）

余英时教授致王汎森教授函

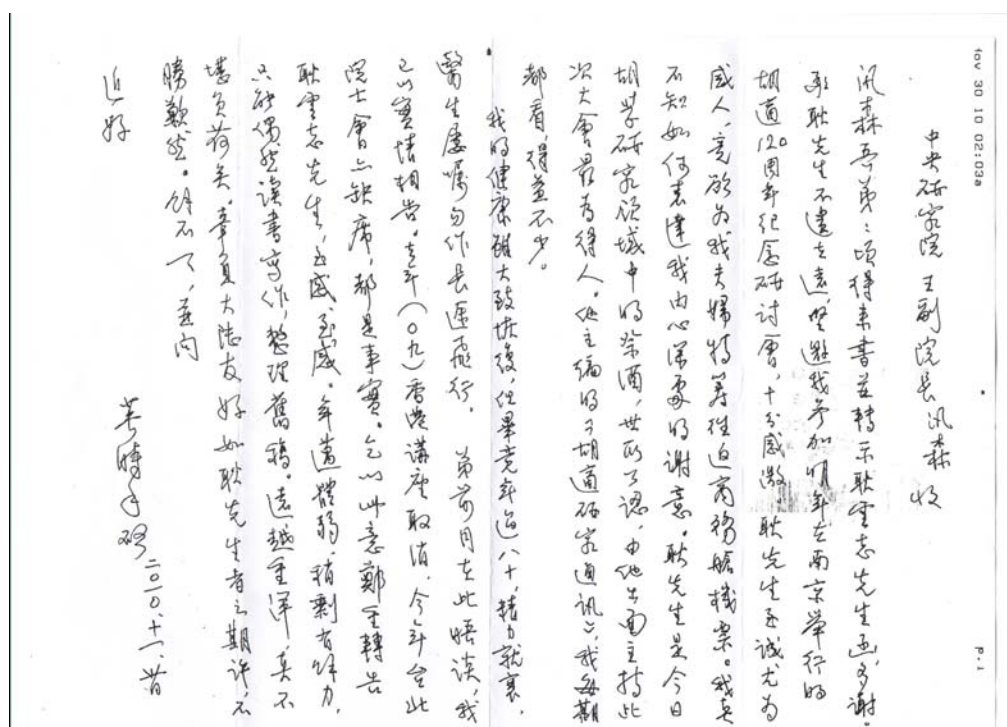
编者按：上年十一月，耿云志先生致信台湾中央研究院副院长王汎森先生，请王先生向他昔日在普林斯顿大学读书时的老师余英时先生转达邀请余先生参加纪念胡适诞辰 120 周年学术研讨会之意。余先生当即复信给王先生，示以年高不胜远行，不能参加会议。现将余先生的信发表在这里（附手迹照片）。

汎森吾弟：

顷得来书并转示耿云志先生函，多谢。承耿先生不遗在远，坚邀我参加明年在南京举行的胡适 120 周年纪念研讨会，十分感激。耿先生至诚尤为感人，竟欲为我夫妇特筹往返商务舱机票。我真不知如何表达我内心深处的谢意。耿先生是今日胡学研究领域中的祭酒，世所公认，由他出面主持此次大会最为得人。他主编的《胡适研究通讯》我每期都看，得益不少。

我的健康虽大致恢复，但毕竟年过八十，精力就衰，医生屡嘱勿作长途飞行，弟前月在此晤谈，我已以实情相告。去年（0九）香港讲座取消，今年台北院士会亦缺席，都是事实。乞以此意郑重转告耿云志先生，至感，至感。年迈体弱，稍剩有余力，只能偶然读书写作，整理旧稿。远越重洋，真不堪负荷矣。辜负大陆友好如耿先生者之期许，不胜歉然。余不一一，并问近好

余英时手启 二〇一〇，十一，卅日



汪珺女士致耿云志教授函

云志先生：

我是胡适先生思想为人为学的仰慕者，多年来读过许多您或编或著的大作，十分钦佩您长年不懈的努力与非凡的成就。

在《胡适研究通讯》2010年第2期上读到您的宏文《想起苏梅的故事——从唐德刚先生的一封信说起》。苏（梅）雪林教授是我的老师，关于她年轻时的故事也略知一二，但是都不及您叙述得详尽。也曾在胡适先生的日记书信集里，以及先师自己的文章里，多次读到胡先生善意地要她评事论物不可意气冲动等等（大概如此）。对于您所说，先师行文，时而“偏激”、“冲动”各点，我不能为先师讳；其实也是先师择善固执，心直坦荡的个性使然。无碍于她始终是一位笃实用功，著作等身，学有专长令人敬佩的学者；也是一位对学生后辈非常尽责的老师；更无损她毕生洁身自爱，有所为有所不为的高尚人格。这些事实具载册籍，您是研究现代中国学术思想的大家，毋庸我咄咄多言。然则贵刊登载了唐先生述及先师的这封信，使我如鲠在喉，不得不吐。先师谢世已逾十载，是为她的学生，既读此信，岂容不作一语，任先师横遭嘲蔑，令是非混淆学界。

唐先生的《胡适杂忆》、《胡适口述自传》您自然是熟读的。唐先生的学问和叙述生动等等都不容否认。他的文字正如您说，是：“亦论亦讽，庄谐杂出……”（说白了，就是时而放言轻佻。）《胡适杂忆》里及《胡适口述自传》的评注，其文笔也是用他一贯的风格，许多地方实在不仅是“稍有不恭之词……”，也绝不止如他自己所云是“对老师半肯半不肯”的为学态度使然——我读过许多您们各位撰写前贤事迹的作品，没有一位用这种文字用这种态度写作。为什么？因为您们不愿也不忍在他（她）们年事已长，体力已衰，客观环境并不如意，甚至是在异乡为异客的光景下，且已早归道山无从辩答；还将他（她）们成为自己笔下任意嬉笑讽嘲的对象，以邀读者之宠，以显自己之才。是正直温厚君子作学术研究者所不为。

先师为她已故师长胡适先生作辩的《犹大之吻》固然有意气的地方，有偏激冲动的地方；但是所提各点无一处捏造，无一处无来历（笔者希望您能读到这本书。）而且我确知，看过唐作，虽然觉得唐先生采用的资料极多，文字生动，想像力丰富；却深憾胡适先生对这位同乡“小朋友”“好后学”是缪托知己了的，实是不乏人在。

唐先生给您的信里说：“渠[指苏师]……与弟之姑妈同在巴黎大学喝洋水。苏梅因法文太鲁，名为留学，实系观光游客也……虽不谙法文法语，究属留法系统，在国共两党文艺阵营中，皆可攀援……当年女作家太少，生个女儿身，再会摇笔杆，就笃定成名也……婚姻不如意……一生崇拜胡适老师至发狂的程度……”

过份迷恋胡适……单思之苦……迷胡太甚……我认为她是个精神病者……” 以上所引仅是全信的少少几处。

兹就所见所知陈说如次：

1，苏师北京女子高等师范学校（女师大前身）毕业后，1921—1925及1950—1952 两度留法，攻读西方文学，绘画，神话学。中法学院及里昂艺术学院之入学证件，法文考试通过证件，及其他在学证件都收藏在台湾成功大学“苏雪林纪念馆”，公诸于世，不容谬误。

——何谓‘太鲁’，‘观光游客’，‘不谙法文法语’？不谙法文法语却又何能‘在巴黎大学喝洋水’？唐先生独好质疑他人的学问学位问题，如果不是余英时先生考据求证精确无误，胡适先生的博士学位，到今天还是个疑案冤案。唐先生的用心和心态，令人费解。

2，苏师先后任教东吴大学，沪江大学，安徽大学，武汉大学，台湾师范大学，成功大学。学术专论 一 以研究李商隐，屈赋，诗经，唐诗，中国文学史等为主；小说散文，诗词绘画，成书都五十余种。各大图书馆及电脑网站登录详尽，皆可索阅。

——岂是‘攀援’可得？苏师毕生爱国不属任何党派，思想独立，卓然不群，绝非力图左右逢源者可比。

3，苏师在武汉大学任教时以其文学造诣和写作成就，与同时活跃文坛之袁昌英女士凌叔华女士共称“珞珈三女杰”。—— 这三位女作家以及所有当年为文学写作努力的女作家们，在唐先生眼中就是：“生个女儿身，再会摇笔杆，就笃定成名也”。是怎样不负责任轻侮女性的态度！好一副‘男性大沙文主义’信徒的嘴脸！竟出自重视女性教育尊重女权的胡适先生的“好学生”笔下。

4，苏师确是一生敬仰胡适先生的学问为人，就像我们都敬重这位中国近代不世出的学者，侃侃君子。

——且看唐先生加诸先师用的是些什么字眼：“崇拜胡适老师至发狂的程度”，“迷恋”，“单思”，“迷胡”；甚至说：“我认为她是个精神病者”。还在这些字眼之前加上：“婚姻不如意”……这种文字不是人身攻击，诽谤，是什么？他的证据在那里？这是一位所谓名重一时的历史学家应该写出来的文字吗？

唐先生虽已作古，但是唐先生给您的信既经公开，其间涉及先师的种种，有损先师清誉，笔者不揣冒昧，谨此说明。请鉴察。

专候 文安。

汪珏

2010年12月26日

美国，西雅图

颜振吾先生谈唐德刚

编者按：以下发表的是颜振吾先生今年1月10日写给曹伯言先生的信中谈到唐德刚的有关内容。标题是编者加的。

大作《我所认识的晚年唐德刚》是大前天下午收到的。唐先生谢世后有不少人在报刊上发表悼念他的文章，见仁见智，各有短长。因感我兄挚诚，虽然天很冷我仍裹着棉被靠在躺椅上借助放大镜看看停停，一直看到今天上午才通读一过，只是看到后边就忘掉前边，没有整体的记忆。我总以为，品评臧否人物，颇似“我注六经，六经注我”，同时也折射出注者的境界与襟怀。我认为老友的一篇大文写得既切题，又得体，尤其是反映了我兄宅心忠厚不藏人善、毫不自炫的高尚品德。似是大前年发表在《杭州徽学通讯》上悼念程法德兄的大文，我也看过了。当时引起我很大震撼，一位大学教授竟肯撰文悼念一个默默无闻的草野小民，真乃“一贵一贱，交情乃见；一死一生，乃见交情”也！由此加强了我对仁兄高尚人品进一步的认识与尊敬。法德兄少有大志，生不逢辰，长期被损害被糟蹋，未得大展长才郁郁以终，良可叹也！他在绩溪落难时我正被造反派专政中，同病相怜爱莫能助，惟莫逆于心互相安慰而已。他无妻室、无子女、孤苦零丁，潦倒终身，难免不与草本同腐没世不称。幸得我兄垂怜标榜，或可附骥胡适留芳人间。亡友有灵，必将感泣于九泉也。

唐德刚先生是合肥人，我老家在巢县，可谓小同乡，见面时他总是戏称我“乡长”，余何人也，何以敢当。开放后他美、台、大陆穿梭来往，我们在北京、青岛、上海、合肥等地曾有几面之雅。他的大著几乎全都寄赠给我了，益我良多，可说对我有情也有恩。得悉他逝世的噩耗，我很感伤，很想写点文字寄哀思表哀情。惟我素以“交友以自大其身”的俗念为可耻，为免攀附之讥，也就没有勇气命笔了。再者，似我辈井底蛙的文字，那家报刊会理睬呢，所以也就不白费心血讨没趣了。但“青青子衿”的悠悠思念无已时，总是常相忆，每见报刊上有关于他的文字我都读之至再，一则以喜，一则以惧，惧怕有人非议讥谤他。兄之大文，我是全肯的，正可抒我胸臆所欲言。尤其敬佩大文突出表明德刚先生与其胡老师在授受传承中坚持真理“半肯半不肯”的求是精神。大文援引晚年的唐先生的话说：他自己难得糊涂地服膺了希腊哲学里的不可知论，认为宇宙是无限的，人类智慧虽然无止境，但不能说它是和宇宙同样的无限。而他的胡老师“笃信科学万能，认为宗教是对宇宙不可理解之现象的认识为基础，宗教实无存在之价值，终将被科学所消灭”云云（很显然这是他受到达尔文的生物进化否定了神造世界之说的影响）。德刚先生则认为，科学确有不断发展的本性，有不断揭示宇宙奥秘的功能，但它绝不能穷尽宇宙无限之奥秘。宇宙既然没有极限，则人类智慧对宇宙的探索和反应又岂有涯涘？而人类对宇宙不可理解现象所作之反应的宗教又岂能偏废？这一合理的逻辑推论显示了德刚先生是青胜于蓝的。超尘法师也在

《续比丘尼传》的跋语中说：“观夫宇宙之内，即物成象，万类森然。虽有聪敏睿智，犹不免恍惚迷离，况更鉴穷源流横彻边表，能一一究之乎？”诚然，人与无穷大的宇宙比较，沧海一粟都算不上，以此管窥蠡测浩渺无际之宇宙，焉能一目了然大千世界的玄秘与终极。荣获诺贝尔奖金的物理学家杨振宁氏也说“科学工作者发现自然界有美丽、高雅而庄严的结构。初次了解这种结构是产生敬畏感的经验。而今天在我年纪大的时候，我更加明白了，这种敬畏感，这种看到似乎不应被凡人看到的秘密时的畏惧，事实上是极深的宗教体验”。这些话道出了宗教所由产生的消息。著名科学家也认为世界不可知或者是现在人对它尚无真知的神秘状态，因而任何事情都必须根据此一时也、彼一时也与此地也、彼地也的时空变化的不同关系来探索质疑论定是非，倘若一成不变看问题，把存在与思维之辩证关系的认识绝对化，就陷入主观唯心论了。德刚先生说他的“胡老师的思想二十多岁就定型，此后从心所欲不逾矩，一辈子如此”。由此可见胡适对宏观宇宙的认识难免有局限，德刚先生当仁不让坚持真理有错必纠是完全正当的，对学术研究大有裨益。而我兄把德刚先生的这种精神公诸于世，正可以导致广泛效法纠正学术偏见，更具有端正学风的积极意义。

