

新文化运动前期李大钊、 陈独秀对中西文化认知之比较

陈 浩

(北京理工大学 马克思主义学院, 北京 100081)

摘要:面对近代以来中西文化碰撞所造成的文化认同危机,李大钊、陈独秀作为新文化运动的主将,不得不全面评估中国固有文化,并思考其与现代西方文明之间的关系。他们对中西文化的认知,既有根本倾向上的相同或相似,也有具体细微处的差别与不同。相比较而言,无论是批判传统文化还是推崇西方文化,李大钊的态度都比较平和,而陈独秀的态度则较为激烈。这种差异不仅对两人各自思想的发展具有相当意义,也在一定程度上反映了五四新文化运动的多重面向。在文化认知层面,这种调和论与激进论的相互激荡塑造了近代以来一种新的传统。

关键词:陈独秀;李大钊;中西文化;调和;激进

中图分类号:B261 **文献标志码:**A **文章编号:**1672-349X(2021)02-0007-09

DOI:10.16160/j.cnki.tsxyxb.2021.02.002

A Comparison of the Views on Chinese and Western Culture Between Li Dazhao and Chen Duxiu at the Early Stage of the New Culture Movement

CHEN Hao

(School of Marxism, Beijing Institute of Technology, Beijing 100081, China)

Abstract: Faced with the crisis of cultural identity caused by the conflict between Chinese and Western culture, Chen Duxiu and Li Dazhao, the two leading members in the New Culture Movement, had to give an overall evaluation about traditional Chinese culture and consider its relation with western civilization. Their views on the two cultures are the same or similar in fundamental tendency, but also different subtly. On the subject of criticizing traditional Chinese culture or praising western culture, Li Dazhao's view is moderate, while Chen Duxiu's more radical. The differences have not only influenced the development of their own thoughts, but also partly reflected the complexity of the New Culture Movement. On the aspect of cultural cognition, this collision between reconciliation and radicalism has shaped a new tradition since modern China.

Key Words: Chen Duxiu; Li Dazhao; Chinese and Western culture; reconciliation; radical

作者简介:陈浩(1986—),男,安徽巢湖人,讲师,博士,主要从事中国近代政治思想史研究。

伴随着近代以来中国与西方的接触,传统社会结构遭受巨大冲击,出现了“社会—政治秩序”与“文化—道德秩序”同时崩解的局面^①。在此形势下,中国人的文化认同面临着巨大危机。出于对民族生存问题的关注,人们不得不重新审视中国固有文化,并思考其与现代西方文明之间的关系。李大钊、陈独秀作为新文化运动中革新派的重要代表也参与了这种反思,他们对中西文化的认知在当时具有相当代表性。李、陈两人的相关认知虽然在根本倾向上是相同或相似的,但在具体细微处却不无差别。这种差别不仅对于他们各自的思想发展而言具有相当意义,而且也从侧面反映了五四新文化运动的“多歧性”。既往研究多笼统地将两人同归于“《新青年》一系”,故对这种差别关注不多^②。本文不揣浅陋,试对新文化运动前期^③李大钊、陈独秀的中西文化认知加以梳理和分析。

一、李大钊、陈独秀对中西文化认知的基本观点

伴随近代以来东西方文明之间的交流碰撞,中国固有文化遭遇前所未有的认同危机,李大钊、陈独秀作为新文化运动的主将,对这种危机有着深刻的体认。在比较中西文化的基础上,他们阐述了对于这两种异质文化的基本认知,而这种认知的基础是对中国固有文化的反思和批判。李大钊即指出东西方文明之间的根本差异在于动静之别:“东方文明之特质,全为静的;西方文明之特质,全为动的。”^{[1]137}他从地理决定论的角度分析造成这种差异的原因,认

为东方文明各国(包括中国、印度等)处于欧亚大陆中心高原地带以南,为“南道文明”,自然环境较为优越,“故其文明为与自然和解、与同类和解之文明”^{[1]308}。而西方文明各国则属于所谓的“北道文明”,自然环境较为恶劣,“故其文明为与自然奋斗、与同类奋斗之文明”^{[1]308}。这种因自然因素造成的根本差异导致了东西方文明在精神气质上的一系列差别,“一为消极的,一为积极的;一为依赖的,一为独立的……一为因袭的,一为创造的;一为保守的,一为进步的……一为精神的,一为物质的”^{[1]308-309}。这种精神取向上的差异进而影响了东西方文明从日常衣食住行到社会、政治、伦理等各个方面。具体而言,东方文明以农业为基础、盛行家族主义,思想上受厌世主义、命定主义影响,伦理上轻忽个性发展,政治上则向往英雄主义而发展成专制政治;与之形成鲜明对照的则是,西方文明以工商业为基础、盛行个人主义,思想上倾向乐天主义,伦理上强调个性解放,政治上则依重国民而发展成民主政治。在李大钊看来,近代以来中国的衰弱正源于固有文化中缺乏奋斗精神和个性意识,充斥着“厌世的人生观”,“不尊重个性之权威与势力”^{[1]311}。

