

中國文藝復興之夢：

從清季的古學復興到民國的新潮

羅 志 田*

摘 要

梁啟超在 1904 年曾將清代學術總結為「古學復興時代」，意謂已出現由衰落而轉復興的趨勢；到 1920 年他歐遊歸來，進而說清學是「以復古為解放」。後者近年多被引用，其實「求解放」絕非清代多數學者有意識的努力目標，然梁氏的概括若用於指謂清季最後幾年以「古學復興」為口號的一些士人，則大致不差。當時許多人認為可以通過復古的手段達到出新之目的，即因為歐洲這一榜樣先有此成功的經歷。本文主要討論兩方面的問題，一是清季國粹學派以及民初趨新學者如何認知歐洲的文藝復興；二是民國學者怎樣在梁啟超樹立的詮釋清代學術之「典範」中進行辯難。兩者都投射入也表述出 20 世紀前期不少中國士人自身的共同期望，即讓中國像歐洲一樣「復興」。

關鍵詞：文藝復興、近代中國思想、梁啟超、國粹學派、新文化運動

一、前 言

1922 年 15 日，燕京大學神學和史學教授王克私 (Philip de Vargas) 在以來華西人為主的「文友會」上陳述其關於「中國文藝復興時代」(Some Aspects of the Chinese Renaissance) 的報告，胡適 (1891-1962) 和丁文江 (1887-1936) 等參與此會並加入討論。據胡適的記載，丁認為「Chinese

* 作者係四川大學歷史系教授。

Renaissance 一個名詞應如梁任公所說，只限於清代的漢學；不當包括近年的文學革命運動」；而胡則「反對此說，頗助原著者」。這部分因為王克私此文根本是在胡適幫助下寫成，此前和此後胡適日記中都有王克私來訪問近年的「新運動」或「文學革命運動」的記載；同時也因為丁文江提到的梁啟超（1873-1929）那時一面追隨胡適的治學取向，一面又向其哲學史觀念挑戰。¹

丁文江在一次大戰後曾追隨梁啟超遊歐洲，兩人關係密切，不過他這次站在梁這一邊大概不是從私人關係角度出發，而是因為這一論題牽涉到民國學人對清代漢宋學術／思想之爭的認識，在次年的「科學與人生觀（玄學）」之爭中，丁文江曾立場鮮明地貶斥宋學而表彰方法「科學」的漢學。²在這方面胡適與丁的看法本來相近，但他此時對梁啟超的作為不甚滿意，認為「其實任公對於清代學術的見解，本沒有定見。他在（新民說）·論私德 篇中曾痛詆漢學。任公編集時，不刪此文，而獨刪去 中國學術思想變遷之大勢 之第八章。近來因為我們把漢學抬出來，他就也引他那已刪之文來自誇了。」³

胡適所說的第八章當為該文最後論清代學術那一章，梁啟超在1902年初撰《論中國學術思想變遷之大勢》時，擬分中國學術思想「為七時代，一、胚胎時代，春秋以前是也；二、全盛時代，春秋末及戰國是也；三、儒學統一時代，兩漢是也；四、老學時代，魏晉是也；五、佛學時代，南北朝唐是也；六、儒佛混合時代，宋元明是也；七、衰落時代，近二百五十年是也；八、復興時代，今日是也。」但實際寫完第五章即暫停，一年多以後，遊美歸來的梁氏再續此文，捨去宋元明的「儒佛混合時代」而直及清代學術，標題也改為「近世之學術（起明亡以迄今日）」，似乎包括原來的七、八兩章。這恐怕不止是簡單的篇章調整，此時梁的許多主張已發生明顯變更（他自己當時有公開的陳述，各家多已論及，此不贅），其對清學的觀念顯然也有改變，故不僅標題更中性，且將清學的衰落與復興整體論述，實際強化了後者的地位。⁴

1 《胡適的日記》（北京：中華書局，1986），1922年2月9日、3月7日，頁263、280。

2 參見羅志田，〈從科學與人生觀之爭看後五四時期對五四觀念的反思〉，《歷史研究》1999年3期，頁5-23。

3 《胡適的日記》，1922年2月15日，頁267-268。

4 本段與下段，梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，《飲冰室合集·文集之七》（北京：

梁氏總結說，「綜舉有清一代之學術，大抵述而無作、學而不思，故可謂之為思想最衰時代。雖然，剝與復相倚，其更化之機，章章然次第進行。」即「取前此二千年之學術，倒影而繼演之，如剝春筍，愈剝而愈近裏。要而論之，此二百餘年間，總可名為古學復興時代。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。」這一觀念影響了許多人後來對清代學術的認知（詳後），丁文江、胡適及王克私皆受其影響，也在其樹立的「典範」中進行辯難。到1920年梁啟超歐遊歸來，思想又有轉變，與一些同人開展他們自己的「新文化運動」，其中一個成果即寫出《清代學術概論》一書，明言清學是「以復古為解放」，進一步突顯出對清學的肯定。⁵

後者的確如胡適所說是受到「我們把漢學抬出來」的影響（詳後），而近年多被引用的恰是梁啟超思想又轉變之後的這一論述。其實說清儒「復古」大致是敘述，「求解放」則顯然是以今度古的所謂「當代詮釋」，絕非清代大多數學者有意識的努力目標。不過，梁啟超的概括若用於指謂清季最後幾年一部分學人，也就是他最初章節安排中的「今日」那一「時代」，則大致不差。當時「古學復興」或類似的表述的確是一些士人（以《國粹學報》同人為主）提出的口號，可以說是其當下的努力方向。從表面看，復古和出新當然是對立的；但那時許多人的共識則以為復古的手段可以達到尋求改變以新的目的。這樣一種看似矛盾而帶有「辯證」意味的取向能為時人所採納，是與「歐洲」這一已經成功的榜樣曾有此一段實際的經歷分不開的。

二、清季的古學復興

清季所謂「文學復古」、「文學復興」、「古典興復」、「古學復興」等，皆今日所謂歐洲「文藝復興」(the Renaissance)的不同譯法。實際上，中文「文藝復興」一詞出現甚早，傳教士編的《東西洋考每月統記傳》於丁酉（約

中華書局1989年影印本），頁3、100-103。按各種版本的梁集甚多，胡適所讀不知為何種版本，是否梁有意刪去此章，待考。

5 梁啟超，《清代學術概論》，本文用朱維錚校注之《梁啟超論清學史二種》本（上海：復旦大學出版社，1985），頁6。

1837)年二月介紹西方之「經書」時，先述希臘羅馬之古典著述，復稱：「未能印書之際，匈奴、土耳其、蒙古各蠻族侵歐羅巴諸國，以後文書消亡磨滅。又千有餘年，文藝復興掇拾之。於本經之奧蘊，才學之儒，講解而補輯之。」黃時鑒認為這似乎是「文藝復興」一詞「見於中文文獻的最早紀錄」。⁶很明顯，這裏所述正是今日所謂歐洲文藝復興時代。不過這一辭彙後來似乎沒有流傳開來，所以清季中國讀書人多以為「文藝復興」這一譯法是採自日本人（詳後）。⁷

鄭師渠注意到，1879年出版的沈毅和的《西史彙函續編·歐洲史略》，其中介紹歐洲文藝復興即冠之以「古學復興」的標題。⁸在其後較長的一段時間裏，不少中國士人沿用了此種譯法。如梁啟超在光緒二十八年（約1902）寫的《論學術之勢力左右世界》一文中說，「凡稍治史學者，度無不知近世文明先導之兩原因，即十字軍之東征與希臘古學復興是也。」⁹馬君武在次年論新學術與群治的關係時說，「西方新學興盛之第一關鍵，曰古學復興 Renaissance；古學復興之字義，即人種復生時期 A second birth time of the race 之謂也。」¹⁰馬氏所說不知何所本，但當時許多中國士人恐怕很希望看到這樣的含義。

6 黃時鑒整理《經書》，《東西洋考每月統記傳》丁酉二月（北京：中華書局，1997年影印），頁204；並參見黃時鑒的《導言》，頁23。此文承黃興濤先生提示，謹此致謝。

7 這部分或許是傳教士對歐洲文藝復興的興趣不足所致，黃興濤先生曾代為查對了七、八種19世紀80年代以前的英漢字典（其中六本是傳教士編的），皆未見列有 renaissance 的條目。而馬西尼研究1898年以前漢語外來語的《現代漢語辭彙的形成》（黃河清譯，上海：漢語大辭典出版社，1997）一書也未曾將 renaissance 列入「新詞」之中。有可能清季中國人對歐洲文藝復興的關注本身也受日本人影響，有意思的是在20世紀前十年中國人對 renaissance 的中譯卻基本不與日本譯法同。

8 鄭師渠，《晚清國粹派——文化思想研究》（北京：北京師範大學出版社，1993），頁130。以下關於這一問題的討論參見鄭師渠書，頁130-137；王東傑，《國粹學報》與古學復興，《四川大學學報》，2000：5，頁102-112。較早論及這一問題的尚有朱宗震，《中國的文藝復興——本世紀初期的一個合理期望》，收入中國社科院近代史所科研處編，《走向近代世界的中國》（成都：成都出版社，1992），頁670-687。不過該文主要在論證清季士人希望像西方一樣文藝復興的「合理性」，與多數論者取向不同。

9 《飲冰室合集·文集之六》，頁111。

10 馬君武，《新學術與群治之關係》，莫世祥編，《馬君武集（1900-1919）》（武漢：華中師範大學出版社，1991），頁187。李長林已注意到此文，參其《國人對歐洲文藝復興的早期瞭解》，《世界史研究動態》，1992：8，頁29。（本文承王東傑先生提示，謹此致謝）

