

五四啟蒙的兩種模式

——陳獨秀與杜亞泉

高力克

1918年，一場引人注目的文化論爭在中國的南北思想界展開，論戰一方為北京新文化名刊《新青年》主編陳獨秀，另一方為上海商務印書館老牌刊物《東方雜誌》主編杜亞泉。雙方之人名和刊名，似乎已預示了一場激進與調和的思想衝突：「獨秀」狂狷不羈的文人氣質和「亞泉」謙卑冷峻的科學性格；《新青年》揭櫫之時間的進步性和《東方雜誌》表徵之空間的民族性，涇渭分明，相映成趣。

中國的啟蒙運動肇始於清末民初轉型時代，至五四新文化運動而達於高潮。如果說其中經歷了由蘇格蘭啟蒙運動到法國啟蒙運動的典範轉換，那麼，陳獨秀和杜亞泉的中西文化之爭則表徵着兩種啟蒙路向的深刻衝突。

中國的啟蒙運動肇始於清末民初轉型時代早期嚴復、梁啟超等人領導的維新思潮，至五四新文化運動而達於高潮。如果說中國啟蒙運動經歷了由蘇格蘭啟蒙運動到法國啟蒙運動的典範轉換，那麼，陳、杜的中西文化之爭則表徵着兩種啟蒙路向的深刻衝突。

一 兩種啟蒙的典範：法國與英國

陳獨秀是新文化運動時期叱咤風雲的啟蒙領袖。作為一個追隨法國大革命的革命家和啟蒙者，陳一直對法國近代文明情有獨鍾。他不僅通曉法語，翻譯過雨果 (Victor Hugo) 的《悲慘世界》 (*Les Misérables*)，而且不同凡響地以法語為其創辦的《青年雜誌》 (*La Jeunesse*) 冠名。在刊於《青年雜誌》創刊號的〈法蘭西人與近世文明〉一文中，陳熱烈頌揚法蘭西文明，尊其為歐洲近代文明的搖籃。在他看來，「世界而無法蘭西，今日之黑暗不識仍居何等」^①。對西方諸國文明，陳獨秀有如下評價：「英吉利所重者，個人自由之私權也；德意志所重者，軍國主義，舉國一致之精神也；法蘭西者，理想高尚，藝術優美之國也；亞美利加者，興業殖產、金錢萬能



陳獨秀像

主義之國也。」◎陳對法國「理想高尚，藝術優美」的讚譽，表露了其強烈的文人氣質。

新文化運動以伏爾泰 (François Marie Arouet de Voltaire)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 和「百科全書派」為代表的法國啟蒙運動為典範。法國啟蒙哲學是一種「解放哲學」(普列漢諾夫[Georgii V. Plekhanov]語)，其以反君主專制、貴族特權、教會專斷為宗旨，而「解放」亦為新文化運動的基本精神。陳獨秀在〈敬告青年〉中倡言：「世稱近世歐洲歷史為『解放歷史』：破壞君權，求政治之解放也；否認教權，求宗教之解放也；均產說興，求經濟之解放也；女子參政運動，求男權之解放也。」◎

與陳獨秀及《新青年》的法國風格形成鮮明比照的是，杜亞泉對英國文明崇尚備至。在〈英皇之加冕禮〉一文中，杜指出：英國近世之隆盛的原因在於：其祖先傳來之堅實氣質，實際的常識，地方自治之精神，議會政治之模型，及於保守中求進步之美風良俗，養成一種特有之國民性。近世以來，在英國人之性格中，尊重個人之權利與自由，則為與大陸諸國不同之特質。英國人自中世以來，實以此點為最優秀。今日之英國，實即個人主義之結果。中國之所以貧弱日甚而不能進步，是由於國民性不能發展。如果採取英國之制度，以國民自治為基礎，運用憲政，則國勢日隆④。



杜亞泉像

杜亞泉對法國和中國的歷史親和性有深刻的認識。在他看來，法國和中國同樣病在帝國專制主義。法國為中央集權政治之故鄉，官僚政治之發源地；而英美為自治最發達之國，其官吏人數很少。英美人民重自立，故主於實利；法國人民重政權，故驚於虛榮，兩國之社會，遂生依賴與自營之差別⑤。

對於民國初年的憲政危機，杜亞泉擔憂中國正在步法國大革命的災難之後塵。他指出：「吾國國體改革，未滿六年，而事變疊出。凡法蘭西大革命後九十年間經過之事實及其恐怖，吾國幾一一步其後塵。」又說：「袁氏稱帝和張勳復辟，猶如法國拿翁稱帝、路易十八復辟。豈非帝政改為共和，必經如此曲折？」◎

