



# Is There Renaissance in Chinese History?

## — A Comparative Perspective of Chinese vs. European Civilizations

Zhao Yifeng

**Abstract:** Renaissance is a turning point in the progressive transformation of Europe from its middle ages to a modern society. The question of whether a similar phenomenon or process ever happened in other places other than Europe has become a crucial question in the comparative studies of the post-fourteenth-century Chinese and European civilizations. In the early years of the twentieth century, Chinese scholars especially Liang Qichao, Hu Shi, and Fu Sinian, held that there was indeed a Renaissance in Chinese history and the textology of the Qing dynasty represented its highest achievement, while the New Cultural Movement in early Republic of China was its later development. Although these scholars' intention to promote modern culture in China can be viewed as positive in terms of social improvement, the judgments they made concerning the development of scholarship from the Song Dynasty to the Qing Dynasty are questionable. Taking the Qing textology as an evidence of Chinese Renaissance and holding the post-Song scholarship development as a trend towards a renaissance are both groundless. By misunderstanding the nature of academic history from the Song to the Qing, their arguments are also misleading to the comparative studies of Chinese and European civilizations. The original meaning of Renaissance is re-birth, meaning that something re-flourished after interruption. The classical humanistic cultures of ancient Mediterranean region were interrupted. That is the precondition for a cultural re-birth in Europe to take place. In contrast, continuity is a significant characteristic of Chinese civilization which had never experienced a total destroy or change of ethnic majority in history, not to mention a lasting religious or "barbarian" cultural domination. Accordingly, ancient culture had been an obvious existence through imperial China although its significance experienced fluctuation. Profound changes did not happen until the late Qing to the Republic of China, mainly stimulated by the outside challenges, including Western ideology, science, as well as invasion. The absence of a European-styled renaissance in Chinese history is logically based upon the unique feature of Chinese civilization. It is not necessary for modern researchers to find one from without by overstressing the similarity of the late imperial Chinese scholarship to European Renaissance.

**Keywords:** Renaissance; Chinese civilization; European civilization; textology of the Qing Dynasty; modernity

**Author:** Zhao Yifeng obtained his bachelor and master degrees from Department of History, Northeast Normal University in 1981 and 1984 respectively. After five years of teaching as a lecturer and then an associate professor in the same department, he conducted research and teaching in Brandon University in Canada as a visiting professor. By 1997, he earned his PhD in history in the University of Alberta and temporarily taught Chinese history there. Returning to China in 2000, he was appointed as a professor in history and director of the Institute of Ming and Qing History, Northeast Normal University. From 2002 to 2004, he successively taught in Southern China Normal University and Jinan University as a professor in history. Since 2004, he has been working in Northeast Normal University, as a professor of history, director of the Faculty for the Study of Asian Civilizations, the acting editor in chief of *The Journal of Ancient Civilizations*. He is also a concurrent senior research fellow of Chinese Academy of Social Sciences and a concurrent professor of Henan University. His main interests are in Ming and Qing history, historiography and comparative civilization studies. His representative books include *Governmental Regulations and Policies toward the Religions and Religious Beliefs during the Ming Dynasty*; *The Transformation of Ming China*; *Collected Articles in My Study of History*; *Clinton Impeachment of American Political Culture*.

# 中國歷史上有過“文藝復興”嗎？

## ——中國與歐洲兩大文明比較視野下的討論

趙軼峰



[摘要]“文藝復興”是歐洲文明發生現代化嬗變的關鍵性節點。歐洲以外區域是否也發生過類似現象或過程，被視為辨析中華文明與歐洲文明在14世紀以後推演軌迹異同的重要問題。20世紀初期，中國學者梁啟超、胡適、傅斯年等人均認為，中國亦曾發生過文藝復興，其高潮是清代漢學，而新文化運動則是清代漢學的後續發展。這些學者所表達的涉及宋、明、清學術思想推演綫索的看法，固然折射出民國思想界一些學者借助文藝復興史推動中國現代文化興起的積極意圖，但將明末以後的考據學比作文藝復興，或者將宋代以降思想學術文化歸納成爲一個文藝復興的趨勢，不

僅在實證意義上不能成立，也曲解了宋、明、清時代的中國思想學術，容易造成對中、歐比較文明史的誤導。“復興”的核心含義，是曾經興盛的事物經歷了衰退甚至中斷後的再度興起。在歐洲，地中海古典文明的人文主義文化精神曾經極度昌盛，故後來的歐洲有可以復興之文明；但中華文明的核心特徵是延續性，既沒有被摧毀，也沒有發生文明承載主流人群的更換，更沒有宗教化和“蠻族”化。所以，直到19世紀中葉，中華文明的基本文化精神並未發生根本性轉變，而是在與既有帝制體制總體契合的軌道上緩慢推演。發生深刻變革是在晚清民國時代，其動因大半來自西方，既包括西方的思想、科技，也包括西方侵略造成的危機壓力。中國之所以沒有與歐洲文藝復興總體類似的文化運動，主要是中、歐兩大文明各自精神、理路的不同所致，絲毫不值得遺憾，也無需誇大中國歷史文化中某些表現與歐洲文藝復興的共性。

[關鍵詞]文藝復興 中華文明 歐洲文明 漢學 現代性

[作者簡介]趙軼峰，1981年、1984年在東北師範大學獲歷史學學士和碩士學位，之後留校任講師、副教授；1989年赴加拿大布蘭登大學任客座教授；1997年在埃爾伯塔大學獲歷史學博士學位，並在該校講授中國歷史；2000年回國後，任東北師範大學歷史學系教授、明清史研究所所長；2002—2004年任華南師範大學歷史學系教授、暨南大學歷史學系教授；2004年後任東北師範大學歷史文化學院教授、亞洲文明研究院院長、《古代文明》執行主編，兼任中國社會科學院歷史研究所客座研究員、河南大學黃河文明及可持續發展研究中心講座教授；主要從事明清史、史學理論、比較文明史研究，代表性著作有《明代國家宗教管理制度與政策研究》、《明代的變遷》、《學史叢錄》、《克林頓總統彈劾案與美國政治文化》等。

“文藝復興”是中外學術界長盛不衰的研究課題，關於其起源、範圍、特質，以及對於人類歷史的影響，乃至歐洲以外區域是否也發生過類似的現象或過程，不斷有新說法推出。對於中國學術界而言，文藝復興的巨大魅力持久不衰。中國現代早期的學者，就已經非常關注文藝復興的歷史，其中的梁啟超（1873—1929）、胡適（1891—1962）、傅斯年（1896—1950）等人，均表示中國亦曾發生過文藝復興，其高潮就是清代考據學。從胡適開始，還有一些研究者將民國初年的新文化運動視為中國的文藝復興，闡發此說含義的研究至今仍多。民國初年新文化運動發生的時代，距離歐洲早期文藝復興已有約五百年之久，而且是歐洲思想、科技傳入中國之後所發生的事情，所以將新文化運動比作文藝復興，祇表示其情態有與歐洲文藝復興類似處，近似一種寬泛比喻，不構成關於中、歐歷史比較的嚴肅論說，本文不做詳細討論。將明末以後的考據學比作文藝復興，或者將宋代以降思想學術文化歸納成爲一個文藝復興的“趨勢”，則涉及對中國學術思想史的基本理解和中、歐文明史的一種比較觀。本文認爲，梁啟超、胡適、傅斯年在關於中國文藝復興的言說中表達的涉及宋、明、清學術思想推演綫索的看法，固然體現出歐洲文藝復興對中國現代思想學術界的巨大魅力，折射出民國思想界一些學者借助文藝復興來推動中國現代文化興起的積極意圖，但從純粹學術層面審視，卻遠非嚴謹，包含諸多誤解和值得注意的歧義，關乎對中國學術思想史一些重大問題的理解，有必要重新梳理分析。

