

# 重論「大五四」的主調， 及其何以被「壓倒」 ——新文化運動百年祭（一）

• 秦 暉

**摘要：**陳獨秀「德先生」和「賽先生」之說膾炙人口，但新文化運動的主調真的是「民主與科學」麼？我們又該如何看待這場運動在晚清以來國人心路中的真正意義和經驗、教訓？很多人認為新文化運動的前期與後期有明顯的轉向，即「救亡壓倒啟蒙」，真的如此嗎？值此百年祭，本文給出以下思考：民主共和的啟蒙早在辛亥以前，只是當時這一啟蒙反「法裏」而不反「儒表」，反「秦制」而不反「孔教」，接觸西方後被激活的古儒崇周仇秦遺風反倒成為啟蒙的動力。「大五四」諸君雖多屬民主派，卻並非民主的啟蒙者，其啟蒙的主調是個人自由與個性解放。而新文化運動的轉向並非因為「救亡壓倒啟蒙」，巴黎和會與「十月革命」也非轉向之因，相反，對此二事意義的強調倒是轉向之果。

**關鍵詞：**新文化運動 「救亡壓倒啟蒙」 個人自由 反法之儒 巴黎和會

## 一 導言：從「救亡壓倒啟蒙」談起

自晚清「西學東漸」以來，國人在歷經磨難中對以自由民主為主要內容的近（現）代化模式出現了從認識到認同的趨勢。無論這一認同在初期是多麼膚淺，無論把這一模式看成歷史進化論意義上的一個「社會階段」（「資本主義」），還是看成文化類型學意義上的一個「他者橫移」（所謂「西化」），也無論實現這一認同是要通過漸變改良還是激進革命的方式，這個趨勢似乎是明顯的。

但是，在第一次世界大戰期間興起的新文化運動卻出現了一大變數：一方面，新文化運動似乎是上述趨勢的一大高潮，它不僅對中國「傳統」的激進

批判前所未有，而且對「西學」的認識也明顯深化，從幾十年前先覺者泛泛地「嘆羨西洋國政民風之美」、「推舉之法，幾於天下為公」、「禮義富足」、「君民一體，上下一心」，發展到細究「群己權界」，對「法意」、「自繇」、「民權」、「個人」等概念都有了切實的領會，並且使「法治」、「自由」、「人權」和「個性解放」等等成為流行話語；從過去籠統的「西學」，發展到西方有左、中、右，有多少思潮多少派，我們也有左、中、右，有多少思潮多少派，無政府主義、自由主義、社會主義乃至國家主義都曾大行其道。從這方面看，新文化運動確實是一場大「啟蒙」。但另一方面，新文化運動後來的走向，乃至由運動中激進者帶入的國家走向，卻愈來愈既與「傳統派」的意志對立，也與「啟蒙派」的初衷相悖，以致幾十年後在「全盤性反傳統」的禮崩樂壞之中，我們不但沒有學到「西洋國政民風之美」，反而出現了一面「打倒孔老二」，一面又「東風壓倒西風」之局，儒道淪喪的同時西學幾絕，一度造成「浩劫」悲劇中的文化荒漠。

這是為甚麼？自中國開始改革開放以來人們就在不斷反思，影響最大的主要有兩種解釋：一說是歸咎於「激進」和「革命」，二者又皆因「啟蒙」過了頭。典型的說法是：「夭折的憲政」應歸咎「倒退的五四」<sup>①</sup>。另一說則相反，責怪「救亡壓倒啟蒙」，民族主義大潮使得「新文化」功虧一簣，該啟的蒙沒能啟成<sup>②</sup>。

這兩種說法都看到了一些現象，但邏輯上其實都難以自圓。最典型的矛盾，就是1980年代倡言「救亡壓倒啟蒙」之說的李澤厚，到了1990年代又成為「告別革命」論的巨擘，同時他卻又不肯放棄前說<sup>③</sup>。這就像一個法國人既惋惜盧梭(Jean-Jacques Rousseau)學說之被「壓倒」，又痛罵大革命之鴟張——但大革命難道不正是盧梭學說的實踐嗎？如果盧梭學說真被「壓倒」了，怎麼還會有大革命？如果大革命應該被否定，盧梭學說不正應該被「壓倒」嗎？又何惋惜之有？

當然，如果所說的「法國啟蒙運動」只是指伏爾泰(Voltaire)、狄德羅(Denis Diderot)一支而排除盧梭於外，這矛盾似乎就可緩和。換言之，「啟蒙」包含龐雜的內容，「激進」亦有不同的方向。如果說法國伏爾泰、狄德羅式的啟蒙還不夠，而盧梭式的啟蒙卻「過份」了，導致後來出現盧梭式的革命，卻缺乏伏爾泰式的理性，這樣解釋庶幾可以自圓其說——筆者並不以為法國的歷史就可以如此簡單地解釋，但顯然，把「啟蒙」和「激進」一鍋煮更會把人弄糊塗。

就以「激進」和「保守」而言，如果只講所謂「傳統」與「西化」這個維度，那麼顯然胡適與陳獨秀儘管後來「主義」不同，有一點卻類似，他們都是反「傳統」、倡「西化」的激進派。而「新儒家」、「最後一個士大夫」梁漱溟、馮友蘭則是這個意義上的保守派。但對於中國革命後來的走向，胡適固然是典型的反對者，陳獨秀其實也很早就下了車，臨終時實際也是反對的，而梁漱溟、馮友蘭則上了車，後者還一直緊跟「革命」，一直走到「浩劫」年代結束。顯然，儘管文革似乎激進到在曲阜把孔子的墓都刨了，但把從五四到文革的歷史簡單地用「激進」或「保守」、「傳統」或「西化」來理解，還是不行的。

實際上，「救亡壓倒啟蒙」之說倒是認識到了「啟蒙」的複雜性。雖然當時論者不便明說，但誰都知道，所謂被「壓倒」的「啟蒙」不包括馬克思主義的啟蒙（那恰恰是從五四起成為大潮的），而「救亡」如果是指民族主義，那應該說從晚清起它本身也是「啟蒙」的內容之一，甚至是「西化」的內容之一。眾所周知，以德國、意大利、波蘭及土耳其為話題的西方式民族主義話語資源自晚清被引進後，在新文化運動中和運動前後都很風行，無論對辛亥前「興漢反滿」的漢民族主義，還是對後來「反帝愛國」的中華民族主義都起了巨大的推動作用。

說穿了，「救亡壓倒啟蒙」實際上指的是民族主義壓倒自由主義，並幫助了馬克思主義和列寧主義的崛起。這與所謂「小五四壓倒大五四」（「小五四」指1919年5月4日那天北京學生示威抗議巴黎和會對中國不公；「大五四」通常指以1915年《新青年》創刊為起點標誌而持續到1920年代初的新文化運動）的說法相呼應，並與幾十年來關於「五四精神」的內涵是「民主與科學」還是「愛國與進步」之爭相表裏。其實，不要說「愛國與進步」，就是「民主與科學」，也曾被一些人認為是過於民粹主義而忽視了自由主義，以至於後來被稱為「新左派」代表人物之一的甘陽，都曾一度批評五四只講「民主與科學」，而無視「自由與秩序」④。

