

# 新文化運動： 中國新政治文化的塑形

• 陳家琪

## 一 政治生態與政治文化

余英時在《宋明理學與政治文化》一書中說：「儒學從先秦開始到宋代的復興，一直貫穿着一個基本的整體規劃，即通過『內聖外王』的活動（或實踐）歷程，以建立一個合理的人間秩序。孔子便是這一基本規劃的創建人，《論語》可以為證。」「北宋理學家之所以全力以赴地開拓『內聖』之學，便是要為『外王』的實現（建立合理的人間秩序）尋求更堅實、更可靠的形而上的根據。」<sup>①</sup>

在這裏，我們可以從「人間秩序」中引申出兩個概念：「政治生態」與「政治文化」。前者較為具體，指王朝取向和王權性質；後者則較為寬泛和抽象。當政治生態不佳，文人儒士無法「得君行道」時，便轉而以求政治文化，如從程、朱理學到陸、王心學。儘管他們心目中的「人間秩序」都不出「三綱五常」的基本模式，但由於無法直接參與「平治天下」的事業，於是便轉而將「道」（天理）收歸內心，企圖另走一條「覺民行道」的啟蒙之路。正如余英時所說：「這是他〔王陽明〕在龍場所悟出的全新構想，具有劃時代的重大意義。」<sup>②</sup>

比較宋、明兩朝，政治生態的優劣差異近乎黑白分明，主要體現在王朝取向上；更具體一些來說，也就是體現在王權對待儒家士大夫的態度上。宋王朝以文治取向，宋太祖有誓約藏之太廟，戒子孫不得殺大臣及言事者；宋哲宗說：「朕遵祖宗遺制，未嘗殺戮大臣。」程頤舉三代而後，「本朝超越古今五事」，即以「百年未嘗誅殺大臣」為其中之一<sup>③</sup>。王安石與宋神宗爭辯時可以「辭色皆厲」，朱熹在「封事」與「奏禮」中可以直言無忌。到了明代，明太祖使「廷杖」（當庭去衣行杖）成為常典，首當其衝的竟然就是王陽明：「而已廷杖四十〔另有五十或三十之說〕，既絕復蘇」<sup>④</sup>；《明史》卷九十四〈刑法志二〉中說，「胡惟庸、藍玉兩案，株連死者且四萬」；同一個地方還記載着「凡三《誥》所列凌遲、梟示、種誅者，無慮千百，棄市以下萬數」<sup>⑤</sup>，以致時人有云：「時京官每旦入朝，必與妻子訣；及暮無事，則相慶以為又活一日。」著名理學家吳與弼只能繼承明初「不仕」的傳統，及晚年更在《日錄》中寫下「夜坐思一身一家苟得平安，深以為幸」這樣蒼涼的句子<sup>⑥</sup>。

自明至清，中國式的知識份子並沒有拋棄儒家「內聖外王」的整體規劃，但由於當時的政治生態已經徹底切斷了他們「得君行道」的任何可能，於是只好求諸內心的自得其樂，對「內聖外王」保持緘默。

應該說，自明至清，中國式的知識份子(士)並沒有拋棄儒家「內聖外王」的整體規劃，但由於當時的政治生態已經徹底切斷了他們「得君行道」的任何可能，於是只好求諸內心的自得其樂，對「內聖外王」保持緘默。如果不甘寂寞，只好或通過官府擁有權力，盡其逢迎之能事；或交結有權者，周旋左右，以保家族、地方的利益。至清代，康乾盛世，但是對漢族士者來說，其政治生態並無任何好轉。正如魏斐德(Frederic E. Wakeman, Jr.)所描繪的，為了「誘使歸隱的學者從對政治的隱退中抽身出來，由此獲得他們對於新朝代的支持」，便有了一系列的「文化工程」；這些文化工程都具有消除與抑制「忠明主義」的作用，也是王朝為了使文化事業與當朝形象相匹配的重要舉措，因為當朝皇上已經保證不讓太監欺負官員，「皇帝不再任意忽略正義或濫用權力。那麼，反過來，士紳階層也不可任意地組織政治團體干預國家事務。事實上，曾經是討論嚴肅哲學問題的學術團體，現在開始變成為官僚機構培養人才的專門學校，地方權力之間平衡獲得了巧妙地轉換。」<sup>⑦</sup>

