

歷史的循環

——評秦暉《走出帝制：從晚清到民國的歷史回望》

●王 琛

《走出帝制》跨越了晚清和民國兩個時代，涉及到中國近現代史上的重大歷史事件，從政治、經濟、思想、文化、外交等各個角度透視中國近現代社會。這種「跨界」研究可以為觀察晚清「三千年未有之大變局」提供一些獨特的視角。



秦暉：《走出帝制：從晚清到民國的歷史回望》（北京：群言出版社，2015）。

一 前言

秦暉在學術界、思想界向來被視為「百科全書式」的學者，其研

究領域涉及農民學、經濟史、思想史等各個方面，也涉及多個時段和國家，包括中國古代史、近現代史、世界史等。他對古今中外歷史都有不少獨到的見解，尤其對當代中國的政治、經濟有頗為深邃的洞見。《走出帝制：從晚清到民國的歷史回望》（以下簡稱《走出帝制》，引用只註頁碼）一書由秦暉近幾年寫的一些近代史文章組編而成，是刊發於《南方周末》、《二十一世紀》雙月刊等報刊上系列文章的集結，似乎較為鬆散，但作者仍然說：力圖要使其成「體系」、各章的「有機聯繫是顯而易見的」，甚至認為將之編成為專著是可行而且必要的（〈序〉，頁1）。因而筆者認為可以按照「專著」對其點評。

在秦暉以往的著作中，雖有對中國近現代史的敘述，但沒有全面展開^①，本書則集中表達了他對中國近現代史的思考。《走出帝制》囊括了中國近現代史的各個方面，跨越了晚清和民國兩個時代，涉及到中國近現代史上的重大歷史事件，

如太平天國運動、義和團運動、清末新政、辛亥革命、新文化運動、五四運動、抗日戰爭等。從政治、經濟、思想、文化、外交等各個角度透視中國近現代社會，全方位展示了作者的思考。

不同於一般的中國現代史科班出身的學者，秦暉是以古代史和當代中國研究為學術背景來書寫中國近現代史的。正如作者在書中所言，這種「跨界」研究也許不會囿於「鉅釘之學」，可以為觀察晚清「三千年未有之大變局」提供一些獨特的視角（〈序〉，頁2）。對本書已經有一些評論發表，如劉瑜的〈巨輪調頭的時刻〉、張鳴和周濂的〈談「走出帝制」〉等^②，他們主要是就問題意識和主要內容進行點評，但是對於本書的結構安排、寫作方式、研究方法、史料運用等方面還沒有展開。此外，他們對秦著褒揚居多、批評不足甚至闕如。因此，筆者以為本書還有評論的餘地。

二 章節內容

本書除了序言，共分十五章，大致可以分為三部分：第一部分是從第一到第八章，寫的是晚清史。這部分主要是圍繞人們為何要走出帝制來寫的，作者認為帝制給中國帶來深重災難，造成歷史上王朝循環的局面。到了晚清之際，在外力衝擊下，這種「不仁不義」的帝制愈來愈成為人們厭惡的對象。且不說徐繼畲、郭嵩燾等開明派士大夫，就連那些所謂的頑固派如劉錫鴻、陳蘭彬等人私下裏也是對「亦

仁亦德」的西方憲政國家讚不絕口。人們對帝制的普遍厭惡成了走出帝制的動力，因而有了辛亥革命推翻帝制。對於辛亥革命的評價，過去正統的觀點總認為：由於資產階級的妥協性、軟弱性，革命未能發動群眾，導致革命成果被軍閥攫取，民國時期的軍閥混戰，民不聊生。這種流行的邏輯深入人心，以至於人們說到軍閥混戰，第一反應就是聯想到北洋時期。作者不敢苟同這種看法，這就涉及到第二部分的討論。

