

“中国的文艺复兴”与《清代学术概论》

王东杰

【摘要】梁启超在《清代学术概论》中对文艺复兴概念的使用,与他1919年的欧洲之行有关。必须把此书与蒋百里的《欧洲文艺复兴史》和他本人的《欧游心影录》对读,才能对其中的某些论述获得更深入的见解。胡适对梁启超将清代学术比作文艺复兴表示不满,认为只有正在进行中的“新思潮”才称得上这个名号,不过胡、梁双方的主张后来也都有向对方靠近的趋势,表明他们对“文艺复兴”的认知主要还是在象征层面展开。文艺复兴的概念不仅塑造了梁启超对清学的认知,也参与了他对当代文化运动的构想。在他的方案中,后者既是对清学精神的承继,也是对其不足的弥补和超越,从而被赋予了一种“后文艺复兴”的意义。

【关键词】梁启超;《清代学术概论》;中国的文艺复兴;新文化运动

【作者简介】王东杰,清华大学人文学院历史系(北京 100084)。

【原文出处】《清华大学学报》:哲学社会科学版(京),2023.1.120~138

《清代学术概论》本是梁启超为蒋百里的《欧洲文艺复兴史》所写序言,不意“下笔不能自休”,以至“篇幅几与原书埒”,遂不得不对蒋书“宣告独立”。^①这本只花了15天写成的小书,一举成为近代思想史、学术史上的经典著作,似乎首先应归功于它形式上的优势。用今日常见的学术八股术语来说,此书论点鲜明(清代学术是一场中国的文艺复兴),结构清晰(将清学发展分为启蒙期、全盛期、蜕分期和衰落期,比诸佛教所称生、住、异、灭四相),秩序井然,极易把握,受到读者欢迎,本无足异。连胡适读后,也深表佩服,坦承:“今日亦只有他能作这样聪明的著述。”^②

《概论》的成功亦和它有效利用了“文艺复兴”一词的影响力有关。从晚清开始,寻找或开展一场中国的文艺复兴,就是少数几个能够跨越不同思想派别边界的共识性观念之一,凝聚起知识人的集体梦想。^③《概论》写作前后,以北大师生为主体的“新思潮”运动正是如火如荼,而他们就在有意无意中将文艺复兴作为自己追仿的样板。因此,以往人们说到“中国文艺复兴”,就多想到《新青年》和北大一派人

马,目光聚焦于胡适等人。^④但事实上,梁启超早就这是这一理念的推手,此时再次揭出此一旗号,虽缘于为蒋书作序这一直接背景,却也颇借助了“新思潮”的光华(同时也推助了后者的声望)。近年有学者注意到“梁启超系”(或“研究系”)在推动新文化方面的贡献,称之为“另一种新文化”或“另一场新文化运动”。^⑤可以说,文艺复兴正是这两个新文化运动的共享目标。需要说明的是,梁启超一系最早称他们倡导的运动为“文化运动”,为了区别起见,本文在特指后者时称为“(新)文化运动”。

以梁启超的声望和地位,对他的研究早已是汗牛充栋,其中关于《清代学术概论》的专论也有不少。^⑥这些成果多聚焦于此书对20世纪以来清代学术史研究的影响,而对其采用的“文艺复兴”这一意象的作用关注不足。有鉴于此,本文拟从“中国文艺复兴”的概念出发,重新梳理此书的主题与论述目标及其引发的时代反响。具体来说,我要探讨的是:梁启超怎样以文艺复兴为参照,整理清代学术史的发展脉络?这一主张激发了怎样的反响,又在(新)文化

运动中扮演了什么角色?为此,我们需要重建《概论》的互文网络,通过对读《概论》和与之具有直接对话(包括引用、反驳等)关系的文本,抉发书中一些前此较少受人关注的议题。^⑦

一、《清代学术概论》的互文网络

《清代学术概论》因“序”成“书”,不能只看作一桩学林逸事,更提示出梁、蒋二书存在的紧密互文关系。任公在撰文之初,并无“独立”之念,下笔之顷,自然有意识地对蒋书有所呼应。因而,要透彻把握《概论》中某些表述的内涵,需要从《欧洲文艺复兴史》中寻找理解线索,这两本书具有明显的共生关系。^⑧比如,在国家图书馆藏《概论》稿本(应完成于1920年12月18日至1921年2月之间)中,蒋书被称作《欧洲文艺复兴时代史》——想来即是它的本名,而在正式出版时删去“时代”二字,自然醒目不少。不过,对本文来说,了解这一点更重要的价值是,我们可以据此知道,为何《概论》开篇劈头就有一段对“时代思潮”的议论;书中所提“清代思潮”的命题,当然也要放在这一原初语境下理解。^⑨

和梁启超一样,蒋百里也很早就对文艺复兴产生兴趣。1903年,他在《浙江潮》上表示,“欧洲文明进化”以“古典兴复时代”为先导,若要“由黑暗时代而进入文明”,“必经”复古阶段。盖“复古”的实质即“扫除其恶习惯,而复古人创业之精神是也”。^⑩所谓“古典兴复”即是文艺复兴的异名,在这里已被看作一个“时代”,而“时代”二字又是在历史进化论的意义框架中使用的——《欧洲文艺复兴史》显然延续了这一使用方式。不过,那时至少梁启超对文艺复兴的认识还是纸上得来,他真正产生切身感触,还是1919年旅欧期间,在法、英、意、德亲见文艺复兴时期众多建筑、绘画、雕刻作品。1919年6月,他在家书中提到,那些“范象通神之图画雕刻”与“回肠荡气之诗歌音乐”,皆使其大受“刺激”,自觉“灵府必将起一绝大之革命”,虽然这一“革命”的具体内容他那时还说不清楚。^⑪此外,梁、蒋共同听过巴黎大学图书馆主任 Smédée Britch(白黎许)有关文艺复兴的讲演——蒋书就是在此基础上“参酌群书”写

成。^⑫故这次欧洲之旅实是这两部著作共同依托的语境。

梁启超的旅欧心得,主要写在《欧游心影录》一书中——和《欧洲文艺复兴史》一样,它也是我们了解《概论》所由产生的心性氛围时必须直接参考的文本。不过,此书题中有“节录”二字,意谓它并非全本。比如,他们在意大利的游记就完全阙如,读者实在无从想见他面对文艺复兴艺术作品时的具体感受。《欧游心影录》提到文艺复兴的段落,主要集中于第一部分《欧游中之一般观察及一般感想》,其中既有具体细节:伦敦西敏寺有奈瑞(牛顿)墓,“上头的墓志铭用拉丁文 Isaci Newtoni,连他名字的拼音都改了。当时受文艺复兴的影响,好古实在好得有趣”;亦有宏观性的思考:

要晓得时代思潮,最好是看他的文学。欧洲文学,讲到波澜壮阔,在前则有文艺复兴时期,在后则推十九世纪。两者同是思想解放的产物,但气象(原文如此。引者注)却有点根本不同之处。前者偏于乐观,后者偏于悲观。前者多春气,后者多秋气。前者当文明萌茁之时,觉得前途希望汪洋无际,后者当文明烂熟之后,觉得样样都试过了,都看透了,却是无一而可。^⑬

这两处议论,前一处侧重于“复古”,后一处侧重于“解放”,两者合观,正好是他为清代学术所下总评:“以复古为解放。”^⑭值得注意的是,任公将“思想解放”分为乐观与悲观两种,以文艺复兴为乐观的代表,19世纪的思潮则是悲观的代表。无论其是否有意,这一判断都相当敏锐地抓住了许多身历战争者的切身感受:一位协约国方面的士兵在1918年3月就已宣布:“文艺复兴破产了。”^⑮

但和欧洲人不同,梁启超、蒋百里仍在执着地追寻文艺复兴的脚步。1919年6月23日,任公曾在英国文学会做过一次演说,题目就是“中国之文艺复兴”。^⑯可知他在旅欧期间,虽然眼睛所见是战后欧洲的一派秋色(《欧游心影录》开篇时那一段风景描写,既是实况,也有象征意味),想着的却是其方春时节的勃勃生机。蒋百里说,研究文艺复兴,即是“研

究欧洲现代文化之由来”。^⑦梁、蒋等人并未因为近代欧洲文明已至“烂熟”境地而认为西学不再具有参考价值,相反,他丝毫不曾看轻近代欧洲的“由来”,仍将之视为规划中国文明发展蓝图的参照。

蒋百里的《欧洲文艺复兴史》也是同一思路的产物。书中开宗明义指出,文艺复兴虽是历史陈迹,但对“今日之中国”仍有“特殊必要”的意义:首先,国人正热衷于高谈“西洋文化”,但若不能了解“近世文化”的源头,就不能把握其精要所在,随意摭拾一二,难免偏颇;其次,“以中国今日之地位言,则社会蝉蜕之情状实与当时欧洲有无数共同之点”。这又具体表现在两方面:一是“新理性藉复古之潮流,而方向日见其开展”,比如,今文经学对旧学的攻击及白话文运动对国语文学的提倡等;一是“旧社会依个性之发展,而组织日见其弛缓”。在此情形下,重温文艺复兴史,可使人知道“文化运动之来源有所自,而现状纷纭之不可免且不足悲也”。^⑧

可知蒋百里讲述欧洲文艺复兴史的意图,就在为梁启超系的(新)文化运动摇旗呐喊。这里要注意的是,他讲到“新理性”时,特别谈到清代学术的流变:“汉学以尊古相标榜,其末流则尊诸子于经传,而近世首发攻击旧学之矢者,实导源于今文派”。从表述看,似是把今文经学看作与欧洲文艺复兴相似的“今日”的一部分,而把汉学放在“今日”之前一阶段,不过,今文经学又是汉学的“末流”,二者在精神上以一以贯之,则“新理性”实是藉“复古”而展开。实际上,在全书结尾处,他自问自答,已经揭示出此一意义所在:“人类曷为而有复古运动?曰:对于现状求解放也。复古者,解放之一种手段也。”^⑨显然是沿袭任公“以复古为解放”的思路而来。

梁、蒋此次共同出游,一起听讲,对文艺复兴的认知确有不少重合。比如,蒋氏总结文艺复兴有两大贡献,一是“重理知,尚自然”,促成了“近世科学”的兴起;一是“尊个性,尚自由”,造成了“近世政治组织”。在另一处,他采用西人其时的主流观点(来自雅各布·布克哈特[*Jacob Burckhardt*]),将文艺复兴简单地概括为“人之发见”和“世界之发见”。“人之发

见”,意味着人从教会控制下的独立,以直接面对世界和上帝,用自己的耳目来感知,靠自己的头脑去思想,凭自己的良心做判断。“世界之发见”又体现为二:在“情”方面是“自然之享乐”,也就是直面并理所当然地享受“现世之快乐”;在“知”方面是“自然之研究”,则是科学和新知的开启。^⑩蒋氏所用两种表述不同,内容则大体相似,可以简单概括为科学与个性——《概论》讨论清代学术,也遵循着这两条线索。