通過考察明、清兩朝五百多年的政治生態，我們便可意識到，政治文化的變革，並由此激發為改變政治生態的政治革命，已勢不可免；而在其中如何才能為「人間秩序」重新尋找到「更堅實、更可靠的形而上的根據」，也就成為自五四運動以來這九十年間所有知識份子的一個「潛命題」。當然，這期間對中國文人學士的最大刺激還是西學東漸，以及1894年甲午戰爭後的「托古改制」，於是也就有了從「師夷長技」到「改良禮制」，再到「君主立憲」、「共和憲政」等一系列的現實訴求。

在這種訴求後面自然交織着政治生態與政治文化這兩種完全不同的思想進路：其一，有些人(如康有為、嚴復、胡適等)更看重政治文化(特別是教育)的建設，依然想走「得君行道」的老路，前提自然是先得有秦孝公、宋神宗這樣的「明君」，然後才談得上有商鞅、王安石等人的變法。其二，馬克思主義傳入中國，直截了當地告訴中國知識份子「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界」<sup>⑧</sup>，於是只有政治生態的變革才是政治文化發展的前提，也就構成了另一批知識份子(如李大釗、陳獨秀等)的啟蒙意識(「覺民行道」)。

如果我們把這一現實的訴求只限制在文化領域內，然後再把文化這一概念具體化為價值觀念的總體，那麼在價值觀念的變遷後面，能為這種變遷提供「更堅實、更可靠的形而上的根據」到底是甚麼，又有過怎樣的爭論與發展？

「得君行道」與「覺民行道」轉換為哲學話語，也就是預設的「天理世界」與人內心的「道德性命」之間的關係；前者類似於黑格爾(Georg W. F. Hegel)的「絕對精神」(倫理傳統)，後者則近乎康德(Immanuel Kant)的「絕對命令」(道德良知)。但無論是康德還是黑格爾，只要談到精神與道德，理性與自由都是第一位的或本質的要素。當馬克思把黑格爾的「絕對精神」改造為客觀歷史的必然規律之後，在黑格爾那裏的理性與自由就轉化為存在論意義上的外在客觀規律的顯現；而在康德那裏的理性與自由則成為對這一客觀規律的工具性的認識與服從。

對五四知識份子來說，這一轉換也可以具體理解為由達爾文(Charles Darwin)的自然進化論到馬克思主義的社會進化論，由農業社會向工業社會，由傳統經學模式向科學文化模式的轉換。用梁啟超在《新史學》中的概括來說，就是現在的史學，要「敘述進化之現象」、「敘述人類進化之現象」、「敘述人類進化之現象中的公理公則」<sup>⑨</sup>。

康有為、嚴復、胡適等人看重政治文化的建設，想走「得君行道」的老路；馬克思主義傳入中國，告訴中國知識份子只有政治生態的變革才是政治文化發展的前提，也就構成李大釗、陳獨秀等人的啟蒙意識(「覺民行道」)。

## 二 「德先生」、「賽先生」與「立先生」、「莫小姐」

陳獨秀1919年1月15日在《〈新青年〉罪案之答辯書》中正式打出了「德先生」與「賽先生」的旗號。他說<sup>⑩</sup>：

這幾條罪案，本社同人當然直認不諱。但是追本溯源，本志同人本來無罪，只因為擁護那德莫克拉西 (Democracy) 和賽因斯 (Science) 兩位先生，才犯了這幾條滔天的大罪，要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治；要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。……西洋人因為擁護德、賽兩先生，鬧了多少事，流了多少血，德、賽兩先生才漸漸從黑暗中把他們救出，引到光明世界。我們現在認定只有這兩位先生，可以救治中國政治上道德上學術上思想上一切的黑暗。

“Democracy”和“Science”被陳獨秀轉變為「德先生」與「賽先生」時，陳賦予了它們新的、漢語言獨有的語義：「德先生」主要是相對於「舊道德」、「舊政治」；「賽先生」相對的則是「舊藝術」、「舊宗教」。

“Democracy”和“Science”在英文中指的是「民主」與「科學」，但從這段話中我們可以看出，當陳獨秀把它們轉變為「德先生」與「賽先生」時，卻賦予了它們新的、漢語言獨有的語義：「德先生」主要是相對於「舊道德」、「舊政治」而言的，「賽先生」相對的則是「舊藝術」、「舊宗教」；換言之，「德先生」相對的是「國粹」（經學之「本」），「賽先生」相對的是「文學」（史學之「用」）。這也就是說，提出「德先生」與「賽先生」是向「舊文化」宣戰，打出的是「新文化」的旗子，由此揭開了新文化運動的序幕。它主要涉及兩個方面的內容，一是舊道德、舊政治；一是舊文體、舊方法。

