



学科导航4.0暨统一检索解决方案研讨会

陈独秀与马克思主义文学理论

<http://www.fristlight.cn> 2007-08-28

[作者] 李春青

[单位]

[摘要] 陈独秀生活在一个社会转型的时代，他一生的经历几乎可以看作是中国社会变革的日程表。这个时期中国社会的基本特征是：旧的东西受到普遍质疑，面临从根本上崩塌的命运，而新的东西远没有建成，因此一切是不确定的，处于瞬息万变之中。陈独秀亦如此期众多的受过传统与现代（或者中国与西方）双重教育的文化人一样，在个人身份方面经历了从传统文人到现代知识分子的转变；在文化认同方面经历了从中国传统儒家思想向西方现代思想的转变；在社会角色方面经历了从封建官僚后备军向社会革命家的转变。由于陈氏个人的独特性，他还经历了由旧民主主义革命向新民主主义革命的转变以及由思想启蒙者到革命实践者、再由革命实践者还原为冷静的思想家的转变。从陈氏复杂多变的经历中我们不难窥见中国由传统社会向现代社会的转型是何等的困难重重、步履维艰！在新的文化建设与社会改造过程中有太多的因素渗透进来，种种不同指向的“力”时时处于相互消解之中，结果便是良好的初衷必然大打折扣。这就使得中国现代知识群体总是处于矛盾痛苦的精神状态之中，正是这种中国式的“现代性体验”即使在今日的知识者心中也还是构成他们“基本焦虑”的主要因素。

[关键词] 陈独秀与马克思主义文学理论

陈独秀生活在一个社会转型的时代，他一生的经历几乎可以看作是中国社会变革的日程表。这个时期中国社会的基本特征是：旧的东西受到普遍质疑，面临从根本上崩塌的命运，而新的东西远没有建成，因此一切是不确定的，处于瞬息万变之中。陈独秀亦如此期众多的受过传统与现代（或者中国与西方）双重教育的文化人一样，在个人身份方面经历了从传统文人到现代知识分子的转变；在文化认同方面经历了从中国传统儒家思想向西方现代思想的转变；在社会角色方面经历了从封建官僚后备军向社会革命家的转变。由于陈氏个人的独特性，他还经历了由旧民主主义革命向新民主主义革命的转变以及由思想启蒙者到革命实践者、再由革命实践者还原为冷静的思想家的转变。从陈氏复杂多变的经历中我们不难窥见中国由传统社会向现代社会的转型是何等的困难重重、步履维艰！在新的文化建设与社会改造过程中有太多的因素渗透进来，种种不同指向的“力”时时处于相互消解之中，结果便是良好的初衷必然大打折扣。这就使得中国现代知识群体总是处于矛盾痛苦的精神状态之中，正是这种中国式的“现代性体验”即使在今日的知识者心中也还是构成他们“基本焦虑”的主要因素。在陈独秀的思想系统中，文学理论占有很小的空间，但就其对社会文化的影响而言，陈独秀的文学理论却又有着十分重要的地位。于是下列问题就值得认真思考了：陈氏的文学理论究竟是怎样的？他的文学思想背后所依托的基本价值观念究竟是什么？陈氏的文学理论与马克思主义之间是什么关系？我们应该如何评价陈独秀的文学理论在中国现代文学理论发展中的地位？这正是本文所要探讨的问题。

一、陈独秀思想轨迹扫描陈独秀于1879年10月生于安徽省怀宁一个下层官僚家庭，其祖父陈章旭为廪生，尝为幕僚，生父陈衍中为优廪贡生，教书为业，叔父（独秀曾过继给他）尝中举，曾任知县等职。独秀自六岁起随祖父读书，主要是《四书》、《五经》及《左传》等史书。12岁后从兄长学写八股文，并读《文选》。18岁（1896年）考中秀才。翌年赴南京参加乡试，未中，此间阅读《时务报》，接触到康梁文章，产生很大兴趣。翌年撰写《扬子江形势论略》，建议清政府注重长江整治，加强军备。1898年百日维新失败后入杭州求是学院，修习英文、法文以及天文学等。不久至沈阳叔父处，正值八国联军侵略中国之时，他得以亲眼目睹沙俄占领东三省并屠杀中国百姓，这对他后来的思想发展产生了重要影响。1901年至辛亥革命的十余年间往返于中日之间，一边求学，一边从事革命活动。从陈独秀的经历来看，18岁以前他所受的是纯粹的旧式传统教育，就其思想而言可以说是一个尚未臻成熟的传统文人士大夫。他的现代性的启蒙教育，也像一大批中国现代知识分子一样，是从康有为和梁启超等维新派那里开始的。就中国近现代的历史与思想史的进程而言，康梁的维新派是一个重要的转折或者过渡阶段，而对于陈独秀、胡适等为代表的现代知识阶层来说，康梁的维新思想则同样是他们个人思想历程的一个转折或过渡阶段。这就是说，陈独秀与其他许多后来成为革命者的知识青年一样，在世纪之交都曾经希望通过改造现存官僚体制来实现从传统社会向现代社会的跃进。从思想基础角度看，处于这一阶段的人们的文化心理结构中中国传统思想依然居于主导地位。他们的政治热情与传统文人士大夫的“以天下为己任”没有根本性区别。所不同的是，在他们的知识结构和文化心理结构中已然出现了传统文人士大夫所没

