

doi:10.13582/j.cnki.1672-7835.2019.04.021

民初思想与新文化运动的关联^①

邹小站

(中国社会科学院近代史研究所,北京 100006)

摘要:民初思想有两个重要转向,即从国家主义、强有力政府论转向关注个人权利与国民的自我发展,从政治改造转向社会改造与思想文化改造。民初的孔教运动以及围绕孔教问题的思想争论广泛而激烈,是后来新思想界激烈批评传统的重要缘由。新文化运动兴起之初,其思想倾向、思想议题都与民初思想直接相关。

关键词:新文化运动;国家主义;个人权利;政治改造;思想启蒙;孔教

中图分类号:K25 **文献标志码:**A **文章编号:**1672-7835(2019)04-0152-10

谈到新文化运动的兴起,人们也往往只将民初的政治、社会情况看作一般性的历史背景,对其兴起之初的思想倾向、思想议题与民初思想之间的关联少有深度的发掘。本文拟讨论新文化运动的兴起及其初期思想议题与民初思想的关联。

一 从国家主义、强有力政府论到关注个人权利、个性解放

清末以降,西巧中拙、西强中弱的格局逐渐显露,“国步日艰,岌岌然如蠹卵之不可以顷刻奠”的现实也日趋明了,“悲时之俊,乃相率痛哭流涕,挈挈以富强二字嗥呼于全国”^①。王尔敏曾指出,中国近代思想中,“足以纲纪一代思潮而构成一代主流之核心者,实为富强思想”,“近代中国一切学说思想之发轫与移植,均可辗转归其启念图强求富之原始动机”^②。富强、功利与仁义、王道的关系,一直是晚清思想中反复论及的核心问题。总体上看,面对现实,务实的思想人士不能不肯定寻求富强的必要性^③。戊戌时期,富强仍是最能概括时代思潮核心意涵的话语。庚子以后,随着近代政治思想的输入,富强的思想话语逐渐被帝国主义论之下的近代国家主义话语所取代。清末十年的政治思想是在民族生存竞争视野下展

开的,国家主义是时代思想最鲜明的特征。其核心理念是,为应对民族竞争,中国必须改变古代国家之下统治者与被统治分离,国民缺乏国家认同,国家缺乏整合能力的局面,“将国民打成一丸”(梁启超语),以与列强竞争;必须改变传统实行重天下与家族,而轻国家,人们知有一身、有一家、有天下而不知有国家的思想现状,突出“国家”的意义,树立“以国家为本位”的思想。

詹姆斯·布赖斯(James Bryce)说:“各国民治的运动,即把政权从少数人手里移到多数人手里的运动,其原因大概一部分出于实际痛苦的压迫,一部分则出于抽象主义的鼓吹,如自然权利说之类,但抽象主义的影响总没有像当初提倡者所期望的那样大。无论何国,一般的民众决没有纯粹想得到政权的希望……凡政治的变迁,其强大的原动力并不在于人民都确信多数的统治一定比少数的或一人的统治好,也不在于人人都希望有参政的权利。从来人要求人民政府,奋争人民政府,估计人民政府的价值,都并不当它本身是一种好东西;却把它当做一种铲除具体痛苦的利器,增进具体利益的手段。”^④对一般社会大众来说,这大体符合实情。

如果说欧美近代民主政治形成、发展的主要

① 收稿日期:2019-03-17

作者简介:邹小站(1967-),男,湖南邵阳人,研究员,博士生导师,主要从事中国近代思想史研究。

①柯进修:《今原道》,《宗圣杂志》2卷1号,1915年3月。

②王尔敏:《中国近代之自强与求富》,载《中国近代思想史论续编》,社会科学文献出版社2005年版,第180页。

③王尔敏:《中国近代之自强与求富》,载《中国近代思想史论续编》,社会科学文献出版社2005年版。

④(英)詹姆斯·布赖斯:《现代民治政体》,张慰慈等译,吉林人民出版社2001年版,第41-42页。

驱动力是反对专制统治,争取权利的话,那近代中国对民主政治的追求就主要是求国家民族之生存。还在民初,就有人指出,中国由帝制而倚于共和之林,“一原于民之惧亡,一原于民族之见”,而“非由于帝政专横,亦非由于人民政治知识迫之而然者也(如争参政权之属。满清之末,虽有请愿国会之举,亦不过出于少数政客活动之手腕,非关于多数人民之意也。),其希望于共和者,亦非由于何等特别希望使然,如争租税、争土地、痛心于僧侣帝制之专横等事,其唯一之目的则曰幸得安宁以免危亡而已”^①。戴季陶论辛亥革命,说革命中发挥主要作用的是传统的反抗暴君统治的思想以及以“攘夷”为特色的民族主义,而非由欧美输入的“民权自由”以及社会主义思想。又说,辛亥革命“由外力逼迫者多,由于内力膨胀者鲜”^②。这是说革命的发生主要是受外在压力驱动,而非受社会经济发展与旧制度之间的矛盾所引发的内在驱动。杜亚泉也说,辛亥革命的目的是“欲于事实上维持国家之势力,非欲于原理上主张天赋之人权”^③。民初的国权主义者也反复强调中国之革命在求国家之生存与发展,革命后制定共和宪法,就应偏重于国权,而不应趋重于民权。

民国建立后,“凡当路之所提挈,举国之所风从,皆不出伪国家主义之一圈”^④，“欲全国家,首当牺牲个人利益;欲措国家于上上理,国民之义务,首当公尔忘私”之类的言论风靡一时^⑤。与此相应,强有力政府论也成为强大的时代思潮。汪馥炎描述民初思想称,“国基初奠,党派鸱张,世风凉薄,民德未纯,议论以意气争持,行事则阴相诟讟,朝野倾轧,不可终日。于是,国中号称忧时之士,知放任之不能为治,遂日以强善政府与保育政策相标榜,以为政府达于强善,政策取其保育,始能策驭民治,而起社会之沉疴也。”^⑥这一观察相当准确。民初思想界的关注重心在国家富强,而非个人之自由权利;人们将国家富强的希望寄托于强有力政府的“保育主义”,希望以国家力量推动现代化,而不是寄托于国民的自我发展。

