

新文化運動新詮：從中國近現代史的自身脈絡重釋新文化運動的基本性質與主張

吳展良

摘要：

本文試圖從中國近現代史與中國文化的自身脈絡及體質出發，重新詮釋新文化運動的基本性質與內涵。本文首先說明新文化運動並非所謂中國的文藝復興或啟蒙運動，而是新時代的中國「士人」極力探索中國文明整體發展新方向的求道運動。與此同時，新文化運動也不只是一個追求西化或現代化的運動，而更是一種批判中國內在的根本性與結構性問題之運動。清末民初以降，年輕一代對於中國文明的政教，或曰「道統」與「政統」，全面喪失了信心。面對中國自開闢以來所未曾有過的根本性危機，新時代的讀書人不得不全力追求可以指導人生家庭暨政治社會發展的最佳與最適道理體系，並大力批判數千年的傳統，否則無以生存。他們繼承了傳統士君子以天下為己任的態度與「求道」精神，對身家國天下、格物致知、道德倫理與本體宇宙等學問無所不究，以企圖融成一套足以指導全局的道理。這使新文化運動首先表現為一種思想文化運動，並且在時代迫切的需要下，其思想體系一旦成型，隨即依中國政教合一的傳統，迅速發展為包含一切的政治社會運動。至於他們對於傳統的批判與對於現代新文明的追求，則依序展現在如下幾個主要方面。

為了改造中國體系，新文化運動的領袖們感到首先必須將個體從以儒教為主的所謂「封建」體系解放出來，同時學習現代西方體系，以尋求所以重生及自立之道。新文化運動的第一階段的思想，乃以個體的解放、重生與自主為主軸。這在表層顯現為對於作為西方現代性基礎的個體自由與民主體制的高度嚮往，然而深層實則反應解構與重構中國體系的需求以及中國傳統思維的現代轉型。個體解放與重生的追求，若溯其源頭可溯至清末。清末以來中國內外危機極其巨大，當時人激而嚮往個體解放、自由及一種澎湃洶湧乃至與宇宙合一的生命力，以打破龐大的腐朽舊勢力、重建中華文明並抵抗世界帝國主義的壓迫。這種思維一則源於傳統天人合一與大易生生的世界觀，一則與天演論與西方當時最先進的自由主義密切結合，在新文化運動時期更發展為崇尚自主、為我、自由、自然、競爭與戰鬥的無限進步論。可是此種思想，其目標從來不止於完成個體，而與重塑中國體系的目標及國族主義結合，企圖將個體的解放、自由、進化與國族的解放、自由、進化結合，以因應中國整體性的危機，並建立超越家族的新集體認同。新文化運動時期的個體主義、個性主義、自由民主主義與浪漫主義，均為此種解放、重生與自主思想的展現，而非簡單地學習西方現代性。為了重塑中國體系，當時人在意識型態上企圖規模西方個體獨立自主、社會自由民主的新式大道，全面取代傳統儒教體系，因而發展出全盤反傳統主義暨企圖全面引進西方現代文明的特質。然實質上則與龐大深厚的中國傳統，產生複雜的辯證關係。即使是運動的領導者，也往往是表面上追求全盤西化，在實際運作與深層思想上又與傳統密不可

分。若論其實，新文化運動第一階段思想的基本性質，蓋以解放與反傳統為核心，追求自主、重生與現代化為目標。前者容易落實，後者則遭遇現實上的種種問題。兩者均出於中國體系變革自身的需求，所以其實質內涵也反映了中國體系的自身狀況與發展。

體系革命的需求，同時使新文化運動推動者大力提倡科學理性，以求根本改變中國人的知識內涵與思維方式。此改變雖極重要，在實際歷史上卻只能從屬於體系革命，並與數千年歷史的傳統學思方式產生複雜的辯證關係。學者當時從事於科學，大多基於從落後與貧窮中解放國家與個人的目的，是即所謂科學救國。然而科學理性及邏輯原本奠基於「個體性」與「超越性」原則，講究客觀地分析個別對象物之獨特本質，並進而尋求超越永恆的原理與原素以解釋一切。中國文明對整體性與變化性的重視一向大於個體性與超越性。新文化時期的科學及邏輯觀，亦由強調「整體」、「變化」與「關係」的「實用主義」與辯證法所主導。此兩者都與西方傳統重視個體與超越原理的形式邏輯及理性主義對立，這更使得原本就缺乏文化根柢的「啟蒙理性主義」，在中國被遠為巨大的非啟蒙傳統所包圍。保守主義與馬克斯主義者均質疑奠基於「個體化」原理的啟蒙理性、個人主義、自由主義、法治、功利主義與資本主義，將導致社會與人生徹底的物化與異化。這更使得新文化運動後期走上重視整體情感交融與互助互愛的社會主義道路。

新文化運動中期個體得到初步的解放與獨立自主後，中國的群體生存與重組問題立刻浮出枱面。此因整體若不能得到解放與自主，個體目標亦無從達成。讀書人原以當時最先進的，由西方近代資產階級所主導的個體自由暨民主思想之大道為依歸。然而中國是人類歷史上最大的社會，民初紛亂的歷史事實上顯示自由民主的道路實難以整合此巨大且充斥矛盾的社會。不僅如此，在五四運動之後，人們對自由資本主義與帝國主義大為失望，中國又日益陷入軍閥割據的狀態，年輕人乃迅速轉而嚮往以提倡平等、博愛與群體福祉為主的社會主義、共產主義、國家主義與三民主義道路。其中共產主義因為在理論上同時提倡徹底的解放、重生、自主、民主、平等、博愛與受壓迫者的群體福祉，自然最得到年輕人的青睞。新文化運動本因整體的國族危機而起，個體化的自由民主道路一旦受挫，自然走向各種集體性的主張。與此同時，從家族與儒家倫理解放出來的個體，本來必須面對如何重新組織的問題。中國國家社會的巨大危機以及重視群體福祉過於個人的儒家傳統，使他們迅速走向新的「集體主義」乃至「黨國」的組織方式，從而有效建立新秩序，並重塑了新中國的政治社會與文化。他們繼續標榜自由民主與解放，卻因選擇國家自由、人民解放、群眾民主及平等博愛等為更重要的價值，從而迅速失去了個人的自由民主，也因而無從解放真正的生命力。

壹、問題意識與研究回顧

本文試圖從中國近現代史自身的脈絡，尤其是中國在當時所面對的基本問題及內在需求，去重新理解新文化運動，建立一個新的「詮釋模型」。中國若以人口論，可說是人類有史以來最巨大的社會與國家。其時間綿延又最長，所以有強韌的自身發展脈絡。企圖以其他文明的模式全盤改造中國極為困難。激烈的新文化運動雖熱烈崇拜西方，企圖全盤西化，並主張把線裝書拋到茅屎坑裡，卻仍然無法改變諸多傳統要素，尤其是許多深層的心態與思維方式。¹廣大而複雜的中國社會、政治、經濟運作方式與文化至今尚深負傳統性，遑論當時。中國所謂的「現代史」一再顯示其發展過程與結果一直饒富中國特色，與西方近現代之歷史進程及內涵頗為不同。是以必須深入中國自身的體質及歷史脈絡，觀察新文化運動反映何種時代需求，從而重探新文化運動的基本性質與主張。

二十世紀學者往往橫向移植西方的歷史階段或理論，來描述與定義新文化運動，卻很少從中國史自身的脈絡去研究其基本性質。這可能是因為二十世紀的中國史學是以現代化或馬克斯的思想為主導，主要思考的都是為何中國不能順利現代化或馬克斯主義化？與西方的差距為何始終巨大？等問題。關於新文化運動的基本性質，中國學界用得最多的首先是作為西方現代歷史開端的「文藝復興」或「啟蒙運動」二詞。「文藝復興」是西方現代思想文化史的開端，最早由胡適等人用來形容企圖開創中國新時代的新文化運動。然而文藝復興在西方首先是「古典的復興」與人文主義，移至中國形容一種新文化運動實在並不恰當。啟蒙則是西方 Enlightenment 的翻譯，有去除過去的蒙昧，引進西方現代文明內涵之意，相對比較適合，然而亦屬橫向移植，未曾深入考查兩者之間從內涵到歷史脈絡的諸多根本差異。²新文化運動雖有相當程度是啟蒙的，但其中也一再顯現極多「非啟蒙」（non Enlightenment）或「反啟蒙」（counter-Enlightenment）等源於中國傳統或自身歷史脈絡的要素。³一些西方學者，如耶魯大學教授 Vera Schwarcz，或多或少受中國學者影響，也以「中國的啟蒙運動」（Chinese Enlightenment），論述新文化運動。⁴然而事實是，西方的啟蒙運動明確地建立在科學革命及其深遠厚重的科哲學基礎之上。中國在之前沒經過科學革命，當時提倡所謂啟蒙的這些人也大多沒受過良好的科學教育，所以他們的思維方式離西方「公理化」、「理性化」的世界其實非常遠，其言行中含有大量「非啟蒙」或「反啟蒙」的因素。整個運動的思維方式與風格，尤其是後期革命化的走向，浪漫的成分似乎更大於

¹ 例如：林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉：「五四反傳統思想的一個極重要因素，便是筆者所稱謂的『藉思想、文化以解決問題的方法』。……關於『藉思想、文化以解決問題的方法』之形成的原因，我們可由對儒家思想模式（Confucian modes of thinking）的考察中加以探討。」氏著，《思想與人物》（臺北：聯經，1983年），頁151。另外則為其所強調繼承傳統的一元式，整體論式的思維方式。（Yü-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* [Madison: Wisconsin UP, 1979]）敝人所提出的「求道心態」、「變化的世界觀」亦為其部分特質。（參見：吳展良，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》[台北：五南，2000]）。

² 從「啟蒙」觀點出發論新文化運動、五四運動及30年代「新啟蒙運動」的論著極多，無法備舉。較新的例如：顧昕，《中國啟蒙的歷史圖景》，香港：牛津大學出版社，1992年。張寶明，《啟蒙與革命：五四激進派的兩難》。蕭延中，《啟蒙的價值與局限》。各有其貢獻與得失，無法一概而論。

³ 參見拙著：Wu, Chan-liang, "Western Rationalism and the Chinese Mind: Counter-Enlightenment and Philosophy of Life in China, 1915-27," (Yale University PhD Dissertation, Michigan University Microfilm, 1993)

⁴ Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*, Berkeley: University of California Press, 1986.

啟蒙理性主義。所以中國到底有無嚴格意義的啟蒙運動實在大有問題。只能說當時的主流一心嚮往並企圖擁抱西方現代文明，可惜結果是橘越淮為枳，差之甚遠，如何能夠叫做啟蒙運動？

與啟蒙連帶的一個論述，則是因「救亡」而受挫的啟蒙。其基本思路是中國本應全面學習以啟蒙運動為代表的西方現代文明，卻因救亡的需求一再抑制或挫折此應然的方向，造成各種封建傳統作祟，影響中國正向的發展。這種說法預設了啟蒙與西方的現代化模式應為中國現代史應有的及未完成的趨勢，可惜因為中國封建傳統非常頑固，使中國一再未能走上現代化及馬克斯主義化的理想道路。⁵這種看法，固然有其一定的道理，然而既然中國自身的傳統與歷史如此強固，就可見用啟蒙無法充分說明新文化運動運動以及中國現代史的真正內涵與發展趨勢。⁶不僅如此，五四及新文化運動確實是企圖救亡的，但在救亡之中又顯現出特殊的理想主義。包括馬列主義或毛澤東式的共產主義，都有高度理想性，彷彿要建立人類前所未有的烏托邦，純粹救亡實在不需要提到那種高度。⁷所以無論啟蒙或救亡，都不能恰當地說明這新文化及五四運動的基本性質。

其他有關名著，如周策縱的《五四運動史》介紹性質較多。該書良好地分類與整理了各種觀念，分析較簡單。未能真正區分新文化運動與五四運動，更未能討論其基本性質的問題。⁸林毓生先生所論最具深度，他的《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》⁹，指出五四時期文化與政治運動的基本性質是激烈而全盤的反傳統主義（radical and totalistic anti-traditionalism），很能抓住新文化運動意識形態之基本特質。然而此說雖能指出其批判反對的對象，卻未說明新文化運動追求的是什麼。余英時先生《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動》明確指出五四既非文藝復興與非啟蒙運動，然而似乎亦未能指明其基本特性為何？¹⁰