有的新因素，这就是来自西方的现代思想观念。康梁以及在他们影响下成长起来的知识青年们所要做的是借助于西方现代思想观念来激活中国传统文化中隐含的积极因素，从而在不抛弃传统思想的前提下将中国社会引进现代化的格局之中。作为中国现代性诉求的一种，维新派的设想也同样蕴含着丰富的可能性。但由于那个时代中国遭受的苦难过于深重，时代精英们的民族自尊和个人自尊受到的挫折过于巨大，因此寻求有更直接而快捷效果的进入方式便不可避免地成为社会的主要选择。现代民族国家意识无疑是中国现代性思想的一个极为重要的方面。传统中国文化之中只有天下意识、王朝意识、夏夷之别的观念而没有现代民族国家意识。中国人的这种意识是在西方列强的威胁之下逐渐形成的。就陈独秀而言，亲身经历了1900年沙俄军队在东三省的暴行并在日本接触了西方现代思想之后这种现代民族国家意识就渐渐形成了。他后来回忆自己的这段思想历程时说：以前，在家里读书的时候，天天只知道吃饭睡觉，就是发奋有为，也不过是念念文章，想骗几层功名，光耀门楣罢了。哪知道国家是什么东西，和我有什么关系呢？到了甲午年，才听人说有个什么日本国，把我们中国打败了。到了庚子年，……八国的联合军，把中国打败了……此时我才晓得，世界上的人，原来是分作一国一国的，此疆彼界，各不相下。我们中国，也是世界万国中之一国，我也是中国之一人。一国的盛衰荣辱，全国的人都是一样消受，我一个人如何能够逃脱得出呢？[1] 这说明正是由于中国被列强强行拖进世界体系之中，而在世界格局中中国又处于被动挨打、任人宰割的境地，才使得陈独秀这样长期接受中国传统教育的读书人产生了现代民族国家意识的。也正是因为这个原因，他们的这种国家意识中就充满了屈辱、自卑而非自豪之情。陈独秀就是怀着这种国家意识来审视中国的现实并将其与包括日本在内的列强国家相比较的，通过比较他发现，国家并不仅仅是一个地域的或文化的概念，也不仅仅是一个民族的范畴，它首先是一个政治范畴：“团体之成立，乃以维持及发达个体权利耳。个体权利不存在，则团体遂无存在之必要。”[2] 这里所说的“团体”即指国家而言。这样的国家也就自然存在着合理与否、合法与否等一系列问题。于是改造国家使之成为合理合法的政治组织，从而保护每一个个体生存与发展的权利就成为陈独秀此后追求的根本目标。在审视中国国家和社会现状时，陈独秀受到莫大的刺激，这也正是他将改造国家作为毕生追求的根本目标的强有力的心理动因。我们且看陈独秀对当时中国现状的认识：人之辱我者，不曰“支那贱种”，即曰“卑劣无耻”。将忍此而终古乎？誓将一雪此耻乎？[3] 西洋人称世界不洁之民族，印度人，朝鲜人，与吾华，鼎足而三。华人足迹所至，无不备受侮辱者，非尽关国势之衰微。其不洁之习惯，与夫污秽可憎之辫发与衣冠，吾人诉之良心而言，亦实足招尤取侮。公共卫生，国无定制；痰唾无禁，粪秽载途。沐浴不勤，臭恶视西人所畜犬马加甚；厨灶不治，远不若欧美厕所之清洁。试立通衢，观彼行众，衣冠整洁者，百不获一，触目皆囚首垢面，污秽逼人，虽在本国人，有望而不厌之者，必其同调；欲求尚洁之西人，不加轻蔑，本非人情。然此犹属外观之污秽，而内心之不洁，尤令人之恐怖。经数千年之专制政治，自秦政以讷洪宪皇帝，无不以利禄奔走天下，吾国民遂沉迷于利禄而不觉。卑鄙齷齪之国民性，由此铸成。[4] 外人之讥评吾族，而实为吾人不能不俯首承认者，曰“好利无耻”，曰“老大病夫”，曰“不洁如豕”，曰“游民乞丐国”，曰“贿赂为华人通病”，曰“官吏国”，曰“豚尾客”，曰“黄金崇拜”，曰“工于诈伪”，曰“服权力不服公理”，曰“放纵卑劣”：凡此种种，无一而非亡国灭种之资格，又无一而为献身烈士一手一足之所可救药。一国国民，精神上，物质上，如此退化，如此堕落，即人不我伐，亦有何颜面，有何权利，生存于世界？[5] 对于上个世纪初那些刚刚从传统文人转而现代知识分子的人们来说，战败、不平等条约、割地、赔款固然令他们痛苦沮丧，但在痛苦沮丧之余犹可生发起一种同仇敌忾之心，给人奋发的斗志。然而在人格上被人看不起，并且自己也承认我们的确有自取其辱之道，那种自卑与羞惭之感实在是难于言表的。尽管近一个世纪过去了，但是我们的这种感觉却依然挥之不去，令人思之愤然！古人说“知耻然后勇”，诚哉斯言！受侵害的愤怒与“事事不如人”的自卑是激发中国现代知识分子奋勇抗争两大心理驱力。轰轰烈烈的文化运动与天翻地覆的社会革命都是在这种强大的心理驱力的推动下进行的。就政治而言，维新派的立宪、革命党的共和；就学术而言，保守派的继承传统、激进派的全盘西化；就文学而言，鲁迅的深刻、郭沫若的激情、矛盾的忧虑、巴金的反叛、郁达夫的沉沦、曹禺的冲突……这一切一切无一例外都是这两大心理驱力的表现。正是这种根深蒂固的屈辱情结与自卑情结构成了中国现代性思想形成的强大原动力，也决定了中国现代性思想的根本特征。陈独秀是一个典型，他的呐喊与抗争代表了原本具有强烈自尊心的中国知识阶层的集体无意识。从1901年起，他加入励志会，发起青年会，办《国民日报》、《安徽俗话报》，参加暗杀团，出任都督府秘书长，办《新青年》，直至创建共产党，一步一步实实在在地探索着拯救民族、振兴国家的可行之路。他的经历就是一部中国现代思想演进的实录。在接受马克思主义之前，陈独秀改造国民性、建设现代民族国家的政治主张是基于西方近代资产阶级自由民主思想，主要是来自法国的启蒙精神。由于他所处的是一个激烈竞争之中的世界格局，而中华民族又处于处处受欺辱的落后地位，因此其建设现代民族国家的政治理想就势必与奋发图强的民族精神紧密交织在一起。于是改造国民性与建设合理的社会制度就成为一个问题的两面。在陈独秀等人看来，从根本上改造国民性，为民族精神注入生命力，培养一代朝气蓬勃的青年知识分子乃是首要的任务。在此基础上进行政治制度的建设才是可能的。这就是说，对于陈独秀为

代表的一代知识分子来说，在精神上改造国民与在制度上建设现代民族国家乃是两大根本任务。在精神上改造国民的主要手段自然是教育。陈独秀认为教育有狭义与广义之分，狭义教育即是学校教育，广义教育则是包括一切可以启人心智的思想宣传与学术文化。陈氏的教育主要指后者而言。他阐述自己的教育方针云：窃以理无绝对之是非，事以适时为兴废。吾人所需于教育者，亦去其不适而求其适而已。盖教育之道无他，乃以发展人间身心之所长而去其所短，长与短即适与不适也。以吾昏惰积弱之民，谋教育之方针，计惟去短择长，弃不适以求其适；易词言之，即补偏救弊，以求适世界之生存而已。外览列强之大势，内鉴国势之要求，今日教学相期者，第一当了解人生之真相，第二当了解国家之意义，第三当了解个人与社会经济之关系。第四当了解未来责任之艰巨。准此以定今日教育之方针，教于斯，学于斯，吾国庶有起死回生之望乎。[6] 从这里我们不难看出陈独秀“教育方针”的根本之所在。简单说来，他所提倡的不是一种淑世的教育而是一种实用的教育：能否适应这个世界，使自己立于不败之地乃是这种教育的根本目的。所以他的教育方针的第一项原则便是“现实主义”，即承认人的现实生存之于一切思想、一切理想的首要意义。基于此，他特别强调唤起和培养国民之“抵抗力”的重要性。其云：自然每趋于毁坏，万物各求其生存。一存一毁，此不得不需于抵抗力矣。抵抗力者，万物各执着其避害御侮自我生存之意志，以与天道自然相战之谓哉。万物之生存进化与否，悉以抵抗力之有无强弱为标准。优胜劣败，理无可逃。通一切有生无生物，一息思存，即一息不得无抵抗力。吾国衰亡之现象，何止一端？而抵抗力之薄弱，为最深最大之病根。[7] 在陈独秀看来，所谓“抵抗力”实为一切生物存在之首要条件，这无疑是受了达尔文进化论思想的影响。至于造成国人“抵抗力”薄弱的原因，他归结为三点：一是传统学说之影响，因“老尚雌退，儒崇礼让，佛说空无”，故使国人失去“强梁敢进之思”。二是专制制度之害。君主专制使国人为一人意志是从，失去了独立进取精神。三是政权统一，无竞争需要所致。因此陈独秀正告国人：世界一战场，人生一恶斗。一息尚存，绝无逃遁苟安之余地。处顺境而骄，遭逆境而馁者，皆非豪杰之士也，外境之降虏已而！[8] 陈独秀将希望寄托于受传统影响较少的青年身上，呼吁青年人要培养起“自主地而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”新时代精神，为民族国家的振兴而奋斗。观独秀之意，是要从根本上改造千百年中形成的民族习性，重新培养起一种奋发向上、自尊自爱、不畏强暴、卓然自立的民族性格，以适应这个动荡纷扰、崇尚实力的世界状况。这不仅是陈独秀一个人的观点，看那个时期知识分子的言说，对实力——昂扬的抗争精神与坚忍不拔的顽强意志的颂扬是十分普遍的，这从鲁迅早期的《摩罗诗力说》和后来的一系列杂文中都可以看出来。尼采的“超人”精神在当时的中国知识阶层中具有极大的影响。在政治制度方面，陈独秀主张建立西方式的自由民主的现代国家。他说：欧美政治学者诠释近世国家之通义曰：“国家者，乃人民集合之团体，辑内御外，以拥护全体人民之福利，非执政之私产也。”易词言之，近世国家主义，乃民主的国家，非民奴的国家。民主国家，真国家也，国民之公产也。以人民为主人，以执政为公仆者也。民奴国家，伪国家也，执政之私产也，以执政为主人，以国民为奴隶者也。真国家者，牺牲个人一部分之权利，以保全体国民之权利也。伪国家者，牺牲全体国民之权利，以奉一人也。[9] 民主政体固然是西方现代政治制度，但陈独秀之所以能够毫不犹豫地接受这种制度实与中国根深蒂固的“民为邦本”的儒家思想观念有莫大关联。“民本”思想当然与现代民主思想有着根本区别，它是要执政者将“民”的利益与要求作为关注的首要问题，因为民心之向背是决定国家存亡的决定性因素。民主思想则是主张人民拥有直接参与并决定国家重大政治事务的权利。但二者之间也存在着深刻的一致性，这就是都意识到了人民在国家系统中的重要性。其根本区别在于“民为邦本”只是一种主张或观念，在实际的政治实践中可能是有效的，也可能是无效的，这里没有制度的保证，因此许多专制暴君或独裁者都可以借口人民的利益而胡作非为。现代民主则最终是要落实为一种超越于个人意志之上的政治制度，人民的利益便有了相当的保障。观独秀之意，对于这一层或者尚未意识，或者出于实际的考虑而无暇顾及，他所强调的乃是“国家主义”，即调动全体国民之国家意识，使之凝聚成为一个统一政治团体，从而改变一盘散沙的现状。然而现实的情况却并不如陈独秀的设想那样顺利，辛亥革命的结果固然推翻了帝制、建立了共和，但是真正的民主制度却依然遥不可及。袁世凯的复辟看上去似乎只是一场闹剧，是个人的丧心病狂，但在陈独秀看来却并非如此。因此他说：“袁氏病歿，帝制取消，在寻常道理上看起来，大家都觉得中国以后帝制应该不再发生，共和国体算得安稳了，鄙人却有不以为然。”他的理由是：只因为此时，我们中国多数国民口里虽然是不反对共和，脑子里实在装满了帝制时代的旧思想，欧美国家的文明制度连影儿也没有，所以口一张，手一伸，不知不觉都带君主专制臭味儿……袁世凯要做皇帝，也不是妄想；他实在见得多数民意相信帝制，不相信共和，就是反对帝制的人，大半是反对袁世凯做皇帝，不是真心从根本上反对帝制。[10] 有见于此，陈独秀深切地认识到“如今要巩固共和，非先将国民脑子里所有反对共和的旧思想，一一洗刷干净不可。因为民主共和的国家组织社会制度伦理观念，和专制制度的国家组织社会制度伦理观念全然相反，——一个是重在平等精神，一个是重在尊卑阶级，——万万不可以调和的。若是一面要行共和政治，一面又要保存君主时代的旧思想，那是万万不成。而且此种‘脚踏两只船’的办法，必至非驴非马，既不共和，又不专制，国家无组织，社会无制度，一塌糊涂而已！”[11] 这无疑是极为深刻的见解。也正是出于这样的深刻思考，陈独秀这才从直接的民主共和

