

## 反專制運動中內含的專制因素：

安那其視角下的「五四」新文化

### **Despotism Factors in Anti-despotism Movement:**

Research on New Culture Movement during the May  
Fourth Period from an Anarchistic Perspective

妥 佳 寧<sup>\*</sup>

Jianing Tuo<sup>\*\*</sup>

百年來對「五四」新文化的總結和再研究可謂汗牛充棟，不同研究者雖各有見解，卻大多認可「五四」新文化具有反專制的思想傾向。不過，究竟何謂「專制」，反倒成了眾說紛紜的問題。<sup>1</sup>當「專制」不再被視為一種不言自明的歷史事實，而被視為一個構建而成的歷史

---

\* 作者現為四川大學文學與新聞學院副研究員。

\*\* Associate Professor, College of Literature and Journalism, Sichuan University

<sup>1</sup> 羅崗：〈成爲一個問題的「專制」〉，《中華讀書報》第10版，2010年4月14日。

指認，那麼「五四」新文化所反的「專制」到底是什麼，又是否真的做到對所謂「專制」的反抗，也就需要重新檢視。研究者或可借助安那其視角，用「新青年」的眼光來透視「五四」新文化反專制邏輯自身的盲視，並進而思考，究竟何謂「專制」？唯如此才能更加清晰地看出這場反「專制」運動，究竟在何種意義上構成了「反」。

### 一、「新青年」與導師陳獨秀的爭論

首先，這種看上去似乎頗成問題的「專制」論述，是如何構建而成的呢？不妨從《新青年》上的一則通信來看當年「專制」一詞究竟指什麼。1921年《新青年》第9卷第3期刊載了北大學生朱謙之（1899-1972）與陳獨秀（1879-1942）之間的通信。朱謙之全信頗簡，卻體現出非常激進的反抗意味。

獨秀先生：

你主張要從政治上教育上施行嚴格的干涉主義嗎？你要造成一個「名稱其實」的開明專制的局面嗎？果然，你的人格就破產了，你已沒有再向青年們說話的餘地了。你是新式的段祺瑞，未來的專制魔王，我為擁護人們的自由起見，發誓與先生在真理上永不兩立；特此預白。

朱謙之

朱謙之僅因陳獨秀「主張要從政治上教育上施行嚴格的干涉主義」，便斷言這位新文化導師「人格破產」、「沒有再向青年們說話的餘地」，甚至將他等同於「新式的段祺瑞，未來的專制魔王」。即便是當初號召青年反抗專制的導師，一旦主張青年眼中的所謂「開明專制」，也就立刻會成為青年反抗的對象，以至於「誓與先生在真理上永不兩立」。

而陳獨秀面對這種一旦「啟蒙」便無法阻止其向激進方向發展的

「新青年」，在回信中笑而不答，只反問對方「難道你是以有無向青年們說話的餘地做真理之標準嗎？」陳獨秀事實上是在偷換概念，回避了朱謙之的問題與質疑，「沒有再向青年們說話的餘地」是朱謙之判斷陳獨秀「轉向」專制之後，對陳的指責，而非其判斷「真理之標準」。換言之，陳獨秀坦承自己主張造成一個「開明專制」的局面，自認為：「我們說理持論只應該指出是非真偽」，並不「顧忌到有沒有向青年們說話的餘地」，也不以「有無向青年們說話的餘地」為標準來判斷真理。<sup>2</sup> 就算真到了「沒有再向青年們說話的餘地」，陳獨秀也不打算放棄所謂「開明專制」的新主張。

那麼朱謙之究竟為何會將「反」專制的陳獨秀，視為「專制」魔王呢？這還需要回到 1921 年《新青年》第 9 卷第 1 期上陳獨秀的「隨感錄（一一五）」〈中國式的無政府主義〉一文中去尋找答案。陳獨秀在這篇文章中從改造「國民性」的角度闡述了其「干涉」立場。

我敢大膽宣言：非從政治上教育上施行嚴格的干涉主義，我中華民族底腐敗墮落將永無救治之一日；因此我們唯一的希望，只有希望全國中有良心有知識有能力的人合攏起來，早日造成一個名稱其實的「開明專制」的局面，好將我們從人類普通資格之水準線以下救到水準線以上。

