

中国的文艺复兴

——胡适以中国文化为题材的英文作品解析

欧阳哲生

内容提要 胡适的大部分英文作品都以中国文化为主题。从他博士论文所表现的主旨看,从他对“中国文艺复兴”的历史诠释看,从他中西文化观前后期的演变看,从他在英文语境中与西方汉学家的对话看,他在英文作品里倾注的核心主题是“中国的文艺复兴”。胡适的这一历史观既表现了他的民族主义情怀,也反映了他对现代化的基本认识,有着丰富的文化内含和复杂的历史境遇。

关键词 胡适 英文作品 中国文化 新文化运动 中西文化观

胡适英文写作、演讲能力俱佳,英文著述宏富。他的英文作品除了少数是以西方文化为讨论对象外,大部分作品的主题是中国文化(包括中国思想、中国哲学和中国宗教),它们表现了胡适在异域的中国文化情怀。向中国人传播西方文化,向西方人宣传中国文化,乃是胡适在中、英文语境里扮演的双重角色。胡适在前一方面的功绩已广为国人所知,在后一方面所做的工作则鲜见人论述,其中一个重要原因是胡适英文作品不易收集。最早从事胡适英文作品搜集工作的是美国人尤金·L·德拉菲尔德(Eugene L. DeLafield)和袁同礼先生,1962年12月出版的《中央研究院历史语言研究所集刊》第34本《故院长胡适先生纪念论文集》下册刊登他俩整理的《胡适西文著作目录》共收文237篇。1995年台北远流出版公司出版了周质平先生主编的《胡适英文文存》(3册),内收胡适英文作品147篇,这是我们首次见到的系统整理的胡适英文作品集。胡适的两部英文著作单行本The Development of the Logical Method in Ancient China(《先秦名学史》)和The Chinese Renaissance(《中国的文艺复兴》),因较为流行,编者未予收入。接着,周先生又编辑整理了《胡适未刊英文遗稿》(台北,联经出版事业公司2001年版),增补胡适英文作品66篇。周先生还将胡适给美国女友韦莲司的英文信译成中文,结集为《不思量自难忘——胡适给韦莲司的信》(台北,联经出版事业公司1999年版),收入胡适致韦莲司信175通。2003年9月安徽教育出版社出版的《胡适全集·英文著述》第35—39卷(周质平、韩荣芳整理),收文239篇;《英文信函》第40—41卷(韩荣芳整理),收函844通。这是胡适英文作品收文数量最多的一次结集。不过,这还不是胡适英文作品、书信的

全部。^① 尽管如此,已经整理出版的胡适英文著述、信函,为我们研究胡适在中美文化交流史上的作用,毕竟已提供了基本的文献材料,这也就使得以胡适的英文作品为研究对象,解剖其在中美文化交流史上的历史经验成为可能。

尤金·L·德拉菲尔德和袁同礼将胡适已发表的英文作品按体裁分为七类:书(book),散见于各书的著作(articles forming parts of books),小册子(Pamphlets),期刊论文(Periodical articles),书评(book reviews),引言、前言、序言(introductions, forewords and prefaces),讲演、报告、评论(addresses, statements, comments)。未刊的遗稿尚未计入其内。如就胡适英文作品的内容看,可分为三类:(一)关于中国历史、文化、哲学、宗教及中西文化关系的研究和介绍;(二)时评政论;(三)关于西方文化、思想的介绍和评论。在这三类作品中,以第一、二类为主。即使在第二类作品中,也常常包含了关于中国文化的评论或介绍。胡适英文作品内容的这一特点,反映了他本人作为一个专业中国思想史研究者身份的特质。因此,我们讨论胡适以中国文化为题材的英文作品实有必要。^② 这里我想就胡适以中国文化为题材的英文作品涉及的几个主要问题加以讨论,以显现胡适英文作品给我们带来的新的信息。

一、博士论文背后隐藏的较量

关于胡适在留美时期对国内孔教运动的观察及其意见,已有相关研究论及。^③ 但有关胡适的第一本英文专著,也就是他的博士论文《先秦名学史》^④与当时反对孔教斗争的密切关系以及背后隐藏的思想冲突,人们对其中蕴含的信息仍缺乏足够的挖掘,而对其中可能牵涉的两个关键人物——孔教运动的主要组织者陈焕章和哥伦比亚大学汉学教授夏德(Friedrich Hirth),人们则几乎毫无察觉。所以,这里我们有必要首先讨论陈焕章和夏德教授。

陈焕章 1907年赴哥伦比亚大学经济系留学,接受系统的西方学术训练和教育,1911年毕业,获博士学位。其博士论文《孔门理财学》(The Economic Principles of Confucius and His School)当年即收入由哥大政治学教师编辑的“历史、经济和公共法律研究”丛书,由哥大出版社分两册出版精装本。中国留美学生在美国出版博士论文,这可能是首例。该书按照西方经济学原理,分别讨论孔子及其儒家学派的一般经济学说及其在消费、生产、分配、财政方面的思想,从学术上而言,此书的价值自不待言。^⑤ 但作者向西方学术界介绍孔门理财精义,其目的是推广孔教。民国初年,陈焕章回到国内,迅即在国内发起成立孔教会,刊布《不忍》杂志,与其老师康有为一起大力推动孔教运动,其主旨是将孔教立为国教,并将其写进宪法,从制度上确立孔教的国教地位。远在海外的胡适对于

^① 据笔者所知,漏收或未查获的胡适英文作品,主要有五类:一是胡适发表在美国报刊上的作品,如胡适发表在 The Chinese Students Monthly(《中国留美学生月报》)上的作品即未见收录。二是美国报刊刊登的有关胡适英文演讲的报道,这类报道尤以抗日战争时期为多。三是胡适在美国各大学讲学的演讲稿或记录稿,今均未见出版。四是胡适的英文书信,特别是1949年以后的英文书信。五是未刊的胡适英文遗稿。

^② 有关这一问题的论文现有周质平《胡适英文著作中的中国文化》,收入氏著《胡适与中国现代思潮》,南京大学出版社2002年版,第250—286页。

^③ 参见拙作《胡适与儒学》,收入《新文化的传统——五四人物与思想研究》,广东人民出版社2004年版,第242—245页。

^④ 胡适的博士论文初题为 A Study of the Development of Logical Method in Ancient China(《中国古代哲学方法之进化史》)参见《胡适留学日记》卷16收入《胡适全集·日记(1915—1917)》第28册,安徽教育出版社2003年版,第555页。1922年亚东图书馆出版该书时改题为 The Development of the Logical Method in Ancient China(《先秦名学史》)。

^⑤ 有关陈焕章《孔门理财学》在西方的出版情形,参见《孔门理财学》上册“出版说明”,岳麓书社2005年版。该“出版说明”为本文作者所拟。有关该书的影响及相关书评,参见梁捷《“生财有大道”——陈焕章的〈孔门理财学〉》,《博览群书》2007年第4期。

这一运动颇为关注,他在日记中持续跟踪这一运动的进展情况,并很快做出了反对孔教的抉择。

夏德(1845—1927)德国人,1902年接受哥伦比亚大学聘任,成为该校第一位汉学教授和“丁龙讲座”教授。夏氏的主要学术兴趣是研究中西关系史和中国上古史,1917年返回德国。陈焕章的博士论文《孔门理财学》在哥大出版社出版时,夏德与亨利·R·西格(Henry R. Seager)曾为之作序推介。1921年他在自传中回忆,他在纽约时书斋里的常客有维新派哲学家康有为。^①可见,他与康有为、陈焕章师徒二人的关系非同寻常。

1914年5月,胡适发表《孔教运动在中国——一个历史的解释与批评》(The Confucianist Movement in China: An Historical Account and Criticism)一文,开首即指出:“目前在中国正在进行中的将孔教立为中华民国国教的运动并不是一场新的和意外的运动。”文章回顾了自1898年戊戌变法以来康有为倡导孔教运动的历史和民国初年孔教会开展活动的情况,公开表明自己不赞同孔教运动的立场,他说:“决不能希望以任何官方的崇拜仪式来复兴儒学,也不可能以宪法或法律来复兴,更不可能让学校重新读经来复兴。”^②但当时他的诉求还相对温和,他撰文的目的仍是围绕“我们怎样才能使孔子的教诲适合现代需要或现代变化”这一问题来展开。

胡适撰著的《先秦名学史》与当时的孔教运动有着密切的关系,这种关联主要来自两条线索:其一,胡适和陈焕章在哥大学习时都师从著名汉学教授夏德。胡适在哥大时以夏德的“汉学”(Sino-logy)为副修,与夏氏关系熟稔。夏德的学术兴趣对胡适的博士论文选题范围可能产生过影响。但从学术倾向看,夏德明显倾向于陈焕章的观点,从他为陈氏博士论文《孔门理财学》撰写序言,并给予其高度评价,即可见证这一点。夏德说:“陈博士之为后学也,诚可谓有功于其大教主者矣。彼爱护大圣及其教旨之热心,未有能过者也。彼既为孔教中人,又得西方科学之法以精研之,西方之读者,于其书也,其将由纯粹之孔教家,而孔教之代表也乎。”^③陈焕章作为当时哥大留学生中最知名的归国代表人物和孔教运动的领导人,其动向成为胡适的关注重点,是一件很自然的事情。但胡适做出反对孔教的选择,与夏氏所持理解甚至支持孔教的态度明显抵触。其二,胡适写作博士论文之时,正是国内孔教运动及其反对者斗争十分激烈之际。胡适当时既然注意到这一事态的发展,以他对学术与政治密切关系的敏锐体察,自然会对此有所领悟。他的博士论文《先秦名学史》导论明确提到当时的孔教运动和它的反对者,并将之与自己的博士论文写作联系起来。他说:“中国哲学的将来,似乎大有赖于那些伟大的哲学学派的恢复,这些学派在中国古代一度与儒家学派同时盛行。这种需要已被我们有思考力的人朦胧地或半自觉地觉察到,这可以从这样的事实看出来:尽管反动的运动在宪法上确立儒学,或者把它作为国教,或者把它作为国家道德教育的制度,但都受到国会内外一切有思想的领导人物的有力反对,而对知识分子有影响的期刊在最近几年中几乎没有一期发表关于非儒学各派的哲学学说的论文。”^④这段话表明胡适写作《先秦名学史》的现实动机是出于反对孔教运动的需要,鉴于“对知识分子有影响的期刊在最近几年中几乎没有一期发表关于非儒学各派的哲学学说的论文”,胡适必须表明自己的态度。这是他写作博士论文的一个重要