梁啟超的老師康有為（1858-1927）在 1898 年寫的《進呈突厥削弱記序》中說：「義大利文學復興後，新教出而舊教殆，於是培根、笛卡兒創新學講物質，自是新藝新器大出矣。」¹¹ 所採用的譯法又不同，然尚沿用「復興」一詞。惟章太炎（1868-1936）在 1906 年卻說，近世學者以為中國之禍，可以追咎於漢學。其實「復古復始，人心所同」。漢學家「追論姬漢之舊章，尋繹東夏之成事，乃適見犬羊殊族，非我親昵。彼義大利之中興，且以文學復古為之前導；漢學亦然，其於種族，固有益無損。」¹² 康、章二人皆突顯所復者為「文學」，與前引諸人不同，而太炎不取「復興」而曰「復古」，其隱含之傾向，又與這些人皆不同。

鄧實（1877-1951）和黃節（1873-1935）分別使用梁啟超和康有為採用的譯法，然其對此歷史事件的理解又稍特別。鄧實在甲辰（約 1904）年論保存國學時說：「昔歐洲十字軍東征，載東方之文物以歸；義大利古學復興，建〔達？〕泰氏以國文著述。日本維新，歐化主義浩浩滔天，三宅雄次郎倡國粹保全主義。顧東西人士，無不知愛其國者；愛其國，無不知愛其學者。蓋學者，所以代表其種人材之性而為一國之精神也。」¹³ 次年黃節在其《國粹學報敘》中重申此意說：「昔者歐洲十字軍東征，弛貴族之權，削封建之制，載吾東方之文物以歸；於時義大利文學復興，達泰氏以國文著述，而歐洲教育遂進文明。昔者日本維新，歸藩覆幕，舉國風靡，於時歐化主義浩浩滔天，三宅雄次郎、志賀重昂等，撰雜誌，倡國粹保全，而日本主義卒以

11 《康有為政論集》（北京：中華書局，1981），上冊，頁 298，轉引自李長林，〈國人對歐洲文藝復興的早期瞭解〉，頁 29。

12 章太炎，〈革命之道德〉（1906），湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），上冊，頁 310。關於章太炎的「文學復古」，可參見朱維錚，〈《索察真文明——晚清學術史論》〉（上海：上海古籍出版社，1996），頁 265-266；木山英雄，〈「文學復古」與「文學革命」〉，《學人》，第 10 輯（1996.9），頁 239-269。

13 鄧實，〈國學保存論〉，《政藝通報》，甲辰 3 號，6 張。按本文所用《政藝通報》，皆按類重裝出版的《政藝叢書》（從癸卯年起稱《政藝通報XX年全書》，以下皆作《叢書》），其中壬寅（約 1902）、癸卯（約 1903）、丁未（約 1907）三年用臺北文海出版社影印本。這一舊雜誌的叢書版壬寅年按文分頁，癸卯年按欄目分頁，自甲辰年（約 1904）起每一號的號數和張數也出現在文章之旁，故以下壬寅和癸卯兩年註明其在《叢書》中的卷數和影印本的頁數以便核檢，餘則註出原刊的號、張數以見刊發的先後，干支紀年首次出現時註明大致相應的西元年份。

成立。嗚呼，學界之關係於國界也如是哉！」¹⁴

以外國事例來證明在中國實行某一舉措的正當性是清季朝野士人的共習，但將十字軍東征、義大利古學復興與日本維新時的國粹主義聯繫起來共論，在歷史順序上固無問題，在邏輯上則似乎有些勉強。鄧實雖用愛國而愛其學來串連三事，然「歐洲十字軍東征，載東方之文物以歸」一語看上去與其全段論旨並不相合，因其所見的十字軍根本是愛他國之學而非愛自國之學。黃節所論稍詳，且其特別主張學不論中外皆可以愛而納之，然十字軍東征在此仍與上下文不夠妥帖。¹⁵不過，若注意梁啟超所說的「近世文明之先導」一語，將此歐洲二史事視為一事之兩階段，便與他們所論日本維新時提倡國粹主義相通了，因為歐洲和日本兩例皆具先採他人之學而後珍重己學這一發展過程。

這樣，鄧、黃之意大約即一方面「兼愛」他人之學，而尤當愛自國之學。從黃節為十字軍東征所增加的「反封建」含義看，他正是從歷史順序上著眼，在梁啟超所說的意義上處理這一歷史事件，即將其視為歐洲走向文明之「近化過程的一階段，也就是整體的近代歐洲這一榜樣的一個組成部分。」¹⁶ 蔣方震在論「國魂」時更清楚地闡述了這一意義，他說：「彼歐洲文明進化之階級，其徑路奚若？則所謂有古典興復時代者發其先；彼日本改革之次

14 黃節，〈國粹學報敘〉，《國粹學報》，第1年（約1905）1期。按該報按欄目的類別分頁，我所用者有的是原初分冊本，有的又是全年分類重裝本，難以統一，故不標頁；時間則依原刊慣例寫明第幾年，每一年首次出現時註明大致相應的西元年份。

15 鄧實後來說，「當歐洲文學墜地之時，亞拉伯人以國語譯希臘學說以行於國中。故「希臘學術之不至中絕者，實賴亞拉伯一線之延」（鄧實，〈古學復興論〉，《國粹學報》，第1年9期）。則十字軍東征取回的原是歐洲故物，但此時他們皆云其所取的是「東方文物」。按當年中國士人出於特殊的時代關懷而特別注重東西方文化的相互影響，故多能識人所未識。早年研究這一段中國歷史的伯納爾（Martin Bernal）後來寫出強調希臘文化之亞非根基的《黑色雅典娜》，說不定也在無意中受到這些中國學人的影響。

16 十字軍東征對清季人的另一吸引力是其與「民族主義」的關係，黃節說，「十字軍東征，克拉蒙脫一會，人心激動，貴族傾其資產以輸軍實者，所在恒有。由是貴族之勢力遂減，封建之制度漸衰，民族主義始萌芽矣。」（黃節，〈東西洋民族交通消長之大潮〉，《癸卯政藝叢書·政史文編卷三》，頁607）當時西人把民族主義的興起追溯到如此早的甚少，而黃節能注意及此，眼光相當敏銳。近年西方的新研究則已將歐洲民族主義的起源大大提前了。參見Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

序，其徑路奚若？則有所謂王政復古時代者當其首。」兩者皆是「由黑暗時代而進入文明所「必經」的階段。¹⁷

那時將歐洲（或義大利）古學復興與日本維新合而並論是比較普遍的現象，楊度也曾說：「義大利統一、日本振興之實效」，皆因「義大利詩人當的〔按：即但丁〕編國語以教民族，日本維新之名儒福澤諭吉著書教人務使人人能懂。」¹⁸ 惟普遍化後隨之而來的即是簡略化，結果可能改變榜樣的原義。劉師培（1884-1919）在1906年也曾論及「歐民振興之機，肇於古學復興之世；倭人革新之端，啟於尊王攘夷之論」。但次年《國粹學報》上一篇遣詞造句頗類劉氏的「擬設國粹學堂啟」在論及同一事例時則說，「昔西歐肇迹，兆於古學復興之年；日本振興，基於國粹保全之論。前轍非遙，彰彰可睹。」¹⁹

後文轉換用語的本意或是避免文字的雷同，然重新表述後所論日本史事也已有所轉換。「尊王攘夷」乃促成明治維新的早期運動，與「王政復古」大致處於同一階段；而「國粹保全之論」則是在明治維新造成「歐風」已甚之後的反應，在時間上一前一後，其間雖可能有內在的聯繫，實非一事。而且，說日本革新之端啟於尊王攘夷之論大致還接近史實，若說日本振興基於國粹保全之論就未必成立；蓋日本國粹保全論者固然不一定徹底反對「歐化」，在取向上畢竟與明治維新嚮往「歐化」的大方向對立，實難說成是日本振興之基。

不過類似的想法出現較早，1898年湖南人辜天祐在南學會聽講時就問及日本之強是否與其「漢學重興」相關，皮錫瑞（1850-1908）答稱，「日本無本國所創學派，儒教、釋教，皆從中國、朝鮮傳來，其舊俗崇釋而尚武，不重文學。」自德川氏柄政，「稍取文學，於是其士人有講漢學者，有講宋學者。近日盛行西學，而漢學、宋學皆不講。所謂『漢學重興』者，乃其國人以中國之學為漢學，非中國之所謂『漢學』。」而且這也是「冀幸之詞」，實「未知將來何如」？無論如何，「日本之強，在多設學堂，廣開民智，實事

17 飛生（蔣方震），「國魂篇」，《浙江潮》，第1期（癸卯正月），頁17（文頁）。按此篇初未署名，在第3期連載時則署名「飛生」。

18 楊度，「遊學譯編敘」，《遊學譯編》，第1期（光緒二十八年十月），頁19（文頁）。

19 劉光漢，「論中國宜建設藏書樓」，《國粹學報》，第2年（約1906）7期；「擬設國粹學堂啟」，《國粹學報》，第3年1期。

求是，上下一心，不專在禮儀、服色之間。」²⁰ 辜天祐雖尚不清楚何謂日本漢學，但確實關注到強國與所謂「漢學重興」的關係。所以中國士人有這方面的聯想已非一日了。²¹

倒是鄧實、黃節等將國粹主義視為對歐化風氣的某種調適，還更接近事實。而楊度稍早的一句話或許表達了許多人潛存的意識：「日本由漢學一變而為歐化主義，再變而為國粹保存主義；其方針雖變，其進步未已也。」²² 正如鄧實所說，在各種觀念對立之時，「則必有一勝一敗焉，其勝者必其說之最後出者。」²³ 當時「天演」觀念風靡中國，「後出者勝」恐怕即是鄧實無意中據「天演」規則而導出的推論，如是則「再變」而後出的「國粹保存主義」似比先前的「歐化主義」更為「進步」，尤當為中國所採納。