### 一 歐洲文藝復興與歐洲文明的嬗變

一般而言，文藝復興是指14—17世紀間從意大利首先興起，逐漸波及整個歐洲的一場以古典藝術文化復興、人文主義覺醒爲突出特徵的演變。其逐漸擴展、深入的影響，推進了歐洲科學、宗教、政治、法律等各個領域的巨大變化，促成了歐洲宗教改革和啓蒙運動。“Renaissance”一詞的字面含義是“Re-birth”（重生），並沒有突出“文藝”含義；後來的中文譯法，是將其所指現象中的文藝表現特地突出出來。<sup>①</sup>如果將其所指的其他同樣重要的表現也考慮進來，則這場變化被稱爲古典文化復興更爲合適。然而即使如此，也還是要注意到，這場思想文化變革從一開始就不僅僅是古典文化的復興，而是現實的中世紀文化在與被重新體認的古典文化激蕩融合之後發生的歐洲文明嬗變和重塑。

這是一個史無前例的時代——“Middle Ages”（中世紀）這個詞就是在文藝復興中出現的，標誌着該時代的一些人已經意識到自己處於一場劃時代的轉變之中。不過，將這場複雜而宏闊的變動稱爲文藝復興，是文藝復興結束後的19世紀纔發生的事情。一般認爲，法國歷史學家米什萊（J. Michelet, 1798—1874）的《法國史》於1855年出版後，“文藝復興”纔成爲指稱那場變動的流行語。瑞士歷史學家布克哈特（J. Burckhardt, 1818—1897）在《義大利文藝復興時期的文化》中，把文藝復興視爲被中世紀扼殺的個人主義現代精神興起的過程，視爲中世紀與現代之間的橋樑。這種解釋方式曾經被一些人批評爲綫性的、輝格式的歷史觀，但如果人們想要追溯歐洲現代性發生的歷史軌迹，就無法不承認文藝復興在歐洲現代化發生與發展歷程中是一個突出的節點。文藝復興未必從其發生的最初時刻就注定爲歐洲帶來現代化的宿命，但是文藝復興注定了歐洲文化要發生巨大的變化，其中最突出的在於以下四個方面。

其一，人文主義的興起。早期文藝復興已經在繪畫、文學中表達出對於人性、人的情感和尊嚴超出中世紀時代的注重——伴隨着的並不是對於宗教的全面反抗，而是從人性立場對宗教的重新詮釋。例如，彼得拉克（F. Petrarca, 1304—1374）等人現實、清新的文學創作，表現出變革與大眾世俗生活緊密關聯；米蘭多拉（P. d. Mirardola, 1463—1494）撰寫的《論人

<sup>①</sup> 根據章可的研究，最早將“Renaissance”用中文表達爲“文藝復興”的是普魯士傳教士郭實臘（K. Gützlaff, 1803—1851）主編的《東西洋考每月統記傳》1837年2月號中的《經書》一文〔章可：“漢語史學概念如何形成：以‘文藝復興’在近代中國爲例”，《中國歷史評論》（上海：上海文化出版社，2015），第9輯，第110頁〕。

的尊嚴》<sup>①</sup>對古典文獻尤其是古典末期希臘基督教的研究，開啓了後來宗教改革的知識和心理基礎；繪畫中的“綫性透視”（linear perspective）與自然現實主義的繪畫風格，為這種藝術表現的實現提供了新的概念和技術手段。這種人文精神，相對於中世紀藝術、知識從宗教的天穹俯視人間的格局來說，開啓了無限的可能性。

其二，科學的進步。文藝復興時代藝術領域生動活潑的人文取向與科學的飛躍式進步並行。這個時代的藝術大師與科學巨匠可以合於一身，達·芬奇（L. Da Vinci, 1452—1519）就是這樣的巨人。倚重直接觀察來獲得感知與知識，是這個時代繪畫藝術與科學共有的特徵。基於中世紀時期科學知識、技術手段的積累，和文藝復興學者對希臘、阿拉伯自然科學、哲學、數學的知識的強烈關注，這個時代的科學經歷了範式革命——哥白尼（N. Copernicus, 1473—1543）的日心說，顛覆了以地球為宇宙中心的誤解；開普勒（J. Kepler, 1571—1630）對行星運轉的規律進行了比此前更為精細的解釋；在望遠鏡得到改進的基礎上，伽利略（G. Galilei, 1564—1642）驗證了新的引力說並對行星運動法則作出新的探索，指出了傳統宇宙觀的謬誤；哈威（W. Harvey, 1578—1657）解釋了動物軀體以心臟為中心的血液循環；培根（F. Bacon, 1561—1626）發表《新工具》，闡釋實驗研究和科學主義的方法論；笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）提出普遍懷疑而以人類理性重新審視一切的思想原則；17世紀末，牛頓（I. Newton, 1643—1727）提出萬有引力定律和牛頓運動定律，將天文學、物理學眾多理論置於一個統一的自然規律框架中，奠定了經典物理學的基石。這又是歐洲後來工業革命的必要基礎。把這一系列革命性的進展排比起來，可以看到，早期文藝復興是一個科技進步加速的節點。而且，文藝復興時代探索新知的普遍文化精神促成了科學研究的社會保障體系。各國政府常為科學研究提供資助，科研機構得以發展，各種實驗、演講活動得以進行和推廣，對人類自身認識自然的信心以及對於人類理性的信念，逐漸成為歐洲普遍的文化氛圍。

其三，宗教與社會關係的重塑。文藝復興從一開始就觸及宗教、教皇、教會的絕對性。到16世紀初，德國馬丁·路德（M. Luther, 1483—1546）呼籲宗教改革，主張通過信仰而不是參加教會禮儀而獲得拯救，教士可以結婚。<sup>②</sup>各國要求國家教會擺脫羅馬教廷控制的訴求伴隨著各種新教派興起流行起來，波及瑞士、法國、尼德蘭、匈牙利、英格蘭、蘇格蘭，甚至北美。<sup>③</sup>經歷宗教改革，天主教獨尊的局面被打破，宗教多元的理念流行，宗教不再構成凌駕於世俗生活之上的統治力量，而成為歐洲社會生活的一個精神選擇。

其四，政治現實主義。人文主義與政治發生關聯的時候，凸顯的一定是現實的訴求。早期文藝復興中，帕爾米耶里（M. Palmieri, 1406—1475）的《論公民生活》、米蘭多拉的《論人的尊嚴》已經將人文主義與公民現實生活聯繫到一起，呈現為一種公民人文主義，也就是一種政治領域的人文主義。馬基雅維利（N. Machiavelli, 1469—1527）以現實功用為尺度解釋國家政治生活，表達一種實用理性政治觀。與理性相關的政治現實主義，對後來歐洲的政治文化產生了重要影響。

文藝復興不是突如其來的。晚近一些學者，如美國宗教社會學家斯塔克（Rodney Stark）強調，在中世紀繁榮期，意大利獨立城市國家具有創新性，將責任政府、基督教與資本主義結合到一起，國家掌握基於貨幣財富的資本主義原則，發動商業革命並資助了文藝復興。還有人主張，文藝復興在14世紀之前的中世紀已經發端。意大利的城市國家狀態，包括其共和制政治結構和社會氛圍，雖然與現代民主制有很大差別，但確有民主和責任國家色彩，體現在公民的治理參與和對自由的信仰中。相對自由的政治環境有利於學術和藝術進步。意大利城市作為貿易中心也是知識的交匯點。商人從世界各地帶來思想和藝術信息，財富帶來研究的閑暇。還有

