

「五四」是獨特的嗎？

——近代中國與歐洲思想轉型的比較

• 陳方正

五四運動^①和辛亥革命是中國近代史上兩件大事。辛亥革命的意義和影響比較明確；五四運動卻不一樣：它的性質和評價至今仍有爭議，在世界近代史上它應該佔怎樣一個地位，似乎也還未有定論。當然，如所周知，胡適視他所推動的新文化運動為「中國的文藝復興」；北大學生在胡適、陳獨秀支持下辦《新潮》，把它的英文名稱定為*Renaissance*。而且，遠在辛亥革命之前，章太炎就已經有意識地推行他心目中的文藝復興運動，即批孔和文學復古；日後他的學生、朋友，如陳獨秀、蔡元培、錢玄同、魯迅、周作人等，都成了新文化運動的中堅份子。因此，稱五四運動為「中國的文藝復興」不但是一些近代學者的看法，大概也頗為切合當日參加運動者的主觀心態。此外，歐洲進入現代的另一個里程碑——啟蒙運動，也經常被用以比喻「五四」：舒衡哲 (Vera Schwarcz) 和李澤厚都稱「五四」為「中國的啟蒙」；在「五四」七十周年之際，王元化辦《新啟蒙》雜誌；後來「啟蒙心態」又被用為五四精神的代名詞^②。

那麼，文藝復興或者啟蒙運動之於「五四」，到底只是比喻，或者運動參與者心目中的典範呢，抑或兩者之間確還有深層內在關係？反過來說，西歐也曾經有過類乎「五四」的運動嗎？那是文藝復興抑或啟蒙運動？當然，歐洲的近代演變和中國太不一樣了，也許兩者根本無從比較。然而，無論答案如何，這些問題似乎還未曾被認真考慮過^③。至今「五四」還是被視為中國特有的文化現象，而中國知識份子的觀念、心態之變化，始終佔據着「五四」研究的中心甚至整體。「五四」已經發生了八十周年，這也許是突破我們某些思想習慣，把中國的近代變革放到人類文化轉型的大背景中去看，把中西（以及中外）歷史進程的異同作一切實比較的時候了。

當然，這樣的比較充滿了觀念與資料上的陷阱，作這樣一個嘗試，是危險，也是吃力不討好的。我們在此自不敢謂有甚麼發現或洞見，只不過希望藉此引起一些注意和討論而已。由於篇幅所限，本文僅限於五四運動與西歐現代化蛻變的比較，至於其他相類比較，容另文討論。

西歐也曾經有過類乎「五四」的運動嗎？那是文藝復興抑或啟蒙運動？「五四」已經發生了八十周年，這也許是突破我們某些思想習慣，把中國的近代變革放到人類文化轉型的大背景中去看，把中西歷史進程的異同作一切實比較的時候了。

* 本文宣讀於北京大學主辦之「五四運動與二十世紀的中國——紀念五四運動八十周年國際學術研討會」（1999年5月1-3日），嗣經修訂。

一 問題的核心：與傳統決裂

「五四」是一個迅猛、激烈的運動：從1915年新文化運動揭幕，新思潮和白話文運動興起，以燎原之勢蔓延整個思想界開始；以迄「五四事件」爆發，引起席卷全國學生、學者、市民的罷課、罷市、抵制日貨運動，最後內閣垮台，政府被迫拒簽和約與全面讓步；以至1921年它開始轉化，成為長期政治運動為止，前後只不過是短短五六年時間。自然，如許多研究者指出，「五四」並非空穴來風，中國知識份子思想轉變的醞釀最少可以上溯到1895年，亦即甲午戰爭翌年。然而，即使如此，張灝所謂中國近代思想的「轉型期」，前後也只不過25年(1895-1920)而已^④。對於我們向來視為極之悠久深厚的中國文化來說，從傳統到現代的轉變如是之急速和劇烈，的確令人感到迷惑、目眩。余英時以「巨石走峻坂」來比喻中國現代思想的激進傾向，「五四」可以說是最好的說明^⑤。

在西歐，可以與「五四」比較的，到底是那一段轉變歷程呢？這委實不是個容易回答的問題。這是兩個性質迥然不同的轉變：前者需要創新；後者所需，則是觀念與價值的重校準。然而，無論創新也好，觀念的重新取向也好，顯然都同樣要以與傳統文化，特別是傳統思想體系決裂為前提。

那麼，在西歐，可以與「五四」比較的，到底是那一段轉變歷程呢？這委實不是個容易回答的問題。因為西歐在近代所經歷的文化蛻變，是自發性而且相當平緩的，歷時達數百年之久；中國所經歷的，則是在強大外來勢力衝擊之下，由於強烈危機感而產生的文化重新取向(re-orientation)。這是兩個性質迥然不同的轉變：前者需要創新；後者所需，則是觀念與價值的重校準(re-alignment)。將兩者相提並論，似乎並不合理。然而，卻也並非完全沒有可以將這二者相比較的原則，因為無論創新也好，觀念的重新取向也好，顯然都同樣要以與傳統文化，特別是傳統思想體系決裂為前提。這裏所謂「決裂」，是指在社會領導群體中，傳統思想體系喪失主宰地位。而所謂「傳統思想體系」，在中國自然是指儒家倫理，包括孔孟學說以及禮教；在西方則是基督教，包括羅馬天主教與新教^⑥。

因此，我們認為，在西方近代思想史上，可以與五四運動或者1895-1920年的文化轉型相比較者，應當是基督教喪失文化宰制地位乃至被思想界猛烈攻擊、拋棄的過程。歐洲的近代化蛻變大致經歷了五個階段：文藝復興(1300-1550)、宗教革命(1517-1648)、科學革命(1543-1700)、啟蒙運動(1689-1789)，以及民族革命運動(1789-1870)。前四個階段都與中古基督教文化的衰落有密切關係；至於自法國大革命以迄普法戰爭的民族革命雖然也是整個蛻變的重要部分，而且與教會勢力進一步崩塌不無關係，但單從思想的角度而言，則顯然已經不那麼重要。因此，以下的討論主要集中於「五四」與歐洲文化變遷前四個階段的比較，特別是它們如何摧毀傳統思想體系的主宰地位。

