

李大釗到馬克思主義之路*

王遠義

台灣大學歷史系教授

在現代中國史上，李大釗是五四新文化運動的主要旗手、中共主要的創黨人、第一個馬克思主義者、也是第一個較廣泛、較系統向五四知識份子介紹與傳播布爾什維克主義、馬克思主義的學者。李氏到馬克思主義之路的過程與問題，不僅透露反映出五四知識份子何以選擇、接受共產主義，作為解決中國危機的出路的重重大歷史問題，同時也牽涉到中國馬克思主義形成初期的性質、性格，以及它將預示、影響著爾後中共革命運動的方向與動力。

李大釗接受馬克思的分析，認為資本從誕生起即邁向成為一種世界性的力量。然而，李大釗亦觀察到：資本無法自存自養；它必得在非資本主義國家不斷創造出無產者。換言之，資本擴張即意味著帝國主義的擴張與非資本主義世界的被剝削與掠奪。李大釗因此超越馬克思認為資本將逼使全球採取資產階級生產模式的見解，並堅信革命者應立即針對帝國主義的矛盾而行動。就這層意義言之，李大釗對帝國主義的批判始由理論而終於實踐。他經由帝國主義所作的概念分析，將資本與資本擴張的難題結合在一起。同時，經由將不同的革命論述編織在一起，李大釗遠較其他五四知識份子更能夠預見到，在資本宰制的鎖鍊上，中國革命可以在最大矛盾、最弱環節的地方，展開革命鬥爭。

關鍵詞：李大釗、馬克思主義、民族主義、資本主義發展、社會主義發展、故適、布爾什維克主義、無政府主義

* 拙文在審查期間，承蒙兩位匿名審查者提出許多寶貴意見，惠助拙文的修改，在此謹聊表個人的謝意。至於拙文中所有不足之處，全責在我。

收稿日期：89年12月29日；接受刊登日期：90年11月22日

行者笑道：「你把鳥巢禪師的多心經早已忘了。」三藏道：「我記得。」

行者道：「你雖記得，還有四句頌子，你卻忘了哩。」三藏道：「那四句？」

行者道：「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。」

三藏道：「徒弟，我豈不知？若依此四句，千經萬典，也只是修心。」
（《西遊記》）

在現代中國史上，李大釗是五四新文化運動的主要旗手、中共主要的創黨人、第一個馬克思主義者、也是第一個較廣泛、較系統向五四知識份子介紹與傳播布爾什維克主義、馬克思主義的學者。李氏到馬克思主義之路的過程與問題，不僅透露、反映出，五四知識份子何以選擇、接受共產主義，作為解決中國危機的出路的重大歷史問題，同時也牽涉到中國馬克思主義形成初期的性質性格，以及它將預示、影響著爾後中共革命運動的方向與動力。

學界歷來對李大釗到馬克思主義之路的分析與論爭，有三種代表的觀點。中國大陸主流的看法，可以以下列這段長文字表達：

一九一八年，李大釗先後發表了〈法俄革命比較觀〉、〈庶民的勝利〉和〈Bolshevism 的勝利〉。一九一九年元月，他又寫了〈新紀元〉。……這幾篇文章，儘管對馬克思主義本身的內容還很少涉及，卻標誌著馬克思主義在中國開始。……特殊的歷史條件，決定了中國人接受馬克思主義，不是首先從書本上獲得，而是首先從十月革命的活生生的事例中領悟到。……一九一九年五月，李大釗為《新青年》主編《馬克思主義研究專號》，刊登了李大釗本人撰寫的〈我的馬克思主義觀（上）〉。李大釗的文章闡述了馬克思主義的三個組成部分——政治經濟學（該文稱「社會主義經濟學」或「馬氏的經濟論」）、科學社會主義（該文稱「馬氏社會主義的理論」）、唯物史觀。指出：

「這三部理論，都有不可分的關係，而階級競爭說恰如一條金線，把這三大原理從根本上聯絡起來。」儘管該文對馬克思主義的某些觀點的理解，還有不夠準確的地方，但對馬克思主義的體系的理解是正確的。可以說，這是在中國人著作中對馬克思主義所做的第一次較系統和較完整的介紹。……可以說，到一九一九年夏秋，李大釗已經從具有初步共產主義思想的知識份子，成長為一個馬克思主義者了。他是在中國出現的第一個馬克思主義者，〈我的馬克思主義觀〉的發表，是他思想發展中的一個重要標誌。

繼〈我的馬克思主義觀〉之後，到一九二〇年五月以前，李大釗發表了〈物質變動與道德變動〉、〈馬克思的歷史哲學〉和〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉等側重宣傳唯物史觀的文章。……在這些文章中，李大釗對馬克思主義的某些觀點的理解，還有不夠確切的地方。他在強調物質變動的決定作用的同時，對於意識的反作用重視不夠；對於社會歷史中的物質概念的理解，也還不夠精當。……當時，各地具有初步共產主義思想的知識份子，雖然還未能像李大釗那樣對馬克思主義進行較系統的和較全面的介紹和宣傳，但他們中有些人已經開始注意這方面的工作。（李新、陳鐵健，1991: 204-207）

美國學者 Maurice Meisner 強調，李氏受了十月革命宗教般的理想與熱情的衝擊，對馬克思主義採取了唯意志論的詮釋（voluntaristic interpretation），並將它與強大的中國民族主義思潮結合起來，使得理論上本與工業與經濟落後社會不甚相關的馬克思主義，在中國竟成了強大有力的思想與信仰。而於李大釗到馬克思主義之途上，Meisner 特別指出：「李大釗對克魯泡特金的互助理論，懷抱著熱情，但要到李氏在一九一九年宣稱成為一介馬克思主義者之後，克魯泡特金的影響，始見鮮明；李大釗借用著克氏的互助理論，清楚地試圖重釋馬氏的階級鬥爭理論」。稍後，另一位美國學者 Arif Dirlik 批評上述兩種解釋，不僅忽視了無政府主義思想，在李氏到馬克思主義之路上，所扮演開路前導的角色，也無視五四青年知識份子改造社會的理

想與實驗，在李氏（以及其它五四革命知識份子）到馬克思主義之路的歷程中，所起著預備、催化的作用。Dirlik 特別強調，Meisner 之言所根據的材料，並不能構成李氏宣告成為一介馬克思主義者的明證，尤其是使用無政府主義的思想去修訂馬克思主義的一個中心前提，本身即是一個大問題。Dirlik 論稱，在李氏心目中，克氏與無政府主義，對於中國採行的馬克思主義革命，同時仍甚具相關性。¹ (Maurice Meisner, 1982: 13-14; 125-154; Arif Dirlik, 1989: 45-47; 3-15)

上述三種解釋，對李大釗轉向馬克思主義的問題，各有所著重、掌握與成果，本文則試圖在這三種解釋外，提出一個新的分析性、綜合性的解釋。二十世紀的中國大革命，借用 A. Gramsci 的話來說，可謂革命造《資本論》之反 (revolution against *Capital*)，亦即正統馬克思學說，並未能指導亦未嘗逆料到非西方世界的社會主義革命爆發，或謂中國革命具體地展現了集體意志在歷史上的重要性。拙文所努力的解釋，即是說明李大釗到馬克思主義之特點：一方面，李氏並未誤解馬克思的基本學說，以及馬氏與克魯泡特金學說的根本分歧處；另一方面，李氏卻以世界資本主義發展的觀點與中國革命情勢的考量，「超越」（或稱違背）馬克思主義，主張中國當下毋須等候資本主義的發展與成熟，可以、應當立即進行共產革命的理由與必要性。故當一九二〇年初期，李氏宣稱中國當走上共產革命之路時，吾人才能較清楚地理解到，何以李氏一方面堅稱自己是一個馬克思主義者，一方面所行的、必行的革命道路，卻非正統西方馬克思主義之路。李氏這種革命思想的取向與形成，正預示著日後中共革命的希望、悲劇、難題、緊張、矛盾等等根源。拙文將一九一八下半年到一九二〇年元月之間，視作李氏到馬克思主義之路的過程，理由見於下文。

1 此外，相關的研究，請見於下：中共北京市委黨校科研處編，1989；梁柱等著，1989；Lin Yu-sheng, 1979；張灝，1996；陳永發，1998；朱成甲，1999。

一、十月革命的火花： 勞汝以生令至此，悠悠大塊亦何心²

李大釗從一九一八下半年起，到一九一九年元旦，寫了四篇文章來歡呼與響應十月革命：〈法俄革命之比較觀〉（一九一八年七月）、〈庶民的勝利〉（一九一八年十一月）、〈Bolshevism 的勝利〉（一九一八年十一月）、〈新紀元〉（一九一九年元旦）。這些文章標誌出，十月革命與馬克思主義在華政治、思想起源的重要聯繫。

在〈法俄革命之比較觀〉文中，李大釗將俄國大革命視作世界史未來必然走向的潮頭。李氏說，「二十世紀初期以後之文明，必將起絕大之變動，其萌芽即茁發於今日俄國革命血潮之中。」然後，李氏從地緣條件與文明性質兩方面著眼，強調何以俄羅斯足以為人類新文明的首範：

俄國位於歐亞接壤之交，故其文明之要素，實兼歐亞之特質而并有之。……而俄羅斯之精神，時具有調和東西文明之資格，殆不為誤。原來亞洲人富有宗教的天才，歐洲人富有政治的天才。……俄人既受東洋文明之宗教的感化，復受西洋文明之政治的激動，「人道」、「自由」之思想，得以深中乎人心。故其文明，其生活，半為東洋的，半為西洋的，蓋猶未調和融會之功也。……世界中將來能創造一兼東西文明特質，歐亞民族天才知識界的新文明者，蓋捨俄羅斯人莫屬。（李大釗，1984a, 1: 572; 574-575）

李大釗並從精神的層次，比較法俄兩大革命的差異：

時代之精神不同，革命之性質自異，……法人當日之精神，為愛國

2 引自北宋范成大之詩：「啼號升斗抵千金，凍雀飢鴉共一音。勞汝以生令至此，悠悠大塊亦何心？」

的精神，俄人之今日精神，為愛人的精神。前者根於國家主義，後者傾於世界主義；前者恆為戰爭之泉源，後者足為和平之曙光，此其所異者耳。（李大釗，1984a, 1: 573）

