（学会内部交流，非卖品）

胡适研究通讯

2013年第3期（总第23期）

胡适研究会编

2013年8月25日

胡适故居图　　周斯松绘

周斯松，安徽省绩溪县人，1938 年 12 月生，翰墨世家。现为中国国家书画院副院长、中国工艺美术家协会副主席、中国民族艺术协会名誉主席、中韩文化艺术专家委员会特聘顾问、台北故宫书画院名誉院长、国家一级美术师。

作品选送日、美、法、意、韩、比利时和台湾地区展出。获“ 中华民族杯书画大赛 ”一等奖、“98 世界美术大展 ”和“ 第十三届北京国际书画展会 ”金奖。〈〈龙川锦绣图〉〉、〈〈黄山云泉〉〉等作品被北京人民大会堂、国家领导人和多家博物馆收藏。传略入辑〈〈中国美术家大辞典〉〉、〈〈黄山画人录〉〉、〈〈中国美术选集〉〉、〈〈世界名人录〉〉等多部典集。出版有《周斯松中国画选》。是继黄宾虹、赖少其之后，当今“新安画派 ”的代表人物。

目　录

在周质平《现代人物与文化反思》出版座谈会上的发言……耿云志、周质平（1）

胡适的一封“抗议”信……董大中（7）

附：胡适致顾颉刚信……（10）

《中国哲学史卷中》（讲义）发现的意义与价值……李建军（11）

沈从文对胡适何以如此不恭？……苏育生（16）

首届“中学生读胡适征文活动”获奖文章选登……（19）

雨夜　读胡适先生书有感……绩溪县适之中学　906 班　武文达（19）

疑中作乐　知行合一 ——读《学问与人生
—— 新编胡适文选》有感……绩溪县适之中学　810 班　程礼韬（21）

应做兰花草　放千里花香……绩溪县适之中学　708 班　余　骏（22）

The Confucianist Movement in China…… By Suh Hu Cornell（23）

夏道平研究专题……（26）

愿记忆与历史同行——缅怀夏道平先生……夏　明（26）

浅析夏道平的自由思想历程……胡　新（34）

消　息……（37）

上庄古建筑群被批准为全国重点文物保护单位……唐祖怀（37）

台湾著名企业家陈宏正先生、社会活动家柴松林先生出资赞助“夏道平基金”
……夏　明（37）

致作者和读者……（38）

在周质平《现代人物与文化反思》出版座谈会上的发言

耿云志、周质平

【编者按】2013 年 7 月 20 日，九州出版社联合腾讯网燕山大讲堂为该社出版的周质平教授的新书《现代人物与文化反思》，假商务印书馆涵芬楼举行座谈会，本会会长耿云志先生应邀出席。现将耿云志先生及周质平先生在座谈会上的发言录音整理稿发表在下面。

耿云志：

谢谢各位！很抱歉,这个位置应该是周先生坐的，他是主角。但是，没办法，我年纪比他大，所以就坐在这儿了。周先生为人非常的谦虚，也非常的直率，做学问非常率真，但是，待人非常谦和，他的新书出版是非常值得祝贺的事情。我跟周先生相识在 1988 年，已经 25 年了。我们相识的原由就是因为对胡适的研究，我后来组织了许多胡适研究的活动，他非常的支持，从 1992 年燕京饭店的聚会起，以后的每一次活动，他几乎都参加了，对我真的是很大的支持。

这类读书会的活动我的确很少参加。这次因为周先生是我的老朋友，新书出版了，请到了我，我不能不来。再一个是为了跟大家见面和聊天！

周先生对胡适的研究贡献很大，周先生 20 多年来从事胡适及相关问题的研究和资料的整理工作，卓有成绩。特别是胡适英文文献的整理方面是其他人无可替代的。这部新书没来得及从头到尾细看，其中有一些作品似曾相识，有些内容在其他的杂志上看过，有些看的是周先生的手稿。

《现代人物与文化反思》这个视角非常的好。这里面讲的都是学人，学人对现代事物的敏感度比一般人要强的多。但是，因为种种原因，这些学人在现代转型的过程中，他们历经的道路和顺逆情形也不一样，他们完成转型的程度也不一样。林语堂、胡适、赵元任等人都不一样。这些人物在选择上，对思想、政治、文化的选择上，大家是差不多，都希望民主和自由。但是，在担当上又不太一样，林语堂、赵元任他们只有选择没有担当，胡适这个人是有担当，有使命感。不但选择自由和民主，而且终生为此奋斗和抗争，这个非常的不容易。

胡适与梁启超是紧密衔接的两代学人。胡适自己承认受梁先生无穷的恩惠。这两个人在中西文化结合，创造新文化，推动中国文化的转型，他们基本上是一致的。但是，路径却有很微妙的区别。我的感觉是，胡适先生好像站在西方文化的立场上，来选择中国传统文化中可以有助于现代化的东西。而梁先生则是站在中国文化的立场上，选择西方文化可以推动中国文化转型的东西。从理论上说，殊途同归是没有问题的。但是，实践上会产生很不相同的结果，因为，大部分中国人，无法做到像胡适先生那样，站在西方文化立场上选择中国文化，因为我们对西方的文化非常的隔膜。胡先生不一样，胡先生一生从 19 岁到美国，到 71 岁去世（就是 70 岁，稍微过了两个月多一点）他从 19 岁到 70 岁的 51 年中，有 26 年多的时间是在美国和西方度过的，仅有一小半是在国内。所以他是长期生活在西方的文化氛围中，对西方文化非常了解。而且胡适这个人不同于其他人，非常善于交朋友，他能够深入到美国文化中。所以，他能够站在西方文化立场上，选择中国传统文化中可以推动中国现代化的东西。其他人是很难做到这一点的。对大多数中国人来讲，接受梁先生的主张，比较的容易，接受胡先生的主张就比较难，大部分人对西方文化了解的非常少，甚至相当的隔膜。这会影响到个人转型的完成，以及家庭转型和生活方式的转型。梁先生过渡得比较顺利，顺利平稳的过渡到现代生活中，他的子女们的教育都完成得非常好，过

去说“一门三进士”是非常了不起的事情。而梁先生是“一门三院士”（他的三个儿子：梁思成与梁思永是中央研究院的院士，梁思礼是中国科学院的院士）。

胡先生有使命感，不仅选择了自由民主，而且愿意为自由民主而牺牲。胡先生说“情愿不自由，也就自由了。”为了争取民主自由而牺牲自己的自由，他是一个有担当、有使命感、有责任感的人。在他 100 岁诞辰的时候，台湾举行了一个纪念展览，把他的长子胡祖望请到台北，胡祖望在参观展览的时候，有记者问了他一个问题，他答复了一句话，他说：“我父亲为社会贡献的很多，为我们家庭贡献的很少。”这说的是实话，他并没有责备父亲的意思，因为他父亲是为了中国的现代化，为了民主自由贡献了自己的一生。特别是他的老二——胡思杜（反右的时候自杀），在老二成长的关键时期，恰好是胡适的风云时代，把全部的精力都用于学术、文化、社会、国家，没怎么真正的关心胡思杜的成长，这个“小三”（胡适家里人和亲戚朋友都管胡思杜叫小三。因在他之前，胡适还有个女儿，不幸早夭。）有点不务正业，念书念的不好，勉强的给他弄到美国念书，有好几门不及格。后来，是回到了大陆。他喜欢交朋友，他留在大陆没有走，大概和他交许多朋友有关。我说这一点，并没有批评胡适先生的文化立场不对，而是说，我们一般人做不到他那个样子，大体还是要从中国文化的立场上，来选择西方优秀的文化营养以补充自己、提升自己。难以从西方文化的立场来审视中国文化，加以选择弃取。

周先生的作品非常多，对胡适的研究，对中国现代的文化思想研究成绩很大。周先生跟我们有个不同点是生活在异国，生活在完全不同于中国的思想学术环境里。所以，他写文章、发演讲都是自己的想法，非常的畅快淋漓。2011 年，我到台北参加那里纪念胡适诞辰 120 周年的活动，评论人对周先生的发言是赞不绝口。

我个人是从 1975 年开始做胡适研究的，那个时候文化大革命还没有结束，只能从材料入手，对胡适做全面的了解。凑巧的是，胡适文件档案在我们所里面。75 年的时候，我系统的翻了一下，我发现跟我们原来了解的胡适是完全不一样的。于是我开始下决心要在胡适研究上贡献自己的一份力量。

大家知道，研究胡适在我国环境里，不是非常随便的一件事情。从 1975 年开始研究，公开发表有关胡适文章是 1979 年。当时还只能限于新文化运动胡适所做的贡献讲一些公道话，不能涉及的太多，涉及的太多没有人给你发表。1979 年的时候，我跟当时的《历史研究》杂志社的主要负责人黎澍先生商定，要重印《胡适文存》，结果有一位中央大员亲自出面阻止了。他是政治局委员，而且是中国社科院的第一任院长。他说：“我们社会主义的出版社，怎么能出胡适的东西？！”到 1983 年，有一场“清理资产阶级精神污染”的运动，我们研究所认为我是重点审查对象，把我给审查了几个月。到 1986 年，又有一场“反对资产阶级自由化”的运动。这时，一位史学界的名人在《光明日报》上发表文章不点名地批判我为胡适翻案。从那以后没有人公开批判我，但是，做起事来还不是那么的顺畅，比如说第一次胡适研讨会召开在 1991 年，当时气氛仍相当的紧张。幸好当时任社科院院长的胡绳先生支持我，会开起来了，这个会的成果也不错。1993 年安徽教育出版社提出来要编《胡适全集》，我说，你现在编《胡适全集》能出吗？他说，行。但是，编辑过程中他们说，胡适反共的文章不能编。我说，不编怎么叫《全集》？而且，胡适若去掉了反共的思想，那还是胡适吗？他们说，准备在《全集》的工作结束后，将胡适反共的文章集中编一册，内部发行。但到现在这个东西也没有做出来。这说明，推动胡适研究，还是会碰到一些不顺畅的地方，受到干扰。但是，我们还是有很大的进步，作为海外的周先生对此感触是最深的，这个进步包括我和我的朋友们所做的工作有一定的关系。胡适当年讲新文化运动，陈独秀说“因为人口增长和经济发展，所以，新文化运动是一定要发生的”。胡适说，“这个讲法太简

单、武断，不太切合实际。只有人口增加，经济发展，未必就一定会发生新文化运动。有我们这些人和没有我们这些人是不一样的”。假如说没有这些人（北大的新教授）新文化运动也许将会发生，可能会推迟几年，规模可能会小一些，思想观念会浅薄一些。

今天的胡适研究有现在的局面，也不能简单地只用客观环境的因素来解释。应当承认，这同我和我的朋友所做的工作，所做的努力是有一定关系的。

这些年来尽管我有许多其他的工作要做，但是我始终没有放弃研究胡适。如果说以前我们做胡适研究的人，主要还是做专题研究，大多是从学术方面用力，而对于胡适的政治方面基本上没有涉及，涉及到了，也是一笔带过。则最近十几年来，我们已经较多地揭示胡适政治思想方面的贡献及其影响。另外，以前我们没有太注意向学术圈以外，去推广胡适的思想。到本世纪以来，我个人比较自觉的注意了这方面，一个是政治问题开始谈了，一个是向胡适研究的圈外推广胡适的思想观念。不久前，在 5 月中旬的时候，我在胡适老家安徽绩溪县的一个中学里举办了“中学生读胡适活动”，我们给他们提供了 200 本书，我主编的《新编胡适文选》，在老师的辅导下让学生们阅读胡适，然后写作文。就是说，你怎么了解胡适的，就怎么写。后来老师们挑出了 50 多篇写得比较好的文章，交给了我们胡适研究会，我们请几位专家，做了进一步的评判，评出来一等奖 2 名，二等奖 3 名，三等奖 5 名，还有纪念奖若干名。我亲自去出席颁奖大会，给他们发奖，他们当地的一位副县长也出席了，有几位当地有代表性的人士也出席了。举办这个活动，我们发现影响很不错，大家也非常的热情，觉得这件事值得做，而且县里的一些人都非常的关注。这就是说，我们把胡适思想观念推向胡适研究这个圈外，向普通群众，向青年，特别是向青少年中间推广。

我觉得我们国家，我们这个社会，多年来积累了一些垢病，胡适的思想是对症的良药，就是说比其他人的思想更对症，更适合。

第一，比如说过去我们一贯都是讲革命，只要不革命都要否定，衡量一个人首先要看拥护不拥护革命。以前拥护所谓的资产阶级革命，之后就是无产阶级的革命，不拥护革命就过不了意识形态的关口。革命主义笼罩了一切。后来发生的许多问题都和这个有关。本来一个国家和民族进步，不是靠革命来的。革命是不得已的活动，比如说应该去改革了，统治阶级不改革，把问题积累的越来越严重，到了崩盘的前夕，革命起来了。革命是不得已的行动，革命不是社会发展的常态，而是一种特殊情况，社会发展是靠和平的改革，一点一滴的改革。

胡适从 1919 年就一直特别强调地讲这个。共产党讲的是革命，胡适讲的是一点一滴的改革，这个是跟共产党相违背的。现在我们是革命还是改革建设？当然是要改革建设。1981 年到武汉去参加纪念辛亥革命 70 周年的国际研讨会。去开会之前，中央一位很重要的人物召见史学界的大佬，说，这次讨论会绝不可以给立宪派讲好话。而我恰好是为立宪派讲好话的。我曾跟同行的朋友讲，现在仍然大讲革命，是要革谁的命？连革命的对象都说不清楚，大家就跟着讲革命！革命！典型的迷信和武断。胡适的思想恰好可以治这个病。

第二，胡适反名教和口号主义。国民党和共产党都特别注重宣传口号，到一个地方先是刷标语，口号到处响。我小时候（我是东北人，在农村长大的）1946 年见到八路军。八路军到我们村子一住下，第一件事先是洗脚，然后是写标语。标语和口号一直到现在我们都是非常重视的。胡适特别的反对这个。他说，这个就像小孩子打架，打架打不过人家了就写一个“打倒王小二”等等的口号，甚至骂人家祖宗十八代，觉得出了气，心里舒服些。其实谁也知道，口号解决不了问题。我不是说我们所有的标语口号都要不得，我不是这个意思，我们要适可而止。最要不得的就是喊了口号，贴了标语，开了动员会，人们就以为把工作做了，实际上什么都没有做。应该说

胡适在这方面是治病良医。

第三，胡适先生提倡讲真话。他有一句名言，他说：“讲真话，包你有力量。”讲真话的人才有力量，讲假话的人表面上好像是有力量，但是最终都是要垮台的。谎话就跟手电筒打出的光柱是一样的，你爬不上去。林肯说“谎言可以欺人一时，不可以欺人永久”。现在谎话到处都是，欺人之谈天天都有，这害了国家、民族、子孙后代，实在是要不得，大家都讲真话就省去了很多的麻烦。

30 年代胡适先生给《王小航文存》写序（王小航即王照，清末戊戌变法的时候，大闹礼部大堂，导致礼部 6 堂官同时被罢免。王照就因为那个事出名的。后来是跑到了日本，最后还是回来了。他始终坚持和平改革的道路）。他说中国人爱讲假话。他语重心长地说，“讲真话吧，朋友！”胡适说，这句话非常的使人感动。谎话太多了，要费更多的精力去编造谎话来园谎。还不如去说真话，大家都省力。胡先生给他写序的时候，特别提到了这句话。我不敢说我一生没有说过谎话，但是我从没有恶意的去编谎。我在做学问的时候还是敢讲真话的，也正是因为这个惹了一些麻烦。

第四，胡适先生思想还有一点特别突出的是，一切从当下的事实出发。从实际出发，你看到的事实是什么样的，就依照事实本来的面目去说，去研究，不要被别人牵着鼻子走。胡适先生说“菩提达摩东来，目的就是要找几个不被人惑的人。”有独立的观察，独立的分析，独立的提出自己见解，哪怕说你自己错了，你自己去总结错在什么地方。如果老是迷迷糊糊跟着别人走，就太可怜了。

第五，胡适思想最根本的可以归结为两个方面：一个是个性主义，一个是世界化。个人充分的独立，充分的尊重每个人的人格，充分的尊重每个人的创造性，一个社会绝大多数人都能这样，社会肯定是蒸蒸日上的社会，不断进步的社会。

世界化，我们中国之所以在这 100 多年来有一些进步，就是因为我们沿着世界化的路走，搞开放了。如果一直是像鸦片战争以前那样闭关锁国，就不会有今天的局面了。前几年有一些人反对普世价值，非常的莫名其妙，他们口口声声说自己是马克思主义者，马克思什么时候也没有反对过普世价值。马克思说，人类最终都要走向共产主义，这说的就是普世价值。反对普世价值我觉得有不可告人的目的。一个国家和民族要进步，就一定要开放，一定要走世界化的路。早在清末的时候，李鸿章就认识到了这个问题。他说，就好像一个人做学问，你要是不跟别人交接，不接触，这个学问就不会有大的进步。只有跟人一起讨论、切磋，学问才会做好。一个国家和民族也是这样，要跟别国有来往，相互沟通，取长补短，才会不断进步。

周先生这本书我没有太具体的讲。但是，周先生和我对胡适的理解即使不是完全的一致，至少也是大体相近。大家仔细读读周先生的书，肯定可以得出跟我大体相同的看法。

我有讲的不对的地方，或者是不准确的地方，请周先生和在座的各位提出批评。我非常希望听直率的批评，直率的批评比不着边际的颂扬要有益的多。古人说，“过当之誉，其害甚于失实之毁。”要给人夸奖的过分，对他的害处，比你说他几句坏话还要大。所以，我欢迎大家批评，这个会主要是讨论周先生的书，聆听周先生的高见。谢谢大家！

周质平：

我今天主要讲的不是胡适，想讲的是冯友兰。但是，耿老师的开篇非常重要。我是目睹中国近 30 年来的改变的。第一次回到中国是 1988 年，对中国过去 25 年的改变，尤其是胡适研究，大家都是有目共睹。70 年代末期，让胡适思想在大陆重现，耿老师是带头人。今天能够这样谈这些五四时期的人物，是中国的进步。可以想象，20 年前这样谈还是非常困难的。我去年出的那本书，《光焰不息》中有一章是讲胡适的反共思想，居然没有太大的改动，大概有 3、4 万字。