① 有关夏德的介绍,参见张国刚《德国的汉学研究》中华书局1994年版,第27—28页;Friedrich Hirsh,“Biographisches nach eigenen Aufzeichnungen” in Asia Major Hirsh Anniversary Volume (London 1921), S XXXV

② Su-h Hsi,“The Confucianist Movement in China: An Historical Account and Criticism” Chinese Students Monthly Vol 9, No 7 May 12 1914 PP 533—536《胡适全集》和各种胡适英文著作目录均漏收此文,它实为研究留美时期胡适对孔教运动之意见的最重要的一篇英文文章。

③ 陈焕章:《孔门理财学》下册,第816页。

④ 中译文参见欧阳哲生编《胡适文集》第6册,北京大学出版社1998年版,第11页。

出发点。胡适在这里未公开点康有为、陈焕章的名,可能是为了减少论文对现实的刺激,减少论辩的火药味。一般读者很容易忽略这段话所内含的现实意义。而作为胡适博士论文答辩评委之一的夏德教授对此则应有警觉,他对陈焕章所推动的孔教运动的同情,极有可能最终成为他阻止胡适博士论文通过的深层原因。^①

在《先秦名学史》中,胡适展示了反对孔教,或解构儒学意识形态最有效的三条途径:一是大力输入西方哲学;二是恢复儒学在历史上的原形;三是恢复非儒学派的历史地位。胡适说:“中国哲学的将来,有赖于从儒学的道德伦理和理性的枷锁中得到解放。这种解放,不能只用大批西方哲学的输入来实现,而只能让儒学回到它本来的地位;也就是恢复它在其历史背景中的地位。儒学曾经只是盛行于古代中国的许多敌对的学派中的一派,因此,只要不把它看作精神的、道德的、哲学的权威的唯一源泉,而只是在灿烂的哲学群星中的一颗明星,那末,儒学的被废黜便不成问题了。”这是当时许多新文化人的共识。胡适的特殊之处或特别关注点在于对非儒学派思想的肯定,他说:“就我自己来说,我认为非儒学派的恢复是绝对需要的,因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适土壤。关于方法论问题,尤其是如此。如为反对独断主义和唯理主义而强调经验,在各方面的研究中充分地发展科学的方法,用历史的或者发展的观点看真理和道德,我认为这些都是西方现代哲学的最重要的贡献,都能在公元前五、四、三世纪中那些伟大的非儒学派中找到遥远而高度发展了的先驱。因此,新中国的责任是借鉴和借助于现代西方哲学去研究这些久已被忽略了的本国的学派。”^②本此原则,胡适除介绍“孔子的逻辑”以外,还评介了“墨翟及其学派的逻辑”(约占全书的1/3)。这是《先秦名学史》的一个主要特色,罗素也认为这是该书“最为有趣”的一部分。^③

胡适对儒学的批评还表现在他提出的这样一个观点:儒学的逻辑阻碍科学发展。中国哲学缺乏逻辑,或者逻辑学不发达,这是西方学术界普遍的看法。基于此,某些西方学者甚至认为中国没有哲学。胡适在书中开首即指出:“哲学是受它的方法制约的,也就是说,哲学的发展是决定于逻辑方法的发展的。”“中国近代哲学的全部历史,从十一世纪到现在,都集中在这作者不明的一千七百五十字的小书(指《大学》——引者)的解释上。确实可以这样说,宋学与明学之间的全部争论,就是关于‘格物’两字应作‘穷究事物’或‘正心致良知’的解释问题的争论。”宋明两代学者“对自然客体的研究提不出科学的方法,也把自己局限于伦理与政治哲学的问题之中。因此,在近代中国哲学的这两个伟大时期中,都没有对科学的发展作出任何贡献。可能还有许多其他原因足以说明中国之所以缺乏科学研究,但可以毫不夸张地说,哲学方法的性质是其中最重要的原因之一。”换句话说,中国哲学有它的方法(逻辑),但这种方法(逻辑)将人们引向对政治伦理的研究,从而阻碍了科学的发展。所以胡适明确得出结论:“近代中国哲学与科学的发展曾极大地受害于没有适当的逻辑方法。”^④

一般认为,《先秦名学史》是胡适后来在北大的讲义《中国哲学史大纲》的先导,这并不错。胡适的英文作品与中文作品之间的关系,就内容看,大致可分为三种情形:一是主要针对西方人士而

① 金岳霖在回忆录中提到,他曾间接听到有关夏德阻止胡适博士论文答辩通过的一个情节。参见刘培育主编《金岳霖的回忆与回忆金岳霖》,四川教育出版社1995年版,第30页。

② 《胡适文集》第6册,第10、11页。

③ 罗素评论《先秦名学史》的英文书评“Early Chinese Philosophy”及中译文,参见《胡适全集·日记(1923—1927)》第30册,第89、94页。

④ 《胡适文集》第6册,第8、9页。

作,故其内容基本上只在英文作品中表述;二是先以英文发表,后以中文发表;三是先以中文发表,后以英文发表。第二、三种情形,中、英文著作在内容上或基本重叠,或相互交错。因对象不同,中、英文著作的表述方式可能会有所差异。《先秦名学史》与《中国哲学史大纲》之间的关系属于第二种情形。试比较两书,我们发现至少有两大区别:其一,《先秦名学史》的导论部分突显了胡适写作该书的思想动机和现实动机;而《中国哲学史大纲》的导言在体例上则更像一部教材,事实上也是如此。其二,《先秦名学史》是以思想逻辑为其主线,其反对孔教的意义更为突出;而《中国哲学史大纲》则主要以“平行地说明”诸子哲学为其特点。但贯穿两书的基本之处则在于“平等的目光”,即一视同仁地对待儒学和非儒学。这样的学术处理,在学术史上有着重要的示范意义和开拓性质。《先秦名学史》反对孔教的现实意义常常被人们忽略,这是论者研究该书的一个重要缺陷。

西方知名的汉学家、传教士支持孔教运动,是当时孔教运动赖以发展的重要舆论资源。只要看一看1913年陈焕章的《孔教论》一书出版时,美人李佳白(Gilbert Raid)、英人梅殿华(C. Spurgeon Medhurst)、李提摩太(Timothy Richard)、德人费希礼(Karl Fischer)诸人联袂为之作序,大力推荐该书,以示奥援,即可看出当时在华西方人士的动向。正如袁世凯起用美人古德诺、澳人莫理循、日人有贺长雄为政治、法律顾问,为其复辟帝制宣传鼓噪一样,孔教运动得力于外力的支持也是其一时气盛的重要原因。西人改变对中国新思想界或新文化运动的态度,是在五四时期杜威、罗素来华讲学之后。杜、罗两大思想家与新文化运动诸领导者的密切接触,以及他们对新文化运动的热情赞助,才使外部世界对中国文化界的新趋势有了新的认识^①;也是杜、罗两位大哲学家对胡适的《先秦名学史》首先作了热情洋溢的赞扬^②,才使这部书的影响力扩展到欧美学术界。1932年6月2日,德国普鲁士国家学院致函胡适,聘请他为该院哲学史学部通讯会员。这是该院第一次聘请中国会员^③,它表达了国际学术界对胡适中国哲学史研究成就的高度承认。夏德对陈焕章的赞扬和推介,不过是其沿承欧洲汉学传统观点的一个例证。从这个意义上说,胡适的反孔教立场也是对西方传统汉学观点的一大挑战。

二、新文化运动的另一种解释——中国的文艺复兴

胡适是新文化运动的主要代表,也是新文化运动的历史见证人,对新文化运动有他自己的理解。在英文著作中,胡适解释新文化运动或新文学运动时,特别喜欢以“中国的文艺复兴”(The Chinese Renaissance)来形容之。这不单是一个用词的问题,而是有其特殊的内含和意义,它表明胡适对新文化运动的价值取向有其自身的选择。“文艺复兴”是近代西方早已发明并使用的一个名词,胡适最初也是从西方文艺复兴运动那里获得以白话文作为国语的灵感和启示。胡适使用该词时,或特指新文化运动,或指近代以来中国的现代化运动,或指明末清初以来中国包括考证学在内的“文艺复兴”,或泛指宋代以降包括宋明理学、清代考证学、近代新文化运动在内的“文艺复兴”趋

① 有关这方面的情形,参见张宝贵《杜威与中国》,河北人民出版社2001年版,第31—37页;冯崇义《罗素与中国——西方思想在中国的一次经历》,生活·读书·新知三联书店1994年版,第180—188页。

② 杜威对胡适论文的评论,参见《陶履恭教授致胡适之教授函》,1919年3月27日《北京大学日刊》第6版。罗素为《先秦名学史》撰写的书评原文及中译文,收入《胡适全集·日记(1923—1927)》第30册,第87—96页。罗素不仅赞扬了胡适西方哲学和英文写作的素养,还称许了他不同于孔教及其门徒的论述方式。杜威、罗素对胡适论文的赞扬,多少带有追认的性质,反映了西方思想界对蓬勃发展的新文化运动重新认识的一面。

