

《新青年》與中國現代性的轉向

• 張寶明

個人與社會、國家的關係，乃是思想史上的基本學術命題。對這個命題的不同回答，則是折射思想媒體或思想家價值趨向的一面鏡子。本文重點考察具有影響力的思想媒體《新青年》雜誌在個人與國家（社會）關係上的來龍去脈。

一 《新青年》初期陳獨秀的國家與個人觀

1914年陳獨秀在《甲寅雜誌》所寫的一篇憤激之詞——〈愛國心與自覺心〉，引起李大釗的回應，李以〈厭世心與自覺心〉為題，婉轉地批評陳獨秀悲觀至極的情緒：「不宜以吾民從未享有可愛之國家，遂乃自暴自棄，以儕於無國之民，自居為無建可愛之國之能力者也。」

眾所周知，1915年《青年雜誌》（後改名《新青年》）的創辦者在當時還是名不見經傳的陳獨秀。論及陳獨秀，他辦雜誌的歷史可以追溯到1904年春創辦的《安徽俗話報》，發表在該報上的〈說國家〉一文則是他關心國事民瘼的直接表達。他站在「國家」的立場上、從民族救亡出發，梳理與國家有關的關鍵詞：「土地」、「人民」、「主權」。「國亡家破」一語，集中概括了陳氏當時的心聲^①。陳獨秀怨聲連連：「那知道國家是甚麼東西，和我有甚麼關係呢？」「國家大事，與我無干。」意思是說：「大家不問國事，所以才弄到滅亡地步。」^②值得一提的是，1914年陳獨秀在協助章士釗辦《甲寅雜誌》時所寫的一篇憤激之詞——〈愛國心與自覺心〉。該文在《甲寅》付梓後，很快引起李大釗的回應，李以「厭世心與自覺心」為題作文，婉轉地批評陳獨秀悲觀至極的情緒，並以樂觀的態度告訴思想界同仁^③：

自覺之義，即在改進立國之精神，求一可愛之國家而愛之，不宜因其國家之不足愛，遂致斷念於國家而不愛，更不宜以吾民從未享有可愛之國家，遂乃自暴自棄，以儕於無國之民，自居為無建可愛之國之能力者也。

這是「輕率的樂觀和盲目悲觀」的緊張。

究竟陳獨秀那篇文章的興奮點在甚麼地方呢？原文有言曰^④：

不暇遠征，且觀域內，以吾土地之廣，惟租界居民得以安寧自由。是以辛亥京津之變，癸丑南京之役，人民咸以其地不立化夷場為憾。此非京、

津、江南人之無愛國心也，國家實不能保民而致其愛，其愛國心遂為其自覺心所排而去爾！嗚呼！國家國家！爾行爾法！吾人誠無之不為憂！有之不為喜！吾人非咒爾亡，實不禁以此自覺也。

諸如此類的「力求偏頗」的話在該文比比皆是^⑤，難怪會遭到不同方向的批評。

陳獨秀的〈我之愛國主義〉一文發表於1916年底，與〈愛國心與自覺心〉一文同處一個思想鏈條之上。作者開宗明義道：「伊古以來所謂為愛國者 (Patriot)，多指為國捐軀之烈士，其所行事，可泣可歌，此寧非吾人所服膺所崇拜？然我之愛國主義則異於是。」^⑥他在另一篇文章〈我們究竟應當不應當愛國？〉中提出的命題依然如故。陳獨秀在「感性和理性」的辯證之後，這樣從學理意義上判斷^⑦：

歐洲民族，自古列國並立，國家觀念很深，所以愛國思想成了永久的國民性。近來有一部分思想高遠的人，或是相信個人主義，或是相信世界主義，不但窺破國家是人為的不是自然的沒有價值，並且眼見耳聞許多對內對外的黑暗罪惡，都是在國家名義之下做出來的。他們既然反對國家，自然不主張愛國的了。在他們眼裏看起來，愛國就是害人的別名。所以他們把愛國殺身的志士，都當做迷妄瘋狂。