在梁启超看来,清代学术(主要是“正统派”即考据学一派)最重要的贡献就体现在科学方面:以“复古”为目标而能以“解放”为成效,全靠清人“科学的研究精神”造成。这首先体现为独立自主,大胆怀疑:“无论何人之言”,必“求其所以然之故”,不放过任何一个疑点,只要寻到“间隙”,即“层层逼拶,直到尽头处”。其次是断事谨严,无征不信。他把戴震区分的“十分之见与未至十分之见”,用现代科学术语解释为“定理与假说”之分,凡未经确证的主张,就只是假说,不是定理。第三是不求致用,“为学问而治学问”。最后则是“精良之研究法”,有了正确的方法,学者才能“开拓”新的学术领地。这方法具体来说即是“归纳法”,它和理学家常常采用演绎法的方式截然不同。^⑪

蒋百里在为《概论》所写序言中,肯定“由复古而得解放,由主观之演绎进而为客观之归纳”,确是清学与文艺复兴的“同调”。但他对任公的整个论断不免有疑:如果清人已具科学精神,何以直到“今日”,“虽当世士夫大声以倡科学”,中国“物质之进步”仍未取得大的成就?^⑫为此,在正式出版时,梁启超在书中做了若干针对性的增改。他的基本思路是,一个时代的学者只能完成自己时代的任务。“文化之所以进展,恒由后人承袭前人智识之遗产,继长增高。凡袭有遗产之国民,必先见其遗产整理一番,再图向上,此乃一定步骤。欧洲文艺复兴之价值,即在此”。清代学者不但高质量地完成了“整理”工作,有些学科(如音韵学)更进一步,“由博古的考证引起自然科学的考证”,故谓“清儒所遵之途径,实为科学发达之先驱”,实非夸大。^⑬

梁启超强调,学术发展最重要的成就不在“研究之种类”,而在“研究之精神”。有了正确的精神,学者触类旁通,研究种类也就日见拓展。“清学正统派之精神,轻主观而重客观,贱演绎而尊归纳”,正是“治学之正轨”;“其晚出别派(今文学家)能为大胆的怀疑解放,斯亦创作之先驱”,也都是清学精华所在。更重要的是,“自经清代考证学派二百余年之训练”,这种精神已经“成为一种遗传”,国人头脑“渐趋于冷静缜密”——这“实为科学成立之根本要素”,也是“我国民”可以成就“全世界第一等之‘科学国民’”的保障。其实,欧洲自然科学也是“直至近代而始昌明”,在文艺复兴时期,“其学风亦偏于考古”,可知由“考古”到“发明”,乃是“学术进化必经之级”,不能凌躐。^②故物质科学不发达,本无损于清代学术的科学性。

相对来说,在“尊个性”方面,清学就薄弱多了,只有戴震的一部《孟子字义疏证》拿得出手,且在其时也隐而不彰。但它“欲以‘情感哲学’代‘理性哲学’”,绝类“欧洲文艺复兴时代之思潮之本质”:中世纪欧人受到“基督教绝对禁欲主义”的约束,既感痛苦又不敢相违,“乃相与作伪,而道德反扫地以尽”。文艺复兴因病立方,复活“希腊的情感主义”,以为疗救;而人心“一旦解放,文化转一新方向以进行,则蓬勃而莫能御”。任公认为,“戴震盖确有见于”此一道理,欲“为中国文化转一新方向,其哲学之立脚点,真可称二千年一大翻案”;批判“尊卑顺逆”,“实以平等精神,作伦理学上一大革命”;揭破“宋儒之糅合儒佛”,乃是“科学家求真求是之精神”。如此,皆使《孟子字义疏证》成为“三百年间最有价值之奇书”。^③

蒋百里同意,戴震的思想的确是“文艺复兴时代个人享乐之精神”,但《孟子字义疏证》“为当时所略视,不惟无赞成者,且并无反对者”,^④其实相当寂寞。蒋氏以此暗示任公高估了此书的历史意义,而梁启超也不得不承认,若以“清学正统派之运动”论,便“不得不将此书除外”——这也正是整个清代学术局限性的体现:说到底,它只是一个“研究法的运动”,不是“主义的运动”,故终究无法与欧洲文艺复

兴比肩。不过,他还是断言,《孟子字义疏证》虽“百余年未生反响”,“其反响当在今日以后耶?”^⑤

蒋百里在回顾欧洲文艺复兴的发展时,多次提及宫廷、贵族、教会等对艺术家的赞助,但未将此点做特别揭示。倒是梁启超注意到了:“欲一国文化进展,必也社会对于学者有相当之敬礼,学者恃其学足以自养,无忧饥寒,然后能有余裕以从事于更深的研究,而学乃日新焉。”比如欧洲文艺复兴,虽由“时代环境所酝酿,与二三豪俊所溶发”,但也离不开“直接间接提倡奖借者”之作用,而乾嘉学术的发展,既得力于帝王的褒奖、大吏的提倡,又获得了盐商、书商乃至鸦片贩子的资助。后者可能只是附庸风雅,“然固不能谓其于兹学之发达无助力,与南欧巨室豪贾之于文艺复兴,若合符契也”。事实上,“全社会各部分之人人”各以自己的方式投身于某一“运动”,也正是此“运动”能够成为“时代思潮”的根源。^⑥

罗志田注意到,《概论》两次提到“学者社会”,其“犀利”远超常人。他怀疑这是梁、蒋等在“一起听法国人讲欧洲文艺复兴”时,所受“法国人影响”。^⑦不过,同样听讲的蒋百里对此并未表现出特别的敏感,此点似更出自任公本人的慧心独具。实际上,1902年发表的《论中国学术思想变迁之大势》(以下简称《大势》),已经表现出梁氏对思想学术发展所依靠之社会原因的敏感。其中“论周末学术思想勃兴之原因”一节,注意到阀阅阶级的破坏、交通商业的发达、国际竞争导致人才之见重,还特别提及恩养门客制度,^⑧虽未揭出“学者社会”四字,视角却已如出一辙,似无需法人启示。

《概论》中有些讨论看似与蒋书无关,却表现出同样的价值取径。比如,蒋氏多次提到,文艺复兴虽在16世纪的意大利开花,却在17、18世纪的法国结果。其原因在于,意大利人之“崇拜古典”,重在“模仿”;法国人之“崇拜古典”,则重在“翻译”。“模仿仅及其形似”,翻译则必须“融化也,为我有也,创造也”,终于而能“自成一种新生命”。^⑨梁启超讨论乾嘉学术,也强调其中有两派:以惠栋为代表的吴派“专以‘古今’为‘是非’之标准”,笃信“凡古必真,凡

汉皆好”，虽有倡导之功，也有“胶固，盲从，褊狭，好排斥异己”之弊，“以致启蒙时代之怀疑的精神批评的态度，几夭阏焉”。以戴震为代表的皖派则“空诸依傍”，“实事求是，不主一家”，只问“真不真”，不问“汉不汉”，^⑧真正代表了乾嘉学术的成就。惠派只是崇拜古人，近乎蒋百里所说的“模仿”；戴派则有“创造”精神，犹如“翻译”。

从思想来源说，任公这一判断曾受章太炎《诂书·清儒》的影响。章言，清代考据学有两派，“一自吴，一自皖南。吴始惠栋，其学好博而尊闻。皖南始戴震，综形名，任裁断。此其所异也”。^⑨任公在《大势》中亦曾明白征引此说，^⑩不过，《概论》对两派风格的描述较章氏所言更为有力，对比愈加鲜明，其思想逻辑也已跃出太炎本意。

梁启超强调，学一种思想，学的是“那思想的根本精神”，而非其“派生的条件”。^⑪故他把清学比作文艺复兴，看重的是二者精神的相同（“以复古为解放”“科学精神”“情感哲学”等），而非具体表现的近似。不过，他写此书，本有“校彼我之短长而思所以自淬厉”之意，^⑫故绝不忽视双方的差异。比如，在蒋氏笔下，整理古学仅是意大利文艺复兴的一个阶段，^⑬其著作的大量篇幅用在了文学美术和宗教改革方面。而《概论》则专列一节，讨论“清代学风与欧洲文艺复兴相异之点”，实际内容就是一个：“美术文学不发达。”任公认为，这是因为双方文化自始即有差异：希腊是岛国，“景物妍丽而多变化”，其文化“以美术为根干”，故欧洲文化复兴的方向自然“特趋重于美术”；中国文化则发源于华北，“平原雄伟旷荡而少变化”，本就缺乏“美术的要素”。因此，尽量吸纳西洋文学美术，“采纳之而傅益以己之遗产，创成新派”，正是此后“文化运动”应努力的方向。^⑭

整体来看，梁启超对欧洲文艺复兴的看法，大段和蒋百里相近而小有异同。蒋氏对清学史的看法，亦有不少追随任公之处，比如他提到随着欧洲古文学的复兴和印刷术的推广，能够“直接”阅读《圣经》者增多，以致人们发现“教会教义”与“原始教义”不符：此“与清代汉学之兴绝相类，盖罗马教会自造其

适于教会之教义以释《圣经》，有如功令之尊朱注也”。^⑮把理学比作欧洲中世纪基督教会，正是任公把清学视作“文艺复兴”的依据。不过，如同本文已经指出的，蒋氏虽认可清学有与欧洲文艺复兴相近之处，但对任公的整体判断并未亦步亦趋。在他看来，二者虽然都致力于“复古”，但“欧洲之复古为冲突的，而清代之复古”则因中国“民族富于调和性”之故，在“抨击”宋学之时，又“凭圣经以自保，则一变为继承的，而转入于调和，轮廓不明了”，反成科学发展的“大障”。^⑯事实上，他的全篇序文母宁都在表达对清学作为“文艺复兴”的疑虑。对此，任公也不得不反复置辩——但这种弥缝行为本身，岂非正暗示他自己也承认蒋氏的疑问不无道理吗？

二、中国的文艺复兴：清代学术或新思潮

1922年2月15日，燕京大学教授Philip de Vargas（王克私）在北京一次中外人士的聚会上，朗读了一篇论文“Some Aspects of the Chinese Renaissance”，将当时中国正在展开的新文化运动称作“中国的文艺复兴”。参会的丁文江提出，Chinese Renaissance“应如梁任公所说，只限于清代的汉学，不当包括近年的文学革命运动”。胡适则当即表示反对，力赞王克私。^⑰这场争论规模虽小，却揭示出其时新文化人在此问题上的抵牾和纠结：若像任公所说，中国文艺复兴指的是清代学术，“近年的文学革命运动”当然就不在其列；若按照胡适的看法，中国文艺复兴应从文学革命算起，则清学就无法当此美名。

胡适与丁文江在会上如何争辩，我们不得而知，但胡在当天日记中提到此事，则只是指责任公“对于清代学术的见解”本无“定见”：他最初在《新民说·论私德》篇中“痛诋汉学”，后来出版文集，也“不删此文，而独删去《中国学术思想变迁之大势》之第八章。近来因为我们把汉学抬出来，他也就引他那已删之文来自夸了！”^⑱汉学具有科学精神，本是梁启超把清学看作文艺复兴的主要依据，但若任公本来未见及此，那就是人云亦云，跟着“我们”跑——而“我们”并未把清学看成文艺复兴，则梁说当然不可据。然而这并未真正触及梁说之根本，不过是转移话题