① [意]皮科·德拉·米蘭多拉：《論人的尊嚴》（北京：北京大學出版社，2010），顧超一、樊虹谷譯。

②③ [美]威爾杜蘭：《世界文明史》（臺北：幼獅文化事業公司，1977），幼獅翻譯中心編譯，第19冊，第1—31、190—195頁。

人認為，意大利文藝復興與黑死病蔓延造成的衝擊有關。這類研究提供關於早期文藝復興淵源的一些解釋具有啟發性，但並不能令人信服地把文藝復興的發生歸於偶然，也不能推翻14世紀意大利所發生的文化變動是人類歷史的重要節點的認識。從14世紀以後的歐洲歷史總體看，文藝復興是一場宏大文明嬗變的早期運動。而這場文明嬗變，是與歐洲同一地區曾有高度發達並具有人文主義和藝術情懷的古典文明發生了一場深刻斷裂密切相關的。沒有古典文明，很難想像一場以復古為最初形式的文化創新運動能夠如此這般地展開；沒有中世紀的斷裂，復興或再生也就無從談起。

## 二 中國的“文藝復興說”

近代中國的一些重要學者，頗為認真地指出了中國的“文藝復興”。其中比較鄭重的說法，出自梁啟超、胡適、傅斯年。

1904年，梁啟超在《論中國學術思想變遷之大勢》中，把清代二百年稱為中國的“古學復興時代”：

要而論之，此二百餘年間，總可命為“古學復興時代”。特其興也，漸而非頓耳。然固儼然若一有機體之發達，至今日而蔥蔥郁郁，有方春之氣焉。<sup>①</sup>

稍後，梁啟超為蔣百里（1882—1938）所著《歐洲文藝復興史》作序言篇幅過長，遂作為《清代學術概論》單獨出版。在該書自序中，他特意重提前引之語，但將之修改為：

余於十八年前，嘗著《中國學術思想變遷之大勢》，刊於《新民叢報》，其第八章論清代學術，章末論云：“此二百餘年間總可命為中國之文藝復興時代。”<sup>②</sup>

如果不是為手民所誤，則前述修改表示梁啟超後來強化了將清代學術比為文藝復興的主張。

梁啟超將清代學術視為中國文藝復興的理由之一，是清代學術的指歸為“以復古為解放”。《清代學術概論》提出：

“清代思潮”，果何物耶？簡單言之，則對於宋明理學之一大反動，而以“復古”為其職志者也。其動機及其內容，皆與歐洲之“文藝復興”絕相類。而歐洲當“文藝復興期”經過以後所發生之新影響，則我國今日正見端焉。<sup>③</sup>

縱觀二百餘年之學史，其影響及於全思想界者，一言蔽之，曰：“以復古為解放。”第一步，復宋之古，對於王學而得解放；第二步，復漢、唐之古，對於程、朱而得解放；第三步，復西漢之古，對於許、鄭而得解放；第四步，復先秦之古，對於一切傳註而得解放……然其所以能著著奏解放之效者，則科學的研究精神實啓之。<sup>④</sup>

推動這種“以復古為解放”風氣的早期人物為顧炎武（1613—1682）、胡渭（1633—1714）、閻若璩（1638—1704）。他們處於“晚明王學極盛而蔽之後，學者習於‘束書不觀，游談無根’，理學家不復能繫社會之信仰。炎武等乃起而矯之，大倡‘舍經學無理學’之說，教學者擺脫宋明儒學羈勒，直接反求之於古經”<sup>⑤</sup>；其後，閻若璩“辨偽經，喚起‘求真’觀念。渭攻‘河洛’，掃架空說之根據，於是清學之規模立焉”<sup>⑥</sup>；其後至清代學術的全盛期，代表者有惠棟（1697—1758）、戴震（1724—1777）、段玉裁（1735—1815）、王念孫（1744—1832）、王引之（1766—1834）。全盛期之後的“蛻分期”代表人物，即康有為（1858—1927）和梁啟超。康有為繼承閻若璩、劉逢祿（1776—1829）、魏源（1794—1857）疑經之精神，綜合諸家說，嚴格區劃今古文分野，認為古文經皆劉歆（前50—23）偽造；又依託《公羊傳》立“孔子改制”說，“謂六經皆孔子所作，堯舜皆孔子依託，而先秦諸子，亦罔不‘托古改制’。實極大膽之

① 梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》（上海：上海古籍出版社，2006），第109頁。

② 梁啟超：“自序”，《清代學術概論》（上海：商務印書館，1924），第2頁。

③④⑤⑥ 梁啟超：《清代學術概論》，第6、13、6—7、7頁。

論，對於數千年經籍謀一突飛的大解放，以開自由研究之門”。<sup>①</sup>梁啟超又指出，“有為、啟超皆抱啟蒙期‘致用’的觀念，借經術以文飾其政論，頗失‘為經學而治經學’之本意，故其業不昌，而轉成為歐西思想輸入之導引”；“清學之蛻分期，同時即其衰落期也”。<sup>②</sup>

除了以復古為解放，梁啟超將清代經學比附為文藝復興的另外理由是清代漢學的實證精神。他認為戴震學術之出發點暨清學派時代精神之全部就在於，“無論何人之言，決不漫然置信，必求其所以然之故，常從衆人所不注意處覓得間隙，既得間，則層層逼拶，直到盡頭處。苟終無足以起其信者，雖聖哲父師之言不信也。此種研究精神，實近世科學所賴以成立……”<sup>③</sup>這種方法的根本精神，“在‘實事求是’、‘無徵不信’”。<sup>④</sup>具體而言，（1）凡立一義，必憑證據；（2）選擇證據，以古為尚；（3）孤證不為定說；（4）以隱匿證據或曲解證據為不德；（5）喜羅列事項之同類者為比較研究；（6）採用舊說必明引之，以剿說為不德；（7）所見不合則相辯詰，雖弟子駁難本師不以為忤；（8）辯詰以本問題為範圍，詞旨務求篤實溫厚；（9）喜專注一業，為“窄而深”的研究；（10）文體貴樸實簡潔，忌“言有枝葉”。<sup>⑤</sup>

肯定“人慾”是梁啟超將清代漢學視為中國文藝復興的另一個理由，但其例證很少，主要在於戴震。戴震曾在與人書信中寫道：

聖人之道，使天下無不達之情，求遂其慾而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾，是謂理。而其所謂理者，同於酷吏所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎捨法而論理。死矣！更無可救矣！……古人之學在行事，在通民之慾，體民之情，故學成而民賴以生。後儒冥心求理，其繩以理嚴於商、韓之法，故學成而民情不知，天下自此多迂腐，及其責民也，民莫能辯。彼方自以為理得，而天下受其害者衆也。<sup>⑥</sup>

這種說法，其實與《禮記》所講的“飲食男女，人之大慾存焉”並無特別的不同，是基於《禮記》的思想而指出宋明理學“存天理，去人慾”之類主張的蔽障。梁啟超認為，戴震此說震鑠古今：

（戴震的《孟子字義疏證》）欲以“情感哲學”代“理性哲學”。就此點論之，乃與歐洲文藝復興時代之思潮之本質絕相類。蓋當時人心，為基督教絕對禁慾主義所束縛，痛苦無藝，既反乎人理而又不達，乃相與作偽，而道德反掃地以盡。文藝復興之運動，乃採久闕室之“希臘的情感主義”以藥之。一旦解放，文化轉一新方向以進行，則蓬勃而莫能禦。戴震蓋確有見於此，其志願確欲為中國文化轉一新方向，其哲學之立腳點，真可稱二千年一大翻案，其論尊卑順逆一段，實以平等精神，作倫理上一大革命。其斥宋儒之糅合儒佛，雖詞帶含蓄，而意極嚴正，隨處發揮科學家求真求是之精神，實三百年間最有價值之奇書也。<sup>⑦</sup>

