

现代中国
思想史论

上卷 许纪霖◎编选

现代中国思想史论

上卷

许纪霖◎编选

目 录

上 册

五四

- 张 灏:重访五四——论“五四”思想的两歧性 / 3
- 李泽厚:启蒙与救亡的双重变奏 / 22
- 汪 晖:中国现代历史中的“五四”启蒙运动 / 50
- 罗志田:六个月乐观的幻灭:“五四”前夕的士人心态与政治 / 78
- 王汎森:后五四的思想变化:以人生观问题为例 / 104

转型

- 汪 晖:革命、妥协与连续性的创制 / 117
- 张 灏:中国近代转型时期的民主观念 / 137
- 王汎森:“主义”与“学问”:20世纪20年代中国思想界的分裂 / 145

认同

- 黄兴涛:民族自觉与符号认同:“中华民族”观念萌生与确立的历史考察 / 177
- 许纪霖:天下主义/夷夏之辨及其变异兼论近代中国的国族认同 / 228
- 沈松桥:我以我血荐轩辕:黄帝神话与晚清的国族建构 / 253
- 罗志田:天下与世界:清末士人关于人类社会认知的转变
——侧重梁启超的观念 / 307
- 刘 禾:跨语际的实践:往来中西之间的个人主义话语 / 326

论战

- 汪 晖:文化与政治的变奏:战争、革命与1910年代的“思想战” / 349
- 王元化:杜亚泉与东西文化问题论战 / 397
- 姜义华:从抗争到妥协:人权论战的困境 / 412
- 王中江:全盘西化与本位文化论战 / 430
- 顾 昕:民主思想的贫瘠土壤——评述20世纪30年代中国知识分子关于“民主

与独裁”的论战 / 440

下 册

思潮

严搏非:论新文化运动时期的科学主义思潮 / 475

高瑞泉:论中国近代唯意志论思潮 / 504

顾 昕:德先生是谁?——五四民主思潮与中国知识分子的激进化 / 540

激进主义

张 灏:中国近百年来的革命思想道路 / 565

顾 昕:无政府主义与中国马克思主义的起源 / 576

林毓生:20世纪中国的反传统思潮与中式乌托邦主义 / 614

刘小枫:无政府主义与现代中国社会思想的嬗变 / 647

杨贞德:自由的取舍:陈独秀到共产主义之路 / 659

自由主义

黄克武:严复的终极追寻:自由主义与文化交融 / 709

丘为君:权威与自由:自由主义在近代中国的历程 / 721

高力克:《新青年》与两种自由主义传统 / 743

许纪霖:在自由与公正之间:社会民主主义在中国 / 753

章 清:中国自由主义“传统”系谱的建构 / 776

保守主义

张 灏:新儒家与当代中国的思想危机 / 785

杜维明:探究真实的存在:略论熊十力 / 803

林毓生:论梁巨川先生的自杀——一个道德保守主义含混性的实例 / 828

许纪霖:紧张而丰富的心灵:林同济思想研究 / 843

章永乐:清末民初的“主权在国论”:一个理论命题的重构 / 857

王 焱:陈寅恪政治史研究发微 / 879

编选后记 / 913

五
四

重访五四

——论“五四”思想的两歧性

张 灏

从 20 世纪 80 年代以来，随着海峡两岸“文化反思”的展开，“五四”又变成众所瞩目、议论纷纭的中心课题。可喜的是，这番讨论已经逐渐走出一些如“反封建”、“反帝”等套语的牢笼。可惜的是：这些讨论仍然时常陷入时下几个熟悉观念的窠臼——如民主、科学、民族主义与反传统主义等。在大家的心目中，这几个观念似乎代表“五四”的核心思想。因此，它们构成了“五四”的基本形象。但是这形象是否可以涵盖五四思想的全面？形象是否就是实质？不错，五四思想在某一层面上，是环绕这几个观念而展开的。问题是：这几个观念都是意义相当抽象而浮泛。究竟“五四”时代的知识分子是如何了解它们？更重要的是：“五四”是由几个思想内容不尽相同的运动所组成：1915 年由陈独秀创办的《新青年》（原名《青年》，1916 年改称《新青年》）所发起的思想文化改造运动；1917 年由胡适与陈独秀所倡导的新文学运动；1919 年 5 月 4 日由学生示威游行所引发的民族主义运动。就此而论，“五四”毫无疑问是一个多层多面的运动，有其复杂性。因此今天要再认识五四，我们不能停滞在代表“五四”形象的几个观念。我们必须正视其复杂性，从多种层面去探讨其实质。

