

到共產主義之路 ——陳獨秀愛國主義中的歷史和個人

楊 貞 德*

關鍵詞：陳獨秀 愛國主義 進化史觀 新文化運動
共產主義在中國

本文旨在檢視陳獨秀（1879-1942）自清末及至一九二一年出任中國共產黨首任總書記這段期間內^①，相關於何以救國與如何建國的愛國主張及其歷史意涵。陳獨秀終其一生以國家興亡為己任，不僅試圖在列強瓜分的陰影下，找出促成國家獨立與發展的有效辦法，並且致力於激勵國人起來共同奮鬥。他在成為中共黨總書記前對於中國所面臨問題之性質及其解答，曾經提出不盡相同的說明。這些說明既顯現出他所持看法的特色與變化，也有助於理解中國共產黨在一九二一年正式成立的思想背景^②。

* 本所助研究員。

- ① 由於篇幅的限制，陳獨秀在中共創黨之後的相關思想與變化，將留待另文討論。
- ② 既有陳獨秀研究多屬於個人傳記。這些研究雖然大抵都注意及陳獨秀在組織中共前相對於愛國的看法與事蹟，卻不曾就他的文字，詳加解析其內容、結構與歷史意涵。例如：郭成棠說明陳獨秀所處的時代背景及其意義多於他的思想內涵（《陳獨秀與中國共產主義運動》〔臺北：聯經出版事業公司，1992年〕）。鄭學稼大量引用或重述陳獨秀的文字，但是意不在如本文般探究特定政治語言之內涵（《陳獨秀傳》〔臺北：時報文化出版公司，1989年〕）。費耿（Lee Feigon, *Chen Duxiu: Founder of the Chinese*

陳獨秀如同許多近代中國知識分子一般，傾向於從自衛與工具性的角度說明國家的重要。他的愛國主義源出於外力之入侵中國，更甚於以為國家應是個人效忠的對象。他自始即注意國家保衛國民的功能，而後並循此脈絡慨嘆與其愛既有之惡國還不如讓外人統治。他在目睹國內政客和保守分子借愛國之名謀求私利與反對變革，以及德國和日本政府以愛國為由發展軍國主義時，再三強調愛國心必須以理性為基礎。一九一九年五四遊行之後，陳獨秀必須面對極端世界主義者和極端個人主義者的反對「國家」，以及社會上對於學生愛國運動的疑懼。他因此力陳「正當的愛國」是愛人民以愛國心抵抗外來壓迫的國家，不是利用人民愛國心壓迫別人的國家，是愛為人民謀幸福的國家，不是要人民做犧牲的國家^③。

陳獨秀所持愛國主義另且具有與世界主義儼然共存的特色。他在強調以理性愛國的同時，多次指出國家只有現實價值，最後終將消殞。他相信人類群體的發展有其共同性，而且著重個別國家在保衛人民和促進人類進化上之成就，更甚於其獨特之歷史經驗和文化遺產^④。他希望中國人能夠有所貢獻於未來文明的生成，但不曾堅持功自我出，更不曾以為唯有中國傳統文化才能真正推動人類歷史的前進。他在轉向社會主義之後，明白主張以追求與實現高於國家的公理為標的，爾後並循馬克斯主義強調國家只是階級壓迫的工具。然而，他同時也更加肯定國家維持秩序與公理的工具性，並且繼續主張正當的愛國^⑤。

Communist Party (Princeton: Princeton University Press, 1983)) 不以詳細分析陳獨秀的文字為重點，並且著力於說明陳獨秀與中國傳統的關係；他的討論無論在研究取徑和主要議題上，皆不同於本文。

- ③ 陳獨秀：〈我們究竟應當不應當愛國？〉，任建樹、張統模、吳信忠編：《陳獨秀著作選》（上海：上海人民出版社，1993年。以下簡稱為《著作選》），卷2，頁24。
- ④ 陳獨秀偶而亦顯得重視文化之個別表現，不過不曾多加強調或討論。例見氏著：〈新文化運動是什麼〉，《著作選》，卷2，頁127。
- ⑤ 例見陳獨秀：〈答張崧年（中國改造）〉，《著作選》，卷2，頁291。部分關於陳獨秀的討論比較強調他的世界主義傾向（例見Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins*

陳獨秀的愛國主義與其世界主義傾向的來源、相互關係和因此遺留下來的疑義，雖然值得細究卻非本文的主題。爲了能夠更清楚看出陳獨秀愛國主義的內容及其歷史意涵，下文將另就「歷史」和「個人」兩個方向，說明他自一八九七至一九二一年二十餘年間，關於救國與建國的考量。「歷史」與「個人」的性質及其相互關係是中國近代思想史上的重要議題。近代中國知識分子由於受到各種進化史觀的影響，在有感於國家面臨政治、文化、和社會等多重危機時，一方面希望從歷史的過去、現在和未來之中，找出具體行動的方針，另一方面也試著就新的歷史觀重新界定中西歷史的性質與意義。從他們的身上可以看出，歷史如博物館之儲存使人緬懷過去和自我認同的物事，如圖書館之藏有指導行動的智慧，更如兵工廠般提供強化自身和攻擊敵人的軍火^⑥。不僅如此，歷史而且既意涵改變現狀所需克服的沈重負擔，也指出改變現狀的方向和最後勝利。同時，個人則或被視爲歷史所決定的客體，承載並延續著過去所遺留的罪惡，或被視爲決定未來的主體，意涵突破歷史牢籠的可能（即使是極其微渺的可能）。稟此對於歷史與個人的理解和想望，近代中國知識分子在面臨不同的處境與問題時，或是奮然而起、或是徬徨、或是退隱。他們的決定與選擇不僅顯示出個人內心中希望、失望、乃至於絕望的交相更迭，更指向實際歷

of Chinese Marxism (Cambridge: Harvard University Press, 1979), pp. 24–25)。然而，中國近代知識分子在世界主義與國家主義之間，並非採取非黑即白的二分法。只是強調陳獨秀之傾向世界主義，將難以看出他主張愛國的面相及其重要意涵。

⑥ 以歷史爲博物館、圖書館、和兵工廠的譬喻分別出自李文森（Joseph R. Levenson）、史華慈（Benjamin I. Schwartz）和王遠義的討論；詳見Benjamin I. Schwartz, “History and Culture in the Thought of Joseph Levenson”, in Maurice Meisner and Rhodes Murphey, eds., *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson* (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 108; Wang Yann-ice, “The Chinese Idea: A Study in Chinese Thought, Politics, and Intellectual History of Capitalism, 1895–1923” (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin–Madison, 1997), pp. 199–200。

史上無可回復的變化。

陳獨秀的「歷史」和「個人」觀除了體現上述中國知識分子的複雜心緒和取向之外，並且因為其具體內容和歷史意涵而特別值得重視。首先，說明陳獨秀早期關於「歷史」和「個人」的看法，將有利於更深入探討他在接受共產主義之後，如何思索歷史決定論和革命意志論之間的選擇，以及如何從重視個人的立場反省中共和俄共的政策。尤其重要地，從「歷史」和「個人」的層面著手，將能(一)比較清楚說明他在成為中共黨總書記之前關於歷史進化的意義、中國傳統在現代的地位、個人自由的性質與重要性，和個人與政治社會結構之間的主從關係等主要關懷，以及(二)更明白呈現出他於政治行動上，如何由傳統側重個人內省的覺醒與自我改造，轉向現代強調以團體和組織的力量，向外改善客觀制度與結構的過程。

陳獨秀在一八九七至一九二一年間，從一個勉強參與終而摒棄科舉的讀書人，幾經轉折而成爲積極推動共黨組織與發展的首任黨總書記；也在形式上由試圖藉增強國防救亡圖存的愛國主義者，輾轉改變而成爲強調社會革命、世界革命和以俄爲師的共產主義者。他在這些年間再三思索中國所需面對問題之性質及其解決；他的目標與行動且兼具時代思潮和國家與個人實際經驗的印記。他的走向共產主義因此可以說是爲求國家生存與進化的目標、現實歷史事件、以及個人的不同嘗試互相衝擊的過程，也是他內心中新舊理想及其實現方法之間交錯發展的結果。

陳獨秀隨著個人識見的增進和客觀形勢的變化，在界定中國問題的性質上，歷經從外交、轉向內政（包含政治與文化）、再轉向社會三個階段。他從向官方獻議鞏固兵防，經過呼籲安徽省民共同致力於國富兵強的建設，再經過勉勵全國青年以近代西方爲模範建立新文化，以至於敦促勞動者透過組織和強力革既有政治社會結構之命。這些轉變不僅明白透露出他的奮鬥與努力，而且顯現出他對於「歷史」和「個人」的看法有其辯證演化乃至於異化的過程。

陳獨秀最初所重視的歷史為中國歷史，並且希望借重其提供學習榜樣和增進國家認同的功能。他在接受進化史觀之後，開始以西方國家的經驗作為改造社會的藍圖，也開始注意人類社會的演進有其階段性次序。不過，陳獨秀這時關於社會發展原則與方向的結論，不是來自他對於實際中國歷史或世界歷史的細心研讀與探索，而是來自他對於當時社會思潮與國際現象的理解。他從這些社會思潮與國際現象中，並且首先讀出批判中國歷史與傳統的種種要求^⑦，繼而讀出抨擊近代西方的合理性與加速社會演化的重要性。他轉以中國的歷史經驗作為批判保守勢力的墊腳石或代罪羔羊，以社會主義和俄國大革命例證推動歷史急速前進的必要與可能。

陳獨秀對於個人的看法另且出現更明顯的逆反過程。陳獨秀雖然在進化史觀的影響下肯定「新」的意義，卻不是只以新舊形式評斷價值的高低。他早先對於國計民生的關懷，對於個人在社會習俗下所受壓力的同情，在在皆使他看重社會進化所展現的道德意義，更勝於追求其中所意涵之競爭以求生存和發展科技以求物質優勢的特徵。他對於賢君良臣在中國歷史上所扮演關鍵性角色的肯定，和試圖勸服他人自省和自我改造的努力，也有助於使他在近代西方文明中看見對於個人獨立、自由與參與的重視，看見以有智識、有毅力的個人為社會進化動力的信念。反過來說，陳獨秀也恰得以透過這些所謂西方文明特色的理解，更加強他原先即有之著重個人的傾向與取徑。

在巴黎和會所引發對於中國軍閥政治的批判與歐美國家的徹底失望，和國內外社會主義與社會革命思潮的風起雲湧之中，陳獨秀開始強調社會革命將能帶給更多人真正的幸福與自由，強調透過組織活動才能有效改變現狀。他從

^⑦ 陳獨秀否定中國歷史具有正面意義之傾向亦可見於他原在1904年興辦的《安徽俗話報》中特設「歷史」欄目，及至1921年卻轉而主張廢除小學中的歷史課程，即使要有，也只要最小範圍的鄉土史。見〈新教育是什麼？〉，《著作選》，卷2，頁238。

廢除私有財產的呼聲裏，看見消除貧富不均的辦法；從小組織中看見人人經由參與而自治的可能。他最後並且以為在馬克思階級鬥爭和專政的理論、以及俄國共產黨的黨組織上，找到實現社會革命的利器。陳獨秀仍然鼓勵個人努力奮鬥，但是同時也堅持此種努力必須透過組織方能奏效。如果說他以為社會革命意涵促成個人自由與幸福的道德要求，他在組織權力集中的共產黨時，更相信可以而且也應該經由要求個人服從組織的方式完成此一目的。

陳獨秀重視實際行動更勝於建構有系統的思想。他在一九二一年正式接掌中共黨務之時，深信當務之急在於按照俄國大革命的模式努力，而非詳計組黨理念中可能的悖反與緊張關係。為能比較清楚地呈現他在清末以降二十餘年間的重要考慮與思想特色，下文即分以國家與國民、新文化與新青年，以及革命與階級三部分，依次說明他在不同時段中環繞國家、歷史與個人等議題，所提出採取行動的目的與方法。

一、國家與國民（1897-1914）

早期的陳獨秀無論在行動或思想上，都帶有強烈並重實際利益的愛國主義色彩。他從憂心國防的挫敗，進至就國家和國民的理念，質疑內政和習俗的合理性；從刊印兵防獻議，經由集會呼籲先覺之少數，努力改變人心和既存政治結構；再進而出版報刊，敦促讀者發展工商建設、革新社會惡俗，俾以達成國富兵強的目的。陳獨秀這時並未採用進化史觀的歷史論述。他只是希望經由歷史故事增加民衆對於國家的認同和提供大家學習的榜樣，而不曾在過去與近代之間作明顯的區分。他強調賢君良臣在歷史上扮演關鍵性角色，而不曾就特定的發展理念，描述或解釋人類社會演進的過程與方向。此外，陳獨秀並如同其他清末知識分子般著重國民理念的建立。只是，他雖然強調個人對於國家有其任務，卻也相當關注個人的利益。他注意及國家保障人民生活的功能，並從個人幸福的立場，評斷社會習俗的合理與否。他稍後有感於國內外形勢的變化，

更明白主張就保障個人福祉的角度，理解國家的意義與價值。

(一)國家與國民意識的興起

陳獨秀自少不滿私塾教育與八股文章，但是大抵仍循傳統方式讀書，並於十八歲時考取秀才。十九歲那年（1897），他勉強參加鄉試未中，加以親見考生怪狀而反省科考的意義，遂而由原來之喜讀《昭明文選》轉向支持康有為和梁啟超。用陳獨秀日後回憶的話說，他至此「恍然於域外之政教學術，粲然可觀」。他也由於為康有為辯護，被鄉里指為康黨和孔教罪人^⑧。同年冬天，陳獨秀刊刻〈揚子江形勢論略〉一文，「援採舊聞旅話暨白人所論」，就長江的地理形勢和防務獻議。他在其中除了提及江防安內的功能之外，更就外患之影響國計民生，作如下的說明：

近時敵軀臥榻，謀墮神州。俄營蒙滿，法伺黔滇，德人染指青齊，日本覬覦閩越。英據香澳，且急急欲壟斷長江，以通川藏印度之道路，管轄東南七省之利權。萬一不測，則工商裹足，漕運稅餉在在艱難，上而天府之運輸，下而小民之生計，何以措之。^⑨

陳獨秀在文中並未提起對外戰敗乃上國朝廷之大辱，也並未強調需在兵防之外，作其他相應或更根本的改變。

一八九八年戊戌變法失敗。陳獨秀在杭州因為反清活動遭官方追捕^⑩，後

^⑧ 陳獨秀：《實庵自傳》，收於蕭關鴻編：《中國百年傳記經典》（上海：東方學術出版中心，1999年），卷2，頁492-493；鄭學稼：《陳獨秀傳》（臺北：時報文化出版公司，1989年），上册，頁32。

^⑨ 陳獨秀：〈揚子江形勢論略〉，《著作選》，卷1，頁12。此文為目前所見陳獨秀最早的文字。據傳，他同時另有〈揚子江籌防芻議〉一文，惟迄今未見。參任建樹：《陳獨秀傳》（上海：上海人民出版社，1989年），上册，頁39。

^⑩ 唐寶林、林茂生編：《陳獨秀年譜（1879-1942）》（上海：上海人民出版社，1988年。以下簡稱《年譜》），頁10。

並轉往嗣父所在的東北。他在東北目睹俄人欺凌中國百姓，再受八國聯軍入京的刺激，終而於一九〇二年前往日本求學。旅日期間，陳獨秀除了與張繼、蘇曼殊、蔣百里等人共同發起傾向於革命的「中國青年會」之外，也與趙聲、鄒容和上海愛國社成員過相往來。一九〇三年，俄國脅迫清廷訂立密約，意圖合法化它乘八國聯軍於滿州強佔的特權。中國留日學生因此在東京成立拒俄義勇隊。陳獨秀與鄒容等人這時因為強為湖北留學生監督割髮，未及參與相關活動，即遭日本政府遣返。然而，留日的經歷業已造成陳獨秀重要的改變。他仍然亟亟於抵禦外力的侵軋，但是已經轉由鞏固兵防以外的角度思索「中國何以不如外國」^①。他開始就「國民」與「主權」的概念，考慮國家的現況與未來，並企圖聯合看清時勢的「少數之少數」，共同追求國富兵強的目標^②。

陳獨秀在一九〇三年回到安徽之後，首先與友人在安慶召開拒俄大會和安徽愛國會。他不僅指出中俄密約將使各國要求利益均霑，更從國家主權的角度，說明約文中種種侵權要求之不當。陳獨秀這時提出他日後所再三強調不作奴隸的呼籲，並以「國民」與「奴隸」相對立，作如下之比較：

蓋中國人之性質，只爭生死，不爭榮辱，但求偷生苟活於世上，滅國為奴皆甘心受之。外國人性質，只爭榮辱，不爭生死，寧為國民而死，不為奴隸而生。^③

在陳獨秀看來，中國人不是天然無愛國心，只是「無人提倡刺擊，以私見蔽其性靈耳」。他因此指出國事不支，個人亦將身家不保^④；並針對中俄密約一事，舉出提供消息、撥動眾人腦筋中之愛國機關、和強健眾人體魄三個努力的

① 陳獨秀：〈說國家〉，《著作選》，卷1，頁55。

② 陳獨秀：〈安徽愛國會演說〉，《著作選》，卷1，頁16。

③ 陳獨秀：〈安徽愛國會演說〉，頁14-15。

④ 陳獨秀：〈安徽愛國會演說〉，頁16。

方向^⑮。陳獨秀這時雖然不曾強調卻也似乎並不排斥武力的作用。他在演說中表明「國賊、逆黨不殺盡，國終必亡」。安徽愛國社擬章中也有「尙振武之精神」一項，並且據傳意在促成南方的獨立^⑯。

陳獨秀的活動引來安徽巡撫指名通緝^⑰。他因而轉往上海，並於一九〇三年八月與章士釗、張繼等人共同創辦《國民日日報》，以較為和緩的文字繼承甫遭查封的《蘇報》，宣傳反對專制、抵抗外侮的革命訊息^⑱。《國民日日報》的社說皆未署名，迄今仍難以確認那些出自他陳獨秀的筆下。可知的是，其中〈奴隸獄序〉一文以「國民」與「奴隸」並舉，沈痛指出一般民衆之兼爲上民、各省督撫、滿清政府和英俄法德等國之「四重奴隸」的悲慘境遇^⑲。另文所見如反對專制、主張文界革命、視輿論爲「造因之無上乘也」、以出版爲自由之母……等看法，日後也或體現於陳獨秀的行動，或以不同形式見諸其筆下^⑳。除此之外，陳獨秀曾與蘇曼殊在報上連載之蘇譯雨果的《慘社會》（Victor Hugo, *Les Miserables*）中，加入不見於原小說的情節^㉑。這段另加故事的法國主人翁男德是個路見不平仗義而行的人物。他痛恨官吏，同情窮人，

⑮ 陳獨秀：〈安徽愛國會演說〉，頁15-16。

⑯ 陳獨秀：〈安徽愛國會演說〉，頁16；〈安徽愛國社擬章〉，《著作選》，卷1，頁17；鄭學稼：《陳獨秀傳》，上册，頁50。

⑰ 《年譜》，頁24-25。

⑱ 陳獨秀十分積極地投入報務。他與章士釗實際負責編輯和全部文字的校對（鄭學稼：《陳獨秀傳》，上册，頁64）。

⑲ 陳旭麓、熊月之：〈國民日日報〉，《辛亥革命期間期刊介紹》（北京：人民出版社，1982年），卷1，頁394-395。

⑳ 費耿指出其中〈箴少年〉一文與陳獨秀日後之〈敬告青年〉之間有其雷同（Feigon, *Chen Duxiu*, p. 50）。沈寂則以爲〈《國民日日報》發刊詞〉爲章士釗和陳獨秀合作，〈革天〉、〈道統辨〉、〈箴奴隸〉等文似出自陳獨秀（沈寂：〈論陳獨秀的倫理思想革命〉，收入沈寂編：《陳獨秀研究》第1輯〔北京：東方出版社，1999年〕，頁39，注①）。

㉑ 柳亞子：〈蘇曼殊研究〉，《柳亞子文集》（上海：上海人民出版社，1987年），頁379-383。

肯定「作工」的價值，並且鄙視孔子之教和「尚海」地區的所謂愛國志士。如果如同柳亞子所說，陳獨秀續成故事中第十一回下半至第十四回的部分，則他筆下的男德且為雅各伯黨人（Jacobin），主張將富人之財分與窮人和自由鬥士，揭棄土地公有，最後於謀刺大總統不成後自殺身亡^{②②}。

（二）國家及其組成

《國民日日報》在出版四個月左右後因內訌與經費無著而停刊。陳獨秀這時再次回到安徽，未幾且在安慶開辦《安徽俗話報》^{②③}，試圖借助較為易得的報紙和易懂的白話，使眾人（包括富人、窮人、士、農、工、商、兵、婦、童）都能知學問和通時事，從而得在面對外國勢力脅迫時，共同努力於地方建設^{②④}。陳獨秀指出列強的野心和壓力雖屬事實，卻是連「省城和通商碼頭的人」都未必十分清楚^{②⑤}。他提醒大家：列強正不只透過軍事，更透過威脅和利誘官吏等手段，奪取中國的各项利權^{②⑥}。他並強調世界係由個別的國家所構成，其間如中國或其他國家之所以遭人欺負乃至於亡國，全因於這些國家的「國民性質」^{②⑦}，因於其人「只知道保全身家性命，不肯盡忠報國」^{②⑧}。