與梁啟超相比，胡適著述、言論中表述的中國文藝復興含義包含更多的變化，如歐陽哲生指出的，“胡適使用該詞時，或特指新文化運動，或指近代以來中國的現代化運動，或指明末清初以來中國包括考證學在內的‘文藝復興’，或泛指宋代以降包括宋明理學、清代考證學、近代新文化運動在內的‘文藝復興’趨勢”<sup>⑧</sup>。相關說法，散見於胡適在美國、英國等地所做多次學術講演，及後來整理而成的著作中。<sup>⑨</sup>例如，他在《中國哲學史大綱》中說道：

自從有了那些漢學家考據、校勘、訓詁的工夫，那些經書子書，方纔勉強可以讀得。這個時代，有點像歐洲的“再生時代”（再生時代，西名Renaissance，舊譯“文藝復興時代”）。歐洲到了“再生時代”，昌明古希臘的文學哲學，故能推翻中古“經院哲學”（舊譯“繁瑣哲學”，極不通。原文為scholasticism，今譯原義）的勢力，產出近世的歐洲文化。我們中國到了這個古學昌明的時代，不但有古書可讀，又恰當西洋學術思想輸入的時代，有西洋的新舊學說可供我們的參考研究。我們今日的學術思想，有這兩個大源頭：一方面是漢學家

①②③④⑤⑦ 梁啟超：《清代學術概論》，第11、11、57、9、77—78、68—69頁。

⑥ [清]戴震：“與某書”，《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995），第6冊，第496頁。

⑧⑨ 歐陽哲生：“中國的文藝復興——胡適以中國文化為題材的英文作品解析”，《近代史研究》4（2009）。

傳給我們的古書；一方面是西洋的新舊學說。這兩大潮流匯合以後，中國若不能產生一種中國的新哲學，那就真是辜負了這個好機會了。<sup>①</sup>

胡適認為這個時代不是突兀而來的：

我以為中國“文藝復興時期”當自宋起。宋人大膽的疑古，小心的考證，實在是一種新的精神。印書術之發達，學校之廣設，皆前此所無有……王學之興，是第二期。那時的戲曲小說，“山人”、“才子”，皆可代表一種新精神與新趨勢。肉體的生活之尊嚴，是這個時期的一點特別色彩。在哲學方面，泰州一派提倡保身，也正是絕好代表。清學之興，是第三期。此不消詳說了。中間太平天國之亂，幾乎又把這條綫完全割斷。黑暗之氣，至清末而極盛，竟至彌漫全國。近幾年之新運動，纔是第四期。<sup>②</sup>

胡適另有一篇原文為英文的短文，題目是《現代的中國文藝復興》。其中所說的現代，是指宋代以後的時代，並說：“我叫這個現代階段為‘中國文藝復興階段’。大體說來，這一階段從公元一千年（北宋初期）開始，一直到現在。”<sup>③</sup>胡適在這篇短文中所指的從北宋初年開始的中國文藝復興，包括宋代儒學的各種探索和改革，其中最主要的正是程朱理學。<sup>④</sup>

1919年11月，胡適發表《清代漢學家的科學方法》，認為清代漢學標誌着中國學術史的一大轉機，具有真正的科學精神。該文後來收入《胡適文存》時，有所修改補充，題目也改為《清代學者的治學方法》。此文指出：宋儒的格物致知，“究竟可算得是含有一點歸納的精神”；陸九淵（1139—1193）、王陽明（1472—1529）的心學，表現出了“獨立的思想精神”；到清代的漢學，纔“確有‘科學’的精神”。<sup>⑤</sup>他所說的清代漢學的科學精神，主要是體現在以音韻學、訓詁學、校勘學考訂古代經典時所運用的歸納法和演繹法。而這兩種方法的運用，“總括起來，祇是兩點。（1）大膽的假設，（2）小心求證。假設不大膽，不能有新發明。證據不充足，不能使人信仰”。<sup>⑥</sup>胡適1935年1月4日在香港大學講演，題目就是《中國文藝復興》，但其內容是關於白話運動的，並未涉及清代學術。<sup>⑦</sup>

受梁啟超、胡適影響，傅斯年也說：

我以為清朝一代的學問，祇是宋明學問的反動，很像西洋Renaissance時代的學問，正對着中世的學問而發。雖說是個新生命，其實復古的精神很大。所以我平日稱它做“中國的文藝復興時代”。但是這個名詞不能通行，我現在祇好仍用“清代學問”四字了。<sup>⑧</sup>

宋明的學問是主觀的，清代的學問是客觀的；宋明的學問是演繹的，清代的學問是歸納的；宋明的學問是悟的，清代的學問是證的；宋明的學問是理想的，清代的學問是經驗的；宋明的學問是獨斷的，清代的學問是懷疑的。就這方法上而論，彼此竟是截然不同，所以彼此的主義，竟是完全的相左。<sup>⑨</sup>

不過，儘管傅斯年認為清代的學問有些科學的意味，但沒有忘記指出，清人並沒有把科學意味的方法用在“窺探自然界上”，而是用在“整理古事物上”：

但是有一件可惜的事，就是西洋Renaissance時代的學者，求的是真理；中國的“文藝復興”時代的學者，求的是孔二先生、孟老爹爹的真話。他未嘗不是要求真理，祇是他誤以孔二先生、孟老爹爹當做真理了，所以他要求諸六經，而不要求諸萬事萬物。宋儒明明白白是做自己的學問，偏說直接孔孟的心傳；清儒明明白白是做自己的學問，偏說獨合六經之正義。若是把這偶像打破，彼此明目張膽的爭真是真非，可以省去許多無謂的辯論，而且爭論

① 胡適：《中國哲學史大綱》（長沙：嶽麓書社，2009），第6頁。

② 曹伯言整理：《胡適日記全編（4）》（合肥：安徽教育出版社，2001），第7—8頁。

③④ 胡適：“現代的中國文藝復興”，《胡適口述自傳》（臺北：傳記文學出版社，1985），唐德剛譯註，第269—273頁。

⑤⑥ 胡適：“清代學者的治學方法”，《胡適文存》（合肥：黃山書社，1996），第1集，第283—285、298頁。

⑦ 胡適：《中國文藝復興：胡適演講集（一）》（北京：北京大學出版社，2013），第116—120頁。

⑧⑨ 傅斯年：“清代學問的門徑書幾種”，《傅斯年全集》（長沙：湖南教育出版社，2000），第1卷，第227、228頁。

的結果總要有益的多。然而竟自不能，真可惜了！<sup>①</sup>

傅斯年在北大讀書期間主持的刊物《新潮》的英文刊名就是“Renaissance”。胡適晚年在口述自傳中提示：“他們請我做新潮社的指導員。他們把這整個的運動叫做‘文藝復興’可能也是受我的影響。”<sup>②</sup>

如此看來，將清代學術視為中國的文藝復興，或者將之上溯到宋代學術，是現代中國學術思想界若干最重要學者的共同看法。

### 三 對梁啟超、胡適、傅斯年的中國文藝復興說之疑問

學術界關於歐洲文藝復興起因、表現、後果各個方面的闡釋都包含一些分歧，這是歐洲文藝復興作為一場文明嬗變本身複雜性在現代學術研究中的反映。祇要看到這種複雜性的一般情狀，邏輯上說，就不會認為同樣的事情會發生兩次。然而，梁啟超、胡適、傅斯年這些大學問家都一再再用類比的方式提出中國的文藝復興，何以如此？被他們作為中國文藝復興表現指出的那些歷史現象又應作何解釋呢？

我們先看一看與他們同時代人有哪些不同意見。梁啟超將清代學術比作文藝復興的論述，原是在為蔣百里《歐洲文藝復興史》所作的序言中表述的，後來因為篇幅過長而單獨發表時又請蔣百里為之作序，但當時中國學術界對歐洲文藝復興研究最深的蔣百里並未推崇梁啟超的中國文藝復興說，而是在表達委婉質疑的同時，提出了幾個尖銳的問題。

