

學人往事

余英時回憶錄(一) ——安徽潛山的鄉村生活

• 余英時

編者按：2007年深秋，傳媒人李懷宇赴普林斯頓訪問本刊編委余英時先生，就人生經歷和學術思想進行深談。隨後，兩人常通電話，余先生對一些新問題進行深入闡述和補充，最終形成《余英時談話錄》書稿。蒙余先生允准，並得李懷宇協助，在書稿出版前授權連載，以饗讀者。

一 潛山九年

1930年，我在天津出生，而我的籍貫卻是安徽潛山。不過我的籍貫不是掛名的，因為我後來在潛山故鄉住了九年(1937-1946)。為了說明為甚麼會在鄉間住了這樣長的時間，我必須交代一下家世背景。這要從先父(諱協中，1899-1980)一代說起。



余英時先生(圖片由李懷宇提供)

根據我家的家譜，余家早就在潛山縣官莊鄉落戶，但余氏一族中在明清以來都沒有產出過舉人、進士，因此都守在鄉間，沒有遷移到大城市中去。我的祖父好像是一位秀才，但沒有更高的功名，仍然鼓勵四個兒子讀書，只有我父親因為是最小的兒子，才獲得較好的機會。但父親生在清末，已無科舉可考，只能爭取接受現代新式教育。因此先後在安慶、南京、北京讀中學以至大學，最後從燕京大學歷史系畢業。當時畢業論文是〈劉知幾之史學〉，由陳垣(援庵)教授指導寫成。但他對歐洲史、美國史

興趣更大，所以1926至1928年在美國考爾格大學(Colgate College)和哈佛大學都是讀美國史。我家是中小地主，每年收租還不夠開銷，我父親上學和留學是靠借錢和出賣部分田地才辦得到的。他只在美國讀了兩年，取得碩士學位便回國了。回國以後第一件事便是工作還債。1929年他繼蔣廷黻出任天津南開大學歷史系主任，本來是有意長任下去，不幸我母親因生下我而逝世，這對我父親的打擊太大，一年以後便離開天津了。

以後我記得隨父親先後住過南京和開封。父親曾在資源委員會擔任過專門委員之職，研究美國史與國際關係，這是在南京的時期。抗戰前幾年，父親的好友蕭一山在開封河南大學擔任文學院長，邀請他做文史系主任，當時范文瀾也在系中，他們認識，不過不算有深交。所以我的記憶中有不少關於開封和河南大學的片斷。1937年七七抗戰開始，我記得一家人乘鐵皮火車從開封到南京，再坐輪船去安慶，在安慶住到年尾，日本軍隊已威脅到我們的生存了，這樣便回到潛山的故鄉官莊。我有系統的記憶便是從這時開始的，以後的事有些至今猶如在眼前一樣。我說這一段故事，表示我父親這一代才離鄉外出，但根還在故鄉，遇到戰爭的危機，父親決定把家人送回鄉下。不過父親跟政府遷去重慶，我是和伯父、伯母一起回鄉的。如果父親、伯父這一代或更上幾代早就移居大城市，我便沒有機會回鄉了。

我那時才七歲，初從城市回到農村，事事新鮮，興奮之至，所以記憶深刻。我在鄉下住了九年，和父親隔得很遠，但他的影響還在我心中發生作用。第一是從他那裏得到重視知識和學問的價值。父親受上一輩人如陳垣、洪業等人影響，尊敬有學問的人，自己也時時進修。他雖在抗戰時期進入考試院作參事，這是清水衙門，仍有時間讀書寫作。抗戰後他在瀋陽受杜聿明委託創辦東北中正大學，這是他在中國大陸上做的最後一件事，仍是研究與教育。第二是父親編著的一部幾十萬字《西洋通史》，對我很有啟發。小時候看不大懂，但漸漸入門，對著作很肅然起敬。這大概是我學歷史、又好讀西方文化史之書的一個背景因素。

官莊鄉是一個典型的窮鄉僻壤，是萬山之中的農村，當時與安慶之間還沒有公路，步行需要三天。相信我當時所看到的官莊鄉，和一兩百年前的情況沒有本質上的差異，不過更衰落、更貧困而已。那裏沒有電燈，只用油燈照明，也沒有自來水、汽車之類的現代設備，鄉親依然過着原始的農村生活。那時我們鄉下基本上就是一個自治社會，很少與政府發生關係。人與人之間、家與家之間都互相聯繫，地緣和血緣把一鄉之人織成了一個大網，大家都是親戚朋友，靠家族的族規維繫生活秩序。異姓家族之間，或同族之內，有時免不了發生這樣或那樣的衝突，但大致都可通過鄉紳或本族長老而得到調解，從不向官府訟告。

我在鄉下生活了那麼多年，無意中對中國傳統社會獲得了親切認識，這是我後來才發現的。這一段經歷使我和同一代的知識青年略有不同。在我大學時期的同學中，很多人是在都市長大的，談到中國鄉村生活，沒有切身經驗：傳統社會的種種生活是怎麼樣的，他們往往不甚清楚，因此很容易接受

