

# 陳獨秀的「大我主義」及其思想困境

• 徐 偉

**摘要：**本文以陳獨秀思想研究為個案，將其人生哲學與政治思想（即所謂「中國問題與人生問題」）聯繫起來，討論了其「大我」觀在其改宗馬克思主義中的樞紐意義，指出陳獨秀致力於尋求「非宗教的信仰心」，將人生意義定位於「自我擴大」，而符合其理想中「大我」的概念則是「國家」和「階級」。但新文化運動初期所追求的個人自由等普世價值，在對「大我」的追求過程中逐漸消失，最終，「國家」、「階級」這樣的集體概念愈發趨於虛幻，個體價值亦被忽視。「大我主義」固然是解決意義危機的一種路徑，但如何避免其走向威權主義的難題未得破解，這不僅是陳獨秀個人，也是整個民初尤其是五四時期思想家一個深刻的思想困境。

**關鍵詞：**陳獨秀 大我主義 人生意義 國家 階級

在研究「近代中國與世界」這個命題時，除了對現實的經驗世界的關注之外，還必須關注到另一個與之相對應的「超越世界」，亦即「意義世界」。如許紀霖所指出，「……超越世界是指人們相信在經驗世界之外，還有一個與此在世界不同的世界。這個世界更真實、更本質，擁三重性質，一是終極感。……二是無限感。……三是神聖感。……隨着後現代大潮席捲思想界，本來替代超越世界的那個客觀的、普世化的理性被判定為是虛妄的宏大敘事，理性世界也崩潰了，剩下一個價值相對主義和虛無主義的世界。這乃是超越世界解體之後所引發的系列連鎖震蕩。」<sup>①</sup>超越世界的解體帶來了嚴重的意義危機，如何在價值層面尋求終極關懷，成為一項緊迫的任務和嚴峻的挑戰。

在近代史研究中，傳統的「衝擊—反應」模式關注到了西方對中國的衝擊，包括現實層面和思想層面。但從現代性的角度去思考，「超越世界」的解體則同時給東方和西方帶來了衝擊。現代性所推動的世俗化，消解了既有的權威和秩

陳獨秀歷來得到研究者的關注，但他作為社會活動家、政治家、革命家的光環太過耀眼，「新文化運動領袖」和「中國共產黨創始人之一」這樣的標籤太過突出，使其思想性被相對淡化；此外，其言論中頗多激進、偏頗、武斷之處，也使其思想性大打折扣。

序，消解了「高貴」與「神聖」；世俗化的浪潮席捲而來，人民大眾的權利和地位被突出強調。傳統中國文化既缺乏超越性，大小傳統之間又存在一定程度上的斷裂，當其再遭遇現代性的浪潮時，便出現了「疊浪」的效果，產生了更為急劇的世俗化。在這種急驟且劇烈的世俗化中尋求超越性，尋求價值道德重估和意義的維繫，成為思想精英的艱難使命。

作為近代史上繞不過去的風雲人物和爭議人物，陳獨秀歷來得到研究者的關注。雖然研究成果頗豐，但對其思想的關注，至少受到兩個方面的影響而有所削弱：一是其作為社會活動家、政治家、革命家的光環太過耀眼，「新文化運動領袖」和「中國共產黨創始人之一」這樣的標籤太過突出，使其思想性被相對淡化；二是其言論中頗多激進、偏頗、武斷之處，也使其思想性大打折扣。但若仔細梳理其著述，對其言論進行系統性的觀察，則可發現陳獨秀仍不失為近代一位卓越的、有代表性的思想家。這體現在：他不僅對國家、民族、政黨、社會這類現實問題給予關注，也一直在終極關懷領域進行不懈的思考和探索；他對人生意義的思考，體現了其對現代性的認知，以及對傳統與現代、東方與西方文化的比較視野；他試圖進行的創造性的、突破性的工作，既體現了其在時代中的前沿性，也反映了那一時期思想家的普遍境遇。

本文以陳獨秀在五四運動前後的思想探索為切入點，將陳獨秀對宗教、國家、世界、階級等問題的認知與思考，與其對人生意義的探索聯繫起來進行整體觀察，試圖從看似多變、矛盾의思想和言論中，梳理出其核心的問題意識以及貫之如一的思想線索，指出其所主張的「大我主義」的思想意義與局限，進而探尋在「世俗化與超越世界的解體」這樣一個大的理論背景下，近代思想家為解決意義危機所作的探索，以及相應由之而來的困境。

## 一 「在世俗中維繫信仰心」的思想焦慮

陳獨秀對人生意義的思考，首先建立在他對現代性的清醒認知上。人生意義的最高境界是超越性，必然涉及到對未知的神秘終極存在的體認。在神權時代，超越性、神秘性是顯而易見且被普遍接受的，中國「士」知識階層所信仰的「天」、下層民眾對祖先的崇拜以及民間信仰，從不同角度上向神秘主義尋求意義的維繫。但在五四時期追求現代性的背景下，「祛魅」成為大的時代主題，高貴、神聖都被消解，尋求人生意義必然帶來「在世俗中尋求超越」的理論難題。在1915年的〈今日教育之方針〉一文中，陳獨秀首先力倡「現實主義」，認為「現實世界之內有事功，現實世界之外無希望。唯其尊現實也，則人治興焉，迷信斬焉；此近世歐洲之時代精神也。此精神磅礴無所不至：見之倫理道德者，為樂利主義；見之政治者，為最大多數幸福主義；見之哲學者，曰經驗論，曰唯物論；見之宗教者，曰無神論；見之文學美術者，曰寫實主義，曰自然主義。一切思想行為，莫不植基於現實生活之上。古之所謂理想的道德的黃金時代，已無價值之可言」<sup>②</sup>。一切思想行為，以遵從世俗化為前提，這正體現了他對現代性這一大時代方向的認識和理解。

而西方世界宗教戰爭的弊端，也令陳獨秀印象深刻：「今之人類（不但中國人）是否可以完全拋棄宗教，本非片言可以武斷，然愚嘗訴諸直觀，比量各教，無不弊多而益少。是以篤信宗教之民族，若猶太，若印度，其衰弱之大原，無不以宗教迷信，為其文明改進之障礙。法蘭西人受舊教之迫害，亦彼邦學者所切齒；其公教會與哲人柏格森，儼如仇敵。此乃宗教之弊，事實彰著，無可諱言。」<sup>③</sup>在陳獨秀的心中，由於近代「人」的意識的覺醒，以及自然科學發展上的突飛猛進，對「神」的崇拜已經由「神聖」降格為「迷信」，而神權時代政治假借宗教之名所做的罪惡行徑，更令其將宗教視為民族衰弱、社會動亂、文明進步受阻的原因。