不久，在〈庶民的勝利〉該文中，李氏認為，大戰的啟動，肇因於世界資本主義的發展，而大戰的結束，則恃於世人「互助的精神」與「社會革命」的手段，有以致之。李氏說道：

原來這回戰爭的真因，乃在資本主義的發展。國家的界線以內，不能涵容他的生產力，所以資本家的政府想靠著大戰，把國家界限打破，拿自己的國家作中心，建一世界的大帝國，成為一個經濟組織，為自己國內資本家一階級謀利益。俄德等國內勞工社會，首先看破他們的野心，不惜在大戰的時候，起了社會革命，防遏這資本家政府的戰爭。聯合國的勞工社會，也都要求平和，漸有和他們的異國的同胞取同一行動的趨勢。這亙古未見的大戰，就是這樣告終。這世紀的改造，就是這樣開始。資本主義就是這樣失敗，勞工主義就是這樣勝利。世間資本家佔最少數，從事這勞工的人佔最多數。因為資本家的產業，不是靠著家族制度的繼襲，就是靠著資本主義經濟組織的壟斷，才能據有。……所以勞工主義的戰勝，也是庶民的勝利。（李大釗，1918a）

李大釗還將世界勞工主義戰勝世界資本主義的結果，視作「世界的新潮流」的徵兆，預示著世界史的必然發展：

這等世界的新潮流，……是進化途中所必須經過的，不要恐怕，不要逃避的。……這種潮流，是只能迎，不可拒的。我們應該準備怎麼能適應這個潮流，不可抵抗這個潮流。人類的歷史，是共同心理表現的紀錄。一個人心的變動，是全世界人心變動微幾。一個事件的發生，是世界風雲發生的先兆。一七八九年的法國革命，是十九

世紀中各國革命的先聲。一九一七年的俄國革命，是二十世紀中世界革命的先聲。（李大釗，1918a）

在同日發表的〈Bolshevism 的勝利〉乙文中，李大釗首先清楚地宣稱，此次大戰，是世界軍國主義的失敗，「是社會主義的勝利；是 Bolshevism 的勝利；是赤旗的勝利；是世界勞工階級的勝利；是二十世紀新潮流的勝利。」然後，李氏解釋何謂布爾什維克主義：

Bolshevism 就是俄國 Bolshevik 黨所抱的主義。……他們的主義，就是革命的社會主義；他們的黨，就是社會的社會黨；他們是奉德國社會主義經濟學家馬克思（Marx）為宗主的；他們的目的，在把現在為社會主義的障礙的國家界限打破，把資本家獨佔利益的生產制度打破。此次戰爭的真因，原來也是為把國家界限打破而起的。因為資本主義所擴張的生產力，非現在國家的界限內所能包容；因為國家界限內範圍太狹，不足供他的生產力的發展；所以大家才要靠著戰爭，打破這種界限。……Bolsheviki 看破這一點，所以大聲疾呼，宣告此次戰爭，……是資本家政府的戰爭，不是他們的戰爭。他們的戰爭，是階級戰爭，是合世界無產庶民對於世界資本家的戰爭。……這是 Bolsheviki 的主義。這是二十世紀世界革命的新信條。（李大釗，1918b）

爲了更清楚生動說明布爾什維克的革命性質，李大釗引用大戰期間英國泰晤士報記者威廉氏（Harold Williams）的話，指出十月革命深具著宗教性與宗教氣質：「Bolshevism 實是一種群眾運動，帶著宗教的氣質。我曾記得遇見一個鐵路工人，他雖然對於至高的究竟抱著懷疑的意思，猶且用耶典，向我極口稱道 Bolshevism 可以慰安靈魂。凡是曉得俄國外國教歷史的人，沒有不知道那些極端的黨派將要聯合一大勢力，從事於一種新運動了。有了 Bolshevism 的貧苦的人士一好消息，於地上的天堂是一捷徑的觀念；他的傳染的性質和權威，潛藏在他那小孩似的不合理的主義中的，可就變成明顯

了。就是他們黨中的著作家演說家所說極不純正的話，足使俄國語言損失體面的，對於群眾，也彷彿有一種教堂裡不可思議的儀式的語言一般的效力。」李氏並興躍地肯定、回應威廉氏的話，李氏說，「這話可以證明 Bolshevism 在今日的俄國，有一種宗教的權威；成爲一種群眾的運動。豈但今日的俄國，二十世紀的世界，恐怕也不免爲這種宗教的權威所支配；這種群眾的運動所風靡。」（李大釗，1918b）

此外，李大釗還引用托洛斯基（Leon Trotsky）在大戰中的話，說明俄國大革命的意義：「這革命的新紀元，將由無產庶民社會主義無盡的方法，造成新組織體。這種新體，與新事業一樣偉大。……我們自覺我們將爲未來唯一無二創造的勢力。我們的同志現在已有很多。將來但可更多。明日的同志，多於今日。後日更不知有幾千萬人躍起，隸於我們旗幟的下邊。有數千萬人，就是現在，去共產黨人發佈檄文已經六十七年，他們只需丟了他們的枷鎖。」李氏由此所表達出的世界觀，也就是將俄國大革命，視作世界革命的啓動與標竿，預示預演著「無數國民的革命將連續而起」，並且再次地宣稱世界的必然性：「世界革命與世界民主。」（李大釗，1918b）

李大釗認爲，威廉氏與托洛斯基兩人的見地，到了一九一八年時，「有了反響」，「有了驗證」。在此般的觀察與堅信的立場上，李氏熱情地向國人呼喊：

赤色旗到處翻飛，勞工會紛紛成立，可以說完全是俄羅斯式的革命；可以說是二十世紀式的革命。像這般滔滔滾滾的潮流，實非現在資本家的政府所能防遏的住的。因為二十世紀的群眾運動，是合世界人類全體為一大群眾。這大群眾裡邊的每一個人一部份人的暗示模倣，集中而成一種偉大不可抗的社會力。這種世界的社會力，在人間一有動盪，世界各地都有風靡雲湧山鳴谷應的樣子。在這世界的群眾運動的中間，歷史上殘餘的東西，什麼皇帝咧，貴族咧，軍閥咧，官僚咧，軍國主義咧，資本主義咧，——凡可障阻這新運動的進路的，必挾雷霆萬鈞的力量摧滅他們。他們遇見這種不可擋的潮流，都像枯黃的樹葉遇見凜冽的秋風一般，一個一個的飛落在地。

由今而後，到處所見的，都是 Bolshevism 的凱歌之聲。人道的警鐘響了！自由的曙光現了！試看將來的環球，必是赤旗的世界！（李大釗，1918b）

不久，李大釗趁著一九一九年元旦的到來，在當日完成了〈新紀元〉一文，誓言「必須時時刻刻拿最大的努力，向最高的理想擴張傳衍，流轉無窮，把那陳舊的組織，腐滯的機能一一的掃蕩摧清，別開一種新局面。這樣進行的發軔，才能配稱新紀元」。這個人類歷史的新紀元，始于何時？意謂著什麼？意義何在？李氏如此說明著：

一九一四年以來世界大戰的血、一九一七年俄國革命的血、一九一八年德奧革命的血，好比作一場大洪水——諾阿以後最大的洪水——洗來洗去，洗出一個新紀元來。這個新紀元帶來新生活、新文明、新世界和一九一四年以前的生活、文明、世界，大不相同，彷彿隔幾世紀一樣。……從前講天演進化的，都說是優勝劣敗，弱肉強食，……從今以後都曉得這話大錯。知道生物的進化，不是靠著競爭，乃是靠著互助。人類若是想求生存，想享幸福，應該互相友愛，不該仗著強力互相殘殺。……從今以後，大家都曉得生產制度如能改善，國家界限如能打破，人類都得一個機會同去作工，那些種種的悲情、貧困、疫疾、爭奪，自然都可以消滅了。……從前在資本主義的生產制度之下，一國若想擴充他那一國中資本階級的勢力，都仗著戰爭把國界打破，合全世界作一個經濟組織，拿他一國的資本家的政府去支配全世界。從今以後，生產制度起一種絕大的變動，勞工階級要聯合他們全世界的同胞，作一個合理的生產者的結合，去打破國界，打倒全世界資本的階級。……在這曙光中，多少歷史上遺留的偶像，如那皇帝、軍閥、貴族、資本主義、軍國主義，也都像枯葉經了秋風一樣，飛落在地。這個新紀元是世界革命的新紀元，是人類覺醒的新紀元。（李大釗，1984b, 1: 606, 606-608）

從上述四篇文章看來，一九一四年或一九一七年，對李大釗言之，象徵代表著革命救世 (revolutionary Messianism) 的登音、天啓式的希望 (eschatological hopes)、或用 Meisner 的話來說，千禧福音的期盼 (chilias-tic expectation)。李氏對俄國大革命的迎接與嚮往，便是在這種思想、情感或心態下，堅信、堅定起來；而非因對馬克思學說主張有了深刻的理解後，才形成、出現這般的反應、回應。然而，李氏在對馬克思主義所知極有限的情況下，仍將馬克思與大革命連繫起來：「Bolshevik……是奉德國社會主義經濟學家 Marx 為宗主的。」李大釗在歌頌、宣傳俄國大革命時，在宣告世界新潮流、新紀元奔動時，確如 Dirlik 教授所言，李氏對俄國大革命的敘述中，充滿著「無政府主義的語彙」(the vocabulary of anarchism)。然而，Dirlik 教授並未說明清楚，李氏所用的「互助」(Dirlik 譯為無政府主義的用語 “mutual aid”) 詞義，主要是限制、限定在反軍國主義、反資本主義的全球庶民之間的互助本能與道德，而非李氏意識到或觸及到馬克思主義者與無政府主義者兩造之間，理論上長期爭論衝突的基本議題：革命後國家存廢的問題、無產階級專政、鬥爭、互助與階級間的關係。³

另外，有兩個問題值得提出。李大釗既然將一九一四或一九一七視為世界史未來（即人類社會終極的進化）必然發展的象徵、先兆：資本主義必亡，社會主義將勝；世界革命已將全人類的運命連結起來，並分成兩大陣營（光明—黑暗、勞動—資本、人道—壓迫、自由—奴役），朝向歷史的終極鬥爭下去。於是，在李大釗這種世界觀裡，馬克思所強調人類歷史社會進化的途徑，乃是依生產力、科技的水準，先後普世而逐級地發展著，因而工業落後的國