在杜亞泉看來，民主轉型中的中國尤需借鑒英國「於保守中求進步」的接續主義傳統。他強調：「國家之接續主義，一方面含有開進之意味，一方面又含有保守之意味。蓋接續云者，以舊業與新業相接續之謂。……近世之國家中，開進而兼能保守者，以英國為第一，用能以三島之土地，威加海陸。即北美合眾國之政治，亦根據於殖民時代之歷史者為多。此接續主義對於國家之明效大驗也。」「法國當革命之後，古法破滅，其後雖屢欲復古，卒不能成功。」「故民主國家，於新舊交遞之間，當以穩靜持重為主。接續主義一破，則惡影響之留遺，雖數世而猶未艾，此固吾民國國民，所當慎之於始者也。」◎

陳獨秀的崇法和杜亞泉的親英相映成趣，二者表徵着民初啟蒙思潮的兩種路向。如果說杜的英倫路線承嚴復思想之餘緒，那麼陳的法國路線則代表了轉型時代啟蒙典範的轉換。英法思潮在中土的激蕩，是以中國革命的興起為背景的。

陳獨秀的崇法和杜亞泉的親英，相映成趣，二者表徵着民初啟蒙思潮的兩種路向。如果說杜的英倫路線承嚴復思想之餘緒，那麼陳的法國路線則代表了轉型時代啟蒙典範的轉換。英法思潮在中土的激蕩，是以中國革命的興起為背景的。

二 激進與調和

五四思想之特色，在於激烈反傳統之文化激進主義的興起。在晚清，革命派的激進主義主要是反君主專制的政治激進主義，無論是鄒容之革命主義，還是孫文之三民主義，皆對儒家及中國文化傳統心存敬意，且以其為民族復興之社會動員的武器；而新文化運動則以決絕的激進姿態對中國文化發起了攻擊，陳獨秀即這場反傳統運動的思想領袖。

在新文化運動之綱領〈吾人最後之覺悟〉中，陳獨秀發起了反儒家禮教的倫理革命。他指出：「儒者三綱之說，為吾倫理政治之大原，共貫同條，莫可偏廢。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。此東西文明之一大分水嶺也。」^⑧對於陳來說，與西方自由平等理念截然對立的儒家禮教，是阻礙中國實行共和制度的文化根源；而廢除陳舊過時的儒家禮教之「倫理的覺悟」，是中國成功實現共和革命的關鍵。

陳獨秀的激進主義，不僅表現為現代與傳統二元對立的激烈反傳統主義，而且表現為以倫理革命為中心而囊括社會諸領域的全盤性反傳統主義。在他看來，中國文明作為一個不可分割的整體，其落後是全方位的。

陳獨秀的激進主義，不僅表現為現代與傳統二元對立的激烈反傳統主義，而且表現為以倫理革命為中心而囊括社會諸領域的全盤性反傳統主義。在他看來，中國文明作為一個不可分割的整體，其落後是全方位的：「舊文學，舊政治，舊倫理，本是一家眷屬，固不得去此而取彼。」^⑨陳進而強調：「無論政治學術道德文章，西洋的法子和中國的法子，絕對是兩樣，斷斷不可調和牽就的。……若是決計革新，一切都應該採用西洋的新法子，不必拿甚麼國粹，甚麼國情的鬼話來搗亂。……因為新舊兩種法子，好像水火冰炭，斷然不能相容；要想兩樣並行，必至弄得非牛非馬，一樣不成。」^⑩對於傳統倫理，陳主張不破不立，「建設之必先以破壞」^⑪。

陳獨秀的現代與傳統二元對立模式建基於進化論，他廢除孔教之倫理革命的一大理據即進化論。陳強調：「孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建時代之道德也；所垂示之禮教，即生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。封建時代之道德、禮教、生活、政治，所心營目注，其範圍不越少數君主貴族之權利與名譽，於多數國民之幸福無與焉。」^⑫

對於革命者陳獨秀來說，革命是進化的動力，革命是一切現代文明的引擎：「自文藝復興以來，政治界有革命，宗教界亦有革命，倫理道德亦有革命，文學藝術，亦莫不有革命，莫不因革命而新興而進化。近代歐洲文明史，宜可謂之革命史。故曰，今日莊嚴燦爛之歐洲，乃革命之賜也。」^⑬陳的革命禮讚，揭示了啟蒙與革命的歷史邏輯以及新文化運動的革命精神。

杜亞泉為民初調和思潮的代表人物，他崇尚英國自由主義之自由與保守兼備的調和精神，主張社會文化的漸進演化。杜認為，矛盾的「對抗調和之理」為宇宙和社會演化的普遍法則：「進化論謂世界進化，嘗賴矛盾之兩力，對抗進行，此實為矛盾協進最大之顯例。」社會進化亦然，「有衝突而後有調和，進步之機括，實在於此。」^⑭杜視社會進化為新舊衝突之調和，而非革故鼎新的革命。