陳獨秀雖然不支持信仰宗教，但認為國民「不可無信仰心」<sup>④</sup>。神聖消解之後的價值何在，令其感到困惑。尤其是中國傳統文化在價值和精神領域的既有欠缺，令他更為焦慮。這樣的困惑集中表現於陳獨秀與康有為關於孔教的論戰。陳獨秀與康有為的對話，其實並未在同一層面上進行。康有為是從應然性的角度去闡發宗教的意義，而陳獨秀則側重於實然性的角度，批判了孔教與王權的深刻歷史關聯，以及在當下設教的荒謬性。陳獨秀力主「以科學替代宗教」，反對康有為尊孔教的主張，認為在當今科學勃興、宗教衰微的時代，欲在中國這一古來缺乏宗教信仰的國度新立孔教，無疑是不識時務之舉。雖然兩人表面上針鋒相對，但實際上有各自正確的一面。康有為從根源上認識到了教權缺乏的害處與重塑教權的重要性，側重於對「必要性」的論述，雖明知這一舉措的可能性極其微弱，但仍本着傳統士大夫階層的精英使命感，以「知其不可而為之」的「聖人」心態去力倡設立孔教。而陳獨秀在〈駁康有為致總統總理書〉中總結說：「吾國非宗教國，吾國人非印度、猶太人，宗教信仰心，由來薄弱。教界偉人，不生此土，即勉強杜撰一教宗，設立一教主，亦必無何等威權，何種榮耀。若慮風俗人心之漓薄，又豈干祿作偽之孔教可救治？」<sup>⑤</sup>正是看到了康有為這一目標在「祛魅」後的現實世界、尤其是在缺乏宗教信仰傳統的中國所遭遇的困難。

陳獨秀思想的深刻意義在於，他雖然批判孔教，但相對於論述宗教本身之不重要，他更注重於批判孔教在長期的歷史過程中被異化為專制王權鞏固統治的工具。他批判設立孔教的主張，在〈憲法與孔教〉一文中非常鮮明地指出「以國家之力強迫信教，歐洲宗教戰爭，殷鑒不遠。……以何者為教育大本，萬國憲法，無此武斷專橫之規定。而孔子之道適宜於民國教育精神與否，猶屬第二問題」<sup>⑥</sup>。〈駁康有為致總統總理書〉是一篇政論性質的文章，但其中仍有不少思想上的閃光點。如陳獨秀並非只是站在既定立場上盲目地批判，而是有理有據地進行一些學理上的討論。對於康有為論說中的合理之處，他也予以肯定。例如在〈孔子之道與現代生活〉一文中，他認為康有為「不以孔教為出世養魂之宗教而謂為人倫日用之世法」之說，「誠得儒教之真，不似前之宗教說厚誣孔子也」。但正因如此，「世法道德必隨社會之變遷而興廢，反不若出世遠人之宗教，不隨人事變遷之較垂久遠。」<sup>⑦</sup>這既肯定了孔子學說在倫理層面的意義，也強調了其隨時代發展而必須變革孔教的見解。陳獨秀雖然批判宗教，主張現實主義，但他對宗教超越性的積極意義也是有相當程度的認知的。他的焦慮就是在現代性條

在陳獨秀的心中，由於近代「人」的意識的覺醒，以及自然科學發展上的突飛猛進，對「神」的崇拜已經由「神聖」降格為「迷信」，而神權時代政治假借宗教之名所做的罪惡行徑，更令其將宗教視為民族衰弱、社會動亂、文明進步受阻的原因。

件下如何求得人生意義，即如何「在世俗中維持信仰心」。對於這一命題，陳獨秀進行了不懈求索。這首先反映在他思考宗教、孔教、基督教的時候，努力思索以甚麼來替代宗教以維繫人類的信仰及情感需求；繼而反映在其對「大我」形式的探索上。

陳獨秀宗教觀的演進，遠非其表面所呈現出的「前期批判並力主廢棄宗教，中期倡導基督教，後期批判宗教尤其是基督教」<sup>⑧</sup>這種「三期論」那麼簡單。如果只是用「不同時期的轉變」來描述和解釋其思想，就很容易忽略其思想中貫之如一的、深層次的部分。許多學者都僅僅關注了他激進的一句：「一切宗教，皆在廢棄之列」<sup>⑨</sup>，但陳獨秀並不是簡單地主張將宗教一廢了之，在表達這一觀點的同一時期，他對宗教的作用、宗教在現代性背景下的困境，以及用甚麼來替代宗教，都做了深入思考。

在1917年與俞頌華的通信中，陳獨秀開篇即肯定了宗教的作用，認為「宗教之根本作用，重在出世間，使人生擾攘之精神有所寄託耳」，並進一步闡釋道，「倘以規定人生之行為為義，則屬入世間教，與倫理道德為枝駢，宗教之為物，將於根本上失其獨立存在之價值矣。世俗雖有宗教之類之說，其實只一神多神兩類得稱為純正宗教，蓋宗教不離鬼神也。若泛神教或譯作萬有神教則已界於宗教非宗教之間。」<sup>⑩</sup>宗教之所以在當前階段需要廢棄，是因為「以神意為命令」的時代已然過去。「宗教之為物，無論其若何與高尚文化之生活有關，若何有社會的較高之價值，但其根本精神，則屬於依他的信仰，以神意為最高命令；倫理道德則屬於自依的覺悟，以良心為最高命令，此過去文明與將來文明，即新舊理想之分歧要點。」<sup>⑪</sup>由此可見，陳獨秀「廢棄宗教」的思想，與其主張「以良心為最高命令」的思想是相依並存的，在「祛魅」後的世俗化時代，人真正要依從的，是良心的自覺，這與康德 (Immanuel Kant) 所主張的「內在道德律」頗有共鳴，陳獨秀之所謂「廢棄宗教」，其實是要將「神」從現實的政治社會領域移向道德和情感領域，這與西方思想界經由康德、施萊爾馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 等思想家所形成的思想路線也是暗合的<sup>⑫</sup>。

