

激進主義在中國

• 林 崗

引 言

在中國現代思想史上自由主義不過是一種微弱的聲音，而革命席捲了一切，革命又讓自由主義成了無能與不合時宜的代名詞。本文不準備討論現代思想史上的自由主義，而打算討論激進主義——現代思想史上與自由主義相對立的壓倒性的主流思潮。這裏使用諸如自由主義和激進主義的概念，不過是爲了表示它們文化與政治上態度的分歧：前者堅持獨立的立場，主張一點一滴的改良，因而具有態度上的溫和色彩；後者則相信文化與政治的「根本解決」，對社會權威（包括思想與現實的權威）抱有深刻的敵視與不信任，因而在文化上表現爲反抗傳統，衝決網羅，在政治上表現相信暴力，鼓吹革命，在態度上顯示出急進激烈的色彩。

現代史的舞台，上演過各種主義：三民主義、無政府主義、工團主義、民粹主義、共產主義，甚至還有暫時無以名之的主義。透過眾多主義的表演，我們大體上只看到兩副面孔，溫和的面孔與激進的面孔。從「態度的分歧」入手探討現代思想史，也許對揭示各種主義的來龍去脈、思想淵源和相互區別並無多大幫助，但是，對探討現代中國面臨的文化和政治的困境，反省二十世紀中國的歷史演變，則具有特殊的意義。激進主義在現代中國歷史上影響至深至巨，身處在這個時代中的人，包括我們在內，都在不同程度、有意無意地捲入這一巨流之中。儘管哲學觀念不同，儘管政治信仰不同，但卻同爲激進主義的信徒。對我們來說，困難的是如何解釋激進主義這一文化和政治的現象，如何說明我們的歷史和文化造就了現代的激進主義。現在，我們終於有了機會，可以冷靜地反省上述提出的問題。

激進主義在現代中國歷史上影響至深至巨，身處在這個時代中的人，包括我們在內，都在不同程度、有意無意地捲入這一巨流之中。

文化激進主義與政治激進主義

文化激進主義發展為政治激進主義；政治激進主義又反過來加強文化激進主義。這兩種主義的推波助瀾，形成了現代中國的激進傳統。

粗略地反觀中國現代史，不難發現如下有意思的現象：文化激進思潮突然在死氣沉沉的局面中爆發，然後迅速地由文化激進主義發展為政治激進主義；政治激進主義又反過來加強文化激進主義。這兩種主義的推波助瀾，形成了現代中國的激進傳統。

從文化到政治第一輪循環

事實上，比「五四」反傳統更早，文化激進思潮便已孕育和成長。不過，它同「五四」反傳統一樣，是絕望和走投無路的產物。譚嗣同是文化激進思潮較早的一位代表人物。在許多同時代的維新志士熱衷改良謀劃新政的時候，他就表示了對中國前途深深的絕望。別人批評和譴責當軸的大臣割地求和是投降賣國，他卻能理解中國與洋人打交道，開口言和委曲求全是最可能的結果^①。因為中國不可能與列強較量。敗中求勝，只能敗得更慘。而其中的原因不僅在於表面上的力量不平衡，而在於中國處於劣勢，有深刻的制度上的弊端。至少他在這些弊端面前無能為力。他對現實的極度絕望，促使他創造了駁雜而激進的「仁學」。整個「仁學」體系中表現出來的最强烈的渴望就是「衝決網羅」的渴望。他下面一段話屢被引用^②：

網羅重重，與虛空而無極，初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球群學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球群教之網羅，終將衝決佛法之網羅。