本文企圖指出新文化運動是「探索中國文明整體發展新方向的思想文化運動」，其探索方式則延續了國思想文化傳統的「求道」特性。何謂求道？就是追求「可以指導人生家庭暨政治社會未來發展，合乎人性與自然而一以貫之的最佳與最適道理體系」。當時新派知識份子普遍覺得西方文化「有道」，而中國原來的道路整個錯了。不僅清朝、宋明與秦漢以降，整個中國文明從頭的基本道路都有問題。民初讀書人面對中國及其文化自開闢以來未有的全面根本性危機，繼承了傳統「士君子」求道暨以天下為己任的精神，要探索並指出中國文明未來理想的新道路之思想文化運動，就是新文化運動。

⁵ 例如：李澤厚，〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987年。）

⁶ 中國確實是在救亡的過程中，覺得需要全盤引進西方現代文明。然而選擇的方式與內涵又非常中國，因此所引進的啟蒙亦非西方人原來的啟蒙，而以反傳統、全面自我革新以及尋求新道路為主要傾向，並非如西方啟蒙運動以理性化、公理化與自然主義化為主要內涵。

⁷ 張灝，〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第77期，2012年9月，頁1-16。

⁸ 周策縱，《五四運動史》（長沙：岳麓書社，1999年。）

⁹ 中譯本：林毓生，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1986年。）

¹⁰ 余英時，《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動》（臺北：聯經，1999年。）

在展開論述之前，先要說明五四運動跟新文化運動的分別及彼此關係。新文化運動大體起於民國四年一批新知識份子所辦，以改革文化為目標的刊物。五四運動則是民國八年澎湃洶湧，從學生發軔，引爆了社會各階層的愛國主義群眾運動。¹¹五四運動與新文化運動的性質非常不同，基礎也不同，所以胡適明白說這是兩個不同的運動。然而新文化運動為五四做了很多思想準備，若無之前新思想文化的宣傳，不會有如此大量的學生與平民參與五四運動。而五四運動亦使新文化運動迅速擴大，像各種報章雜誌以及新事物的宣傳流行，都在五四後發生爆發性的成長。由此可見可見在全面危機下為國家與民族謀出路，是雙方共同的基礎。¹²在五四運動之前，包括《新青年》跟《新潮》，發行的數量都很有限。大抵從民國七年、八年開始才較多些。另外，不光是新文化運動為五四運動做準備。從清末以來的立憲派、《申報》等新式報刊與思想也都為五四做了準備。更可見兩者是不同的。¹³然而因為時間的接近與彼此密切的關係，新文化與五四運動迅速融匯。融匯到最後，一般覺得五四運動就是新文化運動，雖然其基本性質始終不同。一些學者認為新文化與五四運動分別表現了啟蒙跟救亡，一定程度上也是對的，可惜未能直探根本。因為新文化運動的目標其實也不只於啟蒙，而之後的五四運動一旦融入了新文化運動精神，要做的也不只是救亡。¹⁴

至於涵蓋時間，1915 到 1927 年是新文化運動的高峰時期，也是本文探討的重點。之後運動依然繼續，但時代潮流變成以政治鬥爭為主，蓋過之前的文化運動。大抵在 1922 夏季之後，政治運動已轉為激烈。¹⁵然而關鍵在於 1927 國共分裂。在此之後，國共之間的鬥爭變得異常激烈，影響也吸引了所有志士，成為新的時代主軸。

貳、 追求新的大道——揚棄傳統體系、致力解

放及追求個體的自主與重生

¹¹ 郭廷以，〈五四運動的擴大〉，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1980年），頁517-519。

¹² 郭廷以指出：「『五四』示威事件之前，鼓吹新文化的報刊僅有《新青年》及發行甫數月的《每週評論》、《新潮》、《國民》等。『五四』示威事件之後，自一九一九年六月起，年餘之間，新出的週刊、旬刊、半月刊、季刊，多達四百種左右，大都為大學專學校及中等學校學生所創辦。」見氏著，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1980年），頁520。

¹³ 可參陳曾燾，〈五四運動正名〉，《五四與中國》（台北：時報出版公司，1979），387-406。

¹⁴ 關於新文化運動跟五四運動發展的歷史背景與過程，郭廷以先生的編年做法非常有用，可以清楚地看到彼此間的關係。

¹⁵ 可以少年中國學會 1922 年七月杭州年會後的大分裂，與同年七月《少年中國月刊》開始休刊七個月為標誌。

一、 中國體系的危機：中國近現代思想史與民初政局的基本挑戰

中國傳統政教及學術思想體系在甲午與辛亥之後迅速崩潰，居領導地位的士階層開始對整個中華文明賴以存立數千年的政治、教化及其背後的學術思想體系，產生全盤的信心危機，這應是新文化運動最重要的歷史背景。¹⁶甲午一戰中國大敗之後，一些激進的讀書人開始對中國文明的諸多基本原理開始加以嚴厲的批判。如譚嗣同主張衝決網羅，批判作為傳統體系之根本的三綱五常。康有為、嚴復、梁啟超、章太炎、劉師培等人，也都從根本上對中國文明加以全面的反省與批評。一個幾千年的巨大文化，從來靠「聖教」以維繫文化乃至政治認同，並自認為明理體道之邦，卻突然發現自己所有的一切從根本上都有嚴重問題。之後該走何種道路，自然成為最重要的課題。這是清末以降中國先進的讀書人，普遍具有「求道」，亦即追求政治社會暨宇宙人生的最高與一貫的道理，的精神之根本原因。

17

辛亥革命結束數千年的帝制，造成傳統政治與社會的體系性崩潰。之後要建立全新的共和國，實驗共和民主的政治社會之組織與運作方式。民初沒了皇帝，政局一片紛亂，一般人民很難適應。國民黨在民初國會裡通過的議案像男女平權與新婚姻法等，讓老百姓瞠目結舌。革命黨人企圖透過議會政治向袁世凱奪權，宋教仁案之後，隨著革命派與國民黨的失勢，整個政治與社會反而回歸數千年的傳統。帝制、復辟，相繼而起，之後的派閥政治與軍閥割據亦令人厭惡。國民黨不振亦不得人心，在上位的保守派人士更是禍國殃民。北洋軍人對外無能，對內又想回復帝王將相坐擁江山的老套。現實政治既然讓人極度失望，新派知識份子開始發動文化改革。換言之，中國的政治問題，實為激發新文化運動的主要原因。

袁世凱的帝制運動是重要的分水嶺，一些最重要的新雜誌都在袁世凱大力推行帝制的階段受其刺激而發刊。民國三年五月在日本開辦的《甲寅》雜誌闡揚民主憲政，同年六月《科學》雜誌在美國開辦。推動新文化運動最力的《新青年》則於民國四年九月在中國最洋化的上海開辦，其發行人也是後來新文化運動的領袖陳獨秀，留學日本並做過章士釗《甲寅》雜誌的助手。¹⁸換言之，新文化運動是由一群中國西化程度最高的人，受了守舊政教勢力的刺激，開創於國外或中國最洋化的地區。此運動之後的領導者，也多為留學生。他們延續了清末激進的讀書人對中國傳統所發生的整體性懷疑，並進一步企圖全面切斷與傳統的聯繫，且徹底轉向現代西方尋求新的宇宙人生暨政治社會的大道。因為辛亥革命、帝制終結與民初亂象的刺激，他們批判傳統與向西方求道的心態更為強烈而徹底，其影響所及也更為廣泛。

¹⁶ 關於清末讀書人所開始面對的全面性危機，請參考：Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*. Berkeley: University of California Press, 1987.

¹⁷ 參見：吳展良，〈清末學人的求道心態〉，《近代中國》第一四五期（2001，台北）。

¹⁸ 郭廷以，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1980年），頁504-505；沈松橋：〈五四時期章士釗的保守思想〉。

二、從傳統思維方式來的體系革命：追求全新而一貫的修身治國之道

民國四年九月，陳獨秀因痛心「國勢陵夷」，決心要探索中國文化與政治未來的發展道路。他於《青年雜誌》（民國五年九月更名《新青年》）的發刊詞劈頭便說：

國勢陵夷，道衰學弊，後來責任，端在青年。本志之作，蓋欲與青年諸君商榷將來所以修身治國之道。

所謂「國勢陵夷，道衰學弊」，其關心重點是國人整體的命運與人民的生活，其追求的目標是未來的「修身治國之道」。至於其思維方式則繼承了《大學》，以修齊治平同屬一不可分割的道理體系，並為其關懷的重心。¹⁹此精神既非啟蒙運動對於普遍自然法則的探索，更非文藝復興的復古與人文主義。反而習自中國傳統對於倫理與「修齊治平」等問題的重視。民初之人雖然意圖全面引進西方的思想與文化，然而當時人的思維方式、情感模式、人際關係與社會生活模式卻大多還很傳統，所以結果只能是「舊槽裝新酒」。²⁰數千年積累所成的傳統是其存在的基底，乃至行為動力的源頭，影響極為重大。努力引進的思想文化雖然是新的，但傳統如酒槽對一切新事物產生重大的發酵作用，甚至始終是具有最後主導力量的「深層結構」。

陳獨秀提倡邁向現代與未來世界的「修身治國之道」，主張與傳統徹底決裂，全面學習西方。他在〈敬告青年〉一文提出六大主張：

自主的而非奴隸的、進步的而非保守的、進取的而非退隱的、世界的而非鎖國的、實利的而非虛文的、科學的而非想象的。

他首先強調西方是自主的，中國是奴隸的，唯有西方文明才能充份伸張個人的個性。西方是進步的，中國是保守的；西方是進取的，中國是退隱的；西方是面向全世界的，中國是鎖國等。這些說法雖未必周延，卻一針見血地直指中國文化當時的主要弱點與中西文化對比之下所表現出來的主要差異。這種透過與「他者」對比，將一個文化簡化成幾個基本特質的作法，顯然不符合陳獨秀文中所主張的「科學」，而呈現簡化的「吾道一以貫之」的樣貌。在這種簡單有力的二元對立論述下，他所主張中國文化的未來道路只能是與過去一刀兩斷，大有一舉易幟的意思。

陳獨秀另外在〈東西民族根本思想之差異〉一文中，第一條便指出西方是以戰爭為本位，中國則是以安息為本位。²¹這種全面戰鬥性的主張，成為《新青年》最主流的態度。與此戰鬥性相隨的，就是突出西方以個人為本位，東方以家族為本位；西方以民族、實利為本位；東方以感情、虛文為本位。尤其西洋民族性惡汙辱、寧鬥死；東洋民族性是惡鬥死，寧忍辱。他說：「民族而具如斯卑劣無耻

¹⁹ 按：此處只說「修身治國」，突出個體與國家，具有西方現代精神，似與「修齊治平」一貫之說不同。然而新青年以打倒傳統家族、提倡自由戀愛與新型態家庭與其主要目標之一，又提倡世界主義，又不能不說是一種新的「修齊治平」之道。

²⁰ 吳展良，〈嚴復早期的求道之旅——兼論傳統學術性格與思維方式的繼承與轉化〉，《臺大歷史學報》23期（1999，台北），頁239-278。

²¹ 陳獨秀，〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》第一卷第四號，1915年12月15日。

之根性，尚有何等顏面，高談禮教文明而不羞愧？」²²在面對存亡之際依然故我，用奴隸式的方式生活，缺乏競爭力，這就是卑劣無恥，再多的所謂禮教文明也沒用。他對於中國人卑下不振的狀態深惡痛絕，所以他提出新的大道，要用戰鬥、個人本位、民族、實利、寧鬥死、自主、進步、進取、開放、科學等源自現代西方體系而為中國所缺的價值，全面變青年們的思想與身心，以進一步改變全中國。這種提倡一些根本價值以尋求全盤「體系革命」的作法，實深具傳統追求「一貫之道」以及「整體性思維方式」的特色。

