

李大釗到馬克思主義之路

王遠義

在現代中國史上，李大釗是五四新文化運動的主要旗手、中共主要的創黨人、第一個馬克思主義者，也是第一個向廣泛、較系統向五四知識份子介紹與傳播馬克思主義、馬列主義的學者。李大釗馬克思主義之路的過程與問題，不僅是研究五四新文化運動與馬克思主義何以選擇、接受共產主義，作為解決中國危機的出路與重大歷史問題，同時也牽涉到中國馬克思主義形成初期的性質、性格，以及它對漢子、影響當時後中共革命運動的方向與動力。

李大釗接受馬克思的分析，認為資本從誕生起即邁向成爲一種世界性的力量。因此，李大釗亦觀察到：資本無法自存自養；它必得在非資本主義國家不斷創造出無產者。換言之，資本擴張即牽帶著帝國主義的擴張與非資本主義世界的被剝削與掠奪。李大釗因此將馬克思認為資本將迫使全球採取資產階級生產模式的見解，並堅信革命者應立即針對帝國主義的矛盾進行動。就這層意義言之，李大釗對帝國主義的批判始由理論而終於實踐。他將由帝國主義所作的概念分析，將資本與資本擴張的兩個結合在一起。同時，藉由將不同的革命論述組織在一起，李大釗遠較其他五四知識份子更能觸及現實，在資本壟斷的鎖鏈上，中國革命可以在最大矛盾、最弱環節的地方，打開革命鬥爭。

關鍵詞：李大釗、馬克思主義、民族主義、資本主義發展、社會主義發展、救國、帝國主義、共產主義、無政府主義

李大釗到馬克思主義之路*

王遠義

台灣大學歷史系教授

在現代中國史上，李大釗是五四新文化運動的主要旗手、中共主要的創黨人、第一個馬克思主義者、也是第一個較廣泛、較系統向五四知識份子介紹與傳播布爾什維克主義、馬克思主義的學者。李氏到馬克思主義之路的過程與問題，不僅透露反映出五四知識份子何以選擇、接受共產主義，作為解決中國危機的出路的重重大歷史問題，同時也牽涉到中國馬克思主義形成初期的性質、性格，以及它將預示、影響著爾後中共革命運動的方向與動力。

李大釗接受馬克思的分析，認為資本從誕生起即邁向成為一種世界性的力量。然而，李大釗亦觀察到：資本無法自存自養；它必得在非資本主義國家不斷創造出無產者。換言之，資本擴張即意味著帝國主義的擴張與非資本主義世界的被剝削與掠奪。李大釗因此超越馬克思認為資本將逼使全球採取資產階級生產模式的見解，並堅信革命者應立即針對帝國主義的矛盾而行動。就這層意義言之，李大釗對帝國主義的批判始由理論而終於實踐。他經由帝國主義所作的概念分析，將資本與資本擴張的難題結合在一起。同時，經由將不同的革命論述編織在一起，李大釗遠較其他五四知識份子更能夠預見到，在資本宰制的鎖鍊上，中國革命可以在最大矛盾、最弱環節的地方，展開革命鬥爭。

關鍵詞：李大釗、馬克思主義、民族主義、資本主義發展、社會主義發展、救國、布爾什維克主義、無政府主義
胡

* 拙文在審查期間，承蒙兩位匿名審查者提出許多寶貴意見，惠助拙文的修改，在此謹聊表個人的謝意。至於拙文中所有不足之處，全責在我。

收稿日期：89年12月29日；接受刊登日期：90年11月22日

行者笑道：「你把烏巢禪師的多心經早已忘了。」三藏道：「我記得。」

行者道：「你雖記得，還有四句頌子，你卻忘了哩。」三藏道：「那四句？」

行者道：「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。」

三藏道：「徒弟，我豈不知？若依此四句，千經萬典，也只是修心。」
(《西遊記》)

在現代中國史上，李大釗是五四新文化運動的主要旗手、中共主要的創黨人、第一個馬克思主義者、也是第一個較廣泛、較系統向五四知識份子介紹與傳播布爾什維克主義、馬克思主義的學者。李氏到馬克思主義之路的過程與問題，不僅透露、反映出，五四知識份子何以選擇、接受共產主義，作為解決中國危機的出路的重大歷史問題，同時也牽涉到中國馬克思主義形成初期的性質性格，以及它將預示、影響著爾後中共革命運動的方向與動力。

學界歷來對李大釗到馬克思主義之路的分析與論爭，有三種代表的觀點。中國大陸主流的看法，可以以下列這段長文字表達：

一九一八年，李大釗先後發表了〈法俄革命比較觀〉、〈庶民的勝利〉和〈Bolshevism 的勝利〉。一九一九年元月，他又寫了〈新紀元〉。……這幾篇文章，儘管對馬克思主義本身的內容還很少涉及，卻標誌著馬克思主義在中國開始。……特殊的歷史條件，決定了中國人接受馬克思主義，不是首先從書本上獲得，而是首先從十月革命的活生生的事例中領悟到。……一九一九年五月，李大釗為《新青年》主編《馬克思主義研究專號》，刊登了李大釗本人撰寫的〈我的馬克思主義觀（上）〉。李大釗的文章闡述了馬克思主義的三個組成部分——政治經濟學（該文稱「社會主義經濟學」或「馬氏的經濟論」）、科學社會主義（該文稱「馬氏社會主義的理論」）、唯物史觀。指出：

