

# 五四時期知識份子對個人主義的詮釋

周 昌 龍

漢學研究中心

## 一、前 言

個人主義是中國近代歷史轉型期中一個關鍵性的概念，許多所謂「中西文化」或「新舊文化」上的劇烈衝突，都肇源於此。一般認為，中國近代所說的個人主義，主要源自西方 individualism 的觀念，而非來自中國本身的個人道德傳統。<sup>1</sup> 而且，西方個人主義進入中國之後，即被知識份子用作「思想革命」的主要武器，大力攻擊中國的道德、禮法和人際關係，造成傳統與現代之間的嚴重斷裂。<sup>2</sup>

檢視從戊戌維新到五四運動這兩個時期知識份子的言論觀點，個人主義的確是他們努力要從西方引入的一種新理念。然而，從嚴復（1853—1921）開始，中國知識份子就不只是以介紹西方思想之成說為滿足，除了作概括而保持相當彈性的自由引入之外，他們還經常對原思想作引申、補充、批評、

---

1 Wm. Theodore deBary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought," in deBary, ed., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 145-248.

2 這種分析觀點，在中外論著中都相當普遍，外國學者著作如 Jerome Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1970)，第四章談易卜生主義部分。中文著作如劉再復、林崗，*《傳統與中國人》*（北京：三聯書店，1988），特別是第一章和第三章。

甚至改造。<sup>3</sup> 在這個思想「複決」的過程中，中國知識份子將西方個人主義與中國傳統中有關個人或個體性（individuality）的理念，作相當程度的有意組合或無意混同，從而得到新的思想靈感，當是這個轉型期的思想特徵。在這篇短文中，我以魯迅、周作人和胡適這三位五四新文化運動領袖的個人主義思想為例，剖析其所受西方影響及其與西方傳統間的差異，以明近代當東西方文化作全面接觸時，個人主義在中國發展之真貌。

所以選這三個人為例，首先是因為他們都是被公認的新文化運動領導人，更是鼓吹個人主義的旗手。其次是因為這三個人的個人主義觀點各有淵承與獨創性，能分別從意志、情操和理智上詮釋個人主義的不同面向。瞭解這三位大師的個人主義理念，即可明瞭五四時期個人主義發展的整體歷史特徵。

本文無意討論西方個人主義的歷史發展和定義等問題，但為方便敘述起見，有必要先對西方個人主義的一些基本觀念，以及這些觀念在中國傳播的情形，先作一番扼要的說明。

嚴復在一九〇二到一九〇九年之間，先後譯出亞當·斯密（Adam Smith, 1723-1790）的《原富》（*An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*），約翰·穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）的《群己權界論》（*On Liberty*），孟德斯鳩（Charles Montesquieu, 1689-1755）《法意》（*L'esprit des Lois*）等書，對西方自由主義經濟、倫理和法律觀，作了深入介紹。他又寫了比較少為人注意的〈述黑格爾惟心論〉一文，將黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770-1831）哲學中個體與自由，「本一己之自由，推而為天下之自由」，「向者禽獸自營之心德，一變而為人群愛群之心德」等觀念，作簡要陳述。<sup>4</sup> 與此同時，梁啟超（1873—1929）也通過《清議報》、《新民叢報》等媒介，向國人介紹天賦人權及盧騷（Jean J. Rousseau, 1712-1778）「社會契約論」等思想，主張「人人既相約為群以建設所謂政府者……則主權不在一人之手，而在此眾人之意，而所謂公意是也。」<sup>5</sup> 這種自由主義的政治和倫理觀，站在主權在我的立場，釐清個體與群體的關係，強調要個體能向群體負責，則首先須要個體

3 關於嚴復對其所譯介之西方思想的變改，請參閱 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. (Cambridge: Harvard University Press, 1964)。

4 嚴復，〈述黑格爾惟心論〉，《嚴復集》（北京：中華書局，1986）第一冊。

5 梁啟超，〈盧梭學案〉，收入《梁啟超哲學論文選》（北京：北京大學出版社，1983），頁63。

是有主權和自由的。這些觀點，可視為西方近代個人主義輸入中國的第一聲。

王國維（1877—1927）是著名的「國學大師」，但在三十歲前，他主要的興趣是研究哲學。通過日文譯本，他一志鑽研德國哲學家叔本華（Authur Schopenhauer, 1788-1860）、康德（Immanuel Kant, 1724-1804）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）等人的哲學思想，四次破讀「汗德之書」。<sup>6</sup> 在清末民初的知識份子中，他可能是懂得西方哲學最深刻的一個人。從一九〇三年開始，王氏在自己主編的《教育世界》雜誌上陸續發表研究心得，包括〈叔本華之哲學及其教育學說〉、〈叔本華與尼采〉等重要論文。將叔本華「生存意志」、「生存欲望」，尼采「權力意志」、「超人」等學說，以濃縮的方式揭於國人之前，強調這兩位哲人「放棄道德，高視闊步，而恣其意志之遊戲」。<sup>7</sup> 與此同時，在一九〇四年到一九〇六年的《教育世界》中，也刊載了一些未署名的譯介康德的論文，如〈汗德之哲學說〉、〈汗德之倫理學及宗教論〉等。有人認為，這些文章，很可能也是出於王氏之手。<sup>8</sup> 通過對康德學說的介紹，西方個人主義的精粹觀念如「當視人人為一目的，不可視為手段」，<sup>9</sup> 即個人至高無上，無可取代之價值的觀點，遂進入了中國的學術思想領域。

簡言之，在辛亥革命之前的五到十年間，西方近代個人主義的一些基本觀念，如個人至高無上的價值、個人有不可複製之特殊性、個人之自由與自律、個體與群體之關係、個人享有對政府之主權等，都已先後引入中國。這些新的觀念，有些與中國傳統頗難相容，如主權（sovereignty）在民，個體優先於群體等；有些則與傳統看似相似，而實質上有根本大異，如個人之自由與自律、個人價值至高無上等。<sup>10</sup> 無論如何，這些新觀念都必須面對兩個問題：第一，它們是否能普及、又如何普及？第二，它們將與中國傳統思

