

中国近代社会  
思潮研究丛书

# 十字街头与塔

中国近代自由主义思潮研究

胡伟希 高瑞泉 张利民著

在中国近代，始终存在一个主要由知识阶层构成的自由主义群体。他们在中国应该走向何处的十字路口奋起呐喊，呼唤人的个性解放，鼓吹人权，崇尚理性，追求西方模式的民主和自由。但是，在理想与现实的激烈冲突中，他们中的许多人由热烈而厌倦，最终走进“象牙之塔”……

题记



上海人民出版社

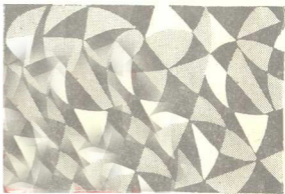
中国近代社会思潮研究丛书

# 十字街头 与塔

中国近代自由主义思潮研究

胡伟希 高瑞泉 张利民著

上海人民出版社



沪新登字101号

责任编辑 杨承紘  
王鉴平  
封面装帧 任意

·中国近现代社会思潮研究丛书·

十字街头与塔

——中国近代自由主义思潮研究

胡伟希 高瑞泉 张利民 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所经销 常熟新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11.25 插页 5 字数 258,000

1991年10月第1版 1991年10月第1次印刷

印数 1-5,000

ISBN7-208-01274-1/B.158

定价 5.80元

# 《中国近代社会思潮研究丛书》编辑委员会

主编

冯 契

编委

(按姓氏笔划为序)

王鉴平 刘志琴 何兆武

张利民 胡伟希\* 高志仁\*

高瑞泉\*

[有\*号者为编委会常务联系人]

## 丛书总序

从鸦片战争开始的近代一百余年间，中华民族面临着前所未有的文化挑战和民族危机，中国社会发生了甚至春秋战国时代也难以相比的激烈动荡和深刻变迁。这是一个由封闭走向开放，由专制走向民主，由农业社会走向现代化工业社会的转折时期。围绕着“中国向何处去”的历史中心问题，中国的思想界不断掀起轩然大波，形成了思潮蜂起、波澜壮阔的历史图卷。略举荦荦大端，其中即有进化论思潮、社会主义思潮、无政府主义思潮、民族主义思潮、唯意志论思潮、自由主义思潮、文化保守主义思潮、佛教复兴思潮、科学救国思潮、平民教育思潮等等。在短短百年间，特别是在19世纪末至20世纪前半叶的数十年间，如此多的思潮纷呈涌动，在数千年的中华文明史上可以说是没有前例的，它集中地表现了中华民族在近代历史条件下，思想的空前活跃，争鸣的空前激烈，精神的迅速高扬。就具体的思潮而言，它们可能是有得有失，有积极面有消极面，有的甚至可能是负面影响大于正面影响；但是，思潮蜂起的总画面表现了民族精神在寻找救国救民、走向现代化的道路，这一点是毫无疑问的。正是在这一长期艰苦的探索中间，形成了值得珍视的近代文化传统。

谈及传统，人们通常容易只理解为古代传统。诚然，中国古代有悠久的文化传统，需要我们去批判地继承，为发展社会主义的新文化服务。但是，构成当代人直接精神背景的，决不是原封不动的古代文化传统。古代文化中那些在当代生活中依然有生

命力的东西,大多是经过近代历史的筛选,并发生了不同程度变形的东西。中国近代是中西文化冲撞、汇合的时代,西风东渐,文化的渗入,思潮的传输,在中国这片国土上形成了既不同于古代中国又不同于近代西方的特点。即以我们前述诸社会思潮而言,它们中大部分经过了西方的媒介,但几乎无一例外都与它们在发源地时有相当的不同。中华民族历来是富于创造性的民族,近代严峻的历史条件的挑战,更激发了她的创造性。所有这一切,即古代文化传统在近代的转变,西方文化的传入及其与中国文化的融合,近代民族文化的独特创造,就构成了中国近代的文化传统。这是对当代中国人更有影响力的文化因素。我们只要回顾一下当代文化讨论中的许多问题,大多是在近代史上已经反复争论过的问题;某些当代人的思想观念、精神倾向完全可以在前几十年中找到模本,就不难理解近代文化的这种持续性、连贯性。其中,既有许多历史的经验与教训,也可以深入寻访历史发展的趋势与规律。

因此,加强对中国近代社会思潮的研究,把握近代文化传统,进而把握历史的流向,无论对于推动中国近代社会、思想、文化的学术研究,还是作为历史的反思,给现实提供一种有益的借鉴,都有不可低估的意义。但是,因为种种原因,近代社会思潮研究在我国学术研究中还几近空白。现在,上海人民出版社同意出版这套“中国近现代社会思潮研究丛书”,是很令人高兴的。

本丛书的宗旨,是以在中国近代历史上曾经发生过重大影响的社会——文化思潮为对象,通过描述这些社会思潮的兴衰、演变、交错迭代的轨迹,提供一种研究近现代社会历史的新视角。丛书的每一部著作都对某一社会思潮中的人物、流派、思想作动态的研究,并对其社会根源、影响及教训作多侧面的理论探

索；全套丛书汇总，希望能够帮助人们达到对中国近代社会——文化变迁的某种总体性理解。

收入本丛书的著作，它们所研究的，可以主要是哲学思想、或者政治思潮、或者文化、宗教思潮，即每一部著作的侧重面可能颇不相同，但作为丛书整体，强调的是社会思潮。换句话说，不管这些思潮的侧重面在哪里，它们都是对整个社会发生广泛影响的思潮，而不是只在狭窄的专业圈之内发生影响的理论。所以，收入本丛书的著作与一般的近代哲学史或思想史的著作将有很大的不同，它常常需要跨越政治、哲学、宗教、文学艺术、教育乃至俗文化、社会生活方式等诸多领域，从而反映出社会思潮自身的广度与深度。在方法上，本丛书注重研究在中国近代特定的社会历史条件下，西方思想如何传入并影响中国，而中国古代传统又如何被发掘、继承及转化，从而形成的一系列社会思潮既具有时代特征，又富于民族特点。由于其中相当一部分社会思潮是在西方同类思潮的传播下发展起来的，所以为了要把握它们的近代民族特点，又需要通过中西比较的途径。我们希望借助这种研究跨度和研究方法，提高社会思潮研究的学术价值，以期引起多种学科的专业工作者的注意，同时也可以帮助一般读者对中国国情与近代传统获得进一步的认识。

本丛书的作者，多为从事中国近代哲学、思想、文化研究的中青年学者，他们思想敏锐、神旺笔健，学养也日臻丰厚。收入本丛书的著作多系他们近年来的研究成果，现在奉献给读书界。能够得到广大读者和专家的批评指教，并因此有助于推进对中国近代思想文化的研究，是我们共同的期望。

冯 契

一九九一年七月

# 目 录

<b>第一章 绪 论</b> .....	1
<b>第一节 问题的提出</b> .....	1
一、对《中国意识的危机》基本理论的质疑.....	1
二、西方自由主义成长的内部机制.....	5
三、格式塔心理与西方思潮的输入 .....	12
<b>第二节 中国近代自由主义的产生和发展</b> .....	15
一、近代中国的“社会期待” .....	15
二、维新运动与自由主义的曙光 .....	22
三、理想与现实 .....	32
<b>第三节 中国近代自由主义的悖论</b> .....	40
一、中国近代的“文化基线” .....	40
二、工具理性与价值理性之冲突 .....	45
三、观念人物与行动人物 .....	50
四、激进与保守之间的困惑 .....	59
<b>第四节 历史发展的“理”和“势”</b> .....	69
一、对中国近代自由主义的一般考察 .....	69
二、历史选择中的自由与必然 .....	75
<b>第二章 普罗米修斯与先知预言</b> .....	78
<b>第一节 政派与思潮</b> .....	78
<b>第二节 严复式自由主义的基本信念</b> .....	90



一、“竞争”意识与个体本位的自由观 .....	90
二、论“政治自由” .....	95
三、立宪政治之实质 .....	97
第三节 严复思想的内在疑难 .....	100
一、个体与群体 .....	100
二、进化论与自由主义 .....	108
第四节 谭嗣同与《仁学》中的自由意识 .....	120
一、对封建君权的批判与激进的政治革命主张 .....	120
二、伦理革命之先声 .....	128
三、谭嗣同自由主义思想的空想性质 .....	133
第五节 梁启超的“新民”说与时代思潮的转换 .....	136
一、个体自由与立宪政治 .....	136
二、梁启超思想的二重特征 .....	141
<b>第三章 自由主义的早春 .....</b>	<b>148</b>
第一节 为现代政治奠定思想文化的基础 .....	148
一、民国时期的复古与复辟 .....	148
二、思想启蒙是政治变革的基础 .....	153
三、东西文化的比较与抉择 .....	156
四、“批评时政”，帝制与孔教 .....	161
第二节 胡适：再造文明 .....	166
一、重估传统的价值：贞操、孝道、孔教 .....	168
二、评判的态度 .....	174
三、“健全”的个人主义 .....	176
<b>第四章 歧路与选择 .....</b>	<b>183</b>
第一节 自由主义与马克思主义 .....	183
一、启蒙阵营的分化：从自由主义到马克思主义 .....	183
二、渐进主义与“根本解决”，改造中国道路的分歧 .....	187
三、对社会主义的赞赏与怀疑 .....	192

第二节 在启蒙与政治改良间徘徊 .....	196
一、思想启蒙与“谈政治” .....	196
二、改良政治的尝试和碰壁 .....	200
第三节 西方文化与东方文化 .....	205
一、来自文化保守主义者的诘难 .....	206
二、科学与人生观 .....	211
三、“精神文明”与“物质文明” .....	215
<b>第五章 高压下的蛰伏与抗争 .....</b>	<b>223</b>
第一节 在暴政与革命之间 .....	223
一、权威主义的新崛起 .....	223
二、增长与危机 .....	228
三、政治批评与文化改革 .....	237
第二节 蔡元培与现代教育 .....	239
一、光荣与梦想 .....	239
二、双重二难困境 .....	242
三、简短的评价 .....	250
第三节 “走进十字街头的塔” .....	255
一、“叛徒与隐士”：周作人及其散文小品 .....	258
二、徐志摩与“新月”派诗歌 .....	269
三、沈从文的小说及其理想世界 .....	276
第四节 人权运动与人权理论 .....	283
一、“新月”的微光 .....	283
二、人权乌托邦 .....	285
三、人权运动的分化与消隐 .....	293
<b>第六章 政治自由主义的高潮及其沉寂 .....</b>	<b>299</b>
第一节 复苏与亢奋 .....	300
一、权威的倾覆与价值的重建 .....	300
二、从古典到现代：英美自由主义的演化 .....	305

## 4 目 录

---

三、希望之门洞开·····	312
第二节 新自由主义的理念·····	316
一、政治—经济的双重目标·····	316
二、和平—改良的运作模式·····	320
三、自由与秩序的哲学意蕴·····	324
第三节 他们别无选择·····	329
一、统一战线与“为渊驱鱼”·····	329
二、“自由主义者往何处去?”·····	332
三、文化自由主义的余波·····	339
第七章 余 论·····	344
后 记·····	350

# 第一章 绪 论

---

## 第一节 问题的提出

### 一、对《中国意识的危机》基本理论的质疑

20世纪中国思想史最显著的特征之一，是中西文化的碰撞与汇合。西方文化这一异质的外来文化进入近代中国以后开初如何遭到中国本土文化的阻挡和反抗，及至最后又如何被融入或消失于中国本土文化的巨大“黑洞”中，一直是个令人困扰的问题。也唯其如此，它激起了治中国近代思想史的学者们的极大兴趣。近些年来，海外学者林毓生教授在《中国意识的危机》(The Crisis of Chinese Consciousness)及其他论著中，也一再接触到这个问题。在解释近代中国，尤其是五四以后中国思想界出现的“全盘性反传统”思想倾向时，他发现了就在这种表面上激烈反传统和主张“全盘西化”论的背后，却依然因袭着一种传统的思维模式，他称之为“借思想、文化以解决问题的途径”的思想模式。这一见解，对于中国近代思想史的研究来说，可以说是别开生面的。细读林毓生的文字，发现他虽以为“借思想、文化以解决问题的途径”这一思想模式为所有中国近代的知识分

子所具有(他具体分析了五四时期的陈独秀、胡适、鲁迅以及中国近代第一代知识分子康有为、梁启超、谭嗣同、严复等人的思想),但其思想主眼,却是针对中国近代自由主义知识分子而言。

林毓生对中国近代自由主义“借思想、文化以解决问题的途径”的思想模式的看法来自他对五四反传统思想的根源及内涵所作的分析。他回顾中国近代第一、第二代知识分子反传统思想的起因说,中国传统思想模式或分析范畴的重要特征之一是强调人类意识的功能。对于“心”的这种功能的强调可以一直追溯到孟子、荀子,以后在宋明儒那里得到进一步强化。在明清时期,即使出现了一些思想家,如顾炎武、戴震等,表面上持反知主义的主张,而其思想模式仍无一不是传统的主知主义。五四新文化知识分子提倡思想与文化的变迁必须优先于社会、政治、经济的变迁,认为最根本的变迁是思想本身。尽管他们主张的具体内容已不同于传统的思想内容,但其思想模式依然与传统的思想模式,注重思想的优先性一脉相承。这里首先值得提出的是,林毓生所谈到的五四新文化知识分子及第一代中国近代知识分子,往往包括有持各种思想和主张的知识分子。他没有说明,中国近代的自由主义知识分子同主张其他思想,如社会主义、民族主义思想的知识分子,在思想模式上是否有区别或完全相同。

其次,审视一下林毓生书中提出的中国近代知识分子(包括自由主义分子)“借思想、文化以解决问题的途径”的思想模式的具体表现可以看到,他似乎是将全盘性反传统思想倾向与“借思想文化以解决问题的途径”等同了起来。《中国意识的危机》对中国近代第一、二代各种类型的知识分子的反传统思想作了勾划,在最后的结论部分写道:“在陈独秀和胡适看来,没有必要对中国传统进行任何实质性的研究。他们从唯理论的整体观思想模式出发,认为受到指责的中国传统是不值得珍视的。根据这种

形式主义的论断，中国传统中那些有价值的东西只不过是一切文化中都具有的性质而已，它们对中国传统的中国性质既不能提供解释，又未有所贡献。”<sup>①</sup>这里姑且承认林毓生对陈独秀、胡适及其他一些近代知识分子的反传统思想的分析都能成立，但是，到底反传统思想为什么会与“借思想、文化以解决问题的途径的思想模式”联系起来，其间的因果关系仍是不明确的。也许，林书的要义是指出这么一个事实：中国近代的知识分子，无论表面上反传统也罢，维护传统思想也罢，骨子里无一不受思想（观念）优先这一意识的支配。

这里，林毓生混淆了中国近代知识分子的“所言”与“所为”。虽说中国近代知识分子作为思想启蒙者的角色，常常有强调思想的重要性、提倡伦理、道德革命的言论，但这些言论并不能简单地归结为“借思想、文化以解决问题的途径”。更何况，对思想、伦理、道德问题的重视并非中国近代知识分子言论的全部内容。就所言上说，严复就提出民力、民智、民德并重；至于革命政治，至少从严复开始就成为中国近代知识分子的普遍要求。在五四及五四以后，中国自由主义者的一项十分重要而又艰难的工作，就是如何通过和平的手段促使当权者进行政治与社会的改革。这种和平的方式只与暴力的方式相反对，而绝不限于“借思想、文化以解决问题的途径”。从维新运动时期到20世纪40年代，中国近代自由主义知识分子绝非纯然“坐而论道”的人物，他们除针对时弊发为议论之外，还投身于政治与社会实践活动，力图使其观念及理想现实化。在中国近代知识分子的思想类型中，由于中国自由主义者较之其他思想分子有其独特的信条与信念，他们介入政治的方式、从事社会活动的范围领域自然同持其他

<sup>①</sup> 林毓生：《中国意识的危机》，贵州人民出版社1983年版，第267页。

思想,如社会主义、民族主义思想的知识分子显示出差别,但无论如何,真正视“思想、文化以解决问题的途径”的中国自由主义分子,在中国近代史上实属罕见。

导致林毓生得出中国近代知识分子(自由主义分子)“借思想、文化以解决问题的途径”这一看法的原因大概有两点:一是他考察中国近代知识分子,尤其是五四新文化运动中的知识分子时,过多地注意到这些知识分子提倡和鼓吹思想、伦理和道德革命(本来伦理、道德与思想并不是一回事)的一面而忽视了他们活动的其他方面。例如,他提到胡适作为这方面的一个例子,说早在1906年,胡适在上海公学读书时,开始创办一个刊物叫《竞业旬刊》,其宗旨根据胡适自述就是“向大众灌输新思想”,并认为这一思想倾向与胡适一生相始终。二是林毓生对中国近代知识分子,从严复直到胡适关于中西文化比较的文字予以了充分的重视,而由此推论:中国近代知识分子,尤其是中国自由主义知识分子,大多主张“有机式地吸收”“现代文明之精华”。<sup>①</sup>但既然是主张“有机式地吸收”,其西洋文化的意义决不只限于“思想文化”,它乃包括西方的科技、工业、经济、政制、学术、习俗和意识形态,这怎么可以得出中国近代知识分子是“视思想、文化的改造为万能”的这一说法呢?

然而,我们在这里指出林书中一些基本见解上存在的缺陷,并无意推翻书中所有的结论。应该说,林毓生对中国近代知识分子(包括中国自由主义分子)所作的观察是深入的,尤其可贵的是,他指出中国近代知识分子全盘性反传统的思想与传统思想文化在更深层次上的关联,这不能不是一个难得的发现。此外,他对于中国近代知识分子面临的种种困境的分析,非对于中

<sup>①</sup> 林毓生:《中国意识的危机》,第152页。

国传统思想同时对于西方文化有相当的了解,否则难寻其底蕴。就这个意义上说,了解中西文化在近代中国的冲突与汇合,无疑可以加深对中国近代知识分子所处境况的了解;反过来,对于近代中国知识分子的种种现实困境的探索与分析,将对近代中西文化冲突之力度及曲折提供具体的说明。

## 二、西方自由主义成长的内部机制

在西方,人们对“自由主义”一词赋予丰富的涵义。现在用它来指称中国近代历史上的某一种社会思潮,其内涵除原有的含义之外,又由于打上了中国本土文化的印记而显得更加繁复。中国近代自由主义是西方文化传入中国以后与中国本土文化相碰撞的产儿,其思想源头主要来自西方。因此,要了解中国自由主义的产生和发展,先必须对西方近代自由主义思潮的发生和发展有一通观的了解。

“自由主义”(Liberalism)与“自由”(Liberty)有联系又有区别。自由为“独立、自主、无阻碍”之意。海耶克释英文“Liberty”一词的含义说,它描述的是一种没有特殊的阻碍——其他人的强制的状态。而“自由主义者”(Liberal)则由拉丁文Liberalis转化而来,它包括有尊重个体自由、思想宽容、有高尚的修养,等等。故“自由主义者”除信奉自由为一种社会理想之外,还兼有个人伦理道德上的意义,其核心思想是宽容与追求思想自由。由Liberalis还派生出 Liberalism (自由主义),它用以指称在17世纪英国革命中产生,以后经过美国革命、法国革命进一步发展起来的社会思潮与社会运动。自由主义思想有一系列的主张,其内容包括经济上的放任主义、政治上的有限政治与法治、社会伦理观上的个体主义(individualism)、历史观上的社会向善论(meliorism)等等。其著名的思想人物有洛克、亚当·斯密、斯



宾塞、穆勒、杜威以及当代的海耶克、波普尔、罗尔斯，等等。

应该指出，西方自由主义思潮虽产生于17世纪的英国，至19世纪而大张其帜，其思想源头却不自英国革命起。早在古希腊被称为“智者派”的怀疑论哲学家那里，就有关于人的普遍平等、国家基于契约而产生以及法(Law)的唯一目的在于保障个人的安全不受侵犯诸如此类的观念；在雅典式的城邦政治中，体现了古希腊人追求民主政体的自由意识。罗马时代建立了基于早期个人自由原则的民法制度，出现了像李维(Livy)、塔西陀(Tacitus)、西塞罗(Cicero)这样一批维护罗马法的自由精神的历史学家和演说家。到了中世纪，虽然民主政体在实际的政治生活中不复存在，宗教宽容的精神也由于基督教之成为国教而业已消失，但作为自由主义之核心观念的个体主义精神却融入于基督教而得以继续延续。

使西方古代自由主义精神得以复活的是中世纪后期以意大利为中心开展的“文艺复兴运动”。文艺复兴时代的人文主义者要求从教会的权威中解放出来，鼓吹思想自由与个性解放，其结果使个体主义大大得到张扬。罗素在《西方哲学史》中对文艺复兴运动作了这样的评述：“文艺复兴通过复活希腊时代的知识，创造出一种精神气氛：在这种气氛里再度有可能媲美希腊人的成就，而且个人天才也能够在自从亚历山大时代以来就绝迹了的自由状况下蓬勃生长。”<sup>①</sup>文艺复兴时代的人文主义者热情讴歌人的潜力和才能，他们除继承古希腊的传统，将自由界定为不受外来干涉和反对暴君的侵害之外，还强调自由的政体就是“使每个公民都有同等机会，能够积极地参与政府事务”，而这反过来又保证了“一切行动的目的都是尽最大可能维护全体公民的

---

<sup>①</sup> 罗素：《西方哲学史》下册，商务印书馆1982年版，第17页。

自由和平等”。即使像马基雅弗利这样一位由于写了《君主论》而被目为“替专制政体辩护”的人物，也只是反对当时关于政治自由的一些流行见解，而没有将政治自由从根本上抛弃。他提出，在创立一个共和国时，所有立法者的首要目标都应是预见出维护自由所需的全部法律。他还宣称：“民治的政权”比“君主政权”优越，民众忘恩负义的现象“比君主主要少得多”，等等。可见，自由思想，无论在伦理道德领域还是在政治领域，都成为当时的风潮。

16世纪初由马丁·路德发难，后来席卷整个西欧的宗教改革运动对西方近代自由主义的产生发生了重大影响。1517年万圣节前夕，德人路德在维登堡教堂的大门上张贴出《九十五条论纲》，否认教会拥有司法权，否认教会是指导和管理基督徒生活的权威，否认教会干预世俗事务的任何权力要求。虽然就思想认识上，路德的哲学观是中古式的，从哲学上讲，宗教改革后的一个世纪是不毛的世纪，但宗教改革造成的后果却主要是世俗性的而非纯粹宗教性质的。其原因在于，不管任何国家的君主，只要信奉新教，路德就承认他是本国的宗教首脑。在英国、斯堪的纳维亚以及荷兰的新教君主们都取同样的态度。这导致了王权扩张的趋势。但是对于宗教改革的个人主义各方面都认真看待的新教徒们不愿屈服于教皇，也同样不甘心屈服于国王，于是在王权与教会之间，不同教派之间，展开了错综复杂的战争。战争持续了30年，闹得人疲惫不堪。最后人们深信无论那一教派都不可能获全胜，统一教义这个中世纪的愿望必须放弃。这终于导致扩大了甚至在根本问题上的独立思考的自由，宗教宽容信念也滋长起来。这种信念发展成为18、19世纪自由主义运动的一个源泉。

在某种意义上说，“近代”是以近代科学的出现为标志的。1543年，哥白尼出版《天体运行论》一书，预示着科学革命的即将

到来。从17世纪开始，西方世界进入了前所未有的科学与技术取得重大进步的时代。以天文学和动力学为例，出现了开普勒、伽利略、牛顿这样一些伟大人物。在光学、热学、磁学、化学、医学、地质学等等部门，都有一系列惊人的发现。在纯数学方面，奈波尔于1614年公布了对数发明，笛卡儿发现了坐标几何，牛顿和莱布尼茨发明了微积分等等。科学的进步在人类面前展示出关于世界的新图景，为人类提供了认识世界的新工具，带来了一种新的价值观：相信人类理性的力量，提倡怀疑和思想自由，反对盲从权威以及讲求实效的功利主义精神。在17世纪初，科学革命的代表人物之一培根提出“知识就是力量”、知识的基本目的是“增进人类财富”，这种功利主义的调子对后来英国式的自由主义者如洛克等人产生了重大影响。洛克一再提到增进“生活的巨大便利”是人类思想和行为的基本价值。可以认为，洛克整个哲学体系都是建立在功利主义的标准上的。

科学的成功导致一种关于进步的观念。培根写道：“世界的古老时代应该算是真正的古代，而这是我们自己时代的特征，而不是古人生活在世的那个早期时代的特征。”<sup>①</sup>他相信，通过运用科学与理性，可以增进人类对自然界的控制，从而增进人类的舒适与快乐。这种功利主义与进步观的结合，直接成为西方近代自由主义的信念之一；社会向善论的根源。

与科学革命几乎接踵而来的是“工业革命”，它终于彻底地改变了整个西方世界的面貌。工业革命带来的根本性转变有两点：它为生产力的发展提供了巨大的动力；它同时还造就了一个要变革旧制度的新阶级——中产阶级。中阶级的前身是商人

---

<sup>①</sup> 《十七世纪英国的科学、技术与社会》，四川人民出版社1986年版，第350页。

阶层。早在14、15世纪,由于海外殖民地的扩大和海上贸易的发展,西方的商人已经成为不容忽视的社会势力。但他们的力量还未有强大到足以与贵族、国王分庭抗礼的程度。H·皮朗在《中世纪欧洲经济社会史》中写道:“事实上,14、15世纪的资本家,不管他们的出身有何不同,都不得不与诸侯们发生关系,而与诸侯的利益完全一致。一方面,诸侯如不求助于金融家,就无法应付公共的或私人的开销。另一方面,大商人、银行家、船主们需仰仗诸侯的保护来对付城市的自我主义的镇压、城市的叛乱、保护商品与货币的流通。当那些‘有东西可以损失的人’愈受社会动乱或共产运动的威胁时,他们就愈投入王室权力的怀抱中,并以此作为他们唯一的避难所。甚至连工匠们受到帮工的威胁时,也求助于王室,因为王室是秩序的保障者。”<sup>①</sup>但是自17世纪英国产业革命发生以后,社会力量的对比发生了根本改变。这时候,英国的中产阶级不仅控制了整个国家的财政与经济命脉,在议会中也占有多数。他们开始以“议会斗争”的形式要求摆脱国王的控制而分享政权。1640年,以中产阶级掌握的议会同国王查理一世的冲突为导火线,爆发了长达40年的英国革命。这场革命最后以中产阶级的胜利而结束。对于自由主义思想的发展来说,英国革命具有历史性的意义:由辉格党人和托利党人联合发动的1688年的“光荣革命”结束了君主专制政体,最终确立了法治的国会统治形式,强调了公民有结社自由权和私有财产权等等。英国革命的成功经验由著名的辉格党人洛克在《政府论》一书中作了总结。

在英国革命的影响下,18世纪后半叶爆发了美国革命和法

<sup>①</sup> H·皮朗:《中世纪欧洲经济社会史》,上海人民出版社1964年版,第193—194页。

国大革命。美国革命的领导人物杰弗逊等人熟悉英国自由主义思想家们的著作，他们在革命过程中将英国的自由主义思想加以了发展。面对与英国迥然不同的传统和背景，法国大革命采取了激烈对抗的形式。值得注意的是，除孟德斯鸠之外，大多数具有自由主义倾向的法国启蒙思想家在解释英国革命的经验时，将自由主义作为一种理念提出，他们信仰理性的力量，将以往近一千年的历史称之为“黑暗时代”，要求借理性之光驱除黑暗，建立理性的王国。这导致他们产生思想优先的倾向，并对建立大众式的“民主政治”寄托了太多的幻想。

与英国“光荣革命”后在辉格党人的庇护下开创了一个长期的社会与政治稳定时期不同，法国大革命带来的是社会的严重动荡和混乱。这促使坚持自由主义理想的人士，如贡斯当(B. Constant)等人对自由主义从理论上重加反省。他们致力于区分作为保障个人独立领域的自由与参与政务的自由，认为个人自由与大众政治之间并无必然的联系。在这批对大众政治进行理论反思的著名人物中有托克维尔(A. Tocquville)。与贡斯当对法国大革命中出现的“极权民主”的担忧不同，在《美国的民主》一书中，他担心的是以大众民主政治面孔出现的对个人自由的威胁。

无论如何，19世纪的欧洲是自由主义鼎盛的时代。《新编剑桥世界近代史》写道：“19世纪70年代，自由主义在其历史进程中达到了顶峰，它促使欧洲的绝大多数国家产生了成文法和议会，扩大了选举权，并在宪法上明文规定要保障人身自由。”<sup>①</sup>但就当自由主义在社会与政治实践方面均取得重大进展之际，其思想也产生了变形——以边沁、穆勒为代表的功利主义的自由主义逐渐取代古典自由主义思想而取得主流地位。功利主义型的

<sup>①</sup> 《新编剑桥世界近代史》，中国社会科学出版社1987年版，第339页。

自由主义主张通过国家政策的干预，在维护个人自由的同时求得“最大多数人的最大幸福”，以求得个人自由与社会福利的趋于一致。这表明在宪政已经确立的欧洲这些国家中，自由主义面对的问题不再是如何限制政府权限，而是如何通过增进国家的权力以解决诸如扩大劳动就业、关税改革、社会保险等社会问题。

以上对西方自由主义历史的回顾表明，西方近代自由主义的产生是由社会内部各种因素促成的，且经历了一个长期发展和演变的过程。值得注意的有如下几点：

1. 在促成西方近代自由主义思潮出现的诸种因素中，宗教的因素值得重视，它构成西方近代自由主义特有的文化背景。以英国自由主义为例，它的个人自由、人民主权观念的形成，同基督教义中“上帝面前人人平等”的思想有密切的关联；因之，英国革命开始时采取了宗教革命的形式。

2. 西方近代自由主义注重思想文化传统与历史的传统。以英国自由主义思想为例，它除了从古希腊、罗马文化及基督教义中获取自由主义的思想养料之外，其“法治”观念，实根植于英国近代以前一直根深蒂固地遵守“习惯法”的传统。

3. 西方自由主义思想不是按照某些理念和思想模型演绎而来，而是将传统的或现存的一些观念在运用于实际的过程中加以改造，以适应社会的实际情况。这方面可举洛克提出“论宽容”的原则为例子。

4. 西方自由主义思想十分繁杂，流派甚多，且在不同的历史阶段，其关心的中心问题及讨论的重点不同。中国近代对西方自由主义的介绍既有英国式的自由主义，亦有大陆理性主义的自由主义；既有洛克、亚当·斯密、孟德斯鸠等人的古典自由主义，亦有边沁、穆勒等人的功利型的自由主义。

### 三、格式塔心理与西方思潮的输入

五四新文化运动向来被称为中国近代自由主义的高涨期。在解释新文化运动的成因时，梁启超的一段话值得注意。他说：“近五十年来，中国人渐渐知道的不足了。这点子觉悟，一面算是学问进步的原因，一面也算是学问进步的结果。第一期，先从器物上感觉不足。这种感觉，从鸦片战争后渐渐发动，到同治年间借了外国兵来平内乱，于是曾国藩、李鸿章一班人，很觉得外国的船坚炮利，确是我们所不及，对于这方面的事项，觉得有舍己从人的必要，于是福建船政学堂、上海制造局等等渐次设立起来。……第二期，是从制度上感觉不足。自从和日本打了一个败仗下来，国内有心人，真象睡梦中着了一个霹雳，因想道，堂堂中国为什么衰败到这田地，都为的是政制不良，所以拿‘变法维新’做一面大旗，在社会上开始运动，那急先锋就是康有为、梁启超一班人。……第三期，便是从文化根本上感觉不足。第二期所经过时间，比较的很长——从甲午战役起到民国六七年间止。约20年的中间，政治界虽变迁很大，思想界只能算同一个色彩。简单说，这20年间，都是觉得我们政治、法律等等，远不如人，恨不得把人家的组织形式，一件件搬进来，以为但能够这样，万事都有办法了。革命成功将近十年，所希望的件件都落空，渐渐有点废然思返，觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制度，决计不可能，渐渐要求全人格的觉悟。恰值欧洲大战告终，全世界思潮都添许多活气，新近回国的留学生，又很出了几位人物，鼓起勇气做全部解放的运动，所以最近两三年间，算是划出一个新时期来了。”<sup>①</sup>这段话写于1923年，而且出自曾经是一位自由

<sup>①</sup> 梁启超：《五十年中国进化论》，《梁启超选集》。上海人民出版社1984年版。第834页。

主义者的梁启超之口，显然具有极端的重要性。因为它告诉我们：西方文明，包括西方自由主义思想的输入，是建立在近代中国人对自己的文化与文明的深刻反省的基础上的。换句话说，在西方经济、政治、军事的压力下，中国人感到要自强，唯有取法西方。于是整个西方文化，从器皿文化到观念文化，一古脑儿被视为挽救中国危机的药方被介绍到中国。

这里有必要提示一下：民族主义、社会主义、自由主义是19世纪欧洲的三大社会思潮，这三种思潮在价值取向上差异巨大。其中，民族主义强调国家至上的原则，认为个体从属于群体，个体只有作为国家中一分子而存在才显示其价值。社会主义强调社会财富的公平分配，并认为真正的社会平等只有通过生产资料的公有化才能实现。自由主义则提倡个体本位和重视个体自由，并认为国家的职能旨在保障个人的权利不受侵犯。在政治理论上，与其说它关心的是通过政府来协调个体与个体之间的矛盾与冲突，毋宁说它更关心的是如何采取有效的方法来防止政府对个体自由的侵犯。因此，它主张有限政府的原则，要求以严格的“法治”（the rule of law）形式来保障公民的基本权利和自由。

西方近代这三大社会思潮在观念和价值取向上差别如此之大，如果说挽救民族危机、追求国家富强成为中国近代知识分子普遍具有的“忧患意识”的话，那么，他们在介绍、传播西方文化于中国之时，理应选择民族主义而不是其他。但事实上，与民族主义尖锐对立的西方自由主义之传入中国，却比民族主义更早，至少，在梁启超所说的“从制度上感觉不足”的第二期，就有严复等人以介绍西方自由主义观念到中国为己任了。这一现象该何以解释？