的政治主张转而为文化革命的呼吁，他多次主张《新青年》不应以“谈论政治”、“批评时政”为主旨，其用心正在于此。他深知，倘若不在思想文化上来一个彻底的革命，无论怎样侈谈政治都是无济于事的。因此独秀的“不谈政治”并非热衷于思想学术或者怕惹麻烦，他的“不谈政治”实为着更远大的而切实的政治目的。在文化革命方面，陈独秀所作的主要是颠覆中国传统思想、宣扬西方现代精神。中国传统文化，特别是以孔子为代表的儒家文化在“五四”前后成为众矢之的——那些长期浸润于儒学，刚刚接受了西方思想，因而从传统文人向现代知识分子进行身份转变的青年知识人一时间大都成为激烈的反孔者了。然而如果仔细分析就不难发现，他们并不是从纯粹学理逻辑出发来否定孔学的，就是说他们不是在将孔学与西学进行学理上的比较之后才来决定取舍的，恰恰相反，他们是决定了取舍之后才来比较的。在这批刚刚完成或正在进行着身份转变的知识青年中，陈独秀是最有代表性的，我们从他的身上既可看出一代知识青年的心路历程。陈独秀思想演变的轨迹是十分清晰的：先是以大清秀才的身份为朝廷建言献策，这可以看作是整个改良运动之象征的举措毫无效果，稍后则从西方现代政治思想的立场出发主张民主共和，然而辛亥革命的成功、共和制度的建立丝毫没有改变中国政治混乱、经济落后、社会无序的现状，甚至没有解决专制与独裁的问题，于是他又将批判的眼光伸向了中国传统文化。他的逻辑是这样的：中国事事不如人是自明的前提；导致这种落后状况的原因是中国几千年的专制制度；造成专制制度的原因是以儒学为代表的传统文化；因此欲改变落后状况必先改造政治制度，欲改造政治制度必先否弃传统文化。这就是说，中国文化的好坏并不是个理论问题，而是个现实政治问题，这显然是一种近于“成者王侯败者贼”的逻辑。现代知识界有许多人依然是以这样的逻辑来看待中国传统文化的。我们来看看陈独秀的论述：吾人倘以为中国之法、孔子之道，足以组织吾之国家，支配吾之社会，使适于今日竞争世界之生存，则不徒共和宪法为可废，凡十余年来变法维新、流血革命，设国会、改法律，及一切新政治、新教育，无一非多事，且无一非谬误，应悉废罢，仍守旧法，以免滥费吾人之财力。万一无不安本分，妄欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞不流，不止不行！[12] 孔教之精华曰礼教，为吾国伦理政治之根本。[13] 孔子之道，以伦理政治忠孝一贯，为其大本，其他则枝叶也。故国必尊君，如家之有父。[14] 无论政治学术道德文章，西洋的法子和中国的法子，绝对两样，断断不可以调和迁就的。……若决计革新，一切应该采用西洋的法子，不必拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱。[15] 这里的逻辑毫无疑问是贯通的：要摧毁一种政治制度，就必须摧毁这一制度赖以获得合法性的思想基础。但是如儒学这样长期占据主流意识形态地位的思想体系必然是多层次、多维度、多侧面的，绝非可以一言以蔽之的。然而陈独秀却力求将儒学概括为礼教，又将礼教概括为“三纲五常”，于是儒学就被化约为等级制、君主制的话语形式了。这毫无疑问是有问题的。这样一来，陈独秀就在存与亡、民主共和与君主专制、西方思想与中国传统文化之间设定了一一对应的二元对立关系，非此即彼，无可调和。于是“全盘西化”就成为唯一的选择。在今天看来，陈独秀和那个时期大多数知识分子们（包括左翼的鲁迅与右翼的胡适）对于中西文化的这种态度与评价显然是成问题的，因为中国传统文化，即使是儒家文化都绝非“三纲五常”或“吃人”这样简单的概括所能涵盖的。其中许多因素都具有现代意义，在某种意义上说还正是西方文化的所欠缺的。但在那样一个时代，为了找到可以使国家快速振兴的道路，收到立竿见影的实效，时代精英们难以做到平心静气的权衡与深思熟虑的选择也是自然的事情。陈独秀本人实际上也并不否认中国传统文化中有价值的东西在。在谈到“中国人工商业不进化和国家观念不发达”时，他指出：从坏的方面说起来，我们因此物质文明不进步，因此国民没有一致团结力；从好的方面说起来，我们却因此没有造成像欧洲那样的资产阶级和军国主义；而且自古以来，就有“并耕”，孔子的“均无贫”种种高远理想；“限田”的讨论，是我们历史上很热闹的问题；“自食其力”，是无人不知道的格言；因此可以证明我们的国民性里面，确实含有许多社会经济的民治主义，将来都可以在中国大大的发展，所以我不灰心短气，所以我不抱悲观。[16] 显然陈独秀是看到了中国传统文化中可以获得现代意义的因素，也意识到了中国传统文化与现代西方文化相结合的某种可能性。但是由于历史语境的限制，他与那个时代的大多数知识分子一样，不可能全面而深入地探讨中国传统文化与西方现代思想相互融合、转换的可能性。那时“求新声于异邦”被认为是当务之急，其他事情即使意识到，也是无暇顾及的。事实上，即使是经过了近一个世纪之后的今天，这种融合与转换的工作也还是步履维艰的，而且许多当代知识分子并不认为存在着这种融合与转换的可能性，倒是许多海外的汉学家一直在认真探索，努力发掘着中国古代文化中的现代意义。在接受马克思主义之前，标举集中体现着西方现代性的科学与民主是陈独秀长期求索的结果，也是他对于现代中国历史发展的最大贡献。二、陈独秀对马克思主义的接受过程文艺复兴以来现代西方思想文化的发展有一个循序渐进、逐步展开的过程，15、16世纪的“祛魅”，主要是张扬个性，将人性从神性的压迫下解放出来；17、18世纪的“启蒙”则是在个性解放的基础上进一步赋予理性以神圣性，并开始勾勒以“自由、民主、平等、博爱”为基本价值原则的新的社会政治制度；而到了19世纪，社会主义就成为声势浩大的思想运动与社会运动。但是对于中国现代知识阶层所建构的现代性话语来