孔子一生为拯救世道人心，栖栖皇皇不遗余力奔走游说，到处碰壁不死心。德刚先生心肠好，乐于成人之美，一生除读书治学外，时常忙着为他人作嫁衣裳，真是“生平不解藏人善，到处逢人说项斯”。除去给李宗仁等人写的回忆录外，还急着要为张学良、蒋介石等等写传记。《张学良口述历史》只开了个头，未竟全功给他留下很多遗憾。特别是为张公解决回忆录的问题受到什么“贝夫人”的作弄、被“赵夫人”恨之入骨，“害得他连张家的门也进不去”，真是出力不讨好，而他却乐此不疲，仍亟亟于采访著作“唐式口述历史”。他颇自负，认为这些项目舍他莫属。据说《李宗仁回忆录》是他用功最深、费力最大、遭遇困难最多的得意杰作。期期以为此乃德刚先生文章中最大的败笔，主要是传主的问题。

文化大革命期间，我被造反派专政派在杳无人烟的高山上防野猪护玉米，在一个清风出袖、明月入怀的星月皎洁之夜，我躺在山坡上遥望湛蓝的星空，浮想联翩，也想到了迟暮归来的李宗仁的结局。后来我把此事写进《我在红尘》里，话说李宗仁回到大陆后，有天上午毛泽东召见他。据可靠资料载称：没有仪仗队、未鸣礼炮、更没有铺红地毯敦请“李故总统”进中南海的怀仁堂，而是传唤他到毛的游泳池休息室去晋谒，宛如汉武帝踞厕召卫青的规格。人到弯腰树不得不弯腰，他只好降心息气委曲求全小心翼翼地踏着游泳池的边沿摇摇晃晃的走进了毛的休息室。坐定之后，毛突然佯笑着说：“哈哈！德邻先生，你上当了！”李被吓一跳大为惊愕，一时语塞。毛说：“蒋介石骂我们做‘匪’，你这次回来岂不是误上贼船了吗？”李又愕然，幸亏他的秘书程思远聪敏伶俐反应快，急忙接着说：“我们搭上慈航渡登彼岸了，尊敬的毛主席”。说得龙心大悦，这才缓解了尴尬的局面。李宗仁对此必定羞愧无已。关于他，台湾的李敖有一段精彩的描述：“李

宗仁一生的最大特色，就是他以杂牌军的军头地位，与黄浦系一路分分合合二十多年，而始终没被‘吃掉’。他与蒋介石一路纠缠，但在翻云覆雨之中，蒋介石始终未能完全斗垮他，他们最后在‘国破山河在’时劳燕分飞。他在生命晚年，还以两件‘武器’发挥了‘恨别鸟惊心’的作用：一件是回大陆，把他的‘剩余价值’别有所赠：一件是藏诸名山，把他的《李宗仁回忆录》完成出版。这两件‘武器’是他一生最好的收尾，真令人拍案叫绝”。也许正是唐德刚给他订做了这件《皇帝的新衣》平添了他的政治底气使他壮了胆，他才洋洋得意的衣锦还乡了。没想到毛泽东根本没有把他当人看，弄得他体面扫地狼狈不堪。更有甚者，他回来不久，轰轰烈烈的无产阶级文化大革命就席卷全国，反动派与牛鬼蛇神被吓得无处躲藏。曾是数一数二大战犯的李宗仁焉能不惧战心惊，夫妻二人忧愁恐惧惴惴不安先后含羞毙命于红都。民国史上奇事多，既不知己更不知彼，心存侥幸琵琶别抱的李宗仁又给“中华民国”增添了一个腾笑中外的大奇闻。德刚先生呕心沥血为这种人写回忆录，何苦来哉！这也充分体现了他的忠厚。

没有写成张学良、蒋介石等人的口述历史，德刚先生耿耿于怀痛惜不已，我却为他庆幸。因张学良是一位顶天立地肝胆照人，叱咤风云的大英雄，他大气磅礴、敢作敢当、知错必改，东北易帜、坚持抗日、浴血疆场，甚至西安兵谏等等都出自赤子之心精忠为国，义薄云天，足以流芳百世。他只身护蒋回南京的豪气英风，则比易水诀别慷慨悲歌风萧萧易水寒壮士一去不复还的荆轲更壮烈。而且是一位笃重道义、诚信坚守气节，进退出处一丝不苟不受利诱不怕威逼的正人君子。蒋介石不杀他，并且特别优容他，与此种种绝对有关系。为他写传，弄不好画虎不成反类犬，难免没有非议。有一家版本的《张学良世纪传奇》，估计是碍于时宜不敢秉笔直书实事求是，把一个光明磊落的大英雄弄成非驴非马四不象，未免大煞风景。刚愎非凡的蒋介石，更是“侠骨棱棱画不真”。德刚先生也知道李宗仁的可塑性很大，往他脸上贴金越多他越喜欢。“我把蒋介石当成李宗仁，那怎么能办得到呢？”他在胡老师面前是孔门的子路，在蒋介石的面前他就变成汉武帝面前的东方朔了。他也曾以师生关系嬉皮笑脸的与道貌岸然的老校长套近乎，此乃他“曼倩诙谐取自容”，企图乘机登堂入室看究竟，但蒋的城府极深戒备森严绝不轻易让人窥探其胸中丘壑与玄机的。不得其门而入，他也就知难而退了。蒋的档案迟迟不解密，迄今尚没有人能摸到这个丈二和尚的头脑。市坊上有一些“大传”、“年谱”等流传，也只是盲人摸象之类以点代面的想当然，不足征信。

经大文介绍，德刚先生出身于望族世家代有闻人家学渊源，我这才懂得他的满腹珠玑、横溢才华、汪汪叔度，都是其来有自。由于祖传藏书多，他得以在书山学海孜孜求知，不仅为史学研究积淀了深厚的根基，对古文与词章之学也真是寝馈功深熟极而流，造就了他锦心绣口，飞舞彩笔天机云锦斐然成章的硬功夫。他对旧体诗词虽唾属不多，然而偶然兴来每有佳构。他和安徽的欧远方、邹人煜

伉俪的唱和之作就写得情文并茂，格高调逸，读来脍炙人口。录呈全文，供窥一斑：

江城子

癸酉春末，返乡扫墓，承 远方院长，人煜夫人宠赐新诗、墨宝，书济米舟，词清澈玉，伉俪双绝，天下难兼。谨步原韵续貂，用答雅意。夜深人倦，句俚辞芜，草草急就，赧对方家。然以游子还乡，野人献曝，工拙原非所计也。

归来叠月未嫌忙，闯机房，住阿房，润筍山薑，鲈脍作羹尝。醉后不知身是客，庙堂事，乱雌黄。

危楼百尺自徜徉。把故乡，作他乡；李句苏书，乘兴共翻翔。失箸闻雷堪一笑；君词赋，我文章。

唐德刚 九三、五、四清晨于合肥饭店一七一四室

德刚先生更可以说是一个散文神手，一支生花妙笔流光溢彩络绎珠玑，具有颠倒众生的魅力。他在《胡适杂忆》中活用“宫娥不识中书令，问是谁家美少年”两句旧诗，珠联璧合，把少年得志出入王官之门的胡适博士烘托成倜傥风流、光彩夺目、备受艳羡的新贵偶像。真是妙语如珠，涉笔成趣，善于造化。德刚先生与胡老师很相似，周旋于达官贵人之间，进退揖让雍容自如谈笑风生，不愧大家风度。

我第一次看见德刚先生大概在上世纪八十年代末或九十年代初（已想不清楚），是在北京的燕京饭店会议时。他讲话举重若轻，有些费解的问题，他三言两语就轻巧的讲得很透彻明白，使人茅塞顿开。尤其他的谦逊礼让留给我极好的第一印象，他听过几个人的发言后，连连赞叹：“衣冠人物，犹在中原”！那种彬彬有礼的大儒气象，不禁使人刮目相看。他温良恭俭让的气质与言论表现出热爱祖国热爱同胞的情怀，丝毫没有假洋鬼子那种趾高气扬藐视祖国人民的丑态。（有些“海归”总认为大陆上的土包子学者不屑一顾）他不摆大学者的架子，不装腔作秀，不吹嘘不卖弄，原原本本、诚诚恳恳、和和气气、马马虎虎、平易近人、蔼然可亲，很象个老牧师。他如同磁场很有吸引力，常常有人团聚在他的周围。胡适研讨会上他是最受欢迎的人物，他不到会就显得索然无味黯然失色。围绕他的愿望不外是亲承警咳、表达仰慕、求解疑难。他善解人意，来者不拒，有求必应，一个人来就促膝而谈，人多了就围着他拉呱。这种场合少有执经问难谈严肃学问的，大多是讲故事说笑话海阔天空的闲聊。尤其可敬的是他不论贵贱老少，凡我同胞一视同仁，浑俗和光、处之泰然。他助人为乐闲话也很热情，聒得起劲时往往不知不觉合肥老母鸡的乡音土语“乖乖！我的伙家！”也跟着夹杂出口了，间或来个小噱头，更逗得大家忍俊不禁哄堂大笑。加以他是一个万有文库式的老博士，无所不知，无所不晓，随便什么话题他都能讲得淘淘不绝娓娓动听，趣味盎然，皆大欢喜。听他的讲话诚然如坐春风，其乐融融，润物无声，既受益又舒畅。他成了雅俗共赏、老少皆乐的开心宝与“欢喜团”籽。幽默诙谐的德刚先生，

滑稽起来像一个淘气的老顽童显得很天真可爱。他是一位可敬可亲的大儒和慈眉善眼具有菩萨心肠的智慧老人，他熟谙达官大人们心理，也了解笼鸟、瓮鳖的苦衷，不因贵贱利害而趋避，不在失意人面前讲自己的得意事，在失意人面前他的声气与眼神总是流露着慈悲怜悯的温存抚慰。他是一位伟人！卡莱尔说：“伟人是自身有生命力的光源，这光源灿烂夺目，照亮了黑暗的世界。沐浴在这光辉中，所有灵魂都会感到畅快。我们能挨近他便是幸福和快乐，一刻也不愿离开他”。哲人其萎，他音容顿杳，永远不得再见了。斯人逝去斯文歇，他的大德、高才、质朴与真知灼见以及他的爱国、孝亲、顾朋友五伦笃敦等至性至情的高尚品德都跟随他永远消失了。多么可惜！多么可悲！真是“死若可赎，人百其身”！剪不断理还乱，越想越思念，越觉寂灭、空虚、苍凉悲哀！无尽的幻灭伤逝之悲一起都涌上心头眼底！

以上是我拜读大文后所获启发之愚浅心得和对唐德刚先生的由衷哀思与怀念。因天寒、有病、精力不济，想想写写歇歇历时两天多才艰难地勉成初稿。其中多有不妥，经老妻提醒，我冷静地看看，自己也觉得确实有些河汉其辞及谬论妄言。几经斧削，只剩些破碎的片段，主旨不连贯、语气不一致，像个残疾人。很想重行修补誉正，但实在力不从心了。只得略加连缀嘱小女颜鲁将草稿打出清样呈奉大鉴，恳求我兄不吝赐正，匡我不逮，幸甚。谢谢！

（颜振吾，安徽绩溪县原政协副主席）

梅光迪致胡适的结交书和绝交信

段怀清

作为胡适留学日记中的一个“人物”，梅光迪为一般读者所关注者，当为他与胡适之间就“文言”“白话”所展开的一场争论。“争论”不仅因为胡适日记而得以留存，而且还因为后来胡适对于“白话文学”运动或现代中国的文艺复兴运动的历史意义之重视而进入到现代文学史叙述之中。在胡适的“文学改良”运动叙述文本中，梅光迪是这一时期以胡适和“白话文学”运动为主体的历史叙述的必不可少的一位“沉默”的“当事人”。

其实，这位“沉默”的“当事人”在与胡适曾经的交往过程中，无论是最初两人结交，还是后来断交，并不像胡适留学日记中显得那么被动。关于这一点，

可从梅光迪当年写给胡适的结交书和绝交信中窥见一斑。

1910年7月，与胡适在海船上邂逅并一同进京赴考的梅光迪落榜，但应胡适之邀，为即将放洋留美的胡适写了一“励志”篇，此亦被视为两人之间的结交书。此书全文如下：

自余寄迹吴淞江上，同游中颇与绩溪胡绍庭意相得。绍庭数为余言其宗友适之负异才、能文章，余心志之而未由一识也。去秋，适之过淞视绍庭，时余与绍庭同舍而居，因得由绍庭以介于适之。今年仲夏，余约一二友人，北上应游美之试，遇适之于舟中，彼此惊喜过望。由是议论渐畅恰，而交益以密。每浪静月明，相与抵掌扼腕，竟夜不少休止，令余顿忘海行之苦。入都后，君尤数数过我，而余亦辘时不见君即不欢。君既被选赴美，迺谓余必以一言相赠。余惟庚子之役，吾国几不国矣。卑辞下气，而求城下之盟，国迺仅存，而吾民之呼号惨痛，岁耗巨资，以应异族之需者，亦以得苟延残喘，不为犹印之民之续也。则夫此累累者，即谓之吾人救国赎命之资可矣。以救国赎命之资，易而为君等谋教育，在美人好义之心固不可没，而吾国人之所责望于君等，则救国之材，而四百兆同胞所赖以托命者也。君奇士，兹其行也，直驱趋共和之祖国，暇时与彼土贤豪长者游处，究其道国之详异，日学成归来，焉知事功不能与华盛顿相映，其无负于吾国人之责望也必矣。至于历涉数万里，耳目震撼乎乾坤之广大，而精神漾浴于海国之苍茫，其能为文章大放厥词，犹其余事也。

拙序一首，敬请

适兄赐鉴

弟 迪拜赠

尽管此书未署写作时间，但据内容推断，当在胡适通过留美资格考试后和去国之前。书中先是交代了两人因共同的友人而在沪上结识之经过（这一点在胡适相关叙述中亦得证明）；次介绍二人在进京赴考的海途中邂逅，彻夜畅谈，彼此了解进一步加深；接着为胡适留学题写临别赠言，言中对得庚款机会留学者与国家民族之未来责任深加阐述，言辞恳切，同时对胡适之未来前途，亦有真切祝愿。而胡适后来归国之后的发展，似乎一一应验了梅光迪这一结交书中的祝愿。