国家主义、强有力政府论、保育主义的盛行,

为袁世凯的专制集权造就了舆论氛围。二次革命后,人们发现,当局所提倡,举世所风,皆“谓国家神圣,理不可渎”,谓政苟能致国于富强,则人民牺牲利益,忍受暂时之痛苦,亦无所顾惜,然所得不过人民利益受损,不仅国家富强渺不可及,甚且偕亡之叹闻诸道路,有国不优于无国之念且潜滋暗长^⑦。思想界乃开始反思晚清以来的国家主义、强有力政府论。《青年》杂志创刊前,章士钊、李大钊、陈独秀、高一涵、光升、张东荪等就纷纷在《正谊》《中华》《甲寅》等杂志上刊文,批判国家主义与强有力论,讨论国家的起源、目的、职分,讨论个人权利的价值。他们强调,人生之目的在求自身幸福,社会进步的根本在个人才能的发挥,国家之目的在保障个人之自由,以便个人发挥才能、追求自身幸福。高一涵指出,人民有自利的本能,国家的职能并非代人民谋福利,而是维持国防与公共安全,鼓起人民之参政能力,引发人民之政治趣味,使能各谋其利,各得其宜。若以国家代行人民权利,将人民视为心智不全的不完全权利人,其结果必由国家万能走向政府万能,而使人民之才能无从发挥,社会无从进步^⑧。张东荪指出,“人格观念”是近代文明的精髓。所谓“人格观念”,一是承认人皆独立人格,即认为人皆有同等之自我发展、自我实现的自觉心与能力,二是认为国家是与国民个体处于平等地位、同受法律限制的权利相对且有限的人格主体。由“人格观念”出发,近代文明政治肯定人有自我发展的觉悟与能力,相信国民能以其政治自觉、政治能力运作政治,建立兼容并包、广大公正的政治架构,保护人的自由权利,树立人的独立人格,使各得发扬其能力,开展其自觉,求得自我之实现。他强调,判断政治美恶的根本标准,是看它能否使人民“独立自强,自求福祉”,而不在国家富强或者政府的效能。近代文明国家的立国原则,是区分政治与社会,减少政府干涉,去除政府对人民自由的压制,听人民自由竞争,以得自然发展。而贤人政治论将政治看作选贤择能以为万众谋福利,将人民视同待园丁

①孤翔:《共和真精神与人民之自觉心》,《雅言》第1年第7期,1914年7月。

②思秋:《中国革命论》,《民国》第1年第2号,1914年6月10日。

③伦父:《共和国体与国民心理》,《东方杂志》9卷5号,1912年11月。

④秋桐:《国家与我》,《甲寅》1卷8号,1915年8月10日。

⑤秋桐:《自觉》,《甲寅》1卷3号,1914年8月10日。

⑥汪馥炎:《社会与舆论》,《甲寅》1卷4号,1914年11月10日。

⑦秋桐:《国家与我》,《甲寅》第1卷第8号,1915年8月10日。

⑧高一涵:《民福》,《甲寅》1卷4号,1914年11月10日。

培育的草木,需父母监护的未成年,不是将国家振兴的希望寄托于人民自身,而寄托于贤人组成万能政府,完全是专制思维。他强调,中国要进入近代文明国家之林,必须彻底抛弃贤人政治论^①。

《青年》杂志继续了民初思想对国家主义与贤人政府论的批判,发表了大量的文字,这些文字的言说思路与《甲寅》、《正谊》等刊物相近,主要着眼于国家与个人关系,强调人民自由权利、个人人格的意义,强调共和立宪政体成立之唯一条件是国民对于政治能自觉其居于主人的主动地位,而不能将政治良善、社会发展的希望寄托于少数贤人。这些文字主要发表于该刊创刊的前一年多一点的时间。1917年以后,该刊有关政治理论问题的讨论急剧减少,而批判旧伦理旧道德的思想议题则急速升温,社会与个人的关系问题日益突出。这表明,新文化人认为在国家政治暂时无从解决时,与其空谈政理,不如探讨“人之所以为人”,探讨人们在社会日常生活中寻求自主自立、个性解放、独立思考的意义,使人们能从日常可为之处做起,将自己从旧道德、旧风俗、旧观念的束缚中解放出来。思想主轴已从要求个人自由权利的政治场域,转向了要求个性解放,反对家族制度、传统伦理、传统风俗习惯以及社会流俗压制个人的社会场域。于是,人生意义问题、偶像破坏问题、社会俗见对个人的压制问题、国民性改造问题、婚姻问题、家庭问题、女子解放问题、男女平权问题、青年自立问题等等,就成了反复讨论的话题。随着新文化运动开展,追求个人对家庭与社会的解放成为一代知识青年的追求,形成了个性解放大潮。

与清末以及民元、民二间思想主轴在国家不同,新文化运动中,个性解放成为了思想主轴。这种转变,从民初思想演变中看出其轨迹。

二 从政治改造到思想文化改造

甲午战败之后的二十年间,政治改造优先论是思想主流。这期间的政治改革,基本上是以政治手段改革政治的“政治的政治改革”^②。

政治改造优先论的出现,既与清末民初的民族危机有关,也与中国传统政治思维中以政治为社会枢纽的观念有关。“中国古代的各家各派,从不同的角度出发,几乎一致认为君主在国家治乱中具有决定性的作用。”^③不但政治家特别重视政治,一般社会也往往“只知政治力而不知社会力”^④。在此种观念与急迫的挽救民族危机的心理共同作用下,人们很容易将政治视为“一切生命之总源泉”,将政治改造作为拯救民族危亡的捷径,以为“政治具有万能,凡百施为,舍此无可假手”^⑤。社会条件不成熟,而人们急迫地希望改革政治,于是人们提出了开明专制论与革命程序论两种政治转型方案。这两种方案都需要强大的政治权威,辛亥革命后的中国缺乏政治权威,革命程序论被抛弃,开明专制论不被认可。这就使民初的共和政治试验面临着重重困难。丁佛言说,民初有一“最流行、最有价之议论”,即“中国共和不能,不共和亦不可”。一方面共和招牌已挂,但受社会条件限制,“举凡革命之成绩、宪政之精神,举为有力者利用其名目,袭取其皮毛,以为愚民之具”,故“共和不能”。另一方面面对二十世纪的国际环境,中国非立宪不能生存,且当革命之后,已无君主立宪的可能,故“非共和不可”。这确是民初中国“惟一无二之大问题”^⑥。

