

※「重讀五四」專輯※

革命文學的興起： 個性與階級性的消長

楊儒賓*

一、前言：筆打敗了劍

二十世紀上半葉的中國是「運動」的世紀，各種帶著數字的運動或事件接連出現¹。但運動雖多，事件頻繁，任何運動似乎都比不上五四運動帶來那麼大的影響。毛澤東在一篇文章中，曾高度評價五四運動「是徹底地反對封建文化的運動，自有中國歷史以來，還沒有過這樣偉大而徹底的文化革命」²。政治語言通常真偽夾雜，很難完全當真。但毛澤東作為中華人民共和國的開創者，也是五四人，他這段評價似乎可以相信出自他的本心。隨後發生的史實將會證明，這個有史以來最偉大而徹底的革命之所以偉大，在於它成功地被詮釋為徹底地反封建文化，並為後來的一九四九共產主義革命奠定了基礎，清掃了革命之途上的障礙。

論及五四運動的歷史效應，不可能脫離共產主義的傳播此一重要因素，一九一七年蘇聯的革命是世界史意義的事件，它深刻地影響了世界上幾代人的靈魂與生命，其中中國就是受影響最深的國家之一。馬克思主義進入中國後，其發展之迅速令人驚訝。馬克思主義事實上是搭著五四新文化的列車，進入中國當代的思想場域的，但共產主義一進來之後，它即呈現了頑強的著根姿態，迅速蔓延開來。五四運

* 楊儒賓，國立清華大學哲學研究所講座教授。

¹ 即以上半葉的前期而論，五九國恥、二七慘案、五卅慘案、三一八慘案、四一二事件、九一八事件，慘案連接事件，一連串紀念的數字緊接而來。由此可見，這段時期國家之多艱及政局之激盪。

² 毛澤東：〈新民主主義論〉，《毛澤東選集》（長沙：人民出版社，1991年），第2卷，頁700。

動發生時，一位中國共產黨員也沒有；民國十年（1921）創黨時，它的黨員不過五十多人；到了民國十六年（1927）時，人數已擴充達五七九六七人；民國三十四年（1945）時破百萬人³。民國三十八年（1949）十月一日，中共即宣布建國，共產主義勢力席捲神州大陸。此年距離它建黨之時，不過二十八年。按照儒家傳統的政治論，聖王之興需要百年，才足以應時濟世。近現代的歷史步驟很緊湊，時間的齒輪加速，大不同於農業中國時期的時間步調，但二十八年即席捲天下，而且是打敗帶領全國軍民抗日有功的國民黨政權，這樣快速的時間仍是驚人的。

一九四九共產主義革命的成功既是政治的、經濟的、軍事的，但也是文化的，文化戰場的主戰場之一即是文學。事實上在決定一九四九革命勝負的因素中，中共在國共大規模內戰前唯一能掌握的有利因素，大概只有文學這個領域，即筆桿戰勝了刀劍⁴。但筆桿也是有顏色的，紅色筆桿與白色筆桿的作用不同，中共掌握的筆桿是馬克思主義的筆桿，馬克思筆桿不但戰勝了刀劍，它事實上還戰勝了另一枝個人主義的筆桿。從五四運動到一九四九共產主義革命，其過程可以說是從個人主義筆桿到馬克思主義筆桿的演變。毛澤東論五四運動到一九四九共產革命的過程，如果加上文學思潮的演變，立論會更穩固。

民國八年（1919）五四愛國運動發生了，但此年之前，新文學運動已先行開跑。帶有個性的「人的文學」的主張曾是五四文學運動的主流，但在五四運動發生後沒幾年，中國文壇幾乎已成了馬克思主義主導的局面，原先由胡適引發的文學革命的理念則退居第二線。民國五十一年（1962），徐復觀先生在胡適逝世時，曾撰文追悼這位一生的論敵。徐文說道：胡適在五四運動時期「有將有兵」，民國十四、五年以後「有將無兵」，到了臺灣以後，既無將也無兵⁵。思潮轉變的速度真是驚人，從五四運動發生的民國八年到民國十四、五年，短短六、七年間，也就是在二

³ 參見中國共產黨中央組織部：《中國共產黨黨內統計資料匯編（1921-2010）》（北京：黨建讀物出版社，2011年），頁25-45。

⁴ 蔣廷黻曾說：「〔國共鬥爭〕國民黨掌握到的是軍權和政權，共產黨掌握到的是筆權，而結果是筆權打垮了軍權和政權。」丁焱：《中共文藝總批評》（香港：香港中國筆會，1970年），頁36-37，轉引自王宏志：《筆權和政權》，收入夏濟安著，萬芷君等譯：《黑暗的閘門：中國左翼文學運動研究》（香港：中文大學出版社，2016年），頁vii。

⁵ 徐復觀：〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，《文星》第9卷第5期（1962年3月），頁6，後收入《徐復觀雜文4：憶往事》（臺北：時報文化出版公司，1980年），頁140-142。

○年代中期之後，胡適已是「有將無兵」，意指他只有朋友，沒有青年。青年群眾（至少是知識社群的青年）已經跟著共產主義走了，自由、民主的口號成為少數知識人昂貴的遊戲。徐先生判斷胡適影響力的用語相當生動，有些戲劇化了，但就趨勢而言，應該符合事實。

胡適之所以有將無兵，乃是他提倡的個人主義的文學觀被馬克思主義文學觀取而代之的結果。徐復觀先生將其時間斷代定為民國十四、五年，不知何據？或許和國民黨聯俄容共，隨即展開北伐此一劃時代的歷史事件有關，其時的共產黨已掌握了相當強的輿論發言權。北伐可以說是三民主義與共產主義混合的產物，而當時的三民主義是被中共人員解作新三民主義的，其實也就是向共產主義傾斜的意識型態。徐復觀其時剛從日本返回中國不久，待在政治風暴中心的武漢，他還差一點被戴上「共產黨」的帽子，走上枉死城⁶，他對其時共產主義之流行，自然有深刻的印象。

馬克思主義提供了一套大不同於以往知識的世界觀，影響二十世紀中國最深的論述當是其階級史觀。階級史觀預設了「生產模式」、「剩餘價值」、「階級分化」等等的社會本體論的敘述。這些語言對當時的中國人民來說是相當陌生的，即使中國共產主義革命已勝利七十年的今天，這些詞彙的內涵為何，仍是個令人費解的理論。階級史觀被引進中國後，很快地即與當時流行的自由主義的價值觀產生了衝突，更不要說長期盤據中國思想主流的儒家價值體系了。在惡劣的時局的加乘效果下，馬克思主義迅速獲得輿論市場；相對地，原先當令的主張相形遜色，我們的文學革命大將胡適因而變得有將無兵。馬克思主義為何可以如此星火燎原般地散播，並在如此短的時間內大獲成功？一個風行一時的個人主義的思潮，為何竟然被它的對立面的階級人性史觀所取代？這是一個令人很難不起疑的問題。

二、渾沌無根基可立的個體主義⁷

五四新文化運動的主要內涵之一即是新文學運動，如和政治性的五四愛國運動

⁶ 徐復觀：〈垃圾箱外〉，《徐復觀雜文4：憶往事》，頁26-27。

⁷ 這句話是借用王龍溪的語言。他勸學者要將「種種凡心習態，全體斬斷，令乾乾淨淨，從混沌中立根基。自此生天地，生大業，方為本來生生真命脈耳」。〔明〕王畿：《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1977年），卷2，頁1。王龍溪之語建立在一種作為世界基礎的良知本體之上，筆者此

的發生日期比較，新文學運動的發生還要在前，《新青年》雜誌居間扮演極重要的角色。一九一五年九月，陳獨秀於北京創辦《青年雜誌》，在準發刊詞〈敬告辭〉一文中，他勸告青年要自主、進步、進取、世界性的、實利的、科學的，擺脫封閉的舊習慣，英勇奮起。《青年雜誌》帶有啟蒙書的意味，啟蒙的對象主要是年輕人，觀刊名可見。陳獨秀此文更像是以青年導師自命，教誨青年群眾。在爾後的歲月中，我們將會看到青年成了推動社會轉型的主導力量，五四運動實質上即是由年輕人衝撞出來的運動⁸，青年人在時代所扮演的角色之重，前代未見。

隔年《青年雜誌》改為《新青年》，一九一七年，胡適的〈文學改良芻議〉即發表於此刊的第二卷第五號，胡適宣傳了他的文學改良主義。緊接著下一期，雜誌刊出陳獨秀的〈文學革命論〉，「革命」兩字即堂而皇之地標舉出來。一九一九年，五四運動爆發，但同一個時間出版的第六卷第五號的《新青年》卻刊出馬克思主義專號。此後的《新青年》可以視為馬克思主義的宣傳期刊，如民國九年五月出版的第七卷第六號為勞動節紀念號，可以說即是為馬克思主義彰顯眼目。到了一九二三年六月以後，《新青年》更可以說是中共中央的純理論機關雜誌，徹底黨化了⁹。