## 二 「壓倒啟蒙」的是「救亡」嗎？

但是，說五四新文化運動使民族主義壓倒自由主義，並幫助了馬克思主義和列寧主義的崛起，也面臨很多解釋困境。關於馬克思主義與列寧主義的差別，以及中國知識份子對這一差別的認知，本文暫且不論，而下文只涉及列寧主義。

首先，民族主義如果與自由主義衝突，它怎麼又會與列寧主義結合？眾所周知，儘管列寧主義在後來的歲月裏的確演變成了俄羅斯民族沙文主義，但在「十月革命」之初，即新文化運動引進它之時，卻是以極度排斥民族主義而著稱的。在1917年的列寧那裏，「愛國主義」、「護國主義」，甚至「革命護國主義」都是「反動派」的代名詞。在一戰時期的歐洲和俄國，一般左派反戰運動只是主張和平，列寧卻主張「變外戰為內戰」、「使本國政府戰敗」⑤，在很多俄國人看來，沒有比這種主張更「賣國」的了。雖然掌權後的列寧又一轉而變為極端地擴張蘇俄勢力，但也不是在「愛國」或「民族主義」的旗號下，而是繼承馬克思「工人沒有祖國」的傳統，在「世界革命」和「國際主義」的旗號下實行此一轉變的。

同樣，儘管列寧主義傳入中國幾十年後也日益變成了「中國崛起」、「中國夢」式的民族主義，但是當初它在中國激起的與其說是民族主義，不如說是打着「國際主義」旗號的親蘇情緒。當時的親蘇者尤其是其中堅，主要並不是把蘇聯視為中國在國際政治中合縱連橫的助力，而是把蘇聯的制度視為比自由

主義更「進步」的人類理想，因此而親蘇信蘇的。這就不難理解在後來的三十年裏，當中蘇主權和國家利益發生衝突時，他們總是向蘇聯「一面倒」，甚至在1929年蘇聯軍隊大舉入侵中國的「中東路事件」中，還打出「武裝保衛蘇聯」的旗號。

另一方面，過去人們經常強調一戰後巴黎和會對中國不公，導致民族主義在新文化運動中佔了上風。這似乎符合表象層面的輿論分析。尤其是晚近金觀濤和劉青峰運用「中國近現代思想史專業數據庫(1830-1930)」分析以數值證明：在新文化運動主要陣地《新青年》全部存在時期提到的國內外大事中，一戰(歐戰、世界大戰、歐洲戰爭)遙佔首位，共被提及448次，而十月革命只被提及287次；國內事件被提及最多的兩次帝制企圖(張勳復辟和洪憲帝制)只有133次，其他如義和團、辛亥革命等，提及次數就更少了。而在《新青年》關於一戰的評論中，前期並無明顯傾向，後期的評論則明顯強調協約國是正義的一方，其戰爭目的是「公理戰勝強權」，並且對中國參戰後能夠得到「公理」之助、享受戰勝國待遇、改變晚清以來被列強欺負的狀態，抱有強烈的期待。但巴黎和會後國人大失所望，主流評論又變為此戰無正義可言，甚至愈來愈接受列寧的「帝國主義戰爭」之說<sup>⑥</sup>。

但是，進一步的分析又使人覺得這因果關係不那麼簡單。首先，上述「數據庫」還顯示：巴黎和會在1919年的「小五四」時期雖為社會熱點，但以思想文化評論而非新聞報導定位的《新青年》其實沒怎麼提及此事<sup>⑦</sup>；直到1921年後，即陳獨秀等《新青年》主持人轉向馬克思主義後，才大量提及巴黎和會。金觀濤、劉青峰據此分析曰：巴黎和會雖是五四當天遊行的直接原因，但從觀念史上看「它還不能被視為推動知識份子放棄自由主義的最重要事件。巴黎和會的意義，是在中國人接受馬克思主義意識形態的過程中不斷被加強、深化的」<sup>⑧</sup>。

筆者對此深以為然，並願申而論之。我們知道，在巴黎和會上美國的立場是比較接近於中國的。由於美日國家利益的競爭、尤其是「海約翰主義」(在太平洋地區堅持門戶開放、列強均勢而反對日本獨霸中國)與日本侵華意圖的衝突，不可否認也由於此時美國外交思想中「威爾遜主義」(以「公理戰勝強權」、支持「民族自決」等為內容的美國式理想主義)而非「漢密爾頓主義」(不講道義的國家利益至上)<sup>⑨</sup>正居主流，美國在巴黎和會中本傾向於抵制日本對華企圖，雖然因為英法等盟國遷就日本而沒有實現，但美國人對此也很不滿，美國國會因此拒絕批准《凡爾賽和約》。中國的拒簽和美國的拒批，使得亞太的戰後國際秩序在巴黎和會後仍然懸而未決。在「小五四」中體現的中國人民的憤怒、「海約翰主義」和「威爾遜主義」下美國的不滿，加上戰後英日同盟的解體、英國更願意附和美，都使糾正巴黎和會的不公有了可能。

1921年11月至1922年2月，在美國倡議下召開了解決遠東及太平洋地區問題的華盛頓九國會議，中國在會議上據理力爭，西方列強(主要是美國)在盡量維護自己在華權益的前提下也對日本形成很大壓力，最終使《凡爾賽和約》中惹怒中國的主要錯誤(把德國的「山東權益」轉給日本)得以糾正，並延及中國參戰前日本對華最無理的逼迫(「二十一條」與「民四條約」)也被追究，

即後來史家所謂的「將日本之對華進展給以強制之清算」<sup>⑩</sup>。儘管美國也有私心和對日綏靖的一面，中國也作了若干妥協，但總體上中國仍是贏家，不僅成功收回了山東的權益，「二十一條」和「民四條約」實際上也被廢除，而且開啟了對戰勝國列強改約維權<sup>⑪</sup>之路，在關稅自主、撤退外郵、收回租借地、限制乃至分步驟取消治外法權等問題上都取得了進展。如今不僅中外關係史領域的前沿學者對華盛頓會議給予正面評價，就連代表中國官方主流學術的集體項目、中國社會科學院近代史研究所多卷本《中國近代通史》也承認華盛頓會議標誌着「中國國際地位的緩慢回升」，國人在會議上「得到了大體可接受的結果，從而與巴黎和會的空手而歸形成了對比」，因此對華盛頓會議的成果「應給予一定的積極評價」<sup>⑫</sup>。

如今，國際上通常把由巴黎和會到華盛頓會議形成的一戰後遠東格局稱為「凡爾賽—華盛頓體系」。顯然，如果僅看「凡爾賽」，中國作為戰勝國幾乎一無所獲，國人的被欺負感是明顯的。但從這個體系的整體上看，由於「凡爾賽」的不公在「華盛頓」得到很大程度的糾正，中國作為戰勝國的所得不僅是「大體可接受的」，而且就中國當時的實際實力地位而言甚至可以說是很大的成功。只要看看以當時中國經濟與軍事的孱弱和政治上的四分五裂，卻能在此後幾年裏先後收回青島、膠濟路、威海衛和原則上收回廣州灣，而1949年後在中國大陸統一和國力相對明顯提高的條件下卻用了6年才收回旅順、48年才收回香港、50年才收回澳門，就能理解華盛頓會議的意義。再考慮到中國在一戰晚期才參戰，而且只派出了華工，並未實際參與作戰，相比第二次世界大戰中中國「提前」抗日和舉國大規模殊死戰所付慘重代價而言，一戰後中國的所得應該說是很可觀了。