到1919年11月，受杜威 (John Dewey) 在華講學的影響，陳獨秀已將“Democracy”理解為「民主主義」，包括政治的民主主義（有憲法）、民權的民主主義（爭人權）、社會的民主主義（要平等）、生計的民主主義（均貧富）四個方面<sup>⑪</sup>。到1921年，他將“Science”具體化為新舊教育的主義與方法之別：舊教育的主義是個人的（專注於教育個人），方法是教訓的（灌輸式）；新教育的主義是社會的（要改變社會，普及教育），方法是啟發的（教學相長）<sup>⑫</sup>。在較早之前的1919年6月，當五四運動波及全國，上海等地因支持北京學生運動而宣布罷市時，陳獨秀更是在《我們究竟應當不應當愛國？》中大聲宣布：「我們愛的是人民拿出愛國心抵抗被人壓迫的國家，不是政府利用人民愛國心壓迫別人的國家。我們愛的是國家為人民謀幸福的國家，不是人民為國家做犧牲的國家。」<sup>⑬</sup>

但當我們去讀陳獨秀的著作就會發現，愈到後期，他也就愈偏重於「德先生」，而「賽先生」則漸漸淡出他的視野。當年從杜威那裏接受的「民主主義」也轉化為「所以我們主張救濟中國，首先在鏟除這種割據的惡勢力。……鏟除這種惡勢力的方法，是集中全國愛國家而不為私利私圖的有力份子，統率新興的大群眾，用革命的手段，鏟除各方面的惡勢力，統一軍權政權，建設一個民主政治的全國統一政府」<sup>⑭</sup>。

至此，新文化運動已經完全變成了新的政治文化運動；而這種政治文化由於與「覺民行道」（當時的口號是「到民間去」）的啟蒙意識聯繫在一起，所以「覺民」也就轉變為「宣傳教育民眾」或「發動民眾」，這與陳獨秀早年所反對的「灌輸式」的教育方法其實殊途同歸。剩下的，就只有一位「德先生」了。至少在邏輯上，它預示着「若不經過階級鬥爭，若不經過勞動階級佔領權力階級地位底時代，德

莫克拉西必然永遠是資產階級底專有物，也就是資產階級永遠把持政權抵制勞動階級底利器」。這是陳獨秀1920年9月說的話，他已經決心從改變政治生態入手來實現自己把「德先生」請進來的政治理想，因為革命、國家、政治、法律在他眼中統統都只是工具——掃除社會罪惡的工具，就如「賽先生」也不過只是一種方法一樣，目的全在改良社會，以便「利用自然征服自然」。1921年，社會進化的目標在陳獨秀心目中已然成型，他說：「政黨是政治底母親，政治是政黨的產兒」，中國要形成西方的「德莫克拉西」，「最好是經過俄國共產黨專政的階級。因為求國民底智識快點普及，發達農業不染資本主義的色彩，俄國式的方法是唯一的道路了」。他說這是當時羅素 (Bertrand Russell) 說過的話，他很贊成<sup>⑤</sup>。

陳獨秀在〈談政治〉一文中把胡適列為三派不談政治的人中的第一派代表人物<sup>⑥</sup>。胡適自己就說過，他「二十年不幹政治，二十年不談政治」<sup>⑦</sup>。這也是英國啟蒙思想家的一個思想傳統，他們相信宗教哲學的目的不在創立新宗教，而只在理解宗教意識，就如美學並不創造藝術作品，倫理學也並不想把世界變成一個道德的世界一樣，這才是“science”的本來含義。但他也同時意識到，「我們本不願意談實際的政治，但是實際的政治卻沒有一時一刻不來妨害我們」<sup>⑧</sup>。加上丁文江等人的鼓動，於是胡適就把「不幹政治」與「不談政治」區分開來，認為必須發表一個爭取談論政治的宣言。1922年5月14日，蔡元培、丁文江、羅文幹、胡適等十六人就在《努力週報》上聯名發表了〈我們的政治主張〉這樣一個宣言，希望能有一個「好政府」來允許或鼓勵大家都來談論政治（而不是幹政治）；所謂「好政府」的標準，就在於它「一是充分運用政治機關為社會全體謀充分的福利，一是充分容納個人的自由，愛護個性的發展」<sup>⑨</sup>。

