

國立台灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences


National Taiwan University

Master Thesis

現代政治形式的嘗試與探索：

陳獨秀政治思想中的民主概念

An Attempt on Modern Political Form: the Conception of
Democracy in Chen DuXiu's Political Thought



謝芷廷

Chih-Ting Hsieh

指導教授：王遠義 教授

Advisor: Yann-tee Wang, Prof.

中華民國 99 年 7 月

July, 2010

謝辭

寫作這本論文的時間雖然只經歷了一年多，但是它卻是我在政治學系大學加上研究所總共九年學習生涯的成果發表，貫串這九年歷程的主題曲，是一連串的轉折的過程。從大二轉學到研二轉變研究方向，我不斷在政治學知識的學習過程中摸索屬於自己的道路，而這本論文也為自己這一路的千迴百折做了一個暫時性的總結。

這本論文的誕生，首先要感謝我的指導教授王遠義老師。在大二時修習王老師一學年的中國近代史，那是我第一次有系統地接觸到自己最感興趣的知識領域。在政研所修了兩年課之後，始終無法精準地切入我所感興趣的研究議題，於是在決定研究主題的最後期限之前，我向闊別四年的王老師尋求協助。原本擔心時隔多年，老師不一定會答應擔任我的指導教授，但第一次深談之後，老師就爽快地答應將協助我完成研究題目。王老師的指導風格是開放的，他讓我能夠自由地發揮自己對於研究主題的關懷和書寫，容忍我十分「非歷史」地思想史研究方式。但在這份自由開放之中，老師又能夠提綱挈領地引導我抓住問題的核心，雖然沒有頻繁嚴密的討論會，但在每一次與老師的「聊天」之中，都能獲得研究和寫作上豐富的收穫。除此之外，老師亦常常提醒學生們做學問的態度，適時地鼓勵總是讓我得以安放在寫作過程中忐忑不安的心情。

另外，擔任口試委員的楊貞德老師，總是以「好，還要更好」的態度，提醒我去思考更為細緻的問題，幫助我更加細心和縝密地處理研究議題。同樣擔任口試委員的林俊宏老師則是我在政治系中最感謝的老師。大三開始跟著林老師學習中國思想史，這門課不但開闊了我的知識視野，也深刻地影響我的價值觀，在論文的寫作上亦受到很大的啟發。

除了感謝老師們悉心的指導之外，還要感謝陪伴我四年苦悶研究生生活的學長姐弟妹以及同學們。研一和研二一同在東亞研究室擔任助理的「東亞五虎」：

盈全、柯達、秀琳、敏鈿和婉蓉，以及十分照顧我們的漢宇學長和蕙芬學姐，他們在工作和課業上的協助與交流，豐富了我的修課生活。研三和研四躲在研究室埋頭苦幹的日子裡，則有維婷、玉蓉、佳旻、信宏、譽文、威霖、阿焙、貞伶、禾田等同學好友，雖然每個人的研究題目大不相同，但是認真時能相互砥礪，玩笑時又能紓解壓力，幫助我化解每一個因思考陷入泥淖而來的焦躁情緒。還有早就畢業的耀泰和常以眷屬的身份出現的大神，也都是能夠在學業上和心情上相互交流和相互打氣的人。當然不能忘記徘徊在研究大樓裡的玲玲，雖然它很髒很囂張，但是有它作為調劑，每天窩在研究室也不覺得枯燥乏味。還有「政研羽球團」的同學和學弟妹們：長興、彥中、惠雋、有形、子傑、宜巧，每週一次的羽球時間往往就是壓力釋放的最好時機。

還要感謝同在「王門」中的諸位學長姐和學弟妹：純純、景文、士杰、立宜、帛燦、瑞齡、珮芝、軒棻。雖然相識甚晚，但是每週一次的讀書會，以及不定期的聚會聊天兼史料交流，一起讀書討論又一起玩樂笑鬧，兼具知性與感性的交流和相處，讓我既能充實知識上的不足，又能自在地發表各種不成熟的意見和想法，將相伴於讀書和思考而出現的思緒雜物可以在此之中梳理釐清。

最後，我要向我的父母獻上最深的感謝。感謝他們提供我在求學道路上最優舒適優渥的環境和條件，包容我一味追求興趣和理想的任性和狂妄，安撫我的焦躁和不耐，是他們無怨無悔的付出，才讓我能夠全心全意地投入在探索知識這個無止境的汪洋之中。

回顧這段歷程，所有的愉快和辛酸都在這本論文寫成之後劃下句點。我由衷地感謝曾經幫助過我的人，也衷心企盼著這個充滿溫情和感謝的句點，將能開啓下一段美麗旅程。

謝芷廷

2010.8.11 凌晨

摘要

在眾多討論中國民主化的研究中，中國人對民主概念的認識是一項重要的切入角度，而要探討中國人對民主概念的理解，則必須回到西方民主思想進入中國，並對中國社會產生巨大影響的中國近現代。在中國近現代諸多關懷民主議題的知識份子之中，陳獨秀對於民主概念的接受和詮釋，是中國近現代民主思潮中一個重要的觀點。本文從陳獨秀開始發表民主政治評論開始，一直到晚年提出對民主的根本見解，梳理並分析陳獨秀對於民主概念的認知和應用，並且指出在不同時期中，陳獨秀因為面對不同的政治局勢，援引不同的學說理論於中國問題之上，所以對民主概念內容的理解也有所不同。本文試圖從陳獨秀的文字中，直接分析在使用民主一詞，或是類似的概念時，背後所欲彰顯的關懷，以及論述的目的，特別是針對每個階段的轉折過程予以解釋。

陳獨秀從新文化運動時期揭示「民主」與「科學」的重要性，其論述的主旨是要糾正傳統中國的政治觀和價值觀，以服膺於進化論所描繪的人類文明發展進程。在強調人民（而不是君主）作為國家的主人的論述中，將新文化運動時期中對民主作為一種價值觀的理解，與杜威的民治主義和由俄國大革命為模範的共產主義，在思維方式上相互連結，將民主概念的理解從人格價值觀轉移到現實政治結果，於是「人民參與政治的主動性」成為陳獨秀的民主價值中的核心論述。這個核心論述通過共產主義理論以及實踐策略的陳述，成為從支持到反對「民主政治體制」的論述依據，並且在共產主義的唯物史觀中，民主概念必須在階級性質的框架中才能體現。此時陳獨秀所站在反對西方民主共和政體的基礎上，推崇由參與主體更為廣大的無產階級所形構的「社會主義民主」。

然而，在 1927 大革命失敗之後，陳獨秀從革命策略的修正，以及面對史達林的無產階級專制統治，揭示民主制度條件的重要性，他認為人民參與政治的主動性與民主制度條件是構成民主概念的重要元素，而這兩個元素也是構成了陳獨秀對民主的根本見解。

關鍵詞：陳獨秀、民主、新文化運動、共產主義、民主主義革命、無產階級專政

Abstract

“Democracy” has played an important role in recent day, especially in observing China’s political reformation. It is more important that how Chinese intellectuals perceive the conception of democracy. Because they are playing a key role to propagate the “new” concept to all Chinese people who have not heart about this conception since 2000 years before. This study would analyze the conception of democracy of Chen Duxiu, who was the most significant figure in modern Chinese history. The New-Culture movement was the initial stage of Chen’s idea of democracy, and he developed his thought with the democracy thought from West. Influenced by Evolutionism, he considered that the “West Democracy” is the truth of evolution of world civilization. He also attributed the weakness of China to ignorant of the modern political conception. But he dramatically changed his viewpoint after Paris Peace Conference. Finally he accepted the theory of Communism which was influenced by Russia Revolution in 1917. He condemned the conception of “West democracy” which is the tool controlled by bourgeoisie, and advocated the “true democracy’-socialism democracy which allows all people to be the truly master of country. This thought seemed to be alternative with that in last stage, but he held the core conception of democracy which means the populace’s autonomy and activity with political affairs. The content of democracy which Chen realized also become a key resource of his conception of democracy in next stage. When Chinese Communism Party was purged by KMT in 1927, Chen changed his viewpoint of democracy again. He perceived the content of democracy with revolution tactic. Chen considered that the “institution of political liberty” is a significant element in concept of democracy. In his last years of life, he against Stalin’s dictatorship with his final idea of democracy, he considered that people’s autonomy in political affairs and the institution of political liberty are two inevitable factors in the conception of democracy.

Keywords: Chen Duxiu; China Democracy; Communism; proletarian dictatorship

目錄

口試委員會審定書	i
謝辭	ii
中文摘要	iv
英文摘要	v
緒論	1
第一節、研究動機與問題	1
第二節、相關研究文獻回顧	4
第三節、研究方法與章節安排	16
第一章 國家、個人與民主	23
第一節、新思維中的國家概念	25
第二節、進化與西化	37
第三節、人民「自主」謂之民主	46
本章結論	61
第二章 民主概念的接續與轉化—共產主義與民主	65
第一節、「平民」的民主實踐	69
第二節、階級概念的出現和分歧	77
第三節、國家概念的轉變	87

第四節、共產主義視角中的民主	
一 無產階級專政與民主革命	94
本章結論	112
第三章 社會主義民主的反思與根本見解	117
第一節、從「民主階段」到「民主任務」	121
第二節、國民會議路線與民主概念的轉變	129
第三節、自主與參與的民主意義	145
第四節、民主政治的本質與民主的最後見解	155
本章結論	168
結論	171
參考書目	183

緒論

第一節、研究動機與問題

民主是當代極為重要的政治概念，在西方政治思想的討論中亦有源遠流長的傳統；它在世界近現代的發展和影響力向前可追溯至近代西方貴族與皇權之間的競爭，以及爾後發生的美國獨立革命和法國大革命；在當代則引導二十世紀初期的第三波民主化。追求民主政治的急迫性由西方國家向世界其他國家擴散，這個發源自西方社會思想歷程的概念，儼然成爲二十世紀全人類社會所共同追求的價值。民主的意義對當代的中國更是重要，作爲即將崛起的強權，全世界對於中國的政治改革都投以好奇的眼光，尤其中國政治的「民主化」與否更是眾所關切的焦點。然而，「民主」本身就是一個十分複雜的概念，在理論的層面上，已有爲數龐大的作品對民主作爲現代政治之主要內涵進行深入且詳細的討論，他們大致上爲民主政治的基本價值規範給定意義¹，在這個基礎上理論家由各種不同進路討論當代民主的意義；而在民主政治實踐的歷史過程中，不同國家所經歷的民主化歷程，也隨著各國的歷史情況和遭遇有所不同，民主政治在各國所呈現出來的面貌也有所不同。於是，「民主」作爲當代最主要的政治概念，雖然有某些基本的元素所構成，但是在理解和實踐上仍然展現出紛雜的樣貌。在這個基礎上，當代的中國學者在面對西方世界對中國政治民主化的企盼或質疑之時，產生許多見解與爭議，甚至有些人認爲，在中國自有一套不同於「西方」的「民主」概念²。

¹ 「民主」的意義，見 Robert A. Dahl, *On Democracy*，中譯爲《論民主》，李柏光、林猛合譯。Ian Shapiro, *the State of Democratic Theory*，中譯爲《民主理論的現況》，陳毓麟譯。但是這些民主的研究並不爲本文所討論。

² 當代中國知識界有許多討論「中國民主」的著作，例如：王力雄《遞進式民主》、俞可平《民主是個好東西》、房寧《民主十問》等。他們一方面介紹西方民主的發展，一方面也認爲西方民主政治的發展有其特殊的歷史條件，因此不能完全適用於中國。中國若要發展民主，應該考慮中國故有的歷史社會條件。在 2007 年中共召開 17 次代表大會之前，謝韜在《炎黃春秋》上發表〈民主社會主義模式與中國前途〉一文，受到極大的迴響與關注，引發一場關於中國民主（尤其是民主社會主義）的辯論。相關文章收錄在黃達公編，2008，《大論戰－謝韜引起的爭鳴》，香港：天地。

中國學者對於「民主」概念的特殊闡釋，並非今日特有之現象。中國的近現代史與「民主」之間，不論是在政治現實或是在思想論述上，都有著千絲萬縷的關係。在政治現實中，因為受到西方的武力威脅與價值衝擊，中國社會同樣歷經過「政治民主」的轉型過程，然而許多因素使得中國最終沒有步上英美式憲政民主的道路³。但是這番努力的結果卻在政治論述的文本之中，為後世學者討論民主概念時提供豐富的思想資料。從鴉片戰爭之後，中國知識份子沒有停止思考中國應當如何面對西方侵略的問題，尤其在歷經一連串改革的失敗之後，辛亥革命使得中國脫出朝代更迭的歷史循環，欲以「民主共和」作為全新的政治體制為中國衝破西方宰制的枷鎖。雖然在革命成功之前，已有許多傳遞西方民主思想，宣揚民主共和制度為終極目標的論著，但是因為「民主共和」的實踐卻不如新一代知識份子所期待，於是「民主」的意義再次成為知識份子討論的主旨。總的來說，「民主」的意義從清末至民初，跟隨著西方對中國的威脅和衝擊，進入中國知識份子的思維之中。於是，西方的民主概念亦逐漸為中國知識份子所認識和理解，並更進一步地加以詮釋。

然而，「民主」對中國知識份子而言究竟意味著什麼？當代的中國學者嘗試區辨「中國民主」與「西方民主」之間的差異，而當時站在中西價值相互衝擊的浪頭上，首當其衝的知識份子們又是如何理解「民主」？不同於西方政治思想在理論層次上長久以來對於民主概念的思辨，民主概念在中國的發展有其歷史條件的限制和影響。首先，「民主」是一項外來的思想資源，中國知識份子在面臨國家存亡的急迫處境，將民主視為救亡圖存的主要方式之一，因此他們無從細緻地分辨西方眾多民主理論之間的差異，亦無法真切地理解西方民主理論的內在邏輯，他們只能在最短的時間之內吸收當時普遍流行於世界的「民主」概念。也因為在救亡圖存的當口，民主雖是多數知識份子所企盼的救國方法，但是在政治現實的挫折中，異於西方民主的理論途徑也成為知識份子的選項，例如：馬克思主義。馬克思主義在經過列寧的詮釋與俄國大革命的洗煉之後為許多中國知識份子所

³可參見 Barrington Moore, *Social Origins Of Dictatorship And Democracy*, Chapter 4.

接受，並視其為救國的良藥，其重要性與西方民主並駕齊驅。但是馬克思主義中所論及的「民主」，恰恰是站在抨擊西方議會式民主的立場上。這種高度混雜的民主論述資源，對中國知識份子的民主想像影響深遠。在艱困的時局以及複雜的思想資源中，中國的歷史和社會並沒有為民主論述的發展提供一個適於抽象思考的溫床，讓知識份子得以在概念的層次上發展民主理論的內在邏輯。相反地，與民主相關的論述和反省，大都沿著現實政治局勢的變化而發展，在民主政治實踐的期待與失落之間調整「民主」概念在應然層次上的內容。

於是，中國知識份子對於「民主」概念的理解，從作為源頭的西方思想資源中蛻變而出，散落在各式文本之中的並非系統性的民主論述，而是片段且多變的「意見」和「主張」。這些「意見」或是「主張」雖然缺乏嚴謹的邏輯，但卻彰顯出近現代知識份子在引介民主概念以回應中國局勢之需求時的創造力。更重要的是，他們對「民主」概念的理解、接受和詮釋，在後來的歷史進程中，深刻地影響當代中國人對於民主的認識。因此，在反省「民主」概念在當代中國政治社會中的意義與價值之時，必須先從中國近現代知識份子對「民主」概念的理解中梳理其思維的方式和內容，如此才能更真切地理解「民主」在中國思想脈絡中的意義。

在中國近現代眾多討論「民主」議題的論述者之中，陳獨秀無疑是一個極具代表性的人物。他的代表性除了其政治思想論述上的特出性之外，更重要的是他在政治實踐上所扮演的角色。陳獨秀的生平經歷圍繞著中國政治社會轉型的幾個重要的時期。從《新青年》雜誌時期開始，他首先高舉「科學」與「民主」兩面大旗，對中國青年宣揚其重要性，所以後世學者在追溯五四事件以及其後續之運動，大都認為《新青年》雜誌是中國「啟蒙運動」的重要推動者。除此之外，陳獨秀不但是中國共產黨的創黨人之一兼首任總書記，亦曾是中國托派組織的領導人，他的政治思想透過這些政治行動而具有極大的社會穿透力。而綜觀陳獨秀的政治關懷，由新文化運動的「民主」、「科學」為始，以「最後意見書」中對民主的最後見解為終，在這其中正是以對「民主」概念的思索貫串他的思想核心。

陳獨秀對民主的理解，是研究中國的「民主」概念一條重要的思維線索，作為一個兼具論述創造與政治行動的領導人物，他如何理解西方民主的意義？這些意義如何對應至中國的情境？在他複雜且曲折的論述經歷中，不同時期的民主概念之間是如何斷裂與矛盾，或是如何接續與轉折？這些問題都是在梳理陳獨秀的民主概念時必須回答的問題，也是窺探中國近現代政治現實與思想論述之間緊密關聯的取徑，尤其是陳獨秀對西方民主和馬克思主義中民主觀的引介。但是因為政治現實的緣故，陳獨秀的民主思想一直沒有被中立地看待，也少有人就理論的角度進行分析，因而成為中國近現代民主思想史的一環闕漏。有鑑於此，本文試圖耙梳陳獨秀對民主概念的理解和詮釋，並且本文也認為，陳獨秀的民主論述雖然因為時局的變化而出現零散矛盾的樣貌，但是其背後仍有終極的政治關懷作為貫串民主論述主要依據。因此，本文的目的不但是為梳理陳獨秀民主思想的內涵，更是為揭示這些民主論述的主要意旨，以此貼近中國近現代民主政治思想的豐富面貌，作為考察當代中國之民主想像的研究前沿。

第二節、相關研究文獻回顧

關於陳獨秀的研究作品其實並不缺乏，尤其是在中國大陸改革開放之後，一直有許多學者致力於陳獨秀相關的研究⁴。除了中國大陸學界之外，台灣以及英語世界也有不少關於陳獨秀研究的作品。因為關於陳獨秀的研究作品數量和內容都極為豐富，但是並非每一部研究作品都與本文所要討論的問題有直接的相關性，所以文獻回顧將挑選相關的論著，分成兩個部份來討論：第一個部份是對陳獨秀

⁴ 陳獨秀研究在 1978 年之後漸漸興起，1981 年曾舉辦大型的陳獨秀研討會，並於 1993 年成立「北京陳獨秀研究會」，出版《陳獨秀研究會刊》為一學術交流平台。另外安徽亦成立的「陳獨秀研究協會」，出版了許多陳獨秀研究的相關刊物，例如：《陳獨秀研究》一至四輯。關於陳獨秀研究的發展，可參考徐繼良、邱遠猶，1999，〈九十年代以來陳獨秀研究評述〉，《首都師範大學學報》，126 期。沈寂，2002，〈陳獨秀研究的歷史與現狀〉，《學術界》，第 95 期。唐寶林，2005〈近年中國陳獨秀研究簡況〉，《二十一世紀》網路版，第 42 期。

的研究作品進行概括性的描述；第二個部份則是針對與陳獨秀民主概念相關的研究進行討論。

壹、陳獨秀研究的普遍考察⁵

因為陳獨秀生平經歷的複雜性，與其相關的研究主題和研究視角也十分豐富及多樣。大體而言，這些關於陳獨秀的研究可以區分成三個主要的主题：第一個主题是關於陳獨秀在歷史定位中的評價，這個部份的研究多見於中國大陸學者早期的作品之中，因為陳獨秀的評價一直是中國共產黨內部很重要的爭論議題，尤其是在「八七會議」之後，陳獨秀先前提出的「二次革命論」成為共產黨在大革命時期與國民黨合作策略成敗的反省目標。除此之外，陳獨秀向托派靠攏，並且攻擊共產黨中央的思維轉折也不斷承受中共官方的嚴厲批判。即便如此，在改革開放之後，仍然有許多人藉由相關文件資料的重新詮釋，以及對當時歷史環境的深入解析，試圖從不同的角度為陳獨秀「離經叛道」的行為提出解釋。迄今為止，為陳獨秀「定罪」或「平反」的討論仍然是陳獨秀研究作品的一大重點⁶。

第二個主题則是記述陳獨秀的生平經歷⁷。作為社會思潮的領袖以及政治實踐的關鍵人物，陳獨秀的一生與當代中國歷史過程有著相當密切的關係。傳記式的研究是為梳理陳獨秀的生平經歷，尤其是在幾個人生轉折的抉擇當口，以其文字和他人的回憶紀錄來構築陳獨秀的生平和性格，進而理解這些重要抉擇出現的

⁵ 在大陸學界已有多篇文章考察近十年來與陳獨秀相關之研究，但因為資料龐雜，並且與本文主旨並無直接關聯，是故本文在此只做一個簡單的框架式回顧。其中列舉的文獻是筆者認為在陳獨秀研究領域中較為重要且具代表性的著作，其他研究作品則未能一一羅列。

⁶ 針對陳獨秀歷史評價的研究趨勢，可參考唐寶林〈近年中國陳獨秀研究簡況〉一文。作者在此文中整理關於陳獨秀評價研究的不同立場及其立論。另外，在中國大陸的研究作品中，雖然其立論不完全是為針砭陳獨秀之歷史功過，但是在行文中仍然常見評價式的文字，此為中國大陸研究作品的一大特色。

⁷ 傳記式的研究在台灣、中國大陸及海外皆有作品。例如：鄭學稼，1989，《陳獨秀傳》，台北：時報文化。郭成棠，1991，《陳獨秀與中國共產主義運動》，台北：聯經。任建樹、唐寶林，《陳獨秀傳上下》。沈寂，《風雨中的陳獨秀》。還有記述陳獨秀晚年經歷的作品，如：祝彥，《晚年陳獨秀 1927~1942》。

原因。儘管不同的政治立場所採取的評價有所不同，但是作者們同樣致力於還原陳獨秀生平經歷以及當時的政治社會情境。

除了重新評價以及以重建生平歷程之外，第三個主題是針對陳獨秀的思想內容進行研究。陳獨秀的歷史地位主要建立在思想文化的影響力上，從創辦《安徽俗話報》開始，陳獨秀的一生多在文字論述中度過，他曾是北京大學的文科學長，為新文化運動的推手，也是中國共產黨的創黨人兼總書記，亦是中國托派的領袖人物。他的生平經歷是以其思想過程為主軸，進一步彰顯在實踐作為之上。以陳獨秀思想為研究內容的作品繁多，它們展現於兩種形式：首先是以「概念主題」的視角解析其思想內涵。這樣的研究作品在於處理特定概念或主題時，將陳獨秀的思想擺置於其中，作為一方之言的代表；或是針對陳獨秀的某一特定議題進行討論⁸。「概念主題」式的思想研究雖然不完全倚賴生平經歷為線索，但是論題的劃分往往與其生平階段有著高度的相關性。總體而言可以分成三個旗幟鮮明的時期：新文化運動時期、創建中國共產黨和國共合作時期的二次革命論，以及轉向托派與晚年對於民主政治的重新思考。此類研究作品佔陳獨秀思想研究的最大多數，針對不同的階段有其主要的問題主旨。

新文化運動是一個重要的時期，中國知識份子在新舊思潮並存且相互衝擊的時代裡，對於知識和思想的繼承與開創，斷裂與悖反，皆發生於此。而陳獨秀更是被公認為新思潮的旗手，所以針對此時期的研究，研究者大多以其思想中的「啓蒙」意義為研究主軸，尤其圍繞著「反傳統」而展開，其中涉及愛國主義和民族主義、民主與科學、「自由」思想、「民主憲政」和人權概念等等。除了針對這些主題進行討論的單篇論文以外，陳獨秀的思想資源亦被放置在相關題旨的討論中，與其他思想家在同一論題中的表述上做比較。例如林毓生在《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》一書中，將陳獨秀視為全盤性反傳統的代表，他認為陳獨秀對「進化論」的信仰是主張全盤性反傳統的開始，但是林毓生也認為，

⁸ 期刊文章是陳獨秀研究作品中最重要的一種形式，尤其是安徽《安慶師範學報》自 1992 年以來特別開闢「陳獨秀研究專欄」，以作為陳獨秀研究作品的發表園地。

陳獨秀將傳統倫理價值作為改革的目標因而高舉反傳統的意識，仍然未脫離中國知識份子從「思想文化」的角度思索改革的傳統思維；同樣面對陳獨秀在五四時期的反傳統態度，史華慈則認為陳獨秀將西方視為中國邁向現代化的指標和模型，因此在追求現代化的過程中，自然地將中國傳統與西方放置於「傳統—現代」光譜的兩端，但作者同時也指出，在追求西方價值的過程中，陳獨秀並沒有理解西方現代思想自身的矛盾性，而天真地將西方視為一個富強而現代的整體，唯有使中國接受西方價值，才能將中國引導至富強的地步⁹。

第二個議題群聚的時期是在 1919 年至 1927 年，陳獨秀接受馬克思主義理論，並逐漸受其影響，對中國問題的思索漸漸從倫理價值的改革轉向現實政治局勢的批判。陳獨秀在這段時期的經歷十分複雜，共產黨創建之後，共產國際的介入與國共合作等等現實政治情勢的變換緊接而來，也牽動著陳獨秀的思想論述轉變。有些研究者著重的是陳獨秀在接受馬克思主義之前受到杜威民治主義的影響，他們認為這是陳獨秀從新文化運動轉向共產主義的過渡代表，並認為陳獨秀在此一時期接受杜威的實用主義作為改革理論的基礎¹⁰。除此之外，針對這個時期的大多數思想研究，仍然是將關切的焦點放在陳獨秀的「社會主義」論述，以及相應於局勢變化的討論，尤其在於陳獨秀接受共產國際的指示，與國民黨合作時期的討論。有研究者依循中共官方的歷史結論，認為這個支持國共合作的「二次革命論」，正是陳獨秀「右傾機會主義」的證據；但也有研究者將責任訴諸共產國際對國民黨的過分期望，以及對共產黨行動策略的錯估，以此為陳獨秀的歷史責任平反，亦是陳獨秀研究中最具爭論的論述時期。

最後具有爭議性的階段，落在 1927 年大革命失敗後至 1942 年陳獨秀去世這段期間。陳獨秀於八七會議之後失去領導中國共產黨之實權，並且抨擊以史達林為中心的共產黨領導方式，進而逐漸與托洛斯基派親近，最後遭到開除黨籍的處

⁹ Schwartz, "Chen Tu-Hsiu and the Acceptance of the Modern West," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 1, pp. 61-74

¹⁰ 徐利國，2003，〈從實用主義史觀到馬克思主義唯物史觀—五四運動後陳獨秀歷史觀的轉變〉、尤小龍，2007，〈崇西和用西：陳獨秀與杜威實用主義政治哲學〉，《學術研究》，第 11 期。

分。這一階段的論題落在分析陳獨秀與托洛斯基在理論上的契合之處，以及在抗戰時期與中國托派間的論戰。不論是歷史事實的梳理，或是論述思想的回顧，研究者的目的多半在於重新展示陳獨秀向托洛斯基傾斜的思想軌跡，並且對此做出正面或反面的評價。而較為重要的部份則是關於陳獨秀「根本意見」的研究討論，研究者們普遍認為陳獨秀對民主的根本意見已然超越階級的框限，但是大多數研究作品的分析方式仍然偏重於給定評價，尤其聚焦在民主有無「階級性」的問題。

除了這些單獨就某個時期或某項議題研究討論之外，也有研究者將其思想歷程與其生平同時表述。中國近現代知識份子的思想內涵往往反應當時的政治社會情境，因時局而轉變的思想內涵尤其在陳獨秀身上更為明顯，其生平的流轉與思想的變化總是相互呼應，互為解釋的因素，因此以生平為主線探究其思想內容及轉變，成爲一種最爲普遍的書寫方式。這個書寫形式與「論題」式的研究區別在於，研究者以其生平爲主軸，探究陳獨秀在每一個時期中針對不同特定議題的討論，於是論者通常就陳獨秀的生命經驗與其論述加以聯繫，用以分析陳獨秀的行動與論述之緣由。例如：Lee Feigon 所著之 *Chen Duxiu*，其立論是以陳獨秀的生平經歷爲主軸，就其論述的概念及行動結果，與其立場所引徵的相關理論進行比較與分析。而賈立臣則爲陳獨秀的思想歷程區分出不同的主題，就主題之內容進行討論。這樣的研究作品爲陳獨秀個人之思想研究提供一個宏觀的視角，它們並不企圖找尋貫通其一生的思想立場，而是在「傳記」與「概念分析」這兩種撰寫方式中取得交集，以此提供相當豐富的研究資源。

貳、陳獨秀民主研究的回顧

在陳獨秀思想的眾多面向當中，「民主」是貫串所有時期政治思想的重要主題。當陳獨秀在新文化運動時期強調「民主」與「科學」的重要性開始，「民主政治」的意義對陳獨秀的政治思想研究而言，就是一個充滿挑戰的題目。雖然民

主概念在陳獨秀思想中扮演著重要的角色，但卻少有針對陳獨秀所理解的「民主」概念進行研究的作品，在其他類似的研究中亦沒有較為完整和詳實的討論。

針對中國近現代知識份子的民主概念研究作品繁多，本文在此並不欲細細詳述。有些研究雖然並非專門討論陳獨秀的民主觀，但卻在論及近現代思想史中的民主概念時提供一個較為宏觀的視角，有助於理解陳獨秀的民主思想在進現代思想史中的位置。例如：張灝在〈中國近代轉型時期的民主觀念〉一文中¹¹，先就當代西方民主觀念的差異，區分出「高調民主觀」和「低調民主觀」兩個類型，前者以盧梭和馬克思為代表，共同之處在於他們皆認為人在共同生活(政治生活)之中可以獲得個人自由及解放；後者則是認為民主並非個人道德之實現，而是對人性的有限性所構思的制度，透過憲法保障個人的基本權利，並且以制衡機制的的作用牽制權力的擴張，因此民主概念所指涉的並非個人主體性的解放，而是維護憲法對於權利的保障及權力的制衡。張灝同時也認為，中國近現代知識份子是從「民族主義」及「道德社群」的角度接受民主概念，所以容易接受具有「集體主義」精神的「高調民主」。這樣的分析極為貼切地描繪出包括陳獨秀在內的中國知識份子對於「民主」的想像和詮釋，透過「全民主義」的理想，中國知識份子信仰以社會集體參與為主的政治力量。

黃克武在〈近代中國轉型時代的民主觀念〉一文中¹²，也同意張灝對中國近現代民主思想的觀察，他並指出，屬於「高調民主觀」的「盧梭主義」是基於人性論與知識論上的樂觀主義，前者引用張灝在《幽暗意識與民主傳統》提及中國傳統思想中，以聖王德治作為人性發展最終樣貌所隱含的人性論樂觀主義；後者則是認為中國知識份子普遍認為菁英份子可以掌握事物與道德的原則進而建立道德與理性的大同社會¹³。因為傳統思維邏輯的傾向，使中國知識份子更容易接受具樂觀主義的「盧梭主義式民主觀」，以及強調集體意志如何展現的高調民主。

¹¹ 張灝，〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，收錄於《幽暗意識與民主傳統》，北京：新星出版，227-236 頁。

¹² 黃克武，〈近代中國轉型時代的民主觀〉，《中國近代思想史的轉型時代》，台北：聯經出版，353-382 頁。

¹³ 同上引，365 頁。

張灝和黃克武的文章，為中國近代知識份子的民主觀架構一個較為宏觀的圖像，並且以西方的民主傳統作為對比以標誌中國民主概念的特殊位置。

金觀濤和劉青峰則針對《新青年》雜誌對「民主」與「科學」的討論做數據性的整理¹⁴。作者透過統計，發現儘管「德先生」與「賽先生」皆為新文化運動時期主要的呼籲，但是《新青年》雜誌中，對於「賽先生」的使用頻率遠高於「德先生」，這一方面說明在新文化運動時期，知識份子追求的是一個由「科學」所涵括，並且對立於傳統的價值體系；另一方面則指出，「民主」一詞的內涵與使用方式具有矛盾性，在中國社會情境的適用上也充滿詮釋的空間。研究者發現，因為民國初年共和民主制度的失敗，使得「民主」的概念被重新定義，繼而形成其內涵的混雜性。總體而言，知識份子在使用「民主」這個詞彙時，往往是為了反對是中國傳統帝王統治的政治制度，並且將對立於君主的「人民」作為「民主政治」的主要行動者，而將民主指稱為「多數統治」。「反對君主」和「多數統治」的概念作為「民主」概念的主要內涵，影響 1919 年之後兩波談論民主之高峰期中對於「民主」的詮釋。一是在 1919 年至 1920 年間，在「多數統治」的基礎上，杜威的「民治主義」被視為「民主」的同義詞。但是在社會主義思潮對中國社會形成大規模的影響之後，「民主」內涵的定義進入第二個高峰，也就是將「民主」定義為「資產階級議會制民主」，這個定義在社會主義的理論脈絡中具有負面的意義，但是與此同時，「民主」卻又是塑造「無產階級專政」中「民主集中制」以及「大民主」概念的理論根基。

這兩篇關於中國知識份子的民主概念研究，一方面提供一個宏觀的視角，對中國近現代知識份子的「民主觀」進行分析和定位，另一方面也指出民主概念在中國知識份子的詮釋之下，具有相當複雜的面貌。透過橫向與縱向的分析，勾勒出民主概念在中國情境中所展現的面貌以及其發展的方向，也為個別知識份子之民主觀的深入研究提供方向性的基礎。

真正切題於陳獨秀的「民主概念」之研究，多數集中在中國大陸學界的作品

¹⁴ 金觀濤、劉青峰，1999，〈《新青年》民主觀念的演變〉，《二十一世紀》，第五十六期。頁 29-41。

當中，研究者雖然皆指出「民主」概念於陳獨秀思想中的重要性，但是大部分的討論都只著重以「陳述」的方式揭示在不同階段中陳獨秀對於「民主」意義的「見解」。大多數的研究作品將陳獨秀對民主的理解分為三個時期：五四新文化運動時期、接受共產主義時期以及晚年對於民主的「根本意見」。這三個時期大體上已標示出陳獨秀政治思想的整體發展階段，尤其是在 1919 年接受並宣揚共產主義，以及 1927 年到 1929 年因大革命失敗的反省並且轉向贊成托洛斯基的立場，這兩個時間點可以很明確地觀察出陳獨秀在論述和立場上的轉變。總體而言，大部分研究者認為陳獨秀在新文化運動時期支持的是以「自由主義」為基礎的「資產階級式議會民主」，強調個人的自由和自主性，並且接受憲法保障人權的概念。但是這樣的「民主」主張並未延續，在一次世界大戰之後，中國的國際處境使得許多中國知識份子對於西方價值感到失望，並進一步接受共產主義。陳獨秀也同樣受到共產主義的影響，他揚棄了「資產階級式」的民主觀，認為必須透過「無產階級專政」，才能擴大民主實踐主體的範圍。在這個時期中，陳獨秀主張的「民主」具有「階級」的特性，他將議會民主的形式界定為「資產階級民主」，這種民主形式是少數「資產階級」操作國家工具的方式，並以此剝削和壓榨廣大的「無產階級」群眾，所以論者認為，陳獨秀藉由否定「資產階級民主」來肯定「無產階級民主」。然而，陳獨秀的晚年對於民主又有一番新的思索，這個新的民主見解始於加入托派時期批判史達林的官僚集權統治開始，終於認為民主不應限定階級性，而應是包含最廣範圍政治參與的「大眾民主」，並且承認民主「制度」的重要性¹⁵。

除了上述的討論之外，也有論者以西方的民主思想資源來對比及界定陳獨秀的民主內涵。高力克在〈陳獨秀民主觀念的演變〉一文中¹⁶，認為陳獨秀的民主

¹⁵ 具代表性的文章可參見：朱皓，2008，〈陳獨秀民主思想的演變〉，《安慶師範學院報（社會科學版）》，第 27 卷第 1 期，頁 69-73。賈可卿，2003，〈略論陳獨秀民主思想發展的三個階段〉，《安徽教育學院學報》，第 21 卷第 2 期，頁 6-10。王福湘，2002，〈陳獨秀的民主三部曲〉，《衡陽師範學院學報（社會科學版）》，第 23 卷第 1 期，頁 49-55。樊卡婭，2002，〈陳獨秀民主政治思想演變簡析〉，《安徽農業大學學報（社會科學版）》，第 11 卷第 6 期，頁 56-58。

¹⁶ 高力克，2003，〈陳獨秀民主觀念的演變〉，收錄於《五四的思想世界》。上海：學林出版。

思想是以洛克、盧梭和馬克思為其西方的思想資源。他認為陳獨秀早期的民主思想同時受到盧梭的「人民主權」及洛克的「人權」概念影響甚深，然而他也分析「人民主權」和「人權」概念論述的本質上具有矛盾性，前者是「積極自由」的政治結果，強調人民與政治活動之間的直接關係；後者則是「消極自由」的對應，強調憲政制度的「限制」以保障個人的基本權利，而陳獨秀早期的民主思想雜揉了這兩個矛盾的概念而不自知¹⁷。一次世界大戰結束之後，陳獨秀接受杜威的民治主義，漸漸傾向於強調「人民主權」的部份，又因為對於英美國家的失望，進而抨擊代表西方民主實踐的「憲政民主」。因此，「大眾民主」成為陳獨秀民主思想的主要關懷，並且賦予這種民主形式更高的價值期待。直到陳獨秀完全接受共產主義之後，盧梭式的「人民主權」觀才被陳獨秀所揚棄。陳獨秀的民主觀不再涉及「全民」，轉而為「無產階級」，民主的條件建立在馬克思理論的基礎上，早期所提倡的共和式民主也因其論述的轉變而被「勞動專政」、「開明專制」所取代。高力克認為，陳獨秀的民主思想歷經如此激烈的轉變，一方面來自於他對中國「人民」的期待有著樂觀與悲觀的矛盾，另一方面也顯示現代西方政治思想體系中的複雜性。於是，陳獨秀的民主思想不僅僅是一個人的思維世界，亦是現代思想面貌的一種展現。

上述研究作品在歷史過程中以概念類比的方式為陳獨秀的民主觀構築出一個粗略的框架，提供綜觀陳獨秀民主思維變遷的視野。但是多數研究作品仍然是從「馬克思主義」的歷史觀詮釋陳獨秀的「民主」概念，他們運用歷史階段論的概念給定並且評價陳獨秀在不同時期的「民主」意義。這樣的陳述方式有兩個問題：首先，陳獨秀的民主概念變化過程固然與其生命歷程的轉折有很大的關係，但是研究多半單純地在三個時期的劃分中，獨立地討論各時期「民主」的內涵，從而忽略陳獨秀的民主思想在轉變過程中種種細微的接續和斷裂，尤其只以陳述

¹⁷ 高力克在另一篇文章中，藉由比較陳獨秀與胡適在新文化運動時期的自由觀，來比較二者民主理念的差別，他認為陳獨秀的自由概念是傾向於「解放」的意義，而胡適則傾向於有限制意義的消極自由。所以胡適的民主理想與憲政民主的精神較為接近，而陳獨秀則易於接受盧梭式的「大眾民主」。詳見：高力克，〈陳獨秀與胡適的自由民主理念〉，收錄於李金銓編，《民國知識份子與報刊》，33-52 頁。

的方式，揀取文本中關於民主的陳述作為陳獨秀談論「民主」概念之證據，而不顧慮民主概念在文本中所呈現的意義與當代的理解是否有異同之處，又或者是其文字背後是否隱含著民主概念以外的關懷。這樣的論述方式，只能幫助讀者認識在不同時期之間民主概念內容的差異之處，但卻無助於發現陳獨秀宣揚民主價值的真正目的。

第二，馬克思主義的歷史階段論限制了民主概念內涵中複雜的詮釋和指涉，尤其大多數作品僅以「資產階級民主」的概念，欲呈現陳獨秀在新文化運動時期所思考的民主意義，使他在面對列強侵略與國政窘迫的雙重壓力中所演繹而來的複雜關懷，在套上「資產階級民主」之後被一筆抹煞。同樣的問題也出現在嘗試以西方思想概念為對比的研究作品之中，這些研究在討論新文化運動時期的民主觀時，往往引介「自由主義」的概念予以界定，表示陳獨秀關懷「憲政民主」、「自由價值」和「人權」，或是以盧梭、洛克等西方民主思想家的概念內涵，作為解析陳獨秀民主思想的參照，於是將陳獨秀的「思想歷程」描述為：從新文化運動時期的「自由主義」向「共產主義」傾斜，在大革命失敗之後，亦成為托洛斯基的同路人，直到晚年又回到「自由主義民主」的道路上。這樣的理論定位，雖然可以幫助讀者以極為輕易的方式掌握陳獨秀的思想內涵和歷史角色，但是這樣的歸類方式卻大大地忽略了許多思維上的精關獨到之處。固然，陳獨秀在文章中曾經提及自己對法國大革命的讚許，他對於民主概念的描述許也接近盧梭式的主權觀，或是在描述憲法對個人權益的保障時，有注意到人權的意涵。但是若單以既有的西方概念框限陳獨秀的論述內容，很容易排除其民主思想內容與既有概念不合致之處，並且也無法深究造成這種概念親和性的思想原因，而這些細微的差異，卻是理解陳獨秀的思想很重要的資源和線索。這樣的論述方式與馬克思主義理論視角同樣落入以既定理論概念描述其思想性質的陷阱，這類的作品以既有的理論視角和概念將陳獨秀的民主理解納入其理論體系之中，忽略陳獨秀身處的環境與其思索問題之間複雜的關聯性，也去除了陳獨秀在重視「民主」背後真正意涵。因此，當前中國大陸學界直接以民主為題旨的研究雖然眾多，但卻甚少客觀且清

晰地呈現陳獨秀的「民主」概念內涵，以及對其民主論題進行系統性的理解和分析。

因為意識形態的束縛，使得中國大陸的研究在概念分析上充滿可議之處，但是台灣以及海外學界，卻相對缺乏直接針對「民主」內容的研究作品，更多研究是從其他的議題，尤其是社會科學所關注的面向帶入「民主」的理解。對這類研究而言，「民主」雖然不是一個直接被討論的主題，但是透過其他政治概念的梳理，也能夠彰顯包括民主概念在內的政治觀。在台灣學界的相關研究中，以楊芳燕及楊貞德所研究的內容與本文之主旨較為近似，因此本文在此僅以此二篇文章為文獻回顧之要旨¹⁸。

楊芳燕從「正當性」的概念切入以理清陳獨秀的「國家」概念，認為陳獨秀從新文化運動時期主張憲政民主向共產主義轉變的原因，在於國家正當性來源的轉變。但是正當性轉變卻有其內在邏輯，作者指出，陳獨秀所理解的國家不僅僅是外在形式上的「土地、主權和人民」，它並包含著「保障人民權利和幸福的目的」，對於國家目的的堅持，使得國家正當性具有深刻的道德意涵。道德作為國家正當性的來源不僅出現在新文化運動時期的國家觀中，在接受共產主義之後，陳獨秀雖然傾向以「工具論」的視角理解國家，但即便國家作為價值中立的「工具」，其依附之權力是以實踐社會主義世界為目的，所以國家在此仍然沒有超越於道德價值，甚至以「革命道義」為確立國家正當性的「價值依據」。在道德的意義上，陳獨秀所主張的「憲政民主」並非著重於憲政對國家權力「限制」的一面，而是在於確認憲法對人民權利和幸福之保障，以凸顯人民權利之重要性的憲政思想意味著排除少數壓迫並確立多數統治的正當性。多數統治的概念在正當性內容的轉化之後則成為「無產階級專政」的思維基礎，透過「國家專政」的方式壟斷正當性的論述。因此，陳獨秀在新文化運動時期所主張的「憲政民主」之內

¹⁸ 參考文章：楊芳燕，2010，〈道德、正當性與近代國家：五四前後陳獨秀的思想轉變及其意涵〉，本文收錄於《知識份子論叢第九輯：啓蒙的遺產與反思》，許紀霖主編。楊貞德，2010，〈自由的取捨—陳獨秀到共產主義之路〉，《轉向自我—近代中國政治思想上的個人》，台北：中央研究院中國文哲所，253-330 頁。

涵，實為後來「激進民主」的意義埋下伏筆，而多數統治所出現的「多數專制」也是陳獨秀無法理解的概念，所以在其晚年批評史達林官僚主義的同時，卻也難以放棄「大眾民主」想像。楊芳燕從國家道德正當性的角度解析陳獨秀的「憲政民主」與「多數統治」概念之間的矛盾，以說明陳獨秀對民主概念理解的侷限性。作者以當代「憲政民主」的定義，對照陳獨秀所強調的「憲政民主」之內容，幫助讀者理解陳獨秀在思索「民主」時的側重與闕漏。然而，陳獨秀對於民主的理解亦有其環境局勢的侷限性，作者就現代國家之正當性，以及憲政民主之基本內涵作為檢視陳獨秀民主觀內容的方式，固然在理論的層次上為讀者搭建概念比較的平台，並以此為對照，分析其民主論述中的特點與限制。但是若以「民主」概念本身為研究之出發點，這樣的分析面向尚嫌不足，因為沒有顧及影響陳獨秀對民主理解的其他面向，尤其當國家現代化的主要推動力來自外部的威脅，民主的理解和追求就不僅僅只是現代國家內部正當性的問題，而更有可能涉及對外爭取民族國家之獨立性，因此「大眾民主」除了作為國家正當性的道德來源之外，更可能包涵爭取主權獨立的內在動力。

楊貞德並沒有直接討論陳獨秀的民主意義，而是透過陳獨秀的文字，從「歷史」和「個人」的面向梳理其愛國主義的內涵，找尋陳獨秀邁向共產主義的思想理路。作者認為陳獨秀的愛國主張並非強調為追求國家利益而盲目犧牲個人的福祉，反而強烈地宣揚國家在保衛個人權利和幸福上所扮演的重要角色，這種追求幸福的愛國主義本質上與歷史進化的概念相互呼應，在強調進化的思維基礎上，共產主義則提供了一套可預見的發展藍圖。因此，以「歷史」與「個人」兩個要素構築而成的愛國主義，將陳獨秀的思維推往共產主義的方向，使他能夠在理論邏輯上親近共產主義的革命藍圖。在這個分析架構中，「民主」雖非楊貞德著力的焦點，但是民主的意義卻在「個人」、「國家」與「歷史進化論」的交織之中浮現。作者認為歷史進化論對陳獨秀接受共產主義造成重大的影響，在進化的歷史觀中，個人勢必從傳統的束縛中走向自主和解放，並且投射於國家追求獨立自主的進步過程中。但也因為進化史觀的影響，以及共產主義提供更為詳實的改造藍

圖，使得陳獨秀雖然在一次世界大戰後對以西方文明為改革的標的感到失望，卻也很容易因為共產主義而再度燃起改革的希望。然而根據共產主義的進步方針，個人自主和解放的努力必須鑲嵌在經濟社會的框架之中，透過集體的力量才得以實現。因此國家不再是個人自主的對應物，而是維繫集體力量的工具。這篇研究雖然不是就討論「民主」概念而來，但是作者卻提供了一個很重要的視角以觀察陳獨秀之民主觀，亦即：「國家」與「人民」之關係作為民主政治論述的關鍵概念，在這兩者的關係中，陳獨秀所論及的民主概念就不單純只是國家體制或政權形式的問題，它更涉及「人民」的概念以及「國家」概念之間的變化以及相互影響的關係。

第三節、研究方法與章節安排

根據上述的文獻反省，本文認為欲探索陳獨秀的民主概念必須注意在方法上的「兩極立場」。首先，本文認為應當撇開西方理論的框架，質樸地接觸陳獨秀的文字，從他自身的思路發現他對「民主」概念的運用和試圖表達的意義，而非以各種「主義」或是既有的思潮來定位陳獨秀的思想內容。但是這並不意味著必須完全在時局背景，以傳記式的鋪陳方式，針對不同情勢中的民主概念進行史料的闡述。本文認為，傳記式的史料梳理只能提供一個人物與歷史結構互動關係的圖像，而無法觸及思維和概念在客觀結構變動的影響之下，進行其自我解析和反省的主動性。換言之，雖然在不同的情境和不同的行動階段中，陳獨秀的民主概念所指涉的對象可能有所不同，但是並不代表陳獨秀的民主概念完全地受到時局背景的限制，而失去自身對於民主概念想像的可能。民主概念指涉對象之變化，或許正代表著陳獨秀掌握了某些「民主」的基本內涵，只是因為面對多變的時局，必須在論述策略上做出調整。

因此，在以既有概念作為分析框架的方法，以及完全依賴時空脈絡為分析主

軸的兩種限制之間，本文試圖尋求一個綜合的方式來探索陳獨秀自身的民主思維，亦即同時考慮隨時間變動的政治現實和概念的延續與斷裂，因為陳獨秀的政治論述與政治行動有著密切的關係，尤其是在面對中國革命實踐的問題上，陳獨秀的論述內容總是聚焦在對當前政治局勢的批判和建言，這個現象使得陳獨秀的「民主」論述並非一連串具有系統性的討論，也非抽象層次的邏輯思辨，在面對不同的時局情境，他所使用的民主詞彙背後的意涵也不盡相同，甚至可能出現相互矛盾的解釋。因此，本文將從陳獨秀在不同的時局所發表的各式評論中，基於其所批判和力爭的論點，解析陳獨秀對民主概念的「想像」與「認知」究竟為何。但是本文也認為即便陳獨秀在不同的時局變化之中，站在不同的論述立場，以不同的語彙表達對時局的期待和批判，並不表示陳獨秀的思維狀態是跳躍、零碎和斷裂。綜觀陳獨秀在不同時期的論述立場，仍然可以發現陳獨秀在政治思維中的「核心關懷」，亦即其「基本立場」，本文認為這個基本的立場是：「人民的對政治的自覺以及積極行動」。在詭譎變換的情勢之中，陳獨秀在論述語彙和策略上的變化，其實圍繞著這個「核心關懷」或「基本立場」而發揮，所以即便其論述主題和對象有所不同，但卻非無跡可尋。

基於「現實」與「概念」交會的線索，本文並不企圖從陳獨秀的論述中尋找一個「一以貫之」的抽象定義以重塑其民主「理論」的系統性論述，而是希望從陳獨秀在不同時期的主張和批判中，辨析他所指涉的「民主」概念應當為何。依循其思路的探索和分析，本文認為陳獨秀在使用「民主」一詞時，以「基本立場」為立論的出發點，面對各種不同的情境和事物，以「民主」的概念作為與之辯駁的工具，所以「民主」的指涉往往具有論述的「對象性」。因此，陳獨秀的「民主」概念，絕非單一層次的定義，而是在既有的基本立場之上，與其他概念的辯論中共同構築「民主」概念的面貌。

因為陳獨秀的思想歷程與其生平經歷有著極為密切的關係，不同時期所經歷的問題以及所思考的重點也都有所差異。本文將陳獨秀的思想歷程分為三個時期作為主文的三個章節：新文化運動前後、接受共產主義、轉向托派及晚年。這三

個時期的區分在於思想邏輯的延續以及轉折之處。本文認為 1919 年陳獨秀因為支持五四運動，撰寫並散發「北京市民宣言」而被捕入獄之後，以及 1927 年的八七會議是其民主思想轉變的兩個轉折點。

在第一章中，本文將處理第一個階段的民主面貌，也就是從 1905 年陳獨秀創辦《安徽俗話報》，首次於報刊中公開自己的論述立場開始，歷經 1915 年以《新青年》雜誌為首所引發的「新文化運動」，直到 1919 年因為第一次世界大戰之後的局勢變化為止。從 1905 年的《安徽俗話報》開始，陳獨秀的政治思想漸漸成型，而這個階段所關注的問題與思維方式一直延續至 1915 年創辦《新青年》雜誌之後。在這段時期中，陳獨秀的民主觀圍繞在「國家」與「人民」這組概念之間，包括概念的內涵以及其相互關係。在本文的第一章將從《安徽俗話報》著手，在這份以開明智為主旨的刊物中，陳獨秀著重於向讀者表達現代民族國家的定義，以及在其中人民與國家之間不同於傳統天下觀的互動關係。另外，他的國家觀在《新青年》雜誌開辦之前的一篇文章中，亦出現他對於國家面貌的第二層認識，也就是國家具有保障人民權益的目的。除了國家概念之外，本章在第二節將討論另一個影響陳獨秀民主概念的線索：進化論。如果說國家概念提供一個現代世界應有的樣貌，進化論則賦予傳統向現代世界變革的正當性，在這兩個概念的影響之下，陳獨秀在《新青年》雜誌中所展現的民主概念，就要比「民主共和」政體來得更為豐富和深刻。本章第三節將從《新青年》雜誌的論述中，提取關於「民主」作為一種價值觀的討論以及延伸，以探討陳獨秀如何從價值的層面上呼應現代民族國家中國家與人民的關係。