許之衡（?-1925）於1905年論證「國粹無阻於歐化」時也觀察到當時「言歐化之士」多樂道日本「初倡尊王攘夷」而「今日遂卒食其報」，正說明上述看法的普及。不過日本既然以學歐洲而成功，許氏乃強調直接學習歐洲榜樣。他說，「西哲之言曰：今日歐洲文明，由中世紀倡古學之復興」。故「彼族強盛，實循斯軌」。而反觀中國，則「橫序之子，不知四禮；衿纓之士，不讀群經。蓋括帖之學，毒我神州者六百有餘年；而今乃一旦廓清，復見天日，古學復興，此其時矣。」當然，復興中國古學的目的是要像歐洲一樣進入「文明」，故許氏強調，「歐洲以復古學而科學遂興，吾國至斯，言復古已晚，而猶不急起直追，力自振拔」，就有可能「淪墳典於草莽、坐冠帶於塗炭、儕於巫來由紅棕夷之列」（亦即淪落到「野蠻」行列）了。²⁴

許氏此文是在他撰文質疑《國粹學報》後又轉為該報任撰述時所作，²⁵

20 皮錫瑞，《師伏堂日記》，光緒二十四年三月十四日（1898年4月4日），選刊在《湖南歷史資料》，1959年第1輯，頁80。

21 稍後國粹學派士人雖仿效日本的國粹主義卻又力圖有所區別，其一個重要潛在原因即日本的國粹主義中不論有多少欲恢復其「漢學」以及（從中國傳入的）佛學的內容，從根本上它首先是強調日本的「國粹」，故帶有相當強的針對「中國」學術思想的傾向。詹森（Marius B. Jansen）在其《日本及其世界：二百年的轉變》（柳立言譯，香港：香港商務印書館，1987）的第一部分中有非常精當的論述（頁1-35）。

22 楊度，遊學譯編敘，《遊學譯編》，第1期，頁2（文頁）。

23 鄧實，論中國群治進退之大勢，《癸卯政藝叢書·政學文編卷三》，頁128。

24 許守微，論國粹無阻於歐化，《國粹學報》，第1年7期。

25 參見《國粹學報》編者在發表許之衡的讀國粹學報感言時的文後附言，該報第1年6期。

其立意多接近鄧實的觀念。鄧實在最初提及古學復興時已說：「吾國之學，經歷代專制君主之改變、外族朝廷之盜竊，其精意亦寢微矣。然其類族辨物之大經、內夏外彝之明訓、小戎之赴敵、秦風之同仇，固發於吾一種人之心靈，演成學理綿延至今，傳為種性而未嘗滅也。未嘗滅，則保此一息以為吾國之國魂學魂，將天地之正氣猶有所繫，而中國或可以亡而不亡。」²⁶

在刊發許之衡上引文後兩個月，鄧實自己也在《國粹學報》上發表題為古學復興論的專文，他已不提日本，而是較詳細地敘述了其認知中的歐洲古學復興。他注意到希臘古學之智識思想，特別是蘇格拉底、柏拉圖之遺風於15世紀在義大利「照蘇復活」，為此「學風所扇，人皆慕故。凡研究古代文學者，稱曰豪摩尼司脫〔Humanist〕，當世以為美稱。」而「雕刻繪畫印刷之美術，同時並興，其活潑優美之風，皆足以助文學之光彩。」這一風氣北傳他國後，「豪摩尼司脫之學風遍於全歐。至十六世紀而盡輸於北方，英、法、德之學校，莫不以希臘、拉丁之學為普遍之學科。」而伴隨這樣一種普遍性學術風氣的卻是各國文學本土化的興起，彼時「國語漸定，學者皆以國文著述」，各國皆出現了「國文學之泰斗。而文學之興，日益光大。吁，盛矣哉，此歐洲古學之復興也。」²⁷

接下來鄧實努力論證歐洲古學復興與中國歷史的類似：中國「周秦諸子之出世，適當希臘學派興盛之時」。周秦之際學術極盛，「百家諸子，爭以其術自鳴。如墨荀之名學、管商之法學、老莊之神學、計然、白圭之計學、扁鵲之醫學、孫吳之兵學，皆卓然自成一家言，可與西土哲儒並駕齊驅。」就「荀子之非十二子篇觀之，則周末諸子之學，其與希臘諸賢，且若合符節」。不僅周秦諸子類似「希臘七賢」，此後中西歷史也頗相似，「土耳其毀滅羅馬圖籍，猶之嬴秦氏之焚書也；舊宗教之束縛、貴族封建之壓制，猶之漢武之罷黜百家也。嗚呼，西學入華，宿儒瞠目，而考其實際，多與諸子相符。於是而周秦學派遂興，吹秦灰之已死，揚祖國之耿光。」故「十五世紀為歐洲古學復興之世，而二十世紀則為亞洲古學復興之世」。

這裏的亞洲，實際當然是指中國。重要的是中西古學復興的類似落實在鄧實所謂「周秦學派」之上，後者不過最近才出現。他稍早已指出：清代學

26 鄧實，國學保存論，《政藝通報》，甲辰3號，6張。

27 本段與下段，鄧實，古學復興論，《國粹學報》，第1年9期。

術，「曰漢學、曰宋學、曰今文學，其範圍仍不外儒學與六經而已，未有能出孔子六經之外而更立一新學派也。有之，自今日之周秦學派始。」那時他就說其關於此派的闡述將見於《古學復興論》一文，可見其對諸子學的強調（不過這並不像有些人理解的那樣排斥儒學，他在同文中明確說孔子之學與諸子之學皆為應當復興的國學）。²⁸

值得注意的是鄧實不僅從正面價值類比中西，就是在學術被毀損的負面意義上也找出中西相似之處，希望能藉以證明中國可以重覆歐洲之路而實現「古學復興」。馬君武（1882-1939）在1903年提出，人禽之別的一個重要體現即在於人類富有學習性。「惟是之故，故人類獨有學術，而下等動物無之；文明人種獨有新學術，而野蠻及不進化之人種無之。」在生存競爭中，「最宜者存。其宜性何？即能發明最新之學術，而進化不已之謂也。通觀自有歷史以來之世界，萬劫塵塵，國種興衰，若迴圈然。然當每一新學術發明之時，則必震撼一切舊社會，而搖動其政治經濟等界之情狀。」他所謂的學習性當然有其具體指謂：今日「新學術之盛，莫盛如歐美。凡立足於地球之各種人，莫不吸其餘粒、丐其流波，以之存國，以之保種。不如是者，滅亡隨之。」²⁹

清季談「古學復興」者所特別關注的一點，即將吸收外在文明視為「復興」的重要基礎。蔣方震在1903年初界定其「國魂」的含義說：「一民族而能立國於世界者，則必有一物焉，本之於特性，養之於歷史，鼓之舞之以英雄，播之於種種社會上，扶其無上之魔力，內之足以統一群力，外之足以吸入文明、與異族抗。其力之膨脹也，乃能旋轉世界而鼓鑄之；而不然者，則其族必亡。」³⁰這裏特別值得注意的就是吸入文明以與異族抗一點，這正是許多清季士人將十字軍東征與古學復興相提並論的思想出處。

從前引鄧實、黃節等人所論看，歐洲的古學復興本來就與吸收東方文明相關，黃節尤其注意到古代波斯、阿拉伯西征，其勢力都曾進抵歐洲，「入其疆接其界，然未嘗載歐洲文明之一物以歸。亞歷山大東征，媾婚波斯帝女，欲使東西文化人種融而惟一；卒是希臘文化輸入波斯，亞洲風俗深入希

28 鄧實，《國學今論》，《國粹學報》，第1年5期。

29 馬君武，《新學術與群治之關係》，《馬君武集（1900-1919）》，頁187。

30 飛生（蔣方震），《國魂篇》，《浙江潮》，第1期，頁6（文頁）。

臘，不可謂非智識交換之明效也。」後來十字軍東征所至，西人見未見之植物則大喜，睹東方之宏偉建築則大驚，更見橫亙數里之岩石城堡則大懼，當時東洋諸國文明「遠出西洋諸國萬萬」，然西人「誠恥不如吾東方民族之文明，故卒能滬東方文明而汲引之而活潑之。自是以來，西洋民族之文明日長，而吾東洋民族之文明遂日消矣。」³¹

蔡元培後來對比中西「文藝的中興」時仍在強調這一點，他認為中西文明進步的程式「是互相仿佛的」。雙方進步較速或較遲，即因為所處環境不同。「歐洲歷史上鄰近的國家，大都已經有很高的文明，歐洲常可以吸收他們的文化，故『文藝的中興』，在歐洲久已成為過去事實。至於中國，則所有相近的民族，除印度以外，大都絕無文明可言。數千年來，中國文明只在他固有的範圍內，固有的特色上進化。」只是到了最近三十年，學者們「把歐洲的真正文化輸入中國，中國才大受影響，也與歐洲人從前受阿拉伯文化的影響相像」，故能成為「中國文藝中興發展的初期」。³² 蔡元培這一論述雖然已在 1923 年，但大體可以視為在復述他所熟悉的清季觀念（在新文化運動期間，輕視中國周邊「文明」的主張已逐漸淡出思想言說的主流，遠不如在清季那樣流行）。