一種政治意識形態的宣傳，認為地主和農民之間只存在着剝削和被剝削的關係，是兩個互相仇視的階級。就我所見，地主和農民並不是兩個截然不同的階級，彼此不能容忍、對立的。在我們安徽那一帶，實行永佃制，佃戶只要租了地主的田，地主便不能趕走他，也不能欺負他；佃戶上交得不多，也就算了。我在鄰縣桐城縣舅舅家裏，有一次看到他去收租，看佃戶打稻子，打稻子是有藝術的，打得不乾淨，有三分之一還在裏面沒打出來，地主一點辦法都沒有，也沒有那麼深的階級意識。有些租田的佃戶還是地主的長輩，過年過節地主還要向他磕頭，這就是階級界限減輕了。我常常說，中國這麼大一個社會，比整個歐洲還大，不可能每個地區都是一樣的。不能說沒有衝突，佃戶與地主的衝突到處都發生，但是那個衝突是不是提高到所謂「階級鬥爭」呢？個人所見是不同的。有的是佃戶欺負地主，地主如果是孤兒寡婦，那是沒有辦法的；地主如果是很強的退休官員，有勢力，欺負佃戶也是有的，不能一概而論。

由生活體驗中得來的直覺了解，對我以後研究中國歷史與思想有很大幫助。這種體驗不是從書本上得來的，所以我後來讀到有些人類學家、社會學家的中國調查，在我看來有隔靴搔癢的感覺，並沒有真正抓住生活的經驗與精神，只是表面上的、數字上的，因為社會學調查通常都是問卷方式。然而中國人對問卷的態度跟西方人不一樣，中國人答覆常常不可靠。外國人答的問卷基本上是真誠的，他們有這個傳統。中國人就怕我這個話說錯了，將來出問題，所以要保護自己，許多話都不肯說真的，或者有相當保留，甚至於歪曲的。有一位人類學家在印尼華僑社群做過問卷調查，但他發現兩次問卷，同一問題都有先後不同的答案，他很困惑。

我的教育一般講是「失學」，從1937到1946年的九年時間，很少正式上學，小學、中學都是分散地上過一兩個學期。嚴格地講，我不但沒有受到完整的現代教育，也沒有受到很好的傳統教育，一大半童年至少少年時期，我是在山水之間度過的。唯一與後來研究有關的是得到了一些古文、古史的啟蒙，讀的是《史記》、《戰國策》、《古文觀止》一類的普通文字，還是選讀，並非從頭到尾背誦。《四書》是讀過的，也不很完整。作文一律用文言，鄉間老師都保守，不會寫白話文。我大概十二三歲就接觸唐詩、宋詞了，因為記起來容易，比較喜歡，接着便學會平仄，試作五、七言絕句。關於西方的書籍，我根本沒有碰到。

父親抗戰期間一直在重慶，我跟着二伯父（諱立中）一家在鄉間生活。1938年的舊曆年，我第一次看見伯父寫大批的紅紙春聯，其中有一條幅是「天地國親師」五個大字，貼在放祖先牌位的廳堂中間牆上。伯父向我解釋，這五個字原來是「天地君親師」，不過現在已經沒有皇帝了，所以「君」字改為「國」字。

1945至1946年，我在桐城縣舅舅家裏住了一年。那是我少年時代唯一記得的「城市」，其實也是閉塞得很。桐城人以人文自負，但仍然沉浸在方苞、姚鼐的「古文」傳統之中。我在桐城受到了一些「斗方名士」的影響，對舊詩文

發生了進一步的興趣。我的二舅父張仲怡先生能詩、善書法。他是清初張英(1638-1708)、張廷玉(1672-1755)的後代，在桐城是望族，與方、姚、馬、左齊名，但那時也相當衰落了。由於二舅父常和桐城名士來往，我從他們的交談中，偶爾學得一些詩文的知識。我至今還記得他在鍾馗畫像上題了一首七絕：「進士平生酒一甌，衣衫襤褸百無求。誇人最是安心處，鬚髮鬍髯鬼見愁。」他的初稿首句最後三個字原作「仕不優」，他以詩稿示一位詩友，那位詩友立即指出：「仕不優」當改作「酒一甌」。二舅父大喜稱謝，稱他為「三字師」。「酒一甌」自然渾成，遠比「仕不優」的生硬為佳。我在一旁聽到這改詩經過，很受啟發，懂得詩句原來是要這樣「推敲」的。

我後來研究的對象像朱熹、方以智、戴震、胡適都是安徽人，但這跟地緣一點也沒有關係，因為我從來沒有很深的鄉土意識。剛好這幾個人在中國學術思想史上佔了很重要的地位，我看這些人時沒有注意是哪裏人，更不是認為他們是我的同鄉，我一定要予以表揚。朱熹雖然說是徽州婺源人，實際上是在福建出生與長大的，所以他在理學上是歸於「閩派」的。我根本沒有考慮朱熹跟安徽的關係。事實上，我本來並沒有計劃要寫朱熹，只是由於為《朱子文集》作序，才引出一部《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》。