二 東西方思想體系的基本差異

要作上述比較立刻就要面對一個基本困難：歐洲的四個文化運動總共歷時五百年之久，是中國近代思想轉型所需時間的25倍。兩者時間如此懸殊，原因到底何在？不了解這原因，又如何能比較？

我們認為，這歷程上的巨大差異可以追溯到中國與西方傳統思想體系之間

的一個根本差別，即基督教是建基於超越俗世的宗教信念之上，而儒家學說則依存於現世的個人道德倫理以及社會、政治制度之中。這思想根源之不同，以及孕育這兩個傳統的文化、政治環境之相異，造成了其發展形態的絕大差別。最明顯的差別，就是羅馬天主教會具有高度獨立的政治地位與力量，即使在羅馬中央政權解體後的黑暗時期（約500-1000年）也還能夠維持高度連續的「道統」。因此，它與俗世政治力量始終分庭抗禮；在十一至十三世紀間，它甚至凌駕於神聖羅馬皇帝與英、法諸國君主之上，駸駸然成為普世性神權政體的首腦。這和受儒家倫理薰染的中國士大夫甘心在大一統皇朝中接受從屬性的政治地位，適形成強烈對比。甚至，即使是儒家思想中從未能實現的「內聖外王」理想，其實仍然是政統與道統融合的一元體制，而並非政統、道統實際上分離的二元體制^⑦。

基督教與「儒教」（為了方便我們權且採用這一說法）不但政治地位迥異，而且其理念系統與內部組織也同樣有巨大差別。起源於希伯來傳統的基督教救贖觀念與末世思想，本來是極為單純、質樸的。然而，經過保羅與早期教父運用希臘思辯方式與哲學觀念加以深化和系統化之後，它們卻形成一套具有邏輯結構的神學與教會信條。這套神學與信條是經過長期激烈爭議（包括政治鬥爭），然後在歷次普世性的教會會議（Church Council）中正式訂定的，所以具有強烈的延續性以及無可挑戰的權威性和普世性（universality）^⑧。其後，到了十二三世紀，這思想體系更進一步發展成精密、嚴謹的經院哲學。至於儒學，則自先秦以迄明、清兩千餘年間，大體上有兩個形態：或則表現為個別經師、儒者一家一派的著述、學說，即所謂一家之言；或則通過朝廷認可，立於學官，成為皇朝政治和教育體制的一部分。因此，比之於基督教，儒教思想的傳播與發展有一個深刻兩難，即獨立性（autonomy）和普世性二者不可兼得。這和它之在政治上之缺乏獨立地位有相同根源：即未曾建立具有高度組織性以及強固理念系統的教會。

羅馬教會之所以能發展出獨立而嚴密、強固的組織，一方面是由於它超乎俗世之上的信念，另一方面則是由於早期教父將羅馬帝國的行政結構與法律精神引入教會之中，使本來鬆散、獨立的地方教會按照帝國形象重新塑造成一個有機體系。也就是說，基督教在教義上吸收了希臘思辯哲學，在組織上則吸取了羅馬的法律與行政結構。到十一世紀，格列高里七世藉着「授職權之爭」（Investiture Contest）發動了一場教會對俗世政治權威（特別是神聖羅馬皇帝）的激進「革命」，亦即是充分利用改革意識所賦與的巨大道德形象，以及當時正在重新出現，並急速發展的羅馬法學，來將教會進一步法制化，以樹立更高、更強的權威。至於儒教，則除了文人或政治黨派的短暫自發性結合之外，唯一的固定組織也許只能尋之於朝廷的祭祀與學官系統，巨宗大族（最顯著者例如孔府）的血緣性組織，或者宋代興起的書院之中了^⑨，其或則缺乏獨立性，或則缺乏權威性、普世性，那是十分明顯的。

從以上的簡略比較可見，「儒教」雖然悠久深厚，但正如黃土高原一樣，它是鬆散積澱的同質體，缺乏分化（differentiated）的強固內在結構。它基本上通過個別儒者來傳播和發展，而作為士大夫的儒者只能依附皇朝存在，並沒結合成具有本身理念與長期傳統的獨立組織。換而言之，在客觀世界中，儒家思想只反映於個人，而沒有形成超乎個人之上，具有內在生命的團體。所以，在強大

歐洲的文化運動總共歷時五百年之久，是中國近代思想轉型所需時間的25倍。兩者時間如此懸殊，原因到底何在？這歷程上的巨大差異可以追溯到中國與西方傳統思想體系的一個根本差別，就是羅馬天主教會具有高度獨立的政治地位與力量，這和受儒家倫理薰染的中國士大夫甘心在大一統皇朝中接受從屬性的政治地位，適形成強烈對比。

外來力量衝擊下，一旦儒者群體中的精英份子思想發生變化，它就再也找不到其他堅韌的保守力量來加以支撐，而在很短時間內崩潰，這是可以理解的。「五四」那麼重大的文化與思想轉折，竟然在短短五六年內發生，緣故即在於此；明乎此，我們對基督教權威的崩潰歷程那麼悠久緩慢，也就同樣不必感到奇怪了。

三 中古基督教文化的漫長衰落

然則，龐大、嚴密、有權勢而又曾經渡過多次分裂與災難的羅馬天主教會，又怎麼可能喪失在它掌握之中的歐洲心靈呢？這是個曲折、漫長的過程：對基督教發起直接攻擊的啟蒙運動只不過是這過程末了的決定性階段，教會那似乎穩如磐石的根基之開始受到侵蝕、動搖則是在前此長達四個世紀的醞釀期（1300-1700）。甚至，在醞釀期之前也還有一段序曲，即所謂「早期文藝復興」，是我們不能忽略的。以下我們必須先花一些時間，對歐洲思想在這兩個時期的轉變作一簡略回顧。