在中西文化問題上，杜亞泉持文化調和論觀點。他認為，西洋文明與中國文明為性質之異，而非程度之別。源於地中海的西洋文明為「動的文明」，而產生於東亞內陸的中國文明為「靜的文明」。兩種文明之精神，由此而有「競爭」與「和平」之別。在杜看來，中西文明動靜互補，他預言：「至於今日，兩社會之交通，日益繁盛，兩文明互相接近，故抱合調和，為勢所必至。」^⑮

對於杜亞泉來說，文明為歷史演化的產物，其無不具有人類普世和民族獨特的元素。中國文化的困境，不在於輸入新文明，而在於調和舊文明：「因而今日之要務，在於調和新舊文明，去其界限衝突，以陶鑄一自有之文明。」^⑯

杜亞泉反對「新青年派」之反孔的倫理革命。他認為，道德有體有用，道德之大體恆久不變，道德之小端及應用則因時勢而變易。中國道德以仁為大本，孔子及儒家以仁為統攝諸德之總名，因人類非此則無以生存，而一切道德亦非此而無所附麗。近代西方學者，亦以愛為人類進化之一大原則。可見中國先哲的仁愛思想合乎進化公理而不可動搖。因此，中國宜闡明仁愛傳統而發揚光大，以合乎世界之潮流^⑰。總而言之，他認為沒有必要來一場整體性的倫理革命。

在杜亞泉看來，文化的進化是一個漸進演化的過程。他信奉培根 (Francis Bacon) 「時間為最大之革新家」的觀念，主張：「革新事業，經過歲月，則自然成功。……而社會之日趨於新，乃亦如歲月之進行，未嘗停滯。」^⑱對於文化，杜主張以立代破，反對先破後立的激進文化革命：「蓋舊習慣之破壞，乃新思想成立後自然之結果。新屋既築，舊屋自棄；新衣既製，舊衣自棄。」^⑲

陳獨秀革故鼎新的倫理革命與杜亞泉新舊調和的道德改革，其激進與調和的思想取向，反映了二者社會觀之唯理主義建構論與經驗主義演化論的深刻分歧。

「德先生」和「賽先生」是陳獨秀追求的新文明新思潮的兩大理想。他堅信，民主和科學與中國舊文明水火不容，要追求德先生和賽先生，必須反對孔教、禮法、舊倫理、舊政治、舊文學、舊宗教。

三 民主與憲政

西方近代民主觀念有法國式高調民主和英美式低調民主兩種類型，前者以大眾民主為理想，後者以憲政民主為模式。清末以還，隨着革命運動的興起，盧梭式的大眾民主觀念風行中土，成為中國民主思潮的主流觀念。

陳獨秀的民主理念，襲取了盧梭「人民主權」的民主學說。他認為，國家為人民集合之團體，其輯內禦外，以維護全體人民之福利為目的，而非統治者之私產。近代國家為民主的國家，而非民奴的國家。民主國家為真國家，其為國

民之公產，以人民為主人，以執政為公僕。專制國家為偽國家，其為執政之私產，以執政為主人，以人民為奴隸。英法革命以還，民主主義已成為現代政治之原則，無論共和國抑或君主國，均稱主權在民，實行共和政治。十八世紀以來歐洲文明的進步，即為民主主義之賜^②。

與盧梭一樣，在陳獨秀的民主理念中，並沒有政黨的位置。民國憲政實驗之失敗的亂象，使陳對於代議制的政黨政治喪失信心，轉而尋求大眾參與的國民政治。陳將「國民政治」歸為中國人最後之「政治的覺悟」，他強調現代立憲民主的世界潮流，是由專制政治趨於自由政治，由個人政治趨於國民政治，由官僚政治趨於自治政治。中國欲圖世界的生存，必棄數千年相傳之官僚的專制的個人政治，而易以自由的自治的國民政治^③。顯然，陳所追求的「自由的自治的國民政治」已超越了憲政民主，而為一種民粹主義與共和主義混合的大眾民主。

民主和科學，即所謂「德先生」和「賽先生」，是陳獨秀追求的新文明新思潮的兩大理想。他堅信，民主和科學與中國舊文明水火不容，要追求德先生和賽先生，必須反對孔教、禮法、舊倫理、舊政治、舊文學、舊宗教。

在五四運動中，陳獨秀的民粹主義民主傾向進一步發展，他主張以平民政治代替政黨政治，即以學生會、商會、農會、工會等各種多數的平民團體，取代政黨而行民主政治，使政府和國會遵從多數平民的意志^④。這種民粹派的民主觀念，因融合了杜威 (John Dewey) 的新民主主義而進一步強化。他不僅接受了杜威政治、法律、社會、經濟四種民治主義的觀念，而且強調社會經濟的民治 (即社會主義) 較之政治的民治更為重要，因為社會經濟是政治的基礎。同時，他提出了超越杜威的新的政治民治主義：「由人民直接議定憲法，用憲法規定權限，用代表制照憲法的規定執行民意；換一句話說：就是打破治者與被治者的階級，人民自身同時是治者又是被治者；老實說，就是消極的不要被動的官治，積極的實行自動的人民自治；必須到了這個地步，才算得真正民治。」^⑤陳的民治主義，融入了社會主義和民粹主義的激進民主理念。

