

真實之“信解行證”： 陳獨秀的信仰建構與“科學”意義的解析 (1915~1919)

張 帆

[提 要] “信解行證”是佛教的修學次第,1915 至 1919 年間,陳獨秀通過顛覆佛法的起信基礎,改造了這一信仰實踐體系,構建起以西洋近世文明為主體的動態的“真實之信解行證”。在陳獨秀的信仰中“科學”呈現多元形態,不但成為信仰的起點,甚至成為信仰本身。這一信仰在結構上分為“可解”與“不可解答”兩個範疇,在“不可解答”的範疇裡“科學”不斷擴張,但始終留存不可抵達的情感世界;在“可解”的範疇裡,體現為自下而上的自然科學、西洋文明與實證哲學三種意義疊加的概念集合,且與“人權”、“共和”與“民主”等概念搭配組合,表達現實世界中的政治訴求。這一體系追求的“真實”,體現為“科學”的實證性與實用性,它使得陳獨秀的信仰天然具有開放性、矛盾性與功利性,且將處於不斷的調適之中,為他轉變為馬克思主義者提供了發展路徑。

[關鍵詞] 陳獨秀 “信解行證” 信仰建構 “科學”

[中圖分類號] K261.1 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2026)01-0180-13

“信解行證”本是傳統佛教的修學方式,它要求修行之人依照先信仰其法,次了解其法,再依其法修行,最後證悟道果的順序進行。自晚清以來,佛教就被當作中國近代化轉型的思想資源,五四之前陳獨秀正是通過改造“信解行證”的修學次第,開始構建新的信仰空間。1915 年,陳獨秀在《青年雜誌》上回應讀者疑問時,首次提出“解在信先”^①,更改了“信解”次第。1916 年在反對孔教運動時,陳獨秀再次強調“人類將來真實之信解行證,必以科學為正軌”,提出“以科學代宗教”。^②1917 年,他為胡適的文學革命搖旗吶喊,因其與文學的寫實主義相契合。^③1919 年,歐戰結束之後,陳獨秀更是將“德賽”兩先生奉為思想導師,希望跟隨他們走向光明之路。如果僅從文字的表述上看,“解在信先”無疑顛覆了佛教的起信基礎,使得“科學”成為信仰的起點,甚至成為信仰本身,陳獨秀也因此被認為具有“唯科學主義”傾向。^④

自上世紀 80 年代以來,學界先賢們敏銳地覺察到陳獨秀思想中“科學”與信仰之間有著千絲萬縷的聯繫,他們運用實用主義、理性主義、實證主義等西方概念分析了陳獨秀的科學認識與信仰

的關係，提升了認知的哲學高度。^⑤上述概念確與“科學”相關，卻不免失之籠統。當時“科學”一詞的意義複雜，不僅存在同名異質的現象，很多詞彙雖未標明“科學”字樣，卻被認為天然具有科學屬性，李澤厚曾在同一篇文章中，為“賽先生”、“事實判斷”、“學術討論”、“‘無利害關係’的學術”等詞標注“(科學)”，^⑥以表明它們的“科學”身份。近年來，隨著研究的進一步深入，陳獨秀個人的思想軌跡逐漸廓清，如羅志田所說，陳獨秀的一生充滿對立、緊張與顛覆，他的心路歷程既有偶然的巧合，也有其不得不如此的邏輯進路，更與外在時勢的演變相契合。^⑦因此，憑藉抽象概念似乎很難體現陳獨秀思想中“科學”意義的流轉，各種主義還需在歷史語境當中與具體“科學”完成互證，研究仍有推進的可能。

與之相比，陳獨秀改造“信解行證”的過程恰是內嵌於這一時期的歷史本事，“科學”與信仰之間有著事實上的勾連，它不但為思想研究提供了歷史依據，還提供了一個相對完整的觀察視角。本文試圖運用歷史發生學的方法，以陳獨秀改造“信解”次第為起點，尋繹“科學”概念在細微處的意義變化，歷史地再現五四之前陳獨秀信仰建構的發展脈絡，以及五四前後陳獨秀思想轉向的內在邏輯。

一、“解在信先”：“可解”與“不可解答”的現實區分

傳統信仰主要來自宗教，宗教信仰以“信”為本。自科學發達以來，世界範圍內的宗教信仰相繼受挫，佛教亦在其中。辛亥革命時期，章太炎曾提倡“用宗教發起信心，增進國民的道德”^⑧，他推崇佛教中的法相宗，原因之一即是它與“科學”密合^⑨。可見，近代中國的宗教主張已將不悖“科學”作為考量的標準。民國初立，國內政治再次捲入紛爭，宗教問題重新衍為事件，成為爭論的焦點之一。

爭論起因於1912年民國政府廢止讀經，且從制度和經濟上鏟除了尊孔的根基，由此招致康有為等人的激烈反對，於當年成立孔教會，第二年發表《以孔教為國教配天議》，建議國會立孔教為國教。孔教立憲運動的興起直接導致政治問題道德化，討論者不得不聚焦“孔教”性質條分縷析。又因康有為借國教之名為孔教招魂，模糊了道德與宗教的界限，反對一方分裂出數個陣營，單獨的反宗教或者反孔教者有之，陳獨秀則同時在兩條戰線上作戰。

1915年，陳獨秀在《青年雜誌》上開宗明義地反對宗教迷信，《敬告青年》的六義之一即是“科學的而非想象的”，提倡尊理性，斬迷信。^⑩通過倡導歐化，他推行一整套用“科學”代替宗教解釋人生真相的時代精神。這套理論的宏觀架構來源於孔德的進化圖式，遵循從“宗教迷信時代”、“玄學幻想時代”到“科學實證時代”的發展規律。^⑪從時間尺度上看，“宗教”與“科學”是進化序列上不可並存的兩個時代。

作為一個現實主義者，陳獨秀清楚地知道“科學實證時代”還是一個理想中的圖景。他在回答讀者提出的佛教問題時表示，“第以為人類進化，猶在中途，未敢馳想未來以薄現在，亦猶之不敢厚古以非今，故於世界一切宗教，悉懷尊敬之心”；反對的只是“不容置議，窒思想之自由，阻人類之進化”的迷信。^⑫被問及為何非難佛法，陳獨秀的答案之一是他與梁漱溟關於佛教中“無明”的理解不同。陳獨秀承認眾生無盡，“無明”亦無始無終，但否認“無明”具有超驗性，“以為爾時人智尚淺，與其強信而自蔽，不若懷疑以俟明”^⑬。梁漱溟申說“無明”為“不可解答”，並以嚴譯《穆勒名學》中的“不可思議”作為注解，強調應“依佛說而事修證，可以證知其境界”。^⑭陳獨秀回應說：“今世之人，無不欲解在信先，未解而信，其為迷信與否不可知也。”^⑮因此，在陳獨秀看來，“不可解答”只是

