

「主義時代」的來臨

——中國近代思想史的一個關鍵發展

王 汎 森*

摘 要

本文是在討論「主義」由一個非中國傳統所本有而從外面引進的概念，如何一步一步成為取代新文化運動，發展成異常強大的新政治思想論述。本文分四個階段討論之。

第一階段是主義作為一種「重寶」在日本誕生的過程，並討論「主義」一詞在東亞傳播。第二、是討論由「道」→「主義」的過程。在不用「主義」一詞翻譯西方的“-ism”等字眼之前，人們常使用「道」之類的字眼來翻譯，譬如社會主義譯為「公用之道」。「道」是一個比較傳統，且也比較帶有包容性的概念，「主義」從字面上看來便帶有比較濃厚的一貫性、排他性及意志論的色彩，帶有堅持特定主張與方向的意涵。

第二階段是1900年以後一直到新文化運動之前，此時主義逐步取得了思想上的優勢地位。在這個階段，人們使用「主義」或談論「主義」時，基本上是以近代西方的民主政治為模型，區分現代政治與傳統政治，認為近代政黨政治是有主義之爭，現代型的政治人物是

* 作者現為中央研究院院士、中央研究院副院長。

有一貫主義的政治人物。

主義論述的第三階段是新文化運動及五四前後這一段時期，人們宣稱「有主義總比沒主義好」，此時出現大量「主義化」的例子。此外，還有幾種值得注意的發展：理想世界的變化、改造社會、社會革命之說壓倒新文化運動以文學、倫理革命的主軸的思維，新的社會理想，是在社會之外去創造一個新的社會，使得現實與理想之間距離拉得非常大。青年人受到辛亥革命成功的暗示，認為理想是可以透過組織的力量加以完成的，人們以為天下無難事，最美善的境界只要有人去提倡就立刻會得實現。

主義論述的第四階段是1920年代以後：中國共產黨的成立，孫中山（1866-1925）以俄國為師，俄國式的「主義、黨、黨軍」三位一體，成為國民黨的新方向。全國只能有一個主義，只能有一個黨，以黨治國、以黨治軍的「新型力量」成了主義的新面目。

關鍵詞：主義、主義化、三民主義、布爾什維克主義

The Coming of the Age of “Ism”

—A Turning Point in Modern Chinese Intellectual
History

Wang Fan-san

Abstract

This paper discusses the introduction of “ism,” a concept foreign to the Chinese tradition, to China and how it gradually came to replace the New Culture movement, developing into an exceedingly powerful new discourse in political thought. This paper examines this process through four distinct phases.

This paper discusses the first phase in terms of birth and development of “ism” in Japan and how it became a “precious treasure,” while also examining the dissemination of “ism” across East Asia. In terms of usage, this section will also survey the transformation from *dao* 道 to “ism.” Before “ism” had not translated into Western “-ism” terms, people usually employed Chinese characters such as *dao* to render such ideas. For instance, the general translation for socialism was *gongyong zhi dao* 公用之道 (the socialist way). *Dao* is a rather traditional and inclusive concept, but “ism” on the other hand, at least from the term itself, expresses a sense

of uniformity, exclusivity, and determinism, connoting stubborn advocacy and drive.

The second phase began at the start of the twentieth century and ended at the dawn of the New Culture movement, during which “ism” gradually came to dominate intellectual life. When people used the term “ism” or discussed “isms,” they were essentially employing the model of modern Western democracy as a way to distinguish modern politics from traditional politics. They understood that modern party politics rested on competing “isms” and that modern political figures were politicians who adhered to a consistent “ism.”

The third phase of the discourse on “ism” spanned the New Culture and May Fourth movements. During this period, people declared that, “having an ‘ism’ is better than not having one,” and many instances of “ism-ization” appeared. In addition, there were several other noteworthy developments. Changes regarding the ideal world, the transformation of society, and the concept of social revolution overtook the literary and ethical revolutions earlier propounded by the New Culture movement. As well, a new ideal of society—a new society created outside of existing society—widened the gulf between the ideal and reality. Influenced by the success of the 1911 Revolution, the younger generation believed that ideals could be realized through the power of organization, that nothing in this world is impossible, and even the most beautiful realm can become reality as long as someone is willing to advocate for it.

The fourth and final stage of this discourse began in the 1920s with the founding of the Chinese Communist Party (CCP). Sun Yat-sen adopted the Communist Party of the Soviet Union as a model, and the Soviet trinity of “ism, party, and party army” became the new vision of the Chinese Nationalist Party (Kuomintang, KMT). The new face of “ism” thus held

that a country can only hold a single “ism” and a single party, and that this one-party system, in which a single party rules the country and controls the army, embodied a “new power.”

Keywords: ism, ism-ization, Three Principles of the People, Bolshevism

「主義時代」的來臨

——中國近代思想史的一個關鍵發展*

王 汎 森

一、前言

近年來，中國思想界出現了「告別主義」或「沒有主義」的呼

* 在這裡我要特別感謝老友羅志田教授，感謝金觀濤、劉青峰兩位教授與政治大學合作開發的「中國近現代思想及文學史專業數據庫（1830-1930）」，同時要謝謝沈國威教授、許紀霖教授、林勝彩博士、羅皓星的協助。本文初稿大略成於八年前，並曾在2004年東海大學「劉崇鉉學術講座」、2011年政治大學舉辦的「近代東亞的觀念變遷與認同形塑」國際學術研討會，及2012年香港中文大學「余英時先生歷史講座」中宣讀。在「近代東亞的觀念變遷與認同形塑」國際學術研討會中，謝謝德國瓦格納（Rudolf G. Wagner）教授提醒我，挪威奧斯陸大學史易文（Ivo Spira）教授的博士論文即討論近代中國「主義」的問題。在這裡要謝謝史易文教授送我他剛出版的專著，史易文教授的書的重點與本文不盡相同，拙文偏重在從思想史的角度談「主義」，史易文教授則是偏重在對近代中國各種「主義」的現象分析，書中所包括的主題甚多，我想趁這個機會舉例介紹。史易文教授的書探討了「主義」思想的傳統淵源、主義作為政治運作的辭彙與概念、主義作為政黨認同之標幟。近代中國以愛國主義為根，吸收各種主義的現象、1920、1930年代，知識分子被逼著要選「主義」的邊站的現象、中國知識分子對西方「主義」之反應、主義與未來理想的結合、主義的唯意志理想論之特色、主義成為邁向未來新社會的手段、主義的烏托邦特質、主義的化約性、主義作為一種混合體、主義作為一種對意識形態的強制分類（譬如責備某人是「過激主義」）。主義提供一套易於對人的行為、思想分類之範疇，主義的人格性、主義與主義者……等，請讀者參看

聲。¹之所以會出現這麼大規模的反思，是因為過去一個世紀，「爲了主義」是一個強而有力的運動。²在過去一百年中，「主義」的影響最大，所以人們在百年之後，要回過頭來省思「主義」，並告別「主義」。

這篇文章並不是「告別主義」之作，甚至也不談過去一百年各種主義的內容，我的討論只局限在1895到1925年——也就是張灝先生所說的近代思想中的「轉型時代」之中「主義」這個論述的轉變。³

「主義時代」的來臨，是中國近代歷史上一場驚天動地的轉變。五四新文化運動之後，「新主義」時代登場，它將晚清以來到五四新文化運動的多元氣象，逐漸收歸於一，而且影響異常地深遠。

本文將討論的時間放在1895-1925之間是有一定理由的。據我目前的了解，近代中國最早出現「主義」一詞，是在1887年，到了1925年，也就是五卅慘案發生的時候，「主義」已成功地結合思想、組織、行動，成爲一股新力量。胡適（1891-1962）曾說近代思想以1924年爲界，此後進入集團主義（collectivism）的時代，⁴張灝在〈中國近代思想的轉型時代〉中則特別提到一種「轉型的政治力量」，在我看來，他們隱約指陳的便是「主義時代」的來臨。胡、張兩說雖有一年的出入，但其差別並不明顯。⁵

Ivo Spira, *Chinese -Isms and Ismatisation: A Case Study in the Modernisation of Ideological Discourse* (Norway: University of Oslo press, 2010).

¹ 高行健：《沒有主義》（香港：天地圖書，2000年）。

² 此處我借用俄國作家索忍尼辛（Aleksandr Isayevich Solzhenitsyn，1918-2008）一篇短篇小說的題目〈爲了主義〉（For the Good of the Cause）。參見蘇忍尼辛：〈爲了主義〉，收於劉安雲譯：《沒有主義》（臺北：東大圖書公司，1976年），頁49。

³ 張灝：〈中國近代思想史轉型時代〉，《時代的探索》（臺北：聯經出版事業公司，2004年），頁37。

⁴ 胡適「1933年12月22日日記」，見曹伯言整理：《胡適日記全集》（臺北：聯經出版事業公司，2004年），第6冊，頁729-730。

⁵ 當然，主義正式發爲大規模的革命行動是1927年的北伐。「主義」研究有另一本重要的書，即羅志田：《亂世潛流：民族主義與民國政治》（上海：上海古籍出版社，2001年），其中有幾章深入分析北伐前後的「主義」問題，值得讀者參考。

在這裡我想要討論的有四個重點：一、「主義」概念的出現與演變，從中可以看出一種知識的轉型及新政治論述形式的形成。二、五四新文化運動與主義：討論「主義」如何變成青年們渴切的追求。三、剛性「主義」的出現：看政治「主義」如何一步步變成唯一的、排他性的，包辦所有一切的真理；而且希望在現有社會外，另外創造一個新的「社會」。這種全盤的改造，排斥任何在現實中點滴改造的意義。四、「主義」如何由解決問題的「工具」變成崇拜的對象。

同時我也想解答一個問題：為何主義會如此吸引人？這包括兩部分：1. 近代政治、思想、文化創造了什麼樣的土壤，使得主義如此吸引人？2. 我們一般提到「主義」便想到政治，本文想問除了政治之外，某些「主義」如何組成一個無所不在的網絡，提供各種說理資源，吸引著無數的人？⁶

二、「主義」一詞的出現

晚清以來在國難與救國的迫切要求下，有兩個重要的思想旋律逐漸形成。第一個主旋律：群體化、組織化，由「群」→「社會」→「團體」→「黨」。第二個主旋律是尋找一種義理，一步一步將它擴展為包羅一切的中心思想，「主義」是其中最值得矚目的一種形式。這兩者互相交纏，形成近代中國歷史轉型期中頗值得注意的現象。

在討論近代中國乃至東亞的「主義」之前，應簡略介紹近代西方的「主義」。

史易文（Ivo Spira，1978-）教授對十九世紀末到二十世紀以來「主義」在西方的狀況有一個很好的介紹。在十八、十九世紀的

⁶ 本文另有一篇姊妹作〈煩悶的本質是什麼？——「主義」與中國近代私人領域的政治化〉（將刊登於《思想史》創刊號），其中有一部分是從人生觀、世界觀，或日常生活的層面討論「主義」何以吸引人，請有興趣的讀者參考。

歐洲，「主義」一詞暴增。「主義」常被用來指涉異端，常常被用來映照出不同的人群、不同的教義之不同，甚至是用來攻擊或貶抑某種東西。而且「主義」的內容常常講得隱晦不清。在啟蒙時代，狄德羅（Denis Diderot, 1713-1784）、達朗拜（Jean-Baptiste le Rond D'Alembert, 1717-1783）的百科全書中使用了大量「主義」來描述哲學系統、世界觀、信仰。他們使用「主義」時，常常暗示著不只是科學，這些稱為「主義」的東西也有其精確性及博學的意味。在十九世紀初，尤其是法文及英文中，各種「主義」的數量爆增，其中許多與「社會運動」有關，這時也有大量為了反對某種主義而形成的「主義」。此時的「主義」常常不只是指示現狀，而且還指涉一些面向高遠未來的運動。

與西方自十八、十九世紀以來已廣泛使用「主義」的情形不同，對近代東亞而言，「主義」一詞幾乎是新創的。早期西方傳來的“-ism”有各種不同的漢文譯名，譬如社會主義（socialism），曾經被譯為「公用之道」。根據齋藤毅（Saito Takeshi）《明治のこどば》一書的考證，日本開始使用「主義」一詞，是在1878年記者福地源一郎（Fukuchi Genichiro, 1841-1906）用「主義」一詞來翻譯“principle”。⁷值得注意的是，在中國歷代古籍中，「主義」一詞極為罕見，我們用中央研究院歷史語言研究所的「漢籍電子文獻資料庫」查，除掉清末的《續文獻通考》，出現不到十次。最早較接近現代用法的是《史記》中的「敢犯顏色，以達主義」，我們有理由猜測，當福地源一郎使用「主義」一詞時，應該是受到《史記》的暗示，日本近代許多新創的語彙，時常可以從中國古典文獻中找到源頭。⁸

⁷ 齋藤毅：《明治のこどば：東から西への架け橋》（東京：講談社，1975年），頁371-372。

⁸ 王彬彬說《史記》中的「主義」之「主」是指漢文帝。全句的本意是說敢於犯顏強諫，致皇上於義。見王彬彬：〈近代中文詞彙與日本的關係〉，收於黃秀如主編：《詞典的兩個世界》（臺北：網路與書，2002年），頁36-39。

但是事實上，1870年代初期，在福地源一郎之前，已經有一些日本文獻開始使用「主義」一詞。最常被舉出的例子如下：1873年，記錄日本岩倉俱視訪問團的《特命全權大使米歐回覽實記》，便使用了「主義」一詞；若山儀一（Wakayama Giichi, 1840-1891）於1877年翻譯《分權政治》時，也使用「主義」。1878年以後，「主義」的用例確實增加，《東京每日新聞》中的報導即大量使用。1879-1880年西周（Nishi Amane, 1829-1897）所撰的〈社會黨論ノ說〉，也用了「主義」。⁹以上諸例，或可顯示日本人已然約略知曉在西方「主義」是與政治競爭的場域相關的。

通常字典中的譯名是在用法比較穩定之後才登著錄的，故往往比初用時稍晚。日本在1880年代的字彙或字典中，已經普遍使用「主義」一詞，明治二十年（1887）以後，各種譯書、教科書、新聞、雜誌中，均可見「主義」一詞被廣泛地使用。¹⁰但是「主義」使用之初尚未有獨佔性。1881年初版的《哲學字彙》中，對“-ism”一詞，並不全譯作「主義」，時而譯為主義，時而譯作理、道、教、論、學、說、式、學派、術，並不一致。¹¹1883年，柴田昌吉（Shibata Masakichi, 1842-1901）和子安峻（Koyasu Takasi, 1836-1898）合編的《附音插圖英和字彙》中，翻譯“socialism”時，初版所用的是「交際ノ理，眾用ノ理」，二版所用的是「社會論、交際之理、眾用之理」。¹²

根據佐藤亨（Sato Toru）的研究，在日本，「主義」出現以前，用來表達這一類意思的是「趣意」、「主意」、「主張」、「方針」、

⁹ 參見李漢燮：〈「主義」という語の成立及び韓国語への流入問題〉，收於宮地裕・敦子先生古稀記念論集刊行會編：《日本語の研究：宮地裕・敦子先生古稀記念論集》（東京：明治書院，1995年），頁324-325；佐藤亨：〈主義〉，收於佐藤喜代治編：《講座日本語の語彙10 語誌2》（東京：明治書院，1983年），頁218-222。

¹⁰ 李漢燮：〈「主義」という語の成立及び韓国語への流入問題〉，頁325-326。

¹¹ 李漢燮：〈「主義」という語の成立及び韓国語への流入問題〉，頁327。

¹² 李漢燮：〈「主義」という語の成立及び韓国語への流入問題〉，頁326。

「理」、「道理」。¹³ 在中國，1866-1869年，德國神父 W. Lobscheid（生卒年不詳）所編纂的《英華字典》並未出現「主義」一詞，而是與日本一樣，用「道」之類的字眼翻譯。在這部字典中，“principle”譯為「源、本、本源、原由、理、道理」，而“-ism”也不譯作主義，譬如“communism”譯為「大公之道，通用百物之道，均用百物之道」，“socialism”譯為「公用之道、公用」。¹⁴ 孫中山（1866-1925）在1896年應英國翟爾斯（Herbert Giles，1845-1935）之邀而撰述的自述裡，講到“Darwinism”時，所用的正是「達文之道」。¹⁵

接著，「主義」一詞約莫在1880年代後期擴散到東亞其他國家，1890年代隨著韓國留日學生引介回韓國。¹⁶ 依照義大利學者馬西尼的考證，中國大概是在1880年代末開始使用「主義」一詞，黃遵憲（1848-1905）的《日本國志》首次出現「主義」。¹⁷ 黃遵憲在1880年代擔任駐日公使，有機會大量接觸日本人已廣泛使用的「主義」一詞。《日本國志》於1887年6月成書，第一版在1890-1895年間刊

¹³ 佐藤亨：〈主義〉，收於佐藤喜代治編：《講座日本語の語彙10 語誌2》（東京：明治書院，1983年），頁218-219。

¹⁴ 羅存德著，井上哲次郎增訂：《英華字典》（東京：日本善鄰譯書館，1900年），頁280、835、987。相關討論請見李漢燮：〈「主義」という語の成立及び韓国語への流入問題〉，頁322-323。李博在《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用》中說，“socialism”在進入中國時，有幾種不同的譯名，京師同文館的汪鳳藻與丁韞良（W. A. P. Martin）在翻譯 Henry Fawcett 的 *A Manual of Political Economy* 時，便將“socialism”譯為「均富之說」；康有為在《大同書》中則選擇以「人群之說」作為“sozialismus”的漢語對等詞；另一種就是由日文漢字辭彙「社會主義」。以上李博之說引自詹筌亦、王乃昕：〈「主義」的數位人文研究〉，收於項潔編：《數位人文在歷史學研究的應用》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁231。

¹⁵ 廣東省社會科學院歷史研究室等合編：《孫中山全集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁48。史易文亦注意到孫中山早期提到達爾文主義時用「達爾文之道」，請參見 Ivo Spira, *Chinese -Isms and Ismatization: A Case Study in the Modernisation of Ideological Discourse*, 108.

¹⁶ 李漢燮：〈「主義」という語の成立及び韓国語への流入問題〉，頁319-340。

¹⁷ 馬西尼（F. Masini）著，黃河清譯：《現代漢語詞彙的形成——十九世紀漢語外來詞研究》（上海：漢語大詞典出版社，1997年），頁270。

印，它旨在介紹日本維新成功的經驗，以俾清政府效法，該書卷19有「頗以消滅紙幣爲主義」云云。¹⁸我們大概可以確定，在1890年代，尤其是中期以後，「主義」一詞在中國已經相當流行，清末的官書中大量出現各種「主義」。¹⁹

根據馬丁·伯納爾（Martin Bernal, 1937-2013）有關1906年以前中國社會主義的研究，《萬國公報》中最早談到「社會主義」或「社會主義」團體時，用的是「安民學」及「賽會」，當時（1899）從日本譯來的書中，也有稱社會主義爲「安民學」。不過1902年梁啟超（1873-1929）已稱馬克思（Karl Marx, 1818-1883）爲「社會主義之泰斗」，1902到1903年《社會主義》、《近世社會主義》等書已通行於中國。²⁰這些新舊兩種表述混用情形，正表示「主義」一詞，還未形成堅固不可移易之共識。

我們相信，隨著電子文獻資料庫的發展，近代文獻中對「主義」一詞的受容過程將會很快得到更確切的答案。本文所關心的是：「主義」一詞爲何如齋藤毅所說的是一個「重寶」，尤其是「主義」一詞的出現，如何微妙地改變了人們對政治知識或真理的態度。²¹

近人的研究顯示，近代中國常用「主義」一詞來表達：思潮、思想、觀念、體系、學說、作風、傾向、教派、流派、原則、階段、

¹⁸ 黃遵憲：《日本國志》（上海：上海古籍出版社，2001年），卷十九，〈食貨志第五·貨幣〉，頁214。

¹⁹ 晚清使用「主義」的用例很多。在官書方面，曾以宣統元年（1909）商務印書館出版的《大清光緒新法令》一書爲例進行搜尋，約有60多筆使用「主義」的資料。

²⁰ 關於梁啟超對社會主義的理解和引進，可參見 Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1976), 90-106.