人禽之別這一中國傳統最為重視的核心問題是古人區分文野的基礎，故與「文明」這一清季人特別關注的因素在邏輯上確有相通之處，兩者通過馬君武所說的「學習性」而結合之後，能否「吸入文明」就被提到一個新的高度，甚至超過國家「富強」這一晚清大目標了（這當然只是在學理層面言，在實踐層面「富強」仍是更直接的追求目標）。因此，當國粹學派擬設一個國粹學堂時，雖然最後是希望學生畢業後將其所學「發揮光大，以化於其鄉。學風所被，凡薄海之民均從事於實學，使學術文章寢復乎古，則二十世紀為中國古學復興時代，蓋無難矣。」但其實際的學業則要借助西學，因為今日「思想日新，民智日淪，凡國學微言奧義，均可藉哲種之學，參互考驗，以觀其會通，則施教易而收效遠。」³³

31 黃節，東西洋民族交通消長之大潮，《癸卯政藝叢書·政史文編卷三》，頁 607。

32 蔡元培，中國的文藝中興，高平叔編，《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984），第 4 卷，頁 340-342。

33 擬設國粹學堂啟，《國粹學報》，第 3 年（約 1907）1 期。

任職於山東學務處的宋恕在 1905 年主張將國粹與歐化融為一冶，其所欲仿效的也是「海外望國皆先振古學、後發新知之進化歷史」。³⁴ 後者即國粹學派的取向，他們「先振古學」的目的，正在於「後發新知」，循「海外望國」進化歷史之例，走「古學復興」之路，也就是梁啟超後來所說的「以復古求解放」。或者即因看出國粹與歐化的共存性，當清季有「悲觀者流見新學小生吐棄國學，懼國學之從此而消滅」時，梁啟超明言「吾不此之懼也。但使外學之輸入者果昌，則其間接之影響，必使吾國學別添活氣，吾敢斷言也。但今日欲使外學之真精神普及於祖國，則當轉輸之任者，必邃於國學，然後能收其效」，嚴復即可為例。³⁵

問題在於，對於多數時人來說，主張將中國舊籍暫時「束之高閣」的嚴復不僅不以「邃於國學」著稱，且其所提倡者恰在歐化一面。梁氏當年告「我青年同胞諸君」說：「凡一國之立於天地，必有其所以立之特質。欲自善其國者，不可不於此特質焉，淬厲之而增長之。今正過渡時代，蒼黃不接之餘，諸君如愛國也，欲喚起同胞者愛國心也，於此事必非可等閒視矣。不然，脫崇拜古人之奴隸性而復生出一種崇拜外人蔑視本族之奴隸性，吾懼其得不償失也。」³⁶ 惟那時若確出現後一傾向，嚴復以及梁啟超自己恐怕都是難辭其咎的。當梁氏自己開始放棄其大力提倡的「破壞」主張時，他所協助塑造的破壞世風已形成大潮，使其「與昨日之我戰」的主張基本淹沒於其中，只有少數知音。

梁啟超在其 1902 年《新民說》中已指出：「凡一國能立於世界，必有其國民獨具之特質。上自道德法律，下至風俗習慣、文學美術，皆有一種獨立之精神。祖父傳之，子孫繼之，然後群乃結、國乃成。斯實民族主義之根柢源泉也。我同胞能數千年立國於亞洲大陸，必其所具特質，有宏大高尚完美釐然異於群族者，吾人所當保存之而無失墮也。雖然，保之云者，非任其自生自長，惟其日新，正所以全其舊也。」國民之精神，既要保存，更要

34 宋恕，《粹化學堂辦法》（1905年11月），胡珠生編，《宋恕集》（北京：中華書局，1993），上冊，頁377-378。

35 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，頁104。略具諷刺意味的是，進入民國後梁氏自己也逐漸變成「懼國學之從此而消滅」的一人，吳稚暉曾痛駁梁這一觀點，詳另文。

36 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，頁3。

使之發達。所以，「新民云者，非欲吾民盡棄其舊以從人也。新之義有二：一曰淬厲其所本有而新之；二曰採補其所本無而新之。」他也注意到世人多以守舊為「可厭」，所以特別聲明「真能守舊者」正在於能「淬厲其固有」。³⁷

所謂真能守舊者必日新，實本孔子溫故知新真義；而梁氏「再發現」和論證此義，卻因西來之民族主義理論以得之，很能體現當年的時代精神。這樣一種「以日新全其舊」的取向此後幾年間在一部分士人中相當流行，惟各自的表述方式未必相同。國粹學派中一些人在政治上與梁啟超的主張有較大歧異，但其提倡的「文學復古」或「古學復興」在基本思路上實不出溫故知新、以新全舊的模式，故雙方在文化主張上大體是相通的。

有時候，梁啟超對中國「古學」的自信還超過國粹學派中人。他曾說：中國地大物博，國民偉大，「其學術思想所磅礴鬱積，又豈彼崎嶇山谷中之獷族、生息彈丸上之島夷所能夢見者。故合世界史通觀之，上世史時代之學術思想，我中華第一也（泰西雖有希臘梭格拉底、亞里士多德諸賢，然安能及我先秦諸子）；中世史時代之學術思想，我中華第一也（中世史時代我國之學術思想雖稍衰，然歐洲更甚。歐洲所得者，惟基督教及羅馬法耳，自餘則暗無天日。歐洲以外，更不必論）。惟近世史時代，則相形之下，吾汗顏矣。雖然，近世史之前途，未有艾也。又安見此偉大國民不能恢復乃祖乃宗所處最高尚最榮譽之位置，而更執牛耳於全世界之學術思想界者？」³⁸

這大概是那時最具自信的言論了，從鄧實到章太炎最多也不過認為周秦諸子可與希臘諸賢相並論，尚不及梁之「敢言」。惟當時缺乏自信已成中國士人的群體現象，尤其梁氏所未論的物質層面的中西對比，實不容人有此樂觀，故梁氏提倡「破壞」的言論更受時人關注，影響甚大；而其「以新全舊」及為古學張目的主張，在我們同樣受趨新世風影響的後來研究中反被掩蓋而不顯。但他這類主張當時就很可能影響了鄧實等人，觀梁啟超最後的期望，實寓「古學復興」之意；若說其開國粹學派之先河，或不為過。

這當然不是否認梁氏「破壞」論的影響更大，其實他自己當時已注意到，「生此國為此民，享此學術思想之恩澤，則歌之舞之、發揮之光大之，

37 梁啟超，新民說，張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1960），卷1上，頁122。

38 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，頁2。

繼長而增高之，吾輩之責也。而至今未聞有從事於此者。」黃節稍後也指出，當時「海上學社林立，顧未有言國粹者」。這意味著梁啟超自己推動的趨新世風已在思想界形成某種程度的「霸權」，故黃節不得不申明國粹學社也同樣要「破壞」。而梁啟超自己也在《論中國學術思想變遷之大勢》一文中主動致歉說，「吾草此論，非欲附益我國民妄自尊大之性。蓋區區微意，亦有不得已焉者爾。」³⁹

正因趨新世風太盛，引起一些並不以守舊著稱的士人的擔憂（這也是朝野均出現保存國粹論的一個背景因素），樊增祥指出，「今之所謂新學者，學人之美，並其醜者而亦學之；去己之短，並其長者而亦去之。不分事勢之緩急，不揣程度之高下，人人自命為識時之俊傑，而其無識與八股諸公同，而禍且益烈焉。」他希望陝西留學日本的士人出洋後「文物實業，總期各有一得，而終身不忘為大清國人，則善矣。」⁴⁰更趨新的章士釗（1882-1973）已觀察到梁啟超所說的「崇拜外人蔑視本族之奴隸性」，他發現今日「業新學者，略識西字，奴於西人，鄙夷國學為無可道者；此 comprador〔買辦〕之言也。」⁴¹

另一方面，當時仍有不少人更多看見國粹與歐化那衝突的一面。既然國粹學派擬設的國粹學堂竟也隱約指向歐化的方向，無怪同樣以歐洲為學習榜樣的吳稚暉等提倡虛無主義者，當時就認為中國「古學」缺乏可開發的思想資源，明確表示不贊同「古學復興」，而主張直接走「歐化」之路（詳另文）。而對特別強調「國家」存在意義的國粹學派來說，若棄國粹而歐化，結果可能是雖富強而文明卻已非「中國」，故在清季最後幾年本來對歐化持開放態度的國粹學派，特別是章太炎、劉師培等人針對棄國粹而歐化的主張進行了激烈的鬥爭，其核心則在語言文字之上：始則貶斥「東瀛文體」，繼而反對採用「萬國新語」，其影響之餘波更及於民國，這方面的發展當另文探討。

39 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，頁2-3；黃節，國粹學社發起辭，《政藝通報》，甲辰1號，39張。本文複印件承鄭師渠教授賜贈，特此致謝！

40 樊增祥，批潼關廳舉人陳同熙蒲城縣增生王其昌稟詞，《樊山政書》，宣統庚戌（約1910）刊本，無出版日期，卷15，頁20。此文作於乙巳（約1905）年末。

41 章士釗，國學講習會序（1906），《章士釗全集》（1）（上海：文彙出版社，2000），頁176。

三、文藝復興與詮釋清代學術

周作人(1885-1967)在1908年論國民精神即「國魂」之重要時，也曾舉歐洲史事為例。他說，由於希臘國民精神之「根株所在」，即使中世紀「景教全盛，泛濫泰西」，貶「斥梭〔格拉第〕柏〔拉圖〕諸子為外道，禁書勿得讀」，而「終於無功。中古之頃，文藝復興(Renaissance)，遂翻千古之局。」周氏此時具體所指，尚仍在希臘文化復興這樣一種「復古」意義之上，與清季其他人所論相類。有意思的是他以為當時歐洲文藝復興之「流風餘烈已東及三島之地，所未感知者，獨中國耳。」⁴²