進化過程中的暫時現象。

陳獨秀所說的“迷信”不特指宗教迷信，也包括孔、老等阻滯思想進步的傳統道德。陳獨秀沒有具體說明什麼是“解”，結合他之前所說，“科學”可根治“無理由之信仰”^⑩，無疑是反對宗教迷信最有力的思想武器。但他同時表示，信仰必須“求自心之真知灼見”^⑪。“自心”與“科學”互為二事，指的是六義之中的第一義自主自由之人格，即與“科學”並重的“人權”。

由上可知，陳獨秀在兩個尺度上解釋了“解”與“信”的關係。其一，在進化尺度上，“解”是不斷擴張的科學版圖，從“不可解答”到“可解”不過是一個時間問題，宗教迷信終不可存。其二，在現實尺度上，“解”除了“科學”，也是啟蒙立場上的個體覺醒，用以反對包括宗教迷信在內的所有思想束縛。“解在信先”強調的是“解”，認為“科學”為解放“宗教迷信”與“玄學幻想”提供了知識路徑，建立在科學真理之上的信仰可多元共存，超越經驗感知的部分主張擱置不論，事實上承認了現世“科學”的有限性，肯定了信仰自由。因此，此一時期陳獨秀思想中的“解”同時具有實證主義與自由主義兩種傾向，一開始便承擔了反宗教迷信與反孔教迷信的兩大歷史任務。此時的陳獨秀經常在各種話題之間輾轉騰挪，且將反宗教與反孔教相提並論，二者的界限並不清晰。

二、“余之信仰”：“以科學代宗教”的歷史解釋

進入 1916 年，政治局勢陡然動盪。6 月，袁世凱在反復辟的浪潮中離世。9 月，康有為公開致信黎元洪、段祺瑞，請定將孔教編入憲法，復祀孔子拜跪，此舉引發反孔教運動的再次高漲，陳獨秀的批評文字也越發犀利，1917 年，他於眾聲喧嘩之中喊出“以科學代宗教”。將陳獨秀的論斷代入具體語境，基本可知“代宗教”是當時的一種特殊語式，發明者是蔡元培，他提出“以美術代宗教”為反孔運動提供了新思路。陳獨秀的“以科學代宗教”其實是對以上二人思想的回應，其間亦有相當的曲折。

在反孔教運動中，陳獨秀曾連續發表多篇戰鬥檄文，捍衛民主共和。在《憲法與孔教》一文中，他將孔教問題拆解為三個層次，且存在明確的主次之別。他說：“故今所討論者，非孔教是否宗教問題，且非但孔教可否定入憲法問題，乃孔教是否適宜於民國教育精神之根本問題也。此根本問題，貫徹於吾國之倫理政治社會制度日常生活者，至深且廣，不得不急圖解決者也”。其中針對宗教問題落筆不多，認為“增進自然界之知識，為今日益世覺民之正軌。一切宗教，無裨治化，等諸偶像，吾人可大膽宣言者也”。在最根本的倫理問題上，他說：“共和國民之教育，其應發揮人權平等之精神，毫無疑義”。^⑫納入“解在信先”的框架中理解，“解”主要指自然科學，已經是無須討論的前置條件，“信”是現實層面以“獨立平等之人權說”為核心的政治信仰，二者統一於“可解”範疇內的反孔教，暫時擱置“不可解答”範疇內的反宗教，鬥爭指向非常明確。

在陳獨秀一系列的文章中還出現了一個新特點。此前的文章多是單方面的思想輸出，多少有些自說自話，自孔教問題再次出現以後，文章中的注釋明顯增多，注釋中援引大量的、即時的、各界人士或報刊的言論。僅在《憲法與孔教》一文中，除了孔教會之外，還出現了如議員王謝家、顧實、吳稚暉，以及《婦女雜誌》社說等相關文字。這一方面說明孔教運動已經衍為公共事件，引發廣泛討論；另一方面也說明陳獨秀在撰文之前通過大量閱讀，有意識地尋找對話的標靶，以便有的放矢。這種撰文的方式不但使他的文字充滿戰鬥力，也使得他在論戰中吸納他人的思想，健全自己的理論。

此時蔡元培在中國的思想界相當活躍。他於 1916 年 9 月接受教育總長范源廉的邀請回國擔

任北大校長,10月2日離法,12月21日抵京,期間曾逗留上海、杭州、紹興等地發表演講,講述的內容主要是歐戰見聞與歐洲文明發展近況。蔡元培的回國之行得到國內報刊的跟踪報導,陳獨秀必然有所關注,他在當年12月發表的《袁世凱復活》一文中就援引了蔡元培的文字,呼應蔡文的反帝制言論。¹⁹

在蔡元培的系列演講中,“科學與美術”成為一對關鍵詞。其中“科學”相當於分科知識的總匯,包括已經完全系統化的自然科學,以及日益傾向於實驗的精神科學。“美術”來源於康德美學,它可提供知識以外的人生觀,與道德宗教具有同等價值。但與美學對等的“宗教”已經不是囊括所有的傳統一神教,而是與自然科學、人事之學相繼剝離之後,殘存的所謂“超生死而絕經驗者,其研究一方面,謂之玄學;其信仰一方面,則謂之宗教”,這一部分的宗教原本通過具體儀式得以體現,如今也被恥笑面臨淘汰,出現了“以文學美術之涵養,代舊教之祈禱”的趨向。²⁰“科學與美術”被相提並論,構成一個互補的相對完整的認知體系,分別覆蓋經驗與超驗兩個範疇;同時又是一個發展流動的學術空間,遵循孔德的進化圖式,“科學”範疇將不斷擴展,但始終無法完全覆蓋超驗的領地。

“科學與美術”是蔡元培為中國學術慎重選擇的學科門類。他認為歐洲文明,以學術為中堅,但學術的附屬品如“政潮之排蕩,金力之劫持,宗教之拘忌,率皆為思想自由之障礙”。²¹如今民主立憲的中國已經和法國一樣擺脫了教權和君權的束縛,只是在“科學與美術”兩方面缺乏系統化理論,尚不如法國先進,希望溝通中法學術促成思想進化。²²因為有此前置預設,1916年12月11日,蔡元培在江蘇省教育會演講時提及孔教問題,首次表明態度,“今日科學發達,宗教亦無所施其技,而美術實可代宗教。”²³這一論斷稍顯簡單,演講中並沒有給予充分解釋,以至引發學界爭議。蔡元培的思想暫且不論,僅從現實的角度考量,“以美術代宗教”比單純的反宗教更具建設性,被時人贊為我國學界未曾有過的偉論。²⁴