我今天要讲的，这个相当学术的问题能够吸引到在座的人来，就表示当代中国人，尤其是在北京的诸位，对这个题目是有兴趣的。为什么大家对这个题目这么有兴趣？从 80 年代开始，特别受到关注的几个人梁漱溟、陈寅恪、吴宓他们的全集和日记都出版了。 我想我们对这些人的兴趣很少是集中在他们的学术上。余英时先生的陈寅恪研究可做一个例子，我们讲陈寅恪有多少人是对他的《隋唐制度渊源史略论》，或者对他的《唐代政治史》有兴趣的？梁漱溟，有多少人对他的《东西文化及其哲学》，或者是对他的乡村建设，或者是对他的《中国文化要义》有兴趣的？我觉得是少之又少，兴趣是在他们对当道的态度上。这些人，在面对很沉重的政治压力时，他们顶得住，不屈服。所以，像余英时先生研究陈寅恪，与其说他是在研究陈寅恪的学术，不如说他想从陈寅恪非常晦涩的诗词中，找出一个为什么陈寅恪 1949 年以后留在中国的答案，并从这个答案中证明，陈非常的后悔。他要证明 1949 年以后，陈寅恪是非常曲折的表达对当道的抗议。像耿老师的兴趣也是在现实意义上，这个现实意义是和我们生活紧密相关的。比如说梁漱溟，其实是一件事情引起了大家的注意，这件事情就是 1953 年 9 月 16——18 日北京中央人民政府委员会第 27 次会议中，他和毛泽东的一个争论，所谓农民的生活是在九天之上还是九地之下的问题。当时，被毛泽东破口大骂，在《毛选》中有收录。这一骂让梁漱溟声名远播，美国的学者艾凯（芝加哥大学的教授）的《梁漱溟传》开篇讲的就是这件事情。他敢和毛泽东有两天的对抗，而且不屈服。胡适在他的日记中也说“不自昧其所知”。梁漱溟被称为是“中国的脊梁”。

《吴宓日记》有 20 册，记录了吴宓几十年的生活。出版日记的真正意义，是在告诉我们像吴宓这样的一个人，在这样的政权和压力下，怎么样抗拒，怎么样受罪。所以，表面看起来是学术，实际上讲的都是政治，包括我们今天的谈话，也都是政治，不是学术。

我们说气节与学术，所谓“气节”这两个字，它的定义是什么？无非就是知识分子和当道的态度，如果说知识分子和当道有了妥协，大家就说这个人的气节有亏。气节不行之后，其他的言论也都受到了忽视。所以，从某一点来讲，以气节挂帅实际上就是政治挂帅。

在海外有所谓“四大无耻”，其中有冯友兰。冯友兰被认为是软骨的代表。我觉得冯友兰的问题，不在于他的“骨头软”，在于他的“媚骨”，软骨是为了求生，我们可以理解，在那样的压力下我们不能让人家做烈士，有人味儿的社会，允许一个人有不做烈士的自由。而中国人常常不给人不做烈士的自由。我们不能责人以死。冯友兰在“软骨”之外，兼有“媚骨”，对毛泽东、江青吹捧，这就过头了。并且对他的同事和朋友产生了一定的伤害。所以，我们要区分软骨和媚骨，以硬骨著名的是梁漱溟，以软骨著名的是冯友兰。现在陈寅恪的研究之所以这么的热门，其原因就体现在《陈寅恪最后 20 年》的书中所说的，要他做历史所的所长，他唯一的要求是不能遵奉马克思列宁主义思想，必须把马列的条条框框给拿掉，否则他不就这个职务。像这一点能够在当时的情况下提出来，非常的了不起。

讲到冯友兰的问题，有几篇文字批评他。1950 年代对他批评最直接的是张君劢。张君劢看了《学习与悔改》文章之后，写了公开信给冯友兰说，“你读了圣贤书读了这么几十年，你即使因此而死，也应该死的很有意义，你还知道人间有羞耻这两个字吗？你怎么可以这样的忏悔和悔改？”1977 年是王永祥和陈启伟写了《评梁效某顾问》，某顾问写的就是冯友兰，骂他是御用文人。“你要好生记得伟大主席，给你的劝告”。到 1987 年傅伟勋也是在这点上批评他。

以气节来论人是非常残酷的。但是，在这一点上，又恰符合中国的传统。往往我们觉得气节比学术更加的重要，这个是有一定的意义，中国历代都是奖励气节。奖励气节的问题，最后不免使学术变成了政治的附庸。在气节之外是不是还有其他的问题值得我们关怀。以冯友兰为例，在中国哲学史的研究上，在 20 世纪是第一人。他的

《中国哲学史》出版以后，胡适《哲学史大纲》被取代了。在海外，冯友兰《中国哲学史》几乎是国外大学中的定本，这个地位在后人论到冯友兰的时候很少提到，但都会提他的气节问题。

我是想从冯友兰思想中看看，到底是什么样的思想使他做出了这样的判断，我进行了一些分析。

我在 1988 年 12 月，第一次到中国来，特别去北京燕南园三松堂访问冯友兰，这年他已过 90 岁。我们的交谈是通过他的女婿传译来进行的。我看到冯先生的时候，我问了一个问题，到现在都记得。我说，在您等身的著作之中，您有没有后悔发表的文章？我的普通话经过他女婿用河南话传译给冯友兰，大概有一分钟的时间，他眼睛闭着，就像我不存在一样。他说，“这个问题我没有想过”。把我轻轻的就给打发了，拒绝了我的问题。第二个问题，我说“胡适在中国哲学史研究上有什么样的贡献？”他说，“胡适的西学比中学好。”他虽然已经 90 多岁了，我清楚的感觉到他的脑子非常的灵活，回答的也非常的巧妙。 我说，你觉得您的传世之作是哪一部？他说，《中国哲学史新编》，我觉得他还是不老实（到了 93 岁还是不老实）。

在他的《中国哲学史新编》最后一章最后一节，引用了金岳霖的话说“哲学是概念的游戏”。冯友兰说“这个是哲学的真实性质”。我很注意这一句话，我同时也翻了英文本《中国哲学小史》，“哲学尤其是形上学对具体事物知识的增加是无用的，但对一个人心智境界的提升却是不可缺的。”所以，他说哲学的概念如果身体力行是会对于人的精神境界发生提高的作用，这种提高，中国传统哲学叫做“受用”，受用也就是享受。

我们在批评冯友兰善变、多变、无耻的时候，我们要找他思想上的根，这个就是他思想上的根。他的《哲学史》第七卷是他的绝笔之作，他提出这句话是非常值得我们惊讶的，哲学是他毕生的志业，毕生的工作。在他就死之前，他说“哲学只是一种概念的游戏。”我觉得他这句话为他自己的多变和善变做了一个解释。哲学是为我服务的，我是不为哲学服务的。我们学哲学是提升人生境界，是为了享用哲学的概念，哲学只是一种工具，工具是为我所用，我不为工具所用，这个是冯友兰和传统中国哲学家和理学家在概念上很大的不同。

所以，他特别的提出来，宗教和哲学的不同。他说，“宗教使人信，哲学使人知”。冯友兰对中国哲学的研究，始终是在“知”而不是在“信”，我们在气节上论一个人的时候，也常常是在这一点上立论。认为“知之深”，必须要转化为“信之坚”。在冯友兰看来，“知”和“信”是要截然分开的。如果说一个人知了以后就变成了他的信仰，这样反而使他看不清楚。 我本来是要看清楚这件事情的，因为我过分的信仰，却变成了障碍，冯友兰所要的绝对不是这个。他所要的是对中国哲学的了解，而不是对中国哲学的信仰。这两个概念在西方分的比较开，在中国往往是混在一起的。他把人生的境界分成了几个境界：自然境界、功利境界、道德境界和天地的境界，天地境界是我对所有的价值已经无所肯定了，我不再肯定某一个价值是正面的，某一个价值是负面的，天地境界比较接近庄子。在冯友兰看来，批评他善变无耻的人，不免是一个在道德境界中的人，来批评已经在天地境界中的人。

我为了要谋生存什么都可以做。比如说孔孟的仁义礼智固然可以为我所用，庄子的《应帝王》，马列的条条框框也可以为我所用，这里面没有什么坚持和为难。我们往往把冯友兰的改变认为是经过一番挣扎和痛苦以后的决定，其实，根本就没有这回事。他自己写《中国哲学史新编》最后一章的时候，说的非常清楚，我只是为了生存。最后，他说“言必信、行必果这是一个侠义的概念。言不必信，行不必果，唯义所在是圣贤的信条”。“义”者宜也。所以，他为了生存今天可以尊孔，明天可以反孔，在批林批孔的时候，让他出来反孔，他就反孔。

1949 年以后，中国知识分子在中国所受到的空前的磨难，空前的屈辱，我们常常把这个看成是当道对知识分子的迫害，或者是当道在戏弄

知识分子。很少看到像冯友兰这样的人，一方面是当道在戏弄他；另一方面也是他在戏弄当道。冯友兰动不动就说“我又脱胎换骨了”，他经过几度的脱胎换骨，每次脱胎换骨都在戏弄共产党，这是一个互相的戏弄。毛泽东在这一点上还是比较高明的。1950 年冯友兰致函毛泽东表示，“我在 5 年内要以马列的新观点来重写哲学史”，毛泽东说：“不必急于求效，可以慢慢地改，总以采取老实态度为宜”。毛泽东的信是 1950 写的，从 1950 年到冯友兰死，他又活了 45 年。冯友兰始终不老实，正是他苟且存活之道。

胡适从来不用“有伤气节”来批评当时在信仰上有所改变的人。胡适总说，我们对他们要表示最深切的同情。胡适有一句非常著名的话，“1949 年后，中国人不但没有言论自由，也没有沉默的自由，不但没有说话的自由，也没有不说话的自由”。哪一个自由是更迫切的，我们总觉得言论自由是最基本的自由，其实，最基本的自由是沉默的自由，不说话的自由。要知道中国人有很长的一段时间没有沉默的自由，一个人必须要表态，不能不表态。所以胡适对冯友兰、周一良等，所有在当时悔改和认错的知识分子，所表现出来的是无限的同情。对 50 年代在批胡运动中批判胡适的人，也表示深切的同情。胡适从不用气节来论人，用气节论人，从某种意义上讲，正是胡适所反对的“以理杀人”。以法杀人已经非常可怕了，以理杀人比以法杀人更加可怕。

冯友兰也有他的反击，他写《中国哲学史新编》第七卷时，在里面有所反击。中国知识分子最后的反击是修史，公道即使在今生讨不回，可以俟诸来世，俟诸千万世。在序中，他说“如果有人不以为然，因之不能出版，吾其为王船山矣 ”他的命运与王船山比起来还是不错的，书成 9 年以后就出版了。在这本书里，冯友兰写毛泽东、孙中山、陈独秀、胡适、他自己等，他写毛泽东的时候，说毛泽东的思想经过了几次的转变，从一种 理想主义演变为发狂式的幻想。同时，他指出，阶级斗争不是社会进化的动力，而是社会进化的不正常的现象，这些话一直在他临死前 1、2 年才敢说。等到他把《中国哲学史新编》写完，他又病了（他每一次病的时候，都要家人送他去医院）这次病发的时候，他说，“不必送医院了，我的工作已经完成了。”从这个角度来看，我们必须说冯友兰这个人也有值得敬佩地方，他的精神可以用 “见侮不辱” 四个字来说明。他也有自己的坚持。

冯友兰的女儿宗璞在《向历史诉说》一文中说：“他在无比强大的政治压力下，不自杀，不发疯，也不沉默”。能够把哲学史新编的第七卷写完，是非常不容易的。我们要对他的坚持给以相当的敬意。

胡适的一封“抗议”信

董大中

《小说月报》第十四卷（1923 年）第四期《通信》栏载胡适给顾颉刚一封信，是对《小说月报》新年号上严既澄《韵文及诗歌之整理》一文的反批评，写于本年二月二十四日。不是全文照登，

开头被“略”去了，当是对收信人的问候之类。

这是一封重要信件。胡适一向待人和气，在做学问上亦能宽厚对人，讨论时平心静气，但这封信却是“抗议”批评者的。

这得从《南宋的白话词》一文说起。

胡适的《南宋的白话词》最早刊于一九二二年十二月一日《晨报副镌》，后来（1927 年）出版《国语文学史》，收入其中，成为第三编第五章。此文主旨是：词发展到南宋，有两大派，一派以辛弃疾、陆游等为代表，他们“承接北宋白

话词的遗风，能免去柳永、黄庭坚一班人的淫亵习气，能加入一种高超的意境与情感，却仍能不失去白话词的好处”，虽然仍不免犯“掉书袋”的毛病，但通俗易懂。“这一派是时代的文学”，也就是符合时代需要的文学。另一派以吴文英为代表，他们“专在声调字句典故上做工夫；字面越文了，典故用的越巧妙了，但没有什么内容，算不得有价值的文学”，有些诗读了，“和不曾读一样，竟不知道他说了些什么”。胡适眼中的好作品，是“要人人听得懂，又要人人爱听的”那种。北宋柳永、秦观、黄庭坚等人的词即是这样，可惜到南宋，“这种真正平民作品都没有了”，作者只得举出几首“妓女文学”来，对它们做了肯定性的评价，指出它们在文学发展上起着不可忽视的作用。

胡适此文发表后，严既澄即作《韵文及诗歌之整理》，指责“近来评论中国文学作品的，实在太过偏用主观的标准了，以致大家把这无尽的宝藏，一笔抹杀”。又特别指出，“现在大家提倡白话的诗，以为可以减少文字上的束缚，这是可以的；若果因为提倡了白话的诗，便因而用白话的标准去估量旧诗词歌曲的价值，以为白话化的程度越高，这作品的价值越大，那就大失了评量艺术的正当的态度了。”随后说到胡适此文：“他在这篇文章里举出几个南宋的词家来，在每人的集子里，选几首较近白话的词，硬断定这些词是那几位词家有意要用白话做的，而且硬推其价值于其时的一切词家的作品之上。他这种论断是极卤莽的，未免太偏用主观的标准了。”又说“这是很危险的；胡先生抱定‘国语的文学’一个标准去评判旧诗词，旧诗词之能中他的意的恐怕也就没有多少了。”

胡适对这篇批评文章很恼火，他在给顾颉刚信中说：“但严既澄先生的《韵文及诗歌之整理》，我却不能不提出抗议。……”其所以如此，我以为既在于严既澄曲解了胡适的原意，也在于严先生写此文的出发点值得怀疑。前者，胡适明白地提出反驳，后者，是我们可以体会到的，胡适本人也许隐忍在内心，没有发作。

胡适在上引话后接着说：“严先生似乎怪我用白话的标准去估量旧韵文，‘以致大家把这些无尽的宝藏，一笔抹杀。’……”他着重说了他文艺思想上一个根本之点，就是写作必须顺其自然，不可硬往一个固有的模式里钻。他举黄山谷为例。“譬如黄山谷的诗，十之七八是古典主义的下等作品；然而他作小词时，竟完全是换了一个人了：何等自然，何等流畅！在历史家的眼里，这一个隔世的区别，只有一个正当的解释：山谷作诗还不能打破古典主义的权威，故他的诗只能代表人造的权威，而不能代表历史上自然的倾向；及至他随意作小词时，一切古典主义都不必管了，随便说小儿女的自然语言，便成好词，所以他的词——因为是无意的——代表历史上自唐末以来的一个自然趋势……”顺其自然，或者说适应着历史的需要而发展，而变革，是胡适文艺观的根本，他在五四运动中提倡白话，出于这样的文艺观，他写《白话文学史》和看待一切旧文学，也是出于这样的文艺观。词发展到南宋，白话化是其“自然趋势”，胡适站在历史发展的高度，用白话化分析南宋两派词家的作品，并做出价值判断，却被严既澄说成“因为提倡了白话的诗，便因而用白话的标准去估量旧诗词歌曲的价值”，真是牛头不对马嘴。就学术问题展开讨论，首先应正确理解对方，这才能展开对话，各抒己见，畅所欲言。如果先曲解、误解了对方，却又振振有词地去跟人家辩，那是根本无法辩论起来的。在胡适看来，严先生就是在曲解、误解的基础上批评自己的，他当然很不高兴。

胡适指出，严既澄先生能“有这样的大误解”，乃因为“似未细读此篇”，“至于他自己说，‘中国的诗歌，在金元的杂剧以前，都重视修饰；元白一派，其势力远不及温李一流’，这个见解更不对。他何不读杜牧的《李戡墓志》！他何不读元微之的《〈长庆集〉序》？况且《三百篇》与古乐府，不更可作为有力的例证吗？”在胡适看来，研究文学史必须把大运动和大倾向分别清楚，这才能更好地说明其规律。“大运动是有意的；如穆脩、尹洙、石介、欧阳修们的古

文运动，是对于杨亿派的一种有意的革命。大倾向是无意的，是自然的，当从民间文学白话文学里去观察。”这是说，“民间文学”和“白话文学”是同一个东西，它们的发生是“自然的”，“无意的”，它们所以能够发生，是因为时代需要，也是因为原来的文学不能适应时代的需要。胡适是从这个客观事实出发分析南宋的白话词的，却被说成“太过偏用主观的标准”，岂不大谬。

胡适不满于严既澄的批评，当不限于如何评价南宋的白话词这一具体问题，还有更深刻的原由。严先生的文章是从“整理国故”这一当时许多人都在做的事情入手的，提出了一个“整理国故的人去鉴赏中国的韵文和诗歌，应当用什么标准”的问题来讨论，以便能“领导学者于正轨”。这不是就事论事的批评，而是把它放到一个像胡适这样的研究方法是否有引人走上邪路的危险的高度来衡量。严先生文章的大部分篇幅就是从他开头这个大前提展开论述的。他称胡适的做法“是很危险的”，就明白无误地透露出这个意思。胡适早已是学界领袖，他的思想，他的研究方法，在当时有很大影响。严先生文章有意无意向胡适的学界领袖地位发出了挑战。

现在提出一个问题，严既澄的文章是在《小说月报》发表的，胡适写反批评不是给《小说月报》的主编郑振铎写信，而是给顾颉刚写信，是为什么？

且说胡适和顾颉刚的关系。顾生于一八九三年，一九一三年考入北京大学预科，一九一五年入中国哲学门（以后改为哲学系）。一九一七年初蔡元培任北京大学校长后不久，二十七岁的胡适来校教中国哲学等课，两人成为师生关系。顾对胡适的讲课非常佩服，曾向人推荐。胡适在其《口述自传》中也说“傅斯年、顾颉刚、罗家伦等人”是“一批年轻但是却相当成熟、而对传统学术又颇有训练”的学生。一九二〇年顾毕业后留校在图书馆做编目的工作，由于工资不足以维持生计，胡适提出每月助三十元以补缺口。胡适的研究方法对顾也有很大影响，顾在《古史辨自序》中曾论及。在那几年里，两人有多次通信，据耿云志、欧阳哲生编《胡适书信集》，一九二〇年胡致顾信五封，一九二一年十三封，一九二三年一封，再以后便到一九二五年了。说到这里，有必要指出，《胡适书信集》中所收一九二三年的一封，却不是本文谈到的这封，而是写于三个月后的五月三十日的另一封，本文谈到的这一封没有收入，是一封佚信。查华东师范大学图书馆编《胡适著译系年目录与分类索引》，此信亦不见著录。