只是這種觀點上的暗合，並不表示陳獨秀能把握西方思想的學理脈絡。比較典型的一個例子，就是他對「神正論」學說缺乏了解。他指出基督教教義中「最簡單最容易說明的缺點就是上帝全能與上帝全善說矛盾不能兩立。……我們終不能相信全善而又全能的上帝無端造出這樣萬惡的世界來」<sup>⑬</sup>。「神正論」正是困擾早期基督教思想家的命題之一，全善的上帝為甚麼會造出惡的世界，全知的上帝為甚麼不阻止亞當、夏娃受蛇的引誘，這都是西方思想家曾經苦苦思索過的問題。他們給出的解釋是：上帝不能干涉人的自由意志。「自由」具有與上帝等同的地位，上帝為了成全人的自由，所以將自己完全自律起來，以至於看上去無所作為。在這樣一個不完美的、充滿了苦難的世界中，人類的命運和上帝的神聖事業相交織，各自獲取了存在的意義。而所謂「理性」，就是人對上帝這種自律的美德的模仿；所謂「科學」，就是人對上帝留在人間的運行秩序的探尋。西方神學思想的這個演進路徑，是西方近代科學理性和憲政民主等思想的重要來源，陳獨秀在此方面知識的缺乏，是導致其思想困惑以及後來對基督教態度發生轉變的重要原因之一。

陳獨秀「廢棄宗教」的思想，與其主張「以良心為最高命令」的思想是相依並存的，在「祛魅」後的世俗化時代，人真正要依從的，是良心的自覺。陳獨秀之所謂「廢棄宗教」，其實是要將「神」從現實的政治社會領域移向道德和情感領域。

陳獨秀自行思考的「替代宗教」的方案，時刻處在變化之中，反映了其探索中的一種迷茫感和焦灼感。1917年1月，他在闡述「余之信仰」時，主張的是「以科學代宗教」，認為「人類將來真實之信解行證，必以科學為正軌……宗教之能使人解脫者，余則以為必先自欺，始克自解，非真解也。真能決疑，厥惟科學。故余主張以科學代宗教，開拓吾人真實之信仰，雖緩終達。若迷信宗教以求解脫，直『欲速不達』而已！」<sup>⑭</sup>兩個月後，在〈答俞頌華〉中，他回答「若夫廢棄孔教，將何以代之」的問題時，給出的答案是「國民教育尚焉」<sup>⑮</sup>。4月，在〈再答俞頌華〉中，他進一步闡述了是否可以拋棄宗教、拋棄之後以何取代之的問題<sup>⑯</sup>：

至於宗教之有益部分，竊謂美術哲學可以代之。即無宗教，吾人亦未必精神上無所信仰，謂吾人不可無信仰心則可，謂吾人不可無宗教信仰，恐未必然。倘謂凡信仰皆屬宗教範圍，亦此不合邏輯。此僕所以不信「倫理的宗教」之說也。吾國人去做官發財外，無信仰心，宗教觀念極薄弱。今欲培養信仰心，以增進國民之人格，未必無較良之方法。同一用力提倡，使其自無而之有，又何必畫蛇添足，期期以為非弊多益少之宗教不可耶？此愚所以非難一切宗教之理由也。

而他在1921年前後推崇基督教「愛」的情感力量，由激進的「反孔」思想轉變為平和的「補儒」思想，都是對此前「以科學代宗教」的思想的不斷補充和修正。

由是可見，陳獨秀非難宗教，是基於他相信兩個前提：一是世俗化背景下通過宗教去維繫意義的方案已然行不通；二是存在着其他可以增進國民信仰的途徑，如他所謂的「科學」、「國民教育」、「美術哲學」等。他也致力於此，在世俗當中，以非宗教的方式尋求信仰的途徑，來獲得意義的維繫。而這樣的思想關切，引導陳獨秀走向了「大我主義」。

陳獨秀非難宗教，是基於他相信兩個前提：一是世俗化背景下通過宗教去維繫意義的方案已然行不通；二是存在着其他可以增進國民信仰的途徑，如「科學」、「國民教育」、「美術哲學」等。他也致力於此，在世俗中以非宗教的方式尋求信仰的途徑，來獲得意義的維繫。

## 二 「自我擴大」與「無我同一」的「大我主義」

宗教所能應對和解決的一個主要問題，就是死亡對人生意義的消解。人生如此短暫，在現世中再多努力又能如何？一切努力的成果，終究是死不帶去。倘若對這一命題不能給予回答，就會不可避免地導向物質主義、犬儒主義、虛無主義。宗教講生死，講靈魂、來世、彼岸，對超越死亡的命題進行解答。而以非宗教的方式解答這一問題，則難度頗大。雖然陳獨秀試圖以科學等方式填補拋棄宗教後的信仰真空，但科學畢竟無法消除一直困擾在他心頭的「個人生滅無常」之感慨。在基督教文化中，「人」既是「受造物」，又是「上帝的肖像」，所以在擺脫了神權支配後，「個人」自身可以自由自在，不需要依賴於其他目的而存在。西方價值觀中的「個人本位」，其實是由基督教文化所培育出來。而中國傳統歷來有重「社群」的價值取向，個人的意義在於對家庭宗族、國家社會所做的貢獻。雖然以陳獨秀為代表的「啟蒙一代」追求西方啟蒙人文主義所提倡的「個人

雖然以陳獨秀為代表的「啟蒙一代」追求西方啟蒙人文主義所提倡的「個人自由」等人生價值，但由於學理脈絡的斷裂以及文化大環境的缺失，西方的「個人自由」在中國無法逃脫「個人生滅無常」的困惑，渺小的個體倘若游離於社群，「個人自由」便成為了無處安放的價值。

自由」等人生價值，但由於學理脈絡的斷裂以及文化大環境的缺失，西方的「個人自由」在中國始終無法逃脫「個人生滅無常」的困惑，渺小的個體倘若游離於社群，「個人自由」便成為了無處安放的價值。所以，陳獨秀在尋求人生意義的道路上，逐漸疏離了啟蒙人文主義的價值目標，重社群的傾向一步步凸顯出來。

1918年的〈人生真義〉是陳獨秀早年系統闡述人生觀的一篇論文。他在批判了中外各種人生觀之後，闡述了自己對人生主題的理解：「個人生存的時候，當努力造成幸福，享受幸福；並且留在社會上，後來的個人也能夠享受，遞相授受，以至無窮。」<sup>⑩</sup>雖然這樣的表述在表面上很接近於歐洲啟蒙時代的功利主義人生觀，但其內在的價值支撐點卻是「社群」而非「個人」。