蔣百里的序言首先贊同清代學術有“由復古而得解放，由主觀之演繹進而為客觀之歸納”的精神，這與歐洲文藝復興“實有同調者”，但隨即提出，即使有此“同調”，清學之後在物質、科學方面卻遲遲沒有進步，不知如何解釋？接下來，蔣百里就清學發達本身之後果與歐洲文藝復興的差異提出四點疑問：第一，明清之際歐洲耶穌會士將歐洲科學傳入中國，中國君主及上流社會人士多有瞭解，康熙皇帝（1654—1722）尤喜鑽研科學，如果持續研究，“則歐學自能逐漸輸入，顧何以康熙以後，截然中輟，僅餘天算，以維殘壘？”第二，自顧炎武以至顏元（1635—1704）、李塨（1659—1733），明清之際中國學者頗重經世致用、民生利用之學，循是以往，物質可以漸趨發達，“顧何以方向轉入於經典考據者，則大盛，而其餘獨不發達，至高者，勉為附庸而已？”第三，戴震的理慾之說，的確具有“文藝復興時代個人享樂之精神”，但此說在當時中國不僅“無贊成者，且並反對之聲而不揚，又何故？”第四，晚近中國震於歐洲人的船堅炮利而研究西方學術、技術，然而科技、政治學說天下“翕然從之，奪格致、化學之席，而純正科學，卒不揚？”<sup>③</sup>提出這四點疑問之後，蔣百里又從政治趨勢、社會風尚兩個角度對其原因作出解釋。政治趨勢方面的原因有二：“清以異族入主中夏，致用之學，必遭時忌，故藉樸學以自保，此其一也。康熙末年，諸王相競，耶穌會黨太子，喇嘛黨雍正（此言夏穗卿先生為我言之），既失敗於外，又遭讒於羅馬。而傳教一事，乃竟為西學輸入之一障害。此其二也。”社會風尚方面的原因也有兩點：“民族富於調和性。故歐洲之復古為衝突的，而清代之復古，雖抨擊宋學，而憑聖經以自保，則一變而為繼承的，而轉入於調和，輪廓不明瞭。此科學之大障也。此其三。民族尚談玄，藝術一途，社會上等諸匠人而談空說有者，轉足以自尊。此其四。”<sup>④</sup>蔣百里顯然看到了歐洲文藝復興之後所發生的社會轉變與清代學術鼎盛之後中國的社會情狀有巨大差別，對於單純從清代學術風格與歐洲文藝復興的類似來談論中國文藝復興不以為然，並且認為清學興盛之後中國的歷史演變，受政治趨勢與社會風尚特質的影響不可忽視。

① 傅斯年：“清代學問的門徑書幾種”，《傅斯年全集》，第1卷，第228—229頁。

② 胡適：“中國文藝復興的四重意義”，《胡適口述自傳》，第174頁。按，胡適該文所說中國文藝復興的四重意義是：（1）批判的態度；（2）輸入學理；（3）整理國故；（4）再造文明。因這些意義都是針對民國初年的新文化運動而言的，所以本文不加以討論。

③④ 蔣方震：“序”，《清代學術概論》，第1—3頁。



蔣百里之所以不願附庸梁啟超、胡適那種抽出學術風格一點來將清代學術與歐洲文藝復興加以比附的主張，是因為他認為歐洲文藝復興最重要的結果，第一在於“人之發現”，第二在於“世界之發現”。所謂人之發現，“即人類自覺”；所謂世界之發現，一在“自然之享樂，動諸情者也”，二在“自然之研究，則動諸知者也”。<sup>①</sup>也就是說，他把文藝復興的精神，着落於人文主義世界觀與科學的興起。這與梁啟超、胡適所見的以復古求解放或者實證方法雖具相通之處，但方向、範圍、深廣程度卻擴展了許多。

梁漱溟（1893—1988）也反對將清學及清末民初的新文化運動比作文藝復興。他指出：

有人以清代學術比作中國的文藝復興，其實文藝復興的真意義在其人生態度的復興，清學有什麼人生態度復興的可說？有人以“五四”而來的的新文化運動為中國的文藝復興，其實這新運動祇是西洋化在中國的興起，怎能算得中國的文藝復興？若真中國的文藝復興，應當是中國自己人生態度的復興，那祇有如我現在所說可以當得起。<sup>②</sup>

在梁漱溟看來，中國如有文藝復興，祇有復興孔子（前551—前479）陽剛乾動的態度，而清代的考據學並沒有帶來這種古典人生態度的復興，連五四新文化運動也主要是受西方文化影響而起，不能算作是本土古典人生態度的復興。

蔣百里、梁漱溟將歐洲文藝復興的核心內涵歸結為人生態度的復興的認識，要比梁啟超、胡適的中國文藝復興說更貼近於歐洲文藝復興的本質。歐洲文藝復興在文學、繪畫、建築、科學、宗教、哲學、倫理、政治、社會生活各個領域展開，在其發展中深刻地改變了歐洲的文化精神和生活方式。祇要將之視為一個具有內在關聯的文化運動或具有時代性的演變趨勢，就不能像梁、胡那樣將之過分截取為個別領域的某一特徵，而需要從總體上看到其最為深遠的文化含義。文藝復興在各個領域的表現，都投射到歐洲人對於人生的理解和把握，從而重新定位了歐洲文化的方向。清代考據學始終是書齋裏的學問，從一定意義上說，是學者避世的一個選擇；其學艱深，對同時代中國人的人生態度影響微茫。所以，考據學在純粹學術的意義上成就斐然，卻依然是基本脫離當下社會文化的學問。

所謂“以復古為解放”，其實也是大大誇張的說法。考據學固然質疑漢代以降的一些偽書，固然表達對宋明理學一些說法的質疑，但他們的疑經是懷疑古文獻的真偽或後人解釋的當否，而不是疑古代“聖人”的主義，因而獲得的思想解放十分有限；他們所復的古，主要是經典研究中的漢學風格，而不是春秋戰國時代的人文主義精神，因而孤高冷傲地懸掛在庶民文化之上，氣息難通。其實，梁啟超自己也指出，清學正統派重證據的研究方法雖然類同於歐洲文藝復興時代的科學實證主義，但就其總體來看，“清代學派之運動，乃‘研究法的運動’，非‘主義的運動’也。此其收穫所以不逮‘歐洲文藝復興運動’之豐大也歟？”<sup>③</sup>中國古典人文主義在清學最盛之際，極為黯淡。清代頗具聲色的白話小說，也與考據學無關。因而，晚清依然能夠感受到考據學氣息的龔自珍（1792—1841）會發出“萬馬齊喑究可哀”的慨嘆。清代的文化，可以許多方式來概括，唯獨說不得因復古而獲得了什麼“解放”，尤其是正當清代漢學最發達之際，皇權專制也達到了中國歷史上的頂峰。以梁啟超、胡適之才學見識，這種差異肯定不能不見；之所以輕輕略過，是二人為了推進民初的新文化而有意前溯其源。其現實的用意雖然可以肯定，但是對於中國思想學術的曲解卻也貽害不輕。

從中國學術推演的角度看，將清代學術視為“以復古求解放”，曲解了中國儒學演變的基本綫索。梁啟超曾多次指出，“清代思潮”是對宋明理學之一大反動，而以“復古”為其職志者。並稱其所復之古，先是復宋學之古，再復漢、唐之古，再復西漢之古，再復先秦之古，進而從