圖 譚嗣同是文化激進思潮較早的一位代表人物。

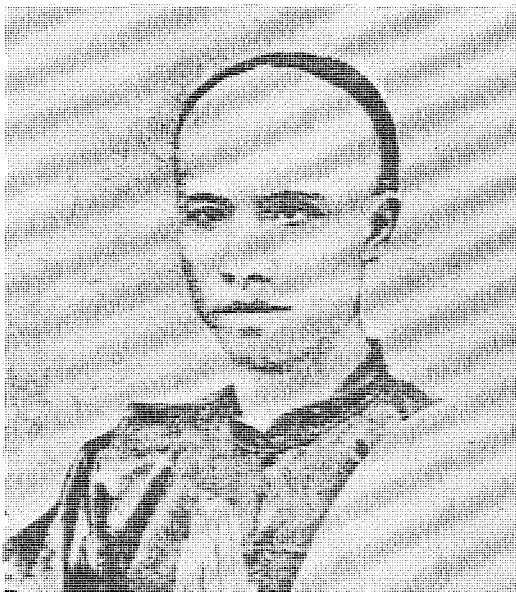




圖 維新失敗後，政治上激進的呼聲越來越高漲。盧梭成了中國有識之士的偶像。

當然，我們不可以將譚嗣同「衝決網羅」的看法，當成政治革命的宣言，就譚嗣同的人生觀與思想來說，他離政治革命還有相當的距離。但通觀〈仁學〉下篇，對君統的譴責，對二千年暴秦式高壓政治的厭惡，對三綱尤其是君臣一綱的反感，對五倫除朋友一倫的痛絕，及至引用他人「誓殺盡天下君主，使流血滿地球，以洩萬民之恨」的話，譚嗣同「網羅」之說，確有所指。〈仁學〉的精義——「衝決網羅」的說法，與其說指向一個具體的政治革命的對象，不如說喚起人們在文化上的反叛熱情與道德勇氣。「衝決網羅」的召喚，出現在上個世紀末，我們有理由認為它是二十世紀文化激進思潮的先聲，因為它表達了反叛的慾望。

在中國，文化激進主義常常與政治激進主義相聯繫，雖然它們確有不同。對文化激進主義來說，重要的是反叛本身，而反叛指向的對象常常是模糊不清的和次要的。內心渴望再生，渴望反叛，不能缺少對象，但重點卻不在對象。因此，那些反叛指向的對象，那些「網羅」，常常就被反叛所塑造，被「衝決」所塑造，在對象身上賦予了感情和幻想的成分。但是，歸根結底，激進的反叛運動本身所蘊含的巨大的道德熱情最終必然要通過一個明確政治目標尋找歸宿。以這種觀點看中國現代史，政治激進主義就成了文化反叛思潮理所當然的繼承人。

維新失敗後，政治上激進的呼聲越來越高漲。在當時，報刊介紹盧梭，名人談論盧梭，盧梭成了中國有識之士的偶像。連梁啟超在讚揚譚嗣同的時候，都不忘記將盧梭拉出來：「彼輩當時並盧梭《民約論》之名亦未夢見，而理想多與暗合，蓋非思想解放之效不及此。」^③梁啟超自己則作詩褒揚盧梭：「民約論兮，尚其東來，大同大同兮，時汝之功。」鄒容在他風靡一時的《革命軍》中，更

激進的反叛運動本身所蘊含的巨大的道德熱情最終必然要通過一個明確政治目標尋找歸宿。以這種觀點看中國現代史，政治激進主義就成了文化反叛思潮理所當然的繼承人。



圖 孫中山早年運動過官僚，上書李鴻章，企望以符合慣例的方法實現自己的政治理想。

表明了死亡與再生的激情：「我祖國今日病矣！死矣！豈不欲食靈藥，投寶方而生乎？苟其欲之，即吾請執盧騷諸大哲之寶幡，以招展於我神州之地。」對待盧梭與法國大革命的態度，是當時激進與非激進的分界線。