原来，在先顾颉刚有一信给胡适，这在胡适《南宋的白话词》中是说到了的。文中在提到妓女文学时说：“我的朋友顾颉刚先生近来给我一封信，中有一段说：‘……有此数种原因，我觉得国语文学的推行，娼妓颇有大力。一班士大夫所以能做白话诗词，未必不是受娼妓的同化。……一班士大夫维持贵族文学，为的是科举的逼迫；一班士大夫提倡白话，为的是乐工娼妓的诱导。假使那时的娼妓也像现在这样不讲究歌舞，唐宋的文家决不会有这样多的白话作品。’……”（引者按，我在引用时又有删节）胡适对顾的这个论断，大体认可，只是“稍有不同。至于他（引者按，指顾）说后来娼家自己作歌词了，文人自作文人的古典作品了，这话是完全不错的”。胡适说，“从此以后，南方的文学又回到复古的路上去。但娼妓与小儿女们仍旧继续做他们的平民作品。后来词一变为小曲，小曲再变为弦索套数，套数加上说白，三变而为戏剧。在这三变之中，北方民族的功劳最大。”即在整篇里，作者对平民文学给予很高评价，把它视作文学变革的推进剂。两人既有亲密关系，在这个问题上看法又基本一致，当是胡适写信给顾的主要原因。

还要看到，胡适对文学研究会的创作和《小说月报》上发表的一些作品有不同的意见，这封信的开头就是谈他的看法的：“《小说月报》新年号，使人颇乐观。我是向不反对白话文的欧化倾向的，但我认定‘不得已而为之’为这个倾向的唯一限度。今之人乃有意学欧化的语调，读之满纸不自然，只见学韩学杜学山谷的奴隶根性，

穿上西装，在字里行间流露出来！这是最可痛心的现象。我的意思以为，凡人作文，须用他最自然的言语；惟有代人传话，有非这种最自然的语言所能达者，不得已始可用他种较不自然之语句。”在举例说了他读《小说月报》一些作品的感觉之后说：“新文学家若不能使用寻常日用的自然语言，决不能打倒上海滩上的无聊文人。这班人不是漫骂能打倒的，不是‘文丐’‘文倡（娼）’一类绰号能打倒的。新文学家能运用老百姓的话语时，他们自然不战而退了。”这段话对表现胡适的白话文学观，有极重要的意义。胡适的学术语言，明白易懂，不玩弄新词，不用欧化句子，从这里也可以得到解释。《小说月报》是文学研究会办的，胡适跟文学研究会过从不多，文学观念也不尽相同，这封信里又批评了文学研究会和《小说月报》，这大约是胡适不好直接写信给《小说月报》的主要考虑了。胡适这么一封重要信件被遗忘，以致许多资料都没有把它收进去，当跟它发表在跟胡适没有关系的《小说月报》上，也有关系。

2005 年 11 月 29 日

附记：本文为作者二〇〇七年六月一日至七日赴台湾出席第三届海峡两岸华文文学研讨会提交的论文。

附：胡适致顾颉刚信

颉刚：

（上略）《小说月报》新年号，使人颇乐观。我是向不反对白话文的欧化倾向的，但我认定“不得已而为之”为这个倾向的唯一限度。今之人乃有意学欧化的语调，读之满纸不自然，只见学韩学杜学山谷的奴隶根性，穿上西装，在字里行间流露出来！这是最可痛心的现象。我的意思以为，凡人作文，须用他最自然的言语；惟有代人传话，有非这种最自然的语言所能达者，不得已始可用他种较不自然之语句。《小说月报》添上了一些中国材料，似乎使读者增加一点自然的感觉，减少一点生硬的感觉，这也许是我这个“老古董”的偏见；但文学研究会的朋友们似乎也应该明白：新文学家若不能使用寻常日用的自然语言，决不能打倒上海滩上的无聊文人。这班人不是漫骂能打倒的，不是“文丐”“文倡”一类绰号能打倒的。新文学家能运用老百姓的话语时，他们自然不战而败了。

但严既澄先生的《韵文及诗歌之整理》，我却不能不提出抗议。严先生似乎怪我用白话的标准去估量旧韵文，“以致大家把这些无尽的宝藏，一笔抹杀”。他举我的《南宋的白话词》作例，然而他说：

“他（我）举出几个南宋的词家来，在每人的集子里，选几首较近白话的词，硬断定这些词是那几位词家有意要用白话做的。”

我请问你们读过我那篇文章的，可记得我曾否有这样的一个“硬断定”？我的题目是“白话词”，故单选白话词；然而我只用这些词来表示一个时代的一种趋势。这种历史的趋势是天然的，正不用“有意”，也不用“硬断定”。正为他是无意的，故可以用来证实历史上的一种趋势。譬如黄山谷的诗，十之七八是古典主义的下等作品；然而他作小词时，竟完全是换了一个人了：何等自然，何等流畅！在历史家的眼里，这一个隔世的区别，只有一个正当的解释：山谷作诗还不能打破古典主义的权威，故他的诗只能代表人造的权威，而不能代表历史上自然的倾向；及至他随意作小词时，一切古典主义都不必管了，随便说小儿女的自然语言，便成好词，所以他的词——因为是无意的——代表历史上自唐末以来的一个自然趋势，及至吴文英一流人来有意（按，此二

字旁边加圈，即着重号，笔者打不出来）作古典的词，他们便又不代表历史上的自然倾向，只代表一个有意的反动了。

严先生似未细读此篇；不然似不应有这样的大误解。至于他自己说，“中国的诗歌，在金元的杂剧以前，都重视修饰；元白一派，其势力远不及温李一流”，这个见解更不对。他何不读杜牧的《李戡墓志》！他何不读元微之的《长庆集序》？况且《三百篇》与古乐府，不更可作为有力的例证吗？

文学史谈何容易？要能见其小，要能见其大。小的是一个个人的技术；大的是历史上的大运动和大倾向。大运动是有意的；如穆脩、尹洙、石介、欧阳修们的古文运动，是对于杨亿派的一种有意的革命。大倾向是无意的，是自然的，当从民间文学白话文学里去观察。若不懂得这些大倾向，则林纾的时代和姚鼐的时代，和欧阳修的时代直可谓无甚分别；陈三立的时代和黄山谷的时代，也可谓无甚分别。然而这岂是事实吗？所以虽最守旧的文学史家，也不会用这五百年的八股来代表这五百年的文学；我不过是再进一步，说王世贞以下到林纾的假古董也不代表这四百年的文学，罢了。此意实甚平平无奇，只怕学着“太过偏用主观的标准”，误解“不废江河”的话，不肯去细细想。

手僵不能成字，草乞恕之。

胡　适　十二，二，廿四。

（原载《小说月报》第 14 卷第 4 期）

（作者单位：山西省作家协会）

《中国哲学史卷中》（讲义）发现的意义与价值

李建军

肖伊绯先生为我们发现的胡适研究重要资料《中国哲学史卷中》（讲义），不仅为胡适哲学思想的研究提供了新资料，而且对中国哲学史的研究都会产生重要的影响。这里，我们要向肖先生表示诚挚的致敬与衷心的感谢，感谢他对胡适研究领域做出的特殊贡献。

一、胡适本讲义的授课时间与新发现的资料

《中国哲学史卷中》（讲义）是胡适为史学门二三年级的学生编写的讲义。按照胡适 1919-1920 年的“日程与日记”(《胡适全集》第 29 卷，安徽教育出版社 2003 年版)，胡适每周三上午 9：00-10：00 为史学门二三年级的学生讲授“中哲史”课程。该讲义是胡适中国哲学史卷中中古哲学史授课计划的一部第十三篇“汉之哲学”，共七章。古代(先秦)部分 1920 年 2 月 18 日讲完，本篇第一章“泛论”、第二章“道家”两章本应于 2 月 25 日开讲，但该日胡适病了，没有上课，因此此讲讲于 1920 年 3 月 3 日上午 9：00-10：00。第三章《淮南子》分两次讲完，分别讲于 3 月 10 日和 3 月 17 日。第四章“董仲舒”讲于 3 月 24 日。3 月 31 日“日程与日记”仅注“中哲史”，未明具体内容，但应该是第五章“道士派的儒学”无疑。由于 4 月 7-14 日胡适“日程与日记”中断，故第六章“迷信与科学”（胡适自注：这一章是原稿所没有的。匆匆加入，后当修正）开讲于何日没有记下来。4 月 21 日则记有“六章完”。按第六章的讲义篇幅达 14000 多字，何况都是具体的实例，即使摆脱讲义授课，也不可能一次讲完。而且，讲题但凡一次不能讲完者，胡适“日程与日记”中多于末讲加记“完”字。据此我们可以推测，胡适的第六讲是分两次讲完的，即分别讲于 4 月 7 日(或 14 日)和 4 月 21 日。第七章“王充与评判的精神”的讲课准备时间比较长，4 月 15 日准备“王充材料”，16 日下午 3：00 到 17 日凌晨“一时半”都在“作王充章”，18 日下午一点和晚上八点本来

准备“预备王充”，但没有实行，4 月 20 日下午又准备王充，直到 21 日讲完第六章，王充章还没有准备完。以至于 4 月 25、26、27、28、29 连续 5 天用大量时间写这部分讲稿，直到 5 月 4 日才写完。可见胡适对本章讲义准备得远较他章充分、成熟，也可见胡适对本章的重视。接下来 5 月 5 日周三上午有大学会议，胡适不可能安排上课。5 月 19 日“日程与日记”记有 “‘王充’完”，且本章讲义篇幅也较长，达 12000 字以上，因此可以推知，胡适 5 月 12 日尽管“病了——头痛”，也讲授中哲史的课了，而且讲的就是“王充”章的上篇。

卷中讲义的第三章《淮南子》1920 年 5 月以《淮南子的哲学》为题原文发表在《新中国》第 2 卷第 5 号上，第七章内容也几乎一字未易地刊登于 1931 年《现代学生》第 1 卷第 4、6、8、9 期。其他各章 1949 年前没有公开发表在报刊上。耿云志先生主编、黄山书社 1994 年影印的《胡适遗稿及秘藏书信》收录了第一至第五章讲义的手稿，2003 年出版的《胡适全集》根据的即是黄山书社的影印本。所以，这次发现的“新资料”为胡适自己所注的“原稿所没有的。匆匆加入，后当修正”的第六章迷信与科学。同时，由于以前资料均没有将第七章的内容作为讲义的一部分，讲义将之与前面的内容连缀起来，也是本讲义发现给我们的新观察。下面我们就第六章内容产生的原因和此一发现的意义与价值进行分析与评论。（第六章的内容很丰富，可能胡适原稿遗失了，没有发表。这也可能是现存的胡适遗稿没有的原因。）

二、加入新内容原因蠡测

胡适为什么“匆匆加入”本章内容，这是我们首先要解决的问题。我们知道，一战结束不久，1918 年 12 月 29 日至 1919 年底，梁启超与张君劢（**后者留学德国随倭伊铿学习哲学，科学与人生观论战的发起者**）、丁文江、徐新六、刘子楷、蒋百里，到欧洲各国作旅游考察。当时，梁启超有感于第一次世界大战造成的巨大灾难，对近代科学是否可以最终解决人生的切要问题感到失望。在《欧游心影录》里，他说：“欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来。”以胡适与他们甚密的过从，我们可以认为，对于他们的以上思想观点，胡适是熟悉的。我们可以想象，胡适加入本章内容以阐扬科学与科学精神，是对这种否认科学正面作用的一种回应。

另外，由于本章的具体内容在于论述汉代中国科学——医学与天文学的成立，出发点在于发现中国科学的成立，所以“匆匆加入”应该与当时否认中国古代有科学发生的论调有关。对此，我们有旁证可以说明。1920 年 9 月 1 日，也就是胡适讲“迷信与科学”后的不到 5 个月，在《日程与日记》里，胡适记述说，这天，Monestiere 问他“一个大问题”：中国没有科学，是否由于国民性与西洋人不同？胡适痛驳了他。Monestiere 要胡适写出来，译成法文发表，胡适答应了。[1]这点可以说明，胡适对于中国人早已有科学并且可以领受科学的影响是有信心的。

所以，我们可以认为，胡适加入本章内容是受到不止一方面的直接影响。往远的说，胡适是中国科学社的最早社员之一，经常参加中国科学社的活动，他认同近代科学对于人生具有重要的意义自不待言。加入本章，也是胡适自身思想的逻辑必然。

三、新发现内容的价值与意义

第六章内容对于研究胡适的思想有何重要意义呢？这是我们下面要解决的问题。

第一，可以为我们解决胡适科学的人生观概念提出的内在逻辑问题

“科学的人生观”是胡适思想的一个重要概念，但是其形成过程贯穿过去的资料并不能有效地说明问题。1919 年 12 月 19 日到 29 日，杜威在济南一中讲演《新人生观》（The New Philosophy of Life），胡适翻译。是日夜，在济南中小学教职员为杜威举行的招待会上，山东教育厅长袁道冲不同意杜威所倡导的“新”人生观，认为旧的也不可完全废弃。办教育的目的之一应该是“学之为言效也”，使学生的行为不能出轨。胡适驳斥袁氏的观点，他说，“我们的主张‘新’，也

不是把旧的完全推翻，不承认他。我们对于旧有的‘国故’，拿批评的态度去研究、分别出来，那一部分是‘国粹’可以保存，那一部分是‘国渣’可以去掉，决不能够凡是国故都可以保存的。这个批评的态度和分辨的能力，是极重要”；而“学之为言效也”是“国渣”，不是“国粹”。教育学生，“是要教他能创造，不是要教他去效法”。胡适并以自己作比喻，说，“譬如我胡适之，不做我胡适之的文章，不说我胡适之的话，去效法韩退之李习之，做他的文章，说他的话；不做我胡适之的诗，写我胡适之的情，去效法杜工部李太白，做他的诗，写他的情，成什么话说？”[2] 此时，胡适仍然没有“科学的人生观”的概念提出，只是对于迷信古人的做法表示强烈反对。“迷信与科学”的讲义内容恰恰在于说明我们的古人本身并不迷信。而且不仅不迷信，甚至有很强的创新精神。但是，至少在此时，胡适还没有提出“科学的人生观”的概念。

如前所述，在 9 月 1 日“痛驳”了 Monestiere 后，9 月 8 日当日，胡适想“作好”《科学的人生观》，但是又“归甚迟，竟不曾作此文”。[3]以后就没有下文了。这说明胡适有了此一概念而没有完成此概念的论证。这是我们所能够发现的胡适使用“科学的人生观”这一概念的最早记录。所以，可以说，具体地，胡适“科学的人生观”概念形成于此间，即 1919 年底至 1920 年中后期。但是，内在逻辑如何，我们并没有充分的资料将之联接起来。有了本章的资料，胡适科学的人生观概念形成的内在逻辑就更加顺畅。

第二，可以为我们寻找到胡适许多学术思想发生重大变化的内在原因提供帮助

我们知道，胡适中年放弃了中国哲学史的著作计划而改为写中国思想史，个中原因众说纷纭，有重建学术权威说，有傅斯年影响说。但是往往都不能中的。我认为，正是胡适引入了科学的概念，才使他的学术思想发生了如此巨大的变化。

我们先看看胡适具体什么时间放弃写作中国哲学史卷中以及其间胡适的思想究竟发生了什么变化。1958 年 1 月 10 日胡适为《中国古代哲学史》的台北版写的自记中自己也说：“那时候（1929 年），我在上海正着手写《中国中古思想史》的‘长编’，已决定不用‘中国哲学史大纲卷中’的名称了。……我的意思是要让这本《中国古代哲学史》单独流行，将来我写完了‘中古思想史’和‘近世思想史’之后，我可以用中年的见解来重写一部‘中国古代思想史’。”

1929 年胡适的思想到底发生了什么重大变化呢？我们看看他 1929 年 6 月 3 日在上海大同大学演讲的《哲学的将来》就知道了。在这篇演讲里，胡适认为，哲学的过去只是幼稚的、错误的、或失败了的科学。过去的哲学只可在人类知识史与思想史上占一个位置，如此而已。只有把哲学家归到人类知识思想史上去，方才可以估计他们过去的成绩，方才可以推算他们将来的地位。对于哲学的将来，胡适论列如下：

（一）问题的更换。问题的解决有两途:

（1）解决了。

（2）知道不成问题，故抛弃了。

凡科学已解决的问题，都应承受科学的解决。

凡科学认为暂时不能解决的问题，都成为悬案。

凡科学认为不成问题的问题，都应抛弃。

（二）哲学的根本取消。

问题可以解决的，都解决了。一时不能解决的，如将来有解决的可能，还得靠科学实验的帮助与证实，科学不能解决的，哲学也休想解决；即使提出解决，也不过是一个待证的假设，不足以取信于现代的人。

故哲学自然消灭，变成普通思想的一部分。

在生活的各方面，自然总不免有理论家继续出来，批评已有的理论，或解释已发见的事实，或指摘[责]其长短得失，多沟通其冲突矛盾，或提出新的解释，请求专家的试验与证实。这种人都可称为思想家，或理论家。自然科学有自然科学的理论家，社会科

学有社会科学的理论家，这种人便是将来的哲学家。

但他们都不能自外于人类的最进步的科学知识思想，而自夸是不受科学制裁的哲学家。他们的根据必须是已证实的事实：自然科学的材料或社会科学的统计调查。他们的方法必须是科学实验的方法。

若不如此，他们不是将来的思想家，只是过去的玄学鬼。

将来只有一种知识：科学知识。

将来只有一种知识思想的方法：科学实验的方法。

将来只有思想家而无哲学家：他们的思想，已证实的便成为科学的一部分；未证实的叫做待证的假设（Hypothesis）。[4]

胡适近乎彻底否定哲学存在价值的这篇演讲也许会引起许多人特别是研究哲学的人的反感、抗议甚至反对，但是，他不过是老实承认哲学的本义——“爱智慧”——而已，并没有贬低哲学的意味。

所以，我们可以说，正是在哲学史研究中引入了科学这个概念，胡适才最终放弃了哲学史的著作而改写思想史。但是，为什么不是科学史而是思想史呢？提出这样的问题似乎很无理，我们不能强人所难，让哲学博士胡适去写科学史。但是，从胡适对于汉代中国医学与天文学成立的论述，我们又可以发现，胡适对于中国的科学史是熟悉的，而且是有研究的。那么，胡适为什么没有进而写部科学史的问题就不是完全没有道理的问题了。也就是说，我们上面提出的问题仍然存在。