但新文化運動尤其是其激進一翼對此卻完全沒有反應。由於後來從新文化運動中發展出來的國共兩黨勢力都全盤否定北京政府，對這個政府的外交成就基本上沒有給予「民族主義」的評價。說「基本上」，是因為僅就對華盛頓會議的批評來看似乎還是有點激進民族主義色彩——這方面也是逐步顯露的，像陳獨秀這樣的新文化運動激進派（陳當時已領導初創的中共），在華盛頓會議期間只是提醒國人求人不如求己，不要忘記巴黎和會的教訓，不要對列強的「慈悲心」抱過多幻想<sup>⑬</sup>。後來激進派的批判則愈來愈激烈，甚至說華盛頓會議對中國不僅無益而且有害，使中國的「半殖民地化」反倒加深了。但是，如果說類似這種指責還可以說是「激進民族主義」對北京政府的民族主義過於溫和的不滿，那麼真正耐人尋味的卻是：連這樣的指責其實也不是很多。新文化運動對華盛頓會議的真正主流態度，與其說是批判，毋寧說是「無視」。

上述「數據庫」分析表明，《新青年》對華盛頓會議的提及（61次）不僅少於巴黎和會（87次），而且絕大多數提及都是在會議期間的「新聞性」關注（50次左右），會議結束後基本就不怎麼置理了。而對巴黎和會則截然相反，如前所述，在1919年《新青年》對巴黎和會的提及其實並不多，但華盛頓會議後，對巴黎和會的「思想性」關注度卻隨着時過境遷反倒急劇上升。在1923至1924年間，剛結束不久的華盛頓會議僅被提到4次，而五年前的巴黎和會卻被提到

12次；到1925至1926年間（此時《新青年》基本已經成為共產主義刊物），兩者的差距更是達到1次與60次的懸殊程度<sup>④</sup>。已經被華盛頓會議糾正的巴黎和會，隨時間推移反而被倍受重視，而糾正巴黎和會的華盛頓會議卻很快被「忘記」，不僅沒有讚揚，連批評也幾乎沒有了。這種奇怪的態度難道是「民族主義」能夠解釋的嗎？

當然人們可以說，華盛頓會議並沒有根本改變中國對外積弱之局，以後更有「中東路事件」和「九一八事變」，「救亡」仍然是頭等大事。但是，那個時代中國「救亡」與對外學習、自我改造（所謂「啟蒙」）事實上一直是並行的。所謂「救亡壓倒啟蒙」，如前所述，其實指的是啟蒙的學習對象由學歐美變成了學蘇俄。這能用「救亡」解釋嗎？即便巴黎和會上西方列強遷就日本，拒絕支持同為協約國盟友的中國，確實嚴重地傷了中國人的心，說國人因此憤然改換「老師」似乎還說得通，但其實也未必。晚清以來國人在被侵略後一面謀反抗，一面「師夷長技」、乃至「師夷長制」改革自身以圖自強一直是常事，甲午戰敗後很快掀起了留學日本大潮就是一例。巴黎和會上西方列強的不公只是表現在他們沒有仗義執言幫中國對抗日本，當時西方自身並無新的對華欺凌之舉，何以就會使國人負氣而不願再學西方？而在華盛頓會議上既然西方已經改變了巴黎和會時的態度，此後中國再受的侵略（如前述的「中東路事件」和「九一八事變」）基本都是來自蘇俄和日本，何以學習蘇俄而不再學習西方的「救亡壓倒啟蒙」卻仍然在繼續發展？



已經被華盛頓會議糾正的巴黎和會，隨時間推移反而被倍受重視。（資料圖片）

### 三 新文化運動倡導的主要不是民主，而是個人自由

「救亡」如此，「壓倒啟蒙」也很可以質疑，即便就自由主義的啟蒙而言也是如此。

一戰期間發生的俄國革命對中國無疑有巨大影響，毛澤東後來對此有「十月革命一聲炮響，給我們送來了馬克思列寧主義」的名言。但「數據庫」的分析卻表明，在整個新文化運動期間，不僅十月革命的影響遠沒有一戰大（《新青年》提及前者的全部次數只有後者的64%），而且與巴黎和會類似，在十月革命的當時乃至以後幾年，這一革命被提及的次數也很少，1919至1920年間更是明顯下降，只是在1920年下半年開始重被注意，尤其在1921年（中共成立之年）後對十月革命的提及才出現爆炸式增長。金觀濤、劉青峰對此評述說：《新青年》知識群體在頭幾年對十月革命「並不特別關心」，因此與其說是「十月革命一聲炮響」使國人知道了社會主義，毋寧說是接受社會主義才使國人聽進去了俄國的這「一聲炮響」，在知識份子愈來愈認同「社會革命」，乃至接受社會主義後，「才對十月革命愈來愈有興趣」<sup>⑮</sup>。

聯想到前述巴黎和會與華盛頓會議的影響就更有意思。按後來流行的說法，巴黎和會上西方列強沒有主持公道使國人心寒，而十月革命初期蘇俄對華的高調「平等」姿態贏得國人好感。但問題在於，這兩個因素都是在這兩件事剛發生時最明顯，後來就愈來愈走向反面：華盛頓會議後巴黎和會的惡果基本消除，而蘇俄的對華「平等」不久就顯示出口惠而實不至，甚至欺華比沙俄時還變本加厲。但是，偏偏在巴黎和會與十月革命後的初期，這兩件事對中國思想界的影響很小。事情走向反面以後，這兩件事才愈受矚目，這時對兩件事作出上述「民族主義」的解釋應該愈來愈困難、愈來愈牽強。那麼，這兩件事的影響究竟是怎麼回事呢？

顯然，國人「無視」華盛頓會議並不是因為列強沒有讓步，而是因為使其讓步的，是國人（主要是新文化運動精英及其後續的國共兩黨）不喜歡的北京政府（貶義說法則是「北洋軍閥」政府）。而國人在列寧上台四五年後「才對十月革命愈來愈有興趣」，也並不是因為這幾年之後蘇俄對華外交愈來愈友善和平等，而是因為上述國人對蘇俄的社會改造和新社會模式愈來愈看好。

換言之，變化的動力主要來自「啟蒙」本身，而不是來自「救亡」。不是因為西方對中國的威脅變得更大使中國的學習對象從西方轉向更為友好的蘇俄，進而學習目標也從西方式的自由主義轉向了俄國式的社會主義，而是相反，由於國人啟蒙興趣轉向「社會革命」，導致國人（主要是新文化運動精英）的「救亡」抗爭對象從俄國人那裏移除，而集中對準了「西方」<sup>⑯</sup>。