6 王國維，〈自序〉，《王國維全集》五（北京：中華書局，1984）。

7 王國維，〈叔本華與尼采〉，同前書，頁1765-1766。

8 陳鴻祥，《王國維與近代東西方學人》（天津古籍出版社，1990），頁36-38。

9 這兩句話的原文見康德，《Grundlegung zur Metaphysik der Sitten》（1785），譯文見王國維，〈論近年之學術界〉，原刊於《教育世界》乙巳（1905）正月上旬第一期，收於《王國維全集》五，頁1825。

10 參看拙著，"The Development of Individualism in Modern China," 澳洲中國研究協會第三屆雙年會（1993.7）宣讀論文，未刊稿。又本節所述的西方思想述介情形，都只就其最有代表性者而言，並非象其全貌。以康德為例，當時除王國維外，梁啟超在《新民叢報》第25、26、28及46-48合刊號等期上，連續發表〈近世第一大哲康德之學說〉。稍後，章太炎和蔡元培等亦有所論述，此處均不贅。



想及現實機制相抗或相處？或兩者均有，從而造成更複雜微妙之局面？這些問題，正落在五四知識份子的身上。魯迅、周作人、胡適三位，就成了典型的時代的思索者。

## 二、魯迅與精神界的戰士

在王國維發表其對尼采哲學的研究之後約三、四年，魯迅（周樹人，1881—1936）也在日本東京出版的留學生刊物《河南》上，以青年的浪漫熱情高聲歌頌尼采哲學。魯迅倒不一定是受了王國維或其他中國學者的影響，因為，如郭沫若後來所回憶的，在當時，「尼采思想，乃至德意志哲學，在日本學術界正磅礴著。」<sup>11</sup> 魯迅在日本學醫，能閱讀日文和德文原文，他與尼采之間的心靈對話，並不須要通過第三者的仲介。

魯迅心目中的個人主義，有兩項要點，第一，就個體與群體的關係而言，是要尊重「個人特殊之性」，如齊克果（Soren Kierkegaard, 1813—1855）所言「惟發揮個性為至高之道德」，反對「以多數臨天下而暴獨特者。」第二，就人本身主客觀之對待而言，則「惟以主觀為準則，用律諸物」，「視主觀之心靈界，當較客觀之物質界尤為尊」。亦即重視人的精神意志與創造力，「捨物質而張靈明，任個人而排眾數」。<sup>12</sup> 在這個前提下，他所景仰的理想的個人，其主要特徵乃是：

莫不絕異於前，入於自識，趣於我執，剛復自主，於庸俗無所顧忌。<sup>13</sup>

這樣一種帶有「惡魔英雄」性質的個人，並不具有普遍可踐履性，自然也不是尊重「每一個」個體的個人主義，它的旨歸，乃在於尼采的「超人」，如魯迅所說的：

若夫尼佉（尼采），斯個人主義之至雄傑者矣。希望所寄，惟在大士天才。而以愚民為本位，則惡之不殊蛇蠍。意蓋謂治任多數，則社會元氣，一旦可墮。不若用庸眾為犧牲，以冀一二天才之出世。遞天才出，而社會之活動亦以萌，即所謂超人之說，嘗震驚歐洲之思想界者也。<sup>14</sup>

11 郭沫若，〈魯迅與王國維〉，《沫若文集》第十二卷（香港：三聯書店，1957）。

12 魯迅，〈文化偏至論〉，《墳》，《魯迅全集》第一卷（臺北：谷風出版社，1989）。所引原文依次分見頁51、52、94、54、47。該文寫於1907年，發表於次年。

13 同上，頁51。

14 同上，頁53。

「超人」是權力意志的真正體現者，他不需要上帝代為立法，他自己就是法律與道德的準則，是歷史與真理的主宰，「超人」不受「充足理由」的支配，因此也就不受出於「充足理由」的知識和道德所支配，縱橫宇海，任意所之。惟其如此，他對庸眾據以約束天才的舊道德舊倫理等一切成法，乃有排山倒海的破壞力；對假上帝之名而立的種種價值信仰，乃有「重新估定一切」的無上勇力。

魯迅鼓吹「超人」哲學，當然有在蕭條的中國渴求天才出現的大願望。他希望見到「精神界之戰士」，像詩人拜倫（G. G. Byron, 1788—1824）、雪萊（P. B. Shelley, 1792—1822）、普希金（A. C. Pushkin, 1799—1837）一類的人，能夠像魔羅、撒旦一樣，衝破庸眾觀念智力和俗世古範成規，「一劍之力，即其權利，國家之法度，社會之道德，視之蔑如。權力若具，即用行其意志。他人奈何，天帝何命，非所問也。」<sup>15</sup> 他們以心劍為權威，以熱血為詩歌，「剛健不撓，抱誠守真，不取媚於群，以隨順舊俗；發為雄聲，以起國人之新生，而大其國於天下。」<sup>16</sup>

作為「精神界之戰士」，「超人」除了以一己之力對抗權威、重振國族血脈，也同時通過其意力心聲之流佈，張皇國人精神，歷煉國人人格，使人人人在破壞權威之後，都可以過主觀與自覺的生活，建立「尊個性而張精神」的「人國」。

成為文壇一代宗師之後的魯迅，在思想的深度和廣度上，固然都早已超越青年留學時代的雛貌，然而「超人」這個思想上的主旋律，卻始終留在他創作力的核心處，在他眾多作品上留下了或深或淺、或正或變的烙印。在散文詩集《野草》中，有一首詩題為〈這樣的戰士〉，所描寫的正是「超人」式的「精神界之戰士」。魯迅寫道：

要有這樣的一種戰士——

……他只有自己，但拿著蠻人所用的，脫手一擲的投槍。

他走進無物之陣，所遇見的都對他一式點頭。……那些頭上有各種旗幟，繡出各樣好名稱：慈善家、學者、文士、長者、青年、雅人、君子。頭下有各樣外套，繡出各式好花樣：學問、道德、國粹、民意、邏輯、公義、東方文明。但他舉起了投槍。<sup>17</sup>