对于这一点，其实胡适本人已有部分答案。1934 年 6 月 6 日，胡适为北大“科学概论”作的“结论”中说：每一种科学的发达，全靠方法的进步。凡科学上划时代的进步，都是方法上的进步。纵观科学发达史，可知东方与西方之学术发展途径，在很古的时代就已分道扬镳了。自然科学虽近三四百年中始有长足的发展，但在希腊罗马时代，已有自然科学的基础。而东方古文化实在太不注重自然界实物的研究，虽有自然哲学而没有自然科学的风气。故后世虽有“格物穷理”的理想，终不能产生物理的科学，只能产生一点比较精密的纸上考证学而已。可见研究对象（材料）又可规范学术的途径与成就。[5]也就是说，中国的自然科学没有充分的发达，这是胡适没有进一步以科学史替代哲学史的原因。

但是，胡适认为，自然科学的不发达并不意味着中国的科学方法不发达，通过对中国古代文献的整理与研究，胡适发现了中国古代的治学方法里蕴涵着科学的方法。此不具论。我们下面的问题就是为什么引入了科学方法的哲学史就成了思想史？也就是，为什么经过科学改造的哲学仅成了思想？这是我们接下来要解决的大问题。这个问题的解决要分几个层次，即在胡适的概念世界里：一，什么是哲学？二，什么是思想？三，科学改造过的哲学怎么成了思想？

首先，我们这里要澄清一个事实。一般认为，胡适没有完成整部中国哲学史的著作，这固然是事实。但是胡适《清代思想史》手稿显示，胡适其实已经基本完成了这方面的研究，只是没有成书而已。在这部分手稿里的开首，胡适说：“这是我的《中国哲学史》的最后一部分。”[6]所以，我们可以认为，胡适的《中国哲学史》的研究是完成了的。同时，在这部分手稿里，胡适还给我们一个重要信息，而这个信息正好延续了我们上面的问题，即哲学史向思想史转变的问题。

在这部分手稿里，胡适特别指出：“我们现在要讲的是清代思想史，而不是清代哲学史。这就是说，我们注重那代表时代的思想家，而不注重那继承宋明传统的理学家。我们宁可取那做小说的吴敬梓与李汝珍，而不必取那讲理学的汤斌、张伯行。”[7]这里，胡适已经明确将中国哲学史的内容转向中国思想史了。由于这部分手稿的内容我们不能明确它的完成时间，所以我们无法知道胡适思想彻底转变的具体节点。但是，这部分内容既然是《中国哲学史》一部分，就应该不会太晚。而且从胡适以后的日记考证，除了这一时期可能讲此内容外，我们没有更多的其他材料可以

说明这部分内容不是讲于此一时期的。如果我们再假定它也是胡适此期讲课内容的一部分，那么它就不会晚于 1922 年初，因为根据常识，一门课的内容一般不会超过三个学期。况且，我们可以想象，胡适可以不写整部哲学史，但是不能不讲整部哲学史的，而且这个中国哲学史的课程当时也不会改为中国思想史。

这样，胡适学术思想的转变就“被”我们大大提前了，比他自己后来回忆的要提前 7 年左右，即不是 1929 年而是 1922 年之前了。结合“科学与人生观”的论战，胡适的这一转变毋宁说是极其符合逻辑的。

下面，我们就结合第六章的具体内容，来分析科学引入哲学研究后对于胡适思想变化发生的重大作用。

第三，科学的引入对于胡适哲学研究的作用

首先，我们结合讲义第六章内容看胡适对于科学的认识。在第六章迷信与科学里，胡适的目的在于从汉代“道士的迷信中”“寻出一些狠有价值的科学上的贡献”。在这章，胡适主要介绍了汉代中国医学与天文学成立的情况。

在论阴阳五行对于医学成立的作用时说，医学“初起时，自然是狠浅陋的迷信。到了后来，虽然经验技术进步了，这些阴阳五行的观念已渐渐的成了医学上一些不可少的符号。有了这些符号，这种学问便更容易领会记忆。所以直到如今，这些观念仍旧盘据在医学界里。这些观念在现在看来，自然是阻碍进化的东西。但从历史上看来，阴阳五行等观念在当时确是狠有功效的工具。有了这些观念，方才有假设的学理，方才有系统的理论。……若没有阴阳五行的学说，中国也许只有许多零碎的、完全经验的方技，但必不能有个系总（统？）的医学。”这里，胡适强调了虽然阴阳五行说是一种迷信——可以认为是当时的一种大胆的假设，但是它在当时自有其重要作用，不容轻易抹杀。

在论天文学的成立部分，胡适从另外一个方面表述了实验的标准对于科学发展的重要。胡适说：“天文学所以能脱离道士气的儒教的束缚，而渐渐成为科学，全靠当时的天文家认定‘历本之验在于天’的一条大法。随你说的怎样神秘，那些天文家只认一个实验的标准，这便是汉代天文学的科学精神。”这里，胡适强调了科学上证验的重要性。

以上两点，隐然就是胡适“大胆的假设，小心的求证”的治学方法雏形。

后来，胡适把他一生的治学化约为“方法”，说自己一生都在围绕“方法”打转。1958 年，胡适在他的《中国哲学史》台北版自记中说：“我现在让台北商务印书馆把我这本四十年前的旧书重印出来，这是因为这本书虽然有不少缺点，究竟还有他自身的特别立场，特别方法，也许可以补充这四十年中出来的几部中国哲学史的看法。我这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’（逻辑方法，即是知识思考的方法），认为这是哲学史的中心问题。”而且特别批评了冯友兰治中国哲学史“虽不对而亦非无由也”的宗教心理。[8]

所以，胡适的这一方法，就是科学的方法。这也是新发现资料对于胡适研究乃至中国哲学史研究的价值与意义所在。

总之，新发现的资料篇幅虽小，但具体而微，对于研究胡适的思想至关重要，对于中国哲学史的研究同样不可小觑。

（作者单位：社会科学文献出版社）

1《胡适全集》第 29 卷，安徽教育出版社 2003 年版，第 200 页。

2 （彦之：《济南两周见闻记》（一）、（二），分别见《晨报》1920 年 1 月 23、24 日。）

3 见《胡适全集》第 29 卷第 207 页。

4 见《胡适全集》第 31 卷第 395-397 页。

5 见《胡适全集》第 32 卷第 375-380 页；又见《胡适全集》第 8 卷第 90 页。

6 见《胡适全集》第 8 卷第 191 页。

7 见《胡适全集》第 8 卷第 1932 页。

8 见《胡适全集》第 5 卷第 533-539 页。

沈从文对胡适何以如此不恭？

苏育生

1960 年 4 月 24 日，电影《鲁迅传》剧组在采访沈从文时，问及关于胡适的情况，他做了如下谈话：

> 胡适实际上很浅薄，他的一些文学上的见解和几位大弟子一样的，他发表什么，提倡什么，有时候自己也莫名其妙的。他一会儿想搞《水经注》，一会儿又忽然想收洋火盒子了。非常浅薄无聊。他连卞之琳的十四行诗也读不懂的，他从来不敢想过搞中国文化史，在文学上也没有什么抱负，因为他本身没有多大能耐。他看了他的学生冯友兰的《中国哲学史》，吓得连他的《中国哲学史大纲》也不敢写了。
>
> 他是依靠控制庚款起家的，惯于吹捧，到处拉手，周旋于英美公使、买办、政客、军阀、官僚之间，吹捧逢迎，他靠了用庚款津贴的几个大学，以及中央研究院等几个机构，成为学界一霸，他是“对内学霸，对外买办”。
>
> 他的一些弟子，靠了他庚款的势力，分布国内，像罗家伦掌燕京大学，傅斯年打入研究院……胡适每年要做一次生日，分布在各地的弟子都赶来贺生日。他的弟子，想利用胡适这个买办去国际上走走，都对他捧场。胡适当时他不想做官，因为做官不上算，做了什么长，一有变动就要下来，他想造成在野名流地位，自己执牛耳，和英美密切联系，靠庚款，抓学会，名利双收。胡适在上海时，住极司菲尔路三号，每天要接见许多客人，外国的多，中国的也不少，谈论天下古今，言不及义，应酬时连声“嗯、嗯、嗯”不时打哈哈，谈到一些小问题，眉色飞舞。到晚上，从口袋里掏出自己的《尝试集》之类的新诗自我欣赏，以为是最大的乐趣。有一次客人走后，他拿一首《我就来了》的新诗在灯下念，得意死了。
>
> 胡适曾加入扶轮社（是否是三 k 党，不知道）。
>
> 胡适的老婆江氏爱打牌，罗家伦、傅孟真、梁实秋之类为了要讨胡适欢心，就常陪她打牌。傅斯年是胡适最大的走狗，经常跟胡适回家去和他太太打牌。还有一个毛子水，为了要进身，不惜走内线。胡适对事的处理能力也不强的，他在中国公学当校长时，许多学生反对他。中国公学中华侨多，当时也很活跃，陈波儿也是能力出来的。后来控制很严，拿了鲁迅的《呐喊》红封面要被没收，有一次我拿了马寅初的书，也被没收了……（陈村《沈从文在 1960 年的谈话：胡适实际上很浅薄》，转引自岳南《南渡北归 · 离别》第 96 页）

沈从文的这个谈话，当时属内部资料，外人无从知晓。但当陈村在十年前公开这个材料之后，却让人感到十分诧异：早几年来势凶猛的全国批判胡适反动思想运动，沈从文尚且稳坐钓鱼台，从未见写过文章谈过话；何以一个电影《鲁迅传》剧组的采访，却让他对胡适如此不恭，一口气说出这些匪夷所思的话来？

这个电影《鲁迅传》剧组的成立，到底有什么样的背景？

据有关资料记载，1960 年前后，在周恩来总理倡导下，由中宣部、上海市委宣传部直接领导和把关，上海电影制片厂和天马电影制片厂联合组成强大的创作班子，开始写作《鲁迅传》电影文学剧本并筹备拍摄事宜，作为向党的四十周年的献礼大片。原设想写上下两集，但上集写成后，

几经征求意见，从大的方面看，如何写鲁迅与党的关系，鲁迅为什么要南下广州和上海；在小的方面，如何处理鲁迅的家庭关系，要不要出现朱安、周作人等，都很难有一个妥当的意见。在当时的政治背景下，特别是赋予《鲁迅传》剧本特定的政治意义和社会作用，因而文艺界主要领导的意见，作家艺术家的意见，熟悉鲁迅和研究鲁迅的专家的意见等等，却让执笔者陈白尘无所适从，以至于后来说“鲁迅到底是神还是人连我也糊涂了”。所以，《鲁迅传》折腾了几年，1961 年《人民文学》第 1—2 期，发表了《鲁迅传》电影文学剧本上部；又经过修改，再发表于同年《电影创作》第 6 期。到了 1963 年 3 月，上海文艺出版社还出了又经修改的《鲁迅传》单行本，但依然还只是上部。即使如此，由于更加强调阶级斗争的政治环境，加上十分复杂的社会和人事关系，尽管早已安排好强大的导演和演员阵容准备拍摄，但这个剧组还是以莫名其妙的原因无疾而终。

在《鲁迅传》开始写作过程中，创作组采访了如茅盾、巴金、夏衍、许广平等几十位文化名人，他们大多熟悉鲁迅，其中也有沈从文。其实，鲁迅在世时，应该与沈从文没有什么直接接触，对他的作品也没有太多的议论。沈从文的被采访，可能是与剧中出现的胡适有关系，因为剧本中有一场戏，写《新青年》内部的分裂，鲁迅与胡适等人在开会时有激烈辩论的场面。尽管沈从文后来与胡适确有很多的交往，但他对这类事应当并不知情，因为他读《新青年》杂志时，还在他的湘西家乡当兵呢。因而他谈的关于胡适的情况，大都是按批判胡适时定的调子，没有一件与自己有关系的事情。

如果从沈从文与胡适的交往看，他的谈话与事实太离谱，根本不值一驳。

比如，沈从文轻蔑地说胡适“实际上很浅薄”，“非常浅薄无聊”，他“本身没有什么能耐”，对中国文化史之类什么也不懂。然而，沈从文能在中国公学、武汉大学、青岛大学等高校立足，如果离开胡适的提携、推荐和帮助，行吗？不然，他何以要给胡适写信表示感谢，说“一年来在中公不至为人赶走，无非先生原因。”在武汉大学，沈从文想治古文字，但对古史中古史，特别是古地理知之甚少；那他何必写信给“实际上很浅薄”的胡适，希望他指示有关古史、古地理应读的书？（1929,3,29,）在青岛大学，沈从文想在短篇小说方面有所突破，实现他在文学上的“最大野心”；那他又何必给“没有什么能耐”的胡适写信，赞扬“小说在中国为人所注意，它的价值，为人所承认，皆全得先生”，现在特别“仍然需要先生说几句话，也只有先生才说得到它的要点。”（1933,6,4,）

沈从文不是说胡适是“对内学霸，对外买办”吗？果真如此，当有人向中公校长胡适反映，沈从文应当“下课”时，胡适却极力维护这个懂文学创作的年轻教员，说：“上课讲不出话来，学生不轰他，这就是成功。”坚持让他继续上课，以至成为最受学生欢迎的大学教师。既然胡适是“用了庚款的势力”，成了“学界一霸”，那沈从文为什么又很恳切地向胡适写信，希望他在中美庚款委员会上，提出一个议案，主张“每年弄出一笔小款来作为给中国新文学作家奖金的支配”，以鼓励和推动青年作家在创作上的进步和发展。（1936,4,9,）说胡适曾参加过“扶轮社”，甚至怀疑可能就是“三 K 党”，这倒是沈从文的独特发现，此前似乎还没人说及此事。胡适一生虽然喜欢大谈政治，但他有一条宗旨，就是不参加任何一个政治组织。查《胡适日记》，胡适确与扶轮社有过接触，一次是 1930 年 12 月 6 日：“到六国饭店，赴扶轮社年宴，主宾男女二百人，欢心笑舞。”（南京）一次是 1934 年 3 月 8 日：“十二点一刻到义顺德饭店，赴扶轮社午餐，席后演讲文化反应的类型。”（天津）胡适是名人，他到南京或天津受邀参加扶轮社午餐或年宴，甚至于发表演说，这是极常见的事，但不能由此就推断他就是这个组织的成员。而扶轮社又是一个什么组织呢？扶论社并不是政治组织，它只是一个带有慈善性质的民间社团，根本与什么“三 K 党”毫不相干。据资料介绍，扶轮社 1905 年成立于美国芝加哥，后遍布于世界各国。它的成员由各行各业的精英组

成，每周聚会一次，一边吃饭，一边请名家讲演，大家从中获得新知。后来其成员自愿缴纳钱款，由各地扶轮社集中起来，做一些对社会有益的善事。如此而已。我国第一个扶轮社组织，即上海扶轮社成立于 1919 年，其后北京、天津、南京等地也先后成立扶轮社组织，统属于国际扶轮社的成员。正由于此，解放后在我国早已消失了的扶轮社，于 2003 年，经我国政府批准，在北京和上海先后成立了扶轮社组织，三年后还成为国际扶轮社组织成员。

实际上，在解放前的二十多年中，沈从文与胡适来往非常密切，他所以能成为我国著名的作家和教授，直接得益于胡适的提携、鼓励和帮助。对此，沈从文一直感恩在心，将胡适视作他成长过程中的恩师和知音。沈从文忆及胡适对他在工作上事业上和创作上的支持和帮助时，曾这样说过：这“不（仅）影响到我此后的工作，更重要的还是影响我对工作的态度，以及这个态度推广到国内相熟或陌生师友同道方面去时，慢慢所引起的作用。这个作用便是‘自由主义’在文学运动中的健康发展，及其成就。”三十年代，沈从文主编天津大公报《文艺副刊》，极希望胡适这位“写领头文章的第一手”，能给刊物写“领头文章”。他写信说：“《文艺》想热闹一些，希望先生为写点文章，不管是什么问题什么文章，都急需要……如今刊物最缺少的为领头文章，先生又为写领头文章的第一手，若让我们文章，感谢得很。”（1934,1,5，）四十年代，沈从文有一个短篇小说集将在国外出版，他立即写信给远在美国的胡适，希望这位“最好的介绍者和说明者”，能为他即将出版的英文短篇小说集写篇序言，这样能“给英美读者一个较新也较正确的印象”，借以扩大这本书的影响。（1944,9,16，）解放以后，沈从文被迫“搁笔”转行，放弃文学创作，成为北京博物馆一名文博人员。胡适这条政治尾巴虽然让他挥之不去，但在他写的带有交代性的“自传”中，还没有否认他与胡适过从甚密的事实。如 1952 年，沈从文填写的一份《博物馆工作人员交代社会关系表》中说：“1927 至 1928 熟悉胡适，私谊好，过从不多。因所搞政治和哲学，我兴趣不高，我写的小说，他也不大看。我后来搞的工艺美术，他更不明白。但私谊甚久。”1956 年，他在一份带有交代性的《沈从文自传》中说：“他（指胡适）的哲学思想我并不觉得如何高明，政治活动也不怎么知道，所提倡的全盘西化崇美思想，我更少同感。但是以为二十年来私人有情谊，在工作上曾给过我鼓励。……总还是个较左自由主义者的知识分子，至少比一些贪污狼藉反复无常的职业官僚政客正派一些。直到解放，当我情绪陷于绝望孤立中时，还以为他是我一个朋友。”尽管由于政治方面的原因，能看出沈从文有意疏远胡适，贬低胡适，但是他还是承认他们之间“私宜甚久”，是他在“绝望孤立”时的“朋友”，曾在个人“情谊和工作”上给他以“帮助”。至于在政治上，也没有给胡适乱扣什么大帽子，甚至说他这个“较左自由主义者的知识分子”，较之那些职业官僚政客们要“正派一些”。但仅仅过了几年，当《鲁迅传》剧组采访时，沈从文却来了个一百八十度大转弯，在业务上将他贬得一钱不值，在政治上则将他一棍子打死。

看看沈从文这个关于胡适的谈话，回顾二十年来胡适对他的关照，再比照他对胡适的尊重、信任甚至崇拜，让人感到完全是判若两人，很难相信这些话竟出自沈从文之口。如果说，沈从文在解放以后写的有关胡适的材料中，确实有不得已而为之的苦衷；那么，这个关于《鲁迅传》的谈话，他对胡适如此大泼污水，真的让人无法理解与原谅了。