陈独秀对中西文化的对比与李大钊有着很多相通之处。他首先直截了当地指出,所谓中西之别实质上就是古今之别。以中国、印度为代表的东洋文明,“其质量举未能脱古代文明之窠臼”^{[3]97},真正称得上近世文明的实际上只有“欧罗巴人之所独有”^{[3]97}的西洋文明。如此一

① 参见[美]林毓生《中国意识的危机》,穆善培译,贵州人民出版社1988年版,第17—25页。

② 关于李大钊、陈独秀对中西文化的认知以及初步的比较,可参见[美]林毓生《中国意识的危机》,穆善培译,贵州人民出版社1988年版,第94—137页;魏晓东《五四运动前陈独秀的中西文化观》,《中共党史研究》2014年第6期;郑丽平《陈独秀的东西文化观评析》,《南京社会科学》2010年第9期;[日]后藤延子《李大钊的东西文化论》,《李大钊研究论文集》,人民出版社1999年版,第524—544页;张同乐、张建军《李大钊、陈独秀中西文化观比较研究》,《纪念李大钊诞辰120周年学术论文选集》,云南教育出版社2011年版,第307—319页。

③ 所谓“新文化运动前期”,主要指五四运动之前,大致相当于李大钊、陈独秀完成向马克思主义者转变之前。

来,在时间发展的序列上陈独秀就将中国文化定格为“落后”一方。他比较东西方民族根本思想之差异,指出半开化的东方民族“以安息为本位”^{[3]126}，“恶斗死，宁忍辱”，养成“卑劣无耻之根性”^{[3]127}；“以家族为本位”^{[3]127}，损坏个人独立人格、窒碍个人自由思想、剥夺个人平等权利，并养成个人的依赖性；“以感情为本位”“以虚文为本位”^{[3]128}，反造成虚伪、刻薄之世风。西洋民族恰与之形成鲜明对照，“以战争为本位”^{[3]126}“以个人为本位”^{[3]127}“以法治为本位”“以实利为本位”^{[3]128}，避免了上述诸多弊端。两相对比之下，“褒西贬中”的倾向已经十分明显。

李、陈二人对中国固有文化的批判集中体现在对作为其主流的孔子儒家学说的批判上，这也与民国初年北洋军阀统治下袁世凯、张勋两次复辟活动的出现以及孔教运动企图将孔教列为国教密切相关。针对当时“宪法草案”中出现“国民教育以孔子之道为修身大本”一语，李大钊不仅针对性地指出上述举动有碍国民言论、信仰自由，还特别强调孔教与专制之间的因缘联系，“孔子者，历代帝王专制之护符也”^{[2]423}，极易被统治者利用。更进一步，李大钊强调孔子既生于专制时代，“其说确足以代表专制社会之道德”^{[2]429}，但却不适合现代社会，只能任其自然淘汰。虽然李大钊也承认孔子作为一代圣哲影响中国历史甚巨，但同时强调不能以孔子儒家思想束缚国人，“奉其自我以贡献于孔子偶像之前，使其自我为孔子之我不可也”^{[2]403}。在他看来，孔子儒家思想一统地位的形成，正是造成中国文化停滞不前的一大根源，“自有孔子，而吾华之民族不啻为孔子而生，孔子非为吾民族而生焉……今日吾之国民，几于人人尽丧其为我，而甘为圣哲之虚声劫夺以去”^{[2]274}。所以当务之急在于打破偶像崇拜，“破孔子之束制”^{[2]404}，实现国民个性解放。

相比于李大钊，陈独秀更是批孔战线上的主将，其所创办的《新青年》杂志也成为此时期批孔的主战场。陈独秀着重指出，孔子儒家学说之根本在于“三纲”，而“三纲之根本义，阶级制度是也”^{[3]140}，所谓忠孝节义，都是“片面之义

务，不平等之道德”^{[3]181}，乃“以己属人之奴隶道德”^{[3]134}，而非“推己及人之主人道德”^{[3]134}。这样的奴隶道德是压制个性的，所谓礼教是“吃人”的，显然不符合现代国家建构的基本原则。陈独秀强调：“孔子生长封建时代，所提倡之道德，封建时代之道德也；所垂示之礼教，即生活状态，封建时代之礼教，封建时代之生活状态也；所主张之政治，封建时代之政治也。”^{[3]189}所以他尤其反对共和体制下以孔教为国教，也反对将“国民教育以孔子之道为修身大本”一语写入宪法。在他看来，“孔教与帝制，有不可离散之因缘”^{[3]173}“孔教与共和乃绝对两不相容之物”^{[3]263}，以孔教入宪法根本是自相矛盾之举！

正是在反思和批判中国固有文化的基础上，李、陈二人不约而同地主张积极学习西方文化。李大钊指出：“时至今日，吾人所当努力者，惟在如何以吸收西洋文明之长，以济吾东洋文明之穷。”^{[1]317}而考虑到固有思想权威之重压，李大钊尤其强调这种学习西方的态度必须是诚恳的，他特别反对“但指摘西洋物质文明之疲穷，不自反东洋精神文明之颓废”^{[2]317}，一味主张以所谓东方精神文明补救西方物质文明的论调，斥之为“义和团的思想”^{[1]317}。李大钊的所谓学习西方，此时也自不脱新文化运动所强调的“科学”与“民主”的范围，他号召广大青年“启发科学的精神以索真理，奋其勇气以从事于动性之技艺与产业”^{[1]315}，而他对西方代议制民主的推崇也正是他早年政治思想的关键环节。

不过另一方面，李大钊也并不代表中国固有文化一无是处，他对传统的批判显然不是“全盘性”的。他指出：“东西文明，互有长短，不宜妄为轩輊于其间。”^{[1]311}东方文明固有其短，但仍不无所长，可以弥补西方文明之不足，最主要的在于能“使彼西人依是得有深透之观察，以窥见生活之神秘的原子，益觉沉静与安泰。因而起一反省，自问日在物质的机械的生活之中，纷忙竞争，创作发明，孜孜不倦，延人生于无限争夺之域，从而不暇思及人类灵魂之最深问题者，究竟为何”^{[1]311}。此种说法与当时思想界以中国精神文明补充西方物质文明的论调在精神上

不无相通之处。正是基于这种中西文化各有所长的认识,李大钊又提出了“调和”中西文化的主张。他指出:“东洋文明与西洋文明,实为世界进步之二大机轴,正如车之两轮、鸟之双翼,缺一不可。”^{[1]311}“东洋文明既衰颓于静止之中,而西洋文明又疲命于物质之下”^{[1]311},彼此正可调和融会、取长补短,以创造所谓“第三种文明”。而这种“第三种文明”是一种“灵肉一致之文明,理想之文明,向上之文明”^{[2]340},结合了东西方文明各自之所长。综上所述,可见李大钊评论中西文化的态度是相对温和的,他批评中国文化之短而不讳言其有所长,其调和中西文化的主张与当时文化保守派人士如梁启超、杜亚泉等在精神上不无契合之处^①。

与李大钊类似,陈独秀在批判中国传统文化的同时,也对西方文化表示了高度赞赏,因而期望在中国“建设西洋式之新国家,组织西洋式之新社会”^{[3]183}。他尤其希望中国能学习西方的科学、民主(人权),“国人而欲脱蒙昧时代,羞为浅化之民也,则急起直追,当以科学与人权并重”^{[3]95}。在他看来,只有科学(赛先生)和民主(德先生),“可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗”^{[3]362}。推崇之情溢于言表!正是基于这种对西方文化的高度推崇和对中国固有文化的严厉批判,陈独秀对五四时期出现的调和中西文化的论调提出了不同意见。

陈独秀强调,中西文化“其根本性质极端相反”^{[3]136},“若南北之不相并,水火之不相容也”^{[3]126},相互之间根本没有调和的余地,“无论政治学术道德文章,西洋的法子和中国的法子,绝对是两样,断断不可调和迁就的”^{[3]307}。中西文化之间、新旧之间,完全是一个谁战胜谁的问题。而毫无疑问,此时的陈独秀坚定地站在代表“新”的西方文化这一方,要以西方文化取代中国传统文化。当然他也心知肚明,这无疑只是一种理想上的追求,事实上并不可能。他知道不同文化在相互交往过程中会发生某种“事

实上”的自然调和。但他强调,这只是一种“不幸的现象”^{[3]512},其根源在于阻碍文明进化的人类惰性的作用。陈独秀指出,对于此种不幸人们固然不能完全摆脱,但也不可承认应该如此,“把他当做指导社会应该如此的一种主义主张”^{[3]512}无异于助纣为虐。在陈独秀看来,为了对抗新旧文化嬗变之机相互间的自然调和,人们更应当积极鼓吹以新破旧,态度必须异常坚决,如此或许才能收到“取法乎上仅得乎中”的效果。可见在对待中西文化问题上,陈独秀的态度是比较激烈的。

二、李大钊、陈独秀对中西文化认知的异同

李大钊、陈独秀是新文化运动中“《新青年》系”两位重要的代表人物,从以上对他们认知中西文化的概述中,我们可以看出其中有着不少相同或相近的地方。一方面,他们对中国传统文化之态度的基本面目是一致的,都是批判性的。面对近代中国的文化认同危机,他们显然认识到单纯依靠固有文化不能维护中国之生存于二十世纪,也都认识到传统文化固疾之所在,他们批判传统文化的焦点大致是一样的,都强调其缺乏活力与压制个性,为此他们都集中批判了作为传统文化之主流的孔子儒家学说。另一方面,在批判传统文化的同时,他们都将眼光转向了西方文明,主张以西方的科学与民主来弥补中国固有文化之缺陷与不足。就对中西文化的基本倾向而言,李大钊、陈独秀显然是是一致的。不过虽然有着这些相同或相近之处,两人在认知中西文化的某些细微处还是存在着一定的差别。

(一)二者批判传统文化的力度不一样

总体而言,陈独秀的批判相较李大钊而言更为激烈。陈独秀对传统文化的批判不仅范围广泛,而且相当严厉。他指出:“要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、

^① 参见林志钧《饮冰室合集·专集》第五册,中华书局2015年版,第5721—5724页;许纪霖、田建业《杜亚泉文存》,上海教育出版社2003年版,第338—350页。

旧宗教;要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。”^{[3]362}中国固有文化中的众多要素几乎都在陈独秀批判行列之中。除儒家学说外,陈独秀对传统文化中的佛、道、阴阳学说亦有批评。“老尚雌退,儒崇礼让,佛说空无”^{[3]117},陈独秀认为它们都要对中国人暗弱的民族性格负责。而且阴阳家学说造成中国迷信盛行,他更是深恶痛绝。他甚至还赞成废除汉字,认为“循之进化公例恐终无可逃”^[4]。他斥责东方民族为“劣等”,“卑劣无耻”,用词不可谓不严厉。就以对孔子儒家学说的态度而言,陈独秀的批判也更为激烈。他一再强调“三纲”是儒家伦理的根本,而又自始就将“三纲”定格在“奴隶道德”的耻辱架上,指出对于孔教,“不可不有彻底之觉悟,猛勇之决心”^{[3]362}。

相对比之下,李大钊对传统文化的批评更为温和。首先,他批评中国传统文化的范围较陈独秀小。除孔子儒家学说外,他对于中国传统文化的其他部分如佛教、道教等涉及不多,并没有明显的批判之语。而即使就批评孔子儒家学说而言,李大钊的态度也更为温和。他在批评孔教运动时,更多的是强调政治上以之为国教会妨碍思想自由。至于社会上一部分人之尊崇孔子,“尽可听其自由以事传播”^{[2]424}。这种论调在强调新旧对立的陈独秀那里是看不到的。李大钊虽然也指出过儒家伦理思想不适应现代社会,但这种批评多是泛泛而谈、点到为止。他很少将儒家伦理的核心定格在“三纲”之上,并以此为基础像陈独秀那样大肆抨击,他也很少使用“奴隶道德”这样激烈的字眼来定位儒家伦理道德。李大钊更多强调的是不要将孔子偶像化,以致影响国民个性的培养。他指出与其匍匐于孔子偶像之前,不如以其为自我修养之材料,“真能学孔孟者,真能遵孔孟之言者,但

学其有我,遵其自重之精神”^{[2]274}。李大钊强调孔子之所以得后世崇敬,“在其卓越天才示人以创造之力”^{[2]277}。他假设若孔子生于今日,“或更创一新学说以适应今之社会,亦未可知”^{[2]429}。这样一种肯定孔子之创造精神的论调在陈独秀那里是看不到的。正如有学者指出的那样,李大钊“既没有对孔子的传统加以彻底的批判,也没有经常对其进行轻蔑的讽刺”^{[5]41},所以他的言论跟以陈独秀为代表的《新青年》主流实际上拉开了一定距离,“在东西文化的差异问题上,李大钊基本上处于《新青年》派的异端之列”^{[5]61}。

(二)二者对待西方文化的态度不完全一致

虽然陈独秀与李大钊都主张学习西方文化,但两者态度也不尽相同。在陈独秀对中西文化的认知中,展现出了十分明显的“褒西贬中”倾向,存在着相当的“崇西”情结^①。他将中西文化归结在古今发展的不同序列之中,将中西文化差异转换成古今之别,“以今替古”的倾向是很明显的。在他看来,中国文化几乎是处处落后于西方的。“中国学术差足观者,惟文史美术而已……即此亦必取长于欧化,以史不明进化之因果,文不合语言之自然,音乐绘画雕刻,皆极简单也;其他益智厚生之各种学术,欧洲人之进步,一日千里,吾人捷足追之,犹恐不及”^{[3]299}。这种论调无疑带有相当的“全盘西化”色彩。陈独秀明确表示:“若是决计革新,一切都应该采用西洋的新法子。”^{[3]307-308}可见他对西方文化的推崇与追求是相当彻底的。正是这种推崇使得他对当时国内思想舆论界在“一战”前后逐渐兴起的对西方文明的质疑不屑一顾^②,他对当时《东方杂志》译文中有所谓“此次战争,使欧洲文明之权威,大生疑念”^{[3]327}一语大表怀疑,认为无异“梦呓”。可见其维护西方

① 关于近代以来中国社会涌现的一股“崇洋”心理,参见赵立彬《民族立场与现代追求:20世纪20—40年代的全盘西化思潮》,生活·读书·新知三联书店2005年版,第33—40页。

② 关于“一战”后国内思想舆论界对西方文明的反思,参见罗志田《西方的分裂:国际风云与五四前后中国思想的演变》,《中国社会科学》1999年第3期;郑师渠《论欧战后中国社会文化思潮的变动》,《近代史研究》1997年第3期。

文化之用心似已发展到不容对它有任何批评的地步^①。

与陈独秀不同,李大钊虽然也主张积极学习西方文化,但这并不意味着他对西方文化完全认同。在比较中西文化时,相比于陈独秀之一味指斥中国文化缺点、突显西方文化优点,李大钊则强调中西文化各有短长。他对比中西文化虽然实质上也是在将中国传统文化与西方近代文化(而非西方传统文化)作比较,但他更多强调的并不是中西文化之间的时代性差异而是民族性差异。在这种比较中,他并没有忘记西方文化同样有着自己的不足。与陈独秀不同,李大钊是承认“一战”“使欧洲文明之权威大生疑念”^{[1]316}这种说法的。李大钊曾以“精神与物质”“灵与肉”的对勘来指涉中西文化,这是“一战”前后在国内中西文化论战中一种很常见的说法,其中强调的即是西方文明偏重于物质、机械生活而终陷于无限争夺之中,而东方文明之所长正好弥补西方文明之此种弊端。关于这一点,李大钊多少是承认的,而在陈独秀那里很少能看到这种以“精神与物质”“灵与肉”来指涉中西文化之间的差别。总体而言,在对待西方文化的态度上,李大钊相对陈独秀更为持平。

(三)二者对待调和论的态度不同

正因为陈独秀和李大钊在认知、评价中西文化方面存在上述差别,造成了两人对待中西文化调和论态度的迥然之别。就陈独秀而言,正如前文已经指出的那样,他一再强调“新旧之间,绝无调和两存之余地”^{[3]220},对调和论是持严厉批判态度的。在他看来:“依违调和为真理发见之最大障碍!”^{[3]191}虽然陈独秀也认识到不同文化在交流碰撞过程中往往会自然达致某种调和之境,但在他看来这只是一种事实上的“不幸”罢了,根本不值得在理论上加以提倡。他所强调的始终是新旧之间的对立,从他强调《新青年》杂志宗旨“重在反抗舆论”^{[3]241}可以看出他

的言论往往具有明显的“立异”意识,为此甚至不惜激化新旧之间的对立。学者张奚若在给胡适的信中曾经指出,“《新青年》一系”诸人“说话好持一种挑战的态度”^[6],这一点恐怕是尤其适合作为杂志创办者的陈独秀本人的。

与陈独秀不同,李大钊虽然也偶有“取由来之历史,一举而摧焚之,取从前之文明,一举而沦葬之”^{[2]332}这样的激进言论,但对待中西文化还是采取了一种调和的立场。他指出调和乃“美之母”^{[2]422},而进化之道“非纯恃保守,亦非纯恃进步;非专赖乎新,亦非专赖乎旧”^{[1]225}。对于各有所长的中西文化而言,显然也是适用于这种调和之道的。所以李大钊主张在研究、迎受西洋之文明的同时,“将吾东洋文明之较与近世精神接近者介绍之于欧人,期与东西文明之调和有所裨助”^{[1]317}。与陈独秀一样,李大钊也认识到不同文化互动过程中会出现一种事实上的自然调和,所以他积极主张学习西方,所谓“取法乎上仅得其中”,如此或许方能达致一种李大钊期望中的调和。这种事实上的自然调和在他这里显然是大可以接受的,并不是陈独秀认知中所谓的“不幸”。

正因为持有这种调和中西文化的态度,李大钊并不希望激化中西文化之间、新旧之间的对立。他强调今日中国新旧杂糅而生种种矛盾,与其去责备旧势力、旧思想之保守,不如说是由于新势力、新思想之力有不逮,“非彼老辈之强,乃吾青年之弱;非彼旧人之勇,乃吾新人之怯;非吾国之多老辈多旧人,乃吾国之无青年无新人耳”^{[2]330}。就此而论,一方面,李大钊希望老辈能宽容青年人,给予新势力、新思想以空间,尤其不能借助思想之外的势力打压他们;另一方面,他还是寄予青年人更大的期待,希望他们打起精神,“于政治、社会、文学、思想种种方面开辟一条新径路,创造一种新生活,以包容覆载那些残废颓败的老人,不但使他们不妨害文明的

① 当然,伴随着后来陈独秀开始向马克思主义者转变,这种对西方文化的无限推崇也在逐渐发生变化。比如他在1919年底、1920年初,就有如下的表述,“中国和西洋的旧道德观念都不彻底”(《陈独秀文集》第1卷,第513页),“不但对于东方文化不满足,对于西洋文化也要不满足才好”(《陈独秀文集》第2卷,第6页)。

进步,且使他们也享享新文明的幸福,尝尝新生活的趣味”^{[1]291-292}。李大钊这种处理新旧问题的思路显然和陈独秀强化新旧对立、寄希望“青年应对老年采取征服的态度”^[7]是有差别的^①。

三、李大钊、陈独秀对中西文化认知产生差异的根源

总体而言,在对待中西文化的问题上,李大钊的态度相较陈独秀更为平和。造成两人在认知上的这种差别,其原因是多方面的。

(一)个性上的差别

这种对待中西文化问题的态度上的差别首先跟李、陈两人的个性差异有着一定程度的联系。他们虽并为中国共产党的两大创始人,但其实两人的性格差异还是比较明显的。总体上说,李大钊性格更为温和宽厚,而陈独秀在个性上则较为刚烈狷急。张国焘曾指出,李大钊“个性温和,善于与人交往,极具耐心而又没有门户之见”^{[8]83},而陈独秀则“词锋犀利,态度严峻,像一股烈火似的,这和李大钊先生温和的性格比较起来,是一个极强烈的对照”^{[8]93}。这样的性格差别反映到各自的言论中,李大钊的言辞用语更为温和,对于异见也较能宽容以待。他站在求新角度积极提倡学习外来文化,但对维护固有文化的言论往往也表示一定程度的理解,较少有激烈抨击之语。与之相对照,陈独秀则完全不同。被章士钊称为“不羁之马”^[9]的陈独秀曾承认自己是“终身的反对派”^{[10]367},素来反对所谓的正统观念,不惜持“个人与社会宣战主义”^{[3]196},甚至表示其言论“绝对力求偏颇,绝对厌弃中庸之道,绝对不说人云亦云豆腐白菜不痛不痒的话……绝对不愿说不错又不对的话”^{[10]216}。这种说法虽不无夸张之嫌,但多少

也反映出陈独秀在立论时确实存在着不惜剑走偏锋的刻意而为。他不仅在立论时态度坚决,而且往往展现出“不容他人立异”的气势,“必不容反对者有讨论之余地,必以吾辈所主张者为绝对之是,而不容他人之匡正”^{[3]236}。这些态度无疑都充分体现在他对中西文化的评判之中。

(二)对文化演进的理解不同

李、陈两人对中西文化尤其是中国固有文化的态度差别还与他们对文化演进不同的理解有关。陈独秀深受社会进化论思想影响,他将进化论列为近代文明三大特征之一,指出:“进化公例,适者生存。凡不能应四周情况之需求而自处于适宜之境者,当然不免于灭亡。”^{[3]139}而在他看来,中国固有文化恰恰就是不能适应当时历史环境的。他强调:“固有之伦理、法律、学术、礼俗,无一非封建制度之遗……驱吾民于二十世纪之世界以外,纳之奴隶牛马黑暗沟中……于此而言保守,诚不知为何项制度文物,可以适用生存于今世。吾宁忍过去国粹之消亡,而不忍现在及将来之民族,不适世界之生存而归消灭。”^{[3]92}在陈独秀看来,中国文化缺乏自我救赎的能力,中国要想在20世纪生存下去只能以外来文化尽量取代固有文化。

李大钊对文化演进的理解则与陈独秀有所不同,有学者称这种理解作为一种“辩证的进化论和再生论”^{[5]30}。在这方面,李大钊更关注的是一个文明内部兴衰转承的不断循环。如其所言,文明与人生一样处在不断的“轮回生死、成毁、衰亡、诞生”^{[2]339}循环之中,自有兴衰成败与再生再起。在谈论中国固有文化时,李大钊相当看重这种再生与再起的能力,“中国民族今后之问题,实为复活与否之问题”^{[1]313}。他虽并不

