

文藝復興還是啟蒙運動？

——對胡適「中國的文藝復興」思想的再評價

席雲舒^{*}

摘 要

美國學者格里德認為，胡適「中國的文藝復興」思想，更接近於歐洲的啟蒙運動，而不是文藝復興；余英時先生也認為，相較於義大利的人文主義，胡適更直接是法國啟蒙思潮的繼承者。本文根據胡適英文論著中有關「中國的文藝復興」的系統論述，將胡適與「五四」時期留日知識分子進行了區分，將歐洲文藝復興和啟蒙運動進行了區分，並將胡適「中國的文藝復興」思想與法國和德國兩種啟蒙主義思想資源進行比較，提出了與格里德和余英時先生不同的看法，論證了胡適「中國的文藝復興」思想並非來自18世紀歐洲的啟蒙運動，他所闡述的是中國宋代以來的人文主義和理智主義的再生運動，這一運動與歐洲14-16世紀的文藝復興具有歷史的內在一致性。

關鍵字：胡適、文藝復興、啟蒙運動、人文主義、理智主義

* 作者原名席加兵，現為北京語言大學人文學院副教授。

Renaissance or Enlightenment?

Re-evaluating Hu Shih's Concept of the "Chinese Renaissance"

Yunshu Xi^{*}

Abstract

American scholar J. B. Grieder argued that Hu Shih's concept of the "Chinese Renaissance" is more similar to the European Enlightenment than to the Renaissance; Mr. Yu Ying-shih also agreed that, when compared with Italian humanism, Hu Shih was a more direct heir to the French Enlightenment. Based on a systematical analysis of the "Chinese Renaissance" in Hu Shih's English works, this article first distinguishes Hu Shih from other intellectuals who studied in Japan during the May Fourth Movement and establishes the differences between the European Renaissance and the Enlightenment. It then offers a different perspective from those of J. B. Grieder and Yu Ying-shih by comparing Hu Shih's concept of the "Chinese Renaissance" with similar materials discussing the

* The original name of the author is Jia-bing Xi. Associate Professor, School of Humanities, Beijing Language and Culture University

French and German Enlightenments. In doing so, this article demonstrates that Hu Shih's concept of the "Chinese Renaissance" did not originate from the 18th century European Enlightenment, as Hu Shih argued China was experiencing a rebirth of humanism and rationalism that could be traced back to the Song Dynasty, and this movement is parallel with the European Renaissance from the 14th century to the 16th century.

Keywords: Hu Shih, Renaissance, Enlightenment, humanism, rationalism

文藝復興還是啟蒙運動？

——對胡適「中國的文藝復興」思想的再評價*

席雲舒

美國學者格里德（Jerome B. Grieder，中文名賈祖麟）在《胡適與中國的文藝復興》一書中說：「大致回顧一下胡適的思想與願望的記錄，也許，人們更可能想到的是歐洲的啟蒙運動，而不是歐洲的文藝復興。」他反覆徵引彼得·蓋伊（Peter Gay，1923-2015）的《啟蒙運動：一項解釋，現代異教的興起》一書中的觀點，認為啟蒙時代的哲學家「就其信念和訓練素養來說都是世界主義的」，他們都是「有教養的人」，「這樣的哲人只能在城市中興盛起來」，他們都想「根據過去來建立對現代的理解」。格里德認為這些特徵在胡適（1891-1962）等中國知識分子身上也一樣具備，甚至「在他們的偏見上也有一種共同的成分」。但他同時指出：「只根據歐洲啟蒙運動是不能充分認識從事中國文藝復興運動的那些人的」，首先是時代環境條件不同，其次是變革的「向度和目標」及「中國的文藝復興得以出現所必須償付的代價」不同，雖然中國知識分子「一致承認的是，中國必須是『現代的』」，但在關於「傳統文化」的解釋上、在「關於那個中國之外的而中國人又應與之協調統一的世界的不斷變化的本質」

* 本文為中國國家社科基金項目「胡適英文散佚文獻的考證、整理、翻譯與研究」（16BZW132）的階段性成果。

上、在「關於『現代性』的意義」問題上，中國的知識分子都沒有取得一致的意見。他說，儘管胡適認為：「未來決不是以一種與過去的決裂來出現的，而應該是以對過去的諾言的實現而出現的，這個信念激勵著他在中國的現代經驗與歐洲的文藝復興之間找到了數量眾多的相似之處」，但胡適又認為：「中國的文藝復興」是「一場理性反對傳統，自由反對權威，以及頌揚生活與人的價值與反抗對它們的壓制的運動」，這看起來是一種自相矛盾的說法。格里德說：正是在這一點上，「胡適的比較的正確與否才是值得人們討論的」。他認為：「使中國的文藝復興的精神與啟蒙運動的精神區別開來的這種與過去分裂的意識，對於中國人把歐洲的文藝復興作為他們的模式也起著限制的作用。」¹按照格里德的看法，大致可以說，儘管胡適曾多次把他自己的主張說成是「中國的文藝復興」，但這個「中國的文藝復興」跟歐洲的文藝復興並不一致，相反，即便胡適的主張跟歐洲啟蒙運動也有一些區別，但卻更接近於歐洲的啟蒙運動。

余英時先生在〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉一文中部分地發揮了格里德的觀點。對於胡適1933年在芝加哥大學的演講〈中國的文藝復興〉中所說的「理性對抗傳統、自由對抗權威」，余先生認為：「在性質上顯然更像是描述啟蒙運動而不是文藝復興」，他說：「儘管胡適口口聲聲說文藝復興，相較於義大利人文主義，胡適更直接是法國啟蒙思潮的繼承者……他有時未能在兩者之間劃分出界線。」²隨後，余英時先生透過對20世紀30年代中國的馬克思主義者運用「啟蒙運動」概念來詮釋五四運動的歷史考察，認為：「中國的馬克思主義者不斷以啟蒙運動的觀點重新界定五四，並不是對歷史作任意性的解讀。相反的，他們可能出於這一信

¹ 格里德著，魯奇譯：《胡適與中國的文藝復興》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁265-269。

² 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，收於余英時：《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁245-246。

念，即與文藝復興相比，啟蒙運動更有利於為他們的政治激進主義服務……基於同一理由，我們也必須嚴肅看待胡適與其他自由主義者所賞識的文藝復興」。³ 余先生的言下之意應該是說，胡適不斷以「中國的文藝復興」來解釋「五四」新文化運動，並不是因為「五四」新文化運動更接近於歐洲的文藝復興，而是因為「文藝復興」這一信念更有利於為他所倡導的新文化運動服務。胡適1960年7月在華盛頓大學舉辦的中美學術合作會議上演講的〈中國傳統與未來〉中曾說：「我相信，『中國的人文主義與理性主義』傳統，不曾被毀滅，也決不可能被毀滅。」⁴ 余先生認為，胡適的這個說法「只能是個人信念的一種表述，而不是符合當時實際的歷史事實」。⁵ 他比較分析了胡適與中國的馬克思主義者對「五四」所做的不同解釋，進而指出，無論把「五四」說成是「文藝復興」還是「啟蒙運動」，都是一種「比附」的說法，他認為應該拋棄這種「比附」：「五四的知識分子確實有意識地從文藝復興與啟蒙運動那裡借來了若干理念。正因如此，我們無論用兩者之中的任何一個來詮釋五四，都可以言之成理。但同一段時期，除了文藝復興與啟蒙運動之外，各式各樣不同時代的西方觀念和價值也被引介到中國。這一簡單事實便足以說明：五四既非中國的文藝復興，也非中國的啟蒙運動。」⁶