施行這嚴格的干涉主義之最大障礙，就是我們國民性中所含的懶惰放縱不法的自由思想；鑄成這腐敗墮落的國民性之最大原因，就是老莊以來之虛無思想及放任主義。

在陳獨秀看來，如果不造出知識菁英的「開明專制」局面，中國人甚至連「人類普通資格」都不夠了。故而他主張「從政治上教育上施行嚴格的干涉主義」。陳獨秀這段話，固然可以引發今天的學者追問關於啟蒙者／被啟蒙者的權力秩序的問題，<sup>3</sup> 及改造「國民性」的話

<sup>2</sup> 朱謙之、獨秀：〈開明專制〉，《新青年》第 9 卷第 3 期，1921 年，頁 4。

<sup>3</sup> 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案》（北京：北京大學出版社，2010 年），

語來源問題；<sup>4</sup>但更值得關注的還在於，朱謙之究竟從何種角度認定說這段話的陳獨秀是「新式的段祺瑞，未來的專制魔王」？這與陳獨秀對當時一種特定思潮的態度有關，在這篇〈中國式的無政府主義〉中，陳獨秀曾對這種思潮予以猛烈批判。

近年來青年中頗流行的無政府主義，並不完全是西洋的安那其，我始終認定是固有的老莊主義復活，是中國式的無政府主義，所以他們還不滿於無政府主義，更進而虛無主義而出家而發狂而自殺；意志薄弱不能自殺的，恐怕還要一轉而順勢墮落，所以我深惡痛絕老莊底虛無思想放任主義，以為是青年底大毒。<sup>5</sup>

朱謙之為北大哲學系學生，曾參加「五四」運動，並因所著的《中國無政府主義革命計畫書》而被捕，獲釋後一度出家，並在此前後多次自殺而未遂。陳獨秀這裡所嘲諷的「中國式的無政府主義」諸般行徑，如「虛無主義」「出家」「發狂」「自殺」，多與「五四」後朱謙之所作所為有關，可以說是直接針對朱謙之而提出批評，而「在所見的文章中，陳獨秀至少9次批評朱謙之」。<sup>6</sup>這樣看來，朱謙之有上述激烈的回應似乎也不足為奇了。然而雙方的論爭，難道僅限於個人之間的口誅筆伐，或師生間的批評與反駁，而無更深層次的思想意義？陳獨秀絕非如此，他之所以嘲諷朱謙之，並不僅僅是看不慣某一個青年的做派，而是有意借此來批判這種「中國式的無政府主義」看似激進實則虛無。

---

頁1。

<sup>4</sup> 劉禾著，宋偉傑等譯：《跨語際實踐：文學，民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），頁73-109。

<sup>5</sup> 陳獨秀：〈中國式的無政府主義〉，《新青年》第9卷第1期，1921年，頁5-6。

<sup>6</sup> 鄧軍：〈浪漫的宗教心靈——五四時期朱謙之的生命求索〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2013年第1期，頁15-23。

那麼，20 年代中國的無政府主義者，是否都如陳獨秀所嘲諷的是虛無的「中國式的無政府主義」？陳獨秀何以用老莊和虛無來指責無政府主義的「中國式」？

無政府主義又譯「安那其主義」，對應著法文“Anarchie”和英文“Anarchy”，及世界語“Anaraho”，<sup>7</sup>「從希臘語之 ana『無』 arche『支配』二字相結合而成，其字義即廢除一切統治機關，及治人的人，由人民完全自由結合不受人造法律所限制的意思。」<sup>8</sup>安那其的本意是無支配，將安那其主義翻譯成「無政府主義」，從字面意義上講，似乎並無不妥。然而「無政府」與「無治」等表述，總令人聯想到「無為而治」之類與安那其主義並不同源的思想，進而使一部分中國學者認為老莊思想與安那其主義蘊含著相似的因素。<sup>9</sup>這裡並非著意糾正中國學者對安那其主義的「誤認」或指責其與老莊思想的「視域融合」，而意在指出「無政府主義」之譯法在漢語中容易引發的聯想。事實上，「安那其」所謂無支配，包含著反對一切形式的統治之意，這裡的「無」，其實是反對一切「有」，「是要把現社會一切的舊制度，舊風俗，都把他完全破壞，根本推翻」，<sup>10</sup>非常激進，與「無為而治」等思想相距較遠，不宜單純從字面意義上以漢語中的「無政府」或「無治」來翻譯。如果採取意譯的話，還應突出其激進色彩，與其用「無」譯作「無政府」、「無治」或「虛無」，都不及用「否定」或「反」或「非」來翻譯更能體現其激進性。故而此處取其音譯「安那其」，以避免帶來不應有的聯想。