陳獨秀既是急先鋒，又是主帥，一路領導了新文化運動的發展。顧昕追溯陳獨秀思想發展過程，指出他早期是從愛國主義以及達爾文主義出發，主張平民主義民主（Populist democracy，今譯民粹式民主）與科學以救國就民，在新文化運動時期發而為社會文化批判，之後轉向馬克思主義。所以陳獨秀思想的源頭還是愛國主義。其社會達爾文主義關懷的是整個國家民族的興亡問題。他提出科學民主的根本目的是為了救中國，而不盡然是為了科學與民主自身。²³他的各種批判以及馬克思主義的主張，也都是為了救國。他努力探索每個人人格、生命方式與內涵的改變、高舉獨立、自由、自主與戰鬥性，其實也都是在追求新的身、家、國、天下的關係，新的一貫道路。他雖然主張「平民主義民主」，很看重人民主權與政治平等，然而畢竟仍以整體的福祉為重，態度仍然相當儒家。

在實踐上，陳獨秀的核心做法其實也非常儒家，就是由知識領袖透過思想文化帶頭塑造新的「士」。陳獨秀說十分之九的青年恐怕都難免腐朽，辦《新青年》的目的就是希望至少能有十分之一的人清醒。當時的學生其實大多都是中國社會的精英，是少數能受這樣教育的人。《新青年》企圖陶鑄新的士，徹底改造青年的思想，從而領導整個文化走向。是故新文化運動一開始確實如林毓生所說，是以思想改造為中心的文化運動。陳獨秀等人看到民初以來的政局不但不往前進，反而原地踏步甚至後退，從中央到地方整個社會秩序大亂。他們是先知先覺，對時代問題看得相當透徹，而且又出身舊社會，講起舊社會的問題一針見血，破壞力道非常強大。

傳統社會文化固然本有許多價值，否則不足以長期存活，但也具有且積累了許多問題。新文化運動的鉅子直接從傳統最根本、最要害之處下手，其影響巨大實非偶然。文學革命也是一種追求新的大道以及「體系革命」下的產物。主張要有新思想與新文化就必須要有新的書寫方式，一舉截斷幾千年的文言乃至文化基礎。首先是胡適提倡溫和的文學改良，要討論這樣做是否恰當，陳獨秀則是不容許有任何異議，直接提出文學革命，提倡國民文學、寫實文學、社會文學，所討論的不只是文學形式而是其內容，主張將舊社會徹底掀翻。²⁴這些「體系革命」的主張，都不只從個人著眼，而是論述一以貫之的新文明發展道路。對陳獨秀而言，新的大道在於學習西方啟蒙運動與法國大革命後提出的自由、平等、博愛及科學與民主。這是人類的新格局，西方人以前也做不到；但西方人現在有了光明燦爛的偉大新道路，所以中國一定要全面擁抱、迎頭趕上。這是屬於所有國民的

²² 陳獨秀，《東西民族根本思想之差異》，《青年雜誌》第1卷第4號。

²³ 顧昕，〈從意識形態的鼓吹者到社會的批判者〉以及顧昕，〈無政府主義與中國馬克思主義的起源〉，《開放時代》，99.2，頁30。

²⁴ 陳獨秀，〈文學革命論〉，1917年二月號《新青年》

改變，不是個人或讀書人所獨有。他不只提出文學革命，還提出文學要能寫實、能描繪社會所有實況。要社會的，不是逃避於山林的，矛頭都針對了整個儒家傳統。

不僅陳獨秀，魯迅與胡適等新文化運動領導人，也都要求「體系革命」與新的修身治國之道。民國七年五月魯迅在《新青年》發表「狂人日記」一文，以短篇小說的方式指出中國古書雖然表面上滿紙仁義道德，但其實字裡行間都是人吃人，對於傳統體系做出無比嚴厲的批判。中國社會從明清以降箝制已深，儒教體系扭曲愈來愈多，法家化、控制化的成份愈深。私心自用的統治者為了鞏固大一統君主體制，不斷強化與固化綱常倫理，以維持社會穩定。中國社會實以「家族主義」為基礎，魯迅所指出中國社會人吃人的觀點，其重點首在於批判傳統家族，就當時年輕人看來，覺得極為深刻。²⁵批判傳統家族與三綱五常，其重點也正是要從根本上改變中國人的立身處世之道。

民國七年六月胡適在《新青年》發表「易卜生主義」的長文，其中特別敘述易卜生最後所作《我們死而再生時》（*When We Dead Awaken*）這齣戲，講到「復活日」的雕像，雕了一片曲折爆裂的地面，從那地面的裂縫裡鑽出來無數模糊不分明、人身獸面的男男女女，正是他在世間親自見過的男男女女。胡適說這是易卜生主義的根本方法，不是空談理想，而是深刻地認識人性的問題。之於中國，明明是男盜女娼的社會，偏說是聖賢禮義之邦；明明是臧官汙吏，偏要歌功頌德；明明是不可救藥的大病，偏說是一點病都沒有。要改良社會，要先知道這社會其實是男盜女娼的社會。胡適說易卜生的好處只在於肯說實話，只在於他能夠把社會種種腐敗齷齪的情況寫出來叫大家仔細看。他無論作什麼詩，編什麼戲，其目的只是要自己精神上得個舒服清淨，因為我們每個人都跟社會的罪惡脫不了關係，脫不了關係所以不得不說實話。借易卜生的口，對於現存社會，做了極嚴厲的整體批判。至於胡適「體系革命」的具體主張，重點在於走出家庭、「健全的個人主義」與科學、民主的主張，將於以下「體系革命的主軸」等節一併介紹。綜合言之，無論陳獨秀、魯迅與胡適，莫不透過提倡新的人生與政教大道以追求體系革命，卻也都延續了傳統儒教體系對於修齊治平的關懷。

三、 體系革命的思想主軸：個體解放、自由自主與重生

新文化運動時期提出的論點極其豐富，而且隨著時間變化發展，不只是簡單的幾個命題與線索。雖然如此，其中依然可辨析出兩個核心主題：首先是本節所要討論的個體解放、自由自主的傾向及初步的民主思維；其次就是下一節所要討論的科學跟公理化問題；而前者尤其是新文化運動的思想主軸。這兩個主題，確

²⁵魯迅，「狂人日記」，《新青年》。

實跟陳獨秀說新青年雜誌奮鬥的目標——德先生及賽先生（民主與科學），有相應的關係，但不盡相同。當時的風氣是先不談民主，少數對於民主的討論均屬初階，重要性遠不如追求個體解放與自主的思維。

前述陳獨秀對於自主、解放與個體化的重視，可見其聰明睿識，一眼看到最核心的問題就是自主跟奴隸的對比，他說：

等一人也，各有自主之權，絕無奴隸他人之權力，亦絕無以奴自處之義務。奴隸云者，古之昏弱對強暴之橫奪，而失其自由權利者之稱也。自人奴平等之悅興，奴隸之名，非血氣所忍受。世稱近世歐洲歷史為『解放歷史』——破壞君權，求政治之解放也；否認教權，求宗教之解放也；均產稅興，求經濟之解放也；女子參政運動，求男奴之解放也。解放云者，脫離夫奴隸之羈絆，以完其自主自由之人格之謂也。²⁶

追求自主與自由的前提是從舊體系中解放出來，解放之後未必真能自主自由，然而不解放斷無自主與自由，是以「解放」從清末以來就已經是最核心的思想，其中也已蘊含對於自主自由的追求。清末譚嗣同主張衝決網羅、嚴復全力引介的自由主義、康有為《大同書》欲打破一切分別相、以及去除一切壓迫的無政府主義都是解放思想。這跟儒家的三綱五常正好是對立面，當時人覺得儒家傳統束縛了全民族的生命力跟活力，所以解放是第一要務。²⁷其最中心的原因，一言以蔽之曰：反儒教，反儒家。覺得儒家是奴役人民，要徹底清算兩千年的積弊。清末《革命軍》中也說中國歷史是一部奴隸的歷史。²⁸不論這些論述是否言之過甚，當時人確實覺得儒教與三綱五常長期構成了中國人不能自主自由，以致於處處落後的原因。

儒家的綱常倫理以君臣與家族主義為中心，兩者有密切的關係。辛亥革命推翻了君主政治，然而傳統依然徘徊不去，於是學人將矛頭指向更根本的家族主義，以求獲得真正的解放。清末康有為、譚嗣同等便已提倡破棄家族，魯迅、胡適等新文化運動的領袖更進一步提倡走出家庭。魯迅對於家庭的尖銳批判，已見於前述的「狂人日記」。胡適之寫〈李超傳〉，主旨在於講述年輕女性受到家族的種種壓抑、限制，無法自由讀書，也無法自主使用父母的財產，最後抑鬱而終。²⁹他又大力介紹易卜生的戲劇與思想。其中最具代表性的戲劇《玩偶》，主角娜拉覺

²⁶ 陳獨秀，〈敬告青年〉，《新青年》，第1號，卷1，1915年9月。

²⁷ 中國軍隊叫人民解放軍，「解放」兩個字從這個傳統上來。文化大革命內涵複雜，但其核心目標是要將眾人從一切中解放，要打破黨、官僚體系的壟斷，以人民公社做為單位，真正回到人民自主。雖然其結果是把大家都關進牢籠裡。

²⁸ 鄒容曰：「國民獨立，奴隸服從。中國黃龍旗之下，有一種若國民，非國民，若奴隸，非奴隸，雜糅不一，以組織成一大種。謂其為國民乎？吾敢謂群四萬萬人而居者，即具有完全之奴顏妾面。國民乎何有！尊之以國民，其污穢此優美之名詞也孰甚！若然，則以奴隸畀之、吾敢拍手叫絕曰：『奴隸者，為中國人不雷同，不普通，獨一無二之徽號。』印度之奴隸于英也，非英人欲奴隸之，印人自樂為奴隸也。安南之奴隸于法也，非法奴隸之，安南人自樂為奴隸也。我中國人之奴隸于滿洲、歐美人也，非滿洲、歐美欲奴隸之，中國人自樂為奴隸耳。樂為奴隸，則請釋奴隸之例。」《革命軍》（上海：大同書局，1903年。），第五章。

²⁹ 胡適之，〈李超傳〉

得自己被男權、夫權所抑制，像玩偶一般不能自主、沒有自由。胡適在〈易卜生主義〉一文中指出易卜生所看到的家庭實況是極為不堪的。家裡面有四大惡德：自私自利；依賴性、奴隸性；假道德、裝腔作戲；懦怯沒有膽子。批判家庭與家族其實比走極端個人主義更受歡迎，因為「體系革命」首要的需求就是要打破舊家族與禮教的束縛，將個人解放出來。中國原來是個儒教社會，家族與禮教主義如天羅地網，為了創造新文化，當時自然以打破傳統家族與禮教為第一義。從家庭與家族中解放出來的個人，當然要以個體的完成為人生第一要義，也就是胡適所說的「健全的個人主義」。是以胡適的易卜生主義總結來說是以解放、自由、發揮每個人的個性與理想為中心，要全面破除傳統社會的舊體制以及其中各種自私自利、依賴、虛偽、裝腔作勢、怯懦的習慣。希望透過這些主張能讓社會能夠不斷的進步，同時也能夠面對隨時變遷的各種問題。易卜生主義與其說是具體的政治意見，不如說是一種解放與自由的主張，更是一種透過提倡新的人生大道以追求體系變革的思想。

古史辨運動亦是解放運動的一個重要環節。古史辨運動類似西方的 Higher criticism。Higher criticism 是西方從十八到十九世紀逐漸發展出對聖經原初文本所做的實證性、歷史性探討，顛覆了聖經很多部分的權威。與此類似，對儒教古史中的三代以及堯、舜、禹、湯、文、武、周公等中國政教源頭做科學性、批判性的研究，也同樣顛覆了整個中國政教體系的基礎。古史辨運動從 1923 年開始，到 1926 年顧頡剛的〈與錢玄同先生論古史書〉第一冊出版，做了大量顛覆中國三代歷史的工作。在時間上比陳獨秀革命性的主張晚了八年，卻使學界與年輕人從三代、聖王與經典的傳統中解放出來，可以說是史學界對於中國傳統的大批判與大解放。

四、 個性主義跟浪漫主義

追求解放與自主的趨勢，使得新文化運動的文學藝術展現高度個性主義與浪漫主義的特質。因為強調個體解放進而追求個性主義，這立刻與浪漫主義結合。浪漫主義最重要的根本原因是要追求、掌握到真正的「獨特個體性」