③ 参见耿云志《胡适年谱》,四川人民出版社1989年版,第200页。

势。胡适之所以喜欢使用“文艺复兴”这个词，一方面是便于西方民众对中国新文化运动的理解，一方面也是强调新文化运动的人文主义（humanism）、理性主义（rationalism）性质，其意在说明中国人文传统通过自我革新，完全拥有走上现代化之路的能力。当胡适将新文化运动置于“中国的文艺复兴”这一思想框架时，新文化运动显现的意义确实与我们熟悉的“革命话语”或“启蒙话语”的解释有了新的不同：第一，他认可新文化运动与中国人文传统的历史传承性，新文化运动是中国文化的再生或更生。第二，他重视新文化运动隐含的人文主义、理性主义的意义。第三，他注重中国新文化与西方近代文化，特别是文艺复兴运动相通的一面。在新文化阵营中，像胡适这样理解新文化运动，特别是如此追溯新文化运动的历史渊源，如此定位新文化运动的性质，实属个别，反映了他作为一个自由主义者的特性。

胡适可能是国人以英文文章向外界介绍新文化运动和“文学革命”的第一人。早在1919年2月，胡适就在《北京领袖》（The Peking Leader）上发表了《文学革命在中国》（A Literary Revolution in China）一文，该文分“第一枪是怎样打响的”（How the First Shot Was Fired）、“新的‘实验诗’”（New “Experimental Poetry”）、“运动是怎样散布的”（How the Movement is Spreading）、“历史的辩护”（Historical Justification）四节简要地评介了新文化运动开展以来“文学革命”的情形。它向外界明确宣告：“引起保守派圈子反对的所谓‘中国文学革命’确定会获得成功，它不仅意味着自觉要求一种活文学——一种以口语作为写作语言、并能真正代表人民的生活和需求的文学。”^①“为了表现一个丰富的内容，首先有必要解放文学形式。旧瓶不能再装新酒。”^②

同年12月，胡适在《中国社会政治科学评论》（The Chinese Social and Political Science Review）上发表了《中国知识分子在1919年》（Intellectual China in 1919）一文，介绍了1919年中国新知识界的活动情况。他在文中开首即称：

在整个中国现代史上，1919年无疑是值得称作惊天动地的一年。一长串值得纪念的事件是如此闻名，以至值得在此一提，它们始于五月四日，终于本年最近几周的教师罢课。但是本年真正的奇迹似乎是表现在整个国家思想和观念的改变。知识界变化的速度如此之快，以至那些对它最终的胜利不抱任何期望的人也大为惊异。^③

1922年，胡适再次在《中国社会政治科学评论》以《文学革命在中国》（The Literary Revolution in China）为题，从近代以来欧洲弃用拉丁文作为文学语言以后的国语运动，讲到中国古代的白话文学史和新近发生的“文学革命”，以及在“文学革命”中提出的“国语的文学，文学的国语”，系统评介了白话文运动的历史和现状。^④同年，他还以《中国诗歌中的社会信息》（The Social Message in Chinese Poetry）为题发表演讲，介绍了中国历代诗歌中蕴含的丰富社会生活内容。^⑤

1923年，胡适第一次以《中国的文艺复兴》（The Chinese Renaissance）为题，讨论中国自宋明以来文化学术的演变。胡适以为完全可用西方的“文艺复兴”这一名词称呼中国现今的文化运动：

① 《胡适全集·英文著述一》第35册，第236页。

② 《胡适全集·英文著述一》第35册，第242—243页。

③ 《胡适全集·英文著述一》第35册，第244页。

④ 《胡适全集·英文著述一》第35册，第274—286页。

⑤ 《胡适全集·英文著述一》第35册，第607—631页。

许多学说提出将欧洲历史上的这个时代描绘为文艺复兴。有人认为欧洲文艺复兴最伟大的进步是世界的发现和人的再发现。另一些人则声称文艺复兴最好形容为一个反抗权威和批评精神兴起的年代。所有这些描述都可以应用于我们现在称之为中国文艺复兴的这个年代,而这一指称仍被证明是相当准确的。^①

在文中,胡适将中国文艺复兴的最早阶段追溯至宋代的理学;随之而来的第二阶段是明末清初出现的第一批反宋学思想家,如毛奇龄(1623—1716)、黄宗羲(1610—1695)、胡谓(?—1714);第三阶段是反宋学的“汉学”或考证学;第四阶段是近代以来伴随各种维新运动、政治革命而出现的“文学革命”。胡适详细探讨了戊戌维新、辛亥革命、第一次世界大战对中国的影响,以及新文学运动兴起的过程。1923年4月3日,胡适在日记中对写作这篇文章的初衷有明确说明:“用英文作一文,述‘中国的文艺复兴时代’(The Chinese Renaissance)。此题甚不易作,因断代不易也。友人和兰国 Ph. De Vargas 先生曾作长文 Some Elements in the Chinese Renaissance,载去年四月—六月之 The New China Review。此文虽得我的帮助,实不甚佳。”“我以为中国‘文艺复兴时期’当自宋起”;“王学之兴,是第二期”;“清学之兴,是第三期”;“近几年之新运动,才是第四期。”^②这里所谓“断代不易”,大概是指他心中的“中国文艺复兴”究竟是从明末清初开始,还是应从宋代开始?其中最大的难题主要是对宋明理学的处理及其历史定位。胡适在日记中特别列举了宋代学术文化的诸项成就,以证其“中国的文艺复兴”从宋代开始的理由。胡适如此表露其对“宋学”的好感,尚未见于其公开发表的中文文字,他在1928年发表的《几个反理学的思想家》一文所表述的观点与此文更是南辕北辙。胡适在此文中所展示的“中国文艺复兴”的思想线索成为他以后讨论类似主题的基调。从此以后,胡适经常使用“中国的文艺复兴”这一题目发表演讲或撰写文章。

1926年11月9日和25日,胡适在英国三次以“文艺复兴在中国”(The Renaissance in China)^③为题演讲。在演讲中胡适表示:

中国文艺复兴运动代表我们国家和我们人民在现代化过程中的一个新的阶段。这个过程中可划分为三个显而易见的阶段。第一阶段可描述为机械化阶段——引入机器、战舰、枪炮和蒸汽船。第二阶段是政治改革。然后是第三阶段,就是我今晚要讲的运动。

这是胡适第一次将“中国文艺复兴”与中国现代化运动联系在一起。一部中国近代史,是中国走向现代化的历史,也是中国文艺复兴运动的历史。英方为胡适11月18日演讲“第一次中国文艺复兴”(The First Chinese Renaissance)做广告时使用了“中国文艺复兴之父”(The Father of the Chinese Renaissance)来推介胡适。^④从此以后,在中文世界里被推为“文学革命”第一人的胡适,摇身一变在英文世界里成了“中国文艺复兴之父”,这样一种称谓自然更符合西方文化的习惯。

1931年10月21日至11月4日,在杭州举行的太平洋国际学会第四届会议上,胡适提交了以《文学的复兴》(The Literary Renaissance)为题的英文论文。该文回顾了新文学运动的发生、发展过

① 《胡适全集·英文著述一》第35册,第632页。

② 《胡适全集·日记(1923—1927)》第30册,第5—6页。

③ 《胡适全集·英文著述二》第36册,第156—190页。

④ 《胡适的日记》第5册,1926年11月18日,台北:远流出版公司1990年版。

程^①，与此后胡适发表的同类题材的中文文章，如《逼上梁山——文学革命的开始》（1933年）、《中国新文学大系》第1集《建设理论集》导言（1935年）等，在内容上有互补之处。如文章开篇引用的刊登在1915年《甲寅》第1卷第10期黄远庸致章士钊的信，以及文中对中国、西方近代国语运动进行比较的内容，都未见之于中文文章。

1933年7月，胡适应邀到芝加哥大学比较宗教学系“哈斯克讲座”讲学，第二年他的系列演讲由芝加哥大学出版社结集出版，书名题为《中国的文艺复兴》。这是胡适在美国第一次出版自己的单行本著作，也是胡适对英文世界最为系统地阐述他对中国新文化历史看法的著作。全书分六部分：（一）文化反应的类型；（二）排拒、热情欣赏和新怀疑；（三）中国文艺复兴；（四）知识分子的生活：过去与现状；（五）中国人生活中的宗教；（六）社会瓦解与重新调整。在第三章“中国的文艺复兴”中，胡适如是评价新文化运动的意义：

该运动有三个突出特征，使人想起欧洲的文艺复兴。首先，它是一场自觉的、提倡用民众使用的活的语言创作的新文学取代用旧语言创作的古文学的运动。其次，它是一场自觉地反对传统文化中诸多观念、制度的运动，是一场自觉地把个人从传统力量的束缚中解放出来的运动。它是一场理性对传统、自由对权威、张扬生命和人的价值对压制生命和人的价值的运动。最后，很奇怪，这场运动是由既了解他们自己的文化遗产，又力图用现代新的、历史地批判与探索方法去研究他们的文化遗产的人领导的。在这个意义上，它又是一场人文主义的运动。在所有这些方面，这场肇始于1917年，有时亦被称为“新文化运动”、“新思想运动”、“新浪潮”的新运动，引起了中国青年一代的共鸣，被看成是预示着并指向一个古老民族和古老文明的新生运动。^②

这是胡适第一次全面、系统地向外界阐述他对新文化运动以及中国近代历史发展的看法。

1935年1月4日，胡适在接受香港大学颁给他的第一个荣誉博士学位时，也是以“中国文艺复兴”为题作了演讲。我们现在看到的这篇演讲是名为“景冬”的人留下的中文记录稿。^③以香港大学采用英文教学的惯例而言，胡适演讲的原稿应为英文。

据胡适自述，1956年他应加利福尼亚大学之邀，在该校做了为期5个月的讲学。他说，加利福尼亚大学“请我做十次公开的讲演（用英文做十次公开的讲演）。他们要一个题目：近千年来的‘中国文艺复兴运动’”。^④可惜这次演讲的英文稿，我们在《胡适英文文存》、《胡适全集》以及各种胡适英文著作目录中都未能找到，故不得其详。