那這種「中國式的無政府主義」又何以被陳獨秀視為虛無呢？晚

<sup>7</sup> 師復：〈安那其〉，《民聲》第 17 期，1914 年，頁 7-8。

<sup>8</sup> S.P.：〈無政府主義與社會主義〉，《北京大學學生週刊》第 17 期，1920 年，頁 9-10。

<sup>9</sup> 朱謙之：〈虛無主義與老子〉，《新中國》第 2 卷第 1 期，1920 年，頁 95-100；朱謙之：〈虛無主義與老子（二）〉，《新中國》第 2 卷第 2 期，1920 年，頁 63-69。

<sup>10</sup> 朱謙之：〈無政府革命的意義〉，《北京大學學生週刊》第 17 期 2-3 版，1920 年。

清以來「虛無黨」一詞的使用嚴重泛化，「受日本煙山專太郎的《近世無政府主義》一書的影響」，<sup>11</sup> 常被用來描述俄國無政府主義革命者，以及在此之外的各國革命黨和暗殺者。至於陳獨秀將「中國式的無政府主義」視為「虛無」，其實是在指責其出家 and 自殺等行徑過於消極，不似「西洋的安那其」那樣激進，而有「老莊底虛無思想放任主義」的影子，故而遭到陳獨秀的「深惡痛絕」。

值得注意的是，陳獨秀並不否定「西洋的安那其」，反而以「中國式的無政府主義」與「西洋的安那其」不同，來指責其不夠激進。尤其是擔心其「恐怕還要一轉而順勢墮落」。陳獨秀顯然是以一種非常激進的態度來批判這種「中國式」對「西洋的安那其」的消極理解和扭曲。在陳獨秀看來，「中國式」最大的問題就在於其缺乏「西洋的安那其」的激進反抗色彩而有「順勢墮落」的風險。

由此可見，被朱謙之指責為「未來的專制魔王」的陳獨秀，其實是以激進姿態批判朱謙之等人對「專制」的反抗不夠激進。那麼真正激進的「西洋的安那其」，又當如何「反」專制呢？朱謙之等人是否真如陳獨秀所嘲諷僅是一個「虛無主義」「出家」「發狂」「自殺」的「中國式的無政府主義」，而缺乏「西洋的安那其」那種激進反抗精神呢？

## 二、「專制」的「五四」新文化

「五四」新文化視角下的安那其主義已獲得非常多的研究，<sup>12</sup> 而安那其主義視角下的「五四」新文化，則幾乎從未被關注過。那麼，在

<sup>11</sup> 范利偉：〈作為泛化概念的「虛無黨」〉，《經濟與社會發展》2013年第6期，頁62-65。「先是屠格涅夫創立巴黎洛夫式的虛無主義，之後俄國用『虛無主義者』指稱民粹派和社會革命者，歐洲國家（如英國）用『虛無主義者』指稱俄國的暗殺者，日本將西文的『虛無主義者』一詞譯為『虛無黨』，見范利偉：〈清末暗殺風潮中的「虛無黨」——兼析「虛無黨」與虛無主義的關係〉，《俄羅斯文藝》2014年第1期，頁22-29。