繼〈人生真義〉之後，陳獨秀在1920年的〈自殺論——思想變動與青年自殺〉中，再次深刻探討了人生意義的問題。他概括了青年自殺的心理，指出「苟且心」和「偏見」都可以造成厭世自殺，這兩種人生觀對於人生價值都是根本地懷疑：一切皆空，人生的意義到底是甚麼，價值在哪裏？黑暗萬惡，人生的價值又在哪裏？人生既然無意義、無價值，活着徒受痛苦，不自殺就是無意義的苟活。他追問：「人生果然完全是空？人性果然完全是黑暗？人生果然無意義，無價值？」陳獨秀不相信靈魂轉生，但是相信「種性不滅」、「物質不滅」。與其說「無我」，不如說「自我擴大」。物質的自我擴大是子孫、民族、人類；精神的自我擴大是歷史<sup>⑪</sup>。從「無我」（古代思潮）到「唯我」（近代思潮）到「自我擴大」（最近代思潮），標誌着人生觀發展演化的三個階段。由於陳獨秀認定以「非宗教的途徑」來尋求信仰心，他便無法從超越性的意義上去理解個人主義人生觀，從而認為個人主義會導向人生空虛的無價值感和無興趣感。而人生意義的維繫，只能在「自我擴大」的路向中去尋覓。人生的意義，要通過奉獻事功而獲得永恆（不朽）。這樣，「大我主義」成為主導其價值觀的一條主線。

陳獨秀很擔心價值的真空，對虛無主義懷有強烈的危機感：「中國底思想界可以說是世界虛無主義底集中地。……我敢說虛無思想，是中國多年的病根，是現時思想界的危機。」<sup>⑫</sup>但是，在變動的時代中尋找一個可以依託的價值是一個極其痛苦的過程，他的思想也為此幾經變化。1923年中國思想界熱鬧一時的所謂「科學與人生觀論戰」中，陳獨秀以唯物主義的態度對論戰雙方都做了批評，如在〈科學與人生觀序〉中批評丁文江「不但未曾說明『科學何以能支配人生觀』，並且他的思想之根底，仍和張君勱走的是一條道路」<sup>⑬</sup>。但是這篇文章論述較鬆散，僅總結為「我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀」<sup>⑭</sup>，卻未能有效地表述其對人生觀的見解，未能闡明其人生觀是如何受歷史支配。從其對「國家」和「階級」等概念所作的抽象化、崇高化乃至神秘化的處理來看，雖然陳獨秀使用了大量貌似「科學」的詞彙，但真正支配其人生觀、價值觀的卻是一些傳統的因素。正如史華慈以「科學與人生觀論戰」為例所指出的，中國近代思想史中存在着大量「語言的陷阱」<sup>⑮</sup>。陳獨秀使用的「科學」與「辯證唯物主義」等概念，其實都存在着這種所謂的「語言陷阱」。

張灝的《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》（*Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning* [1890-1911]）一書研究了康有為、章炳麟、

譚嗣同、劉師培四位思想家，指出他們的思想中共同凸顯了一個「無我整體」的主題，這一源自儒家人生烏托邦和釋、道神秘主義傳統並影響了諸多近代知識份子的人生主題，強調自我的虛無和整體的實在，它以個體「小我」融化於神秘整體的超越性為特徵<sup>23</sup>。而陳獨秀與胡適等所謂「第二代」的近代思想家與康、章、譚、劉這些「第一代」的人物相比，雖然批判傳統更為激烈，但思想中潛伏的傳統因子卻是一脈相承的，例如在人生觀方面，陳獨秀有一個與譚嗣同極其類似的「三段論」：虛幻的個人與實在的整體構成人生的矛盾；個人通過「自我擴大」而認同並融化於整體，達到人我合一（無我同一）；個人在「無我」的境界中（且只能在這一境界中）獲得實在性（真實）和永恆性（不朽）。如高力克所論述的，陳獨秀的人生旨趣在價值依歸（整體）和思想特徵（神秘性、超越性）上都是與譚嗣同一脈相承的，它是儒家社群至上的倫理主義與佛道精神超越的神秘主義的混合物<sup>24</sup>。

### 三 「大我」的面相之一：「國家」

陳獨秀早期接受的是社會契約論的國家觀。但是，曾經醉心於憲政主義和人權思想的他並未沿着西方自由主義的思路，將國家視為工具以及「必要的惡」、對政府保持深深的不信任、主張通過制度來制約權力，而是提出「由立人而立國」，通過改造國民性而非建設制度，實現其理想的國家形式。這種社群主義而非個人主義國家觀念的思想前提，正是其「大我」觀念。之所以需要「由立人而立國」，是因為「國」是「人」的擴大。「國」不是工具，而是具有自足的內在的價值屬性，它為零零散散、生滅無常的個人，提供了最終的價值依歸。

陳獨秀1904年所作的〈說國家〉中，自述了其如何接受「國家」觀念<sup>25</sup>：

我十年以前，在家裏讀書的時候，天天只知道吃飯睡覺。就是發奮有為，也不過是念念文章，想騙幾層功名，光耀門楣罷了。那知道國家是甚麼東西，和我有甚麼關係呢？到了甲午年，才聽見人說有個甚麼日本國，把我們中國打敗了。到了庚子年，又有甚麼英國、俄國、法國、德國、意國、美國、奧國、日本八國的聯合軍，把中國打敗了。此時我才曉得，世界上的人，原來是分做一國一國的。此疆彼界，各不相下。我們中國，也是世界萬國中之一國，我也是中國之一人。……我生長二十多歲，才知道有個國家，才知道國家乃是全國人的大家，才知道人人有應當盡力於這大家的大義。

這種對時局的觀察以及從「家族」、「朝廷」到「國家」的認知上的跨越，促使其去了解和思考與國家相關的理論學說。在〈說國家〉中，陳獨秀明確闡述了現代國家的構成包括「土地」、「人民」、「主權」三要素。關於主權，他概括出了幾個要點：主權歸全國國民共有，但是行這主權的，乃歸代表全國國民的政府；一國之中，只有主權居於至高極尊的地位，再沒有別的甚麼能加乎其上；在國內辦

陳獨秀並未沿着西方自由主義的思路，將國家視為工具以及「必要的惡」、對政府保持深深的不信任、主張通過制度來制約權力，而是提出「由立人而立國」，通過改造國民性而非建設制度，實現其理想的國家形式。這種社群主義而非個人主義國家觀念的思想前提，正是其「大我」觀念。

理多項政事，都有自己做主的權柄，決不受外國干涉<sup>②</sup>。這樣的論述，其實完全脫胎於西方近代民族國家的相關理論學說。現代國家理論已明確將「人口」、「土地」、「政府」、「主權」作為國家的四要素，而陳獨秀卻只提出了「土地」、「人民」、「主權」三要素。他將主權之行使歸於政府的論斷，導致其之後的論述中常常將「國家」和「政府」二者相混淆，這種混淆使其表述中出現了諸多反覆變化和自相矛盾之處，也在後來的研究者之中引發了大量爭議。