胡适第一次在中文世界使用“中国文艺复兴运动”这一题目来讲述五四运动史或新文化运动史，是迟至1958年的事情，该年5月4日，他在台北“中国文艺协会”发表了题为“中国文艺复兴运动”的演讲。胡适这次演讲明显受到时代背景的制约，但就其对新文化运动的理解而言，与以前写的英文文章的内容可谓一脉相承。胡适吐露了自己为何多年来在国外“总是用 Chinese Renaissance 这个名词”介绍新文化运动的缘由：

① 《胡适全集·英文著述二》第36册，第607—628页。

② 中译文收入欧阳哲生、刘红中编《中国的文艺复兴》，外语教学与研究出版社2001年版，第181页。

③ 《胡适在港演讲》（中文稿），1935年1月17日《大公报》。收入《胡适文集》第12册，第41—43页。

④ 胡适：《中国文艺复兴运动》，《胡适作品集》第24册，台北远流出版公司1988年版，第179页。

在四十年前——四十多年前，提倡一种所谓中国文艺复兴的运动。那个时候，有许多的名辞，有人叫做“文学革命”，也叫做“新文化思想运动”，也叫做“新思潮运动”。不过我个人倒希望，在历史上——四十多年来的运动，叫它做“中国文艺复兴运动”。多年来在国外有人请我讲演，提起这个四十年前所发生的运动，我总是用 Chinese Renaissance 这个名词（中国文艺复兴运动）。Renaissance 这个字的意思就是再生，等于一个人害病死了再重新再生。更生运动再生运动，在西洋历史上，叫做文艺复兴运动。

胡适明确指出“中国文艺复兴”具有两重含义。广义地指唐代以来“古文复兴运动”，宋代以后出现的新儒家，元明时期由民间兴起的戏曲、长篇小说创作，明末以后的考证学，近代的新文化运动。狭义地则指新文化运动。在这次演讲中，胡适特别表彰了《新潮》杂志^①，《新潮》的英文刊名为 Renaissance。从语义上来说，中文《新潮》的刊名与英文 Renaissance 并不对应。舍去中文原义，而另取一英文名称，反映了《新潮》同人对新文化运动在中西文化关系互译语境中的另一种理解。这一理解，可能主要来自他们的顾问胡适的影响。胡适晚年在口述自传中提示了这一点：“他们请我做新潮社的顾问。他们把这整个的运动叫做‘文艺复兴’可能也是受我的影响。”^②当然，当时章太炎派在北大文科占有很重的份量，也不排除这一名称与章太炎的思想影响有某种联系。

持有“中国文艺复兴”类似观点的并不只有胡适。20世纪初以章太炎为首的“国粹学派”就提出了中国的“古学复兴”，在新文化运动中蔡元培也多次提到中国新文化运动类似于西方的“文艺复兴”。^③梁启超为蒋方震《欧洲文艺复兴时代史》所作的序文最后独立成文竟是《清代学术概论》梁氏以“复古解放”来概述有清一代学术的归趋，可见当时学界领袖不乏将中国新文化比附为西方“文艺复兴”者。但像胡适这样在英文世界频频以此为讲题诠释、宣传新文化运动，在新文化阵营中则无出其右者。为什么胡适在英文世界屡屡以“文艺复兴”来说明和阐释中国新文化运动，而在中文世界却长期不以该词语来说明新文化运动呢？这是值得探讨和追究的一个问题。

在“中国的文艺复兴”这一思想框架中，胡适对清代汉学甚至宋明理学的肯定，很容易让人产生“复古”的联想，它既不被新文化阵营所认同，又极有可能被旧派势力所利用，胡适遂只能在中文世界里搁置这样一种提法。1923年，胡适在第一次以英文“中国的文艺复兴”为题著文的同时，还在中文世界发表了极富影响力的《〈国学季刊〉发刊宣言》开始启动一场颇具声势的“整理国故”运动。就胡适的本意来说，这场“整理国故”运动既是他规划的新文化运动的重要一环，又是他内心深处“中国文艺复兴”思想的重要组成部分。胡适对新文化运动的建设性思路和其“中国的文艺复兴”的历史构想是相一致的。但是，围绕是否应该开展“整理国故”运动，新文化阵营内部产生了极大的争议，陈独秀、鲁迅等人根本反对这样做。实际上，“整理国故”不过为胡适循依清代汉学的治学方法是科学方法这一思路，承继有清一代的考证学传统，以将新文化运动推进到历史学领域的一种努力。1919年11月胡适发表的《清代汉学家的科学方法》^④一文，即是他欲借重清代汉学之治学方法的最初表现。没想到在这一环节，胡适就遭遇了新文化阵营同志的抵触。胡适如再将其“中国的文艺复兴”是从宋明理学开始这一思想和盘托出，发表在中文世界，其不同反响是可想而

① 胡适：《中国文艺复兴运动》，《胡适作品集》第24册，第178—180、179页。

② 唐德刚译注：《胡适口述自传》，《胡适文集》第1册，第340页。

③ 参见蔡元培《吾国文化运动之过去与将来》，高平叔编：《蔡元培全集》第6卷，中华书局1988年版，第421—422页。

④ 胡适：《清代汉学家的科学方法》，原载1919年11月至1921年4月《北京大学月刊》第1卷第5、7、9期。收入《胡适文存》（亚东图书馆1921年版）时改题为《清代学者的治学方法》。

知的,它自然会被视为与新文化运动的主流思想“背道而驰”。所以,胡适在《新思潮的意义》和《〈国学季刊〉发刊宣言》两文中对“整理国故”的提倡,实为其“中国文艺复兴”构想的一部分,而他在1923年发表的英文文章《中国的文艺复兴》才是他真实的、系统的思想阐释。当“整理国故”主张已产生争议,甚至被人非议时,胡适意识到“中国的文艺复兴”思想根本就不宜在中文世界发表。而在英文世界的语境里,胡适则不用担心发生这种情况,所以他完全可以从容不迫地展现自己的思想。

五四以来中国新文化运动的发展主流是“革命文学”或“革命文化”,这也使胡适不得不谨慎地回避使用“文艺复兴”这一明显带有资产阶级情调性质的词汇来描述或定位新文化运动,以避免在新文化阵营中产生不必要的争议。在胡适总结新文学运动的系列中文文章,如《五十年来中国之文学》(1922年)、《新文学运动之意义》(1925年)、《陈独秀与文学革命》(1933年)、《逼上梁山——文学革命的开始》(1933年)、《中国新文学大系》第1集《建设理论集》导言(1935年)等中,我们根本看不到“中国文艺复兴”这样的名词。胡适本人因被陈独秀推为“文学革命”第一人而暴得大名,也就历史地被推上了“文学革命”的舞台,不得不扛着“文学革命”的旗帜往前走。如果在“文学革命”的浪潮中,他再以英文世界里“中国文艺复兴之父”那样的头衔来领袖群伦,显然不合时宜,或不免给人以软弱、退缩之感。在20世纪新文化史上,各种文化流派对人文主义的态度殊不一致。“文学革命”对梅光迪、吴宓为代表的“新人文主义”的批判,本身亦说明其在某种程度上带有反人文主义的倾向。因此,胡适在中、英文世界对新文化运动解释出现差异的现象,也在一定程度上反映了他对新文化阵营主流倾向的归附和妥协。

三、中西文化观的前后演变

1954年,胡适在《一个东方人对现代西方文明的想法》(An Oriental Looks at the Modern Western Civilization)一文中,总结自己的文化观,明确交待自己中西文化观的发展分前后两大阶段,为我们研究他的中西文化观提供了一条基本线索:

在我简短的六十多岁生涯中,我经历了两次不得不选择立场的文化冲突的关键时期。在我年青时期,我面对的是旧的东方文明与年青的、充满生机的、扩张的和侵略性的西方世界文明之间的大冲突。在那场斗争中,我公开地、毫不含糊地以一个东方文明的严厉批评者和西方文明的坚定捍卫者出现。

在我比较成熟的年纪,我不得不面对一个新的文化冲突的时代——极权主义制度反对西方自由人民的民主文明的战争。这场新的冲突将我引向重新检视与反思我在这一主题上曾经说过、出版过的东西,我再次率直地以一个民主世界文明的捍卫者和支持者出现。^①

在文中,胡适提到自己前期中西文化观的代表作是1926年发表的那篇著名文章——《我们对于西洋近代文明的态度》(1928年被译成英文)。随后世界形势发生了一系列重大变化,1929年资本主义世界发生经济危机,为应对危机,1931年美国出现了罗斯福“新政”,实施国家资本主义;日本、德国、意大利法西斯分子掌权,启动了战争机器;1939年德国入侵波兰,第二次世界大战爆发;1941年

^① 《胡适全集·英文著述五》第39册,第426页。

日本袭击珍珠港,美国被迫对日宣战。这一系列事件迫使胡适调整自己的中西文化观及思想视角。1941年7月,胡适在密西根大学所作题为“意识形态之战”(The Conflict of Ideologies)的英文演讲,以及他在1941、1942年发表的一系列诠释中国历史和中国思想的英文文章,即是他调整思想的一个显著标志。他后期的中西文化观与前期明显不同。《一个东方人对现代西方文明的想法》一文几不见海内外论者征引。正因为如此,人们对胡适中西文化观的前后演变也就缺乏必要的认识。

胡适前期的中西文化观最初是表述于中文作品中,然后在英文作品中得到进一步发挥,故易为人们所熟知;他后期的中西文化观则出现相反的情形,开始是在英文作品中展现,后来才在他的政论集《胡适的时论》第1集(1948年)和他有关中国历史文化的中文文字中给予进一步表述。胡适对中日现代化的比较和苏俄模式的态度,是其中西文化观前后演变的典型表现。

