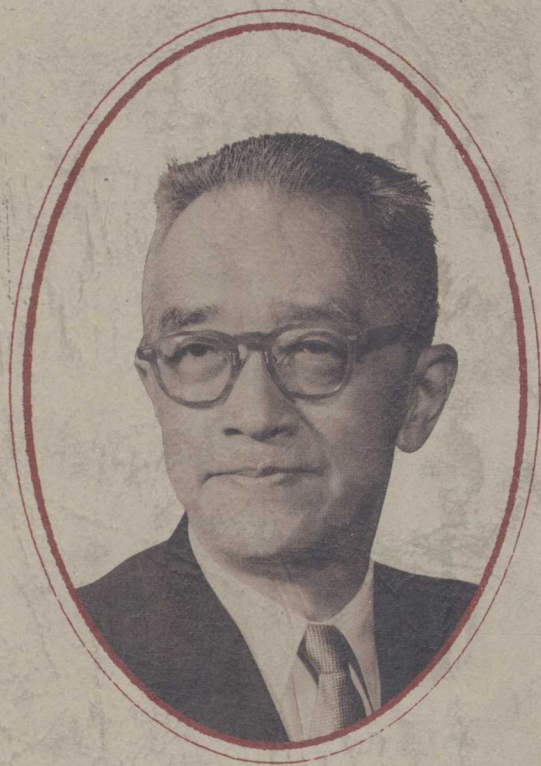


胡頌平 編著

胡適之先生年譜長編初稿



校訂版 ● 第二冊

200521
2

胡頌平・編著

胡適之先生年譜長編初稿(一)



民國八年（一九一九）己未 二十九歲

先生仍在北京大學。

元旦，北大學生傅斯年、羅家倫（志希，一八九七—一九六九）、康白情（洪章）、徐彥之（子俊）、汪敬熙（緝齋，一八九七—一九六八）等十多人組織的「新潮」（*The Renaissance*）第一號出版了。「[新潮]」初出時，精采充足，確是一支有力的生力軍。」（胡先生語，見「五十年來中國之文學」「文存」二集頁二五二）傅斯年在「新潮之回顧與前瞻」一文裏說：「胡適之先生做我們的顧問，我們很受他些指導。」「[新潮]」的宗旨是：（一）批評的精神，（二）科學的主義，（三）革新的文詞。

先生從績溪回到北京，大概是在一月半以前。先生後來提起當年朋友們創辦「每週評論」的經過說：「等我回到北平，「每週評論」已經出刊好幾期了。」故繫此時。（四十二年一月七日在臺北市報業公會歡迎會上講演紀錄，「胡適言論集」乙編頁九八—九九）

月半以前，譯法國莫泊桑的「殺父母的兒子」。（初題「弑父之兒」。「每週評論」六、七兩期，「短篇小說集」）

一月十八日 巴黎和會揭幕。

是月，有「文學的考據」短文。（「每週評論」七期）

二月十九日 先生的「不朽」一文寫定。

先生自謂：

這篇文章的主意是民國七年底我的母親喪事裏想到的。那時只寫成一部分，到八年二月十九日方才寫定付印。後來俞頌華先生在報紙上指出我論社會是有機體一段很有語病，我覺得他的批評很有理，故九年二月間我用英文發表這篇文章時，我就把那一段完全改過了。十年五月，又改定中文原稿。

——「文存」一集頁七〇二

先生因為「左傳」上說的立德、立功、立言「三不朽說」單從積極一方面着想，但沒有消極的制裁。而且所說的「德、功、言」三件，範圍都很含糊。因此提出「社會不朽論」。此文的大旨是：

我這個「小我」不是獨立存在的，是和無量數小我有直接或間接的交互關係的；是和社會的全體和世界的全體都有互為影響的關係的；是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。種種從前的因，種種現在無數「小我」和無數他種勢力所造成的因，又加上種種現在的因，都成了我這個「小我」的一部分。我這個「小我」，加上了從前種種的因，又加上種種現在的因，傳遞下去，又要造成無數將來的「小我」。這種種過去的「小我」，和種種現在的「小我」，和種種將來無窮的「小我」，一代傳一代，一點加一滴，一線相