为解决“共和不能,非共和不可”的困境,人们提出了种种方案。立宪派重提开明专制论,但开明专制的梦想很快破灭。孙中山重提革命程序论,然而,社会条件没有变,革命党人在民元、民二间的表现不令一般人满意,革命程序论得不到一般社会的认可。章士钊等则欲以调和立国论解决“共和不能,非共和不可”的困境,然而在袁世凯的专断统治下,调和立国论只能作为远期的方案,不能作为即时的方案。又有联邦论者欲以邦制为中国开出由人治过渡到法治的路径。联邦论者认识到“立宪国家虽亦以少数有学识经验之分子为政治之前驱,而其成功终必赖多数国民为后援”,而中国国民多缺乏政治知识与政治训练,需要利

^①张东荪:《行政与政治》,《甲寅》1卷6号,1915年6月10日;《中国之将来与近世文明国立国之原则》,《正谊》第1卷第7号,1915年2月15日。

^②王光祈:《“社会的政治改革”与“社会的社会改革”》,《少年中国》3卷8期,1922年3月1日。

^③刘泽华:《中国传统政治思想反思》,生活·读书·新知三联书店1987年版,第67、250页。

^④张梦九:《主义问题与活动问题》,《少年中国》4卷10期,1924年2月。

^⑤梁启超:《政治与人民》,《饮冰室合集》文集之二十,第7-14页;杜亚泉:《吾人今后之自觉》(1915年10月),《杜亚泉文选》,华东师范大学出版社1993年,第196页。

^⑥丁佛言:《民国国是论》,《中华杂志》(北京)1卷8号,1914年8月1日。

用现有条件,开辟国民接受政治训练的通道。他们反复强调,自清末以来,省已成为具有相当实力的自治体,可通过法律变革,建立联邦制,一方面以省自治来支持中央立法机构,迫使“特殊势力”在法律轨道内活动,另一方面又通过省自治为地方人士参与政治提供渠道,以训练国民的政治能力,培育其容纳异己力量的调和立国精神,养成社会的“对抗力”^①。然而中国的省历来是官治机构,而非自治体,行联邦制,也只有省的官治,并不能实现省民自治,也就谈不上养成国民的政治能力、调和立国的精神。况且,在袁世凯专断统治下,欲通过法律变革达成联邦制本为空谈。

为解决“共和不能”的问题,民初思想界还提出了贤人政治论。民国初建,还不具备国民普遍参政的条件,却存在强调国民普遍参政,强调经济平等的平民主义、社会主义。社会主义者强调“以国家之政治作用,预防将来少数人经济上之专制”,平民主义强调平民普遍参政,又主张“于凡有专制遗传性者”,能感化者则感化之,不能感化者则排除之,“必使全国人民及言论,皆极健全,绝无专制遗传性存留其中”^②。这引发了精英主义者的恐惧。他们本不信任一般社会公众之智识、能力,担心实行平民主义、社会主义将使革命派占据政治优势,损害社会精英阶层的政治利益与经济利益。他们反复强调,若将“平民政治”理解为“多数政治”,理解为国民的普遍参政与取决多数,则“多数政治”将变成“众愚政治”“众恶政治”“众乱政治”^③。康有为说,一定社会中贤者、智者、富者一定是少数,而愚者、贫者、不肖者则居于多数,若从多数以为治,则政权掌握在愚者、贫者、不肖者之手,必定出现暴民乱政^④。穆藕初认为,人民知识德行有差异,“懦弱多守默”,“强暴者多嚣张”,“有知识者方能思精而虑密”,“愚

昧者易动感情而受人煽惑”,“稍有恒产者类多持重”,“无恒产者往往为生计所迫易趋极端”,因此,政权只能由少数有知识有恒产者掌握,“主权在民之精义,其实在于人民之有知识、有恒产者之手中”。国民教育普及以前,应确保政权掌握在有知识、有恒产者手中^⑤。方宗鳌更明确说,执行政务需要相当的知识与能力,而“今日中国人民之程度,正如孩提之童,一举一动均须严父慈母相提携”,还不能成为事实上的国家主人,只能成为“名义上、精神上”的国家主人翁,政务只能由“寡数人民之代表”执行,“非曰共和告成即人民皆有执行政务之权也”^⑥。梁启超态度要温和一些,他不否定多数政治的可能性,但强调“多数政治”要通过政党来运作,而政党的中枢在政党领袖。各国的“多数政治”虽表现为多数之结集、多数之表决,但实质上都是少数精英主持其间,本质上仍然是少数宰制多数的政治^⑦。章士钊也说,“大凡国民程度未熟之国,实不宜于极端之民政”,若不顾条件,实行普遍的公民参政,易出现法国革命后的暴民政治与“共和专制”。中国国民程度不足,不宜行极端之“平民政治”,当“以平民之国家而建贵族之政府”,即限制选举权,先由贤能之士按照共和政治的基本规则来运作政治^⑧。康有为受治人者与治于人者之分的影响较深,恐惧于暴民专制”重现于中国,故否定“多数政治”的可能性。穆藕初、方宗鳌不完全否定“多数政治”的可能性,但强调现实情形下,应由少数精英掌握政权。章士钊强调立宪政治首在为国民之优秀分子提供政治训练的机会,主张逐步扩充国民参政的范围。梁启超的看法则大体近于“精英民主论”^⑨。上述几种见解之间虽有差异,但都反对将国民普遍参政、取决多数作为共和政治的本质特征,强调所谓“多数政治”本质上或者说至少在当前阶段还只

