政治科學論叢／第 63 期／民國 104 年 3 月／頁 1-54

再造新文明：
李大釗早期思想中的普遍與特殊*

楊芳燕**

摘　要

民族構建與文明再造是清末以降許多中國知識份子的關懷所在，本文探討了 1914 至 1918 年間，它們如何現身於李大釗爲謀「民族之復活」而發展的一套文化論述。具體而言，本文追溯李氏如何從「風俗保群」論出發，進而提出「造可愛之國」的課題及「青春中華」的理念，最終抵於「第三文明」的主張。本文指出，在他深受傳統影響的「青春」宇宙觀籠罩下，李氏發展出一種「普遍」與「特殊」相互交融的視域，進而將上述兩種關懷結合爲一體兩面的追尋，最終並以超越西方主導的 19 世紀文明模式、創造具有社會主義內涵並調和了東西文明特質的「第三文明」，作爲人類共同致力的目標，以茲解決現代世界的危機。本文強調，第三文明論雖有重大政治意涵，亦受到歐戰與俄國革命的影響，但它不能被化約爲單純的政治性建構，反而突顯了「文明再造」的思考所涉從宇宙觀、個人觀、文化觀到歷史觀的複雜議題。「文明」固然可被本質化成爲標示身份認同的符碼，亦可被援爲民族國家的正當性基源，但在李氏那裡，它最突出的意義並不在此，而在於作爲一種認識世界、改變世界的批判性範疇。對他而言，

---

* DOI:10.6166/TJPS.63(1-54)。本文初稿題爲〈李大釗的民族主義思想：從風俗保群論到第三文明論〉，發表於上海華東師大中國現代思想文化研究所、中研院人文社會科學研究中心合辦，「個人、國家與天下：現代認同的多重維度」國際學術研討會（2012 年 6 月 23-24 日）。今稿係經大幅度增修，並承兩位審查人惠賜高見，受益良多，謹致謝忱。

**國立臺灣大學中文系助理教授，E-mail: fyang@ntu.edu.tw。

收稿日期：103 年 9 月 15 日；通過日期：104 年 3 月 31 日

臺灣大學學術期刊資料庫

普遍未必與特殊衝突，而眞正具普遍意義的 20 世紀新文明（亦即第三文明），必須經由東西各民族在自己的傳統基礎上，通過東西文明的匯通始可得見。李氏最初即是透過第三文明的視域，迎向革命的選項。可是，他將事物的普遍性建立在特定的宇宙論之上，以及他始終無法具體說明如何調和東西文明——這兩個事實，使得「靈肉一致」的文明理想，在理論與實踐上皆面臨了困境，最終只能如梁漱溟對他的批評那般，「俟諸未來」。他因而留下這樣的問題：在革命過程中，究竟有什麼資源，足以阻擋這個理想不異化爲政治動員的工具？

關鍵詞：李大釗、民族主義、第三文明、普遍主義、特殊主義

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

民國肇建之際，面對「國基未固，百制搶攘」、「危機萬狀」的後革命情境，李大釗（1889-1927）雖曾一度冀望袁世凱（1859-1916）能發揮梟雄治亂世的歷史作用，但展望「共和幸福」的前景，他的根本信念乃在於以憲政建設鞏固國基。[1] 他認爲從專制政治到立憲政治的變革，是現代世界文明進步的必經之路，而憲政體制的建立，更是初具民國形式的中國得以兼求秩序與進步的必要基礎。因此他陸續發表文章，探討共和憲政的制度與文化問題。他的主要關懷包括：中國將如何追隨文明先進的西方國家開創的「時代精神」，營建惟民主義的代議制度，並鑄造以自由、博愛、平等爲基本價值的立憲國民。雖然在原則上，他肯定人民參政的權利，但在實踐上，政局紊亂以及人民素質低落的龐大現實，迫使他轉而更關切「中流社會」的政治角色，以及代議制度的建立與政治文化的革新。[2]

上述以追求「有秩序之進步」爲前提的立憲主義理念與主張，貫穿 1912 至 1917 年間李氏的政治思想發展，構成他回應「國何以立」的劃時代課題而開拓的一個論述。在這樣的背景下，1914 年 8 月〈風俗〉一文的出現，便顯得別具深意。該文提出「亡群之禍更烈於亡國」的命題，主張透過文化領域獨立的知識精英發揮移風易俗的作用，俾使中國免於「亡群」厄運。風俗保群論的意義非凡，因它開啓往後李氏以「民族之復活」爲念，以促進世界各民族創造一兼具東西文明特質的新文明──亦即「第三文明」──爲最終目標的文化論述，而此論述正構成 1918-1919 年間，他轉向馬克思主義的一個重要背景。綜觀轉向前李氏兩種大致平行的論述，可謂展現他

---

1 「國基未固，百制搶攘」、「危機萬狀」、「共和幸福」等語見李氏〈隱憂篇〉與〈大哀篇〉，他的擁袁言論見〈裁都督橫議〉與〈論民權之旁落〉。以上諸文皆收在《李大釗全集》（2006）（以下簡稱《全集》）第 1 卷。李氏擁袁是爲了弭亂求治，但 1913 年 10 月因憲法公佈權的爭議，他即開始公開批袁，一年後完全放棄對袁的冀望。參見朱成甲（1999：198-305）。

2 見《全集》第 1、2 卷所收〈民彝與政治〉、〈民權之旁落〉、〈政治對抗力之養成〉、〈立憲國民之修養〉、〈中心勢力創造論〉等文。相關討論見高力克（1997；2002）。

臺灣大學學術期刊資料庫

對「國何以立」課題的兩個構成面向精準的透視。1917 年 2 月他發表的〈新中華民族主義〉即表示（李大釗，2006，1：284）：「今日世界之問題，非只國家之問題，乃民族之問題也。而今日民族之問題，尤非在苟活殘存之問題，乃更生再造之問題也。」李氏顯然認爲，立憲主義只能回應「國家之問題」，[3] 而無法解決更根本的「民族之問題」。筆者將另文討論他的立憲主義論述，本文則集中探究他如何透過一套文化論述來回應「民族之問題」。具體而言，本文將追溯 1914 至 1918 年間他如何從風俗保群論出發，進而提出「造可愛之國」的課題及「青春中華」的理念，最終抵於創造第三文明的主張。

以「中華民族」的存續爲始點，以世界文明的再造爲終點——李氏的文化論述一方面反映其世界觀中，民族意識與世界意識如影隨形的基本格局，一方面亦彰顯 19 世紀末以降中文語境裡，民族構建與文明再造這兩種現代性追尋的緊密關係。事實上，就文明再造的課題而言，李氏的兩種論述，即承載了不同但皆具重大意義的文明理念。揆諸其政治論述標榜之「時代精神」的具體內容，以及這種時代意識所界定中國作爲後進者的歷史地位，可知它鑲嵌的脈絡，是清末以降興起以西方現代文明爲衡量一切的普遍且唯一的尺度的文明論。[4] 在這種對「文明」採一元性價值理解的籠罩下，西方宛如柏拉圖洞穴寓言中的太陽，爲許多知識份子照見中國未來的走向，而李氏個人的政治論述亦顯得亦步亦趨。相對地，他的文化論述則扭轉了中國作爲後進者的絕對形象，從而映照出 1918 年秋陳獨秀（1879-1942）引爆與《東方雜誌》的東西文明論爭前數年間，[5] 以東西二元性（East-West binary）作爲認識世界的基本框架，強調文明的個殊性與多元發展，並主張東西文明相互調和的另類文明論，在民初思想界的醞釀

---

[3] 〈新中華民族主義〉一文雖未道明「國家之問題」的內容，然從李氏其他談論時政的諸多文章可推知，它包含了憲政建設與國家統一兩大部分的議題，而李氏尤其關注前者。

[4] 清末之際，梁啓超堪稱此文明論最具影響力的倡議者。有關它的淵源、發展與傳播，晚近一個精要的討論，見劉文明（2011）。另見黃興濤（2006）。這種往往與新興的「公理」概念結合的文明論，是晚清以降一股強勁的思想勢力。不過早在 1900 年代，它已遭部分人士質疑，章太炎即是一個顯例。參見王遠義（1999）；Murthy (2011)。

[5] 有關此論爭的內容及脈絡，晚近的研究見 Jenco (2013)；汪暉（2009）。另見 Huters (2005: 203-228)；王元化（1999）；高力克（1999）。

臺灣大學學術期刊資料庫

軌跡。

另類文明論的兩名早期知名代表，即是李氏以及《東方雜誌》的主編杜亞泉（1873-1933）。[6] 值得注意的是，他們所談論的「東方文明」（以及「西方文明」），是個饒富曖昧性的範疇。一方面，它預設了對「文明」採多元性價值理解，從而有別於西方中心的文明論所投射單一的文明想像。另一方面，它具有跨民族、跨疆界的性格，因此與西方中心的文明想像，又有某種異質同構的微妙關係。

關於此範疇所預設的多元性文明概念，杜贊奇（Prasenjit Duara, 2001；2002；2003: 89-129）曾在 20 世紀前半期（特別是一戰爆發以降）民族國家世界體系的形構脈絡下，探討其勃興如何與民族主義發展成爲全球性意識形態發生關聯。他側重探討的文明概念的歷史面向，是民族國家在面對他者時，如何使用文明作爲身份認同的符碼，藉以形成一套關於自我——尤其是自我的本眞性（authenticity）——的理解與表述。他指出，當代吾人熟悉的多元性文明概念，是 20 世紀初期才崛起的論述建構的產物。最初在興起於 19 世紀歐洲的文明論中，文明是指奠基於基督教與啓蒙價值的西方現代文明，而這個文明又被視爲單一、普遍的現象，同時也是世界上主權主張的唯一判准。這種文明論賦予西方帝國主義國家普遍性道德權威及「文明化」的使命，成爲其對外進行殖民征服的合理化依據：所謂國家（nation），必然是文明的，反之亦然；而被征服的地區之所以被征服，正因爲它們不是文明的國家（Duara, 2001: 100）。相對於此文明論建構的單一性文明概念，差不多在同一時期，從德國到亞洲亦陸續發展出零星的多元性文明概念，不過直到一戰爆發之後才告興盛。

杜贊奇認爲，一戰以降多元性文明概念之所以盛行，除了史賓格勒（Oswald Spengler）的《西方的沒落》（*Decline of the West*）透過全球性流

[6] 晚近汪暉（2009）在重探五四「文化」轉向的問題時，曾對杜亞泉及《東方雜誌》其他成員的相關言論做過詳盡且深具啓發性的剖析，涵蓋的時期與本文重疊，雖疏於探討李大釗的相關思想，仍足資參考。Jenco (2013) 在分析東西文明論戰時，將杜李並舉爲調和論的代表，不過基於文旨，她未將李氏的調和論置於其個人思想的發展脈絡下詳加討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

通網絡所發揮的影響力，[7] 以及一戰期間對於西方文明的質疑蔚然成風，更重要的是戰後國際情勢的新發展，包括解殖運動、新興國家及反帝思潮的崛起（Duara, 2001: 103-105）。在這樣的大環境下，一方面，民族國家的世界體系獲得了確立，民族主義成爲流布全球的意識形態；另一方面，論述多元性文明概念的另類文明論亦應時而興。雖然此文明論是對西方中心的文明論的反動，並主張所有文明的眞正內核乃在於其「精神性」（spirituality）；但它所建構的文明，就如同後者建構的那樣，亦被認爲具有賦予國家普遍性權威的功能（Duara, 2001: 102-107）。杜贊奇指出，在民族國家的時代，文明「既得超越領土國家，又得服務它」（Duara, 2001: 107）：國家主權雖可奠基於民族主義，但它尙需文明的支撐，因爲唯有文明——基於其精神性所寓含的普遍主義訴求——才能回應人類處境（human condition）的共通問題，也才能在國際政治舞台上賦予民族國家一種權威，使它得以要求他者承認其主權地位（Duara, 2001: 106）。杜贊奇並指出，在主權主張的問題上，民族主義與文明雖有協同關係，但由於民族國家有清晰的疆界，文明則有跨界性格，兩者之間遂始終存在張力。民族國家固然會想盡辦法證明自己是某個文明的載體或代表，但人們又可根據文明的普遍性訴求，反過來質疑民族國家鞏固的主權界線的人爲限制（Duara, 2001: 107）。

杜贊奇從世界史的角度，對一戰以降文明論[8] 的興盛所提出的分析，彰顯了民族國家世界體系的歷史效應，頗能道出中國的東西文明論爭的先行研究所未見者。他所指出文明與民族主義之間既協同又緊張的關係，對本文的討論尤具啓發性。不過本文想回到中國史的特定脈絡，藉由李大釗個案的討論，重新檢視文明論與民族主義的歷史關係，並提出兩個問題以與杜贊奇的分析進行對話，以期推進吾人對相關議題的理解。第一，民族主義固然是民族國家的主流意識形態，但就它與文明論的關係而言，是否

---

[7] 杜贊奇認爲，史賓格勒在《西方的沒落》中所闡述的「文化」概念（相當於多元性的文明概念），乃承繼 19 世紀初期赫德（Johann Gottfried Herder）所開啓的德國思潮，並經由湯恩比（Arnold Toynbee）十二鉅冊的《歷史研究》（*A Study of World History*）的發揮而廣爲人知（Duara, 2001: 102, 104）。

[8] 爲免贅文，以下本文所稱「文明論」，除非特別說明，皆指前述預設了多元性文明概念的另類文明論。

臺灣大學學術期刊資料庫

能單從主權問題來掌握此關係的內容及意義？第二，民族國家體系固然是文明論的生成背景，但以國家爲單位的認同政治、承認政治，果眞能窮盡文明論的歷史淵源及意義？[9]

關於這兩個問題，本文嘗試指出李氏爲我們揭示的兩方面省思線索。第一，在他的理解裡，民族與國家雖確有依存關係，但民族作爲一個文化社群，尙有獨立於「建國」目標的意義：它可孕育個人的道德自覺與人格尊嚴，亦可催生新文明以資解決現代世界的危機，甚至回頭質疑民族國家體系的可欲性。第二，李氏建立在前述特定的民族理念之上，強調東西文明的差異與相容的第三文明論，乃是透過特定的宇宙觀、個人觀、歷史觀，以及他自覺的價值選擇的中介而形成的。它難以被化約爲國家主權或認同政治的問題，反而突顯文明論背後複雜的思想史議題。相對於主權論常見的他我對峙的思維模式，以及認同政治之強調本眞性的建構，李氏不認爲文明的差異必然導致衝突，亦不關切本眞性議題。他的第三文明論揭示的是一種「一多相融」的視域，而它所預設的「青春」宇宙觀亦衍生出對線性史觀──民族國家體系的構成要素（Duara, 1997: 17-50）──的質疑與修正。

爲了突顯上述兩個思想面向的歷史意義，本文在重構與分析李氏的文化論述時，將以其一項饒富意蘊的曖昧性（ambiguity）作爲貫穿全文的切入點。本文指出，李氏雖擁有一個未明言的「民族特殊性」概念，亦主張調和東西文明，但他深感迫切的問題，並非如何界定與保存固有文明的本眞性，而是如何尋求民族共同體的覺醒、凝聚與更生再造。相對應地，對於共同體的文化內容，他要不傾向於詳於普遍物而略於特殊物，就是展現「一多交融」的視域。雖然 1916 年夏他已形成第三文明的理念，並認爲中國人的使命就在於透過第三文明的創造，謀求中華民族與世界的更生再造；但直到兩年後在俄國革命的衝擊下，他才能較具體地賦予第三文明以

[9] 以上兩個提問碰觸到的問題癥結，是杜贊奇未將民族主義與國家構建作區分的分析取徑。這種取徑亦見於他先前討論中國民族主義的著作（Duara, 1997）。Rebecca Karl 在討論清末中國民族主義的發展時，即細論了它的問題性。她認爲這種取徑無法充分說明民族主義與國家的關聯並非必然的，而是歷史的結果；它亦導致民族主義被窄化爲國家有關身份認同的敘事實踐，或是建立主權國家的追求（2002：17-25）。