「儒教」雖然悠久深厚，但正如黃土高原一樣，士大夫只能依附皇朝存在，並沒結合成具有本身理念與長期傳統的獨立組織。在強大外來力量衝擊下，一旦儒者群體中的精英份子思想發生變化，它就再也找不到其他堅韌的保守力量來加以支撐，而在很短時間內崩潰，這是可以理解的。

甲 序曲：早期文藝復興

歐洲從黑暗時期復蘇，大約以第九世紀的查理曼帝國為開端；它之形成具有自覺的文化、宗教與政治整合體，則以十一世紀中葉的「教皇革命」，以及十一至十二世紀之間的連串向外擴張為標誌。這一擴張刺激了歐洲商業與建築的發展：威尼斯建立龐大航運貿易帝國，和歐洲之城市化與哥德式大教堂之出現，都是從這時期開始。同樣重要的，是它徹底改變了歐洲的文化面貌。由於它的武力擴張，歐洲開始了與中東、北非、西西里、西班牙等地伊斯蘭教徒的長期與頻繁接觸，由是獲得黑暗時期失傳，但仍保存於拜占庭帝國以及伊斯蘭文化之中的大量古代希臘、羅馬典籍（但往往已經譯成阿拉伯文乃至敘利亞文）；另一方面，它又吸收了許多阿拉伯和猶太學者的哲學思想，特別是有關亞里士多德哲學問題的闡釋。這強大的文化衝擊轉而在西歐掀起一個廣泛的經典翻譯運動：藉着亞德拉（Adelard of Bath）、羅伯特（Robert of Chester）、吉拉德（Gerard of Cremona）和柏里圖（Plato of Tivoli）等著名翻譯家以及其他一大批學者的長期努力，大量古代希臘哲學和科學著作因而「重見天日」，被翻譯成西歐通用的拉丁文。

這就是所謂「早期文藝復興」。它不但令歐洲學者的目光、意識投向希臘、羅馬這兩個燦爛的古代文明，而且促成了兩樣新生事物：現代型大學的出現，以及建基於亞里士多德哲學與世界觀的經院哲學、神學之興起。在十三世紀這兩者蓬勃發展，將中古基督教文化推至頂峰。然而，這一序曲卻亦同時為日後的文藝復興與科學革命埋下線索，那就是向古代尋找文學與科學典範的意識^⑩。因此，說來奇怪，歐洲的思想蛻變其始也同樣是從「外來」文化的影響開始的——從根源上說，這裏所謂的「外來」，大部分自然可視為「禮失求諸野」（雖然從地理

和民族來說，西歐和古典時代的希臘、羅馬其實並不盡相同），但是就認識上所需要的翻譯與學習過程，以及其所產生的思想刺激作用而言，則這個「遭遇自我」的效應和遭遇真正的「外來」事物，其實也還是非常相似的。

乙 悠揚輝煌的調子：文藝復興

大家都知道，文藝復興的主調是推崇人的價值，發揚以人為中心的文化，即所謂人文主義 (Humanism)。這調子有兩個主題：其一，也是主要的，是復古，即恢復古代希臘、羅馬的燦爛文明。顯著的例子是佩特拉克所提倡以古代為典範的拉丁文學，特別是西塞羅的書信和演詞；喬托的自然主義壁畫；以及十五至十六世紀間達文西等那幾位巨匠的偉大作品。另一主題則是對俗世事物的重視與發揚，例如但丁之以意大利方言撰寫《神曲》；薄伽丘那些尖酸諧謔的故事；乃至伊拉斯謨極盡嬉笑怒罵的《愚人頌》，等等。這個調子並不涉及對基督教的任何批評，更不要說質疑；它反而表現出比前更為豐盛、活潑和真切的宗教熱誠；然而，它重俗世而輕來世、重人而輕神的弦外之音，卻也十分明顯。它表明，由於「早期文藝復興」的刺激，以及經院哲學的形式主義已經令人煩厭，原本已經融入基督教文化之中的希臘、羅馬人文精神這時又重新抬頭，而且激發出前所未有的創造力來。

具有如此危險傾向的調子為甚麼能在意大利自由吹奏，而且靡然成風達250年之久，不曾受到高度敏感的羅馬教會干涉？原因可能是，在十三世紀權勢達到頂峰的教會，從十四世紀開始即一落千丈。這其始是由於心高氣傲的教皇卜尼法斯八世與法國皇帝腓力四世激烈衝突，結果備受羞辱去世；1309年教廷遷到亞維農 (Avignon)，自是淪為法國皇朝傀儡；其後教廷經歷長期分裂，直至百餘年後 (1417) 方才重新統一，回歸羅馬。正如五四運動之得以自由發展與滿清政權已被推翻，隨之出現的北洋政府外強中乾，沒有力量與決心干涉有關，意大利的文藝復興也是在教會長期「缺席」於羅馬，並且喪失道義權威的政治真空情況下展開的^①。

丙 淒厲的變奏：宗教革命

文藝復興的主調是人，宗教革命的主調又回到了神。人不可能對抗高高在上的教會，神卻可以。馬丁路德就是把基督教的原始經典《聖經》抬出來，與羅馬天主教會作堅決抗爭——440年前教皇如何對神聖羅馬皇帝發動思想 (政治當然亦隨之而來) 革命，他亦以其道還治教會之身。但須釐清的是，革命導火線雖然是贖罪券，主要問題卻並不在教會的斂財行徑，甚至也不關乎腐敗。事實上，自第十世紀以來，教會中腐敗與改革的拉鋸戰幾乎從未止息，但也從未曾危及教會的立足基礎，因為普世性教會是一個超越於俗世的理念，並不受其實踐缺失的影響。