二 文字禍

我鄉居九年，可記之事甚多。這裏姑且只說兩個比較特殊的經驗。

第一是私塾的教育，鄉間沒有現代小學，因此我在十二歲以前只好在私塾讀書，十二歲以後則到鄰縣如舒城、桐城去上初中。私塾是由一位先生教十幾個學生，讀的全是傳統課本，分為初、中、高三等。初等讀《百家姓》、《三字經》；中等讀《四書》、《古文觀止》；高等讀《左傳》、《史記》、《戰國策》、《詩經》之類。我前後大約上過三個私塾，每次都不到一年。其中最好的一次是在我十一歲左右，老師的名字叫劉惠民，大約四十歲上下，他的學問在我們鄉間算是最好的，因為他早年曾在安慶上過新式學校。跟劉先生讀書時，我先在中等組，但他也讓我旁聽高等組。他講書很靈活，引人入勝。我在這一組漸漸能提問題，解答文本中一些疑難，他便讓我升入高等組了。總之，我感覺在劉先生教導下，古典文學上的訓練得到了益處。更值得一記的是，他把我們引進了作詩的大門。春天到來的季節，劉先生忽然非常熱烈地寫起詩來，而且也指導學生習作。他從平上去入四聲開始教，因此先教我們背「天子聖哲」四個字，剛好是四聲；然後又介紹我們用詩韻。當然，《唐詩三百首》中的五、七言絕句也是我們必須背誦的。我至今還記得他的兩句詩：「春花似有憐才意，故傍書台綻笑腮。」並不是因為這兩句特別精彩，而是因為我們很快便發現，原來他正和一個年輕寡婦鬧戀愛。這位少婦偶然到我們講堂附近走動，面帶微笑。所以詩的字面似是寫講堂外面正在怒放的「春花」，其實是寫人的。他後來娶了她，但結局並不圓滿，夫妻生活似乎不是很愉快。

我鄉居九年中另一件印象深刻的遭遇是無意中闖了一次嚴重的文字禍，幾乎送了小命。這件事在六七十年後本已記憶模糊，但最近因為香港電台拍一部關於我的紀錄片而全面在我腦海中恢復了。香港電台翁志羽先生為了製片不辭勞苦，帶着攝影人員專程到潛山官莊去採訪我早年的親戚、族人、鄰居等。我已離鄉六十年以上，真正和我熟的人已沒有了，不過還有人記得我在十三四歲時闖的文字禍。翁先生回來告訴我採訪所得，幫助我恢復了記憶。這件事大致如下：

在八年抗戰時期，安徽省成了桂系（廣西）的勢力，省主席李品仙是李宗仁的部下，廣西軍隊也盤踞在安徽各縣。大約在1943年前後，桂系有一個營的軍隊駐扎在潛山官莊，營長杜進庭大概做了不少貪贓枉法、欺壓鄉間百姓之事，弄得民怨沸騰。我才十三歲左右，並未見過杜營長，也未親見他為非作歹的劣迹，但是我聽鄉中長輩說得太多了，而且每一件事都十分具體詳細，所以心中頗為憤怒。不知怎樣忽然異想天開，竟寫了一個很長的狀子，向政府控訴杜營長的種種罪行。我寫狀子完全是洩憤，並不真是送呈營長的上級，因此寫完了，便留在我的書桌上，後來我自己也忘記有這樣一回事了。但是無巧不成書，不知為甚麼我去了一趟舒城縣，有好幾天都不在家。恰好杜營長的一個勤務兵到我家來詢問甚麼事，被引進我的書房，他無意中發現了我的狀子，大驚之下便把狀子送給杜營長去看。據說杜讀後不但憤怒而且驚恐萬分，懷疑狀子不是一個小孩子寫的，必是官莊鄉紳合謀控告他，要致他於死地。因此他先派人到我家來逮捕我，以便審問出真正背景。但因我不在鄉，他才召集鄉中有地位有頭面的人，當面追究。這些鄉紳本不知情，自然矢口否認，都說不過是一個淘氣孩子的遊戲之作。事後有人告訴我，當晚鄉紳準備了豐盛的酒席為營長解憂，營長喝得大醉，醉後失聲痛哭，說這狀子如是官莊鄉人的陰謀，他反正活不成了，一定要大開殺戒，把相關的人（包括我在內）全部槍斃。這當然是情感極端激動下的威脅語言，但當時真的把我們一鄉的人都嚇住了。