上述所說，簡單勾勒《新青年》雜誌的歷史，筆者意在以雜誌作為那個時代思潮的量表，顯示其時的思潮變化之快，尤其是共產主義傳播之速，前所未見。但換個角度思量，也可以說思潮的沉澱積累不足，新思潮能否在短促的時間內生根發芽，頗為可疑，五四新文學運動就是在這種急遽的時間框架裏呈現的。如果我們以胡適的〈文學改良芻議〉為準，五四新文學運動的性質原本是白話、文言的爭辯，但伴隨著白話文體的改變，自然也會涉及文學內容的轉換，到底歷史上的白話與文言施用的領域不太一樣。如果文學革命的範圍僅止於此，新文學運動的衝擊不會那

節標題反用其語，意指五四的個體義是孤子的血氣心知的主體。

⁸ 參見鄧秉元：〈新文化運動百年祭〉，《新文化運動百年祭》（上海：上海人民出版社，2019年），頁1-94。

⁹ 依據藤田正典的分法，十年的《新青年》可分三期，第一期從1915年9月到1919年4月，它是作為新文化運動的啟蒙雜誌。第二期從1919年5月到1922年7月，它成了宣傳馬克思主義的雜誌。第三期從1922年6月到1926年7月，《新青年》實質上成了共產主義的機關雜誌。藤田正典等編：〈新青年10年の歩み〉，《新青年總目錄、五四運動文獻目錄》（東京：汲古書院，1977年），頁1-13。依據此一分法，以北大學人為寫作班底的《新青年》宣傳共產主義，其時間恰與五四愛國運動同步。

麼大。新文學運動後來所以成為新文化運動重要的一環，並成為革命的重要助力，在於它的文學主張有破有立，破與立皆越過了文學的界限。它的「立」在於宣揚個人主義，繼而宣揚馬克思階級人性論的文學內涵。它的「破」在於破除所謂的封建文化，以及代表封建文化的政治勢力。而且它的破與立兩者是同一樁事件的兩面，並肩而至。

如果我們以一九一一年辛亥革命爆發至一九四九年共產主義革命成功為止，設為「民國文學」或者「前期民國文學」的範圍，這個時期的文學內容比起之前的任一個時代，特性都是極明顯的。首先，在於白話文成為文學表達的主要載體，文學對普羅大眾開放；其次，在於戲劇、小說這兩種文類取得和詩、文同等重要的文學地位，文學也對普羅大眾開放；第三，這時期的文學主張有明確的意識型態的內容，它從「個人主義」的文藝路線轉向「階級人性」的文藝路線。這種人性論的爭議是民國成立，「人民」的概念取得政治主體的地位後，文藝工作者如何詮釋此一新的國民（梁啟超所說的「新民」）的性格的反應。

上述三點明確的內涵誠然不是民國文學創造出來的，而是前有所承。白話文的存在已久，禪宗語錄、朱子語類都是用白話文記載。但以往引車賣漿之流所用的語言幾乎沒有機會進入正統文學的殿堂，地位得以與殷盤周誥同列。戲曲、小說也都是宋、元、明、清的舊物，《三國》、《水滸》、《西廂》流傳已久，晚明文人對它們的評價也很高。但它們從來沒有像民國時期那般的居於主流地位，原來正統的詩文反而成了「桐城謬種」、「選學妖孽」。作為國家主體，人民地位的改變或性質的重思，在晚明的李卓吾、黃宗羲著作中已可見到，但始源的涓涓細流和下游的大江大河到底不可同日而語。「人民」、「國民」、「公民」這組家族概念的重新定義，是民國成立後的一大事因緣，它是與重新界定後的「民主」、「國家」概念一起走上歷史舞臺的同卵孿生兒。文字、文類與文學內涵同時革命，這樣獨特的現象只有放在兩千年帝制中國被徹底翻轉的背景下來觀察，才好理解。民國文學的特色可說是新文學運動帶來的，簡化地說，民國文學的主流可以說即是民國新文學。

五四新文學運動最直接衝擊到整個社會體制的因素，乃是它的文學路線主張。五四文學運動的主張已不限於文學的界限，它切入了解人的理解問題，周作人說「人的文學」當是核心的概念。「人的文學」一語預設了中國傳統的文學對於真正的「人」的內涵並沒有太多的著墨，甚至於是「非人」的，而所謂的「人」與「非人」的文學的標準，當在於人的「個性性」是否曾被彰顯。周作人在這一篇被胡適

視為文學革命「最重要的宣言」的文章裏說：所謂的「人的文學」乃是「一種個人主義的人間本位主義」¹⁰。傳統儒家的文學或道家的文學都壓抑了人的個性，五四新文學運動掀開了這種「非人」的鐵蓋，讓個體性的文字走入人間來。周作人以他不溫不火的文筆寫下這篇帶有宣戰性質的文章，具有指標的意義。但指標的內涵的「個性」這個複雜的哲學問題幾乎未曾被著墨。作為五四文學運動旗幟的〈人的文學〉留下亟待補充的空間，但似乎始終未曾被補足。

個人（或言個性、個體性）的宣揚是五四文學運動很重要的特色，這個現象不難觀察到。陳獨秀論西洋民族的特色時，一言以蔽之，他說：「徹頭徹尾個人主義之民族也」；李大釗也呼籲道：「脫絕浮世虛偽之機械生活，以特立獨行之自我，立於行健不息之大機軸」；胡適讚美易卜生這位引發娜拉出走的挪威劇作家道：「最可代表十九世紀歐洲的個人主義的精華」；魯迅在〈文化偏至論〉此文亦宣揚道：「首在立人，人立而後凡事舉。若其道術，乃必尊個性而張精神。」¹¹「個性」、「個體性」、「個人主義」這些詞彙是五四運動的關鍵詞，在五四文人的著作中，不時會冒出來。幾年後，郁達夫反省五四運動的成績時即說：「五四運動的最大成功，第一個要算個人的發現。從前的人是為君而存在，為道而存在的，現在的人才曉得為自我而存在了。」這段話寫在五四運動發生後十年，文學思潮在十年之間有此成就，不能不說是重要的業績¹²。

陳獨秀、李大釗、胡適、魯迅、周作人、郁達夫等人皆為五四運動的弄潮兒，他們也都很自覺地在「文學」與「個性」之間做了緊密的連結。我們舉上述六個人的言論作為抽樣的代表，乃因這些人有的是帶有啟蒙思想印記的政治人物（陳獨秀、李大釗），有的是引導一代風潮的文化人（胡適、魯迅），有的是文學家的面目更加突顯的文人（周作人、郁達夫），但他們不約而同地指向了一個傳達個人主

¹⁰ 周作人：〈人的文學〉，原刊於《新青年》第5卷第6號（1918年12月），後收入《周作人自編文集·藝術與生活》（石家莊：河北教育出版社，2002年），頁8-17。

¹¹ 上述引文參見陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《新青年》，第1卷第4號（1915年12月），後收入《獨秀文存》（上海：上海書店，1989年），頁35-40；胡適：〈易卜生主義〉，《胡適文選》（臺北：遠流出版公司，1986年），頁81-99；魯迅：〈文化偏至論〉，《魯迅全集·墳》（北京：人民文學出版社，2005年），卷1，頁45-64。這些文句所出的篇章都是五四這些引導人物的名文，「個人主義」是此一時期的文學論彰顯的價值，殆無疑問。

¹² 郁達夫：〈導言〉，《中國新文學大系·散文二集》（上海：良友圖書公司，1936年）。

義福音的時代的到來。這些人後來的發展各不相同，但我們可以看出他們具有明顯的五四人的特色；他們都留過洋且受洋學影響，對中國的文化傳統都有嚴厲的批判，也都宣揚一種帶著強烈意志而脫歷史社會脈絡化的個人主義。

五四新文學處在天崩地解、全面反傳統的年代，傳統的倫理價值正逐漸失去光輝，古典文學信誓旦旦的助教化的功能已無教化可助。五四文人要的個性，是脫離了倫理關係的目的性與脫離道德情感的動力因的主體；相應地，他們追求的文學乃是一種脫倫理關係與道德主張依據的感性生命的文學。這樣的文學理念已不能從中國古典文論中獲得，魯迅拒絕為國學必讀書目開出清單，即是一個內涵相當清楚的行動記號。當中國古典文學不再成為可以師法的對象後，新時代的文學典範只能向域外求取。梁實秋身為五四新文學運動中人，他在反省五四新文學運動的一篇文章中，很敏銳地指出，當時主張文學作品與個性連結的作家學者，大體接受了其時歐美浪漫主義的影響。他們推崇情感，往往流於頹廢主義，並主張怪癖的獨創¹³。李歐梵進一步指實，五四文人效法的對象即是浪漫主義之父盧梭，作品即是盧梭的《懺悔錄》。李歐梵引用五四時期大量自怨自哀式的傾訴作品，有日記，有書信，有自傳、傳記，還有遊記、隨筆以及大量的新詩¹⁴，並做出了如下的判斷：「中國知識分子，有史以來第一次集體感受到與政治社會的疏離 (alienation)。」¹⁵ 梁實秋、李歐梵的判斷是有本的，與梁實秋關係良好的徐志摩可作為代表。在五四時期，徐志摩這位早夭的詩人以高昂的語氣宣揚浪漫主義文學的價值：