傳，連綿不斷；一水奔流，滔滔不絕：——這便是一個「大我」。「小我」是會消滅的，「大我」是永遠不滅的。「小我」是有死的，「大我」是永遠不死，永遠不朽的。「小我」雖然會死，但是每一個「小我」的一切作爲，一切功德罪惡，一切語言行事，無論大小，無論是非，無論善惡，一切都永遠留存在那個「大我」之中。那個「大我」，便是古往今來一切「小我」的記功碑，彰善祠，罪狀判決書，孝子慈孫百世不能改的惡諡法。這個「大我」是永遠不朽的，故一切「小我」的事業、人格，一舉一動、一言一笑、一個念頭、一場功勞、一椿罪過，也都永遠不朽。這便是社會的不朽，「大我」的不朽。

……這種「社會的不朽」觀念很可以做我的宗教了。我的宗教的教旨是：

我這個現在的「小我」，對於那永遠不朽的「大我」的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的「大我」的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想着，我應該如何努力利用現在的「小我」，方才可以不辜負那「大我」的無窮過去，方才可以不遺害那「大我」的無窮未來？

——〔新青年〕六卷二號，〔文存〕一集

先生後來在「介紹我自己的思想」裏又說：

……「說一句話而不敢忘這句話的社會影響，走一步路而不敢忘這步路的社會影響。」這才是對於大我的負責任，能如此做，便是道德，便是宗教。

——〔胡適文選〕頁九

二月二十日 南北代表會議在上海開會。

二月二十六日 譯美國新詩人 Sara Teasdale 的「關不住」(Over the Roofs) 詩一首。

(〔新青年〕六卷三號，〔新潮〕一卷四號，〔嘗試集〕二版)

二月二十八日 譯波斯 Omar Khayyam 的「希望」一首。(〔新青年〕六卷四號，〔嘗試

集」二版，參閱民國二十一年二月十七日條）

二月，先生的「中國哲學史大綱」（卷上）出版，由上海商務印書館印行。十八年收入「萬有文庫」時，改稱「中國古代哲學史」。

這是一部劃時代的開山著作。先生在四十年後臺北版「自記」裏說：

我現在讓臺北商務印書館把我這本四十年前的舊書重印出來，這是因為這本書雖然有不少缺點，究竟還有他自身的特別立場，特別方法，也許還可以補充這四十年中出來的幾部中國哲學史的看法。

我這本書的特別立場是要抓住每一位哲人或每一個學派的「名學方法」（邏輯方法，即是知識思考的方法），認為這是哲學史的中心問題。我在第八篇裏曾說：

古代本沒有什麼「名家」。無論那一家的哲學，都有一種為學的方法。這個方法便是這一家的名學。所以老子要無名，孔子要正名，墨子說言有三表，……這都是各家的名學。因為家家都有「名學」，所以沒有什麼「名家」。

這個看法，我認為根本不錯。試看近世思想史上，程、朱、陸、王的爭論，豈不是一個名學方法的爭論？朱晦菴把「格物」解作「即物而窮其理」，王陽明把「格物」解作「致吾心之良知於事物物」，這豈不是兩種根本不同的名學方法的爭論嗎？南宋的朱、陸之爭當時已認作「尊德性」與「道問學」兩條路子的不同，——那也是一個方法上的爭執。兩宋以來，「格物」兩個字就有幾十種不同的解釋，其實多數也還是方法上的不同。

所以我這本哲學史在這個基本立場上，在當時頗有開山的作用。可惜後來寫中國哲學史的人，很少人能够充分了解這個看法。

這個看法根本就不承認司馬談把古代思想分作「六家」的辦法。我不承認古代有什麼「道家」、「名家」，「法家」的名稱。我這本書裏從沒有用「道家」二字，因為「道家」之名是先秦古書裏從沒有見過的。我也不信古代有「法家」的名稱，所以我在第二篇第二章用了「所謂法家」的標題，在那一章裏我明說：「古代本沒有什麼『法家』。……我以為中國古代只有法理學，只有法治的學說，並無所謂『法家』。」至於劉向、劉歆父子分的「九流」，我當然更不承認了。

這樣推翻「六家」「九流」的舊說，而直接回到可靠的史料，依據史料重新尋出古代思想的淵源流變；這是我四十年前的一個目標。我的成績也許沒有做到我的期望，但這個治思想史的方法是在今天還值得學人的考慮的。

——「中國古代哲學史」臺北版「自記」頁三一五

當時的教育總長傅增湘（沅叔，一八七二—一九四九），是一位愛刊古書的學人。他讀了這本排印的「中國古代哲學史」之後，很想把它刻成木版，但被先生婉謝了。（先生生前對編者談起）