胡適把〈我們的政治主張〉稱為「爭自由的宣言」。在他看來，所謂「德先生」，並不僅僅指一種政治制度，而是一種維持某種特定的社會狀態或生活方式（自由狀態）的社會與思想的綜合體；所以要請進「賽先生」，也就是主要靠的是思想的成就而不是政治的成就。這一點，也是他一生的堅持。

於是，我們在陳獨秀所提出的「德先生」、「賽先生」之外，又看到了胡適所屬意的「立先生」(Liberty) 和吳稚暉所提出的「莫小姐」(Morality)。我們之所以用「立先生」而不是「李先生」，就是也想如陳獨秀那樣利用漢語的表意功能，把這裏的「立」理解為「確立」的意思。無論是「立先生」還是「莫小姐」，強調的都是「立」。

誰來確立？當然是靠「好政府」來確立，來維持。於是這裏就存在着兩個方面的問題：就社會現實而言，當時的國民政府算不算得上是一個「好政府」？哪怕在極其相對的意義上，只要當時的政府能合乎上述兩條標準，那就可以稱之為「好政府」，接下來的問題就是如何請進「賽先生」，如何「得君行道」了；就學理上的探究而言，在哲學，特別是政治哲學的理解中，「立先生」是一個與「阿先生」(Right) 密不可分的詞；所謂「爭取談論政治的宣言」其實就是在爭取這樣一種權利；「自由」本身講的就是「自由權」；而「權利」又是一個與「法治」(the rule of law) 密不可分的詞，因為凡講權利，講的就是受法律保護、為法律所制約的權利，合稱為「法權」(the right of law)。

陳獨秀的「德先生」與胡適的「立先生」是五四運動以來在思想界豎起的兩面大旗。它們都屬新文化運動的產兒，都是全新的觀念，但二者又均有中國古代士者的情懷，可以在先賢那裏找到這種情懷的源頭。二者的差別在於「德先生」着眼於社會的政治變革，「立先生」看重的是個人權利。哲學必須為二者的起

陳獨秀的「德先生」與胡適的「立先生」是五四運動以來在思想界豎起的兩面大旗。它們都是全新的觀念，但均有中國古代士者的情懷。二者的差別在於「德先生」着眼於社會的政治變革，「立先生」看重的是個人權利。

源、正當性或必然性依據提供論證；當然，這首先就需要把「德先生」和「立先生」的確立理解為一個教育問題，一個新的文化運動，一個積累、漸進、改良的過程，說到底，即是一個「得君行道」的問題。這也正是胡適他們當年有關「好政府」的主張。當然，對此最為有力的反駁就是：沒有這樣的「君」，沒有這樣一個「好政府」，我們又當何如？除了「覺民行道」這唯一的出路，我們還能想出別的途徑嗎？

無論是「得君行道」還是「覺民行道」，「道」是甚麼？有沒有普遍的「人間秩序」？這「道」會不會在「行」中被遺忘，或被另一套反映統治階級利益的意識形態（馬克思語）所取代？這些問題其實並沒有認真討論過。無論是商鞅的變法還是王安石的變法，既然背靠的是「明君」，自然也就從未想過，也根本不會觸及政治體制的深入改革問題，而變法的目的也無非就是為了富國強兵。愈到後來，無論是陳獨秀還是胡適，其實對這一點都已經有了明確意識。

1945年7月1日，抗戰勝利前夕，黃炎培等人訪問延安，黃曾這樣問過毛澤東：如何才能避免中國歷史上「政怠宦成」、「人亡政息」的周期律？毛就用「德先生」作了回答：我們已經找到了新路，我們能跳出這種周期律；這條新路就是民主。只有讓人民來監督政府，政府才不敢鬆懈，只有人人起來負責，才不會「人亡政息」<sup>②</sup>。然而，1949年後，「賽先生」已在無形中等同於純粹工具性的技術，而「德先生」、「立先生」卻一直就是我們批判的對象；時至今日，「莫小姐」的缺席更是成為了人們普遍為之焦慮的一個問題。