「這三部理論，都有不可分的關係，而階級競爭說恰如一條金線，把這三大原理從根本上聯絡起來。」儘管該文對馬克思主義的某些觀點的理解，還有不夠準確的地方，但對馬克思主義的體系的理解是正確的。可以說，這是在中國人著作中對馬克思主義所做的第一次較系統和較完整的介紹。……可以說，到一九一九年夏秋，李大釗已經從具有初步共產主義思想的知識份子，成長為一個馬克思主義者了。他是在中國出現的第一個馬克思主義者，〈我的馬克思主義觀〉的發表，是他思想發展中的一個重要標誌。

繼〈我的馬克思主義觀〉之後，到一九二〇年五月以前，李大釗發表了〈物質變動與道德變動〉、〈馬克思的歷史哲學〉和〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉等側重宣傳唯物史觀的文章。……在這些文章中，李大釗對馬克思主義的某些觀點的理解，還有不夠確切的地方。他在強調物質變動的決定作用的同時，對於意識的反作用重視不夠；對於社會歷史中的物質概念的理解，也還不夠精當。……當時，各地具有初步共產主義思想的知識份子，雖然還未能像李大釗那樣對馬克思主義進行較系統的和較全面的介紹和宣傳，但他們中有些人已經開始注意這方面的工作。（李新、陳鐵健，1991: 204-207）

美國學者 Maurice Meisner 強調，李氏受了十月革命宗教般的理想與熱情的衝擊，對馬克思主義採取了唯意志論的詮釋（voluntaristic interpretation），並將它與強大的中國民族主義思潮結合起來，使得理論上本與工業與經濟落後社會不甚相關的馬克思主義，在中國竟成了強大有力的思想與信仰。而於李大釗到馬克思主義之途上，Meisner 特別指出：「李大釗對克魯泡特金的互助理論，懷抱著熱情，但要到李氏在一九一九年宣稱成為一介馬克思主義者之後，克魯泡特金的影響，始見鮮明；李大釗借用著克氏的互助理論，清楚地試圖重釋馬氏的階級鬥爭理論」。稍後，另一位美國學者 Arif Dirlik 批評上述兩種解釋，不僅忽視了無政府主義思想，在李氏到馬克思主義之路上，所扮演開路前導的角色，也無視五四青年知識份子改造社會的理

想與實驗，在李氏（以及其它五四革命知識份子）到馬克思主義之路的歷程中，所起著預備、催化的作用。Dirlik 特別強調，Meisner 之言所根據的材料，並不能構成李氏宣告成為一介馬克思主義者的明證，尤其是使用無政府主義的思想去修訂馬克思主義的一個中心前提，本身即是一個大問題。Dirlik 論稱，在李氏心目中，克氏與無政府主義，對於中國採行的馬克思主義革命，同時仍甚具相關性。¹ (Maurice Meisner, 1982: 13-14; 125-154; Arif Dirlik, 1989: 45-47; 3-15)

上述三種解釋，對李大釗轉向馬克思主義的問題，各有所著重、掌握與成果，本文則試圖在這三種解釋外，提出一個新的分析性、綜合性的解釋。二十世紀的中國大革命，借用 A. Gramsci 的話來說，可謂革命造《資本論》之反 (revolution against *Capital*)，亦即正統馬克思學說，並未能指導亦未嘗逆料到非西方世界的社會主義革命爆發，或謂中國革命具體地展現了集體意志在歷史上的重要性。拙文所努力的解釋，即是說明李大釗到馬克思主義之特點：一方面，李氏並未誤解馬克思的基本學說，以及馬氏與克魯泡特金學說的根本分歧處；另一方面，李氏卻以世界資本主義發展的觀點與中國革命情勢的考量，「超越」（或稱違背）馬克思主義，主張中國當下毋須等候資本主義的發展與成熟，可以、應當立即進行共產革命的理由與必要性。故當一九二〇年初期，李氏宣稱中國當走上共產革命之路時，吾人才能較清楚地理解到，何以李氏一方面堅稱自己是一個馬克思主義者，一方面所行的、必行的革命道路，卻非正統西方馬克思主義之路。李氏這種革命思想的取向與形成，正預示著日後中共革命的希望、悲劇、難題、緊張、矛盾等等根源。拙文將一九一八下半年到一九二〇年元月之間，視作李氏到馬克思主義之路的過程，理由見於下文。