是月有“A Literary Revolution in China”（「中國的文學革命」）一文，China in 1918, ed. by M. T. Z. Tyau, being the Special Anniversary Supplement of the Peiking Leader, February 12, 1919.（一九一九年二月十二日在一九一八年的「中國」上刊載。）（「西文著作目錄」四九及五一號）二月初或較前寫的「終身大事」，是一篇「遊戲的喜劇」，——為北京留美同學會宴會時表演的短戲，在一夜之間用英文寫成的 Farce，後來沒有上演，先生自己翻成中文。（「北京導報」，「新青年」六卷三號，「文存」一集，華文稿於三月十三日發表，「西文著作目錄」三號）

是月，寫定「墨子小取篇新詁」。先生在這文序例裏說：

這是我的「墨辨新詁」的最後一篇。全書共分四篇，第一篇「釋經上經說上」，第二篇「釋經下經說下」，第三篇「釋大取篇」，第四篇就是這一篇，這一篇先寫定了，現在先發表出來。……又在此文末段說：

……此稿初次寫定於民國六年二月二十七夜。自是以來，凡重寫三次。此次寫定之稿，有幾處重要之點與舊作大不相同。最要者如「名實」二字，如「或」、「假」、「效」三項，皆與我在「墨家哲學」及「中國哲學史大綱」中所言大異。甚望讀者比較其得失而是正之。

——「北大月刊」第三期，「文存」一集

又有「差不多先生傳」，大要是：

……差不多先生的名字，天天掛在大家的口頭，因為他是全國人的代表……他常常說：「凡事只要差不多就好了，何必太精明？」……於是人都成了差不多先生。然而中國從此就成了一個懶人國了。

——「新生活」第二期

三月初旬，先生在教育部會場講演「實驗主義」。（見「每週評論」十三期社論「兌現」。）

這個講演稿最初發表於「新青年」六卷四號，至七月一日改定。以後收入「文存」一集。）

(一) 引論。

(二) 皮耳士——實驗主義的發起人。

(三) 詹姆士的心理學。

(四) 詹姆士論實驗主義

(五) 杜威哲學的根本觀念。杜威哲學的根本觀念，總括起來，是(1)經驗就是生活，生活就是對付人類團體的環境；(2)在這個應付環境的行爲之中，思想的作用最爲重要；一切有意識的行爲都含有思想的作用；思想乃是應付環境的工具；(3)真正的哲學必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家的問題」，必須變成解決「人的問題」的方法。

(六) 是杜威論思想，分作五步說：(1)思想的起點是一種疑難的境地；(2)指定疑難之點究竟在何處；(3)提出種種假定的解決方法；(4)決定那一種假設是適用的解決；(5)證明必須有實地的證明，方才可以使人信仰；若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。

杜威分析思想的五步，有幾點很可特別注意。(1)思想的起點是實際上的困難；有了這一番思想作用，經驗更豐富一些，以後應付疑難境地的本領就更增加一些。思想起於應用，終於應用；思想是運用從前的經驗，來幫助現在的生活，更預備將來的生活。(2)思想的作用，不單是演繹法，也不單是歸納法；不單是從普通的定理裏面演出個體的斷案，也不單是從個體的事物裏面抽出一個普遍的通則。看這五步，從第一步到第三步，是偏向歸納法的，是先考察眼前的特別事實和情形，然後發生一些假定的通則；但是從第三步到第五步，是偏向演繹法的，是先有了通則，再把這些通則所涵的意義一一演出來，有了某種前提，必然要有某種結果，更用直接或間接的方法，證明某種前提是否真能發生某種效果。懂得這個道理，便知這兩千年來西洋的「法式」的「論理學」(Formal Logic)單教人牢記A E I O等法式和求同求異的細則，都不是訓練思想的

正當方法。思想的真正訓練，是要使人有真切的經驗來作假設的來源；使人有批評判斷種種假設的能力；使人能造出方法來證明假設的是非真假。

杜威一系的哲學家論思想的作用，最注意「假設」。……假設是承上啟下的關鍵，是歸納法和演繹法的關頭。……所以思想訓練的着手工夫在於使人有許多活的學問知識。活的學問知識的最大來源在於人生有意識的活動。使活動事業得來的經驗，是真實可靠的學問知識。這種有意識的活動，不但能增加我們假設意思的來源，還可訓練我們時時刻刻拿當前的問題來限制假設的範圍，不至於上天下地的胡思亂想。還有一層，人生實際的事業，處處有實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們的實驗的態度。養成了實驗的習慣，每起一個假設，自然會推想到他所涵的效果，自然會來用這種推想出來的效果來評判原有的假設的價值。這才是思想訓練的效果，這才是思想能力的養成。