沈从文进了博物馆之后，失去了文学创作的机会，这在他心头自有难以言传的痛苦。但毕竟他有了新的工作，有了“为新的国家服务”的机会，这也应是不幸中的大幸，从此在这个相对平静和舒适的环境中过着与世无争的低调生活。以他很早就有研究古文字的兴趣，很快就在这个领域钻了进去，并在文物保护和古代民俗研究方面颇有成绩，被聘为北京历史博物馆学术委员，兼任故宫博物院织绣研究组顾问。1954 年批判胡适反动思想运动，像他这样与胡适关系非同一般的

人却没写过一篇批判文章。特别在很不平凡的1957 年，社会上进行声势浩大的反“右派”斗争，沈从文非但相安无事，而且还出版了解放后第一本《沈从文小说选集》，第一本文博专著《中国丝绸图案》。后来又相继出版了物质文化史论文集《龙凤艺术》，由他编选的《唐宋铜镜》，还正式启动了以他为主编的《中国古代服饰资料》的编撰工作。

沈从文在文博界成绩赫然，但他却始终不张扬，一直夹着尾巴做人，从不愿出头露面。1958 年，有人提议让他接手老舍担任北京市文联负责人，他都婉言拒绝了。既然如此，这个确实一直很低调的沈从文，为何在电影《鲁迅传》剧组采访他时，却对胡适有如此高调的谈话呢？

此中原因可能谁也无法说清楚，现在我们只能根据当时的情况推测而已。第一，沈从文可能了解到《鲁迅传》的来头不小，虽然是一部电影，但上面有周恩来总理的倡导，有文艺界头头周扬、夏衍、陈荒煤、阳翰笙等负责把关，还有沈雁冰、周建人、许广平、巴金等一个庞大的顾问团，显然不能将它当作拍一部一般的电影来看待的。第二，沈从文应该能清楚地意识到，拍摄电影《鲁迅传》也绝非单纯歌颂鲁迅，从它的宗旨及其大体的结构，应该是借此对“五四”以来文化战线上两条路线斗争进行梳理和清算。他在历史上曾紧跟胡适走上“自由主义知识分子”的路，他的作品曾因离“国防文学”相去甚远受到批评，特别是他被左翼作家痛斥为“反动文人”而遭到严厉批判。他自认为已经站错了队，犯了错误，受过批判，这次类似于公开表态的谈话，再没有第三条中间路线可走，必须极力向无产阶级革命路线一边靠拢，才是唯一的正确出路。第三，可能也是最直接的原因，沈从文“私”字当头，出于保护自己的需要，就昧着良心说瞎话。他清楚地知道，自己是与胡适有直接瓜葛的一个人，而创作《鲁迅传》的文艺界领导和顾问团诸人，大都对他们之间的关系有所了解，几年前的“批胡”已经揭出了胡适的“真面目”，现在他要尽可能摆脱甚或彻底割掉胡适这条挥之不去的政治尾巴。多次政治运动和文艺批判将他整怕了，使他的正常心灵有所扭曲，害怕暴露他与胡适的密切关系，因而就以极“左”的面目出现，臭骂胡适这个“死老虎”，借以掩人耳目，来保护自己。所以，《鲁迅传》创作组的采访虽然并非什么政治运动，但是它带有鲜明政治倾向和不同寻常的势头，让这个原本不懂政治的人也像“杯弓蛇影”一样胆战心惊，不得不违心地做了这样高姿态的谈话。

对这件事，沈从文固然有不可推卸的责任，但更应看作那个“极左”的年代给人们的心灵带来的扭曲和影响。

（作者系西安市文化局退休干部）

首届“中学生读胡适征文活动”获奖文章选登

雨夜 读胡适先生书有感

绩溪县适之中学　　906 班　　武文达

夜。

窗外雨潇潇，打在庭院中的植物叶片上发出簌簌的声响。

窗内灯火荧荧。我独坐案前，面前唯有一盏小灯，一杯清水，以及一本正等待着被人翻阅的、再普通不过的书。

它叫做《学问与人生》。

我翻开书，灰白的封面上有一位老先生双手抱在胸前正在无声地微笑，一副黑框眼镜端正地被架在鼻梁上，笑容和蔼而温暖。

从他的眼神里，我似乎读懂了什么。

一、

胡适之先生是一个学者，这一点确凿无疑。

所以翻开书，第一辑便是“文学革命”。

革命，是一个多么壮丽而令人心情激荡的词汇。“革命”一词的古义是变革天命，最早见于《周易·革卦·彖传》：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”日本人在德川幕府末期、民治时期借用汉字旧词“革命”意译西方术语“revolution”，后被流亡日本的中国政治家及留学生传回中国。以孙中山为首的革命党人，赋予“革命”以现代意义：“前代为英雄革命，今日为国民革命。所谓国民革命者，一国之人皆有自由、平等、博爱之精神，即皆负革命之责任。”

我国历史上发生过的革命数不胜数，有“大泽乡起义”“辛亥革命”“新民主主义革命”等等。

而此时，胡适之先生提出的“文学革命”，又是指什么呢？

继续看下去，原来是文学改良的“革命”。关于这次“革命”，胡适之先生提出了“八事”：

“一曰，须言之有物。

二曰，不摹仿古人。

三曰，须讲求文法。

四曰，不做无病之呻吟。

五曰，务去烂调套语。

六曰，不用典。

七曰，不讲对仗。

八曰，不避俗字俗语。”

胡适之先生又逐条分析，在第六条“不用典”的分析中更是对于“吾友江亢虎君来书曰”作了极其细致的回答与分析，一条一条地分析何为“典”，何不为“典”：以甲、乙、丙、丁、戊五点先辨清广义之典是“此非用典也”，再举出例子，以五例来证明“子、用典之工者”之妙处，然后举出五条“丑、用典之拙者”的不足之处，以此来阐明“不用典”的真正指意。逐条答辩，思路清晰，每条每行皆有其依据的事实，这种严谨求学的精神值得我们所有中学生学习。

然而我认为，胡适之先生的一言一行，不仅仅是一种求学精神，还一直都透露出他对待工作、生活的热爱以及高度的责任感。若不是心中有这种热爱与责任感，谁愿意苦读寒窗数十年，严谨求证每一个问题，以至于达到了废寝忘食的地步呢？比如说在《考据学的责任与方法》中胡适之先生考据“控诉戴东原‘背师’的罪状”的真伪一事，由此可见一斑：

“我曾遍检现存的戴东原遗著……《经考》引江说五次……《经考》附录引一次……《屈原赋注》引四次……《<考工记>图》引三次……《<顾氏音论>跋》引一次……总计东原引江慎修，凡称‘先生’二十二次。……”

二、

胡适之先生不仅是一个学者，也是一个杰出的教育家。

所以书的第五辑，便是专门的一辑“教育与人生”。而在书的第二辑“启蒙思想”中，也是有一篇《少年中国的精神》来专门叙述在先生自己的心目中，少年中国的逻辑、人生观、精神应该是什么样的。

他说：“……少年中国的精神并不是别的，就是上文所说的逻辑和人生观。

……少年的中国，中国的少年，我们也该时时刻刻记着这句话：‘如今我们回来了，你们请看便不同了！’

这便是少年中国的精神。”

我不禁要为这慷慨激昂又语重心长的一句话拍案叫好！好一句“少年中国的精神”！这句话真是说得仿佛嵌合着人的灵魂，振聋发聩。

窗外的雨还在下着，仿佛无休无止。

杯中的水也早已凉透。

我从书的纸页中抬起头来，恍惚中看见了一位儒雅的老先生从书中站立起来，微笑着轻声吟诵他自己译自勃朗宁的一首诗：

“从不转背而挺身向前，

从不怀疑云要破裂，

虽合理的弄糟，违理的战胜，

而从不作迷梦的，

相信我们沉而再升，败而再战，

睡而再醒。”

他走远了，渐渐不为人所窥见，只余下充满着浩然正气的一个模糊的背影。然而在历史的舞台上，他的背影在隔着数十年的风雨中，却愈发地清晰起来。

此时万籁俱寂，我独坐案前，面前唯有一盏小灯，一杯清水，以及一本已被人翻阅完的、再普通不过的书。

（指导老师：黄　刚）

疑中作乐 知行合一

——读《学问与人生——新编胡适文选》有感

绩溪县适之中学 810 班　程礼韬

胡适是绩溪人，我也是绩溪人；胡适字“适之”，我的母校亦名“适之”。总而言之，我与这位老乡兼前辈是有些缘分的。能与这样一位载入史册的大学问家结缘，我深感荣幸。为了更好了解他对我们的希望与嘱咐，我翻开了那厚厚的«学问与人生»，开始在那个激荡的时代展开与哲人的对话。

在这部文选中，有许多个胡适：有的高举火把，用文人的勇气去开辟一个新的时代；有的在灯火阑珊处翻阅古卷以咬文嚼字；有的在校园中谆谆教诲……在这部文选中还有许多种思想：激进如文学革命；深邃如哲学思潮；热情如殷切期望……我正如一滴水落入大海，不知是惊还是喜了。只是我看见的第一滴水给我印象最深——一句书扉上的话:

“做学问要在不疑处有疑，待人要在有疑处不疑。”

古人云:“知其然，而知其所以然。”学会问个为什么，是人类历史上重大的转折点。观察到的现象事实，而知道其背后的道理则更上一层楼，而把这个原理应用到实践中去，转化为自己的东西，才是历史推陈出新的根本所在。

胡适先生是一个革命者，他是倡导白话文的先驱。文言文不能产生出活的文学，这是事实；有不少有识之士开始怀疑，从而有了新文化运动的文学改良。其中的疑问是从理论到现实的起点——没有怀疑，就没有改良之说；没有敢为人先的精神，就没有现代文学的启蒙。在这一点上，胡适先生是我们学习的榜样。

怀疑在治学中究竟起着什么作用呢？就好比比萨斜塔的两个铅球，无情地砸碎了千年的谬论；好比格物至理的王阳明，虽然没有格出个所以然来，却怀疑了朱圣人的金科玉律，创造了新的心学。最典型的是数学发展史上的数学危机，每逢认为数学绝对的严密完整时，便有一些人提出一些悖论，使数学大厦的根基动摇，于是数学家们集体研究问题，完善定理，发现了之前没有发现的天地，于是知识的范畴又一次扩展了，人类的眼界又开阔了。第一次数学危机发现了无理数，第五公设创造了非欧几何……一切的怀疑是为了更好地发展，完善。以严谨著称于世的数学也没有绝对的真理，标准答案也要写成参考答案。在治学中，多问一个为什么会让你更多了解事物的真相，更加接近自然的真理；也有可能会让思维更加理性，发现知识大厦的失火隐患，使知识大厦地基更加牢固，将来会盖得越来越高，将自己的名字刻在一砖一瓦上。我们的身边就需要敢于“打破沙锅问到底”的人。

学问是一方面，而更重要的是走上社会，与人打交道。与人打交道更是一种艺术，毕生揣摩的也不在少数。而这后半句话，指的是做人的道理：“疑人不用，用人不疑。”

生活不是一帆风顺的，总会碰见那些令你不爽的事，那些不爽的人。俗话说“不怕对头事，就怕对头人。”对手和仇家会更令你头大。可是如何对待这些令人头大的人呢？看看春秋五霸之一的楚庄王是如何对待“疑人”的。

话说春秋时代，楚庄王在争霸中平定了叛乱，班师回国，兴高采烈，大摆庆功宴，直到天完全黑了，便点上蜡烛继续行宴，宴会上楚庄王的宠姬许姬敬酒。正在此时，一阵风刮灭了所有蜡烛，有人趁黑暗动了手脚。许姬有所察觉，便一手扯下他的帽缨，求庄王治罪。可庄王却不动声色，要求所有大臣摘下帽缨，以掩盖丑事。后来庄王在郑国被困，一个叫唐狡的副将拼死相救，才得以脱身。一问缘由，原来是绝缨会上的罪臣。

人非圣贤，孰能无过。只要用一颗包容的心去感化他人，就能在树立个人形象的同时，获得更多的支持与尊重。对有疑的人要用不疑的态度，不拘小节，心怀天下，方能成就事业。若能人人如此，才是大同社会。

如何去“疑”，是我们所要细细琢磨的。如何去做，才是我读完本书最大的收获啊！

（指导老师：程建清）

应做兰花草　放千里花香

绩溪县适之中学 708 班　余骎

点开兰草放幽香，千里花香依旧。

——题记

有人曾这样评价一位学者：开风气之先，据杏坛之首；实事求是，表率群伦，把我们古老的文明，导向现代化之路。这位学者就是胡适，一位在中国现代思想史上影响深远的重要人物，当时思想文化的楷模。

读他的文章，我感到如同荧光对耀日，沙砾之于高山，其伟大的精神，精深的学识至今无人能与之对峙。

一曲《希望》给读者带来的岂止是希望？活了七十二年竟有四十年淹没在唾沫中，胡适先生还能写下《希望》，这需要有多大的勇气啊！先生不屑面对挫折，依然能坦然从绝境生存，犹如浴火凤凰点燃心中所有的希望！面对来自各方的指责，先生依然不浪费时间不放弃机会冷静的做出自我人生的安排。先生用他那无声却撼人心魄的举动告诉世人：在困难面前我们要坚强不能倒下，我们要做到心如明镜止水，找到突破点，勇敢的打败困难去迎接胜利的曙光。

读了胡适先生的《学问与人生》，我心潮澎湃，特别是那句话“做学问要在不疑处有疑，待人要在有疑处不疑”感触颇深。这句话的意思是：做学问就要带着问题和质疑的态度去做，深入理解和研究。待人却相反，应该信者不疑，真诚待人，这才是待人之道。胡适先生这样说了自己也这样做了。胡适先生是新红学派——考据派的创始人，可以说是将小说纳入了学术研究正轨的第一人。先生在《红楼梦考证》中说：我现在要忠告诸位爱读《红楼梦》的人：我们若想真正了解《红楼梦》，必须先打破这种牵强附会的《红楼梦》谜学！先生考证红学最终目的就是“要教人疑而后信、考而后信、有充分证据而后信”的“思想学问的方法”。

最让我们受益匪浅的是先生这八个大字“大胆假设，小心求证”。这是先生对后人最大贡献之一。无论是人文社会科学家还是自然科学家，要想做学问，都离不开这八个字。先生在《少年中国之精神》一文中作了具体阐述：科学家最重“假设”。观察事物之后，自说有几个假定的意思；我们应该把每一个假设所含的意义彻底想

出，看那意义是否可以解释所观察的事实?是否可以解决所遇的疑难?学问只是供给我们种种假设的来源。许多假设之中，我们挑出一个，认为最合用的假设；但是这个假设是否真正合用?必须实地证明。证实了的假说，方可说是"真"的，方才可用；一切古人今人的主张、东哲西哲的学说，若不曾经过这一层证实的工夫，只可作为待证的假设，不配认作真理。先生从"书塾"开始习得中华古学，四书五经乃是他囊中之物，用三个字来形容就是"看透了".可先生并不是死板的读，而是能用心去感受去思考去发现。先生教育我们：对于问题，我们不能拘束，要大胆的说出自己的见解，在大胆假设的同时也要对它有小心的求证，从而获得真理性的结论。

而待人方面则截然相反。先生从不瞎猜测，也不会无端地不信任别人，更不会苛求于人。先生特别反对动不动就拿高得不能再高连自己也够不着的所谓"形而上"的标准来裁量他人短长。一次，一个中国小伙子想到美国去留学，但是他家很贫穷。胡适先生一听到这件事马上寄给他 1000 美元,他在信中还说这些钱是北京大学支助的，小伙子当时十分的感激，后来这个小伙子到北京大学来感谢当年的支助，才知道当年的 1000 美元竟然是胡适先生的生活费。仅仅是听说，一生节俭的他却可以为了一个从不相识的人如此慷慨解囊！因为这是先生一贯坚守的待人之道。这一切真正能做到的又有几个人呢？

胡适先生给我们后人留下了很多的值得我们学习和借鉴的地方。作为祖国未来花朵的我们，作为先生家乡的后辈子孙，应像先生一样做兰花草，放千里花香。

（指导教师 ：方咏梅）

The Confucianist Movement in China

An Historical Account and Criticism

By Suh Hu Cornell

【编者按】北京语言大学席云舒博士搜求胡适英文文献甚有成绩。目下，席博士正在组织翻译"胡适英文论著汉译系列"丛书,不久即可与读者见面。这里发表的胡适先生 *The Confucianist Movement in China*（《中国的孔教运动》，发表在 1914 年 5 月《中国留美学生月报》vol ix 号上）一文，即由席云舒先生提供。我们很感谢席先生提供这篇文献给我们。

The Movement now on foot in China for the establishment of Confucianism as the state religion of the Chinese Republic is by no means a new and unexpected movement. It began as early as the eighties of the last century, when a new school of Confucianists arose in China. The leaders of the new school, among whom we may mention Kang Yu Wei, the central figure of the Reform of 1898, asserted that Confucianism should be interpreted in a new light, in the light of "change,"or progress. They derived their arguments from two important sources. The first of these, the doctrine of the Three Stages, namely, the stage of Disorder, of Rising Peace and finally of Ultimate Peace, was found in Kung Yang's Commentaries of Confucius *Ch'un Ch'lu* or *Spring and Autumn*. Hence the name of the school—"Kung Yang."

The other source,—the doctrine of the Age of Small Prosperity and the Age of Great Harmony, —was found in the seventh book of the *Li Ki*. It is true, they said, that Confucius preached the restoration of society to its natural order—a state of

society where every man fulfills his duty according to his status as a son, a father, a king, or a minister. But that is not the ideal state of the Confucian school. That is only the age of Small Prosperity, a mere transitory stage leading to the ideal State of Great Harmony which Confucius himself described in the following words：

"When the Great Truth prevails, the world becomes public property；they elect men of talent virtue, and ability；sincerity rules and peace is cultivated. Thus men do not regard as their parents only their own parents, nor treat as their children only their own children. Proper provisions are made for the aged；proper employments secured for the youthful；and proper nurture given to the young. Widows, widowers, orphans, the crippled, the sick, and the childless are all sufficiently maintained. Every man has his work and every woman has her home. They produce wealth, disliking that it should lie hidden under ground but not wishing to keep it for their own gratification. Disliking idleness, they labor, but not necessarily for their own interests. Hence there is no scheming, nor plotting. Robbers, thieves, and rebellious traitors do not exist. Hence the outer doors always remain open and are never shut. This is the Stage of Great Harmony."