第二章所討論的思想時期是在 1919 年五四運動之後，陳獨秀為支持學生運動而撰寫〈北京市民宣言〉，其後遭軍閥政府逮捕，在社會各界奔走之下才得以順利出獄，至此之後，陳獨秀的論述內容和對象出現明顯的轉變。一般研究認為，陳獨秀關注焦點的轉向是受到巴黎和會結果的影響，巴黎和會將一戰之前德國在華的權利讓與日本，完全忽略山東作為中國領土的事實，這個結果使得陳獨秀在新文化運動時期對西方價值所蘊含的「正義」和「真理」之信仰發生動搖，進而

漸漸將理論視角轉移至鼓動俄國大革命成功的共產主義。在這段時期中，雖然陳獨秀的政治思維以俄國輸入的「共產主義」為基本立場，但是他的政治論述和政治行動卻有著十分複雜的變動和轉折。本章在此一階段要處理的問題有兩個：第一是其思想和立場的過渡方式，第二則是在接受共產主義之後陳獨秀對民主的認識為何。

在第一節中，首先要處理的問題是陳獨秀的思想如何從新文化運動時期過渡到接受共產主義時期，而這個問題涉及民主觀的延續和轉變方式。在「放棄西方民主價值」與「接受俄國共產主義」之間的過渡時期，陳獨秀受到杜威民主主義的啟發，民主的概念從價值面向轉向政治結果的面向，並且藉由關注面向的轉變過渡到共產主義的立場上。在第二節以及第三節中，分別討論「人民」與「國家」的概念在轉入共產主義理論時的變化，人民由一個以個人群聚而成的群體概念，轉變為以階級為基調的「勞動無產階級」，而國家的概念則沿著價值目的的面向，在重視政治實踐的視角中轉向工具性的意義。這兩個概念的轉變是主導陳獨秀接受共產主義之後，在闡釋民主概念時的重要依據。接受共產主義之後，陳獨秀並沒有停留在「理論」論述的層次上，他在共產國際的幫助之下成立了具有政治實踐企圖的中國共產黨，並且擔任總書記一職。

在第四節中，本文將處理陳獨秀在接受共產主義之後對民主一詞的使用以及對民主內容的詮釋，陳獨秀此時的論述焦點明顯地轉移至共產主義的「理論闡釋」和「革命策略」上，而不同於前一時期針對價值如何汰舊換新的討論。但也正是因為在理論與革命策略兩種思路的交會之下，陳獨秀的民主概念變得難以分析。總體而言，「人民」與「國家」的概念仍然是這個思想階段的問題意識，只是它們的呈現方式在共產主義的理論框架下成為批判「議會民主」的根據，所以陳獨秀在字裡行間是以階級的屬性來定義民主的「優劣」與否。但是在革命策略的層次上，民主用來指涉一個特定的歷史階段，雖然具有理論的意義作為其內涵基礎，但是放在革命策略中則成為一個具有特定手段和目標的行動概念。只不過因為現實政治的干擾，以及中國社會條件的特殊性，陳獨秀的策略演繹是以既有的思想

資源與論述空間，為歷史階段論在中國的發展進程中設計一套合於現實的解釋，當「民主主義革命」與「民族獨立革命」的意義被賦予在同一場政治行動中，民主的概念夾雜在其中，既是一種特定的歷史階段，也是一種人民與國家關係的展現。由於歷史階段論在中國社會的適用性所引發的爭論，亦成為陳獨秀在下一個階段中持續為民主意義鋪陳的主軸。

第三章則要討論的是陳獨秀在 1927 年的八七會議之後以及其晚年對民主的最終見解。國共合作的策略在實踐上遭受重大的挫折，陳獨秀在反省國共合作策略及大革命之後的中共中央之行動策略後，翻轉自己在國共合作時期的見解。但值得注意的，是這個階段的轉變緣由並非承載民主概念的主體有所改變，而是針對革命行動策略的反省和修正。受到托洛斯基的影響，陳獨秀多有著墨的議題是關於革命行動策略的各種面向，包括中國的社會性質、國民黨的階級性質、當前革命情勢，以及中國共產黨在此間應採取的策略。雖然思維轉變的啟動因素在於革命策略的修正，但也因為這個修正的結果，進一步敦促陳獨秀重新審視「民主」概念的意涵。

在第一節中，首先談及陳獨秀重新界定國民黨的階級性質，不再為被壓迫民族個階級的領導，而是一個資產階級政黨。另外，陳獨秀受到托洛斯基的影響，將民主主義革命的「任務內容」以及「領導階級」區分開來，以此排除資產階級在革命行動中的領導角色。第二節則必須回應，排除「資產階級」的民主主義革命任務應該透過何種方式由無產階級領導。陳獨秀認為在大革命之後中國的革命情勢進入低潮時期，無產階級的領導必須透過號召參與「國民會議」的方式才能起到作用。陳獨秀在主張「國民會議」路線的討論中，進一步正視「民主」的實質內容與「階級」之間的接合與斷裂，使得「超越階級」的民主概念成為可能。第三節討論的則是在革命策略的轉折之外，訴諸於人民與國家關係的民主邏輯同樣展現在對中共中央官僚主義的批判上，另外對日抗戰又將陳獨秀的論述聚焦在人民行動的重要性上。在第四節中，在批判史達林的無產階級專制政權當中，陳獨秀將這段時期對於民主概念的思考整理成為他對民主概念的最後見解，除了重

新強調在社會主義的社會中才能真正實踐人民參與政治之主動性，他也認為民主的實踐應該具有某些「制度條件」，陳獨秀與其他中國托派成員的書信當中，以對群眾力量的信心深刻地批判了法西斯主義以及史達林式的官僚主義，進而認為「大眾民主」是一種保障政治自由的制度，在此之中得以強調人民在政治事務上的覺醒與積極行動，以作為爭取民族國家獨立的關鍵機制。





第一章 國家、個人與民主

從 1905 年創辦《安徽俗話報》至 1919 年逐漸接受共產主義思想的這段期間，是陳獨秀思索民主概念的第一個時期。陳獨秀一如其他同時期的知識份子，對西方國家的民主共和政體給予高度的肯定，亦支持中國的革命應以建立民主共和體制為最終目標。很顯然地，民主共和的政治體制是陳獨秀於民主概念的基本認識，但是除此之外，他亦主張在政體之外，仍然有其他條件以支持民主共和體制運行的思維，反映出陳獨秀對民主的認知不僅僅是一種政治制度，更是一種具現代意義的政治價值觀。所以「民主共和政體」並非陳獨秀對民主概念的最終想像，緊扣著民主共和的實踐結果，陳獨秀討論與民主共和政體相應的價值觀，同時也將民主的意義向更為深刻的面向推進，而成為涉及中國現代化過程中對中國人民智識變革的要求。

新文化運動所標舉的「民主」與「科學」是為眾人所知的，但是陳獨秀對民主概念的理解不是在 1915 年之後所創辦的《青年雜誌》（後改名為《新青年》）才出現，這一套具有現代意義的價值觀之闡述與發揚，必須追溯到陳獨秀在青年時期所創辦的《安徽俗話報》。

陳獨秀於 1904 年赴日求學，翌年回國創辦《安徽俗話報》，這是陳獨秀第一次將他對於國家改革的省思有系統地透過報刊傳遞出去，其中對改革的思維邏輯一直延續到 1915 年創辦的《新青年》雜誌。《安徽俗話報》是陳獨秀為了廣開民智所辦的刊物，目的是要「把各處的事體說給安徽人聽聽，免的大家多在鼓裡，外邊一件事體都不知道」¹⁹，並且「把各項淺近的學問，用通行的俗話演出來，好叫我們安徽人無錢多讀書的，看了這俗話報，也可以長點見識」²⁰。《安徽俗話報》的對象是一般的農民百姓，用詞遣字簡單易懂，文章中除了敘述各項國家大事之外，也夾帶著陳獨秀自己評論的觀點。而《新青年》雜誌的書寫對象則是

¹⁹ 〈開辦《安徽俗話報》的緣故〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，18 頁。

²⁰ 同上引。

受過教育的青年學子，而且雜誌的編輯群因為陳獨秀擔任北大文院教長，因而召集來當時知識界的精英，這份刊物的讀者群幾乎遍及各大學院校的知識青年，也因此以後來的整場新文化運動，以及五四事件發揮了關鍵性的領導作用²¹。

從《安徽俗話報》到《新青年》，書寫的對象有著十分巨大的差異，因而各自針對的議題也大不相同。在《安徽俗話報》中，陳獨秀不斷呼籲國人必須具備關心國家，愛護國家之心，強調國家之於人民的重要性，在他的字裡行間，流露出國家作為終極目標的重要意義；但是在《新青年》中，他卻著重於凸顯人民的重要性，尤其強調人民中個人「平等」、「獨立」、「自由」之人格，藉以批判中國傳統的倫理關係，個人的角色遂成為《新青年》雜誌的論述主軸。這兩份相隔十年的雜誌，前者較著重於揭示國家的重要性，而後者則將討論焦點置於「人民」，尤其是「個人」身上。論述對象和內容雖然看似不同，但是發生於其間的辛亥革命，以及緊接而來的洪憲帝制等種種重大的政治事件，將陳獨秀對於國家政治的思考串聯起來。

在十年之間的兩份雜誌中，陳獨秀延續著一個重要的問題：「人民」與「國家」之間是什麼樣的關係？更細緻地提問：在「國家」中，「人民」扮演什麼樣的角色？以及「國家」對「人民」而言，其重要性又何在？對陳獨秀而言，這個時期的民主的概念必須從理清人民與國家之間的關係開始，而他在《安徽俗話報》和《新青年》雜誌中，分別試圖回答這個問題。陳獨秀的答案，取決於兩個方面：第一是關於陳獨秀對於「國家」這個概念的重新認識；第二則是關於他對時局的觀察和批判背後所蘊含的思維邏輯，也就是在「進化論」的影響之下，中國如何看待自身處境以及回應世界局勢的變化。為分析陳獨秀這一時期的民主思維方式，本章分成三個小節：首先在第一節中，必須釐清陳獨秀在《安徽俗話報》以及在《新青年》雜誌創辦之前，針對中國人國家觀念轉型的過程及其意涵的討論內容，以及在國家的概念中人民所扮演的角色為何。在第二節中，則轉而討論另一個影響其思維的概念—進化論—對世界文明發展的解釋，以及為中國改革帶來的意義。

²¹ 周策縱，《五四運動史上》，第一章，1-15 頁。

雖然前兩小節的討論是兩個各自獨立而沒有連貫性的概念，但是此二者卻是影響陳獨秀民主概念的兩主軸，分別為其論述提供思想資源和思維路徑。最後在第三節當中，在這兩個概念內容的基礎上，解析陳獨秀在新青年雜誌中所論及的「民主」所指涉意義為何。

第一節、新思維中的國家概念

國家概念的轉變是近代知識份子的政治思想中最具關鍵性的議題，而造成這個轉變最主要的原因在於傳統中國價值以及社會秩序的崩解，使得知識分子必須對傳統秩序「重估一切價值」²²，而國家概念的轉變正是在這個思想氛圍之中，尋求政治秩序重建的結果。由四夷來朝的「天下觀」轉向萬國並列的「民族國家」，是晚清知識份子思索新政治秩序的取向，這個轉變由梁啟超首開先河，並且對當時及「其後的中國知識份子造成極大的影響，「民族國家」的概念在知識份子間形成一股強大的思想潮流，也是中國知識份子對於「世界」以及「國家本質」認知的轉換時期²³。《新民叢報》發行的同時，陳獨秀接受兄長的資助正在日本求學，雖然在陳獨秀的文章中並沒有提及梁啟超的文字影響，但是很顯然地，從陳獨秀在解釋國家概念的文字當中，可以清楚辨識出他對於國家和人民關係的描繪，與梁啟超所提出的概念有許多神似的地方。正如同大多數知識份子對中國處境的理解一般，陳獨秀亦認為中國當時遭受列強侵略的嚴峻處境，就是一般人對於「國家」概念認知匱乏，沒有意識到國家與個人之間的重要性，這個推斷連結了西方列強對中國肆無忌憚的侵略行爲，和中國人無法有效與之對抗的關係。

²² 傳統秩序的崩解與「重估一切價值」的重要性，是林毓生解釋中國近代知識份子接受全盤西化態度的前提。他認為中國在新文化運動歷經所歷經的全盤西化運動，是由於統攝政治社會和道德的傳統價值隨著王權的崩潰而逐步瓦解，這也使得近現代的知識份子只要對某一部份價值採取否定的態度，就會推導向全盤否定中國傳統價值的思路。參考：林毓生，《中國意識的危機—五四時期激烈的反傳統主義》，第一章，17-25 頁。

²³ 參見汪暉，《中國現代思想的起源》，第一卷。金觀濤，〈從「天下」、「萬國」到「世界」—晚清民族主義形成的中間環節〉，《二十一世紀雙月刊》，第 94 期，41-53 頁。

1903年，陳獨秀因為一個惡作劇的小插曲，被迫由日本返回中國²⁴，與此同時，中國知識界因為俄國違背《東三省交收條約》的舉動而發動「拒俄運動」，陳獨秀在故鄉安慶的藏書樓舉行愛國演說會，講詞當中他首度表達「民族國家」這個概念應有的內涵，以及因為人民沒有現代民族國家的概念所造成的後果²⁵。1905年陳獨秀決定著手創辦《安徽俗話報》，這份刊物的原始目的，是要將國內外的新知傳達給市井小民，並且重新考量和評價許多道德禮俗的問題，在做為一份具「啓蒙」功能的刊物中，陳獨秀在亦強烈地傳達了「民族國家」的概念，以及在民族國家之中，國家和人民之間應有的新關係。

在《安徽俗話報》中，國家的存續似乎是個人存在的最終目的，國家的興亡盛衰牽動著個人的貧富存亡，但是在開辦《新青年》雜誌的前一年，陳獨秀在章士釗所辦的《甲寅》雜誌上發表了〈愛國心與自覺心〉一文，將國家的意義描繪成爲一個「爲人民謀福利」工具，個人的幸福與否成爲建設國家的最終目的²⁶。在論者眼中，這種變化的原因，一方面是因為陳獨秀本身並沒有清晰明確的理論基礎用來架構他的思想體系，做為一位政治評論家，他所關懷的問題與時局變化有關。因此，與其說他的國家概念的內涵有所改變，不如說是因為時局的變遷，接踵而至的政治事件導致其評論觀點的改變²⁷；另一方面也或許是在這十年的生命歷程中，在心境上以及觀察事態所採取的角度有所轉變，進而造成他對國家的想像有所轉折²⁸。但若是從陳獨秀的文章中考察他思維國家的方式，會發現其國家想像的不連貫，並非是針對同一個問題面向而闡發的觀感。解讀兩種國家意象的產生，必須先指出陳獨秀文章寫作目的和批判對象的差異，而這個差異的背後所形塑的國家意象，則是在兩個不同的基礎和面向上討論國家的「概念」。換言之，陳獨秀改變的不是國家概念的內涵，而是改變他對國家概念詮釋的面向。

²⁴ 任建樹，《陳獨秀傳—從秀才到總書記》，45-46頁。

²⁵ 〈安徽愛國會演說〉，《陳獨秀著作選》，第一卷，13-16頁。

²⁶ 參見高力克，〈陳獨秀的國家觀〉，《二十一世紀》，第94卷，63-66頁。

²⁷ 高力克，同上引。

²⁸ 楊貞德認為可以從他當時的親身經歷來討論轉折的原因；而林毓生則認為，這兩種面貌所指涉的對象是不相同的。但是無論是陳獨秀個人經驗的變動，或是國家指涉對象的差別，都認為陳獨秀的國家觀念在內涵上有劇烈的轉變。

陳獨秀的國家概念呈現在兩個面向上：第一個面向是承接天下觀向民族國家觀的轉變脈絡，從一個新的世界觀中重新描述國家的實存狀態。第二個面向則是從國家價值目的中延伸出國家之正當性的重要性。由這兩個面向所構築的國家觀，其銜接處在於國家與人民的角色的相互關係，本節試圖指出，透過國家觀念的闡釋及其之後的轉變，是陳獨秀政治思考的起點，對於國家觀念的解釋，帶出近代國家的觀念中人民與國家之間的相互關係，作為其論述民主概念的基礎。

壹、民族國家中的「國家」與「人民」

中國近現代知識份子國家觀念的轉變是延續晚清以來的思考，梁啟超的〈新民說〉不啻為近代民族國家的概念提供一個較具系統性的界說，中國知識份子對於國家的認識以及對於局勢的批判無不由此為基礎。陳獨秀的國家觀念亦在此番思想潮流中成型。隨著中國傳統價值秩序的崩解，以皇權為中心的政治主體已不再作為一個共同體所依賴的結構，取而代之的是萬國並列的民族國家觀，梁啟超在《新民說》中便從「各種民族」的角度來描述這個世界圖像。「民族國家」作為一個政治概念出現，在知識份子的論述中代表著一個新的世界圖像正逐漸取代傳統對群聚生活的想像。陳獨秀在安徽俗話報中也展現出類似於梁啟超的國家觀，他在〈說國家〉一文中提到：

……到了庚子年，又有什麼英國、俄國、法國、德國、義國、美國、奧國、日本八國的聯合軍，把中國打敗了。此時我才曉得，世界上的人，原來是分作一國一國的，此疆彼界，各不相下。我們中國，也是世界萬國中之一國，我也是中國之一人。²⁹

現代國家的產生，是西歐近代政治發展的結果，透過世界帝國主義的擴張，將現代國家的意義帶入中國。當新的國家形式隨著西方列強的武力而來，陳獨秀

²⁹ 〈說國家〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，頁 44。

已經體認到中國傳統的天下觀不足以解釋當前的世界情勢，以及中國與世界之間的關係，他在《安徽俗話報》中傳達的國家概念是一個新的世界圖像，強調在客觀實存中，世界是由許多國家所組成，這些國家的存在是平行並列的，而每一個國家又是由一群人所組成。陳獨秀認為「一人」之於「一國」就如同「一國」之於「世界」一般，世界是由許多國家所組成，國家則是由於個人所加總而成的群體³⁰。在客觀實存的基礎上，陳獨秀援引國家的三個要素：「土地」、「人民」和「主權」，具體地說明民族國家的條件³¹：

第一國家要有一定的土地，……土地是建立國家第一件要緊的事，你看現在東西各強國，尺土寸地，都不肯讓人。

第二國家要有一定的人民，國家是人民建立的。雖有土地，若無人民，也是一片荒郊，如何能有國家？但是一國的人民一定同種類、同歷史、同風俗、同語言的民族，斷斷沒有好幾種民族，夾七夾八住在一國，可以相安的道理。……若單講國家主義，不講民族國家主義，這國家到是誰的國家呢？……若是不講民族主義，便是四海大同，天下一家了，又何必此疆彼界，建立國家？……建立一個國家，不受他種人的轄治，這就叫做『民族國家主義』。

第三國家要有一定的主權。凡是一國，總要有自己做主的權柄這就叫做『主權』……一國之中，像那制定刑法、徵收關稅、修整軍備、辦理外交、升降官吏、關閉海口、修造鐵路、採挖礦山、開通航路等種種國政，都應當仗著主權，任意辦理，外國不能絲毫干預，才算得是獨立國家。若是有一樣被外國干預，聽外國的號令，不得獨行本國的意見，便是別國的屬地。

在上述引文中，雖然「土地」、「人民」與「主權」是陳獨秀用以界定「國家」的三項要件，但值得注意的是，「人民」作為組成國家的要素，並且是以「民族」的概念統稱而沒有單一「個人」的面貌，「個人」不過是「群體」中的一份子。

³⁰ 同上引。

³¹ 下文引於〈說國家〉一文，《陳獨秀著作選編》，第一卷，45頁。

然而國家不僅僅只是許多個人群聚而成，而且需要具備適當的客觀條件，以及群聚之後的互動結果，這些條件和結果展現在「土地」和「主權」的意義上。陳獨秀所理解的國家三要素，展現他對民族國家認識的三個特點：第一，「民族國家」是客觀存在的狀態，各國地域疆界的存在，被陳獨秀認為是各「民族」互有差異的證明，而世界就是由互有差異的民族所組成的國家構成。陳獨秀特別突出「民族主義」的部份作為在「國家主義」之外的補充條件，因為他認為在實存的世界中，民族的差異性是造成國家分疆立界的原因。同時，人的群居行為更是自然而然地發生，此亦能證明民族國家的客觀性。由此看來，陳獨秀所理解的「民族國家」不是尋求內在一致的民族認同，而是敘述一個由疆域劃分而形成民族的事實。換言之，民族國家不是一個尚待建構國家實體，而是現實世界客觀存在的樣貌，亦是世界的原本面貌。

第二，雖然民族國家在形式上作為客觀的存在，但是土地、人民與主權三者之間仍然具有關聯性，而「人民」又是串連這三者關係的主要角色。「人民」在陳獨秀的政治思想中一直是一個重要卻又很模糊的概念，在《安徽俗話報》中，陳獨秀對於人民的想像亦是從客觀實存的基礎來看待，所以以「人民」為代稱的群體，其範圍是由種族或生物性的差別而形成的疆界所約束。人民之於國家的重要性，不僅僅在於國家的存在是由人民群聚而成，更重要的是，人民具有「擁有」以及「使用」土地和主權的主動性。就「擁有」的意義而言：一方面，「這國原來是一國人所公有的國，並不是皇帝一人所私有的國……。」³²陳獨秀在此以「公有」和「私有」的對比，揭示了現代民族國家作為一個新興的「國家概念」，與傳統中國「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」的「家天下」概念不同之處。當人民的意義被含括在「民族」的概念之中，作為此一民族中的一分子，都是「人民」的一部分，所以人民是指每一個個人的加總，這個總數不能脫離任何一個人而存在，因而「人民」就是「群」或是「眾」的概念，涉及這個「群」與「眾」對作為客體的國家所展現的主動性意味著國家為全體人民「共同所有」，

³² 〈亡國篇〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，54頁。

民族國家是聚民而成，所以人民不但是國家的條件，也是國家的「擁有者」，國家成爲人民的「公有財產」。另一方面，國家爲人民所「公有」的概念不僅指涉當前之眾人，也包含了「祖宗的傳承」。陳獨秀在〈亡國篇〉中認爲：「祖宗遺留的海口，怎奈已經拱手讓了人…唉！我們皇帝老祖宗丟下來幾千年的好江山，到了今日子孫們無用，糊裡糊塗地讓了外人。」；在〈安徽的礦務〉中也提到：「世界上只有我們中國，好像是一個傻子財主，祖宗丟下來的許多好財產，被旁人佔去了，他也不知道發急的。」因此，人民不但是國家條件中具有主動性的角色，作爲民族國家的主要擁有者，上爲祖宗所傳承，下爲子孫所繼承，民族國家之爲人民所公有的意義，同時具有時間上和空間上的正當性。

就「使用」的意義而言，陳獨秀在〈亡國篇〉中，具體地描述人民對土地和主權的運用方式和權力關係，這些具體的內容展現在「土地」、「利權」和「主權」三個項目中，其中包含「土地資源」的利用；海口、礦產和貨物，以及「政令制度」的運作，以及在主權中所包含的五種權力。這些具體的使用權力彰顯一項事實：人民對於影響其生存的一切「自資源然」及「政令制度」擁有實質的「支配權」。

第三，由於人民之於國家其他客觀要件所具有的高度主動性，使得民族國家的客觀形勢具有排他性。關於支配權如何行使，陳獨秀並沒有細緻地討論，但是民族國家的人民對國家其他客觀要件的「擁有權」和「使用權」並不能與其他民族之人共享，更不可以被以無理的方式干預和剝奪。更進一步而言，「支配權」的行使具有「積極」的意義，正如同在〈論安徽的礦務〉一文中，陳獨秀主張：「……各省的礦山，自己開採，是第一件要緊的事。不讓洋人開採，還是第二件要緊的事。辦了第一件，就自然沒有了第二件。若是只辦第二件，不辦第一件，那第二件也終久是辦不成的。」換言之，維護中國人民對於中國土地資源及政令制度的支配權，不是僅以消極的方式防止外國人奪取，更重要的是這個支配權必須由中國人自行運用和實踐。所以對陳獨秀而言，亡國的意義就在於國家條件的排他性受到挑戰，而能夠迎接挑戰和改變局勢的主動者，依然落在「人民」的角

色上。

確立民族國家的客觀意義，以及人民的在國家中所扮演的角色，是陳獨秀用來對讀者說明中國當前處境的理由。他認為中國受到列強侵略的根本原因，就在於中國人民沒有理解中國與世界的新關係，國家概念以及人民角色並未被中國人普遍認識進而彰顯其意義。他從「外在」和「內在」兩個面向反省亡國的原因。外在侵害人民支配權的力量來源有二：第一個是「侵害」中國人民「支配權」的**西方列強**。在〈瓜分中國〉一文中，陳獨秀向安徽人描繪了列強對中國主權的侵害行爲，不僅強佔中國的土地，並且還是「私下裡商議起來，打算把我們幾千年祖宗相倚的好中國，當作切瓜一般，你一塊，我一塊，大家分分，這名目就叫做『瓜分中國』。」並且藉由派員管理、駐兵和修造砲台等作爲，對中國的制度運作和軍事行爲進行干預，中國人民在其中只能順從外國人的支配和欺凌，這就是主權受到侵害的範例。第二個力量來源是「擅自」將支配權讓渡給外國人的**地方官**。「……現在我們安徽省，又把礦山送來給洋人開採……只怪前任聶撫台……當初他私自把這些礦權送給洋人，瞞了安徽人，可憐安徽人哪能知道。」³³在列強侵害中國人民支配權的行動中，中國地方官扮演著助紂爲虐的角色，他們將中國的資源支配權，當作禮物一般地送給外國人，甚至串通外國人從中得到好處³⁴。而地方官有如此行徑，正是因爲國家的「公有」性質未被認識，使得地方官可以私自將土地資源挪用以成就個人的目的。

亡國的內在原因則在於作爲國家構成者與掌控者的「人民」身上。在〈亡國篇〉中他明確地指出亡國的兩個關鍵原因：第一點是中國人不知有國只知有家，意味著中國人並未意識到國家存在的客觀性與人民和國家互爲目的的邏輯，這個問題一方面解釋了地方官的「出賣行爲」，另一方面也點出在國家事務上，人民吝於發揮積極的態度和作爲，因而使得列強的侵犯和干預能夠得逞。在這樣的情況下，對國家事務不具積極性的人民反而深受其害。反過來說，陳獨秀也認為，

³³ 〈論安徽的礦務〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，26頁。

³⁴ 同上引。

只要中國人民能夠對國家的客觀存在有所認識，就可以解決當前中國所面臨到的種種問題，所以陳獨秀呼籲：「大家趕緊振作起來，有錢的出錢，無錢的出力，或是辦團練，或是練兵或是開學堂學些武備、槍炮、機器、開礦各樣有用的學問，我們中國地大人眾，大家要齊心竭力辦起事來，馬上就能富國強兵，那還有怕外洋人欺負的道理。」³⁵第二個原因在於中國人只知天命不知努力。天命的意義來自傳統中國的宇宙觀，但卻被陳獨秀認為是中國人民對當前問題消極以對的思想來源。因此，消極的態度並不僅僅只是因為缺乏對國家客觀存在的認識，並且在對於國家支配權的所作所為上，中國人民皆缺少正面且積極的誘因。「我們中國人到了這樣時勢，還要聽天由命，不肯盡人力來挽回利權，振作自強，那土地、利權、主權自然要被洋人占盡」³⁶。就陳獨秀的看法，缺乏應有的積極性是來自於思想上的因襲，以天命為主的傳統認識論，使得中國人民不能意識到消極的嚴重性對於「天」或是「命運」的依賴，繼而成為「洋人的奴隸」、「外國的順民」。此時陳獨秀認為改革勢必要落實在人民的價值觀，並在《安徽俗話報》中大力宣揚移風易俗的道理，他認為風俗習慣的惡質性是導致人民貧弱不堪的真正原因。這樣的思維一直到《新青年》雜誌的創辦持續發揚光大，成為改革方案的主題。

貳、價值目的中的「國家」與「人民」

陳獨秀在《安徽俗話報》關於國家定義的討論中，已經使人探測到他對國家與人民關係的關懷線索。然而，《安徽俗話報》畢竟是一份為「開民智」而辦的刊物，作者無法以深奧的理論架構討論國家的問題。但是從陳獨秀的行文中仍然清楚地透露出「人民」做為救亡圖存的主體，而解決之道則在於理解國家的真正意涵，以及人民在其中所扮演的積極角色。《安徽俗話報》在 1905 年因被查禁而

³⁵ 同上引。

³⁶ 〈亡國論〉，《陳獨秀著作選》，第一卷，66 頁。

停刊，陳獨秀在此之後從事教學和革命的活動，但即使在這段期間中較少關於政治的文字論述，但他對於國家與人民關係的思索卻未停止。1914 年第一次世界大戰爆發之後，陳獨秀在章士釗所創辦的《甲寅》雜誌上發表了〈愛國心與自覺心〉一文。陳獨秀在文中對於國家概念的描述揭示了國家內涵的另一個面貌。

從《安徽俗話報》到《甲寅》雜誌的十年中，中國內部的政治制度發生了巨大的變化，辛亥革命之後的中華民國，以一個在歷史上前所未見的政治體制取代了王權的統治型態，民主共和制是在維新運動之後最受知識份子所期待的政治體制，因為他們認為，民主共和的真實意義，便是民族國家精神的發揚，當政治上確立民主共和政體之後，中國人民才能夠自己處理國家的問題而不假手於少數皇室貴族。但是民主共和體制在辛亥革命之後，並沒有將中國帶入一個嶄新的局面。在全球資本主義擴張的結構之下，僅僅就政治制度上的變革，似乎無法挽救多少中國所歷經的創傷，帝國主義仍然肆無忌憚地對中國進行資源的掠奪以及主權的干預。直到 1914 年第一次世界大戰爆發，西方列強間因為掠奪行動所產生的衝突在此出現了新的高潮。在這樣的時空背景之中，陳獨秀對於國家的概念有了一番新的思考。

在《安徽俗話報》中，民族國家的客觀意義提煉出人民這項條件的重要性，其立論尚且從國家的角度出發，十年後在《甲寅》雜誌中的文章，陳獨秀則從人民的角度出發看待國家和人民之間的關係。視角的轉變，使得針對國家概念的定義從「客觀條件」轉向「價值條件」：「土地、人民、主權者，成立國家之形式耳。人民何故必建設國家，其目的在保障權利，共謀幸福，斯為成立國家之精神」³⁷。雖然沒有明顯的證據指出是什麼原因使陳獨秀的國家觀從客觀的「形式」向「價值」轉變，但是在文章中陳獨秀比較各國的情勢與愛國心之間的關係，可以猜測第一次世界大戰的觀感，是使陳獨秀正視民族國家的價值的可能因素。對於國家事務展現積極性是陳獨秀在安徽俗話報時期大力倡導的議題，但是第一次世界大戰爆發，德國的軍國主義在動員人民的愛國意識和忠誠的前提下，形成具侵略性

³⁷ 〈愛國心與自覺心〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷。此節以下所引陳獨秀之文本皆由此出。

的「國家主義」，讓陳獨秀反省了人民對國家的應有的積極態度，對他而言，人民對國家事務的積極性，必須以人民自身的福祉為最終目的。

因此，緊扣著人民對國家事務的積極態度，陳獨秀認為，對國家不同的價值規範，涉及到兩種不同的結果。同樣都是積極的性質，「為他人侵犯其自由而戰者，愛國主義者也。為侵犯他人之自由而戰者，帝國主義者也」。先前所提及的國家意識，以及人民在國家中必須扮演的積極角色，在此以「愛國心」為總結，屬於情感方面的國家意識：「唯其無情，故視公共之安危，不關己身之喜戚，是謂無愛國心」。但是除了愛國的情感之外，還必須具備自覺的能力才能意識到國家的「價值」：「自覺者何？覺其國家之目的與情勢也」。於是，連結人民自身的「國家」，勢必為「保障吾人權利謀益吾人幸福之團體」：

國家者，保障人民之權利，謀益人民之幸福者也。不此之務，其國也存之無所榮，亡之無所惜，若中國之為國，外無以禦侮，內無以保民，不獨無以保民，且適以殘民，朝野同科，人民絕望。如此國家，一日不亡，外債一日不止，濫用國家權威，斂錢殺人，殺人斂錢，亦未能一日獲已。

關於此文本脈絡之中所使用的「國家」概念，林毓生用 state 和 nation 的區別加以解釋，他認為，可以保民之權利幸福，亦可以斂錢殺人侵害自由的「國家」，較近似於 state 的概念³⁸，陳獨秀所謂的自覺心針對的是「政府當局」對人民權利之保障或侵害的判別能力，所以愛國心則必須建立在當局採取「合理」的國家目的之上。以 state 的概念作為詮釋「具保障人民利益與幸福之目的」的國家，是將國家視為包涵政府意志以及政權建制的統稱，而不只是土地、人民與主權等客觀條件。楊芳燕也認為，建立在合理的愛國心之上的國家論，具有工具論的意義，亦即國家未能滿足其成立的目的，便喪失其存在的價值³⁹。只是透過這種工具論式的判讀，只能單就國家本質的問題進行解釋，但是在陳獨秀的書寫脈絡中，國

³⁸ 「陳獨秀所反對的是對當時政府或當局所代表的國家，即 state，所表現的盲目及無條件的獻身。」林毓生，《中國意識的危機—五四時期激烈的反傳統主義》，101-105 頁。

³⁹ 楊芳燕，〈道德、正當性與近代國家：五四前後陳獨秀的思想轉變及其意涵〉，收錄於《知識份子論叢第九輯：啓蒙的遺產與反思》，許紀霖主編。300-301 頁。

家目的的強調是建立在人民對於國家的知覺上，而不只是界定國家本質內涵。國家主義的發展有可能侵害人民之權益，這說明人民只有現代國家實存的意識並不足夠，在沒有認識到以人民利益為國家目的的前提下，國家主義的意識將為少數人利用來剝奪他人之權利和幸福。陳獨秀認為，判定國家目的之合理性的主動者仍在於人民，所以人民不僅需要意識到其對國家積極支配權的重要性而具備愛國的情感，並且更需要透過理智，辨識國家的目的和情勢，以修正積極的愛國情操。換言之，人民之於國家的積極性，其最終目的在求保障人民自身權利和幸福，而不是盲目地使用積極性來破壞自身應當擁有的幸福和權利。所以，「愛國心雖為立國之要素，而用適其度，智識尚焉。其智為何？自覺心是也」。

國家之於人民的關係在此進一步開展，就民族國家的角度而言，人民不僅僅只是國家的客觀形式之一，他們與國家之間的互動關係，憑據的是國家的最終目的，如果最終目的無法為人民謀幸福，則人民可以不愛護甚至不承認這個國家⁴⁰。因此，人民之於國家的關係有了判別的價值準則，並非只是在客觀形式上與國家互動。對陳獨秀而言，個人與國家的關係是一種迴圈式的連結，個人之群聚是為國家之條件，但是國家又具有保障人民權利，謀益人民幸福的目的，這意味著在陳獨秀的想像中，人民的幸福是最終的目的，但是追幸福卻必須透過實現民族國家的利益來完成。在愛國心與自覺心中，陳獨秀與其說是放棄了民族國家是的愛國主義，轉而迎接公民愛國主義⁴¹，不如說是在民族國家的基礎上發現國家的價值取向。

國家的價值性目的亦在新青年雜誌中為陳獨秀所論及。在〈近日教育之方針〉一文中，他將區辨了「國家主義」與「惟民主義」兩種國家觀的不同，並且認為此兩種國家觀是國家發展兩個不同的階段：

……是以世界優越之民族由家族團體，進而為地方團體，而更進而為國家團體。近世歐洲文明近於中古者，國家主義，亦一特異之徵也。第國家主

⁴⁰ 〈愛國心與自覺心〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，150 頁。

⁴¹ 高力克，〈陳獨秀的國家觀〉，《二十一世紀》，第 94 期，63-66 頁。

義既盛，漸趨過當，遂不免侵害人民之權利。是以英法革命以還，惟民主義，以為政治之原則。美法等共和國家無論矣，即君主國，若英吉利，若比利時，亦稱主權在民，實行共和政治。歐洲各國，俄羅斯土耳其之外。未有敢蹂躪憲章。反抗民意者也。十八世紀以來之歐洲絕異於前者，惟民主義之賜也。吾人非崇拜國家主義，而作絕對之主張；良以國家之罪惡，以發現於歐洲，且料此物之終毀。第衡之吾國國情，國民猶在散沙時代，因時制宜，國家主義，實為吾人目前自救之良方。⁴²

陳獨秀重述了他對於國家概念的第二重理解，他認為「國家主義」與「惟民主義」是兩個不同的概念，前者意指人民對近代民族國家客觀存在的意識，而後者則是相應於國家之終極目的。但是從陳獨秀的行文中，後者必須以前者為前提條件，具發生的先後時序，所以即便國家主義在缺乏對人民權利之保障的目的性，但是尚處在沒有國家意識時期的中國，必須先確立國家主義中的國家意識才能更進一步地實踐惟民主義。

小結

陳獨秀藉由反思國家的新概念，將現代民族國家與舊時的天下觀完全切割開來，這兩種不同的國家觀念最大的差異就在於人民的角色。在傳統的國家概念中，人民被動地受到少數皇室貴族的統治，因此失去「國家興亡，匹夫有責」的積極愛國情懷。而現代民族國家較家天下的傳統觀念具有優越性，其原因在於陳獨秀認識到在客觀實存中，民族國家已然出現，是構成世界的主要元素。客觀實存的認識觀是陳獨秀在反省和批判中國處境的判斷標準，也是陳獨秀積極宣揚的國家認識基礎。因此，在國家的客觀性質中，人民之於國家的積極性也變得理所當然，然而這對當時普遍的中國人而言，卻是陌生的概念。陳獨秀在《安徽俗話報》中

⁴² 〈今日教育之方針〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，173頁。

不斷向一般民眾宣傳國家的重要性，以及人民與國家之間千絲萬縷的互動關係，以凸顯人民在改變中國處境的重要因素。

從客觀的角度確立國家的新型態，以及人民應有的積極性，第一次世界大戰的衝擊，一方面證實了陳獨秀的國家概念有其真實的意義，另一方面也使陳獨秀開始反省國家概念除了客觀存在之外，必然具有一定的價值取向。國家存在的目的是為保障人民之權益和幸福，這將人民積極的國家意識導向特定的目的。換言之，人民必須透過國家的組成，才得以獲得利益和幸福之保障，也因此人民展現積極性以保證國家的存在是十分必要也是理所當然的。總而言之，陳獨秀所論及國家概念的兩個面向，共同彰顯了「人民」的重要性，而「人民」的重要性又必須在國家存續中得到證明，這樣的「人民」與「國家」關係成為陳獨秀思考中國改革方案的基礎，也是陳獨秀在 1915 的《新青年》雜誌當中繼續思考的問題。

第二節、進化與西化

在《安徽俗話報》時期，中國所面臨的根本問題在於人民不知有國家，亦不知人民之於國家的重要性，使得中國人無法徹底捍衛自身的幸福，無知於利益在政府的軟弱之中為列強剝奪。因此陳獨秀認為，人民必須認知到自己是組成國家的單元，才能實踐人民之於國家的主動性；但是光就客觀面向討論國家的意義，則人民未能在價值位階上與國家並駕齊驅，對照於國家主義因為向外擴張而損害人民權利和幸福，人民所組成的國家就不僅只是客觀層次上的認知，還必須意識到國家的價值目的，也就是國家必須能夠保障人民之權利和幸福。人民是國家的組成要素，也是執行國家意志的主體，國家與人民之間相輔相成的關係，是陳獨秀思考如何扭轉中國的處境和命運的開始。十年之後在《新青年》雜誌中，陳獨秀所著重的不再僅限於國家意識的有無，而是將改革的問題投入更大的時空框架中，即從世界與中國之間的關係，思考中國發展的方向，也就是以世界發展的經

驗作為改革的標地：「舉凡一國之經濟政治狀態有所變更，其影響率被於世界，不啻牽一髮而動全身也」⁴³。在此，「進化論」是陳獨秀在確立新的國家概念之外，另一個考慮民主意義的思維路徑，它使陳獨秀在時間的軸線上，掌握新的人民與國家之間關係應該朝何種方向改變，改革之後的民主國家面貌又應該為何。

在進化論的觀點中，「西方」既是對中國發動侵略的威脅者，卻也是中國改革方案的模範。中國的改革方案不僅僅需要新的國家意識，也必須從進化的觀點來思索改革的正當性。與國家概念相似的是，陳獨秀依然認為人民是中國進行改革最重要的條件，在進化的意義上人民必須憑藉自身的力量順應潮流，成為在文明進化過程中得以生存的適者，而非被動地受到淘汰。所以陳獨秀從進化論的觀點梳理出一套解釋世界文明發展的客觀理路，而人民正是實踐這個理路源頭。

壹、作為文明發展的進化論

從嚴復引介天演論進入中國之後，達爾文主義進化論對中國知識份子產生莫大的吸引力，並且成為他們用來理解中國處境的工具，陳獨秀接受嚴復討論進化的方式，將進化視為一種價值觀念和行動準則，並且以西方為進化的主要的方向，同時也強調「人」在以「競爭」為推動力的進化過程中具有參與的主動性⁴⁴；另外，陳獨秀接受進化論的原因在於進化論的「科學」基調，從科學實存證明價值意義的面向，以解釋進化作為一種不能迴避的行動原則。

陳獨秀的科學觀在這個時期具有強烈的經驗論色彩，在〈敬告青年〉一文中，他第一次提到科學的意義：「科學者何？吾人對於事物之概念，綜合客觀之現象，訴之主觀之理性而不矛盾之謂也。」和科學相對應的概念是「想像」：「既超脫客觀之現象，復拋棄主觀之理性，憑空構造，有假定而無實證，不可以人間既有之

⁴³ 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，161頁。

⁴⁴ 史華慈(B. Schwartz)，《追求富強—嚴復與西方》，30頁。

智靈，明其理由，道其法則者也。」有學者認為，在這裡的客觀是指「世界在心靈活動之外的一切展現，而理性則意味著心靈對於客觀存在的理解方式，是指已有的經驗知識」⁴⁵。而科學代表著「客觀」事物或現象與主觀中的理性經驗知識交互作用而形成的認識方法，於是學者認為這種認識方式傾向於「實證主義」的「科學觀」，強調客觀世界的實存和主觀心靈的經驗合而為一⁴⁶。「實證主義」本身的意義或許仍無法精確地定義陳獨秀所認知的科學，但是「實證主義」中著重客觀存在之事實的面向，倒是可以作為理解陳獨秀科學觀的一個起點。「夫以科學說明真理，事事求諸證實，較之想像武斷之所為，其步度誠緩；然其步步皆踏實地，不若幻想突飛者之終無寸進也。」⁴⁷總地來說，作為「科學」的認識方式是圍繞著現實存在的客觀實體，所以在科學的認識基礎上，陳獨秀強調「實利而非虛文」，一切制度文明都是為了服務實際的物質生活，與之相對的名教禮儀，則為空想與不切實際的虛文；強調「職業主義」，重視現實世界之經濟生活，尊重個人生產力，以謀公共安寧幸福之社會，進而貶抑閑散鳴高的君子以及騙盜糊口的小人；強調「實證」的方法，以避免落入想像和武斷；也強調「獸性主義」，認為身體的鍛鍊必須與道德人性和知識同步發展。因此，科學的概念與「實利」、「常識」、「理性」、「實證」相關聯，其對立面是「虛文」、「想像」、「武斷」等概念。進一步而言，陳獨秀認為著重於現實存在的科學認識方式，是接近真理的方式，現實之所在，也就是真相／真理之所在，因此對陳獨秀而言，事物的正當性和應然性，就在於它所具有的經驗意義和實證意義。

按照陳獨秀理解科學概念的基調，達爾文主義成為一個用來解釋世界發展具體而實用的「科學」架構，陳獨秀認為進化論是「科學」的，他讚揚影響達爾文甚深的拉馬爾克(Lamarck)「以科學論究物種之進化，與人類之由來，實空前之大著也。其學說謂生物最古之祖先，為最下級之單純有機體，此單純有機體乃由

⁴⁵ 汪暉，《現代中國思想的起源》，1212 頁。

⁴⁶ 同上引。

⁴⁷ 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，163 頁。

無機物自然發生，以順應與遺傳，為生物進化之兩大作用」⁴⁸。對陳獨秀而言，物種進化的「經驗」性，使得「進化論」成爲一套蔚爲真理的解釋方式。而這套符合科學的自然規律和法則也與人類的生活息息相關⁴⁹：

蓋宇宙間之法則有二：一曰自然法，一曰人爲法。自然法者，普遍的，永久的，必然的也，科學屬之；人爲法者，部分的，一時的，當然的也，宗教道德法律皆屬之。……人類將來之進化，應隨今日方始萌芽之科學，日漸發達，改正一切人爲法則，使與自然法則同等之效力，然後宇宙人生，真正契合。⁵⁰

陳獨秀所接受的進化論可以從兩個不同的面向理解：第一，他認爲「進化」具有「進步」的意義，在總體的視野當中，人類文明的發展是依照著進化的理論進行，並且是無法變更的趨勢或潮流，如同客觀經驗中的自然律則一般，「進化」本身就是人類文明發展的本質，無法停止或加以改變的發展過程：「人類文明之進化，新陳代謝，如水之逝，如矢之行，時時相續，時時變異。……蓋人類生活之特色，乃在創造文明耳」⁵¹。在陳獨秀的認知當中，人類文明的進化是隨著時間的遞移自然而然地發生，而這種文明整體的進化將形成一股潮流，牽動著文明整體中的每一分子，鼓動他們必須依循著潮流前進，所以「投一國於世界潮流之中，篤舊者故速其危亡，善變者反因以競進」⁵²。陳獨秀也認爲，進化的必然性等同於時間的發展過程，換言之，隨著時間往前推進，進步便必然地持續發生，如同他在〈一九一六年〉一文開宗明義地列舉十七世紀至二十世紀世界潮流的風雲變幻，直指人類文明不斷發展的過程：「世界之變動即進化，月異而歲不同」⁵³。

陳獨秀從人類文明總體發展的角度出發，爲當時的中國在世界尋找適當的位

⁴⁸ 〈法蘭西人與近世文明〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，165 頁。

⁴⁹ 達爾文主義作爲科學的解釋架構，尤其用在對人類社會的解釋上展現出知識份子所設想的科學範疇，是可以被引介進入人的生命意識當中的。科學是否可以作爲一種世界觀和人生觀，在 20 年代的中國知識界引發一場激烈的爭辯。

⁵⁰ 〈再論孔教問題〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，278 頁。

⁵¹ 〈一九一六年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，197 頁。

⁵² 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，161 頁。

⁵³ 〈一九一六年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，197 頁。

置，他認為文明是一個總體性的稱呼，用以區別於野蠻的狀態，在這個意義上，「世界各國，無東西古今，但有教化之國，即不得謂之無文明」⁵⁴。在人類文明的發展過程中自然而然形成了以時間為向度的差別，因此出現了古代文明與近代文明之分，文明之間出現差異的另一個原因在於「地阻時更，其質量遂至相越」，因此在空間上才能區辨「東方」文明與「西方」文明。然而，陳獨秀認為在古代時，東西方文明「萬國之所同，未可自矜其特異者也」，到了近世之後文明才產生地域上的差別。但是近世文明的地域性差別，其實反映的是文明的時序差異同時存在的狀態：

近世文明，東西洋絕別為二。代表東洋文明者，曰印度，曰中國。此二種文明雖不無相異之點，而大體相同，其質量舉未能脫古代文明之窠臼，名為『近世』，其實猶古之遺也。⁵⁵

和〈東西民族根本思想之差異〉一文對照，陳獨秀雖然認為「五方風土不同，而思想遂因以各異」，但是文明的地域性差異，仍然具有優劣的排序，而評判優劣的價值標的就是時間上的古今之別，古今之別放在「進化論」的基礎上，則今之文明優於古之文明。換言之，代表近世的西洋文明遠遠優於「未脫古代文明之窠臼」的東洋文明。因此，西方國家所代表的一切特質，例如：「戰爭」、「個人」、「法治」和「實利」，在進化論的光譜上被擺在「進步」的一端，相對之下，東方的「安息」、「家族」、「情感」和「虛文」則是「落後」的一端。所以陳獨秀認為「歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反。數百年來，吾國擾攘不安之象，其由此兩種文化相觸接相衝突者。蓋十居八九」⁵⁶。因為在進化論的光譜上，「東方」和「西方」是在傳統和現代的兩個端點上，而中國文明又被歸之於東方文明的代表，所以中國文明與西方文明之間並沒有相容性，而且中國故有的文明傳統與西方文明是完全相反的。東西文明性質既然無法相容，藉此證明人類文明在不斷進步的過程中，東方文明的特質是必須被捨棄和革除的，

⁵⁴ 〈法蘭西人與近世文明〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，164 頁。

⁵⁵ 〈法蘭西人與近世文明〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，164 頁。

⁵⁶ 〈吾人最後之覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，201 頁。

並且必須以西方文明的特質和內容取而代之。如今西方國家能對中國發動侵略，乃是因為西方循著進化的潮流向前推進到現代，而中國無法與時俱進，在人類文明演進的過程中落後於西方，從「物種競爭，適者生存」的角度而言，西方國家對中國的侵略而中國竟然毫無招架之力，這樣的現象即被視為新文明與舊文明之間的競爭，而在進化的邏輯中，舊文明理所當然無法戰勝新文明。因此，西方和中國，不是文化意義上的差別，而是代表人類文明演進過程中的「進步」與「落後」。對此，陳獨秀認為當前中國能夠進行的具體變革，就是順應著人類文明進化的潮流，使中國文明脫離古代向近世前進。如此一來，西方文明成為中國改革的學習對象，但與此同時，學習西方就意味著反對中國的傳統⁵⁷。

文明間的時序差異一方面為進化論提供一個客觀的論據，另一方面也作為一種理解中國處境的認識論，它強調的是人類文明演進的必然性，直指中國的弱勢就是因為中國未能跟隨文明進化的腳步，在汰舊換新的過程中成為被淘汰的一方。所以陳獨秀接受的進化論，著重在新舊的分別以及新與舊之間的價值位階，以西方作為近世文明的標竿和模範，西方和東方以其「近世」和「古代」的特質代表著為全人類所共享的文明進化歷程。

貳、作為個人對抗自然規律的進化論

理解進化論的第二個面向則針對「人」的角色，也就是在面對如同自然規律無可避免的文明進化，處在文明之中的人們與總體文明進化之間的關係，陳獨秀試圖將科學觀運用在人生觀，藉此將個人與科學的進化論的連結起來。陳獨秀在其科學觀中，將科學與「宗教」、「道德」和「迷信」對立起來，所以科學對人類生活的影響不僅僅在於自然規律與人類進化相契合，科學所著重的事實經驗，也

⁵⁷ Schwartz Benjamin, "Chen Tu-Hsiu and the Acceptance of the Modern West", p.64 反傳統的部份將留待第三節加以討論。

可以為個人提供人生問題的答案⁵⁸：

人生之真相，果如何乎？此哲學上之大問題也。……然觀覺有妄，而物體自真；現象無常，而實質常住。……爾之種行及歷史，乃與此現在實有之世界相永續也。……近世科學大興，人治與教宗並立，群知古說迷信，不足解決人生問題矣。……近世科學家之解釋人生也：個人之於世界，猶細胞之於人身，新陳代謝，生死相續，理無可逃。⁵⁹

陳獨秀將人生與客觀的物質規律視為同等之物，進一步否定了非物質世界的「信仰」不足以作為「解決人生問題」的方式，所以在否定迷信和宗教的基礎上，陳獨秀認為在面對無可避免的文明進化之浪潮，個人不應該依賴天命或宗教信仰作為安頓自身的方式，而必須以自身的努力在經驗的過程中克服進化帶來的競爭和衝擊：

自英之達爾文，持生物進化之說，謂人類非由神造，其後遞相推演，生存競爭優勝劣敗之格言，垂昭於人類，人類爭籲智靈，以人勝天，以學理構成原則，自造其福，自導其知行，神聖不易之宗風，認命聽天之惰性，吐棄無遺，而歐羅巴之物力人功，於焉大進。⁶⁰

陳獨秀在整體文明的層次上，認為人類文明進步是無法為單一事件或個人所任意干擾及翻轉的「歷史脈動」。但是在這一趨勢中，個人並非消極地為進化之勢所影響而屈從於優勝劣敗的必然性，而是具有「順勢而為」的主動性，他強調勝者才得以生存的道理，以此呼籲「自造其福」、「以人勝天」。並且，文明的進步變化意味著變動求新的必要性，雖然陳獨秀沒有特別討論文明進化的實際動機和推動力為何，但是處在進化潮流中的個人，「以人事之進化言之，篤古不變之