最容易讓人對「陳獨秀對國家的態度」這個問題產生誤解的，是陳獨秀於1918年發表的〈偶像破壞論〉中，將「國家」作為「偶像」之一列入應被破壞之列。事實上，他這裏所謂的「國家」乃是特指當時執政的軍人專權的政府，已有學者對此問題專文論述<sup>③</sup>。〈偶像破壞論〉中所謂的「一個國家，乃是一種或數種人民集合起來，佔據一塊土地，假定的名稱；若除去人民，單剩一塊土地，便不見國家在那裏，便不知國家是甚麼。可見國家也不過是一種騙人的偶像，他本身亦無甚麼真實能力」<sup>④</sup>，相比較之前的〈說國家〉而言，陳獨秀將「主權」從「國家」的概念中抽離出去，只強調了「土地」和「人民」。這是因為他對當時代表主權的政府感到失望，便將「政府」和「主權」都從國家當中抽離了，這與他「行這主權的，乃歸代表全國國民的政府」的論斷是呼應的，也體現了他對國家理論認知上的缺失。

雖然陳獨秀清楚認識到，國家是為了保障個人權利而存在的，「團體之成立，乃以維持和發達個體之權利已耳。個體之權利不存在，則團體遂無存在之必要。」<sup>⑤</sup>但他不將國家看作一種工具，而是將國家類比於一種可待完善的人格：「集人成國，個人之人格高，斯國家之人格亦高；個人之權鞏固，斯國家之權亦鞏固。」<sup>⑥</sup>他喚醒國人覺悟、「由立人而立國」的思路，即是由這種認知而來。「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謀幸福的國家，不是人民為國家做犧牲的國家。」<sup>⑦</sup>這樣的口號振聾發聵，激奮人心，但背後卻隱含着理論和邏輯的斷層：國家和人民為何在利益上是同質的，以及如何實現這種利益同質？這其實已經不能用舶來的「社會契約」學說或是「國家是階級統治的工具」這樣的理論來解釋，而只能用陳獨秀的「自我擴大」的邏輯來進行解釋：國家是自我的擴大，所以天然地與人民具有利益一致的正當性。

陳獨秀認為國民意識與一個國家的生死存亡、民族的興衰休戚相關，主張從意識形態領域着手，改變人的精神，從而改變國家的落後狀況，「人民程度與政治之進化，乃互為因果，未可徒責一方者也。多數人民程度去共和過遠，則共和政體固萬無成立之理由。」<sup>⑧</sup>「欲圖根本之救亡，所需乎國民性質行為之改善，視所需乎為國獻身之烈士，其量尤廣，其勢尤迫。」<sup>⑨</sup>與當時的許多知識份子一樣，陳獨秀把救國的希望寄託於「改造國民性」之上，這恰恰是對民主制度的一種誤讀。倘若全民都有極高的素質，有豐富的學識和極高的道德水平，那麼採用甚麼政治制度又有何區別？民主制度並不要求人人皆是聖人、實現「六億神州盡舜堯」的局面，而是在承認人的私心貪欲、爭權逐利等各種天然的「劣性」的基礎上，通過制度和法律的建設，保障私權利，防範公權力作惡。「由立人而

陳獨秀認為國民意識與一個國家的生死存亡、民族的興衰休戚相關，主張從意識形態領域着手，改變人的精神，從而改變國家的落後狀況。與當時的許多知識份子一樣，他把救國的希望寄託於「改造國民性」之上，這恰恰是對民主制度的一種誤讀。

立國」、通過「改造國民性」從而實現「救國」，這樣的思想路徑的基礎是中國傳統的「家國同構」、「無我同一」的社群理念，而並非得自西方。

陳獨秀是一個國家主義者還是一個世界主義者？關於這個問題歷來存在爭議，而這種爭議正是來自陳獨秀前後不一、輕率武斷的表述。有學者認為陳獨秀超越了狹隘的民族主義情緒，以一種開放的心態和世界的眼光，站在理性和民主的立場上，對民族主義和國家主義進行審視和檢討，表達了追求世界大同的美好理想<sup>④</sup>。在五四時期，陳獨秀雖然發表了大量有世界主義傾向的論述，但這並未改變他對國家的價值認同。陳獨秀同當時的大多數知識份子一樣，愛國心是居第一位的，他急切地盼望中國富強壯大。雖然陳獨秀思想中具有超越狹隘民族主義的成份，但「世界」還不足以成為其理想中的「大我」形式，世界大同的理想對其而言太過遙遠，而戰亂時局中無法抹殺的民族和國別差異、尤其是強大的帝國主義和弱小的殖民地民族之間的巨大差異，使其無法將個體的「自我」昇華到「世界」的層面上。在之後的思想探索中，他以「東方民族」、「勞動階級」等概念來滿足其超越國別界限的思想衝動，但嚴格來說，陳獨秀並不能被稱為一個「世界主義者」。

陳獨秀將其心目中的「大我」定位於「國家」，這與第一次世界大戰之後頗為興盛的民族主義思潮是極富關聯的。雖然其為「國家」賦予了人格性和自在的價值，但這一概念的現實性非常強，其意義性、信仰性的層面並不十分凸顯。相比之下，另一個概念則更富於超越性、信仰性和神秘性的特徵，與那個具有神秘性、超越性的「無我同一」的「大我」更為契合，那就是「階級」。

陳獨秀思想經歷了一個由「勞工神聖」進而到「勞動階級神聖」的過程。這種「神聖性」的突出表現之一，就是勞動階級被默認為一個「想像的共同體」，具有崇高的階級性且不會變化。這是一種為了滿足意義需求而脫離了具體實際狀況的抽象。

#### 四 「大我」的面相之二：「階級」

「在世俗中尋求超越」這樣的思想動機容易產生一種行為，就是為當下的人、物或抽象的概念賦予其「神聖性」。對陳獨秀而言，其思想經歷了一個由「勞工神聖」進而到「勞動階級神聖」的過程。這種「神聖性」的突出表現之一，就是勞動階級被默認為一個「想像的共同體」，具有崇高的階級性且不會變化。這是一種為了滿足意義需求而脫離了具體實際狀況的抽象。

陳獨秀認為「勞動諸君」有「必須知道必須遵守的兩條大義」。第一條大義是階級的覺悟<sup>⑤</sup>：

〔勞動〕諸君的困苦是從諸君都是一個被僱的勞動而來的。……資本家階級組織了政府國會，有了這些權力，所以才能夠壓制勞動，所以才能夠保護他們的私有財產；勞動向來沒有組織，不能團成一個階級，所以顯不出你們的威力，所以才永遠是困苦的僱工。因此可以知道非把各地方各行業的勞動組織成一個階級，決沒有反抗組織強大的資本階級的力量。沒有反抗資本階級的力量，決不能將資本家私有的生產工具奪歸勞動界公有。生產工具不歸勞動界公有，勞動的困苦決不能免除，這就叫作階級的覺悟。