第二部分是從第九到第十二章，寫的是民國政治史、外交史、經濟史。作者花了相當多的篇幅告訴讀者，民國在諸多方面都取得不錯的成績，絕非一無是處。具體來說：人口實現了「亂世增長」，超過所謂的康乾盛世；高出生率、低死亡率、高增長率的現代發展中國家的人口模式始於民國，不是1949年之後，也不是清中葉「人口爆炸」時期。民國時期經濟發展較快，作者認為從縱向看不低於「毛時代」，從橫向看超過印度，不可用戰爭廢墟將之抹殺。與此同時，工業化啟動、投資品進口而導致的貿易逆差，為轉變經濟弱勢提供了可能。從某種意義上來說，這是後來中國改革開放的「先聲」。改革前的中國雖有少量順差，但是經濟很糟糕。改革後出現大量逆差，經濟反而發展很快、品質很高。

外交上來看，作者從對外依附程度、對外依附代價、對外依附的選擇三個角度來評價民國時期的外交。他認為民國時期的外交是相當成功的，中國在兩次世界大戰中

過去正統的觀點總認為：民國時期的軍閥混戰，民不聊生。作者花了相當多的篇幅告訴讀者，民國在諸多方面都取得不錯的成績。民國時期經濟發展較快，是後來中國改革開放的「先聲」；外交也相當成功，中國在兩次世界大戰中「正確站隊」。

從「周秦之變」到晚清「三千年未有之大變局」，是全書最精彩的部分，也是極具爭議的部分。如何真正走出帝制？作者認為要放棄文化之辯，回歸制度選擇。所謂文化無優劣，制度有高下。

「正確站隊」，在盡可能獨立自主的情況下「付出最少的國家權益損失代價，選擇站在功利上最可能的贏家、價值上最文明進步的陣營一邊，使陣營的勝利成為中國的勝利」；華盛頓會議的「廢約」努力，廢除領事裁判權、要求關稅自主使得「半殖民地」的中國部分「站起來了」，華盛頓會議是進步的，不是如過去所認為的那樣使殖民化程度加深，回到帝國主義同時支配的局面；抗日戰爭為中國成為世界大國提供契機，中國國際地位大大提高（頁222-23）；作者對「地圖開疆」說（即因為國力弱小，無法從實際上將領土收回，只能先在地圖上標示主權，待國力強大再將之收回）也予以肯定，認為先宣示、後等待時機再收復，總比沒有宣示拱手讓人要強，並且「地圖開疆」不僅僅發生在民國時期，新中國成立後亦有之（南沙群島的狀態便是），故而不能一味地譏笑（頁268-71）。

總之，辛亥革命後的三十多年中國相當程度上「站起來了」。但是民國畢竟是短暫的，辛亥革命取得的政治成果也是有限的，它並沒有建立一個穩定的民主共和政體。作者在書中不同意袁偉時以憲政的失敗與否作為評價辛亥革命的標準。他認為這與傳統的看法犯了一樣的邏輯錯誤，即把革命成敗與其理想是否實現混為一談（頁175）。但是，當民主、共和機制成為民國軍閥手中玩弄的工具，說辛亥革命失敗也不為過。而政治政體失敗的背後是觀念的失敗，這便要涉及到下一部分清末民初的啟蒙問題。

第三部分是從第十三到第十五章，寫的是近代思想的啟蒙歷程。

從「周秦之變」到晚清「三千年未有之大變局」，是全書最精彩的部分，也是極具爭議的部分（後來本書在中國大陸被列為「禁書」，就是因為這一部分太敏感了）。具體說來，作者從質疑「救亡壓倒啟蒙」和「夭折的憲政歸咎於倒退的五四」兩種流行觀點說起，認為是啟蒙本身發生變化，「啟蒙壓倒救亡」。辛亥革命前的啟蒙是要推倒帝制，之後的啟蒙卻發生了錯位。清末民初的知識份子在「日本式自由主義」的影響下積極追求個性解放、衝破「禮教束縛」，反對小共同體本位的儒家，走向了大共同體本位的軍國主義。也就是說，知識份子從清末的「反法」到民初的「反儒」，構成了歷史的大倒退。