① 蔣方震：“導言”，《歐洲文藝復興史》（上海：商務印書館，1922），第6—7頁。

② 梁漱溟：《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989），第1卷，第539頁。

③ 梁啟超：《清代學術概論》，第70頁。

一切傳註中得到解放。這樣的論說，讀起來通貫千古，鏗鏘有力，但稍一揣摩，就處處滯礙。照此說法，中國學術的歷程是一次次的“反動”，如此則儒學的繼承性全部在敘述中消失。然而，中國先秦學術經秦火一番摧殘之後，不是被漢學“反動”，而是在漢代得到恢復整理，儒學得到尊崇，成為經學。魏晉六朝時期儒學不彰，但亦未斷。唐代整理《五經》，又是一番恢復。宋代儒學偏重義理，對儒學做了新的詮釋，其詮釋是在漢儒整理儒家經典的基礎上進行的，而且宋儒並不以批判漢學為職事，而以闡明儒家經典義理為指歸。宋代以降，程、朱、陸、王各領風騷，又相互呼應，儒學以多元化、爭鳴的方式延續。至於清初儒學，繼承晚明已經開始的對王學的批評，較為推崇程朱之學，然而此一學術風氣並不是漢學興起的基礎。

梁啟超說清學復宋學而從王學獲得解放，這也是一種牽強的說法。王陽明之學固然包含對朱熹（1130—1200）學術的一些質疑，但並沒有全盤否定朱熹學術，更沒有全盤顛覆宋學——所以纔有以“宋明理學”統稱宋明兩代儒學的說法。王陽明是在宋明理學的大框架之內，偏重陸九淵在宋代已經提出的心學，以“良知”之說為中心提出對朱熹認知路線的一些不同看法，在對儒學經典的其他方面一致處頗多。宋學本來多派紛呈，程、朱之外，陸九淵心學是另一脈，此外還有周敦頤（1017—1073）的濂學、邵雍（1011—1077）的象數學、張載（1020—1077）的關學、司馬光（1019—1086）的朔學、王安石（1021—1086）的新學等等。明代儒學對於宋代儒學，承襲延展之處多於辯駁之處，且辯駁之處也不構成“反動”的關係。正因為如此，黃宗羲（1610—1695）在入清後所作《明儒學案》，將宗程朱、尊陸王者，或是調和各家別有發明者，通做十七個學案，並不以明代學術歸為王學，也不將宋、明學術做對立觀。梁啟超對《明儒學案》甚為推崇<sup>①</sup>，對此不可能不知，所以他的明學為宋學之“反動”的說法，其實連他自己也未必確信。而且，王學雖然在正德、嘉靖間頗為流行，但萬曆時期最主要的東林學派對王學已多有批評，且其理據多來自程朱之學。對於此點，錢穆（1895—1990）在《中國近三百年學術史》中就引據東林學派中堅高攀龍（1562—1626）等人的言論做過說明，甚至認為“即謂清初學風盡出東林，亦無不可”。<sup>②</sup>王學代表不了明代儒學，心學不曾全盤顛覆宋學，對王學的批評也不是到清代纔開始。所以，說清學是王學的“反動”，因而恢復了宋學，是一句囫圇吞棗的話。

梁啟超在將清學比作中國文藝復興的論說中，對明代學術做了過分黯淡的描述：

故晚明理學之弊，恰如歐洲中世紀黑暗時代之景教；其極也，能使人之心思耳目皆閉塞不用；獨立創造之精神，消失達於零度。夫人類之有“學問慾”，其天性也；“學問飢餓”至於此極，則反動其安得不起。<sup>③</sup>

然而，“晚明理學”究竟如何黑暗到使人獨立創造之精神完全消失，這是個需要證據支撐纔能作出的判斷，梁啟超卻祇是一句狠話橫掃過去，使人無法核實。因為，“晚明理學”如做特指，一般指秉承程朱的學術，諸如東林學派的顧憲成（1550—1612）等人是其中堅，還可以指劉宗周（1578—1645）、黃道周（1585—1646）等等；如果泛指，則可以包含王陽明學派的後學，如王畿（1498—1583）、王艮（1483—1541）等等。但是，這些人都頗有獨特的思想建樹，或有特立獨行的人格。晚明是一個思想頗為活躍的時代，晚明社會處於文化頗為活躍的狀態，如果當時居於主流地位的儒學黑暗到使人心思耳目皆閉塞不用的程度，當時社會文化的成就也就無法解釋。而且，梁啟超等人極度推崇的清學，是從顧炎武、黃宗羲、王夫之（1619—1692）這一班人開始的。這些學者的主要學術著作雖然完成於清代，其思想學術的養成卻是在晚明。揣摩前引梁啟超

① 梁啟超：《中國近三百年學術史》（北京：中國書店，1985），第48—49頁。

② 錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997），第20—22頁。按，雖有梁啟超《中國近三百年學術史》問世在先，錢穆仍在約十年後再著同名之書，自然有不以梁啟超所論為盡是之意。就本文所涉清代學術與宋、明學術關係而言，錢氏力言其“承前啟後，如繩秩然，自有條貫”的繼承與推演，與梁氏強調清學對宋明學術的“反動”成一對比。錢氏推崇治學“善與人同”，雅不願做針鋒相對的論辯，然而仍然在梁啟超之後重做清代學術史，可知實有不得不言者。

③ 梁啟超：《清代學術概論》，第16頁。

的行文，他其實是把明代儒學做了歐洲中世紀基督教的對等物，把指稱歐洲中世紀基督教的那些話覆蓋到晚明理學上面。這是很粗糙的說法。何況，晚近關於歐洲中世紀史與歐洲文藝復興史的研究，已經揭示出許多文藝復興與中世紀文化積澱之間關係的材料，關於歐洲中世紀絕對黑暗的看法也有誇大的成分。

梁啟超說清代學術體現中國文藝復興，所指的清代學術都是漢學，仿佛清代學術就是漢學，把清代理學輕輕略過。但是，清代漢學盛在乾、嘉，而理學從晚明延伸入清，先已流行。清代理學雖無絕世的發明，但與漢學每每爭論，有所謂“漢宋之爭”。其爭針鋒相對處，從姚鼐（1731—1815）下述說法可見一斑：

儒者生程、朱之後，得程朱而明孔孟之旨。程朱猶吾父師也。然程朱言或失，吾豈必曲從之哉？程朱亦豈不欲後人爲之論而正之哉？正之可也，正之而詆毀之、訕笑之，是詆訕父師也。且其人生乎不能爲程、朱之行，而其意乃欲與程、朱爭名，安得不爲天之所惡。故毛大可、李剛主、程綿莊、戴東原，率皆身滅嗣絕。<sup>①</sup>

另一位學者方東樹（1772—1851）專門撰有《漢學商兌》，批評漢學。梁啟超亦認爲方東樹此書是“極有價值之書”，“其書爲宋學辯護處，故多迂舊，其針砭漢學家處，卻多中其病……後此治漢學者，頗欲調和漢宋”。<sup>②</sup>《四庫全書總目·經部總敘》中也提到，自漢至清，“要其歸宿，則不過漢學、宋學兩家，互爲勝負。夫漢學具有根柢，講學者以淺陋輕之，不足服漢儒也。宋學具有精微，讀者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。消門戶之見，而各取所長，則私心祛而公理出，公理出而經義明矣”。<sup>③</sup>可見清代儒學原有漢學、宋學兩途，並行在兩條軌道上，說清學經過復宋學之古而終於回歸漢學，邏輯和依據都不明確。梁啟超在這裏過分割裂了儒學的延續性，對明代學術未能周至揣摩、懷有偏見，對清代學術也單取了漢學一脈而忽略其餘。漢、宋、明、清儒學都在儒學範圍之內，雖有參差、爭論，都在依託同一個學術大傳統。儒學之內即使有“反動”現象，也沒有反到儒學之外去。這與歐洲文藝復興的差別，甚爲明顯。