3 「互助」一詞，確如 Dirlik 教授強調，在中共建黨前幾年間，乃瀰漫在中國知識界的改造社會的論述 (discourse) 中，且長期不為學者所重視。然而，當時中國知識份子對「互助」一詞的理解與使用，不論就範圍與對象而言，皆遠較 Dirlik 所言來得廣泛且鬆散。例如，五四時期，在許多非無政府主義的（包括反無政府主義的）社團與小組組織裡，社員、成員們為了實踐實現自己的理想，瀰不倡言人與人間以互助的精神，完成諸理想。有的提倡社員間，以互助來完成民族主義的目標；有的主張同志間，假互助的鍛鍊，俾以追求馬克思共產主義，或相對極端的國家主義。在這種論述中，「互助」一詞，已失原來無政府主義思想之義，且等同於團結互助的一般意義。往下我會再討論到這個議題。有關 Dirlik 的解釋，請參閱：Arif Dirlik, 1989, 1991。

家，在發展上，是不能將社會主義革命提上政治社會的議程（agenda）的主張，已被「遺忘」、「修正」、或「否定」了。李氏主張，在生產力落後的社會或國家，只要有決心勇氣，揭起赤旗，投身到世界革命的潮流中，將可對人類最終極的解放、幸福，做出貢獻，從而圓滿歷史的目的（telos）。換言之，馬克思對工業極度落後的社會或國家，是不能進行社會主義革命的學說與誨告，雖不為李氏所重或所知（其實李大釗本人此時尚未較深入接觸到馬氏的學說），但是馬克思所強調社會主義終將超越資本主義的史觀，卻為李氏接受，並將它連繫到俄國大革命的福音與世界史的潮流歸向。李氏這種世界觀，不僅反映在隨後他對馬克思學說中的經濟決定論（economic determinism）所感到的不安與不滿意，也透露出一年之後，何以李氏相信，馬克思主義可以成為中國革命的指導，根本地解決中國的危機。

另一個問題是何以李大釗相信，東西兩大文明匯合交流的歷史任務，亦即世界史的新潮流新紀元的要求，預定、必定由俄羅斯來承擔承運？這個問題直接與日本大正時期（1912-1925）文化評論者茅原華山（1870-1952）有關。根據日本學者石川禎浩的研究，李大釗留日期間（1914-1916），深受茅原華山的文明觀或歷史觀影響，將人類史上的文明分成三個類型：靈的文明、肉的文明、靈肉一致的文明（此亦即世界社會主義革命後出現的世界新文明）。此外，李氏將人類的文明，依地緣分為南道文明與北道文明，前者富於宗教天才，後者長於政治才能。而俄羅斯地跨南北道文明區域，兼蓄兩大文明的材質，終能獨先膺任創建世界新文明的任務。而這種見解，亦可見於茅原華山《人間生活史》一書。（石川禎浩，1993）⁴

4 此處「陳溥賢」應當是陳博賢才對。在未成為一個馬克思主義者之前，李大釗的時間觀（concept of time）（時間不止的奔馳，不斷的流轉，過去的一逝不還，未來的萬劫不止，惟能唯有把握現在，才得以創造與進步）、歷史觀（將歷史視為是普遍心理的紀錄）、文明觀（將人類文明性格，依黑海（the Black Sea）為界，向西、北區為北道文明，民食以乳、酪為主，向東、南區為南道文明，民食以米稻為宗）、以及文明演進的順序（由第一文明：靈的文明，到第二文明：肉的文明，再到第三文明：靈肉一致的文明），大致受啟於茅原華山的著作。證據除了上述所引的李大釗作品外，重要詳細的證明，還有李大釗的〈青春〉、〈今〉、〈「晨鐘」的使命〉、〈自然的倫理觀與孔子〉、〈新的、舊的〉、〈東西文明根本之異點〉、〈調和之法則〉、〈新舊思潮之激戰〉等等文章，皆可見於《李大釗文集》，1 之中。

從上述的分析、討論看來，我們緊接要發問與理解的問題，是即李大釗如何、何時開始熱切地研究馬克思學說呢？要回答、處理這個問題，另一位五四知識份子陳博賢的角色是不容或缺的。

二、歷史的遭逢與抉擇： 天其以我爲箕子，要使此意留要荒⁵

一九一七—一九二三年這段時間內，造新人、造新社會可說是五四知識份子共持的社會革命理念（ideas of social revolution），反映出五四激進主義仍維持著統一、未徹底分裂的局面。經由一九二〇到一九二二年年底的中國社會主義論戰後（馬克思主義者分別和無政府主義者、基爾特社會主義者的大辯論），五四激進主義的論述（discourse）的統一才出現不可調和的分裂。⁶

從一九一八下半年起，中國知識份子們，特別是李大釗，開始對俄國大革命歡呼和介紹，同時從日本大量介紹各種西方社會主義思潮到中國來。這些現象引起一些五四知識份子的不安和很強烈的反應。

一九一五年劉師復死後，中國無政府主義者的活動消退了許多。到了一九一九年，劉師復原來主持的「民聲社」和山西「平社」、北大「實社」，以及南京「群社」等無政府主義小組，合併為「進化社」，出版《進化》雜誌，由「少中」會員黃凌霜主編，並繼續鼓吹師復主義。在一九一九年二月的《進化》上，黃凌霜發表〈評《新潮》雜誌所謂今日世界之新潮〉，否定李大釗宣稱世界之新潮為馬克思主義。⁷ 同年五月在〈馬克思學說批評〉之中，黃凌霜進一步批判馬克思學說。⁸ 「少中」會員易君左、朱謙之在一九二〇年一月起，從無政府主義觀點接著批評布爾什維克主義。無政府主義者的挑戰並未

5 引自蘇軾詩：「天其以我爲箕子，要使此意留要荒。他年雖作輿地志，海南萬里真吾鄉。」

6 有關這個問題，可參閱：Arif Dirlik, 1989: chap. 10；蔡國裕，1988；李新、陳鐵健，1991: 259-313；新青年社編輯部，1922。

7 見《進化》，一卷二期（1919），上海。

8 同上，一卷五期。

立即受到中國馬克思主義者應有的回應，直到一九二〇年九月陳獨秀發表〈談政治〉一文對無政府主義進行批評後，雙方的論戰才激烈進行。⁹

自一九一八下半年起，由於馬克思主義、布爾什維克主義和無政府主義廣泛在五四知識界傳播，此趨勢引起了張東蓀和梁啟超的驚覺和反對。著名的報業人士，後來任燕京大學教授，也是著名第三勢力領袖的張東蓀，在一九一九年一月十五日《時事新報》說：「過激主義產於俄，今則漫漫而播至英法日美，……流行於全球矣。」如何面對這一世界新潮呢？張說：「蓋完全拒絕之，為勢既不能，完全承諾之，其果亦不良，則捨調和外無他策矣。」¹⁰ 同年的「五四」和「六三」事件更加深了張對布爾什維克主義憂慮：他指控「學生運動是受了過激主義的毒」。¹¹ 一九一九年九月，張東蓀、俞頌華、郭虞棠、梁啟超、張君勱和蔣百里（後三人時在歐洲考察社會主義運動）成立《解放與改造》雜誌，張東蓀任主編，主張中國當走社會民主（social democracy）之道路，反對革命的馬克思主義（the revolutionary Marxism）。

一九二〇年三月梁啟超由歐返華，參與《解放與改造》編輯工作，將之更名為《改造》。梁於同月將他在歐遊期間（一九一八年十二月—一九一九年三月）的省思〈歐遊心影錄〉發表在《時事新報》上。在該長文中，梁宣稱馬克思主義對歐洲也許是「救時良藥」，但如果「搬到中國」，「我頭一個反對」。¹²

一九二〇年九月，羅素應梁啟超之邀到中國做為期十個月講學。張東蓀在陪羅素到湖南講學後返上海，在一九二〇年十一月六日《時事新報》發表了〈由內地旅行而得知又一教訓〉公開向馬克思主義挑戰。¹³ 此文隨即引發中國馬克思主義者的反擊；此後有不少五四知識份子也投入這場爭論，到一九二二年年底才消歇。

自由主義者、新文化運動的領袖之一的胡適，自一九一九年初已對無政

9 見《新青年》，八卷一期。

10 《時事新報》，1919年1月15日。

11 〈學生風潮是不是受了過激主義的毒〉，《時事新報》，1919年6月6日。

12 《時事新報》，1919年6月6日。

13 同上，1920年11月6日。

府主義和馬克思主義在華流行、傳播感到不安、不滿。一九一九年六月，胡適趁李大釗、陳獨秀出京逃避北京政府的追捕之際，主掌了《每週評論》，並在七月二十日發表了〈多研究些問題，少談論些「主義」〉一文，公然攻擊馬克思主義和無政府主義。（胡適，1961, 1: 342-346）

李大釗於八月十七日在昌黎著文〈再論問題與主義〉批駁胡適，胡在八月二十四日和三十一日分別在《每週評論》發表〈三論問題與主義〉、〈四論問題與主義〉，回應李大釗。（胡適，1961, 1: 346-373; 1: 373-379）胡李間的辯論持續到一九二〇年初才告結束。

從一九一九年初以來，馬克思主義和布爾什維克主義分別受到無政府主義、《解放與改造》派社會主義者和自由主義者胡適的批評挑戰。由於應對胡適所提出的問題，並無需對馬克思學說有深入瞭解，即可相論駁。但是面對無政府主義者和《解放與改造》派社會主義者的左右挑戰，則不能不對馬克思主義有一定的理解掌握。

中國的馬克思主義者遲到一九二〇年九月才開始應付來自左右兩路的挑戰。主要的原因之一，是在此之前，第一代中國馬克思主義者正處於向馬克思主義轉向時期，他們的思想也還未擺脫無政府主義和各種烏托邦社會主義（Utopian socialisms）之影響和干擾。因而他們不具備理論上系統地批判對手的能力。即令有中國第一位馬克思主義者之稱的李大釗，除了仍受到他前馬克思的（pre-Marxists）世界觀的影響外，還忙於指導青年進行社會運動，和第三國際代表們接觸，反擊胡適的挑戰，故而延遲了對馬克思主義和布爾什維克主義的挑戰做出回應。此外，中國馬克思主義者自發性翻譯〈共產黨宣言〉全文譯本，要在一九二〇年三、四月間由陳望道完成（在陳獨秀和戴季陶的幫忙下），但苦於經費短缺，不得出版，直到一九二〇下半年才經由〈第三國際〉代表吳廷康（Gregori Voitinsky）協助出版。¹⁴ 以下我僅就李大釗