孫中山宣傳激進的革命，時間稍早。大致從甲午戰爭之後，即由改良傾向革命。孫中山早年運動過舊官僚，上書李鴻章，企望以符合慣例的方法實現自己的政治理想。但在經過重重挫折，特別是1896年在倫敦被清朝綁架又幸而脫險之後，對時局的觀察和個人經驗終於使他皈依革命。他的絕望心情，在《倫敦蒙難記》中說得很清楚。他說，「中國人民，無一不被困於黑暗之中。」為了從黑暗中拯救人民，革命與暴力當然就是天經地義的了。據《嚴復年譜》記載，嚴復在倫敦見到孫中山。嚴復說，中國是老大帝國，困境重重，如革命，則像垂危的病人服虎狼之劑，加速其死亡，溫和的改良是否更可取。孫中山承認嚴復說的有部分道理，但孫中山還是認為要革命，「俟河之清，人壽幾何？」

孫中山承認嚴復說的有部分道理，但孫中山還是認為要革命，「俟河之清，人壽幾何？」

武昌首義，終於讓希望革命的人看到了革命。十數年間文化激進思潮和政治激進主張的薰陶，終於結出了它的果子。但是，革命並沒有帶給人們預料中的滿足。相反，革命過後，舊時衣冠，比比皆是。局面再次變得與譚嗣同寫作〈仁學〉的時代差不多，死氣沉沉，了無生機。到民國初年，由清末的文化激進思潮到政治激進主義，直到革命，已經走過了一個循環。接下去，正如我們看到的那樣，又開始新一輪的循環。

從文化到政治的第二輪循環

「五四」時期的反傳統思潮，同樣是孕育於令人絕望的現實。黃遠生是袁世凱當政期間北京新聞界聲名卓著的記者。他與北洋軍閥系與國民黨系兩大勢力都有廣泛接觸，爲了推進民主，他批評北洋政府，也批評國民黨在議會中不負責任的做法。但是，他吃力不討好。國民黨系視他爲帝制的幫兇，袁世凱則視他爲不服制馭的離心分子。因爲不願寫遵命的勸進文章，被迫離京出走。他總結數年北京生活的體驗，寫下了《懺悔錄》。他表示，沒有辦法能用議會政治的方式解決中國政治的死結。惟有轉而輸入新文學，以新文藝來喚醒大眾。當此沉悶、窒息的局面之際，鼓吹新文藝運動是中國社會一線生機所繫，他的先見之明，爲後來《新青年》創刊及其活動所印證。

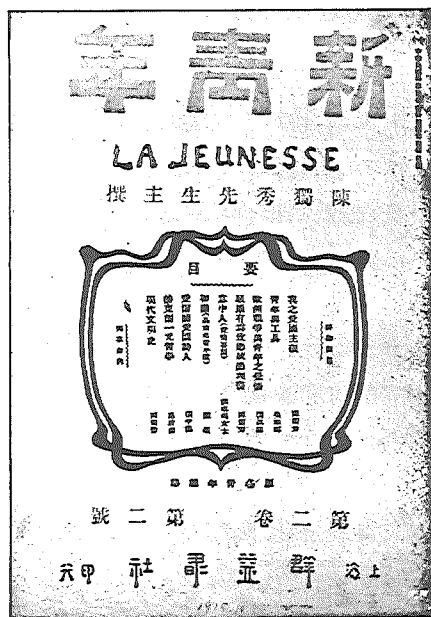
先於《新青年》同人，表達激進的反傳統思想的是無政府主義者劉師復。他在文章中將傳統的倫理與家族制度比喻爲監獄：「我常謂支那之家庭，非家庭也，一最黑暗之監獄耳。」

青年人要從被虐待、被監禁中解放出來，就要砸爛家族制度這座監獄，就要革牢頭的命。「欲破此大獄，其惟婚姻革命乎，族姓革命乎！而助此二者之實行，則綱常名教的革命也。」^④劉師復這種激進的呼聲，喊出了數代人的真實感受。魯迅甚至在使用意象暗喻中國社會方面，與劉師復十分接近。魯迅將中國比喻爲鐵屋子，他做的工作就是在鐵屋子裏吶喊，以喚醒沉睡的同胞。