²¹ 1982年，劉正垓等人所編的《漢語外來詞詞典》中對「主義」的定義：「對客觀世界、社會生活以及學術問題等所持有的系統的理論和主張」。這個定義中的「主義」是對形形色色主義的一般性定義，如樂利主義，而不大能描述近代中國政治「主義」之特色。光從字面上看，「主義」二字便直接讓人有一種確定堅持的特殊主張的意思。參見劉正垓等編：《漢語外來詞詞典》（上海：上海辭書出版社，1984年），頁408。

方法、世界觀、政策、主張、態度、表現形式、表現形態、形式、理論、看法、社會、國家、制度、精神、綱領、行爲等。²² 它們在轉化成各種「主義」之後，不但帶有標明一種方針並矢志實行的意涵，不少政治性的主張在「主義化」之後馬上「剛性化」，帶有獨斷性、排他性，甚至是不容辯駁、你死我活的味道，其論述性質產生重大的轉變。

大體而言，從1890年代開始，「主義」在中國已經逐漸流行，而且使用者的身分是跨界的，士人、活動家與滿清的官僚都在使用。當清廷開始有意識地模仿西方國家，一步一步轉換成現代國家時，便常常使用「主義」一詞，提到某種新制度或新政策時，往往要特別申明所根據的是什麼主義。²³ 官員上奏中也使用「主義」，甚至連舊文人如王闓運（1833-1916）之輩也用「主義」，並控訴當時的學堂「以奪寺產爲主義」。²⁴ 堅確、獨斷、排他、不容辯駁的「主義」觀是在1900-1917年間逐步形成的。

三、1900-1917年之主義

拜「中國近現代思想及文學史專業數據庫（1830-1930）」²⁵ 之

²² 參見 Ivo Spira, *Chinese-Isms and Ismatisation: A Case Study in the Modernisation of Ideological Discourse*, 232-235, 還應參考該書的附錄（頁287-317）。

²³ 在清人劉錦藻所編的《清朝續文獻通考》（上海：商務印書館，1921年）中，留有大量這類的例子，如奕劻奏刑律時所用「相互擔保主義」一語（卷二四五，〈刑考四〉，頁4063），商部討論興辦鐵路時所用的「官督民辦主義」（卷三六四，〈郵傳考五〉，頁6144），大理院考察他國審判制度所用「以公開爲主義」一語（卷三九六，〈憲政考四〉，頁6805），又或者內閣總理大臣在討論立憲後國家財政時所用「以量入爲出爲主義」一語（卷三九六，〈憲政考八〉，頁6896）等等，可見當時朝臣使用「主義」一詞的頻繁。

²⁴ 此條年代較晚，參見〈王湘綺之遺牋零墨〉，收於劉禹生撰，錢實甫點校：《世載堂雜憶》（北京：中華書局，1997年），頁76。

²⁵ 本項研究中關於「主義」一詞的部分資料，取自於「中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930）」（香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研

賜，我們可以知道在1910-1917年之間，「主義」一詞使用的大致情況。這一段時間，是西方各種主義傳入中國的時候，無政府主義、社會主義盛行，贊成、反對之聲此起彼落，大抵革命派傾向社會主義，而立憲派基本上持反對態度。當時討論的一個重點是，究竟中國應該步趨西方最新潮的社會主義而強調「分配」，還是應該重視「生產」，後者認為當時中國沒什麼「生產」，故談不上「分配」。

此處不擬討論當時形形色色主義的內容，而想探討當時的「主義」有那些特質。據我所知歸納，「主義」大致有如下的特質：

一、當時固然有人對「主義」抱持負面的態度，但大體而言，人們認為「主義」是一種進步的、有益的東西。主義可以使一切努力及活動有一個定向，不致渙漫而無所宗。就個人而言，如果一個人要「盡其在我」，就要有「主義」。²⁶ 就團體而言，爲了要能凝聚一個團體就要有「主義」。而且認為可能的話，一個人或一個團體（包括國家），應該「鑄一主義」。²⁷

二、「主義」帶有道德色彩，是對抗污穢、庸懦的利器。

三、大量使用「主義」作爲後綴詞，發明各式各樣的主義，尤以梁啟超爲最。梁氏行文中所鑄造的主義名目之多，幾乎到了令人目不暇給的地步。凡是講一種特定主張者，或是隱約感受到一種特性時，梁氏即綴以「主義」，以突出其說，如「單獨主義」。梁氏在《新民說》中更到處主張要「徇主義」，朝著自己特定的「主義」走。²⁸

究中心開發，劉青峰主編），現由臺灣政治大學「中國近現代思想及文學史專業數據庫（1830-1930）」計畫持續開發功能與完善數據庫並提供檢索服務，謹致謝意。

²⁶ 章士釗：〈我〉，收於章含之、白吉庵主編：《章士釗全集》（上海：文匯出版社，2000年），第3冊，頁630。

²⁷ 劉顯志：〈論中國教育之主義〉，收於張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1960-1978年），卷2，下冊，頁884-894。

²⁸ 梁啟超在《新民說》中說到有主義的人是何等氣概：「其徇其主義也，有天上地下惟我獨尊之觀。」梁啟超：《新民說》，收於林志鈞編：《飲冰室專集之四》，《飲冰室合集·專集》（上海：中華書局，1936年），第3冊，

在這個時代，許多原本在英文原文中不帶“ism”的詞，常以「主義」譯之。

四、「主義」往往與進化、公理的觀念相聯，所以在宣稱自己的主義之正當性時，常常加上進化、公理、最新潮流、真理等概念，以突出其為最先進，最正當之「主義」。

1900年以後，「主義」使用更廣泛，林林總總的西方主義傳入中國，另一方面中國人自創了許多的主義名目，「鑄一主義」是時人之渴求，能鑄主義的人是現代的，是好的。各種自造的主義，如「三克主義」，²⁹光從字面實在看不出「三克」是什麼，攻擊對方時也將鑄一主義來歸納之，如「金鐵主義」。³⁰此處我並不想縷舉1900年以後的各種「主義」，而是想由各種使用「主義」的場合中，歸納出此時人們心中主義的論述究竟有何特質。

人們逐漸區分有主義與沒主義的政治活動之不同，並以有無主義作為區分現代的或前現代的，高尚的或低下的政治活動之分別。

這是中國學習西方現代議會民主政治的時代，也是中國開始比較深入了解西方政治的時代。拿來與中國相比較，他們似乎發現新、舊兩種政治有一個重要差異，即西方現代政治的主張、結合等方式與中國不同，其中有一個特質是「公」與「私」之別，「主義」所表達的是「公」的政見，所求的是「公」的（國家的、大眾的）利益，同志之間的結合是「公」的關係，它們與傳統的，尤其是晚清民初政治亂象的癥結——一切為個人私利，所有結合都是出於個人的關係利害——形成強烈的對比。對當時的人而言，有主義的政治是積極而正面的，沒有主義的政治是營營苟苟的。

嚴復（1854-1921）很清楚地區分說：東林、復社之類的學會或古

頁25。

²⁹ 「時髦三克主義」，見劉聲木撰，劉篤齡點校：《莫楚齋隨筆》（北京：中華書局，1998年），卷9，頁202。

³⁰ 楊度：〈金鐵主義說〉，收於劉晴波主編：《楊度集》（長沙：湖南人民出版社，2008年），第1冊，頁212-396。

代的朋黨都是落後的，因為「未聞其於國家之定何主義而運何手段，以求達其何種之目的也」。³¹ 梁啟超在1913年所寫的〈敬告政黨及政黨員〉一文中說「朋黨」之特徵有五，第一條即是「以人為結合之中心，不以主義為結合之中心。」³² 現代的政團是有主義的。梁啟超在〈市民的群眾運動之意義及價值〉中又說「有主義的政治」是歐洲近一百多年來才發展出來的，而且與「國民意識」分不開。³³

另一方面，當時言論家認為傳統觀念中君子「群而不黨」是錯誤的觀念，鼓吹中國應該有「政治團體」，梁啟超在〈政聞社宣言書〉中說「政治團體」之為物，為今日中國所需要而不得不發生，「早發生一日，則國家早受一日之利。」³⁴ 而「政治團體」又與「主義」分不開，梁啟超說：「政治團體之起，必有其所自信之主義，謂此主義確有裨於國利民福而欲實行之也，而凡反對此主義之政治，則排斥之也。故凡為政治團體者，既有政友，同時亦必有政敵。友也敵也，皆非徇個人之感情，而惟以主義相競勝。」³⁵ 〈政治與人民〉中又說：「政黨之性質，則標持一主義以求其實行，而對於與此主義相反之政治，則認為政敵而加以排斥者也。」³⁶

³¹ 嚴復：〈說黨〉，收於王栻主編：《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），第2冊，頁299。

³² 梁啟超：〈敬告政黨及政黨員〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之三十一》，《飲冰室合集·文集》，第11冊，頁7。

³³ 梁啟超：〈市民的群眾運動之意義及價值：對於雙十節北京國民裁兵運動大會所感〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之三十九》，《飲冰室合集·文集》，第14冊，頁36。

³⁴ 梁啟超：〈政聞社宣言書〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之二十》，《飲冰室合集·文集》，第7冊，頁27。

³⁵ 梁啟超：〈政聞社宣言書〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之二十》，《飲冰室合集·文集》，第7冊，頁24。

³⁶ 梁啟超：〈政治與人民〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之二十》，《飲冰室合集·文集》，第7冊，頁15。在當時，「主義」加「政團」的言論相當多，如竟齋：〈政體進化論（節錄）〉（1903）：「欲達此莫大之目的，必先合莫大之大群；而欲合大群，必有可以統一大群之主義」；佚名：〈大同日報緣起〉（1903）：「無會則無團體，無黨則無主義。……黨也者所以樹主義也」；飛生：〈近時二大學說之評論〉（1903）：「立一主義焉，將欲國

梁啟超上述的兩篇文章皆寫於1907年，此時他之所以大談「黨」與「主義」，可能多少受到1905年同盟會宣布奉行三民主義的影響。總結以上的討論，在晚清，人們已然開始認為西方的政黨與主義合一，政黨加上主義之政治競爭是一種健康的形式，與過往縱橫捭闔式的政治是大相逕庭的，當民國步入軍閥政治時代——一個以爭奪地盤為尚的時代，這正是解決政治亂局的一味解藥，也是當時中國所應模仿之形式。

任何一種思想之形成必與它的時代環境有關。在晚清民初的士風與政風之下，「主義」有一種與西方國家不一樣的特色。晚清民初傳統失去約束力，舊傳統中的節概與風操成為過時之物，政黨風氣墮落，人們被現實利害所牽引，縱橫捭闔，變幻莫測，政治團體也有同樣的弊病。此處僅舉章太炎的一段話為例，章太炎在〈革命道德論〉中區分當時中國人的道德水準為16種人，凡有知識，居領導地位者都是道德水準最低下的，倒是沒有知識的平民道德水準較高。³⁷章太炎的〈諸子學略說〉、〈儒家之利病〉、〈誅政黨〉等文，也都直接間接諷刺得意的讀書人及政治人物的品格，認為這些人不能「隱淪獨行」、「堅貞獨善」，不為現實利害所動搖。

我之所以陳述前面這一背景是為了說明當時人提到「主義」時，每每有一種暗示，認為在傳統的禮義廉恥日落西山之時，「主義」是一種新的道德藥方，是個人或團體政治人格的保險。而且當時人讚美

民間吾之言而有所警惕焉，有所動作焉，有所改革而進步焉；佚名：〈民族主義之教育——此篇據日本高材世雄所論而增益之〉（1903）：「顧在各小團體中，不可無確定之方針，而各種團體互相應附，不可無統一之主義」。「主義揆揚，徒黨充實，而後能挫折政府之鋒銳而無所於衄」；真：〈駁新世紀叢書「革命」附答〉（1907）：「合諸分子以成革命之全體，全體者即吾之所謂主義，分子者即吾之所謂作用。願吾同志合盡其分子能力可也」。以上引文參見張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第1卷，下冊；頁545；第1卷，上冊，頁361；第1卷，下冊，頁409、516；第2卷，下冊，頁998。

³⁷ 章炳麟：〈革命道德說〉，收於湯志鈞編：《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985年），第4冊，頁280-283。

古今中外值得學習的偉大人物時，往往突出其能堅守主義，如梁啟超〈意大利建國三傑傳〉（1902），認為三傑皆因堅持主義而偉大，「我輩苟堅持此主義，雖復中道以死，而此同仇敵愾之念，猶將傳諸我子孫。」相反地，有些人則因為「無主義，無定見」者則終歸於失敗。³⁸ 此外像雨塵子在〈近世歐人之三大主義〉一文中也提到：「皆無一非有大願力大主義存乎內。」³⁹

當時人似乎形成一種觀念，「主義」是類似韋伯（Max Weber，1864-1920）所說的「非關個人」（impersonal）的信念。在韋伯《中國宗教》中，他反覆批評中國歷史文化最大的病狀之一是纏繞在「個人利害」（personal）的網絡中，使得人們行事沒有真正的信念與原則。⁴⁰ 晚清以來的「主義」論述似乎給人帶來一種新感覺，認為個人之爭應該棄絕，且「主義」之爭非關個人利害，而是關乎信念與原則，所以是正面的事。「人」與「主義」是可以分開的，「人」可能是壞的，而「主義」是好的。雖然當時的主義論述已出現唯一化、排他化的傾向，但整體而言，「主義」的內容仍是可以爭論的。當時人認為「主義」之爭與個人之爭不同，「主義」之爭是一種現代的、比較高級的論爭。嚴復在〈述黑格爾唯心論〉中說：「古之為戰也，以一二人之私忿慾，率其民人，以膏血塗野草；乃今為戰，將必有一大事因緣。質而言之，恆兩觀念兩主義之爭勝。」⁴¹ 一、二私人忿欲之爭是壞的，而兩種觀念與兩種「主義」之爭是好的。正因為「主義」已經取得「公」的特質，所以此時人的言論中不斷透露出「主義」之

³⁸ 梁啟超：〈意大利建國三傑傳〉，收於林志鈞編：《飲冰室專集之十一》，《飲冰室合集·專集》，第4冊，頁39-40。梁氏評價康有為亦如此。梁啟超〈南海康先生傳〉（收於林志鈞編：《飲冰室文集之六》，《飲冰室合集·文集》，第3冊，頁87）稱康有為「所執之主義，無論何人，不能搖動之。」

³⁹ 雨塵子：〈近世歐人之三大主義〉，收於張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第1卷，上冊，頁343。

⁴⁰ 韋伯著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流出版事業公司，1989年）。

⁴¹ 嚴復：〈述黑格爾唯心論〉，收於王栻主編：《嚴復集》，第1冊，頁216。

爭是好事，甚至朋友之間也不以在「主義」的戰場上相見為意——譬如梁啟超說：「互持一主義以相辨爭，則真理自出」，⁴² 而且對於持之有故，言之成理之主義，「吾樂相與賞之析之」。⁴³ 有主義的政治即是現代的政治，而中國應該由前現代的政治形式過渡到現代的政治形式。所以主義時代的政治是爭「主義」之內容，不牽涉到個人的恩怨。主義下的政治即使是你死我活的競爭，也還被廣泛歡迎。而且認為當時與有主義的西方對抗，則中國也必須要有主義，最理想的狀況是所持的主義要與當時西方最當令的主義相當，譬如西方是民族帝國主義，則中國只有提倡民族帝國主義才能與之對抗。

以上言論無不表示，有主義的人人格氣質比較高尚、堅貞不折、獨立向前，像寄生（汪東）所寫的〈正明夷「法國革命史論」〉（1907）中說：「誠與其主義，不以中道相棄捐。」⁴⁴ 1907年，吳樾（1878-1905）〈與章太炎書〉：「亦以某之志已決，勢必九死一生，以實行此區區之主義」。⁴⁵ 以上引文都表示「主義」可以激勵一個人奮力往前，不為挫折所撓，而這些在過去是要靠古聖先賢道德教訓的挾持，才能做到的。

前面提到過，當時中國各種的「主義」往往是模仿西方或為了與西方對抗而起，不管模仿或對抗，他們都在爭論所採取的或所反對的主義是否合乎「公理」、「公例」或「潮流」，所以「主義」一詞常與「公理」等觀念合在一起，合於「公理」者為善，不能合於「公理」者為劣。當時反對他人主義時，也每每責備其「主義」不能與世界之

⁴² 梁啟超：〈新中國未來記〉，收於林志鈞編：《飲冰室專集之八十九》，《飲冰室合集·專集》，第19冊，頁11。

⁴³ 梁啟超：〈答和事人〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之十一》，《飲冰室合集·文集》，第4冊，頁47。

⁴⁴ 寄生（汪東）：〈正明夷「法國革命史論」〉，收於張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第2卷，下冊，頁638。

⁴⁵ 吳樾：〈與章太炎書〉，收於張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第2卷，下冊，頁732。

「公理」相合。⁴⁶

在林林總總的主義中，民族主義、國家主義、民族帝國主義常被認為最符合當時之「公理」——事實上即是因為符合西方最「先進」國家之政治形式，而獲得最高的正當性。以下所引幾條史料可為明證：

國家主義，既為必不可避之公理。⁴⁷

今日地球諸國，所謂陵厲無前者，帝國主義也，而此帝國主義，實以民族主義為之根柢；故欲橫遏此帝國主義之潮流者，非以民族主義，築堅墉以捍之，則如泛挑梗於洪濤之上而已矣。⁴⁸

楊篤生並進而論證民族主義是生人之「公理」，天下之正義。用梁啟超的話來說，「民族帝國主義」乃是一種「全盛於二十世紀，而其萌達也在十九世紀之下半」的「新帝國主義」：

十九世紀之帝國主義與十八世紀前之帝國主義，其外形雖類似，其實質則大殊。何也？昔之政府，以一君主為主體，故其帝國者，獨夫帝國也；今之政府，以全國民為主體，故其帝國者，民族帝國也。凡國而未經過民族主義之階級者，不得謂之為國。譬諸人然，民族主義者，自胚胎以至成童所必不可缺之材料也；由民族主義而變為民族帝國主義，則成人以後謀生建業所當有事也。……。⁴⁹

⁴⁶ 梁啟超譴責清政府說：「政府之主義，……是明與世界之公理相幻背。」見梁啟超：〈論今日各國待中國之善法〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之五》，《飲冰室合集·文集》，第2冊，頁52。

⁴⁷ 佚名：〈教育泛論〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第1卷，上冊，頁401。

⁴⁸ 湖南之湖南人（楊篤生）：〈新湖南〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第1卷，下冊，頁632。

⁴⁹ 任公：〈國家思想變遷異同論〉，《清議報》，第95冊，1901年10月22日，該文收於《飲冰室文集之六》，《飲冰室合集·文集》，第3冊，頁22。當然梁啟超之論「民族帝國主義」，與明治時期的日本思想界息息相關，本文不詳論，參見石川禎浩：〈梁啟超と文明の視座〉，收於狹間直樹編：《共同研究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，

在各種論爭中，我們也注意到有不少人任意宣稱自己的主義合乎「公理」，形成了一種「公理」的「無政府」狀態。譬如前面提到「民族主義」符合「公理」的說法，但是當時也有人認為民族主義不合於「公理」。⁵⁰ 至於無政府主義，有人主張最合乎「公理」，但是反對者則認為相反的一方才具備「公理」。⁵¹

「公理」加上「進化」，強化了當時人對自己的「主義」的唯一化、正當化傾向。⁵² 梁啟超1904年在《新民說》第20節「論政治能力」中說：「願吾今者實信吾主義之最適，而無他主義焉可以媿也。而吾主義之所以不發達則由有他主義焉。持異論於其間，以淆天下之視聽也。吾愛吾國，故不得不愛吾主義，其有不利於吾主義者，吾得行吾主義之自衛權以敵視之。」⁵³ 在這段話中，梁氏強調了：只有我的主義是合適，其他主義無法比美。我的主義之所以不發達，是因為有別的主義相擾亂。為了愛國，必須要愛我的主義，而且對於敵對的主義，可以行使「主義之自衛權」而加以排斥。⁵⁴

1999年)，頁120-122。

⁵⁰ 志達：〈保滿與排滿〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第2卷，下冊，頁916。

⁵¹ 眞：〈駁新世紀叢書「革命」附答〉說：「此非講此等主義之時。今法人能不若是者，因有公理在。」收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第2卷，下冊，頁995。

⁵² 譬如當時的無政府主義者所宣稱的，「新」的主義比「舊」的主義好。「故共產主義之合於公道、真理，不待明言」。參見民（李石曾）：〈駁《時報》〈論中國今日不能提倡共產主義〉〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第3卷，頁224。他在〈無政府說〉（1908）又說：「以重科學、憑公理之社會主義較，何啻霄壤之隔。」參見民（李石曾）：〈無政府說〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第3卷，頁172。另一位無政府主義者吳稚暉在1908年所寫的〈無政府主義以教育為革命說〉一文中也說「較進步之無政府主義」。見燃（吳稚暉）：〈無政府主義以教育為革命說〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第3卷，頁219。足見新、舊，是否進步，是否合乎公理，成為人們論證其「主義」之論據之一斑。

⁵³ 梁啟超：《新民說》，收於林志鈞編：《飲冰室專集之四》，《飲冰室合集·專集》，第3冊，頁159-160。

⁵⁴ 另外，當時還出現另一種思想定義，認為處於列強相爭之時，一國不宜有

總結前面的討論，在清末最後十年間，「主義」與「黨」逐漸成爲兩種政治上的正面價值，是當時中國最應追求之物。⁵⁵ 人們每每認爲主義是好的，是應該追求的，作爲一個現代人，從個人的立身處世到團體的行動，皆應有「主義」。把理想與經驗合而爲一，需要「主義」來維持一個人意念之純潔、行事之一貫，貫徹他的意志與行動。作一個團體「主義」是它共同的理想方向和內聚力。有主義是現代的、進步的、高尚的，合乎「公理」與「進化」的，沒有主義是舊式的、落後的、個人私欲私利的。人們似乎覺察到「定主義」、「結黨派」、「運手段」、「達目的」四個步驟可以一氣呵成，思想不再是飄浮在腦海中的虛幻之物。把思想化爲實際的政治力量，似乎因爲有了「主義」而有軌轍可以依循。

辛亥革命前十年間最具里程碑意義的是孫中山提出的三民主義。在1905年之前，孫中山並不使用「主義」，而是宣揚十六字的誓詞。

1905年10月，孫中山在《民報》〈發刊詞〉中提出了民族、民權、民生「三大主義」，同盟會的宣傳家們將它簡稱爲「三民主義」。這一名詞很快流傳開來，隔年孫中山在《民報》創刊周年慶祝的演說中系統地闡述其三民主義，⁵⁶ 這個事件標誌著一個新的政治論述方式的轉變。

許多主義，只能牢守一種主義。例如佚名：〈論外交之進化〉（1903）說：「至於主義雜出，方術矛盾：甲則保教，乙又仇教；丙既排外，丁又媚外。一國之中，若有無量數國然。以此而與列強交涉，猶以土偶對猛獸，何恃而不爲之蹂躪乎？」參見張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第1卷，上冊，頁326。

⁵⁵ 當然也有人認爲「主義」（黨？）不是佳物，1913年嚴復在〈說黨〉中說「黨非佳物。……蓋人心不同則主義異，主義異故黨派紛紛，……」參見嚴復：〈說黨〉，收於王枬主編：《嚴復集》，第2冊，頁305。又，1905年嚴氏在半譯半述的〈政治講義〉也提到：「其爲崇拜主義如此。……深恐此等名詞主義，後此傳諸口耳者，必日益多。」見〈政治講義〉，收於王枬主編：《嚴復集》，第5冊，頁1279-1280。

⁵⁶ 彭明等：《近代中國的思想歷程（1840-1949）》（北京：中國人民大學出版社，1999年），頁283。

1870-1880 年代之後崛起的一批思想家，從馮桂芬（1809-1874）、鄭觀應（1842-1921）、何啟（1859-1914）、胡禮垣（1857-1917）、湯震（生卒年不詳），陳虬（1851-1904），乃至康有為（1858-1927），他們表達政治主張的方式是思想家的方式，而不是主義者的方式。他們提出這樣或那樣的觀點，與後來提出「主義」來系統表達其全體主張的主義者有所不同。「主義」使跟隨者有一個清楚的方向可以遵循，而且也使得各種主張在同一主義之下組成一個系統，個別分子之間有聯貫性的關係，最後使得就具體事物表達主張的方式逐漸失去吸引力。