① 这种差异从陈独秀为李大钊发表在《新青年》杂志第3卷第2号(1917年4月1日出版)上的《青年与老人》一文所写的附识中就可以比较明显地看出。陈独秀对李大钊处理青年与老辈关系的态度有所保留,一方面警示,“吾国社会,自古保守之量,过于进步。今之立言者,其轻重宜慎所择”;另一方面强调,“国人之年龄,与知力为反比例”“吾国之老人,当敬礼少壮”。陈独秀特别提醒老辈切勿误会李大钊之宗旨。类似立异的情况还出现在《新青年》第4卷第5号(1918年5月15日出版)上,钱玄同在李大钊《新的!旧的!》一文后也有附识,认为“要打破矛盾生活,除了征服旧的,别无他法。那些残废颓败的老人,似乎不必请他享新文明的幸福,尝新生活的趣味”。可见在“《新青年》”系内部,李大钊与陈、钱等人对待传统文化的态度是有差别的。

讳言“中国文明之疾病,已达炎热最高之度,中国民族之运命,已臻奄奄垂死之期”^{[1]313},但在他看来,这种衰落至极恰恰有可能正是凤凰涅槃的最佳契机,所谓“否极泰来”,李大钊在内心深处对中华文明之具有触底反弹、自我救赎的能力是充满信心的。尽管这种救赎离不开对西方文化的吸收利用,但是这种内在的能力却是蕴含在固有文化之中的。他把这种文化复兴再生的希望寄托在青年人身上,号召广大青年要致力于“青春中国之再生”“青春中国之投胎复活”^{[2]313}。李大钊对这种复兴充满乐观与自信,而这种情绪也影响了他对中西文化的认知,尤其使他对中国固有文化的批判态度并没有像陈独秀那样严厉。

(三)民族主义情绪的彰显与否

从上述李大钊对民族复兴的乐观期待中我们可以很明显地感受到一种强烈的民族主义情绪,而在陈独秀对中西文化的评论中我们并不能直接感受到这种情绪。并不是说陈独秀缺乏民族主义情绪,只是这种情绪更多的是作为一种背景因素深藏在他的潜意识中,并没有直接体现在他比较中西文化的相关论述中。实际上正是这种民族主义情绪的彰显与否,很大程度上决定了李、陈两人在认知中西文化问题上温和与激进的差别。

在分析评论中西文化的过程中,陈独秀显然并不在乎自身强烈的“褒西贬中”言论是否会对国人的民族主义情绪和心理产生冲击,他还指出过即使在中国推行基督教也远胜于崇奉孔教。实际上在他看来,上述那种民族主义情绪往往会引发一种维护固有文化的心态,所以他在评论中国传统文化时,实际上还会有意识地尽量避免引发这种情绪。就以批孔而言,当他有时不得不肯定儒家所提倡的某些德性传统如温良恭俭让、信义廉耻等时,他却一再宣称这些乃“世界普通实践道德,不认为孔教自矜独有”^{[3]257}。这种宣称的目的就是要避免激发国人的民族主义情绪进而影响对固有文化的批判。

与陈独秀在意识层面对民族主义情绪的保留形成对比的是,李大钊在评论中西文化时却没有避讳这种情绪,反而是有意识地予以彰显。他一再强调今日中国正面临着一个民族文化复

兴、复活的问题。他指出,“吾国历史之悠久,有吾民族固有之文明”^{[2]417}“于人类进步,已尝有伟大之贡献”^{[1]312}。当然很大程度上也正因为固有文化的雄厚,才导致接受新文明比较缓慢、与外来文化不易调和。在这一点上李大钊指出中国不如日本这样“无固有文明之国”。但即便如此,他还是一再强调中国处于“亚细亚之主人翁”^{[2]478}的地位,对于中西文化之调和负有“不可旁贷之责任”^{[2]478},这也是中国“不可让与之权利”^{[2]478}。在李大钊看来,此种责任并不是日本这样“专事模仿之民族”^{[1]322}所能承担的,只能寄希望于“亚洲文化中心之吾民族”^{[1]322}。寄希望于中国文化在新时代之复兴,李大钊迫切期待其能“为第二次之大贡献于世界之进步”^{[1]312}。正是这种强烈的民族主义情绪,影响到了李大钊对中西文化的评论,使得他对固有文化的批评并不像陈独秀那样激烈,并且在理论上也能接受中西文化之间的调和。