1 此外，相關的研究，請見於下：中共北京市委黨校科研處編，1989；梁柱等著，1989；Lin Yu-sheng, 1979；張灝，1996；陳永發，1998；朱成甲，1999。

一、十月革命的火花： 勞汝以生令至此，悠悠大塊亦何心²

李大釗從一九一八下半年起，到一九一九年元旦，寫了四篇文章來歡呼與響應十月革命：〈法俄革命之比較觀〉（一九一八年七月）、〈庶民的勝利〉（一九一八年十一月）、〈Bolshevism 的勝利〉（一九一八年十一月）、〈新紀元〉（一九一九年元旦）。這些文章標誌出，十月革命與馬克思主義在華政治、思想起源的重要聯繫。

在〈法俄革命之比較觀〉文中，李大釗將俄國大革命視作世界史未來必然走向的潮頭。李氏說，「二十世紀初期以後之文明，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。」然後，李氏從地緣條件與文明性質兩方面著眼，強調何以俄羅斯足以爲人類新文明的首範：

俄國位於歐亞接壤之交，故其文明之要素，實兼歐亞之特質而并有之。……而俄羅斯之精神，時具有調和東西文明之資格，殆不為誤。原來亞洲人富有宗教的天才，歐洲人富有政治的天才。……俄人既受東洋文明之宗教的感化，復受西洋文明之政治的激動，「人道」、「自由」之思想，得以深中乎人心。故其文明，其生活，半為東洋的，半為西洋的，蓋猶未調和融會之功也。……世界中將來能創造一兼東西文明特質，歐亞民族天才知識界的新文明者，蓋捨俄羅斯人莫屬。（李大釗，1984a, 1: 572; 574-575）

李大釗並從精神的層次，比較法俄兩大革命的差異：

時代之精神不同，革命之性質自異，……法人當日之精神，為愛國

² 引自北宋范成大之詩：「啼號升斗抵千金，凍雀飢鴉共一音。勞汝以生令至此，悠悠大塊亦何心？」

的精神，俄人之今日精神，為愛人的精神。前者根於國家主義，後者傾於世界主義；前者恆為戰爭之泉源，後者足為和平之曙光，此其所異者耳。（李大釗，1984a, 1: 573）

不久，在〈庶民的勝利〉該文中，李氏認為，大戰的啟動，肇因於世界資本主義的發展，而大戰的結束，則恃於世人「互助的精神」與「社會革命」的手段，有以致之。李氏說道：

原來這回戰爭的真因，乃在資本主義的發展。國家的界線以內，不能涵容他的生產力，所以資本家的政府想靠著大戰，把國家界限打破，拿自己的國家作中心，建一世界的大帝國，成為一個經濟組織，為自己國內資本家一階級謀利益。俄德等國內勞工社會，首先看破他們的野心，不惜在大戰的時候，起了社會革命，防遏這資本家政府的戰爭。聯合國的勞工社會，也都要求平和，漸有和他們的異國的同胞取同一行動的趨勢。這亙古未見的大戰，就是這樣告終。這世紀的改造，就是這樣開始。資本主義就是這樣失敗，勞工主義就是這樣勝利。世間資本家佔最少數，從事這勞工的人佔最多數。因為資本家的產業，不是靠著家族制度的繼襲，就是靠著資本主義經濟組織的壟斷，才能據有。……所以勞工主義的戰勝，也是庶民的勝利。（李大釗，1918a）

李大釗還將世界勞工主義戰勝世界資本主義的結果，視作「世界的新潮流」的徵兆，預示著世界史的必然發展：

這等世界的新潮流，……是進化途中所必須經過的，不要恐怕，不要逃避的。……這種潮流，是只能迎，不可拒的。我們應該準備怎麼能適應這個潮流，不可抵抗這個潮流。人類的歷史，是共同心理表現的紀錄。一個人心的變動，是全世界人心變動微幾。一個事件的發生，是世界風雲發生的先兆。一七八九年的法國革命，是十九

世紀中各國革命的先聲。一九一七年的俄國革命，是二十世紀中世界革命的先聲。(李大釗，1918a)

在同日發表的〈Bolshevism 的勝利〉乙文中，李大釗首先清楚地宣稱，此次大戰，是世界軍國主義的失敗，「是社會主義的勝利；是 Bolshevism 的勝利；是赤旗的勝利；是世界勞工階級的勝利；是二十世紀新潮流的勝利。」然後，李氏解釋何謂布爾什維克主義：

Bolshevism 就是俄國 Bolsheviks 黨所抱的主義。……他們的主義，就是革命的社會主義；他們的黨，就是社會的社會黨；他們是奉德國社會主義經濟學家馬克思 (Marx) 為宗主的；他們的目的，在把現在為社會主義的障礙的國家界限打破，把資本家獨佔利益的生產制度打破。此次戰爭的真因，原來也是為把國家界限打破而起的。因為資本主義所擴張的生產力，非現在國家的界限內所能包容；因為國家界限內範圍太狹，不足供他的生產力的發展；所以大家才要靠著戰爭，打破這種界限。……Bolsheviks 看破這一點，所以大聲疾呼，宣告此次戰爭，……是資本家政府的戰爭，不是他們的戰爭。他們的戰爭，是階級戰爭，是合世界無產庶民對於世界資本家的戰爭。……這是 Bolsheviks 的主義。這是二十世紀世界革命的新信條。(李大釗，1918b)