①邹小站:《民初联邦论探微》,《暨南学报》2017年第11期。

②戴季陶:《民国政治论》,《民谊》第5号,1913年2月;岑楼:《责任的国民》,《国民杂志》第3期,1913年6月。

③吴贯因:《平民政治与众愚政治》,《庸言》1卷11号,1913年5月1日。

④康有为:《中国以何方救危论》(1913年3月),《问吾四万万国民得民权平等自由乎》(1913年7月),《康有为全集》第十集,第30-37页,第144-147页,中国人民大学出版社2007年版。

⑤穆藕初:《藕初五十自述》,载《穆藕初文集》,上海古籍出版社2011年版,第19页。

⑥方宗鳌:《国家与自由》,《说报》第1期,1913年4月20日。

⑦梁启超:《多数政治之试验》,《庸言》1卷12号,1913年5月16日。

⑧行严:《答陈君耿夫书》《论平民政治》,《民立报》1912年3月17日、3月1日。

⑨精英民主论认为,历史上所有的政治制度都是少数人或者精英的统治,精英之所以获得统治地位,是因为他们具备掌握政治权力所需的才能和品质。民主政治并非国民直接操持政权,只是政治精英通过政党运作,在政治权力的市场上竞争国民手中的选票,获胜一方获得有限期的掌握政治权力的资格。这种理论看重政治领袖及其团队的作用,强调政治的精英属性(《精英主义》,《布莱克维尔政治思想百科全书》,中国政法大学出版社2011年版,第149-151页)。精英民主论是资产阶级为解决资产阶级民主“多数人的统治”其名而资产阶级统治其实的理论困境而提出的,目的在应对日趋高涨的国民参政的呼声,防止劳工阶级凭借选票的多数威胁资产阶级的统治。

能是少数政治。

中国传统思想本推崇尚贤政治,历来的政治也都是官治。民初的贤人政治论不但减轻了国人对于“多数政治”的信仰,也在某种程度上为袁世凯排斥国民参政,强化官僚专制,提供了借口^①。随着袁世凯专断统治的强化,思想界开始批判贤人政治论,重新解释“民主”“多数政治”“民治”“平民政治”的内涵,强调自由权利、国民参政、国民自治的意义。批判贤人政治论也就成为新文化运动初期的重要思想议题。陈独秀指出,中国欲图世界的生存,“必弃数千年相传之官僚的、专制的个人政治,而易以自由的、自治的国民政治”。国人必须明白,所谓立宪政体,所谓国民政治,“非政府所能赐予,非一党一派人所主持,更非一二伟人大老所能负之而趋”,其能实现与否,“纯然以多数国民能否对于政治自觉其居于主人的主动地位为唯一根本之条件”,否则其宪政必定是伪宪政^②。他根本否定开明专制论、革命程序论、贤人政治论能够带来真正的宪政,而将共和宪政建立的希望寄托于国民自身。高一涵指出,贤人政治的基本理念是将国民分为贤与不肖,认为一般民众智慧能力不足,不能自谋福利,不能自治,只配居于被治者、被教化者的地位,需贤能之士来治理他们,因此也就不能享有自由权利,不能有政治上之人格。而贤人则是国民的君、师、父,他们有智慧,有能力,也有保民如保赤子之心,担负着统治国民、教化国民、监护国民的重任。这与近代国家观念、自治观念等都截然对立。一般国民既无自由权利,则所谓贤与不肖的标准就掌握于权力之手,权力大小就决定了人们的贤愚程度,权位越高,就越贤,反之,就越不肖。为维持少数贤人的统治,掌权者必尽量排斥“不肖者”参与政治,不肖者就永无参政机会,永不能享自由权利,永不能提高其能力。所以,贤人政治不过是专制政治的代名词^③。光升指出,中国传统思想的主要缺陷是,缺乏自由思想,缺乏自治思想,缺乏人格观念与个人思想,严厉批评尚贤政治的传统^④。

李大钊则试图用“自由政治”的概念来取代“多数政治”“平民政治”的概念。

总之,开明专制论、革命程序论、联邦论、贤人政治论等等,都不能解决中国“非共和不可”而又“共和不能”的问题,“政治的政治改造”已陷入断潢绝港。面对日趋黑暗的时局,面对共和只剩虚壳,甚至虚壳将不复存在的政治现实,“全国之人,丧心失图,皇皇然,不知所归。犹以短筏孤舟驾于绝潢断流之中,粮糈俱绝,风雨四至,惟日待大命之至”^⑤。陈独秀甚至怀疑中国人是否有能力建国于20世纪。在此情形下,人们不能不对清末以来的政治改造优先论发生严重的怀疑。

1914年初,梁启超就提出,政治之基础在社会,欲求良政治,需先求良社会。清末以来,国人痴迷于政治改造,日以制度移植为救亡之捷径,结果社会腐败如故,政治无望如故。今后当走出“制度试验”的泥淖,转而从事社会改造^⑥。后来,他又说,当社会堕落腐败、晦盲否塞之时,中国“举全国聪明才智之士,悉臻集于政界”,不但无成功之可能,而且耽误了改进社会的努力。痛定思痛,他决定中止个人之政治生涯,而就“人之所以为人者”以及“国民之所以为国民者”等问题,与国人为学问上之商讨^⑦。这大体上将改造的路向由政治转向思想启蒙。黄远庸也多次表达了类似的意见。1914年2月,黄远庸就提出,政治之基础在社会,而社会是一个古今诸多材料构成的复杂的“大机轴”,不精确、系统地考察社会,而“徒恃政论或政治运动以为改革国家之道”,“无往而非迷妄”。今后当充分关注“社会的理论及潮流与社会事实”,并“力求开拓心胸,放眼以观域外”,使国人了解中国所处的国际环境、国际潮流以及中国当如何学习各国文明并发挥固有文明之法。又称“今日中国乃文艺复兴时期”,当借助文学的力量,激发人们的感情,以助新思想、新观念的传播^⑧。1915年9月,他又说,当借鉴西方以文艺复兴为中世纪改革张本的经验,通过提倡新文学,使国人与新思潮接触,而促其猛醒。^⑨ 1915