我认为要认识“五四”思想实质的复杂性，至少应从两方面开始：第一是“五四”思想中的两歧性；第二是“五四”和传统思想的错综关系。对后者，近年来学者对之已迭有论述，此文主要是针对“五四”思想的两歧性，略作分析。

什么是“五四”思想的两歧性？几年前我在一篇讨论“五四”新文化运动的文章里曾有这样一段话：“就思想而言，‘五四’实在是一个矛盾的时代：表面上它是一个强调科学，推崇理性的时代，而实际上它却是一个热血沸腾、情绪激荡的时代，表面上‘五四’是以西方启蒙运动主知主义为楷模，而骨子里它却带有强烈的浪漫主义色彩。一方面‘五四’知识分子诅咒宗教，反对偶像；另一方面，他们却极

需偶像和信念来满足他们内心的饥渴；一方面，他们主张面对现实，‘研究问题’，同时他们又急于找到一种主义，可以给他们一个简单而‘一网打尽’的答案，逃避时代问题的复杂性。”

这段话指出“五四”思想中一些对立发展的趋势，就是所谓的两歧性。

一、 理性主义与浪漫主义

“五四”是受了西方近代启蒙运动极大的影响。因此，它的思想中一个很重要成分就是以启蒙运动为源头的理性主义。但不可忽略的是：“五四”思想也含有很强烈的浪漫主义。理性主义是强调理性的重要，浪漫主义却是讴歌情感的激越。五四思想的一大特征就在于这两种趋向相反的思想，同时并存而互相纠缠、互相激荡，造成当时思想风云中最诡谲歧异的一面。

“五四”的理性主义是最显而易见的。因为“五四”自始至终强调发扬科学是新文化运动的一个基本目的，而科学方法就是表现人类理性的唯一方式。胡适阐扬杜威的实用主义哲学与赫胥黎(Thomas Huxley)的进化论思想；陈独秀所推崇的欧洲 19 世纪的实证论及功利主义，以及《新潮杂志》上所介绍的新实证论都是反映这理性主义的趋向。

“五四”所谓的科学方法当然主要是指自然科学的一套方法。在欧洲启蒙运动的影响之下，“五四”认为这套方法不但可以用来了解社会人文现象，而且可以用以建立一个理性的人生与社会。但比较起来，“五四”对科学理性的信心犹超过启蒙运动，因为西方启蒙运动思想里面尚有对科学理性主义一些批判性的认识。康德(Immanuel Kant)和休谟(David Hume)所代表的理性主义都承认科学理性无从替人类的价值建立一个理性的标准。借用韦伯的(Max Weber)的名言，欧洲启蒙运动多多少少认识科学只能建立功效理性，而非价值理性，但“五四”则缺少这份批判的认识，相信科学既可建立功效理性，又可建立价值理性。它既是人类客观知识的保证，又是价值观和人生观的绝对标准。

不但如此，“五四”的理性主义承袭着启蒙运动以来的趋势，对于人类的前途，保持高度的乐观，认为随着理性的进展，人类可以建立一个完美的社会。这是一种乌托邦精神。但值得注意的是：“五四”的乌托邦精神，并不完全来自它的理性主义。另一个重要的来源是它的浪漫主义。