看来，中国近代知识分子在接受西方文明时具有一种“格式



塔心理”。这种“格式塔心理”在西方压力增大而又急欲学习西方文明时更有强化之势。所谓“格式塔心理”，是指将认知对象视为一有机的整体，对象中的各个组成部分无法分割。在这种认知心理的支配下，中国近代知识分子认为学习西方的富强之术，应当采取“全盘式输入”的办法，即不单纯引进西方的科学、制造和政制，还包括接纳西方的学术、思想和文化。19世纪70年代，英国正处于“维多利亚”时代，国势鼎盛，自由主义风行。在这种情况下，具有“格式塔心理”的中国近代知识分子，如严复，在观察英国的富强之道时，很自然会将英国的自由主义思想同英国的国力联系起来，并将它作为富强之道介绍到中国来。20世纪初直到二次大战之前，一些留学美国的中国留学生返国以后，深受美国经济物质生活的富裕及国力上升之鼓舞，也试图将美国自由主义的代表人物杜威的思想传播到中国，同样也可以用当时中国知识分子的这种“格式塔心理”来说明。

“格式塔心理”不仅是一种社会心理，还是近代化过程中非西方国家学习西方世界经验时普遍出现的历史现象。除近代中国之外，它还发生在日本、印度、土耳其等许多非西方国家。世界近现代史上，非西方国家在面对西方的压力时，目睹西方的富强而谋求自强之道，在格式塔的心理及思维方式的支配下，它们必然要达到这么一个阶段，即提出从经济、政治、社会文化及意识形态等所有方面全面地取法和模仿西方。西方文明作为一个整体，其各部分之间有内在的关联；西方的经济成功不纯然是经济的因素造成的，还包括西方社会的诸种因素，例如思想文化及价值观的因素在起作用。从这个意义上说，提倡全方位学习西方并不为非。但在这种“格式塔心理”的支配下学习西方经验时同时亦可能寓藏有危险。因为它容易导致将西方的文化凝固化和概念化。殊不知西方的思想文化纵然同西方的富强有关，这些

思想文化却无法简单地移植，更不能将它视为一成不变的教义或教条。原因在于西方近代文化离不开西方传统文化的源头活水，是西方近代以前的文化的演化。但从格式塔心理出发，很容易将西方的社会系统视为一静止的结构，将西方某一时期流行的思想观念误认为这一时期社会经济发展的因子或动力，而没有注意到这一时期的社会经济状况往往是前一阶段社会种种因素，包括思想文化因素综合作用的结果。以严复为例，他误以为英国维多利亚时期的富强局面是以穆勒为代表的功利主义型的自由主义造成的，却忽视了为19世纪的英国文明奠定了基础的洛克等人的古典自由主义理论。

## 第二节 中国近代自由主义的产生和发展

### 一、近代中国的“社会期待”

“期待”原是心理学的一个概念，指的是等待和希望看到有某种事物在未来某个时刻出现的心理状态。如果说社会是无数社会成员的集合，那么“社会期待”本该指某一历史阶段社会上大多数成员的共同心理状态。但社会作为综合组织结构并不可化约为无数个体的简单相加。在社会组织中，“社会期待”常常是通过社会思想文化的载体——知识阶层集中地反映和表达出来。从这个意义上说，社会心理的探测应该着眼于社会的思想知识界，尤其是其中的敏感地带。在中国思想文化史上，我们常可发现学术思想同社会政治生活的密切相依关系：政治气候的变化会导致学术空气的转向；反过来，学术风气的转移，也常常会成为政治变革的先导。这样，中国学术思潮及治学风尚的变化，往往成为社会政治生活的晴雨表和镜子。对甲午战争以前

中国学术思想的考察将会使我们看到，自由主义思想在维新运动以后开始在中国流播决非偶然的事，它迎合了自鸦片战争以来中国近代社会的某种“社会期待”。

1. 汉宋调和论的提出和“经世致用之学”的产生。清朝以乾嘉时期为代表，堪称汉学——训诂考据之学异常发达的时代。梁启超谈到汉学的成因说，明亡以后，学者们痛定思痛，将明朝复亡的原因归之于陆王心学的空疏，于是起而提倡注重名物考据的“实学”。另一方面，清朝统治者为了扑灭汉族知识分子的种族意识及反满情绪而大兴文字狱，大多数读书人为避文网而转向远离政治的文字、音韵、版本校勘之学，这也是导致汉学兴起的一个原因。可见，清代汉学的崛起实可以在当时的社会政治生活中寻到答案。汉学开始时在民间流传，到了乾嘉时期终于有风靡天下之势。但朝廷从政治角度考虑主要还是提倡宣扬“三纲五常”等封建义理的程朱理学。这样，很长一段时间，汉学、宋学相互攻讦若有水火不相容之势。但从嘉庆末年起，情况有所改变。当时出现一股势力，无论从汉学阵营还是宋学营垒中都开始放弃独尊一家的口号而主张汉宋调和。汉学家胡培翬说：“汉之儒者未尝不讲求义理，宋之儒者未尝不讲求训诂名物。义理即从训诂名物而出者也”。<sup>①</sup>原来治宋学的刘开在《学论》中也提出：“兼采汉儒，而不欲偏废。”<sup>②</sup>这种汉宋调和论的提出，实是传统旧学出现危机的反映。它说明，相当一部分学者已感觉到再按原来的治学方法走下去，已无法应付社会出现的种种问题；而试图改弦易辙。

汉宋调和论的产生曲折地反映了当时社会危机的加深。主张汉宋调和论的大多是关心时局的一些知识分子，希望借学术

<sup>①</sup> 《研六室文钞》，卷五。

<sup>②</sup> 《刘孟涂文集》，卷二。

达到济世和救世的目的，所以强调事功和经世致用。如著名汉学家程恩泽提出：“通训诂，明义理”，“以为留心律理，推之事功，为有用之学”。<sup>①</sup>理学家唐鉴也提出：“救时者人也，而所以救时者道也。”“礼乐兵农，典章名物，政事文章，法制度数，何莫非儒者之事哉。”<sup>②</sup>经世致用之学的一个重要特征是打破以往将“学”与“政”区分为二的学风，强调“学问经济无二事”，主张“贯经术、政事、文章为一”。这时候的“学术”内容已不限于传统的经学，还包括史学、舆地、朝掌国故等等。由于当时边警日深及内政面临困难，研究边疆地理及本朝掌故的著作较以往骤然增多。这当中著名者有魏源撰写的《海国图志》、贺长龄编纂的《皇朝经世文编》等等。

2. 今文经学的崛起和社会批判意识的抬头。与汉宋调和论和经世致用之学几乎同时出现的还有今文学派的思潮。今文学派推崇《公羊》之学，讲求“微言大义”，与古文经学相比，无疑在传统的学术框架之内更易于表达对时政的看法。也唯其如此，在清代盛行文字狱的时期它一直处于潜伏状态。到了嘉庆末年，有刘逢禄出，他上继庄存与，下启龚自珍，终于开创了今文经学复兴的局面。今文经学如同汉宋调和论一样，本是传统学术走到山穷水尽地步谋求自救的一种表现，但较之汉宋调和论，它在学术性格上却带有更多的异端色彩和叛逆性。钱穆评论晚清今文经学的开山庄存与说：“庄氏为学，既不屑于考据，故不能如乾嘉之笃实，又不能效宋明先儒寻求义理于语言文字之表，而徒牵缀古籍以为说，又往往比附以汉儒之迂恠，故其学乃有苏州

① 《与湘皋书》，见邓显鹤：《南村草堂文集》，卷九附录。

② 《国朝学案小识》。

惠氏好诞之风而益肆。”<sup>①</sup>正是晚清今文经学的这种学术疏狂性格,到了龚自珍那里,终于使它越出了传统学术的樊篱,产生了一种富有近代特色的社会批判意识。

龚自珍出生于世代仕宦之家,11岁随父到京,后来其父出放南方,他又随父同行。十年左右的京师生活使他对当时昏暗的吏治及颓败的士风有较深的了解。他认为当时的社会是“王治不下究,民隐不上达,国有养士之资,士无报国之日”,<sup>②</sup>对于萎靡的士大夫习尚予以相当严峻的抨击,称之为“士不知耻,为国之大耻”<sup>③</sup>。而追根溯源,这种士风又是由封建专制政治一手造成的。龚自珍为我们描绘了一幅统治者为维护其专制统治而刻意摧残人才的阴森恐怖的图画:“士也者,又四民之聪明喜议论者也。身心闲暇,则留心古今而好论议。留心古今而好论议,则于祖宗之立法,人主之举动措置,一代之所以为号令者,俱大不便。”<sup>④</sup>于是专制君主无不把“士”当作仇敌,必欲摧毁其独立思想而后快,办法是摧锄他们,使其丧失廉耻(即独立人格):“去人之廉,以快号令,去人之耻,以嵩高其身;一人为刚,万夫为柔,以大使其有力强武。”<sup>⑤</sup>经过这样一番折磨,“士”的躯体尽管没被消灭,但其精神及人格力量却已消磨殆尽,类如行尸走肉:“遂乃缚草为形,实之腐肉,教之拜起,以充满于朝市。”<sup>⑥</sup>这些徒具人形的躯壳是经不起风雨的:“风且起,一旦荒忽飞扬,化而为沙泥。”<sup>⑦</sup>读至此,我们与其说是对当时不振的士风感到可叹,不如说对封建专制政治摧折人才的罪恶感到愤懑。在《病梅馆记》中,

① 钱穆:《中国近三百年学术史》下册,中华书局1986年版,第525页。

② 《龚自珍诗文选注》,广东人民出版社1975年版,第71页。

③ 同上书,第15页。

④ 转引自《中国近代史新编》,人民出版社1981年版,第171—172页。

⑤⑥⑦ 同上书,第172页。

他还以“病梅”取喻，对斫害个性发展的社会时尚痛加针砭。他发誓要以医治“病梅”为业：“毁其盆，悉埋于地，解其棕缚。”<sup>①</sup>看来，龚自珍对封建社会的诅咒及对封建专制政治的鞭笞，是紧紧抓住它们不利于个性发展及个体独立人格的培养着眼的。我们说龚自珍代表一种近代个体意识的觉醒，其道理即在这里。早在鸦片战争前夕，他就开始撞响封建专制统治的鸣钟，他写道：“日有三时，一曰蚤（早）时，二曰午时，三曰昏时”，而清皇朝的统治已到“昏时”。此时，“灯烛无光，不闻余言，但闻鼙声。夜之漫漫，鹳旦不鸣，则山中之民，有大声音起，天地为之钟鼓，神人为之波涛矣。”<sup>②</sup>这“山中之民”表示什么，龚自珍没有明言，但从其思想倾向及寄托的意象看，应当是一种他朦胧地意识到却又不十分清楚理解的自由主义的理想及其实践。难怪半个多世纪以后，这位先知者的文字在维新运动中的自由主义者那里获得了共鸣。梁启超在《清代学术思想概论》中追述他那一代人如何从龚自珍的诗文中汲取灵感时说：“初读定庵文集，若受电然。”

3. 对西学的兴趣与追求。这里的“西学”，既包括从西方传来的自然科学知识（即“格致之学”），也包括有关西方历史、地理、政治以及各种社会科学、人文科学的知识。本来，在明清之际，中国的学术界曾兴起过一个讲求西学的思潮。当时一批来华的耶稣会教士为便于在中国传教曾介绍和传播了一些西学知识，颇得到朝廷与士大夫的欢迎。后来由于耶稣会内部的争执以及清廷政治的原因，这一思潮逐渐低落乃至消失。在乾嘉朴学时代，汉学大师们虽然对艾儒略、南怀仁等介绍西学甚为有力的人物“表面勉为敬崇”，实际上却“不用其学说”。<sup>③</sup>在《四库全书》提要

① 《龚自珍诗文选注》，第166页。

② 《龚自珍全集》，第88页。

③ 转引自陈胜彝《林则徐与鸦片战争》，中山大学出版社1990年版，第271页。

中,艾儒略的《职方外纪》被贬为“所述多奇异,不可究诘”;南怀仁的《坤舆图说》则被疑为模仿中国古书《神异经》之作。在康熙初年撰述的《西方要纪》等“言世界地理”的西书,“乾嘉学者视同邹衍谈天,目笑存之而已。”<sup>①</sup>但到了嘉庆末年,对西方知识的兴趣又开始复活。最初是舆地之学。鸦片战争前夕,林则徐督师两广,命人译《四洲志》,后来魏源据此为基础,扩大为百卷,名《海国图志》。接着,徐继畲又撰写《瀛环志略》十卷。这些西方舆地之学开始时从属于“经世致用之学”,出于了解“夷情”的需要,是为了“师夷之长技以制夷”。如《海国图志》一书,除介绍西方地理知识,还有筹海篇、筹夷章条、夷情备采、战舰、火器条议……等篇。60年代和70年代以后,人们对“师夷之长技以制夷”中的“夷技”这一概念作了很大延伸和改变。它除了指原来较狭义的西方的“船坚炮利”之外,还包括西方的工程技术和自然科学知识。当时以“江南制造局”为中心,大量编译西方的各种自然科学书籍,统称为“格致之学”。“墨海书馆”编印的西学书籍(主要是自然科学类)也受到广泛欢迎。

西学知识的传播为洋务运动的开展创造了条件,反过来,洋务运动的发展又为西学知识的讲求提供了动力。后来,人们对西学的了解已不限于“格致”之类的自然科学,还扩大到有关西方的政教与文化。在整个80年代和90年代(维新运动以前),尽管介绍、翻译的西学书籍仍以“格致之学”数量最多,西学思潮的重点却有愈来愈转向对西方的经济、政治制度的了解的趋势。一批“早期改良主义者”(之所以称为“早期”,乃为了与后来维新运动中的改良主义者相区别)出现了。这些早期改良主义者开始对仅仅局限于学习西方工艺制造及科学技术的洋务运动提出批

---

<sup>①</sup> 梁启超:《中国近三百年学术史》,中国书店1985年版,第323页。

评,要求取法西方的政治制度。例如王韬就提出“顾论者徒夸张其(英国)水师之练习,营务之整顿,火器之精良,铁甲战舰之纵横无战,为足见其强;工作之众盛,煤铁之充足,商贾之转输负贩及于远近,为足为其富,遂以为立国之基在此。不知此乃其富强之末,而非其富强之本也。英国之所持者,在上下之情通。……国家有大事,则集议于上下议院,必众论金同,然后举行。”<sup>①</sup>这段介绍英国议会制度之优越性的文字出现于中法战争以前,足见维新运动中要求取法西方政治制度的呼声盛行一时并非偶然。这种舆论早在维新运动走向高涨以前就暗地里有所发动与酝酿了。

但在早期改良主义者那里,议论最多的还是关于经济改革的建议。与道光年间注重河遭、财政、赋税等具体问题的治理不同,这些早期改良主义者关于经济改革的主张是全局性的,即要求从制度上改革经济,要求大力发展私人资本主义。如办洋务出身的郭嵩焘提出:“天地自然之利,百姓皆能经营,不必官为督率。若径由官开采,则将强夺民业,烦忧百端,百姓岂能顺从!……今言富强者,一视为国家本计,与百姓无与,抑不知西洋之富,专在民不在国家也。”<sup>②</sup>后来,何启、胡礼垣在《新政真诠》里说得更为透彻:“亦知泰西各国,凡民间有倡设铁路者,国家必多方资助,以底厥成乎?”<sup>③</sup>他们正式提出以办铁路为试点,在中国大规模发展私人资本主义的倡言:“新政既行,宜令国中省、府、州、县俱设铁路,使民间纠合公司股份而为之。”<sup>④</sup>不过在何启、胡礼垣发这番议论的时候,已经是1894—1895年,行将出现维新运动的政治大变革,自由主义思想也将正式登台表演了。

① 《弢园文录外编》卷四,第107—108页。

② 《养知书屋遗集·文集》,卷十三,第37—39页。

③④ 转引自王斌:《维新运动史》,上海人民出版社1986年版,第79页。



## 二、维新运动与自由主义的曙光

1895—1898年的维新运动，是一次从下至上发动，又从上至下进行的具有救亡性质的运动。那么，这次运动与中国近代自由主义运动的关系又如何？要注意的是，当我们说维新运动是一次救亡图存的运动，并不排除它同时还可以是一次思想启蒙运动。诚如我们后面要看到的，参加到维新运动中去的思想派别是纷繁杂沓的（详见第一章第一节“政派与思潮”）其中，有两个思想派别特别值得我们注意：一个是以康有为为首的维新派人士着眼于政治制度改革的运动，另一个则是以严复为代表的注重思想启蒙的文化运动。在维新运动中，这两个运动都在同步地发展着，并且它们彼此在思想上可以找到不少的共通点，因此后来的一些历史学家往往不将它们加以区分，而统称之为“维新改良运动”与“维新改良派”。事实上，这两个运动无论在旨趣还是基本观念上都有若干的不同。但这两个运动又是由当时民族危机加深这一情势所诱发的，目的都在救亡图存。这一点不仅对于确定维新运动的性质，而且对于了解中国近代自由主义的特征均深具意义。维新运动与中国自由主义的关系可以归结为两点：一，由于西方自由主义观念是作为救亡图存的工具与手段被引进的，“民族自救”于是成为中国近代自由主义思想中不可或缺的内容。不仅维新运动期间严复式的自由主义如此，以后整个中国近代自由主义的思想发展轨迹亦如此。二，维新运动的发展为自由主义在中国的传播提供了机遇，同时也减少了自由主义运动发展的阻力。可以这样认为：假如没有维新运动，则自由主义在中国的传播可能要推迟若干时日；假如不同“救亡图存”的目标结合起来，则自由主义这些素来为中国传统思想文化所陌生的观念要为近代中国人所理解也将增加它的困

难。

但是，维新运动与自由主义运动毕竟是在性质上不同的两种运动。如果说维新运动通常总是同康有为的名字联系在一起的话，那么，中国近代自由主义运动的真正开创者则是严复。

严复，福建侯官人，1854年生，1868年入福建船政学堂。1872年毕业后，曾被派出到英国留学。留学期间，他接触到大量的英国自由主义思想家的著作，回国以后，以介绍和传播西方思想和学术文化为己任。值得注意的是，推动严复走上从事著译文字道路的，主要还不是学术本身的兴趣，而是由民族危机的刺激，尤其是甲午战争以后中国面临被瓜分的险恶形势造成的。在维新运动开始走向高潮的1895年，严复发表的文字并不多，主要者有五篇：《论世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《原新续篇》和《救亡决论》。但这五篇文章却具有相当的重要性，它们合起来构成严复的变法思想纲要。以后，严复的思想朝着这几篇文章所展示的方向继续发展。尤其重要的是，这几篇文章为我们展示了严复的自由主义思想的基本特征。这些特征，对于了解整个中国近代自由主义思想的普遍特点来说亦具意义。

1. 认识论上的实证主义。在哲学观念上，中国近代自由主义者大多是实证论者（也有某些例外，如五四新文化运动中的蔡元培及后来的张君勱，在社会政治思想上持自由主义的立场，但哲学主张上却赞成康德及自由意志）。所谓实证，是强调经验证实的原则。中国近代自由主义思想的这一路向是由严复开启的。严复在《政治讲义》中提出：“吾党之言政治，大抵不出内籀之术”。<sup>①</sup>这里的“内籀之术”，指的就是一种强调经验观察及归纳的实证方法。在维新运动中，严复提出要重视“内籀”方法，是针对

---

<sup>①</sup> 《严复集》，中华书局1985年版，第1250页。

传统学术而发的。他这样强调“旧学”与“西学”的对立：宋学是“高过于西学而无实”，汉学“事繁于西学而无用”<sup>①</sup>，陆王心学则是“师心自用”的产物，而西学“其则与是相反。一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定为不易。其所验也贵多，故博大，其收效也必恒，故悠久；其究极也，必道通为一，左右逢原，故高明……”。<sup>②</sup>在严复看来，西方的富强“窍门”不外两点：一个是他们的立宪民主制度，一个是他们运用的实证方法。他在谈到西方实证主义的科学方法与富强的关系说：“其为事也，一一皆本诸学术；其为学术也，一一皆本于即物实测，层累阶级，以造于至精至大涂，故蔑一事焉可坐论而不足起行者”<sup>③</sup>，“学问之士，倡其新理，事功之士，窃之为术，而大有功焉。故曰：民智者，富强之原。”因此，严复主张“开民智”，废除八股和科举，而代之以建立在“即物实测”基础上的西方学术。这种实证主义的方法同自由主义思想究竟有什么关系呢？按照严复，不仅西方的自然科学是借助实验和观察等“实证”的方法得到发展的，即便是西方的社会科学，包括经济理论、法学理论、伦理科学等等，无一不是采取“内籀之术”得出的结论。尤其是他心目中最崇拜的斯宾塞、穆勒等人，也都是实证主义者，更印证了他这一看法。因此，实证主义在他眼里，往往又成为自由主义思想理论的方法论原则。严复这一思想取向为后来不少中国自由主义思想家所继承。如胡适在提倡杜威的自由主义思想理论时，同时就极力强调实用主义的方法。

2. 伦理观上的个体主义。在西方，自由主义区别于他种社会学说的根本特征之一是它对个体自由的强调。丁·格雷在申

① 《严复集》，第一册，第44页。

② 同上书，第45页。

③ 同上书，第23页。

述西方自由主义思想中个体主义(individualism)时说,所谓个体主义,是“维护个人的道德首创性,反对社会集体”。<sup>①</sup>中国近代自由主义虽然由于历史条件及社会环境的原因,在看待个体与群体的关系上,不像西方自由主义那样将二者截然对立,但对个体自由的重视,同样是中国近代自由主义最引人注目的特征。在《论世变之亟》一文中,严复将自由的价值提到前所未有的高度。他说:“夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教也。彼西人之言曰:唯天生民,各具赋畀,得自由者乃为全受。”<sup>②</sup>他还认为,中西方在政制、风俗、思想文化等等各个方面的差异是巨大的,而这一切差异之产生,都是由于西方人重视个体自由,而中国却欠缺个体自由:“自由既异,于是群异丛然以生,粗举一二言之,则如中国最重三纲,而西人首明平等;中国亲亲,而西人尚贤;中国以孝治天下,而西人以公治天下;中国尊主,而西人隆民;中国贵一道而同风,而西人喜党居而州处;中国多忌讳,而西人众讥评。其于财用也,中国重节流,而西人重开源;中国追淳朴,而西人求欢虞。其接物也,中国美谦屈,而西人务发舒;中国尚节文,而西人乐简易。其于为学也,中国夸多识,而西人尊新知。其于祸灾也,中国委天数,而西人恃人力。”<sup>③</sup>等等。将中西方一切方面的差别都归结为中国缺乏个体自由,而西方重视个体自由,这一看法未必正确,但严复从价值观出发,看到了中西方本质差异之所在,这不能不是他的目光锐利之处。尤其是他注意到中国思想中有一个词的用法与西方“自由”一词的用法相似,这就是“恕”和“絜矩”;但他指出,这种相似只是表面的,其实在内涵上中西方的概念有本质的区别:“何则?中国恕与

① 丁·格雷:《自由主义》,明尼苏达大学出版社1986年版,序言。

②③ 《严复集》,第一册,第3页。

絮语，专以待人及物而言，而西人自由，则于及物中，而实寓所以存我也。”<sup>①</sup>可见，这里严复强调的自由不是别的，而是一种肯定个人作为独立个体存在、尊重个人独立人格的个体自由。

个体自由的实现固然有赖于政治自由的担保，但个体自由归根到底首先不是一个政治学的概念，而是伦理学的概念，它先于政治自由而存在，并为政治自由提供基础。即从政治自由中的重要一项“言论自由”来看，它所要保障的不过是公民表达思想的自由而已。所以严复说：“须知言论自由，只是平实地说实话求真理。一不为古人所欺，二不为权势所屈而已。使真理事实，虽出之仇敌，不可废也。使理谬事诬，虽以君父，不可以也。此之谓自繇。”<sup>②</sup>也正是在这个意义上，严复将个体自由视为增进民智、民德的先决和必要条件：“使中国民智、民德而有进今之一时，则必自实爱真理始。仁勇智术，忠孝节廉，亦皆根此而出，然后为有物也。”<sup>③</sup>有意思的是严复还谈到，个人自由本质上是一种人格操守，因此即使在政治自由无法保证的情况下，也并非完全无法坚持个体自由。请看如下的一段话：“西国言论最难自繇者，莫若宗教。故穆勒持论，多取宗教为喻。中国事与相方者，乃在纲常名教。事关纲常名教，其言论不容自繇，殆过西国之宗教。观明季李贽、桑悦、葛寅亮诸人，至今称名教罪人，可以见矣。虽然，吾观韩退之《伯夷颂》，美其特立独行，虽天下非之不顾。王介甫亦谓圣贤必不徇流俗，此亦可谓自繇之至者矣。至朱晦翁谓虽孔子之言，亦须明白讨箇是非，则尤为卓犖俊伟之言。谁谓吾学界中，无言论自繇乎？”<sup>④</sup>严复这一思想对于后来的中国自由主义者产生了相当深远的影响。如果说严复以后的中国

① 《严复集》第一册，第3页。

②③④ 同上书，第134页。

近代自由主义者都是严复思想的传人的话,那么,中国自由主义者真正能坚持到底的,也就是严复关于思想自由与言论自由的理想。其原因在于,其他种种关于政治上的自由概念,由于社会环境的复杂及具体问题的纠缠,即使在自由主义营垒中对此的看法也都不一,甚至有很大的分歧;而思想自由与言论自由作为一种个人的人格操守,则较之政治自由具有较明确的内涵,同时,也能够不顾外在环境及社会的压力而为个人所达到和遵守。

3. 历史观上的进化观。在历史观上,中国的自由主义者基本上是“进化论者”。这里的“进化”有两层含义:其一是承认社会历史是不断向前发展的过程,对人类历史持一种“进步”的观点。其二是认为人类社会的进步是逐渐积累的过程,不可“躐等”。在中国近代史上,严复是较全面和系统地介绍西方进化论思想的第一人。在维新运动中,人们熟悉严复的名字,与其说是他介绍的西方自由主义理念和经济学说,不如说是他介绍的西方进化论。自严复翻译《天演论》一书以后,进化论思想风行海内,成为主宰20世纪初中国思想界最有力的思潮。当时无论是立宪派、改良派和革命派,无不接受进化论。及至新文化运动期间,持各种社会学说的人物,包括无政府主义者、工团主义者、社会主义者……等等,几乎无不经进化论的洗礼。有区别的是:主张其他社会学说的人物在经受了进化论的洗礼以后,又纷纷跟它分道扬镳,而自始至终将进化论作为一种信仰的却是中国的自由主义者。这毫不奇怪,因为在历史观上持一种进化的观点同中国自由主义者既赞成社会改革,同时又不提倡激进的方式,尤其是暴力革命的政治主张是合拍的。进化论思想于是为中国自由主义者们的种种社会及政治改革方案提供了理论基石。在《论世变之亟》中,严复一开始就提出:“尝谓中西事理,其最不同而断乎不可合者,莫大于中之人好古而忽今,西之人力今以胜古;中

之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。”<sup>①</sup>在比较了历史循环论与进化论这中西两种截然不同的历史观以后，严复斩钉截铁地宣布：我党生于今日，所可知也，道必进，后胜于今而已。正是从历史是不断地进化的观点出发，他论证了变法的必要性和必然性：“法犹器也，道犹涂也，经久而无修治精进之功，则格杆芜梗者势也，以格杆芜梗而与修治精进者并行，则民国将弃此而取彼者势亦势也。此天演家所谓物竞天择之道固如是也。”但是，在提出改革，包括政治的改革是不得不行之之后，严复并不像康有为们那样将全部希望寄托在政治和官制的改革上，而将主要精力用于“开民智”，这同样是以进化论思想为根据的。因为按照进化论的观点，生物的进化是物种的改进；只有物种的质量提高以后，才能适应变化了的环境以求生存。生物如此，人类社会的进化亦如此。所以严复提出的变法方案包括“治标”和“治本”两种。在他看来，离开了治本，什么“建民主、开议院”、“合公司、用公举”等政治、经济体制的改革都要落空的，中国之积弱返强，必须从治本入手。这一思想取向使严复与当时大多数热衷于政治改革的维新派划分了界限，也是他的变法方案被后人理解为“保守”而遭受非议的地方。实际上，严复的改革主张虽然缓进，却并非保守；相反地，它还导源于潜意识中的一种急躁情绪（此点下面详论）。但无论缓进也罢，急躁情绪也罢，严复将变法的焦点集中于开民智与大讲西学，是从他的进化论思想导出的合乎逻辑的结论。

4. 经济思想上的放任主义。作为一位追求国家富强之道的思想家，严复对于西方近代的古典经济理论予以了充分的注

<sup>①</sup> 《严复集》第一册，第1页。

意。在《原强》一文中，他写道：“东土之人，见西国今日之财利，其隐赆流溢如是，每疑之而不信；迨亲见而信矣，又莫测其所以然；及观其治生理财之多术，然后知其悉归功于亚丹斯密之一书，此泰西有识之公论也。”<sup>①</sup>对于亚当·斯密以后西方经济学理论的进展，他同样是十分熟悉的。在翻译亚当·斯密的《原富》一书的《译事例言》中他写道：“计学于科学为内籀之学。内籀者，观化察变，见其会通，立为公例者也。如斯密、理嘉图、穆勒父子之所论者，皆属此类。然至近世如耶方斯、马夏律诸书，则渐入外籀，为微积曲线之可推，于斯密《原富》而外，若穆勒、倭克尔、马夏律三家之作，皆宜译，乃以尽此学之源流，而无后时之叹。”<sup>②</sup>值得注意的是，尽管严复承认西方的经济学自斯密以来有了长足的发展，但他介绍翻译过来的，并不是反映西方经济学最新进展的著作，却依然是被视为西方古典经济学派之开山的亚当·斯密的《原富》一书。严复在维新运动正处于高潮的1897年就开始翻译此书，至1900年末，整整花费了三年时间译完全书。比起《天演论》来，此书较多采取直译，同时添加有大量按语，足见严复对这本书的重视。

严复推崇《原富》一书不是因为别的，主要是因为这本书提倡放任主义的经济政策，反对国家对私人经济活动的干预以及书中对重商主义经济学说的批判，在严复看来，对于中国的情况来说，多为对症之药石：“其中所指斥当轴之迷谬，多吾国言财政者之所同然，所谓从其后而鞭之。”<sup>③</sup>

斯密的经济理论建立在这么一个“公设”之上，即认为“利己心”是社会经济发展的动力。在《国民财富的性质和原因的研究》

① 《严复集》第一册，第29页。

②③ 同上书，第98页。



(即严复翻译的《国富论》)中,他写道:“人类几乎随时随地都需要同胞的协助,要想仅仅依赖他人的恩惠,那是一定不行的。他如果能够刺激他们的利己心,使有利于他,并告诉他们,给他作事,是对他们自己有利的,他要达到目的就容易得多了。……我们每天所需要的食料和饮料,不是出自屠户、酿酒家或烙面师的恩惠,而是出于他们自利的打算。我们不说唤起他们利他心的话,而说唤起他们利己心的话。我们不说自己有需要,而说对他们有利。”<sup>①</sup>这也完全被严复当作他自己的经济学信条。所以他在批判中国传统学术思想中重“义”轻“利”的说法时,就引用了斯密的观点。他说:“民之所以为仁若登,为不仁若崩,而治化之所难进者,分义利为二者害之也。孟子曰:‘亦有仁义而已矣,何必曰利?’董生曰:‘正道不谋利,明道不计道。’泰东西之旧教,莫不分义利二涂。此其用意至美,然而于化于道皆浅,几率天下祸仁义矣。”<sup>②</sup>按照严复的观点,既然私己心才是经济发展的驱动力,而经济发展了,不仅个人得利,而且整个社会蒙其泽,因此国家在制定经济政策时,就不是从“义”方面考虑如何去限制与干预属于私人领域的经济活动,而是尽可能地少骚扰百姓,而尽量与民方便,这样才能求得“大利”:“今夫中国人与人相与之际,至难言矣。知损彼之为己利,而不知彼此之两无所损而共利焉,然后为大利也。故其敝也,至于上下举不能自由,皆无以自利;而富强之政,亦无以行于其中。”<sup>③</sup>在这个意义上,严复将富强之术归之于放任主义的经济政策,认为富强者无他,“不外利民之政也”。

在西方,放任主义与重商主义的对立在是否应建立“关税壁

① 转引自琼·罗宾逊:《现代经济学导论》,商务印书馆1982年版,第17页。

② 《严复集》第四册,第858页。

③ 同上书,第一册,第15页。

垒”这个问题上尖锐地表现出来。在这个问题上，严复是赞成斯密提出的“非搭锁廓门”，而“任民自由”的自由贸易政策的。他谈到英国采取这一政策带来的效果说：“英国自斯密氏之世以来，其所以富强之政策众矣。格致之学明于理，汽电之机达于用，君相明智，而所以日新。然自其最有关系者言之，则采是书之言，而弃其疾以从其利也。于是除护商之大梗，而用自由无沮之通商。既有其利，辟土四洲，移虚实而通有无。”<sup>①</sup>既然英国之富强是由于执行了使民自利的放任主义政策的结果，因此在对中国的经济问题发表看法时，严复力主仿效类似的政策。这方面最有名的莫过于1902年针对“路矿”问题发表的文章。当时，铁路及矿山都是财源所在，国家想办路矿却筹措资金困难。严复提出，开铁路固然是中国求富强的重要措施，但必以“商办为正宗”，“若以官办，抑以官督商办，皆将文例拘牵，断行觐滞，而度支烦费，又复不啻。”<sup>②</sup>显然，严复对由国家去办路矿事业是持怀疑态度的。至于矿政，他更主张放手让商民去搞，国家根本不必过问。“独至争执涉讼，而非州县所能了者，总局乃予派员，秉公听断，使新旧二主，各不受亏。”<sup>③</sup>这些具体的议论和主张，同维新运动期间他提出的“富强者，不外利民之政也”<sup>④</sup>的经济思想是一脉相承的。