日後常乃惠（1898-1947）對這種重大轉變有這樣的分析：「當時立憲派的主張是根據於現狀立論，別無什麼根本主義，雖然比較的易於實現，但缺少刺激性，不易引起同情。革命派則主要的立足點在民族主義，專從滿、漢的惡感方面鼓吹，尤其易於鼓動人。」⁵⁷「根據現狀立論」與提出「根本主義」是兩種不同政治論述的。立憲派與革命派都使用「主義」一詞，但是內容有所不同，刺激力不同。在當時人看來，立憲派不算有「主義」，革命派才是有「主義」，而革命派之所以成功，用孟森的話說是「以有主義勝無主義」。⁵⁸

1907-1908 年已經出現了「主義」與「辦法」究竟如何區分的爭論。無政府主義者李石岑（1892-1934）與人爭論時說：「凡我之認為主義者，君皆認為辦法」，⁵⁹章太炎（1869-1936）則說：「正以現有其事，則以此主義對治之耳。其事非有，而空設一主義，則等於浮

⁵⁷ 常乃惠：《中國思想小史》，收於黃欣周編，沈雲龍校：《常燕先生遺集·補編》（臺北：文海出版社，1975年），頁176-177。

⁵⁸ 孟森曾說：「國民政府之起也，所鄭重自標者曰：『以有主義，勝無主義。』及今而曰現代化，則以追隨現代為主義以外之主義，是即示人以無主義而後可也。」參見孟森：〈現代化與先務急〉，收於鄧維楨選輯：《獨立評論選集》（臺北：長橋出版社，1980年），第3冊，頁30。

⁵⁹ 真：〈駁新世紀叢書「革命」附答〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第2卷，下冊，頁998。

漚。」⁶⁰所以「主義」究竟是拔高於現實之上而帶有抽象的性質，還是主義是對事情所提出的「辦法」，這又關涉到當時主義的另一個特質，即它是凌駕於現實之上的，還是現實之中的。這樣的爭論在民國8年的「問題與主義」論戰中，又以另外一種方式再度被提出來了。

四、由「思想的時代」到「主義的時代」

1919年8月所爆發的問題與主義論戰，是一個代表性的事件，它反映了兩種道路的決裂：從個人、家庭、婚姻，還是經濟制度的；是文學、倫理、哲學的、人生觀的、世界觀的、家庭的，由個人解放入手的，還是社會整個的，由全局下手；是就實際問題個別加以解決的，還是全盤的一次解決、根本解決的主義。

前面的模式以新文化運動的旗手胡適（1891-1962），早先的陳獨秀（1879-1942）等為代表，後面一種是社會主義的模式。

促發這場論戰的是李大釗（1889-1927）與胡適。李大釗在俄國大革命成功之後，即已開始宣傳俄國革命及馬克思主義，當時李大釗尚未完全由一個民主主義者轉化為一個馬克思主義者，但是他的一系列連篇累牘地談「主義」的文章，引起了胡適的注意，胡適遂於1919年7月發表了〈多研究問題，少談些主義〉，對此迷信主義的現象加以批評。這場論戰其實是新文化運動以來「點滴」的或「全盤」的，「個人」的或「社會」的兩種思路的爭鋒。

關於這場論戰的討論已多，此處僅扼要言之。在這次論戰中，李大釗的文章其實並未講出「共產主義」這幾個字。他的文章宣揚一種在政治主義的指導下，全盤的、徹底的社會及政治革命的方向。而胡適卻反對以一個全盤的、抽象的藍圖來解決，他不相信有一種可以籠罩一切的「主義」。同時，他主張一種就問題解決問題的點滴式改

⁶⁰ 章太炎：〈排滿平議〉，收於張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第3卷，頁51

革。從這場論戰中，許多被提出來討論的現實問題及兩造對這些問題的看法，我們可以看出兩種思維方式：一方是把個別問題視為病兆，在這個病兆之下，有無數問題牽纏在一起，而且認為在當時的中國，病太多了，一個一個解決，已經來不及了。所以醫生不只應該醫治這個病，應該解決整個體質；論戰的另一方則認為一個一個地解決了所有的病症以後，整個體質便會隨著改變。

從這裡當然也可以看出馬克思主義與杜威（John Dewey，1859-1952）的實驗主義的對立，前者要信仰單一的主義，後者則認為沒有一個單一的主義，問題應該是一個一個解決。⁶¹

胡適說「實驗主義」對「思想」與「真理」的本質有特定的看法。首先是不認為有天經地義的定律：「（一）科學律例是人造的，（二）是假定的——是全靠他解釋事實能不能滿意。方才可定他不是適用的，（三）並不是永遠不變的天理」。「他只承認一切『真理』都是應用的假設；假設的真不真，全靠他能不能發生他所應該發生的效果。」此外，杜威的五點思維術：（一）思想的起點是一種疑難的境地。（二）指定疑難之點究竟在何處。（三）提出種種假定的解決方法。（四）決定那一種假設是適用的解決。（五）證明。⁶² 秉承上述宗旨的人很自然的是以解決所面臨的「問題」為出發點，質疑橫掃一切，「根本解決」的「主義」。

在〈多研究些問題，少談些「主義」〉中，胡適認為當時的風氣有高談「主義」的危險，「主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張傳播出去，傳播的人要圖簡便，便用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做『某某主義』。主張成了主義，便由具體的計劃，變成一個抽象的名詞。『主義』的弱點和危險，就在這

⁶¹ 有意思的是，當時的毛澤東是「問題」的擁護者，而傅斯年主張「主義」，認為「有主義總比沒有主義好」，足見人們趨向未定之情況。

⁶² 胡適：〈實驗主義〉，《胡適文存》（臺北：遠東圖書公司，1953年），第1集，卷2，頁294、323。

裡。因為世間沒有一個抽象名詞能把某人某派的具體主張都包括在裡面。」『主義』的大危險，就是能使人心滿意足，自以為尋著包醫百病的『根本解決』，從此用不著費心力去研究這個那個具體問題的解決法了。」⁶³

胡適在「主義」這種新政治論述上，看到許多他感到不安的特質。胡適說杜威的思想訓練使他相信一切主義、一切學理，都只是參考的材料、暗示的材料、待證的材料，絕不是天經地義的信條。⁶⁴在這篇文章中，胡適還提到：「凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的」。他強調：「我並不是勸人不研究一切學說和一切『主義』。學理是我們研究問題的一種工具。……種種學說和主義，我們都應該研究。有了許多學理做材料，見了具體的問題，方才能尋出一個解決的方法。但是我希望中國的輿論家，把一切『主義』擺在腦背後，做參考資料，不要掛在嘴上做招牌，不要叫一知半解的人拾了這些半生不熟的主義，去做口頭禪。」⁶⁵在「問題」與「主義」的論戰中，胡適發表了五篇文章。這五篇文章的重點基本上是一貫的，主張主義只是解決問題的一種「參考材料」，而不是一種「天經地義的信條」。⁶⁶

在「問題」與「主義」的論戰中，藍志先（生卒年不詳）則認為「問題」與「主義」是兩回事，「主義」與實行的方法是兩回事，但兩

⁶³ 胡適：〈多研究些問題，少談些主義〉，《胡適文存》，第1集，卷2，頁343-344、364。

⁶⁴ 胡適：〈三論問題與主義〉，《胡適文存》，第1集，卷2，頁373。

⁶⁵ 胡適：〈多研究些問題，少談些主義〉，《胡適文存》，第1集，卷2，頁345-346。

⁶⁶ 如胡適在〈三論問題與主義〉中提到：「所以我們可以說主義的原起，雖是個體的，主義的應用，有時帶著幾分普遍性。但不可因為這或有或無的幾分普遍性，就說主義本來只是一種抽象的理想。」「一切主義，一切學理，都該研究，但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理。」胡適：《胡適文存》，第1集，卷2，頁369、373。

者不是相反而不能並立的東西。他說：「若是一種廣汎的含有無數理想的分子的——即為尚未試驗實行的方法——問題，並且一般人民，對於他全無反省，尚不能成為問題的時候，恐怕具體的方法，也不過等於空談。」⁶⁷

藍氏認為凡是革命，一定從許多要求中抽出幾點共通性，加上理想的色彩，形成一種抽象性的問題才能發生效力。他說法國大革命、辛亥革命，俄國、德國革命之所以能夠成功，都因為共同信奉著一個「抽象主義」。他說：「主義是多數人共同行動的標準，或是對於某種問題的進行趨向或是態度」、「在文化運動進步不息的社會，主義常由問題而產生……若是在那文化不進步的社會，一切事物，都成了固定性的習慣，則新問題的發生，須待主義的鼓吹成功，纔能引人注意。」⁶⁸

李大釗與藍志先的看法略有出入，他認為「問題」與「主義」應該交互為用，「所以我們的社會運動，一方面固然要研究實際的問題，一方面也要宣傳理想的主義。這是交相為用的，這是並行不悖的。」「我們只要把這個那個的主義，拿來作工具，用以為實際的運動，他會因時、因所、因事的性質情形生一種適應環境的變化。」「我們惟有一面認定我們的主義，用他作材料、作工具，以為實際的運動；一面宣傳我們的主義，使社會上多數人都能用他作材料、作工具，以解決具體的社會問題。」⁶⁹

至於「根本解決」，李大釗說，如果在一個有組織，有生機的社會，一切機能都很敏活，沒有這方面的需要，但在沒有組織，沒有生機的社會，一切機能皆已停止，「任你有什麼工具，都沒有你使用作工的機會。這個時候，恐怕必須有一個根本解決，纔有把一個一

⁶⁷ 藍志先：〈問題與主義〉，收於《胡適文存》，第1集，卷2，頁348。

⁶⁸ 藍志先：〈問題與主義〉，頁351、354。

⁶⁹ 李大釗：〈再論問題與主義〉，收於朱文通等整理、編輯：《李大釗全集》（石家莊：河北教育出版社，1999年），第3卷，頁305、306、309。

個的具體問題都解決了的希望。」他說：「就以俄國而論，羅曼諾夫家沒有顛覆，經濟組織沒有改造以前，一切問題，絲毫不能解決」，但是在俄國大革命成功之後，則一切問題已經全部解決了。⁷⁰ 陳獨秀（1879-1942）〈主義與努力〉一文則表示：「我們行船時，一須定方向，二須努力。」「主義制度好比行船底方向，行船不定方向，若一味盲目的努力，向前碰在礁石上，向後退回原路去都是不可知的。」「我敢說，改造社會和行船一樣，定方向與努力二者缺一不可。」⁷¹

細心的讀者可以發現這個時期的「主義者」還是相當通融，李大釗口氣中的「主義」只是一種「工具」，會因時、因地、因事產生適應於環境的變化，而且李大釗說信仰什麼主義都好，並沒有設定一種唯一可用的主義，也不大具有排他性。但是同時也相當激進，主張對當時中國那樣一個沒有組織，沒有生機的社會，要有一個「根本的解決」。

「問題」與「主義」的論戰其實不因這一輪的駁火而結束，此後在1920年代，它仍一再地被提出來，打著「全盤解決」，「根本解決」的口號，左派青年不斷地攻擊胡適派的英美知識分子是「清談問題」。

有意思的是，當胡適警覺到主義熱潮時，他也覺察到「主義」是一種全新的表達形式，所以他用來反對「主義」的其實是另一種「主義」——「實驗主義」。以提倡杜威實驗主義聞名的胡適，在民國6、7年並未直接寫文章介紹實驗主義，而是在為了批判新主義時，才寫了〈實驗主義〉、〈新思潮的意義〉等文章。他標舉一種「點滴改良」的主義來對抗正在崛起的要求「根本解決」的新主義。而此後「實驗主義」始終也成為左右兩派新主義者攻擊的目標。嚴格說來，在1919年以後，也只有它成為對抗新主義的另一種學理上的「主義」。

⁷⁰ 李大釗：〈再論問題與主義〉，收於朱文通等整理、編輯：《李大釗全集》，第3卷，頁310。

⁷¹ 陳獨秀：〈主義與努力〉，《新青年》，第8卷第4號，1920年12月1日，頁2-3，該文收於《陳獨秀文章選編》（北京：三聯書店，1984年），中冊，頁63。

總結以上的爭論，「問題」與「主義」的論戰代表兩個方面。一方面是文學、倫理、思想的路線，這一路的人相信可以用一個一個問題零碎解決的辦法；另一方面是認為社會是一個整體，而且是一個有機體，所有單個的問題錯綜複雜，交織在一起，故問題是整個的，因此必須全體解決之後，才可能有個體的解決。

這兩者之分歧便歸結到一個根本差異，即是中國社會所需要的是就問題解決問題的主義，還是就全盤解決問題的主義呢？前者是舊的主義，是晚清以來所有的形形色色的後綴詞式的主義，後者是全盤解決的主義，為「新主義」。李大釗等與胡適之爭論，其關鍵差異在此，而李大釗等對此爭端堅決不讓，其根本原因也在此。

五、後五四的思想圖譜與主義的流行

經過「問題」與「主義」的論戰之後，「主義」在後五四時期取得了與五四之前不大相同的意義，我稱之為「新主義」。在分析「新主義」崛起的過程時，我想引述張灝先生在〈中國近代思想史的轉型時代〉中所提到的一種三元的心理架構。張灝先生指出1895-1925年，在危機意識高漲下出現了一種特殊的三段結構：（一）對現實日益沉重的沈淪感與疏離感。（二）強烈的前瞻意識，投射一個理想的未來。（三）關心從沉淪的現實通向理想的未來應採何種途徑。⁷² 這三種意識往往同時存在一個人心中，不過在尋找通向理想的未來時所應採取的途徑時，人們提出各式各樣的主張（宗教、實業、教育、新的生命哲學），這些提議也各有它的追隨者，有的比較成功，有的不然。從後來的歷史發展看來，「主義」是其中最為熱烈的一種途徑。

新文化運動是一輸入「新學理」的運動，「新學理」中含有兩大因子，一方面是英美自由、民主、科學（「德先生」、「賽先生」），一

⁷² 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《時代的探索》，頁56-58。

方面是各式各樣的社會主義。晚清革命團體在日本所進行的宣傳中，已帶有廣泛而濃厚的社會主義色彩。⁷³但在民國初建時，宣揚社會革命的孫中山因為各方面的反對，一度取消了民生主義，⁷⁴然而，各種社會思想從未斷絕。以上這兩種「新學理」有時因緣為用，有時混雜在一起，頗難分辨。在新文化運動初起時，文學、倫理、個人解放等英美式的價值佔據上風，但是過了幾年，社會改造、社會革命轉居於優勢，許多人開始不滿於只是改造「個人」，而想要改造「社會」。

這些多元而又相當含混的社會主義思想，改變了青年人的「理想世界」。打開五四時期的社團紀錄及他們所出版的各種期刊，可以發現連篇累牘地出現兩組觀念。第一組是對民初以來的社會表達最深刻的的不滿，往往以極嚴厲的詞句譴責當時的政治與社會，認為它是「昏濁的」、「黑暗的」、「鬼蜮的」，或是認為應該經過洪水沖洗才可能乾淨而有生機。另一組詞彙是「社會改造」、「社會革命」，希望將來的理想社會不是英美的議會民主，而是平等的，知識階級與勞動階級、勞心者與勞力者合而為一，下級與上級相互聯絡，工讀互助，是一個各盡所能、各取所需的新社會。其中還有兩個值得注意的現象：第一是把新文化運動的自由、民主、科學、解放的思想推到極端，主張比英美更自由、更民主、更科學、更徹底的解放，而將這些延伸的內容與社會主義混合在一起。第二、受儒家道德思想的微妙影響。他們往往公開拒絕儒家思想，但是儒家的仁民愛物，不忍人之心，不患寡而患不均等理想，仍然隱隱地起著作用，決定了他們對社會主義思想的了解與詮釋。

從新文化運動到後五四期間，青年思想世界是一個調色盤，什麼顏色都有，而且思想來源不一，只有「雜糅附會」四個字可以形容。他們仰望北京，《新青年》、《新潮》及其他報刊是他們思想的

⁷³ Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907*, 107-128.

⁷⁴ 張朋園：《梁啟超與清季革命》（臺北：中央研究院近代史研究所，1999年），頁176-178。

重要來源，蔡元培（1808-1940）、陳獨秀、胡適、李大釗、周作人（1885-1967）等言論界的明星是他們吸收新思想的對象。可是他們對各種刊物、各思想領袖之間的差異並沒有清楚的了解，對當時西方思想界的派別也幾乎沒有了解。往往同時吸收在今人看起來互相矛盾的元素，然後加以無限的擴充、衍化，並且賦予自己的理解與詮釋。往往一個概念或一個名詞被提出來之後，便在思想界的大海裡飄移、挪用、擴大解釋，以致後來已經分不清它們的來源了。在同一個青年社團中也因各種思想元素並存，社員之間往往產生矛盾。

在青年們看來，這些凡是與傳統異質的思想成分都值得研究。「拿來主義」依現在的標準來看是一個貶詞，但對當時的青年來說則是一個褒詞，新人物就是要盡情地「拿來」，作為一種突顯自己身分地位的「社會資本」。⁷⁵能在各種場合談著「主義」，是當時青年進身分的象徵。而且當時青年還有一種將西方傳來的思想文化概念當成主義的現象。

但這也並不表示他們之間沒有任何區別，我們從五四時期的社團與期刊中可以隱隱然發現，大概在新文化運動之後的一、兩年間，調色盤內的顏色漸漸向三邊流注：一邊是以蔡元培、胡適等人的影響為主的；另一邊是以陳獨秀、李大釗為主的；第三塊則以無政府主義的思想為主。不過思想世界中交互混雜的現象，仍然非常明顯，往往一個人身上即可以看到各種不同的元素，只是份量輕重有別而已。⁷⁶

⁷⁵ 1920、1930年代，不斷有冠上「主義」一詞的辭典出現在市面上，可見「主義」已成為社會上的時髦現象。如1932年上海陽春書局出版梁耀南編的《新主義辭典》、1933年上海光華書局也出版了孫志曾編的《新主義辭典》。各式各樣的課本、書籍也都被冠上「新主義」，如《新主義自然課本》、《新主義國語讀本》、《新主義常識課本》、《新主義數學》，甚至還有《新主義對聯》……等。

⁷⁶ 張朋園：《梁啟超與清季革命》，頁176-178。譬如1918年12月創刊的《每週評論》其中每一種思想都有，有陳獨秀、高一涵、王光祈（無政府主義）、李大釗、胡適。中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》（北京：三聯書店，1979年），第1集，上冊，頁42。《國民》雜誌同時宣傳了無政府主義、基爾特社會主

由「主義」到「新主義」的轉變過程中有三個重點：（一）發現「社會」，（二）未來的神話，（三）組織與主義。

以下我要分成幾個部分說明前面提到過的新的「理想世界」及各種心理特質。

（一）「反政治」與「發現社會」

第一種獨特心態是「反政治」。關於這一點，五四時期正在中國訪問的杜威即已敏感地捕捉到當時青年「非政治」或「反政治」的特點。⁷⁷

我們知道民國建立之後，言論界的重心是政治，⁷⁸但是很快地出現一種矛盾的發展：一方面是各種刊物連篇累牘地討論政治學理，一方面是人們對現實政治的混亂產生了前所未有的失望，認為「政治」不能解決中國的政治，這種空虛、苦悶的現象在民國5、6年時達到第一個高峰，無政府主義則順勢得到人們的重視。

造成「政治」無法解決「政治」的思考邏輯的主因，當然是對當時混亂、黑暗的軍閥統治最深刻的失望與不滿，認為在「黑幕層張」的軍閥政治中，⁷⁹即使最清明的政治行動最後都歸無用。就像一個巨

義、新村主義、泛勞動主義。參見中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁73。以個人而論，羅家倫思想即有自相矛盾的現象。見中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁76-79。

⁷⁷ 參見王汎森：〈「主義」與「學問」——1920年代中國思想界的分裂〉，收於許紀霖主編：《啟蒙的遺產與反思》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁221-255；羅志田：〈對「問題與主義」之爭的再認識〉，《激變時代的文化與政治——從新文化運動到北伐》（北京：北京大學出版社，2006年），頁61-145。

⁷⁸ 常乃惠注意到「革命成功以後，大家的精神才力都注重到政治方面，對於思想文化無人注意。」參見常乃惠：《中國思想小史》，收於黃欣周編，沈雲龍校：《常燕生先生遺集·補編》，頁179。

⁷⁹ 陳獨秀：〈文學革命論〉，《陳獨秀文章選編》，上冊，頁172。

人不可能把自己舉起來一般。當時人常常形容現實政治生活是一個大染缸，任何潔身自好的人都不可能維持自己的純潔，一旦接觸到現實政治，馬上便被捲入大染缸而不能自拔。⁸⁰

此外，民初以來各種政治思想與政治組織，每每以英美議會民主作為模範，可是在一個對民主、自由、政黨、社會、國家等概念的確切意義都不太熟悉的舊社會裡，對英、美政治的模仿往往成爲一齣又一齣的荒謬劇，故所謂「非政治」或「反政治」心態還有一個針對面，即對英、美式的代議政治的懷疑與失望。⁸¹ 當時人們對政黨的態度趨於兩極化，有的主張「造黨」，而且是依照西方民主政黨之制度「造黨」，但更多的是「無黨論」、「不黨論」、「反黨論」、「毀黨論」。⁸²

許多人認爲政治的生活應該被唾棄，認爲政治解決不了問題。解決政治問題應該靠「非政治」的手段。對政治的不滿造成幾種現象：第一，使得無政府主義得到一種新的活力。無政府主義廣泛影響當時的青年社團，如北京的實社、廣州的新社、南京的群社等，不一而足。⁸³ 第二，因爲政客、軍人造成了無止盡的混亂，所以當時有一種

⁸⁰ 這方面的史料非常多，譬如馮玉祥《我的生活》中說：「和北京當政的大人先生們往還久了，使人更進一層地認識了他們的面目。他們三個五個聚會一塊，多無一言涉及國計民生。……使人只見目前漆黑一團簡直悶得透不過氣來。」參見馮玉祥：《我的生活》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1981年），頁383。