<sup>12</sup> 楊念群：〈「無政府」構想——「五四」前後「社會」觀念形成與傳播的媒介〉，《開放時代》2019年第1期，頁89-114。

安那其主義的視野中，「五四」新文化究竟呈現出何種面貌？「五四」新文化的所謂反「專制」，又是否符合激進的安那其反抗精神？

20年代初朱謙之、黃凌霜（1901-1988）等人在《北京大學學生週刊》展開關於安那其主義的討論。儘管各自意見並不統一，但安那其最基本的意義始終不脫激進色彩。如署名 S.P. 的〈無政府主義與社會主義〉一文，就借克魯泡特金（1842-1921）對安那其的闡釋指出「凡一切政治和權力一概否認之，無論他是社會民主主義的政府也好，君主專制的政府也好，勞農執政的政府也好，均反對之。故凡政府所附屬之物——國家，教會，法庭，軍隊，員警，監獄——一律廢棄，市民有絕對的自由，自由組織工會，各地之市民自由聯合。」<sup>13</sup>

在20年代初期，國共兩黨都曾與安那其主義者聯合以反抗現有政治。而國民黨方面，早在辛亥革命前，同盟會元老吳稚暉（1865-1953）、李石曾（1881-1973）等已由法國接受安那其主義的革命理念。中國最早的共產黨組織上海共產黨和廣州共產黨的建立過程中，最初都有區聲白（1892-1945）等安那其主義者參與其中，而李大釗（1889-1927）、惲代英（1895-1931）也曾受其深遠影響。然而經過短暫的合作後，安那其主義者與國共兩黨迅速地分道揚鑣，未能組成共同的革命陣營。除了紛繁複雜的具體歷史細節之外，這也源自安那其主義與國共兩黨理念的根本差異。

既然「凡一切政治和權力一概否認之，無論他是社會民主主義的政府也好，君主專制的政府也好，勞農執政的政府也好，均反對之」，那在安那其主義看來，任何政治勢力，無論是反對君主專制的辛亥革命，還是反對帝國主義及北洋軍閥的國民革命，最終勢必建立新的政權，而這同樣是安那其主義所反對的。在這樣的激進邏輯之下，從辛亥革命到新文化運動，以及其後一系列以「革命」為名的政治運動或思想運動，反抗固有「專制」的力量本身勢必會建立新的被

---

<sup>13</sup> S.P.：〈無政府主義與社會主義〉，頁9-10。

視爲需要進一步反抗的「專制」。根本革命目標的差異，使得安那其主義不可能與國共兩黨在革命過程中一直合作下去。

當然，僅以朱謙之與陳獨秀之間的反復論爭，絕不可能呈現當時安那其主義複雜的歷史面貌。而新文化運動前後各種社會思潮對中國社會產生諸多深遠影響，這裡專以安那其主義視角來反觀「五四」新文化，並不是看重其複雜的革命思想或與國共等各種政治力量之間的糾葛，<sup>14</sup> 而是因爲安那其主義的視角最有利於透視新文化運動的反「專制」意義。在最爲激進的安那其主義看來，一切對固有「專制」的反抗，如果自身也無法擺脫專制因素，就將成爲其新的反抗對象。這種激進的政治迴圈，或許會讓人想到魯迅（周樹人，1881-1936）關於革命者被更激進的革命者「革命」的論述「革命，革革命，革革革命，革革……」。<sup>15</sup> 但魯迅也對許廣平（1898-1968）承認自己內心的安那其傾向：「教我自己說，或者是『人道主義』與『個人的無治主義』的兩種思想的消長起伏罷。」<sup>16</sup> 而現實中安那其主義者在國民革命後非但未能扮演「終極革命者」的角色，甚至連其激進的暗殺手段都逐漸退卻，反倒是「五四」前後的安那其思想更多地呈現了某種「激進」的思想意義。真正使得安那其主義視角在今天仍顯出其意義的，不在於其激進本身，更非暗殺手段或「終極革命論」，而正在於透過這種激進視角可以看到，被視爲反「專制」運動的「五四」新文化本身所蘊涵的專制因素。以安那其主義的視角來透視「五四」新文化內含的這種專制因素，不是要將安那其主義視爲普遍真理，而是借助其對「五四」新文化所謂反「專制」的不滿足，來重新思考「五四」新文化究竟在何種意義上構成了對所謂「專制」的反抗，又在何種意義上與自身所宣稱反抗的「專制」共用著相似的邏輯。