作為一個立憲主義者，杜亞泉崇尚英國式的自由憲政，尊其為現代政治文明之典範。在他看來，自由是英國憲政體制的一大優點：「英國之議會政治，稱為世界模範。其政府無防壓人民之事。苟不犯現在法律，不擾亂社會治安，任其作何言論，取何主義，皆可自由。」^⑥

在杜亞泉看來，英國憲政體制的另一優點是其相忍相讓的妥協精神：「彼條頓人種之英國，其議院與政府，與夫此黨與彼黨之間，豈無意見之差違，然卒能和洽調劑，相讓相成，歸於一致。」^⑦杜尤為重視妥協之於自由憲政的意義，他強調政治修明的根本原則，是人民對於國家有強健的自由活動之能力。人民之政治力，第一當求其健強，第二當求其調節：「是調節者，所以養成有秩序之對抗，使之悉遵正軌，不為無意識之交哄而已。……調節之有裨於對抗，一在養成對抗之秩序，一在養成對抗之形勢。夫而後可立平民政治之基礎，可樹政黨對峙之模型。」^⑧

杜亞泉認為，革命後帝制國家的民主轉型不可能一蹴而就，必然經歷一個從假共和到真共和的漫長過渡時期，期間武人干政和黨人爭權不可避免。民主轉型成功的關鍵，在於朝野兩派互相讓步、互相忍受的妥協。

五四時期，袁世凱的復辟帝制和歐洲大戰的列強爭鬥，使民國年輕的共和制度陷於內外交困的危機之中，憲政民主受到激進的大眾民主和偏狹的國族主義的兩面夾擊。但杜亞泉對憲政民主的信念，並沒有因之動搖。面對民初武人干政、黨人爭權的共和亂象和憲政危機，杜對中國憲政問題進行了政治文化層面的深入思考。他認為，革命後帝制國家的民主轉型不可能一蹴而就，必然經歷一個從假共和到真共和的漫長過渡時期，期間武人干政和黨人爭權不可避免。武力可以推倒專制，但不能實現共和。民主轉型成功的關鍵，在於朝野兩派互相讓步、互相忍受的妥協。他說：「有一能讓能忍者，真共和之精神即胚胎於此。……吾知吾國將來之真共和，必由忍與讓而後成者也。」²⁷

杜亞泉倡言的民主制度，以英國式的議會民主制為典範。其議會、政黨、妥協的憲政模式，與陳獨秀巴黎公社式的人民自治的大眾民主模式，大異其趣。

四 國民性與市民社會

民初啟蒙運動是對憲政危機的思想回應。以革命家姿態投身啟蒙的陳獨秀，其發動新文化運動的宗旨是為共和政治提供精神支持。作為一個革命家出身的啟蒙領袖，陳的新文化事業始終沒有忘情於政治，而啟蒙只是其進行革命動員的思想工具。〈吾人最後之覺悟〉清楚地表達了他以國民的覺悟促進民主的啟蒙宗旨：通過倫理革命（倫理的覺悟）而改造蒙昧落後的國民性，進而通過大眾參與的國民運動（政治的覺悟）而實現民主的全民政治。

陳獨秀的啟蒙主義，將改造國民性的思想革命視為民主轉型成敗的關鍵所在。這種改造國民性的啟蒙主義，亦為胡適、魯迅等「新青年派」所共享。陳在創辦《青年雜誌》前曾放出辦十年雜誌以改變國人思想的豪言²⁸。陳的辦刊宗旨是：「〔《青年雜誌》〕以青年教育為的，每期國人以根本之覺悟。」²⁹在他看來，國民根深蒂固的舊思想，是袁世凱復辟帝制及共和失敗的根本原因。他對國民的舊思想深感憂慮：「我們中國多數國民口裏雖然是不反對共和，腦子裏實在裝滿了帝制時代的舊思想，歐美社會國家的文明制度，連影兒也沒有。」³⁰對於中國國民性之弱點，陳持激烈的批評態度。他認為中國衰亡之最深最大之病根，在抵抗力之薄弱，其原因在於退縮苟安鑄為民性³¹。陳認為，青年精神界除舊布新之大革命，必須破除國民頭腦中根深蒂固的做官發財的人生觀，此種卑劣思維是遠祖以來歷世遺傳之缺點³²。

陳獨秀堅持認為，中國傳統倫理是造成卑劣的國民性之根源，因而改造國民性必須從倫理革命入手：「蓋倫理問題不解決，則政治學術，皆枝葉問題。縱一時捨舊謀新，而根本思想，未嘗變更，不旋踵而仍復舊觀者，此自然必然之事也。」³³陳的倫理革命的目標，是以西方自由平等觀念代替儒家的禮教綱紀，以西方個人主義代替中國家族主義。改造國民性亦為陳發起文學革命的宗旨，舊文學被認為與舊倫理共同鑄成了阻礙革命的卑劣的國民性³⁴。倫理革命和文學