⁸¹ 從1911年10月政黨公開活動開始，到1913年底政黨蛻變甚至大幅消散爲止，具備近代政黨性質的團體有312個。黨的政綱往往相近——「擁護共和」、「鞏固統一」、「謀國和民福」等。參見張玉法：《民國初年的政黨》（臺北：中央研究院近代史研究所，1985年），頁33。

⁸² 黃遠庸（1884-1915）在〈鑄黨論〉一文中，這樣形容上面兩種截然的態度：「今者黨之問題，可謂波靡全國矣，一般之賢愚不肖，既盡驅率入於此圍幕之中，旗幟分張，天地異色。又有一群矯異自好或無意識之徒，以超然爲美名，以黨爲大惡，相戒以勿爭黨見爲愛國，……乃復演爲千奇百怪之崇拜政黨論或毀謗政黨論。」參見黃遠庸：〈鑄黨論〉，《遠生遺著》（臺北：文星書店，1962年），卷1，頁209。

⁸³ 在1919年11月所出版的《浙江新潮》之中，斥知識階級不能改造社會，只有勞動階級可以。參見中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編

態度認為改變「政治」的責任，要由不涉足「政治」的青少年、勞動階級來承擔。第三種現象是仇視政治活動。如天津覺悟社有一社友說道：「大多數青年，對於政治缺乏興味，為中國思想界之大劣點。而青年之加入政治活動者，又多步『老前輩』之故智，以鑽營為進步之階，因之優秀青年更仇視政治活動」；⁸⁴ 傅斯年（1896-1950）於《新潮》雜誌中所發表的〈新潮之回顧與前瞻〉中指出：「在中國是斷不能以政治改政治。」⁸⁵ 《少年中國》的社員則在爭論要不要加入任何社會組織；⁸⁶ 創刊於安徽的《蕪湖》，在其第一期的〈宣言〉中則指出：「不相信用政治底手腕和方法，可以把社會根本改造的」。⁸⁷ 少年中國學會的一些成員則認為：「康有為、章太炎、梁啟超、汪精衛都是失敗者，他們失敗的根本原因，就是只知有政治，不知有社會，只知從事政治活動，而不知從事社會改革。」⁸⁸ 第四，也是最為重要

譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁434-435。施存統的〈非孝〉一文即受無政府主義的影響。《錢江評論》（創刊於1920年1月杭州），文中提倡廢姓、認為文章是公有的。參見中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁439；改造舊社會，建設新社會，只能依靠青年。參見中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集上冊，頁437。在〈實社意趣書〉中提到：「除從事政治生活人員外，凡贊成本社旨趣者，無國界男女之別，皆得為本社社友。」參見張允侯等編：《五四時期的社團》（北京：三聯書店，1979年），第4冊，頁162；實社的〈弁言〉則說：「顛連無告者之盈天下也，于是思有以變革之。……主張共產之真理。」參見張允侯等編：《五四時期的社團》，第4冊，頁164。

⁸⁴ 覺悟社：〈本刊的醞釀（三）施以給石逸〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁319。

⁸⁵ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁92。

⁸⁶ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁249。

⁸⁷ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，下冊，頁480。

⁸⁸ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁263。

的：擺脫晚清以來的英、美派政治理想，重新尋找道路。

在新文化運動時期，人們所嚮往的是以思想、文學、倫理的改造為中國的政治奠定一個非政治的基礎，以道德、倫理的改造切斷產生舊勢力的盤根錯節，以創造一個新的精神文明來洗刷黑暗的政治。但是前面已經說過，在短短兩、三年之間有不少人們開始不滿這條路，轉而主張「整體的」社會改造或社會革命。不管是文化的或社會的進路，他們都宣稱自己所從事的是非政治的活動。

然而，俄國大革命的成功把一個人們原先認為是徹底空想的社會落實了，這對當時人而言是震驚，同時亦有鼓舞作用的。從五四青年的文字中可以看到，他們往往在摸索各種問題的解決辦法之後，歸納到「社會」上來，認為是黑暗的「社會」造成這一切。這種「唯社會」的觀點事實上是一個連環：⁸⁹「社會」是極重要的，但「社會」是令人痛恨的，「社會」是可以被改造的，改造之後的「社會」可以是極光明的。

這個極光明的社會帶有一些特色：一是中國傳統思想中和平的，沒有人對人的仇恨、壓迫，平均的、性善的理想。⁹⁰一是晚清以來烏托邦世界的傾向，這種烏托邦思想與無政府主義及社會主義相互雜糅附會。有時且與《大同書》、《仁學》等烏托邦意味較濃厚的書，混合在一起。這一個思路發展成對英、美資本主義國家的敵對，這種敵對意識的形成與對一次大戰後威爾遜（Thomas Wilson, 1856-1924）等英、美國家領袖政策的不滿有關。人們由於不滿「西方」而尋找另一個「西方」——俄國，而這個新「西方」對當時的中國又處處表現善

⁸⁹ 當然也受了當時的社會主義觀點的影響。

⁹⁰ 江亢虎回憶道：「幼受《大學》至治國平天下，嘗叩師：『天下何以不曰治，而曰平？又『不患寡而患不均，天下國家可均也』，亦請其意義。師均無以應。懷疑既久，觸悟亦多。及讀《禮運》，慨然慕『大同之治』，妄草議案，條例多端，以為必如何如何，而後天下可企于均平。因虛擬一理想世界，如佛陀、耶穌所謂天國者。」轉引自汪佩偉：《江亢虎研究》（武漢：武漢出版社，1997年），頁39。

意。在「少年中國學會」中，鄭伯奇（1895-1979）等提案指出，少年中國學會最好要提出一種主義，如果少年中國學會不規定一種主義，他擔心青年會不知不覺地傾向資本主義。⁹¹ 這段話隱然假設否定資本主義是純潔青年的最起碼要求，它與王光祈（1892-1936）所說的「各人信仰起碼亦係社會主義」有所出入，因為王光祈所嚮往的社會主義是以充分發展實業為前提。⁹² 它與戴季陶（1891-1949）等人的社會主義思想也有所出入，因為戴氏等人認為，當時中國根本沒有實業，談不上「分配」的平等，故他們一面講社會主義，一面希望中國應該盡快發展實業。

當他們深入分析「社會」的問題時，發現「社會」是一個有機體，⁹³ 所有問題都盤根錯節地交纏在一起，所以產生「社會是整個的」這個觀念。⁹⁴ 我們在前面提到，在民國8年底的「問題與主義論戰」中，遠在湖南的毛澤東（1893-1976）是站在胡適的「問題」這一邊的，毛澤東針對當時的社會開了一長串的「問題單」，可是他逐漸發

⁹¹ 「如我們有了共同的趨向，我們的社會活動才有意義，我們的預備工夫也才不是盲目的工作，而研究學問的與實際活動的也才有一個連絡。法、德同人頗引張謇、黃炎培以為社會活動的標準人物，不知他們的社會活動都有正確的目的，換言之，都是有主義的。他們的教育和實業都是為達他們資本主義的。我們會員中也有許多人志望實業和教育，若預先沒有一種確定傾向，恐怕早晚被他們造成的新興的資本主義潮流吸收了去。」參見鄭伯奇：〈鄭伯奇等的提案〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第1冊，頁448。

⁹² 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁259-261。

⁹³ 晚清以來，「社會」及「社會有機體論」，兩者都是新的思想觀念，「社會有機體論」這個理論經嚴復翻譯的斯賓塞著作如《群學肄言》之後，成為許多人的口頭禪，成為對社會的想像的方式。整個社會是像人的身體一樣的有機體，不可能單獨切開任何一部分，所以改造社會也不可能是點滴的，而是要對整個有機體做通盤解決。

⁹⁴ 鄭振鐸曾回憶說：「（瞿）秋白那時已有了馬克思主義者的傾向，那一切社會問題，作為一個整體來看。」參見中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁325。

現「問題」列不完，由於所有問題都串聯在一起，毛氏逐漸轉向整體的解決，宣稱：「社會萬惡」以及要「創造一種新社會」。⁹⁵

當時青年們也逐漸傾向於認為，改變社會必須徹底改變經濟組織，人們遂放棄新文化運動以來的幾種信念：一、點滴式的改革。二、個人主義式的，每個分子力求健全自己，最後達到整個社會的進步。三、由思想、文藝入手的努力。尤其是經過問題與主義論戰的洗禮，許多原先傾向「問題」的人，後來發現「問題」多到解決不完，「問題」之間又有千絲萬縷的聯繫，不能像胡適等人所宣稱的先解放個人再解放社會，而是必須對社會進行徹底改造。唯有先改造社會，才能回過頭來解救個人；要先毀滅舊社會、建立新社會，所有個別的問題才能獲得全盤解決。⁹⁶ 在中國傳統思想中，「人」是一個不成問題的概念，但在新文化運動之後人們不斷問「人」是什麼，並隨時加上引號以便說明「人」仍舊是「有問題」的狀態。它當然也意味著，沒有成為真正的「人」之前的生活狀態是不值得過的。

「人」成爲一個有問題的狀態與當時西方思想界的主流有關。包默（Franklin Baumer, 1913-1990）認為西方傳統的「人」觀在近代面臨三種危機：一、傳統崩潰之後，價值世界不再有中心力量，不再有一

⁹⁵ 前者見〈「社會萬惡」與趙女士〉，後者見〈學生之工作〉，皆收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿》（長沙：湖南出版社，1990年），頁425-434、454。

⁹⁶ 《開明》編輯宋雲彬說：「未來的中國，將有一場大火，毀滅舊社會的一切，重新建設起一個沒有人對人的仇恨，階級對階級的剝削的社會。」參見劉仰東編：《夢想的中國：三十年代知識界對未來的展望》（北京：西苑出版社，1998年），頁61。後來，甚至到1930年代，這一路思維基本上是確定下來，巴金：「要全社會得著解放，得著幸福，個人才有自由幸福可言。」參見劉仰東編：《夢想的中國：三十年代知識界對未來的展望》，頁103；金丁（一位讀者）：「據歷史告訴我們說，在某一個時期，做醫生的，做理髮師的，做瓦木匠的，做教員的，做……都一定要拋開他們各人的專長，而大家去做一件共同的事！因為這一件共同的事不辦好，他們各人的專長就沒有站腳的地方。這就是說：這一件共同的事，必然是集團的消滅個人的。」參見劉仰東編：《夢想的中國：三十年代知識界對未來的展望》，頁107。

套穩定的系統使人們面臨衝突的價值時有一個參照架構。二、達爾文進化論及佛洛伊德心理分析對「人」提出複雜而顛覆性的見解。三、最重要的是一種把「人」當成完全是社會與文化形塑的產物，所以它是漂浮不定的，相對化的，而不是任何一種確定的東西。⁹⁷

在前述三種使「人」成為有問題的因素中，第一、二項，與當時中國相近，但我們在此所關心的是把「人」問題化、把「生活」問題化、把「意識」問題化之後，如何支撐起一種新的內在生活。

「主義」是一個意外的受惠者，它支撐起一個新架構，使得能過某種狀態的生活，能思考某種主張的人，取得了高人一等的道德優位，同時也讓人們相信，有理想有熱情的人，應該是有「主義」的人。有的認為二十世紀世界的新潮流是「人的潮流」、⁹⁸有的認為「完成人格必須勞力」、⁹⁹有的認為「惟具有奮鬥精神，獨立精神，互助精神的『平民』，才算作『人』」，並認為他們的目標便是「傳播『人』的思想，提倡『人』的生活，建設『人』的社會」。¹⁰⁰有人說「人化」即「歐化」，¹⁰¹或是說「人化」即「主義化」，沒有主義不成其為「人」。¹⁰²施存統（1899-1970）曾經提醒「我們不要存一個『以一個主義支配世界底野心』」，¹⁰³正可想見當時人們以為「主義」無所不包

⁹⁷ Franklin Baumer, *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950* (New York: Macmillan, 1977), 417-438.

⁹⁸ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁431。

⁹⁹ 周馨：〈工學會的旨趣書一〉，《工學》第1卷第1期，1919年11月20日，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁504。

¹⁰⁰ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁441-442。

¹⁰¹ 傅斯年：〈怎樣做白話文〉，收於傅孟真先生遺著編輯委員會編：《傅斯年全集》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），第4冊，頁1133。

¹⁰² 傅斯年說：「見理不明，因而沒主義可說；志行薄弱，因而沒宗派可指。」見傅斯年：〈白話文學與心理改革〉，收於傅孟真先生遺著編輯委員會編：《傅斯年全集》，第4冊，頁1179。

¹⁰³ 施存統：〈我們底大敵，究竟是誰呢？〉，《民國日報》「覺悟」副刊，1920年9月28日。

的心態。

人們也爭論要怎樣才可以使中國人得到「人的生活」。1920年11月，陳望道（1891-1977）與邵力子（1882-1967）與張東蓀（1886-1973）、舒新城（1893-1960）對此有所爭論：究竟如張、舒二人所說在資本主義下才能使人得著「人的生活」，或是在社會主義下才能使人得到「人的生活」。邵力子說一定要是兼顧精神及物質的社會主義才行，他說「而要使中國人得著『人的生活』，一定非先有一種主義不可。」¹⁰⁴

他們關心著縮短「舊人」到「新人」的時間，1920年由上海新人社所出版、並與上海泰東書局有密切關係的刊物《新人》創刊，在〈發刊詞〉中宣言該社之宗旨為「縮短舊人變新人的時間」，「使這理想社會變成現實社會」；「推翻字典上頭你我他三個字的解釋」。¹⁰⁵

人們嚮往著成爲光明、純潔、奮鬥的「新人」。「純潔」、「坦白」成爲五四社團中常見的口頭禪。¹⁰⁶爲能維持「人格的光明坦白」，有的則主張社員之間要隨時公開相互批評（如「覺悟社」）。而且重要的是理想有爲的青年，眼光是放在未來的社會，而不是現在的社會。要爲未來社會之人，不爲現在社會之人。少年中國學會中也說要區分「現在的政治」與「未來的政治」。他們相信縮短由「舊人」變「新人」的時間，則可以使「理想社會」馬上落實成「現實社會」，或者認爲凡社會改造事業，不從全局下手，僅作小規模的試驗，最後一定是要失敗的。瞿秋白（1899-1935）說應該是「全世界，全社會，各民族，各階級」的解決。¹⁰⁷

¹⁰⁴ 邵力子：〈再評張東蓀君的〈又一教訓〉〉，收於傅學文編：《邵力子文集》（北京：中華書局，1985年），上冊，頁438。

¹⁰⁵ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁409。

¹⁰⁶ 工學會的〈會務紀要〉說：「各分子的思想非常純潔，絕無卑鄙；心胸非常坦白，絕無虛詐。」張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁512。

¹⁰⁷ 瞿秋白：〈革命的時機到了！〉，收於蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》（杭州：浙江人民出版社，1982年），第1卷，頁643-644。

總結上面的討論可以看出：人們都認為，政治是一件骯髒的事，投入政治是爲了拒絕政治。¹⁰⁸ 我稱之爲「現實政治之外的政治行動」與「現實社會之外的社會行動」。這種在現實政治社會之外參與政治的形式的前提是不進入社會進行改革的活動，而是以一種超越、凌駕於當時政治、社會環境之上，宏觀一切，規劃一切，又改變一切的方式進行，是孫中山《三民主義》中說到的：廣州西關那邊的闊學生先穿上毛大衣，然後希望改變天氣來適應它。¹⁰⁹

（二）未來的神話

「社會」的思維與「未來」的神話是一體的，「未來」隱然是一個新宗教。新文化運動的一個重要思維是理想的社會可以很快實現，而且如果有某種有效率的新組織來領導行動，這個「未來」並不遠。我們在當時一些青年（如陳範予，1901-1941）的文字中不斷發現前面提到張灝先生所形容的一種極度失望與極度興奮合而爲一的心理結構。極度失望的是現在的社會，極度興奮的是未來的美好社會。這兩者原來是有巨大距離的，但是在這一代青年的心理結構中卻認爲兩者可以是一個。只要能找到一種辦法，則最美好的社會必定可以實現。

¹⁰⁸ 類似的論述可參見林毓生對魯迅從政態度的討論，參見林毓生：〈魯迅政治觀的困境——兼論中國傳統思想資源的活力與限制〉，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁253-275。

¹⁰⁹ 孫中山說：「我記得三十多年前，我在廣州做學生的時候，西關的富家子弟，一到冬天便穿起皮衣。廣州冬天的天氣本來不大冷，可以用不著皮衣的；但是那些富家子弟每年到冬天，總是要穿皮衣，表示他們的豪富。在天氣初冷的時候，便穿小毛；稍爲再冷，便穿大毛；在深冬的時候，無論是甚麼天氣，他們都是穿大毛。有一天他們都是穿了大毛皮衣，到一個會場，天氣忽然變暖，他們便說道：『現在這樣的天氣，如果不翻北風，便會壞人民了。』……現在一般青年學者信仰馬克思主義，一講到社會主義，便主張用馬克思的辦法來解決中國社會經濟問題，這就是無異不翻北風就壞人民一樣的口調。」參見孫文：〈民生主義第二講（民國十三年八月十日講）〉，《三民主義》，收於中國國民黨中央委員會黨史委員會編訂：《國父全集》（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1973年），第1冊，頁190。

顧頤剛（1893-1980）說只要努力，最美善的社會便能在一夕之間完成，即模糊地表現出這種心態。

以下要舉幾個青年刊物的例子說明當時青年的這種心理結構，如少年中國學會成都分會在1919年7月所創辦的《星期日》，這份刊物以李劫人、孫少荊等為主，《星期日》的發刊宣言說：「今後便是光明的世界，是要人自覺的世界。」¹¹⁰又說：「我們為什麼要辦這個週報，因為貪污黑暗的老世界，是過去的了。」¹¹¹出刊僅僅兩期的《蕪湖學生會旬刊》到處強調：「黑暗、光明之對比。」¹¹²《杭州學生聯合會報》〈改革本會會報的意見〉之作者認為，今後的宗旨應該「根據世界潮流，促進知識階級和勞動階級徹底的覺悟，……建設『光明』『合理』的社會。」¹¹³

瞿秋白也說中國「無社會」，¹¹⁴故要人為地、有意識地去造成種種新的社會組織。毛澤東要造湖南為「黃金世界」。¹¹⁵這一類的話很多，譬如說：「只希望廣東成為世界上一個模範的『新國』」。¹¹⁶

（三）組織的神話

在「未來的神話」之後，還要附帶談「組織的神話」。

¹¹⁰ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁280-281。

¹¹¹ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁281。

¹¹² 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁478。

¹¹³ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁445-446。

¹¹⁴ 瞿秋白：〈中國之「多餘的人」〉，《赤都心史》，收於周谷城主編：《民國叢書》（上海：上海書局出版社，1996年），第5編，頁120。

¹¹⁵ 毛澤東：〈為湖南自治敬告長沙三十萬市民〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁529。

¹¹⁶ 陳獨秀：〈答皆平〉一文所附皆平寄給陳獨秀的書信，收於陳獨秀：《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987年），頁822。

許多敏感的觀察者都提到，五四是一個「個人意識」及「集體意識」覺醒的時代。在此之前，「學校裡除了同鄉會的組織以外，任何組織都沒有，也不允許有。」¹¹⁷ 鄭超麟回憶五四時說，那是「一個意識的覺醒」的時代，說「當代中國的集體意識，可以說，是在這一年覺醒的；我個人的小小意識則確實是在這一年覺醒的」。¹¹⁸ 一方面是「潛伏的個人意識已經覺醒，從此我是自己的主人，我能支配自己的命運，而不再是父師及其他長輩給我安排的家族鏈條中一個環節了。」¹¹⁹ 另一方面是從當時學生與軍閥之間的鬥爭中看到青年團體與組織所能產生的巨大力量。而白話文又使得一向限於菁英的活動可以下及工農，可以動員、組織他們參與廣大的救國活動。

此處我要舉幾條史料說明當時人積極創造「組織」作為戰鬥大本營的想法。

在描述《國民》雜誌社成立週年情形的記載之中，藍公武（1887-1957）演說時指出五四運動之價值說：「蓋必先有組織而後始能奮鬥，設『五四』後而無組織的運動，賣國者何能遽去？」¹²⁰ 此為當時許多人共同的想法，也激發了以強固而有紀律的組織與社會決戰的無限樂觀情緒。

宗之樞（1897-1986，即宗白華）在《少年中國》所發表名為〈中國青年的奮鬥生活與創造生活〉的文章中提到：

「高蹈遠引脫離這個惡社會」是消極遁世的辦法，應該實行的是「聯合全國青年組織一個大團體，與中國社會上種種惡習慣、惡風俗、不自然的虛禮謊言、無聊的舉動手續，欺詐的運

¹¹⁷ 劉勳宇：〈憶工學會〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁526。

¹¹⁸ 鄭超麟著，范用編：《鄭超麟回憶錄》（北京：東方出版社，2004年），頁160。

¹¹⁹ 鄭超麟著，范用編：《鄭超麟回憶錄》，頁165。

¹²⁰ 一覺記：〈本社成立周年紀念大會紀事〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁27。

動交際，大起革命，改造個光明純潔、人道自然的社會風俗，打破一切黑暗勢力的壓迫。」¹²¹

《新人》雜誌主張「新村主義」，認為新村是「另立一新社會之模型，以便世人的仿制，並且是和舊社會宣戰的大本營。」¹²² 天津覺悟社曾有以下的主張：即期許能「作成一個預備『犧牲』、『奮鬥』的組織，認他為一個作戰的『大本營』」。¹²³

把前面幾點稍加綜括以後，我們可以發現後五四時代形成一種新論述，即中國是需要社會改造、社會革命，以實踐未來的政治、未來的社會。而且未來的社會是帶有烏托邦色彩的黃金社會，與民初以來不斷出現在人們筆下的「混濁的社會」形成巨大反差。另一個心態認為只要找到辦法，在最快時間內，便可以縮短未來的理想與昏暗的現在之間的距離。這雙重的距離感為結合黨組織、主義，武力的「新主義」鋪下了沃土，人們要尋找一種可以跨越這個距離到達目標的辦法，就像毛澤東所說的要以它來「另造環境」。¹²⁴

最早引起我注意五四時期「轉向主義」這個現象的是傅斯年。五四健將傅斯年在當時宣稱「有主義比沒有主義好」，不過我們細檢他當時宣揚主義的脈絡，所指涉的大多是文化方面，在涉及政治的基本上是以「主義」來進行「國民訓練」。¹²⁵ 但對以「社會改造」為無上任務的人而言，他們所企求的是一種剛性的、強有力的政治主義，可以從社會外面強力地把「社會」加以徹底改造的主義。從五四青

¹²¹ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁246-247。

¹²² 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁411。

¹²³ 二八：〈三個半月的「覺悟社」〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁310。

¹²⁴ 毛澤東：〈致李思安信〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁557。

¹²⁵ 請參見拙著：《Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics》(Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 46, 155.