<sup>14</sup> 李興芝：〈《革命週報》與「安國合作」〉，《山東大學文科論文集》1983年第1期，頁93-101。

<sup>15</sup> 魯迅：〈小雜感〉，《語絲》第4卷第1期，1927年，頁42。

<sup>16</sup> 魯迅：〈書信·250530致許廣平〉，收於《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005年），第11卷，頁493。

事實上，「五四」新文化從一開始就具有陳獨秀所希望的知識菁英「開明專制」色彩，即以一種被視為普遍真理的「知識」來「啟蒙」民眾，從而改造「國民性」，卻絕少反思這種「啟蒙」本身的絕對合理性究竟源自何處。近年來魯迅研究越來越多地揭示出魯迅對「啟蒙」堅持的同時，也在懷疑「啟蒙」本身的效用，甚至懷疑「啟蒙」所憑藉的「知識」的絕對正確性。這與魯迅對革命的懷疑頗為相似，一方面積極並堅持投身其中；一方面又對自己將青年引導至此甚至為此犧牲頗感懷疑。而目前為止的新文化運動研究，雖逐步展開反思，甚至有以反思面貌出現的保守而曖昧的反對浪潮，<sup>17</sup>但絕少有研究者站在朱謙之這些「五四」新青年自身的激進邏輯來思考，這場反「專制」運動真的做到「反」了嗎？

有意思的是，在陳獨秀看來，自己「專制」不「專制」，根本不是問題的關鍵，而這種「專制」開明與否才是他所關心的。至於朱謙之，在陳獨秀眼中並非更激進的反「專制」者，而是不夠激進。可惜的是，大多數研究者正如當年陳獨秀給朱謙之回信中的態度那樣，並不認為這是一個問題。陳獨秀根本沒有正面回應朱謙之對其「未來的專制魔王」之批評，而堅稱「我們說理持論只應該指出是非真偽」。陳獨秀沒有意識到正是因為自己將所謂「是非真偽」作為真理而評判一切裁斷一切，才使得他「從政治上教育上施行嚴格的干涉主義」的主張，成為「新青年」們要反抗的新的「專制」。

### 三、何謂「專制」

既然以安那其的反專制視角來看，作為反專制運動的「五四」新文化當中，也內含著專制因素。那麼「專制」究竟何謂？僅是西方中

---

<sup>17</sup> 張旭東：〈啟蒙主義「倫理自覺」與當代中國文化政治——反思《新青年》早期論述中的文化與國家概念〉，《中國現代文學研究叢刊》2015年第7期，頁1-24。

心主義文化邏輯強加給東方的一種他者論述？如果說中國古代政治體系一概被視為專制，還有中國人自己不自覺地陷入所謂西方中心主義的文化偏見，難道將以反專制著稱的新文化運動領袖陳獨秀視為「專制」的魔王，也是源自西方中心主義的文化邏輯？重新思考反專制運動中內含的專制因素，才能更清晰地認識這種被稱為「專制」的東西，究竟是否僅因名不符實就不會存在。

誠然，若無後來的第二次世界大戰的話，一戰也不會成為「第一次」世界大戰。相仿地，若無後來在西方啟蒙思潮影響下的「五四」新文化，中國古代政治體制也不會被視為「專制」而遭到批判。然而在以「專制」來對譯“despotism”之前，並不是中國古代不使用「專制」一詞，不過是其使用時不曾具有啟蒙批判色彩罷了。在中國古代，「專制」這個詞多用來描述其他人受天子命而代天子行事，當然也有未受命而「專制」的亂臣賊子，反倒極少用於形容皇權一統的制度。現代漢語中以「專制」或「專制主義」來對譯“despotism”或“absolutism”。而“absolutism”又譯作「絕對主義」，“despotism”有時又譯作「獨裁」或「暴政」。與獨裁、專政相關的概念還有“dictatorship”和“autocracy”等。<sup>18</sup> 值得注意的是“despotism”常常用來描述東方專制主義，而“absolutism”則多指西方中央集權的「新君主國」。<sup>19</sup> 較早將中國定性為「專制」的，是法國啟蒙思想家孟德斯鳩（1689-1755）。在《論法的精神》中，孟德斯鳩認為「中國是一個專制的國家，它的原則是恐怖」。<sup>20</sup> 而使用漢字「專制」來對譯“despotism”，也是經由《論法的精神》日文譯本而傳入中國的。<sup>21</sup> 以