They not only hailed Confucius as the "crownless king"（suwong）of China, but in Mencius they also discovered a Chinese Rousseau. Mencius, whose teachings had long been looked upon as precepts of benevolent despotism, was now regarded as the advocate of the Supremacy of the People. Confucianism, interpreted in the new light, thus assumed a modern and international significance.

For a short time this movement was very popular, enlisting under its banner all classes of men from the Prime Minister to the candidates for advanced literary degrees. The leaders advocated many reforms both political and social, thus bringing about the Reforms of 1898. With the downfall of the reformers of 1898, the revival of Confucianism sank into obscurity. But the Confucian scholars have never ceased to interpret the Confucian doctrines from the new point of view.

During the past 15 years since 1898, China has undergone a tremendous revolution in thought. In 1898 whoever championed the cause of a constitutional monarchy were persecuted or even decapitated. But at the end of this period, 1913, no one dared to talk about constitutional monarchy：it was too conservative and out of fashion. People came to talk of woman suffrage and single tax! The space of this paper does not permit me to describe the forces which have brought about this great change. Suffice it to say that, when this revolution of thought had been going on for years, the political revolution which took place in 1911-12, was inevitable. The triumph of the principles of 1776 and 1789 over the conservatism of the Orient was complete. The old superstitions have fallen and in their stead there have arisen new superstitions in the guise of a new morality. But what is this new morality? Liberty unlimited by the like liberty of others；equality unqualified by the regard for talent or merit；democracy identified with mob rule! Patriotism has spoiled the soldiers, and freedom has given excuse to licentiousness! Assassination has become the common weapon of vengeance!

All this has alarmed the older and more serious-minded people of the country. They have realized that China has gone too far in the direction of "wholesale"iconoclasm. The nation, they are convinced, cannot stand without a high and stable morality. It is this general alarm that has given rise to the question of choosing a religion for China. Of all the possible solutions to this all-important question, the revival of Confucianism and the introduction of Christianity seem to be the most widely supported.

But Christianity has yet many difficulties to conquer. A present adoption of Christianty for the Chinese nation means another iconoclastic disaster. Thus the movement of reviving Confucianism has gradually gained the support of the people.

So much for a brief sketch of the Confucian movement. There has been, and especially in America, a prevalent idea that this movement is a backward step in the history of China's progress. This idea is a prejudiced one. The Confucian movement is no more a backward step than Mr. Yuan Shih-kai's proclamation asking the Christian churches to pray for China was a progressive step. The latter, judged by the later Mandates, could be nothing more than a diplomatic hypocrisy. The present movement, however, is led by men of the truly progressive type. The man who wrote the Declaration of the General Confucian Association, for instance, was Dr. Yen Fu, whose Chinese translations of the works of Adam Smith, Montesquieu, John Stuart Mill, and Herbert Spencer have now all become Chinese classics. Among the founders of the Association are such men like Mr. Liang Chi Chao, one of the exiles of 1898, who has ever since devoted his life to the introduction and popularization of western ideas and ideals in China with the extraordinary forcibleness and clearness of his pen. A mere mentioning of these names points to the fact that this movement is by no means a backward move.

Another notion, which seems to me to be erroneous, is that this movement is a menace to the other religions, and especially to the newly rising Christianity in China. This is unfounded. My conviction is that, if Christianity is going to influence China at all, it must be something like a transplanting of certain Christian ideas upon the soil of Confucian ethics. To reform and revive Confucianism, therefore is to plow and fertilze the native soil for the sowing of whatever foreign seeds that may be cultivated thereupon. Moreover, I am inclined to think that Christianity needs a rival, in China at least. In the western world Christianity has found a formidable rival in Science, which has forced her to reconstruct many of her doctrines and practices in order to adapt herself to the modern times. In the East she has so far found no organized force to vie with it. A reformed Confucianism. I think, will mean in the near future a useful source of emulation to Christianity, and will inspire her to modify some of her creeds and formalities in order to be better adapted to the oriental conditions.

The movement, as it stands now, is of course a very imperfect one. Its greatest defect is that it is not so much a *reformation* as a mere revival of Confucianism. The real interpreters of the new Confucianism are too much in the minority to effect any considerable reconstruction of the system. The rest of the people hail the movement simply because it hoists the banner of Confucianism. A real Confucian Reformation has yet to come. The Confucianists have to face problems far more important and vital than the mere governmental recognition of an established religion. There are such questions as the following to be solved：

I. What does the term"Confucianism"actually imply? Does it simply comprise the doctrines contained in the Confucian Classics? Or shall it also include the State religion of ancient China, which had existed long before the time of Confucius, and which has often been loosely identified with the religious element in Confucianism? Or shall it also include the metaphysical and ethical philosophies which sprang up in the Sung and Ming dynasties?

II. What shall we recognize as the authentic fundamental scriptures of Confucianism? Shall we accept all the Sacred Books as they are? Or shall we apply to them the scientific methods of modern

historical research and criticism in order to ascertain their authenticity?

III. Shall the new Confucianism be a religion in the Chinese sense（that is, *Kiao*, or education in its fullest meaning）, or a religion in the occidental sense? In other words, shall we content ourselves with re-interpreting the ethical and political doctrines of the Confucian school or shall we also reconstruct the Confucian conception of God or *Tien* and that of life and death, so that Confucianism may become a spiritual and transmundane power as well as a guiding light in every- day life and human relations?

IV. By what means and through what channel are we going to propagate the Confucian teachings? How shall we inculcate and instill the Confucian doctrines into the minds of the people? How can we adapt the Confucian teachings to the modern needs and to the modern changes?

These and many others are the problems which the Confusianist has to face. Some of the problems, like the historical research and criticism of the Confucian Sacred Books, require decades of perhaps centries of patient and scholarly work. Others require the conviction and the inspiration of a Martin Luther or a George Fox. But they are the real and vital issues and deserve the careful and serious investigation of every Chinese student, Confucian or Non-Confucian. Confucianism can never hope to be revived by any official formulation of its rituals of worship, nor by a mere constitutional or statutory provision, nor by the re-introduction of the study of Confucian classics into the schools. It seems to me, therefore, quite unnecessary for us to engage in any controversy over the question of establishing Confucianism as a State religion. Will it not be far more fruitful and far more proper for us to do some study and some thinking of our own on some of the questions suggested above, than to resort to Dr. Legge and Dr. Beach and "the learned writer in the *China Review*"for arguments *pro* or *con* Confucianism?

夏道平研究专题

愿记忆与历史同行 —— 缅怀夏道平先生

夏　明

【摘要】台湾著名奥派经济学家夏道平，是一位兼具经济自由和政治民主理念的思想家。其一生的经历，见证了百年民国的沧桑历史；其主要的言论，推动了台湾自由民主化浪潮。近几年来，随着台海两岸关系的缓和，尤其是在两岸学人的共同推荐下，夏道平逐渐被大陆同仁所认知。2013 年 1 月，《夏道平文集》（大陆版）由长春出版社出版发行；同时，由台湾著名企业家陈宏正先生发起，夏道平在台海两岸的亲朋好友共同出资建立的“夏道平公共政策研究基金”也即将落户于大陆。另外，夏道平译著《人的行为》（大陆版），夏道平传记，以及与夏道平相关的大陆早期赴台知识份子的研究也都在筹画和深入之中。我们希望诸如此类的工作，能够促进台海两岸文化及学术的交流，能够为台海两岸民众的长远福祉作出些微贡献。本文从经济成长与经济自由、政治安定与政治革新、中国传统与普世价值、道德伦理与宗教信仰四个层面缅怀夏道平先生。通过对道平先生诸多行为与言论的追忆，以盼对台海两岸的未来走向有所启迪和期许。愿记忆与历史同行。

引　言

2011 年 5 月 18 日-25 日，我应台北中研院近代史研究所和“殷海光先生基金会”的邀请，第三次赴台参加“建国百年：‘德先生’与‘赛先生’永恒追求”的系列活动。虽然在台停留的时间不长，但安排的活动却精彩纷呈。5 月 19 日，受邀出席了在台北“中山堂”举行的《百年文学新趋势：向聂华苓“爱荷华”国际写作计画致敬》的盛大活动；5 月 20 日，出席了在台湾东吴大学举行的“永远活在众人心中：傅正先生逝世 20 周年与夏道平先生逝世 15 周年纪念研讨会”；5 月 22 日，我又一次来到了温州街“殷海光故居”，参加了《殷海光与夏君璐书信录》新书发行活动；同日下午，应台湾“紫藤文化协会”的邀请，参加了“儒家思想、自由主义精神与知识份子的实践——周德伟教授回忆录出版及研讨会”。之所以絮絮叨叨回忆这些活动，是想强调这些活动中的主要人物：聂华苓、傅正、殷海光、周德伟同夏道平一起共同经历了台湾“白色恐怖”的威权年代，并且一起为争取台湾的民主、宪政、人权、自由奉献了毕生心血。今日的台湾不应该忘记他们！临返程前夕，殷海光夫人殷夏君璐及其女儿殷文丽受杨桂果小姐之托，送了我一本里程撰写的《游子吟-永恒在呼唤》；同时，柴松林先生也送了我一本由台湾天下远见出版公司出版的《百年仰望：20 位名人心目中的民国人物》，其中提到了严复、王云五、胡适。严复可谓开启并会通民国中西之智慧第一人，一生均以典雅的桐城古文翻译西方新知、讨论古今学问；先后翻译出版的《天演论》、《原富》、《群己权界论》不仅轰动一时，而且影响深远。夏道平特别推荐严复《原富》的中文译名而不是《国富论》，在新近出版的《夏道平文集》中，特别提醒“经济学家应注意的一个小小‘S’”。[1]王云五先生当属民国史上的一位奇人，他虽没有接受任何正规教育，却有“博士之父”的美誉；其一生的事业跨越出版、教育、文化、政治等多项领域，无不留下精彩的足迹。夏道平 1949 年刚到台湾，即到王云五先生筹办的“华国出版社”工作；而对云五先生发明其扬名中外的“四角号码检字法”，夏道平以“革新、抗拒与接受：寿王云五先生”[2]为题撰长文推广宣传。胡适，中国新文化运动的主角，为中华民族的进步与尊荣做出过划时代贡献的人物，其“自由、民主、科学、理性、温和”的思想精髓，一度成为台海两岸中国思想界久旱之后的甘霖。夏道平是在抗战胜利后南京雷震先生的家中第一次会见胡适，[3]所以《夏道平文集》腰封说夏道平是胡适的“挚友”有点夸张。不过，在台湾《自由中国》杂志 11 年的生命期中，胡适是名义发行人，实际主持人则是雷震，夏道平与《自由中国》自始至终的关系就是在那个时段结的缘；而在 1951 年 6 月，因夏道平在刊物上发表《“政府”不可诱民入罪》[4]社论而险些导致《自由中国》杂志捉人停刊，但这篇社论得到胡适的高度支援，他认为这篇社论“有事实，有胆气，态度很严肃负责，用证据的方法也很细密，可以说是《自由中国》出版以来数一数二的好文字，够得上《自由中国》的招牌”。随后远在美国的胡适连续给雷震发来两封信，“一来表示他百分之一百赞成《“政府”不可诱民入罪》的社论”，二来他说要辞去《自由中国》发行人的头衔，以“表示他对军事机关干涉言论自由的抗议”。[5]正是由于胡适和雷震的奋力抗争，才使得《自由中国》杂志得以度过劫难并为日后台湾自由民主运动埋下火种。

夏道平 1907 年生于湖北大冶，1995 年卒于台湾台北。2011 年为民国百年华诞，掐头去尾，夏道平主要经历乃属于这百年之中。百年之民国，可谓内忧外患、磨难重重，回头细数岁月，其历史印痕无不使人感慨唏嘘。辛亥革命，武昌城头的第一枪迎来了亚洲第一个民主共和国；经历了建国初期的阵痛与磨合，终于结束军阀割据，民国完成初步统一；日本侵华战争不仅使中华民族惨遭蹂躏，也改变了中华民国的历史进程；抗日虽然胜利，内战继之而起，烽火硝烟之中，红色风暴席卷大陆，民国政府仓皇迁台，几至覆亡；云拨天日，大陆终于走上有特色的市场经济道路，而台湾民众和精英励精图治，既创造了经济

奇迹，也完成了民主转型、政党轮替，并发挥出旺盛的文化创造力。回首民国之百年，有失败，有屈辱，但也伴随着奋斗的激情，成功的喜悦；更难能可贵的是，百年之中涌现出无数风云人物，借用 1901 年梁启超先生在日本写《南海康先生传》中，首论“时势与人物”中对“人物”的界定：“必其生平言论行事，皆影响于全社会，一举一动，一笔一舌，而全国之人皆注目焉.....其人未出现之前，与既出现之后，而社会之面目为之一变，若是者庶可谓之人物也已”。以上文中提到的与夏道平相关的多位人士皆可谓之启超先生所定义的“人物”。相比之下，夏道平实实在在是这个大时代中的一个小人物，若以百年为经度，夏道平这位小人物的亲身经历描绘出了百年沧海巨变中的小小点滴；若以台湾为纬度，夏道平这位小人物的所言所行刻画出了台湾风雨晦冥期的民主进程。今天我们缅怀夏道平先生，愿记忆与历史同行。

一、经济成长与经济自由

任何社会无不追求经济成长，但如何促进经济成长却是任何社会面临的一个基本问题。是依靠政府制订经济计划保证经济成长？还是依靠市场尊重市场机能增进经济成长？是在市场中采取各种“人为”的宏观政策调节经济成长？还是按照市场的“自发”秩序在浑然天成中促成经济成长？这既是经济学界多少年来争议的理论问题，也是社会发展的每一个历史关头所面临的现实问题。夏道平以他的经历和言论对此作出了清晰的回答。

夏道平早年就读于武汉大学，一年级时就接受一位从德国回来的先生教经济学，即当时德国流行的社会主义经济学，（1989 年，我到香港同祖父见面，他说他年轻时，也曾高唱《国际歌》，对“英特拉雄拉尔”充满向往，后来听一个老乡讲了一个“故事”，才对此心存恐惧。）所幸二年级遇到几位从伦敦经济学院回来的教授导正，才避免走上经济学的“歧途”。可见，纯正的经济“观念”的确立，对一个青年学子是何等的重要。抗战初期，夏道平弃笔投戎，虽满腹报国志节，但在军事机关里，一位文职人员纵使有天大的才能也可谓“生命的浪费”。[6]抗战后期及抗战胜利后，夏道平分别任职于重庆的“国民参政会”和南京“经济部”，一方面亲眼看到了种种反民主“政治神话”的破灭，另一方面也亲身感受了种种反自由“经济管制”的流弊。也就是在这个阶段，夏道平结识雷震、胡适而终于走上了一条“自由经济”的思路。[7]沿着这个思路，夏道平在台湾《自由中国》杂志 11 年的存续期中，不断撰文痛斥各色各样的经济管制措施，鼓吹经济自由；继 1957 年翻译米塞斯《反资本主义心境》始，夏道平连续翻译了米塞斯、哈耶克等奥国学派名著，因而更深切、更周延的理解了从“市场机能”的运作中衍生出来的“理知”的自由主义。经过奥派经济学的洗礼，夏道平愈发笃定了其自由主义信念，而对经济自由的重要性又有了全新的阐释。

《自由中国》时期，夏道平主要从反对管制经济、发展私营企业、重建累进税收制度等实际层面落实经济自由。那篇著名的《政府不可诱民入罪》社论，就是揭发当时金融管制的执行机关所犯的一桩丑恶罪行；而对私人资本的壮大，夏道平一方面不仅从经济效率的角度大加赞赏和支持，更从政治民主的层面加以细致分析。私营企业愈发展，政治上的民主就愈充分，表现为民众的经济生活“饭碗”可由自己主宰，同时以纳税人的身份对政府的“钱包”可进行有效监督。所以一个国家或趋向民主或趋向极权，可由私营企业的伸缩看得出来。另一方面，夏道平对国营企业大加挞伐，不仅痛斥其效率低下、腐败严重，更尖锐的指出：他们的“头儿”都是政府官吏，他们首先要懂得“做官术”才能安于其位。因此，夏道平殷切的鼓励私营企业家发扬“企业家精神”，在杜绝官商勾结的同时“以推行科学管理为第一要务，并以科学管理的精神来影响政府机关的行政，推动政府机关的改革。这一使命对于有远见有抱负的企业家，应该不算过重。”[8]后《自由中国》时期，秉持奥国学派的经济思想，

夏道平着重从市场机能的运作、消费者主权、自发秩序、个人主义方法论等理论层面强调经济自由。夏道平一方面宣导“经济回归市场”。指出：市场不是一个地方而是一个过程，市场不是一个集体的存在而是由无数个互不相识的人在分工合作的条件下相互博弈的行为结果；故此市场一定是一个自由而民主的市场，说它“自由”，是指市场中的每一个人都“自由”的掌握着自己的命运，说它“民主”，是指市场上的每一分钱都代表着一次投票权，亦即每一个人作为消费者的主权。另一方面，夏道平呼吁“政治回归宪法”。与市场相对立的就是政府，两者之间，夏道平主张用“双黄线”加以区隔。线的一边是“长成”的秩序（市场），其运作主要依据每个人自由协作下的惯例或不成文的规律；线的另一边是“做成”的秩序（政府），其运作主要依据法律的强制力。正因为如此，要严格禁止有强制力的一边对另一边任意使用它的强制力。只有让“政治回归宪法”，才能保证政府在市场中依法行政并公平服务，也才能保持市场秩序的正常运作、经济自由的真正实现。

在西方古典自由主义的传统中，经济自由乃是自由主义立足的根基，但在中国自由主义谱系中，却鲜有人主张、鼓吹经济自由，相反向往“计划模式”、强调“经济平等”的人却大有人在。夏道平虽不是提倡“经济自由”的第一人，但确是在汉语系统中较早立足经济自由来阐述、高扬自由主义的人。夏道平在台湾 1960 年代左右发表的有关经济自由的言论，即令现在看来仍未过时，尤其对今天的中国大陆更是如此。

二、政治安定与政治革新

政治，用国父中山先生的话说就是“管理众人的事”。这里有两层意思：第一是“管”，政治需要有一个机构来管理；第二是“理”，由于是大家的事，所以政治管理首先要讲道理。社会发展当然需要政治安定为前提，但社会进步需以政治的不断革新为标志。政治和谐既包涵着政治的安稳，又蕴含着政治的清新。经济自由才能保证政治安稳，而言论自由才能促进政治清新。夏道平的一生，不仅积极宣导经济自由，对言论自由的重要性也尤为强调。