而已,不无意气成分。实际上,胡适是否真觉任公无理,倒未必然(见下文)。

如胡适所说,梁启超对汉学的评价确有前倨后恭之变,但在“一恭”之后,也就确定下来,绝不可说没有“定见”,其证据就在胡适点名的《论中国学术思想变迁之大势》中。此文前六章(“总论”“胚胎时代”“全盛时代”“儒学统一时代”“老学时代”及“佛学时代”)自1902年起在《新民丛报》第3期连载,直至第22号。按计划,接下来应是“儒佛混合时代”——宋元明、“衰落时代”——近二百五十年和“复兴时代”——“今日是也”。^③不过,当年秋天,梁启超暂时中止文章写作,奉康有为令出游美洲。1904年,这篇文章再次出现在《新民丛报》上时,作者没有按原计划续写宋元明部分,而是直接进入清代,并将“衰落时代”和“复兴时代”合为一章,总题《近世之学术》——也就是胡适所言“第八章”。文章结尾处,出现了后来被任公在《概论·自序》征引的三段话:清代是“中国的‘古学复兴时代’”(《概论》写作“文艺复兴时代”)、清代学术“饶有科学的精神”、此二百年之学术“实取前此二千余年之学术,倒影而演绎之”(《概论》写作“倒卷而演绎之”)。确如任公所说,它们和《概论》对清学的“根本观念”是完全一致的。^④

从《大势》“总论”一章看,梁启超最初的设想是把清学分作两个阶段:“衰落时代”应该就指向考据学的振起,^⑤“复兴时代”则指今文学的勃兴。他说,自己之所以改变计划,是因原有划分“解说不甚分明”之故。^⑥不过,实际更可能是,其时他游美归来,思想大变化,对清学的评价也随之而改:如今,今文学的兴起被看作整个清学发展的一个阶段,而不再是和考据学的兴盛并列的“时代”;相应地,原本归属于今文学的荣耀——中国学术思想的“复兴”,也就扩展为对全部清学的总评。此时,他尚未发明“以复古为解放”的表述,但已发现清学的“倒演”趋势,故得以将考据学和今文学整合为一。

当梁氏最早将他所处的时代称作“复兴时代”时,心中的参照系是否即是欧洲的文艺复兴,^⑦我们无法而知,但可以肯定的是,在他心中,这两个“复

兴”在精神上已无太大差异。实际上,他宣布20世纪是以中国为代表的“泰东文明”和以欧美为代表的“泰西文明”“结婚之时代”,断言“彼西方美人必能为我家育宁馨儿,以亢我宗”,^⑧所着眼处,正是清季喜言文艺复兴的人们关注的重点:“将吸收外在文明视为‘复兴’的重要基础。”^⑨

不过,《近世之学术》中仍留有他最初设想的痕迹。比如他批评戴震反对节制人欲,以致“二百年来学者,记博而廉耻日丧”,就与后来对《孟子字义疏证》的高度礼赞截然反背。他又称,清代学术“述而无作,学而不思,故可谓之为思想最衰时代”,^⑩虽然紧接着就话锋一转,重新提振了其历史意义,然而,这句话应该就是他当初认定清代是“衰落时代”的依据。

可以注意的是,在谈及晚清今文学时,这篇文章第一次把文艺复兴作为参考对象提出:“泰西古学复兴,遂开近世之治”,并非因为“希腊古学”和“近世科学哲学”之间存在什么“不可离之关系”,而是说明:当一个社会久为一种思想束缚,一旦有人冲破藩篱,“其所发明者”即便不是“真理”,但只要“持之有故,言之成理”,就可“震聳一般之耳目,而导以一线光明”。这即是“怀疑派所以与学界革命常相缘”之故。同理,自今文学出,“有清一代学术之中坚”固守的许多主张也因之动摇,“我思想界亦自兹一变矣”。而文章再次提到文艺复兴,是在总结部分:“要而论之,此二百余年,总可命为古学复兴时代。特其兴也,渐而非顿耳。然固俨然若一有机体之发达,至今日而葱葱郁郁,有方春之气焉。吾于我思想界之前途,抱无穷希望也。”^⑪

可见,梁启超在《近世之学术》中使用的“古学复兴”有两种用法:其广义指涉整个清代学术,狭义则特别针对晚清今文学。^⑫实际上,从梁启超思路的发展看,清学成为“文艺复兴”,某种意义上可说来自对今文学荣誉的分润——这可以从他强调清学之兴“至今日”而始“有方春之气”的表述看出——我们不妨回忆一下,“春气”一词在梁启超那里与文艺复兴的亲密关系。蒋百里在《欧洲文艺复兴史》中把今文

学放在“今日”这一阶段,应该就是来自任公本人的启发。

《概论》和今文学的关系就更加密切。按照梁启超所说撰写此书的两大动机,为蒋书作序尚在其次,放在第一条的是:“胡适语我:‘晚清“今文学运动”于思想界影响至大,吾子实躬与其役者,宜有以纪之’。”^⑤朱维铮据此认为,此书是任公“个人的一部学术回忆录”。^⑥夏晓虹也说:“《清代学术概论》的出发点与落脚点均在‘今文学运动’。”^⑦不过,和《近世之学术》一样,此书毕竟不是专讲“今文学运动”的,因此,它怎样处理今文学和考据学或整个“清代思潮”的关系,值得更加细致地追究。

从文章结构看,《近世之学术》是简单地按照时间顺序,分为“永历康熙间”“乾嘉间”和“最近世”三节,各节之间更像是并列关系;《概论》则将清学发展变成一部线性叙事,分为具有内在逻辑关系的四期,各期的内在关联度也就紧密许多。^⑧在此系统中,考据学作为清学“正统”,居于巅峰,其作用积极而角色单一;今文学的面目要复杂得多,起到的作用也更加辩证:它作为蜕分期的代表“异军突起”,既是“正统派”精神的发扬光大(在“尊古”又“善疑”的意义上),也造成了它的“分裂”(分为今文和古文两个系统)与“动摇”(对“汉学专制”的破坏),复经“西学”输入刺激,学者“对外求索之欲日炽,对内厌弃之情日烈”,最终导致清学衰落,^⑨但也标志出整个中国学术的转折与“复兴”。

厘清了这层关系,再来看《清代学术概论》,或可发现,作为一部史学著作,它还蕴含着一重现实考量。尽管梁启超在写作时竭力保持“超然客观之精神”,但作为历史当事人,他很难完全将“现在执笔之另一梁启超”和“三十年来史料上之梁启超”区隔开来。^⑩或者说,他对史料上的梁启超的“批评”,正要传达“现在执笔”之梁启超的心意。这一点,在他对晚清今文学和自己所扮历史角色的描述中,表现得最为清晰。

俞国林注意到,顾颉刚曾由胡适之手,读到《概论》初稿,评论道:“梁先生此文,说启蒙期及蜕分期

甚好,但说全盛期除了戴震一传外,不过钞些《书目答问》及《馥书·清儒篇》语,不能拿精要处纲举目张。”他认为这“是因为全盛时的著作太精密广大了,必不是短时间像两个礼拜所能做的”。^⑪此是忠厚之言,全从客观因素考虑,但除此之外,写作的轻重失调,似也和任公个人的思想关切有关。

如其所言,清学的蜕分期实际上也即是其衰落期,而衰落期和启蒙期一样,都是“时代思潮”的过渡期。因而,这两期学者的行为方式颇像:首先,他们的意向都在“创新”,然而因此便不得不先“摧旧”,故“精力皆用于破坏,而建设盖有所未遑”;其次,就清代学术来说,启蒙期和蜕分/衰落期在思想内容上也具有承递关系,比如,被“正统派”遗忘的“‘经世致用’观念”,就随着今文经学的兴起而“复活”。^⑫

其实,在梁启超心中,启蒙期与蜕分/衰落期的魅力远超全盛期。他1923年在清华学校等处所做演讲,先是承认“清朝一代学术最发达的时期是乾嘉”。但接着就说:“拿学术史的眼光来看,反是清初与晚清有新的气象,乾嘉时代倒是没有什么精采的。大凡一种社会,进步的起伏都是如波浪的,有高起的时候,有平静的时候。乾嘉的全盛时期是平静的时候,所做的工夫完全是整理。”^⑬学术要“发达”必须要有“平静”的环境,但说到他个人所好,却还是“波浪高起的时节”。他将20年前的自己比作“新思想界之陈涉”,^⑭不无自我批评意味,但也颇为自喜:这位致力于破坏的造反者,也是改变历史进程的英雄。可知“时代思潮”的首尾两端,是最能激发任公灵感的,写起来自然是下笔如有神。

若再细读梁启超对“今文学运动”的分疏,更可知,他的自我定位已经超出晚清这个时代。他固然自诩为今文学的“猛烈的宣传者”,但也清楚表明:“启超自三十以后,已绝口不谈‘伪经’,亦不甚谈‘改制’”,且屡次反驳康有为的“孔教”观,其“持论既屡与其师不合,康梁学派遂分”。如果我们注意到,他先宣称康有为是“今文学运动之中心”,“伪经”与“改制”是其“整理旧学”的两翼,^⑮则从“复古”角度看,康的思想仍不出“清代思潮”的范围,那么康梁学派的

分立,就等于宣称“现在执笔之另一梁启超”早已跃出“今文学运动”因而也是“清代思潮”的藩篱,成为另一个时代的人物了。

其实,胡适建议梁启超写“今文学运动”,不啻把他看作一个过时人物。梁启超也同意,包括“今文学运动”在内的清代学术确已终结——但这并不意味着他自己要从历史舞台上退出。他自诩陈涉后,马上表示:“虽然,国人所责望于启超者不止此,以其人本身之魄力,及其三十年历史上所积之资格,实应为我新思想界力图缔造一开国规模。”按“开国规模”四字,正是他用来描述启蒙期思想家的:“此期之重要人物”,虽以“破坏”为主,然“其建设之主要精神,在此期间必已孕育,如史家所谓‘开国规模’者然”。在《概论》最末一节《对最近将来之预言》中,他提出在“最近之将来”中国学术界“必能演出”的“五大潮流”,预言它们将“各为猛烈之运动,而各占重要之位置。若今日者,正其启蒙期矣”。^⑥在在表明,任公自视为旧时代的终结者,同时更是新时代的开创者。

这样,按照梁启超的看法,尽管清代学术作为一场“文艺复兴”还不够尽善尽美,但眼下的中国已经处在“后文艺复兴”时代:“欧洲当‘文艺复兴期’经过以后所发生之新影响”,在“我国今日正见端焉”。^⑦照此逻辑,他那时正在极力推动的“文化运动”,在性质上就是“后文艺复兴”的。