以革命家姿態投身啟蒙的陳獨秀，其發動新文化運動的宗旨是為共和政治提供精神支持。作為一個革命家出身的啟蒙領袖，陳的新文化事業始終沒有忘情於政治，而啟蒙只是其進行革命動員的思想工具。

革命，都是圍繞改造國民性這一核心啟蒙目標而展開的，而改造國民性的啟蒙則為陳「國民運動」之革命動員的一個必要步驟。

如果說陳獨秀主張的啟蒙旨在改造國民性，其革命動員式的啟蒙具有唯精神論的啟蒙主義傾向，其反儒教的倫理革命重在民主價值的政治啟蒙；那麼，杜亞泉主張的啟蒙則以培育市民社會為目標，其溫和的道德改良更注重生活倫理的社會啟蒙，而且，杜的啟蒙只是培育市民社會的環節之一。

基於儒家修身齊家治國平天下之理路，個人之改革被杜亞泉視為社會改革的起點。他認為，個人改革的標準有四：一、衛生，使身體健全，官能發達，於體格上得以成為個人；二、養心，使知情意各方面調和圓滿，於精神上得以成為個人；三、儲能，豐富學藝，提高個人立身社會之能力；四、耐勞，服務精勤忍耐，以盡個人勞力之義務^⑤。以上四項個人之標準，綜合了西方社會中個人身體強健、精神活潑、技能熟練、服務精勤諸優點，此為現代社會個人之自立的基本標準。杜提出的個人改革旨在完成個人之人格，而並無革故鼎新創造「新人」的高調目標。

作為一個啟蒙學者，杜亞泉自然十分關注國民性問題，他認為重官心理對於個人之獨立尤為有害。在他看來，社會積個人而成，個人各自獨立，則社會之基礎穩固。中國數千年專制，造成官吏無限威權和特權，致使人民之重視官吏，幾成根性。秦漢以來，政治不改良，實業不進化，實為此根性所累。今日欲謀民國政治之安寧，實業之發達，則其首要條件，即在拔除人民重視官吏之根性^⑥。

杜亞泉將發展實業和普及教育歸為實現民主化的根本路徑。他強調：「真共和之成立，不外二因：一為國內農工商業之發展，二為國民教育之普及。……考之歷史，則武力可以倒專制，而不可以得共和。專制既倒之後，雖已有共和之名，尚未有共和之實。……必更經過若干時期，而後因實業之發達與教育之普及，真共和乃漸漸成立。」^⑦對於民國初年「假共和」的憲政危機，杜以發展實業和普及教育為民主轉型之路徑，不同於陳獨秀以國民之覺悟為基礎的國民運動路徑。

作為一個百科全書式的啟蒙學者，杜亞泉一向重視科學技術。他早年創辦亞泉學館及《亞泉雜誌》，後長期供職於商務印書館，終身致力於普及科學技術知識。他尤重視技術之於現代社會的重要意義，在他看來，「工藝為一切事物之本。……工藝苟興，政治道德諸問題，皆迎刃而解；否則，雖周孔復生，亦將無所措手。」^⑧

以中產階級為主體的市民社會，是杜亞泉啟蒙的目標所在。他認為，中國之新生命在於新型的中等階級。戊戌以降的變法、立憲、革命種種運動，新勢力之所以毫無成就，其誤在不於社會生活和個人修養上求新勢力之根據地，而欲於政治上行使其勢力並以權謀擴張其勢力。杜預言未來中國之新勢力的誕生，必以社會取徑代替以往的政治取徑，而從社會生活和個人修養上着手。這種新勢力，「惟儲備其知識能力，從事於社會事業，以謀自力的生活，……現今文明諸國，莫不以中等階級為勢力之中心，我國將來，亦不能出此例外。」^⑨

陳獨秀的激進主義和杜亞泉的調和主義，代表了五四時期革命與改革的兩種啟蒙模式，如果說杜的啟蒙思想接續了晚清嚴復、梁啟超的英倫式自由主義傳統，那麼，陳的法國式啟蒙思想則表徵着五四啟蒙思潮的激進化。

與陳獨秀改造國民性的啟蒙主義不同，杜亞泉所理解的啟蒙是培育市民社會的一個環節，它與發展實業、普及教育相輔相成，而不是文化決定論的啟蒙主義。在改革路徑上，陳的政治—文化取徑與杜的社會取徑，源於兩人對民初憲政失敗原因之認識分歧：陳以國民思想的陳舊落後為共和失敗的根本原因，故以改造國民性為改革路徑；杜則以市民社會的缺失為共和失敗的根本原因，故以發展實業、普及教育和培育中等階級為改革路徑。