14 拙文以李大釗在1920年元月所發表的兩篇長文為例據（見下文中的討論），指出李大釗自茲走上馬克思主義之路。約莫在此同時，陳望道亦自發地譯起〈共產黨宣言〉全文。這兩個例子，說明證明了五四知識份子對馬克思主義自發的興趣與研究。Dirlik在*The Origins of Chinese Communism*一書中，反覆強調著，細心區分開俄國大革命與馬克思主義在華傳播間的關係，將有助於我們理解五四時期激進思想的複雜性，這是個很有洞見的看法。

轉向馬克思主義的某些問題，以及他與胡適的辯論，作為一典型例子，來觀照社會主義論戰開啓前，在李大釗的思想中，馬克思主義的概念與社會變遷的觀點，所呈現出的面貌與性格。

一九一八下半年起，李開始歌頌、贊同十月革命。正如 Meisner 和 Dirlik 所論稱，李對十月革命的反應和理解，主要並非來自李受到新思想（馬克思和馬克思理論）之啓。那麼，李大釗是如何、何時開始熱切地研究馬克思主義呢？我認為要理解這個問題，陳博賢的角色是極度重要的。

陳博賢是李大釗在早稻田大學留學時的同學、好友，曾共同參與留日學生所編《民彝》雜誌的活動。李氏在一九一六年一月返華後，陳博賢不僅經常介紹日本研究社會主義思潮的動態給李氏，也常介紹日本學者、政客和李氏交流。陳博賢在一九一八年底，以《晨報》駐日特派員赴日，至一九一九年四月左右返回北京。這段期間，陳博賢特別留意日本馬克思主義的思潮。一九一九年三月二十日陳在《晨報》發表〈日本之新思潮〉，介紹社會主義已成日本思想界主流的情況。¹⁵ 四月一日至四日，陳在《晨報》發表〈近代社會主義鼻祖馬克思之奮鬥生涯〉，高度評價馬克思獻身追求真理的精神，並指出《資本論》是一部「不朽名著」。¹⁶ 陳博賢明白提出「吾脩固深信馬氏之學說，乃現代萬惡社會之唯一療法」。這篇文章隨即為李大釗轉載到《新青年》上。同年四月二十四日陳發表〈日本之馬克思主義研究熱〉於《晨報》上，指出馬克思主義正是日本思想界之主流。¹⁷ 陳博賢這幾篇文字，可稱做五四時期最早將馬克思和馬克思主義介紹到中國的文章。陳返國後，主要以「淵

然而，Dirlik 的見解是有待商榷的，當 Dirlik 進一步論稱：在第三國際直接介入下而預備建黨的前夕，李大釗的馬克思主義，並無實質的理論內容與社會分析，以及陳望道所譯的全本〈共產黨宣言〉，並不能視作馬克思主義自發性興趣的初步證明——因為，陳望道的翻譯是追隨著建黨的準備，而非是它的前提。（見 Dirlik, *The Origins*, 第二章，特別是頁 52）。李大釗走向馬克思主義之路的緣由，如拙文所欲示。而陳望道自發地翻譯〈共產黨宣言〉，動機則明顯地啓於 1920 年年初。兩者皆不符、不似 Dirlik 的論述。關於陳望道翻譯〈共產黨宣言〉的經過，蔡國裕參照了幾種史料，做了很簡潔的說明，並可用來支持我的看法，見蔡國裕，1988: 130-131。

15 《晨報》，北京。

16 同上，1919 年 4 月 1 日-4 日。

17 同上，1919 年 4 月 24 日。

泉」爲筆名發表文章，過去學者常以爲「淵泉」爲李大釗的筆名。

一九一九年五月，陳博賢將河上肇部分著作編譯成〈馬克思的唯物史觀〉，譯文將馬克思的唯物史觀解釋爲研究「社會組織進化論」。人類社會組織的變動，是來自於生產力和生產關係產生了根本的衝突和矛盾。「個人之精神的意識的狀態，不足以左右社會組織；而社會組織倒可以左右個人之精神的意識狀態」。譯文還提出，根據這種觀點，馬克思認爲「物質爲文明的根本動力」，馬克思雖然承認有時精神文明可以反過來左右物質文明，但歷史上的大多時候總是「物質的文明因也，精神的文明果也」。¹⁸

陳博賢一九一九年六月三日到十一月十一日譯註了考茨基（Karl Kausky）的《馬氏資本論釋義》（Karl Marx' Oekonmische Lehern），分一百三十八次連載在《晨報》。¹⁹五四知識份子對馬克思的唯物史觀的理解，幾乎皆是由陳博賢的譯文和註釋開始入手。一九一九年七月陳博賢再次赴日，對日本的社會主義思潮進行兩個月的考察。返中國後，陳氏在《晨報》上指出「現時日本言論界，差不多可以說是馬克思的時代」。²⁰

李大釗在一九一九上半年，可以說仍處於經由陳博賢的著作和幫助來學習馬克思主義。在學習中，李很敏銳地發現馬克思太偏重生產力決定論（productive force determinism），於是一九一九年七月六日李氏發表〈階級競爭與合作〉於《每週評論》，試圖矯正馬克思的生產力決定論（李大釗，1984c, 2: 16-19.）。一九一九年八月和九月李氏寫完了〈我的馬克思主義觀〉，分兩部分發表在九月和十一月的《新青年》上，這兩篇文章一向被視爲中國人自己寫的第一篇有系統評介馬克思主義的文字。²¹ 根據內容來看，李在八月到九月間還寫了〈「少年中國」的少年運動〉，發表在《少年中國》上。²² 十二月一日李氏在《新潮》發表了〈物質的變動與道德的變動〉，進一步闡明他對馬克思學說的評價（李大釗，1984c, 2: 134-152）。

18 同上，1919年5月5日-8日。

19 同上，1919年6月3日-11月11日。

20 同上，1919年10月10日-11月21日〈東遊隨感錄〉。

21 《新青年》，1919年9月、11月，見於《李大釗文集》。

22 《少年中國》，一卷三期，北京。

在〈階級競爭與合作〉文中，李大釗接受克魯泡特金（Kropotkin）所主張「人類……不可依戰爭而生存，不能依戰爭而進化」，並說「這是我們確信不移的道理」。李氏相信「依人類最高努力，從物心兩方面改造世界，改造人類，必能創造出一個互助生存的世界」。然而，李氏同時又肯定馬克思所言「從來社會的歷史都是在階級對立中進行」，並相信無產階級與資本階級間「最後的階級爭鬥」，將是「人類改造社會消滅階級的最後手段」。（李大釗，1984c, 2: 16-17）

李大釗如何解決互助和階級鬥爭間矛盾的問題呢？李大釗解釋馬克思認為階級鬥爭「只存於人類歷史的前史一段，不適用於人類歷史的全體」。李氏又指出馬克思「確信人類真正的歷史第一頁當與互助的經濟組織同時肇啓」。而李氏所謂「真正的歷史」乃是指無產階級徹底推翻資本家階級的統治之後開始的歷史。（李大釗，1984c, 2: 18-19）

李大釗明顯地贊成馬克思之階級鬥爭的理論（theory of class struggle），也相信無產階級與資本階級間「最後的階級競爭，是階級社會自滅的途轍，必須經的，必不能避免的」。然而，李氏在該文中也明白地指出馬克思之階級競爭說有所不足，此即馬克思過度偏重社會經濟組織制度之改變，忽略了人的精神改變的重要與實踐。由是，李氏主張在過渡到共產主義（transition to communism）階段（即人類真正歷史的第一頁啓開時），以互助之理想來救補過度強調階級鬥爭之片面性。李氏結道：

這最後的階級競爭，是改造社會組織的手段。這互助的原理是改造人類精神的信條。我們主張物心兩面的改造，靈肉一致的改造。（李大釗，1984c, 2: 18-19）

李大釗視階級鬥爭是推翻資本階級統治的唯一和必須方法，他在一九二二年〈黃龍流血記〉序中，再度重申此一見解：「以前的歷使，幾乎是階級的鬥爭史。最後的階級戰爭，在世界，在中國均已開始了」。（李大釗，1984c, 2: 19）然而，李氏因受陳博賢的影響，視馬克思本人過度偏向經濟決定論，故試以茅原「靈肉一致」、「心物兩面」的改造的思想，以及克魯泡特金「互

助」的思想，來補救馬克思主義的不足處。換言之，李大釗甚為重視人的行動(human actions)在歷史進化中的角色，以其不僅能重新調整經濟決定論，且給予中國人真正的立場與合理的理由，俾以創造新的社會。

在〈我的馬克思主義觀〉和〈「少年中國」的「少年運動」〉中，李氏基本上仍重複上述的觀點。值得注意的是在〈我的馬克思主義觀〉乙文中，首先，李大釗指出，雖然經濟決定論「是馬氏唯物史觀的流弊」，但馬氏本人很快便重視階級意識而自我修正。

自馬氏與昂格思合布〈共產黨宣言〉，大聲疾呼，檄告舉世勞工階級，促他們聯合起來，推倒資本主義，大家才知道社會主義的實現，離開人民本身，是萬萬做不到的。²³（李大釗，1984c, 2: 64）

其次，李氏清晰地表達他的社會革命觀：

我們主張以人道主義改造人類精神，同時以社會主義改造經濟組織。……我們主張物心兩面的改造，靈肉一致的改造。²⁴（李大釗，1984c, 2: 68）

此外，在〈少年中國的少年運動〉文中，李氏表達他對少年中國的期望：「我理想的少年中國是由物質和精神兩面改造的少年中國」，是靈肉一致的少年中國。李大釗並特別強調，少年中國的運動，只有靠「在山林裡村落裡與那些勞農共同勞動自覺的少年」與勞農們生活、工作在一起，改造自己，改造勞農，才能成功。而「我們的一生生涯，是向『少年中國』進行一條長路程。……用全生涯的努力鼓舞著向前進行，向前飛躍。」（李大釗，1984c, 2: 43）