格里德是把胡適作為「五四」新文化運動的代表人物之一來討論的，他討論的更多是「五四」一代知識分子的整體傾向；余英時先生是透過分析胡適與中國的馬克思主義者對五四運動的不同歷史詮釋，

³ 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，頁250。

⁴ 胡適：The Chinese Tradition and the Future，收於《胡適全集》第39卷（合肥：安徽教育出版社，2003年），頁666。引文題目和中譯文都是余英時先生翻譯的，徐高阮先生翻譯的題目則是〈中國傳統與將來〉。

⁵ 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，頁252。

⁶ 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，頁257-258。

來指出他們是如何借重西方的「文藝復興」和「啟蒙運動」概念，從而為各自的主張服務的。然而即便「五四」知識分子整體上確有「啟蒙主義」的傾向，我們也不能認為胡適就是這種傾向的代表人物；即使馬克思主義者把「五四」詮釋為「啟蒙運動」是一種「比附」，我們也不能據此推論出胡適把「五四」解釋為「中國的文藝復興」同樣是一種「比附」。格里德注意到當時許多中國知識分子在「向度和目標」上是不同的。倘若說陳獨秀（1879-1942）是「法國啟蒙思潮的繼承者」，我們也許可以找到一些證據來支持，比如陳獨秀創辦的《新青年》雜誌外文刊名用的是法文而不是更為流行的英文，他在《青年雜誌》創刊號上繼發刊詞性質的〈敬告青年〉之後發表的第一篇文章就是〈法蘭西人與近世文明〉，此文開篇就說：「文明云者，異於蒙昧未開化者之稱也。La Civilisation 漢譯為文明、開化、教化諸義。」可知他所說的「文明」與「啟蒙」的意思極為相近。他又說：「近代文明之特徵，最足以變古之道，而使人心社會劃然一新者，厥有三事：一曰人權說，一曰生物進化論，一曰社會主義是也……此近世三大文明，皆法蘭西人之賜。世界而無法蘭西，今日之黑暗不識仍居何等。」⁷ 這裡所謂的「人權說」，指的正是法國啟蒙運動和1789年大革命的成果《人權宣言》。他在〈現代歐洲文藝史譚〉中談論「自然主義」文學，稱法國作家左拉（Émile Zola，1840-1902）是「自然主義之魁傑」，而「現代歐洲文藝無論何派悉受自然主義之感化」。⁸ 從這些證據來看，陳獨秀受法國啟蒙思潮和法國近代文藝思想的影響是比較明顯的。除陳獨秀外，當時留日的知識分子從日本接受法國和德國啟蒙思想的還大有人在，因為在明治維新期間，1870年普法戰爭之前，日本一直在學習法國，1871年普法戰爭中法國戰敗後，

⁷ 陳獨秀：〈法蘭西人與近代文明〉，《青年雜誌》第1卷第1號，1915年9月。本文所引《青年雜誌》為原刊影印版，原刊無印頁碼，以下皆同。

⁸ 陳獨秀：〈現代歐洲文藝史譚〉，《青年雜誌》第1卷第3號、第4號，1915年11月、12月。

日本又轉而學習德國，1874年，後來被稱為「東洋盧梭」的中江兆民（1847-1901）赴法留學回國之後，在日本創辦了一所「法蘭西學塾」，翻譯了盧梭（Jean-Jacques Rousseau，1712-1778）的《民約論》（即《社會契約論》），並撰寫了《民約譯解》，大力宣傳盧梭學說和法國啟蒙主義思想，他的學生有兩千多人，其中包括後來日本社會民主黨的創始人幸德秋水（1871-1911）等。明治維新以後，德國18世紀末的啟蒙思想和19世紀叔本華（Arthur Schopenhauer，1788-1860）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844-1900）等人的思想也在日本流行起來。中江兆民及其弟子的學說對20世紀初留學日本的中國學生產生過廣泛的影響，包括陳獨秀在內，可以說大部分留日的中國學生正是在日本接受了法國和德國的啟蒙思潮，他們回國後，又把從日本接受的啟蒙思潮帶回了中國。

如果說這些留日學生帶回來的是從日本學來的法、德啟蒙主義思想，那麼胡適從美國帶回來的「實驗主義哲學」，跟法、德啟蒙主義思想顯然不同。甚至可以說，胡適與「五四」時期留日知識分子之間，除了在倡導白話文這一點上達成了最大共識，在其他方面，則常常是分歧大於共識的。胡適始終把他的「中國的文藝復興」思想跟歐洲14-16世紀的「文藝復興運動」相提並論，這並不意味著他不瞭解法國的啟蒙運動，他的著作中偶爾也會提到伏爾泰（Voltaire，1694-1778）和盧梭，但他卻從未把自己的思想跟法國的啟蒙主義思想家做過比較。胡適所說的「中國的文藝復興時期」是針對「中古宗教時期」而言的，他的中國思想史「三個1000年」分期說清楚地闡明了這一思想：從先秦的《詩經》和諸子百家時代至西漢，是中國本土思想的原生時期，也是一個人文主義、理智主義和自由精神勃發的時期；從東漢至宋初，是以佛教為代表的「中古宗教時期」，也是世俗情感和理性精神被禁錮的時期；而以宋代程朱理學出現為開端的「中國的文藝復興時期」是一個中國本土思想的再生時期，也是人文情感和理性

精神的再生時期。這三個時期大約各占1000年歷史。⁹ 胡適曾多次指出，英文“Renaissance”本義就是「再生」。¹⁰ 這個再生時期從宋代到清末又經歷了三個階段：第一個階段是程朱理學對中古佛教的懷疑與反抗；第二個階段是程朱理學被定為一尊後，明末清初閻若璩（1636-1704）、顏元（1635-1704）、李塨（1659-1733）等對程朱理學的懷疑與反抗；第三個階段是清代漢學家透過考證學方法對宋學的衝擊；在這一過程中，還伴隨著文學作品中世俗情感的覺醒。這種世俗情感和懷疑精神、批判精神、思想獨立精神的再生，所體現的正是「中國的文藝復興」的精神。但由於這幾次「再生運動」都是歷史趨勢的自發運動，都是不自覺的，所以它們都沒有造成人文情感和理性精神的全面復甦，而胡適所說的「中國的文藝復興」最後一個階段，即1917年以來的新文化運動，是一個自覺的「文藝復興時期」，就是要透過知識界的自覺倡導，使整個民族的人文情感和理性精神、自由精神得到充分復甦。胡適雖然曾對中國古典思想原生時期的結束時間、中古宗教時期和「中國的文藝復興時期」的起始時間進行過調整，¹¹ 但這些調整並沒有導致他的「中國的文藝復興」思想