此文有一定的獨特性，首先是周作人已使用「文藝復興」這一流行於日本的譯法，⁴³但他在後面加上西文原字提示著彼時這一譯法在中文世界尚不甚通行。而其以為中國未曾感知歐洲文藝復興一點尤其突顯了他的特異，除非周氏口中的「感知」意味著全面的行動，要麼就是他那時與人接觸太少或閱讀範圍非常有限，所以才對於兩三年前許多中國士人對古學復興情有獨鍾這一現象全無「感知」。這或者意味著就整體世風而言，「古學復興」主張的普及程度是相對有限的。然從下文可以看到，不少中國士人對這一歐洲榜樣的熱情至少持續到民初20年間。

就讀於清華學堂的吳宓(1894-1978)在1915年初的歷史課上得到啟發，以為「文藝復興之大變，極似我國近數十年歐化輸入情形。然我之收效，尚難明睹。至於神州古學，發揮而光大之，蔚成千古不磨、赫奕彪炳之國性，為此者尚無其人。近數年來學術文章尤晦昧無聲響，俯仰先後，繼起

42 獨應(周作人)，論文章之意義暨其使命因及中國近時論文之失，收入《辛亥革命前十年間時論選集》(北京：三聯書店，1977)，卷3，頁308。

43 留學日本的蔣方震和周作人都認為「文藝復興」是日本人的譯法，蔣指出，「Renaissance，譯言再生也，東人則譯為文藝復興」(蔣方震，《歐洲文藝復興史》，《蔣百里全集》(三)，臺北：傳記文學出版社，1971，頁9)；後來周氏也說，將此字譯作文藝復興是「中國人沿用日本的新名詞」(周作人，《苦口甘口·文藝復興之夢》，上海：太平書局，1944，頁12)。1908年上海商務印書館出版的《英華大辭典》是當時的權威英漢詞典，其中關於Renaissance字義的解釋是：「第〔十〕五周義大利及歐洲他國文學美術之復興，文學中興」，可知後來通用的「文藝復興」譯法此時尚未進入主流辭典。

者敢辭此責哉！」一個多月後他的認識逐步深化：「近讀西史，謂世界所有之巨變均多年醞釀而成，非一朝一夕之故，故無一定之時日示其起結。若歐洲中世之末文藝復興 Renaissance，其顯例也。余以文藝復興例之中國維新改革，則在中國又豈僅二三十年以前新機始發動哉？蓋自清中葉以還（或可謂明末以後），士夫文章言論之間已漸多新思潮之表見。導源溯極，其由來漸矣。」⁴⁴

從吳氏的言論看，他至少在首次進行中西對比時似乎尚未讀過梁啟超前引論著。而其兩次所論的側重點也是不同的，前一次重在發揮光大神州古學，後一次則注重中國之「新機發動」和「新思潮之表見」。必合二者而共觀之，才能得其全貌。不久吳宓即與其清華同學湯用彤籌備將來辦一雜誌「發揮國有文明，溝通東西事理；以熔鑄風俗、改進道德、引導社會」。雖然他在日記中一般使用「文藝復興」的譯法，但在言及刊物名稱時卻說，「他日所辦之報，其英文名當定為 Renaissance，國粹復光之義，而西史上時代之名詞也。」⁴⁵ 從這時起，以辦雜誌的方式摹仿歐洲文藝復興的榜樣就成為吳宓長期的努力目標。⁴⁶

胡適更是一個終生熱心於文藝復興的人，他在 1917 年也認為將 the Renaissance 一詞譯作「文藝復興，不足以盡之，不如直譯原意」，即「再生時代」。到 1918 年他寫定其《中國哲學史大綱（卷上）》時，便明確提出，「綜觀清代學術變遷的大勢，可稱為古學昌明時代」。而「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』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

44 《吳宓日記》(1)，1915年1月5日、2月20日（北京：三聯書店，1998），頁381、407。

45 《吳宓日記》(1)，1915年2月24日、3月11日、10月5日，頁410、414、504。

46 到 1922 年，他終於實現其就讀清華學堂時的願望，與一些同人辦起了意在「昌明國粹、融化新知」的《學衡》雜誌，後者簡直可以說是「吳宓」這一歷史名詞的必備釋義。惟該雜誌在當時的影響不甚大，後之研究者也多因此視其為「文化保守主義」，實有所誤解。

一種中國的新哲學，那就真實辜負了這個好機會了。」⁴⁷ 此時胡適的觀念與梁啟超在《論中國學術思想變遷之大勢》最後一章中所述基本相同。

次年胡適著作出版，而頗受他影響的幾位北大學生正籌辦一刊物。據傅斯年（1896-1950）當時的陳述，徐彥之「要把英文的名字定做 the Renaissance，同時志希〔羅家倫〕要定他的中文名字做『新潮』」，大家覺得「兩個名詞恰好可以互譯」，遂定之。⁴⁸ 胡適在晚年口述回憶錄時說，傅斯年、羅家倫（1897-1969）等人用 Renaissance 與「西潮」對譯，「可能也是受我的影響」。如果他在《中國哲學史大綱》中所言也曾在課堂上陳述，這大概應是事實。有意思的是胡適認為「Renaissance 這個詞那時仍沒有適當的中文翻譯，我猜想這批北大學生也替他們的刊物找不到一個恰當的中文名字，而姑名之曰『新潮』的」。他們「顯然是覺得在北京大學所發起的這個新運動，與當年歐洲的文藝復興有極多的相同之處」。⁴⁹

胡適大概忘記了傅斯年當年的陳述，這些北大學生並非找不到中文名字；但有一點他大致是對的，即他們至少希望中國的新文化運動能像歐洲的文藝復興。幾年之間，清華、北大兩校的學生都欲使用 Renaissance 為其刊物的西文名稱，最能說明對歐洲文藝復興的嚮往已從清季傳承到民初；而其皆不欲以「古學復興」或「文藝復興」為其刊物的中文名稱，又提示著他們像胡適一樣不甚接受通行的譯法。

不久傅斯年即在《新潮》上提出，「清朝一代的學問，只是宋明學問的反動，很像西洋 Renaissance 時代的學問，正對著中世的學問而發。雖說是個新生命，其實復古的精神很大。所以我平日稱他做『中國的文藝復興時代』，但是這個名詞不能通行。」不過，雖然中西文化進化道路相類，「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

47 胡適，《藏暉室劄記（胡適日記）》，1917年6月19日（上海：商務印書館，1939），頁1151-1152；胡適，《中國哲學史大綱（卷上）》（北京：商務印書館，1987年影印，1919年版），頁9-10。

48 傅斯年，「新潮之回顧與前瞻」（1919年9月5日），《新潮》，2卷1號（1919年10月30日），（上海：上海書店，1986年影印本），頁200。

49 唐德剛譯注，《胡適口述自傳》（上海：華東師範大學出版社，1993），頁171-173。按胡適當年用中文說文藝復興時，一般後面均帶有「時代」二字，此處及下文之中譯或也當如此，為引文方便，姑從唐先生原譯。

的是孔二先生孟老爹的真話。他未嘗不是要真理，只是他誤以孔二先生孟老爹當做真理了，所以他要求諸六經，不要求諸萬事萬物。」⁵⁰ 傅斯年關注的是治學者所針對的基本問題，且清晰地表述了其對清代學術的不滿，然到底還是注意到清學「復古」的一面。

傳統的中國治學取向不但認為「溫故」可以「知新」，很多時候根本是主張治學就應走溫故知新之路。清代學術發展的內在理路本有研究物件越來越古的趨勢存在，葉德輝（1863-1927）早就從學術爭論的角度預測說，「有漢學之攘宋，必有西漢之攘東漢。吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣。」⁵¹ 戊戌維新時曾任教於湖南時務學堂的梁啟超一度與葉友善，他能以「復古」詮釋清學，說不定也曾受到葉德輝的影響。而梁氏復影響著後來的學者，不僅前引胡適的言論可見梁啟超觀念的影子，稍後蒙文通對明末以來學術的整體觀察亦然。

蒙文通（1894-1968）在1922年提出：「中國從前的學術，雖也時時都在變動，卻都是循著直線向前發展的。到了王陽明以後，學問的前進，便是復古。從明末直到現在，只是把從王陽明起直到孔子時候的學術，依次的回溯一番便了。」此後復古成為中國學術的基本走向，故「近三百年來的學術，可以說全是復古運動，愈講愈精，也愈復愈古，恰似拾級而登的樣子。」⁵² 這裏主要說的仍是學者關注的典籍物件，然而「復古」可以「前進」，便有「溫故」可以「知新」的意思在。

或者可以說，溫故知新體現著一種歷史的延續（與此相對，推陳出新就更帶主動中斷的意味），而其進程有時未必體現在後人有意識地去「溫故」；不論清季民初這一劇變時代的學術傳統出現了何種程度的中斷，這種對特定學術题目的近似觀察和詮釋實際成為一種學統的傳承——在學術規範基本維持的情形下，研究同一物件自然必須參考前人的相關著述，正是對具體题目的持續研究（包括接受、反對和修改前人的研究），使許多意在反傳統或在意