在五四的思想里，浪漫主义的比重，不下于理性主义。“五四”的知识分子，面对着时代的动乱、民族的危亡和传统的失落，很容易变得情感激越、心潮汹涌，造成浪漫主义孳生的温床。“五四”新文学运动在当时应运而生，自然挟有强烈的浪漫精神。现代学者从周作人、梁实秋、到李欧梵，对“五四”思想的这一面都曾有所

剖析^①。

就思想的渊源而论，“五四”的浪漫主义主要是受到欧洲 19 世纪文学的冲击，徐志摩对欧洲文学的浪漫主义，曾有这样的刻画：

“自我解放”与“自我意识”实现它们正式的诞生，从忏悔录到法国革命，从法国革命到浪漫运动，从浪漫运动到尼采（与陀思妥耶夫斯基），从尼采到哈代——在一百七十年间，我们看到人类冲动性的情感，脱离了理性的挟制，火焰地进窜着，在这火焰里激射出种种的运动和主义。

根据李欧梵和梁实秋的解释，欧洲近代的这份浪漫主义精神可以希腊神话中两个神幻为代表：戴阿尼斯(Dionysus)和普罗米修斯(Prometheus)。前者是指人的狂热的肉体或精神爱，它象征着浪漫主义所强调的激情和热爱。就中国近代思想的发展而言，浪漫主义的情怀，并不始自“五四”时代，而是始自近代转型时代(1895—1920)的初期。那时的知识分子领袖如谭嗣同和梁启超，他们的文字和思想都常常闪烁着炽热的情感。尤其是谭嗣同所代表的烈士精神就是这炽热的爱的体现。“五四”沿袭这份浪漫情怀而加以光大，造成一个情感奔放、热血沸腾的狂飙时代。陈独秀拒斥基督教的神学和制度，而礼赞耶稣基督的十字架精神，李大钊歌颂青春、欢呼革命，都是激情和热爱的表现。但是作为“五四”浪漫精神的象征，“戴阿尼斯”是远不如“普罗米修斯”来得重要，后者是人的创造力的象征，它意味着人的奋斗进取精神。此处我们最好再借用德国思想家斯宾格勒(Oswald Spengler)对西方近代精神的刻画，把普罗米修斯加上欧洲近代的浮士德精神(Faustus)，更能突出浪漫主义的意义，因为浪漫主义不仅代表人力的奋斗、进取和抗拒精神，而且认为这种精神的发挥是一无限的过程，一种无止境的追求。总之，浪漫主义精神是不能缺少这无限感(Sense of the Infinite)。

这种无限奋进的精神，在近代转型期的开端已经出现，梁启超在 1901 年就是凭此精神，写下“世界无穷愿无尽，海天寥廓立多时”的豪语，而他同年所写的《志未酬》一诗也最可代表这份精神：

志未酬，志未酬，问君之志几时酬？志亦无尽量，酬亦无尽时。世界进步靡有止期，我之希望亦靡有止期，众生苦恼不断如乱丝，我之悲悯亦不断如乱丝，登高山复有高山，出瀛海更有瀛海，任龙腾虎跃以度此百年兮，所成就其能几许？虽成少许，不敢自轻，不有少许兮，多许奚自生？但望前途之宏廓而寥远兮，其孰能无感于余情？吁嗟乎男儿志兮天下事，但有进兮不有止，言志已酬便无志。

到了“五四”时期,这种浪漫精神更形充沛,激荡在时代的空气里,陈独秀在《新青年》上强调“自觉之奋斗”和“抵抗力”之重要,以及他与胡适之讴歌西方近代文明都含有他们对浪漫精神这一面的赞颂,例如胡适就曾引用英国诗人邓内孙(Alfred Tennyson)的诗句传达出“五四”浪漫的豪情:

然而人的阅历就像一座穹门,
从那里露出那不曾走过的世界,
越走越远,永远望不到他的尽头。

.....

朋友们,来吧!

去寻一个更新的世界是不会太晚的。

.....