②② 蘇曼殊譯：《慘世界》（原名《慘社會》），文公直編：《曼殊大師全集》（無出版時地），頁159-212。

②③ 陳獨秀任報紙之主編和主要撰稿人（沈寂：〈安徽俗話報〉，《辛亥革命期間期刊介紹》，卷2，頁163），並負責排印、校核、分發、付郵等事宜（汪原放：《回憶亞東圖書館》〔上海：學林出版社，1983年〕，頁12）。

②④ 陳獨秀：〈開辦安徽俗話報的緣故〉，《著作選》，卷1，頁22-23。

②⑤ 陳獨秀：〈瓜分中國〉，《著作選》，卷1，頁27。

②⑥ 陳獨秀：〈瓜分中國〉，頁27-28；〈論安徽的礦務〉，《著作選》，卷1，頁32；〈亡國篇〉，同前書，頁81。

②⑦ 陳獨秀：〈亡國篇〉，頁80。

②⑧ 陳獨秀：〈說國家〉，《著作選》，卷1，頁55-56。陳獨秀在文中下一斷語：「當今世界各國，人人都知道保衛國家的，其國必強。人人都不知道保衛國家的，其國必亡。」（頁56）

陳獨秀冀圖經由報紙清楚說明國家的性質、中國當前的處境、個人與國家的關係和個人盡力的方向。如同下文所見，他的討論無論就內容或用詞而言，都顯得相當地溫和。他介紹帶有強烈民族主義意涵的國家理念，主張國家的要件在於一定的土地、人民和主權；其中，

一國的人民，一定要是同種類、同歷史、同風俗、同語言的民族。斷斷沒有好幾種民族，夾七夾八的住在一國，可以相安的道理。〔……〕若單講國家主義，不講民族國家主義，這國家到〔倒〕是誰的國家呢？原來因為民族不同，才分建民族國家。若是不講民族主義，這便是四海大同，天下一家了，又何必此疆彼界，建立國家呢？²⁹（底線為筆者另加）

在陳獨秀看來，並非所有民族都能成其國家；世界上黃、白、黑、銅、紅五色人種中，只有黃、白兩種能夠建立國家，黑、銅、紅只是白種的奴隸³⁰。關於他再分為漢、韓、通古斯、蒙古、土耳其五種的黃種人³¹，何以能夠建立國家？應該建立那樣的國家？陳獨秀不曾明言。他曾經使用「我漢種人的世界」一詞³²，也以爲滿清即是不同於漢的通古斯族³³，但是並未因此討論滿、漢等不同民族共存於中國的現象，也不曾倡導反滿。

陳獨秀在主張民族國家之時，尤其強調的是國家主權的不可侵犯。他曾指出主權爲全國國民所共有，凡侵犯者（上自君主，下至走卒）皆屬大逆不道。只是，他並未如當時部分知識分子般，接著力言應當設置議院或以共和取代君

²⁹ 陳獨秀：〈說國家〉，頁56。

³⁰ 陳獨秀：〈地理略〉，《安徽俗話報》（北京：人民出版社，1983年合刊重印），第3期，頁18。

³¹ 陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第3期，頁12。

³² 陳獨秀：〈亡國篇〉，頁69、77。

³³ 陳獨秀：〈地理略〉，《安徽俗話報》，第6期，頁15。陳獨秀分中國之人種爲漢、通古斯、回、苗四族。

主，俾以體現主權在民的原則。他關於主權的討論主要在於針對當時外力入侵的形勢，以制定刑法、徵收關稅、修整軍備、辦理外交、升降官吏、關閉海口、修造鐵路、採挖礦山、開通航路等項，例示國家主權之內涵。他表示：

〔這些事項中〕若是有一樣被外國干預，〔……〕不能獨行本國的意見，便是別國的屬地。凡是一國失了主權，就是外國不來佔據土地，改換政府，也正是鷄犬不寧，山河易主了。^{③④}

陳獨秀藉此提出如中國今日之喪失主權，即使皇帝和朝廷命官未變，也已具亡國之事實^{③⑤}。他並且表示如中國過去之改朝換代，只是皇帝異姓，不是亡國。

國家雖亡，卻不是不能復興。陳獨秀相信國民之只知有己、不知有國是國家積弱的主因。他闡釋國家要義的另一重點即在使眾人認清個人命運與國家興亡之間不可分割的關係。他如同先前般主張個人無法自外於國家，並舉「全樹將枯，豈可一枝獨活；全巢將覆，焉能一卵獨完」，舉國之猶身，家猶身上之肉，身既已死，肉何能保為譬喻^{③⑥}。他也引外來武力入侵時，窮人、紳士、商人、讀書人和婦女都要受罪^{③⑦}；個人雖可推托庚子拳變為皇帝之事，卻無法不承擔賠款之責；以及猶太人因為亡國而受辱等為例證^{③⑧}。除此之外，陳獨秀並提出有助於建立個人與國家關係的積極辦法。他倡導國語教育，認為各說各話，既不方便，又「那裏還有同國親愛的意思」^{③⑨}。他尤其在說明中國歷史和

③④ 陳獨秀：〈說國家〉，頁57。

③⑤ 陳獨秀：〈亡國篇〉，頁67。

③⑥ 陳獨秀：〈說國家〉，頁55；：〈亡國篇〉，頁81。

③⑦ 陳獨秀：〈瓜分中國〉，頁29。

③⑧ 陳獨秀：〈亡國篇〉，頁81。《安徽俗話報》上多次慨嘆中國人只因身為中國人，遭外人和外國政府屈辱對待；例見第3期，頁34-36；第4期，頁27、32-33；第5期，頁39-40。連載於報上的小說〈痴人說夢〉也曾指出猶太人和波蘭人亡國後所受到的不平等待遇（第9期，頁29-30）。

③⑨ 陳獨秀：〈國語教育〉，《著作選》，卷1，頁53、54。

發展個人與地方聯繫這兩方面多所著墨。

(三)愛國主義下的中國歷史

《安徽俗話報》上設有「歷史」一欄，以十一期連載了陳獨秀所寫之〈中國歷代的大事〉（後改名為〈中國史略〉），簡叙自黃帝開國至秦統一的經過。陳獨秀早有戰勝始能生存的理念，也以追求國富兵強為目標，但是在文中鮮少採用「物競天擇，適者生存」或「天演」、「進化」等說詞。他承認中國為世界各國中的一份子，也在中國史上看見由酋長時代到君主時代的變化，但是不曾強調人類歷史自有其規律或演化階段，也不曾主張思想或價值乃與時俱進^④。他指出國家的重要，並以爲只有黃、白種人能夠建立國家，不過不曾因此強調國家或共和制度意涵歷史上較遲且較高的發展。換句話說，陳獨秀為俗話報作史的基本脈絡，只是中國境內個別且具體的事件及其變化。他的敘述所突顯的是中國歷史中漢族與外族的爭鬥，在位者及其個人特質在歷史過程中的關鍵角色，和國民程度在政治上的地位，而非所謂人類歷史社會變化的結構或通則。

陳獨秀雖然稍早曾在悼亡友詩中寫下「歷史三千年黑暗，同胞四百兆顛連」，這時作史的意旨卻在強調了解本國歷史既顯示個人不忘本，也提供學習的榜樣^④。他的中國史首先追溯民族的本源，指出漢人來自崑崙山以西，東來之後經過與先在中國的苗人多次交戰，才建立起鞏固的地位。他也如同當時許

^④ 陳獨秀曾於討論戲曲時表示，音樂隨時代改變。不過，他這時比較強調的或仍是就王陽明教育理念所說之「無論古今中外，道理總是一樣」（陳獨秀：〈論戲曲〉，《著作選》，卷1，頁87；〈王陽明先生訓蒙大意的解釋〉（一），同前書，頁93）。

^④ 陳獨秀：〈哭泣希顏〉，《著作選》，卷1，頁20；〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第3期，頁11。用陳獨秀的話說，「歷史」一欄的任務即在於「把從古到今的國政民情，聖賢豪傑細細說來，給大家作個榜樣，比那三國、說唐、說宋還要有趣」（〈開辦安徽俗話報的緣故〉，頁25）。

多中國知識分子般，視黃帝公孫軒轅為中國歷史上的重要始祖^④。根據他的敘述，由於漢人首領榆罔「昏庸無道」，苗人乘機猖狂；黃帝在大敵壓境無可奈何之際，只得調齊各路敗兵，備辦血酒，流淚誓言：

我的最親愛的漢種同胞呀！我們能打退苗人，子子孫孫能夠永遠住在這箇好中國，也是這一回。我們打不過苗人，被他趕出中國，或是子子孫孫做苗種人的奴隸，也是這一回。我們全部的漢人，生死存亡，在此一舉。我們定要破釜沈舟，和他拚個死命。有肯捨身救國的，請吃杯血酒。^④

經此檄兵之誓，黃帝首先大敗蚩尤，替漢人驅逐異族，創造國家，「初次建設中華帝國的國土」，其後更南征北討，一統中國，導中國歷史入君主時代，並建立起「一時也說不盡」的種種文明事業。陳獨秀眼中另一位如黃帝般的英雄人物是禹。在他的筆下，禹不但有與眾不同的相貌，不計帝舜殺父之仇而以「救民為主」地完成治水的功業，更令四夷苗人懼威來歸，使得「從此漢種人，獨霸中華」^④。

陳獨秀接下來所記自禹至秦之間的歷史，大抵即為內政國防上的重大政治事件。比較值得注意的是，他在其中持漢族應保國衛種的立場，指出周宣王之定西戎和南蠻是「我們漢種人第二次征服異族」，抨擊申侯引西戎入侵乃是「頂混帳的政策，〔……〕頂可殺、借外兵來攻打本國的下賤主意」。他稱周

④ 陳獨秀在文中有言：「若是沒有他，我們焉有今日。」（〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第4期，頁11）沈松僑曾討論近代中國知識分子強調「中國人種西來說」和以黃帝為始祖的現象與意義，見氏著：〈我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》第28期（1997年12月），頁22-23、33-34、38-42、52-59。

④ 陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第4期，頁10。

④ 陳獨秀問：如果沒有這位能人治好洪水，「我們現在能有這樣繁華世界嗎」？（陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第4期，頁12）。陳氏關於禹的討論，見同文，《安徽俗話報》，第5期，頁9-12。

平王之後入侵的國外四夷為「賤種」，並以白話重述孔子的「微管仲，吾其披髮左衽矣」^{④⑤}。其次，陳獨秀傾向於從賢君良臣的出現及其策略，說明政治的變化，而略於就非個人因素討論事件的因果。他指出夏桀、商紂行虐政引起政治危機；成湯「才略素廣」並得「賢人」伊尹之助而建立商朝；周文王得「賢人」姜子牙之助；周武王得姜子牙、全國英雄、和文武全才的兄弟之助，而以周代商；周公「才德雙全，〔……〕創了古代所未有的許多良法善政」；周宣王登位以後「英明果斷」，又得周召二公盡心輔佐，自然政治清明；齊桓公「發奮自強」，復用「文武全才」的管仲為相，數年後果然「國富兵強」^{④⑥}。

陳獨秀另亦提起國民性質於國家的重要性。他不曾如同當時部分中國知識分子般，主張就國民（而非君王將相）的活動，重新撰寫歷史^{④⑦}，也不曾視國民為造就歷史的主要動力。不過，他在談及周代成康之治時，表示當時「人民智慧道法，一天長進似一天」，雖然事事聽天子的調動，自己沒什麼作為，卻是君明臣良的極盛時代。他在討論周厲王行虐政時，指出當時國民「莫不怒髮衝冠」，待聽得一班聰明人逐昏王的壯快議論之後，無不揭竿響應。尤其重要地，陳獨秀以下文評論成康之治後的情勢：

一國非民智大開，民權牢固，國基總不能大安。徒只望君明臣良，那明君良臣活的時候，國家還可以勉強安寧。明君良臣一去，便是人亡政熄，國家仍舊要衰敗下來。^{④⑧}

換句話說，陳獨秀在肯定賢君良臣的功業時，也清楚意識及人亡政息的現象，

^{④⑤} 陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第8期，頁10；第9期，頁9-10；第10期，頁12。

^{④⑥} 陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第6期，頁9-12；第7期，頁11；第8期，頁9；第10期，頁10-11。

^{④⑦} 近代中國知識分子以國民為中心重新作史的主張，例見沈松僑：〈我以我血薦軒轅〉，頁18-19。

^{④⑧} 陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第7期，頁14。

並且以為國民的智識與權力有助於面對該問題。他的國民不再只是被照顧和被保護的對象，而已經隱約具有扮演比較積極之政治角色的可能。雖然如此，陳獨秀並未在報上具體說明民智與民權如何而能體現於實際政治。他稱許周代的周召共和，視周召二公「為全國國民的代表」，以其「政體性質，彷彿和西洋人所說的貴族共和政體相同」，並譽之為「史書上稱做中國空前絕後的太平世界」^{④⑨}。但是他不曾明白主張在現代建立共和的必要，也不曾強調堯舜禪讓中所意涵的選賢與能^{⑤⑩}。

(四)愛國主義下的個人

陳獨秀為求促進個人與國家的關係，不但藉助於歷史知識，而且訴諸時人對於家鄉的關切。《安徽俗話報》之「本社廣告」表示，該報乃同人鑑於安徽風氣遠較沿江各省閉塞而設，希望能「以全省人之能力，辦全省人之公業」^{⑤⑪}。報上另文在談及孩童之地理教育時，也指出：

先要教他曉得自己的鄉里，曉得自己的國家，漸漸推到外國和本國的關係，地球和天體的關係，這才是有層次咧。所以從鄉里的小河小池，可以發他海洋江湖的思想，從鄉里的村落街市，可以發他都城商埠的思想，從鄉里的物產生業，可以發他製造工藝的思想。^{⑤⑫}

若用陳獨秀的話說，即《安徽俗話報》以「我們安徽人」為對象，報上的十餘項欄目中，有「本省的新聞」報導安徽地方治亂、工藝興衰、年成好歹、學堂光景及光怪陸離的案件，也有「行情」清楚打聽本省外省本國外國的市況，

^{④⑨} 陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第7期，頁16。

^{⑤⑩} 陳獨秀：〈中國歷代的大事〉，《安徽俗話報》，第5期，頁9、11。

^{⑤⑪} 「本社廣告」，《安徽俗話報》，第2期，封底內頁。

^{⑤⑫} 飭武：〈蒙學應用各書的說〉，《安徽俗話報》，第5期，頁18。

「全望主徽班的格外大發其財」⁵³。

陳獨秀早有農、工、商、礦戰的概念⁵⁴，這時且勉勵大家積極學習和參與各樣文武建設。他在第一期所刊出的〈瓜分中國〉一文中表示：

我想稍有點人味兒的，那個肯作外國順民呢。〔……〕不如趁著外國兵還沒有來的時候〔……〕趕緊振作起來，有錢的出錢，無錢的出力，或是辦團練，或是練兵，或是開學堂學些武備、槍砲、機器、開礦各樣有用的學問。我們中國地大人衆，大家要肯齊心竭力辦起事來，馬上就能國富兵強〔……〕⁵⁵

更具體地說，陳獨秀或是因應這時各省的收回路、礦等利權運動，特別強調安徽礦產關係全省的子子孫孫，應當自己設法開發⁵⁶。他也鼓勵大家「存良心重志氣」，和注重兒童教育與傳統德育之外的體育⁵⁷。

此外，陳獨秀以相當篇幅主張改變如男女婚事無法自決、索聘、哭嫁和鬧房等禮俗，改變不能退婚（含今日之離婚）、強逼女子守寡、敬拜菩薩而無謂浪費，以及婦女如受刑般裝扮等惡俗。他一方面指出這些惡俗頂重要、「頂有關係國家強弱」。根據他的說明，西洋有學問的人認為，可以退婚有助於增進人類幸福和保全國家安寧；與其燒香、打醮、做會、做齋地求菩薩，不如更有效地把錢用在興辦學堂教育人才，或開墾、工藝、礦務等利國利己的事上。他也奉勸女子將裝扮首飾的費用，拿來作讀書的本錢⁵⁸。另一方面，陳獨秀的討論也同時透露出他對於個人的關懷。他以爲婚姻當出於「男女相悅，不思相

⁵³ 陳獨秀：〈開辦安徽俗話報的緣故〉，頁24、25。

⁵⁴ 陳獨秀：〈安徽愛國會演說〉，頁15。

⁵⁵ 陳獨秀：〈瓜分中國〉，頁28。

⁵⁶ 陳獨秀：〈論安徽的礦務〉，《著作選》，卷1，頁34。陳獨秀另曾列出既有安徽煤礦及其開發資金的來源；見陳獨秀：〈安徽的煤礦〉，同前書，頁35-36。

⁵⁷ 陳獨秀：〈王陽明先生訓蒙大意的解釋〉，頁91-92、95。

⁵⁸ 陳獨秀：〈惡俗篇〉，《著作選》，卷1，頁45、49、51。

離」；如西洋各國的婚俗頂文明，是

男女自己擇配，相貌才能性情德性，兩邊都是旗鼓相當的，所以西洋人夫妻的愛情，中國人作夢也想不到。^{⑤⑨}

陳獨秀因此批評中國婚俗的「不合情理」。借用他的話說，由旁人作主強逼而成的婚姻，「不是大大的不合情理嗎」？「『巧妻常伴拙夫眠』豈不是天地間一樁不平的恨事」？在沒有兒子時先娶下媳婦之「等兒媳」，使女子守十幾年青春活寡才得婚配，是「天地間何等不合情理的慘事」！父母糊塗決定的婚姻「坑害了多少好兒好女」？陳獨秀並且曾經試著從女子的處境發言。他在攻訐鬧新房的規矩時，表示：

平日也是那個人，做新人也是那個人，怎麼到了做新人的時候，就應該給人家糟蹋呢？況且世界上人，男女平權，毫無差別，怎麼女人就這樣下賤，應該聽衆人陵辱，不敢違拗，比妓女還不如呢，這是合乎情理嗎？我想以後讀書明理的青年男女，必不肯遵守這樣不合情理的規矩了。^{⑥⑩}

他另就守寡指出如果有女子不肯改嫁，是她的「戀愛自由」，旁人逼她嫁人「本是不通的話」；但如果願意改嫁，而拘於守節、體面等迂腐的要求不能改嫁，可就「真是冤沈苦海了」^{⑥⑪}。至於女子纏足和穿戴珠翠綢緞的裝扮，陳獨秀視之為手銬腳鐐般的苦刑，並且以為人們所以如此係受愚於幾千年前男子以女子為玩弄工具的手法^{⑥⑫}。

最後在此應該稍加說明的是，《安徽俗話報》雖然以大衆為對象，卻只在

⑤⑨ 陳獨秀：〈惡俗篇〉，頁41。前引陳獨秀話語，見頁40-41。

⑥⑩ 陳獨秀：〈惡俗篇〉，頁43。

⑥⑪ 陳獨秀：〈惡俗篇〉，頁46。

⑥⑫ 陳獨秀：〈惡俗篇〉，頁50-52。

求「衆人齊心力」⁶³。陳獨秀意圖教育與動員大眾，但是不曾因此解析大眾所能合成之群眾力量的性質和功能，也不曾因此發起有組織的群眾運動。他所強調的只是大家盡己之力。在陳獨秀看來，只知聽天命、不知盡人力是中國亡國的兩大原因之一（另一是前曾述及的只知有己不知有國）。他針對以爲凡事天決和中國人命當如此的消極態度，作以下說明：

天地間無論什麼事，能盡人力振作自強的，就要興旺，不盡人力振作自強的，就要衰敗〔……〕。若是國家的事，人人靠著天命，束手待斃〔……〕便合那不出去弄錢作事，專等著天上掉下飯來吃的人差不多。⁶⁴

按照陳獨秀的說法，天只是一股氣，沒有什麼專要洋人興盛、中國衰敗的私心；命是算命的胡湊幾個天干地支騙飯；天命更不過是依勢力的大小，定天心的向背⁶⁵。

陳獨秀即使在希望個人能夠採取比較激烈的行動時，也不曾試圖組織群眾。他不曾在報上提倡革命反滿，但是確曾在鼓勵大家強健體魄之外，日益注意武力的使用。他稍後在《安徽俗話報》上發表〈槍法問答〉和〈中國兵魂錄〉，前往上海參加「軍國民教育暗殺團」，並且與柏文蔚等人在安徽組織「岳王會」，策動軍人效法岳飛精忠報國的精神，反抗清廷統治和外國侵略⁶⁶。這些活動都是以個人爲訴求對象和行動的單位，仍有別於現代革命中動員群眾的精神與方式⁶⁷。