不过应该看到，严复尽管是亚当·斯密的放任主义经济理论的追随者，他的经济思想同斯密的《原富论》一书表达的宗旨并不是完全相符合的。按照斯密的观点，经济活动的领域是充足的，其最终目的就在追求个人的幸福。严复从斯密的书中汲取了经济自由的思想，很快便将它同国家富强这一目标联系起来

① 《严复集》第四册，第920页。

② 同上书，第一册，第105页。

③ 同上书，第109页。

④ 同上书，第14页。

来。这样尽管严复接受了斯密的经济利己主义及放任主义的主张,但认为它们仅仅在从属于国家富强这一目的方面具有意义,这与西方古典自由主义思想家视经济活动本身就是个体自由的体现的思想构成了原则性的差别。严复的这种独特的放任主义经济理论对后来不止一代的中国近代自由主义者有着重要的影响。

### 三、理想与现实

在维新运动中,除了严复从西方直接引进英国式的自由主义思想之外,中国传统思想在激烈的社会、政治动荡中也发生了一次蜕变。谭嗣同是将中国传统思想向近代自由主义方向推进的第一人。甲午战前,谭嗣同是一个讲求“考据、笺注、金石、篆刻、诗、古文辞之学”的传统士人,思想还停留在主张办“洋务”的水平。1894—1895年交,他在一封信中还这样认为:“今之衮衮诸公,尤能力顾大局,不分畛域,又能通权达变、讲求实济者,要惟张香帅一人!”<sup>①</sup>甲午战后,他的思想为之一变,在给同一个人的信上写道:“平日于中外事虽稍稍究心,终不能得其要领。经此痛巨创深,乃始屏弃一切,专精致思,当馈而忘食,既寝而累兴。绕屋徬徨,未知所出。……详考数十年之世变,而切究其事理,远验之故籍,近咨之深识之士,不敢专己而非人,不敢讳短而疾长,不敢徇一孔之见而封于旧说,不敢不舍己从人取于人以为善。……不恤首发大难,画此尽变西法之策。”<sup>②</sup>从这里看出,谭嗣同思想的转变,代表当时一部分士人从传统的经世之用到追求西学的思想的转变。自此,谭嗣同大步地跨越旧学的樊篱,如

① 《谭嗣同全集》(增订本),第159页。

② 《谭嗣同全集》(增订本),第167—168页。

饥似渴地汲取西方的新知识,从格致、算学到西方的社会政治理论,乃至基督教教义。他的《仁学》一书,就是融合中西学术思想于一炉,建立他自己的哲学和政治思想体系的尝试。他自述《仁学》的思想来源说:“凡为仁学者,于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书,于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书,于中国书当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《墨子》、《史记》及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书。”<sup>①</sup>显然,与严复相比,他的思想更带有传统的气息。当然,这不是传统的简单延伸,而是在近代中西思想文化交汇的历史条件下,将传统思想糅合西方文化而作出的创造性转化。他将“仁”定义为“通”,并申述“通”之四义为:中外通、上下通、男女内外通、人我通、表达了一种要求泯消一切差别,彻底实现社会平等的近代观念。

谭嗣同在戊戌政变中殉难,《仁学》一书在他死后由其生前好友梁启超整理出版。戊戌变法失败以后,梁启超的思想逐渐摆脱康有为的支配而作为近代中国自由主义思想中的一支而在社会上产生重大影响。梁启超的自由主义是谭嗣同与严复的思想的一次综合。尽管梁启超的思想前后多变,且同一时期中各种社会学说在他心中恒常处于交战之中,但在其思想处于高峰时期的1902—1903年,梁启超作为舆论界的“骄子”,推进了自由主义思想在中国的发展。自由主义思想如何易于引起当时中国知识界的共鸣,从黄遵宪对《新民丛报》的称赞可见一斑:“惊心动魄,一字千金,人人笔下所无,却为人人意中所有。”

值得注意的是,1905年前后,中国思想界发生了一次转向。由于日俄战争的爆发以及清廷假“立宪”等事件的影响,拒俄、排

<sup>①</sup> 《谭嗣同文选》,中华书局1981年版,第98页。

满运动迅速发展起来,此后直到辛亥革命前夕,自由主义虽没有完全消逝,却淹没于民族主义的巨大声浪之中。

辛亥革命以后,自由主义开始走向高潮,终于迎来了新文化运动。五四时期堪称中国近代自由主义的“黄金时代”。此时,自由主义已不再像维新运动时期那样仅是少数先知人物的预言和呐喊。它经过胡适、陈独秀、周作人及蔡元培等人的提倡,形成一股强劲的风潮,在青年一代知识分子中获得极大反响。

五四新文化运动中的自由主义突出表现为提倡伦理、道德革命。1918年,胡适在《新青年》上发表《易卜生主义》一文,指责社会上三种势力:一是法律,二是宗教,三是道德,而其中的道德据易卜生看来,不过是“许多陈腐的习惯而已”<sup>①</sup>。早在1915年,陈独秀在《新青年》发刊词中提出“新青年”之六义:自主的而非奴隶的,进步的而非保守的,进取的而非退隐的,世界的而非锁国的,实利的而非虚文的,科学的而非想象的,等等。主张造就一代具有新的理想、新的人格、新的思想的新人,以为社会进步及文明的发展奠定基础。他将“伦理的觉悟”称为“吾人最后觉悟之最后觉悟”。<sup>②</sup>提倡个性解放、个人独立的伦理、道德革命的目的,正如陈独秀们所说的,要提倡一种以个人为本位的自由主义而取代以家族为本位的宗法主义。

伦理、道德革命在新文化运动中借白话文而大张其帜。白话文运动除了改革文学的形式,提倡用白话文写作之外,在内容上提倡一种写“人”的文学,而与“文以载道”的旧文学相对立。胡适在《文学改良刍议》中提出八项主张,其中“言之有物”一项,他解释说:“吾所谓‘物’,约有二事,即‘情感’与‘思想’”。<sup>③</sup>文学革命

① 《胡适哲学思想资料选》,华东师范大学出版社1981年版,第161页。

② 《独秀文存》,安徽人民出版社1987年版,第41页。

③ 转引自司马长风:《中国新文学史》上卷,第4页。

的另一翘楚人物周作人提出：“应以普通的文体，写普通的思想与事实”，反对“偏重一面的畸形道德”<sup>①</sup>。新文化运动的倡导者们不仅理论上提倡，而且身体力行，创作了一批抒发自我性灵，反映个体人格觉醒的文学作品。这当中包括胡适的新诗集《尝试集》（1920年3月初版）、鲁迅的小说、周作人的小品文等等。

五四新文化运动中自由主义的高涨不仅表现在伦理、道德革命的提倡和白话文运动，而且在教育领域中产生回响。1917年，蔡元培以辛亥革命元老资格出任北大校长，力图以北大为试点，在中国教育界造成一种思想宽容和学术独立的新风尚，提出了“兼容并蓄”的方针。在蔡元培的主持下，北大成为新旧思想交战的激烈战场，其中既有新文化运动的领袖人物，如胡适、陈独秀、钱玄同，反对白话文最力的人物，如刘师培、辜鸿铭等人亦为之提供讲坛。思想争鸣的结果北大学派林立，思想异常活跃，出现以提倡自由主义著称的《新潮》刊物，并且培育出像傅斯年、罗家伦这样一些日后活跃于政坛的自由主义分子。

20年代末，以《新月》杂志的创刊为标志，中国自由主义的发展进入一个新阶段——致力于政治改革与人权运动。

早在1923年，胡适、梁启超、徐志摩等人就在北平组织了一个叫“新月社”的组织，它当时仅是一个俱乐部或沙龙式的团体。1927年，徐志摩、潘光旦、闻一多等人又在上海创办“新月书店”，由胡适任董事长。次年3月，《新月》月刊正式出版，新月派成员增加了梁实秋、叶公超、沈从文等人。开始，“新月派”仍是以文学团体的面貌出现。但经过一年多以后，刊物的编辑方针有所改变。自第2卷第2期开始，对国内政治公开发表意见，直言不讳地表示“我们谈政治了”，并且“以后还要继续谈”。《新月》之所

<sup>①</sup> 转引自司马长风：《中国新文学史》上卷，第5页。

以从文艺性刊物转为政治性刊物，一方面是国民党统治了全中国以后，政治气氛一度沉闷，使新月派同人纷纷感到目前沉闷可能“酝酿着将来的更大的不安”，以致“觉得忍无可忍，便说出话了，说出与现在时局有关的话了”。<sup>①</sup>另一方面，也反映了当时一批中国自由主义分子在中国实现英美国家的民主政治的愿望。他们关心时局而又信仰思想自由，因此试图像英美国家的一些自由主义者一样，采取不加入政治却又议政的方式影响中国政治的发展。

在这种不参政却要议政的思想推动下，1929年，以国民党政府颁布《国民政府公报》为契机，新月派发动了一场争取人权的运动，对国民党当局压制人权的种种高压措施和专横做法表示不满。其发难者，就是曾为新文化运动倡导人之一的胡适。胡适在《人权与约法》一文中针对国民公报中所谓“个人或团体”不得非法侵害他人人权，而没有提及政府机关的说法，认为“我们最感痛苦的是种种政府机关或假借政府与党部的机关侵害人民的身体自由及财产。如今言论出版自由之干涉，如各地私人财产之被没收，……都是以政府机关的名义执行的。”<sup>②</sup>因此他呼吁“快快制定约法”，以确立法治基础和保障人权。

接着，罗隆基、梁实秋等人相继发表文章，直截了当地指责国民党当局侵犯人权的事实。罗隆基写作《论人权》、《告压迫言论自由者》等文章，比较全面地论述了他的人权思想，为人权派奠定了思想理论基础。此外，梁实秋、潘光旦等也写了《论思想统一》、《论人丁两旺》等文章，陆续参加讨论。这样，以胡适、罗隆基的《人权与约法》、《专家政治》等文章的发表为标志，人权运

① 《新月》，第2卷第6、7期合刊，1929年9月。

② 胡适：《人权与约法》，《新月》第2卷第2号。

动“事实上已经发动”。<sup>①</sup>

“九·一八”事变以后，中国的民族危机加深。在这种情势下，中国的自由主义者创办了另一份重要的政治性刊物——《独立评论》。胡适在刊物的发刊词中说：“我们叫这刊物作《独立评论》，因为我们都希望永远保持一点独立精神，不依傍任何党派，不迷信任何成见，用负责任的言论来发表我们各人思考的结果：这是独立的精神。”<sup>②</sup>应该说，就刊物的宗旨说，它提倡超越党派的偏见，对时局与社会采取一种理性的批评态度，说它是一份自由主义的杂志是不错的。但由于时局的动荡，《独立评论》的风格发展到后来显然与《新月》有别。尽管它仍刊登一些呼吁人权、要求保障公民基本权利的文章，但更多刊登的却是就目前形势下如何进行政治、经济的改革以及就某些个具体的社会、经济问题提供建议的对策性文字。

值得注意的是，30年代初期是国民党政权处于“内忧外患”的时期，国民党对共产党的苏区根据地一再地进行围剿。在这种情况下，中国的自由主义者们从维护人权以及要求实行多党制的立场出发，对国民党的做法曾加以抨击。1933年，丁文江在《独立评论》上发表文章，要求共产党人变成非暴力的、公开的反对派政党，同时，国民党应容忍其以这种资格存在下去。

然而，30年代中期以后，当日本开始扩大对华侵略，局势进一步严峻时，中国的自由主义者们开始逐渐放弃这种超党派的立场而试图同国民党合作，他们中不少人加入了国民党政权。同时，他们对于国共两党之间的斗争，也开始放弃其前期较公允与超然的立场，而显然地更偏袒于政府一方。

① 罗隆基：《论人权》，《新月》，第2卷第5期。

② 《独立评论》，第1卷第1号，1932年5月。



如果说在抗战时期中国的自由主义者由于采取同国民党政权大体一致的立场，其自己独立的声音逐渐低沉，那么，在抗战胜利以后，中国自由主义者又一度活跃起来。他们以《世纪评论》、上海《大公报》和《观察》周刊等刊物为阵地，对时局，尤其是中国未来的政治前途纷纷表示政见，其重要人物除胡适以外，还有周绶章、施复亮、杨人榘、张东荪、张君勱、章乃器、章伯钧、罗隆基、储安平，等等。

40年代后期中国自由主义者空前活跃的原因在于：一方面，抗战胜利以后，国共两党的斗争加剧，内战爆发的危险迫在眉睫，自由主义者们以其一贯的“和平解决问题”的立场出发，试图在国共两党之间进行斡旋；另一方面，更重要的是，他们从国共两党的相持不下中发现了有可能实现其政治理想的机会，试图在国共两党的建国方案之外，另辟一条道路，即“第三条道路”，在中国实现民主政治。

1948年，杨人榘在《观察》周刊上发表《自由主义者往何处去》一文，提出以“停止内战以安定人民生活，重人权崇法治以奠定民主政治，反复古尚宽容以提高文化水准”<sup>①</sup>作为“今日中国的自由主义者”的标志，并说明这是“根据现状”和综合以往历史而提出的。接着，施复亮在《论自由主义者的道路》一文中对杨人榘这一思想作了发挥，认为在今日国际上有美苏对立，在国内有国共对立，而自由主义者则应该在这种对立以外另辟蹊径。这第三条道路就是“新民主主义的政治和新资本主义的经济”<sup>②</sup>。与此相呼应，在提倡自由主义的刊物中展开了关于何谓“自由主义”的讨论。周绶章在《世纪评论》上发表文章为自由主义者“正

---

①② 《中国现代思想史资料选编》，第5卷，浙江人民出版社1983年版，第321页。

名”说,左右两派人士心目中的自由主义并不是一回事。对于左派人士来说,自由主义就是没有主义或者“帮闲主义”;而右派心目中,自由主义就是“尾巴主义”、“投机主义”。他宣称,真正的自由主义份子并非没有信仰、没有主义的人,而是“具有真正的自由思想、自由精神”<sup>①</sup>的人。胡适在《自由主义》一文中更强调,自由主义就是“尊重自由”,它包括四方面:自由、民主、容忍反对党、和平的渐进的改革。

除了在刊物上展开关于自由主义以及中国未来政治走向的讨论之外,40年代下半期中国自由主义者的实际政治活动空前活跃。其突出标志是“民主同盟”的创立。民主同盟的前身是1941年创建的“民主政团同盟”,原是为团结抗战人士及各党派而成立的一个合作团体。张君勱、章伯钧、罗隆基等都是其中的主要领导人物。1944年,民主政团同盟改组为“中国民主同盟”,其中的领导成员仍以自由分子为主。抗战胜利以后,如何阻止内战的发生成为它活动的主要目标。1945年底,民盟发言人就反对内战发表谈话,提出:“当前中国第一件事是停止内战,避免内战。国家的一切问题,都应该用和平的方式来解决。谁要用武力来解决党争问题,谁就负内战的责任,谁要发动内战谁就是全国的公敌。”<sup>②</sup>

然而,由于民盟不是一个政党,而是包括“三党三派”的混合团体,一些主要领导人时对局的看法上意见并不一致。即同为主张自由主义路线,张君勱、章伯钧、罗隆基、潘光旦、左舜生等人的意见就难以统一。因此,当1946年下半年,内战的乌云笼罩中国上空,内战的爆发已无法逃避之时,民盟,包括民盟中的自由

<sup>①</sup> 周绶章:《为真正的自由主义分子打气》,同上书,第520页。

<sup>②</sup> 《中国民主同盟历史文献》,文史资料出版社1983年版,第101页。

主义者发生了分裂。章伯钧、罗隆基等人开始与共产党合作，张君勱则以民社党领导人身份参加了国民党政权，成为“国大代表”。

1949年，当国共两党在战场上最后决定雌雄并由此决定中国未来的政治前途时，自由主义者关于第三条道路的鼓吹终归沉寂。

### 第三节 中国近代自由主义的悖论

#### 一、中国近代的“文化基线”

前面我们在谈中国近代的“社会期待”时，主要是从社会思想文化的载体——知识分子的群体心理来论述自由主义思想传播和发展的条件的。究其实，思想知识界虽属于表征整个社会思想的敏感和前沿地带，但从文化学的观点来看，它毕竟只是一种“大文化”或“精英文化”，而不能涵盖整个社会文化的全部内容。尽管在文化传播的过程中，精英文化对社会接受或排斥外来文化具有导向作用，但这种社会文化变迁的过程和规模归根到底受社会文化中的另一个重要部分——“小文化”或“大众文化”的制约。因此当我们考察西方的自由主义思想进入中国以后如何演变为中国的自由主义思潮，并且研究这种思潮的一般特征时，我们除了注目于中国思想知识层之外，还必须对中国的大众文化及整个的社会文化有一认识，后者，往往代表社会文化中的“惰性”力量，从而更能反映出中国传统文化的特征。由于中国近代种种巨大的社会变动主要不是思想文化变革的结果，而更多地是由社会中非知识阶层的其他社会力量造成的，大众文化不仅削弱了精英文化的导向功能而且给予后者以更多的制

约,因此对于广义的中国社会文化的了解,反过来加深了对中国近代知识文化界的认识。在研究这个问题时,我们要引入“文化基线”这个概念。

“文化基线”是殷海光考察中国近代文化变迁时首先提出来的。他说:“任何一个文化与另外任何一个文化接触时,它不可能站在文化基线的零点上。无论如何,它不可能不站在它与该另一文化接触以前自己既有的文化积累上。这一既有的文化累积,也就是它与该另一文化接触时的文化基线。”他还认为:“这一文化基线,基本地决定着它对该某一文化和它接触时所产生的反应结果。”可见,这里的“文化基线”的意思类似于我们一般所说的“传统文化”或“大众文化”。但与“传统文化”或“大众文化”在用法上有一点重要区别,即“文化基线”是用于探讨两种文化相遇的结果,它属于一个动态的、分析学的概念。下面,我们运用这一概念来观察一下中国文化同西方文化相遇之前的情形。

1. 家族观念。中国人的家族观念之深是世界上任何其他一个民族罕有其匹的。它起源于中国远古以血缘为纽带的宗法社会。在以后长久的封建社会中,由于宗法型的社会结构未有多大改变,家族观念也一直保存下来;而且,它经过儒家文化将其精致化、学术化,呈现为一完整的观念体系。在家族观念的维系下,一个人从生下来,他日后的一切活动,就由家族所安排和决定;他的一切行为,也必得符合家族的规范、服从家族的利益。在中国社会,家族团体还构成各制度配搭的中心,无论经济、宗教、政治、教育等制度,均以家族团体为主而结合在一起。对于中国人来说,家庭或家族还不只是生儿育女、繁衍后代之所在,而且是“工场、教堂、政府、学校之所在。中国人从生前到死后各方面的生活,均可以,或只能在这种大家庭团体内顺利进行,求得

满足。”<sup>①</sup>正因为家族是事业团体,对于中国人来说“兴家立业”是一回事,兴家就是立业,立业也就是兴家。不仅帝王如刘邦以帝业即家业,一般人民也视其个人事业关系一家人的富贵兴衰。祖与父的成就,可以荫庇子孙;子孙的成就,也可以光宗耀祖。由于家族观念的影响,一个人既生于某家,就必抱定与之生死与共、风雨同舟的精神,为这家族团体的事业而努力,以家族的事业为他的根本事业。由于家族通过繁衍后代得以延绵,家族的事业也是唯一永久的事业,它来的“源远”,去的“流长”,有“继往开来”的使命。由于家族团体与家族文化的上述性质,在中国人眼底,每个人只有他的家,其一切行为都是为了他的家,而且,他也是从“家”这个观点来看待国家和社会生活的一切现象的。

2. 社会的层级组织。除家族构成社会结构的基础之外,传统的中国社会组织是从上到下,如金字塔式的层级结构。其中,皇帝处于金字塔的顶峰,依次而下是王公、大臣、一般官僚,然后士绅,再到普通百姓。这种金字塔的社会结构与西方中世纪或封建时代的社会层级结构有一极大的不同;中国的层次结构除皇帝之外,是一流动的而非凝固的结构。通过读书,平民百姓可以上升为官僚,甚至当大臣,被委以重任;反过来,官僚的后代若不通过读书获取科第,也会沦为寒门和一般庶民。这种流动性的层级结构在中国士人中间培养出一种“唯有读书高”和“精英政治”的意识。读书的目的不是为了增进知识学习技能,而是作为登上仕途的敲门砖。它也因此给中国传统知识分子带来一种强烈的政治依附性及干预政治的强烈动机。

3. 文化认同观念。中国自秦汉以后就成为一个统一的国家,在二千多年的历史发展中,虽经过无数次战乱而终不分裂,

<sup>①</sup> 费孝通:《皇权与绅权》,上海观察社1948年版,第103页。

这与中国占主导地位的儒家文化强调一种“历史文化精神”，重视文化的传承不无关系。中国人自称“华族”，华者，文化之谓也。在中国人看来，将中国同其他民族区分开来的标准是文化而不是其他。所以历史上中国士人力主“华夷之辨”。明末清初的思想家王夫之说，汉唐的灭亡只是改朝换代，而蒙古灭宋则意味着尧舜禹汤等儒家圣教所体现的文明本身的覆亡。这种基于“华夷之辨”的文化认同观念直到近代在中国相当一部分士大夫心目中还是根深蒂固的。例如天津条约允许外国人在中国传教后，1862年，湖南一份告示悲叹说：中国数千年文明礼义之邦，从此将沦为夷狄之国；当洋务运动中创办的同文馆要把天文、数学之外的其他西方科目列入课程时，许多士大夫都加以反对，因为他们担心作为文明表率孔门弟子将会被洋人同化。这种害怕本国文化被外来文化玷污的思想，在某些士大夫反对建立总理衙门的活动中表现得淋漓尽致。尽管鸦片战争以后中国已开放口岸，与西方人在政治、经济事务中频频打交道，但中国人仍坚持视西方人为“蛮夷”，直到1861年才设立总理衙门机构。而李慈铭得知这消息后，还硬说这不合体制，建议代之以在处理朝贡问题的藩院内设立一个新部门来受理与西方国家的事务。

4. 一元论心态与思想上的合模要求。这种一元论心态在历史上的形成可能有自然地理方面的原因。中国幅员广大，东南有海洋之隔，西北有高原荒漠之阻，西南与中国邻近的都是一些较落后、弱小的民族。这种阻隔的环境逐渐养成中国人一种以中国为“天下”与追求思想大一统的观念。但一元论心态的最终形成及思想合模的要求显然同家族制度与儒家教育方式有更直接的联系。在中国的家族制度中，家长扮演着异常重要的角色，家族事业团体的性质要求家长作一种全知全能的人物，他俨然是家族生产单位的总经理，有权决定于那一门生产事业，工作过

程中的计划也由他拟定。但家族中家长的职能是多方面的。由于每一家族以祖先祭祀代替宗教崇拜,家长又是祭祖时主祭者;家族又是学校团体,家长就是这学校的教师;当子孙不听话时,家长又必得以法官身份出现,予以惩罚。家长在家族中的这种特殊重要的地位很容易形成家长至上的权威,他的每一句话俨然成为全家的命令和法律,具有全家人必须服从与遵守的权威。又由于一个人之当家长,不经过全家人选举,也不必通过任何方式的测验,只要他是前任家长的“长子”。家长不一定是全家人中智力最高或能力最强者。但只要谁当上家长,他的话全家人必须服从。这样,对家长的服从便带有盲从的性质。儒家教育不仅将家长的权威地位合理化和强化,还通过“天地君亲师”等一套教规、教义灌输思想、行为规范的统一范式。传统教育还提倡以圣人之是非为是非,将儒家经典作为裁定思想的权威;凡与圣贤言论不合者,一概斥之为“异端”和“离经叛道”。

以上种种,基本上可视为中国传统社会的文化特征,直至近代西方文化输入以前没有太大改变。这些特点,有的为中国社会所独有,有的虽为前近代社会的共同特征,但在中国却由于具体的历史条件而显得尤为突出。从这些文化基线可以看到,尽管他们在历史形态上与近代各种社会思潮有区别,但从吸收西方文化发生的“濡化”过程看,它们对不同类型的西方近代社会思潮会表现出不同的“亲和力”与“拒斥力”。总体而言,中国文化基线对民族主义、社会主义思想的吸收较易,而对自由主义思想的吸收则难。举例来说,中国的家族观念虽不同于民族主义思想,但二者并非格格不入。因为按照中国的传统观念,国是家的放大,个人对家族的忠诚,能够转移到国家上面去,又比如,家族观念中包含有强调家族中利益的一致,提倡父慈子孝、敬长爱幼,以及推己及人的道德诫训,这种注重人际关系和谐的思想也

易与社会主义思想相契合。此外,传统的一元论心态及思想合模要求虽与民族主义、社会主义思想有质的区别,但就追求思想的统一及价值观念的一元化方面,彼此之间仍可寻找到交接点。但对于提倡思想多元化和思想宽容、价值多样化的自由主义思想来说,传统的一元论心态及思想合模要求则似乎格格不入。尤有进者,在民族危机深重的中国近代,文化认同的观念经过一定的触媒即会向民族主义转化,它易点燃起民众及知识分子的热情去追求国家的富强而不是个体人格的独立。

看来,中国传统文化的特质与西方自由主义思想在价值取向上的差别是巨大的,这种情况将导致西方自由主义在中国近代社会的生根发生一定的困难。但是,如前所述,西方自由主义在某种程度上又迎合了中国近代社会的“期待”。这两种因素的存在,决定了西方自由主义在中国的传播会遇到重大的阻挡与挫折或发生巨大的变形,更多的情况则是两者兼而有之。作为中国精英文化的前锋而同时又因袭着传统文化重负的中国近代自由主义者来说,将注定在心理上承受沉重的负担。

## 二、工具理性与价值理性之冲突

自由主义作为一种理念,强调的是个体的价值与个体自由,但是,在中国近代自由主义者眼里,自由主义又被视为国家的富强之道而受到欢迎。于是,在作为工具之自由主义与作为理念之自由主义之间便存在一种紧张的关系。这种紧张关系在中国近代第一代自由主义思想家严复那里就已露端倪。严复用“以自由为体,以民主为用”揭示英国式立宪民主政治的奥秘,可谓对西方近代自由主义精神有较深切的了解。然而他又认为,自由是“民德”的一个内容;人民有了自由,国家才会富强。于是同争取国家富强这一目标相比,自由又成了第二位的東西。梁启超的



“新民说”对自由作了充分的强调,但当他提倡民族主义的时候,自由亦成为第二义。到了五四新文化运动时期,中国的自由主义者开始将个体自由从国家富强之道中分离出来而赋予它以独立的价值,但个体自由与国家富强之间的紧张关系始终无法从根本上消除。个体自由观念在他们的自由主义思想体系中难以定位。30年代初,当现实压力增大的情况下,中国近代自由主义者难以消除作为一种价值与作为一种工具的自由之间的冲突;当工具与价值之间存在严重的对抗,要求他们在二者之中择一时,他们往往不得不选择工具而放弃价值。

这种工具理性与价值理性的背离,在中国自由主义者内心引起紧张,成为他们内心冲突的一个根源。其原因在于:中国近代自由主义者虽将西方自由主义作为富强中国的工具加以使用,但在另一层次上,他们却又都是西方自由主义价值的真正信奉者。即是说,西方自由主义成为他们的一种理想与信念。他们坚信,唯有不折不扣地移植西方自由主义于中国,否则中国的政治无法现代化,中国的富强也无由实现。在这个意义上,“富强之道”的“道”已经成为一种终极性的价值存在。“道”在中国哲学中本来就有双重含义:既是“道路”的“道”,同时又是本体意义上的“道”。中国自由主义者对自由主义的理解,也是这两重意义兼而有之的。唯其如此,我们才可以理解他们为什么要将他们自己同那种表面上提倡西方的自由、民主,而骨子里却毫无自由主义本色的政治投机分子区分开来。在他们看来,真正将自由主义作为一种理想来信仰,同摘取自由主义思想中的一些词语来作为政治宣传,二者之间是存在一道鸿沟的。

从这里我们看到,中国近代自由主义者将自由主义作为富强之道加以使用,包括有两种人:一种人是自觉意识到这点,并

在理论层次上明言的,如严复。另一种人,如胡适,更注重作为一种理念而存在的自由主义;但在潜意识水平上,他们仍视自由主义为达到国家富强之道。这两种自由主义者面临的境况不尽相同。就前者说,他们的矛盾是理论层次上的。一方面,他们主张个体自由是一种独立的价值,另一方面,又主张国家优先于个体的原则。这种理论的矛盾与混淆在严复身上表现得相当明显。就后一种人说,他们在理论上没有觉察到自己的矛盾。他们与其说是严复式的工具型自由主义者,毋宁说可以视为理念型或教条式的自由主义者。也唯其如此,作为工具之自由与作为理念之自由之间的张力不仅没有消除,反而被压抑下来而无法显露,成为他们内心激烈冲突的根源:他们没有发现自由主义在理论上有任何欠缺和不完善,但是却感到自由主义的理想与现实之间的严重对抗。他们不明白,为什么如此美好的理论在现实生活中会处处碰壁。

自由主义作为工具理性与价值理性之冲突,往往在专制与民主、权威与自由的关系等问题上表现出来。本来,对于具有西方文化背景、生活于民主政治已经成为现实的社会中的西方现代自由主义知识分子来说,这些都是不成为问题的问题。可是,一旦要想将西方的民主理论应用于中国近代社会之实际,中国自由主义者立即意识到这是无法回避的难题。从理论上讲,自由主义者心目中的民主与专制如同水火之不相容。对于自由主义来说,在社会生活中虽无法排除权威,但权威之建立应不出于强制而源于自觉的接受和服从,因此权威对于自由来说仍是第二义的。但在中国近代的现实生活,尤其是政治生活中,专制的盛行与权威的滥用是司空见惯的事情。当中国的自由主义者面对这种现实而无法加以改变,却又不得不与现实政治相周旋之时,他们将作出何种选择呢?尤其是,当他们发觉自由、民主的施行会

导致混乱局面的出现，而加强权威与实现专制有利于国家力量的聚集时，他们又将如何取舍呢？显然，现实生活一旦将这些问题摆出来，他们常常会选择后者而不是前者。这样，当自始至终信奉自由主义学说的严复将辛亥革命以后政局的混乱归咎于实现“共和”的结果，希望有一个“强人”出现来稳定局面，寄希望于袁世凯，并参加“筹安会”，也就不难理解了。30年代初关于“民主与专制”的论战，更是中国的自由主义者陷于现实困境的一个极出色的例子。按蒋廷黻等人的说法，当时相当一部分自由主义者放弃自由的理想而提出建立一个现代的独裁政体，是他们感觉到在中国当时的情况下，“不革命没有出路，革命也没有出路”。而他们担心革命会造成更大的内乱，因此他们提出，从考虑政局的稳定出发，必须加强现有的政权的力量，实行独裁；经过一段开明专制的时期，才能适当地考虑过渡到一个旨在造福民众的比较温和的政府形式。但一旦借口考虑现实条件，中国的自由主义者还会为专制和独裁找到更多的“理由”。如丁文江就提出独裁政体有效率高的好处，并且呼唤一个“独裁的首领”的出现。尽管他对“独裁”加以“新式”的限制语，但这种独裁统治的内容，无论如何同自由主义的理想是格格不入的。

在这个问题上，胡适的观点更多地表达出他对民主政治的信念而不是对独裁政体的向往。他提出：“在我们这样缺乏人才的国家，最好的政治训练是一种可以逐渐推广政权〔基础〕的民主宪政”。<sup>①</sup>他坚持认为，国家的统一不应凭借武力，而应该从下面来实现，通过“逐渐养成全国的向心力，来逐渐造成一种对国家‘公忠’以替代今日的‘私忠’的政治制度来实现的。”但是，当

<sup>①</sup> 《独立评论》，第82号，第5页。

胡适论述民主政治仍有其必要时，他更多地依据的是他在美国时观察民主宪政的实施经验而非立足于当时中国的政治实际，他自己不得不承认这只是他自己的一种“疯狂的偏见”。当问到民主政治的实施如何在当时中国实际的政治中进行运作时，他这位自称讲实用主义的“科学方法”的自由主义者仍是一筹莫展的。

工具理性与价值理性的对立在文化观上亦表现出来。自严复以来，大多数中国自由主义者都是“全盘西化论者”。他们主张从经济、政治、社会习俗及意识形态上全面取法西方，又认为中国固有的文化基线将构成接受西方文明时的阻力，于是提出激烈的全盘反传统的口号。但另一方面，当他们接受了西方解释世界历史的理论框架以后，发现中国与西方在文化方面是并行不悖的，都遵照进化发展的普遍模式。例如，胡适通过对先秦文献的研究发现公元前五世纪左右出现一个可以与古希腊文明相媲美的“古时期”，还提出中国亦曾出现过“文艺复兴”，它起始于宋代。梁启超、丁文江等人也持有类似的观点（梁启超主张中国的“文艺复兴”起于17世纪开始的考据学。丁文江亦持此说，但更突出宋应星、徐霞客为代表的认自然为对象的经验研究方法）。但这一发现会遇到一个难题，因为它至少意味着必须对全盘西化说加以修正。然而，“全盘西化论”原是作为强调学习西方文化之必要的重要论据而提出的，中国的自由主义者大抵在这一原则问题上持强硬的态度。例如，胡适提出：“我们必须承认我们自己百事不如人，不但物质和机械不如人，不但政治制度不如人，并且道德不如人，知识不如人，文学不如人，音乐不如人，艺术不如人，身体不如人。”<sup>①</sup>主张中国人应该革心洗面学习西方。