以劉師復激進的文化革命號召爲開端，接着《新青年》創刊，蔡元培入主北大，一個受過西式訓練的知識分子集團迅速地主宰了北京的思想文化界。以他們爲中心和樣板，各地激進青年紛紛創辦刊物，與《新青年》遙相呼應。數年之間，一個以輸入新學理、新文學，反對舊傳統、主張新文學的新文化運動風靡了知識界。「五四」時期的激進文化思潮，就其深度和廣度，遠甚於晚清。反叛



圖 魯迅在鐵屋子裏吶喊，以喚醒沉睡的同胞。



胡適回國的當初，曾暗立信念要為研究學理多做扎實的事。但在他的文學改良嘗試和國故整理開始不久，各種主義就佔盡了市場，以致他要起來呼籲「多研究些問題，少談些主義」。

傳統，不僅僅是少數先驅者的吶喊，而且成為一代知識青年當下生活的組成部分，反叛成為一種新的生活信仰。傳統特別是其典章制度與倫理觀念，受到空前的詰難與譴責。不過數年，在猛烈的反叛與攻擊之下，一座數千年的綱常名教大廈便倒塌成為廢墟。在傳統被革除的同時，思想和信仰的真空便立即被各種從前中國人聞所未聞的來自西方的主義所填補。胡適回國的當初，曾暗立信念要為研究學理多做扎實的事。但在他的文學改良嘗試和國故整理開始不久，各種主義就佔盡了市場，以致他要起來呼籲「多研究些問題，少談些主義」。這種局面也許可以說是一個具有思想自由信念的知識分子所始料未及的。不過，在現代中國，任何文化激進思潮的鼓吹，最終都必然通向一個政治的激進革命，不管反傳統主義者的初衷如何。這是一個現代史上屢試不爽的定則。

「五四」的街頭抗議運動之後，數年來「喚起民眾」的工作似乎得到一個滿意的結果。當初以新文化運動為號召的一些領袖人物，開始變得不甘於思想上的參與，而轉向行動上的參與。他們也由獨立思想的知識分子開始轉變為「精神導師」，進而革命領袖。激進的學生青年則深感於反叛過後的空虛，他們開始不滿純粹的反叛，而嘗試各種能令身心滿足的新生活。這種開創新生活的嘗試開始於各種帶有宗派色彩的社團性的共同生活實踐。人數不等但要歸於同心同德的小集團如雨後春筍出現於中國大地，他們共同勞動、讀書和生活。這種宗派性的社團生活，既能滿足被喚起的道德熱情的要求，又能擺脫對孤獨和寂寞的恐懼，在一個時期，受到激進青年相當程度的歡迎，他們通過這種政治性強烈的實踐，一方面磨礪身心，另一方面探求社會解放的出路。但是，過不了多長時間，這種宗派性的社團生活的嘗試便在各種社會壓力下紛紛瓦解，個人面臨着生活的出路，沒有足夠的錢支持這種成本高昂的嘗試。這種新生活的命運本來在預料之中的。但是，激進的青年和他們的導師卻從這種失敗中得出「根本解決」的結論。其意思是若要局部地改良社會，若要探索個人和社會的出路，必須

以對社會的根本改造為前提，而一旦實現「根本解決」，局部的改良和探索即已包含在此解決之中而變得毫無必要。「根本解決」、「最後解決」、「徹底解決」等「五四」後期的流行術語，不過是暴力革命的代名詞。政治激進主義達到它最後的結論。此後，歷史便轉向漫長的「根本解決」。