胡适最早也不反对梁启超的说法。他在1918年初版的《中国哲学史大纲卷上》“导言”部分说:“综观清代学术变迁的大势,可称为古学昌明的时代。”它“有点像欧洲的‘再生时代’(再生时代,西名 Renaissance,旧译文艺复兴时代)。欧洲到了‘再生时代’……产出近世的欧洲文化。我们中国到了这个古学昌明的时代,不但有古书可读,又恰当西洋学术思想输入的时代”,这二者“汇合以后”,必可“产生一种中国的新哲学”。^⑧明显是重复《近世之学术》的观点。胡适于1920、1921年先后两次读过《概论》(先是稿,再是书),也均未对任公把清学称为“文艺复兴”表示不满——他当然说此书也有“短处”,^⑨但既然只是“短处”,就绝不是指这类根本性的大判断。^⑩

那么是从何时开始,胡适把中国文艺复兴限定为“新思潮”运动的?他晚年曾说,北大学生办的《新潮》,英文名就是 Renaissance,新潮社几位成员“把这整个的运动叫做‘文艺复兴’可能也是受我的影响”。^⑪不过,从现有证据看,胡适第一次公开宣布其时正在进行的新文化运动是“中国的文艺复兴”,是在他与丁文江激辩一个多月之后,应邀为世界基督教学生大同盟董事会发表演说时。^⑫他自己说,这篇题为“The Significance of the Chinese Renaissance Movement”的演讲,主旨即是他《新青年》第7卷第1期(1919年12月1日出版)上发表的《新思潮的意义》。^⑬不过,查《新思潮的意义》一文,并无“中国文艺复兴”的提法,他是在这篇演讲中才正式将这两个问题勾连起来。此后,胡适一直强调此文提出的“研究问题”“输入学理”“整理国故”“再造文明”,乃是“中国文艺复兴的四重意义”,^⑭似乎这是他推动新文化运动之初就已有的成案,但从发生情景来看,这恐怕更像是激于1922年2月份的那场丁、胡之争才明朗起来的意识。

又过了一个月,胡适准备写一篇专给外国人看的文章“Cultural China”,着力表彰“过去一千年间中国之进步”。据其拟定的子目,第五章题为“The Revival of Ancient Learning and the Development of a scientific Spirit”。^⑮至少从字面看,前半部分正可译作“古学复兴”——二十年前梁启超用过的那个旧词。胡适此处是否有意不用“Renaissance”,以免读者(当然是外国人,恐怕首先就是在北京的那群外国人)误会,以为他遵从了梁启超的主张?当然无法确证,但并非没有这个可能。

不过,1923年4月,胡适开始写一篇英文作文,“述‘中国的文艺复兴时代’(The Chinese Renaissance)”,主张和一年前与丁文江争论之时已大相径庭:“我以为‘中国文艺复兴时期’当自宋起”,王学之兴和清学之兴乃是第二期和第三期,“近几年之新运动才是第四期”。^⑯在这里,他没有再固执地将文艺复兴限定为“新文化运动”,而是将之视为一个更开放和包容的概念,通过分期的方式,将梁启超的意见容纳其

中。1956年,他在美国加利福尼亚大学做了十次讲演,总题“近千年来的中国文艺复兴运动”,再次强调,从北宋到“现在”都可以称作“广义”上的“中国文艺复兴”,其中又包含了多次小的文艺复兴:“一次文艺复兴又遭遇到一种旁的势力的挫折,又消灭了,又一次文艺复兴,又消灭了。”^⑤这一次,胡适的目的仍是向外国人证明“过去一千年间中国之进步”——虽已30年过去,这一主题仍令他眷眷难忘。

梁启超也并无严守清学范围之意。1921年,他在《改造》上发表的一篇文章说:中华国民的人格发育较迟,“至最近百数十年间,开始渐达于成年”。此前“正与欧洲黑暗时代相当。今日以后之历史,乃始渐入于彼之文艺复兴时代也”。^⑥如此,则文艺复兴在中国正是方兴未艾——这一明显与《概论》主张相左的论断,几乎与后者写于同一时期,可见梁启超在此问题上的主张也不无游移。实际上,他在《欧洲文艺复兴史序》(这是在《概论》“独立”后所写)中,针对蒋百里揭出的“人之发现”和“世界之发现”二语提出:人和世界本来一直存在,但欧洲人经过文艺复兴的启迪才发现它们,“而他族之未经‘文艺复兴的’之磨炼解放者,皆其未尝发现者也”。那么,“吾民族其已有此发现耶,否耶?吾甚难言之,虽然,亦在乎求之而已矣”。^⑦可知中国是否已经历“‘文艺复兴的’磨炼解放”,任公本人也并不确定,至少不如自以为在捍卫其论点的丁文江那么笃定。^⑧

实际上,蒋百里对欧洲文艺复兴的下限本有不同说法。他根据“立义之范围”,将之分作三个层次:就意大利本土而言,文艺复兴“衰歇”于“罗马大掠”,即1527年;“自全欧之文学美术方面言,则当以文学古典派(Classique)之成立为文艺复兴之蜕化反动期”,大约为17世纪和18世纪;“自人类之思想文化全体言,则当以法国大革命为文艺复兴潮流之一大段落”。^⑨就此而言,文艺复兴原本即是可以伸缩的概念,观察视角不同,结束期因之而异。若说正宗的文艺复兴犹且如此,中国文艺复兴在时间上有一定弹性,又何足异?论者自可说某个范围的文艺复兴已经告终,另一个范围的文艺复兴尚在进行,乃至并

未开始——胡适笔下那个由多个“小时代”构成的“大时代”,思路实与此相似。

于是,无论是梁启超还是胡适,在此问题上都抱有一种不定的定论:说是“定论”,因为他们都相信,中国必须经过一场“文艺复兴”,才能走向现代;说是“不定”,是因为中国的文艺复兴是已经完成,抑或刚刚开始?他们并无把握,而在事实上也都试图将对方的主张容纳在内。在界定“中国文艺复兴”历史阶段时的游移不定,表明他们在此问题上的立场极具弹性,也使他们的表述中不无含糊之处。“新文化”阵营内部不同派别之间的竞争和妥协,除了再次彰显出文艺复兴的魅力之外,也提示我们,近代中国知识界对文艺复兴的理解主要还是在象征层面开展的,吸引他们的与其说是这一概念指向的那些具体的历史表象,毋宁说是它(被认为具有的)那种能够启动历史开关的、魔法一般的活力——当然,这绝不意味着文艺复兴的内容就丧失了启示性,至少,在梁启超那里,它仍是一个值得“今日”之中国心摹手追的范本。

三、作为“后文艺复兴”的“新文化”

那时梁启超曾多次表示,“一国民在一时代间,往往仅能完成一种事业,或以一种事业为主,而其他为辅”,^⑩后人不应责备前人未能功德圆满,而应尽力担起自己这代人的责任。从历史发展的连续性看,延滞和前瞻可谓一体之两面。他早就注意到:“泰西自十五世纪文学复兴以后,学者若犹不免涉诡辩,陷于空想”,直到倍根(今通译培根。引者注)时期“始一矫正之”。^⑪因此,重要的是开风气,而不是收果实。只要播撒下思想的种子,“藏在一般人的下意识中”,即使当时没有“发生效力”,一旦时机成熟,就可以“复活”,可以“发动”。^⑫清代学术作为一场“文艺复兴”的意义盖在于此。

因此,他绝不讳言,清人仍留下若干未尽任务,需要后人努力。具体说,即是《对最近将来之预言》中总结的“五大潮流”:第一,继续推动清代学者遗传下的科学精神;第二,“佛教上之宗教改革”;第三,“生计社会”问题的改善;第四,“尽量输入”西洋之文学美术,使与自身“遗产”融合,“创成新派”,以形成

“趣味极丰富之民众的文化运动”；第五，整理国学，“用最新的科学方法，将旧学分科整治”，撷粹存真，以竟“清儒未竟之绪，而益加以精严”。之后，他又谈到三点“余义”：治学应“力洗晚清笼统肤浅凌乱之病”，学术应“分业”“分地”发展，以及“万不可求思想统一”，^⑧也都是针对前代学风弊端而发。

梁启超一行人旅欧归来，就在积极谋划自己版本的新文化运动。放在这一视野下看，则“五大潮流”和三点“余义”都可以视为任公为之设计的运作蓝图。其中某些条目如国学和文学美术等所蕴含的意义，已有学者做过分析，^⑨这里且略微一谈“佛教宗教改革”和学术“分地发展”两条。

首先要注意的是，它们仍和欧洲文艺复兴有关——“文艺复兴”不仅塑造了梁启超对清学史的认知，也通过清学史塑造了他的“新文化”方案。蒋百里在《欧洲文艺复兴史》中反复强调，宗教改革和文艺复兴“一表一里，一正一反”，乃是“同流而异趋，一本而二干”。说“同流”，是因为它们皆是“复古运动而对于现状有所不安”；说“异趋”，是因为它们运动的方向截然相反。宗教改革“反对肉体之快乐，以为人生最大自由，在对于上帝而牺牲其自由”；文艺复兴则“以为至高道德云者，从心所欲之谓也”。进一步，这又源于南北欧洲地理文化环境的差异：北欧自然条件单一而恶劣，人民“偏于忧郁”，心灵常趋于“内省”，“富于宗教哲学性”；南欧天空明朗而气候多变，人民“富于情而耽逸乐”，心灵外倾，“富于音乐诗歌性”。故同一复古，南欧所复为“希腊之古”，是为文艺复兴；“北欧则复耶稣之古”，即是宗教改革。但二者说到底本是一物，宗教改革也就是“北欧之文艺复兴”。^⑩

《清代学术概论》中有一节题为《晚清之佛学》，内引蒋百里言：“欧洲近世史之曙光，发自两大潮流”，一为文艺复兴，一为宗教改革。“我国今后之新机运，亦当从两途开拓：一为情感的方面，则新文学新美术也；一为理性的方面，则新佛教也”。按照任公自注，这段话出自《欧洲文艺复兴时代史·自序》。不过，今本蒋著无此篇，书中亦无此两言，是

否在正式出版时已为蒋氏删去，其因何在，^⑪非本文关注的课题。此处想注意的是，梁启超对蒋百里所言深表赞同，谓佛教是中国“社会思想之重要成分”，其最终影响为何，要“视新佛教徒能否出现”而定。^⑫在1924年2月发表的一篇文章中，任公列举“明清之交中国思想界”的24位代表人物，其中有两位和尚——德清和智旭，称之为“佛门下的‘清教徒’”，^⑬显然就是想从“宗教改革”角度弥补清代作为文艺复兴的意义。^⑭