蔡元培再次公開談論孔教問題是在回京之後的12月26日,這是一個特別的日子。當天發生了三件大事:總統黎元洪發佈命令,任命蔡元培為北大校長;蔡元培應邀在信教自由會上發表演講;蔡元培走訪陳獨秀,當面邀請他擔任北大文科學長。²⁵幾天後,新一期的《新青年》轉載了蔡元培在26日的演講,同時發表了陳獨秀針對蔡元培演講略帶批評性的文章,其中出現“以科學代宗教”一語。但期刊發行後,蔡元培專門致信《新青年》記者予以辨正,解釋說演講無預備,發稿無訂正,其間關於宗教的文字被他人篡改,不合他的本意。陳獨秀也公開回信致歉,表示之前的言論的確對於蔡元培袒護宗教有所異議。²⁶這一期的《新青年》同時轉載了蔡元培在政學會上的演說,內容上稍有漏脫,但基本尊重了作者原意。演說中沒有出現“以美術代宗教”一語,但“科學”、“美術”與“宗教”之間的關係是蔡元培回國後反復表達的內容。

對照蔡元培未勘誤的演講原文,可知“以科學代宗教”針對的是文章中宗教家夾帶的反對進化論的言論,他們羅列了大量非科學所能解釋的宇宙現象,歌頌“大主造物之功”,呼喚“宗教復興”,的確有違蔡元培的本意。²⁷在陳獨秀評論的文章中,他一方面堅持“解在信先”,認為隨著“科學”的發展,宗教必將被廢棄;另一方面,他必須直面“宇宙人生之秘密,非科學所可解,決疑釋憂,厥為宗教”這一被懸置的現實問題,回答何以“代宗教”?他的答案是“真能決疑,厥為科學”。²⁸從文字上看,陳獨秀的回答顯然不夠周全,他只是相信進化後的“科學”可以“決疑”,卻沒能說明如何可以“釋憂”,不及蔡元培的“美術”直達情感。但是,於國人而言,蔡元培的“以美術代宗教”與情感的關係也不容易理解,毛子水在多年以後還表示對此說法只能贊成一半,認為中國的確不需要宗教,

但對於美術是否能陶養情操表示懷疑。^②

據此推測，“以科學代宗教”應是陳獨秀在誤會之後的過激表達，他借用了蔡元培的二元語式，急於表達的態度是“科學”與宗教勢不兩立，但與“美術”並不是非此即彼的關係。在隨後與《新青年》讀者的通信中，他的情緒明顯有所緩和，退回現實主義立場。回答葉挺來信時，他說只要依自己不依他，不放棄現世的價值與責任，力求自身的覺悟，就是正確的思想，是“鄰於科學”^③的，與他的言論並無抵牾。此後，在與俞頌華的往來信函中，陳獨秀將個人的信仰表達得更為完整。

在“以科學代宗教”發表兩個月後，《新青年》登載了俞頌華的第一封來信。他在信中借用西洋學者的觀點，批評“以科學代宗教”陳義甚高，並不適應現世生活。孔教是無神宗教，因為無神，便不悖“科學”；因為是宗教，便具有教化作用。陳獨秀在講明真理與適應現世之間有所偏頗，忽略了孔教無法被“科學”替代的道德價值，明言他們之間的分歧不在學理，僅在現世層面，爭論的是如何為“現社會現國家立說”^④。陳獨秀在答信中說，孔教非宗教，“非孔”與“非宗教”實為二事。他承認孔教具有現世的道德價值，但恰恰因為孔教是我國歷史上統攝人心的思想工具，有礙共和思想的發展，才不得不廢棄。陳獨秀對於宗教的態度頗為複雜，一方面他認為所有的宗教都為出世教，無論具有多麼高尚的文化內核與精神價值，“但其根本精神，則屬於依他的信仰，以神意為最高命令”，即在理性的層面否定一切宗教。另一方面，他又肯定了宗教的精神價值，認為近世歐洲大受物質文明之害，此說特指歐戰中德意志所代表的軍事強權，宗教界的反思足以轉移人心，但因為中國的科學及物質文明太不發達，“惟自身則不滿其說，更不欲此時之中國人盛從其說”^⑤。在第一個回合的討論中，陳俞二人依然是在“可解”與“不可解答”的二元範疇內各抒己見，俞頌華試圖打通二者，模糊孔教與宗教的界限。陳獨秀決然二分，只承認孔教是人世間的倫理學說，且不具有時代價值，嚴格限定了討論的範疇，但在俞頌華的追問下，對於宗教，主要是基督教的情感價值有所肯定。

在第二封來信中，俞頌華擱置了孔教性質的爭議，轉而討論改革宗法習俗的方法與路徑。一是關於孔教，他說“順社會的惰性(Social inertia)而徐圖改善者易為力，逆社會的惰性而思創造者難為功”^⑥，陳獨秀廢棄孔教的方法猶如填海移山，捨易就難，不如先打破大家族制度，提倡小家族制度，或能事半功倍。二是關於宗教，他不同意陳獨秀否定一切宗教，但具體到中國，如按照陳獨秀所言，中國物質文明不夠發達，似無需提倡宗教，但教育猶未普及，社會國家在精神上不能無信仰，不知該如何填補？陳獨秀在回信中否定了俞頌華的第一個建議，認為孔教是宗法社會封建時代的產物，是大家族制度的倫理基礎，不捨孔教，根本無法推行社會改造。回答第二個問題時，陳獨秀表示不可斷言是否可以完全拋棄宗教，總體而言宗教弊多利少，“至於宗教之有益部分，竊謂美術哲學可以代之。即無宗教，吾人亦未必精神上無所信仰”。^⑦綜合以上，可見陳獨秀對於宗教的態度已然發生變化，並不是二元對立的“以科學代宗教”。宗教的價值被拆解為二：他在理性上否定宗教的有神論，在情感上承認了宇宙間有“科學”無法抵達的精神境地，採納了蔡元培的“以美術(哲學)代宗教”的思想。

但是，當論及何以“代孔教”的問題時，陳獨秀的回答頗為含糊。他說“國民教育尚焉，中外學說眾矣，何者無益於吾群”^⑧；欲培養國民的信仰心，“未必無較良之方法。同一用力提唱，使其自無而之有”^⑨；共和無止境，“惟其民適於共和者之數加多，則政治上所行共和之量亦自加廣耳。以此為的，則日進有功。”^⑩可見，俞頌華的批評並非全無道理，如果廢棄孔教，中國亟需建立一個新的從無到有的道德體系，按照陳獨秀的設想，借由教育培養獨立平等的共和國民，推及共和國家，但

事實上缺乏“施政造法”的理論準備,更未及具體學說、方法與路徑。

時至於此,陳獨秀早期的“反迷信”思想衍生出兩條不同的思考向路:一是從單純的反對宗教迷信推進為何以“代宗教”的思考,答案是在“不可解答”的範疇內“以美術(哲學)代宗教”,在“可解”的範疇內“以科學代宗教”,對此基本已無疑慮。二是在現實層面,除了以個人道德為基礎的“以人權反孔教”之外,還衍生出一個以共和道德為整體的何以“代孔教”的時代命題。這一方面表明社會需求已經從破壞推進到建設,不論是“代宗教”還是“代孔教”都是在呼喚新的信仰;另一方面自下而上的個性解放,與自上而下的道德設計之間的主體性矛盾逐漸顯現。1917年4月,蔡元培的演講以“以美育代宗教”^⑧為題,“美術”與“美育”即以一字之差表明言說者的思想發生了微妙的變化。^⑨