大概這件事發生的一二日後，我夜晚從舒城回到官莊，先經過鄉間唯一的一條街（官莊街），街上熟人見到我，好像見到鬼一樣，臉上帶着一種恐懼的表情。其中有一二老者只催我趕快回家，不要在街上亂跑。這是因為杜進庭的營部便在附近，他們怕我被發現而捉將營裏去。不過我當時完全不知道發生了甚麼事，待我跑回家中才明白自己闖下了大禍，使全家都吃驚受累。家人怕杜營長聞風來抓人，把我連夜送到一位行醫的老族兄余平格家，躲一躲眼前的風險。家人和平格族兄都一再追問我為甚麼寫這一惹禍的狀子，我實在答不上來。事過境遷，我已無法重建寫作時的心理狀態了，但這一事件在我個人生命史上卻構成了一個重大的轉折點。一夜之間我忽然失去了天真的童年，而進入了成人的世界。這一轉變並非來自我自己，而是我周邊的人強加於我的。平格族兄年已四十多，平時很嚴肅，不苟言笑。那晚接待我，開口便說：「我因為你年紀小，一直把你當孩子。但你做了這件事，你已成人了。從此以後，我要另眼相待了。」（大意如此）不止他一個人，其他年長的親

友也一改常態，把我當作大人，甚至戲稱我作「小先生」。這一突如其來的變化結束了我的童年，逼得一言一行都不敢不慎重，以免被人譏評。我可以說是被這件意外之事逼得走上了「少年老成」的路，在我的成長過程中，是不自然的。

這一「告狀」事件還有一個尾聲。時間稍久，杜營長大概已接受鄉人的解釋，也認為是一個頑皮孩子的戲筆。不過，他還要派一個受過較多教育的政治指導員來談一次。這位指導員經族人安排，和我在一個晚上吃酒用餐，談話中順便考考我的詩文知識，最後他相信狀子是出於我之手，而我並無真去控告杜營長的意圖。我記得他臨走時還緊緊和我握手，表示願意和我成為忘年交之意。這一場喜劇就這樣落幕了。

三 五四運動的性質

上面所呈現的是1937到1946年官莊的一般教育和文化狀態。今天的讀者一定會疑問：為甚麼在五四運動二十年之後，我的故鄉竟完全沒有接觸到現代新文化呢？為了解答這個問題我不得不在這裏先交代一下我是怎樣認識五四運動的。由於「五四」是我個人教育過程中的「史前史」階段，我也有必要進一步說明我對它的基本性質的理解。

我在鄉間第一次聽到陳獨秀的名字，也第一次接觸到胡適的白話詩，大概在我十一二歲的時候，因為那時我才具備了初步的閱讀能力。恰巧這兩人都都是安徽人，胡來自績溪，陳出生在懷寧，與潛山為鄰縣。我也可以藉此清理一下個人對「五四」的認識。

五四運動是一個極大的題目，這裏當然無法展開討論。我只談從鄉間開始，一直到現在，我對「五四」的理解的變遷過程。在這六十多年中，我的理解不斷在修正、在改變，最後得到的看法大概和今天的主流觀點很不相同。但我只想直抒己見，既不敢自以為是，更無意於說服別人同意我的見解。

我最初知道有陳獨秀這個人，是聽說他在一個集會的場合中曾寫下了「父母有好色之心，無得子之意」，以摧破「孝」的傳統基礎；又說他公開提倡「萬惡孝為首，百行淫為先」。事實上，這些傳聞都是反對他的守舊派所偽造，並無根據。前一句話是改寫王充的名言：「夫婦合氣，非當時欲得生子。情欲動而合，合而生子矣。」這個說法經漢末孔融、禰衡等人的發揮，終於流傳天下後世，現在又強加於陳獨秀的身上。後一語顛倒原來的儒家格言，更是惡意誣栽，胡適1933年在美國芝加哥大學作「中國文藝復興」系列演講時，特別為陳闢謠。由此可見陳在他的故鄉是一個不受歡迎的人物，正合乎西方人所說：「先知」在本土最不受尊敬。

我最早接觸到胡適則是通過他的詩和書法。我在家鄉的閣樓上翻到了胡適贈給我父親的一個條幅，他寫了自作的五言詩：「風過鏡平湖，湖面生輕縐。湖更鏡平時，畢竟難如舊。」他的字很秀氣，長手長腳，但不是書法家的

字，而是典型的文人字。因為是為我父親寫的，我無意間對他產生了一種親切感。後來我又找到他的《嘗試集》，對白話詩雖感新奇，卻並不欣賞。我比較喜歡的還是他的舊體詩，或淺近如說話的舊體詩，如「風過鏡平湖」之類。

我在鄉間所知的陳、胡僅止於此，完全不知道陳、胡之間關係，更不知有所謂「五四」。王星拱贈胡適詩，其中兩句說：「珍重文壇開國史，當年四海說陳胡。」我在1946年以前根本未聞有陳、胡共創「文學革命」之事。「五四」的影響巨大是我們共同承認的，但其影響主要在大城市，特別是有大學的城市，但「五四」似乎從未在鄉村生過根。而且即使在城市中，「五四」影響的傳播也需要時間。例如《胡適日記》記述1922年7月24日，北京大學預科招考，一個奉天（瀋陽）來的中學生在考場上問胡適：「五四運動是個甚麼東西？」胡很詫異，為此特別去其他幾個考場查問，監考人員說：至少有十幾個考生不知道「五四」是甚麼。這時上距1919年的「五四」不過三年，不少學生或者已忘記、或者根本沒有注意過這件事。所以我們不應在想像中過份誇大「五四」的作用，以為「五四」發生以後整個中國的精神面貌便立即煥然一新。