臺灣大學學術期刊資料庫

社會主義的內涵。在此之前，他始終以靈肉、動靜、新舊這類高度抽象的概念，去談論東西文明及第三文明的內容。事實上，自始李氏即將「創造第三文明」視爲具宇宙論基礎的普遍性發展原理；因此即便明確具備了社會主義內涵的第三文明，仍被他視爲一種世界性的新文明類種，而非獨屬於中國的新文明。

本文認爲，這個貫通李氏文化論述的曖昧性，可透過他深具宇宙論基礎的青春中華理念來予以整體的理解。他認爲宇宙是無限無極、渾然一體的存在，其本體爲生生不息的「青春」精神，而內蘊其間的「萬象萬殊」皆爲此精神所貫通，並依循盈虛、盛衰的循環律則開顯於歷史時間之中。在這樣的宇宙觀籠罩下，李氏的第三文明論雖肯認文明的個殊性、多樣性，但又在宇宙本體論上，設定了普遍與特殊之間相互補充、彼此含蘊的關係。同時，他不只是在民族主義的視域下扣問中國向何處去，並且是在對「人與宇宙之關係」採特定理解的基礎上，摸索並形成他的答案。青春中華理念的訴求，即在於召喚中華民族的覺醒與自我轉化，進而參與現代世界的再造。它的核心地位，使得「民族使命」的理念成爲李氏整個論述的重心，亦使得該論述所勾連的民族性（nationality）概念，以奇特的方式現身：它並非意指某種全然由既定傳統所界定的固定本質，反而指向一個生成中的開放過程。

無庸置疑，李氏的第三文明論確有來自日本的影響（石川禎浩，2007：377-381），並成爲一戰以降東亞世界的東方文明論述的構成部分（Duara, 2001: 108-117）。[10] 然而他對於創造第三文明的信念與使命感，最終必須放在他獨立形構的開放的民族性概念、多中心的世界觀，以及他所欲回應的中國與現代世界危機的脈絡下來予以理解。簡言之，本文認爲，在李氏案例中，是再造新文明的問題，而非杜贊奇所指國家主權確立的問題，構成了文明論開展及其與民族主義綰合的機軸。本文最後亦將指出，李氏最初

[10] 杜贊奇傾向於從外緣因素解釋中國（以及日本）的東方文明論發展。他認爲多元性的「文明」及「東方文明」概念，最先是在西方確立，而後通過一個世界性流通網絡傳了到亞洲（Duara, 2001: 103）。因此，當他論及李氏的相關論述，他便直接援用石川禎浩的說法（但是是在他自己的分析框架下），僅追溯至茅原華山的影響（Duara, 2001: 113-114）。

臺灣大學學術期刊資料庫

是透過第三文明的視域，掌握到俄國十月革命的劃時代意義。不過，他雖對第三文明的前景充滿信心，但一則因他預設了相當特定的宇宙觀，二則因他始終未能具體說明如何調和東西文明，第三文明論最終在理論與實踐上遂皆面臨難以化解的困境。

貳、風俗保群論

李大釗在「一多相融」視域下所形成的第三文明論，投射出一幅多中心的世界文明圖像。透過這個視域，李氏鬆動了普遍與特殊的二元對立。他所謂的「第三文明」只是一個形式上的大類名，它的實質內容必須由東西方各民族在自己的傳統基礎上，通過東西文明的匯通來完成。在直接討論李氏這個文明構想前，讓我們先追溯它的一個切近源頭：風俗保群論。

一、「群」與「亡群」：風俗的現代涵義

1914 年 8 月，李氏在章士釗（1881-1973）主編的《甲寅》雜誌發表〈風俗〉一文。[11] 文中他提出「亡群」的說法，以別於晚清以降甚囂塵上的「亡國」說，並主張透過社會中的知識精英──所謂「在野群樞」──移風易俗的教化力量來保群。李氏此論，與次年初梁啓超（1873-1929）所言「吾以二十年來幾度之閱歷，吾深覺政治之基礎恆在社會，欲應用健全之政論，則於政論以前更當有事焉」（1997b：2806），以及當時無政府主義者倡議的社會改造論（Dirlik, 1991: 116-147），還有陳獨秀指稱新文化運動是「要站在社會的基礎上，造成新的政治，新的政治理想」，[12] 不約而同都指向社會（相對於政治）領域作爲後革命時期深耕易耨的場域。不過，梁氏雖有前述的認識，但直到遊歐歸國後的二十年代初期，其主要關懷及

[11] 朱成甲指出，〈風俗〉論及中國群德敗壞的原因時，直指「執政之人」，可見該文寫作的一個背景是李氏對於袁世凱及時政的灰心失望（1999：259）。該文發表時，李氏已在日本東京。他於 1913 年底赴日，次年 9 月正式入早稻田大學政治經濟學科就讀。最終他未獲學位，於 1916 年 5 月中旬返回中國（朱文通，2009：160、179）。

[12] 這是 1920 年 5 月下旬陳獨秀以「我的解決中國政治方針」爲題，在南洋公學演講時所提出的說法（2007：401）。

臺灣大學學術期刊資料庫

活動仍在政治領域，恰與無政府主義者的「反政治」立場迥然相異。在反政治與積極投入政治活動的兩極間，李氏則較接近陳氏欲藉文化運動以介入政治的立場。

李氏的風俗保群論雖訴諸「在野群樞」的力量，從而突顯社會領域的重要性；但一如陳氏立足社會以謀鞏固共和政治的思想基礎，他亦持續爲文闡述立憲主義的理想。不過相較於陳氏，他更樂意針砭時政，以期推進憲政制度的確立。當然，對於傳統文化的批判立場，陳李亦有激進、溫和之別。再者，兩人雖兼具民族主義與世界主義的思想傾向，但李氏對於民族共同體的凝聚毋寧有著更深切的關注。正是基於這種關注，李氏繞過國家的政制（包括政黨）及其活動、轉向社會領域的用心，相較於無政府主義者而言，直到他擁抱俄國十月革命之前都還顯得保守，亦即都尚未觸及社會的階級結構及其改造的問題。他所關切的根本問題，是如何透過某種道德或精神的力量，謀求中華民族的覺醒、凝聚與更生再造，進而有所貢獻於世界新文明的創造。〈風俗〉一文，正爲此一問題提供了初步描述。

文章開篇，李氏即巧妙地挪用顧炎武（1613-1682）的亡國亡天下之辨，藉以拈出「亡群」的概念。他寫道：

> 哀莫大於心死，痛莫大於亡群。一群之人心死，則其群必亡。今人但懼亡國之禍至，而不知其群之已亡也。……亡國而不亡其群，國雖亡而未亡，暫亡而終不亡。……謂亭林亡國之說，僅指一姓之喪滅，則其亡天下之說，即今日亡國之說也。謂其亡國之說，乃混易姓亡國於一事，則其亡天下之說，即今日亡群之說也。（李大釗，2006，1：88）

李氏對於亡國亡天下之辨的再詮釋，清晰映照出雙重的現代政治想像：一是天下縮小爲群，一是王朝與國家的概念性分離。透過這個再詮解，李氏既勾勒出亡群說所預設「民族國家」理念的前提，亦界定了單一社會實體的兩個面向，亦即邊界相疊合的政治性的國與文化性的群。其次，李氏不僅從一般性立場道出群比國更根本的重要性，並針對中國現狀提出「其群已亡」的沈痛警告。他進一步轉借顧氏有關亡天下的描述，說明中國的亡群現狀：「今日之群象，人欲橫於洪流，衣冠淪於禽獸，斯眞所謂仁義充

臺灣大學學術期刊資料庫

塞人將相食之時也，斯眞亡群之日也。」誠然李氏所謂亡群，一如顧氏所謂亡天下，意指一種道德失序的狀態，而他或許亦如顧氏那般，相信「秩序的最終根據不在國家而在民間風俗」（岸本美緒，2002：14），[13] 因此他認爲「亡群之禍更烈於亡國」。不過。他欲藉移風易俗予以淳化的群德，乃是以「拯救國群」（李大釗，2006，1：1-94）──而非拯救世界──爲目的。

必須指出，1913 年間李氏已幾次撰文論及群德問題，反映出他對革命之後社會道德崩壞的深沈憂慮。[14] 不過，當時他只是一般性地討論如何透過道德精神力量來重整社會秩序。到了〈風俗〉一文，當他將問題放在群國對舉的框架下思考，他的討論便多了一層邊界意識。他所謂的群並非只是「人體之集合」，而是指具「同一思想」、「共是之意志」，從而足以充當立國基礎的特殊團體。相對於這種團體，風俗既是其歷史演化的產物，亦是其「同一思想」、「共是之意志」的一個主要載具，更是其「神」與「力」的泉源，因此得以賦予它獨立的、一體的生命自覺。換言之，群是指邊界與國重疊，具有集體的文化自我意識的團體。在群國對舉的框架下，這個作爲意志載體的團體毋寧就是民族共同體。李氏寫道：

> 此種團體，實積有暗示力與暗示於他人者之層級而結合者。結合之容愈擴，暗示之力愈強。群之分子，既先天後天受此力之範制，因以成共是之意志，郁之而爲風俗，章之而爲制度，相維相繫以建其群之基。群其形也，風俗其神也。群其質也，風俗其力也。……是故離於人心則無風俗，離於風俗則無群。（李大釗，2006，1：88-89）

風俗滲透人心、整合個體，從而使單純的「人體之集合」凝聚爲具集體自我意識的團體。從這樣功能性的形式界定來看，風俗這個古老的詞彙，在李氏重新詮釋下，雖仍有強調「人民精神品質」（岸本美緒，2002：7）的傳統性格，但其涵義已跨越安德森（Benedict Anderson）在分析民族主義的興起時所言，傳統宗教共同體自覺地將自我「相對化」、「領土化」的

---

[13] 岸本美緒的〈「風俗」與歷史觀〉是從中西比較的觀點，分析了中國傳統風俗概念的理論與歷史意義，其中第二節並論及顧炎武的「風俗」史觀。本文對於李氏風俗保群論的分析，頗受此文啓發。

[14] 見《全集》第 1 卷所收〈暗殺與群德〉、〈原殺（暗殺與自殺）〉與〈文豪〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

歷史關卡（1991：17），指向「民族文化」的理念。李氏所談論的風俗，雖亦如顧炎武所言的風俗那般，有使人得免「淪於禽獸」的文化意義，但其目的已非「在普遍的立場來謀求天下萬民的幸福」（岸本美緒，2002：7），而是從特殊的立場來謀求「拯救國群」。[15]

關於李氏所認知的群與風俗的關係，清末時期梁啓超在《新民說》中的一段話，當有助於推進我們的討論。梁氏寫道：

> 凡一國之能立於世界，必有其國民獨具之特質。上自道德、法律，下至風俗、習慣、文學、美術，皆有一種獨立之精神。祖父傳之，子孫繼之，然後群乃結，國乃成。斯實民族主義之根柢源泉也。我同胞能數千年立國於亞洲大陸，必其所具特質，有宏大高尚完美，釐然異於群族者，吾人所當保存之而勿失墜也。（梁啓超，1978：6）

梁李二人咸認爲群與國的成立，必有賴某種足以發揮縱向、橫向聯繫功能的文化傳統。不過就此傳統的內容而言，相較於梁氏分門別類的提法，李氏特別之處在於獨獨標舉風俗。在他看來，風俗除了相維相繫的整合功能，基於它有著龔自珍（1792-1848）所言「萬狀而無狀，萬形而無形」的「風」的動力性質，它亦可橈動歷史由古而今、由今而後，「旋轉簸蕩而不已」（李大釗，2006，1：89）。其次，他不只認爲「離於風俗則無群」，並聲稱「離於人心則無風俗」，從而突顯了群體成員主觀意識的面向。這其實是呼應了梁氏所欲召喚的認同感，但梁氏直揭民族主義的名目，李氏則否。[16] 這

---

[15] 上述李氏對群與國之關係的理解，讓人聯想到蓋爾勒（Ernst Gellner）對民族主義的界定：「民族主義基本上是一種政治原則，主張政治單元與民族單元必須一致」（1983：5）。不過有別於這種單純的政治性理解，李氏雖堅信群之於國有無可取代的政治性意義，但他認爲群尚有獨立於建國目標的文化意義（詳見第三節）。在這方面，李氏的理解毋寧更接近蓋爾勒的批評者卡宏（Craig Calhoun）。後者認爲，民族認同雖難免受到國家構建過程的形塑，但「民族主義論述的發展與流播並無法化約爲國家構建或政治操作」，而是有其文化領域的獨立意義，足以啓發人們反過來批判國家構建的方式（1997：11）。從這個角度來理解 1918 至 1919 年間李氏的轉向，其背後的一個推引力量，誠如第五節將指出的，即是本文所論他以「民族之復活」爲念而開展的思考與論述。

[16] 必須指出，梁氏此時雖已揭示文化民族主義的理念，但直到民國時期，特別是訪歐之旅後對西方文明產生偌大懷疑，他才加以發展。在此之前，他的民族主義思想表現爲以「國民」概念爲核心，以西方文明國家（亦即擁有獨立主權的政治國家）爲普世典

臺灣大學學術期刊資料庫

個差異頗堪玩味，它或可從底下將詳的李氏群概念的文化曖昧性來予以理解。

二、「群」的文化曖昧性

若根據前述李氏的界定，風俗既然有凝聚「群之分子」、賦予群「神」與「力」的重要性，而風俗又是伴隨特定民族之形成所衍生的產物，那麼就當代中國而言，有益於保群的風俗，究竟具體內容爲何？

針對這個深具現實意義的問題，李氏的回應相當耐人尋味。他並未順著他的歷史主義式論證所蘊涵的特殊主義的邏輯，通過風俗或群的概念，明言推導出某種文化民族主義的理念。他深感迫切的，反而是說明「在野群樞」如何移風易俗。換言之，當他直面中國的亡群危機，他並未如前述梁啓超那般直接訴諸文化民族主義的理念，亦即他並未以全體「同胞」爲對象，召喚他們對「釐然異於群族」的我族文化的認同感，俾便謀求群體的凝聚。他反而是援引傳統風俗論常見的義利之辨，並以社會中的知識精英爲對象，呼籲他們要有「國一日未亡，責一日未卸，我盡我責，以求亡國之後，無憾而已」的覺悟，透過講學來「崇尚道義，砥礪廉恥，播爲風氣，蒸爲習尚」，以便「拯救國群」（李大釗，2006，1：91-92）。總之，對李氏而言，風俗與群皆爲歷史演化的產物，但風俗有時而窮，群遂有潰亡危機。特就當代中國而言，當此政俗污濁之際，儘管「執政之人物」不足恃，但社會中的「匹夫」之士仍可發揮移風易俗的作用，俾使良善風俗「積爲群力，蔚爲國風」。

「群力」、「國風」、「拯救國群」等說法，正點出 1913 至 1914 年間李氏有關群德問題的思考，因亡群說的出現而發生的微妙變化：他原所著眼的「秩序」，至此有了清晰的畛域界線。再者，透過風俗概念的提出，他首次揭示以道德精神力量作爲群體凝聚基礎的重要性。但弔詭的是，如前所述，面對凝群、保群的目標，李氏最終訴諸的是仁義、道義這類普遍性的道德意識與價值，以及個別成員的「良知」，而非梁啓超所謂「釐然異於群族」的特殊性文化傳統，以及個體的民族認同感。當然，理論上而言，

範的政治民族主義。見許紀霖（2005：219-237）。

臺灣大學學術期刊資料庫

人們有可能對仁義、道義作如下理解：它們不只符合普遍眞理，也是「我們的」。不過，由於李氏並未援引「傳統」或「遺產」這類概念予以再詮釋，因此它們並無法彰顯特殊性文化的涵蘊。總之，若根據李氏在群國對舉的框架下，援引「同一思想」、「共是之意志」這類概念而對群所進行的形式界定，則我們可斷定，他的風俗保群論確實蘊涵某種文化民族主義的理念和主張。但我們也必須認識到，這種理念和主張，除了「風俗」的概括性描述外，並未進一步取得具體而特殊的文化內容的支撐。事實上，李氏最終訴諸的普遍性道德意識與價值，反而使群的邊界變得模糊。