用掉的精力固然不会回来了,剩下的还不少呢。

现在虽然不是从前那样掀天动地的身手了,

然而我们毕竟还是我们,——

光阴与命运颓唐了几分壮志!

终止不住那不老的雄心,

去努力,去探寻,去发现,

永不退让,不屈伏。

1916年,李大钊在《新青年》上发表《青春》一文,也是颂扬这无限奋进的精神。他认为“今后人类之问题,民族之问题,非苟生残存之问题,乃复活更生,回春再造之问题也。”什么叫“复活更生,回春再造”?一言以蔽之,就是要实现他所谓的“无尽之青春”,他说:

青年之自觉,在冲决过去历史之网罗,破坏陈腐学说之囹圄,勿令僵尸枯骨,束缚现在活泼泼地之我,进而纵现在青春之我,扑杀过去青春之我,促今日青春之我,禅让明日青春之我……青年循蹈乎此,本其理性,加以努力,进前而勿顾后,背黑暗而向光明,为世界进文明,为人类造幸福,以青春之我,创造青春之家庭,青春之国家,青春之民族,青春之人类,青春之地球,青春之宇宙……乘风破浪,迢迢乎远矣。

值得注意的是:李大钊在这段激动的文字里,提到“本其理性,加以努力”。但此处所谓的理性,已不是单纯的理性。理性的后面是炽热的情感,也可以说:理性

主义已为浪漫主义所融摄,转成一种对理性的宗教信仰。这是一种吊诡性的思想发展。前面提到,理性主义本身已有造成高度的乐观倾向。加上浪漫主义的浸灌,乐观精神更形高张。其结果,“五四”变成一个乌托邦思想弥漫的时代。

在李大钊的《青春》里面,从传统的“天人合一”思想出发,再吸收了西方理想主义对精神力量的无限肯定,他相信:个人凭着无限的意志力,不但自己可以进入“无尽青春”,而且整个民族、世界、宇宙都可进入无尽青春。是以这种理想主义精神与乌托邦的心态,李大钊迎接了苏俄的十月革命。他相信这场大革命使人类进入一个“新纪元”,使人类“复活更生”。

徐志摩是“五四”新文学运动的健将,他的政治立场和李大钊很不同。但是他在“五四”后期写的《青年运动》一文,却和李大钊旗鼓相应。他说:

在葡萄丛中高歌欢舞的一种 Dionysian Madness,已经在时间的灰烬里埋着,真生命活泼的血液的循环已经被文明的毒质瘀住……所以我们要求的是“彻底的来过”;我们要为我们新的洁净的灵魂造一个新的躯体,要为我们新的洁净躯体造一个新的洁净的灵魂,我们也要为这新的洁净的灵魂与肉体造一个新的洁净的生活——我们要求一个完全的再生。

由《新青年》的“回春再造”,到徐志摩此处所谓的“完全的再生”是“五四”浪漫精神和乌托邦思想的自然发展。郭沫若,在五四时代尚未完全信仰共产主义,是一个十足的浪漫主义文学家,1921年他发表了当时传诵一时的新诗集——《女神》,把五四由浪漫精神转化成的乌托邦思想发挥无余;他在这本诗集里唱出一个生命奋进的宇宙观,热情奔放的人生观而归结到一个乌托邦主义的信念:旧的污浊的世界就要毁灭,在这毁灭的灰烬上,一个新的光辉而温暖的世界就要涌现。这就是他的长诗《凤凰涅槃》的主旨。小说家巴金,成长于“五四”岁月,后来回忆说他的青少年时代,读了《新青年》这些杂志,如痴如狂,好像生活在他所谓的“梦的世界”。

很显然的,“梦的世界”是一个信仰的世界。但是“五四”在理性主义的震荡之下,也是一个怀疑精神伸展的时代,这又造成“五四”思想两歧性的另一面。

二、怀疑精神与“新宗教”