「自我解放」與「自我意識」實現了它們正式的誕生。從懺悔錄到法國革命，從法國革命到浪漫運動，從浪漫運動到尼采（與陀斯妥也夫斯基），從尼采到哈代——在這一百七十年間我們看到人類衝動性的情感，脫離了理性

¹³ 梁實秋：〈現代中國文學浪漫之趨勢〉，《梁實秋論文學》（臺北：時報文化出版公司，1978年），頁3-23。

¹⁴ 李歐梵引用的作品如下：日記：郁達夫的《日記九種》、章衣萍的《倚枕日記》、徐志摩的《志摩日記》、以及後來謝冰瑩的《從軍日記》；書信或情書：徐志摩的《愛眉小札》、章衣萍的《情書一束》、蔣光慈的《紀念碑》；自傳：王獨清的《長安城中的少年》、《我在歐洲的生活》、《沈從文自傳》；傳記：沈從文的《記丁玲》、《記胡也頻》；遊記：孫伏園、郁達夫、朱自清。參見李歐梵：〈五四文人的浪漫精神〉，史華慈編：《五四的回顧——五四運動五十周年討論集》，收入周陽山主編：《五四與中國》（臺北：時報文化出版公司，1982年），頁298。

¹⁵ 同前註。

的挾制，火焰似的迸竄著，在這火炎裏激射出種種的運動和主義。¹⁶

徐志摩這種話語，我們不會太陌生，「衝動性的情感，脫離了理性的挾制，火焰似的迸竄著」之類的語言，稍微改頭換面，它就會成為郭沫若的「涅槃」，魯迅的「羅摩」，它還會以各種的文學面貌出現。郭沫若、魯迅的作品既帶有強烈的個人主義色彩，但也不自覺地反映了神話的因素。神話是理智壓抑不住的無明力量，它帶有集體的性格，但它的集體的感染力是透過作者深層的個性因素顯現出來的。作者如果對此神話因素沒有自覺，也就是，如果沒有消化神話的非理性因素，神話也會帶來極大的災難。筆者在另文中已有撰述，茲不贅述¹⁷。

郁達夫高度讚美「五四運動最大的成功」在於「個人的發現」，他自己就是成功的業績的締造者，而且還可說是相當典型。郁達夫以〈沉淪〉此短篇小說卓立於五四文壇，作為「私小說」代表的〈沉淪〉，寫出了一個與社會四不掛搭卻又被民族主義情感充斥胸間的知識人的自怨自艾，小說中的男主角是位旅居東京的中國留學生，是少年維特與日本浪人混合的型態。小說一開始，即說：「他近來覺得孤冷得可憐。他的早熟的性情，竟把他擠到與世人絕不相容的境地去，世人與他的中間介在的那一道屏障，愈築愈高了。」破題破得很到位，很五四型文人的造型，也非常郁達夫的風味，〈沉淪〉的主人翁自始至終都是活在內在的孤冷情緒裏。即使面對著欲望化身的日本女人，三番兩次，這位既自卑而又憤怒的留學生都無以自處，不斷自我糾纏。小說奇特地以「祖國呀祖國！我的死是你害我的」聲音怒喊著收尾，歷史集體的傷痕與個人無可自拔的自戀情結緊緊地纏繞在一起，兩者不知因何連結而形成因果的關係。剪不斷，理還亂。在男主角的意識構造中，看不出社會的、歷史的倫理構造面向，這就是郁達夫，他被不由自己的私密性情感推著走。

不用懷疑，〈沉淪〉的男主角當是以郁達夫本人為原型。郁達夫的小說、散文的文字多的是少年維特式的語言，他的古典詩不衫不履，清新流宕，論者多認為他的詩風近於清代黃仲則的孤寒。郁達夫的浪漫精神一碰到困難的家庭倫理時，其無助處特別容易顯現出來。他與王映霞的婚變始末具有社會學的意義，他在〈毀家日記〉所顯現的精神狀態是相當五四式的，私人情事公開談，不稍加節制。家庭變故

¹⁶ 徐志摩：〈湯麥士哈代〉，《新月》第1卷第1期（1928年3月），頁70，轉引自李歐梵：〈五四文人的浪漫精神〉，史華茲編：《五四的回顧——五四運動五十周年討論集》，頁305-306。

¹⁷ 拙作：〈五四的革命動力學：光、影與土地的神話意識〉，未刊稿。

的題材在傳統小說中並非罕見，在現實世界中也非特例，但我們很少看到像郁達夫這種赤裸裸的表現，既毀人也毀己。這種赤裸裸表現的情感可能反映了日本同一時期感官派文人的情調，如佐藤春夫、谷崎潤一郎的作品所顯示者，但應該也反映了浪漫主義的影響¹⁸。郁達夫除了沒有盧梭的思想深度外，私人行為的無規範倒是有幾分像。

如果說郁達夫一直有揮斥不去的舊文人習氣，舊文人習氣又易招惹強烈表現型態的浪漫主義，他的頹廢文人的精神表現可以藉此獲得理解的話，那麼，相反地，我們很訝異地發現，當時的左派文人也有類似的精神氣質。從二十世紀二〇年代下半葉開始，個人主義的價值觀受到左派激烈的抨擊，它們被視為小資產階級的意識型態，籠罩於東亞大陸的馬克思主義的陰影越來越巨大。但左派文人在宣揚階級人性觀之前，他們不見得沒有經過個人主義人性觀的過程。或者說，在新文學運動開展的過程中，這兩種人性觀的影響是重疊的，甚至發生在同一個人身上，左派文人大家魯迅、郭沫若都不能免。我們且以郁達夫的好友兼戰友成仿吾為例，略進一解。他們兩人是創造社的伙伴，在一九二四年的一封致郁達夫的通信中，成仿吾說道：

一個人生在世間，本來只是孤孤單單地在走各人的路；縱然眼見有許多人同自己在一起，好像是自己的同伴，然而仔細看起來，自己與別人的中間實有一個無限大的空域，一個人就好像物質構造上的一個分子，只能任自己的微細的軀體在自己的孤寂的世界之內盤旋，永遠不能跳出一步。一個人只要復歸到了自己，便沒有不痛切地感到這種「孤獨感」的，實在也只有這種感覺是人類最後的實感。

成仿吾的語言帶有二戰後存在主義式的情調，存在先於本質，而人的存在是封閉於所謂的個體內的存在，「在自己的孤寂的世界之內盤旋，永遠不能跳出一步」。作為左派文學戰士的成仿吾帶有黑旋風李達的形象，文字常常殺氣騰騰，立場先行。但相貌不揚的成仿吾也有五四文人特有的敏感的體質，一種孤零自卑的情緒盤據了他的心靈。

成仿吾的話語乍看之下，仿若郁達夫的語言，確實，郁達夫其人其文的主調

¹⁸ 郁達夫在〈一個人在途上〉一文中即引用過盧梭的〈孤獨散步者的夢想〉開始的幾句話：「自家除了己身以外，已經沒有弟兄，沒有鄰人，沒有朋友，沒有社會了，自家在這世上，像這樣的，已經成了一個孤獨者了。」〈一個人在途上〉和〈孤獨散步者的夢想〉的開頭有幾分神似，郁達夫未必有意襲用，但氣質既然相近，受影響應該也是很自然的。

子就是深陷於孤獨的感性主體之生命，永遠不能跳出一步。在此篇致郁達夫的信函中，成仿吾提到郁達夫曾說過：孤獨感「是我們人類從生到死味覺得到的唯一的一道實味」。如上所述，成仿吾分享了這個孤獨感，但他在這個調子上，再加上了其他的因素，他說：「人類的一切行為都是為的反抗這種孤獨感。」¹⁹他加上了「反抗」的要素，但「反抗」乃因被反抗的孤獨感而興起，反抗是派生的詞彙，它依附在「孤獨」的主詞上。成仿吾此信的基調仍是種去關係化的個體之反抗，因孤獨而反抗孤獨。