就在胡适去美一年后，梅光迪亦得庚子赔款资助赴美留学，先在威斯康辛大学，后转学于西北大学，最后到哈佛大学跟随美国新人文主义运动倡导者之一、比较文学家白璧德求学，成就其贯通中西、融会古今的文学—文化思想。也在留学期间，梅光迪与胡适之间的交谊先是得以迅猛发展，但其间亦因为梅光迪孤傲狷介的性格而屡屡遭遇一些不快。这种不快，让梅光迪与胡适之间的思想学术讨

论，从一开始就打上了思想性格的烙印，并渗透到两人 1915 年的文、白之争，直到五·四新文学运动期间的严重分歧甚至不和。

两人之间的紧张关系，并没有因为胡适在国内学界日渐提升的名气与影响力以及梅光迪的再度去国赴美而趋于缓和，相反，在 20 年代中期达到顶峰，直至后来梅光迪给胡适写了一封绝交信，这两位安徽徽州同乡、沪上好友、留美同道最终以行同路人的方式，了结了彼此之间近廿年的交谊。

具体经过是，1927 年 2 月 9 日，时在美国哈佛大学任教的梅光迪，给当时受邀在哥伦比亚大学讲学的胡适写了一封信。此信乃一封绝交信——此信之后，梅、胡之间长达近 20 年的友谊亦告终结。现代文学史上所谓的“胡、梅白话文学之争”，似亦就此尘埃落定。

此信全文如下：

适之我的老哥：你的信叫我读了很快乐。你到这里来，我自然要尽点东道的义务。你近几年来对我常常的无礼，夏天在巴黎，我请你吃饭，特别办了几样好菜，你早已答应光临，却临时假装忘记了，叫我大难为情。或是孩子气，或是酸秀才，或是江湖名士气，我也不必多说。想你早已觉得惭愧。实在我的为人，你不能推为不知道。我向来只愿做个狷者。近来饱阅世变，尤想萧然物外，趋于旷达一流，那（哪）肯和他人争一日短长。若你始终拿世俗眼光看我，脱不了势利观念，我只有和你断绝关系而已（你这回来，我或请你吃饭，或不请，到那时看我的兴趣如何再定）。

我的白话，若我肯降格，偶尔为之，总比一般乳臭儿的白话好得多。但是我仍旧相信作小说戏剧可用白话，作论文和庄严的传记（如历史和碑志等）不可用白话。此祝你的

康健

光迪 2 月 9 日

信中所言夏天巴黎事，指的是 1926 年夏天，胡适旅欧期间，曾在巴黎羁留月余。这之间胡适“在图书馆做了十几天的工作，看了五十多卷写本，寻得不少绝可宝贵的史料”。而就在此间，胡适竟然在驻巴黎总领事赵颂南家中邂逅梅光迪，“在吃饭时背后有人拍我的肩膀，我回头看时，乃是梅迪生。他自美洲来。别后两年，迪生还是那样一个顽固！”而在 9 月 7 日日记中亦记载，“梅迪生来，与他同吃饭。饭后孟真来，我们三人同去访 Pelliot（伯希和），恰好 Paul Demieville 在那边，我有三年不见他了，谈了两个钟头才回来”。对于梅光迪前信中所提到的曾邀请胡适餐聚，胡适临时借故未到并惹梅光迪不快事，胡适日记中未见记载。

在胡适日记中，虽然已经可以感到两人之间的往来渐行渐远，但并未见胡适对梅光迪失去理性的过激指责批评。巴黎之夏与傅斯年、梅光迪一道的餐聚及学术访问，似乎也就成了胡、梅回国之后共同参加的极为罕见的一次国际学术活动。

胡、梅二人曾经因为对中华文化的现代处境有着感同身受的共识与使命感而走近，又因为文学改良的不同主张以及由此而引发的持续纷争而貌合神离。如今梅光迪的这封绝交信，似乎亦不过是给两人之间已经不复存在的思想友情，画上一个正式的句号而已。

2010年7月23日沪上

（作者单位：复旦大学中文系）

胡适与蒋介石：盖棺难以定论

陈漱渝

胡适与蒋介石：一文一武，一臣一君；一个是五四新文化运动中开风气的人物，一个是1928年至1949年10月以前中国大地上的最高执政者。他们虽然在反共上持共同立场，但由于一个执着地宣扬西方民主政治理念，一个逐步强化中国式的独裁统治，所以双方的关系时密时疏；有时促膝长谈，有时剑拔弩张，在上世纪二十年代至六十年代演绎出很多意味深长的故事。

然而，对这两位声名显赫、家喻户晓的人物进行准确的历史定位和价值判断是一件十分困难的事情。在以阶级斗争为纲的漫长岁月，在海峡两岸相互隔绝、对立的状态下，胡适和蒋介石的形象在中国台湾和中国大陆或“神”或“鬼”，趋于两极，难于以史实为依据平心静气地进行学理性评价。今天，随着构建和谐社会、和谐世界政治理念的提出，随着两岸关系的日趋正常化和学术交流的日趋频繁，特别是有关胡适、蒋介石文献档案的逐步开放，把胡适研究和蒋介石研究纳入健康的学术轨道时机已趋成熟。《胡适和蒋介石》一书就是我们在前行研究的基础上，对这两位历史人物进行学术研究的初步尝试。

胡适，1891年12月17日生于上海大东门外，祖籍安徽绩溪，1962年2月24日下午6时因心脏病猝发死于台湾台北中央研究院，终年71岁。蒋介石，1887

年10月30日出生于浙江省奉化县，1975年4月5日晚11时因心脏病在台北士林官邸逝世，终年88岁。胡适生前，虽然对蒋介石的所作所为进行过批评谏，但始终是站在诤臣畏友的立场。1949年4月21日，即蒋介石政权全面崩溃的前夕，胡适在旧金山对美国记者发表谈话说：“我愿意用我的道义力量来支持蒋介石先生的政府。”1961年11月18日，他仍当面对蒋介石表示，11年来他的上述态度并未改变。蒋介石也曾对蒋廷黻谈起胡适，说：“胡先生向来与我感情较好。”胡适逝世之后，蒋介石写了一副挽联，赞扬胡适是“新文化中旧道德的楷模，旧伦理中新思想的师表”。

蒋介石从新思想的角度肯定胡适当然有其合理性，但给胡适戴上“旧道德的楷模”这顶桂冠则有些滑稽。尽管胡适和蒋介石都受到过旧道德的熏陶，但两个人都难于以“楷模”定位。蒋介石坦陈自己“少年未闻君子大道，自修不力”，20岁以后才服膺宋明道学，并身体力行。蒋身染恶习甚多，突出的表现是“见色起意”，经常出外冶游，“入花街为狎邪之行”，有时竟入“狐媚妓女之圈术”。研读宋明以来道学家著作之后，常用朱熹“省、察、克、治”的告诫律己，经常处于“好色”与“戒色”，“天理”与“人欲”的交锋之中。经过长期的心灵搏斗，蒋介石后来成为了虔诚的基督教，在修身养性方面有所长进。

蒋介石说：“情之累人，古今一辙耳，岂独余一人哉。”（《蒋介石日记类抄·学行》，1919年4月27日）在这方面，胡适跟蒋介石颇有类似之处。胡适的先辈虽然不是经学世家，不属书香望族的安徽“上川明经胡氏”，历代都是靠小本经营为生，但他的父亲胡传却是服膺理学的一个秀才。母亲更是出自书香门第：外祖父是翰林，曾外祖父是探花。胡适的启蒙教材就是父亲编写抄录的《学为人诗》，完全是用宋儒理学教育后代。正是受到这种伦理道德观的影响，留学美国期间的胡适还写下了论述“吾国女子所处地位高于西方女子”的日记（见1914年1月4日胡适日记）。跟早年蒋介石一样，胡适也有“叫局”“吃花酒”的人生经历，从1909年冬至1931年日记中断续出现此类记载。胡适又跟蒋介石一样，内心时有忏悔。比如1914年6月30日，远在美国的胡适回忆往昔的荒唐时，沉痛地写道：“吾在上海时，亦常叫局吃酒，彼时亦不知耻也。今誓不复为，并誓提倡禁嫖之论，以自忏悔，以自赎罪，记此以记吾悔。”

除了承传旧学，蒋介石和胡适都能容纳新潮。众所周知，在五四新文化运动中，胡适不仅率先提出了“文学革命”的口号，把封建守旧派鄙薄的白话文提到了“中国文学正宗”的地位，而且通过尝试使白话文进入了被封建士大夫长期盘踞的诗歌殿堂。在引进域外政治、文化新观念方面，胡适也作了执着的努力。为人罕知的是，五四运动以后，蒋介石也在如饥似渴地阅读新书刊。在蒋介石1919年至1926年的日记中，有多处阅读《新青年》杂志的记载。特别值得注意的是，

1923年至1926年间，他比较系统地研读了一些马克思主义的著作，其中包括《马克思学说概要》（见1923年9月22日，10月3日、10月7日、10月9日日记），《共产党宣言》（见1923年10月13日、16日、18日日记），《列宁丛书》（1925年11月10日，21日日记），《俄国革命史》（见1926年6月23日、26日、27日、28日），《俄国共产党史》（1926年7月21日日记），《俄国革命史》（1926年8月11日日记）。特别有意思的是，在胡适等五四前驱的带动下，过去给人以只会杀人印象的蒋介石也曾偃武修文，学写并发表过白话新诗。比如，1926年11月8日，北伐军占领南昌；12月1日，《江西日报》创刊。蒋介石在该报创刊号上发表了一首《祝〈江西日报〉诞生》：“呀！/好革命的怒潮呵！/呀！/这掀天倒海的潮流，/竟已仗着自然的力，/挟着它从珠江来到长江了。/‘潮流’，是什么？不是绿的水，/是红的血和黑的墨。/今天我们的血，/已染红了庐山的面，/鄱阳湖的口。/这黑的墨，/正拌着那红的血，/向着那长江的水流去。/这新生的〈江西日报〉，/就是挟着这墨色的力和着那血的力，一直冲向黄河流域去。/呀！/好革命的怒潮呵！/呀！/好革命的势力！”

然而1934年初，蒋介石在江西南昌发动“新生活运动”，则是对五四新文化运动的反动。因为所谓新生活运动表面上是在衣食住行上做文章，实质上是在弘扬所谓“中华民族固有之德行——礼义廉耻”。据说，“礼”是“规规矩矩的态度”，“义”是“正正当当的行为”，“廉”是“清清白白的辨别”，“耻”是“切切实实的觉悟”。蒋介石正是通过“礼义廉耻”的虚伪说教来约束人们的言行，要求国民循规蹈矩，安分守己，绝对服从他的个人意志。这正是五四时期批判的“三纲”“五常”的旧版翻新。

在对西方文化的接受方面，胡适和蒋介石都将英语视为他们的“第二语言”。不过，据胡适的弟子唐德刚说，他们的发音都不纯正：蒋介石的英语带宝庆腔；胡适虽远胜于蒋，但也带中国腔。西方文化的一个重要精神支柱是基督教文化。胡适在《圣经》（尤其是《新约》）中体会到的是对邪恶魔鬼不予抵抗的教义，以及人家打你右颊，你把左颊再转过去让他打的原理，他从中找到了跟春秋时代老子不争思想的相通之处。但胡适毕竟是一个无神论者，他明确表示自己没有宗教信仰，也不是基督徒——他说，在中国，不信基督教的比基督教徒多得多。蒋介石则于1930年以后成为了一个虔诚的基督教徒。蒋介石一生经历了四次婚姻，第四任妻子宋美龄出生于基督教世家，蒋娶她的前提是皈依基督教。至于基督教对蒋介石究竟产生了什么真实影响，这是一个难于表述的问题。1934年3月，宋美龄在美国《论坛杂志》发表了一篇《我的宗教观》，文中谈到日本侵略东三省之后，她曾请求她的母亲倪桂珍祈求上帝，用地震之类的实祸惩罚日本，但倪太夫人认为这是对上帝的侮辱。这件事使宋美龄感到也应该为因侵略战争而受难

的日本国民祈祷。宋美龄说，蒋介石对基督教教义常有不了解的地方，都是她通过日常谈话予以提示。看来，宋美龄对基督教义的这种理解，也会在不同程度上影响蒋介石。

对于苏俄，蒋介石和胡适都曾进行实地考察。早在 1919 年初，蒋介石就拟学俄语，希望赴俄考察，吸取经验，推进中国的革命事业。当年夏天，红军平息了高尔察克和尤登尼奇的武装叛乱，蒋介石深为“列宁政府之地位，更加巩固”（1919 年 11 月 16 日日记）而深受鼓舞。在《中国国民革命和俄国共产党共产革命的区别》一文中，蒋介石写下了一段为后来的人们难以置信的话：“如有人攻击俄国革命，必与之力争；如有人攻击共产党，必竭力为之辩护。”（《新革命》，第 2 卷第 5 号，转引自杨天石：《从蒋介石日记看他的早年思想》，收入《蒋氏秘档与蒋介石真相》一书，社会科学文献出版社 2002 年 2 月出版，第 27 至 28 页）但直到 1923 年 8 月，蒋介石才有机会以孙逸仙博士代表团团长身份来到他“企仰靡已”的苏联。

这次考察期间，苏联的社会进步，官兵的融洽关系以及大多数领导人（如契切林、斯克良斯基、加里宁、加米涅夫）的亲切态度都给蒋介石留下了良好的印象。同时蒋介石也看到俄共存在少数人集权，排斥异己；以自专恣等不良现象。对于俄共“自居为世界革命中心”的“虚骄”心态，蒋介石尤为反感（1923 年 11 月 25 日日记）这次赴苏期间，蒋介石还雄心勃勃地草拟了一份以俄罗斯红军名义在蒙古库伦建立军事基地，训练国民党军队，向南攻占北京的计划。他在个人署名的《致苏俄负责人意见书》中，他强调了占领北京的特殊意义：

中国恶势力之根据地，反革命派之大本营以及其一切内乱与外侮之策源地，皆在其政治中心地之北京。如望中国革命之奏效，非先打破此万恶政治中心地之北京，则革命决无成功之希望。此不惟打破国内军阀惟一之方略，而对列强之作战，打破其在中国之势力范围，亦非先打破北京不为功。盖列强在北京军事之设备，其坚固尤甚于中国之军阀。所谓北京城内外外国居留地之东交民巷城墙上炮位密布，其火力所及，扫射北京全城而有余。国势至此，言之至可痛恨，亦极悲惨。故今日中国，即使军阀势力完全为革党的所消灭，如北京不能完全攻破，则列强在北京作恶如故，中国革命仍无澈底之望。此党魁孙逸仙以为第一次革命既不能贯彻其主张以破北京，而乃于 1911 年竭力鼓吹迁都之说，以为无形消除列强作恶之计也。是以今日之中国革命，无论对内对外，皆不能不以北京为主目的地也。