胡適的中國文藝復興說比梁啟超的中國文藝復興說要溫和些。他沒有勾勒出一個層層“反動”的歷程來，而是把中國文藝復興的開始放在宋代，王學之興是第二期，清學之興是第三期，民初新文化運動是第四期。這就提供了一個順向推演、因應的而不是不斷否定的邏輯。這種說法存在的第一個問題是，將個別因素的相似誇大爲趨勢的相似。胡適所說從宋代到民國初年的文藝復興四時期，尺度祇是一個研究方法中的求證精神。清代考據學的確有質疑的精神，有小心求證的方法，而且這種思維也與現代科學精神有些相通。如果這種方法普及到一個時代的文化精神中，廣泛地影響各種學術領域和人民生活，那麼與歐洲文藝復興的相似是值得認真研究的；但清代考據學的這種方法局限在極少數學問家的書齋裏，並沒有溥被於社會文化，更沒有對當時的社會文化風氣產生重大影響；而且，從顧炎武到戴震，考據學的實證精神與清代的自然科學基本絕緣，清代考據學的“科學”方法並不是一種社會思潮，而祇是一種經學思潮。胡適中國文藝復興說的第二個問題是，誇大了清代考據學在中國學術史乃至中國文化史中的意義。他在《中國哲學史大綱》中寫道：

自從有了那些漢學家考據、校勘、訓詁的工夫，那些經書子書，方纔勉強可以讀得……我們今日的學術思想，有這兩個大源頭：一方面是漢學家傳給我們的古書；一方面是西洋的新舊學說。這兩大潮流匯合以後，中國若不能產生一種中國的新哲學，那就真是辜負了這個好機會了。<sup>④</sup>

① [清]姚鼐：“再復簡齋書”，《惜抱軒文集》（上海：上海古籍出版社，2002），第52頁。按，姚鼐還稱，“天下學問之事，有義理、文章、考證，三者之分異趣，而同爲不可廢”（姚鼐：“復秦小峴書”，《惜抱軒文集》，第53頁）。

② 梁啟超：《清代學術概論》，第112—113頁。

③ 《四庫全書總目·經部總敘》（臺北：商務印書館，1986），第54頁。

④ 胡適：《中國哲學史大綱》，第6頁。

文中滲透的推動中國新哲學、新文化的拳拳之心令人動容，但相關的史事卻曲解太多。在漢學家做了他們那些考據、校勘、訓詁的功夫之前，經書和子書竟然都是讀不得了，那麼，宋、明時代的程顥（1032—1085）、程頤（1033—1107）、朱熹、張載、宋濂（1310—1381）、王陽明、羅汝芳（1515—1588）、李贄（1527—1602），乃至清代漢學發達之前的顧炎武、黃宗羲、呂留良（1629—1683）都怎麼讀書，讀什麼書呢？當時的科舉考的儒家經典都是讀不得的嗎？難道他們所寫的許多著作都是胡說不成？如今研究宋明學術與歷史的人，未必先讀清代漢學家的著作，卻也能夠讀懂清以前的典籍。清代考據學家澄清了許多儒家典籍中前人未提出或未解決的問題，但所涉典籍數量在當時社會所存典籍總量中非常有限，遠遠不能覆蓋當時存世的文獻，不涉及對古典解讀的全部問題，也沒有顛覆前人對上古典籍的基本理解。胡適的前述說法，爲了說出清代漢學與歐洲文藝復興的相似性而誇大了清代漢學的成績。

梁啟超、胡適的中國文藝復興說還有另一個問題，即誇大了民國初年新文化運動與清代考據學之間的關聯。新文化興起的中堅學者，原本都有清代學術的根基，他們看到在清代學術中與新文化之間存在一種關聯或者相似的成分，這是很自然的事情。如果沒有這種關聯，他們自己也就成不了新文化的中堅。但是，乾嘉學派在乾隆、嘉慶時期達到頂峰之後，在沒有引發社會文化變革的情況下，已然自行趨於消沉。道光以後，不是考據學，而是偏重義理的今文經學凸顯爲與社會實踐息息相關的學術思潮，康有爲就是其中的一員，梁啟超的學術也不在考據領域，而是更接近義理之學。所以，考據學沒有推出新文化，而是在新文化運動興起中被新文化的一些旗手拉進了新文化中。在這樣做的時候，他們又建構出了若干新文化在儒學舊傳統中早就在醞釀的故事。沒有考據學，仍有晚清民國的新文化運動；沒有西學之風的鼓蕩，則不會有晚清民國的新文化運動。即使考據學具有科學的精神，也沒有推動晚清的文化革新，因爲那種精神並沒有發生文化革新的作用。

前列傅斯年關於宋明學問多種對立的說法，也經不起實證的追問。宋代的學問論題、風格是多樣的，不盡爲主觀，而清代的學問也是多樣的，不盡爲客觀；宋明的學問不盡是用演繹邏輯，清代的學問也不盡體現歸納邏輯；宋明的學問不盡是悟的，清代學問不盡是證的；宋明的學問不盡是理想的，清代的學問不盡是經驗的；宋明的學問不盡是獨斷的，清代的學問也不盡是質疑的。將宋明學問與清代學問之間的諸多差異歸結爲處處反悖的關係，實在是過度簡單化了。

還應注意到是，傅斯年與梁啟超的說法粗看相近，其實已然有了很大的差異——梁啟超把宋、明的學問說成是個反悖，傅斯年卻把宋明的學問視爲一個整體。傅斯年的說法與胡適的說法也有很大差異，後者在宋明學問中看到了歸納，也看到了演繹、疑古，更看到了科學色彩。如果後人不加辨別地全部接受，就會陷入自相矛盾，愧對了三位大學問家推崇的疑古精神。

#### 四 中國歷史上真有過文藝復興嗎？

如果承認文藝復興是歐洲一系列歷史變遷的重要節點，承認被稱爲“文藝復興”的那些重要事件並不是一個個孤立事件偶然在那個時代簇擁着發生，而是一場具有社會文化變遷含義的系統性變化，就祇能承認，同一時期的中國並沒有發生同樣的運動，其他時期也祇有部分相似的現象，卻沒有整體相似的運動。晚清民國的新文化運動是中國歷史上與歐洲文藝復興相似性最大的一場變遷，但那已是西風吹來時的事情。

中國歷史上沒有充分意義上的文藝復興，可以用中華文明的延續性特徵來解釋。“復興”的核心含義，是曾經興盛的事物經歷了衰退甚至中斷後再度興起。歐洲地中海古典文明的人文主義文化精神曾經極度昌盛，故後來的歐洲有可以復興之文明。羅馬帝國衰亡時，古典文明被北方“蠻族”遠爲粗陋的文化風氣和基督教會勢力膨脹吞沒。雖然中世紀前期也能看到古典文化的絲絮，歐洲東南部的拜占庭帝國還保存了對古典文化的研究和知識，但個別地方殘存的古典文化與主導

地位的古典文化根本不是同一個事情；而且，中世紀歐洲的主導人群與古典歐洲的主導人群也發生了變化。中世紀歐洲的主流文化精神與古典時代之間深深的斷裂，與中華文明史的基本連續構成鮮明的反差。古典文化的中絕，是歐洲古典復興的前提。一旦古典文化復興，中世紀文明與古典文明就會發生對接，使歐洲文明得以從兩個源泉獲取智慧，生發出單一文明延續性推演難以促生的文化多樣性和可能。中華古典時代終結的時候，並沒有發生被其他文明吞沒的事情，而是衍生出了一種新的政治大一統的體制，然後在這種體制框架下重塑了文化的重心。從春秋戰國到秦漢，古典文明雖然也經歷了摧殘，但沒有被摧毀，沒有發生文明承載主流人群的更換，沒有宗教化，也沒有“蠻族”化。所以，中國帝制時代的文化精英保持了相當完整的古典文化知識，不停地詮釋着古典文獻的意涵；從秦到清，發生過一些學術風氣的變化，研究的成績也是各代不同，但畢竟從未中絕。如果大致劃分為幾個階段，可約略如下：第一，漢代從秦火餘燼中整理恢復了先秦的典籍，把儒學尊崇為國家意識形態，開始了將儒學作為經學來研究的傳統——後來所說的漢學也在其中。第二，東漢末到隋初，大一統政治弱化，周邊民族頻繁進入中原，佛教盛行，中華文明核心區文化與外緣區文化乃至外來文化的融合遮掩了儒學對文化精神與社會生活的影響力，但儒學不絕。第三，隋唐重新建構大一統社會體制後，國家權力推動儒家經典的重新整理，構成一次溫和的儒學復興。第四，宋明儒學家對儒家經典進行了系統化的新詮釋，呈現出多種派別，推動了儒學向下層社會的滲透。第五，清代儒學分化為理學與漢學兩個脈絡，理學少義理的發明，漢學多文獻考訂的成績。從基本的推演歷程看，儒學最黯淡的時代就是魏晉南北朝時代，但也絕沒有達到儒學被湮沒、忘記，或者消失對現實文化與社會生活影響的程度。所以，單從儒學演變看，古典之學的幾次興盛都包含着溫和的“復興”的意味，但都不是革命性的、顛覆性的。因為，古典之學與古典精神的核心部分從來沒有被忘記，所以也就無從被憶起。