第二條大義是革命手段<sup>⑥</sup>：

免除困苦之唯一根本方法，只有各地方各行業的勞動都有了階級覺悟，大家聯合起來，用革命的手段去組織勞動階級的國家、政府、國會、省議會、縣議會去解決勞動自身的困苦。貴族、資本家、中等社會的國家、政府、國會、省議會、縣議會，決不能解決勞動界困苦，勞動界決不可依賴他們，所可依賴的只有你們自己的勞動革命軍。

按照這樣的邏輯，這個想像中的「勞動階級」應有兩個突出的特徵：一是個體可以被團結、組織和動員起來；二是即使擁有了權力，其階級的先進性也不會改變和腐化。這樣的特徵明顯是超越現實的。

1921年7月1日這個特殊的日子，身為中國共產黨領袖卻缺席黨的第一次全國代表大會的陳獨秀發表了〈卑之無甚高論〉這樣頗具牢騷氣的文章，批判了所謂「國民性」<sup>⑦</sup>：

中國人民簡直是一盤散沙，一堆蠢物，人人懷着狹隘的個人主義，完全沒有公共心，壞的更是貪賄賣國，盜公肥私……一國中擔任國家責任的人自然是越多越好，但是將這重大的責任放在毫無知識、毫無能力、毫無義務心的人們肩上，豈不是民族的自殺！中國此時不但全民政治是無用的高論，就是多數政治也是痴想。

在這裏，陳獨秀或許並未意識到，他所批判的這群「散沙」、「蠢物」、「狹隘」、「無知識」、「無能力」、「無義務心」的個人，與他所謂的「勞動諸君」在現實中所指代的對象有高度的重合。前後不一、矛盾尖銳的論述背後所呈現的，是思想家向抽象的「階級」概念尋求神聖性的一種努力。

「階級」尤其是「勞動階級」的概念，對當時困惑於「秩序與意義」命題的思想家而言，先天地具備了三個理論優越性，可以拿來直接應對當時的一些理論問題。陳獨秀不遺餘力地投入到對「階級」概念的鼓與呼之中，是受到了這種理論魅力的吸引。但同時，「階級」概念的理論缺陷也蘊涵在自身這種優越性之中，這造成了陳獨秀深刻的思想困境。

首先，「勞動」概念先天地整合了「物質生產」與「道德」兩重屬性。自古以來，「倉稟實」與「知榮辱」所代表的「物質」與「德性」便是一對矛盾的概念。而西方近代以來也分裂出了聖西門 (Henri de Saint-Simon)、孔德 (Auguste Comte) 為代表的物質主義的「工程技術取向」與盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 為代表的德性主義的「道德取向」<sup>⑧</sup>。馬克思認識到了物質生產條件對人的自由的限制，於是選取了一個理論聯結點，使得其既是滿足生產的，又是道德的，這就是「勞動」。五四時期知識精英所接受的「勞動」概念，是具有強烈的精神關懷的，勞動不僅是創造物質財富的手段，也是一種德性與價值，如李大釗對「勞動」的評價極高：「我覺得人生求樂的方法，最好莫過於尊重勞動。一切樂境，都可由勞動得

陳獨秀或許並未意識到，他所批判的「散沙」、「蠢物」、「狹隘」、「無知識」、「無能力」、「無義務心」的個人，與他所謂的「勞動諸君」在現實中所指代的對象有高度的重合。前後不一、矛盾尖銳的論述背後所呈現的，是思想家向抽象的「階級」概念尋求神聖性的一種努力。

來，一切苦境，都可由勞動解脫。」<sup>⑩</sup>這種泛勞動主義的勞動觀，體現了五四知識份子超越傳統的「勞心」、「勞力」之隔，而追求健全理想人格的思想。

陳獨秀對「勞動階級」的熱烈歌頌，即反映了這樣一種思想。早在1919年，陳獨秀便將「勞工神聖」列為《〈新青年〉宣言》的十二條之一，指出要「尊重勞動」，「把勞動放在自由愉快藝術美化的地位，不應該把一件神聖的東西當做維持衣食的條件」<sup>⑪</sup>。但是，陳獨秀表現出他的一個困惑，也是一個理論缺陷，即他僅僅區分了「勞動者為誰做工」，認為「為資本家做工是奴隸事業，為社會做工是神聖事業」<sup>⑫</sup>；卻未能區分「主動勞動」的群體與「被動勞動」的群體。「勞動階級」在中國是一個並不明確的概念，普通的民眾還未能將「勞動」作為一種內化的價值而去追求，在大多數平民眼中，勞動只是謀生賺錢的手段，一旦有「富裕」、「發財」的機會，能夠「不勞動」、「清閒」、「享福」，才是其追求的目標。可以說，中國小農階層傳統的「發財」欲，不是西方的資本主義精神，而是傳統農業文明的精神贅疣。

陳獨秀曾揭示了中國舊式「發財」行為的負面性質：「夫發財本非惡事，個人及社會之生存與發展，且以生產殖業為重要之條件，惟中國式之發財方法，不出於生產殖業，而出於苟得妄取，甚至以做官為發財之捷徑，獵官摸金，鑄為國民之常識，為害國家，莫此為甚。」<sup>⑬</sup>知識精英層面的德性主義與普通民眾的物質主義的矛盾並未能在「勞動階級」的概念中真正得到調和。「勞工神聖」觀念雖然張揚了勞動的精神價值與平民的道德地位，但可惜的是，它不僅沒能成為克服傳統小農「發財」贅疣的藥方，反而成為了用來鼓動平民的政治意識形態，由於擁有了這種道德制高點，「勞動者」獲得了依靠暴力去打倒「不勞動者」的正當性，這強化了「勞動」與「私利」的關聯，而使「勞動」與「德性」的距離愈來愈遠。

其次，「勞工神聖」理論弔詭地整合了「平民主義」與「神聖性」的兩重訴求。五四後期，平民主義借助激進的民權意識開始萌芽，在勞動主義、新村主義、無政府主義、馬克思主義以及各種社會主義思潮的影響下，平民意識迅速崛起，「勞工神聖」的口號深入人心，平民階級有了比知識階級在道德上更為正當的地位，而知識份子則相應地具有了某種道德上的原罪。原先知識精英眼中的「庸眾」一下子成為了高尚的、進步的階級，從被「開智」、「教育」的客體成為了自我覺醒、自我教育的主體。這是一個顛覆性的變化。「勞工神聖」的概念綜合了發展民權和尋求意義的雙重訴求，卻未能解決內在的理論矛盾。