近代日本的迅速崛起,促使国人思考日本成功背后的因素。许多中国学人在比较中日现代化时,往往只注意到日本现代化的优点,而忽略它隐含的负面因素。这几乎是20世纪30年代以前一种比较普遍的倾向。胡适一生虽未曾在日本长期居住或留学,但他有过多乘船途经日本并作短期旅行的经历。胡适利用每次在日本停留的机会,与日本各界人士接触,实地考察日本各地风土人情,对日本有直观的了解。

在英文作品中,胡适对日本现代化的评价首次出现于《1929年中国基督教年鉴》(China Christian Yearbook 1929)第五章“文化的冲突”(Conflict of Cultures)。他在文中高度评价了日本的现代化模式:“日本毫无保留地接受了西方文明,结果使日本的再生取得成功。由于极愿学习和锐意模仿,日本已成为世界上最强大国家之一,而且她具备一个现代政府和一种现代化文化。日本的现代文明常常被批评为纯粹是西方进口货。但这种批评只不过是搔到事物的表面,如果我们以更多的同情态度来分析这个新文明,我们会发现它包含着许许多多必须称之为土生土长的东西。随着由技术和工业文明造成普遍的兴盛的程度日益提高,这个国家土生土长的艺术天才已在数十年间发展了一种和全国的物质进步相适应的新艺术与新文学。”胡适列举了中国对待西方文明的三种可能方式:“第一种态度是抗拒;第二种态度是全盘接受;第三种态度是有选择性的采纳。”其中第二种态度,胡适解释为“可以一心一意接受这个新文明”。他把中日现代化的差异看成是第二、三种态度之别。所以在文章结尾,胡适发出号召:“让我们希望中国也可能像日本那样实现文化复兴。让我们现在着手去做日本在五六十年前着手做的事情吧。”^①胡适此文提出的观点与他在1926年发表的《我们对于西洋近代文明的态度》一文中表现的中西文化观基本一致。

类似对日本现代化赞美的话语还出现在1930年胡适发表的另一篇英文作品《东西文化之比较》(The Civilizations of the East and the West)中,胡适论及“东西文化之成败,就是看它们能够脱离中古时代那种传统思想制度到什么程度”这一问题时,对中日作了比较,在批评中国文化束缚人们走向现代化的同时,他对日本文化发生的转变作了高度赞扬,对日本现代化,从物质文明到精神文明,几乎亦是推崇备至。^②

随着日本帝国主义将侵略魔爪伸向中国东北和华北,中日民族矛盾急剧上升,胡适对日本的评价立场逐渐转变。显然,如果再继续沿承此前“西化”的思路,视日本现代化的成功为中国学习的“样板”,就正好迎合了日本帝国主义“大东亚共荣圈”或“日中提携”理论的逻辑,无异于给日本侵略中国提供理论根据,故胡适开始调整自己的思想视角。1933年他在芝加哥大学发表题为“中国

① 《文化的冲突》中译文,《胡适文集》第11册,第173、167、174页。

② 《东西文化之比较》中译文,《胡适文集》第11册,第187、188页。

的文艺复兴”的演讲,在比较中日现代化时指出:“日本西化的成功,有三个因素起了最重要的作用。首先,它拥有一个强有力的统治阶层,几乎所有的改革与现代化运动的杰出领导人都出自其中。其二,这个统治阶层又是一个享有特权并受过高等军事训练的军事集团。这使日本很容易地适应其他东方民族感到最难学习的西方文明的一个特别方面,而这个特别方面对反抗属于新文明的强烈侵略、保证民族生存来说,又最为重要。这就是以西方科技文明和工业文明为后盾的陆军力量。其三,日本数千年来独特的政治发展方式,为其新的政治体制提供了适当而稳固的基础。”而保证日本成功的这三个因素,中国都不具备。但胡适对中日现代化不再作一低一高、一贬一抑的评价,而是归纳为两种不同类型:“中央控制型”(centralized control)、“发散渗透型”或“发散吸收型”(diffused penetration, diffused assimilation),这是胡适以后在比较中日现代化时使用的两个关键概念。在这种类型比较中,日本“代表一种独特的类型,我们可称之为‘中央控制型’”。“日本的文化调适显露了自身的优点,但它也并非没有任何重大缺陷。日本领导人开展这一迅速转型时间过早,即便是他们当中最具远见卓识的人,也只能看到、理解西方文明的某些肤浅方面。其他的许多方面,他们都未注意到。而且为了保存其民族遗产,为了强化国家和朝廷对人们的控制,他们十分注意保护其传统免受西方文明的渗透。”“受到保护的东西中,确实有许多瑰丽的、具有永久价值的好东西,但也有不少是原始的、孕育着火山爆发般严重危险的东西。”胡适第一次指出了日本模式蕴藏的负面因素。另一方面,他将中国现代化归类为“发散渗透型”或“发散吸收型”,其缺点很多,“它们缓慢、不连贯,有时是盲目、不加区别的,而且经常是费时费力的;因为任何东西在其变化前,都需经历许多破坏和腐蚀。”尽管如此,“中国也成功地带来了文化转型,虽然痛苦、缓慢而零碎,且常缺乏协调性、连贯性,但终能解决生活与文化中紧迫而基本的问题,并创建一种崭新的文明,一种与新世界精神水乳交融的文明。”^①胡适对中日现代化的这种类型比较,成为他以后比较中日现代化的基调。

胡适对中日现代化比较的改调,与他对中西文化观的重新检讨有关。促使他做出这一思想调整的重要原因,是他面对国际形势的新变化,内心世界萌发的一系列疑问:“难道采取了西方技术的日本真正使她变成西方文明了吗?在希特勒消灭了德国共和制,建立了他的极权主义统治,德国这个最大的科学技术国家难道不是彻底变成了西方民主国家的敌人吗?苏联也确定无疑地使她采纳了西方的技术,但这使她成为‘西方文明’的一部分了吗?”^②带着这些疑问,胡适渐次形成一种新的国际观。1941年7月,在“意识形态之战”的英文演讲中,他指出正在进行的第二次世界大战“不仅是为了国家的权力,而是民主与极权的斗争。这次战争是有史以来两种生活方式之间的战争”,即民主政治与极权主义之间的战争。他认为:“真正的民主与极权的冲突,可以归纳为两种基本观念的冲突:第一,这种急进革命的方法,与渐进改善的方法之冲突;第二,这种企图强迫划一,与重视自由发展的冲突。为民主的生活方式和民主的制度辩护,须对于健全的个人主义的价值,具有清楚的了解,必须对于民主主义的迟缓渐进的改善的重要性,具有深刻的认识。”^③在文中,胡适罕见地、也许是第一次公开批评苏俄的革命道路。这与他在《我们对于西洋近代文明的态度》(1926年)、《中国的文艺复兴》(1933年)等文中对俄国革命和苏联社会主义建设成就的礼赞截然不同。^④根据自己新的国际观,胡适改换了对中西文明思考的视角,对中国传统亦做出与此前不同的解释。

① 中译文参见《中国的文艺复兴》第156、168、169页。

② 参见《胡适全集·英文著述五》第39册,第433页。

③ 《胡适全集·英文著述四》第38册,第210—235页。

④ 参见胡适《我们对于西洋近代文明的态度》《胡适文集》第4册,第11页;《中国的文艺复兴》第179—180页。

1941年3月12日,胡适在伊利诺伊大学发表题为“民主中国的历史基础”(Historical Foundation for a Democratic China)的英文演讲,回答了“中国的共和主义或民主主义有没有什么历史的基础”这一问题。他“意在说明几个历史因素。这些历史因素,使中国必然成为了亚洲第一个断然废除君主制,认真创立民主形式的国家”,并“提供了一个民主的中国可以成功地建立其上的基础”。这些历史因素包括:“第一,一个彻底民主化的社会结构;第二,两千年客观的、竞争性的官吏考试甄选制度;第三,政府创立其自身‘反对面’的制度和监察制度。”在胡适看来,“这些历史因素,而且单单这些历史因素,就可以解释辛亥革命、君主制度的推翻、共和政府形式的确立,以及最近三十年与今后的宪法的发展”。^①

同年10月,胡适在《生活协会新闻》上发表《中国历史上为自由而战》(The Fight for Freedom in Chinese History)一文,该文的目的是讲述中国在长达三千年的历史中为自由而战的过程,“中国历史上为自由而战”是指中国人民,特别是他们的教育领袖为了思想及表达自由,为了批评和责难法案、政府政客的自由,为了怀疑和批评既定的思想、传统信仰甚至神圣的制度的权利而进行长期的斗争。“简而言之,它有时是为思想而战,有时是为信仰而战,有时是为政治批评而战。”^②胡适从先秦的“中国经典时代”开始,一直讲到清代,回顾了中国古代的“批评精神”——“为自由而战的传统”的演变历史。

1942年3月23日,胡适在华盛顿纳德立克俱乐部发表题为“中国抗战也是要保卫一种文化方式”(China too is Fighting to Defend a Way of Life)的英文演讲,对中日战争的性质做了明确判断:“中日冲突的形态乃是和平自由反抗专制、压迫、帝国主义侵略的战争。”胡适论证了中国民主思想形成的哲学基础,包括“无为而治”的黄老治术,墨家的兼爱精神,儒家“人皆可教”、“有教无类”的思想,言论自由和政治上采纳坦诚谏奏的传统,人民反抗暴政的传统,均产的社会思想,以及在这些民主思想基础上产生的制度,诸如以“无为而治”来管理大一统帝国,宗法制的消失,使“有教无类”得以实现的科举制度,谏奏的监察制度,学术生活的思想自由与批评精神。从历史上看,日本“在政治组织上,一直是极权统治;在学术上,是愚民政策;在教育上,是军事化训练;其抱负则是帝国主义的思想。”根据这一对比,胡适得出的结论是:“由于上述两种截然不同的历史背景,而产生了两种根本上对立的生活方式。今天,中国人民的自由、民主、和平的方式,正面临着日本独裁、压迫、黷武主义方式的严重威胁。”^③中日战争孰是孰非,对于持有民主观念的西方听众或读者而言,一辨即清。