年社團的文件中，我們不斷看到他們在各種主義之間尋尋覓覓的實例。他們當時所謂的「新主義」，是指過激主義、社會主義、無政府主義。¹²⁶ 在這些「新主義」中，當時青年們便作過一些評價。如他們認為無政府主義的自由作用太無限制，「容易流為空談」，¹²⁷ 並不足以在舊勢力與黃金未來之間架起一道有力的橋樑。從上述案例看來，人們已經覺得要有一個「主義」，但這個主義究竟是什麼？其實並無定見。

在各種主義之間出出入入的人很多，個殊性與差異性非常大。不信主義、懷疑主義，埋首做其他工作以試圖解決問題的人也非常多，不可一概而論。雖然如此，當俄國大革命成功的消息傳來後，人們已經模模糊糊覺得俄國大革命是一個很有用的模式，用毛澤東在〈論人民民主專政〉中的話說，俄國大革命一砲送來了馬克思主義。人們看到一種新型的力量，它打破帝俄時代的昏暗落後，使俄國一夕之間過渡到社會主義的天堂——但是並不是所有人都馬上覺察這項訊息，很多人是在後來才逐漸領悟到它的重要性。

關於中國共產黨的建立及它的影響、著作已經很多，¹²⁸ 此處想討論的是俄國式的「新型力量」——主義、黨、黨軍三位一體，如何影響近代中國的「主義」論述。

俄國大革命為當時的中國提供了一個可用的模型、一個成功的範例。西方是近代中國的「新三代」，而俄國是英、美之外另一個「西方」，思想界迅速的由英、美、法、德轉向俄國。既然與中國情況比較彷彿的俄國可以做到，則這是一條可以照著走的道路。正如許德珩（1890-1990）所說的：

¹²⁶ 柯璜：〈余對於新思潮之疑問〉，《教育潮》第8期，收於中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁432。

¹²⁷ 伍一小、山：〈社員通信：西歐的「赤」況（節錄）〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁344-345。

¹²⁸ 如陳永發：《中國共產革命七十年》（臺北：聯經出版事業公司，1998年）。

十月革命以後，我們有了一個模糊的方向。¹²⁹

類似的話還有許多，此處不具引。俄國大革命使得當時許多人認為他們找到了一個「方向」，一切變得可以理解，而且變得可能了。俄國大革命成功的要素——主義、黨、軍隊三位一體也成了新的萬靈丹，是把“idea”與“reality”的距離壓縮到最小的利器。1921年中國共產黨的成立是一里程碑。李璜（1895-1991）回憶說，民國10年以前中國各政黨的組織皆是政客式的，真正具有一定主義，為政治之宣傳，向群眾發言，對同志加以組織，乃是民國10年成立的中國共產黨。¹³⁰

較早對俄國「新型力量」給予注意的是孫中山。1921年，孫中山開始寫信給俄國領導人，表現出對新型力量的關注。此後，中國國民黨的一個重要方向是「以俄為師」，以列寧為師。布爾什維克黨的主義、黨、宣傳、軍隊成為孫中山及他的追隨者的模範。後來北方的馮玉祥（1882-1948）也對俄國的「新型力量」表現極高的嚮慕。這種在主義的指導下，高度組織化、戰鬥化的新形式，使人們在它上面看到希望，重燃救國的信心。

青年們的心理逐漸產生一種改變，自覺到要放棄新文化運動初期那種尊重個人自由、解放的路子，改為崇尚集體的權力而願投身革命組織，參加國民黨、共產黨或其他政黨，以救中國，寧願犧牲個人自由，而服從集團之紀律。¹³¹

六、主義化的時代

在這裡，我要暫時從論文的主線叉開，轉而討論五四前後到1920

¹²⁹ 許德珩：〈回憶國民雜誌社〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁37。

¹³⁰ 李璜：《學鈍室回憶錄》（臺北：傳記文學出版社，1973年），頁118。

¹³¹ 唐君毅：〈六十年來中國青年精神之發展〉，收於胡菊人編：《生命的奮進：四大學問家的青少年時代》（臺北：時報文化出版公司，1986年），頁79-80。

年代的一種「主義化」的現象。從個人到政黨、到國家，瀰漫著「有主義總比沒有主義好」，有主義的生活才是「人的生活」的論調。

「主義化」可以分成兩個階段：五四運動之前為一階段，五四之後為另一階段。

五四前後所高喊的「主義化」呼聲，可以1916年12月傅斯年所寫的〈心氣薄弱之中國人〉為例。傅氏說：

人總要有主義的。沒主義，便東風來了西倒，西風來了東倒，南風來了北倒，北風來了南倒。

沒主義的不是人，因為人總應有主義的，只有石頭，土塊，草，木，禽獸，半獸的野蠻人，是沒靈性，因而沒主義的。

沒主義的人不能做事。做一樁事，總要定個目的，有個達這目的的路徑。沒主義的人，已是隨風倒，任水飄，如何定這目的？如何找這路徑？既沒有獨立的身格，自然沒有獨立的事業了。

沒主義的人，不配發議論。議論是非，判斷取舍，總要照個標準。主義就是他的標準。去掉主義，什麼做他的標準？既然沒有獨立的心思，自然沒有獨立的見解了。

我有幾個問題要問大家：

- (1) 中國的政治有主義嗎？
- (2) 中國一次一次的革命，是有主義的革命嗎？
- (3) 中國的政黨是有主義的嗎？
- (4) 中國人有主義的有多少？
- (5) 中國人一切的新組織，新結合，有主義的有多少？

任憑他是什麼主義，只要有主義，就比沒主義好。就是他的主義是辜鴻生、梁巨川、張勳……都可以，總比見風倒的好。

中國人所以這樣沒主義，仍然是心氣薄弱的緣故。可嘆這心氣薄弱的中國人！¹³²

¹³² 傅斯年：〈心氣薄弱之中國人〉，收於傅孟真先生遺著編輯委員會編：《傅

這是一篇很可玩味的文獻，它寫於五四之前，它的論斷是非常斬釘截鐵：中國人是沒有主義的，「沒主義不是人，因為人總應有主義的」，石頭、草木、野獸沒有靈性，所以沒有主義，「任憑他是什麼主義，只要有主義，就比較沒有主義好。」傅氏甚至認為即使像張勳（1854-1923）這般執守復辟主義者也是可取的。他主要針砭中國人「心氣薄弱」，所以這一種「主義化」著重的似乎是中國人作為人的起碼品質。不過值得注意的是，此時提出以有主義作為人之所以為人的基本條件，帶來一種緊張感，一種驅動力，認為要做一個起碼的人，便要有「主義」，這是「主義化」過程中不可忽視的驅動力。

前面引用傅斯年的話時，已提到「主義化」與一種新的人觀分開。除了新的「人」觀之外，當時也有其他心理特質與它的流行有關。譬如當時時常可見的模模糊糊的口號：「向上的」或「向上的生活」的觀念，究竟是向上到何處去，隨著人們信仰的價值體系而有不同，對許多人而言，「向上的生活」便是向上到過有主義的生活。

當時常用「有意識」的一詞，要求人們過「有意識的生活」，而「有意識」的生活便是有「主義」的生活。當時人心中隱隱然關心自己是不是「進步青年」。「進步青年」應該做些什麼，在不同時代，不同的陣營，目標有所不同。在五四以後，以有「主義」為進步青年的思想勢力愈來愈大，一套新的文化語言，一些隱微的心理特質，把「主義者」與「非主義者」的身分作高下的分別。不過傅斯年並未把「主義」往政治方向推進。他說新潮社「最後的目的，是宣傳一種主義。到這一層，算止境了，我們決不使他成偌大的一個結合，去處治社會上的一切事件。」¹³³他並未將「有主義總比沒有主義好」的主張推到社會改造、社會革命。但五四運動之後，一直到1920年代中後期，青年、政客和軍人「主義化」的現象，則主要表現為政治的、

斯年全集》，第5冊，頁1573-1575。

¹³³ 傅斯年：〈「新潮」之回顧與前瞻〉，收於傅孟真先生遺著編輯委員會編：《傅斯年全集》，第4冊，頁1207。

革命的。在進入討論之前，我必須說明：當時青年提到布爾什維克主義的頻率似遠超過馬克思主義，提到馬列主義的頻率也超過馬克思主義。從1920年代起，政治上的「主義」成爲時髦語。像是梁啟超就曾譏諷說，這幾年看似蓬勃有生氣的新思潮、新文化運動，試檢查其內容，「大抵最流行的莫過於講政治上、經濟上這樣主義那樣主義，我替他起個名字，叫做西裝的治國平天下大經綸；次流行的莫過於講哲學上、文學上這種精神那種精神，我也替他起個名字，叫做西裝的超凡入聖大本領。」¹³⁴馬君武（1881-1940）也指出了「主義癖」顯現的負面意義，他表示：「無論何種主張，皆安上主義二字。其中每每有不通可笑的，又有自相衝突的」；往往是出主入奴，辯論紛紜，有時竟是同根相煎。如“Nationalism”，孫中山稱爲民族主義，「醒獅」同人則叫做國家主義，卻未料以民族主義相號召的國民黨，卻把國家主義的青年黨當成仇敵。¹³⁵

在短短幾年之間，一些原先服膺新文化理想的人，紛紛轉向「主義」。陳獨秀於1920年9月〈比較上更實際的效果〉一文中說：「與其高談無政府主義、社會主義，不如去做勞動者教育和解放底實際運動」，¹³⁶同年12月，在〈主義與努力〉中則表示他已改變立場，從原先所談一點一滴的改造，轉向高談應該受主義指導以定方向。¹³⁷寫《赤都心史》時代的瞿秋白，嘲諷1911年以來，「滿天飛舞的『新』『主義』、『哲學』、『論』……無限，無限。」¹³⁸同時也說「一切一切主義都是生活中流出的，不是先立一理想的『主義』。」「不在於拘

¹³⁴ 梁啟超：〈科學精神與東西文化（八月二十日在南通爲科學社年會講演一）〉，《晨報副鐫》，1922年8月24日，第1版，該文收於林志鈞編：《飲冰室文集之三十九》，《飲冰室合集·文集》，第14冊，頁2。

¹³⁵ 馬君武：〈讀書與救國——在上海大夏大學師生懇親會演說〉，《晨報副鐫》，1926年11月20日，第4版。

¹³⁶ 陳獨秀：〈比較上更實際的效果〉，《獨秀文存》，頁588。

¹³⁷ 陳獨秀：〈主義與努力〉，《獨秀文存》，頁599。

¹³⁸ 瞿秋白：《赤都心史》，頁154。

守『主義』，死的抽象詞。」¹³⁹但是在1920年左右，他也轉向擁抱主義，主張「整個地」解決社會問題。

柔石（1902-1931）是一位敏感而富理想性的年輕人，我們可以從他短短幾年的日記中看到一種迅速的移動，由個人主義、人道主義，迅速轉入社會整體改造的革命主義。¹⁴⁰

另外一個值得討論的例子是張申府（1893-1986）。張氏原先顯然擺盪在「問題」與「主義」之間，但到了1922年，也就是「問題」與「主義」論戰之後的第三年，他寫了一篇恍兮忽兮，而又顯然要走向「主義」的文章，痛責清談問題，而主張「主義」。¹⁴¹

想評估當時青年「主義」化的歷程，應從那些原本赤誠服膺胡適的「問題」，而逐漸轉向「主義」的人下手，而最現成的例子便是毛澤東。

從毛澤東的早期文稿之中，可以看出他最初將胡適的一言一語信奉為聖經，胡適偶然講自修大學，毛澤東便在湖南開辦自修大學。¹⁴²毛澤東所主辦的文化書社中，胡適的各種著作與社會主義的書籍都是熱門讀物。胡適提倡「問題」，批判「主義」，毛澤東也於1919年9月1日，籌組「問題研究會」，在〈問題研究會章程〉中開列一長串的「問題單」：教育問題、女子問題、國語問題、孔子問題，東西文明會合問題，婚姻制度改良及婚姻制度應否廢棄問題，宗教改良及宗教應否廢棄的問題，洋洋灑灑，七十幾大項，細項還不在此數。¹⁴³

他又說「問題之研究，須以學理為根據。因此在各種問題研究之先，須為各種主義之研究」，所開列認為需要研究的主義有十種：哲

¹³⁹ 瞿秋白：《赤都心史》，頁156。

¹⁴⁰ 趙帝江、姚錫佩編：《柔石日記》（太原：山西教育出版社，1998年）。

¹⁴¹ 赤（張申府）：〈隨感錄·研究問題〉，《新青年》第9卷第6號，1922年7月1日，頁84-85，該文收入《張申府文集》（石家莊：河北人民出版社，2005年），第3卷，頁47。

¹⁴² 不只是胡適，像傅斯年當時一些文句，也被毛澤東有樣學樣地照搬。

¹⁴³ 毛澤東：〈問題研究會章程〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁396-403。

學上之主義、倫理上之主義、教育上之主義、宗教上之主義、文學上之主義、美術上之主義、政治上之主義、經濟上之主義、法律上之主義、科學上之規律。¹⁴⁴

但是很快地他的注意力轉向「社會」，認識到「社會」才是一切的根本。在當時，一些小小的事件即可牽連敏感年輕人的神經，湖南有一位趙女士的自殺事件即是。¹⁴⁵毛澤東對趙女士之自殺，先是發表了〈對於趙女士自殺的批評〉，指出趙女士所以自殺是因為有「三面鐵網」，¹⁴⁶第一面即是中國的社會。接著在〈「社會萬惡」與趙女士〉中說：

社會裡面既含有可使趙女士死的「故」，這社會便是一種極危險的東西。¹⁴⁷

此後「社會」變成一個主詞，¹⁴⁸「社會」是整個的，而不是一個一個問題。故他想辦新社團，「創造一種新社會」。¹⁴⁹毛澤東在1920年3月〈致周世釗信〉中提到：「老實說，現在我于種種主義，種種學說，都還沒有得到一個比較明瞭的概念」。¹⁵⁰同年7月，他注意到俄國大革命聲稱：「不但湖南，全中國一樣尚沒有新文化。全世界一樣尚沒

¹⁴⁴ 毛澤東：〈問題研究會章程〉，頁401。

¹⁴⁵ 當時青年知識群體走上自殺之路的原因，錯綜複雜，可以參考海青：《「自殺時代」的來臨？：二十世紀早期中國知識群體的激烈行為和價值選擇》（北京：中國人民大學出版社，2010年）。

¹⁴⁶ 毛澤東：〈對於趙女士自殺的批評〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁413。

¹⁴⁷ 毛澤東：〈「社會萬惡」與趙女士〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁424。

¹⁴⁸ 毛澤東：〈非自殺〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁431。

¹⁴⁹ 毛澤東：〈學生之工作〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁454。

¹⁵⁰ 毛澤東：〈致周世釗信〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁474。

有新文化。一枝新文化小花，發現在北冰洋岸的俄羅斯。」¹⁵¹ 同年9月〈湖南建設問題的根本問題——湖南共和國〉中說：「俄國的旗子變成了紅色，完全是世界主義的平民天下。」¹⁵² 在另一篇文章中則總結說俄國大革命的成功是因「有主義」（布爾失委克斯姆）」。¹⁵³

五四也是一個「團體」大覺醒的時代，學生們認識到團體可以發揮意想不到的力量，社會人士亦復如此，而且杜威在中國宣揚「共同生活」，也是促因之一。故五四時期出現大量青年社團，這些社團倏起倏滅，其中有一大部分很快地放棄了新文化運動文藝、思想、個人改造的路線，而提出徹底社會改造，社會革命的主張，而且認為應該追求一個「主義」，它們大部分尚未形成實際行動的方案，至於新型模式——「主義、黨、軍隊」也尚未成形。

此處擬舉幾個社團作為主義化的例子。這些社團轉向「主義」，每每是因為發現社會的問題是「整個的」，要整體的解決，因此放棄個體路線，轉向在一個「主義」下聚合同志，組成一個有方向，有組織，有紀律的團體，以達到改造社會的目標。

「新型力量」的出現，使當時中國有些軍閥、政客，為了對抗新主義起而提出另一種新「主義」，有些是震驚於有「主義」的軍隊的威猛力量，故而提出一種「主義」，其中有的奏效，有的只是一場鬧劇。

政黨的主義化，與知識青年加入主義化的政黨是影響最大的事件。在俄國大革命成功，五四運動及中國共產黨成立，這三大連環事件的刺激下，孫中山迅速作了相應的調整，尤以1924年的聯俄容共，全盤模仿俄國的「主義、黨、軍隊」的新型力量最具關鍵。

在胡適發表〈多研究些問題，少研究些主義〉之前，上海少年中

¹⁵¹ 毛澤東：〈發起文化書社〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁498。

¹⁵² 毛澤東：〈湖南建設問題的根本問題——湖南共和國〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁504。

¹⁵³ 毛澤東：〈打破沒有基礎的大中國建設許多的中國從湖南做起〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁508。

國學會的會員即已針對北京會員提出「多研究學理，少敘述主義」之口號。當時會中有一派人認為要使每個人成為完全的人，然後再講「主義」，而所謂完全的人，即是能過團體生活並有勞動習慣的人。「此外，尚有種種訓練，都是養成做『人』應該具備的性格和習慣，並且是凡向光明方面走的人，必不可不如此的。」¹⁵⁴ 王光祈的意思是希望少年中國學會當時還不應該選定一種「主義」，但要成為將來運用各種主義的「訓練營」。

1921年7月，少年中國學會在經過多次爭執之後，終於徹底分裂，受李大釗影響的「主義」派佔上風，恽代英（1895-1931）由不要求有一致的主義到確定一致的主義，¹⁵⁵ 鄧中夏（1894-1933）則主張「主義如不相同，分裂亦好」。他們甚至認為因「主義」不同，將來要在戰場上相見。¹⁵⁶

除了少年中國學會外，另一個頗具規模的團體是天津覺悟社，社員們也是受到李大釗文章的影響而「主義化」。在社員的回憶文字之中，就有提到他們在當時「得到了李大釗同志的親切教導，他告訴我們，要改造社會必須確定鮮明的主義。」¹⁵⁷

天津覺悟社原先屬於「問題」派，希望實行「人的生活」，「覺悟無邊無止，進化無窮」，而且明白說：「大家都還沒有一定的信仰」。¹⁵⁸ 1921年8月，天津覺悟社為了聯合進步團體，與少年中國學會、人道社、曙光社、青年互助團等五團體採取共同行動，全體會員

¹⁵⁴ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁241。

¹⁵⁵ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁257。

¹⁵⁶ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁268。

¹⁵⁷ 劉清揚：〈回憶覺悟社〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁356。

¹⁵⁸ 鄧穎超：〈五四運動的回憶（節錄）〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁303、352。

集結到北京。李大釗代表少年中國學會致答詞時，即提出各團體有標明「主義」的必要。認為「近年以來，世界思潮已有顯然的傾向，一個進步團體，如不標明主義，對內既不足以齊一全體之心志，對外就更不能與他人有聯合的行動。」¹⁵⁹

1923年4月天津覺悟社的政治取向開始出現轉向，說：「我認的主義一定是不變了」，¹⁶⁰而且已經有部分社員「對於主義上已有同一的趨向。」¹⁶¹社歌云：「社會革命，階級戰爭，青年齊努力。」¹⁶²大談同一目標、同一途徑，與「社會」對抗不能靠個人自覺，要靠團體，要由文化轉向社會，由「人」的生活轉向社會，不要受環境支配，要支配環境，與惡社會奮鬥，創造一種新生活。1921年於安徽創刊的《蕪湖》則宣稱「教育問題，正和一切問題一樣，非把全部社會問題改造好了，是不得會解決的」。¹⁶³河南的《青年》雜誌也由原本改造個人的思想與道德入手，轉向改造社會，認為「物質變動決定一切」。¹⁶⁴

胡適在新文化運動時期的口號之一是「輸入學理」。¹⁶⁵原先甚有力量的民主主義、個人主義、資本主義、社會主義、國家主義、共產主義，是以輸入學理的方式進入的，但過不了多久，它們成爲主義，理解它們的方式是主義式的。學理與主義當然不同，學理只是知識、

¹⁵⁹ 張申府：〈所憶〉，《張申府文集》，第3卷，頁471-472。

¹⁶⁰ 見伍一杉逸、衫時：〈伍的誓詞〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁348-349。

¹⁶¹ 施以：〈我們的開張篇（《覺郵》發刊詞）〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁315。

¹⁶² 〈我們的五一節（節錄）〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第2冊，頁325。

¹⁶³ 見惲代英給沈澤民、高語罕的信，收於中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁482。

¹⁶⁴ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁492-493。

¹⁶⁵ 見胡適：〈新思潮的意義〉，《胡適文存》，第1集，卷4，頁727-736。

思想層次，而主義則包括知識、思想、價值、信念、信仰、道路、行動。主義標示著統一的意志、集體的追求、動員各階層，希望深入各階層。此時「學理」的吸引力已經讓位給主義，尤其當新文化運動時期思想、文藝的關心，讓位給政治的關心之後「主義」——信仰化的主義，在政治論述的市場中成為強勢貨幣。誠如梁啟超所說的，「理性只能叫人知道某件事該做，某件事該怎麼做法，卻不能叫人去做事，能叫人去做事的，只有情感。」「情感結晶，便是宗教化。」¹⁶⁶將知識與行動結合為一的論述之吸引人們的目光，也標示著時代的關懷與新文化運動時期之不同。信仰主義，即表示脫離了新文化運動時代個人覺醒與理想的觀念，進入了集體行動的時代，而且在不斷競逐的過程中，只有以主義形式進入市場才可能生存。