四、结语

李、陈两人在认知中西文化方面的这种温和与激进之别,其实也影响到了两人自身思想的发展。李大钊之所以比陈独秀更早地接受马克思主义思想,实际上与他主张调和中西文化的观念有着一定程度的联系。基于其独特的文明兴衰循环观念,李大钊认为老牌资本主义国家如英法德等国都已至“熟烂之期”,将“盛极而衰”^{[1]330},所以他将关注点转移到俄罗斯这样进步稍迟的国家,认为其“尚存向上发展之余力”^{[1]331}。在他看来,俄罗斯因其具有连接中西方的特定的文化传统,所以“实具有调和东西文明之资格”^{[1]331}。正是基于这种关注,李大钊对俄国十月革命迅速产生了兴趣。他指出俄国革命有别于法国大革命,乃是“社会的革命而并著世界的革命之采色”^{[1]330}“实二十世纪全世界人类普遍心理变动之显兆”^{[1]332}。在他看来,俄国革命所蕴含的人道主义、世界理念正是“世界的新文明之曙光”^{[1]332}。基于这种认知,李大钊很快接受了作为俄国革命之指导思想的马克思主义。如果说相对欧美其他国家发展比较落后的俄国因革命而具有某种“后发优势”,能够成为创造人类新文明的先锋,那么发展更为落后的中国又何尝

不可以成为另一个俄罗斯?! 对于具有强烈民族主义情绪的李大钊来说,接受这样一种思想,即以马克思主义来改造中国、调和中西文化,从而创造出一种超越现存西方文明的新文明,显然是水到渠成的^①。而此时的陈独秀由于西方文化优越论的意识太强,缺乏这种强烈的超越诉求,所以在接受马克思主义方面表现得相对迟缓。就此而论,李大钊之所以成为中国马克思主义者第一人,是有着内在思想根源的。

李、陈两人都是五四新文化运动时期革新派的重要代表,也都是“《新青年》一系”的标志性人物。而就连这样的两个人在看待中西文化问题上其实也存在着上述差别,这再次说明了五四新文化运动所具有的“多歧性”与多重面向^②,一定程度上可以视为所谓“多元五四”的一个注脚。其实不仅在五四新文化运动时期,而且在整个中国近代史上,面对如何看待中西文化的问题,这种温和与激进的差别始终是存在的,从“全盘西化”论的出场到各种调和论、“本位文化”论的一再涌现,不一而足。仅从理论上讲,调和论思想持论更为平和、也更易为多数人接受。而诸如陈独秀所秉持的文化激进论一定程度上却可能会“引发世人对新的文化独断主义的忧虑与反斥”^[11];但即便如此,面对中国较为封闭的文化传统,这种激进论“固不乏其矫枉过正的深刻的历史合理性”^[12],在特定历史阶段也不可否认其积极作用。就此而言,激进论与调和论或许都各有其存在的价值与合理性,诚如李大钊所言:“言论而发于良知之所信,无论其为急进、为渐进,皆能引于进步之境,而达于真理之生涯。”^{[1]150}实际上,激进论与调和论的相互激荡构成了近代以来中国人认知中西

文化的完整画面,两者在不断的较量与对话中也塑造了一种新的传统。

参考文献:

- [1] 李大钊. 李大钊全集:第2卷[M]. 北京:人民出版社,2013.
- [2] 李大钊. 李大钊全集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,2013.
- [3] 陈独秀. 陈独秀文集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,2013.
- [4] 陈独秀. 陈独秀著作选编:第1卷(1897—1918)[M]. 任建树,编. 上海:上海人民出版社,2014:410.
- [5] 迈斯纳. 李大钊与中国马克思主义的起源[M]. 中共北京市委党史研究室编译组,译. 北京:中共党史资料出版社,1989.
- [6] 中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室. 胡适来往书信选(上)[M]. 北京:社会科学文献出版社,2013:23.
- [7] 朱志敏. 李大钊传[M]. 北京:红旗出版社,2009:168.
- [8] 张国焘. 我的回忆:第1册[M]. 北京:东方出版社,1998.
- [9] 任建树. 陈独秀大传[M]. 上海:上海人民出版社,2012:1.
- [10] 陈独秀. 陈独秀著作选编:第5卷(1932—1942)[M]. 任建树,编. 上海:上海人民出版社,2014.
- [11] 马勇. “五四运动总司令”陈独秀的远见与盲区[J]. 河北学刊,2019(2):21—26.
- [12] 高力克. 民初调和思潮述论[J]. 教学与研究,1998(5):29—33.

(责任编辑:李秀荣)

① 美国著名汉学家史华慈曾指出,“赞同西化的知识分子,对西方既是所有启迪的源泉也是中国衰落的根源这样的事实感到极大的困窘”,然而接受马克思主义,使他们能够“从一个西方的角度评价和批判资本主义的西方”,这一点对于像李大钊这样鼓吹“第三种文明”、具有强烈民族主义情结的知识分子来说无疑具有巨大的吸引力! 参见[美]本杰明·史华慈《中国的共产主义与毛泽东的崛起》,陈玮译,中国人民大学出版社2006年版,第10页。

② 关于五四思想的复杂性,可参见[美]张灏《重访五四:论五四思想的两歧性》,出自《幽暗意识与民主传统》,新星出版社2006年版,第200—226页;罗志田《多重的复调:五四的特异性与多歧性》,《天津社会科学》2019年第6期。