在“五四”时代,怀疑精神是与理性主义结伴而来的。蒋梦麟形容“五四”当时是“问题符号满天飞”,便是指这怀疑精神的散布。“五四”两员主将,胡适与陈独秀都是提倡怀疑精神最有力的人。胡适自称影响他的一生思想最大的两位思想

家：一位是杜威；另一位就是欧洲 19 世纪，以科学理性为基础，发扬怀疑精神的赫胥黎(Thomas Huxley)。根据这种怀疑精神，他提出“评判的态度”，而认为这就是“五四”新文化运动的基本精神，1919 年冬天，“五四”运动正值高潮，他特别发表《新思潮》一文，来强调这“评判的态度”。他说：

仔细说来，评判的态度含有几种特别的要求：

1. 对于习俗相传下来的制度风俗，要问：“这种制度现在还有存在的价值吗？”

2. 对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：“这句话在今日还是不错吗？”

3. 对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问：“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好，更有理，更有益的吗？”

尼采说，现今时代是一个“重新估定一切价值”(Transvaluation of All Values)的时代，“重新估定一切价值”八个字便是评判的态度的最好解释。

是这种“评判的态度”促使他整理国故，针砭传统思想，攻击各种宗教迷信；促使他劝当时人不要一窝蜂似地空谈各种主义而应该研究具体的问题；促使他要求一般人在日常生活中，要问为什么，避免盲从。这个“评判的态度”经胡适的宣扬，在当时造成很大的影响。

陈独秀在这方面的影响，不下于胡适，《新青年》创办的初期，正值当时为孔教是否应由宪法规定为国教而展开了争辩，他曾写了好几篇文章极力抨击宗教。他的理论根据，就是 19 世纪法国思想家孔德(Auguste Comte)的实证论。他说：“孔德分人类进化为三时代，第一曰：宗教迷信时代，第二曰：玄学幻想时代，第三曰：科学实证时代。”孔德这种观点，他完全接受。因此，他认为在现代的世界，一切宗教迷信和玄学幻想，都是偶像崇拜，应该清除。他在《偶像破坏论》一文中曾有这样的话：

天地间鬼神的存在，倘不能确实证明，一切宗教都是一种骗人的偶像；阿弥陀佛是骗人的；耶和華上帝也是骗人的；玉皇大帝也是骗人的；一切宗教家所尊重的，所崇拜的神佛仙鬼，都是无用骗人的偶像，都应该破坏！

照陈独秀看来，不但这种“神佛仙鬼”的迷信应该打破，就是“世界上男子所受的一切勋位荣典，和我们中国女子的节孝牌坊，也算是一种偶像”。甚至他认为“国家”这个观念也是一种“骗人的偶像”，也需要破坏。

但是陈独秀和胡适一样，不是一个彻底的怀疑论者，更不是一个虚无论者。他在《偶像破坏论》的末尾，说道：“此等虚伪的偶像，倘不破坏，宇宙间实在的真理和吾人心坎儿里彻底的信仰永远不能合一。”可见他主张打破虚伪的偶像，主要是因为不如此，则他无法找到“心坎儿里彻底的信仰”，无法去发现“宇宙间实在的真理”，换言之，他要求偶像破坏是为了追求他所谓的“真实的、合理的”信仰。

明乎此，我们可以了解为什么“五四”是一个怀疑的时代，也是一个信仰的时代；为什么郭沫若在他的诗集《女神》中说他既是一个偶像破坏者，又是一个偶像崇拜者。

“五四”的理性主义与怀疑精神是众所周知的事实，也是不难了解的现象。但是“五四”之为一个信仰的时代，却是一个大家忽略的事实，也是一个比较费解的现象，需要我们对“五四”所处的“转型时代”的危机意识作一些基本的分析。