五四時期，「文學」與「個性」的連結有特定的歷史脈絡，它是在中國文明歷經嚴格烤煉、激烈動盪的民國初期後才出現的。但「人的文學」的主張一出現以後，它的有效性即不限於一時一地；相反地，它被視為是對中國以往文學觀的批判，這種主張背後有個不言自喻的文學史觀，它意味著傳統中國的文學是「非人」的，我們看到胡適的八不主張中的「不做『言之無物』的文字」、「不做『無病呻吟』的文字」，或陳獨秀提到的革命文學要革掉的三大主義：「雕琢的阿諛的貴族文學」、「陳腐的鋪張的古典文學」、「迂晦的艱澀的山林文學」，類似的語言在同時期的文人、學者的著作中反覆出現。這些文字雖然不見得惡劣到魯迅所說的，古籍的每一頁都記載了「吃人的禮教」的內容，但這些大學者的言論都指向傳統中國文學無法反映具體的感性之人所該有的喜怒哀樂，他們的文字的殺傷力也夠嚴重了。廟堂文學、貴族文學、封建社會文學之類的語彙，我們爾後還會不斷地看到。吳稚暉主張將線裝書拋到茅坑裏，魯迅不推薦人讀古籍，都是重要的指標。五四新文學運動主張的「文學」與「個性」的連結既有現實的意義，也有針對舊文學無法反映新時代的局面而來的救贖的意義。

新文學與個體性連結，並且與反傳統連結，這種既立且破的雙連結的方式有一個漏洞，尚未處理。論者很容易質疑，此即「個性」在中國文學中沒有出現過嗎？五四文人難道沒有居間做連結嗎？我們首先當承認五四新文學運動與新文化運動的反傳統是相當明顯的特色，但也不能籠統地概括論定反就是反到底。魯迅特別標舉魏晉同鄉嵇康，並為他編校《嵇康集》，即是在傳統找現代文脈的例子。作為五四新文學運動旗手的周作人重視晚明文學的成就，又是一個例子。晚明以公安派文學

¹⁹ 上述的引語皆出自成仿吾〈江南的春訊〉一文，原刊於《創造週報》第48號（1924年4月13日），後收入成仿吾：《成仿吾往憶》（北京：商務印書館，2019年），頁264-271。

為核心的小品文影響了五四的文人，如俞平伯、林語堂，這也是史實。魏晉的阮籍、嵇康，晚明的袁中郎、張岱等人的作品無論怎麼評價，都很難將他們強烈的個人風格解釋掉；五四文人發現了這些先行者，他們跨越了朝代的斷層，遙遙地引領了二十世紀上半葉中國文學的走向。

晚明文學，比如戲劇、小說、小品文，以及文學史上一些個別的例子，比如屈原、嵇康等人，這些文學或文人在五四文人的一片撻伐之聲中，確實取得相對的豁免權。但晚明文學在後代文人眼中，比如在清初四庫館臣如紀曉嵐等人眼中，並沒有太高的地位。它們既然在傳統之外，或傳統的邊緣，而且就量而言，這些作品在整體中國文學的總量中所占的比重並不高，所以它們的存在不影響五四文人對「中國傳統文學反個體性」所做的總的批判。至於屈原、嵇康等人在文學史上當然有很高的地位，屈原尤然。五四文人讚美他們的作品，欣賞他們的人格，當然都是事實。屈原、嵇康的抗議精神確實也給魯迅、郭沫若等人相當重要的啟示。問題是屈原、嵇康的抗議精神除了顯示強烈的個性外，還有沒有其他的內容？如果五四文人理解的公安派有可能「畫歪了臉」，他們對屈原、嵇康的理解是否也有可能買櫝還珠？

五四文人所追溯出來的中國個性文學的系譜相當單薄，這些先行者如被忽略，結果也是合理的。但還有更重要的論點尚待思考，五四文人所指出的這些先行者的「個體性」的內涵，與五四文人追求者大異其趣。五四文人紹繼的這些先行者的個體性，是建立在一種他們認定的更真實的人性上，他們對於偽傳統的批判，是要傳遞真傳統；對於偽道德的批判，為的是彰顯真道德。屈原作為「人民詩人」的身分高高在上，遠在砲火所及的高空，他享受的地位頗為特殊。但屈原作品對先王的禮讚，對儒家道德的奉持，乃是極明顯的特色，從司馬遷以下的歷代文人對此也有極高的共識。嵇康之「非湯武而薄周孔」，情況類似，其旨趣恰好在於批判當世禮法的虛偽，他要回到建立在慈孝真性情的儒家傳統上。晚明的戲曲、小說、小品文大家也不能僅以當代的文學家的意義加以限定，他們幾乎都可視為廣義的陽明學者，王陽明、王龍溪、羅近溪、李卓吾是他們嚮往的大師。他們重情，重個性，反世俗禮法，其背後都有「情教」的目的，意指透過情感的真實顯現，揭露出良知、本心的內涵，以達成更真實的倫理效果。從湯顯祖的《牡丹亭》的「情教」之說到馮夢龍的《情史》的廣張羅網，囊括人世間的真实情感事件，並賦予因情證道的內容，我們在在都可看到晚明的個性文學與倫理的連繫性，即馮夢龍所謂「助教化」的功

能²⁰。

影響五四文學運動的個人主義，其特性正是脫離了文學傳統，也脫離了個性所依託的生活世界，他依賴一種脫世界化的個體精神。這種不可掩抑的個性衝動四不著邊，它被提升到文學本體論的高度。早在清末，譚嗣同的《仁書》出現，即倡導一種「衝決羅網」的個體獨立精神，這種獨立精神在清末的革命風潮中，已隱然鑄成一個時代的人格特徵。五四新文學運動興起，這些新文學文人和前期的革命志士分享了類似的家國情懷，但一般而言年紀更輕，因此，他們容易興起意志無限的個人主義的生命衝動。加上身處的歷史階段不同，五四文人受到外來的意識型態的加持後，其無拘束性的個體性精神發揮得更淋漓盡致。這種帶有強烈生命哲學的氛圍，不但在深受歐美文化影響的新月文人、語絲派文人身上可以看到，我們在左派文人身上，也看得到類似的情感疤記，甚至於更加明顯。

五四新文學運動的個人主義色彩之濃厚是如此的明顯，這個特性很難得地成為當代研究新文學運動的學者的共識。余英時說，五四的個人主義不是從傳統文化發展出來的，其情況與文藝復興時期的人文主義大不相同：「如果我們也可以在當時找到一種共同的精神的話，這精神只能是極端的個人主義。當時的進步智識分子都特別要求個性解放，獨立精神，並反對一切權威。」²¹ 五四新文學運動的個人主義沒有辦法形成堅強的人格基礎，而只是成為向社會的各種權威挑戰的生命態度；這種單薄的個人主義也是學者基本上較能取得共識的²²。當個體的生命從各種的權威游離出來，它在對抗中獲得自己存在的基礎後，因為既沒有來自生命內轉的修持力道的加持，也沒有與歷史世界共感的共在性意識的加持，這種個體即不免單薄。五四新文學作家呼籲娜拉出走，但出走後的主體一旦脫離了原有的人際網脈，他爾後的生命如何安排呢？五四新文學吶喊家庭的罪惡，孝慈的虛偽，但去除家庭的倫理關係後，個人主義的個人還剩下什麼內容呢？當世界仍是如此複雜，政治仍是如此黑暗，一種單調無共感的個人主義主體能夠成什麼事呢？一旦個人主義的行動基礎坍塌，集體性格的階級史觀取而代之以後，階級人性論即冠冕堂皇地步上了歷史的舞臺。

²⁰ 拙作：〈情歸何處——晚明情性思想的解讀〉，《中國哲學與文化》，即將於 2019 年 12 月出刊。

²¹ 參見余英時：〈五四文化精神的反省〉，史華慈編：《五四的回顧——五四運動五十周年討論集》，頁 418。

²² 史華慈之言，參見史華慈：〈五四的回顧——五四運動五十周年討論集導言〉，同前註，頁 274。

三、革命文學與紅色太陽的升起

如上所述，我們單以《新青年》為線索，即可看出胡適等人宣揚的「文學改良」之「芻議」的保溫期並不持久，以「個人」為本位的文學主張（不管是否可稱作個人主義）並不是五四前後出現的唯一的文學論。差不多在胡適提倡的新文學運動的同一個時間裏，另一種性質大不相同的文學主張隨後出現了。這種文學主張人的階級性，主張文學既反映現實，但也要改造現實，文學是打造社會的工具，後世稱呼此種文學主張為「革命文學」。「革命文學」的名稱與「文學革命」相似，但它在民國史上的用法是有特定的內涵，它意指建立在階級史觀上的一種文學主張。由於革命文學主張文學的實踐性格，它最後不免會走向武器的批判，所以革命文學可以說是革命壓過文學的一種主張。自從蘇聯革命成功以後，馬克思主義道成肉身，獲得實體化的托身之所，它的影響很快地傳播到中國來，並搭上五四新文化運動的列車，在中國的輿論界迅速取得發言權。早期的共產黨人惲代英、李大釗、瞿秋白論文學，即多從階級意識立場出發，暢論其義。而作為胡適重要同志的陳獨秀也是此波風潮的鼓吹者。胡適、陳獨秀兩人的關係後來所以會越走越遠，根本的因素在於，胡適始終堅持自由主義的價值觀，而陳獨秀則在馬克思主義引進中國後，他的心靈迅速地被擄獲了。他的列寧化的馬克思主義心靈要直到晚年，因個人的親身體驗，痛定思痛後，才糾正過來。