綜合以上所論，可以說，在李氏的理解裡，群的形式邊界十分明確（亦即與國的邊界重合），但其內容邊界則富於彈性。換言之，李氏所認知的群，在形式上雖指向一種主體化、國族化（nationalized）的社會實體，但在文化內容上則具有去畛域化（deterritorialization）的浮動潛質，從而有其曖昧性。無論如何，可以肯定的是，風俗保群論明確繞過了國家的政制（包括政黨）及其活動，標示李氏在立憲主義方案之外另覓更根本的立國之道的嘗試。當然，兩種方案的共通處亦值得留意。他以「在野群樞」爲訴求對象的精英主義，恰與其立憲主義方案對「中流社會」的依賴如出一轍。另外，訴諸一般人的「良知」及道德意識的取徑，亦呼應了立憲主義方案倡言自由、平等、權利等價值的普遍主義立場。

但李氏群概念的文化曖昧性問題，究竟應作如何理解？本文稍後各節的討論將指出，這個曖昧性實非偶然之物，它貫穿了 1915 至 1918 年間李氏有關愛國心以及民族與世界更生再造等問題的討論，並饒富歷史意涵——它指向民族主義興起所引發的「普遍」與「特殊」的糾葛。這個近現代思想史上的經典問題，在《新民說》中，已以另種一方式呈現出來。前面提到，梁氏的一個基本命題是：「凡一國之能立於世界」，必須訴諸人民對其文化傳統的認同感。值得注意的是，當他直接論及國家的涵義時，他說：「國家之名，立之以應他群者也。故眞愛國者，雖有外國之神聖大哲，而必不願服從於其主權之下，寧使全國之人流血粉身靡有孑遺，而必不肯以絲毫之權利讓於他族（梁啓超，1978：17）。」這段意在論證國家認同唯一性的文字，意外揭露了梁氏有關文化的另一命題：人們對於文化理念、理想的信念，是不受國家疆界範限的。就在梁氏前後兩個文化命題之間，我

臺灣大學學術期刊資料庫

們看到了「普遍與特殊」的問題，如何在傳統天下主義崩解的脈絡下初次湧現。[17]

回到李氏的案例來觀察這個問題，簡言之，雖然它從未被清晰地概念化，但無疑是激盪李氏文化論述開展的一個脈動，是以他最終有第三文明之論。同理，他固然持有一個未明言的民族特殊性的概念，並頻頻以西方文明爲對照，在肉與靈、動與靜、新與舊等二元框架下界定中國（或東方）的文明特質，但他並未訴諸文化性或生物性的既定資賦來凝聚民族的「共是之意志」。取而代之的，是一種以創造第三文明爲最終目標的「民族使命」的理念（亦即「青春中華」的理念），以及他以清末革命運動爲原點建構而成的近代「傳統」與「國情」。

參、歷史的個人主義：亡國意謂了什麼？

從風俗保群論到青春中華理念，乃至最終的第三文明論，李大釗雖一貫賦予民族先於國家的優先性，但這不意謂他認爲民族可獨立於國家而存續。反過來說，民族之於國家雖有無可取代的政治意義，但這種意義並無法窮盡民族的全部意義：民族作爲一個文化社群，除了能賦予個人集體性身份與歸屬感，還能孕育個人的道德自覺與人格尊嚴，使其得免「淪於禽獸」；對世界而言，更可催生新文明以資解決現代世界的危機，甚至回頭質疑民族國家體系的可欲性。這樣對於「民族」的文化意義的繁複理解，使得李氏有關民族共同體的論述，難以被化約爲國家主權或認同政治的問題。底下將首先追溯攸關李氏這種理解方式以及他的調和論主張的一個重要基設：二元結構的個人觀。其次將根據 1915 年他有關愛國心的討論，進一步釐清他如何看待民族與國家的關係，以及它們之於個人的不同意義。

一、二元結構的個人觀

讓我們先回到〈風俗〉一文，以見李氏個人觀的基本特質。質言之，

[17] 梁啓超自然只是清末時期諸多案例其中之一，另可參見劉紀蕙有關李春生與譚嗣同的討論（2011：157-178、181-200）。

臺灣大學學術期刊資料庫

當他訴諸「同一思想」、「共是之意志」時，他指向的是鑲嵌於民族共同體的個人；當他訴諸「良知」時，他則指向自主的道德人。個人的這兩個面向，恰恰對應於「群」的形式（邊界固定）與內容（邊界模糊），前者彰顯個人的社會性、歷史性，後者強調個人的個體性、自主性。

這樣二元性的個人觀，亦反映於李氏的「民彝」概念。根據他的界定，民彝有道器兩面：「懸於智照則爲形上之道，應於事物則爲形下之器」（李大釗，2006，1：147）。作爲「形上之道」的呈現，民彝是指以「天道」或「天理」爲最終根源、內蘊於人性的先驗稟賦，它的特質是自由，內容則是一種道德的本能或意志（李大釗，2006，1：145、150）。作爲「形下之器」，民彝主要意指內蘊於個人聚合而成的人民整體的權威。此權威即「國家神明尊嚴之所托」（李大釗，2006，1：146），亦即是一國政治生活中最高的權威。李氏透過傳統道器論所闡述的民彝概念，將其個人觀的二元結構展現得更爲明晰：個人既是有天賦良知的自主的道德人，又是歸屬於某個歷史團體──不管是民族或人民──的成員。

在二元結構下而對個人的能動性所給予的價值肯認，我們不妨稱之爲「歷史的個人主義」。[18] 呼應這樣的個人主義，到了〈青春〉一文，當李氏挪用《周易》的生生、日新觀念來發展青春中華的理念，他再怎麼強調個人自由意志的作用，認爲中國人應據之以掃蕩歷史的「積塵重壓」，他仍在宇宙本體論上，預設了「青春中華」與「白首中華」相互轉化、一體互通的關係。換言之，個人自由意志的作用，只可能發生在「宇宙大化」的歷史過程之內。同樣的想法，另見於 1918 年 4 月發表的〈「今」〉。李氏寫道：「歷史的現象，時時流轉，時時變易，同時還遺留永遠不滅的現象和生命於宇宙之間」；「在今日之『我』中，固明明有昨日的『我』存在。不只昨天的『我』，昨天以前的『我』，乃至十年二十年百千萬億年的『我』都儼然存在於『今我』的身上」；「人生本務，在隨實在之進行，爲後人造大功德，供永遠的『我』享受，擴張，傳襲，至無窮極」（李大釗，2006，

[18] 「歷史的個人主義」這一提法，直接挪用自曾國祥（2007：58-61）對於赫德（Johann Gottfried Herder）之個人主義的描述，並受益於 Yael Tamir (1993: 13-34) 有關「個人」（person）的一種概念化闡述，亦即「脈絡下的個人」（contextual individual）。

臺灣大學學術期刊資料庫

2：193）。稍後我們將詳論李氏這些說法的宇宙論基礎，這裡僅須指出：李氏所謂的「我」，一爲有限的小我，一爲無限的大我。大我是變化無已的歷史有機體，任何時間點存在於其中的小我，都與它有一體（oneness）的關係。它賦予小我歸屬感，孕育小我的生命目的，而小我本其自覺所行的功德事業，也必然是在它所提供的架構下展開的。

放在 1910 年代後半期以降勃興的激進反傳統思潮，以及李氏個人思想發展的脈絡下來看，二元性個人觀突顯的意義在於：它具有綰合個人自主選擇與客觀歷史給定這兩方面觀照的作用。[19] 這種脈絡化的思路，有助於李氏在探尋民族更生再造之道時，得以抵抗全盤性反傳統論者的激進方案，超越「現代西方」與「傳統東方」的二元化約論，進而爲固有文化保留了改良的可能性。

眾所週知，以《新青年》爲結集重鎮的激進反傳統論者，不只認爲文化可透過人爲力量予以創新，並主張全盤放棄中國傳統文化。他們從整體觀的立場出發，將傳統視爲內部緊密整合的有機式整體，從而鞏固了傳統與現代的二元對立（Lin, 1979: 29-30）。以陳獨秀爲例，他認爲堪稱「近世文明」者，唯有以法蘭西爲「先發主動者」的西洋文明。他甚至聲稱：「世界而無法蘭西，今日之黑暗不識仍居何等」。至於東洋文明，他標舉中國與印度爲代表，認爲「此二種文明雖不無相異之點，而大體相同，其質量舉未脫古代文明之窠臼」（陳獨秀，1984b：79、81）。由於東西文明的根本性質互不相容，而「文明進化之社會，其學說之興廢，恆視其社會之生活型態爲變遷」，其道德亦「必以社會組織生活狀態爲變遷」（陳獨秀，1984e：152）；因此陳氏主張，中國全盤放棄受到孔子思想滲透的傳統文化，以期進化爲現代的文明社會。

值得注意的是，陳氏這個主張雖立基於文化有機論，但後者實蘊含一種與它相悖的個人觀：活在傳統文化下的個人，要不是被文化所填充的人偶，就是註定成爲無力掙脫文化牢籠的失敗者。換言之，單就文化有機論

[19] 二元性的個人觀，另見於近代中國其他的文化調和論者。以張君勱爲例，許紀霖（2005：246）即曾指出：「在張君勱看來，個人只有在集體的民族性中才能獲得個性，個人自由只有在民族自由中才能養成」。

臺灣大學學術期刊資料庫

的內在理路而言，它是一種弱化個人能動性、創造力的文化理念。當然這不是說，激進反傳統論者原則性地否定個人的能動性與創造力（事實恰好相反），而只是說，他們的文化有機論與文化主張之間，有著難以舒解的矛盾。[20] 從要求全盤改造的主張來看，他們所預設的個人不僅具有能動性、創造力，而且是能超拔於傳統文化之外，佔據阿基米德支點的去脈絡化的個人。相對應地，作爲其攻擊對象的傳統文化，借用錢永祥在另一討論脈絡下的說法，則是「抽離於個人生活的一種物化（reified）、異化的自存之物」（2014：231）。

相較之下，李氏的青春中華理念，以及立基於它之上的第三文明論，則與二元性的個人觀桴鼓相應。誠如第四、五節將指出的，雖然他將東西文明理解爲內部大體一致的歷史綜合體（東方主「靜」、西方主「動」），但這些綜合體並非鐵板一塊，而是有其開放性、可變性，因此人們可介入其間進行篩選、改變。這是一種嚴正看待文化連續性與個人社會性的變革範式。李氏再怎麼對傳統文化不滿，當他叩問變革的可能性，他總是在此範式下進行思考。[21]

二、愛國心問題：回應陳獨秀的〈愛國心與自覺心〉

李氏對個人所採脈絡化的理解，不只開啓文化調和論的可能性，亦影響到他討論愛國心問題的方式。1915 年 8 月他在《甲寅》發表〈厭世心與自覺心〉，藉以回應前一年 11 月該刊所載陳獨秀的〈愛國心與自覺心〉。[22] 陳李二人皆認爲愛國心是立國的必要基礎，但所謂的「國」，陳氏指的是

[20] 林毓生（1989：240-241）在討論魯迅的全盤性反傳統主義與其小說〈狂人日記〉的思想關聯時，即指出了這樣的矛盾：「假如中國人在思想上與精神上是那樣地病入膏肓……那麼，一個在同樣環境中被教育出來的，與他的同胞同樣地擁有中國人的性格的人如何可能是一個例外？答案是：他不能，除非他『瘋』了。」

[21] 必須指出，日後當李氏變成馬克思主義信徒，他對文化的理解也趨向有機論模式。舉例而言，1924 年 5 月他在〈史學要論〉中說道（李大釗，2006，4：401）：「文化是一個整體的，不容片片段段的割裂。文化生活的各體態、各方面，都有相互結附的關係，不得一部分一部分的割裂著看，亦不得以一部分的生活爲歷史內容的全體。」

[22] 《甲寅》雜誌由章士釗在 1914 年 5 月創辦於東京。當時陳李二人皆旅居日本，並因同爲《甲寅》撰稿人而結識。

臺灣大學學術期刊資料庫

單純的政治國家，李氏則是指民族國家。相對應地，亡國對陳氏而言，僅意謂政治身份與公民權利的喪失，對李氏而言則尚有亡群的後果，以及亡群所致個人存在意義感的危機。透過兩人的比較，我們可再次確認李氏構想的個人，其所鑲嵌的基本脈絡即是民族共同體。

首先簡要綜述陳文內容。[23] 該文主旨在於呼籲中國人運用理性來反省並引導愛國心，以免陷入盲目的愛國主義。文章開篇即指出，「範圍天下人心者，情與智二者而已」，二者皆攸關國家的存亡（陳獨秀，1984a：67）：「國人無愛國心者，其國恆亡。國人無自覺心者，其國亦殆。二者俱無，國必不國。」這裡陳氏將愛國心與自覺心平行並舉，稍後他亦稱愛國心是「情之屬」，自覺心是「智之屬」（陳獨秀，1984a：68）。如此看來，他似乎是將愛國心所意謂的國家認同，單純地界定爲一種情感。不過，若根據全文的論證來看，則他眞正的想法毋寧是：自覺心雖有獨立於愛國心的二度反思作用，但它更根本的意義，在於促成愛國心的原始構成。

陳氏認爲，不同於中國傳統以「忠君」闡釋愛國的「忠君愛國」論，愛國心是伴隨歐美憲政國家興起而出現的一項近代產物。換言之，對他而言，愛國心的對象只可能是近代憲政國家，亦即一個「爲國人共謀安寧幸福之團體」，並且「人民權利，載在憲章，犬馬民眾，以奉一人，雖有健者，莫敢出此」（陳獨秀，1984a：67）。陳氏指出，近代國家的構成有「形式」與「精神」兩種條件。土地、人民、主權屬於前者，目的──亦即「保障人民之權利，謀益人民之幸福」──屬於後者，而後者的條件若不能滿足，則國家徒具形式，「存之無所榮，亡之無所惜」（陳獨秀，1984a：68）。[24] 根據這樣的理解，陳氏斷定釐清國家成立的目的，以及現存國家是否滿足此目的，是當今提倡愛國論者無以規避的責任。他寫道：

---

[23] 筆者曾分析過陳氏的〈愛國心與自覺心〉（楊芳燕，2011：398-401），底下的討論大體上將沿用舊說。

[24] 楊貞德（2009：260、272）曾指出，1900 年代陳氏論述的「國家」，兼有民族國家與政治國家的雙重涵義，他並認爲「黃帝建國係根基於民族爭鬥和賢君良臣的睿智與努力」。到了 1914 年寫作〈愛國心與自覺心〉時，當他再次論及國家建立的問題，他則是轉而從人民的立場追問：「人民何故必建設國家？」若結合本節的分析來釐清陳氏前後的轉變，則我們可以說，清末時期他乃兼顧國家的雙重意義，到了〈愛國心與自覺心〉一文中，他則僅側重政治國家的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 愛國者何？愛其爲保障吾人權利謀益吾人幸福之團體也。自覺者何？覺其國家之目的與情勢也。是故不知國家之目的而愛之則罔；不知國家之情勢而愛之則殆；罔與殆其蔽一也。（陳獨秀，1984a：68）

> 國家者，保障人民之權利，謀益人民之幸福者也。不此之務，其國也存之無所榮，亡之無所惜。（陳獨秀，1984a：71）

當陳氏說愛國心是「愛其爲保障吾人權利謀益吾人幸福之團體」，這意謂愛國心實具有兩個構成面向：人民基於理性認知──認知到其所屬國家的體制與目標的合理性──而形成的政治認同，以及由此認同而產生的對國家的情感。唯有獲致這樣的認同與情感，人民才會對國家產生向心力，甚至成爲「殺身守志，不計利害」的「殉乎情者」，而不至於「視公共之安危，不關己身之喜戚」（陳獨秀，1984a：67）。然而，正因爲愛國心是源於自覺心的理性認知，而自覺心又可根據憲政的理想和原則（「國家之目的」），對現存的國家（「國家之情勢」）提出理性的二度反思，從而判斷當下的愛國心是否合理，是以陳氏乃有「亡之無可惜」的推論。他進一步闡述道：

> 或謂惡國家勝於無國家？予則云，殘民之禍，惡國家甚於無國家。失國之民誠苦矣，然其托庇於法治國主權之下，權利雖不與主人等，視彼亂國之孑遺，尚若天上焉。安在無國家之不若惡國家哉！（陳獨秀，1984a：71）