<sup>①</sup> 《胡适论学近著》，第639—640页。

但如今中国自由主义者运用西方的学理研究中国历史、文化所提出的结论又与这一主张相矛盾，因为它迫使他们承认，西方文化中的一些观念，在中国传统文化中是可以寻找到交接点的。同样是胡适，在《先秦名学史》一书中就指出，反对独断主义和唯理主义而强调经验，在各方面的研究中充分地发展到科学的方法，用历史的或者发展的观点看真理和逻辑，“这些都是西方现代哲学的最重要的贡献，都能在公元前五、四、三世纪中那些伟大的非儒学派中找到遥远而高度发展的先驱”<sup>①</sup>。然而，由于受制于全盘西化论与全盘反传统论，胡适在如何融合中西文化这个问题上，其观点始终是摇摆不定的，当他着眼于中国具体的文献材料时，他常常夸大了这些历史文献的现代意义与价值，将现代西方的一些观点强加于古人；而当他为追求其理论上的一致性时，他又不得不承认传统思想与西方现代思想之间存在无法填补的鸿沟，因此必须将传统全部抛弃，以通过输入西方观念来代替。

### 三、观念人物与行动人物

但是，对于中国近代自由主义者来说，自由主义作为工具理性与价值理性之间的冲突，主要还不表现于其政治理论观点及文化观上，而在于他们的实际的行事方式中，它具体表现为观念人物与行动人物的脱节。

一般而言，受中国传统文化，尤其是儒家思想的影响，中国近代的自由主义知识分子对政治都表现出一种深切的关心，并试图参与和影响实际的政治生活。但另一方面，他们又接受了西方自由主义的洗礼，清楚地意识到传统的知识分子那种介入政治的方式的弱点：在传统的中国社会，由于科举制度的实施，做

---

<sup>①</sup> 胡适：《先秦名学史》，第9页。

官成为知识分子唯一的出路；知识分子也只有在做官以后，才能取得政治上的发言权。因此，所谓“政治”也就成为“做官”的代名词。即使有一些士人不是为追求名位而是为实现其政治抱负而入仕，但一旦步入官场，鲜有能逃脱官僚身份的约束而超然独立地表述其本人对政治的见解者，在中国自由主义者看来，这种士人对官场政治的依附，委实是传统的中国社会政治衰败的一个原因。所以，中国自由主义分子革新政治的重要一步，就是试图确立“忠诚的反对”这一西方民主政治中的概念。他们公开标榜不做官，但要以社会良心与社会舆论代言人的身份发表政见。他们相信，通过在报刊上制造舆论、反映民意，可以对政府的政策制定与执行形成一种监督与压力，从而避免政治的腐败与有助于政治的清明。而且，这种介入政治的方式也符合自由主义关于思想自由、言论自由的理想，它本身就是现代民主政治的体现形式之一。于是，从20年代初到40年代末，中国自由主义者从不放弃报刊这块阵地；发文章、开演讲会成为他们介入政治的重要方式。他们设想，反映民意与制造舆论远比个人到政府部门中去担任公职，其政治作用的发挥要大得多。1922年，当自由主义者的一份重要刊物《努力周刊》受到政府的压力，胡适的一些朋友担心他会丢下报纸不办而去“做官”时，胡适当即表示：“梁任公吃亏在于他放弃了他的言论事去做总长”，而他自己“可以打定主意不做官”<sup>①</sup>。他还表示：“……现在政府不准我办报，我更不能不办了。”<sup>②</sup>

事实证明，这种通过社会舆论影响当局政策的做法只是中国自由主义者的一厢情愿。在近代中国，在连言论自由、出版自由、集会自由等基本的公民权利尚无法得到保障的情况下，政

---

①② 《胡适年谱》，安徽教育出版社1986年版，第224页。

治行为的发生远不是象他们想象的那么容易，可以通过社会舆论加以塑造的。中国自由主义者对西方自由主义“忠诚的反对”这一概念的移植，是他们所犯的“抽象的谬置”的一个例子。他们忘记了，在西方，“忠诚的反对”这一概念所以能被广泛接受和应用，因为它是西方近代争取民主政治运动的一项成果，它是以法治的健全、个人自由权利得以保障为前提的；而不是先有了“忠诚的反对”，然后才导致民主政治的建立。相反，从争取“异端的权利”到“忠诚的反对”原则的被普遍接受，西方争取民主政治的运动经历了一个长期的过程。

在这种情况下，中国自由主义者介入政治的活动不得不从策略上加以调整。开始，他们还通过发表文字、公开讲演等方式要求包括言论自由在内的公民基本权利的实施。例如，1920年，胡适与蒋梦麟、陶孟和等人曾联合发表一项“争取自由的宣言”，要求废止过去各项禁止言论自由的法律条款。其中特别提出：“言论自由、出版自由、集会自由、书信秘密自由，这四项自由“不得在宪法外更设立限制的法律”，<sup>①</sup>但是当局对这些呼吁毫不理睬，于是自由主义者们开始谋求更积极的行动。他们考虑直接进入政府部门工作来促使这些措施的实施，尽管这一行动已有违他们以往以民意和社会舆论代表资格影响政治的主张。

五四以后，中国自由主义者直接参政的活动是从提倡“好人政府”的主张开始的。1921年，胡适在《晨报》副刊上发表《好政府主义》一文，提出：“既不把政府看作神权的，亦不把政府看作绝对的有害无利的，只把政府看作工具，故亦谓之工具的政府观。”<sup>②</sup>从以舆论批评、监督政府的活动过渡到视政府为一中性

① 《胡适年谱》，第180页。

② 同上书，第218页。

的“工具”，这标志着中国自由主义者看法的重大改变。在政治哲学上，它说明中国的自由主义者已不再将如何限制与防止政府对公民权利的侵犯这一西方自由主义的政治理论的要害作为关心的重点。文章还提出实行“好政府主义”的几项基本条件，其中之一是“要有好人的结合”<sup>①</sup>，这预示着中国自由主义者们将为了贯彻其政治主张而将与政府权力结合。1922年，胡适、蔡元培、罗文干、丁文江等人又联合发表《我们的政治主张》，提出“所谓‘好政府’在消极方面是要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏，在积极的方面是两点：（一）充分运用政治机关为社会全体谋充分的福利，（二）充分容纳个人的自由，爱护个性的发展。”<sup>②</sup>一句话，只有通过“好人政府”的实施，才可以促使中国民主政治的真正实施。为了建立这样的“好人政府”，他们还提议：“我们应该同心协力的拿这共同目标来向国中的恶势力作战”。<sup>③</sup>应该说，当参加签名的某些自由主义者终于被接纳进政府工作，并参予“好人政府”的组阁活动时，中国的自由主义者们曾经一度是相当兴奋，认为他们的政治抱负有机会可以实现的。当王宠惠出任总理时，胡适发表文章说：“王氏是《我们的政治主张》的一个签名者；那篇政治主张提出三个基本要求……我们现在对他先提出第三个要求，我们希望他先定一个大政方针，然后上台；我们希望他抱一个计划而来，为这个计划的失败而去。无计划的上台，无计划的下台，是我们决不希望于王氏的。”<sup>④</sup>然而，“好人政府”的表演对于中国自由主义者来说毕竟只是昙花一现。很快，参加到内阁当中的王文干由于曹锟与吴佩孚之间的矛盾而被逮捕，“总理”王宠惠也受到贬斥。而且，据

① 《胡适年谱》，第218页。

②③ 同上书，第232页。

④ 同上书，第246页。



称王文干的被捕根本没有经过法律手续。至此，胡适等人不得不对“好人政治”作出新的补充说明：“好人政治的涵义是“进可以有益于国，退可以无愧于人。”<sup>①</sup>

“好人政府”的破产对中国自由主义者的打击是严重的，但是，他们仍未就此放弃直接通过参政而革新政治的梦想。丁文江代表中国自由主义者中“参政派”的另一种类型。他早年留学英国，是西方自由主义思想的信奉者。然而作为一位经过严格科学方法训练的科学家，他似乎更注重自由主义的实际运作而非理论层次上的思辨。与其他一些主张从社会和文化的改革入手改良政治的其他中国自由主义知识分子的看法不同，他一直主张采取一种更加积极地影响和干预政治的方式。1921年，他在《努力周刊》上发表了一篇极具个人风格的文章，借一位留学生之口，对于不参与政治的观点一一提出挑战。当时那些观点对于参加五四新文化运动的一批自由主义知识分子来说是颇具代表性的。比如说，他们认为知识分子应该把工作重点放在教育界，不应该直接参加政府，以保持知识分子发言的道德权威，因而使得知识分子的发言具有说服力，等等。丁文江认为在中国政治腐败的时刻，采取这种做法并非实事求是，无异于逃避政策。因此，尽管“好人政府”的尝试已经失败，他并不对直接加入政府感到失望和灰心。相反，他提出这么一个观点：中国政治的黑暗，从根本上说，是因为“好人”（具有自由主义思想的人）都不太热心政治，不愿直接介入政治造成的。他说：“我们中国政治的混乱，不是因为国民程度幼稚，不是因为政客官僚腐败，不是因为武人军阀专横——是因为‘少数人’没有责任心，而且没有负责任的能力。”<sup>②</sup>正是在这种承担“少数人的责任”的驱动下，

① 《胡适年谱》，第260页。

② 《少数人的责任》，《努力周报》，第67期（1923年8月26日）。

1925年,丁文江辞去原在北票煤矿的工作,开始在中英委员会接受一项临时使命,接着又投奔当时盘踞长江下游五省的军阀孙传芳,出任淞沪商埠督办公署总办。促使丁文江作出这么一种抉择的考虑是:他断定中国的权力掌握在相互摩擦的武人手里,北京当局眼下仅能在局部地区发号施令;自由主义者的理想未能在北京政权下实现,说不定可以在其他方面易于管理的省份实现。假若那里的军人政权中幸好有“好人”,那么促使军人政权向现代民主政治转变的方法是以加强其周围的文官来驯化它——在每位将军旁边都有一批学者,使其思想得以“启蒙”。在这点上,反映出丁文江这位“欧化最深的中国人”(胡适语)仍有受中国儒家文化影响的一面。他相信儒家的德治主张,将改革政治的希望寄托在统治者的个人人格的改变以及少数杰出人物的责任上。但从根本上,丁文江的参政是中国自由主义者面临理想与现实的冲突所作出的一种悲剧性的选择。在积极用世思想的支配下,他在担任政务方面的确显示出他个人的才干,如出色的组织能力和高效率的办事作风等等。但作为自由主义者最渴望实现的东西——民主政治,直到他离开公职时始终是一个泡影。更可悲的是,在优先考虑工具价值思想的指导下,他事实上已逐渐放弃了以自由主义的理性去判断周围一切事情的能力。在丁文江就任淞沪商埠督办公署总办期间,作为行政长官,他关心的是“治安状况”和敛税,对于当时国民革命的目标,他并不关心,甚至还愿意帮助军阀跟北伐军作战,默许镇压地方的国民党武装。

也许,胡适是近代中国自由主义者当中始终以自由主义理念作为行动之依据的少数人物中的一位。尽管他提倡过“好人政治”,但他从未表示过愿意加入政府。直到国民党时期,他多次放弃担任政府重要职务的机会。在这点上,显示出胡适作为“毅

条式的自由主义者”与前述参加“好人政府”及丁文江式的“工具型的自由主义者”的区别。然而,这并不意味着胡适放弃了政治抱负,放弃了将自由主义理念付诸实现的努力。自20年代创办《努力周刊》以后,直到30年代、40年代,他一直是中国自由主义刊物最重要的撰稿人之一。他参加过“中国民权保障同盟”,任北平分会主任,为争取人权而同国民党当局多次周旋。在40年代末,他还竭力阻止政府用军警进入大学捕人的方式来“清共”,其原因不是他对共产党有好感,而是基于他心目中的人权原则等等。但事实证明,这种种努力对于推动中国的民主政治却奏效甚微。不仅如此,由于胡适对国民党政权的抗争表现得如此“温和”,自然激怒了中国共产党人。共产党人将胡适们对国民党政权的批评斥之为“小骂大帮忙”,是替“反动政权效力”,反过来,胡适们提倡的自由主义理想与国民党政权的专制政治模式显然有别,因此受到来自政权方面的压力。在《中国之命运》一书中,蒋介石就以国家元首的身份对中国的自由主义作如下判决:“‘五四’以后,自由主义〔民主〕与共产主义的思想,流行国内。他们对于中国文化都是只求其变而不知其常的。他们对于西洋文化,都是只仿其形迹,而不求其精义以裨益中国的国计民生的,致使一般文人文事(即传统士绅阶层的子遗)丧失了自尊与自信。……〔自由主义的〕思想也能流行一时,他们的主张,也能鼓动民主,但是他们的思想和主张,在客观上与我民族的心理与性情,根本不能相应的……至于自由主义与共产主义之争,则不外英美思想与苏俄思想的对立。这些学说和政论,不仅不切于中国的国计民生,违反了我国固有的文化精神,而且根本上忘记了他是一个中国人,失去了要为中国而学亦要为中国而用的立场。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 蒋介石:《中国之命运》,伦敦1947年版,第98—100页。

在这种左右夹攻的情势下，中国的自由主义者不能不产生一种理想无法实现的幻灭感和深深的孤独感。虽然作为进化论者和社会向善论者，他们相信社会可以通过点滴的改良求得进步，通过运用人类理性的力量可以使社会趋于完善。但中国自由主义者的这种“乐观主义”终究是理论上的。面对自由主义将如何在中国实现这一具体问题时，他们对中国自由主义的前景可并不是那么乐观的。胡适在他晚年，对他过去一生的努力作了回顾，调子是悲哀的：“我的生日〔六十九岁〕快到了，当我回顾过去四五十年的工作时，我觉得好象有某种不可抵抗的力量把什么东西都完全地破坏了，完全地毁灭了。”<sup>①</sup>

要想逃避这种孤独感委实不容易。在某种意义上说，胡适式的中国自由主义者的困境是自己构筑成的。一方面，他们有自己的信条，为坚持理想而不愿向现实妥协，另一方面，现实政治遵照它自己的方式行事，根本不理会他们那一套学说。假如从实际情况出发，中国的自由主义者或许可以修正他们自己的观念，或者调节其自身的行事方式，如前述丁文江一类工具型自由主义者一样。但那样将意味着放弃了其原来的自由主义立场。为了不致于违背自由主义的原则，他们往往不得不从现实政治中退出，沦为纸上谈兵的“观念人物”。按照中国自由主义者的理想，自由主义者应该是集观念与行动于一身的人物：他们有理想，有原则，同时又能在社会现实中体现、贯彻这些理想、信念。但中国近代社会的现实状况却在与中国自由主义者为难，观念人物与行动人物似有冰炭相容之势。以致信奉自由主义思想的人物作出这样的判断：行动人物是没有任何原则，完全根据眼前的情况行事，因为“真正的行动人物并非要改造世界，他只要占

<sup>①</sup> 《胡适年谱》，第346页。

有世界。他的内在冲动是要掌握和控制，并令既得权力能够行使”<sup>①</sup>。这种对行动人物的看法导致他们对官场政治的厌恶，同时亦使他们与民众运动保持相当的距离。在他们眼里，大规模的、暴风雨式的群众运动，亦是属于“行动人物”之列的。由于儒家“精英政治”思想的影响，他们视群众为教化的对象，而不是可以放心依靠的力量。如果说有时他们也有接近民众的时刻，那也只是为了“开民智”和对群众进行“思想启蒙”，而不是进行组织和发动。从严复到胡适，中国的自由主义者对于群众的“过激行为”与革命，一直怀有天然的恐惧，担心那会导致社会的无序与混乱状况。这样，正如夏·弗思所观察的那样：“他们的政治行动计划是至亲好友傍晚在家中聚会时进行的——而不是在会议厅和群众大会中热烈讨论中进行的。他们企图赢得影响的努力聚集在内阁或政府上，而且，当他们想到力量时，只想到文官或武将，而想不到民众组织与下层民众。”<sup>②</sup>而当政权的执掌者全然不理睬他们的努力时，中国的自由主义者往往不得不面临分化之势：一些坚持原来理想的人物成为纯粹的观念人物，另一些人开始放弃原有的理想而成为纯粹的行动人物。

值得注意的是，在理想与现实的激烈冲突中，中国自由主义知识分子当中一部分人对政治的纷争终于感到厌恶而走进了“象牙之塔”。这当中，有些是五四新文化运动中以提倡个性解放和伦理、道德革命著称的猛将。在当年，他们曾对伦理、道德革命寄予厚望，希望通过思想启蒙来造就新的人格，为社会及政治的改革奠定基础。20年代末，局势的发展将社会、政治问题进一步凸现出来以后，他们敏感地意识到无法与黑暗的现实作

① 殷海光：《中国文化的展望》，文星书店1966年版，第651页。

② 夏·弗思：《丁文江：科学与中国新文化》，湖南科学技术出版社1987年版，第142页。

正面的对抗,却又不甘于流俗向恶势力低头。在“呐喊”与抗争之徒劳而又不甘于沉默的情况下,他们在纯文学这块园地中寻找精神的寄托与慰藉。其代表人物有周作人、梁实秋、徐志摩等。

#### 四、激进与保守之间的困惑

如果说由追求富强之道而引发的工具理性与价值理性的背离是中国近代自由主义者陷于一系列困境的根源,那末,从更深层次上考察,则这一背离源于中国近代自由主义知识分子普遍具有的文化性格——理论层次上的保守主义与潜意识中的“激进主义”的对立。

乍看起来,中国自由主义者无论就思想、行为方式都具有保守的特征。在理论上,他们是进化论者,相信历史的进步是缓慢发展的,不可躐等。严复就说过:“天演之事,以万期为须臾”<sup>①</sup>。正是从这种社会的进化是渐进而不可“躐等”的观念出发,严复得出了异常保守的政治结论:“若我中国今日之众,其中识字之民,十不得一,则一切全在气运中流转,能者当事,仅能迎其机而导之身。”<sup>②</sup>在目前民智十分低下的情况下,他将自己的工作限定在“开民智”方面。他认为当时康有为们要对政治实行全面改革的做法是操之过急。在《拟上皇帝书》中,他一再劝诫皇上变法要三思而后行。他提供给皇帝参考的可行的方案是:一曰联各国之欢,二曰结百姓之心,三曰破把持之局。改变政体的问题还没有被他提到日程上来。同为主张自由主义,谭嗣同与梁启超的变法言论较严复要激进得多,但由此也暴露出其理论上的混乱。《仁学》一书的逻辑矛盾与思想芜杂是人所共知的。一方面,

<sup>①②</sup> 《严复集》第一册,第136页。

谭嗣同相信历史的进化有必然之则，他的“内卦之逆三世”与“外卦之顺三世”的“两世说”显然包含有历史发展阶段不可超越的观念，但另一方面，他的主张彻底变革现存社会政治制度的想法不仅超过严复，还超过了康有为。他说：“故华人慎毋言华盛顿、拿破仑矣，志士仁人求为陈涉、杨玄感，以供圣人之驱除，死无憾矣。”<sup>①</sup>分明已蕴含主张以暴力革命加促历史进程的想法。维新运动失败以后到1905年以前，梁启超的思想更给人以扑朔迷离之感：他时而激进，时而保守；时而主张当今之务在“开民智”，时而又高唱“破坏主义”；在政治态度上，也依违于君主立宪与民主共和之间。这种心态，是中国近代自由主义者处于急变的政治情势中，理论主张与现实之间冲突的反映。

然而，即便是严复，尽管他自始至终在理论上显得谨慎，在他那明明是保守的理论主张后面，却隐藏着一种“激进主义”的东西。而且，这种激进主义的产生同他信奉的社会进化论思想不无关系。一方面，他承认斯宾塞的学说“大旨存于任天，而人事为之辅，犹黄老之明自然，而不忘在宥而已。”<sup>②</sup>但另一方面，他在解说斯宾塞的思想的时候，又将斯宾塞主张放任主义、无为而治的政治观点理解为积极有为。其结果，在物竞与天择这两个进化论的最重要的观念中，他强调的是“物竞”而不是“天择”。从“物竞争存”这一进化论思想出发，严复发展出一套异常激烈的、全盘反对传统文化的思想主张。因为在他看来，根据进化论的观点，比起改造“文化”这个基因来说，政治、经济方面的改革都显得次要。他将自己的目标确立在改造中国社会的“文化基因”这一工程上，以彻底动摇中国社会、政治结构中的精神支柱

---

① 《谭嗣同文选注》，第182页。

② 《天演论》，商务印书馆1981年版，第16页。

和价值核心为己任。1902年,严复发表他的“全盘西化论”的论纲说:“体用者,即一物而言之也。有牛之体,则有负重之用,有马之体,则有致远之用。未闻以牛为体,以马为用也。中西学之为异也,如某种人之面目然,不可强谓似也。故中学有中学之体用,西学有西学之体用,分之则并立,合之则两亡。议者必欲合之而以为一物。且一体一用之,斯其文义违舛,固已名之不可言矣。乌望言之可行乎?”<sup>①</sup>由严复开创的“全盘西化论”对后来的中国自由主义思潮产生了重大影响。严复以后,谭嗣同、梁启超、五四新文化运动中的自由主义者直至30年代、40年代的胡适们,几乎无不是“全盘西化”论者。姑无论中国自由主义者对中西文化的看法对否,应该看到,他们这种激烈的主张只是他们潜意识层面里“激进主义”的显现与明朗化。这种潜意识导源于一种由挫折而产生的要求迫切赶上西方的焦虑感,这种焦虑感使得他们感到现代西方文明与中国传统文明的严重对立,为了克服这种对立而拥护西方现代文明,他们不得不抛弃传统。但实际上,这种对传统文化的看法只是基于一种情绪性的看法,却与他们改良主义和进化论的基本理论框架相矛盾。因为真正采取渐次进化的观点的话,即使他们主张西化和引进西方的价值观念,具体行事的时候,他们应该做的是尽量挖掘传统文化中可以与西方现代文明相衔接的因素以利于实现传统的创造性转化。但在中国近代自由主义者看来,这可能是一件相当费事耗时的工程,“自强”以及赶超西方的强烈愿望促使他们采取了一古脑儿将传统全部抛弃的省事做法。

五四新文化运动中,中国自由主义者的全盘反传统思想一度占据中国思想文化界的主流。对传统文化的全面清算同对西

---

<sup>①</sup> 《严复集》,第五册,第558—559页。



方文化的全方位介绍成为新文化运动的主旋律。这种现象与其归结为中国自由主义知识分子“借思想文化以解决问题的途径”的思想模式，毋宁是中国近代自由主义者潜意识中“激进主义”极度膨胀的一种表征。按照曾经一度信仰自由主义思想的陈独秀的说法，中国自由主义分子掀起伦理、道德革命是觉悟到“伦理的觉悟，为吾人最后之最后觉悟”<sup>①</sup>，其立论根据是“伦理思想，影响于政治，各国皆然，吾华尤甚”<sup>②</sup>，以及“吾人果欲于政治上采用共和立宪制，复欲于伦理上保守纲常阶段制，以收新旧调和之效，自家冲撞，此绝对不可能之事”<sup>③</sup>。看来，这是一种由“格式塔”的认知心理和思想方法作出的推论，在逻辑推论背后，蕴藏的是集政治、伦理革命于一身，毕其功于一役的激进主义情绪。对传统的反叛在白话文运动中表现得尤为坚决。按胡适的说法：“文学者，随时代而变迁者也。一时代有一时代之文学，……因时进化，不能自止。唐人不当作商周之诗，宋人不当作相如、子云之赋，——即令作之，亦必不工，逆天背时，违进化之迹，故不能工也。”<sup>④</sup>“居今日而言文学改良，当注重‘历史的文学观念’。一言以蔽之曰：一时代有一时代之文学。……古人已造古人之文学，今人当造今人之文学。”<sup>⑤</sup>看来，胡适不但主张在内容上新的文学要不同于古人，反对“文以载道”，而且在形式上要与传统完全决裂，强调一代有一代之文。值得注意的是，这里胡适的调子尽管激进，但他却认为其理论符合进化之理，故称之为“文学改良”。胡适的朋友陈独秀则较干脆，建议称作“文学革命”。文学革命的激进性质，当时倒是白话文的反对者们看得最真切。故梅光迪抓住胡适所列举的论据，极力反对文学革命：

①②③ 《独秀文存》，第41页。

④⑤ 李何林：《近二十年中国文艺思潮论》，陕西人民出版社1981年版，第29页。

“夫革命者，以新代旧，以此易彼之谓。若古文之递兴，乃文学体裁之增加，实非完全变迁，尤非革命也。”<sup>①</sup>

正因为胡适们既信奉进化论，潜意识中又潜藏着激进主义，其改良主义便给人一种捉摸不定的性质。胡适主张渐进的改良主义是众所周知的。他说：“文明不是笼统造成的，是一点一滴的改成的。进化不是一晚上笼统进化的，是一点一滴的进化的。”<sup>②</sup>但与严复介绍斯宾塞的进化论不同，胡适还从杜威那里吸取了实用主义哲学作为他推行改良主义的理论依据。而实用主义强调行动，重视选择，与西方进化论者如斯宾塞等人“任天而治”的思路已相差太远。因此胡适口头上提倡进化和点滴的改良是一回事，当他具体运用实用主义方法去研究问题时，却表现出极强的功利主义性质。他谈到“新思潮的意义”时说：“总起来说：研究问题所以能于短时期中发生很大的效力，正因为研究问题有这几种好处：（1）研究社会人生切要的问题最容易引起大家的注意；（2）因为问题关切人生，故最容易引起反对，但反对是该欢迎的，因为反对便是兴趣的表示，况且反对的讨论不但给我们许多不要钱的广告，还可使我们得讨论的益处，使真理格外分别……”<sup>③</sup>等等。看来，胡适注重研究问题，完全是因为它可以产生“短期效果”。这种注重短期效果的看法很可以解释他为什么强调“问题”而反对“主义”。在他看来，玩弄什么好听的主义，抽象的名词，都是没有效果的，只有从一个一个实际的问题出发，去研究这个问题，寻找解决的办法，才是唯一可行之道。因此，他提出关于中国问题的通盘解决方法说，我们要打倒五个大仇敌：贫穷、疾病、愚昧、贪污、扰乱。而什么封建主义、资本主

① 李何林：《近二十年中国文艺思潮论》，第14页。

② 《胡适哲学思想资料选》（上），第338页。

③ 同上书，第130页。

义、帝国主义等等却不再是中国要解决的问题。按照他的看法，只要将一切社会问题化为一个个小的具体问题，那么一大堆社会问题也就会迎刃而解了。胡适这种改良主义具有取消原则问题、基本问题的性质。在这表面上看来似乎缓进的主张背后，隐藏着一种由深深的挫折感产生的要在短期内解决问题的急躁情绪，这导致他有轻视理论及意识形态、重视行动、夸大枝末细节问题的倾向。

应该说，胡适这种注重具体细节而忽视意识形态的作用的看法，在20、30年代的中国自由主义分子中间是带普遍性的。这是一种潜意识的、未明言的“激进主义”，故在行动上、理论形态上，它似乎处处要与一般意义上的“激进主义”划清界限。（胡适在《问题与主义》一文中，就极力声辩，唯恐别人给他加上“过激主义”的帽子）。这样，他们的“激进主义”往往穿上保守主义的外衣。以丁文江、蒋廷黻等人20、30年代初鼓吹“少数人的责任”和“独裁政治”为例子，表面上看，它是一种与儒家的“精英政治”理论相似的、过时的政治思想，但事实上，他们当时并不站在当权者的立场上讲话，他们主观上是试图以中央集权和专制的手段推行具有民主政治的内容以加快自由主义理想的实现。虽然在实际政治生活中这种做法注定事与愿违，但它的确反映了中国近代自由主义者面临现实困境产生了一种焦躁情绪。这种情绪导致他们在行动上往往有“病急乱投医”之举。也是在这种焦躁情绪的支配下，自辛亥革命以后，从五四新文化运动直到30、40年代，中国近代自由主义知识分子始终无法结成一个有力的政治同盟，而是不断处于分化、重新组合的状态。

如果说中国自由主义的“激进主义”在严复那里表现为全盘反传统，在胡适、丁文江等人那里表现为功利主义式的对具体问题的关注，那么，到了40年代末，它表现为自由主义者对“第三条

道路”的向往和对社会主义的广泛吸取。

在西方,自19世纪下半叶以后,随着社会主义的传播,古典自由主义逐渐向功利主义和修正主义的方向转化,并且出现了“费边社会主义”。费边社会主义是在英国19世纪自由主义的文化背景中诞生的,它虽然在理论上提倡社会主义,实际上却是在调和自由主义和社会主义。20世纪初,英国社会主义的影响进一步扩大,以费边社为基础,成立了社会主义的政党——工党,它在20年代还一度执掌了政权。由于费边社会主义具有自由主义与社会主义的双重特征,这对于试图在中国引进自由主义同时又面临社会主义这一强大思想竞争者的中国自由主义者来说,不啻是个鼓舞。特别在第二次世界大战以后,英国工党在开展国有化、战后重建及提出社会福利服务纲领方面,取得巨大胜利。在这种情势下,中国的自由主义者也纷纷改弦换辙,主张效法社会主义。周绶章在当时自由主义的重要刊物《世纪评论》上撰文说:“放眼看看今日的世界局势,虽然还是资本主义与共产主义两大势力在那里冲突激荡,而有识之士却已洞烛此两大路线的缺点,欲谋所以补偏救弊之道。美国之第三党之壮大成长,英国工党之辉煌成就(内政方面),在在都足以助长自由主义份子的信心,深信在资本主义与共产主义两大路线之外,确有完善合理的道路在。自由主义思想的国际性既已形成,其精神之发扬光大自是意料中的事。”<sup>①</sup>

然而,40年代中国自由主义的转向,与其说是出于对国际思潮的趋同与看齐,不如说是中国自由主义者面对当时中国的现实状况深感传统的自由主义难以在中国奏效而产生的一种应对性反应。它开始时更多地基于一种策略的考虑而非根本观念的

<sup>①</sup> 《中国现代思想史资料简编》,浙江人民出版社1983年版,第522页。

转变。张君勱分析40年代末中国的政治情势说：“窃以为今后中国之政党政治，决无甲乙丙各党轮流执政之可言，就国民党、共产党、民主社会党、青年党之政党政纲言之，俱有倾向于民主与社会改良之意，既无左派之激烈共产主义者，亦无右派之资本主义者，则就经济设施言之，自可协议一共同政纲。”<sup>①</sup>张君勱这段话，隐约透露出中国自由主义者在具体的政治主张上较之20、30年代，已愈益显示出其弹性与灵活性。从为现实政治主张提供解释出发，张东荪进一步试图从理论上对传统的自由主义加以修正。他将自由主义区分为“政治上的自由主义”与“文化上的自由主义”，宣称“政治上的自由主义在今天廿世纪已是过去了”，<sup>②</sup>而中国今后如吸收西方文化，进一步要对于全世界文化有些贡献，需要注重的是“文化上的自由主义”。张东荪将自由主义划分为政治的与文化的两种，乃出于对中国现状及文化传统的观察而产生的一种焦虑感是显然的。他认为，就人类言，最理想的是一个民族经过充分个人主义的陶养以后，再走上社会主义或共产主义，可惜世界上没有那么一回事。他又提出，中国没有经过个人主义文化的陶养而遽然来到20世纪是一个遗憾。“就实际来说，中国已经到了这个田地，当然无法追究既往，亦没有法子倒退。”<sup>③</sup>他将中国当时的情况比作中学未毕业却到大学来读书，因此最好的办法是把大学的功课少选一点，留下点时间来补习中学的必修科目。这里张东荪的思想显示出其理论与现实的矛盾：一方面，他信奉自由主义，另一方面，他感觉无论从世界范围还是中国情况来看，都已经走到了社会主义这一田地。于是，他提出一种折衷的方案：在经济上采取计划经济，甚至在社

① 《再生》周刊，193期（1947年12月7日）。

②③ 《观察》，第四卷第1期（1948年2月28日）。

会政策方面也可以具有计划性而限制绝对自由，但在文化方面还应保留绝对自由。这里张东荪似乎摆脱了大多数自由主义者观察问题时的“格式塔心理”及思想方法，但这反倒给他的理论造成更大的混乱。

事实上，40年代末中国自由主义者在理论上已陷于空前的混乱。一方面，有像胡适这样的正统自由主义者仍坚持个人本位的自由主义，提出“民主主义的生活方式，根本上是个人主义的。”<sup>①</sup>另一方面，大多数自由主义者已开始抛弃这种对自由主义的传统看法，而接近一种更为激进的自由主义。当时自由主义的重要刊物上海《大公报》就宣称：“自由主义不过是个通用的代名词。它可以换成进步主义，可以换为民主社会主义。”<sup>②</sup>这时候，自由主义者们普遍更热衷的话题是“民主”而不是“自由”，或者说，他们试图用“民主”来作为“自由”的解释义。在他们看来，民主是个宽泛的字眼，既可以为主张社会主义的人士所接受，又不违背自由主义的理想。但是，这一意义的转换只在于搏取社会舆论的支持与迎合民众心理的用意是明显的。所以，当问到谁应在中国未来的民主政治中发挥主导作用时，中国的自由主义者认为这是他们义不容辞的责任。储安平写道：“为了达到造成一个民主的中国的目的，我们应当用种种方法以鼓励中国的中产阶级抬头，成为民主政治的干部。其中对于自由思想的大学教授及著作家等，应鼓励他们说话，建立一个为民主国家所不可缺少的健全的舆论。”<sup>③</sup>

尽管在理论上已陷于混乱，40年代末却是中国自由主义者们思想空前活跃的时期，其言论大多寄缘于“山雨欲来风满楼”

① 胡适：《民主与反民主的观念体系的冲突》，《正论》第3期（1948年3月1日）。

② 《中国现代哲学史资料汇编》，第四集第二册，第93页。

③ 《中国现代思想史资料简编》，第五卷，第20页。

的政局有感而发。朱自清在一篇文章中对当时自由主义知识分子中间普遍存在的危机意识作了如下形象的描绘：“……早些年他们还可以暂时躲在象牙塔里，到了现在这年头，象牙塔下已经成了十字架，而且这塔已经开始在拆卸了。于是乎他们恐怕只有走出来，走到人群里，大家一同苦闷在这活不下去的现状之中。如果这不满人意的现状老不改变，大家恐怕忍不住要联合起来打破它的。重要的是打破之后改变什么样子？这真是个空前的危疑震撼的局势。”<sup>①</sup>