這種內在矛盾就是前文所提及的，陳獨秀在論述「勞工」問題時經常表現出的看法：有時勞工是進步的、高道德的、自我覺醒的、具備先進性的階級，有時勞工又跟他所謂的具有「腐敗渙散的國民性」的那種人是等同的，需要他自己這樣的精英去教育、引導以及監督、強迫。如他在〈政治改造與政黨改造〉一文中認為：「中國政治改革，決非幾年之後就能形成西方的德謨克拉西。……要到這個程度，最好經過俄國共產黨專政的階級。因為求國民底智識快點普及，發達實業不染資本主義的色彩，俄國式的方法是唯一的道路了。」<sup>⑭</sup>在這裏，陳獨秀對教育民眾的認知已經由依靠知識階層的啟蒙，復歸到依靠政治教化的路線

陳獨秀在論述「勞工」問題時經常表現出這樣的看法：有時勞工是進步的、高道德的、自我覺醒的、具備先進性的階級，有時勞工又跟他所謂的具有「腐敗渙散的國民性」的那種人是等同的，需要他自己這樣的精英去教育、引導以及監督、強迫。

上。這樣的思想矛盾不僅屬於其個人，而且在當時知識階層的言論中具有普遍性。抽象的「勞工」成為知識階層想像中的道德偶像和忠誠的對象，但具體的「勞工」仍然是愚昧的、不開化的，他們仍然要接受那些「覺醒的」、「革命的」知識階級的啟蒙和領導。

「平民主義」其實只是一種虛幻的言說，它本質上仍是一種精英主義，是少數邊緣化精英面對民眾的一種宣傳和鼓動。它把民主的大旗揚得更高，卻內在地隱含了威權主義的邏輯。如張灝所分析的，「面對這種困境，浪漫型的全民主義很容易發展為先知型的全民主義。……順着這個想法推下去，很自然達到以開明專制來領導全民的觀念，這就是先知型的全民主義」<sup>④</sup>。在「個體」昇華為「大我」的邏輯路徑中，一個突出的問題就是如何對待「大我」中的「異己」。

雖然陳獨秀被抽象化的、具有道德價值屬性的「勞動」概念所吸引，在情感上已經投入了「勞動階級」這個「大我」，在這個群體中獲得了富有意義的歸屬感和存在感，但具體的勞工人群的愚昧、落後與無知，與陳獨秀自身的精英意識和「先知」式的使命感仍是格格不入的。在他自覺地承擔起「先知」和「教育者」的角色的同時，卻也不知不覺地走向了「民權」的反面。「平民主義」的思想觀念不是來自於真正的民眾，而是來自於具有強烈的反體制、反上流社會傾向的知識階層。

再者，「勞動階級」概念不證自明地省略了——一直困擾民初思想家的核心問題：「新民德」與「開民智」。在「階級」的語境中，勞動者被自然而然地賦予了先天的道德優越地位和高度的政治覺悟。陳獨秀論述「階級」這一概念時，往往抽離掉一些關鍵問題如：「勞動階級」的階級覺悟、鬥爭意識、對民權體制的知識，以及自我組織的能力從何而來？這樣的問題正是民國初年的思想家所一直困惑並努力探索的，此時雖未得到闡釋和解決，卻在極具動員性的宣言式論述中悄然消失了。如他認為「勞動階級的覺悟」不僅是富強的必要條件，而且是民族獨立、抵禦外來侵略的必要甚至唯一的條件，「中國除了勞動界有了階級的覺悟，組織強大的革命團體，絕對打破資本家生產制，有何方法可以抵制外國由經濟的侵略進而為政治的侵略？」<sup>⑤</sup>但他對這種「階級覺悟」如何產生的問題，一直都是語焉不詳的。

抽象的「勞動階級」概念使陳獨秀幻想出了一個高度同質化的群體，使其可以投入其中，尋求一種「無我同一」的境界，以實現「種性不滅」的事功。但是，這個概念使得思辨性讓位於動員性，在巨大而抽象的「階級」概念面前，啟蒙思想家所試圖實現的「個體權利」和「理性自覺」的觀念退隱了，集體的凝聚力、對先驅者的追隨、對領導者的服從被更加強調，知識和理性思辨成為對「革命」的反動。陳獨秀對「勞工」和「勞動」的論述，即經歷了一個由具體而抽象的過程。

五四早期的陳獨秀強調勞工的基本人權，關注具體的各行各業的勞工。1919年的〈貧民的哭聲〉一文中，他對北京的東洋車夫、排字工人、公娼私娼等「最苦惱的人」表示了同情<sup>⑥</sup>，1920年的〈中國勞動者可憐的要求〉一文中，針對廣大勞工境遇悲慘的局面，他提出了減少工時、增加工價、去除工頭、改良衛生狀況、對老弱傷病進行撫恤、保障工人受教育權利等多項具體要求<sup>⑦</sup>。不久，他

雖然陳獨秀被抽象化的、具有道德價值屬性的「勞動」概念所吸引，在情感上已經投入了「勞動階級」這個「大我」，在這個群體中獲得了富有意義的歸屬感和存在感，但具體的勞工人群的愚昧、落後與無知，與陳獨秀自身的精英意識和「先知」式的使命感仍是格格不入的。

的思想已自然而然發展為威權主義，相信中國的改造需要一個「勞農專政」的「開明專制」。他明確提出建立「勞農專政」的國家政權，提出「一切生產工具都歸生產勞動者所有，一切權都歸勞動者執掌」的信條<sup>③</sup>。「勞動者」從具體的、形形色色的工人演變為一個高度抽象的、巨大而難以捉摸的概念，不僅具有極高的理想性，而且也具有一定的虛幻性，如同伯林 (Isaiah Berlin) 認為馬克思筆下的「工人階級」並不是真實存在於英國曼徹斯特的產業工人一樣，陳獨秀筆下的「勞工階級」也愈發遠離真實的行業工人的形象。袁偉時曾批評陳獨秀，認為激進主義在中國橫行，重要的是傳統文化與當代政治家反現代的作為結下的惡果。他們為激進主義奠定了三個重要的思想基礎：宣揚有「全知全能」和「先知先覺」的領袖；以「國家」、「集體」、「革命」的名義吞噬個人自由；虛妄的民族自大<sup>④</sup>。而追溯陳獨秀自身的思想演變過程，則可以看到陳獨秀的這種「失誤」其實是出於尋求人生意義的動機，其對「國家」和「階級」的理論主張是與「大我」的追求不可分開的。在「階級」這種抽象的、虛幻的概念中，知識份子才能感受到自我的昇華式認同。具有權力和知識的革命精英在勞工群體中找到了情感歸屬，滿足了意義需求，卻不能在現實中真正切實地解決掌權者和普通勞工的「異質」問題。