陳氏的亡國論調容或聳人聽聞，卻是合乎其理性愛國論的邏輯推導，同時也突顯出他的國家工具論觀點：國家若未能滿足其成立的目的，自然就喪失存在的價值，人民也可以合理地選擇「托庇於」異邦的「法治國主權之下」。

恰恰是陳氏既倡議國民自覺又墮入亡國論調的悖論，觸動了李大釗最深沈的不安。面對長十歲的陳氏，他的態度謙和，卻又不怯於直指問題核心。在中國近代思想史上，陳文的意義，可說就在於充分發揮了反偶像崇拜的時代精神，將理性主義的信仰注入對愛國心的反思，以避免愛國主義成爲奴役人心的新偶像崇拜，進而使追求合理的愛國心成爲可能。至於李

臺灣大學學術期刊資料庫

文的意義，或許就在於能引入具體的現實感與歷史感，從而揭露陳氏愛國論的困境：在憲政體制尚待積極建設的中國，訴諸「國家目的」與個人理性認知的愛國心理論，如何能不落入抽象原則的偏執與虛妄？此外，既然愛國心是國家成立的必要基礎，而當此民國肇建之際，中國人果能侈言只愛「可愛之國」？

李氏深具現實感與歷史感的思辯視角，充分反映於貫穿全文的根本疑慮：民國草創之際的紛亂政局，已使中國社會淪爲厭世心溫床，而類似陳氏「悲觀過激蔽於情感」的言論，恐不僅無法爲人指點迷津，反易滋生厭世心，遑論有益於「立國」。基於這樣的疑慮，李氏便順著陳氏的基本問題意識──自覺心與愛國心的關係──提出他的見解以及對陳氏的批評，並展開「厭世心」這個新議題的討論。底下將以兩人論辯的關鍵議題爲焦點，透過比較分析帶出李氏回應的主要內容。

首先，陳李二人雖皆肯定自覺心的反思能力之於愛國心的重要性，但對於所應「自覺」的內容，兩人有不同的側重點。李氏認爲，眞正的自覺不僅要「自覺近世國家之眞意義」，並要「自覺近世公民之新精神」，亦即身爲現代公民而對「樂利之境」的共同目標，應抱持的「奮其精誠之所至以求之」的精神（李大釗，2006，1：139）。相較之下，陳氏所言的自覺就僅止於前者而忽略了後者。[25] 對李氏而言，前者確實重要，而中國人的國家觀也在變革當中；但若缺乏後者，則人們即使掌握到「近世國家之眞意義」，認知到理想與現實的落差，卻會因無奮進精神而陷入悲憤迴圈，產生厭世心或「遽祈無國」之念（李大釗，2006，1：138-140）。換言之，在李氏看來，陳氏有關自覺的說法不僅不夠通透，並極可能誤人入乖謬心態。此外，針對公民奮進精神的養成，李氏還特別強調應從歷史過程的角度，自覺到國家乃「由人創造」，而「可愛之國」是長期奮鬥的結果；因此中國人「不宜以吾民從未享有可愛之國家，遂乃自暴自棄，以儕於無國之民，自居爲無建可愛之國之能力者」（李大釗，2006，1：137）。相形之下，陳氏談論自覺心與「可愛之國」的方式，就僅本於政治的理想與原則，

[25] 這裡所言陳李二人的差異，直接倒映在他們對改善國民素質的不同要求：陳氏僅強調智力，李氏則還重視精神。

臺灣大學學術期刊資料庫

缺少了歷史發展的考量向度。

歷史向度的引進，不只使李氏討論自覺心的方式有別於陳氏，更映照出他們在愛國心與自覺心關係問題上的歧見。李氏寫道（李大釗，2006，1：137）：「自覺之義，即在改進立國之精神，求一可愛之國家而愛之，不宜因其國家之不足愛，遂致斷念於國家而不愛。」換言之，自覺心雖有理性區辨可愛之國與不可愛之國的本領，但它不可以取消愛國心。李氏說：「自古無不亡之國，國苟未亡，亦無不可愛之國」。這個基本命題，恰恰挑戰了陳氏的愛國心觀念。如前所述，由於陳氏賦予理性認知先於情感的優先性，並相信自覺心有二度反思的能力，他遂得以推導出「惡國家不如無國家」以及「托庇於」異邦「法治國主權之下」的結論。相對地，李氏雖未論及愛國心的根源，但上述他的基本命題至少意謂：愛國心並非單一地源自對國家之目的的理性認知。換言之，有關自覺心之於愛國心的作用，李氏更多是注重其二度反思的能力，而非愛國心的原始構成。因此面對自覺心所揭不可愛之國的事實，他的結論，消極而言是「不宜因其國家之不足愛，遂致斷念於國家而不愛」（李大釗，2006，1：137），積極而言則是「致國家於善良可愛之域而怡然愛之」（李大釗，2006，1：139）。

總之，從不可愛之國的事實認定，陳氏可推得盲目愛國及無需愛國的評價性結論，李氏則至多僅能推得盲目愛國的結論。兩人這樣的差異，對以下兩個相互關連的問題有直接意涵：一是愛國心的根源，二是國家（或說，亡國）之於個人的意義。李氏並未直接論及第一個問題，但如前所述，我們至少可合理推斷：不同於陳氏單一地強調理性認知的根源，他毋寧認爲愛國心別有他源。至於此他源究竟爲何，我們可透過比較兩人對第二個問題的理解來間接予以掌握。

先從陳氏說起。如前所述，他認爲國家存在的目的在於「保障人民之權利，謀益人民之幸福」。透過以立法方式取得保障的權利，個人與國家發生聯繫並取得政治身份。當陳氏說，國家一旦悖離其存在的目的，個人可合理地選擇當異邦「法治國」的公民，這意謂兩件事：其一，即前已述及的，他基本上是從政治意志的表達來界定國家認同；其二，他認爲這種認同並無唯一性，而是可隨「國家之情勢」的變化來選擇是否轉移其對象。合而觀之，則在他的論述下，亡國僅意謂個人失去了政治身份與公民權利。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而在李氏的論述下，亡國尚有其他嚴重後果：它將導致民族共同體的解體。他以印、韓的亡國經驗爲參照，推想中國人若果「躬遇其境，親嘗其苦」，則「異日者天涯淪落，同作亡民，相逢或作楚囚之泣，或將興狐兔之悲」（李大釗，2006，1：139）。[26] 由此可見，相對於陳氏所論由人民、土地、主權界定的政治國家，李氏所關切的「國」是指民族國家。對他而言，國家存在的目的並非如陳氏所言那般，僅止於保障個人的權利與政治身份，而猶在於使民族的存續變爲可能。換言之，相對於〈風俗〉所揭群爲國之基礎的命題，現在李氏更提出「國亡群亦亡」的命題，從而道出民族與國家相互依存的關係。不惟如此，民族一旦解體，則〈風俗〉所述文化道德失序的亡群樣態，必將衝擊到個人，使其生命的目的感、意義感發生危機，從而衍生厭世心的問題。[27]

若回到本節開頭所論個人觀的問題，則不難看出，有關個人相對於國家──國家的成立與持續變化更新──的能動性，陳李二人有相當不同的見解。陳氏設想的個人能動性，表現於個人根據理性的能力及判斷，或者選擇可愛之國而愛之，或者拒斥不可愛之國而棄之。相較之下，李氏設想的個人能動性，雖亦表現於理性的能力及判斷，指認出國家不可愛之處，但尚表現於「造可愛之國」的作爲。在陳氏那裡，國家（政治國家）彷彿是自個人生活抽離的自存之物。在李氏那裡，國家（民族國家）則是一種個人鑲嵌其間，並得以形塑其內容與品質的開放的創造過程。

或許正因李氏如此看重個人與國家的辯證關係，並十分關切亡國的文化意涵，他便細論了因「惡政」而「遽祈無國」的心態之謬。他藉由討論法國作家 Emile Souvestre (1806-1854) 的小說來提出他的看法（李大釗，2006，1：139-140）。他認爲因惡政而「遽祈無國」的人，就如小說主角因目睹巴黎窮民的悲苦而「憎惡人間」，是「出於同一之心理」。這種人對國

[26] 李氏有關亡國之痛的討論，另見同年稍早發表的〈警告全國父老書〉。他以波蘭、印度、安南爲例，指出今之亡國比昔之改姓易代更慘烈，因爲現代「亡國新法」乃「慘無人理」，其結果是「國社爲墟，種族隨殄」，從而「君子有猿鶴之哀，小人罹蟲沙之劫。空山已無歌哭之地，天涯不容漂泊之人」（李大釗，2006，1：118）。

[27] 李氏對於厭世心問題的關切程度，反映於〈厭世心與自覺心〉文章標題及主題的設定，亦見諸文末長段落地引用兩年前他在〈原殺〉中有關自殺風潮的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

家之惡感受強烈，但對國家之「足以庇民者」卻「慣見不覺」。在他看來，即使惡政害民，但「國苟殘存」，亦仍有其無可否認的「庇民」作用。何況惡政是「一時之相」，亡國則是「永世不復」的災難。[28] 國未亡即自居亡國奴地位，「此其宅心，對於國家，已同自殺」，因此李氏感嘆道：「國家之亡，非人亡我，我自亡之」。「我自亡之」的結論，不啻是李氏對陳文最沈痛的批評。對他而言，亡國奴心態與厭世心都非「純正之自覺」，因爲人們於「厭倦」之後並未繼以「覺悟」，而唯有「覺悟」方能造就「純正之自覺」。所謂「覺悟」，是要悔而改之：既要認清國家不可愛的事實，又要本於「近世公民之新精神」以造可愛之國。

最後，回到愛國心的根源問題。既然李氏所認知個人與國家的關係，並非單純由公民權與公民身份來維繫，而是有著比它們更根本的民族共同體的文化性中介，則我們可合理推斷：個人對於共同體所承載的文化的認同，即是愛國心的最終根源。那麼李氏又是如何理解此一文化的內涵？中國人又將如何造可愛之國？

肆、「青春中華」理念

當我們說，李大釗並未將文化性或生物性的既定資賦，視爲凝聚民族共同體的根本基礎，這並不是說他完全跳脫晚清以降以黃帝爲始祖，強調血統或文化承傳的共同體想像（沈松僑，1997）。事實上，當他論及中日關係的問題時，「往回看」（backward-looking）的視角，以及對歷史傳承的強調，便往往支配了他的想像。例如，1915 年 2 月，留日的中國學生，因「二十一條要求」事件而興起反袁世凱風潮。當時李氏加入了東京成立的留日學生總會，被推舉爲文牘幹事，並受託撰寫〈警告全國父老書〉。文中他寫道：「萬一橫逆之來，迫我於絕境，則當率我四萬萬忠義勇建之同胞，出其丹心碧血，染吾黃帝以降列祖列宗光榮歷史之末頁」（李大釗，

[28] 這裡「永世不復」的說法，與〈風俗〉所言「亡國而不亡其群，國雖亡而未亡，暫亡而終不亡」，似乎有所出入。不過這個出入並無關宏旨，關鍵在於李氏始終認爲國與群彼此具有不可分割的依存關係，只不過先前他強調保群的根基性與迫切性，現在則強調保國的必要性。

臺灣大學學術期刊資料庫

2006，1：111）。同年 6 月，李氏負責編印《國恥日紀念》，並於書中發表〈國民之薪膽〉。文中他列舉日本侵華諸多事項，最後呼籲中國人展現「四千餘年」以來，歷經優勝劣敗之「天演」而仍延綿不絕的民族「種性」，誓死對抗日本亡華野心（李大釗，2006，1：134-135）。另外，1917 年 4 月，當他批評日本的大亞細亞主義，並試圖論證中國在亞洲乃至世界有著比日本更重要的地位時，亦不免訴諸固有傳統來界定中華民族（李大釗，2006，2：106-107）。

儘管李氏有如上這些議論，但強調歷史傳承的民族想像，並未成爲其論述的主軸。即使在〈青春〉這篇重要的文章中，他標舉了黃帝作爲中華民族的歷史始點，但該文論旨卻指向淡化這個源頭的當代意義，取而代之的是對「青春中華」理念的張揚。這個理念貫穿 1916 年 5 月至次年 4 月間，李氏密集發表的一系列文章。[29] 通過這些文章而豁然開顯的，正是一套以青春中華理念爲基軸，以召喚民族共同體的覺醒、凝聚與更生再造爲宗旨的文化論述──所謂「青春中華」，即是指中華民族從醒覺到再造的目標與歷程。

一、「青春」宇宙觀

「青春中華」並非單純的民族主義理念，而是結穴於特定的宇宙觀之內：李氏不僅是在民族主義的視域下，叩問中國將向何處去，並且是在對「人與宇宙之關係」採特定理解之下，摸索並形成他的答案。這樣的結構性特質，使得青春中華理念具有兩個基本意義。首先，它反映出李氏即使沉浸於當下世俗性的關懷之際，仍渴求一種超越的永恆視域，希冀透過它來睥視人世間的一切變化，從而獲致某種終極的安頓。[30] 其次，這個結構性特質亦孕生一種世界意識與民族意識相依相生的思維格局，致使李氏始

[29] 這些文章包括：〈民彝與政治〉、〈青春〉、〈《晨鐘》之使命──青春中華之創造〉、〈新生命誕孕之努力〉、〈「第三」〉、〈《甲寅》之新生命〉、〈新中華民族主義〉、〈動的生活與靜的生活〉、〈大亞細亞主義〉、〈罪惡與懺悔〉等文。本節將集中討論〈青春〉一文。該文寫於李氏留日後期，並且是他首次在《新青年》發表的文章。

[30] 此特質不僅見於李氏，清末之際嚴復、康有爲、譚嗣同、章太炎、劉師培等人即展現了這個特質。相關討論見 Schwartz (1964)；Chang (1987)。

臺灣大學學術期刊資料庫

終是在高度自覺的世界意識下，將中國的未來與全人類的未來相提並論。[31] 他不只論證未來的歷史是世界各民族「如何更生回春」的歷史，並深信中國必將有所貢獻於世界新文明的創造。第二節所述李氏群概念的文化曖昧性，即可根據這個深具宇宙論基礎的思維格局來予以理解。

青春中華理念首先見於〈民彝與政治〉，文中李氏聲稱「今日爲世界再造之初，中華再造之始」。接著他透過罪惡與光明、陳腐與活潑、白首與青年、專制與立憲等二元對比的框架，以及儒家「日新」、佛教「懺悔」、基督教「復活」等概念，勾勒出一個青春中華理念的雛型。[32] 到了〈青春〉一文，這個雛形有了進一步發展，並和盤托出背後的宇宙論基設。值得注意的是，第二節所論李氏對於道德精神力量作爲共同體凝聚基礎的強調，現在則單一集中於精神層面（亦即「青春」精神）的力量，並轉化爲「民族使命」理念的構成。

有關青春中華理念的宇宙論基礎，過去已有學者論及，底下將詳人所略、略人所詳。[33] 質言之，李氏是從絕對的「無」與相對的「有」兩種觀點，闡述他深受傳統思想影響的宇宙觀（李大釗，2006，1：183-184）。他認爲宇宙有「二相」。首先，從絕對的觀點來看，宇宙是一個「於空間爲無限，於時間爲無極」的眞實存在。它亦是渾然一體的存在：內蘊於其間的一切「萬象萬殊」的「個體」，皆爲生生不息的「青春」精神所貫通。其次，從相對的觀點來看，宇宙以「無盡之青春」爲「機軸」，開展出一個「既有進化，必有退化」的創生過程，從而衍生雜然紛陳的殊異個體。這些個體是有限物，它們被涵攝在種種互補同源的兩極──生死、盛衰、陰陽、否泰、盈虛、青春白首、健壯頹老──不斷此消彼長的「有」的世界。綜合而言，李氏認爲宇宙是一「有」、「無」不相離的生命有機體，其

---

[31] 世界意識與民族意識的交錯並存是清末民初思想史上常見的現象，只不過未必每個思想案例都如李大釗那般，可鉤沈出明確的宇宙論基礎。相關討論見 Tang (1996)；Karl (2002)；羅志田（1998：193-221）。