⁶³ 「衆人齊心力」一詞出自〔匿名〕：〈醒夢歌〉，《安徽俗話報》，第8期，頁34。

⁶⁴ 陳獨秀：〈亡國篇〉，頁83。

⁶⁵ 陳獨秀：〈亡國篇〉，頁84-85。

⁶⁶ 鄭學稼：《陳獨秀傳》，上册，頁84-86、90-96。

⁶⁷ 《安徽俗話報》上有安徽磁商合衆商之力始得對抗官府不當收稅的報導（第3期，頁10）。不過，陳獨秀並未就此方向考慮群眾運動的形式與功能。

(五)國家與個人的再思考

《安徽俗話報》在出版二十二期後於一九〇五年九月停刊。陳獨秀此後以教書爲業，也參與革命活動。他幾次前往日本，與張繼、章太炎和劉師培等人過往甚密，並參加章、劉等人和日本無政府主義者幸德秋水共同發起、以反對帝國主義爲宗旨的「亞洲和親會」⁶⁸。辛亥革命事起之後，陳獨秀於安徽省政府推動革新和參與二次革命皆未果。一九一四年，他有感於辛亥革命以後的中國政情與輿論、以及第一次世界大戰的爆發，向友人表示：

自國會解散以來，百政俱廢，失業者盈天下。又復繁刑苛稅，惠及農商。此時全國人民，除官吏兵匪偵探之外，無不重足而立。生機斷絕，不獨黨人爲然也。國人唯一之希望，外力之分割耳。⁶⁹

陳獨秀在一如既往般不願中國遭到列強瓜分的情況下，何至於說出瓜分乃國人唯一的希望？從他稍後發表的〈愛國心與自覺心〉一文中可以看出，他這時固然對於國家現況與未來有不勝欷歔之慨嘆，卻非全然放棄希望。他仍試著進一步思考國家與個人的關係，並意圖促成讀者的自覺⁷⁰。

如同前述，陳獨秀在考慮長江防務時，即曾指出兵防的成敗影響人民生計；其後雖然強調個人應盡力於國富兵強的目的，也並未完全忽略個人的福祉。及至此時，這條潛藏於陳獨秀心中的線索，明顯地轉爲他考量國家所具意義的主調⁷¹，從而使他特別著重國家之於人民（而非人民之於國家）的任務。

⁶⁸ 《年譜》，頁43-44。

⁶⁹ 陳獨秀：〈生機（致《甲寅》雜誌記者）〉，《著作選》，卷上，頁103。

⁷⁰ 〈愛國心與自覺心〉一文發表後，立即引起若干爭議。例見《甲寅》上之秋桐（章士釗）：〈國家與我〉；李大釗：〈厭世心與自覺心〉。

⁷¹ 由於可以直接徵引的資料有限，陳獨秀自1905年至1914年之間思想上的變化過程與來源，仍有待對於當時之政治和思想氛圍及其交往有更深的了解後，始得作比較確切的解析。任建樹曾試就陳獨秀的詩作，探索他這時的心境（《陳獨秀傳》，上册，頁76-

他指出過去所說之土地、人民、和主權等三項，只是國家成立的形式；「保障人民之權利，謀益人民之幸福」才是國家成立的精神，不能完成這一任務，則國家「存之無所榮，亡之無所惜」⁷²。

陳獨秀在對於國家性質的重新考量中，並且添加了「時間」和「個人自覺」兩個重要面相。陳獨秀早先認為中國建國於黃帝時期，現在則主張國家是近代歐美的產物，既未見於歐美施行憲政之前，也未見於迄今之中國。不過他並未進而解釋國家與憲政的關係、和歐美如何得以先行憲政。他或是為了駁斥時人以忠君為愛國的說法，這時只著重於用此所謂近代國家的理念對照中國傳統的不足。他說：

吾國伊古以來，號為建設國家者，凡數十次，皆未嘗為吾人謀福利，且為戕害吾人福利之蝨賊。吾人數千年以來所積貯之財產，所造作之事物，悉為此數十次建設國家者破壞無餘。凡百施政，皆以謀一姓之興亡，非計及國民之憂樂。即有聖君賢相，發政施仁，亦為其福祚攸長之計，絕非以國民之幸福與權利為準的也。⁷³（底線為筆者另加）

換言之，陳獨秀不再如同過去般肯定中國歷史人物，甚至於將聖君賢相也一筆抹煞。他的批判不但針對主政者之居心，而未及於共和民政和王者仁政在其他方面的不同與利弊，並且斷然排除主政者可能有的公心與善意。

陳獨秀除了主張國家為近代始有並以保障國民之幸福與權利為主旨之外，尤其強調愛國需以個人之自覺愛國真義為前提。相對於先前以為民族爭鬥和賢君良臣的睿智與努力成就了黃帝的建國，陳獨秀這時轉就國民的立場，自問自

80)。本節討論則係就〈愛國心與自賞心〉（《著作選》，卷1，頁113-119）一文之理路，指出陳獨秀思想上的變化。

⁷² 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，頁118；亦見陳獨秀：〈《雙秤記》序〉，《著作選》，卷1，頁111。

⁷³ 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，頁114。

答地說：「人民何故必建設國家，其目的在保障權利，共謀幸福」；愛國乃是以國民福利為目的的「自衛主義」，所以需愛可愛之國。他例舉如德、奧、日、朝鮮、土耳其、墨西哥和中國等，即因為不知國家之目的和情勢而愛國，以至於造成國家強人民苦和愛國恰足以禍國的局面。他表示辛亥京津之變和癸丑南京之役中，人們之希求其地立化為夷場，所顯示的即是當時之國實無可愛。他更取富有之猶太人和中國的租界，例示亡國雖苦，亡國而托庇於法治國主權下的次等地位，比諸惡國惡政下之待遇「尚若天上焉」。

陳獨秀這時雖然注意到國家之強盛未必帶來個人的福祉，卻並未深究其間緊張關係之性質，也無意要大家放棄愛國。寧可亡國而不為惡國之民的說法，突顯的只是陳獨秀這時對於時局之無可如何的失望與憤慨，以及他在失望中不願絕望的最後努力。在他看來，中國這時外無以禦侮，內無以保國：

以今之政，處今之世，法日廢耳，吏日貪耳，兵日亂耳，匪日衆耳，財日竭耳，民日偷耳，群日潰耳，政紀至此，夫復何言。^⑦

值此形勢，再加以時人每以愛國為名挑釁外人或阻撓人民爭取自由，陳獨秀只得以極端激憤的言詞，諷喻大家看清所謂愛國的究竟，期能真正的愛國。陳獨秀在辛亥革命失敗後，深信更換統治者或政體都不是真正的解決。他比以往更清楚強調國民的智力是立國的基礎，並呼籲大家將以智為基礎的自覺心，加入以情為基礎的愛國心。陳獨秀不曾特別解釋何為自覺心，但是從他強調「自覺心」為智的一面，並以為智有「辨理析微，權衡名實」之功能和自覺心能使人「應事變而不惑」看來，他顯然視自覺心為內在於人心的自主機制，而不只是接受或反映外來看法之載體而已。陳獨秀的這一傾向並將更明白地見於他接下來所倡導的新青年理念中。

^⑦ 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，頁117。

二、新文化與新青年（1915-1918）

一九一五年九月，陳獨秀年來有意籌辦的刊物，終於以《青年》為名創刊。該刊自次年九月出版的二卷一期改稱《新青年》^⑦，是為陳獨秀及至一九一八年十二月創辦《每週評論》之前，宣揚其理念的主要根據地，也是當時新文化運動的主導力量。陳獨秀在《新青年》上，更深入地發揮了〈愛國心與自覺心〉一文所揭示的時間和個人自覺兩項主題。他以進化為宇宙之原則，說明人類社會必須不斷地求變。他並藉由強調中國傳統與近代西方之間的無可妥協，闡明新文化的內容與意義。值得特別注意的是，陳獨秀認為進化的基礎不在客觀歷史的結構，而在於個人；這一個人而且不只是善於競爭的個人，更是有所自覺的個人，是「努力以趨無窮向上之途」的個人^⑧。他具體地以青年為對象，期許他們能夠「有以自覺而奮鬥」，明辨新舊、東西之間的對立，釐清個人與國家之間相互交疊的關係，並經由國民運動促成立憲共和國家的出現。

（一）進化和新文化

陳獨秀這時一如既往地深信中國在萬邦並立的世界中，必須儘速改變以圖生存。不過，他不再只是強調覆巢之下無完卵，而係另外加以進化的語言說明求變的必要與方向。他除了原先主張之競爭以求生存之外，並且直接引用「天然淘汰」、「進化」、「生存競爭」、「優勝劣敗」、「進化公例，適者生存」等字詞，說明新文化和新青年的意涵。

進化論述既提供陳獨秀強調變化的理論基礎，也加深了他主張求變以及如何求變的信念。他在儼如《青年》發刊詞的〈敬告青年〉一文中，解釋青年當

^⑦ 陳獨秀：〈致胡適信〉，《著作選》，卷1，頁183；汪原放：《回憶亞東圖書館》，頁32-33。以下討論凡概說此刊物，皆稱《新青年》。

^⑧ 陳獨秀：〈當代二大科學家之思想〉，《著作選》，卷1，頁198。

自許以「進步而非保守的」性格時，舉萬物無日不在演進為宇宙之根本大法。他說：

世界進化，駸駸未有已焉。其不能善變而與之俱進者，將見其不適環境之爭存，而退歸天然淘汰已耳，保守云乎哉。^⑦

不僅如此，陳獨秀更將天時應於人事，強調人類文明也是新陳代謝，「時時相續，時時變易」。他指出「理無絕對之是非，事以適時為興廢」^⑧；人事上篤古不變將日就衰亡，日新求進則方興未已^⑨。根據他的說明，學說（或更確切的說應是宗教、法律、道德等真理的外在形式）與所從出之時代之間相互對應，其價值「恆時時視其社會之生活狀態為變遷」^⑩；現時之無濟於事，並不等於從來都沒有意義^⑪。陳獨秀並且承認孔子之倫理學說在宗法社會封建時代「誠為名產」，承認古時候的忠孝美談「未嘗無可泣可歌之事」^⑫。只是，他在極力主張變化乃是當務之急的情況下，所要強調的是這些傳統主張用於今日將有惡果，而不是它們過去的榮耀或目前仍然可能扮演的角色。

陳獨秀如同許多近代中國知識分子一般，格外讚揚「新」的意義。《青年》創刊號有汪叔潛的〈新舊問題〉一文，指出清末以降新舊之爭的現象和兩者之間不可調和的距離。《青年》雜誌在需要更名時，改以《新青年》見行。陳獨秀於展望一九一六年時，尤其勉勵大家當此除舊佈新之際，能視自開闢以

⑦ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《著作選》，卷1，頁131；〈孔子之道與現代生活〉，同前書，頁231。

⑧ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，《著作選》，卷1，頁142。

⑨ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《著作選》，卷1，頁170；〈敬告青年〉，頁131。

⑩ 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，頁231、237；〈答淮山逸民（道德）〉，《著作選》，卷1，頁277。

⑪ 陳獨秀：〈四答常乃惠（孔教與家庭）〉，《著作選》，卷1，頁290；〈道德之概念及其學說之派別〉，同前書，頁299。

⑫ 陳獨秀：〈再答俞頌華（孔教）〉，《著作選》，卷1，頁309；〈東西民族根本思想之差異〉，同前書，頁167。

迄於一九一五年為古代史，從此

首當一新其心血，以新人格，以新國家，以新社會，以新家庭，以新民族，必迨民族更新，吾人之願始償，〔……〕⁸³

除此之外，陳獨秀也稱道社會主義是「反對近世文明之歐羅巴最近文明」，稱道柏格森（H. Bergson）之創造進化論是「歐洲最近之思潮」⁸⁴。

至於求變與求新的具體意義為何？陳獨秀強調現在與過去的絕裂。不過，他的求新不僅具有突破現狀的形式，並且帶有學習近世西方文明的實質內容。相應於他先前之藉由對照中西指出中國有所不及於西方，以及強調立憲乃是西方近代的產物，陳獨秀這時進而取近世西方為真正的近代，以中西的不同為新舊、古今、文野的差異。他表示可以稱為「近世文明」的是歐洲人獨有的西洋近代文明，以印度、中國為代表之東方文明，雖然存在卻未脫古代文明之窠臼⁸⁵；中國要能生存於世，或甚至於超越西方⁸⁶，首先要務即是效法近代西方。更重要地，陳獨秀相信，近世文明意涵人類發展的較高階段⁸⁷。他所理解的歷史進化與發展較高階段之精義並且不在社會演化路程的循序漸進，也不在無與倫比的競爭力，而在對於個人自主和個人在歷史上得以扮演之創造性角色的肯定。

陳獨秀嘗說：「人類進化恆有軌轍可得。」他引述孔特（A. Comte）之分人類進化為宗教、哲學、科學三時期⁸⁸。他提及社會由家族團體，進為地方團

⁸³ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《著作選》，卷1，頁171。

⁸⁴ 陳獨秀：〈法蘭西人與近世文明〉，《著作選》，卷1，頁138；〈當代二大科學家之思想〉，《著作選》，卷1，頁198。

⁸⁵ 陳獨秀：〈法蘭西人與近世文明〉，頁136。

⁸⁶ 陳獨秀：〈時局雜感〉，頁319。

⁸⁷ 陳獨秀曾說：西人平等博愛之公德心是文明大進時的道德，中國之忠孝節義則屬於野蠻半開化的時代。見〈答淮山逸民（道德）〉，《著作選》，卷1，頁277。

⁸⁸ 陳獨秀：〈近代西洋教育——在天津南開學校演講〉，《著作選》，卷1，頁322。

體，再進為國家團體；由游牧進至宗法，由酋長及至封建；在政治上由專制趨於自由，由個人趨於國民，以及由官僚趨於自治的不同歷程⁸⁹。他且在西方文藝史中看見自古典主義、經理想主義（陳獨秀以此譯Romanticism一詞）、寫實主義、及至自然主義的發展，並據以指出中國目前已及古典主義、理想主義的階段⁹⁰。雖然如此，陳獨秀並未強調歷史之過去至未來，有其特定的客觀結構或發展走向，也並未立即訴諸單線演化階段論。他不曾堅持人類社會必循既定且共同的方向與階段演進，是而中國必定要走上西方已經走過的道路，或邁向西方經驗和人類社會發展之內在邏輯所指向的未來⁹¹。他重視科學的貢獻與重要性，但不曾特別闡釋科學法則所具有規範性之性質，或特別討論社會演化是否具有如科學法則般規律⁹²。他在談及東西文化之異同時，強調的不是東西方在文明發展階梯上的先後關係，而是「五方風土不同，而思想遂因以各異」，以及東西雙方民族不同，其「根本思想亦各成一系，若南北之不相並，水火之不相容也」⁹³。

其次，陳獨秀雖然相信物競天擇，對於競爭的肯定卻是有所保留的。他力行世界即戰場，人生即奮鬥的理念，並強調在教育中發展人與動物共有之「意

⁸⁹ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，頁144；〈東西民族根本思想之差異〉，《著作選》，卷1，頁167；〈吾人最後之覺悟〉，頁177-178。

⁹⁰ 陳獨秀：〈現代歐洲文藝史譚〉，《著作選》，卷1，頁156；〈答張永言（文學一人口）〉，《著作選》，卷1，頁182。

⁹¹ 筆者曾在另文中比較詳細地說明單線演化階段論的特徵，及其體現於嚴復、胡適和梁漱溟等人思想上的意涵。參見拙著：〈論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀〉，收入李明輝編：《儒家思想的現代詮釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁207-266；〈進化與自由——胡適自由主義中的歷史觀及其意涵〉，《中國文哲研究集刊》第14期（1999年3月），頁257-324。

⁹² 陳獨秀只是提及科學所屬之自然法乃普遍、永久、和必然的。見〈再論孔教問題〉，《著作選》，卷1，頁253。

⁹³ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，頁165；亦見〈吾人最後之覺悟〉，《著作選》，卷1，頁175；〈答佩劍青年（孔教）〉，同前書，頁281。

志頑狠，善鬥不屈」的獸性。他也推崇近世西方文明所體現的高度競爭力，以為「人間萬事，恆以相競而興，專佔而萎敗」，甚而表示戰爭對於社會有如運動之於身體般有利⁹⁴。然而，陳獨秀並未等同生存為進化⁹⁵，他的奮鬥也並非只為生存。他反對軍國主義，反對倚仗強力侵害他人的強權和帝國主義，更反對以勢力大小作為價值衡量的標準。在陳獨秀看來，認為中國由於勢小而必須學習西方的說法並不恰當。他表示：

其實吾國文明若果在西洋之上，西洋各國部分雖大，吾人亦不肯盲從，捨長取短。正因西洋文明遠在中國之上，就是中國居世界之大部分，西洋各國居世界之最小一部分，這大部分的人也應當取法這一小部分。⁹⁶

陳獨秀鮮少再針對這一議題作更深入的探討。不過，他的其他說明更清楚透露出進化絕非只是競爭與強勢。

陳獨秀這時所著重的進化尤其意涵人類的解放與自我實現。他在說明生物進化論之為西方近代文明之特徵時，著眼的不是競爭的必要，而是達爾文（C. Darwin）等人發現物種進化、人類由來之原理所帶來的解放。他說：

自英之達爾文，持生物進化之說，謂人類非由神造，其後遞相推演，生存競爭優勝劣敗之格言，昭垂於人類。人類爭鬪智靈，以人勝天，以學理構成原則，自造其禍福，自導其知行。神聖不易之宗風，任命聽天之情性，吐棄無遺。而歐羅巴之物力人功，於焉大進。⁹⁷

⁹⁴ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，頁146；〈再答常乃惠（古文與孔教）〉，《著作選》，卷1，頁265；〈對德外交〉，同前書，頁265。

⁹⁵ 陳獨秀曾說：人生無時無事不在戰鬥之中，若喪失抵抗力，「生存且不保，遑云進化」。見〈抵抗力〉，頁151。

⁹⁶ 陳獨秀：〈近代西洋教育〉，頁323；亦見〈抵抗力〉，頁152。另如：陳獨秀雖然肯定法國大革命之後的文明發展勝過德國科學的進步，卻不以為法國必能打敗德國。見〈法蘭西人與近世文明〉，頁138-139。

⁹⁷ 陳獨秀：〈法蘭西人與近世文明〉，頁137。

當讀者詢及李石曾所譯克魯泡特金的《互助》(P. A. Kropotkin, *Mutual Aid*)時,陳獨秀表示競爭和互助是真理的兩面,如車之雙輪和鳥之雙翼般不可或缺;它們都以「自我之生存與進步」為目的,只是「境地有差別,界限有廣狹」而已⁹⁸。此外,陳獨秀在強調發展獸性的同時,提及人較諸萬物獨有「自動的發展力」。他也多次稱道柏格森創造進化論中之著重生活和意志自由⁹⁹,並讚許托爾斯泰(L. Tolstoy)之尊人道、惡強權、批評近世文明和具有高尚之宗教道德¹⁰⁰。

陳獨秀雖然不曾明言卻顯得相當肯定歷史中個人意志的舒張和發展。他在說明西方文藝史的變化時,以「人類思想一貫由虛至實之精神也」描述寫實主義和自然主義的進步¹⁰¹。他以為人權說意涵「個人主義之大精神」¹⁰²,是近代西方文明的三項特徵之一¹⁰³,並具體化為法律之前人人平等,皆得行使其自由權利,皆能求其自由自主人格發展的原則。他也由歷史演變的角度指出:法國大革命以前的歐洲國家和社會,無不建基於君主貴族之具有特權而其他大多數人民只是附屬於特權的奴隸;及至一七八九年「人權宣言」刊布之後,

歐羅巴之人心,若夢之覺,若醉之醒,曉然於人權之可貴,群起而抗其君主,仆其貴族,列國憲章,賴以成立。¹⁰⁴

⁹⁸ 陳獨秀:〈答李平敬(學習法文)〉,《著作選》,卷1,頁147。

⁹⁹ 例見陳獨秀:〈敬告青年〉,頁131、134;〈當代二大科學家之思想〉,頁198。

¹⁰⁰ 陳獨秀:〈現代歐洲文藝史譚〉,頁159。《青年》首卷各期之封面皆刊人像,第四期所刊即托爾斯泰像。

¹⁰¹ 陳獨秀:〈答張永言(文學—人口)〉,《著作選》,卷1,頁181;〈孔子之道與現代生活〉,頁235。

¹⁰² 陳獨秀:〈東西民族根本思想之差異〉,頁166。

¹⁰³ 陳獨秀同時所指出的其他兩項特徵是生物進化論和社會主義,見〈法蘭西人與近世文明〉,頁136。他另曾提起的近代西方文明特色有共和與科學,見〈時局雜感〉,《著作選》,卷1,頁316。

¹⁰⁴ 陳獨秀:〈法蘭西人與近世文明〉,頁137。

在陳獨秀看來，近代歐洲歷史就是解放的歷史；從奴隸的羈絆中解放意涵從野蠻到文明和個人自主自由人格的完成；而自主自由人格的完成又是有意識之人所本有、應有的要求。用他的話說，也就是：

