

新文化運動與常識理性的變遷

• 金觀濤 劉青峰

一 在科學與民主的背後

當五四運動八十周年即將來臨之際，學術界對新文化運動本質的看法亦日趨固定。90年代以來，有相當多的大陸學者認同以下觀點：新文化運動因中國傳統文化不能應付西方衝擊而引發，其主要的特點可以歸為全盤反傳統主義，以及基於此而出現的激進主義，如無政府主義、革命烏托邦和世界主義等等；它們是中國知識份子親和馬列主義的基礎。但是，只要我們稍稍放寬歷史視野，就可以發現在新文化運動前20年，由甲午戰敗引發的批判思潮，也具有全盤反傳統的性質。

90年代以來，有相當多的大陸學者認同以下觀點：新文化運動因中國傳統文化不能應付西方衝擊而引發，其主要的特點可以歸為全盤反傳統主義和激進主義。但是，我們認為，用全盤反傳統主義和激進主義來界定新文化運動的基本特徵是不正確的。五四新思潮全新的性質乃在於文化意識形態背後的深層結構。

甲午後反對儒家倫理的代表作是譚嗣同的《仁學》，它把包括社會、家庭、個人道德規範在內的整個天理世界看作一張大羅網，主張毫不留情地衝決之。而新文化運動中，陳獨秀的「最後之覺悟」、吳虞的「非孝」、魯迅的《狂人日記》和砸爛孔家店，只是這種衝決羅網之精神的再次爆發而已。甲午後，與衝決羅網直接聯在一起的是世界主義。知識份子不再把中國當作世界中心，成千上萬知識份子到敵國日本去留學，向敵國學習，並通過日本了解世界。在新文化運動中，就連像陳獨秀那樣民族情緒極強的知識份子，在1915年前後都經歷過一個全力主張世界主義的時期。他在《甲寅》雜誌上發表文章，號召人們不要愛國^①。李大釗雖不同意陳獨秀，但他論述愛國之理由，其根據也同樣出於世界主義。而胡適也正是這一時期成為世界大同主義者^②。新文化運動另一個特點，是對無政府和大同烏托邦的推崇。而無政府主義和革命烏托邦最早出現在十九、二十世紀之交，幾乎是甲午後全盤反傳統思潮的衍生物。

既然五四全盤反傳統主義同甲午後的反傳統思想具有相同的形態，那麼如果把新文化運動的本質看作全盤反傳統和激進主義，新文化運動究竟新在何處？為甚麼要把五四新文化運動當作中國現代文化的開始？我們認為，用全盤

* 本文為提交「五四運動八十周年學術研討會」(台北，1999.4.24-4.25)論文的節錄。

反傳統主義和激進主義來界定新文化運動的基本特徵是不正確的。五四新思潮全新的性質並不在於它的外表，乃在於文化意識形態背後的深層結構。首先是全盤反傳統背後的根據。只要我們分析新文化運動期間知識份子反傳統的根據，就可以發現其早期和中期有微妙的差別。1916-17年陳獨秀、吳虞、錢玄同等人反對儒家倫理的出發點，主要是強調它阻礙民主政治。胡適投入新文化運動的初衷，也是「要想在思想文藝上替中國政治建築一個革新的基礎」^③。這同甲午後衝決羅網的理由很類似。但是，幾年之後，反傳統的根據發生了潛移默化的改變。1919年1月《新青年》改名三周年之際，陳獨秀在答反對者非難的文章中，十分明確地表達了反傳統根據的變化。他這樣寫道^④：

本誌同人本來無罪，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；……大家平心細想，本誌除了擁護德、賽兩先生之外，還有別項罪案沒有呢？若是沒有，請你們不用專門非難本誌，要有氣力、有膽量來反對德、賽兩先生，才算是好漢，才算是根本的辦法。

陳獨秀這段話十分有名，彰顯出新文化運動的歷史意義在於高舉民主和科學兩面前所未有的思想大旗。從字面上看，陳獨秀這段話可以直接得到兩個結論：第一，儒家倫理之所以必須摧毀，全部根據乃在於它們不符合民主和科學，即反傳統的根據已成為科學和民主這兩種新價值；第二，民主和科學在當時已成為無人敢反對的東西，是判別事物和行為是否合理的最終標準。

長期以來，人們從未懷疑過陳獨秀這兩個結論的正確性。特別是科學與民主一直被當作新文化運動中反傳統、批判儒家倫理的直接根據，但是事實果真如此簡單嗎？為此，我們從1997年開始了中國政治觀念形成的計量研究，系統地統計了《新青年》「民主」與「科學」這兩個關鍵詞的用法，結果是令人意外的。第一，《新青年》很少使用「民主」這個詞，用於批判儒家倫理的大多是「人權」和「個人獨立」。第二，從表1（見頁42）可以看到，「科學」除了用來和迷信對立外，主要用來表示物質、進步、倫理建設等含義，很少直接用於批判儒家倫理。那麼，《新青年》批判、否定傳統文化倫理最常用的是甚麼詞呢？我們發現，用得最多的是「常識」一詞。只要把陳獨秀那段著名的話放到整個《新青年》的言路中去，就會有一個驚人的發現，「民主」和「科學」只不過是現代常識和個人獨立的代名詞而已。

科學與民主一直被當作新文化運動中反傳統批判儒家倫理的直接根據，但是《新青年》很少使用「民主」這個詞，用於批判儒家倫理的大多是「人權」和「個人獨立」；至於「科學」一詞除了用來和迷信對立外，主要用來表示物質、進步、倫理建設等含義，很少直接用於批判儒家倫理。

二 另一種新文化運動的圖像

《新青年》用常識和個人獨立來反對儒家倫理意味着甚麼？在中國傳統文化中，常識和人之常情本來就被視為天然合理、不能懷疑的東西，而且常識和人之常情一直是判別意識形態是否合理的最終根據。在宋明理學的建構中，明顯