“佛教宗教改革”的提法不能不令人想到，1899年5月，梁启超在东京帝国大学做了一次关于“康有为哲学”的演讲，宣称：“泰西所以有今日之文明者，由于宗教革命，而古学复兴也。”中国自汉以后就离开了圣人本意，走上歧途，并愈趋愈远，这才导致今日衰微之象，故康有为发明孔子本旨，其意义就仿佛西方的“宗教革命”，正是改造中国之“第一着手”处。^⑮梁氏此处的表述似乎认为，文艺复兴是宗教改革引发的，因此，他对康氏“宗教革命”的论述，基本上相当于他后来赋予文艺复兴的价值。^⑯不过，任公对这一问题的态度很快发生了变化。在两年后所写的《南海康先生传》中，他讲出了那句被人不断引用的名言：康有为是“孔教之马丁·路得”。但问题是他先已在文中指出，“吾中国非宗教之国”，^⑰等于说在中国搞宗教改革乃是无的放矢。不久，他更写下《保教非所以尊孔论》，对康有为的“孔教”立场公开表示反对。此后，他这一态度始终未变。^⑱但文艺复兴中需要“宗教改革”这一条目，因而也就不能不将此重担交由佛教来承担了——毕竟，在他看来，佛教乃是“国学的第二源泉”，^⑲重要性丝毫不逊于儒教。

除了南北欧的差别，蒋书也多次提示，文艺复兴在不同国家具有不同面貌，“环境不同，故色彩各异”。^⑳而梁启超本来也就关注地理环境差异对思想学术的影响，早在《大势》中，就将先秦诸子分为南北两大系统，列表比较了两派思想之异同。^㉑不过，在《近世之学术》一章，他虽仍照前人习惯，提出“吴派”“皖派”“桐城派”“浙东学派”等名目，但并未深究地域因素在清代学术中的角色。此时，他在《概论》结

尾处提出中国学术分地发展的建议,而且突破了简单的南北二分法,应当受到欧洲文艺复兴的启发。他后来说,“朋辈”对于学术“分地发展”一语多有不解,^⑤为此,又专门写了一篇《近代学风之地理的分布》,畅发斯旨,以为补充,^⑥更可看出此是任公新见。

在国际层面上,这也意味着梁启超追求的“新文化”一定是具有中国特色的。他多次强调要“无制限的尽量输入”外来学说,且须以“该思想之本来面目”输入之;^⑦但也强调,中国文化自有不可磨灭的“价值”,国人“万不可妄自菲薄,蔑弃其遗产”。正如法国人将从意大利来的文艺复兴变为了法国文艺复兴一样,引入西学,并不意味着弃己从人,邯郸学步。实际上,在这方面,清代学者已做出极好的榜样:他们研治天算学,一方面对本国传统“精研虚受,各有创获”,一方面“于西来法,食而能化”——而这消化能力已经展示出我中华“民族器量”之大。^⑧

进一步,中国人在形成具有自己特色的“新文化”的同时,还要进一步承担起为世界做前导的责任,而这又和他对战后世界局势的分析有关。《欧游心影录》第一部分由上下两篇构成,上篇是“大战前后之欧洲”,下篇是“中国人之自觉”,结构上看来是中西对举,逻辑上则存在着因果连动关系:“中国人之自觉”,正是梁启超在观察战后欧洲社会、思想变化基础上所做的预期。这一篇又分作13小节,前12节讨论中国民族和文化发展特征,最后一节归结为“中国人对于世界文明之大责任”,其中详细阐释了一个四步走的计划:先是要使“人人存一个尊重爱护本国文化的诚意”,再用“西洋人研究学问的方法去研究”中国文化,接着是中西文化交流“化合”为“一个新文化系统”,最后是“把这新系统往外扩充,叫人类全体都得着他好处”。^⑨从“本国”起,到“人类”终。任公心中的“新文化”,注目的不只中国,也是整个世界。

把“生计社会”的解决列为中国学者的重要课题,就是这一计划的具体表现。梁启超强调,“自先秦诸大哲”起,中国人对生计问题的“理想”就近于“今世所谓‘社会主义’”,故“二千年来生计社会之组

织”得以“均平健实”的发展,避免了西方近代阶级对立的弊端;欧美各国资本主义过度发达,造成严重的社会不公,引发冲突和革命,动荡不安。这一问题已成为“全世界人类之公共问题”,使欧西学者倍感苦恼。而中国学人向有注重“国计民生”的传统,故不在此问题上握有“最大之发言权”,而且实应自觉“对此问题应负最大之任务”。^⑩中国“自秦以来,久无阶级”,社会制度“颇有互助精神”,加上以小农经济为主,暗合“现代经济皆以农业为经济基础”的原则。这些都意味着“中国固有之基础”最合“世界新潮”,只需将“固有国民性发扬光大”,^⑪就可后来居上,引领潮流了。

过去认为,梁启超旅欧归来,大呼“科学万能之梦”破产,沦为了一个“文化保守主义者”。但任公在《欧游心影录》中已经明确表示,“科学万能”的破产并非科学破产,而且他仍在不断呼吁尽量吸收外来文化,与多数人心中的“文化保守主义”实不相同。他的观念在游欧后的确改变不少,其中最引人注目的是对民族主义和国家观念的反省。任公早年追慕“大同”,旅东后因受日本思想界影响,转向国家主义。此时再次回归早年立场,竭力强调“个人”与“世界”的重要。他当然清楚,“国家”在短期之内“不能消灭”,因而倡导一种“世界主义的国家”观,要求人们在“爱国”的同时,“一面不能知有国家不知有个人,一面不能知有国家不知有世界”。^⑫只消对比一下他1902年对中国人的批评——“一曰知有天下而不知有国家,二曰知有一己而不知有国家”,^⑬就立刻可以发现两段话的关联性与针对性。

观念的变化当然跟他在欧洲的见闻有关,无论是战争的惨状和战后西人的反思,还是美国总统威尔逊提出的“国际联盟”设想,都推动了他的思想回归。这次考察使他重新发现中国传统的价值:世界大同、人类平等、政治上的不干涉主义等,而这些也正是世界最新思想潮流,有力证明了“中国文化本最富于世界性”。在他看来,中国目前之乱,皆因一味模仿“十九世纪之欧洲制度”,却“不能学其所长而尽袭其所短”所致(如前所述,他认为19世纪欧洲的思

想取向是悲观的)。具体说来,“政党政治、军国主义等,皆为我国民性所不习,而其本质亦并非善良”,故“我学之而失败,未足引为悲观”。今后,只要积极吸取西人长处,并“善用我国民性之所长,别开新路”,国人必将“在人类进化史上”占据重要地位。^⑩

也就是说,梁启超对中国充满信心,并非因为西方的“没落”。他当然注意到,战后欧洲弥漫着“悲观的论调”,甚至有人寄希望于中国文明来“救拔”西方。但他绝不同意西方没有未来,而是强调其“前途虽然是万难,却不是堕落”。这是因为,一方面,西人的“精神生活”并未“枯竭”,所遇到的主要是物质困难。世人只是看到“现在欧洲人日日大声疾呼,说世界末日,说文明破产”。但实际上,这种敏锐的危机意识,正“是他苏生的左券”。另一方面,18世纪以后的欧洲已从“贵族的文明、受动的文明”变为“群众的文明、自发的文明”,自不会重蹈“人亡政息”的覆辙——其“社会毕竟是向上”了。^⑪

因此,旅欧归来的梁启超等人并未沾染那时欧洲的悲观,反而倍感希望。1920年1月,随梁启超归国途中的张君勱致函黄群(溯初),建议国内人“多来欧”,因为“出游者不徒明了大势,且能增进勇气,觉中国事非不可为”。^⑫这里透露出“研究系”中旅欧的一群人与留在国内的一群人的不同心态。后者经过中国在巴黎和会上的失败,似乎多有沮丧;前者却一派昂扬:蒋书强调“现状纷纭”之“不足悲”(见前引文),任公认为中国学术界前途“非常乐观”,“觉有极灿烂庄严之将来横于吾前”,^⑬皆是其表现。实际上,乐观态度统摄了梁启超一生的思想与实践,也令他始终对文艺复兴抱有深情——在这个意义上,他努力推动的(新)文化运动既是“后文艺复兴”的,也不失“文艺复兴”的气质。

最后需要辨析的一个问题是,中国文艺复兴的意义是在历史进化论的思想前提下获得的,然而,《概论》援用生、住、异、灭四期的划分,似乎又带有一定的循环论色彩,事实上,其中涉及的某些具体事相,也的确支持了这一判断。有学者已经注意到,《概论》采用的四期叙事结构,“既有轮回意识又有

‘圆圈’的意思,还能让人感觉出‘一治一乱’模式”。^⑭不过也需要申明的是,任公对“时代思潮”运行周期的描写,针对的只是历史段落,而非整个历史进程。^⑮“时代思潮”周而复始,并不意味着历史的整体运行轨迹也是循环往复的。基本上,任公是一个进化论者。^⑯不过,和常人所持线性进化观不同的是,梁启超认为历史是按照螺旋方式进化的。对此,其表述颇具匠心:在《大势》的最初构想中,清代被视作中国学术思想发展的“衰落时代”;而在《概论》中,同样是表达陨落的阶段,则被称为“衰落期”:一个“时代”中的某个“时期”——二者指向的是历史的不同层次。实际上,正是因为对历史进步具有坚实的信心,他才可以欣然宣布:“今清学固衰落矣,‘四时之运,成功者退’,其衰落乃势之必然,亦事之有益者也,无所容其痛惜留恋;惟能将此研究精神转用于他方向,则清学亡而不亡也矣。”^⑰一种思潮的衰灭,并不意味着整个历史进程的断绝,相反,它往往意味着一个更加美好境界的到来。

不过,在《概论》中,循环论的影响也并非无足轻重。不仅“时代思潮”具有周期性,一些具体的文化特征也呈现出往复之状:比如前边讲过的,启蒙期思想家的“‘经世致用’观念”经过全盛期的沉寂,又在蜕分期“复活”;而接下来,中国文化若要有新的“进展”,又必须恢复“正统派”那种“为学问而治学问”的精神。^⑱在更高的历史层次上,他一面肯定清学对理学的反动具有科学意味,一面又惋惜其在“主义”方面没有进步,期待国人未来能在“哲学”方面有所建树。^⑲在这些描述中,学术史成为两种对立思想取向轮流坐庄的过程:一个阶段的主导取向,在下一个阶段将沦为边缘,又在第三个阶段再次兴起——实际上,“复兴”或“复古”二字的背后,本来就预设着这样一个“回归”的模型。

梁启超明确提出,学术发展就是一个螺旋上升的过程:“学派上之‘主智’与‘主意’、‘唯物’与‘唯心’、‘实验’与‘实证’,每迭为循环。大抵甲派至全盛时必有流弊,有流弊斯有反动,而乙派与之代兴,乙派之由盛而弊而反动也亦然。然每经一度之反动

再兴,则其派之内容,必革新焉而有以异乎其前;人类德慧术智之所以进化,胥恃此也。”^⑩清代学术的成功既体现在“主智”和“唯物”方面,则接下来的工作要有进展,就需向“主意”和“唯心”方向推进了。这一点,也应和了他对战后世界“哲学再兴,乃至宗教复活”的预言。^⑪