劉瑜在前述的書評中認為「以小共同體精神的萎縮、大共同體精神的張揚」來解釋中國啟蒙的失敗，秦暉的分析力透紙背，可以說道出了啟蒙凋零的核心機制^⑩。這種「反儒不反法」的心態是中國自古以來就有的，因此與其說是知識份子選錯了外來思想，不如說是沒有克服自身傳統的遺產：「法家學說成為軍國主義和極權主義兩者的共媒，而儒家道德與自由民主西學成為兩者共同的犧牲品。」如何真正走出帝制？作者認為要放棄文化之辯，回歸制度選擇。所謂文化無優劣，制度有高下（頁366-67）。

三 優缺點評析

以上是對本書主要內容的概述，接下來看其結構安排、寫作方式、研究方法、史料運用等方面。

首先是本書的結構安排。與其他以時間為主軸，從晚清開始一直按時間順序寫到民國結束的中國近現代思想史著作相比，有如下之特點：在談晚清的第一部分，不是按部就班從鴉片戰爭談到辛亥革命，而是先說辛亥革命，再聯繫與之相關的歷史事件如清末立憲、保路運動等，並且把辛亥革命與太平天國運動、義和團運動相比較，以「西化」、「反西化」、「現代化」等主題一以貫之，突破以往研究中將歷史事件各自獨立，欠缺內在邏輯的寫法。在第二部分，不同於一般著作從民國建立到國民黨敗退台灣的寫作次序，而是以各個專題如政治、經濟、外交穿插其中，以此來評點得失。第三部分採用倒敘的手法，以一戰為切入點談論「啟蒙」和「救亡」的關係，再追溯到晚清時期；比較了「啟蒙」前的革命和革命前的「啟蒙」。最後進行了橫縱比較，認為西方是市民與王權聯盟擺脫「小共同體」束縛，中國則是古儒與市民結合突破「大共同體本位」，中國需要走出以往那種「儒表法裏」的狀態，反法不反儒，不能反錯對象，才能走出歷史循環的怪圈，真正地追求自由個性，讓「啟蒙」再出發。

這三部分之間看似互無關連，其實聯繫較為密切：走出「不仁不義」的帝制、來到亂象叢生的民國，經過「五四」式的啟蒙，由「儒表法裏」到「馬表法裏」，中國再次走進「帝制」。這一前一後，可謂構成一個歷史循環。不過，本書有序言而沒有結語，也就是說前有「暗喻」，

後無「定見」，沒有形成前後呼應之勢，應該說是本書的缺憾之一。若能增加結語部分，使得全書內容能夠昇華，似乎會更勝一籌。

其次是寫作方式。本書諸篇文章最初以一般讀者為對象，後來也兼顧專業研究者。書中對辛亥革命的研究中就以《走向共和》這部大型電視劇為例來說明「宏大敘事」下寫史的困難。在說到對辛亥革命的認識時，作者將之比喻為一部活劇，如果劇本本身糊裏糊塗，演員再活靈活現，觀眾還是會覺得一頭霧水（頁21）。又比如，說到晚清的保守派（劉錫鴻、陳蘭彬）在私下裏也如開明派（徐繼畲、郭嵩燾）一樣讚美西方比「我大清」要「清」時，引用了中央電視台著名主持人畢福劍因為講真話而被開除的例子，說當年那些所謂的保守派是「晚清畢福劍」（頁71-85、314）。這些都可以看出作者的筆法是比较貼近大眾的，行文流暢，讓一般的讀者都能理解。就這方面而言，作者突破了以往在《傳統十論》、《共同的底線》裏的「書齋之學」。當然，作者不是譁眾取寵，本書依然不失「學術性」。最明顯的是體現在最後三章——先不說作者的觀點對不對，就形式而言，作者對「大五四」主調、「日本式自由主義」、「俄國式社會主義」的論證是相當嚴謹的，對象是專業的史學研究者。

再次是研究方法。作者不是像中國近現代史科班出生的研究者那樣，以史料為基礎來還原史實，或者通過個案研究來彰顯整體，而是持一種「大歷史觀」、「宏大敘事」

作者不是像中國近現代史科班出生的研究者那樣，以史料為基礎來還原史實，或者通過個案研究來彰顯整體，而是持一種「大歷史觀」、「宏大敘事」的立場。但是，這種大歷史觀容易陷入「只見森林，不見樹木」的困境。