爲了更清楚生動說明布爾什維克的革命性質，李大釗引用大戰期間英國泰晤士報記者威廉氏 (Harold Williams) 的話，指出十月革命深具著宗教性與宗教氣質：「Bolshevism 實是一種群眾運動，帶著宗教的氣質。我曾記得遇見一個鐵路工人，他雖然對於至高的究竟抱著懷疑的意思，猶且用耶典，向我極口稱道 Bolshevism 可以慰安靈魂。凡是曉得俄國外國教歷史的人，沒有不知道那些極端的黨派將要聯合一大勢力，從事於一種新運動了。有了 Bolshevism 的貧苦的人士一好消息，於地上的天堂是一捷徑的觀念；他的傳染的性質和權威，潛藏在他那小孩似的不合理的主義中的，可就變成明顯

了。就是他們黨中的著作家演說家所說極不純正的話，足使俄國語言損失體面的，對於群眾，也彷彿有一種教堂裡不可思議的儀式的語言一般的效力。」李氏並興躍地肯定、回應威廉氏的話，李氏說，「這話可以證明 Bolshevism 在今日的俄國，有一種宗教的權威；成爲一種群眾的運動。豈但今日的俄國，二十世紀的世界，恐怕也不免爲這種宗教的權威所支配；這種群眾的運動所風靡。」（李大釗，1918b）

此外，李大釗還引用托洛斯基（Leon Trotsky）在大戰中的話，說明俄國大革命的意義：「這革命的新紀元，將由無產庶民社會主義無盡的方法，造成新組織體。這種新體，與新事業一樣偉大。……我們自覺我們將爲未來唯一無二創造的勢力。我們的同志現在已有很多。將來但可更多。明日的同志，多於今日。後日更不知有幾千萬人躍起，隸於我們旗幟的下邊。有數千萬人，就是現在，去共產黨人發佈檄文已經六十七年，他們只需丟了他們的枷鎖。」李氏由此所表達出的世界觀，也就是將俄國大革命，視作世界革命的啓動與標竿，預示預演著「無數國民的革命將連續而起」，並且再次地宣稱世界的必然性：「世界革命與世界民主。」（李大釗，1918b）

李大釗認爲，威廉氏與托洛斯基兩人的見地，到了一九一八年時，「有了反響」，「有了驗證」。在此般的觀察與堅信的立場上，李氏熱情地向國人呼喊：

赤色旗到處翻飛，勞工會紛紛成立，可以說完全是俄羅斯式的革命；可以說是二十世紀式的革命。像這般滔滔滾滾的潮流，實非現在資本家的政府所能防遏的住的。因為二十世紀的群眾運動，是合世界人類全體為一大群眾。這大群眾裡邊的每一個人一部份人的暗示模倣，集中而成一種偉大不可抗的社會力。這種世界的社會力，在人間一有動盪，世界各地都有風靡雲湧山鳴谷應的樣子。在這世界的群眾運動的中間，歷史上殘餘的東西，什麼皇帝咧，貴族咧，軍閥咧，官僚咧，軍國主義咧，資本主義咧，——凡可障阻這新運動的進路的，必挾雷霆萬鈞的力量摧滅他們。他們遇見這種不可擋的潮流，都像枯黃的樹葉遇見凜冽的秋風一般，一個一個的飛落在地。

由今而後，到處所見的，都是 Bolshevism 的凱歌之聲。人道的警鐘響了！自由的曙光現了！試看將來的環球，必是赤旗的世界！（李大釗，1918b）

不久，李大釗趁著一九一九年元旦的到來，在當日完成了〈新紀元〉一文，誓言「必須時時刻刻拿最大的努力，向最高的理想擴張傳衍，流轉無窮，把那陳舊的組織，腐滯的機能一一的掃蕩摧清，別開一種新局面。這樣進行的發軔，才能配稱新紀元」。這個人類歷史的新紀元，始于何時？意謂著什麼？意義何在？李氏如此說明著：