①东荪:《行政与政治》,《甲寅》1卷6号,1915年6月10日。

②陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《青年杂志》1卷6号,1916年2月15日。

③高一涵:《一九一七年预想之革命》,《新青年》2卷5号,1917年1月1日。

④光升:《中国国民性及其弱点》,《新青年》2卷6号,1917年2月1日。

⑤思农:《论人心之枯窘》,《论衡》第1卷第2号。

⑥梁启超:《述归国一年来所感》,《庸言》第2年第1、2号合刊,1914年2月15日。

⑦梁启超:《吾今后所以报国者》,《大中华》第1卷第1期,1915年1月20日。

⑧黄远庸:《本报之新生命》,《庸言》第二卷第一、二号合刊,1914年2月15日。

⑨黄远庸:《释言——致〈甲寅〉杂志记者》,《甲寅》1卷10号,1915年10月1日。

年11月,他又说,“欲改革国家,必须改造社会,欲改造社会,必须改造个人。社会者,国家之根柢也。个人者,社会之根柢也……继自今,提倡个人修养,提倡独立自尊,提倡神圣职业,提倡人格主义,则国家社会虽永远陆沉,而吾之身心固已受用不尽矣。”^①1916年1月,他又说,中国要进于近世文明,须改造国民性,去除“笼统主义”,培育理性、科学、独立自尊的国民^②。至于其他新文化运动主将,如陈独秀、胡适、鲁迅等等,在此前后,都发生了类似的“救国方法”的自觉,都认识到救国必须灌输自由、平等、自主、自立的观念,树立国人的独立人格。陈独秀说,共和虽建,而多数国民脑子里“装满了帝制时代的旧思想,欧美社会国家的文明制度,连影儿也没有,所以口一张手一伸不知不觉都带君主专制臭味”。要巩固共和国体,非将君主专制时代的旧思想、旧伦理等等“完全洗刷得干干净净不可”,“否则不但共和政治不能进行,就是这块共和招牌,也是挂不住的”^③。胡适后来也说:“在民国六年,大家办《新青年》的时候,本有一个理想,就是二十年不谈政治,二十年离开政治,而从教育思想文化等非政治的因子上建设政治基础。”^④可见,离开政治,转而从思想文化领域着手改造中国,曾是《新青年》同人的共识。

《新青年》的这一思路,得到不少读者的赞许。教育家胡晋接致函陈独秀,称“吾国凡百事业,靡不失败,其大原因,皆由思想未曾革新致然。盖思想为事实之母……今先生所主张之救国主义,独从改革青年思想入手,此诚教育之真精神所寄。必一般青年湔除其数千年来污浊之思想,而发生一种高尚纯洁适于世界二十世纪进化潮流之思想,然后吾国前途之新国民,乃能崭露头角于新世界,而有以竞存而图强”^⑤。甚至《新青年》中批评时政的文字稍多一些,还曾引起一些读者的质疑。顾克刚就致函陈独秀,称《新青年》第2、3卷的文字偏重于时事,有些偏离思想启蒙的主旨,希望陈独秀等坚持“尽力吸收西洋文明,将新道德新学说,一一灌输于我青年”的办刊宗旨^⑥。

新文化运动以思想启蒙为改造方向,是在近

二十年举国倾全力于政治改造,屡经制度移植的试验,而国家、社会几无改进,人心陷入绝望之时,思想界所发生的“救国方法”的自觉。民初思想界还曾就改造路向问题发生过政治改造与社会改造的争论。所谓“社会改造”,范围本相当宽泛,后来“社会改造”主要表现于思想文化的改造,主要的原因是:其一,当思想界察觉政治改造的困境,而欲从事社会改造时,正是袁世凯专断的政治权力笼罩社会之时,没有社会改造的空间。其二,鼓吹社会改造的人士本为思想文化人物,他们比较熟悉且能发挥作用的领域在思想文化领域,其选择从思想文化领域入手去改造中国,顺理成章。其三,主张思想启蒙路向的人士认为,没有新思想、新观念的灌输,则圣经贤传、煌煌政令、师儒教诲、父母之命等等,都足以使人以安分守己、循规蹈矩为天职,就不会觉得社会有需改造之处,社会改造就无从启动,已经启动的社会改革也极易在庞大坚固的旧势力、旧观念的围堵中夭折。罗家伦曾说,新文化运动主张“以思想革命为一切改造的基础”,是因为“人类的心理对于一种主义、理论、学说、制度,还正在狂信,没有丝毫怀疑的时候,他决不会感环境的不满足,而发生求往前改造的动机”^⑦。这在新文化人中颇具代表性。

社会、政治变革的基础在社会、经济生活本体,思想启蒙所带来的观念变化要扎根于社会,为人们普遍接受,蔚为风俗,需要经济生活以及由此带来的社会组织、社会关系的深刻变化作为支撑。随着新文化运动的开展,尤其是经历五四运动以后,一代青年学生登上历史舞台,他们走出书斋,走入庶民大众,尝试实际的社会组织与社会改造工作,使民初思想界期望的“社会改造”真正变成了社会改造,而不只局限于思想革新。

政治、社会与思想文化关系密切,完全不谈政治,做不到。在黑暗时局的刺激下,新文化人总忍不住要谈政治。号称下定决心二十年不谈政治的胡适也多次忍不住要谈政治,要出来争自由,要呼吁好人出来奋斗,组织好政府。《新青年》内部,“少年中国学会”内部,都曾就政治改造与社会改

①黄远庸:《忏悔录》,载《黄远生遗著(卷一)》,商务印书馆1984年版,第134页。

②黄远庸:《国人之公毒》,《东方杂志》13卷1号,1916年1月10日。

③陈独秀:《旧思想与国体问题:在北京神州学会讲演》,《新青年》3卷3号,1917年5月1日。

④胡适:《陈独秀与文学革命》,载欧阳哲生编《胡适文集(第12册)》,北京大学出版社1998年版,第33页。

⑤胡晋接:《致陈独秀》,《新青年》3卷3号“通信”,1917年5月1日。

⑥陈独秀:《答顾克刚》,《新青年》3卷5号“通信”,1917年7月1日。

⑦罗家伦:《一年来我们学生运动底成功失败和将来应采取的方针》,《新潮》2卷4号,1920年5月1日。

造发生过争论。新文化运动本以思想启蒙为改造路向,但是随着形势的发展,思想启蒙似乎不能对政治发生实质影响,军阀混战依然持续,国家统一依然遥遥无期,民族独立大业依然悬在空中。独立统一不能实现,国家之现代化也就不可能实现。在此情形下,对于未来之路探索中,政治革命重新走到前台,再次成为时代思潮的主流。

三 批判孔教——新文化运动的入手点

文学革命与批判孔教是新文化运动最初的两个入手点。本文只讨论批判孔教为何成为新文化运动的入手点。

自汉武帝独尊儒术后,儒学不但主导中国的政治学说、伦理学说,而且发挥了一定的宗教功能。清末以来,儒学受到近代自由、平等、民权思想与西洋宗教的挑战。与制度性宗教相比,儒学主要依托世俗政权、世俗教育来维持、推广其在世俗社会的影响,缺乏宗教的组织性。儒学虽发挥着一定宗教的功能,但并非宗教,儒生主要将儒学看作教化之具、利禄之途,而非宗教信仰。在西强中弱的格局日趋明显,民族危机日渐加深的形势下,部分国人对儒学发生怀疑,认为儒学应为中国的贫弱负责。与此同时,西方天主教、基督教借助其宗教热情、国家社会的支持以及严密的教会组织,借着不平等条约的支持,在中国的影响日益扩大;教会学校的影响日渐扩大,部分学生“弃中即外,反客为主,除新旧约以外无典籍,除基督耶稣以外无信仰,除崇拜外人以外无思想”^①。这些都引发国人的担忧,“保教”的呼声随之而起。康有为试图模仿西方宗教,将儒学改造为宗教,以推动政治改革,使儒学能与西方宗教竞争。康有为将儒学宗教化的努力,在清末虽引发争议,但还未化为大规模的思想文化争论。民国建立后,儒学丧失其官方意识形态的地位,维持儒学社会影响的制度性安排,比如教育宗旨中的尊孔、中小学教育中的读经、官方的祭孔、学生的拜孔、学官体制、孔庙体系等,皆遭破坏,儒学面临空前的危机。尊孔派因此认为,辛亥革命不只是政治革命,更是对中国文化的革命。为挽救儒学,尊孔派成立各种尊孔组织,编印刊物,联络遗老遗少、各地军政长官、国会议员等,鼓吹尊孔,并发起要求定孔教为国教

的孔教运动。随着国会制宪的进程,孔教运动有两次高潮。第一次是从国会开幕,到1914年1月国会解散,制宪中断;第二次是1916年8月国会重开,到1917年6月国会再度被解散。

民初孔教运动引发的思想争论广泛而激烈。争论大体有三层:第一层是关于孔教是否可以入宪,涉及的主要问题有:何为宗教,宗教的功能,宗教是否为人类所不可缺少;孔教是否宗教,孔子是否宗教家;历史上孔教是否居于国教的地位;宪法定孔教为国教或国民教育以孔子之道为修身大本是否违背政教分离与国民平等的原则,是否会引发教派冲突与国家分裂,是否有碍于信仰自由、思想自由、良心自由,造成思想文化专制、人心伪诈、道德堕落,是否会妨碍中国吸收世界文明;国家整合主要依靠以自由、民主、平等、人权为原则的政治整合,还是依靠文化整合等等。第二层是孔教或者孔子之道的历史作用,及其是否适应现代生活,涉及的主要问题有:中国历史上以及今日的世道人心如何,其与孔教之关系如何;晚清以来中国贫弱的原因何在,孔教应否对此负责;共和建立以来,政治、社会、风俗等方面乱象丛生,根源何在,是否抛弃孔教所致,解决之道是恢复孔教,还是进行政治革新、普及教育;孔教与中国历史上的专制政治关系如何,孔子尊君是否是主张专制,儒家重民是否就是主张民权;孔教的政治伦理学说与现代共和政治的自由、平等、人权原则是否相合,提倡尊孔是否会引发帝制复辟;共和政治不能确立,是因为孔教影响太深,妨碍了近代政治思想在中国的发展,还是另有原因;与共和政治相适应的伦理学说、道德秩序如何建立,是用现代的自由、平等、人权的精神去解释孔子之道,从对孔子之道的创新性解释中获得,还是通过输入西方学理,更新国民思想观念来获得。第三层是中国文化的根基以及更新路向,涉及的问题有:儒学能否代表中国过去之文明,批评儒学是否会自毁中国文化的根基,造成中国在文化上的亡国;中国未来的文明,是“以东方之古文明,与西土之新思想,行正式结婚礼”^②,对内发掘各家学说之优长,对外充分吸纳西方文化之优点,宏大中国文明的规模,建立中国的现代文化,还是走“欧化”的道路,“自西洋之基础,从新改造”^③,抑或是固守儒家学说,以儒家

①王振民:《论中国各宗教之危机》,《尚贤堂纪事》第7期第2册,1916年。

②易白沙语,见氏著《孔子平议》(下),《新青年》2卷1号,1916年9月1日。

③庄士敦(R. Flament Johnston)原著,钱智修译:《中国宗教之前途》,《东方杂志》10卷9号,1914年3月1日。

学说为中国文明唯一之正宗,从儒家学说中去发掘近代性因素,来实现中国文化的近代转化。

两次孔教运动中的思想争论有一定的延续性,不过因情势变迁,争议的重心有所变化,批评孔教的人士之态度有温和与激烈之别。第一次孔教运动时,孔教运动的反对者大都自承为尊孔之一分子,只是认为定国教非尊孔之正当办法,对共和政治的建立带来不利益影响,甚至造成国家分裂,引发教祸,甚至引发外国干涉。一部分反对定孔教为国教的人士,虽认为儒学的部分学说与自由、平等、人权的原則不相适应,但也承认儒学在养成个人的君子人格方面,有诸多可法之处,不可全盘抛弃。自然,争论的过程中,难免有人为辩胜起见,对孔子有寻疵索瘢,故意贬低。总体上,第一次孔教运动时期,论争各方的态度尚较平和。这与共和体制尚存,有关孔教的争论主要还是关于宪法具体内容的争论有关。