不難看出，陳獨秀的冷靜、理性透露出他並不習慣的哲人態度。還有更精彩的片段在此^⑧：

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。

這一在個人與國家關係之間給出的答案，也必然反映到《新青年》雜誌的其他文本之中。

《新青年》初期，陳獨秀關心的是社會與政府抑或國家能否保證個人才智的正常發揮，能否保障個人的自由與獨立。在社會與政府不能保證個人權益的情況下，個人就有義務和權利去標異見、抗群言，去爭取人格的平等。他直截了當地告訴國民：「國家利益，社會利益，名與個人主義相衝突，實以鞏固個人利益為本因也。」^⑨鞏固個人利益就是不為傳統世俗所束縛，「尊重個人獨立自主之人格，勿為他人之附屬品」。這裏，陳獨秀力倡個人的自由、自主、自立與自尊，而非前代先驅標榜的團體、社會、國家或責任。他認為中國傳統社會匱乏的正是對人格的尊重，因此奴隸道德甚重。以個人主義為本位，就是要衝破社會和家庭的羅網，反對傳統的封建倫理對個人的箝制與桎梏。

陳獨秀論個人與國家關係的基調已定，他的個人本位與開放世界觀念因而緊密結合。在他的筆下，人應以理性戰勝情感，有獨立思想和判斷能力，不為當局所愚所困。他在1918年4月給錢玄同的信中說：「鄙意以為今日『國家』、『民族』、『家庭』、『婚姻』等觀念，皆野蠻時代狹隘之偏見所遺留。」^⑩耐人尋味的是，他說這話時，與胡適不以「民族主義運動」為然時的背景完全一樣：同樣是

陳獨秀認為鞏固個人利益就是不為傳統世俗所束縛，「尊重個人獨立自主之人格，勿為他人之附屬品」。他力倡個人的自由、自主、自立與自尊。中國傳統社會匱乏的正是對人格的尊重，因此奴隸道德甚重。以個人主義為本位，就是要衝破社會和家庭的羅網，反對傳統的封建倫理對個人的箝制與桎梏。

在談論中國語言文字改革時引發的。鑑於此等觀念狹隘保守，因此有必要被「破壞」。不久他再度撰文提出將國家列為應予破壞的偶像之一^①：

國家是個甚麼？照政治學家的解釋，愈解釋愈教人糊塗。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，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。

二 個人與社會關係的哲學透視

論及《新青年》雜誌及其同仁，除卻上面重點考查的主編、主筆兼主導的陳獨秀，第一個湧入我們腦際的就該數胡適了。而論及胡適，其思想火花的最耀眼處還在於他如何分析「個人與社會的關係」。在胡適看來，「社會與個人互相損害」是基本的常識，但他在兩者之間卻有着個人優先的原則^②：

社會最愛專制，往往用強力摧折個人的個性 (Individuality)，壓制個人自由獨立的精神；等到個人的個性都消滅了，等到自由獨立的精神都完了，社會自身也沒有生氣了，也不會進步了。

同時，在〈易卜生主義〉這篇文章裏，胡適把家庭、社會、國家對個人的摧折、腐敗、黑暗一一加以分析，從而得出如下結論：

社會、國家沒有自由獨立的人格，如同酒裏少了酒曲，麪包裏少了酵，人身上少了腦筋；那種社會、國家決沒有改良進步的希望。所以易卜生的一生目的只是要社會極力容忍，極力鼓勵斯鐸曼醫生一流的人物；要想社會上生出無數永不知足、永不滿意、敢說老實話攻擊社會腐敗情形的「國民公敵」；要想社會上有許多人都能像斯鐸曼醫生那樣宣言道：「世上最強有力的人就是那個最孤立的人！」

胡適將個人與家庭、社會、國家的關係置於對峙的層面上，反對它們「藉着『公益』的名譽去騙人錢財，害人生命，做種種無法無天的行為」^③。

在《新青年》同仁中，除卻陳獨秀和胡適這兩位安徽同鄉名聲大震外，還有一位安徽人士高一涵也是活躍於《新青年》上的自由主義者。高是《新青年》雜誌上論述國家與個人關係最為深刻有力的一員。在〈共和國家與青年之自覺〉這篇在《新青年》上連篇累牘刊載的長文中，他旁徵博引，力述「國家」與「人民」的關係，在「各流、各系、各黨、各派」與「小己」（個人）的關係中，「即以小己主義為之基，而與犧牲主義及慈惠主義至相反背者也」^④。於是，彌爾 (John S. Mill) 論述的個人主義成為高一涵啟蒙思想的主要依據。在傳統社會裏，任何個人都可能是獨立的存在。所謂「個性」，所謂「自由」，皆被一種依附性關係「倫理」所取代。而在現代社會裏，個人的獨立自由與平等必須建立在「契約」倫理關

在胡適看來，「社會與個人互相損害」是基本的常識，「社會最愛專制，往往用強力摧折個人的個性，壓制個人自由獨立的精神。」他把家庭、社會、國家對個人的摧折、腐敗、黑暗一一加以分析，並將個人與家庭、社會、國家的關係置於對峙的層面上，反對它們「藉着『公益』的名譽去騙人錢財，害人生命，做種種無法無天的行為」。

係之上。因此，要建立個人與國家的新關係就要一改傳統的倫理關係。在另一篇文章中，高一涵這樣講述古今國家與人民之間手段與目的的反覆：「往古政治思想，以人民為國家而生；近世政治思想，以國家為人民而設。」^⑩除卻人民與個人在政治學意義上的等質，不難發現他認為個人與國家觀念是密不可分的。在另一篇論述國家觀念的文章中，他開篇便說：「國家者，非人生之歸宿，乃求得歸宿之途徑也。」在他看來，「小己」人格不能被侵害，否則會導致以下的情況^⑪：

國家職務，與小己自由之畛域，必區處條理，各適其宜。互相侵沒，皆幹懲罰。美其名曰「愛國」，乃自剝其人格，自儕於禽獸、皂隸之列。不獨自污，兼以污國。文明國家，焉用此禽獸、皂隸為？

接着，我們會論及一位非常重要的文學家兼思想家——周作人。周作人提出「改良人類的關係」，也就是說要置換個人與類群、國家以及社會的關係^⑫：

但現在還須說明，我所說的人道主義，並非世間所謂「悲天憫人」或「博施濟眾」的慈善主義，乃是一種個人主義的人間本位主義。這理由是，第一，人在人類中，正如森林中的一株樹木。森林盛了，各樹也都茂盛。但要森林盛，卻仍非靠各樹各自茂盛不可。第二，個人愛人類，就只為人類中有了我，與我相關的緣故。

周作人提出的「人間本位主義訴求」，旨在張揚人性，排斥家、國與族、類的暴力。在這一點上，他和1922年8月的郭沫若同氣相求：「我們是最厭惡團體之組織的：因為一個團體便是一種暴力，依恃人多勢眾可以無怪不作。」^⑬1922年4月，擔任了黨魁的陳獨秀與周作人之間，發生了名為「非基督教非宗教」的大同盟運動。這就是一個典型的思想公案。當陳獨秀以「請尊重弱者的自由，勿拿自由、人道主義許多禮物向強者獻媚」，向周作人等五位教授發出公開信後^⑭，周作人的回答是：「我們承認這些對於宗教的聲討，即為日後取締信仰以外的思想的第一步，所以要反對這個似乎杞憂的恐慌。」^⑮時至《語絲》周刊時期的周作人，為了凸顯「自由思想，獨立判斷」，該刊與非個性化的文學刊物針鋒相對，連「社」、「團」、「會」之類的詞彙都沒有使用。

高一涵認為傳統社會裏，任何個人都不可能是獨立的存在。而在現代社會裏，個人的獨立自由與平等必須建立在「契約」倫理關係之上。因此，要建立個人與國家的新關係就要一改傳統的倫理關係。「國家者，非人生之歸宿，乃求得歸宿之途徑也。」在他看來，「美其名曰『愛國』，乃自剝其人格，自儕於禽獸、皂隸之列」。

三 個人與國家關係思想的集束與輻射

所謂「集束」，是說社會轉型期的思想特徵在一個特點上不約而同地集體興奮，所有的思想光束都聚焦於一個點上，具有非常濃縮的思想穿透力。譬如，我們在上面已經論述的個人優於社會、國家原理即是如此。所謂「輻射」，是說思想史上的主流趨勢會在某一個時期佔據優勢和主導，但由於其主潮的形成是同聲共求的結果，因此也難免在高潮之後在不同的哲學基礎和教育背景下走向不同的思想歸途。《新青年》雜誌同仁由「同一首歌」到各種「唱法」的出現，就是由集束到輻射的過程。

在述說過個人在國家、社會的中心地位後，筆者順便指出《新青年》集束特徵的另一面：兩端砝碼之間的互補與平衡。儘管當時思想家是「大我」與「小我」、「小己」與「國家」、「個人」與「社會」、「我」與「世界」的不同名目表達出來。筆者之所以拉出這樣一個命題作為後續，其根本原因還在於有的能夠守成，有的則放棄守成，還有的不能守成（自一開始就決定其不能守成）。

還是先看看主編在個人優先性之後是怎樣強調個人有限性的。在此，我們不妨先開出陳獨秀關於「個人」與「社會」的平衡等式：「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群。」^②那意思是說，即使以個人優先，也不能讓「個人及社會、國家者」相互為害。儘管陳獨秀早於1918年前已經得出「內圖」與「外圖」的對等公式，但筆者以為他在1918年以後，才真正達到心理上的平衡。在該年2月寫的文章中，他才切實把「個人」與「社會」的互助互補關係作出合理合情的詮釋。陳獨秀一改過往抑孔孟揚尼采的言行，認為雙方都不夠全面，而「自利利他」才是完整的價值趨向^②：

總而言之，人生在世，究竟為的甚麼？究竟應該怎樣？我敢說道：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。

作為編委的李大釗進入《新青年》之初就有着很強的平衡意識。為此，他開出的「國家與個人」處方則是：「個性的自由與共性的互助。」他在《新青年》的新生兒《新潮》上撰文指出：「方今世界大通，生活關係一天複雜似一天，那個性自由與大同團結，都是新生活上、新秩序上所不可少的。」在陳獨秀和李大釗看來，「生活關係」和「組織」關係的複雜乃是需要調適「個人」與「社會」關係的本因。在「個性自由與大同團結」價值取向的引導下，一種理想化的「聯治主義」範式出現了^③：

因為地方、國家、民族，都和個人一樣有他們的個性，這聯治主義，能夠保持他們的個性自由，不受他方的侵犯；各個地方、國家、民族間又和各個人間一樣，有他們的共性，這聯治主義又能夠完成他們的共性，結成一種平等的組織，達他們互助的目的。這個性的自由與共性的互助的界限，都是以適應他們生活的必要為標準的。

按照李大釗與陳獨秀的思想邏輯，他們就是要以「個人」與「社會」平衡互補為價值準則，建立「聯合自治」的政治模式。這便構成了陳、李從個人主義走向社會主義過程中「獨標異見」的思想火花。我們看到個人與社會的平衡不只是表現在陳獨秀和李大釗身上，這同樣見於胡適、高一涵、周作人等的思想癡候。胡適的說法是^④：

我這個現在的「小我」，對於那永遠不朽的「大我」的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的「大我」的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想着，我應該如何努力利用現在的「小我」，方才可以不辜負了那「大我」的無窮過去，方才可以不遺害那「大我」的無窮未來？

「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群」——是陳獨秀關於「個人」與「社會」的平衡等式。那意思是說，即使以個人優先，也不能讓「個人及社會、國家者」相互為害。這種以「個人」與「社會」平衡互補為價值準則，建立「聯合自治」的政治模式，構成了陳、李從個人主義走向社會主義過程中「獨標異見」的思想火花。

鑑於〈易卜生主義〉一文將「各人自己充分發展」的個人主義歸為「人類功業頂高的一層」，自此學術界將兩文置於根本的對峙中。筆者以為，胡適固然有個人本位主義與社會本位主義的兩極砝碼的平衡，但這並非唯一。事實上，「大我主義」的出現並非那麼突兀。無獨有偶，高一涵的平衡觀是一以貫之的，他始終堅守「小己」與國家和社會的和諧、同一、並立，堅信它們不應相互為害。高一直格守着：「故欲定國家之蘄向，必先問國家何為而生存；又須知國家之資格，與人民之資格相對立，損其一以利其一，皆為無當。」所以「小己人格與國家資格，在法律上互相平等，逾限妄侵，顯違法紀」²⁵。個人優先，但社會馬上跟上。應該說，高一涵是中國近代思想史上一位穩健的自由主義者。與以上同仁對應，周作人在愛人先愛己之後也不敢怠慢，立刻拋出了下面的話語：「墨子說兼愛的理由，因為『己亦在人中』，便是最透徹的話。上文所謂利己而又利他，利他即是利己。」²⁶「自利利他」正是個人與社會關係相互尋求平衡的又一翻版。

綜上所述，《新青年》在個人與社會、國家之間曾一度出現過相對平穩的「平衡過渡帶」。但無庸諱言，這個平衡是短命的曇花一現式的「閃斷」。

四 個人與社會關係在思想史上的閃斷與整合

思想載體的流變是瞬息萬變的，梁啟超便曾自言他有「兩頭不到岸」以及「易質流變」的特點。其實，這何止是梁氏一個人的命運呢？即使是作為一個同仁團隊的《新青年》也不例外。這即是我所說的「閃斷」。至於「整合」，意思是說各種思想之力在平行多邊形的「矢行」與「拉動」中斜向的勢頭，這就是「整合」的結果。

就陳獨秀和李大釗當時的興奮點來看，無論哪一個國家、哪一個民族，只要革過命、流過血並且獲得了成功，那就是他們筆下追隨、歌頌、效仿的對象。至於其他甚麼所謂的「生命價值」、「慘重代價」，則完全不在計算之列：「法蘭西之革命，法蘭西國民之惡王政與教權也；美利堅之獨立，十三州人民之惡苛稅也；日本之維新，日本國民之惡德川專政也。」²⁷陳獨秀對法蘭西情有獨鍾，早在《新青年》創刊號上的〈法蘭西與近世文明〉一文中，他就將世界文明進化的一切成就全部記在法蘭西人的功勞簿上。不過這一法蘭西情結仍是建立在對國家、社會與個人關係的基礎上²⁸。在「言必稱法蘭西」的態度上，當時的輿論媒體形成了「陳唱李和」的思想格局。1916年10月1日，李大釗在〈國慶紀念〉一文中說：「法蘭西憲法，苟無法蘭西國民數十年革命之血，為之鈐印，則必等於虛文。美利堅憲法，苟無美利堅十三州市民獨立戰爭之血，為之鈐印，則必等於空白。」²⁹在陳、李那裏，政治文明，熱血鑄就。《新青年》上的〈俄羅斯革命與我國民之覺悟〉、〈庶民的勝利〉、〈Bolshevism的勝利〉都是這一思想理路的「順理」延伸。

這裏有兩個需要注解的概念：一是法蘭西情結，二是法俄思想理路的「順理」延伸。所謂「法蘭西情結」，是指陳獨秀、李大釗等人不是因俄國十月革命的影響而從英國自由主義轉向法國的盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 觀念、馬克思主義乃至社會主義的。他們的思想從一開始就同時攜帶着英美自由和法國歐陸自

無論哪一個國家、哪一個民族，只要革過命、流過血並且獲得了成功，那就是陳獨秀和李大釗筆下追隨、歌頌、效仿的對象。至於其他甚麼所謂的「生命價值」、「慘重代價」，則完全不在計算之列。陳、李那裏，政治文明，熱血鑄就。《新青年》上的〈俄羅斯革命與我國民之覺悟〉、〈庶民的勝利〉、〈Bolshevism的勝利〉都是這一思想理路的「順理」延伸。

由的思想譜系，而且一直以法蘭西民族的政治文化為主調，與胡適、高一涵、周作人等同仁的思想譜系在《新青年》上互相消長、跌宕起伏、「並立而競進」^②。所謂「順理」延伸，是說法國革命和俄羅斯革命有共同的「血緣」基因。從盧梭到馬克思，從1789年到1917年，這是「南陳北李」都翹首期盼的^③：

俄國今日之革命，誠與昔者法蘭西革命同為影響於未來世紀文明之絕大變動。……十九世紀全世界之文明，如政治或社會之組織等，罔不胚胎於法蘭西革命血潮之中。二十世紀初葉以後之文明，必將起絕大之變動，其萌芽即茁發於今日俄國革命血潮之中，一如十八世紀末葉之法蘭西亦未可知。

何以個人主義的極端「本位」主張會與社會主義這一極端集體觀念打通得如此順利？在肯定無政府主義、個人本位主義、反傳統主義、反封建主義對啟蒙貢獻的同時，我們也不能不對1789年法國個人主義盛行和1911年前後中國個人主義流行所埋下的禍根作一簡要分析。儘管五四前後，「人人為我，我為人人」的「自利利他」理念十分流行並一度形成共識^④，但在中國思想史上的個人主義往往流於兩種也是兩個頂端的偏執：一是自私自利的狹隘的個人主義；一是自我膨脹的救贖個人主義。前者是個人的原子化，傾向於無政府狀態；後者則是個人的包辦化，傾向於權力集中的專制狀態。偏執的個人主義和極端的集體主義如同一對孿生兄弟。李大釗和陳獨秀從個人本位走向「聯治主義」、社會主義、共產主義的歷史事實頗能說明這個問題。

如同我們可以將陳獨秀、李大釗撮合在一起一樣，將胡適與高一涵捆綁在一起分析也是一個有趣的組合。就胡適而言，他的「易卜生主義」是一種「健全的個人主義」。他一方面與陳獨秀、李大釗的個人本位主義——法國唯理主義相左，另一方面與周作人、李亦民主張的唯我、為我、自我式的功利個人主義也不盡相同。我們看到，胡適將「個人自由」、「個人本位」的自由主義價值抬到至高無上的地位時，他又很快有所感悟，而且找到這種抑制個人價值「最大化」的槓桿。他在闡述其「各人自己充分發展」的思想時，已經注意到「自由」與「責任」的互動。他說：「發展個人的個性，須要有兩個條件。第一，須使個人有自由意志。第二，須使個人擔關係，負責任。」^⑤在他看來，個人意志自由，自己對自己負責任並不是完整人格的表現。在健全的社會裏，健全的人格還需要社會的信任。換言之，只有個人能負責並負起責任，才算社會真正容忍了個人的發展。「個人」與「社會」、「權利」與「責任」的「統一」構成了胡適理性成熟的標誌。這也是胡適自由主義（責任式個人主義）根源與英美經驗主義的具體體現。

與胡適受益於美國實驗主義的思想資源有別，高一涵選擇「關口前移」，直接介紹英國自由主義思想家，原汁原味地將彌爾和邊沁 (Jeremy Bentham) 的「實驗」、「實在」、「實利」思想（生命權、財產權）譯介到中國。早在1918年春，高一涵將彌爾思想精粹中的言論自由、出版自由介紹給讀者之際，就已經把〈樂利主義與人生〉一文中的「樂利」幸福論惠贈給《新青年》的讀者群了。值得說明的是，在胡適和高一涵的個人主義中，功利論並不佔主導^⑥。固然，我們不能否認高一涵思想體系中的盧梭以及法國傳統部分，但總的來看，他對彌爾《自由論》

中國思想史上，個人主義往往流於兩種也是兩個頂端的偏執：一是自私自利的狹隘的個人主義；一是自我膨脹的救贖個人主義。前者是個人的原子化，傾向於無政府狀態；後者則是個人的包辦化，傾向於權力集中的專制狀態。李大釗和陳獨秀從個人本位走向共產主義的歷史事實頗能說明這個問題。

(*On Liberty*) 的解讀以及對戴雪 (Albert Venn Dicey) 「英國言論自由之權利論」的分析還是與經驗主義一脈相承。他說：「中國今日思想，不要統一，只要分歧。所有的學說，不必先去信他，只要先去疑他。」^⑤這和胡適的懷疑一切、求證一切、重評一切、「不疑處有疑」的實驗主義哲學殊途同歸。

上文已論及，周作人的個人主義是一種唯我、為我的個人主義。這是一種可怕的價值一元化傾向。若要在現實中實踐這一現象，即如俄國思想家和文學家陀思妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoyevsky) 的論斷：「人類最怕的就是選擇的自由，即怕被困在黑暗中，孤獨地去搜索他自己的路。」他們總是「希望有現成的答案」，「希望別人自動告訴自己怎樣生活」^⑥。信奉價值多元論者則沒有這種狂想的劃一心理，他們在非常躁動、瘋狂的時代也能清醒地作出富有生動意識的價值判斷。在這個意義上，權威主義、集體主義固然不能過頭，可若是個人主義論調說過了頭，其結果也並不比原有的「傳統」好多少。周作人曾「自私」地說：「各人自掃門前雪，莫管他家瓦上霜，這才真是文明社會的全象。最要緊的是提倡個人解放，凡事由個人自己負責去做，自己去解決，不要閒人在旁吆喝喊打。」^⑦周作人那執意張揚的與儒家完全對立的「拔一毛而利天下不為」之楊朱式自私行為，只能導致「因失去儒家制衡而膨脹起來的赤裸裸的『個人主義』或『利己主義』」的自然淪落結局。就周作人和《新青年》上另一位個人主義的篤信者——李亦民的思想體系而言，他們的「為我」和「利己」的功利色彩方面明顯較胡適和高一涵凸出。

周作人早年留學東瀛，深受日本文化熏陶。當然，我們無法武斷地將周作人的偏執個人主義與德意日戰爭時代的軍國主義同盟隨意打通。然而，德意志的生命哲學和尼采 (Friedrich W. Nietzsche) 的超人學說與日本文化中武士道精神之關聯也不可熟視無睹。除卻已經論及的同仁外，周作人在《新青年》上也有一位同志——李亦民。在李氏那裏，人生的唯一目的就是「自愛、自利」，而且是「人類行為之唯一原因」。他這樣評說傳統的儒家資源和楊朱學說的關係^⑧：

昔者，楊朱曾倡為我之說矣。全豹不可見。其義見之列書者，差近於性分之真，不作偽以欺天下。而孟氏斥為無君，詈為禽獸。然則所謂人者，絕不容有為我之念存於胸中。純為外物之犧牲，乃足以盡其性分乎？是大謬不然矣。

按照這一邏輯推演下去，結論也只能是：

甚矣，人情之不可遏抑。遏抑之，乃不能不走於偏宕。若決江河，沛然莫之能禦也。曷若順人性之自然，堂堂正正，以個人主義為前提，以社會之義為利益。個人之手段，必明群己之關係，然後可言合群；必明公私之權限，然後可言公益也。

該文固然不乏對英倫「經驗學派」的引證、讚賞，但其中將其同化於「利己主義為人類生活唯一之基礎」的「德國之官廳學派 (日本譯曰『官房學派』)」學說中^⑨，則已完全暴露了德日民族個人主義擠佔撒格遜民主個人主義的思想動向。

周作人的個人主義是一種唯我、為我的個人主義。他說：「各人自掃門前雪，莫管他家瓦上霜，這才真是文明社會的全象。」《新青年》上另一位個人主義的篤信者李亦民認為，人生的唯一目的就是「自愛、自利」，而且是「人類行為之唯一原因」，並將其同化於「利己主義為人類生活唯一之基礎」的「德國之官廳學派」學說中。

《新青年》早期，德人尼采和日人福澤諭吉如日中天。陳獨秀的獸性主義教育方針以及鐵血理論誘導下的軍國主義立國思想，分別是福澤諭吉和德意志民族健鬥的翻版^④。如果說起初周作人對日本文化的熱愛是建立在具有普世主義人類中心價值的基礎上，那麼李亦民對德意志（民族）戰爭精神的崇尚和追隨，則體現出借「他山之石以攻玉」的特徵。從他撰寫的〈德意志驍將麥剛森將軍〉、〈滑鐵盧古戰場〉等文對「戰功」的立意來看^⑤，「大和魂」的民族精神和尼采的超人學說、叔本華（Arthur Schopenhauer）的「自我意志」哲學構成了並行不悖的情感支柱。於此，我們可以在劉叔雅的〈軍國主義〉一文找到兩者統一的痕迹。他在〈叔本華自我意志說〉一文中對叔本華、尼采、軍國主義作了簡約的勾聯^⑥：

德意志大哲叔本華先生，天縱之資，既勇且智，集形而上學之大成（Deussen博士語也），為百世人倫之師表（R. Wagner教授語也）。康德而後，一人而已。先生之說以無生為歸，厭生憤世。然通其義，可以為天下之大勇。被之橫舍，則士知廉讓；陳之行陣，則兵樂死綏。其說一變而為尼采超人主義，再變為今日德意志軍國主義。

中國二十世紀思想史上，既沒有我們期待已久的「人格之獨立、個性之自由」的國民性，也沒有空間獨立、道德寬容的市民社會。至於國家的法治憲政格局更是千呼萬喚、猶抱琵琶。這就是我們考察早期《新青年》上的個人、社會、國家關係及其以後歷史得出的基本結論。

之後，他耿耿於懷地在一篇長文中又專論軍國主義的高尚、偉岸，並譽為「立國之根本」、「救亡之至計」，欲藉此振國家、社會之雄風^⑦。

歷史表明，即使是民主思想、自由理想最為盛行的《新青年》，也難以打消救亡心理、民族意識在知識份子身上的湧動。在某種意義上，個人主義的極端化是一種隱形的民族主義，而社會主義集體民主意識的誇大則是一種大鳴大放的民族主義。在第二次世界大戰中，日本可以有個人主義的啟蒙者向軍國主義者進獻意識形態，意大利也可以有號稱自由主義者向專制獨裁的墨索里尼（Benito Mussolini）信誓旦旦，德國更是有激越高昂的社會主義者為法西斯主義的大炮獻禮。

五 結 語

回到本題，就筆者對國家、社會與個人關係的理解，它們應呈現出一個重心不斷遞減下移的趨勢。以國家而論，它理應是以法治為本位，並不斷對社會、個人「讓權」的角色；就社會而言，它則是一個民間角色的扮演者，其上對國家形成助威之勢，下對個人抱以寬容、忍讓的心腸；涉及個人，在素質上應該是德法之才（意識）兼備。對社會厚之以德，對國家服之以法。在獲得自由權利、個人獨立的同時，也盡到自己應盡的義務和責任。進而言之，國家用平等的態度對待每一位國民，社會則以寬容的態度對待每一位公民，個人則時時要求保證自己才能的發揮並為社會和國家提供福祉。按照這個價值尺度分別對我們所論的三個關鍵詞予以對號入座，就不難發現，在中國二十世紀思想史上，既沒有我們期待已久的「人格之獨立、個性之自由」的國民性，也沒有空間獨

立、道德寬容的市民社會。至於國家的法治憲政格局更是千呼萬喚、猶抱琵琶。也許，這就是我們考察早期《新青年》上的個人、社會、國家關係及其以後歷史得出的基本結論。

註釋

- ①② 陳獨秀：〈說國家〉，《安徽俗話報》，第5期（1904年6月14日）。
- ③ 李大釗：〈厭世心與自覺心〉，《甲寅》，1卷8號（1915年8月10日）。
- ④ 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，《甲寅》，1卷4號（1914年11月10日）。
- ⑤ 陳獨秀：〈給陳其昌等的信〉（1937年11月21日），收入水如編：《陳獨秀書信集》（北京：新華出版社，1987）。
- ⑥ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，《新青年》，2卷2號（1916年10月1日）。
- ⑦⑧ 陳獨秀：〈我們究竟應當不應當愛國？〉，《每周評論》，第25號（1919年6月8日）。
- ⑨⑩ 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）。
- ⑪ 陳獨秀：〈答錢玄同〉，《新青年》，4卷4號（1918年4月15日）。
- ⑫ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，《新青年》，5卷2號（1918年8月15日）。
- ⑬⑭⑮ 胡適：〈易卜生主義〉，《新青年》，4卷6號（1918年6月15日）。
- ⑯ 高一涵：〈共和國家與青年之自覺〉，《青年雜誌》，1卷2號（1915年10月15日）。
- ⑰ 高一涵：〈民約與邦本〉，《青年雜誌》，1卷3號（1915年11月15日）。
- ⑱⑲ 高一涵：〈國家非人生之歸宿論〉，《青年雜誌》，1卷4號（1915年12月15日）。
- ⑳㉑ 周作人：〈人的文學〉，《新青年》，5卷6號（1918年12月15日）。
- ㉒ 北京大學中文系中國現代文學教研室編：《文學運動史料選》，第1冊（上海：上海教育出版社，1979），頁209。
- ㉓ 《民國日報》副刊《覺悟》，1922年4月7日。
- ㉔ 《民國日報》副刊《覺悟》，1922年4月20日。
- ㉕ 陳獨秀：〈新青年〉，《新青年》，2卷1號（1916年9月1日）。
- ㉖ 陳獨秀：〈人生真義〉，《新青年》，4卷2號（1918年2月15日）。
- ㉗ 李大釗：〈聯治主義與世界組織〉，《新潮》，1卷2號（1919年2月1日）。
- ㉘ 胡適：〈不朽〉，《新青年》，6卷2號（1919年2月15日）。
- ㉙ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《青年雜誌》，1卷5號（1916年1月15日）。
- ㉚ 陳獨秀：〈法蘭西與近世文明〉，《青年雜誌》，1卷1號（1915年9月15日）。
- ㉛ 李大釗：〈國慶紀念〉，《李大釗全集》，第2卷（石家莊：河北教育出版社，1999），頁406。
- ㉜ 陳獨秀：〈俞頌華致陳獨秀〉，《新青年》，3卷1號（1917年3月1日）。
- ㉝ 李大釗：〈法俄革命之比較觀〉，《言治》季刊，第3冊（1918年7月1日）。
- ㉞ 盧克斯 (Steven Lukes) 著，閻克文譯：《個人主義》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁6-8。
- ㉟ 高一涵：〈樂利主義與人生〉，《新青年》，2卷1號（1916年9月1日）。
- ㊱ 高一涵：〈讀彌爾的《自由論》〉，《新青年》，4卷3號（1918年3月15日）。
- ㊲ 麥基 (Bryan Magee) 編，周穗明、翁寒松譯：《思想家：當代哲學的創造者們》（北京：三聯書店，1987），頁34-35。
- ㊳ 周作人：〈代快郵〉，載《談虎集》（上海：上海書店，1987）。
- ㊴㊵ 李亦民：〈人生唯一之目的〉，《青年雜誌》，1卷2號（1915年10月15日）。
- ㊶ 李亦民：〈德意志驍將麥剛森將軍〉，《青年雜誌》，1卷6號（1916年2月15日）。
- ㊷ 劉叔雅：〈叔本華自我意志說〉，《青年雜誌》，1卷4號（1915年12月15日）。
- ㊸ 劉叔雅：〈軍國主義〉，《新青年》，2卷3號（1916年11月1日）。

張寶明 南京大學歷史學博士，武漢大學歷史學博士後研究員，現任洛陽師院教授。