令蒋介石大失所望的是，苏俄领导人对他的雄图不予支持。托洛斯基等领导人片面强调政治工作和合法斗争，要求国民党把“军事活动降到必要的最低限度”，以免混同于各派军阀。蒋介石从这种暧昧态度中感受到苏俄控制蒙古，覬覦中国的企图，对孙中山的联俄政策产生了怀疑动摇。

胡适对苏联和社会主义的态度，也经历了长时间的矛盾游移的过程。他从小就痛恨侵略中国的沙俄。1917年“二月革命”爆发，沙皇退位，胡适认为这是“近来第一大快人心事”，并填词高歌“新俄万岁”。1925年，胡适的许多友人要他加入“反赤化”的讨论，但为他拒绝，因为他信仰的实验主义不容他否认这种政治试验的正当。1926年6月，他撰写了《我们对于西洋近代文明的态度》一文，指出了19世纪以来个人主义趋势的流弊和资本主义统治下的苦痛，认为“向资本家手里要求公道的待遇，等于‘与虎谋皮’”。他肯定“19世纪中叶以后的新宗教信条是社会主义”，赞扬“俄国的劳农阶级竟做了全国的专政阶级。这个社会主义的大运动现在还正在进行的时期，但他的成绩已很可观了。”这篇文章不仅编进了《胡适文存三集》，而且长期被选入了当时大学的国文教材。1926年7月，胡适接受李大钊的建议，取道苏联赴英国出席中英庚款委员会全体会议，在莫斯科逗留了3天，并跟共产党人蔡和森进行了“纵谈甚快”的会晤。通过实地考察，他肯定苏联人民正在进行的是一个“空前的伟大政治新试验”，苏联人民是“有理想，有计划，有绝对的信心”的人民。虽然当时苏联的经济实力还赶不上发达的资本主义国家，但胡适认为“不能单靠我们的成见就武断社会主义制度之下不能有伟大的生产力”。同年8月2日，胡适离开苏联，在火车上跟苏联人讨论政治问题。一位苏联人对他说：“你不必对于我们的专政怀疑，英美等国名为尊崇自由，实是戴假面具，到了微嗅得一点危险时，即将面具撕去了。”对于这种肯定无产阶级专政的观点，胡适感到“甚有理”，他在当天日记中写道：“我看苏俄之《刑事律》及《苏俄指南》皆十分老实，毫无假装的面孔。”通过跟蔡和森的交谈，胡适还想筹组一个以改革内政为主旨的“自由党”，党纲中就包括实行“社会主义的社会政策”。

然而，胡适跟现代社会主义思潮之间毕竟横亘着两条不可逾越的鸿沟：一是反对暴力革命的庸俗进化论，二是鄙薄人民群众的绅士阶级偏见。胡适对社会主义的承认，是以反对阶级斗争的手段为前提的。他们想寻求一条“比较平和、比较牺牲少些的路径”，实现他的“新自由主义”或“自由的社会主义”。在胡适看来，历史是由“优秀人才”创造的，华盛顿创造了美利坚合众国，伊藤博文等人使日本成了强国。个别人物“他吐一口痰在地上，也许可以毁灭一村一族。他起一个念头，也许可以引起几十年的血战”。与此相反，在胡适看来，一切坏的风气都起于下层人民，如“小脚起于舞女，鸦片起于游民，一切赌博皆出于民间”。胡适的上述观点，跟把暴力革命视为新社会产婆、把人民群众视为社会历史发展动力的马克思主义是根本对立的。这也就使得他无法成为科学社会主义的真正信徒。30年代后期，胡适完全改变了对苏联的态度。1954年3月，胡适在台北的一次讲演上甚至对他曾经发表肯定社会主义的言论表示公开忏悔。

对于孙中山的态度，胡适与蒋介石也有所不同。

在胡适眼中，孙中山是一个有理想的实行家，但同时是一个可以平视的人，不是必须仰视的神。由于胡适重视思想革命而轻视实际革命活动，1921年11月他在美国听到梁启超结束13年的流亡生活归国，十分高兴。在11月10日的日记中，认为梁启超的一支笔吾胜过“百十孙中山、黄克强”。这种看法无疑是片面的。1919年五四运动前夕，他跟蒋梦麟在上海拜会孙中山。事后孙中山托廖仲恺将他撰写的《心理建设》样书五本寄赠胡适。胡适在《每周评论》第31号撰文给予好评，批驳了孙中山只是“理想家”不是“实行家”的偏见，孙中山感到十分高兴。同年8月，孙中山的《实业计划》在《建设》杂志发表，胡适撰文认为这部著作体现了一种“有计划的政治”；“计划是效率的源头”，而“中国的大病在于无计划的漂泊”。1922年6月，被孙中山免职的原广东省长兼粤军总司令陈炯明发动兵变，被国民党人视为“悖主”“犯上”“叛逆”，而胡适却在《努力周报》第12期发表《旧道德的死尸的复活》一文，认为在一个共和的国家没有什么“悖主”“犯上”的行为。孙中山主张武力统一中国，陈炯明主张联省自治，这只是一种政治主张的冲突。“孙党不应拿旧道德的死尸来压人；陈炯明此次是革命，不是叛逆”。（胡适1922年8月13日日记）1925年至1929年，用四年时间在南京紫金山南坡修建了孙中山的陵墓。据胡适日记记载，这项工程“造墓费预算一百万两”（1928年5月20日日记），其中仅铜棺价值就达一万五千两白银。陵园占地130公顷，占用耕地近2000亩，还夷平了千家万户的祖坟。1934年2月3日，胡适日记写道：“墓的建筑太贵，实不美观。若修路直到墓前，除去那四百处石筑，即便游观，也可省不少的费。此墓修的太早，若留得五十年或百年后人追思而重建，岂不更好？今乃倾一时的财力，作此无谓之奢侈，空使中山蒙恶名于后世而已。”最使胡适受到国民党人攻击的，是胡适1929年5月11日改定的《知难，行亦不易——孙中山先生的“行易知难说”述评》。胡适虽然肯定了孙中山的这种学说“是一种很有力的革命哲学”，但同时又指出了这一学说的“真意义”是要人们“信仰先觉，服从领袖，奉行不悖”，实际上是一种个人迷信。

蒋介石是以孙中山的学生和继承人身份登上政坛的，在讲演和文章中一直对孙中山以高度评价，甚至给人以“崇拜个人”“个人忠臣”的印象。他临终前仍想把遗体安葬在南京紫金山，死后与孙中山为伴。

但是在执政原则和施政手段上，蒋介石跟孙中山有两个明显区别。从总体上来讲，孙中山的民权主义是要用人民的“四权”（选举权、罢免权、创制权、复决权）管理政府的“五权”（司法权、立法权、行政权、考试权、监察权）。对于西方的代议制，孙中山既有肯定，也有批评。鉴于“中国太混乱，民智太幼稚，

国民没有正确的政治思想”，孙中山本着循序渐进的原则，把民权的真正实现划分为“军政时期”、“训政时期”和“宪政时期”，把“以党建国”“以党治国”作为革命时期的非常之举。孙中山的政党政治思想虽有可议之处，但确实是他根据中国国情进行的一种独立思考。然而蒋介石却出于一己私利，建立了依靠军、警、特来进行独裁的军治体制，以军御党，以军御政。1931年12月以后，蒋介石既非国民政府主席和行政院长，亦非中政会主席，但他却根据“一个主义，一个政党，一个领袖”的原则，建立了凌驾于国民党政军机构之上的权力独裁工具——国防最高委员会，作为他装在“口袋子”里的权力工具。他以贯彻孙中山的“训政”思想为借口，排斥共产主义和自由主义的政治理论，独尊意大利和德国的法西斯主义，形成了以“国家至上”“民族至上”“效能至上”“君权神授”为特征的中国式法西斯主义，从而在根本上背叛了孙中山的民主主义。

蒋介石跟孙中山的第二个明显区别，是“嗜杀成性”与“不嗜杀人”。蔡元培有一篇文章《追怀不嗜杀人的总理》（按：总理指孙中山）：“总理致力革命四十年，不但政敌甚多，就是始敌甚多，就是始信而终叛的人也不少；然而总理最反对暗杀，一切均以堂堂正正之革命军行之。军行时自然不能没有死伤的人，然这是不得已而杀人，不是嗜杀。以汤芦铭的反复，并不念他的旧恶；以陈炯明的叛变，还许他的悔过效力；其他类似的人，从没有宣布过死刑。总理的不嗜杀人，可以公认了。”（原件存北京鲁迅博物馆）蔡元培这番话显然是针对蒋介石从1927年“四·一二”政变之后的暴政。根据蒋介石“严惩”异己分子的精神，国民党在各地开始滥捕滥杀。广州“四一五”事变发生时，鲁迅正在中山大学任教，他在《自传》中写道：“不久就清党，我一生从未见过这么杀人的，我就辞了职……”（《鲁迅全集》，第8卷，第402页）在《而已集·题辞》中，鲁迅沉痛地写道：“这半年我又看见了许多血和许多泪，然而我只有杂感而已。泪揩了，血消了；屠伯们逍遥复逍遥。”这几句言简意赅的话，正是对蒋介石倒行逆施的艺术概括。”

蒋介石是一个民族主义者。少年时期即爱诵读宋代遗民郑思肖所著《心史》，强化了他的反清立场。他反对外人侵占中国土地，也反对洋人控制中国的金融机关。他认为五四运动是爱国壮举，标志着“民气未绥，民气未死”。五卅运动期间，他在日记中抄录了近百条反英标语，但是，在敌我力量悬殊的情况下，为求自保，蒋介石也经常对外妥协。坚持“一个中国”的立场，是蒋介石目前被研究者肯定的一个重要方面。1948年底至1949年初，随着辽沈、淮海、平津三大战役胜利结束，蒋介石政权的崩溃已成定局。鉴于台湾战略地位的重要性，原本扶蒋反共的美国当局另作弃蒋的打算，准备重新扶植代理人，在台湾建立完全由美国控制的新政权。比如，美国国务院高级官员乔治·坎南就制定了一个处理台湾问题方案，由美军占领台湾，台湾在政治上跟国民党政府剥离，由毕业于美国弗

吉尼亚军事学院的孙立人出任台省主席，蒋介石则以政治避难者身份留台。如果照此办理，台湾就完全成为了美国的一艘不沉的航空母舰。由于蒋介石坚持“一个中国”立场，孙立人也无叛蒋意图，此项计划才未能实施。朝鲜战争爆发之后，出于反共反华目的，美国将台湾划入防卫圈，才对已在台湾站稳脚跟的蒋介石重新采取援助态度。蒋介石研究专家杨天石在查阅蒋介石日记手稿时发现，1950年至1954年期间，美国当局曾三次考虑用原子弹袭击中国大陆，蒋介石均表示了反对的态度，因为使用这种大规模杀伤武器，“对于民心将有不利之影响”（1954年10月20日日记）。不过，蒋介石坚持“一个中国”是跟坚持他的执政地位联系在一起的。撤离大陆之后，他仍把播迁台湾的“国民政府”视为正统，时时不忘反攻大陆，临终前的公文包里还装着一幅中国地图。

与蒋介石相反，1938年4月27日胡适在致友人信中声明：“我本是世界主义者，从不是一个民族主义（Cosmopolitnism）者”（转引自侯外庐：《揭露美帝国主义奴才胡适的反动面貌》，《胡适论争集》，2779页，中国社会科学出版社1998年出版）他信奉康乃尔大学史学教授葛德宏·史密斯（Coldwin Smith）的训诫：“万国之上犹有人类在！”1915年1月，日本强迫中国接受亡国灭种的“二十一条要求”，中国留美学生群情激愤，通过《中国学生月报》号召对日作战。而胡适认为这是“昏了头”“发了疯”，“简直是发了‘爱国颠’”，因为当时中国只有12万经过训练的部队，但装备麻劣，最大的巡洋舰排水重不过4300吨，所以当务之急是“读书学习”，把维和的希望寄托于国际组织。“九一八事变”之后，胡适同样基于中国没有足以支持战争的军力、装备、国防工业，仍把维和的希望寄托于“李顿调查团”和“国联”。解放战争结束后，胡适甚至埋怨道：“没有对日抗战，国际共产主义又何能统治中国！”（《胡适口述自传》，第83页，安徽教育出版社1999年9月第1版）

胡适受世界主义思潮的影响，有明显的亲美倾向。他一生9次赴美国，在那里留学、生活、工作大约25年至26年，几乎占了他成年之后的一半岁月。他以美国为一面镜子，照出了中国的百事不如人。因此，他热衷于介绍美国经验，包括实验主义的思想方案，个人主义的人生态度，充分世界化的文化观；特别是美国的民主政治制度，在他看来尤其是中国政治制度的参照系乃至样板。就连趁为蒋介石祝寿之机规劝蒋实行无为政治的时候，胡适也是抬出了美国总统艾森豪威尔为楷模，结果触怒了蒋氏父子。蒋经国控制的国防部总政治部发出“特种指示”，认为要蒋介石要效仿艾森豪威尔做“无智、无能、无义”的总统是“荒谬绝伦的言论”，“名义自由主义，实际却是共匪的帮凶”。在胡适出任驻美大使期间，蒋介石曾批评胡适“不肯说话，恐其获罪于美国”是“无胆，无能”的表现（1941年11月30日，1942年10月13日日记）。这次祝寿风波，是胡适照搬美

国经验的又一次受挫。对于胡适“仗美反蒋”这一点，毛泽东看得十分清楚。毛认为美国一直企图把台湾变成它的附庸国甚至托管地，所以在对美国的态度上，毛接近于蒋而疏离于胡。毛明确讲，他跟蒋的共同语言就是“一个中国”。