当时大多数中国自由主义者对医治中国政治危局的药方是主张中国走第三条道路或“中间道路”。所谓中间道路，是既不主张纯粹英美式的个人主义基础上的民主政治，亦不赞成苏联式的完全集体主义的社会主义。就国内政治而言，它既反对中国共产党人的政治路线，亦反对国民党的一党专政。尽管中国自由主义者在如何界说和走上中间道路的问题上意见不一，但他们以第三种政治势力自居的用心却很明显。施复亮说：“决定中国前途的力量，不仅是国共两党，还有自由主义者与同国共以外的广大人民。这是第三种力量，也是一种民众力量。这一力量的动向，对于中国前途的决定，具有举足轻重的作用。”<sup>②</sup>但自由主义者认为他们与民众站在一边是对形势的错误估计。事实上，中国的自由主义者与民众有着天生的距离，他们无法动员也不愿将民众真正发动起来成为一股足以影响中国现实政治的强大力量。因此，他们的呼声除了表达出他们对中国未来前途及政治走向的忧虑和关注之外，并没有提供比这更多的东西。这样，中国自由主义者关于中国未来政治的种种设计与梦想，终

<sup>①</sup> 《中国现代哲学史资料汇编》，第四集第2册，第94页。

<sup>②</sup> 《中国现代思想史简编》，第五卷，第326页。

究是纸面上的。一旦从梦幻般的情绪反应中清醒过来，他们意识到他们自己也许终究无法成为中国现实政治舞台上的主角。施复亮说：“在中国的具体条件下，自由主义者也许永远不能掌握政权，甚至不一定能参加政权。‘自由主义者的道路’不一定是夺取政权的道路，在中国尤其如此。自由主义者要有‘成功不必在我’的气概，只须努力耕耘，不必希望收获一定属自己。自由主义者应当努力促成自己的政治主张的实现，但不一定要在自己手里实现，自由主义者所应争的是实际的工作，不是表面的功绩。因此，不能以夺取政权或参加政权与否来判定自由主义者的成败。”<sup>①</sup>然而，这对于既具有自己的理念，同时又希望看到这理念的实现的中国自由主义者来说，毕竟是悲哀的。

#### 第四节 历史发展的“理”和“势”

##### 一、对中国近代自由主义的一般考察

至此，我们可以看到，中国近代自由主义的发生与发展，走着一条与西方，尤其是英国自由主义的发生迥然不同的行程。总体来说，中国近代自由主义是以英国和美国的自由主义为蓝本的，它先从对西方自由主义思想学说的介绍开始，然后过渡到自由主义的实际运动，是“观念的现实化过程”，而与西方国家，如英国的先有实际的自由主义运动，然后从实际运动中归纳和抽取出自由主义的观念和理论不同（如洛克、孟德斯鸠等人的理论是对英国革命经验的总结）。因此说，中国近代自由主义是将西方之思想观念移植于近代中国这块土壤上生根、发芽和开花的

<sup>①</sup> 《中国现代思想史资料简编》第五卷，第323页。



结果。就在这种外来观念本土化的过程中，中国近代自由主义形成了不同于西方自由主义的形态。

第一，与西方古典自由主义的脱节。西方近代自由主义经过两个发展阶段。在19世纪以前，以洛克、亚当·斯密、孟德斯鸠等人的理论为代表，属于西方的古典自由主义发展阶段。19世纪以后，西方自由主义逐渐过渡到功利主义与修正主义的自由主义阶段。由于这两个历史阶段中自由主义面对的问题不同，从而其理论的重心有别。流行于17、18世纪的古典自由主义理论本质上是西方中产阶级向封建贵族、王室进行夺取政权斗争的反映，因此，其理论关心的重点在如何通过宪政来限制王权及保护中产阶级的利益；与此相一致，在伦理观上，它强调个体至上原则；在政治理论上，它强调个体与政府之间存在天然的紧张关系；在经济领域，它提倡放任主义。总之，它孜孜以求的是如何通过法治手段以防止政府对个体自由的侵犯，要求政府奉行“干涉愈少愈好”的原则。19世纪以后，当自由主义的民主宪政已成为西方国家的现实，自由主义思想也业已成为社会上普遍接受的原则和观念之后，自由主义思想家们面对的已不再是如何限制王权及防止王朝复辟的问题，而是一大堆诸如劳资纠纷、政教关系、对外经济政策、社会福利等日益复杂的社会问题。在考虑如何解决这些社会问题时，大多数自由主义思想家得出了加强政府对公共事务的干预这一结论。在伦理观上，与其说它强调个体与社会的对立，不如说更注重个体与社会的和谐发展。尽管西方自由主义总的说来仍以奉行个体主义为其特征，但无论如何，较之古典自由主义，其个体至上的原则已经弱化。在近代中国，普遍流行的是19世纪以后的功利主义及修正主义的自由主义理论。这与其归结为中国自由主义者对西方自由主义历史渊源及理论的不了解，毋宁说是中国近代自由主义者对

西方自由主义理论的有选择的吸取。以严复为例,他翻译介绍了从亚当·斯密到孟德斯鸠的古典自由主义的著作,但最后仍归宗于穆勒式的功利主义的自由主义。对于斯宾塞(他是在19世纪仍然坚持古典自由主义的少数思想家之一)的思想,他也从功利主义方面来加以理解的。至于严复以后,中国的其他自由主义者普遍信奉的更是功利主义、修正主义的自由主义。在大多数中国自由主义者眼里,古典自由主义理论业已过时,修正主义或功利主义的自由主义同古典自由主义之间不是继承的关系而是截然地对立。于是,他们大多对古典自由主义采取严加拒斥的态度,甚至用功利主义、修正主义的自由理论来批判古典自由主义。这种倾向在30、40年代的中国自由主义者身上表现得很明显。

第二,“精英政治”的倾向,与西方古典自由主义相脱节的同时,中国近代自由主义者普遍存在一种“精英政治”的倾向。西方功利主义、修正主义的自由主义虽然与古典自由主义有所区别,但由于它扎根于西方近代立宪政治的文化背景,同时继承了古典自由主义民主政治的传统,提倡的是一种“平民政治”或“庸众政治”,即认为国家管理的好坏取决于制度而不是个别领导人能力的强弱。但对于与西方古典自由主义割断了联系且又置身于缺少法治传统的近代中国社会中的中国自由主义者来说,它的政治理论很容易接受儒家思想文化的影响。儒家思想文化具有强烈的“精英政治”的成份:它主张由少数有能力、有才干的人对国家及社会实施管理,承认“治人者”与“被治者”在德行及能力上的差别。●在理论上,中国近代的自由主义者并不赞同儒家式的精英政治管理模式,而提倡“大众管理的民主政治”,但在潜意识中,他们仍摆脱不了这种“精英政治”思想的支配。例如,几乎所有的中国近代自由主义者都将中国民主政治的实现最终寄希

望于民智的提高及伦理、道德革命。这种对民智及伦理、道德革命的重视不是基于思想、文化优先的原则，也不是“借思想、文化以解决问题”的思想模式所决定，而是基于这么一种来源于儒家思想传统的信念：管理者、统治者首先应该在道德上、才智上都成为出类拔萃的人，然后才有资格担负起管理国家的重任。在不同时期，中国近代自由主义者的这种“精英政治”的倾向有着不同的表现形式。在维新运动及稍后，它表现为严复、梁启超提倡的“开民智”理论；在20年代初，它表现为一些自由主义者提倡“好人政府”及呼吁履行“少数人的责任”；至于30年代初，一些自由主义者公开提倡“新式的独裁”，精英政治论采取了赤裸裸的形式。在这种“精英政治”思想的支配下，从严复直到40年代主张“中间道路”的自由主义者，他们都同民众保持有天然的距离。在他们眼里，群众只是教化和启蒙的对象，而不是可以放心依靠的力量。也正是由于这种“精英政治”的影响，他们无论是参政也罢，议政也罢，都将他们的政治活动局限于少数人的范围。

第三，思想理论的驳杂性。综观起来，中国近代自由主义一直没有建立起象西方自由主义那样完整、庞大的理论体系。严复曾经较系统地介绍过西方自由主义的学术著作，内容包括自由主义的政治学、法学、社会学、政治学和伦理学各个方面。但严复对西方自由主义的思想理论主要的是介绍和评述，他本人的自由主义思想并不包括这所有方面。严复以后，中国近代自由主义者们大多从当时的现实问题出发，或介绍、或发挥西方自由主义思想理论的某一方面，却未有注意到他们自己的理论体系之建立。另一方面，中国自由主义者的思想通常显得相当地芜杂。除严复、胡适等少数人例外，中国自由主义者很少有象西方那种严格意义上的自由主义者。中国的自由主义者在接受西方自由

主义思想观念的同时,往往还吸收了西方其他社会思潮的观念。例如,梁启超的思想以多变及驳杂著称,他的自由主义理论是英国的自由思想同法国大革命的民主思想的结合,同时还掺杂进民族主义观念。在30、40年代,不少自由主义者在信奉自由主义的同时还提倡民族主义与社会主义。在他们看来,来自西方的这些不同类型的社会思想观念是可以而且应该结合在一起的。显然,导致他们达到这一认识的,是寻求国家富强及争取中国摆脱西方列强的支配这一时代课题的需要。他们认为民族主义、社会主义可以为中国近代社会的现实问题提供某种解决方案,而自由主义作为一种理念又具有普遍的价值,因此,他们常常乐于将自由主义同民族主义、社会主义加以嫁接,成为一种“民族的自由主义”或“民主社会主义”。前者可以梁启超为代表,后者如张东荪、张君勱等人士。然而要看到,由于这种思想的混合具有实用的性质,更多地出于功利主义的考虑而不是基于思想理论的内在要求,因此,其思想理论往往显得杂乱而不一致。

中国近代自由主义思想的斑驳杂陈,在某种程度上,是由中国近代同世界近代历史的时位差所引起的。当19世纪末中国自由主义开始兴起时,自由主义在西方的鼎盛时代即将过去,社会主义、民族主义思潮正迅速蔓延,大有取代自由主义之势。在西方,对自由主义开展批判的,不仅有社会主义者和民族主义者,还包括激进的自由主义者。在这种情势下,中国的自由主义者不再将自由主义作为从西方进口的唯一法宝也就不是偶然的了。

第四,少数人的运动。与自由主义在西方近代历史上曾发展为波及面甚广的群众性社会运动不同,中国自由主义自始至终是限于少数人的运动。即以自由主义最高涨的五四新文化运动而言,其影响所及,主要也在青年知识分子及文化、教育领域。

产生这种现象的原因多端，如国内中产阶级的欠发达，中国“文化基线”对自由主义的拒斥力，等等。但十分重要的一点是，自由主义的理念同近代中国的时代课题存在某种程度的脱节。在近代中国，自从鸦片战争以后，在西方势力的压迫下，中国逐步沦入半封建半殖民地的深渊。因此，如何争取国家的强盛和使中国摆脱西方国家的压迫，就成为时代最迫切的要求，也是中国近代知识分子最关心的问题。事实上，中国自由主义分子对西方自由主义的追求，首先也是从寻找这一课题的答案开始的。但一种思想或理论能否在中国近代社会产生重大影响，乃至被全社会、全民族都关注和接受，则取决于这种理论满足中国近代时代课题的程度而定。从这个角度上看，自由主义不像民族主义、社会主义思想那样成为风靡近代中国社会各个阶层，鼓动起全社会、全民族的激情的社会思想也就不是偶然的了。西方民族主义之输入中国尽管较自由主义为迟，但由于它与中国近代民族意识的觉醒天然一致，与中国近代的民族主义情绪一拍即合，很快地就演为近代中国最蔚为大观的社会思潮，成为调动、激励中国民众及社会各阶层投入政治大风暴的一种思想酵素，并且渗透到其他社会思潮，包括自由主义思潮中去。社会主义思想重视社会正义及经济平等，这在背负着人口众多、经济极度贫困这些包袱且面临一大堆社会问题急待解决的近代中国，不仅对于广大民众有着极大的吸引力，且对于关注社会问题，富有“忧患”意识的中国近代知识分子来说，也不啻是个福音。相较之下，当广大民众连最低的物质生活条件尚无法得到满足，处于饥饿、疾病、贫困之中苦苦挣扎的情况下，以提倡个体自由相标榜的自由主义，无论它如何试图同国家富强之道结合起来，对于广大民众来说，总显得是那么迂阔和不切实际。这样，自由主义思想除了在中国的知识阶层中得到回应，成为少数知识分子的信念及

主张之外,终无法渗透到近代中国社会的各个阶层中去。

## 二、历史选择中的自由与必然

然而,以上所论只是问题的一个方面。如果说自由主义思想为中国文化基线所拒斥,且与中国近代所面临的时代课题相隔甚远,从逻辑上讲,它即使被介绍到中国来,也会很快地消逝,或者只成为一种供少数人作学理的研究的资料,或者沙龙上的陈设和消遣品。而事实是,自由主义思想一经传入中国以后,尽管范围有限,它毕竟成为一种不可忽视的社会思潮,对中国近代的社会实际生活甚至政治生活发生一定的影响;尤其在五四新文化运动期间,它曾风靡一时,在青年及知识分子中获得极大反响。看来,这除了由于它试图为近代中国面临的问题提供答案、在某种程度上满足了近代中国的“社会期待”之外,还同近代中国社会结构的变化有关。

自由主义在近代中国发展成为一种社会思潮主要是由两种因素促成的。首先,中产阶级的出现及成长。如同西方自由主义本质上是中产阶级发动的运动一样,中国近代自由主义提出的理想与思想原则,也集中反映了中国近代中产阶级的愿望、要求与利益。中国近代的中产阶级在洋务运动中开始诞生,民国成立以后,由于政府颁布了一些鼓励实业和私人资本的政策,中产阶级的力量也逐渐壮大。中国的中产阶级在发展过程中受到外国资本及本国封建势力、官僚资本的压迫,因此,中国自由主义者争取国家的独立与富强,以及要求政府实施一系列改革为资本主义的发展提供条件,这同中产阶级的愿望是一致的,特殊地说,自由主义者要求实施民主政治、保障个体自由、主张在政治及社会的改革中采取渐进的方式而不是激烈的暴力革命,这些原则也同中产阶级的利益天然地一致。这样中国的自由主

义运动能从中产阶级那里获得奥援，后者由是而成为前者发展的社会基础。

其次，皇权的崩溃及传统文化的危机。在中国近代，中产阶级虽然已经出现，但其力量之微弱，远未发展到象17世纪英国革命中的中产阶级那样成为一个足以取代封建贵族统治的阶级。辛亥革命以后，政权没有落入中产阶级手里，而归于封建势力与官僚资本的联合统治，但辛亥革命以后皇权的崩溃及随之而来传统文化的严重危机对于中国自由主义的发展来说极具意义。传统中国是一个“政教合一”的社会政治——文化结构体。儒家思想文化及其价值观的维持与封建皇权密切地结合在一起。皇权不仅是政权的象征，在某种意义上同时又是儒家价值观念及其权威的象征。因此，皇权崩溃的结果必然是与之相随的儒家思想文化之没落及其价值规范之失范。本来，中国传统文化的危机不自辛亥革命始。自鸦片战争以来，在西方经济、政治、军事压力的进逼下，儒家思想文化在一部分传统的士大夫眼里已开始丧失昔日的灵光，在维新运动中，传统文化的神圣地位由于遭受到维新派人士及严复等人的攻击而发生动摇。但传统文化的彻底没落与式微则是辛亥革命以后的事情。皇帝被赶跑后，社会上人们也开始敢于“非礼”、反叛旧的伦理规范和辱骂圣人，这种思想的解放为提倡个性解放、个体主义的伦理、道德的自由主义运动的开展提供了前所未有的机遇。

还有一点不可忽视的是：自由主义在近代中国的流行是同新型知识分子群体之出现这一社会因素分不开的。维新运动以后，尤其是1905年以后，清政府大规模选派学生到海外留学。辛亥以后，留学海外更成为一种风尚。民国以后，政府大力推行新式教育，为这些留学海外的留学生提供了用武之地。留学生的才学受到前所未有的重视，他们大多在大学及政府部门工作，在

社会上享有声誉。五四时期，自由主义运动就由这样一批既具有西方科学文化知识，又接受了西方价值观念的新型知识分子带动，在当时自然很容易造成风潮并在知识界乃至社会上造成影响。

但是应该看到，中国近代的自由主义尽管已经发展为一种社会思潮，它既没有形成如同17世纪的英国革命、18世纪的法国革命那样的群众性狂潮，也无法与中国的社会主义、民族主义思潮鼎足而立对中国的现实政治产生重大影响。自由主义在近代中国的影响主要是思想文化层面而非现实的政治层面的。这种现象与其归结为中国自由主义理论本身的缺陷，不如说是中国近代特殊的社会环境使然。自皇权崩溃以后，近代中国一度陷入军阀混战的状态，最后虽经国民党用武力统一了中国，但始终无法消除国内的纷争。无论在军阀割据还是国民党执掌政权的时代，近代中国的政治走向，是由武力而不是通过谈判加以塑造的。在这种情况下，要以和平、渐进的方式推进中国政治改革的自由主义者要想在现实政治中有所作为，不能不成为一种幻想。对于中国自由主义者来说，中国近代的社会环境只提供了两种选择：要么放弃自由主义的理想与原则，以求得在现实政治中有较大的作为，要么坚持自由主义的理念，而流为少数人的“清谈”。

不过，当人们这样评说的时候，自由主义已成为往事的追忆。然而，当历史尚未成为过去，当时的中国自由主义者对于“现在”又是作何思考的呢？显然，对于后来历史的发展，他们无法测度；正因为如此，他们怀抱有“希望”，并怀抱这希望走向“未来”

.....



## 第二章 普罗米修斯与先知预言

---

### 第一节 政派与思潮

在中国近代史的研究中，通常将1895—1898年这段时间称为“维新运动时期”，其上限及下限分别以1895年4月的“公车上书”及1898年9月的“戊戌政变”为标记。与此相应，人们习惯上将这段时期的社会思潮称之为“维新思潮”。可见，“维新”这一名词既指1895—1898年这几年的一种社会运动，同时也是这段时期人们普遍具有的一种观念。使“维新”能成为这段时期的时代思潮之“共通观念”的原因是：19世纪90年代以后，尤其是甲午战争以后，随着帝国主义对华侵略的加深，民族危机空前严重，在这种情况下，举国上下开始意识到：要救亡图存和富强中国，再也不能象过去那样在某些政策上修修补补，而必须从根本上进行变法。因此，“变法”或“维新”这一共通观念是由救亡图存这一问题引起的，它导源于一种“危机意识”。但在应如何变法、变法的内容及步骤包括哪些方面这些具体问题上，参加到维新运动中的各种政治力量、各个思想派别的看法是不一样的。其中某些思想派别，例如严复，尽管在当时不一定特别地引人注目，也没有能左右整个维新运动的发展，但后来却发展为蔚为大观

的思想潮流，较之维新运动中的任何其他思想派别具有更长久的生命力。那么，严复的思想究竟有何特色？它与当时其他一些思想派别的根本区分点在哪里？要解答这些问题，还是让我们先来对维新运动中的几种主要政治势力和思想派别作一番考察。

1. 帝党。“帝党”有狭义与广义之分。就狭义上说，它指的是围绕光绪帝身边为皇帝出谋献策、与“后党”分庭抗礼的几个亲信与近臣，如翁同龢、汪鸣銮、长麟、志锐、文廷式、安维峻以及冠连材等人。广义来说，它除了上述这少数几个人外，还包括当时朝廷以及地方的一些开明官僚，如李端棻、徐致靖、杨深秀、宋伯鲁、陈宝箴、陈三立父子等。此外，在维新运动中，全国各地的一些开明封建知识分子，不管有功名与没有功名的，凡同情光绪帝的处境而不满意慈禧太后的独断专横做法的人物，都可以视为“帝党”。将帝党与维新运动中的其他派别相区分出来的很重要的一点是：他们虽在列强对华虎视眈眈的情况下感到国家的危亡在旦夕，受维新人士思想的影响而有变法图存的要求，但他们之参加到维新运动中去，是以“忠君”思想为依托的。换言之，他们很希望借助变法运动的推行，来达到加强年轻皇帝的权威的目的。事实上，维新运动的走向高潮以至最后发展到“百日维新”，在很大程度上是由于帝党与维新人士的结盟才取得的。王栻在《维新运动》中分析这种结盟形成的原因说：“维新派利用帝党已经取得的一点点政治力量，帝党利用维新派正在发展中的社会力量。维新派利用封建政权内部两个集团即帝党与后党的矛盾，来发展维新运动，帝党也利用维新派所代表的新兴的民族资产阶级的力量与要求来扩大自己的政治地位。这个合作是当时的基本形势，直至戊戌政变发生为止。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 王栻：《维新运动》，上海人民出版社1936年版，第275页。

但在政治见解上,帝党与维新派的主张是远非一致的。即以参加强学会的一些较年轻的帝党人物,如文廷式,沈曾植等人来说,尽管他们与康有为私交并不错,并且在不同程度上赞助康有为的变法,但内心对康有为的一些做法并不满意。如文廷式在百日维新以前就说康有为“此佻耳,何能为?”<sup>①</sup>,沈曾植也不满意于康有为的“鲁莽偏激”。至于帝党中的另一重要分子张謇,他与康有为虽在甲午战前就是旧交,但“对康南海向不融洽”<sup>②</sup>。帝党人物对康有为的这些芥蒂与不融洽,远不是个人感情或性格上的不洽,而是思想上的分歧造成的。概言之,帝党人物对康有为等维新人士最不满意的有两点:一是维新派人士以今文经学理论作为变法的依据。二是帝党普遍认为康有为等人办事鲁莽,持之过急。帝党人士既支持维新人士的变法活动,但对其变法理论及主张又并非完全赞同。那么,帝党究竟是以何种理论来作为变法的指导思想的呢?与其他几个派别不同,帝党在理论上没有产生什么成系统的著作及代表人物,但从他们对冯桂芬写于1861年的《校邠庐抗议》一书的推崇来看,他们的思想大多停留在洋务派的水平,即将“变法”的内容限制在经济、实业、科技政策等方面,而对于涉及政制方面的改革,他们是不热心的。事实上,当时一些帝党人物,如沈曾植、沈曾桐等人提出的变法主张,无非是“开学堂”、“设银行”、“正人心”、“求人才”、“简使臣”、“通洋情”、“办民团”、“务农田”,等等。可以这样认为:帝党是以洋务派的眼光,来看待与要求变法运动的;他们希望通过维新变法,使洋务派的“富强”措施可以得到更彻底的贯彻和实施。

2. 张之洞派。在整个维新运动中,张之洞一直是极为活跃

① 《沈寐庵年谱》,第32页。

② 张存若:《南通张季直先生使记》,第466页。

的。当时除北京的“强学会”主要由帝党控制之外，全国其他一些地区维新事业及活动的开展，大多同张之洞的支持有关。例如，他曾同康有为合作，创办了上海强学会，出巨资赞助维新派宣传变法主张的刊物《时务报》的出版，并且欢迎梁启超等人入湘推动湖南“新政”的开展等等。张之洞以湖广总督这一大员身份公开出面支持维新变法，这对于带动风气、推动整个维新运动走向高涨是起了很大作用的，以至于他当时就获得了维新变法的“护法大师”的称誉。

但是张之洞之积极投身维新运动，是有他的用心的，就是想把运动尽可能地纳入他的轨道，使变法活动可以按照他的意愿去进行。他特意撰写了《劝学篇》，用它来作为维新运动的指导纲领。《劝学篇》全书共二十四篇，分内篇、外篇两个部分。其中内篇包括：同心、教忠、明纲、知类、宗经、正权、循序、守约、去毒（鸦片）。外篇有益智、游学、设学、学制、广译、阅报、变法、变科举、农工商学、兵学、矿学、铁路、会通（论西艺西政出于六经）、非弭兵、非保教，等等。从目录看来，这确是一个颇为完备的“变法纲领”。而且，它兼顾中学、西学；既强调学习“西艺”，即所谓制造之长，也提出要讲求西政，称赞“西人政事法度之美备”。在谈到“中学”与“西学”的关系时，他说：“中学为内学，西学为外学，中学治身心，西学应世事”<sup>①</sup>。这样一个“中体西用”的变法纲领虽较之帝党的停留于过去的洋务派水平的思想来说向前是跨进了一步，但同维新派人士主张从根本上改革政治制度，变封建专制的君主制为民主的君主立宪制，其政治纲领是完全不相同的。按照张之洞的说法，封建的纲常名教及用以维持纲常名教的封建政治制度是不能改变的：“夫不可变者，伦纪也，非法制也；圣

<sup>①</sup> 《劝学篇·外篇》，第47页。

道也，非器械也；心术也，非工艺也。”<sup>①</sup>这样看来，与其说张之洞是提倡“改制”，不如说他是试图通过吸取西方政事法度在技术方面的优点，如法规条文的制定，法律条文贯彻的监督，等等，也就是他所说的西人政事法度之“完备”，来达到强化和巩固封建政权的目的。对于这点，当时的维新派人士是看得很清楚的，所以梁启超痛斥这本书说：“不三十年，将化为灰烬，为尘埃，其灰其尘，偶因风扬起，闻者犹将掩鼻而过之。”<sup>②</sup>反过来，张之洞对于维新派的变法理论，尤其是其中关于民权的思想，则诋毁与攻击不遗余力。他说：“今日愤世疾俗之士，……倡为民权之议。……嗟乎！安得此召乱之言哉！民权之说，无一益而有百害。……使民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作。纪纲不行，大乱四起。倡此议者，岂得独安独活？”<sup>③</sup>等等。政见既如此不同，难怪他与维新派人士在变法运动中虽有合作的关系，但彼此之间终究充满磨擦和龃龉。

3. 康有为派。从维新运动开始以来，康有为就一直处于整个变法活动的中心，他在参加维新运动的各派之中的盟主地位也是众所公认的。正因为如此，当人们提起“维新派”或“维新人士”的时候，几乎总以康有为作代表。这看法并不错误。但如果由此推论出康有为的变法思想就可以代表所有维新派人士的思想，或者将所有提倡走君主立宪道路的维新人士的主张都归之于康有为的思想派系之下，这看法则不正确。例如严复，他主张君主立宪的思想同康有为是一致的，但思想路线并不从属于康有为；即便有的维新人物，如谭嗣同，在思想上受康有为的影响

① 《劝学篇·外篇》，第18页。

② 梁启超：《自由书·地球第一守旧党》，《饮冰室合集·专集》，第二册，卷二，第7页。

③ 《劝学篇·内篇》，第21·22页。

很深,而且在实际的政治活动中同康有为关系密切,但从其思想主张看也依然不能归入于康有为派系。在维新运动的活跃分子及重要人物当中,真正可以归于康有为思想路线的,是梁启超。

将康有为派同其他思想派别区分开来的主要点不在是否赞同作政治方面的变革,也不在是否主张君主立宪,而主要在于:康有为派以今文经学思想作为他们提倡变法的理论武器。康有为派同其他派别,无论是帝党也好,张之洞派也好,严复也罢,他们之间在变法主张上的差别,都是由这里引起的。如前面所曾谈到的,在乾嘉时期一直处于蛰伏状况的今文学派,到了龚自珍那里重新崛起,并且发挥出一套社会批判理论。那么,这种今文经学又如何可以同维新变法联系起来呢?原来,今文经学尊《公羊传》,它的学术思想中的一个重要观念是“三世说”,其重要特征是强调“因时变革”,这恰恰可以为既重视传统学术思想而又强调政治制度的变革的康有为利用来作为他的提倡变法的理论依据。且看康有为是如何利用《公羊传》中的变易思想来论证他的立宪政治主张的。他说:“人道进化,皆有定位,自种制而为部落,而成国家,由国家而成大统;由独人而渐立酋长,由酋长而渐正君臣,由君主而渐至立宪,由立宪而渐至共和,由独人而渐为夫妇,由夫妇而渐定父子,由父子而兼锡尔类,由锡类而渐为大同,于是复为独人。盖自据乱进为升平,升平进为太平,进化有渐,因革有由,验之万国,莫不同风。……孔子之为春秋,张为三世……盖据进化之理而为之。”<sup>①</sup>在康有为看来,行君主立宪,是完全符合孔子的教导,可以从儒家经典中找到依据的。康有为的助手梁启超在《论君政民政相嬗之理》一文中将这一思想表述得更为详细和清楚:“博矣哉,《春秋》张三世之义也。

<sup>①</sup> 康有为:《论语注》。

治天下者有三世：一曰多君为政之世，二曰一君为政之世，三曰民为政之世。多君世之别又有二：一曰酋长之世，二曰封建及世卿之世。一君世之别又有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世。民政世之别又有二：一曰有总统之世，二曰无总统之世。多君者，据乱世之政也；一君者，升平世政也；民者，太平世之政也。此三世，别者，与地球始有人类以来之年限有相关之理，未及世，不能躐之，既及其进，不能阙之。”<sup>①</sup>正是从这种“一世有一世之政”的观念出发，康有为梁启超们认为现在已到了该行“君民共主之世”的时候了，既不能“躐之”，亦无法“阙之”。

初看起来，康有为这种渐进变化的观点同严复信奉的西方进化论在思想上的差别是不太大的，但究其实，同是主张“渐进说”，到底这渐进是自然而然的过程，还是须借助人去实现？在这个问题上他们的看法并不相同。康有为在援引公羊三世说论证其改革的必要性时，尽管提出了人类社会由据乱进为升平，由升平进为太平的三个发展阶梯，提出了“进化有渐”，而重点却在“因革有由”。在他看来，孔子就是这样一位生于据乱世而能通过“改制”推动社会进化的圣人和教主：“天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱而立三世之法，而垂精太平。……此制乎，不过于一元之中立诸天，于一天中立地，于一地中立世，于一世中随时立法，务在行仁，忧民忧以除民夷而已。”这种强调人力的作用，认为圣人可以扭转乾坤的看法，恰与严复在《论世变之亟》一文中所说“运会既成，虽圣人无能为力，盖圣人亦运会中之一物。既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也”<sup>②</sup>的否认人力对社会进程干预作用的西方进化论

<sup>①</sup> 《梁启超选集》，上海人民出版社1984年版，第45页。

<sup>②</sup> 《严复集》，第一册，第1页。

思想,恰成为鲜明的对照。

由于强调圣人有转移世运之功,强调通过法制的改革可以加速社会进化的过程,因此康有为在维新运动中一再上书皇帝,力劝皇上“以雷霆万钧之力”下诏书实行变法。在《上皇帝第四书》中,他一方面批评洋务派只注重“设立海军、使馆、招商局、同文馆、制造局、水师堂、洋操、船厂”等等取法西方工艺制造之精的改革办法,另一方面对于主张从文化教育入手实施改革的严复式的思想也提出批评。在他看来,改革的方式应该是:普遍改革中央及地方官制,同时由皇帝“大誓群臣以定国是”,“立‘对策所’以征贤才”,“开制度局而定宪法”,只有这样,变法才会成功。从康有为上书皇帝的奏折来看,他提出的改革方案囊括政治、财政、经济、思想文化、军事、外交等一切方面,改革的措施确是十分全面的。而且,他还十分强调采纳西方三权分立的议会制度的必要性。他在草拟的《请定立宪开国会折》中就提出:“臣窃闻东西各国之强,皆以立宪法开国会之故。国会者,君与国民共议一国之法也。盖自三权鼎立之说出,以国会立法,以法官司法,以政府行政,而人主总之,立定宪法,同受治焉。人主尊为神圣,不受责任,而政府代之。东西各国,皆行此政体,故人君与千百万之国民,合为一体,国安得不强!吾国行专制政体,一君与大臣数人共治其国,国安得不弱!盖千百万之人,胜千数人者,自然之数矣。……伏乞上师尧舜三代,外采东西强国,立行宪法,大开国会,以庶政与国民共之,行三权鼎立之制,则中国之治强,可计日待也。”<sup>①</sup>这是一篇要求同封建专制政治分手,立即全面将西方议会制度搬运到中国来的宣言,其态度之坚决与观点之鲜明,

<sup>①</sup> 康有为:《请定立宪开国会折》,“中国近代史资料丛刊”,《戊戌变法》,第二册,第236—237页。



在当时恐无人及之。然而,这种要求立即全面施行立宪政治的主张,其貌似激进实际上却并不彻底。这里且不说当时朝廷上下缺乏全面立宪的思想准备,社会各个方面缺乏实行立宪的条件,即使康有为本人,虽然他提出要立宪,但立宪政治的具体内容及内涵,他却是不甚清楚的。在他看来,立宪仅仅是达到国家富强的手段与工具,这手段与工具胜于专制政治的好处,就在于“千百万人”之力胜于“数人”之力而已。他从“合体同心”的要求出发,力劝皇上抓紧时机变法:“窃惟东西各国之所以致强者,非其政治之善,军兵炮械之精也。在其举国君民,合为一体,无有二心也。……若圣意既定,立裁满汉之名,行同民之实,则所以考定立宪国会之法,三权鼎立之义,凡司法独立,责任政府之例,议院选举之法,各国通例具存,但命议官遍采而慎择之,在皇上一转移间耳。合举国四万万人之身为一体,合四万万人心为一心,其谁与吾敌!而岂复四顾旁皇,瞻畏邻敌哉?”<sup>①</sup>可见,关于立宪民主制的本质:保护个人自由权利不被侵犯等等,根本不在康有为的视野之中。难怪有人指出,在康有为的变法主张中极少讨论到“民权”,即便他使用“民权”这个字眼,在他眼里,它顶多是指一种人民的参政权利,而不是个人的自由。然而,由于忽视了民权,忽视了个体自由,立宪政治即使具有了“三权鼎立”形式,它不一定就具备了民主政治的实质。反过来,康有为之提倡西方议会制,是从“合君民为一体”,从而可以达到国家富强这一要求出发的,但行议会制为何可以达到君民同心?康有为的论证并不具有说服力,难怪在理论上遭到来自社会上保守势力的攻击。康有为的议会政治的理论就这样陷于进退维谷的境地,其变法方案也不能不成为空中楼阁。

<sup>①</sup> “中国近代史资料丛刊”,《戊戌变法》,第二册,第237—240页。

4. 西化派。与康有为的激烈而大胆的变法主张相比较,严复的变法主张要温和得多。他甚至还不曾如康有为那样提出过一整套如何实行变法的方案。在《拟上皇帝书》中,他提出的顶多也不过是“未变法之先所宜亟行者”的三条很一般性的建议而已。甚至,当他由于发表了一些议论变法的文字而引起皇上的注意,当光绪帝要他进呈他过去的变法言论时,他也以“今皇上圣明,业已见之行事。臣之言论,已同赘旒”<sup>①</sup>而予以推诿。这事该何以解释呢?