徐復觀說，胡適在民國十四、五年時，已是有將無兵。換言之，他提出的文學革命的主張已吸引不住青年學生，青年學生基本上跑到共產主義的文學陣營裏去了。徐先生說民國十四、五年此一時間段，但沒有明確指出此時間段的具體內涵為何。筆者認為，或許與國民黨聯俄容共以後，共產主義的蔚為風潮有關。如果我們還要落實徐先生的話語，那麼，民國十五年（1926）出現的郭沫若的〈革命與文學〉一文應該具有指標的意義²³。因為此文刊出不久後，文壇上即流行「革命文學」的論述，革命文學的風潮甚至燃燒到五四文學大將魯迅身上，左派文人錢杏邨、李初梨、彭康、石厚生等人曾針對魯迅的不夠普羅，展開批判；魯迅當時和左派文人的

²³ 此文原刊於1926年5月16日出刊的《創造》月刊第1卷第3期。筆者參考的是中國社會科學院文學研究所現代文學研究室編：《「革命文學」論爭資料選編》（北京：知識產權出版社，2010年），上冊，頁3-11。

論爭焦點可以說即是繞著「革命文學」的議題而展開的。但此波席捲千堆雪的風潮到了一九三〇年，中共支持的「左翼作家聯盟」在上海成立，魯迅成為此新文學路線的盟主後，論爭樹立的路線即告確立，文學創作有統一的標準。論爭達成共識、創作有統一的標準，就政治而言，或許是好事。但創作一旦統一了，論爭的理論意義即已告終，文學讓位給革命，就文學而言，未必是善事。

一九二六年郭沫若發表〈革命與文學〉一文，此文或被視為「革命文學」口號的第一槍²⁴。由於馬克思主義其時傳播中國境內已廣，在國內外局勢的壓迫下，行動重於理論，救亡先於啟蒙，「革命文學」的主張當已先有人提，它的內涵在其他人的文章中亦當可以找到，此事並不難理解²⁵。但郭沫若此文在當時引起巨大作用是事實，此文充滿了口號式的論證，作者借此以簡單的標語代替精緻的論述，展開他對新時代文學的要求。郭沫若此文的出發點當然是從文學乃社會的產物，文學內涵是社會的意識型態的反應此觀點入手。他不滿意當時國人畏聞革命的世風，當然也不滿意五四新文學運動的表現；五四新文學太市民心態了，不夠革命，文學需要和革命掛鉤。在他看來，革命和文學不相干說是錯誤的，但革命和文學一致說也需要做更精緻的修正。修正的方向在於，每個時代的「革命」的內涵是不同的，但形式條件也就是主軸是一致的，他說：「每個時代的革命一定是每個時代的被壓迫階級對於壓迫階級的徹底反抗。階級的成分雖然不同，反抗的目的雖然不同，然而其所表現的形式是永遠相同的。」²⁶「這樣一來，我們可以知道文學的這個公名中包含著兩個範疇：一個是革命的文學，一個是反革命的文學」²⁷。

文學的內容何其複雜，郭沫若卻可一言以蔽之，一分為二。這種獨斷的主張出之郭沫若，很值得省思。郭沫若是五四新文學運動的健將，自我意識特濃，衝決羅網的力量甚大，他的〈女神〉詩歌可視為一組將孤子的文學心靈充斥到宇宙層次的戰歌。但他撰寫〈革命與文學〉時，隱然已將自我的主體位置讓渡給階級。但此文在當年會引發那麼大的迴響，是有適當的土壤當基礎的。如果沒有時代氛圍提供了

²⁴ 這是李初梨的說法，參見李初梨：〈怎樣地建設革命文學〉，原刊於1928年2月的《文化批評》第2號，後收入《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁114。

²⁵ 在李初梨之文發表不久後，錢杏邨隨後即指出蔣光慈在更早的階段即已提過「革命文學」的想法，參見錢杏邨：〈關於《中國現代文學》〉，《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁144-146。

²⁶ 郭沫若：〈革命與文學〉，《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁4。

²⁷ 同前註，頁5。

讀者接受的條件，「革命文學」的口號要響也響不起來。

郭沫若這位充滿了主體焦慮的詩人在國內政局最動盪的時代，他首先懷疑的就是文人的身分。他對五四時期早期的文人所宣揚的理念不只懷疑，簡直是不屑，他公開呼籲：「我們對於個人主義的自由主義要根本拔除，我們對於浪漫主義的文藝也要取一種徹底反抗的態度。」²⁸「個人主義」、「自由主義」、「浪漫主義」這些詞彙在此時已變成負面的語彙，它們和一些留洋而不知中國民間疾苦的知識人的形象連接在一起，這樣的「個人」、「自由」意涵蓋「自私」的內涵。我們如果了解之前胡適和新月派文人對「個性」、「易卜生主義」的高度讚美，並蔚為一時風潮，不難知道郭沫若之文是有的放矢，他針對的是五四早期主張「人的文學」的那些自由主義的文人與學者。拔除掉「個人主義」、「自由主義」、「浪漫主義」的旗幟後，郭沫若再呼籲道：「你們要把文藝的主潮認定！你們應該到兵間去，民間去，工廠間去，革命的漩渦中去，你們要曉得我們所要求的文學是表同情於共產階級的社會主義的寫實主義的文學。」²⁹郭沫若否定了文人該有的個性，文學向政治繳械。當歷史進入革命文學的階段後，文人需要自我檢查，好好認識自己的階級屬性，改造自己，迎向前去。文人該是新時代新類型的文藝工作者，但新時代新類型的文藝工作者需要另一種身分的認同。

郭沫若的〈革命與文學〉此文寫得較早，但論點突顯，隨後幾年出現的相關文章的論點，基本上沒有超出此文所說。他當日的反省是真誠的，他很嚴肅地主張文藝工作者要拋棄個人主義、自由主義、浪漫主義者的身段，走入民間，「到民間去」一時成為響徹雲霄的口號³⁰。文藝工作者走入民間，此事不只是空間或職業習慣的改變，它還有更深層的意義，此即新時代的啟蒙——受啟蒙者的角色改變了。從清朝末年至新文化運動初期，從西洋帶回新知識的留洋知識人扮演將火帶到人間的普羅米修斯 (Prometheus) 的角色，他們要啟蒙愚昧的中國大眾。但經過民國以來政

²⁸ 同前註，頁 10。

²⁹ 同前註，頁 10-11。

³⁰ 1928 年 1 月 1 日出版的《泰東月刊》第 1 卷第 5 號刊有署名杏谷的作家的一文，名曰：〈革命的文學家！到民間去！〉即為一例，此文中有言：「真正的革命文學家呵！我在一九二八開宗明義第一天，向諸君舊話重提，喊一句口號：『到民間去！』不到民間不能完成我們文學革命的使命，不到民間不足以建設真正革命文學的基礎。」其時的「民間」激情可見一斑。此文收入《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁 81。

治局勢的洗禮，郭沫若看到不同的社會面貌，他發現中國真正的問題不在早期所說的「民主」、「自由」、「個性」的問題，而是知識人根本顛倒了世界的實相，誤解知識的性質，因此也顛倒了知識的傳布關係。真理不在資本主義當道的歐美意識型態以及它的中國代理人——那些留洋的知識分子；相反地，真理在原先被認為待啟蒙的農工等無產階級身上。知識分子需要調整身段，向下看齊，他們是有待救贖或改造的犯過者。

在刊出〈革命與文學〉此文一年多以後，郭沫若再撰寫一篇熱情洋溢的文章〈英雄樹〉闡釋此義。在此文中，郭沫若提出了他著名的「留聲機」的譬喻，他勸文藝工作者不要「亂吹破喇叭」，認清現實，他說：

當一個留聲機器——這是文藝青年們的最好的信條。

你們不要以為這是太容易了，這兒有幾個必要的條件：

第一，要你接近那種聲音，

第二，要你無我，

第三，要你能夠活動。³¹

忠實地當部留聲機！文藝工作者不創造新價值，他不是帶來啟蒙明光的先知；相反地，他是後知，文藝工作者只該客觀地保留作為社會本體的工農大眾的聲音。「留聲」留的不是留洋知識人的聲音，而是中國社會底層的農工階級的聲音。郭沫若再提出三點行動原則，「接近那種聲音」意指接近工農群眾，去獲得無產階級的意識；接著，他說「無我」，無我實即要克服自己舊有的小資產階級的文人習氣，洗淨舊日的身段，交出自我；至於所謂的「能夠活動」，乃是要把新得的意識型態在實際上表現出來，理論與實踐合一，再生產地增長鞏固這新得的意識型態。