1946年以後，我回到城市，走進高中和大學，當然弄清楚了五四運動的來龍去脈。首先是當時一般人對「五四」的了解並不限於1919年5月4日這一天的學生愛國運動。我們都把「五四運動」等同於自1917年以來的文學和思想運動。最先是白話代文言而成為雅俗共用的文字媒介，這是胡適首倡而得到陳獨秀的有力響應所造成的，即所謂「文學革命」。其次則是陳、胡及其他同輩學人通過《新青年》、《新潮》等刊物和北京大學的講堂不斷地攻擊舊禮教、傳播新思想，終於激起了青年學生求新求變的熱情。「五四」學生運動之所以發生，正是由於兩三年來他們的知識和思想都起了根本的變化。孫中山在南方觀察北京的形勢便得到這一結論。胡適1919年寫了一篇〈新思潮的意義〉，提出「研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明」四大綱領，在當時很有代表性，多數人大致是接受的。他在文章中曾用「新思潮運動」一詞來界定「五四」的性質。後來也有人改用「新文化運動」或「新思想運動」的，其實大同小異。總之，「五四」在一般理解中是一個先後持續了十年以上的思想、文化或知識的革新運動，在長期進程中發生巨大的影響力。1919年5月4日這一天的學生抗議示威便為這一運動的影響力提供了具體的例證。如果把這一天單獨提出來作孤立的理解，則將無從說起。今天頗有人強調這一天的學生運動而將「五四」界定為「愛國運動」，這未免有故意挖空「五四」的精神內容的嫌疑。中國知識人針對外國強權侵略而爆發的「愛國」運動早始於晚清，何須等到1919年？如果「五四」的意義僅在於「愛國」，它和以前的許多同類的運動，如1895年的「公車上書」又有何區別？所以，我雖然承認「愛國」是整個五四運動（包括5月4日那一天的學生運動）的基本動力，但必須鄭重指出：「愛國」是十九世紀下葉以來中國知識人的共同情操，而不是「五四」所獨有的特色。

以上是關於五四運動的一般認識，我自早年到今天都沒有重大的改變。但再進一步分析，「五四」的性質卻包涵着十分複雜的問題，我前後的看法便不一致了。

首先我要說明，二戰結束以後，回到城市，我最早讀到的課外書是《胡適文存》，對於白話文起源的故事感到十分有趣，因此也在不知不覺中接受了胡適對於「五四」的解釋。胡適早在美國提倡白話文時，便注意到意大利文藝復興（Renaissance）時期土語文學代拉丁文而起的現象。這個現象並不限於意大利，歐洲其他各國也都有之。胡適因此認為他提倡白話代文言，也有將中國從中古解放出來，走上近代世界的重大意義。1917年，他回到北京大學教書，不但白話文風行全國，取得意外的大成功，而且在學術和思想兩方面也發生了巨大的影響。1918年北京大學學生傅斯年、顧頡剛等人在籌劃出版一個提倡新思想的刊物——《新潮》時，胡適便毫不遲疑地將英文刊名定為“Renaissance”。在「五四」學生示威遊行爆發的那一年（1919年），他已自覺是在推動着一場「中國文藝復興」的大運動。這時在白話代文言以外，他更進一步強調無論在思想、學術或文學的領域，「中國文藝復興」自十一二世紀便不斷地發生：如宋代理學是由中古佛教中解放出來，從出世轉為入世；元明以下白話文小說和戲曲的興起已為現代白話文運動打下基礎；清代考證學則是「科學方法」在中國人文研究中的新發展，與十五世紀意大利的瓦拉（Lorenzo Valla）所代表的辨偽考證，恰好東西輝映。這樣一來，胡適便把「五四」新文化運動刻畫得與西方文藝復興十分相似。從這時起，他在中外各地演講「五四運動」都一律稱之為「中國文藝復興」。同時，我又讀到梁啟超的《清代學術概論》，也是以文藝復興與清代學術相比擬，我因此頗為此論所說服。1956年，我入哈佛大學研究院進修，決定選「文藝復興與宗教革命」這一段歐洲史作為我的副科，原因便在這裏。我希望通過歐洲文藝復興的原型來理解二十世紀中國思想與文化變遷的歷程。