表1 《新青年》雜誌中「科學」一詞的意義分析

人物及出處	和科學有關的論述	意義分析
陳獨秀 第一卷第一號 〈敬告青年〉	最近德意志科學大興。物質文明，造乎其極。制度人心為之再變。 科學者何？吾人對於事物之概念綜合客觀之現象，訴之主觀之理性而不矛盾之謂也。……近代歐洲之所以優越他族者，科學之興，其功不在人權說下，……舉凡一事之興，一物之細，罔不訴之科學法則。 國人而欲脫蒙昧時代，……當以科學與人權並重，……其想像之最神奇者，莫如「氣」之一說，……誠不知此「氣」之果為何物也。凡此無常識之思惟，無理由之信仰，欲根治之，厥維科學。 夫以科學說明真理，事事求諸證實，較之想像武斷之所為，其步度誠緩；然其步步皆踏實地，不若幻想實飛者之終無寸進也。	科學是社會制度和文化的基礎 科學不是想像 科學和迷信對立 「氣」不符合科學 科學與常識等同
高語罕 第一卷第六號 〈青年之敵〉	科學愈明，攻戰愈巧，在在足以啟發吾人之智識，增進吾人之文明。	科學為進步文明的動力
李大釗 第二卷第一號 〈青春〉	(宗教信士之說)雖足以堅人信仰之力，俾其靈魂得游優於永生之國，而其過崇神力，輕蔑本能，並以諱蔽科學之實際。	科學等同於實際
陳獨秀 第二卷第一號 〈當代二大科學家之思想〉	前世紀之上半期，……科學的精密建設，猶未遑及。……當時科學趨重局部與歸納，未若綜合的演繹的學說足以擊刺人心也。二十世紀……諸種科學蔚然深入，綜合諸學之預言的大思想家勢將應時而出。	科學等同於「建設」、 「進步」、「綜合」
王涅 第二卷第二號(時局對於青年之教訓)	今日歐洲人均曰：「德強矣，是德之科學發達之賜也。」	科學發達是國家強盛的原因
劉叔雅 第二卷第二號(歐洲戰爭與青年之覺悟)	今日之世界，一科學世界也。……凡百事業，無不唯科學是賴。科學精者其國昌，科學粗者其國亡，……而自然科學，尤為國家生存發展上第一要素。 國於今日之世界，研求自然科學為有國者第一急務。	自然科學是立國的基礎
馬君武 第二卷第二號(赫克爾之一元哲學)	自然科學既超過他科學之上，且包有所謂精神科學於其中。	自然科學是文化的基礎
馬君武 第二卷第三號(赫克爾之一元哲學)(續第二號)	吾儕解釋世界大疑謎之方法，不外純粹的科學知識，由經驗以得結論。	科學是解釋世界疑謎的方法
陳獨秀 第二卷第三號(當代二大科學家之思想)(續第一號)	科學之功用自倫理上觀之，亦自偉大。	科學具有偉大倫理學功能
陳獨秀 第二卷第五號(再論孔教問題)	宇宙間之法則有二：一曰自然法，一曰人為法。自然法者……科學屬之。人類將來之進化，應隨今日方始萌芽之科學，日漸發達。 或謂宇宙人生之秘密，非科學所可解。決疑釋憂，厥惟宗教。……真能決疑，厥惟科學。	人為法必須等同自然法，科學屬宇宙間自然法
陳獨秀 第四卷第五號(有鬼論質疑)	吾人感覺所及之物，今日科學，略可解釋。 哲學方盛，物質感覺以外，豈必無真理可尋，遂於不能以科學能釋之鬼神問題，未敢輕斷其有無。	科學與物質等同
陳獨秀 第五卷第一號(今日中國之政治問題)	……一方面設立科學的教育，一方面又提倡非科學的祀天、信鬼、修仙、扶乩的邪說。	科學與祀天、信鬼、修仙、扶乩相矛盾
魯迅 第五卷第四號(隨感錄33)	科學能教道理明白，能教人思路清楚，……	科學導致思想清晰
知非 第六卷第一號(近代文學上戲劇之位置)	科學上種種新發明，地理上種種新發見出現，人類智識的界限漸漸放大，始有自由研究的精神，……到了近世，科學大昌，……思想上就起了大革命，自由精神，勃然大盛，對於一切事物，非自己得有實驗的確證，是斷不肯輕信的。	科學是思想革命的動力 科學主張物質和功利

人物及出處	和科學有關的論述	意義分析
任鴻雋 第六卷第三號〈何為科學家〉	科學這個東西，就是物質主義，就是功利主義。 科學是學問，不是一種藝術，……科學的本體還是和那形上的學問，同出一源的。 科學的本質是事實。 要是人人都從應用上去着想，科學就不會有發達的希望。	科學是「學問」 科學是事實 科學不僅是為了應用
胡適 第六卷第四號〈實驗主義〉 第六卷第五號〈我為甚麼要做白話詩〉	十九世紀……最重要的……是科學家對於科學律例的態度的變遷。……知道現在所有的科學律例不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設。 科學家遇着一個未經實地證明的理論，只可認他做一個假設，須等到實地試驗之後，方才用試驗的結果來批評那個假設。	科學律例是假設， 必須求證
陳獨秀 第八卷第一號〈哲學思想與化學工業〉	二位先生(吳稚暉、汪精衛)不是說自然科學萬能，更不是說思想革新無用，而是說離開物質文明，離開自然科學的思想，容易發生復古的清談的流弊。	科學等同於物質 科學使新文化運動 區別於復古運動
陳獨秀 第九卷第一號〈文化運動與社會運動〉	文化運動底內容是些甚麼呢？我敢說是文學、美術、音樂、哲學、科學這一類的事。	科學為新文化運動 的重要因素
周佛海 第九卷第一號〈近代文明底下的一種怪現象〉	為甚麼……科學越發達，機器越發明……富力越充足而生活反越難維持？	科學與資本主義的 關係
陳獨秀 第九卷第二號〈通信：廣東——科學思想(答皆平)〉	說到科學思想，……我們中國人……此時簡直可以說沒有科學的頭腦和興趣了。 不但中國，合全世界說，現在只應該專門研究科學，已經不是空談哲學的時代了，……只應該……分析出不可動搖的事實來，我以為這就是科學。 我以為造成科學的風尚，有四件事最要緊：一是在出版界鼓吹科學思想；二是在普通學校裏強迫矯正重文輕理底習慣……使人人得有研究科學之機關。	科學不同於哲學 科學等同於事實 科學研究是每個人的 責任
陳獨秀 第九卷第三號〈社會主義批評〉	近代所講的社會主義……乃是由科學的方法證明出來現社會不安的原因。	社會主義是科學的
王星拱 第九卷三號〈生物進化與球面沿革之概況〉	一直到了十九世紀科學昌明的時候，纔……把這些神話根本破除。 從前的進化之理論，……沒有科學的性質。科學的進化之理論，實在是達爾文經營創造出來的。	科學破除神話 進化論是科學的
張崧年 第九卷第三號〈隨感錄——說實話〉	科學並非能戰勝自然，只是認識自然，隨順自然，至多不過是利用自然。 人生最重要的一事是敢於「承認事實」，……科學方法的精神在是，理性之勝利在是。	科學是認識自然 科學等同於事實
張嵩年 第九卷第三號〈英法共產黨——中國改造〉	現在西洋哲學家最懂科學方法，最能用他的，要數羅素第一。	羅素是西洋哲學家 中最了解科學的
陳獨秀 第九卷第四號〈討論無政府主義〉	大的科學家一旦置身群眾中，個人的意識為群眾心理所壓迫，往往失去了理性，被動的無意識的隨着群眾走。	科學是理性的
施存統 第九卷第四號〈馬克思共產主義〉	因為馬克思……曾做了科學的研究，所以……他底社會主義可以稱做科學的社會主義。	馬克思的社會主義 是科學的
黎明 第九卷第四號〈通信〉中〈關同善社〉	陳大齊先生說：「科學和迷信兩不相容，迷信盛了，科學就不能發達。我們要想科學進步，……就不能不打破這罪大惡極的迷信。……」	科學與迷信不相容
高錕 第九卷第五號〈「是甚麼」和「為甚麼」〉	「是甚麼」和「為甚麼」六個字……這是我們科學的精華，也就是他們科學者畢生沒頭的大事，……是我們做事的方準。	科學使人類從了解 「是甚麼」走向認識 「為甚麼」
屈維它 第十卷第一號〈東方文化與世界革命〉	科學文明是資產階級的產兒，然而亦就是破毀資產階級的起點。	科學是破毀資產階級 文明的起點