1935年，五四運動十六年後，胡適曾專門寫出〈紀念「五四」〉一文，說今天回頭去看，有兩點可以記取：一是無論第一次世界大戰結束還是五四運動，當年的人（特別是蔡元培）都太樂觀了一點；但胡適接着說，那是一個樂觀的年代，陳獨秀和蔡元培在那時都是威爾遜主義麻痺下的樂觀者，他們天天渴望「公理戰勝強權」的奇迹實現，一般天真爛漫的青年學生也跟着他們渴望那奇迹的來臨；這看起來不現實，但「若沒有那種樂觀，青年不會有信心，也絕不會有『五四』、『六三』的壯烈運動起來」<sup>③</sup>。二是孫中山在五四後七個多月的一篇文章中特別強調了「吾黨欲收革命之成功，必有賴於思想之變化。兵法攻心，語曰革心，皆此之故。故此種新文化運動實為最有價值之事」<sup>④</sup>。這裏所說的「思想之變化」，按照胡適的理解，其實也就是要有賴於「立先生」的確立、「賽先生」的推廣、「莫小姐」的到席。

事實上，當年真正給「賽先生」以界定的還是胡適。他在〈少年中國之精神〉中說，中國人最缺的其實就是「賽先生」；「賽先生」在這裏指的是邏輯，一種思想、辯論、辦事的方法。由於我們缺少這種訓練，所以就有了如下五種表現：(1) 靈異鬼怪的迷信；(2) 謾罵無理的議論；(3) 用「詩云子曰」作根據的議論；(4) 把西洋古人當作無上真理的議論；(5) 「目的論」的狂熱。胡適接着說：「許多空虛的名詞，意義不曾確定，也都有許多人隨聲附和，認為天經地義。」<sup>⑤</sup>他把「賽先生」的方法概括為「科學的方法，實驗的態度」，並認為這種方法其實也就是一種人生觀，一種勇於批評的、自由進取的、社會協同的人生觀，一種敢說出「You shall see the difference now that we are back again!」（如今我們回來了，你們看便不同了！）的精神<sup>⑥</sup>。這其實也就是一種美國實用主義的精神，它看重的不是如何接近真理，而是如何在論辯中不相互攻擊、謾罵；不是怎樣定義理性，而是如何相處。

胡適這樣說時是1919年3月22日，那時的他其實也如蔡元培、陳獨秀一樣，正處於「渴望奇迹來臨」的樂觀之中。

1949年後，「賽先生」已在無形中等同於純粹工具性的技術，而「德先生」、「立先生」卻一直就是我們批判的對象；時至今日，「莫小姐」的缺席更是成為了人們普遍為之焦慮的一個問題。

### 三 社會模式與政治模式

無論是講「德先生」還是講「立先生」，其實都交織着對未來的社會模式與政治模式的不同理想。應該承認，這兩種不同理想的交織在陳獨秀和胡適那裏還隱含着，我們只能隱隱感受到二者的不同，具體的內容卻由於理論的無法展開而顯得有些蒼白。讓我們先從理論上把「德」、「立」二位先生的基本含義再重新梳理一下：

到底甚麼是「德先生」？德國當代政治哲學家赫費 (Otfried Höffe) 說，它指的是一種人類自我組織的理想狀態<sup>⑤</sup>。能為這種理想狀態提供辯護的，不是正義 (就政治生態而言)，就是人權 (就政治文化而言)。

正義是一種需要，這裏不必講人權，因為需要本身就足以說明一切。為甚麼需要？因為人們走到一起，生活在一個共同體中，並不嚮往權力，也不嚮往統治本身，只是希望能安全地過自己的生活。使他們走到一起的根本原因是生命和財產需要受到保護，所以在英國，希望能過上民主生活的人首先是那些「有產公民」。從十五世紀以來，當下院議員就與一定的財產標準聯繫在一起。1430年法案規定，當時最少需要擁有40先令的人才能獲得選舉權。到1649年5月1日的《人民公約》(Agreement of the People)、《五朔節協定》(Mayday Agreement)，「有產公民」的概念不斷擴展，最終轉變為系統的納稅人制度，也就是說，只有能納稅的人 (僅限於男性) 才具有選舉權。其合邏輯的結論就是：無代表，不納稅。然後，再經過1832、1867和1884年三項改革方案被擴大，「英國踏着小步緩慢地通向了普遍選舉」，「有產公民」這一概念終於「從一種有選擇性的領地代表制轉向了一種普遍的個人代表制」<sup>⑥</sup>。這些人到底代表甚麼呢？就是代表利益；或者說，正因為他們的利益需要有人代表，所以這些代表才走到了一起；而且，一人一票，少數服從多數，這一最為簡單明瞭的等式也就成為了民主的首要條件，成為權利的最無可爭辯的基礎。