1934年，《獨立評論》發表一篇名為〈新舊交替時代的遊移性〉的文章，在回顧過去幾年的發展時，說出了不以「主義」作號召，在思想市場上如似矮人一截之狀況：

前幾年，主義這個玩藝，不論什麼人，不說牠，不拉一個來作靠柱，就不能存在似的。三民主義，馬克司主義，及一切花花綠綠的主義，只要佔上主義兩個字，就不愁無人歡迎。¹⁶⁷

「只要佔上主義兩個字，就不愁無人歡迎」，為了趕上這一種新的表達方式，故自創主義的動機相當強烈，少年中國學會的領袖王光祈，在這時期一直為是否為這個團體定一個主義煩惱不堪。他喊出要「自創主義」，一直到在德國時，他仍想創造一種比世界上現有的主義（包括布爾什維克主義在內），都更合乎世界潮流與中國民族性的主義。後來他提出了一種近於禮樂主義的想法。¹⁶⁸

¹⁶⁶ 梁啟超：〈評非宗教同盟〉，收於林志鈞編：《飲冰室文集之三十八》，《飲冰室合集·文集》，第13冊，頁22。

¹⁶⁷ 壽生：〈新舊交替時代的遊移性〉，《獨立評論》第96期，1934年4月15日，頁14。

¹⁶⁸ 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時

「自創主義」之熱門現象，還可以拿 1919 年 3 月成立的工學會所提出的「工學主義」為例。工學會顯然是一個受無政府影響而成立的團體，他們說「工學主義的第一義，便是認定人生只有工與學兩件事。……工學主義的第二義，便是認定作工和求學是互相需要的，工離不了學，學更離不了工。」¹⁶⁹ 他們要打破勞動與智識階級的劃分，會員自由發展，不加限制。¹⁷⁰ 但他們也宣稱，有了「工學主義」之後，要「確信我們所抱的主義有提倡的價值和必要。我們今後最大的希望是工學主義能普遍的實現。」¹⁷¹ 值得注意的是連科學也成了一種主義，而胡適的「實驗主義」當然也是一種主義，一種為了解消主義而提出的主義。

誠如前面所提到的，即使像解決趙女士自殺這樣一個小問題也被認為需要「另造環境」才能解決——「政治改良一途，可謂絕無希望。吾人惟有不理一切，另闢道路，另造環境一法。」¹⁷² 爲了「另造環境」，「主義」開始成爲毛澤東筆下的常語，1920 年 11 月 25 日在寫給羅璈階的信中說：「我雖然不反對零碎解決，但我不贊成沒有主義頭痛醫頭腳痛醫腳的解決。」¹⁷³ 要「共爲世界的大改造。」¹⁷⁴ 要造成「一種有勢力的新空氣」，但爲了換空氣，「固然要有一班刻苦勵志的『人』，尤其要有一種爲大家共同信守的『主義』，沒有主義，是造不成空氣的」，新民學會不可以只是人的聚集或感情的結合，「要變爲主

期期刊介紹》，第 1 集，上冊，頁 259-261。

¹⁶⁹ 石樵：〈工學會旨趣書二〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第 2 冊，頁 505-506。

¹⁷⁰ 〈會務紀要〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第 2 冊，頁 513。

¹⁷¹ 季尊：〈本會一年來之回顧及今後之希望〉，收於張允侯等編：《五四時期的社團》，第 2 冊，頁 522-524。

¹⁷² 毛澤東：〈致向警予信〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁 548。

¹⁷³ 毛澤東：〈致羅璈階信〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁 553。

¹⁷⁴ 毛澤東：〈致羅璈階信〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁 554。

義的結合才好。」¹⁷⁵

這類言論在1920年代頗不乏見。例如有人說：「我是一個愛護『主義』者。我覺得任何主義他都有多少精義，都不容有人假借他，……我不願意有人拏任何主義來欺世盜名，騙一般頭腦純潔有心向上的青年。」「講主義的人們，你要知道主義是純潔的，向進化軌道中進展的，你們既然要講主義，自然負有引導主義進展的責任」。¹⁷⁶ 愛真接著歸納出四種條件：「A. 要有高尚純潔的人格纔可以講主義。B. 要言行合一的纔可以講主義。C. 要不好同惡異的，纔可以講主義。D. 要明瞭社會歷史及現實社會情狀的，才可以講主義。」¹⁷⁷ 所以不管是什麼主義，只要有「主義」之名，便即是神聖、純潔的。反倒是「人」才是不可靠的。主義是主義，人是人，主義是好的，人不一定是好的，那麼什麼樣的人才有資格成爲主義者？

愛真所列舉的四個條件大抵是當時人所同意的，不過此處也必須指出，主張先要做到「人」，才能談「主義」，與主張能擁護主義才配稱爲「人」的兩種思維，是有一些不同的指涉。前者常常表現爲理想上是應該有主義的，但先要改造個人，所以他們通常反對立即投入社會主義或布爾什維克主義的懷抱，投入某種主義的懷抱之前要先完善個人，王光祈及愛真都成爲既愛主義，又遲疑於迅速主義化的人。

在後五四時代有兩條正路，一條是以胡適爲代表的，由文學、哲學改進入手的道路，另一條是「從事于根本改造之計畫和組織的道路」。然而，從1920年代中期起，「主義者」往往成爲一種有利的身分。

科舉廢除之後，傳統中國鑑別社會菁英的「識認系統」（用經濟

¹⁷⁵ 毛澤東：〈致羅璈階信〉，收於中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁554。

¹⁷⁶ 愛真：〈怎樣纔可以講主義？（上）〉，《國聞週報》，第1卷第21號，1924年12月21日，頁9。

¹⁷⁷ 愛真：〈怎樣纔可以講主義？（下）〉，《國聞週報》，第1卷第22號，1924年12月28日，頁14。

學的術語是「傳訊系統」，“signaling system”）¹⁷⁸已經崩潰，新的「識認系統」一直在變，而且變成多元的，學位當然是一套新的識認系統，造成風氣的言論領袖也成爲一種新的身分，而成爲「主義者」也是一種新的菁英身分。

在新舊政治及思潮的更迭中，地方人士有時會巧妙利用新潮流爲自己在地方社會中安排一個使自己優越於他人的新菁英地位。五四運動時期如此，在「主義」風行的時代，能否成爲「主義者」，也成爲一種識別「新菁英」的識認標誌。

抑且，講求「主義者」，更還可能在地方政治生活裡佔有一席之地。從晚清廢科舉以來，有所謂「紳士大換班」的現象。¹⁷⁹過去在地方社會中什麼樣的人可能上去做紳士是可以猜測得到的。從廢科舉到辛亥革命以後，有不少參與革命或新學堂的學生回鄉成爲新菁英。從1920年代開始，另一批新紳士換了班，「主義者」成爲新身分，而且主義者的身分更爲開放，不問出身，不問學歷，不問財富，只問是否信仰主義，是否領有黨證，是否願意在主義的大纛下奮鬥。獲得這個新身分的重要方式是把自己寫進自己所參與創造出來新的大劇本中，在其中爲自己安排一個位置，而這個新的大劇本中，角色之間的關係是「同志」、是新的主義者的關係。

包天笑（1876-1973）在《鈞影樓回憶錄》中記載一個故事，頗能反映當時作爲一個主義者或懂黨義的人的驕傲。北伐成功之後，蘇州吳縣來了一位縣官王引才，「但是蘇州的那些老鄉紳，還是瞧不起他的。他們有些都是科甲出身，在前清做過大員的，從沒有見過這樣一位縣官。王引才自命爲新人物，也不買他們的帳。」「最可笑者，蘇州有些青年學生，研究國民黨黨義的，以爲他不識黨義，借了一點

¹⁷⁸ 我對「傳訊系統」的思考，受益於 G.S.Becker 所介紹的「教育傳訊論」。可參見朱敬一、林全：《經濟學的視野》（臺北：聯經出版事業公司，2002年），頁77-82。

¹⁷⁹ 鄭超麟著，范用編：《鄭超麟回憶錄》，頁115、119。

事，想去詰責他。惹得王引才老氣橫秋的說：『老弟！你要把孫中山先生的遺教，細心研究。他的《建國真詮》上怎麼說，你讀過嗎？我倒要考考你！』說著，他把這一段書背誦如流。學生被他嚇倒了，原來他是老黨員，也許是老同盟。」¹⁸⁰ 沈定一（1883-1928）就曾將這等行爲形容爲「只是藉傳播主義來維持生活，就活現一個擇肥而噬的拆白黨。」¹⁸¹

此處可以看出一種新、舊兩批地方人士在新的「紳士大換班」之際爭奪社會菁英身分時產生的爭執，而能否懂得「主義」是一個重要的判別標準，也決定了王引才是不是夠資格作爲地方領導人的判準。1925年，一位化名「靈聲」的作者，在《洪水》發表〈主義與主義者——論是非二〉一文，說當時談主義者幾乎「多如寒空中聒噪的老鴉」，「幾乎不是主義者便失了做人的資格一般。」他說：「如寒鴉一般多的主義者中，真正是信仰奉行某種主義的信徒，實在並沒有那般以主義爲招牌的『賈維新』那麼多。賈維新們捐了主義的招牌是另有作用的，所以，主義者對於主義到底是怎麼一種關係就很難說了。」「即是真正信奉主義的主義者，他的言行仍不免被個人的情感和習慣支配著而往往有非主義中所應有的狀態，……」「最近我們常常看見不同的主義者互相咒罵，互相攻擊，例如醒獅派和共產黨……他們互相摭拾一些主義者的個人言行來咒罵，來攻擊主義的本身。」¹⁸²

¹⁸⁰ 包天笑著，劉幼生點校：《鈞影樓回憶錄·續編》（太原：山西古籍出版社，1999年），頁742、744-745。

¹⁸¹ 沈定一：〈告青年〉，原刊於《勞動與婦女》第2期，1921年2月20日。此據沈定一著，陶水木編：《沈定一集》（北京：國家圖書館出版社，2010年），下冊，頁445。陳獨秀在一篇文章中也提及此，見陳獨秀：〈下品的無政府黨〉，《新青年》第9卷第2期，1921年6月1日，收於《獨秀文存》，頁613-614。

¹⁸² 靈聲：〈主義與主義者——論是非二〉，《洪水》第1卷第2期，1925年9月1日，頁36-37。

七、「新主義」與「新型力量」

在1920年代的「主義化」風潮，也深深影響了孫中山。

孫中山深知用幾句鮮明的「主義」勾勒其藍圖是非常重要的。在清季革命中，孫中山以「主義」壓倒沒有「主義」的立憲派。當時革命與君憲之論爭中，立憲派基本上是根據現狀立論，別無根本的主義，而革命派吸引人的原因之一，是有清楚明快而且簡潔的「主義」。這種近乎口號式的宣傳，確實比沒有統率全局與方向的鮮明的主義者，更能吸引人。

不過當時孫中山，除了三大主義有關的演講之外，未曾針對他的「三民主義」，完成像馬克思《資本論》那樣成體系的著作。¹⁸³而且他的三大主義真正在晚清發揮效果的，主要是民族主義，當時似乎也沒有足夠的新閱聽大眾足以明瞭民權與民生兩種主義。

1912年，同盟會改組為國民黨，孫中山之三民主義在國民黨黨綱中只剩下「採取民生政策」一條，1914年6月，孫中山在東京成立中華革命黨時，則只重申民權主義。在護國戰爭結束之後，中華革命黨由日本遷至上海，黎元洪（1864-1928）繼任總統後，中華革命黨本部奉孫中山之命於1916年7月25日，向各分、支部發布通告，停止活動，實際上宣布了取消中華革命黨。一直到五四運動之後，正式組成中國國民黨時，才完整恢復了實行三民主義的宗旨，此時的民族主義針對的是帝國主義。¹⁸⁴

此處要討論說明的是，孫中山是時代的一份子，他也受到1920年代「主義」思潮的巨大影響，而進入我所謂的「再主義化」之階

¹⁸³ 孫中山在《建國方略：孫文學說》（見正中文庫第2輯）第8章「有志竟成」中說：「倫敦脫險後，則暫留歐洲……兩年之中，所見所聞，殊多心得……此三民主義之主張所由完成也。」（臺中：正中書局，1959年），頁78。

¹⁸⁴ 以上見彭明等：《近代中國的思想歷程（1840-1949）》，頁529。

段。此時孫中山決定比較系統地闡述三民主義。¹⁸⁵ 在晚清較早宣傳社會主義的，也是同盟會人物。當時與同盟會對立的梁啟超，一再發表文章痛斥革命黨的社會主義，是鼓動流氓與乞丐之主義，所以當時國民黨不只是從事政治革命，而欲根本改造國家，同時也講求社會平等的社會革命。¹⁸⁶

五四前後，在李大釗之前，於北京《晨報》副刊上宣傳由日本輸入的馬列主義的陳溥賢（1891-1957），早期也是在日本幫革命黨運送武器的人。¹⁸⁷ 五四以後，國民黨的宣傳家們大力宣傳社會主義，戴季陶（1891-1949）、胡漢民（1879-1936）、朱執信（1885-1920）、廖仲愷（1877-1925）等皆然。胡漢民等也致力於在古代歷史文化中發現社會主義的思想，並引起過諸如「井田制有無」等等的學術論戰。¹⁸⁸

不過理想上的社會主義與如何達到社會主義似乎有一些分別。在社會改造的內容之廣狹、徹底的程度，以及實行的手段之間，因人而異。在社會主義的理想方面，雙方是一致的，但究竟可不可能有一種不要馬克思的社會主義？

再主義化的孫中山，明白地是以俄國為師。1921年8月，孫中山在〈復蘇俄外交人民委員契特林書〉中云：「我非常注意你們的事業，特別是你們蘇維埃的組織，你們軍隊和教育的組織。」¹⁸⁹ 1922年夏天，陳炯明（1876-1973）叛變；1924年1月，中國國民黨第一次

¹⁸⁵ 孫中山本人並未直接說明這一層影響，但是我們從年代的比對及其他蛛絲馬跡可以作此判斷。依據崔書琴〈三民主義新論補篇〉所言：孫中山在民國8年親撰三民主義長文一篇，張繼在此文的跋語中說此文「內容雖與今通行本（係指三民主義十六講）大旨無殊，但申論要點，以及所舉例證，則多為今本所未及詳。」崔書琴說孫中山還有一份親筆修改的三民主義講演稿，崔氏並作了詳細的比對。見姚漁湘等：《研究孫中山的史料》（臺北：文星書店，1965年），頁121-161。

¹⁸⁶ Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907*, 90-106.

¹⁸⁷ 石川禎浩：《中國共產黨成立史》（東京：岩波書店，2001年），頁27-46。

¹⁸⁸ 相關研究參考賴建誠：《井田辨：諸說辯駁》（臺北：學生書局，2012年）。

¹⁸⁹ 轉引自彭明等：《近代中國的思想歷程（1840-1949）》，頁533。

全國代表大會的宣言，宣布「聯俄、容共、扶持工農」的政策，容許共產黨員以個人身分加入國民黨。這一年，孫中山開始演講三民主義，記錄而成《三民主義》一書。在一開頭即說「主義就是一種思想、一種信仰和一種力量」。

由於當時國民黨正與俄國攜手合作。在這前提之下，孫中山在《三民主義》中，就納入黨內共黨及非共黨雙方的意見，故他說：「民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義」。¹⁹⁰ 這段話也引來無數的辯論，一直到國民政府來台之後，三民主義的理論家們仍然爲了化解這段話而大傷其神。不過，當時國民黨覺得他們的理論是與共產黨有所分別的，是沒有馬克思的社會主義，「純用革命手段，不能完全解決經濟問題。」「我們主張解決民生問題的方法，不是先提出一種毫不合時用的劇烈辦法，再等到實業發達以求適用，是要用一種思患預防的辦法，來阻止私人的大資本，防備將來社會貧富不均的大毛病。」¹⁹¹ 又說：「資本家改良工人的生活，增加工人的生產力。工人有了大生產力，便爲資本家多生產，在資本家一方面可以多得出產，在工人一方面也可以多得工錢。這是資本家和工人的利益相調和，不是相衝突。」¹⁹² 故聲明不以革命手段劇烈方法對付資本家，方法不同，但其最終理想是一致的。孫中山陣營自認爲在思想上與馬克思、列寧（Vladimir Ilyich Lenin，1870-1924）作出相當清楚的區分。孫中山當時決定「以俄爲師」，所最關心的是前面所提到的「你們蘇維埃的組織，你們軍隊和教育的組織。」也就是主義、黨、軍三位一體的「新型力量」。後來俄國派遣越飛（Adolf Abramovich Joffe，1883-1927）前來協助，蔣介石（1887-1975）赴俄考察軍事，

¹⁹⁰ 孫文：〈民生主義第一講（民國十三年八月三日講）〉，《三民主義》，收於中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《國父全集》，頁157。

¹⁹¹ 孫文：〈民生主義第二講（民國十三年八月十日講）〉，《三民主義》，收於中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《國父全集》，頁178、190、191。

¹⁹² 孫文：〈民生主義第一講（民國十三年八月三日講）〉，《三民主義》，收於中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《國父全集》，頁169。

以及1924年黃埔建軍等都是相關的發展。

在當時人的心中，模模糊糊地認為孫中山與共產黨分不開，馮玉祥在《我的生活》中，觀察到這種心理：「在他們（北方政客）的心意，凡是誠意歡迎中山先生北來主持國政的人，都當加上一個共產黨的頭銜。」¹⁹³

雖然孫中山一再地區分他與俄國布爾什維克之不同，但是當時許多國民黨員是把兩者合在一起看的，此處略引南社的一個例子：南社的汪大千於1924年在盛澤鎮擔任區黨部的書記，當時徐蔚南創辦的報刊《新盛澤》，所宣傳的便是孫中山的三民主義和列寧的社會主義思想，並且得到汪大千的熱烈支持。¹⁹⁴ 當時這一類的例子相當多。

即使在出版界，從1925-1927年，也是馬列主義與孫中山的《三民主義》及《中山全書》同時大盛的時期，當時《三民主義》、《建國大綱》、《共產主義ABC》和其他關於社會運動、國際運動等的新書，非常暢銷。隨著北伐軍的步伐，孫中山的著作廣為傳播，張秉文用了幾個月編了《中山叢書》，在廣州大賣，更跟隨北伐進展，在湖南、江西、漢口，各重要都市傾銷此書。任何書店只要印這套書就可發財，一批又一批地賣《三民主義》、《中山全書》。就連向來對於新書不感興趣的工商界也爲了要知道什麼是「三民主義」或「共產主義」而開始讀書。這股狂熱的情形一直到民國16年（1927），國民黨開始進行清黨運動之後才開始衰退。¹⁹⁵

與本文所探討的主題比較相關的是，處處模仿俄國的結果，使得晚清以來的「主義」觀產生一個重大的轉變。即主義不再只是一種思想，而是像《三民主義》一開頭所說的是「一種思想、一種信仰和一

¹⁹³ 馮玉祥：《我的生活》，頁413。

¹⁹⁴ 柳無忌、殷安如編：《南社人物傳》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁225。

¹⁹⁵ 整理自張靜廬：《在出版界二十年》（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁86-87。

種力量」。¹⁹⁶

後來，隨著北伐軍的成功，人們似乎找到了一種秘方。將各種主義信仰化的現象相當普遍，而且是極度排他性的信仰。¹⁹⁷

在孫中山逝世之後，他的信徒中如戴季陶、胡漢民、蔣介石都傾向於把三民主義當作信仰、當作聖經，並強調以黨治國，以黨義治國。¹⁹⁸ 清黨運動清除了國民黨內的左翼勢力，以蔣介石為中心的，帶有法西斯味道的一派遂成為國民黨的主體，「主義」更為聖經化，而「新型力量」也與獨裁的領袖合為一體。

在當時，各個政治團體多以主義、信仰為目標。在國家主義方面，曾琦（1892-1951）在一篇題為〈國家主義與中國青年〉的演說辭中，先是論說當時軍閥與知識分子朝秦暮楚，忽南忽北，時而掛著國民黨的招牌，時而充當軍閥的走狗，說：

一言以蔽之曰：「無主義信仰之故也。」¹⁹⁹

又說：

中國國勢之不振，至今日而極矣！其墮落之程度，亦至今日而

¹⁹⁶ 孫文：〈民族主義第一講（民國十三年一月二十七日講）〉，《三民主義》，收於中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《國父全集》，頁1。

¹⁹⁷ 在孫中山故逝之後，國民黨內部產生劇烈的變化，當時有幾派對孫中山思想的詮釋，略可歸納為三種：一種是只講國民黨第一次全國代表大會宣言中的「新三民主義」，強調聯俄、容共、扶持工農，大抵國民黨的左翼及共產主義者屬於這一派。第二種是就孫中山三民主義的體系發揮。第三種特別值得注意，是要限縮三民主義中平等、自由等方面的意思，調換它的原意，尤其是要撇清孫中山所說的「民生主義即共產主義」這一點。見彭明等：《近代中國的思想歷程（1840-1949）》，頁537-541、554-602。

¹⁹⁸ 以胡漢民為例，他說「世界自有革命史以來，沒有一次革命的意義，三民主義不能包括的」，「就是將來世界上任何真正革命的事實，三民主義一定也無不為其主宰的」，並強調「黨」是「先天的國家」，轉引自彭明等：《近代中國的思想歷程（1840-1949）》，頁574、579。

¹⁹⁹ 曾琦：〈國家主義與中國青年（民國十四年五月在上海國立暨南大學講）〉，收於曾慕韓先生遺著編輯委員會編：《曾慕韓先生遺著》（臺北：中國青年黨中央執行委員會，1954年），頁123。

達極點矣！然何以不能挽救耶？皆以國人缺乏爲主義而犧牲之精神也。凡人既服膺一種主義，必能爲之而犧牲，雖赴湯蹈火，效命疆場，義不反顧。²⁰⁰

顯然是國家主義者的愛真，在其所寫的〈怎樣才可以講主義？〉中提到：

宗教勢力漸漸小了，但是人們的信仰心，依然要有所寄託，於是學術的演進，乃宗教化而爲人們信仰的中心。²⁰¹

就是在左派刊物（如《中國青年》）中，亦瀰漫著「信仰化」的情緒。如（蕭）楚女（1893-1927）所寫的〈革命的信仰〉中，就提及「我們眼前這般青年，在自己底內心生活上，大都沒有什麼信仰。」他認爲「我們生活上、一切煩惱，沈悶、悲哀，痛苦，都是發於這個根源。」「一個人底內心沒有信仰，就是那個人沒有『人生觀』，沒有人生觀的生活，等於沒有甜味的蜜，沒有香氣的花。」「我們應該想一想：我們現在這種生活，還能算是『人』的生活。」²⁰²