我有手足，自謀溫飽；我有口舌，自陳好惡；我有心思，自崇所信；絕不認他人之越俎，亦不應主我而奴他人。蓋自認為獨立自主之人格以上，一切操行，一切權利，一切信仰，唯有聽命各自固有之智能，斷無盲從隸屬他人之理。^⑩

陳獨秀相信人無奴隸他人之權利，也絕無以奴隸自處之義務。他並循此批評傳統忠孝節義、和以三綱為本的道德政治，乃是「以己屬人之奴隸道德」^⑪。他只是不曾更具體說明人權在實際生活中的展現方式^⑫。

(二)個體和群體

陳獨秀再三重申個人自由的重要性，並且藉著強調個人自由，批判借國家利益之名發展私人利益的說詞。但是，他早已意識及只談個人自由可能造成對群體利益的威脅，而且必須正視中國正面臨內憂外患的局面。相對於安徽愛國社擬章中「戒主張個人自由，放棄國家公益」的條文，陳獨秀這時試圖在肯定個人自由的前提下，兼計個體與群體的發展。他主張「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群」。他也在討論生活的目的時表示：

個人生存的時候，當努力造成幸福，享受幸福；並且留在社會上，後來

^⑩ 陳獨秀：〈敬告青年〉，頁130-131；亦見〈一九一六年〉，頁172-173。

^⑪ 陳獨秀：〈一九一六年〉，頁172；〈答傅桂馨（孔教）〉，《著作選》，卷1，頁275。

^⑫ 陳獨秀曾經比較抽象地提及人權於唯心論和心理學上的意涵（〈東西民族根本思想之差異〉，頁166），以及個人主義於倫理、經濟上之意涵（〈孔子之道與現代生活〉，頁232-233）。

的個人也能夠享受。遞相授受，以至無窮。¹⁰⁸

如同下文所述，綜合陳獨秀的不同說明且可以看出，他這時試著從捍衛個人的立場，說明追求個人利益的合理性，個人自覺和自主的重要，以及個體與群體利益的相依相存。

陳獨秀在討論人生真義時指出，社會由個人組成，無之即無社會，所以個人的意志和快樂是應該尊重的，社會的文明幸福也是個人應該享受的。他同時且表示執行意志和滿足欲望（包含食色以至道德的名譽）乃是個人生存的根本理由，始終不變¹⁰⁹。誠然，陳獨秀所考慮的自利絕非只是滿足食色的欲望。他此時遠比興辦《安徽俗話報》的時候，更為重視個人自覺、自省和自新等層面的主動性。他鼓勵讀者立志成為有思想的個人，而不再只是給予他們實際且具體的訊息。他在衡量白話文的價值時，強調白話之比較能夠完成文學表現人生真相之主旨，而不再如先前般側重它在灌輸大眾新知上的有效性。他肯定追求實際的利益，但是顯得比較著重個人在精神面上的修養，而不再偏就實際路、礦等產業和物質利益所在，說明相關利害。他尤其比過去更明白揭櫫自覺的議題：堅持個人真正的自由發展需以自覺為基礎；認為倫理道德之「自依的覺悟，以良心為最高命令」，乃是過去文明和未來文明的重要分歧點¹¹⁰；並且相信青年之倫理和政治的覺悟，將使他們不再以奴隸道德為道德，以奴隸幸福為幸福。

陳獨秀這時所重視的自覺另亦意涵政治參與的必要和對於傳統仁政理想的再評估。根據他的說法：立憲政治之實現有賴多數國民在政治上自覺其居於主人的主動地位，「自進而建設政府，自立法度而自服從之，自訂權利而自尊重之」，並以生命擁護憲法上之自由權利；若是不然，則立憲政治不過空有其

¹⁰⁸ 陳獨秀：〈人生真義〉，《著作選》，卷1，頁347。

¹⁰⁹ 陳獨秀：〈人生真義〉，頁347。

¹¹⁰ 陳獨秀：〈宗教與孔子〉，《著作選》，卷1，頁279。

名，國民縱然得利，也只是「仰望善良政府、賢人政治，其卑屈陋劣，與奴隸之希冀主恩，小民之希冀聖君賢相施行仁政，無以異也」^⑪。陳獨秀甚至於主張「寧取共和民政之亂，而不取王者仁政之治」^⑫。相對於早先之質疑傳統仁政不以追求國民福祉為目的，他這時表示：

以行政言，仁政自優於虐政。以政治言，仁政之損傷國民自動自治之人格，固與虐政無殊。以治亂言，王政之治乃一時的而非永久的〔……〕；共和之治乃永久的而非一時的〔……〕。若共和之亂，乃過渡時代一時之現象，且為專制餘波所釀成，絕非真共和自身之罪惡。^⑬
(底線為筆者另加)

陳獨秀在此雖然比先前更深入考慮仁政的性質，並指出仁政無益於個人人格之發展以及寧為共和犧牲秩序，卻只是將共和下的失序歸諸外在因素。他在面對康有為等人反對共和的挑戰時，再次表示共和之亂只是暫時的，康有為所指責的亂象源於社會之惰力（尤其是武人和保守學者），而非來自共和本身^⑭。陳獨秀不會因為說起共和與王政之治之間的抉擇，而多所著墨或思考共和制度的利弊和個人如何經由參政發展人格等議題。他對於自覺和自主的堅持已足以使他確信，傳統禪讓之治和現代殖民之治即使帶來秩序，也仍不如共和民主^⑮。

陳獨秀重視個人的自覺、自由和自主，但是無法毫無保留地主張全然為己的個人主義。他似乎避免直接批評或討論個人主義的弊端，在面對時人

^⑪ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《著作選》，卷1，頁178；亦見〈東西民族根本思想之差異〉，頁166-167。

^⑫ 陳獨秀：〈答常乃惠（古文與孔教）〉，《著作選》，卷1，頁252。

^⑬ 陳獨秀：〈再答常乃惠（古文與孔教）〉，《著作選》，卷1，頁265。

^⑭ 陳獨秀：〈駁康有為《共和評議》〉，《著作選》，卷1，頁352-353。

^⑮ 陳獨秀明白表示，天下為公選賢與能也不過是君主之私相禪授而已。見〈再答吳又陵（孔教）〉，頁330；〈憲法與孔教〉，頁229；〈再答常乃惠（古文與孔教）〉，頁265。

所關注個體與群體孰為優先的問題時，更試圖不僅說明個人有顧及群體利益的必要，並且強調國家應以保障個人之自由幸福為目的，以及獨立自主之個人是為進化的動力。他因此在思想上留下無法完全抹煞個人自由的空間與可能。

陳獨秀這時並不主張國家是人類生活所必需，甚至於曾說國家是野蠻時代的遺跡，是騙人的偶像。不過，他承認就目前國民猶如一盤散沙、又逢國際強權威脅的中國而言，國家還是不可少的^⑩。在此前提下，他一方面同意個人的利益有時可能因為群體的利益必須稍作調整，並指出個人在國家中會犧牲部分權利，以及個人現在的痛苦有時可能造成未來他人的幸福^⑪。另一方面，或是顧慮以群體利益為名而全然不計個人的可能，陳獨秀仍循〈愛國心與自覺心〉一文所述國家旨在保障國民福祉的理路，堅持國家社會以「擁護個人之自由權利與幸福」為目的，以及國家和社會利益應以鞏固個人利益為本^⑫。

陳獨秀除了救國的現實考量之外，也篤信個人不能只講自利。他在評述近代西方的道德學說時，首先表示就其根據之確實而言，自利主義稍勝，因為天下無論何人，無有不以愛己為目的。不過，他緊接著提出只知有己不知有人，往往破壞社會的組織。他舉飲食衣服等生活所需為例，顯示個人必須仰給於社會的互助，以及「文明愈進，則群之相需也愈深」。他也認為如果只是個人自利，而不擴及國家自利，社會自利，人類自利，則人類思想生活之衝突，將無有已時^⑬。事實上，陳獨秀時而顯得將個體生命之終極意義放在群體生命上。他在解說人生真相時，引述所謂科學家之說法如下：

^⑩ 陳獨秀：〈回答錢玄同（中國今後之文字問題）〉，頁276；〈偶像破壞論〉，頁392；〈今日之教育方針〉，頁144。

^⑪ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，頁144。

^⑫ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，頁166。

^⑬ 陳獨秀：〈道德之概念及其學說之派別〉，頁301。

個人之於世界，猶細胞之於人身，新陳代謝，死生相續，理無可逃；惟物質遺之子孫原子不滅，精神傳之歷史種性不滅；個體之生命無連續，全體之生命無斷滅；以了解死生故，既不厭生，復不畏死；知吾身現實之生存，為人類永久生命可貴之一隙，非常非暫，亦非幻非空；
[……] ⑩

就如何界說與確認群體的利益而言，陳獨秀提及國民的總意，但是不曾細談。可以確知的是，他深信自主、自由自覺的個人，不僅是國家社會進化的標誌，也是進化的基礎。他曾經舉「法律上之平等，倫理上之獨立人格，和學術上之破除迷信」，為歐美文明進化的根本原因。他也注重科學家與大思想家等個人的成就和影響，並且等同先覺的哲人為社會進化所由發生的力量。用他的話說，亦即：

群眾意識，每喜從同；惡德污流，憤力甚大；往往滔天罪惡，視為其群道德之精華。非有先覺哲人，力抗群言，獨標異見，則社會莫由進化。⑪

換言之，陳獨秀的社會進化論述為少數先覺者及其主動性保有相當重要的地位，這些人以其先覺的智慧和敢於違逆眾意的勇氣，突破現狀的桎梏。他們既是社會進步不可缺的動力，也正是陳獨秀所期許於青年的模範。

(三)新青年與中國的未來

近代中國知識分子自清末以降即屢屢歌頌少年和青年，視之為當今與未來之希望所在。梁啟超曾以「中國少年」為筆名，並於一九〇〇年刊載〈少年中國說〉一文於《清議報》，將中國比擬為社會進化之「國家」發展階段中方興

⑩ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，頁143。

⑪ 陳獨秀：〈抵抗力〉，頁151。

未艾的少年，並敦促中國少年能以建立日進無窮的少年中國為己任。陳獨秀在日期間參加的「中國青年會」，原擬稱「少年中國會」，只因唯恐引起當局的注意，改以青年為名^⑫。他所編《安徽俗話報》中有「西國德意志，又和意大利，富強都都由少年始」的詞句^⑬。他自己稍後更創辦《青年》雜誌，以促使青年有所覺悟並起而奮鬥為職志。一九一九年，以王光祈為領導，合李大釗及日後共產主義、國家主義等各派重要份子於一營的「少年中國學會」成立。該會為五四時期成員最多、為時最久、影響力最大的社團，揭「本科學的精神，為社會的活動，以創造『少年中國』」為宗旨，並出版《少年中國》和《少年世界》月刊宣揚其理念^⑭。

近代中國知識分子在企圖改變現狀時如此重視少年青年的傾向^⑮，不僅反映出他們或正處於少年青年的階段，有應及時努力的自我期許和效法馬志尼（G. Mazzini）之「少年義大利」（The Young Italy）的志向，而且顯現出他們思維模式上的幾項共同趨向和特色。如同下文所述，陳獨秀與這些知識分子以近乎浪漫的心態和強烈反傳統的立場，寄望少年青年承擔起改變現狀和重塑未來的責任。他們將國家社會和個人相比擬，主張國家的性質依其成員的性質

^⑫ 鄭學稼：《陳獨秀傳》，上册，頁45。

^⑬ 〈詩詞〉，《安徽俗話報》，第2期，頁37。陳獨秀另於一九一四年有詩云：「垂柳飛花村路香，酒旗風暖少年狂。橋頭日繫青驄馬，惆悵當年蕭九娘。」見陳獨秀：〈靈隱寺前〉，頁108。

^⑭ 〈少年中國〉，《五四時期期刊介紹》（北京：人民出版社，1958年），卷1，頁235–279。1919年所建之「少年中國」學會涉及的議題多且複雜，已非本節所論之思想模式所能涵蓋。只是當時以「少年中國」一名而得以吸引不同立場知識分子的現象，似亦足以顯示時人對於此一名稱與其普遍性意涵之認同。

^⑮ 梁啟超等人這時並未在少年和青年之間作明顯的區分。梁啟超的「少年」意涵馬志尼的「少年義大利」，也意涵岳飛〈滿江紅〉之「莫白了少年頭」（梁啟超：〈少年中國說〉，《飲冰室合集》，卷1，頁10、12）。陳獨秀則曾於〈新青年〉一文中，採用「少年青年」的說法（頁185）。

（特別是成員的心力）而定。他們的改革方案更相應地側重於改造人心，尤其是自發自覺的自我改造。

首先，梁啟超與陳獨秀等人皆強調少年青年是求新求變的動力與象徵，並且傾向於以詩樣的文字讚揚少年青年之生氣蓬勃。梁啟超以老年人為夕陽，少年人如朝陽，老年人如瘠牛，少年人如乳虎等十餘組比擬相對照。在他的筆下，少年之起正如：

紅日初升，其道大光。河出伏流，一瀉汪洋。潛龍騰淵，麟爪飛揚。乳虎嘯谷，百獸震惶。鷹隼試翼，風塵吸張。奇花初胎，喬喬皇皇。干將發硎，有作其芒。天戴其蒼，地履其黃。縱有千古，橫有八荒。前途似海，來日方長。^⑯

同樣地，陳獨秀在〈敬告青年〉中，開宗明義即以詠歎的口吻宣示：

青年如初春，如朝日，如百卉之萌動，如利刃之新發於硎，人生最可寶貴之時期也。^⑰

不僅如此，梁啟超和同樣肯定青年的李大釗並且以不同的方式運用少年和青春的譬喻，在中國眼前的落後和老大中看出若干正面的意義^⑱。梁啟超將中國的落後，比擬為正居於進化階段中少年的地位，並因此頌曰：「天地大矣，前途遼矣。美哉我少年中國乎！」^⑲李大釗則在刊於改名後之首期《新青年》的〈青春〉一文中，指出宇宙、地球、人類、民族與國家皆有其自然消長的循環

^⑯ 梁啟超：〈少年中國說〉，頁12。

^⑰ 陳獨秀：〈敬告青年〉，頁129。

^⑱ 梁啟超和李大釗的這種看法，可以說是在一個初步的層次上，呈現部分近代中國知識分子所強調之「位居落後反有的優越性」。關於李大釗的立場另見Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, pp. 65-67。比較完整討論近代中國知識分子的相關看法及其特色，參見Wang Yann-tee, "The Chinese Idea"。

^⑲ 梁啟超：〈少年中國說〉，頁9-10。

過程，青春即為其中起死回生的力量。他承認中國已經老大，並且主張當務之急不在辯證白首中國之不死，而在汲汲孕育青春中國的再生。他重新詮釋中華的意義，藉著強調「中」之同時意涵空間與時間的位置，勉勵青年「取世界一切白首之歷史，一火而摧焚之，而專以發揮青春中華之中，綴其一生之美於中以後歷史之首頁」。他另以「華」為文明開敷，視「白首中華者，青春中華本以胚孕之實也；青春中華者，白首中華托以再生之華也」。李大釗是而寄望青年能「奮其回春再造之努力，使廢落者復為開敷」；能

以青春之我，創建青春之家庭，青春之國家，青春之民族，青春之人類，青春之地球，青春之宇宙，資以樂其無涯之生。乘風破浪，迢迢乎遠矣，復何無計留春望塵莫及之憂哉。^⑩

換言之，在李大釗看來，白首中華預示的不是絕對的破敗和滅亡，而是經由青年所帶來另一青春中華的再起；此一由白首至青春中華的實現既是宇宙無盡青春力量的表現，也將繼續宇宙無盡青春進程之運行。

其次，近代中國知識分子之強調少年青年的意義，清楚地反映出他們對於中國傳統的批判，以及在既有架構中尋求改變的失望與挫折。他們在少年青年身上看見尚未定型而有無限發展可能的機會，並不等於全然無視於老年所意涵之知識經驗的學習與累積。事實上，他們這時與其說是以強調少年青年而絕對反對老年，還不如說是以之反對在中國現狀中老人所代表、所承襲的歷史傳統。梁啟超以為中國之官吏士民徒然造成國家的老大^⑪。陳獨秀在行文中嘗用「潔白青年」一詞^⑫。他並且在為李大釗所作〈青年與老人〉一文所加按語

^⑩ 李大釗：〈青春〉，中國李大釗研究會編注：《李大釗文集》（北京：人民出版社，1999年），第1冊，頁194。

^⑪ 梁啟超：〈少年中國說〉，頁11。

^⑫ 例見陳獨秀：〈新青年〉，頁187；〈時局雜感〉，頁316。

中，明白點明李文最後所說的今日中國之老人難與協力。陳獨秀說：李大釗文中先曾指出之青年應與老人合作和不應蔑視老人固然有其至理，但是眼前「國人之年齡，與知力為反比例。倘由知力之深淺而判崇卑，則吾國之老人，當敬禮少壯」¹³³。在陳獨秀看來，當日中國社會上下自少至老無不受孔教陶鑄，而中國之法、孔教之道卻已無法使國家社會適存於眼前相互競爭的世界，甚至於反過來扼殺其中求新求變的努力。他更針對袁世凱之洪憲帝制和孔教運動，再三強調孔教居中國獨有文明地位，其中所主張之別尊卑明貴賤「絕對相反」於主張共和政體的西方文明¹³⁴。陳獨秀雖然多次表示傳統因無用於現代而應放棄，時而卻也顯得認為傳統有其本質上的缺陷。他說「吾之歷史，吾之政治，吾之社會，吾之家庭，無一非暗雲所籠罩」¹³⁵。他亦指摘國人

自秦政以訖洪憲皇帝，無不以利祿奔走天下，吾國民遂沈迷於利祿而不自覺。卑鄙齷齪之國民性，由此鑄成。¹³⁶

無論中國傳統是不合時宜或是本質不良，陳獨秀深信要行共和、要學科學，就得將「反對共和的倫理文學等等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可」¹³⁷。

在這一思想氛圍中，魯迅的思想尤其呈現出近代中國知識分子這股反傳統

¹³³ 李大釗：〈青年與老人〉，《新青年》第3卷第2期（1917年4月1日），頁4。陳獨秀將老少對比之例，亦見陳獨秀：〈新青年〉，頁187。梅思納在他討論李大釗的書中，強調的則是李與陳的差異（Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, pp. 40-42）。

¹³⁴ 陳獨秀：〈敬告青年〉，頁129、132、134；〈吾人最後之覺悟〉，頁179；〈憲法與孔教〉，頁228-229；〈孔子之道與現代生活〉，頁232-237；〈答吳又陵（孔教）〉，頁258；〈答傅桂馨（孔教）〉，頁275；〈舊思想與國體問題——在北京神州學會講演〉，頁296-297；〈再答俞頌華（孔教）〉，頁309；〈復辟與孔教〉，頁336-339。

¹³⁵ 陳獨秀：〈抵抗力〉，頁153；另例見〈一九一六年〉，頁171。

¹³⁶ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，頁210。

¹³⁷ 陳獨秀：〈舊思想與國體問題〉，頁297。

思潮發展的極致。魯迅在過著以為「絕望之為虛幻，正與希望相同」的日子中，在不擬以自己之必無折服友人之所謂可有時，藉由不見出口的鐵屋和處處皆寫著「吃人」的歷史為譬喻，展現傳統和歷史的沈重壓力；藉由「狂人」的塑造，指出那無法斷然否定，卻也無從看出其可行的出路；藉由吶喊「救救孩子」、救救或者還有的不曾吃過人的孩子，慰藉「那在寂寞裏奔馳的猛士，使他不憚於前驅」¹³⁸。

第三，以梁啟超和陳獨秀為首的知識分子以強調少年中國和中國青年反襯國際視聽之視中國為老大、為病夫¹³⁹，並昭示將有以改變的決心。他們認為國家形同個人的身體，國家之性質取決於其國民之性質，正如同身體的強弱取決於其組成份子一般；國家的問題因此也就是國民性的問題。梁啟超指出：

少年智則國智。少年富則國富。少年強則國強。少年獨立則國獨立。少年自由則國自由。少年進步則國進步。少年勝於歐洲，則國勝於歐洲。少年雄於地球，則國雄於地球。¹⁴⁰

陳獨秀則表示列強正挾其全國國民之德智力相競；亡國的雖是強敵和獨夫，使國亡的卻是「國民之行爲與性質」¹⁴¹。他將國家社會之成員比諸人身的細胞，將青年比諸細胞中新鮮活潑的部分，並指出：人身遵新陳代謝之道，去腐生新則生，反之則死；社會亦然，遵新陳代謝之道則隆盛，塞陳舊腐敗即敗亡。他

¹³⁸ 魯迅：〈希望〉，《野草》，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981年），第2冊，頁178-179；〈狂人日記〉，《吶喊》，同前書，卷1，頁422-433、419。關於近代中國知識分子在意識型態上之全面性反傳統的特性、結構及成因，見Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979)。