這裡，我們得留意，李氏在上述三篇論文中，皆並列「改造經濟組織」

23 同註 21，2: 64。

24 同註 21，2: 68。

與「改造人類精神」在完善人類與社會中同具重要性，然而在社會革命的議程（agenda）上，是否兩者間在實踐上有時間上的先後順序？或者說李大釗如何處理、調和一面進行階級鬥爭和一面以人道主義理想（互助與靈肉合一）救其不足？

李大釗在這三篇文章中，理論上、文字上，皆未明白地、充分地予上述問題而說明。在一九一九年五月黃凌霜發表〈馬克思學說批評〉，一九一九年六月李達在《民國日報》發表的〈什麼叫社會主義〉（李達文集編輯組，1980，1: 1-3），分別闡明社會主義、馬克思主義和無政府主義三者間的區別。一九一九年四月六日在李大釗、陳獨秀主編的《每週評論》上，一位署名「舍」的人譯了〈共產黨宣言〉中有關無產階級專政部分。編輯部在這篇譯文前，並加上「這個宣言，是馬克思和恩格斯最先、最重大的意見」這段按語。²⁵ 劉秉麟在一九一九年五月的《新青年》上，撰文提及馬克思和巴枯寧（Bakunin）間的爭論（劉秉麟，1919）。在一九一九年八月十七日發表的〈再論問題與主義〉乙文中，李大釗本人提到俄國無政府主義者對布黨造了許多惡劣謠言。從這些事實看來，李氏在寫上述三篇文章前後，當已知道馬克思派和無政府派間政治上基本的歧異；此外，李氏也贊同以無產階級專政進行社會革命。所以在李的三篇文章中已透露出，在過渡到後歷史的共產主義社會（the post-historical communist society）時期中，李氏接受馬克思無產階級專政的理論，並視國家在此期中扮演不可或缺的角色。在此過渡期間，何時將提昇人道主義理想，李氏並無清楚地指出，但很明顯地，此提昇必得待無產階級專政獲得初步的勝利和穩定後，始得進行。換言之，階級鬥爭和人道主義的理想在獲致後歷史共產主義社會同屬重要性，但社會革命的過程中，是有實踐上、時間上的先後順序。²⁶ 李大釗在次年與中國無政府主義者

25 《每週評論》，1919年4月16日，北京。

26 對於李大釗轉向馬克思主義之際，階級鬥爭與互助兩造間的關係，中國大陸學者，普遍認為，李氏此時仍未能正確區分馬克思主義與無政主義兩方在此根本的矛盾，但正朝向正確的世界觀邁進。Meisner 教授認為，李氏不可思議地在宣告成爲一個馬克思主義者之後，開始重視克魯泡特金的互助思想。Meisner 指出，李氏不僅相信在建設中國共產主義的社會時，這兩造間的關係是互補互援的，而且克氏的互助思想，可以彌補馬克思主義因過度重視生產力的作用，而忽略了人的意識與行動的力量。（見 Meisner, 1982: 142-144）。

的論戰之主題之一，即在於階級與國家權力兩者間關係的問題，以及階級鬥爭起源的問題。

李大釗走向馬克思主義之路的過程很複雜。從一九一八年下半年起，如同 Meisner 所強調，李大釗是將十月革命視為世界大革命的起點而熱烈歡迎，並將布爾什維克主義視為馬克思主義在俄國初步的實驗和實現。此外，在李氏歡頌十月革命的幾篇文章中，不僅充滿著如 Dirlik 所說的無政府主義的語彙，也深受茅原華山的文明史觀的影響。等到陳博賢譯介了考茨基 (Karl Kausky) 的著作和宣告馬克思主義為世界的新潮流後，李才更進一步尋求瞭解馬克思主義。從一九一九年七月到十二月，李氏在上述提及的文章中，除了自我宣告成為馬克思主義者外，同時也藉著克魯泡特金 (Kropotkin) 的互助思想 (idea of mutual aid) 和茅原華山的文明史觀來救補馬克思主義之不足處。李大釗在這個時期發現，馬克思的唯物史觀是有所不足之處，因為它建立在經濟發展的一個必然法則上 (the idea of a necessary law of economic development)。為了彌補此一不足之處，李氏一再論述，社會的進化進步，需要主動的、人為的介入 (active, human intervention)，並藉此修定來圓滿馬克思的唯物史觀。為此李氏還自〈共產黨宣言〉中找出馬克思後來也重視唯意志論 (voluntarism) (即重視、依賴階級鬥爭) 在實現社會革命中佔有不可或缺的角色。(李大釗, 1984d, 2: 64-65)

李在宣告成為馬克思主義者後，仍受他前馬克思主義時期的世界觀 (pre-Marxist world views) 的影響甚大，明顯的例子如前述提及克魯泡特金、茅原華山等人，以及往下我將會討論到的達爾文學說。雖然李大釗在歌頌十月革命和爾後宣告為馬克思主義者時，對馬克思主義僅有初步有限的知識與認識，但如 Meisner 所論稱，並不意謂著十月革命，對他本人 (和五四

Dirlik 教授反駁 Meisner 的論點，指出李氏在〈我的馬克思主義觀〉上下文中，不僅將階級鬥爭視為必要之惡 (a necessary evil)，其祇充為達到互助人道的必要手段 (means) 而已，而且所表達的是李氏對馬克思主義的批判，並非肯定。換言之，Dirlik 認為此時李氏不但未接納馬克思主義作為他的政治信念，而且還相信，互助的思想與馬克思主義在中國革命的可能運用實行中，兩者間是極為相關相連的。(見 Arif Dirlik, 1989: 44-49) 這三種看法，率皆忽略了拙文此處所指出先後順序的問題。

知識份子)的政治生涯，不是一個重大的影響因素。這裡，我想說明的是李氏的馬克思主義如何在性格複雜的五四激進主義中逐漸地分界出，以及當李宣稱為馬克思主義者後，無政府主義和非馬克思的社會主義 (non-Marxian socialisms) 如何地影響他對馬克思主義的評估。

三、問題與主義之爭

Two roads diverged in a wood, and I—

I took the one less traveled by,

And that has made all the difference. (Robert Frost)

胡適在一九一九年七月《每週評論》發表了著名的〈多研究些問題，少談些主義〉，批評馬克思主義、無政府主義和孫文的民生主義皆犯了一個共同的錯誤：採取整體式的解決 (a totalistic solution) 來根治中國的危機。

胡適論道，「一切學理，一切主義」，都是用來「細心考察社會的實在情形」和「我們現在的社會需要」之工具。然而，胡適強調，存在中國社會中眾多個具體的、個別的問題，每一個問題的成因、性質，自有其特殊性，所以解決每個個別的問題的方法，自各有所殊異。任何個別問題的解決方法，「都是要費功夫，挖心血，收集材料，徵求意見，考察情形，還要冒險吃苦，方才可以得出一種解決的意見」。在此個別問題的解決的過程裡，沒有成例可援，沒有前賢和經典之話可用，「全憑研究考察的功夫」。正如胡適簡潔地說道，「凡是有價值的思想，都是從這個那個具體問題下手的」。因此，每一個個別的、具體的社會問題的改善或解決，僅能從一個特別的觀點 (a particular perspective) 來評估審視。(胡適，1961, 1: 345) 據於此理，胡適譴責五四激進份子：

我們不去研究人力車夫的生計，卻去高談社會主義；不去研究女子如何解放，家庭制度如何救正，卻去高談公妻主義和自由戀愛；不去研究安福部如何解散，不去研究南北問題如何解決，卻去高談無

政府主義；我們還要得意洋洋誇口道，我們談的是根本「解決」。這是自欺欺人的夢話。（胡適，1961, 1: 345-346）

在胡適的觀點中，並沒有任何單一的定則或主義，能夠決定社會的問題以一次且永久地方式來解決。任何個別的、具體的問題的解決，當獲致任何成果成就時，必歸諸於對具體人事的考量、衡量與調整，而非來自依賴任何單一掛帥的理性標準（rational standard）。

然而，我們須知，胡適並非排斥絕對性的原則（absolute principles）：例如人道、自由、和平等，他只是堅持它們無一是全面的、整體的絕對性原則，如同人道、自由、和平等並非是全面的、整體的。此因當它們實現、表現在個別的、具體的事物時，並非牽涉到或推定到它們概念的本質（conceptual essence）。此外，在個別的、具體的事物中所實現的意義（meanings）或價值（values），也非是全面的、整體的，因為當其實現時，其必然是部分的（partial）和片斷的（piecemeal）。

在胡適眼中，中國的任何變動，皆必須在社會、政治、文化維持起碼一定的秩序下，才能進行。這種改革觀，堅持任何的變動必須在接受上述主張下，針對政治、社會、文化上個別的具體問題做了研究後，然後才予以改革。換言之，胡適對社會變遷的看法，可說是一種改良主義的、自由主義的改革觀，或稱之為一種局部且漸進的改革（partial and piecemeal reforms）。胡適在這個改良主義的、自由主義的立場上，對於任何以「根本解決」方法來處理中國危機的主張，皆斥之為「包醫百病」的幻想。（胡適，1961, 1: 346）馬克思的階級鬥爭理論、無政府派之全民大革命，和孫文預防資本主義的「民生主義」革命，在胡適看來，皆屬於強制以根本的、全盤式的、甚或極權式的辦法（a fundamental, totalistic, or even totalitarian solution）來解決中國危機。其結果不僅不能解決中國危機，且必將造成嚴重後果（胡適，1961, 1: 342-346）。

李大釗在同年八月發表〈再論主義與問題〉，反駁胡適對馬克思主義的指控。李氏認為就中國社會、文化和政治的危機之情況和性質來說，除非採取「根本解決」之道，才得以根治。第一，李氏說：「若在沒有組織沒有生機的

社會，一切機能，都已閉止，任你有什麼工具，都沒有使用它作工的機會。這個時候，恐怕必須有一個根本解決，才有把一個一個的具體問題都解決了的希望」。李的論述在此意涵著胡適的局部且漸進的改革，只適用於「有組織有生機的社會」；但中國是一個「沒有組織沒有生機的社會」，胡適的改良主義只是一個找不到著力點的改革工具而矣！（李大釗，1984c, 2: 37）