其实,梁启超很早就意识到,历史的进化是螺旋的,而非直线的。^⑫黄克武指出其思想的“调适”特质,^⑬亦可从这一角度理解。1901年,还处在思想激进期的梁启超就写过一篇《十种德性相反相成义》,认为在“形质上”看来相反的“两端”,往往从“精神上”看反而“出于同体之一贯”。^⑭这和《概论》中有关学派“循环”的议论,主旨相同。这样,任何一种运动都可以看作“两端”不断转换的过程,任何一端对事物的发展都不可或缺。因而,历史进化不是一种立场对另一立场的完胜,而是两种立场的“调和”——这两个字频繁出现在他的言论中,比如社会发展方面有“平和与进步”的调和,^⑮政治思想上有“个人主义、社会主义、国家主义、世界主义种种矛盾”的调和,学问上有“唯心、唯物两派哲学”乃至“科学和宗教”的调和,^⑯等等。

实际上,梁启超把“文艺复兴”看作“复古”与“解放”这两种相反素质的完美结合,同样是采用“调和”思路的结果。蒋百里对欧洲文艺复兴的描述,也同样试图把相互矛盾的层面结合起来:它“一方面对于中古为继承的,非突发的;一方面对于古典,为创造的”。^⑰这提示我们,作为“后文艺复兴”的“新文化”,虽然是对前一时代思潮(“文艺复兴”)的超越,但也必须在“继承”与“调和”后者的基础上展开。事实上,《学生杂志》介绍《清代学术概论》时,就特别强调,该书对于“追溯我国新思潮发生的路径”具有重要的价值。^⑱也就是说,“新思潮”必须要到清代学术中寻找源头,可知出版方对任公的思路是非常清楚的。这样一来,(新)文化运动和清代学术这两个阶段之间又具有了极强的连续性,“中国的文艺复兴”究竟花落谁家,倒反而并不重要了。

对于清代学术的“科学精神”,胡适也给予了高

度赞扬。他同样试图证明,“新思潮”(比如白话文等)具有中国本土的起源,中国有自发产生“文艺复兴”的能力。不过,说到对整个中国传统文化的态度,以他为首的新文化人和梁启超派就有了较大分歧。作为对比,此处不妨指出,胡适在阐发“新思潮”时,曾特别声明他“反对调和”。他声称,作为一种“评判的态度”,新思潮“只认得一个是与不是,一个好与不好,一个适与不适”,而不主张调和。调和的意义完全是负面的,当然也就不值得倡导。^⑲这和梁启超对“调和”两个字的热情态度完全相反。

平心而论,分别以胡适和梁启超为首的这两个“新文化运动”,在取向上并无根本差异。“研究问题”“输入学理”“整理国故”“再造文明”同样也是梁启超倡导的。不过,双方难免较劲之心,尤其是其时风头正劲的青年胡适,对早该“退场”的梁启超,多少存有一些敌意,在给陈独秀的信中,明指梁氏等为“他们”甚至是“敌人”,以与《新青年》派的“我们”相区别。^⑳反观任公,心态似倒更为开放。^㉑不过,仅从人事竞争角度不足以解释全部问题。对待传统文化态度(未必是真正的见解)的激烈与温和之分,才是两个“新文化运动”真正的分水岭——但这并不能否定他们的同路人身份:对“中国文艺复兴”的共同向往,就是一个证据。

四、结论

人类学家杰克·古迪(Jack Goody)指出,文艺复兴和宗教改革并非欧洲独有,类似现象在任何一个社会皆有可能发生。为此,他追踪了伊斯兰各地、犹太教、印度、中国历史上的“文艺复兴”,用以批判近代历史叙述中的欧洲中心论。^㉒和梁启超、胡适的用法一样,古迪所说的“文艺复兴”更多的是一个隐喻模型,并非专指欧洲历史上那个特定的“运动”/“时代”。不过,与古迪相反的是,梁启超、胡适等人使用这一词汇,多少是因为他们接受了欧洲中心主义的立场——梁氏虽然有意识地强调维持中国文化特色的重要,但他对“文艺复兴”的使用仍是比附性的,而这难免强化近代欧洲作为世界历史“中心”的地位。

但用21世纪人的思想觉悟去评判20世纪初的

梁启超和胡适是不公正的。实际上,正是“文艺复兴”这个中心意象,为梁启超提供了一个比较和参照的对象,使其从原本混杂一团的史事中清理出若干线索,拣选出适当材料,将清代学术的变迁整理成一套首尾完具眉目清晰的叙事,赋予其一种方向性和整体感。的确,在他之前,章太炎、刘师培乃至更早的江藩、方东树、张之洞等,都有可资借鉴的作品,但比较一下就可知道,那些著作或仅是专题梳理,或是多条线索的平列,只有在《清代学术概论》中,它们才第一次以近人所熟悉的“史”的面目出现。

另一方面,梁启超的研究虽然高度地依赖于他对欧洲文艺复兴史的了解,但其史学想象力并未被这一西来的概念所束缚。用蒋百里的表述来说,他对文艺复兴一词的使用是“翻译”的,而不是简单的“模仿”。相对于具体的表象(史实与条件),他更侧重于表彰文艺复兴的“精神”,这就使得这个概念具有了更大的包容性,同时,也使他尽可能量体裁衣,从清代学术本身的发展线索来说明主题,免于强迫中国史事屈就欧洲原型的危险。无论是否自觉,这都使得“文艺复兴”展现出一种“中国特色”。事实上,每一次把“文艺复兴”用在与其原型不同的语境中,论者就再次扩展了它的内涵和解释能量——“中国文艺复兴”当然也不例外。

至于梁启超为何要把清代学术比作一次文艺复兴?首先当然是因为,文艺复兴被时人视作现代的发端——中国有了“文艺复兴”,就打开了通往现代的大门。1922年,任公在中国科学社年会的演说中提出,在西方,科学的“根苗”是文艺复兴时期“种下”的,而“讲到枝叶扶疏华实烂漫,不过最近一百年内的事”。现在我们努力发展科学,到它开花结果,与西人之差不过百年:“一百年的先进后进,在历史上值得计较吗?只要我们不讳疾忌医,努力服这剂良药,只怕将来生天成佛,未知谁先谁后哩?”^①联想到《概论》中所说“科学精神”已成国人“遗传”(参看前引文),梁启超把清学比作文艺复兴,就等于宣布,中国的科学很快就会“枝叶扶疏华实烂漫”了。

其次,梁启超在文艺复兴中看到了欣欣向荣的

气质,并深深为之吸引。要注意的是,在任公看来,这种乐观精神并非欧洲文艺复兴所特有,而是所有“时代思潮”(至少在其发轫阶段)共同具有的。就此而言,清代学术是否可以看作一次“文艺复兴”,对他来说其实并不具有根本的重要性——他完全可以同意胡适所说的,把中国文艺复兴的时段后移至“五四时期”:因为他看重的,毋宁是那种蓬勃向上的“春气”而已。^②事实上,他后来再讲清代学术史时,已经很少再使用“文艺复兴”这样的标签了。这不排除与胡适的批评有关,但更重要的是,由于任公心中的“文艺复兴”是一个相当宽泛甚至不无模糊的概念,所以它不仅为清学史的研究和书写提供了灵感源泉,也可以同时为(新)文化运动的规划提供参考。

若说一个时代的人物有一个时代的事业,那么,整理清代学术,就是梁启超为经营(新)文化运动所做的准备。《概论》固然不是一部单纯的学术史著,也不能简单地看作梁启超对晚清“今文学运动”的回顾和总结,它有其更为当下和直接的考虑。正如任公自己所说,整理遗产是头一步工作,接下来应该更上层楼:他表扬蒋百里的《欧洲文艺复兴时代史》,说它能够“暗示”读者“以向上之涂术”,^③不也正是他对《概论》的自我期许吗?

本文写作承张豪浩、杜泽宇、时嘉琪、靳帅、蔡文洁、李辉祥、郑思俊提供帮助,李世鹏襄助尤多,一并致谢!

注释:

①梁启超:《自序》,见氏著:《清代学术概论》(本文所用采用国林校本,其所据底本为上海商务印书馆“共学社史学丛书”本,1924年第5版,以下简称《概论》),北京:中华书局,2020年,第7-8页。

②胡适日记(1921年5月2日),见曹伯言整理:《胡适日记全编》第3册,合肥:安徽教育出版社,2001年,第240页。

③罗志田:《中国的文艺复兴之梦:从清季的“古学复兴”到民国的“新潮”》,见氏著:《裂变中的传承:20世纪前期的中国文化与学术》,北京:中华书局,2003年,第53-90页。相关研究并见欧阳哲生:《中国的文艺复兴——胡适以中国文化为

题材的英文作品解析》，《近代史研究》2009年第4期；陈建守：《近代中国概念词汇之研究与展望：以“文艺复兴”与“启蒙运动”为例》，《东亚观念史集刊》第6期，台北：政治大学出版社，2014年，第195-251页；葛兆光：《一个历史事件的旅行——“文艺复兴”在东亚近代思想和学术中的影响》，《学术月刊》2016年第3期。

④J. B. 格里德(Jerome B. Grieder):《胡适与中国的文艺复兴：中国革命中的自由主义(1917-1950)》，鲁奇译，南京：江苏人民出版社，1989年；余英时：《文艺复兴乎？启蒙运动乎？——一个史学家对五四运动的反思》，见氏著：《重寻胡适历程：胡适生平与思想再认识》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第242-273页。

⑤魏万磊：《另一种“新文化”：梁启超对新文化运动的构想》，《安徽史学》2017年第6期；及周月峰的几篇文章：《另一场新文化运动——梁启超诸人的文化努力与五四思想界》，《中研院近代史研究所集刊》2019年9月号(总第105期)；《五四前后“梁启超系”文化运动的政治面向》，《天津社会科学》2021年第3期；《从革命到改良：整顿〈解放与改造〉与“梁启超系”的渐进取向》，《学术月刊》2021年第12期。关于梁启超和新文化运动的关系，又见郑师渠：《梁启超与新文化运动》，《近代史研究》2005年第2期；袁一丹：《“新文化运动”的名与实》，见氏著：《另起的新文化运动》，北京：三联书店，2021年，第20-37页。

⑥与本文立意相近的有张勇：《梁启超与晚清“今文学”运动：以梁著清学史三种为中心的研究》，北京：北京大学出版社，2017年，特别是第126-150页。

⑦理论上讲，的确像后现代主义认为的那样，所有文本都处于潜在的对话关系中，但事实上，它们的关系有直接和间接的不同，这虽是一个浅薄的常识，但具有重要的实践意义。粗略地讲，一个互文网络是以核心文本(在本文中就是《清代学术概论》)为中心构建的。那些与之处于同一意义时空(不一定是物理时空)而形成直接对话关系的文本(在本文中主要是《欧洲文艺复兴史》和《欧游心影录》)形成它的周边文本，再往外则是更广大的外围文本疆域，它们与核心文本形成亲疏不同的间接对话关系。选取哪些作为对话对象，需视学者所要解决的问题而定。

⑧这两本书都列入商务印书馆的“共学社史学丛书”。该馆印行的《学生杂志》在同一期的“书报介绍”栏里对这两本书做了介绍，并称梁著为蒋著的“姊妹篇”。见《书报介绍·欧洲文艺复兴史》《书报介绍·清代学术概论》，《学生杂志》第8卷第7期，1921年7月5日。