三、“‘知’了就‘行’”:倫理革命與文學革命的耦合與錯位

1917年5月孔教入憲運動漸入尾聲,兩個月後胡適回國擔任北大哲學教授,文學革命隨即而起,於1918年引發社會反響。文學革命被認為是陳胡二人的天作之合,也意味著留美學生與國內思想言說的銜接。二人的合作與兩地思想的銜接其實是相關而又不同的兩件事情,當時留美學生曾以不同的方式影響著中國學界,只是當“科學救國”與文學革命同時擺在陳獨秀面前時,他認為文學革命更為緊要,個中原因可借錢玄同的評價加以表達。1918年,錢玄同為胡適的《嘗試集》作序時誇讚他是“‘知’了就‘行’”,所謂“知”指的是胡適在《文學改良芻議》中提出的作詩文不避俗語俗字的主張,“行”是胡適用白話作詩的嘗試,“‘知’在‘行’先是錢玄同理解的實踐邏輯。序文中錢玄同還將白話文學的鬥爭矛頭指向“民賊”與“文妖”,認為正是他們使得中國社會有尊卑,無自由,^⑩文學革命與倫理革命自然連接。以上見解基本是陳獨秀與錢玄同的共識,也是文學革命得以興起的一個緣由,但與胡適的自我認知頗有距離。

按照胡適所說,文學革命“一半是朋友們一年多討論的結果,一半也是我受的實驗主義的哲學的影響”^⑪,這一思想的發生不但體現為認識論,同時也是一套方法論。不過,胡適在留學期間很少使用“實驗主義”一詞,日記信函中頻頻出現的是“實地試驗”。他在1936年解釋說,從1915年暑假發憤盡讀杜威著作以後,實驗主義便成為他的哲學基礎與生活和思想的向導,他的文學革命主張也是實驗主義的一種表現,《嘗試集》的題名就是一個證據。^⑫可是檢索胡適留學日記的相關記載,“實地試驗”一詞最早出現在1914年,當時他還沒有接觸實驗主義。胡適最早的試驗成果是摸索到“一種實地試驗之國文教授法”^⑬,即教授外國友人學習漢語的方法。此處“實地試驗”的語義近似於教學嘗試,最初具有兩個基本要素:“實地”是指試驗場所,它不同於自然科學可模擬的實驗條件,而是指具體真實的生活場景;“試驗”即反復實踐,歸納總結的過程,試驗結果具有不確定性,最終以結果的有效性來衡量試驗成功與否。這一詞彙對於農學院出身的胡適而言並不陌生。

1915年9月17日,“實地試驗”再次出現在《送梅觀莊往哈佛大學詩》中。胡適自述在詩中使用了11個外國字,“人或以為病。其實此種詩不過是文學史上一種實地試驗,前不必有古人,後或可詔來者,知我罪我,當於試驗之成敗定之耳”。^⑭“實地試驗”轉換了試驗場所,而且明顯帶有意氣之爭。此後一年多,在與朋友的往來論辯中,胡適的“實地試驗”的內涵漸次豐富。首先,“實地試驗”確定以文學,特別是白話詩體作為試驗場所,他說“白話乃是我一人所要辦的實地試驗。倘有願從我的,無不歡迎,卻不必強拉人到我的實驗室中來,他人也不必定要搗毀我的實驗室”^⑮。其二,“實地試驗”是古已有之的革命方法,文學革命是被證明了的有效的試驗前提。如李清照與蔣

捷的詞就是文學的“實地試驗”，試驗成功便完成一次文學革命。^④其三，文學革命符合進化的觀念，順應了科學發展的潮流，中國的“文學革命，至元代而登峰造極”，“即天演進化之跡”。^⑤其四，文學革命的八個條件^⑥可看作胡適設計的具體的試驗條件。最後，文學革命還需要試驗精神，這種精神“不在乞憐古人，謂古之所無今必不可有，而在吾輩實地試驗。一次‘完全失敗’，何妨再來？若一次失敗，便‘期期以為不可’，此豈‘科學的精神’所許乎？”^⑦隨後作《嘗試歌》^⑧，詩以咏志。至此，“實地試驗”或可以解讀為一個以中國“活文學”的客觀存在作為試驗假設，以進化論為理論基礎，以白話詩體為試驗場所，以文體創新為目的的試驗流程，其結論具有開放性。

因此，從胡適的角度而言，“實地試驗”並不是錢玄同理解的“‘知’了就‘行’”，而是在“行”中求“知”的過程。問題在於，1916年胡適致信陳獨秀時將“實地試驗”稱為“嘗試主義”^⑨，但由於尚未完成研究方法的系統化，對此不曾多落筆墨，而是將文學八事直接對接了陳獨秀最感興趣的文學的寫實主義^⑩。1919年，胡適發表《實驗主義》完成了試驗方法的系統性建構，1920年3月在《嘗試集》初版中，才將文學革命的故事完整呈現，並把“實地試驗”置換為“文學的實驗主義”，^⑪也以此書作為三年的試驗報告呈現給讀者，之後“實地試驗”一詞逐漸淡出胡適的文字。唐德剛說，胡適對於中國文化的不朽貢獻不是他的實驗主義，而是對白話詩文的倡導和試作，^⑫一個可能的因素就是白話詩文的創作先於系統化的實驗主義進入中國，其本質是一個“行”在“知”先的過程。

從陳獨秀的角度而言，他的個人意願也使得胡適的“知”“行”關係發生了倒置。當胡適邀請國內有志於文學革命者一起“實地試驗”時，陳獨秀表示：“自由討論，固為學術發達之原則，獨至改良中國文學，當以白話為文學正宗之說，其是非甚明，必不容反對者有討論之餘地，必以吾輩所主張者為絕對之是，而不容他人之匡正也”^⑬。陳獨秀單方面認定白話文學為“絕對之是”，原因在於不承認它是學術問題，而是寫實主義的文學實踐。陳獨秀提倡的寫實主義是近世歐洲時代精神的具體體現，“此精神磅礴無所不至：見之倫理道德者，為樂利主義；見之政治者，為最大多數幸福主義；見之哲學者，曰經驗論，曰唯物論；見之宗教者，曰無神論；見之文學美術者，曰寫實主義，曰自然主義。一切思想行為，莫不植基於現實生活之上”^⑭，它與“自然科學、實證哲學同時進步，此乃人類思想由虛入實之一貫精神也”^⑮。因此，白話文學是實證主義精神籠罩下文學的應有之義。