50 本段與下段，傅斯年，清代學問的門徑書幾種，《新潮》，1卷4號（1919年4月），頁699、701-702。

51 葉德輝，《郎園書劄·與戴宣翹書》（長沙：中國古書刊印社，1935年《郎園全書》彙印本），頁20。

52 蒙文通，《經學導言》（原名《近二十年來漢學之平議》），《經史抉原》（《蒙文通文集》第3卷）（成都：巴蜀書社，1995），頁10。

識層面對整體的既存學術不甚認可的學人，無意中承續和發展了學統。這樣，民國學人對清代學術的詮釋既體現了研究的發展，又可見學統的傳承。

傅斯年對清代學術的詮釋也明顯可見梁啟超的影響，他進一步將近代中國學術劃分為復興和再造兩個階段，以康有為和章太炎代表清代學問的結束期，這個重要時期「可說是中國近代文化轉移的樞紐。這個以前，是中國的學藝復興時代；這個以後，便要是中國學藝的再造時代。」很明顯，他所說的「復興」正與「復古」同義，其基本傾向是「溫故」，此後才會走上再造的「知新」之路。而清季能夠成為「中國近代文化轉移的樞紐」的主要依據，一是傳統的「古文學今文學已經成就了精密的系統，不能有大體的增加了」；二是「西洋學問漸漸入中國，相逢之下，此消彼長的時機已熟了」，後者正是清季談「古學復興」者所特別關注的一點。前引梁啟超最初擬定而未即時寫出的最後兩章即中國學術的「衰落」與「復興」，傅斯年的兩階段論用語雖異，立意也更積極，其架構仍與梁近似。

到王克私受到《新潮》的影響而討論「中國文藝復興時代」時，已明確其所指是由《新青年》雜誌開其端的新文化運動，這是他與前此所有講中國文藝復興的中國學者的一個根本區別。他承認是《新潮》雜誌以 The Renaissance 為其西文刊名而使「中國文藝復興時代」這一說法流行於「中國的外國朋友」之中，但認為這一說法很容易誤導人，因為通常意義的「文藝復興」是指以希臘為主的古典藝術和文學在歐洲的「再生」。若用之於中國，由於新文化運動「在很大程度上是一個反對過去的運動，故很難看出中國自身古典的回歸」；結果，有些外國人實際是將「中國文藝復興時代」理解為「中國發現和模仿以希臘為原型的歐洲文明」。為解決這一矛盾，王克私認為有必要重新詮釋歐洲的文藝復興。⁵³

他提出，文藝復興其實具有強烈的面向未來的傾向，但因中古後期的西方人並無實際形成於 19 世紀的「進步觀念 (idea of progress)」，乃以舊形式來使其正在進行的「革命」正當化（若用中文表述即是「託古改制」）。既然西方文藝復興的本質是面向未來，而「託古改制」不過是形式，以「反對過去」為特徵的新文化運動便可以成為中國文藝復興了。王克私特別強調「文

53 Philip de Vargas, "Some Elements in the Chinese Renaissance," *The New China Review*, IV: 2-3 (Feb. & June, 1922), p. 115.

化」的意義，他認為新文化運動之前中國所吸收和願意吸收的西方事物皆在技術層面，從陸海軍、國際關係、鐵路、開礦、商業金融，到教育方式、政府運作程式等，無一例外。直到中國人發現所有這些技術性內容仍相當不夠時，才認識到需要更深入地瞭解它們背後更深層的西方文明的精神準則。這一更深的認識雖然從康有為起便開始（畢竟康才真正主張「託古改制」），但真正迅速發展是在 1915-1920 年間。⁵⁴

然而中西「文藝復興」究竟還有些根本性的不同，王克私注意到歐洲文藝復興的啟動者是本土的早期文化，且與當時刺激其內部凝聚力的敵對東方力量並無關聯，故較易發展；而中國文藝復興的啟動者卻是西方文明，不僅與本土無關，且因其為徹頭徹尾的外來事物而使中國人易生反感，反促成其〔民族〕自覺。⁵⁵ 王克私身為西人，說話不免溫和，其實這還不僅是本土與外來的問題，根本在於近代西方對中國的文武侵略都是實際而直接的。

後來周作人也從類似角度看到中國文藝復興推動者的困境，而所論便更直接，他說：「根據歐洲中世紀的前例，在固有的政教的傳統上，加上外來的文化的影響，發生變化，結果成為文藝復興這段光榮的歷史。中國如有文藝復興發生，原因大概也應當如此。」但中國人「接受這些影響，要能消化吸收，又不留有反應與副作用，這比〔歐洲人〕接受古典文化其事更難。」因為「歐洲那時外來的影響是希臘羅馬的古典文化，古時候雖是某一民族的產物，其時卻早已過去，現今成為國際公產，換句話說便是沒有國族在背後的；而在現代中國則此影響悉來自於強鄰列國，雖然文化侵略未必盡真，總之此種文化帶有國族的影子，乃是事實。」⁵⁶

其實作為神學教授的王克私雖然在意識層面願作中國的朋友，他自己無意中仍多少帶有「文化侵略」的餘緒。他在描述「中國文藝復興」的結果時，在一句較長的話中連續使用 liberation, awakening, revival 這類具有明顯宗教意味的字眼，便是一例。同時他也認為，說中國文明是「古老的 (old)」其實不確，通常所謂古老文明是指曾經發達而又衰退的文明，但若與西亞和歐洲的古老文明相比，中國文明不但不曾發達，到 19 世紀根本仍處於比較原

54 De Vargas, "Some Elements in the Chinese Renaissance," pp. 126, 234.

55 De Vargas, "Some Elements in the Chinese Renaissance," p. 120.

56 周作人，《苦口甘口·文藝復興之夢》，頁 15。

始的階段。他舉的例子是貨幣和金融信譽的運用，以及「家庭」（而不像西方那樣是「國家」）在全國性的整體社會關係中仍發揮極大作用。⁵⁷

今日的研究者可能很容易在這裏發現「東方主義」的影子，不過也應為王克私說句公道話，認為中國不文明而野蠻是清季不少中國讀書人接受的共識（到民國時像吳稚暉那樣的人也還在重覆此類言論），而進入「文明」正是多數中國人那「文藝復興之夢」的核心因素。

如果回到中國文藝復興「時代」的意義上，王克私與其他中國人的最大不同是他之所論僅限於新文化運動，而不及清代學術／思想。丁文江的反對正在於此，不過丁以為中國文藝復興僅限於清代的漢學（假如胡適的記述不錯），當然又與多數國人的看法不同。胡適當時雖為王克私辯護，但對其文章並不滿意，一年後他還說，「此文雖得我的幫助，實不甚佳」，故其自己動手用英文作了一篇《中國的文藝復興時代》。其實胡適自己要作此文的立意還早得多，就在王克私報告一個多月後，胡適便為世界基督教學生大同盟的國際董事會作了題為“*The Significance of the Chinese Renaissance*”的演說，自稱「大旨用我的新思潮的意義一篇作綱要」。⁵⁸可知胡適在具體問題上雖有與王克私不同的看法，但在分期上此時大致接受王克私的主張，即以新文化運動為中國的文藝復興時代。

到1923年胡適用英文自作《中國的文藝復興時代》時，其見解已大變，提出「此題甚不易作，因斷代不易也」，這不啻在暗示他的新見正在「斷代」之上。果然，他「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。」而宋儒提倡的格物致知和懷疑，也「皆前古所不敢道」。朱熹是這種精神的集大成者，但後來因朱學的定於一尊，以前「從疑古而求光明的學者，後來皆被推崇到一個無人敢疑的高位！結果一線生機，幾乎因此斷絕。」明代王學之興，是第二期。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」。清學之興是第三期。「中間太平天國之亂，幾乎又把這條線完全割斷。黑暗之

57 De Vargas, "Some Elements in the Chinese Renaissance," pp. 120-121, 234.

58 《胡適的日記》，1922年4月1日，頁301。

氣，至清末而極盛，竟至瀰漫全國」。近幾年之運動，則是第四期。⁵⁹

此後胡適關於中國文藝復興時代的敘述還有些細微的變化（如是否包括國民黨領導的國民革命），但在大的斷代方面沒有再改變。不過，從這時起他論及文藝復興主要是看有無新精神，對於曾經注重的「再生」一層意義，並不十分強調，這一點也一直基本未變。到晚年口述回憶錄時，他重申比較喜歡用「中國文藝復興時代」來稱呼新文化運動。因為當年歐洲「是從新文學、新文藝、新科學和新宗教之誕生開始的」，同時又「促使現代歐洲民族國家之形成，因此歐洲文藝復興之規模與當時中國的運動實在沒有什麼不同之處」。胡適繼續列舉了一些中西兩運動的相似之處，然處處著眼於趨「新」的一面，這與他自己在《中國哲學史大綱》中的表述不甚一致，更接近王克私的取向。當然，胡適也強調他提倡甚力的整理國故活動是文藝復興的一部分，特別說明其表彰清代考據為「科學」方法，並運用此方法來研究古小說是「延續我們『文藝復興』的傳統」。⁶⁰

到 20 世紀 40 年代初，周作人仍觀察到「近來時常有人提起中國的文藝復興」，可知國人對此的熱情仍在繼續。他也指出，「這到底是怎麼一回事，卻又一時說不清楚，大概個人心裏只有一個漠然的希望，但願中國的文藝能夠復興而已」，故其稱之為「文藝復興之夢」。周氏強調，「文藝復興應是整個的而不是局部的」，中國人「沿用日本的新名詞」將其稱作文藝復興，可能使人誤會為其側重於文藝，其實當年歐洲「在文學藝術之外還有許多別的成就，所以這同時也是學問振興，也是宗教改革的時代」。雖然對各民族言「是一種新生」，若「以歐洲的整個文化言」就是「再生」了。中國「近年的新文化運動可以說是有了做起講之意，卻是並不做得完篇，其原因便是這運動偏於局部，只有若干文人出來嚷嚷，別的各方面還沒有什麼動靜，完全是孤立偏枯的狀態。」⁶¹ 也許他在清季認為國人尚未「感知」到歐洲文藝復興的影響便是從這一角度出發，三十多年仍未見大的改變，這或者即是「夢」的指謂了。