<sup>18</sup> 常保國：〈西方文化語境中的專制主義、絕對主義與開明專制〉，《政治學研究》2008年第3期，頁47-57；常保國：〈西方歷史語境中的「東方專制主義」〉，《政治學研究》2009年第5期，頁107-113。

<sup>19</sup> 劉北城：〈中譯者序言〉，收於佩里·安德森著，劉北城、龔曉莊譯：《絕對主義國家的系譜》（上海：上海人民出版社，2001年），頁1。

<sup>20</sup> 孟德斯鳩著，張雁深譯：《論法的精神》上冊（北京：商務印書館，1961年），頁129。

<sup>21</sup> 侯旭東：〈中國古代專制說的知識考古〉，《近代史研究》2008年第4期，

西方概念來審視中國，或許不無法國啟蒙運動構造假想敵與他者的意圖在內。<sup>22</sup> 但能指有問題，不代表所指不存在。中國社會存在的本土問題不會因「專制」一詞描述得不準確而從歷史與現實中消失，也不會因為某一天找到了更準確的表述就成為中國社會的痼疾。痼疾原本存在，只是稱呼和認識不同罷了。世界並不由「大他者」構建而成，「大他者」不過以話語方式構建人們對世界的認識，<sup>23</sup> 去魅是清除那些構建而成的認識之不言自明性，而不會連世界本身都清除。正如魚是否上岸，只關係到其是否能發現水的存在，並不影響水本身的存在與否。<sup>24</sup> 用不用西方啟蒙意義上的“despotism”或其對譯詞「專制」，只影響到人們對此的認識，而不會讓社會歷史本身出現或消失。

那麼，中國社會自身存在本土問題究竟是什麼呢？即便不用「專制」來指稱，也會有其他描述。<sup>25</sup> 而這裡主張將其歸結為：「對統治者權力的認可，與對統治權的推崇和渴望，以及對統治秩序的服從和自我規約」，「在這樣的精神世界中，強權與欺壓在等級劃分中層層下遞」。<sup>26</sup> 自清末以來，革命者或受到革命思潮影響者已大量借用日

---

頁 4-28。對侯文各處細節不準確之處的系統批評，及對中國古代社會專制問題的澄清，見黃敏蘭：〈質疑「中國古代專制說」依據何在——與侯旭東先生商榷〉，《近代史研究》2009 年第 6 期，頁 79-107。

<sup>22</sup> 白彤東：〈中國是如何成為專制國家的？〉，《文史哲》2016 年第 5 期，頁 34-46。

<sup>23</sup> 齊澤克 (Jela Krečič) 將「大他者」解讀為「那個將我們關於現實的體驗予以結構化的無形的秩序」，吳冠軍以拉康 (Jacques-Marie-Émile Lacan, 1901-1981) 的「大他者」概念揭示精神分析所蘊涵的政治哲學向度，參見吳冠軍：〈有人說過「大他者」嗎？——論精神分析化的政治哲學〉，《同濟大學學報 (社會科學版)》2015 年第 5 期，頁 75-84。而「大他者」(the big Other) 又被譯作「大對體」，見斯拉沃熱·齊澤克著，季廣茂譯：《意識形態的崇高客體》(北京：中央編譯出版社，2014 年)，頁 115。

<sup>24</sup> 馬歇爾·麥克盧漢著，何道寬譯：《理解媒介——論人的延伸》(北京：商務印書館，2000 年)，頁 32。

<sup>25</sup> 需要指出的是，「專制」並不完全等同於所謂的「封建」社會形態，特定情況下甚至與「分封建制」相衝突。參見馮天瑜：〈史學術語「封建」誤植考辨〉，《學術月刊》2005 年第 3 期，頁 5-21。