(individuality)。就是我的生命深處乃至靈魂深處，我之為我的那股力量到底為何？我到底是什麼？高度的 idealism 會高度追求靈魂深處的本質力量。這表現在國家上，就如德意志民族的精神建構，透過民謠文化、傳統文化、歷史文化重建德意志民族的精神，這是浪漫主義的核心思想。

對「個性」individuality 的重視當然會跟個性主義、自由解放結合，就變成此一時期文學運動的核心。尤其剛開始，革命文學以這種方式展現，要批判家庭、三綱五常與舊社會的一切，要展現出個人的想望、夢想、慾望甚至性方面的種種，所以會熱烈崇拜西方浪漫派文學家，如酒神 Dionysus 跟 Prometheus 的精神。但結果卻是當個人從社會、家庭中解放，卻立刻產生漂泊、零餘之感，因為這些人如此解放，當然會跟所有人相衝撞，所以立刻產生一連串的漂泊、零餘、挫折跟痛

苦，³⁰但一方面，又覺得這種英雄式的個人跟歷史的大趨力結合，使得人可以改造命運。這兩種心理非常矛盾，一方面覺得人好像變成神、變成天，變成可改造歷史的英雄；另一方面又不斷覺得自己孤單且漂泊。基本的路線從文學革命到革命，原是希望解放每個個人，解放後卻發現不但無法解決社會問題，反而產生各種五光十色、光怪陸離的問題，於是不得不轉向。這牽涉到新文化運動的基本性質，從愛國開始，最後仍將以愛國告終。個體的解放，終究不是當時最重要的目的。³¹

革命文學是非常左翼的，是為了社會、群眾、國家，眾人一起從事寫實、奮鬥、戰鬥的文學。因此也可以看到，如在中共的很多宣傳畫中，每個工農都是雄糾糾、氣昂昂地瞭望遠處。是要把個人英雄主義跟上揚的歷史力量結合，把每個人都變成英雄、變成改造歷史的力量，要批判資產階級的無病呻吟與自憐自艾。這雖是其中一個主要變化，中間還有很多關於自我跟本我的關注，關於這點李歐梵有較多論述，³²因他是個標準資產階級出身的學者，而且國民黨方面繼承的都是浪漫主義、資產階級的面向，自我的、複雜的、本我的、情慾的各方面展現。大時代革命與對自我、本我的關注這二者同時進行，起初是個人的一切情欲想望、內心深處所有迸現，後來發現這樣並不能解決從內到外，從個體到整體的各種問題，但這部分依然還在，而且是個很主要的面向。

另一方面，這時自我呈現、主觀主義與大時代革命產生矛盾，個人主義與人道主義也衝突，個人化後難免疑惑，為何要這麼人道？³³為何要管其他這麼多人？另外也有自我懷疑——我的自我到底是怎麼一回事？到最後會發現解放後的「我」其實仍充滿困惑，最後產生自我跟社會的衝突、離家出走、自我實現……等種種。這是人道主義和主觀主義的論述。

其中，個人主義、主觀主義跟人道主義間有很多複雜的問題，無法細講。魯迅具有所有這些因素，而又混成一團，使得他非常痛苦掙扎。魯迅的厲害在於，他所具有的這種敏感跟聰慧，讓他把所有啟蒙的、非啟蒙的、理性的、感性的、個人的、人道的、本我的、革命的、社會的所有因素全加總在一起，而他最不幸

³⁰ 費正清等編，《劍橋中華民國史·上卷》：「郁達夫是 20 年代早期最著名的作者之一。他的第一個集子裡的短篇小說——《沉淪》、《南遷》和《銀灰色的死》——以它們對『性墮落』的前所未有的坦率描寫而引人注目。但郁達夫早期短篇小說的另一個更為重要的特徵，是他追求感情的滿足，性欲的挫折不過是這種追求『憂鬱症式的』表現。對這種自稱『零餘者』的孤獨者來說，生活只不過是一次傷感的旅行，形影相吊的主人公漫無目的地浪游，尋找生活的意義。」（頁 539）；李歐梵，〈現代中國文學中的浪漫個人主義〉，收入氏著《現代性的追求——李歐梵文化評論精選集》（聯經出版事業公司，1996 年。）及《中國現代文學與現代性十講》（上海：復旦大學出版社，2002 年。）

³¹ Lee, Leo Ou-fan. *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

³² 李歐梵，〈五四運動與浪漫主義〉，收於張玉法主編，《中國現代史論集，第六輯：五四運動》（臺北：聯經出版公司，1981 年）；李歐梵，〈現代中國文學中的浪漫個人主義〉，收入氏著，《現代性的追求——李歐梵文化評論精選集》（臺北：聯經出版公司，1996 年。）

³³ 李歐梵，〈現代中國文學中的浪漫個人主義〉：「惟有那些比較不具政治性的作家（如周作人），或是較有省思的作家（如魯迅與郁達夫），才有意識或無意識地察覺到個人主義和人道主義之間的衝突。就如我先前所指出的，這個衝突，透過這些作家的作品中那位個人主義的主角與一個混亂的、難以接近的大環境搏鬥而形成。換言之，他們的創作與創作中所包容的主觀意見傳達了某種矛盾的訊息。愈是成熟的作家，這個矛盾愈形複雜，也愈耐人尋味。」

的又在於他是個愛好完美的人——如他小時買書或畫冊都不能容忍上面有任何汙點——那擁有這所有矛盾痛不痛苦？既擁有一切矛盾，又追求絕對完美，就是痛苦不堪的一輩子。他具有的所有痛苦敏感，感覺到一切矛盾，希望追求一切完美，但覺得現實實在苦，又充滿掙扎。所以魯迅可說是中國二十世紀中國人受苦與掙扎的象徵。他指責得這樣尖刻、這樣不留情面、又這樣地狠，這就是當時時代的象徵，因此魯迅也成為了整個中國二十世紀青年的偶像。他雖強調個人主義，以人為中心；但另一方面，他一天也忘不了這社會，這中間有衝突，有時想拋棄而走掉，又走不掉，最後就困在絕望中掙扎。

五、 解放、自主、自由思想的淵源與性質：甲午以降追求可使國家與文明重生的生命力與道路

上述體系革命與追求以解放、自主、自由與重生等價值為核心的新的大道思想，可以追溯清末，而背後實反映一種追求使文明重生的生命力與道路的傾向。從甲午以降，中國在被逼得無路可走，舊體系全盤崩潰的情況下，一直急切地尋求文明的新出路。舊道危亡，新道何在？當時先進的士人認為儒家之道積弊甚深，已達崩潰之境，百姓普遍缺乏積極奮鬥的生命力。是以新的國族發展道路不僅需要包含具體指示，還須包含「創生」要素。當時人普遍追尋從個人到文化的重生，因此嚮往一種澎湃洶湧、無窮無盡，乃至與宇宙合一的生命力，認為必須如此才能對抗舊世界，並撐起整個文明的新出路。像郭沫若與其創造社同仁在新文化運動期間宣稱我就是神、我就是天地、我就是一切，實為後人所難以想像，也絕非啟蒙運動或文藝復興所有。這種希望自我與宇宙完全渾融的企盼，亦為清末康有為、章太炎、譚嗣同等人的核心思想。因為當時內外的壓力太巨大、危機太深重，所以必須追溯到宇宙、人生的原生強大力道。張灝指出，清末的知識份子在全面性社會、政治、經濟、文化、心理等各方面均感受到深刻的危機³⁴，由此而迸發出全新的追求，核心企圖在於探索人生與文明的新道路。

許多學者認為新文化運動是一場繼承清末知識份子的文化反思及追求現代化的啟蒙運動。這在表層看來，確實如此。然而從深層言之，所謂西方啟蒙思想是清末民初讀書人所運用的武器，而其核心其實是反省傳統文化。如譚嗣同在《仁學》中所言，以太、電、愛等就是打破一切分別界線，無所不包、無所不愛的渾沌之力，那是宇宙、創生的原力，並非啟蒙運動理性主義的產物。³⁵新文化運動若為一場啟蒙運動，其基調應以理性主義為核心，在政治、社會、經濟、文化各領域建構有秩序的制度與內涵。這種現象雖亦曾部分地出現，卻顯然不敵大革命的「浪漫」與推倒一切的特色。³⁶中國革命運動最後的高峰——文化大革命，顯然是反啟蒙的，其目標在於將一切差別、界線與制度全部打破，回到凌厲無前、素樸的人民原力。從中共與國民黨的革命運動之運作乃至文化大革命，都可以反

³⁴ Hao Chang, *Chinese Intellectual in Crisis*

³⁵ 吳展良，〈晚清的生元思想及其非啟蒙傾向初探〉，「民族認同與歷史意識：審視近現代日本與中國的歷史學與現代性國際學術研討會」（上海：復旦大學，2009.12.16）

³⁶ 張灝，〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第77期，2012年9月，頁1-16。

過來證明新文化運動的特質並非啟蒙，更多的是非啟蒙。這裡所反映出的，其實是傳統儒釋道對道體與天地宇宙根源的看法與嚮往。

中國數千年儒道的傳統，原本讓古人相信自己已經掌握了宇宙、人生、政治、社會最原初的道理與生生不已的力量。然而這個信仰在清末開始破滅，因此必須重新尋找新的、最核心的創生源頭，如康有為、譚嗣同、章太炎等人莫不如此。章太炎同時還企圖找到民族創生之力，他從古代史與種性的源初去講，探索民族生命力的源頭，這基本上偏於非啟蒙與浪漫思潮。³⁷

這種追求解放、自主、自由與重生的思想，同時可以追溯到清末以來的進化論思想。清末以降，開始有立國之道跟整體文化的危機，還有西方現代思想的輸入。其中天演論首先讓國人更進一步認識到中國當時所面對的危機，感受到中國即將被淘汰，必需奮起並輸入西方現代文明以自救。³⁸不僅如此，天演論成功地塑造了新時代的世界觀，並深刻地影響了中國現代的政治、學術與思想的走向。使中國之後無論變法與革命思潮、軍國主義、無政府主義、馬克斯主義、自由主義、個人主義、功利主義、實用主義、啟蒙與反啟蒙思想、都在天演論式的世界觀與學術觀之基礎上繼續發展。社會達爾文主義對中國人的道德觀另有根本性的影響，原來孝悌忠信、仁義禮智、溫柔敦厚等儒教的道德全都崩潰。新時代必須要戰爭、奮鬥，積極勇敢、具充沛的戰鬥力才能存活。從清末開始，到新文化運動時，這種傾向不斷加強。與前述的解放、重生、自立思想，構成同一個觀念群。

天演論的宇宙觀蘊含了許多深刻的力量。史華茲先生曾從演化論談到宇宙進化論的普遍力量，指出進化論對傳統壓抑性的譴責、反結構主義，以「能量和超越的無形力量連續統一體」去想像終極實體。³⁹此說跟前述的道論、解放與重生思想頗有關係。但本文所講的線索與史華茲不同。史華茲從進化論的觀點講，而前文所論著重儒釋道三家所構築的原有世界被掏空後，如何從傳統的源頭重新開啟出新的生命力。但這兩種論述從不同角度都觀察到了這個重要現象。

史華茲指出，清末當時有兩個很重要的思想，一是進步思想，一是民族主義思想。⁴⁰在民族主義方面，當時的傾向是取國家民族而棄傳統儒教體制。亦即，傳統體制固然已延續數千年，但民族的存亡卻更為重要。但這種民族主義又深受儒教傳統影響，何以言之？其實清末以來的民族主義之所以能如此快速興起，恰

³⁷ 例如：章太炎，〈序種姓上〉、〈序種姓下〉，收於徐復，《廬書詳注》（上海：上海古籍出版社，2000年。）

³⁸ 吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，收於氏著，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》（臺北：五南，2000年。）

³⁹ 費正清等編，《劍橋中華民國史·上卷》：「不過發展進化觀念本身還有超出這個目標的意義。嚴復在西方認識到的不僅僅是西方實現了人類難以想像的新的可能性這一事實，而且認識到中國也可以趕上前去。他所獲得的是宇宙發展進化觀念的新信仰。西方因順應宇宙進化進程的無比能量而得到了發展，這是一普遍的進程，也必定以某種方式在中國起作用。」（頁460）