15 魯迅〈摩羅詩力說〉，同前書，頁76。

16 同上，頁99。

17 《魯迅全集》，第二卷，頁209。

〈狂人日記〉中那個惟一發現歷史仁義道德字縫中都寫著「吃人」兩字的「狂人」，在自己要被「吃」掉的威脅下，不住追問：「吃人的事，對麼？」「從來如此，便對麼？」〈長明燈〉裡，瘋子力犯眾怒，一意要吹熄代表迷信與「穩定」之長明燈。〈鑄劍〉裡鄙視「仗義、同情」等人間道德、不擇手段入於荒誕，一心只以「復仇」為最高且全部目的的俠士，這些抗世獨立的英雄人物，都有一點不完整的「超人」色彩。即在飽受欺壓，表面上看來麻木不仁、集民族「劣根性」於一身的反面人物，如阿Q、祥林嫂等人身上，也都有一種愚而摯、羸而韌、卑而傲、鄙而可喜、能忍人之所不能忍、耐人之所不能耐的特質，如魯迅所說：「變革、掙扎、自做工夫、卻不求別人的原諒和稱讚。」<sup>16</sup> 這種卑小人物的深厚忍耐中，其實涵蘊著與宇宙共鳴的巨大能量。魯迅在一首詩中企圖揭出這種能量的祕密：

她在深夜中盡走，一直走到無邊的荒野。四面都是荒野，頭上只有高天，並無一個蟲鳥飛過。她赤身露體地，石像似的站在荒野的中央，於一剎那間照見過往的一切：饑餓、痛苦、驚異、羞辱、歡欣，於是發抖。害苦、委屈、帶累，於是痙攣。殺，於是平靜。……

她於是抬起眼睛向著天空，並無詞的言語也沉默盡絕。惟有顫動，輻射若太陽光，使空中的波濤立刻回旋，如遭颶風，洶湧奔騰，於無邊的荒野。<sup>19</sup>

正因為魯迅相信人的主觀精神力量，他對沉沉昏睡的國人無力狀態，便特別感到銳痛。他在三十七歲時開始寫小說，是爲了要吶喊幾聲，冀望能驚醒幾個正在「絕無窗戶而萬難破毀的」鐵屋子裡昏睡的人。<sup>20</sup> 他畢生致力破壞僵化、庸俗化的文化現象，是爲了要「掃蕩廢物，以造成一個使新生命得到誕生的機運」，<sup>21</sup> 自己「背著因襲的重擔，肩住了黑暗的閘門，放他們到寬闊光明的地方去」，養成新一代的人，「敢說、敢笑、敢哭、敢怒、敢打，在這可詛咒的地方，擊退了可詛咒的時代。」<sup>22</sup> 源於叔本華、齊克果、尼采一系，即魯迅所謂「新神思宗」意志解放的非理性個人主義，一直是魯迅創作的原動力，也是他創作的目的。藉著作品驚人的魔力，魯迅破壞偶像的號召，成了橫掃一代的旋風。

18 魯迅，〈立此存照三〉，《且介亭雜文末編》，同前書第六卷，頁620。

19 魯迅，〈頹敗線的顫動〉，《野草》，同前書，頁200-201。

20 魯迅，〈吶喊自序〉，同前書第一卷，頁414-419。

21 魯迅，〈出了象牙之塔後記〉，《譯文序跋集》，同前書第九卷，頁246。

22 上句見魯迅，〈我們現在怎樣做父親〉，《墳》，同前書第一卷，頁131；下句見魯迅，〈忽然想到〉，《華蓋集》，同前書第三卷，頁42。



但是，儘管魯迅心儀於尼采，早年並曾提倡過文學上的「超人」思想——「摩羅詩力」，他自己的文風，卻並未走上拜倫、雪萊、或前期普希金這條「惡魔詩人」之路。在他的筆下，找不到拜倫的劍俠唐璜或海盜康拉德那樣，能夠自立於天涯海隅，粉碎道德外衣，匹馬孤舟，任意所之的浪漫英雄，甚至也沒有雪萊的普羅米修士那樣，為愛與正義而永遠反抗的悲劇英雄。魯迅筆下的人物，大都有極其沉重的歷史和道德負擔，卻缺乏對自己的愛。「狂人」的幾千年歷史原罪是一個典型，<sup>23</sup>而祥林嫂無盡的苦難，也有一大半源自她自己對貞潔「道德」的執著與恐懼。這些魯迅個人創作上的特點，顯非來自他所傾心的非理性派個人主義，而是個人主義與中國傳統互相碰撞之後的結果。

魯迅是反傳統而又深入傳統的人，<sup>24</sup>在接觸尼采的同時，他並沒有疏遠嵇康及相關的中國哲人。魯迅在日本時師事章太炎（1868—1936），章氏「既宗師法相，亦兼事魏晉玄文」，<sup>25</sup>魯迅對魏晉文亦有偏好，多次反復校閱《嵇中散集》，對嵇康「非湯武而薄周孔」的精神，尤千載相契，若合符節。嵇康「上不臣天子，下不事王侯，輕時傲世，不為物用」，頗有「超人」的精神；但他潔身自執，卒以身殉道，卻仍然不脫「道德人格主義」（personalism）的傳統。<sup>26</sup>這就是為什麼魯迅筆下但有「狂人」、「瘋人」，而沒有完整的超人。在道德與歷史的重負下，「超人」失去了孤舟利劍的輕銳狂鷲，而多了幾分沉雄悲鬱。魯迅有一番自白，很可以說明他在「超人」和傳統道德之間掙扎的緊張情況，他說：

我有時很想冒險、破壞，幾乎忍不住；而我有一個母親，還有些愛我，願我平安。我因為感激她的愛，只能不照自己所願意做的做，而在北京尋一點糊口的小生計，度灰色的生涯。<sup>27</sup>