但人們既然走到了一起，就有了個人的、局部的利益與共同體的公共利益的衝突。因為出於維護內外安全、發展經濟的考慮，所有的人都會同意公共利益也是人們的現實需要，而且同意為了維護公共利益，就需要一定的強制手段。為這種強制所能做出最為有力的辯護的，就是邊沁 (Jeremy Bentham)、穆勒 (John S. Mill) 等人的功利主義，其主導概念就是最大多數人的最大快樂或共同體的最大利益。這種功利主義最大的問題，一是如何防止某些人以公共利益為藉口來謀取個人的或局部的利益；二是如何突出「強制權限」的問題，就是說，要為「強制手段」規定一個不可逾越的界限。它涉及到法的合法性以及廣義的國家的合法性問題。而這一切都需要論證、辯論。政治文化，特別是哲學，正是出於這種論證的需要而發展起來的。從英國到美國，從邊沁、穆勒到羅爾斯 (John Rawls) 等人，他們廣泛討論了如何滿足「需要」，或怎樣才能「公平」、對吃虧者加以補償的問題。在所有這些問題中，他們預先就排除了「天賦人權」的觀念，認為這完全沒有必要；出於利益和需要，就能回答為甚麼人們在共同生活中需要民主的問題。

但無論怎麼講，「自願的條件自然只有當每個個體的意見都受到重視時才能得到滿足」<sup>⑦</sup>。在這一意義上，「個人主義」是不可為「共同體的最大利益」所取代的。這種「個人主義」不是指個人可以脫離共同體獨自生活，而是有這樣兩個方

從英國到美國，從邊沁、穆勒到羅爾斯等人，他們廣泛討論了如何滿足「需要」，或怎樣才能「公平」、對吃虧者加以補償的問題。他們預先就排除了「天賦人權」的觀念，認為出於利益和需要，就能回答為甚麼人們在共同生活中需要民主的問題。

面的內容：「一是個人所負有責任的道德與值得讚揚的多數之間的區別；二是有一個嚴格的同意概念，它要求在開端處就要有一種基本的自由，這種基本的自由與基本的平等結合在一起：只要個體必須自由地表示贊同，那麼他們也就被認為是平等的人。」<sup>②</sup>對此的責難，第一是在歷史上從未達到過完全的一致；第二是人的贊同行為必須與事後可檢驗的利益聯繫起來，於是依舊回到了功利主義的立場。

赫費正是在此處把兩種模式的契約論區分開來：一、自願承擔責任，建立在原初的法和國家基礎上的契約論指的是政治模式中的契約論，只有在政治共同體中的公民，才需要強調上述的「個人主義」的兩個方面內容，它是一種虛擬的契約，只是為了判斷法和國家的合法性而進行的思想實驗，對任何具體的問題，比如社會、法、國家的起源並不感興趣；二、社會模式中的契約論則涉及到具體的人際活動中的契約關係，如與保護私有財產有關的實在法，與股份公司有關的合同法，與理性的明智選擇有關的得失計算（如買保險、買股票等等）。政治模式和社會模式的契約論強調的都是「要自願」、「要守約」；但前者涉及的是法與國家的合法性問題，後者則主要與人們實際生活中的利益得失有關。

契約論的最大問題有兩個：一是到底甚麼東西保證了「同意」或「承諾」的永遠有效？二是在「同意」與「承諾」中，人總要把自己的一些東西轉讓出去，但甚麼是不可轉讓，也無法轉讓的？只有這樣追問，才觸及到了「立先生」的根本。

於是，我們也就相應地把「立先生」區分為兩個層面上的關係，一是社會協同（事實關係）中的「自由」；一是「自主」（邏輯起點）意義上的「自由」。前者是社會模式，後者是政治模式；前者涉及利益與需要，後者涉及正當與合法。

如果把中國古典哲學中的「道」理解為西方哲學中的自然法，它則為政治模式中的正當性提供了本體論的依據，即「自主」的正當性來自於自然正當。至於甚麼叫「自然正當」，它無非指的是一種人的本質傾向所體現出的秩序，是對人的理性的引導，也是人憑理性就能知曉的自然法則。這種政治模式中的「自由」是以社會協同中的事實關係為依據的，它講的是人身和財產不受他人侵犯：侵犯並不只是一個物的問題，它事實上侵犯的是人的自由。所以在社會模式中，「自由」講的是自願交換；在政治模式中，「自由」講的是自然權利。人先得願意交換，就先得要有自然權利；至於交換是不是公平，是不是用這種權利做了不該做的事，那是另外的問題<sup>②</sup>。