但是這個時期「啟蒙」究竟發生了何種變化？其動力又何在？所謂「壓倒啟蒙」如果說是壓倒了自由主義的啟蒙，難道巴黎和會前後國人真的出現了追求民主、平等、民族復興和社會主義，而不再追求「自由」的轉變？

這自然涉及到甚麼叫「爭取自由」。典型西方自由主義所講的自由不同於「多數決定」的民主，也不同於「國家的自由」、「民族的自由」這類「集體自由」

概念，而是與個人主義、個體權利、個性解放相聯繫的「個人自由」概念。革命塵埃落定後中國建立的蘇聯式體制確實極度壓抑這些東西，但要說新文化運動，包括巴黎和會以後「向左轉」的新文化運動完全不承認這些東西，顯然也不是事實。儘管陳獨秀的「德先生」、「賽先生」之說膾炙人口，使得五四運動追求「民主與科學」成為習語，但如果以為五四運動（包括其中的左翼）迴避個人自由，或者把個人自由看得很次要，甚或像甘陽那樣斷言五四只講民主不講自由，那就大錯了。

事實上，根據大規模近代語料數據庫進行的詞頻分析，「自由」、「個人」、「自由主義」、「個人主義」、「個性」等概念其實都是在新文化運動之前不久才引入中國、而在新文化運動中大行其道的。而「民主共和」傳入中國則要早得多。從鴉片戰爭後不久，徐繼畲就稱道美國的「推舉之法，幾於天下為公」<sup>①7</sup>；薛福成說西方「匹夫有德者，民皆可戴之為君」<sup>①8</sup>；張樹聲極言西人「論政於議院，君民一體，上下一心……，此其體也」<sup>①9</sup>；郭嵩燾讚嘆英國「國政一公之臣民，其君不以為私」，「臣民一有不愜，即不得安其位」<sup>②0</sup>；洪仁玕盛稱美國「凡官民有仁智者，寫票公舉，置於櫃內，以多人舉者為賢能也，以多議是者為公也」<sup>②1</sup>；直到譚嗣同說：「君也者，為民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以為辦民事之資也。如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。」<sup>②2</sup>總之，西方的統治者是選舉產生，議會掌權，君主虛位，民權強大，令苦於專制的國人羨慕。這已然久矣。

然而，「個人」的概念卻傳入很晚。1907年魯迅曾指出：「個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引此為大詬，苟被其謚，與民賊同。意者未遑深知明察，而迷誤為害人利己之義也歟？夷考其實，至不然矣。」<sup>②3</sup>按此說來，「個人」的概念是二十世紀初傳入的，而且初時很受抵制。正是新文化運動改變了這一局面，所以，後來的新文化運動精英常以個人解放作為新文化運動的首要特徵和主要貢獻。如胡適認為：「民國六七年北京大學所提倡的新文化運動，無論形式上如何五花八門，意義上只是思想的解放與個人的解放。」<sup>②4</sup>茅盾則說：「從思想上看，『五四』的建設就是『人的發見』和『個性的解放』」，「人的發見，即發展個性，即個人主義，成為五四時期新文學運動的主要目標」<sup>②5</sup>。郁達夫也說：「五四運動的最大的成功，第一要算『個人』的發見。」<sup>②6</sup>直到改革時代，王元化仍認為：「『五四』在中國思想史上曾發生重大作用的是個性解放。」<sup>②7</sup>而後來對五四運動不以為然的批評者，也把「個人主義」當作五四的主要過失，如「新國家主義」者陳啟天說：「我國自五四運動以來之最大特徵為個人主義之昌行，……吾人不可不明辨之而加以修正也。」<sup>②8</sup>

可以說，「民主」與「共和」在新文化運動之前已成大潮（標誌就是辛亥革命），而「個人自由」正是因為新文化運動才形成大潮的。在這個意義上，與其說五四（指「大五四」）倡導「民主」，實不如說五四倡導「自由」——「個人自由」意義上的「自由」——更準確。

## 四 「啟蒙」之前的革命與革命之前的「啟蒙」

何以如此呢？在討論這個問題之前筆者首先想問：晚清中國人為何想到要學習西方？一種流行的說法是：鴉片戰爭後中國出現學習西方的「三千年未有之變」，初期的原因就是西方列強打敗了我們，我們覺得「落後就要挨打」，挨打就證明落後，於是去學習打敗我們的人。實際上，這個說法既不能解釋歷史也不能解釋當時。

不能解釋歷史，是因為歷史上中原漢族國家被「夷狄」打敗，乃至被徹底亡國也不只一次，何以那時漢族不認為挨打就是落後，而拋棄傳統走向「胡化」，反而常常是打勝仗的「夷狄」走向「漢化」？而且，晚清所謂被打敗，其實主要是丟失一些藩屬和邊地，比起西晉、北宋的懷感徽欽之禍，南宋、南明之覆巢毀卵、軍事上徹底敗亡，皆不可同日而語，晉人、宋人、明人沒有因此拋棄道統而學習「夷狄」，何以晚清那一點點失敗人們就會因此自認落後，要去學習對方？

再說不能解釋當時。毛澤東曾說中國人放棄學習西方，是因為「先生侵略學生」<sup>②</sup>。但是如果說過去學習西方是因為「落後就要挨打」，那不就是學習「打」了我們，亦即欺負了我們的人嗎？如果那時我們知道「師夷之長」與「制夷」並不矛盾，沒有因為「先生欺負學生」而拒絕學習「先生」，如今何以就相反？何況，晚清西方欺負中國，是幾度打上門來，兵戎相見，中國戰敗求和，割地賠款，雖然不比宋、明之亡國，但與巴黎和會上西方只是沒有主持公道幫助中國抗拒日本相比，晚清那種欺負還是嚴重多了；更何況如前所述，巴黎和會的錯誤不久還得到了彌補。晚清那樣的欺負都沒有妨礙我們學習西方，怎麼巴黎和會就會妨礙我們學習西方？

其實，說巴黎和會讓中國人對西方失望並不假。但這種說法本身卻會帶出另一個問題：為甚麼中國人在和會前會對西方充滿希望？鴉片戰爭讓國人對「英夷」失望了嗎？火燒圓明園讓國人對「英法二夷」失望了嗎？沒有，因為那時一般國人對「夷狄」本無好感，談不上希望，自然也無所謂失望。要說失望也只是對自己失望（沒能戰勝「夷狄」）。但是到巴黎和會前就不同了，那時國人曾相信協約國列強的勝利意味着「公理戰勝強權」；換言之，國人覺得西方列強不僅有實力，而且代表真理；不僅強大，而且代表正義。後來發現並不如此，所以才會失望。

指望列強在國際關係中總講正義，確實難免會失望。但是，之所以會有這種指望，卻是因為那時國人首先在很大程度上相信了列強內政方面的「仁義」——至少比「我大清」來得「仁義」。而這種看法其實已有很長歷史（如果以徐繼畲在鴉片戰爭後僅三年的作品為標誌），甚至比許多國人重視他們的「船堅炮利」還要早。而且，當初國人中的先覺者之所以持這樣的看法並不是因為他們改信了基督教或接受了「西方價值觀」，恰恰相反，他們那時就是從中國的傳統價值觀，具體說就是從「孔孟之道」出發，對比了中西現實後，發出了中國早已禮崩樂壞而「三代聖賢之世」卻見於西土的感嘆。因此，實際上，學習西方的動力就在中國內部。