原来,与康有为以今文经学的公羊三世说作为变法的理论依据不同,严复的“变法”是以西方的进化论为依据的。按照严复对进化论的解释:“运会既成,虽圣人无所为也,盖圣人亦运会中之一物”<sup>②</sup>，“彼圣人者,特知运会之所由趋,而逆睹其流极。唯知其所由趋,故后天而奉天时,唯逆睹其流极,故先天而天不违。”<sup>③</sup>这里,“圣人”,或英雄人物能够通过发挥主观能动性而影响历史进程的作用是十分有限的,他充其量能做到的只是“迎其机而导之耳”。圣人在历史上所起的作用十分有限,那么,人类历史进化的主要动力是什么呢?严复采取了一种社会达尔文主义的观点,将它归结为人种的优劣:凡人种优胜者,则其社会进化的阶梯必高;反之,凡人种低劣者,其社会进化的阶梯必低。这种看法导致严复在考虑具体的变法方案时,不是象康有为那样将全部希望寄托在“开制度局以定宪政”等大的政治方案上,而是希望从改良中国的“民种”入手,寻求中国的富强之道以抵御外侮,所以,在他的变法思想中包括有治标与治本两个部分。他的治标建议并无什么新意,不过当时许多人都提出过的“收大

① 《征文恭记》,光绪二十四年八月初四日《国闻报》。

②③ 《严复集》,第一册,第1页。

权,练军实”等措施而已,而治本方法,则他自己甚为看重:“至于其本,则亦于民智、民力、民德三者加之意而已。”<sup>①</sup>他谈到治本与治标的关系时说:“果使民智日开,民力日奋,民德日和,则上虽不治其标,而标将自立。何则?争自存而欲遗种者,固民所受于天,不教而同愿之者也。”<sup>②</sup>在他看来,当时大多数人论变法都是提出治标的办法,而中国当时的唯一富强之策却是“鼓民力、开民智、新民德”的治本方法。于是,当康有为们起劲地鼓吹开制度局而立宪的时候,严复提出的却是似乎迂阔得很的“废八股”措施。他说“天下理之最明而势所必至者,如今日中国不变法则必亡是已。然则变将何先?曰:莫亟于废八股。”<sup>③</sup>

然而,不能由此得出结论说,严复就成了一位“缓进”的改良主义者。假如抛开他反对暴力这一点仍可以归入改良主义者的话,那么,他的变法思想在潜意识层面却要比康有为们激进得多,彻底得多。至少,他从进化论的学说得出这么一个结论:要使中国由弱返强,中国必须彻底改良自己的“民种”,尤其是要从文化基因的改良入手。因此,严复提出的变法主张,实在是一种表面上缓进,骨子里却十分激进的文化基因移植工程。严复在维新变法运动中不斤斤于政制的改革,而大声疾呼推广西学,其道理也在这里。他极力驳斥视西学为“迂涂”的看法,指出:“且客谓西学为迂涂。则所谓速化之术者,又安在耶?得毋非练军实之谓耶?裕财赋之谓耶?制船炮开矿产之谓耶?讲通商务树畜之谓耶?开民智正人心之谓耶?而之数事者,一涉其流,则又非西学格致皆不可。”<sup>④</sup>于是,严复处处强调西学与中学的对立:“然而西学格致,则其道与是适相反。一理之明,一法之立,必验之物物

①② 《严复集》,第一册,第14页。

③ 同上书,第40页。

④ 《严复集》,第一册,第46--47页。

事事而皆然，而后定之为不易。其所验也贵多，故博大；其收效也必恒，故悠久；其究极也，必道通为一，左右逢原，故高明。”<sup>①</sup> 反观中学：“且中土之学，必求古训。古人之非，既不能明，即古人之是，亦不知其所以是。记诵词章既已误，训诂注疏又甚拘，江河日下，以致于今日之经义八股，则适足以破坏人材，复何民智之开之与有耶？”<sup>②</sup> 他认当务之急须做的，就是废除八股而全盘引进整个西方学术文化。

严复的提倡西学，本立足于国家的富强之术，此与康有为的以政制改革作为富强之策在出发点上本无二致，但值得注意的是，由于严复的变法思想据于西方进化论，他要求的是实现整个中国“民种”，尤其是文化的改良，因而在他的变法思想中，就逐渐实现了一种“倒因为果”的转换。我们看到，严复提出的鼓民力、开民智和新民德原是服从于“富强”这一目标的。他说：“第由是而观之，则及今而图自强，非标本并治焉，固不可也。不为其标，则无以救目前之溃败；不为其本，则虽治其标，而不久亦将自废。……至于其本，则亦于民智、民力、民德三者加之意而已。”<sup>③</sup> 但当他作进一步的逻辑推理，讨论何者为“民智”的最重要的内容时，他终于达到了接受西方的重视个体自由的自由主义的结论，从追求富强开始，到呼唤个体自由，实现了价值观的转换：“是故富强者，不外利民之政也，而必自民之能自利始；能自利自能自由始；能自由自能自治始；能自治者，必其能恕、能用絜矩之道者也。”<sup>④</sup> 严复这一自由观的树立，标志着中国近代自由主义思想的真正诞生，也是他的变法思想不同于康有为的本质特征所在。

① 《严复集》，第一册，第45页。

② 同上书，第29页。

③④ 同上书，第14页。

## 第二节 严复式自由主义的基本信念

### 一、“竞争”意识与个体本位的自由观

严复的自由主义思想包括三个方面或三个层次的内容。首先,它提倡一种个体主义的价值观,而这种个体主义的价值观源于他从西方进化论中获得的一种“竞争”意识。在《原强》的修订稿中,严复是这样解释达尔文学说中的两个基本观念的:“物竞者,物争自存也;天择者,存其宜种也。意谓民物于世,樊然并生,同食天地自然之利矣。然与接为构,民物物,各争有以自存。其始也,种与种争,群与群争,弱者常为强肉,愚者常为智役。及其有以自存而遗种也,则必强忍魁桀,赅捷巧慧,而与其一时之天时地利人事最其相宜者也。”<sup>①</sup>故在严复看来,弱肉强食的生存竞争是一普遍的规律,自然界如此,人类社会也如此。为了在竞争中不被淘汰,作为“类”中的种族必须战胜其他种族,而作为种族中的群又必须战胜其他群。应该说,这里的生存竞争,并不是以个体为单位,而是以种、群为单位进行的。但严复是如何从种、群的生存竞争出发,获致一种个体主义的价值观的呢?原来,除了有达尔文的生物进化论为据之外,他还援引了斯宾塞的社会有机体学说。按照斯宾塞的说法,国家有机体是由一个个单独的个体构成的,于是,国家有机体的性质也由组成这有机体的单个个体的性质所决定。本来,即使承认社会是无数的个体的集合,但整体的性质并不是组成整体的个体的性质的叠加,斯

<sup>①</sup> 《严复集》,第一册,第16页。

宾塞的社会有机体的说法在理论上是有毛病的，但这一毛病并没有被严复所发现，相反，他非常乐意采用斯宾塞的这一结论。他的“鼓民力、开民智、新民德”的变法主张，就是直接从这一观点推衍出来的。他说：“不观于圻者之为墙乎？与之一成之砖，坚而廉，平而正，火候得而大小若一，则无待泥水灰粘之用，不旋踵而数仞之墙成矣。由是以捍风雨，卫家室，虽资之数百年可也。使其为砖也，岌岌孱缺，大小不均，则虽遇至巧之工，亦仅能版以筑之，成一粪土之墙而已矣。廉隅坚洁，持久不败，必不能也。”<sup>①</sup>于是严复得出结论：“夫如是，则一种之所以强，一群之所以立，本斯而谈，断可识矣。盖生民之大要三，而强弱存亡莫不视此：一曰血气体力之强，二曰聪明智虑之强，三曰德行仁义之强。是以西洋观化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者断民种之高下，未有三者备民生不优，亦未有三者备而国威不奋者也。反是而观，夫苟其民契需恟愁，各奋其私，则其群将涣。以将涣之群，而与鸷悍多智、爱国保种之民遇，小则虏辱，大则灭亡。此不必干戈而杀伐行也。”<sup>②</sup>从这里可以看出，严复对达尔文及斯宾塞的思想进行了曲解。本来，达尔文的“生存竞争”概念仅可视为对生物界“天演过程”的一种描述，从中抽绎不出“改良品种”这一观念；同样，在斯宾塞的普遍进化论中，包含的是一种“任天为治”的思想，故其社会有机体说与其说是主张国家对个体的干预，毋宁是提倡“无为而治”的自然进化。但到了严复那里，他却把达尔文进化论和斯宾塞的社会有机体说中包含的因果条件倒转了过来。于是，以“竞争”这一普遍公理出发，为了图存，必须自强，要自强，必须从改善人种入手，而按照严复对斯宾塞的社会有机体学说的理解，种族品质的改良必然归结为个体品质的

①② 《严复集》，第一册，第18页。

改进。于是，着眼于个体品质改良的“鼓民力、开民智、新民德”的变法理论由是而立。

在严复的“鼓民力、开民智、新民德”的变法思想中，尤其值得重视的是他对“民德”思想的阐发。尽管是从救亡图存出发，但这里对“民德”的要求，却不是象张之洞提出的合“保种、保教、保国”为一心的“同心”思想，而是一整套以西方社会的价值观为标准的新的社会伦理道德规范，而其核心内容，则是自由与平等思想。为什么自由与平等在“民德”中占有如此重要的地位呢？当严复谈到今日之西方不同于昔日之“夷蛮”时，他是这样认为的：“至于今之西洋，则与是不可同日而语矣。何则？彼西洋者，无法与法并用而皆有以胜我者也。自其自由平等以观之，则其指忌讳，去烦苛，决壅蔽，人人得其意，申其言，上下之势不相悬隔，君不甚尊，民不甚贱，而联若一体者，是无法之胜也。”可见，在严复眼里，西方之所以强盛，是由于其有“无法之胜”——在价值观上不同于中国。值得注意的是，这里严复谈到西方民主制度的好处是使“人人得其意，申其言”，而不同于康有为所说的是仅做成君民“合为一体，无有二心”的一统局面。这种对西方民主制度背后的价值观的重视，使严复发现了西方富强的真正奥秘所在：“彼以自由为体，以民主为用。”<sup>①</sup>从重视个体自由出发，严复对于中国的专制政治进行了尖锐的抨击。他认为，自秦朝以来，中国各朝代的法律虽有宽苛的差别，但本质上都是一样的，即“以奴虏待吾民”。这种剥夺百姓个人自由的专制政治会导致怎样一种后果呢？他分析说：“夫上既以奴虏待民，则民亦以奴虏自待。夫奴虏之于主人，特形劫势禁，无可如何已耳，非心悦诚服，有爱于其国与主，而共保持之也。故使形势可恃，国法尚行，

<sup>①</sup> 《严复集》，第一册，第23页。

则黷靴鬻面，胡天胡帝，扬其上于至高，抑其已于至卑，皆劝为之；一旦形势既去，法所不行，则独知有利而已矣，共起而挺之，又其所也，复何怪乎！”<sup>①</sup>可见，专制政治只能做就出奴才，而培养不出有人格自尊的国民。奴才对主人的驯贴只是迫于形势，而非真正出于内心的服从；一旦形势恶化，法禁不起作用时，奴才就会起来对主子不客气了。因此，严复提出劝告：要人民能真正树立起爱国心，要做的并不是向人民灌输纲常名教和忠君思想，而是灌输自由观念以及引进西方基于自由主义理想的政治制度。他说：“西之教平等，故以公治众而贵自由。自由，故贵信果。东之教立纲，故以孝治天下而首尊亲。尊亲，故薄信果。然其流蔽之极，至于怀诈相欺，上下相遁，则忠孝之所存，转不若贵信果者之多也。”<sup>②</sup>这里，严复明白指出，西方的社会伦理教育是重视“平等”思想的，但这“平等”观念背后还有一个更根本的东西——个体自由。只有树立个体自由意识才能培养出有独立人格的国民，也只有尊重个体自由才能赋予“平等”以实质性的内容。同样，西方议会制度及其他种种政制的设立，目的无他，就在维护公民的个人自由权利。

这里，我们发现了严复的政治思想与康有为的政治思想的真正区别所在。康有为对于在中国实行“三占从二”的民主政治的确是寄予很大希望的，认为它的好处是可以“合四万万人心以为心”，但为什么一旦实行大众有政治参与权的政治制度就可以做到“合天下之心以为心”呢？康有为没有进一步加以论证，他认为没有必要论证是基于这么一个预设，即百姓生来就具有爱国心与公益心，因此只要予他们以政治权利，他们就会自然而然地提出各种有利于国家、社会的措施和建议，并为国家与社会的

---

<sup>①②</sup> 《严复集》，第一册，第31页。



利益奔走、效力。康有为这一看法又是以他的“人性善”思想为据的。这一思想取向使他在讨论政治制度问题时，仅仅注意到民主政治中的大众参与这一形式，而忽视了民主政治的目的与本质。严复则不同，既然他与康有为一样视民主政治为达到国家富强的手段，而且也认为通过大众参与政治有利于做到上下“同力合志”。但他认为这种同力合志并不出自百姓的“公益心”，相反，即使与民以参政权，公众的政治选择行为都是出于自私的目的，或者说，“自营”是人类的天性。问题在于：这种“自营”、“自私”的愿望与努力在民主政治制度上并不妨碍国家、社会的利益，反过来，它有利于增进国家和社会全体的利益。因此他提出“圣人”之“制治”不在于要百姓尽去其私，而在于“合天下之私以为公”。且看，严复对于西方民主制度，包括其中的议会制度与法治管理形式，都是从这个角度来加以观察的：“法令始于下院，是民各奉其所自主之约，而非率上之制也；宰相以下，皆由一国所推择。是官者，民之所设以厘百工，而非徒以尊奉仰戴者也，抚我虐我，皆非所论者矣。出赋以庀工，无异自营其田宅；趋死以杀敌，无异自卫其室家。吾每闻英之人言英，法之人言法，以至各国之人言其所生之国土，闻其名字，若我曹闻其父母之名，皆盹挚固结，若有无穷之爱也者。此其何故哉？无他，私之以为己有而已矣。”<sup>①</sup>看来，西方民主制度的奥秘就在它的各种制度，诸如议会立法、官吏民选等等，都体现了保证和满足人民“自营”，即公民的争取个人幸福的合理愿望与权利，从而做到“合天下之私以为公。”个人的“自营”活动及个人自由权利于是不仅不与国家、社会的整体利益相冲突，反倒是后者不可缺少的起动力与润滑剂。西方的民主制度能起到如此神奇的作用，严复不得不表示赞叹

<sup>①</sup> 《严复集》，第一册，第31页。

斯“亦有道矣”。

## 二、论“政治自由”

严复自由主义思想的第二个方面的重要内容，是他关于政治自由的思想。他强调，“自由”一词的原义是“不受拘束”或尽可能少受拘束的意思。但在讨论政治问题的时候，这种理想的或原始意义上的“自由”是根本不存在的。因为任何政治都是一种管束或管治行为，而管束、管治其意义基本上与“自由”一词相反对。既然如此，那么当我们谈论“政治自由”的时候，其意思到底何所指呢？严复提出，一方面，自由是“天之所界”，是人生不可让渡的权利，另一方面，管理或管治又为人类社会所必需，因此所谓政治自由，它要探讨的实是政府或国家的管治权到底有多大，也即它的权限的问题。

在讨论政府权限问题时，严复重申了个体自由神圣不可侵犯的原则。他说：“侵入自由者，斯为逆天理，贼人道。……故侵人自由，虽国君不能。”<sup>①</sup>在《辟韩》一文中，他还通过对韩愈提出的君臣之伦乃“道之原”的说的驳斥，阐述了政府设立的目的在保障人民的个人自由这一原则。他提出，政府之设立基于“通功易事”的原则，尽管人民为了提高功效、发展生产，采取分工的办法，将一些公共性的事务委托给政府去办理，并赋予政府及管理部門以相当的权力，但一些属于私人领域范围的事情，任何人，包括政府部門，都是不得加以干涉的。这些领域包括哪些呢？严复未有正面说明，但是，他倒是通过给政府可以实施权力的领域划出一个明确的范围的方式，指出了许许多多的个人权利，像生命、财产权，思想自由权，追求幸福权以及安排个人生

<sup>①</sup> 《严复集》，第一册，第3页。

活方式的权利等等,都是政府与国家不得横加干预的。他指出:“知民所求于上者,保其性命财产,不过如是而已。更骛其余,所谓‘代大匠斲,未有不伤指’者也。”<sup>①</sup>显然,严复提倡“无为而治”以及政府尽可能少干预百姓的社会生活,是深感于数千年来中国的封建专制政治剥夺了人民的自由权利这一事实。他说自秦以来的中国帝王无不将天下作为自己的财产,“知有一人而不知有亿兆”,<sup>②</sup>因此,最好的办法莫过于学汉高祖入关,与民约法三章,除了“去其所以困吾民之才、德、力者,使其无相欺、相夺而相患害”<sup>③</sup>者之外,其余则毋再去打扰百姓,而“悉听其自由”。

既然个人的自由权利在严复的政治哲学中占有如此重要的地位,因此,在《政治讲义》一书中,他坚持将人民享有自由的程度来作为划分国家类型的标准及判定社会进化的标尺。自由程度高者,进化程度亦高;反之亦然。他甚至还指出这么一个基本事实:暴虐的国家,人民未始不自由;反过来,施行仁政的政府,其辖下的人民未必一定有很大的自由。因为政治的仁暴与政治自由的多寡是两回事。他列举不少事实说明这一点:“夫父母慈祥之政府,既能夺其民之自由,则反是而观,暴虐虎狼之政府,即有不夺其民之自由者。”<sup>④</sup>此说貌似骇人,其实,这里严复是推至极端的说法,他的目的乃在说明一点:政治的仁暴与政治的自由是两个概念。当问到专制政体及立宪政体之间何者可以给予人民更多的个人自由时,他的回答当然是后者。他说:“今假政府之于民也,惟所欲为,凡百姓之日时,百姓之筋力,乃至百

① 《严复集》,第一册,第35页。

② 同上书,第34页。

③ 同上书,第35页。

④ 《严复集》,第五册,第1283页。

姓之财产妻孥，皆惟上之所命。欲求免此，舍逆命造反而外，无可据之法典，以与之争。如是者，其政府谓之专制，其百姓谓之无自由，谓之奴隶。”<sup>①</sup>而立宪政体的国家，其人民享有自由的程度较高，原因在于通过立宪，人民获得了一可以“据以与君上为争之法典”。<sup>②</sup>他特意指出，立宪是制定确立保障人民自由的宪法，而不是公布管治、监督人民活动的刑法：“立宪者，立法也，非立所以治民之刑法也。”<sup>③</sup>

### 三、立宪政治之实质

对立宪政治的具体运作——“自治”的探讨，构成严复自由主义思想值得注意的第三个内容。严复的《政治讲义》撰写于1906年。由于其时社会思想的主潮已从提倡改良过渡到倡言革命，从主张君主立宪过渡到赞成民主共和，而严复的思想仍停留在赞成改良及君主立宪的主张，他因此不仅被当时人视为保守，也被后人视之为思想的落伍。而事实上，这种貌似落伍的理论主张依然体现了严复坚持的英国式自由主义政治思想的一个重要特点——注重政治过程的实际运作，从而与注重理念的法国启蒙学派的自由主义政治思想相区别开来。如前所述，严复认为，政治自由依其定义，定为与政令苛烦太过对立之名词。但他又指出，西方的议会制与三权鼎立的民主制度，政令也并非不苛烦。但在西方人眼里，国会和议院却普遍成为政治自由的象征。那么，议会制度与政治自由到底是怎样的关系呢？原来，严复认为，自由和管治虽然是一对矛盾，处于同一问题的两极，但这两者并非绝对排斥而不能共存。事实上，在西方的民主政治实践中，它们通过“自治”获得了统一。严复在谈到自由与管治如何通

①②③ 《严复集》，第五册，第1284页。

过自治而得到统一说：“夫自由云者，作事由我之谓也。今聚群民而成国家，以国家而有政府，由政府而一切所以治吾身心之法令出焉，故曰政府与自由反对也。顾今使之为法，而此一切所以治吾身心者，即出于吾之所自立，抑其为此之权力，必由吾与之而后有。然则吾虽受治，而吾之自由自若，此则政界中自治Self-government之说也。”<sup>①</sup>他还举了这么一个例子说明“自治”不仅在理论上成立，在实践中也随处可见：在外来势力入侵的情况下，人民奋然共起，执戈御敌，这时候人民会主动地服从一个首领的指挥。这位首领虽有“生杀威严”的权威与权力，但却不能说人民服从他的号令是受驱迫的，因为这一切皆出于“彼之自发心”。可见，所谓自治，指的是社会生活中本来存在的“非由己欲，亦非从人”的一种情况，它“但以事系公益，彼此允诺，既诺之后，即与发起由吾无异”<sup>②</sup>。而将它普及扩大到政府管理，就是指人民或群众的愿望以政府或管辖者的法令、条文的形式表达出来，它体现了由人民立法，又由人民共同遵守的一种政权组织形式。严复对这种自治的政治组织制度予以极高的评价，称为“政界之境诣”。

但是完全的自治只是一种理想的境界，真正实行起来颇为困难。严复对“自治”形式分析后指出，要使民自治，要有两个条件：第一，以个人言，他的愿望是什么，第二，个人作为社会一分子，他对社会的祈望又是什么。只有这两个条件都满足了，尽其意，才是“虽受治而非强其所不欲为”的完全的自治。但在实际的政治生活中，那怕是民主的议会制度中，这种条件是难以达到的。因为它要求议会在通过任何法律条文时必须人人赞成，人人许可而后行。在西方的所谓议会制度中，真正能够施行的，

<sup>①②</sup> 《严复集》，第五册，第1300页。

并不是这种理想的自治制度，而只不过是“善钧而后从众”，即大多数决定的民主制，严复称之为“以众治寡”制，而与“以寡治众”的专制政体相区别。

尽管以众治寡的立宪制度并非理想的人人自治，但严复声明，它却是近代以来真正可以得以操作的一种自治的民主制。原因在于：这种制度有两大优点：1. 从众制或三占从二，其事易行；2. 数至极多之时，于公道为稍近。于是严复得出结论：“以众治寡之制，虽不足当政界极诣之自治，而立宪则舍此殆无他术，故为今日最要政体。”<sup>①</sup>而且“自其施行之后，人类受庇，平争弭愤，所获实多。”<sup>②</sup>

与“以众治寡”制联系在一起的是代议制度，也即是严复所说的“代表制”。严复指出，由大多数人决定的政府或国家事务管理形式只适用于小国，如古希腊的城邦国家。对于幅员广大的国家来说，由国家中的大多数人直接行使政治权力的办法是不实际的。他还谈到，西欧历史上罗马的专制政体之所以代替了古希腊的民主政体，原因之一是当国家幅员扩大以后，原来的大多数人直接参政的方式既不适应形势的需要，而当时的政治学家又未能找到有效地行使政权的民主方式。幸运的是，在近代以后，人们终于发明了代表制，即由人民公选若干名公民，这些公民代表全体公民来参政。严复盛称这种“代表之制”的发明对于近代民主政治制度的贡献时说：“虽其制发现之迟如此，而至今日，则已成最要之机关。……总之，自市府国家，不足自存，而民会废，中经千年专制贵族之治，至有元之世，欧洲之民权复萌，其所以萌，由用代表。代表须所代者之推举。推举之众，各国资格不同，享用此权，数有多寡，而政家遂以此观各国自由程度

---

①② 《广复集》，第五册，第1301页。

焉。”<sup>①</sup>

然而,值得注意的是,严复虽然认为以众治寡原则及代表制是近代民主政治必不可少的要素,但他并不认为西方的民主制度至此就完美无缺。相反,他看到“大多数决定”及代议制政体的不少缺点。例如,以大多数人决定的原则来说,既然是大多数决定,则总有少数人的意见未被采纳,或遭到否定(“法出于众,所谓众者,吾之小己,不必即在其中”<sup>②</sup>)另外,既然是“代表制”,则代表者与被代表者总有区别,这少数被选出的代表能否真正代表被代表者还是个问题(“法定于代表人,是代表者,毕竟非我”<sup>③</sup>)。这里,正显示出严复作为自由主义思想家关注个体自由的本色。我们知道,在西方近代民主政治的思想中,有两个潮流、两个学派,以卢梭为代表的民主共和派和以洛克·孟德斯鸠为代表的君主立宪派。同为主张自由、平等,但由于各自在价值取向上重点有所不同,卢梭重视的是社会平等,而洛克·孟德斯鸠关注的是个体自由。在这点上,严复显然是师事洛克·孟德斯鸠的。他主张效法英国的立宪政治制度,包括对“大众决定制”及代表制的看法,都是从它们是否能维护个体自由这一出发点来加以评价的。

### 第三节 严复思想的内在疑难

#### 一、个体与群体

严复虽然提倡的是一种个体主义,但在社会伦理观上,到底

<sup>①</sup> 《严复集》,第五册,第1304页。

<sup>②③</sup> 《严复集》,第五册,第1303页。

以个体为本位,还是以群体为本位,这个问题在他思想上始终是纠缠不清的。这使严复的思想理论显得有前后不协调之处,并导致他对西方自由主义的“误读”。这方面,可举严复对斯宾塞的社会有机体说的介绍为例子。斯宾塞是一位社会有机体论者,认为社会如同生物有机体,整个社会有机体的本质由组成这一有机体的细胞单位个体的性质所决定;而每个个体又被想像成为活力单位即体力、智力和道德的三结合体。但斯宾塞同时还是个彻底的个体主义者,他认为,将个体中的活力调动起来的强有力的原则是追求个体幸福;保障个体追求幸福的权利不受侵犯,是国家唯一的天职,舍此之外,社会共同体不再有任何其他的目的。严复从斯宾塞、穆勒等人的思想中接受了个体自由的概念,但他在解释斯宾塞的社会有机体学说的时候,却认为追求个体幸福不是社会共同体的终极目标,它服从于另一更高的价值——社会群体的生存。在引申了斯宾塞关于“一种之所以强,一群之所以立”莫不由民种之高下所决定的观点以后,他得出如下的结论:“是故西人之言教化政法也,以有生之物各保其生为第一大法,保种次之”。<sup>①</sup>这里似乎是将个体自由、个体幸福作为第一义的需要。但他接着又笔锋一转,写道:“而至生与种较,则又当舍生以存种,践是道者,谓之义士,谓为大人。”<sup>②</sup>提倡一种舍生以存种的精神,这显然又是同他上面强调个体至上的说法相矛盾的。

但无论如何,这里存在着对斯宾塞思想的曲解。我们知道,假如将斯宾塞的社会有机体说附加上某种前提,是会引出个人作为细胞组织单位应以社会有机体为目的这一看法的。但作为提倡个人自由至上原则的思想家,这一结论显然不是他愿意看

---

<sup>①②</sup> 《严复集》,第一册,第18页。



到的。所以,在将社会共同体比拟作一生物体的时候,他还同时申述了“均衡”这一观点。他提出,生物有机体中包含了营养、循环(分配)和调节(神经)三个系统,它们各司其能,缺一不可,有机体之所以能很好地存活,就因为这一个系统保持均衡。他说:“社会有机体如同单个的有机体一样,机能的均衡引起了结构的均衡”<sup>①</sup>。因此,斯宾塞将社会比作有机体,是强调社会有机体中各部分之间的相互适应与协调,从这里得不出要牺牲某个局部以保全整体的结论。而且,他担心在将国家比作有机体之后可能引起的曲解,在《社会学原理》一书中,他特地强调:“排除成员的利益而考虑群体的利益不是我们追求的目的……社会为其成员的利益而存在,而不是其成员要为社会的利益而存在。国家的要求本身并没有什么,只有当它们包含了其成员的要求时才有意义”<sup>②</sup>,应该说,站在西方自由主义者的立场上,这一看法无异是一种信念。退一步说,即使不采取自由主义的立场,但只要对西方近代的思想文化背景有一认同的了解,这段话的意思也是一目了然的。但对于一位不是生活于西方社会而正专注于思考国家、种族命运的严复来说,斯宾塞这段话的意思显然被他所忽视。斯宾塞无疑是严复最崇拜的西方思想家之一,他的关于社会有机体说的著作一再地为严复所引述。但在严复看来,斯宾塞著作的重点不在申述个体至上的原理,而在于“欲观拓都,视此么匿”<sup>③</sup>,即要观察一国、一种之强弱,只须观察构成种族、社会的细胞单位——个人这一思想。他介绍了斯宾塞的社会有机体学说,得出的结论并非斯宾塞心目中的想法,而是:“是以西

① 斯宾塞:《第一原理》,1910年纽约英文版,第440页。

② 斯宾塞:《社会学原理》,1894年纽约英文版,第1卷,第479-480页。

③ 《严复集》,集一册,第124页。

洋观化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者断民种之高下，未有三者备而民生不优，亦未有三者备而国威不奋也。”<sup>①</sup>

从这一视角出发，很自然使严复在解说斯宾塞的个体价值的思想时，强调个体“能力”的观念。在严复的思想中，民力、民智、民德这三者总是同种族生存的能力联系在一起。换句话说，他是从是否有利于种族的生存来作为判定民力、民智、民德高下的标准的。在谈到“鼓民力”的时候，严复说：“然则鼓民力奈何？今者论一国富强之效，而以其民之手足体力为之基，此自功名之士视之，似为甚迂而无当。顾此非不佞一人之私言也，西洋言治之家，莫不以此为最急。”<sup>②</sup>原因在于：“历考中西史传所垂，以至今世五洲五六十国之间，穷富弱强之异，莫不于此焉肇分。”<sup>③</sup>“周之希腊，汉之罗马，唐之突厥，晚近之峨特一种，莫不以壮佼长大，耐苦善战，称雄一时。”<sup>④</sup>从这里，我们不难看到日后强调“军国民教育”的中国民族主义思想的影子。至于开民智，严复是这样看待问题的：“其开民智奈何？今夫尚学问者，则后事功，而急功力者，则轻学问。二者交失，其实则相资而不可偏废也。”<sup>⑤</sup>他要求的是将事功与学问结合起来。考虑到“功名之士多有，而学问之人难求”，他才将论述的重点摆在学问一端，即民智上。但求学问本身不是目的，它不过是达到求富强的手段与工具：“民智者，富强之原”。在这个意义上说，严复并没有同洋务派思想完全决裂。他既没有如同西方自由主义者那样将知识、学问的追求作为个人自由的一种追求，也没有如同文艺复兴的人文主义者那样将知识、智慧作为人的价值与尺度的体现。在着眼于富强这点上，严复与洋务派是有共同点的。他不满意于洋

① 《严复集》第一册，第18页。

②③④ 《严复集》，第一册，第27页。

⑤ 同上书，第29页。

务派的是洋务派在追慕西方富强时仅仅看到其皮毛与外观，而他则要追根溯源，探究这富强的根本所在。至于开民德，严复从注重种族生存能力方面来考虑问题的取向亦相当明显。他说：“是故居今之日，欲进吾民之德，于以同力合志，联一气而御外仇，则非有道焉使各私中国不可也。”<sup>①</sup>的确，严复是从抵御外侮的需要出发，反省中国的传统价值观和借鉴西方的价值观，从而接触到“民不能无私”这一西方自由主义者公认的伦理学观念，得出了“圣人之制治也，在合天下之私以为公”这一结论，并进而提出“设议院于京师”的引进西方民主政治制度的想法。

将严复的思想同维新运动中的其他思想派别比较一下可以看出，严复提出的鼓民力的提法，并不是帝党、洋务派所不能接受的；即便是开民智的主张，也并非严复所专有，至少康有为的今文学派也主张大讲西学；不过严复对于开民智予以更多的关注，进行了更多的论证，认为它是较之官制、政制改革更重要的事情而已。严复思想中特别值得注意的是“新民德”一项。较之维新运动中任何其他思想派别，他在其中注入了更新、更多的内容，即将个体自由这个问题提到了与国家生死存亡攸关的高度。这一思想观念的意义，我们在前文已经加以论述。不过在这里，如果同西方自由主义加以比较的话，我们不妨这样提个问题：假如个体自由不是有利于国家富强的话，它是否还会得到严复的青睐？当然，在整个维新运动期间，这个问题对于严复来说并不存在。因为在他的思想中，已经肯定了国家富强与个体自由的同一性。但细加考察可以看出，这种同一性是成问题的，因为个体自由并不构成国家富强的唯一充要条件。对于一个国家来说，“富”与“强”并不是一回事。“富”，指这个国家的富裕程度，它通