在北伐前後，不論是主張信仰主義或信仰領袖的言論，都得到高度的發揮。戴季陶是其中的要角。由於戴氏當時的言論很有特色，也很有代表性，故在這裡我要花較多筆墨來討論。

戴季陶原先顯然沒有很深的「主義」觀念。但在《日本論》中，則連篇累牘地陳述「一個主義」、「一種信仰」、「一個偉大領袖」三連環的重要性。他認爲這是近代日本成功最重要的原因，而事實上讀者都了解，那是戴季陶針對北伐前後的中國所說的，日本只是被用來作爲一面鏡子。他以日本爲例說明近代日本能而中國不能的關鍵即在日

²⁰⁰ 曾琦：〈國家主義與中國青年（民國十四年五月在上海國立暨南大學講）〉，頁124。

²⁰¹ 愛真：〈怎樣纔可以講主義？（上）〉，《國聞週報》第1卷第21期，1924年12月31日，頁9。

²⁰² 楚女：〈革命的信仰〉，《中國青年》第12期，1924年1月5日，頁7-8。

本國民有信仰、有統一的中心、集中的意志、有主義，中國如果想步趨日本，就應該信仰蔣介石所代表的三民主義，並在此旗幟下形成全國統一的意志。

戴季陶很聰明地區分「客觀理知」與「主觀意識」。從這個區分中可以看出新文化運動以來兩種思路正在分道揚鑣的現象。新文化運動要求人們客觀、理智、解放（「客觀理知」），但是戴氏的言論代表一種新走向，要主觀、要統一、要信仰（「主觀意識」）。²⁰³

他說：「總理說主義是『信仰』，就是很明顯地說明冷靜的理知不化為熱烈的情感時，絕不生力量。」²⁰⁴「信仰」與理智（或戴氏所謂的「打算」）是矛盾的，在兩者之間要求「信仰」，「只有信仰，才能夠永生，只有信仰，才能夠合眾。」²⁰⁵他說：

能把一切私的計算拋開，把永久一切的生存意義建設起來，從死的意義上去求生存的意義，為信仰而生為信仰而死的軍隊，就是革命軍。

一個民族，如果失却了信仰力，任何主義都不能救得他起來。思想不變成信仰時，不生力量，不到得與生命合為一致時不成信仰。鄙棄信仰的唯物史觀，決不能說明人生的意義，更不能說明民族生存的意義，偉大的三民主義偉大的民生史觀

²⁰³ 他說：「日本的國民是一個信仰最熱烈而真切的國民了。一個人的生活，不能是單靠理知的，單靠理知的生活，人生便會變成解剖室裡的死屍，失却生存的意義。而尤其是一個國民一個民族的生活絕不能單靠理知的。民族的結合，是靠一種意識的力量。這一種意識的力量，當然由種種客觀的事實而來。但是種種客觀事實的觀察和判斷，不變成一種主觀的意識時，絕不發生動力。」見戴季陶：〈信仰的真實性〉，《日本論》（臺北：中央文物供應社，1954年），頁94。

²⁰⁴ 戴季陶：〈信仰的真實性〉，《日本論》，頁94。

²⁰⁵ 戴氏又說：「人們的打算，自古來沒有完全通了的時候。……我們如果知道人生是『力』的作用時，便曉得信仰是生活當中最不可少的條件。……只有信仰才能夠永生。只有信仰才能夠合眾。」「信仰是無打算的，是不能打算的，一有了打算就不成信仰。」見戴季陶：〈信仰的真實性〉，《日本論》，頁95、96。

呵！²⁰⁶

他一再引日本為例，確信「信仰是一切道德的極致」是日本成功的最大元素。²⁰⁷

戴氏對於有「主義」之軍隊與無「主義」的軍隊，也有深入的討論，他說古人論兵，以「道」為先，「道」就是主義。他痛斥當時的軍閥，說他們最大的罪狀是不肯為國家、為民族、為民眾造成強而有力的軍隊，而造不成強而有力軍隊之主因，便是因為「他們的行徑，說不上是什麼主義，他們的力量，更夠不上維持什麼主義。」²⁰⁸

戴季陶主張要把主義當佛經般「一個字，一句話去念。」他說佛教中有「依經派」與「不依經派」，後者是禪派，而中國佛學之墮落即因禪宗而起。²⁰⁹戴季陶還提出要把佛教的「信、解、行、證」作為對三民主義的態度。²¹⁰事實上是主張將主義宗教化。

他同時也論證信仰、領袖之重要性：「領袖的人格和本領，也是

²⁰⁶ 戴季陶：〈信仰的真實性〉，《日本論》，頁101、102。

²⁰⁷ 戴季陶如此形容日本海軍名將秋山貞之（1868-1918）：「他確信信仰是一切道德的極致。在一切修為上，有最大威力。」見戴季陶：〈秋山貞之〉，《日本論》，頁67。

²⁰⁸ 戴季陶：〈國家主義的日本與軍國主義的日本〉，《日本論》，頁50。

²⁰⁹ 楊玉清便清楚地記錄戴季陶如何將三民主義當作佛經讀：「當我接辦刊物（《三民主義半月刊》）時，我去見了戴季陶。我本知道戴季陶是把中山遺教當作佛經唸的。我曾問他：『對於總理的主義，還是遵照精神好，還是遵照文字好？』他說：『應該遵照文字。對總理的著作，還是一個字，一句話去念的好！』『中國學佛有依經派與不依經派之分。依經派就是依照佛經一個字、一句話去念。不依經派就說，我就是佛，何必念佛經。不依經派就是禪宗。中國佛學之壞，就壞在禪宗。』」見楊玉清：〈解放前孫中山三民主義思想研究淺略述評〉，收於孫中山研究學會編：《回顧與展望：國內外孫中山研究述評》（北京：中華書局，1986年），頁212。

²¹⁰ 在一次「三民主義學會」成立大會中，戴氏說：「他提出研究三民主義的態度，是佛學教人『信、解、行、證』四個字。」「他說：『佛學教人有信、解、行、證四個字，借來點明本黨同志研究主義應採取的態度，最為恰當。』」見楊玉清：〈解放前孫中山三民主義思想研究淺略述評〉，收於孫中山研究學會編：《回顧與展望：國內外孫中山研究述評》，頁212。

創造時代的一個最大要素。」²¹¹ 此處指的是蔣介石，到這裡，戴季陶完成了「一個主義」、「一種信仰」、「一個偉大領袖」連環相扣的系統。他相當完整地論述了主義之必要性，及三民主義的優越性，然後把「領袖」的部分交給應該得到人們普遍信仰的偉大領袖蔣介石身上，成為多位一體的邏輯，最後走向法西斯化。

此處要特別強調一點，在北伐時期，人們確實也主動相信或主動認為，三民主義能統攝一切，籠罩一切，領導一切，徐復觀（1904-1982）的一段話可以為證。民國16年左右，他曾有一段時間認為「三民主義加科學便足夠了，還要什麼文科法科？」²¹² 言下之意是人文及社會科學的所有道理都被三民主義涵括了。不過徐復觀說這個想法只持續了半年左右。

蔣介石從黃埔時期到南京政權建立之初，都一貫主張「三民主義為中國唯一的思想」，「要確定總理的三民主義，為中國唯一的思想，再不好有第二個思想。」²¹³ 常乃惠在《中國思想小史》有這樣一段觀察，他說國民黨自民國13年改組以後，遂鼓吹一種黨化教育的政策，即以國民黨的主義強制灌輸於受教育的兒童，以及舉行紀念週、讀《總理遺囑》等等，北伐成功以後更進而推行至全國。民國17年大學院校召集全國教育會議，因黨化教育一詞不佳，改為三民主義的教育。²¹⁴ 推行三民主義教育的結果，便是羅隆基（1896-1965）所深深不滿的「社會科學要三民主義化，文藝美術要三民主義化，於是學校教授先生們採明哲保身的格言，守危言行順的策略，成為無思想無主見的留聲機。」²¹⁵

²¹¹ 戴季陶：〈維新事業成功之主體何在〉，《日本論》，頁33。

²¹² 徐復觀：〈港居零記〉，《徐復觀雜文：憶往事》（臺北：時報文化出版公司，1980年），頁241。

²¹³ 中國第二歷史檔案館編：《蔣介石年譜初稿》（北京：檔案出版社，1992年）；彭明等編：《近代中國的思想歷程（1840-1949）》，頁591。

²¹⁴ 常乃惠：《中國思想小史》，頁192。

²¹⁵ 羅隆基：〈論中國的共產〉，收於蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》（杭州：浙江人民出版社，1982年），第3卷，頁359。

以上為國民黨將主義信仰化的情形，在1920、1930年代的若干政黨中也可以看到「主義化」的特質。在1920年代崛起的「國家主義派」，是爲了對抗聯俄容共的勢力而起。國家主義派的骨幹大多出自少年中國學會，他們當年在少年中國學會的主義與非主義之爭中，大多主張暫時不要抱定一種主義，或主張繞過主義，在教育、實業等現實問題中奮鬥。

1921年中國共產黨之成立，1922年國民黨開始醞釀聯俄容共，這個新發展激發了少年中國學會這一派的反共力量，而開始朝向建立一個主義，一個堅強而有紀律的政黨的方向推進，乃有1923年底於巴黎組成中國青年黨，宣揚國家主義之舉動。

此處之重點不在敘述該黨與該主義之創建過程，而想藉此觀察在主義時代，政治人物如何向「主義」趨近的過程。從曾琦的《旅歐日記》可以看出摸索一種新型政治方式的想法。曾琦他們痛恨軍閥、對任何舊人物、舊勢力不再抱持幻想，想要塑造「新人物」，「新勢力」。他們痛省國人不能過團體生活，他們要「造新黨」，要不以黨同伐異爲惡德，²¹⁶要將「善有力主義」作爲「救國之根本主義」的其中一義。²¹⁷由這些零星的反思可以看出：「造主義」是曾琦等人的一種主觀的意願。但是另一面的驅動力也很重要，即爲了對抗左派的「主義」，不得不提出另一種「主義」。因此曾琦、李璜等人特別標舉「國家主義」，再三強調如果要打破中國不死不生之局，「中國非再經一次大流血，使舊勢力完全推倒，則政治不能入軌道。」²¹⁸同時爲了與他們所痛恨的「新型力量」相抗衡，他們決定加以模仿，國民黨如此、國家主義亦是如此。曾琦說：因爲共產黨「有組織、有紀律、有策略、有訓練、每個黨員都能明瞭黨義。」²¹⁹所以與之對抗的國家

²¹⁶ 曾琦：〈旅歐日記〉，收於曾慕韓先生遺著編輯委員會編：《曾慕韓先生遺著》，頁440、456。

²¹⁷ 曾琦：〈旅歐日記〉，頁437。

²¹⁸ 曾琦：〈旅歐日記〉，頁451、455。

²¹⁹ 曾琦：〈蔣介石對於共產黨認識之進步（民國十六年六月十八日）〉，收於

主義、及其政黨也必須有組織、有紀律、有策略、有黨義。所以當時曾琦等人所提出的口號：國家高於一切、全民革命、反共、反階級鬥爭，也是一種對抗之下形成的主義。

1924年李璜在〈釋國家主義〉一文中說：「主義者，有一定明瞭的意識，不徒恃盲目激刺的感情」，是變含混的狀態為「有意識」的狀態。²²⁰而從先前所提到曾琦的演講亦可以看出：不管動機如何不同，但一時皆以信仰主義，組成死黨為動向。他痛責當時軍閥與知識分子因緣為用，朝秦慕楚，忽南忽北，說「一言以蔽之曰：『無主義信仰之故也。』」「主義乃導達目的地之指南針也。」「主義有如航海之『救生袋』，當輪船被難，勢將沉沒，其賴以救全船生靈者，僅賴有救生袋……主義之於人生，其功效有如此。故人不可無主義，以為行為之準繩也。」「凡人既服膺一種主義，必能為之而犧牲。」結論是「惟國家主義，可以救中國。」²²¹

「主義」確有實效，而「主義化軍隊」的威力，更震撼了當時的中國，蔣介石便曾自負地比較過「有主義的軍隊」與「無主義的軍隊」的懸殊對比，²²²也有人認為有主義的是新軍隊，沒有主義的是舊軍隊，新軍隊是為一定的政治理想而戰，舊軍隊是為爭奪私人地盤而戰。「主義」加上「軍隊」會產生如此巨大的物理力量，主要原因之一，是賦予軍事力量一個意義世界，有一定的理想及藍圖。這也是為什麼梁啟超說國民黨清黨之後，剔去共產黨，「簡直是一個沒有靈魂的軀殼了」。²²³

曾慕韓先生遺著編輯委員會編：《曾慕韓先生遺著》，頁51。

²²⁰ 李璜：〈釋國家主義（節錄）〉，收於蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》，第2卷，頁633。

²²¹ 曾琦：〈國家主義與中國青年（民國十四年五月在上海國立暨南大學講）〉，頁123-124。

²²² 蔣介石：〈認識我們唯一的敵人（節錄）〉，收於蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》，第2卷，頁741-742。

²²³ 梁啟超：〈與令嫻女士等書〉，收於蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》，第2卷，頁289。

如果拿馮玉祥的自述《我的生活》作為底本，便可以看出「主義」在軍事上所發揮的奇妙力量。馮玉祥顯然很早就認識到現代軍隊在物理力量之上還要有精神力量，他帶兵以來便一直在為他的軍隊尋找一套意義系統，先是以四書五經等書籍，編成各種「精神書」以作為訓練教材，²²⁴ 接著又找到基督教，並模仿教會宣道的方式，灌輸軍隊一套價值與意義。接著是三民主義，然後是列寧式的主義。

在《我的生活》中，可以看到馮玉祥一直在摸索一種梁啟超所說的精神世界或「第二世界」。馮玉祥認為舊的那一套已經不夠用了：「而且所讀的書，又都是修身齊家治國平天下的一套舊東西。以此來應付這激變期的中國社會，時時顯得格格不能相入。」²²⁵ 因此，要找尋與現代政治、國家前途更有關的精神道德教育與政治教育。

他套用基督教的讚美詩形式，將基督教義作為軍中精神教育的材料。²²⁶ 「每次作戰之前，應當使官長士兵確實明瞭，這次我們是同誰作戰？為什麼作戰？為什麼必須以武力打倒敵人？官長士兵對這些都能切實了解，作戰時才能發揮最大的效力。」²²⁷

馮玉祥後來成為孫中山的信徒。在其所寫的《我的生活》中，他曾提到孔祥熙來看他，並帶給他一份中山先生手書的《建國大綱》，並說「各方面的朋友都三三五五地來看我，大約國民黨朋友來得最多。……那時所謂新興社會科學，只在萌芽。三民主義在舊政治的壓迫之下，也未普遍地公開於世，因此，社會人民對於新興社會政治的

²²⁴ 孫連仲回憶道：「曾文正公說：『帶兵如雞伏卵，如爐煉丹，須臾不離。』這些名句，當時西北軍將領都能背誦，軍中有六百字課，給士兵誦讀，是從美以美教會的六百字傳教文改編的，包括修身、道德、教育、智育四項。以後又增加八百字，都用成語綴成，容易背誦上口。」「對於軍官，另有古文四十篇，要背要講……還有一種『精神書』，總共五十條，……」見《孫連仲口述歷史》，收於孫仿魯先生九秩華誕籌備委員會編：《孫仿魯先生述集》（臺北：編者自印，1981年），頁95-96。

²²⁵ 馮玉祥：《我的生活》，頁172。

²²⁶ 馮玉祥：《我的生活》，頁296。

²²⁷ 馮玉祥：《我的生活》，頁361。

知識，都很簡陋。」²²⁸ 在孫中山逝世前不久，他說「中山先生送給我六千本《三民主義》，一千本《建國大綱》和《建國方略》，我便全數分發給各部隊，令官兵列為正課，悉心研讀。……此外，我也經常規定時間召集重要的官長在一起，一段一段地輪流挨著讀。對中山先生學說和主義，我們才第一次有了更深一層的有系統的全部認識和了解，大家對整個的政治思想才開始有了體系，當時我們全體官兵那一種歡欣鼓舞，興奮難制的情形，實非筆墨所可形容的。此時我自承已為一黨外的中山主義信徒，全體官兵亦莫不如此。」²²⁹

馮玉祥留俄的三個月裡，更「深切地領悟到要想革命成功，非有鮮明的主義與參加為行動中心的黨的組織不可。」「吳佩孚（1874-1939）張嘴閉嘴所抱守的綱常名教，盡可由學究們放在紙堆裡保存，不能拿到二十世紀的民主國裡害人。」「不僅舊有的紀律與精神要恢復，更要進一步使之成為有主義有信仰的革命部隊。」故此他注意官兵的革命教育，「除每晨朝會演講三民主義而外，又編有革命精神問答書，發給各部誦讀、答問，藉以提高部隊的政治水準。」²³⁰

站在國民黨對立面的地方軍閥，亦注意到「主義」的威力。如太原的閻錫山（1883-1960）顯然也在摸索一套新的義理系統。他創立「自省堂」，以在主義戰場得以與南京政府抗衡。²³¹ 孫傳芳（1885-1935）則發明了「三愛主義」，²³² 奉天的張作霖（1875-1928）

²²⁸ 馮玉祥：《我的生活》，頁390、420。

²²⁹ 馮玉祥：《我的生活》，頁422。

²³⁰ 馮玉祥：《我的生活》，頁481、492、504、519。

²³¹ 鄧演達以諷刺的口吻表示：南京當時所主張的「『以禮義廉恥為立國之本』是和太原的『自省堂』約莫旗鼓相當，手來腳應。」見鄧演達：〈中國內戰與文化問題（一九三〇年九月二十日）〉，收於周天度編：《鄧演達文集》（北京：人民出版社，1981年），頁188。

²³² 在一篇刊登在潮州黃埔軍校分校刊物上的文章中。是如此分析孫傳芳何以要提出「主義」：「因為我們國民革命軍此次出師的旗幟是在青天白日之下搖幌的三民主義的旗幟，同時孫傳芳為要抵制我們起見，於是他只有一閉眼一思索之勞就很輕快的創出他的三愛主義來。他是想用『三愛』主義的『三』，來和『三民』主義的『三』針鋒相對的拼個上下。他的意思似

則發明了「四民主義」，即在孫中山的三民主義之上又加一個「民德主義」，張宗昌（1881-1932）則發表演講，力倡「國家主義」以對抗南方的「世界大同主義」，²³³ 四川的劉文輝（1895-1976）則有「全民主義」。²³⁴ 張宗昌也提出過三什麼主義。²³⁵ 雖然有人批評「他們以為主義是槍桿上的裝飾」。但是由這些形形色色的「主義」可以看出：當時人們對國民黨的「主義」加「軍隊」所造成的空前成功且群起仿效之情況。

「主義」發揮的力量如此之大，以致遠在川康邊區的一位回民——他顯然弄不清三民主義與中華民國究竟是什麼——1929年當史語所的川康民俗調查團到達時，調查員與當地的楊喇嘛有這樣一段對話。在《川康民俗調查報告》之中，楊喇嘛既知道孫中山，並且聽說過蔣介石，但不知有南京也，更可惜的是他問我們道：「三民主義和中華民國到底誰個的本事大？」²³⁶

但是主義也成為緊箍咒，主義相同者稱為「同志」，主義不同者即是仇敵，兩邊成為生死之間的決戰。朱光潛（1897-1986）於1937年所寫的〈中國思想的危機〉一文中，對當時他與其交友圈子所處的社會與政治環境有以下的觀察：「政治思想在我們中間已變成一種宗教上的『良心』，它逼得我們一家兄弟們要分起家來。思想態度相同

乎說：你們的三民主義的『民族』『民權』『民生』，目的是要使全國人民到了『民治』『民有』『民享』的地步；我的三愛主義是『愛民』『愛國』『愛敵』，我孫傳芳是要自己站在最高的地位上施行我最大的能力去愛盡他乞一切黎庶的。」見醒耶：〈「三不」主義與「三愛」主義〉，《潮潮週刊》第10期，1926年，頁11。

²³³ 羅志田：〈地方意識與全國統一：南北新舊與北伐成功的再詮釋〉，《亂世潛流：民族主義與民國政治》，頁212。

²³⁴ 唐君毅：〈記重慶聯中幾個少年朋友〉，收於胡菊人編：《生命的奮進：四大學問家的青少年時代》，頁40。

²³⁵ 吳世昌：〈中國需要重建權威〉，《觀察》第1卷第8期，1946年10月19日，頁5。

²³⁶ 黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀：《川西民俗調查記錄1929》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2004年），頁106。

而其餘一切盡管天懸地隔，我們仍是同路人；一切相似而思想態度不一致，我們就得成仇敵。」「甚至于以某一派政治思想壟斷全部思想領域，好像除它以外就別無所謂思想。」²³⁷ 朱光潛只是許許多多對當時主義狂熱感到不滿的人之一。甚至於「主義」的創始者更儼然扮演著裁決是非對錯的「上帝」，如胡適批判在國民黨的統治之下，「造成了一個絕對專制的局面，思想言論完全失去自由。上帝可以否認，而孫中山不許批評。」²³⁸

當「主義」成爲只此一家，別無分號，包辦一切真理、包辦一切是非的新東西時，1895年以來思想轉型的多元競逐之局於焉結束。

八、結論

本文一開始即已強調，本文主要是討論近代中國思想轉型期間「主義」作爲一種政治論述的轉變，探討它由一個平凡無奇的觀念，變成信仰，變成「宗教」，並與黨、軍隊結合成一種「新型力量」，而這個過程在短短三十幾年間就完成了。