## 五 小結

作為思想家的陳獨秀，始終未曾放棄對人生意義的探索，其「在世俗中尋求超越」的價值取向引導其走向「大我主義」，而符合其理想中「大我」形式的概念則被最終定位為「國家」和「階級」，雖然這兩個概念之間還存在着一定的矛盾性。陳獨秀曾激進地表現出一種以階級替代國家的傾向，卻也有強烈的建構現代民族國家的意識。但比這兩者間的矛盾更為深刻的，是他一直未能解決「大我主義」如何避免走向威權主義的理論難題，直到晚年，他才對這個問題有所認知和反省。新文化運動初期追求的個人自由等普世價值，在對「大我」的追求過程中逐漸消失，最終，「個人」淹沒在「國家」、「階級」這樣的集體概念中，後五四時期的思想潮流構成了對五四啟蒙精神的反動。這不僅是陳獨秀個人，也是整個民初尤其是五四時期思想家一個深刻的思想困境。

陳獨秀曾激進地表現出一種以階級替代國家的傾向，卻也有強烈的建構現代民族國家的意識。但比這兩者間的矛盾更為深刻的，是他一直未能解決「大我主義」如何避免走向威權主義的理論難題，直到晚年，他才對這個問題有所認知和反省。

### 註釋

- ① 許紀霖：〈世俗化與超越世界的解體〉，載許紀霖主編：《世俗時代與超越精神》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁5-6。
- ② 陳獨秀：〈今日教育之方針〉，載《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987），頁17。
- ③④⑤ 陳獨秀：〈再答俞頌華〉，載《獨秀文存》，頁696。
- ⑥ 陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，載《獨秀文存》，頁71-72。
- ⑦ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，載《獨秀文存》，頁74-75。
- ⑧ 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，載《獨秀文存》，頁82。

- ⑧ 參見郭文深：〈「五四」時期陳獨秀的宗教觀〉，《蘭州學刊》，2006年第9期，頁44。
- ⑨⑬ 陳獨秀：〈再論孔教問題〉，載《獨秀文存》，頁91。
- ⑩⑪⑭ 陳獨秀：〈答俞頌華〉，載《獨秀文存》，頁673；674；675。
- ⑫ 徐偉：《超越與救贖：神秘主義精神氣質與中國近代政治思想》（香港：中國國際文化出版社，2011），頁92。
- ⑬ 陳獨秀：〈基督教與基督教會〉，載《獨秀文存》，頁437。
- ⑰ 陳獨秀：〈人生真義〉，載《陳獨秀文章選編》，上冊（北京：三聯書店，1984），頁240。
- ⑱ 陳獨秀：〈自殺論——思想變動與青年自殺〉，載《獨秀文存》，頁272。
- ⑲ 陳獨秀：〈虛無主義〉，載《陳獨秀文章選編》，中冊，頁13。
- ⑳㉑ 陳獨秀：〈科學與人生觀序〉，載《陳獨秀文章選編》，中冊，頁354。
- ㉒ 參見史華慈(Benjamin I. Schwartz)著，王中江編：《思想的跨度與張力：中國思想史論集》（鄭州：中州古籍出版社，2009），頁6。
- ㉓ 參見張灝著，高力克、王躍譯：《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》（北京：新星出版社，2006），頁13-23。
- ㉔ 高力克：〈公民時代：陳獨秀的啟蒙思想〉，載《求索現代性》（杭州：浙江大學出版社，1998），頁40-41。
- ㉕㉖ 陳獨秀：〈說國家〉，載《陳獨秀文章選編》，上冊，頁39；40。
- ㉗ 參見尤小立：〈陳獨秀「國家偶像破壞論」新釋〉，《學術研究》，2004年第3期，頁64-68。
- ㉘ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，載《陳獨秀文章選編》，上冊，頁277。
- ㉙ 陳獨秀：〈《雙桴記》敘〉，載任建樹、張統模、吳忠信編：《陳獨秀著作選》，第一卷（上海：上海人民出版社，1993），頁111。
- ㉚ 陳獨秀：〈一九一六年〉，載《陳獨秀文章選編》，上冊，頁103。
- ㉛ 陳獨秀：〈我們究竟應當不應當愛國？〉，載《陳獨秀文章選編》，上冊，頁421。
- ㉜ 陳獨秀：〈四答常乃惠(孔教)〉，載《獨秀文存》，頁679。
- ㉝ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，載《陳獨秀文章選編》，上冊，頁132。
- ㉞ 參見方寧：〈超越狹隘的民族主義——五四時期陳獨秀的世界主義思想〉，《上海黨史與黨建》，2009年3月號，頁17-20。
- ㉟㊱ 陳獨秀：〈告勞動〉，載《陳獨秀文章選編》，中冊，頁129-30；130。
- ㊲ 陳獨秀：〈卑之無甚高論〉，載《陳獨秀文章選編》，中冊，頁132。
- ㊳ 參見許紀霖、宋宏編：《史華慈論中國》（北京：新星出版社，2006），頁280。
- ㊴ 李大釗：〈現代青年活動的方向〉，載《李大釗文集》，上冊（北京：人民出版社，1984），頁665。
- ㊵ 〈《新青年》宣言〉，載《獨秀文存》，頁244-45。
- ㊶ 陳獨秀：〈勞工神聖與罷工〉，載《獨秀文存》，頁598。
- ㊷ 陳獨秀：〈新青年〉，載《獨秀文存》，頁44-45。
- ㊸ 陳獨秀：〈政治改造與政黨改造〉，載《獨秀文存》，頁622。
- ㊹ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，《開放時代》，1999年第1期，頁45。
- ㊺ 陳獨秀：〈國慶紀念底價值〉，載《陳獨秀文章選編》，中冊，頁34。
- ㊻ 陳獨秀：〈貧民的哭聲〉，載《獨秀文存》，頁409。
- ㊼ 陳獨秀：〈中國勞動者可憐的要求〉，載《陳獨秀文章選編》，中冊，頁37。
- ㊽ 〈《共產黨》月刊短言〉，載《陳獨秀文章選編》，中冊，頁51。
- ㊾ 袁偉時編著：《告別中世紀：五四文獻選粹與解讀》（廣州：廣東人民出版社，2004），頁70。