五 剛柔之間

陳獨秀的激進主義和杜亞泉的調和主義，代表了五四時期革命與改革的兩種啟蒙模式，二者分別以法國和英國為典範。如果說杜的啟蒙思想接續了晚清嚴復、梁啟超的英倫式自由主義傳統，那麼，陳的法國式啟蒙思想則表徵着五四啟蒙思潮的激進化。這種啟蒙運動之由英而法的激進化，在思想史上呈現出對西方文明衝擊的「梯度式反應」——它經歷了洋務派的中體西用論、維新派的政治改良主義、革命派的政治激進主義、新文化派的文化激進主義的激進化過程。這種「梯度式反應」是對晚清以來不斷失敗的改革運動愈來愈激進的反應。五四後期，伴隨着新文化運動之文化激進主義的狂飆突進，溫和穩健的調和思潮被迅速邊緣化。1920年，杜亞泉辭去《東方雜誌》主編職務，專事商務印書館科學圖書的編撰，從此淡出思想界。1921年，改宗馬克思列寧主義的陳獨秀棄文從政，於上海組建共產黨，成為中國共產革命的領袖。

陳獨秀和杜亞泉屬於思想氣質迥異的兩類知識份子。陳當屬知識明敏又情感熱烈的革新領袖，而杜屬於知識明敏但情感冷淡的革新中堅之穩健派。陳、杜二氏之思想分歧，源於其知識、性格和經歷的深刻差異。

法國心理學家勒龐 (Gustave Le Bon) 認為，民族精神之元素必須具有剛性與柔性的平衡^④：

只有當構成民族精神的那些要素擁有了某種程度的剛性之後，這種民族精神才算穩定地建立起來。但這種剛性又不能超出一定的限度，或者說它還得具有柔性。……沒有剛性，先輩的精神就無法繼承；而沒有柔性，則先輩的精神就不能適應由於文明的進步所帶來的環境的變化。……一個民族的民族精神如果過於柔韌，就會導致革命的不斷發生；而民族精神如果過於僵化，則會導致這一精神走向沒落。

因而，民族精神的理想境界是剛柔相濟。在勒龐看來，古代羅馬和現代英國或許是少數實現了這種剛性與柔性之平衡的完美典型。英國經歷了兩次革命，並且還把一位國王送上了斷頭台，但仍可稱得上是一個穩定的國家。英國人從來沒有像法國大革命中的革命者那樣，夢想以理性的名義徹底打破古代的傳統，

陳獨秀和杜亞泉屬於思想氣質迥異的兩類知識份子。陳當屬知識明敏又情感熱烈的革新領袖，而杜屬於知識明敏但情感冷淡的革新中堅之穩健派。陳、杜二氏之思想分歧，源於其知識、性格和經歷的深刻差異。

建立一個全新的社會^④。勒龐顯然頗為欣賞英國剛柔相濟的民族精神，並認為英國「舊瓶裝新酒」的溫和革命遠遠優於法國革故鼎新的激進革命。

較之英國民族精神的剛柔相濟，法國民族精神則顯得剛性有餘而柔性不足。勒龐對自己祖國的民族精神在演化過程中變得過於僵化表示遺憾：「如果她再多一點柔韌性的話，古代的君主政體或許就會像其他地方那樣慢慢地轉變過來，而我們也就能夠避免大革命及其破壞性的後果了，重塑民族精神的任務也就不至於如此艱難了。」^④透過對法國大革命的反思，勒龐揭示了一條極為深刻的革命心理學原理：「那些精神極為穩固、持久的民族通常會爆發激烈的暴力革命，由於不能通過逐步的演進來適應環境的變化，所以當這種適應必須做出時，他們不得不在猝然之間被迫激烈地改變自身。」其結論是：「一個民族的傳統精神決定其命運。」^④

勒龐的革命心理學揭示了激進主義的奧秘。在法國，正是過於剛性的專制傳統導致了其極端柔性的激進革命。俄國革命和中國革命的激進性，亦皆與其民族精神、文化傳統過於剛性有着因果關係。

在十八世紀，蘇格蘭啟蒙運動和法國啟蒙運動迥然相異：蘇格蘭啟蒙運動發生於「光榮革命」之後，而法國啟蒙運動則成為大革命之先導。蘇的後革命啟蒙與法的前革命啟蒙，二者之社會狀況、思想氛圍和時代主題，自然大異其趣。誠如伯瑞 (John B. Bury) 所言^④：

英國在其歷史上就曾發生過革命，而法國在其未來將發生革命。英國享有當時所稱的巨大政治自由，那也是其他國土〔家〕所羨慕的；法國在毫無益處的統治者的暴政之下痛苦地呻吟。英國憲法使全國民眾感到滿意，今天對我們而言似乎無法忍受的嚴重弊端尚不足以喚醒充滿激情的改革熱望。英國思想界的普遍傾向是在現存制度的穩定中看到拯救，因而以懷疑的態度看待變革。當時，充滿熱情的改革熱望是在法國宣傳進步觀的那種鼓舞人心的力量。當這一觀念從戰鬥的氣氛中（法國的知識份子在這一點上發展了進步觀）轉移到處於平靜氣氛中的英國之時，它看上去就像一種平靜的反思。

阿倫特 (Hannah Arendt) 曾深刻地揭示了一個悲劇性的歷史悖論：法國大革命以血腥的災難開闢了世界歷史；而成功創造了現代憲政政體的美國革命，其影響卻一直難於越出北美一隅^④。同樣，英國革命亦具有憲政原則的普世性和其歷史路徑之地方性的弔詭。

其實，法國大革命的普世性和英美革命的特異性，其原因就在於法國式大陸君主國革命的普遍性和英國島國憲政革命、美國海洋殖民地革命的特殊性。儲安平指出：「英國之進入於民主政體，是經過數百年的過程的，而法國之採用民主政體，是一躍式的直接跳入的。」^④然而，法國一蹴而就的躍進付出了近百年動蕩和災難的代價。但法國大革命仍成為大多數後進國家現代化

中華帝國的專制主義傳統，與英國弱王權型多中心社會的自由傳統格格不入，其內憂外患的險峻形勢，亦不允許其步趨英國悠悠數百年漸進演化的現代之路。因而清末民初中國革命與啟蒙的親法疏英，實為中國「大陸性格的國家」的歷史宿命。

革命的樣板，畢竟島國英倫自由秩序近乎天成的漸進演化之路，是無法效仿的。

對於中國來說，英國模式可欲不可求，法國道路可求而危險。作為世界上最古老的巨型大陸帝國，中華帝國無與倫比的中央集權型專制主義傳統，比法國有過之無不及，而與英國弱王權型多中心社會的自由傳統格格不入，故帝制中國的轉型自然難以仿行英國的自由之路。而且，被西方文明強行捲入現代化大潮的中國，其內憂外患的險峻形勢，亦不允許其步趨英國悠悠數百年漸進演化的現代之路。因而清末民初中國革命與啟蒙的親法疏英，實為中國「大陸性格的國家」的歷史宿命。中國與法國歷史的親和性，不僅表現為二者絕對王權的帝制傳統，而且表現為其激進革命的轉型路徑。真所謂「性格決定命運」。

黃仁宇從經濟轉型的視角分析大陸國家的革命。在他看來，法國革命、俄國革命和中國革命同屬於「大陸性格的國家」之革命。這三個國家在改革過程中遭遇重重困難，乃是由於過去農業體制積習過深，政治上中央集權牽涉過廣，所以不容易脫胎換骨。新社會需以商業習慣為前提，其活動以低層結構的功能為準據。法國的舊體制、沙皇俄國和傳統中國，不能立刻適應環境，也由於現存體制中無法產生各項經濟因素完成自由交換之規則，以適應此需要^⑦。中、法、俄之大陸型革命的親和性，不能不表現為其啟蒙模式的親和性。

中國社會大陸式的剛性之結構與傳統，是滋生激進主義的溫牀。魯迅曾痛心疾首地哀嘆：「可惜中國太難改變了，即使搬動一張桌子，改裝一個火爐，幾乎也要血；而且即使有了血，也未必一定能搬動，能改裝。不是很大的鞭子打在背上，中國自己是不肯動彈的。」^⑧陳獨秀為錢玄同廢除漢字之偏激主張「以石條壓駝背」的辯護，亦以激進對抗保守的矯枉過正為理由。陳、魯、錢的激進，折射出中國大陸式社會結構與文化傳統過於剛性的僵化。

所謂物極必反，從傳統之剛到變革之柔，往往呈現歷史鐘擺的兩極振蕩，傳統愈僵化則變革愈激進。如果說陳獨秀極端柔性的啟蒙激進主義代表了一種「大陸性格的國家」之啟蒙思想；那麼，杜亞泉剛柔並濟的調和主義則代表了一種英倫式海島性格的啟蒙精神。陳的反傳統主義因契合中國「大陸性格」之革命的歷史因果鏈，「時勢造英雄」，而成為五四時代叱咤風雲的新文化領袖。杜調和主義的海島性格因與剛硬的「大陸性格」不合，而被滾滾革命浪潮所淹沒，其不合時宜的思想直至世紀末世界革命退潮之後方顯出深邃宏遠的歷史智慧。

在近代中國，英國思想之所以為後來的法國思想和俄國思想所壓倒，其根本原因還在於「大陸性格的國家」之革命。陳獨秀及全盤性反傳統主義的崛起，除了林毓生所揭示的「藉思想文化解決問題」的傳統之影響外^⑨，更為深刻的原因則是中國現代化「梯度式反應」的激化，以及大陸式革命的激進模式。五四前後，陳從革命者到啟蒙者到革命者的角色循環，為新文化運動打下了濃重的革命底色。從中國對西方文明衝擊的「梯度式反應」過程看，五四新文化運動終究是一場革命中的啟蒙，它不過是由共和革命、國民革命、共產革命組成的革命交響樂中的一曲激越的變奏。

陳獨秀的反傳統主義因契合中國「大陸性格」之革命的歷史因果鏈，而成為五四時代叱咤風雲的新文化領袖。杜亞泉調和主義的海島性格因與剛硬的「大陸性格」不合，而被滾滾革命浪潮所淹沒。

註釋

- ① 陳獨秀：〈法蘭西人與近世文明〉，《青年雜誌》，第一卷第一號。
- ②⑳ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，《青年雜誌》，第一卷第二號。
- ③ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》，第一卷第一號。
- ④㉒ 杜亞泉：〈英皇之加冕禮〉，《東方雜誌》，第八卷第四號。
- ⑤ 杜亞泉：〈論人民重視官吏之害〉，《東方雜誌》，第九卷第四號。
- ⑥ 杜亞泉：〈今後時局之覺悟〉，《東方雜誌》，第十四卷第八號。
- ⑦ 杜亞泉：〈接續主義〉，《東方雜誌》，第十一卷第一號。
- ⑧㉑ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》，第一卷第六號。
- ⑨ 陳獨秀：〈答易宗夔〉，《新青年》，第五卷第四號。
- ⑩ 陳獨秀：〈今日中國之政治問題〉，《新青年》，第五卷第一號。
- ⑪ 陳獨秀：〈答常乃惠〉，《新青年》，第三卷第一號。
- ⑫ 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，《新青年》，第二卷第四號。
- ⑬㉓ 陳獨秀：〈文學革命論〉，《新青年》，第二卷第六號。
- ⑭ 杜亞泉：〈矛盾之調和〉，《東方雜誌》，第十五卷第二號。
- ⑮ 杜亞泉：〈靜的文明與動的文明〉，《東方雜誌》，第十三卷第十號。
- ⑯ 杜亞泉：〈現代文明之弱點〉，《東方雜誌》，第九卷第十一號。
- ⑰ 杜亞泉：〈國民今後之道德〉，《東方雜誌》，第十卷第五號。
- ⑱ 杜亞泉：〈再論新舊思想之衝突〉，《東方雜誌》，第十三卷第四號。
- ⑲ 杜亞泉：〈何謂新思想〉，《東方雜誌》，第十六卷第一號。
- ㉔ 陳獨秀：〈山東問題與國民覺悟〉，《每周評論》，第二十三號。
- ㉕ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，《新青年》，第七卷第一號。
- ㉖ 杜亞泉：〈政爭〉，《東方雜誌》，第十二卷第四號。
- ㉗ 杜亞泉：〈力之調節〉，《東方雜誌》，第十三卷第六號。
- ㉘㉙ 杜亞泉：〈真共和不能以武力求之論〉，《東方雜誌》，第十四卷第九號。
- ㉚ 汪原放：《亞東圖書館與陳獨秀》（上海：學林出版社，2006），頁33。
- ㉛ 陳獨秀：〈答汪叔潛〉，《新青年》，第二卷第一號。
- ㉜ 陳獨秀：〈舊思想與國體問題〉，《新青年》，第三卷第三號。
- ㉝ 陳獨秀：〈抵抗力〉，《青年雜誌》，第一卷第三號。
- ㉞ 陳獨秀：〈新青年〉，《新青年》，第二卷第一號。
- ㉟ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，《新青年》，第二卷第三號。
- ㊱ 杜亞泉：〈個人之改革〉，《東方雜誌》，第十卷第十二號。
- ㊲ 杜亞泉：〈論人民重視官吏之害〉，《東方雜誌》，第九卷第四號。
- ㊳ 杜亞泉：〈《工藝雜誌》序〉，《東方雜誌》，第十五卷第四號。
- ㊴ 杜亞泉：〈中國之新生命〉，《東方雜誌》，第十五卷第七號。
- ㊵㊶㊷㊸ 勒龐(Gustave Le Bon)著，佟德志、劉訓練譯：《革命心理學》（長春：吉林人民出版社，2004），頁37；38；38；38。
- ㊹ 伯瑞(John B. Bury)著，范祥濤譯：《進步的觀念》（上海：上海三聯書店，2005），頁152。
- ㊺ 阿倫特(Hannah Arendt)著，陳周旺譯：《論革命》（南京：譯林出版社，2007），頁44。
- ㊻ 儲安平：〈政治上的英人與法人〉，載張新穎編：《儲安平文集》，上冊（上海：東方出版中心，1998），頁437。
- ㊼ 黃仁宇：《資本主義與二十一世紀》（北京：三聯書店，1997），頁363。
- ㊽ 魯迅：〈娜拉走後怎樣〉，載《魯迅全集》，第一卷（北京：人民文學出版社，1956），頁268。
- ㊾ 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43。