請原諒筆者也許過多地引用了一些外國思想家的言論。自五四運動以來，學術界的一個讓人悲哀但又無可奈何的現實就是我們依舊只能在別人的價值框架或解釋模式中理解我們自己的傳統文化與生活世界。那時是這樣，現在依然是這樣。

## 四 新政治文化

現在讓我們再回到五四運動。有兩個問題很有意思：第一，胡適首先關注的是社會問題，即新文化運動中新的政治文化的確立，所以他說中國的實際是先要打倒五大仇敵：曰貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂；目標是建立一個「治安的、普遍繁榮的、文明的、現代的統一國家」。如何建立？應該是順着自然變化

在社會模式中，「自由」講的是自願交換；在政治模式中，「自由」講的是自然權利。人先得願意交換，就先得要有自然權利；至於交換是不是公平，是不是用這種權利做了不該做的事，那是另外的問題。

的程度，瓜熟蒂落的演進，而不能是革命<sup>②</sup>，也就是說，政治生態的改變要靠社會的自然演進；第二，胡適在范仲淹的《靈鳥賦》中發現了「寧鳴而死，不默而生」的詩句，這比亨利 (Patrick Henry) 的「不自由，毋寧死」早了740多年；然後他又說，「自由」在中國古代用的是「由自」，即「由於自己」、「自己願意」的意思，例證是王安石的一首詩。此外還有老子的「無為政治」、孔子的「匹夫不可奪志也」、孟子的「民貴君輕」，等等，講的都是「無為」與「順乎」。1960年雷震因言獲罪，胡適多方施援無果，便錄下宋楊萬里的一首「象徵權威與自由的鬥爭」的絕句書贈雷震<sup>③</sup>：

萬山不許一溪奔，攔得溪聲日夜喧。到得前頭山腳盡，堂堂溪水出前村。

看來胡適至死都保持着他在五四期間受薰陶而成的樂觀主義精神，而且這種精神立足於人與社會，立足於人性與社會的力量，立足於「賽先生」、「立先生」和「莫小姐」的確立。

至於陳獨秀，他當然一生關注的都是「德先生」，是政治制度和公民權利的問題，而且他的思想立場來自法國而不是英美；在他看來，中國的政治痼疾不根治，社會問題就得不到解決；而政治痼疾的解決離開革命又當何為？

五四的新文化運動給了我們一種全新的政治文化；在這種政治文化中，交織着社會變革與政治革命，交織着「賽先生」、「立先生」、「莫小姐」與「德先生」，交織着人的精神層面上的追求與現實生活中政治生態不斷惡化之間的衝突。它所遺留給我們的遺產，依舊是理論理性與實踐理性、文化，特別是政治文化及其政治相關性之間的關係。

1942年前後，晚年的陳獨秀居住在四川江津一個不通公路的小山村，對五四及個人一生有過極為深刻的反省。可惜由於各種原因，我們能見到的材料不多，遑論深入探究？但馮友蘭先生在《中國現代哲學史》中專門提到了陳獨秀，而且引用了陳獨秀的這樣一段話來概括他的思想<sup>④</sup>：

國民革命成功後，在普通形勢之下，自然是資產階級握得政權；但彼時若有特殊的環境，也許有新的變化，工人階級在彼時能獲得若干政權，乃視工人階級在革命中的努力至何程度及世界的形勢而決定。1917年俄羅斯的革命就是一個好例，俄羅斯各階級各黨派的聯合革命，本以推倒皇室為共同目標，只以工人階級在1905年之革命及1917年2月革命中特殊努力，又以當時資本主義的列強因大戰而瀕於破產，自救不遑，十月革命遂至發生新的政治組織。但是這種未來的機會我們沒有預計的可能、也沒有預計的必要，現在只有一心不亂地幹國民革命。陷於半殖民地而且瀕於完全殖民地之悲運的中國人，不首先解除列強及軍閥之重重奴辱，別的話都無從說起！

馮先生說，陳獨秀的這段話接觸到了兩個理論問題：一個是繼國民革命之後而發展的革命，應該是資產階級的民主主義革命，還是無產階級的社會主義革命？二是半封建半殖民地社會是否可以直接進入社會主義？馮先生認為陳獨秀已經含蓄地回答了這兩個問題；他之所以未能明確說明，「是因為當時的新文化運動的理論水平還沒有達到這樣的高度。」<sup>⑤</sup>