¹³⁹ 梁啟超：〈少年中國說〉，頁7-9；陳獨秀：〈新青年〉，頁185。

¹⁴⁰ 梁啟超：〈少年中國說〉，頁12。

¹⁴¹ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，頁207。

也相信：社會之人力至，則社會經濟力必強^⑭。更具體地說，陳獨秀指出中國之危來自於懶惰和囿於現象的心理，來自民族公德私德的墮落^⑮。根據他的說法，袁世凱帝制的根本原因，在於中國傳統「別尊卑、重階級、主張人治、反對民權之思想」。他亦抨擊國人有「卑劣無恥退蕙苟安詭異圓滑之國民性）」、但求做官發財的「卑劣思維」和「阿諛誇張虛偽迂闊之國民性」等^⑯。

梁啟超與陳獨秀等人不僅以改變國民性為改變政治與社會的關鍵，並且傾向於視國民性為可以直接經由人為改變的生活習性。他們眼中的國民性不是根生於或獨有於個別民族，從而既無法去除、也無法習得的資質^⑰，而是可能失落、也可能學得的性格特徵。換言之，個人之為少年與青年，在相當程度上係取決於其人之性格與思想，而非繫於其實際生理年齡。梁啟超指出，國之老少隨國民心力之消長而定；亦即：

我國民而自謂其國之老大也，斯果老大矣。我國民而自知其國之少年也，斯乃少年矣。^⑱

陳獨秀也說，有青年年齡，老年其身體者，亦有青年其身體，而陳腐朽敗其思想與懷抱者^⑲。

至於真正的少年和青年具有那些特質？他們除了陳獨秀歷來一直強調的健

^⑭ 陳獨秀：〈敬告青年〉，頁129；〈我之愛國主義〉，頁208。

^⑮ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，頁212、206；〈袁世凱復活〉，頁239；〈答華雲程（社會問題）〉，頁249。

^⑯ 陳獨秀：〈抵抗力〉，頁153；〈新青年〉，頁185；〈文學革命論〉，頁263。

^⑰ 陳獨秀曾表示法國人之嗜平等博愛自由「根於天性」，西洋諸民族之好戰「根諸天性」，但是並未以所謂天性為他人所不可學得的特質。見〈法蘭西人與近世文明〉，頁139；〈東西民族根本思想之差異〉，頁165。

^⑱ 梁啟超：〈少年中國說〉，頁10。

^⑲ 陳獨秀：〈敬告青年〉，頁129-130；〈一九一六年〉，頁171；〈新青年〉，頁184-185。晚清小說家吳趼人即曾以「中國老少年」為筆名。

強體魄之外，還需具備那些個性和思想特徵？梁啓超在〈少年中國說〉一文中，曾經以近三百字寫下老年與少年之對比；其中之部分如下：

老年人常思既往，少年人常思將來。惟思既往也，故生留戀心；惟思將來也，故生希望心。惟留戀也，故保守；惟希望也，故進取。惟保守也，故永舊；惟進取也，故日新。惟思既往也，事事皆其所已經者，故惟知照例；惟思將來也，事事皆其所未經者，故常敢破格。老年人常多憂慮，少年人常好行樂。惟多憂也，故灰心；惟行樂也，故盛氣。惟灰心也，故怯懦；惟盛氣也，故豪壯。惟怯懦也，故苟且；惟豪壯也，故冒險。惟苟且也，故能滅世界；惟冒險也，故能造世界。^⑭

如果梁啓超的上述說法係由所謂少年本有之氣質立論，陳獨秀在《新青年》中關於青年所具有性格的說明，則較為著重就人爲意志之所向，辨別青年之真偽與新舊。他強調國人必須在政治覺悟之後，有更進一步、最後的倫理的覺悟。他說：

倫理問題不解決，則政治學術，皆枝葉問題。縱一時捨舊謀新，而根本思想，未嘗變更，不旋踵而仍復舊觀者，此自然必然之事也。^⑮

陳獨秀的青年是自覺其「新鮮活潑之價值與責任」的青年；是自主而非奴隸的，進步而非保守的，進取而非退隱的，世界而非鎖國的，實利而非虛文的，科學而非想像的。他們明白人生歸宿和幸福問題，並具有以勤、儉、廉、潔、誠、信等德行爲基礎的愛國主義。不僅如此，他們也是「力排陳腐朽敗者以去」的奮鬥青年；不但有好善利群之知識，而且有「抵抗實行之毅力」；並力求自居於征服（而非被征服）的地位，尊重個人獨立自主之人格，以及從事

^⑭ 梁啓超：〈少年中國說〉，頁7。

^⑮ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，頁224。亦見〈文學革命論〉，頁263；胡適之、陳獨秀：〈答易宗夔（論新青年主張）〉，頁408。

不拘於黨派的國民運動^⑮。

最後，就具體的實踐而言，真正的少年青年如何產生？他們將如何改造社會？梁啟超與陳獨秀等人不但認為改變國家必須改變國民性，也認為改變國民性，需由改變個人著手。他們皆以輿論家自期，試圖直接訴諸讀者，並特別強調文化和思想上的變化。只是，他們不曾因此在如何改變文化與思想上多所著墨，而且顯得傾向於冀望個人能在得悉正確的知識之後，秉意志進行自我的改造。

陳獨秀曾經表示外力的刺激促成了中國的變化，也一度強調經濟於生活中的重要性^⑯，但是大抵仍著重於直接訴諸人心的自省與改變。他在《新青年》上比過去更強調個人的覺悟與自覺，並期許覺悟的青年和國民能夠推動政治社會的改造。誠然，陳獨秀對於青年之自發性並非絕對的樂觀，也以為當時國民「毫無自覺自動之意識」^⑰。可是他並未因此追究如何更有效地促進個人自我教育和自我改造的意願^⑱。他曾在《安徽俗話報》上表示具體的榜樣有助於改造現況，這時也於評比政治人物時說出：

社會國家之進步也，其道萬端，而始終賴為必要者，乃有大眾信仰之人物，為之中樞為之表率。^⑲

此外，《新青年》中也曾刊載不少關於各國青少年活動的介紹。不過，解析如何而能以實際範例推動改革，究竟不是陳獨秀這時思考與寫作的重點。

^⑮ 陳獨秀：〈敬告青年〉，頁129-135；〈抵抗力〉，頁151；〈一九一六年〉，頁171-174。

^⑯ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，頁175；〈今日教育之方針〉，頁145；〈孔子之道與現代生活〉，頁231、232-233。

^⑰ 例見陳獨秀：〈《新青年》罪案之答辯書〉，頁442；〈答李協丞（園林）〉，頁327。

^⑱ 陳獨秀自許以「放膽一言，以促我青年之猛醒」（〈今日中國之政治問題〉，頁387）。不過，他的重點在於「放膽一言」，而不在如何確使「放膽一言」，能促成青年之猛醒。

^⑲ 陳獨秀：〈時局雜感〉，頁318。另例見〈駁康有為致總統總理書〉，頁217。

陳獨秀並未明言新青年何以能夠改造社會。不過，他所提出之新青年理念確有其政治意涵¹⁵⁶。他稍後在評論軍閥政治時曾經比較明白地指出：不管軍閥怎樣橫暴貪污，青年國民要

從自己個人起，要造成完完全全公正廉潔的人格，再由自己個人延長漸漸造成公正廉潔的社會；這公正廉潔的部分漸漸延長，那橫暴貪污的部分自然就漸漸縮小；照這樣辦法，雖說過於遲緩，就怕比用特別大氣力求急速改造社會的效果還大，還要實在。¹⁵⁷

在這層意義上，陳獨秀的強調個人自我改造，形式上約同於傳統中國以修身至於治國平天下這一取徑中蘊涵的模式；亦即：以個人之知識和道德的修養為條件，完成政治的理想與目的¹⁵⁸。只是，在近代政治、社會、文化傳統日漸分崩離析，而新秩序尚未建立的情勢中（尤其在缺乏傳統科舉制度的支持下），個人之德與智的培養業已無法如同過去般，帶來帝國官僚體系的功名，使人藉以施展政治、社會、或文化影響力。在此藉修身以達治國平天下的思考模式雖在，使其得以生效之原有機制卻已瓦解的情況下，讀書人和知識分子必須經由（或找尋）新的管道，將其理念化為現實，否則實難能如陳獨秀所說地，藉著利益是非之討論，促成政府積極進行相關的政策。然而，陳獨秀這時沒有足以

¹⁵⁶ 部分既有研究強調陳獨秀這時只重文化思想的改造，忽略實際的政治鬥爭（例見 Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, pp. 38–39, 45）。就《新青年》之不屬於政論性雜誌，亦不曾於五四之前提出具體之國民政治行動方案等現象而言，上述說法不無道理。但是無視於「新青年」主張中之政治意涵，將難以看出陳獨秀在新文化運動和五四期間，對於政治問題始終有其強烈關懷，以及凡此關懷中所見客觀環境與主觀要求在這段期間內由傳統到現代之間的轉折。費耿另曾從不同於本文的觀點，說明新文化運動的政治意義；見 Feigon, *Chen Duxiu*, pp. 106–108。

¹⁵⁶ 陳獨秀：〈隨感錄：段派、曹陸、安福俱樂部〉，《新青年》第7卷1號（1919年12月1日），頁120。

¹⁵⁷ 關於所謂「修身」的思考模式及其於近代中國之呈現，參見拙著：〈胡適的自由主義與「修身」的政治觀〉，收於劉述先編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁61–103。

使他藉以影響當局意見的個人關係。他之強調理性、自覺、與反傳統，也使他反對當時保守份子所倡導孔教運動的形式。民初政黨之自私與懦弱，更使他在大為失望之餘，一度強調政黨活動不合於當時的中國，應代之以多數國民參與的國民運動¹⁵⁰。

截至一九一八年底，陳獨秀在極有限的選擇下，所從事改革現狀的努力，大抵只及於經由輿論和文字，敦促青年「自度度人」。這時的輿論不僅是知識分子唯有能夠獨立發展與運用的工具，無形中且似乎有助於延續傳統強調以修身治國平天下的思考模式。近代中國知識分子自清末以降，即強調藉教育國民促成政治社會之變革，並試圖經由報章雜誌直接訴諸讀者，以其自我改造作為教育國民和改變現狀的利器。在遠有梁啟超的盛名，近有《新青年》的讀者反應和投書的情況下，輿論雖然不能立竿見影，卻也顯得具有若干影響人心的效果。只是，如果陳獨秀在訴諸青年的作法上無異於傳統的思考模式，他之強調自覺的政治行為與主張國民運動的考量，同時也透露出要求個人實際參與政治和訴諸群眾運動等不同於傳統政治活動的契機。當陳獨秀愈來愈感到武人亂政乃是當前必須解決的問題，愈來愈注意社會革命的意義，以及愈來愈以為有採取更有效教育民衆和更直接介入政治的必要和可能時，如何將輿論變成現實且具體的力量，如何使國民運動由多數優秀國民參與的抽象理念，成為實在的行動方針，也就成為極實際而亟待回答的問題了。

三、革命與階級（1919–1921）

陳獨秀在一九一九至一九二一年間，因應於五四遊行前後國內外時局的變化，以及中國思想界各種社會思潮的澎湃洶湧，再度對於中國問題的性質及其解決，提出新的解釋。他仍然支持文化思想上的改造，也還是重視個人的覺

¹⁵⁰ 陳獨秀：〈一九一六年〉，頁173。

悟，但是轉將更多的精力放在評斷現實政治的是非利弊和推動國民之積極且直接的政治參與上。尤其重要地，他所強調的覺悟帶有與先前所言極為不同的內涵。他的主要關照逐漸由強調個人向內的自我反省與革新，轉向對外之指責軍閥和帝國主義的違背公理。他在個人的自我覺醒之外，指出組織的重要性，指出強力雖可覆舟亦可載舟。他也比過去更注意生活中的社會經濟面，並由政治進至社會的層面，吹起了革命的號角。

在追求新的革命理想和有效革命工具的情況下，陳獨秀對於俄國大革命的肯定日漸具體化。他以為俄國大革命較諸近代西方文明更為進化，象徵人類社會中更多數人的解放。他在俄國代表前來探詢組黨的意願之後，開始明白地循馬克思主義討論問題，也因此和當時中國的基爾特社會主義者和無政府主義者相辯難。及至一九二一年夏天中共正式成立時，陳獨秀不僅聲稱放棄和平改造的途徑，強調階級鬥爭與無產階級專政的無可避免，並意圖以社會主義一舉完成發展實業和實現真正自由平等的雙重目的。在這時的他看來，歐美等國的經驗業已顯現出人類向社會革命和社會主義理想邁進的形勢，俄國革命更明白指出個人得以借重嚴謹的組織儘速完成革命的任務，並從而走入進化的未來。

(一) 革命的先聲

陳獨秀雖然曾經參加辛亥之役前後的革命活動，卻一直難得以公開的文字宣揚革命的意義及其必要。他在一九一九年之前，僅只或於答覆讀者投書時，表示辛亥革命革故而未更新，嚴格說來不算革命；或於駁斥康有為之反對共和的主張中，指出「二十世紀俄羅斯之共和，前途遠大，其影響於人類之幸福與文明，將在十八世紀法蘭西革命之上」¹⁵⁹。一九一八年十二月，陳獨秀和李大

¹⁵⁹ 陳獨秀：〈答卓魯（革命問題）〉，《著作選》，卷1，頁333；〈駁康有為《共和評議》〉，頁364。

釗在《新青年》之外，另辦《每週評論》雜誌，以「主張公理，反對強權」為原則¹⁶⁰，評介第一次世界大戰之後國內外的實際政治問題。陳獨秀因此開始直接透過政論面對政治勢力，並且逐漸走向以激烈手段建立新秩序之革命建國的道路。他以軍閥和帝國主義為政治活動的立即目標，並從主張和平協商終而轉向主張強力對抗。

陳獨秀早已不滿專制政治和袁世凱的建立帝制。他在張勳於一九一七年六月率所謂辯子軍從徐州北上進入北京之後，開始強調政治問題的重要性，表示「有關國命存亡之大政，安忍默不一言」。根據他的說法，

而今而後，國民生活倘不加以政治彩色，倘不以全力解決政治問題，則必無教育實業之可言，終於昏弱削亡而已。¹⁶¹

他另也曾以武人之不守法為中國政治上「惡因中之根本惡因」，以削除自古與國家絕對不能兩立之「叛將驕兵」，為目前應該和僅能追求之「最低限度之希望」¹⁶²。不過，陳獨秀大抵仍是在《每週評論》出版之後，才集中火力攻詰政治現況。他舉軍人、官僚、政客為中國之三害，其中野蠻的軍人較諸腐敗的官僚更為可怕¹⁶³。他主張廢除督軍，以為不然則武人盤據中央和地方、南方和北方，所有政治法律皆成空談。他另以德國為例，指出發展軍國主義所需終非國家生產所能負擔；指出軍閥縱是賢良有功，「那種武斷政治，總是別種階級人民自由發展的障礙，終究要惹起社會的不平」。¹⁶⁴當林紓於一九一九年春發表

¹⁶⁰ 陳獨秀：〈《每週評論》發刊詞〉，《著作選》，卷1，頁427。

¹⁶¹ 陳獨秀：〈答顧克剛（政治思想）〉，《著作選》，卷1，頁331。

¹⁶² 陳獨秀：〈今日中國之政治問題〉，《著作選》，卷1，頁335；〈時局雜感〉，前揭書，頁319。不過，陳獨秀並未因此改變原有重視思想的立場。他仍明白表示，學術思想上的問題「較之軍閥跋扈猶厲萬倍」（〈答湯爾和（學術思想）〉，同前書，頁379）。

¹⁶³ 陳獨秀：〈除三害〉，《著作選》，卷1，頁450-451；〈隨感錄：軍人與官僚〉，同前書，頁440。

¹⁶⁴ 陳獨秀：〈歐戰後東洋民族之覺悟及要求〉，《著作選》，卷1，頁431。

〈荆生〉一文，批判新文化運動，並隱指偉丈夫荆生將擔負擊潰新文化領導者的重任時，軍閥且顯得與文化保守勢力相勾結。陳獨秀也因此告誡大家只可據理爭辯，不要倚靠權勢¹⁶⁵。

陳獨秀首先試圖和平解決軍閥等內政上的問題。他期勉軍閥自覺，也以言詞相脅。他贊成馮國璋所說，只要使具有武力之人「能發生一種覺悟，知武力之不可恃，法律之不可違，民意之不可抹煞」，再加以勿動輒發難，則國家可以從此安定¹⁶⁶。他在一九一九年初，針對如何除掉軍人、官僚、政客等三害，提出國民要有參與政治的覺悟和相當的示威運動，以及社會中間份子出來組織有政見、有良心、並以國民為後援的政黨兩項辦法¹⁶⁷。他稍後主張以商民不納稅抗拒南北軍閥之不停戰，並指出不納稅是「歐洲人民制裁政府伸張民權最初的利器」，是「人民對待政府最穩健的態度」，是「中國人民覺悟的第一步」¹⁶⁸。針對國內和平會議，陳獨秀敦促賢明的督軍能就廢督問題，「出來極力提倡，以身作則」，能以俄、德為鑑，不要弄到國民起來要求根本解決或甚至於外力干預的地步¹⁶⁹。他在南北和會失敗後更憤怒地表示：若想真正和平，「非多數國民出來，用那最不和平的手段，將那顧全飯碗阻礙和平的武人議員政客掃蕩一空不可」¹⁷⁰。

陳獨秀在一九一九年面對的政治問題不僅有軍閥、官僚、政客，還有帝國主義。他先前曾指出，帝國主義侵犯他人之自由，是人權自由之仇敵，是反人

¹⁶⁵ 陳獨秀：〈關於北京大學的謠言〉，《著作選》，卷1，頁504-505。

¹⁶⁶ 陳獨秀：〈隨感錄：野心〉，《著作選》，卷1，頁434。

¹⁶⁷ 陳獨秀：〈除三害〉，頁451。

¹⁶⁸ 陳獨秀：〈隨感錄：停止納稅〉，《著作選》，卷1，頁513。

¹⁶⁹ 陳獨秀：〈我的國內和平意見〉，《著作選》，卷1，頁463、468、472；〈隨感錄：希望各國干涉〉，同前書，頁512。

¹⁷⁰ 陳獨秀：〈隨感錄：南北代表有什麼用處〉，《著作選》，卷1，頁530。

道的洪水猛獸，如果不僵，則憲政終將不保^⑴。不過，及至巴黎和會證實美國總統威爾遜（W. Wilson）的政治理想終是幻影之時，陳獨秀對於帝國主義其實是懷著既痛恨又期盼的分歧情緒；他一方面抨擊中國政治是外交團和督軍團主導的兩團政治（前者又比後者更厲害）^⑵，另一方面又顯得寄許來自西方的外力能扮演比較正面的角色^⑶。他在第一次世界大戰結束之初，樂觀地呼籲東洋各國在和平會議上，提出「人類平等一概不得歧視」的要求。他並以英美之派軍艦東來，為亞洲「一線光明的希望」，以德國為例說明外國的干預可能救人於本國軍閥的壓迫之下^⑷。

巴黎和會的挫敗和北洋政府的貪懦澆滅了陳獨秀經由會議伸張公理正義的想望，也激起他「不能單純依賴公理」的覺悟。面對他稱之為「強盜世界」和「公理不敵強權」的時代，陳獨秀表示世界永久和平與人類真正幸福，「非全世界的人民都站起來直接解決不可」^⑸。他和李大釗在《每週評論》上支持學生的激情和繼起的罷課、講演、組織、抵制日貨等活動^⑹。他們抨擊政府賣國的政策，聲明學生並未擾亂公共秩序，並呼籲政府與社會大眾共同響應學生愛國的行動。尤其重要地，他們開始指出強力行動的不可避免。

在陳獨秀看來，國人應從山東問題得到不能單純依賴公理和不能讓少數人壟斷政權兩層覺悟；亦即：經過巴黎和會和軍閥禍國的教訓，

^⑴ 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，頁115。

^⑵ 陳獨秀：〈隨感錄：兩團政治〉，《著作選》，卷1，頁428；亦見〈隨感錄：到底是那一團利害〉，同前書，頁439。

^⑶ 陳獨秀對於日本則自始即有嚴厲的批評，曾經表示如果中國不免亡國，則寧可亡於歐美列國，不願亡於日本。見〈隨感錄：公同管理〉，《著作選》，卷2，頁1。

^⑷ 陳獨秀：〈歐戰後東洋民族之覺悟及要求〉，頁430-431；〈隨感錄：歡迎英美艦隊〉，《著作選》，卷1，頁498。

^⑸ 陳獨秀：〈隨感錄：兩個和會都無用〉，《著作選》，卷2，頁2。

^⑹ 關於學生在這時的活動和所引起的各方反應，見彭明：《五四運動史》（北京：人民出版社，1984年），第9-12章。

我們應該覺悟公理不是能夠自己發揮，是要強力擁護的。〔……〕現在中、日兩國的軍閥，不都是公理的仇敵嗎？兩國的平民若不用強力將他們打倒，任憑你怎樣天天把公理掛在嘴上喊叫，他們照舊逆著公理做去，你把他們怎樣？¹⁷⁷