国会第一次解散后,袁世凯试图利用尊孔来为其政治复古提供合法性支持。他规复春秋两丁祭孔大典,恢复各地文庙。1914年10月,参议院又通过严复等提出的“建议提倡国民性案”。该案要求将忠孝节义定为中华民国之立国精神,并提出“导扬中华民国立国精神”办法六条:将有关忠孝节义的言行、事迹编入中小学课本,或制成通俗歌曲、戏剧、图画,以供讲诵传习、演唱观览;修整各地方之忠孝节义祠堂坊表,以供游观,并择相关时日举行祭典及开庙会;表彰忠孝节义之人,并由大总统酌予荣典褒章;广举中外古今学说,编纂专书,阐释“效忠于元首,即无异效忠于国家”之“精义”,布在学校,传诸民间,使人民效忠大总统;编译有关宣传忠孝节义事迹的图书^①。随后袁世凯令内务、教育两部,“按照六条办法分别施行,并通咨各省,将此项建议案飭属晓谕人民,一面悬挂各校讲堂,刊登各课本简端,以资儆惕,务期家喻户晓,俾人人激发其天良”^②。教育部即要求各地教育主管部门督饬所属将该案原文悬挂各校讲堂,并刊登各课本简端。随后,教育部又拟定提倡忠孝节义施行办法,并恢复小学读经。与接二两三的尊孔命令以及恢复祭孔大典相伴随的,是政治上的复古。袁世凯不但全盘废弃民国元二年间的共和建制,甚至“前清光、宣之交,凡所规

画所建置,殆无不废变停顿”,用人上则“以前清官历为衡才独一无二之标准”,大量起用锢蔽齷齪、儻黠偷靡的旧官僚。前清亡国余孽的老官僚、老名士纷纷出山,“侈然俨以道德为其专卖品”,借提倡旧道德排斥新派人物,宣泄其对新学、新政的愤恨之情^③。一时间“国内复古之声大盛,皇皇策令,无非维系礼教;济济多士,尽属老成硕望”^④。尊孔与复古并行,刺激了思想界,人们因厌恶复古而厌恶孔教与尊孔,对孔教的态度趋于激烈。

还在1915年1月,蓝公武就发文激烈批评复古潮流,并激烈批评礼教。他指出,国性、礼教、忠孝节义皆“非亘古不变之性,乃与时迁移之物”。晚清以来的历史表明,尧舜禹汤文武周孔之道“仅属过去之文化”,忠孝节义“无一不与近世国家之文化相背反”,已不能应对“近世列强之科学智识国家道德”的挑战,而成为中国发展必须廓清的障碍。他从五个方面对此进行了阐述。其一,礼教“与近世国家之有机组织不相容”。近世国家以人民之个体为单位,个人不论其才力德性职业阶级,各有其独立之地位;而礼教之精神则臣、子、妻、受恩顾者为君、父、夫、恩顾者所有,无独立之人格。其二,礼教“与近世之经济组织不相容”。古代经济生活笼罩于行会制、家族制之下,人身依附关系严重,由此,“报恩服役”、忠孝节义就成为社会之纲纪。近世经济以机械生产与资本制度为基础,自由契约的雇佣制度取代了师弟之制,自由竞争的企业制取代了行会制,经济也由家族经济、地方经济,而进于国民经济、世界经济之域,经济活动的参与者之间不是主奴关系,而是法律面前平等的权利主体之间的关系。与之相适应,道德就由报恩服役、忠孝节义变为自尊、独立、自由、明思、合群、公德。其三,礼教“与近世之法治制度不相容”。法治为近世国家、近世文化的基本特征,刑赏之权操诸国家,举国之人无贵贱长幼都平等地受治于法律之下。而礼教则以尊卑长幼而别刑罚之轻重,甚至“亲长操刑戮之权,君上专杀伐之威”,这既侵犯国家的刑赏专权,也违背人人平等的法治原则。其四,礼教“与近世之教育制度不相容”。近世教育之权操诸国家,其目的在培养健全之国民,故一面注重培养国民

①《参议院代行立法院咨大总统请导扬中华民国立国精神请查照施行文(附办法)》,《政府公报》第899号,1914年11月5日。

②《教育部拟订提倡忠孝节义施行方法呈并大总统批令》,《中华民国史档案资料汇编》,第3辑,文化卷。

③梁启超:《复古思潮平议》,《大中华》1卷7号,1915年7月。

④蓝公武:《辟复古之谬》,《大中华》1卷1号,1915年1月。

独立自主、合群尚公的品德,又注重社会知识与自然科学知识的学习;而礼教之下,教育之权操诸父兄,其目的在培育忠臣孝子,教育内容则局限于古代经典,难以培育适应近世经济、文化发展需要的人才。其五,礼教“与今世之人格观念不相容”。人格观念“实今世文化之中核”,盖有独立之人格,而后有自由之思想,而后有发展文化之能力,而后有平等受治之制度。”而中国之礼教,“亘古不重人格”,君臣父子夫妇之关系为主奴关系,绝无独立人格的观念,不可能有独立的国民。他断言,晚清以来的历史已经证明礼教不足以应对西方文明的挑战,中国的路向“不在复古而在革新,不在礼教而在科学”,尊孔派、复古派枉顾世界潮流,枉顾革命以前纲纪风化已然败坏的事实,将昔日所视为亡国之具者视为今日救国之要道,势必斩绝中国之新机,“自速其亡”^①。蓝公武将“人格观念”看作近世文明的核心,将不重视人格看作礼教的根本缺失,将确立独立人格作为中国文化未来的路向,已接近新文化运动的主题。而他试图从经济生活的变迁来说明政治、法律、道德的变迁,并强调礼教、道德都是与时推移的,也与新文化人的思路接近。与蓝公武否定礼教的现代适用性不同,梁启超试图区分孔子教义的不同部分,只承认其关于个人修养部分可适用于一般国民,而其哲学部分则属专门学问,其“治平理法之精粹者,亦仅从政者所当服膺”,都不必尽人而学。这就否定了孔子教义的全面适用性^②。吴贯因也发表文章,讨论家族制度的改良,强调伦理必须与现实生活相适应,反对将孔教伦理神圣化、永恒化。梁启超、吴贯因的态度还比较温和,但蓝公武的态度表明,新文化运动兴起之前思想界对于孔子之道的态度已经趋于激烈化。