23 狂人說：「吃人的是我哥哥，我是吃人的人的兄弟！我自己被人吃了，可是仍然是吃人的人的兄弟！」又說：「四千年來時時吃人的地方，今天才明白，我也在其中混了多年；大哥正管著家務，妹子恰恰死了，他未必不和在飯菜裏，暗暗給我吃。」均見〈狂人日記〉。

24 參看拙作，〈魯迅的傳統和反傳統思想〉，《漢學研究》10卷2期（1992：12），頁193-226。

25 章太炎，《太炎先生自訂年譜》〈附錄二〉（香港：龍門書店，1965），頁59。

26 《世說新語》〈雅量〉，劉孝標注引《文士傳》。關於 personalism 的問題，參看註1，又 Arthur Wright and Denis Twitchett, eds., *Confucian Personality* (Stanford: Stanford University Press, 1962)，尤其是導言部分。

27 魯迅，〈致趙其文〉，《書信》，《魯迅全集》第十一卷，頁444。

於是，魯迅在欣賞「超人」哲學的同時，卻不免常在作品中流露出消極、頹敗的黑暗與無奈，「像一匹受傷的狼，當深夜在曠野中嗥叫，慘傷裡夾雜著憤怒與悲哀。」<sup>28</sup> 這曠野中狼的嗥叫，在號召青年起來對傳統作大破壞時，具有極大的魔力；但要明確堅定地輸入意志解放的個人主義思想體系，則顯然有所不足。在西方個人主義與中國傳統道德的糾纏下，魯迅自己並不能作出明確的分辨取捨，更無法將兩個不同的體系釐清、融合。如果說魯迅是「青年導師」，他可能是一位感性破壞優於理性建設的、並不太稱職的「導師」。

### 三、周作人與生活之藝術

魯迅以解放人的意志為天職而大力宣揚叔本華、齊克果、尼采一系非理性的個人主義，他的仲弟周作人（1885—1967）則嘗試從另外一個角度去瞭解人的本質，在禮教的綱索下尋找自然真我，使人從道德原罪中獲得解放。

早在日本求學時，周作人就注意到很多文學和思想以外的、有關「人」的學科，如生物學、醫學、人類學、比較宗教、性心理學等。<sup>29</sup> 這些學科對他的作用，並非提供要成為專家的學識，而是養成一種宇宙觀和價值觀，推翻二千年的定說成見，為個人重新定位。

蘇雪林說周作人是「中國的藹理斯」，<sup>30</sup> 周作人也承認藹理斯（Havelock Ellis, 1859—1939）是影響他一生言行最重要的人。<sup>31</sup> 藹理斯是英國作家，受有專業醫學訓練，畢生以提倡科學的性心理學為職志。周作人即從藹理斯和弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）的性心理學出發，肯定人的自然本質，剖析心理欲望和情感世界，從向來較少受國人注意的自然人的角度，理解人與道德的關係。

周作人首先強調：「人是一種生物，他的生活現象，與別的動物並無不同。所以我們相信人的一切生活本能，都是美的善的，應得完全滿足。凡有

28 魯迅，〈孤獨者〉，《徬徨》，同前書第二卷，頁87，107，兩次重複出現。

28 詳見周作人，〈知堂回想錄〉（香港：三育圖書公司，1970），第197-206節，「我的雜學」。

30 蘇雪林，〈周作人的思想及其著作〉，見氏著，〈中國二三十年代作家〉（臺北：純文學出版社，1979）頁186-205。

31 周作人，〈藹理斯的話〉，《雨天的書》，《周作人全集》二（臺中：藍燈文化，1982）。



違反人性不自然的習慣制度，都應該排斥改正。」<sup>32</sup> 天理、人欲並不對立，欲，就出其於自然的意義而言，應該是生命本質的一部分，而不應該構成道德上的原罪。個人，既然是自然界的一份子，首先應該對此自然之情欲負責，作包括情欲在內之整體生命的主宰。在作自我超越之前，應該先自信地面對自己的自然情欲；而在超越時，也應該是人的超越，而不是神的超越。以此為基礎，周作人反對一切禁欲或縱欲的倫理觀念，認為一在「人力以上」，一在「人道以下」，都非正確對待真我的方式。而禁欲與縱欲，經常又是相激相生的，所以造成中國社會上一面講禮教，一面好色淫殺的矛盾現象。克服這現象的方法，莫過於讓人認識真我，自由、誠實地接受此真我，再合理地節制、超越此真我。

周作人認為，中國有五千年歷史，卻從未解決「人」的問題。上焉者以人為神，鄙視人的自然情欲；下焉者以人為獸，漠視生命之尊嚴。神獸雖殊，其為非人則一。於是或偏於靈，或偏於肉，對人的自然欲性，便都不能恰如其份地誠實面對。郁達夫（1896—1945）發表了描寫生命情欲的小說集《沉淪》之後，衛道誅伐之聲四起，周作人則認為這是一件「藝術的作品」，它的價值「在於非意識的展覽自己，藝術的寫出昇化的色情，這也就是真摯與普遍的所在。」<sup>33</sup> 性，只要是出自真誠而非泛濫、非扭曲的，便與人的任何一種自然情欲一樣，都是純潔無瑕的，掌握此自然之真誠純淨，以自由和節制調和縱欲與禁欲，便可達成靈肉一致。這是個人最合理自然的生活方式，周作人稱之為「生活之藝術」，並認為這就是中國傳統的「禮」，也即是古希臘文化的精華。<sup>34</sup>

雖然周作人可能是中國最早注意並傳播性心理學的人，他並沒有視此自然之欲性為人生和道德的原動力，在文學創作上也沒有走上心理分析一途，對後來上海「新感覺派」作家施蛰存、穆時英、劉吶鷗等嘗試用超現實手法寫心理小說的作品，亦未加注意。原因是，性心理學對周作人而言，只是省察人類自然本質的工具，而不是人的決定性內涵。決定人之內涵的，是調和靈肉的生活美感或藝術，是欲性的昇華而非其本然面貌。周作人引葛理斯的話說：

淑本好耳（Schopenhauer）有一句名言，說我們無論走人生的那一條路，在

32 周作人，〈人的文學〉，《藝術與生活》，同前書第三冊，頁565-566。

33 周作人，〈沉淪〉，《自己的園地》，同前書第二冊，頁46。

34 關於周作人所說「禮」與「禮教」的問題，可參閱拙著〈傳統禮治秩序與五四反禮教思潮〉，《漢學研究》9卷2期（1991：12），頁123-150。

我們本性內總有若干分子，須在正好相反的路上才能得到滿足。所以即使走任何道路，我們總還是有點煩躁而且不滿足的。在淑本好耳看來，這個思想是令人傾於厭世的，其實不必如此。我們愈是綿密的與現實生活相調和，我們裡面的不用不滿足的地面當然愈是增大。但正是在這地方，藝術進來了。藝術的效果大抵在於調弄我們機體內不用的纖維，因此使他們達到一種諧和的滿足之狀態——就是把他們道德化了。<sup>35</sup>

周作人認為，「藝術正是情緒的操練」，性文學的書，則是「這種操練的重要部分」，<sup>36</sup> 將我們原始的衝動移用在更細緻更和諧的層面，作道德的昇華，構成「生活之藝術」。

將靈肉一致歸結到「藝術」，意味著這樣一種生活方式不能純憑意志獲得，也非純出於理性，而主要是屬於情操的。情操要靠美感涵養，美感不是一種概念，而是生活上一點一滴、一絲一縷的醞釀。一幅畫、一首詩，固然會帶來美感，但如果沒有生活中閒逸的一杯清茶，或水鄉中款款而進的一葉扁舟，或田間農夫的虔誠勞作，沒有這種生活美感的共鳴，畫與詩，是無法真正且持久地進入人的內心世界的。周作人沒有從事過系統的美學理論工作，但在他藉以成名的散文作品中，處處洋溢著他對生活美感的禮讚歌頌：北京的茶食，故鄉的野菜，江浙的烏篷船，廟會的社戲，田間的農夫，苦雨庵的苦茶，凡此種種，都成了他美感的源泉，<sup>37</sup> 也成了他實踐「生活之藝術」的涵養依據。於是，周作人出於自然人性，而歸於藝術人格。自然保育了藝術，使藝術不離於真；藝術陶冶了自然，使自然日趨於美。美與真本不可分割：農夫勞動之美，在於他的虔敬；社戲之美，在於它的本色；苦茶之美，在於他的本味。一個美的人格，必然同時是一個真的人格。這種人格，正是近代中國所欠缺的，因此也是周作人需要積極鼓吹的。他和魯迅等人一起號召破壞禮教，<sup>38</sup> 用刀筆凌遲中國人的「劣根性」，目的是要清除養成理想人格的障礙，「闡明好些中國禮教之迷信的起源，有益於學術以外，還能給予青年一種重大的暗示，養成明白的頭腦，以反抗現代的復古的反動。」<sup>39</sup> 他領導中國的「新村」運動，提倡勞動與藝術並重的無政府自由生活，在

35 周作人，〈文藝與道德〉，同註33，頁63-64。

36 同上，頁65。

37 關於此節，可參考同註34拙文。

38 同上。

39 周作人，〈鬚髮爪序〉，《談龍集》，《周作人全集》一，頁29。

二十年代早期知識青年中造成巨大風潮，<sup>40</sup>則是要藉新村運動來進行人格教育，養成自然通達、靈肉一致的個人。

儘管在性心理和自然人性觀方面受有弗洛伊德、藹理斯、甚至達爾文等西方學者的深刻影響，周作人在居於自己思想核心處的審美和藝術觀上，則純然是中國的、鄉土的。周作人強調，個性必須「從土裡滋長出來」，才不會流於空虛抽象，才是真正從生活美感裡出來的有特殊性又有普遍性的個性。他說：

這幾年來，中國新興文藝漸見發達，各種創作也都有相當的成績，但我們覺得還有一點不足。爲什麼呢？這便因爲太抽象了。執著普遍的一個要求，努力去寫出預定的概念，卻沒有真實地強烈地表達出自己的個性，其結果當然是一個單調。我們的希望即在於擺脫這些自加的鎖梘，自由地發表那從土裡滋長出來的個性。

<sup>41</sup>

又說：

無論如何說法，人總是「地之子」，不能離地而生活，所以忠於地可以說是人生的正當的道路。現在的人太喜歡凌空的生活，生活在美麗而空虛的理論裡，正如以前在道學古文裏一般，這是極可惜的。須得跳到地面上來，把土氣息泥滋味透過了他的脈搏，表現在文字上，這才是真實的思想與文藝。<sup>42</sup>

所謂「把土氣息泥滋味透過了他的脈搏」，並沒有什麼神祕性，只是強調一種與自然和諧合一的生活美感。從這種美感中出來的個性，既是地方性，又是國民性、人性。

周作人從情操出發的個人主義，不只要接上希臘自然美感的傳統，更要接上中國的本土美感傳統。但這種期望注定是要在當時傷痕滿目的外在和內在環境下失落的。鴉片戰爭以來，中國文士已很難保持自身的生活方式和審美傳統。匆促的，無思考餘裕的西化（非現代化）腳步，如周作人自己在〈山中雜信〉中所描述的，<sup>43</sup>更將原來的生活美感衝撞得柔腸寸斷。新村是周作人唯一能寄予希望的烏托邦，新村運動失敗後，周作人在知識青年眼

40 參閱拙著，〈中國近代新村運動及其與日本的關係〉，收於淡江大學歷史系編《中國與亞洲國家關係史學術研討會論文集》（臺北：淡江大學，1993），頁199-243。

41 周作人，〈地方與文藝〉，同註39所引書，頁9。

42 同上，頁10。

43 周作人，〈山中雜信〉，《雨天的書》，同前書第二冊。



中，便漸漸變成一個退隱的老人，<sup>44</sup> 關在苦雨庵中，懷著薔薇色的舊夢烹煮苦茶。周作人理想中的藝術人格，其精微與永恆處，本來就很難被人領略，這種人格在與本土美感啣接時，更難衝破現實困局。「生活之藝術」的號召，跟一切烏托邦的理想一樣，可以用來對照現實的不完美，而不能將自己變成現實。