「主義」的影響無遠弗屆，它像一襲清紗、像一層薄霧，不但改變中國近代政治的氣候，同時也把文學、藝術、歷史等幾乎所有知識領域及和生活世界中的形形色色，輕輕罩上一層紗，或染上一縷顏色。主義之前的新文學與主義之後的新文學、主義之前的新學問與主義之後的新學問，往往可以看到微妙的或重大的不同。而「主義化」之後的學問與生活氣質也不聲不響地傳遞下來，它們構成一個很穩定的架構，但是它們也形成無所不在的束縛，是我們探討近百年歷史最不可繞過的部分，同時也是最爲豐富的習題。

²³⁷ 朱光潛：〈中國思想的危機〉，收於朱光潛全集編輯委員會編：《朱光潛全集》（合肥：安徽教育出版社，1987年），第8冊，頁514、516。

²³⁸ 胡適：〈新文化運動與國民黨〉（1929年11月29日撰），收於張忠棟、李永熾、林正弘主編，劉季倫、薛化元、潘光哲編輯：《現代中國自由主義資料選編④——文化的道路》（臺北：唐山出版社，2000年），頁188。

綜而言之，如果從「主義」出現的頻率來為三十多年之間「主義」的發展分期，人們可以利用金觀濤、劉青峰的「中國近現代思想及文學史專業數據庫（1830-1930）」所得到的統計資料看到幾次明顯的變化：從1899年開始出現大量的「主義」，於1903年達到第一個波峰，共有324種之多，1906年之後，主義的種類開始減少。在1911至1912年間降到波谷，之後再度出現大量的「主義」，於1919年達到第二個波峰，之後雖然逐年減少，但仍維持一定的數量。但1919年至1927年之間，則呈現複雜的狀態，如社會主義的波峰在1921年，而帝國主義的波峰在1926年，且各主義之間有爬升與下降之不同趨勢，更有曲線交錯的現象。²³⁹ 如果以各種「主義」出現的詞頻進行統計也可以看出近代中國最常見的十一個主義分別是：「民族主義」、「社會主義」、「帝國主義」、「國家主義」、「孟祿」或「門羅主義」、「國民主義」、「自由主義」、「無政府主義」、「民生主義」、「個人主義」和「共和主義」。²⁴⁰

如果是從思想歷程的角度去觀察，則可以看到「主義」論述的形成，至少經過了四個階段的變化：第一階段是主義作為一種「重寶」在日本誕生的過程，並討論「主義」一詞在東亞傳播。第二、是討論由「道」→「主義」的過程。在不用「主義」一詞翻譯西方的“-ism”等字眼之前，人們常使用「道」之類的字眼來翻譯，譬如社會主義譯為「公用之道」。「道」是一個比較傳統，且也比較帶有包容性的概念，「主義」從字面上看來便帶有比較濃厚的一貫性、排他性及意志論的色彩，帶有堅持特定主張與方向的意涵。

第二階段是1900年以後一直到新文化運動之前，此時主義逐步取得了思想上的優勢地位。在這個階段，人們使用「主義」或談論

²³⁹ 詹筌亦、王乃昕：〈「主義」的數位人文研究〉，頁229、232-236。

²⁴⁰ 參見金觀濤、劉青峰：〈從「群」到「社會」、「社會主義」〉，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（北京：法律出版社，2010年），頁217。

「主義」時，基本上是以近代西方的民主政治為模型，區分現代政治與傳統政治，認為近代政黨政治是有主義之爭，現代型的政治人物是有一貫主義的政治人物。

這一時期的「主義」也帶有一些道德的色彩。首先，人們認為「主義」與「人」可以分開，「人」可能是自私自利的，「主義」是公的，為主義而爭並不是為個人利益而爭，「主義」幾乎成了化私為公的保證，為主義服役，為主義效力是好事，而且有主義的人往往堅持某種理念、前後一貫，所以「主義」有人稱它是一種「人格的保險公司」。但是在這一個時期還沒有「有主義比沒有主義好」（傅斯年語），或「現在吾輩之信仰主義，自謂不敢後于他人。」²⁴¹

主義論述的第三階段是新文化運動及五四前後這一段時期，人們宣稱「有主義總比沒主義好」。此外，還有幾種值得注意的發展：理想世界的變化、改造社會、社會革命之說壓倒新文化運動以文學、倫理革命的主軸的思維，新的社會理想是在社會之外去創造一個新的社會，使得現實與理想之間距離拉得非常大。青年人受到辛亥革命成功的暗示，認為理想是可以透過組織的力量加以完成的，「以為天下無難事，最美善的境界只要有人去提倡就立刻會得實現。」²⁴²

可以說這個時期出現一種心理叢聚：一方面是理想與現實的距離拉大了，另一方面是對政治深切不信任，不認為政治能改變民國政治，同時又發現社會才是一切問題之根源，認為社會是一整個的，不可能採用單子式的解決，必須先改變整個社會，才可能解放個人。同時，因為厭恨政治，所以不認為進入現實政治中去改變政治是一件正當的事，故他們尋求的是一種非政治的社會革命。以上思維的軸心是「主義」加上「組織」。

²⁴¹ 王光祈：〈政治活動與社會活動〉，《少年中國》第3卷第8期，1922年，頁403。

²⁴² 顧頡剛：〈古史辨自序〉，《古史辨》（香港：太平書局，1962年），第1冊，頁17。

此時的另一個思想傾向是喜歡將「學理」加以主義化，加上主義的綴詞，青年人爭相成爲「主義者」，認爲能有主義才是一個真正的「人」。從五四的種種社團的發展也看得出主義化的傾向，許多社團紛紛爭論是否應該有一個共守的主義。不過在前文中我也指出，這時候的「主義」並不全然是布爾什維克主義。但是正如前面所提到的，由不主張馬上爲少年中國學會立定一個主義的王光祈無意間說的一句話——少年中國學會將來所採主義，「各人信仰起碼亦係社會主義」，可以看出當時以改造社會爲宗旨的社會主義在主義的市場中，已經取得了最大的優勢。

朱家驊（1893-1963）曾經說過：近代中國的共產主義是從日本來的，行動是從俄國來的。²⁴³ 新文化運動以來的社會理想及各種雜糅附會的主義，大多從日本轉手而來，但是俄國大革命的成功，卻使當時人覺得找到了一個可用的模型，俄國大革命成功之後，讓人們在模模糊糊之中找到一個方向，這使得俄國的布爾什維克主義在各種主義競逐的市場中成爲熱門的選項。

主義論述的第四階段是1920年代以後：中國共產黨的成立，孫中山以俄國爲師，俄國式的「主義、黨、黨軍」三位一體，成爲國民黨的新方向。全國只能有一個主義，只能有一個黨，以黨治國、以黨治軍的「新型力量」成了主義的新面目。孫中山在《三民主義》中的第一段話「主義是一種思想，一種信仰，一種力量」，具體而微地表現了信仰化、宗教化了的「主義」，成了張灝先生所說的「政治宗教」。²⁴⁴ 「主義」成爲無所不包的真理系統，「主義」相同者是「同志」，「主義」不同者是「仇敵」。前者「擁護」，後者「打倒」，「擁護」與「打倒」往往在很短的時間內變來變去。

²⁴³ 薩孟武：〈河上肇及米田庄太郎〉，《學生時代》（臺北：三民書局，1967年），頁177。

²⁴⁴ 張灝：〈三民主義的蛻變：由政治宗教走向改良主義〉，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁201-208。

「主義」加上黨，加上軍隊，確實發揮極大的威力，成爲擴張個人地盤或救國的利器。「有主義的軍隊」與「沒有主義的軍隊」的力量往往高下立判，「新型力量」成爲一種風行的形式，爲各地軍閥政客所仿行，甚至還曾經得到胡適的讚美。²⁴⁵ 胡適說：「全黨也多少在軍事紀律約束之下」，使國民黨的黨和軍隊「實際上已成爲一體，至少也是聯鎖式地結合起來。」他認爲這是「極爲卓著而且重要的」，「這樣組織起來的軍隊當然要打敗沒有組織的舊軍隊」。²⁴⁶

經過四個階段的演變，「主義」成了支配1920年代以後中國命運的無上律令，也成了我們在海峽兩岸所看到的「主義」國家的樣態。

不過，在結束本文之前，我還要強調兩點。

第一、在左、右兩種最強而有力的新主義中，三民主義的力量並不及布爾什維克主義。在國民政府時期，雖然處處冠上「主義」，但往往要求模糊、徒具虛文，以學術方面的主義化爲例，往往帽子大、實質小。有些抓住三民主義的科學性或其中任何一點，來合理化本來就在進行的工作。但在布爾什維克主義方面的情形就大不相同。它籠罩力自四面八方而來，判斷是否合乎主義時，論證嚴謹，層次井然，宛如是進行守護真理的辯證，其威力廣大無比。²⁴⁷

本文所談的是三十年間「主義」發展的的傾向，至於對個別青年而言，在追求生命及國家的救贖過程中，他們的生命軌道往往游移變化。此處僅引用唐君毅回憶他的一位朋友的一生爲例——「他之短短的一生，由向內而向外，由唯心而唯物，再由向外而向內，由唯物而唯心，……他在前後十多年中，思想上生活上經歷了無數的跌宕，忽

²⁴⁵ 參見並轉引羅志田：〈地方意識與全國統一：南北新舊與北伐成功的再詮釋〉，《亂世潛流：民族主義與民國政治》，頁206-207。

²⁴⁶ Hu Shih, "The Renaissance in China", 原刊：*Journal of Royal Institute of International Affairs*, Vol. 5 (1926)，收於季羨林主編：《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），卷36，頁179-180。

²⁴⁷ 能反映這個情形的文獻非常之多，譬如在茅盾的《我走過的道路》（香港：三聯書店，1981-1988年）及《舒蕪口述自傳》（北京：中國社會科學出版社，2002年）中都可以看到這類的情節。

而道，忽而儒，忽而佛；忽而青年黨，忽而共產黨，忽而國民黨，彷彿於十數年中，即過了數世紀。內心的嚮往，外在的刺激，使一個人之生命，由於激盪太多而分裂，這是不能免於一悲劇的命運的。」²⁴⁸這是近代中國相當典型的一個生命，許多青年都經歷過狂讀社會主義書籍，嚮往社會革命、入黨、離開黨等迷離的生命過程。這也就是說他們的生命軌跡都是向著主義前進。譬如唐君毅雖然讀過許多社會主義的書籍，因為不同意唯物論，所以掉頭不顧，最後轉向儒家，建立一套人生哲學。也有人在尋尋覓覓之後，成為三民主義的信徒。²⁴⁹

有些主義瞬間煙消雲散，但有些卻變得強大無比。布爾什維克主義與三民主義雖然有強弱之別，但在它們最有吸引力的時候，它們不但給人目標，也指引方向，指示了救國的道路、動員了分散的力量、完成了許多事業，而且新主義的信從者似乎對什麼問題都有現成可用的答案。在那個時代，「主義」是一個如羅馬的古神「雅努斯（Janus）」般的兩面神祇，一方面能解救國家，為人生提供了意義的框架，另一方面卻也帶來了無限的壓制與束縛。不管是兩面神祇的哪一面，「主義」都是近百年來最強大有力的一種政治論述。

²⁴⁸ 唐君毅的朋友為游鴻如，見唐君毅：〈記重慶聯中幾個少年朋友〉，收於胡菊人編：《生命的奮進——四大學問家的青少年時代》，頁43-44。

²⁴⁹ 傅啟學編著：《中山思想體系》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁1。

徵引書目

- 《孫仲連口述歷史》，收於孫仿魯先生九秩華誕籌備委員會編：《孫仿魯先生述集》，臺北：編者自印，1981年。
- 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編：《五四時期期刊介紹》，北京：三聯書店，1979年。
- 中國第二歷史檔案館編：《蔣介石年譜初稿》，北京：檔案出版社，1992年。
- 毛澤東著，中共中央文獻研究室等編：《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，長沙：湖南出版社，1990年。
- 王光祈：〈政治活動與社會活動〉，《少年中國》第3卷第8期，1922年3月1日。
- 王汎森：〈「主義」與「學問」——1920年代中國思想界的分裂〉，收於許紀霖主編：《啟蒙的遺產與反思》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 王汎森：〈煩悶的本質是什麼？——「主義」與中國近代私人領域的政治化〉，《思想史》創刊號，出版中。
- 王彬彬：〈近代中文詞彙與日本的關係〉，收於黃秀如主編：《詞典的兩個世界》，臺北：網路與書，2002年。
- 包天笑著，劉幼生點校：《鈞影樓回憶錄·續編》，太原：山西古籍出版社，1999年。
- 張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，北京：三聯書店，1977年。
- 張允侯等編：《五四時期的社團》，北京：三聯書店，1979年。
- 石川禎浩：〈梁啟超と文明の視座〉，收於狹間直樹編：《共同研究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》，東京：みすず書房，1999年。

- 石川禎浩：《中國共產黨成立史》，東京：岩波書店，2001年。
- 朱光潛：〈中國思想的危機〉，收於朱光潛全集編輯委員會編：《朱光潛全集》，第8冊，合肥：安徽教育出版社，1987年。
- 朱敬一、林全：《經濟學的視野》，臺北：聯經出版事業公司，2002年。
- 佐藤亨，〈主義〉，收於佐藤喜代治編：《講座日本語の語彙10語誌2》，東京：明治書院，1983年。
- 吳世昌：〈中國需要重建權威〉，《觀察》第1卷第8期，1946年10月19日。
- 李博：《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用》，轉引自詹筌亦、王乃昕：〈「主義」的數位人文研究〉，收於項潔編：《數位人文在歷史學研究的應用》，臺北：臺灣大學出版中心，2011年。
- 蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》，杭州：浙江人民出版社，1982年。
- 李璜：《學鈍室回憶錄》，臺北：傳記文學出版社，1973年。
- 李大釗著，朱文通等整理編輯：《李大釗全集》，石家莊：河北教育出版社，1999年。
- 李漢燮：〈「主義」という語の成立及び韓国語への流入問題〉，收於宮地裕・敦子先生古稀記念論集刊行會編：《日本語の研究：宮地裕・敦子先生古稀記念論集》，東京：明治書院，1995年。
- 汪佩偉：《江亢虎研究》，武漢：武漢出版社，1997年。
- 沈定一著，陶水木編：《沈定一集》，北京：國家圖書館出版社，2010年。
- 赤（張申府）：〈隨感錄・研究問題〉，《新青年》第9卷第6號，1922年7月。收於《張申府文集》，石家莊：河北人民出版社，2005年，第3卷。
- 孟森：〈現代化與先務急〉，收於鄧維楨選輯：《獨立評論選集》，臺北：長橋出版社，1980年。
- 林毓生：〈魯迅政治觀的困境——兼論中國傳統思想資源的活力與

- 限制》，《政治秩序與多元社會》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
- 邵力子著，傅學文編：《邵力子文集》，北京：中華書局，1985年。
- 金觀濤、劉青峰：〈從「群」到「社會」、「社會主義」〉，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，北京：法律出版社，2010年。
- 施存統：〈我們底大敵，究竟是誰呢？〉，《民國日報》「覺悟」副刊，1920年11月7日。
- 柳無忌、殷安如編：《南社人物傳》，北京：社會科學文獻出版社，2002年。
- 胡適著，曹伯言整理：《胡適日記全集》，臺北：聯經出版事業公司，2004年。
- 胡適：《胡適文存》，臺北：遠東圖書事業公司，1953年。
- 胡適：〈新文化運動與國民黨〉，收於張忠棟、李永熾、林正弘主編，劉季倫、薛化元、潘光哲編輯：《現代中國自由主義資料選編④——文化的道路》，臺北：唐山出版社，2000年。
- 茅盾：《我走過的道路》，香港：三聯書店，1981年。
- 韋伯著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》，臺北：遠流出版事業公司，1989年。
- 唐君毅著，胡菊人編：《生命的奮進：四大學問家的青少年時代》，臺北：時報文化出版公司，1986年。
- 孫文：《三民主義》，收於中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《國父全集》，臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1973年。
- 孫中山：《建國方略：孫文學說》，臺中：正中書局，1959年。
- 徐復觀：〈港居零記〉，《徐復觀雜文：憶往事》，臺北：時報文化出版公司，1980年。
- 海青：《「自殺時代」的來臨？：二十世紀早期中國知識群體的激烈行爲和價值選擇》，北京：中國人民大學出版社，2010年。
- 馬西尼（F. Masini）著，黃河清譯：《現代漢語詞匯的形成——十九

- 世紀漢語外來詞研究》，上海：漢語大詞典出版社，1997年。
- 馬君武：〈讀書與救國——在上海大夏大學師生懇親會演說〉，《晨報副鐫》1926年11月20日，第4版。
- 高行健：《沒有主義》，香港：天地圖書有限公司，2000年。
- 商務印書館編：《大清光緒新法令》，1909年。
- 崔書琴：〈三民主義新論補篇〉，收於姚漁湘等：《研究孫中山的史料》，臺北：文星書店，1965年。
- 常乃惠：《中國思想小史》，收於黃欣周編、沈雲龍校：《常燕先生遺集·補編》，臺北：文海出版社，1975年。
- 張灝：《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
- 張灝：《時代的探索》，臺北：聯經出版事業公司，2004年。
- 張玉法：《民國初年的政黨》，臺北：中央研究院近代史研究所，1985年。
- 張申府：〈所憶〉，《張申府文集》，石家莊：河北人民出版社，2005年。
- 張朋園：《梁啟超與清季革命》，臺北：中央研究院近代史研究所，1999年。
- 張靜廬：《在出版界二十年》，南京：江蘇人民出版社，2005年。
- 梁啟超著，林志鈞編：《飲冰室合集·文集》，上海：中華書局，1936年。
- 章士釗著，章含之、白吉庵主編：《章士釗全集》，上海：文匯出版社，2000年。
- 章炳麟著，湯志鈞編：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1985年，第4冊。
- 陳永發：《中國共產革命七十年》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- 陳獨秀：《陳獨秀文章選編》，北京：三聯書店，1984年。
- 陳獨秀：〈下品的無政府黨〉，《新青年》第9卷第2號，1921年6月1

日。

- 陳獨秀：《獨秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987年。
- 陳獨秀：《獨秀文存》，北京：三聯書店，1984年，中冊。
- 傅啟學編著：《中山思想體系》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 傅斯年著，傅孟真先生遺著編輯委員會編：《傅斯年全集》，臺北：聯經出版事業公司，1980年。
- 彭明等：《近代中國的思想歷程（1840-1949）》，北京：中國人民大學出版社，1999年。
- 曾琦著，曾慕韓先生遺著編輯委員會編：《曾慕韓先生遺著》，臺北：中國青年黨中央執行委員會，1954年。
- 舒蕪：《舒蕪口述自傳》，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- 馮玉祥：《我的生活》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1981年。
- 黃遠庸：〈鑄黨論〉，《遠生遺著》，臺北：文星書店，1962年。
- 黃遵憲：《日本國志》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 愛真：〈怎樣才可以講主義？（上）〉，《國聞週報》第1卷第21期，1924年12月21日。
- 愛真：〈怎樣才可以講主義？（下）〉，《國聞週報》第1卷第22期，1924年12月28日。
- 楊度著，劉晴波主編：《楊度集》第1冊，長沙：湖南人民出版社，2008年。
- 楊玉清：〈解放前孫中山三民主義思想研究淺略述評〉，收於孫中山研究學會編：《回顧與展望：國內外孫中山研究述評》，北京：中華書局，1986年。
- 楚女：〈革命的信仰〉，《中國青年》第12期，1924年1月5日。
- 壽生：〈新舊交替時代的遊移性〉，《獨立評論》第96號，1934年4月15日。
- 趙帝江、姚錫佩編：《柔石日記》，太原：山西教育出版社，1998年。
- 劉正琰等編：《漢語外來詞詞典》，上海：上海辭書出版社，1984年。

- 劉仰東編：《夢想的中國：三十年代知識界對未來的展望》，北京：西苑出版社，1998年。
- 劉禹生撰，錢實甫點校：《世載堂雜憶》，北京：中華書局，1997年。
- 劉錦藻編：《清朝續文獻通考》，上海：商務印書館，1921年。
- 劉聲木撰，劉篤齡點校：《萇楚齋隨筆》，北京：中華書局，1998年。
- 廣東省社會科學院歷史研究室等合編：《孫中山全集》，北京：中華書局，1981年。
- 鄧演達：〈中國內戰與文化問題（一九三〇年九月二十日）〉，收於周天度編：《鄧演達文集》，北京：人民出版社，1981年。
- 鄭超麟著，范用編：《鄭超麟回憶錄》，北京：東方出版社，2004年。
- 靈聲：〈主義與主義者——論是非二〉，《洪水》第1卷第2期，1925年9月1日。
- 黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀：《川西民俗調查記錄1929》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2004年。
- 賴建誠：《井田辨：諸說辯駁》，臺北：學生書局，2012年。
- 醒耶：〈「三不」主義與「三愛」主義〉，《潮潮》週刊1926年10期，頁10-12。
- 戴季陶：《日本論》，臺北：中央文物供應社，1954年。
- 齋藤毅：《明治のことば：東から西への架け橋》，東京：講談社，1977年。
- 瞿秋白，〈中國之「多餘的人」〉，《赤都心史》，收於周谷城主編：《民國叢書》第5編，第80冊，上海：上海書局出版社，1996年。
- 薩孟武：《學生時代》，臺北：三民書局，1967年。
- 羅存德著，井上哲次郎增訂：《英華字典》，東京：日本善鄰譯書，1900年。
- 羅志田：《亂世潛流：民族主義與民國政治》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 羅志田：《激變時代的文化與政治——從新文化運動到北伐》，北京：

北京大學出版社，2006年。

蘇忍尼辛著，劉安雲譯：《沒有主義》，臺北：東大圖書公司，1976年。

嚴復著，王栻主編：《嚴復集》，第2冊，北京：中華書局，1986年。

顧頡剛：《古史辨》，第1冊，香港：太平書局，1962年。

Baumer, Franklin. *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*, New York : Macmillan, 1977.

Bernal, Martin. *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1976.

Hu, Shih. "The Renaissance in China," 原刊 *Journal of Royal Institute of International Affairs*, Vol. 5, 收於季羨林主編：《胡適全集》，合肥：安徽教育出版社，2003年，卷36。

Spira, Ivo. *Chinese-Isms and Ismatisation: A Case Study in the Modernisation of Ideological Discourse*, unpublished Ph.D.thesis, University of Oslo Press, 2010.

Wang, Fan-sen. *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.