就没有这种历史的递进过程了：西方数百年的现代思想史对他们来说乃是一个共时的存在，他们只是根据现实的需要而不是根据历史演变变来的次序来选择来自西方的思想资源的。陈独秀说：近代文明之特征，最足以变古之道，而使人心社会划然一新者，厥有三事：一曰人权说，一曰生物进化论，一曰社会主义，是也。[17]“人权”的观念是西方现代性思潮的核心之一，经过启蒙思想家们长期的理论准备，1789年法国大革命时期终于通过了著名的《人权与公民权宣言》，明确规定：人生而平等，享有自由、财产、安全以及反抗压迫的权利。所以“人权说”的核心乃是关于人的诸种基本权利的尊重，其理论前提文艺复兴以来的个人主义，而其思想渊源则是基督教精神的“在上帝面前人人平等”的观念。“生物进化论”则是一种自然科学观点，是19世纪人类最重要的科学成就之一，其自身的基本观点是包括人类在内的一切生物都是自然进化的结果，而进化过程则遵循“物竞天择”的法则。其对于人文社会科学的负面影响则是崇尚实力，认可弱肉强食的现实。“社会主义”则既是一种思想学说，又是一种政治运动，同样是西方思想现代性和政治现代性进程中的产物。但是与个人主义不同，社会主义实际上正是针对以私有制为基础的资本主义生产方式的发展所导致的残酷竞争以及各种社会问题、国际问题而提出疗救之术，其核心乃是财产社会化。陈独秀这里所说的“社会主义”当然不仅仅是指马克思和恩格斯以及后来的列宁所倡导的理论和实践，而是包括法国启蒙主义者的空想社会主义在内，但是毫无疑问也包括马克思主义在内。在彼时陈独秀的心目中，欧文、傅立叶的社会主义与马克思、恩格斯的社会主义并无不同。这里值得注意的不是陈独秀对社会主义的理解是否符合马克思主义的问题，而是他将“人权”、“进化论”、“社会主义”三者并列一处，并且作为最值得重视的“近代文明”来看待本身所包含的深刻意味。看陈氏论述，其所以将三者作为西方“近代文明”的集中体现，根本原因是由于中国特殊的文化历史语境。在陈独秀看来，中国自古以来就缺乏个人独立意识，服从乃是“国民性”中最为基本的特征。在大一统的君主专制制度下，平民百姓的个人权利丝毫没有受到关注，“天下”是君主的，臣民们只能是君主意识的维护者与实践者，他们不可以有独立的意志，更不用说个人的合法权利了。所以为了改变这样的状况，积极引进西方人的人权观念，启发民众的权利意识委实成为改造国民性的当务之急，这也就是陈独秀极力宣扬人权观念的根本原因。中国自古没有进化思想，天道循环乃是古人看待历史演变的基本观念。实际上从先秦以至清季，中国社会的确也很难说呈现直线型的进步发展。可以说“谈天道循环说”的确有其存在的现实基础。那么为什么清末民出那一大批知识精英都不约而同并且毫无保留地接受了进化论呢？严复何以成为推动中国现代性发生发展的最重要人物之一呢？这同样与当时知识精英们面临的社会问题直接相关。首先他们极需对中国当时的落后状况做出解释。在传统文化语境中，中国本来是“四夷宾服”、“万国来朝”的天朝上国；中国文化更是可以无远弗届、“化成天下”的至上文明，即使用武力征服了华夏民族的夷狄之人，也终将服膺华夏文化。因此只有共时性的夏夷之别，而无历时性的进化问题。然而西方文明突然以全新的面目与强大的力量矗立于国人面前，经过各个方面、各个层次的较量之后，中国的知识精英们终于承认：这是一种完全异质的、远比我们的文化更为强大、更为合理的文明形态。如何来解释这一点呢？于是进化论就成为最合理的阐释路向：人类社会是由低到高发展的，处于高级阶段的国家较之处于低级阶段的国家拥有更强大的力量，人与人、国与国之间的关系本来就是适者生存、弱肉强食的。于是知识精英们就找到了中国处于不利境遇的根本原因。其次，进化论为知识精英们鼓吹西化、宣传革命提供了合法性依据：既然世界是如此残酷无情，人与人就像动物一样依靠力量才能争得优势地位，那么要想改变中国的劣势境地，除了像西方人学习，摒弃我们那种不利于竞争的文化因子就别无他途了。因此所谓进化论，在中国知识精英那里就被置换为实力政策，从而成为一系列思想文化运动与政治革命的理论基础。简言之，承认和接受进化论对于当时的中国知识阶层来说有两层含义：一是承认中华文化落后于西方文化，二者处于人类文明进化史上的不同阶段；二是决心彻底学习西方文明，急起直追，最终摆脱中国落后挨打的状态。社会主义的根本之点在于财产公有制。在中国传统儒家文化中原本就有“大同”理想，其中即含有财产公有的思想。而且“均贫富”亦为中国人的固有思想。所以陈独秀等现代知识精英能够接受欧洲的社会主义并不是令人诧异的事情。但从当时的文化历史语境来看。则陈独秀的提倡社会主义乃与反对封建等级制、提倡自由、民主、平等的资产阶级启蒙主义精神是一体两面的事情，并不意味着他已经超越了资产阶级思想范围。其根本目的依然是解决中国面临的社会混乱与被动挨打的落后的局面。就西方近代的思想进程而言，马克思主义的出现是一件划时代的事情，马克思主义的社会主义与此前的法国空想社会主义有着根本性差异。在马克思主义看来，社会主义是一种与资本主义迥然不同的全新的社会形态，是人类发展的高级阶段。但在刚刚接触到马克思主义的陈独秀看来，马克思主义的社会主义与欧文、圣西门、傅立叶的社会主义并无不同，完全是同一社会思潮。陈独秀最早接受马克思主义正是因为在他看来马克思主义是欧洲社会主义思潮的一部分，而不是因为它的独特价值。其论社会主义云：近世文明之发生也，欧罗巴旧社会之制度，破坏无余，所存者私有财产耳。此制虽传之自古，自竞争人权之说兴，机械资本之用广，其言遂演而日深：政治之不平等，一变而为社会之不平等；君主贵族之压制，一变而为资本家之压制。此近世文明之缺点，无容讳言者也。欲去此不平等与压制，继政治革命而谋社会革命者，社会主义事也。可谓之反对近世文明之欧罗巴最近文明。其说始于法兰西革命时……十九世纪之初，此主义复兴于法兰西。圣西孟（Saint-Simon）及傅立叶（Fonrier），其最著称者也。彼等所主张者，

