科技部
人文社會科
學研究中心
補助出版

啓蒙、理性與現代性

近代中國啓蒙運動 1895-1925

丘爲君 著

學書史叢
009

目　　錄

序 ..... 王汎森 iii

自序 ix

導論

前言 1

一、近代中國啟蒙運動的兩個概念 3

二、近代中國啟蒙運動的幾個重要特質 7

（一）對「新」的烏托邦式嚮往 7

（二）作為現代性的「新」 12

（三）群與獨之間的緊張性 20

（四）轉型時代意識 33

（五）第一次世界大戰與啟蒙運動 40

三、本書的書寫結構 45

（一）相關文獻的簡略回顧 45

（二）本書書寫結構 49

〔第一部分〕

第一章　「新」之心態與論述

前言 55

一、轉型時代意識：梁啟超對「造新去舊」的啟示 59

（一）由「停頓時代」到「過渡時代」 60

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

（二）新中國的未來性格 66
二、新文化運動的破壞式創新 67
（一）陳獨秀在「新舊思潮大激戰」時刻下的最後覺悟 69
（二）胡適與文明再造 82
三、一戰後的新秩序：社會主義大潮 95
（一）一戰前的社會主義思潮 97
（二）作為現代性指標的社會主義 100
（三）作為世界趨勢的社會主義 104
（四）俄國十月革命的啟示：馬克思社會主義 107
（五）毛澤東「十月革命炮響論」 116
小結 118

第二章　權威與自由

前言 123
一、個人意志與集體意志 124
（一）將自由作出集體式概念詮釋的背景 125
（二）梁啟超：群體自由是個體自由的前提 128
（三）胡適：個人主義的自由主義 130
（四）李大釗：秩序中的自由 133
二、自由與倫理 135
（一）梁啟超：自由權是強者的價值 136
（二）自由人有無放棄自由的自由？ 139
（三）自由是一種手段還是目的？ 144
三、權威與自由 146
（一）群體價值優先個體價值的特質 148
（二）無政府主義的反政府國家權威 150
（三）對權威的批判：無政府主義與社會主義的區分 154
小結 156

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

第三章　轉型時代：理念的形成、意義與時間定限

前言 159
一、為「轉型期」劃出起點：中華帝國最後二十年 163
二、「轉型時代」的定義：「轉型時代晚清說」 167
三、擴大「轉型時代」的時間範圍：「轉型時代晚清民初說」 170
四、「轉型時代二十五年說」的完成 173
五、正式提出「轉型時代三十年說」 180
小結 186

〔第二部分〕

第四章　戰爭與啟蒙：「歐戰」對中國的啟示

前言 191
一、作為啟蒙的「歐戰」 192
（一）從「菁英式啟蒙」到「大眾式啟蒙」 193
（二）《東方雜誌》：「大眾式啟蒙」代言人 194
（三）《東方雜誌》在何種意義上扮演了「大眾式啟蒙」的角色？ 196
二、「歐戰」在中國：青島 210
（一）走上歷史舞臺的青島：1897 年膠州灣事件 211
（二）德國的青島租借與「瓜分中國」狂潮 213
（三）1914 年日德在華開戰與青島陷落 216
三、「歐戰」啟示錄 221
（一）貼近的西方庶民生活 222
（二）軍國主義在日常生活中的實踐 228
（三）西方物質文明的內容 236
（四）戰爭的真相 245
小結 251

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

第五章 《新青年》論歐戰：陳獨秀激進世界觀形成的考察

前言 253
一、德意志文明與法蘭西文明的選擇 256
（一）中國青年與歐洲文明 259
（二）法蘭西文明為人類近代高等文明的搖籃 262
二、陳獨秀「崇法抑德」看法的動搖 265
（一）1916 年的開端：中國政治界與知識界最黑暗的時刻 266
（二）陳獨秀：大戰勝方非德莫屬 267
三、公理與強權的辯證 269
（一）陳獨秀支持北洋政府對德宣戰 270
（二）中年「先知」背叛了新青年？ 272
（三）被浪漫化的革命 274
（四）新青年們對陳獨秀戰爭論的質疑 275
小結 276

第六章 革命與國家的想像：《甲寅雜誌》、《新青年》與五四啟蒙運動（1914-1919）

前言 279
一、從二次革命到歐戰爆發 282
（一）「二次革命」 283
（二）歐戰爆發與「歐事研究會」 285
二、《甲寅雜誌》：國體與政體的糾葛 288
（一）從民主共和論批判專制 291
（二）國體為統治權之本體 294
（三）主權與統治權同一 296
（四）憲法是一部權利書 300
三、《新青年》：惡國家不如無國家 307

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心 NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

（一）國家的目的與愛國心 309
（二）愛國主義與國民性 316
（三）國家的想像 319
（四）理想國家的標竿：法國 321
（五）陳獨秀國家想像批判 324
小結 328

結語 331

徵引書目 339

索引 361

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

導　　論

前言

「啟蒙」與其說是一種哲學現象，毋寧說更像是一種歷史現象——思想運動。啟蒙運動（Enlightenment）的核心理念甚多，其中至少包含有理性（reason）、經驗主義（empiricism）、科學（science）、普遍主義（universalism）、進步觀（progress）、個人主義（individualism）、（宗教）寬容（toleration）、自由（freedom）、人性一致（uniformity of human nature）以及世俗主義（secularism）等等。[1]儘管它所涵蓋的範圍甚廣，但約略說來，這一作為十八世紀歐洲重大歷史現象的啟蒙運動，基本上是圍繞著兩個相互關聯的重要問題而開展的：第一、就性質而言，它旨在崇揚「理性」的價值，並探索它在公共領域中普遍實現的可能性；其二、就目的而言，它致力於挑戰以宗教信仰為基礎的精神與意志導向的傳統秩序，並探索以理性作為基礎、世俗與物質導向的新秩序——即我們今日所熟知的現代性（modernity）——的實現。換句話說，就歷史的開展來看這個作為近代世界形成之開

1　Peter Hamilton, “The Enlightenment and the Birth of Social Science,” in Stuart Hall & Bram Gieben (ed.), *Formations of Modernity* (Oxford: The Open University, 1992), pp. 21-22.

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

端的啟蒙運動，啟蒙、理性與現代性三者基本上是一體的，不能也不應該分開來看。

作為啟蒙運動主要概念，「理性」的歷史性任務主要是社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）所謂的「除魅」（disenchantment）工作。韋伯所用的「除魅」字眼，它的意義原是指「去除魔法」（de-magification）的過程，由於在德文裡韋伯是用 “Entzaubergung der Welt” 來表達，翻譯成英文則是 “disenchantment of the world”，換句話說，此一概念接近我們所謂的「世俗化」（secularization）。「除魅」（或者是「去除魔法」與「世俗化」）的終極目標，是要以理性懷疑（rational doubt）來對抗宗教信仰；在短程目標上，則是要以客觀的實證科學來批判主觀的神祕主義現象。簡言之，啟蒙運動的內在精神——「除魅」工作，便是要以新的、經驗主義的世界觀，來取代舊的、唯心的精神與意志的世界觀。[2]

理性在許多人類的主要文明中都存在過，[3]但是啟蒙運動的「理性」和其他時期所出現過的最大不同處，在於它所強調的「批判」這一特徵。從此一角度來看，「除魅」的歷史任務，便是以強調「批判」為特徵的「理性」這一新思惟工具，來掃除那些因為人類對自然與社會的諸多現象無法提供合理解釋所產生的敬畏與崇拜的蒙昧心態。而擔當「除魅」任務的主角——人文知

2 關於韋伯「除魅」較通俗性的討論，可參見 Robert Bocock, “The Cultural Formations of Modern State,” in Stuart Hall & Bram Gieben (ed.), *Formations of Modernity* (Oxford: The Open University, 1992), pp. 261-264.

3 例如「軸心時期」（Axial Age）的中國文明與印度文明。軸心時代是指在公元前一千年左右，世界主要文明例如中國、印度、中東與希臘羅馬等區域，在宗教與哲學方面均有一個跳躍性的突破，在這幾個地方不約而同地出現並發展非常高層次的文明論點，並深遠地影響了人類文明的樣貌。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

識菁英，[4]則在自然科學積極突破並發展各種「典範」的時代裡，嘗試建立一個迥異於傳統的、免於價值訴求的理想社會：在社會生活中強調以理性為核心的規範角色，在人文藝術上尋求並建立完美典型的範本。

就它所發動的初始階段而言，啟蒙運動作為一種有意地與以精神信仰導向之社會對抗的激進思想運動，基本上是一個過渡性質的歷史現象：它試圖與過去的所謂「不成熟」（immature）狀態（借用康德〔Immanuel Kant, 1724-1804〕的概念）決裂，但卻還未完成意味著「成熟」狀態的「理性化」（rationalization）程序。[5]換句話說，激進的啟蒙思想家們，儘管對傳統社會有所不滿與批判，但是他們思想資源的大部分，還是來自他們所攻擊的傳統。這種內在的限制，毫無疑問，造成了他們這種「半成熟」狀態的性格。

一、近代中國啟蒙運動的兩個概念

晚清以來，在「西方衝擊」（Western impact）的現實下，近代中國啟動了「救亡／啟蒙」的歷史機制。[6]東方這一巨大而衰頹的帝國，在被動的意義上，從十九世紀中葉以還，展開其模仿

4 他們之中包括有 Denis Diderot（1713-1784）、Claude Adrien Helvétius（1715-1771）、Baron d'Holbach（1723-1789）、Marquis de Condorcet（1743-1794）、Pierre Bayle（1647-1706）、Voltaire（1694-1778）、David Hume（1711-1776）、Jean Le Rond d'Alembert（1717-1783）及 Immanuel Kant（1724-1804）等等。

5 關於康德對啟蒙問題的理解，參看 Michel Foucault, "What is Enlightenment?" in Paul Rabinow (ed.), *Foucault Reader* (N.Y.: Pantheon Books, 1984), pp. 32-50.

6 救亡這個當代流行的字眼，自然是從李澤厚（1930-）與美國猶太裔漢學家舒衡哲（Vera Schwarcz, 1947-）兩人的「救亡／啟蒙」論述所普及開來的，但最早提出並有意識地使用這兩個字的要屬嚴復。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

西方富強祕密，如憲政、國防、法律、經濟，乃至教育體系等等的「現代化運動」（modernization movement）。歷史地看，十九世紀（以及甚至二十世紀初葉）非西方國家的「現代化運動」，除了明治日本的經驗之外——將西歐類型原封不動地直接移植至日本，在很大程度上是一種選擇性與拼湊性意義的吸收歐美列強發展政經經驗的「西化運動」（Westernization Movement）。[7]必須指出的是，「西方經驗」並非是一個固定不動、發展完善的「完全系統」（complete system）。「西方經驗」自身也在反思傳統與反思現代化的雙重歷程中開展。[8]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）於「世紀末」對西方現代性核心理念的批判，便是一個具體的例證。

作為非西方世界「現代化運動」的重要指標之一，近代中國「啟蒙運動」大抵而言可以區分成兩層意義。第一層意義是狹義的啟蒙，即是指從 1915 年陳獨秀（1879-1942）創辦《新青年》雜誌後，所開啟的以批判傳統文化思想為中心的「新文化運動」。這個運動的核心價值，如所周知，是民主（德先生，democracy）與科學（賽先生，science）。就運動的形式結構來看，批判東方的傳統文化思想是「破舊」的工作，而引進西方的

7 對照中國經驗，日本的現代化運動的特點，借用竹內好 1960 年所表達的見解，是將西歐類型原封不動的直接移植至日本。竹內好著，胡冬竹譯，〈作為方法的亞洲〉，《臺灣社會研究季刊》第 66 期（2007 年 6 月），頁 249。

8 美國猶太裔漢學家史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-1999）在其嚴復研究中指出，當西方學者在探討西方與非西方的初遇衝突問題時，習慣將西方視為一個已知的整體（a known quantity）。就這種西方中心論而言，「西方衝擊論」意味著將一個被清楚認知的物體，投射在一個有惰性的、鈍化了的東西身上。但我們若進一步檢視西方自身，就不難發現，這種不真實的清晰性（deceptive clarity）其實是不存在的。Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), pp. 1-2.