第二，李氏辯稱：「依馬克思的唯物史觀，……經濟組織一有變動，法律、政治、倫理…都跟著變動。換一句話說，就是經濟問題的解決，是根本的解決。經濟問題一旦解決，什麼政治問題、法律問題、家族制度問題、女子解放問題、工人解放問題，都可以解決」。這裡，李氏明顯地主張「經濟問題」的解決，乃優先於社會、政治、文化諸問題解決。李氏舉例說，「以俄國而論，羅曼諾夫家沒有顛覆，經濟組織沒有改造以前，一切問題，絲毫不能解決。今則全部解決了」。（李大釗，1984c, 2: 37）

既然十月革命標示著人類社會、歷史已進入一個新的進化階段：社會主義，李氏自然相信中國的經濟組織和生產關係，都該儘速根本地轉變成社會主義經濟組織和社會主義生產關係，以符合人類歷史、社會「進化」之要求。在李氏來說，馬克思主義不僅當充作最佳的工具（instrument）來解決中國危機，也是一個歷史真理而待實踐、實現於中國。然而，李氏提醒說，馬克思主義此一真理雖預示著人類社會進化的新階段正開始出現，但它不可能經由自發的、和平的進化而來臨：「有許多馬克思派的社會主義者，很吃了這個觀念的虧。天天只是在群眾裡傳布那集產制必然的降臨的福音，結果除去等著集產制必然的成熟以外，一點的預備也沒有作」。李氏這裡所謂「預備」，即是指進行階級鬥爭。（李大釗，1984c, 2: 38）

胡適認為李氏並不瞭解他的立場，在兩星期內，寫了〈三論問題與主義〉、〈四論問題與主義〉兩文，說明自己改良主義的、自由主義的社會變遷思想（reformist, liberal idea of social change），並批判李氏將馬克思主義視為真理和李之「根本解決」中國危機的方法。在前一文中，胡提醒辨別漸進改革和革命的、從根的變動（revolutionary, fundamental changes）兩者相異的重要性。

一切主義，一切為理，都該研究，但是只可識作一些假設的見解，不可識作天經地義的信條；只可識做參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明停止思想的絕對真理。（胡適，1961, 1: 373）

胡適明顯地批判馬克思主義、無政府主義和民生主義皆同屬迷信抽象的「理論」，忽略解決個別具體問題的能力與重要性。

在後文中，胡適特別攻擊李大釗所提倡的馬克思之階級鬥爭學說：「這種學說，太偏向申明『階級的自覺心』，……使社會上本來應該互助而且可以互助的兩大勢力，成為兩座對壘的敵營，使許多建設的救濟方法成為不可能，使歷史上演出許多不須有的慘劇。」（胡適，1961, 1: 377-378）胡對李氏的在此的批評可證實我前面所言，階級鬥爭和互助在李氏的革命計畫綱領中，在實踐上是有先後之次序。

李氏「根本解決」的思想，包含著這樣的假定：一旦社會的經濟組織被根本地改造或變動，將有一個無所不包的價值（an all-encompassing value）出現。在此觀點中，不同的價值，僅是相同的「問題」在人事中不同的面向而矣。換言之，李氏預設一個單一的法則，該法則使得所有相異不同的價值可以同時地被實現而不相互間地衝突。如此一來，李大釗便不用如胡適般地考慮諸價值間的妥協商議（trade-offs between values）。胡適雖然同意李氏所言，抽象理論可以說明種種社會的病態病因，以及我們在社會與政治實踐上所遭遇的困難，但是不同意抽象的理論可以用來解決個別的社會問題，更遑論將之根本或整體的解決。似乎可如是說，李氏尋求單一價值（馬克思主義）的眼界（a vision of the value (Marxism)），胡適乃主張價值間競爭的視野（a vision of competing values）。

李大釗並未繼續和胡適爭辯。然而，李氏在一九一九年十二月發表〈物質變動與道德變動〉，一九二〇年一月發表〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉的兩文中，試圖將自己的進化觀一舉闡明，並說明何以中國的危機得採取「根本解決」之法。

在〈物質變動與道德變動〉一文中，李氏試圖闡明「人類道德的本質」，

以及「道德何以因時因地而生種種變動」諸問題。李氏首先以達爾文進化理論說明人類道德的本質。李大釗認為「人類的道德心」乃是「社會的本能」和「動物的本能」。從遠古社會以來人類的道德心「既已存在」。李氏解釋道：

人類為抵抗他的環境，適應他的周圍，維持它的生存，不能不靠多數的協力，群合的互助，去征服自然。這協力互助的精神，這道德心，這社會的本能，是能夠使人類進步的，而且隨人類的進步，他的內容也益益發達。(李大釗，1984c, 2: 137)

李大釗相信「達爾文的理論可以把道德的本質闡明」。(李大釗，1984c, 2: 139)

然而，何以道德會產生變動，出現新道德與舊道德間的衝突和選擇呢？李氏於此以馬克思的歷史唯物概念（materialist conception of history）來解釋：

人類社會一切精神的構造都是表層構造，只有物質的經濟的構造是這些表層構造的基礎構造。在物理上物質的分量和性質雖無增減變動，而在經濟上物質的結合和位置則常常變動。物質既常有變動，精神的構造也隨著變動。所以思想、主義、哲學、道德、法制等等不能限制經濟變化物質變化，而物質和經濟可以決定思想、主義、哲學、宗教、道德、法制等等。(李大釗，1984c, 2: 139)

曾有學者指出，李大釗一方面提出道德乃隨時代的變化而變動，另一方面又認為道德為社會的本能、動物的本能，從而承認有超歷史的、永恆的道德存在，此兩種相矛盾的觀點使李氏陷入了難以解決的困境。²⁷ 該批評是可

27 這裡是指日本信州大學教授后藤延子的非難，係她在李大釗誕辰九十五週年紀念學術討論會上的報告，後收錄於北京大學圖書館、北京李大釗研究會編，《李大釗史事綜錄》，1989: 459-464。北京：北京大學。

置疑的，因為李大釗在上述幾篇文章中，一直重複強調經濟組織的變動決定著人類道德和精神的變動的觀點。在具有階級鬥爭的任何人類社會中，人類互助的道德，僅能在不斷地在被壓制、被毀滅的殘酷中殘存下來，不得充分伸長、發展其本質；必須到無產階級以「最後的階級競爭」手段建立起一個無產階級鬥爭的經濟組織，普遍的，最後的，完美的人類道德才有可能出現。李大釗將道德視為既是歷史的(historical)（由古代社會到資本主義時代）亦是目的性的(teleological)（進入到共產主義社會(post-historical communist society)）性質，來說明互助道德和階級鬥爭在歷史中的關係。

在〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉乙文中，李氏再次表明和肯定他自己的社會進化觀。

時代變了，西洋動的文明打進來了！西洋的工業經濟來壓迫東洋的農業經濟了！孔門倫理的基礎就根本動搖了。因為西洋文明是建立在西洋文明是建立在工商經濟上的構造，具有一種動的精神，常求人為以克制自然，時時進步，時時創造。（李大釗，1984c, 2: 179）

相對照下，

孔子的學說所以能支配中國人心二千餘年的原故，不是他的學說本身具有絕大的權威，永久不變的真理，……因為他是適應中國二千餘年來未曾變動的農業經濟組織反映出來的產物，因為他是中國大家族制度上的表層構造，因為經濟上有他的基礎。這樣相沿下來，中國的學術思想，都與那靜沈的農村生活相照映，停滯在靜止的狀態中。（李大釗，1984c, 2: 139）

李氏然後以日本為例，說明和中國同為「農業本位」的日本自一八六八年以來，因順應人類社會進化的要求而成功的事實。李氏說道：「日本……採用了西洋的物質文明，產業上起了革命——如今還在革命中——由農業國一變而為工業國，不但可以自保，近來且有與歐美並駕齊驅的勢力了。日本

的農業經濟組織既有了變動，歐洲的文明、思想又隨著他的經濟勢力以俱來，思想界也就起了絕大的變動。……從前由中國傳入的孔子倫理，現在全失了效力了」。(李大釗，1984c, 2: 180)

然而，日本的資本主義發展 (capitalist development) 的途徑，是否可以為中國所追倣呢？李大釗認為中國既不能也不冀求之；中國經濟組織和生產關係的根本變動，只有採取社會主義發展 (socialist development) 和非資本主義的工業化 (industrialization without capitalism) 之途徑的「根本解決」辦法。第一，李氏說，「中國既受西洋各國和鄰近日本的兩重壓迫，經濟上……過庶人口不能自由移動，海外華僑到處受人排斥虐待，國內人民的生活本據漸為外人所侵入，……關稅權為條約所束縛，適成一種「保護制」外來的貨物和出口的原料，課稅較輕，而內地的貨物反不能自由移動，這裡那裡，幾乎步步都是關稅。……結果……國內的產業多被壓倒，輸入超過輸出，全國民漸漸變成世界的無產階級，一切生活，都露出困境不安的現象」。(李大釗，1984c, 2: 181)

第二，李氏認為中國自十九世紀末以來，已被納入世界資本主義市場 (the world capitalist market)，中國社會進化的途徑自無法走歐美的日本之軌道。

在一國的資本制下被壓迫而生的社會的無產階級，還有機會利用資本家的生產機關；在世界的資本制下被壓迫而生的世界的無產階級，沒有機會用資本國的生產機關。在國內的就為兵為匪，跑到外國的就作窮苦的華工，輾轉遷徙，賤賣他的筋力，又受人家勞動階級的疾視。歐戰期內，一時赴法赴俄的華工人數甚眾，戰後又用不著他們了，他們只好轉回故土。這就是世界的資本階級壓迫世界的無產階級的現象。歐美各國的經濟變動，都是由於內部自然的發展；中國的經濟變動，乃是由於外力壓迫的結果，所以中國人所受的苦痛更多，犧牲更大。(李大釗，1984c, 2: 181)

李氏的觀點，在於將不同國家（例如中、日）的發展 (development) 可

能與結果，置於世界資本主義發展的同一歷史過程中（the same historical process）。在李大釗看來，資本主義不僅牽涉著資方將勞方的勞動成果獲取奪取過來，也顯露出整個世界經濟的勞動剩餘，是由著強權國家向衰弱國家、地區強奪取得。李氏見到，整個世界既已由因世界資本主義的發展，變成了一個完全整合的體系（one integrated system），於是落後國家或前資本主義社會，皆轉成該世界資本主義生產模式（mode of production）的某個部分。