一個奇怪的情況是：人們都知道西方的思想啟蒙是在政治革命之前，法國的啟蒙運動與後來的大革命是這樣，英國的清教運動與後來的「光榮革命」也是這樣，都是思想變化在先，然後革命才有了精神動力。但是論及中國近代，被當成「中國啟蒙運動」的新文化運動卻是在辛亥的政治革命之後才發生，這是怎麼回事？

其實我們應當承認，中國的思想啟蒙早在辛亥前幾十年就已經出現，並且不斷發展，否則根本不會有辛亥革命。只是相對於中國過去的「儒表法裏」而言，中國那時的啟蒙主要是衝着「法裏」，而不是衝着「儒表」的，甚至「儒表」被激活了古代的崇周仇秦情緒後，還成了呼應「西學」的啟蒙動力。只是後人由於種種陰差陽錯把「啟蒙」與「反儒」畫了等號，才忽視了這「第一次啟蒙」的存在。其實正是由於這第一次啟蒙的推動，中國才有了衝着「秦制」、而不是衝着「孔教」而來的辛亥革命。而革命後發生的新文化運動已經是第二次啟蒙，但它一方面是第一次啟蒙的深化，另一方面卻也是對上一次啟蒙方向的偏移，而且由於種種原因後來還偏移得愈來愈厲害。

事情要從源頭講起。在晚清之變前兩千多年，中國曾經歷了另一次深刻變化，即「周秦之變」，以血緣親情為基礎的、小共同體本位的、溫情脈脈的「周制」被依靠暴力與強權統治陌生人社會的「秦制」所取代。希望挽救「周制」的儒家和全力推行「秦制」的法家成為那個大轉型時代「百家爭鳴」最主要的對手。儒家崇周仇秦，懷念「三代」，認定今不如昔；法家則不擇手段無條件維護專制，「以古非今者族」，終於建立了「焚書坑儒」的帝國。儘管「暴秦」的極端殘酷導致其短命並使法家聲名狼藉，但儒家「三代盛世」溫情脈脈的烏托邦也無法恢復，最終在從秦皇到漢武的多次反覆後，「漢承秦制」的制度基礎上嫁接了經過「法家化」改造的、識時務的儒家（筆者謂之「法儒」），這就是所謂的「儒表法裏」或「儒的吏化」<sup>⑩</sup>。

但是，儘管漢武帝以後法家的制度與儒家的話語似乎都被定於一尊、不容置疑，毛澤東所謂的「儒法鬥爭持續兩千年」之說在多數時段也只是「秦制」極端維護者的神經過敏，然而「秦制」的積弊畢竟無法消弭不滿，「儒表法裏」體制的表裏衝突明顯存在，古儒崇周仇秦傳統的不絕如縷，也非「法儒」所能完全切斷。在「秦制」下真正的儒者（而不是拿儒術做敲門磚的官僚）歷來是不滿現實的。從孔子的「道不行，乘桴浮於海」<sup>⑪</sup>，朱熹的「堯舜三王周公孔子所傳之道未嘗一日得行於天地之間」<sup>⑫</sup>，到明清之際黃宗羲「為天下之大害者，君而已矣」<sup>⑬</sup>的驚世之言，這種「反法之儒」雖未必像如今一些拔高之論所說有甚麼「古典的憲政民主思想」，但「從道不從君」的古儒之風、以「民本」反極權、以「封建」反帝制、以士大夫的尊嚴和人格追求「獨立之精神、自由之思想」，也確實給走出「秦制」的近代中國提供了思想動力，並為接軌「西學」提供了本土資源。過去他們的理想不是遠溯「三代」，就是編出個子虛烏有的桃花源，或者縮小到某個「義門」之家，在大尺度上找不到一個現實的支點。然而到了晚清，儘管西人打開國門用的是堅船利炮，但當中國那些儒者透過這個窗口開眼去看西方社會時，最令他們震撼的並不是甚麼船堅炮利，而是，用傳統語言來說——他們西方比「秦制」下的「我大清」更仁義！如王韜所言，西洋「以禮義為教」，「以仁信為基」，「以教化德澤為本」<sup>⑭</sup>。

當然，這「仁義」不包括國際關係，列強對大清施加的強權政治，不用說是國人必須反抗的。但是他們民主國家對自己的公民，就比大清對草民仁慈；他們的社會關係，就比大清道德；他們的法治，就是比大清講理；他們的吏治，就是比大清明……這是很多以儒家眼光觀察西方的人那時都有的感慨。比較之下國人猛然發現，我們這個國家固然曾有偉大的文明，但已經禮崩樂壞了兩千年。誠如郭嵩燾所言：「三代以前，獨中國有教化耳……。自漢以來，中國教化日益微滅，而政教風俗，歐洲各國乃獨擅其勝，其視中國，亦猶三代盛時之視夷狄也。」<sup>⑤</sup>

在當時的國人看來，沒有「秦制」的西方至少就其內政而言，似乎就是「三代」的再現、「仁義」的樣板，用徐繼畲的話說：「推舉之法，幾於天下為公，駁駁乎三代之遺意。」<sup>⑥</sup>而薛福成則說：「唐虞以前，皆民主也。……匹夫有德者，民皆可戴之為君，則為諸侯矣。諸侯之尤有德者，則諸侯咸尊之為天子。此皆今之民主規模也。迨秦始皇以力征經營而得天下，由是君權益重。秦漢以後，則全乎為君主矣，「孟子『民為貴、社稷次之，君為輕』之說，猶行於其間，其猶今之英、義諸國君民共主之政乎？……所以三代之隆，幾及三千年之久，為曠古所未有也。」<sup>⑦</sup>西方踐行的其實就是我們「三代」「有德者天下共舉之」的「公天下」，可是我們自秦以降卻墮落成「家天下」，甚至「二千年由三代之文化降而今日之土番野蠻者」——用譚嗣同的話說：「二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，苟學也，皆鄉愿也。」<sup>⑧</sup>中國已經被「大盜」和「鄉愿」統治了兩千年！

甚麼叫「鄉愿」？讀過《孟子》就知道，那是古儒最討厭的一種人，就是牆頭草，隨風倒，趨炎附勢，誰掌權就跟誰。「鄉愿」的對立面就是古儒所謂的「鄉紳」，今人或把鄉紳解釋為「地主」。但古時所謂「紳」，指的是儒者特有的一種服裝，「鄉」意指「鄉舉里選」的小共同體代表，據說「鄉紳」的職責就是維護公理，獨立於權勢，「從道不從君」。在晚清這些「反法之儒」看來，「秦制」下這樣的「鄉紳」已經絕迹，秦以後就只有「鄉愿」了；到了清朝，更是「群四萬萬之鄉愿以為國，〔儒〕教安得不亡」<sup>⑨</sup>。那麼「鄉紳」哪裏去了？在西方。西方的議會、特別是完全民選的議會下院，晚清時最早就被譯作「鄉紳房」，「聚鄉紳於公會」<sup>⑩</sup>的民主制度「歐羅巴諸國皆從同」<sup>⑪</sup>。據說那裏的國政就靠這批不聽皇上、只認公理的議員（「議紳」），成天忙於替天行道、為民請命呢。

無怪乎郭嵩燾「嘆羨西洋國政民風之美」，而薛福成、陳蘭彬、黎庶昌等凡是出過洋的均有同感，「皆謂其說不誣」<sup>⑫</sup>。更早的徐繼畲說那裏「治國崇讓善俗」<sup>⑬</sup>。洪仁玕也說那裏「禮義富足」、「誠實寬廣，有古人遺風焉」<sup>⑭</sup>。有趣的是，郭嵩燾等都是清朝官員，洪仁玕則是反清的「粵匪」，但他們對西方的看法卻差不多。

當然，那時朝堂上這種說法是犯大忌的，郭嵩燾和徐繼畲都為此受到了處分，有人更專以打小報告整他們為晉身之道。但有趣的是，這些所謂的極端守舊派只要出過洋的如劉錫鴻、陳蘭彬之流，朝堂上抨擊別人稱道「夷狄」的異端邪說，私下裏「嘆羨西洋國政民風之美」卻比郭嵩燾等還高調，活脫脫一個「晚清畢福劍」<sup>⑮</sup>！還有的官場油子如張樹聲，平時大言我朝「聲明文物高

出萬國之上」，「不必一一效法西人」而官運亨通<sup>④</sup>，臨終不再顧忌官運了，卻上遺摺懇請朝廷「採西人之體，以行其用」<sup>④</sup>，比後來張之洞的「中體西用」都激進許多。

這一切都是鴉片戰爭後、戊戌變法前，即新文化運動之前幾十年的事。郭嵩燾這些人當然不懂甚麼「新文化」，他們其實還是傳統儒者，西方更未必真與「三代」相似，但是一經與西方比較，古儒心底潛藏的對「秦制」的不滿就冒了出來。而崇信人性惡的法家拜服的是鐵腕賞罰、順昌逆亡的皇權，對皇上本人談不上真正的忠誠，無權的「虛君」難免牆倒眾人推。這就是中國沒有成功實行君主立憲、卻在「公天下」（古儒的理想，據說也是西方的現實）推倒「家天下」的革命中成了「亞洲第一個共和國」的文化原因。這時並沒有甚麼「西學」與儒家的衝突，相反，人們看到的是「反法之儒」開創「學西」之風，在「民主共和」、「天下為公」的旗號下實現西儒合力推倒法家「秦制」的圖景。

值得指出的是，這些先進者把古儒「官不與民爭利」、「藏富於民」的「民本思想」與西學中民權優先、國權服務於民權的「民主」觀念結合起來，明確提出改革的目的是為老百姓的幸福和權益，「富國強兵」只是順帶的目標。他們甚至明言：不能善待百姓、提高百姓地位的「強國」很可怕，這顯然也與歷史上法家的「強秦」、「暴秦」圖景與他們眼中的「洋三代」的對比有關。如郭嵩燾就說：「豈有百姓困窮而國家自求富強之理？今言富強者，一視為國家本計，與百姓無與。抑不知西洋之富專在民，不在國家也。」<sup>④</sup>譚嗣同甚至認為，專制的國家強大了反而是禍害，還不如不強大：「幸而中國之兵不強也，向使海軍如英、法，陸軍如俄、德，恃以逞其殘賊，豈直君主之禍愈不可思議，而彼白人焉，紅人焉，黑人焉，梭色人焉，將為準噶爾，欲尚存噍類焉得乎？」極而言之，他甚至說西方軍隊打敗中國也具有防止「君主之禍」的積極意義<sup>④</sup>。

這種說法或許過於極端，甚至有點走火入魔，但寧死也不隨師友康有為、梁啟超出國避難而慷慨為變法捐軀的壯士譚嗣同，當然不是不愛國，也不是不希望中國強大，他只是把百姓的福祉、民眾的權利看得更重，主張「先民主，後強國」。這應該算是「人權高於主權」之觀點在中國本土思想中最早、恐怕也是最極端的表述了。即使放到現在，這種觀點都算得上驚世駭俗。有趣的是，譚嗣同這種思想顯然受西學東漸的影響，但看看〈仁學〉前後文就知道他並未稱引西哲，這番言論完全是從孔孟的說法中推出的。而這與「救亡壓倒啟蒙」、「挨打證明落後」顯然毫不相干。

## 五 結論

綜上所述，「秦制」在中國傳統中一直有來自古儒「三代」理想的質疑，在沒有可行的制度參照時，這種質疑（晚清以前最近的代表是明清之交的黃宗羲等人）固然流於烏托邦，有了這一參照，「秦制」的道德合法性就瓦解了。從「進步的」徐繼畲、郭嵩燾，到所謂「極頑固之舊學派」<sup>④</sup>陳蘭彬、劉錫鴻，凡是作了中西觀察的，都「嘆羨西洋國政民風之美」。儘管當時公開發出這種「嘆

羨」的郭嵩燾遭到了整肅，而陳蘭彬之流則一邊私下同樣「嘆羨」，一邊卻積極整肅別人，但畢竟他們也自知理不直氣不壯。隨着國是日非、國難日深、民生益艱、民怨益積，公開「嘆羨」終於成了主流。

清季外交檔案中有一份清末駐奧公使楊晟於1905年寫給國內的一封信，那已經不是私信而是公文了。楊晟當時報告奧匈帝國首都維也納發生工潮<sup>⑤</sup>：

本月初二日奧京工黨聚眾至二十餘萬人赴議院要求選舉之權，是日卯刻工黨會集各分行業，申明此次聚眾宗旨，預推有名工黨十人為眾代表，即由此十人向眾約法畢，即赴議院。列隊行走，毫無喧嘩以及攪擾街市之事。午刻始齊集議院門外，排列整肅，仍由代表之十人入院，遞稟答話。旋經首相及兩院首領善言安慰，解散而退。是役也，工人以爭准舉工黨為議紳之例，聚眾至二十餘萬人之多，而始終無喧攪市塵之舉。是日適為孫慕使離奧之期，晟率本館各員送至車站。沿途工人禮貌整肅，一如平日。彼為下流社會，尚且如此，足證奧人風紀之純美也。

與當年郭嵩燾、劉錫鴻看到英國「上下同心」、「人民鼓舞歡欣」不同<sup>⑥</sup>，這次楊晟看到的是西方的「階級鬥爭」。有些人可能會以此幸災樂禍地大講那裏「萬惡的資本主義」激起人民抗議，而我們的順民大量餓死也無聲無息則證明了天朝之偉大。但是楊晟卻相反，他實際上是以民主政治中的抗爭為「風紀之純美」，而暗與國內官貪民刁、官酷民暴、官逼民反、世風日下之景相比。楊晟與當年徐繼畬、郭嵩燾這些大儒一樣把議員稱為「議紳」，按古儒思想，「從道不從君」的士大夫就是代表「公論」的。當然在中國只是理論上（而且是古儒的理論，董仲舒以後這種理論也不大講了）如此，並沒有制度安排來保證我們的「議紳」不會淪為「鄉愿」，又是在西歐，楊晟與郭嵩燾同樣看到了真正的「議紳」。按這位公使大人的說法，奧國官方對這些工人「議紳」禮賢下士，而工人更是「知禮好義」，「聚眾至二十餘萬人之多，而始終無喧攪市塵之舉」，公使大為感嘆：「彼為下流社會，尚且如此，足證奧人風紀之純美也。」顯然在他的眼裏，不僅這樣的官方（憲政政府）令人羨慕，這樣的反對派也令人羨慕。