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

民主與科學則是「立新」的事業。在這個狹義的啟蒙運動裡，破舊與立新雖然在性質上是對立的，但就所產生的社會影響而言則是同樣重要的。

對照西方的啟蒙經驗，在這一階段裡，破舊——將「舊」視為落後與恥辱的象徵，是中國啟蒙運動裡最重要的特徵之一。諸多文獻顯示了當代以「進步」自詡的知識分子，可能受到先前革命運動之輿論風格的影響，傾向用高度簡化傳統內涵的激烈言論，對積累意義下留存的物質與尤其是非物質傳統，例如特別是作為東方重要價值特徵的德性倫理，作出宣告式而不是論辯式的攻擊。必須指出的是，作為過時與落後意義的「舊」與作為歷史主義（Historicism）意義下之文化獨特性的「傳統」，這兩者應該是有所區別的；但是在這一時期，兩者基本上被啟蒙運動的領袖們有意與無意、不加分辨地視為同一物，並全面性地批判。在這裡，多元性意義的文化獨特性，被新知識菁英視為「不正常現象」而予以譴責；而來自西方的啟蒙的普世價值——即是立新的事業，則常被視為救國的萬靈丹般膜拜。

至於第二層廣義的啟蒙，是包含了自甲午戰敗後所開啟的長達三十年的啟蒙運動。如此，近代中國的啟蒙運動就可以被區分為兩期，即五四「新文化運動」與「前新文化運動」時期（或又可稱之為「清末民初時期」）。對照「新文化運動」是採取由下而上的行動策略，清末民初啟蒙運動則不全然是採取這樣的作法。事實上，為期二十年左右的清末民初啟蒙運動，又大略可區分成兩部分，前半部分主要是受到嚴復（1854-1921）救亡意識（即嚴復自西方引進的「物競天擇，適者生存」思想所激發的，帶有強烈文化民族主義風格的意識形態）之影響，所啟動的由上而下、以政治改革為特徵的啟蒙運動。這當中除了嚴復思想（即

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

帶有法家意味的「富強」理念）的決定性位置，還有表現出此一時代精神的康有為（1858-1927）與梁啟超（1873-1929，下亦作梁任公）師徒的體制內改革運動，以及稍後以日本東京為中心的海外排滿革命運動者所推動的體制外改革方案。

如所周知，康、梁以清廷高層默許之政治行動作為基調的啟蒙事業，在 1898 年夏的「百日維新」達到最高潮，但接下來變法運動的戲劇性失敗，導致了康、梁流亡海外，這也見證了啟蒙運動的發展進入了第二個階段；在這一時期，主要是透過青年梁啟超個人具有神奇魅力的健筆來推起千丈雪。梁啟超藉著前所未見的新式傳播媒體（報章雜誌）的巨大威力，從當時如日中天般的明治日本富強經驗裡吸取養分，向物質落後的中國大力介紹、輸入日本與西方的現代化經驗。梁啟超著眼於改革中國的海外輿論事業，一方面打開了中國年輕士子由於長期處於以密集勞力為基礎的低階農業體系生產方式，與因為獨裁專制政治體制所造成的封閉的世界眼界；另一方面，也因此確立了他個人作為意見領袖之時代影響性地位的角色。必須指出的是，梁啟超的啟蒙事業與其政治活動固然平行發展，但並非沒有遇見其他強烈挑戰，與勁敵革命派在東京展開的政治路線論戰，便是就未來中國的憲政架構展望進行激辯，而這些激進思想（例如《民報》陣營的無政府主義思想介紹、三綱五常批判等），又成了辛亥革命之後的狹義啟蒙運動的源頭活水。

整體而言，1895-1915 年之間的相對溫和的清末民初啟蒙運動，基本上是為了接下來的 1915-1925 年之間激進的五四啟蒙運動（新文化運動）熱身。換言之，狹義的啟蒙比廣義的啟蒙更能精確地表達近代中國啟蒙運動的主要特質。歷史地看，見證了「破壞式創新」（destructive innovation）出現的狹義啟蒙運動，

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

在軍事強人袁世凱（1859-1916）主政的末期逐漸展現出不尋常的突破，終而在 1917-1919 年之際爆發出驚人的能量。「新文化運動」的創新部分，包含了白話文運動（文學革命）、婦女解放、發展個人主義、宣揚人權、提倡科學、引進自由民主思想等等偏向普世性的價值。這些創新成就無論是在廣度或深度上，都是前世代的革新先行者所無法企及的。

二、近代中國啟蒙運動的幾個重要特質

與西方相同，近代中國的啟蒙運動也致力於挑戰以精神與意志導向為基礎的傳統政治社會秩序，並探索以理性作為基礎的物質與世俗導向的新秩序。從比較歷史的角度而言，比西方遲到至少一個世紀的近代中國「啟蒙運動」，可以看出下述幾項特質。（必須指出的是，這裡所討論的特質，是就本書所探討的範圍而言，而不是意味著近代中國啟蒙運動裡的所有重要特質悉數包含在此。）

（一）對「新」的烏托邦式嚮往

近代中國啟蒙運動的第一項重要特質，是對「新」的烏托邦式嚮往。作為啟蒙運動世代的一種重要心態，「新」被啟蒙世代視為「善」的象徵，「舊」則被看成是萬「惡」之源。「新」作為「舊」的對立面，不盡然是時序先後的不同，更重要的是具有意識形態意義的善惡之別、是非之別，與高下之別。

在近代中國啟蒙運動時期，一方面將「舊」視為落後與恥辱的象徵，另一方面將「舊」簡化為「邪惡口袋」：傳統裡具有唯心主義成分的知識、缺乏工具性價值的理念、無助國家富強

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

的學問與德性，都有機會被點名批判後，拋入被宣稱為「舊」的「邪惡口袋」。嚴復在甲午之役後所發表的幾篇具有時代指標性的文章，如〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈闢韓〉與〈救亡決論〉等，對「舊學」之批判不遺餘力。例如他在〈救亡決論〉（1895）中便認為，中國傳統社會裡的主流知識內容如書法、金石、義理、考據、詞章，尤其是科舉八股等，雖然精微細緻、極盡高明，但無裨於民生，不能救亡，「一言以蔽之，曰無用，……曰無實」，宜束之高閣。[9]比嚴復年輕四歲的康有為也持同樣態度。1898 年，這位來自南方的四十一歲愛國主義者熱烈地推動維新運動時，便提出變法就是創新、就是救國的看法。他說：「夫物新則壯，舊則老；新則鮮，舊則腐；新則活，舊則板；新則通，舊則滯。」[10]這裡，這位帶有高度理想主義色彩的中年政治改革家將新舊對立起來，在他看來「舊」意味著老邁、腐朽、刻板、停滯；「新」則象徵著壯大、鮮活、活力、通暢。如此新舊對立，善惡判然分明，高下也不言自明。

除了這兩位一八五〇年代出生的熱切啟蒙理論家對「舊」的譴責與對「新」的禮讚，繼承嚴復與康有為思想精華並予以發揚光大的梁啟超，也提出了他的「造新去舊」論述。在二十世紀開始的 1900 年初春，於日本流亡的二十八歲青年梁啟超，面對暮氣沉沉的老大中華帝國提出了「少年中國」的看法。他說：「造成今日之老大中國者，則中國老朽之冤業也；製出將來之少年中國者，則中國少年之責任也。彼老朽者何足道，彼與此世界作別之

9 嚴復，〈救亡決論〉，《嚴復合集》第一冊（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998），頁 85。

10 康有為，〈應詔統籌全局折〉（〈上清帝第六書〉），《康有為全集》第四冊（北京：中國人民大學出版社，2007），頁 17。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

日不遠矣，而我少年乃新來而與世界為緣。」[11]隔年梁啟超緊接著在〈滅國新法論〉（1901）這篇文章中，更熱切地表揚「新」的價值。他說：「今日之世界，新世界也：思想新，學問新，政體新，法律新，工藝新，軍備新，社會新，人物新，凡全世界有形無形之事物，一一皆辟前古所未有，而別立一新天地。」[12]深受嚴復進化論思想的影響，青年梁啟超宣稱，一個積弱的國家被另一個新起的強權所消滅，是物競天擇的自然狀態。「滅國者，天演之公例也」。[13]對世紀之交、處於瓜分危機中的中國，如果不能早日覺悟，儘速駛離「舊世界」、航向「新天地」，那就只有等待被滅國的命運。

五四「新文化運動」是近代中國在集體的意義上，首次有意識地高舉「新」的大旗，喊出「新」的口號，與「舊」傳統全面性決裂的起點。「新文化運動」的領頭羊陳獨秀在 1915 年秋《新青年》創刊號的〈敬告青年〉一文，以新陳代謝的概念，頌讚青春，期待青年。「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。青年之於社會，猶新鮮活潑細胞之在人身。新陳代謝，陳腐朽敗者無時不在天然淘汰之途，與新鮮活潑者以空間之位置及時間之生命。」[14]這裡，「新」代表著希望，代表著生命；而「舊」則意味著陳腐朽敗，象徵著死亡。「人身遵新陳代謝之道則健康，陳腐朽敗之細胞充塞人身

11 梁啟超，〈少年中國說〉，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁 411。

12 梁啟超，〈滅國新法論〉，《梁啟超全集》，頁 467。

13 同上注。

14 陳獨秀，〈敬告青年〉，《青年雜誌》1 卷 1 號（1915 年 9 月 15 日），頁 1。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

則人身死；社會遵新陳代謝之道則隆盛，陳腐朽敗之分子充塞社會則社會亡。」[15]

陳獨秀在 1916 年元月，再次詮釋他對「新」的嚮往。這位從日本返國不久的文化批判雜誌創辦人，於新出版不久的《新青年》雜誌上發表了〈一九一六年〉一文，從進化的角度向青年們呼籲，從此刻起，大家要以新民自命。「吾人首當一新其心血，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，吾人始有與晳族周旋之價值，吾人始有食息此大地一隅之資格。」[16]這裡晳族當指白種人之意，換言之，陳獨秀要中國青年振作起來，要有新的抱負，振興民族，以不辜負此生。

繼〈一九一六年〉一文，陳獨秀在 1916 年秋發表〈新青年〉一文，再次從新民的角度為青年注入靈魂：「青年何為而云新青年乎？以別夫舊青年也。同一青年也，而新舊之別安在？自年齡言之，新舊青年固無以異；然生理上，心理上，新青年與舊青年，固有絕對之鴻溝。」[17]陳獨秀並非一位以觀察與報導工作為滿足的專業媒體人士，他重視透過思想與理念來轉化與改變社會。透過民粹式語言，陳獨秀以巨大的熱情，企圖在政治緊縮、文化思想界一片漆黑的袁世凱專制統治時代，重新吹起即將熄滅的共和理想火種。1916年春在袁世凱不顧一切後果變更共和國體建立帝制後，三十八歲的陳獨秀對舊時代（老年人）遂不再寄予任何

15 同上注。

16 陳獨秀，〈一九一六年〉，《青年雜誌》1 卷 5 號（1916 年 1 月 15 日），頁 2。

17 陳獨秀，〈新青年〉，《新青年》2 卷 1 號（1916 年 9 月 1 日），頁 1。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

期望，並呼籲活在共和國裡的年輕人，要勇敢斷然捨棄舊世界，告別「弱、愚、塞」的傳統中國，迎向新未來。[18]

新文化運動的另一位代表性先鋒胡適（1891-1962），早在他還未正式登上歷史舞臺成為中國知識界領袖之前，便敏銳地嗅覺到自己已經來到挑戰舊世界的時刻了，要儘速高舉起「新」的大旗，以創造迥異於傳統的不凡格局。1915 年在美國求學的青年胡適（二十五歲），給安徽同鄉梅光迪（1890-1945）的一首打油詩裡說道：「……梅生梅生毋自鄙！神州文學久枯餒，百年未有健者起。新潮之來不可止；文學革命其時矣！吾輩勢不容坐視。且復號召二三子，革命軍前杖馬箠，鞭笞驅除一車鬼，再拜迎入新世紀！以此報國未云菲，縮地戡天差可擬。梅生梅生毋自鄙！」[19] 這首詩指出，舊時代的文化已經枯餒很久了，百年內竟然有後繼無人的遺憾。其次，新時代就要來臨了，我們不能坐視時機錯過，必須號召同志，以革命家的氣概一起參與聖戰，批判與排除傳統裡的毒素（革命軍前杖馬箠，鞭笞驅除一車鬼），以迎接新世紀。最後，這件「去舊迎新」的大工程不只是愛國報國的大事，更是向天地挑戰的偉業。這裡所謂的神州文學，必須被當成文化解讀，以更精確地傳達青年胡適的真正意圖。

18 「弱、愚、塞」是梁啟超 1896 年 11 月 5 日在〈論學會〉一文中提出的論點，於下文「群與獨之間的緊張性」一節將有所討論。梁啟超，〈論學會〉（1896），《梁啟超全集》第一卷《變法通議》，頁 26。

19 胡適，〈送友人梅覲莊往哈佛大學詩〉。這首詩全文在 1915 年 9 月 17 日《留學日記》中，見曹伯言整理，《胡適日記全編》第二冊（1915-1917）（合肥：安徽教育出版社，2001），頁 283-285。以下作《胡適日記全編》第二冊。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

（二）作為現代性的「新」

近代中國「轉型時期」（1895-1925）裡「新」概念的內涵，[20]其實是高度模糊與具歧義性的，當然它在某種程度上具有時下常被提及的、以組織再造（organizational reengineering）與技術改善（technology upgrading）為核心的創新（innovation）想法，尤其在新文化運動時期這種形象特別鮮明；[21]但它真正想傳達的訊息，就廣義與狹義兩種啟蒙運動合觀而言，無疑是一種屬於現代性（modernity）的概念——由古典主義意義的儒家體系的傳統政治社會秩序，轉而成為強調民主法治的工業主義與資本主義的現代社會。[22]

現代性與現代化（modernization）、現代主義（modernism），與帝國主義、殖民主義、資本主義、社會主義等宏大觀念一樣，於眾聲喧嘩之餘，也在定義上產生了諸多歧異。其中最重要的歧異之一，莫過於普遍主義現代性（universal modernity）與多元主義現代性（multiple modernity）的爭論。這裡必須指出的是，這種區分與若干理論家將現代性區分成布爾喬亞式現代性（bourgeois idea of modernity）以及反布爾喬亞、以「前衛」（avant-garde）思

20 關於近代中國的轉型時期概念討論，將在下文「轉型時代意識」一節說明。至於這個理念發展過程及演變，比較詳細的討論，請參見本書第三章〈轉型時代：理念的形成、意義與時間定限〉。

21 陳獨秀特別強調新文化運動要注重創造的精神，見陳獨秀，〈新文化運動是什麼？〉《新青年》7 卷 5 號（1920 年 4 月 1 日），頁 1-6。

22 學術界關於現代性（modernity）的研究，成果頗為豐富，但彼此也常常從各自擅長的角度如政治、社會、經濟、文學、哲學甚至環境等等視野發揮，因而甚至得出互相衝突的論點。大體而言，現代性意味著對傳統的激烈批判與對變革和未來價值的承諾。Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism* (Durham: Duke University Press, 1987), p. 95. 以下作 *Five Faces of Modernity*.