⁵⁸ 郭穎頤認為，陳獨秀的「唯物科學主義」將客觀形式上的科學與人生價值相結合，提出「明白人生之真相的『現實主義』」為「科學的人生觀」。相對於「物質」和「現實」的科學價值，則是「宗教」，以及貼近宗教意義的傳統儒學。參考郭穎頤，《中國現在思想的唯科學主義 1900-1950》，頁 47-59。

⁵⁹ 〈今日教育之方針〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，171-172 頁。

⁶⁰ 〈法蘭西人與近世文明〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，165 頁。

族，日就衰亡，日新求進之民，方興未已，存亡之數，可以逆睹」⁶¹、「世界進化，駸駸未有已焉。其不能善變而與之俱進者，將見其不適環境之爭存，而退歸天然淘汰已耳，保守云乎哉」⁶²。進步等同於求新，求新方能使個人適應於總體文明的演進，人們可以透過自身求新求變的努力，在進化的過程中求取生存，但若是故步自封、食古不化，則將在進化的趨勢中自取滅亡。

陳獨秀以「抵抗力」來描述這種為抗拒自然演化規律的態度：

眾星各葆有其離力而不相併，萬物各驅除其災害而圖生存，人類以技術征服自然，利用以為進化之助，人力勝天，事例最顯。其間意志之運用，雖為自然進動之所苞，然以人証物，各從其意，志之欲求，以與自然相抗，而成敗別焉。……惟其避害禦侮自我生存之意志，萬類所同，此別於自然者也。自然每趨於毀壞，萬物各求其生存。一存一毀，此不得不須於抵抗力矣。抵抗力者，萬物各執著其避害禦侮自我生存之意志，以與天道自然相戰之謂也。

63

陳獨秀認為「抵抗力」是人類欲戰勝自然規律使其毀滅的意志，若說人類文明進化的作用猶如自然界中物種進化「適者生存」的原則，面對這一不可抗拒之自然規律，所謂適者的特質便等同於生存的必要條件。陳獨秀認為「抵抗力」是得以生存的適者最基本的要件：「萬物之生存進化與否，悉以抵抗力之有無強弱為標準。優勝劣敗，理無可逃」，具有抵抗力的民族或是個人，可以抗拒進化潮流對舊事物帶來的破壞性。「抵抗力」展現為一種「積極進取」之態度，與「閒逸恬淡」、「苟且偷安」，或是「消極」、「脆弱」、「退思」及「頹唐」等「厭世心態」相對立：

夫生存競爭，勢所不免，一息尚存，即無守退安逸之餘地。人之生也，應戰勝惡社會，而不可為惡社會所征服，應超出惡社會，進冒險苦鬥之兵，

⁶¹ 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，160頁。

⁶² 同上引。

⁶³ 〈抵抗力〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，178頁。

而不可逃遁惡社會作退避安閑之想。⁶⁴

自居征服地位，勿自居被征服地位。……征服者何？其人好勇鬥狠，不為勢屈之謂也。被征服者何？其人怯懦苟安，為強力是從；但求目前生命財產之安全，雖仇敵盜竊雖仇敵盜竊異族閹宦，亦忍辱而服侍之、頌揚之、所謂順民是也。⁶⁵

嗚呼！國人倘拋置抵抗力，唯強有勢力者是從，世界強有勢力者多矣，盜賊外人，將非所擇，厚顏苟安，真堪痛哭矣。嗚呼！國人須知奮鬥乃人生之職，苟安為召亂之媒！兼弱攻昧，弱肉強食，中外古今，舉無異說。⁶⁶

總而言之，以「抵抗力」為基礎的積極態度，成為個人對抗人類總體文明進化所帶來的淘汰力量，對抗的力量源泉是以科學的概念建立積極進步的人生價值，而這種積極態度的表現實為進化論隱含的一部分，它屏除了迷信、宗教和想像的思維方式，將尋求進步和追求人生真義的能力回歸於人自身。換言之，藉由與迷信對立的科學觀，確立個人自身進步的能力，以順應文明的進化，對抗淘汰力量，成為得以生存於近世的適者。

小結

把進化論的理解納入陳獨秀思維改革方式的考量之中，西方就成為人類文明進化的前端，雖然西方文明的內容有許多分歧和矛盾，但是對陳獨秀而言，西方文明的「總體」呈現了中國改革的前景，西方積極進取的文明條件，以及民族國家和民主共和政治的結果，則成為中國改革必須學習的對象。以科學為基礎所接受的進化論為西方文明作為中國的標竿提出解釋，近代世界所呈現出來的面貌，就是西方文明克服了文明進化過程中的競爭，成為適於生存於近代的適應者。陳

⁶⁴ 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，160 頁。

⁶⁵ 〈一九一六年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，198 頁。

⁶⁶ 〈抵抗力〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，180 頁。

獨秀重新詮釋了中國文明的內涵，認為中國文明屬於世界文明的一部份，而不是以儒學孔教作為建立自身特殊文明的基礎，儒學孔教甚至被視為中國進化的最大阻礙。於是進化論的視角將中國推向文明進化的過程當中，而西方文明所包涵的所有條件，包括人格精神和民主制度，在「科學」的進化論中都是文明進化必然會達到的目標，在這個意義上，陳獨秀認為西方的民主共和制度是中國改革勢必完成的目標。

進化論一方面揭示「整體」層次的西方文明有被學習的必然性，另一方面也主張處於總體文明當中的個人，必須具備積極求新的態度，憑藉自身的力量以順應文明的變遷。這意味著西方的民主政治以近世文明的姿態為陳獨秀所接受，而人民仍然是推動改革前進最重要的動力，唯有透過人民自發地改變自身精神和價值觀，與進化潮流所帶來的淘汰力量相對抗，才能使中國成文明進化過程中的適者。所以他所希冀的「民主」意義，並不滿足於作為模範的西方民主政治制度，而是對於人民在人格與價值觀上的「現代化」，實踐中國改革的關鍵便落在「個人」的角色上。

第三節、人民「自主」謂之民主

「民族國家」與「人類文明進化論」這兩組概念為民主共和政體的必要性和正當性提供了解釋基礎。民族國家所展現的是國家為人民所共同擁有，並且由於這種「共有」的意義，人民作為國家的「主人」擁有政治事務的主導權和決定權⁶⁷。而「進化論」的視角則揭示西方的民主共和政治是人類文明發展的潮流，是

⁶⁷ 〈今日教育之方針〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，173頁。「歐美政治學者詮釋近世國家之通義曰：國家者，乃人民集合之團體，輯內禦外，以擁護全體人民之福利，非執政之私產也。易言之，近世國家主義，乃民主的國家，非民奴的國家。民主國家，真國家也。國民之公產也，以人民為主人，以執政為公僕者也。民奴國家，偽國家也，執政之私產也，以執政為主人，以國民為奴隸者也。真國家者，犧牲個人一部分之權利，以保全國民之權利也。偽國家者，犧牲全體國民之權利，以奉一人也。」

人類文明進步不可逆的趨勢⁶⁸。因此，民主共和作為一項政治制度，一方面與民族國家概念之形成與確立是相輔相成，另一方面則是人類文明進化過程終將達到的目標。這兩個因素使得陳獨秀在接受民主作為一項政治制度時，未曾質疑民主共和政體的運作與中國實際處境是否相容的問題，作為文明發展的必然結果，以及體現客觀實存的民族國家必須具備的政治條件，民主政治在中國的挫敗，並非由於中國的條件不適合民主政治的實施，而是中國必須改變自身的文明特質，以迎接民主政治和民族國家的文明進化階段。

理解陳獨秀將改造「國民性」作為改革主力的動機，林毓生提供一個解釋的方式：中國知識份子具有「藉思想文化解決問題」的思維傳統。林毓生認為，包括陳獨秀在內的中國近代知識份子承襲了中國傳統知識分子的思維方式，認為「觀念」是影響政治、經濟和社會的根本原因，所以徹底的改革必須從「觀念」出發，才能達成全面且有效的成果⁶⁹。換言之，國民性中包涵的人格條件和價值觀，事實上是「觀念」的指導作用，而「觀念」不僅指涉倫理面向的價值觀，並且也包含「認識論」和「世界觀」等等總體的思維方式，由個人內在到外在，形成一套解釋安身立命以及群體生活的標準。但即便承襲的傳統的思維方式，知識份子所憑藉的不再是中國傳統的文化，而是在文明進化的過程中得到經驗肯認的近世文明⁷⁰。

「思想文化」的改革取徑可以用來理解陳獨秀面對中國問題時所提出來的改革方案。辛亥革命雖然在制度上創造了亞洲第一個民主共和國，但是在此後的五年間，民主共和體制並沒有使中國脫離帝制時期的衰敗，袁世凱與國民黨之間的爭鬥，以及改共和為帝制的舉措，看在陳獨秀眼裡，這五年民主共和實踐的結果

⁶⁸ 〈吾人最後之覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，203 頁。「古今各國，政體不齊，治亂各別。其播亂為治者，罔不捨舊謀新，由專制政治趨於自由政治；由個人政治，趨於國民政治；由官僚政治，趨於自治政治；此所謂立憲制之潮流，此所謂世界系之軌道也。……吾國欲圖世界的生存，必屏棄數千年相傳之官僚的專制的個人政治，而易以自由的自治的國民政治也。」

⁶⁹ 林毓生，《中國意識的危機—五四時期激烈的反傳統主義》，第三章，44-63 頁。

⁷⁰ 前一代知識份子如梁啟超和劉師培，仍然以中國傳統對於個人修身的標準作為改造國民性的要求，但是至新文化運動以降，國民性的改造已捨棄了傳統文化中的價值界定，而轉向以「近代文明」作為國民性改造的標準。參見王汎森，〈從新民到新人—近代思想中的「自我」與「政治」〉，《中國近代思想史的轉型時代》，171-200 頁。

證明了即便在政治制度上隨著文明潮流改進，仍然不足以扭轉中國的處境。民主共和體制的失敗，讓陳獨秀認為中國所面臨的問題，並不在於政治體制的與時俱進，而是中國人民並沒有足以配合民主共和制度的人格及價值觀。陳獨秀揭示了一個重要的判斷：政治制度與政治參與者的人格價值必須是一致的⁷¹。與帝制時期相應的政治人格，是如同聖君賢相一般通達天理，勤政愛民，只需要少數政治精英能夠掌握便可以達到良善的政治秩序。但是在民族國家的本質中，國家為全民族之人民共同擁有並且對國家具有積極的支配權，在這個條件之下，政治制度就必須以民主共和為基本原則，而為了因應民主共和制的運作，人民就必須具備民主共和的認知，以及相應的人格條件和價值觀，才能真正落實民主共和制度，以體現民族國家的本質。這條思路將陳獨秀的民主觀從政治體制的層次引導向人格與價值觀的層次。陳獨秀認為民主共和政體需要有一套相應的文明作為對應，這套文明包涵政治、社會和經濟層面，而文明的變革則必須從「人民」自身的性質出發，改造「國民性」亦成為新文化運動時期討論最為熱烈的主題⁷²。

陳獨秀認為，支持民族國家的政治體制是民主共和制度，而支持民主共和制度得以徹底實踐則必須以新式的倫理價值建立起符合現代政治社會的新人格。對於新人格的探索，使得陳獨秀將改造的對象從「國民」或「人民」這類「群體」的概念收斂於「個人」。陳獨秀在《安徽俗話報》中的討論是將人民視為「群」的概念，並以「民族」作為訂定一國之人民的內涵，用以凸顯國家實存的面貌。在《新青年》雜誌中，國民性的改造方案雖然並沒有捨棄作為集體概念的「人民」，但是其所論及改造國民性質的載體卻聚焦於群體中的每個單位，亦即以「個人」身上。陳獨秀凸顯「個人」人格的重要，尤其是國民性質的改造方案，必須處理個人在心態上以及品德上的質變，他強調個人的自主性以及對於個人權利的捍衛，

⁷¹ 在一篇演講文中，陳獨秀斷然提到：「如今要鞏固共和，非先將國民腦子裡所反對共和的舊思想，一一洗刷乾淨不可。因為民主共和的國家組織社會制度倫理觀念，和君主專制的國家組織社會制度倫理觀念全然相反。…」〈舊思想與國體問題—在北京神州會演講〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，334 頁。

⁷² 國民性改造的討論，上承梁啟超，下至新文化運動時期的思想健將，如：胡適、李大釗等等多有討論。可參考，王汎森，〈從新民到新人—近代思想中的「自我」與政治〉，《中國近代思想史的轉型時代》，171-200 頁

並且以各種新式的品格來描繪個人性格的改造，使得「新民」的目的不完全是爲了國家之富強，在陳獨秀的國家觀念中，國家除了具有客觀條件的定義之外，也具有保障人民的利益和幸福價值目的，所以新民的作用，就不僅僅是停留在富國強兵的目的上，而是必須回到人民自身的幸福得以確保。這種以個人爲最終目的的觀點爲一些學者所接受，他們認爲陳獨秀比以「群體」爲改革對象的前一代知識份子更強調「個人」的人格與價值觀改造⁷³。但這樣的看法仍然不能忽略陳獨秀對於群體與國家的重視，因爲從集中討論國家之重要性的《安徽俗話報》到側重個人人格發展的《新青年》雜誌之間，國家意識的重要性並沒有因此而退居次要之位，尤其是作爲客觀存在的「民族國家」即是必須被人民所意識到的主體。進一步而言，要求人格發展的重要性也是爲了確保相應於民族國家概念的民主共和政體。質言之，新人格的學習和教育，是爲了符合新的民族國家概念。若陳獨秀僅將個人的人格發展作爲最終目的，則人民只需要學習西方文明中具有進步意義的人格特質，而不需要強調國家意識的重要性。個人的人格發展不是陳獨秀改革方案唯一的目標，個人的人格發展一方面是爲了服務於新的國家概念，但另一方面，新的國家價值將爲個人謀求幸福，這個由「個人→國家→個人」的思考路徑，才是陳獨秀側重個人發展的最終目的。在這層關係中，陳獨秀並沒有深入追究作爲群體的「人民」以及組成群體的「個人」在本質上有何區別，對他而言，在客觀實存的民族國家概念中，國家以群體的方式呈現，而群體不過是個體的加總，因此作爲群體的「人民」在性質上亦不過是個體性質的擴大，並不涉及性質本身的轉變。在追求民主共和政體之健全與落實的目標，個人的人格改造勢必投射於作爲群體單位的人民，以作爲滿足民主共和制度的條件。

⁷³ 吳永，〈近代知識精英的國民話語及其政治維度刻劃——以梁啟超和陳獨秀爲例〉，《安慶師範學院學報》。王汎森，〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，《中國近代思想史的轉型時代》，176-177 頁。

壹、民主的價值性理解—「獨立自主之人格」

陳獨秀對於民主概念的理解，從民主共和的體制層次，向人格價值的面向延伸，在他的論述中，最能符合民主共和體制的人格特質就是個人「獨立自主」之人格。「獨立自主之人格」是民主的價值性理解的一項通稱，亦即是陳獨秀對中國改革進程之關鍵因素的確認。在獨立自主之人格的通稱之下，取其積極與消極之解釋，則同時展現在「積極參與政治事務」以及「反抗傳統禮教」兩個面向上，前者是為解釋獨立自主之人格在政治層面上的運用，後者則在於批評康有為等守舊人士對傳統禮教與政治聯繫之堅持，從消極面上強調禮教對個人自主以及民主共和政治的悖反意義。

陳獨秀在《新青年》雜誌中全力鼓吹「獨立自主之人格」的重要性，獨立性與自主性在陳獨秀的行文中經常被同時使用，以描述一種承載「新式」價值的本體，亦即「個人」的概念。此間，「自主性」與「獨立性」是塑造「個人」概念的兩個面向，而且此二者之概念內涵在陳獨秀的論述中，是以其對立的意義所形構：「自主性」指的是個人在本體層次上所具有的「本質」，與此相對的是「奴隸」的概念。在《青年雜誌》開篇〈敬告青年〉一文中，陳獨秀的第一項陳義就是呼籲青年必須是「自主而非奴隸」的：

等一人也，各有自主之權，絕無奴隸他人之權利，亦絕無以奴自處之義務。奴隸云者，古之昏若對於強暴之橫奪，而失其自由權利者之稱也。自人權平等之說興，奴隸之名，非血氣所忍受。世稱近世歐洲歷史為解放歷史：破壞君權，求政治之解放也；否認教權，求宗教之解放也；均產說興，求經濟之解放也，女子參政運動，求男權之解放也。解放者云：脫離夫奴隸之羈絆，以完其自主自由之人格之謂也。⁷⁴

在這段文字中，陳獨秀揭示了「解放」的重要性，在於使人脫離強暴橫奪和

⁷⁴ 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，159頁。

奴隸羈絆的處境，以獲得其自由自主之權利。對陳獨秀而言，「自主」是個人在「本質」上具備的能力以及條件：「我有手足，自謀溫飽；我有口舌，自陳好惡；我有心思，自崇自信……。蓋自認為獨立自主之人格以上，一切操行，一切權利，一切信仰，唯有聽命各自固有之智能，斷無盲從隸屬他人之理。」⁷⁵在心智上以及行動上，個人具有其自主的能力與條件以做為價值判斷和意志彰顯的依據而不需要聽命於他人。陳獨秀以「奴隸」的概念反襯出人格的自主性⁷⁶：「以其是非榮辱，聽命他人，不以自身為本位，則個人獨立平等之人格，消滅無存，其一切善惡行為，勢不能訴之自身意志而課以功過，謂之奴隸，誰曰不宜？」⁷⁷

因此，從本質上的自主性延伸到人與人之間的倫理關係，具有自主性的個人亦具有獨立的地位。「獨立性」的意義涉及的是個人在倫理上的獨立地位：

尊重個人獨立自主之人格，勿為他人之附屬品。以一物附屬一物，或以一物附屬一人而為其所有，其物無意識者也。所有意識之人間，各有其意識，斯各有其獨立自主之權。若以一人而附屬一人，若以一人而附屬一人，及喪其自由自尊之人格。立淪於被征服之女子奴隸捕虜家畜之地位。此白晝人種所以兢兢于獨立自主之人格，平等自由之人權也。⁷⁸

陳獨秀在〈東西民族根本之差異〉一文中，以西方的「個人主義」作為「獨立自主之人格」的具體展現，並以國家和法律的保障凸顯個人主義在西方文明中的重要地位⁷⁹。對陳獨秀而言，西方個人主義的精神體現在國家社會和法律的層次上，側重於個人獨立性的發揚以及個人權益的保障。但值得注意的是，對比於西方以個人為本位的文化，陳獨秀認為「家族本位」是中國傳統文化價值的根本，所以相對於「獨立自主之個人」的意象是由傳統價值所構成的「家族」。換言之，

⁷⁵ 同上引。

⁷⁶ 沈松橋認為「奴隸」是中國近現代知識份子用以彰顯現代國民性之特質的重要對照概念，「『國民』與『奴隸』，其實是一種交映疊影的鏡像關係。」其詳細之論述可參見〈國權與民權：晚清的「國民」論述，1895-1911〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第73期，第4卷。694-700頁。

⁷⁷ 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，159頁。

⁷⁸ 〈一九一六年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，198頁。

⁷⁹ 〈東西民族根本思想之差異〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，194頁。

對個人獨立自主之人格與權利造成壓制，而使個人淪為「奴隸」與「附屬品」的不是相對於「個體」的「群體」或是「社會」，而是「家族」以及由家族倫理所延展的傳統中國政治倫理：

儒者三綱之說，為一切道德政治之大原：君為臣綱，則民於君為附屬品，而無獨立自主之人格矣；父為子綱，則子於父為附屬品，而無獨立自主之人格矣；夫為妻綱，則妻於夫為附屬品，而無獨立自主之人格矣。率天下之男女，為臣、為子、為妻，而不見有一獨立自主之人格者，三綱之說為之也。緣此而生之金科玉律之道德名詞（曰忠、曰孝、曰節）皆非推己及人之主人道德，而為以己屬人之奴隸道德也。……奴隸道德者，即喪失此中心，一切操行，悉非義由己起，附屬他人以為功過者也。⁸⁰

總體而言，陳獨秀認為個人的自主性與獨立性是人本質上所擁有的能力，所以在人倫關係上，個人不應聽命於他人也不應從屬於他人，獨立自主的個人性質在中國不但受到個人心智上的自我蒙蔽，亦受到中國傳統倫理價值的限制，對陳獨秀而言，獨立性與自主性是相對於傳統社會價值而來的新興價值，在與傳統價值的相對意義上，進一步證明新的政治體制和價值，與舊社會是完全不相容的。

貳、獨立自主之人格與國家社會

對個人獨立自主之本質的刻劃，以及拿西方的「個人主義」支持於個人獨立自由之理，將容易使人認為，陳獨秀所談的獨立自主之人格，與西方自由主義之中的「個人」具有類似的面貌。但是陳獨秀強調個人本質上獨立自主的性質，是為了更進一步將「獨立自主」的意義推向國家的層次：「集人成國，個人之人格高，斯國家之人格亦高；個人之權鞏固，斯國家之權亦鞏固」⁸¹；並且「國家利

⁸⁰ 〈一九一六年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，199頁。

⁸¹ 〈一九一六年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，199頁。

益，社會利益，名與個人主義相衝突，實以鞏固個人利益為本因也。」⁸²

於是，陳獨秀所論及的獨立自主之人格，並不是爲了要解釋「人之所以爲人」的道理，在與民族國家的客觀性相互呼應之下，獨立自主的人格條件將延伸爲國家的獨立自主性，所以作爲的國家社會的群體利益，並不於與個人利益相矛盾，甚至是鞏固個人利益的基礎⁸³。這意味著陳獨秀對於新人格的期待，不只是落在個人的解放，個人從奴隸狀態的解放，隱含著一條個人與國家直接連結的道路。獨立自主並非個人解放後的最終目的，而是透過人格的自主以及自主人格應享有的幸福和權利，一方面證明民族國家獨立自主的客觀性，另一方面也爲國家概念的價值規範提供理據。有學者認爲活躍於新文化運動時期的知識份子，比他們的老師更強調「人是『人類中的一個人』，而不是『國家』中的一個『民』」⁸⁴。但是陳獨秀的複雜性就在於，雖然他仍然強調獨立自主之人格，以及此人格應包涵的權利和幸福，但是他卻不輕易棄國家之於人民的重要性，因爲國家與人民之間具有相互證成和保障的特性，因此個人的人格解放並不是爲消除國家而來，反而是支持民族國家存在的正當性來源。

隨著袁世凱稱帝以及張勳復辟等企圖翻轉民主制度回歸帝制的政治事件，陳獨秀感受到儒家禮教對民主共和政治所造成的威脅日趨嚴重。尤其是 1916 年和 1918 年，康有爲分別著文〈致總統總理書〉和《共和平議》，前者力陳儒家思想寫入憲法的必要性，康有爲反思西方富強的原因，在於基督教作爲西方文明的精神支柱，因此他認爲，文明的富強必須建立在強而有力的宗教信仰之上，而對中國而言，中國傳統的儒家「信仰」將可以扮演基督教之於西方國家的角色，以支持中國文明的持續與發展。後者則以追求民主共和「適得其反」則趨向專制爲由，宣揚應當恢復帝制，採取虛君共和以治民主之害。這些論述爲陳獨秀大加批判

⁸² 〈東西民族根本思想之差異〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，194 頁。

⁸³ 林毓生認爲中國的個人主義並非以自由主義爲基調，強調獨立自主之個人的目的，是爲了解決國家問題，因此，造成中國的自由主義並沒有在這個契機上開展出來。參見〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，《思想與人物》，142-143 頁。

⁸⁴ 王汎森，〈從新民到新人—近代思想中的「自我」與政治〉，《中國近代思想史的轉型時代—張灝院士七秩祝壽論文集》，176-179 頁。

除了從宗教自由的角度批判孔教入憲的問題之外⁸⁶，針對康有為的兩篇文章，陳獨秀回到倫理價值的角度，抨擊儒家思想所提供的價值資源不能支持近世民主共和政治。固然中國傳統思想並非如此單一而整全，若追溯一般人民價值觀的來源，陳獨秀自然歸咎於儒家思想價值，他認為：

孔教為吾國歷史上有力之學說，為吾人精神上無形統一人心之具，鄙人皆絕對承認之，而不懷絲毫疑義。蓋秦火以還，百家學絕，漢武獨尊儒家，厥後支配中國人心而統一之者，唯孔子而已。以此原因，二千年來訖於今日，政治上、社會上、學術思想上，遂造成如斯之果。⁸⁷

就思想源流而言，陳獨秀認為儒家思想長期以來就是中國社會思想價值的主軸；而以思想內容而言，陳獨秀以「禮教」化約儒家思想，並認為這是主宰中國人民倫理價值最根本的因子⁸⁸。林毓生認為陳獨秀「將儒家思想當作一種基督教式的整體論」⁸⁹，並且「認為所有儒家思想與規範的發展都是孔子思想的有機性衍發」⁹⁰。這樣的化約和歸整，使得儒家思想等同於「禮教」，亦等同於中國「傳統」倫理價值的全貌。

從新人格的角度而言，陳獨秀認為以「三綱五常」為主軸的儒家禮教思想，與「獨立自主之人格」的條件相違背，並且進一步成為落實民主共和制度的阻礙：

儒者三綱之說，為吾倫理政治之大原，……三綱之根本義，階級制度是也。所謂名教，所謂禮教，皆以擁護此別尊卑名貴賤制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由平等獨立之說為大原，與階級制度極端相反。此東西文明之一大分水嶺也。吾人果欲於政治上採用共和立憲制，賦予於倫理上保守

⁸⁵ 在〈駁康有為致總統總理書〉之後，陳獨秀在《新青年》雜誌中發表一系列討論儒家思想與民主共和制度的文章，也和讀者們辯論儒家倫理與現代社會的關係。

⁸⁶ 〈憲法與孔教〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，249-250 頁。

⁸⁷ 〈答俞頌華〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，309 頁。

⁸⁸ 詳見：〈憲法與孔教〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，248 頁。「孔教之精華曰禮教，為吾國倫理政治之根本」、「三綱之說不塗非宋儒所偽造，且應為孔教之根本教義」、〈復辟與尊孔〉，《陳獨秀著作選》，第一卷，373 頁。「孔子之道，以倫理政治忠孝一貫，為其大本，其他則枝葉也」

⁸⁹ 林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，《思想與人物》，173 頁。

⁹⁰ 同上引。

綱常階級制，以收新舊調和之效，自家衝撞，此絕對不可能之事。蓋共和立憲制，以獨立平等自由為原則，與綱常階級制為絕對不可相容之物，存其一必廢其一。倘於政治否認專制，於家族社會仍保守就有之特權，則法律上權利平等經濟上獨立生產之原則，破壞無虞，焉有並行之餘地？⁹¹

從進化論的世界觀中，陳獨秀已經明白地指出東方文明的落後性質，而儒家禮教所規範的是傳統政治生活：「孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建時代之道德也。所垂示之禮教，即生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。封建時代之道德封建時代之道德、禮教、生活、生活，政治，所心營目注，其範圍不越少數君主貴族之全力與名譽，於多數國民之幸福無與焉。」⁹²。所以為孔教入憲的問題「非孔教是否宗教問題，且非但孔教否定入憲法問題，乃孔教是否適宜於國民教育精神之根本問題也」⁹³。

「三綱五常」強調的階級意義，與陳獨秀所設想的平等獨立之人格相違背，也與民主共和的原則大相逕庭，陳獨秀認為在政治的範疇中，「孔教與帝制，有不可離散之因緣；若並此二者而主張之，無論為禍中國與否，其一貫之精神，固足自成一說」⁹⁴。因此，儒家禮教自身的內容已經悖離了當下實行的民主共和之精神：

明明以共和國民自居，以輸入西洋文明自勵者，亦于與共和政體西洋文明絕對相反之別尊卑明貴賤之孔教，不欲吐氣，此愚之所大惑也。……吾人倘以為中國之法，孔子之道，足以組織吾之國家，支配吾之社會，使適於今日競爭世界之生存，則不徒共和憲法為可廢，凡十餘年來之變法維新，流血革命，設國會，改法律，及一切新政治，新教育，無一非多事，且無一非謬誤，應悉廢罷，仍守舊法，以免濫費吾人之財力。……妄欲建設西洋式之新國家，組織西洋式之新社會，以求適今世之生存，則根本問題，不可不首先輸入西洋式社會國家之基礎，為所謂平等人權之新信仰，對於與此新社會新

⁹¹ 〈吾人最後之覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，204 頁。

⁹² 〈孔子之道與現代生活〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，268 頁。

⁹³ 〈憲法與孔教〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，249 頁

⁹⁴ 〈駁康有為致總統總理書〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，239 頁。

國家新信仰不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，猛勇之決心，否則不塞不流，不止不行！⁹⁵

非謂孔教一無可取，為以其根本的倫理道德，適於歐化背道而馳，勢難並行不悖。吾人倘以新輸入之歐化為是，則不得已舊有之孔教為非。倘以舊有之孔教為是，則不得已新輸入之歐化為非。新舊之間，絕無調和兩存之餘地。⁹⁶

民主共和的國家組織社會制度倫理觀念，和君主專制的國家組織社會制度倫理觀念全然相反——一個是重在平等精神，一個是重在尊卑階級——萬萬不能調和。若是一面要行共和政治，一面又要保存君主時代的舊思想，那是萬萬不成。⁹⁷

禮教綱常所擘畫的政治社會，以尊卑等級嚴格地規範著人倫價值，使得卑者為尊者之附屬品，而非人人皆有獨立自主之人格，以及享有平等的幸福和權利，這樣的倫理價值並不能支持民族國家行民主共和制度，所以儒家思想所體現的價值觀與中國的改革方向相違背。換言之，陳獨秀認為個人和國家必須服膺於同一套倫理價值，在傳統的宗法社會中，儒家禮教所支援的是君主專制政治，個人被鑲嵌於禮教的尊卑高下之中失去平等的意含，也不具有以個人為單位的獨立與自主；但是近世民族國家概念卻必須凸顯個人的重要性，唯有強調「獨立自主」的倫理價值觀，才能使個人現身於國家之中，所以禮教所規範的道德無法適用於強調個人主體的近世社會。陳獨秀認為，倘若中國勢必迎上人類文明進化的潮流就必須徹底地從倫理價值觀著手，完全放棄以禮教為主軸的儒家思想，代之以西方平等自由之人權。透過儒家禮教將倫理價值與政治型態的關聯性，陳獨秀將個人和國家的關係嫁接起來，獨立自主之個人必須在完全背棄儒家禮教傳統的情況下才能出現，進而以個人的身份透過政治覺悟和參與，直接與民族國家相連結。

然而這條將獨立自主之個人與國家社會相連的道路，具有相當深刻的實踐意

⁹⁵ 〈憲法與孔教〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，252 頁。

⁹⁶ 〈答佩劍青年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，311 頁。

⁹⁷ 〈舊思想與國體問題〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，334 頁。

義。從理解民族國家的概念，到以進化論作為變革正當性來源，陳獨秀並非只滿足於理論上的思辨，他認為中國的改革具有急迫性，因此急切地希望中國能在實踐上徹底革除導致國家衰亡的因子，脫離為列強予取予求的處境。落實在國家政治的獨立自主之人格，必須透過「自覺」和「參與」兩個實踐的步驟才能完成。

「自覺」和「參與」帶有理論和實踐上的雙重性格，它們是鑲嵌在陳獨秀整套思維當中的一個部份，卻也是陳獨秀亟欲推展和實踐的改革目標。

自覺的內容依照不同的文章所指涉的意含也有所不同，但是其主要的目標就是強調要認清國家與人民之間的關聯性，希望藉由人民個人的自覺所引發的實際行動，以改變中國的現實處境。國家的概念在第一節已作系統性的討論，而自覺的意義便是奠基在國家的雙重意義上。最早談及「自覺」的內容，是在《甲寅雜誌》上發表的〈愛國心自覺心〉一文。在此文中，陳獨秀認為愛國心是「情」的表現，而自覺心是「智」的表現；愛國心展現的是人民重視民族國家的情懷，而自覺心則是提醒人民，即便具有對民族國家的愛國情懷，仍然要理智地辨明國家本身的狀態和處境⁹⁸：

自愛國心之理論言之，世界未躋於大同，禦侮善群，以保其類，誰得而非之。……愛國心，具體之理論也。自覺心，分別之事實也。具體之理論，吾國人或能言之；分別之事實，鮮有慎思明辨者矣。此自覺心所以為吾人亟需之智識，予說之不獲已也。

陳獨秀憂心的是共和制度並沒有帶給中國徹底的革新，取而代之的是另外一群假借共和國之名義繼續殘害人民的從政者，在這樣的情況下，即便因為對民族國家概念之理解而具備愛國心，卻因為沒有判別國家狀態以及認識到國家價值目的智力，徒使為政者依然肆無忌憚地剝削人民，舉用外債，毀壞國政。因此陳獨秀反思：「今吾國之患，非獨在政府。國民之智力，由面面觀之，能否建設國家於二十世紀，夫非浮誇自大，誠不能無所懷疑」。在此，陳獨秀認為體認到國

⁹⁸ 關於〈愛國心與自覺心〉一文中主要的國家論述已在上節敘述。自覺心的要求與國家概念有十分密切關係。

家與自身之重要性固然重要，但是自覺強調的是以智性為主的價值判斷，而非流於情感波動的非理性行為。換言之，不能僅以情感認知國家的重要性，還必須要理智的判斷國家的價值目的⁹⁹。

在新青年雜誌中，陳獨秀依然秉持對自覺的認真態度。他在〈敬告青年〉一文中，便提到：「自覺者何？自覺其新鮮活潑之價值與責任，而自視不可卑也。奮鬥者何？奮其智能，力排陳腐朽敗者以去，視之若仇敵，若洪水猛獸，而不可與為鄰，而不為其菌毒所傳染也」。在這篇文章中，自覺的內容是強調新青年應該擁有的人格特質，而這個特質是改造國民性應有的結果，也是與民族國家概念發生聯繫的新人格。於是陳獨秀接下來在〈吾人最後之覺悟〉一文中，系統性地將自覺的內容鋪展開來。綜觀全文，陳獨秀在此強調的「覺悟」所包涵的面向更為廣闊。這層自覺，連結了個人所擁有的獨立自主之人格和民族國家之間的關係：

所謂立憲政體，所謂國民政治，果能實現與否，純然以多數國民能否對於政治，自覺其居於主人的主動地位為唯一根本之要件。自居於主人的主動地位，則應自進而建設政府，自立法度而自服從之，自訂權利而自尊重之。倘立憲政治之主動地位屬於政府而不屬於人民，不獨憲法乃一紙空文，無永久屬行之保障，且憲法上之自由權利，人民將視為不足輕重之物，而不以生命擁護之，則立憲政治之精神以完全喪失矣。……共和憲政，非政府所能賜與，非一黨一派人所主持，更非一二偉人大老所能負之而趨。共和立憲而不出於多數國民之自覺與自動，皆偽共和也，偽立憲也，政治之裝飾品也，與歐美各國之共和立憲絕非一物。¹⁰⁰

換言之，民主共和體制的實踐，必須透過人民自覺、自動地參與國家政治事

⁹⁹ 陳獨秀在文章中甚至將結論推至：「蓋保民之國家，愛之宜也。殘民之國家，愛之也何居？…殘民之禍，惡國家甚於無國家。失國之民成苦矣，然其拖庇於法制國主權之下，權利雖不與主人等，視彼亂國之子遺，尚若天上焉，安在無國家之不若惡國家哉」。這個結論讓李大釗以「厭世心與自覺心」回應之。這段對話，使學者認為在陳獨秀的觀點中，國家是為保障人民幸福之工具，若不能達到此目的，棄之亦無妨。參見，任建樹，《陳獨秀傳》，86-94 頁。

¹⁰⁰ 〈吾人最後之覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，203 頁。

務，這也呼應了民族國家中人民的積極支配權，必須透過自覺之後的實踐才能發揮，而積極支配權一方面展現民主共和政治在民族國家的正當性，另一方面則確保國家的價值目標不受到侵害。具體而言，自覺之後的實踐作為就是「參與」政治事務，在他的改革藍圖中，人民對國家事物的參與，是彰顯民族國家雙重性的關鍵元素。以人民對國家的積極支配權為基礎，政治事務的實踐性格外強調「人民大眾」作為參與政治活動的單位，這樣的宣稱將「人民大眾」與「少數」和「黨派」的概念對立起來：

從事國民運動，勿囿於黨派運動。……吾國年來政象，唯有黨派運動，而無國民運動也。……凡一黨一派人之所主張所成就，即成就矣，而亦無與於國民根本之進步。吾國之維新也，復古也，共和也，帝政也，皆政府黨與在野黨之所主張抗鬥，而國民若觀對岸之火，熟識而無所容心；其結果也，不過黨派之勝負，於國民根本之進步於國民根本之進步必無與焉。¹⁰¹

陳獨秀反省發生在中國的民主共和制的實踐，認為政黨政治在中國並沒有展現出民主共和的精神。不論是國民黨、進步黨等等在政治改革上具有號召力，或是在政治事務上擔綱重要責任的各式政黨，都不具全體人民之代表性，甚至淪為少數政治精英權利鬥爭的工具。在陳獨秀看來，真正作為自覺之實踐的參與主體，是人民大眾，而非少數黨派分子，所以政黨政治在中國並非實踐民主政治最重要的環節。為此，他反駁將政黨政治視為立憲政治之基礎這樣的看法，因為「蓋國家組織，著其文於憲法，乃國民總意之表徵。……黨見乃輿論之一部份而非全體，黨見乃輿論之發展而非究竟。從輿論而行庶政，為立憲政治之精神。……憲政實施有二要素：一曰庶政公諸輿論，二曰人民尊重自由。否則雖由優秀政黨掌握政權，號稱政黨政治則可，號稱立憲政治則猶未可。以其與多數國民無交涉也」¹⁰²。

¹⁰¹ 〈一九一六年〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，199頁。

¹⁰² 汪叔潛先生投書與陳獨秀辯論政黨之於立憲政治的重要性，汪認為：「國事前途為一之希望，厥為政黨。吾民黨之觀念吾民黨之觀念極為薄弱」、「政黨政治者，立憲政治之極軌也」。參見〈答汪叔潛〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，223頁。

由此可知，所謂立憲民主共和制度，是一種關乎全體人民的主體性的政治制度，立憲政治保障的是全民的利益，國家的改革也應當建立在全體人民參與的基礎上，政黨政治不過是民主共和的一種形式，但是如果這種形式違反了民主最根本的意義，意即全體人民的主體性，則將不能適用於中國。在此，陳獨秀以鮮明的立場主張國民運動作為政治活動的主體，唯有透過全體人民的自覺和參與，才能真正落實民主共和制度。

小結

對中國知識分子而言，「人民」一直是一個十分模糊的概念，傳統的政治思想書寫方式都是將君主視為「政治」的操持者，使得政治改革的藍圖是以君主作為主導者，而將人民放在被動的位置。直到百日維新之前，對於發動政治改革者的期待，仍然落在君主的角色上，但戊戌政變的後果之一，就是促使知識份子將改革的發動者轉移至一般人民。對他們而言，建構「人民」的意義其實是在「君主」概念的對立面，所以人民指涉的範圍就是傳統君權把持者以外的所有人。事實上，這樣的定義是十分模糊的，因為當「人民」被視為一個整體，則其間的差異性就被攏統地消除，以致於「人民」變成一個具有同質性，而不會產生自我矛盾的主體。當人民的概念被歸結成爲一個具同質性的整體，則人民自身的矛盾將不會被列入改革結果的考量當中。而陳獨秀試圖將人民的意義從「君民」的架構中脫離出來，將「人民」重新置於一個全新的政治社會關係中。

這個企圖襯托出陳獨秀在這個時期對於「民主」的想像。當「民」不再是「君」的對立面，而是國家客觀存在的組成元素，也是國家價值存在的最終目的，則「人民」意義的主動性質便呼之欲出。所以「獨立自主之人格」且說的是一種個性或價值觀，不如將之視為陳獨秀對於整套社會倫理價值的重構結果。然而陳獨秀並非有意專注於細緻地討論倫理價值的意義及其革新的重要性，他的出發點完全來

自於對現實政治實踐結果的反省，加上西方社會作為參照，陳獨秀認為必須直接以西方文明價值的成就取代中國傳統倫理價值，才能使體現民族國家本質的民主政治順利運作。於是，若要嚴格地界定「獨立自主之人格」，那就是將人從由禮教所架構不對等之人倫關係當中解放，使每個個人的地位和價值趨於平等。地位和價值上的平等，不僅是為外在的法律規範所賦予，更需要內化到個人的精神當中，成為一種適於在現代文明中生存的人格。

從傳統禮教價值的解放也就意味著個人將投入形塑民族國家的角色，所以「獨立自主之人格」同時是掙脫倫理綱常束縛的個人，也是將其主動性投射於國家群體的個人。總而言之，陳獨秀以倫理價值觀為出發點，將「獨立自主之人格」視為實踐民族國家概念的樞紐，以及完成中國在文明進化過程中的推動者，當獨立自主之人格獲得倫理價值的更新，並與國家政治領域連結，陳獨秀的「民主」藍圖大致完成。



從 1905 年創辦《安徽俗話報》開始，到 1919 年一次大戰結束之後，是為陳獨秀民主思考的第一個階段。在這個時期中，陳獨秀在《新青年》雜誌中高舉「民主」與「科學」兩面大旗，不但在青年學子之間蔚為風潮，也成為引發五四事件的思想根源，繼而開啓中國知識份子一個世紀以來追尋民主和科學的道路。在這個時期中，陳獨秀繼承第一代知識份子思考國家和進化意義的方法，積極地向社會大眾宣揚改革中國的路徑和藍圖，最後歸結於「民主」作為徹底革新的最終價值。對陳獨秀而言，「民主」不單單只是一種以西方政治體制為代表的新式政治制度，其內涵包含著更為全面而廣闊的意義：它意味著一種關乎全體人民的政治實踐，這樣的實踐將徹底改變傳統中國國家和社會以家庭宗法所規範的組織方式和倫理價值，進而使得國家與人民之間成為緊密相連的共同體。

不能否認的是，陳獨秀所思考的「民主」實踐，是來參照西方議會民主制度的運作型態，但卻不能因此宣稱陳獨秀在時期所宣揚的民主價值就是西方議會民主制度¹⁰³。若仔細地從陳獨秀的思維路徑來解讀，則「民族國家的概念」以及「人類總體文明進化」是陳獨秀思考「民主」概念的兩個重要的出發點，「民族國家」的概念翻轉傳統中國討論人民與政治之間的關係，從客觀和價值兩個層面證成「人民」的角色具有十分強烈的主動性，並且也是陳獨秀的「民主概念」最主要的承載者。有學者認為「人民的權利」最能精確地體現陳獨秀的民主概念，因為陳獨秀不斷地在文章中強調國家必須人民權利和幸福，並且國家的正當性應來自於人民的主權，也就是「主權在民」的概念¹⁰⁴。用這樣的方式來理解陳獨秀的民主概念，雖然抓到了陳獨秀重視「人民」角色的企圖，但是卻沒有回答「人民」為何扮演如此重要的角色。在陳獨秀的思維中，「人民」的權利和幸福固然是最終極的價值，但是要達成這個終極價值卻必須透過民族國家的概念才得以使人民的意義更為清晰。

當民族國家的概念放置在世界總體文明的進化過程中，更強調中國的改革的動態意義，而不僅僅只是新概念的靜態描述。民族國家成為文明進化在近世階段的成果，進化論為中國的改革無可逃避的應然趨向提出解釋，也為中國的改革設定了具體的目標。在進化論的設定之下，人民擔負著推動改革巨輪的責任，而改革的實踐必須從人民故有的價值觀念著手，才能徹底地與無可避免的進化結果相呼應。在陳獨秀的思維中，民族國家是世界文明進化必定達到的目標，並且其正當性是藉由人民大眾的政治參與而來，因此「民主」意味著全民對於國家事務的主動性和積極性。而積極性的產生與實踐必須從價值觀的建立著手，陳獨秀認為民主價值是近世文明的一部分，因此民主的價值將對立於中國傳統，因為在進化論的觀點中，中國文明是古代的、傳統的，因此必須在進化的潮流中被淘汰，以

¹⁰³ 在大多數大陸學者的研究中，都將陳獨秀此時期的民主觀視為「資產階級民主」，「資產階級民主」所代表的就是「西方議會式民主」。

¹⁰⁴ 李軍，〈試論陳獨秀早期民主思想中的惟民主義〉，《新疆大學報》，第 24 卷，第一期。26-32 頁。

進步的新方文明取而代之。而中國傳統思想的主要內容，也是主導中國人價值觀念最深刻的思想資源，就是儒家的「禮教」概念。

包含陳獨秀在內的知識份子在新文化運動時期如火如荼地進行「反傳統」運動，從文學到社會倫理價值對以禮教為核心的「傳統」進行根本性的批判。就陳獨秀個人而言，「反傳統」在更廣的意義上與標舉「民主」作為一種價值是一體兩面的事情。他認為「民主」的價值展現在人倫之間的平等關係，以及個人的自主能力。這就意味著「民主」概念勢必站在儒家禮教相對立面，因為陳獨秀認為，支持儒家禮教的「忠孝節義」和「三綱五常」，皆強調人際間因禮教制度而來的順從和附屬關係，社會中的不平等由此而生。反對傳統禮教以強調個人的獨立和自主，以及人際間的平等關係，將成為支持民族國家概念的基礎。但是從禮教解放出來的個人，必須負擔起實踐民主政治制度的責任，否則民主制度仍然只是為少數黨派為自身之利益所利用，而喪失民主政治應有的結果——一方面體現民族國家之本質，另一方面保障個人的權利和幸福。

反對傳統禮教以建立民主政治的立場，是陳獨秀這個時期的民主概念最鮮明的樣貌，為此陳獨秀先後與康有為和杜亞泉進行激烈的論辯¹⁰⁵。針對保守派的質疑和批評，陳獨秀仍然堅持從進化論的意義中，確認民主制度是無可避免的改革目標，而這個必然的結果同時證明了反傳統的必要性。因此，陳獨秀所關心的「民主」概念是以「整套文明」的形式展現，其中蘊涵著國家本質和人民權利之間相互證成的關係。而這個「關係」將是陳獨秀在往後的時局變遷之中，不斷思索和反省的標的，也是影響陳獨秀對於時局的評價和判斷的依據，最後更引導他選擇了更為基進的「民主」概念——共產主義。

¹⁰⁵ 參見〈駁康有為致總統總理書〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，214頁、〈駁康有為《共和平議》〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，348頁、〈質問《東方雜誌》記者—《東方雜誌》與復辟〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，401頁、〈再質問《東方雜誌》記者〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，478頁。



第二章 民主概念的接續與轉化

— 共產主義與民主

陳獨秀在新文化運動時期以「民主共和政治」作為理解民主的切入點，並且將民主的概念從政治的範疇中延展至價值範疇，這使得陳獨秀對民主概念的理解不僅僅停留在政治體制的層次上，更涉及到政治實踐的行為主體本身所應具備的人格特質以及價值信念，他認為只有拋卻傳統代之以新的人格與價值，才能使新的政治體制得以順利運作。所以陳獨秀對於民主的理解除了以西方國家為模範的「民主共和」政體之外，更側重於民主國家內部的行為主體對於公共事務的知覺和參與，以此正當化中國必須拋棄傳統而迎向西方文明的改革舉措，他認為唯有如此才能真正改變中國受到西方列強侵略的處境。然而，在詭譎的世界局勢流轉之中，陳獨秀以文明為標的的改革藍圖，卻面臨著現實政治的挑戰。第一次世界大戰結束之後關於德國在中國殖民地的處置，為陳獨秀的民主思維歷程劃下第一個巨大的轉折點。

1918年11月，第一次世界大戰結束，協約國的勝利為中國帶來一絲改變的契機，這不但是因為中國作為戰勝國一方，可以在戰爭的賠償上彌補從前不平等條約之下的損失，並且由於美國總統威爾遜在十四點原則中，公開呼籲「民族自決」和「殖民地平等對待」，使得中國有機會實踐追求已久的獨立與平等地位。威爾遜的宣言使得陳獨秀全然相信西方文明所張顯得公理最終將得以實現，他以按耐不住的興奮之情，在《每週評論》的發刊詞中寫下：「公理戰勝強權」。

然而，在1919年1月的巴黎和會中，英、法、日等國協議將德國在中國的殖民地——山東，交由日本託管，這個決議引發中國國內知識份子的不滿，認為中國的民族尊嚴受到嚴重的屈辱，繼而催生五四運動的出現¹⁰⁶。「山東問題」的結果，顯示出即便作為戰勝國，中國的國際地位並沒有因此提昇，英法等國仍然可

¹⁰⁶ 周策縱，《五四運動史上》，157-189頁。

以藉由國際政治中的權力操作，置中國權益於不顧，踐踏中國應有的獨立自主。從戰爭勝利的興奮到「山東問題」結果的失望和憤怒，在短短的幾個月中，中國知識份子的心情從高峰落入谷底，因為國際外交的結果證明，中國並未真正脫離被列強宰制的處境，換言之，即便中國人民具備獨立自主的覺悟和人格，仍卻無法直接造成國家獨立自主的結果。

西方列強罔顧中國權益的結果，是促使陳獨秀政治思想轉變的始點，新文化運動所提倡的改革取徑，在現實政治的挫敗中面臨重大危機，因為那個被他認為代表世界文明之先鋒，世界公理之所在的西方文明，竟然毫不留情地瓦解了中國追尋民族國家獨立和自主的期待，「山東問題」赤裸裸地揭露英法等國在巴黎和會上的權力運作和利益分配，使得陳獨秀一舉抹煞作為中國改革標的的西方文明，他不再相信世界大戰的結果是公理的勝利，因為協約五國秘密包辦了所有問題，「至於小國的權利、縮小軍備、民族自決等問題，更是影兒沒有」。威爾遜的「民族平等自決」方案已經成為「不可實行的理想」¹⁰⁷。

在國際外交現實顯示民族獨立理想的失敗之際，國內的政治現實亦干擾著陳獨秀以思想文化作為改革基礎的理想藍圖。從 1916 年袁世凱去世之後，軍閥把持國政的問題越趨嚴重，並且造成嚴重的南北分裂，北方段祺瑞的軍政府與南方孫中山領導的國民政府僵持不下，在南北雙方的對峙態勢之中，各地軍閥掌握地方財政資源，一邊與中央政府進行利益的相互勾結，一邊又向平民要求嚴苛的賦稅。民國建立以來，民主共和的理想日趨消逝，政治現實所展現的是：掌權者不斷以民主共和為口號，實則以權力欺壓百姓以滿足私慾。面對險峻的內外局勢，以思想文化作為改革的基礎變得不再如此重要，因為一方面，「山東問題」的結果粉碎了西方文明作為人類文明演進的最高價值；另一方面，眼看著軍閥的割據和權力鬥爭越演越烈，證明了「獨立自主之人格」的提倡，仍然未能治癒民主共和制度挫敗的病徵，時局的轉折鼓動著陳獨秀以不同的視角理解中國改革面臨的問題。

¹⁰⁷ 〈隨感錄〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，476 頁。

在 1919 年之後的文章中，陳獨秀不再著力於呼籲新人格的重要性，而是將目光轉向政治現實的批評，這一方面是因為雖然新青年雜誌在創辦之初，便以「不談政治」為編輯群之間的共識¹⁰⁸，但是陳獨秀從沒有放棄對於對時局的批評¹⁰⁹，他認為「政治問題往往關於國家民族根本的存亡，怎應該裝聾推啞呢？」¹¹⁰因此他與李大釗等人另外創辦了《每週評論》，針對國內外政治事件作評論，「是為一個針貶時政的戰鬥性刊物，與新青年相互配合，相互補充，協同作戰。」¹¹¹另一方面或許是因為時局的變換，讓他意識到新舊人格之爭並不能立即有效地解決中國的問題，這個轉變在他因散發《北京市民宣言》被捕入獄之後更為明顯。出獄之後，陳獨秀的論述重點從新人格新文化的面向轉而投注在政治實踐之上。

從人格的改革到現實政治的實踐，陳獨秀改變了政治關懷的角度，同時也改變了對於民主概念的理解。在新文化運動時期對於新人格與現代倫理價值的重視是為解決民主共和政體在辛亥革命之後仍無法落實的困境，陳獨秀認為較政治體制更為徹底的改革應該落在作為國家事務行動主體的人民身上。重視人民對政治事務參與的主動性，在關懷視角轉變為政治實踐之時，人民的政治參與有了具體的對象和方式。陳獨秀不再強調民主共和作為一種政治體制，而是從人民對於政治參與的主動性來銜接政治行動的實踐，於是民主的概念在此便出現轉折：從民主共和的體制層面，轉換為人民政治行動的主動性。而這個思維轉換的軌跡，正是獨立自主之人格與現代國家概念相對應的必然結果。陳獨秀在表述新人格與現代國家概念相對應時，已然強調個人對國家事務有所認知和主動參與的重要性，這層自覺在戰後中國所面臨的局勢中，成為描述民主最重要概念。雖然民主共和體制的成敗仍然是陳獨秀思考的關鍵，但是由政治實踐的角度觀之，比人格的革新更為重要的是人民參與政治的方式。