[32] 〈民彝與政治〉寫於李氏留日後期，發表於 1916 年 5 月的《民彝》創刊號。該刊成立於東京，直接背景是 1915 年 2 月爆發的留日學生反袁風潮。它由留日學生總會印行，李氏任該會編輯部主任。見朱成甲（1999：302-305）。

[33] Meisner (1967: 26-28、48-51)；張灝（2004：111-112、199-201）；石川禎浩（2007：367-383）。

臺灣大學學術期刊資料庫

「變」、「異」、「易」、「有」者，乃「青春之進程」，其「不變」、「同」、「周」、「無」者，則是「無盡之青春」。[34]

李氏所闡述「青春」的本質與進程相互穿透運轉的歷程，就如《周易》所揭以乾坤爲始、未濟爲終的「生生」，是一種宇宙內蘊的創生力量不斷運行的開放過程。由於過程中每一新的循環皆有新事物出現，因此青春進程並非單純的反復循環，而是「日日新」的過程。又由於它是永不窮竭的創生力量的開展，因此它亦非預設了終極目的的目的論過程。[35] 其次，這個創生過程雖有規律性，但一則因此規律性並非由機械論的因果關係所決定，二則因它乃內蘊於宇宙萬有的本然之性，而人心又具備獨特的天賦知能，故人可透過內在資源來掌握其內容及意義，並參與其於宇宙大化中的開顯。

這種近似傳統「參贊化育」觀念的人文主義理念，貫穿 1913 至 1918 年間李氏的思想。它使得李氏認爲，文學家可「本其直覺，發爲文章，俾人天物我之實相，稍能映露萬一」，以補「造物者降生萬物，而不能使其所生之物，各自直覺其生機大本」的「缺陷」（李大釗，2006，1：68）。它亦使李氏對柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）力抗機械論的「創造進化論」產生共鳴，[36] 並使他在〈青春〉一文中，於闡述了宇宙的變易與不

---

[34] 石川禎浩認爲，李氏的宇宙觀深受 1915 年茅原華山發表的〈悲壯精神〉的影響（2007：376-377）。筆者尚無法得知李氏何時開始接觸茅原思想，但至少可以確定他赴日前發表的〈文豪〉即傳達了有機式宇宙觀。他說：「吾人幻身於茲，假現世界，形軀雖間物我，精神則源於一」；「人天物我，息息相見以神」（李大釗，2006，1：70）。事實上，石川所指李氏「比茅原還要強調再生復活意義上的『青春』」（2007：376），這個差異，正可通過《周易》的「四時」觀念得到解釋。當然，如第三節已指出的，李氏獨立發展的民彝概念，亦反映了天人合一式思想。

[35] 1923 年 11 月，當李氏已成爲馬克思主義者，他在〈時〉一文中雖重申宇宙大化無止境的觀念，但明確指出未來必然有個「黃金世界的境域」（李大釗，2006，4：351）。其次，他雖仍說「天運人生周行不息，盈虛消長，相反相成」（李大釗，2006，4：349），但在馬克思主義要求的嚴謹的線性史觀驅策下，他更加強調「時是有進無退」的特質：「即讓一步，承認時的進路是循環的」，這循環也是「螺旋的進步」而非「反復的停滯」（李大釗，2006，4：352）。

[36] 李氏是在〈厭世心與自覺心〉中首度提及柏格森的創造進化論，其用意在於以柏格森所言「自由意志之理」，駁斥厭世者的「宿命說」。

臺灣大學學術期刊資料庫

變後，緊接著便強調人心理知的作用（李大釗，2006，1：184）：「惟眞知愛青春者，乃能識宇宙有無盡之青春。惟眞能識宇宙有無盡之青春者，乃能具此種精神與氣魄。」表面上，每一個體生命都是有限、孤立的；但由於人與宇宙共享青春的本質，且人天生有理知的稟賦，而青春又是永恆的存在，因此李氏相信人有潛能得「以宇宙之生涯爲自我之生涯，以宇宙之青春爲自我之青春」（李大釗，2006，1：184）。能知能識者，即能以時時刻刻回應「青春之我」（即我之本質）的召喚，作爲生命的本務（李大釗，2006，1：191-192）：「不僅以今日青春之我，追殺今日白首之我，並宜以今日青春之我，豫殺來日白首之我，此固人生唯一之蘄向，青年唯一之責任也矣。」

必須指出，李氏有關人與宇宙的連續性、創造性關係的看法，形式上雖與儒家參贊化育的觀念相通，但後者主張透過「盡人之性」──人之「好善惡惡」的道德「常性」──來達成參贊化育（牟宗三，1978：16-17、20-23；劉季倫，2012：7-8）。在李氏思想中，貫通宇宙與人的創造性力量或本質，一如「青春精神」的概念所示，則呈現從道德性轉向精神性的變化。[37] 其次，我們亦須留意，1917 年 2 月發表的〈自然的倫理觀與孔子〉一文中，李氏雖重申「宇宙乃無始無終自然的存在」，但認爲「由宇宙自然之眞實本體所生之一切現象，乃循此自然法而自然的、因果的、機械的以漸次發生漸次進化」（李大釗，2006，1：246）。這樣一幅受到機械論滲透的「祛魅」圖像，迥異於上述的有機式宇宙觀，反映出 1917 年春李氏思想的一個激化時刻，下節將詳。這裡可立即指出的是，到了次年 4 月發表的〈「今」〉，

[37] 筆者在釐清李氏思想中所見的這個轉變時，受益於劉季倫有關青年時期毛澤東之倫理思想的討論。他以古典儒家思想爲對照，指出在毛澤東的思路中，人與宇宙的連續性不再表現於「好善惡惡的德性」，而是表現於「自然衝動」（2012：9-11、42-48）。李大釗雖亦不再以道德常性界定人與宇宙的連續性，可是他的「青春精神」並未如毛澤東的「自然衝動」那般，將良心與食欲、性欲混爲一談，取消了儒家式的「自我轉化」所必然涉及的，反身性的自我與「物質之自然」的對立或「破裂」（2012：46）。因此，稍後當他構想「第三文明」時，才會在靈肉對立的基礎上，提出「靈肉一致」的理想，並認爲所謂的「第三」，是「有其理想而無其實境」（李大釗，2006，2：173）。「第三」因而意謂一個「應然」與「實然」永遠有所分裂，而又必須不斷與此分裂進行對抗的過程。

臺灣大學學術期刊資料庫

李氏仍認定宇宙是一生生不息的有機體，宇宙的本體（「實在」）與人相貫通，並且是生命「流轉」的最終「動力」。據此他推論：「人生本務」就在於「隨實在之進行，爲後人造大功德，供永遠的『我』享受，擴張，傳襲，至無窮極，以達『宇宙即我，我即宇宙』之究竟」（李大釗，2006，2：193、194）。[38]

二、歷史觀

青春宇宙觀不只界定了李氏對人生本務的理解方式，並形塑其歷史觀，使其得以抗拒啓蒙主義的目的論進步史觀。李氏指出，古代的羅馬與巴比倫雖曾顯赫一時，如今已化作塵土。就連當今的歐洲名邦，如義大利、法國、西班牙、葡萄牙、荷蘭、比利時、丹麥、瑞典、挪威乃至英國，亦「罔不有積塵之歷史，以重累其國家若民族之生命」；唯有新興的德意志與保加利亞仍充滿生命力，並因歐戰的爆發而得以愈加茁壯。至於中國，李氏以黃帝爲開端，將周朝界定爲「民族青春之期」，周以後則「漸向衰歇之運」。時至當代，中國「已閱長久之歷史，而此長久之歷史，積塵重壓，以桎梏其生命而臻於衰敝者，又寧容諱？」換言之，李氏所見當代的世界圖像是：中國以及絕大多數的歐洲國家，皆面臨了被「歷史積塵」所「重壓」的更生再造問題。在他看來，歷史並非朝向一定目標的線性運行，反而呈現興衰的循環。

上述這個歷史觀，既顛覆了西方國家作爲先進者的絕對形象，更挑戰此形象所預設的線性進步史觀。李氏的青春中華理念，以及下節將討論的第三文明論，即是建立在這個歷史觀之上。若以梁啓超的「少年中國說」爲對照，更可彰顯其特質。雖然兩人皆標舉民族更生再造的目標，但唯有梁氏毫不猶疑地採納了線性目的論的歷史敘事：唐虞之前，中國處於「胚胎時代」，殷周是「乳哺時代」，孔子以降至晚清則是「童子時代」，「而今

[38] 這裡所討論的宇宙觀，或多或少仍反映於李氏接受馬克思主義之後的著作，可見其重要性。舉例而言，1923 年 11 月發表的〈時〉一文，對於時間本相與人生本務的界定，仍預設了人與宇宙的連續性、創造性關係。李氏認爲，唯有認識到「今之時點」是「時之首腦」，並且人是「時間引線」的引動者，才能掌握到「人生的奧秘」，也才能契合宇宙的「大實在」（李大釗，2006，4：350-352）。

臺灣大學學術期刊資料庫

乃始將入成童以上少年之界」（梁啓超，1997a：410）。[39]

根據本文至此所論，可以說，李氏確亦隨著潮流所趨，想像出一個從遠古至今，連續活動於歷史時間之流的一統性共同體（亦即是〈風俗〉所述特殊的「團體」）。可是在青春宇宙觀的籠罩下，他所認知的歷史的時間之流，雖有盛衰循環的規律性，但並無終極的目的性，而是一永無止境的螺旋上升的過程。若用 1914 年秋他在〈政治對抗力之養成〉中的說法，即是（李大釗，2006，1：98）：「宙合萬化，逐境而進，一經周折而或滯或退者，逆乎宇宙之大化者也。……雖人惟求舊，倚重老成，而世運嬗進，即有大力，亦莫能抗。」表面上，這個日新演化的史觀，頗接近李氏成爲馬克思主義者後所持的「螺旋式進步」史觀。[40] 但他尚未如日後那般，相信未來有一終極的「黃金世界」。[41] 值得一提的是，1917 年 1 月發表的〈《甲寅》之新生命〉一文中，李氏不再強調循環反復的規律性，而是聲稱宇宙進化是一「由固定而趨於流動，由簡單而趨於頻繁，由遲滯而趨於迅捷，由恆久而趨於短促」的歷程，其中並蘊涵了「向上之機」（李大釗，2006，1：239）。儘管如此，李氏仍不認爲這個進程有終極目的，亦未提出歷史階段論的想法。總之，在他接受馬克思主義之前，「向上之機」的說法僅指向無止境的日新歷程，而未發展成目的論史觀。

李氏的日新演化史觀，與本文開頭所述西方中心的文明論所預設的啓蒙史觀，有著重大差異。[42] 後者將空間時間化，並以西方的現代性經驗爲普遍的評價標準。它的基本命題是：非西方社會作爲西方的他者，遲早要步上西方後塵。換言之，啓蒙的歷史敘事眞正的主體是西方，非西方社會則註定是遲早要被「西方化」的客體。查特吉（Partha Chatterjee）曾指出，所有受困於西方現代性概念的第三世界的民族主義，都面臨了缺乏原創性

---

[39] 梁氏的歷史觀並非一陳不變，他訪歐之旅後的轉向，相關討論見許紀霖（2005：234-237）；Tang (1996: 165-223)。

[40] 「螺旋式進步」的說法，見《全集》第 4 卷所收以下諸文：〈今與古——在北京孔德學校的演講〉，〈今與古〉，〈鮑丹的歷史思想〉，〈時〉，〈史學要論〉。

[41] 「黃金世界」的說法，見《全集》第 4 卷所收以下諸文：〈今與古——在北京孔德學校的演講〉，〈演化與進步〉，〈時〉，〈史學要論〉。

[42] 啓蒙史觀的相關討論，見 Duara (1997: 17-33)。

臺灣大學學術期刊資料庫

的「派生性」（derivative）難局（1986：1-35）。從這個角度來看，李氏的日新演化史觀，不論他自覺與否，堪稱是對此難局的一個突破。它挑戰啓蒙歷史敘事預設的西方主體，抗拒中國的客體化、他者化，從而開啓第三文明論的可能性。

三、今日主義

李氏奠定於青春宇宙觀的歷史觀，一來淡化了黃帝祖源的當代意義，二來亦無法衍生類似梁啓超「少年中國說」的歷史階段論。取而代之的，是以「今」爲中點而將歷史分爲兩大段的視域。這種「今日主義」的視域，既有李氏對於歐戰期間世界局勢的經驗性觀察作支撐（詳見第五節），亦呼應青春宇宙觀對「當下此刻」創造性潛能的強調，堪稱《周易》「時中」觀念的現代翻版。

在〈民彝與政治〉一文中，李氏已將中國的歷史切割成「過去」與「今後」兩大段。前者是「鄉愿大盜假堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之典謨訓詁爲護符，盡傾其穢惡之心血，以污其幅帙」，後者是「盡有無限光華潔白之空頁，全俟吾民本其清新純醇之資能，以晶映其異彩」（李大釗，2006，1：154）。過去與未來的強烈對比，到了〈青春〉一文，不僅取得宇宙觀與歷史觀的堅實支撐，涵蓋面更擴至全人類。李氏首先直接挪用「時中」觀念，並以「今」釋「中」，對「中華」的「中」字作了時間化的嶄新詮釋：他認爲中國人應「不僅以於空間能致中華爲天下之中而遂足，並當於時間而諦時中之旨」（李大釗，2006，1：188）。他繼而將視野延伸至古往今來的世界歷史，認爲「吾人當於今歲之青春，畫爲中點」，將歷史區分爲兩大段：前段是「人類民族國家之如何發生、如何進化」的歷史，後段則是「如何更生回春」的歷史。前者是過去「封閉」、「焚毀」、「葬諸坟墓」、「白首」、「陳死人」的歷史；後者是未來「潔白」、「新裝」、「待施絢繪」、「青春」、「活青年」的歷史（李大釗，2006，1：188）。

必須指出，李氏將人類歷史區分爲兩大部分的做法，並非特例。陳獨秀在〈一九一六年〉中即以 1916 年爲界，揭示一個同樣強調「當下此刻」的歷史視域：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 當此除舊佈新之際，理應從頭懺悔，改過自新。一九一五年與一九一六年間，在歷史上畫一鴻溝之界：自開闢以迄一九一五年，皆以古代史目之，從前種種事，至一九一六年死；以後種種事，自一九一六年生。（陳獨秀，1984d：102）

陳氏認爲，中國人「首當一新其心血」，以便鑄造新的人格、國家、社會、家庭與民族，而「必迨民族更新，吾人之愿始償，吾人始有與晳族周旋之價值，吾人始有食息此大地一隅之資格」。學者已指出，在「進步」觀念、線性時間觀、以及未來導向的歷史觀籠罩下，民初知識份子往往具有一種將「現在」視爲嶄新開端與正面價值的集體焦慮，認爲「今」是「一個至關重要的時刻，它將和過去斷裂，並接續上一個輝煌的未來」（Tang, 1996: 170；李歐梵，2000：45-46）。這裡要強調的是，陳李二人雖有類似的今日主義視域，但陳氏乃據之推導出徹底否定傳統的主張，而李氏終抵於東西文明調和論。回到後者的宇宙觀來看，我們不難探得調和論的根源。如前所述，宇宙進化的恆常動力是青春精神，而盛與衰、青春與白首又是一體互通、相互轉化的兩端。唯其如此，李氏遂得以聲稱：「白首中華者，青春中華本以胚孕之實也」（李大釗，2006，1：201）。總之，他固然於召喚群體凝聚與積極行動之際，往往強化了過去與未來的對立，但根據其宇宙觀，則至少在形式意義上，它們乃兼具斷裂與延續的關係。

透過過去與未來的對比，李氏關切的重心，並不在於正面揭示未來的發展圖像，而在於強調「當下此刻」無限的創造性，以及個人積極作爲的合理性與必要性。此即他所謂今日主義的人生觀。[43] 他寫道：