⑨梁启超：《概论》，第7、13、17页。梁氏后来推出《中国近三百年学术史》，改以“近三百年”作为论述单位，似乎已经意识到，把朝代看作一个“时代”是不合适的。

⑩蒋百里：《国魂篇》，见《蒋百里全集》第1卷，北京：工业大学出版社，2015年，第15页。

⑪丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》(以下简称《长编》)，上海：上海人民出版社，1983年，第880-881页。

⑫蒋百里：《欧洲文艺复兴史》，见《蒋百里全集》第4卷，第63页。

⑬梁启超：《欧游心影录节录》，见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”，北京：中华书局，1989年(以下引用此书，版本相同)，第50、13页(卷页，以下凡引用该书皆同)。蒋百里记录15世纪人文主义(Humanism，他称之为“人文派”)的复古风气，以至“一般公私之生活，自起居饮食，乃至于姓名，亦有改用希腊罗马字者”(《欧洲文艺复兴史》，见《蒋百里全集》第4卷，第69页)，正好和梁启超留意到牛顿姓名拼写的复古现象相印证，可知这是他们共同关注的现象之一。

⑭梁启超：《概论》，第22页。

⑮莫德里斯·埃克斯坦斯(Modris Eksteins):《春之祭：第一次世界大战和现代的开端》，李晓江译，北京：社会科学文献出版社，2018年，第320页。

⑯丁文江、赵丰田：《长编》，第885页。这次演讲的具体内容今已不得而知，不过，1919年9月3日，在华英文报纸The Peking Leader发表了梁启超6月19日在伦敦“中英协会”(China Society)所做的一次演讲，其主旨是强调中国文明并无停滞，而是处于不断进步之中的。其中，任公把(程朱)理学主导的时代比作欧洲的中世纪，同时指出：16世纪初，中国发生了一场针对理学的反动——这可以比作“欧洲的文艺复兴”，而它的发展被一个“无知的外来政权”阻止了：这个“外来政权”无疑就是清朝(Liang Chi-chao, National Characteristics of the Chinese, The Peking Leader, Sep 3, 1919, p.5.)虽然语焉不详，但梁启超在这里对于中国文艺复兴的界定，似乎和《清代学术概论》中的看法略有不同。

⑰蒋百里：《欧洲文艺复兴史》，见《蒋百里全集》第4卷，第66页。

⑱蒋百里：《欧洲文艺复兴史》，见《蒋百里全集》第4卷，第59-60页。

⑲蒋百里：《欧洲文艺复兴史》，见《蒋百里全集》第4卷，第60、176页。

⑳蒋百里：《欧洲文艺复兴史》，见《蒋百里全集》第4卷，第62、63页。

②①梁启超:《概论》,第22、65、68、85、56、106页。

②②蒋方震:《序》,见梁启超:《概论》,第3页。

②③梁启超:《概论》,第171页。

②④梁启超:《概论》,第172、174、56-57页。

②⑤梁启超:《概论》,第74页。

②⑥蒋方震:《序》,见梁启超:《概论》,第4页。

②⑦梁启超:《概论》,第74-75页。

②⑧梁启超:《概论》,第112-113页。

②⑨罗志田:《道咸“新学”与清代学术史研究——〈论中国近三百年学术史〉导读》,《四川大学学报》2006年第5期。

③⑩梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第12-14页。

③⑪蒋百里:《欧洲文艺复兴时代翻译事业之先例》,见《蒋百里全集》第4卷,第50页;《欧洲文艺复兴史》,见《蒋百里全集》第4卷,第110-111页。

③⑫梁启超:《概论》,第60-62、68页。值得注意的是,梁书稿本第一节列举中国思想史上四大“时代思潮”时,尚沿袭常语,称“清之汉学”,而于正式出版时改称“清之考据学”(俞国林校语,梁启超:《概论》,第13页)。这显然是因为梁启超在写作过程中逐渐意识到,“汉学”二字只能用来描述惠栋一派的主张,而不适合“清代思潮”的真正代表——戴震学术。实际上,梁书初稿未为惠栋设立专节,今本所见此节是在胡适提议下所加(俞国林:《校订说明》,见梁启超:《概论》,卷前第13页)。

③⑬章太炎:《榫书》重订本,见《章太炎全集》第1辑,上海:上海人民出版社,2014年,第154页。关于《概论》与章太炎的关系,参见朱维铮:《梁启超与清学史》,见氏著:《走出中世纪二集》,上海:复旦大学出版社,2008年,第116-119页。

③⑭梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第94页。

③⑮梁启超:《欧游心影录节录》,见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”,第37页。

③⑯梁启超:《概论》,第7页。

③⑰蒋百里:《欧洲文艺复兴史》,见《蒋百里全集》第4卷,第89-90页。

③⑱梁启超:《概论》,第7、167-169、174-176页。可知在任公看来,文化虽“异”,却不必以此为理由抱残守缺;吸收外来文化,仍可同时保有自身特色。此如蒋百里在欧游期间的一份通讯中所说:“取南方之稻而植于北方之高田,夫人而知为愚也,顾以为不可植也,而即断定曰:北方之土非南方之土,故不可以种稻也,是其愚亦与前者等。”见其《伦敦一瞥记》,《蒋

百里全集》第6卷,第58页。

③⑲蒋百里:《欧洲文艺复兴史》,见《蒋百里全集》第4卷,第148页。

④⑩蒋方震:《序》,见梁启超:《概论》,第4页。

④⑪胡适日记(1922年2月15日),见曹伯言整理:《胡适日记全编》第3册,第558页。

④⑫胡适日记(1922年2月15日),见曹伯言整理:《胡适日记全编》第3册,第558-559页。罗志田《中国的文艺复兴之梦:从清季的“古学复兴”到民国的“新潮”》已引用此段。

④⑬梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第3页。

④⑭梁启超:《概论》,第8-9页;《大势》,第103、87、102页。近来有学者认为《概论》和《近世之学术》中的看法实“大异”其趣。不过,比较二者之后,我仍认为任公的自评应可信从。

④⑮梁启超在1899年发表的《论支那宗教改革》中说,中国在周秦之际“思想勃兴”,其成就“不让西方之希腊,而自汉以后二千余年,每下愈况,至于今日,而衰惫愈甚,远出西国之下”(《饮冰室合集》第1册“文集之三”,第55页),或可为他最初所谓“衰落时代”提供一个旁证。

④⑯中国之新民(梁启超):《论中国学术思想变迁之大势第八章近世之学术》,《新民丛报》第53号,1904年9月24日,第1页(栏目页)。这段话在收入《饮冰室合集》时被删除。

④⑰任公1902年发表的一篇文章中已指出:“近世文明先导之两原因”乃“十字军东征与希腊古学复兴”。见《论学术之势力左右世界》,《饮冰室合集》第1册“文集之六”,第111页。

④⑱梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第4页。

④⑲罗志田:《中国的文艺复兴之梦:从清季的“古学复兴”到民国的“新潮”》,见氏著:《裂变中的传承:20世纪前期的中国文化与学术》,第64页。

⑤⑩梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第93、100页。

⑤⑪梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第97-98、103页。

⑤⑫《概论》论及晚清今文经学,有一段类似的表述:“诸所主张,是否悉当,且勿论,要之此说一出,而所生影响有二:第一:清学正统派之立脚点,根本摇动;第二:一切古书,皆须从新检查估价。此实思想界之一大飓风也。”(第132页)意思完全相同,但在表述上未再使用文艺复兴的比喻。

⑤⑬梁启超:《概论》,第7页。

⑤朱维铮：《梁启超与清学史》，见氏著：《走出中世纪二集》，第92页。不过，夏晓虹已注意到，在这部作品中，梁启超试图“以现在执笔之另一梁启超批评三十年来史料上之梁启超”，实际上是“把自我作为历史研究的对象而非个人陈述的主角”（《1920年代梁启超与胡适的学术因缘》，见氏著：《梁启超：在政治与学术之间》，北京：东方出版社，2014年，第125页）。也就是说，至少在有意识的层面上，梁启超是把它当作一部“史书”，而不是“回忆录”来写的。不过，说此书的一部分带有回忆录的性质，应无问题。

⑥夏晓虹：《1920年代梁启超与胡适的学术因缘》，见氏著：《梁启超：在政治与学术之间》，第124页。

⑦需要注意的是，由于“清学之蜕分期，同时即其衰落期”（《概论》，第21页），故清代学术实际上只有三期，和《近世之学术》的分期大略相同。但尽管四期之分只具形式意义，却将清代学术史整合成一个更为线性的发展脉络，我们从中不难发现任公在这一问题上思路的成熟过程。

⑧梁启超：《概论》，第120-121页。

⑨梁启超：《概论》，第10页。

⑩胡适接到这封信后，初时还偏袒任公，说：“清学极盛时期，为汉学家专断，思想痼蔽，无甚可记。”但顾颉刚再次强调，那一时期汉学家在经学上固然专断，但史学是“特别发达”而“有进步”的，章学诚、汪中的著作都是证明（正文与注释，均见俞国林：《校订说明》，见梁启超：《概论》，第14、15页；这两封信的引文，收在《顾颉刚书信集》卷1，北京：中华书局，2011年，第280、283-284页）。从这两封信看，胡适对汉学的评价也不算有什么“定见”，其观点受顾颉刚启发不少。很显然，他将顾的议论转告给了梁，《概论》在正式出版时，这些地方都做了相应改动。

⑪梁启超：《概论》，第16、15、121页。后来他在1924年发表的一篇文章中，再次强调“最近三十年间”，是“第一个一百年的思想全部复活”的时代。见其《明清之交中国思想界及其代表人物》，收在《概论》，第322页。

⑫梁启超：《清代政治与学术之交互的影响》，见《概论》，第406页。

⑬梁启超：《概论》，第147页。

⑭梁启超：《概论》，第139、143、146、131、135页。

⑮梁启超：《概论》，第147、15、174、176页。

⑯梁启超：《概论》，第17页。

⑰胡适：《中国古代哲学史》（即《中国哲学史大纲卷上》），见《胡适文集》第6册，北京：北京大学出版社，1998年，第168页。

⑱胡适日记（1921年5月2日），见曹伯言整理：《胡适日记全编》第3册，第240页。

⑲胡适所说的“短处”之一应该就是任公把归纳法和演绎法看作对立关系，似乎只有归纳法才是科学的。他从1919年8月开始，直到1921年11月陆续写的一组文章，总题为《清代汉学家的科学方法》，后收入《胡适文存》，改题《清代学者的治学方法》，其中的一个主旨就是强调：“科学方法不但是归纳法”，而“是演绎和归纳互相为用的，忽而归纳，忽而演绎，忽而又归纳”（收在《胡适文集》第2册，第282页）。这当然未必就是专门针对梁启超的，但两人观点的差异一望可知。另外，他虽然也认为“‘汉学’两个字虽然不妥”，但主张这一称呼“很可以代表那时代的历史背景”（第288页），因而仍沿用习称。