楊晟只是一位清朝官員（還是旗人），不僅並非革命派，甚至也不是政界所謂的立憲派。而他不是記日記，而是向國內上級發出這樣一份價值判斷鮮明的公文，顯示國內官場上這樣的看法也已經毫不「異端」。顯然，繼續維護「秦制」已經沒有了道義上的理由。

至於利益上的理由，平時在「儒表法裏」狀態下臣民就對「秦制」朝廷畏多於敬，如韓非所言，臣之於君別無他情，效勞是為圖官祿之賞，不反是因畏誅戮之罰，不能行賞罰的「虛君」誰把你當回事？到了王朝末世，「法、術、勢」機器已經嚴重鏽蝕時，「識時務者為俊傑」就是歷史上改朝換代時的常態，有無「西學」的輸入，清後是否共和，其實都是如此。所以當辛亥的那一幕拉開時，真正矢忠於清廷的臣子，可以說是少之又少。其實早在洋務運動時，那位「晚清畢福劍」劉錫鴻就暗羨英國人之孝（並非懼於父權）之忠（虛君也受

尊敬)：某公爵夫人會見華使「坐談良久」，身為侯爵的兒子一直「立侍其旁，無倦容」。而儘管英王對臣民既不能罰也不能賞，英人卻忠之無二，平時即便是「奏樂誦經，眾宴雜耍」時，也要先頌祝君主，可見其尊君之誠<sup>③</sup>。不能不說這是有眼光的看法。自由民主社會承認子女自主不等於教唆六親不認，維護公民權利不等於懲惡弑君謀反。恰恰相反，真孝子何需嚴苛父權來恐嚇，真敬君何必生殺予奪之主乃尊？在「父要子死不得不死」的威嚇下才作孝狀，能是真孝子嗎？在殺伐之威下才能尊君，君權一虛就牆倒眾人推，所謂「有奶便是娘，有槍便是王」，這到底是尊君崇道呢，還是尊「槍」畏權呢？

可見，早在鴉片戰爭後不久，部分國人一旦了解「夷情」，西方的民主共和便與中國傳統古儒久被「儒表法裏」體制所壓抑的崇周仇秦情結一拍即合，使反「秦制」、學習「洋三代」的「引西救儒」思想逐漸發展起來。到了清末新政時，革命派固然鼓吹共和，立憲派絕大多數也主張「英國式憲政」，即保留滿族虛君而實行議會政治<sup>④</sup>。革命派和立憲派其實都知道「今日之英國，非君主政體，乃民主政體也」<sup>⑤</sup>。兩派的區別主要就是「排滿」與否，而不是民主與否<sup>⑥</sup>。這樣才有了辛亥革命之變帝制為共和。顯然，把「民主」說成是五四才「啟蒙」的東西，是不符合事實的。

而新文化運動倡導的個性解放對民主共和又帶來了哪些影響？這就是我們接下來要討論的。

### 註釋

① 2013年《東方歷史評論》創刊禮適逢五四紀念日，活動主題就是「夭折的憲政，倒退的五四」。會上對後一命題設問道：「倒退的五四」是說後來人從五四的立場上倒退了，還是五四本身就是倒退？演講者之一朱學勤答曰：「我會選擇第二個〔理解〕，……五四本身是一個大倒退。」演講記錄參見騰訊網，<http://cul.qq.com/a/20130514/010336.htm>。

② 最早提出救亡與啟蒙之矛盾的似乎是美國學者舒衡哲，參見施瓦支(Vera Schwarcz, 又譯舒衡哲)著，李國英等譯：《中國的啟蒙運動：知識份子與五四遺產》(太原：山西人民出版社，1989)；英文版發表於1986年。但李澤厚的「壓倒」說在中國語境中更加形象、尖銳而有針對性，故不脛而走。參見李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，載《中國現代思想史論》(北京：東方出版社，1987)，頁7-49。

③ 李澤厚後來的「告別革命」似乎只是就時事而言，即以「經濟發展一個人自由一社會正義一政治民主四順序說」反對在1990年代的中國推行「政治民主」，而贊同「(經濟)發展才是硬道理」。參見李澤厚：〈知識份子不應一頭沉入整理國故或追逐西學中〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1998年4月號，「三邊互動」，頁161。當時就有人質疑何以中共當年的革命及其所建立的體制就不在需「告別」之列，李澤厚似從未回應此類質疑。但他把「經濟發展」放在最前，而「民主」放在最後，同時他也從未否定五四的啟蒙就是「民主與科學」，顯然，如果時至1990年代民主都是不急之務，則經濟遠為落後的1910年代，「啟蒙」就更該被「壓倒」了。

④ 甘陽：〈揚棄「民主與科學」，奠定「自由與秩序」〉，《二十一世紀》，1991年2月號，頁7-10。

⑤ 全稱是「變帝國主義戰爭為國內戰爭」、「使自己的政府在帝國主義戰爭中失敗」(參見中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯：《列寧全集》，第

二十六卷，中文第二版〔北京：人民出版社，1988〕，頁IV-V)。這樣的主張甚至連與列寧最為接近的極左反戰派如德國的盧森堡(Rosa Luxemburg)、俄國的托洛茨基(Leon Trotsky)也無法接受。托洛茨基就認為「希望俄國失敗，就是希望德國勝利」，這讓俄國人如何接受，所以他主張「既不要勝，也不要敗」。列寧卻說因為俄國特別反動，因此與其他國家相比，「在任何情況下，俄國戰敗都為害最小」，所以「一個無產者如果不犯『叛國』罪，不促使自己的政府失敗」，那就是陷入了沙文主義，背叛了國際主義(參見《列寧全集》，第二十六卷，頁V、297-301)。

⑥⑧⑭⑮ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》(香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008)，頁398-402；399；398-400；399-400。

⑦ 巴黎和會發生當年出版的《新青年》第七卷(1919年12月至1920年5月)只提及1次，第八卷(1920年9月至1921年4月)甚至根本沒提。中共成立時的第九卷(1921年5月至1922年7月)才重新提及，後來幾年提及愈來愈頻繁，最後不定期刊(1925年4月至1926年7月)的一年多(此時該刊已基本在中共影響下)，就提到了60次。