#### 四、胡適與易卜生主義

胡適（1891—1962）宣揚杜威（John Dewey, 1859—1952）、詹姆士（William James, 1842—1910）等人的實驗主義（Pragmatism），提倡科學方法，儼然為五四時期思想界的領袖，而他在思想上為人所普遍擁戴，則始於他的「易卜生主義」。

胡適〈易卜生主義〉一文發表於一九一八年六月《新青年》的「易卜生專號」上。在此之前，胡適的聲名主要來自文學革命。在思想上，他一系列介紹杜威和實驗主義的文章都還未發表，<sup>45</sup> 杜威在中國還未有人注意；他的英文博士論文 *The Development of the Logical Method in Ancient China*（先秦名學史）要到一九二二年才在上海付印，他的學位考試也未完全過關；<sup>46</sup> 雖然他已在北京大學教授中國哲學史並得到一些高材生的贊同，但反對者也不少；<sup>47</sup> 而他藉以贏得上層學術界認可的成名作《中國哲學史大綱卷上》，也要到一九一九年二月才出版。「易卜生主義」刺激起知識青年對個人、家庭、婚姻、貞操等問題作更廣泛、熱烈的討論，並在婦女中造成

44 參看 David Pollard, "Chou Tso-jen: A Scholar Who Withdraw," in Charlotte Furth, ed. *The Limits of Changes: Essays on Conservative Alternative in Republican China* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)。

45 胡適在這方面最早的一篇文章是〈實驗主義〉，一九一九年春演講。

46 一九一七年歸國之前，胡適在哥倫比亞大學博士論文考試的手續尚未全部完成，當時並未取得學位。十三後，即一九二七年，早已成名的胡適才回哥大正式取得博士學位。見唐德剛譯注，〈胡適口述自傳〉（臺北：傳記文學出版社，1986）第五章註一，頁98。

47 顧頡剛記載胡適初到北大上課時的情形說：「這一改，把我們一班人充滿著三皇五帝的腦筋，驟然作一個重大打擊，駭得一堂中舌橋而不能下。許多同學都不以為然，只因班上沒有激烈份子，還沒有鬧風潮。我聽了幾堂，聽出一個道理來了，對同學說，他雖然沒有伯弢先生讀書多，但在裁斷上是足以自立的。」見氏著，〈古史辨〉第一冊，〈自序〉。頁36。

一股反抗包辦婚姻和夫權家庭的「娜拉熱」。<sup>48</sup> 這種社會效應，奠定了胡適在思想界的名位基礎，後來，他所宣揚的實驗主義能夠於短時間內普遍地在知識青年中流傳，「易卜生主義」實有開拓先行之功。

「易卜生主義」被胡適選為進攻中國思想界的先鋒，並不是偶然的。《新青年》在創刊後不久，即以連載方式譯述王爾德（Oscar Wilde, 1854—1900）戲劇《意中人》（*An Ideal Husband*），胡適閱後深覺不滿，即從美國致書陳獨秀說：

今日欲為祖國造新文學，宜從輸入歐西名著入手，使國中人士有所取法，有所觀摩，物後乃有自己創造之新文學可言也。……譯書須擇其與國人心理接近者先譯之，未容躡等也。貴報所載王爾德之《意中人》雖佳，然似非吾國今日士夫所能領會也。<sup>49</sup>

所謂「非吾國今日士夫所能領會」，乃就「心理接近」與否而言，非指藝術性。王爾德戲劇非不佳，卻與中國社會現實無涉，與知識份子「心理」無關，所以不必急著介紹。在胡適心目中，當前國人最需要知道的文學，是討論社會改革、道德改革等問題的「問題劇」（problem play），而挪威戲劇家易卜生（Henrik Ibsen, 1828—1906），正是此中翹楚。胡適說：

自伊卜生以來，歐洲戲劇鉅子多重社會劇，又名問題劇，以其每劇意在討論今日社會重要之問題也。業此最著，在昔有伊卜生，今死矣。<sup>50</sup>

易卜生早期的戲劇作品，常討論個人（尤其是婦女）與家庭、個人與社會等問題，強調個人在理智選擇上的自主性和反抗性。在五四時期風靡一時的戲劇《玩偶之家》（*A Doll's House*）裡，娜拉一直被丈夫視為玩偶，沒有個人意志，也不能獨立負責，後來娜拉在理智上覺悟了，決定棄家捨夫，去作一個獨立的個人，完成一場「個性革命」。《國民公敵》（*An Enemy of the People*）則寫一位深具專業良知的醫師，因為發現本市賴以招徠遊客的浴池中有傳染病菌，堅決要求浴池歇業重建，受到全市公民敵視迫害，從而得出「世上最強有力的人就是最孤獨的人」的結論。

易卜生這種觀念和焦點，正是胡適認為中國所最需要的。胡適很早就開始思考個人與家庭、社會關係的問題。最早，他認為中國的家族制度可以

48 參閱王哲甫，〈中國新文學運動史〉（上海：上海書店，1986）。王瑤，〈中國新文學史稿〉（上海：新文藝出版社，1953）。

49 胡適，〈論譯書寄陳獨秀〉，〈胡適留學日記〉三，〈胡適作品集〉36（臺北：遠流出版社，1986），頁252-253。

50 〈胡適留學日記〉二，同前書35，頁52。

避免老人失養，認為「此法遠勝此邦（美國）個人主義之但以養成自助之能力，而對於家庭不負養贍之責也」，但後來，他發覺家族制度養成兩代之間的互相依賴性，「父母視子婦如一種養老存款」、「子婦視父母遺產為固有」，推而廣之，「一族一黨，三親六戚，無不相倚依」，而在社會上，則變成以依賴蟻附為當然的奴性價值觀，「真亡國之根也」。要拔除這種亡國之根，須要引入「恥受養於人」的西方個人主義，以「養成一種獨立之人格，自助之能力」。<sup>51</sup>於是，重視培養個人獨立能力，提倡要人「把你自己這塊材料鑄造成器」的易卜生，<sup>52</sup>就雀屏中選，原來並沒有一個「主義」的他，成了胡適向中國思想界輸入「易卜生主義」的先行官。當然，這種提倡個人獨立能力的觀念，也是杜威所肯定的。杜威探討「人的問題」時，強調「人生的目的，是要在人本性的素質上，發展和壯大自己。」<sup>53</sup>易卜生用文學語言將這層意思說得更通俗易懂，於是乃深為胡適所傾儀。