<sup>①</sup> 《严复集》，第一册，第31页。

常同社会的财富及人民的经济状况有关,在这层意义上说,实行保障个体自由的民主政治制度有利于激发人民的创造性及活力以促进生产的发展和物质财富的增加。而“强”,通常指一个国家的国力、国势,它除了同该国的经济实力有关系之外,主要指该国同其他国家打交道时显示出来的综合性国力,包括军备力量、外交手段等多项。在严复的文字中,“富强”一词的使用,常常是二者兼而有之的,因此他并没有意识到个体自由与国家富强之间的可能不一致。但当他后来写作《政治讲义》一书,专门从政治学的角度讨论政治自由及国家政体问题时,国家的“富”与“强”的区别问题就突出起来了。这时,他主要是从“强”的意义上使用“富强”一词的。也是在这个时候,他意识到个人自由与国家的强弱并无必然的联系。尽管这时候的严复仍没有放弃个体自由这一信念,但他提出新的看法:一个国家实现政治自由及保障个体自由的程度除了取决于社会进化的程度之外,还同国家当时的整个形势有关:“政治宽严,自由多少,其等级可以国之险易,内患外忧之缓急为分。”<sup>①</sup>他甚至认为,当外患内忧严重时,欲求社会安定,则不能不削减自由;“国处冲散之地,随时有见袭之忧,其政令安得不严密?外患如此,内忧亦然。闾阎纷争,奸宄窃发,欲求社会安稳,亦不能不减夺自由。”<sup>②</sup>应该说,从社会学的角度来看,严复这一观察是深刻的,因为他至此已意识到政治自由应该是一个具体的历史概念;它的实施受制于一个国家的历史发展与社会现实条件。但从另一种意义上说,这一认识却暴露了严复的自由观的内在矛盾。它表明,对于严复来说,政治自由与个体自由并不是自主、自律的概念;它不仅受制于社会的诸种条件,而且还必须屈从于社会

①② 《严复集》,第五册,第1298页。

的其他需要。至少,它在序列上低于社会稳定这一范畴。所以,当政治自由与社会稳定的要求发生冲突时,自由必须让位,甚至当自由无裨益于社会政治的稳定时,也可以成为多余之物:“虽然,政简其民自由矣,而政简者,其国不必皆治。故自由于民,其为幸福与否,正自难言。”<sup>①</sup>表面上看,它似乎是严复思想的倒退;在维新运动期间,他大声疾呼在内忧外患严重、国家生死存亡之际,实现政治自由及保障人民的个人自由应是当务之急;而如今,他又认为当国家内忧外患严重之时,政治自由的程度要较之安定局面时为少。实际上,导致严复得出对同一问题的不同答案的深层意识前后是一致的,即严复始终没有将个体自由与政治自由作为一独立自主的概念提出。

将个体自由从属于国家富强,这一思想取向导致严复对穆勒的《论自由》一书在基本含义上的误解。众所周知,穆勒是一位功利主义者,在《代议制政府》中,他从边沁的“最大多数人的最大幸福”的功利主义原则出发,提出“把社会利益的总和这样一个复杂的对象作为检验政府好坏的标准”<sup>②</sup>,从而提倡政府对公众事务,尤其是经济活动的积极干预,这已经脱离了古典自由主义主张“放任主义”的思想传统。但在《论自由》一书中,他依然是个体自由神圣不可侵犯这一古典自由主义思想原则的积极捍卫者。在《论个性为人类福祉的因素之一》一章中,他提出说:“一切人类存在都应当在某一种或少数几种模型上构造出来,那是没有理由的。一个人只要保有一些说得过去的数量的常识和经验,他自己规划其存在的方式总是最好的,不是因为这种方式本身算最好,而是因为这是他自己的方式。”<sup>③</sup>尤其是他还为“趣味上

① 《严复集》,第五册,第1290页。

② 《代议制政府》,商务印书馆1982版,第17—18页。

③ 《论自由》,商务印书馆1982年版,第72页。

的独特性”和“行为上的怪僻性”辩护,认为个人自由不仅是对才智高超者说的,就是那些被证明是笨拙、低能的人,也有坚持他们的存在方式的自由。可见,对于穆勒来说,个人自由是一自足的概念。就是说,个人自由本身就是最高目的,它无须从属、依附于任何其他功利目的。但在严复对《论自由》一书的翻译中,他显然未能洞悉穆勒这一思想之旨趣。尽管严复正确地看到,穆勒这本书的内容中对个体自由的强调不是针对贵族与君主,而是针对社会有可能以大多数人的意见为名侵犯少数人或个人的行为的自由而发(“所与争者乃在社会,乃在国群,乃在流俗”<sup>①</sup>),也注意到了穆勒强调的重点不在多数人的自由,而是如何避免少数人的自由遭到侵犯(“使其事宜任小己之自繇,则无间君上贵族社会,皆不得干涉者也。”<sup>②</sup>)但为什么要强调保护少数人的自由,换言之,穆勒强调个体自由的思想出发点到底在哪里,严复显然并未洞察。相反,他将穆勒对个人自由的强调纳入到他所理解的社会有机体说的框架,认为穆勒对少数人的意见和个人自由的保护,同样是出于追求国家富强这一目标的。因此,对于严复说来,穆勒所反反复复强调的少数人的自由不得侵犯,言论的自由必须受到保护等等,其内容虽然获得严复的赞许,但其赞许的原因,并不是因为它本身就是一价值,而在于:这些个体自由构成新民德的一个子项,从而为达到国家的富强所必须。在这本书的《译凡例》中,他谈到自由、民德及社会进化三者间的关系说:“斯宾塞《伦理学说公》《Justice in Principle of Ethics》一篇,言人道所以必得自繇者,盖不自繇则善恶功罪,皆非己出,而仅有幸不幸可言,而民德亦无由演进。故惟与以自繇,而天择为用,斯邇治有必成之一日。”这个译凡例相当重要,它说

①② 《严复集》,第一册,第134页。

明，尽管严复翻译这本书不象他翻译的其他著作那样多采取意译和添加按语的形式，而是比较忠实于原文的直译，但对这本书的内容及旨趣的理解上，与原书作者是有相当大的距离的。而且，尽管是比较忠于原文的翻译，在一些内容上，严复还是按照自己的理解，对原文的意思作了某些改动，这些改动的文字不多，甚至不大显眼，但对照原文来看，两者在观念上、意思上却显示出相当大的分野。例如，《论自由》原文中有一段话的意思是：“只有通过对这些生动的和有能力的个人冲动的培养，社会才算既尽其义务又保其利益。”<sup>①</sup>而严复将它翻译为：“有国家者，必知扶植如是之秀民，而后为尽其天职，而某种之名贵，其国之盛强，视之，盖圣智豪杰，必出于此曹。”<sup>②</sup>又如，穆勒原书有一段话说：“在并不影响他人利益的事情上，只因为他人不高兴而受到束缚，这便不能发展任何有价值的东西。”<sup>③</sup>而严复的译文却是：“独至行己自繇之屈，非以有损他人之权利也，而或以触其人之忌讳，则于民德无所进也。”<sup>④</sup>这里，我们又一次发现了严复对西方著作误读的例子。但这种误读更多的不是由语义的理解上的困难所产生，而是由深层观念的不同所带来的。换言之，严复对穆勒思想的理解由于将它纳入斯宾塞的社会有机体说和社会达尔文主义的框架而发生了变形。

## 二、进化论与自由主义

从前面我们发现，严复对西方自由主义的介绍是经过进化论这一重要思想环节的。即是说，在严复眼里，新民德为保种、保群所必需，而以个体主义为核心的自由主义价值观及社会伦

①② 转引自许华兹：《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社1989年版，第131页。

③④ 《寻求富强：严复与西方》，第131页。

理又是新民德的重要内容,因此,从自强保种出发,必须引进西方的自由主义。既然严复的自由主义思想首先不是得自17世纪的洛克和19世纪的穆勒,而是经过了进化论这一中介,那么,我们现在要问:到底西方进化论同西方的自由主义是否有内在的联系?

作为风靡19世纪下半叶整个西方世界的进化论思潮,无疑是在达尔文生物进化论的基础上发展起来的。达尔文生物进化论的基本观念是“自然淘汰”和“生存竞争”(严复将它们翻译为“天择”和“物竞”,是很恰当的),运用这两个基本观念,达尔文很好地解释了自然界物种的起源和发展:自然界何以有一些物种被消灭了,又有一些新的物种产生,还有一些古老的物种得以延续到今天,等等。后来,受达尔文思想的启发,斯宾塞将达尔文的进化论思想推广应用到整个宇宙过程,包括人类社会。尽管在细节上有差别,斯宾塞的关于人类社会进化的思想,主要是以达尔文的生物进化论为据的。例如,他直接采用了“适者生存”和“生存竞争”的观念来说明人类社会何以会进化。此外,与“生物物种”这一概念相比附,他还强调“人种”的观念,提出了“优良人种”和“劣等人种”的概念。在他看来,人类社会如同生物界一样,完全是生存竞争、适者生存的规律在起作用;19世纪以来西方殖民主义在全球的扩张,完全证明白色人种是优秀人种,而有色人种、被奴役民族则被证明是劣等人种和民族。他还宣称,盎格鲁——撒克逊民族天生就是优秀人种,应成为世界的统治者,等等。但另一方面,斯宾塞又是严格意义上的自由主义者,在19世纪下半叶提倡国家对社会、经济事务加强干预的功利型和修正型的自由主义思想占据主流时,他仍力主以“放任主义”为特征的古典自由主义的经济观念,反对国家对私人事务的任何干预。但深入考察一下,可以发现,集结于斯宾塞本人身上的社会



进化论与古典自由主义,在理论上是很难调和的。原因在于:社会进化论在解释人类社会的进化时,是从“生存竞争”这一观念出发的,而古典自由主义的理论在强调个体至上的原则时,却不基于生存竞争原理,而基于一种个人权利神圣不可侵犯的原理。从个人权利神圣不可侵犯;必然得出“人得自由,而以他人之自由为界”这一社会伦理学原则。在本源上,这条伦理学原则是与生存竞争原理相反的。因为按照生物学的生存竞争原理,生物,包括人类,如果要生存的话,必然要与其他物种、人种、人群进行斗争;这种斗争完全按照“弱肉强食”的原则行事,谈不上有任何道德,更不会考虑严格划定人我界限的自由主义伦理学原理。而且,将生存竞争的原则推广,它必然是不限于种与种争、群与群争,而且是包括种、群之内的个体与个体之间的竞争的。当然,斯宾塞并非没有意识到将“生存竞争”这种生物学概念运用来解释人类伦理行为的缺陷。他采取了一个重要的“特设性修补”:将生物竞争限制在种、群之间进行,并且提出“合群”的需要作为适者生存的一个重要内容。因为一旦“合群”,就意味着种、群之中个体之间的竞争受到限制。而如何“合群”,似乎可以为自由主义的伦理学原则留下地盘。这“合群”的需要,斯宾塞同样将它解释为“进化”的结果——一种由于有利于种、族生存的需要而被保留下来的生物“本能”。但事实上,斯宾塞采取的这一特设性修补并不是无懈可击的,因为即使承认“合群”为种、群在与其他种、群的生存竞争中所必需,但合群的形式并非一途。换言之,有多种多样的群体组合方式;在生物界中,有利于群体生存竞争的,事实证明并非严格划分个体之间界限的“自由主义”形式;也许,等级森严、准军事组织式的合群方式在生物的种、群竞争中更具有竞争性与活力。可见,仅仅用“合群”的需要,尽管可以避开种群之中个体之间竞争这一难题,却依然无法为“自由主

义”的伦理学原则找到根据。

在对进化论与伦理学的关系的问题的考察上，赫胥黎的目光是锐利的。如同斯宾塞一样，赫胥黎同样是达尔文进化论的坚定信奉者，并且同意用“生存竞争”、“适者生存”作为进化论的基本观念，但一旦涉入人类社会这一领域，他很快发现到单纯用自然界、生物界的进化观念来解释人类伦理行为的局限。因此，他提出一种“伦理的进化”，而与宇宙中非人类社会的普遍进化相对比。他认为，人类的伦理也服从进化这一规律；但在本性上，伦理的进化却与自然的进化相反：“社会的伦理进展并不依靠模仿宇宙过程，更不在于逃避它，而是在于同它作斗争。”<sup>①</sup>那么，这种“伦理进化”的含义到底是什么呢？在赫胥黎看来，它指的是人的道德意识的觉醒和发展过程。而人类道德意识的核心，不是去战胜外物、他物的“自我肯定”精神，而是“自我约束”精神。他说：“每一个降生到世界上的人都有天赋需要，就是去发现一种‘自我肯定’(Self-assertion)和‘自我约束’之间适合于他的气质和环境条件的中庸之道。”<sup>②</sup>可见，对他说来，道德意识如同竞争的生物本能一样，同样是“人”这一生物种所生而具有的。而且，这种道德意识是随着人类社会的发展而不断地发展的。但与斯宾塞思想的一个根本不同点是，赫胥黎认为，这种道德意识的发展不仅与动物为生存而保存下来的“生存竞争”能力不同（“猿与虎的生存斗争方法与健全的伦理原则是不可调和的”<sup>③</sup>），而且人类社会的进化从本性上同宇宙的过程，包括生物的进化过程是不相同的：“社会的文明越幼稚，宇宙过程对社会进化的影响就越大。社会进展意味着对宇宙过程每一步的抑制，并代之以

① 《进化论与伦理学》，科学出版社1973年版，第58页。

② 同上书，“序言”。

③ 同上书，第37页。

另一种可以称为伦理的过程；这个过程的结局，并不是那些碰巧最适应于已有的全部环境的人得以生存，而是那些伦理上最优秀的人得以继续生存。”<sup>①</sup>从这里看到，赫胥黎尽管在伦理如何进化这个问题上不同意斯宾塞的看法，但却依然以进化论为依据。他强调伦理的本质与自然的本性不同，但人治亦为天演过程的一部分：“同归天演”。

可见，进化论确实左右了19世纪后半叶西方的主要思潮，无论在具体问题的看法上出入如何，立论的各方都是以进化论作为理论基础。在关于伦理进化过程这个问题上，亦是如此。那么，在这个问题上，严复持怎样的一种见解呢？有一种看法，以许华兹为代表，认为严复翻译《天演论》是以斯宾塞的思想来纠正赫胥黎。那么为什么严复要解释赫胥黎的这本著作而不直接介绍斯宾塞的思想呢？许华兹提出一种假设，认为这是因赫胥黎此书文笔流畅，等等。有人则提出反驳意见，认为《天演论》对斯宾塞和赫胥黎的思想各有所取，《天演论》与其视为译本，不如说是著作。这里，我们基本上同意后一种看法，即严复的译本是个“创造”。但这个创造表现在哪些地方？换言之，严复思想在哪些方面不同于斯宾塞和赫胥黎？我们却不同意如下的一种意见：“总之，一方面虽不同意赫胥黎人性本善，社会伦理不同于自然进化的观点，另一方面又赞成赫胥黎主张人不能被动地接受自然进化，而应该与自然斗争，奋力图强。一方面虽然同意斯宾塞认为自然进化是普遍规律，也适用于人类；另一方面又不满意斯宾塞那种‘任天为治’、弱肉强食的思想。”<sup>②</sup>相反，我们认为，严复《天演论》的独创性主要表现在：他是以赫胥黎提供的文本，尽可能围绕人类伦理思想进化的过程，发挥和发展了

① 《进化论与伦理学》，第57页。

② 《中国近代思想史论》，第265页。

斯宾塞本人没有展开或完成的思想。

通常用以判定严复吸取了赫胥黎某些思想的论据，是因为在《天演论·自序》中，严复自己说过这么一段话：“赫胥黎此书之旨，本以救斯宾塞任天为治之末流……且于自强保种之事，反复三致意焉。”但这段话虽出自严复之口，却不说明他就从此书中吸取了赫胥黎的思想。应该说，序中这段话是严复以一种客观的口吻对赫胥黎思想的叙述。问题在于：严复这里的叙述虽然是以一种“客观”的口吻出现，实际上却不代表赫胥黎本人真实的思想。应该说，他是根据他自己的理解，或者说，是从他本人的思想框架出发，来阐发和表述赫胥黎的思想的。但这一陈述，与赫胥黎本人的思想大异。因为赫胥黎写作《进化论与伦理学》一书的本意，正如他自己所说的在于阐明这么一个观点：“伦理本性虽然是宇宙本性的产物，但它必然是与产生它的宇宙本性相对抗的。”<sup>①</sup>至于这种伦理本性如何与宇宙本性相对立，他说：“如果没有从被宇宙过程操纵的我们祖先那里遗传下来的天性，我们将束手无策；一个否定这种天性的社会，必然要从外部遭到毁灭。如果这种天性过多，我们将更是束手无策；一个被这种天性统治的社会，必然要从内部遭到毁灭。”<sup>②</sup>可见，赫胥黎这本书的主旨不过是探讨伦理进化过程，并且认为伦理的本性与人类基于生存竞争的天性相反。其中并没有涉及如何“自强保种”的问题；相反，他担心的倒是任由达尔文的生存竞争规律自发地在人类社会中起作用，反倒会导致社会的毁灭。故赫胥黎的基本思想不外是：一个真正的文明社会，并不是由生存竞争规律起作用的社会，而是倒过来，与适应于这种生存竞争的“宇宙本性”相反的伦理本性在起作用的社会。因此说，将“于自强保种之事，反复三致意焉”加之于赫胥黎完全是严复对《天

<sup>①②</sup> 《进化论与伦理学》，“序言”。

演说》一书的“曲解”或“误解”。并不奇怪，它完全是由当时的中国面临种族危亡这一形势所决定的。作为关切民族存亡并试图寻求救亡之道的中国近代知识分子，对《天演论》这样去“误读”的并不仅严复一人。如严复的好友吴汝纶在为《天演论》写的“序”中谈到此书的主旨时，除了指出它与斯宾塞的“任天为治”说不同，是“要贵以人持天”之外，还特地补充这后一段话：“以人持天，必究极乎天赋之能，使人治日即乎新，而后其国永存，而种族赖以不坠，是之谓与天争胜。”<sup>①</sup>与严复一样，发挥出以人持天，以便保国、保种的结论。

这里我们还要指出：不仅保国、保种的思想为赫胥黎《进化论与伦理学》一书所没有，即便通常被视为是赫胥黎的观点的“与天争胜”思想，其实并非他本人原来的观点，而是严复及严复的同时代人，如吴汝纶等人在读了《天演论》以后生发出来的感想。因为进化论的一个普遍观念是“任天为治”。所谓“任天为治”，就是强调进化过程是与人为作用相对立的自然、自发地起作用的过程。对于自然界来说是这样，对于人类社会来说也是如此。故“任天为治”的“天”这里不作自然界解，而作“自然”解（类似于道家的“道”）。赫胥黎在书中强调的一个基本观点是：社会伦理不是人为的产物，而是人类天赋的原始情感在社会长期发展的过程中逐渐演进的：“那些用以锻造出人类社会极大部分原始结合的情感，进化成为我们叫做良心的这种有组织的和人格化了的同情心。我曾把这种情感的进化叫做伦理过程。”<sup>②</sup>正因为这个过程是“任天为治”的、自然而然地发展的，没有人为的干预性质，赫胥黎认为它同为宇宙过程的一部分。相反，一旦引入了“与天争胜”、“以人持天”的解释，事实上就是将人与自然的本性，包

① 《严复集》，第五册，第1317页。

② 《进化论与伦理学》，第21页。

括人的自然天性相对应。而在赫胥黎看来,“自我扩张”与“自我约束”同为人的天性中不可缺少的成分,进化就是人性中这两种成分的同时进化并且两者之间保持适度的平衡而已。赫胥黎还认为,尽管伦理的本性与自然的本性(指人的自然本性)相对立,人类社会的进化并不意味着以伦理的进化去战胜及代替自然的进化。而只可视为对人的自然天性的一种抑制。因此,他强调除了天然的人格以外,还要建立一种人为的人格,即“内在人”良心:“它是社会的看守人,负责把自然人的反社会倾向约束在社会福利所要求的限度之内”<sup>①</sup>但这里的“约束”一词的意思不是“消灭”,而是“限制”。因为类似生存竞争的这种反社会天性不仅是宇宙进化的本性,它如同伦理的进化一样,也为人类社会的生存发展所必需,重要的是维持两种人格之间的平衡:“如果没有从被宇宙过程操纵的我们祖先那里遗传下来的天性,我们将束手无策;一个否定这种天性的社会,必然要从外部遭到毁灭。如果这种天性过多,我们将更是束手无策;一个被这种天性统治的社会,必然要从内部遭到毁灭。”<sup>②</sup>但赫胥黎思想的主眼显然没有被严复所注意。因为赫胥黎提出的问题,完全是针对当时西方社会中个人主义极度膨胀的一种伦理学思想而发的。使严复感兴趣的是,赫胥黎这本书是一本正面论述进化论与伦理学之间关系这一重要问题的通俗性小册子,它客观上为严复阐发他自己的伦理学思想提供了可参照的文本。

严复既然对赫胥黎原书的思想有严重歪曲,那么,是否可以说,《天演论》仅仅可以看作严复用斯宾塞的观点来反对赫胥黎观点的一个“脚本”呢?此说又不尽然。的确,在《天演论》的大量按语中,严复援引斯宾塞的说法反驳赫胥黎的看法的例子处处

① 《进化论与伦理学》,第21页。

② 《进化论与伦理学》,“序言”。

可见。但有一点值得注意，即严复也不是在所有观点上都反对赫胥黎的。例如，在《善群》一章中，他对赫胥黎“去其所傳”及斯宾塞“功食相准”说都有评说，结论是两家“言有正负之殊，而其理则一而已矣。”<sup>①</sup>并称赞“赫、斯二氏之言，殆无以易也。”<sup>②</sup>假如再考察一下，可以看到，无论是赫胥黎还是斯宾塞，严复对其思想的认可及赞许，都是以是否符合“保种保国”这一原则为据的。因此，在《天演论》及其案语中，与其说严复是以斯宾塞来反驳赫胥黎，毋宁说他是根据保种保国这一要求来同时阐发他们二人的思想更为恰当。当然，在严复眼里，斯宾塞的重视生存竞争的观点较之赫胥黎强调伦理过程的观点显然更有利于引出保种保国的结论，于是，在《天演论》的案语中，我们才发现了大段大段引用斯宾塞以反驳赫胥黎的文字。而且，使严复对斯宾塞及赫胥黎感兴趣的，不是他们两人关于伦理过程是否与宇宙过程相一致或相对抗的论辩，而是他们的社会进化思想中，能与保种保国这一问题联系起来的观念。

问题在于：严复对斯宾塞的解说是否符合斯宾塞的原意？对此我们须作两层的分析。首先，我们注意到，斯宾塞是进化论者，同时又是较为“正统”意义上的自由主义者，他的社会进化论如同他的社会有机体学说一样，并不是要为国家、种族的生存问题提供解答的方案，而是强调随着社会的进化，为“合群”所必需的个体自由亦必进一步发展。在这方面，虽然他的立论方式表面上与赫胥黎相反，而深层意识——为个体主义的自由主义提供说明这点上却相同。因此说，与其说斯宾塞关心的是国家、种族的生存问题，毋宁说是个体主义的伦理在进化论学说中的定位及依据问题。而严复则不然，他首先是从保种保国这一要求出发，考虑到自由主义的原则有利于这一目的而后加以接受的；因而，

①② 《严复集》，第1357页。

保种保国对于严复始终是第一义，而自由主义则成为第二义的东西。在这层意义上说，严复的理解并不符合斯宾塞的原意。

然而，假如我们再进一步对斯宾塞的社会进化论理论加以考察，又可以发现，严复从中得出保种保国的结论并非没有依据。按照斯宾塞的学说，他的社会进化论除了强调物竞、天择观念之外，最重“体合”。所谓体合，也即合群之道。可见在斯宾塞的思想中，原是将个体自由作为“体合”的具体内容的。再值得注意的是，斯宾塞在《群学肆言》中，还提出“群己并重，则舍己为群”，这一思想，很自然引起严复的注意，并被反复强调，视为“保种三大例”之一。不过在斯宾塞的理论中，从维护个体自由的立场出发，他又重申了“各得自由，而以他人之自由为域”的自由主义原则作为社会伦理的公理。然而，这就回到了我们前面提出的问题，即斯宾塞的理论的逻辑严密性问题。在这个问题上，严复的思想较之斯宾塞严密。他发现，从进化论的观点，无论如何推导不出自由主义伦理学的原则。然而，保种保国却可以是社会进化论的合乎逻辑的结论。因为无论按照斯宾塞还是赫胥黎的观点，“合群”都是人类社会得以延续的先决条件和需要。也是在这种意义上，无论是严复还是吴汝纶，都认为《天演论》是谈论“自强保种”的著作。这也是《天演论》一书未明言的，但从文本中可以发现的“意义”。

从这里我们可以发现一有趣的现象：在外来文化的移植过程中，同样一个文本，对于具有不同文化背景的“读者”来说，它展示、提供的“意义”并不相同。就进化论思想来说，无论是斯宾塞或赫胥黎，他们都是将它与自由主义的社会伦理联系在一起的。究其实，这与其是从“文中”中读出的意义，不如说是由于他们两人均置身于19世纪的西方，具有西方自由主义思想文化的传统，然后赋予社会进化论的文本以自由主义的意义。而对于生



活于19世纪末20世纪初的中国的严复及其同时代人来说，由于他们与西方自由主义的思想传统有所阻隔，仅仅孤立地阅读《天演论》或其他西方的社会进化论的著作，是难以从中寻觅出自由主义伦理的精神的。如果说严复在接受西方进化论的同时，也接受了西方自由主义思想，那么直接给他施以自由主义思想的洗礼的，并不是进化论本身，而是斯宾塞、赫胥黎等人的社会政治及伦理思想。严复接受西方自由主义思想是基于这么一种信念：根据社会进化论的观点，西方国家之所以能战胜中国，是由于西方在民力、民智、民德方面均较中国为优，而西方社会又是建立在自由主义的社会伦理原则基础上的，因此，从生存竞争的需要出发，中国必须改变自己原有的价值观去接受西方自由主义观念。这样，进化论思想尽管本身不蕴涵自由主义这一观念，但它却成为严复及严复以后不止一代中国人接受西方自由主义思想的触媒和中介。

通过进化论思想然后接受西方自由主义，这一思想历程对于严复式的中国近代自由主义者的自由观的形成深具意义。然而，其负面的作用也不容低估。首先，众所周知，西方近代自由主义是西方社会及思想文化长期演进的产物，而从学术的层面言，它起源于17世纪洛克提出的“天赋人权说”，意谓每个人生来就有追求个人幸福的权利。显然，这是一个价值判断而非经验的命题，但它却为整个自由主义学说所必需，并成为自由主义理论的公设和前提。然而，由于严复接受了进化论学说，故他在考察人类自由意识的起源时，提出自由是人类社会历史进化的产物。从发生学的角度看，严复这一看法并非全无道理。但从政治学的角度来看，这一说法即便不算错误的话也显得全无意义。然而，严复却将对自由意识的发生学考察与作为政治学原理的自由公设混为一谈。如果说在维新运动中他还曾经笼统地提出

过“唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受”<sup>①</sup>的类似于“天赋人权说”的看法的话，那么当他后来深入地从政治学角度来探讨“自由”这一问题时，却抛弃了早期的这一思想，而主张自由是进化的产物。后来，他还专门写了《〈民约〉平议》一文，对卢梭的自由学说加以抨击。严复对卢梭思想的批评不仅是针对卢梭的《民约论》一书的，其思想主眼实乃针对整个西方自由主义的理论基石：天赋人权说而发。所以，他在追溯卢梭民约思想的起源时，从古希腊罗马的斯多葛、西塞罗历数到近代的霍布斯和洛克。应该说，对于西方自由主义思想的源流及洛克在西方自由主义思想史上的地位，严复是不会不知道的。然而，他却不同意洛克等人关于“天赋人权”的提法。原因在于：它与进化论思想相抵牾。他援引赫胥黎的说法驳斥天赋人权观念说：“吾为医，所见新生之孩为不少矣，累然块肉，非有保赤之勤，为之时其寒饥，历十二时，寡不死者。是呱呱者，尚安得自由之能力乎？……且不必言其最初，即速稍长，至十五六，使皆处于自然之境，而享其完全之自由，吾不知何等社会而后有此物也。”<sup>②</sup>应该说，严复这段话并没有驳倒洛克、卢梭等人的天赋人权说，因为如前所述，天赋人权是作为价值判断而提出的一条公设，它无法用经验也不须用经验去证实。但是严复由于受了社会进化论及实证主义的思想方法的影响，认为作为政治学基本原理的自由观念也必须从人类社会历史发展的经验中抽绎出来，否则无法成为公设。这一思想导向不仅使他在理论上以“民智”未开为理由，迟迟未将立宪政治提到议事日程上来，而且还导致他晚年寄希望于“强人政治”和“开明专制”，从而酿成了参加“筹安会”、依附袁世凯称帝的悲剧。

① 《严复集》，第一册，第3页。

② 同上书，第二册，第336页。

## 第四节 谭嗣同与《仁学》中的自由意识

### 一、对封建君权的批判与激进的政治革命主张

尽管在世纪之交，严复是中国近代自由主义思潮的主要代表人物，但谈到中国近代自由主义的发轫时，只注意到严复是不够的，至少，还有谭嗣同，他同严复一样开辟了中国近代自由主义的航向。谭嗣同的自由主义思想具有不同于严复思想的特点，并且在某种程度上是严复的自由主义思想的补充。

在维新运动的研究中，通常将谭嗣同置于康有为一系的思想理论体系之下，这样的看法是不恰当的。的确，在维新运动的实际活动中，谭嗣同同康有为、梁启超等过从甚密，他本人又曾自称康有为的“私淑弟子”，这使人们误以为谭嗣同是如同梁启超那样的康有为的变法助手。而从思想理论上，人们可以发现《仁学》一书带有明显接受康有为思想影响的胎记，在对传统文化包括今文经学的看法上，他与康有为之间有不少共通的东西。这更加深了谭嗣同的思想是来源于康有为这一印象。事实上，如我们下面将要看到，在深层意义上，谭嗣同的整个思想体系与其说是与康有为相似，毋宁说更接近严复。

首先，在《仁学》一书中，可以看到传统学术中的概念、名词的大量使用，这说明了谭嗣同的思想与传统文化之间的联系。但不容忽视的是，传统文化在这里仅被视作思想养料，它们经过发酵、加工，已经成为谭嗣同本人思想的有机组成部分。而谭嗣同的思想体系整个说来与其说来自传统，毋宁说如同严复一样，是彻底反传统的，这可以谭嗣同对传统儒学中“仁”的范畴的改铸为例。

《仁学》自序中一开卷就写道：“‘仁’，从二从人，相偶之义也。‘元’，从二从儿，‘儿’，古人字，是亦仁也。‘无’，许说通‘元’为‘无’，是‘无’亦从二从人，亦‘仁’也。故言仁者不可不知元，而其功用可极于无。能为仁之元而神于无者有三：曰佛，曰孔，曰耶。佛能统孔，而孔与耶仁同，而所以仁不同。能调燮联融于孔与耶之间，则曰墨。周秦学者必曰孔墨，孔墨诚仁之一宗也。……墨有两派：一曰‘任侠’，吾所谓仁也，在汉有党锢，在宋有永嘉，略得其一体；一曰‘格致’，吾所谓学也，在秦有《吕览》，在汉有《淮南》，各识其偏端。仁而学，学而仁，今之士其勿为高远哉！盖即墨之两派，以近合孔耶，远探佛法，亦云汰矣。”<sup>①</sup>可见，历来被作为儒家思想专有概念的“仁”，在这里不仅被用来统指传统文化中的儒、佛、墨各家，而且还包括西方的基督教。儒家的祖师爷孔子的形象在这里根本不是独尊的，只不过成为众“仁”圣中的一员，他的地位甚至还在墨子之下。而统众仁各家的，既非代表中国正统思想的儒，也不是西方的耶教，而是既非中土，又非西土，却来自印度东土的“佛”。谭嗣同对“仁”的改铸，显示出其深层意识中的强烈的反传统意识。

不仅如此，在具体阐述“仁”的内涵，解说“仁”的功能、特点时，谭嗣同使用的一整套观念、术语和名词，完全是外来的：“仁以通为第一义。以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力。”<sup>②</sup>尤可注意者，谭嗣同在谈到凡为仁学者，除要通佛、《易》及儒家诸书外，还提出要通西方的《新约》，尤其是算学、格致、社会学之书：“算学即不深，而不可不习几何学，盖论事办事之条段在是矣。格致即不精，而不

① 《谭嗣同文选注》，中华书局1981年版，第90—91页。

② 《谭嗣同选集》，第96页。

可不知天文、地舆、全体、心灵四学，盖群学群教之门径在是矣。”<sup>①</sup>这说明，“仁”在谭嗣同那里，只是一个从传统文化中借取过来，用以表征他本人的思想及价值观的象征意符。这与康有为尊孔子为教主，托孔子改教而推行其维新变法思想门径大异。

那么，《仁学》一书要表达的，究竟是怎么样的—种社会价值观呢？从谭嗣同将“以太”作为一个“仁”的物质性的规定来看，他在表达个体自由观念这点上与严复并无二致。《仁学》一书写道：“遍法界，虚空界，众生界，有至大至精微，无所不胶粘，不贯洽，不筌络，而充满之一物焉。目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰‘以太’。其显于用也，孔谓之‘仁’，谓之‘元’，谓之‘性’；墨谓之‘兼爱’；佛谓之‘性海’，谓之‘慈悲’，耶谓之‘灵魂’，谓之‘爱人如己’，‘视敌如友’，格致家谓之‘吸力’、‘吸力’；咸是物也。法界由是生，虚空由是立，众生由是出。”<sup>②</sup>可见，对于谭嗣同来说，“仁”作为一种精神价值，必得通过一种具体的实体存在——以太体现出来。这些“以太”质点不仅一个个分立，而且是一种具有精神或自由意志的实体，也就是被他称为“心力”的东西。关于“心力”与“以太”的关系，他明确写道：“‘以太’也，‘电’也，‘心力’也，皆指出所以‘通’之具。”<sup>③</sup>“‘以太’也，粗浅之具也，借其名以质‘心力’”<sup>④</sup>这前一段话，指出“以太”、“电”、“心力”在功能上的同一性：皆所以“通”的工具，这后一段话，指出“心力”不同于“以太”、“电”的所在：后两者是物质性的东西，而“心力”则是一种精神或活力。如果移用于人类社会，则以太、电无疑可视为组成群体的个体，而心力则指称个体