表2 《新青年》雜誌中「常識」一詞的意義分析

人物及出處	和常識有關的論述	意義分析
汪叔潛 第二卷第一號〈通信——汪叔潛陳獨秀〉	日本官僚政治今猶存在者，亦緣其官僚之知識能力，足與時勢相應，反以觀之吾國，則最昧於大勢，最缺乏常識者，莫官僚社會若。以官僚社會與所謂政客者較，其智識之相差，殆不可以道里計。	舊官僚缺乏(現代)常識
貴陽愛讀貴誌之一青年 第二卷第一號 〈通信——貴陽愛讀貴誌之一青年〉	近年來各種雜誌……皆假名輿論以各遂其私，求其有益於吾輩青年者，蓋不多觀。惟《甲寅》多輸入政法之常識，闡明正確之學理，青年輩受惠匪細。……愚以為，今後大誌，當灌輸常識，……不必批評時政，以遭不測。	常識是學理的基礎 應灌輸常識
陳獨秀 第二卷第二號〈駁康有為致總統總理書〉	康(有為)先生復於別尊卑、重階級、事天尊君，歷代民賊所利用之孔教，銳意提倡。……近日不惜詞費，致書黎段二公，強詞奪理，率膚淺無常識，識者皆日笑存之。……吾今所欲言者，乃就原書中，指陳其不合事實、缺少常識、自相矛盾之言，以告天下，以質之康先生。 原書名意設詞，胥乏常識，其中最甚者，莫若襲用古人極無常識之套語，曰以春秋折獄，曰以三百五篇作諫書，曰以易通陰陽……	康有為尊儒是因為缺乏(現代)常識 常識與事實混同 古人無(現代)常識
讀者 第二卷第五號〈通信——讀者白華來信〉	吾國萬般之不進化，莫不緣孔老，為之厲階，至今縉紳先生中尚不乏非議共和國體者，即其驗也……(觀許多無常識之議員贊成孔教或孔道可知)。	議員贊成孔教是因為無(現代)常識
惲代英 第三卷第一號〈物質實在論(哲學問題之研究一)〉	論物質與物象之關係者，有二說(1)物質與物象為因果之關係，(2)物質與物象不得為因果關係，此二說者，立說適為相反，然其犯武斷之弊，亦正相同。吾人既初未見物質，則此等關係，乃超越常識之問題。	超越常識的關係是不能判斷的
陶履恭 第四卷第一號〈女子問題〉	男女生理之形態、組織、變化有種種之差異，根本於生理上之差異，其精神作用之狀態，復有異同，此不可掩之事實，依常識、依科學，皆可得明證者也。	常識和科學的混同
胡適 第四卷第一號〈歸國雜感〉	所以我在內地常說：「列位辦學堂，儘不必問教育部規程是甚麼，須先問這塊地方最需要的甚麼。譬如我們這裏最需要的是農家常識、蠶桑常識、商業常識、衛生常識，列位卻把修身教科書去教他們做聖賢。……」	當務之急是確立(現代)常識
陳獨秀 第四卷第四號〈隨感錄——(三)〉	此次北方發生之pest，西醫曾以科學實驗之法，收養此種細菌，證明其喜寒而畏熱。乃無識漢醫，妄想以為北方熱症；且推源於火坑煤爐之故，不信有細菌傳染之說，妄立方劑；而北京各日報，往往轉載此種妖言，殊可駭怪！國人最大缺點，在無常識；新聞記者，乃國民之導師，亦竟無常識至此，悲夫！	中國人最大缺點是缺乏(現代)常識 常識與科學混同
湯爾和 第四卷第五號〈湯爾和致陳獨秀論三焦、丹田〉	……故自胎生以後，臍於人體初無絲毫之用，或竟公然謂人之初生以臍為起點者，於胎生學太無常識，不值一嘔也。	古人無(現代)常識
陳獨秀 第四卷第五號〈湯爾和致陳獨秀論三焦、丹田〉	吾國學術思想尚在宗教玄想時代，故往往於歐西科學所證明之常識，尚復閉眼胡說，此為國民根本大患，較之軍閥跋扈猶厲萬倍。	古代學術為無(現代)常識之胡說 科學與常識混同
盛兆熊 第四卷第五號〈通信：論文學改革的進行程序〉	小學校教育，說不到科學，今所授者，生活上之常識，升學之預備耳。斯言是也。夫既已認為生活上之常識，則認真切實授之者，理也。	小學生應確立(現代)常識 常識是科學的起點
唐俟(魯迅) 第五卷第二號〈我之節烈觀〉	首先的疑問是：不節烈的女子，如何害了國家？……其次的疑問是：何以救世的責任，全在女子？……其次的疑問是：表彰後，有何效果？……以上是單依舊日的常識，略加研究，便已發現了許多矛盾。	節烈觀不符合(現代)常識
劉半農 第五卷第二號〈南歸雜話〉	青年應該作工，本誌二卷二號吳稚暉先生的〈青年與工具〉文中，早已論過，然而這是青年應有的常識，並不是一種特殊的教育。	青年應有(現代)常識
陶履恭 第六卷第一號〈論自殺〉	政府不過是人民的一個政治機關；無論他是清朝或是民國的，一個人絕不能為人民的政治機關殉死的。這是政治常識，因為東方人習於孔孟的政治哲學，伏在專制政體下長久了，所以把政府和國家的區別都分不清。	孔孟政治哲學不符合(現代)常識