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

想為核心的另類現代性，兩者在精神上雖然近似，但在思維理路上則全然不同。[23]

就普遍主義而言，現代性指向科學、自由民主（liberal democracy）、進步觀（idea of progress）、創新（innovation）、工業化（industrialization）、世俗化（secularization）、理性化（rationalization）與全球化（globalization）等等內涵；多元現代性則批判帶有「西方中心論」色彩的普遍主義現代性觀點，轉而從「比較文化」的立場，強調非西方的現代性發展經驗：穆斯林現代性、印度現代性、日本現代性、中國現代性，或甚至是亞洲現代性等等。多元現代性（或另類現代性）的基本立場是「去中心化」的，它在不同程度上強調「文化本位主義」，認為不可能將西方發展經驗的普遍主義現代性，毫無保留地橫向移植到非西方世界。[24]在近代中國的轉型時期中，思想界對於現代性的爭論，其主流意見常常有以激進主義的形式，來宣揚普遍主義現代性的傾向。相對於此，另類現代性（即多元主義現代性）的論點，則多半被當成保守主義（或甚至是反動主義）。

最能展現清末民初啟蒙運動之現代性特徵的論述，是梁啟超的新民理論。梁啟超的新民理論主要呈現於他著名的代表性論著

23 Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity*, pp. 41-42. 根據 Calinescu 這位美籍羅馬尼亞裔文藝理論家的見解，布爾喬亞式現代性的定義，接近我們這裡所討論的普遍主義現代性。

24 關於多元現代性的討論，可參看 *Daedalus* 在 2000 年冬的專號 Multiple Modernities，尤其是本期內由 S. N. Eisenstadt 所撰寫的長文 “Multiple Modernities,” pp. 1-29. 至於中文方面的討論，可以參考金觀濤、劉青峰，〈多元現代性及其困惑〉，《二十一世紀》網路版，總第 66 期（2001 年 8 月號），頁 18-27；劉小楓，〈多元的抑或政治的現代性〉，《二十一世紀》網路版，總第 66 期（2001 年 8 月號），頁 33-41。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

《新民說》。《新民說》共二十篇，陸續於《新民叢報》第一期至第二十九期上連載（1902-1906）。以「中國之新民」自命的梁啟超，書寫《新民說》主要的用意，是從進化（evolution）與進步（progress）兩個角度為新中國灌注核心價值，以成為一個將來能與西方同步互動的現代化國家。這些重要價值包括有：國家思想、進取冒險精神、尚武精神、權利思想、義務思想、生利分利、進步觀、公德、私德、自由、自治、自尊、合群與政治能力等等。

在這些「中國之新民」應具有的核心價值當中，公德是這些論述的基點。所謂公德，根據梁啟超，就是在群體的意義上建立起來的道德。他指出中國的道德學說發展甚早，例如《皋陶謨》中的九德，《洪範》裡的三德，《論語》中所提到的溫良恭儉讓、克己復禮、忠信篤敬、寡尤寡悔、剛毅木訥以及知命知言等。除此之外還有不少，例如《大學》所強調的知止慎獨、戒欺求慊；《中庸》所謂的好學、力行、知恥、戒慎恐懼以及致曲等；《孟子》書中所提倡的存心養性、反身強恕。凡此等等，都是受過基本儒學訓練的科舉考生所熟悉的。但是梁啟超宣稱，傳統中國聖賢所提倡的這些倫理，固然深具價值，但都屬於私德的範疇。[25]在這樣的傳統裡所發展出來的三綱五常倫理，即是君臣、父子、兄弟、夫婦與朋友之間的人倫規範關係，在他看來，都不是屬於以促進公眾利益為前提的公德關係，都是私德範疇。[26]

25 梁啟超，《新民說》，《梁啟超全集》第三卷（北京：北京出版社，1999），頁 660-661。

26 同上注，頁 661。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

在梁啟超的理解裡，人人獨善其身者，謂之私德；人人相善其群者，謂之公德；他承認兩者一樣重要，缺一不可。但是人畢竟是群居的動物，不可能去公而存私，真正的道德必須是能照顧到「固吾群、善吾群、進吾群」[27]這三個以群體為前提的面向，才算是完整。這裡，梁啟超受到嚴復群學概念的影響，將全體的價值置於個體的利益之上，公高於私，社會優先於個體。他說：「人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德焉以成立者也。」[28]值得注意的是，梁啟超的公德論述，並不是僅僅從功能主義（即是道德的社會規範性）出發，而是著眼於一種具有功利性的概念——利群。「公德之大目的，既在利群，而萬千條理，即由是生焉。本論以後各子目，殆皆可以利群二字為綱，以一貫之者也。」[29]在梁啟超看來，以利群為前提的公德，就是他所謂的新道德；而只有當發展了新道德，中國的新民才有出現的可能。

在新文化運動部分，最能展現「新」的現代性面向者，可以舉胡適的「新思潮」概念作為說明。比陳獨秀年輕十二歲的胡適，在 1917 年自美返國在北大任教以後，由陳獨秀的啟蒙運動先鋒夥伴，逐漸發展成取代陳獨秀啟蒙運動領導者的角色，尤其是在 1919-1920 年之際，陳獨秀轉變成一位馬克思主義信仰者之後（此後陳氏基本上已經轉換其自由主義啟蒙者的身分，而成為激進的左翼革命家）。

1919 年 11 月，胡適在五四運動學潮爆發約半年後寫下了〈新思潮的意義〉一文，文中說：「新思潮的唯一目的為再造

27 同上注，頁 662。
28 同上注，頁 660。
29 同上注，頁 662。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

文明。」[30]什麼是再造文明？根據胡適的看法，新文化運動所推動的新思潮，其任務在改造老舊、不合時宜的傳統文明，為舊邦輸入具有現代內涵的新血液，以徹底改變中國的弱、愚、塞體質，從而在精神與物質文明上達到富強之境。二十九歲的胡適認為新思潮的根本意義在於一種新態度——「評判的態度」，也就是被陳獨秀所高度評價的尼采所提倡的「重新估定一切價值」（Transvaluation of all Values）：重估習俗相傳的制度風俗、重估古代遺傳下來的聖賢教訓、重估社會上公認的行為與信仰。[31]這裡胡適所宣揚的「重新估定一切價值」，其意義在於反對盲從，[32]這與西方啟蒙運動核心意義的掃除蒙昧，在目的上是一致的——去除傳統心態以邁入現代政治社會秩序。

在「再造文明」的社會實踐上，胡適宣稱這種「評判態度」的落實，主要為兩項：研究問題與輸入學理。作為新思潮（也就是「再造文明」）的兩項手段，他認為「研究問題」主要用來討論政治、社會、宗教或文學上的種種問題；至於「輸入學理」，則是在介紹西洋的新學術、新文學與新信仰。[33]具體而言，新文化

30 胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》7 卷 1 號（1919 年 12 月 1 日），收入《胡適文存》第一集（臺北：遠東圖書公司，1953），頁 736。遠東圖書公司分別於 1953 年與 1974 年出版《胡適文存》。以下略作《胡適文存》（1953 年版）與《胡適文存》（1974 年版）。

31 胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》7 卷 1 號，《胡適文存》（1953 年版）第一集，頁 728-729。陳獨秀在《新青年》發刊詞〈敬告青年〉（1915 年 9 月 15 日）一文中的所提出的六大理念，其中第一項「自主的而非奴隸的」，便是受到尼采奴隸道德說（morality of slave）的啟示。

32 胡適說，「盲從是評判的反面，我們既主張『重新估定一切價值』，自然要反對盲從。」胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》7 卷 1 號，《胡適文存》（1953 年版）第一集，頁 734。

33 胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》 7 卷 1 號，《胡適文存》（1953年版）第一集，頁 729。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

運動所研究的問題有：孔教、文學改革、國語統一、女子解放、貞操、禮教、教育改良、婚姻、父子、戲劇改良等等。而在「輸入學理」方面，《新青年》有易卜生號、馬克思號，《民鐸》有現代思潮號，《新教育》有杜威號；《建設》有全民政治；其他如《北京晨報》、《國民公報》、《每週評論》、《時事新報》等報章雜誌，都有介紹各種西洋新學說。[34]

在胡適看來，西方文明不論在物質或精神上都比東方文明高明。1926 年他在〈我們對於西洋近代文明的態度〉一文中宣稱，「西洋近代文明能夠滿足人類心靈上的要求的程度，遠非東洋舊文明所能夢見。」[35]在三十六歲的胡適看來，西洋近代文明並非僅是唯物的，而是理想主義的，甚至是精神的。[36]兩年後，他在〈請大家來照照鏡子〉（1928）一文中也說道：「我們必須承認我們自己百事不如人，不但物質上不如人，不但機械上不如人，並且政治社會道德都不如人。」[37]1930 年胡適在〈介紹我自己的思想〉一文再次表述這樣的觀點：「物質是倔強的東西，你不征服他，他便要征服你。……這樣又愚又懶的民族，不能征服物質，便完全被壓死在物質環境之下，成了一分像人九分像鬼的不長進民族。」[38]換言之，他是真誠地將東方文明看成是一個手術臺上的

34 胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》7 卷 1 號，《胡適文存》（1953 年版）第一集，頁 730。

35 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《胡適文存》（1953 年版）第三集，頁 5。

36 同上注

37 胡適，〈請大家來照照鏡子〉，《胡適文存》（1953 年版）第三集，頁 21。

38 胡適，〈介紹我自己的思想〉，《胡適文選》自序（上海：亞東圖書館，1930），頁 12-13。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

病人（東亞病夫），只有從西方文明裡取得治療的方法——「輸入學理」，才得以療癒東方文明積重難返的各類病狀。

換言之，胡適基本上是站在完成現代化過程的西方的角度，來批判、反對仍舊處於前現代化階段的東方傳統文化，而不是就傳統文化自身的價值來審視其合理性。站在普遍主義現代性的立場，胡適基本上排斥作為歷史主義（Historicism）意義下文化獨特性之「傳統」的可能性，不承認作為特殊性價值的文化獨特性。在這位於二十世紀初從前現代的、農業社會的中國赴美留學七載（1910-1917）、充分品嚐過西方從現代性的「日正當中」（high modern）時刻步入現代性的黃昏期（late modern），[39]並成功地將自我在精神狀態轉型為現代人的中國青年世界觀裡，他所追求的基本上是作為普世性價值的自由、平等與博愛，以及在這個前提上發展起來的民主、人權、法治、進步觀，與為人類提供幸福之物質文明基礎的科學。

這裡必須指出的是，讓啟蒙運動領袖陳獨秀與胡適連接現代性的關鍵人物西方思想家尼采，其思想核心其實是反西方現代性的。尼采是歐陸批判啟蒙理性的「浪漫主義運動」（Romantic Movement）的代表性人物。強調特殊性（particularity）與個性（personality）之價值，以對抗啟蒙理性所張揚的普遍性（universality）與一致性（uniformity），是浪漫主義精義之所在。繼承歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）、叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）、齊克果（Søren Aabye