但在深入地閱讀了西方史學家關於文藝復興的許多專題研究之後，我發現五四運動並不能和歐洲的文藝復興相提並論，若干表面現象的近似不能掩蓋這兩大運動之間的實質差異。即以白話代文言而起一事來說，便絕不能以歐洲各國土語和拉丁文之間的關係亂作類比。其餘思想和學術上的不同，中國與歐洲更是各有背景，相異遠過於相同。所以我在1959年寫了一篇〈文藝復興與人文思潮〉，第一次公開對「文藝復興說」提出質疑。

1933年胡適在芝加哥大學作了一系列關於「中國文藝復興」的演講，後來印成專書*The Chinese Renaissance*，在描述1917至1919年這兩年間北京大學師生所推動的新思潮運動時，他竟用了下面這一段話：「它是理性對抗傳統，自由對抗權威，以及頌揚生命和人的價值以對抗壓迫的一種運動。」這樣的說法更像是刻畫十八世紀的啟蒙運動，而不甚適用於文藝復興了。值得注意的是：恰恰從1930年代起，將五四運動比附為啟蒙運動開始在中國知識界流行，於是「啟蒙說」便代替了「文藝復興說」的地位。提倡此新說的主要是馬克思主義派。十八世紀的伏爾泰（Voltaire）寫了無數文字，針對着中古黑暗時期和教會的壓迫作尖銳的攻擊。狄德羅（Denis Diderot）寫信向他致敬，說：「在我們心中激發出一種對說謊、無知、偽善、盲目崇拜、專制等強烈的憎恨。」就這一點而言，陳獨秀、魯迅、胡適、錢玄同等人的某些文字在「五四」時期

也確實產生過同樣的效果。所以「五四」在打破偶像，攻擊「孔家店」、舊禮教等等破壞方面，以及在提倡「進步」、「理性」、「科學」等積極方面，都有可以與歐洲啟蒙運動相互比較的地方。我相信，這是因為「五四」的倡導者直接或間接已受到西方啟蒙思潮的影響。

但若深一層觀察西方啟蒙與中國「五四」的歷史文化背景，則二者迥然不同。我們無論如何也不能下一判斷，說中國「五四」即相當於歐洲的「啟蒙」。我也曾為此而廣泛涉獵過西方專家的研究及其主要論斷，如美國貝克(Carl Becker)和蓋伊(Peter Gay)兩大家。我和蓋伊在耶魯大學共事十年，私下也常有交往，並討論過啟蒙的性質問題。我最後得到的看法與對於「文藝復興說」的看法大同小異。我在1998年曾寫過一篇英文論文“Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian's Reflections on the May Fourth Movement”(中譯本題為〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉)。簡言之，西方文藝復興和啟蒙運動的精神源頭都在古希臘、羅馬的古典思想，是歐洲文化的內在發展，而中國的「五四」主要是受西方文化侵入中國而引起的反響，其中雖也有中國文化內在因素的接引，但精神源頭不在儒、釋、道，而在西方。

我不否認西方文藝復興和啟蒙運動都曾影響到「五四」新思潮的出現，但「五四」是中國現代文化與思想史上的一個獨特的事件，西方未見其例。如果堅持「五四」必須與「文藝復興」或「啟蒙運動」相比附，那便會陷入一個極危險而毫無根據的歷史預設之中：所有民族或文明都必須經過相同的發展階段，這是所謂「必然的歷史規律」，西方既比中國先發展一步，中國當然只能亦步亦趨；凡是西方發生過的運動也一定會在中國重複一次。但今天的歷史知識已不允許我們盲目接受這一預設了。總之，我早年對於以上兩種比附都沒有很強烈的負面反應，甚至認為兩說也都持之有故，未嘗不可並存。但是在深入閱讀有關文藝復興和啟蒙運動的論著以後，我才發現這種比附是誤導大於引導，實在得不償失，而且沒有必要。

在不斷修改關於認識「五四」的進程中，有一個改變特別值得提出來一談。從早年到中年，我一直接受流行的看法，即以「五四」為全面反中國文化傳統，特別是反儒教的運動，因此，「五四」徹頭徹尾是一個激進化歷程，而且激進的步伐一天天加速。但最近十多年來，我覺得這一看法必須重新加以檢討。五四運動中確存在着這一股激進思潮，但不能代表整個「五四」的新文化或新思潮運動。即以《新青年》雜誌而言，1919年5月4日學生運動以後，其中幾位負責人已開始左右分化，如陳獨秀、李大釗等向「左」轉，胡適、陶孟和等則被視為「右翼」。這種分化主要起於對政治活動的不同態度：激進派要求採取「革命行動」，而溫和派則仍然要在文學、思想、學術等方面繼續開創，對於政治則僅評論而不實際參加。

事實上，只要我們把「五四」看作一個長期的新文化或新思潮運動(如所謂「文藝復興」或「啟蒙運動」)，而不過份看重其政治作用，那麼我們馬上便會看出：上述的看法是站不住腳的。胡適在〈新思潮的意義〉僅提出「評判的態度」