胡适和蒋介石合作的政治基础是反苏反共，这一点毋庸置疑。1950年7、8月间，胡适下大力气用英文撰写了一篇政论：《史达林策略下的中国》(CHINA IN STALIN'S GRAND STRATEGY BY SHIH)，发表于同年美国《外交季刊》(FOREIGN AFFAIRS)10月号，后由聂华苓译成中文，连载于同年10月19-21日的台湾《中央日报》；1951年10月，台湾革命实践研究院丛刊亦予转载。这篇长文回顾了中国共产党从1924年国共合作至1949年解放中国大陆这25年的发展过程，认为这都是共产国际运用武装斗争策略、联合阵线策略和史达林的“退却的战略”(即敌进我退，敌退我进，敌驻我扰，敌疲我打)征服世界的结果，并断言如果没有第二次世界大战，“史达林和中国共产党可能永不会在中国成功”。1951年5月31日，胡适给蒋介石写了一封长信，请杭立武转呈蒋介石。他在信中除提出了总统和副总统的选举办法之外，还规劝蒋介石为“知己知彼”而读一些中共出版物，如《史达林论中国》之类。信中特意询问了蒋介石对《史达林策略下的中国》的意见。同年9月23日，蒋介石亲笔回信，首先称赞《史达林策略下的中国》是“近年来揭露苏俄对华阴谋第一篇之文章，有助于全世界人士对我国之认识非鲜，岂啻叙史翔实严谨而已。”接着盛情邀请胡适“本年底归来，面叙衷曲，借此亲祝先生六十诞辰，聊慰平生企慕之忱”(转引自胡适1951年10月11日日记)。

胡适与蒋介石的冲突，归根结蒂是民主与专制的冲突。胡适的一生可以说是呼唤民主的一生。胡适谈民主，惯于在精神态度上立论。他强调民主的真意义只是一种生活方式，精髓在于承认人人各有其价值，人人都应该自由发展。在这一意义上，胡适是把“民主”跟“个人主义”联系在一起的。在政治制度层面上，胡适的设计图纸完全会是从西方——特别是美国移植的，其核心是宪政、法治、议会政治、言论自由和反对党的自由。他强调所谓宪政就是法治，在缺乏宪法或约法制约的前提下，“训政”就必然沦为专制，而要使法治畅行无阻，领袖人物首先必须以身作则，自觉接受法律的约束。如果“徒法不足以自行”，法律就会流于一纸空文。胡适特别强调反对党的重要性，认为成立反对党是民主的标志和关键；有无反对党，是近代民主制度和独裁制度的基本区别。不过，一贯重视精英而忽视群众的胡适从来不强调政党的群众基础，也不认为反对党与执政党必须轮流执政，而主要应发挥其监督、制衡作用。此外，胡适对由他出面组党也无兴趣。

厉行独裁统治的蒋介石虽曾在口头上作出过不独裁的承诺，但他从根本上认

为中国没有实行民主政治的条件。1948年9月17日，蒋介石在国民政府立法院发生纷争之后写下的一段日记：“令人苦闷烦恼，此皆自讨苦痛，未至民主程度而硬行民主，而且党员应此民主口号，不知自爱自重，竟如脱缰之马，一发而不可收拾矣。”这番话，可谓是蒋介石内心的真实独白。

1934年11月27日国民党五中全会召开的前夕，蒋介石与汪精卫曾联名通电全国，表示“盖中国今日之环境与时代，实无产生意、俄政制之必要与可能。”同日，蒋介石接见日本大阪《每日新闻》记者，再次表示“中国与意大利、德意志、土耳其国情不同，故无独裁之必要（见1934年11月28日天津《大公报》）然而这种宣言的虚伪性已为血的事实所揭露，因为蒋介石在对革命根据地先后进行了五次大规模军事“围剿”之后，从这年的10月开始，又对被迫进行战略转移的中央红军进行围追堵截。就在蒋介石发表上述谈话的当天，以蒋介石为首的南昌行营还颁发了在江西、福建两省实施的“绥靖”计划，准备大量构筑碉堡，发展地主武装，对各防区的红军赶尽杀绝。但胡适对蒋介石不独裁的承诺心存幻想，于是借蒋本人的话写了一篇时评《中国独裁的必要与可能》，刊登于同年12月9日出版的《独立评论》第130号。文章批驳了钱端升期望“有能力，有理想的独裁”的幻想和蒋廷黻提出的“开明专制”的主张。文末表示：“我们很诚恳的赞成这个宣言，并且很诚恳的希望作宣言的人不要忘了这样严重的一个宣言。”同年12月16日，胡适又在《独立评论》第131号发表《汪蒋通电里提起的自由》。这篇文章把胡适的自由观和反专制的内容说得最为全面，最为透彻。原来胡适争取的自由是“不以武力及暴动”颠覆蒋介石政权的自由，是“不以武力及暴动”为前提的思想言论自由。然而这种最低限度的自由在当时也得不到，表现为：在证据不充分的情况下以思想言论定罪，公安、司法机关以外的部门可以随时行使搜查、逮捕、拘押、审讯的权力，经过正式登记立案的媒体因发生小的失当或失误而被查禁，以“挑动阶级斗争的感情”为借口禁止或删削反映社会矛盾的文艺作品……胡适基本上是一位标榜不谈政治而热衷谈论政治的学者，从北洋政府时期直至蒋介石逃往台湾之后，凡胡适主编或支持的刊物几乎都遭受过被查禁的厄运，这就更迫使他在强权政治下发出了微弱的抗争之声。

在实行独裁与宣扬民主的问题上，胡适与蒋介石之间虽有摩擦而并未最终决裂，主要有三个原因：一，胡对蒋的批评是有限度的，是以道义支持为前提的，而且公开表达的方式总体上比较婉转。比如1935年8月11日，胡适在《独立评论》第163号发表《政制改革的大路》一文，胡适先给蒋介石戴上了一摞高帽子，说蒋“埋头苦干，挺起肩膀来挑担子，不辞劳苦，不避怨谤”，“不是自私的，也不是为一党一派的人谋利益的”，“今日确有做一国领袖的资格”，肉麻的话说了一大堆之后才对蒋进行委婉的批评：“蒋介石先生的最大缺点在于他不能把他自己

的权限明白规定，在于他爱干涉到他的职权以外的事。军事之外，内政，外交，财政，教育，实业，交通，烟禁，卫生，中央的和各省的，都往往有他个人积极干预的痕迹。其实这不是独裁，只是打杂；这不是总揽万机，只是侵害。”第二，也取决于蒋介石对胡适一定程度的包容。胡适在同一篇文章中肯定了蒋介石执政以来的变化：“他长进了，气度变阔大了，态度变和平了。”“能相当的容纳异己者的要求，尊重异己者的看法。”胡适的上述表述并不是浮夸之词，在相当程度上表达的是他内心的真实感受。第三，蒋介石对胡适的适度让步，其实是对美国对华政策的让步。抗日战争胜利之后，蒋介石曾把美国的对华政策概括为两个方面，一是希望和中国共产党力求谅解，避免冲突，使用政治与和平手段引导共产党军队就范，消除中国的内战。另一方面迫使国民党开放政权，改变“一党专政”制度，实行美国式的两党制。面对美国的外交压力，蒋介石心有不甘；但为了争取美援，他又不得不做出妥协。胡适是在中国推行美国式民主的代表人物，这一点蒋介石是非常清楚的。1942年10月13日，蒋介石在日记中把胡适视为“今日文士名流之典型”，“患得患失”，“不惜借外国之势力，以自固其地位”，也表明蒋介石非常清楚胡适与美国的政治联系。

关于胡适和蒋介石的历史定位，是一个极其复杂、至今未能取得共识的问题。胡适从来就是一位争议性人物。从他在思想文化界亮相之日开始，围绕他的就是数不清的争论，如文言与白话之争，白话诗与旧体诗之争，新旧伦理之争，井田制有无之争，《中国哲学史大纲》之争，新旧红学之争，整理国故之争，自由主义与马克思主义之争，好政府主义之争，联省自治之争，东西文化之争，科学与玄学之争，《说儒》之争，人权与约法之争，民权保障同盟之争，民主与独裁之争，对日方针之争，读书救国与革命救国之争，民族自信心之争，禅宗史之争，《水经注》之争，《自由中国》之争……置身于这些争议的漩涡之中，他的态度是“宁鸣而死，不默而生”。对于胡适的历史定位，中国内地和台湾也长期存在争议。

在中国大陆，毛泽东对胡适的评价，经历了一个由单纯的政治评估到允许将来进行全面文化评估的过程。毛泽东应该属于五四新文化运动唤起的一代人。正因为胡适当当时是旗帜性人物之一，他跟陈独秀才能取代梁启超和康有为的地位，成为青年毛泽东心中“楷模”。但由于胡适坚持反共立场，毛泽东在解放战争后期把他定为“最大恶极的帮凶”，属于“帝国主义和中国反动政府”能够控制的少数知识分子之一。1954年10月，毛泽东又亲自发动了一场“对胡适资产阶级唯心论”的斗争。这场将政治问题跟思想、学术问题混为一谈的大批判历时十个月，批判文章近200万字，由三联书店编成《胡适思想批判》一书，分为8辑，于1955年3月至1956年4月陆续出版。在这场“严重的思想斗争”中，胡适作

为“中国买办资产阶级的代表人物，中国现代唯心主义的最主要的代表人物”被缺席审判，其思想从哲学、文学、史学、政治学、教育学等九个方面受到全面否定。这些批判文章中学理性强的很少，大多具有特定政治氛围下不可避免的简单地和片面性。但领导这一场批判运动的毛泽东心里很清楚，胡适对新文化运动当然是有贡献的，不过他认为当时不必多讲，这些肯定的话可以留待日后再说。

在台湾解严之前，以蒋家父子为代表的国民党当局对胡适的真实评价，集中反应在蒋经国以“周国光”的化名撰写的《向毒素思想总攻击》一书中。这本小册子于1957年1月以“特种指示”名义秘密印发至国民党区分部以上单位，“策动全体党员有计划的展开行动”，向胡适思想发动总攻击。这份61页的小册子以批判胡适的“述艾森豪总统的两个故事”为重点，把胡适定位为“共匪的帮凶”，“思想上的敌人”。小册子不点名地指责胡适：“长居国外的所谓知名学者，他说这种话，目的在散播和推广个人自由主义思想。好听人们尊崇他为自由主义者的大师，由他领导来批评现实，批评时政，批评当政者，促进所谓政治进步，造成与自由民主的英美国家一样。这是他不了解中国当前革命环境，完全近乎一种天真的妄想。同时他还受某些失意的官僚政客包围利用，因此，就更故作高论，以为他们摇旗呐喊，助长声势。”由此可见，改革开放之前的中国大陆跟解严之前的台湾当局对胡适同样采取了批判态度，所不同的是一个明批，一个暗批。

中国进入新时期以来，随着思想解放运动向各个领域的深入，对胡适的政治倾向有了比较客观的看法，其中最具代表性的是史学家胡绳提出的“中间势力”说。所谓“中间”，是指处于无产阶级跟大地主大资产阶级的两极中间。1923年，毛泽东在《外力·军阀与革命》一文中，曾把中国的社会力量划分为“革命的民主派”“非革命的民主派”和“反动派（按：指北洋军阀）”这三个部分。胡绳借用毛泽东的观点，把胡适划归为“不革命的民主派”；直到他的晚年，还应当说是属于中间势力。胡绳指出：“过去讲，新文化运动一分化，胡适一派人就分化出去了，好象变成了新东西的敌对方面。实际情况不完全是这样。胡适派虽然可以说是新文化运动的右翼，但这个‘右’是相对于左翼说的，二者都属于新文化运动的范围。而就全社会，就全国政治力量的分野来看，胡适派实际上是属于中间力量；不是反动派，而是‘不革命的民主派’。”（转引自龚育之：《党史札记二集》，第36页，浙江人民出版社2004年出版）关于胡适与蒋介石的关系，胡绳认为，胡适“开始同情蒋介石清党反共，后来又同国民党进行人权斗争，尽管最后屈服了，但始终保持一定的独立”。（同上书，第38页）

自上世纪七十年代末开始，胡适文献和档案资料的整理与挖掘工作在中国大陆逐步深入而广泛的展开，其中以中国社会科学院近史所和安徽教育出版社的贡献最为卓著。加之台湾地区和留美华裔学者胡适研究成果的引进，迄今为止，可

以说胡适研究史料已经相当完备。在多元并存的和谐文化氛围下，平心静气对胡适进行学术探讨的时机已经成熟。众多学者对胡适多方面的业绩进行了见仁见智的评价。有人认为胡适的文学创作和学术研究具有开风气的意义，社会影响力极大；其思想将在未来中国产生愈来愈深刻的影响。例如我们今日要谈民主，就必然要提到胡适。“胡适”就是“民主”，“民主”就是“胡适”。他宽厚的自由主义作风更是一种未见诸文字的行为语言。甚至有人概括道：“二十世纪属于鲁迅，二十一世纪属于胡适。”而有人则提出异议，认为单从学术史层面来看，他的研究成果早已成为明日黄花；而从思想史层面来看，他的思想又缺少原创性，缺少应有的力度和深度。胡适只是一位西方人文思想的“科普作家”。他在昧于国情的情况下照搬了西方的图纸，要在旧中国的废墟上营建新时代的大厦，自然会左右受敌。笔者认为，要在这些问题上取得共识，恐怕还要继续经受时间的检验。

从历史学的角度对蒋介石进行学术研究，也是近些年来才日趋活跃的事情。蒋介石是中国近代史上的重要人物之一，给予他以准确的历史定位无疑是十分必要的，但是由于众所周知的原因，研究蒋介石在海峡两岸都有诸多禁忌。在相当长一段时间里，蒋介石在此岸是“千古罪人”，在彼岸是“千古完人”。1975年4月5日，88岁的蒋介石走过了人生的最后一程，带着他生前喜欢的几本书（《三民主义》《圣经》《荒漠甘泉》《唐诗》）走向了另一世界。随后台湾于上世纪80年代“解严”之后出现了政治转型，中国大陆也进入了改革开放的新时期，研究蒋介石的禁区逐渐打破。特别是2006年3月，寄存于美国斯坦福大学胡佛研究院的《蒋介石日记》手稿本对外开放，从纯学术角度研究蒋介石的时机也日趋成熟。