兩種激進主義的關係

在探討現代史上文化激進主義與政治激進主義相互聯繫時，有兩點值得提出來討論。第一，文化激進主義興起和被接受的社會基礎。第二，文化激進主義如何最終通向政治激進主義。第一個問題可以簡單地回答為社會危機和政治無能。文化激進主義的出現與社會危機政治無能之間存在直接的因果關係。假如社會的危機還不至於那麼嚴重，假如政治制度的運作還能應付局面，文化激進主義就不會大行其道。作為例子，可以舉龔自珍。他是一位激進而敏感的作家。他的激進看法在他的時代顯得十分孤單。雖然他感受到強烈的社會危機，但他的感覺在相當程度為他的敏感而加強。所以，我們只看到一位孤獨的先行者，而看不到有眾多追隨者的激進思潮。但是，在晚清和「五四」時期就不是這樣了。對社會危機和政治無能的想法，成了普遍接受的共識。有識之士儘管對社會的出路茫然無措，或諸說分歧，莫衷一是，但危機的感受與對政治腐敗的厭惡卻是一致的。在這個基礎上，很自然反叛就成了旗幟。

政治激進主義的意義在於它謀求權力的全面更替來擺脫社會深刻的危機。毫無疑問，社會的這種大規模急劇變動需要一個廣泛的社會動員為基礎，而文化激進主義的意義在於承擔這個廣泛的社會動員的使命。於是，我們在現代史上看到的文化激進主義和政治激進主義就不是各自孤立出現的現象，它們是相互關聯的。一方面政治激進主義需要文化激進主義為前提，而文化激進主義則需要政治激進主義實現其目標，雖然這個目標是隱藏着的而不是公開的。因此，文化激進運動與政治激進運動只不過是現代的社會演變中相互關聯的兩個階段。

現代史上的文化激進主義除了它自身的激進性外，還有兩個重要的特點。首先是它的道義色彩。強烈的價值批判中顯示出來的道義光輝是激進思潮中最為動人的部分。在一個正在腐爛的、沉悶到令人窒息的、毫無生機的情境下，突然在文化上出現激進的呼聲，以它的道義熱情和獻身精神震撼了整個社會，尤如一個垂死的機體突然長出新生命。社會再生的希望就從這裏生長。的確，文化激進主義就是通過其價值批判，喚醒絕望與沉睡的人們，以實現社會的再生。現代史上的激進主義第二個特點是它的空想色彩。像任何價值批判都可能帶有其空想性一樣，中國現代的文化激進思潮也顯示出相當的空想色彩。空想甚至成了價值批判不可缺少的部分。空想的完美對應於現實的缺憾，於是空想的王國便成為現實王國的批判的武器。正是由於文化激進主義的道義色彩與空想色彩，才使它最終發展為政治激進主義。

政治激進主義的意義在於它謀求權力的全面更替來擺脫社會深刻的危機。

激進主義的根源和運作方式

只要通盤地觀察中國現代史就可發現，激進運動，包括文化的和政治的，只不過是社會謀求解決自身危機的方式，是社會獲得再生的出路。不論我們高興與否，也不論我們對它評價如何，在中國社會積累下危機和面臨挑戰的時候，似乎還看不到存在第二條出路。如果要談論現代史上的「中國特點」的話，這就是最應值得我們注意的「中國特點」和「中國方式」。這裏，我們要問，激進主義的歷史根源是甚麼？回答這些問題，我們必須回到遠一點的古代。

《孟子·梁惠王下》有一段很有名的對話。「齊宣王問曰：『湯放桀，武王伐紂，有諸？』孟子對曰：『於傳有之。』曰：『臣弑其君可乎？』曰：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』」湯曾臣於桀，武王亦曾歸服於紂。按照典型的封建倫理，所謂湯放桀，武王伐紂，都是屬於出師無名的僭越行爲。所以齊宣王心中有疑問，求孟子解答。孟子則對以往的暴力革命作了經典的解釋。治權的合法性不在於它純粹的統治形式，而在於仁和義，對統治者個人來說，就是是否有德。德同純粹的統治形式相爲配合，才能構成完整的治權。進一步說，統治者的至強之勢和至德之尊是他權力寶劍的兩面。假如統治者被認爲無德，則人人可以鳴鼓而攻之。一旦失德，就從君變成一夫，誰都可以誅一夫。暴力革命在孟子的解釋中就變成天經地義的事情。儒家對權力的詮釋從不離開德而強調它純粹形式的一面。人們所以要順從權力，不是因爲它超個人的強制性，而是因爲它有德，對權力的順從就是對仁義德行的順從。甚至國家的強盛，亦僅僅歸結爲統治者的德行。《孟子·公孫丑上》：「以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。」再進一步，形成了「大德者必受命」的觀念。《中庸》說：「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」英豪受命，揭竿而起再造新朝，固然因爲他有德，反過來，王權沒落，分崩離析，亦是因爲它失德，「國必自伐而後人伐之」。