39 一次世界大戰則是見證了西方從 high modern 步入 late modern 的階段。史賓格勒（Oswald Spengler, 1880-1936）在大戰爆發時完成、於戰後出版的文化悲觀主義作品《西方的沒落》（*The Decline of the West/Der Untergang des Abendlandes*, 1922），便是先見地指明世紀之交歐洲文明的特徵。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

Kierkegaard, 1813-1855）等的德意志觀念論（German Idealism）傳統，浪漫主義殿軍尼采對理性（以及它以更為人所熟悉的面貌出現的科學）予以嚴厲地批判。

在引人爭議的《悲劇的誕生》（*The Birth of Tragedy*, 1872）一書中，尼采透過對希臘文化的非正統考察，對照地凸顯希臘時代兩種平衡的力量：代表光明、清醒與理性的太陽神阿波羅精神（Apollonian spirit），與代表黑暗、狂亂與非理性的酒神戴奧尼索斯精神（Dionysian spirit）。在尼采看來，作為西方文明源頭的希臘文化，對理性與情感兩者並不偏重任一方。尼采一方面批判戕害這種平衡的始作俑者柏拉圖（Plato, 428-348 B.C.），認為自柏拉圖以來，西方對理性價值與智識主義（intellectualism）的過分崇揚與強調，已經以壓抑人類對情感的自然欲求與對德性的本能期望為代價；另一方面，尼采也明顯地表達他對「啟蒙運動」以後的歐洲思想界之不滿，認為這個時代過分彰顯理性的價值與科學的功能，而忽視或歧視了人類在藝術方面的創造力，這種發展的結果已經造成文化的衰落。在這位被海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）稱之為「西方最後一位偉大的形而上學家」的哲學家看來，要拯救這樣一種文明的持續頹唐，只有期待「偉人」（great man）或「超人」（superman）的出現。[40]尼采思想在二戰之後於西方再次恢復活力。一九七〇年代以後開始崛起的「後現代主義」（postmodernism），其代表性人物法國思想家傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）思想體系的核心觀念，便是乞

40 有關尼采對理性與科學的批判反省，可參看 Liliane Frey-Rohn, *Friedrich Nietzsche: A Psychological Approach to His Life and Work* 一書。詳 Liliane Frey-Rohn, *Friedrich Nietzsche: A Psychological Approach to His Life and Work*, trans. by Gary Massey (Einsiedeln: Daimon Verlag, 1988), pp. 25-78.

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

靈於尼采。[41]尼采被視為某種意義的反現代主義的「後現代主義」之父，並非沒有原因的。

（三）群與獨之間的緊張性

集體與個體的概念，在廣義的啟蒙運動時期（1895-1925）前後出現著戲劇性的變化。在前期裡，集體意識（collective consciousness）曾經以「群」的概念為主流知識分子所謳歌，而相對於「群」的、強調個體意識的「獨」的概念，則受到相當的貶抑。但是到了後期階段，即進入「新文化運動」時期（1915-1925），集體意識受到主流知識分子的猛烈攻擊，其中作為「群」核心觀念的國家與家族，尤其受到嚴厲批判。而強調個體意識的「獨」的思想的出現——個人主義觀念，則受到主流知識分子廣泛的迴響。

近代中國的集體意識在 1894-95 年中日甲午戰爭期間開始明顯地成形，並逐漸發展成一種新的動力，裂解長期盤踞鄉土中國的、以區域風俗和血緣關係為運作機制的原生論（primordialism）社會。就這點而言，嚴復無疑是啟動近代中國集體意識的靈魂人物。1895 年春夏之際，針對甲午之役中國面對日本的潰敗，嚴復一口氣寫出了影響整個未來中國走向的四篇論文：〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈辟韓〉與〈救亡決論〉；接下來，並於該夏著手翻譯震動晚清思想界的英國生物學家赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）之《天演論》（*Evolution and Ethics*, 1893）

41 傅柯（Michel Foucault）的思想與方法論受到德國唯心論哲學家尼采很大的影響，尤其是尼采的《悲劇的誕生》（*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872）與《道德系譜》（*On the Genealogy of Morals*, 1887）二書。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

（譯本在 1898 年 6 月才正式出版）。[42]這本深遠改變近代中國思想面貌的譯著，是嚴復全面性介紹「群學」的著作。在此一以「救亡」作為目的的譯著中，嚴復在他當時保守的知識氛圍裡，藉著當代西方大儒、存疑論（agnosticism）學者赫胥黎的文字，以啟蒙的心境，在危急存亡的時刻反復闡述「群學」的意義：「故善保群者，常利於存；不善保群者，常鄰於滅，此真無可如何之勢也。」[43]必須指出的是，嚴復在甲午之役後發表的幾篇劃時代論著，並非心血來潮之作，而是自他 1877 年英倫留學後，作了整整十八年之久的思想準備。[44]

所謂「群」是指以激烈國家競爭作為特徵的十九世紀，主要是在促進集體利益意義的前提下，進行全球性物質資源的爭奪。這種史無前例的經貿現象，如所周知，是在三種機制裡交叉運作——資本主義、帝國主義與殖民主義。在被理性化的功利主義思

42 王國維（1877-1927）1905 年在〈論近年之學術界〉一文裡宣稱，嚴復翻譯的《天演論》出版後，一新世人耳目，其價值與影響可比之東漢明帝（28-75）時攝摩騰（？-73）翻譯第一部佛教經典《四十二章經》到中國來一樣重要。見王國維著，謝維揚、房鑫亮主編，《王國維全集》第一卷（杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009），頁 122。

43 嚴復譯，〈論十六群治〉，《天演論》，王栻主編，《嚴復集》第五冊（北京：中華書局，1986），頁 1394。

44 嚴復在 25 歲於 1877 年春被李鴻章與沈葆楨選送英國公費留學，留洋的目的是為了：「期于窮求洋人祕奧，冀備國家將來驅策」。見孫應祥，《嚴復年譜》，1877 年條（福州：福建人民出版社，2003），頁 28。在倫敦與嚴復結為忘年之交的 60 歲中國駐英公使郭嵩燾，於他的出使日記中關於光學、聲學、電學、化學、重力學等西方最先進知識的相關見聞記載，多半來自青年嚴復的介紹與說明。見孫應祥，《嚴復年譜》，1879 年條，頁 47。嚴復在 1895 年 2 月 4-5 日於《直報》發表的第一篇論文〈論世變之亟〉，可以看得出他在英國三年苦學冥思的梗概，而其分析中西文化異同的廣度與深度，在當代確實無能出其右者。由此可見，嚴復當時的學術知識內涵是橫跨人文社會與自然科學，不能僅僅用「技術工程專家」來概括的。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

想包裝下，資源掠奪參與者藉由自由主義之放任（laissez-faire）經濟概念的「正當性」，一方面主動地擴增與增強我群的生活資源與利益；另一方面則在極大化地「去道德化」（morality-free）作為下，決定了被動方（他群）的生存機會與命運。[45]以當代人的感受而言，是：「優等人斥逐劣等人而奪其權利，猶人之斥逐禽獸。」[46]

「群」是在「生存競爭」（the struggle for life）與「優勝劣敗」（survival of the fittest）的所謂「社會進化」（Evolutionism）原則裡開展的。[47]嚴復指出，西方富強之道的祕密無它，主要便是以群作為手段，以求在「天擇」（natural selection）的演化公理裡活存。1895 年嚴復在〈原強〉一文裡指出：「所謂爭自存者，謂民物之於世也，樊然並生，同享天地自然之利。與接為構，民民物物，各爭有以自存。」[48]個體為求自我的生存，會在競爭的意義下努力爭取維持自我生命的資源。但是當生存的局面改變了，競爭關係從個體演變成群體，個體生存的機會也就改變了。嚴復警告說：「其始也，種與種爭，及其成群成國，則群與群爭，國與國爭。而弱者當為強肉，愚者當為智役焉。」[49]種與種爭，國與國

45 梁啟超在甲午戰事後發表的〈論中國之將強〉（1896）一文裡指出，西人之侵犯他族，亡其國，奴其種，還以仁義之師自居，印度與土耳其便是例證。詳《梁啟超全集》第一卷《變法通議》，頁 99。

46 這是梁啟超於 1902 年在〈論民族競爭之大勢〉一文中所說的。見《梁啟超全集》第四卷之《新大陸遊記》，頁 88。

47 英國生物學家達爾文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）的生存競爭概念，主要是以「物競天擇」這個功利主義風格的口號傳世。至於「優勝劣敗」（survival of the fittest）的理論，基本上是斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）在《生物學原理》（*Principles of Biology*, 1864）一書裡的發明。

48 嚴復，〈原強〉，原刊於天津《直報》（1895 年 3 月 4-9 日），後收入王栻主編，《嚴復集》第一冊，頁 5-6。

49 同上注。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

爭，弱肉強食，愚為智役，這裡嚴復顯然接受了當時英語世界最富盛名的功利主義社會學家斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）之社會達爾文主義（Social Darwinism）的見解，認為現實的國際社會就是一個弱肉強食的世界，不能奮鬥生存者，就只能等著被自然淘汰：「不再傳而其種盡矣」。[50]

近代中國最能系統地闡釋「群學」深意，並予以普及知識大眾的是梁啟超。對於嚴復在西方富強之祕的觀察，梁啟超於 1896 年底在上海作出積極的回應。面對甲午危機，比嚴復年輕十九歲的梁啟超，很靈敏地嗅覺到這位深思熟慮的中年知識分子對當代西學新知的精湛體悟與精準掌握，以及嚴氏在時代的關鍵時刻裡提出的「群」理論的深刻意義。必須一提的是，根據梁啟超在 1897 年〈說群〉一文的說明，他在群學方面的思索，其思想資源不全然來自嚴復。他說，先前曾問治天下之道於其師康有為。康氏的指示是「以群為體，以變為用」。青年梁啟超對此開示並不能完全掌握群學精義，直到讀了嚴復《天演論》與譚嗣同（1865-1898）的《仁學》（1897）後，才豁然開朗。

《時務報》是近代中國政論雜誌的濫觴，[51]擔任該報主筆的梁啟超在 1896 年〈論學會〉這篇論文裡，初步闡釋了嚴復的「群」思想。[52]梁啟超說當今國際競爭態勢將國家分為兩類：能群與不能

50 嚴復對斯賓塞有很高的評價。他指出與達爾文同時的斯賓塞，以天演論為基礎寫出了《天人會通論》（*A System of Synthetic Philosophy*, 1880），並盛讚此書為「歐洲自有生民以來，無此作也」，見嚴復譯，〈論十六群治〉，《天演論》，王栻主編，《嚴復集》第五冊，頁 1325。

51 梁啟超追憶說，甲午挫敗後，辦《時務報》，一時風靡海內，數月之間銷售至萬餘份，為中國有報紙紀錄以來所未有的盛況。見丁文江、趙豐田編，《梁啟超年譜長編》，1897 年條（上海：上海人民出版社，1983），頁 68。

52 這篇論文後來成為梁啟超宣揚他變法維新思想的《變法通議》（1899）一冊裡的一篇。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

群。能群的特徵是：強、智、通；不能群者是：弱、愚、塞。能群者強，不能群者弱；能群者智，不能群者愚；能群者通，不能群者塞。「道莫善于群，莫不善于獨」。[53]在這位二十四歲新媒體寵兒看來，曾經在東亞締造輝煌文明的中華帝國如今之所以變得如此貧弱腐朽、不堪一擊，全在封建傳統裡的「獨」思想作怪：獨故塞，塞故愚，愚故弱。[54]中國由於自我封閉與外界隔閡而變得思想閉塞；因為思想閉塞而不知西人百年來於文明上各種跳躍性的突破，而顯得自我愚昧頑固；因為自我的愚昧頑固，在與國際強權周旋上便顯得積弱不振。

對照中國的弱、愚、塞，西方則是強、智、通。西方為何有如此能耐，青年政論家梁啟超宣稱其強大的祕密在於，能「群心智」（集合眾人之智慧）以成就大事業。歐洲人之所以能「群心智」，主要在於能推行三件事情：國群、商群，與士群。所謂國群是指議院，商群是指公司，而士群則是指學會。至於如何「群心智」，梁啟超認為關鍵在於教育，因為議院（parliament）與公司等組織，都需要專門知識作為基礎，所以學會又是議院與公司兩者之母。「學校振之於上，學會成之於下；歐洲之人以心智雄於天下，自百年以來也。」[55]

---

53 梁啟超，〈論學會〉（1896），《梁啟超全集》第一卷《變法通議》，頁 26。

54 同上注，頁 26。對這個「塞、愚、弱」論述，梁啟超在 1897 年的〈說群〉一文有更詳細的說明：「以人而論，腦筋愈多者其人愈慧，反是則鈍。接人愈多者其人愈通，反是則塞。讀書愈多者其人愈博，反是則陋。」。另詳梁啟超，〈說群〉（1896 年 11 月 5 日〔按，應為 1897年〕），收入《梁啟超全集》第一卷《變法通議》，頁 94。梁啟超〈說群〉以下作〈說群〉（1897），詳參注 56。