同年5月12日,胡适在华盛顿宇宙俱乐部(Cosmos Club)发表了题为“中国历史上为争取思想自由的斗争”(The Struggle for Intellectual Freedom in Historical China)的演讲。他首先介绍先秦时代的孔子、墨子,然后将秦朝以降为思想自由斗争的历史划分为三个时期:第一时期从公元前1世纪至3世纪,这时勇敢的思想家们寻求批评和推翻汉朝的宗教信仰、哲学传统,伟大思想家王充的《论衡》是最具代表性的经典。第二时期覆盖了中古时期,这时中古佛教和道教的教条及其实施被当作严厉批评和勇敢怀疑的对象。第三时期从11世纪直到19世纪,包括宋明理学和清代考证学。在文末,胡适指出:“我国人民现在正在艰苦奋战,因为视怀疑为一种德行,批评为一种权利的我国人民不希望被一个责备所有思想为危险的民族所统治。”^④

同年胡适发表的《中国思想史纲要》(Chinese Thought)一文,亦将漫长的中国思想史分为上古、

① 中译文参见《中国的文艺复兴》,第315-326页。

② 《胡适全集·英文著述四》第38册,第354-374页。

③ 《胡适全集·英文著述四》第38册,第539-556页。

④ 《胡适全集·英文著述四》第38册,第603-610页。

中古和近世三个时期。胡适特别赞扬了上古时代的人文主义 (humanism)、理性主义 (rationalism)、自由精神 (spirit of freedom), 以及近世的“实事求是, 莫作调人”的怀疑态度。“人文主义者的兴趣, 与合理及唯理主义的方法论结合起来, 这一结合, 就给予古代中国思想以自由的精神。”“以怀疑态度研究一切, 实事求是, 莫作调人。这就是那些中国思想家的精神, 他们曾使中国理智自由的火炬, 永远不熄。也就是这个精神, 方使中国的思想家们, 在这个新世界上, 新时代中, 还觉应完全的自如与合适。”^①

从 1941—1942 年胡适发表的上述五篇英文文章和演讲稿可以看出, 他对中国历史文化的的评价与此前在国内所发文章中的评价大相径庭。胡适在 1934 和 1935 年发表的《信心与反省》、《试评所谓“中国本位的文化建设”》等中文文章中, 对中国传统文化有过严厉的批评, 奉劝国人对中国传统文化、中国历史要有一种彻底反省的精神。现在他却视自由、民主为西方现代化的最重要的价值观, 并以此大力挖掘中国历史文化中的自由、民主因素, 理顺自由主义与传统文化之间的关系。胡适之所以这样做, 与西方主流意识形态的变化和二战时期的意识形态斗争有着密切关联。二战爆发以后, 美、英等民主国家在意识形态上迅速作出新的调整, 由原来强调资本主义与共产主义的对抗转向强调民主与极权的对抗, 即将它们与德、意、日之间的冲突和战争看成是民主的生活方式与法西斯的极权政治的对抗。胡适发表的“意识形态之战”这篇演讲, 即是对这一新的意识形态之战的呼应。他对中国历史文化的重新解释, 实际上亦为适应这一变化了的形势, 这是他作为一个具有国际视野的思想家的敏锐之处。

抗战时期, 胡适对中日现代化的比较, 对中国文化传统、中国思想史的重新解释, 对于改变西方对中国历史文化的偏见, 改善中国的国际形象, 沟通中国文化与美、英主流意识形态, 无疑会产生积极的影响。应当说明的是, 胡适在抗战时期发表的这些言论, 并不完全是为了宣传、应景的需要, 还有基于他自己理性思考和文化反省的一面。正因为如此, 他在抗战以后的中、英文演讲或著述中继续发挥这些观点, 成为他晚年思想的重要组成部分。有的论者强调胡适中西文化观在中、英文语境中的表述差异, 以显现胡适的文化民族主义情怀, 其实这种差异只是构成胡适中西文化观的一个侧面, 更大的差异主要显现在前后期思想重心的变化, 这是我们在研究胡适中西文化观时须要注意的一条线索。

中西文化观是中国近现代文化史上的核心问题。几乎这一时期所有的思想家都面临这一问题的困扰和拷问, 都不得不出自己的选择。胡适在前期是一个西方近代文明的辩护者, 是“西化”派的代表, 这时他心中的“西方”是一个泛化的概念, 并没有明确区别美英模式、苏俄模式甚至日本模式, 尽管他内心世界的理想模式是“美国经验”。他心中的“西化”模式指一切完成现代化过程的国家 (包括不在欧美的日本), 它们对中国来说都具有示范的意义。后期他是一个“民主世界文明”的捍卫者, 他选择的“民主世界文明”, 主要以个人主义、市场经济和民主政治为其核心价值, 这些要素只有美国、英国才具备, 因此他理想的“民主国家”其实就是美国、英国, 他否定了德国、日本、意大利这些法西斯国家, 也排除了苏俄模式。胡适的这一倾向, 即他对美国民主政治模式的强烈认同感, 在《独立评论》上他与丁文江、蒋廷黻就“民主与独裁”问题辩论时已初露端倪。也就是说, 随着法西斯主义者在德、日、意等国家掌控政权, 随着苏俄社会主义建设取得巨大成就, 国际上开始呈现德日意法西斯国家、苏俄社会主义与美英民主政治三种模式竞争的局面, 胡适心中的西方世界、西方文明一分为三, 三足鼎立, 这时他不得不面临选择立场的问题。由此不难看出, 胡适后期的中

① 《中国思想史纲要》中译文, 《胡适文集》第 10 册, 第 414、419 页。

西文化观实际上是其前期中西文化观的深化和细化。胡适中西文化观演变的内在根据,是他始终与美英的主流意识形态保持一致。在这一点上,不能不说胡适又具有一定的依附性。在胡适中西文化观的语境中,我们看到的主要是他“对西方的态度”,或者按照美国思想处理的中国传统,这与他“中国的文艺复兴”的理想多少又有些矛盾。

四、与西方汉学家对话

胡适对西方汉学的评论最早见于其留美日记。1916年4月5日他在日记中写道:“西人之治汉学者,名 Sino logists or Sino logues。其用功甚苦,而成效殊微。然其人多不为吾国古代成见陋说所拘束,故其所著书往往有启发吾人思想之处,不可一笔抹煞也。今日吾国人能以中文著书立说者尚不多见,即有之,亦无余力及于国外。然此学(Sinology)终须吾国人为之,以其事半功倍,非如西方汉学家之有种种艰阻不易摧陷,不易入手也。”^①可见,当时胡适对西方汉学抱有可依可违的双重态度,“成效甚微”一语则更显其内心之轻视。留学时代的胡适除了与哥大汉学教授夏德接触外,基本上没有机会与其他西方汉学家直接交流,他主要是通过阅读汉学刊物了解西方汉学界的动态。实际上,当时美国汉学研究力量相对薄弱,远不如欧洲的法、英、德、俄等国。

随着胡适在新文化运动中地位的飙升,西方汉学家来华访问时,常常慕名前往拜访他,在华的西方人士也乐意与他结交,他因此结识了一批西方汉学家和“中国通”。1926年下半年,胡适赴欧洲访问时,又与苏俄、德国、法国、英国的一些汉学界大师级人物有过交往,此行对拓展他的西方汉学视野亦大有帮助。^②1926年10月27日,胡适在法兰克福中国学社主办的“东方和西方”学术报告会上发表“中国的小说艺术”的演讲。^③令人费解的是,素以尊敬师长著称的胡适在此次德国之行中,却未去拜访自己的老师夏德,这是否有其博士学位问题的“心结”在起作用,不免让人产生联想。

1925年6月12日,胡适在华北协和华语学校(North China Union Language School)发表了题为“当代的汉学研究”(Sinology Research at the Present Time)的演讲,这篇演讲现在保存的是英文摘要。尽管如此,我们也可看出胡适汉学观的基本概貌。胡适在这里探讨的“汉学”,既包括中国近三百年的汉学即考证学,也包括西方的“汉学”(实为“中国学”)研究。文中提到了汉学研究的两种态度:一种是宣传的态度(propagandist attitude),它从成见出发,力图证明中国文化在许多方面优越于西方文化;一种是科学的、客观的态度(scientific or objective attitude),它仅仅以事实为依据,不管因此研究得出的结论如何。在胡适看来,第二种态度是任何严肃学者所取的态度。文章第二节论述“近三百年本国学者的成就”,第三节讲“本国学者的缺点”,指出清代“汉学”有如下缺点:一是研究的范围太窄,主要局限于儒家经典;二是缺乏系统的工作组织;三是学者用于比较研究的校勘材料过于贫乏。这些观点在他1923年发表的《〈国学季刊〉发刊宣言》中实已表述过。第四节“西方汉学的成就”是该文最值得注意之处,胡适列举了西方汉学的主要成就:首先,拓展了研究范围,他特别提到了安特生和佩伦·莱斯特有关新石器时代的研究、高本汉的比较语言学研究。其次,系统的材料建构,如李希霍芬在中国的地质学研究、劳弗尔的考古学、高本汉的语言学、安特生