所谓转型时代是指甲午到“五四”（1895—1920）大约 25 年的时间。在这一段时间里，两种思想危机开始涌现。一方面是民族救亡的危机意识，从甲午到“五四”，中国的政治秩序由一个大一统的帝国瓦解为军阀的割据，国家名存而实亡。同时，外来的侵略在这 25 年间，也进入空前的升级；由以往间歇性的列强侵略变成连续性的侵略。中国被瓜分成殖民地的危险，迫在眉睫。这内外交织的民族危机变成知识分子迫切的关怀：他们急需一套思想和信仰来作为共识和共信的基础，以认识方向，团结意志。

除了这种由民族危亡所造成的政治危机意识，我们尚需认识中国知识分子在转型时期所经历的另一种危机感。这种危机感是来自当时的“取向危机”。所谓“取向危机”是由三种危机意识所凝聚成的。最重要的危机意识是导源于儒家传统的核心思想的解纽。此处的核心思想是指儒家价值观的基本结构和以天人合一为本位的宇宙观的思想组合。尽管在这核心结构解体之后，儒家的个别价值，如仁、义、礼、智和忠、孝、节、义，仍然有意无意地对行为有其影响力和控制性。但是由这些个别价值组成的基本价值模式如修身、经世、三纲等，则已受到严重的侵蚀而逐渐失去其威信与效用。这种思想解纽所产生最直接的后果是基本价值取向的动摇。间接的后果是文化认同取向和终极意义取向的失落。要领会这两种取向失落的严重性，我们必须记住：中国传统文化，与任何其他的文化一样，自己构成一个“精神的意义世界”（Universe of Meaning）。在这意义世界里面，儒家的基本价值观和宇宙观，一方面供给我们日常行为和判断的道德准绳，同时也构成一组指标系统，不但替我们相对于世界其他的国家和社群作文化作自我定位，而且也使我们对于宇宙和人生有一全面的解释，从而在这架构内，认识生命的方向和意义。因此，当支撑这“意义世界”的基本价值观和宇宙观解纽时，文化认同取向和终极意义取向也会因此错乱而失效，造成精神上的空虚失落与情绪上的彷徨

无主。

上面我简要地说明了“取向危机”的形成及其意义。这个“取向危机”是在转型时期逐渐显现，至五四而达于高峰。因此，“五四”的知识分子，是面对着双重的危机：一方面是政治秩序的危机；另一方面是“取向秩序”的危机。在这双重危机的压力之下，他们是急切地追求新的价值观和宇宙观，一言以蔽之，新的信仰。

就信仰的追求而论，“五四”的思想可以说是形形色色，纷然杂陈，从无政府主义、基尔特社会主义、托尔斯泰的理想主义、马克思社会主义到自由主义；这些信仰，内容虽是庞杂，却有两个共同的倾向：一个就是前面提到的乌托邦主义；另一个，无以名之，名之曰：人本主义的“新宗教”。

这种“新宗教”，周作人在当时就看出“五四”思想有这方面的倾向。1920年，他给少年中国学会讲演“新文学的要求”，结尾处有这样几句话：“这新时代的文学家，是偶像破坏者，但他还有他的新宗教——人道主义的理想是他的信仰，人类的意志便是他的神。”

“五四”的人道主义来源很驳杂，从欧洲文艺复兴以来的人文主义到巴枯宁、克鲁泡特金等人的无政府主义，乃至基督教和传统儒家的道德理想都有影响。重要的是：周作人认为“五四”的人道主义是一种宗教信仰，称之为“新宗教”。他这个体认和观察，衡之“五四”当时几位主将的思想成分，是相当有洞见的。

首先就周作人本人而论，他和他哥哥鲁迅在当时都很受日本无政府主义思想家武者小路的思想影响，他特别醉心于武者小路实笃的乌托邦式的“新村主义”。他在晚年所写的回忆录《知堂回想录》里面就曾说新村主义是一种宗教性的信仰：“这‘新村’的理想里面，确实包含着宗教的分子，不过所信奉的不是任何一派的上帝，而是所谓人类，反正是空虚的一个概念，与神也相差无几了。”