陳獨秀的文學理想在《新青年》早期應者寥寥。他曾向胡適抱怨，“文學改革，為吾國目前切要之事。此非戲言，更非空言，如何如何？《青年》文藝欄意在改革文藝，而實無辦法。吾國無寫實詩文以為模範，譯西文又未能直接喚起國人寫實主義之觀念，此事務求足下賜以所作寫實文字，切實作一改良文學論文，寄登《青年》，均所至盼”。^⑯“實無辦法”是陳獨秀推行實驗哲學遭遇到的現實瓶頸，當胡適的白話文學從形式到內容都呼應了寫實主義，就是在“知”的層面與實驗哲學建立了連接。當他宣稱“孔教問題，方喧於國中，此倫理道德革命之先聲也。文學革命之氣運，釀已非一日，其首舉義旗之急先鋒，則為吾友胡適”^⑰，就是認為文學革命在“行”的層面為倫理革命提供了具體辦法。依照胡適“實地試驗”的設想，白話文學尚在試驗當中，有待實踐的檢驗；對於陳獨秀而言，文學革命作為實驗哲學的一個面向已是真理，白話文學是踐行真理的合適道路。胡適的“實地試驗”在陳獨秀實驗哲學的解讀下，體現為真知在前，“知”了就“行”。

造成二人思想差異的原因有多種，其中之一應是“科學”認知上的代際落差。根據楊國榮的研究，西方實證主義興起於19世紀中葉，近代科學漸由經驗主義發展為現象主義，進而形成一整套的邏輯與科學方法。^⑱西方實證主義的變遷演化在中國近代幾乎一一再現，並同時出現在中國思想界，陳胡二人同為實證主義者，但從屬於實證主義發展過程中的不同階段。陳獨秀謳歌法國精神，

信奉實驗哲學，是實證主義第一代創始人孔德的追隨者，他堅信“科學”是人類思想發展的最高階段。胡適和他的留美同學屬於第二代實證主義者，他們尊崇的“科學”從一開始就是包括物質科學、科學方法以及科學精神在內的完整的科學體系。當他和朋友們一邊打著文學的筆墨官司，一邊也在共同仿照英美科學體制建立科學社，創辦《科學》雜誌，致力於“科學救國”，努力把完整的“科學”概念擺在國人面前。^①胡適的詩體試驗受到了美國詩歌的實驗主義影響，^②他與任鴻雋等自然科學的研究者對談文學革命時，使用的是同一套科學話語體系，文學的“實地試驗”也是“科學救國”的一個組成部分。

陳獨秀對於英美科學話語體系頗為陌生，並不能深切理解文學革命與“科學救國”在學術方法上的同一性，他將文學革命倫理化的同時，也將“科學救國”物質化了。1917年，科學社成員李寅恭在英國阿伯丁大學學習農林，他曾致信陳獨秀，抱怨自己關於農林的研究雖然被《科學》、《農商公報》、《神州日報》採登，但未見有毫末之影響。陳獨秀復信表示“因國事方紛如亂絲，足下可再留歐數年”，因為“國民毫無自覺自動之意識，政界有力者與在野之舊黨相結合，方以尊孔教復帝制復八股為志，視歐洲文明及留學生如蛇蝎。於是風行草偃，即受教育之青年學生，亦多鄙薄歐化，以孔道國粹自矜，謂此足以善群治國。社會思潮，與百年前閉關時代無或稍異。如此國家，如此民族，謂能生存於二十世紀進化日新之世界，誰其信之？足下憤慨林政之不興，然猶其一端，而非其全體非其本根也。”^③此說基本表達了陳獨秀對於“科學救國”的態度，民初亂象之下，國民在政治上的自覺自動之意識與倫理相關，純粹的科學技術不足以救國，甚至難以生存，倫理革命應該先於“科學救國”，文學革命的價值即體現於此。概言之，1917年陳胡二人在寫實主義層面上的思想耦合，與他們在科學方法認知上的錯位聯手導致了文學革命的異軍突起。如鄭振鐸所言，胡適的《文學改良芻議》只是一個“改良主義”的主張，陳獨秀繼之而作的《文學革命論》才使得文學革命“在這樣的徹頭徹尾的不妥協的態度裡告了成功”，^④促成這一成功的正是陳獨秀對於實證哲學的信仰。

1918年以後，隨著胡適入職北大，任鴻雋等一批科學社社員畢業歸國，中國學界開始呈現新的氣象，《新青年》有了“井然一套完全的社會觀、人生觀、宇宙觀以及方法論新的理論”^⑤，陳獨秀逐漸感受到知識迭代的壓力。這一年《新青年》打了一場批“靈學”、破“鬼相”的思想硬仗，陳獨秀不得不請出科學社成員陳大齊、王星拱等人代為援手，運用專業所長，從科學的視角澄清社會上一系列的錯誤認知。^⑥同年，北大學生羅家倫一邊寄希望科學社多談些科學精神與方法，一邊批評《新青年》不夠“科學”，希望它“多做樸實說理的文章，多介紹西洋的新學說過來”^⑦，表達了對於新的“科學”的渴望。1919年底，陳獨秀出獄之後，在新刊發的《新青年》第7卷第1號中，不但提到杜威的民治主義，^⑧還把“實驗哲學”與“實驗我們的主張”列入共同的信仰，^⑨在認知上銜接了兩種實證主義。

四、“誰的勝利？”：歐戰與“德賽”兩先生的人格塑造

陳獨秀雖然是文學革命的擎旗者，但他本人並沒有深度參與其中。他在1918年密切跟蹤歐戰形勢的發展，轉而重新談論現實政治。該年11月歐戰結束，《新青年》集中發表了北大同人的慶賀文章，眾人不約而同地提出疑問，“這回勝利，究竟是誰的勝利？”^⑩蔡元培認為是“勞工神聖”，李大釗說是“庶民的勝利”和“Bolshevism的勝利”，答案都與“民主”相關。陳獨秀的回答稍有不同，他在《本誌罪案之答辯書》一文中，將Democracy和Science並稱為“德賽”兩先生，^⑪認為這兩位先生不僅是西洋勝利的引領者，也是近代中國的思想導師，除“民主”之外，“科學”亦被特別強調。事實

上,自1915年創辦《新青年》以來,陳獨秀反復使用政治詞彙搭配“科學”概念,從最初的“人權”與“科學”,到“共和”與“科學”,再到“民主”與“科學”,雖然身邊的伙伴幾經變換,“科學”的地位始終未變。陳獨秀著文遣詞造句講求邏輯,概念組合中的變與未變體現了他的思考軌迹。