筆者對郭沫若上述三點的闡釋並非源於個人的理解，而是李初梨看到〈英雄樹〉一文後，對此文所加的註解³²。郭沫若隨後也做了回應，同意李初梨的解讀即是他的意思³³。李、郭兩人的觀點相應如斯，未必是演雙簧，而是他們是在分享的共同的文化氛圍下興起的制式反應。二十世紀二〇年代下半期的文人已不同於五四運動初期的文人，甚至於他們在肉體上也許是同一批人，但在精神上卻是兩個階段的

³¹ 麥克昂（郭沫若的筆名）：〈英雄樹〉，《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁 59。

³² 李初梨：〈怎樣地建設革命文學〉，《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁 114-125。

³³ 郭沫若：〈留聲機器的回音——文藝青年應取態度的考察〉，原刊於 1928 年 3 月的《文化批判》第 3 號，後收入《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁 159-168。

人，可說是一身兩生，雖然其間的歲月相距不過十年，但一身的傳記史卻是斷裂的構造。後一個階段的文藝工作者已不再能夠領導時代風騷，他要像留聲機一樣，走進農工，向農工學習，反應底層的文化。蔣光慈回應「革命文學」的使命，說道：「革命文學應當是反個人主義的文學，它的主人翁應當是群眾，而不是個人；它的傾向應當是集體主義，而不是個人主義。」³⁴

創造社的成仿吾說得更乾脆，他說小資階級知識分子要「把這個人主義的魔宮推倒……恢復意識——社會意識」³⁵，要「克服自己的小資產階級的根性，把你的背對向那將被奧伏赫變的階級，開步走，向那齷齪的農工大眾」³⁶。被奧伏赫變的階級也就是個人意識濃厚的小資產階級，它需要被拋棄，文藝工作者要向底層認同，走向「齷齪的農工大眾」。成仿吾這時所用的「齷齪」一詞已不再齷齪，而是「高大上」的詞彙³⁷。「勞心者」、「勞力者」的社會價值在五四新文學運動處已拉平了，至少理論上如此，因為從「人的文學」的角度出發，一種人格意義平等的概念是不能不被接受的。在革命文學時期，它們的地位更被顛倒了過來，斧頭與鐮刀開始反撲，工農代表價值意義優越的階級。在中國悠久的文學傳統中，「階級」第一次獲得自己的角色，代表新興的力量。更恰當地說，「階級」一詞在五四時期其實是被引進的新概念，這個新概念創造了新的社會事實，並接收了傳統社會「四民」概念中的「工」、「農」的內涵。爾後，工農這個被長期壓抑的職業身分，經過階級化的改造工程後，要介入歷史，改造社會。

發生於二十世紀二〇年代後半階段的「革命文學」論爭應當取得很大的影響力，否則，其時的胡適不會發出「被馬克思、列寧、史達林牽著鼻子走，也算不得好漢」的呼籲³⁸。魯迅於同一年發表的〈對於左翼作家聯盟的意見〉一文裏也說道：「在現在，不帶點廣義的社會主義的思想的作家，或藝術家……是差不多沒有

³⁴ 蔣光慈：〈關於革命文學〉，原刊於《太陽月刊》1928年2月號，後收入《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁103-108。

³⁵ 成仿吾：〈文學家與個人主義〉，原刊於《洪水》第3卷第34期（1927年9月），後收入《成仿吾文集》（濟南：山東大學出版社，1985年），頁235-239。

³⁶ 成仿吾：〈從文學革命到革命文學〉，原刊於《創造月刊》第1卷第9期（1928年2月），後收入《「革命文學」論爭資料選編》，上冊，頁102。

³⁷ 「高大上」全稱是「高端大氣上檔次」，起源於電視劇《武林外傳》與電影《甲方乙方》的臺詞，後來成為網路上常用的流行語。

³⁸ 胡適：〈介紹我自己的思想〉，《胡適文選》，頁18。

了。」魯迅講了這個全稱命題以後，又會加上一些但書，這是他行文的一貫風格，不必訝異。但「革命文學」的口號在當時響徹雲霄，而且其內容走向「無產階級文學」，應當是很明顯的。一九三〇年成立的「左翼作家聯盟」就是個明顯的指標。「左翼作家聯盟」是因階級意識而結盟的概念，「革命文學」此時的核心概念即可說是「普羅列塔利亞文學」的概念，而「文學革命」蘊含的「個性論」此時已被「革命文學」的「階級人性論」取而代之。

「階級」一旦走上了文壇，和權力結合，文壇很快地即變成了神壇。神壇的主神會呼風喚雨，糾集各方的魔力，〈在延安文藝座談會上的講話〉的出現不是偶然的。一九四二年五月，毛澤東在延安發表新的文化政策，他宣稱文藝從屬於政治的主張，文學的目的在於為工農兵服務，文學必須是黨的。「無產階級的文學藝術是無產階級整個革命事業的一部分，如列寧所說，是整個革命機器中的『齒輪和螺絲釘』。因此，黨的文藝工作，在黨的整個革命工作中的位置，是確定了的，擺好了的；是服從黨在一定革命時期內所規定的革命任務的」³⁹。文藝工作者需要分清敵我，嚴格的站在馬克思主義的立場，洗滌自己不恰當的意識，彎下腰來，和工農兵的情感打成一片。在〈在延安文藝座談會上的講話〉發表前後，延安更實施了整風運動，為「講話」做好準備，加以實踐，為理想而奔赴革命蘇區的王實味被糾舉出來祭了旗，紅色太陽高高升起⁴⁰。〈在延安文藝座談會上的講話〉一講九鼎，一話定江山，毛澤東此文接近於爾後紅色中國文學藝術圈的憲法，長期主導中國的文藝走向。

〈在延安文藝座談會上的講話〉的權威不必細表，但我們在此不妨援引長期主導中共文藝政策的周揚如何評價〈在延安文藝座談會上的講話〉一文的作用。他於中共即將建國的一九四九年七月，在一次反思文學、藝術工作的重要會議上，高調讚揚毛澤東此文「規定了新中國的文藝的方向，解放區文藝工作者自覺地堅決地實踐了這個方向，並以自己的全部經驗證明了這個方向的完全正確，深信除此之外再沒有第二個方向了，如果有，那就是錯誤的方向」⁴¹。我們不要忘了，這個完全正確

³⁹ 毛澤東：〈在延安文藝座談會上的講話〉，《毛澤東選集》，第3卷，頁865-866。

⁴⁰ 參見高華：《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》（香港：香港中文大學出版社，2001年）。

⁴¹ 參見周揚：〈新的人民的文藝〉，原收入《中華全國文學藝術工作者代表大會紀念文集》，後收入《周揚文集》（北京：人民文學出版社，1984年），第1卷，頁513。

的方向是由五四文化運動一路演化得到的；小說家蕭軍後來現身說法，說道：「經過了『五四』這一分水嶺，就由廣大的農民階層和新興的工人階級以及革命的知識分子，構成了這革命的主流，以中國共產黨為首引向了今天。」⁴²文學史家王瑤反省這段時期思潮的演變，為文學寫史，也說道：「只有從『五四』開始的現代文學才可以說是與中國民主革命的任務同呼吸、共脈搏的，才成為『整個革命機器的一個組成部分』。」⁴³如果周揚代表官方立論，他的真誠會被質疑的話，王瑤、蕭軍之說未必不是由衷之言。當文學或文化理論蛻變為革命的意識型態，文人自動繳械甚或倒持太阿，自動迎上，都不是太奇異的事。馬克思主義引進中國成為顯學，最後造成掀天倒海的巨變，確實是國史上少見的現象。

毛澤東這篇出現於抗戰後半期的文獻乃是一連串歷史演變下的成果，此文出現於一九四二年，就毛澤東個人而言，此文論述的主軸和他在一九二七年的〈湖南農民運動考察報告〉的精神是一致的。就社會思潮的演變而言，大約三〇年代同一個時期，惲代英、瞿秋白、郭沫若、成仿吾等左派作家即大力鼓吹階級意識定調的文學，一九三〇年「左翼作家聯盟」成立的宗旨和〈在延安文藝座談會上的講話〉是一貫的。換言之，毛和當時許多左派知識人共同分享了一代的思潮，〈在延安文藝座談會上的講話〉是馬列主義被引進中國後的思想的歸宿，是中國共產黨取得政治主導權以後，又在文藝政策領域掌權的產物；解釋權無疑在毛澤東手中，但不能不說，其解釋反映了馬克思文藝政策長期演變後形成的共識。我們如比較〈在延安文藝座談會上的講話〉與上述郭沫若、蔣光慈、成仿吾等人的觀點，不難發現他們的主張是一致的；毛只是將喧囂吵雜的文藝主張打造成森嚴強制的無形法條，具有不容反駁的強制力而已，他是一個時代的文學思潮的代理人與執行者。