人物及出處	和常識有關的論述	意義分析
陶孟和 第七卷第四號〈貧窮與人口問題〉	那客觀的、普遍的標準，就是一個人的衣、食、住的最簡單的需要。這種需要不用科學，只用我們普通的常識也可以考察出來的。 普通的人保持他的身體常態(即健康態)，每日須要有相當的成分、相當的重量。這些成分從普通重要食品裏都可以分析出來的。上邊所說的生活最低限用常識可以看出來的。	普遍的標準可以從常識推出 常識是科學的起點
陳獨秀 第七卷第六號〈上海厚生紗廠湖南女工問題——我的意見〉	就以工人生活費而論，各項物價值合計起來，比十年前增加不止一倍；而工資增加不及一倍，這也是減少不算是增加。穆先生要曉得這都是事實、常識，並不是「泰西之糟粕」。	常識和事實混同
(德) 伯伯爾 (Bebel) 第八卷第一號〈女子將來的地位〉	萊希哈特修頓伯希女士說：「……假如個個女子都是像尚德 (Geor Sand) 這樣的偉人，個個女子都是弗洛利亞尼 (Lucretia Floriani)，伊的小孩子都是愛的小孩子，伊又以母親的愛情和熱誠，同時又以智識和常識，來教育他們。……」	常識和智識混同
陳獨秀 第八卷第三號〈通信：國家、政治、法律〉	孟子人性皆善的話，只看見性的一面，已為常識所不能承認的了。	孟子的人性論與(現代)常識矛盾
邵力子 第八卷第四號〈關於社會主義的討論〉中「力子先生再評『東蓀君底「又一教訓」』」	照這樣說，便祇可算是東蓀君受了教訓而懺悔了。但我有兩層意思要請問東蓀君：一、做新聞記者的人要有怎樣的常識？對於社會有所主張，應當先有怎樣的審察？	新聞記者必須具有(現代)常識
張東蓀 第八卷第四號〈關於社會主義的討論〉中「東蓀先生『大家須切記羅素先生給我們的忠告』」	羅素先生的人格，我覺得真可佩服到百二十分了。……他對於不十分研究的東西決不亂講。……所以他此次在京講都是他最近研究有得的科目。他不願拿常識來對付中國人。	科學普及與常識混同
(俄) 波哈連 第八卷第五號〈俄羅斯研究〉中波哈連：〈俄國「布爾塞維克主義」和勞動的女子〉	中等社會的婦女和農家的婦女，對於各種機關，非常活動……他們所做的職業，又靈敏、又熱心、有創造的本能和事物的常識。	中等社會的婦女和農家婦女有(現代)常識
胡適 第九卷第三號〈國語文法的研究法〉	國語文法不是我們造得出的，他是幾千年演化的結果，他是中國「民族的常識」的表現與結晶。	國語文法是民族常識的表現結晶
陳獨秀 第九卷第四號〈討論無政府主義〉	人間社會是何等複雜，其間感情利害目的是何等分歧，至於生產事業上時間的適應及分業的錯綜更是何等麻煩，拿一時突發的狀況和群眾運動的方法去處置，我以為是常識所不許。……	常識是判別合理性的標準
黎明 第九卷第四號〈通信〉中〈關同善社〉	可憐我們鄉裏，貧苦的兒童百數十人，從沒聽見有人發願辦一所學校，教養他們，使他們也知道一點國民的常識，……	必須讓人民具有(現代)常識 常識是教育的結果
赤 第九卷第六號〈隨感錄(128)切實試行！！〉	吾們因此主張「切實試行」……更有一個必要的常識，羅素說過。他說，對於一個東西，總是越離近，越認識的真切，越解析，越曉得清楚。	常識是實行主張的基礎 常識是最真切了解的東西
臘狄客 (Karl Radek) 季刊第二期〈列甯論〉	我往往驚駭列甯之儲有英國人所說的常識。譬如我們談論一個人，而我們相信這一世紀必不再有像他一樣的人，他底常識何值我們稱實？不過至於政治家而有常識，那就偉大了。	偉大的政治家必須具備(現代)常識

* 表1及表2徵引《新青年》中的「科學」、「常識」兩個關鍵詞；此項研究，是我們受RGC資助的 A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts 研究計劃的一小部分；威立煌先生和吳嘉儀小姐參與《新青年》言論的計量研究，在此予以說明並致謝意。

存在着從常識合理來論證宇宙秩序合理，再從宇宙秩序推出倫常道德的思維模式，我們將此稱為中國文化的常識理性結構^⑥。在新文化運動中，常識成為反傳統的理據意義十分不尋常。它表明當時新知識份子所理解的常識與傳統士大夫已有不同，而且這種新常識是與儒家倫理衝突的。我們這一觀點有無證據呢？表2（見頁44）為《新青年》中「常識」一詞的用法。從表2可見，常識毫無例外地具有如下三重含義。第一、孔孟學說、節烈觀、古代的學問被認為是不符合常識的。這裏常識不僅是反對儒家倫理的主要武器，還是斥責軍閥官僚的理據，因為官僚、紳士和舊文人被認為是沒有常識的。第二、常識在絕大多數情況下同科學混用。在少數案例中，人們把常識和科學相區別時，只是把常識看作科學的最初步階段。而且常識也被認為是進步的，即常識完全具有當時人們賦予科學的含義。第三，堅持政治家、新聞記者必須有常識，兒童必須學習常識，認為常識是可以通過教育獲得的。常識不僅是行動的根據，而且還成為判斷事物合理性的最終標準。這證明，正因為新知識份子擁有的常識與傳統士大夫的常識是不同的，他們才能用現代常識來批判儒家倫理以及紳士、政客的無知。而且由於常識意義結構和科學等同，科學才被當作反儒的根據。也就是說，科學和民主這兩種新價值之所以可以在反傳統中不斷壯大，其本質乃是中國知識份子的常識和人之常情發生了巨變，科學常識和個人獨立取代了傳統的常識和人之常情在理性中的位置，成為反傳統與判別觀念系統合理性的最終根據。

這一切表明，新文化運動時期中國文化結構中最深的層面——常識理性內部開始出現了某種重大變動。眾所周知，常識和人之常情是由人們生活中最經常、最司空見慣的東西決定的。當人所生活的環境基本不變，它是極難觸及的。但是清廷在1901年實行新政以後，帶來了中國社會兩千年來不曾有過的巨

圖為於1919年5月4日北京學界遊行大會被拘留之北京高師愛國學生返校時的照片。



變。在整個二十世紀，中國有兩個社會面貌改變最迅速的時期，如果說80年代改革開放是我們可以切身感受到的巨變，那麼另一個類似時期就是從1901年到新文化運動這十幾二十年間，新興大城市崛起，現代通商口岸代替了原先郡縣城市的中心地位，民間工業迅速成長；社會改革促使紳士從農村搬到了城裏，城市代替了農村，成為廣大知識份子活動的中心。作為社會基層組織的大家庭開始解體，越來越多的人生活在核心小家庭中。新式教育普及並培養出大批新知識份子。雖然我們不應過高估計新政時期中國社會現代化的速度，但是對於上層文化、特別是意識形態的反思者——知識份子來說，這一變化卻是某種生存、生活和受教育等基本活動環境的巨變。它造就了新一代知識份子與傳統文人對甚麼是常識和人之常情理解的巨大差異，這樣，新知識份子才有可能用新常識作為合理性的最終根據來反對儒家倫理。於是，我們可以作出一重要的假設：新文化運動的深層動力是中國知識份子常識理性的變遷，以民主和科學為代名詞的現代常識取代了傳統的常識和人之常情，成為中國文化從傳統演變為現代形態的基礎。