按照時序梳理,“人權”與“科學”並論可追溯到1914年陳獨秀發表的《愛國心與自覺心》一文。當時民國第一屆國會被迫解散,人心渙散,陳獨秀認為“今吾國之患,非獨在政府”^②,也因國民缺乏必要的“愛國心”與“自覺心”。其中“愛國心”主情,“自覺心”主智,相比之下,中國人更缺乏慎思明辨的“自覺心”,當國民沒有足夠的智力水平參與代議政治,無論是民主共和還是君主立憲都沒有成功的可能。此後他創辦《青年雜誌》,發表《敬告青年》,無不是針對“自覺心”的發覆,期待用“人權”與“科學”喚醒中國青年“有以自覺而奮鬥”^③的熱情。創辦《新青年》之初,陳獨秀決意不談具體政治,是因為在國家、政府、國民的政治架構裡,他選擇了自下而上的思想啟蒙為共和政治培基,直至為文學革命推波助瀾都是在這一思想進路上的延伸。

“共和”與“科學”並論始於1917年,二者分別是政治與學術的表徵,他們的組合表明陳獨秀重回政治的輿論場。這一年歐戰局勢逐漸明朗,陳獨秀通過觀察對德宣戰、俄羅斯革命等國內外重大事件,確信由君主到民主已經是世界政治進化的潮流,共和將是民主國家必然的國體形式。反觀國內,不但再次上演張勳復辟的鬧劇,而且朝野各方意在政爭,以國家為孤注,毫無愛國之心。陳獨秀轉而責備政府,認為“人民程度與政治之進化,乃互為因果,未可徒責一方”,“然吾人論政若不以促進共和為的,則上之所教,下之所學,日日背道而馳,將何由而使其民盡成共和之民哉?”^④他在《時局雜感》一文中明確地表達了政治理想,“愚固迷信共和,以為政治之極則。政治之有共和,學術之有科學,乃近代文明之二大鴻寶也”^⑤。

文章中“政治之有共和”針對的是君主立憲的復辟主張,“學術之有科學”沒有明確指向,但顯然已經不是之前提倡的基於個體的客觀理性,而是以國家為主體的、自上而下的“使其民盡成共和之民”的學術需求。結合同期文章可知,這一“科學”也不是新式教育中“讀幾本歷史洋文,學一點理化博物”的分科之學,而是西洋教育中的“真相真精神”。^⑥這些精神與《敬告青年》中的六義沒有本質區別,此時被陳獨秀統一稱為“西洋文明”。“西洋文明”特指法蘭西文明,是與共和政體相配套的思想體系,從前它是零散的,經歷了從學術到政治,再到倫理的輸入過程,發展到倫理革命完成了認知整合。當“孔教與帝制,有不可離散之因緣”^⑦,“共和”與“科學”的概念組合便是與他們的整體對抗。回顧前文俞頌華與陳獨秀對談時曾提及何以“代孔教”?陳獨秀的答案應是“以科學代孔教”,即以整體的法蘭西文明替代中國固有文明。

顯然,在現實政治的問題上,陳獨秀表現出激進的整體主義傾向。但是,他並沒有因此放棄個人主義立場,瀏覽他在同一時期發表的文字,提倡學術獨立、思想自由等言論持續存在,對於儒家孔學的歷史價值也有相當的尊重。由此可知,陳獨秀在國家立場與個人立場上抱持了兩種不同的態度,與“人權”組合的“科學”,與以“共和”搭配的“科學”並不完全一致,個人信仰可以自由,但國家信仰必須方向明確。當有讀者對陳獨秀談論政治表達不滿時,陳獨秀解釋說,他所談論的政治不是普通的政治問題,更不是行政問題,乃是關係國家民族根本存亡的政治根本問題,其中最為關鍵的就是明定國是——守舊或者革新?因為中西文明絕對兩樣,完全不可調和遷就,甚至不必去討論孰好孰壞,只須做出非此即彼的選擇。^⑧

陳獨秀表達以上觀點時歐戰尚未結束,因而堅稱自己是“迷信”共和。數月之後,戰爭以協約國的勝利宣告結束,陳獨秀在《克林德碑》一文中說,慶賀當日他由克林德碑的拆毀聯想到庚子國

變，認為中國的國恥源於儒釋道三教，以及體現了三教合一的中國戲和仇視新學的守舊黨，他指出現在世界上只有兩條道路：“一條是向共和的科學的無神的光明道路；一條是向專制的迷信的神權的黑暗道路”。⁷⁹文章中，陳獨秀使用了二元對立的話語方式表達個人信仰，每一對概念都一一對立，特有所指。其中科學/迷信針對道教的歪理邪說，無神/神權針對佛教的超物質的靈魂世界以及絕大權威，共和/專制是西洋文明與孔教的綱常名教的整體對立，以上三對概念在陳獨秀文字中反復出現並不鮮見。此文的特點在於它們被整齊地排列為“光明”與“黑暗”兩條完全相反的道路。

無獨有偶，蔡元培在慶賀當日北京天安門的慶祝大會上，也以《黑暗與光明的消長》為題發表演說，隨後在 11 月 27 日的《北京大學日刊》上刊發了全文。蔡元培在文章中就光明/黑暗這一對概念表達了兩層含義：一是在價值信仰的層面，用黑暗比作一切有害於人類的事，用光明來比一切有益於人類的事，世界上存在光明/黑暗之爭，光明必然勝利。二是在客觀事實的層面，認為從黑暗到光明是世界進化的狀態，且被證明正處於進化之中，一百多年前的法國大革命消滅了國內政治上一切不平等的黑暗主義，現在歐戰中協約國的勝利，定會用光明主義消滅國際間一切不平等的黑暗主義。⁸⁰蔡元培在演講中使用了多個“一切”，毫不遲疑地表達了未來將是，且只會是一條光明之路。

顯然，光明/黑暗蘊含了啟蒙意象，它是自 1915 年以來進步學人用來衡量近世文明的標尺。但是，歐戰的爆發顯示先進的歐羅巴文明並沒有達到高度統一，德意志科學為近代文明之產物，但與法蘭西人所愛之平等自由博愛相反對，⁸¹且二者未分勝負。如今協約國的勝利標誌著公理戰勝強權，以“共和”與“科學”為核心的法蘭西文明便是“光明主義”的化身。不過，陳獨秀遠沒有蔡元培樂觀，他看到的更多是“黑暗主義”的強大，並對此表達了無限悲觀。這一觀感應與他的個人際遇相關，自 1918 年以來，國內新舊思想的衝突越發激烈，陳獨秀本人遭受到來自各方面保守勢力的攻擊，處境頗為艱難。⁸²

1919 年 1 月，陳獨秀發表的《本誌罪案之答辯書》一文正是對各種非難的應戰，宣稱“要擁護那德先生，便不得不反對孔教禮法，貞節，舊倫理，舊政治；要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教，要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學”，正是“德賽”兩先生把西洋人從黑暗中解救出來，引到了光明世界，於是認定只有兩位先生可以救治中國的一切黑暗。⁸³文章中“德賽”兩先生所反對的，以及光明/黑暗的二分法在《克林德碑》一文中均已清晰表達，並非新見。該文的醒目之處在於用“民主”替換了“共和”，使用了音譯的“德莫克拉西”(Democracy)和“賽因斯”(Science)，且給兩詞賦予了思想人格。