以国家或社会，为财产所有主，人各从其才能以事事，各称其势力以获报酬，排斥违背人道之私有而建设一新社会也。其后数十年，德意志之拉萨尔（Lassalle）及马克思（Karl Marx），承法人之师说，发挥而光大之，资本与劳力之争愈烈，社会革命之声愈高欧洲社会，岌岌不可终日。[18] 这段文字写于1915年9月，从中可以看出，陈独秀虽然尚未明了马克思主义与空想社会主义的根本性差异，但已然了解了社会主义之废除私有制、反对资本家压迫以及阶级矛盾的基本思想。因此这也可以看作是陈独秀对马克思主义的初步接受。其又云：现实之世界，即经济之世界也。举凡国家社会之组织，无不为经济所转移，所支配。古今社会状态之变迁，与经济状态之变迁同一步度。[19] 这同样是对马克思主义社会结构理论的初步接受，这里还可以看出明显的简单化的、经济决定论倾向。可以说一直到1920年之前，尽管陈独秀在相当程度上受到马克思主义影响，也认同其许多观点，但总体言之，他还远不是一个真正的马克思主义者，而基本上是一个资产阶级的民主主义者。例如他1919年11月所写的《实行民治的基础》一文，明确指出“军人、官僚、政客，是中国的三害”，并未从阶级分析角度看待中国的社会问题。他主张并抱有极大信心的“民治主义”，实际上乃是一种美国式的民主政治，其核心是人民大众拥有选举权与参政权。基于这样的政治理念，他明确表示不希望通过阶级斗争来解决问题。1919年4月蔡元培在汹汹舆论的压迫下撤去陈独秀北京大学文科学长的职务，独秀旋即离开北京回到上海，《新青年》亦随之南迁。这一事件被胡适视为陈独秀离开自由主义立场趋向马克思主义的转捩点，亦被视为共产主义运动在中国兴起的契机，这可以说是有些道理的。陈独秀的马克思主义立场的确是在南返之后才渐趋明朗的。这一年他开始关注上海的工人阶级生存状况，并积极投身于工人运动之中。马克思主义的阶级斗争理论也渐渐为他所接受。在1920年9月所写的《谈政治》一文是他思想转变的重要标志。盖《新青年》创刊之初，独秀尝主张不谈政治，认为“改造青年之思想，辅导青年之修养”是《新青年》的基本任务。但在《谈政治》一文中，独秀在辨析“不谈政治”现象之余，援引《共产党宣言》中关于阶级斗争的观点，明确指出：“我承认用革命的手段建设劳动阶级（即生产阶级）的国家，创造那禁止对内外一切掠夺的政治法律，为现代社会第一需要。”[20] 这较之一年前在《实行民治的基础》一文中所表达的观点已然有了根本性差异。及至1921年初，在《社会主义批评》一文中，陈独秀分析了马克思主义的社会主义与以往形形色色社会主义的根本区别，认识到参禅私有与生产过剩乃是资本主义两大痼疾。指出俄国的社会主义才是真正的马克思主义的社会主义。在这篇文章中，他还具体分析了在中国实现社会主义的必要性、可能性以及具体方法。[21] 这说明陈独秀此时已经真正地接受了马克思主义思想，并最终确立了在中国实现社会主义的决心。此后，在《马克思的两大精神》（1922年5月）、《马克思学说》（1922年7月）等文章中，陈独秀比较系统地介绍了马克思主义的剩余价值论、唯物史观、阶级斗争学说、劳工专政等基本思想，从而在理论上成为比较成熟的马克思主义者。

三、陈独秀的文学思想及其与马克思主义的关系

陈独秀对于马克思主义文学理论在中国的发展有无贡献？这是一个存在争议的话题。有学者认为，其实陈独秀从来就没有传播过马克思主义，其五四运动之前的文学思想是纯粹的资产阶级的。应该如何看待陈独秀与马克思主义文学理论的关系？这是一个比较复杂的问题。在这里通过梳理陈独秀文学思想的基本观点来考察一下其与马克思主义文学思想的关系问题。

1、提倡文学的实用功能，反对无用之虚文。

观陈独秀五四前后思想之整体，盖以改造社会、振奋民心为主旨。因此其于文学方面，亦着眼于其实用之功能。早在1915年所撰之《敬告青年》中即云：自约翰·弥尔（J.S.Mill）“实用主义”倡道于英，孔特（Comte）之“实验哲学”倡道于法，欧洲社会之制度，人心之思想，为之一变。最近德意志科学大兴，物质文明，造乎其极，制度人心，为之再变。举凡政治之所营，教育之所期，文学技术之所风尚，万马奔驰，无不齐集于厚生利用之一途。一切虚空幻想之无裨于现实生活者，吐弃殆尽。[22] 在援引西人实例之后，独秀告诫中国青年云：物之不且于实用者，虽金玉圭璋，不如布粟粪土；若事之无利于个人或社会现实生活者，皆虚文也，诳人之事也。诳人之事，虽祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚，皆一文不值也。同年十月，在《今日之教育方针》一文中，陈独秀将“现实主义”列为其所倡导之教育方针的首项，其云：惟其尊现实也，则人治兴焉，迷信斩焉：此近世欧洲之时代精神也。此精神磅礴无所不至：见之伦理道德者，为乐利主义；见之政治者，为最大多数幸福主义；见之哲学家，曰经验论，曰唯物论；见之宗教者，曰无神论；见之文学美术者，曰写实主义，曰自然主义。一切思想行为，莫不植根于现实生活之上。[23] 我们知道，此时陈独秀对马克思主义已经有了相当的了解，尽管他尚未意识到马克思主义无论在哲学上还是政治上均与19世纪以来的西方思想有着根本区别，但马克思主义已然就是他自觉汲取的思想资源之一则是无可否认之事。上引“一切思想行为，莫不植根于现实生活之上。”之说，即是马克思主义基本思想。用这样的眼光来看待文学艺术，自然也就带上一些马克思主义色彩。其所谓“写实主义，自然主义”其实就是西方19世纪以来，为马克思和恩格斯所充分肯定的现实主义传统。在陈独秀看来，现实主义文学就产生而言是对社会生活的反映；就功能而言是指向社会人生，这都恰好是中国所最为欠缺的。因此它完全是出于改造中国文学的需要才倡导现实主义的，就如同他要改造中国社会而倡导社会主义一样。他说：输入学说如不需要为标准，以旧为标准的，是把学说弄成了废物；以新为标准的，是把学说弄成了装饰品。譬如我们不懂适者生存的道理，社会向着退