¹⁰⁸ 胡適當年提出「二十年不談政治，二十年不幹政治」的「指導方針」，是為新青年初期的編輯群之共識。參見〈胡適口述自傳〉，《胡適文集》，第一卷，北京大學出版社，358 頁。

¹⁰⁹ 歐陽哲生即認為，新青年雜誌並非全然只有介紹文化思想，其中包涵許多政治關懷。參考：歐陽哲生，〈在傳統與現代性之間—以「五四」新文化運動與儒學關係為中心〉，《五四新論》，145-182 頁。

¹¹⁰ 〈今日中國之政治問題〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，384 頁。

¹¹¹ 任建樹，《陳獨秀傳—從秀才到總書記》，135 頁。

於是，在這一時期中，陳獨秀的民主觀並非將「民主共和」政體為民主概念的參照點，而是將理解的基礎置於參與政治的主體與方式。這一視角的轉換不僅僅將民主的概念從體制層面轉移至政治行動層面，更形成陳獨秀接受馬克思主義的路徑和思想轉變的接合點。人格的革新固然重要，但是它只能是發動行為的先決條件，當政治行為的實踐面貌出現，影響的關鍵不再是文明人格，而是政治實踐中促進或是阻礙行動的各式現實條件。基於此，陳獨秀仍然以他熟悉的思維方式開展從新的視角理解民主的意義，其結果是使得思維傾向逐漸與共產主義產生共鳴。揚棄與「民主共和」政體相關的討論，陳獨秀看似放棄了對民主問題的關懷¹¹²，但事實上，「民主」思考的轉換來自於對「民主共和」政治的不同詮釋，尤其是接受共產主義之後，「民主共和」不再是中國邁向現代國家的最終目標，而是與資產階級專政。

然而，陳獨秀的共產主義之路並不是完全從理論的層次上全盤接受，時局的變動使得共產主義在詮釋和轉譯的過程中出現許多變動和曲解。儘管如此，從新文化運動到接受共產主義的轉變，使得陳獨秀對於「人民」和「國家」的概念內容進行大幅度的修正。共產主義對陳獨秀的吸引力可以從他一貫的思維脈絡中找到解釋，但這並非為了證明陳獨秀的思維方式必然會接受共產主義，而是說明接受共產主義的立場看似思想的跳躍或斷裂，但期間的轉折過程具有內在思維的連續性，復以外在政治環境的變化和實踐策略的考量，種種因素的影響導致陳獨秀的政治思想出現各式複雜和矛盾的樣貌。即便是在接受共產主義作為中國的改革策略之後，陳獨秀的政治思維也並非完全與之呼應。在這樣複雜的思想過程中，民主概念的面貌也變得不易辨認。本章要討論的問題有二；首先，本章將梳理陳獨秀從強調新人格的立場轉而接受共產主義的過程中，在「人民」、「國家」和「民主」等概念上的接續與轉變，然後藉此釐清共產主義對於陳獨秀的「民主概念」之影響。

¹¹² 同上引，163 頁中，任建樹認為陳獨秀從「民主主義者轉變為馬克思主義者，…從此，陳獨秀不再關心民主問題，他以主要精力從事於現實的政治鬥爭，在全國範圍內不久革命戰爭就壓倒了民科學民主的啓蒙。」

第一節、「平民」的民主實踐

在巴黎和會中關於山東問題的結果，對於中國近代政治產生十分巨大的影響，它是五四事件的導火線，也是中國近代政治思潮的分歧點¹¹³。陳獨秀將「山東問題」的原因歸結到兩個面向：第一，日本繼承德國的帝國主義，蔑視民族平等獨立自覺的原則，對中國進行實質的侵略。第二，中國政府的無能和貪婪，不僅無法在外交作為上與日本交涉以抗拒日本的蠻橫行爲，並且因爲巨大商業利益，使得政府高層樂於與日本合作，共同侵害中國的平民百姓¹¹⁴。在〈山東問題與國民覺悟—對外對內兩種徹底的覺悟〉一文中，陳獨秀放棄對威爾遜十四點原則的景仰和期待，激動地認爲，現實政治的運作不能「單純依賴公理」，而必須透過某種政治行動才能抑制強權的作用。延續著陳獨秀先前的思維路徑，抑制強權作用的政治行動主體便落在人民身上。

壹、「平民」對抗「政府」

1919 年的山東問題在中國引發的反響，讓陳獨秀更加重視人民直接行動的面向，也因爲如此，陳獨秀的論述中，開始出現「政府」與「平民」之間的對立關係，作爲民主政治的行動主體則更爲細緻地標定在「平民」身上。因爲「平民」對立於「政府」，使得人民不再指涉一個民族國家的全體行動者，而專指與握有國家權力者相對立的「平民」。「平民」與「政府」的區別並不是在此時才爲陳獨秀所重視，在新文化運動時期以及更早之前的文章中，陳獨秀隱隱然就將政府視爲國家目的的執行者¹¹⁵，只是在《新青年》雜誌的前期中，陳獨秀等人在「不談

¹¹³ 五四事件之後，新文化運動同聲的知識份子開始各自尋求救國的方針，因而分立。參見周策縱，《五四運動史》、Vera Schwarcz (舒衡哲)《中國啓蒙運動—知識份子和五四遺產》。

¹¹⁴ 參見〈對日外交的根本罪惡〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，95 頁。

¹¹⁵ 參見〈論安徽的礦務〉、〈愛國心與自覺心〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷。

政治」的前提下選擇著重人格革新以達到國家政治改革的目的，於是政府與平民角色的對立並非其論述中所考量的要素。但是陳獨秀並沒有停止對於政府的批判，對於軍閥著重私利而濫權的抨擊，在戰後顯得更加猛烈，尤其在這個中國有機會翻轉弱勢處境的關鍵時刻，軍閥政府卻無法在外交策略上為中國爭取應得的報償，章宗祥和曹汝霖在「山東問題」上親日的舉措受到知識分子的撻伐，緊接而來的是學生的愛國運動與軍警護衛之間的衝突，種種政治現實展現出政府與平民之間的利益動機和政治行動相互悖離。因此陳獨秀在文章中開始著重於「政府」和「平民」之間的對立問題：

我們國民的權利，被歷來政府當局斷送的以不知有多少。……這些權利當中，因為國力不能抵抗，明白斷送的至多不過一半。其餘一多半都是因為交換私人利益和保全私人地位秘密斷送的。……這種秘密斷送的黑暗外交，不但現在的政府當局不能免，若上少數人壟斷執政，就是再換一般人來組織政府，也是半斤等於八兩。¹¹⁶

換言之，政府當局勢必傾向謀求私人利益的結果，「因為人性惡的方面人人都一樣，若沒有社會制裁，那自專利己貪得心，誰也免不了。」¹¹⁷陳獨秀無意為政府運作的本質歸納出抽象層次的概念，在政治實踐的層次上，並沒有任何一種勢力得以與把持中國政府權力的軍閥相互制衡，在陳獨秀眼中，只要涉及政治場域的任何勢力，包括國會議員和政黨，都無可避免地從權力運作中追逐少數人之私利而出賣國家整體之利益。因此陳獨秀大聲疾呼代表公眾利益的平民力量，應該透過實際行動對政府當局進行制裁。

從對「公理戰勝強權」的理解來看，陳獨秀等知識份子認為民主共和的西方國家戰勝軍國主義德國，意味著以人民為政治主體的「民主政治」之勝利¹¹⁸，所以，為爭取民族國家之權利，以及個人自身之幸福所發動的政治行動和立場，與

¹¹⁶ 〈山東問題與國民覺悟一對內對外兩種徹底的覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，107頁。

¹¹⁷ 同上引。

¹¹⁸ 費路(Roland Felber)，〈德國在一戰中的戰敗與中國「五四」時期民主的呼聲〉，《五四運動與二十世紀的中國》，1362-1380頁。

世界公理相符，而政府在政治實踐中卻扮演侵害人民這般違逆公理的角色，則以制裁政府的「平民」政治行動在符合公理的原則中具有正當性，只是在陳獨秀對一戰結果的認識中，這種來自社會的平民行動，必須以「強力」作為行動的方式。不論陳獨秀主張的「強力」和「征服」是出於一時激動的便宜用詞，還是在根本上就贊成暴力的政治行動，這些強烈激動的字眼表達出陳獨秀面對現實政治發展的急切心情。他修正在新文化運動時期，認為「理解」和「知曉」近世國家政治本質的意義作為第一要務的見解，更進一步認為光「理解」是不夠的，還必須透過以「強力」為原則的政治行動才得以實踐：

我們應該覺悟公理不是能夠自己發揮，是要強力擁護的。……所以我們不可主張用強力蔑棄公理，卻不可不主張用強力擁護公理；我們不主張用強力壓人，卻不可不主張用強力抵抗被人所壓。……一個人一個民族若沒有自衛的強力，單只望公理昌明，仰仗人家饒恕和幫助的恩惠才能生存，這是何等悲弱無恥不能自立的奴才。¹¹⁹

對民主意義的關注，在此從人格特質上轉而為具體的政治的實踐。於是，險峻的政治情勢使得陳獨秀將民主的實踐意義解釋成爲：

根本救濟的方法，只有「平民征服政府」。由多數的平民—學界、商會、農民團體、勞工團體—用強力發揮民主的精神（各種平民團體以外，不必有什麼政黨），就那少數的政府當局和國會議員都低下頭來聽多數平民的命令。無論內政外交政府國會，都不能違背平民團體的多數意思。¹²⁰

雖然陳獨秀並沒有為「發揮民主精神」的「強力」作進一步具體的解釋，但是對比新文化運動時期將民主精神劃歸國民性與倫理價值之覺悟，「強力」的認識則是強調足以影響政府決策與行為的民主事實之實現，而民主的精神也隨之從個人自身的覺悟轉變為以人民為主體的政治實踐。

¹¹⁹ 〈山東問題與國民覺悟—對外對內兩種徹底的覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，107頁。

¹²⁰ 同上引。

貳、平民自治的民主樣貌

「平民征服政府」和「強力擁護公理」兩則呼籲，已經標示出陳獨秀側重於人民政治實踐的原則，以及透過實踐所展現的民主意義。但是「人民直接的政治行動」在 1919 年的中國知識界，受到兩個不同的理論知識所影響，一個是由美國至中國訪問的杜威所提倡的實驗主義，另一個則是因為俄國大革命而使部份中國知識份子開始注意的共產主義。杜威於 1919 年在胡適的引介之下至中國進行長達兩年的學術訪問及演講，對中國知識界宣揚美國的「民治」經驗和「實用主義」的哲學觀。與此同時，馬克思主義也在李大釗的大力宣傳之下，在知識界中引起共鳴。杜威的實驗主義與馬克思主義雖然各自作為獨立的哲學系統，但是卻都在中國產生不小的迴響。這兩種哲學體系的本質和傾向仍有差異，為中國知識份子所提供的理論基礎也不同，受到這兩個理論的影響，中國知識界掀起一場著名的「問題與主義」論戰，這場論戰的結果，造成知識份子對於中國改革的前景和手段出現一次巨大的紛歧。

論戰的期間陳獨秀正在獄中，並沒有親身參與辯論，因此無從發現陳獨秀的立場傾向。從表面上看來，陳獨秀對於這場論戰的兩造皆有贊同的部份，有些學者認為陳獨秀先後接受了杜威和馬克思的理論，但是因為杜威的實驗主義無法在短時間之內達到改革的效果，所以為性格急進的陳獨秀所摒棄，進而接受主張革命的馬克思主義¹²¹。但值得注意的是，陳獨秀為文贊同的是杜威所宣揚的「美國民治主義」，也就是實踐人民自治的方式，並不涉及改革的方法論，所以在「問題與主義」的論戰中，陳獨秀並不是明確地站在「問題派」一方，對於杜威的實用主義和馬克思主義的接受也沒有棄先揚後的問題。杜威的「民治」概念與馬克思主義的「階級觀」，在陳獨秀組織中國共產黨之前的這段時期中，以巧妙的方

¹²¹ 任建樹，《陳獨秀傳上》，162-164 頁；徐國利，〈從實用主義史觀到馬克思主義唯物史觀——「五四」運動後陳獨秀歷史觀的轉變〉，《陳獨秀研究》，第二輯，77 頁。徐國利也認為，陳獨秀並非在五四運動之後直接轉馬克思主義，而是借道杜威的實用主義，進而轉向馬克思主義。

式連結而並存，這個連結在陳獨秀思想歷程中，是一個十分重要的過程。

就中國當時的處境而言，這兩種「主義」的相似處在於，它們皆為中國提供一個不同於以「思想文化」為途徑的改革視角，也就是從政治現實的結果來理解中國處境。就陳獨秀的思維邏輯而言，以人民政治行動實現人民自身權利和幸福是最為核心的關懷，所以首先承接「平民征服政府」的迂考而來的，是杜威所提倡的「民治主義」。在杜威的演講中，以美國的民主經驗提供了一個自治意義上的民主實踐¹²²。陳獨秀在〈實行民治的基礎〉一文中，一方面呼應杜威的主張，認為「民治主義」必須在中國倡導和實行。另一方面，他開始著重「社會經濟」面向的民治主義。在文章中，一種具有實踐性格的民主意義被陳獨秀所接受，換言之，民治主義為陳獨秀擺脫毫無頭緒，只能訴諸「強力」的行動原則，提供了「實踐性」民主的具體方案。但在陳獨秀剴切陳詞杜威的民治主義對中國之啓發的同時，同一期的《新青年》雜誌中，陳獨秀以「勞動者」的角度發表了〈告北京勞動界〉一文。這兩篇文章主旨不同，側重的問題也不同，陳獨秀卻在同時發表這兩篇文章，顯示在此期間，他的思想中同時參雜美國「民治主義」的精神，以及粗淺的馬克思主義「階級」概念。因此，這個轉折的過程揭示，陳獨秀從「實踐」的需求出發，同時接受由強調自主而來的美國「民治主義」，以及從社會經濟的角度揭露中國社會階級問題對於政治實踐的重要性。

陳獨秀為杜威的「民治主義」區分兩大面向：屬於「政治」面向的民治主義，和屬於「社會經濟」面向的民治主義。雖然提及社會經濟的重要性，但是在此文中，陳獨秀並沒有詳細地說明社會經濟面向的民治主義應該呈現何種面貌，因為他對社會經濟的概念並沒有明確的指向和具體的內容，並且則延續人民政治實踐的重要性，陳獨秀仍然較為關心在「政治」方面的「民治主義」。杜威在演講中，介紹美國民主發展的歷史環境因素，認為美國民主最大的特色在於「由下而上、由小而大」的發展模式，從小村的自治拓展而成聯邦國家，他並且介紹在美國的

¹²² 〈美國之民治的發展〉，收錄於《民治主義與現代社會—杜威在華演講集》，北京大學出版社，4-17頁。

民主經驗中，自由和自主的個人如何組織社團，討論公眾事務。然而透過陳獨秀的詮釋和對話，美國的民主經驗提供兩個民治主義的意義：第一，重視「人民直接」的自治行動。陳獨秀修正杜威主張「憲法保障權限，以代議制度表現民意」的辦法：

恐怕我們生活必須的幾種自由權，還是握在人家手裡，不算歸我們所有。……我們政治的民治主義的解釋：是由人民直接議定憲法，用憲法規定權限。用代表制照憲法的規定執行民意，換一句話說，就是打破治者與被治者的階級，人民自身同時是治者又是被治者；就是消極的不要被動的官治，積極地實行自動的人民自治，必須到了這個地步，才算得真正的民治。¹²³

由此看來，陳獨秀所謂的「代表制」與政黨和議會無關，他認為「憲法」和「代表」最終的依據仍是人民的直接行動，「代表」涉及的是執行的作用，而非決議的作用。

直接決議的主張，尤其表現在小組織的自治團體之上。吸引陳獨秀的美國民治運作方式，就是透過人民直接參與和決議事務的小規模自治團體，並且認為這種自治模式就是人民發揮其政治參與主動性的具體方式。陳獨秀同意這種直接參與的自治「在消極方面，可以免得少數人利用、把持、腐敗；在積極方面，可以養成多數人的組織能力」¹²⁴，兼具防治弊端和民主教育的作用，並能關照團體之內與個人相關的公共事務，在這個具體的民治模式之中，為陳獨秀核心關懷的人民主動性得以發揮。

相對於「人民直接參與」所展現的積極面向之外，美國民治所提供的第二個要素在於：被動且相對弱化的「政府」角色，這讓因為不滿於現實政治運作結果，始終對「政府」保持敵意的陳獨秀，找到一個符合自己立場的民治主張。在他所設想的民主中，「政府」本身就是人民主動的政治行為所針對的指涉對象。而美國民治主義帶給中國民主政治最大的啟發在於：「美國人是借重政府好做事，不

¹²³ 〈實行民治的基礎〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，119頁。

¹²⁴ 同上引，123頁。

是依靠政府做事的。是用政府的，不是為政府所用的。」¹²⁵在呼應美國民治的基礎上，陳獨秀認為過於注重政府的能力和作用，而忽略人民從基層發動的自治行為，是中國的民主制度無法徹底實踐的原因：

擁護共和的進步、國民兩黨人，都不懂民治主義的真相，都以為政府萬能，把全副精神用在憲法問題、國會問題、內閣問題、省制問題、全國的水利交通問題，至於民治的基礎——人民的自治與聯合——反無人來過問。……以為地方自治和同業聯合都要政府提倡，才能夠實現。我以為這種從上面提倡的自治聯合，就是能夠實現，也只是被動的官治的假民治，我們所要的，是從底下創造發達起來的，人民自動的真民治。¹²⁶

但是陳獨秀並非因此否認政府存在的必要性，他仍然認為「政府」是具價值中立以作為國家建設的發動者，只是操持政府運作的各路政治人物和黨派，藉政府的職能圖利私人利益，這個政治結果才是陳獨秀所譴責的對象。所以提倡民治主義的辦法，是在以強力為原則的政治行動之外，不但注重基層民治，由小而大的發展方向：

我不是說不要憲法，不要國會，不要好內閣，不要好省制，不要改良全國的水利交通，也不是反對省自治、縣自治。我以為這些事業，必須建築在民治的基礎上面，才會充分發展；大規模的民治制度，必須建築在小組織的民治的基礎上面，才會實現；……沒有堅固基礎的民治，即或表面上裝飾得如何堂皇，實質上畢竟是官治，是假民治，真正的民治決不會實現，各種事業也不會充分發展。¹²⁷

並且以人民直接參與的方式，阻斷政治人物介入的力量。因此，陳獨秀為中國的民治主義擘畫了一套行動原則：

民治的基礎是什麼呢？就是人民治直接的實際的自治與聯合，這種聯合自治的精神，就是要人人直接的，不是用代表間接的，是要實際去做公共生

¹²⁵ 同上引，119 頁。

¹²⁶ 同上引，120 頁。

¹²⁷ 同上引，120 頁。

活需要的飾物，不是掛起招牌就算完事。這種聯合自治的形式，就是地方自治和同業聯合兩種組織。¹²⁸

透過地方自治和同業聯合的方式，使得個人的自主性得以發揮，以「參與」作為自我管理的方式可以屏棄許多中國政治長期以來，因權力集中而造成壓迫的質素，對陳獨秀而言，「自主性」的彰顯才是民主的真正意涵：

我所主張的小組織好叫人人有直接參與權，似乎是打破一切寡頭制度（頭目包辦制度自然包涵在內）的根本方法；這種思想倘然能夠成為事實，成為習慣，不但現在經濟方面的惡制度可以掃除，就是將來較大的政治方面經濟方面的大組織，自然也不會有寡頭專制的事發生，真民治主義才會實現。

129

小結

一戰結束之後，山東問題的結果反映出中國在外交和內政上的失敗。實際政治的演變使得陳獨秀無法按耐於只著重於人格革新的改革藍圖，對他而言，中國問題的急迫性必須以真正的實踐行動面對，而不能只是強調文化價值和精神上的變革和建設。險峻的局勢迫使陳獨秀將思考改革的視角從文化的層面上轉移到實踐的層面，但是這並不表示陳獨秀放棄了先前對於個人與國家的關懷，反而因為視角的轉變，使他思考中國改革問題的方式脫離以往僅限於呼籲和宣傳的侷限，而更具備實踐的可能。

民主的實踐意義首先從「平民征服政府」的宣稱開始，這種訴諸於平民行動用以對抗政府的構想，穿透陳獨秀對於實踐民主的想像。「人民」的概念從思想文化的層面轉入實踐的領域之後，「政府」成為民主實踐針對的標的，這意味著

¹²⁸ 同上引，122 頁。

¹²⁹ 同上引，126 頁。

人民的主動性不再僅是表達作為國家組成的主體意義，而是在更高的公理層次上，批判違背公眾利益的政府當局。只是在這個時候，陳獨秀以「征服」作為訴求，仍然沒有具體的實踐原則和方式。然而，對於平民行動的重視，使得陳獨秀能夠在杜威的民治主義當中得到更大的迴響。雖然多數人都認為在接受馬克思主義之前，陳獨秀較服膺於杜威的民治主義，但這並不表示陳獨秀在思想上的斷裂，甚至應該認為，杜威的民治主義是承接陳獨秀前期的民主觀，並且向後延伸至接受馬克思主義的重要環節。

杜威的民治主義對陳獨秀的啟發甚大，它為其民主概念的轉折勾勒出幾條重要的思維線索：第一，承接前一時期對於人民主動性的民主意涵，當改革的視野轉向政治實踐之後，人民理所當然地成為政治行動的主體，換言之，民主政治的實踐意義在於透過人民直接的政治行動，處理與人民自身相關的事務，並且減低對於政府當局的依賴，因此「自治」成為實踐的民主意義最核心的概念。這也意味著，陳獨秀對於「民主概念」的理解從「民主共和」政體，轉向「人民自治」的行動結果。第二，社會經濟面向開始被注重，事實上，在這篇回應杜威民治主義的文章中，陳獨秀特意強調社會經濟面向的民治主義，試圖將社會經濟的問題與民主連結，雖然在文章中他並沒有特別著墨社會經濟得內容，但是當他提出以「地方自治」和「同業工會」作為自治團體的單位時，以職業和階級的組織單位的概念被隱約成為定義民主的內容。

第二節、階級概念的出現和分歧

透過對「地方自治」和「同業聯合」的重視，陳獨秀的民主概念不再只是訴諸普遍「平民」的政治行動，政治行動的載體有明確的組織為對象。而民主的理想，透過民治主義的原則有了實踐的可能。以「同業團體」作為民治的基礎，除了是民主實踐的途徑之一，亦揭示著行動主體的身份轉向，亦即由「社會經濟」

來界定民主行動主體的身份。在〈實施民治的基礎〉一文中，陳獨秀呼應杜威的論述，將「民治主義」區分為政治上的民治主義和經濟上的民治主義，並認為這個區別是「人智日漸進步，民治主義的意思也日漸擴大」的結果。在此陳獨秀同意杜威將「社會經濟」的面向作為的民治的條件，他認為：「社會經濟的設施，應當占政治的大部分；而且社會經濟的問題不解決，政治上的大問題沒有一件能解決的，社會經濟簡直是政治的基礎。」¹³⁰在同期的《新青年》雜誌中，陳獨秀亦為文〈告北京勞動界〉，全文以「階級」的角度作為詮釋民主的立場，與「同業聯合」的民治主張相互呼應。這種強調組織和團體的民主行動方式，揉合了以「民治」為主的民主概念，以及具有社經意含的階級概念，使得陳獨秀得以將政治行為者之界定，逐漸轉換於「勞動者」身上。

壹、從「平民」到「勞動者」

雖然陳獨秀將社經意義以及民治主義結合，採用「階級」的概念表述，但是此時的階級概念與馬克思主義相去甚遠。在這個理論工具轉折的時期，馬克思主義並非以其理論全貌對中國知識份子產生吸引力，而是在特定的概念工具上具有啓發的效果，因而援引至中國社會，作為思考中國改革的理論工具¹³¹。對陳獨秀而言，其思想傾向與馬克思主義的接合點，恰恰就落在「階級」的概念上，從他早期的思想線索中有兩個重要可辨明的痕跡：

首先，從陳獨秀開始思考中國改革問題之時，「經濟」問題已經是改革考量的問題。在新文化運動時期的政治論述中，一方面以廣義的「科學」來說，將「物

¹³⁰ 〈實施民治的基礎〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，119頁。

¹³¹ 例如李大釗接受馬克思主義的起始點亦非理論本身，而是在俄國十月革命成功之後得到平民革命的啓示，之後才更進一步接受馬克思主義的其他概念。關於李大釗接受馬克思主義的過程，可參見王遠義，〈李大釗到馬克思主義之路〉，《人文及社會科學集刊》，第十三卷，第四期，477-513頁。

質文明」的重要性強調「實利主義」是作為有利於社會現實生活的準則¹³²，並且是標定人民權利與幸福的依據¹³³。在這個基礎上，陳獨秀還強調「職業主義」作為個人生產力的指標¹³⁴。另一方面，在陳獨秀討論中國的獨立自主內涵中，社會經濟的條件本身也是一個重要的指標¹³⁵。然而，在新文化運動時期，陳獨秀將社會經濟問題的發生視為中國人尚未接受現代國家的概念，並自覺地發展出與之相應的倫理價值，也認為除了列強對中國資源任意汲取，以及在面對列強的強取豪奪而無力抗拒的帝制政府之外，經濟社會問題最終仍需歸因於沒有現代國家意識以及相符的國民性格¹³⁶。因此，陳獨秀將解決政治經濟社會全面問題的辦法，集中在「人格」的革新之上，認為只要在人格上有所變革，自然能夠克服政治經濟社會的種種問題。簡而言之，雖然經濟社會問題一直為陳獨秀所重視，但是它僅僅是一個欲待改變的對象，可以靠著個人的意識和覺悟得到解決。

在 1919 年中國的外交和內政趨於危及之際，陳獨秀開始注意到俄國大革命以及發生在歐洲各國的社會主義革命，但此時他對於社會主義的理解並沒有涉及到理論的內容，而只是認為社會主義中關於分配平均的要求可以用來解決中國的貧窮問題，他以這個角度檢視中國貧窮的處境，將批判的對象直指政府當局對平民百姓的搜刮和壓榨：

那有錢的人，他的錢還並不是費了些心血開設工廠賺來的，乃是作文武官賣國借款拿回扣搜刮搶劫來的。通國的財產，都歸到這班文武官和他們的子孫手裡。弄得中等人家，僅能夠穿衣吃飯，窮苦的人連衣食都沒有，若有工廠去作牛馬似的苦工來糊口，還算是福氣。¹³⁷

¹³² 〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選》，第一卷，161-162 頁。

¹³³ 〈質問《東方雜誌》記者—《東方雜誌》與復辟問題〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，431-432 頁。

¹³⁴ 參見〈今日教育之方針〉，「今日之社會，植產興業之社會也；分工合力之社會也；尊重個人之生產力，以謀公共安寧幸福之社會也。一人失其生產力，則社會失其一部份之安寧幸福。生產之力，弱於消費，於社會，於個人，皆屬衰亡之兆。」，《陳獨秀著作選編》，第一卷，173-174 頁。

¹³⁵ 在《安徽俗話報》中的各篇文章，皆強調國家資源以及列強的略所涉及到的問題。

¹³⁶ 在新青年雜誌早期的文章中，陳獨秀將注重實利、生產力和職業等等面向當作「新人格」的內含之一。

¹³⁷ 〈貧民的哭聲〉，《陳獨秀著作選》，第二卷，88 頁。

他指出中國的貧窮原因在於軍閥以政治當權者的地位向平民搜刮和壓迫，雖然他並沒有從經濟結構或生產關係來解釋這些現象，但是這也將中國經濟條件落後的原因從新文化運動時期歸咎於個人缺乏實利意識的內在因素，推向剝削者與壓迫者之存在的外在條件，並且從經濟社會出發的幸福觀，突顯「平民」與「政府」在經濟條件面向上的對立。

第二，外於個人的經濟條件成為陳獨秀檢視社會問題的視角，「平民」的民主行動是以「職業」作為「自治」的基礎單位。陳獨秀認為「地方自治」和「同業聯合」是實踐自治的辦法；而在同業聯合的基礎上，「職業」成為辨識行動主體的重要指標，也是民主政治應該考量的條件：「真的民主政治，必會把政權分配到人民全體，就是有限制，也是拿有無職業作標準，不拿有無財產作標準……。」¹³⁸陳獨秀以「職業」來標示參與政治行動的「平民」主體，進而對立於以「財產」為主的利益政治：

新的政治比起舊的政治來，最重大的理想，就是沒有職業的人不得有選舉權及被選舉權。就是拿現身從事農工商業務及勞動者執政（即職業政治），來代替貴族、軍人、官僚、政客等無職業者執政（即游民政治）。¹³⁹

因此，「勞動者」成為一個可以從職業的性質上被辨識出的「階級」：「我現在所說的勞動界，是指絕對沒有財產全靠勞力吃飯的人而言。就職業上說，是把那些沒有財產的木匠、泥水匠、漆匠、鐵工、車夫、水夫、成衣、理髮匠、郵差、印刷排字工、傭工、聽差、店鋪的夥計、鐵路上的茶房、小工、搬運夫、合成一個無產的勞動階級。」¹⁴⁰而這個「階級」則成為二十世紀的「德莫克拉西」（民主）主要的構成者：

十八世紀以來的『德莫克拉西』是那被征服的新興財產工商階級，因為自身的共同利害，對於征服階級的帝王貴族要求權利的旗幟。……如今二十世紀的『德莫克拉西』，乃是被征服的新興無產勞動階級，因為自身的共同

¹³⁸ 〈《新青年》宣言〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，131頁。

¹³⁹ 〈我的解決中國政治方針〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，239頁。

¹⁴⁰ 〈告北京勞動界〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，137頁。

利害，對於征服階級的財產工商界要求權利的旗幟。¹⁴¹

總體而言，「階級」的概念是陳獨秀接受馬克思主義的銜接點，因為民主政治的實踐必須透過團體自治的方式完成，從經濟社會的面向來理解自治團體的內涵，使得「勞動者」取代了「人民」和「平民」。從新文化運動時期以「個人自主」為「民主」之基礎，到以馬克思主義的「階級」概念重新檢視「民主」的意義，在這個轉變時期，陳獨秀的論述有兩個重要的特點：

第一，經濟社會的意義已不同於新文化運動時期，僅是一個欲待改變的對象，而是標定民主實踐主體的條件。換言之，經濟社會的條件一方面是民主行動者的正當性來源，另一方面也預示一種改革路徑的可能，亦即透過經濟社會條件的改善，將帶來民主政治的徹底實踐。因此，實踐民主政治的條件，不再是新文化運動時期主張個人獨立自主人格之覺醒和培育，而是從物質的層面強調經濟條件作為影響民主政治實踐的關鍵。因此，當馬克思主義的階級意義成為檢視中國社會條件的理論工具時，民主政治的實踐便牽涉到社會經濟制度的整體改造，而非單指個人的教育和覺悟。進一步而言，民主的實踐在思想的轉換之間被保留下來，成為一種必須透過「階級」的努力才能達成的目的。

第二，與馬克思主義接軌的初期，階級的概念只是用來理解中國經濟社會處境的理論工具，並非在階級革命的意義之下被接受。因此，雖然以階級作為理解中國社會經濟的視角，但卻迥異於馬克思主義中著重「革命」的主張。換言之，在思想的接軌處，陳獨秀仍然認為改革的發動處在於每一個行為者自身的覺悟和行動，而非透過團體力量或國家機器進行全面性的制度改革。在此，需要自覺的主體首先是「勞動者」。陳獨秀認知之中的「勞動階級意識」停留在以「自覺」的方式確認勞動本身的尊嚴和重要性¹⁴²，以「改善經濟條件」為主要目的。因此，陳獨秀仍然延續著新文化運動時期的論述方式，著重在自覺的方法上：

我現在所盼望勞動界的，並不是妄想大家向歐美勞動界那樣有力量的運

¹⁴¹ 同上引，139頁。

¹⁴² 〈勞動者的覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，226頁

動，只盼望大家有自身所處的是什麼境遇，並且努力改善這境遇的覺悟。……你們各種同業各自聯合起來，講究自己的教育，維持自己的生計，一不造反，二不罷工，政府和資本家都未必忍心反對。¹⁴³

相對於新文化運動強調「人格」、「精神」和「倫理」的自覺，在此，勞動者的自覺是從自身經濟條件出發，以改善勞動者經濟條件的自覺意識，成為勞動者民主自治的發動條件。「世界勞動者的覺悟計分二步：第一步覺悟是要求待遇，第二步覺悟是要求管理權。」¹⁴⁴「要求管理權」正是陳獨秀在理解「具有階級意涵」的民主中最重要的內容。

另一個「自覺」的內容則來自於政府和資本家的「同情心」：「新文化運動影響到產業上，應該令勞動者覺悟他們自己的地位，令資本家要把勞動者當作同類的『人』來看待，不要當作機器、牛馬、奴隸看待。」¹⁴⁵因此，中國的「資產階級」並不是絕對必須與「無產階級」對抗的，而應該是幫助無產階級脫離生計貧窮處境的：

我盼望官場和資本家，你們既然反對『無政府主義』，就應該盡政府的職分，就應該把政府當作全國人的公共機關，不應該把政府當作專門保護少數人財產工商階級利益的機關，不應該把多數人無產勞動階級的痛苦不放在眼裡。¹⁴⁶

我們現在不必談什麼改革政治和經濟，也並不必談什麼社會主義，我們但凡有一點對於人類的同情心，我們但凡有一點對於同胞的感情，便應該出力幫助這種貧苦的勞動者。¹⁴⁷

但是同情心並不是一種憐憫或施捨，在對勞動者的覺悟上，要求管理權是一個重要的目標，而在實踐的過程中，在革命的選項之外，陳獨秀更強調的是階級的合作關係：

¹⁴³ 〈告北京勞動界〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，141 頁

¹⁴⁴ 〈勞動者的覺悟〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，226 頁。

¹⁴⁵ 〈新文化運動是什麼？〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，217 頁

¹⁴⁶ 〈告北京勞動界〉，《陳獨秀著作選》，第二卷，141 頁

¹⁴⁷ 〈此時中國勞動運動的意義〉，《陳獨秀著作選》，第二卷，266 頁。

但是我以為也有一種法子，可以免除個人和社會間的利害衝突。這法子是什麼呢？就是採用 Co-operative Society 的一部分制度，一方面承認工人都有得紅利的權利，一方面規定所有股東、經理以下事務員、工人應得的紅利，一律作為股本，填給股票，以便推廣營業，如此工人都可以漸漸變到資本家地位，個人方面比現在賣勞力而得不著全工值總好得多，資本都用在再生產上，社會方面工也因此推廣了。¹⁴⁸

在這個時候，陳獨秀認為達到良善的民主生活並不一定要訴諸暴力，與杜威民治主義的呼應，陳獨秀認為「我們所渴望的是將來社會制度的結合生活，我們不情願階級鬥爭發生，我們渴望純粹資本作用(離開勞力的資本作用)漸漸消失，不至於造成階級鬥爭。」¹⁴⁹並且積極主張「一般商界的店東店員，工界的老闆夥計，地位都相差不遠，純粹資本作用和勞力沒有發生顯然的衝突以前，凡是親身從事業務的，都可以同在一個聯合」的結盟可能¹⁵⁰。所以，解決社經條件作為理想的改革，階級間應當採取合作的方式而以非暴力和武裝革命。在此勞動者的身份被明確地標示出來，取代「人民」和「平民」作為政治行動主體的通稱。

貳、階級概念混淆和不明

雖然「階級」觀提供陳獨秀一個切合中國社會的分析工具，但是在馬克思主義的沿用上，卻產生很大的模糊空間。陳獨秀在「政府」與「平民」的對立中，首先在「財產」和「職業」(勞力)的基礎上辨識出以平民為基礎的「無產階級」¹⁵¹，而批判軍閥政府因對於平民在物質條件上的剝奪，而成為「無產階級」的對立面。然而，階級觀在中國社會的適用問題，就在於這種以「相近似」的「無產

¹⁴⁸ 〈上海厚生紗廠湖南女工問題〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，232 頁。

¹⁴⁹ 〈實行民治的基礎〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，p126。

¹⁵⁰ 〈實施民治的基礎〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，122 頁。

¹⁵¹ 〈告北京勞動界〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，139-141 頁。

階級」概念來理解中國的貧窮，卻無法明確地從中國社會指認出「資產階級」在理論上相對應的位置。誠然，在第一次世界大戰期間，歐洲各國為戰爭而捨棄中國市場的經營，使中國的工商業界擁有十足的發展空間，也出現了工商業社會的階級條件。但是對陳獨秀而言，中國的資產階級仍在幼稚階段，若放在世界經濟的位置，更是容易被西方資本主義勢力所逼迫¹⁵²，因此中國並未出現在馬克思理論中「無產階級」革命的對象，而是得以相互聯合，爭取自治的合作對象。弱小的資產階級，使得陳獨秀並沒有馬上接受馬克思主義的所有內容，而是以「民治主義」作為立基點，輔以強調社經條件的階級概念，作為中國民主改革的想像。對於資產階級定義上的模糊地帶，為中國共產黨成立初期，因落實共產國際的指示與國民黨合作期間，預留了一塊論述的空間。

中國共產黨於 1920 正式成立，並於 1921 年召開第一次全國黨代表大會，仍在廣州籌辦學校事宜的陳獨秀被推選為第一任總書記，在此之後陳獨秀擺脫在轉型時期種種游移不定的概念和理論，堅信馬克思主義提供一套「科學」的方案，足以實踐中國的改革¹⁵³。於是，馬克思理論中的階級革命為陳獨秀所正視，資產階級和無產階級之間無可避免地必須進行階級鬥爭，而不再是階級之間的合作關係¹⁵⁴。

陳獨秀一開始以「無產階級」的視角接受共產主義，為改善無產階級的處境，「階級合作」或「階級鬥爭」的立場皆屬於實踐策略的範疇。換言之，階級的劃分是用來理解實踐程序的便宜用法，在無法明確辨認「資產階級」的情況下，階級的意義並未被精確地概念化，陳獨秀依然以經濟處境，而非以雇傭關係和生產工具的有無作為辨識階級的指標。

但是即使在中國共產黨成立之後，馬克思主義對於陳獨秀的啟發仍然停留在

¹⁵² 〈上海厚生紗廠湖南女工問題〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，231 頁。

¹⁵³ 這個轉變雖然並不直接見諸於文字之中，但是從陳獨秀在中國共產黨成立前後期的文章中，可以清楚地發現對於階級關係立場的轉變。這樣的轉變就目前的證據而言，唯一較具可能性的解釋是中國共產黨的成立，使陳獨秀全盤放棄馬克思主義以外的概念和論述可能，進一步援引馬克思的主張作為共產黨這個實際組織的主要立場。

¹⁵⁴ 階級鬥爭以及由此延伸的民主觀將在本章第四節詳細討論。

理論層面，原因除了在共產黨草創之初並無足夠的資源進行實際的階級鬥爭，在論述上，張東蓀等人認為中國必須以資本主義作為發展國力的手段，引起陳獨秀為共產主義辯護，但是他依然未能處理在中國社會情境中的階級內涵。「資本主義」和「社會主義」只是社會改革策略中的兩個「選項」，以「人的生活」這項經濟條件為基礎的要求，讓陳獨秀認為「社會主義」的策略遠比「資本主義」更適宜當前的中國處境¹⁵⁵，其原因有二：第一，陳獨秀歷來重視經濟條件的不平等，社會主義的改革方式將能使中國避免資本主義在西方社會的發展中所產生的不平等；第二，陳獨秀意識到資本主義在中國的發展勢必受到外國勢力的干預，如果要以強化中國的經濟發展以對抗外國勢力，則必須透過資本的集中以加強工業發展，但陳獨秀並不認為資本應該集中於少數資本家的手上，他認為這將會導致經濟條件上的不平等，而不平等的狀態勢必造成壓迫者與被壓迫者的對立，因此陳獨秀認為集中資本對抗外國資本主義的應該是公共力量而非私人資本企業¹⁵⁶。在這些論述當中，陳獨秀拒斥資本主義的憑據在於因經濟分配不平等的結果，而非生產關係的矛盾。而中國的資產階級僅是一個正在發展當中的勢力，甚至並未對無產階級造成如歐洲一般大規模的侵害，所以陳獨秀對資產階級的討論仍然停留於理論的層次中，從階級的對應關係來看，馬克思理論尚無法完全適用於解析中國的處境。

小結

從 1919 年的外交挫折之後，陳獨秀將思考中國改革的視角轉移到實踐的層次上，也因此在其思維之中出現與新文化運動時期不同的概念和考量。從民主主義的呼籲到宣揚馬克思主義，最大的轉變並不在於理論取向的取捨，而是緊扣著

¹⁵⁵ 〈關於社會主義的討論〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，305 頁。

¹⁵⁶ 〈上海厚生紗廠湖南女工問題〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，231 頁。

人民政治實踐的關懷，在現實政治情境中發現實踐主體的複雜性。杜威的民主主義開啓社會經濟條件作為理解中國社會的視野，因此真正具有實踐能動性者在經濟的考量下被詳加區分和定位。在這個基礎上，馬克思主義中的「階級」概念很容易被陳獨秀所接受，並且用來理解中國的社會結構。但是在視角轉換過程中，馬克思主義並非在一開使就全盤移植於陳獨秀的思維當中，而是以粗略的「階級」概念作為思想的接軌處，使陳獨秀在馬克思主義的使用上出現許多游移和矛盾，甚至依然能夠看到新文化運動時期的論述色彩，但這也給予陳獨秀有相對寬闊的理論空間挪用馬克思理論於中國社會，以及在不完全符合理論條件的情境中，運用馬克思主義的理論進行論述。於是馬克思主義之於陳獨秀具有極大的工具意義。換言之，馬克思主義對陳獨秀而言不是一種必須被信仰的意識形態，而是一套從理論到實踐皆具有有效性的理論視角。

理論空間的應用，使得陳獨秀的馬克思主義立場看似搖擺不定，在與不同的理論對手爭辯時所擷取的內容也有所不同，甚至在論述上出現矛盾的現象。然而這並無礙於其關懷的連續性，因為就總體而言，人民的主動性仍然是陳獨秀所堅持的主張，在納入社會經濟條件的元素之後，以「階級」的概念對「民主」行動的主體加以界定和區分。明確的行動主體有助於政治實踐的開展，因此從「平民」到「勞動者」的概念轉換是傾向馬克思主義論述的必要過程。但是實踐過程的複雜性卻非理論所能預見，中國共產黨的成立雖然有助於陳獨秀排除轉型時期紛亂複雜的概念組合，使他朝向更為精確的馬克思理論實踐目標邁進，但是在實踐策略上的種種因素，卻也讓他在引述馬克思主義時，出現立場上的矛盾。而最終的原因在於，陳獨秀用以銜接馬克思主義的「階級」概念在中國的情境中找不到完全能夠對應的對象，中國的資產階級發展並未如西方一般強大，所以在與其他論述的爭論只能淪於理論上的爭辯，理論立場的轉變也顯得更為曲折。所以，以「階級」作為界定行動者的方式，一方面意味著陳獨秀的思維轉變，另一方面卻也成為其論述之立場模糊的原因。這個問題為陳獨秀接受共產國際的指令預留論述空間，要在他提出「階級聯合」的主張之後，階級概念在中國情境的對應中才變得

較為清晰。

第三節、國家概念的轉變

陳獨秀將政治行動的主體從對應於現代民族國家概念的一般人民轉變為由經濟條件界定的「勞動階級」，則維繫新文化運動時期民主見解的另一個要素——國家，亦跟著轉變。事實上，在陳獨秀的論述中所論及的國家概念一直不是一個清晰可辨的定義，從《安徽俗話報》以來，他所提及的國家大都指涉民族國家的概念，但是他在〈愛國心與自覺心〉一文中談及愛國主義時，卻又傾向於揭示國家的價值目的，他反省到「國家主義」對於個人的幸福和權利具有一定的威脅性，所以國家意識的提倡中，他特別強調國家的價值意義，也就是「保障人民的幸福和權利」，以作為展現愛國心時必要的準則。國家主義在第一次世界大戰成為明目張膽的侵略行動，而國內軍閥政府對人民權益的侵害，更加深陳獨秀對於國家侵害人民的戒心。

隨著國內外政治局勢日趨嚴峻，陳獨秀的國家概念逐漸傾向於價值目的的立場，基於保障人民權益的目的，他將對西方帝國主義與國內軍閥的批判提昇至對國家意識的批判，認為許多名為愛國主義的激進運動只是助長了軍閥政府危害國家利益的威勢，而不是真正為保障人民的權益。在對國家主義的批判之中，陳獨秀將國家的價值目的從人民的意識層次上推向國家的實際作為，使得對國家的理解越趨於「工具化」。

壹、價值目的的工具化

陳獨秀在新文化運動時期就將國家的客觀性與價值目的兩個層面視為一種

逐漸變遷的結果，他一方面如此定義國家：「國家者，乃人民集合之團體，輯內禦外，以擁護全體人民之幸福，非執政之私產也。」¹⁵⁷但同時他又認為：「國家主義既盛，漸趨過當，遂不免侵害人民之權利。」¹⁵⁸「國家主義」在陳獨秀看來，是一種出自於人民對於民族國家存在之自覺而產生以國家整體利益為重心的「意識」，但是在國家主體性落實的過程中，國家整體利益的考量與實踐往往會形成侵害人民自身權益力量。於是，國家作為客觀的實存雖然是一個重要的基礎條件，但是其存在價值限制了人民行動的方向，亦即作為一人民集合之團體的國家，其主體性的展現必須以保障人民的權益與幸福為前提。這樣的思維邏輯中，陳獨秀隱藏了負責實踐人民意識的國家作用，也就是政府所扮演的角色，以思想文化作為改革途徑的論述方式，使得陳獨秀在強調國家具有價值性目的的同時，尚未能將國家的概念往工具的意義發展。換言之，保障人民利益與幸福的國家目的，其重要性只在於人民的自覺意識，卻沒有完全展現國家應「如何」落實此一價值目的。

「政府」與「國家」之間的關係在面對軍閥割據的處境時變得較為清晰，陳獨秀曾在說明國家內容的「主權」要素時提到：「這主權原來是全國國民所共有，但是行這主權的，乃是歸代表全國國民的政府。」¹⁵⁹在理想的國家中，人民作為國家的所有者，主權的意志與政府的行動應是一致的，國家的客觀實存與價值在「國民共有」的基礎上由具代表性的政府行使主權而得以統合至國家概念之中。陳獨秀在新文化運動時期或許因為「不談政治」的規約，對於「政府」概念的論述過於簡略，但是面對中國內外情勢的巨變，軍閥政府的政策和行為造成人民利益的侵害——在國際間，以各民族國家之間的資源掠奪和權力傾軋，因而導致世界大戰以及對於戰後問題的不當處置；在國內，則是軍閥政府以國家之名，對平民進行剝削——已不為人民意志之代表，人民作為國家主權的所有者，其國家意識之彰顯卻不能直接形成對個人自身權利和幸福的保障。在國家「概念」和國家「現

¹⁵⁷ 〈今日教育之方針〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，173頁。

¹⁵⁸ 同上引

¹⁵⁹ 〈說國家〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，45頁。

實表現」不一致的情況下，陳獨秀在以國家為題的論述中，漸漸將國家視為一個必須被批判的對象。行使主權的政府缺乏全國國民的代表性，因而切斷了國家的客觀實存和價值取向之間相互形構的連結，從陳獨秀對國家的批判當中，國家的「客觀意義」和「價值取向」在後來的論述中漸漸出現分歧的發展。

然而，陳獨秀對「國家」的批評並不是拆解民族國家的客觀認識，而在於：由人民的國家意識所塑造的「國家主義」被用來作為侵略他人或是威脅人民自身的理由。在批判「國家」的論述中，陳獨秀並沒有指明「國家」與「國家主義」之間的差異性，所以當他對「國家主義」採取負面的立場時，連帶地從國家的本質上給予負面的定義：

國家也是一種偶像。一個國家，乃是一種或數種人民集合起來，佔據一塊土地，假定名稱，若除去人民，單剩一塊土地，便不見國家在哪裡，便不知國家是什麼。可見國家也不過是一種騙人的偶像，它本身並無什麼真實能力。現在的人所以要保存這種偶像的緣故，不過是藉此對內擁護貴族財主的權利，對外侵害弱國小國的權利罷了。¹⁶⁰

將國家視為一種偶像的論述，或許是陳獨秀對國家本質和實踐結果錯位的反省，從《安徽俗話報》至《新青年》雜誌為止，人民在政治場域的主動性一直是連結國家客觀存在和價值取向的關鍵。除去了「人民」這個要素的「國家」只是物質性的存在，在這個狀態中，「國家」本身並沒有真正的實踐能力，所以「國家」的本質並不帶有價值性，價值意義必須透過「人」的能動性才能實現。這層意義回應了國家作為工具的可能，並且直指不具人民代表性的軍閥政府之統治，使得國家的價值不再能夠透過人民的主動性而達成。換言之，軍閥政府的存在意味著將人民主動性與國家價值目的切割，因此國家從「保護人民權利和幸福」的概念，轉而成為「騙人的偶像」。

從文字上來看，陳獨秀認為國家是貴族財主謀取私利侵害他人的「工具」，但事實上，陳獨秀所批判的不是民族國家的客觀實存，而是將國家視為偶像而不

¹⁶⁰ 〈破壞偶像〉，《陳獨秀著作選編》，第一卷，423 頁。

思考國家存在之最終目的的國家主義心態。在批判「國家主義」的驅使之下，國家在實踐價值的面向成爲陳獨秀在理解國家概念時最主要的思想脈絡，也進一步凸顯國家概念相應於政治結果的重要性。

但是陳獨秀對於國家的批評不僅僅是由於政府作爲與國家目的相衝突，他亦受到無政府主義國家觀的影響，他藉此解釋「國家主義」意識的緣由，可以追溯到民族國家在國際間分立的實存樣貌：

……全人類的吃飯、穿衣、睡覺、能哭、能笑、做買賣、交朋友本來都是一樣，沒有什麼天然界線，就因為國家這個名兒，才把全人類互相親善的心情上挖了一道深溝，又砌上一層障壁，較大家無故地猜忌起來，張愛張的國，李愛李的國，你愛過來，我愛過去，只愛得頭破血流，殺人遍地。我看他的成績，對內只是一個挑撥利害情感，鼓吹弱肉強食，犧牲弱者生命財產，保護強者生命財產的總機關；對外只是一個挑撥利害情感，鼓吹弱肉強食，犧牲弱者生命財產，保護強者生命財產的分機關。我們只看見他殺人流血，未曾看見他做過一件合乎公理正義的事。¹⁶¹

這段文字相當貼近於當時盛行於中國知識界的無政府主義。中國的無政府主義者雖然有更繁複的流派和理論，但是他們共同的基本理念在於「反對權威的壓迫」，國家作爲權威的來源，因此無政府主義者將國家視爲「萬惡之源」，「國家之爲惡，尚在於強行將人類整體作人爲的區隔。從而導致國與國之間的紛爭」¹⁶²。這樣的論述與他在《安徽俗話報》時期大聲呼籲國家意識的重要性大異其趣，國家分立的狀態在國家意識的催化之下，使國家成爲掠奪和侵害的工具。

但是陳獨秀與無政府主義者貼近之處僅限於批判帝國主義利用「國家主義」的意識所造成的負面結果，他不認爲國家在本質上是萬惡之源，而是被用來壓迫他人的「工具」，而掌握國家工具者，也就是以「愛國主義」作爲侵略他人之藉口的帝國主義者才是造成國家爲壓迫源頭的關鍵。