① 《胡适留学日记》卷12《胡适全集·日记(1915—1917)》第28册,第332页。

② 有关这方面的详细情形,参见桑兵《国学与汉学——近代中外学界交往录》第五章“胡适与国际汉学界”,浙江人民出版社1999年版,第149—200页。

③ 此文原载德国 *Sinica* 杂志1927年11、12月号。中译文载《文艺理论研究》2005年第3期。

的石器时代文化研究、多尔的神话研究、翟理思的文学研究等。第三,引入新的材料进行比较研究,诸如在方言、佛教等领域的研究尤显这一长处。胡适提醒说,人们常常以为只有中国人在中国文化领域的研究可能真正富有价值,其实令人惊奇的是西方学者的汉学研究无论在材料方面,还是在工作方法上都已做出了重大贡献。^①从胡适这篇文章引据的材料和提出的观点看,因对西方汉学的前沿动态有了比较全面的掌握,他已大大改变了留美时期对西方汉学的轻蔑态度,对中西方“汉学”研究的差距有了新的认识。

胡适在与西方人士或西方汉学家交往的过程中,如果说那些汉学大师或名家的研究工作及其成就给他留下了深刻影响,对他的学术研究有所制约的话,那么,西方学术界对中国历史文化所抱持的某些偏见也刺激了他的民族自尊心,促使他起而为中国文化和中国历史辩护。在英文世界里,胡适俨然是中国文化的一个代言人和辩护者。

西方学术界长期流行着关于中国近一千年来历史发展“停滞不前”的观点,这一偏见很容易将西方人士引向对中国文明的鄙夷。胡适深感不能接受对中国历史的这样一种诠释。1921年7月3日,胡适、丁文江等在与英国使馆参赞哈丁(H. M. Harding)会谈时触及这一问题,他在日记中记录了这次会谈经过。^②中国历史“停滞不前”的观点在西方学术界由来已久。早在18世纪,来华的西方传教士、外交家就在他们的旅行记和书信中表达了这种看法。19世纪中期以后,伴随西方对华侵略战争的步步升级和胜利,西方思想家和历史学家的著述也不断强化这种观点。英国著名历史学家韦尔士在《世界史纲》一书中认定中国文明在唐朝已达到顶点,近一千年停滞不前,即是这一观点的经典表述。^③所以,胡适在这次会谈中遇到的问题,实际上是哈丁在不经意间流露出的西方人的成见。

1926年11月11日,胡适在英国剑桥大学以“中国近一千年是停滞不进步吗?”(Has China Remained Stationary during the Last Thousand Years?)为题发表演讲,详举事实说明唐以后中国的历史进步:在印刷方面,7世纪尚没有印刷的书籍,雕版印刷是从9世纪开始的,大规模印书要到10世纪才开始;在艺术方面,唐代虽然极受人赞美,“若与宋朝和晚明的艺术作品相比只能算是不成熟的艺术”;在文学方面,“唐代出了一些真正伟大的诗人和几个优美的散文作家。但是没有史诗,没有戏曲,没有长篇小说,这一切都要在唐代以后很久才发展起来。”最大的进步在宗教和哲学领域,佛教在唐朝以前已“完全支配全国”,但到唐朝时“中国人的民族心理渐渐又恢复过来了,渐渐对佛教的支配起了反抗”,出现了禅宗;宋明以后又出现了理学、心学,他们摆脱佛教的神秘主义,“把注意力重新用到人生与社会与国家的实在问题上”。在列举诸种事实后,胡适表示:“我所说的话已经够表示中国在近一千年里不是停滞不进步的了。我们很高兴而且诚心诚意地承认,中国也在这些世纪里的成就比不上近代欧美在近二百年里所做到的奇迹一般迅速的进步。”“然而这种差别只是程度的差别,不是种类的差别。而且,如果我所提出的历史事实都是真实的——我相信都是真实的——我们便还有希望,便不必灰心。”^④

在中国文化历史中另一个常被西人讨论的问题,是中国哲学与近代科学的关系问题,这个问题导源于近代科学为什么没有首先在中国产生。这是一个中西文化比较和科学哲学的问题。西方学

① 《胡适全集·英文著述二》第36册,第53—62页。

② 《胡适全集·日记(1919—1922)》第29册,第342页。

③ 参见[英]赫·托·韦尔斯著,吴文藻、谢冰心、费孝通等译《世界史纲》“中国智慧的束缚”一节,人民出版社1982年版,第629—636页。

④ 《中国近一千年是停滞不进步吗?》中译文,《胡适文集》第12册,第98—101页。

者薛尔顿 (W. H. Sheldon) 在《东西哲学的主要不同》一文中指出: “西方产生了自然科学, 东方没有产生。”诺斯洛浦 (Fimer S. C. Northrop) 在《东方直觉哲学与西方科学哲学互相补充的重点》一文中则认定: “东方很少有超过最浅近最初步的自然史式的知识的科学。”针对这些观点, 尤其是诺斯洛浦的观点, 1959年7月胡适在夏威夷大学第三届东西方哲学家会议上发表了题为“中国哲学里的科学精神与方法” (The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy) 的演讲。他认为: “第一, 并没有一个种族或文化‘只容纳由直觉得来的概念’。老实说, 也并没有一个人‘只容纳直觉得来的概念’。”“第二, 为着尝试了解东方和西方, 所需要的是一种历史的看法 (a historical approach), 一种历史的态度, 不是一套‘比较哲学上的专门名词’。”前哈佛大学校长康南特博士 (Dr. James B. Conant) 在《懂得科学》 (On Understanding Science) 演讲集中列举了科学探索的精神和方法的如下特征: “对于冷静追求真理的爱好”, “尽力抱评判态度而排除成见去运用人类的理智, 尽力深入追求, 没有恐惧也没有偏好”, “有严格的智识探索上的勇气”, “给精确而不受成见影响的探索立下标准”。胡适据此认为, “古代中国的知识遗产里确有一个‘苏格拉底传统’。自由问答, 自由讨论, 独立思想, 怀疑, 热心而冷静的求知, 都是儒家的传统。”还有考据学中“严格的靠证据思想, 靠证据研究的传统, 大胆的怀疑与小心的求证的传统”, 都是中国知识史、哲学史上可以找出来的“科学精神与方法的特征”、“一个伟大的科学精神与方法的传统”。^①

近代科学与中国哲学、中国思想、中国文化的关系是伴随在胡适各个时期的英文作品中的一个重要话题, 也是他反复无常、犹疑不定的一个问题。在早年撰写《先秦名学史》一书时, 他批评宋明时期的哲学家“对自然客体的研究提不出科学的方法, 也把自己局限于伦理与政治哲学的问题之中”^②。1920年9月1日, 法国人莫纳斯蒂 (Monestier) 请胡适吃饭, 胡适在当天的日记中记载: “Monestier 问我一个大问题: 中国没有科学, 是否由于国民性与西洋人不同? 我痛驳他。他要我写出来, 译成法文发表, 我答应了。”^③ 1934年胡适在芝加哥大学演讲“孔教与现代科学思想” (Confucianism and Modern Scientific Thinking) 时, 又指出: “孔教, 如果能得到正确的解释, 绝无任何与现代科学思想相冲突的地方。我不但认为孔教能为现代科学思想提供一片沃壤, 而且相信, 孔教的许多传统对现代科学的精神与态度是有利的。”^④ 1959年他虽然发表了《中国哲学里的科学精神与方法》一文, 认定中国哲学内存有“苏格拉底传统”、“严格的靠证据思想、靠证据研究的传统”, 但1961年11月16日在东亚区科学教育会议上发表的那篇语惊四座并引发极大争议的英文演讲——“科学发展所需要的社会改革” (Social Changes Necessary for the Development of Science) 中, 他大声呼吁: “为了给科学的发展铺路, 为了准备接受、欢迎近代的科学和技术的文明, 我们东方人也许必须经过某种智识上的变化或革命。”^⑤ 由此, 他又将东方传统与近代科学截然对立起来, 并表现出改革东方传统的立场。胡适的这种思想起伏, 反映了中西方文化关系的不确定、不稳定的现状。近代以来中西文化冲突的最后一道防线是文化精神或哲学精神, 胡适在这道防线的“弃”与“守”之间的确经历了长时间的痛苦抉择和徘徊不定的疑虑! 这种心态是他直接面对欧美列强的强盛和西方知识界对中国根深蒂固的偏见, 而对自我文化身份极度焦虑的一种反映。