陳獨秀因此主張國民需有「平民征服政府」之覺悟，需以強力打倒軍閥，以社會制裁的力量克制個人自專利己的貪得心。他呼籲由多數的平民——學界、商會、農民團體、勞工團體——用強力發揮民主政治的精神，組成各種平民團體（不必有什麼政黨），使政府和國會無論在內政或外交上，都不能違背平民團體的多數意思¹⁷⁸。只是，陳獨秀並未接著說明凡此平民團體應如何組成與活動，俾以達成其目的，他這時迄未強調應以組織性而非個人性的行動面對政治勢力。

一九一九年六月初學生運動再起並又一次遭北洋政府壓制。陳獨秀勉勵青年學生要立志出了研究室就入監獄，出了監獄就入研究室；要以這樣的生活為「人生最高尚優美的生活」，以這兩處發生的文明為真文明、「有生命有價值的文明」¹⁷⁹。他並寫成〈北京市民宣言〉，親自前往公園戲院等地散發。宣言中表示北京市民仍然希望以和平方法達成其要求，可是如果政府不願因應，則「我等學生、商人、勞工、軍人等，惟有直接行動，以圖根本之改造」¹⁸⁰。陳獨秀因為散發宣言被捕入獄，不過他這時的激烈言辭似乎尚未意涵更激進行動

¹⁷⁷ 陳獨秀：〈山東問題與國民覺悟——對內對外兩種徹底的覺悟〉，《著作選》，卷2，頁18。李大釗也說：「真正的解放，不是央求人家『網開三面』，把我們解放出來，是要靠自己的力量，抗拒衝決，使他們不得不任我們自己解放自己；不是仰賴那權威的恩典，給我們頭上的鐵鎖解開，是要靠自己的努力，把他打破，從那黑暗的牢獄中，打出一道光明來。」見〈真正的解放〉，《李大釗文集》，第2冊，頁344。

¹⁷⁸ 陳獨秀：〈山東問題與國民覺悟〉，《著作選》，卷2，頁19。

¹⁷⁹ 陳獨秀：〈隨感錄：研究室與監獄〉，《著作選》，卷2，頁21。

¹⁸⁰ 陳獨秀：〈北京市民宣言〉，《著作選》，卷2，頁25。

的決心與方針。他在九月獲釋之後，仍在詩中寫下「只要傾出滿腔同情的熱淚」，做軍閥成人底洗禮¹⁸¹，也仍然勉勵青年人在面對軍閥時，由培養公正廉潔的人格著手¹⁸²。

陳獨秀不僅在內政也在國際事務上得出公理不會自動發揮的結論。他以為現實發展使人不得不承認托爾斯泰的不抵抗主義，其實是辱沒人格、民族自滅，不得不承認尼采（F. Nietzsche）等人的強力唯我主義有其不可磨滅的價值。他而且無可奈何地表示不反對民族為了自衛引起暗無人道的戰爭。用他的話說，亦即：雖然不主張用強力蔑棄公理，卻不可不主張用強力擁護公理；雖然不主張用強力壓人，卻不可不主張用強力抵抗被人所壓；

一個人一個民族若沒有自衛的強力，單只望公理昌明，仰仗人家饒恕和幫助的恩惠才能生存，這是何等卑弱無恥不能自立的奴才。¹⁸³

陳獨秀這時並且重新衡量歐美各國的地位。他在對於巴黎和會的失望以及迎向社會主義的風潮影響下，開始指出既有西方的立憲政治是「敷衍不徹底的政制」，無論在民主或君主國家，都不能完全保障人民的信仰、集會、和言論出版三大自由¹⁸⁴。

(二)革命的號角

陳獨秀在重新思索如何面對軍閥與帝國主義的同時，另且開始傾向於就「社會」（而非如過去之就國家或文化）面界說中國問題的性質¹⁸⁵，和冀圖推

¹⁸¹ 陳獨秀：〈答半農的D-詩〉，《新青年》第7卷第2號（1920年1月1日），頁56。

¹⁸² 陳獨秀：〈隨感錄：段派、曹陸、安福俱樂部〉，頁120。

¹⁸³ 陳獨秀：〈山東問題與國民覺悟〉，頁18。

¹⁸⁴ 陳獨秀：〈隨感錄：立憲政治與政黨〉，《著作選》，卷2，頁20。

¹⁸⁵ 德利克（Arif Dirlik）曾指出中國知識分子在1919年開始注意「社會」面的現象、背景、與現實意涵，見氏著：《The Origins of Chinese Communism》（New York: Oxford University Press, 1989），pp. 61-70, 280-281 (note 6)。

動他最近所看出之代表二十世紀的社會革命理想。他比過去更注重社會問題與社會組織，同情中國勞動者的困境，鼓勵「潔白的勞動工人和學生」對於改造社會的需要與方向能有真正的覺悟，並敦促他們成立小組組織和同業組合等自治團體。陳獨秀這時固然已有必須以強力擁護公理之嘆，首先卻還是希望能以和平的方式完成社會革命的目的。

陳獨秀曾在一九一五年表示，社會主義是近代西方文明的三大特徵之一，意涵人類為求廢除私有財產和解決勞資鬥爭的努力，也提及工商發達時代，非資本集合不適於競爭¹⁸⁶。不過，他並未因此深究資本主義和社會主義所涉及社會組織或經濟發展的問題與抉擇。他當時的說明著重於顯示社會主義係針對社會上的貧富不均而發，將有助於舒解貧民生計的困窘¹⁸⁷。及至一九一九年，陳獨秀仍然重視社會主義救貧的意義，只是他也已經相信它正是當今世界潮流所向。

第一次世界大戰以後，中國思想界和陳獨秀皆發現「各國勞動界的問題都鬧得天翻地覆，就是新舊帝王貴族勾結盤據的日本政府，也要添設『勞動事務局』和『社會局』」¹⁸⁸。一九一八年底《每週評論》於首期轉載蔡元培稍早刊於《北京大學日刊》的〈勞工神聖〉一文，第三期並設「國內勞動狀況」欄報導各地勞工的處境，以及開始譯介各國社會黨的活動和社會主義的理念。一九一九年二月，李大釗作文主張歐戰的勝利不是從前英美式民主的勝利，而是德俄式社會民主主義的勝利。他相信社會革命的潮流將如火山爆發的灰燼般散佈

¹⁸⁶ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，《著作選》，卷2，頁212。

¹⁸⁷ 陳獨秀在簡短介紹了社會主義發展的歷史之後，有「繼此以往，貧民生計，或以昭蘇」一說（〈法蘭西人與近世文明〉，頁138）。他另曾在1916年引述一位科學家所說：無論任何社會主義都不能完全解決社會的生活問題，和個人的自由保障；只有人智的進步，足以使人人的財產自然趨於平均，「蓋人有智識，深明多藏之害，當然棄其有餘」（〈當代二大科學家之思想〉，頁192）。

¹⁸⁸ 此段引文出自陳獨秀稍後所作〈告北京勞動界〉（《著作選》，卷2，頁49）。

到世界各地¹⁸⁹。同年三月，陳獨秀在《每週評論》的短評中指出「各國社會主義的學說，已經大大的流行了」。四月，他讚許二十世紀俄羅斯的社會革命，與十八世紀法蘭西的政治革命同是人類社會變動和進化的大關鍵。至於社會主義的具體意義為何？陳獨秀這時還是顯得偏重其中救貧的目的。他在同時發表的另一份短評中，雖是表示「中國資產社會和勞動社會都不很發達，社會革命一時或者不致發生」，卻也警告倪嗣沖和張作霖，在地方上收刮金錢太過，將成為製造社會革命的急先鋒¹⁹⁰。他另指出法律的禁制力只尋著吸煙賭錢的窮苦男女，而不及於有錢有勢的老爺太太們¹⁹¹。他的〈貧民的哭聲〉一文並且道出北京城中貧民的苦痛，以及貧富懸殊在歐美各國和中國的不同成因。根據他的說法，中國的有錢人來自於文武官員賣國借款、拿回扣、搜刮、搶劫；

〔貧民〕這可憐的哭聲，早晚就要叫他們〔文武官們〕聽見，叫他們注意，叫他們頭痛，最後還要叫他們發出同樣的哭聲。¹⁹²

一九一九年六月初，陳獨秀在批評西方立憲政治理想已屬於過去時，更提及「人民要飯吃」是無法阻擋的，是「二十世紀劈頭第一個大問題」¹⁹³。

對於社會和社會問題的注重，這時確已逐漸成為中國知識分子的重要關懷。舉例而言，一九一九年六月陳獨秀被捕入獄之後，胡適曾與李大釗就中國社會目前之需要，展開一場關於問題與主義的辯論。胡適和李大釗在辯論中對於接受馬克思主義與否，和如何運用主義於解決實際問題等議題上，有相當不同的意見。但是，他們都承認面對和解決社會問題的必要。他們在思考如何面

¹⁸⁹ 李大釗：〈戰後之世界潮流（有血的社會革命與無血的社會革命）〉，《李大釗文集》，第2冊，頁270-272。

¹⁹⁰ 陳獨秀：〈隨感錄：綱常名教〉，《著作選》，卷1，頁515。〈隨感錄：二十世紀俄羅斯的革命〉，同前書，頁525；〈隨感錄：多謝倪嗣沖張作霖〉，同前書，頁525。

¹⁹¹ 陳獨秀：〈隨感錄：法律是什麼東西？〉，《著作選》，卷1，頁529。

¹⁹² 陳獨秀：〈貧民的哭聲〉，《著作選》，卷1，頁533。

¹⁹³ 陳獨秀：〈隨感錄：吃飯問題〉，《著作選》，卷2，頁21。

對問題時，也有相當程度係就不同的階段立論。胡適的重點在於說明如何找出個別社會中的實際問題，以及參考恰當的學理和主義俾以尋求其解決的方法。李大釗在論辯中所談則偏就在確定問題及其解答之後，如何有效地行動。胡適因此著重批判只是空談或者迷信外來的主義，並且力陳改造社會沒有一勞永逸的途徑，只能就這個那個具體的問題和可資運用的材料，推想出解決的方案。李大釗則相對地強調，必須在研究問題之外，藉理想主義使問題成爲社會上多數人的共同問題而後始有解決的可能；他另亦指出在沒有組織、沒有生機的社會裏，非有一個根本的解決，纔得處理個別具體的問題¹⁹⁴。

陳獨秀在九月出獄之後，不僅主張就個別且具體的社會問題著手，也注意社會主義的重要性¹⁹⁵。尤其值得注意地，他比過去更注重社會組織與經濟等層面的問題。陳獨秀在十月十二日應邀對北大《國民》雜誌社演講時，將國人對於國家所面臨問題之覺悟，分爲由外交求國民自保與民族自決，進至改良內政的要求，再進至社會組織不良的覺悟三階段；其中社會組織不良的覺悟，即使在學生之中亦極少見。他因此勉勵社員努力提高國民覺悟之程度和增加有此覺悟之人數¹⁹⁶。他個人也以達成這一目標自我期許。

在這時的陳獨秀看來，人類進化已至於要求「社會生活向上」的地步，其他如政治、道德、經濟的進步都只是完成此一目的的工具；因此，二十世紀所追求的不只是政治而且是社會經濟的民治。他從由稍早之強調政治的重要，改爲主張社會經濟的優先性；以爲最進步的政治，必把社會問題放在重要地位。

¹⁹⁴ 胡適：〈問題與主義〉及其附錄，《胡適作品集》（臺北：遠流出版公司，1986年），第4冊，頁117、127、132。

¹⁹⁵ 陳獨秀循胡適和李大釗所提主張的討論與發揮，分別見〈告新文化運動的諸同志〉，《著作選》，卷2，頁78；〈馬爾賽斯人口論與中國人口問題〉，同前書，頁106；〈此時中國勞動底意思〉，頁173；〈隨感錄（學說與裝飾品）〉，同前書，頁177；〈敬告廣州青年〉，同前書，頁187；〈隨感錄：主義與努力〉，同前書，頁217-218。

¹⁹⁶ 陳獨秀：〈在《國民》雜誌成立週年大會上的致詞〉，《著作選》，卷2，頁27。

他說：

關於社會經濟的設施，應當占政治的大部分；而且社會經濟的問題不解決，政治上的大問題沒有一件能解決的，社會經濟簡直是政治的基礎。

⑭

陳獨秀另亦從當時在華講學的美國哲學家杜威（John Dewey）和思想界流傳的各種社會主義中得出，民治的真正基礎是「人民直接的實際的自治與聯合」，是「小組的自治」；其具體形式為人民自行發起（而非政府提倡）並容許成員直接參與（而非透過代議制）的小範圍「地方自治和同業聯合」⑮。陳獨秀這時相信大規模的民治制度，必須建築在小組織的基礎上。不過，他不曾接著探討如何在實際運作上，由小組織過渡到大規模的制度。

陳獨秀強調社會經濟的重要性，提出重視勞工、組織同業聯合和消滅階級等目標，並且表示二十世紀的民主是被征服的無產勞動階級，因為自身的共同利害，向征服階級的財產工商界要求權利⑯。然而，他並未就此轉而經由社會經濟現象的分析，討論社會革命理想的意義、社會問題的成因和完成革命的方法。如同下文所述，他及至一九二〇年夏天之前，仍舊傾向於就人心與人性考量問題之性質及其解決。他只是在實際行動面上，不再專就個人的認知與尚志上立論，而比過去更清楚談及在自我改造以外改造社會組織的行動。

在社會革命的理想方面，陳獨秀認為杜威所說社會經濟民治意涵的追求人格平等和剷平貧富區分，是各派社會主義的共同主張，「存心公正的人」都不會反對。他在一九一九年底發表的〈《新青年》宣言〉中表示：

我們理想的新時代新社會，是誠實的、進步的、積極的、自由的、創造的、美的、善的、和平的、相愛互助的、勞動而愉快的、全社會幸福

⑭ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，《著作選》，卷2，頁29。

⑮ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，頁31-37。

⑯ 陳獨秀：〈告北京勞動界〉，頁49。

的。希望那虛偽的、保守的、消極的、束縛的、階級的、因襲的、醜的、惡的、戰爭的、軋轢不安的、懶惰而煩悶的、少數幸福的現象，漸漸減少，至於消滅。²⁰⁰

根據陳獨秀的說法，民治主義的範圍隨著「人智日漸進步」，而由政治擴及社會、道德、經濟、文學和思想的層面；上述蘊涵道德、文化和社會意義的理想，即係體現「全人類在歐戰前後發生的精神上物質上根本改造的共同趨勢」。

陳獨秀相信社會革命的理想有其世界性，不僅對於先進工業國家有其意義，對於既有之日本、俄國和中國亦有其意義；中國人最後的希望，尤其在隨著這全人類改造的大機會變化²⁰¹。他承認中國仍然處於工商業不進步和國家觀念不發達的狀況，但是也以為：

中國的資本家雖然沒有純粹資本作用，但不能說中國產業界沒有純粹資本作用〔……〕，不能說中國社會經濟的組織絕對不是資本制度，不能說中國各都會商埠沒有財產工商階級，不能說中國那一省那一縣沒有大地主，不能說中國沒有多數無產勞動窮苦不堪的人〔……〕。如此，我們現在要提出勞動問題，貧民救濟問題來討論，大概不是「無中生有」「無病而呻」罷？²⁰²

換言之，陳獨秀雖然提及資本主義社會中的經濟現象與問題，卻並未就資本或社會之經濟結構與發展的邏輯，解釋其中貧富不均和階級區分的性質及其生成原由。他這時所關注的勞動問題和貧民問題，大抵側重於他們的沒有財產和沒有飯吃²⁰³。他也在「尊重勞動」的呼聲中，看見打破傳統中國社會重勞心而不

²⁰⁰ 陳獨秀：〈《新青年》宣言〉，《著作選》，卷2，頁40-41。

²⁰¹ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，頁28；〈告新文化運動的諸同志〉，頁82。

²⁰² 陳獨秀：〈告北京勞動界〉，頁50。

²⁰³ 陳獨秀：〈告北京勞動界〉，頁49，50。

重維繫社會生存之勞力的意義與可能^⑳。

尤其重要地，陳獨秀將社會主義的道德意義植基於人性上。他在五四遊行之前，即曾表示社會問題的根源在於道德不進步，而道德不進步的原因追根究底又來自人性的黑暗面。他說：

現在時代的國際強權，政治的罪惡，私有財產的罪惡，戰爭的黑暗，階級的不平（貧富男女貴賤官民尊卑名分等問題，都包含在內），以及種種不近情理不合人類自然生活的法律道德，四面黑暗將我們團團圍住，不用說這都是我們本性上黑暗方面和一般動物同樣的貪殘利己心造成的惡果。^㉑

一九一九年底的陳獨秀則除了重述人性黑暗面是社會問題最終的根源之外，並且進一步地試從人性本有黑暗面說明道德不必然隨著物質世界的腳步而改變。根據陳獨秀的說法，西洋近代文明中道德的進步就跟不上物質面的科學進步；之所以如此，並非因為西洋人只重科學不重道德，而是因為「道德是人類本能和情感上的作用，不能像知識那樣容易進步」；至於

根於人類本能上光明方面的相愛、互助、同情心、利他心、公共心等道德，不容易發達，乃是因為受了本能上黑暗方面的虛偽、忌妒、侵奪、爭殺、獨占心、利己心、私有心等不道德難以減少的牽制。^㉒

陳獨秀另亦指出人性光明面的受挫是人類普遍的現象，各民族都是一樣。他也指出由於中國和西洋的舊道德觀念都不徹底，所以「東西洋自古到今的歷史，每頁都寫滿了社會上、政治上悲慘不安的狀態」。陳獨秀並未明白說出人類進化的歷史即是人性光明面與黑暗面戰鬥的過程，不過他深信今日所主張之新道

^⑳ 例見陳獨秀：〈貧民的哭聲〉，頁532；〈告北京勞動界〉，頁53；〈勞動者底覺悟——在上海船務棧房工界聯合會的演說〉，《著作選》，卷2，頁135。

^㉑ 陳獨秀：〈我們應該怎樣〉，《著作選》，卷2，頁523。

^㉒ 陳獨秀：〈隨感錄：調和論與舊道德〉，《著作選》，卷2，頁46。

德，就是要「徹底發達人類本能上光明方面，徹底消滅本能上黑暗方面，來救濟全社會悲慘不安的狀態」。^⑩他也仍然認定文明進化的動力在於個人，主張要有絕對的言論自由，才能發現既有文明的弊端，創造將來的文明。他更如同先前般鼓勵個人在發現社會弊端時，要有單槍匹馬奮勇直前的精神起而反抗，從而促成社會的進化^⑪。

誠然，陳獨秀在一九一九年底至一九二〇年之間，業已比過去更注意物質和制度面的影響。他在討論青年自殺的成因時，除了人性的部分之外，還提及由於社會經濟制度的不良，物質越文明時，富人的兼併力量越大，窮人受到經濟壓迫的痛苦也越深。他也表示愛國心於鼓動人心上，不如經濟壓迫來得有力^⑫。一九二〇年一月，陳獨秀指出馬克思的資本論和克魯泡特金的互助論都是「我們持論底榜樣」。他在稍後駁斥馬爾塞斯人口論把人的貧困和罪惡歸因於人口過剩的說法時，不再著重於就道德和人性的層面剖析，而是指出貧的原因另有分配不均、科學技術不發達、生產技術不精、勞動力不足、交通不便等五項。他另亦在討論中用了「剩餘價值」一詞，提及資本主義制度下的分配問題，並且進一步就上述致貧的原因建議以發展生產與技術、平均分配和限制人口（特別是限制「游惰的上流社會」）等為對策^⑬。只是，陳獨秀不曾因此主張人類精神只是物質的反映，也不以為精神上的疑惑一定可以經由社經制度的改善而消弭。他這時推崇基督教愛的精神，甚至於表示「認錯」地提出美術、音樂和宗教在利導情感上有不可抹煞的重要性^⑭。他在檢討北京工讀互助團的

^⑩ 陳獨秀：〈隨感錄：調和論與舊道德〉，頁47。

^⑪ 陳獨秀：〈隨感錄：法律與言論自由〉，《著作選》，卷2，頁43；〈自殺論——思想變動與青年自殺〉，同前書，頁65。

^⑫ 陳獨秀：〈自殺論〉，頁59；〈對於國民大會底感想〉，《著作選》，卷2，頁71。

^⑬ 陳獨秀：〈告新文化運動的諸同志〉，頁83；〈馬爾塞斯人口論與中國人口問題〉，《著作選》，卷2，頁107、113、116-117。

^⑭ 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《著作選》，卷2，頁85-93；〈新文化運動是什麼〉，頁125。