作為所有參與者的共同精神。他更進一步強調，這種「評判的態度」應該表現在三個方面：「研究問題、輸入學理、整理國故」（「再造文明」是最後的結果）。《胡適手稿》收入1955年胡適一篇未完成的長文〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量——中國共產黨清算胡適思想的歷史意義〉，其中對這三項作了一個更清楚的闡釋。他說：

第一是研究當前的社會、政治、宗教、文學上的種種問題；第二是輸入外國的思想、學理、文學；第三是對於舊有的學術思想，要做一番有系統的整理，這工作可叫做「整理國故」。

經過這一解說，即可見這三項工作都是需要無數知識人的長期努力才能取得真實成績的。我們無法想像，參加這些實際工作者，每一個人都必須先在意識形態上採取反傳統、反孔子的激烈觀點。無論是「研究問題」、「輸入學理」或「整理國故」，我們都只能要求工作者具備「評判的態度」便足夠了，至於他們個人的思想或信仰取向，則是完全不相干的問題。

首先，讓我略舉「整理國故」的例子來說明我的意思。在所謂「新文化運動」中最有長久價值的學術成績主要出於「整理國故」這個領域，而此領域所產出的大師，絕大多數是認同中國文化傳統和儒家價值的，其最著名者有梁啟超、王國維、陳寅恪、湯用彤、錢穆、馮友蘭等人。但他們的研究已達到現代學術的最高水平，則是世界所公認的。其中王國維尤其值得注意。以思想和信仰而言，他可以說是最守舊的，但以著作的「科學性」而言，當時號稱激進的學人如胡適、郭沫若等無不對他推崇備至。如果我們因為這些國學大師沒有反傳統、反儒教而把他們排除於「新文化」之外，則「五四」只是一場空喊口號的「運動」，在學術上便全成一片廢墟了。

其次，讓我再就國故以外的領域另舉一證。梁漱溟的演講結集《東西文化及其哲學》是「五四」以後轟動一時的作品，屬於「研究問題」的範圍。這一系列的演講是立足於頌揚中國文化和尊崇孔子的基本前提之上，當時曾被人看作是「反五四」的聲音。但梁氏在書中又多次強調中國必須完全接受民主和科學兩大法寶，然後才能重新振興中國文化，使之在現代世界上佔據其應有的重要地位。我曾很驚異地發現，胡適1926年在英國幾所大學中講「中國文藝復興」，竟不止一次引梁漱溟及其著作為例，證明新一代的中國學人已毫不遲疑地接受了現代西方文化中的主流價值。可見至少在胡適的心目中，梁漱溟雖然擁抱中國文化和孔教，卻仍不失為「吾道中人」，即「中國文藝復興」的一個有機部分。

此外，讓我就「輸入學理」的方面檢討一下梅光迪、吳宓等人所創辦的《學衡》雜誌。這是針對着胡適的白話文運動而發起的反對刊物，自始即被「五四」領袖視為新文化運動的對立面。然而細細考察起來，卻不如此簡單。《學衡》全力輸入了美國文學批評家白璧德(Irving Babbitt)的人文主義學說，在「五四」以後的中國文學和思想界都發生了相當大的影響。白氏的人文主義是要把孔

子「身教」的精神修養和希臘以來西方的法治與民主結合起來；他的名著《民主與領袖》(*Democracy and Leadership*)便專門發揮這一見解。在文學上，他主張古典主義，而攻擊盧梭(Jean-Jacques Rousseau)以來的浪漫主義。他在二十世紀20、30年代雖被「進步派」看作保守者，但到了80年代許多「進步派」的學人如史家施萊辛格(Arthur Schlesinger, Jr.)卻發現他確有不少卓見，被埋沒了幾十年。白璧德學說傳入中國在當時也是一件大事。值得特別一提的是：推崇白氏學說者並不限於梅、吳諸人，白話文學的健將如林語堂、梁實秋也在哈佛大學上過他的課，同樣對他十分傾倒。梁實秋後來徵得吳宓的同意，將《學衡》上關於白璧德的論文和其他同類文字，彙為一編，書名《白璧德的人文主義》，出版者則恰恰是新文化大本營的新月書店。所以白氏學說不折不扣地是「五四」以後「新文化」的一個組成部分，儘管它尊重孔子和儒家傳統。再就民主這一中心價值而言，梅光迪因為是白璧德的信徒，也同樣奉持甚堅。他一方面在《學衡》上批評胡適的文學觀念，另一方面卻寫信給他，稱讚他談政治「多合弟意」、「有功社會」。這明明表示他在政治上也是一個溫和改革者。我們又豈能因為他不贊成白話之故，便將他從「新文化」或「新思潮」中一筆勾銷？