胡适是一个人道主义者，也是一个服膺杜威的实验主义哲学的学者。但他的人道主义信仰却不是来自实验主义；因为后者只是教他如何思想和解决问题的一套方法，本身不含有，也无法确定任何一组特定的价值信仰。他的人道主义主要还是来自东西的人文传统；其最突出的部分当然是受西方近代人文主义影响极深的个人主义。但胡适的个人主义却是以强烈的社会意识为前提，而这社会意识却是与中国古老传统中的一种人文宗教有极深的关系。

这种人文宗教，按照胡适的解释，是建筑在一个很独特的“不朽”观念上。此所谓不朽不是指灵魂不朽，而是指“社会不朽”，或者“大我不朽”。这种不朽论，是根据中国古老传统里的“三不朽”的观念，所谓“三不朽”是指立德、立功、立言。人死之后，他的灵魂或“神”也随之俱灭，但是“个人的一切功德罪恶，一切言语行事，无论大小好坏，一一都留下一些影响，在那个‘大我’之中，一一都与这永远不朽的‘大我’一同永垂不朽”。

胡适认为中国传统的祖先崇拜,和“默示”的宗教、神权的宗教、崇拜偶像的宗教一样,都是“神道设教,见神见鬼”的宗教,在现代已无法发生效力,不能制裁人的行为,所以他提出“大我的不朽”的观念作为他自己的宗教信仰,他说:“我这个现在的小我”,对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去,须负重大的责任;对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来,也须负重大的责任。我须要时时想着,我应该如何努力利用现在的‘小我’,方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去,方才可以不贻害那‘大我’的无穷未来?”

很显然的,胡适的个人主义是他的人道主义的一部分,而他的人道主义是含有很浓厚的人文宗教意识的。

陈独秀在他变成马克思信徒以前,也是一个人道主义者,而他的人道主义也是带有很强的宗教性。他也谈“新宗教”。他在五四时期对基督教前后态度的改变很能反映这种宗教性。

前面提到他在1918年夏天发表的《偶像破坏论》已表示反对基督教,其实他早在1917年的夏天即在《新青年》上分两期发表长文——《科学与基督教》,猛烈抨击基督教,认为后者阻碍科学发展,是人类文明进步的障碍,但是他的态度很快就变了。在1920年2月份出版的《新青年》上面,他发表了《基督教与中国人》一文。在这篇文章里,他一反以前对基督教的蔑视态度,而肯定了基督教。他肯定的理由,不是基督教的神学,更不是其仪式,而是因为基督教是他所谓的“爱的宗教”;因为“基督教底根本教义只是信与爱,其他都是枝叶”。这“爱的宗教”充分表现于“耶稣崇高的、伟大的人格和挚烈深厚的情感”。他强调这种人格和情感代表三种精神:“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”、“平等的博爱精神”。

重要的是:陈独秀在当时不仅对基督教改变态度,而且对整个宗教有一番重估,他重估的理由是:人的生命,在“知识的理性”之外,还有“本能上的感情行动”。他说:“知识和本能倘不相并发达,不能算人间性完全发达。”发展理性,当然要靠科学,可是要净化和美化感情,则宗教的重要性极大。

因此,在“五四”的后期,曾经有一段时间,陈独秀已不视宗教为迷信和偶像崇拜。对于他而言,宗教反映人的生命中所不可少的“超物质的冲动”。可是,照他看来,这种冲动有两种表现方式:一种是东方伦理式的;另一种是基督教所代表的,着重“美的宗教的纯情感”。换言之,东方的宗教是偏重外在的、形式的情感表现,而基督教则是偏重于内在的、“纯情感”的表现。他认为中国所需要的就是这种以内在在精神情感为本位的“爱的宗教”,才能“将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起”。

陈独秀这些肯定宗教的主张都发表在1920年的春夏以前,也就是说,在陈独秀接受马列思想以前,他的思想曾经有很强烈的宗教倾向。这些宗教倾向,并不

仅是因为他根据社会功能的需要而认识宗教的重要性,而且也是发自他内心的宗教情感。1919年,他因“五四”运动牵连入狱,出狱时写了一首长诗——《答半农的D诗》很能表现他这份宗教情感。

这首诗的一大半是抒写他如何憧憬一个以爱和关切为基础,没有权威等别,也没有阶级和种族畛域的大同社会。末了,在强调人与人之间是多么需要互相照顾和支持之后,他是这样结束他的长诗的:

倘若没有他们(其他人的照顾和支持)我要受何等苦况!