夏道平在《请从今天起有效地保障言论自由》一文中首先指出：“言论自由是诸项基本人权中之一项。人权而冠以‘基本’二字，是表示这几项人权是人之所以为人的要件。基本人权不是邦国或政府赋予的，而是先于邦国或政府而存在的”。“言论自由、出版自由，是一个进步社会的特征。凡是这些自由得不到有效保障的社会，政治必然地要一天腐化一天。要扭转这个可怕的趋势而进入和平的改革，最主要的就是要有言论自由、出版自由”。[9]其次在《有容乃大・无欲则刚》一文中，夏道平阐述了言论自由同政府之间的关系：“言论自由虽不靠政府赐予，但在运用上却要政府根据‘除凝’的原则予以有效的保障”。但对政府决策人以“批评政府以致政府损失威望”的说辞，以此经常限制和干涉言论出版自由，夏道平予以坚决地驳斥，指出：“政府是由‘人’组成的。‘人’是易犯错误的动物，由人组成的政府，当然难免有错误处。政府偶尔做了错事，并不太损政府的威望；舆论对于政府错处的批评，也不即是政府威望的损失。只有政府做了错事即经舆论批评而又不改革，甚或箝制舆论、压迫舆论以图掩盖，这才是政府威望的损失，这一种损失，其责任在于政府本身”。夏道平接着指出：“舆论的积极作用是政治的维他命，消极作用是政治的防腐剂。有力的舆论才可希望政府重视，才会影响政府的决策和其人事的进退。如果人民对于政府和其人事的批评，只限于街头巷尾的窃窃私语，而不见于公开的言论和文字，这就说明当地的政治是不民主的，同时也说明当时当地民主政治的信仰者不够努力”。[10]最后，夏道平从宪政、法律、开明社会、政治责任等角度阐述了言论出版自由的正当性和以此形成健全有力舆论的重要性。积极呼吁政府“有容乃大”：“真心谋国的政治家应该运用它、珍重它。不应该怀疑它、畏惧它、乃至糟蹋它”；同时勉励同仁“无欲则刚”：“一切信仰民主政治的人士，

要有当仁不让的气概，为争取言论自由而努力。《自由中国》的记者先生们要确立崇高的抱负，为保障人权，为伸张正义，把我们国家引上民主政治的途径”。[11]

这次出版的《夏道平文集》，偏重于夏道平有关经济方面的言论，而涉及政治、文化、社会等方面的阐释几乎都没有收录。我们期盼《夏道平文集》能有续集乃至于全集。台湾吴惠林先生赞誉夏道平是一位“兼具经济自由和自由民主理念的稀有人物”。对政治革新的认识，夏道平的言论有其三个特点。第一，坚持从“市场机能”的运作出发，以此固守自由民主理念。夏道平批评有些努力于自由民主的知识份子，由于缺乏对市场机能的耐心研究，竟在不知不觉中倾向于威权主义，甚至为威权主义所利用；第二，坚持用“个人主义”的思想方法来看待人间万象，不为各式各样的集体名词所蒙蔽。夏道平在“悼念傅正”的文章中（“文集”没有收录），谈到“政治革新的前进力，总是要碰到抗拒力的；两力在其互动中的如何运作，关心政局前程的吉凶。运作的策划与执行则是决定于两方某些‘个人’的思想和智慧。”市场是由无数个“个人”的行为所组成，政治舞台也是如此。有此体认的夏道平在台湾的政治言论中表现出极高的政治智慧。第三，坚持在“宪政”的框架下约束政府行为，促进政治革新。政治家或曰政客也是“人”，“‘人’具有一般动物的欲望、冲动、和本能的反应，但更重要的，是‘人’还具有异于禽兽的意志、理念、和逻辑思考。这是人之所以为人的一大特征。”[12]更为重要的是，人不是“神”，都会犯错误；平常人犯错误，影响个别人，政治家犯错误，则会影响众人。因此，对政治家的言行应该有足够的督察，既有宪法下的规则牵制，也要有民情上的舆论监督。在台湾云雾诡谲、风雨如晦的时期，夏道平这只理直气衰的老鸡，可谓声哑力竭、鸡鸣不已，为台湾的民主自由奉献心力。

三、中国传统与普世价值

在《自由与文化》一书中，杜威曾曰：“自由的政治制度必须存在于自由的文化之中”。可见，文化与经济、政治的关系十分密切。而对于有着五千多年悠久历史的中国而言，文化问题首先面临的就是如何对待传统文明和普世价值的问题。夏道平自然也有自己的思考。

夏道平与周德伟属于同时代人物，年少时均受过严格的私塾教育，中国传统文化的底蕴十分深厚；壮年时两人都为翻译奥国学派经典倾尽心血，周德伟译出了哈耶克理论体系中的代表作《自由的宪章》，夏道平则翻译了米塞斯的旷世巨著《人的行为》。在夏道平悼念周德伟的文章-《周德伟先生未受重视的一项业绩》中，夏道平提到了周德伟在学术思想史上的贡献“一是为中国知识群众有系统的介绍当代大思想家哈耶克教授，二是把中国儒家传统思想重新评估而赋予新的意义。”[13]对于前者，夏道平着笔墨予以重点介绍；对于后者，夏道平则表示：“对中国古籍，虽也读过一些，但毫无深入研究...因此，不敢多说什么。”[14]表现出夏道平知识上的谦虚，但他提醒大家对周先生这项业绩的重视，也表现出夏道平对传统文化的尊重。

以笔者对夏道平的认识，夏道平一方面在修身养性治学等方面深受中国传统文化的影响，但另一方面对传统文化本身的缺陷以及在中国政治经济层面上的滥用深怀戒惧。在《读萨孟武先生“关于读经问题”书后》一文中，夏道平明确指出：“儒家思想是古方，法家思想也同样是古方。古方用之于古，有效有不效；用之于今，则一无是处。因为它们都是替统治者讲求治民之术的。人民在他们的眼中是天生的被统治者。...儒家的道德和法家的法术，与现代民主国家的政治和政治道德，不知相去几千万里。”[15]夏道平之所以对中国传统文化批判性较突出，武汉学者邓文撰文指出：一则与夏道平“不满于台湾当局利用政治力量崇扬传统，利用传统文化的某些词句强化威权有关”，二则是夏道平最早翻译的奥派名著《反资本主义心境》，“米塞斯认为东方国家缺乏自由阻碍文明发展的观点也深深影响了他”。[16]“东方人从未举起自由的旗帜，从未强调个人的权利

以对抗统治者的权利，从未把专制君主的任意专断当作问题来讨论。因此，他们从未建立一个有效的法治以保障私人财产，防止暴君们随意没收。...所有发展个性的道路都阻塞了：剩下的只有一个，就是服侍统治者这一条路。”[17]基于这样的认知，在“《自由经济的魅力-明日资本主义》译者序”和“海耶克教授经济思想的简介”两篇文章中（《文集》没有收录），夏道平对“普世价值”有着自己独到的见解。夏道平首先指出“资本主义”一词混淆了人们的视听，导致了错误观念的盛行。“‘资本主义’这个名词，是马克思创造出来，用以概况工业革命初期一切叫人厌恶的现象，作为攻击的总目标。从此以后...遇到诉诸于感官情绪的反资本主义的宣传，人们就毫无批判的一概接受。”[18]古往今来，大凡主义的传播者，无不将其“美好”囊入其中，而将其“丑恶”推给对手；寇斯曾曰：“不能够清楚表达的意念，是永不可能被清楚证明是错的。”[19]可见，含混不清、闪烁其词的各种“主义”更容易达到“洗脑”的目的。基于此，夏道平接着阐述：“社会主义一词，一向是被认为与资本主义一词相对立的。在这种对立的关系下，使得社会主义这个概念难于明确界定。多年来我一直觉得这样的安排极不妥当。与社会主义对立的只有个人主义。至于资本主义一词最好是用来专指庞巴维克所详加阐释的迂回生产的经济。在这个意义下，今日共产主义的国家，也是资本主义；而与资本主义相对立的社会，只有原始型的穴居野处，茹毛饮血，不用任何工具，只凭双手双足去谋生活的人群。在今日世界，这种人群实际上已不存在。资本主义一词的含义，如果这样限定以后，则可用‘市场经济’一词来代替现在一般人所使用的资本主义，而另铸一个名词——‘衙署经济’来与‘市场经济’相对立。前者属于社会主义的范畴，后者属于个人主义的范畴。这样的安排，我想，似乎要妥当得多。”[20]在这里，夏道平不仅摒弃了所谓“主义”之争，也点出了资本主义的本质就是“市场经济”，而这种“迂回生产”的经济方式是人类文明进步的标志，理应为人类社会所共用。厘清了上述观念，夏道平进一步指出：“‘市场经济’不是什么伟大人物的精心设计，它是芸芸众生个别行为的互动中慢慢自然形成的；高明的社会哲学家只是发现它，了解它的优越性，并进而发展出一套自由经济的理论体系。”[21]可见，夏道平始终站在个人主义立场上解析市场机能，始终强调“人”——无数个有思想、有灵魂的个人构成了市场经济的主体，由此衍生出来的思想体系和制度政策当然以“充分尊重人之为人，充分尊重每个人的权利、利益和意愿”为其基本主轴。概言之，在市场中对个人价值的尊重，体现在精神层面上就是“自由”，体现在制度层面上就是“民主”。抓住了“人”这个主题，市场经济、自由、民主、人权、法治等概念的“普世”性就不难理解了。中国大陆历经艰难接受了市场经济，但始终游离于市场经济的“精髓”之外，究其原因，除了当下利益集团诸多现实利益的考虑之外，也与中国传统史官文化的底蕴以及现代文明普世教育的缺乏不无关系。夏道平对中国传统的审思和对普世价值的宣导，值得我们借鉴和思考。

四、道德伦理与宗教信仰

中国传统文化通常重视道德伦理而忽视宗教信仰。故此“中国固有的传统文化中没有宗教，只有儒家、道家、法家等等所谓的‘家’。中国人在信仰上所一致敬畏的‘天’，并非来自宗教，而是由于‘家’的传承。”[22]由此造成的后果是，中国人常常盼望“天子”、“圣人”的出现，并将这些“天子”“圣人”都视为道德的榜样、伦理的楷模。而一当发现“天子”不纯，“圣人”不圣的时候，自上而下的道德体系就极容易发生动摇甚至坍塌。托克维尔在《论美国的民主》一书中曾提出：“我一向认为，人要是没有信仰，就必然受人奴役；而要想有自由，就必须信奉宗教。”以致亨廷顿在研究民主史时，依据托氏的思想甚至得出一种“合理假设”，即“基督教的扩张将鼓励民主的发展”。[23]中西文化在有无“宗教信仰”这个问题上的分歧值得我们关注。

“夏道平和殷海光，绝对是《自由中国》最重要的两支健笔。殷先生从理论入手，阐发民主自由的思想；夏先生则从实际问题入手，鞭策民主自由的制度。”[24]有趣的是，夏道平、殷海光两人在离世之前都选择基督教为其信仰归宿。但殷先生信教之事一直有人怀疑，以致“在他临终前一天，他的夫人夏君璐着手准备其后事，但与几位一直陪伴左右的学生发生了分歧。”[25]亦即追随殷先生多年的学生坚称：言必称科学的恩师是无论如何不会被任何宗教俘虏的。有意思的是，当代中国另一位著名的自由主义者杨小凯去世后，围绕着杨小凯是否是一个真正的基督教徒，也曾发生过类似的争论。夏道平则不然，不仅生前正式受洗成为基督徒，死后埋葬于基督教陵园，而且还为我们留下了《自由主义与宗教》一文，见证了“一个自由经济学者成为基督教徒的心路历程”。诚然，信仰绝对是个人的经历和体验。夏道平在该文的末尾也声明：“本文只是一篇个人自述，个人自述中的论断，是有局限的，不能普遍适用。”[26]笔者所关心的不是殷海光、夏道平、杨小凯个人是否信教的问题，而是他们作为自由主义者对宗教的态度以及宗教信仰自由在当下中国的现实意义。这也是一个大课题，笔者只想结合夏道平的文章简单的谈一点感想。

首先，夏道平指出：知识和信仰虽属两个不同的层面，但并不必然抵触。“如果抱持某一理论体系所推荐的政策与某一宗教的教义所提示的人的行为规律，同样有助于人群的和平竞赛与合作，我们没有理由说知识和信仰是不相容的。”[27]因此，“自由主义者对宗教是中立的，他们很少皈依某一宗教而成为教徒；但他们决不轻蔑或敌视宗教。”“只有肤浅而又狂妄的知识份子与那些赫赫有名的荒诞哲学家如柏拉图、黑格尔、马克思等的理论体系所迷惑的高级知识份子，才认为信教是无知之辈的盲目迷信。还有现代高级知识份子中的科学迷，对宗教的心态也与他们类似。”[28]夏道平坦言，正是哈耶克的宗教观才使得他有可能从知识面通往信仰面，而成为一名虔诚的基督教徒。其次，夏道平报告了他信“基督教”的两个原因，一个是基督教解释了如何由“无极”的“无”而生所有的“有”；一个是解释了上帝为什么要造一些坏人到人世间作恶为害。这里实质蕴藏着作为自由主义者的夏道平对“自由与宗教”问题的进一步思考。始终抱持“个人主义”理念的夏道平，终其一生都在维护基本人权，捍卫个人自由。从经济自由的角度看，夏道平尊崇的奥派经济学承袭了洛克、休谟、亚当. 斯密古典自由主义传统，其理论体系是由个人主义与唯心主义的思想方法中演绎出来的，具有明显的“先验论”特征，信教后的夏道平确切的找到了亚当. 斯密“无形之手”、哈耶克“自发秩序”背后的力量。从政治自由的层面看，政府这个“必要之恶”必须要受到限制，人的“原罪”一方面使人们放弃对“圣人”的幻想，另一方面也使每个人在上帝面前具有“平等”意识，拥有“自由”权利。从个人自由的角度看，自由的本质是每个人“权利”和“责任”的融合。权利体现在法律上的人人平等，责任体现在道德上的人人自律。道德作为传统，首先必然是为了克制人类本能冲动而产生，因此通常不为个人所喜好；但道德若剥离去各种意识形态涂抹的各种伪道德成分，道德尤其是“民间”道德，在其不断演变的过程中也必然存在着人类需要遵守的诸多永恒不变的原则。如何使这种“原则”为每个人所谨守，仅靠个人的所谓道德修行是很难做到的，俗称“自己揪着头发是上不了天的”，它需要也只能同某种宗教信仰相联系。这也是自由主义大师哈耶克所认为的，道德传统之所以能延绵不绝在人类群体中持续的发挥功效，“从过去文明演化的历史看来，宗教，尤其是一神教的作用，功不可没。”[29]最后，夏道平“希望这篇报导有助于基督教福音得以扩大传播于高级知识份子群中，因为这群人所认为的自由主义，或多或少都感染了美国一般号称自由分子者的成见。”[30]

夏道平信教绝对是一个个人行为，在台湾或在宗教信仰自由的国家或地区并无特殊意义。这篇文章也诚如夏道平所言：“只是我这个年老多病的知识份子的自述，不能普遍的适用于所有信

教的人。信教的人之所以信教，各有其所以然，不能一概而论。”[31]但在今天的中国大陆，宗教信仰是我们每个人都在谈论但一涉及个人又刻意回避的问题。譬如，当碰到“世风日下、道德沦亡”的社会现象时，几乎每个人都会说：“没有办法，这个国家缺乏信仰。”但一追问“你信仰什么”时？几乎每个人或茫然不知所措，或顾左右而言他，或干脆说“我什么都不信”。哈耶克学会会员张志鹏曾对中国大陆宗教信仰问题有过深入的分析研究。笔者今年 1 月份正式受洗成为基督徒后，除了自身内心嬗变以外，亲身经历并见证了“武汉下上堂家庭教会”诸多义举和善行。他们走街串巷，深入城市的最底层，为穷困家庭送衣送被；他们半夜煮好稀饭，蒸好馒头，清晨将其送到环卫工人和露宿者的手中；一年两次固定的献血日，他们伸出胳膊将汩汩鲜血无偿献出。当社会还在讨论：“一个老人跌倒是否要扶起来”的时候，他们用身体力行的服侍和内心的良善、温暖和爱感染着周遭每一个人。同时，他们还是一批坚定的信仰者。由最初的十几人发展到近五六百人的规模并且还在不断扩大；完全凭着信心，由会众自愿募集二百多万建造了一千多平方米的神圣教堂；教会异象：“使百万职业人士家庭基督化”；教会今年的主题：“扬起真理的旌旗”，在军队、警员、政府部门和文化机构中传播“福音”。真正的信仰者是值得尊重的，但笔者深切的感受到“真正的信仰”是非常非常困难的事情。有次牧师讲道，谈到林昭，这位北大才女不仅是位坚定的自由主义者，也是一位虔诚的基督教徒。牧师说：是基督信仰的力量支撑林昭走到最后。笔者相信这句话。自由不排斥德行，更不排斥信仰。无论是“政治”的自由主义，“经济”的自由主义，还是“伦理”的自由主义，在台海两岸“自由主义”面临困境之时，我们是否需要提倡有“信仰”的自由主义？

结　语

最近在网上看到台湾阁揆江宜桦发表的文章“两岸自由主义缘何凋敝”，在谈到台湾自由主义声势不如往昔，其中一个原因是由于早期自由主义所追求的理想已基本实现。譬如，自由主义曾猛烈抨击戒严体制，而蒋经国在 1987 年解除戒严；自由主义曾誓死争取反对党的成立，而民主进步党在 1986 年突破法令的禁忌率先成立，并于 2000 年击败国民党取得政权；自由主义曾疾声呼吁国会全面改选，而立法院终于在 1992 年彻底改选，国民大会则于 2005 年走入历史。民众所痛恨的警备总部、违警罚法、出版法，也分别在 1992、1991、1999 年裁撤或废止，使言论出版自由及集会结社自由得以落实。除了政治变革之外，在经济自由化、司法改革、教育松绑等等面向，自由派人士所主张的政策方略，也逐一付诸实践。相比之下，肇始于 1978 年改革开放之初的中国大陆自由主义运动，不仅鼓噪的自由主义理念无一在现实中落实，而且自 1989 年以后几乎每况愈下，受到来自政府、新左派、国学派、施特劳斯学派多方打压。由于宪政主义与法治观念在大陆的严重缺乏，使得自由主义者崇尚的市场经济的发展几乎必然与寡头、剥削与贪腐脱离不了关系。凡是以不法手段在改革开放过程中获得好处的人，都不愿意受到宪政法治的约束；凡是在自由的市场经济中遭遇不公待遇的人，则痛恨自由主义对私有财产及市场运作的完全肯定。这样一来，无论从那一个面向看，大陆自由主义似乎应证了“为富不仁”的说法，已经不再享有 80 年代的主导优势，从而遭致越来越多的声讨批评。在这时局艰困之际，自由主义如何发展，是每一个信仰自由主义的人都无法回避的问题。