55 梁啟超，〈論學會〉（1896），《梁啟超全集》第一卷《變法通議》，頁 27。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

梁啟超在 1897 年於澳門《知新報》（上海《時務報》的姐妹報）發表的〈說群〉一文裡，對群學有更具體的說明，尤其是從群對立面的獨來闡明群的思想。將「群術」與「獨術」作對照，梁啟超大力批判中國傳統裡的獨術。所謂獨術，就是人人皆知自己，不知有天下。為了避免太尖銳地攻擊封建專制體制，梁啟超將其獨術往「私」的方向解釋，如此一來，「群獨」對照便成了「公私」之別。[56]他說：「君私其府，官私其爵，農私其疇，工私其業，商私其價，身私其利，家私其肥，宗私其族，族私其姓，鄉私其土，黨私其裏，師私其教，士私其學，以故為民四萬萬，則為國亦四萬萬，夫是之謂無國。」[57]在戊戌變法前夕的青年梁啟超，其思想形態雖然還未真正走到從西方民主法治角度來全面地批判君主專制的地步，但是受到嚴復《天演論》洗禮與譚嗣同《仁學》學說的影響，他企圖批判君主專制的「獨夫」，已經若隱若現了。所以他要說：「善治國者，知君之與民，同為一群之中之一人。」[58]

56 梁啟超，〈說群〉（1897），《梁啟超全集》第一卷《變法通議》，頁 93-95。《全集》的編者將此文的出版列為 1896 年，恐怕有誤，因為〈說群〉是刊載於一個被歷史所忽略的澳門刊物《知新報》。此刊物是上海《時務報》的姐妹報，其創刊在 1897 年 2 月。參見丁文江編，《梁任公先生年譜長編初稿》，1897 年條（臺北：世界書局，1988），頁 38。

57 梁啟超，〈說群〉（1897），《梁啟超全集》第一卷之《變法通議》，頁 93。

58 同上注，頁 93-95。張灝說梁啟超的「獨術」，是指靠一個人的力量來維持群體的生存與處理群體的事物，而「群術」則是指當時從西方輸入的民主觀念，由我們這裡所引用的梁啟超文字來看，是有根據的。見張灝，〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《時代的探索》（臺北：中央研究院・聯經，2004），頁 61-62。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

梁啟超是清末民初的思想家當中宣揚群學思想最重要的人物，他日後對此議題仍不時有所討論，例如〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉（1899）、〈論佛教與群治之關係〉（1902）、〈論小說與群治之關係〉（1902）[59]，尤其重要的是《新民說》（1906）〈論公德〉（1902）篇中反復申論「無群無國」的論點，更是不容忽視。當然，這一時期的思想家當中，也不乏其他具有代表性的學者對群學提出有價值的見解，例如章太炎（1869-1936）在 1908 年的文章〈駁神我憲政說〉中便指出「好群好獨，固有兩端」，也就是說群與獨這兩種理念各有支持者。但是他更相信，「惡獨樂群」是人類天性，獨樂樂不如眾樂樂，這是為什麼人類組織要由個人進化到家族，由家族進化為部落，再由部落進化為國家的道理。[60]

必須指出的是，我們常將清末民初的群學視為較狹義的社會學。的確，嚴復翻譯西文社會學（sociology）便是借用群學的概念，因此在某個意義上，群學是可以和來自日文的社會學通用。[61]但就轉型期中國的思想界來考察，「群」的概念恐怕不是「社會」一詞所能完全涵蓋，而且甚至到了辛亥革命之後，群的思想還在許多思想家胸中激盪不已。例如李大釗（1889-1927）1914 年發表在《甲寅》雜誌的〈風俗〉一文說：「哀莫大於心死，痛莫

59 梁啟超在此文末了說：「故今日欲改良群治，必自小說界革命始！欲新民，必自新小說始！」並從群治角度來看藝術。

60 章太炎說：「蓋個人之樂。不如家族之樂。家族之樂。不如部聚之樂。部聚之樂。不如國家之樂。小國寡民之樂。不如大國眾民之樂。」章太炎，〈駁神我憲政說〉，《民報》第 21 號（1908 年 6 月 10 日）。

61 黃克武認為 1902 年以前，「社會」與「群」兩詞互用，以後則以「社會」取代「群」，見黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 117-118。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

大於亡群。一群之人心死，則其群必亡」，便是延續了梁啟超的「合群」與「亡群」論點，申論國家之運命。[62]

值得注意的是，知識菁英過度地申論合群思想，過度地宣揚富強理念，就容易將思潮推向激進的民族主義與國家主義（Statism）方向發展。這是為什麼日本流亡時期的梁啟超，經常在民權與國權之間擺盪——一方面鼓吹法蘭西式的自由民主思想，以中國的盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）自命，另一方面又嚮往日耳曼式的集中意義之國家論，並以東方的伯倫知理（Johann Kaspar Bluntschli, 1808-1881）自許；尤其是在 1903 年之後，梁一度成為近代中國相當具有代表性的國家主義主張者。[63]

「群」作為清末最強而有力的知識論述之一，在進入民國之後卻戲劇性地消沉。隨著革命黨人內部權力爭鬥的表面化，以及在外部上無法有效地領導脆弱的新生民國成為正常與強大的政治組織，作為群治最大象徵的國家，其崇高形象開始在民間知識分子間迅速褪色。袁世凱掌權時期（1912-1916），無疑是共和成立以來國人對國家的不良形象感受最深刻的時候。陳獨秀在 1914 年的「惡國家不如無國家」論點，無疑是這一段期間知識分子心聲的縮影。

---

62 李大釗，〈風俗〉，《甲寅》1 卷 3 號（1914 年 8 月 10 日）（北京：國家圖書館，2009），頁 597。〔按，《甲寅雜誌》為月刊，非稱《甲寅》月刊。該雜誌出刊、停刊、復刊多次，極為複雜，其過程非本書主旨，不另說明。下以《甲寅雜誌》、《甲寅》雜誌或《甲寅》稱之。〕

63 梁啟超於 1903 年以後開始具體地發展國家主義，他對國家主義的看法，可參見其《新民說》第六節〈論國家思想〉。關於梁氏此一議題較深入的討論，可參見 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* 一書第八章 "The New Citizen and Statism" (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 238-271；張佛泉，〈梁啟超國家觀念之形成〉，《政治學報》第 1 期（1971 年 9 月），頁 1-66。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

1914 年初夏，三十六歲的陳獨秀以近乎絕望的心情寫信給在東京編輯《甲寅雜誌》的章士釗（1881-1973），他說：「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」。對這種「生機斷絕」的社會，這位媒體從業者只有一個期待：「國人唯一之希望，外人之分割耳」。[64]請帝國主義來瓜分中國當然是失意文人陳獨秀一時氣憤之語，但由此可見知識分子對軍事強人統治下之國家的不滿。[65]

陳獨秀對集體意識的批判，在新文化運動時期力道愈來愈強。這裡試舉兩個例子說明。1915 年 12 月陳獨秀在創刊不久的《新青年》上發表〈東西民族根本思想之差異〉一文，[66]批判作為傳統中國群體主義核心的家族制度。這篇具有標竿性意義的論文有兩個核心命題：第一、西方民族的強大是建立在個人主義上，東方民族的積弱不振則是源於集體意義的家族制度。第二、西方個人主義的精義在人權獲得保障，法律之前人人平等，個體得各伸其長以安身立命和服務社會。相對來看，東方的家族制度則是建立在封建制度的宗法社會上，其精神在強調階級，講究尊卑秩序，犧牲獨立人格。[67]這篇新文化運動時期中國家族制度批判的宣言書指出，宗法社會以家族為本位，個人無法享受權利，一家之人惟有聽命於家長；擴而大之成為國家組織時，一國之人則聽命

64 陳獨秀，〈生機〉，《甲寅雜誌》1 卷 2 號（1914 年 6 月 10 日），「通信」欄，頁 15。

65 關於陳獨秀「惡國家不如無國家」的討論，請參閱本書第六章〈革命與國家的想像：《甲寅雜誌》、《新青年》與五四啟蒙運動（1914-1919）〉。

66 當時名稱還叫《青年雜誌》，一年以後才改名為《新青年》。

67 陳獨秀，〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》1 卷 4 號（1915 年 12 月 15 日）。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

於元首。封建社會的道德是階級道德，在家族裡講究孝道，在國家組織裡則強調盡忠。[68]

陳獨秀的留日友人高一涵（1885-1968），也在同一期的《新青年》雜誌上撰寫〈國家非人生之歸宿論〉一文，與他一同發動攻擊、批判國家主義。這位三十歲的青年政治理論家為了避免與袁世凱的帝制野心正面對抗，透過權利與自由的概念，間接地批判假借國家之名行擴展個人權力之實的袁世凱政權。高一涵指出，傳統的國家主義主張者認為人為國家而生，人生的歸宿即在國家，因此「損己利國」的傳統思想被視為理所當然。但是這樣的觀念在近代強調個體價值的政治法律系統裡，是經不起檢驗的。高一涵宣稱，國家成立的前提是人民，沒有人民就不成國家。但是不要忘了，沒有權利就不成人民；而沒有自由就不成權利。國家、人民、權利與自由四者，互相依存而產生意義：人民藉自由權利以鞏固國家，同時也藉著國家的力量以保護其自由權利。從這個角度看，擴張一己的權利以限縮國權，反而是愛國行為；而犧牲一己的權利，則反而損害國家成立的要素，將造成兩敗俱傷的結果。[69]

1916 年夏，戕害個體權利與自由的袁世凱政權終結後，陳獨秀批判作為群體意義代表之國家主義的火力並沒有因此減弱。1917 年 1 月陳獨秀受聘任北京大學文學院院長，2 月於《新青年》發表〈文學革命論〉，在媒體與學界均占據重要位置，於知識界的聲譽扶搖直上。「五四運動」爆發的前一年，他曾經寫出一篇代表新文化運動面貌的著名論文〈偶像破壞論〉（1918）。

68 同上注，頁 1-2。

69 高一涵，〈國家非人生之歸宿論〉，《青年雜誌》1 卷 4 號，頁 1-8。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

在這篇文章裡，他站在國家的對立面，以激烈的口氣批判國家這個「騙人的偶像」。[70]「國家是個什麼？……我老實說一句，國家也是一種偶像。一個國家，乃是一種或數種人民集合起來，占據一塊土地，假定的名稱，若除去人民，單剩一塊土地，便不見國家在哪裡，便不知國家是什麼。」[71]陳獨秀控訴道：「可見國家也不過是一種騙人的偶像，他本身亦無什麼真實能力。現在的人所以要保存這種偶像的緣故，不過是藉此對內擁護貴族財主的權利，對外侵害弱國小國的權利罷了」。[72]在這位四十歲的文化界領袖看來，有了國家便會造就國與國之間的競爭，而國際競爭則是國際戰爭的源頭。「世界上有了什麼國家，才有什麼國際競爭；現在歐洲的戰爭，殺人如麻，就是這種偶像在那裡作怪。我想各國的人民若是漸漸都明白世界大同的真理，和真正和平的幸福，這種偶像就自然毫無用處了。」[73]

陳獨秀啟蒙運動事業的重要夥伴胡適，在宣揚個人主義方面比陳獨秀走得更遠，也更為深入。胡適的作法與高一涵有些類似，並不正面地與國家主義或以國家主義為形式的集體主義直接衝突，他用以提倡個人主義的易卜生主義（Ibsenism），僅僅是婉轉地將社會與個人自由之間的矛盾升高起來。

二十八歲的胡適在 1918 年要青年們思考以下問題：何以中國有那麼多陳腐的習慣、老朽的思想以及極不堪的迷信？個人生活

70 關於陳獨秀在一次大戰期間激進化的轉變，請參看本書第五章〈《新青年》論歐戰：陳獨秀激進世界觀形成的考察〉。

71 陳獨秀，〈偶像破壞論〉，《新青年》5 卷 2 號（1918 年 8 月 15 日），頁 90。

72 同上注。

73 同上注。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

在這樣的社會中，是不是不能受到這些勢力的影響？個人若是受到這樣的影響會產生什麼後果？是不是社會自身沒有了生氣，以及不會進步？回國不到兩年的胡適提醒大家，易卜生戲劇中有一個極為明顯的理論，就是社會與個人互相損害而不是互相助益。社會與個人為什麼互相損害？因為社會偏好專制，而專制摧毀個人個性、壓制個人自由獨立的精神。而當個人個性都消滅了，自由獨立的精神也完了。當個人個性消滅，自由獨立精神完了，社會自身自然也就沒有了生氣。[74]胡適對國家主義以及以國家主義為形式的集體主義是感到不安的。他在「五四運動」前後所提倡的「健全的個人主義人生觀」，[75]就是在闡揚易卜生的「救出自己主義」，用易卜生的話來說：「你要想有益於社會，最好的方法莫如把你自己這塊材料鑄造成器。」[76]