⑳唐德刚译注：《胡适口述自传》，上海：华东师范大学出版社，1993年，第171页。

㉑据台北中研院近代史所藏胡适档案，1920年10月21日，华北协和华语学校（The North China Union Language School）W. B. Pettus曾致函胡适，邀请他为该校学生做一次演讲，主题就是The Chinese Renaissance（档案号：HSJDSHSE-0316-010）。不过，其时胡适正在病中，有未接受邀请，尚待进一步搜索。

㉒胡适日记（1922年4月1日），见曹伯言整理：《胡适日记全编》第3册，第600页。

㉓唐德刚译注：《胡适口述自传》，第171-175页。

㉔胡适日记（1922年5月24日），见曹伯言整理：《胡适日记全编》第3册，第674页。

㉕胡适日记（1923年4月3日），见曹伯言整理：《胡适日记全编》第4册，第7-8页。这篇文章似是应陶行知（知行）的要求，为所谓“万国会议”所作。见陶行知致胡适函（1923年2月24日），耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》第36册，合肥：黄山书社，1994年，第402-403页。

㉖胡适：《中国文艺复兴运动》，见《胡适的声音：1919-1960，胡适演讲集》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第249页。

㉗梁启超：《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》，见《饮冰室合集》第4册“文集之三十六”，第27页。

㉘梁启超：《欧洲文艺复兴史序》，见《饮冰室合集》第4册“文集之三十五”，第43-44页。

㉙在1926年首次正式出版的《中国近三百年学术史》中，梁启超明确将“清学的结束和蜕化”下延到“民国的十来年”（本文所用是俞国林校订本，北京：中华书局，2020年，第1页），不无融合这两种观点之意。但引人注目的是，该书虽继续援引《概论》的四期说，却并未再将此段历史比作文艺复兴，多少

反映出任公的动摇——尤其是在胡适公开对此提出批评以后(对于胡、丁之间发生的争论,任公很可能会从丁文江本人或其他人那里得知)。张勇认为,文艺复兴在任公的清学史论著中逐渐隐去和“科玄之争”有关,见其《梁启超与晚清“今文学”运动:以梁著清学史三种为中心的研究》,第174-180页。

⑦蒋百里:《欧洲文艺复兴史》,见《蒋百里全集》第4卷,第172页。

⑧梁启超:《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》,见《饮冰室合集》第4册“文集之三十六”,第24页。

⑨梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第86页。

⑩梁启超:《清代政治与学术之交互的影响》,见《概论》,第425页。

⑪梁启超:《概论》,第174-177页。

⑫江涓:《另一种整理国故——论“五四”后梁启超对儒学与儒学史的重构》,《天津社会科学》2014年第1期;张冠夫:《梁启超〈清代学术概论〉中的清代文学美术论》,《华中师范大学学报》2014年第5期。

⑬蒋百里:《欧洲文艺复兴史》,见《蒋百里全集》第4卷,第146-147、62、67页。

⑭查该书商务印书馆1921年4月第1版收有蒋序和梁序,但核对内容,署名蒋百里的自序实际上是他为《清代学术概论》所写序言,显系误排,而1937年3月印行的第2版中,已将此序删去,仅留梁序。

⑮梁启超:《概论》,第165页。

⑯梁启超:《明清之交中国思想界及其代表人物》,见《概论》,第321页。

⑰这一点也可以从紧邻其后的两位文学家——孔尚任和曹雪芹的入选看出。宗教和文艺皆是《概论》承认的清代学术不如欧洲文艺复兴的领域,看起来梁氏的意图是希望寻找这两个领域中的代表人物,以稍做补偿。这就意味着,这篇文章发表时,任公虽已不大公开提及清代是一场“文艺复兴”的主张,但心中显然没有彻底放弃这一观点。

⑱梁启超:《论支那宗教改革》,见《饮冰室合集》第1册“文集之三”,第55页。

⑲张勇已经指出,梁启超对晚清今文学的认知,有一个从“宗教改革”到“古学复兴”的转变过程。参见《梁启超与晚清“今文学”运动:以梁著清学史三种为中心的研究》,第97-122页。

⑳梁启超:《南海康先生传》,见《饮冰室合集》第1册“文集之六”,第67页。

㉑高柳信夫:《梁启超的孔子观及其意义》,见氏编:《中国“近代知识”的形成》,唐利国译,北京:商务印书馆,2016年,第164-194页。

㉒梁启超:《治国学的两条大路》,见《饮冰室合集》第5册“文集之三十九”,第118页。

㉓蒋百里:《欧洲文艺复兴史》,见《蒋百里全集》第4卷,第105页。

㉔梁启超:《大势》,见《饮冰室合集》第1册“文集之七”,第17-19页。

㉕梁启超:《近代学风之地理的分布》,见《概论》,第323页。

㉖梁启超那一时期也在政治领域里提出了同样的口号,所谓“分地自治、分业自治并进,建设政治之新生命”。见氏著:《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》,《饮冰室合集》第4册“文集之三十六”,第34页。

㉗梁启超:《概论》,第147页。

㉘梁启超:《概论》,第173、98页。

㉙梁启超:《欧游心影录节录》,见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”,第37页。

㉚梁启超:《概论》,第175页。

㉛梁启超:《在中国公学演说词》,见《〈饮冰室合集〉集外文》中册,北京:北京大学出版社,2005年,第833-835页。

㉜梁启超:《欧游心影录节录》,见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”,第12、20-21页。

㉝梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集》第6册“专集之四”,第20页。

㉞梁启超:《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》,见《饮冰室合集》第4册“文集之三十六”,第28-34页。

㉟梁启超:《欧游心影录节录》,见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”,第15、19、21-22、16页(卷页)。

㊱丁文江、赵丰田:《长编》,第898页。

㊲梁启超:《概论》,第174、177-178页。

㊳袁向东:《梁启超的“科学精神”和文德——论〈清代学术概论〉》,《晋阳学刊》2004年第6期。

㊴梁启超采用来自佛教的这一叙述框架,大概与他那一时期对柏格森、倭铿学说的喜爱有关。柏格森是他“十年来梦寐以求愿见之人”,终于趁在法期间,和蒋百里、徐新一一起亲往拜访,相谈甚欢(丁文江、赵丰田:《长编》,第567页)。他曾对柏氏的“创造进化论”有个简单的介绍:“宇宙一切现象,都是意识流转所构成,方生已灭,方灭已生,生灭相衔,便成进化。”(《欧游心影录节录》,见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”,

第18页)所用全是佛教术语,表明他是利用佛学义理来进入柏格森学说的。若将《概论》的分期框架放入“创造进化论”视野下来理解,则一个个“时代思潮”的“生灭相衔”,即是思想的“进化”。

⑫1922年冬,梁启超在题为《研究文化史的几个重要问题》的演讲中,对历史进化论做过一番修正,但仍不肯“抛弃”此说,只是“把内容重新规定一回”而已。参见《饮冰室合集》第5册“文集之四十”,第5-7页。

⑬梁启超:《概论》,第22页。

⑭梁启超:《概论》,第121、173、161、85页。

⑮梁启超认为理学就是一种“哲学”,见《概论》,第29页。

⑯梁启超:《概论》,第23页。

⑰梁启超:《欧游心影录节录》,见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”,第19-20页。

⑱1903年,他总结西方思想政治史的发展轨迹时提出,“天道循环”之说不为无据:“无论为生计,为政治,其胚胎时代,必极放任;其前进时代,必极干涉;其育成时代,又极放任。由放任而复为干涉,再由干涉而复为放任。若螺旋焉,若波纹然。”见《政治学大家伯伦知理之学说》,《饮冰室文集》第2册“文集之十三”,第89页。

⑲黄克武:《一个被放弃的选择:梁启超调适思想之研究》,北京:新星出版社,2006年。

⑳梁启超:《十种德性相反相成义》,见《饮冰室合集》第1册“文集之五”,第43页。

㉑梁启超:《在南京军警政各界欢迎会演说词》,见《饮冰室合集》集外文,中册,第619页。

㉒梁启超:《欧游心影录节录》,见《饮冰室合集》第7册“专集之二十三”,第17-18页。标点略有改动。

㉓蒋百里:《欧洲文艺复兴史》,见《蒋百里全集》第4卷,第66页。有意思的是,蒋氏对于文艺复兴的叙事,往往有与近数十年学术界的最新认识暗合之处。比如彼得·伯克(Peter Burke)批评布克哈特“将文艺复兴时期与中世纪、意大利与欧洲其他国家置于戏剧性的对照”的弊端(彼得·伯克:《文艺复兴》,张宏译,北京:北京大学出版社,2022年,第4页),在蒋百里笔下就都被避开了:他强调的是文艺复兴对中世纪的继承性、各国文艺复兴的特性等等(当然,毫无疑问,蒋书的基调仍

然受到文艺复兴研究中“布克哈特典范”的影响)。蒋氏此见是受人启发,还是自出机杼,有待进一步考察。不过,即使此一见解是拾人牙慧,在那个年代有此辨识力,仍可谓目光独到。同时也要指出的是,蒋百里对“继承”与“调和”也并不只有一味的肯定,比如前引他在《概论》序言里对清代学术调和性的批评,就是一个负面的例子。

㉔《书报介绍·清代学术概论》,第96页。

㉕胡适:《新思潮的意义》,《胡适文集》第2册,第557页。

㉖胡适致陈独秀(稿)(写于1920年底或1921年初),见中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室编:《胡适来往书信选》上册,香港:中华书局香港分局,1983年,第120页。

㉗张勇:《梁启超与晚清“今文学”运动:以梁著清学史三种为中心的研究》,第138页。

㉘杰克·古迪:《文艺复兴:一个还是多个?》,邓沛东译,杭州:浙江大学出版社,2017年。该书第七章题为《中国的文艺复兴》,作者主要借鉴了法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)的著作,特别集中考察了宋代的“文艺复兴”。近年来,学术界亦有人强调欧洲文艺复兴概念具有特殊性,和世界上其他地区(比如中国)那些号称“文艺复兴”的运动不同,见 Thomas Maissen and Barbara Mittler eds., Why China Did Not Have a Renaissance——And Why That Matters: An Interdisciplinary Dialogue, Berlin: Walter de Gruyter, 2018。

㉙梁启超:《科学精神与东西文化》,见《饮冰室合集》第5册“文集之三十九”,第9页。标点有改动。

㉚曹聚仁在谈到《清代学术概论》时,对梁启超的主张表示异议。在他看来,清代学术其实算不上一次文艺复兴,倒是“清末戊戌政变,辛亥革命以迄五四运动前后的思想波澜、人物性格,和欧洲文艺复兴时代颇为相似”。这观点与梁启超最初的看法相同,也和胡适的主张相近。曹氏同时强调,“欧洲文艺复兴运动的特征在那黎明时的苏醒气息——朝气”,实与任公别无二致。他并认为,“研究系的思想气分(原文如此。引者注),即是文艺复兴时代的气分”(曹聚仁:《文艺复兴时代型的人物——蒋百里先生》,见《蒋百里全集》第8卷,第206、208页),可谓梁启超、蒋百里的知音。

㉛稿本语,在正式出版时已删去。参见俞国林校语,见梁启超:《概论》,第7页。