最後，我還要補充一個例子，以加強我的論點。前面已提到梁實秋與白璧德的關係，以及他與《學衡》之間的合作。另一個清華學生蕭公權的經歷則更能說明問題。他是1919年5月4日學生運動的參與者，曾與同學到天津辦報紙為運動鼓吹。後來在美國專攻政治哲學，在「輸入學理」方面很有成績。他的《中國政治思想史》則是「整理國故」的傑作。他又寫過很多文字討論現代教育和民主憲政，因此在「研究問題」方面也成績卓著。他對新文化運動的多方面貢獻是無可懷疑的。然而一查他個人對中國文化與孔子的態度，竟是相當保守的。例如他對中國傳統的家族制度甚為稱許，因為他自幼父母雙亡，全靠伯父母撫養成人，同族弟兄對他也多扶持。他堅定地說：「我覺得『新文化』的攻擊舊家庭有點過於偏激。」他曾批評提倡白話文者的言論過火，更不贊成「打倒孔家店」。在文學興味方面，他自小愛好舊體詩詞，造詣極高。因此他在清華任教期間和吳宓成為知交，吳宓說他們兩人「論道論文論事，皆深相契合，蓋皆有取於西洋之積極的理想主義」。我認為這個例子更能證實新文化運動的參與者並不必然都是反傳統、反儒教的激進份子。事實上，對「新文化」有真實貢獻的反而是那些富於理性而又肯長期耕耘的學人。狂呼激烈口號的人最後往往走上政治活動的領域，至少在「新文化」方面少有成就。

上面我極其簡略地陳述了我對「五四」的認識和先後的看法。總結一句，我目前的見解大致如下：「五四」時期的所謂「新文化運動」，其核心問題是怎樣接受西方現代的若干中心觀念和價值，使之與中國傳統文化互相溝通，最後引導出中國的全面現代化，但仍不喪失原有文化的認同（這個想法最早已見於1917年胡適英文博士論文〈先秦名學史〉[“The Development of the Logical Method in Ancient China”]的序言)。這一探索早在清末便已展開，不過到了「五四」前

後才明確化，變成一個大規模、有系統的長期運動。這是因為「五四」時期的知識領袖對西方的學術與思想已有直接的了解，和前人的西方知識間接由日本轉手而來(如梁啟超)，完全不同。由此可見，「五四」作為一個知識或文化革新運動發生在中國現代史的特殊轉折點上，其精神源頭在西方。而文藝復興或啟蒙運動則為西方文化史的內在發展，其精神源頭來自古希臘、羅馬的古典復興。這是我堅持「五四」不能與前兩者互相比附的主要原因。至於「五四」與前兩者各有若干表面相似之處，則是不必否認的。但造成此種表面相似的原因也不難理解，「五四」一代的知識領袖都成長在西方現代文化的強烈刺激之下，他們所使用的概念和語言很多也是輾轉從文藝復興和啟蒙時期流傳下來的。不但如此，由於受到西方近代史的啟示，他們往往情不自禁地期待着中國也將產生它的文藝復興或啟蒙運動。所以分析到最後，「五四」帶着二者的某些色彩，毋寧求之於語言和心理的層次，並不是同樣的客觀因素逼着中國史必然步上歐洲史の後塵。

談到西方現代的中心觀念和價值，我們不能不特別提及人人皆知的「民主」和「科學」。1918年，陳獨秀發表了〈本誌罪案之答辯書〉一文，說《新青年》有兩大罪狀：一是擁護德莫克拉西先生(民主)，一是賽因斯先生(科學)。九十年來，「民主」和「科學」始終都被奉為中國所必須追求的兩大「價值」。與之相關聯的當然還有其他的價值，如「自由」，這是「民主」與「科學」都不可或缺的先決條件；如「人權」，則是「民主」所要實現的終極目的。總而言之，陳獨秀把這兩大「價值」特別挑出來作為「新文化運動」或「新思潮」的中心宗旨，當時在中國知識界獲得共同的承認。而陳文寫在「五四」學生運動尚未爆發之際。

必須指出，科學和民主的觀念引入中國也早始於十九世紀下葉。我想強調的是，陳獨秀以「德先生」、「賽先生」的特殊方式介紹這兩大「價值」，有一象徵意義，即「民主」與「科學」從此正式入籍中國，變成現代化中國的不可分割的一部分。在晚清時期，「科學」還以「西學」之名行世，但辛亥革命以後已改成今天這一普遍的專名了。同樣，「民主」在張之洞筆下還稱之為「西政」，但王朝體系崩潰以後，中國爭政權或保政權的集團無不以「民主」為號召，這就表示「民主」已中國化了。今天回顧廣義的「五四」，我們不能不承認：「民主」和「科學」是它留給我們最重要的遺產，因為德、賽兩先生雖久已入籍，卻仍未在中國大地上普遍地安家立業。「科學」在中國主要表現為「科技」，是「藝」而非「道」；為真理而真理的科學精神尚未充分建立。「民主」的地位則是「尊」而不「親」，甚至還時時有取消國籍、遣返西方的呼聲。正因如此，我才忍不住發出「『五四』尚未完成」的感慨。從「未完成」的角度說，「五四」作為一場波瀾壯闊的文化運動，不但具有豐富的歷史意義，而且在今天仍放射出親切的現實意義。