四、別了，親情

百歲光陰一回首，發生於一九一九年五月四日那場事件至今恰值百年，竊以為這場運動所提的「民主」、「個體性」的問題還沒解決，仍待深化。但就左翼路

⁴² 參見蕭軍：〈新「五四」在東北〉，原載於哈爾濱《文化報》第1期（1947年4月15日），後收入《蕭軍全集》（北京：華夏出版社，2008年），第12冊，頁66。

⁴³ 參見王瑤：〈「五四」新文學前進的道路——重版代序〉，《中國新文學史稿》（上海：新華書店，1982年），頁3。

線的觀點而論，從五四運動的文學革命到二〇年代末期的革命文學，到一九四九的共產主義革命，這條新中國成立的歷史線索應當是很清楚的；階級意識作為革命文學的核心要素也是清楚的。魯迅與新月派文人梁實秋的爭辯，主要就是繞著人性的普遍性與階級性的核心議題展開的。作為人文主義學者白璧德的學生，梁實秋的文學主張是堅定的古典主義的立場，他強調超越階級之上的人性論，也強調傳統的意義。魯迅所回應的理據不甚清楚，但明顯不接受古典主義的觀點。在事隔多年後，梁實秋回憶起當年的辯論，他還是認為魯迅根本沒有回答他的質疑，魯迅只是自說自話，「枝枝節節的作文章」，屬於紹興師爺的刀筆一類⁴⁴。魯迅對梁實秋則始終是冷嘲熱諷，梁實秋被設想成一位與世脫節的高級華人的漫畫人物形象。就論辯而言，梁實秋與魯迅之爭只能說是自說自話，一場沒有溝通功能也沒有溝通誠意的意外插曲，兩人的辯論是背對背的獨白。但就兩人涉及的議題而言，不能不說是關鍵性的，它牽連到爾後文學、藝術在中國的命運，也牽連到許多人的身家性命。

身家性命之說不只是比喻的講法，而是發生於二十世紀中國史的史實。〈在延安文藝座談會上的講話〉可說是五四運動左翼文藝路線的總結，但它主張的以階級的人性取代所謂的普遍的人性，以團體性取代個體性，其效應早就存在了。毛澤東只是站立在業已流行成風的社會基礎上，再加以背書、補充並更嚴格地執行而已。五四時期，傳統的人倫關係的崩潰以及一種建立在階級意識上的倫理觀，縱然不能說取得全面的勝利，但至少也是個顯目的社會現象。這種以階級的連結代替血緣的連結，在傳統中國社會應當是很罕見的，而且應當也是不自然的。但在共產黨革命的過程中，反血緣連結的階級倫理取代傳統的五倫關係卻不是那麼不自然，它隱然成為具有社會學意義的文化現象。

在國共鬥爭的過程中，父子因信仰不同而反目的例子不時可見。而父子反目的構造通常是父親親國民黨或反共產黨，而兒子這一方則是同情共產黨。胡適的兒子胡思杜在《大公報》上刊登〈對我的父親——胡適的批判〉一文，大肆批評胡適是「帝國主義走狗及人民公敵」，即是一例。捍衛傳統文化的錢穆的兒子錢遜，他年輕時加入新民主主義青年團（後改名為中國共產主義青年團）的地下組織，批判國學不遺餘力，又是一例。至於國民黨要人中，兒女親近共產黨甚至自己是地下黨員者，也所在多有。內戰時期，傅作義作為第一線抵抗共軍的華北剿匪總司令，他的

⁴⁴ 參見梁實秋：《梁實秋論文學》，頁7。

女兒傅冬即是中共地下黨員。作為蔣介石極親近的、甚至還受到他相當尊敬的國民黨秘書長陳布雷，他的女兒陳璉也是地下黨員。若此種種，在國共鬥爭史上不時可見。

胡思杜、錢遜、傅冬、陳璉的父親都是名人，但前兩者的例子已落在一九四九中共建政後。後兩者雖然具代表性，但傅冬、陳璉與父親決裂的情況還不是特別明顯，至少沒有明顯到倫理的斷絕。如果我們要找出因階級史觀意識的介入導致父子倫理的決裂，一個極顯赫的例子當是蔣經國與他的父親蔣介石。民國十六年(1927)四月十二日，原來國共聯盟的關係正式撕裂，蔣介石實施清黨，中共黨員或親共人員死傷甚眾。其時留學蘇聯的蔣經國在報紙上公開宣布與蔣介石脫離父子關係，他強烈指責父親背叛革命，他不稱父親，而稱蔣介石。他說：蔣介石「他的革命生涯已經結束了。革命而言，定了死刑！背叛了革命，從此他是中國工人階級的敵人。過去他是我的父親，革命好朋友，去了敵人的陣營，現在他是我的敵人」⁴⁵。信是公開的，我們似乎沒有理由懷疑它是否出自蔣經國本人的自由意志。

九年以後的一九三六年元旦，蔣經國又在《真理報》上公開批判父親道：蔣介石「前後三次叛變，一次又一次出賣了中國人民的利益，他是中國人民的仇敵……昨天的我，是一個軍閥的兒子；今天的我是一個共產黨員」。信中對蔣中正家暴妻子的敘述相當具體，不像是捏造出來的。蔣經國以生為共產黨人為榮，他相信「統治階級之必亡與被壓迫者的必勝」⁴⁶。兩封在報刊上公開的信前後距離九年，這段期間的蔣經國經歷了生命極艱難的磨練，但兩封信的主調基本一致，青年蔣經國的叛逆是個具有代表性的案例。

蔣經國的共產主義信仰與留俄經驗影響了他一生，縱然他後來脫離了共產黨陣營，但某些共產理念的基本原則仍留在身上。蔣經國與父親當年的決裂在共產文化中並非罕見，當階級史觀變成新興的真理，〈共產黨宣言〉成了新的聖經以後，父子因政治信仰而斷絕關係是可以意料到的事。如果我們把蔣經國的例子與五四打倒孔家店的大將吳虞的例子相比，吳虞的叛逆父親比較像是傳統的倫理衝突⁴⁷，蔣經國的例子則是階級史觀介入以後的反應。

⁴⁵ 引自江南：《蔣經國傳》（臺北：前衛出版社，2007年），頁51。

⁴⁶ 以上引文參同前註，頁71-72。

⁴⁷ 吳虞的情況，參見王汎森：〈思潮與社會條件——新文化運動中的兩個例子〉，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業公司，2007年），頁241-274。

父子的決裂固非罕見，兄弟的決裂也不罕見，左聯五烈士的殷夫（原名徐白）與其兄徐培根將軍即是顯例。一九三一年的左聯五烈士事件是民國文學史上的一大事件，五烈士中的殷夫是位激烈的革命文學的鬥士，殉難時，年方二十二歲。殷夫的兄長是徐培根，國民黨的一位高階軍人，後來還擔任到三軍大學（國防大學前身）校長，晉二級上將軍階。在二〇年代末，已是國民黨人的徐培根很關懷這位老是冒著生命危險從事運動的弟弟，想盡辦法安排他脫離左翼的圈子，但殷夫不為所動，我行我素，一意撲向熊熊的地獄煉火。因為在他看來，他們兄弟已屬於不同的階級，他們是不同陣營的人了。殷夫承認他哥哥對他比他對哥哥好太多了，但他們的關係不再是家族倫理的事，他透過普羅階級史觀的眼鏡重新看待兄弟關係。他二十歲時寫詩〈別了，哥哥〉道：

別了，我最親愛的哥哥， / 你的來函促成了我的決心， / 恨的是不能握一握最後的手， / 再獨立地向前途踏進。

二十年來手足的愛與憐， / 二十年來的保護和撫養， / 請在這最後的一滴淚水裏， / 收回吧，作為噩夢一場。

……但你的弟弟現在饑渴， / 饑渴著的是永久的真理， / 不要榮譽，不要功建， / 只望向真理的王國進禮。

因此機械的悲鳴擾了他的美夢， / 因此勞苦群眾的呼號震動心靈， / 因此他晝日晝夜地憂愁， / 想做個 Prometheus（普羅米修斯）偷給人間以光明。

真理和憤怒使他強硬， / 他再不怕天帝的咆哮， / 他要犧牲去他的生命， / 更不要那紙糊的高帽。

……再見的機會是在， / 當我們和你隸屬著的階級交了戰火。⁴⁸

兩年後，這位拒絕兄長援手的詩人在上海龍華犧牲了他的性命，實踐了為「真理和憤怒」所做的承諾。他的兄長徐培根將軍則始終跟著國民黨，一九四九之後也到了臺灣，為國府的軍事盡心盡力。

⁴⁸ 殷夫：〈別了，哥哥〉，《孩兒塔》（北京：人民文學出版社，1959年），頁80-83，轉引自夏濟安著，萬芷君等譯：《黑暗的開門：中國左翼文學運動研究》，頁180-181。