但馬丁路德是一位思想深刻的神學教授，為了攻擊贖罪券制度他必須在「斂財」背後挖掘更根本的問題，這樣就觸及了贖罪觀念的本身，以及它與整個羅馬

說來奇怪，歐洲的思想蛻變其始也同樣是從「外來」文化的影響開始的。這裏所謂的「外來」，大部分自然可視為「禮失求諸野」，但是就認識上所需要的翻譯與學習過程，以及其所產生的思想刺激作用而言，則這個「遭遇自我」的效應和遭遇真正的「外來」事物，其實也還是非常相似的。

天主教會龐大體制的關係。結果是，他提出了一套與傳統完全不一樣的救贖觀念，即人之信奉基督而獲得拯救是一個突變的，不受實際行為影響的過程；至於獲救之後的個人「善行」，則只不過是份內所當竭力而為之事，對拯救並沒有任何幫助。這樣，他從根本摧毀了羅馬天主教的「以善行獲拯救」方程式，以及這方程式背後的天下一統教會（那可以比喻為一個只向上帝負責的「善行總計處」），以及其龐大繁複的俗世組織和政治權威。在他和其他新教領袖看來，人只要藉着《聖經》和禱告，就可以直接與上帝溝通，神職人員和教會只不過具有宣道、解惑的輔助性功能，而絕對沒有權力假借羅馬教會奉為至寶的那套聖事和儀式來控制通往天國之路^⑩。

在這具有巨大魅力的強悍新觀念衝擊下，路德個人的抗議迅速擴張成為群眾革命。但革命之所以能夠持續，也和文藝復興一樣，是由於羅馬教會的「缺席」，但這次是空間而非時間上的缺席：神聖羅馬帝國內部諸邦林立，瑞士聯邦有高度自治傳統，而英、荷、北歐等大陸邊緣國家亦不受教廷控制，為新教的萌芽、傳播、發展以及「民族教會」的滋長提供了契機。新舊勢力的衝突在十六世紀末期終於導致西班牙與荷蘭之間的長期戰爭，其後更將全歐捲入酷烈的三十年戰爭（1618-48）。戰爭以新舊勢力之間的僵局告結束，但羅馬教廷在理念、組織、政治權威上都已受到巨創，從此再也無力對新思潮作大規模干涉、鎮壓了。雖然宗教革命只是對羅馬教會，而並非對基督教本身的抗爭——恰恰相反，它還是一個帶有濃厚原教旨主義色彩的復古運動，但經此慘烈一役，基督教作為普世性教會這一理念，則正如Humpty Dumpty一樣，已經粉身碎骨，再也無從拼合，恢復昔日光輝了。

文藝復興代表人文精神的重新自我伸張；宗教革命則代表希伯來文明（假如我們可以這樣形容原始基督教）的重新自我伸張——兩者所表現的，都是表面上已經融合的歐洲中古文化，開始呈現分崩離析之勢。

丁 古調譜新曲：科學革命

近人有個印象：現代科學的興起是由文藝復興所帶動，而且是勇敢的科學家與教會權勢鬥爭勝利的結果。這大概是啟蒙思想家向教會發動宣傳攻勢所造成的假象：它黑白分明，令人稱快，但和真實頗有距離。首先，古代希臘科學有八百年的強大傳統，無論在方法或者實質結果上都有輝煌成就。這大傳統在十二世紀連同伊斯蘭科學（包括新出現的代數學）通過翻譯運動而重新傳入歐洲，並且在大學中廣受重視，再次蓬勃發展。牛頓雖然天才橫溢，創造力驚人，但他自稱是「站在巨人肩膀上，所以望得更遠」，其實絕非泛泛的自謙之詞。誠然，在時間上科學革命上接文藝復興，但二者的基本精神其實是迥然相異的。從以上兩點看，科學革命所代表的，也仍然是歐洲中古文化的解紐，即古代希臘文明中的科學精神之重新自我伸張^⑪。

其次，布魯諾慘遭焚身之禍（1600）以及伽利略受幽禁（1633），所反映的是羅馬教會自十六世紀中葉以來所屬行的反改革（Counter-Reformation）政策。然而，到十七世紀初這種鎮壓已是強弩之末；三十年戰爭之後，它不但不可能實

文藝復興的主調是人，宗教革命的主調又回到了神。人不可能對抗高高在上的教會，神卻可以。文藝復興代表人文精神的重新自我伸張；宗教革命則代表希伯來文明的重新自我伸張——兩者所表現的，都是表面上已經融合的歐洲中古文化，開始呈現分崩離析之勢。

施於英國和其他新教國家，即使在許多天主教地區，也逐漸失去威懾力量了。拜宗教革命之賜，科學獲得了自由發展的空間——但科學家雖然勇氣可嘉，爭得這空間卻並非完全是他們自己的功勞。

最後，必須強調，科學家雖然徹底打破了教會所奉為至理的亞里士多德宇宙觀，卻仍然沒有對宗教信仰產生懷疑。從笛卡兒、伽利略到牛頓，他們無一例外都是虔誠教徒，都堅決認為發現宇宙的永恆自然法則適足以證明上帝的睿智，和增進祂的榮耀。要看到在他們所虔信的全能上帝操控的宇宙，與及他們所發現的那些客觀不變的自然法則之間，其實存在深刻矛盾，要敢於公然指斥基督教為愚妄、迷信，還有待於十八世紀的自然神學家和啟蒙思想家。

縱觀羅馬教會在1300-1700這四百年間逐步衰落，失去思想界主導地位的歷史，它也許可以歸結為希伯來、希臘、羅馬三種文明在中世紀短暫拼合之後，又復各自回復本來面目，從而分頭迅猛發展，令本來充滿內部矛盾的中世紀基督教文化分崩離析的這樣一個過程。這一過程的啟動，其始是由於在十一世紀「遭遇自我」的刺激所致；自十四世紀以還，則是在教會各種「缺席」情況下得到充分發展。到十七世紀末期，這些個別運動已經擴張、匯合，成為無可抗拒的大潮了。