目前，对蒋介石的最具权威性的评价是史学家杨天石先生的“三句话”：“一，在近代中国历史上，蒋介石是个很重要的人物；二，在近代中国历史上，蒋介石是个很复杂的人物。三，有功有过。既有大功，又有大过。”（《找寻真实的蒋介石·自序》，山西人民出版社，2008年5月出版，第3页）笔者认为这“三句话”是无可置疑的。只不过对蒋介石的功过进行具体界定，又肯定会见仁见智，甚至出现截然对立、难以调和的见解。比如“反陈炯明”，杨先生认为是蒋介石的“功”，但胡适先生当年即持异议。至于“清党剿共”问题，在两岸真正实现和平统一之前，当然也不会取得共识，这是由研究者特定的政治立场决定的，不必讳言。

至于胡适与蒋介石的关系，则是胡适和蒋介石研究中一个既绕不开但又研究得最不充分的问题。笔者孤陋寡闻，迄今为止只读过台湾陈仪深博士20年前的一篇篇幅不长的论文：《胡适与蒋介石》，收入时报文化出版公司1991年5月出版的《胡适与近代中国》一书。笔者学识荒陋，前行研究又如此之不足，写作过

程中面临的困难可想而知。因此，这篇论文的写作是名副其实的“抛砖引玉”，只能诚望杰构于来哲也。

（作者单位：鲁迅博物馆）

胡适和约翰·密尔的《论自由》

张书克

一、胡适对《论自由》的阅读和评价

现在很少有人能够否认，胡适是中国自由主义的代表人物。不过，这位自由主义代表人物主要的角色却是学者，法律和政治并不是他的专业。用他自己的话来说就是：“哲学是我的职业，文学是我的娱乐，政治只是我的一种忍不住的新努力。”^①因此，他并没有留下关于自由主义系统的论述。而且，他的自由主义思想的来源也是庞杂的，很不清晰的。

试图对胡适自由主义思想观念的来源进行一番梳理是一件很困难的事情。限于学力不足，笔者无法完成这一任务。在这里，笔者只能尝试着把英国思想家约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill）的《论自由》（*On Liberty*）对胡适的影响作一个初步的研究。

密尔的《论自由》是自由主义思想史上一部重要的作品，也是人类历史上的一部伟大著作。该书出版于1859年。40年后，严复将之翻译成中文，名之为《群己权界论》。这部伟大的小书开始进入汉语世界，进入中国人的视野。但遗憾的是，它在当时并没有产生很大的影响。

胡适在《四十自述》和《我的信仰》中都曾经提到，他在上海澄衷学堂读书时（1905年—1906年），就读过严复翻译的《群己权界论》^②。当时，他只有十四五岁。我们现在无法确定，少年胡适是否读懂了这部著作，甚至他是否读完了这部对十多岁的少年来说显得过于深奥的著作。

在《四十自述》和《我的信仰》中，胡适都只是简单一句话提及《论自由》，没有给我们留下更多的信息。他花了大量篇幅谈论的是严复翻译的另一部著作—

^① 胡适著：《我的歧路》，载《胡适文存》（二集），黄山书社1996年版，第333页。

^② 参见曹伯言选编：《胡适自传》，黄山书社1986年版，第46-47页，第89-90页。

——赫胥黎的《天演论》——在 20 世纪初风靡中国的情形。这倒一点也不奇怪。

《天演论》刺激中国人思考整个民族的生存问题，而《论自由》涉及的是个人权利的保障问题。民族生存和个人权利孰轻孰重？在中国传统文化的视野中这是不成其为问题的。处身民族危亡时代的人们就更重民族生存而轻个人权利、重“天演”而轻“自由”了。^①《论自由》和《天演论》在中国的冷热遭遇很可以作为当时“救亡压倒启蒙”这一时代特征的绝好例证。

值得注意的是，胡适不仅读过汉译的《论自由》，在留学美国期间，他还曾读过英文原本的《论自由》。根据胡适日记的记载，1911 年 1 月 30 日，正值中国旧历辛亥年正月初一，胡适收到他订购的《五尺丛书》，感觉极满意，并写下小诗一首：“永夜寒如故，朝来岁已更。层冰埋大道，积雪压孤城。往事潮心上，奇书照眼明。可怜逢令节，辛苦尚争名。”^②诗中所谓“奇书”，即指《五尺丛书》。《五尺丛书》（Five Foot Shelf）又名《哈佛经典》（Harvard Classics），是哈佛大学校长伊里鸮（Eliot）主编的丛书，收集古今名著，印成五十巨册，长约五英尺，故有“五尺丛书”之名。其中第 25 卷中就有密尔的《自传》和《论自由》。

在胡适的藏书中，还有一本《功利主义》、《论自由》和《代议制政府》的合刊本，属于 J. M. Dent & Sons (London) and E. P. Dutton (New York) 出版的“人人丛书”第 482 种。此书大概出版于 1936 年，大概是胡适 1937-1946 年之间在美国期间购买的（当时胡适的大部分藏书都留在国内）。书中有一些划痕，说明 20 世纪 30、40 年代胡适还曾阅读过《论自由》等密尔的作品。^③

胡适不仅阅读过密尔的《论自由》，而且对它的评价还很高。

1925 年，孙伏园主持《晨报副刊》时，请社会各界推荐“青年必读书”十部。胡适推荐的十本书中，中西各半，西学书目中就有密尔的《论自由》。可见该书在胡适心目中的重要性。至于曾经风靡一时的《天演论》，则不在书目之内。^④

1926 年，胡适计划写一本“西洋文明”，在其所列的提纲中，有一章“自由主义”，后面加了一个括号“(Mill & Morley)”，可见在胡适心目中，西方自由主义的代表人物是密尔和毛莱。^⑤

在 1947 年 9 月 21 日的演讲《我们能做什么？》中，胡适毫不吝嗇地称《论自由》是“划时代的巨著”。^⑥

到了晚年，胡适坦白承认：他受《论自由》的影响很大，他还希望有人把它

① 晚年的胡适引用毛子水的话说：严译《群己权界论》这个译本“到现在已有五六十年，可惜当时国人很少喜欢‘真学问’的，所以并没有什么大影响。”参见胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 478-479 页。

② 参见曹伯言整理：《胡适日记全集》（第一册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 115-116 页。

③ 感谢耿云志、邹新明两位老师提供帮助，使我得以见到胡适这本藏书。

④ 参见 1925 年 2 月 11 日《晨报副刊》。

⑤ 参见曹伯言整理：《胡适日记全集》（第四册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 474 页。

⑥ 参见曹伯言整理：《胡适日记全集》（第八册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 326 页。

译成白话文，并加上注释。胡适还为《论自由》在 20 世纪初期的中国受到冷遇很感不平。^①

可以说，作为中国自由主义的代表人物，胡适受《论自由》的影响相当大，他理解并且重视《论自由》的启蒙意义和重要价值，《论自由》也最终成为胡适自由思想的重要来源。

胡适的自由主义思想有一个发展变化的过程。每一个不同的时期，胡适关注的重点会有所不同。五四时期的胡适提倡“健全的个人主义”，借个人主义、个性主义来冲击中国传统的家族主义；中晚年的胡适则极力强调容忍与自由的关系，认为没有容忍就没有自由。不可否认，胡适这些不同时期的思想中都存在《论自由》的影子，都受有《论自由》的影响。以下分不同时期进行简要的论述。

二、胡适“健全的个人主义”和密尔的《论自由》

1918 年 6 月，胡适在《新青年》第 4 卷第 6 号上发表《易卜生主义》一文，认为易卜生最能代表欧洲 19 世纪个人主义的精华，大谈“易卜生主义”，提倡个性主义，提倡“健全的个人主义”。这使得很多人都以为胡适“健全的个人主义”的思想源自易卜生。实际上，密尔的《论自由》也是胡适“健全的个人主义”的重要思想资源。

胡适留学美国时期的日记为此提供了不少证据。比如，1914 年 10 月 20 日，他和韦莲司打趣时说：“昔约翰弥尔有言，今人鲜敢为狂狷之行者，此真今世隐患也。”胡适并且解释说：“狂狷”的英文原文是 Eccentricity，^②可见他当时阅读的是英文原本的《论自由》。11 月 3 日，胡、韦二人辩论“容忍迁就与各行其是”时，胡适提出：“若人人为他人之故而自遏其思想言行之独立自由，则人类万无进化之日矣。”并解释说：“弥尔之《群己权界论》倡此说最力，易卜生之名剧《玩物之家》亦写此意也。”^③胡适引用密尔的语言可谓信手拈来，可见他对《论自由》的熟悉程度。他并且把密尔和易卜生二人并举，可见在他心目中二人都代表着个人主义的思潮。另外，值得注意的是，根据胡适自己的说法，《易卜生主义》的英文初稿，1914 年曾经在康奈尔大学哲学学会宣读过^④，也就是说，《易卜生主义》的英文初稿很有可能写作于 1914 年，而前引胡适的两段话，都是在 1914 年说的。上述证据足以表明：胡适撰写《易卜生主义》，提倡个性主义，提倡“健全的个人主义”，易卜生的剧作是一个重要资源，但密尔《论自由》的影响同样

① 参见曹伯言整理：《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 480 页。

② 曹伯言整理：《胡适日记全集》（第一册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 518 页。

③ 曹伯言整理：《胡适日记全集》（第一册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 529 页。并请参见密尔著、许宝騄译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 75 页。

④ 参见胡适著：《介绍我自己的思想》，载《胡适文存》（四集），黄山书社 1996 年版，第 455 页。

不容忽视。

大体上可以说，在《易卜生主义》一文中，胡适借助了易卜生的文学作品和易卜生塑造的文学形象，表达的却是 19 世纪维多利亚时代个人主义、自由主义的思想，其中当然也包括了约翰·密尔《论自由》的基本思想。《易卜生主义》中的许多人物和故事出自易卜生笔下，但文章的理论底色，却有着密尔《论自由》的痕迹。

在《易卜生主义》一文中，胡适明确认识到，易卜生诸种剧作所处理的，是个人与社会的关系问题，他这样总结道：“易卜生的戏剧中，有一条极显而易见的学说，是说社会与个人互相损害；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；等到个人的个性都消灭了，等到自由独立的精神都完了，社会自身也没有生气了，也不会进步了。社会里有许多陈腐的习惯，老朽的思想，极不堪的迷信。个人生在社会中，不能不受这些势力的影响。”^①

个人与社会的关系问题，其实也正是密尔《论自由》所要处理的问题，甚至可以说，这一问题贯穿了《论自由》的始终，是《论自由》主题之所在。严复将此书书名翻译为“群己权界论”，说明严氏理解密尔此书主旨之所在。

在《论自由》一开始，密尔就提出了本书的主题：他所要讨论的自由，是社会所能合法施加于个人的权力的限度问题。^②换句话说，密尔要处理的，是个人独立和社会控制之间的关系问题。

密尔的倾向极为明显：他重视个人而轻视社会；他的思想，是“己重群轻”的西方个人主义思想的典型表现。^③

在密尔的论述中，社会不是和政府相对应的概念，而是和个人相对应的概念，是人们的集合体，或者套用密尔极为戏谑的说法，是“少数智者和多数愚人那个混合集体”^④。可见，在密尔心目中，社会（以及与之相关的舆论和流俗）是极为负面的概念，代表着庸众的诉求和观念。

在密尔看来，社会的暴虐、社会对个人的专制、社会对个性的压迫是当时英国极为可怕的情况，比政治压制更甚，因为人们有更少的逃避方法，因为社会暴虐透入生活细节更深的多，因为社会暴虐奴役到人们灵魂本身。^⑤密尔认识到，当社会成为暴君时，也就是说，当社会作为集体而凌驾于构成社会的个别个人时，社会的肆虐手段是很多的，它可以是立法、行政、乃至是司法的手段，但通常则表现为相对不那么明显、从而未能引起人们警惕的手段，比如社会舆论、得势感

① 胡适著：《易卜生主义》，载《胡适文存》（一集），黄山书社 1996 年版，第 460-461 页。

② 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 1 页。

③ 参见黄克武著：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，允晨文化实业股份有限公司 1998 年版，第 3 页。

④ 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 24 页。

⑤ 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 5 页。

想、公众意见下的道德压力，等等。这些肆虐手段的主要目的，是要把社会自己的观念和行事当作行为准则来强加给任何个人，并束缚人的个性的发展，甚至阻止人们个性的形成，从而迫使一切都按照社会的模型来剪裁自己。^①简单一句话，社会的暴虐就是要把人们都变成没有个性的人。

正因为如此，密尔极端强调个性自由发展的重要性。密尔在《论自由》第三章“论个性为人类福祉的因素之一”中，所着重论证的一个问题就是：个性为人类福祉的因素之一，个性的自由发展是人性的本质要求。在密尔看来，人性不是一架机器，不能按照一个模型铸造出来，又开动它毫厘不爽地去做事先为它规定好了的工作；它毋宁像一棵树，需要生长并且从各方面发展起来，需要按照那使它成为活东西的内在力量的趋向生长和发展起来。^②

密尔强调，个性就是个人具有独立意志，根据自己的经验、知识、性格与利益对外界事物作出判断，而不是根据他人、社会、传统和习俗作出判断。在密尔看来，人之所以为人，乃在于其具有自己选择生活方案的能力。^③生活应当有多种不同的试验；各式各样的性格只要对他人没有损害都有自由发展的余地；个性应当维持自己的权利。个性是个人进步、社会进步中一个颇为主要的因素。^④要想给每人本性任何公开的发展机会，最重要的是允许不同的人过不同的生活。^⑤因而，自由就是必要的。密尔这样说道：“进步的唯一可靠而永久的源泉还是自由，因为一有自由，有多少个人就可能有多少独立的进步中心。”^⑥人不能把自身中一切个人性的东西都磨成一律，而是要在他人权利和利益所允许的自由的限度之内把个性培养起来和发扬出来。^⑦

密尔的上述论述，构成了胡适“健全的个人主义”的深层思想基础。

胡适所谓的“健全的个人主义”，其实就是个性主义，它的一个重要的方面就是个人要充分发展自己的天才性，要充分发展自己的个性。按照胡适的解释，这种“健全的个人主义”要求人们觉悟自己是一个人，有自己独立的思想 and 独立的人格，对自己负有责任，因此务必努力做一个人，一个自立的人，一个堂堂正正的人，一个特立独行、不怕孤立、敢说老实话、敢和恶势力作战、敢向社会大多数的专制权威挑战的人。^⑧