夏道平在《经济自由主义的接种人》一文中曾提到：“经济自由的种子，没有被两次世界大战的战火烧完，这并不是由于幸运，也不是什么‘当然’，而是得力于皈依自由主义的若干经济学家勤勤恳恳在作接种的工作。他们或专心于教学，或着力于论著，薪尽火传，为我们延续着光明的希望。”[32]笔者特别欣赏台湾吴惠林先生一再强调的自由主义正确观念传播的重要性，他总是引用哈耶克的老对手凯恩斯的一句名言：“...观念的浸淫灌输，当然不会立即生效。...但是，无

论是对好的方面抑或坏的方面，观念迟早总比既得利益更加危险。”夏道平的一生，自始至终都在为自由市场经济和民主政治理念传播布道。我们今天怀念他，出版其著作，成立其基金，都是在接续其精神，秉承其志业；并且希望后来人能从绵延起伏的历史中汲取教训，尽管历史最大的教训是“从来没有从历史中得到教训”。[33]

（作者单位：湖北经济学院）

1 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，长春出版社，2013 年 1 月第 1 版，150 页。
2 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，256 页。
3 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，346 页。
4 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，3 页。
5 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，335 页。
6 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，346 页。
7 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，346 页。
8 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，13 页。
9 夏道平：《我在<自由中国>》，（台湾）远流出版事业股份有限公司，1989 年 1 月初版，165 页。
10 夏道平：《我在<自由中国>》，119 页。
11 夏道平：《我在<自由中国>》，119 页。
12 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，153 页。
13 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，280 页。
14 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，282 页。
15 夏道平：《我在<自由中国>》，55-56 页。
16 何卓恩、张斌峰、夏明编选：《大陆赴台知识份子研究-殷海光夏道平纪念会论文合集》，九州出版社，2011 年 10 月第 1 版，263 页。
17 米塞斯著、夏道平译：《反资本主义的心境》，（台湾）远流出版事业股份有限公司，1991 年 3 月初版，94 页。
18 夏道平：《自由经济的思路》，（台湾）远流出版事业股份有限公司，1989 年 1 月初版，54-55 页。
19 吴惠林：《金融风暴肆虐中缅怀夏道平先生-兼论自由经济、自由主义与个人主义》，永丰金融季刊第 46 期抽印本，2009 年 9 月，16 页。
20 夏道平：《自由经济的思路》，111-112 页。
21 夏道平：《自由经济的思路》，55 页。
22 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，310 页。
23 何卓恩、张斌峰、夏明编选：《大陆赴台知识份子研究-殷海光夏道平纪念会论文合集》，134 页。
24 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，338 页。
25 何卓恩、张斌峰、夏明编选：《大陆赴台知识份子研究-殷海光夏道平纪念会论文合集》，133 页。
26 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，311 页。
27 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，308 页。
28 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，307-309 页。
29 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，308 页。
30 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，307 页。
31 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，311 页。
32 何卓恩、夏明编选：《夏道平文集》，70 页。
33 吴惠林、彭慧明：《蒋硕杰传》，（台湾）天下远见出版股份有限公司，2012 年 10 月，303 页。

浅析夏道平的自由思想历程

胡　新

【摘要】夏道平是台湾著名的奥派经济学家，自由经济学者。自 20 世纪 40 年代末起，便致力于传播自由主义思想，被称为“台湾民主政治、自由经济的导师”，是当代台湾自由主义的接种人。本文主要探讨夏道平自由主义思想形成的历程及其在传播自由主义思想过程中所做的努力，分析了夏道平的自由主义思想的内涵，总结了夏道平对于台湾民主政治和经济自由所做的贡献，反映了台湾当代知识分子的自由主义思想历程。

夏道平，湖北大冶人，台湾著名的经济学家，自由经济学者。早年求学于国立武汉大学，1949 年赴台直至 1995 年平静离世，致力于传播自由主义思想，其间约半个世纪，对当时与往后的台湾产生了重大影响。

夏道平走上自由主义这条路并不是一帆风顺的，而是“一漫长、曲折而又崎岖的过程”，大致可以分为三个阶段。第一个阶段：1931 年—1949 年（从武大毕业到赴台），是夏道平自由主义思想萌芽时期；第二阶段：1949 年—1960 年（《自由中国》半月刊创立到停刊），自由主义思想的形成与实践时期，侧重于政治方面；第三阶段：1960 年—1995 年（《自由中国》半月刊停刊后），传播自由主义思想时期，侧重于理论研究（自由经济思想）阶段。

夏道平出身于一个旧式商人家庭，自幼接受

了传统的私塾教育。在塾师杜星符先生的引导下，求学于武昌国学馆，其间与徐复观同窗。一年半后，考取了教会在武昌开办的三一中学。[1]1929 年，夏道平中学毕业后考取了国立武汉大学文预科。1931 年，夏道平升到武大法学院经济学系，师从任凯南和杨端六两位经济学家。两位老师都曾求学于伦敦经济学院，信奉自由主义经济思想。其中，任凯南教授师从英国著名的自由主义经济学家肯南（Edwin Cannan)，并得其真传，“植根于以个人尊严为中心的社会哲学基础”,[2]教西洋经济思想史；杨端六教授教货币学，激烈反对凯恩斯主义，夏道平在武大的本科毕业论文《费雪尔货币数量说之检讨》就来自于他的指导。在两位名师的熏陶下，夏道平初步接触了自由主义思想。抗战爆发后，夏道平投笔从戎，后任职于国民参政会下的“经济建设策进会”。在此期间，夏道平目睹了当时经济管制下的流弊，切身感受到了经济管制所造成的危害，并与胡适和雷震结缘。在他们的影响下，夏道平开始走上自由主义之路。

1949 年，夏道平来到台湾。是年 11 月，他与胡适、雷震等人创办了日后在台湾影响深远的《自由中国》半月刊，并成为该刊物的主要撰稿人，先后撰写了 116 篇社论。这是他人生的转折点。《自由中国》成立之初，因发表反共反苏言论，获台湾当局支持，但其真正的目标是实现“自由民主的社会”。1950 年，朝鲜战争的爆发，是《自由中国》言论转变的关键点，[3]而夏道平发表于《自由中国》第 4 卷第 11 期（1951 年 6 月 1 日）的社论《政府不可诱民入罪》是该刊物转向反对国民党独裁统治，鼓吹自由民主的标志，[4]并逐渐成为台湾自由主义思想的堡垒。该刊物宣传自由主义思想，反对当局统治，动摇了国民党的统治基础，而雷震试图组织反对党的行动，直接对现有政府造成了潜在威胁，最终导致了“雷震案”和《自由中国》半月刊被迫停刊的结局。

在这“风雨如晦”的 11 年里，夏道平一面发表争取自由民主的言论，一面钻研自由主义理论，真正地走上了自由主义思想的道路。雷震最早将他带上了自由主义这条路上，但真正对他影响最大的却是詹绍启、殷海光、张佛泉三位。詹绍启是夏道平的同乡和师弟，他最早指引了夏道平走向奥派经济自由主义理论研究的方向。1957 年，詹绍启把奥派经济学家米塞斯（L.Von Mises）的著作 *The Anti-Capitalistic Mentality* 的内容摘要介绍给夏道平，使夏道平开始真正地走上了理知的自由主义思路。夏道平和殷海光都是湖北黄冈人，他们相识于《自由中国》时期，相交近 20 年。殷海光从理论入手，阐发民主自由的思想；夏道平则从实际问题入手，鞭策民主自由的制度。[5]他们同是该刊物最重要的两只健笔。殷海光是逻辑学家和哲学家，他所信奉自由的理念是自由哲学的层面，与夏道平从奥派自由主义经济学的研究角度不同。张佛泉是著名的政论家，他与夏道平在《自由中国》杂志社共事时出版的《自由与人权》一书对夏道平有着许多重要的启发。他们二位从不同的角度和层次来对自由主义展开研究，促进了夏道平进一步研究自由主义的热情，也坚定了夏道平走自由主义之路的信心。

正是有了夏道平等人在《自由中国》的顽强坚守，自由主义才在台湾真正地扎下了根，奠定了基础。1960 年 9 月，《自由中国》半月刊被查封，夏道平转而从事学术研究，先后在台湾政治大学、东海大学、辅仁大学、东吴大学和铭传商专等校任教，并在此期间译介了奥地利经济学派的大量著作。 其翻译的五部奥派经典著作《经济学的最后基础》（台湾银行 1968 年出版）、《个人主义与经济秩序》（台湾银行 1970 年出版）、《人的行为》（台湾银行 1976 年出版）、《自由社会的经济学》（台湾银行 1968 年出版）及 1957 年发表于《自由中国》上的《反资本主义的心境》的完成，使夏道平“更加深切地、更周延地理解理知的自由主义”，更加坚定了他坚持自由主义思想的理念。

在“雷震案”爆发后，台湾的自由主义思潮跌入了低谷，夏道平几乎以一人之力，从经济学的角度来传播自由主义思潮[6]，认识到“政治民主是要以经济自由为基础的”,[7]将经济自由与民主政治合为一体，不但“启蒙了自由主义的思路，也为台湾民主政治的开展，打开了一条血路”。此外，

他不断发表争取经济自由的言论，与周德伟、蒋硕杰等维护经济自由主义的传统，提携后进，成为“台湾民主政治、自由经济的导师”。

晚年的夏道平走上了信仰基督教的道路，是因为他相信宗教有补强道德的作用。这与他坚持奥派的自由主义理念是一致的。奥派经济学者尤其是作为道德哲学家——哈耶克的思想中，特别强调了“经济学家负有知识上的道德责任”。[8]作为一名自由经济学者，夏道平受哈耶克的影响很大，他对此进一步发挥，将经济学家划分为三类：特定经济利益的发言人、经济工程师、真正的经济学家，认为“真正的经济学者，是关心人类的经济福利，而不会专心为自己打算的”，[9]否则，即便是获得诺贝尔奖的经济学家，也只不过是一个顶尖的经济工程师而已。夏道平对自由主义经济思想的坚持，其根本目的是通过自由市场经济，挽回人的尊严和自由。[10]此外，哈耶克的宗教观也可能是他成为基督徒的远因。[11]

虽然夏道平最终走上了自由主义的道路，但这并不是一种自觉自发的行为，而是环境使然。近代的中国处于列强欺压和频繁的战乱之中，在清朝晚期，经严复等人的传播，近代自由主义的种子才开始萌芽，“至民国初年形成思潮”[12]，其诞生与发展发展带有明显的外源性与移植色彩，[13]其根源是从五四以来逐步形成的自由主义传统。夏道平正是在此种环境下逐渐从一个三民主义者转变为纯粹的自由主义者。需注意的是，夏道平自幼接受传统儒家思想的教育，打下了深深的儒家文化的烙印。虽然夏道平在武大求学时便接触过自由主义经济学，但他真正地接受自由主义思想却是在《自由中国》半月刊工作期间。他走的是一条自由主义经济的道路，但他终其一生并未在国外系统地接受西方自由主义思想的训练，只是在抗战期间任职“国民参政会”，亲眼目睹“经济管制”的流弊并认识雷震后，才坚定地真正走上了自由经济的理念和体系。用他自己的话来说，是因为他“处的这个时代亲身体验到种种反自由的政权为害之深的人燃起的”[14]，是在一生的变乱中，经过“东碰西撞、五花八门地摸索”[15]，最终才得以秉持了自由主义的信念。

与雷震“革命党式”的民主自由气质和殷海光的“浪漫主义”民主自由气质不同，夏道平的身上充溢着浓郁的“古典自由主义”的气质。他倡导将经济自由和政治民主结合起来，奥地利学派经济学的精髓要义，是他经济思想的核心；近代西方的民主宪政，是他政治实践的轨范。[16]纵观夏道平的一生，始终秉持经济自由和民主宪政的理念，他不仅是自由主义理论的探索者，也是自由主义实践的践行者，更是台湾经济自由主义的“接种人”。

（作者单位：长春出版社）

1 何卓恩，夏明编：《夏道平文集》，长春出版社 2013 年版，第 228 页。
2 夏道平：《石屋二老：纪念任凯南、李剑农两教授》，《珞珈》1972 年第 63 期。
3 何卓恩：《朝鲜战争爆发与大陆赴台自由派学人言论方向的转变——以<自由中国>半月刊为中心》，《湖北大学学报》2008 年第 1 期。
4 何卓恩，夏明编：《夏道平文集》，长春出版社 2013 年版，第 3 页。
5 张忠栋：《我在<自由中国>》序一，《夏道平文存》，台北远流出版公司 1989 年版。
6 何卓恩，李晓波：《20 世纪中国自由主义经济思路的变迁》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2013 年第 2 期。
7 何卓恩，夏明编：《夏道平文集》，长春出版社 2013 年版，第 11 页。
8 李晓波：《夏道平思想的古典自由主义性格》，《湖北社会科学》2007 年第 10 期。
9 何卓恩，夏明编：《夏道平文集》，长春出版社 2013 年版，第 319 页。
10 何卓恩：《夏道平对自由市场经济的证成》，《湖北社会科学》2007 年第 10 期。
11 夏道平：《自由主义与宗教——一个自由经济学者成为基督教徒的心路历程》，《经济前瞻》第 35 期，1994 年 7 月 10 日。
12 章清：《<独立评论>与中国自由主义的“命名”》，载李金铮主编：《文人论证：知识分子与报刊》，广西师范大学出版社 2008 年版，第 95-125 页。
13 贺昌盛：《<自由中国>的刊行与台湾自由主义思潮的演进》，《扬子江评论》2010 年第 1 期。
14 夏道平：《自由经济的思路》自序，台北远流出版公司 1989 年版。
15 夏道平：《自由经济的思路》自序，台北远流公司 1989 年版。
16 夏明：《夏道平：台湾自由经济的传道者》，《湖北社会科学》2007 年第 10 期。

消　息

上庄古建筑群被批准为全国重点文物保护单位

唐祖怀

2013 年 3 月，安徽省绩溪县上庄古建筑群，经国务院批准，成为全国重点文物保护单位。

上庄镇距今已有一千余年的历史，是徽文化的主要发祥地之一。近代，从这里诞生的杰出文化、商界名人有：新文化运动领袖、思想家、学者胡适，徽墨大师胡开文，著名诗人汪静之，中国农学界第一位女教授曹诚英、茶叶巨贾汪裕泰等等。

上庄境内文物古迹众多，已有省、县级文物保护单位十余处。这次国务院公布的全国重点文物保护单位——上庄古建筑群包括：上庄胡适故居、胡适私塾、明代旧居--敦履堂、胡传旧居、胡开文旧居--红门楼、胡开文纪念馆、胡寿基旧居等七处。

（作者单位：安徽省绩溪县文化广播电视局）

台湾著名企业家陈宏正先生、社会活动家柴松林先生出资赞助“夏道平基金”

夏　明

8 月 17 日至 18 日，由中国人民大学公共政策研究院、五度时空商务咨询公司主办的 2013 年“公共财政与社会发展论坛及第九届华人哈耶克年会”在天津海河假日酒店隆重召开。本次会议主题涉及对奥地利经济学、宪政经济学、财政社会学、自主治理和多中心理论及其他相关理论的探讨，并结合这些理论对制度改革及其与政府、经济与社会转型等问题的探索。著名学者张维迎、韦森、张曙光、毛寿龙、高全喜、冯兴元、秋风、李炜光等参加会议。两天的会议，中外学者就“公共财政与预算民主”、“税收规制与地方税收”、“中西文化、思想与治道变革”、“产权、规制与公共性”及“自治理论与实践”等问题进行了热烈讨论。

夏道平长孙、湖北经济学院夏明教授作为报告人，向会议宣讲了“愿记忆与历史同行——缅怀夏道平先生”一文，并在中外及台湾学者的共同见证下，宣告了由夏道平台海两岸的亲朋好友共同出资的“夏道平公共政策研究基金”的成立。基金主要是由台湾著名企业家陈宏正先生捐助，台湾著名社会活动家柴松林先生和夏道平台海两岸的子女也出资捐献。具有民间性质的基金旨在奖励有关夏道平相关思想的后续研究，以此推动台海两岸的文化学术交流。长期从事夏道平思想研究的华中师范大学近现代史研究所博士生李晓波、长春出版社《夏道平文集》责任编辑胡新获得首次奖励。

（作者单位：湖北经济学院）

致作者和读者

我们怀着诚挚的敬意提请大家注意，本刊的《征稿启事》做了修订。修订的内容主要有以下几点：

（1）《胡适研究通讯》，每期刊发的文字约 5 万字左右。

（2）《胡适研究通讯》的电子版可在中国社会科学院近代史研究所、台北中研院近代史研究所胡适纪念馆网站上查阅。

（3）《胡适研究通讯》自 2013 年第 3 期（总第 23 期）起，向作者致送稿酬。作者来稿，于一个月内决定是否采用；凡决定采用的稿件，即通知作者，此稿即不宜再投给别处。凡一个月后仍未得到通知的作者，其稿作者自由处理。

（4）凡已公开发表过的文章，本《通讯》不再刊登。

胡适研究会

2013 年 8 月 25 日

胡传故居外景　　唐祖怀摄

胡传故居堂屋　　唐祖怀摄

绩溪上庄胡适故居　　唐祖怀摄

胡适故居外景　　唐祖怀摄

《胡适研究通讯》征稿启事（修订）

《胡适研究通讯》于2008年2月创刊，至今已五年有半。由于得到海内外学界朋友的大力支持，这个刊物如我们预期的那样，起到了推动胡适研究，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的作用。

《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5万字左右，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》为胡适研究会的内部刊物，供学会会员及相关学会间交流、阅看，非卖品。每期印制200份左右。其电子版可在中国社会科学院近代史研究所网站上、台北中研院近代史研究所胡适纪念馆网站上查阅。

《胡适研究通讯》自2013年第3期（总第23期）起，向作者致送稿酬。作者来稿，于一个月内决定是否采用；凡决定采用的稿件，即通知作者，此稿即不宜再投给别处。凡一个月后仍未得到通知的作者，其稿作者自由处理。

凡已公开发表过的文章，本《通讯》不再刊登。

《胡适研究通讯》由胡适研究会会长耿云志先生负完全责任，每篇文章的具体观点，自然由作者自负责任；本《通讯》由宋广波负责征稿、编辑、印制及邮寄等事宜。

《胡适研究通讯》是为从事胡适研究的朋友们以及对胡适有兴趣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，希望继续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