五四時期知識份子之所以激烈反儒是跟當時的歷史環境有着密切關係的。可是，書中關於新文化運動的那部分對此卻幾乎隻字未提，而是抽象地談論「反儒不反法」。

的立場。正如作者所言：「對某個問題要有深入的認識，只是就事論事而不去對相關知識領域進行擴展性的了解，對其因果鏈的所及進行延伸性的探究，那是不可能的。」（〈序〉，頁1-2）正是因為如此，作者將晚清「三千年未有之大變局」與「周秦之變」相聯繫，構成中國歷史上的一頭一尾兩大變局。抓住這兩大變，可以幫助我們把握中國歷史的脈搏。不過，很具有諷刺意味的是，變來變去又變回去了，即中國又走進了「帝制」。

值得注意的是，作者的抱負還不止於此，他表示有恆心將古代、近代兩大變局，以及兩大變局的社會變遷和觀念變遷套在一起，寫成一本《世道與心路：從諸子爭鳴到新文化運動》，但是這不能一蹴而就。筆者很期待這本鴻篇巨製，期待繼余英時和葛兆光後，又有一位能將古代、近現代、當代史全部打通的學者出世。但是，我們又要看到這種大歷史觀雖然克服了專業研究者「只見樹木，不見森林」之弊，卻又容易陷入「只見森林，不見樹木」的困境，似乎用「宏大敘事」寫史的都會有這樣的弊病，如在秦暉之前的金觀濤、劉青峰的力作《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》中也存在類似缺陷^④。如何調和兩者，是史學研究者應當深入思考的問題。

再者是史料運用方面。作者雖然擅長剪裁古代史史料，但到了中國近現代史這一領域卻受到很大掣肘。究其原因：一是近代史史料太多，一個人窮其一生也很難爬梳殆

盡；二是受作者的研究方法所限，即主要做邏輯分析，而不是史實考證。另外，在作者所使用的有限史料中，分布也不平衡。據筆者所見，晚清部分用得較多，如《瀛環志略》、《仁學》、《英軺私記》、《新民叢報》、《民報》等；而民國部分較少，如《解放日報》、《蔣總統秘錄》等。而且在筆者看來，雖然作者在書中將史料羅列出來，但並沒有充分加以利用。如關於五四新文化運動的章節雖然能見到引用《新青年》的相關內容，但作者對新文化運動的認識存在較大偏差，也未進行深刻的文本分析。這就要過渡到下一個問題了，即筆者要與作者商榷其關於新文化運動的看法。

四 新文化運動的商榷

秦暉在本書第三部分認為五四新文化運動既是對革命前「啟蒙」的深化，又是對其偏離，到後來更偏離得愈來愈嚴重；而且還認為五四一代「反儒不反法」，在「日本式自由主義」的影響下，衝破了小共同體本位而走向了大共同體本位、非西方的個人本位：「出現『啟蒙呼喚個性，個性背叛家庭，背家投入救國，國家吞噬個性』的悖反現象，而這又與『一戰』後西方激進思潮經俄國中轉的變異版本一拍即合。」（頁361）^⑤這種視野「獨特」的、「倒果為因」的大歷史觀式的解釋，也許符合中國近現代史的宏觀演化模式，但是卻脫離了歷史的具

體語境。筆者認為至少有三點是秦暉幾乎完全忽略的。

一是時代背景，五四時期知識份子之所以激烈反儒是跟當時的歷史環境有着密切關係的。辛亥革命後雖然建立了民主共和政體，但是由西方引進的現代共和政體在中國的運行卻不順昌。由此，「民國不如大清」、「今不如昔」的論調廣泛蔓延。康有為等人掀起了孔教運動，袁世凱、張勳更是先後利用孔子上演了復辟帝制的活劇。他們鼓吹「三綱文化」，借機恢復皇權專制以及與之盤根錯節的宗法家族，並且讓儒學定於一尊，以儒家學說來統一中國思想，以抵禦新的思想，維護已經遭到巨大挑戰的專制思想。這樣的「孔子之道」把人納入奴役之中，妨礙了人的權利，不利於思想解放和自由發展，與時代發展背道而馳^⑥。只有堅決鏟除這些舊思想和舊勢力，才能維護民主共和政體。新文化人反孔具有巨大啟蒙意義，緊扣時代的脈搏^⑦。