與魯迅強調意志解放，周作人重視情操涵養的個人主義不同，胡適急於輸入的個人主義，以養成心智成熟，能獨立判斷、行事的個人為標的。他首先要人「獨立思想」，分辨法律、宗教、道德、輿論等各種「社會勢力」的真偽，更進一步要人「充分發達自己的天才性」，即個人按天賦與性向發展自己的智能，先將自己「造成一個有眼光有能力的人才」，「救出自己」，不管社會如何墮落下沈，「多救出一個人便是多備下一個再造社會的份子。」<sup>54</sup>待各方面都有了足夠的人才時，社會就有希望了。他在一九一五年所寫的一封信中就說：

今日祖國百事待舉，須人人盡力始克有濟。位不在卑，祿不在薄，須對得住良心，對得住祖國而已矣。幼時在里，觀族人祭祀，習聞贊禮者唱曰：「執事者各司其事」，此七字救國之金丹也。墨子曰：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。為義猶是也，能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」（耕柱篇）亦同此意。<sup>55</sup>

可見胡適這種個人智能主義之形成，為時尚在其「易卜生主義」之前。胡適選易卜生作他個人主義的代言人，目的是要向國人灌輸知識人格的重要性。基於同樣的理由，胡適捨棄黑格爾哲學而歸於杜威實驗主義，因為實

51 《胡適留學記》一，同前書34，頁226。

52 胡適，〈易卜生主義〉，《胡適文存》第一集第四卷，同前書6，頁23。

53 John Dewey, *Problems of Men* (New York: Philosophical Library, 1946) p. 360.

54 同註52，頁24。又〈愛國運動與求學〉，《胡適文存》第三集第九卷。

55 《胡適留學日記》三，《胡適作品集》36，頁6。



驗主義更爲「科學」，更重實效，而且強調全社會各種多元力量之間的分進改革，以收一點一滴的累積改革之功。胡適相信，人類在科學文明下所訓練的「官能智慧」，是「求真理的唯一法門」，<sup>56</sup>他也相信，社會改革的成功與否，最後皆繫於個人這種「官能智慧」之充分與否。他強調：「這兩三年來新思潮運動最大的成績，差不多全是研究問題的結果」，<sup>57</sup>因此，「有志做改造事業的人，必須要時時刻刻存研究的態度，做切實的調查，下精細的考慮，提出大膽的假設，尋出實驗的證明。」<sup>58</sup>他更進一步提出一個無法「實驗證明」的結論說：「新思潮的精神是一個評判的態度，新思潮的手段是研究問題與輸入學理」，<sup>59</sup>因此，當前國人的任務，不是求中國之自由平等，不是打倒帝國主義，也不是階級革命，從胡適理智的個人主義這個觀點看來，這些都只能算是第二義。當前最主要的任務，「只在於充分用我們的知識，客觀的觀察中國今日的實際需要，決定我們的目標」。<sup>60</sup>資本主義和帝國主義不是真正的敵人，因為它們都不是個人主義範圍內的問題。個人主義所要面對的，是「個人」自己先須要負責、研究、解決的問題，如貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂等「五大仇敵」。<sup>61</sup>這當然不是否認帝國主義的侵略力量，如梁漱溟等人所誤解的，而是問題有內外之別。以個人主義爲基準，則帝國主義侵略等問題不是「個人」主觀努力的問題，所以不是「真」的、第一義的問題。相反，「貧窮」等問題則是廣義的個人智能與主觀努力可及的問題，所以是「真」的仇敵、「真」的問題。

是什麼因素造成胡適這種理智的、徹底內省式的個人主義？主要因素可能有兩個：第一、胡適將人之智能推崇到極點，完全凌駕於宇宙與自然，並爲此驕傲地自詡爲「純物質、純機械的科學人生觀」的擁護者。<sup>62</sup>於是他將人的價值、地位都無限放大，最終乃越出了「物質」和「機械」，與許多絕對唯心論者一樣，將人置於宇宙之中心，要求人對自然與歷史負起全責。因此，人對自身便有了一種宗教性的要求，超越了物質和機械。這種人爲宇宙中心的觀點，顯然不是易卜生的，也不是杜威的。杜威曾經警告：「如果

56 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《胡適文存》第三集第一卷，同前書11，頁8。

57 胡適，〈新思潮的意義〉，同註52所引書，頁120。

58 胡適，〈非個人主義的新生活〉，同註55所引書，頁140。

59 同註57，頁124。

60 胡適，〈我們走那條路〉，《胡適文存》第四集第四卷，同前書18，頁5。

61 同上，頁6。

62 胡適，〈科學與人生觀序〉，《胡適文存》第一集第二卷。

63 George R. Geiger, *John Dewey in Perspective* (New York, 1958), 216.

人類自身成了宗教崇拜的對象，他就會變得傲慢而驕橫。」<sup>63</sup>而在所謂「科學的人生觀」的旗幟下，胡適正是要求將人類自身變成崇拜的對象。雖然他的手段是「科學」的，但他的目的卻顯然仍是「玄學」的，至少是非「物質」和「機械」的。

第二、胡適極重視人的「不朽」，並以此為調和人與社會的大熔爐。胡適認為，我這個「小我」雖然是短暫的、有限的，但「小我」可以通過生活創造和種族綿延而變成社會的「大我」，這「大我」便是不朽的。因此，人要時時念著對「大我」的責任，改善「大我」的未來，將「社會的不朽」當成一種新的「宗教」。<sup>64</sup>為了追求不朽，人必須具有一種宗教式的情懷，對自己作嚴刻的內省與要求。