三 為甚麼中國科學主義與西方不同？

我們的假設是有根據的嗎？毫無疑問，二十世紀最令人注目的文化現象，就是科學和民主在新文化運動中以雷霆萬鈞之勢興起，成為判別合理性的最終標準。通常人們簡單地將這一現象歸為五四以後科學主義的泛濫。但是，最近越來越多的研究表明中國科學主義結構與西方不同。根據我們的假說，中國科學主義和自由主義的結構之所以與西方不同，正是因為科學和民主被納入了中國文化的常識理性結構，成為現代常識和現代人之常情的代名詞。

眾所周知，一直到1900年之前，中國並無「科學」這一詞，是用「格致」指稱西方自然科學；「科學」這個詞是日本學者西周於1874年最早運用，它被用來說明分科之學^⑥。1900年以後，中國知識份子才放棄「格致」，而用「科學」來指稱自然知識的探索。清廷在推行新政時，建立了新的教育體制，出現了「格致」和「科學」並用的局面。辛亥革命後，民國元年改革教育制度時，格致科改稱理科。從此以後，再無人將自然科學知識探索稱為格致，「科學」完全取代了「格致」^⑦。因此我們可以說，「科學」取代「格致」的過程是從1900年開始到1911年完成。

非常有趣的是，「科學」取代「格致」的十年恰恰是中國知識份子常識結構發生巨變的時期。正是在辛亥革命前後，隨着科學知識的普及，中國知識份子的自然觀已變成某種由科學知識構成的自然觀。而自然觀的改變又導致對甚麼是常識定位的微妙變化。例如1909年後《東方雜誌》專門開設「新知識」一欄，其中廣泛報導科學新發現、新應用和各種科技新聞。十幾年前這些知識還被認為十分專業、甚至對知識份子都十分陌生的東西，現在已經在通俗文化雜誌出現了。這說明在十年中，科學知識的普及導致其向常識的轉變，形成了不同傳統有機自然觀的現代常識。

科學引進中國走過了一個怪圈：它先從格致中分裂出來，但到1915年又具有了格致的功能。這是由於現代科學知識不能納入傳統士大夫道德化的自然觀，科學知識就只能從傳統的格致中分離出來。而一旦科學普及導致現代常識的形成，它必然是具有格致那樣建構新道德的功能。

1915年舊《科學》雜誌在上海問世，可以看作中國知識份子現代常識成熟的標誌。一方面《科學》雜誌不是專業性學報，它力圖囊括自然科學各個領域；另一方面，《科學》雜誌的辦刊宗旨為「科學之有造於物質、有造於人生、有造於知識、有助於間接提高道德水平」四個方面^⑧，這表明知識份子已經開始意識到新的科學常識自然觀應該對道德有建構作用。我們知道，中國傳統文化中，常識自然觀本來就具有建構道德的作用，格致是修身的基礎，它是三綱領八條目的起始環節。1915年後，新知識份子認為可以用科學自然觀來建構新道德，則是再次把格致的功能賦予科學。這裏，科學引進中國走過了一個怪圈：它先從格致中分裂出來，但到1915年又具有了格致的功能。汪暉研究了從十九世紀末到二十世紀初，「科學」與「格致」的使用和意義變化，他認為：「這（科學）一概念在語詞上擺脫了理學的束縛之後，它在被使用的過程中恰恰獲得了『格致』概念在理學範疇中的某些根本性的特點。」這證明二十世紀中國的「思想革命」，在某種程度上只是一種語言幻覺^⑨。其實，五四前十年科學從格致中分離出來，最後又被賦予格致功能這一表面上自我矛盾的過程，恰恰印證了中國知識份子常識結構的變遷。由於現代科學知識不能納入傳統士大夫道德化的自然觀，科學知識就只能從傳統的格致中分離出來。而一旦科學普及導致現代常識的形成，它必然是具有格致那樣建構新道德的功能。

科學在中國被納入常識理性的另一個重要證據是：新文化運動中人們出乎異常的重視歸納法。陳獨秀曾這樣說：「今欲學術興、真理明，歸納論理之術，科學實證之法，其必代聖教而興歟？」^⑩他居然把本來科學方法中與歸納並重的演繹法判為非科學，認為它是中國學術不能進步的一大原因^⑪。五四期間，證明哲學體系合理，甚至包括人生觀的求索，均是以歸納法的名義進行的。為甚麼五四知識份子會錯誤地把科學方法等同於歸納法？其原因正在於常識理性中天道和常識的關係。

從方法論上講，歸納剛好是理學中「理一分殊」相反的過程。「理一分殊」是從一般到個別；而歸納法卻是從個別到一般。當統一天理的內容若已清楚，那麼它同具體事物之間的關係便是「理一分殊」，即從一般到個別。但如果人們不知道統一天理是甚麼，便只能把「理一分殊」反過來進行，從具體事物之理推知統一天理，從個別到一般，也就是歸納。必須注意，在理學中，天理本已由聖人和儒家經典指示出來，並非完全未知。儒生之所以必須通過格致認識天理，是因為了解個別事物之理後，可以加深對統一天理的體悟，故理學只須強調「理一分殊」，而不需要甚麼歸納法。但是在新文化運動期間，建立在現代科學常識之上的天理是未知的，知識份子的任務是從具體的現代常識出發，尋找尚不知曉的天理。於是，他們只能把「理一分殊」反過來進行，這樣歸納法就份外重要了。其實，不僅是五四時期，在近代史上對於任何一個想重建天理的思想家，歸納法都是極為重要的。例如嚴復就十分重視歸納法。他之所以花那麼大力量翻譯諸如《穆勒名學》、《名學淺說》這樣的邏輯著作，在某種意義上均出於對歸納法的推崇。嚴復將歸納法譯為「內籀」，認為普遍的道德均來自歸納，他說「公例無往不由內籀，不必形數公例而獨不然也」^⑫。嚴復在運用歸納建構天

在理學中，天理本已由聖人和儒家經典指示出來，並非完全未知。但是在新文化運動期間，建立在現代科學常識之上的天理是未知的，知識份子的任務是從具體的現代常識出發，尋找尚不知曉的天理。於是，他們只能把「理一分殊」反過來進行，這樣歸納法就份外重要了。