只有了解這個背景，才能去談陳獨秀、高一涵、胡適等人為何激烈地「反儒排孔」。可是，書中關於新文化運動的那部分對此卻幾乎隻字未提，而是抽象地談論「反儒不反法」。王元化在談到「反儒不反法」時也說：「其實是有時代的歷史背景的。他們那時，神州大地經過三千年未有的奇劫巨變，中國已經到了生死存亡關頭，救亡圖存是這幾代人所面臨的重要問題。」^⑧王元化將救亡與五四聯繫起來，先不說這種認識正確與否，但是注意到歷史的特定背景無疑是正確的。正

是因為沒有注意到特定的歷史語境，作者才在書中牽強附會，把與新文化運動初期扯不上關係的、經由「俄國式社會主義」真正傳入才出現的「人民專制」強加給當時的知識份子，所謂不以一姓而以「人民」名義就能剝奪公民的自由權利，即「似乎只要不是一姓之國而是『人民』之國，就有理由侵犯乃至剝奪公民個人自由。似乎皇帝專制是惡，而『人民』專制卻是善」（頁357-58）。他甚至把文化大革命和五四這兩個相去甚遠的事物相提並論，認為文革的「批儒崇法」實際上是把新文化運動「反儒不反法」推到極端，即「後來在『文革』中發動的『批儒崇法』、反孔揚秦（始皇）運動實際上是把新文化運動的這一濫觴推到了極端」（頁357）^⑨。

二是五四一代固然激烈反儒，但是他們並不是全盤反儒，而是對儒家有着相當程度的肯定。陳獨秀在《新青年》中發表的文章就說：「本誌詆孔，以為宗法社會之道德，不適於現代生活，未嘗過此以立論也」，還說孔子之說雖不適合今日，但是在「宗法社會封建時代，誠屬名產」^⑩；「吾人不滿於儒家者，以其分別男女尊卑過甚，不合於現代社會之生活也。然其說尚平實近乎情理。其教忠、教孝、教從，倘係施者自動的行為，在今世雖非善制，亦非惡行。故吾人最近之感想，古說最為害於中國者，非儒家乃陰陽家也」^⑪。在陳獨秀晚年時依然認為，孔子學說中如非宗教迷信的態度，建立君、父、夫三權一體的禮教等，在孔子立教的當時，是有相

五四一代固然激烈反儒，但是他們並不是全盤反儒，他們對儒家有着相當程度的肯定。在陳獨秀晚年時依然認為，孔子學說是有相當價值的，它只是不適合現代人的思想。

只要重返新文化運動的現場，就會發現五四時期主流的自由主義並不是「日本式自由主義」。五四前期主流的自由主義與西方的自由主義在基本內涵上沒有根本上的差異。

當價值的。它只是不適合現代人的思想，卻不是說孔子的倫理學說沒有價值^⑫。

胡適在五四時期寫成《先秦名學史》，該書花了相當的篇幅來討論孔子的邏輯思想，足見他對孔子的重視。他在《說儒》中對孔子在儒家歷史上的地位給予高度評價，晚年又致力於自由主義與儒學的融合^⑬。由此可見，新文化運動主要人物並不是將儒家說得一無是處。如此，秦暉（包括林毓生等人）認為五四知識份子是全盤反對儒家^⑭，或者說他們「只針對小共同體，不針對大共同體；只針對儒家，不針對法家」，只反對儒家、宗法「禮教」，不反對「秦制」（頁332-44），並沒有足夠的歷史依據。

三是書中花了很大篇幅、不厭其煩地說「日本式自由主義」是如何形成的、是怎樣產生影響的。但是，只要我們重返新文化運動的現場，就會發現五四時期主流的自由主義並不是「日本式自由主義」。也就是說，本書在這方面還沒有說到重點。五四時期尤其是前期主流的自由主義是陳獨秀、高一涵、李大釗、胡適、蔣夢麟那一支，它與西方的自由主義在基本內涵上沒有根本上的差異。

陳獨秀即指出：「思想言論之自由，謀個性之發展也。法律之前個人平等也，個人之自由權利，載諸憲章，國法不得而剝奪之，所謂人權是也……國家利益、社會利益名與個人利益相衝突，實以鞏固個人利益為本因也。」^⑮高一涵也指出：「自由之性出於天生，非國

家所能賜，即精神上之自由，而不為法律所拘束者」；「欲尊重一己之自由，亦必尊重他人之自由。以尊重一己之心，推而施諸人人，以養成互尊重自由權利之習慣，此謂之平等的自由也」；「不尊重他人之言論自由權，則一己之言論自由權已失其根據，迫挾他人以伸己說，則暴論而已矣」^⑯。李大釗亦認為：「故凡立憲國民，對於思想言論自由之要求，固在得法制之保障，然其言論本身之涵養，尤為運用自由所必需。」^⑰群體對個體自由之箝制猶如一人專制對自由之打壓。

胡適在〈易卜生主義〉一文中也說：「自治的社會，共和的國家，只是要個人有自由選擇之權，還要個人對於自己所行所為都負責任。若不如此，決不能造出自己獨立的人格。」^⑱蔣夢麟更是透徹地指出：「何謂個人主義？Individualism曰使個人享自由平等之機會，而不為政府社會家庭所抑制是也。……極端



《新青年》主要作者的自由主義立場幾乎是一致的。（資料圖片）

反對之者，德國日本之國家學說是也。中正和平之個人主義，英美之平民主義是也Democracy。」他又進一步指出：「國家與社會者，所以保障個人之平等自由者也。故個人對於國家社會有維持之責任，國家社會對於個人有保障之義務；個人之行為有違害國家社會者，法律得以責罰之」，「國家社會有戕賊個人者，個人能以推翻而重組之」¹⁹。

從以上的徵引可以看出，儘管陳獨秀和高一涵留學日本，胡適和蔣夢麟留學美國，但是他們的自由主義立場幾乎是一致的，即國家存在只為保障個人權利，個人在行使自由時不得妨礙他人之自由，政府若戕害人民之權利，人民有權推翻它。他們所持的是歐美最普遍的自由主義立場，這種自由主義既是針對家族整體主義的，更是針對「民族」、「國家」的整體主義。他們共同的思想資源確實可以追溯到霍布斯(Thomas Hobbes)、洛克(John Locke)、休謨(David Hume)、斯密(Adam Smith)、密爾(John S. Mill)、杜威(John Dewey)、羅素(Bertrand Russell)等人。甚至留學日本的高一涵對某些問題(如自由、權利)的認識比留學美國的胡適還要深刻²⁰。

至於秦暉所說的「日本式自由主義」(軍國主義)也並非完全是空穴來風，筆者認為軍國主義確實存在，但是這種「日本式自由主義」(包括無政府主義式的自由主義)只能看作是五四前期文化多元的表現之一，不能從根本上推翻五四時期主流的自由主義。而且從翻閱《新青年》可知，陳獨秀等新文化運動

主將是明確反對軍國主義的，還在「通信」欄目特意指出這個誤區。例如當時有讀者來信說，中國人尚和平、西方人尚武力是造成中西國民強弱不同的總因，所以他認為軍國主義最適合於今日的中國。《新青年》的記者這樣回答：西方的勇武是值得欽佩的，但是我們不應該仰慕軍國主義。該記者還把英、德、法三國對比，認為「英俗尚自由尊習慣，其蔽也，失進步之精神；德俗重人為的規律，其蔽也，戕賊人間個性之自由活動力；法蘭西人調和於二者之間，為可矜式軍國主義，其一端也」，又進一步說：「國之強盛，各種事業恆同時進步，決無百物廢弛，一事獨進之理。以今日之中國而言，軍國主義殊未得當。」²¹陳獨秀還說如果軍國主義取得勝利，那麼「無道之君主主義侵略主義，其勢益熾。其運命將復存續百年或數十年，未可知也」²²。不僅僅是陳獨秀，就連秦暉較多談論的魯迅、周作人、錢玄同等人亦如是。他們都注重思想自由、個人自由，在群眾運動中仍然不遺餘力地提倡個人主義、容忍異議、尊重他人思想主張²³。

上述這種多元思潮並存、主流不排斥支流的現象，表明五四的主調絕對不是軍國主義，而這些大概都是秦暉無法正面回應的困難之所在。當然，這麼說的前提是將新文化運動與後來的政治運動、社會運動作適當的分開。正如論者指出，「將新文化運動做時空雙域限定，才可能真正理解這場運動對中國現代變遷的重要意義」²⁴。至於後來

軍國主義確實存在，但是這種「日本式自由主義」只能看作是五四前期文化多元的表現之一，不能從根本上推翻五四時期主流的自由主義。而且從翻閱《新青年》可知，陳獨秀等新文化運動主將是明確反對軍國主義的。

中國遭遇極權主義的災難，那是後話，兩者不是一個語境，不能歸咎於新文化運動。總之，秦暉對異化的自由主義與「俄國式社會主義」一拍即合的論證，雖然從形式上看邏輯嚴謹、思維縝密，似乎無懈可擊，但是只要還原當時的歷史語境，就會發現其中的空洞性、隨意性。

五 結語

作者有志於寫成一本《世道與心路》，將古代、近代社會變遷和觀念變遷套在一起，這將是一次宏大敘事的嘗試。但如何將宏大敘事與微觀實證相結合，既見「樹木」，又見「森林」，還是要作者再斟酌的。

本書作者治學以「通」見長，突破目前學術分科細化的趨勢。《走出帝制》一書就是很好的證明，以一種宏大的視野重新審視了一百多年的思想史，找到中國走向歧路的歷史根源，讓讀者對中國近現代史有了新的認知。但是，本書也不是完美無缺，上文就是從結構安排、寫作方式、研究方法、史料運用、商榷之處對本書進行的評論，指出其優點與不足之處。作者在本書中說有志於寫成一本《世道與心路》，將古代、近代社會變遷和觀念變遷套在一起，這將是一次宏大敘事的嘗試。但如何將宏大敘事與微觀實證相結合，既能把握全域，又能掌控細節，使得宏觀的論證不像本書一些章節那樣空疏無力，使得論證既見「樹木」，又見「森林」，還是要作者再斟酌的。

一本好的著作是既能給讀者帶來新知，又能讓讀者提出自己的思考，反過來促進本書改進和提升，使得讀者和作者共贏。當然，評論不當之處，也懇請作者和讀者批評，筆者相信真正的學術批評比虛文奉承更有利於學術進步。

註釋

① 秦暉、金雁：《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》（北京：語文出版社，2010）；秦暉：《問題與主義：秦暉文選》（長春：吉林出版社，1999）；《傳統十論》（上海：復旦大學出版社，2004）；《市場的昨天與今天》（北京：東方出版社，2012）；《共同的底線》（南京：江蘇人民出版社，2013）。

② 劉瑜：〈巨輪調頭的時刻〉（2015年11月26日），南方周末網，www.infzm.com/content/113287?url_type=39&object_type=webpage&pos=1；張鳴、周濂：〈談「走出帝制」〉（2015年11月21日），愛思想網，www.aisixiang.com/data/94186-2.html；張弘：〈帝制已隨流水去〉（2015年11月22日），壹讀網，<https://read01.com/zh-hk/MkMkM.html#.XfBUdUmP6Uk>。

③ 劉瑜：〈巨輪調頭的時刻〉。

④ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》（北京：法律出版社，2011）。例如本書關於五四新文化運動的敘述中，我們可以看到從新文化運動爆發到北伐戰爭開始，舊的儒家意識形態如何被拋棄、新的馬列主義意識形態如何被接受並與政治結構結合的宏觀過程，但看不到這十多年間多元思潮的迸發和湧動，以及中國未來走向的多種可能性和應有的不確定。似乎這一切都被作者的「森林」遮蔽，同樣重要的「樹木」卻不見蹤影，處於「失語」狀態。