以人為宇宙中心的觀點，加上反躬自省的特徵，使胡適的個人主義充滿了儒家理想或宗教式的自律要求，而且是最嚴格的要求。在這裡，我們似乎又看到宋儒朱熹（1130—1200）的影子。就具有外向窮理與內向反省的雙重徹底要求這一點而言，朱熹幾乎可以被溯為胡適思想之「宋版」，雖然程朱立足於天理的道德體系，是被胡適稱為「玄學」或「中古宗教的殘留」而堅持要打倒的。<sup>65</sup>強調個人超越、內省以追求「社會不朽」的結果，使胡適思想中表現出一種潛在的「賢人政治」的傾向。他在一九二二年著名的〈我們的政治主張〉宣言中，呼籲「好人」出來組織「好政府」；他將民國肇始的新氣象，歸功於「優秀份子加入政治運動」；而將後來的亂象歸咎於「好人漸漸的厭倦政治了，跑的跑了，退隱的退隱了。」他於是聲言：

今日政治改革的第一步在於好人須要有奮鬥的精神，凡是社會上的優秀份子，應該為自衛計。為社會國家計，出來和惡勢力奮鬥。<sup>66</sup>

早在留學時期，胡適已經同情「計劃政治」，說「今日之西方政治學說之趣向，乃由放任主義而趣干涉，由個人主義趣社會主義」。<sup>67</sup>有了優秀份子應該出來和惡勢力奮鬥的「好人政府」主張之後，胡適更進一步肯定由政府「計劃」領導的重要性，認為「計劃是效率的源頭」，而「中國的大病在於無計劃的漂泊」。<sup>68</sup>固然，民主政治在一定程度上也可以是有「計劃」的政

64 胡適，〈不朽：我的宗教〉，《胡適文存》第一集第四卷，《胡適代品集》6，頁77-87。

65 關於胡適以知識為最高道德的問題，參閱拙著，〈載東原哲學與胡適的智識主義〉，《漢學研究》12卷1期（1994：6），頁27-60。

66 胡適，〈我們的政治宣言〉，《胡適文存》第二集第三卷，《胡適作品集》9，頁22。

67 同註50，頁146。

68 同註66。

治，但胡適對「計劃」的要求顯然不止於此，他對英國工運頻仍、政府無力控制的政發出感嘆，認為那是「不足學」的「敷衍」政治，「從沒有一件先見的計劃」；<sup>69</sup>相反，他對二十年代蘇聯的「計劃政治」大加贊賞，認為雖然共產制度是「我們愛自由的人不能完全贊同的」，但「他們的意志的專篤，卻是我們不能不十分頂禮佩服的。他們在此做一個空前的偉大政治新試驗。他們有理想、有計畫，有絕對的信心。只此三項，已足使我們愧死。」<sup>70</sup>在胡適心目中，英美式資本主義政治和蘇俄式社會主義政治都是正當的試驗，制度本身談不上好壞，關鍵因素是「好人」肯不肯去「幹」。他說：「什麼制度都有普遍性，都沒有普遍性。這不是笑話，是正經話。我們如果肯『幹』，如果能『幹』，什麼制度都可以行。」<sup>71</sup>這樣，以賢人政治作為橋樑，胡適不知不覺地模糊了自由主義與集體主義作為兩種不同制度的結構性差異。他過份強調人對制度的超越性，較少思考制度、秩序等作為一種社會生命的客觀存在問題；也很少思考制度與人的客觀性關係。在易卜生主義帶起婦女自立的「娜拉風」時，魯迅曾經提出過一個「客觀」的問題：「娜拉走後怎麼樣？」這個問題，「易卜生主義」是無法解答的，因為胡適的易卜生主義，著重要求個人在主觀上努力，對約束主觀的客觀環境，則除了一個好人政府的綱領之外，並未具體涉及。易卜生主義，主要還是一種個人智能主義。

## 五、結 論

從嚴復等人引入西方近代個人主義的觀念，到五四知識份子通過「文學革命」、「思想革命」等運動，將個人主義實效化、普遍化，可以說，中國所有近代化的努力，都與個人主義脫不了關係。胡適、周作人、魯迅三位新文化運動的領袖，從知、情、意三方面分擊合圍，試圖揉合中西方兩個傳統，共同勾勒出個人主義的理想人格，在中國思想史上，特別是在中國人文傳統重建的問題上，自有其重大意義。

胡適理智的個人主義雖以發展人的理智為號召，但他並沒有將此理智之

---

69 胡適，〈歐遊道中寄書〉，《胡適文存》第三集第一卷，同前書11，頁60。

70 同上，頁56。

71 同上，頁65。胡適直到抗戰以後才改變了他對「蘇俄模式」看法的。



要求「客觀化」，如同黑格爾一樣，將主觀理性衍成客觀理性，從而導出法律、制度、社會道德等公共領域的現實問題，反而借助於個人超越或宗教式的自省自律，終使其易卜生主義只能發揮到「好人政府」而止。周作人情操的個人主義調解了天理人欲的對立，使人生得免於靈肉糾纏而歸於藝術，從而獲得自然人的自信與尊嚴。但這種生活之藝術充其量只能存在於「新村」的烏托邦裡，作為高懸的理想，映照非人性不人道的現實，對個人主義的傳播，很難收普遍的實效。魯迅意志的個人主義冀盼養成精神界的超人戰士，發為雄聲壯觀，以起國人之新生，結果在道德與歷史的重壓下所出現的，則只能是「狂人」、「瘋子」、和曠野的狼。西方個人主義與中國傳統及現實全面撞擊的第一階段，並未能促成對傳統道德人格主義的嚴謹和深刻反省（這應該是一種與「反傳統」不一樣的反省），也未能形成系統地吸收西方各派個人主義思想與倫理的學術及社會環境。在這種情形下，兩套文化體系間的知性對話，當然也還不能有效地展開了。