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，好比作一場大洪水——諾阿以後最大的洪水——洗來洗去，洗出一個新紀元來。這個新紀元帶來新生活、新文明、新世界和一九一四年以前的生活、文明、世界，大不相同，彷彿隔幾世紀一樣。……從前講天演進化的，都說是優勝劣敗，弱肉強食，……從今以後都曉得這話大錯。知道生物的進化，不是靠著競爭，乃是靠著互助。人類若是想求生存，想享幸福，應該互相友愛，不該仗著強力互相殘殺。……從今以後，大家都曉得生產制度如能改善，國家界限如能打破，人類都得一個機會同去作工，那些種種的悲情、貧困、疫疾、爭奪，自然都可以消滅了。……從前在資本主義的生產制度之下，一國若想擴充他那一國中資本階級的勢力，都仗著戰爭把國界打破，合全世界作一個經濟組織，拿他一國的資本家的政府去支配全世界。從今以後，生產制度起一種絕大的變動，勞工階級要聯合他們全世界的同胞，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。……在這曙光中，多少歷史上遺留的偶像，如那皇帝、軍閥、貴族、資本主義、軍國主義，也都像枯葉經了秋風一樣，飛落在地。這個新紀元是世界革命的新紀元，是人類覺醒的新紀元。（李大釗，1984b, 1: 606, 606-608）

從上述四篇文章看來，一九一四年或一九一七年，對李大釗言之，象徵代表著革命救世 (revolutionary Messianism) 的聲音、天啓式的希望 (eschatological hopes)、或用 Meisner 的話來說，千禧福音的期盼 (chiliasitic expectation)。李氏對俄國大革命的迎接與嚮往，便是在這種思想、情感或心態下，堅信、堅定起來；而非因對馬克思學說主張有了深刻的理解後，才形成、出現這般的反應、回應。然而，李氏在對馬克思主義所知極有限的情況下，仍將馬克思與大革命連繫起來：「Bolshevik……是奉德國社會主義經濟學家 Marx 為宗主的。」李大釗在歌頌、宣傳俄國大革命時，在宣告世界新潮流、新紀元奔動時，確如 Dirlik 教授所言，李氏對俄國大革命的敘述中，充滿著「無政府主義的語彙」(the vocabulary of anarchism)。然而，Dirlik 教授並未說明清楚，李氏所用的「互助」(Dirlik 譯為無政府主義的用語 “mutual aid”) 詞義，主要是限制、限定在反軍國主義、反資本主義的全球庶民之間的互助本能與道德，而非李氏意識到或觸及到馬克思主義者與無政府主義者兩造之間，理論上長期爭論衝突的基本議題：革命後國家存廢的問題、無產階級專政、鬥爭、互助與階級間的關係。³

另外，有兩個問題值得提出。李大釗既然將一九一四或一九一七視為世界史未來（即人類社會終極的進化）必然發展的象徵、先兆：資本主義必亡，社會主義將勝；世界革命已將全人類的運命連結起來，並分成兩大陣營（光明—黑暗、勞動—資本、人道—壓迫、自由—奴役），朝向歷史的終極鬥爭下去。於是，在李大釗這種世界觀裡，馬克思所強調人類歷史社會進化的途徑，乃是依生產力、科技的水準，先後普世而逐級地發展著，因而工業落後的國

3 「互助」一詞，確如 Dirlik 教授強調，在中共建黨前幾年間，乃瀰漫在中國知識界的改造社會的論述 (discourse) 中，且長期不為學者所重視。然而，當時中國知識份子對「互助」一詞的理解與使用，不論就範圍與對象而言，皆遠較 Dirlik 所言來得廣泛且鬆散。例如，五四時期，在許多非無政府主義的（包括反無政府主義的）社團與小組組織裡，社員、成員們為了實踐實現自己的理想，瀰不倡言人與人間以互助的精神，完成諸理想。有的提倡社員間，以互助來完成民族主義的目標；有的主張同志間，假互助的鍛鍊，俾以追求馬克思共產主義，或相對極端的國家主義。在這種論述中，「互助」一詞，已失原來無政府主義思想之義，且等同於團結互助的一般意義。往下我會再討論到這個議題。有關 Dirlik 的解釋，請參閱：Arif Dirlik, 1989, 1991。

家，在發展上，是不能將社會主義革命提上政治社會的議程（agenda）的主張，已被「遺忘」、「修正」、或「否定」了。李氏主張，在生產力落後的社會或國家，只要有決心勇氣，揭起赤旗，投身到世界革命的潮流中，將可對人類最最終極的解放、幸福，做出貢獻，從而圓滿歷史的目的（telos）。換言之，馬克思對工業極度落後的社會或國家，是不能進行社會主義革命的學說與誨告，雖不為李氏所重或所知（其實李大釗本人此時尚未較深入接觸到馬氏的學說），但是馬克思所強調社會主義終將超越資本主義的史觀，卻為李氏接受，並將它連繫到俄國大革命的福音與世界史的潮流歸向。李氏這種世界觀，不僅反映在隨後他對馬克思學說中的經濟決定論（economic determinism）所感到的不安與不滿意，也透露出一年之後，何以李氏相信，馬克思主義可以成為中國革命的指導，根本地解決中國的危機。