的路上走，所以有输入达尔文进化论的需要；我们的文学、美术，都偏于幻想而至于无想了，所以有输入马克思主义的需要；这些学说的输入都是根据需要的，不是跟这时新来的。[24] 根据社会需要来选择对西方思想的引进，为了解决中国文学的空疏幻想之弊而倡导现实主义；政治上引进马克思主义以进行社会革命；文学上引进现实主义以进行文学革命，而文学革命的最终目的还是为了服务于社会革命——这就是陈独秀文学思想的内在逻辑。可知，在撰写《文学革命论》之前，陈独秀的文学思想上已经带上了马克思主义的烙印了。《文学革命论》的核心即是所谓“三大主义”：曰，推倒雕琢的阿谀的贵族文学，建设平易的抒情的国民文学；曰，推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学；曰，推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明了的通俗的社会文学。这样的设计并不是为了纯粹的美学上的追求，而完全是出于改造社会的目的：际兹文学革新之时代，凡属贵族文学，古典文学，山林文学，均在排斥之列……所谓宇宙，所谓人生，所谓社会，举非其构思所及，此三种文学共同之缺点也。此种文学，盖与吾阿谀夸张虚伪迂阔之国民性，互为因果。今欲革新政治，势不得不革新盘踞于运用此政治者精神界之文学。[25] 中国古典文学原本是文人士大夫阶层精神贵族趣味之显现，其作用一方面固然在于寄托这一阶层之精神追求，另一方面更在于以此来确证该阶层独特的社会身份。文人士大夫阶层在现实生活中时时处于君权或其它实力集团的压迫中，处于平民百姓与官僚系统的上下流动之中，并不是真正意义上的贵族。但他们是中国古代主流文化的承担者，有高远的人生理想与社会理想，因此他们就成为纯粹的精神贵族，他们只有在精神世界中才能够实现其现实生活中所无法达到的境界与理想，显现于文学层面，“雅化”追求就成为文人士大夫们的基本价值取向，于是飘逸、淡远、高古、神妙、清丽、典雅、含蓄等就成为古典文学的基本风格类型。这种文学风格的实际效果是使文人士大夫阶层保持一种社会文化的领导地位，从而与没有未能受过教育的大众清晰地地区分开来，并因此而获得一种精神上的特权。从这个角度来看，陈独秀所提倡的“文学革命”实际上标志着一代在西学影响下从传统文人演变为现代知识分子的言说者一种新的身份认同的冲动：他们要成为平民百姓真正的代言人，要成为新社会的建构者。为达此目的，包括马克思主义在内的西方现代思想都成为他们选择的思想资源，而马克思主义固有的具有可操作性的现实主义精神更渐渐使之成为这一代中国知识分子的首选。因此，文学革命的“三大主义”虽然不是对马克思主义文学思想的直接援引，但其内在隐含着马克思主义基本精神则是无可怀疑的。所谓“国民文学”、“写实文学”、“社会文学”云云，本质上就是现实主义文学，而现实主义，我们知道，正是马克思主义文学思想的核心。假如我们将独秀的“三大主义”与胡适的“八不主义”（即一曰不用典。二曰不用陈言套语。三曰不讲对仗，文当废骈，诗当废律。四曰不避俗字俗语，不嫌以白话作诗词。五曰须讲求文法之结构。六曰不作无病之呻吟。七曰不摹仿古人，语语须有个我在。八曰须言之有物。）稍加比较，就不难发现二者之间的根本性区别：盖陈氏处处着眼于社会阶级与思想内容，是要从价值观上彻底改造文学；胡氏则基本上只看见文学形式及创作技巧方面，即使“言之有物”、“不无病呻吟”云云也是古人早就有的说法，并未涉及文学价值观的根本性转变。二者一曰“革命”，一曰“改良”真是名副其实！由此可以看出社会主义与唯物论思想对陈独秀文学思想的影响。

2、对文学审美特性的关注

但是正如中国现代知识分子对西方任何一种思想的接受都自觉不自觉地会带有某种程度的“误读”一样，陈独秀对现实主义文学观点的接受也并非照单全收，他有基于自己独特文学经验的见解。这在他1921年4月撰写的《红楼梦新叙》一文中有明显的表现，在这篇文章中他分析了中国传统小说与历史的复杂关系，指出《红楼梦》因受传统的影响而带有文学与历史不能清除分界的缺陷，然后明确提出自己文学批评的标准以及关于小说特征的观点：什么海淫不海淫，固然不是文学的批评法；拿什么理想，什么主义，什么哲学思想来批评《石头记》也失了批评文学作品的旨趣。至于考证《石头记》是指何代何人的事迹，这也是把《石头记》当作善述故事的历史，不是把它当作善写人情的小说。我尝以为如有名手将《石头记》琐屑的故事尽量删削，单留下善写人情的部分，可以算中国近代语的文学作品中代表著作。[26] 从这段引文可见，陈独秀是将“善写人情”作为小说的特征，而以这样的眼光来评判小说，则是文学批评所应持的基本准则。毫无疑问，陈独秀这种主张小说的基本特征为“善写人情”，反对过多地描写历史内容的观点与起义前倡导的“写实主义”、“自然主义”文学观是有一定矛盾的。这原因恐怕应该说是基于不同的言说语境——以前的坚持写实主义是出于文学革命与政治革命之统一性的考虑，而《红楼梦新叙》中的观点则是他个人鉴赏经验与阅读趣味的流露。也许正是这种个人的文学经验使他认识到“文化革命”与“社会革命”毕竟不是同一回事。在差不多与《红楼梦新叙》一文同时写的《文化运动与社会运动》中，陈独秀进一步指出：文化运动与社会运动本是两件事，有许多人当作是一件事，还有几位顶刮刮的中国头等学者也是这样说，真是一件憾事！文学运动的内容是什么呢？我敢说是文学、美术、音乐、哲学、科学这一类的事。社会运动的内容是什么呢？我敢说是妇女问题、劳动问题、人口问题这一类的事。[27] 他甚至认为有些人专门从事文化运动，甚至反对社会运动，也不妨碍其于文化运动的贡献。应该说这是对文化独特性的深刻认识，是极有见解的观点。

3、对泰戈尔的批评

在1923年10月和1924年4月写的《我们为什么欢迎泰戈尔》、《泰戈尔与东方文化》等文中陈独秀对泰戈尔这样的文学巨擘大加挞伐，认为“像泰戈尔那样根本的反对物质文明、科学与之混乱思想，我们的老、庄书混乱的程

度比他还高，又何必辛辛苦苦的另外来翻译泰戈尔。” [28] 对于泰戈尔来华所讲的东方文化胜于西方文化之论嗤之以鼻，并直言泰戈尔为“人妖”。 [29] 这里陈独秀所持标准乃是“物质文明”与“科学”。他的逻辑很清楚：西方的物质文明和科学都比我们发达，因此西方文化必然高与东方文化。当时世界范围的反思现代性思潮已然兴起，在中国则有梁启超、梁漱溟等人批判西方科学主义思想，并引起热闹一时的“可玄论战”。在这次论战中陈独秀运用马克思主义历史唯物论观点对“科”、“玄”二派均有所批判，就理论深度而言的确高出他们一筹。但就基本立场来说，则无疑是比较倾向于科学主义一边的，只不过他并不认为情感与义务等问题与科学无关，而是坚持用科学方法来解决形而上的和人文领域的事情。陈独秀对于泰戈尔的批评就是他这一思想的表现。这种批评的立场，可以说基本上是符合马克思主义精神的。总之，陈独秀虽然没有直接介绍和宣扬马克思主义的文学思想，但由于他较早接受了马克思主义的影响，思想中蕴含了马克思主义因素，后来基本上还成为马克思主义者，故而涉及文学问题时也就表现出某种马克思主义文学观念，这对于马克思主义文学理论在中国的传播与发展，同样具有重要意义。