四 短暫的正面批判：啟蒙運動

在1687-90短短四年間，牛頓出版了《自然哲學的數學原理》，英國發生了光榮革命，法國西南部一個貴族孟德斯鳩誕生，而洛克則出版了他的《人類理解論》。這四件大事一方面標誌科學革命的圓滿結束與啟蒙運動的開始，另一方面也正好顯明啟蒙運動的譜系：它基本上是起源於英國，然後發揚光大於法國的一場運動^⑩。

甲 從科學到自然神論

十七世紀被稱為理性的時代，那是科學與數學的時代；十八世紀則被稱為批判的時代，那是啟蒙時代的同義詞。批判甚麼？自然就是基督教和教會。經過了四百年之久的醞釀，不斷變化的歐洲思想終於圖窮匕現，要把上帝放到被告席上來了。這個大轉變之出現，有兩重最直接的原因。其一，是牛頓終於發現了一套完整的自然法則，它無論在方法、精確程度或理論結構上都無懈可擊，令人拜服。其二，是經過清教徒革命、斯圖亞特皇朝復辟和光榮革命之後，英國終於找到了一個自由（雖是頗有限度的自由）而又穩定的政治架構，並且採取了宗教寬容的政策。這反映於1693年在國會通過的「註冊法案」，它保障了出版自由，為各種形式的宗教討論鋪平道路。

在這種情況下，各種偏離正統基督教的言論、教派開始出現，包括反對「三位一體論」者 (Anti-Trinitarianism)；神體一位論 (Unitarianism)，那頗接近早期被

在時間上科學革命上接文藝復興，但二者的基本精神其實是迥然相異的。然而，科學革命所代表的，也仍然是古代希臘文明中的科學精神之重新自我伸張。必須強調，科學家仍然沒有對宗教信仰產生懷疑。從笛卡兒、伽利略到牛頓，他們無一例外都是虔誠教徒。

定為異端的亞利烏教派 (Arianism)；還有所謂「基督教理性主義」(Christian Rationalism)，即相信基督教有需要，但它的信仰和「理性」並無衝突。洛克被目為經驗論者，但仍然是一位「基督教理性主義者」，他的《基督教之合理性》就是其思想的最好論述。再進一步，真正和基督教決裂的，是「自然神論」(Deism)，它認為基督教是種種「猶太迷信」(例如三位一體說、耶穌從死裏復活，以及他和先聖所行的種種神蹟)以及道德規範的混合物：前者必須加以破除，後者則是人類運用理性所得的自然結果，是與世界上主要高等宗教共有的。換而言之，基督教的核心部分，即由耶穌所帶來的啟示 (revelation) 是多餘的：單憑理性，即已足以建構具有正面社會功能的那些規則和教義了。

自然神論者的思想並不深刻，而且充滿漏洞。例如，從「理性」(亦即是科學)到底能否推斷出基督教道德？除了哲人以外，一般人是否也都可以不需要宗教的薰陶、教化，而同樣能夠自律？這些其實都是大問題，所以這一哲學—神學流派從來沒有在英國興旺。然而，「成事不足，敗事有餘」：他們攻擊「猶太迷信」的那部分言論卻能獲得輿論讚許，在社會上造成廣泛懷疑態度，以及反教士情緒。這情緒並沒有在自由的英國產生多少反響，但這一論調渡海傳到其君主向來以「The Most Christian King」自命的法國，便掀起軒然大波了。

乙 從啟蒙到革命

在紅衣主教李卻立和路易十四治下，十七世紀法國文治武功盛極一時，享受了半個世紀黃金時代。但以西班牙王位繼承之戰和路易十四去世為轉捩點，法國從十八世紀初開始轉弱。因此，迎接自然神論的，是一個已經略為失去自傲與光彩，但文采風流猶尚存的法國。

第一代啟蒙思想家 (philosophe) 是才華橫溢的孟德斯鳩和伏爾泰。他們以文學筆觸瘋魔巴黎上流社會，對當代種種不合理制度與現象包括朝廷、教會極盡揶揄挖苦之能事，並且以大力宣揚破除迷信，尊重理性自任——那正是他們在1726-31年間旅居英國時所吸收的自然神論思想。大膽言論令政府側目，但他們的穩固上流社會地位是絕對可靠的保護罩：伏爾泰不止一次入獄，又多次被流放外地，然而他的豪華生活，源源不絕的著作，和如日中天的名聲都絲毫未受影響。孟德斯鳩的《法意》和伏爾泰的《哲學辭典》都是他們晚年才從容寫成的重要著作。在一個處境尷尬，態度猶豫不決的柔弱政府治下，他們輕鬆愉快地以大膽出格言論領盡了法國論壇的風騷。

第二代的狄德羅和達朗伯思想上並未脫離自然神論範疇，但言論更大膽、激烈。例如，狄德羅已經提出無神論者亦可以是好公民的說法。但他的最大貢獻，自然還是在文學以外開闢了一個新的論述領域——百科全書。這在西方文化雖然並不新鮮，然而在百科全書中大量介紹最新科技，以及應用它作為宗教批判的工具卻是新生事物，是有強大煽動力的。他們在1751-66年間出版的這套巨著瞬即洛陽紙貴，風行一時，正好說明法國人的心志其時已偏離正統天主教很遠了。

當然，從長遠來說，同一代的盧梭思想更激烈，影響也更大，這主要是由於他在《民約論》中提出的民主思想；至於在宗教方面，他的觀點和其他自然神

第一代啟蒙思想家是才華橫溢的孟德斯鳩和伏爾泰。他們的大膽言論令政府側目，但他們的穩固上流社會地位是絕對可靠的保護罩：伏爾泰不止一次入獄，又多次被流放外地，然而他的豪華生活、著作和名聲都絲毫未受影響。第二代的狄德羅和達朗伯言論更大膽、激烈。當然，從長遠來說，盧梭思想更激烈，影響也更大。