古代中國的一個事實：權力運作中勢的一面和尊的一面從來都是結合在一起的，即虛權和實權在整個制度框架從來沒有實現分離。

德與勢的緊密結合

儒家這套對統治權力和暴力革命的解釋，存在許多與事實不符的地方。王朝的衰落有許多意測不到，超乎控制的因素起作用。這些因素不但在統治者個人能力之外，而且亦在整個制度框架之外，取而代之新統治集團的崛起，決不僅僅因爲他們有大德。不過，假如我們忽略儒家的詮釋的一面，透過它的理論，卻可以領悟到古代中國的一個事實：權力運作中勢的一面和尊的一面從來都是結合在一起的，即虛權和實權在整個制度框架從來沒有實現分離。因爲它們結合得如此緊密，勢的衰落就被同時解釋爲尊的喪失，反過來，勢的崛起自然就以尊的獲得爲前提，這一切就是非常自然的了。

理解中國社會中權力的虛實兩面緊密結合的事實，對解釋現代中國的激進傳統至關重要。權力在整個制度框架中未能出現某種程度的虛權與實權的分離，即意味着整個政治制度缺乏自我調整的彈性，在它受到內外衝擊的時候。

通過溫和的改良而擺脫社會危機的可能性微乎其微。在中國社會，權力的運用在相當程度依賴於道義的優先性，依賴於虛權對實權作出的合法性的闡述。因而任何王朝都將自己的道義優先性擺在與自己命運攸關的地位。在這種情形之下，社會危機不可能單純被當成與道義優先性無關的施政問題。在朝廷方面未能解決社會和民生問題，深深地打擊了它的道義優先性，有德的標榜與實際政績如此地不成比例，就成為朝廷失德的暗示，而這種失德又會傷害它的施政權威，導致它無法解決實際的施政問題。在另一方面，在野的反叛勢力就會借機攻擊朝廷，進一步在民眾中加深朝廷失德的印象。在這種內外夾攻之下，假如企圖通過施政方式解決問題，得到最可能的結果是權力系統的分崩離析。

一個權力系統在面臨危機的時候，最可能和最經常的選擇就是以德行爲號召，利用它的道義優先來整合社會，應付危機，而實際的政治變革總是顯得非常緩慢和迫不得已。鴉片戰爭以後的清王朝即是最好的例子。由鴉片戰爭到辛亥革命，其間有七十年之久，這對於一個需要急起直追的後進國家，時間足夠充裕。假如中國的制度框架已經實現某種程度的虛權與實權的分離，假如仁義德行不是如此緊密地結合在純粹的統治形式之中，那麼制度本身就存在起碼的自我調整能力。一旦有了這種必要的彈性，許多社會問題，就可以被單純當成施政問題加以解決，而不必介入倫理意識形態的是非善惡的糾纏之中。

無程序的政治競爭

僵硬的傳統制度基本上排除了自身調整的可能性，在這種情形下，無程序的政治競爭就自然成爲社會擺脫危機尋求再生的可能道路。一方面既成的統治拒絕變化，另一方面社會危機越積越深，終於到不能維持的時候，爆發大規模的社會衝突，舊勢力同新勢力作你死我活的競爭，不惜使用任何手段，不惜衝突以任何形式進行，目的只有一個：求勝。直到新勢力推翻腐朽的舊勢力。爲了分析的方便，我把這種競爭稱作無程序的競爭，以區別於在一個共同認可的程序之下解決分歧的政治競爭方式。在中國歷史上，深刻的社會危機的最後解決，都是依靠這種無程序的政治競爭。在古代，或者叫做揭竿而起，或者叫做舉義旗，或者叫做替天行道；在現代則叫做暴力革命。