理的過程中，把科學的「求真」與道德上「求誠」等同，從而形成「真」與「誠」可以互換的格物過程^③，這樣建構出來的世界觀既可代表宇宙秩序的真理又蘊含着道德。

四 從個人獨立、人權到民主

既然新文化運動的內在機制是中國知識份子主體變化而導致的常識理性結構的變遷，我們是否可以據此勾劃出另一種新文化運動的圖像？必須注意，新文化運動發生在廢科舉、大興新式教育的十年之後，十年恰恰是培養一代新知識份子所必需的時間。1915年以後，中國知識份子的基本組成已同1900年以前完全不同了^④。到1909年，新知識份子在數量上已超過傳統士紳。1912年新學堂在校人數達300萬，是傳統士紳總數的兩倍^⑤。1919年，據當時北京政府公布的數據，在校學生總數已達450萬^⑥。從1912-17年的五年間，大約有550萬在校或畢業的學生，在五四運動開始時受過新式教育影響的人數多達一千萬^⑦。而舊式紳士是一個人數只會減少不會增多、正在不斷消亡的群體，到1919年，他們總人數只剩下70-80萬。因此可以說，新文化運動開始前，作為文化反思者的知識份子階層已發生了本質的改變，由城市新式學堂培養出來的新知識份子已佔絕大多數^⑧。

由於甲午後文化反思者仍是生活在農村、由舊私塾培養出來的傳統士大夫；而新文化運動開始時，文化反思者卻是生活在城市、由新學堂培養出來的新知識份子。他們認為天然合理的常識和人之常情同舊紳士大相逕庭。於是這一代人在反傳統時，除了訴諸於舊意識形態在現實中的失敗外，還可以利用他們認為是天然合理的現代常識和現代的人之常情為資源。

我們來看兩個典型例子。孟子曾用「水往低處流」來比喻人心向善。胡適十五歲那年在上海澄衷學堂讀書，在格致課本中學了力學原理後，立即用科學知識來批評孟子的「人性之善也，猶水之就下也」的錯誤。他說孟子不懂科學：「不知道水有保持水平的道理，又不知道地心吸力的道理」，「水無上無下，只保持他的水平，卻又可上可下，正像人性本無善無惡，卻又可善可惡」。胡適的論點得到了他同學普遍的贊同^⑨。本來水往低處流這一自然常識和人心向善的道德判斷並沒有關係。孟子把兩者聯繫起來，雖說是一個比喻，但把常識作為合理性的最終判據。而胡適對孟子的批評則表明，在新一代知識份子心中，用常識合理來判別倫理價值是否正確的基本結構並無改變，但常識的內容卻變了，現代常識開始重新評價那個原先建立在常識基礎上的道德哲學是否合理。另一個例子是魯迅對孝道的批評。儒學倫理中，把父母生育之恩當作人必須遵從父母旨意的根據。魯迅根據生物學、醫學中「本能」的概念指出，人的性交、生育皆由本能驅使，父母生兒育女只是本能的表現，因此無所謂恩和報恩^⑩。從此例同樣看到，科學知識對常識的重新解釋並導致對傳統道德哲學基礎的否定。

可以肯定地說，傳統上以孝為核心的愛有差等的感情等級，再也不是這一代新知識份子認同的天然合理的自然感情了。這可以從五四新知識份子的個性解放，尤其是對愛情至上的嚮往看出。家義乾脆將這種不同於傳統士大夫的新精神狀態稱為個位主義。

如果說科學常識取代舊常識更多地取決於從小的教育，那麼知識份子將何種情感認定為自然合理的人之常情，則更多地取決於他從小生活長大的環境。中國傳統社會的基層組織是家族家庭，傳統家庭倫理的核心是孝悌，這是一種有等級的差序格局，於是愛有差等也就被認為是理所當然的「人的常情」。而推動新文化運動的新知識份子的生活和成長的環境，則和傳統文人完全不同。若以自小便離鄉入城讀書這點而言，他們所受的感情教育令他們更類似西方現代知識份子^②。五四知識份子大多數從小離開家庭，個人獨立是他們從小就強烈感受到的。在他們身上，愛情和父母之情哪一個更重要不再是一個毫無疑問的問題。周策縱曾討論過五四青年的在校寄宿生活和他們的集體主義觀念以及熱衷於學生運動之間的關係^③。可以肯定地說，傳統上以孝為核心的愛有差等的感情等級，再也不是這一代新知識份子認同的天然合理的自然感情了。這可以從五四新知識份子的個性解放，尤其是對愛情至上的嚮往看出。1921年茅盾曾抽樣統計過當時的小說，他發現：「描寫男女戀愛的小說佔了全數百分之九十八。」^④黃遠生曾十分形象地描述過新一代人思想感情與老一代不同^⑤。家義乾脆將這種不同於傳統士大夫的新精神狀態稱為個位主義 (individualism)，認為中國「只見有無數寄生之物，不見有獨立之人格」。他主張「個人先於社會」、「個人非為社會而生，社會實為個人而設」，並認為近世一切新文明皆導源於此^⑥。確實，離開大家庭的獨立生活已使個人獨立自主和自由成為新一代知識份子所認同的「人之常情」。當時高一涵把人能否獨立自謀幸福當作人之所以為人的前提^⑦；李大釗把自由稱為人類生存必需之要求^⑧；胡適把類似於極端個人主義的自立精神看做善良社會絕不可少的條件^⑨，甚至聲稱「世上最強有力的人是那孤立的人」，胡適把這種精神稱作「健全的個人主義的真精神」^⑩；陳獨秀則把這種個人獨立當作建構整個倫理學的新基礎。他明確感到，大家庭解體後，個人從中獨立出來，個人獨立已成為一種不容懷疑、天然合理的基礎，此後不僅社會經濟建立在個人獨立之上，而且整個文化、道德價值也必須建立在個人獨立之上。

在新文化運動中，正因為「民主」這個詞的多義性和含混性，所以能最大程度地包含因現代人之常情向外推出的各種價值。這也是民主能代替個人獨立成為當代中國人合理性最後標準的原因。

一旦個人獨立演變為一種天然合理的前提，它就迅速轉化成一種新價值。其最初的表现形態就是強調人格獨立、人身自由，即提倡「人權」。但是為了建立新的道德價值規範，僅僅強調人權是不夠的，還必須把個人獨立這一基本價值從個人引伸到家庭，從家庭推廣到社會，用它來產生社會規範，支持新的社會價值和行動。用人權作為基本價值來支持和說明政治制度，就是法律面前人人平等，以至推崇西方民主制度。把人權用於人際關係，就是強調平等，取消家長制，反對父母對子女的控制，抗議傳統紳士壟斷政治參與渠道。它必然主張「民治、民有、民享」，甚至支持大眾參政的民權主義。它自然也就具備了反對傳統精英主義、推崇大眾的唯民主主義的要素。不少學者考察過民主這一價值出現的過程，都發現它最初由「人權」演變過來。陳獨秀在《新青年》創刊號上〈敬告青年〉一文中並沒有提到民主，而是主張「當以科學與人權並重」^⑪。當新文化運動剛開始時，陳獨秀用於反傳統並與科學常識並用的不是民主，而是「人權」和「個人獨立自主」。當時即使在討論民主問題時，人們更喜歡用「人權」，而較