¹⁶¹ 〈隨感錄—學生界應該排斥的日貨〉，《陳獨秀著作選編》，163 頁。

¹⁶² 楊芳燕，〈激進主義、現代情境與中國無政府主義之崛起〉，《台大歷史學報》，第 33 期，375-376 頁。引號中文字亦援引於此。

於是，陳獨秀從批判「國家主義」的意識中延伸出對國家概念的反省，由價值像國家觀，歸結為國家概念的工具化：

原來國家不過是人民集合對外抵抗別人壓迫的組織，對內調和人民紛爭的機關。善人利用他可以抵抗議族壓迫，調和國內紛爭。惡人力用可以外而壓迫異族，內而壓迫人民。¹⁶³

在開始討論政治問題之後，陳獨秀所重視的國家價值不再只存於人民的意識之中，而是必須被落實的政治結果，國家目的的實踐使得國家的本質被詮釋為一種「組織」或「機關」，而不再只是以人民以及其聚合之目標所構築的共同體。但是人民對於價值目的的意識仍然具有重大的影響力，因為「國家」之為善或欲惡，與操持國家工具者的目的相關。總而言之，國家概念的工具化是由於人民的國家意識具有價值的方向性，亦即必須以保障人民的權利為優先，所以就政治實踐的結果而言，國家成爲一種實踐此價值目標的「工具」。從國家的價值目的將國家推向工具層次的觀點，使陳獨秀接受共產主義的立場而與無政府主義在對國家的定義上分道揚鑣。共產主義對國家概念的描述，將階級的分殊推導至政權目標，國家作為價值實踐的工具意義就更爲鮮明。陳獨秀將人民自治的理念，從民治主義時期的組織團體內自治，擴大爲全國性的治理，自治依賴的不再僅是政治行動主體的積極性和主動性，必須掌握國家工具才能將人民自治徹底實踐。

貳、另一種雙重意義

陳獨秀早先理解國家概念的兩種面向，在接受共產主義之後各自發展成不同的面貌。側重國家價值的面向在政治實踐中延續並轉化了對於國家本質的理解，而國家的客觀實存面向，在此時期中成爲在國際視野中，中國民族主義的立論基礎。即使從國家工具化的角度，視國家爲一個實踐政治價值的組織，陳獨秀在回

¹⁶³ 〈我們應當不應當愛國？〉，《陳獨秀著作選編》，第二輯，114頁。

答無政府主義者鄭賢宗的提問時，仍然指出國家概念的客觀性基礎：

普通的國家制度，不過是言語相同或是歷史、宗教、利害相同的一種或數種民族共同生活的政治組織；這種組織有時不免出現狹隘的情感，但他是成立在自然的障礙（如言語、歷史、宗教、利害等）底基礎上，根深蒂固，他成立基礎不消滅，他不是容易消滅的。¹⁶⁴

儘管陳獨秀從國家的價值目標演繹出工具論的國家本質，但是由於中國在國際上的處境，作為客觀實存的民族國家仍然是他討論國家意義的重要視角。只是在共產主義理論的影響下，影響民族國家獨立自主的原因，也從國家內部的人民性質，轉而為國際間經濟結構造成的剝削關係。

列寧曾在 1920 年在《民族與殖民地問題綱領初稿》中，將世界的政治局勢描述為：由資產階級統治的帝國主義國家，以及由共產黨領導無產階級建設的共產主義國家兩相對立的局面，並且認為共產國際的任務是扶助殖民地國家的共產黨進行反帝國主義革命¹⁶⁵。陳獨秀接受了這套描述國際關係的方式，他也認為：

我以為世界上只有兩個國家：一個是資本家的國家，一是勞動者的國家，但是現在除了俄羅斯外，勞動者的國家都還壓在資本家的國家底下。¹⁶⁶

在這樣的世界政治格局中，「民族國家」的劃分與「階級」的劃分合致，國家既是爭取獨立自主的「單位」也是「工具」。在與張東蓀等人爭辯中國經濟發展的模式時，張東蓀等人認為中國的生產力薄弱，尚未達到社會主義發生的條件，所以需要以資本主義的方式發展建設。陳獨秀則從國際經濟的格局反駁這樣的論點，他認為：「中國的勞動者沒有組織，沒有階級的覺悟，不能作階級的鬥爭來抵抗資本家，所以生活極苦而工價極賤，造成外國資本家群來掠奪的好機會；他們始而是經濟的掠奪，接著就是政治的掠奪，漸漸就快要作中國的主人翁了。」

¹⁶⁴ 〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，293 頁。

¹⁶⁵ 列寧，〈民族與殖民地問題綱領初稿〉，《列寧選集》，第四卷，215-222 頁。

¹⁶⁶ 〈對於時局之我見〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，258 頁。

¹⁶⁷陳獨秀認為，中國無法獨立自主的原因乃是西方國家由經濟而政治的掠奪，若是採取資本主義的發展方式，意味著中國的經濟發展將因為與國際資本主義勢力結合而受限於其政治約束，這將造成中國政治主權的失落以及經濟條件受到壓迫。無產階級對抗資產階級的鬥爭，和被壓迫民族爭取自主的行動，二者皆統合在國家的意義之中，於是：「中國勞動（農工）團體為反抗資本家資本主義而戰，就是為保全中國獨立而戰。」¹⁶⁸

中國在列強環似的情境中如何掙脫被宰制命運，一直是陳獨秀的終極關懷，在新文化運動時期所倡言的獨立人格無非是為了彰顯國家的自主性，而在共產主義理論中，從世界資本主義發展所形成的「帝國主義」及其經濟侵略，為這個問題提供一個更為客觀的觀察視角，所以中國的獨立問題不再只是透過中國人民人格價值現代化能夠達成的目標，而且必須是徹底剷除帝國主義不當肆虐的行為。俄國十月革命的成功以及列寧所提及的共產國際政策，帶來實踐上成功的證明和典範。因此陳獨秀完全接受馬克思主義階級鬥爭的理論，因為在國際互動的框架之中，唯有消滅資產階級的經濟模式，實現共產主義的社會經濟，中國才能真正從西方列強的宰制中解脫，以達到真正的獨立自主。

小結

在早期的國家概念中，陳獨秀側重人民作為行動主體的重要性，因此國家的價值實踐與人民群聚為國的狀態相互證明，但是當人民主體性失去與價值實踐之間的關聯性，國家概念褪下自身的價值目標，成為達成價值目的的工具。換言之，陳獨秀仍然堅信「國家」勢必具有「保障人民權利與幸福」的價值取向，只是在人民的角色受到軍閥政府剝奪之後，國家成為軍閥政府用來壓迫人民的藉口和工

¹⁶⁷ 同上引。

¹⁶⁸ 〈關於社會主義的討論〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，307頁。

具。在這個情況下，國家的工具意義已經為陳獨秀所發現，並且其中包涵了他尚未詳細思考的國家性質，也就是作為「權力」發動處的本質。在這一層意義上，陳獨秀不再宣揚杜威的民治主張，因為在既有的社經條件中，資產階級藉由國家權力進行統治，無產階級失去政治實踐的自主條件，則杜威強調的自治行動無法徹底地執行。杜威為陳獨秀提供一個人民自主的具體辦法，而馬克思主義卻強調人民自主背後所應具有之社經條件，因此陳獨秀並非拒絕民治主義，而是因為條件的改變而轉向共產主義。

然而國家的概念並不僅是階級鬥爭的工具，在國際政治經濟的視角上，民族國家的客觀存在與「階級」的意義相容，在帝國主義以及殖民地的區分中，國家指涉的仍然是追求「獨立自主」的共同體。於是從陳獨秀早期國家概念的兩面性延伸而來的，是在兩個不同場域中的國家詮釋：在國家內政（中國的自我改革）中，國家視為社會改革的工具，是無產階級必須掌握來改變資產階級的工具；在對外關係（民族主義）中，仍然保持中國作為一個民族國家的立場。

儘管因為論述對象和脈絡的不同，陳獨秀在使用「國家」一詞的意義也有所不同，但是這並無礙於理解陳獨秀將「國家」視為一個人民聚集之單位，這個共同體具有實踐特定價值的取向。所以，馬克思主義強調的「國家工具論」，以及列寧所揭示的帝國主義與被殖民國家對抗的世界格局，在陳獨秀的思維中，具有相當重要的延續性。國家對外是一個客觀存在的事實，對內則是價值實踐的工具，在共產主義的影響之下，這兩種對於國家概念的理解同時包含於其中。至此，國家的工具意義和在世界格局中的定位同時出現在陳獨秀的論述中，這兩個國家概念的取向，加深陳獨秀在為「階級合作」尋找論述依據的複雜性。

第四節、共產主義視角中的民主

—無產階級專政與民主革命

1919年至1920年這段期間是陳獨秀的政治思想劇烈轉變的時期，他由思想文化為改革路徑的思維，逐漸轉向重視政治實踐的結果，這使得在新文化運動時期中所主張的民主概念亦跟著有所轉變。但是在這個轉變中仍然可以發現陳獨秀思維的延續性，尤其是注重人民作為政治行動主體的積極性和主動性，引導著階級觀的形成以及國家工具論的推演。這個思想轉變的過程極為細瑣與繁複，陳獨秀最終仍然以共產主義作為論述立場的基礎，除了因為人民與家兩組概念的轉變與共產主義產生親近性之外，陳獨秀對進化論以及科學觀的理解也使得共產主義更具有解釋的有效性：

馬克思社會主義所以稱為科學的不是空想的，正因為他能以唯物史觀的見解，說明資本主義的生產方法和資本主義的社會制度所以成立所以發達所以崩壞，都是經濟發展之自然結果，是能夠在客觀上說明必然的因果，不是在主觀上主張當然的理想，這是馬克思社會主義和別家空想的社會主義不同之要點。¹⁶⁹

「唯物史觀」與陳獨秀早期的思維方式相契合的部份在於：首先，它接續陳獨秀在新文化運動時期注重事物客觀性和實存意義的科學立場，以及在主張民主主義時期對社會經濟條件的重視，唯物史觀是將與社會經濟相關的生產方式視為推動社會進化的原動力，陳獨秀認為這是一個極具解釋力的科學理論，也意味著以社會生產方式的變化為推動力的世界歷史發展是一項顛撲不破的「真理」。依照陳獨秀對「唯物史觀」的理解，推動世界歷史前進關鍵要素在於「社會生產關係」的變化，「一切制度、文物、時代精神的構造都是跟著經濟的造變化而變化，經濟的構造是跟著生活資料之生產方法變化而變化，不是人的意識決定人的生活，倒是人的社會生活決定人的意識。」¹⁷⁰陳獨秀將從前看重客觀物質對人生觀的影響，進一步推向經濟規律和社會發展的關係¹⁷¹。

第二，「唯物史觀」在歷史階段論的發展接續在新文化運動時期對於人類文

¹⁶⁹ 〈馬克思學說〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，446頁。

¹⁷⁰ 〈馬克思學說〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，445頁。

¹⁷¹ 郭穎頤，《中國現代思想中的唯科學主義》，第三章，44-45頁。

明發展的進化歷程，陳獨秀原先是以世界歷史的進化論述中國改革的正當性，以對抗守舊勢力對傳統政治社會的堅持，然而世界歷史的進化從達爾文式的「適者生存」，轉變為馬克思主義的「唯物史觀」，說明了陳獨秀的策略不再只是為討論改革的正當性，並且更積極地尋找實踐改革的方法。線性發展式的歷史描述，使「唯物史觀」與陳獨秀早期的歷史觀接合無礙，甚至較進化論更為詳盡且有效的解釋方式，為中國的改革擘畫明確的方向。在新文化運動時期，陳獨秀就是沿著由「傳統」到「現代」的歷史進化觀點解釋中國的處境以及改革的目標，但是他並沒有對推動歷史進化的原因提出解釋，認為這是「自然而然」發生的現象，而中國的改革勢必「順應」自然發生的歷史變化，走過西方曾歷經的發展過程。相較於「自然而然」發展的進化論，「唯物史觀」為世界歷史發展的原因提供理論基礎，歷史的進程有了明確的前進方式和步驟：

鄙意以為唯物史觀是研究過去歷史之經濟的說明，主張革命是我們創造將來歷史之最努力有效的方法，二者似乎不同。唯物史觀固然含著有自然進化的意義，但是他的要義並不只此，我以為唯物史觀的要義是告訴我們：歷史上一切制度的變化是隨著經濟制度的變化而變化的。¹⁷²

早先關於「傳統—現代」的時序對立，被包涵在從「封建社會」到「共產主義社會」的發展過程中，「傳統」和「現代」的區分在唯物史觀的描述之中出現階段性的進程，為改革提供得以依循的策略模式。

從「科學」的歷史觀與唯物史觀的親近性來看，陳獨秀早先的思維方式與共產主義具有一定程度的契合，因此對陳獨秀而言，共產主義較其他「主義」更能夠解決中國問題，而陳獨秀自身的思考方式也因此更進一步地為共產主義的內容所影響¹⁷³。當陳獨秀接受並且採取共產主義的視角思考中國的問題時，他對於民主概念的理解，也被框架在共產主義的理論脈絡中，尤其在中國共產黨成立之後，陳獨秀儼然成爲一位激進的共產主義辯護者，對於民主的論述方式也大大異於從

¹⁷² 〈答蔡和森〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，411 頁。

¹⁷³ 楊貞德〈自由的取捨—陳獨秀到共產主義之路〉，《轉向自我—近代中國政治思想上的個人》，第七章，316 頁。

前。

在共產主義的理論框架中，民主的意義可以細分成「理論」和「革命策略」兩個層次，前者是在接受共產主義初始期間與其他相互競爭的理論爭辯，陳獨秀在生產方式以及政治結構兩個面向上為共產主義在中國適用性辯護。而後者則是在中國共產黨成立之後，針對蘇聯共產國際在革命行動策略上的影響所提出的見解。區分這兩個層次的目的在於，雖然陳獨秀以共產主義為其論述的理論基礎，但是在理論和策略兩個層次所展現出來的民主理解也有所不同：從理論的層次上來說，陳獨秀的民主概念仍然是在人民與國家之關係的軸線上，他延續前一時期對獨立自主的關懷，討論如何在具體的政治行動上獲得實踐的可能；但是在革命策略的層次上，陳獨秀以共產主義中的歷史階段論作為革命策略實施的參照點，所以民主概念的探討落在解析歷史階段論中「民主主義」以及「民主主義革命」的意義。

壹、無產階級專政與民主

以共產主義的理論原則所提出的民主論述，首先挑戰了西方民主共和體制的正當性。陳獨秀在新文化運動時期基於文明進化的公理以及現代民族國家的本質，認為西方國家的民主共和體制是中國從傳統步向現代必須徹底實踐的。但是在共產主義的理論中，在現實政治的實踐加入生產方式和經濟結構這項條件之後，民主共和政體則指涉一個在特定經濟結構中的政治體制，亦即在資本主義經濟結構之中「資產階級」所行使的政治制度和規則。依據「社會生產關係之總和為構成社會經濟的基礎，法律、政治都建築在這基礎上面」的道理，陳獨秀否定在新文化運動時期用來證明現代國家概念的「國民」意義：「我以為『國民』不過是一個空名，並沒有實際的存在。有許多人喜歡拿國民的名義來號召，實在是自欺欺人。……因為一國民間各階級各黨派的利害、希望各不相同，他們的總意不但沒

有方法表現，而且並沒有實際的存在。」¹⁷⁴ 早先國家為人民所公有的理解方式，在涉及經濟結構和現實的政治結果之後為階級利益的分殊所瓦解。

在這個前提下，陳獨秀帶入國家工具論的觀點，用以具體化「全體人民」成就現代民族國家概念的民主共和政體，其實只是資本主義結構中資產階級用以壓迫無產階級的政治工具：「什麼民主政治，什麼代議政治，都是些資本家為自己階級設立的，與勞動階級無關。」¹⁷⁵、「現在的國家，不是工人的國家，是資本家的國家，政治法律以及種種設施，概為少數資本家而設。」¹⁷⁶

於是陳獨秀徹底批評以追求民主共和政治為目標的「民主主義」精神：

民主主義是什麼？乃是資本階級在從前拿他來打倒封建制度的武器，在現在拿他來欺騙世人把持政權的詭計。……若是妄想民主政治才合乎民意那便大錯而特錯。資本和勞動階級未消滅以前，他兩階級的感情利害全然不同，從哪裡去找民意？除非把全國民都化為資本家或都化為勞動者才真有全民意這件東西存在，不然，無論在何國家裡，都只有階級意黨派意，絕對沒有全民意。民主主義只能夠代表資產階級意，一方面不能代表封建黨的意，一方面更不能代表勞動階級的意，他們往往拿全民意來反對社會主義，說社會主義是非民主的，所以不行，這都是欺騙世人把持政權的詭計。¹⁷⁷

陳獨秀在共產主義理論的影響下，視「民主主義」為負面價值的詞彙，因為民主主義所支持的民主共和政治與資本主義是一個政經制度的一體兩面，是少數資本家用以壓迫大多數無產階級以追求自身利益的制度工具。

但是陳獨秀對於「資產階級民主」的批判，其實是建立在先前對民主價值的設想之上。換言之，否定民主共和政體並非否定獨立自主之人民在政治行動上的積極性，而是揭示民主共和政體在本質上就不能落實新文化運動時期所提倡的民主價值。而共產主義不但幫助陳獨秀認清當前制度的虛假性，更提供了一套更完

¹⁷⁴ 〈對於時局的我見〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，258 頁。

¹⁷⁵ 〈《共產黨》月刊短言〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，298 頁。

¹⁷⁶ 〈在電工聯合會上的演說辭—工人與國家之關係〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷。

¹⁷⁷ 〈隨感錄—民主黨與共產黨〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，312-313 頁。

善的民主藍圖，從唯物史觀的理解中，民主價值的落實從「民主主義」轉而為「社會主義」：

全國的教育、輿論、選舉，選舉都操在少數的資本家手裡，表面上是共和政治，實際上是金力政治，所以共和的自由幸福多數人是沒有份的。主張實際的多數幸福，只有社會主義的政治。¹⁷⁸

換言之，社會主義中的政治實踐才是陳獨秀所設想的民主政治，而在國家概念工具化的影響之下，「資產階級民主」必須以階級革命的方式被推翻，由勞動階級掌握國家的工具力量，剷除在資產階級民主共和中的階級特權。

陳獨秀所論及的國家工具論中隱含一個他意識到但卻未嘗細緻闡述的概念：「權力」。事實上，在山東問題發生之後，陳獨秀主張「以強力擁護公理」就是發現「權力」在實踐公理時扮演的角色，但是他並沒有繼續探討權力的本質以及與其他政治概念之間的關係。直到與無政府主義者爭辯國家的存續時，他將「國家、政治、法律和強權視為一件東西的四個名目」¹⁷⁹，不管是「強力」或是「強權」，陳獨秀談及的是一種足以摧毀或扭轉制度和情勢的「強制力」，而國家、政治和法律都具有強制力的性質。但是他認為「強制力」本身並沒有價值取向，而只是實踐價值目的的工具，就如同人類所使用的各種自然力進行各種活動一般：「人類的強權也算是一種自然力，利用它也可以有一種排除黑暗障礙的效用。」

¹⁸⁰陳獨秀明白地指出：

強權何以為惡？我以為強權所以可惡是因為有人拿他來擁護強者無道者，壓迫弱者與正義。若是倒轉過來，拿他來救護弱者與正義，排除強者與無道，就不見得可惡了。由此可以看出強權所以可惡是他的用法，並不是他本身。¹⁸¹

強權的中立的工具性質在階級觀的配合之下，國家成為無產階級改變現有政

¹⁷⁸ 〈國慶紀念的價值〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，278 頁。

¹⁷⁹ 〈談政治〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，250 頁。

¹⁸⁰ 同上引，252 頁。

¹⁸¹ 同上引，251 頁。

治經濟狀態的工具：

消極的愛國，就是要打倒少數資本家的國家，建設勞動工人的國家。¹⁸²

為掃除這種不平的痛苦，只有被壓迫的生產的勞動階級自己造成新的強力，自己站在國家地位，利用政治、法律等機關。把那壓迫的資產階級完全征服，然後才可望將財產私有、工銀勞動等制度廢去，將過於不平等的經濟狀況除去。……這時候利用政治的強權，防止他們的陰謀活動；利用法律的強權，防止他們的懶惰、掠奪，矯正他們的習慣、思想，都是必要的方法。

183

握有國家工具的無產階級，不但可以透過國家的強制力改變原來具有壓迫性質的資本主義政治經濟制度，亦可用它來「導正」資本主義中種種「偏頗」的價值觀。由此可見，陳獨秀雖然著重客觀的經濟結構作為改革的途徑，但是他依然沒有放棄人格價值觀的取向，只是相較於新文化運動時期，訴諸於自覺的發生以改變新人格的價值觀，國家工具論的視角使他依賴外在於個人的要素進行價值觀的型塑。外於個人的條件因素使得無產階級政權成為一種引人非議的政治模式。

從新文化運動時期以來講求人民自主與自治的民主價值設想來看，陳獨秀認為無產階級取得政權的最終目的，是要取消資產階級政權中少數人因掌握國家工具而壓迫多數人以謀取自身利益的狀態，於是無產階級革命的最終目的是要完成一個沒有階級劃分的社會以成就真正的「民主」價值。為達成這個目的，無產階級的革命必須經過奪取政權並採取階級專政的方式，使用國家強制力來剷除資本主義所遺留的政經秩序與思想遺緒，：

無產階級專政就是不許有產階級得到政權的意思，這種制度乃是由於完成階級戰爭消滅由產階級做到廢除一切階級所必經的道路。……其實馬格斯在《哥達綱領批判》中明白的說，在資本主義的社會和共產主義的社會的中間，有一個由這面推移到那面的革命的變形的時期。而這個時期，政治上的

¹⁸² 〈在電工聯合會上的演說辭—工人與國家之關係〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，241 頁

¹⁸³ 〈談政治〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，252 頁。

過渡時代就為必要。這個政治上的過渡時代，不外是無產階級的革命的獨裁政治。¹⁸⁴

陳獨秀所理解的無產階級專政是一個達到社會主義民主的「過程」，無產階級藉由國家的強制力以去除資產階級在政治經濟制度上的特權和優勢，當社會到達此一階段，沒有任何階級具有壓制其他階級的能力，才能實踐真正的「民主」價值，所以無產階級專政必須是「開明專制」的。換言之，要達到社會主義民主的理想就必須壓制部份人的自主權利。陳獨秀並沒有迴避階級「專政」所帶來的壓制性。在與無政府主義的論辯中，陳獨秀認為「資本主義制度的生產方式是無政府的，是自由增加不加以法律限制的。」¹⁸⁵這種缺乏外在力量，尤其是來自於國家力量加以「節制」的生產方式，是造成社會階級分化以及階級剝削的最重要因素。從國家工具論的立場而言，國家具有調節因為「絕對自由」而來的能力。

當國家被視為調整生產方式和剷除社會階級不平等的工具時，國家對於個人的自主性有所干涉，然而陳獨秀卻認為：「並沒有說壓制人民的政治束縛人民的法律是好的，只說過要有廢止資本家財產私有的法律，要有強迫勞動的法律，要有禁止對內對外一切掠奪的政治法律。」¹⁸⁶在自主的意義上陳獨秀也不認為自主等同於絕對自由：

一面贊成絕對自由，一面又贊成聯合，是不對的，也不能成功的，我常說要絕對自由就不聯合，要聯合就不能絕對自由，這是不易的道理。因為各個生產團體各個利害不同，若是沒有一個統一機關用強制力去干涉調節，各個生產團體主張各個的絕對自由，這樣聯合不能？¹⁸⁷

因為聯合無論大小，都要有一部分人犧牲自己的意見，才能夠維持得比較長久一點，若常常固執個人或小團體的絕對自由，自由退出，自由加入，東挪西變，能事一堆散沙，這種散沙的現象，至少也不適宜於大規模的生產

¹⁸⁴ 〈社會主義批評—在廣州公立法政學校演講〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，348 頁。

¹⁸⁵ 同上引，342 頁。

¹⁸⁶ 〈答鄭賢宗〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，294 頁。

¹⁸⁷ 〈社會主義批評—在廣州公立法政學校演講〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，346 頁。

從陳獨秀在新文化運動時期對於個人自主性的宣揚，到提倡無產階級專政的必要性，「自主」和「專政」成爲兩個矛盾的立場。但若非苛求在概念必須在抽象層次有其邏輯的一致性，陳獨秀對於「自主」和「專政」的考量其實是落在兩個不同的論述脈絡之中。新文化運動時期所追求的自主性，是爲了抵抗傳統政治倫理價值的束縛而來，在對抗傳統人際倫理和社會階序的關係中，揭示「現代個人」自主的意義。但是陳獨秀並不同意將這種自主性推向極端，也就是如無政府主義所堅稱必須排除國家和法律對個人自主性形成的桎梏，尤其是面對改革的急迫性，爲使中國儘速脫離西方資本主義的宰制，在「個人自主」與「國家節制」的兩個端點上，陳獨秀以社會整體的視野，將「個人自主」視爲社會整體發展的最終目標，而國家節制則扮演目標達成過程的必要手段，透過國家對資產階級節制的方式，才能實現真正的「自主」。因此，在國家工具論的立場上，陳獨秀不斷強調無產階級專政的「階段意義」，並且認爲唯有透過無產階級專政的方式，排除因爲資本主義而來的階級利益分化，以及有產階級對無產階級的壓迫，才可稱作真正的「民主」。

貳、民主革命的意義

在共產主義理論的層次上，陳獨秀延續著新文化運動時期中對於民主價值的理解，以此批判民主共和國家其實只是資產階級用以壓迫無產階級的工具，真正得以落實民主的政經制度將出現於社會主義的政經秩序中。陳獨秀受到共產主義理論的影響，認爲「階級革命」勢在必行，他甚至認爲中國的無產階級革命不必經過資本主義長足發展的階段即可一步到位。尤其當一次大戰結束之後，各國的勞工運動興起，資本主義若有衰退的趨勢，迅速穿越過資本主義發展階段的可行

¹⁸⁸ 〈討論無政府主義—答區聲白的信〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，394頁。

性在俄國十月革命的「模範」中受到極大的鼓舞：

由封建而社會主義雖是一定的軌道，然這軌道卻不能夠說必須要經過若干歲月才可以改變方向。西歐共和政治經過長久的歲月的原因：一是西歐的代議制度來源甚古，共和政治比較容易支持；一是他們社會主義的思想剛與共和同時發生，當時都迷信共和可以造成多數幸福。現在的東方各國卻和他們情形不同，所以俄羅斯共和推倒了封建半年便被社會主義代替了，封建和社會主義之間不必經過長久的歲月，這是一個很明顯的例子。¹⁸⁹

陳獨秀認為帝國主義正對中國進行由經濟到政治上的干預和壓迫，所以中國不能以「演化」(Evolution)的方式從資本主義進入社會主義，而必須透過「革命」(Revolution)的手段，在短時間之內完成使無產階級取得政權，將資本從資本家的手中集中於國家，才能使中國在排除帝國主義干擾的自主狀態中發展¹⁹⁰。

但是強硬的「階級革命」論述並沒有被延續，因為這套理論要在中國的政治現實中實踐，仍然受到許多條件上的限制，最重要的影響因素在於，作為無產階級政黨的中國共產黨在成立前後，即屬於蘇聯共產國際為推動世界性的無產階級革命而在中國培植的革命勢力，所以 1920 年中國共產黨的成立，既不是因為中國無產階級革命聲浪的需要，也沒有足夠資源和條件使其發展成可以發動革命的政黨，於是中國共產黨在實際的革命行動上必須聽命於共產國際的指示。

列寧在 1922 年發表《民族與殖民地問題提綱》，並且以此作為共產國際領導世界無產階級對抗資本主義的總綱領，中國共產黨在其影響之下，迅速地展開與國民黨合作的工作。雖然在這個策略指令下達一開始，陳獨秀仍抱持反對意見，他認為中國社會有其獨特的發展和處境，所以中國的無產階級革命應當具有獨立性。但是在二大結束之後，陳獨秀便迅速地接受共產國際的指示，並且以大量的論述說明國共合作具有理論上的正當性和可行性¹⁹¹。

¹⁸⁹ 〈國慶紀念的價值〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，279 頁。

¹⁹⁰ 〈關於社會主義的討論〉，《陳獨秀著作選編》，第二卷，307 頁。

¹⁹¹ 關於陳獨秀的轉變，許多資料指出是在於當時的共產國際代表馬林，在陳獨秀被軍閥政府逮捕之後，盡全力為其奔走呼救，因此當陳獨秀出獄之後，及從反對的立場轉而為支持，使得國共

從「階級革命」到「階級合作」在論述上的轉變，是陳獨秀備受爭論的議題。在 1922 年國共合作到 1927 年寧漢分裂的五年間，陳獨秀一方面以階級合作的國民運動說服共產黨員加入國民黨以進行合作來支持北伐的軍事行動；另一方面在面對國民右派對共產黨員的不信任之中，大聲疾呼被壓迫民族利益應該一致的重要性。直到 1927 年蔣介石對國民黨內共產黨員的清算之後，這種以階級合作為先而進行的「二次革命論」即成為陳獨秀到後來受到共產黨內部撻伐的理由。陳獨秀為「階級合作」辯護的緣由，政治現實的壓力固然是一個重要因素，但是更重要的是共產主義在中國歷史社會脈絡的應用上，充滿著詮釋的空間。

受到共產主義理論的影響，陳獨秀將民主的理解從民主共和政體轉向民主價值的落實與否，並且認為只有在社會主義的階段中，人民自主與自治的可能性才得以實踐。但是歷史階段論說明，在達到社會主義階段之前，資產階級的民主主義階段是無可避免的過程。陳獨秀以歷史階段論作為革命策略的藍本，同意中國的社會主義革命必須先經過資產階級的民主主義革命，因為民主革命的意義在於對抗西方帝國主義以及由帝國主義所扶植的封建軍閥勢力，即認為在歷史階段論的民主主義階段中，民主主義革命仍然可以從政治行動主體中找到說明「民主」概念的道理。在民主主義革命的階段中，陳獨秀以「國民革命」作為號召，這個論述與接受共產主義初期根據理論意義所討論的民主具有極度不同的理解。

在共產主義的理論層次上，陳獨秀固然沿用新文化運動時期的民主價值作為其支持社會主義革命的理由，但是「民主」一詞的使用已然成為與資本主義經濟結構相應的「資產階級民主」。於是由歷史階段論的視角觀之，民主主義的意義指涉的是一個由資產階級掌握國家政權的歷史階段，並且必須通過民主主義的階段才能實踐社會主義革命。所以在革命策略的層次上，「民主」不是透過制度或價值等其他的條件所定義的概念，而是一個延伸於「議會式民主」的概念而被給定的意義，亦即由資產階級領導對抗封建勢力的革命階段。

只是發生於中國的資產階級民主主義革命必須透過階級合作的方式，亦即無合作得以進行。參見任建樹，《陳獨秀傳—從秀才到總書記》，248-269 頁。

產階級必須「推遲」階級鬥爭的日程，以支持國內的資產階級對抗封建勢力，民主主義階段的必要性並不在於中國社會內部必須複製西方歷史階段的進程，而是在國際視野的關照下，帝國主義和殖民地之間的關係被納入「革命」的考量當中，階級革命不單純是發生在一國之內的無產階級與資產階級的對立，更是對抗世界性資本主義擴張，對殖民地民族國家造成壓迫的結果。在陳獨秀從共產主義理論層次與無政府主義論戰時，尚未將殖民地的問題納入考量，他認為對抗世界資本主義的方式就是從國內的階級鬥爭開始，掃除資本主義對於國家機器的控制，徹底杜絕資本主義在中國的發展，才能對付世界資本主義以完成中國的獨立自主。但是列寧在《民族與殖民地問題提綱》中指出：

……共產國際援助殖民地和落後國家的資產階級民主運動，只能是有條件的，這個條件是各落後國家未來的無產階級政黨（不僅名義上是共產黨）的分子以集結起來，並且通過教育認識到同本國資產階級民主運動作鬥爭是自己的特殊任務；共產國際應當同殖民地和落後國家的資產階級民主派結成臨時聯盟，但是不要同他們融合，要絕對保持無產階級運動的獨立性，即使這一運動還處在最出的萌芽狀態也應如此。

相應於共產國際的策略方針，陳獨秀從歷史階段論尋找符合於中國社會發展的解釋。他認為中國處境的特殊性在於：對內政治權力為封建勢力所把持，對外則是受到帝國主義的宰制。在國內的封建階級和國外的帝國主義資產階級勢力聯合的情況下，中國就是處於在「半殖民」的狀態中：

中國表面上雖說是一個獨立的國家，其實是半個殖民地。何以呢？你看中國政治經濟的實權都操在外國人手裡，只因有北京政府的名義存在，還不算是完全殖民地。若一旦撤銷北京政府之承認，實行國家公管，那就完全是殖民地了。¹⁹²

「半殖民地」的概念使得「歷史階段論」在中國社會的適用變得更為複雜。延續陳獨秀對中國社會中階級屬性的分析，「歷史階段論」提供一個辨認「階級

¹⁹² 〈關於社會主義問題—在廣東高師的講演〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，86頁。

位置」對應性的圖像。首先是「軍閥」被置於封建勢力的位置上，在鼓吹「階級革命」的時期中，軍閥角色的特殊性並沒有被列入「階級革命」的理論論述中，而這個論述的空缺在此時被填補。在陳獨秀早年的理解中，軍閥政府的角色被理解為傳統中國政治倫理的遺緒，與「帝制」和「孔教」的傳統意義相結合，放在唯物史觀的歷史位置上，軍閥正是封建社會的代表。但是較西方「封建」概念更為複雜的，是中國的軍閥封建勢力十分依賴世界帝國主義的支援以圖私利¹⁹³。因此中國的半殖民社會最大的特徵就在於：資本主義和封建勢力這兩個在歷史過程中前後出現階段，同時發生在同一個階級位置上。

相對於軍閥階級的複雜內涵，中國社會中的資產階級也具有矛盾的對應性。原則上，資產階級是無產階級所鬥爭的對象，但是陳獨秀多次表示，在中國的實際情境中，工商業資產階級因為發展起步較晚，勢力未達主宰政治經濟的條件。在對抗世界帝國主義對中國經濟的壓迫的情況下，中國的資產階級有足夠的理由與帝國主義站在對立面：

革命的資產階級他們因為封建軍閥及國際帝國主義妨礙大規模的工商業發展而贊成革命……因為在半殖民地的中國，資產階級深受外資競爭和協定關稅及種種不平等的條約之苦，非排除國際帝國主義的勢力，脫離半殖民地的地位，成為完全自主的國家，實行保護政策，絕不能完成資本民主革命。

194

陳獨秀將中國的資產階級劃分為「革命的資產階級」和「反革命的資產階級」，而國民革命最重要的目的就是促使無產階級與「革命的資產階級」合作。於是資產階級在國民運動的階段中被賦予當重要的角色，而這也是此時期陳獨秀討論「民主」內涵的另一個重要的切入點：

半殖民地的中國社會狀況既然需要一個資產階級的民主革命，在這革命運動中，革命黨便須取得資產階級充分的援助；資產階級的民主革命若失了

¹⁹³ 〈隨感錄〉，《陳獨秀著作選》，第二卷，108 頁、137 頁。〈怎麼打倒軍閥〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，27 頁。

¹⁹⁴ 〈資產階級的革命與革命的資產階級〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，34 頁。

資產階級的援助，在革命事業中便沒有階級的意義和社會的基礎，沒有階級意義和社會基礎的革命，在革命運動中雖有一二偉大的人物主持，其結果只能造成這一二偉大人物的奇跡，必不能使社會組織變更，必沒有一個階級代替他一個階級的力量，即或能夠打倒現在統治階級(北洋軍閥)，而沒有真實力量牢固的占住他的地位，被打倒的階級時時都有恢復故物之可能。¹⁹⁵

於是，中國的半殖民地狀態尚處於封建社會到資本主義社會的過渡期間，而非資本主義社會向社會主義社會的過渡，所以「民主革命」的性質在於對抗軍閥的封建勢力，為實現社會主義的無產階級革命尚未能執行¹⁹⁶。

但與此同時，陳獨秀卻又認為半殖民地的革命是歷史階段論中一種特殊的革命形式：

人類經濟政治大改造的革命有兩種：一是宗法封建社會崩壞時，資產階級的民主革命；一是資產階級崩壞時，無產階級的社會革命。此外又有一種特殊形式的革命，乃是殖民地或半殖民地的國民革命。國民革命還有對內的民主革命和對外的民族革命兩個意義。……殖民地的經濟權政治權都完全操在宗主國之手，全民族之各階級都在宗主國壓迫之下，全民族各階級共同起來謀政治經濟之獨立，這是殖民地國民革命的特有性質。半殖民地的經濟大權大部分操諸外人之手，政治權形式上大部分上操本國貴族軍閥之手，全國資產階級無產階級都在外國帝國主義者，及本國貴族軍閥壓迫之下，有產無產兩階級共同起來，對外謀經濟的獨立，對內謀政治的自由，這是半殖民地國民革命的特有性質。……國民革命的性質雖然是資產階級的革命，他的勝利雖然是資產階級的勝利，然而革命運動中的形式及要求卻只是一個國民革命。這種特殊形式的革命，本是殖民地半殖民地的政治及經濟狀況所自然演

¹⁹⁵ 同上引，35頁。

¹⁹⁶ 「現在中國若是資產階級的政治，勞動階級自然要打倒資產階級，即行社會革命，但是半殖民地的中國，不像歐美……各國已達到資產階級的政治，統治中國的是封建的軍閥階級，他們勾結外國帝國主義者為後援，資產階級、勞動階級都在他們的壓迫之下，所以中國勞動階級和社會主義者的目前工作，首先要做打倒軍閥打倒帝國主義的國民革命。」〈關於社會主義問題—在廣東高師的講演〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，88頁。

成。無產階級客觀的力量是隨著資產階級之發達而發達的，殖民地半殖民地的資產階級既然不能成功一個獨立的革命勢力，無產階級便是不用說了。¹⁹⁷

在特殊的「半殖民半封建」階段，陳獨秀為原本用以對抗封建勢力的民主主義革命賦予「國民革命」的意義，半殖民地國民運動形式的特殊性在於「階級合作」的必要性，具有對內對抗封建勢力與對外追求國家民族之獨立兩種意義。於是，民主主義革命對中國而言不但是沿著歷史階段論的發展，將中國社會推向實踐民主價值的社會主義一個必經過程，更是在民族國家概念的前提下，展現全體人民為爭取國家獨立自主的行動。揉合「民主主義革命」和「社會主義革命」這兩個發生在兩個不同階段的革命形式，讓陳獨秀的「民主」概念指涉的不是一個特定的政經秩序，而是一個具有特殊目的的歷史階段，而這個目的既是完成資產階級革命，卻也是完成民族國家的獨立，因此陳獨秀將民主革命賦予國民革命意義又回到人民行動與國家獨立自主的關係上。民族獨立運動一方面是由資產階級領導，所以具有「民主主義革命」的性質，但在另一方面他又認為：「殖民地半殖民地的國民革命，其性質其結果不是屬於一個國家的革命，乃是世界的革命，不僅是民主主義對軍閥的革命，還是平民主義對於國際帝國資本主義的革命。」¹⁹⁸換言之，雖然民族國家的獨立應先於社會主義革命，但是中國本身就是一個受壓迫的民族國家，因此對中國而言，民族獨立運動在世界的格局中同時也是社會主義對抗資本主義的革命。

相較於 20 年代初期所提出不同階級有不同利益，陳獨秀在此強調的是對抗帝國主義之時，民族獨立成為各階級最一致目標。在對抗軍閥勢力的論述脈絡中，「民主」是相對於「軍閥政府」的通稱，其意義又回到「人民參與」的概念上：

國民革命的目的……是以國民主義，對外要求民族的政治經濟之獨立，對內要求人民政治上的自由，實踐這種革命之動力，是各階級革命的分子之合作，因為這種革命，是全國民的需要與利益，不是那一階級單獨的需要和

¹⁹⁷ 〈中國國民革命與社會各階級〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，153 頁。

¹⁹⁸ 〈關於社會主義問題—在廣東高師的講演〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，89-90 頁。

利益。¹⁹⁹

這次鬥爭的性質，乃是全中國人民為民族的生存與自由反抗一切帝國主義之鬥爭，絕不是哪一個地方一那一部份人對某一事件某一國家之鬥爭；換言之，此次鬥爭應該是整個的不是局部的。鬥爭的方法不可依賴法律，亦不可依賴現政府，只有依賴國民自己的團結力量。²⁰⁰

因此，「民主革命」的意義不單指資產階級領導的革命性質，並且又具有民主價值實踐的意義，也就是由人民作為政治行動主體，以其自主與自治的實踐力量爭取民族國家之獨立。平民的實踐力量使得陳獨秀將「民主主義革命」的階級性引導向一個脫離共產主義所定義的位置，在國際的視野中面對帝國主義時，中國的民族國家內容成為一個「各被壓迫階級」的集合體，「無產階級革命」的意圖逐漸被「民族獨立運動」的呼籲所稀釋²⁰¹。陳獨秀甚至認為：

無產階級獨裁制，本是各國共產黨最大限度的政綱之一，在俄國雖然實現，照殖民地半殖民地政治經濟的環境，由資本主義向社會主義的過程，是否一定要死板的經過同樣形式的同樣階段還是一個問題，即將來也不致發生。中國我需要的是建立一個被壓迫階級的民主獨裁來對付反革命，而不是什麼無產階級獨裁。

「民主專政」與「無產階級專政」最大的區別在於前者允許革命的資產階級加入政權，取代了純粹以無產階級為主的統治力量。半殖民半封建的歷史階段連結了中國的「民主主義革命」與「民族獨立革命」，前者的目的是對抗軍閥封建勢力建立資產階級民主的政權，而後者則是對抗帝國主義以爭取民族國家的獨立性。在共產主義的階段論中，兩者的革命理路是完全不同的，尤其是對抗帝國主義的邏輯應該是在資產階級建立之後，由無產階級發動領導的社會主義革。但是

¹⁹⁹ 〈國民黨與共產主義者〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，187頁。

²⁰⁰ 〈此次鬥爭的性質和我們應取的方法〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，485頁。

²⁰¹ 當陳獨秀將國民革命定位為「民主主義革命」之時，已經預設了革命成功可能的走向：「國民革命成功後，在普通的情勢之下，自然是資產階級握得政權，但彼時若有特殊的環境，也許有新的變化，工人階級在彼時能獲得若干政權，乃是工人階級在革命中的努力至何程度及世界的形式而決定。」《陳獨秀著作選編》，第三卷，161頁。

在階級合作——一個包涵所有階級的全民運動——的前提下，國民革命的目的似乎更較民主主義革命的目的更具優先性。陳獨秀最後將獨立之後的政權形式界定為「被壓迫各階級」的「民主專政」，意指在帝國主義的威脅之下，無論是資產階級或是無產階級，都屬於被壓迫階級，則反對帝國主義的階級革命在這個定義之中亦可以備包涵在民主主義革命的意義中。這樣對於民主專政的定義，避開只有資產階級掌握政權的民主政治意義，在「被壓迫各階級」作為革命行動主體的定義中，民主主義回到先前主張以人民為政治行動主體的政治形式，革命的階級性質在全體國民的利益中被消解。

小結

從 1920 年創建中國共產黨到 1927 年大革命失敗的這段期間，是陳獨秀接受並且引介馬克思主義至中國社會，作為中國改革的理論依據最重要的時期。然而，陳獨秀對於馬克思主義的詮釋聚焦在實踐革命行動之上，其論述的目標皆以行動的合理化為前提，因此並沒有發展出在理論上前後一貫且縝密的民主論述。並且在馬克思主義的影響之下，陳獨秀對於「民主」的理解是逐漸向馬克思主義的民主概念修正，因此在他對民主概念的論述中，具有深刻的馬克思主義印記

馬克思主義的唯物史觀對陳獨秀的吸引力在於它呼應了進化論的發展觀，並且較進化論更為具體地鋪陳了進化過程的藍圖。陳獨秀以唯物史觀的歷史階段論作為分析中國社會改革過程的依據，因之調整其早期對民主一詞的用法，民主共和固然是一種政治制度以及文化價值的總體表現，但是加入「經濟條件」這項因素，使得民主成為歷史階段論中的特定用法，特別用於描述「資產階級議會式民主」的政治型態，因此將「民主主義」與「社會主義」區分開來，前者指向一種限定於資產階級的政治制度，並且作為壓迫無產階級的工具。雖然民主的概念被置於階級的作用之下而有所區分，但是民主政治的圖像沒有改變，陳獨秀仍然著

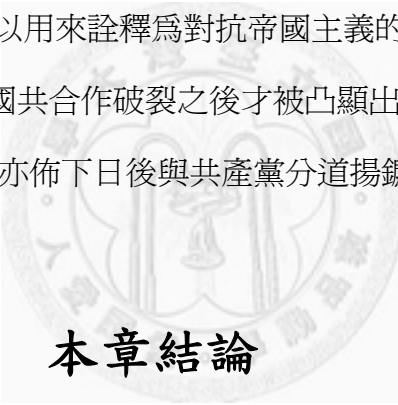
眼於個人的權利和幸福觀，強調個人自主的重要性，只是在「資產階級民主政治」當中，自主的權利並沒有普及於全民，而僅限於少數社經條件優越的人。因此，在陳獨秀論述中「民主主義」和「社會主義」的對立，並非民主社會本質上的不同，而是民主權利之所有者和普遍程度的不同。

在相信社會主義民主才是真正民主的同時，陳獨秀也接受了馬克思主義的策略，也就是透過階級革命的方式，達到社會主義的目標。而「民主」的意含在「無產階級專政」的概念中成爲一個必須被釐清的概念。陳獨秀並不否認「專政」所帶來的壓制性，但是這卻是達到社會主義民主必經的階段，他十分強調專政手段的「過渡性」，並且反省了「自主」與「絕對自由」之間的關係。在陳獨秀的思維中，「自主」的概念起先是在反對傳統禮教價值的束縛被提起，其概念內容本來就必須在對應的脈絡中理解，而當「自主」的概念放到社會組織之中，與「絕對的自由」區分開來。總的來說，陳獨秀認爲在社會組織當中的自主並非無節制無紀律的「絕對自由」，絕對的自由只會帶來更多的問題，例如資本主義的發展，便是在無政府的節制之下形成一種具壓迫性的經濟結構。在「自主」與「組織」之間，陳獨秀重新爲「自主」和「自由」做了一番新的界定，也使他所強調的個人自主性得以在現代的社會組織之中存續。

馬克思主義中所提及的「民主概念」，對陳獨秀的論述最大的影響還是在唯物史觀的「民主階段」上。資產階級民主作爲歷史階段中特定的「民主」定義，使陳獨秀總是圍繞著資產階級的特質使用「民主」的概念。尤其在共產國際介入中國革命過程，提出階級合作、聯合戰線的革命策略，要求中國共產黨與國民黨進行合作，以對抗軍閥政府以及支持軍閥政府的「世界帝國主義」。爲呼應共產國際的指示，陳獨秀將「階級合作」的民族獨立運動定位爲「民主主義運動」。他以唯物史觀中的歷史階段論作爲論述的依據，「民主」不完全是政治制度或是社會價值的指稱，而是一個特定的歷史發展階段。「階級合作」的訴求成爲陳獨秀在 1922 年至 1927 年的論述主軸。在這段期間中，陳獨秀既面對共產黨內部的質疑，又受到國民黨右派的撻伐，加上五卅事件以及國民軍北伐等種種現實的衝

擊，「階級合作」漸漸稀釋了「階級鬥爭」的訴求，使得國家的概念又回到民族國家的意義中，國內階級間利益的區隔，在一同面對世界帝國主義的威脅之下，又具有同一的可能，也就是追求民族國家的獨立自主。

從「無產階級革命」再到「民主主義」的民族獨立運動，馬克思主義的理論空間使陳獨秀游移在極為矛盾的論述策略之中，但是這卻也讓人清楚地辨認出陳獨秀的改革企圖，其實是將追求民族國家之獨立作為終極的目標，在現實政治的變動之下，陳獨秀所選擇的論述策略最終仍是以對抗其他國家對中國民族的壓迫為對象，而民主的意義也仍然緊扣著「民族國家之獨立自主」的核心關懷。陳獨秀並沒有特別去理清民主主義革命與民族獨立革命在革命邏輯上可能出現的矛盾，但是他對於資產階級和無產階級之間的利益衝突仍然有所警覺，只是在民族獨立革命的理由中，亦可以用來詮釋為對抗帝國主義的階級革命意義，這個潛在的矛盾邏輯，在 1927 年國共合作破裂之後才被凸顯出來，也因此成為陳獨秀與中國共產黨之間的裂痕，亦佈下日後與共產黨分道揚鑣的種子。



本章結論

從 1919 年五四運動到 1927 年國民黨清黨，這是陳獨秀思想和論述上最為複雜和曲折的一段時期。一方面是因為政治現實對於革命行動的影響，另一方面則在於理論接受的完整性以及援引至中國之後的詮釋空間，使得陳獨秀不斷地在論述上調整內容和論說的方式。在這段時期中，陳獨秀拋棄對西方民主理論的追隨，先後接受杜威的民治主義和馬克思主義，最後在馬克思主義的框架中迴旋，尋找適用於中國社會的論述方式，隨著這一連串學習和轉譯的過程，陳獨秀的「民主」概念也迸發出不同的樣貌。但是就其思維線索而言，不論是轉換概念或是展演論據，陳獨秀依然對於「個人」與「國家」之關係有著深切的關懷，從新文化運動時期的思維中，便可以發現許多與馬克思主義架接的線索，使他在在眾多理論的

洪流中向馬克思主義靠近。

一次世界大戰之後國際勢力對山東問題的處置無疑是一個關鍵的外在因素，它為中國知識社群帶來的衝擊不小，也使得在新文化運動時期主張向歐美學習的知識份子，開始反省中國在國際間權力角逐傾軋之下所處的位置為何。藉由這層反思，陳獨秀逐漸轉變他的論述焦點，他開始注意到經濟條件與人民自主之間的關係，以及與國家自主之間的關係。杜威的民治主義和馬克思主義的階級概念同時被陳獨秀所引介，他嘗試著從經濟條件的面向接合兩種新理論藍圖的可能。延續著他對於人民主動性的高度肯定，杜威的民治主義提供了一種自治的模式，作為嫁接人民自主性和經濟條件的關聯。

但是在隨後，「階級」的概念強化經濟條件與個人自主的關係，因為在反對壓迫的基礎上，資本主義的經濟制度所呈現是與其所奮鬥的目標相違背的結果。從階級概念到馬克思主義的理論整體，陳獨秀漸次修正「階級觀」、「經濟制度」和「政治制度」之間的關係，認同馬克思主義將政治經濟和社會視為因生產方式而連結的整體。中國共產黨的創立，是陳獨秀要求政治實踐的第一步，但也因此必須為共產黨背後所代表的理論奮戰。陳獨秀熟練地運用無產階級和資產階級之間矛盾的概念，在與無政府主義論戰時確立了國家概念的轉換，至此陳獨秀儼然成為馬克思主義的代言人，運用馬克思主義的理論框架，為中國社會尋找改革的必然路徑。陳獨秀認為唯物史觀的科學性，為中國社會改革必經之過程提供了正當性，它是集結方法、工具和目標於一身的改革藍圖。因此中國社會必定走上唯物史觀所設定的歷史階段。

於是陳獨秀不再特別指陳「民主」的意義究竟為何，他沿著馬克思主義的論述，鋪陳民主在唯物史觀中所代表的意義，以歷史階段論對「民主」的特殊定義為核心，將「資產階級」的革命性質與「民主」一詞並陳。但是在以歷史階段為前提的革命實踐中，民主的概念在接續新文化運動時期強調個人自主性的內涵上遇到挑戰。在「階級革命」的論題上，無產階級取得政權的統治方式似乎違背了先前對於個人自主性的主張。「國家工具論」消解了個人自主與國家自主之間的

連結，國家權力的獲取和運用成爲通往具普遍意義之個人自主的手段，相對於資產階級民主，陳獨秀認爲社會主義的實現才能達到個人自主的普及，而非僅限於資產階級少數人之中。在個人自主性的意義上，「民主」成爲革命的最終目標，而在達到目標的過程之中，則必須透過國家權力的掌握，限制少數人具有壓迫他人的「自主」和「自由」。

以個人自主爲內涵的民主意義在主張「階級革命」的階段中爲一個重要的討論焦點，但是因爲共產國際的介入，使中國共產黨的策略轉向階級合作之後，對於民主的討論又回歸到唯物史觀的社會革命分析之中。以唯物史觀作爲分析中國社會構成的工具來確立革命行動的正當性，首先面對的就是中國社會的結構與馬克思階級理論對應性的問題。在新文化運動對於軍閥政府性質的分析，與「封建階級」相呼應，進而確定中國社會的性質仍然處於封建社會向資產階級社會過渡的階段。針對軍閥政府的分析使陳獨秀認爲中國當前的革命行動目標是爲進入「資產階級民主」社會，陳獨秀以「階級」取代「全民」的觀點中，民主行動者的定位不斷在階級利益的分殊性以及全民利益的整體性之間徘徊。階級利益的分殊性強化了階級革命的必要，並且作爲國家工具論的論證起點。但是這番主張卻在回應與國民黨的階級合作之後，又返回到全民一致對抗國際帝國主義的立場。然而，涉及全民的「國民運動」當中，陳獨秀仍然堅持以階級作爲辨識全民內容的方式，即便在目標與利益一致對外的情況下，階級的區別仍然存在。陳獨秀試圖從無產階級的獨立性論證中國的民族獨立運動具有階級鬥爭的性質，雖以民族國家爲單位，在帝國主義的國際勢力之中卻是「被壓迫」民族，因此使得民族性與階級性重合。

針對民主意義的討論，因爲鑲嵌在唯物史觀的歷史階段論中，使得陳獨秀無法跳脫歷史階段，對民主一詞的特定用法進行更爲本質性的意義探討，然而在接受馬克思主義的過程中，卻仍然可以辨認出思維線索上接續的痕跡。總體而言，陳獨秀在民主一詞的使用與界定上，十分依賴馬克思主義所給定的分析框架，因此在引介至中國社會時出現詮釋上的混雜性。在 1927 年大革命結束之後，陳獨

秀的革命分析觀點受到共產黨內部嚴厲的檢討和反省，這也促使陳獨秀繼續開展另一個階段的民主思索。



第三章 社會主義民主的反思 與根本見解

1927年四月十二日，國民黨發動一連串掃蕩共產黨員的行動，大大削弱共產黨的勢力。以中國共產黨的視角而言，國民黨的「清黨」行動標示著從1922年開始的國共合作失敗，也是中國對抗帝國主義「大革命」的失敗。面對這次失敗，共產國際旋即在八月七日召開臨時會議，徹底檢討導致大革命失敗的原因。作為中國共產黨的總書記，因為大力推動國共合作和「工農民主專政」的策略，陳獨秀被認為必須為大革命的失敗擔負全部責任，並且被貼上「右傾機會主義」的標籤，驅離共產黨的決策核心²⁰²。「大革命」的失敗與檢討對陳獨秀的思維歷程而言，無疑又是一次重要的轉捩點。國民黨的政治動作被視為蔣介石對「革命行動」的背叛，這使得陳獨秀徹底反省原本賦予「國共合作」背後的意義，亦即一個被壓迫民族對抗帝國主義的階級聯合。然而，陳獨秀的反省並非一場偶然的情緒宣洩或憑空臆斷，在共產國際內部同樣出現針對中國革命的反省聲音，且牽涉到更為深刻的論戰。

陳獨秀雖然沒有直接加入論戰的行列，但是他的反省卻傾向於接受托洛斯基的主張²⁰³，並且透過托洛斯基的理論抨擊中共中央，以及以史達林為首的共產國際在中國大革命失敗後所採取的錯誤策略，因而與聽命於共產國際的中共中央決裂，甚至遭到開除黨籍的處分。托洛斯基的理論對陳獨秀最大的影響，在於透過區分「民主革命的任務內容」以及「革命領導階級」，消解陳獨秀在階級合作時期中，將「資產階級民主革命」等同於「國民革命」，以致無產階級革命的重要性在其中被模糊及淡化的尷尬。當陳獨秀以托洛斯基的立場為自己的主張辯護時，

²⁰² 歷史敘述的部份參考：唐寶林，《陳獨秀傳下》、姚金果，《陳獨秀與莫斯科的恩恩怨怨》。但是根據鄭超麟的回憶錄，陳獨秀是自願辭去總書記的職位。鄭超麟，《鄭超麟回憶錄》。

²⁰³ 陳獨秀認為托洛斯基的立場肯認當年他堅持不與國民黨合作的主張，因此對托洛斯基的理論有著深切的親和性。唐寶林，《陳獨秀傳下》，29頁。

他的政治思維進入另一個新的轉折。

對於革命策略的反省和修正，不僅是陳獨秀思維的轉變，亦是他對民主認識又一次的轉變。如前文所描述，陳獨秀的民主觀在經過新文化運動時期的思索，以及爾後接受馬克思主義並成立中國共產黨之後出現兩條思維邏輯：一是從人民與國家的關係來討論以人民作為政治行動主體的民主概念，另一則是從革命策略的角度理解在歷史階段論中的「民主主義」。這兩種理解民主的方式，代表著兩種不同的認識取徑：前者以揭示人民自覺與民族國家獨立之關係，來說明「人民自主」作為「民主」概念的核心內容，對「民主」的描述和定義主要展現在從傳統到現代過渡的國家與個人觀念，這條思路在陳獨秀接受馬克思主義之後，亦作為國共合作時期在行動策略上的理論依據。後者則是基於革命行動策略的考量，試圖解釋由特定政經秩序的內容所標定的民主意義。在歷史階段論中，資產階級的民主主義作為民主概念的內涵指涉，陳獨秀將「民主」一詞的概念使用限縮於資本主義社會中資產階級掌握政權的政經秩序。在革命策略這一條思維路徑中，中國共產黨的革命目標除了參照歷史階段論對於民主主義的定義之外，亦受到列寧主義在殖民地對抗帝國主義理論的影響，將對抗封建勢力和帝國主義同時劃歸為「民主主義革命」之中。不同於新文化運動時期透過人民與國家的關係表述「民主」概念的核心內容，以民主主義革命作為理解民主的這條思路是在「民主」這個詞彙之下，透過民主主義革命的內容以及與其相關的各種問題面向作為詮釋「民主」一詞的內容。

大革命的失敗以及受到托洛斯基影響，陳獨秀民主觀的轉接坐落於「民主」概念在「歷史階段論」中的新詮釋，以及歷史階段論與革命實踐行動策略的合致或歧異。在歷史階段論中，陳獨秀將「民主」視為資產階級政權為維繫資本主義的經濟制度所使用的統治方式，於是民主一詞所指涉的是在資本主義社會之中，由資產階級掌握政權以維繫其階級利益的整套政經秩序。但是在這個階段的轉變中，托洛斯基對陳獨秀啟發的關鍵在於將「民主主義革命」中「領導階級」與「革命任務」之間的連結取消，於是「民主」的概念在「資產階級民主」的定義中獲

得另一種詮釋的空間，而使他擺脫了階段論中民主主義革命之目標必為資產階級所完成的限制，而由無產階級作為民主革命之領導力量。

革命領導階級的轉變繼而挑戰了從歷史階段論當中所理解的資產階級民主。當資產階級不再被視為「民主革命」的領導階級，由無產階級領導民主主義革命的完成，資產階級政權與資產階級民主之間是否仍具關聯性？由無產階級領導完成的民主主義革命又應該被賦予什麼樣的階級性質？甚至，無產階級革命的最終目標，亦即社會主義革命如何在同為無產階級所領導的民主主義革命之中產生？這些問題皆挑戰階段論中資產階級作為民主主義革命之領導階級，以建立資產階級政權的策略順序，並且影響陳獨秀重新思考資產階級民主應該在哪些面向上作為民主概念的內涵。

除了從革命策略的角度反省歷史階段以及民主主義革命的內容之外，陳獨秀在新文化運動時期關於人民自主以及國家獨立的追求並沒有完全消失於其論述中。這條隱藏於革命策略之中的思路，在批判中共中央缺乏黨內民主的論述中成為主要的立論依據。中國共產黨中央因為國共合作的失敗，轉而以其獨立之力發動罷工和暴動，在政策擬製及傳達的過程中，中共中央愈趨於集權。對陳獨秀而言，中共中央的決策模式壓抑了基層黨員對政策命令的參與和建議，因而與「民主」的目標背道而馳。從人民自主性的角度觀看，不僅僅是中共黨內缺乏容許自主性的展現，完成北伐之後的中國局勢，國民黨南京政府的統治方式亦相對限縮了其他黨派和意見的表達空間，尤其對共產黨的壓制更為嚴厲。而這種背離「民主」的情況不僅僅發生在中國內部，作為共產黨革命行動的指導和模範，在史達林統治之下的蘇聯，正進行前所未有的極權恐怖統治，他將無產階級的「專政」轉化為對政敵和反對意見的迫害；無獨有偶的是在德國和義大利崛起的法西斯主義，亦是以壓制和肅清為統治方式的政權型態。種種極權的政治體制在二戰前紛紛崛起，對陳獨秀而言，無產階級革命所追求的「民主」目標在史達林的統治之下化為烏有，他很快地意識到，雖然蘇聯在革命的過程中一直作為中國革命的模

範，但是當前的蘇聯並非中國革命之初所期待的目標²⁰⁴。面對世界局勢向極權主義傾斜的態勢，陳獨秀重新反省在共產革命中所標舉「民主」和「專政」的意義。在這個反省之中，最重要的思想線索來自於新文化運動時期以來陳獨秀所把握的核心關懷：人民參與政治的自主性。來自於「人民」的政治行動力貫串陳獨秀民主思想的核心關懷，亦是其調整論述立場的主要依據。當二戰之前國內外局勢，甚至是共產黨內部都逐漸傾向壓制政治表達和參與的自由，人民政治參與的主動性便顯得更為重要，而這也展現出陳獨秀在這個思想階段中另一個理解民主的面向。

總體而言，在這個思想階段中，陳獨秀的民主觀同樣出現兩條不同的思維路徑：第一個思考的路徑是以革命策略為主軸，銜接歷史階段論中「民主主義革命」的內容，陳獨秀必須面對革命任務與領導階級不相重合的問題，以及這個革命策略所呈現的民主主義內容如何回應「民主」概念的理解。從 1929 年至 1932 年入獄之前，陳獨秀最重要的論述核心就是提倡革命行動的「國民會議」路線。國民黨政府在北伐結束之後，於 1930 年在南京重新召開國民會議，面對這個新的政治情勢，陳獨秀極力主張以參與國民會議作為中國共產黨新的革命路線。這個主張不但在中共內部引起極大的批判聲浪，並且後來在托派組織內部也引發革命路線的爭議。但是陳獨秀卻力排眾議，將「國民會議」視為當前中國共產黨唯一有效的革命策略。事實上，「國民會議」路線的主張牽涉的問題層面十分廣泛，為證明國民會議路線的有效性，陳獨秀在中國社會的性質、國民黨的階級性質、大革命失敗的原因，以及中國共產黨今後應採取的策略等等面向上，與中共中央以及托派意見領袖們產生激烈的爭辯²⁰⁵。第二個思考路徑則是接續新文化運動時期對於民主概念內涵的架構方式，藉由批判中共黨內的「官僚主義」和蘇聯的極權政治重提人民在政治參與上的主動性。這兩個思維路徑的轉折和變化，最後構成

²⁰⁴ 高力克，2003，〈陳獨秀晚年的民主觀〉，《二十一世紀》網路版，第 16 期。

<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>

²⁰⁵ 陳獨秀在這段時期被中共中央開除黨籍，另外與其他托派人士組織「中國左派反對派」。箇中遭遇非本文所重之處，但中國托派的組成和發展過程可參見唐寶林，《中國托派史》。

陳獨秀晚年對於民主根本見解的認識基礎。

第一節、從「民主階段」到「民主任務」

1927 年大革命的失敗對陳獨秀最重要的衝擊是關於「民主主義革命」的理解。按照馬克思主義的歷史階段論，民主主義革命是隨著生產關係改變，資產階級對抗封建勢力以取得政權的革命。而在被殖民地國家中，民主主義則不僅僅是因為生產關係的改變而造成國家內部政權轉移的革命，它更涉及殖民地國家向帝國主義國家爭取民族國家獨立的任務目標，因為帝國主義與殖民地內部的封建勢力相互勾結，一方面剝奪國家主權，另一方面則抑制了國內脫離封建社會轉變為資本主義社會的發展，因此民主主義革命不但是資產階級因爭奪政權而與封建階級的對抗，更是殖民地國家所有階級聯合尋求資本主義自由發展，而向帝國主義要求民族國家之獨立。民主主義革命的理論框架是陳獨秀呼籲階級聯合時的立論基礎，尤其強調「民族國家獨立」的面向，帝國主義對中國各階級的壓迫是促使中國進行民主主義革命最關鍵的因素。於是民主主義革命亦是「國民革命」，目的是結合「被壓迫民族」中的各階級聯合的力量，以對抗帝國主義對中國的干涉和侵略。

然而，這個民主主義革命理論所支持的目標，在 1927 年寧漢分裂之後瀕臨破滅。國民黨政府對於中國共產黨的壓制和掃蕩，使得陳獨秀不得不重新檢視建立在階級合作必然性上的民主主義革命理論。除了理論上的困惑之外，陳獨秀亦面臨共產國際對大革命失敗的責任追究，作為中國共產黨總書記的陳獨秀，因為為文贊成階級合作的主張而被認為是革命行動中的「右傾機會主義」者，於是在 1927 年臨時召開的代表大會上卸除了總書記的職務以為革命的失敗負責。職務上的隱退以及對於理論上的困惑使陳獨秀的論政為之消沉一段時間，但是在這段期間中，透過由莫斯科回國並接受托洛斯基主義的中國學生，陳獨秀接觸了托洛

斯基的革命理論，以及對於中國大革命的看法，這些新的理論為陳獨秀在革命實踐的問題上找到新的答案，尤其是「民主主義革命」的解釋和策略運用²⁰⁶。

在接受共產主義之初，陳獨秀沿用共產主義中對「民主」的理解，將「民主」視為一套在資本主義社會中同時包涵政治與經濟面向的制度。在其中，民主指涉的不是一個具階級中性的政治制度，而是資產階級政權用以維繫其利益的整套政經秩序，在歷史階段論中分別對應著「封建社會」和「社會主義」兩個不同的社會階段。他以「民主主義」總括了歷史階段論中資本主義社會階段的所有內涵，包括資本主義生產關係、議會制度、競爭性選舉等等，而這些制度全部直指「資產階級政權」的統治方式。因此，透過共產主義的語彙，陳獨秀所認知的「民主」一詞背後隱含著資產階級政權所職掌的政治形式——資產階級民主。在托洛斯基的影響下，由共產主義語彙中所理解的民主意義，不再是為繞著資產階級政權而來的所有政經秩序，它被提煉出民主主義革命的「任務內容」以及民主主義革命的「領導階級」兩個不再為「資產階級」所聯繫的部份，進一步否定了資產階級作為革命領導者的角色。民主主義革命與資產階級取得政權之間的關係被打破，由資產階級民主詮釋民主概念的關聯性也受到挑戰。

為論證民主主義革命中「任務內容」和「領導階級」的不一致，陳獨秀首先論及國民黨的階級性質以及中國社會性質的問題。這兩個要素是支撐起民主主義革命的目標從爭取資產階級政權到限縮於民主主義任務內容之完成的起點。將「資產階級民主革命」與「國民革命」做概念上的聯繫以界定 1925 年大革命的革命性質，為國民黨確立了在中國革命實踐中作為革命領導政黨的正當性，以及代表無產階級的共產黨在革命中的從屬角色。陳獨秀從「被壓迫民族各階級聯合」的立意出發，主張在資產階級民主主義革命時期，必須由代表各階級聯合的國民黨作為革命領導，在對抗軍閥所代表的封建勢力以及帝國主義的干涉之後，進一步建立資產階級政權，以確立中國的獨立地位。然而，這樣的論述邏輯在 1925 年之後逐漸受到現實局勢的挑戰。事實上，從 1922 年透過共產國際的撮合，國

²⁰⁶ 唐寶林，《中國托派史》，第二章，51-85 頁。

民黨進行改組且與共產黨進行第一次合作開始，左右兩派的爭議一直沒有停止，而這個看似平和的合作狀態在戴季陶於 1925 年發表〈國民革命與中國國民黨〉一文之後出現顯著的變化。陳獨秀認為戴季陶的發聲並非僅只是個人意志的展現，而是代表國民黨右派勢力反叛的開始。其後更歷經中山艦事件，國民黨右派對共產黨的敵意逐漸化為實際行動。在這段時期中，陳獨秀已經開始反省並且抨擊國民黨右派的舉措，他認為國民黨對黨內共產黨員的壓迫代表著國民黨對國民革命的背叛。他不只一次地指出，國民黨內的資產階級右派勢力正朝向帝國主義傾斜，作為「國民革命」之領導者的國民黨仍然無法擺脫「殖民地資產階級為帝國主義收買」，抑或「向帝國主義妥協」的結果。面對國民黨右派的威脅，陳獨秀在寫作上採取兩種策略：一方面，他譴責國民黨右派的言論和行徑，支持國民黨左派與共產黨的革命目標，但是在這樣的論述中，陳獨秀並沒有全面否定國民黨的領導角色，而是針對「部份」的反叛的勢力提出批評²⁰⁷。另一方面，他開始接受資產階級在革命中的游移性格，認為資產階級容易受到帝國主義的誘惑，但是他又認為，無產階級勢力相對薄弱，因此必須號召小資產階級以及民族資產階級進入革命陣營²⁰⁸。雖然在蔣介石一連串的反叛行動中，國民黨的背叛證明了「資產階級」在革命行動中的脆弱性，但即便對國民黨有所批判，陳獨秀仍然認為國民黨的部份錯誤並不意味著無產階級必須依其獨立性推動「社會主義」革命，因為在馬克思主義的革命邏輯中，封建社會必須經由「民主革命」加以摧毀，社會主義革命的進行亦必須奠基於民主主義革命的基礎之上²⁰⁹。

但是大革命的失敗在實踐上證實了資產階級在革命行動中的反叛性，也挑戰了歷史階段論中關於資產階級與民主主義革命的關係。實踐上的挫折，使陳獨秀在大革命失敗之後無法就論述上提供更為完整的辯護，只能發表一些針對國民黨

²⁰⁷ 相關文章可參考：〈國民黨右派之過去現在及將來〉，〈國民黨右派大會〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，13-15 頁。

²⁰⁸ 〈在中國共產黨第五次全國代表大會上的報告〉，《陳獨秀著作選編》，第四輯，282-284 頁。

²⁰⁹ 這個見解在陳獨秀與汪精衛聯合發表的〈汪陳宣言〉中詳加說明，儘管陳獨秀後來對於自己所簽下的〈宣言〉感到悔恨，並且認為是受到共產國際的壓力才簽署。但是除了汪陳宣言之外，陳獨秀在回覆讀者的提問時，仍然採取相同的立場，因此可以認為陳獨秀在當時對於階級聯合的策略以及推遲社會主義革命的態度是肯定的。

清黨政策的短篇評論²¹⁰。但是當陳獨秀開始接觸托洛斯基的文章後，這個理論上的困局似乎獲得解套的可能。《不斷革命論》帶給陳獨秀最大的影響是在於對民主主義革命內容的重新詮釋，托洛斯基反駁了革命性質在「任務內容」與「領導階級」合致的必要性²¹¹。對應在中國大革命的情境中，就是大革命失敗之後重新判定國民黨的階級性質以及對中國革命客觀情勢的判斷。陳獨秀在反省大革命的行動策略時，認為共產黨最大的錯誤在於「把國民黨看作是一種各階級的政治聯盟，而不是代表資產階級的政黨，這本是我們黨傳統的錯誤。」²¹²、「……這個錯誤的機會主義政策發生之根由，乃是因為不曾洞察資產階級的發展對於革命之作用及其危險性，尤其是對於國民黨的階級性之錯誤的觀察，遂至不自覺得削弱了無產階級的力量，過份助長了資產階級的軍事勢力，造成了革命失敗資產階級勝利之前提。」²¹³陳獨秀對國民黨階級性質的反省並不是客觀地從國民黨內部的組成分析直接證明國民黨的資產階級性質，這個認知來自於國民黨右派在 1925 年之後逐漸壯大的影響力，加上大革命的結果顯示國民黨右派握有足夠的勢力打擊階級合作的國民革命，由此便得以應證國民黨在革命行動中所代表的階級屬性，是一個打壓革命勢力的反革命政黨。陳獨秀從實踐的結果中指陳國民黨作為資產階級的性質，並因此駁斥中共中央所聽命的共產國際對於國民黨的階級屬性做出的錯誤判斷，以及在理解革命行動的階級問題時所出現的盲點²¹⁴：

你們對於中國資產階級這樣的觀察，分明不是依照辯證法，在一切現象

²¹⁰ 從 1927 年清黨之後，陳獨秀只有在《嚮導》週報中以寸鐵的名義發表短篇的評論，直至 1929 年向中共中央提出建議之前，再無長篇的議論文章。鄭麟超認為，此時的陳獨秀正處在理論轉變的當口，不斷反思中國革命的實踐問題。可參考：鄭麟超，〈陳獨秀與托派〉，《鄭麟超回憶錄下》，491-496 頁。

²¹¹ 事實上，托洛斯基的《不斷革命論》牽涉到列寧去世之後，史達林與托洛斯基兩大陣營之間對於革命路線的爭辯。不斷革命論是托洛斯基反駁史達林陣營將期間的論戰，與實質的政治權力爭奪有極大的關係。可參考：史華慈，《中國的共產主義與毛澤東的崛起》，第五章、第六章。本文的重點並非討論不斷革命論在中國革命實踐的應用，因此並沒有著重不斷革命論中的重要論點進行討論。本文認為不斷革命論對於陳獨秀的影響最重要的部份展現在革命領導階級和革命任務之間的區別，這個對民主主義在理論上的細緻區分，是影響陳獨秀對於民主主義思維的重要關鍵。

²¹² 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，380 頁。

²¹³ 同上引，378 頁。

²¹⁴ 中共中央與第三國際仍然維持從前對國民黨性質的定位，認為國民黨依然是被壓迫階級聯合的代表。相關論述可參考史華慈，《中國共產革命與毛澤東》、德里克，《歷史與革命》。

流變生長過程中，抓住現在實有的資產階級，而是依照形式邏輯，虛構一個超時間性的一定模型的資產階級。……這樣的幻想，決不能夠領導群眾向當面的資產階級鬥爭，而是領導群眾去尋找你們心目中的資產階級。²¹⁵

對於「形式的」或是「超時間性的」定義予以批判是陳獨秀在這個思想階段中特別強調的論點，他認為不論是中共中央的策略選擇，或是後來托派內部關於革命目標的界定，都無法跳脫一種既定的「教條式」的策略邏輯。這個問題的在論及民主主義革命和國民會議路線時更加明確。

在確認國民黨在革命行動中所代表的階級屬性，而進一步確認國民黨政府作為一個「資產階級政權」之後，下一步關於中國革命問題的討論便推進至中國社會性質的論斷中²¹⁶。陳獨秀改變以往將中國社會定義為「封建社會」的看法，認為中國社會在經濟結構上已是封建社會和資本主義社會的合流：

其實中國的封建殘餘，經過商業資本長期的侵蝕，自國際資本主義侵入中國以後，資本主義的矛盾型態深入了農村，整個農民社會之經濟構造，都為商品經濟所支配，已顯然不能夠已農村經濟支配城市。封建階級和資產階級經濟利益之根本矛盾，如領主農奴制，實質上已久不存在，因此剝削農民早已成了他們在經濟上（奢侈生活或資本積累）、財政上（維持政權所必須的苛捐雜稅）的共同必要。²¹⁷

除了在經濟結構上封建勢力和資產階級之間已經形成十分密切的關係，這層關係在1925年到1927年的大革命更是加速成就了資產階級在政治權力上的影響力：

中國的1925-1927年之革命……確實已開始了中國歷史上一大轉變時期：這一轉變時期的特徵，便是社會階級關係之轉變，主要的是資產階級得了勝利，在政治上對各階級取得了優越地位，取得了帝國主義的讓步與幫助，增

²¹⁵ 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，385頁。

²¹⁶ 關於中國社會性質的討論是30年代時的一大論戰，論戰內容主要針對中國的社會性質，以及中國革命性質的檢討和辯論。可參考：德里克，《歷史與革命》。陳獨秀並未深入涉及此次論戰之中，但是陳獨秀的立場卻可以作為托派在中國社會性質論戰中的一方代表。

²¹⁷ 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷。380頁。

加了他的階級力量之比重；封建殘餘在這一轉變時期中，受了最後打擊，失了統治權中國的中央政權形式，失了和資產階級對立的地位，至少在失去對立地位之過程中，變成殘餘勢力之殘餘。²¹⁸

於是，在經濟結構和政權階級兩個面向中，中國的社會性質不再是純粹的封建社會，而是雜揉了封建社會的生產關係，以及資本主義社會的市場機制，封建階級與資產階級之間在利益上可以取得合作而非矛盾關係。封建勢力和資產階級的合作關係進入政權的領域中，雖然代表資產階級的國民黨作為南京政府的主要領導者，但是他們並未因此消滅封建階級的勢力，反而與之合作對抗無產階級的革命行動。這個以資產階級為主的政黨在階段論的意義中應該負擔起對內摧毀封建勢力，對外抵抗帝國主義以達成民族國家之獨立的「民主任務」，但是中國的革命結果卻是資產階級政權向帝國主義以及封建勢力妥協，並與之共同壓制無產階級。北伐之完成並非資產階級民主革命之完成，而是在與帝國主義的合作下，資產階級的政權趨向軍事專制而背離民主實踐²¹⁹。這個政治事實使陳獨秀更加深刻地反省「資產階級」與「民主主義」之間的關係，因為事實證明，資產階級取得政權並不一定等同於實踐資產階級民主政治。

陳獨秀接受了托洛斯基對於民主主義革命的新詮釋，認為無產階級應該取代資產階級的領導位置來完成民主主義革命的任務內容。民主主義革命中的「任務目的」和「領導階級」之間的連結取消，由無產階級取代資產階級作為民主主義革命的領導階級，於是民主主義革命之目的就不再包涵建立資產階級民主專政的政權，「……在革命之勝利即無產階取得政權開始，即應和完成民主任務同時踏上社會主義策略的道路，連向俄國十月革命後半年的民主時期也不會有。」²²⁰而是藉由民主主義革命完成在政治上取得民族國家之獨立，並且順勢將革命推向社會主義革命的道路上²²¹。民主主義革命的目的不在於建立資產階級政權，民主主

²¹⁸ 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，381 頁。

²¹⁹ 〈我們在現階段政治鬥爭的策略問題〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，464-465 頁。

²²⁰ 〈中國將來的革命發展前途〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，504 頁。

²²¹ 同上引，505 頁。

義的任務內容也必須由無產階級政權來完成，所以在民主主義革命的任務中，並不包含建立資產階級政權，則民主主義的階級性質不是由於政權所屬的階級位置，而是由政策的任務內容來體現的階級性質。於是民主主義革命的階級意義是建立在反帝國主義以及反封建秩序的經濟結構和生產方式之變革，但是在政權的變革上卻與在資本主義經濟結構中最主要的得利者—資產階級—不相關。

民主主義革命排除了建立資產階級政權的內涵，使得民主主義當中所涉及的民主概念亦與「資產階級政權」脫節。對照於陳獨秀接受共產主義之初，他所理解的民主概念與資產階級政權是息息相關的，「民主」指涉的是資產階級用以維繫階級利益和生產關係所採用的政治統治方式，以議會制度作為民主實踐的主要形式。當時陳獨秀在使用民主概念時，隱含著反對資產階級政權的立場，尤其是對於議會民主的貶抑。然而，排除政權目的的民主主義革命使陳獨秀在使用民主概念時出現評價立場上的變化，這個變化影響著陳獨秀後來在闡釋其民主觀的內容和立場²²²。然而，「資產階級民主」並沒有真正發生於中國的革命過程中，因而發生於中國的民主主義革命不再包涵政權目的，但是這並不代表「資產階級民主」不是一個可對應現實的概念，陳獨秀認為：「中國的資產階級不是民主主義的是一件事，歷史上資產階級的民主主義制度之存在又是一件事。所有馬克思主義的文獻上所謂「民主制度」、「民主任務」、「民主口號」無一不是指資產階級民主。」²²³民主主義所包涵的民主概念仍然是在資產階級政權的範疇當中，但關鍵在於，資產階級民主與中國現實的資產階級政權卻不相符合。在「政權」的階級性質與「民主」概念的階級性質分殊的認知中，陳獨秀對於民主的理解仍然囿限於資產階級的民主制度，以及其相應於歷史階段論時序位置上的革命目標，但是在沒有實際的政權作為應對的情況下，資產階級民主的意義在中國的革命中便成為一個抽空的概念。對陳獨秀而言，抽空的資產階級民主概念鬆動了「民主」與資產階級之間的必然關係，亦擴大了其民主思維的運用空間，尤其在革命行動策

²²² 關於這個變化在 3-2 將有較詳細的討論。

²²³ 〈論國民會議口號〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，31 頁。

略的反省上，資產階級民主的意義不再只有貶抑的面向，在其中有許多推動革命前進的正面條件，因此資產階級民主在中國革命的現實中，不但成爲一個必須被追求的目標，其內涵中的某些價值概念亦爲陳獨秀所重視，成爲後來界定民主概念的重要依據。

然而，在革命任務與領導階級不相重合的情況下，陳獨秀要面對的問題就在於，具有資產階級性質的民主主義如何爲無產階級所領導的革命所實踐？這個問題在陳獨秀與其他論者之間引起很大的爭論，尤其是陳獨秀所堅持的國民會議路線。國民會議路線是陳獨秀在托派時期最重要的策略立場，這個路線的提出涉及革命行動策略中各種相應的問題面向，亦使得陳獨秀幾乎在同一時間必須回應中共中央以及托派內部的不同意見。經由國民會議路線的提出，受不斷革命論影響而產生變化民主主義革命以及對民主概念的理解將在此論述中呈現出來。

小結

大革命失敗所帶來的反省，以及受到托洛斯基的影響，陳獨秀在對中國革命的全盤考量上進行大幅度的修正，尤其是針對中國社會性質以及國民黨階級性質的反省，一改前階段以階級聯合的方式打擊封建勢力和帝國主義的主張。這個全盤性的反省更牽動對民主主義革命理解的改變。民主主義革命不再侷限於由資產階級領導，以建立資產階級政權爲主要目標。托洛斯基對俄國革命的新詮釋，以及對中國革命結果的分析，提出民主主義革命應該區分出革命任務以及革命領導階級，此二者可以具有不同的階級性質，以保證在落後的殖民地國家中，民主主義革命可以被徹底落實而不因資產階級與帝國主義的勾結而付諸流水。受到這個革命策略上的啓示，陳獨秀除了對中國的社會性質的理解以及革命策略加以修正之外，更重要的是民主主義革命並不必然要建立資產階級政權，這個來自於革命策略的概念突破，將作爲陳獨秀民主思維轉向的契機，進一步在「國民會議路線」

的討論中呈現一種不同於前階段所理解的民主面貌。

第二節、國民會議路線與民主概念的轉變

在不斷革命論的理論框架中，民主主義革命的任務內容必須由無產階級領導，並且在民主主義任務內容完成之後直接進入社會主義革命的進程。對照中國的實際政治情勢，陳獨秀提出「召集國民會議」路線，以作為中國共產黨在大革命失敗之後可依據的行動準則。事實上，托洛斯基在〈中國革命的總結與前瞻〉中已對中國大革命的性質和其後果以既定了立場給予判斷和結論²²⁴，陳獨秀同意托洛斯基對中國情勢的判斷以及召集國民會議路線的看法。除了受到托洛斯基對中國革命的見解影響之外，早在 1924 年孫中山北上與軍閥和談並且敦促召開國民會議之時，陳獨秀已然站在支持的立場上。當時的中國正在軍閥割據的情勢中，陳獨秀認為國民會議正是中國人民參與政治反抗帝國主義的實踐行動，透過國民會議的召開，展現中國的獨立性以及對於自身利益和幸福的追求²²⁵。經過 1927 年的事件之後，陳獨秀對國民會議仍然寄予厚望，但是他支持國民會議路線的理由卻與從前不太相似，雖然兩個時期對於召集國民會議的堅持都具有揭示人民參與政治事務之積極性和自主性的意圖，但是在這個時期中，召集國民會議的立論較之前更添「革命策略」的色彩。事實上，「召集國民會議」的策略路線是在托洛斯基〈中國革命的總結與前瞻〉中，對中國在 1927 年之後的革命策略提出的見解²²⁶。陳獨秀幾乎完全接受了托洛斯基的看法，因此也主張中國革命應該以「國民會議」作為今後的路線。

²²⁴ 托洛斯基，《中國革命的總結與前瞻—共產國際第六次大會後的中國問題》，信達出版社。1-58 頁。

²²⁵ 〈國民會議及其預備會議〉、〈國民會議促成會與中國政局〉，《陳獨秀著作選編》，第三卷，395-396 頁、399 頁。

²²⁶ 托洛斯基，《中國革命的總結與前瞻—共產國際第六次大會後的中國問題》，信達出版社。59-113 頁。

在國民會議的路線提出之後，陳獨秀同時面對中共中央以及托派內部的反對聲浪，國民會議路線的重要性不僅僅是在為革命行動提出有效的行動策略，並且在論述國民會議路線的內容時，亦展現陳獨秀對於「民主主義」以及「民主」概念的理解和評價上的立場。面對中共中央以及部份托派人士的質疑之中，陳獨秀的民主觀圍繞著「民主主義革命」、「國民會議路線」以及「無產階級政權」三個概念。透過解釋這三者的關係，陳獨秀對於民主概念遊走在民主的「階級性質」以及民主的「制度條件」兩個面向之間。前者是在階段論的定義之中，認為民主概念並沒有超越階級的限制，民主的意義仍然在民主主義的詮釋中被視為資產階級政權的民主，與「無產階級政權」不同；但是在論述民主「政制」與無產階級革命行動的關係時，後者所涉及的民主面向也跟著浮現出來。從「制度條件」的面向來理解民主概念是陳獨秀的民主觀在這個階段中最重要的變化。本文以「制度條件」為另一個民主意義而不單使用「制度」一詞，是因為陳獨秀並沒有針對民主政治內部的「制度」運作進行深入的討論，但是在他所提及的新面向中，卻又聚焦於政權運作的邏輯，尤其是相對於軍事「獨裁」而言，政權的運作方式除了制度之外更重要的是在制度規範中所體現的價值條件，因此本文認為以「制度條件」作為描述這一新的民主概念面向將較「制度」一詞更為貼近陳獨秀的理解。於是相較於以往將「民主」理解為確立民族國家正當性的展現，陳獨秀在論述國民會議路線的必要性時，特別提及民主的「制度條件」面向。這個面向的提出將為陳獨秀晚年民主見解提供思想的基礎，但是這個階段中，他仍然堅持從階級性質上描述民主概念，因此從國民會議路線反應出的民主概念仍然趨於紛雜模糊的狀態。

壹、「國民會議路線」的兩個面向

「國民會議路線」是在兩個背景下被提出：首先是在理論的層次上，不斷革

命論是革命實踐的重要依據，尤其是在革命領導階級改變的前提，托洛斯基排除了資產階級作為革命中的行動者，認為革命的領導任務應交予無產階級，在無產階級的領導之下，革命勢必在完成民主主義任務之後直接推向社會主義革命；除了不斷革命論所提供的理論基礎之外，國民會議路線的提出最重要的原因是對應大革命失敗之後的中國革命情勢。陳獨秀接受托洛斯基對中國 1927 年革命之後的情勢判斷，一方面他認為大革命的失敗是中國民主主義革命的失敗，因為資產階級雖然在北伐完成之後取得政權，但是卻與舊軍閥勢力和帝國主義掛勾，採取「軍事專政」的統治方式，這個情勢使得小資產階級的民主主義與資產階級軍人專政之間產生衝突；另一方面中共中央聽從第三國際的指示，對中國革命情勢的錯誤判斷，導致共產黨在推動工人暴動的過程中，為資產階級政權所鎮壓，削弱了共產黨內部的行動力。資產階級政權的「軍事專政」以及在中共中央錯誤的行動策略造成無產階級革命力量的削弱這兩項原因，使得中國的革命情勢進入「低潮時期」²²⁷。但是即便革命進入低潮時期，陳獨秀依然認為作為領導角色的共產黨不應在此時隨之消沉怠惰，他將革命的低潮時期視為下一個革命高潮時期到來之前的過渡時期，作為領導階級代表的中國共產黨必須集中精力於群眾工作上，領導無產階級群眾從革命的低潮時期中尋找推動革命的力量²²⁸。面對同樣訴諸於群眾動員，而將革命行動界定為「武裝暴動」和「建立蘇維埃政權」的中共中央，陳獨秀認為這兩者作為行動口號並不適用於革命的低潮時期，中共中央的問題就在於對中國當前的局勢做出做錯誤的判斷，最終將導致於共產黨的革命能量為資產階級政權所削弱²²⁹。

在不利於革命進行的客觀情勢之下，陳獨秀並沒有放棄革命活動的持續性，

²²⁷ 陳獨秀在 1929 年 8 月所著〈關於中國革命問題致中共中央信〉一文，以及作為托派立場之表述的〈我們的政治意見書〉一文中皆提及了中國在革命低時期的原因。《陳獨秀著作選編》，第四卷，頁 386、440。

²²⁸ 參考〈關於中國革命問題致中共中央信〉，387 頁、〈我們在現階段政治鬥爭的策略問題〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，463 頁。

²²⁹ 陳獨秀提出國民會議路線的時間是在李立三所領導的廣州暴動之後，陳獨秀認為瞿秋白和李立三所領導的中國共產黨執行第三國際所賦予的工人暴動指示，是使中國革命勢力更加削弱的因素。

他認為雖然革命處於低潮時期，但是中國共產黨仍然能夠透過政治運動，喚起群眾對於革命的信心，才能進一步將革命推向高潮。相對於中共中央對工人暴動的動員，陳獨秀從共產黨與群眾之關係的角度切入，認為共產黨是無產階級的先鋒隊，不能置外於無產階級群眾，以一種外在強制的方式與群眾產生關聯。他批評由中共中央所領導的各種暴動，雖然看似來自於「人民」的對抗行動，但這股群眾力量卻非真正源自於群眾的回應，只不過是透過「命令主義」所產生：

你們不是根據群眾的鬥爭情緒和意志來決定黨的政策，而是拿黨的政策來決定群眾的情緒和意志。²³⁰

不斷地以命令強迫黨員代替群眾上街示威，以命令強迫罷工，每個小的日常鬥爭，都要任意強迫擴大到政治鬥爭，以致工人群眾甚至工人同志更加和黨脫離了。²³¹

這種由黨中央以命令主義形成的暴動，不但對群眾情緒和意志形成支配力量，同時也使得中國共產黨背離其所領導的群眾。陳獨秀認為中國共產黨在作為領導階級的先鋒隊時，必須進入群眾當中「……低下頭來設種種方法接近群眾，然後才說的上推動群眾向前鬥爭，由經濟鬥爭到政治鬥爭，我們只有『到群眾中去』才能推動群眾，不應該也絕不能夠站在群眾外邊，命令群眾，我們只有在日常工作的努力，來推動群眾的實際鬥爭。不應該用臨時拉夫的辦法，來製造群眾大鬥爭的空氣，我們的工作應該切切實實推動群眾不斷地鬥爭，在客觀上走向革命高潮的路線進行。」²³²作為先鋒隊的中共一方面表達無產階級群眾的需求，一方面則達到「教育」和「啓發」的功能，進一步促使群眾對政治主動性的「自覺」，而非僅以無所知覺的「煽動」作為任務取向。

對於「自覺」的要求幾乎貫串了陳獨秀政治思維的歷程。在新文化運動時期他希望每個青年對於民族國家之獨立以及於此相符合的道德價值有所「自覺」；引介馬克思主義使改革得以徹底落實於實踐行動時，他亦呼籲無產階級對於自身

²³⁰ 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，，389 頁。

²³¹ 〈告全黨同志書〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，424 頁。

²³² 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，387 頁。

的階級處境和在革命行動中所扮演的重要角色有所「自覺」，並且認為在國民革命的行動中，無產階級是唯一能夠覺悟到對抗帝國主義以達到民族國家獨立的重要性；大革命失敗之後，陳獨秀依然堅持革命行動應該立基於群眾對於自身處境和革命目標的自覺，順勢將革命推向高潮時期。而共產黨應該明確地為人民指明正確的革命方案，最為適當的就是「召集國民會議」：

我們的黨應該向民眾指出目前適當地政治出路，即民眾自己起來，為召集代表民眾自身利益的國會議而奮鬥，亦即是一個由普通的平等的直接的不記名投票選舉產生出來的國民會議，以民主的組織運動來對抗國民政府的軍事獨裁，由全國人民代表自己來解決一切國家問題，必如此才能免掉層出不已的戰禍，才能保障人民的利益，反對資產階級的軍閥即帝國主義的壓迫剝削，這就是我們黨目前的當面任務。²³³

從上述的內容來看，參與國民會議這個目標，是以人民的民主組織來對抗資產階級的軍事獨裁及帝國主義的剝削和壓迫，以實踐民主意義的政治行動。召集國民會議的目的具有清晰的民主內涵，這個民主所指涉的仍然是以人民作為參與政治事務之主體，藉由積極主動的參與行動對抗政府的壓迫以保障自己的利益。建立在人民對政治事務自主參與的要求上，國民會議作為一種政治制度是在工人暴動之外另一種有效的參與方式。

但是這並不代表陳獨秀認同在現有的政治體制內將參與國民會議作為無產階級革命的最終目標。對陳獨秀而言，作為政治體制的「國民會議」在中國的客觀階級條件中，仍然屬於資產階級民主的一部分。於是，「召集國民會議」必須被放在革命的策略層次理解，而不是作為革命行動的終極目標。在無產階級作為革命領導階級的基礎上，國民會議路線作為「行動口號」，是為群眾在革命低潮時期指出一條明確的政治鬥爭目標，而其目的是為了激發無產階級群眾的革命力量，透過實際的政治鬥爭口號進一步推進到武裝暴動，將革命情勢推向高潮時期

²³³ 陳獨秀在 1929 年 10 月 26 日〈致中共中央的信〉一文中首次提出以「召集國民會議」作為中國共產黨在革命低潮時期的「行動口號」。《陳獨秀著作選》，第四輯，409 頁。

從策略層次上來檢視國民會議路線，陳獨秀堅持無產階級作為革命的領導階級，必須在完成民主主義的革命任務之後才能推向社會主義革命。陳獨秀所列舉的民主革命內容，是以 1923 年中國共產黨第二次代表大會中制定的「最低綱領」為基礎，最低綱領強調的是中國共產黨的革命進程必須先聯合資產階級完成「打倒軍閥、打倒帝國主義、建立資產階級民主」的「民主革命」²³⁵。從最低綱領的內容來看，民主革命的主要任務在於：對內要求以土地改革瓦解封建社會的生產關係，對外則抵抗阻礙民族國家獨立自主的各種勢力。在階級聯合的時期中，民主主義任務內容較著重於帝國主義的問題，而訴諸於「民族」意味深遠的國民革命以作為中國共產黨與國民黨聯合行動的階段性任務。在這個階段中，最低綱領所提及的民主主義內容在國民會議的號召之下，與國民會議同樣成為必須完成的民主主義革命內容。因此，無產階級所要完成的民主主義任務，在中國的情勢中是要求徹底落實「資產階級民主」的形式，也就是在制度條件（亦即國民會議的召開）上容許人民參與國民會議。國民會議作為資產階級民主的形式之一，在民主主義革命未竟的中國，陳獨秀將「召集國民會議」視為無產階級所應領導完成的民主主義革命內容中的其中一個項目：

在沒有革命局勢的現階段，應力爭徹底民主的國民會議，及力爭由平等直接普選不記名投票產生的國民會議，必且必須與「國民會議」同時提出「八小時工時制」、「沒收土地」和「民族獨立」，作我們的在過渡時期中四個不可分離的民主要求口號，以充實國民會議的內容，必須動員廣大的勞動群眾，參加公開的現實政治鬥爭，不斷地擴大鬥爭，由要求資產階級的徹底民主主義，走到無產階級民主主義——全國多數民眾權力的蘇維埃政權。²³⁶

從上述引文來看，國民會議的參與是資產階級民主形式的實踐，但是參與國

²³⁴ 在〈告全黨同志書〉以及〈我們的政治意見書〉中都提到國民會議在「策略層次」上的作用。《陳獨秀著作選編》，第四卷，424 頁、440 頁。

²³⁵ 可參考：中國共產黨第三次全國代表大會制定的〈中國共產黨綱草案〉，《中共中央文件選編》，第一冊，135-143 頁。

²³⁶ 〈我們的政治意見書〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，440 頁。

民會議的最終目的，並非在體制內爭取健全的國民會議以落實人民參與政治事務的民主意義，而是透過「號召參與國民會議」的口號以動員無產階級群眾進行實際的政治鬥爭，最終將以武裝暴動的方式爭取「無產階級政權」的建立²³⁷。這套行動策略執行的方向仍然落在以武裝暴動的方式「推翻」現有的資產階級政權，因為在資產階級民主的認知中，陳獨秀絲毫不認為現階段的國民會議將能夠徹底實踐包涵國民會議路線在內的民主主義²³⁸，因為：

這個會議即使召集成功，國家權力如果仍操在國民黨軍閥之手，這個會議將沒有一點執行的力量；我們應該在這個會議集會中，向工農群眾極力暴露各上層階級黨派的政治破產及其政策是如何背叛了大多數民眾的利益，以證明並使群眾自己認識只有工農武裝暴動和建立工農兵蘇維埃政權，才能夠擁護大多數民眾的利益。²³⁹

以國民會議和實踐民主主義任務內容作為「行動口號」，目的是要揭示當前的資產階級政權對於革命行動的背叛，以及對於群眾利益的忽視，以激起群眾對於革命需要的自覺，創造革命的聲勢。從這個策略的面向來看，包涵召集國民會議在內的民主主義革命任務只是促進民眾對於政治鬥爭的自覺，藉此得以發動武裝暴動以建立蘇維埃政權。資產階級政權之下的國民會議是否能夠透過群眾的號召而真正得以真正落實似乎並未被陳獨秀的革命策略所關注。

貳、「民主主義任務」與「國民會議路線」

因此，國民會議路線在革命整體策略的定位十分複雜。首先，國民會議路線

²³⁷ 〈致中共中央的信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，412 頁、〈告全黨同志書〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，424 頁。

²³⁸ 「假使有人相信國民會議能以照我們所附的條件完滿實現，並接受我們的要求，那不僅是一個機會主義者，並且是一個蠢材。」〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，410 頁。

²³⁹ 〈我們在現階段政治鬥爭的策略問題〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，471 頁。

著重的是不斷革命論中所提及，由無產階級領導民主主義革命任務，在民主主義實踐的同時，將革命推向社會主義革命。民主主義在革命的歷程中仍然是十分關鍵的階段，因為陳獨秀認為，在中國進入革命低潮時期的情勢中，國民黨資產階級政權的軍事專政，不但形成對無產階級的壓迫和剝削，亦與小資產階級所要求的民主主義相背離：

國民黨資產階級軍事專政……使一切下層民眾尤其是工人……一致感受到暴政和貧困之嚴重的壓迫。……被欺騙而投降的城市小資產階級，特別是知識分子……開始厭惡剝奪政治自由（集會、結社、言論、出版等自由）的軍事專政，要求民主政制即立憲政治。甚至於資產階級本身，也漸漸感覺到軍事專政對於他們資本主義之發展有所阻礙，漸漸需要適合他們利益比現實較民主的政制。²⁴⁰

除了為應和社會存在要求落實資產階級民主的聲浪而號召參與國民會議作為革命策略具有其客觀上的條件之外，同樣面對軍事專政對革命行動所造成的阻礙，陳獨秀亦認為資產階級民主之中所包涵的「政治自由」將為革命行動創造有利的環境，「目前既然是沒有革命高潮的局勢，無產階級……為縮短過渡時期，為加速革命階段的速度，為要求自己的利益，為力爭自己解放鬥爭的條件——政治自由，他對於已經開始的民主運動所應採取的態度……應積極的號召廣大的下層民眾參加這一運動，領導這一鬥爭，使之徹底的民主化，使之向前發展，走向革命高潮，然後這一運動這一鬥爭才不致停止在目前的階段上。」²⁴¹

綜上所述，國民會議的路線是在符合當前情勢的基礎上所提出，為創造無產階級革命的條件，具有資產階級民主性質的民主主義必須被徹底地實踐。在這個立場上，陳獨秀批評中共中央將國民會議路線視為右傾機會主義，他認為中共中央以「建立蘇維埃政權」行動目標所為發動的「工人暴動」無異在革命的低潮期加倍打擊革命勢力的擴張。他並認為資產階級民主的形式必須為無產階級所利用，

²⁴⁰ 〈我們現階段政治鬥爭的策略問題〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，465頁。

²⁴¹ 同上引，466頁。

才能將再次凝聚革命的能量，將革命情勢推向高潮時期。陳獨秀以國民會議路線中的民主主義內涵來反駁中共中央的「左傾盲動主義」，他堅持在面對軍事專政的資產階級政權時，國民會議路線欲將實現的民主主義任務對於整體的革命目標是有益的也是必要的。陳獨秀批評中共中央「他們把資產階級的民主主義和資產階級的政權，當作是永遠不可分離的一個東西」²⁴²「資產階級民主」與「資產階級政權」的區分使得陳獨秀得以在推翻「資產階級政權」為最終目標的前提下，採取「資產階級民主」作為革命的「手段」和「工具」：

民主主義不是超階級的，一般所稱為民主主義的，實際上只是資產階級的民主主義。這一民主主義本來是資產階級從前用來反抗封建貴族以及欺騙勞動階級之工具，到了社會階級關係一轉變，即封建勢力以詆毀勞動階級走近了政治舞台，統治的資產階級馬上認識這一工具的鋒芒要戳傷到自己身上，急急得設法收藏起來，重新在廢物儲藏室中拿出他們從前所拋棄的反民主主義的宗教，禮教，舊道德等等來代替。……無產階級在資產階級統治之下及在他還未達到奪取政權的時候。應該不客氣的借用資產階級這一有鋒芒的工具（民主主義）來對付資產階級，來廓清無產階級走進政治舞台的障礙，來成熟自己階級解放鬥爭的條件。²⁴³

我們對於國民會議，決不取抵制政策，而是積極的號召參加，力爭其民主化，我們認為力爭資產階級的民主政制，是從反革命時代走向革命時代這中間過渡階段有重大作用之一種政治鬥爭形式，這種政治鬥爭一擴大緊張起來，合成直接革命之先導。同時我們也不能對資產階級民主政制有所幻想，更不能助長工人群眾的幻想，我們應該盡量利用民主政制來促進民主政制之死亡，而不應該歌頌資產階級民主政制。我們是要利用民主口號與運動來輔助我們奪取政權的根本目的。民主政制不是我們的根本目的。²⁴⁴

這段引文顯示資產階級民主脫離與政權的連結關係之後，民主主義可以成為

²⁴² 〈論國民會議口號〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，29 頁。

²⁴³ 〈我們的政治意見書〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，465 頁。

²⁴⁴ 〈我們在現階段政治鬥爭的策略問題〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，472 頁。

用以對抗「資產階級政權」的論述工具。早年陳獨秀對資產階級民主的批評就在於所謂「民主」只代表資產階級的意見，而不包括無產階級群眾，民主共和政治也只是資產階級的政治，無關於無產階級。從這樣的角度所理解的「民主」著重的是「民主參與」所涵蓋的階級範圍。但是在此陳獨秀著重的是資產階級民主中所包涵的「制度條件」，而非對無產階級群眾的壓迫和剝削。在這個面向上，陳獨秀強調這是民主主義較封建社會進步的型態，尤其是資產階級民主中的「政治自由」。在政治自由的條件中才得以出現的政治參與是資產階級用以對抗封建專制的利器，亦將是無產階級用以對抗資產階級政權的工具，所以陳獨秀認為「資產階級的民主主義，在無產階級的民主主義面前，它是狹小的，而比之中世紀制度，則是高度發展的，進步的。」²⁴⁵這樣的理解意味著民主主義具有一種不變的條件，隨著時代的轉變依照不同階級的要求而擴大其範圍而不是改變條件的內容。於是無產階級不應毀棄民主的制度條件，並且必須用它來向資產階級政權爭取更為寬廣的適用範圍。

另外，陳獨秀亦認為「政治自由」是無產階級回到革命舞台上的條件，比起軍事專政的政治條件，無產階級的革命行動只有在資產階級民主的體制之下，尤其是資產階級民主中所保有的「政治自由」，才有更大的活動空間，「在沒有革命局勢的現階段，民主運動不管能夠到達若何程度，都是無產階級需要的。這是因為無產階級的組織尤其是他的政黨，為力量發展所需要的組織上民主制之實現，政治自由是一個必要的條件。」²⁴⁶因此，民主主義是有益於無產階級領導革命行動，而不完全是資產階級政權作為壓迫和剝削的工具。比起將政權與民主內容結合的理解方式，陳獨秀在關於革命策略的論述上對資產階級民主抱持著樂觀的態度，在政權與民主內容區分的理論框架中，陳獨秀特別突出資產階級民主在「制度條件」中所展現的自由概念，這樣的見解正是來自於「資產階級政權」與「資產階級民主」在定義上的區分。而從整體的思維過程來看，這個思路的進行為陳