失敗時，強調其中人的問題（亦即成員之缺乏堅強意志、勞動習慣和生產技能），而不同意戴季陶就資本主義制度之限制個人努力成果所作的分析^⑳。

在如何促成道德的進化和促成社會主義理想在中國的兌現部分，陳獨秀這時傾向於主張階級和諧與和平改造現狀^㉑。他曾於稍早表示：雖然人性黑暗面的惡果不是一時所造成，所以非一時能解決，個人對抗黑暗面的努力和奮鬥，還是有助於改善既有的現象，其結果且與個人的投入成正比^㉒。一九一九年獲釋之後，他並且開始強調「民衆運動」，特別是學生和工人的活動。如今他更在重視個人覺悟之外，提出組織的重要。

陳獨秀曾經在承認中國落後的同時，表示中國因此「沒有造成像歐洲那樣的資產階級和軍國主義」，並從而把這一落後的現象轉為社會改造的優勢。他在主張以英美發展民主的歷史經驗為榜樣而成立各種小組組織的同時，也表示中國傳統中有其發展小範圍自治組織和追求生計平等的良好條件（包括組織上的宗祠、團練、會館、善堂、義學、工商業公所等類乎自治團體的聯合，以及思想上許行的並耕、孔子的均無貧、各種限田的討論和自食其力的格言等等^㉓）。不過，陳獨秀這時比較關心的是學生和工人的實際行動，而不是這些他見之於中國國民性的歷史條件及其在現代發展的可能形式。

五四遊行使得陳獨秀對於學生採取直接行動和犧牲小我的潛力有了更進一步的瞭解與期望^㉔。他在《每週評論》上聲援學生的主張和要求，出獄之後更

^⑳ 胡適、戴季陶、李大釗、王光祈、陳獨秀：〈工讀互助團問題〉，《新青年》第7卷6號（1920年5月1日）。

^㉑ 陳獨秀幾次在文章中表示，既有政經勢力無庸擔心這些改造社會的要求將會造成社會不安。例見陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，頁37；〈告北京勞動界〉，頁52；〈對於國民大會底感想〉，頁70。

^㉒ 陳獨秀：〈我們應該怎樣〉，《著作選》，卷1，頁523。

^㉓ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，頁30。

^㉔ 陳獨秀於遊行約一年後，明白表示五四運動的精神是直接行動和犧牲精神（〈五四運動的精神是什麼？〉，《著作選》，卷2，頁130）。

熱心支持青年學子的文化和社會活動；曾經先後協助惲代英在武昌辦利群書社和毛澤東在長沙辦文化書社，也曾與王光祈、蔡元培、李大釗、胡適、張國燾等人，分別在北京和上海發起工讀互助團，試行理想的新組織和新生活^⑳。此外，陳獨秀也經常應邀到不同的學生社團、集會和學校演講。他呼籲學生要能覺悟既有社會組織之不良，從人道主義與維護公理的立場反對強權，發揮公共心成立聯合，進行有組織的活動，並且不倚靠其他勢力。他也希望學生尊重勞動乃至於參與勞動，協助組織勞動團體和作勞工的朋友^㉑。

陳獨秀在轉向社會主義之後，即已逐漸注意勞工的生活。前曾述及，陳獨秀最初主要係就均貧富理解並肯定社會主義和社會革命的意義。他在一九二〇年之交所說的勞動界，不是近代工業生產形式下的工廠工人，而是

指絕對沒有財產全靠勞力吃飯的人而言。就職業上說，是把那沒有財產的木匠、泥水匠、漆匠、鐵工、車夫、水夫、成衣、理髮匠、郵差、印刷排字工、佣工、聽差、店鋪的伙計、鐵路上的茶房、小工、搬運夫，合成一個無產的勞動階級。^㉒

陳獨秀這時也顯得懷疑（或至少不會強調）這個無產的勞動階級將會自動起來要求改變自己的命運。他企圖喚醒他們對於自身所處境遇和努力改造此境遇的自我覺悟。他敦促他們消極上求改變自己的生活習慣（包括不賭錢、不吃酒、不吸煙、不扎嗎啡針、不去當兵、不要早婚多養兒女等），積極上能創設同業聯合、職業介紹所等組織，講究自己的教育和清潔自己的衛生等等。他也希望

^⑳ 《年譜》，頁109-109。關於工讀互助團的實驗，見鄧野：〈五四時期的工讀互助主義及其實踐〉，《文史哲》1982年第6期，頁21-27。

^㉑ 陳獨秀：〈隨感錄：學生應該排斥底日貨〉，《著作選》，卷2，頁73-74；〈新文化運動是什麼？〉，頁127-128；〈五四運動的精神是什麼？〉，頁131；〈《新青年》宣言〉，頁41；〈告北京勞動界〉，頁51。

^㉒ 陳獨秀：〈告北京勞動界〉，頁49。以下所論陳獨秀在這段期間對於勞工運動的看法，皆見上文頁51-53，以及〈實行民治的基礎〉，頁33-35。

勞動團體能夠和學生組織接近，請他們幫助。

陳獨秀這時並未特別突出階級之界分及其利益衝突的議題。他先是以爲凡親身從事業務者，不分店東店員和老闆伙計，都可以在同一個聯合；稍後才表示店員伙計在既有店東資本家掌握之下的商會以外，自成組織。在此期間，陳獨秀重視的是勞動者經由組織才能拿出辦事的力量。他並且強調成員在組織中的直接參與決議，希望藉此能免除少數的把持和腐敗，以及養成多數的組織能力和對於公共利害的認同與盡力。關於同業組織所應採取的行動和方向，陳獨秀這時不主張罷工或奪權，不過一時也不曾提出其他更積極的作法。

(三)階級、國家與個人

一九二〇年，陳獨秀爲紀念五一勞動節，把定於當天出版的《新青年》編爲勞動節紀念號，並在其中作了兩篇文字，說明勞工運動的性質及方法。陳獨秀這時對於勞工的定義不僅如同早先般廣泛，而且加進「種田的」一項。他強調勞動者「最有用最貴重」，因爲他們在食衣住行等方面的生產是社會生存所不可或缺。他也比較清楚地將勞工運動所擬完成的目標，分爲促成勞動者先是向資本家要求改良待遇，再是自己起來掌握管理政治軍事產業等權利的兩層覺悟。陳獨秀在這兩篇文字中，鼓勵勞動者追求激進的目標；他指出：

勞動者要求資本家待遇改良，和人民要求君主施行仁政是同樣的勞而無功，徒然失了身分。^⑩

他也表示：要求改善待遇是討飯吃，再怎麼改進「終是仰仗別人底恩惠賞飯」，「終不是自由主人的地位」；至於代勞動者向資本家要求更是「我們所不屑」的。雖然如此，陳獨秀在討論實際問題與行動時則顯得有所保留。他並未明言中國應該即刻採取第二步驟的產業自治，而只提出國內做工的人要「覺

^⑩ 陳獨秀：〈上海厚生紗廠湖南女工問題〉，《著作選》，卷2，頁138。

悟確有第二度境界，就是眼前辦不到，也不妨作此想」，並且不要以為第一步的待遇改良不滿意，就不去運動。他在討論如何解決當時上海厚生紗廠勞資之間的衝突時，即試圖說服紗廠總經理穆先生改善工人的待遇，俾以預防社會的危險前途²²¹。

陳獨秀這時已經反對再走西歐、美、日的道路。無論他是否仍然徘徊在勞工運動所採取方式的不同選擇之間，或是已經決定以激烈的手段完成革命，一九二〇年五月以降的形勢，恰亦使他越來越重視組織的力量和越來越強調階級鬥爭的不可避免。陳獨秀在這年夏天多次和俄國代表吳廷康（Gregor Votinsky）與楊明齋有所接觸，共同討論俄國大革命的情形和在中國組黨的可能。他領導成立馬克思主義研究會，並與李漢俊、陳望道、沈玄廬、戴季陶等人積極籌組中國共產黨上海小組²²²。及至八月下旬，上海小組成立後，陳獨秀即努力加強勞工宣傳與組織，推動各地共黨小組的發展。他另且在《新青年》之外出版《勞動界》和《共產黨》兩份刊物，而後更於十二月應陳炯明之邀前往廣東主持教育事宜，意圖藉機擴大共產主義活動的範圍與影響。

陳獨秀在組黨的同時，改以強調馬克思主義的殊相，取代過去之注意社會主義的共相。他在公開的場合表示，所以採取馬克思主義不是因為「跟著時新」，而是因為有此需要。他說：

我們士大夫階級斷然是沒有革新希望的，生產勞動者又受了世界上無比

²²¹ 不過，陳獨秀並未直指該經理即是資本家。他說：穆先生雖然站在資本家地位，實質上恐怕還不算資本家，況且他若不拿資本家資格，而和大家平心靜氣地討論勞動問題，也犯不著拒絕他。陳獨秀對於勞動運動的態度，分見氏著：〈勞動者底覺悟——在上海船務棧房工界聯合會的演說〉，《著作選》，卷2，頁135-137；〈上海厚生紗廠湖南女工問題〉，頁138-144。

²²² 張國燾曾回憶他與陳獨秀這時所考慮組黨的原由，其中包含如孫中山、無政府主義者、與議會政治派之主張皆不能實現，以及工人尚未覺悟依然有賴於知識青年等項。詳見氏著：《我的回憶》〔香港：明報月刊出版社，1974年〕，第1冊，頁94-95。

的壓迫，所以有輸入馬克思社會主義底需要。²²³

此外，陳獨秀雖然曾經否認勞動運動只是為求大大改變中國政治經濟結構，卻也多次指出該運動有其現實的政治經濟意涵。例如：他表示在外國資本家虎視眈眈的情況下，只有勞動團體的反抗資本家能夠達成中國的獨立²²⁴。

馬克思主義不但因為被認為有助於解決中國的問題而獲得肯定，並且反過來影響了陳獨秀的看法。從一九二〇年九月到次年九月從廣東回到上海期間，陳獨秀的思想再次呈現出不同於以往的特色。相對於過去的重視階級和諧，他主張直接以強力獲取並確保社會革命的成果。他相信如果社會革命的理想意涵改變中國現狀的必要與可能，則馬克思主義藉著詮釋勞動者所受壓迫的本質、釐清資本主義的利弊和證諸俄國大革命的實例，已經指出勞動者藉階級鬥爭和階級專政理論以及實際的政黨組織，將能有效地改造其命運。他因此反對無政府主義者之不要國家政治法律和堅持個人的自由；反對張東蓀等自許為基爾特社會主義者之堅持資本主義發展的取徑。只是，陳獨秀這時對於馬克思主義理論的接受仍有其明顯的限度。為能比較清楚地看清他的這些主張與立場，以下討論即分就階級、國家與組織下的個人三項議題逐次說明。

陳獨秀在轉向馬克斯主義的一年內，曾以更多政治經濟的分析，討論勞動階級的內容及其革命目標。不過，總體而言，他還是強調社會主義之追求實際多數幸福的道德意義。他先是繼續以「做工的人」界說勞動者，指出他們對於社會不可或缺的貢獻以及所處貧苦和被搶的處境²²⁵。他並且宣稱勞動運動的目的在於喚起大家「對於人類底同情心和對於同胞底感情」，期使勞動者免於

²²³ 陳獨秀：〈隨感錄：學說與裝飾品〉，頁177。

²²⁴ 陳獨秀：〈關於社會主義的討論〉，《著作選》，卷2，頁211-212；亦見〈國慶紀念底價值〉，《著作選》，卷2，頁181；〈《共產黨》月刊短言〉，同前書，頁200。關於中國共產主義者係就行動面（而非理論面）開始接觸與關注馬克思主義的討論，見 Dirlik, *Origins of Chinese Communism*, pp. 97-98。

²²⁵ 陳獨秀：〈兩個工人的疑問〉，《著作選》，卷2，頁149；

受到「我們」所不能忍受的苦惱²⁶⁶。一九二一年初，陳獨秀開始比過去更明白地採用馬克斯主義的詞彙。他指出所以要談社會主義，是因為要在生產上廢棄資本私有和生產過剩，在分配上消除剩餘價值²⁶⁷。一月底，他並改以受雇與雇人的經濟關係區分無產的勞動者和資本家²⁶⁸。然而，陳獨秀重新界說勞動者的用意不在限制其範圍，俾以突顯現代無產階級在資本主義制度之下的特性與困境²⁶⁹。相反地，他藉此將學者、工程師和學生等所謂勞心者與勞力者納入同一階級，呼籲大家一起對抗資本家²⁷⁰。此外，陳獨秀也仍舊以道德性訴求說明勞動運動的終極意義。他相信勞動運動意涵協助弱者對抗強者的倫理原則，人們若要發揮可貴的「同類意識」，就應該發揮真摯的同情心去幫助他們。他也表示物質生活上若能做到平等、自由，就是正當的人生，因為大家同是人類，不應該壓迫人，也不應該受壓迫²⁷¹。

陳獨秀接受馬克思主義後的首要改變，在於他的革命方法。他這時開始強調改變制度的必要，以為資本主義弊端的根源不在資本家個人，而在資本主義的制度。他也表示制度不改則如工讀互助團和「新村」等組織新生活的努力，都將只是枉然²⁷²。尤其重要地，陳獨秀積極主張階級革命與階級專政，堅稱改

²⁶⁶ 陳獨秀：〈此時中國勞動運動底意思〉，《著作選》，卷2，頁172-173。

²⁶⁷ 陳獨秀：〈社會主義批評——在廣州公立法政學校演講〉，頁《著作選》，卷2，243。

²⁶⁸ 陳獨秀稍早曾說凡被雇的月薪勞動者都屬於勞動階級，但並未因此即強調以受雇身分界定勞動者。見陳獨秀：〈《伙友》發刊詞〉，《著作選》，卷2，頁184。

²⁶⁹ 事實上，陳獨秀雖然相信人類社會階段演化的說法，卻不曾強調資本主義的現代性。他以為各國資本家已有數千數百年的歷史，以為資本主義已見於漁獵時代，古今資本主義只是程度之別。見陳獨秀：〈談政治〉，《著作選》，卷2，頁159。

²⁷⁰ 陳獨秀：〈在工業學校演說詞——工學生與勞動運動〉，《著作選》，卷2，頁262-264。

²⁷¹ 陳獨秀：〈我們為什麼要提倡勞動運動與婦女運動〉，《著作選》，卷2，頁277-278；〈如何才是正當的人生——在廣東省立女子師範學校講演會演講〉，同前書，頁265-266。

²⁷² 陳獨秀：〈關於社會主義的討論〉，頁214；〈討論無政府主義〉，頁293-294；〈答費哲民（婦女、青年、勞動）三個問題〉，《著作選》，卷2，頁170。

變結構必須倚賴強力和權力。他雖然訴諸個人的同情心，希望大家共襄盛舉參與勞動運動，卻不再強調以人性之光明面改造黑暗面，也不再主張階級和諧。他這時明白質疑以誠懇態度說理可能獲得的成效²³³，也指出透過議會求改變，只是向老虎討肉吃、向強盜收回贓物，根本不可能成功²³⁴。

就陳獨秀而言，第一次世界大戰之後所得出必須以強力維護公理的結論，似乎在馬克思主義的階級鬥爭和階級專政上有了更具體的說明，也在俄國大革命中獲得實際的驗證。他這時的重點在於試就國家是階級壓迫工具的概念，指出階級鬥爭的必要和方向。陳獨秀在一九一九年九月即已將他原來強調國家旨在保護國民福祉的看法，具體地演成一種工具國家觀。他說：「國家不過是人民集合對抗別人壓迫的組織，對內調和人民紛爭的機關」；其間，善人固然可以用它完成上述目的，惡人也可以用它外而壓迫異族，內而壓迫人民²³⁵。及至一九二〇年九月，陳獨秀通過馬克思主義再進一步地把國家工具階級化，以階級定位國家的性質。根據他的說法，國家和法律都是強權，不僅都是可以為善也可以為惡的工具，而且都是一國統治階級意志的表現。他因此不但不再談國民的自我認知與責任，而且刻意地否定國民和所謂國民總意的存在，轉而主張國內只有階級，階級再分黨派；各階級、各黨派又自有其不同的利害與希望²³⁶。他也將世界分為兩個部分：一個勞動者的俄羅斯，和俄羅斯之外、所有其他的資本家國家。

陳獨秀這時並未具體解析資本主義中不同階級利益的性質及其何以無法調

²³³ 陳獨秀：〈討論無政府主義〉，頁297-298。

²³⁴ 陳獨秀：〈《共產黨》月刊短言〉，頁201。陳獨秀曾經以英、法、德等國例示透過議會政治改造社會的枉然（〈談政治〉，頁162）。

²³⁵ 陳獨秀：〈我們究竟應當不應當愛國〉，頁23。不過，陳獨秀這時並未使用「工具」一詞。

²³⁶ 陳獨秀：〈關於時局的我見〉，《著作選》，卷2，頁165-166；〈隨感錄：民主黨與共產黨〉，同前書，頁219。

解。他試圖強調的是勞動者在資本家國家中悲慘的命運。他說：

世界各國裏面最不平最痛苦的事，就是少數的游惰的消費的資產階級，利用國家、政治、法律等機關，把多數極苦的生產的勞動階級壓迫在資本勢力底下，當作牛馬機器還不如。²³⁷

他也指出全國教育、輿論、選舉都控制在資本家手裏，表面是共和，實為「金力政治」²³⁸；勞動階級只有藉著造成新的強力，反過來利用政治、法律等機關征服資產階級，始得扭轉這一情勢。更具體地說，亦即：勞動者在資產階級制度下求改變的努力不可能成功；他們必須以革命的手段奪權與專政，才能改變自己的處境。如果說陳獨秀先前以為，個人必須要求管理權，並且從參與和自治中得到真正的自由幸福與發展，他這時轉而強調勞動者必須透過革命的強力，一在奪取政權時，衝破既有的勢力及其結構，二在得取政權之後，藉專政抑制人性的黑暗面，冀以防範資產階級的死灰復燃和實現人人勞動的可能²³⁹。

陳獨秀在主張階級鬥爭與奪權時，首先必須面對同屬社會主義陣營、但是反對國家政治法律和強權的無政府主義者。他因此特別試圖說明勞動階級控制下的國家究竟只是一時的過渡、還是寢假不歸的設置。陳獨秀曾經引述馬克思，指出階級本身應該掃除，就是勞動階級的權勢也終將消失。他也表示當大家都是勞動者時，將無所謂的勞動者專政²⁴⁰。只是，陳獨秀雖然早有國家終將消弭的看法，這時卻因為與無政府主義者辯論而顯得對此有所懷疑。他表示從革命發生到私有財產歸公，再到私有財產在人心上的消滅，必須經過「長久的歲月」²⁴¹。他在前述援引馬克思的同一文章中表示，歷史進化之終極非今日一

²³⁷ 陳獨秀：〈談政治〉，頁158。

²³⁸ 陳獨秀：〈國慶紀念底價值〉，《著作選》，卷2，頁179。

²³⁹ 亦即以政治的強權防止資本家的陰謀，以法律的強權，防止他們的懶惰、掠奪，矯正他們的思想、習慣（陳獨秀：〈談政治〉，頁159）。

²⁴⁰ 陳獨秀：〈談政治〉，頁163；〈答柯慶施（勞動專政）〉，《著作選》，卷2，頁199。類似立場亦見〈《共產黨》月刊短言〉，頁201。

²⁴¹ 陳獨秀：〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉，《著作選》，卷2，頁196-198。

時可期。他也明言用革命手段建設勞動者國家為當務之急，至於「後事如何，就不是我們所應該所能夠包辦的了」²⁴²。陳獨秀甚至於試圖說服他的讀者，國家未必那麼可怕，而且可能在相當時間內，是人類社會生活的必要工具。他在為勞動者國家畫出一個比較正面的形象時，曾以提問的形式說：過去的國家和政治固然建築在經濟的掠奪上，「將來的勞動階級的國家和政治，何人能夠斷定他仍舊黑暗，絕對沒有進步的希望呢」？他另亦辯稱現在反對國家的人，反對的並不是勞動者所追求「禁止掠奪的國家，排除官僚的政治，廢止資本家財產私有的法律」²⁴³。

不僅如此，陳獨秀無意之中並且脫離國家是階級壓迫工具的論述，另就人性的層面說明法律制裁非短時間內所能免除。陳獨秀承認人類有勞動的天性，但也指出：如果因此認為不潔或很苦的勞動，在沒有經濟刺激和法律壓迫的情況下，也有人自然願意去做，則是自欺欺人；以法律強制勞動也就因此在相當時間內皆仍有其必要²⁴⁴。陳獨秀這時不曾討論科技發展是否將解決強制勞動的必要。不過，他所考慮的另一問題顯然是技術文明也難濟其窮的。他強調男女問題是人生問題中最神秘不可思議的部分，也是社會革命無法解決的問題；它很可能在解除經濟和政治的誘惑與壓迫之後，以更純粹的形式出現，並使社會上不得不有法律處理因此所造成「侵犯個人及損害社會安寧」的狀況²⁴⁵。陳獨秀在承認強制勞動的法律有其時限時，對於男女問題只能表示：