少用「民主」一詞^⑩。只是隨着新文化運動的展開，民主才慢慢取代了人權，而且民主思想已經更為豐富，它所表達的不僅是陳獨秀個人的民主思想，同時也是整個《新青年》的民主思想^⑪。這裏我們看到「民主」這個詞正因為它在新文化運動中的多義性和含混性，所以能最大程度地包含因現代人之常情向外推出的各種價值。這也是民主能代替個人獨立成為當代中國人合理性最後標準的原因。

五 理性與瘋狂的再定位

我們可以用一個綜合指標來測量新知識份子認為是合理的自然感情和傳統文人之差異，這就是它同綱常名教的對抗程度。眾所周知，在中國傳統社會，當人的日常自然感情受到天理綱常扼殺之時，便有儒生站出來，反對「以理殺人」。這表明，在中國文化中，由於人之常情才是判別道德倫理是否合理的最終標準，即使違反人之常情的是天理，也毫無例外地要受到批評、譴責。但是，在中國傳統文化中，天理基本上和人之常情一致，用「以理殺人」來批判儒家倫理相當罕見。在清代，只有戴震作過某些關於「以理殺人」的論述，但在社會上並沒有甚麼迴響。然而，到新文化運動，反對「以理殺人」的口號響徹雲霄，儒家倫理被指摘為「吃人的禮教」。溝口雄三曾考察禮教在中國歷史上實行之情況，他發現，用禮教來稱呼儒家倫理是從明末開始的，它同陽明學的傳播有着極大的關係。禮教有着良知和人情這樣的基礎，和中國傳統社會人的自然感情融為一體。五四知識份子批判禮教則是簡單列舉古代事例而已，這並不妥當^⑫。那麼為甚麼五四知識份子會認定禮教吃人？這只能用新知識份子所認同的自然感情已不同於傳統中國人之自然感情來解釋。

魯迅的《狂人日記》是將禮教同吃人等同起來的代表。十分耐人尋味的是，《狂人日記》中的主人翁恰恰是一位在城市新學堂唸書的新知識份子。他回到家鄉，跟那個由他哥哥（舊式文人）當家長的大家庭格格不入。在小說中，完全看不到這位城市新知識份子對舊式家族有任何發自內心的自然感情。在中國舊式家庭中，兒子對父母的孝道以及對家庭的義務背後原有強有力的自然感情為基礎。但當孝道背後的自然感情不再存在，用人肉做藥引在新知識份子眼中又明顯有違科學常識，歷來播於人口的孝子故事便顯得極端不合理，遂成為禮教「吃人」的證據。在中國文化的理性結構中，人的行為、觀念符合常識理性才算是正常，不符合便是瘋狂。魯迅正是抓住這一判別正常還是瘋狂的標準，故意把這個城市知識份子寫成一個有被迫害狂的瘋子。但是對於廣大城市新知識份子而言，這種瘋子的感覺和感情是這樣真切和自然，於是瘋狂和正常的關係出現了倒轉。瘋子的感情代表了新知識份子的人之常情，它是天然合理的。反之，和它格格不入的大家庭、禮教卻充滿了瘋狂。

這種理性與瘋狂的再定位是中國文化常識理性變遷時必然發生的現象。它可以幫助我們了解為何五四時期普遍將中國傳統文化的弊病當作精神病，甚至將國民性與中國人的體質或疾病相聯繫。例如錢智修將中國人的惰性比作慢性

理性與瘋狂的再定位是中國文化常識理性變遷時必然發生的現象。它可以幫助我們了解為何五四時期普遍將中國傳統文化的弊病當作精神病，甚至將國民性與中國人的體質或疾病相聯繫。

精神病^⑨。魯迅早在青少年時代，就把作偽、無恥和猜疑等看作中國國民性的病根^⑩。我們認為，由於中國文化是以常識理性為基礎，這使得中國人在古代對精神病的看法就與西方不同。從常識理性來看，精神病的患者行為明顯違背常態，因而根據正常行為與道德的對應關係，很容易推論到精神病患者不道德，使家庭蒙受恥辱，故在中國人的心目中，精神病常被打上不道德的烙印。另一方面，既然人的一切正常行為都是基於自然欲望和感情，那麼精神病患者行為反常只能說明他不具備正常人的自然欲望與情感，這極易被視為身體有問題，即導致社會學家所說的中國人心中精神和心理症狀的形軀化^⑪。

在常識理性結構中，只要作為合理性終極標準的常識和人之常情內容發生改變，那麼本來與原有常識理性相符的傳統道德與生活方式就變成反常的、不道德的，因而也可以看成是癡狂的。這正是五四知識份子把傳統文化弊病等同於精神病的原因。新知識份子的現代常識理性的內容已不同於傳統常識理性，但同樣是主張精神和身體的一元論，所以在五四時期精神症狀軀體化的傾向格外強烈。人們在下意識中總是把傳統文化和社會的弊病與傳統中國人的體質相聯繫。總之，從常識理性的變遷來理解新文化運動可以幫助我們理清思想史上一些無法解決的問題。例如為何在新文化運動中一方面進步的觀念會如日中天，被運用到文化社會一切方面，但與同時，中國知識份子熱衷於文明沒落與種族退化論，用「梅毒」、「本能退化」、「人種退化」來說明文化弊病和困境^⑫，用幼稚化來形容中國人種素質之差等等^⑬。

新文化運動之所以可以「重估一切價值」，正是因為現代常識理性中已經包含「科學常識合理」和「現代人之常情合理」這兩個合理性的最終標準。新文化運動以後的半個世紀，中國思想文化變遷雖然錯綜複雜，但在某種意義上均可以納入上述理性化的視野之中。

六 理性化與中國文化的現代性

現在我們對新文化運動的評價獲得了一個全新的視野，這就是：新文化運動實質上是中國文化的再次理性化。韋伯 (Max Weber) 用理性化一詞來描述西方社會的現代化。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 將理性化看作合理性最終標準的產生且貫穿到文化、社會制度各層面的過程^⑭。顯然，新文化運動之所以可以「重估一切價值」，正是因為現代常識理性中已經包含「科學常識合理」和「現代人之常情合理」這兩個合理性的最終標準。無論是新知識份子用「科學」、「個人獨立」批判儒家倫理，還是用科學來論證馬克思主義和三民主義的合理性，這一切統統都可以歸為將新的合理性標準貫穿到文化和社會制度各個層面。新文化運動以後的半個世紀，中國思想文化變遷雖然錯綜複雜，但在某種意義上均可以納入上述理性化的視野之中。

然而必須指出，韋伯和哈貝馬斯所講的理性化，主要是指工具理性的擴張，而我們所討論的中國新文化運動現代常識理性的形成及其對文化之改造，是指中國文化本身意義和理路中合理性標準的變化；它同西方理性化的工具理性擴張是不同的。除了科學常識合理和現代人之常情合理這兩個合理性終極標準與西方科學理性及工具理性不盡相同外，現代常識對傳統觀念系統的拋棄和對新觀念系統的建構，則具有中國文化本身的特點，甚至是受到中國文化深層