⁴⁰ 費正清等編，〈進步和民族主義〉，《劍橋中華民國史·上卷》（北京：中國社會科學出版社，1994年），頁459。

恰是在於儒教讓整個漢族高度凝聚，並有文化上的統整；另一方面，會對親人、朋友與同學們的獻身革命有密切反響。在早期革命的歷程中，基本上是沿著同學、親朋好友的受難過程綿延擴大，這其實很受儒教傳統影響。因此一方面拋棄儒教傳統中的具體政教；另一方面，在情感、意識上卻又很受儒家影響，就變成以儒教為根底生長出來的新型態民族主義。

新文化運動中的解放、自由、自主思維繼承了清末，使其無法脫離演化論、民族主義，與一種深層的宇宙進化或演化觀。其內涵不只是演化，而是對於宇宙人生創生能力的追尋。若要解放及追求宇宙創生的原初力量，以應付天演的挑戰，則如嚴復所言，必須「為我自由」，也就是提倡個體主義與自由主義。他認為，必須解放長期受上下尊卑、儒家倫理教訓及受君主體制壓抑的個人創造力、生命力，提升民智、民力、民德，國家整體才能進步。到了新文化運動時期，陳獨秀，繼承這條道路，首先強調的就是個人的自主性，也就是個體性的覺醒。⁴¹

六、 民主與中國政治體制的選擇

新文化運動首先追求反傳統的自由解放思想，認為這樣才能煥發全民族的生機，其次與進一步才是要求民主政治。民主在新文化運動時期，主要代表了一種人民與個人從君主與專制中解放出來，可以自己選擇政治方式的狀態，很少論及其真正的運作機制。換言之，解放與自由才是基礎與關鍵，民主的內涵不確定，可以呈現為多種不同型態。當時人對於民主的認識一般都很粗淺，並非時代的主軸。所以從儒家舊體系中解放才是關鍵，解放之後有各種可能的發展道路與政治社會體制的選擇。

新時代的人生觀固然高談自主自由，在超越及走出家庭與家族後，卻開始特別重視社會與國家，以塑造新的集體認同，否則群體無以維繫。胡適主張人生在世，個人生滅無常，而社會是由個人集成的真實存在，除去個人便沒有社會，社會是個人的總壽命。一切宗教、法律、道德、政治只是維持社會不得已的方法，非個人樂生的意願，因此這些宗教、法律、道德…等也應隨時勢改變。所以講到底，一切雖然是為了個人，但社會是個人的總集成，個人生滅無常，也不能脫離社會。若要發達每個人的自主自由，需造就良好社會。

陳獨秀的平民主思想強調所有百姓的參與，同時也要藉此過程改造中國的人民。既要談每個人的解放，在政治上也要講徹底的民主。重點是批判三綱五常，認為「君為臣綱、父為子綱，夫為妻綱」，以及君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的這五倫都限制了個人的自由與自主。⁴²另外陳獨秀主張將政治公諸輿論，由優秀政黨掌握政權，行政黨政治。然而這僅屬於理想，一旦面對現實考驗時，他很

⁴¹康有為、梁啟超有類似的說法，但內涵不同。譚嗣同的《仁學》還是較偏群體關係，梁啟超則帶有較多自由主義的因素。

⁴²但當時在五倫之中倒是提倡朋友，認為新的倫理最好是朋友的倫理，像西方人就是如此，如譚嗣同便期望眾人都是朋友，彼此互相約束。

快地轉而信奉偏重集體福祉的馬列主義。並相信透過最進步、最解放的馬列主義，可以讓人民達到自由民主的境地。

自由解放的思維開始非常強調個體化，也強調戰鬥競爭力和民主思想，但為何會一轉而下走上從左派到右派的各種集體主義？這是因為就算個人從舊社會解放後，國家的自主與民眾的生活問題仍無法解決。中國全民族、全社會仍受列強壓迫。而列強基本上是抱持資本主義，不斷擴充個人意願，將個人的自主性、權利、意欲充分伸展，反過來壓迫別人。因此當時的中國人必須用社會、共產或國家等集體主義，才能為中國人求得真正的自由與解放。其中尤其是馬克思主義也主張人道主義、主張每個人充分發展解放，而且恰恰是因為主張每個人都要充分發展解放，所以要批判資產階級的壓迫，而在過程中當然必須經過革命手段，才能獲得全社會、全民的生存。因此解放思想跟馬列主義不但不違背，就當時人看來，只有透過馬列主義，才能真正獲得從個人到全社會的解放。至於胡適在政治上主張的「好人政治」就頗為無力。在激烈的政治鬥爭中，好人們難以參與遑論主導政治。⁴³按照自由解放的邏輯，當時多數年輕人覺得只有馬列主義才能讓中國人從國內到國際都得到自由解放。寄望於好人政治或發展資產階級、社會改良派能逐漸改進都不切實際或緩不濟急。是以是否民主在當時實在並非重點，追求從個體到集體的解放與自主自由才是重點。

七、 推倒一切、二元對立與全盤反傳統主義

新文化運動的核心問題是一切要從個體或從整體出發？傳統儒教更強調整體性，對個體有所壓抑。第一階段新文化運動的時代精神則是透過自由、個體主義以達成解放，對於舊政治與社會建立在家族主義基礎上的各式集體行為，非常厭惡。民國初年國族存亡的主題依然凸顯。辛亥革命原本盼望以民主共和的方式達成新秩序，卻迅速失望。革命派遭鎮壓，原來較保守的立憲派也很快被捲入官僚體系與軍閥權力的政治鬥爭中。在這個情況下發展出新的路線，就是陳獨秀所說的民主與科學，指出新時代的新原理。要擁護德先生，就不得不反對孔教禮法、貞節、舊倫理；要擁護賽先生，就不能不反對國粹和舊文學。激烈地凸顯新舊的對立，因此新文化運動帶有一種求道及推倒並更新一切的性質。

李大釗在新文化運動初期還提倡東西文明融合論，認為東洋文明主靜，西洋文明主動，各有各的長處，應融合。然而後來改而主張積極主動的馬列主義與民粹主義，全面揚棄中國傳統。陳獨秀早期揚棄中國傳統，主張自由、民主、科學、人權。後來則轉向馬列，建立公有互助、彼此同情的大同社會，強力批判西方資本主義的不公不義。這些主張都帶有很強烈的二元對立性質，黑白、二元對立，是非斬截。這些情況其實都源於整個傳統政教體系崩潰，無所依憑。在這種面對真空，現實高度失序的狀態，使他們在傳統和現代中做斬截的選擇，中間很難留

⁴³ 胡適，〈我們的政治主張〉，《努力周報》第二期，1922年5月14日。胡適與蔡元培、李大釗、陶行知、梁漱溟等聯名發表。

有餘地，當然這也是中國近代激進化之因。在這意義上，新文化運動的思想傾向就是整體崩潰後，希望全面重生的思想，這難免會有高度的理想性、求道性，同時產生強烈的革命性。新文化運動的領袖知道其理想並非一蹴可及，中間會經過無盡的奮鬥，但堅信其主張的正確性。他們將清末以來，本就在高度危機中產生的強烈重視演化、追求貫串一切根本生命力、創造力的思想，與西方近現代文明做結合，認為可藉此找到最進步、最有力、可徹底改造一切、最符合理想、解決所有問題的新道路跟方向。

以上種種強烈的二元對立，推倒一切的革命性思想，卻為蔡元培等中國學術教育的領袖人物所優容。新文化運動主要成長於蔡元培主政後的北大以及北方數所新式大學之中。蔡元培於民國五年十二月二十六日出任北大校長，六年一月十一日便不惜為陳獨秀假造學經歷，去函教育部聘請他到北大擔任文科學長。蔡元培認為大學只應有文理兩科，理科學長他沿用理科出身的前校長嚴復所聘的夏元瑛，而文科學長他一上任就立刻聘了既無學經歷，又未曾在大學教過書的陳獨秀。這不僅表示蔡元培欣賞陳獨秀，更表示他也認為中國積弊已深，必須要有強有力的讀書人帶領發動思想文化上的大變革，以期從根本上改變現有的政治社會與文化。蔡元培不僅重用了陳獨秀，也一直不遺餘力地扶持魯迅。⁴⁴蔡元培本人儒學翰林出身，中西兼採，極重視道德倫理，他所撰寫的《中國倫理學史》及《中學修身教科書》對於儒家建基於折衷主義及家族制度上的倫理道德也頗多稱許。⁴⁵然而他此時如此支持革命傾向濃厚的陳獨秀與魯迅，可見中國文化確實到了不能不大變的時候了。蔡元培不僅聘請了陳獨秀，提攜了魯迅，還聘請或重用了胡適、李大釗、沈尹默、沈士遠、沈兼士、錢玄同、馬幼漁、劉半農、周作人、章士釗等新、舊學問俱優，且深具改革意識之人。⁴⁶這一批出身舊社會，儒學根底深厚的時代菁英之投入或優容新文化運動，⁴⁷可見時代不得不變，也表現出儒學仍有應變的能力。新文化運動由一群儒學出身的人，接觸了西方學問後對於儒家展開根本性的批判。這使得新文化運動從本質上便與儒家產生了一種你中有我，我中有你的辯證關係。新與舊若能在較和平的環境中互相攻錯，當可以產生非常優越而更上層樓的結果。然而實際的歷史，卻由更大的內外力量所推動。

[全盤反傳統主義]

從求道及追求解放與重生的角度，也可進一步解釋林毓生先生所提出的「全盤反傳統主義」意識型態。⁴⁸新文化運動諸君企圖追求新的大道，認為古人的道路整體有嚴重問題，而西方人的道理自有其完整體系，與中國傳統體系截然不同，

⁴⁴ 許廣平說：「蔡先生文章道德，海內傳誦，魯迅先生一生，深蒙提掖。」其具體事實，另外可參見：丁石孫、蕭超然、樑柱，《蔡元培研究集：紀念蔡元培先生誕辰 130 周年國際學術討論會文集》，北京大學出版社，328。

⁴⁵ 歐陽哲生，《五四運動的歷史詮釋》，50-51。

⁴⁶ 張耀杰，《北大教授：政學兩界的人和事》。

⁴⁷ 例如沈尹默出身書香世家，學術與詩文深純，數百年難遇的書法宗師。其書法早年曾遭陳獨秀嚴厲批評過，兩人卻因此定交。民國後是沈向蔡元培推薦了陳獨秀，他本人也是中國最早的新詩作者之一。（蔡曉濱，《巨流下的叛逆者：改變民初歷史的九位革命家》，193。）

⁴⁸ 文章見：林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收於氏著，《思想與人物》（臺北：聯經出版公司，1983年）；專著見：林毓生，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民，1986年。）

所以自然走上全盤的反傳統思潮。追求解放與重生，也使他們要盡去固有，全盤引入西方文化體系。然而這其中實蘊含辯證的發展。中國底下任何的現代問題都很難跳脫正中有反、反中有正的因素。每樣因素中，最被激烈反對的，往往就是滲透最深的。當時的人激烈、全盤地反傳統，但受傳統影響其實非常之深。

林先生主要是從辛亥革命後談全盤反傳統主義，是辛亥革命後造成普世王權（universal kingship）崩潰。換言之，他認為中國文明最核心的要素是普世王權，是靠著普世王權維繫一切。這話確實有甚深道理，然而全盤反傳統主義傾向在甲午之後就已經產生。在嚴復、譚嗣同、章太炎的早期思想中，以及清末許多無政府主義者，都已經激烈地全盤批判了整個舊體系。康有為也以舊槽裝新酒，明白提倡法國大革命後的自由、平等、博愛理念，並以之批判傳統核心價值。康有為雖然未曾如新文化運動後明白且公開地反對孔子與儒家，可能不符合「全盤反傳統主義」的意識型態定義，但已有其實質。因此，全盤批判與反傳統的傾向，應該始於甲午之後。問題的關鍵在於是以道統或以政統為主來看待此一問題。林先生事實上是以前政統為中心，本文則認為，除政統之外還有道統問題，道統在甲午之後就已全盤動搖。當然，依照中國傳統，政統與道統理論上是應合一的，二者有密切的相連性。辛亥革命也進一步讓眾人覺得傳統的道統有問題，所以嚴格意義的「全盤反傳統主義」確實發生在新文化運動之後，然而道統，或曰傳統思想與價值體系，在甲午之後就已開始崩解。中國現代思想史的諸多基本議題，均起於甲午。當年所開始提出的諸多問題，至今仍未解決，中國依然有許多根本性的危機，且難以確定未來的道路。在這個意義上，從甲午到今日的中國思想史依然處在同一大斷代之中。⁴⁹

八、 小結

為了改造與重塑中國，首先必須將個體從以儒教為主的「多層級錐形網路」，或所謂「封建」體系，中解放出來，並尋求所以重生及自立之道。⁵⁰新文化運動的第一階段的思想，乃以個體的解放、重生與自主為主軸，並發展出全盤反傳統主義的特徵。中國內外危機極其巨大，時人激而嚮往一種澎湃洶湧乃至與宇宙合一的生命力，以對抗龐大腐朽舊勢力及世界帝國主義的壓迫。從清末開始，這種需求便與天演論與西方近代的自由主義密切結合，在新文化運動時期更成為崇尚

⁴⁹所謂「中國特色的社會主義」，雖有相當道理，卻似乎依然是充滿矛盾與問題的論述。鄧小平雖說「兩手都要硬」，事實上還是走了資產階級路線，甚至演變成國家乃至於權貴資本主義。中國至今仍是危機社會，未來的道路問題至今依然難解，我們若不能真正掌握中國原有體質及其自身脈絡的變化，當然更無法認清底下的道路該怎麼走。

⁵⁰「多層級錐形網路」係以三綱五常暨家族主義及傳統禮教為原理貫串全社會的中國傳統組織方式。宋以下中國社會基本上認為個體首先與家族，其次與鄉里、國家、天下形成一體難分的關係。這個關係大體為錐形的，通常以男性家長為錐尖，所有人的存在意識均聯繫並從屬至此一點。士人之家的規模一般較前代為小，上下尊卑的關係清楚，家內成員的份位與職責亦明確。此錐型網絡是其安全、財產、各種生存需求及世界秩序的首要來源。家人一體難分的同體感一般頗為強烈。一般人人在家外的社會關係，多為此種家內錐形網絡關係的投射。在政治上，則以天子為錐形網絡的最高點建立包覆所有人的關係。天子為萬民之家長，其下設有各級理民之官吏，均當愛民如子。臣子之於天子，則當存「事父事君並無二義」之心。家國同體，齊家與治國之事理一貫。以父系親屬關係為基線的存在關係，擴大至鄉里、國家，從而構成一個多層級的存在網絡及意識。（參見吳展良，禮與中國人的「多層級錐形網絡存在意識」；以朱子學為中心「禮樂文明與中國社會」國際學術會議」（福州，中華孔子學會主辦，2013.12）新文化運動以降常將這類傳統組織方式稱為「封建」，然而「封建」一詞充滿歧義與問題，難以釐清，在此盡量不取。

自主、為我、自由、自然、競爭與戰鬥的無限進步論。此思想又與國族主義結合，企圖將個體的解放自由進化與國族的解放自由進化結合，並超越儒教家族主義以建立新的集體認同。新文化運動時期的個體主義、個性主義、自由民主主義與浪漫主義，均為此種解放、重生與自主思想的展現。企圖規模西方個體獨立自主、社會自由民主的新式大道，全面取代傳統儒教體系。實質上則與龐大深厚的儒家傳統，產生複雜的辯證關係。以下將首先分析新文化運動的第一階段核心思想的緣起、發展過程與主要內涵。

參、科學、公理化與骨子裡的非啟蒙

一、科學理性與體系革命及救國

體系革命的需求，同時使新文化運動推動者大力提倡科學理性，以求根本改變中國人的知識內涵與思維方式。此改變雖極重要，亦有其長遠而獨立的價值，在實際歷史上卻只能從屬於體系革命，並與傳統學思方式產生複雜的辯證關係。有些學者認為，相較於自由民主，即所謂「德先生」，「賽先生」在新文化運動可能更受重視。⁵¹亦即科學化、公理化、理性化可能是中國現代一種更重要，更根本的追求乃至歷史發展脈絡。然而雖說科學的重要性及有效性在當時被普遍肯定，事實上中國當時所面對最核心的問題依然是古老而巨大的中國文明之政治、社會與文化必須重新改造。如何開展出新的發展道路，才是關鍵問題。新文化運動一開始便如陳獨秀所提倡，是以解放、自主、爭取獨立自由為主要思路。後來的歷史也證明，無論就思想史與一般史而言，科學化、公理化、理性化都不是中國現代史的主流道路。爭取從個人到國家全面的解放與獨立自主才是最重要的課題。從當時到現在，最迫切而核心的課題既然是政治社會與文化問題，科學雖然是一直，卻只是從屬能解於前述的需要。科學救國號召的流行，正表示了科學的從屬性。⁵²學者從事於科學，實大多基於從落後與貧窮中解放國家與個人，並助其自立的目的。

科學、理性及邏輯以探索「超越性」的原理原則為目標，太強調救國與實用，當然無法掌握科學的精義。然而當時人深具「求道」的熱忱，對於科學還有進一步的信念與追求。新文化時期的科學信念，有兩個關鍵層面需要檢視。一是科學主義(scientism)，認為科學萬能，透過科學可以掌握到宇宙人生和社會的一切規律與道理，從而解決一切問題。這其實是一種非常不科學的態度與缺乏科學訓練

⁵¹此時期講科學的聲音甚囂塵上，如金觀濤所言，講科學的數字是講民主的五倍。（參見：金觀濤、劉青峰，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（北京：法律出版社，2010年。））但這個統計可能有問題，因為不能只量化民主，而應將前述的自由、解放、自我、個人、浪漫等內涵都加入量化。如此一來，講科學的數字就不是講自由民主的五倍。

⁵²參見：《科學救國之夢任鴻雋文存》

的表現。在這一方面，已有學者做了不少論述。⁵³另一個較深的層面則為企圖改變中國傳統的思維方式。從嚴復以降就批判中國傳統的思維方式不夠邏輯，甚至經常不合邏輯。嚴復指出西方學術思想的最要基礎就在於邏輯，不了解這點就無法談西方的學術思想。簡言之，邏輯分兩層面，一是對所有名項（name）清楚定義其本質，定義就是透過邏輯直指事物的本質，這些本質都是用概念（concept）定義。第二，掌握其本質後，要進一步分析所有 concept 間的邏輯關係（logical relationship）。第一個層面是定義，第二則是定義後概念間的邏輯關係，這是西方一切學術運作的核心。中國傳統並不重視事物的定義，既不重定義，其間精確的邏輯關係當然無從說起，故有各種複雜關係。所以當時人會從根本上懷疑整個中國的語言文字，很多人一再指出中文的思維不太邏輯，又很難學習書寫，甚至有廢棄中文之說。⁵⁴

二、 骨子裡的非啟蒙：個體性與超越性的挫折

科學理性及邏輯原本奠基於「個體性」與「超越性」原則，講究客觀地分析個別對象物之獨特本質，並進而尋求超越永恆的原理與原素以解釋一切。中國文明對整體性與變化性的重視一向大於個體性與超越性。新文化時期的科學及邏輯觀，亦由強調「整體」、「變化」與「關係」的「實用主義」與辯證法與所主導。此兩者都與西方傳統重視個體與超越原理的形式邏輯及理性主義對立，這更使得原本就缺乏文化根柢的「啟蒙理性主義」，在中國被遠為巨大的非啟蒙傳統所包圍。⁵⁵

此時期主流的科學觀，以胡適所提倡的實用主義及實用主義邏輯為代表。亞里士多德邏輯的核心是形式邏輯（formal logic），而杜威批判性地提出實用主義邏輯（pragmatic logic），討論宇宙-本體及認識論的根本性問題，批判了之前兩千年來的形上傳統及亞里士多德邏輯，並發明新的實用主義邏輯，成為西方哲學史上重要的革命性思想。實用主義及其邏輯認為所有事物都在變動當中，包括基本定義與事物的關係，乃至於對事物的解釋，都會隨時間演變，本質上是一種演化思想。中國人一般學形式邏輯往往莫名其妙，不知為何要如此講究這些至為簡單的規律。實用主義邏輯批判傳統的形式邏輯，然而與中國讀書人卻是一拍即合。《易經》也說一切都在變動之中，因此如傅斯年、羅家倫等人都變成實用主義的信徒，大立反對形式邏輯。⁵⁶然而至今形式邏輯的教育也尚未完成，這跟西方人在希臘文、拉丁文、德、法、思維的運作方式有根本性的差異。

⁵³ Kwok, D. W. Y. *Scientism in Chinese Thought*. New York: Biblo and Tannen, 1971.

⁵⁴ 中文確實是不太邏輯，英文 logical 的多，德文就更 logical，一層層的，拉丁文極為 logical，其 logical 的層次非常嚴謹。然而不同語言各有其長短，中文所特別豐富的整體性、關係性、喻象性思維，自有其長處。

⁵⁵ 吳展良，〈從整體性與個體性的融合論中國文化的現代化〉，《錢穆先生紀念館館刊》第三期（1995.8，台北）；“Western Rationalism and the Chinese Mind: Counter-Enlightenment and Philosophy of Life in China, 1915-27,” (Yale University PhD Dissertation, Michigan University Microfilm, 1993)。

⁵⁶ 吳展良，〈傅斯年學術觀念中的反形式理則傾向〉，《台大歷史學報》20 期（1996，台北），頁 163-230。

新文化運動後期，更引進了所謂作為馬克斯主義一切基礎的唯物辯證法及「動的邏輯」⁵⁷。這使得中國人因而更喪失西方學術原有的邏輯精神。不通形式邏輯而學實用主義邏輯，很容易失掉邏輯的根本。不深入形式邏輯而直接講唯物辯證法情況亦如是。黑格爾的辯證法本來是運用形式邏輯對「A 與非 A」的關係做一種最精密分析，從而了解一切 A 命提都不能離開，非 A 而存在。因此，一切概念只能在正反合不斷演化的認識過程中而存在，由此而進一步產生一切事物均在變動演化的辯證法。這種深刻的學理，本來不易瞭解。到了中國變成非常教條，並與《易經》的陰陽學說結合，使認識的情況更為惡化。本來希望學到西方最嚴正的科學理性邏輯思維，結果是頗為倒退。

中國文化傳統中重視整體性與變化性的特質已使西方理性主義與科學不易在中國生根。清末以來，本文第二節所說的追求全新的創生與重生，回到宇宙人生根源性的力量，更使新文化運動中從深層帶有非啟蒙乃至反啟蒙的傾向。以大力提倡科學的傅斯年為例，其學術觀念就繼承胡適的實用主義，而帶有更強的「反形式理則」傾向。⁵⁸形式理則(formal logic)是西方科哲學與啟蒙運動的心臟，但在新文化運時期，知識界流行的是反形式主義與反形式理則，這已經從根本上反對其本質，又如何能產生如西方的 enlightenment？所以新文化運動雖然在表面上吸收了西方的思想觀念，但本質上已經不是 enlightenment。因此中國至今仍走不上啟蒙運動所通往的科學、民主、法制之道，也並非異事。⁵⁹由此可見，新文化運動時期所提倡的種種，實在不能表現出中國自身的體質或發展，而更應從反傳統的脈絡去理解。新文化運動絕不能簡單看成其中所提倡的啟蒙性事物，而必須從中國史自身的發展脈絡去瞭解其意義。

三、 中國現代保守主義者的批評

從現象上看，新文化運動所介紹的，確實大致以啟蒙運動與法國大革命呈現的自由、平等、博愛等思想為中心，並深受十九世紀西方資本主義化的自由思想之影響。這些思想一旦輸入具有數千年深厚傳統的中國文明，不僅激起了許多同情傳統者的批判，本身也因中華傳統產生巨大的質變。一些優秀的中國現代保守主義者本於他們深厚的儒、釋、道素養，對於以啟蒙運動為主的西方現代性提出深刻的批評。這些批評不僅反映出中國文明對於西方現代文明的深入反思，也反映出中國體質對於啟蒙與西方現代性的深層排斥。

中國現代的保守主義者對於西方文明，尤其是其現代階段的問題，看得非常深刻。其批判的基本方向與內涵與西方當代頂尖思想家對於啟蒙與現代性的自我

⁵⁷ 瞿秋白，《馬克思主義之概念》。

⁵⁸ 吳展良，〈傅斯年學術觀念中的反形式理則傾向〉，收於氏著，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》（臺北：五南，2000年。）