1960年7月, 胡适在美国西雅图举行的中美学术会议上发表以“中国传统与将来” (The Chi

① 《中国哲学里的科学精神与方法》中译文, 《胡适文集》第12册, 第397—398、401、421页。

② 胡适: 《先秦名学史》, 《胡适文集》第6册, 第8页。

③ 《胡适全集·日记 (1917—1922)》第29册, 第200页。

④ 中译文转引自周质平《胡适英文著作中的中国文化》, 收入氏著《胡适与中国现代思潮》, 第256页。

⑤ 《科学发展所需要的社会改革》中译文, 《胡适文集》第12册, 第703—704页。

nese Tradition and the Future)为题的英文演讲,回答了西方学者关心的“中国传统与将来”这样一个大问题,此前他有关中国文化史(思想史)意见的精粹尽显其中,因而可以把这篇演讲视为他对自己有关中国文化历史的见解的一个总结,内中所蕴藏的信息值得我们解读。第一,胡适坚持“不要把中国传统当作一个一成不变的东西看,要把这个传统当作一长串重大的历史变动进化的最高结果看”。这反映了他的历史观——进化论,他是从进化的观点看待中国传统文化的变迁,他把中国历史的演变看成是一个不断向前发展和不断进化的过程,不存在西方学者所谓有一段“停滞不进步”的历史时期。第二,胡适将中国文化传统的发展分为六个阶段:(一)上古的“中国教时代”;(二)中国固有哲学思想的“经典时代”;(三)秦朝以后的历史的大进化;(四)佛教传入引起的一场革命;(五)对佛教的一连串反抗;(六)中国的文艺复兴。这种对中国文化史(思想史)的“六阶段”分期法,可能在他1927年2月于哥伦比亚大学演讲“中国哲学中的六个时期”时已经给予表述,但以后在《中国思想史纲要》(1942年)、《谈谈中国思想史》(1947年)中他又简化为上古、中古和近世三段说。他的这种分期法,既与梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》(1902年)一文中提出的“八时代”说有别,也与冯友兰在《中国哲学史》中所分的“子学时代”和“经学时代”两阶段说不同。梁启超、冯友兰是胡适一生在中国思想史(哲学史)研究圈内先后最为关注的两个国内同行。梁氏对胡适的早年学术道路有极大的影响,胡适的分期法仍保留着对梁氏的中国学术史分期法进行修正的痕迹。冯氏后来居上,他对中国哲学史的叙事方式被胡适视为“正统”观点的代表。当冯友兰的代表作《中国哲学史》被译成英文时,胡适撰写英文书评毫不客气地给予严厉批评。第三,胡适对中国“经典时代”(也就是老子、孔子、墨子和他们弟子们的时代)所产生的文化及其遗产评价甚高,这在他20世纪40年代以后发表的诸多中、英文文章中均已表达。第四,胡适所谓“中国的文艺复兴”实际上是针对第四阶段佛教传入中国,“中国已经印度化”以及第五阶段“中古道教的开创和推广”这一历史背景而言的。把佛教在中国的传播及其影响过程,看成是中国的“印度化”过程,是胡适的一个学术发明。这在1936年他参加哈佛大学三百周年校庆活动时发表的论文《中国的印度化:文化借鉴的一个事例研究》(The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing)中已有系统、精当的论述。^①在胡适看来,这个“印度化”过程,“差不多整一千年,中国几乎接受了印度输入的每一样东西,中国的文化生活大体上是‘印度化’了。但是中国很快地又觉醒过来,开始反抗佛教。”^②作为反抗佛教的“最大代表”的韩愈和宋代以后兴起的理学,在胡适的中国思想史框架里获得了高度肯定^③,被尊为“中国文艺复兴”的先行者。“理学是一个有意使佛教进来以前的中国固有文化复兴起来,代替中古的佛教与道教的运动。这个运动的主要目的只是恢复孔子、孟子的道德哲学和政治哲学,并且重新解释,用来替代那个为已的、反社会的、出世的佛教哲学。”正是在这个意义上,胡适将被大多数新文化人攻击的理学也纳入他的“中国文艺复兴”的范围。第五,胡适所谓的“中国的文艺复兴”包括“文学复兴”、“哲学复兴”和“学术复兴”三个方面。文学复兴“从八、九世纪已经蓬蓬勃勃地开始,一直继续发展到我们当代”。哲学复兴“到十一、二世纪已经入了成熟期,产生了理学的几个派别,几个运动”。学术复兴“是在一种科学方法——考据方法——刺激之下发生的”,“整三百年的一个时代(1600—1900)往往被称做考据的时代”。在整个中国文化史上,“中国的文艺复兴”实为最后也是最高的一个阶段。显然,胡适是从大历史观

① 《胡适全集·英文著述三》第37册,第328—364页。

② 《中国传统与将来》中译文,《胡适文集》第12册,第205页。

③ 《中国思想史纲要》中译文,《胡适文集》第10册,第418—419页。

的角度界定“中国的文艺复兴”，并不是局限于五四时期新文化运动这一短时段。第六，胡适认为，要预估中国文化的未来，需要对近150年以来的中西文化冲突及交融带来的历史进步作出估价。胡适认为，从19世纪以来，“中国传统才真正经过了一次力量的测验，这是中国文化史上一次最严重的力量的测验，生存能力的测验”。胡适以为，“短短几十年里，中国已经废除了几千年的酷刑，一千年以上的小脚，五百年的八股”。“中国是欧洲以外第一个废除君主世袭的民族”，这些都是很大的进步，这些都是“中国自动采取的东西”。胡适充分肯定中国文化在中西文化交流过程中所获得的进步。第七，胡适重新提到自己1933年在“中国的文艺复兴”演讲中对中日现代化模式所作的“类型比较”，再次强烈地肯定了不同于日本“中央统制型”的中国现代化运动。胡适对中日现代化的这种类型比较，不单纯是出于自身本能的民族感情，更是基于自己对现代化价值取向的认识，即现代化不仅是物质的、军事的现代化，还应包含民主化和文化革新。第八，胡适强调，中国传统文化的根本是“人文主义”（humanism）和“理性主义”（rationalism），这是中国文艺之所以能够复兴的关键所在。^①从整个文章的基调看，胡适对中国文化的历史及现状都表现了一种乐观、积极的看法，这是他作为一个“不可救药的乐观主义者”的本性使然。胡适发表这篇演讲时正是中国新文化处在步履艰难的年代，为保存中国文化的体面和尊严，他在西方人士面前的确仍在竭尽全力做自己最后的努力。

五、结 语

胡适认为，处理中西文化的理想方式是“中西互释”。这种态度在《先秦名学史》的“导论”里得到经典表述：“如果用现代哲学去重新解释中国古代哲学，又用中国固有的哲学去解释现代哲学，这样，也只有这样，才能使中国的哲学家和哲学研究在运用思考与研究的新方法与工具时感到心安理得。”^②正是基于这一认识，胡适的英文作品处处体现出比较意识和比附现象。从他在《先秦名学史》所表现的主旨看，从他对“中国的文艺复兴”的历史诠释看，从他对中国历史文化中的自由、民主因素的解释看，从他撰写《中国哲学里的科学精神与方法》、《中国传统与将来》等文的立意看，他在英文作品里倾注的核心主题是“中国的文艺复兴”。他所扮演的则是一个竭尽全力宣传中国新文化、毅然充当中国文化历史的辩护师的角色。但他处理中西文化的方式，却只能说是以现代哲学解释中国古代哲学，或者说以西方思想处理中国思想。之所以出现这一现象，并不仅仅是胡适个人的学术背景和治学倾向使然，而主要是由近代以来的中西文化关系所决定的。在西方文化处于强势地位的时代，中国的现代化过程的确伴随着“西方化”的过程，中国人的思维方式和科学方法的确不可避免地受到外来的西方思想（哲学）的重塑。这一点为近代以来包括蔡元培、冯友兰等在内的许多哲学家所明确承认。胡适这位被陈寅恪当年视为大闹天宫的“孙行者”，终不能跳出西方文化（思想）这尊如来佛的掌心，其实也是近代中国中西文化实力对比相差悬殊的一种反映。

〔作者欧阳哲生，北京大学历史系教授。北京，100871〕

（责任编辑：杜承骏）

^① 《中国传统与将来》中译文，《胡适文集》第12册，第203—209、210页。该文译者将“humanism”译为“人本主义”，“rationalism”译为“理智主义”，亦通。

^② 《先秦名学史》中译文，《胡适文集》第6册，第11页。

Modern Chinese History Studies

No. 4 2009

The New Culture Movement and the Re-evaluation of Modern Thought

..... Zheng Shifu (4)

The fundamental intellectual orientation of the New Culture Movement was a pursuit of modernity. For this reason, the major figures in the Movement did not identify with the re-evaluation of modern thought that was current in the West. However, the New Culture Movement did, after all, take place against the background of deep changes in European intellectual trends and a re-evaluation by Europeans of their own culture. So, consciously or not, the New Culture Movement was influenced to some extent by this background and was itself marked by a re-evaluation of modernity. Major issues in the Movement involving evolutionism, religion and sensibility, and Chinese versus Western cultural perspectives are sufficient for us to discover that aside from the extreme, radical, uncompromising face that has traditionally been ascribed to the Movement, the New Culture Movement had another face: tolerant, humane, diverse and flexible. Moreover, the re-evaluation of modern thought provided an important intellectual springboard for Li Dazhao's and Chen Duxiu's ultimate turn to Marxism.

China's Renaissance: An Analysis of Hu Shi's English Writings on Chinese Culture

..... Ouyang Zhesheng (22)

Most of Hu Shi's English writings are on the subject of Chinese culture. From his doctoral dissertation, from his historical interpretation of "China's Renaissance," from the development of his views on Chinese and Western cultures, and from his English-language discourse with Western Sinologists we can see that the core theme of his English writings is "China's Renaissance." This historical view of Hu Shi's not only shows his nationalist feelings, but also indicates that his basic understanding of modernization had rich cultural connotations and a complicated historical context.

An Examination of the Relationships between Robert Morrison and Joshua Marshman's Translations of the Bible and Jean Basset's Translation

..... Zhao Xiaoyang (41)

In 1822 and 1823, the earliest complete Protestant translations of the Bible into Chinese—the Marshman version and the Morrison version—were published respectively in India and China. This marked the start of a history of Protestant translations of the Bible that produced over 30 versions in classical and vernacular Chinese as well as local dialects. In their treatments of the New Testament, both the Marshman and Morrison versions were based heavily on Catholic missionary Jean Basset's early translation, and Marshman also consulted Morrison's version. However, because of disagreements over other matters, Marshman and Morrison each translated the Old Testament independently. Though they were based on the Catholic version, the Marshman version and the Morrison version both started to peel away the Catholic system of discourse and build a Chinese Protestant system of Biblical discourse in its stead.

Qiyong and the Sino-Russian Negotiations during the Second Opium War

..... Chen Kaikang (60)

The Qing court was unable to make use of the rare interval between the two Opium Wars to transform its traditional "celestial system" of political relations after the outbreak of the Second Opium War. Therefore, the Qing court was forced to generally continue using "compromise" as its principle of diplomatic practice and reinstated Qiyong—who was accomplished at compromise—to take charge of the diplomatic negotiations in Tianjin along with Guiliang, Huashana and others. However, as society slowly developed, minute changes appeared in the Qing court's diplomatic operations, and some officials began to oppose pure compromise and advocate "combining opposition with compromise." On this basis, the Qing court took into consideration the conflicts among the Great Powers and settled on a strategy for its diplomatic maneuvers in