我看人類無論理性如何發展，本能是不會衰退的；假定日後依教育底成

²⁴² 陳獨秀：〈談政治〉，頁157、164。類似反對預見終極未來之例，見〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉，頁194。

²⁴³ 陳獨秀：〈談政治〉，頁156-157。

²⁴⁴ 陳獨秀曾經在稍後的辯論中，退一步表示強迫勞動性的法律不是永久的。但是他也繼續以勞動法的議題質疑無政府主義者否定國家法律的立場。

²⁴⁵ 陳獨秀：〈談政治〉，頁160-161；〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉，頁197。

績，理性充分發展能夠抑制本能，指望這個來解決男女問題，又不知在何時代。²⁴⁶

陳獨秀不但缺乏無政府主義者在反對國家政治與法律的主張中對於人性的樂觀預設，也曾另就社會制度的形成，說明國家的難能消殞。他表示：

凡是社會組織，必有一種社會制度，隨之亦有一種法律保護這種制度，不許有人背叛，就在無政府時也必須是如此。²⁴⁷

他也指出國家的成立與區隔有其自然障礙（例如言語、歷史、宗教、利害等）上的基礎，也因此造成彼此的衝突；只要這些自然障礙存在，國與國之間的衝突就無法消弭；所謂無國界或世界同胞等說法，因此也只是籠統而離題的空談罷了²⁴⁸。

陳獨秀在試圖說明馬克思主義適用於中國時，除了國家性質及其角色的問題之外，還必須回答中國是否非走資本主義發展的道路不可。他這時比過去更明顯地接受歷史階段進化論，以為社會進化過程從封建主義經過資本主義（亦即共和）以至於社會主義，是「一定的軌道」。但是他並未以具體的政治經濟分析說明社會如此進化的成因。事實上，陳獨秀在相當程度上還是重視人的認知與抉擇；他所擬強調的是社會主義進化方向的不可避免，更多於進化階段的不可逾越。用他的話說：

現在多數人都漸漸明白起來要求自己的自由與幸福了。社會主義要起來代替共和政治，也和當年共和政治代替封建制度一樣，按諸新陳代謝底公例，都是不可逃的運命²⁴⁹。

陳獨秀並且接著毫不含糊地表示，進化的軌道「不能夠說必須要經過若干歲月

²⁴⁶ 陳獨秀：〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉，頁197。

²⁴⁷ 陳獨秀：〈社會主義批評——在廣州公立法政學校演講〉，《著作選》，卷2，頁253。

²⁴⁸ 陳獨秀：〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉，頁195；〈討論無政府主義〉，頁303。

²⁴⁹ 陳獨秀：〈國慶紀念底價值〉，頁179。

才可以改變方向」；例如西歐的改變耗時較長，因為它們有代議的傳統，比較容易支持共和，而且當時「都還迷信共和可以造成多數幸福」；相對地，「俄羅斯共和推倒了封建半年便被社會主義代替」。陳獨秀不曾進一步分析俄羅斯所以有此轉變的條件。但是，他深信中國可以而且也應該以俄為師²⁵⁰。

陳獨秀認為中國無須經過如歐、美、日所走之資本主義階段。他就中國情況所作的分析中，甚至於看不出資本主義階段的必要性和重要意義。陳獨秀承認資本主義具有製造財富、發達教育及工業的能力，其民主立法和政治在社會進化上決不是毫無意義；他也表示當資產階級內的民主派和君主派戰爭時，應該幫助前者。然而，陳獨秀更關懷的是資本主義造出的問題（包含增加財富亦增加貧乏，乃至於演成經濟恐慌的危機；造就出貧鄙、欺詐、刻薄、沒有良心的社會；因為殖民擴張的政策，與軍國主義結下不解之緣）²⁵¹。他因此表示：

幸而我們中國此時才創造教育工業。在資本主義還未發達的時候，正好用社會主義來發展教育及工業，免得走歐、美、日本的錯路。²⁵²

除此之外，陳獨秀亦指出「中國這樣知識幼稚沒有組織的民族」，在面對外面一天緊迫似一天的政治經濟侵略時，實在沒有足夠的時間等待漸進的演變；若是任由組織力薄弱的中國資本家對抗組織力強大的歐美資本家，將來所有中國人都會變成外國資本家手下的勞動者²⁵³。至於如何而能不藉資本主義發展？陳獨秀以為可以經由以社會化的方式聚集資本和經營重大工業達成此一目的。

在此值得稍加說明的是，陳獨秀所主張的階級鬥爭和勞動階級專政、非資

²⁵⁰ 陳獨秀：〈國慶紀念底價值〉，頁179-181；〈《共產黨》月刊短言〉，頁200。

²⁵¹ 陳獨秀：〈對於時局的我見〉，頁166；〈關於社會主義的討論〉，《著作選》，卷2，頁206；〈社會主義批評〉，同前書，頁242-243、247-249。

²⁵² 陳獨秀：〈關於社會主義的討論〉，頁206-207。

²⁵³ 陳獨秀：〈關於社會主義的討論〉，頁211-212；〈社會主義批評〉，頁249。

本主義的發展模式，以及他正積極推動建立的共產黨，在在都以組織活動為要件。這些組織並且不是他先前所倡導以成員直接參與為旨的小組織，而是有強力、有紀律、有層級結構的「大團結大聯合」。陳獨秀這時相信現代的社會組織和生產事業需要「持續聯合」的辦法。他所給出的理由是：

人間社會是何等複雜，其間感情利害目的是何等紛歧，至於生產事業上時間的適應及分業的錯綜，更是何等麻煩。²⁵⁴

不過，陳獨秀對於社會革命未來的設計，遠不如他對於眼前組黨的關切。他當下所需克服的困難也不是奪權、專政、發展的策略，而是說服願意參與組織、但堅持個人自由的無政府主義者，接受組織紀律的要求。

陳獨秀與無政府主義者區聲白的論辯，顯示出他這時對於個人看法的重要改變。陳獨秀希望藉由說明思想為客觀環境之產物，強調改造現狀要從改變社會制度作起，而不只是企求個人的內省與自我改造。他一反過去之傾向於以為歷史是聖賢有為者的作為，開始強調「社會的力量大過個人遠甚，社會能夠支配個人，個人不能支配社會」²⁵⁵。他並以孔子與釋迦牟尼為例，堅持他們的看法都是當時所處外在客觀環境的產物；亦即：中國的土地氣候造成中國的產業狀況（農業），中國的產業狀況造成中國的社會組織（家庭主義），中國的社會組織再造成孔子以前及孔子的倫理觀念。陳獨秀並且明白質疑訴諸個人自我要求的方式，指出社會上多一個善人或惡人影響不大²⁵⁶。他也表示，求個人的獨善是不可能的；天資中等的人在善良社會裏都能勉力為善，天資很高的人在惡社會裏，則往往習於作惡²⁵⁷。

²⁵⁴ 陳獨秀：〈討論無政府主義〉，頁295；〈社會主義批評〉，頁252。

²⁵⁵ 陳獨秀：〈新教育是什麼？〉，《著作選》，卷2，頁231。

²⁵⁶ 陳獨秀：〈新教育是什麼？〉，頁233。

²⁵⁷ 陳獨秀：〈新教育是什麼？〉，頁232-233；〈教育與社會——在廣東省教育會的演講〉，《著作選》，卷2，頁257-258。

陳獨秀雖然強調個人是社會的產物，卻沒有因此轉向探究社會經濟結構的原理或法則，俾以循其內在邏輯控制這些客觀環境與條件，從而改造現狀也改造個人。相對地，他在主張組織如俄國布爾雪維克般的共產黨，藉以改變中國既有制度的同時，仍然著重於從各行各業中說服或動員個人加入共產黨。從這一角度看，陳獨秀只是在如過去之呼籲個人要有所覺悟之外，要求積極直接改造這個世界，並強調個人在政治經濟活動上，必須透過聯合才能夠成事。陳獨秀這時希望建立的，是一個有效執行正確路線（亦即黨的領導）的機構。他再三表示「權力集中是革命的手段中必要條件」，明白質疑多數決的合理性，並且堅持個人在組織內沒有絕對的自由，不能夠任意退出²⁵⁸。陳獨秀不會用黨的意志一詞，也不會懷疑強調意志與權力集中、並要求個人犧牲自由和自決的方式，是否真能完成他所希望藉由社會革命完成的道德理想²⁵⁹。在他看來，無政府主義者之主張尊重個人或小團體的絕對自由，最好只用在藝術道德方面。他說：

藝術離開了物質社會的關係，沒有個體自由底衝突，所以他的自由是能夠絕對的，而且藝術必須有絕對的自由，脫離一切束縛，天才方可以發展；道德做到自律自動，和法律的作用完全不同，不自由的道德很少有價值。²⁶⁰

陳獨秀不曾討論在他所強調集權和強調思想為客觀環境產物的情況下，這樣的自由是否可能存在，以及如果可能，應該有那些相應的條件？陳獨秀雖然前此一再討論人性的黑暗面，卻並未在主張權力集中乃為革命必要時，考量權力集

²⁵⁸ 陳獨秀：〈討論無政府主義〉，《著作選》，卷2，頁298，306。

²⁵⁹ 陳獨秀曾說：「在共產主義時代，勞動者完全是替社會和自己做工，不但無正當理由不應該自由退出，並且怠工罷工都應該受相當的制裁。」見〈討論無政府主義〉，頁310。

²⁶⁰ 陳獨秀：〈社會主義批評〉，頁251。

中之下可能的惡果。當他努力在理論上和行動上為組黨辯護的時候，他看見的是共黨組織將帶來的行動力。對他而言，社會革命中追求個人福祉的道德理想固然還是存在，只是其實質內容似乎已經暫時殞退為模糊的背景了。

四、結 語

陳獨秀走向共產主義的道路是輾轉曲折的。他早在留學日本時，即與劉師培等無政府主義者相交甚篤，並至少瞭解他們的部分主張。他也於一九一五年表示社會主義是他當時極為肯定的近代西方文明所具特徵之一。但是，陳獨秀直到一九一九年才真正地注意社會主義，一九二〇年並於各種社會主義中，選擇以共產主義（也就是他所理解的馬克思主義）作為改造中國的指導原則，從而全心投入共產黨的建立與組織。如果陳獨秀原先以為社會主義有待於未來，是什麼條件和原因使他在一九二〇年有不同的看法和決定？

從思想脈絡看來^⑩，陳獨秀的轉向共產主義與他的愛國主義有密切關係。陳獨秀愛國但是也歷來反對盲目的愛國。他的愛國主義雖然源出於、卻並非僅止於救亡圖存的要求。他在主張個人應努力挽救國家於危急存亡之際的同時，再三呼籲並提醒大家，要在認清國家保衛人民福祉的真正目的下愛國，以免徒然遭人利用，或者在所謂愛國的要求下犧牲人民的幸福與權利。他也曾經因應世局的變化，就個人與國家關係的不同面相有所反思。在一九二〇年前後的陳獨秀看來，共產主義追求的是人類社會更多數的幸福和更高階段的進化，也是解決中國現實政治社會問題的利器。

易言之，陳獨秀之採信共產主義與他的歷史進化觀念有重大的關聯。陳獨

^⑩ 吳廷康的來訪和第三國際（The Third International）的承諾與支援，很可能在陳獨秀之轉向馬克斯主義上扮演重要的角色。不過，陳獨秀確實也在思想的層次上，與馬克斯主義有若干契合處，並且顯得從中得到某些問題的解答。下文討論只是就陳獨秀思想的理路釐清其立場，而非描述或解釋陳獨秀接受馬克斯主義的實際心理過程。

秀早年以爲個人可以從歷史中看見學習與認同的對象，後來受到進化史觀的影響，轉爲強調其中所指出人類社會發展的方向。陳獨秀據以評斷進化的指標，兼具道德理想與實際形勢兩部分。他及至第一次世界大戰結束之初，以爲體現民主自由的近代西方文明象徵人類的進化，是而值得中國學習。巴黎和會中的政治分贓，使得陳獨秀對於歐美國家大感失望。恰在此時，一九一七年俄國大革命成功的消息日益傳開，加以各國社會黨趁勢積極活動，各種社會主義思潮也如火如荼的興起。陳獨秀在風起雲湧的社會主義活動與思想的浸潤中，比過去更注意社會主義和社會問題。他發現其中關於資本主義國家之本質及其弊端的解釋，正可以說明他原先所崇信之歐美西方文明的問題性。他也篤信社會主義之追求更多數人的幸福，乃是較諸原有西方文明更爲進步的表現。這種兼重所謂世界潮流與道德理想之具體展現的方式，使陳獨秀雖然接受社會主義中對於社會政治經濟制度面的重視，卻不曾採取基教式的歷史唯物論。他承認歷史有其由封建、經資本主義、以至於社會主義的階段進化。但是，對他來說，階段性進化意涵社會幸福的增加和公理的伸張，以及人們努力的成果與方向，更勝於經濟發展鐵律的展現。俄國大革命的範例以及各國社會黨的活動，更使他不僅更具自信地質疑近代西方文明，並且相信社會主義無俟資本主義的充分發展，而是當下即可追求的目標。

陳獨秀在他以爲同樣象徵社會進化的各種社會主義中，強調共產主義才是解決問題的良方。他的選擇走向共產主義與他在這段時間內對於個人的看法也有不可分的關係。陳獨秀自年青時即強調不要再作奴隸，也始終重視個人的識見與努力所能造成的影響。他在試圖改造現狀時，更傾向於以說理的方式，直接訴諸個人的自我覺醒與要求。巴黎和會的失敗所展現出中國軍閥和歐美日各國的冥頑不靈，使他相信必須以強力對抗強力。共產主義和俄共組織更提供他相關的解釋和實踐辦法。經由共產主義，陳獨秀一改原來著重個人自我改造的傾向，轉而強調個人是社會的產物，爲社會所支配，強調個人要想改變社會，

不能只靠自己必須透過能夠聚合衆人力量的組織。尤其重要地，陳獨秀在階級鬥爭理論中學得，強力在社會中以國家、法律等形示出現和自我維繫，為求改變既有之強力，必須首先構築新的強力；就社會革命而言，其具體遠程方向在求勞動階級國家的建立與專政，近程目標則在求權力集中的大團體大組合，也就是以俄國共產黨為模範的政黨組織。陳獨秀相信俄共的黨組織是俄國大革命成功的關鍵。他並在以俄為師的目標下，放棄在政治和社會面上強調個人的自由與自治，轉而要求黨員能統一意志、不畏犧牲地合力執行黨中央的意見。

一九二一年九月，陳獨秀從廣東回到上海就任中國共產黨總書記一職。他這時以擴大黨的組織和加強勞工運動為首先要務，並且鼓勵譯介與研讀馬克思、恩格斯、和列寧的著作。然而，他從此必須面對的不僅是真理的探索與實踐，更是參與現實政治中的實際鬥爭與權謀。他在進一步瞭解馬克思主義之後，將如何思索主觀意志與客觀環境在形塑歷史上所能扮演的角色？如何解釋勞動階級之性質與內容？他除了就中國的實際情形，考量如何獲致中國勞動者真正的福祉這一難題之外，將如何面對政治活動中的私人野心、以及第三國際（The Third International）所謂的世界勞動者共同（或更具優先性）的利益？他將如何看待他所強調意志與權力集中的黨中央對他的審判？他最後如何試圖站在共產主義中，以強調個人的立場，起來批判一九二〇至三〇年代的俄共與中共？總體而言，他關於「歷史」與「個人」的思想從一九二一年到一九四二年病逝江津之間，又曾經歷什麼樣的變化？凡此變化與他於一九二一年實際掌理黨務前的主張有何關連？這些都是為求更深入瞭解陳獨秀思想的變化以及共產主義在中國的發展上，值得再進一步說明的問題。

到共產主義之路 ——陳獨秀愛國主義中的歷史和個人

楊 貞 德

提 要

陳獨秀走向共產主義的道路是輾轉曲折的。他雖然在清末即與無政府主義者多所接觸，也於一九一五年明白肯定社會主義的價值，卻及至一九二〇年方始主張以共產主義作為改造中國的指導原則。本文主旨即在經由梳理陳獨秀關於「歷史」與「個人」的討論，說明他在這段期間所懷抱愛國主義的特徵，以及思想上的幾項重要轉折。

陳獨秀的轉向共產主義與他對於國家的關懷有密切關係。他自始即憂心於中國在列強環伺下的命運，爾後並由於個人識見的增進和客觀形勢的變化，分別就外交、內政與文化、和社會結構等層面界定中國問題的性質。他首先向官方獻議鞏固兵防，之後改為呼籲安徽省民，共同致力於國富兵強的建設，再改為勉勵全國青年以近代西方為模範建立新文化，以至於敦促所有勞動者透過組織和強力革既有政治社會經濟結構之命。陳獨秀並未因為關注國家命運，而主張國家至上。他在強調個人應該努力挽救國家於危急存亡之際的同時，再三呼籲要在認清國家保衛人民福祉的真正目的下愛國，並試圖從個人的角度說明個人與國家的相依相存。

陳獨秀走向共產主義的考量與選擇，尤其清楚地見於他愛國主張中關於歷

史與個人的看法。陳獨秀原先以為在救國的目標下，中國歷史具有提供學習榜樣和增進國家認同的功能；但是在接受進化史觀之後，轉以西方國家的經驗作為改造社會的指標，並嚴苛地批評中國傳統。他承認人類歷史有其由封建、經資本主義、以至於社會主義的階段進化。不過，他重視進化所意涵社會中幸福的增加和公理的伸張，更甚於其中所謂演化的定則；他也相信俄國大革命業已證明社會主義無俟於資本主義的充分發展，並且可以作為改造中國現狀的模範。

在陳獨秀看來，共產主義不僅意涵進化，並且是各種社會主義中最具體有效的辦法。陳獨秀歷來強調個人不要作奴隸，重視個人的識見與努力所能造成的影響，並在試圖改造現狀時，傾向於以說理的方式，直接訴諸個人的自我覺醒與要求。然而，巴黎和會的失敗所展現出中國軍閥和歐美日各國的冥頑不靈，使他覺悟必須以強力對抗強力；俄國大革命的成功更使他以為共產主義在這方面提供了理論的解釋和實踐的辦法。他因此開始強調個人是社會的產物，個人要想改變社會，必須透過聚合眾人力量的組織構築新的強力。陳獨秀在建黨的目標下，不再強調個人的自由與自治；他轉而希望黨員能統一意志合力執行黨的意見。陳獨秀這一由重視個人及其自我改造到強調組織和直接改造社會的轉變，恰亦體現中國近代思想史上由新文化運動走向共產主義運動的重要關鍵。

The Route to Communism: History and the Individual in Ch'en Tu-hsiu's Patriotism

YANG Chen-te

The appeal of Communism to Ch'en Tu-hsiu was far from direct and immediate. Ch'en in his youth had among his close friends anarchists and, in 1915, openly praised socialism as one of the three essential characteristics of the admirable modern West. He, nonetheless, did not commit himself to Communism until 1920. As this essay shows, in the process of his turning to Communism, Ch'en not only redefined the problems that China had to face but also epitomized significant intellectual changes of his time.

Like most modern Chinese intellectuals, Ch'en had been very much concerned with China's fate under the pressure of foreign invasion. He identified the problems of China first in terms of military defense, then of national politics, of culture, and, in the end, of social structure. Ch'en's patriotism implicates more than the idea of saving the nation. His argument that the nation is worth loving only when it aims to protect and foster the welfare of the people, at times created tensions in his mind and led to controversies over his positions.

This essay, in particular, illuminates Ch'en's roundabout route to Communism by explicating his ideas of history and of the individual, two crucial concerns of modern Chinese intellectuals. In the period of 1897-1921, Ch'en had adopted an evolutionary view of history and moved from

finding models and lessons in Chinese history to attacking Chinese tradition with little reservation. In addition he accepted the idea that human society evolved via the stages of feudalism, capitalism and socialism. Historical evolution, however, meant for him more the increase of social justice and the welfare of the people than the iron law of social development. He took the Russian Revolution as a proof that socialism was possible without the full blossom of capitalism.

Among all kinds of socialism, Ch'en viewed Communism as the most effective means of bringing the ideal society into existence. Ever since his early years, Ch'en had upheld the individual's right to freedom and self-determination. He had also tried to implement changes by appealing to the individual's consciousness and self-cultivation. After the Paris Conference of 1919 and entailing political developments in China, Ch'en was convinced of the need to fight both the warlords and imperialism with force rather than with persuasion. He, furthermore, found in Communism as well as in the Russian revolution the more satisfactory explanation and practical model of what was to be done. Ch'en began to create a political party in the image of the Bolsheviks. He also started to argue for the priority of changing social and economic institutions. Debating with the anarchists over the nature of the party, Ch'en insisted on the individual's submission to the party, which, in his view, would transform one's negligible personal strength into an organized power to revolutionize the status quo. This shift of emphasis from the individual to organization, indeed, embodied a significant change from the New Culture Movement to the Communist Movement in modern China.

Key words: Ch'en Tu-hsiu patriotism evolutionary view of history
the New Culture Movement Communism in China