簡言之，李大釗認為西方和日本社會所行經資本主義和工業化之軌道，對中國言之是不自然的（unnatural）且走不通的。這是因中國置處於資本主義世界經濟的軌道範圍，對外既受害於資本家帝國主義，對內又受制於民族資本主義不充分甚至無能的發展。所以，中國將不願亦不能追倣已發達國家（the developed countries）所行經的軌道。中國只有採取非資本主義式的工業化途徑來相應人類社會進化的新階段要求：建立無產階級新社會。換言之，對李氏言之，中國朝向資本主義發展的途徑，雖已被封阻了，但是，中國的發展並非僅此一途。李氏強調這新社會的實現不會自然地到來，必須「使世界的生產關係和生產機關同中國勞工發生關係」（李大釗，1984c, 2: 184）所以，中國新社會的出現，不但取決於中國「經濟組織」的根本變動與否，也取決於中國勞工和知識份子進行階級鬥爭推倒中外資本主義的決心和勇氣。在李氏看來，作為新思想的馬克思主義，於此不僅提供最適當、最有力的說明和指引，也合乎中國社會進化新階段的要求，「因為新思想是應經濟的新狀態、新社會的新要求發生的，不是幾個青年憑空造出來的」（李大釗，1984c, 2: 184）。換言之，李氏不僅視馬克思主義為解決中國危機根本的、有效的工具，而且也認為馬克思主義是歷史進化的真理、目的而接受、倡導。

如此一來，李氏的觀點，乃修正了或揚棄了自由主義的發展理論（liberal development theory）與機械式的馬克思主義（mechanical Marxism）：因為此兩者皆主張，所有的人類社會，必將必得朝向幾個相續卻又的不同的歷史階段（historical stages）而逐級地進化演進。結果，民族解放運動與中國的發展，遂可以不屬於、不受限於充分發展的資本主義與資產階級革命，並進一步躍昇為反世界資本主義的國際運動中，不可或缺的部分。至此，機械論式的馬克思主義的歷史觀：所有社會或國家將在時間序列上（through

time) 順沿著逐級進步的生產模式而發展，在李氏的歷史概念重組中，轉變成一個新的歷史觀：全球共產主義革命跨越空間 (across space) 的鬥爭與發展。²⁸ 到此，我們清楚地見到，馬克思被顛倒了過來：革命在中心（西歐工業國家）的爆發與實現，移轉到邊緣地區的中國來。而列寧似乎在一九二三年年初，才明確地修正了他原先關於革命在中心爆發的預期預測：「鬥爭的結局歸根到底取決於這一點：俄國、印度、中國等等構成世界人口的絕大多數。……在這個意義上講來，社會主義的最後勝利是完全和絕對有保證的。」（列寧，1955-63, 33: 452-454）

李氏在此的見解不僅回應了胡適的意見和批評，也預示著不久他和無政府主義和基爾特社會主義者（Guild socialists）間論戰的根本原因。

從李大釗轉向的過程和和胡李間的辯論來看，在一九一九整年，當無政府主義者、基爾特社會主義者和自由主義者胡適三方皆很清楚他們思想上的敵對者是誰時，五四馬克思主義知識份子仍處於轉變階段（加緊學習馬克思主義和尚未擺脫他們前馬克思主義時期的世界觀（pre-Marxist world views）之影響），故未能立即對無政府主義者和基爾特社會主義者的挑戰做出應有回應。胡適對馬克思主義的批判，比無政府主義者和基爾特社會主義者對馬克思主義的批判來得晚，因此當李大釗對馬克思主義有了「初步的」理解後，他便以有限的馬克思主義知識來反駁胡適。

胡、李間的辯論的主要意涵，當時並未能為大多數五四知識份子充分瞭解。以〈少年中國〉為例，當時如王光祈、毛澤東、惲代英等人，在解決中國危機的議題上，都傾向接受胡適的方法，雖然他們各自皆已提出根本改造中國一切組織制度，以及造新人新社會俾以與舊社會徹底絕裂的思想。造成這個現象的原因主要有兩個。第一，五四馬克思主義知識份子正處於轉變的

28 從這個角度來看，李大釗確實表達出一種立體風格的馬克思主義，使得共產主義革命當下可在工業落後的中國進行，並使中國的革命合理地鉤住連結在世界共產主義革命的列車隊中。在這個問題上，李大釗此時是否曾讀過或聽過列寧的帝國主義理論，眾說紛紜，而據筆者所見，目前尚未有直接、具體的材料可以證明李氏曾直接或間接接觸到列寧的理論。例如，兩位前蘇聯學者 V. Krivtsov 和 V. Krasnova，在 1977 年發表對李大釗的研究中，亦沿舊說，指出李氏在 1919 年夏季，曾因接觸過蘇聯代表 N. Burtman，而熟識列寧的帝國主義理論。見兩人合著，1977。

階段，如前所述。第二，互助的理想和一九一一年革命以來以暴易暴的歷史教訓，瀰漫在五四知識份子腦中，使得絕大多數者，傾向於以非暴力手段來達成社會根本的改變，而無視於客觀上、實際上是否可行的考量。胡李間辯論的重要性與要旨，要自一九二〇年起方始漸為五四知識份子所瞭解。一九二〇年一月一日，李氏發表了〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉，以及激進學生自一九一九年下半年以來參與種種街頭示威被軍警鎮壓的經驗，和各種非暴力「根本改造」社會的實驗的失敗，此皆有助於五四知識份子瞭解胡李間辯論所持之立場和主張。嗣後經由社會主義論戰，五四知識份子對李大釗所代表立場和主張更加清楚，鮮明的馬克思主義者的認同，也在其間逐漸出現，胡適的影響則愈見式微。

四、綜論與結語

牧師說：「不，不能把每一件事認為真實而接受，一個人要把每件事當作必要而接受。」「這是個淒涼的結論，」K說，「它會變成一條普遍定律。」（卡夫卡）

The historical materialist must abandon the epic element in history. For him history becomes the object of a construct which is not located in empty time but is constituted in a specific epoch, in a specific life, in a specific work. (Walter Benjamin)

本文將李大釗自一九一八下半年起，開始擁抱、歡呼俄國大革命，到他一九二〇年元旦完成的〈由經濟上解釋近代中國思想變動的原因〉乙文止，視作李氏轉變成一位馬克思主義者的過程。這個過程始於李大釗由十月革命的震動而接近、研究與宣傳馬克思主義，然後因為觀察中國的形勢與世界資本主義，導致李氏一方面從中國與世界的觀察來修改馬克思主義，另一方面亦從馬克思主義來考量中國的去向，終而在一九一九下半年的〈我的馬克思主義觀〉中宣告自己成為一個馬克思主義者，在一九二〇年元旦的〈由經濟上解釋近代中國思想變動的原因〉宣告中國走上馬克思主義之路。

在歡頌十月革命時，李大釗相信，世界史的進程或人類未來的演進，既踏上了、也不可避免地順沿著全球共產主義的道路，奔赴那人類歷史的終極理想。隨後經由陳博賢而詳細研讀了 Kautsky 的馬克思學說論述，使得李氏認識到，馬克思乃主張物質的變動，決定著上層社會結構（如政治、思想、藝術……等）的變動。然而，李氏因受了俄國大革命所產生的、引發的影響，認為工業落後的中國（或稱為一個勞農國家），業已（或將可）連結在這條人類共同的運命的道路上去。於是乎，馬克思所傳達的歷史目的（telos）：資本主義終將經由階級鬥爭為共產主義所超越，遂被李氏用來加強、強調中國參與世界革命的合法性、急迫性。因此，我們見到，李氏在讀完 Kautsky 的論述後，並未受到 Kautsky 的影響，對社會法則（law）、歷史因果（causality）、與必然性（necessity）採取實證主義式的理解，而成為一個機械論的唯物者（a mechanistic materialist）。²⁹ 但是，馬克思所強調農業國家或社會，得經由資本主義階段而進入到共產主義社會的學說，卻為李氏所「遺忘」或「修改」了。

在與胡適的論辯中，李氏已指出，中國社會的特殊性，在於它已經失去點點滴滴改革的可能了，只有求諸於根本的解決，才有獲生重生的可能。在此，李大釗不僅不是個機械論的唯物論者，甚且逐漸掌握從整體（totality）、部分（parts）、以及此兩造間的關係（relationship）來面對與思考社會；李氏認為，社會得視為一個整體、一個有機的統一體（an organic unity），而社會中的各部分，各部分間的關係，僅得由有機的整體來說明、影響、表達。由是，在十月革命所掀動的潮流中，中國作為一個特殊的農業國，已被允許參與、已捲入世界兩大陣營的鬥爭；而中國作為一個沒有生機的特殊社會，正急需採取根本地解決辦法來處理中國的危機，而此一需求遂獨特地使馬克思主義具有吸引力、說服力。在此，李氏清楚地表達出，馬克思主義與馬基維利主義（Machiavellism）是可能、可以連結在一起的；而一個真正的革命者在理解與掌握政治的大方向上，須得就其歷史發展的適當脈絡中來關照處

29 關於 Karl Kausky 這方面的論述，詳見他的孫子 John Kausky 的編著，1988: 3-440；另外，可參考 Moira Donald, 1993: chs. 1, 3, 4 以及 Gary Steeson, 1991: chs. 3, 4, 5。

理。因而我們見到李氏反對任何形式的粗糙實證主義——不論是社會主義式的或是自由主義式的。換言之，李氏認為，政治上的行動（是即雅克賓式的布爾什維主義（Jacobin Bolshevism））與歷史目的論（是即黑格爾式的馬克思主義（Hegalian Marxism）），是可以或必須融合在一起。至於兩者之間，是否存在著差距或間斷，是否出現信仰上、信念上的跳躍或冒進，李氏似乎未曾深思，或將它們視為一個不容輕易論定、逃避的思想問題。