結構的支配的。這使得二十世紀的中國現代思想不可能擺脫傳統的深層結構。我們在一篇論文中曾指出，中國傳統文化特別是宋明理學是建立在傳統中國人的常識理性之上的。由於常識理性存在着常識合理與人之常情合理兩個合理性終極標準，而道德哲學的建構又有從內到外和從外到內兩種方法。由此推論儒學中對道德合理性論證具有四種理想類型。第一種是程朱理學，第二種為陸王心學，第三種是宋明理學第三系所具有的道德論證結構，第四種為合理性論證與合理性標準不能整合的結構，它以戴震哲學為代表^④。和傳統常識理性類似，現代常識理性也有兩個合理性終極標準，同樣也有由內向外和從宇宙到內心兩種新觀念系統的建構整合方式，這樣現代常識理性對觀念系統的理性化，也會產生與四種理想類型同構的模式。前三者代表合理性標準和觀念系統良好整合的新意識形態，第四種則是一種不能整合的觀念系統。我們發現，在二十世紀，正是第一種理性化模式（類理學的觀念系統整合方式）促使中國知識份子認同馬列主義；第二種理性化模式（類心學的觀念系統整合方式）是三民主義的論證結構；而50年代後雄霸中國大陸的毛澤東思想則和宋明理學第三系同構；至於主智論式的觀念系統不能整合的模式，它普遍存在於中國自由主義者的思想方式中。

韋伯在討論西方社會現代化過程中工具理性擴張時，把現代社會工具性的手段和規範凌駕於價值之上看作現代人的鐵籠。與此相對應，難以擺脫中國傳統文化特有的理性化模式也成為中國現代知識份子的鐵籠。我們能走出這一鐵籠嗎？毫無疑問，中國文化在下一個世紀的現代化，一定要高揚民主和科學這些普世性的價值。但是當民主和科學再次成為思想解放的旗幟時，它們能夠越出現代常識理性的限制嗎？目前，我們尚不知道。但至少可以得到一個結論，今天，無論是為了理解即將過去的世紀，還是為了展望下一個世紀，重新反思新文化運動已經是中國思想界不可忽略的遺產。

註釋

- ① 陳獨秀：〈致「甲寅」記者函〉，《陳獨秀文章選編》（香港：漢流圖書公司，1990），頁72。
- ② 羅志田：〈胡適世界主義思想中的民族主義關懷〉，《近代史研究》（北京），1996年第1期。
- ③ 《努力周報》，第7期。
- ④ 陳獨秀：〈新青年罪案之答辯書〉，《新青年》，第6卷第1號。
- ⑤④ 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》（香港），新第六期（1997）。
- ⑥ 島尾永康：《漢語科技詞匯的中日交流與比較》（提交1984年第3屆中國科技史國際討論會論文）。
- ⑦ 樊洪業：〈從「格致」到「科學」〉，《自然辯證法通訊》（北京），總第55期（1988），頁39-50。
- ⑧ 《科學》，第1卷第1期，1915年1月，頁3-7。

- ⑨ 汪暉：〈「賽先生」在中國的命運——中國近現代思想中的科學概念及其使用〉，《學人》，第1輯（南京：江蘇文藝出版社，1991）。
- ⑩⑪ 陳獨秀：〈隨感錄第十九、聖言與學術〉，《新青年》，第5卷第2號。
- ⑫ 嚴復：《穆勒名學》，按語部乙（台北：台灣商務印書館，1971），頁105。
- ⑬ 汪暉：〈嚴復的三個世界〉（未刊）。
- ⑭ 陳啟天：《最近三十年中國教育史》（台北：文星書店，1962），頁56-58、164-66。
- ⑮⑯ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》（香港：中文大學出版社，1993），頁128-29；129。
- ⑰ 呂芳上：《從學生運動到運動學生民國八年至十八年》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁4。
- ⑱ 周策縱著，周子平等譯：《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁518。
- ⑲ 《胡適文存》（北京：燕山出版社，1995），頁183-84。
- ⑳ 魯迅：〈我們現在怎樣做父親〉，《魯迅全集》（一）（北京：人民文學出版社，1961），頁245-57。
- ㉑ Leo Ou-fan Lee, "The Romantic Temper of May Fourth Writers", in *Reflections on The May Fourth Movement: A Symposium*, ed. Benjamin I. Schwartz (Cambridge, Mass.: East Asia Research Center, Harvard University, 1972), 69-84.
- ㉒ 周策縱：《五四運動史》，上冊（台北：桂冠圖書股份有限公司，1989），頁176。
- ㉓ 李今：《個人主義與五四新文學》（哈爾濱：北方文藝出版社，1992），頁55。
- ㉔ 黃遠生：〈新舊思想之衝突〉，《東方雜誌》，第13卷第2號。
- ㉕ 家義：〈個位主義〉，《東方雜誌》，第13卷第2號。
- ㉖ 高一涵：〈樂利主義與人生〉，《新青年》，第2卷第1號。
- ㉗ 李大釗：〈憲法與思想自由〉，《李大釗文集》，上（北京：人民出版社，1984），頁244。
- ㉘ 胡適：〈美國的婦人〉，《新青年》，第5卷第3號。
- ㉙ 胡適：〈介紹我自己的思想〉，《胡適文存》，四集四卷（台北：遠東圖書公司，1953），頁608。
- ㉚ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》，第1卷第1號。
- ㉛ 熊月之：〈略論五四時期的人權思想〉，載《中國社會科學》雜誌社編：《五四運動與中國文化建設——五四運動七十周年學術討論會論文選》（北京：社會科學文獻出版社，1989）。
- ㉜ 劉桂生主編：《時代的錯位與理論的選擇——西方近代思潮與中國「五四」啟蒙思想》（北京：清華大學出版社，1989），頁139-67。
- ㉝ 溝口雄三：〈禮教與中國革命〉，《學人》，第10輯（南京：江蘇文藝出版社，1996），頁121-39。
- ㉞ 錢智修：〈惰性之國民〉，《東方雜誌》，第13卷11號。
- ㉟ 許壽裳：《我所認識的魯迅》（香港：圖光書局，1974），頁19。
- ㊱ 林宗義、林美貞：〈關愛、否認與拒斥：華人家庭對精神疾病的反應〉，載林宗義、Arthur Kleinman編，柯永河、蕭欣義譯：《文化與行為——古今華人的正常與不正常行為》（香港：中文大學出版社，1990），頁327-38。
- ㊲ 孫隆基：〈世紀末思潮——前無去路的理想主義〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1995年2月號，頁31-42。
- ㊳ 陳獨秀：〈新青年〉，《新青年》，第2卷第1號。
- ㊴ 普塞 (Michael Pusey) 著，廖仁義譯：《哈柏瑪斯》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1989），頁39-83。