胡適所主張的「健全的個人主義人生觀」，並不是提倡狹義的「為我主義」（Egoism），因為這種假的個人主義在性質上是自私自利，只顧自己的利益，而不管群眾的利益。[77]他也反對「文學研究會」的創始者之一周作人（1885-1967）所倡導的「獨善的個人主義」。胡適對上述兩種個人主義均予以批判，他本人所讚許的是他受到杜威（John Dewey, 1859-1952）影響的所謂「個性主義」（Individuality）。此一被胡適視為「真的個人主義」的「個性主義」，其特性有二：一是獨立的思想；二是個人對自己思想

74 胡適，〈易卜生主義〉，《胡適文存》（1974 年版）第一集卷四，頁 637。

75 此一名詞，是胡適在〈介紹我自己的思想〉一文所用的。見胡適，《胡適文存》（1974 年版）第四集卷四，頁 612。

76 胡適，〈易卜生主義〉，《胡適文存》（1974 年版）第一集卷四，頁 643。

77 胡適，〈非個人主義的新生活〉，《胡適文存》（1974 年版）第一集卷四，頁 743。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

信仰的結果要負完全責任。強調「個性」的個人主義，是不怕權威的，它只認得真理，不認得個人利害。[78]

胡適認為個人是無從脫離社會的，但是「獨善的個人主義」所主張的「改善社會要從改造個人做起」則是錯誤的。因為個體與群體之間的關係是：一、個人是社會上無數勢力所造成的；二、改造社會須從改造這些造成社會、造成個人的種種勢力做起；三、改造社會即是改造個人。[79]換句話說，胡適在提倡個人主義的自由主義（individualism-based liberalism）觀點時，並未否定集體所扮演的角色與價值；另一方面，個體要爭取其自由權，其途徑不在於用「利我而不利他人」的手段來達成。

胡適在他 1919 年 2 月提出的「社會不朽論」裡，將此一「利我亦利他主義」的觀念說得更為清楚。所謂「社會不朽論」是指個體（「小我」）的生命是有限的，會朽壞的；但是集體（「大我」）的生命則是無限的，是不朽的。用他的話來說，「小我」不是獨立存在的，是和無數小我有直接或間接的交互關係，是和社會的全體和世界的全體都有互為影響的關係，是和社會、世界的過去和未來都有因果關係。無數的「小我」在時間與空間上的放大，便成了「大我」。的確，「小我」是會消滅的，而「大我」則是永遠不滅的。關鍵是，「大我」永遠不朽，而「小我」雖然受限於生命，但是他的一切作為，也都會永遠留存在「大我」裡。所以「大我」的不朽，實際上也就造就了「小我」的不朽。[80]也就是說，個人與社會不必然是仇家，個體與集體不必然是

78 同上注，頁 743-744。

79 同上注，頁 750。

80 胡適，〈不朽〉，《胡適文存》（1974 年版）第一集卷四，頁 698-699。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

對立。集體不必以犧牲個體自由作為代價，個體也不用以「利我則必不利群體」為考量。

當然我們必須注意到，新文化運動時期的啟蒙菁英不全然是只贊成個人主義而忽略群體的價值。事實上，他們一方面在自由主義的前提下鼓吹「個性解放」，使個人從傳統的羈絆中解放出來；另一方面，他們也宣揚群體意識，主張將個人完全融入一個以愛為基礎的大同社會。不過此一時期的群體意識，不純粹是李澤厚（1930-）所謂帶有民族主義意味的、相對於「啟蒙」的「救亡」概念；它不限於民族救亡和國家富強等觀念。新文化運動時期的群體意識帶有一種「社會有機體」的思想，主張群體為主、個人為輔；認為個人的價值在於是否能對社會群體有所貢獻。亦即，個體只有作為群體的一部分時，才有價值，自身並無獨立與終極的價值。[81]

（四）轉型時代意識

所謂轉型時代意識，是指 1895-1925 年這段時期的若干啟蒙運動菁英，自覺到自我置身於一個受到前所未見的西方衝擊的新社會形勢之中，而且無法或不願意再回到以儒家為主的傳統政治與倫理體系。當代學者中最早注意到清末民初時期這一現象，並提出「近代中國的轉型時期」（transitional era of modern China）概念作為理解此特殊歷史現象的理論架構，如所周知是張灝教授

81 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，韋政通等著，《自由民主的思想與文化——紀念殷海光逝世二十週年學術研討會論文集》（臺北：自立晚報出版社，1990），頁 45-50；張灝，〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，《時代的探索》（臺北：中央研究院・聯經，2004），頁 127-132。〈形象與實質〉一文，後改為〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入張灝《時代的探索》，頁 105-139。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

（1937- ）。他指出，「甲午」到「五四」約三十年間，是中國思想文化由傳統過渡到現代的承先啟後時期。[82]

就特徵而言，具有承先啟後意義的近代中國「轉型時期」，是屬於一種過渡性質的、不穩定狀態的政治社會型態。「轉型期中國」試圖脫離以儒家為中心的、有千年歷史之久的傳統政治社會模式，並趨向西方導向的現代政治社會型態，但它一方面未能與前者徹底割裂，另一方面也無法理想地在後者所設定的目標裡穩固前進與運作。從這個角度看，轉型期中國其實是一種具過渡性質的「傳統型態與現代型態的混合體」。[83]由於這種新舊交疊的混合性格，令轉型期中國充滿了衝突與張力。

就經驗主義的角度而言，梁啟超是近代中國最早發展出轉型時代意識的知識分子。1898 年戊戌變法失敗後，二十七歲的梁啟超流亡日本，在橫濱創辦《清議報》。他在 1899 年〈獨立論〉一文如是說道：「人有三等：一曰、困縛於舊風氣之中，二曰、跳出於舊風氣之外者，三曰、跳出舊風氣而後能造新風氣者。夫世界之所以長不滅而日進化者，賴有造新風氣之人而已。」[84]《清議報》時期（1898-1901）的梁啟超因大量閱讀日文書籍而廣闊其視野，轉而大倡民權自由說，甚至傾向革命，進而鼓勵破壞主義，言論日趨激烈。受到新環境、強大且朝氣蓬勃之明治日本的

82 張灝，〈再認戊戌維新的歷史意義〉，《二十一世紀》總第 45 期（1998 年 2 月號），頁 15-23。

83 「傳統型態與現代型態的混合體」是我在《戴震學的形成：知識論述在近代中國的誕生》（臺北：聯經，2004）一書裡提出的看法，請參見該書〈結語〉章。關於此一議題較廣泛的討論，可以參看張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《時代的探索》，頁 37-60。

84 梁啟超，〈獨立論〉，《梁啟超全集》第二卷《瓜分危言》（北京：北京出版社，1999），頁 268。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

刺激，他意識到自己正處於一個「過渡性」時代，並捲入了一個與「創造新風氣」有關的事業當中。梁啟超在 1900 年提出「少年中國」以取代老大中華帝國的想法，便是轉型時代意識的先聲。「造成今日之老大中國者，則中國老朽之冤業也；製出將來之少年中國者，則中國少年之責任也。彼老朽者何足道，彼與此世界作別之日不遠矣，而我少年乃新來而與世界為緣。」[85]

1901 年初夏，梁啟超在《清議報》停刊的這一年，正式發表了〈過渡時代論〉，宣稱「今日之中國，過渡時代之中國也」，提出了中國正在步入轉型時代的論點。[86]他指出，廣義而言，人世間無時無地不在過渡當中，歷史上所有的時代都是處於過渡時代。狹義而言，一個群體當中，常有停頓時代與過渡時代兩個時代並存，互相起伏，波波相續。他宣稱，對照歐洲自十八世紀就已經脫離「停頓時代」進入「過渡時代」，中國則是到了二十世紀初，才告別幾千年的「停頓時代」，開始步入「過渡時代」。[87]他從進步史觀的角度，區分時間意義上的兩個世界：舊世界與新世界，並斷言眼前在西力挑戰下的中國，無論是政治制度、知識體系、倫理系統或教育制度等等，都是處於邁向新世界的過渡階段中。

梁啟超指出，過渡時代有美好的希望，但也有難於意料的危險。就希望而言，第一、過渡時代意味著進步，即是這個世代不願意駐足於停頓時代，對未來有美好的期待；其次、過渡時代意味著生命有奮鬥的方向，這個世代願意朝向黃金世界前進；第三、過渡時代意味著大機會，是英雄豪傑難得的大舞臺，也是一

85 梁啟超，〈少年中國說〉，《梁啟超全集》，頁 411。
86 梁啟超，〈過渡時代論〉，《梁啟超全集》，頁 464。
87 同上注。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

個民族由死而生，由剝而復，由奴隸變成主人，由窮困到富裕之路。[88]在危險方面，梁啟超認為過渡時代也是一個恐怖時代，原因有二。首先，過渡時代意味著青黃不接，社會處於不穩定狀態。一個時代用大力氣離開了舊有的生存系統，但新的又還未建立起來，時代陷入危機之中；其次，過渡時代意味著常常面臨方向的不確定性，而方向若有錯誤，則民族常陷入大浩劫之中，代價高昂。[89]

不論是希望還是危險，根據梁啟超，眼下的中國正處於過渡時代之中的事實，是無法否認的，這可以在幾個現象上看出端倪。一、政治上之過渡時代：人民對戕害人權之專制制度不滿，但新政體還未出現；二、學問上之過渡時代：士子對箝制思想的考據詞章之學不滿，但新教育還未形成；三、理想風俗之過渡時代：社會上厭惡繁文縟節的三綱五常，但新道德還未到來。[90]

梁啟超的過渡時代意識不僅在其追隨者當中有廣泛的迴響，同時也在他的敵對陣營如革命派當中發酵。例如，在排滿革命運動中具有廣泛影響力的鄒容（1885-1905）《革命軍》一書（1903），便如此說道：「革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，爭存爭亡過渡時代之要義也；革命者，順乎天而應乎人者也；革命者，去腐敗而存良善者也；革命者，由野蠻而進文明者也；革命者，除奴隸而為主人者也。」[91]這裡，這

88 同上注。

89 同上注。

90 同上注，頁 465。

91 鄒容，《革命軍》（1903），張枏、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》第一卷下冊（1903-1904）（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1960），頁 651。〔編按，生活・讀書・新知三聯書店，下略作「三聯書店」〕

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

位才十九歲的激進主義革命派思想家借用了梁啟超的過渡時代概念，將革命看成是過渡時代的必要條件。

在新文化運動方面，比梁啟超年輕十八歲的胡適的轉型時代意識，也是相當具體與明顯的。胡適從十四歲（1904）於上海讀書，便勤於閱讀梁啟超的著作，並以「新人物」自命。直到二十歲（1910）赴美求學為止，他每日讀上海出版的《時報》以了解時事，尤其是對 1904 年日俄戰爭爆發後的國內情況極為關心。[92] 留美期間（1910-1917）他持續這種關心國事的態度，並對自我處於轉型時代有充分的自覺，也有自我的期許。例如我們前面在「對『新』的烏托邦式嚮往」一節所引用過的，他 1915 年寫給哈佛大學友人梅光迪的詩便如此說過：「……神州文學久枯餒，百年未有健者起。新潮之來不可止；文學革命其時矣！吾輩勢不容坐視。且復號召二三子，革命軍前杖馬箠，鞭笞驅除一車鬼，再拜迎入新世紀！以此報國未云菲，縮地戡天差可擬。」（〈送友人梅覲莊往哈佛大學詩〉，1915 年9 月17 日）[93]胡適文中一方面表明，舊時代的文化已經枯餒很久了，百年內竟然有後繼無人的遺憾；但是另一方面他亦樂觀地看待時代與機會，認為新時代就要來臨了，並呼籲他的朋友不能坐視時機錯過，必須趕緊號召同志，以革命家的氣概一起參與聖戰，以迎接新世紀。

至於胡適對轉型時代的準備工作，這主要顯現在他 1917 年回國任教前的長期思想活動，這些思想活動有些是大學課業的要

92 胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》第一冊（1891-1918）（臺北：聯經，1984），頁 53-58。

93 胡適，〈送友人梅覲莊往哈佛大學詩〉。這首詩全文在 1915 年 9 月 17 日《留學日記》中，見胡適，《留學日記》（1915 年 9 月 17 日），曹伯言整理，《胡適日記全編》第二冊，頁 283-285。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