⁹ 我在〈胡適「中國的文藝復興」思想初探〉、〈胡適《中國的文藝復興》論著考〉、〈胡適「中國的文藝復興」思想研究〉等多篇文章中已經做了充分闡述，這裡不贅。參見席雲舒：〈胡適「中國的文藝復興」思想初探〉，《文藝研究》2014年第11期，頁71-82；〈胡適《中國的文藝復興》論著考〉（上、中、下篇），《社會科學論壇》2015年第7、8、9期，頁189-206、191-203、195-209；〈胡適「中國的文藝復興」思想研究〉，《關東學刊》2017年第10期，頁69-76。

¹⁰ 胡適：《留學日記》卷17，收於《胡適全集》第28卷，頁568；〈再生時代〉，收於《胡適全集》第13卷，頁140；〈中國再生時期〉，收於《胡適全集》第13卷，頁149；〈中國文藝復興運動〉，收於《胡適的聲音——1919-1960：胡適演講集》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁248。

¹¹ 比如在1923年的英文論文“The Chinese Renaissance”中，他就把「中國的文藝復興時期」從宋代程朱理學的出現算起，但他1933年在芝加哥大學的演講中，又把唐代詩歌的興起和禪宗佛教的改革也看作是一個「文藝復興時期」，而在1935年的〈中國再生時期〉中，他進而闡明：「唐代是中國一個再生的時期，但是，畢竟因為這時所遭受的刺激太小，新血液

內涵的改變。在我看來，如果把秦代到西漢看作古典思想的原生時期向中古宗教時期的過渡階段、把唐代看作中古宗教時期向「中國的文藝復興時期」的過渡階段，應該更為合理。而胡適的這些調整，只是因為他沒有把秦代到西漢和唐代看成是兩個過渡時期的緣故。他運用「實驗主義」方法，一方面「循果以推因」，找出阻礙中國走向現代化的原因，一方面「制因以求果」，透過「文學革命」和「白話文運動」，透過倡導「民主的生活觀」和「科學的精神」，來推動我們民族的人文情感和理性精神的再生。¹² 這顯然是文藝復興的內涵，而不是啟蒙運動的內涵。格里德和余英時先生都提到了胡適1933年在芝加哥大學的系列演講〈中國的文藝復興〉，但胡適這個系列演講主要是講晚清到「五四」以來的「文藝復興運動」，儘管他也提到了宋明以來的思想變革，然而這個演講中並未論及他的中國思想史的歷史分期觀點。格里德和余英時先生分別從不同角度對胡適思想與歐洲文藝復興及啟蒙運動的關係做了精闢的論述，但他們的論著中均不

的灌輸不足，過後，又回到了衰老的時期。」胡適：〈中國再生時期〉，收於《胡適全集》第13卷，頁151。1942年以後，他又回到了1923年把「中國的文藝復興時期」從宋代算起的觀點。同樣，對於中國古典思想的原生時期何時結束、中古宗教時期何時開始，他也有過一些調整，他在《中國哲學史大綱》（卷上）中把秦代看成是「古代哲學之中絕」，30年代初的講稿〈中國中古思想小史〉中把「中古時代」暫定為「從秦始皇到宋真宗」，直到1942年以後，他才把中古宗教時期從東漢佛教在中國的廣泛傳播開始算起。他1956年在加州大學的十次演講〈近千年來的中國文藝復興運動〉，第一講中說：「我們很難界定中古時期是從什麼時候或什麼階段開始的，或中國文藝復興階段是從什麼時候開始的。我們可以說，中古時期開始於公元前3世紀中國第一個統一帝國統治下的焚書坑儒和廢除私學。同樣，我們也有理由說中國的文藝復興開始於公元8世紀一批著名的詩人和畫家的時代。我選擇11世紀作為中古宗教時期和中國的文藝復興階段的分界線，因為在我看來，任何其他的世紀，都不能在中古傳統的強大力量和同樣強大的有意識的反抗和改革的力量之間形成鮮明的對照。」收於中央研究院近代史研究所胡適紀念館檔案，館藏號：HS-NK05-203-004。

¹² 參見席雲舒：〈胡適的哲學方法論及其來源〉，《社會科學論壇》2016年第6期，頁21-48。

曾提到胡適 1946 年在康乃爾大學的六次演講〈中國近世的理智再生〉(The Intellectual Renaissance in Modern China) 和 1956 年在加州大學柏克萊分校的十次演講〈近千年來的中國文藝復興運動〉(Chinese Renaissance from One Thousand A.D. to the Present Day)，而正是在這兩個系列演講和 1942 年與 1946 年的兩篇題為“Chinese Thought”的英文文章中，胡適系統地闡述了他的中國思想史「三個 1000 年」分期說，因此格里德和余英時先生徵引的胡適有關「中國的文藝復興」的論述，僅是他這一思想的局部內容。胡適「中國的文藝復興」思想，雖然在 1923 年就已提出，但直到 1942 年才定型，後來沒再改變，只有從他 1942 年以後的相關論述中，我們才能瞭解到他對中國古典思想的原生時期、中古宗教時期和「中國的文藝復興時期」的劃分，才能瞭解到他所說的「再生」的深刻內涵。而僅以 1933 年他在芝加哥大學的系列演講為依據，並不能充分瞭解他這一思想的全貌。

再者，格里德是從啟蒙思想家的個人素養、生活環境、歷史觀念，乃至他們的偏見等方面，來比較歐洲啟蒙運動與中國的「五四」新文化運動中的思想家之間的一致性的；余英時先生則是從五四運動的詮釋史角度來考察「五四」新文化運動與歐洲文藝復興和啟蒙運動之間的關係的，余英時先生雖然提到了胡適所說的「中國的文藝復興」的前三個階段，但格里德和余英時先生都沒有告訴我們歐洲文藝復興和啟蒙運動的本質涵義分別是什麼，也沒有指出它們與胡適思想的根本區別是什麼。在胡適看來，歐洲文藝復興是一場人文主義和理智主義的再生運動，其內涵就是要把人們的人文情感和理性精神從中世紀宗教信仰的枷鎖中解放出來，這種世俗的、不同於宗教信仰的人文情感和理性精神，首先是在文學和藝術中，接著在哲學、科學和學術中獲得了再生。歐洲文藝復興首先造成了各國的民族語言與文學，然後隨著「人的發現」與「世界的發現」，最終導致了歐洲基督教世界的宗教改革。可以說這就是歐洲文藝復興與人文主義的根本涵義。胡適指出：「中國的文藝復興與歐洲的文藝復興和宗教改革是一致

的」，因為歐洲文藝復興時期「古典學問和藝術的復甦，是一種反抗中世紀文化的表達形式」，而宗教改革「呼籲回到《聖經》、回到耶穌基督，同樣也表達了尋找一個至高權威，希望以此來攻擊教會的絕對權威」。¹³ 但啟蒙運動則不同，它們的差異不僅表現在文藝復興和啟蒙運動分別處於兩個不同歷史時期，更重要的是，啟蒙運動與文藝復興在內涵上有著根本區別。18世紀歐洲的啟蒙運動至少有兩種思想資源，一種是法國的啟蒙運動，一種是德國的啟蒙運動，二者的內涵並不一致。

先說法國的啟蒙運動。1726年8月，32歲的伏爾泰結束了一個月的巴士底獄監禁生活，被驅逐出法國，開始了為時三年的英國生活。在此期間，他寫了二十五封信，介紹英國的宗教、政治、哲學、科學和文學，並對法國的風俗和制度進行了諷刺。他回到巴黎以後，把這些信整理成一本書，名叫《哲學通信》，1733年出版了英文版，次年又出版了法文版。他這本書的遭遇是眾所周知的，法國最高法院認為該書鼓吹信仰自由，對宗教和社會秩序有極大危害，因而判決將該書焚毀，但它卻多次被祕密出版，直到1742年，才被收入伏爾泰的文集。伏爾泰這本書一般被看作他的哲學綱領，而對於後來的啟蒙運動而言，這本書的作用卻是非常巨大的，因為他在該書中不僅介紹了英國「光榮革命」以來的宗教、議會和政府，也介紹了牛頓（Isaac Newton，1643-1727）力學和光學、蒲柏（Alexander Pope，1688-1744）等人的詩歌，更重要的是他在第十三封信裡著重介紹了英國哲學家約翰·洛克（John Locke，1632-1704）的思想，而正是洛克的學說，深刻地影響了盧梭和孟德斯鳩（Montesquieu，1689-1755）。洛克有兩本書分別是研究歐洲近代知識論和政治哲學無法繞開的著作。一部是《人類理解論》，可以說如果沒有這本書，就決不會有萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646-1716）的《人類理智新論》，因為萊

¹³ 胡適：“The Chinese Renaissance”，收於《胡適全集》第35卷，頁642-643。

布尼茨這部經典著作就是爲了從唯理論角度批駁洛克的經驗主義知識論而寫的；洛克這本書對休謨（David Hume，1711-1776）的《人類理解研究》和康德（Immanuel Kant，1724-1804）的《純粹理性批判》的影響也是巨大的，因爲歐洲近代經驗主義知識論正是由洛克建立起來的，休謨和康德等人的知識論都是以洛克學說爲基礎的。另一部是《政府論兩篇》，尤其是《政府論下篇》，對盧梭的《社會契約論》和孟德斯鳩的《論法的精神》的影響是怎麼評價都不爲過的。伏爾泰曾說過：「多少理論家寫了靈魂的故事，有位哲人出世了，他謹慎地寫下了靈魂的史實。」¹⁴ 伏爾泰這裡指的是洛克的《人類理解論》，但對於另外兩位法國啟蒙運動的代表人物來說，顯然是《政府論下篇》更爲重要。以賽亞·伯林（Isaiah Berlin，1909-1997）在《啟蒙的時代》一書裡介紹歐洲18世紀的哲學家，伯林顯然是有偏見的，他在這本書裡長篇大論地介紹洛克思想，但他唯一提到的法國啟蒙主義哲學家只有伏爾泰，他完全沒有介紹盧梭、孟德斯鳩和狄德羅（Denis Diderot，1713-1784）的學說，而他介紹伏爾泰的內容也僅有兩頁，其中的重點就是伏爾泰在《哲學通信》裡是如何評價洛克思想的。¹⁵

洛克的《政府論下篇》是在1688年英國「光榮革命」之前完成的，1689年出版。洛克本人就是「光榮革命」的擁護者和參與者，他這部著作本意在爲「光榮革命」辯護並提供理論支持。洛克的這本書，當然在一定程度上受到了霍布斯（Thomas Hobbes，1588-1679）的影響，但他和霍布斯不同，霍布斯的《利維坦》是支持那種獨攬一切的君主專制的理論，而洛克的學說支持的則是分權制。在《政府論下篇》裡，洛克從人類原始的「自然狀態」出發，論證了自由和平等

¹⁴ 伏爾泰著，高達觀等譯：《哲學通信》（上海：上海人民出版社，2005年），頁62。

¹⁵ 以賽亞·伯林著，孫尚揚、楊深譯：《啟蒙的時代》（南京：譯林出版社，2005年），頁104-105。

權利的起源。在自然狀態下，每個人都是自己案件的法官，每個人都
不受任何上級權力的約束；「不存在具有權力的共同裁判者的情況使
人們都處於自然狀態；不基於權利以強力加諸別人，不論有無共同裁
判者，都造成一種戰爭狀態」，¹⁶為了結束這種戰爭狀態，人們就需要
組織成社會，把自己的一部分自然權利讓渡給政府，被讓渡給政府的是
那種侵犯他人權利的權利，而每個人都保留著自己的另一部分自然
權利。組成社會後，每個人所保留的那些自然權利就被稱為自由
權，即社會的自由，在社會的各種自由權中，最核心的就是私人財產
權，每個人都有權自由地處置自己的財產。人們透過社會契約的形式
組成政府，這種契約形式是以「大多數人同意」的原則而達成的，政
府的目的就是要保護公民的自由權利，政府的權力則由作為最高權力
的立法權來決定。洛克首次提出了「三權分立」學說，他的「三權分
立」是指立法權、執行權和對外權，立法權是最高權力，由締結社會
契約的全體社會成員透過他們的代表來制定法律，而政府的職能就是
根據法律來保護全體社會成員的各種合法的自由權利，管理各種社會
事務。

洛克的思想對盧梭影響最大的是他的契約論學說，而對孟德斯鳩
影響最大的則是他的「三權分立」理論。如果說洛克為組成社會和國
家所提供的邏輯起點是所謂的「自然狀態」，人們為脫離戰爭狀態而
透過契約來組成社會，那麼盧梭則認為：「社會秩序乃是為其他一切
權利提供了基礎的一項神聖權利。然而這項權利決不是出於自然，而
是建立在約定之上的。」¹⁷儘管盧梭在《山中書簡》中說過：「尤其洛
克，是以完全和我一樣的原則處理了和我一樣的題材。」¹⁸但洛克的
學說和盧梭之間還是有明顯區別的，最顯著的區別就是，洛克認為財

¹⁶ 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯：《政府論下篇》（北京：商務印書館，2009年），頁13。

¹⁷ 盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》（北京：商務印書館，2003年），頁4-5。

¹⁸ 盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》，頁5，注釋1。

產權是公民的一項最基本的自由權，它來自人的自然權利，任何人都不可以剝奪一個人的這項基本權利；而盧梭則認為：「集體的每個成員，在形成集體的那一瞬間，便把當時實際情況下所存在的自己——他本身和他的全部力量，而他所享有的財富也構成其中的一部分——獻給了集體。」¹⁹ 洛克所說的社會狀態下的平等，是一種「自由權的平等」，每個人在自由支配自己的合法權利上是平等的；而盧梭強調的則是「平等的自由權」，當每個社會成員在透過契約加入社會時，便把自己的全部所有「獻給了集體」，在這個意義上，每個人從加入社會的那一瞬間起，他們就全都是平等的。也就是說，在洛克那裡，自由權是平等的前提，並不存在沒有自由權的平等；而在盧梭這裡，平等卻是自由的前提，盧梭首先強調的是平等，人們只有在平等條件下才享有自由權利。盧梭還提出了契約條件下的主權國家理論，他的《社會契約論》後來成了法國《人權宣言》和美國《權利法案》的理論基礎。而孟德斯鳩則改造了洛克的「三權分立」學說，他在《論法的精神》中，把洛克的立法權、執行權和對外權這「三權分立」改造成了立法權、司法權和行政權的「三權分立」，²⁰ 這個學說後來成了歐洲現代國家形式的理論基礎。

盧梭和孟德斯鳩的這些理論都來源於英國哲學家洛克，而伏爾泰則對洛克的學說不吝讚美之詞，法國啟蒙運動中三位最偉大的思想家，都與英國哲學家洛克的學說有如此深厚的淵源，也就無怪乎文德爾班（Wilhelm Windelband，1848-1915）要說「啟蒙運動的哲學發端於英國」，並把洛克看成是「英國啟蒙運動的領袖」了。²¹ 但洛克學說本意是在為英國1688年的「光榮革命」提供理論基礎，他的分權制

¹⁹ 盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》，頁27。

²⁰ 參見孟德斯鳩著，張雁深譯：《論法的精神》上冊（北京：商務印書館，1961年），第2卷第11章第6節「英格蘭政制」及該節「原編者注」第108條，頁155-166、334。

²¹ 文德爾班著，羅達仁譯：《哲學史教程》下冊（北京：商務印書館，1993年），頁601、602。

學說是爲了在君主權力與議會權力之間找到平衡點，他並未像盧梭那樣：「爲了使社會公約不至於成爲一紙空文，它就默契地包含著這樣一種規定——唯有這一規定才能使得其他規定具有力量——即任何人拒不服從公意的，全體就要迫使他服從公意。這恰好就是說，人們要迫使他自由。」²² 盧梭所謂的「強迫的自由」實際上是「強迫的平等」，因爲他所說的「自由」就是指平等條件下的「自由」，而透過「公意」來強制取消人與人之間的不平等，正是法國啟蒙運動的顯著特點之一。在1789年法國大革命中，尤其是在1793年雅各賓派專政中，都極端地體現了這種「強迫的平等」的思想，雅各賓派的領袖羅伯斯庇爾（Robespierre，1758-1794）自稱是盧梭思想的忠實追隨者，他所執行的消滅貴族的政策，其背後的理論正是這種「強迫的平等」。盧梭的觀點與洛克顯然是不同的，因而梯利（Frank Thilly，1865-1934）的《西方哲學史》中就沒有把洛克學說看成是啟蒙主義的學說。從上述幾位最具代表性的法國啟蒙主義思想家的觀點看，應該說法國的啟蒙運動是一場人權的啟蒙，是平等的自由權的啟蒙，也是國家權力該如何分配的啟蒙，它告訴人們公民應當享有平等權利，其核心思想就是人權說，它集中體現在法國大革命時期頒布的《人權宣言》中。至於法國大革命期間發生的暴力和恐怖統治，其主要責任在於革命的領導者，而不在於啟蒙思想家。

但德國的啟蒙運動則不同，德國的「啟蒙」指的是理性的教育。18世紀後期，法國大革命之前，法國的啟蒙思潮就已傳到了德國，德國人也熱衷於談論啟蒙，然而當時很少有人瞭解法國啟蒙主義的確切涵義。1783年12月，《柏林月刊》發表了神學家約翰·策爾納（Johann Friedrich Zöllner，1753-1804）的一篇文章，他在一條注腳裡問道：「什麼是啟蒙？這個就像什麼是真理一樣重要的問題，在一個人開始啟蒙之前就應該得到回答！但是我還沒有發

²² 盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》，頁24-25。

現它已經被回答！」²³ 這個問題提出後，首先引來了摩西·門德爾松（Moses Mendelssohn，1729-1786）的回答：「教育是由文化和啟蒙組成的。文化似乎更多地把興趣引向實際問題：（客觀上）引向善、文雅以及藝術和社會風俗中的美；（主觀上）引向藝術中的靈巧、勤奮和機敏，以及社會風俗中的秉性、傾向和習慣……啟蒙似乎與理論問題的關係更加密切：按照它們對人的命運的重要性和影響，啟蒙關係到（客觀的）理性知識，關係到對人類生活進行理性反思的（主觀的）能力。」²⁴ 這篇文章刊登在1784年第4期《柏林月刊》上。同一期《柏林月刊》上還刊登了康德的〈對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？〉，康德說：「啟蒙就是人類脫離自我招致的不成熟。不成熟就是不經別人的引導就不能運用自己的理智。」²⁵ 隨後他又討論了「理性的公共使用」和「理性的私人使用」等問題。從門德爾松和康德對啟蒙的解釋來看，他們的意見是比較一致的，都認為啟蒙是要引導人們運用自己的理性能力。後來人們所說的「啟蒙理性」就是指德國的啟蒙思想，它明顯不同於法國的啟蒙運動，因此我們不能把德國的「啟蒙理性」和法國的「人權啟蒙」混為一談，更不能用德國的「啟蒙理性」來反思法國的「人權啟蒙」，或者用法國的啟蒙主義來反思德國的「啟蒙理性」。法國和德國的啟蒙運動之所以會產生這些差別，其主要原因在於，在歐洲14-16世紀的文藝復興運動中，法國是受文藝復興影響較深的國家，法國的普羅旺斯民間文學就是文藝復興的起源之一，法國作家拉伯雷（François Rabelais，1493?-1533）、蒙田（Michel de Montaigne，1533-1592）等人也是文藝復興時期的重要代表作家，可

²³ 參見詹姆斯·施密特：〈什麼是啟蒙？問題、情景及後果〉，收於詹姆斯·施密特編，徐向東、盧華萍譯：《啟蒙運動與現代性》（上海：上海人民出版社，2005年），頁2。

²⁴ 摩西·門德爾松：〈論這個問題：什麼是啟蒙？〉，收於詹姆斯·施密特編，徐向東、盧華萍譯：《啟蒙運動與現代性》，頁56-57。

²⁵ 康德：〈對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？〉，收於詹姆斯·施密特編，徐向東、盧華萍譯：《啟蒙運動與現代性》，頁61。

以說法國的人文主義再生運動在文藝復興時期就已經基本完成了，所以到了18世紀，法國哲學家開始思考人權平等的問題；較之法國、義大利、英國、西班牙等國而言，德國在14-16世紀受文藝復興影響的影響卻沒有那麼深入，²⁶直到18世紀，由於萊辛（Gotthold Ephraim Lessing，1729-1781）、歌德（Johann Wolfgang von Goethe，1749-1832）、席勒（Johann Christoph Friedrich von Schiller，1759-1805）等人在文學上的傑出貢獻，門德爾松、康德等人在哲學上取得的巨大成就，德國才在一個啟蒙的時代同時完成了它的「文藝復興」，因此說德國的啟蒙運動與歐洲的文藝復興有著一定程度的相似性，是並不奇怪的。

格里德在《胡適與中國的文藝復興》一書中反覆徵引彼得·蓋伊的《啟蒙運動：一項解釋，現代異教的興起》中的觀點，認為以胡適為代表的「五四」知識分子與歐洲的啟蒙思想家之間存在著更多的相似之處。蓋伊顯然繼承了文德爾班的觀點，他把洛克、休謨等英國經驗主義哲學家都當作「啟蒙家族」的成員加以討論，他認為：「這種做法有其優點：它強調了這一小夥人的家族相似性」，而僅僅把他們之間的區別看成是「啟蒙哲人們在哲學和政治信念上的各持己見」。²⁷儘管蓋伊對歐洲啟蒙運動的整體論述精闢而恢弘，但他卻把法國和德國啟蒙運動之間的重要區別，乃至把延續了長達一個半世紀的經驗論和唯理論之間的爭論，都看成「啟蒙家族」內部的不和諧的聲音。而事實上，且不說經驗論和唯理論之間的世紀之爭，哪怕只是唯理論內部有關形而上學的爭論，也曾被康德形容為一個戰場，「在這個戰場上還從來沒有一個武士能夠奪得哪怕一寸土地，基於自己的

²⁶ 提到歐洲的文藝復興運動，人們首先會想起義大利的但丁、彼特拉克、薄伽丘、達文西、米開朗基羅、拉斐爾，法國的普羅旺斯民間文學、七星詩社、拉伯雷、蒙田，英國的笛福、莎士比亞，西班牙的塞萬提斯，而德國雖然也產生過杜勒這樣的畫家，但從總體上看，文藝復興時期的德國無論從其取得的成就還是產生的影響來看，都無法跟義大利、法國、英國、西班牙等國相比。

²⁷ 彼得·蓋伊著，劉北成譯：《啟蒙時代：現代異教精神的興起》上冊（上海：上海人民出版社，2015年），頁3、13、1。

勝利而建立起一種穩定的佔領」。²⁸ 我們只要回到法國和德國啟蒙思想家的著作原典，就可以發現它們之間的重要區別。而格里德對於歐洲啟蒙運動的理解，以及對於胡適與其他「五四」知識分子的理解，顯然沒有走出蓋伊的模式。格里德強調歐洲啟蒙運動具有一種與過去分裂的意識，而文藝復興則體現了對古希臘、羅馬文化的繼承和發揚，即便從這一點上看，胡適「中國的文藝復興」思想也不同于啟蒙運動，他所反對的，只是禁錮人們世俗情感與理性精神的中古文化，而他主張「復興」乃至「再生」的，恰恰是發端於中國先秦時期的那種人文主義、理智主義和自由精神。即使陳獨秀等其他「五四」知識分子與歐洲啟蒙思想家存在著諸多相似之處，我們也不應把他們的觀點跟胡適混為一談。至於余英時先生把胡適用「中國的文藝復興」來解釋「五四」新文化運動說成是一種「比附」，其實是因為余先生沒有注意到胡適1942年以後對「中國的文藝復興」所做的系統闡述的緣故。事實上，胡適講到「文藝復興」時幾乎都會強調，把“Renaissance”譯為「文藝復興」並不恰當，不如直譯為「再生」。在胡適看來，中國先秦時期和歐洲古希臘時期都是一個人文情感、懷疑精神、批判精神和思想獨立精神勃發的時期，中國的《詩經》和古希臘的史詩、戲劇等藝術都體現了一種世俗的人文主義精神，中國先秦的「百家爭鳴」和古希臘哲學也都體現了一種理性精神和自由爭鳴的精神，但後來歐洲的人文主義、理智主義和自由精神受到了中世紀教會權威的長期禁錮，中國社會則是受到以佛教為代表的中古宗教和宋明以來被官方定為一尊的程朱理學和禮教的禁錮。所不同的是，歐洲經過14-16世紀的文藝復興和宗教改革之後，人們的世俗情感和理性精神逐漸獲得了解放，而中國歷史上雖然經歷過三次「文藝復興運動」，但這幾次「再生運動」都缺乏知識界的自覺倡導，影響都不大，範圍也不廣，因此都沒能取得成功。「中國的文藝復興」比歐洲

²⁸ 康德著，李秋零譯：《純粹理性批判》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁10。

的文藝復興顯得更為漫長也更為曲折，直到「五四」時期，人們還未能掙脫儒家禮教的束縛。而胡適就是想要透過「文學革命」和「白話文運動」，建成言文一致的國語，徹底打破文人士大夫階層透過文言所壟斷的文化主導權和對儒家經典的解釋權，從而把「中國的文藝復興」由自發的運動轉變為自覺的運動。余英時先生認為胡適把「五四」新文化運動說成是「中國的文藝復興」，不過是想要借重歐洲的「文藝復興」概念來強調他所倡導的新文化運動的意義。余先生所說的「文藝復興」和「啟蒙運動」是指歐洲歷史上的兩個特定階段，並非每個國家、每個民族都必須經過這樣的歷史階段，因此他說：「要是我們把比附的思考推展至其邏輯的極端，那麼我們勢必要把好幾個世紀的歐洲歷史，擠進20世紀中國的十年或二十年之內，不用說，這是極其荒謬的。」²⁹所謂「比附」，是把兩件性質不同的事附會成同一件事，以借重前一件事之名而行後一件事之實；但胡適所說的「文藝復興」，是對中西方思想史發展規律的一種比較論述，只能說它是一種研究方法上的比較，而不是一種「比附」。更何況胡適很多關於「中國的文藝復興」的演講都是在英美國家講的，他必須使用外國人聽得懂的詞匯。余先生還談到：「無論是文藝復興還是啟蒙運動都不是文化外借的結果；兩者都是歐洲文化經歷好幾世紀的內在發展與成長之後才開花結果的。」³⁰這個觀點也並非不可商榷，我們也許不能說英國的文藝復興「外借」了義大利和法國文化，但英國和法國的文藝復興肯定受到了義大利文藝復興的影響；啟蒙運動則不然，法國的啟蒙運動顯然「外借」了英國哲學家洛克的學說，德國的啟蒙運動也「外借」了法國啟蒙哲學家的思想，且不說康德對於盧梭的借鑒，僅「啟蒙」這個概念也是從法國「外借」來的，而德國啟蒙運動與法

²⁹ 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，頁258。

³⁰ 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，頁257。

國啟蒙運動的內涵並不一致。余先生把「歐洲文化」看成是一個整體，其實這個整體內部也是千差萬別的，不宜一概而論。在胡適留下的兩千多萬字著作裡，僅《先秦名學史》等少數論著中曾使用過「啟蒙」一詞，³¹但他從未撰文討論過歐洲或中國的「啟蒙運動」，因為在胡適看來，「五四」及20、30年代的中國知識分子，雖然已不再「抗拒現代化」，但他們卻常常持「選擇性的現代化」主張，因此他們是不足以充任民眾的導師的，他們更需要跟民眾一起進行思想觀念的現代轉化。相反，胡適有關「中國的文藝復興」的論著，我在〈胡適《中國的文藝復興》論著考〉中已經做了詳細考證，從1923年到1961年，僅他留下的論文和演講就有三十餘篇，如果算上他日記中有記載，但沒有留下講稿的演講次數，則多達五十餘次，幾乎貫穿了他的整個學術生涯。³²

客觀地說，胡適的「中國的文藝復興」思想中的「理性的再生」觀點與德國的「啟蒙理性」當然也具有一定的相似性，但德國的「啟蒙理性」主要是指哲學或理論思維中的人的理性能力，門德爾松就把「文化」和「啟蒙」兩個概念做了明確區分，「啟蒙」只是教育的一個方面，它並不包括藝術和社會風俗等所代表的「文化」，而胡適倡導的「文學革命」，如果從門德爾松的角度看，應該屬「文化」的範疇，而非「啟蒙」的範疇，³³因此德國的「啟蒙理性」與胡適所說的「中國的

³¹ 胡適：“The Development of the Logical Method in Ancient China”，收於《胡適全集》第35卷，頁334；中譯本《先秦名學史》，收於《胡適全集》第5卷，頁22。

³² 席雲舒：〈胡適《中國的文藝復興》論著考〉（上、中、下篇），頁189-206、191-203、195-209。

³³ 胡適在1919年4月所寫的“The Chinese Literary Revolution”一文中還曾討論過「文學革命」與「思想革命」的關係，他明確指出：「文學革命」所要解決的是「採用白話文作為現代文學各分支的唯一合用媒介」的文學形式問題，僅僅是新文學的內容上涉及了一部分「思想革命」問題，因而使「文學革命」和「思想革命」呈現出一種交叉關係。胡適：“The Chinese Literary Revolution, in Millard’s Review of the Far East”（〈密勒氏評論報〉），1919年4月19日，頁276。從這一點上看，如果說「思想革命」屬

「文藝復興」中人文情感與理性精神的再生運動，也有著明顯的區別。我們說德國的「啟蒙理性」與胡適說的「理智的再生」僅僅具有一定的相似性，是因為它們之間的區別也是顯而易見的。毫無疑問，康德是德國啟蒙時代哲學的集大成者，但康德把「理性」從人的思維中抽象出來加以研究，他的先驗論的「純粹理性」概念「純粹」掉了一切經驗性的成分，並且把「純粹理性」概念作為人的認知活動的「第一原因」，而這種形而上學的「理性」概念正是胡適所反對的，胡適在1915年3月28日寫給韋蓮司(Edith Clifford Williams, 1885-1971)的信中就曾表達過對康德「三大批判」的不滿，³⁴後來他又在1919年的〈實驗主義〉等文章中批評過康德的這個思想，³⁵胡適所說的「理性」，只是指人的理智，指人的懷疑、思考、論辯、批判和研究的能力，並不是指作為人的認知活動之「第一原因」的那種「理性」，他甚至為了與康德的理性概念區別開來，而很少使用「理性」一詞，即便有時用到，他也會用「理智」一詞來加以解釋。因此胡適所說的「理性」，與康德意義上的形而上學的「理性」概念是有明顯區別的。

其次，胡適《中國的文藝復興》中的自由主義思想與洛克和盧梭的思想也並不相同。胡適1915年寫過一篇英文文章〈洛克的《政府論兩篇》研究〉(A Study of Locke's "Two Treatises on Government")，他說洛克「不僅論證了1688年『光榮革命』的合理性，而且有意無意地解釋了英國內戰背後潛在的民主原則，不自覺地宣揚了一種新的政治哲學……這種新的政治理論，尤其是經過盧梭《社會契約論》的闡述之後，已經成了近來中國革命中最有影響的理論之一」，但他並不贊同洛克的「自然狀態」學說和私有財產權理論，他說：「將勞動作為價值的決定性因素的觀點十分重要，它被後來的社會主義倡導者

「啟蒙」的範疇，那麼以「解放文學形式」為目標的「文學革命」也就不會屬「啟蒙」的範疇。

³⁴ 參見周質平編譯：《不思量自難忘——胡適給韋蓮司的信》(合肥：安徽教育出版社，2001年)，頁54。

³⁵ 參見胡適：〈實驗主義〉，收於《胡適全集》第1卷，頁301、302。

用作反對資本主義的一個基本假設。然而，已經有現代學者指出，這種關於價值的構想是片面的、不可信的。因為商品的價值，是由多種即使不比勞動重要、也至少與之相當的因素共同決定的，例如效用和供求等。」³⁶ 洛克的理論難以引起胡適的認同，盧梭的理論恐怕他就更難以認同了，我們從他著述中偶爾提到盧梭的情況來看，他並非不瞭解盧梭的《社會契約論》，但他卻幾乎從未專門討論過盧梭的思想。盧梭要求全體社會成員都必須服從「公意」，但這種「公意」卻很容易導致密爾（John Stuart Mill, 1806-1873）所說的「多數人的暴虐」，³⁷ 魯迅（1881-1936）在1908年所寫的〈文化偏至論〉中就曾批評：「以多數臨天下而暴獨特者，實十九世紀大潮之一派」；³⁸ 張君勱（1887-1969）在1923年的〈人生觀〉演講中也說：「政治取決於多數，則往往特殊人才為群眾所壓倒」，³⁹ 這些觀點表達的都是對盧梭式「強迫的平等」的擔憂。而胡適則認為：「民主的制度只是要保障個人的自由，使他不受政治暴力的摧殘，不受群眾壓力的壓迫。最大多數的最大幸福固然是應該顧到的，而一個弱小的個人的信仰和意見最容易受摧殘，受壓迫，更是應該顧到的。所以民主的生活方式的最具體的表現就是尊重少數人的自由，尊重每個個人的自由——這種生活方式才是民主的真意義。」⁴⁰ 他的這個觀點顯然與盧梭並不相同，按照胡適所理解的「尊重每個個人的自由」、「不受群眾壓力的壓迫」意義上的民主，是不可能導致「多數人的暴虐」的。洛克被認為是英國古

³⁶ 胡適著，席雲舒譯：〈洛克的《政府論兩篇》研究〉，《社會科學論壇》2014年第11期，頁4-29。

³⁷ 密爾著，許寶駢譯：《論自由》（北京：商務印書館，2009年），頁4。

³⁸ 魯迅：〈文化偏至論〉，收於《魯迅全集》第1卷（北京：人民文學出版社，2005年），頁49。

³⁹ 張君勱：〈人生觀〉，收於氏等著：《科學與人生觀》（合肥：黃山書社，2008年），頁37。

⁴⁰ 胡適：〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量〉，收於耿雲志主編：《胡適論爭集》下卷（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁2829。

典自由主義的代表人物，他的自由權概念主要即落實在私人財產權上，而胡適所講的自由卻並非如此，他說：「在近代西方國家的歷史上，爭取自由的開始是在宗教信仰的自由，從宗教信仰的自由逐漸擴大到思想的自由、言論的自由、出版的自由。」⁴¹

歐洲的自由主義歷史確實正如胡適所說，開始就是16世紀宗教改革時期爭取宗教信仰的自由，直到17世紀末才出現洛克的「財產權的自由」學說，18世紀才出現盧梭的「平等的自由權」學說，而胡適的注意力始終放在歐洲文藝復興時期人文情感與理性精神的再生、各國民族語言與文學的形成，以及造「中國的文藝復興」之「新因」方面。對於洛克的私人財產權理論和盧梭的「平等的自由權」學說，與其說胡適不認同他們的理論，不如說他對財產權問題並不敏感，在他看來，如何才能使中國社會的人文情感和理性精神獲得再生，才是最迫切的問題。一方面，如果中國的人文主義和理智主義精神沒有獲得充分復甦，就談不到私人財產權問題，因為財產權是社會的一種契約權利，沒有理性精神的再生，就不可能使契約權利得到有效地落實；另一方面，胡適在20、30年代確實沒有認真思考過財產權問題，所以他在1926年7、8月份去歐洲途中經過莫斯科時，才會對蘇俄的共產制產生好感，這個問題直到40年代初才引起他的注意，他1954年3月在臺北《自由中國》雜誌社的演講〈從〈到奴役之路〉說起〉中就對這個問題作了公開的懺悔，他說他1941年7月在美國密西根大學演講〈民主與極權的衝突〉（The Conflict of Ideologies）⁴²時，才醒悟到「徹底的改革社會制度，徹底的改革社會

⁴¹ 胡適：〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量〉，收於耿雲志主編：《胡適論爭集》下卷，頁2829。

⁴² 胡適：The Conflict of Ideologies，收於《胡適全集》第38卷，頁210-235。「民主與極權的衝突」這個譯名為張起鈞所譯，見胡頌平編著：《胡適之先生年譜長編初稿》第5冊（臺北：遠流，1995年），頁1730。胡適在〈從〈到奴役之路〉說起〉這篇演講中也提到過這個譯名。

經濟」與「獨裁」的關係。⁴³ 不過總體而言，胡適對財產權問題的關注和思考，始終沒有對「中國的文藝復興」問題的思考來得深入和持久，他20世紀50年代在美國的演講，所講的仍多是「中國的文藝復興」的問題。而歐洲的啟蒙運動——無論是法國還是德國的啟蒙運動，則始終都沒有引起他的興趣。

綜上所述，無論是從歐洲的文藝復興和啟蒙運動的本質涵義上看，還是從18世紀法國和德國的兩種啟蒙主義思想資源來看，比較胡適「中國的文藝復興」思想，似乎我們都已經能夠得出如下結論：胡適的「中國的文藝復興」思想與歐洲14-16世紀的文藝復興運動有著內在一致性，而與18世紀歐洲的啟蒙運動存在著本質的不同。

⁴³ 參見胡適：〈從〈到奴役之路〉說起〉，收於歐陽哲生編：《胡適文集》第12冊（北京：北京大學出版社，1998年），頁834。

徵引書目

- 文德爾班著，羅達仁譯：《哲學史教程》，北京：商務印書館，1993年。
- 以賽亞·伯林著，孫尚揚、楊深譯：《啟蒙的時代》，南京：譯林出版社，2005年。
- 伏爾泰著，高達觀等譯：《哲學通信》，上海：上海人民出版社，2005年。
- 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，收於余英時：《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
- 周質平編譯：《不思量自難忘——胡適給韋蓮司的信》，合肥：安徽教育出版社，2001年。
- 孟德斯鳩著，張雁深譯：《論法的精神》，北京：商務印書館，1961年。
- 季羨林主編：《胡適全集》，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 彼得·蓋伊著，劉北成譯：《啟蒙時代：現代異教精神的興起》，上海：上海人民出版社，2015年。
- 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯：《政府論下篇》，北京：商務印書館，2009年。
- 胡頌平編著：《胡適之先生年譜長編初稿》第5冊，臺北：遠流，1995年。
- 胡適：〈四十年來中國文藝復興運動留下的抗暴消毒力量〉，收於耿雲志主編：《胡適論爭集》下卷，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 胡適：〈近千年來的中國文藝復興運動〉第一講“Medieval China in A. D. 1000”，收於臺北中央研究院近代史研究所胡適紀念館檔案，館藏號：HS-NK05-203-004。
- 胡適：〈從〈到奴役之路〉說起〉，收於歐陽哲生編：《胡適文集》第12冊，北京：北京大學出版社，1998年，頁831-836。

- 胡適：《胡適的聲音——1919-1960：胡適演講集》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 胡適：The Chinese Literary Revolution, *Millard's Review of the Far East* (《密勒氏評論報》)，1919年4月19日。
- 胡適著，席雲舒譯：〈洛克的《政府論兩篇》研究〉，《社會科學論壇》2014年第11期，頁4-29。
- 席雲舒：〈胡適「中國的文藝復興」思想初探〉，《文藝研究》2014年第11期，頁71-82。
- 席雲舒：〈胡適「中國的文藝復興」思想研究〉，《關東學刊》2017年第10期，頁69-76。
- 席雲舒：〈胡適《中國的文藝復興》論著考〉(上篇)，《社會科學論壇》2015年第7期，頁189-206。
- 席雲舒：〈胡適《中國的文藝復興》論著考〉(中篇)，《社會科學論壇》2015年第8期，頁191-203。
- 席雲舒：〈胡適《中國的文藝復興》論著考〉(下篇)，《社會科學論壇》2015年第9期，頁195-209。
- 席雲舒：〈胡適的哲學方法論及其來源〉，《社會科學論壇》2016年第6期，頁21-48。
- 格里德著，魯奇譯：《胡適與中國的文藝復興》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 密爾著，許寶騏譯：《論自由》，北京：商務印書館，2009年。
- 康德著，李秋零譯：《純粹理性批判》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 張君勱：〈人生觀〉，收於張君勱等：《科學與人生觀》，合肥：黃山書社，2008年。
- 陳獨秀：〈法蘭西人與近代文明〉，《青年雜誌》第1卷第1號，1915年9月。
- 陳獨秀：〈現代歐洲文藝史譚〉，《青年雜誌》第1卷第3號，1915

年11月。

陳獨秀：〈現代歐洲文藝史譚〉，《青年雜誌》第1卷第4號，1915

年12月。

詹姆斯·施密特編，徐向東、盧華萍譯：《啟蒙運動與現代性》，上海：上海人民出版社，2005年。

魯迅：《魯迅全集》第1卷，北京：人民文學出版社，2005年。

盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》，北京：商務印書館，2003年。