四、李大钊接受马克思主义的过程在马克思主义为中国知识界所了解、认识乃至接受的过程中，李大钊的作用绝不在陈独秀之下。在对马克思主义理论理解的深度方面，李较陈更有过之。在文学理论方面，李大钊与陈独秀相似，也没有专门介绍或阐述马克思主义文学思想的文章。但他的文学思想中包含着马克思主义的精神是毫无疑问的；他的思想对马克思主义文学理论在中国的传播起到了重要作用也是毋庸置疑的。李大钊1889年10月29日出生于乐亭县大黑坨村。幼年在家乡读私塾，14岁时曾参加童试，未中。1905年入永平府中学，1907年入天津北洋专门法政学校，1913年东渡日本入早稻田大学学习经济，1916年回国，1918年任北京大学图书馆主任并参加《新青年》的编辑工作。大钊先生兴趣广泛，尝有小说、诗歌、散文创作，与中国传统学问浸润很深，又系统学习了西方学术，堪称学贯中西。与陈独秀一样，李大钊也有一个从接受传统教育到接受西方民主思想、一般社会主义思想再到接受马克思主义的过程。在成为马克思主义者之前，李大钊虽然也受到那个时代知识阶层普遍的民族自卑感影响，但总起来看，他与陈独秀、胡适等人中国“事事不如人”的看法是迥然不同的，相反在他的文章中总是充满着一种民族自豪感，一种昂扬向上的进取精神。他说：吾之国家若民族，历数千年而巍然独立，往古今来，罕有其匹。由今论之，始云衰老，始云颓亡。斯何足讳，亦何足伤，更何足沮丧吾青年之精神，消沉吾青年之意气！ [30] 在他看来，中国现下的落后并不足以令人沮丧，令人颓废，因为中华民族曾经创造过那样辉煌的文化，将来在振奋起来的青年一代手中必将再造辉煌！基于对中华民族的信心，李大钊对古代圣贤也不一概否定，而是希望青年们能够学习古人的优点。例如对于周公、孔子、商汤、周文王、周武王这些被儒家奉为圣贤的人物，就应该尊重并学习他们的“创立之精神”，而不应成为他们的傀儡。（见《民彝与政治》）他对中国传统文化的辩证认识与他对“心”“旧”两种思潮之关系的辩证理解是直接相关的，他说：宇宙的进化，全仗新旧二种思潮，互相挽进，互相推演，仿佛像两个轮子蕴着一辆车一样；又像一个鸟仗着两翼，向天空飞翔一般。我确信这两种思潮，都是人类进化必要的，缺一不可。我确信这两种思潮都应该知道须和他反对的一方面并存同进，不可妄想灭尽他反对的一切势力，以求独自横行的道理。 [31] 这种见解在五四新文化运动的热潮中算是极为深刻、辩证、独具只眼的了。人类文化的演进从来都是“基金”与“保收”、新思想与旧传统相互生发而成的。如果一味求新求异，或一味复古，都必将是文化的灾难。李大钊对马克思主义的接受似乎是比较多地受到来自俄国十月革命的影响，这一点与陈独秀不大一样。陈独秀的对马克思主义的接受的逻辑是这样的：先是向往法兰西1789年的大革命，然后是服膺19世纪初期的社会主义思潮，然后顺理成章地对马克思主义产生了极大兴趣。李大钊的逻辑似乎是另一个样子：先是认识到俄国十月革命的重要性，然后才推及其所根据之理论的重要性的。其于十月革命胜利一周年之际说：“一七八九年的法国革命，是十九世纪中各国革命的先声；一九一七年的俄国革命，是二十世纪中世界革命的先声。” [32] 在同年撰写的另一篇文章中，李大钊指出：第一次世界大战的胜利不是联合国的胜利，也不是中国的胜利，而是赤旗的胜利。“人道的警钟响了！自由的曙光现了！是看将来环球，必是赤旗的世界！” [33] 在世界格局中这样重要的革命是如何发生的呢？李大钊指出：“他们是奉德国社会主义经济学家马客士（Marx）为宗旨的”。 [34] 这就是说，尽管李大钊早在日本留学期间就结束到了马克思主义思想，但真正对这一学说重视起来乃是俄国十月革命之后的事情。真正标志着李大钊全面系统地了解马克思主义并接受其精神的是那篇发表于1919年5月《新青年·马克思主义专号》上的《我的马克思主义观》一文。这篇中国现代革命史、思想史和中共党史上极为重要的文献，依据日译本《哲学的贫困》、《资本论》、《共产党宣言》等马克思主义经典，比较全面地介绍了马克思主义思想，阐述了生产力、生产关系、经济基础、上层建筑之间的复杂关系。尤为难得的是：李大钊在接受马克思主义的时候善于独立思考，提出自己的见解：他认为马克思的生产力决定论与阶级斗争决定论之间存在矛盾，对于马克思关于着一问题的解释，李大钊感到“终觉有些牵强矛盾的地方”。他还深刻地指出：马克思主义是那个特定时代的产物，既不可用来解释一切历史现象，也不可整个拿来应用于我们的社会，但其价值终不可抹煞。 [35] 近日看来这些观点都是极为深刻、极有远见的。在同年7月发表的另一文指出：我们现在所要求的，是个解放自由的我，和一个人人相爱的世界。介在我与世

合与友谊就是人类社会生活的普遍法则……社会主义者共同一致认定的基础……就是协合、友谊、互助、博爱的精神，就是把家族的精神推及于四海，推及于人类全体的生活的精神……总结一句话：我信人类不是争斗着，掠夺着生活的，总应该是互助着，有爱着生活的。我们可以觉悟了。[37] 这种见解看上去似乎过于理想主义了，有些近于中国古代儒家的“大同”理想，实则完全符合马克思主义基本精神。李大钊对马克思主义的这种理解说明，他的政治目标已经不仅仅是解决中国面临的积贫积弱、落后挨打的问题，而且要解决人类社会共同的争斗、敌视与阶级分化问题。这说明远大的共产主义理想真正深入到他的心灵深处。相比之下，陈独秀似乎缺少了一点这样的远大与高迈。李大钊决不满足于在理论上介绍宣传马克思主义基本原理，他还善于运用马克思主义观点来解决中国固有的问题。在1920年1月发表的一篇文章中，他指出：孔子的学说所以能支配中国人二千年来的原故，不是他的学说本身有强大的威力，永久不变的真理，配做中国人的“万世师表”，因他是适应中国二千年来未曾变动的农业经济组织反映出来的产物，因他是中国大家族制度的表层构造，因为经济上有他的基础。[38] 这是极为深刻的思想，是第一次从马克思主义社会结构理论出发来解释中国古代社会经济结构、社会组织与意识形态之关系的尝试，即使今日也还是不容置疑的观点。这就意味着，李大钊接受并宣扬马克思主义并不是为了纯粹学理上的求真释疑，更不是为了追赶时髦，标新立异，它是为了实用的目的。除了把马克思主义作为观察问题、分析问题的方法来运用之外，更重要的是把马克思主义的社会理想转变为现实。他绝对不是之中理论，不顾实践的空谈家。他认为：“凡是一种学问，或是一种知识，必于人生有用才是真的学问，真的知识，否则不能说它是学问，或是知识。”[39] 关于马克思主义的社会主义理想，李大钊同样认为只有变成实际的社会存在才是有意义的，他说：一个社会主义者，为使他的主义在世界上发生一些影响，必须要研究怎么可以把他的理想尽量应用于环绕着他的实境。所以现代的社会主义，包含着许多把他的精神变做实际的形式使合于现存需要的企图。这可以证明主义的本性，原有适应实际的可能性，不过被专事空谈的人用了，就变成空的罢了。[40] 在这样的思想指导下，李大钊就不仅成为中国最早的马克思主义者，而且成为将马克思主义变为中国革命实际的最早的实践者。