为了感谢他们的恩情,我的会哭会笑底心情,更觉得暗地里滋长。

什么是神?他有这般力量?

有人说:神底恩情,力量,更大,他能赐你光明!

当真!当真!

天上没了星星!

风号,雨淋,

黑暗包着世界,何等凄凉!

为了光明,去求真神,

见了光明,心更不宁,

辞别真神,回到故处,

爱我的,我爱的姊妹弟兄们,还在背着太阳那黑的方面受苦。

他们不能与我同来,我们便到那里和他们同往。

这里所表现的显然是一种宗教情怀。这世界是有神的,神可以为我们带来光明,但爱更重要,为了爱,他情愿舍弃光明,“辞别真神,回到故处”,去和世界上的弟兄姊妹在背着阳光的黑暗处一起受苦。这是耶稣基督的博爱精神,大乘佛教的菩萨精神,也就是他们所谓的“爱的宗教”。

陈独秀这种“爱的宗教”很容易使人联想到孔德的“人道的宗教”(Religion of Humanity)。前面提到,孔德的实证主义曾对陈独秀的思想产生过很大的影响。他和陈独秀一样相信科学是人类进步的基本原动力。可是在科学日昌、文明日进的人类社会里,人的情感并不因此减退,仍有其不可或缺的重要性。照他看来,为了净化与凝合人类的情感,宗教有其必要的功能。因此,孔德认为人类虽然进化到历史最后的“实证思想时代”(Positive Age),虽然已超越神学和形上学思想的牢笼,但是人的宗教性,因为植基于人类的情感,无法超越。可是,表达宗教情感的方式,却不能像从前那样迷信神,崇拜偶像;而只能崇拜人类的爱的理想,或者崇拜孔德所谓的“利他主义”(Altruism),这就是他所谓的“人道主义宗教”。

陈独秀的“爱的宗教”，在精神上很类似孔德的“人道宗教”，这种信仰在西方近代思潮里颇具影响力。因此，它在“五四”思想里出现，是很可理解的。但是“人道主义”宗教，在“五四”时代，尚以其他的形式出现。例如托尔斯泰(Leo Tolstoy)和泰戈尔(Tagore)的思想，在五四时期，也曾风靡一时，他们的思想和孔德虽有显著的不同，但是他们各以独特的方式，表现人道主义的信仰。托尔斯泰的人道主义，是渊源于基督教《新约》的福音思想。他认为只有耶稣基督所代表的无私的爱，才能拯救人生，改造社会。泰戈尔的思想植基于古印度教的泛神论，他吸收了《奥义书》(Upanishads)和《神赞》(Bhagavad gita)里面人神一体，人我交融的哲学，用诗的语言，对生命加以肯定和礼赞。两人的思想，虽各有渊源，但都代表一种“爱的宗教”。

宗白华在“五四”后期曾任新文学重镇——《上海时事新报》副刊“学灯”的编辑，在“五四”文坛上也曾相当活跃。他当时受了泰戈尔的影响，写了一首叫“信仰”的小诗，很能传达五四的人道主义信仰的另一面：

红日出生时

我心中开了信仰之花：

我信仰太阳

如我的父

我信仰月亮

如我的母！

我信仰众星

如我的兄弟！

我信仰万花

如我的姊妹

我信仰流云

如我的友！

我信仰音乐

如我的爱

我信仰

一切都是神

我信仰

我也是神！

最后这一句“我信仰我也是神”是表达古婆罗门教泛神论的观念：每一个人的