另一個問題是何以李大釗相信，東西兩大文明匯合交流的歷史任務，亦即世界史的新潮流新紀元的要求，預定、必定由俄羅斯來承擔承運？這個問題直接與日本大正時期（1912-1925）文化評論者茅原華山（1870-1952）有關。根據日本學者石川禎浩的研究，李大釗留日期間（1914-1916），深受茅原華山的文明觀或歷史觀影響，將人類史上的文明分成三個類型：靈的文明、肉的文明、靈肉一致的文明（此亦即世界社會主義革命後出現的世界新文明）。此外，李氏將人類的文明，依地緣分為南道文明與北道文明，前者富於宗教天才，後者長於政治才能。而俄羅斯地跨南北道文明區域，兼蓄兩大文明的材質，終能獨先膺任創建世界新文明的任務。而這種見解，亦可見於茅原華山《人間生活史》一書。（石川禎浩，1993）⁴

4 此處「陳溥賢」應當是陳博賢才對。在未成為一個馬克思主義者之前，李大釗的時間觀（concept of time）（時間不止的奔馳，不斷的流轉，過去的一逝不還，未來的萬劫不止，惟能唯有把握現在，才得以創造與進步）、歷史觀（將歷史視為是普遍心理的紀錄）、文明觀（將人類文明性格，依黑海（the Black Sea）為界，向西、北區為北道文明，民食以乳、酪為主，向東、南區為南道文明，民食以米稻為宗）、以及文明演進的順序（由第一文明：靈的文明，到第二文明：肉的文明，再到第三文明：靈肉一致的文明），大致受啟於茅原華山的著作。證據除了上述所引的李大釗作品外，重要詳細的證明，還有李大釗的〈青春〉、〈今〉、〈晨鐘〉的使命〉、〈自然的倫理觀與孔子〉、〈新的、舊的〉、〈東西文明根本之異點〉、〈調和之法則〉、〈新舊思潮之激戰〉等等文章，皆可見於《李大釗文集》，1之中。

從上述的分析、討論看來，我們緊接要發問與理解的問題，是即李大釗如何、何時開始熱切地研究馬克思學說呢？要回答、處理這個問題，另一位五四知識份子陳博賢的角色是不容或缺的。

二、歷史的遭逢與抉擇： 天其以我爲箕子，要使此意留要荒⁵

一九一七—一九二三年這段時間內，造新人、造新社會可說是五四知識份子共持的社會革命理念 (ideas of social revolution)，反映出五四激進主義仍維持著統一、未徹底分裂的局面。經由一九二〇到一九二二年年底的中國社會主義論戰後（馬克思主義者分別和無政府主義者、基爾特社會主義者的大辯論），五四激進主義的論述 (discourse) 的統一才出現不可調和的分裂。⁶

從一九一八下半年起，中國知識份子們，特別是李大釗，開始對俄國大革命歡呼和介紹，同時從日本大量介紹各種西方社會主義思潮到中國來。這些現象引起一些五四知識份子的不安和很強烈的反應。

一九一五年劉師復死後，中國無政府主義者的活動消退了許多。到了一九一九年，劉師復原來主持的「民聲社」和山西「平社」、北大「實社」，以及南京「群社」等無政府主義小組組織，合併為「進化社」，出版《進化》雜誌，由「少中」會員黃凌霜主編，並繼續鼓吹師復主義。在一九一九年二月的《進化》上，黃凌霜發表〈評《新潮》雜誌所謂今日世界之新潮〉，否定李大釗宣稱世界之新潮為馬克思主義。⁷ 同年五月在〈馬克思學說批評〉之中，黃凌霜進一步批判馬克思學說。⁸ 「少中」會員易君左、朱謙之在一九二〇年一月起，從無政府主義觀點接著批評布爾什維克主義。無政府主義者的挑戰並未

5 引自蘇軾詩：「天其以我爲箕子，要使此意留要荒。他年雖作輿地志，海南萬里眞吾鄉。」

6 有關這個問題，可參閱：Arif Dirlik, 1989: chap. 10；蔡國裕，1988；李新、陳鐵健，1991: 259-313；新青年社編輯部，1922。

7 見《進化》，一卷二期（1919），上海。

8 同上，一卷五期。

立即受到中國馬克思主義者應有的回應，直到一九二〇年九月陳獨秀發表〈談政治〉一文對無政府主義進行批評後，雙方的論戰才激烈進行。⁹

自一九一八下半年起，由於馬克思主義、布爾什維克主義和無政府主義廣泛在五四知識界傳播，此趨勢引起了張東蓀和梁啟超的驚覺和反對。著名的報業人士，後來任燕京大學教授，也是著名第三勢力領袖的張東蓀，在一九一九年一月十五日《時事新報》說：「過激主義產於俄，今則漫漫而播至英法日美，……流行於全球矣。」如何面對這一世界新潮呢？張說：「蓋完全拒絕之，為勢既不能，完全承諾之，其果亦不良，則捨調和外無他策矣。」¹⁰ 同年的「五四」和「六三」事件更加深了張對布爾什維克主義憂慮：他指控「學生運動是受了過激主義的毒」。¹¹ 一九一九年九月，張東蓀、俞頌華、郭虞棠、梁啟超、張君勱和蔣百里（後三人時在歐洲考察社會主義運動）成立《解放與改造》雜誌，張東蓀任主編，主張中國當走社會民主（social democracy）之道路，反對革命的馬克思主義（the revolutionary Marxism）。