59 《胡適的日記（手稿本）》（臺北：遠流出版公司，1989-1990），第 4 冊，1923 年 4 月 3 日（原無頁）；並參見羅志田，「走向政治解決」的「中國文藝復興」，《近代史研究》，1996 年 4 期，頁 120-152。

60 唐德剛譯注，《胡適口述自傳》，頁 171-173、189、229、267。

61 周作人，《苦口甘口·文藝復興之夢》，頁 12-16。

四、餘 論

讓中國像歐洲一樣「復興」，曾是從清季到民初許多人的共同期望，從梁啟超到國粹學派，再到民國初年的清華學生吳宓和北大學生傅斯年，都曾對此極為關注。同時，從梁啟超開始的以「古學復興」或「文藝復興」來詮釋清代學術的取向也在延續，傅斯年、蒙文通等的相關論述俱在此「典範」之中，蔡元培更明確將乾嘉考據的興盛視為「中國文藝中興的開端」，而將清季民初歐洲文化大量輸入並影響中國那 30 年看作「中國文藝中興發展的初期」。⁶² 胡適稍後將其所謂廣義的「中國文藝復興」上溯到宋代，然其實際的關注當然是新文化運動那狹義的「中國文藝復興」。

試圖挑戰梁啟超「典範」的努力也有，梁漱溟（1892-1988）便從復興「宋、明人生態度」的立場提出：「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，清學有什麼中國人生態度復興的可說？有人以五四而來的新文化運動為中國的文藝復興，其實這新運動只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。」⁶³

二梁在新文化運動後期常被並提，且梁啟超也被少壯新派認為偏向宋學，但在梁漱溟眼裏，視清代學術為文藝復興的梁啟超顯然還近於漢學；那僅看見宋人「大膽疑古、小心考證」而不及其「人生態度」的胡適，所論當然更非純正「宋學」。由於「西洋化的興起」與「中國自己的復興」之間衝突實在太明顯，梁漱溟也不能接受王克私重新詮釋西方文藝復興使之適合於新文化運動的嘗試。不過，像梁漱溟這樣強調宋學人生態度的畢竟甚少，且其《東西文化及其哲學》一書中使用得最頻繁的辭彙大概就是「復興」；周作人說近代中國人有著「文藝復興之夢」，的確是個恰當的概括。

同樣，周作人到 20 世紀 40 年代仍發現國人對文藝復興有誤會，對其「到底是怎麼一回事，卻又一時說不清楚」，最能說明這一「夢想」含義的模

62 蔡元培，〈中國的文藝中興〉，《蔡元培全集》，頁 341-342。

63 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989），第 1 卷，頁 539。

糊。從「古學復興」、「文學復古」到「文藝復興」，這一歐洲辭彙在不長的時期內引起廣泛注意而又有這樣多的譯法，是個值得注意的現象。在清季歐洲史事並非普及知識的時代，多數不能看或未看西文原著者，正是從其中文字面去理解此類外來詞的含義，許多時候更是從其希望的角度去理解（如從中看到「強國」的可能）。⁶⁴ 不同的譯法以及對某一中譯有意無意的採用（有些人可能是最先見到某一中譯便採用之，但不排除在幾種不同的譯法中選用者，尤其有些是稍通西文或甚通西文而有意選用或自創者），其實也反映了譯者或使用者未必相同的傾向性。

從中文字義看，「文學復古」與「古學復興」就有較大區別，蓋一主「復古」而一言「復興」，隱含著究竟是以回歸為主，還是以面向未來為主兩種非常不同的傾向。同時，前者重在「文學」，其含義雖比今日所謂「文學」遠更廣泛，仍特別強調語言文字的重要性，不少時候就落實在語言文字之上；⁶⁵ 而後者重在「古學」，所包含的學術門類還要寬廣，尤其是在對周秦諸子的強調方面，與前者相當不同。比如前引鄧實歷數許多中西相似之處，然其論述中實隱伏著矛盾：歐洲 15 世紀復興的雖是希臘古學，真正興起的卻是「文學」；而他在討論中國的古學復興之時，卻全未及「文學」。當然，這只是就其傾向性大致區分，兩者雖有不同卻未必對立，且具體到個人，恐怕是兩者兼顧的還更多，⁶⁶ 但在不少言說中仍可看出具體側重的不同。⁶⁷

64 有意思的是，到歐洲史事已比較普及之後，這樣一種從中譯字面讀西方辭彙的習慣仍然長期存在，最明顯的例子就是歐洲「文藝復興」之後的「啟蒙時代」。從北伐後「啟蒙」一詞開始較普遍地使用直到今天，絕非少數的使用者在意識層面是在歐洲史的意義上使用此詞，而無意中卻往往是據其中文字義來運用之；這一傾向的進一步發展則是連中文字義也不甚看重，而是賦予其許多追加的引申義，結果是今日的「啟蒙」與其中、西「原意」都有相當距離，幾乎從一個有特定指謂的「歷史詞」轉化成一個隨意性甚強的當代「思想詞」了。

65 章太炎便曾將「文學」與「小學」直接掛鉤，他說，「甚麼國土的人，必看甚麼國土的文，方覺有趣。像他們希臘、梨俱的詩，不知較我家的屈原、杜工部優劣如何？但由我們看去，自然本種的文辭方為優美。可惜小學日衰，文辭也不成個樣子。若是提倡小學，能夠達到文學復古的時候，這愛國保種的力量，不由你不偉大的。」（章太炎，東京留學生歡迎會演說辭，《章太炎政論選集》，上冊，頁 277）

66 如劉師培在 1903 年的《攘書·正名》中說，「西國古學之復興，由於達太氏以本國語言為學，使言文合一」（《劉叔叔先生遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997 年影印，頁 646）；到 1905 年論言文關係時再次引述這一事例，則曰「歐洲十六世紀教育家達泰氏以本國語言用於文學，而國民教育以興」（劉光漢，論文雜記，《國粹學報》，第 1 年 1 期）。很難說

到同一名詞由「古學復興」為今日通行的「文藝復興」所取代，更伴隨著明顯的意義轉折。純從歐洲當日復興的內容看，「文藝」當然比「文學」更切近原狀（鄧實已言及文學之外的內容）；然從清季時人真正關注的歷史指謂看，「古學」實更接近原義，蓋去「古」則無所謂「再生」也。不論「古學」被摒棄是約定俗成的自然結果，還是一些人有意識提倡的結果（這一進程尚需考證），其被「文藝」取代顯然體現出更為強烈的面向未來的傾向。此後像歐洲一樣「復興」的願望長期持續，而仍有不少人對這一辭彙的中譯置疑。錢玄同（1887-1939）在1923年便發現，對於西詞的中譯，因為意譯「無論如何總是隔膜了一層」，講究一點的人「往往改『意譯』為『音譯』，這其中就包括將『文藝復興』改為『李奈桑斯』（Renaissance）」。⁶⁸

從名詞的改譯看，民初學人基本是在「古學」已被割棄的基礎上再針對「文藝」而試圖改易，到羅家倫等以「新潮」來與此詞對譯，則面向未來的意味就更明顯了。自「古學」在譯名中被摒棄，後來的趨勢是越來越重「復興」之名，而不甚重被「復興」的具體內容，實際是希望「中國」或「中華民族」的整體「復興」。也只有在「復興」脫離了文學、古學、或文藝等具體內容而成為一個虛懸的象徵之後，其與「新潮」這樣面向未來的辭彙才可能劃等號。但羅家倫等人在基本思路上也並非憑空創造，清季的國粹學派從外國「古學復興」中看到的正是民族和國家的強盛，這也是他們經常將以「推陳出新」為特徵的日本明治維新與更帶「溫故知新」意味的歐洲古學復興相提並論的主要著眼點。

當然，與清季特別是民初中國的思想傾向比較，日本的明治維新還具有

劉師培的前後不同是在概念上有意識地區分，恐怕更多是避免文字重複而已。

67 另一個重要的潛在矛盾是，中國士人從文藝復興所看見的顯然更多是歐洲各民族的「復興」，這與各國「文學」本土化的興起直接相關，即前引鄧實所謂「彼時國語漸定，學者皆以國文著述」；但「古學」則指向一種更帶普遍性的學術風氣，即鄧實所說各國「莫不以希臘、拉丁之學為普遍之學科」。本文側重討論的是清季民初中國士人認知中文藝復興的時間意義，從空間的意義看，普遍性的「希臘、拉丁之學」與「學者皆以國文著述」之間未嘗沒有緊張和衝突；若更細緻地看，「希臘之學」的復興正有針對籠罩全歐洲的「拉丁之學」的含義。中國士人對文藝復興固然多選擇其所欲觀的某些特定面相，而歐洲文藝復興本身內在的多層面緊張，恐怕也是其在近代中國長期指謂模糊的一個重要原因。