⁵⁹ 中共前總書記胡錦濤前些年曾大談科學發展觀，正是因為中國人做事都不太科學；現任總書記習近平在十八大四中全會後全面提倡法治，也正是因為中國至今仍不尊重法治；至於民主亦，則還不知何年何月可以落實。

批判若合符節。⁶⁰這種高超的敏感度與深度當然與中華文化本身深厚的儒、釋、道與人文傳統以及較偏重家庭、情感與文藝等傾向有關。從清末的王國維、魯迅等人，都提出較傾向於浪漫主義的思想，他們喜歡尼采、叔本華等德國唯心論思維，強調人的心靈跟意志，認為人生的本質充滿痛苦。另外像章太炎、梁啟超、杜亞泉等人對西方現代資本主義的文明也有許多批判。還有像林紓、國故派、晚年的嚴復、《學衡》派等，也都對西方現代性的許多因素提出批評。他們雖然批判了以啟蒙為中心的現代性，其思想卻不必然是反啟蒙，更多的是非啟蒙。

從新文化運動時期開始，主流的中國思想文化界多視這些為不符合世界潮流的反動思想，他們在表象上也確實一直站在歷史舞台的邊緣。然而這些思想以數千年中國的傳統為基底，對現代中國人其實有極深刻，乃至往往不自覺的重大影響。現代中國的新派知識份子一方面在意識與技術上運用了大量啟蒙與現代化的事物，然而其人格型態、存在結構、思維、情感與行為模式，卻又往往是非啟蒙乃至反啟蒙的。從這個角度，可以讓我們較容易理解後來整個中國的現代史、革命運動，乃至於一直延伸到文化大革命的種種作為，何以都帶有高度非啟蒙的傾向，卻又不斷運啟蒙式的術語為號召。

[梁漱溟深刻批判啟蒙理性與現代性]

自清末以來，批判啟蒙理性的聲音其實一直不絕於耳。如早期的王國維、李石曾、柏格森、張君勱、杜亞泉等人都批判啟蒙，他們一方面批判科學概念，另一方面也批判民主法治概念。尤其值得注意的是梁漱溟，他用佛教、道家跟儒家《易經》的概念，指出宇宙的根本就是在變動中，因此是不可能確定其性質與意義。事物的關係亦非簡單的邏輯關係，而是複雜地互相滲透、變化襲染，因此梁漱溟對宇宙論跟認識論的本質都批判得非常深刻，這是當時對整個西方科學理性邏輯之本質所達到的最深刻批判。⁶¹在這個意義下，梁漱溟提倡另一種人生觀，主張不那樣清楚地定義人跟人之間的權利義務，也並非只是個人主義、法治、只崇尚個人自由。他雖然也提倡解放，但認為所有事物都要互相融合、混沌，要照顧到整體性跟變化性。故他也在這意義上替儒釋道三家打抱不平，說將所有事都切開切碎、個體化、分析化的宇宙觀，會強調個人的科學定義，將所有事物都變成個體化原則。而中國傳統則重視事物的根本變化與所有事物整體互相襲染的性質，這兩者就像中醫跟西醫的對立。這就變成對啟蒙運動與西方 enlightenment 文明的批評，但這當然是少數派。另外，張君勱受到西方浪漫主義影響，強調非物質性的精神力量，但這只是西方新浪漫主義(Neo-Romanticism)的一支，其重要性遠不如梁漱溟。因為梁漱溟是真正從中國歷史的自身脈絡或自身性質、儒釋道的根源出發。

新文化運動的主要領導人認為全人類的歷史發展都會走上類似西方的進化過程。然而梁漱溟卻認為西方的許多事物固然必須學習，尤其西方確實能高度對付自然、運用科學、組織紀律、發展個性、個人、使人免於受壓迫等種種，但人類演化卻依然可能會有不同道路。譬如像中國文明這種重視家庭情感，對峙於現

⁶⁰參見吳展良，〈中國現代保守主義之起點：梁漱溟的生生思想及其對西方理性主義的批判（1915-23）〉《當代儒學論集：傳統與創新》（台北：中研院文哲所，1995）

⁶¹同上以及林毓生，〈胡適與梁漱溟關於「東西文化及其哲學」的論辯及其歷史涵義〉。

代的路徑，甚至於後來會反過來說，中國是因為倫理太早熟，重視人與人間的關係——梁漱溟反過來稱之為「出於情感的理性」——將無法走上西方那種個人化、理智化的道路，而是用另外的方式走自己的道路。梁漱溟進一步說，當人類文化進化至物質與社會情感方面都大體得到安頓時，然將難以避免終極的痛苦，因此印度出世的文明依然有其終極的價值。民國時期其實有許多人追求佛教、印度教與基督宗教的深刻意涵，這是新文化運動豐富的層面。

當時認為科學能找到人類演化的普遍公理，並認為世界本質是不斷演化甚至進化的過程，其中有一定的公理，可透過科學的方法來認識。當然每一家對科學的詮釋不同，其中又有許多複雜變化，如當時胡適之最看重的實用主義就偏重認為世上沒有永遠不變的道理，道理會隨時變化，但即使如此，他們依然傾向於認為有普遍公理存在；另一支較偏向科學唯物論，認為世界的本質是唯物論，一定要徹底認識唯物主義才是科學，諸如此類。重點是對這種普遍公理化的思想也有不少批評，其中講得最深刻的應當是梁漱溟，他直接對所謂的普遍公理、理性化的理則提出許多質疑，主要是從變化的觀點，認為宇宙的本質是不斷變化，並不能在這變化中找到一定不變的道理，因此會更強調心物交流、主客交融、對事物感受的狀態，這尤其跟人的感情有關。進一步從這裡講到政治、社會組織，最後還是要重視到人的感情層面，認為西方人的組織固然有其力量，但儒家傳統的組織能照顧到人的感情、家庭，這在未來仍有重要性。

進一步來說，梁漱溟認為，西方資本主義較偏物質、有效率，因此西方法制也將每樣事物、權利義務用邏輯方式定義得清清楚楚，但這就會破壞人與人的感情。因此高度資本主義化的社會也會逐漸走向人與人之間情感的疏離，人會愈加變成原子化的個人，同時也會變得像物質一樣，只為金錢、為資本所役使，造成人的高度異化跟物化狀態。因此梁漱溟認為，西方這種理性化或理智化思維容易導向把每個人變成分割的個體，彼此缺乏情感的狀態，故他傾向反對資本主義，要走社會主義的道路。這種思潮在當時其實是很重要的潛流，新文化運動表面上看起來雖是啟蒙運動，但骨子裡其實是非啟蒙的。也就是說，表面上看似引進了大量西方所謂的啟蒙式學說、制度、想法，但核心運作的情感仍是非啟蒙的，事實上還更多偏向人的情感、解放，甚至帶有很多浪漫性色彩，這事實上是後來革命運動的主流，並在這種情調下荷載了表面上的啟蒙運動。

保守主義者與後來的馬克斯主義者均質疑奠基於「個體化」原理的啟蒙理性、與個人主義、自由主義、法治、功利主義與資本主義，將導致社會與人生徹底的物化與異化。這更使得新文化運動後期走上重視整體情感交融與互動的社會主義道路。除前述梁漱溟外，新文化運動最早的播種者章士釗的後期保守思想也是一個很好的例子。章士釗在「前《甲寅》時期」以提倡憲政民主等新式理想，主張調和主義，行文邏輯理性著名。然而後來他對民初的議會政治絕望，在民國十年歐遊之後，轉而批判現代性，強調社會的整體性、有機性與歷史的循環變化論，並強調工國跟農國的分別。認為農國是自給自足的國家，工國則會有不斷擴張的傾向，這是他對工業化及資本主義式擴張的嚴厲批判。他希望拿禮、文來約束人類社會，雖接受時代變革，但主張「有不可變者，禮與農而已」。希望社會安定，人與人間有禮義、互相尊重，重視社會的自給自足。⁶²一些主張甚至近於所謂「敦

⁶² 沈松橋,五四時期章士釗的保守思想,中央研究院近代史研究所集刊卷期: 15 期下冊(1986.12),163-250。

詩說禮，孝弟力田」。⁶³這都是從中國傳統的整體、變化與有機關係主義對於個體化、機械化的現代西方文明之本質性批判。。

肆、回到中國的整體生存及政治社會如何重組的問題

個體一旦藉此得到初步的解放與獨立自主後，中國的群體生存與政治社會重組問題立刻浮出枱面。整體若不能解放與自主，個體目標亦無從達成。讀書人原以當時最先進的，由西方近代資產階級所主導的個體解放暨自由民主思想之大道為依歸。然而中國是人類歷史上最大的社會，民初紛亂的歷史事實上顯示自由民主的道路實難以整合如此巨大且充斥矛盾的社會。不僅如此，在五四運動之後，人們對自由資本主義與帝國主義大為失望，中國又日益陷入軍閥割據的狀態，年輕人乃迅速轉而嚮往以提倡平等、博愛與群體福祉為主的社會主義、共產主義、國家主義與三民主義道路。其中共產主義因為在理論上同時提倡徹底的解放、重生、自主、民主、平等、博愛與受壓迫者的群體福祉，自然最得到年輕人的青睞。

一、 透過政治落實解決中國問題的理想大道

中國乃一國家型文明，此文明中的一切無不環繞著其建國與立國型態而旋轉。儒家與儒學傳承了古代建國立國的各種核心要素，是以首重政教問題。陳獨秀等新文化運動的發起者，繼承了這個大傳統，本就極為關心政治，只是因為政治問題一時無法解決，所以才先從「教」，即所謂思想文化著手。《新青年》早期以人生、倫理、文化、學術思想的反省為主，提出全新的思想文化主張，主張文學革命，科學、民主與人權，全面批判傳統儒家的倫理道德。這些主張所要求的新文化，若非對政治與社會加以徹底改革，事實上無法做到。反過來說，其實是因為陳獨秀等人原本就企圖全面改造中國，所以其文化主張背後，也都具有政治意涵。與此同時，軍人割據攬權及帝國主義不斷侵略的形勢，更讓新文化運動的領導人感受到不得不談政治的壓力。胡適之回國時原本立誓說「二十年不入政界，二十年不談政治」，陳獨秀早先也主張先不談政治，最後卻都被逼得不得不談。他們原本認為，從民初的政治經驗來看，人們的思想若不改變，急著談政治又有何用？必須先從根本上改變眾人的思想，才可能有新的政治。但結果緩不濟急，他們追求理想文化道路的熱情，迅速轉化成追求理想的政治道路。

⁶³ 吳稚暉嘲章士釗語，轉引自郭雙林：章士釗與《甲寅月刊》。

民國七年陳獨秀開始主張反對軍閥、拋棄一黨武力統一思想，主張一切「採用西洋的新法子」。他相信法國大革命後西方所成就的民主、自由、法治、平等，尊重庶民權利的政治社會，為人類的極則。所以全力提倡，對政治日漸積極。其文字充滿理想性，一心要讓中國走上民主自由的道路。陳獨秀與李大釗在民國七年十二月創辦《每週評論》，嚴厲譴責列強控制巴黎和會，指軍閥、官僚、政客為三害，欲全面剷除之。他鼓勵國民對三害舉行示威運動，並認為社會中堅份子需組織新政黨，《每週評論》的影響力一時凌駕《新青年》之上。⁶⁴

二、 社會主義逐步取得『大道』的地位

慘烈的一次世界大戰（民國三年至七年）使許多讀書人對於西方原本以自由主義為主導政治經濟與社會文化產生了懷疑。陳獨秀在民國六年俄國十月革命後即與李大釗一起研究馬克斯主義。民國七年十月，李大釗發起了「社會主義研究會」，並連續在「新青年」發表了多篇鼓吹俄國革命與共產主義的文章。民國八年五月，《新青年》出刊「馬克思主義專號」，之後並不斷出版介紹馬克思主義、列寧主義的文章。九年三月，北大學生成立了「馬克思主義研究會」，五月《新青年》再刊出「勞動節紀念專號」。到了八年年底，研究與宣傳馬克思主義和布爾什維克主義的已形成一種風潮。