一九二〇年三月梁啟超由歐返華，參與《解放與改造》編輯工作，將之更名為《改造》。梁於同月將他在歐遊期間（一九一八年十二月—一九一九年三月）的省思〈歐遊心影錄〉發表在《時事新報》上。在該長文中，梁宣稱馬克思主義對歐洲也許是「救時良藥」，但如果「搬到中國」，「我頭一個反對」。¹²

一九二〇年九月，羅素應梁啟超之邀到中國做為期十個月講學。張東蓀在陪羅素到湖南講學後返上海，在一九二〇年十一月六日《時事新報》發表了〈由內地旅行而得知又一教訓〉公開向馬克思主義挑戰。¹³ 此文隨即引發中國馬克思主義者的反擊；此後有不少五四知識份子也投入這場爭論，到一九二二年年底才消歇。

自由主義者、新文化運動的領袖之一的胡適，自一九一九年初已對無政

9 見《新青年》，八卷一期。

10 《時事新報》，1919年1月15日。

11 〈學生風潮是不是受了過激主義的毒〉，《時事新報》，1919年6月6日。

12 《時事新報》，1919年6月6日。

13 同上，1920年11月6日。

府主義和馬克思主義在華流行、傳播感到不安、不滿。一九一九年六月，胡適趁李大釗、陳獨秀出京逃避北京政府的追捕之際，主掌了《每週評論》，並在七月二十日發表了〈多研究些問題，少談論些「主義」〉一文，公然攻擊馬克思主義和無政府主義。(胡適，1961, 1: 342-346)

李大釗於八月十七日在昌黎著文〈再論問題與主義〉批駁胡適，胡在八月二十四日和三十一日分別在《每週評論》發表〈三論問題與主義〉、〈四論問題與主義〉，回應李大釗。(胡適，1961, 1: 346-373; 1: 373-379) 胡李間的辯論持續到一九二〇年初才告結束。

從一九一九年初以來，馬克思主義和布爾什維克主義分別受到無政府主義、《解放與改造》派社會主義者和自由主義者胡適的批評挑戰。由於應對胡適所提出的問題，並無需對馬克思學說有深入瞭解，即可相論駁。但是面對無政府主義者和《解放與改造》派社會主義者的左右挑戰，則不能不對馬克思主義有一定的理解掌握。

中國的馬克思主義者遲到一九二〇年九月才開始應付來自左右兩路的挑戰。主要的原因之一，是在此之前，第一代中國馬克思主義者正處於向馬克思主義轉向時期，他們的思想也還未擺脫無政府主義和各種烏托邦社會主義(Utopian socialisms)之影響和干擾。因而他們不具備理論上系統地批判對手的能力。即令有中國第一位馬克思主義者之稱的李大釗，除了仍受到他前馬克思的(pre-Marxists)世界觀的影響外，還忙於指導青年進行社會運動，和第三國際代表們接觸，反擊胡適的挑戰，故而延遲了對馬克思主義和布爾什維克主義的挑戰做出回應。此外，中國馬克思主義者自發性翻譯〈共產黨宣言〉全文譯本，要在一九二〇年三、四月間由陳望道完成(在陳獨秀和戴季陶的幫忙下)，但苦於經費短缺，不得出版，直到一九二〇下半年才經由〈第三國際〉代表吳廷康(Gregori Voitinsky)協助出版。¹⁴ 以下我僅就李大釗

14 拙文以李大釗在1920年元月所發表的兩篇長文為例據(見下文中的討論)，指出李大釗自茲走上馬克思主義之路。約莫在此同時，陳望道亦自發地譯起〈共產黨宣言〉全文。這兩個例子，說明證明了五四知識份子對馬克思主義自發的興趣與研究。Dirlik在*The Origins of Chinese Communism*一書中，反覆強調著，細心區分開俄國大革命與馬克思主義在華傳播間的關係，將有助於我們理解五四時期激進思想的複雜性，這是個很有洞見的看法。

轉向馬克思主義的某些問題，以及他與胡適的辯論，作為一典型例子，來觀照社會主義論戰開啓前，在李大釗的思想中，馬克思主義的概念與社會變遷的觀點，所呈現出的面貌與性格。

一九一八下半年起，李開始歌頌、贊同十月革命。正如 Meisner 和 Dirlik 所論稱，李對十月革命的反應和理解，主要並非來自李受到新思想（馬克思和馬克思理論）之啓。那麼，李大釗是如何、何時開始熱切地研究馬克思主義呢？我認為要理解這個問題，陳博賢的角色是極度重要的。