⑨ 美國外交思想史上向有「威爾遜主義」(國際道義至上)、「漢密爾頓主義」(經濟利益至上)、「傑斐遜主義」(國內自由優先而懷疑強國政策，主張孤立主義外交)、「傑克遜主義」(民粹主義和實力至上的國際干預)四大傳統之說，參見Walter R. Mead, *Special Providence: American Foreign Policy and How It Changed the World* (New York: Routledge, 2002)。實際上，任何國家尤其是有歷史影響的大國，外交動機都是「私利」與「公義」兼有，權重或因時而異，但純私利與純公義的動機至少是很罕見的，「社會主義」的蘇聯和「資本主義」的美國都是這樣。區別只在於不同體制下定義國家「私利」的機制：民主國家的對外「私利」接近於其國民利益，而專制國家則接近於朝廷或皇上的利益；不同意識形態的「公義」也有區別：有的樂於輸出「民主」，有的樂於輸出「無產階級專政」，有的可能樂於輸出基督教，有的則樂於輸出伊斯蘭教，等等。

⑩ 李祥麟：《門戶開放與中國》(上海：商務印書館，1937)，頁204-205。

⑪ 中國參加一戰時已經廢除了對德奧等敵國(後來的戰敗國)的不平等條約。

⑫ 汪朝光：《中國近代通史》，第六卷(南京：江蘇人民出版社，2007)，頁287-302。

⑬ 陳獨秀：〈太平洋會議與太平洋弱小民族〉，《新青年》，第9卷第5號(1921年9月1日)，頁1-4。

⑭ 眾所周知期間有個聚焦於抗日的時期，那是日本侵華戰爭逼迫的。從新文化運動到文化大革命的整個歷史來看，由當初學習西方到後來仇視西方顯然是主流，而且主要不是在國際政治、而是在思想文化層面出現這種變化——明顯的事實是：新文化運動中曾經的「西化」激進派並不放棄針對西方列強的維權，而毛澤東晚年親美的外交轉向也沒有改變他與西方相反的極左意識形態。

⑮⑯⑰ 徐繼畲：《瀛環志略》，下冊(台北：華文書局，1968)，卷九，頁735。

⑱⑲ 薛福成：《薛福成日記》，下冊(長春：吉林文史出版社，2004)，頁712。

⑳㉑ 張樹聲著，何嗣焜編：《張靖達公(樹聲)奏議》(台北：文海出版社，1968)，卷八，頁559；560。

㉒㉓ 郭嵩燾：《郭嵩燾日記》，第三卷(長沙：湖南人民出版社，1982)，頁393；439。

㉔㉕ 洪仁玕：〈資政新篇〉，載楊家駱主編：《太平天國文獻彙編》，第二冊(台北：鼎文書局，1973)，頁529；530。

㉖ 譚嗣同：〈仁學·三十一〉，載蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，增訂本，下冊(北京：中華書局，1981)，頁339。

㉗ 魯迅：〈文化偏至論〉，載《魯迅全集》，第一卷(北京：人民文學出版社，1981)，頁50。

㉘ 胡適：〈個人自由與社會進步——再談五四運動〉，《獨立評論》，第150號(1935年5月12日)。轉引自盧毅：〈章門弟子與近代個性解放思潮〉，《北方論叢》，2006年第2期，頁92。

- ②⑤ 茅盾：〈「五四」的精神〉，《文藝陣地》，第1卷第2期（1938年5月1日）；〈關於「創作」〉，《北斗》，創刊號（1931年9月20日）。轉引自盧毅：〈章門弟子與近代個性解放思潮〉，頁94。
- ②⑥ 郁達夫：〈導言〉，載趙家璧主編：《中國新文學大系》，第七集，〈散文二集〉（上海：良友圖書公司，1935）。轉引自盧毅：〈章門弟子與近代個性解放思潮〉，頁92。
- ②⑦ 王元化：〈對於五四的再認識答客問〉，載余英時等：《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動：「五四」八十周年紀念論文集》（台北：聯經出版事業公司，1999），頁72。
- ②⑧ 陳啟天：〈新國家主義與中國前途〉，《少年中國》，第4卷第9期（1924年1月），頁8-9。
- ②⑨ 毛澤東：《毛澤東選集》，一卷本（北京：人民出版社，1968），頁1359。
- ③⑩ 參見秦暉：〈西儒會融，解構「法道互補」——典籍與行為中的文化史悖論及中國現代化之路〉，載《傳統十論：本土社會的制度、文化及其變革》（上海：復旦大學出版社，2003），頁167-247。
- ③⑪ 《論語·公冶長》，參見朱熹：《論語集註》（濟南：齊魯書社，1996），頁40。
- ③⑫ 朱熹：〈答陳同甫〉，載《晦庵先生朱文公文集》，卷三十六，收入朱杰人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》，第二十一冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），頁1583。
- ③⑬ 黃宗羲：《明夷待訪錄·原法》（北京：中華書局，1981），頁2。
- ③⑭ 參見鍾叔河：《走向世界：近代中國知識份子考察西方的歷史》（北京：中華書局，1985），頁152。
- ③⑮ 譚嗣同：〈仁學·三十五〉，頁344；〈仁學·二十九〉，頁337。
- ③⑯ 譚嗣同：〈仁學·十九〉，頁320-21。
- ③⑰ 徐繼畲：《瀛環志略》，下冊，卷四，頁318。
- ③⑱ 徐繼畲：《瀛環志略》，下冊，卷七，頁636。
- ③⑲ 「昔郭筠仙侍郎每嘆羨西洋國政民風之美，……余亦稍訝其言之過當，以詢之陳荔秋中丞、黎純齋觀察，皆謂其說不誣。此次來遊歐洲，由巴黎至倫敦，始信侍郎之說，當於議院、學堂、監獄、醫院、街道徵之。」參見薛福成著，鍾叔河主編：《出使英法義比四國日記》（長沙：嶽麓書社，1985），頁124。
- ③⑳ 參見秦暉：〈不仁不義的帝制和亦道亦德的憲政——辛亥之變的價值觀基礎〉，《南方周末》，2011年8月19日。畢福劍為中國中央電視台著名主持人，以在電視上宣傳「主旋律」得寵，但2015年春有人在網上上傳他在一飯局上大發「反動」議論的視頻，遂被視為表裏不一之典型。
- ④① 張樹聲：《張靖達公雜著》，收入《清代詩文集彙編》編纂委員會編：《清代詩文集彙編》，第六九五冊（上海：上海古籍出版社，2010），頁800。
- ④② 郭嵩燾：〈與友人論仿行西法〉，載《郭嵩燾詩文集》（長沙：嶽麓書社，1984），頁255。
- ④③ 譚嗣同：〈仁學·三十五〉，頁344。
- ④④ 容闈著，徐鳳石、惲鐵樵譯：《西學東漸記》（長沙：湖南人民出版社，1981），頁102。
- ④⑤ 何芳川等主編：《清代外務部中奧關係檔案精選》（北京：中華書局，2001），頁149。
- ④⑥⑦ 劉錫鴻：《英軺私記》（長沙：湖南人民出版社，1981），頁53、90；125、173。
- ④⑧ 侯宜杰：《二十世紀初中國政治改革風潮——清末立憲運動史》（北京：人民出版社，1993），頁557。
- ④⑨ 精衛：〈希望滿洲立憲者盍聽諸〉，《民報》，第3號（1906年4月5日），頁11。
- ④⑩ 當然兩派中都有反民主、甚至是極端反民主的人，以後筆者會提到他們。但在辛亥前這些人在兩派中都並不是主流。