(七)是杜威的教育哲學。杜威先生常說，「哲學就是廣義的教育學說。」這就是說哲學便是教育哲學。我們試問古往今來的哲學家那一個不是教育家？那一個沒有一種教育學說？那一種教育學說不是根據於哲學的？

杜威的教育學說，大旨都在「杜威教育主義」裏面，總括起來，便只有兩句話：(1)「教育即是生活」。(2)「教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主持指揮後來經驗的能力格外增加。」

這種教育學說的哲學根據，就是杜威的實驗主義。先生提出杜威哲學中和教育學說最有密切

關係的知識論和道德論之後所得的結論說：

杜威的教育哲學，全在他的「平民主義與教育」一部書裏。……平民政治的兩大條件是：(1)一個社會的利益須由這個社會的分子共同享受；(2)個人與個人，團體與團體之間，須有圓滿的自由的交互影響。根據這兩大條件，杜威主張平民主義的教育須有兩大條件：(甲)須養成智能的個性 (intellectual individuality)；(乙)須養成共同活動的觀念和習慣 (co-operation in activity)。「智能的個性」就是獨立思想、獨立觀察、獨立判斷的能力。平民主義的教育的第一個條件，就是要使少年人能自己用他的思想力，把經驗得來的意思和觀念一個個的實地證驗，對於一切制度習慣都能存在一個疑問的態度，不要把耳朵當眼睛，不要把人家的思想糊裏糊塗認作自己的思想。「共同活動」就是對於社會事業和羣衆關係的興趣。平民主義的社會是一種股份公司，所以平民主義的教育的第二個條件就是要使人人都有一種共同合作的天性，對於社會的生活和社會的主持都有濃摯的興趣。

……我這一篇所說杜威的新教育理論，千言萬語，只是要打破從前的階級教育，歸到平民主義的教育的兩大條件。對於實行的教育制度上，杜威的兩大主張是：(1)學校自身須是一種社會的生活，須有社會生活所應有的種種條件。(2)學校裏的學業須要和學校外的生活連貫一氣。

——〔文存〕一集頁二九一—三四一

月半以前，有答俞平伯「論白話詩」，答 T.F.C.「論譯戲劇」，答張耘「論改良文學與更換文學」。這時武昌中華大學中學部的新聲社成立，又有「祝賀『新聲』的出世」。(均見「新青年」六卷三號)

這時杜威博士在日本東京帝國大學講學。先生和蔣夢麟（孟鄰，一八八六—一九六四）、

陶知行（一八九一—一九四六），代表江蘇省教育會、北京大學和北京大學的知行學會等五個團體請他到中國來講學。在他未到中國開講以前，他的幾個學生舉行了幾次公開的演講，把他的思想作一個通俗的介紹。所以有三月初旬「實驗主義」的講演。（參閱「杜威哲學」第一講紀錄。「胡適言論集」甲編頁七三）

這年的春天，北京早已鬧起「新舊思潮之爭」，北大已被認為新思想的大本營了。

原先由陳獨秀主辦的「新青年」，最初反對孔教，後來提倡白話文學，公然主張文學革命，漸漸的向舊禮教舊文化挑戰了。（見二十四年「紀念五四」一文，「獨立評論」一四九期）

今年開年時，除了「新青年」、「新潮」、「每週評論」之外，北京的「國民公報」也有好幾篇響應的白話文章。從此以後，響應的漸漸的更多了。

但響應的多了，反對的也更猛烈了。大學內部的反對分子也出了一個「國故」，一個「國民」，都是擁護古文學的。校外的反對黨竟想利用安福部的武人政客來壓制這種新運動。八年二三月間，外間謠言四起，有的說教育部出來干涉了，有的說陳（獨秀）、胡（適）、錢（玄同）等已被驅逐出京了。這種謠言雖大半不確，但很可以代表反對黨心理上的願望。當時古文家林紆（一八五二—一九二四）在「新申報」上做了好幾篇小說痛罵北京大學的人。內中有一篇「妖夢」，用「元緒」影北大校長蔡元培，胡亥影胡適，那篇小說太齷齪了，我們不願意引他。還有一篇「荆生」寫田必美（陳）、金心異（錢）、狄莫（胡）三人聚談於陶然亭，田生大罵孔子，狄生主張白話；忽然隔壁一個「偉丈夫」