歐洲文藝復興不限於古典學術的復興，所以在比較的時候，僅僅拿儒學的推演來與文藝復興比較其實從一開始就把歐洲文藝復興做狹隘觀了。中國古典時代結束，直接進入帝制時代，直到清末。帝制時代的基本政治架構與文藝復興時代歐洲基本政治架構的區別，也是理解中國沒有發生真正意義上的文藝復興的一個思路。文藝復興時代的歐洲，政治是多元的，尤其是早期文藝復興，發生在幾個富有的城市共和國。這種情況，至少可以解釋文藝復興以文化的方式自然傳播的外部政治條件。當時意大利的共和制度雖然與現代民主政治有很大區別，但畢竟是一種現實運行的共和制；其他國家無論君主制還是共和制，畢竟沒有一個權力中心能夠全面控制文化潮流。因而，文化潮流就會以自然的方式傳播。中國的帝制國家權力，在一般生活層面對文化持放任自流的方針，但一旦國家感覺到需要對文化進行強力干預，尤其是對精英層面的思想傾向進行干預，就有手段能夠運用。可以發生“滅佛”、“文字獄”這類暴力舉措，也可以發生用科舉制度使“天下英雄盡入我彀中”、樹立貞潔牌坊之類溫和的操縱。總之，中國帝制時代如果出現明顯顛覆性的文化潮流，一定是要過帝制國家干預這一關的。這降低了中國發生類似文藝復興這類文化運動的可能性。

中華文明、歐洲文明在與文藝復興有關的另一個重大差異是，中國從來沒有像歐洲那樣經歷一段神學主導學術與宗教全面浸透社會生活的時代。中國帝制時代雖然有強力的政治專制，但沒有宗教對世俗生活和文化心理的統治，古典時代發生的人文主義一直是文化與社會生活中一個重要的因素。在這樣的傳統中，以人文主義為基調的思潮，即使在某一情況下有突出的表現，也難以形成對既有文化的革命性衝擊力。其實，宋明理學本身就具有濃厚的人文主義色調，是人本的而不是神本的，但理學除了帶來文化精英思想、學術傾向的一些變動之外，所引發的社會心理變化卻是溫和的、順向調節性的，而不是轉折性的。

與此相關的另一個情況似乎更為複雜而又重要。與宗教主導普遍精神生活的歐洲中世紀相比，中國帝制時代的精神生活有更大的差別性。精英階層主要受儒學影響，佛教和道教思想略做

調節補充；底層民衆受儒、釋、道及各種地方性的民間信仰的混合影響，儒家思想並不一定佔據絕對主導地位。這樣，當精英思想發生變化的時候，民衆的思想可能感受不到，也可能要很久之後纔能感知。基督教信仰在歐洲則是一種傳播的、普世性的宗教，歐洲的精英與底層民衆都要讀《聖經》，當涉及宗教的思想在上層發生的時候，很快就通過宗教生活傳導到底層。文藝復興時代的人文主義是與對宗教的重新闡釋關聯表述的，其對於民衆生活的影響相對迅速。這可以米蘭多拉那篇被稱爲歐洲文藝復興宣言的《論人的尊嚴》爲例。這是一篇通過對神意的理解來表達的論說，其中說到，上帝按照他那神秘智慧的法則建造宇宙之後創造了人，最後決定讓人擁有萬物的特性，把人置於世界的中間，並對人指示如下：

亞當，我們沒有給你固定的位置或專屬的形式，也沒有給你獨有的稟賦。這樣，任何你選擇的位置、形式、稟賦，都是照你自己的欲求和判斷擁有和掌握的。其他造物的自然一旦被規定，就都爲我們定的法則所約束。但你不受任何限制的約束，可以按照你的自由抉擇決定你的自然，我們已把你交給你的自由抉擇。我們已將你置於世界的中心，在那裏你更容易凝視世間萬物。我們使你既不屬於天也不屬於地，既非可朽亦非不朽；這樣一來，你就是自己尊貴而自由的形塑者，可以把自己塑造成任何你偏愛的形式。你能墮落爲更低等的野獸，也能照你靈魂的決斷，在神聖的更高等級中重生。<sup>①</sup>

在這種表述中，神將無比崇高而又神奇的幸福歸於人，使人可以得到其選擇的，成爲其所願意的。上帝在創造人的時候就把各類種子以及各種生命的根苗注入到人身上，使人具有各種可能性：

培育其植物性的種子，他就變成植物；培育其感覺的種子，他就變成野獸；培育其理性的種子，他就變成天上的生靈；培育其智性的種子，他就成爲天使和神子。並且，如果他對任何其他造物的命運都不滿意，他會將自己收攏到自身統一體的中心，變成唯一與上帝同在的靈。在父獨有的幽暗中，曾被置於萬物之上的他將超越萬物。<sup>②</sup>

這裏的“人”是沒有階層區分的，所有的人都有同樣的來自神的天賦、潛能、權利和尊嚴。雖然基督教在中世紀體現的神性統治嚴重地束縛了人的自我意識和世俗生活自由，但基督教義中又包含着一種通向人的尊嚴自覺的通路。而且，一旦這一通路被打開，人的自覺就會隨着宗教精神彌漫的網絡，喚醒全社會的人們。在這裏，那個全能的神，就成了人的解放的理由。因此，歐洲文藝復興能夠形成一場偉大的社會文化變革，有着其深厚的文化淵源，是歐洲文明長久推演孕育的結果。

中國帝制後期的思想文化繼續着秦漢以後未曾中斷的對古典文化的研究，不斷有所闡發，但直到19世紀，並沒有提出足以造成中華文明的基本文化精神發生轉變的論題，而是與既有的帝制體制在總體契合的軌道上緩慢地推演。發生深刻變革是在晚清民國時代，其動因大半來自西方，既包括西方的思想、科技，也包括西方侵略造成的危機壓力。梁啟超、胡適等人在推動新文化運動的過程中多次表達的中國文藝復興說，主要表達他們在文化大變革時代力圖較大地護持中國傳統文化自我的願望，但在實證的意義上則不能成立。中國迄於晚清之前沒有與歐洲文藝復興總體類似的文化運動，主要是中、歐兩大文明各自精神、理路不同所致，絲毫不值得遺憾，也無需誇大中國歷史文化中某些表現與歐洲文藝復興的共性。

[編者註：該文是中國社科基金重大項目“當代國際史學研究及其發展趨勢”（128ZD186）的階段性成果，曾在2015年9月18—20日中國社會科學院世界歷史研究所舉辦的“歐洲文藝復興及其歷史啓示學術研討會”上宣讀。]

①② [意]皮科·米蘭多拉：《論人的尊嚴》，第25、29頁。