²⁴⁵ 〈國民會議口號〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，28頁。

²⁴⁶ 同上引，469頁。

獨秀往後在詮釋民主概念時提供了一個不同於以往的思索面向。

參、「國民會議」與「無產階級政權」

但是即便資產階級民主在「制度條件」中具備發展革命行動的可取之處，卻不代表陳獨秀的立場僅只於以實踐資產階級民主作為革命的目標，以國民會議路線為主的革命策略之最終目標仍然在於無產階級政權的確立。於是，國民會議路線在定位上的第二個面向就在於：召集國民會議以徹底落實資產階級民主並非革命的最終目標，而是要透過國民會議的號召將革命推向高潮時期，最後終將建立無產階級政權。在這個命題底下所討論的是國民會議的階級性質，陳獨秀認為，雖然號召以參與國民會議作為對抗軍事專政的資產階級政權，但是卻必須認識到國民會議的召開只是完成資產階級的民主主義，而不是因為在無產階級的號召之下，國民會議的召開等同於無產階級政權的確立²⁴⁷。陳獨秀為掌握國民會議的階級性質，以論證在無產階級政權與國民會議的實踐，將展現不斷革命論的理論精神。於是「國民會議」與「無產階級政權」之間的關係引發陳獨秀對中共中央以及劉仁靜等托派人士展開爭論。面對中共中央對國民會議的排斥，以及托派內部將國民會議視為無產階級政權的替代品，陳獨秀在對這兩造的反駁中，從「國民會議」的兩個面向來勾勒出作為資產階級民主形式之一的「國民會議」與「無產階級政權」之間的關係圖像。

首先，就國民會議路線的「策略」意義上來說，陳獨秀駁斥將國民會議視為革命最終目標的看法，在其理由中，陳獨秀對於國民會議的判斷是基於不信任當前資產階級政權之下的國民會議，他認為在國民會議路線中，包含召集國民會議在內的民主主義任務，只是發動群眾進入政治鬥爭的口號，藉此鼓動武裝暴動以

²⁴⁷ 「我們不主張用蘇維埃口號來抵制國民會議口號，同時也不主張用國民會議口號來蘇維埃口號，而是要利用國民會議的口號與鬥爭來引導群眾走向蘇維埃口號」，〈我們在現階段政治鬥爭的策略問題〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，472-473 頁。

取得政權，而不是透過國民會議的召集在體制內以和平的方式將政權從資產階級過渡到無產階級手中。在這個基礎上進一步回答，由無產階級號召所召開的國民會議仍然屬於資產階級民主的一部分，陳獨秀爲此批評劉仁靜等人將國民會議路線解釋爲：召集國民會議等同於無產階級政權之實踐²⁴⁸。國民會議並不會因爲作爲對抗資產階級政權的工具而具有無產階級性質，陳獨秀認爲必須嚴格區別「國民會議」和「無產階級政權」之間的差異：

國民會議即使在無產階級政權之下召集的國民會議，他也不能排除對小資產階級群眾特別是農民的妥協，他並未能公然剝奪榨取階級參加的權力，亦未能完全走出榨取者的民主主義範圍……。無產階級的蘇維埃政權，是被榨取者大眾的民主主義，他比之榨取階級的民主主義，在型態上有更高的發展，在性質上有根本的改變。²⁴⁹

對陳獨秀而言，國民會議被賦予的階級性質不僅僅是由資產階級政權的民主形式而來，更在於無產階級在國民會議中與其他階級的合作關係。於是，國民會議的號召並不等於無產階級政權的展現，國民會議作爲策略的行動口號之真正目的「不是主張用國民會議來代替蘇維埃，而是要利用國民會議的鬥爭來發動廣大的下層民眾反對國民黨資產階級的軍事專政，走向『武裝暴動』和『蘇維埃政權』。」²⁵⁰在無產階級仍然必須與小資產階級及農民妥協，而非由無產階級領導其他階級的關係中，國民會議的召開並不能等同於無產階級政權的實踐。這個過程不過是無產階級政權實踐民主主義任務而尚未達到社會主義的階段，這意味著在無產階級取得政權的初期仍有一段實踐民主主義任務的階段，並且也回答了與劉仁靜在「第三次革命」來臨時是民主主義革命或是社會主義革命的爭論²⁵¹。所以陳獨秀

²⁴⁸ 〈答列耳士同志〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，491-492 頁。〈論國民會議口號〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，34-35 頁。

²⁴⁹ 〈論國民會議口號〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，35 頁。

²⁵⁰ 〈我們的政治意見書〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，440-441 頁。

²⁵¹ 分辨出國民會議的資產階級性質使得陳獨秀在未來革命性質上與劉仁靜等人持不同看法的基礎，因爲無產階級革命取得政權仍需在實踐民主主義的基礎上才能進入社會主義。〈答列爾士同志〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，429 頁、〈中國將來的革命發展前途〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，504-505 頁。

認為「國民會議」與「無產階級政權」在階級性質上仍有差異，兩者並非是「外殼與內核」的關係²⁵²。因此，國民會議的口號與無產階級專政的口號並非相互取代的性質，即便在無產階級取得政權之後，國民會議亦非等同於無產階級專政。

但是「國民會議」與「無產階級政權」之間的關係在日本侵華時期又有一番新的轉變。延續著國民會議是民主政制作為反對軍閥官僚的工具，1931年之後陳獨秀對於國民會議路線的談論方式，針對的是國民黨對日本侵略行動的被動性，陳獨秀在〈一個緊急的政治問題〉一文中分析到，在日本發動九一八事件之後，中國社會要求政府抗日的情緒逐漸高漲，但是國民黨政府仍然屈服於日本，已然喪失政府之威信，並引起當時中國社會知識分子強烈不滿，因此許多報刊紛紛主張「以民眾政權打倒國民政府的口」²⁵³。陳獨秀亦提到，雖然中國在國民黨政權之下仍然尚未進入革命的高潮時期，但是中國各地反對國民黨政權的力量紛紛崛起，所以陳獨秀在文中宣告：

我們很有理由可以說，我們目前所處的時期已是一個新的時期，……這一時期就是大多民眾表示不能與國民黨政府相容，……且覺悟到有建設新政治制度之必要，則以推翻現政府為目的的黨就應當想想拿什麼政府來代替現政府，而不應當企圖使國民黨與革命民眾間之政權問題僅可能的和平解決。

254

日本的侵華行動使得陳獨秀將國民會議路線論述推向一個更為激烈的目標，面對國民黨政權對日本政府的消極態度，陳獨秀更加重視民眾的參與力量，且將國民會議的訴求直接提昇至「……不僅限於國民會議之形式的口號，不僅於以民主任務的內容，而要加以實際的條件，使這個會議真能執行他自己的責任，及真能解決民主任務而不是一句空話。這種實際條件即要求全部政權交國民會議，這才是我們的全權的國民會議這一口號之真實意義」²⁵⁵、「無產階級革命政黨對於

²⁵² 〈中國將來的革命發展前途〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，505頁

²⁵³ 〈一個緊急的政治問題〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，15頁。

²⁵⁴ 同上引，頁15。

²⁵⁵ 同上引。

國民會議的意見，則不僅要達到普遍選舉，不僅要達到宣傳之完全自由，而且要從速推翻國民黨政府，全部政權交國民會議，實現「革命的民眾政權。」²⁵⁶

在面對日本侵華的問題上，「召集國民會議」已不只是教育民眾促其政治覺醒以推進至武裝暴動的口號，陳獨秀認為在此局勢當中，應該進一步要求國民會議有其實質的政治功能，國民會議路線的考量就不僅僅是向資產階級政權爭取民主主義的落實，陳獨秀將國民會議的要求提升到求取政權的意義上，亦即「從速推翻國民政府，全部政權交國民會議，實現革命的民眾政權」。陳獨秀將國民會議的號召從策略轉而為實際的「民眾政權」，遭受到托派內部的強烈反彈²⁵⁷。但是此時陳獨秀所談及的是國民會議作為確立政權正當性的來源，成為「民眾政權」展現實質權力的場所。因此國民會議的制度本身成為群眾政權爭取的目標，亦是推翻國民黨政權的工具。陳獨秀將無產階級專政與革命的民眾政權等同起來²⁵⁸，國民會議作為承載民眾政權的體制，與蘇維埃政權的概念則不相違背：

我們認為蘇維埃和國民會議並不是兩個絕對不能相容的東西……即在將來的發展上，國民會議運動更富有全國性的作用之實際可能，如果我們機械的把蘇維埃和國民會議對立起來，把後者加以非革命的解釋，認定他只能實現資產階級統治的共和政體……且據托同志的估計，及無產階級專政的蘇維埃政府實現之後，照即國民會議還是必須的。²⁵⁹

民眾政權爭取其實質權力的國民會議，已不同於資產階級政權之下的國民會議，在陳獨秀 1929 年的主張中，仍然將國民會議視為資產階級民主的形式，國民會議的召開與實踐民主主義相關，其階級性質來自於在現實政治環境中，掌握

²⁵⁶ 同上引，16 頁。

²⁵⁷ 「革命的民眾政權」的提出形成托派內部的反對聲浪，主要為法南區委等人與劉仁靜的批評。這些批評與陳獨秀的回應可參考唐寶林，《陳獨秀傳下》，120-131 頁。很可惜的是，在唐寶林書中所引用的史料皆未有公開的全文文本，據此難以判斷唐寶林在運用這些文本時是否有理解或是詮釋上的誤差。因此即便這些爭議可能關係到陳獨秀對於無產階級革命策略在日本侵華時期的轉變，以及他對於民主主義與民族主義之關係的發揮，尤其是論及「共同行動」以及「革命的民眾政權」之間的關係。但是在沒有完整的史料文本的情況下，本文只能捨棄討論這些爭議，以及在這些爭議對陳獨秀的民主概念有何影響。

²⁵⁸ 「革命的民眾政權是什麼？……我們則認為應該是領導貧農的無產階級專政的蘇維埃政權」

²⁵⁹ 〈一個緊急的政治問題〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，18 頁。

權力者的階級性質和階級利益。但是陳獨秀認為「革命的民眾政權」呼籲召開的國民會議是將國民會議加諸「革命」的解釋，並且認為這樣的國民會議所體現的概念與「參加統治階級的國民會議」是兩個不同的問題²⁶⁰。從提出論述的背景來看，將國民會議視為民眾政權展現其權力以便推翻國民黨的資產階級政權，是在日本侵華而中國政府方面尚未宣佈對日抗戰的時期，陳獨秀對於國民黨對日的消極態度極為不滿，在這個情況下，國民會議路線所要推翻的就不僅僅是在以階級概念所定義的資產階級政權，而更是實存於現實的國民黨政府。國民會議路線用作鼓動革命高潮的策略所針對的是無產階級取得政權的方案，但是對於國民黨政府的敵視則不僅只是階級之間的鬥爭，更關係到在日本侵華所造成的危機中，社會大眾對於國民黨政府的正當性認可。與 1929 年所提出的國民會議路線相較之下，革命的民眾政權所要求的國民會議路線更為側重國民會議作為「民主制度」的意義，作為一種政治制度本身具有民主，亦即具有「全權」的政治代表機構²⁶¹。在這樣的論述中，陳獨秀並非推翻先前對國民會議的階級性判斷，在與托派人士辯論民主革命的必要性時，作為制度而言的國民會議在現實政治中確是資產階級政權的統治工具，但是在強調民眾政權的重要性時，則是側重國民會議體現群眾政權的一個面向²⁶²。

於是，當革命的民眾政權被提出，而國民會議路線的走向是支持國民會議在蘇維埃政權中具有確認政權之正當性的意義，陳獨秀對於「無產階級政權」的想像正回應了「無產階級民主」的概念，他或許沒有視國民會議為體現民主政治正當性的明確概念，而在民眾政權與國民會議的問題上，陳獨秀與托派人士的爭論

²⁶⁰ 同上引，19 頁。

²⁶¹ 陳獨秀在〈兩個路線—答民杰及小陳兩同志〉一文中提到：「在去年十二月第七期《無產者》上，我已經提出『以全權的國民會議為最高統治機關來代替國民黨的訓政與軍事獨裁』的口號。」《陳獨秀著作選編》，第四卷，531 頁。

²⁶² 陳獨秀在〈一個緊急的政治問題〉一文最後，寫到：「我所反對的對於國民會議口號，加以非革命的解釋，乃是專只我們所要創造的國民會議，及我們總的政治口號而言，當然不是只國民黨資產階級所召集的任何『國民會議』（許多人攻擊我們左派反對派提出「國民會議」口號，…他們的誤解，都是由於資產階級所召集的「國民會議」為標準，…托同志在一九二七年曾說過，『組織國會議，不經過蔣介石而經過工農蘇維埃執行委員會，才是莊重的正確方法。』…」。《陳獨秀著作選編》，第五卷，19 頁。

仍然落在革命路線和策略的問題，但是在反日反國民黨政權的情境中，確立「革命的民眾政權」的正當性是在「國民會議」的機制上。

小結

綜觀包含「民主主義革命」、「國民會議」和「無產階級政權」三者關係的國民會議路線，陳獨秀以「資產階級民主」與「資產階級政權」之區分同時應對中共中央在革命低潮時期卻鼓動暴動的「左傾」策略，以及托派內部對於國民會議等同於無產階級政權的「右傾」見解。總地來說，國民會議路線是為了在革命的低潮時期喚起群眾對於革命行動的積極性，因此國民會議路線本身所欲實現的最終目的仍然是建立無產階級政權。只是在民主主義革命尚未完成，而必須由無產階級所領導的情況下，國民會議路線以完成民主主義革命任務為訴求，再加上在現實中，中國的資產階級政權採取軍事專制的統治方式，造成社會各界的不滿，實踐民主的要求紛紛而起，因此陳獨秀認為能夠鼓動群眾進入政治鬥爭，進一步形成武裝暴動的方式便是呼應社會對於「資產階級民主」要求。

在這個以革命策略為主要思考面向的論述中，陳獨秀對民主概念內涵的理解也隨著國民會議路線的提出以及反覆的討論而有所變化。國民會議路線在前期的目的是透過號召群眾參與國民會議，一方面對資產階級政權的軍事政權施壓，另一方面向群眾揭示資產階級政權為謀私利而無法實踐民主主義的卑劣性。但是在陳獨秀的論述中，他所依據的道理是對「資產階級民主」的正面評價，他認為在「資產階級民主」當中具有可供無產階級革命的制度條件。採取制度條件的視角理解「民主」的概念，已經將陳獨秀對民主的理解抽離出涵括一整套政經秩序的定義。這一在思想上的細微轉化，卻是帶動陳獨秀往後面對蘇聯所實行的「無產階級專政」時對民主的另一種詮釋空間。

但是對資產階級民主的正面評價僅在於民主的「制度條件」，卻不代表革命

目標僅止於資產階級民主的實踐。陳獨秀另外以無產階級政權與國民會議做對比，解釋國民會議在資產階級政權之下仍然無法實踐革命的最終目標，因為即便是在無產階級號召之下所召開的國民會議，在經濟結構與階級關係仍依循資本主義社會的運作，而沒有向社會主義社會的條件改變時，國民會議依然具有資產階級性質，所以在國民會議路線的前期，國民會議的召集只是發動群眾的行動口號而不能取代無產階級政權。只是以資產階級性質描述的國民會議在國民會議路線後期，也就是日本侵華之開始時期，陳獨秀為號召推翻國民黨政府，將革命路線推向建立政權的目標上。於是國民會議與無產階級政權之間的聯繫便不再只是階級關係改變的有無，而是展現無產階級政權正當性來源的制度。於是，國民會議路線最終展現對於政權正當性的要求。

是故，陳獨秀在國民會議路線的論述中，逐漸形成一些不同於已往的思想線索以及思考角度，而這都作為其最終對民主根本見解的思考資源。

第三節、自主與參與的民主意義

從 1929 年之後，陳獨秀的論述重心擺置在修正中國共產黨的革命策略上，並且在此之中發掘資產階級民主在制度條件的面向作為補充以民主主義理解民主概念的思維。但是除了從階級性質以及革命策略的面向上理解民主之外，從新文化運動時期以來已「人民參與政治事務的積極性與主動性」來界定民主的核心關懷亦是另一個思維民主的途徑，只是這個民主的思維角度在討論革命策略時成為一條隱而未顯的主題。大革命失敗之後，陳獨秀首先將這個思維用在批評中共缺乏黨內民主的問題中。對於「黨內民主」的反省和批評，是相應於托洛斯基對史達林統治之下官僚主義的批判，順從於蘇聯的中共中央在 1929 年之後亦同樣走上相對集權的道路²⁶³。基於這個現實，陳獨秀用以批評中共中央的理由正是認

²⁶³ Lee Feigon, Chen Duxiu: Founder of the Chinese Communist Party, pp.206-207.

為中共中央以黨紀和命令壓制了黨內由下而上的意見討論。這個以「民主」為名的批評，與陳獨秀此前的認知有極大的相關性，它們都是來自於新文化運動時期時所強調的「人民參與的主動性」。

除了批判黨內民主的缺失之外，強調人民參與的重要性亦出現在面對日本侵華的事實上，陳獨秀將國民會議路線的目標推向革命的民眾政權，不但是對國民會議本身的見解有所突破，更是表達人民對政治事務積極性的實際表現。1932年陳獨秀遭遇其一生中最後一次牢獄之災，直到1936年中國宣佈全面對日抗戰之後才又重獲自由。在抗戰期間，他為呼籲全民對日抗戰而將新文化運動中討論「民主」的方式重新作為論述的立場。在這個階段中，陳獨秀批判的對象是日本帝國主義對中國的侵略，以及以蘇聯與希特勒為首的「法西斯政權」。在1932年以前，陳獨秀反對國民黨在面對日本侵華時的消極態度，直言應將國民會議的革命策略加入實質的政權要求，以推動「革命的民眾政權」作為推翻國民黨政權的口號，展現中國群眾對抗日本帝國主義侵略的決心。1936年中國進入全面抗戰時期，陳獨秀卻不再以推翻國民黨政權為其立論核心，而是針對抗戰期間如何展現群眾力量提出見解，但是這也使中國托派對於陳獨秀重提「階級合作」的可能提出質疑。面對日本日益加劇的軍事侵略行動，新文化運動中對於人民自主的要求被用以呼籲中國人民對日抗戰的信心。也是在這個立論基礎上，陳獨秀一併反對在史達林統治之下的「無產階級專政」以及法西斯主義，他認為此二者都是壓制人民自由及自主的元兇。因此對於二次大戰的認知上陳獨秀與中國托派之間對於革命行動的論述發生分歧²⁶⁴。

於是，延續於新文化運動時期對於人民參與政治自主性的關懷，重新回到陳獨秀的論述之中，從對黨內民主的批判開始，以自主性和自由的概念作為另一條思維民主的路徑。這樣的論述最終將與在階段論中的民主論述成為影響陳獨秀晚

²⁶⁴ 與托派人士最大的分歧點在於如何看待二次大戰中的帝國主義以及戰爭結束後的革命情勢。大部分的托派人士認為應該要趁機以世界無產階級革命的立場，站在對抗英法等老牌的帝國主義國家的一方，但是陳獨秀確認為史達林的蘇聯並非真正的共產主義國家，他與希特勒的法西斯主義在統治上壓制人民的自主和自由式相同的概念，所以陳獨秀認為中國在二次大戰應該與同盟國的站在同一陣線上。

年對於「民主」的根本見解。

壹、「德模克拉西」一對黨內「官僚主義」的批判

在針對黨內民主的批評之前，陳獨秀在 1929 年因為中東路事件向中共中央提出建言的信件中，已經指出中共中央所提出的政策宣傳是「背離民族利益」並且很難為群眾所接受的²⁶⁵。「背離民族」或是「背離民眾」是陳獨秀在卸下中共總書記，遠離中共決策核心之後對中共中央最深刻也最核心的批判²⁶⁶。階級聯合的策略使得中國共產黨過於依賴國民黨而缺乏自主性，最後導致為國民黨肅清的失敗結局。但修正後的策略，為了彰顯中共脫離國民黨的獨立性，中共中央在八七會議中接受了以史達林為首的第三國際之指示，認為國民黨在清黨之後將引發社會的不滿，而這個不滿的情緒正好將革命的情勢推向高潮。因此，第三國際指示中共中央應著力於發動城市工人的罷工和暴動，以此對國民黨政府造成政治上的威脅。在第三國際的指示下，中共中央先後經歷了瞿秋白和和李立三的領導，在各地發動工人的暴動。暴動的結局是受到國民黨的更為殘酷的鎮壓，更加消磨了中國共產黨在城市動員的力量。

這樣的作法對陳獨秀而言是一種「盲動主義」的展現，但是「盲動主義」除了在策略上的不適當之外，最重要的問題在於，這個策略的產生和執行，是由共黨內部高層決定，採取由上而下的命令來促成行動。陳獨秀一再地向中共中央表

²⁶⁵ 中共中央針對中東路事件提出「擁護蘇聯」的口號，他們將此事件視為無產階級對抗資產階級的鬥爭。但是陳獨秀卻不這麼認為，最主要的原因在於在中東路事件中，受到嚴重侵害的是中國的主權，對此陳獨秀認為不應該將中國的主權放在世界無產階級鬥爭之後，「我覺得我們的宣傳，太說教式了，太超群眾了，也太單調了……。」《陳獨秀著作選編》，第四卷，p376 頁。

²⁶⁶ 唐寶林認為陳獨秀以黨內民主批判中共中央的原因，很大部份是來自於陳獨秀接受托洛斯基的理論，以此對中共中央的政策提出批評，但是卻遭受中共中央反駁和制止，因此他才認為中共中央的官僚主義過盛，欠缺黨內民主。唐寶林並認為這是陳獨秀「我行我素，目無紀律」、「將自己凌駕於組織之上，凌駕於黨中央之上」。《陳獨秀傳下》，54-64 頁。按照這樣的觀點，陳獨秀對於黨內民主的意見似乎是建立在個人與中共中央之間的私人情感上。但是本文依然認為，陳獨秀從黨內「民主」的立場出發，主要的批判的問題在於以黨紀壓抑個人參與自主性的問題，以及在策略執行過程中與無產階級群眾之間的關係，這些問題仍然有私人情感以外的討論價值。

示，這種因為「盲動主義」所造成的「命令主義」是違背民主原則的：

盲動主義者碰著不動的阻礙，自然要發生命令主義；命令主義者唯恐命令不通行，自然要抹死黨內德模克拉西，排除一切意見不同的分子，造成自己偏狹性的一致，以便令出惟行，好證明其「革命高潮快要到來說」及盲動路線之正確。²⁶⁷

德模克拉西，是各階級為求得多數意見之一致以發展其整個階級力所必須之工具，他是無產階級民主集權之一元素，沒有他，在黨內黨外都只是集權而非民主，即是變成了民主集權制之反面官僚集權制。²⁶⁸

陳獨秀以「德模克拉西」一詞凸顯「由下而上」的參與方式，這個用法是新文化運動時期「德先生」的延續。但是必須注意的是，由於陳獨秀論及的是共產黨內部的組織制度，在此前陳獨秀已經表明，作為革命先鋒的無產階級政黨因為革命實踐的需要，必須採取「民主集中制」作為中國共產黨在領導革命時的組織方式，所以在此提到的是「民主集中制」與「官僚集中制」的相對性，尚未涉及一個國家的政治體制，而是在一個具實踐任務的政黨中的組織方式。但即便如此，「民主」相對於「官僚」的意義正是組織在意見傳遞和策略擬定時，允許基層黨員自身對於黨務和決策的積極參與。雖然侷限在政黨組織的範圍中，但依然必須符合立基於個人參與之自主性所展現的「德模克拉西」，陳獨秀提出了兩個理由：第一是對於正確意見來源的樂觀傾向，陳獨秀認為黨內的「德模克拉西」目的在於：

同志間關於理論上政策上意見不同的爭論，是黨進步的現象，絕不是壞現象；反之，大家都沒有什麼不同的意見，這正是黨之幼稚的表現。爭辯之結果，理由最充足的，自然會為大眾所公認，錯誤的意見，一經公開的被大眾批駁下去，以後才不致隱藏在黨內，遇著機會要發作出來。²⁶⁹

領導機關犯了這些嚴重的錯誤，只有黨員群眾對於黨的政策，合法的討

²⁶⁷ 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，379 頁。

²⁶⁸ 同上引，頁 389。

²⁶⁹ 同上引，頁 390。

論，無忌憚的自我批評，方能夠把中央錯誤的政治路線糾正過來，才能夠使黨公然承認自己的過失，以表示黨的真誠性。而你們只知企圖掩蔽你們自己的錯誤，決不顧及階級革命的利益，極力拿中央的威權和組織紀律，來恐嚇箝制一切同志對於你們的意見不同的發表與公開的討論。²⁷⁰

相對於由上而下的命令，陳獨秀一方面認為因為政策意見的不同而引發爭論這件事本身就是具進步意義的；另一方面，民主討論的目的在於使「正確」的意見在論理的過程中展現出來。陳獨秀顯然對於的「正確的」意見有既定的立場，他認為共產國際對中共中央所下達的指示並不符合中國當前的革命情勢，才使中國共產黨在大革命之後的幾次行動中遭受更大的打擊。陳獨秀亦從這個角度延伸出他呼籲黨內民主的第二個理由：對「官僚主義」的批評。

從客觀的角度分析中共中央在黨內的決策，以及各項組織制度中限縮黨員自主的空間，其理由有二：第一，蔣介石的清黨行動對共產黨的組織和人員造成極大的破壞，面對如此險惡的情勢，共產黨必須採取嚴格的紀律以防止破壞的勢力滲透，而執行嚴格的紀律則勢必增加對黨員自主性的管制。第二，這個相對嚴格的組織並不是從組織內部發展其往後的行動策略，而是繼續聽令於共產國際的指示。陳獨秀認為共產國際對於中國情勢的判斷是錯誤的，大革命的失敗不但證明了這項錯誤危及中共組織，更斷送了中國革命的前途²⁷¹。然而中共中央並沒有從此學得教訓，不但如故聽從共產國際的錯誤策略指示，並且「為了掩護少數人自己的錯誤，……濫用上級機關權威，箝制黨內的自我批評，並且對於發表政治意見的同志大批的開除黨籍，有意造成黨的分崩離析……」²⁷²。中國共產黨為執行共產國際的暴動策略而採取嚴格的黨紀，已經形成一種外於黨員自身的強制力。陳獨秀的批判固然可以追溯到他不滿第三國際在研判和指示中國革命時所造成的錯誤，以及責任歸屬的問題，但是他以「德模克拉西」作為原則的批判最終指向的是這種「官僚主義」對黨員個人自主參與的壓迫和束縛，他認為中共中央的

²⁷⁰ 〈致中共中央的信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，404 頁。

²⁷¹ 〈我們的政治意見書〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，440 頁。

²⁷² 〈告全黨同志書〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，424 頁。

「官僚主義」抑制各種意見的討論，侷限基層組織的選舉制度，這些來自於黨中央的限制，不但阻礙了黨的進步，更重要的是，它限制了基層參與決策的自主性：

黨教育黨員，是要教成有政治自覺的戰士，而不是要教成隨聲附和的奴才，不是要教成看鞭影而行止的牛馬，不是要教成純粹的雇傭勞動。……你們的偏狹性一致的團體即或造成了，而各個黨員都有政治自覺，能夠自動的奮鬥活潑有生氣的黨在哪裡！？²⁷³

側重於黨員自覺的重要性以及參與黨事務與決策自主性，陳獨秀認為這樣的「民主」方式最終得以「建立強有力的中央集權制，才能喚起全黨黨員對於工作自動的努力，對於鐵的黨紀自覺的服從」²⁷⁴。換言之，陳獨秀並非反對黨紀和規約，但是這些紀律上的約束必須是從黨員的自覺出發，而非外在壓力的脅迫，並且這種形式的「民主」將有益於「中央集權制」的實施，因為在其中的成員可以透過意見的表達和討論而形成多數一致的共識，統一黨的意志。從這個目的來看，陳獨秀所討論的黨內民主仍然指向一個集體的一致性，而這個一致性的來由不是透過強制力，而是成員的自主參與所達成的共識。這個用來支持「德模克拉西」的論點，與新文化運動時期以來「個體」與「集體」之間的聯繫十分近似。雖然強調「自主性」的「民主」概念在新文化運動時期展現在突破傳統天下觀和舊式倫理道德的束縛，其最終的目的在於將個人的自主與國家的自主相連結。在此時對共產黨內部的批判中，政治參與的主動性雖然不與國家的獨立自主相關，但是一方面，反對外在權力對於個人自主性的壓迫仍然是「德模克拉西」中最重要的一環，因此中共中央阻絕黨員對決策方向的辯論，就是抑制黨員透過自覺而自主地參與黨的任務。另一方面，「德模克拉西」仍然不是停留在個體的層次，僅以個人自主為最終目的，其結果必須向集體的層次擴張，只是在新文化運動時期強調的是現代國家作為一個個人集合為群的概念，而黨內民主的要求則是在於組織內部意志的一致性和貫徹性。

²⁷³ 〈關於中國革命問題致中共中央信〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，392 頁。

²⁷⁴ 同上引，頁 393。

貳、全民抗戰—國家獨立與人民自主的再現

訴諸於個人自主並聯繫至集體的民主思路，亦展現在呼籲全民抗戰的時期。1936 國民黨正式宣佈全面對日抗戰，這樣的局勢使得陳獨秀放棄以往對抗國民黨政府的立論，轉而對民眾宣傳對日抗戰的重要性²⁷⁵。然而，雖然不再以對抗國民黨為目的，但是他對於日本侵華與全民抗戰的分析角度卻遠不同於國民黨政府的立場。第一，陳獨秀在界定日本侵華的意義時，仍然是從無產階級革命的角度出發，而不同於國民黨將對日抗戰視為純粹的「民族主義」戰爭。陳獨秀在 1931 年所作之〈被壓迫國的無產階級應不應領導愛國運動？〉一文中，延續著對世界帝國主義的批判，將日本的侵華戰爭界定為帝國主義對中國的壓迫，對日抗戰乃是追求民族國家之獨立的民主主義革命任務，即是被壓迫民族對抗帝國主義的戰爭，於是對日抗戰的要求應被視為中國革命策略進程的一個部份²⁷⁶。1936 年之後，陳獨秀仍然把握住帝國主義對殖民地國家侵略和壓迫的視角，認為中國從 19 世紀末以來所採取的各種改革和革命，皆是對帝國主義長期宰制中國主權的反抗，此時對日抗戰「不是基於一時的感情，也不是由於民族的復仇，更不是為了正義、人道、和平，這些好聽的空洞的名詞，而是被壓迫的民族反抗帝國主義壓迫束縛的革命戰爭」²⁷⁷。

同樣將對日戰爭視為反抗帝國主義的行動，在 1931 年左右，陳獨秀依照無產階級革命策略的邏輯，將對日抗戰視為民主主義革命任務，但是在其中，陳獨秀特別著重民主主義中「民族國家獨立」的部份，將之視為此時民主主義革命的

²⁷⁵ 陳獨秀與托派人士關於抗日的爭辯從 1931 年左右就已經開始，當時的爭議在於國民會議路線的目標修正為「推翻國民黨」，以建立「民眾政權」。當中國全面對日抗戰之後，陳獨秀認為應該「暫時與國民黨合作」，為此他受到托派內部許多人的反對，他們認為陳獨秀又回到「階級合作」的錯誤。可參考：王凡西，〈抗戰初期的陳獨秀〉，《雙山回憶錄》，212-238 頁。

²⁷⁶ 〈被壓迫國的無產階級應不應該領導愛國運動〉，《陳獨秀著作選編》，第四卷，533 頁。

²⁷⁷ 〈對日抗戰之意義〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，178 頁。

首要目標。作為一個新興的帝國主義，日本對中國的侵略使陳獨秀重新提起中國作為一個民族國家獨立自主的問題。在 1919 年接受共產主義之後，陳獨秀甚少論及人民與國家之關係，因為英美帝國主義對中國主權的侵奪已成事實，概念的論述無法解決當前的問題，當時陳獨秀側重於討論革命策略的可能性，民主的概念受到馬克思主義的階級概念以及歷史階段論的影響，被放在革命的性質以及領導階級的脈絡中加以理解。固然追求民族獨立的目標包涵在「民主革命」的任務中，但卻不是用以論證民主概念的憑據，於是新文化運動時期中以「民族國家」作為解釋民主的這條支線隱而未顯地潛伏在革命策略的論述中。直到對日抗戰期間，面對新的帝國主義對中國更加劇烈的侵害，陳獨秀從民主主義中將民族獨立運動的面向提上首位：「我以為民主主義固然包涵了民族主義在內，而後者在中國特別重要。」²⁷⁸他並認為中國歷來所經歷的多是「民族主義運動」而非「民主主義運動」，而工人的革命自覺亦是在「民族主義運動」中產生²⁷⁹。所以，即便是從革命策略的立場出發，也應該回頭擁抱社會所經歷的民族主義運動才有利於無產階級取得政權。於是，民族主義的重要性在此時與歷史階段論視角中的民主革命任務重合，更進一步來說，陳獨秀將對日抗戰中追求民族自由國家獨立的精神被提昇至建國運動的層次²⁸⁰。

在 1936 年之後，陳獨秀在對日抗戰的言論中，已鮮見革命策略式的論述方式，反而幾乎回到了新文化運動時期對於民族國家之獨立以及人民自主之關係的連結上。在這場以民族國家獨立為目的的戰爭中，陳獨秀仍然認為民族國家的獨立自主必須建立在人民的自由和自主性之上，他並不將對日抗戰的任務託付於「強而有力的政府」，而是發動民眾在抗戰行動中的積極性，因為「如果此次戰敗，只有亡國為奴。所以此次戰爭乃是中國人或為自由民或為奴隸之關鍵，每一個中國人對於抗戰怠工，不盡他所能盡的力量，事實上是幫助了敵人，即是消極

²⁷⁸ 〈被壓迫國的無產階級應不應領導愛國運動〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，538 頁。

²⁷⁹ 同上引。

²⁸⁰ 〈抗戰與建國〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，244-246 頁。

的無形的漢奸」²⁸¹。因此，從「民主民族主義」的重要性中，對抗帝國主義的行動者，不再限於「無產階級」群眾，在陳獨秀的論述中，發自中國社會自身且不具階級意義的「中國人民」被認為是抗戰中最主要的力量²⁸²。

基於對抗帝國主義之民族主義的立場，以揭示全民抗戰的目的在於抵抗帝國主義對中國獨立性的壓制，陳獨秀再一次闡釋新文化運動中所討論的「自由」意義，但是在這個時期中，他對於自由論述方式與在新文化運動時期有異同之處。首先，他仍然以「不受束縛和壓迫」作為解釋自由的概念，但是在新文化運動時期，因為陳獨秀將列強對中國的宰制歸咎於中國社會的傳統價值結構，包括個人與國家的關係，他所強調的自由是個人自主性的展現。因此他著重的是個人從傳統社會過渡到現代社會的樣貌，強調現代社會中的「個人」應有的條件和品格，而這種側重於「個人」的論述方式更是為了論證民族國家的概念而來，新的個人概念與新的國家概念相輔相成構成新的個人與國家之關係，於是個人自主性著重於人格的體現以及對自身事務的主導權，主導權的獲得將展現在自由的概念上，因此在自主的前提上自由才得以發揮，是為自主的其中一項要素。

然而，在這個時期中，陳獨秀首先揭櫫自由的重要性在於「人類的智慧必不受束縛，才能自由發展，換言之，人類智慧之發展，和所獲得的自由程度成為正比例」²⁸³。以人類智慧的發展作為獲得自由的最終目標，則自由不僅僅是在具有主導權的意義下所展現的作為，它更是人類智慧發展的重要基礎。自由的意義不在於個人自主境況之下的附加價值，而是爭取自主的目的。陳獨秀將自由的概念放在兩組對應的概念架構中，一是人類智慧之發展基礎，另一則是反對外在給予的壓迫，而後者才是陳獨秀直指對日戰爭之不正當的理由。他將「不受壓迫的自由」從個人單位推向國家單位：「……一國的自由應以別國的自由為限，過了此

²⁸¹ 〈抗日戰爭之意義—十月六日在武昌華中大學講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷 179 頁。

²⁸² 〈怎樣使有錢者出錢有力者出力〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，12-214 頁、〈怎樣才能發動民眾—十一月在武大講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，218-221 頁。事實上，陳獨秀在實踐的作為上，亦傾向於聯合其他階級進行抗日運動，這個論點在受到不少托派人士的質疑。可參考王凡西，〈抗戰初期的陳獨秀〉，《雙山回憶錄》，212-238 頁。

²⁸³

限，在個人為強暴，在國家為侵略，都對於人類整個的自由，加了傷害，這是應該制止的」²⁸⁴。面對壓迫他國自由的行為，必須透過被壓迫民族國家中具有自主性的人民群起而對抗。而人民對抗戰的自覺意識又來自於國家所給予人民自由的條件，因為在自由的制度條件下，才能發動人民自主地群起為追求國家之自由而奮戰：「人類是政治動物，人民必須有政治的自由才算得上是自由民，是國民，而不是被征服的奴隸，奴隸是不會愛國的，奴隸是不會自動的為國家民族利益而捨命鬥爭的」²⁸⁵。於是，陳獨秀對於抗戰的論述就在於：對日抗戰必須是全民自覺並且主動地參與其中，其目的在對抗日本帝國主義對中國作為民族國家之獨立的剝奪和侵害，亦是對中國人民的奴役和宰制，日本侵華最直接的結果是國家主權的覆滅²⁸⁶。因此陳獨秀認為「中國對日抗戰，並不只是要收復失地，而是要爭取整個的民族自由」²⁸⁷，而這層自覺以及自主的參與行動，則必須透過自由的制度條件才能發起。

陳獨秀對於全民抗戰的論述有著兩方面的訴求：第一是認為對抗日本帝國主義對中國的侵略必須靠有自覺的人民主動參與。第二，在國內政治條件中，政府必須賦予人民該享有的自由權利，才能使人民真正意識到個人的自由與國家自由的關聯性。在以「追求自由」的終極價值中，陳獨秀一方面反對的是帝國主義的侵害，壓制一民族國家之自由，另一方面則呼籲政府對人民政治自由的重視，才能發動自覺自主之人民參與抗戰。從人民參與的自主性為出發點所呼籲的全民抗戰，最終則指向自由的追求，這個目標與對法西斯主義以及史達林專政的批判落在相同的位置上。

小結

²⁸⁴ 〈為自由而戰—在武昌藝專講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，227 頁

²⁸⁵ 〈怎樣才能發動民眾—十一月在武大講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，219 頁。

²⁸⁶ 〈民族野心〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，257 頁

²⁸⁷ 〈為自由而戰—在武昌藝專講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，228 頁。

著重人民自主性的這條思維路徑，反應在對黨內民主的要求以及對全民抗戰的呼籲上，很顯然地，從新文化運動時期，個人參與政治事務之自主性是陳獨秀不變的關懷，只是在對應不同情境時用以論述的方法有所不同。總體而言，陳獨秀從個人自主的立場出發，對於各種外在壓制的力量提出批評，在對中共中央缺乏黨內民主的批評中，陳獨秀認為命令主義和官僚主義是抑制個人自主性的力量，而對日本帝國主義的反抗則一方面訴諸於全民的主動參與，另一方面揭示自由是為對抗帝國主義的最終目標。在陳獨秀的思維中，不論是人類智慧發展所依憑的自由，或是強調個體對集體事務參與的主動性，其所對應的都是來自外在的壓迫和限制，於是中共中央對黨員參與的壓制，以及日本帝國主義對中國主權的侵害，雖然是兩種不同的論述對象，卻都是以排除來自外在對自主以及自由的干預為目的。也是在這個意義上，不論是中國共產黨或是中國，個人參與的自主性皆與集體相聯繫，換言之，只有透過集體內部的自主參與才能張顯出集體的力量，並且作為自由價值的體現。

第四節、民主政治的本質與民主的最後見解

在國民會議路線論述中，由民主主義、國民會議和無產階級政權所形構的民主認識，以及在對日抗戰中，重新闡述新文化運動時期對人民自主與國家獨立的關懷，是陳獨秀在這個時期中關於民主概念思考的兩條思維路徑，也構成他在表述民主觀的兩個取向。國民會議路線所討論的民主概念延續共產主義的視角，在「行使政權主體範圍」的面向上區分資產階級民主以及無產階級民主。陳獨秀認為「無產階級民主」與「資產階級民主」最大的差異在於實踐民主的主體是多數群眾而非少數資本家，所以後者所涵括的民主實踐者範圍更廣於前者，而這正是無產階級革命的真正目的。在無產階級民主的實踐中，不僅是政權必須由無產階

級所掌握，經濟制度也必須以廢除私有制的共產主義為主。按照共產主義的理論，政權的改變與社經制度息息相關，也只有無產階級取得政權並實行共產主義制度，才能達到最終極的民主實踐—無產階級民主。但是將無產階級民主視為「真正的民主政治」的看法，在第二次世界大戰爆發之後卻出現極大的轉變。陳獨秀在晚年與托派友人的通信中，提出自己對民主理解的最終說法，他不再將階級性質作為辨識民主的依據，甚至認為無產階級民主與資產階級民主在內容上是相同的，並沒有階級上的區別。這一論述引來許多爭議，在中共中央以及托派內部都認為陳獨秀的這一見解證明其已脫離馬克思主義的信仰，而轉回新文化運動時期所支持的「資產階級民主」立場上。

這兩種不同取向的民主論述所描述的民主概念不盡相同，但卻不是完全相異甚至相互矛盾的概念。在談論過這個時期的思想變化之後，本節在此將討論的是陳獨秀晚年認知民主概念的變換過程。這兩種民主論述的取向，其流動與轉換的過程取決於現實條件的轉變、在此間所牽動的策略考量，以及策略所對應的價值目標。換言之，「無產階級民主」和「超越階級的民主」體現的是民主概念的不同面向，而面向的不同是為回應提出時的現實情勢以及策略的考量，前者的提出在於面對國民黨的「資產階級政權」，陳獨秀以「無產階級民主」的概念論述真正的民主應包涵最廣大的無產階級群眾，而非少數資產階級；而後者的提出主要是為反省史達林的「無產階級專政」，以及表達在二次大戰時中國應採取的立場，這兩個條件都直指一個重要的價值—自由。

有學者認為，日本侵華與在二戰中崛起的法西斯勢力，是陳獨秀在其思想的最後階段中主要面對的議題，並且促使其對民主概念的省思和討論²⁸⁸。但是從陳獨秀受到托洛斯基的影響以來，這些民主概念的要素一直存在於他的論述當中，尤其是在討論國民會議路線之時，由「制度條件」面向來定義的民主，擺脫了階級性質對民主意義的束縛。換言之，以經濟結構為基礎的階級性質不再成為定義

²⁸⁸ 高力克，〈陳獨秀晚年的民主觀〉，《二十一世紀》網路版，第 16 期。
<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>

民主的唯一條件，「制度條件」的視角使民主更加具體地被置放在政治的範疇中，進一步而言，經濟結構與政治制度之間的階級性質出現的「斷裂」性將被容許。於是在此時期，陳獨秀的論政文章中出現許多擁護「資本主義」的文章，雖然這點被後來的學者批評為對共產主義的背叛²⁸⁹，但事實上陳獨秀「擁護」資本主義的理由已經與從前宣傳共產主義時有所不同，經濟制度成爲獨立於政治制度的範疇。

壹、民主主義與民主政治

1932 年之後陳獨秀將國民會議路線的目標提昇至以「革命的國民會議」推翻國民黨政權以建立革命的民眾政權。國民會議路線原本就是在階段論以及階級性質的討論脈絡所產生的，在這一點上，陳獨秀對於民主的解釋仍然帶有階級性質的立場，尤其面對國民黨政府亦提出實踐民主政治的「口號」，他以〈我們想要怎樣的民主政治？〉一文作爲反駁，認爲在西方國家發展出來的資產階級民主並非「真正的民主」：

民主政治之本意是說國家的政治由大多數人民管理，不但乾脆的少數人均權共治不是民主政治，即在歐美資產階級國家，雖然形式上有了普選的人民代表的會議，雖然比之中世紀的政制有了高度發展，也仍然是不徹底的虛偽的民主政治。為資本主義狹窄框子所限制的民主政治，實際上只能是利於富有階級少數人的民主政治。²⁹⁰

他在文中引用《申報》記者的一句話點出他對於「民主政治」的核心定義：「我們所要求的是『真』的民主政治，是以絕大多數人民爲基礎的民主政治。」而絕大多數人民所指涉的則是「佔全國人口大多的工農勞苦人民」，以「階級」

²⁸⁹ 唐寶林，《陳獨秀傳下》，245 頁。

²⁹⁰ 〈我們要怎樣的民主政治〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，23 頁。

的面向來定義的「人民」，對於民主的見解始終未脫離無產階級政權的堅持。換言之，對陳獨秀而言，真正的「民主」只有在無產階級專政的政權中才得以落實：

忠實於所謂「適合大多數人民之利益之民主政治」運動者，只有工人貧農一切勞苦大眾。……在內外惡勢力雙重壓迫之下的工人貧農一切勞苦大眾，他們對於現實民主政治的要求比任何人都迫切。他們毫不猶豫的要努力於實現民主政治形式（直接普選的國民會議或國民立憲大會）的鬥爭，而且要為充實其內容而鬥爭，即是實踐選舉和宣傳之實際自由，以及排除內外一切惡勢力……這就是我們所要的民主政治——「真」的民主政治。²⁹¹

陳獨秀在此承認資產階級民主在歷史的進程中，有著較封建社會更為進步的發展，但是對比於無產階級的民主仍然是「不徹底」的。「不徹底」的民主意味著這種民主並沒有使最大多數人獲得參與政治的真正權力。無產階級民主作為「真正的民主政治」與陳獨秀在接受馬克思主義之初所認知的民主概念是一貫的，來自於人民對於政治事物主動參與的核心概念，資產階級民主中所包含的「參與者」遠遠不及無產階級民主。在這個面向上，資產階級民主與無產階級民主之間的差別主要呈現在政治參與者的範圍中。但是與他在國民會議路線的論述中所談及的問題相對照之下，參與者的範圍廣狹並不足以揭示無產階級民主與資產階級民主之間的差別，因為在關於國民會議和無產階級政權的關係中，無產階級政權所展現的是各階級之間在政治場域中的互動關係，陳獨秀認為在無產階級政權中，無產階級作為政權所有者，在其他階級之上作為「領導」的角色。換言之，由無產階級政權所展現的「真民主」，是建立在無產階級的領導地位而使得參與者較資產階級民主的範圍來得廣大，而使人認為無產階級政權所彰顯的「民眾政權」是「大眾民主」的一種展現。

所以當陳獨秀面對日本侵華的情勢所力陳的「革命的民眾政權」，事實上正是要透過國民會議的召開促使無產階級取得政權，他所號召的「民眾」指的也是「無產階級群眾」，因為「真正的民眾政權，只有在無產階級專政之下才會出現。」

²⁹¹ 同上引，26 頁。

²⁹²但必須注意的是，陳獨秀在這裡將無產階級政權視為「真民主」的同時，其對立面並不是「無產階級專政」，他在呼籲群眾力爭民眾政權之時所論及：「我們應該動員群眾為無產階級專政奮鬥，而不是為與小資產階級聯合站在私有財產基礎上的民主專政奮鬥。」這段文字顯示無產階級專政的對立面是資產階級的「民主專政」，「專政」作為一種政權的統治型態具有階級性質的差異，而民主在這樣的語意脈絡之中指涉的不是強調自由和法治的民主政治，而是由少數資產階級所把持的統治方式，所以「民主」的概念在於政權正當性的來源，而非政治制度的運作方式。

這種理解民主概念的方式受到馬克思主義的影響，但在人民作為政治事務的主要參與者以及政權正當性的來源這點上，卻是繼承自新文化運動時對於人民政治事務的自主性。對於這種自主性的延續，在進入對日抗戰時期之後卻出現不同的理解方式，也是陳獨秀稱為他對民主的「根本見解」。

貳、最後見解—回歸原則性民主

從視無產階級民主為真正的民主政治，到對民主的根本見解，其中最大的變化來自於陳獨秀對全民抗戰的看法，以及對於史達林所領導的「無產階級專政」和法西斯主義的批判。如前文所述，對日抗戰的情勢促使陳獨秀將新文化運動中所標舉的人民自主性重新作為重要的論述主軸。這種以「自由」和「自主」為根本的民主意義一方面支持著全民抗戰的必要性，另一方面則是用以批判史達林和希特勒的專制獨裁。早在 1929 年陳獨秀向中共中央提及黨內民主的概念時，便是針對這種壓迫個人自主參與的政權形式展開抨擊。很顯然地，在史達林統治之下的蘇聯成為陳獨秀在反思無產階級專政時的標的，他認為史達林所謂的無產階級專政並沒有真正實踐無產階級民主的價值，反倒在各種鎮壓及秘密警察制度之

²⁹² 〈幾個爭論的問題〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，111 頁。

下，完全壓制了人民對政治事務的參與。除了史達林在蘇聯的統治之外，在二戰前崛起的法西斯主義也正狂掃歐洲，對陳獨秀而言，法西斯主義和史達林的無產階級專政，雖然是不同的經濟結構的產物，但是它們卻共同成爲壓制自由和自主性的統治方式。陳獨秀在〈我們爲什麼反對法西斯特〉一文中揭示，「法西斯的統制，是要停止人民思想之自由，……失去公法上自由的人民，除了絕對服從奴隸道德之外，不能課以任何道德的及政治的責任」²⁹³。壓制自由的最終結果是將人類引上奴隸之路，絕對服從且無法苛責。

在這個背景之下，陳獨秀用以描述民主的方式大大地脫離了政權階級性質的考量，因爲原本壓抑「民主」的原因在於由經濟結構以及政治參與者的階級範圍所決定的政權性質，但是現在壓抑「民主」的卻是政權內部的制度條件。這是在理解民主的面向上一次重要的轉換，陳獨秀並沒有完全捨棄政權的階級性質與民主之間的關係，但是此時他更重視的是政權內部的制度條件如何才能使得民主的意義充分發揮出來。在這個情況下，陳獨秀對於民主的見解出現了兩個面向的變化：第一，由於著重於政權內部的制度條件，陳獨秀不再將經濟與政治視爲解釋民主的一體兩面；並且面對中國資本主義的發展過程及結果，陳獨秀將資本主義作爲一種獨立的「經濟制度」來討論，而不再依附於政權的理解之上。第二，以制度條件爲主要訴求的民主概念，其對立面就是專制的意義。

他在討論抗戰的文章中重申「資本主義」對於當前中國社會的重要性。首先，陳獨秀延續對於中國社會性質的判斷，認爲中國的經濟結構已進入資本主義社會，但是卻因爲長期受到帝國主義的箝制而無法徹底發展，於是他認爲「中國此時還是一個初期資本主義的國家，這就是說資本主義在中國，還有大有發展之餘地」²⁹⁴。其次，面對日本對中國的侵略，陳獨秀深刻地體認到經濟發展作爲國力基礎的重要性²⁹⁵，他並且認爲中國人缺乏西方社會的進取心和競爭力，是因爲中國一直維持著傳統農業社會的經濟結構，而沒有順利發展成爲以資本主義爲主的工業

²⁹³ 〈我們爲什麼反法西斯特〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，292 頁。

²⁹⁴ 〈資本主義在中國—在重慶民生公司講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，271 頁。

²⁹⁵ 〈抗日戰爭之意義—十月六日在武昌華中大學講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，178 頁。

社會，資本主義經濟社會所展現的生產力以及對外爭取原料、市場的需求，是養成進取心和競爭力的關鍵因素，因此陳獨秀始終認為中國人的無知和無意識是由於經濟現代化（資本主義化）的失敗²⁹⁶。在這個情況下，陳獨秀並不反對資本主義的生產方式。

這個看似「回歸擁護資本主義」的看法，其實並沒有違背陳獨秀先前對共產主義的理解，他並沒有否定社會主義的重要性，並且仍然認為社會主義較資本主義更為進步，也更能夠保障人民之幸福。但是在此時陳獨秀認為中國尚處在資本主義發展的初期，仍然需要依賴資本主義社會中所具有的民主政制來剷除封建社會的殘餘勢力²⁹⁷；並且他也認為，在資本主義落後的中國社會中並沒有真正具有革命力量的「工業無產階級」²⁹⁸。總的來說，陳獨秀並非站在「反對社會主義」的立場上支持資本主義，而是重新強調歷史唯物論中，資本主義到社會主義的轉型所必須滿足的條件，認為中國資本主義必須獲得獨立和健全的發展，才能進一步討論社會主義的實現。這個看法從表面上看似與此前大力宣揚無產階級革命的立場完全背道而馳，但是這正顯示出陳獨秀接受共產主義的初衷並非完全著力於社會分配正義的問題，而是立基在「民族主義」的意識上，透過俄國十月革命的啓示發現共產主義作為一個全面反對帝國主義的方案，能夠使中國在爭取民族國家獨立的道路上獲得徹底的勝利。於是，在無產階級革命屢屢受挫，而新一輪的帝國主義再次威脅中國的獨立性，陳獨秀不得不將革命的進程拉回到「民主主義」的階段上，直視中國無產階級革命在客觀條件上的闕如。在經歷過對抗軍閥的封建勢力以及國民黨的資產階級政權，無產階級革命的策略面對的始終是國內政經秩序的變革問題，唯有實現國內政權的轉換，在無產階級政權之下，民族國家的獨立運動才有實踐的時刻。而日本侵華所造成的威脅使問題再度回到對外反抗帝國主義面向上，軍事上的侵略揭露出中國工業發展的不足以及整體國力的衰弱。於是陳獨秀並不是走上反對共產主義的方向，他反對的是不以「科學」的角度正