現代激進主義形成和生長於這樣的文化背景和歷史背景。換言之，無程序的政治競爭的現實給它的生長提供了充分的條件。我們反省歷史，不難發現，文化激進主義對舊制度的批判，對舊傳統的反叛，其根本意義即在於競爭道義的優越性。隨着舊制度的解體，它既失勢而又失德，倫理意識形態借助舊時的行政權威無法維持，文化激進主義的出現，它標誌着在舊制度的邊緣生長出新的倫理意識形態。新的倫理意識形態經由一段時間的醞釀，漸漸過渡爲政治激進主義，新的政治集團就在這面旗幟下集合起來，展開同舊制度的搏鬥，直到取而代之。這就是中國社會在面臨危機時代的死亡與再生。

「五四」新文化運動最直接的成果是馬克思主義傳入中國。而其中關於階級鬥爭的理論又對現代中國影響至深。階級鬥爭理論極富激進色彩，稱得上激進主義中的上品，它能夠與現代中國的現實相互融合，除了現代中國社會危機的

階級鬥爭理論極富激進色彩，稱得上激進主義中的上品，它能夠與現代中國的現實相互融合，除了現代中國社會危機的性質之外，無程序的政治競爭現實則是一個充分的社會基礎。

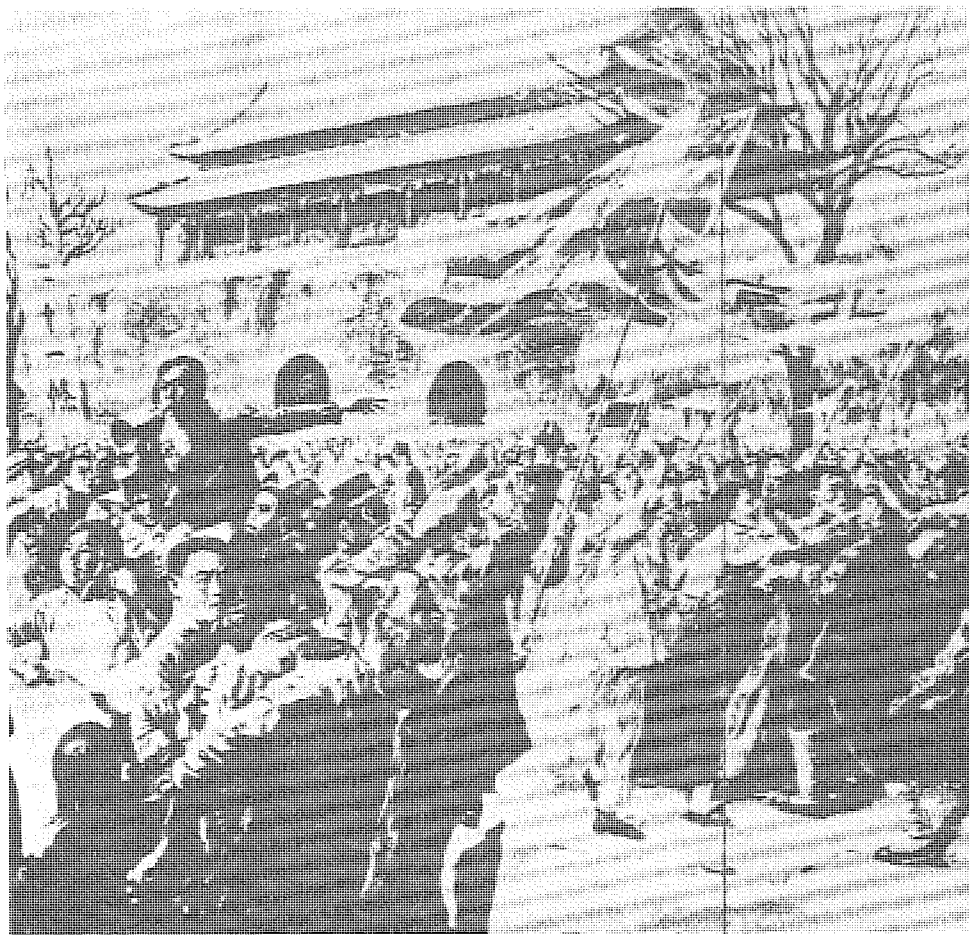


圖 「五四」新文化運動最直接的成果是馬克思主義傳入中國。而其中關於階級鬥爭的理論又對現代影響至深。

性質之外，無程序的政治競爭現實則是一個充分的社會基礎。任何激進主義的思想，任何能夠動員民眾起來反抗舊制度，反抗成爲惡的化身的統治者的口號、宣傳，都能在這個地方找到廣闊的市場。

階級的概念在馬克思那裏還是一個定義比較嚴密的觀念，它用來描述和分析現代產業制度中資本與勞力的利益分歧與對抗。但是，這個理論傳入中國之後，顯然得到更廣泛的應用。在實踐過程中，階級這個概念逐漸滲入非經濟的道德因素，因而階級的劃分甚至簡單地根據態度來決定。這種現象說明，階級鬥爭理論在中國產生符合中國社會特點的變形：敵對的階級變成邪惡的代名詞，而自己認同的階級則化成善與道義的化身。因而階級鬥爭理論在中國比在它的故鄉具有更大的宣傳鼓動功能。這種變化與中國社會無程序競爭的現實有直接的關係。