新文化人既然将共和政治与国家社会进步的希望寄托于一般国民,将唤起国民的自主、自立意识,树立个人的独立人格,使其能自谋温饱,我陈好恶,自崇所信,“一切操行,一切权利,一切信仰”皆“听命于各自固有之智能”,而不是盲从依赖他人^③,作为主要目标,就势必批判儒学,势必强烈反对那要求恢复儒学垄断地位的孔教运动。儒家学说重家族而忽略个人,别尊卑、明贵贱、教

恭顺而不言平等、自由、独立,崇贤人、盼仁政而不讲自主、自治,与新文化运动所追求的独立、自主、自由、平等的人格理想严重冲突。一般国家由中世纪走向近代大都会经历激烈批判传统的思想启蒙时代。近代中国的思想启蒙在民族危机严重,新旧对立与政治的革新、守旧缠绕纠结中展开,新旧两派都易剑走偏锋。梁启超就指出,民初复古思潮的兴盛与蓝公武等人激烈地反对礼教,是晚清以来蔑古与复古两派思潮“互相搏激”,日趋极端的结果:“蔑古论昌,则复古论必乘之;复古论昌,则蔑古论又必乘之。以极端遇极端,累反动以反动,则其祸之中于国家社会者遂不可纪极。”^④庚子事变后,“举世竞言新政、新学”,已引起守旧派的激烈反弹。民国建立后,欧化风潮更甚,各种“废孔”举措纷纷出台,更使守旧派惶惶不可终日。其极端守旧派目睹民初社会、政治的种种乱象,不深求所以然,“而一切以府罪于其所不喜之新学、新政。其意若曰:天下扰扰,正坐此辈横议处士兴风作浪造言生事,苟不尔者,吾国今日固犹是唐虞三代也。又若曰:吾国自有所以善治之道,可以无所待于外,今特患不能复吾故步耳,苟其能焉,他复何求”^⑤。他们否定清末以来的一切革新举措,主张全面复古。复古派与政治权力相勾结,推动帝制复辟的事实,又刺激新派人物,引发他们的极端排斥孔教。离开这一点,去批评新文化运动的激烈反对孔教,就不是历史主义的态度。

新文化运动批判孔教,起初是民初孔教问题争论的一部分。《青年杂志》创办之初,其核心议题是国家观念,而非孔教。国会重开后,孔教运动再起,《新青年》上才出现大量的专门讨论孔教问题的文字。第二次孔教运动时期,思想界对孔教以及孔教运动的态度趋于激烈,这并不限于《新青年》杂志。国会再度解散后,孔教运动再度走向低潮,《新青年》针对孔教运动的文字明显减少,但新文化人对于孔教、儒学的批评并未因此结束。相对于民初一般反对孔教的言论,新文化人对孔教的批评,其特别之处在于:第一,他们强调要以历史的眼光看待孔教与中国传统。他们指出,所有的思想学说都是一定历史条件下发生的,都只能通行于一定的时代,不存在行之四海而皆

①蓝公武:《辟近日复古之谬》,《大中华》1卷1号,1915年1月。

②梁启超:《孔子教义实际裨益于今日国民者何在? 欲昌明之其道何由?》,《大中华》1卷2号,1915年2月。

③陈独秀:《敬告青年》,《青年杂志》1卷1号,1915年9月。

④梁启超:《复古思潮平议》,《大中华》1卷第7号,1915年7月。

⑤梁启超:《复古思潮平议》,《大中华》1卷第7号,1915年7月。

准、通于古今而皆宜的思想学说。他们努力从社会、经济生活去讨论孔子之道的发生及其在近代的衰落。第二,他们强调评判的态度,主张对于一切思想、学说、制度、礼俗、风俗等等,都要拷问其合理性,对于孔子之道亦然。第三,他们强调独立人格、自由思想、个性发展的意义,揭露孔子之道、家族制度与专制政治的关系。此外,对于尊孔派以比附的手法将孔子装扮为万世教主,将孔子之道抽象化以使之永恒化、普世化的做法等等,新文化人就宗教、道德的起源、本质、功能,以及儒学的发展史及其历史作用等等,进行了探讨,其深度要远超民初孔教运动期间思想界的相关讨论。

结语

重大历史事件对历史进程影响深远,历史研究者也往往依据重大历史事件将历史进行分期。

但过分注重分期与重大事件的历史研究,往往忽略历史的延续性,将延续的历史写成断裂的历史。从注重历史分期的历史研究来看,民初思想既不属于辛亥革命,也不属于新文化运动,往往被当作辛亥革命的余波或新文化运动的前奏。实际上,这一段思想史,是中国思想由辛亥转向五四的重要节点。这一时期的思想有两个重要的转向,即从国家主义、强有力政府论转向关注个人权利、关注国民的自我发展,从侧重政治改造转向侧重于社会改造、思想文化改造。民初的孔教运动以及围绕孔教问题的思想争论,广泛而激烈,是后来新思想界激烈批评传统的重要缘由。新文化运动兴起之初,其思想倾向、思想议题都与民初思想直接相关,其关注个人权利与个性解放,其思想启蒙的路向选择,其对于儒学(孔教、礼教)的激烈批评态度,都渊源有自,并非凭空而来。

The Conjunctions Between the Thoughts of the Early Republic and the Neo-culture Movement

ZOU Xiao-zhan

(Institute of Modern History, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100006, China)

Abstract: The Early Republic witnessed two thought turnings which were of great significance. One was from the nationalism and the doctrine of powerful government to the concerns on individual rights and self-development, the other was from political transformation to that of ideology and culture. Both the widespread Confucianism Movement and the heated thought debates on Confucianism contributed greatly to the later fierce criticisms on traditions in the new ideological realm. At the time when the Neo-culture Movement rose, the ideological tendencies and the topics of discussion directly correlated with the thoughts of the Early Republic.

Key words: Neo-culture Movement; Nationalism; individual rights; political transformation; ideological enlightenment; Confucianism

(责任校对 谢宜辰)