求，有些則是自發性的行為。例如在 1911 年因為課程需要而研讀達爾文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）的《物種起源》（*The Origin of Spices*）與莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616）的《羅密歐與朱麗葉》（*Romeo and Juliet*）。但在學校規定的課業之餘，他同時也自修《左傳》與《詩經》等等（以上皆見胡適 1911 年在康乃爾大學時期的《留學日記》）。他甚至曾立志要作大事業，以「任重道遠」四個字自我期許，並提出達成這個目標的三個計畫：一、健全的身體；二、不屈不撓的精神；三、博大高深的學問。而為了完成這些計畫，他還訂定了施行程序，其中包括要求自己每天至少讀書六小時。[94]

胡適以美國庚子賠款獎學金去國七年，但無論是五年的紐約州康乃爾大學（1910-1915）或是二年的紐約市哥倫比亞大學（1915-1917）生活，他都不時在思考，以及和海內外友人討論中國危機的本質，與改造中國的方法。換言之，在胡適於杜威指導下，以兩年時間完成哥大博士學位，而於 1917 年 8 月以二十七歲的年紀返國擔任北大教授之前，他實際上已經為他過渡時代的首要大工程——「文明再造」，準備了一段不算短的時間。[95]

胡適在哥倫比亞大學同列杜威門下的學長蔣夢麟（1886-1964），與胡適同時期（1917）完成教育學領域的博士學位並返回中國。[96]作為近代中國最早獲得教育學博士者之一，蔣夢麟於

94 見胡適，《留學日記》（1915 年 2 月 18 日），曹伯言整理，《胡適日記全編》第二冊，頁 61。

95 關於這方面的討論，可參見余英時，〈中國近代思想史上的胡適〉，尤其是第三節「長期的精神準備」，收入胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》第一冊（1891-1918）（臺北：聯經，1984），頁 17-22。

96 蔣夢麟（Monlin Chiang）在哥倫比亞大學博士論文題目為《中國教育原理之研究》（*A Study in Chinese Principles of Education*）。該論文於 1925 年以英文在上海商務印書館出版，共 196 頁。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

1919 年以三十四歲的年紀擔任北京大學代理校長（代理因五四運動而辭職的蔡元培〔1868-1940〕），而在此前一年，蔣夢麟曾發表過〈過渡時代之思想與教育〉一文，正式提出過渡時代的論點。沒有明顯的證據可以支持這篇文章有明顯受到梁啟超 1901 年〈過渡時代論〉的影響，雖然如此，比胡適年長五歲的蔣夢麟在 1918 年的這篇文章中指出，當下中國的過渡時代現象有兩端：第一、物質方面；第二、精神層面。

蔣夢麟宣稱，過渡時代在物質方面，主要顯現於社會經濟生活上的變化：中國自西力衝擊以來，因為開展對外貿易與增加外交活動，與國外接觸日趨頻繁。其結果一方面是工商業日益興盛，交通日益便利；另一方面則是國內經濟結構受到衝擊，社會面貌深遠改變，同時也進一步帶動國外新思想的輸入。至於精神層面方面，主要是對傳統倫理系統造成前所未見的影響：因為交流造成國外新思想的輸入，而這一形勢又帶來了新一輪的國內社會經濟變動，使家庭與道德等人民的基本精神生活，受到打擊而開始動搖；尤其是建立在家族系統上的傳統道德價值觀，首當其衝。影響所及，家族主義日漸破壞，個人主義日益萌芽。[97]

同胡適一樣，去國近九年（1909-1917）的蔣夢麟也注意到中國進入過渡時代的事實，但是他不像胡適立志作一位時代的改造者，而是相對地從時代觀察者的角度，指出過渡時代對新思想需求的現象，與國內政治不良有關。蔣夢麟認為，民國成立以來，國內屢有政變，政治迭有紛爭，糾紛不得其解，便常要以武力定是非。然而，軍事力量並非萬靈丹，人世間的是非不僅因軍事作

97 蔣夢麟，〈過渡時代之思想與教育〉，《教育雜誌》10 卷 2 期（1918 年 2 月），《孟鄰文存》（臺北：正中書局，2003），頁 141-147。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

為而更為不明，政爭也不因武力干涉而稍有止息。這位三十三歲的年輕學人分析道：「這幾年來國民對新生的共和國在現實裡的脱序現象，已經失望甚久了，多半認為中國這種政治社會不良的情況要有所改善，一時之間恐怕不易，因而將希望寄託於新思想。」[98]

（五）第一次世界大戰與啟蒙運動

狹義的啟蒙運動肇始於《新青年》雜誌創辦的 1915 年秋，這個時間點離第一次世界大戰在 1914 年夏的爆發，已經有一年之久。職是之故，過往的啟蒙運動研究，多半著眼於新文化運動或 1919 年爆發的五四學生運動，比較少注意一戰與啟蒙運動之間的關聯。我們這裡主要從「作為啟蒙的歐戰」角度，來認識轉型時期中國啟蒙運動的另一種面貌。

所謂「作為啟蒙的歐戰」，這裡不是單純地指戰爭本身對中國的啟蒙效應，它更正確的意思是，大量有關一次大戰（當時中國知識界稱為「歐戰」）的報導，使近代中國對令人敬畏卻又帶有神祕氣息的西方文明，產生前所未有的親近性。這種拜報紙與雜誌等新興傳播媒體之賜所產生的對西方文明的親近感，改變了晚清以來中國認識西方的途徑與方式，即由「菁英式啟蒙」轉為「大眾式啟蒙」。

「菁英式啟蒙」的途徑是藉由少數頂尖菁英如嚴復、康有為、孫中山（1866-1925）、章太炎或梁啟超等，基於民族與國家存亡之憂患意識，對中國知識界輸入如民主、憲政、國家主義、改革與革命、物競天擇等等「重型知識」（Heavy Knowledge）。

98 同上注。

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心 NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

這種知識輸入的特徵是它採「由上而下」（Top-down）的取徑——一種由菁英分子對社會大眾主動作出「供給面」（supply side）意義的取徑。這種取徑相信，中國的衰弱主要是人民缺乏一種具有命運共同體意義的「群」意識，因此需要取法「明治維新」的積極方式，動用國家主要資源，傾全國之力以徹底改造這個衰老沉重的國度。這種帶有強制性意味的取徑認為，只有將這些深受封建意識荼毒如一盤散沙般的百姓，轉化為心向國家、具有權利與義務意識的現代公民——即將傳統保守的「順民」轉化為自我作主、進取的「新民」——腐朽衰敗的中國才有再造的可能。

相對於「菁英式啟蒙」的高調與積極性格，「大眾式啟蒙」是一種帶有教育氣息的軟性手段；它透過具有快速播送、效率行政管理、企業化經營、經濟理性（講求合理利潤）等「現代性」（modernity）特質的傳播媒體，採取「由下而上」（Bottom-up）的取徑——一種偏向市場導向的「需求面」（demand side）意義的取徑，以中國的知識大眾而不是菁英分子為對象，用報導作為基本手段，輸入以西方物質生活（material life）為主要內容的「輕型知識」（Light Knowledge）。在轉型期中國的啟蒙經驗裡，低調且具有消極性格的「大眾式啟蒙」並非主流，高調與積極性的「菁英式啟蒙」才是引領時代風潮的代表。雖然如此，「大眾式啟蒙」的出現以及它愈來愈重要的啟蒙角色，意味著近代中國已經逐漸結束其現代性的「初始期」，而朝現代性的「穩定期」邁進。

就「大眾式啟蒙」的角度來看，從 1914 年 7 月 28 日「歐戰」爆發至 1918 年 11 月 11 日大戰終了的整整四個年頭裡，中國經歷了一次獨特且深遠的經驗——在「文本」（text）的意義上經

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

歷第一次世界大戰洗禮。「歐戰」爆發後，軍閥當家的中國保持中立態度，並未派軍直接參戰。當時英、法、俄三國政府擬邀請中國參戰，而北京政府也頗有意願。然而，由於日本認為中國參戰將不利於自身，堅決反對此事。國窮兵弱的中國政府固然不敢得罪軍事力量強大的日本政府，而英、法、俄等國身處大戰的漩渦中，更不願意與日本為敵。故從國際均勢的意義上要求中國參戰的想法，遂變得不切實際。

另一方面，中國國內對此問題亦莫衷一是，大致而言可分為參戰派與反戰派。參戰派的代表人物是：在朝，國務總理段祺瑞（1865-1936）；在野，研究系首領梁啟超。他們認為，參戰可以藉由結盟而提高中國的國際地位，同時日後在和會中可以享有發言權。反對派的代表人物是：在朝，黎元洪（1864-1928）與馮國璋（1859-1919）；在野，孫中山、唐紹儀（1862-1938）、康有為，以及多數的各省督軍。他們宣稱：德國一向對華友善，英法列強不見得對中國親近；另外，中國本身是否有能力作戰與德國是否一定會戰敗，也都有疑慮。[99]

當歐戰爆發後，雖然中國並未派軍直接參戰，但歐洲戰事的發展，在中國新興媒體如報紙與雜誌等連續而大量報導下，成了這個亞洲新共和國大眾知識生活中的主要議題；歐洲新聞，由以往的配角躍升為新聞版面的主角。中國報紙一向注重東亞新聞，歐洲消息只是作為填充篇幅而已。歐戰爆發後，因為事關重大，鮮有國家能置身事外，上海的報館才開始購買路透公司（路透

99 傅啟學，《中國外交史》（臺北：臺灣商務印書館，1957），頁 238-243。周惠民，《德國對華政策研究》（臺北：自費出版，1995），頁 29。李國祁，〈德國檔案中有關中國參加第一次世界大戰的幾項記載〉，《民國史論集》（臺北：南天，1990），頁 311-325。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

社）的電報，以快速取得歐戰的消息，以饗各界。[100]就這點而言，在「作為文本的歐戰」方面，能以廣度（世界性的眼光）、深度（分析國際事務的能力）、與連續性（時間的一貫性）等三項重要指標，來報導和刊載這場連續劇式的歐戰，無疑地，以「大眾式啟蒙」代言人面貌出現在近代中國的《東方雜誌》，最具代表性。

我們若將《東方雜誌》與後來成為中國思想文化界主流刊物的《新青年》作簡略比較，便不難看出兩者的「外部差異」。在歐戰爆發一年後，由陳獨秀在上海創辦的《新青年》（當時稱為《青年雜誌》），起初銷售量完全無法與《東方雜誌》相提並論；《新青年》在 1915 年創刊之初，每期僅發行一千份左右，可謂慘澹經營。一直要到 1917 年歐戰近尾聲之際，它才以「文學革命」此一議題建立其全國性的聲名，並在銷售量上，與當時占中國各雜誌之冠的《東方雜誌》並駕齊驅。[101]由此來作初步的判斷，如果說《新青年》是「新文化運動」的搖籃，那麼《東方雜誌》從 1914 年「歐戰」爆發以來，連續三年所作的「傳播啟蒙」事業，在某種意義上可以說是「新文化運動」之搖籃的推手。

由商務印書館所辦理的，銷售量高達一萬五千份左右的《東方雜誌》（1904-1949）月刊（後來改為半月刊），是近代中國出版發行時間最長的中文雜誌。而賦予這個雜誌新靈魂的關鍵性人物，是來自浙江紹興、不曾放洋學習但熟悉日文的杜亞泉（1873-1933）。於 1911 年至 1920 年間出任《東方雜誌》九年主編的杜氏，將這份原本以傳達官方理念為主的保守刊物，轉化為自由主

100 見戈公振，《中國報學史》（臺北：學生書局，1976），頁 257。

101 劉德美，〈「新青年」與新文化運動〉，張玉法編，《中國現代史論集》第六輯（臺北：聯經，1981），頁 483-484。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

義色彩的評論性雜誌。這個自 1911 年 3 月 25 日八卷一號起改版的刊物，從世界而不僅是中國的視野，以民間而不是官方的身分，意見獨立而不是帶有政黨意識形態的特質，在歐戰爆發前的民初社會裡，建立了一個具有思想深度形象的領導性媒體品牌。是以這樣的風格，《東方雜誌》帶領了與封建主義作最後戰鬥的民初中國，全程觀察、報導與分析「歐戰」爆發的背景、發展與影響，可謂對當時的中國知識界提供了有關歐戰最具公信力、迅速、翔實而深入的資訊。

大體而言，歐戰對中國至少有四種啟示：第一、近代中國主要是從「文本」的意義上體驗了歐戰。從 1914 年 7 月 28 日歐戰爆發至 1918 年 11 月 11 日大戰終了的整整四個年頭裡，中國經歷了一次獨特且深遠的經驗——在「文本」的意義上，經歷了第一次世界大戰洗禮。「文本化」的「歐戰」，使中國知識界對歐戰的內涵有一個比較超然的理解，對西方文明的內涵（包括正面與負面）也有較深刻的認識。第二、日本大隈重信（1838-1922）內閣在第一次世界大戰期間與英國聯手發動的山東戰役，使中國的歐戰經驗，不僅止於虛擬（virtual）的「文本」上經歷，也在真實（real）的情境裡體驗到砲火的滋味。青島的淪陷與接下來的「二十一條」，使中國與歐戰在負面的意義上連接起來，並啟動了影響近代中國深遠的「五四學生運動」。第三、「歐戰」使中國知識界對西方產生一種「啟蒙式」的親近。透過傳播媒體圖文並茂的解說，中國知識界第一次從「啟蒙」的意義上，深刻地見識到西方「富國強兵」的內涵與真相。近代中國的「啟蒙」經驗，由先前的「理論導向」，轉為「傳播導向」。第四、歐戰使中國知識分子對西方文明由敬畏轉為懷疑，由樂觀轉為悲觀。隨著有關戰爭殘暴本質與傷亡人數增加的報導持續地被揭露，西方「文明」與「野蠻」共存的現象，成了中國知識分子的困惑。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