<sup>26</sup> 妥佳寧：〈殖民與專制：中國現代文學的雙重言說語境〉，《魯迅研究月

譯漢字「專制」來對譯“despotism”，特指皇權一統的政治制度。而將「專制」作為一種思想體系，最早出自吳虞（1872-1949）在《新青年》1917年第2卷第6期上發表的〈家族制度為專制主義之根據論〉，從此開始了「五四」新文化對「專制」的猛烈批判。也正是吳虞，主張批判「儒家主張階級制度之害」，並最早解讀出了〈狂人日記〉「吃人」言說的反「專制」寓言意味。<sup>27</sup> 新文化反「專制」言說本就與魯迅對「奴性」的批判同為一體，只是所用表述不同，<sup>28</sup> 且對自我的反思程度不同。而從「五四」後周作人（1885-1967）〈文藝上的寬容〉始，<sup>29</sup> 便一面主張對專制加以抗爭；一面又盡力避免抗爭之後形成新的壓抑力量甚至新的「專制」。<sup>30</sup> 然而「五四」新文化始終未能審視自身所蘊涵的「專制」因素，更遑論徹底清除無形而無處不在的「專制」思想。「當自己成了已成勢力之後」，在國民革命中走向「極權主義」，也就不足為奇了。

由此可見，無論是否用“despotism”及其漢語對譯「專制」或「專制主義」來指稱，中國社會本身確實存在這種亟待解決的本土問題。不僅「五四」新文化所反抗的是這種本土思想體系，而且以安那其的視角來看，在五四之後的國民革命等以「革命」命名的社會政治變革中，這種本土思想體系仍未能完全清除，並與新的政治體系形成複雜關係。

---

刊》2018年第3期，頁46-56。

<sup>27</sup> 吳虞：〈家族制度為專制主義之根據論〉，《新青年》第2卷第6期，1917年，頁14；吳虞：〈儒家主張階級制度之害〉，《新青年》第3卷第4期，1917年，頁10-13；吳虞：〈吃人與禮教〉，《新青年》第6卷第6期，1919年，頁578-580。

<sup>28</sup> 馮天瑜：〈對五四時期陳獨秀「反封建」說的反思〉，《中共黨史研究》2009年第7期，頁88-95。

<sup>29</sup> 仲密：〈自己的園地——二、文藝上的寬容〉，《晨報副刊》第2-3版，1922年2月5日。

<sup>30</sup> 妥佳寧：〈爭取自我的自由與尊重他人的自由——試與周作人對話〉，《勵耘學刊》2014年第2期，頁272-280。

## 結語

反「專制」這一表述在用來描繪「五四」新文化之時，必須首先注意其限度。而「專制」一詞顯然也難以將國民革命後融合了蘇式「極權主義」因素的複雜的文化語境完全表述清楚。對「五四」新文化的反「專制」，尤其是對其過於簡單的理想，確實需要展開反思。然而反思並不等於反對。研究者不應站在更為保守的立場否定「五四」新文化反「專制」的意義，而應以更具前瞻性的視角，思考其限度及失敗的原因。

以安那其主義視角來透視「五四」新文化，其意義並不在於用安那其主義的邏輯來批判陳獨秀，亦不是反過來用陳獨秀的眼光來審視安那其主義；更非將安那其主義視為普遍真理，而是藉由當時「新青年」自身的激進視角，提供一種反思的契機：在既有的結構主義邏輯中，「五四」新文化呈現為「專制」與「反專制」的二元對立；而從後結構主義的思路來看，可以看到「五四」新文化恰恰呈現了「專制」與「反專制」的一體兩面。與其陷入「專制」／「反專制」的結構主義迷思，不如以「後專制」的視角來思考專制政體早已不復存在之際，作為「大他者」無形而又無處不在的專制思維，如何滲透到日常社會生活的各個層面，甚至深入骨髓地影響著那些自命「反專制」的思想文化。若忽視了反「專制」運動中內含的「專制」因素，則難以理解後來諸如從文學革命到革命文學的眾多歷史走向，無法真正反思「五四」新文化。

反思「五四」新文化，就從看到其對所謂「專制」的反抗本身，與「專制」共用著相似的邏輯開始。