郭沫若說「留聲機」，成仿吾勸人要「背對向那將被奧伏赫變的階級」，這些語言不只是理論性的，它們在五四一代文人身上顯現出來。爾後，個體性為集體目標犧牲的案例還會不斷出現，為了革命大業，妻不以夫為夫，弟不以兄為兄，子不以父為父。從革命成功前到革命成功後，革命的野火不斷焚燒倫理的臍帶，燃斷禮法的鎖鏈，只是當事者不一定是志願的，而是無所逃於天地之間地捲入其中。

五、結論：超越對立的兩極

人性論是中國哲學的老議題，從戰國以下，人性的善惡與清濁、人性與物性的異同、人性的氣質向度與超越向度、人性與天道的關聯等等，匯構而成中國思想顯著的潮流。人性論的議題自然與成德的追求密切相關，在儒家的成德的系譜中，人性論的議題和修身的目標緊密連接在一起，而修身的效果與目的無疑地又和家國天下的關懷緊密相關，也就是修身和政治雖然隸屬不同的兩個領域，但兩者被視為一套完整的實踐藍圖中的前後兩個階段。從修身與治國、平天下的連繫性來看，五四新文學運動背後的人性觀是由個體性原理發展到階級性原理的過程，兩階段的文人与學者也多有政治的關懷。我們如果將民國前後兩階段的文人當作一個整體的不同階段來看，我們應當有理由說，他們的思維一樣是繼承修身—治國—平天下的連續性思維的模式。

但我們比較五四新文學運動興起的人性論與之前的宋明儒的人性論，不難發現其間有極大的差異性，很難湊合在一起。在作為中國主流的人性論敘述中——宋明儒學的人性論即屬其中一支——人性的問題大概都會碰觸到超越層面的問題，也就是個體性都有超個體性的源頭作為個體性的基礎，佛教的人性與佛性、道教的人性與道性、理學的人性與義理之性，皆依同一模式展開兩性之間的異同分合的關係⁴⁹。這種體用一如或天道性命相貫通模式下的修身模式，必然帶有苦行僧艱困奮鬥的氣息。就效果來看，中國傳統的人性論賦予個體性更堅實而超越的基礎，也就是修身論中多有宗教性的真理孕育在內。這種人性的有限性與無限性的詭譎同一的模式，在浪漫主義者的個體性人性觀與共產主義者的階級性人性觀都不存在。五四新文學

⁴⁹ 荒木見悟稱作現實性與本來性的關係，參見荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁3-8。

運動中的人性觀不管隸屬於哪一種陣營，也不管在他們的人性論中的「修養」的成分要如何估算，他們的人性觀都沒有超越的成分，因為他們的關懷不需要這個因素，而且也容納不了這個因素。用周作人的話講，他們是很徹底的「人間本位主義者」。

五四新文學運動的人性觀就形式而言和傳統的人性觀有相似之處，運動中人也曾嘗試在運動中尋找與傳統的連繫，如個體主義者的人性觀曾做過與晚明的連結。共產黨人也是要修養的，劉少奇的〈論共產黨人的修養〉是典型的代表，他也曾向中國傳統索取理論資源。學者論及五四新文化運動的特色，「全盤反傳統說」是個有解釋力的假說，但在中國這麼大的量體下，任何全稱命題都是危險的，很不靠譜。我們或許應當承認「全盤的反傳統說」的「全盤」之說須稍做修正，但五四新文學運動是以新式文人為活動中心，以新制教育機構下的學生為主要受眾，前者與傳統的連結本來即較淺，後者基本上已從經學文化的土壤中連根拔起。何況民國的外患一向極嚴重、內政則一向紊亂，在救亡圖存的壓力下，天道性命的幽玄學問如何在實存的大地上生根？

即使從人間性的角度看，儒學與五四文人的關懷仍有極大的距離。在千年儒學的傳承中，人的個體性和群體性一向是緊密相連的。理學家界定意識的構造，總是心氣相連，心為主體的核心，心的基礎是與世界相滲相入的氣化運動，人的主體是共在性主體，它與世界有種原始的連結的構造，沒有無世界性（或社會性）的個體。在十八世紀的東亞世界中，從中國的阮元、焦循到朝鮮的丁茶山，到日本的伊藤仁齋，有股強烈的新人性論的思潮，此新人性論更著重人的相偶性構造，人只有透過倫理的關係才可以了解真正的自己。相偶性倫理是十八世紀東亞儒學的特色，但放大格局來看，相偶性倫理不妨視為儒家倫理的共法，離開人與他者的倫理關係，即沒有所謂的「個性」，真正的個性總是蘊含著社會性。從孔子以下，儒家總是強調倫理的相待性，君君臣臣，父父子子；也強調仁與禮的相依存關係，沒有禮的仁德是抽象的道德情感，沒有仁的禮則是壓迫人性的社會強制力量⁵⁰。個性與社會性不但不矛盾，而且是相互支撐。

由於五四的人性論的超越向度與生活世界的向度都告缺乏，所以即使作為五四文人特有的那種築基於深層生命的生活風采，兩者的表現也不一樣。傳統的人性論

⁵⁰ 參見拙著：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）。

雖然也有築基於深層的生理生命上的個體性之主張，如劉劭《人物志》所說的「英雄」人物的生命氣質即是。但典型的儒家人性論，尤其是孟子學一系的人性論，個體生命的強度通常和超越界的直通與生活世界的廣通有很強的連繫點，因此，這種個體性會有很穩固而深沉的主體性。這種孟子學式的個體性不見於五四文人，五四文人的個體性如果不是外來的，如梁實秋所說的來自浪漫主義；要不然就是對外來的壓迫的強力回應，並非源於自身文化傳統的發展所致。至於階級史觀來自於馬、恩、列、史，固不待多論。也許革命文學論者可以辯稱階級的事實早見於中國的歷史，但從黎明期的史實發展到具有極大籠罩力的史觀，殊非易事，革命文學的階級人性論只能是橫的移植。毛澤東說：「十月革命一爆發，給中國送來共產主義。」這段話沒有可以反駁的。

從文學革命發展到革命文學，從個體性原理發展到階級史觀原理，放在二十世紀的中國革命史的脈絡來看，也許是不可避免的，至少是勢所必致。因為傳統中國社會的一大特色是一盤散沙，近代中國的政治領導者從孫中山、蔣中正到毛澤東都碰到這個問題。面對高度動員化、集體化的外國敵對勢力，如何團聚一盤散沙的中國民眾，這是任何領導者都要克服的難關。中國革命需要強度的量的精神，它要集中意志，所以多數個體性要集結為階級的概念，多數而且代表中國社會實相的階級，要否定少數而且壓迫在社會實相上的少數反動階級，毛澤東的《湖南農村考察報告書》所說的即是這個道理。在從個體性轉到階級性的概念的過程中，兩個概念基本上是矛盾的關係。「個體性」是脫關係化的浮士德原理，「階級性」是脫主體化的利維坦原理，而階級性原理最後取得革命的勝利。

階級史觀的人性論最後勝出，我們可以同情地理解。但此事不能沒有倫理的考量，如果我們以儒家思想作為參考的架構，民國新文學從文學革命發展到革命文學，文學的建構原理從個體性發展到階級性，這樣的途徑毋寧是條歧路。人性論是中國思想的主流議題，晚清思想家在人性論上的理解未必可上攀宋明，但即使到了辛亥革命的前夕，作為清末民初變革主力之一的立憲派的康、梁，人性論的相關問題仍是他們思考變法的重點，他們仍沒有偏離主軸太遠，梁啟超的思考尤為恢弘。梁啟超的思想常因時而變，他自言「不惜以今日之我與昨日之我戰」。然而，我們觀看他的思想演變的痕跡，常變之中亦有不變者，人性論及其相關的議題工夫論（修養論）即是他始終關懷的核心。清末民初陽明學的復興、五四運動文化傳統主義的人生意欲說的另立赤幟，以及新人生觀論戰中張君勱所代表的生命哲學的思

潮，可以說都是沿著梁啟超的思路發展出來的。即使孫中山不以哲學思辨見長，但他的思想中，以四維八德修身及以良知學模式論國民精神的因素，仍占有相當的比重。康、梁、孫、黃與五四文人的生命重疊，活動也有交涉，但基本上是兩代人，彼此的人性論的主張似乎各走各的。

康、梁的立憲與孫、黃的革命不管對清朝或對秦漢以後的中國制度都是革命性的，但我們如果從人性論的觀點看，他們的思考事實上仍築基於儒家傳統的人性論上，他們的人性論比較合理地綰結了個性與群性的面向。傳統儒學的人性論主張人的個性要築基於群體性上，群體性是個性的支援意識。群體性也要在個性上顯現出來，個性是群體性的焦點意識。個性與群體性相互支援，缺一不可。五四新文學運動的個性與階級性之爭卻立基於虛假的前提上，兩者分離，彼此爭其所不必爭，爭其所不該爭。不該爭的議題一旦因政治的介入，爭成功了，它遂成了致命而不是立命的問題。當潮流由文學革命流向革命文學，革命文學果真引爆了真正的革命，很不幸地，革命最後還反噬一口，革掉了文學之命。