---

[43] 相關討論見 Meisner (1967: 26-28, 48-51)；張灝（2004：111-112、199-201）。Meisner 指出，李氏的今日主義蘊含一種強調立即行動的「千禧年期待」（chiliastic expectation），而他正是透過這樣的期待來肯定與詮釋俄國十月革命。Meisner 並將李氏的千禧年心態追溯至柏格森、愛默生（R. W. Emerson, 1803-1882）的影響。張灝雖亦指出李氏之擁抱俄國革命，是緣於其時代意識有種「當下時代的臨盆感」（a sense of pregnant present），但他強調傳統的天人合一思想是此時代意識的一個重要源頭。本文的溯源分析，大體可視爲以上二說的綜合。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫青年安心立命之所，乃在循今日主義以進。以吾人之生，洵如卡萊爾所云，特爲時間所執之無限而已。無限現而爲我，乃爲現在，非爲過去與將來也。苟了現在，即了無限矣。（李大釗，2006，1：190）

李氏雖是通過卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795-1881）來指陳人的無限性，但這個關於人的基本信念，在他自己的青春宇宙觀裡頭，實有著更深遠的基源。既然青春精神是宇宙的本體，以及宇宙進化的終極動力，人們若能眞切覺知「我之現在」蘊涵的青春精神，便能自動接受其引領並掌握到日日新的契機，進而體現「我」及「現在」的無限性。所謂「現在」，並非指線性時間軸上一個客觀、靜止、空洞的時點，而是指「無限」於「我」的生命湧現、開顯的時刻。反過來說，「無限」的時態只可能是「我之現在」，而它湧現、開顯的媒介或場域，亦只可能是「現在之我」。

「無限」、「現在」與「我」，構成了李氏今日主義的三個核心觀念。關於它們的關係，在 1918 年春發表的〈「今」〉一文中（李大釗，2006，1：192、193），李氏闡述得更爲明確：

> 無限的「過去」都以「現在」爲歸宿，無限的「未來」都以「現在」爲淵源。「過去」、「未來」的中間全仗有「現在」以成其連續，以成其永遠，以成其無始無終的大實在。
>
> 大實在的瀑流永遠由無始的實在向無終的實在奔流。吾人的「我」，吾人的生命，也永遠合所有生活上的潮流，隨著大實在的奔流，以爲擴大，以爲繼續，以爲進轉，以爲發展。故實在即動力，生命即流轉。

「今」與前述的「現在」是同一概念。李氏深知時間感知的抽象性，但他無法苟同現下流行的線性時間表述。在他看來，這種表述是將過去、現在、未來作了空間化的機械理解，無法直指時間不可逆的性質，以及刻刻流轉、綿延不斷的時間本相。更重要的是，它無法道出人賦予時間以意義的角色，反而是物化了時間。因此，他透過突顯「今」這個時刻，藉以闡述時間的本質與意義，從而將今日主義的眞諦說得更透徹：「今」之所以成其爲「今」，

臺灣大學學術期刊資料庫

之所以可承接過去、創造未來，乃因人們意識到當下此刻「大實在的瀑流」，並奮力回應它的召喚。通過這樣的回應，人們遂得以確立其生命的主體性與永恆性。

前述李氏對於過去與未來的對比強調，必須放在今日主義的視域下來理解。它的根本意義，在於界定了當下此刻是一獨特的歷史時刻：中國與世界正處於瀕臨大變革（並亟需人們積極介入）的時刻。今日主義的視域，亦將〈青春〉一文帶入最後的結論：今日主義的信念，既是個人生命自覺與自我完成的契機，亦是家庭、國家、民族乃至人類、地球、宇宙回春再造的契機；後者這些不同層次的再造，又皆須以個人「青春之我」的覺醒爲前提。這樣貫通個人以及宇宙各個層次的「道」，即是「青春之道」（李大釗，2006，1：192）。在這個結論中，李氏不只疊合了個人與中華民族的再造進程，亦疊合了中華民族與世界的再造進程。[44] 而正如「青春之我」是指個人因覺知到宇宙及其自身內蘊的青春精神，而獲致主體性之確立的過程及狀態；因此，「青春中華」不只是指中國人當致力的目標，亦指民族自覺——民族取得自我意識——的過程。若回到前兩節討論的「亡群」及「造可愛之國」的問題，則青春中華理念的發展可視爲李氏後續的思考與回應。當然，此時他的關懷已不再侷限於我群，而是擴大到「爲世界進文明，爲人類造福祉」。

最後必須指出，當李氏呼籲中國青年起而「沖決歷史之桎梏，滌蕩歷史之積穢，新造民族之生命，挽回民族之青春」（李大釗，2006，1：188），他的根據，除了今日主義的信念外，還有一項相當特別的歷史見解。他認爲大變革的世界性趨勢，早已在中國社會蓄勢待發：從辛亥起義到二次革命的爆發，就如同土耳其與印度的民族革命運動，目的無非是要「再造神州」。類似的說法，另見於 1916 年 8 月發表的〈《晨鐘》之使命——青春中華之創造〉。李氏重申中國晚近革命運動表徵「民族復活」的意義，並稱「青春中華之創造，實已肇基於此」（李大釗，2006，1：170）。先前已指

[44] 李氏於〈民彝與政治〉已提出類似想法：「俾再造之我適於再造中國之新體制，再造之中國適於再造世界之新潮流」（李大釗，2006，1：163-164）。不過該文側重討論的是「國家之問題」，而非「民族之問題」。

臺灣大學學術期刊資料庫

出，李氏傾向於淡化黃帝祖源的當代意義，這裡我們看到的則是他另行建構，並深具當代意義的「青春中華」的近代源頭。[45]

伍、第三文明論

〈青春〉寫於李大釗留學日本的後期，1916 年 9 月正式發表於《新青年》時，他已返國逾兩個月，時任北京《晨鐘報》主編。[46] 事實上，他返國後的首篇文章，即是 8 月中旬爲《晨鐘報》創刊號而寫的〈《晨鐘》之使命──青春中華之創造〉。此文堪稱〈青春〉的簡約版，但基於文章的性質而特別突顯積極介入的使命感，因此過去與未來的對比亦被強化了。李氏認爲，青年（更精確地說，具有青年「精神」的中國人）的使命「不在白髮中華之保存，而在青春中華之創造」，亦即「取由來之歷史，一舉而摧焚之，取從前之文明，一舉而淪葬之」（李大釗，2006，1：167、170）。次年 1 月，李氏轉任《甲寅》日刊編輯。在創刊號所登〈《甲寅》之新生命〉一文中，他再次演繹宇宙日新演化的原理，以及人們必須依循這個原理以盡一己之責的倫理命題（李大釗，2006，1：239）。

到了次月，在同樣發表於《甲寅》的〈新中華民族主義〉一文中，李氏寫道：「蓋今日世界之問題，非只國家之問題，乃民族之問題也。而今日民族之問題，尤非在苟活殘存之問題，乃更生再造之問題也。」爲此李氏要「揭新中華民族主義之赤幟，大聲疾呼以號召於吾新中華民族少年之

---

[45] 在 1914 年 11 月發表的〈國情〉一文中，當李氏反駁袁世凱外籍顧問古德諾（Frank Johnson Goodnow）以「國情」爲由反對中國採行民主憲政，他的論點亦建立在這種「近代源頭」的觀念。他區分了「往昔之國情」與「近今之國情」，並認爲後者較之前者更爲重要（李大釗，2006，1：109）。

[46] 5 月中旬李氏返國後，於 7 月下旬應湯化龍（時任眾議院議長）之邀，至北京籌辦「研究系」的機關報。該報由李氏命名爲《晨鐘報》，8 月 15 日正發刊，但次月他即以私事爲由辭職。此後他短暫參與了北洋法政學會創刊的《憲法公言》的編輯工作。該年冬，在章士釗邀請下，他與高一涵共同擔任《甲寅》編輯與撰稿人，並將該刊改爲日刊，次年 1 月底日刊正式發行。六個月後日刊遭禁，章氏被迫離開北京，李氏亦南下避居上海，並於半年後加入《新青年》編輯團。見朱文通（2009：195-197、198、207、227-228）；朱成甲（1999：476-482）。

臺灣大學學術期刊資料庫

前」（李大釗，2006，1：284）。「新中華民族」之所以曰「新」，因李氏指謂的是「五族之文化已漸趨於一致，而又隸於一自由平等共和國體之下」的近代新肇共同體。[47]「新中華民族主義」則指：以「建立民族之精神，統一民族之思想」爲宗旨的思想原則。在此原則下，李氏爲求「民族之問題」的解決，尤其強調「誕孕青春中華之再生」的使命，作爲中國人的凝聚基礎。他甚至聲稱：「必新中華民族主義確能發揚於東亞，而後大亞細亞主義始能光耀於世界」。可見他認爲面對「咄咄逼人」的「歐風美雨」，中華民族的使命不應侷限於自身，而是要同時促使亞洲在世界舞台上確立其主體性。

從 1914 年夏的風俗保群論，到 1917 年初直揭「新中華民族主義之赤幟」，至此我們完整看到了李氏的「民族使命」理念，是如何通過青春宇宙觀的敷衍而成形的。但我們必須追問：更生再造後的中華民族（以及亞洲乃至世界）究竟是何樣態？若根據青春宇宙觀，「白首中華」是「青春中華本以胚孕之實」；則問題是：「青春中華」究竟將延續「白首中華」什麼樣的內容？

一、「第三文明」理念的提出

關於前述的問題，1916 年 8 月 17 日，李氏在《晨鐘報》刊行第三日發表的〈「第三」〉，爲我們提示了重要線索。他寫道（李大釗，2006，1：173）：

> 第一文明偏於靈；第二文明偏於肉；吾寧歡迎「第三」之文明。蓋「第三」之文明，乃靈肉一致之文明，理想之文明，向上之文明也。
>
> 老子有言：「一生二，二生三，三生萬物。」故「第三」之境，實宇宙生生之數，人間進步之級，吾人當雄飛躍進以向「第三」。

這是李氏首次論及「第三」的概念，而他援引老子之言所做的詮解，尤其

[47] 「新中華民族」的概念，另見於 1918 年 7 月發表的短篇小說〈雪地冰天兩少年〉（李大釗，2006，2：232）。

臺灣大學學術期刊資料庫

值得我們注意。首先，老子所理解的宇宙，正如李氏理解的那樣，是一周行不怠的創生過程。老子所言的數字，即是指「道」生萬物由少而多的過程，而非線性時間的階段排序。同樣的，李氏所謂第一、第二、第三文明，是指文明的三種類型，而非文明進化的三個階段。石川禎浩曾指出，李氏「靈肉一致」的構想，直接受到茅原華山（1870-1952）的影響（2007：377-381）。根據本文第四節的討論，可以說，這樣的構想之所以對他發生意義，乃因有他奠基於中國傳統的宇宙觀作爲先在的基礎。惟其如此，他的「第三」概念遂有二義。其一，「第三」意指在可預見的將來，透過調和東西文明而獲致的新文明境界。其二，「第三」意指永無止境的文明創生過程：「顧『第三』者，有其理想而無其實境。理想之『第三』，一旦現於實境，則已復爲第一之境，而又一『第三』之境，又將陳於吾人之前矣。」在第二義中，由於「第三」被提到宇宙本體論的層次，因此創造第三文明遂成爲普遍性的發展原理。若回到當下民族（以及世界）再造的問題，則第一義的第三文明（亦即「靈肉一致」的文明），便是李氏的關切所在。

以靈肉界定東西文明的特質，固然十分抽象，但「靈肉一致」理想的確立，至少終爲「青春中華」的使命感指出了投注方向。不惟如此，「第三」與「文明」兩概念的結合，另有一層意義：它構成了往後三、四年間，李氏在理解與回應中國及世界的問題時，所採用的批判性範疇。永無止境的「第三」，指向時間性的發展過程（process）。代表發展狀態（state）的「文明」，則指向空間性的階段成就。在這樣的視域下，東西文明的不同，是地域差異的空間問題，而非線性進化論者稱先後相續的時間問題。對中國人而言，西方文明之所以曰「新」，東方文明之所以曰「舊」，只是相對的說法，並不意謂「新」取代「舊」的歷史必然性。其次，「靈肉一致」的理想，意謂東西文明皆非自主自足，它們皆須在縱向（歷史）與橫向（社會）上，取得兩種文明的調和。相對於此調和的理想之境，中國人居處的現實，按 1917 年 1 月李氏在〈矛盾生活與二重負擔〉中的具體描述，則是：在社會、政治、法律、倫理、經濟、文化等生活世界的各個部門，無不充滿「新」與「舊」的矛盾，因此中國人正承受著文明的「二重負擔」。由此描述，可知「文明」之於李氏是一無所不包的體系。但它絕非鐵板一塊，而是一可被改變的開放體系。至於改變的方式，李氏強調，應當使新舊文

臺灣大學學術期刊資料庫

明「相妥協、相調和」，而非以新文明「征服」舊文明（李大釗，2006，1：235-238）。

第三文明承繼東方文明「靈」的特質，又因融入西方文明「肉」的特質，從而有了嶄新內容。它體現的既是「調和之美」，亦是「宇宙之美」（李大釗，2006，1：241）。這是李氏調和論的基本主張，它開啓李氏往後的一條思想主線，而其重要的結果，即是 1918 年 7 月〈東西文明根本之異點〉一文的問世。

二、第三文明論的開展：歐戰與俄國革命的衝擊

在討論〈東西文明根本之異點〉這篇具指標意義的文章前，我們必須對李氏第三文明論的發展背景作幾點說明，尤其是歐戰與俄國革命對他的衝擊。

首先我們必須放寬視角，留意到調和論不只見於李氏的文化論述，亦見於他的立憲主義政治論述（高力克，2002：45-46；胡麗娟，2010：192-197，203-209）。兩種論述奠基於同一個宇宙觀，只是後者側重從橫向的角度，闡述宇宙間「二種相反之質力」既對抗又調和的作用（李大釗，2006，2：209）。事實上，根據二力辯證說，李氏區分出了兩種變革模式：若二力能爲「空間的交互動作」，社會便可獲「有秩序之進步」；若二力「不能并立於空間，則求代興於時間。至是乃不免猛烈之震動，而平流以進之秩序，遂無可望」。第一種變革是「二力之對立」、「空間的調和」的常態模式，第二種則是「二力之迭興」、「時間的取代」的非常態模式。換言之，李氏奠基於二力辯證說的變革理論，既可支持「有秩序之進步」，亦可證成「猛烈之震動」（包括革命）。有趣的是，直到 1917 年 10 月〈暴力與革命〉發表前，[48] 他始終堅守「有秩序之進步」的理想，作爲憲政建設的指導原則。相較之下，他的文化論述所主張的調和，最初在〈青春〉側重的是縱向調和。不過，爾後當他正式提出「第三文明」的理念，並深入分析中國社會

[48] 李氏寫道（李大釗，2006，2：178）：「蓋民意之受迫而求伸也，不能以徑達，必求以曲達；不能以常達，必求以變達；不能以緩達，必求以激達；不能以理達，必求以力達。由是曲、變、激、力之道，小則出於暗殺，大則出於革命。」

臺灣大學學術期刊資料庫

的實況，縱向調和與橫向調和的主張遂趨結合。再就李氏政治立場的動向而言，1917 年秋，他之所以轉而探索中國採非常態變革模式的可能性，在思想層面上，可能即受其文化論述推引的結果。當然，我們亦必須追問思想的推引力量得以湧現的脈絡。這就帶我們進入第二點說明：歐戰與俄國革命對李氏的衝擊。

如前所述，1916 年間李氏的一條思想主線，是在青春宇宙觀之下展望中國及世界各民族的發展。期間他對歐戰的觀察與分析，即是在這個展望下推進的。簡言之，他認爲歐戰對於歐洲大多數承受「歷史積塵重壓」的舊民族，是浴火重生的機會，對於德意志與保加利亞這些少數的新興民族，則是成長茁壯的機會。[49] 至於未來的發展，則如該年 8 月他在〈「第三」〉所暗示的：「創造第三文明」將是普遍的方向。到了 1917 年初，隨著他成爲《甲寅》日刊編輯，他對歐戰及國際情勢的論析便日益頻繁，亦出現了新的認識。他一以貫之的論點是：隨著歐戰的開打，民主政治正日益精進與普及。[50] 不過，伴隨這個論點而陸續出現的，是種種對於西方的負面觀察，包括：西方立足於民族國家體系的殖民掠奪、外交角力與軍事衝突、種族主義、以及資本家與工人的衝突等等。

這些觀察雖未整合成系統性批判，但足以使李氏特別留意歐洲社會黨的思想及運動（包括國際主義、平和主義與社會主義），以及戰爭期間爆發的俄德革命。[51] 該年 5 月發表的〈自由與勝利〉，他即以俄德革命與兩國外交關係爲例，指出歐戰並「不全爲國家間爭勝利之戰爭，乃有幾分爲世界上爭自由之戰爭」。據此觀察，李氏預測戰後「世界之自由政治、民主主義必將翻新蛻化，以別開一新面目，別創一新形式，蓬蓬勃勃以照耀二十世紀之新天地」（李大釗，2006，2：148）。這種對民主主義「新面目」、「新形式」的期待，以及前述有關西方的負面觀察，在 6 月以降一連串暴

[49] 見《全集》第 1 卷所收〈青春〉、〈《晨鐘》之使命——青春中華之創造〉、〈新生命誕孕之努力〉等文。

[50] 見《全集》第 2 卷所收〈大戰中歐洲各國之政變〉、〈大戰中之民主主義（Democracy）〉、等文。

[51] 見《全集》第 2 卷所收〈俄國革命之遠因近因〉、〈大亞細亞主義〉、〈歐洲各國社會黨之平和運動〉、〈政治之離心力與向心力〉等文。

臺灣大學學術期刊資料庫

露中國憲政危機的事件（包括《甲寅》遭禁、張勳復辟、馮國璋與段祺瑞奪權）的衝擊下，無不一次次被加強了。它們構成李氏持續發展第三文明論的重要背景，亦爲他的革命轉向埋下了誘因。

最後，我們有必要追溯 1917 年春李氏思想短暫湧現的激進傾向。這個傾向以兩種方式，分別呈現於兩篇文章。其一，在 2 月發表的〈自然的倫理觀與孔子〉一文中，有別於反機械論的青春宇宙觀，李氏將宇宙間的一切現象，理解爲依循自然法則而「自然的、因果的、機械的以漸次發生漸次進化」（李大釗，2006，1：246-247）。他並根據這個宇宙進化的原理，論證產生於專制社會的儒家倫理必將爲現代社會所淘汰，清楚呼應了三個月前陳獨秀在〈孔子之道與現代生活〉中闡述的著名觀點。其二，在 4 月發表的〈動的生活與靜的生活〉一文中，李氏首度系統性地在東西二元框架下闡述青春中華的理念，不過他並未標舉第三文明的理想。從籠罩全文的動靜二元論看來，此文令人想到半年前杜亞泉發表的〈靜的文明與動的文明〉。然而杜文的旨趣是堅實的調和論（2003：343），而李文未標舉第三文明的理想則頗堪玩味。有別於〈「第三」〉一文視東西文明爲各有所「偏」，此文開篇即說道：「東方文明之特質，全爲靜的；西方文明之特質，全爲動的」。爲何有此差別？李氏認爲是肇因於「東西民族之祖先，其生活之依據不同」，亦即是東西方各以農業、商業爲生計模式而產生的結果。生計模式的不同並衍生出種種政治、社會的差異：「著於政治，一則趨於專制，一則趨於自由；顯於社會，一則重乎階級，一則重乎平等。」由於李氏將東西文明界定爲二元對立的整體，因此有別於〈「第三」〉的調和論，現在他主張：「於今日動的世界之中」，將「我之文明由靜的文明變而爲動的文明」，「勿令動的國家、動的民族、動的文明、動的生活，爲白皙人種所專有」（李大釗，2006，2：96-97）。

究竟該如何理解李氏此時的激進傾向？讓我們回到〈青春〉一文有關過去與未來之關係的論證。如前所述，根據李氏的宇宙觀，過去與未來兼有斷裂與延續的關係。不過，他始終未具體指出過去值得被延續的內容，以及延續的方法。因此，他的論證僅停留在形式主義的層次。揆諸上述他全盤拒斥儒家倫理與「靜的文明」的主張，可知這樣的論證是脆弱的，反而是陳獨秀的激進主張得到另一次張揚。如果我們考慮到機械論是線性進

臺灣大學學術期刊資料庫

步史觀的重要依據，則可以說，李氏可能是在欲強調傳統與現代的斷裂的情況下，在闡述宇宙進化原理時，不自覺地倒向了機械論。

但李氏顯然並未放棄調和論。事實上，就在〈動的生活與靜的生活〉見刊前幾天，《新青年》所載李氏的〈青年與老人〉，依舊強調現代文明是「協力之文明」：青年與老人同爲社會的構成要素，「惟其協力與調和，而後文明之進步，社會之幸福，乃有可圖」（李大釗，2006，2：32）。到了次年 5 月，在〈新的！舊的！〉一文中，李氏更加鞏固調和論的立場。他雖仍未標舉第三文明的理想，但所述理念實同於〈「第三」〉。更重要的是，有別於一般的新舊之論，他選擇上昇到宇宙論的層次，賦予新舊基源性的意義：「宇宙進化的機軸，全由兩種精神運之以行」，一是新的，一是舊的。「這兩種精神活動的方向，必須是代謝的，不是固定的；是合體的，不是分立的，才能於進化有益。」當今中國的問題，恰是新舊的不調和：它們「時間的性質差的太多，空間的接觸逼的太緊」，導致「重重疊疊的矛盾現象」，阻礙了中國人「急起直追」以「逐宇宙的大化前進」（李大釗，2006，2：196-198）。

三、告別十九世紀：再造二十世紀新文明

「新舊精神」之論雖僅重申〈青春〉所揭原則，但畢竟清楚道出了「調和」乃兼有時間性與空間性兩個面向。到了該年 7 月，在〈東西文明根本之異點〉一文中，李氏終於回到「第三」的理想，並賦予它更具體的歷史內容。他延用〈動的生活與靜的生活〉中的動靜二元論，但改以自然環境的條件來解釋東西文明的差異，並轉而承認兩者「互有長短，不宜妄爲軒輊於其間」（李大釗，2006，2：213）。

李氏指出，歷史上東西文明互爭雄長之事所在多有，而展望未來，兩者會否常處對立衝突，或由一文明征服另一文明，抑或兩者終有調和的可能，亦是「未決之問題」。面對這樣的不確定性，他再次選擇回到宇宙大化的原理求索因應之道。他說：「宇宙大化之進行，全賴有二種之世界觀，鼓驅而前，即靜的與動的、保守與進步是也」（李大釗，2006，2：214）。落實到歷史演化的過程，長期以來，東西文明礙於自然環境而各偏於單一的世界觀：「東人之日常生活，以靜爲本位，以動爲例外；西人之日常生

臺灣大學學術期刊資料庫

活，以動爲本位，以靜爲例外」（李大釗，2006，2：212）。不過，若依宇宙大化的原理，並就它們所體現的主要世界觀來看，則「東洋文明與西洋文明，實爲世界進步之二機軸，正如車之兩輪、鳥之雙翼，缺一不可。而此二大精神之自身，又必須時時調和、時時融會，以創造新生命，而演進於無疆」（李大釗，2006，2：214）。相對於這樣的理想狀態，東西文明因長期受限於客觀的自然條件，從而拘囿於各自的歷史特質，致使它們如今頹勢畢露並導致「世界之危機」。未來必須有「第三種文明之崛起」，否則「不足以渡此危崖」。

作爲調和論的具體方案，李氏於 1916 至 1918 年間逐漸發展成形的第三文明論，既有更新中國固有文明的意圖，又有超越西方現代文明的意圖。這兩方面創造性意圖的結合，加上青春宇宙觀的推波助瀾，在李氏思想中產生一個相當特別的槓桿，使他得以比大多數人，更早掌握俄國十月革命對中國與世界的進步意義。在刊登〈東西文明根本之異點〉的同一期《言治》，正收有他首次公開禮讚十月革命的〈法俄革命之比較觀〉（李大釗，2006，2：225-228）。

或許我們可以說，李氏是在追尋第三文明的道路上，「發現」了十月革命；反過來說，這個「發現」，又回頭賦予他的第三文明構想更具體的歷史內容。對他而言，十月革命代表的是人類從十九世的文明發展模式，轉變至二十世紀新模式的巨大躍升：「二十世紀初葉以後之文明，必將起絕大之變動，其萌芽即茁發於今日俄國革命血潮之中」。李氏指出，十八世紀末的法國革命乃立足於「愛國的精神」與「國家主義」，而這種精神與主義「恆爲戰爭之泉源」。二十世紀初的十月革命則立足於社會主義與人道主義，「傾向於世界主義」，代表了新世紀的時代精神與「世界的新文明之曙光」。李氏並在多元文明史觀下，界定俄羅斯的特殊角色。他認爲歐洲國家中，英法文明「均已臻於熟爛之期，越此而上之進步，已無實力足以赴之」。德國文明雖如日中天，但不久亦將面臨「盛極而衰之運」。相較之下，俄羅斯文明雖進步最遲，卻也因而「尚存向上發展之餘力」。不惟如此，歷史上俄國文明的發展，實已兼具「歐亞之特質」，因此李氏斷言：「俄羅斯之精神，實具有調和東西文明之資格」，而「世界中將來能創造一兼東西文明特質，歐亞民族天才之世界的新文明者，蓋捨俄羅斯人莫

臺灣大學學術期刊資料庫

屬」。

呼應這樣的想法，〈東西文明根本之異點〉亦聲稱，革命後的俄羅斯文明「足以當媒介東西之任」，但進一步指出：「東西文明眞正之調和，則終非二種文明本身之覺醒」不可（李大釗，2006，2：214）。在東方，中國、印度是兩大文明古國，不過兩相比較，中國更具氣候、海通、東西交流密切等有利的客觀條件，因此中國人「實負有至重之責任，當虛懷若谷以迎接彼動的文明，使之變形易質於靜的文明之中，而別創一生面」（李大釗，2006，2：214-215）。較具體地說，李氏認爲，西洋文明「雖就其自身之重累而言，不無趨於自殺之傾向，而以臨於吾儕，則實居優越之域」（李大釗，2006，2：216）。西洋之優於中國，從而值得加以學習者包括：物質文明、代議政治、尊崇個性自由的價值觀、以及科學。至於中國固有之物，過去即使奉若神聖，今後亦須本於科學求眞的精神，「不憚加以驗察而尋其眞，彼能自示其優良者，即直取之以施於用」。如此「時時創造，時時擴張，以期盡吾民族對於改造世界文明之第二次貢獻」（李大釗，2006，2：216-217）。[52] 反過來說，西洋文明若要逆轉其「自殺傾向」，則「宜斟酌抑止其物質的生活，以容納東洋之精神的生活」。東洋精神生活值得西洋人加以學習的優點，李氏指的是：擅長探究「生活之神秘的原子」以及「人類靈魂之最深問題」，並能由是而使人的精神獲得安頓（李大釗，2006，2：214）。在文末所附短文中，李氏即呼籲中國的青年學者，「將吾東洋文明之較與西洋近世精神接近者介紹之於歐人，期與東西文明之調和有所裨助」（李大釗，2006，2：220）。

陸、第三文明論的意義與限制

在〈東西文明根本之異點〉與〈法俄革命之比較觀〉發表後數月間，李大釗陸續透過〈Pan……ism 之失敗與 Democracy 之勝利〉、〈庶民的勝利〉、〈Bolshevism 的勝利〉等文，爲戰後世界的新文明提供了更多描摹。

[52] 李氏認爲中國對世界文明的第一次貢獻，表現於「其古代文明，擴延及於高麗，乃至日本，影響於人類者甚大」（李大釗，2006，2：215）。

臺灣大學學術期刊資料庫

借用 1919 年元旦他發表的〈新紀元〉中的說法（李大釗，2006，2：266、267、267-268），這三篇文章的基本結論是：

> 一九一四年以來世界大戰的血、一九一七年俄國革命的血、一九一八年德奧革命的血，好比一場大洪水——諾阿以後最大的洪水——洗來洗去，洗出一個新紀元。
>
> 從今以後，大家都曉得生產制度如能改良，國家界線如能打破，人類都得一個機會去作工，那些種種的悲情、窮困、疾疫、爭奪，自然都可以消滅。
>
> 從今以後，生產制度起一種絕大的變動，勞動階級要聯合他們世界的同胞，作一個合理的生產者的結合，去打破國界，打倒全世界資本的階級。

從最初繞過國家的政制（包括政黨）及其活動，以便另闢更根本的立國之道，李氏爲謀民族的復活，歷經了風俗保群、造可愛之國、以及青春中華的思考，最終在創造第三文明的結論裡，又直接面對「國家之問題」，並發現了原未深究的階級與經濟制度的問題。固然「國何以立」是他一貫的關懷，而其青春中華理念亦疊合了個人、民族、國家、世界的回春再造進程，但時至 1920 年初，當他直面「國家之問題」，他已突破了民族國家及代議政治的思想藩籬，轉向以世界的勞動階級作爲歷史主體的激進政治的想像。[53] 1916 年夏，當他初次以「第三文明」的概念範疇來思考中國及世界的問題，他是否已然清晰覺悟到，他面對的是體系性問題？我們無從確知，但往後兩年間他的思想發展，確實指向這個覺悟。

一、「文明」作為一個批判性範疇

無庸置疑，「文明」可以被本質化（essentialized）成爲標示身份認同的符碼，亦可被援爲民族國家統治正當性的基源。不過，在李氏案例中，

[53] 李氏這個嶄新的政治想像，已超出本文所能細論的範圍。從 1918 下半年起，到 1920 年初明確指出中國應走上共產主義世界革命之路，期間李氏的思想發展，相關討論見王遠義（2001）。

臺灣大學學術期刊資料庫

它最突出的意義並不在此，而在於作爲一種認識世界、改變世界的批判性範疇。在一定意義上，李氏的第三文明論確實呼應了日本、印度等現代化後進國家，在因應傳統與現代、東方與西方的歷史矛盾時，意圖挑戰西方中心的文明論，並證成自身主體性而發展出的東方文明論。日本的大亞細亞主義即是一個著名顯例，但李氏的第三文明論與它仍有根本差異，而此差異正足以說明「文明」作爲一個批判性範疇的意義。

基於共通的關切以及歷史地理的親近性，1917 年 2 至 4 月間，李氏即多次論及大亞細亞主義，並對它潛藏的帝國野心表示憂慮（李大釗，2006，1：284-286、290-291；2：106-108）。第四節曾指出，1915-1917 年間李氏論及中日關係時，往往偏離了青春中華理念所界定未來導向的開放的民族性概念，倒向強調歷史承傳的共同體想像。因此，相對於日本中心的大亞細亞主義，此時他所提出的替代方案，便呈現中國中心的傾向。不過這個傾向仍透露了特定的文化理念：李氏希望以「寬仁博大之精神」取代「侵略壓迫之行爲」，藉以形成亞洲內部以及亞洲與西方的新關係（李大釗，2006，2：107）。這是一種帶有中國傳統朝貢制度色彩，訴諸道德力量的國際秩序觀。值得注意的是，隨著第三文明論日益鞏固，到了 1919 年元旦發表的〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉，李氏便提出全然不同的替代方案。他直接戳破大亞細亞主義的民族主義、軍國主義本質，說它是「併吞中國主義的隱語」、「大日本主義的變名」。他憂心的，並非日本將破壞現代國際關係的秩序——這套秩序本身，原就立足於國家主義，而國家主義「恆爲戰爭之泉源」（李大釗，2006，2：226）。他關切的是如何以世界主義取代國家主義，俾便確保世界永久和平。放眼戰後的亞洲，他提議以民族自決原則爲基礎，「凡是亞細亞的民族，被人吞併的都該解放」，並形成多中心的亞洲「聯合」、發展「新亞細亞主義」，以取代日本中心的大亞細亞主義。就整個世界而言，他的理想是：亞、歐、美三大聯合鼎足而立，一方面尋求三者的自主與均勢，一方面亦要「共同完成世界的聯邦，益進人類的幸福」（李大釗，2006，2：269-271）。