⑤ 當然秦暉對新文化運動的看法不僅僅限於本書第十三至第十五章，在之前的一些章節中也有提及，如第六章說到新文化運動對「國民性的改造」，第七章說到新文化運動對義和團的評價問題（頁108、164）。但是集中和展開論述還是在最後三章，是對之前論點的進一步論證和深化。

⑥ 錢理群：《與魯迅相遇：北大演講錄之二》（北京：三聯書店，2003），頁156。

⑦ 唐寶林：《陳獨秀全傳》（香港：中文大學出版社，2011），頁78。

⑧ 王元化、李輝：〈對五四的再認識答客問〉，載《王元化集》，第六卷（武漢：湖北教育出版社，2007），頁360。

⑨ 筆者認為秦暉、林毓生等人把五四跟文革相提並論，似乎欠缺說服力。我們且不說這種觀點有沒有史實依據，眾所周知，新文化運動是一場以「科學」、「民主」為主調的啟蒙運動，若要說激進也是文化激進主義。文化大革命雖然標榜的是「文化」，但學界大多認可那是一場政治鬥爭，屬於政治激進主義（鄭大華：〈20世紀90年代以來的激進保守研究述評〉，《民國思想史論》〔北京：社會科學文獻出版社，2004〕，頁484），兩者不可同日而語。袁偉時、徐友漁、資中筠也反對把五四跟文革相提並論，參見袁偉時：〈回歸五四〉，載《大國之道》（鄭州：鄭州大學出版社，2007），頁123；徐友漁：〈啟蒙在中國〉，載資中筠等：《啟蒙與中國社會轉型》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁95-102；資中筠：〈「五四」新文化運動與今天的爭論〉，載《認識世界，認識自己》（北京：中國社會科學出版社，2015），頁187-93。

⑩ 陳獨秀：〈通信〉，《新青年》，第3卷第1號（1917年3月），頁11。

⑪ 陳獨秀：〈隨感錄·十四〉，《新青年》，第5卷第1號（1918年7月），頁76。

⑫ 陳獨秀：〈孔子與中國〉，載《陳獨秀文章選編》，下冊（北京：三聯書店，1984），頁526。

⑬ 歐陽哲生：〈在傳統與現代性之間〉，載《五四運動的歷史詮釋》（北京：北京大學出版社，2012），頁107。

⑭ 林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機：「五四」時期激烈的

反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1986），頁50。

⑮ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《新青年》，第1卷第4號（1915年12月），頁1-2。

⑯ 高一涵：〈共和國家與青年自覺〉，《新青年》，第1卷第1號（1915年9月），頁6、7。

⑰ 李大釗：〈民彝與政治〉（1916年5月15日），載《李大釗全集》，第一卷（北京：人民出版社，2006），頁159。

⑱ 胡適：〈易卜生主義〉，《新青年》，第4卷第6號（1918年6月），頁505。

⑲ 蔣夢麟：〈個性主義與個人主義〉，《教育雜誌》，第11卷第2號（1919年2月），頁27、28。

⑳ 高一涵對自由、人權、民主、法治的認識相當深刻，五四同仁無出其右，部分看法甚至要早於西方思想家哈耶克（Friedrich A. von Hayek）、伯林（Isaiah Berlin）等人。例如高一涵對柏拉圖（Plato）、黑格爾（Georg W. F. Hegel）思想中可能會侵害公民自由的批判，以及對於洛克對自由權利保護的肯定，與後來伯林關於積極自由和消極自由的劃分不謀而合。參見高力克：〈《新青年》與兩種自由主義傳統〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1997年8月號，頁44。

㉑ 程師葛、記者：〈新青年·通信〉，《新青年》，第2卷第1號（1916年9月），頁8-9。

㉒ 陳獨秀：〈俄羅斯革命與我國民之覺悟〉，《新青年》，第3卷第2號（1917年4月），頁2。

㉓ 歐陽哲生：〈被解釋的傳統〉，載《五四運動的歷史詮釋》，頁249。

㉔ 任劍濤：〈認同現代之難——新文化何以在中國未能成為主流文化〉，《探索與爭鳴》，2015年第7期，頁28。