三、本書的書寫結構

本書並不是一本專門討論中國啟蒙運動的經驗研究作品，也不是關於「五四學」的系統研究，它主要是在藉由此議題，對我們這個時代所出現的特殊面貌作出相對宏觀的反思。必須指出的是，這些歷史經驗中的許多核心價值，在經過了一百年後，仍然活躍於當下我們所處的時空之中。換言之，這個特殊的歷史經驗，深深地烙印在東亞這個最大的國度裡，不管我們喜不喜歡。

（一）相關文獻的簡略回顧

關於中國啟蒙運動的專題研究，有兩部書是必須留意的。第一部是美國猶太裔學者舒衡哲（Vera Schwarcz, 1947-）《中國啟蒙運動：知識分子與五四遺產》（*The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*）。[102] 該書出版於 1986 年，是繼周策縱（Chow Tse-tsung, 1916-2007）1967 年的《五四運動史：現代中國的知識革命》（*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*）後，有關民初「五四」啟蒙運動最完整與最全面的論著之一。周策縱具經典性地位的《五四運動史》，涵蓋時間為 1917 至 1921 年，其重

102 此二書為：Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1967); Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986). 中文版分別為：周策縱（Chow Tse-tsung）著，彭明譯，《五四運動史：現代中國的知識革命》（北京：人民出版社，1998）；舒衡哲（Vera Schwarcz）著，劉京健譯，丘為君校訂，《中國啟蒙運動：知識分子與五四遺產》（臺北：桂冠，2000）。以下略作《五四運動史》（*The May Fourth Movement*）與《中國啟蒙運動》（*The Chinese Enlightenment*）。周策縱一書說明，另詳本書第三章注 48。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心 NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

點雖然在具體描述 1919 年 5 月 4 日的「五四學生運動」事件，但基本上，本書主要在探討以完成國家獨立、個人解放和中國現代化三大目標之民初思想與政治社會運動。[103]

相對於周策縱較為全面性的探究，舒衡哲自其史丹佛大學博士論文改寫出版的論著《中國啟蒙運動》，其涵蓋時間為 1909-1938 年，比周策縱《五四運動史》所含括的時間更長。該書主要凸顯兩點：第一、中國啟蒙運動的特殊性；第二、強調「學生代」（例如《新潮》派）所扮演的啟蒙角色，及其在近代中國的持續影響性。本書特別之處，為討論五四啟蒙運動在一九三〇年代之延伸的第五章〈邁向新啟蒙：1928-1938〉，有意思的是，該章與導言的〈中國啟蒙運動的特殊性〉主旨——啟蒙與救亡之間的緊張性，卻相為呼應。根據舒衡哲，一九三〇年代「邁向新啟蒙」的中國，不僅經歷了國民黨所推行的極端的文化保守主義政策，例如國民黨恢復了對孔子的崇拜（1931 年）與蔣介石推行「新生活運動」；另一方面，共產黨則點燃起民族救亡運動的燎原大火。與此同時，自稱為「知識分子」的人們，則開始審慎且緩慢地向「大眾」靠攏。[104]

換言之，舒衡哲所謂的中國啟蒙運動特殊性，是「啟蒙」與「救亡」兩者間的矛盾。我們知道「救亡壓倒啟蒙說」是李澤厚在〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉一文中的主要論點（原載於 1986 年《走向未來》創刊號，後收入 1987 年出版的《中國現代思想史

103 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement*, pp. 1, 358-359.

104 舒衡哲（Vera Schwarcz）著，劉京健譯，丘為君校訂，《中國啟蒙運動》，頁 232-233。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

論》）。[105]而舒衡哲在《中國啟蒙運動》（1986）一書中所提出的重要觀點——啟蒙與救亡問題，與馬克思主義者李澤厚 1986 年這篇熱情澎湃的三萬多字長文中所凸顯的主要論點，有異曲同工之處。比較地看，相對於李澤厚具有原創性的泛論性抒論，舒衡哲作為 1979 年中美正式建交後首批來到中國、並於北京大學做了為期十六個月之久研究的學者，[106]則在經驗研究的意義上，對中國啟蒙運動的特殊性作了較為細緻的探討。儘管學術界對此一重要見解的原始提出者感到困惑，[107]但兩位中西學者從不同的視野作出相近的結論，則代表了一九八〇年代學術界對「五四啟蒙運動」有一個新的反省與心得。

關於中國啟蒙運動的專題研究必須留意的第二本書，是李孝悌（1954-）的《清末的下層社會啟蒙運動：1901-1911》（以下簡稱《清末的下層社會啟蒙運動》）。[108]這本在舒衡哲啟蒙運動一書

105 李澤厚，〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，原載於 1986 年 8 月《走向未來》創刊號，後收入《中國現代思想史論》。詳參李澤厚，《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987），頁 7-49。

106 舒衡哲（Vera Schwarcz）著，劉京健譯，丘為君校訂，〈序〉，《中國啟蒙運動》，頁 XXXIV。

107 舒衡哲《中國啟蒙運動》一書的序文寫於 1984 年春夏之際，換言之，在她向出版社交稿、並書最終在 1986 年出版問世時，其重要論點均已經完成。因此在形式上，舒衡哲與李澤厚的論點都在 1986 年出現，不無可能是一種時間上的巧合，儘管兩人無論在這一概念上的開展或私人情誼上，都有相當長的一段時間的交涉。關於這一議題更詳細的討論，可參見劉悅笛，〈「啟蒙與救亡」的發明權：歸李澤厚，還是舒衡哲？〉，《中華讀書報》（2009 年 9 月 17 日），http://news.guoxue.com/article.php?articleid=22764 (2017/11/9)。劉悅笛，〈「救亡壓倒啟蒙」，本無可爭議〉，《社會科學報》第 1577 期第 8 版（2017 年 9 月 29 日），https://read01.com/zh-tw/zP2AoaJ.html#.WgOuSdCWaCg (2017/11/9)。

108 李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動：1901-1911》（臺北：中央研究院近代史研究所，1992）；李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動：1901-1911》（簡體字版）（石家莊：河北教育出版社，2001）。以下分別略作《清末的下層社會啟蒙運動》與《清末的下層社會啟蒙運動》（簡體字版）。

科技部人文社會科學研究中心
臺灣大學出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

問世六年後出現的著作，其所關心的議題是：「知識分子」如何將其想法與理念加諸於下層社會的過程。[109]本書與舒衡哲啟蒙運動一書，無論在涵蓋的時間點、所關注的議題，甚至研究方法論上都有明顯的差異。

舒衡哲啟蒙運動一書涵蓋的時間主要為 1909-1938 年；而李孝悌著作所關注的時期是 1901-1911 年，其立足的重心為由改革邁向革命的政治社會大變動的清末最後十年，兩書在時間序列上的重疊部分甚少，基本上有連接的效果。在李孝悌書中，一九〇〇年代是中國近代史上「走向人民」運動第一次大規模開展的時代。[110]在這本具有突破性意義的研究裡，他成功地向讀者揭示，在這個年代中發生的啟蒙現象，為何對一九一〇至一九三〇年代的五四啟蒙運動與其餘波，產生了效應與意義。

在議題方面，舒衡哲書中強調三點：作為社會菁英的學生世代所扮演的啟蒙角色、啟蒙運動的後續影響性，以及啟蒙運動與民族救亡運動兩者間的緊張性。李書所關注的是：在文盲率超過八〇%的中國下層社會人口當中，白話報刊與白話宣傳品、閱報社、講報與宣講，以及具有悠久歷史傳統且在地方文化與教育方面扮演重要角色的戲曲，如何在啟迪下層群眾中，造成廣泛的傳播性影響。

最後，在方法論方面，舒衡哲雖然強調世代價值，但並不特別強調社會理論，基本上是以文本證據作為基礎所展開的思想史推論。必須指出的是，本書在方法論方面所展現的進步面向，在於其能跳脫「現代化理論」（Modernization theory）範疇的「西

109 李孝悌，〈再版序文〉《清末的下層社會啟蒙運動》（簡體字版），頁 4。
110 同上注，頁 247。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

方衝擊論」（Western impact theory），而以「去西方中心論」（de-Western-centrism）的視角，進行關於中國啟蒙運動議題的探討。比較地看，李孝悌雖然受到哈佛大學孔復禮（Philip A. Kuhn, 1933-2016）的深遠影響，但基本上可以免去這種受到意識形態引導的研究視野負擔。他採取了比思想史研究更為遼闊的文化史研究取徑，透過地方的閱報社、茶館、半日學堂等鬆散且低成本的組織機構，研究白話報、宣講、講報、演說和戲曲等啟蒙活動的重要媒介物，如何展開繁複卻生機淋漓的上、下層文化交涉。[111]

（二）本書書寫結構

對照舒衡哲與李孝悌兩書，本書的主題雖然也是中國啟蒙運動研究，但是並沒有那麼強烈的經驗研究使命。本書所涵蓋之時間範圍大約在 1895-1925 年間，正好橫跨了前述二書各自所關照的時間點，因此可以在某種意義上連接了舒、李兩書。另外，本書探討的焦點像是「新」之心態與論述、權威與自由、轉型時代的概念、意義與歷史角色、作為啟蒙的歐戰、新文化運動與歐戰的關係、新文化運動誕生前的海外資源等等，也都不是舒、李兩書的處理重心。因此在某種意義上，本書可以當成前述兩書未曾探索部分的補充。

在結構上，本書由兩部分所組成，前三章討論了啟蒙運動的一般問題，特別集中在啟蒙、理性與現代性三大要素。在此範圍內，這一部分探索了：「新」如何從概念發展成一個近代中國具有強大影響力的論述，並且成為具有時代精神意義的心態；作為啟蒙時代最重要價值之一的中國自由主義，如何在權威與自由之

111 同上注，頁 3-7, 234-250。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

間擺盪並尋求出路；以及對張灝教授提出的重要觀念「轉型時代」，作出較為深入的分析。

上述基礎性問題的討論，是為第二部分集中討論新文化運動早期的思想作鋪墊。在這裡，也就是本書後面三章，是在接近經驗研究的意義上討論了轉型時代三份具有時代代表性意義的重要雜誌：《東方雜誌》、《甲寅》和《新青年》。這一部分探索歐戰如何形塑了五四啟蒙的思想脈絡，以及《東方雜誌》與《新青年》如何看待歐戰：一方面從橫向的角度，比較《東方雜誌》和《新青年》對於歐戰的不同態度和看法，從歐戰的角度探索五四知識分子的內在分歧；另一方面從縱向的角度，比較《甲寅》和《新青年》這兩份雜誌，考察新文化運動的內在醞釀過程——尤其是它的海外血統：同一群啟蒙知識分子，如何從海外政治性的《甲寅》，演化到本土性的、文化性的《新青年》。

關於這三份雜誌的討論，有價值的研究成果其實不少。本書在這部分的立足點主要是從一次大戰的角度切入，重新審視啟蒙、理性與現代性的議題。一般而言，討論一次大戰的學者，多半為外交史或軍事史領域的學者，例如張力（1952-）、唐啟華（1955-）、與徐國琦（1962-）等先生。[112]從一次大戰視角來看待

112 張力，《國際合作在中國：國際聯盟角色的考察，1919-1946》，（臺北：中央研究院近代史研究所，1999）。唐啟華有《被「廢除不平等條約」遮蔽的北洋修約史（1912-1928）》，（北京：社會科學文獻出版社，2010）。徐國琦的代表性研究有：Xu Guoqi, *China and The Great War. China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)；中文版《中國與大戰：尋求新的國家認同和國際化》（上海：三聯書店，2008）。

科技部人文社會科學研究中心
臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

新文化運動的思想史論著，較全面性的研究大體而言並不多見。[113] 就這點而言，本書這一部分只能算是探索此一領域的新嘗試；如果這個小小的努力將來能引起更多同好的迴響與關注，那也將是對個人的最大回報。

113 從思想學術史研究來探討歐戰的學者有逐漸增多的趨勢，例如鄭師渠（1946-），代表性著作有《歐戰前後：國人的現代性反思》（北京：北京師範大學出版社，2013）。

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS