

中國文化的意識形態牢籠

◎ 金觀濤 劉青峰

任何一個民族只有憑借自己的文化結構才能理解外來文化，正如人只有依靠自己的母語才能學習外國語一樣。因此，一種世界性意識形態在短時間內以雷霆萬鈞之勢征服中國，它勢必潛含着未曾意識到的傳統的變構。

——作者

一 對新文化運動本質的再探討

不久前，中國大陸上映了一個描寫五四知識分子如何轉向馬列主義並建立中國共產黨的電影，片名為《開天闢地》。如果我們撇開這四個字的價值判斷，用它來形容新文化運動的後果是十分形象的。1915年開始的新文化運動，是以西方的「科學」與「民主」為旗幟，並將批判鋒芒直指中國傳統意識形態的啟蒙運動。但在1919年五四運動後，新文化運動的方向出現了巨變，一大批啟蒙知識分子迅速接受、宣傳新意識形態——馬列主義。這一變化確如開天闢地，從此中國啟蒙運動中斷，出現了新意識形態日益強大並實行文化霸權的時代。

今天的文化研究者在反思中國現代史和當代政治文化時，一個無法迴避的課題是：新意識形態在中國的文化霸權是怎樣興起的？以「科學」、「民主」和「反傳統」為主流的啟蒙思潮為何會轉變為對新意識形態之追求和信仰？

正如懷特里德所說：「凡重要的事情從前都被沒有發現它的人講過」。馬列主義在中國的傳播是近現代思想史的重點，國共兩黨對此各有一套解釋。毛澤東說，十月革命一聲炮響，給中國送來馬列主義；大陸官方史學將馬列主義取代「科學」、「民主」稱為無產階級新文化壓倒資產階級激進民主主義舊文化^①。國民黨官方把中國知識分子信仰馬列主義看作傳統文化的斷裂，強調反傳統所導

今天的文化研究者一個無法迴避的課題是：以「科學」、「民主」和「反傳統」為主流的啟蒙思潮為何會轉變為對新意識形態之追求和信仰？

* 本文是由作者的近代中國社會結構的變遷(1840-1955)研究寫作計劃一書中第五章摘編而成。該研究課題由香港中文大學提供資助，謹表謝意。

致的虛無主義和蘇聯及共產國際的政治滲透。兩種觀點雖在價值評估上相對立，但在對新文化運動早期啟蒙之評價以及過分看重外來影響方面卻如出一轍。

近年來，一種企圖超越黨派意識且頗有影響的觀點，是以舒衡哲和李澤厚為代表的救亡壓倒啟蒙說^{②③}。他們把新文化運動看作一個雙向過程，一重傾向是以「科學」「民主」為旗幟的啟蒙，另一重傾向是反對帝國主義的救亡；新文化運動後期及以後社會思潮的演變可以看作「救亡」壓倒「啟蒙」。由於帝國主義列強瓜分中國的危機，特別是後來日本軍國主義對中國的侵略，接連不斷的救亡燃眉之急，要求把一盤散沙的社會組織起來，集體主義便代替了個人主義，專制強權最後淹沒了知識分子對人權和自由的追求^④。如果我們只看五四以後的中國現代史，這種說法似乎是不錯的。但是這種解釋最大的困難是，它隱含着邏輯悖論。自1840年以後，面對西方列強的入侵，中國始終存在「救亡」意識，洋務運動、戊戌變法乃至於辛亥革命，都是因「救亡」而做出的反應。新文化運動時期，中國的救亡危機並不見得比其他歷史時期更為迫切。更有甚者，新文化運動中知識分子反傳統、提倡科學民主本身也是出於對社會的危機意識，也就是說啟蒙運動正是出於救亡的需要而興起的。那麼思想史研究者不得不面臨一個二律背反：既然「救亡」在新文化運動早期導致「啟蒙」，為何又會在五四以後中斷「啟蒙」？

啟蒙運動正是出於救亡的需要而興起的。那麼思想史研究者不得不面臨一個二律背反：既然「救亡」在新文化運動早期導致「啟蒙」，為何又會在五四以後中斷「啟蒙」？

我們認為，自1915年開始持續了近十年的新文化運動，實質上是一個意識形態更替過程。本文試圖刻畫這一時期意識形態更替的邏輯：當危機意識推動拋棄舊意識形態時，它導致啟蒙；一旦舊意識形態當作象徵符號被拋棄了，啟蒙就開始自行中斷，同時深層文化結構會促使知識分子接受或建立新意識形態，從而形成新的文化霸權。

二 前提之一：批判紳權的文化基礎

為了研究推動中國意識形態更替的內在邏輯，首先應該分析知識分子是在什麼歷史條件下拋棄舊意識形態的？也就是說，我們碰到的第一個問題是：新文化運動為什麼發生在清王朝滅亡後幾年，而不是更早？

眾所周知，反對儒家倫理的導火線是1916年8月國會對尊孔的討論。1913年袁世凱把尊孔和進行跪拜禮的條文寫進天壇憲法。袁世凱倒台後，議員們對應否取消這些條文進行了辯論。康有為在報上發表了致總統總理書，聲言尊孔尚且不足，應該進一步「以孔子為大教，編入憲法」，否則就是自甘為生番野人^④。同年11月，參眾兩院中有一百多名議員組成國教維持會，全國紳士也掀起國教請願運動，一時尊孔聲勢轟轟烈烈。這種現象表明，辛亥革命王權崩潰後，紳士依然是政治舞台上的主要角色，他們不但無力解決王權崩潰後的社會危機，而且還是袁世凱復辟帝制的支持者，並且念念不忘儒家倫理，想用它作為建立政治組織和實行社會整合的理論依據。正在這一關頭，陳獨秀在《新青年》上發表了針鋒相對的〈駁康有為致總統總理書〉、〈憲法與孔教〉、〈孔子之道與現代生活〉、〈再論孔教問題〉等一系列文章，掀開了新文化運動反對「為吾國

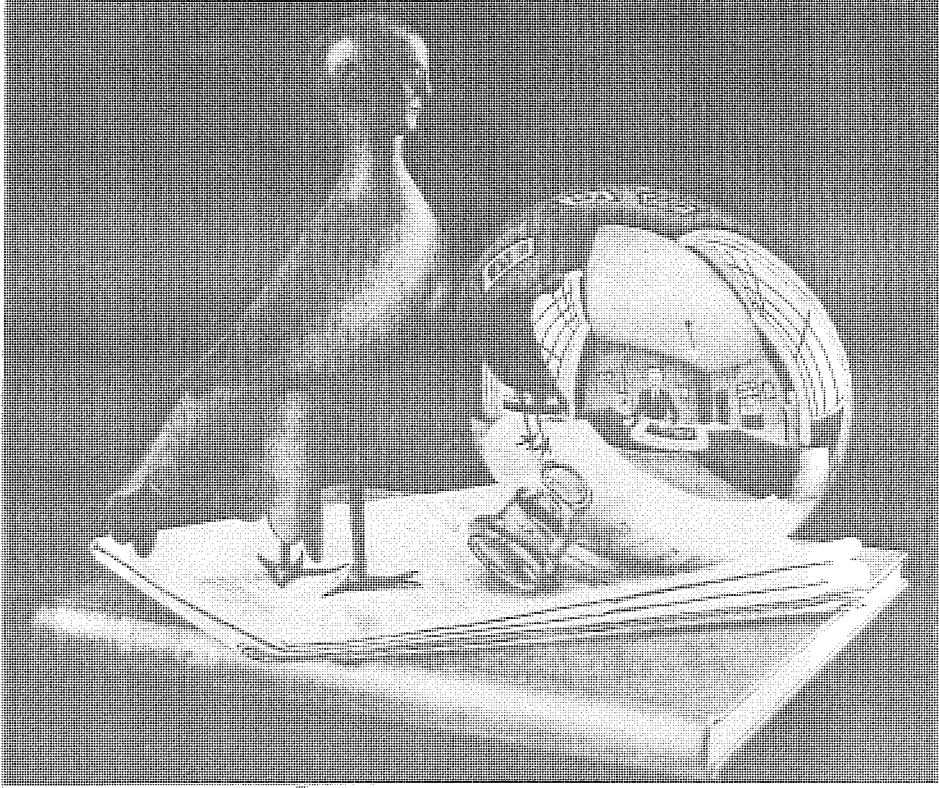


圖 當危機意識推動拋棄舊意識形態時，它導致啟蒙，但與此同時，深層文化結構會促使知識分子接受新意識形態，形成新的文化霸權。

倫理政治之根本」^⑤的孔教之序幕。新文化運動興起的過程顯示了它的實質是批判紳權的文化基礎。

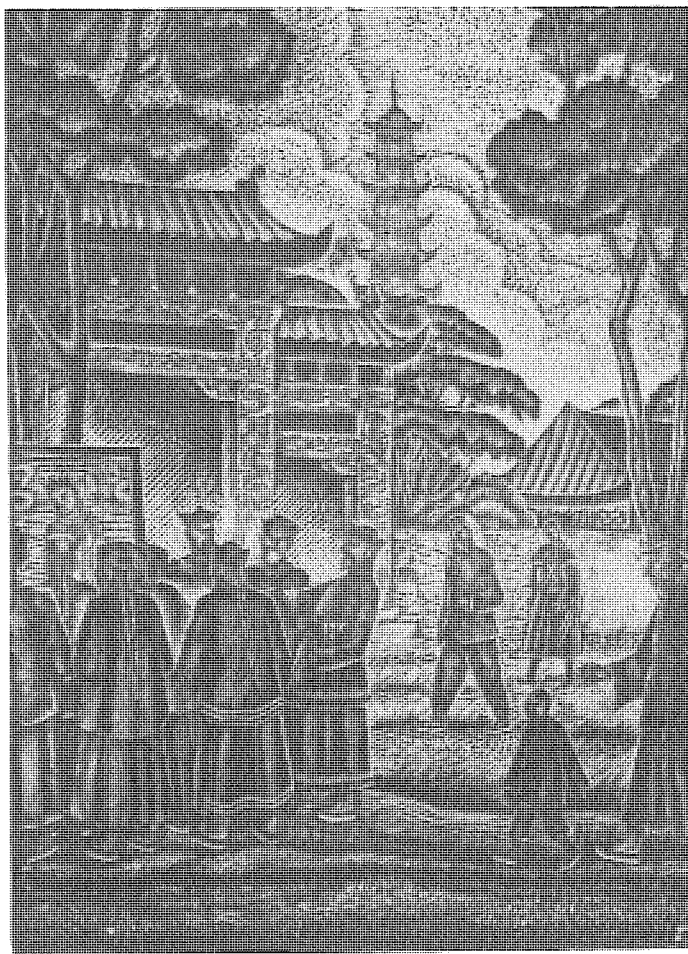
新文化運動的風雲人物錢玄同曾說：「自洪憲紀元，始如一個響霹靂震醒迷夢，始知國粹萬不可保」^⑥。李大釗也說過類似的話：「我總覺得中國聖人與皇帝有些關係，洪憲皇帝出現之前，先有尊孔祭天事，南海聖人與辯子大帥同時來京，就發生皇帝回任的事」^⑦。今天，我們如果從字面上理解錢玄同和李大釗反傳統之理由，會覺得十分奇怪。本來，儒家倫理和皇帝制度間的內在聯繫，應該是知識分子人盡皆知的事，為甚麼這麼簡單的事實，要到1915年以後才被社會普遍意識到，並有「始如一個響霹靂震醒迷夢」之感？

我們認為，關鍵在於，辛亥革命時，王權是靠革命黨和紳士的聯合推翻的。當時，擴張中的紳權和不斷衰落的王權的衝突，使人們很容易忽略支持紳士的和支持王權的文化基礎的內在聯繫。只有在王權解體之後，軍紳政權帶來的災難才使人們再次醒悟。人們意識到：中國的政治不良是「當局不良」，但不良當局並非上帝派來荼毒中國的魔鬼，他們也是中國人。為甚麼中國的掌權者可以放縱專恣，法律有名無實，而外國的當權者卻不得受法律的約束？於是，很多人把問題進一步歸結於當權者的文化和國民性上^⑧。吳虞則把落後的國民性歸為儒家的家庭倫理。他一針見血地指出：「家族制度與專制政治，遂膠固而不可分析」，「家族之專制既解，君主之壓力亦散」。這裏，批判鋒芒直指緝紳階級統治合法性之意識形態基礎。

這恰好表明，社會性反傳統思潮的興起是與中國社會組織方式密切相關的，中國傳統社會組織方式是意識形態與政治結構的一體化。雖然儒家意識形

儒家倫理和皇帝制度間的內在聯繫，應該是知識分子人盡皆知的事，為甚麼這麼簡單的事實，要到1915年以後才被社會普遍意識到？

圖 新文化運動興起過程顯示了它的實質是批判紳權的文化基礎。



態同是王權和紳權的權威來源及合法性基礎，但二者的支援意識卻來自意識形態中的不同部分。王權的支援意識主要是大一統的社會觀和天不變、道亦不變的天道觀，以及忠君觀；而紳權的支援意識則主要是儒家倫理。反對王權，必須拋棄儒家意識形態中的大一統學說和萬古不變之天道，這兩點在十九、二十世紀之交已經完成。只有在王權解體之後，社會批判意識才指向紳權，反傳統的鋒芒才最後觸及紳權的意識形態基礎——儒家倫理。

社會性反傳統思潮的興起是與中國社會組織方式密切相關的。反對王權，必須拋棄儒家意識形態中的大一統學說和萬古不變之天道。只有在王權解體之後，社會批判意識才最後觸及紳權的意識形態基礎——儒家倫理。

三 前提之二：走出傳統角色的新知識分子群體

我們必須注意另一個事實，新文化運動正好是在清王朝廢科舉十年以後出現的——十年恰好是辦新式教育培養一代新知識分子所必需的時間——新知識分子不僅在絕對數量上超過了傳統紳士，而且他們的社會角色和行為模式也有別於傳統紳士。

在陳獨秀和新文化運動領袖痛擊康有為和孔教請願運動中，我們可以明顯看到兩個陣線、兩種社會角色完全不同的營壘。一方是國會議員，地方領袖，另一方是新知識分子。兩軍對壘的局面揭示了新文化運動的第二個前提：新知識分子群體業已興起並向傳統紳士爭奪文化領導權。新知識分子與傳統紳士的

角色衝突，在《狂人日記》裏表達得最形象：一個家族兄弟兩人，哥哥是族長，舊文人；弟弟是接受城市教育的新知識分子，回到鄉間家庭去，但再也不能回到傳統角色中去了。他處處懷疑別人要吃他，晚上睡不着，反覆思考別人要吃他的理由，就把古書拿出來讀，終於在「仁義道德」字後發現滿篇都寫着——「吃人」。魯迅寫的是一個精神病患者的感覺，這種感覺卻一下子獲得普遍共鳴，這是因為新知識分子發現自己已和誕生他們的那個社會系統格格不入，被它敵視，有被吞沒之危險。

早在1909年，就讀於新學堂的學生數已達164萬，超過了傳統紳士的總數^⑨。辛亥革命後，就讀新學堂的學生數更以驚人的速度增長。1912–1916年間，畢業生數從每年17萬增至33萬餘^⑩。相對於這個急劇擴張的新知識分子階層，傳統紳士的人數只減不增，到1915年前後，新舊紳士只剩下70–80萬人^⑪。

傳統紳士人數雖少，但仍佔據着中國政治、思想舞台的中心位置。他們的社會角色仍是國家機器中的官僚，農村中的地方領袖，宗法家長制中的族長、家長，是新政的推行者和受益者，是紳商，商會會長和省（縣）諮議局議員。而新知識分子基本上不能獲得這些身分。他們受教育成長所在地是城鎮，畢業後的活動中心也在城鎮，很難再返回農村，去繼承父輩的土地和作為地方領袖、宗法家長的社會地位。而在城市，他們也很難進入政治、經濟的中心位置。民初，政府機構的位置，早已被留用人員和新學堂早期畢業生、留學生佔滿。新知識分子大多從事教師、編輯、記者等各種自由職業。他們不再願意生活在大家庭中，根據父母之命、媒妁之言選取配偶，對鄉村生活不再有老一代那種感情。他們尤如《狂人日記》中的主人翁，與傳統生活方式格格不入。一旦新知識分子作為獨立群體興起，他們就立即把這種反抗指向儒家倫理，成為新文化運動的推動者。

我們認為，雖然激烈反傳統言論早就不絕如縷，如早在1904年蔡元培就寫了好幾篇文章批判孔學和儒教；陳獨秀在1903年反傳統的論調就異常激烈；吳虞「在清末已有激烈非儒文字」^⑫。但新文化運動並沒有在那時出現，這說明拋棄儒家意識形態價值系統的時機，並不取決於少數前衛人物的意識，而有待於社會結構性條件的成熟。

新文化運動的第二個前提是：新知識分子群體業已興起並向傳統紳士爭奪文化領導權。

拋棄儒家意識形態價值系統的時機，並不取決於少數前衛人物的意識，而有待於社會結構性條件的成熟。

四 前提之三：倫理中心主義的突破

上面，我們講的兩個前提都屬於現實政治和社會結構性變遷這類外部條件，新文化運動的興起，還有思想史內部演變的因素。我們認為，儒家意識形態有一種把倫理看作先於知識、高於知識的價值優先立場，我們稱其為倫理中心主義。倫理既然先於知識，那麼一種倫理制度無論導致甚麼樣的失敗，都不足以使人拋棄它。因此，拋棄舊意識形態必須以新知識分子突破倫理中心主義為前提。梁巨川先生於1918年10月新文化運動中自殺殉清，充分體現了倫理中心主義對傳統知識分子的禁錮。他雖為滿清官員，卻支持辛亥革命，反對張勳復辟和現實政治的黑暗，表明他在倫理中心主義前提下，尚可以接受社會觀和

哲學觀的變革。但新文化運動衝擊到儒家倫理時，梁巨川就寧可以死殉道，他在臨死前的〈告世人書〉中說：「吾因身值清朝之末，故云殉清，其實非以清朝為本位，而以初年所學為本位」，因此他的死可以說是殉「初年所學」。

這種「初年所學」就是文化養成。傳統文人一生下來就被束縛於家庭倫常的等級秩序中，當他幼年開始在家或在私塾學習識字起，儒家經典便是主要學習內容。因此，在一個人形成其價值觀的青少年時期，傳統的教育和家庭生活環境，已將其塑造為倫理道德優先的價值取向了，以後一輩子就基本定型。而一旦教育方式和內容發生巨大改變，就為突破倫理中心準備歷史條件。

清廷1905年廢科舉，1909年宣布立憲時也進一步申言建立新教育體系。實際上，早在20世紀初年，已開始了新式學堂取代舊式私塾和書院的過程。因此，在十九、二十世紀之交的前後十年間(1890-1910年)接受教育的青少年，所學內容已是新舊參半了。這是歷史上從未有過的新事物，對接受教育的青少年價值觀的形成，產生着極大影響。

胡適在自傳中講了一件事就相當典型。15歲那年(1906年)他在上海澄衷學堂讀書時，「正在讀英文的《格致讀本》(The Science Readers)，懂得了一點點最淺近的科學知識」，他使用這點知識做了一次批駁孟子性善說的公開演講。他寫道：「孟子曾說：人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。我說：孟子不懂得科學」，「不知道水有保持水平的道理，又不知道地心吸引力的道理」，「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」。這個演說「很受同學的歡迎，我也很得意」^③。可見，當時學校中像胡適那樣十五、六歲的青少年，在知識與道德關係上已採取了知識優先的立場，並力圖用知識來檢討儒家倫理。這個例子生動地顯示出，當儒家經典在教育中一旦失去其一家獨霸的中心位置，並有西學知識同時教授時，西學新知識的生氣勃勃和儒家說教的暮氣沉沉便形成鮮明的對照，使儒學處於守勢。在這種新舊內容參半的教學中，知識優先的價值取向已使受教育者潛移默化。

而那些在十九、二十世紀之交或以後出生的人，自幼所受的教育是新學為主。新文化運動興起時，他們正值青少年，就讀於中學大學，往往被稱為「五四青年」。突破倫理主義在他們身上已是勢不可擋的普遍潮流。

蘇雲峰曾從年齡代際角度考察民初知識分子的情況。他把1860-1900年出生的知識分子按十年為一組分成五組。每組人物由於處於相同的歷史時期，因而有相似的機會經歷生命史上有重要意義的事件。他考查了廢科舉的1905年、五四運動的1919年、北伐時期的1927年三個年代中五組人物的情況^④。從這項研究中，我們得到一個有趣的發現：新文化運動的發動者和擁護者基本上屬於1880年代和1890年代出生的兩個年齡組，即他們在1905年廢科舉時的年齡處於少年(6-15歲)和青年(16-25歲)時期，五四運動時他們正當青年成熟期(20-39歲)。

由此可見，新文化運動的興起，恰恰是1905年廢科舉時尚處青少年時期的知識分子成長為社會中最活躍一代人所帶來的結果。由於新知識分子群體當時在40歲以下，這就使得40歲成了是否能突破倫理中心主義的某種天然分界線，

當時40歲以上的人基本上趨於保守，無怪乎錢玄同曾說過一句相當過激的話：「凡人到了40歲，便應該綁赴天橋，執行槍決。」



圖 1909年，就讀於新學堂的學生人數已達164萬，超過了傳統紳士的總數。

40歲以上的人基本上趨於保守，反對新文化運動，無怪乎錢玄同曾說過一句相當過激的話：「凡人到了40歲，便應該綁赴天橋，執行槍決。」^⑮

五 拋棄舊意識形態的方式：整體反傳統主義

綜上所述，我們可以得到一個結論，新文化運動的爆發恰好是三種歷史演變的綜合：辛亥後紳權擴張及社會整合之失敗，游離於傳統社會結構之外的新知識分子階層出現，以及他們特殊的成長經歷使得突破倫理中心主義成為可能。既然這三個前提是新文化運動產生的原因，那麼它們也便內在地制約了這場運動的本質是一場棄舊圖新的意識形態更替運動。因為這三個前提只造成新知識分子反對儒家意識形態的具體內容，而並沒有使他們意識到意識形態與政治結構一體化這種社會組織方式也應該拋棄。正是中國傳統社會組織方式這種深層結構尚在制約新知識分子的思想，使得他們在拋棄舊意識形態時，急於尋找整合社會的新意識形態。它表現為兩個方面，一方面是拋棄舊意識形態時是採取一種不觸動意識形態深層結構的「整體性反傳統主義」；另一方面是對紳士角色的反叛和倫理中心主義的突破往往基於逆反心理。

中國新知識分子的「整體性反傳統主義」是由林毓生提出來的^⑯。我們認為它有三個特徵：第一，新知識分子很難把他們憎惡的政治規範和傳統文化內容進行區別。例如反對儒家倫理制度應該指向宗法家族制度，而不是否定家庭關係，但五四青年很少對兩者作明確區分。如當時有青年寫信給父親說：「從某月某日起，我不再認你為我父親。我們都是朋友，互相平等」；有的青年乾脆不用原名，自稱為「你我他」。像著名的無政府主義者師復那樣，宣布取消姓氏

新文化運動的本質是一場棄舊圖新的意識形態更替運動。因為新知識分子只反對儒家意識形態的具體內容，並沒有意識到意識形態與政治結構一體化這種社會組織方式也應該拋棄。

的人，並不罕見^①。本來姓氏、父子關係，與家庭倫理和宗法組織這樣的基層結構是不同的東西，但反傳統知識分子並沒有將兩者區別開來。

第二，五四知識分子雖然也承認傳統中有好的東西，但卻未加分析地認為它們非中國文化所特有。林毓生通過對陳獨秀、胡適和魯迅的案例分析，指出這些新文化運動的主將在反孔教時並不排除在普遍意義上承認孔教中有積極價值，不過，他們未加研究就認為「這些價值是世界所有文化都具有的，人類普遍的理想」^②，因此不能從這些角度來捍衛中國傳統。既然這樣，傳統是可以整體符號性拋棄的。

第三個特點，是人們普遍認為只要拋棄舊倫理、建立新倫理文化，就能克服中國社會的弊病。林毓生將這種把文化倫理價值看作高於社會政治、經濟的心態稱為「藉思想文化以解決社會根本問題」的思想方式^③。

我們認為，整體性反傳統主義的這三個特點，恰好可以刻劃新知識分子群體意識的導向。「藉思想文化以解決社會根本問題」的思想方式表明，在意識形態與政治結構一體化的傳統組織方式影響下，新知識分子僅僅意識到傳統意識形態不能解決社會危機，而渴望變更其內容，追求用新的意識形態整合社會。

新知識分子之所以沒有把紳士階級的社會規範和傳統文化內容加以區別，這恰恰是因為在一體化結構中，儒家倫理是鄉紳自治及家族統治（即紳權）的權威合法性來源，文化符號與政治規範本來就是混為一體的。這樣，當新知識分子從一體化結構中走出來，拋棄紳權所代表的中下層社會組織時就會連同其文化符號整體性拋棄。正因為新知識分子在傳統組織方式制約下，沒有把文化內容和政治權力結構的意識形態相區別，那麼他們在追求新觀念時，也不可能將新文化與意識形態相區別。相反，他們是主動地將新文化轉化為新意識形態的。

至於新知識分子整體上把傳統看作與現代對立，則與他們實現了倫理中心主義的突破有關。既然新知識分子反過來把知識當作倫理之基礎，那麼，在知識決定倫理的模式中，一方面可以推出必須拋棄與新知識不適應之舊倫理，另一方面，許多知識又是人類所共有的，因此，中國傳統中應該繼承的那些部分，在新知識分子看來顯然屬於人類共同的價值，沒有必要釐清之，它們並不會因為對傳統的批判而被拋棄。

由上述分析可見，新知識分子在拋棄舊意識形態時有着天然的歷史局限性。他們對傳統的反思，僅僅停留在具體內容層面，而並沒有進入到深層的形式結構層面。這樣，他們拋棄儒家文化的內在動力，立即又把他們對新文化的追求吸進逆反心理的引力場，使得新文化創造迅速進入了接受和建構新意識形態的軌道。

六 在科學、民主和白話文運動背後

新知識分子在拋棄舊意識形態時，會接受甚麼樣的新價值呢？通常，批判舊價值和接受新價值之間，不一定存在邏輯關聯。但是在新文化運動中卻有這

正因為新知識分子既然不能把傳統文化內容和政治權力結構的意識形態相區別，那麼他們在追求新觀念時，也不可能將新文化與意識形態相區別。相反，他們是主動地將新文化轉化為新意識形態的。

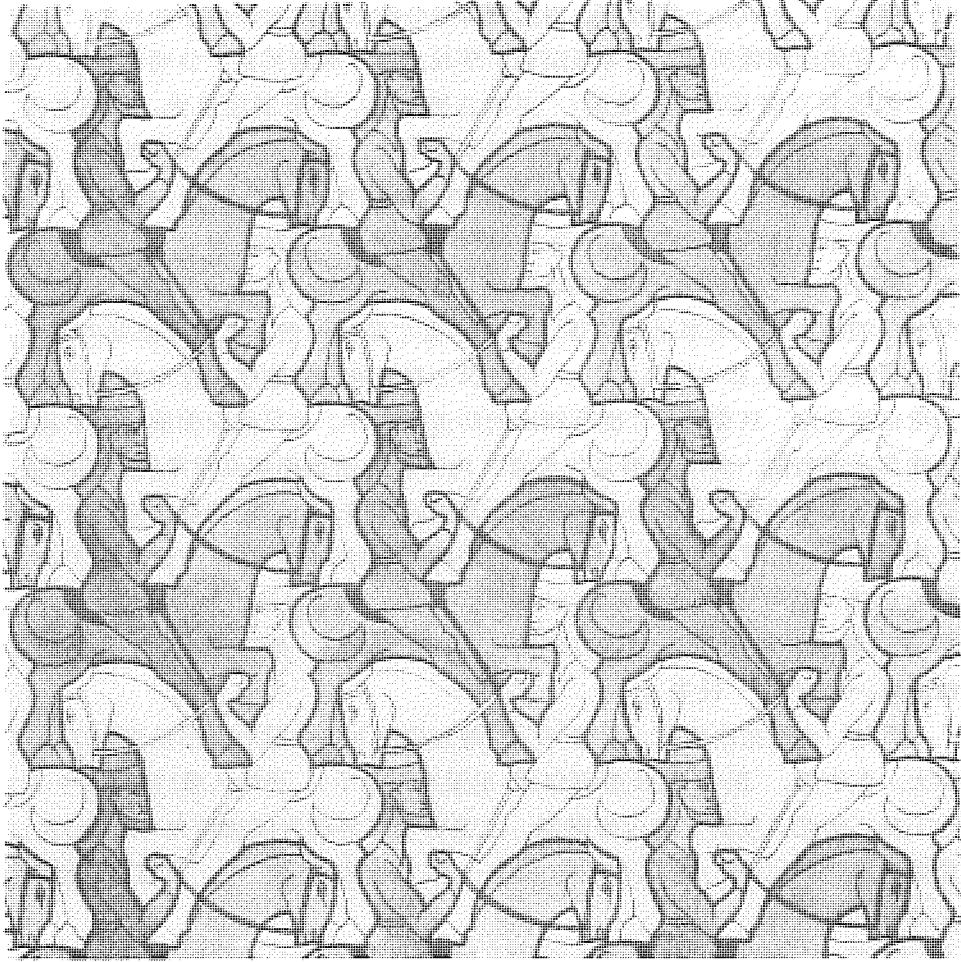


圖 人們認為傳統文化要對中國落後負責而全面否定舊價值時，也邏輯地肯定了與其相反的價值，使科學、民主和白話文運動成為不可阻擋的潮流。

樣一種機制：新知識分子對傳統紳士文化和角色之反叛，以及倫理中心主義之突破過程導致了社會性逆反心理。人們認為傳統文化要對中國的貧窮落後負責從而全面否定舊價值的同時，也邏輯地肯定了與其相反的價值。我們將這種機制稱為價值逆反。我們認為，價值逆反機制有助於我們理解為甚麼科學、民主、白話文會迅速興起，成為不可阻擋的潮流。

本來，在倫理中心主義的儒家文化中，傳統文人一直把倫理道德視為優先於知識的出發點，因而在中國文化中對知識的尊重和純粹求知熱情一直受壓抑，基於知識論的大膽懷疑和批判倫理的超越意識也難以發展。現在，新知識分子實現了倫理中心主義的突破，根據價值逆反邏輯，從倫理優先轉化為知識優先，從此把中國文化推到一個前所未有的新起點上：科學的價值被突現出來，成為新文化運動的第一面旗幟。

那麼，新知識分子對代表傳統紳士的倫理秩序的叛逆，又會指向哪些新價值呢？首先，儒家倫理規定了紳士的社會身分是倫常關係中的尊者長輩，是家長、族長，是地方組織的天然領袖。這種身分代表着紳士在與其他人的關係中處於支配、教育他人的尊崇等級，而對這種倫常尊卑關係的逆反，則意味着消除等級尊卑的約束，它恰好指向「平等」！雖然，儒家文化不像其他許多文化那樣以血統、種族、出身等先天的因素來規定人的尊卑等級，但在實際生活中，人一生下就處於某種倫常關係中，於是，兒子服從父親，妻子服從丈夫，

新知識分子實現了倫理中心主義的突破，根據價值逆反邏輯，從倫理優先轉化為知識優先，科學的價值被突現出來，成為新文化運動的第一面旗幟。

儒家倫理規定了紳士的社會身分是倫常關係中的尊者長輩，對這種倫常尊卑關係的逆反，則意味着消除等級尊卑的約束，它恰好指向「平等」！

「平等」、「平民主義」和「大眾參予」這三重價值綜合在一起，便形成了新文化運動中另一面旗幟：「民主」。

臣子服從君王，成為天經地義。對這種尊卑分明的倫常等級秩序的反叛，意味着將人從倫理關係所規定的等級結構中解放出來。陳獨秀就十分明確地揭示綱常名教的對立面是平等，他說：「三綱之根本義，階級制度是也。所謂名教，所謂禮教，皆以擁護此別尊卑、明貴賤制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由、平等、獨立之說為大原，與階級制度極端相反」^②。於是，對「平等」價值的追求在文化變遷的背景上突現出來，成為新文化運動的口號。

傳統紳士身分認同的另一個標誌是，他們均為文化精英分子。這種文化精英身分的獲得，不是靠倫常關係，而是靠從小飽讀詩書，靠道德修養而得來。雖然儒家宣稱「人皆可以為堯舜」，但實際上要通過科舉制度來認定紳士階層的文化精英身分，只有君子才能達到高尚的道德境界。這是儒家倫理中心主義中的精英主義特點。紳士階層是代表着文化知識和道德風範高水準的精英團體，這種身分使他們擁有百姓所沒有的政治參與的特權。只有他們能入朝做官，或充當地方自治的管理者。因此，對紳士這種精英身分的反叛，就意味着平民主義的伸張，意味着與精英的政治特權相對立的大眾參與。由此，對「平等」、「平民主義」和「大眾參予」價值的追求，這三者綜合在一起，便形成了新文化運動中另一面旗幟：「民主」。

但是，必須指出的是，這種「民主」觀念與西方民主政治中的民主觀念差別極大。在中國，「民主」是反對專制（即主張大眾參予）、爭取人權（即追求平等）的工具。因此，反對父母包辦婚姻、主張男女平等都可以被視為爭取「民主」；更多的人則視「民主」為「人民當家做主」。五四時期的「民主」，其實是一種「唯民主主義」^③。

傳統紳士階層的文化認同的第三個標誌——也是最表面最符號化的標誌——就是文言文。文言文不僅是儒家經典的符號，也是紳士們身分和生活方式的象徵。因此，對傳統紳士文化的叛逆，一定會引起拋棄這種符號。既然新文化運動的本質是新知識分子拋棄舊意識形態之運動，並要確立自己對新文化的領導地位，那麼他們就一定要尋找一種既能代表自己，又與傳統文人不同的綜合性文化符號，這種符號最恰當的自然是白話文。

白話文的興起同時還包含了對科學、民主和反對精英主義等多重價值的追求。1917年1月胡適在《新青年》上發表〈文學改良芻議〉吹響了文學革命的號角。他提出文學革命有兩個十分鮮明的出發點：一個是科學進步觀。他指出「一時代有一時代之文學」，因而建立起「歷史的文學進化觀念」。另一個出發點是與「為少數文人之私產」的精英主義相決裂，他指出維護文言的做法，無非是想「將社會分成兩個等級：一邊，是『我們』這些紳士；另一邊，就是『他們』那些普通百姓」。主張廢除漢字的錢玄同，更把白話文當作剷除文化暴政的工具。他認為，為了使中國變為二十世紀的文明之國，「先決條件就是毀滅作為儒家道德和道教迷信之根源的古代文言」^④。而陳獨秀則乾脆把白話文視為「反對一切不平等的階級特權」的「文學的德莫克拉西」^⑤。

在提倡白話文之前，《新青年》的銷量僅一千多本，而「文學革命」大旗一舉，雜誌發行量猛增十倍，達一萬餘，新文化運動由此推向高潮，震動了全國知識界。

當一個相對封閉的文化系統對外開放出現思想大解放時，價值逆反邏輯往往發揮了棄舊圖新的巨大威力。因為，它訴諸於人們很容易理解的方式，使民族文化中長期被忽略和壓抑的文化要素受到重視，外來文化受到熱烈歡迎，這就使得新文化的創造獲得了豐富資源。直到今天，科學、民主依然是我們追求的價值。但價值逆反的邏輯使人們很容易採取中西對立的看問題方式，從而對西方文化和價值也並沒有真正理解。用陳獨秀的話來說，中西文化的「根本性質極端相反」：說相反尚且不足，要加上「極端」二字；汪叔潛更將新舊的含義直接指稱為：「所謂新者無他，即外來之西洋文化也。所謂舊者無他，即中國固有之文化」^②。對科學、民主的理解，也有這種傾向，人們反對中國傳統文化，就把與其相反的新價值自然而然地投射到對科學、民主的理解中。這就使得真正的科學精神和民主意識至今在中國尚未形成和普及。

新知識分子要確立自己對新文化的領導地位，就一定要尋找一種既能代表自己，又與傳統文人不同的綜合性文化符號，這種符號最恰當的自然是白話文。

七 啓蒙的異化

既然新文化運動拋棄舊意識形態的機制並沒有觸及意識形態與政治結構一體化的深層結構，而推動科學、民主等新價值興起的機制之一又是價值逆反邏輯，這就預設了新文化運動展開過程中的重大內在限定：新知識分子群體在拋棄舊意識形態之時，便非常熱衷於尋找和締造新意識形態，迅速推進意識形態更替，由此，中國近代史上偉大的啟蒙運動被異化，最後中斷了。

不少學者都把新文化運動分為兩個階段。從1915年《青年》雜誌創刊到1919年五四運動為第一階段。這一階段的特色在於激烈地批判傳統和以開放的胸襟去啟蒙。1919年以後，雲集北京大學的新文化運動領袖們開始明顯分化，《新青年》變為介紹馬克思主義的刊物。思想文化理論界論戰頻頻，社會上學生運動、工人運動風起雲湧。知識分子由文化反思轉向認同新意識形態。新文化運動的後一階段，是啟蒙中斷、認同新意識形態的時期。

為甚麼如此轟轟烈烈的啟蒙運動在短短數年內就會中斷？這是學術界至今仍在研究的熱門課題。我們認為，導致中國啟蒙運動的批判意識既然是寄生在拋棄舊意識形態之上的，那麼，它也勢必隨着拋棄過程之完成而終結。因為，如果想要跳出意識形態牢籠，就必須首先實現由價值一元論的心態向多元合理之轉化。也就是說，當人們從沉醉於一種價值中驚醒並掙脫出來時，只有建立起超越具體價值之上的理性批判意識，才能不再進入另一種一元論的價值獨斷系統。而這種超越性理性批判意識的建立，決不可能由情感式的價值逆反來實現。

導致中國啟蒙運動的批判意識是寄生在拋棄舊意識形態之上的，它隨着拋棄過程之完成而終結。如果想要跳出意識形態牢籠，就必須首先實現由價值一元論的心態向多元合理之轉化。超越性理性批判意識的建立，決不可能由情感式的價值逆反來實現。

康德把啟蒙定義為人有勇氣在一切生活領域中運用理性。理性是一種大無畏的懷疑和批判精神，它應超越某一種特定的價值判斷。新文化運動的前期，道德倫理——這一兩千餘年來中國知識分子批判精神的盲區——第一次全面籠罩於批判精神之下，這是一種何等激動人心的解放和進步！但是，正因為在對儒家倫理批判意識的背後缺乏真正的超越性的理性精神，其動力只不過是突破倫理中心主義的價值逆反，那麼這種批判和懷疑便不能超越反對儒家倫理而

在粉碎舊偶像時的逆反心理，很容易轉變為對外來新知識的迷信，個人從倫常關係中解放出來，很快又消失在群體中。紳士偶像粉碎了，大眾又成為新偶像樹立起來。

獨立存在，並產生了新的盲區——即不能把這種批判精神投射到與舊價值相反的新價值上。儘管，作為新文化運動的旗手陳獨秀和胡適都認識到中國處於一個重新評估一切價值的時代，但是在實際上，這種重新評估，並不是包括當時人們普遍認同的新價值。這樣，在粉碎舊偶像時的逆反心理，很容易轉變為對外來新知識的迷信，轉變為新的價值獨斷論，實際上是違背了科學精神。同樣，對家長制專制主義的叛逆，便是對平等和個性解放的熱烈追求，由此帶來史無前例的人的解放和個人感情的解放。但是，對平等的追求並不能形成有關於個人權利和自由的理念^⑤。對傳統士大夫道德和文化精英主義的反叛，就自然會導向普羅大眾主義、民粹主義。這樣，個人從倫常關係中解放出來，很快又消失在群體中。紳士偶像粉碎了，大眾又成為新偶像樹立起來。在價值逆反的潮流中，感情的洪流自然最後會掙脫理性的駕馭。正如梁實秋在1926年描繪個性解放時說的那樣：「情感就如同鐵籠裏猛虎一般，不但把禮教的桎梏重重的打破，把監視情感的理性也撲倒了」^⑥。中國出現了價值逆反與傳統相結合，這就為認同新意識形態奠定了基礎。

八 逆反價值與傳統結合

《鏡花緣》中有一個「君子國」的故事。那裏人人道德高尚，在價值追求上與現實世界相反。如市場交易時，賣方拚命壓價，買主卻怕對方吃虧而拚命抬價。在酒店裏，愈酸的酒被認為愈好，結果人人吃醋。作家在描寫君子國時，只能把幾種價值來個顛倒，至於大量日常生活細節仍需依靠常識，結果這個君子國仍像中國傳統社會，是一個人人頭戴儒巾的王國，只是人和酒一樣有點離奇和酸溜溜而已！這個故事形象地表明，未曾意識到的傳統和部分逆反價值的結合，會生出某種傳統變構的怪異結果。五四時期，儒家意識的具體內容被拋棄，但傳統思維方式並沒有改變，於是一個儒家文化深層結構和逆反價值相結合的過程出現了。中國形成了唯物論科學主義、社會主義和烏托邦主義等主流思潮，它們成為新知識分子認同的哲學觀、社會觀和價值觀。

五四時期，儒家意識的具體內容被拋棄，但傳統思維方式並沒有改變，出現了一個儒家文化深層結構和逆反價值相結合的過程。中國形成了唯物論科學主義、社會主義和烏托邦主義等主流思潮。

本來，儒家意識形態的哲學觀是建立在直觀理性之上的。所謂直觀理性，是指中國文化中那種認為常識天然合理，不需要懷疑，並用它來推導各種高層次哲學觀念的思維方式。新文化運動以後科學獲得了不可批評的地位，於是當時的科學知識迅速取代了直觀理性中常識的位置，造成科學知識與科學精神相脫離，從而一個用科學常識來建構新哲學觀和人生觀之過程就勢不可擋地展開了。這裏我們看到，價值逆反和直觀理性這種傳統結合，產生了中國獨特的唯物論科學主義思潮。它促使人們信仰辯證唯物主義和歷史唯物主義^⑦。五四運動前，儒家文化的哲學觀已在西潮衝擊下千瘡百孔，知識分子哲學觀已出現了多元開放的局面。現在，唯物主義迅速壓倒其他流派，甚至連稱霸三十年之久的社會達爾文主義都無法和它爭雄而迅速衰落。中國文化界又出現了一個建立在新常識之上的哲學觀——辯證唯物主義。

意識形態的社會觀是關於合理的政治經濟模式的思想。中國文化中，一直

存在着由道德價值向政治、經濟領域投射，以證明某一種社會制度合理的深層結構。道德的內容是「仁」和「家庭倫理」，代表這種道德價值的政治制度是「禮治」，經濟制度是「仁政」；分配原則是根據每個人的倫常等級以決定其經濟地位的「等級均衡制」^②。現在價值逆反邏輯使得「平等」成為道德內容，這種新道德迅速和傳統的道德決定政治、道德決定經濟的深層結構結合，產生了新的社會觀，這就是以經濟平等為核心的形形色色的社會主義思潮。陳獨秀在論證社會主義為何合理時，曾畫過一張圖，他把社會主義定義為經濟的德莫克拉西，它又是來自於反對一切不平等的階級特權^③。這裏，逆反價值和傳統結構互相整合之過程十分明顯。在新文化運動前，中國知識分子曾努力學習西方資本主義，社會主義思想雖已介紹到中國，但沒有太大影響。新文化運動後期，隨着經濟平等成為政治制度與經濟制度的評價標準，社會主義思潮更加來勢洶湧，用戴季陶的話講，它「是一個時代精神」^④，《東方雜誌》稱，「社會主義在今日之中國，彷彿有『雄雞一鳴天下曉』的情景」。

儒家文化的價值系統也有自己的深層結構，它是一種以道德為終極關懷的理想主義。儒家的道德理想主義以家庭為本位，強調個人道德修養追求成仁成聖。一旦儒家道德具體內容被拋棄，反精英主義的逆反價值和道德理想主義結合，便產生了五四新知識分子價值觀——一種群體的道德理想主義。在中國傳統文化中，雖早就有着人人道德高尚的烏托邦的社會構想——大同社會，但它從未成為儒生之終極關懷。當群體的道德理想主義代替個體和家庭的道德理想主義時，五四青年的終極關懷也愈來愈具有集體主義性質^⑤。他們組織新村，實行「各盡所能、各取所需」的小型烏托邦社會試驗，甚至於很多人把獻身為烏托邦社會當作自己的人生目標和最高理想。

分析新知識分子是如何接受(或建構)新意識形態的，前輩學者已做了大量工作。本文只是想指出，它是分兩個環節完成的，一個是隨着思想解放的浪潮，西方文化、思潮大量湧入引進，而長期被儒家正統壓制的非正統部分以及小傳統文化亦空前活躍，這就為新意形態提供了豐富的可挑選的資源。但是，並非所有的資源都可以用於認同(或建構)新意識形態。重要的是，由哪些因素決定了新知識分子對這些資源的選擇標準，我們認為，這些選擇標準的確立恰恰是逆反價值和傳統的結合。

九 馬列主義和三民主義

中國有種臉譜玩具，其正面是一種形象，將其倒轉時，又會看到與正面形象相反的另一種形象。逆反價值與傳統結合選擇新意識形態，很像把傳統意識形態的面具倒轉。我們可以根據新文化運動後期人們普遍認同的社會觀、哲學觀和價值觀來判斷當時最具吸引力的新意識形態是甚麼了。

隨着愈來愈多新知識分子把烏托邦主義作為理想價值、把社會主義作為合理的社會政治經濟制度，中國出現了選擇現代化學習榜樣的突變。甚至在新文化運動早期，中國現代化的榜樣一直是西方，把西方資本主義國家視為實現了

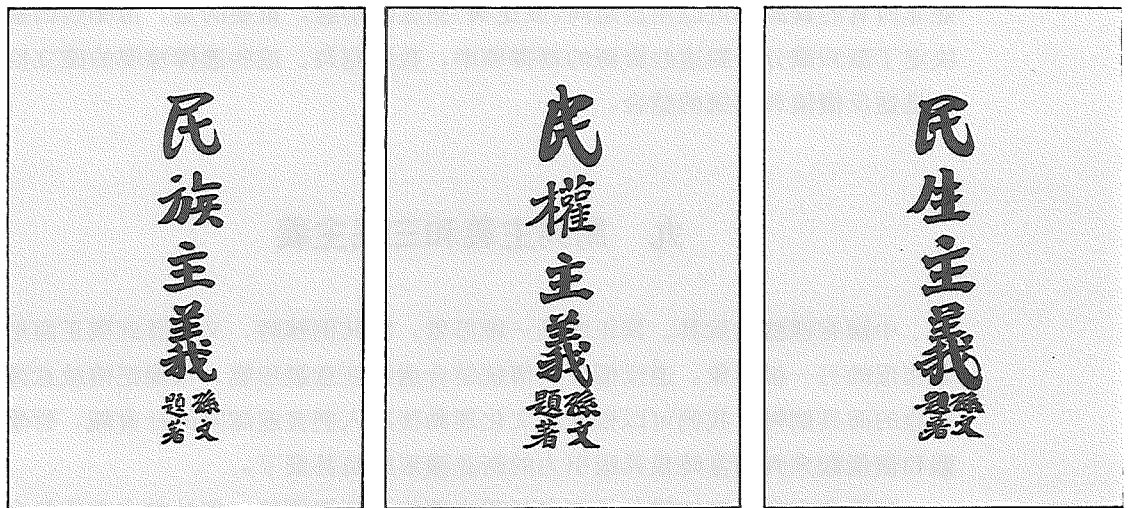
中國有種臉譜玩具，其正面是一種形象，將其倒轉時，又會看到與正面形象相反的另一種形象。逆反價值與傳統結合選擇新意識形態，很像把傳統意識形態的面具倒轉。

「科學」和「民主」這些新價值的典範。但是當巴黎和會拒絕中國的合理要求，西方列強用中國利益作了一筆可恥交易後，陳獨秀憤怒地說「啊，現在還是強盜世界」，新知識分子從此不再把西方國家看作「國民公產」，中國也不應再走歐美、日本這條錯路。其實，像巴黎和會這種無視中國利益的事，西方列強以前不知做了多少，但在1919年以前，這均不妨礙中國知識分子仍把西方作為自己的現代化榜樣，為何獨獨1919年的巴黎和會卻引發了中國知識分子對西方態度一百八十度大轉彎？它充分體現了烏托邦價值對意形態學習榜樣的選擇作用。當知識分子普遍嚮往烏托邦時，巴黎和會粉碎了西方在道德上的先進形象，西方作為烏托邦幻滅了，但同時，十月革命的成功為中國展現了一個來自西方、卻又批判資本主義、超越西方現實社會制度的新模式，這就導致了烏托邦寄托對象的巨變。與此同時，當時中國盛行的唯物論科學主義與辯證唯物論和唯物史觀一拍即合，社會主義和烏托邦理想疊加起來，正好是一種超越現有西方制度的以共產主義為最高綱領、以取消私有制為現實目標的理想和社會觀。我們可以想像，當時知識分子正處於一種尋找徹底解決中國社會危機之意識形態飢餓中，一旦發現有一種外來學說居然天衣無縫地迎合了他們在哲學觀、社會觀和價值觀三方面的追求，那將是一種怎樣的狂喜啊。於是，1919年後，馬列主義以一種雷霆萬鈞的力量傳入，迅速征服了那些思想和情緒激進又渴望着新意識形態的知識分子。

我們再來看看三民主義在中國的演變，也是順應着這幾種思想潮流的。孫中山早在1905年《民報》上已提出三民主義這一名稱，但它成為具備社會觀、哲學觀和價值觀之意識形態，則是在新文化運動後期吸收了社會主義、科學主義和烏托邦主義的結果。三民主義的社會觀在經濟方面是民生主義，它是新文化運動中社會主義與烏托邦主義結合的產兒。王爾敏把孫中山的民生主義稱為融合了中國的大同理想和西方的社會主義的一種創造^②。由於五四時代社會主義

當時知識分子正處於一種尋找徹底解決中國社會危機之意識形態飢餓中，馬列主義迎合了他們在哲學觀、社會觀和價值觀三方面的追求，便迅速征服了他們。

圖 價值逆反一旦納入傳統結構，它便會自行接合成某種新意識形態。



名目繁多，孫中山盡可能豐富地將其都包括進去，有時把民生主義等同於共產主義，有時則傾向於基爾特社會主義和國家社會主義，從而使它成為三民主義中最令人爭議之部分。三民主義的社會觀在政治方面是民權主義，它基本上包含了五四新文化運動中「大眾參政」和「民治主義」這些新價值。

三民主義的哲學觀比較含混，特別是30年代後經歷了結構性的改變。這就使得人們不容易看到五四以後成熟的三民主義哲學觀，原是基於科學主義之上的。三民主義理論家戴季陶、胡漢民是在中國最早提倡歷史唯物論和經濟決定論的。甚至在黃埔軍校的政治訓練班中，都以唯物史觀講解三民主義^③。1928年中國知識分子就社會發展史進行大論戰，馬克思主義者和三民主義者的分歧僅在於對中國社會的性質與發展階段認識不一致，而雙方都是基於經濟決定論來討論問題的^④。只是在國共合作破裂，國民黨進行清共，為了在意識形態上劃清三民主義與馬列主義的界線，三民主義才拋棄唯物史觀，但仍在科學主義的其他流派中尋找自己的根據。三民主義在新文化運動後期才最後成熟，並獲得相當多的知識分子和青年學生認同，這表明，逆反價值一旦納入傳統深層結構，它也會自行拼合成某種新意識形態。

新文化運動是近代中國最偉大的思想解放運動，它衝破了禁錮中國人思想兩千年之久的意識形態牢籠，但是並沒有樹立起超越價值判斷的真正科學精神，沒有形成容納多元化價值的文化架構，流行的各種新價值便成為認同新意識形態的土壤。一旦中國人認為找到了能根本解決中國問題的新意識形態，新文化運動也就走到了盡頭。20年代以後，中國思想界璀璨的百花齊放的時代過去了，只有馬列主義和三民主義兩種意識形態沉重地掛在枝頭……、中國的文化 and 政治發展，重新禁錮在新意識形態牢籠之中。

今天，新文化運動過去七十餘年了，它所創造的新意識形態也已趨於衰落，中國又開始了拋棄意識形態、尋求思想解放的時期。在這個民族文化重建的重要歷史關頭，回顧新文化運動這場驚心動魄的意識形態更替運動，無疑有着特殊的意義。

新文化運動衝破了禁錮中國人思想兩千年之久的意識形態牢籠，但是並沒有樹立起超越價值判斷的真正科學精神，沒有形成容納多元化價值的文化架構。20年代以後，中國的文化 and 政治發展，重新禁錮在新意識形態牢籠之中。

註釋

- ① 艾思奇：〈馬克思主義哲學和政治思想在中國的傳播和發展〉，《晉陽學刊》（1983年，第1期）。
- ② 〔美〕微拉·施瓦支：《中國的啟蒙運動——知識分子與五四遺產》（山西人民出版社，1989年4月）。
- ③ 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《走向未來》（四川人民出版社，1986年8月）。
- ④ 康有為：〈康南海致北京政府書〉，《時報》（1916年9月20日）。
- ⑤ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，《陳獨秀文章選編》（上）（三聯，1984），頁144。
- ⑥ 錢玄同：〈保護眼珠與換回人眼〉，《新青年》卷5，6號（1918）。
- ⑦ 李大釗：〈聖人與皇帝〉，《李大釗詩文選集》（人民文學出版社，1984），頁61。

- ⑧ 李良玉：《動盪時代的知識分子》（浙江人民出版社，1990年7月），頁158。
- ⑨ 王笛：〈清末新政與近代學堂的興起〉，《近代史研究》（1987年，3期）。
- ⑩ 《第一回中國年鑒》（商務印書館，1924年2月），頁1863-64。轉引自李良玉：《動盪時代的知識分子》，頁132。
- ⑪⑭ 蘇雲峰：〈民初之知識分子（1912-1928）〉，《第一屆歷史與中國社會變遷研討會》（下），中央研究院三民主義研究所叢刊。
- ⑫ 陳萬雄：〈五四新文化運動的源流〉，《五四運動與中國文化建設》（上）（社會科學文獻出版社，1989），頁189-90。
- ⑬ 曹伯言選編：《胡適自傳》（黃山書社，1986），頁50-51。
- ⑮ 錢玄同：《國語周刊》（21期，1925年），轉引自蔡大成〈衝決傳統代際文化的「狂人」〉，《歷史的反響》（香港中文大學中國文化研究所出版，1990年5月），頁298。
- ⑯ 林毓生：《中國意識的危機》（貴州人民出版社，1988）。
- ⑰ 周策縱等著：《五四與中國》（台北：時報文化出版公司，1980），頁160。
- ⑱⑲ 林毓生：《中國意識的危機》（貴州人民出版社，1988），頁122；頁45-51。
- ⑳ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉（1916年2月15日），《陳獨秀文章選編》（上）（三聯，1984），頁108。
- ㉑ 郭穎頤：〈塞先生、德先生的轉形〉，《二十一世紀》1991年4月號（香港中文大學中國文化研究所）。
- ㉒ 〔美〕格里德：《胡適與中國的文藝復興》（江蘇人民出版社，1989），頁88-90。
- ㉓㉔ 陳獨秀：〈我們為甚麼要做白話文〉，《陳獨秀文章選編》（上）（三聯，1984），頁493。
- ㉕ 陳國祥：《新青年與現代中國》（台北：四季出版社，1979），頁15-17。
- ㉖ 甘陽：〈自由的理念：「五四」傳統之闕失面〉，《五四：多元的反思》（香港三聯，1989），頁68。
- ㉗ 梁實秋：《實秋自選集》（台北：勝利出版公司，1954），轉引自周策縱等著《五四與中國》，頁304。
- ㉘ 劉青峰：〈二十世紀中國科學主義的兩次興起〉，《二十一世紀》1991年4月號（香港中文大學中國文化研究所）。
- ㉙ 張鴻翼：《儒家經濟倫理》（湖南教育出版社，1989），頁113。
- ㉚ 季陶：〈世界時代精神與民族的適應〉，《星期評論》第十七號（1919年9月28日）。
- ㉛ 金觀濤：〈中國文化的烏托邦精神〉，《二十一世紀》1990年12月號（香港中文大學中國文化研究所）。
- ㉜ 王爾敏：《晚清政治思想史考》（華世出版社，1976年2版），頁18-19。
- ㉝ 陳能治：〈黃埔建校初期中共分子的滲透活動〉，《黃埔建校六十周年論文集》，頁157。
- ㉞ 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義》（江蘇人民出版社，1989），頁136-140。