結語：善惡之外

由於良知和道義激情融匯滲透在權力的運作之中，不論這種權力運作是對社會的統治，還是對當權者的叛逆與反抗，它最終必然將人類社會的利益分歧、信仰分歧和思想分歧簡化成善惡的對立，簡化成正義與邪惡的搏鬥。在這樣善

與惡的殊死決戰中，妥協的道路就自然被排除在可能的選擇之外，任何漸進的主張和改良的建議，都會被視為對邪惡勢力的屈服與對善的背叛。而作為近代政治藝術的妥協觀念是，妥協能使雙方的損失處於最低程度。因而妥協是對雙方的最佳選擇。這種觀念要求人們對人類的集團對抗行為採取更理性、更務實的態度，在尋求解決人類的利益分歧、觀念分歧的時候，排除善惡觀念的介入。同時，更理性、更務實的態度和觀念要在社會扎根，很重要的一點就是一個社會要發育和產生出一種制度或機制，使權力運作當中的「力與勢」的方面同「德與尊」的方面相互分離。在中國，上述兩者都不存在，在古代不曾有，在現代未能發育生長。相反，激進主義與無程序競爭的現實使暴力和革命成為最可能和最經常的解決利益和思想分歧的選擇。於是我們看到中國歷史上觸目驚心的現象：暴力、流血、革命、鬥爭天然地成為中國社會政治生活的中心部分，而這一切殘酷的行為都是在良知、正義、道德激情的感召下進行的。理解了這一點，我們就能明白：激進主義與暴力存在天然的聯繫，激進主義是對大規模暴力的強烈呼喚。

註釋

- ① 見〈報貝元徵〉，《譚嗣同全集》，上冊。中華書局，1981年。
- ② 《譚嗣同全集》，下冊，頁290。中華書局，1981年。
- ③ 《清代學術概論》，頁156。
- ④ 《師復文存》，頁116-117。革新書局，1927年。

林 崗 1957年生，1980年畢業於中山大學中文系，同年進入中國社會科學院文學研究所工作，1988年晉升為副研究員。著有《傳統與中國人》（與劉再復合著）及其他論文。