民國七年十一月蔡元培與李大釗在一戰結束與蘇聯十月革命的週年，分別以「勞工神聖」、「庶民的勝利」為專題發表演說，可作為一個重要的。蔡元培極力提倡靠自己的體力與腦力營生的價值，並大力批判怠惰、剝削、貪污的權貴階層。⁶⁵李大釗更進一步高倡：

歐洲的戰爭，是“大……主義”[各種民族與地域主義的簡稱，李以其為專制右派的代稱]與民主主義的戰爭。我們國內的戰爭，也是“大……主義”與民主主義的戰爭。結果都是民主主義戰勝，“大…主義”失敗。民主主義戰勝，就是庶民的勝利。社會的結果，是資本主義失敗，勞工主義戰勝……須知今後的世界，變成勞工的世界。⁶⁶

認為一次世界大戰代表全世界庶民與民主主義的勝利與資本主義的失敗。他雖然誇大地認定蘇聯革命與全世界的勞工在結束戰爭上起了關鍵作用，並高估了勞工、庶民與民主的勝利，然而俄國大革命對人類史與中國近現史確實具有極重大的歷史意義。西方近現代史上有三大革命，第一是美國革命，第二是法國大革命，第三則是蘇聯革命。美國革命是美國自己在新大陸獨立，影響有限。影響最大的是

⁶⁴ 郭廷以，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1980年），頁510。

⁶⁵ 他說：「凡是用自己的勞力作成有益他人的事業，不管他用的是體力、是腦力，都是勞工。……我們自己要認識勞工的價值！勞工神聖！」並嚴詞批判了「紈袴兒」、「賣國營私的官吏」、「克扣軍餉的軍官」、「操縱票價的商人」、「領幹修的顧問諮議」、「出售選票的議員！」。

⁶⁶ 《李大釗文集》，「庶民的勝利」。

後兩者。法國大革命推翻了千餘年封建、貴族與君主的傳統，並將革命成果推展到整個舊世界、舊大陸，形造成現代世界的新文化。然而這主要是資產階級的革命，只使資產階級獲得了自由平等的地位。蘇聯的革命將其更進一步推展到庶民與勞工，在中國立刻獲得熱烈迴響。這是因為中國缺乏資產階級，原有的士階層從小讀聖賢書，認知自己的職分在於「以天下為己任」、「為民父母」、「恫瘝在抱」。⁶⁷當傳統的政教秩序崩壞後，有良心的新時代讀書人關懷的主體自然轉為佔絕大多數庶民階層，也因而熱烈擁抱與他們自己出身往往大為不同的農民與勞工。近現代人類的歷史經驗顯示，主導大變革或革命一定需要某一階層為主體，也必須認清他所服務的主要階層。中國的社會以勞動的庶民佔絕大多數，領導變革的知識份子同情庶民而不是資產階級，實屬當然。蔡元培與李大釗對勞動、勞工、與庶民民主的強烈肯定，指出中國政治文化未來發展的新方向。然而其高度的理想性格，亦可從「勞工神聖」、「民主主義戰勝」、「勞工主義戰勝」等字眼得之。

向政治轉向，可以「少年中國學會」在民國十年七月之後的分裂為代表。「少年中國學會」創辦於民國七年六月，集聚了年輕一代的愛國菁英。⁶⁸他們創辦了《少年中國月刊》等多種雜誌，積極引介新思想，並推動工讀互助團、新村運動等組織，希望從改革中國的文化與入手，是新文化運動中極重要的推手，也幫助推動了五四運動。然而工讀互助團、新村運動等組織大多無以為繼，許多人開始轉向政治發展。在十年七月南京年會以及十一年七月杭州年會就是否參與政治展開大辯論而無法產生共識後，學會分裂。正式分裂之前，許多重要的學會成員已分別加入共產黨與青年黨，部分會員繼續從事文化與社會運動，有些人後來加入國民黨，在這些領域都成為重要的領袖人物，然而學會就此衰敗。⁶⁹「少年中國學會」的興衰變化，顯示了新文化運動的重大的轉折，也表示中國政治社會與文化的新需求。

「少年中國學會」這批人是當時菁英中的菁英，在民國初年，士大夫思想還很重，認為讀書人就是要以天下國家為己任，這還是儒家的舊傳統。⁷⁰學生雖年

⁶⁷《孟子·梁惠王上》：“為民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其為民父母也？”《尚書·康誥》：“恫瘝乃身，敬哉！”蔡沈傳：“恫，痛；瘝，病也。視民之不安，如疾痛之在乃身。”經典立訓，影響極深。

⁶⁸民國七年五月，三千日本留學生返國，刊行《救國日報》，兩千餘北京學生響應。六月「少年中國學會」成立，模仿義大利革命家馬志尼當年所創辦「少年義大利」，以愛國、救國為宗旨，企圖「振作少年精神，研究真實學問，發展社會事業，轉移末世風俗」。

⁶⁹郭正昭、林瑞明，《王光祈的一生與少年中國學會》，環宇出版社，1974。「中國最具理想的一群青年才俊都聚集在少年中國學會，國共兩黨的很多重要人物均出之於其中，如共產主義者李大釗、毛澤東、鄧中夏、恽代英、蔡和森、李達、張聞天、趙世炎、沈澤民等；後來成為國家主義分子青年黨的曾琦、左舜生、李璜、魏時珍、余家菊等也進了這個組織。」（韓三洲，王光祈：毛澤東加入“少年中國學會”的介紹人。）「主張社會運動者，如王光祈、方東美、田漢、康白情等，他們在學術、教育、文化各領域，亦獨領風騷，貢獻至大。另有加入國民黨者，如周佛海、陳寶鏞、吳保豐等。」（陳正茂，《理想與現實的衝突——「少年中國學會」史》摘要）

⁷⁰本於孫中山在黃埔軍校開學典禮訓詞而做的中華民國國歌（國民黨於1929年用其為黨歌及暫行國歌，1937年正式定為國歌。）歌詞中「茲爾多士，為民前鋒」，就表達了此意。歌詞中「夙夜匪懈，主義是從」，表示的則是這些新時代的士，要以新思想改造全民的思想文化，進一步改

輕，卻是推動時代發展方向的主力。當時受新式教育的機會稀少，費用巨大，這些新時代的讀書人大多出身優渥。但他們雖然受了新式教育，在幾千年士大夫傳統的影響下，仍覺得自己是要領導民眾的「士人」。因此，在一些重要知識份子的領導下，他們奮發踴躍地形成各種宣傳與行動的團體。他們都從愛國與救國出發，卻選擇了不同的道路。或為國家主義、或為共產主義、社會主義，或為三民主義、社會文化運動。彼此之間曾產生激烈的爭執乃至鬥爭，然而其基本性質都屬於士階層在新時代的救國救民與求道運動，所以莫不關心從個體到群體，從社會、倫理文化到政治的整體發展方向。至於其成敗的關鍵，則在於他們所能喚醒與動員的群眾的數量與組織領導的良窳。

工商業的發展與相應的社會變化也提供了新型政治發展的土壤。一次大戰期間，西方列強忙於內鬥，使得中國的工商業得到發展的機會。1915年，二十一條後所產生的抵制日貨運動，也使中國的紡織、麵粉、水泥等輕工業得以大幅發展，重工業、交通運輸業、銀行業均頗有增長。⁷¹但一戰後，日本及西方列強重回中國市場，其強大的政經力量，使中國工商業受到嚴重打擊。當時帝國主義對中國的欺凌可說是侵門踏戶，無所不至。而中國自身也有嚴重問題：不斷的內戰、政府與軍閥無意扶植乃至擾亂工商業亦為重要原因。⁷²發展工商業的挫折，更使年輕人致力於政治運動，並產生反資本主義與帝國主義的傾向。雖然如此，中國沿海大城市乃至內陸的重要通商口岸也產生了巨大改變：商人階層大增，商會、工會都增加。罷工大增，女子亦覺醒，這是個新的社會現象。新的生產方式，對於自由、民主、解放、集會、群眾路線等現代化的政治傾向之發展甚為重要。但變化主要還是在大城市——尤其沿海——社會上絕大部分人仍很傳統。因此中國未來的改革與革命路線，或以城市為基底，或以鄉村為基底，也難免產生分裂及複雜的鬥爭。

三、五四運動後的社會主義浪潮

在上述背景下，乃有五四運動及其擴大。首要因素當然是因為一次大戰告終，中國列名戰勝國，國人以為可因此去除不平等地位而高度欣喜。結果卻是依舊，列強仍是不顧公理正義，因而紛紛產生列強「欺凌我、壓迫我、奴隸我」的強烈感受，自覺地位比殖民地還不如，對西方列強極度失望，因此號召「外爭主權、內除國賊」。這是個可歌可泣的全民運動，國家處於非常悲慘的狀態，對列強的盼望又全告失敗，當時人可說是不顧性命地進行五四運動。而政府竟然報以一波波壓制，結果當然是推波助瀾，最後是學生與全國工商業相繼罷課、罷工、罷市，五四運動獲得最後勝利。

五四運動是中國近現代的轉捩點。此前是思想的預備，之後就變成各種的行動，所有新思想如野火燎原般燒到全國各地。在這中間還有很重要的轉折——就是對西方列強的失望，很快就轉移到對整個自由民主跟資本主義體系的西方舊體制失望。因為中國人認識到西方列強最後還是自私自利。中國若跟著他們走，仍會被繼續壓迫。不僅如此，中國人原來對於西方「文明」的「信仰」也因而破滅，

造國家社會。同時軍閥彼此不斷互相爭戰，爭權，也使大家覺得以思想文化改造國家社會是唯一希望。

⁷¹ 郭廷以，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1980年），頁512-514。

⁷² 郭廷以，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1980年），頁515。

感覺到必須尋找新的大道。大戰之時，列強忙於彼此的生死鬥爭，無暇他顧，但在戰後，列強又開始從政治、經濟、社會、文化全方面地壓迫中國，逼得社會主義成為五四之後主要的思想潮流。

社會主義從清末起就已經在中國內部流傳，包括早期的無政府主義。無政府主義有很多家，清末的主流是共產主義式的無政府主義。孫中山在清末也提倡社會主義，故中國革命誠如史華茲所言：帶有社會主義式共和國概念。無政府主義較激烈，革命黨則相對溫和，主要是以反對現有政府、舊傳統及建立社會主義化新政府的方式呈現。⁷³五四之後，中國對巴黎和會乃至於對列強的失望更進一步膨脹，所以產生了希望擁抱所有人、互助互愛的社會主義，乃至於共產主義傾向。大體而言，當時有良心的知識份子所關心的主體自然是佔人口絕大多數農人與工人。國共兩黨均以照顧平民為號召，中國共產黨最後更成為一個農工階級政黨。中國現代革命其實是由一群新型態的士領導農工革命，商人、資產階級力量仍不足夠。這是中國歷史與社會的自身體質與脈絡使然。⁷⁴

著重個體解放與獨立自主的思路是新文化運動前期的主導思想，而後才在其中選擇不同的解放及民主道路。新文化運動開始時較傾向英、美式的議會民主。五四運動之後因為反帝國主義，也對當時以資產階級主導的議會民主產生反感，迅速走上所謂群眾民主路線。新文化運動本因國家整體的危機而起，個體化的自由民主道路一旦受挫，自然走向各種集體性的主張。與此同時，從家族與儒家倫理解放出來的個體，本來也必須面對如何重新組織的問題。中國國家社會的巨大危機以及重視群體福祉過於個人的儒家傳統，使他們迅速走向新的「集體主義」乃至「黨國」的組織方式，從而有效建立新秩序，並重塑了新中國的政治社會與文化。他們繼續標榜自由民主與解放，卻因選擇國家自由、人民解放、群眾民主為更重要的價值，從而迅速失去了個人的自由，也無從解放真正的生命力。

⁷³ 本杰明·史華茲（Benjamin I. Schwartz），〈論五四及其以後新一代知識份子的崛起——《劍橋中國史》第十二卷第八章〉，收於王躍、高力克編，《五四：文化的闡釋與評價——西方學者論五四》（太原：山西人民，1989）。

⁷⁴ 莫里斯·邁斯納，〈第二章：知識份子對傳統的反叛〉，《毛澤東的中國及其後：中華人民共和國史》（香港：中文大學，2005年。）