論者並沒有基本差別，只是反對教會的態度更為激烈，而對自然宗教本身更為認真而已。至於英國的著名懷疑論者休謨則和法國啟蒙思想家不一樣：他不是通過諷刺、指斥等訴諸感情的文學方法，而是從邏輯和知識論的角度來重擊基督教的要害——例如神蹟的可信性。他之被視為基督教最危險的敵人，不是沒有道理的。

到了十八世紀70年代，短暫的（相對於前三個運動而言）啟蒙運動已經行將完成它的歷史性使命，而它的缺失和極限——強將建基於科學的理性取代宗教價值——也越來越明顯了。因此，作為這一運動殿軍的康德在1784年撰文章問〈啟蒙是甚麼？〉，從而為之定位——也就是作總結，是十分自然和恰當的。《純粹理性批判》將現象 (phenomenon) 和本體 (noumenon) 二界截然劃分，一方面是為實證知識尋求穩固的基礎，另一方面亦可視為重新安排科學與宗教的關係，以求越過啟蒙理念本身的極限^⑥。

在當時，康德認為啟蒙仍遠遠未曾完成，所有的爭論以及風氣改變都還只是思想家圈子裏的事。沒有人能料到，法國大革命在短短五年後就爆發，而革命理念以及隨後的政治思潮都深受啟蒙思想家，特別是盧梭的言論、著作影響。大革命不但推翻帝制，而且解散教會，沒收它龐大的財產，實現了啟蒙思想中較為激烈的那些呼召。雖然這些浪潮此後還有多次漲落，而直至今日天主教和各新教教會也還維持重要社會功能和相當影響力，但無可否認，自十九世紀開始，基督教宰制歐洲思想的日子已一去不返了。

五 中國思想轉型的回顧

現在，我們可以回到本文最初的問題上來了，即「五四」究竟相當於歐洲近代史上那一個思想運動？答案是相當清楚的：「五四」的確就是中國的啟蒙運動。但這二者在歷史上相應，並不是因為它們所宣揚的理念相同——它們在表面上的確有相同之處，但實際上是有根本差別的。例如，民主是「五四」的主調，但《民約論》雖然是在啟蒙運動的高潮中誕生，它的觀念對那些帶有貴族氣質的啟蒙思想家而言，卻是陌生的，甚至格格不入的。盧梭不但由於脾性不合而與狄德羅、伏爾泰激烈爭吵，他的思想也遠遠走在他那個時代之前。

我們認為「五四」與啟蒙兩者相應的主要理由，毋寧是它們都代表一系列傳統思想變化的最後階段：只是到了這最後階段，中國知識份子反對儒教，和西方啟蒙思想家反對基督教，才成為激烈的公開言論，才匯集成影響整個社會的大潮流，才決定性地結束了傳統思想體系在其本身文化中的宰制性地位^⑦。因此，「五四」和啟蒙運動各自成了中國和歐洲在思想上與傳統思想體系決裂的分水嶺。這是兩個文明在文化史上的大事：在其前，只有漢武帝在公元前二世紀末決定獨尊儒術，以及君士坦丁大帝在第四世紀初接受基督教為國教差可比擬^⑧。

所以，作為一個激烈反對傳統思想體系的民間文化運動，「五四」並不獨特：在其前二百年的啟蒙運動性質是非常之類似，甚至可以說是相同的。假如

作為啟蒙運動殿軍的康德在1784年撰文章問〈啟蒙是甚麼？〉。他撰寫《純粹理性批判》將現象和本體二界截然劃分，一方面是為實證知識尋求穩固的基礎，另一方面亦可視為重新安排科學與宗教的關係，以求越過啟蒙理念本身的極限。沒有人能料到，法國大革命在短短五年後就爆發。

這一點能夠成立的話，那麼我們免不了還要追問以下三個問題：首先，中國思想體系轉型的醞釀期到底有多長？它和啟蒙運動之前那長達四百年的歐洲思想變遷時期是否可以比較？其次，雖然我們已經為「五四」發生得那麼迅速提出一個基本解釋，但其發生的機制如何？那似乎仍有進一步說明的需要。最後，在「五四」和啟蒙運動以外，還有沒有其他類似的運動？這顯然也是要充分了解「五四」所不應忽略的。

甲 中國思想轉型的醞釀期

中國士大夫思想的變革到底從甚麼時候開始？這是一個很不容易回答的問題。例如朱維錚就把從1799年洪亮吉上書要求皇帝兌現「咸與維新」的諾言，以迄1898年百日維新失敗，稱為持續百年的晚清「自改革」思潮。這一思潮中的重要人物，例如提出「自改革」觀念的龔自珍，撰《海國圖志》的魏源，撰《校邠廬抗議》的馮桂芬，還有王韜、鄭觀應等等，都對西洋事物有相當的了解，而且言論不無影響力。甚至，他認為，還有間接證據顯示，自十六世紀末耶穌會教士來華以還，中國士大夫就已經意識到西方這一文化整體的存在，並且一直密切留意其科技、地理乃至文物制度，甚至往往受其影響，而在文字中有意無意地流露出來^⑩。

然而，私下留意西洋動態，或者個別士大夫主張採用西方技術乃至制度、觀念以求變革，和解決實際政治問題，雖然都很值得注意，但那與新思潮之興起，諸如佩特拉克或者薄伽丘所掀起的文學熱潮，自然還有很大距離；與路德的新教主張，更有霄壤之別，不可比擬。嚴格地說，在康、梁之前，中國第一個新思潮，只可歸之於太平天國這一仍帶濃厚傳統色彩，而為絕大部分士大夫所摒棄的下層民眾運動。它與中國思想主流的變化，顯然不可混為一談。不過，中國傳統思想轉型的開始，也許亦應該比張灝和許多其他學者所提出的1895年稍為推前：從1891年起，康有為以中國的馬丁路德自居，發表帶有強烈復古味道的《新學偽經考》、《孔子改制考》，同時在萬木草堂正式開講，四方知名之士紛紛來就學，以這一年作為中國知識份子在此正統儒家思想體系以外尋找出路的起點，也許更為恰當。換而言之，中國的啟蒙有25年的醞釀期(1891-1915)^⑪。至於在此以前的一個或者三個世紀，似乎應該如歐洲的早期文藝復興一樣，視為醞釀期之前的序曲。