五、李大钊的文艺思想

在接受马克思主义之前，李大钊对文学的社会功能就极为看重，他说：文学本质，固在写现实生活之思想，社会黑暗，文学自畸于悲哀，斯何与于作者？然社会之乐有文人，为其以先觉之明，觉醒斯世也。方今政象阴霾，风俗卑下，举世滔滔，沉溺于罪恶之中，而不自知。天地之为晦冥，众生为之厌倦，设无文人，应时而出，奋生花之笔，扬木铎之声，人心来复之几久塞，忏悔之念，更由何发，将与禽兽为侣，暴掠强食以自灭也。若乃耽于厌世之思，哀感之文，悲人心骨，不惟不能唤人于罪恶之迷梦，适以益其哀愁。[41] 这显然是将文学家或文人看成是负有醒世、觉世之责的先知先觉了。这是中国传统文人士大夫“以先知觉后知，以先觉觉后觉”之思想的表现。从他此时所接受的思想资源来看，无论是以圣贤自居的中国古代思想家，还是以人类的导师自居的西方近现代启蒙思想家，在身份认同上都是传统知识人的“立法者”或“引路人”角色。在他们看来芸芸众生，浑浑噩噩，是必须加以教育和引导的一群。文学在这里也就被赋予“醒世”与“觉世”的神圣使命了。随着对马克思主义思想理解的不断深入，李大钊关于文学的认识也不断深入了。在对文学的基本特性与功能的认识上，他指出：我们所要求的新文学，是为社会写实的文学不是为个人造名的文学；是以博爱心为基础的文学，不是以好名心为基础的文学；是为文学而创作的文学，不是为文学本身以外的什么东西而创作的文学。[42] 这段话看上去似乎有些矛盾：既然要求文学反映社会、表达博爱之心，又要求文学为文学而创作，不能为文学以外的其他什么目的而创作。但按照李大钊的思路这种矛盾是并不存在的：写实、反映社会与表达博爱之心本来就是文学的分内之事，并不是文学本身之外的意识形态话语。所以李大钊这里的“为文学而创作”绝然不同于唯美主义者们的“为艺术而艺术”，盖后者是将美或纯形式的东西看作是文学艺术固有的品性，而反映生活、博爱之类则是文学艺术以外的事情了。李大钊的“为文学而创作的文学”实际上是强调文学创作不应该成为个人牟取利益的手段。至于社会关怀与思想意识本来就应该是文学的题中之义。所以他接着指出：我们若愿园中花木长得美茂，必须有深厚的土壤培植他们。宏深的思想、学理、坚信的主义、优美的文艺、博爱的精神，就是新文学新运动的土壤根基。将文学置于新文化运动的整体之中，将进步思想作为新文学成长与发展的根基，这就是李大钊文学思想的基本精神，这与马克思主义的文学思想是一脉相承的。关于文学的审美特性与社会主义制度之间的关系问题也为李大钊所关注：艺术家最希望发表的是特殊的个性的艺术美，而最忌的是平凡。所以现在有一班艺术家很怀疑社会主义实行后，社会必然愈趋平凡化，在平凡化的社会里必不能望艺术的发达。其实在资本主义下，那种严肃的气氛，商贾的倾向亦何能容艺术的发展呢？又何能表现纯正的美呢？那么我们想发表艺术的美，更不能不去推翻现代的资本主义制度，去建设那社会主义制度了。不过实行社会主义的时候，要注意保存艺术的个性发展的机会就是了。[43] 文学艺术乃是个性的表现，是独创性的精神产品。社会主义提倡集体主义精神，反对个人主义，因此有人忧虑到了社会主义制度下，文学艺术就会失去个性而流于平凡。事实证明这种忧虑并非杞人忧天。按照马克思主义观点，社会主义是比资本主义更高的一个社会发展阶段，在社会主义社会不仅资本主义社会所具有的一切民主与个人自由会得到保留，而且都会得到更进一步的发展，也就是说，人们的个性

将得到更大的发展空间。李大钊正是在这个意义上认为社会主义社会不会扼杀文学艺术的美与个性的。因为掌握了马克思主义历史唯物论的基本原理，特别是对马克思的社会结构理论有了深入理解，使得李大钊对文学艺术在社会系统中的位置以及演变规律有了清醒认识，他说：社会亦有基址(B a s i s)与上层(U b e r b a u)。基址是经济的构造,即经济关系,马氏称之为物质的或人类的社会存在。上层是法制、政治、宗教、艺术、哲学等,马氏称之为观念的形态,或人类的意识。……上层的变革,全靠经济基础的变动。 [44] 这是马克思主义历史唯物主义最基本的观点，也是马克思主义文学理论的基本观点。当然，在此基础上，李大钊也认识到文学艺术等上层建筑之于经济基础的反作用 [1] 三爱：《说国家》，见《安徽俗话报》第5期，1904年6月14日出版 [2] 独秀山民：《双桠记》序，载《甲寅》第1卷第4期 [3] 陈独秀：《新青年》（1916年9月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第43页 [4] 陈独秀：《我之爱国主义》（1916年10月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第64页 [5] 陈独秀：《我之爱国主义》，见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第61页 [6] 陈独秀：《今日教育之方针》（1915年10月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第16页 [7] 陈独秀：《抵抗力》（1915年11月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第21页、22页、23页 [8] 陈独秀：《抵抗力》（1915年11月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第26页。 [9] 陈独秀：《今日教育之方针》（1915年10月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第18页 [10] 陈独秀：《旧思想与国体问题》，见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第102页——103页 [11] 陈独秀：《旧思想与国体问题》，见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第103页 [12] 陈独秀：《宪法与孔教》（1916年1月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第79页 [13] 陈独秀：《宪法与孔教》（1916年1月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第73页 [14] 陈独秀：《复辟与尊孔》（1917年8月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第112页 [15] 陈独秀：《今日中国之政治问题》（1918年7月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第152页 [16] 陈独秀：《实行民治的基础》（1919年11月），见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第252页 [17] 陈独秀：《法兰西与近世文明》，见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第10页 [18] 陈独秀：《法兰西与近世文明》，见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第12页 [19] 陈独秀：《今日之教育方针》，见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第19页 [20] 陈独秀：《谈政治》，见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第371页 [21] 陈独秀：《社会主义批评》，见《陈独秀选集》天津人民出版社，1990年版 [22] 陈独秀：《敬告青年》，见《独秀文存》安徽人民出版社，1987年版，第8页 [23] 陈独秀：《今日之教育方针》，见《独秀文存》安徽人民出版社，1987年版，第17页 [24] 陈独秀：《学说与装饰品》，见《独秀文存》安徽人民出版社，1987年版，第590页 [25] 陈独秀：《文学革命论》，见《独秀文存》安徽人民出版社，1987年版，第95-96页 [26] 陈独秀：《红楼梦新叙》，见《陈独秀选集》天津人民出版社，1990年版，第149页 [27] 陈独秀：《文化运动与社会运动》，见《陈独秀选集》天津人民出版社，1990年版，第150页 [28] 陈独秀：《我们为什么欢迎泰戈尔》，见《陈独秀选集》天津人民出版社，1990年版，第187页 [29] 陈独秀：《泰戈尔与东方文化》，见《陈独秀选集》天津人民出版社，1990年版，第201页 [30] 李大钊：《“晨钟”之使命》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第58—59页 [31] 李大钊：《新旧思潮之激战》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第155页 [32] 李大钊：《庶民的胜利》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第111页 [33] 李大钊：《Bolshevist的胜利》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第117页 [34] 李大钊：《Bolshevist的胜利》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第114页 [35] 李大钊：《我的马克思主义观》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第186—195页 [36] 李大钊：《我与世界》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第221页 [37] 李大钊：《阶级斗争与互助》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第222—225页 [38] 李大钊：《由经济上解释中国近代变动的原因》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第297页 [39] 李大钊：《现代史学的研究及于人生态度的影响》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第504页 [40] 李大钊：《再论问题与主义》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第230页 [41] 李大钊：《爱国心与自觉心》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第35页 [42] 李大钊：《什么是新文学》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第276页 [43] 李大钊：《社会主义释疑》，见《李大钊选集》，人民出版社，1959年版，第478页 [44] 李大钊：《马克思的历史哲学与理凯尔的历史哲学》，见《李大钊文集》第3卷，人民出版社1999年版，第304页