68 錢玄同，林玉堂《國語羅馬字拼音與科學方法》附記，《晨報副刊》（北京：人民出版社，1981年影印），1923年9月12日，3版。

相對更多的「溫故知新」意味，至少國粹主義在日本還能在較長時期內立足；而在中國，當曾經提倡「以國粹激動種性」的章太炎將其重要著作命名為《國故論衡》（「國故」已比「國粹」更中性，而「論衡」義本王充，尤有商榷批評之意）時，「國粹」的命運已開始走下坡路，進入民國後更越來越成為一個負面含義為主的名詞。可知當日各人對今天譯為「文藝復興」一詞的理解偏差已隱伏了後來民國思想論爭的兩大趨向，其實質區別即是「溫故知新」還是「推陳出新」；正因對字面意義理解的偏差，一些本持古學復興主張的人日益傾向於面向未來，無意中走上「推陳出新」之路（這當然意味著拋棄或清除「傳統」）。

倒是胡適的朋友陳衡哲於 1925 年為商務印書館的「萬有文庫」寫了一本二萬餘字的《歐洲文藝復興小史》，指出「文藝復興（Renaissance）的意義有兩個：一個是復生（rebirth），一個是新生（new-birth）」，兩者都不錯；「大抵在文藝復興的初期，他的傾向是偏於復古的；後來到了盛極將衰的時期，卻又見老樹根上，到處產生新芽兒了。」其章節安排即為第一章論「古學的復興」，餘四章分論方言文學、藝術、科學和知識工具的產生、興起和進步。⁶⁹ 這樣的階段認知，正是從「溫故」到「知新」的程式化，與傅斯年將近代中國學術劃分為「復興」和「再造」兩個階段大致吻合。

傅斯年在新文化運動期間其實對「溫故知新」的傳統路徑有較清楚的認識並頗能繼承之。一般人多視傅為當時的趨新先鋒，但在吳稚暉（1865-1953）的眼裏，傅斯年等人正是真要「復古」，也有此能力。吳氏在 1923 年回憶說：「五四運動之後，我遇見康白情、傅斯年諸位先生，我才悟他們都是飽看書史、力以不空疏為尚；他們不是鬧什麼新文化，簡直是復古。」⁷⁰ 因吳氏一向表述隨意而趨於極端，其論說固常為人徵引，而所言史事則多不為人所採信。其實他觀察人與事眼光老辣，此說不誤。

傅斯年在出國留學前夕正有「復古」之志願，他在給顧頡剛的信中主張「學問要從歷史上做起」。顧表示同意，稱「我一向也這樣想，而且深願照此做去」；他希望傅斯年「到英國去（復古）的時候，常常將極好的史學書代

69 陳衡哲，《歐洲文藝復興小史》（上海：商務印書館，1939年簡編版），引文在頁2。

70 吳稚暉，〈箴洋八股化之理學〉，《科學與人生觀》（濟南：山東人民出版社，1997年橫排新版（用亞東圖書館本）），頁309-310。

我購買，使我們於編史之前先有極明瞭之歷史觀念。」⁷¹ 既然中國學術有復興和再造兩個階段，而學藝的再造仍需「從歷史上做起」，傅斯年在留學期間雖然修習的皆非史學，然皆可為研治新型史學的跨學科知識，或亦因此。⁷²

實際上，新文化運動時期「溫故知新」的主張一度相當流行，這仍有梁啟超的影響在。梁在《論中國學術思想變遷之大勢》中說，他雖分中國學術思想為七時代，但「時代與時代之相嬗，界限常不能分明——一時代中或含有過去時代之餘波與未來時代之萌蘗」。⁷³ 章士釗在 1919 年說：「時代相續，每一新時代起，斷非起於孤特，與前時代絕不相謀」。故新舊之間「不得不有共同之一域，相與融化，以為除舊開新之地」。這基本是復述闡發梁之見解，顧頡剛當時讀了即感此語「若在吾心中發出」，且與胡適 1917 年說「孔子好古」之義相發明。胡適那時說，孔子「把歷史當作一條由簡而繁不斷的進化，所以非懂得古事，就不能真懂今世的事」；所以他「決不致主張『復古』」，但他「卻極『好古』」。而「今人說的『歷史的方法』(Historical Method)，其所根據，全在於」孔子主張的「溫故而知新」和《易經》所說的「彰往而察來」。⁷⁴

正因這一度流行的「溫故知新」取向，胡適所說的意在「延續我們『文藝復興』的傳統」的整理國故才能風行於一時。然而，由於新舊不兩立的世風太盛，尤其所有與「舊」相關的事物被視為「一家眷屬」(陳獨秀語)，不僅溫故知新的取向迅速被否定，整理國故的始作俑者不久也不得不公開反擊這一自己發動並得到廣泛呼應的運動。⁷⁵ 當然，這裏所謂的「廣泛呼應」仍不過是在學者和部分趨新知識青年的範圍之內，整理國故並未對一般社會形成多大的影響。如魯迅(1881-1936)在 1927 年所說，「比較新的思想運動

71 顧頡剛致傅斯年，1919 年 8 月 11 日，《學術集林》(上海：遠東出版社，1994)，卷 1，頁 254。

72 關於傅斯年留學期間所修科目，參見 Wang Fan-shen, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 55-68.

73 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》，頁 3。

74 均引在羅志田，古今與中外的時空互動：新文化運動時期關於整理國故的思想論爭，《近代史研究》，2000：6，頁 56-106。

75 說詳羅志田，新舊能否兩立？二十年代《小說月報》對於整理國故的態度轉變，《歷史研究》，2001：3，頁 9-28；從治病到打鬼：整理國故運動的一條內在理路，《中國學術》，2001：2，頁 110-129。

起來時，如與社會無關，作為空談，那是不要緊的」；一旦「思想運動變成實際的社會運動時，那就危險了，往往反為舊勢力所撲滅。中國現在也是如此，這現象，革新的人稱之為『反動』。我在文藝史上，卻找到一個好名辭，就是 Renaissance。」⁷⁶

他指出，「在義大利文藝復興的意義，是把古時好的東西復活，將現存的壞的東西壓倒，因為那時候思想太專制腐敗了，在古時代確實有些比較好的；因此後來得到了社會上的信仰。」但中國的情形則反是：「現在中國頑固派的復古，把孔子禮教都拉出來了，但是他們拉出來的是好的麼？如果是不好的，就是反動，倒退，以後恐怕是倒退的時代了。」與周作人不同，魯迅似乎很少談到歐洲的文藝復興，這一次他又看見西方事物到中國就改變了意味。而且，他眼中的「文藝復興」正是「復古」，不過西方與中國所復之古不同：一是「好的」，一是「不好的」，後者在中國的復活恐怕會「將現存的好的東西壓倒」。

由於並不注重文藝復興那可能開新的一面，魯迅顯然主張推陳出新的取向。與那時已在改變態度的胡適等人一樣，他看到的是「復古」對當時中國人「生存」的阻礙：中國若「不革新，是生存也為難的，而況保古」。故「我們目下的當務之急，是：一要生存，二要溫飽，三要發展」。魯迅引用他「一位朋友」所說的「要我們保存國粹，也須國粹能保存我們」一語後強調，「保存我們，的確是第一義。只要問他有無保存我們的力量，不管他是否國粹。」⁷⁷ 這大致仍是在重覆清季梁啟超所說的「教者也，保人而非保於人者也」的思路（詳另文），但其結論是明確的：「國粹」並無「保存我們的力量」。為了當下的生存和今後的發展，不能不反對出於任何動機及以任何形式表述出來的「復古」。

從清季學人重建「國學」到民初新文化人整理國故，中國的「古學」似曾有「復興」的機遇；然以一個世紀之後的後見之明看，鄧實在近百年前所期望的 20 世紀為中國古學復興之世恐怕剛好說反：20 世紀實在是中國古學

76 本段與下段，魯迅，關於知識階級（1927年10月25日在上海勞動大學講），《魯迅全集》（8）（北京：人民文學出版社，1981），頁191-192。

77 魯迅，忽然想到（1925年4月18日），《魯迅全集》（3），頁44；隨感錄三十五（1918年11月15日），《魯迅全集》（1），頁306。

日益邊緣化的世紀，不僅鄧實等人當年的普及性文字，今天的文科大學生讀起來已經有些困難，20 世紀最後十年間出現的所謂「新國學」，恐怕鄧實等人也未必能夠認同。「中國的文藝復興」依然如夢，新世紀的人顯然更願意面向未來。

**The Dream of the Chinese Renaissance:
From the Late Qing “Resurgence of the Ancient”
(*Guxue fuxing*) to the Early Republican
“New Tide” (*Xinchao*)**

Zhitian Luo *

Abstract

In 1904 Liang Qichao summed up Qing dynasty learning as “the age of the revival of ancient learning,” which was meant to indicate that Chinese learning had begun to turn from decline to revival. By the 1920s, when Liang had returned from his European tour, he characterized Qing learning as “emancipating by returning to the ancients.” In recent years scholars have cited the latter formula frequently to indicate Qing learning. Actually, most Qing scholars never consciously aspired to an “emancipation.” Yet this phrase in fact can describe a selected group of intellectuals of the last years of the Qing period who, inspired by the model of the European Renaissance, indeed devoted themselves to reviving the ancient learning. Known as the School of National Studies, these intellectuals believed that returning in a Renaissance to the ancient models could revitalize not only Chinese learning, but also the Chinese nation-state itself, like Europe. This essay examines, first, how innovationist intellectuals of the late Qing and early Republican periods perceived the European Renaissance. Second, it investigates how Republican-period scholars

* Zhitian Luo is a professor in the Department of History at Sichuan University.

contested from within Liang Qichao's interpretational paradigm of Qing learning. In both cases, these Chinese scholars both projected into and expressed through them the common wish of many Chinese intellectuals of the early 20th century to cause China to achieve its own European-style Renaissance.

Keywords: Renaissance, Modern Chinese Mind, Liang Qichao, the School of National Studies, New Culture Movement