陳博賢是李大釗在早稻田大學留學時的同學、好友，曾共同參與留日學生所編《民彝》雜誌的活動。李氏在一九一六年一月返華後，陳博賢不僅經常介紹日本研究社會主義思潮的動態給李氏，也常介紹日本學者、政客和李氏交流。陳博賢在一九一八年底，以《晨報》駐日特派員赴日，至一九一九年四月左右返回北京。這段期間，陳博賢特別留意日本馬克思主義的思潮。一九一九年三月二十日陳在《晨報》發表〈日本之新思潮〉，介紹社會主義已成日本思想界主流的情況。¹⁵ 四月一日至四日，陳在《晨報》發表〈近代社會主義鼻祖馬克思之奮鬥生涯〉，高度評價馬克思獻身追求真理的精神，並指出《資本論》是一部「不朽名著」。¹⁶ 陳博賢明白提出「吾脩固深信馬氏之學說，乃現代萬惡社會之唯一療法」。這篇文章隨即為李大釗轉載到《新青年》上。同年四月二十四日陳發表〈日本之馬克思主義研究熱〉於《晨報》上，指出馬克思主義正是日本思想界之主流。¹⁷ 陳博賢這幾篇文字，可稱做五四時期最早將馬克思和馬克思主義介紹到中國的文章。陳返國後，主要以「淵

然而，Dirlik 的見解是有待商榷的，當 Dirlik 進一步論稱：在第三國際直接介入下而預備建黨的前夕，李大釗的馬克思主義，並無實質的理論內容與社會分析，以及陳望道所譯的全本〈共產黨宣言〉，並不能視作馬克思主義自發性興趣的初步證明——因為，陳望道的翻譯是追隨著建黨的準備，而非是它的前提。（見 Dirlik, *The Origins*, 第二章，特別是頁 52）。李大釗走向馬克思主義之路的緣由，如拙文所欲示。而陳望道自發地翻譯〈共產黨宣言〉，動機則明顯地啓於 1920 年年初。兩者皆不符、不似 Dirlik 的論述。關於陳望道翻譯〈共產黨宣言〉的經過，蔡國裕參照了幾種史料，做了很簡潔的說明，並可用來支持我的看法，見蔡國裕，1988: 130-131。

15 《晨報》，北京。

16 同上，1919 年 4 月 1 日-4 日。

17 同上，1919 年 4 月 24 日。

泉」為筆名發表文章，過去學者常以為「淵泉」為李大釗的筆名。

一九一九年五月，陳博賢將河上肇部分著作編譯成〈馬克思的唯物史觀〉，譯文將馬克思的唯物史觀解釋為研究「社會組織進化論」。人類社會組織的變動，是來自於生產力和生產關係產生了根本的衝突和矛盾。「個人之精神的意識的狀態，不足以左右社會組織；而社會組織倒可以左右個人之精神的意識狀態」。譯文還提出，根據這種觀點，馬克思認為「物質為文明的根本動力」，馬克思雖然承認有時精神文明可以反過來左右物質文明，但歷史上的大多時候總是「物質的文明因也，精神的文明果也」。¹⁸

陳博賢一九一九年六月三日到十一月十一日譯註了考茨基 (Karl Kausky) 的《馬氏資本論釋義》(Karl Marx: Oekonomische Lehren)，分一百三十八次連載在《晨報》。¹⁹ 五四知識份子對馬克思的唯物史觀的理解，幾乎皆是由陳博賢的譯文和註釋開始入手。一九一九年七月陳博賢再次赴日，對日本的社會主義思潮進行兩個月的考察。返中國後，陳氏在《晨報》上指出「現時日本言論界，差不多可以說是馬克思的時代」。²⁰

李大釗在一九一九上半年，可以說仍處於經由陳博賢的著作和幫助來學習馬克思主義。在學習中，李很敏銳地發現馬克思太偏重生產力決定論 (productive force determinism)，於是一九一九年七月六日李氏發表〈階級競爭與合作〉於《每週評論》，試圖矯正馬克思的生產力決定論 (李大釗，1984c, 2: 16-19)。一九一九年八月和九月李氏寫完了〈我的馬克思主義觀〉，分兩部分發表在九月和十一月的《新青年》上，這兩篇文章一向被視為中國人自己寫的第一篇有系統評介馬克思主義的文字。²¹ 根據內容來看，李在八月到九月間還寫了〈「少年中國」的少年運動〉，發表在《少年中國》上。²² 十二月一日李氏在《新潮》發表了〈物質的變動與道德的變動〉，進一步闡明他對馬克思學說的評價 (李大釗，1984c, 2: 134-152)。

18 同上，1919年5月5日-8日。

19 同上，1919年6月3日-11月11日。

20 同上，1919年10月10日-11月21日〈東遊隨感錄〉。

21 《新青年》，1919年9月、11月，見於《李大釗文集》。

22 《少年中國》，一卷三期，北京。