五四的新文化運動給了我們一種全新的政治文化；在這種政治文化中，交織着社會變革與政治革命，交織着「賽先生」、「立先生」、「莫小姐」與「德先生」，交織着人的精神層面上的追求與現實生活中政治生態不斷惡化之間的衝突。

這一高度在馮先生看來不過就是一層紙，「如果戳穿了這層紙，那就可見東西文化不同的根本原因是自然經濟的經濟和商品經濟的經濟的不同。從自然經濟的經濟轉到商品經濟的經濟，需要一個相當長的歷史時期，所以繼國民革命而起的革命，只能是資產階級的民主主義革命，而不是無產階級的社會主義革命。所以半封建半殖民地的社會，不能直接進入社會主義。」<sup>⑭</sup>在這段話，也可視為是馮友蘭老先生在晚年對陳獨秀思想的重新理解。

無論怎麼說，陳獨秀留給我們的精神遺產，恐怕應該被提高到一個適當的高度，並且作為中華民族在那樣一個特殊時代所萌生的思想傳統加以保持，只有這樣，我們才能為建立合理的人間秩序在學理上積累起更堅實、更可靠的形而上的根據。

### 註釋

- ①②③⑥ 余英時：〈從政治生態看朱熹學與王陽明學之間的異同〉，載《宋明理學與政治文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁347；361；348；351、353。
- ④ 余英時：〈明代理學與政治文化發微〉，載《宋明理學與政治文化》，頁17、16。
- ⑤ 王毅：《中國皇權制度研究：以16世紀前後中國制度形態及其法理為焦點》，上冊（北京：北京大學出版社，2007），頁95。
- ⑦ 魏斐德（Frederic E. Wakeman, Jr.）著，梁禾主編：《講述中國歷史》，上卷（北京：東方出版社，2008），頁243-44。
- ⑧ 馬克思：〈關於費爾巴哈的提綱〉，載中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），頁19。
- ⑨ 轉引自許結：《中國文化史論綱》（桂林：廣西師範大學出版社，2003），頁290。
- ⑩ 陳獨秀：《〈新青年〉罪案之答辯書》（1919年1月15日），載《獨秀文存》（安徽：安徽人民出版社，1987），頁242-43。
- ⑪ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉（1919年11月2日），載《獨秀文存》，頁250。
- ⑫ 陳獨秀：〈新教育是甚麼〉（1921年4月1日），載《獨秀文存》，頁378。
- ⑬ 陳獨秀：〈我們究竟應當不應當愛國？〉（1919年6月8日），載《獨秀文存》，頁432。
- ⑭ 陳獨秀：〈聯省自治與中國政象〉，《響導》，1922年第1期。轉引自程巢父：〈胡適的進步論——為紀念胡適之先生誕辰110周年而作〉，載《思想時代》（北京：華夏出版社，2004），頁58。
- ⑮ 參見陳獨秀：〈談政治〉（1920年9月1日）、〈政治改造與政黨改造〉（1921年7月1日），載《獨秀文存》，頁370、364；622。
- ⑯⑰ 陳獨秀：〈談政治〉，頁362。
- ⑱⑲⑳ 程巢父：〈胡適的進步論〉，載《思想時代》，頁53；54；73-74。
- ㉑ 轉引自鍾沛璋：〈毛澤東黃炎培「窯洞對」隨想〉，《炎黃春秋》，2002年第3期，頁17。
- ㉒㉓ 胡適：〈紀念「五四」〉，載季蒙、謝泳選編：《胡適論教育》（合肥：安徽教育出版社，2006），頁246-47；248。
- ㉔㉕ 胡適：〈少年中國之精神〉，載《胡適論教育》，頁238；234。
- ㉖㉗㉘ 赫費（Otfried Höffe）著，龐學銓、李張林、高靖生譯：《全球化時代的民主》（上海：上海譯文出版社，2007），頁27；33；34-35。
- ㉙ 羅桑瓦龍（Pierre Rosanvallon）著，呂一民譯：《公民的加冕禮：法國普選史》（上海：上海人民出版社，2005），頁20。
- ㉚ 相關論述可參見羅斯巴德（Murray N. Rothbard）著，呂炳斌等譯：《自由的倫理》（上海：復旦大學出版社，2008）。
- ㉛ 程巢父：〈胡適從傳統文化發掘自由資源〉，載《思想時代》，頁97-122。
- ㉜㉝㉞ 馮友蘭：《中國現代哲學史》（廣州：廣東人民出版社，1999），頁107；108；108。