既然，十月革命已將共產主義的可能性轉變成共產革命的現實性（actuality），既然，十月革命所引發的全球革命浪潮，已將中國推到歷史運命抉擇的分流處，李氏遂將此般歷史情勢，或稱道德上的情勢（ethical situation）界定為：中國的革命知識份子正面臨著行動與否，將決定著中國命運與世界命運皆將否改變的要求與主張。明顯地，李氏所高呼中國革命知識份子團結、動員起來，以創造一個光明的「少年中國」，便是針對此般歷史情勢或道德上的情勢而發。李氏期盼五四青年到農村去，與農民居住在一起，將農民與青年的力量聯合起來，成為此一歷史的動因（agent）或道德上的代行者（agent）。經由這種努力與運動，它們遂能掌握到共產主義的潛能性與內在性，然後將其轉變成真實的、具體的共產主義。對從這層意義來說，對於「少年中國」的締造者：青年與農民，政治上的行動、策略，既是道德（ethics）的開展或歷史的實現，也意謂著是歷史目的論（teleological）的計畫行動，而潛在的歷史性、歷史感亦將在這些計畫行動中，實現完成它自己。

李大釗的歷史情勢觀或道德情勢觀，可謂根本上是人的意志與行動，不畏艱難，不怕犧牲，不計代價，響應、追隨世界史的必然走向，奮鬥不懈地將該歷史的內在性與目標，化為普世的真實與幸福。在這種馬克思主義中，歷史的變動重心並非是那些不帶人氣的經濟事實事物，而是有血有肉的人們團結建立出一個集體的、社會的意志，此意志將不僅理解與估評經濟現況，且試圖使經濟現實來配合它自己。李氏與胡適兩人雖皆信批判意識的作用，以及理性的效能，具有改造實在（reality）的力量。然而，對李氏言之，意識或理性既是一種規範性的操作運用，而實在（reality）則整體地被用來順應適從它；同時，一旦實在（reality）被用以服務、推動、實現某個特定的歷史目標，一旦被抽象化、普世化後，意識或理性亦將可成為一種激烈的變

動力量，引發物質、科技、經濟的改變。李氏的觀點在此反映出、透露出，歷史與歷史的行動也就是共產主義道德倫理的基石基礎，在此根基上，共產主義的人道關懷、理想，必得經由革命的鬥爭與實踐，方始實現。李氏處在這樣歷史的道路前與時刻中，一方面，決定犧牲奮鬥，投入這洪水般的世界革命洪流中，另一方面，在心裡與思想上，因受到歷史的情勢、現勢上的緊迫、受到解決中國危機的要求種種因素的綜合影響，在政治行動上的任何等待、退縮、觀望，遂成為不必考量的、不可容忍的態度與決定。如此一來，李氏不僅不計不畏要傾注多少鮮血，匯成洪水巨流，也不知、不需預計，一旦揭起赤旗，到底何種的代價與多少的代價要中國人付出。

最後，李大釗從世界資本主義的發展見著，一方面，中國既被納入捲入該完全的整合體系中，資本主義遂成了一條受阻而走不通的道路，另一方面，在現實上，中國由於成為國際共產主義革命運動中不可或缺的動因，所以中國發動共產革命運動之必須與完成，遂在思想、心理、信念諸因素之外，獲得實際上的鼓舞和保證，以及現勢上的「合理性」。

於是乎，革命在李氏的心中，到此可謂終於完整了、完成了。從十月革命火花所燃起的希望與期待、由世界革命兩條路徑鬥爭的潮流與必然、自中國社會只有根本解決才能重生新生的特性與要求、從中國已捲入納入世界資本主義之網的事實，李大釗尋覓出、編織成一張思想與希望的地圖。在此革命行旅圖中，馬克思學說所主張與堅信的歷史終點（就形式上言之），清楚地、嚴肅地被標誌出，然而，馬克思本人所強調到達此終點不可更動的必經路線，卻在李氏的歷史緊迫感與歷史自由觀之雙重交互影響下，為李氏修正了、更動了原先標出的紅色路線。李氏所思所求，亦即在馬克思所提供原有地圖的路線外，是否有其它與之平行甚或捷徑路線，可充作革命征途，指引著迎接著世界的勞農向那歷史的終點奔赴鬥爭而去，至於所覓所行之路線，是否途中障礙過鉅，或者方向迷失，或甚至為實際上不通之路，則不為李氏所能知、所欲識了！從這個觀點來判斷，李氏在解決中國危機時，一方面固然取得更大的歷史自由（行動），另一方面則意涵著他的征途路線，也孕育著更不可測的結果或危險。因此李大釗所獻身的思想與倫理，雖然充滿著強烈的歷史承諾許諾，但並不能確保共產主義的福祉，在歷史中、在現實中，必然由之而傳

送產生，而且亦有可能在各種不可預期的歷史變化中，使得李氏的歷史責任感、道德觀，在革命與反革命的沖激撞擊中，異化、變質，成了難以承擔的歷史責任、道德。³⁰

李大釗待人溫和、誠懇，對妻子忠誠，對孩子慈祥，對朋友厚道，對學術執著，對後生提攜，對同志堅貞，對民族真誠，對人類厚望。劇烈影響二十世紀中國，改變中華民族歷史運命的馬克思主義，思想上，竟發軔在具有諸般性格品質的人身上。從某一方面看，這幾乎不可思議，從另一方面看，此降臨似又極合情合理。李氏來自中國華北農村，既為歷史挑中，首先在中華大地上，信仰、傳播掀天揭地的馬克思主義，亦因選擇了馬克思主義之路，終而激烈地改變了中國歷史。類似的運命選擇，不但出現、反映在李大釗個人身上，也降臨在嗣後許許多多的中國人身上。對於任何持嚴肅與公心來評價中國大革命的人言之，這種運命與抉擇，可謂是一樁歷史性的困難與悲劇吧！

參考資料

中共北京市委黨校科研處編

1989 《李大釗研究論集》。北京：中國文史出版社。

石川禎浩

1993 〈五四時期李大釗的思想與茅原華山、陳溥賢〉，山東大學《文史哲》5: 12-19。

朱成甲

1999 《李大釗早期思想與近代中國》。北京：人民出版社。

列寧 (Lenin, Vladimir Ilich)

1955-63 《列寧全集》(中文版)。北京：人民出版社。

30 對於這個問題，林毓生教授與 Meisner 教授，分別進一步從韋伯的理論，提出完全不同的解釋（林毓生，1991: 15-20；Meisner，1982: 109-111）。社會學者 Guenther Roth（1984: 491-511）從冷戰時期的經驗，討論韋伯的責任倫理（“the ethic of responsibility”）與意圖倫理（“the ethic of conviction”）兩個概念，當運用到實際的歷史與政治之時，所將遭遇的困難與限制。

李大釗

1918a 〈庶民的勝利〉，《新聲》，五卷五號。

1918b 〈Bolshevism 的勝利〉，《新青年》。

1984a 〈法俄革命之比較觀〉，《李大釗文集》。北京：人民文學出版社。

1984b 〈新紀元〉，《李大釗文集》，上冊，頁 606-608。北京：人民文學出版社。

1984c 《李大釗文集》（2 冊）。北京：人民文學出版社。

1984d 〈我的馬克思主義觀〉，《李大釗文集》，下冊，頁 46-85。北京：人民文學出版社。

李新、陳鐵健（編）

1991 《偉大的開端》。上海：人民出版社。

李達文集編輯組（編）

1980 《李達文集》。北京：人民出版社。

林毓生

1991 〈「問題與主義」論辯的歷史意義〉，香港《二十一世紀》，8: 15-20。香港。

胡適

1961 《胡適文存》（4 冊）。台北：文星出版社。

梁柱等著

1989 《李大釗研究論文集》。北京：北京大學。

陳永發

1998 《中國共產革命七十年（1921—1991）》。台北：聯經出版社。

張灝

1996 〈重訪五四〉，《學術集林》，8: 267-298。上海：遠東出版社。

新青年社編輯部（編）

1922 《社會主義討論集》。廣州：新青年社。

蔡國裕

1988 《一九二〇年代初期中國社會主義論戰》。台北：台灣商務印書館。

劉秉麟

1919 年 5 月 〈馬克思傳略〉，《新青年》。

Arif Dirlik

1989 *The Origins of Chinese Communism*. Oxford: Oxford University Press.

1991 *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley: University of California Press.

Gary Steenson

1991 *Karl Kausky, 1854-1938*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, chs. 3, 4, 5.

Guenther Roth

1979 "Max Weber's Ethics And The Peace Movement Today", *Theory and Society*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

John Kausky

1988 *The Materialist Conception of History*. New Haven: Yale University 1: 3-440.

Lin Yu-sheng

1979 *The Crisis of Chinese Consciousness*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Maurice Meisner

1982 *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*. New York: Atheneum.

Moirra Donald

1993 *Marxism and Revolution: Karl Kausky and the Russian Marxists 1900-1924*.
New Haven: Yale University, chs. 1, 3, 4.

V. Krivtsov and V. Krasnova

1977 *Li Ta-Chao, China's First Propagandist of Marxism-Leninism and Proletarian Internationalism*. Moscow: Far Eastern Affairs (1977), 3: 117 °

Li Ta-chao and the Rise of Marxism in China

Yann-iee Wang

Department of History
National Taiwan University

ABSTRACT

Li Ta-chao was a major architect of the New Culture Movement, a leader in initiating the Chinese Communist Party, as well as the first leading Chinese Marxist who introduced Bolshevism to his contemporaries in a systematic manner. His turn toward Marxism not only revealed the reasons why Chinese intellectuals adopted Marxism as the solution to modern China's crises but also helped shape the early character and later development of Chinese Marxism.

To be more specific, Li Ta-chao adopted Marx's analysis that capital from its inception tends toward becoming a world power. Nonetheless, Li further observed, capital cannot sustain itself without constantly creating and engaging new proletarians among non-capitalist countries. The expansion of capital, in other words, implicates imperialism and the pillage of the non-capitalist world. Thus, moving beyond Marx's view that capital will compel all nations to adopt the capitalist mode of production, Li was convinced of the need for the revolutionaries to act on the contradiction posed by capital's present imperialist organization. Li, in this way, put the critique of imperialism into practice. He brought together the problematic of capital and of its development through both re-interpreting the concept of imperialism and weaving together different discourses of revolution. He, more than any other May Fourth intellectual, was able to foresee the possibility of struggle against the most contradictory and weakest link in the chain of capitalist domination.

Key Words: Li Ta-chao, Marxism, nationalism, capitalist development, chain of capitalist domination, socialist development, Hu Shih, Bolshevism, Anarchism