和密尔一样，胡适同样认为，对个性构成威胁的是社会、舆论和流俗。胡适说：社会的最大罪恶莫过于摧折个人的个性，使它不能自由发展。结合易卜生的

① 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 5 页。

② 密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 70 页。

③ 参见李强著：《自由主义》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 165 页。

④ 密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 66 页。

⑤ 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 75 页。

⑥ 密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 83 页。

⑦ 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 74 页。

⑧ 参见胡适著：《介绍我自己的思想》，载《胡适文存》（四集），黄山书社 1996 年版，第 455-456 页；以及胡适在贝满中学毕业典礼上演讲的提纲，未刊稿。

剧作，胡适并且正面提出：发展个人的个性，须要有两个条件。第一，须使个人有自由意志。第二，须使个人担干系、负责任。^①

密尔关于个性的论述有一种精英主义的倾向。在密尔看来，有天才的人永远是很少的少数。但他们好比是地上的盐，没有他们，人类生活就会变成一池死水。天才只能在自由的空气里自由地呼吸。有天才的人，也有较多的个性，比其他人更不能适应社会准备下的模子。^②密尔明确地说：凡一切聪明事物或高贵事物，其发端总是也必定是出自一些个人，并且最初总是也必定是出自某一个人。^③

不幸的是，民众是不重视天才的重要性的，他们尤其轻视思想上、行动上的首创性。人们在心里想道：没有天才，我们也能干的很好。首创性这个东西，是缺乏首创性的心灵所不能感到其用处的。^④

更加糟糕的是：社会标准、公众意见正是由这些缺乏首创性、极为平庸的大多数人所塑造出来的。庸众的势力、公众的意见统治着世界。有个性的个人则消失在人群之中。密尔认为：一般中材在智力上是平庸的，而且在意向上也是平庸的。他们所塑造出来的社会标准成为与个性为敌的势力，要求人们对任何事物都不存强烈的欲望，要求人们不具有任何显著的性格。社会用压束的办法，斫丧人性中每一个突出特立的部分，把在轮廓上显有异征的人都造成碌碌凡庸之辈。^⑤

密尔欣赏那些特立独行甚至具有怪癖性的人。这些人不屑于苟同习俗、不屑于苟同社会，他们对社会、习俗和公众意见的暴虐，持有警惕和对抗的态度。密尔这样说道：“凡性格力量丰足的时候和地方，怪癖性也就丰足，一个社会中怪癖性的数量一般总是和那个社会中所含天才异禀、精神力量和道德勇气的数量成正比的。今天敢于独行怪癖的人如此之少，这正是这个时代主要危险的标志。”^⑥

密尔所要极力维护的，是个人的独特性和人的多样性；他所极力反对的，是大众的普遍平庸化。在密尔看来，向现有体制、现存价值挑战的少数异议者（heretics）是社会宝贵的财产，他们的批判使得现存体制和现存价值保持一种不断改进的活力。所以容忍异己，容忍少数人具有极端的重要性。^⑦

胡适的“健全的个人主义”，同样有精英主义的倾向。在胡适看来，社会给个人确立的规矩是：“你们顺我者生，逆我者死；顺我者有赏，逆我者有罚。”

“社会对于那班服从社会命令、维持陈旧迷信、传播腐败思想的人，一个一个的都有重赏。有的发财了，有的升官了，有的享大名誉了。”而对于那些处处和社

① 参见胡适著：《易卜生主义》，载《胡适文存》（一集），黄山书社 1996 年版，第 466 页。

② 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 76 页。

③ 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 78 页。

④ 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 77 页。

⑤ 参见密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 81-82 页。

⑥ 密尔著、许宝驎译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 79 页。胡适和韦莲司打趣时所引的“今人鲜敢为狂狷之行者，此真今世隐患也”，即出于此处。

⑦ 参见黄克武著：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，允晨文化实业股份有限公司 1998 年版，第 24 页。

会的风俗习惯作对，不懂事又不安本分的理想家，社会则予以重罚。执行这种重罚的机关，便是“舆论”，便是大多数的“公论”。在这种情况下，只有少数“顶天立地的好汉”，才能坚持自己的个性，不向社会低头。世间有一种最通行的迷信，叫做“服从多数的迷信”。人都以为多数人的公论总是不错的。胡适持有相反的意见。他认为，一切维新革命，都是少数人发起的，都是大多数人所极力反对的。大多数人总是守旧、麻木不仁的，只有极少数人——有时只有一个人，——不满意于社会的现状，要想维新，要想革命。^①可以说，胡适所表达的上述观点，和密尔《论自由》中的思想并无差异。

另外，值得注意的是，在《易卜生主义》一文中，胡适两次提到“大多数的专制威权”^②，这一概念似乎就是胡适从密尔的《论自由》中得来的。^③

在《论自由》中，密尔将个性观念和个人自由观念有机结合，构成其自由主义思想中颇具特色的部分。有学者认为：“可以毫不夸张地说，如果没有关于个性的论述，密尔的个人主义与自由主义将会大为逊色。”^④

这是因为，在密尔所处的时代，英国政治已经走上轨道，政治自由、经济自由的问题已经解决。从前在政治上来讨论人的自由已经不再是密尔所处时代的重点。当时，对个人自由构成威胁的，不再是政治权力，而是“社会”、“国群”和“流俗”。^⑤因此，密尔更为关注的，是社会和个人自由的关系问题，是社会对个性的压制和破坏问题。他讨论的重点，不是个人自由和政府权力之间的界限问题，而是个人自由和社会控制之间的界限问题，以及如何保护个人的个性问题。

早期的胡适受密尔、易卜生、杜威等人的影响，大谈个性问题，大谈“健全的个人主义”，这成为胡适自由主义思想的一个重要特点。^⑥

留美回国后的胡适，所处的境遇和密尔有点相似。当时，中国政治上的专制势力已经倒台，北洋军阀忙于争权夺利，似乎谁也没有实力实行政治专制和文化专制。^⑦而在另一方面，随着中国社会结构和传统文化的松动，一些人开始关注

① 参见胡适著：《易卜生主义》，载《胡适文存》（一集），黄山书社 1996 年版，第 461-462 页。

② 参见胡适著：《易卜生主义》，载《胡适文存》（一集），黄山书社 1996 年版，第 462 页和 463 页。

③ 参见密尔著、许宝騄译：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 4 页。许宝騄先生将之翻译为“多数的暴虐”。英文原文为“the tyranny of the majority”，see: John Stuart Mill: *On Liberty and Utilitarianism*, Alfred A. Knopf, New York, p8。需要说明的是，最早提出“大多数人的专制”的是法国思想家托克维尔，但根据我的判断，胡适不大可能接触过托克维尔的著作。

④ 李强著：《自由主义》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 164 页。

⑤ 参见约翰·穆勒著、严复译《群己权界论》，商务印书馆 1981 年版，译凡例第 ix 页。

⑥ 个人主义是西方近代文明的核心价值，因此，不论是密尔、易卜生还是杜威，其思想的底色都是个人主义的。笔者在这里强调密尔《论自由》对胡适的影响，并不意味着否认后者对胡适思想的影响。

⑦ 1921 年，日本作家芥川龙之介来中国访问。他对胡适说：中国著作家享受的自由，比日本人得的自由大的多，他很羡慕。胡适的解释是：“其实中国官吏并不是愿意给我们自由，只是他们一来不懂得我们说的什么。二来没有胆子与能力干涉我们。”这段对话很可以表明当时中国的政治状况并没有我们后来想象的那么糟，事实上，北洋时期的情况可能比后来的情况还要好，以至于有不少人认为 20 世纪的中国历史是在一步一步倒退。前引芥川龙之介和胡适的话出自曹伯言整理：《胡适日记全集》（第三册），联经出版事业有限公司 2004 年版，第 140 页。

个性解放的问题，个人主义和个性主义得到知识分子和青年人的认同。可以说，胡适提倡“健全的个人主义”呼应了时代的特点，在当时也发生了一定的作用。用胡适自己的话说就是：《易卜生主义》一文在当时有很大的兴奋作用和解放作用，因为它所提倡的个人主义在当时最新鲜又最需要。^①

三、胡适“容忍与自由”思想和密尔的《论自由》

胡适谈自由谈了一生，谈容忍也谈了一生，几乎可以说，他谈自由则言必称容忍。^②不过，虽然早在青年时期就已经注意到容忍的重要性，^③但按照胡适自己的说法，他是“年纪越大，越觉得容忍比自由还更重要”。^④

1959年，胡适接连有两篇谈“容忍与自由”的著述面世，一篇是专论，另一篇则是演讲。

专论是应《自由中国》社约稿撰写的，刊登在1959年3月16日《自由中国》第20卷第6期上。该文正面阐述“容忍比自由还更重要”，“容忍是一切自由的根本；没有容忍，就没有自由”的道理。胡适并且指出，一切对异端的迫害，一切对“异己”的摧残，一切宗教自由的禁止，一切思想言论的被压迫，都由于这一点深信自己是不会错的心理。因为深信自己是不会错的，所以不能容忍任何和自己不同的思想信仰了。这种“我不会错”的心理，就是一切不容忍的根苗。深信我自己的信念没有错误的可能(infallible)，我的意见就是“正义”，反对我的人当然都是“邪说”了。我的意见代表上帝的意旨，反对我的人的意见当然都是“魔鬼的教条”了。在文章最后，胡适提醒大家，我们应该戒约自己决不可“以吾辈所主张者为绝对之是”。他说：我们受过实验主义的训练的人，本来就不承认有“绝对之是”，更不可以“以吾辈所主张者为绝对之是。”^⑤

毛子水看到该文后，写了篇《〈容忍与自由〉书后》，登在《自由中国》第20卷第7期上。毛文引用1946年胡适在北大开学典礼上的讲演，指出胡适《容忍与自由》一文的知识背景和哲学基础。在1946年的那次演讲中，胡适引用了宋人吕祖谦“善未易明，理未易察”八个字。毛子水认为，这八个字恰恰就是容忍的哲学根据。

① 参见胡适著：《介绍我自己的思想》，载《胡适文存》（四集），黄山书社1996年版，第455页。

② 参见邵建著：《20世纪的两个知识分子——胡适与鲁迅》，光明日报出版社2008年版，第21页。

③ 参见胡适致李书华、李宗侗（1924年11月28日），胡适致陈独秀（1925年12月），及胡适致鲁迅、周作人、陈源（1926年5月24日），载《胡适来往书信选》（上），中华书局1979年版，第278页，第356-357页，第379页。

④ 胡适著：《容忍与自由》（专论），引自胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》，联经出版事业公司1990年校订版，第2853-2854页。

⑤ 以上参见胡适著：《容忍与自由》（专论），胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》，联经出版事业公司1990年校订版，第2853-2858页。

几个月后，11月20日，在《自由中国》杂志10周年纪念会上，胡适作了一次演讲，这次演讲的题目也是《容忍与自由》。在这次演讲中，胡适明确认可了毛子水的上述说法，他承认，自己关于容忍的思想，受有吕祖谦“善未易明，理未易察”这八个字的影响。^①胡适这样说道：“宋朝的理学家都是讲‘明善’、‘察理’的。所谓‘善未易明，理未易察’，就是说善与理是不容易明白的……这不但是我写《容忍与自由》这篇文章的哲学背景，所有一切保障自由的法律和制度，都可以建立在‘理未易明’这句话上面。”胡适进一步解释说：所谓“理未易明”，就是说，真理是不容易弄明白的。^②

更为重要的是，在这次演讲中，胡适还明确承认：他的上述思想还受有密尔《论自由》的影响。

在这次讲演中，胡适不止一次提到密尔的《论自由》，尤其是其中的第二章，声称自己从中受到很大影响。有学者认为，胡适的这次演讲，其出发点和价值框架，几乎就是出自密尔的《论自由》。^③

胡适这样说道：“穆勒在该书（《论自由》）中指出，言论自由为一切自由的根本。同时，穆勒又以为：我们大家都得承认，我们认为‘真理’的，我们认为‘是’的，我们认为‘最好’的，不一定就是那样的。”胡适特别指出：“这是穆勒在那本书的第二章中最精彩的意思。”^④胡适甚至声称：如果我们想要达到言论自由，恐怕要时时刻刻记取密尔《论自由》第二章的说话。^⑤

在演讲中胡适再次指出：人们自己往往都相信他们的想法是不错的，他们的思想是不错的，他们的信仰也是不错的，但这是很危险的假定，正是一切不容忍的本源。相反，大家都应当时刻提醒自己，我们的想法不一定是对的，是难免有错的。因为难免有错，便应该容忍逆耳之言。这些听不进去的话，也许有道理在里面。^⑥只有这样，才有言论自由存在的余地。胡适说：“言论所以必须有自由，最基本的理由是：可能我们自己的信仰是错误的；我们所认为真理的，可能不完全是真理，可能是错的”。^⑦

① 其实，严复在《群己权界论·译凡例》中，就有类似“善未易明，理未易察”这样的话。严复这样说道：“善恶之辨，至为难明，往往人所谓善，乃实吾善。人所谓善，反为吾恶。此干涉所以必不可行，非任其自由不可也。”这段话几乎就是从吕祖谦的话推衍出来的。胡适早年读过严复翻译的《群己权界论》，他大概已经注意到了严复的这段话。参见约翰·穆勒著、严复译《群己权界论》，商务印书馆1981年版，译凡例第x页。

② 以上参见胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司2004年版，第478页。

③ 参见邵建著：《20世纪的两个知识分子——胡适与鲁迅》，光明日报出版社2008年版，第43页。

④ 胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司2004年版，第479页。

⑤ 参见胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司2004年版，第485页。

⑥ 胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司2004年版，第477-478页。

⑦ 胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司

在上述两篇《容忍与自由》中，胡适反复申说的，无非一个意思：人们普遍存在的“我不会错”的心理，是导向不容忍、不自由的根源；因而，我们需要时时刻刻提醒自己：没有谁是一贯正确的，我们大家都会出错，只有这样，才会有容忍，才会有言论自由。这些思想，毫无疑问出自密尔的《论自由》。^①