不管是新亞細亞主義，或是第三文明論，李氏呈現的世界觀皆是「一多相融」的模式。它們所投射的普遍主義，並非與特殊主義極端二元對立，而是與特殊主義相互補充、彼此含蘊的——借用林端在討論儒家普遍主義

臺灣大學學術期刊資料庫

時提出的說法──「脈絡化的普遍主義」（2002：94）。若根據本文的分析，不難從李氏的宇宙觀找到它的思想根源。如前所述，李氏認爲宇宙是一個「於空間爲無限，於時間爲無極」的自然存在，它的本體即是生生不息的「青春」精神。這個精神的開顯，孕生了「有」的世界，其中萬象萬殊的個體皆蘊涵「青春」的本質。換言之，一切殊異的個體共享著普遍的本質，而普遍的本質則必須通過雜多的殊異個體來呈顯。在這樣的宇宙觀之下，李氏所謂的靈肉、動靜、新舊這些二元性的兩端，相對於彼此而言是特殊的，但之於它們內部雜多的成員則是普遍的。再往上溯源，相對於「青春」精神這個最終源頭，它們是特殊的，但由於同出一源，因此它們又內蘊了貫通彼此的普遍本質。透過這種宇宙論視域，李氏鬆動了普遍與特殊的二元對立。所謂「第三文明」，只是形式上的大類名，其內容必須由東西方各民族在自己的傳統基礎上，通過匯通東西文明來孕生，正如「世界聯邦」必須在民族自決的普遍原則下始得成立。

若以陳獨秀爲對照，更能突顯李氏對「一多」關係理解方式的特質及意義。〈東西文明根本之異點〉雖未發表於《新青年》，但李氏已於 1918 年 1 月加入編輯團；因此該文的問世，多少意謂陳氏公開挑戰《東方雜誌》之前，《新青年》內部的論爭端緒。[54] 事實上，該文末尾所列「參考書報」之一，正是 1915 年陳氏發表的〈東西民族根本思想之差異〉，可見李氏有意與他對話。他亦是在東西二元性的框架展開論述，認爲東西民族基於人種、地理的不同，至今遂各有其特異的民族性：西洋民族以戰爭、個人、法治、實利爲本位，東洋民族則以安息、家族、感情、虛文爲本位（陳獨秀，1984c：97）。到此爲止，陳李二人的見解並無大差異。不過，當陳氏論及「今日文明社會」的理想狀態時，則不只東西的高下立判：東洋是半開化的，西洋是文明的；西洋民族的特質自身，根本即是文明的判准。在這樣的文明論中，西洋的普遍性是建立在東洋對自身主體性的放棄。換言

[54] 李氏於 1917 年 4 月及次年 5 月發表在《新青年》的〈青年與老年〉與〈新的！舊的！〉，即已先後引起陳獨秀與錢玄同的質疑。當然，陳氏在〈東西民族根本思想之差異〉、〈吾人最後之覺悟〉、〈孔子之道與現代生活〉、〈今日中國之政治問題〉等文中，亦陸續對杜亞泉代表的調和論提出質疑。不過要到 1918 年 9 月中旬，當陳氏發表〈質問《東方雜誌》記者──《東方雜誌》與復辟問題〉，公開論戰才正式登場。

臺灣大學學術期刊資料庫

之，陳氏是在「普遍＝現代＝西洋＝文明」的命題之下，證成「特殊＝傳統＝東洋（中國）＝半開化」的眞理性。對照之下，李氏第三文明論的意義，就在於挑戰了這個主流的論式：它既否定東西文明各自的自主自足地位，亦肯定它們皆蘊涵普遍的價值。對李氏而言，普遍不僅未必與特殊衝突，並且眞正具普遍意義的二十世紀新文明，必須建立在東西方各民族的傳統基礎之上。換言之，第三文明既是普遍的，亦是特殊的。

二、第三文明論的疑義

當然，李氏自己的看法亦不無值得商榷之處。若以「一多相融」的視域回頭檢視他的「新中華民族主義」，我們不難指出：不管是「五族之文化已漸趨於一致」（李大釗，2006，1：285）的事實聲稱，或是「以漢人之文化，開發其他之民族」（李大釗，2006，2：232）的文化主張，都指向漢族中心主義。其次，更重要的是，李氏對於事物的普遍性的論證，是建立在相當特定的宇宙論之上。可是這樣的「普遍」理念，將如何面對充斥異文化、異文明的世界？離開了他的宇宙論預設，「普遍」這個理念及其相關的實踐是否還能成立？即便在他的構想裡，中國、俄羅斯作爲匯通東西文明的中心，具有因客觀歷史條件使然的權宜性格，但如何確保在實踐過程中，它們不會異化爲霸權性中心？這些問題，若根據本文的分析，則在李氏既有的思想資源內，恐難形成令人滿意的答案。作爲本文的收束，不妨藉由他的朋友梁漱溟（1893-1988）對〈東西文明根本之異點〉的反應來具體描述他的困境。

眾所週知，梁氏的《東西文化及其哲學》[55] 對於東西文化（中、印、西）的分際與關係的討論，亦建立在先驗的哲學預設（人類生活有三種「意欲」、三個「路向」）之上（林毓生，1989：303-310）。不過當他論及李氏的看法，他完全繞過了李氏的宇宙論預設。因此他得以聲稱，李氏對於「中國式的生活」的否定是「完全」的，是「痛快」之論，而調和論的結論則暴露了李氏「自己的矛盾」。梁氏這個解讀，若非驗證了李氏的宇宙論基

[55] 《東西文化及其哲學》是梁氏根據他先後於 1920、1921 年在北京大學、山東濟南省教育會演講的記錄編寫成的，1921 年付梓出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

設是欠缺說服力的，則至少說明即便在當時，它已然是何等容易被忽略。不過，梁氏倒能精準指出，關於東西文化「怎樣調和融通」，李氏「也沒說出來，仍就俟諸未來」。梁氏認爲，要能具體說出調和的辦法，才能合理地聲稱東西文化是可以調和的（梁漱溟，1977：8-13）：「如要調和融通總須說出可以調和融通之道，若說不出道理來，那麼，何所據而知道可以調和融通呢？」以上梁氏一正一反的意見，恰好彰顯李氏第三文明論的困境：其一，抽離了宇宙論的預設，它守成的一面是欠缺說服力的，反而是反傳統的一面易獲共鳴；其二，或許李氏覺得東方文明「靜」的特質太過熟悉而無需多言，但在無法具體說明如何使西方「動」的文明「變形易質於靜的文明之中」的情況下，第三文明論難免淪爲一廂情願的主張。

總之，本文開頭所指李氏在「普遍與特殊」問題上呈現的曖昧性，毋寧是把雙刃刀。一方面，它成就了李氏的第三文明論，渡引他迎向十月革命，而第三文明的構想亦回頭形塑初期他對馬克思主義的詮釋。另一方面，它亦阻礙李氏去直面文明調和工作的實質挑戰，延宕了對具體可行方案的思考。這個悖論，在一定意義上，可謂切中 1920 年代中國馬克思主義崛起的脈動及後果。在這個激化的思想歷程中，李氏揭示的「靈肉一致」的文明理想，正如梁漱溟對他的批評，只能「俟諸未來」：當他接受了馬克思無產階級專政的理論，他也就默認了在社會革命的階段，「靈肉一致」理想的實現只能讓位於階級鬥爭，「待無產階級專政獲得初步勝利和穩定後，始得進行」（王遠義，2001：495）。如此一來，他便留下這樣的問題：在革命過程中，究竟有什麼資源，足以阻擋這個理想不異化爲政治動員的工具？

參考書目

一、中文部分

王元化，1999，〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉，許紀霖、田建業（編），《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，北京：三聯書店，頁 50-74。

王遠義，1999，〈獨立蒼茫：辛亥革命前章太炎的激進思想及其烏托邦與反烏托邦性質〉，李德超（編），《章太炎與近代中國學術》，台北：里仁書局，頁 221-260。

臺灣大學學術期刊資料庫

王遠義，2001，〈李大釗到馬克思主義之路〉，《人文及社會研究集刊》，13 (4): 477-513。

石川禎浩，2007，〈李大釗早期思想中的日本因素──以茅原華山爲例〉，中國社會科學院近代史研究所國史研究室、四川師範大學歷史文化學院（編），《一九一〇年代的中國》，北京：社會科學文獻出版，頁 367-383。

朱文通，2009，《李大釗年譜長編》，北京：中國社會科學出版社。

朱成甲，1999，《李大釗早期思想與近代中國》，北京：人民出版社。

李大釗，2006，《李大釗全集》，共五卷，北京：人民出版社。

李歐梵，2000，《上海摩登：一個新都市文化在中國，一九三〇－一九四五》，香港：牛津大學出版社。譯自 Leo Ou-fan Lee. *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China 1930-1945*. Cambridge: Harvard University Press. 1999.

杜亞泉，2003，〈靜的文明與動的文明〉，許紀霖、田建業（編），《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，頁 338-344。

沈松僑，1997，〈我以我血薦軒轅──黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，28: 1-77。

汪　暉，2009，〈文化與政治的變奏──戰爭、革命與 1910 年代的「思想戰」〉，《中國社會科學》，4: 117-142。

牟宗三，1978，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局。

林　端，2002，〈全球化下的儒家倫理：社會學觀點的考察〉，黃俊傑（編），《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融（一）》，台北：喜馬拉雅研究發展基金會，頁 89-131。

林毓生，1989，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版公司。

岸本美緒，2002，〈「風俗」與歷史觀〉，《新史學》，13(3): 1-20。

高力克，1997，〈《新青年》的兩種自由主義傳統〉，《二十一世紀》，42: 39-46。

高力克，1999，〈重評杜亞泉與陳獨秀的東西文化論戰〉，許紀霖、田建業（編），《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，北京：三聯書局，頁 78-101。

高力克，2002，〈李大釗與民粹民主主義〉，《二十一世紀》，70: 44-55。

胡麗娟，2010，〈民初政治調和思想的衰落〉，高瑞泉（編），《現代性視野中的思潮與觀念》，上海：古籍出版社，頁 192-236。

許紀霖，2005，〈在現代性與民族性之間──現代中國的自由民族主義思想〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，2(2): 219-237。

梁啓超，1978，《新民說》，台北：中華書局。

梁啓超，1997a，〈少年中國說〉，張品興（編），《梁啓超全集》，第一冊，

臺灣大學學術期刊資料庫

北京：北京出版社，頁 409-411。
梁啓超，1997b，〈吾今後所以報國者〉，張品興（編），《梁啓超全集》，第五冊，北京：北京出版社，頁 2805-2806。
梁漱溟，1997，《東西文化及其哲學》，台北：問學出版社。
張　灝，2004，《時代的探索》，台北：聯經出版公司。
陳獨秀，1984a，〈愛國心與自覺心〉，三聯書局（編），《陳獨秀文章選編》，上冊，北京：三聯書局，頁 67-72。
陳獨秀，1984b，〈法蘭西人與近世文明〉，三聯書局（編），《陳獨秀文章選編》，上冊，北京：三聯書局，頁 79-81。
陳獨秀，1984c，〈東西民族根本思想之差異〉，三聯書局（編），《陳獨秀文章選編》，上冊，北京：三聯書局，頁 97-100。
陳獨秀，1984d，〈一九一六年〉，三聯書局（編），《陳獨秀文章選編》，上冊，北京：三聯書局，頁 101-104。
陳獨秀，1984e，〈孔子之道與現代生活〉，三聯書局（編），《陳獨秀文章選編》，上冊，北京：三聯書局，頁 151-157。
陳獨秀，2007，〈我的解決中國政治方針——在南洋公學演說〉，沈寂（編），《陳獨秀研究》，第三輯，合肥：安徽大學出版社，頁 401-403。
黃興濤，2006，〈晚清民初現代「文明」和「文化」概念的形成及其歷史實踐〉，《近代史研究》，6: 1-43。
曾國祥，2007，〈在普遍主義與相對主義之間：赫德的思想資產〉，蔡英文、張福建（編），《現代性的政治反思》，台北，中央研究院人文社會科學研究中心政治思想研究專題中心，頁 43-84。
楊芳燕，2011，〈道德、正當性與近代國家——五四前後陳獨秀思想的轉變及其意涵〉，許紀霖、宋宏（編），《現代中國思想的核心觀念》，上海：上海人民出版社，頁 389-413。
楊貞德，2009，《轉向自我——近代中國政治思想上的個人》，台北：中央研究院中國文哲研究所。
劉文明，2011，〈歐洲「文明」觀念向日本、中國的傳播及其本土化述評——以基佐、梁啓超和福澤諭吉爲中心〉，《歷史研究》，3: 66-77。
劉季倫，2012，《青年毛澤東的思想與中國共產革命》，台北：政大出版社。
劉紀蕙，2011，《心之拓撲：1895 事件後的倫理重構》，台北：行人文化出版社。
錢永祥，2014，《動情的理性：政治哲學作爲道德實踐》，台北：聯經出版公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

羅志田，1998，《民族主義與近代中國思想》，台北：東大出版社。

二、英文部分

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.

Calhoun, Craig. 1997. *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.

Chang, Hao. 1987. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dirlik, Arif. 1991. *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley University of California Press.

Duara, Prasenjit. 1997. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Chicago University Press.

Duara, Prasenjit. 2001. "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism." *Journal of World History* 12(1): 99-130.

Duara, Prasenjit. 2002. "Civilizations and Nations in a Globalizing World." In *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, eds. Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel, and Samuel N. Eisenstadt. Leiden: Bill, 79-99.

Duara, Prasenjit. 2003. *Sovereignty and Authenticity: Manchuko and the East Asian Modern*. London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Huters, Ted. 2005. *Bring the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republic China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Jenco, Leigh. 2013. "Culture as History: Envisioning Change Across and Beyond 'Eastern' and 'Western' Civilizations in the May Fourth Era." *Twentieth-Century China* 38 (1): 34-52.

Karl, Rebecca. 2002. *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*. Durham and London: Duke University Press.

Lin, Yusheng. 1979. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press.

Meisner, Maurice. 1967. *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge: Harvard University Press.

Murthy, Viren. 2011. *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*. Leiden, Boston: Brill.

Schwartz, Benjamin. 1964. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: Harvard University Press.

Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.

Tang, Xiaobing. 1996. *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*. Stanford: Stanford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Toward a New Civilization:
The Universal and the Particular in the Early Thoughts of Li Dazhao*

*Fang-yen Yang***

Abstract

Nation-building and reconstructing the Chinese civilization had captured the most vehement imagination of many Chinese intellectuals since the late Qing period. This article explores how these were unfolded in the cultural discourse that Li Dazhao developed with a view to rejuvenate China during his pre-Marxist years (1914-1918). Highlighting the cosmological underpinnings of Li's thoughts which he derived from the Chinese traditions, the article attempts to reveal the ways how the two concerns were integrated into one under a vista fusing the universal and the particular, and eventually led to the search for a "third civilization." Taking shape under the influences of WWI and the Russian revolutions, Li's concept of the "third civilization" was politically significant, in that it was posited as an alternative to the 19th-century Eurocentric model of civilization in the global project to resolve crises faced by China and the world. However, it should not be reduced and purely taken as a political concept, for it is emanated from a whole complex of ideas about individual, culture, history and the universe. "Civilization" may be essentialized to identify one's identity, or posed as the legitimating principle of a nation-state. Yet in the case of Li Dazhao, the most prominent significance of civilization lies in the fact that it is a critical category to interpret and to change the world. For him, universality and particularity related to each other in a dialectical way, and the genuinely universal civilization in the 20th century could only arise from crossing the barriers of and fusing the various cultures/ civilizations from

* DOI:10.6166/TJPS.63(1-54)
** Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.
E-mail: fyang@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

the East and the West. It was through the vision of the “third civilization” that he first discovered revolution as an alternative. Still, given that his conception of universality was grounded on a specific and culturally- bound cosmology and that he never confronted the substantial problem of how to assimilate Eastern and Western civilizations into a harmony whole, the civilizational ideal about the unity of soul and body that he proclaimed for the future is oftentimes hard to be reified. He thus left the question unanswered: in the process of a revolution, what resort would there be to prevent the ideal from being reduced into a tool of political mobilization?

Keywords: Li Dazhao, Nationalism, the Third Civilization, Universalism, Particularism

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