關於“賽先生”一詞人格化的過程已在前期研究中有所表述，⁸⁴需要補充說明的是“德先生”一詞的意義以及二者之間的關係。已有研究表明近代中國“民主”與“共和”二詞經常混用，1918 年以後共和主義被拋棄，1919 年之後“民主”成為學習西方政治的主要代號，⁸⁵《本誌罪案之答辯書》一文應是陳獨秀區別使用“共和”與“民主”的開始。在此之前，陳獨秀文字中的“民主”、“共和”、“民主共和”，分別與“君主”、“專制”、“虛君共和”相反對，皆用於表達國家的政治形態，他本人也未曾使用過“民主”的音譯用法。

此一時期，李大釗頻繁使用“民主”且與 Democracy 對譯，早在戰爭結束前就讚頌 Democracy “為時代之精神，具神聖之權威”⁸⁶。11 月底，李大釗在北京中央公園發表題為《庶民的勝利》的演講，12 月 6 日《北京大學日刊》刊發了演講全文。1919 年 1 月，在《新青年》五卷五號上，李大釗的《Bolshevism 的勝利》與陳獨秀的《本誌罪案之答辯書》同時發表。文章中，李大釗通過“庶民”一詞串聯起從“法國革命”到“俄國革命”，從“民主主義”到“勞工主義”的進化路徑，⁸⁷Democracy 不但

從政治民主走向社會民主,其內涵也擴展到所有領域,如謂“現代生活的種種方面都帶著 Democracy 的顏色,都沿著 Democracy 的軌轍。政治上有他,經濟上也有他;社會上有他,倫理上也有他;教育上有他,宗教上也有他;乃至文學上、藝術上,凡在人類生活中佔一部位的東西,靡有不受他支配的。簡單一句話, Democracy 就是現代唯一的權威,現在的時代就是 Democracy 的時代。”⁸⁸

不論從時間上,還是從內容上,都可推知陳獨秀使用“德莫克拉西”(Democracy)一詞受到李大釗的影響,“民主”代替“共和”即表明《新青年》的努力將超越政治範疇,具有思想文化上的泛民主主義傾向,符合世界發展的潮流。與李大釗不同的是,陳獨秀的“民主”暫時止步於社會革命之前,還只是反對一切與“專制”相關的政治、思想與文化,他對於代議政治,漸進改良尚存一線期待,對於直接民主多有顧慮。⁸⁹因此,在回答“誰的勝利”的問題上,陳獨秀顯然感受到國際社會的“民主”力量正在蓬勃發展,希望藉助“德先生”之力推動政治變革。

與此同時,陳獨秀認為中國的國民性改造尚未完成,仍需堅守“賽先生”的立場。“賽先生”仍是陳獨秀所說的“西洋文明”,它有別於僅代表物質文明的“德意志科學”,是以法蘭西文明為核心的一整套學術體系與價值信仰,於個人而言是自由主義的,於國家而言是進步主義的。換言之,此時的陳獨秀認為激進的民主主義與理性的啟蒙思想同是歐戰勝利的法寶,尚未認識到“德賽”兩先生的步調已不完全一致,待他 1920 年再論“科學”時,已與“賽先生”的面目有了偏差⁹⁰。

結語:真實之“信解行證”的結構與特點

從 1915 年顛覆佛法的起信基礎,到 1919 年“德賽”兩先生登上歷史舞台,陳獨秀改造了“信解行證”這一佛法體系,搭建起以西洋近世文明為主體的信仰空間。整體觀之,這一體系是一個動態的生成過程,陳獨秀通過與佛法對話,將“解在信先”作為改造的起點,宣稱自己的信仰是以“科學”為正軌的“真實之信解行證”,這一“真實”是實證主義意義上的客觀真理。隨著知識的拓展、歐戰的爆發以及戰爭引發的道德反思,陳獨秀最終放棄了對於絕對真理的追求,但並沒有偏離“科學”軌道。其信仰先後在倫理革命與文學革命兩個戰場予以實踐,並循著歐戰中協約國指明的方向,跟隨“德賽”兩先生走向光明之路。在整個過程中,“科學”的地位步步高企,在“信”“解”兩個層面都佔有一席之地。

從內部細究,“科學”概念呈現多元形態,在不同層面的意義有所區別。按照陳獨秀的區分,信仰可分為“可解”與“不可解答”兩個範疇。對於“不可解答”的範疇而言,“科學”體現為不斷拓展生存邊界的學術整體,具有擴張性。隨著“科學”的發展,“不可解答”的部分將逐漸被替代,但始終留存“科學”不可抵達的情感世界。正是基於以上理解,陳獨秀對於朝鮮獨立運動中的基督教精神⁹¹和俄國革命中的宗教性⁹²均能表現出“了解之同情”,將“出了研究室就入監獄,出了監獄就入研究室”,稱為“人生最高尚優美的生活”。⁹³張灝稱這一信仰是人本主義的“新宗教”⁹⁴,它也是陳獨秀轉變為馬克思主義者的思想橋梁⁹⁵。

在“可解”的範疇裡,陳獨秀的“科學”認識是一個宏觀的以自然科學,特別是生物學為基礎的現代學術體系,以及建立在這一體系之上的一整套進步主義的價值理念。其中自然科學構成“解在信先”的學術基礎,其功用在於“以科學反迷信”;西洋文明包括近代以來西方學術的全體,在倫理革命中與孔教相反對,在文學革命中與文以載道的傳統文學相反對,其功用在於“以科學代孔教”;在此之上是先驗的孔德的實證哲學,它是陳獨秀追求的最高理想,可表述為“以科學代宗教”。因此,“科學”自下而上體現為自然科學、人文社會學科與實證哲學三種意義疊加的概念集合,由此

拼合出這一信仰中“科學”意義的版圖。“科學”兼具學術研究的實證性與思想革命的實用性。

由於“解在信先”是陳獨秀構建新信仰的起點，“科學”發展的無止境使得這一體系天然具有開放性。陳獨秀正是緊跟學術潮流，先後吸納蔡元培、胡適、李大釗等人的思想，豐富了自己的認識。1920年，陳獨秀明確表示他有兩種信念：一是相信進化無窮期，時間上沒有“萬世師表”的聖人，也沒有“推諸萬世而皆準”的制度；一是相信在複雜的人類社會，任何真理都是有限的，空間上沒有包醫百病的良方。^⑥因為始終追求學術思想的進步性，陳獨秀的信仰也處於不斷的完善之中。

其次，由於“科學”同時佔據“解”與“信”的兩端，自下而上的學術自由與自上而下的價值整合的矛盾隱含其中。這一矛盾不僅潛伏在陳獨秀的思想當中，王元化發現，陳獨秀的論敵杜亞泉的“統整說”也與他的自由主義思想顯得格格不入。^⑦這是在“科學時代”構建群體信仰的共同困境，二人只是整合社會的思想工具不同，陳獨秀是西洋文明，杜亞泉是儒家傳統，但整合社會的目的與面對的問題則是同一的。此時陳獨秀尚未涉足現實政治，這一矛盾還未凸顯。

最後，陳獨秀本質上是一個實證哲學的政治實踐者，他理解的“信解行證”的順序應該是“解在信先”與“證而後行”。“科學”在“解”與“證”兩方面分別提供了學術合理性與政治有效性，“行”才是這一信仰的最終落點。他在五四之前高舉“民主”與“科學”的兩面大旗，仿佛完成了“信解行證”系統性的自洽，前有作為真理的實證哲學為“解”，後有協約國的勝利為“證”，於是堅信西方道路可行。

但是，一戰帶來的喜悅轉瞬即逝，西洋文明的普適性很快被巴黎和會的失敗證偽。在此後短短的兩年間，陳獨秀迅速從一個激進的民主主義者轉變為一個民治主義者，再變為馬克思主義者。陳獨秀思想的變化之快往往令後人費解，但事實上他的思想與行為都沒有偏離原有的軌道，而是循著他的信仰邏輯在不斷探索之中。

①②⑩⑪⑫⑬⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺任建樹編：《陳獨秀著作選編》第1卷，上海：上海人民出版社，2010年，第188頁；第278頁；第162~163頁；第359頁；第188頁；第156頁；第188頁；第163頁；第188頁；第248~251頁；第270頁；第286頁；第313頁；第278頁；第297頁；第309頁；第343頁；第309頁；第343頁；第327頁；第338頁；第172頁；第205頁；第247頁；第289頁；第361頁；第149頁；第158頁；第326頁；第354頁；第357~358頁；第239頁；第419頁；第447頁；第166頁。

③⑥②周策縱：《五四運動：現代中國的思想革命》，周子平等譯，南京：江蘇人民出版社，2005年，第278頁；第31頁。

④郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義（1900—1950）》，南京：江蘇人民出版社，1989年，第56頁。

⑤相關研究可參見李澤厚：《中國現代思想史論》，北

京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年；林毓生：《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》，穆善培譯，貴陽：貴州人民出版社，1988年；張灝：《幽暗意識與時代探索》，北京：新星出版社，2010年。

⑥李澤厚：《中國現代思想史論》，第63、61、69、74頁。

⑦羅志田：《他永遠是他自己——陳獨秀的人生和心路》，成都：《四川大學學報》，2010年第5期。

⑧湯志鈞編：《章太炎政論選集》（上），北京：中華書局，1977年，第272頁。

⑨章炳麟著，上海人民出版社編：《章太炎全集》第4卷，上海：上海人民出版社，1985年，第370頁。

⑭中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》第四卷，濟南：山東人民出版社，2005年，第513頁。

⑯⑰⑱㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第2卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，第339頁；第461

頁；第382頁；第486頁。

②⑤高平叔：《蔡元培年譜長編》第1卷，北京：人民教育出版社，1998年，第629~632頁。

②⑦記者：《蔡子民先生在信教自由會之演說》，上海：《新青年》，第2卷第5號（1917年1月1日）。修改後的文章可見於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第2卷，第493~496頁。

②⑨陳平原、鄭勇編：《追憶蔡元培》，北京：中國廣播電視出版社，1997年，第45頁。

③①俞頌華：《通信》，北京：《新青年》，第3卷第1號（1917年3月1日）。

③③俞頌華：《通信》，北京：《新青年》，第3卷第3號（1917年5月1日）。

③⑧⑩蔡元培著，高平叔編：《蔡元培全集》第3卷，北京：中華書局，1984年，第30頁；第216頁。

③⑨潘知常：《“以美育代宗教”的四個美學誤區》，鄭州：《鄭州大學學報》，2017年第5期。

④⑩錢玄同：《嘗試集序》，季羨林主編，耿雲志副主編：《胡適全集》第10卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第3~14頁。原書所錄時間有誤，寫作時間應為1918年1月10日，發表於《新青年》第4卷第2號（1918年2月15日）。

④①季羨林主編，耿雲志副主編：《胡適全集》第18卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第130頁。

④②④③季羨林主編，耿雲志副主編：《胡適全集》第27卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第104頁；第282頁。

④④④⑤④⑥④⑦④⑧④⑨⑤⑩季羨林主編，耿雲志副主編：《胡適全集》第28卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第269頁；第439頁；第338頁；第337頁；第439頁；第428~429頁；第454頁。

⑤①⑤②⑤③季羨林主編，耿雲志副主編：《胡適全集》第1卷，第28頁；第1頁；第190頁。

⑤④唐德剛：《胡適口述自傳》，北京：華文出版社，1992年，第171~172頁。

⑥⑩楊國榮：《實證主義與中國近代哲學》，上海：華東師範大學出版社，2018年，導言第1頁。

⑥①樊洪業：《編者前言》，樊洪業、張久春選編：《科學救國之夢：任鴻隽文存》，上海：上海科學技術出版

社，2002年，第x~xi頁。

⑥④鄭振鐸：《鄭振鐸全集》第3卷，石家莊：花山文藝出版社，1998年，第519~520頁。

⑥⑤曹聚仁：《文壇五十年》，上海：東方出版中心，1997年，第111頁。

⑥⑥陳方競：《批靈學破鬼相：新文化倡導中的一場硬仗》，廣州：《學術研究》，2013年第7期。

⑥⑦羅家倫：《今日中國之雜誌界》，北京：《新潮》，第1卷第4號（1919年4月），上海：上海書店影印本，1996年，第631頁。

⑥⑧⑥⑦①⑧③⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮任建樹主編：《陳獨秀著作選編》第2卷，第191頁；第131頁；第11頁；第11頁；第35頁；第65頁；第391頁；第111頁；第201頁。

⑦⑩⑧⑥⑦中國李大釗研究會編注：《李大釗全集》第2卷，北京：人民出版社，2006年，第258頁；第246頁；第255頁。

⑧②唐寶林：《陳獨秀全傳》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第211~221頁。

⑧④關於“賽先生”一詞人格化的過程，可參見拙文：《還原“賽先生”：近代中國“科學”概念人格化溯源》，上海：《學術月刊》，2023年第2期。

⑧⑤金觀濤：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，北京：法律出版社，2009年，第281~282頁。

⑧⑧李大釗：《勞動教育問題》，北京：《晨報》，1919年2月14、15日。

⑨⑩樊洪業：《“賽先生”與新文化運動：科學社會史的考察》，北京：《歷史研究》，1989年第3期。

⑨④張灝：《幽暗意識與時代探索》，第210頁。

⑨⑤沈寂：《陳獨秀傳論》，合肥：安徽大學出版社，2007年，第326頁。

⑨⑦王元化：《杜亞泉與東西文化問題論戰（代序）》，許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年，序文第10頁。

作者簡介：張帆，杭州師範大學馬克思主義學院教授，博士。杭州 311121

[責任編輯 陳志雄]