²⁹⁶ 〈民族野心〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，254-256 頁。

²⁹⁷ 〈資本主義在中國—在重慶民生公司講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，271 頁。

²⁹⁸ 〈我們不要害怕資本主義〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，280 頁。

視客觀條件而站在反對資本主義發展的社會主義支持者²⁹⁹，以及不了解私有制作爲資本主義和社會主義之分界，而提出透過國家進行財產平均分配，並一味地反對「資本主義生產方式」的中國共產黨主張³⁰⁰。更重要的是，陳獨秀認爲作爲世界無產階級專政之領導者的蘇聯，在缺乏充分發展資本主義時期逕行社會主義革命，其後果並不是真正實踐社會主義，而是另外一種更爲剝削人民的資本主義：

如果列寧有理由說蘇俄是沒有資產階級的資產階級國家，我們也可以說，蘇俄的國家工業是沒有資產階級的資本主義，蘇俄雖然經過了社會革命，變更了財產關係，變更了國家的階級性，剩餘勞動在名義上歸了工人自己的國家，而實質上遠遠優裕過一般工人工資和生活的高級職員即寄生官僚這一階層還存活著，如此便不能夠說已經走出人剝削人的資本主義制。³⁰¹

從國家寄生官僚侵蝕社會主義實踐的結果延伸出陳獨秀理解民主的第二個面向，史達林統治之下的無產階級專制政權無疑是陳獨秀重新界定民主內容的影響關鍵。如前文所述，陳獨秀寄真正的民主政治於無產階級政權的實踐上，是因爲相對於資產階級的民主政權，無產階級政權爲最廣大群眾所擁有，只有在建立無產階級政權時才能免除最大多數人受到少數人的壓迫和宰制。從這個面向所談論的無產階級民主同時涉及到政治參與者的階級範圍以及經濟制度上的相互關係。但是蘇聯作爲世界無產階級革命的領導者，使陳獨秀認識到無產階級政權內部的運作方式仍然有可能背離民主的結果，亦即透過「專政」的方式並無法保障最大多數人免於壓迫和宰制。因此，「民主」的實踐不僅僅是在無產階級政權的建立與否，更重要的是政權內部的制度條件是否能夠使民主的結果真正被呈現出來。

於是在陳獨秀晚年重新對於民主的思考中，民主概念涉及的不完全是政權的階級性質，更重要的是政權內部的「制度條件」。以政權的制度條件來說明民主

²⁹⁹ 同上引。

³⁰⁰ 〈告反對資本主義的人們〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，264-265 頁、〈資本主義在中國——在重慶民生公司講演〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，271 頁。

³⁰¹ 〈我們不要害怕資本主義〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，281 頁。

的概念，在論述國民會議路線以及民主主義之間的關係時已然出現這樣的思維線索，而資產階級民主在制度條件中對「自由空間」的重視儼然成爲民主論述的核心。然而細究此理，陳獨秀對於民主的概念有其核心的關懷，亦即大多數人在政治事務上之自由和自主性，而在此時這個原則已不爲政權的階級性質所限，因此資產階級民主與無產階級民主在內容上是相同的：

民主主義是自從人類發生政治組織，以至政治消滅之間，各時代多數階級的人民，反抗少數特權之旗幟。「無產階級民主」不是一個空洞名詞，其具體內容也和資產階級民主同樣要求一切公民都有集會、結社、言論、出版、罷工之自由。特別中要得是反對黨派之自由，沒有這些，議會或蘇維埃同樣一文不值。³⁰²

不懂得資產階級民主政治之真實價值，把民主政治當作是資產階級的統治方式，是偽善，是欺騙，而不懂得民主政治的真實內容是：法院以外機關無捕人權，無參政不納稅，非議會通過政府無徵稅權，政府之反對黨有組織言論出版自由，工人有罷工權，農民有耕種土地權，思想宗教自由，等等。

³⁰³

陳獨秀將之前討論「資產階級民主」的「制度條件」視爲民主政治的實質內容，尤其是對於人民「自由」此一價值的保障，這並不意味著陳獨秀對於資產階級民主的擁護，而是他認爲資產階級民主中的制度條件必須作爲任何政權在運作時的基礎。這樣的制度條件「因為近代是資產階級當權時代，我們便稱之爲資產階級的民主制，其實此制不僅爲資產街及所歡迎，而是幾千萬民眾流血鬥爭了五六百年才實現的。」³⁰⁴在此時，陳獨秀所謂的資產階級民主制所指的是民主政制本身，而不是作爲壓迫群眾的資產階級政權，所以陳獨秀認爲「……所謂無產階級的民主政治和資產階級的民主只是實施的範圍廣狹不同，並不是再內容上另有一套無產階級的民主。」

³⁰² 〈我的根本意見〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，359頁。

³⁰³ 〈給連根的信〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，350頁。

³⁰⁴ 同上引，354頁。

以制度條件作為論述民主概念的核心，其所著重的部份在於政權內部的「制度條件」，而非政權的「階級性質」，並且陳獨秀亦認為「制度條件」是維繫階級政權是否為民主政治的關鍵，「非大眾政權固然不能實踐大眾民主，如果不能實踐大眾民主，則所謂大眾政權或無級獨裁，必然流為史達林式的極少數人的格柏烏政治」³⁰⁵。換言之，大眾政權以外的政權性質並無法實踐大眾民主，所以無產階級性質的政權是大眾民主的先決條件，但若是不能由制度條件上實踐民主，則大眾政權將流於獨裁專制。由此看來，民主的實踐除了政權性質之外，政權的制度條件仍是關鍵的要素。在這個立場中，陳獨秀並沒有反對無產階級政權，他甚至認為「以大眾民主代替資產階級的民主是進步的，以德、俄的獨裁代替英法美的民主是退步的。」³⁰⁶於是，陳獨秀所論及的民主概念依然可以被置於無產階級政權的框架之中，而這個從制度條件面向所理解的民主則成為「專政」的對立面。

在陳獨秀力陳無產階級專政優於資產階級民主的時期，專政的意義其實是指政權統治的方式，所以即便是資產階級民主也是一種「專政」的型態。但是在無產階級專政的實踐上，陳獨秀認為專政的統治方式恰恰與其所希冀民主實踐背道而馳，尤其是在無產階級掌握政權之後，「專政」的統治方式是不應該存在的。這樣的觀點說明陳獨秀在一定程度上修正了自己在接受共產主義初期對於無產階級專政的看法。當時專政的意義與國家工具論息息相關，無產階級專政的意義就在於進入社會主義階段之前，無產階級政權取得作為統治工具的國家，透過國家工具對阻礙無產階級革命的所有勢力進行掃蕩，在清除資產階級的勢力之後進入社會主義，則國家將失去其存在的主要目的。因此「無產階級專政」只存在於資本主義社會進入社會主義社會的過渡時期，是促進社會主義到來的方式。但是此時陳獨秀針對無產階級專政的反省在於史達林統治之下的蘇聯，其專政的對象並不僅僅為阻礙社會主義發展的勢力，而是對整個國家的統治手段：「現在蘇聯實行無產階級專政，專政到反動派，我舉雙手贊成，但專政到人民，甚至專政到

³⁰⁵ 同上引，353 頁。

³⁰⁶ 同上引。

黨內，難道是馬克思、列寧始料所及嗎？此無它，賤視民主之過也。」³⁰⁷

透過這個反省，陳獨秀意識到無產階級專政與國家工具論之間的關聯性應該用不同的方式理解，「無產階級取得政權之後，有國有大企業、軍隊、警察、法院、蘇維埃選舉法，這些利器在手，足夠鎮壓資產階級的反革命，用不著拿獨裁來代替民主，獨裁制如一把利刃，今天用之殺別人，明天便會用之殺自己。」³⁰⁸很顯然地，陳獨秀認為以國家工具作為鎮壓反革命的方法並不在「獨裁」制的範疇中，與「民主」概念對立的「獨裁」，是以統治手段所實施的對象為區別。這意味著陳獨秀並沒有完全否定無產階級「專政」的必要性，尤其是在向社會主義過渡的期間，只有透過無產階級專政以鎮壓反革命的勢力才能實踐社會主義。只是陳獨秀亦未認為專政的實施是全面性的統治方式，並且延續著專政的「制度條件」將會使無產階級政權步向史達林的獨裁統治³⁰⁹。陳獨秀強調「民主」在無產階級政權中的重要性，便是為調節專政發展成為對社會整體的壓制。所以無產階級專政並不等於無產階級獨裁，「所謂無產階級獨裁，根本沒有這樣東西，及黨的獨裁，結果也只能是領袖獨裁。」³¹⁰

有學者指出陳獨秀晚年民主觀的思想矛盾性，他一方面強調應該保障人民的各種政治自由權利，另一方面卻認為應該透過國家工具對反革命進行壓制，於是「無產階級政權之下的民主制」是在憲法保障個人權利之上更高的價值信念。作者並認為，由於陳獨秀將專政問題的解決方式訴諸於由人民直接控制的「大眾民主」，於是憲政的意義對陳獨秀而言是在於保障人民的權利，而非對於權力做制度性的限制³¹¹。陳獨秀對於憲政的理解確實只是權利的保障，甚至在其晚年並沒有直接從「憲政」的角度著手討論民主，他所顧及的「民主」概念是如何解釋資產階級民主與無產階級民主之間的接續性及差異性：

³⁰⁷ 濮清泉，〈我所知道的陳獨秀〉，《陳獨秀評論選編》，下冊，330-382 頁。

³⁰⁸ 〈給西流的信〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，354-355 頁。

³⁰⁹ 因此陳獨秀認為史達林的獨裁統治並非史達林自身的罪惡，而是「無極獨裁制之邏輯的發達」，〈給西流的信〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，353-354 頁。

³¹⁰ 〈給西流的信〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，359 頁。

³¹¹ 楊芳燕，〈道德、正當性與近代國家：五四前後陳獨秀的思想轉變及其意涵〉，收錄於《知識份子論叢第九輯：啓蒙的遺產與反思》，許紀霖主編。

我們反對資產階級的民主主義，只有當資產階級在無產階級的統治之下，拾起他們已經破產的民主主義（資產階級）來非難無產階級專政，來企圖恢復資產階級政權的時候（正如列寧寫《無產階級革命與叛徒考次基》那本小冊子的時候）；在資產階級的統治之下，特別是在反革命反民主主義的資產階級軍事專政的統治之下，如果有人反對或是鄙薄資產階級的民主主義（如于右任）這不是馬克思主義而是法西斯主義，這不是反對資產階級而是幫助資產階級更凶橫的揭開假面的迫害無產階級。³¹²

從思想的源頭來看，陳獨秀對民主概念的核心關懷在於個人自主與自由，以及由個體投射於集體的民族國家獨立自主性如何被實踐，而自主與自由的概念是在「壓迫」、「宰制」和「剝削」的意義中相互解釋，因此追求自主與自由的方式便是衝破所有外在給予的限制。在這樣的思想情境以及資源當中，民主的概念不容易與「權力的限制」結合，不論是憲政民主或無產階級民主都只是為促使其核心關懷得以實現的方案。對後者的強調是在唯物史觀的影響之下，認為唯有在無產階級政權之中，透過排除限制大眾參與的政經條件，以個人自主與自由為基礎的「民主」才得以真正實踐。因此陳獨秀晚年的民主觀最重大的變化是在於從「制度條件」的面向解釋民主，以彌補在確立「政權正當性」的實踐過程中容易導向對個人自主與自由全面性壓制的結果³¹³。

於是，陳獨秀的民主概念與政權性質以及經濟制度之間的關係出現一種新的整合方式。首先，民主主義所具有的階級性質是在資產階級政權之下才得以如此定位，但是民主主義內容中的制度條件卻是作為人類抗拒壓迫的歷史進程中不可或缺的要素。因此肯定民主主義並不同於對資產階級政權的肯定，陳獨秀甚至認為只有在無產階級政權之中實踐民主主義的制度內涵，才能夠達到民主的最終結果。第二，從制度條件來理解民主，則民主的概念被限縮至政治的領域中，所

³¹² 〈論國民會議口號〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，29 頁。

³¹³ 從這裡又可以延伸出另一個思想資源上的問題面向，民主的核心關懷固然是「個人」的自主與自由，但是陳獨秀的關懷視角卻是以集體的角度來論述，換言之，陳獨秀認為只要確認集體的自主與自由，便可以推論個人亦達到相同的目標

以他認為「政治上民主主義和經濟上的社會主義，是相成而非相反的東西。民主主義並非和資本主義資產階級是不可分離的。」³¹⁴「民主主義」一詞因為被侷限在政治領域中，在用法上退去了特定的階級屬性，於是陳獨秀並非「回頭支持資產階級民主」，而是從不同的面向呈現民主概念的內涵，而這個內涵是不涉及經濟結構的政治「制度條件」。

小結

綜上所述，陳獨秀對民主概念內容的論述轉變，並不是在同一個面向上的前進或後退，而是因為論述對象和現實局勢的轉變而改變了理解民主的視角。從「政權範圍」向「制度條件」轉變，陳獨秀並沒有放棄在政權範圍面向中所強調的「無產階級民主」，只是在使用民主主義一詞時，民主所涉及的階級性質在制度條件的轉換中逐漸退卻。也因為論述面向的轉變，使得陳獨秀將民主主義與社會主義視為政治與經濟兩個不同範疇的概念，在詞語的使用上，民主主義依然具有反帝反封建的內涵，但是在強調民主主義中的「民族主義」以及「制度條件」的部份，使得已經除去「資產階級政權」內涵的「資產階級民主」更進一步地蛻去與無產階級政權的隔閡，因為無產階級民主的實踐在內容上是與資產階級民主相同的。

於是真正的民主，必須同時包涵政權範圍以及制度條件兩個面向，亦即在無階級政權之下所實行的民主制度條件。這樣的條件所反映的是個人對政治事務之參與的自主性和自由，在積極與消極的面向同時被保有。

³¹⁴ 〈給西流的信〉，《陳獨秀著作選編》，第五卷，359頁。

本章結論

陳獨秀晚年民主觀的轉變是建立在兩個重要的現實情勢之上，最直接而來的是大革命的失敗，這個實踐上的失敗對原先的民主主義革命理論造成不小的打擊。於是調整民主主義革命理論的內涵，以及重新反省在中國社會的實踐辦法成爲陳獨秀在思想上一次重要的轉折。很顯然地，轉變的開始並不是爲解決「民主」概念內涵的問題，而是如何修正革命理論與實踐之間的斷裂。陳獨秀轉向接受托洛斯基的過程以及他與共產國際在革命失敗之後的究責問題上已經有許多研究加以討論，但是陳獨秀在思想上的轉變與他接受托洛斯基的主張有密切的關係。

托洛斯基依據不斷革命論的邏輯所提出的民主主義革命內涵，將革命任務與革命領導階級加以區分，就陳獨秀的思想脈絡來看，這樣的觀念解決了中國國民黨作爲階級聯盟之政黨竟對左派加以打擊的行爲。換言之，從西山會議派對左派的敵意，到寧漢分裂的結局，這些行動正好證明國民黨的資產階級性質，而在國民黨實施「訓政」的政權統治之下，亦證明落後國家的資產階級政權並不會完成民主主義任務，而是與帝國主義相互勾結以剝削下層群眾，於是民主主義革命必須由無產階級所領導是陳獨秀思想轉折的第一個步驟。由無產階級領導民主主義革命的邏輯最重大的意義在於，民主主義任務的實踐不需要經過資產階級政權，而是在無產階級政權中作爲社會主義實踐的前導。更進一步而言，民主主義任務內容與資產階級政權是可以分開理解的，因此民主主義任務內容中所包涵的「資產階級民主」亦與「資產階級政權」不相掛勾。

但是無產階級領導的民主主義革命分別在現實中與理論上有其待解釋之處：首先是在現實的革命情勢中，國民黨的資產階級政權以「軍事專政」取代西方國家資產階級政權所實行的「資產階級民主」，對於社會反對勢力的鎮壓，陳獨秀同意托洛斯基的研判，認爲中國的革命進入「低潮時期」。於是無產階級所領導的革命行動並不能以「建立蘇維埃」爲行動口號，陳獨秀認爲在革命低潮時期，

這樣的行動口號無法動員群眾力量，因此必須順應現實對國民黨政府實踐民主的訴求，以召集國民會議作為革命行動的口號。

「國民會議路線」的提出正彰顯陳獨秀在此一時期中民主思想的複雜性。以整個無產階級革命的歷程而言，國民會議路線只是在革命低潮時期作為發動民眾重新進入政治鬥爭的「手段」，革命最終仍然是以發動武裝暴動推翻資產階級政權，作為資產階級民主內容之一的國民會議本身並不能取代無產階級政權的實踐。但是在國民會議路線的討論中，陳獨秀發展了兩個與其晚年民主觀相關的思維路徑：第一是在論述國民會議路線的必要性時，陳獨秀認為「資產階級民主」在「制度條件」的內容中，是歷史上人類爭取自由解放的工具，因此亦適於無產階級用以對抗資產階級政權。第二，國民會議雖然不能取代蘇維埃政權的實踐，但是在面對日本侵華之後，國民會議路線論述卻將國民會議視為確立蘇維埃政權正當性的建置。雖然將召集國民會議的路線推向建立「革命的民眾政權」，是因為國民黨政府以相對消極的態度面對日本的侵略，但是至此國民會議路線呼應了「無產階級民主」的意涵中，以行使政權之範圍作為界定無產階級民主與資產階級民主之差異的民主面向。於是在國民會議路線的論述中，呈現出陳獨秀對民主概念的兩個理解面向，「政權涵蓋之範圍」以及「制度條件」。

這兩個民主概念的面向是在作為革命策略的層次中發展的思維，除此之外，陳獨秀在新文化運動時期從個人自主性與自由所界定的民主概念，亦在這個時期發揮其論政之作用。首當其衝的是對中國共產黨內缺乏黨內民主的批判，陳獨秀批評的是黨內的「官僚主義」，以及由此延伸的「命令主義」壓制了黨員對於黨的決策參與權。後來對於「全民抗戰」的要求，亦是認為呼籲對日抗戰必須發動全民自主地參與，因為抗戰的基本精神在於被壓迫國為爭取民族之自由而戰。雖然陳獨秀沒有細究自主與自由在概念的內容有何差異之處，但是這兩者皆是形構於於外在力量壓迫的對立面。因此不論現實情境是官僚主義的僵固統治，或是帝國主義的侵略，它們皆挑戰了陳獨秀對個人自主與自由的堅持，而陳獨秀反對史達林與法西斯主義的極權獨裁統治形式亦是出自於這樣的立場。

陳獨秀最後的民主見解固然是在反省與批評史達林的無產階級專政以及正在全球肆虐的法西斯主義，但是他的民主見解內容早在接受托洛斯基理論時漸漸成型。立基於反對壓制個人自主與自由的立場上，陳獨秀的民主見解針對的是史達林式的「無產階級專政」，而不是反對「無產階級政權」。在陳獨秀接受共產主義之初時便認為真正的民主是在無產階級政權之下才能實踐，因為無產階級政權較資產階級政權在政治的參與範圍更為廣闊，而不是只限縮於資產階級。於是無產階級民主為真正的民主意味著自主與自由之個人得以參與政治事務的是最大多數的群眾。但是他認為作為無產階級政權表率的蘇聯，在史達林的統治之下非但沒有因為最大多數群眾對政治事務的參與而實踐民主，反而是以官僚主義和國家暴力壓制了個人的自主與自由。因此陳獨秀反對的是以「專政」作為無產階級政權內部的統治方式，他認為從制度條件的面向來理解民主，則無產階級民主與資產階級民主在內容上是相同的。於是，陳獨秀晚年的民主見解並非單純地「退回」支持資產階級民主的立場，而是側重於民主在政權範圍廣狹之外的另一個面向。

總結陳獨秀從接受托洛斯基理論至最終提出民主的根本見解，他對於民主概念的理解可以被歸納在「政權範圍」和「制度條件」兩個面向上。亦即由最大多數群眾所能參與的政權，並且在其中賦予保障政治自由的制度條件，唯有兩者的結合才是陳獨秀對於民主見解的全貌。而這個民主的全貌所反應的則是陳獨秀從新文化運動時期以來，對於個人自主與自由的關懷。

結論

陳獨秀多年的老友胡適，為陳獨秀晚年關於民主見解的論文書信集做序，序中寫到：

獨秀最大的覺悟是他承認「民主政治的真實內容」有一套最基本的條款——一套最基本的自由權利——都是大眾所需的，並不是資產階級所獨霸而大眾所不需要的。這個「民主政治的真實內容」……能用一句話綜括起來；民主政治只是一切公民，（無產的有產的，政府黨與反對黨）都有集會、結社、言論、出版、罷工之自由。³¹⁵

這一對陳獨秀民主見解的最後反省，總括了陳獨秀晚年思索民主政治的結論。但是胡適的結論仍然對他的老友有些誤解，尤其是 1919 年兩人從新文化運動中分手，各自追求自己心目中解決中國問題的最佳理論。胡適自然接受杜威的實驗主義，主張從問題本身切入以為改革的路徑，但是陳獨秀卻毅然站在「主義派」的一方，希望透過共產主義所提供的指導方針，全面性地從問題的根本改革中國。胡適顯然認為，接受共產主義之後的陳獨秀，採用「資產階級民主」的觀點批評民主共和政治，並且堅信以「無產階級專政」作為中國革命的目標，在胡適看來，這個轉變不但是兩人分道揚鑣的根本原因，也意味著陳獨秀放棄對於「民主」價值的追求。

但事實上，陳獨秀對民主政治的讚揚與批判，並沒有遠離他在新文化運動時期中所深信的民主主張——作為從傳統進化到現代的政治價值，強調獨立自主的個人以及國家。要求國家的獨立自主是同一時期所有知識分子的期待，但是要完成這個目標，陳獨秀認為只有依賴國家中的每一個個人都具備獨立自主之人格和價值觀才有辦法達成，這一從「思想文化」為改革根本的思想取徑，將國家的獨立與否寄託在個人是否具有獨立自主的價值觀上。但是國家與個人價值觀的連結除

³¹⁵ 胡適，〈序言〉，《陳獨秀的最後見解（論文和書信）》，自由中國出版社叢書，4-8 頁。

了受到「思想文化」作為改革途徑的中國傳統思維方式影響，與國家概念的轉型也有關係。陳獨秀認為中國傳統家天下的國家觀，將國家視為帝王的私產，人民置國家之危難於不顧，而帝制王朝亦無能力保障人民的權益和幸福，國家與人民同樣面臨為列強宰制的處境。現代的民族國家觀則是認為人民是國家客觀實存的重要元素，人民具有國家資源配置和主權行使的主動性，人民若能意識到自身與國家的緊密關係，並且具備獨立自主之人格與價值觀，將能為國家爭取獨立自主的實踐。

在進化論的影響之下，現代民族國家的概念被陳獨秀視為人類文明必然達到的階段，而用於現代國家與人民之關係的政治體制，就是西方的民主共和政體。於是在新文化運動時期，陳獨秀對民主的想像最直接的對應，是將西方民主共和的政治體制視為改革的範本。但是辛亥革命之後，中國民主政治的實踐屢受復辟的威脅，所以陳獨秀以民主共和政體為原則，訴諸以「思想文化」為改革的途徑，認為若要民主政治能徹底實踐，必須全體國民具備相應於民主政治的人格與價值觀。於是，「民主」指涉的不僅僅是政治體制，更是一種新式的人格和價值觀。為發揚這一具有現代意義的人格與價值觀，陳獨秀與維護儒家傳統價值而意圖將儒家寫入憲法立為國教的保守派人士展開辯論，他認為儒家的三綱五常就是壓制中國發展獨立自主之人格價值的主要原因，因為君臣父子的位階關係規定某一部分人必須附屬於他人，有違發展個人自主性與獨立性的目標。而保守派人士更意圖將這個壓制人格發展的倫理綱常放入政治制度的設置中，在陳獨秀眼中，三綱五常所體現的價值是帝王專制的政治傳統，與民主共和政體背道而馳。

獨立自主的人格與價值觀固然以個人為單位，追求的是一種與「奴隸」概念對立而不受壓迫的獨立性與自主性，但是這種獨立性與自主性不能僅止於個人與私人領域的層次，在現代民族國家為人民所共同所有的概念之中，個人的獨立自主將同時成就國家的獨立自主。原因在於：中國國家獨立性的喪失，除了在進化意義中的落後之外，更在於作為現代民族國家要素中最重要的人類，並沒有自覺自身與國家之間的關聯，在面對西方列強的侵略時缺乏抵禦和思索改革的意識，

仍然以「帝力於我何有哉」的思維面對國家被侵略的事實。所以，當獨立自主之個人從傳統價值觀解放出來之後，必將投身於國家政治事務的參與，為爭取國家獨立自主而努力。因此，訴諸於個人人格與價值觀的革新基礎，是來自於現代國家概念中人民與國家的緊密關係，並且以民主共和政體為連結二者的環結，唯有透過人格和價值觀的革新，才能徹底落實民主共和政治。所以在新文化運動時期，陳獨秀的民主觀著重的是人民獨立自主之人格與價值觀，在自覺於自身與國家的關係而投入政治事務的參與，以此作為追求國家獨立自主的條件。

但是在 1919 年之後，一次世界大戰戰後處理中國山東問題的結果，以及俄國大革命的啟發，使陳獨秀轉而接受共產主義的理念作為解決中國問題的方法。從 1919 年至 1920 年，陳獨秀在思想上經歷了一段尋找新價值的徬徨時期，原因在於代表進化之公理的西方價值，並沒有在山東問題以及戰後的弱小民族處置上，解決遭受列強侵略而失去獨立性的問題。藉由這個現實政治的反省，從思想文化解決中國問題的途徑不再繼續為陳獨秀所強調，但這並不意味著陳獨秀不再重視人格與價值觀的改造，而是陳獨秀轉變了看待中國問題的角度，從「思想文化」的層次轉而為「現實政治結果」。於是陳獨秀較以往更為鼓吹政治行動的重要性，尤其是針對軍閥政府在戰後問題上屈就於列強的擺佈，葬送人民與國家的利益，他認為應該由平民的行動所產生的「強力」來「制衡」軍閥政府追求私利的政治抉擇。強調「平民的行動」很顯然地是延續新文化運動時期中，對獨立自主之人格價值在政治層面上的作用，陳獨秀當時認為具有新人格的個人勢必以國民運動的方式展現國家與自身的關係，因此放在實際的政治結果上，用以對抗軍閥政府的濫權是平民實際的政治行動。

陳獨秀對平民的期待，不僅僅是在國家主權所有者，主權的意義必須轉化為具體的政治結果，這個觀點在響應杜威的民治主義中出現較為具體的方式，亦即「平民自治」。陳獨秀對民治主義的肯認，是其民主思想從「思想文化」轉換至「現實政治」的過渡，這個過渡時期的重要性在於：首先，民治主義提供一套具體的民主政治實踐辦法，透過平民自治的要求，陳獨秀將獨立自主之人格價值中，

體現對政治事務的主動參與和平民自治的樣貌相對應。其次，陳獨秀對民主主義的回應，在於讚揚美國的民主將政府的角色削弱，以作為軍閥政府統治形式的對照，並且將發自人民行動的主動性，以職業團體為單位作為實踐的具體措施。第三，民主主義中對於「經濟民主」的觀點，接合了當時知識份子關懷的大轉向，即對社會問題的注重，又因為職業團體作為民主的實踐單位，這樣的邏輯使陳獨秀更加易於接受以「勞動階級」為主體的政治行動單位。

於是在 1919 之後，緊接著新文化運動時期的思維方式，「民主主義」展現陳獨秀的民主觀從思想文化到現實政治的過渡，人民將其人格上所展現的「民主價值」落入實際政治行動，在「民主」的基礎上，陳獨秀進一步理解共產主義的理論。陳獨秀在介紹民主主義的同時，也將以「勞動者」為主體的階級觀帶入其思考的範圍中，所以在接受共產主義的初期，陳獨秀以職業類別而非雇傭關係作為階級區分的判準。如果從民主觀的思想資源來檢視陳獨秀接受共產主義的過程，則從有「職業」（相對於「遊惰階級」的軍閥和不勞動的資本家）的平民轉向「勞動階級」是一個兼具延續與轉接的關鍵。以勞動階級作為政治行為的主體，使得先前以個人為單位的群體不再依賴個人的人格價值作為推動政治群體改革的動力，而是從階級整體的利益出發，其原因可以歸咎於，以現實政治結果為理解中國問題的視角，以及社會民主主義對經濟結構的重視，則中國受到列強侵略與壓迫的因素從個人內在的人格價值轉移到外在於個人的社會條件，尤其是經濟結構和運作邏輯。

在共產主義理論的引導下，陳獨秀一反對西方民主共和政體的讚揚態度，反而認為在資本主義發達的西方國家，民主共和政體只是資產階級的民主，按照人民與國家關係的邏輯，民主共和政體在充斥著金錢與利益的實際運作上，只包含了作為資產階級的部份人民，而勞動階級囿限於經濟條件而無法參與，這意味著民主共和政體中真正的政治行動者並不包含佔人口多數的勞動階級。陳獨秀依照這樣的思維方式接受了共產主義理論中對於「資產階級民主」的批判，亦即對民主共和體制採取批判的立場，是根源於作為政治行動主體的範圍因為階級的區分

而不包含共同所有國家的全體國民。陳獨秀也否定了「公意」的存在，認為階級的區分造成利益的區分，則表現社會「共同利益」的公意將不存在於利益區分的社會中。在共產主義的理論中，解決政治行動主體因為階級利益被區分而無法使全體人民藉由實際的政治行動展現民主價值的方式，在於由佔大多數的無產階級掌握國家權力以清除資產階級式的政治壟斷，待到社會主義實現的一天，社會再沒有階級的區分，而得以徹底落實因國家為人民所共有而全體人民皆能參與政治事務的「民主」實踐。

由作為政治行動主體的人民得以共同參與政治事務的民主實踐，是陳獨秀在思考民主概念時的核心邏輯，但是這個思維邏輯的延續性，必須透過其他概念的轉化才能夠被鞏固，尤其是國家概念以及思考這個民主理想從無到有的行動策略。

國家在陳獨秀的政治思想中是一個具備雙重面貌的概念，它一方面具有外在的客觀形式和條件，另一方面又必須具備內在的價值和價值實踐的機制。當陳獨秀以思想文化的取徑，希望藉由改變個人的觀念來改革中國問題時，國家的定義是藉認識論的方式轉接到本體論的層次，所以國家的概念可以同時包括土地、人民和主權所形構的客觀形式，以及保障人民的權益與幸福的價值目的，這兩個面向的條件，一方面要說明的是客觀實存的國家樣貌，另一方面亦是國家正當性來源的依據。直到陳獨秀接受共產主義理論的前後，國家的價值目的不再僅是人民內在的意識，更是外在於人民的政治結果，其差別在於，後者並不只存在於人民的認知和自覺，而是在政治實踐的結果上，國家就必須完成保障人民權益的目的。所以陳獨秀批判國家偶像論時，重點不再於國家為軍閥利用來侵奪人民利益的工具性角色，而在於「國家主義」的意識將「國家」帶向助紂為虐的境地，於是在批判「國家主義」意識的同時，陳獨秀也逐漸認識國家在政治實踐上扮演的重要角色。可以說，「思想文化」到「政治現實」的過渡，將國家價值目的的認識向工具性的本質意義上推進。

共產主義理論對國家的描述確立了陳獨秀國家工具論的基礎，在國家的工具

性本質中，陳獨秀認為國家內涵中所具「強制力」（強權）的特質，是實踐國家價值目的的主要因素，所以陳獨秀認為中國的問題在於資產階級掌握國家工具，對外附屬於帝國主義，對內壓迫作為人民多數的勞動階級，使得國家無法實踐其保障全體人民的價值目的。於是在資產階級民主的政治實踐之中，一方面抑制多數人民參與政治事務的主動性，另一方面則形成階級間的壓迫情勢，進一步而言更涉及帝國主義對中國人民的侵害。至此，陳獨秀接受共產主義所提供的解決方針，即應該由無產階級掌握國家工具，用以過渡到民主得以徹底實踐的社會主義階段。

於是在接受共產主義之後，陳獨秀的民主觀仍然緊扣著從人民在人格和價值觀上延伸至國家政治範疇的獨立自主，但是人格和價值觀已然成為陳獨秀論述中存而不論的前提，因為更重要的是政治實踐的結果，以及影響這個結果的外在經濟條件，所以陳獨秀一方面對資產階級式的民主共和政體採取批判的態度，另一方面認為只有在社會主義的階段到來之時，才有可能使連結人民與國家關係的民主徹底實踐，也只有在社會主義階段，人民與國家才能真正獨立與自主。在這個烏托邦式的民主理想中，陳獨秀認為「無產階級專政」是一個必經的過程，也就是無產階級透過階級鬥爭取得國家工具的掌控權，藉由國家的強制力掃除阻礙社會主義實踐的因素，亦即資本主義經濟結構和資產階級的存在。無產階級專制所展現的強制力，一度被質疑與他先前所讚揚的個人獨立自主有所矛盾，但是陳獨秀此時認為，個人的獨立自主性必須與外在的經濟條件相配合，換言之，單靠個人對現代價值的覺悟是不夠的，必須處在沒有壓迫機制的經濟結構中，獨立自主的人格和價值觀才得以實踐。並且，陳獨秀認為，所謂的自主與自由，雖然是值得追求的，但是在群體生活，尤其是在經濟結構中，自由並不同於不加限制的意義。在與無政府主義者的辯論中，陳獨秀認為人群的「聯合」勢必壓制個人的「自由」，在此處的「聯合」意指人的群體生活，以及在群體中的合作關係，而「自由」則是個人意志高度張揚的狀態。他否定的是一種不加以限制而將造成限制與壓迫他人自由的「自由觀」，例如資本主義的運作邏輯。事實上，這個觀點

並沒有違背他在新文化時期的整體思維方式，因為雖然陳獨秀強調個人獨立自主的重要性，但是個人卻必須延伸至國家政治的場域中，亦即這政治行動的主體本身就是一種群體概念，只是在陳獨秀並沒有詳盡地解釋群體與個體之間可能出現的矛盾或牽制，因為他認為國家是由個人集合而成，在群體之中的個體具有同質性。但是當階級概念出現，群體內部並非同質，而應該是在利益上相衝突的兩個階級，則個人的獨立自主就必須在一個特定的社會條件中才得以落實，這個特定的社會條件就是：在經歷無產階級專政，以限制並剝奪部份具有使他人之自由受到侵害者的自由之後，所建立的社會主義社會。

在共產主義理論所確立的民主認知中，陳獨秀認為透過階級鬥爭以建立無產階級專政，再進一步實踐社會主義是徹底解決中國問題的最佳途徑，因此在實際的行動中，中國共產黨的建立以及行動目標就是按照這個「操作手冊」一般的革命步驟。但是受到共產國際以及中國政治現實的影響，階級鬥爭的目標在中國共產黨進行實際的作為時就被「階級合作」所取代。雖然陳獨秀在初期十分反對與國民黨合作的策略，但是當中國共產黨確立階級合作的必要性之後，陳獨秀仍然可以從共產主義的理論資源中找到為階級合作辯護的論述方式，更進一步來說，階級合作的意義在陳獨秀的筆下或許更貼近他對於人民作為政治行動主體以展現對政治事務積極性的民主想像。

陳獨秀以歷史階段論對於人類歷史演變的進程來合理化階級合作的概念。資產階級民主雖然作為壓迫多數無產階級的政經秩序，但是放在歷史階段論中，作為一個歷史階段的資產階級民主，是資產階級對抗封建階級以獲取政權的民主主義革命。而中國所處的情勢則是代表封建勢力的軍閥結合外國帝國主義的「半殖民半封建」，從歷史階段論的進程來看，陳獨秀賦予民主主義革命一個較為正面的評價，認為中國當前應該進行民主主義革命，以對抗與帝國主義勾結的軍閥封建勢力，而非社會主義革命，所以在這個前提之下，無產階級應該與革命的資產階級合作。另外，陳獨秀將原本作為「反帝反封建」的民主主義革命運動，在階級合作的前提下解釋成為具民族主義色彩的「國民革命」，他仍然訴諸人民作為

政治行動之主體的積極性，尤其在反帝反封建的目標上更是為國家爭取獨立自主的行動。所以陳獨秀的態度從贊成階級鬥爭轉向支持階級合作，在他所構思的行動目的上是相同的，所採取的論述角度和援用的理論資源，為適用於不同情境而出現結論上的差異甚至是矛盾。

但是這個以「革命策略」為基調的民主詮釋，在 1927 年國共合作破裂之後，出現了極為劇烈的轉向。然而國民黨對共產黨的敵視並不是 1927 年才出現，早在國共合作時期，國民黨部份右派人士對於共產黨發動工人運動以發展共產黨自身的勢力感到不滿，陳獨秀也對國民黨右派的敵意產生警覺，但直到合作破裂之後，陳獨秀才毅然反對國民黨領導革命的正當性。在面對劇烈轉變的情勢，陳獨秀也必須在策略上提出對策，而與此同時，蘇聯共產國際內部的分裂也漸漸影響中國共產黨的發展和論述。陳獨秀在中國托派的引介之下接觸了托洛斯基的「不斷革命論」，最後他採取托洛斯基的理論觀點重新檢視中國共產黨發動社會主義革命的行動意義。此次思想的轉折是起源於「革命策略」面向上的反省，陳獨秀進一步將革命策略的解析延伸到對於民主概念的思考。

最大的轉變在於對「民主主義革命」與「資產階級民主」兩者關係的解讀，陳獨秀認為民主主義革命的任務目的可以與建立資產階級民主政權脫節，因為民主主義革命的目的在於反帝反封建，但是中國的資產階級卻往往偏向於封建勢力和帝國主義，所以反帝反封建的民主革命任務應由無產階級領導，在完成民主革命之後直接將革命的進程推向社會主義革命。民主革命與資產階級政權之間關係的分離，使資產階級政權恢復共產主義理論中的壓迫性角色，但是資產階級向封建階級爭取自由和自主性的要求在民主主義革命中保留下來。陳獨秀認為排除資產階級政權的民主主義概念，與新文化運動時期所追求的人格價值是相通的，並且是無產階級在進行社會主義革命時社會應具備制度條件。陳獨秀從「國民會議」參與與否的辯論中首度以「制度條件」的面向描述民主概念，他在反駁共產黨內部部份反對「民主主義革命」的人士時，認為不應該在反對資產階級政權的同時也將民主主義所包涵的自由精神所遺棄，只有在民主主義的制度條件中，中國共

產黨才能順利地動員群眾發動社會主義革命。

以「制度條件」來解釋民主主義，為陳獨秀晚年的民主見解提供一個分析的角度，陳獨秀在給托派友人的信中提及民主不應該區分無產階級和資產階級指的就是這一個面向，也是胡適對陳獨秀晚年民主見解的評論。但是陳獨秀除了在制度條件上界定民主之外，他並沒有放棄以全民為政治行動主體的民主定義，這種主動性亦是他批評中共中央在 1929 年之後趨於限制黨員自由和討論的黨紀，陳獨秀在黨的範圍中強調「德模克拉西」的重要性，就是認為黨員應具備參與黨務決策和討論的自由以及行動力。這個核心定義也證明陳獨秀並沒有揚棄對社會主義民主的期待，他依然認為真正的民主政治，是「國家政治由大多數人管理」，而真正的大多數人是屬於無產階級，所以在資產階級政權中，永遠無法實踐真正的民主政治。

陳獨秀傾一生之力思考「民主」政治的實踐可能，在不同的理論資源和現實情境中論述他所設想的民主概念。回到結論一開始胡適對陳獨秀晚年民主見解的評論，不難發現胡適對接受共產主義之後的陳獨秀有些「誤解」。對陳獨秀而言，民主的論述是在描述一個政治結果，亦即作為國家所有者的人民能夠共同管理國家政治，因為在國家為人民共同所有的基礎上，人民對國家政治的參與及管理是對自身利益的維護和追求，亦是一種獨立自主的人格實踐。而為陳獨秀所批判之儒教、軍閥、資產階級和 1929 年之後的中共中央，他們的共同處就在於對人民的獨立自主造成限制，使人淪為聽令於他人並附屬於他人的「奴隸」。

於是大部分的學者都認為，陳獨秀的民主觀是一種「人民民主」、「大眾民主」和「高調的民主觀」，亦即以主權的角度來界定民主所展現的樂觀性，強調人民大眾的政治參與，並且只有在參與當中展現個人的自由，來對比於西方民主理論中強調制度性的權力制衡、法律限制範圍之內的有限自由以及對多數暴力的反省

316。

³¹⁶ 楊芳燕，〈道德、正當性與近代國家：五四前後陳獨秀的思想轉變及其意涵〉、《知識份子論叢第九輯：啓蒙的遺產與反思》313-317 頁。高力克，〈陳獨秀民主觀念的演變：從盧梭到馬克思〉，

上述對陳獨秀民主觀的描述和界定，大體上並沒有誤解陳獨秀對於民主概念的核心邏輯，只是除了沒有足夠的思想資源之外，中國的處境也是驅使陳獨秀的民主理解往大眾民主的方向移動的主要原因。從陳獨秀對民主理解的變化過程來看，中國知識份子在以救國為學習西方思想價值的前提下，西方思想的引介和理解最後都將投射在中國自身的問題上，而在思索解決辦法的過程中亦回頭影響他們所援引的西方概念，造成這些西方概念在中國情境中變得多變而複雜。在面對挾帶著武力而來西方文明，中央政府無法在西方對中國人民與資源造成侵害的情勢中起到抵禦的作用時，訴諸於人民的行動力成為解決中國問題的最後防線，於是「民主」在中國情境中的論述和詮釋容易偏向「全體人民」甚至集中在「個人」的層次。在傳統以君主為核心的價值秩序崩解的前提下，陳獨秀認為可以從人民的角色填補這個價值上的空虛，所以將人民的角色提高到建構政治價值的層次就是陳獨秀民主思想的最終信念。再加上帝國主義對中國政治經濟和社會的侵擾，中國對於「民主」的要求在很大程度上是為動員政治行動者全體之力以抵抗外來的壓迫，而非節制國家內部權力集中所產生的後果。所以不同於古典自由主義者恐懼政府權力對個人權利造成侵害，也不同於托克維爾以地位平等的新社會來討論美國的地方自治與權力制衡，陳獨秀思考民主概念的基本設想，是極欲將個人或人民由傳統的政治、社會、經濟和道德層面解放出來，以取代少數權力掌握者在政治行動和道德價值上的位置。

如陳獨秀這樣對民主思考的邏輯對中國近現代甚至當代的民主觀有極大的影響，尤其是訴諸於來自於「人民」的意志或行動作為政治正當性的來源，而甚少論及多數暴力或權力制衡的重要性，一直是共同繼承近代歷史的兩岸政府在論述民主時常常使用的方式。但是，陳獨秀在晚年對民主的反省中，透過史達林專制政權的對比已經開始注意到「制度條件」對於民主實踐的重要性，而這個逐漸傾向於自由主義的民主思想的邏輯並沒有來得及為晚年的陳獨秀所延續，亦沒有受到後來知識份子的重視。

《五四的思想世界》，204-227 頁。

總體而言，透過解析陳獨秀民主概念的變化，以及思想資源和思維邏輯在其中所扮演的聯繫角色，一方面有助於吾人更精確地理解西方民主概念在中國知識份子的詮釋下呈現何種相似或相異的內容，及其形成的邏輯，另一方面，陳獨秀的民主概念提供一個重要的立足點，透過同時期知識份子間關於民主概念的對話，或是辨析後來的學者和政治領導人如何沿用這些思想資源，藉此擴大以及深究中國民主思想演變的範圍和深度。





參考書目

壹、史料

- 《陳獨秀著作選編》1~6冊，任建樹、李銀德、邵華編，上海：人民出版社，2009。
- 《陳獨秀最後對於民主政治的見解：論文和書信》，陳獨秀，廣州市：自由中國社，1949。
- 《民治主義與現代社會：杜威在華講演集》，袁剛、孫家祥、任丙強編，北京：北京大學出版社，2004。
- 《列寧選集》，列寧著，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局編，1995。
- 《托洛斯基文集》，兆立、史驪等譯，香港：十月書屋，1997。
- 《不斷革命論》，托洛斯基著，林驥華、伊陽明、范毓民譯，台北：時報文化出版，1991。
- 《中國革命底總結與前瞻：共產國際第六次大會後的中國問題》，托洛斯基著，信達出版社。
- 《中共中央文件選集》，第一冊，河北省：中共中央黨校出版社。
- 《鄭超麟回憶錄》上、下，鄭超麟著、范用編，北京：東方出版社，2004。
- 《雙山回憶錄》，王凡西著，北京：東方出版社，

貳、中文專書

- 任建樹，1995，《陳獨秀傳》上，上海：上海人民出版社。
- 汪暉，2004，《現代中國思想的興起》，下卷，第二部：科學話語共同體，上海：三聯書店。
- 沈寂，2007，《陳獨秀傳論》，合肥：安徽大學出版社。
- 李澤厚，《中國現代思想史論》，台北：三民出版社。
- 李澤厚、林毓生等著，1989，《五四：多元的反思》，台北市：風雲時代。

- 許紀霖編，2006，《二十世紀中國思想史論》上，上海：東方出版中心。
- 姚金果，2006，《陳獨秀與莫斯科的恩恩怨怨》，福州：福建人民出版社。
- 祝彥，2006，《晚年陳獨秀（1927-1942）》，北京：人民出版社。
- 賈立臣，2003，《陳獨秀思想發展軌跡》，北京：中國檔案出版社。
- 唐寶林 a，1995《陳獨秀傳》下，上海：上海人民出版社。
- 唐寶林 b，1994，《中國托派史》，台北：東大圖書公司。
- 唐寶林、林茂生，1988，《陳獨秀年譜：1879-1942》，上海：上海人民出版社。
- 郭成棠，1991，《陳獨秀與中國共產主義運動》，台北：聯經出版社。
- 陳永發，2001，《中國共產革命七十年》，台北：聯經出版社。
- 鄭學稼，1989，《陳獨秀傳》，台北：時報文化出版社。

三、英文專書

- Benton, Gregor. 1996. *China's urban revolutionaries: explorations in the history of Chinese Trotskyism, 1921-1952*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Chow Tse-tung. 1960. *The May Fourth movement : intellectual revolution in modern China*. Stanford: Stanford University Press. 中譯本：楊默夫編譯，1981，《五四運動史》，台北：龍田出版。
- Dahl, Robert A. 1999. *On Democracy*. Yale University Press. 中譯本：李柏光、林猛合譯，2003，《論民主》，台北：聯經出版社。
- Deutscher, Isaac. 1954. *The Prophet Armed: Trotsky. 1879-1921*, New York: Oxford University Press; 中譯本：王國龍譯，1998，《武裝的先知》，北京：中央編譯出版社。
- Dirlik. Arif. 1989. *The origins of Chinese Communism*. New York: Oxford University Press.
- Dirlik. Arif. 1978. *Revolution and history: the origins of Marxist historiography in*

China, 1919-1937. Berkeley: University of California Press. 中譯本：翁賀凱譯：2005，《革命與歷史：中國馬克思主義歷史學的起源，1919-1937》，南京：江蘇人民出版社。

Lee Feigon, 1983. *Chen Duxiu, founder of the Chinese Communist Party*. Princeton: Princeton University Press.

Lin Yü-sheng. 1979. *The crisis of Chinese consciousness : radical anti-traditionalism in the May Fourth era*. Madison : University of Wisconsin Press. 中譯本：穆善培譯，1988，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，貴陽：貴州人民出版社。

Schwarcz, Vera, 1986. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press. 中譯本：劉京建譯，2000，《中國啓蒙運動：知識份子與五四遺產》。

Schwartz, Benjamin. 1951. *Chinese communism and the rise of Mao*. Cambridge : Harvard University Press. 中譯本：陳瑋譯，2006，《中國的共產主義與毛澤東的崛起》，北京：中國人民大學出版社。

Shapiro, Ian. 2003. *The State of Democratic Theory*. Princeton University Press. 中譯本：陳毓麟譯，《民主理論的現況》，台北：商周出版社。

肆、中文期刊

尤小龍，2007，〈崇西和用西：陳獨秀與杜威實用主義政治哲學〉，《學術研究》，第 11 期。

王汎森，2007，〈從新民到新人—近代思想中的「自我」與「政治」〉，收錄於《中國近代思想史的轉型時代—[張灝院士七秩祝壽論文集](#)》，台北：聯經出版社。頁 171-200。

王遠義，1999，〈李大釗到馬克思主義之路〉，《人文及社會科學集刊》，第 13 卷，

- 第 4 期，頁 477-513。
- 王福湘，2002，〈陳獨秀的民主三部曲〉，《衡陽師範學院學報（社會科學版）》，第 23 卷第 1 期，頁 49-55。
- 朱皓，2008，〈陳獨秀民主思想的演變〉，《安慶師範學院報（社會科學版）》，第 27 卷第 1 期，頁 69-73。
- 金觀濤、劉青峰，1999，〈《新青年》民主觀念的演變〉，《二十一世紀》，第五十六期。頁 29-41。
- 沈松橋，2000，〈國權與民權：晚清的「國民」論述，1895-1911〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 73 期，第 4 卷。685-743 頁。
- 沈寂，2001，《陳獨秀研究》1-3 輯，北京：東方出版社。
- 沈寂，2002，〈陳獨秀研究的歷史與現狀〉，《學術界》，第 95 期。
- 林毓生，1983，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，《思想與人物》，台北：聯經出版社。
- 徐利國，2003〈從實用主義史觀到馬克思主義唯物史觀—五四運動後陳獨秀歷史觀的轉變〉。沈寂主編，《陳獨秀研究》，第二輯。
- 徐繼良、邱遠猷，1999，〈九十年代以來陳獨秀研究評述〉，《首都師範大學學報》，126 期。
- 高力克，2003，〈陳獨秀民主觀念的演變〉，收錄於《五四的思想世界》。上海：學林出版。
- 高力克，2003，〈陳獨秀晚年的民主觀〉，《二十世紀》網路版，第 16 期。
<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/9912032.htm>
- 高力克，2006，〈陳獨秀的國家觀〉，《二十世紀雙月刊》，第 94 期，63-72 頁。
- 高力克，2008，〈陳獨秀與胡適的自由民主理念〉，收錄於李金銓編著，《民國知識份子與報刊》，台北：政大出版社。頁 33-52。
- 黃克武，2007，〈近代中國轉型時代的民主觀〉，收錄於《中國近代思想史的轉型時代—張灝院士七秩祝壽論文集》，台北：聯經出版社。頁 353-382。

- 張灝，〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，收錄於《幽暗意識與民主傳統》，北京：新星出版。頁 227-236。
- 馮天瑜，2001，〈《新青年》民主訴求特色當議〉，收錄於郝斌、歐陽哲生主編，《五四運動與二十世紀的中國：北京大學紀念五四運動 80 周年國際學術研討會論文集》，北京：社會科學文獻出版社。頁 157-172。
- 唐寶林，2005 〈近年中國陳獨秀研究簡況〉，《二十一世紀》網路版，第 42 期。
- 賈可卿，2003，〈略論陳獨秀民主思想發展的三個階段〉，《安徽教育學院學報》，第 21 卷第 2 期，頁 6-10。
- 樊卡婭，2002，〈陳獨秀民主政治思想演變簡析〉，《安徽農業大學學報（社會科學版）》，第 11 卷第 6 期，頁 56-58。
- 楊貞德，2010，〈自由的取捨—陳獨秀到共產主義之路〉，《轉向自我—近代中國政治思想上的個人》，台北：中央研究院中國文哲研究所，頁 253-330。
- 楊芳燕，2004，〈激進主義、現代情境與中國無政府主義之崛起〉，《台大歷史學報》，第 33 期，頁 365-397。
- 楊芳燕，2010，〈道德、正當性與近代國家：五四前後陳獨秀的思想轉變及其意涵〉，本文收錄於：許紀霖主編《知識份子論叢第九輯—啓蒙的遺產與反思》，江蘇人民出版社，頁 385-321。

伍、英文期刊

- Schwartz, Benjamin. "Chen Tu-Hsiu and the Acceptance of the Modern West,"
Journal of the History of Ideas, Vol. 12, No. 1, pp. 61-74.