至於在醞釀期間去尋找與西方各個思想運動相應的階段，則我們認為是既不可能，也沒有意義的。康有為之以路德自命，或者章太炎、胡適之有意識地去推動「中國的文藝復興」，自然有借用西方觀念、口號，或者模仿其某一特殊變革精神的意義。然而，這意義是極其有限度，而不可能是全面的。例如，中國並沒有具高度組織性的儒教，因此康有為之托古改制，實在只是傳統觀念之運用，而不可能發揮如新教那樣的積極建構作用。同樣，中國文學向來就與先秦兩漢一脈相承，古代文學的觀念、詞藻、體例都具在典籍，並未曾經過黑暗時期而失傳，文學「復古」云云，可說是缺乏真實意義之舉。至於胡適所提倡的白話文，自然是一大改革，而且的確和文藝復興時期方言文學的興起相應。但

「五四」和啟蒙運動各自成了中國和歐洲在思想上與傳統思想體系決裂的分水嶺。這是兩個文明在文化史上的大事：在其前，只有漢武帝在公元前二世紀末決定獨尊儒術，以及君士坦丁大帝在第四世紀初接受基督教為國教差可比擬。但我們仍免不了還要追問「五四」發生得那麼迅速，其發生的機制如何？

文藝復興還有藝術創作與文學復古這極為重要的其他兩面，所以以之與「五四」相比，也並不恰當。

乙 思想轉型與政治變化的關係

歐洲歷次思想運動雖然間接受政治背景影響，但大都循其內在理念與邏輯發展，而並非政治變化之一部分。在中國則不然：雖然在十九世紀之初士大夫就已經開始感到儒家宇宙觀、世界觀以及相關政治、社會體制的嚴重危機，但其思想變化卻始終未曾越出「改革」、「新政」、「變法」，亦即政治變革的範圍。而且，即使是康、梁、譚嗣同、章炳麟這些思想家，其立身行事，也仍然脫離不了政治家或革命家色彩。這對比如此鮮明，其原因何在？

如所周知，在傳統中國的「一體化結構」之下，朝廷、社會與儒家思想體系緊密契合，形成一張巨大網羅，而維繫此網羅的定點，則是朝廷^②。因此，直至戊戌變法前夕，亦即朝廷尚能維持其政治權威的時刻為止，士人注意力的焦點總還是在政治變化；但到了1900年八國聯軍入京，亦即清廷威信崩潰，革命之必要已再無疑義的時候，則情勢完全改變：革命思潮以及反孔，反傳統政治、社會體制的新思潮兩者，就同時猝然興起了。如陳萬雄的研究指出，陳獨秀、吳虞、蔡元培、魯迅等日後五四健將，當時正就是這一「早期新思潮」的推動者；陳在1905年創辦的《安徽俗話報》已可以視為11年後《新青年》的雛型^③。因此，辛亥革命與五四運動可謂一脈相承，是同一運動的兩面。

然而，辛亥之前的新思潮雖然廣泛而蓬勃，卻仍然是地區性運動，作為全國言論之首的北京有「圍城」危機，但既處於天子腳底下，就不可能有公開的反孔反傳統思潮出現。只有在辛亥革命成功，網羅全然衝決之後，像「五四」那樣一場自覺屬於全國的思想革命才有可能發生。辛亥革命發生在「五四」之前，啟蒙運動卻先於法國大革命在巴黎展開，而且為後者播下思想種籽，鋪平道路。所以，政治革命與思想革命二者的次序在中國與西方是截然相反的：這其實並非偶然，其基本分別就在於中國的「儒教」是依附於皇權之上並受其制約，而西方的基督教則是獨立於王權之外。也就是說，中國傳統社會是一元，道統受政統束縛的，而歐洲則是二元（就一國以內而言）乃至多元（就全歐洲而言）的，道統可以自由發展。從這一角度出發，何以在本世紀初朝廷威信喪失殆盡之後，中國的思想界即日趨激烈，直如脫韁野馬，以「巨石走峻坂」之勢狂奔，較之歐洲宗教革命或啟蒙時期不遑多讓，也就不難理解了。

辛亥革命發生在「五四」之前，啟蒙運動卻先於法國大革命在巴黎展開，而且為後者播下思想種籽，鋪平道路。所以，政治革命與思想革命二者的次序在中國與西方是截然相反的。這其實並非偶然，其基本分別就在於中國的「儒教」是依附於皇權之上並受其制約，而西方的基督教則是獨立於王權之外。

丙 「五四」是普遍的嗎？

倘若啟蒙運動和「五四」的確有本質上的相同之處，那麼很自然地，我們必須追問，這是否傳統社會向現代蛻變之際的普遍現象？在諸如俄國、奧托曼、日本、印度等國家的現代化蛻變之中，是否還有第三、第四個「五四」型的運動？這個大問題自然不是本文所能夠討論的，但我們初步觀察的結果則似乎顯示，為了各種不同原因（最主要的可能有兩種情況：或則傳統思想體系極為強

大，新思潮無法與之抗衡；或則它與政治、社會體制本沒有密切關係，因此沒有引起對抗性運動，類似於「五四」的整體性反傳統思想運動似乎並未曾發生於其他國家。「五四」雖然並不獨特，卻是相當罕見的。

註釋

① 本文的「五四運動」採取周策縱在 *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960) 一書中的廣義說法。它包括新文化運動、「五四事件」所觸發的愛國運動，以及新知識份子所倡導的家庭、教育與社會改革運動等一系列運動，由於它們相互影響、呼應，所以可以作為一個整體現象來論析。但這一複雜現象最根本的動力則來自《新青年》、《新潮》等雜誌所鼓吹的新思潮。