在《论自由》中，密尔多次提及：人类不是“不可能错误的”(infallible)。甚至可以说，“infallibility”^②是《论自由》第二章中的一个重要概念，密尔对“infallibility”的警惕和批判是贯穿整个第二章的一条红线，是密尔论证言论自由和容忍的一个重要出发点。胡适显然注意到了这一概念，并在《容忍与自由》(专论)中使用了这一概念的形容词形式(infallible)^③。前引胡适的《容忍与自由》(演讲)中的言论进一步表明，胡适论证言论自由和容忍的思路与密尔如出一辙，也是从我们不是“不可能错误的”这一点出发的。

在密尔看来，人类的理性是无法得到统一性的真理的，因此，也就无从建立起绝对性的权威或者成为一贯正确。密尔认为，在人类的心灵方面，片面性永远是规律，而多面性则是例外，在人类历史上，经常是一个偏而不全的真理代替另一个偏而不全的真理。^④密尔明确指出，人类不是不可能错误的，人类的真理大部分只是半真理；对立诸意见经过最充分最自由的较量之后产生的后果才是最好的；人们之间意见的分歧并非坏事，倒是好事。^⑤正因为人类不是“不可能错误的”，人们才需要意见自由、讨论自由，才需要彼此容忍，允许不同的观念存在。

2004年版，第479页。

① 在演讲中，胡适还提出，真理不允许讨论和批评，就会退化和僵化为成见和教条，慢慢趋于腐烂。这个思想同样出自《论自由》。参见密尔著、许宝騵译：《论自由》，商务印书馆1959年版，第40页，第45-47页。

② “infallibility”这个英文单词具有其特定的宗教和哲学含义。它首先和宗教有关，比如，罗马教皇的尊称就是：His Infallibility；宗教界还有一个说法：papal infallibility(教皇永无谬说)，和世俗界“The king can do no wrong”(国王做事总没错)形成对应。另外，“infallibility”还和知识论上的真理观以及确定性有关，中文中没有对应的词，许宝騵先生将之翻译为“不可能错误性”，但这种译法并没有传达出原词背后的丰富意蕴，也不太符合中文的习惯；其实这个词翻译成“一贯正确”也许更容易被汉语世界的读者理解和接受。(严复将“infallibility”翻译为“无对不诤，而无以易”，更难以理解和接受)和“infallibility”构成反义的词是“fallibility”，它的意思是说，人在本质上是会犯错误的。换句话说，人类犯错是本质性的，是无法改变的。密尔在《论自由》中也经常使用“fallibility”。甚至，在英语世界中，一谈到这个字，很多人就会联想到密尔。参见黄克武著：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，允晨文化实业股份有限公司1998年版，第150页。需要说明的是，除密尔外，还有不少的西方思想家，包括蒙田、洛克、伏尔泰等人，也从“fallibility”的角度论证容忍的重要性。比如伏尔泰这样说道：“(宽容)是我们人性的一个必然结果。我们都是会犯错误的，并且动辄犯错误；因此，让我们彼此原谅对方的愚蠢。这是天然权利的第一原则。”参见卡尔·波普尔著、傅季重等译：《猜想与反驳——科学知识的增长》，上海译文出版社1986年版，第23页。

而在中国人的文化传统中，显然缺乏“人在本质上是会犯错误的”这一观念。比如，胡适的《容忍与自由》(专论)发表后，朱文伯写了一篇《凤凰与乌鸦》，文中说：舆论是要讲求是非的，如果大家都以为“善未易明，理未易察”，大家何必求知呢？何必写文章谈问题呢？参见张忠栋著：《胡适五论》，允晨文化实业股份有限公司1990年版，第283页。可以说，在这个问题上，胡适是相当孤立的，能够理解他的中国人不会太多。

③ 参见胡适著：《容忍与自由》(专论)，胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》，联经出版事业公司1990年校订版，第2857页。

④ 参见密尔著、许宝騵译：《论自由》，商务印书馆1959年版，第54页。

⑤ 参见密尔著、许宝騵译：《论自由》，商务印书馆1959年版，第66页。

密尔对人类的理性持有一种怀疑和悲观的态度，密尔思想中存在“悲观主义的认识论”的一面。^①密尔认为，人类大大地过高估计了现代人和古代人的差异，^②也就是说，过高估计了现代人的理性。可以说，自由主义者基本上都是怀疑论者，他们怀疑人类理性的建构能力。美国的汉德法官对此作了一个很好的概括：“自由的精神就是对任何（原文如此，似乎应该是任何人或者任何事物）都不那么确信其正确”。^③更为重要的是，自由主义者身上还具有一种自我怀疑的精神，他们并不能确信，自己所知道的答案就是正确的答案。正是这种自我怀疑的精神，使得自由主义者更能坚持作为自由主义本质特征的宽容，更能容忍别人以他们自己的方式来追求幸福。^④相反，对自己的“不可能错误性”很有把握、从不怀疑的人，则容易走上不容忍和专制的道路。

密尔不仅重视讨论的自由，他还重视讨论的道德和讨论的态度。密尔有段话尤其值得注意。他这样说道：“与公认意见相反的意见若想求得一听，只有使用经过研究的中和谦逊的语言，只有最小心地避免不必要的对人触犯——只要一有哪怕是很小的触犯，就很难不丧失阵地。”^⑤密尔这段话，提示出弱势群体、少数派说话方式和说话态度的重要性，显然对胡适产生了很大的影响。胡适极为强调说话的方式，尤其是作为弱势群体、作为少数派说话的方式。他引用《礼记》中的“情欲信，词欲巧”，提醒自由派知识分子说话要说的巧，要让当权的人听得进去。他认为说话时态度要坚定，但是说话的方式则要非常客气、非常婉转。^⑥他引用毛子水的话说：“要使说话有力量，当使说话顺耳，当使说出的话让人家听得进去。不但要使第三者觉得我们的话正直公平，并且要使受批评的人听到亦觉得心服。”^⑦考虑到当时《自由中国》杂志屡受当局打压的现实背景，不难体会胡适的良苦用心。

在《容忍与自由》（专论）中，胡适还提出了一个概念：“正义的火气”^⑧，这个概念同样源自密尔。^⑨在胡适看来：“‘正义的火气’就是自己认定我自己的

① 参见黄克武著：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，允晨文化实业股份有限公司1998年版，第6页。

② 参见密尔著、许宝騑译：《论自由》，商务印书馆1959年版，第54页。

③ 转引自朱苏力《道路通向城市——转型中国的法治》，法律出版社2004年版，第300页。

④ 参见哈耶克著、邓正来译：《自由秩序原理·跋》，载《自由秩序原理》（下），三联书店1997年版，第200页。（哈氏此书另有杨玉生等人的译本和周德伟的译本，杨玉生等人的译本题名为《自由宪章》，周德伟的译本题名为《自由的宪章》）

⑤ 密尔著、许宝騑译：《论自由》，商务印书馆1959年版，第63页。

⑥ 参见胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司2004年版，第483-484页。

⑦ 胡适著：《容忍与自由》（演讲），引自曹伯言整理《胡适日记全集》（第九册），联经出版事业有限公司2004年版，第483页。

⑧ 参见胡适著：《容忍与自由》（专论），胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》，联经出版事业公司1990年校订版，第2855页。

⑨ 许宝騑先生将之译为“正义的愤怒”，参见密尔著、许宝騑译：《论自由》，商务印书馆1959年版，第63页。英文原文为：**righteous indignation**, see: John Stuart Mill: *On Liberty and Utilitarianism*, Alfred A. Knopf, New York, p52. 需要说明的是，最早指出这一点的是学者邵建，参见邵建著：《20世纪的两个

主张是绝对的是，而一切与我不同的见解都是错的。一切专断，武断，不容忍，摧残异己，往往都是从‘正义的火气’出发的。”^①可见，“正义的火气”源自对自己“不可能错误性”的绝对信心。这种对自己“不可能错误性”的绝对信心使得意见上的分歧转化成了道德上的高下。^②

1960年，密尔《论自由》出版100年后，为了纪念这一伟大的著作，20世纪自由主义思想的重要代表人物哈耶克出版了一部同样伟大的著作：《自由秩序原理》（*The Constitution of Liberty*）。在书中，哈耶克这样说道：“由约翰·密尔顿和约翰·洛克首先提出、后又为约翰·斯图尔特·穆勒和沃尔特·白芝浩重新论述的有关主张宽容的经典论点，无疑是以承认我们所主张的这种无知为基础的。”^③

哈耶克把密尔、胡适所主张的人的“可能错误性”（fallibility）又往前推进了一步，推进到人类不可避免的“无知”（inevitable ignorance），将之作为论证人的自由状态和容忍必要性的基础。这种无知论认为，我们每一个人的知识都是有局限的，没有人能把握终极真理或者绝对真理，人类的无知状态是无法避免无法克服的。正因为如此，才需要容忍每一个人分头行动、各行其是，多个中心地而不是一个中心地向前探索人类的出路。承认所有的人都存在不可避免的无知构成主张个人自由的重要依据。^④哈耶克在无知论基础上建立起来的自由思想极为重要，只是密尔这位自由主义的先贤没有机会接触这一理论了，而当时胡适虽然在世，恐怕也没有读过哈耶克的这一重要著作。

四、结论

胡适早年曾经阅读过约翰·密尔《论自由》的中文译本和英文原本。《论自由》成为胡适自由思想的一个重要来源。胡适早期“健全的个人主义”思想中，隐含有密尔《论自由》的深层影响。而他晚年关于容忍的论述，其知识论上的基础，则是密尔在《论自由》中的有关论述。可以说，胡适的自由主义思想大体上来源于约翰·密尔的《论自由》。不过约翰·密尔并非西方自由主义的源头，而

知识分子——胡适与鲁迅》，光明日报出版社2008年版，第45页。

① 胡适复苏雪林（1961年10月10日），载耿云志、欧阳哲生编：《胡适书信集》，北京大学出版社1996年版，第1701页。

② 黄克武先生提出：胡适是否了解密尔自由主义的所以然，尤其是后来在《自由中国》阶段有无此一认识，是一个值得仔细研究的题目。参见黄克武著：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，允晨文化实业股份有限公司1998年版，第7页，注14。对于这个问题，我的回答是肯定的。晚年的胡适的确了解密尔自由主义的所以然，知道密尔论证自由的知识论基础。

③ 哈耶克著、邓正来译：《自由秩序原理》（上），三联书店1997年版，第29-30页。

④ 参见刘军宁为《自由主义政治哲学》中译本写的代序：《无知与自由之间》，载霍伊著、刘锋译：《自由主义政治哲学》，三联书店1992年版。另请参见哈耶克著、邓正来译：《自由秩序原理》（上），三联书店1997年版，第19-30页。

是西方古典自由主义通向新自由主义的过渡人物，他重视个人的个性发展、精神追求和道德升华，重视言论出版自由，但不重视财产权利和经济自由，在某种程度上表现出对古典自由主义的背离。这就决定了胡适自由主义思想的特点。胡适的思想在很大程度上是经过修正的自由主义思想而非纯正的古典自由主义思想。受密尔影响，胡适也有重个性主义、言论自由而轻经济自由、财产权利的倾向。^①明白了这一点，就不难理解胡适在某些时期、在某些问题上的摇摆。

（作者单位：北京市石景山区司法局）

编后记

最近一个时期，我和宋广波先生都苦忙于学术会议的筹备工作，以至于本期《通讯》的内容略嫌少些。幸得陈漱渝、张书克两位先生同意将他们为四月南京研讨会写的论文提前在这里发表，缓解了我们的“粮荒”。在此，我要诚恳地谢谢两位。这两篇文章都是他们很用力写成的，值得大家参考。

本期同时发表两篇谈论唐德刚的文字，一篇是在美国的汪瑛教授，因看到我发表在上年5月《通讯》第10期上面的《想起苏梅的故事》一文，其中引用了唐德刚先生谈论苏梅的一封信。汪教授深感唐先生议论多有不当，特写长信给我加以辩证。稍后并提出希望将此信在《通讯》上发表。今年1月20日前后，收到颜振吾先生的来信，信中附有他写给曹伯言先生的一封长信，主要内容是谈论唐德刚的。此信是颜老先生在卧病中断断续续用了两天的时间写成的。他希望将此信在《通讯》上发表。就这样，两位绝不相知的作者，因不同的缘由，竟偶然碰到了一起。

大家会注意到，两位作者对唐德刚先生的观感和评论反差很大。世上的人和事都是很复杂的。对同一人，同一事有不同的观感和评价是常有的，很自然的事。

耿云志 2011, 2, 24

^① 参见邵建著：《瞧，这人——日记、书信、年谱中的胡适（1891-1927）》，广西师范大学出版社2007年版，第349-352页。

可以说，胡适为言论自由奋斗了一生，甚至在去世前，他念念不忘的，还是“言论自由”四个字，这不能不说是受了密尔《论自由》的绝大影响。

《胡适研究通讯》征稿启事

为了推动胡适研究，保持和加强胡适研究会会员和关心胡适研究活动的朋友之间的联系，胡适研究会将于 2008 年开始，刊印《胡适研究通讯》。

《胡适研究通讯》的内容主要是：汇录海内外胡适研究的各种信息；刊登胡适研究短论、书评；刊登胡适的未刊文献；登载重要著作、文章的内容摘要；报道胡适研究会的工作等等。热诚欢迎胡适研究会会员和海内外热心胡学的朋友们踊跃赐稿。

《胡适研究通讯》每年编印四期，每期 3—5 万字，将于每季度的第二个月（即每年的 2、5、8、11 月）印行。

《胡适研究通讯》为仅供学会会员阅看的非卖品，系内部印刷物，不公开出版、发行。每期印制 200 份左右。

因我们财力有限，因而凡被《胡适研究通讯》采用的稿件，一律不付稿酬。但作者可将其文稿再投给其他报刊。

《胡适研究通讯》由胡适研究会会长耿云志先生负完全责任，由宋广波负责征稿、编辑、印制及邮寄等事宜。

《胡适研究通讯》是专门为有兴趣做胡适研究的朋友们创办的一个学术园地。我们相信这是大家所共同期盼的，能够得到大家的爱护和支持。

联系人宋广波通讯方式：

北京东城区王府井大街东厂胡同一号宋广波收（邮编 100006）；

电子信箱：hushi911217@126.com

胡适研究会 2007，11，24

本《通讯》承蒙陈宏正先生予以资助，谨此致谢。