蹣足超過破屋，指三人曰，「汝適何言？……爾乃敢以禽獸之言，亂吾清聽！」田生尚欲抗辯，偉丈夫駢二指按其首，腦痛如被錐刺；更以足踐狄莫，狄腰痛欲斷。金生短視，丈夫取其眼鏡擲之，則怕死如

蝟，泥首不已。丈夫笑曰：「爾之發狂似李贄，直人間之怪物。今日吾當以香水沐吾手足，不應觸爾背。天反常禽獸之軀幹。爾可鼠竄下山，勿汙吾簡。」……留爾以俟鬼誅。」……

這種話很可以把當時的衛道先生們的的心理和盤托出。這篇小說的末尾有林紓的附論，說：

如此混濁世界，亦但有田生、狄生足以自豪耳！安有荆生¹？

這話說得很可憐，當日古文家很盼望有人出來作荆生，但荆生究竟不可多得，他們又想運動安福部的國會出來彈劾教育總長和北京大學校長，後來也失敗了。

——「紀念五四」〔獨立評論〕一四九期

三月十六日（陰曆二月五日）長子祖望生。

三月十八日 北京「公言報」發表「請看北京學界思潮變遷之近狀」一文，並附林紓給蔡元培的信，蔡元培看了「公言報」和林書後，即日給「公言報」去信說：「……貴報稱『陳、胡等絕對的非棄舊道德，毀斥倫常，詆排孔、孟』，大約即以林君之函爲據。鄙人已於致林君函辯明之。」他復林紓的長書，也在「公言報」發表的。這兩書很可以代表當日「新舊之爭」的兩方面，故我們摘鈔幾節。林書說：

……大學爲全國師表，五常之所係屬。近者謠誣紛集，我公必有所聞，卽弟亦不無疑信，或且有惡乎闢葺之徒，因生過激之論。……必覆孔孟，劇倫常爲快。……弟亦垂七十，富貴功

¹當時安福政權的護法大師是段祺瑞（一八六五——一九三六），而段祺瑞的腦筋是徐樹錚（一八八〇——一九三〇）。徐樹錚是林紓的門生，頗自居於「衛道君子」之流。……這是反激荆生的話，大家都明白荆生暗射小徐將軍，……荆徐都是州名。
（二十四年「紀念五四」一文，〔獨立評論〕一四九期）

名，前三十年視若死灰；今篤老，尚抱守殘缺，至死不易其操。前年梁任公倡馬、班革命之說，弟聞之失笑。任公非劣，何爲作此媚世之言？馬、班之書，讀者幾人？將不幸而自革，何勞任公費此神力？

若云死文字有礙生學術，則科學不用古文，古文亦無礙科學。英之迭更累斥希臘、拉丁、羅馬之文爲死物，而至今仍存者，迭更雖躬負盛名，固不能用私人以蠟古。矧吾國人尚有何人如迭更者耶？……

且天下惟有真學術、真道德，始足獨樹一幟，使人景從。若盡廢古書，行用土語爲文字，則都下引車賣漿之徒所操之語，按之皆有文法，……則凡京、津之稗販皆可用爲教授矣。若「水滸」、「紅樓」皆白話之聖，並足爲教科之書，不知「水滸」中辭吻多采岳珂之「金陀萃編」，「紅樓」亦不止於一人手筆，作者均博極羣書之人。總之，非讀破萬卷，不能爲古文，亦並不能爲白話。若化古子之言爲白話演說，亦未嘗不是，按「說文」「演，長流也」，亦有延之廣之之義，法當以短演長，不能以古子之長演爲白話之短。（以下論「新道德」一節從略。）

今全國父老以子弟托公，願公留意，以守常爲是。……此書上後，可不必示覆；惟靜盼好音，爲國民端其趨向。……林紓頓首。

蔡元培的答書說：

……原公之所以責備者，不外兩點：一曰，「覆孔孟，劇倫常」；二，「盡廢古書，行用土

語爲文字」。請分別論之。對於第一點，請先察『覆孔孟』之說。大學講義，涉及孔、孟者，惟哲學門中之『中國哲學史』。已出版者，爲胡適之君之『中國上古哲學史大綱』，請詳閱一過，果有『覆孔孟』之說乎？

次察『劇倫常』之說。……大學之倫理學，涉此者不多。然從未有以父子相夷，兄弟相閱，夫婦無別，朋友不信教授學生者。……近年於教科以外，組織一進德會，其中基本戒約，有不嫖、不娶妾兩條。不嫖之戒，決不肯于古代之倫理。不娶妾一條，則且視孔、孟之說尤嚴矣。……寧有劇之之理歟？

對於第二點，請先察『北京大學是否已廢盡古文而專用白話』？……所可指爲白話體者，惟胡適之君之『中國古代哲學史大綱』，而其中所引古書，多屬原文，非皆白話也。

次考察「白話是否能達古書之義」？大學教員所編講義，固皆文言文矣。而上講壇後，決不能以背誦講義塞責，必有賴於白話之講演；豈講演之語，必皆編爲文言而後可歟？……若謂白話不足以講『說文』、講古籍、講鐘鼎之文，則豈於講堂上當背誦徐氏『說文解字繫傳』，郭氏『汗簡』，薛氏『鐘鼎疑識』之文，或編爲類此之文言而後可，必不容以白話講演之歟？又次考察「大學少數教員所提倡的白話文字，是否與『引車賣漿者所操之語相等』？」白話與文言，形式不同而已，內容一也。『天演論』、『法意』、『原富』等，原文皆白話也。而嚴又陵（一八五四—一九二一）君譯爲文言。小仲馬、迭更司、哈德等，所著小說皆白話也，而公譯爲文言。公能謂公及嚴君之所譯，高出於原本乎？……「公謂『水滸』、『紅樓』

作者，均博極羣書之人，總之非讀破萬卷，不能爲古文，亦並不能爲白話」。誠然，誠然。北京大學教員中，善作白話文者，爲胡適之、錢玄同、周啓孟諸君。公何以證知爲非博極羣書，非能作古文，而僅以白話文藏拙者？胡君家世從學，其舊作古文，雖不多見，然即其所作「中國哲學史大綱」言之，其了解古書之眼光，不讓清代乾、嘉學者。錢君所作之「文字學講義」、「學術文通論」，皆古雅之古文。周君所譯之「域外小說」，則文筆之古奧，非淺學者所能解，然則公何以寬於「水滸」、「紅樓」之作者，而苛於同時之胡、錢、周諸君耶？

蔡元培答書對於「盡廢古書，行用土語爲文字」一點，提出三個答案。但蔡君的最重要之點並在駁論，——因爲原書本不值得一駁——乃在末段的宣言。他說：

至於弟在大學，則有兩種主張：

(一)對於學說，仿世界各大學通例，循思想自由原則，取兼容並包主義。……無論有何種學派，苟其言之成理，持之有故，尚不達自然淘汰之運命者，雖彼此相反，悉聽其自由發展。

(二)對於教員，以學詣爲主；……其在校外之言動，悉聽自由，本校從不過問，亦不能代負責任¹。

從此以後，全國各報都有新舊思潮的輿論了。（見「每週評論」一七一—一九期的附錄）

¹ 蔡函及林函均見「新潮」一卷四號附錄。參閱「五十年來之中國文學」【文存】二集一卷

三月二十日 有「應該」一詩。先生自序說：

我的朋友程樂亭、胡逸坡死後，我都爲他們作傳（「胡逸坡傳」今不可考），祇有鄭仲誠、倪曼陀死了五六年，我想替他們作傳還沒有做成，至今記在心裏。今年曼陀的家人把他的詩文寄來要我替他編訂。他的詩裏有「奈何歌」二十首，情節很淒慘，都是情詩。內中有幾首我最愛讀。昨夜重讀一過，覺得曼陀的真情有時被他的詞藻掩住了。我把這裏面的十五、十六兩首的意思合起來做成一首白話詩。曼陀少年早死，現在讀他的詩，才知道他是爲了一種很爲難的愛情境地而死的。我這首詩也可以算是表章哀情的微意了。

應該

他也許愛我，——也許還愛我，——

但他終勸我莫再愛他。

他常常怪我；

這一天，他淚眼汪汪的望着我，

說：「你如何還想着我？」

你想着我又如何對他？

你要是當真愛我，

你應該把愛我的心愛他，

你應該把待我的情待他。」

他的話句句都不錯，——

上帝幫我！

我「應該」這樣做！