② 以上各點見朱維錚：〈失落文藝復興〉，載劉青峰編：《歷史的反響》（香港：三聯書店，1990）；J. B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970)；Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment* (Berkeley: University of California Press, 1986)；李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏曲〉，《走向未來》1（成都：四川人民出版社，1986）；杜維明：〈化解啟蒙心態〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1990年12月號，頁12。

③ 余英時在〈「五四」——一個未完成的文化運動〉一文中確曾將「五四」和啟蒙運動作一對比，但重點則是在「五四」之意義及其不足，而並非兩者作為文化現象的比較性探討。參見氏著：《文化評論與中國情懷》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1993），頁65-72

④ 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1999年4月號，頁29；在 *Chinese Intellectuals in Transition* (Berkeley: University of California Press, 1987) 一書中，他則以1890-1911為中國思想的「過渡期」，但那是以從變法到革命這一過程的探討為主。

⑤ 余英時：〈中國近代思想史上的激進與保守〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（台北：三民書局，1991），頁199-242。

⑥ 林毓生在 *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979) 一書中稱這種「決裂」為激進和全盤性 (totalistic) 的反傳統主義，但這種說法並非沒有爭議，例如，見周策縱：〈以五四超越五四〉，《近代中國史研究通訊》12，36（台北：中央研究院近代史研究所，1991年9月）；孫隆基：〈歷史學家的經線〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1990年12月號，頁2。孫的文章對有關五四的幾本近著有詳細評析。

⑦ 本節所論，余英時在其《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987）一書之〈自序〉及第二章〈道統與政統之間〉之中亦有涉及，惟其重心在於中國知識份子在建立道統方面所作之努力以及所遭遇之困難，但對於儒教由於缺乏一超越理念以及深厚法律傳統之支撐而受到之限制，則似乎未嘗多所措意。

⑧ 這裏所謂普世性，自然只是以西歐為限，而並不及於俄羅斯、拜占庭、中東等地。然而，羅馬公教和東正教雖然長期處於分裂狀態，「普世教會」的理想 (Ecumenism) 和運動卻也未嘗止息過。

⑨ 明代儒者顏鈞和林兆恩都曾有將儒學轉化為有組織的民間宗教之努力，而且相當成功。但他們所遭到的困難與局限（例如林兆恩要混和佛、道以凸顯其出世性格），以及終於未能發揚光大，亦正好說明儒學因缺乏超越理念而受的內在限制。見余英時：〈士商互動與儒學轉向——明清社會與思想史之一面相〉，載郝延平、魏秀梅主編：《近世中國之傳統與蛻變》（台北：中央研究院近代史研究所，1998）。

⑩ Charles H. Haskins 的 *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge,

Mass.: Harvard University Press, 1927 & 1993)與*Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924)是早期文藝復興的最好論述；至於「教皇革命」與歐洲整體意識形成的關係則見Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)。

⑪ Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore (New York: Random House, 1954) 是最強調文藝復興時代的俗世化現象的；George Holmes在*Florence, Rome and the Origins of the Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 1986)一書中認為在1305-16年間教廷遷離羅馬對但丁和喬托的創作都有決定性影響；Gene A. Brucker在其*Renaissance Florence* (Berkeley: University of California Press, 1983)一書第五章則對文藝復興時期的佛羅倫斯教會與宗教氣氛有深入討論。

⑫ Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991) 對宗教革命的教義、理論與史實有詳盡而深入的論述。

⑬ 例如見David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992)，特別是7-11章。

⑭ 有關啟蒙運動的論述，參見Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Norton, 1966)；Carl L. Becker, *The Heavenly City of Eighteenth Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932)；Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975)。

⑮ 當然，啟蒙並非法國的專利，在英、德、美諸國還有許多重要啟蒙思想家，諸如亞當·斯密、吉朋、萊辛(Gotthold Lessing)、佛蘭克林等等，是我們不可能在此盡述的。

⑯ 不過，正如Becker在他的*Heavenly City*一書(見前註)中十分辛辣地反覆論證，伏爾泰也好，休謨也好，他們那一輩啟蒙思想家都只不過是以「自然」和自然法則這些符號來替代上帝和宗教而已——也就是說，在底子裏，他們的思想仍然深受西方中古思想的深層結構所影響。

⑰ 誠然，如余英時在註⑬所引的文章中所說，啟蒙運動在批判基督教之外還有很強的建構性意義，而「五四」在這方面則幾乎闕如，但這並非我們認為二者可以比擬之處。

⑱ 朱維錚：〈「君子夢」：晚清的「自改革」思潮〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1993年8月號，頁18；及其〈導讀〉，載龍應台、朱維錚編：《未完成的革命：戊戌百年紀》(台北：商務印書館，1998)，特別是頁32、52。

⑲ 金觀濤、劉青峰在其近著〈新文化運動與常識理性的變遷〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1999年4月號，頁52中提出，「五四」(他們仍用「新文化運動」之稱)及其前之醞釀期(以譚嗣同《仁學》為代表)同樣具有激進及全盤地反傳統的形態，而二者的基本差別則在於：早期反傳統者所持的理由是外在的，諸如它阻礙民主等；但「五四」時民主與科學這兩個理念已經進入文化意識深層，成為常識理性的一部分，因此反傳統便表現為「中國文化的再次理性化」。然而，他們指陳中國與西方的理性化有根本差別，我們則認為，這只不過是時間上的，而非本質的差別：在啟蒙時代，科學同樣被自然神論者廣泛認為可以成為「合理的」新宗教、新道德之基礎——也就是說具有超越「工具理性」的意義。這一點可參見註⑮。

⑳ 見金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》(香港：中文大學出版社，1993)，第1章。但我們認為，所謂「一體化結構」基本上是由歷史及地理環境所衍生出來的政治形態，即大一統皇朝，所決定的。

㉑ 陳萬雄：《五四新文化的源流》(北京：三聯書店，1997)，特別是第5、6章。