① 《谭嗣同选集》，第98页。

② 《谭嗣同文选注》，第106页。

③④ 转引自《谭嗣同的自由平等观》，《近代中国思想人物论——自由主义》，台湾时报出版公司1985年版，第205页。

中的自由意志与独立人格，故以太与心力合起来，才是一个完全的、具有独立人格的人。对于谭嗣同来说，以太与心力是合二为一，又分一为二的事情。以往学术界大多斤斤于心力、以太到底是物质性概念还是精神性概念的争论，却忽视了谭嗣同其实是要借心力与以太的关系来说明人应是具有自由意识的独立存在，而社会应由具有个体自由的个人组成这一思想底蕴。

令人惊异的是，在阐发社会应由具有个体自由的人组成这一点上，抛开其所用术语的差异，谭嗣同的思想及理论架构与严复引述斯宾塞的普遍进化论思想是何等地相似。在《天演论》中，严复是这样阐述斯宾塞的“天演”思想的：“天演者，翕以聚质，辟以散力。方其用事也，物由纯而之杂，由流而之凝，由浑而之画，质力杂糅，相剂为变者也。”<sup>①</sup>“其所谓翕以聚质者，即如日局太始，乃为星气，名涅菩刺斯，布濩六合，其质点本热至大，其抵力亦多，过于吸力。继乃由通吸力收摄成珠，太阳居中，八纬外绕，各各聚质，如今是也。所谓辟以散力者，质聚而为热、为光、为声、为动，未有不耗本力者，此所以今日不如古日之热。地球则日缩，彗星则渐迟，八纬之周天皆日缓，久将进入而与太阳合体。……所谓由纯之杂者，万化皆始于简易，终于错综。日局始乃一气，地球本为流质，动植物类胚胎萌芽，分官最简；国种之始，无尊卑上下君子小人之分，亦无通力合作之事。其演弥浅，其质点弥纯。至于深演之秋，官物大备，则事莫有同，而互相为用焉。……”<sup>②</sup>等等，其中值得注意的是提到“质力杂糅”及“质点之力”。在《仁学》中，关于宇宙进化的图画是这样的：“夫人之至切近者莫如身，身之骨二百有奇，其筋肉血脉脏腑又若干有奇，所以成是而粘砌是不使散去者，曰惟以太。由一身而有夫妇，有

①② 《严复集》，第五册，第1327页。

父子，有兄弟，有君臣朋友；由一身而有家，有国，有天下，而相维系不散去者，曰惟以太。……任剖某质点一小分，以至于无，察其为何物所凝结，曰惟以太。至与地近厥惟月，月与地互相吸引不散去也；地统月，又与金、水、火、木、土、天王、海王为八行星，又与无数小行星，无数彗星，互相吸引不散去也；金、水诸行星又各有所统之月，互相吸引不散去也；合八行星与所统之月与小行星与彗星绕日而疾旋，互相吸引不散去；是为一世界。……”<sup>①</sup>等等。

然而，谭嗣同与严复的宇宙进化图景的相同处就到这里。我们看到，就在这基本相同的宇宙进化图景中，还有不完全相同的一面，这就是：其一，谭嗣同的宇宙进化论中，特重“爱力”，而严复则提出“质力相推”，换言之，吸力与斥力并重；其二，严复描绘的宇宙进化图景，重点在从简到繁这么一个进化模式，而谭嗣同关注的重心则在构成万事万物的原初之物——以太的特征。这种区别，正反映出谭嗣同与严复在社会及伦理思想的不同方面。从第一点看来，严复重群内之合作，同时重群、种之间的竞争，而谭嗣同则重视人类彼此之间的合作，这表明他思想上接受了康有为的“泛爱众”的博爱原则，从第二点看来，严复思想强调社会有机体的通功易事原则，而谭嗣同则更重视社会中个体之间的无差别之平等。因之，谭嗣同的自由主义的一个最鲜明的特色，可以归结为对“平等”的重视。所以，谭嗣同在将“仁”定义为“通”之后特加意说明：“通之象为平等”。<sup>②</sup>这种“通之象为平等”的思想在宇宙进化图中具体体现为要求“破对待”和对“一”的重视：“无对待，然后平等”<sup>③</sup>，“平等者，致一之谓也。一则通矣，通

① 《谭嗣同文选注》，第106—107页。

② 《谭嗣同全集》，中华书局，1981年版，第292页。

③ 同上书，第292页。

则仁矣。”<sup>①</sup>

谭嗣同的“仁学”尽管颇富于哲学思辨色彩，然而，它的哲学理论完全是为其社会理论作论证的。因此，《仁学》一书在上篇中运用“以太”概念阐发了宇宙及人类社会的生成、发展模式以后，在下篇中，他笔锋一转，转向对现存社会的批判。他写道：“二千年来之政，秦政也，皆大盗也。”<sup>②</sup>这与严复在《辟韩》一文中对封建君权的抨击：“秦以来之为君，正所谓大盗窃国者耳。”何其相似乃尔！他揭露作为封建君权支柱的纲常名教之罪恶说：“由是二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣。夫彼君主犹是耳目手足，非有两鼻四目，而智力出于人也，亦果何所恃以虐四万万之众哉？则赖乎早有三纲五伦字样，能制人之身者，兼能制人之心，……”<sup>③</sup>这与严复在《论世亟之变》中所说：“东之教立纲，故以孝治天下而首尊亲。尊亲，故薄信果。然其流弊之极，至于怀诈相欺，上下相循，……”<sup>④</sup>，又如出一辙。不仅如此，如同严复在《救亡决论》中发出声讨旧学的檄文一样，谭嗣同也将批判矛头直指为封建秩序作论证的传统学术文化：“其为学也，在下者术之，又疾遂其苟富贵取容悦之心，公然为卑谄侧媚奴颜婢膝而无伤于臣节，反以其助纣为虐者名之曰忠义；在上者术之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放纵横暴而涂镗天下之人心……二千年来之学，苟学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗，二者相交相资。”<sup>⑤</sup>从这里又可以看出，无论是在批判现存社会秩序还是传统学术文化上，谭嗣同都更接近严复而不是康有为。

① 《谭嗣同全集》中华书局，1981年版，第293页。

② 同上书，第341页。

③ 《谭嗣同文选注》，第148页。

④ 《严复集》，第31页。

⑤ 《谭嗣同文选注》，第146—147页。



然而,我们进一步看到,谭嗣同对封建专制之批判,其激烈之程度,实有超过严复之处。这种不同,决不只是谭嗣同和严复两人个性、气质不同的反映,实在显示出他们两人在观念及思想取向上仍然显著的不同。我们在前面看到,严复将个体自由视为新民德的内容,而他对封建专制制度采取批判的态度,是由于它不利于民德的发展。而谭嗣同则不同了,通过“仁——以太”的阐发,“平等”在他那里已经是本体的存在,具有最高的价值。因此,凡与平等不相容者,都在破除之列,包括君臣之伦:“仁一而已;凡对待之词,皆当破之”。这样,谭嗣同对封建政权的批判,很大程度不是如严复那样认为封建政权不适宜于进化,而是它不合于人性和戕害平等。所以他谈到在当时“国与教与种将偕亡”的情况下,“唯变法可以救之”,<sup>①</sup>但统治者却坚持不变法,原因在于:“方将愚民,变法则民智;方将贫民,变法则民富;方将弱民,变法则民强;方将死生,变法将民生。”<sup>②</sup>总之:“方将私其智其富其强其生于一己,而以愚贫弱死归诸民,变法则与己争智争富争强争生,故坚持不变也。”<sup>③</sup>原来,统治者不变法,并不是不知道变法可以国富民强的好处,而是怕变法以后,民富了强了智了,会与己争利,从而丧失特权。这真是对统治者为谋一己私利,为保自己特权而置百姓死活于不顾的丑恶本质的入木三分的揭露。在他看来,封建统治者的利益与人民的利益是根本对立的。因此,自然而然得出的结论就不是变法不变法的问题,而是要从根本上推翻整个封建君权的问题。所以他说:“法人之改民主也,其言曰:‘誓杀尽天下之君主,使流血满地球,以泄万民之恨。……夫法人之学问,冠绝地球,故能唱民主之义,未为奇也。’<sup>④</sup>从这里可以看到,谭嗣同的反对君权态度之激烈,已经远

①②③ 《谭嗣同文选注》,第191页。

④ 《谭嗣同文选》,第181页。

远超出了当日的任何其他维新改良派,而直接主张流血革命。20世纪初的革命党人将谭嗣同引为同道,殆非偶然。

在近代中国,也许谭嗣同是少有的能将个体自由与个体价值发挥到极点且理论上较为一致的思想家,唯其如此,在维新时期,当国势危急,如何救亡图存已成为包括康有为和严复等所有维新改良派密切关注的问题时,谭嗣同却一反众议,认为在不改变政体的情况下,中国与其变法而强,不如不变法而亡。其论据是:中国保存君权而又积弱,其危害只及于中国一邦,若中国成为一强盛的专制大国,则为祸天下。他说:“幸而中国之兵不强也,向使海军如英法,陆军如俄德,恃以逞其残贼,岂直君主之祸愈不可思议,而彼白人焉,红人焉,黑人焉,棕色人焉,将为准噶尔,欲尚存噍类焉得乎?”<sup>①</sup>他提出:“故东西各国之压制中国,天实使之,所以曲用其仁爱,至于极致也。”<sup>②</sup>这种“曲用其仁爱”的思想远远不是如严复那样根据进化论的“生存竞争”原则出发来考虑中国如何通过变法由弱而强,而是从整个人类生存的意义及价值出发,以免世界上其他人民遭受中国专制政权之荼毒与危害。在这个意义上,我们看到谭嗣同“仁以通为第一义”的深刻含义:这“通”是将“仁”普之于四海与天下,远不是以中国一国之强盛为限。他强调“通”的目的,是要中国向西方看齐,引进民主政体,实现人与人之间的真正平等与个人自由。由于他心目中考虑的不是中国如何变法而强,而是中国如何通过“通”而接受西方公认的价值准则,因此他将中国未来的希望不是寄托在统治者的“变法”,而是中国发展同外部世界的关系上:“夫焉得不感天之仁爱,阴使中外和会,救黄人将亡之种,以脱独夫民贼之鞅轭乎?”<sup>③</sup>值得注意的是,这里谭嗣同议论的已不是亡“国”、

①② 《谭嗣同文选注》,第182页。

③ 《谭嗣同文选注》,第183页。

亡“种”的问题，而是如何使人民摆脱猛夫民贼之统治，争取自由和和平等民主革命的问题。

## 二、伦理革命之先声

除了对封建君权展开激烈的批判之外，谭嗣同自由主义的最大特色还在于：他以“冲决网罗”的精神，要求彻底解除一切束缚个体自由和个性发展的桎梏。这桎梏，除了指封建君权之外，还包括世间一切陈腐的道德、习俗，尤其是封建礼教。谭嗣同对封建礼教批判之深刻与大胆，超过了康有为和严复，成为五四新文化运动中伦理革命的直接前驱。

谭嗣同提倡伦理革命是有他的人性学说作基础的。有一种说法认为，谭嗣同和康有为在人性善恶问题上看法是颇一致的。例如，康有为说：“性者，生之质也，未有善恶。”<sup>①</sup>，“凡论性之说皆告子是孟子非”<sup>②</sup>。而谭嗣同也说过类似的话：“生之谓性，性也。形色天性，性也。性善，性也；性无，亦性也。”<sup>③</sup>于是论者据此断定：谭嗣同和康有为都是“性无善恶”论者。究其实，康有为可以称得上是一位性无善恶论者（戊戌政变之后，他也同样走向性善论，这里仅就其在维新运动期间的人性思想而言），而谭嗣同却并非主张性无善恶，而是一位算得上较彻底的人性善论者。这只要看他在紧接着以上所言的一段话就很明白：“……无性何以善？无善所以善也，有无善然后有无性，有无性斯可谓之善也，……性一以太之用，以太有相成相爱之能力，故曰性善也。性善，何以情有恶？曰：情岂有恶哉？从而为之名耳。……礼起于饮食，……则饮食无不善也。民生于货财，……则货财无不善

①② 康有为：《万木草堂口说》。

③ 《谭嗣同文选注》，第112页。

也。……故曰，天地间仁而已矣，无所谓恶也。……”<sup>①</sup>说谭嗣同的性善说之所以彻底，在于：其一，他从以太即仁出发，赋予性善以最高的本体论意义；其二，他不仅主张性善，而且从根本上否定了“恶”，认为通常所谓的“恶”，只不过是“用善者之过”，并非善之外别有所谓恶。谭嗣同关于人性无不善的这一思想，是空前大胆而新颖的。

谭嗣同主张这种彻底的性善论，其用心之深远，就是要从根本上破除封建礼教以防“恶”为名对于百姓正常伦常生活的种种限制。众所周知，封建名教创制了“礼”这一名词，并在人际关系中制造出种种等级差别和界限，其理论根据就是区分天理和人欲。在这些封建卫道者看来，天理是善，而人欲则是恶的。三纲五常等封建伦理规范之所以正当和必要，就是因为它们可以起到“去人欲，存天理”的作用。不过，由于这些以孔子学说继承人自居、为封建伦理作辩护的卫道士们也常常主张人性善，但他们采取了偷天换日的手法，将性解释为理，并且区分出义理之性与气质之性，从而关于人性问题的讨论就愈加复杂起来。于是谭嗣同提出，以往一切关于善恶的争论，都是纠缠于“名”，而俗学陋儒区分天理、人欲，也是为“名”所蔽。他说：“且更即用征之，用固有恶之名矣。然名，名也，非实也；用，亦名也，非实也。”<sup>②</sup>这样，谭嗣同就将对封建伦理的批判，转向对其理论形态——名教的批判。这种从区别名实入手对封建纲常的批判是相当犀利的，它的确击中了名教制造出“名”（概念）来束缚人们行为的要害与实质。且看：“俗学陋行，动言名教，敬若天命而不敢渝，畏若国宪而不敢议。嗟乎，以名为教，则其教已为实之宾，而决非

① 《谭嗣同文选注》，第112—113页。

② 《谭嗣同文选注》，第113页。

实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之；则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，……”<sup>①</sup>“名之所在，不惟关其口，使不敢昌言，乃并锢其心，使不敢涉想。愚黔首之术，故莫以繁其名为尚焉。”<sup>②</sup>原来，种种礼教的繁文褥节，都是封建统治者为维护 and 巩固其政权和社会秩序而臆造出来的“名”，封建纲常之所以能起到禁锢百姓思想及行为的秘密就在这里。

在对“名教”的批判中，谭嗣同的矛头直接指向集中体现封建伦理道德的“三纲五常”。指出清朝统治者之所以能“虐四万万之众”，就是“赖乎早有三纲五伦字样，能制人之身者，兼能制人之心。”<sup>③</sup>因此，要破除三纲五伦，就是要从“名”的角度剖析纲伦的实质。且看他“君臣”一伦的分析：“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。”<sup>④</sup>这里关于“民择君”的思想颇似于卢梭的“民约论”思想。但谭嗣同是从“名”入手来阐发他的君主起源论的思想的，他认为，被举者虽当上了君主，但实质上仍是民，因此，决无“忠君”、“死君”的道理。他说：“古之所谓忠，中心之谓忠也。……君为独夫民贼，而犹以忠事之，是辅桀也，是助纣也。其心中乎不中乎？”<sup>⑤</sup>“君亦一民也，且较之寻常之民而更为末也。民之于民，无相为死之理；本之与末，更无相为死之理。”<sup>⑥</sup>对于君主动辄加给臣下和百姓的“叛逆”、“谋反”等罪名，他认为，这些也是君主创造出来的名：“叛逆者，君主创之以恫喝天下之名。”既然事实上根本无所谓“叛逆”，但争夺

①② 《谭嗣同全集》，第14、55页。

③ 《谭嗣同文选注》，第178页。

④ 同上书，第179页。

⑤ 同上书，第178页。

王位的情况却时有发生。谭嗣同认为,这都是制度本来造成的,因此他提出,要避免所谓的“叛逆”,只有“革政”：“彼君之不善,人人得而戮之,初无所谓叛逆也。然为各国计,莫若明目张胆,代其革政,废其所谓君主,而择其国之贤明者,为之民主。”<sup>①</sup>

对于“父子”一伦,谭嗣同亦有出色的论述。他指出:“君臣之名,或尚以人合而破之。至于父子之名,则真以为天之所命,卷舌而不敢议。”<sup>②</sup>但他认为,这种以为父子之名是由于天命的看法,是“混于体魄之言”,其实“子为天之子,父亦天之子,父非人所得而袭取也。”<sup>③</sup>父子既同为天之子,那么绝不能“父以名压子”。他提出,父子之间的关系应该是平等的:“父子朋友也”。从这一立场出发,谭嗣同对传统的“孝”道予以了深刻的揭露,认为“孝”同“忠”一样,是君父为箝制臣子的反抗而故意制造出来的:“君父以责臣子,臣子亦可反之君父,于箝制之术不便,故不能不有忠孝廉节,一切分别等衰之名。”<sup>④</sup>

在谈到“夫妇”一伦时,谭嗣同对数千年来沦于社会及人生最底层的妇女的遭遇表示了最深切的同情。他写道:“本非两情相愿,而强合渺不相关之人,繫之终身,以为夫妇,夫果何恃以伸其偏权而相苦哉?实亦三纲之说苦之也。夫既自命为纲,则所以遇其妇者,将不以人类齿。”<sup>⑤</sup>这里既有对不合理的旧式婚姻的控诉,亦有对以夫权凌驾于妇女之上的抗议。他认为“男女同为天地之菁英,同有无量之盛德大业,平等相均。”<sup>⑥</sup>因此男女之间的关系应该平等,夫妇之间应是朋友的关系。他对“吃人的礼教”以“贞节”为名迫害妇女的残酷行径予以了淋漓的暴露,指出

① 《谭嗣同全集》,第76页。

②③④⑤⑥ 《谭嗣同文选注》,第186页。

这是“于室家施申韩，闺闼为岸狱”<sup>①</sup>。他指出这么一个事实：在性的问题上，封建纲常容忍和宣扬男女的不平等：“男则姬妾罗侍，放纵无忌；女一淫即罪至死。”<sup>②</sup>而夫妇关系中最不合伦常的，莫过于君主：“君者，乃真无复伦常，……已则湮乱夫妇之伦，妃御多至不可计，而偏喜绝人之夫妇，如所谓割势之阉寺与幽闭之宫人，其残暴无人理，虽禽兽不逮焉。”<sup>③</sup>

可见，谭嗣同对封建纲常的批判，是紧紧地抓住它们有碍于平等以及违背了个体自由这一原则来进行的。在他看来，五伦中只有朋友一伦于人生最无弊而有益，原因无他，在于择友之道基于三原则：“一曰‘平等’；二曰‘自由’；三曰‘节宜惟意’。”而总括其义，“曰不失自主之权”。<sup>④</sup>因此，谭嗣同提出应以朋友一伦代替其他四伦，或四伦咸以朋友之道贯之。他为我们描绘的未来理想的社会图景是这样的：“故民主国，天国之义也，君臣，朋友也；父子异宫异财，父子，朋友也；夫妇择偶判妻，皆由两情相愿，而成婚于教堂，夫妇，朋友也；至于兄弟，更无论矣。”<sup>⑤</sup>他将朋友之道——其实也即是平等和不失自主之权之道——抬到至尊的高度，认为“夫惟朋友之伦独尊，然后彼四伦不废自废。亦惟明四伦之当废，然后朋友之权力始大。”<sup>⑥</sup>这样，谭嗣同就通过转换，将变法，包括政治体制改革的能否成功，归结为伦理的革命，认为只有从破除三纲五常的伦理革命开始，才能为变法提供起点：“今中外皆侈谈变法，而五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点，又况于三纲哉！”<sup>⑦</sup>

① 《谭嗣同文选注》，第186页。

② 同上书，第115页。

③④ 同上书，第187页。

⑤⑥⑦ 同上书，第188页。

### 三、谭嗣同自由主义思想的空想性质

谭嗣同对封建君权及三纲五常的批判虽然激烈,但是,仔细审视一下,其自由主义终究有很大程度的空想性质。这表现在:他追求的个人自由主要是一种“积极自由”而不是“消极自由”。所谓“积极的自由”是视个人追求的最大满足为自由之关键项,它往往同机会、活力、效率及安全等字样联系在一起;而消极的自由并不提供个人的特殊满足,它仅仅留给我们在某种具体情境中自我作出抉择的权利,它的基本含义不过是某种特殊的障碍——其他人的强制的消除而已。而从谭嗣同将“民主国”定义为“天国”,将一切人际关系都归结为“朋友”一伦来看,他向往是一种积极自由。

这种积极自由的呼唤不自谭嗣同起。在西方古希腊时代,在中国的先秦,都可以发现有热烈赞颂个人无障无碍的积极自由的哲人。但积极的自由之所以具有乌托邦的性质,不仅因为它在现实生活中不可能完全实现,而且由于积极自由的实现,要以消极的自由,即外在的自由为前提和条件。在外部自由或消极自由都无法保证的情况下,积极自由在现实生活中根本无从谈起,充其量它只能成为一种“内心的自由”。在这个意义上说,西方近代的自由主义提倡的一种消极自由。尽管这种自由完全是基于消极的、防守的性质,不如积极的自由那么理想与貌似辉煌,它却是达到完满的自由或真正自由的第一步。要达到和实现外部自由或消极自由也是不容易的。可以说,整个西方近代政治史,就是一部争取外部自由的发展史。而西方近代自由主义之不同于古代自由主义在于:它意识到外部自由为完满自由之基础,从而将整个思考的重心转移于外部自由,它发展为一整套西方的自由主义政治理论和法权理论,——这是西方近代自



由主义的一大贡献。在这种意义上说,严复的自由主义思想具有重视外部自由的性质。尽管严复在具体政治主张上显得保守,但其理论的思考却依然深刻。

由于着眼于积极自由而不是消极自由,在谭嗣同的整个思想中,他关心的是自由主义的理想和理念,而不是关于如何在现实条件下实现这个目标的程序与设计。而由于现实与这一未来的理想实在相差太远,因此,他主张对整个现存制度予以彻底的摧毁。故当他面对现实问题时,力主破坏而少言建设。也正因为如此,西方近代自由主义者,包括严复都关注的问题,诸如立宪政治的构成、在民主政体下如何保障个人自由不被侵犯,等等,都不在谭嗣同的视野之内。他主要关心的不是统治者能否实行变法,及如何变法的问题,而是对现存的制度、秩序及习俗等等进行无情的批判。于是我们看到,谭嗣同的思想与法国18世纪的启蒙思想家卢梭实有相当多的类似之处。

谭嗣同的自由意识不同于严复,也不同于英国经验主义的自由主义者的地方在于,在他的自由主义思想中,平等占据了第一位,而个人自由则服从于平等。虽然谭嗣同也将自由与平等并称,并屡屡提到“不失自由之权”,但这种个体自由意识毕竟是置于平等的基础之上,这从他对“仁”的解说中,以“平等”为第一义就可看出。他对封建纲常名教的无情批判,首先是由于纲常名教有碍于平等。例如,在“父子”一伦的分析中,他认为父子关系只是基于血缘关系,“父非人所得而袭取也,平等也。且天又以元统之,人亦非无所得而陵压也,平等也。”<sup>①</sup>由于重平等,将平等作了无限扩充而上升为第一位的概念,这使他的学说具有无政府主义的性质,即主张取消一切限制,取消种族、国家乃至

<sup>①</sup> 《谭嗣同文选注》,第186页。

家庭,才能真正达到平等。也就是在这个意义上,他主张五伦中只保留“朋友”一伦。然而,这一看法却与西方近代自由主义思想并不相符。按照西方自由主义理论,自由与强制成反对,但人类相处必得有社会,有社会则无法从根本上消除强制。因此西方近代自由主义者关心的不是消除一切强制,而是如何防止权力的异化以及为个人划定一任何权力都不得逾越的“私人领域”,即个人自由权利的范围问题,由此而形成了“在法治下的自由”的概念以及有限政府等民主政治的措施,等等。这方面,严复可谓颇具识力,他将自由专门划分为政治自由、伦理自由以及作为政治自由及伦理自由之中介的思想自由或言论自由。

谭嗣同对平等的重视及对积极自由的强调,归根到底,反映出他的潜意识中受传统思想影响的一面。尽管他同严复一样是全盘性反传统主义者,但其思想终究无法超越传统的限制。他自述其思想的来源是兼容了儒、佛、墨及西方基督教等各家各说的,这使他的自由主义思想显得相当芜杂,而不如严复那末单纯。虽说在中国近代思想史上,谭嗣同是试图糅合中西各家思想自创体系的一位自由主义思想家,但这思想体系却由于驳杂而显得难以首尾一致,传统文化中一些与西方近代自由主义基本观念相违的成份,也以改装的形式得以保留下来。从自由主义的角度上看,谭嗣同对传统思想的改铸有成功的一面,也有不足之处。就将儒家的“民本”思想发展为天赋人权说及人民主权论这点上看,他是成功的;就他将儒家的大同理想以及平均观念吸收进他的自由主义思想中看,他的理论体系显得并不严密而有相互抵牾之处。在这种意义上说,是严复而不是谭嗣同,成为维新时代最纯正的自由主义者。在五四及五四以后,中国的自由主义者大多从严复而不是从谭嗣同那里吸取思想灵感,其原因也在这里。

但是,总体来说,谭嗣同毕竟应居于自由主义思想家之列。值得注意的倒是,当1905年之后,改良思潮逐渐走向低落,革命呼声日益高涨的情况下,谭嗣同的思想影响反而一度增大。当时,严复的政治思想由于其保守性质而成为革命派批判的对象。而谭嗣同既尊崇自由主义的价值观,同时又主张激烈的变革手段,对于以推翻满清政权为己任同时又主张采取西方的民主议会制度的革命派来说,他们从谭嗣同的思想中找到了二者合一的形式。而对于社会主义以及辛亥前后的无政府主义者来说,谭嗣同注重平等的原则以及世界主义的倾向,也使他们从中发现了与西方各种社会主义思想的交合点。至于主张激烈排满的民族主义者,也将谭嗣同引为同道。于是我们惊讶地看到,中国近代三大思潮——自由主义、民族主义与社会主义几乎都可以从谭嗣同的思想中吸取养料。

## 第五节 梁启超的“新民”说及时代思潮的转换

### 一、个体自由与立宪政治

与严复一样,梁启超是从救亡和富强中国这一时代要求出发接触到必须引进西方自由主义思想这一课题的。在最能体现他的自由主义思想特征的《新民说》中,他开宗明义地提出:“国也者,积民而成。国之有民,犹身之有四肢、五脏、筋脉、血轮也。未有四肢已断,五脏已瘵,筋脉已伤,血轮已涸,而身犹能存者;则亦未有其民愚陋、怯弱、涣散、混浊,而国犹能立者。故欲其身之长生久视,则摄生之术不可不明;欲其国之安富尊荣,则新民之道不可不讲。”<sup>①</sup>这简直是严复思想的翻版,而且其对斯宾塞

<sup>①</sup> 《梁启超选集》,上海人民出版社1984年版,第206页。

社会有机体学说的引用,与严复几乎如出一辙。但是,在民德、民智、民力同国家富强的关系这个问题上,他将严复的思想进一步强化了,认为一国之兴亡、荣衰都系于民德、民智和民力,从而将富强中国之道归结为“新民”二字。

“自由”在“新民”中无疑占据着核心的地位。在《新民说》的“论自由”一节中,他写道:“自由之义,适用于今日之中国乎?曰:自由者,天下之公理,人生之要具,无往而不适者也。”<sup>①</sup>这里他将“自由”作了具体的划分,指出自由包括政治上的自由、宗教上的自由、民族上的自由和生计上的自由。所谓政治上的自由,是“人民对于政府而保其自由”<sup>②</sup>,宗教上的自由,指“教徒对于教会而保其自由”<sup>③</sup>,民族上的自由是“本国对于外国而保其自由”<sup>④</sup>,生计上的自由是“资本家与劳力者相互而保其自由”<sup>⑤</sup>。政治上的自由,又可细分为三:“一曰平民对于贵族而保其自由,二曰国民全体对于政府而保其自由,三曰殖民地对于母国而保其自由是也。”<sup>⑥</sup>这里梁启超对于自由的划分并不一定准确,如其中“民族上的自由”及“生计上的自由”的说法就有待推敲,但梁启超对于自由观念予以极度的重视,试图用它来解决一切社会人生问题,并视之为“立国之本原”,用意则相当明显。

在诸种自由中,梁启超认为“政治自由”是中国当时亟待解决的。早在1906年,他在给严复的一封信中就注意到这个问题的重要,他说:“国之强弱悉推原于民主。民主斯固然矣。君主者何?私而已矣。民主者何?公而已矣。”<sup>⑦</sup>1902年以后,他将政治自由具体归结为“参政权问题”,提出:“凡生息于一国中者,苟及岁而即有公民之资格,可以参与一国政事,是国民全体对于政府

①②③④⑤⑥ 《梁启超选集》,第223页。

⑦ 《饮冰室文集》,第一册,第109页。

所争得之自由也。”<sup>①</sup>值得注意的是，他提出公民参政的要求除了是因为世界上强盛的国家都是“民主之国”这一理由之外，还直接诉诸于“民约论”这一先验的原理。这方面显示出梁启超的思想不同于严复而接近谭嗣同思想的一面。与严复从历史进化的角度对卢梭的“民约”思想加以抨击不同，梁启超正确地看到，作为政治学理论的第一原理——自由观念应是先验的命题，因此他提出政府设立的原因有二：“一则因不得已而立也，一则因人之自由而立者也。”<sup>②</sup>他特地指出：“是故卢梭民约之说，非指建邦之实际而言，特以为其理不可不如是云尔。”<sup>③</sup>这样看来，梁启超对政治自由概念的阐述已经逐渐不满足于仅从人类社会历史的演化中寻找经验的证据，而希图借助于理性的法则。这一思想取向终于使他接触到民主政治之核心——个体自由及公民个人权利思想。在《十种德性相反相成义》一文中，他对“政治自由”这一概念的阐发，主要是从“个人权利”这一角度出发的，视之为“天赋人权”。他说：“自由者，权利之表证也。凡人之所以为人者有二大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人。”<sup>④</sup>这些个人权利包括：交通之自由、居住行动之自由、置管产业之自由、信教之自由、书信秘密之自由、集会言论之自由，等等。尤其值得注意的是，他认为以上这些自由在中国过去并非没有，但却没有法律形式的保障。用他的话说，是“有自由之俗，而无自由之德”<sup>⑤</sup>。中国之所以有这些自由之俗，是因为官吏没有去禁止它们，一旦有禁止，则这些自由就会消失得无影无踪。他还特意指出，过去中国的官吏不去禁止这些自由，并非出于尊重人权而不敢禁，而是“其政术拙劣，其事务废弛，无暇及此云

① 《梁启超选集》，第224页。

②③ 《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社1984年版，第58页。

④⑤ 同上书，第50页。

耳。”<sup>①</sup>通过这样的分析，梁启超得出结论：民主政治的实质无他，就是要通过立法的形式，确保以上的个人权利和自由。他指出，没有法律保障的所谓自由，随时随地会遭到剥夺，这种自由不是真正的自由，只可称之为“奴隶之自由”。

立法的问题既然对于民主政体来说具有如此至关重要的作用，因此政治自由又可归结为制定什么样的宪法，如何立法的问题。针对这个问题，梁启超提出了“立宪”的三原则：一，平等。他说：“宪法者何物也？立万世不易之宪典，而一国之人，无论为君主，为官吏，为人民，皆共守之者也，为国家一切法度之根源。”<sup>②</sup>二，有限政府。他说：“立宪政体，亦名为有限权之政体；专制政体，亦名为无限权之政权。有限权云者，君有君之权，权有限；官有官之权，权有限；民有民之权，权有限。”<sup>③</sup>三，人民主权论。他说：“各国宪法，既明君与官之权限，而又必明民之权限者何也？民权者，所以拥护宪法而不使败坏者也。”<sup>④</sup>在他看来，人民拥有主权可以防止君主和官吏滥用职权。反过来，制定得再好的宪法若没有民权的督护，也不过是一纸空文。所以他尤其强调人民拥有主权的重要性：“宪法与民权，二者不可相离，此实不易之理。而万国所经验而得之也。”<sup>⑤</sup>从以上立宪之原则的提出来看，梁启超的确把握了西方“法治下的自由”民主政治的特征，是对严复在《政治讲义》中关于“以众治寡”制和“代表制”的政治思想的补充。

假如再进一步考察，可以看出，以上关于立法或“立宪”三原则的提出均围绕一个中心问题进行，即如何划定政府的权限问

① 《梁启超哲学思想论文选》，第51页。

② 《梁启超选集》，第148页。

③④ 同上书，第149页。

⑤ 同上书，第150页。

题。这也是西方近代自由主义思想家一直极度关心的问题。这个问题之所以重要,是因为即使在宪法已经制定的情况下,由于人民并不直接行使权力,而是采取“代议”或者其他形式,将权力委托给少数人掌管,这少数人在行使权力的过程中,滥用权力侵害人民利益的现象仍会发生。因此,对于直接运用权力者或者政府的权限加以一明确的规定是十分必要的。严复对这一民主政治的中心问题也曾加以论述,他提出“侵人自由,虽国君不能”,<sup>①</sup>换言之,政府的权限不得逾越个人的自由。但个人自由到底何所指,在严复那里还是一个不太十分明确的概念。为此,梁启超写了《论政府与人民之权限》一文,专门讨论这个问题,并对“个人自由”这一概念作了说明。他谈到立法中为什么要突出限制政府权限这一问题的重要性时说,在历史上,因人民之权大而害及国家利益的例子罕之又罕,而政府滥用权力侵犯其民的事实却屡见不鲜,因此,在划定政府与人民各自的权限时,应“以政府对人民之权限为主眼,以人民对政府之权限为附庸。”<sup>②</sup>换言之,立法的中心问题就是如何防止政府滥用权力的问题。这里,梁启超又一次引述了卢梭“民约论”的观点,指出政府之产生基于人民与代民任事者(即政府)之间的契约。政府的活动要有助于“公益”,因此其承担的责任不外是两件:一是助人民自营力之不逮,二是防人民自由权之被侵而已。假如政府的活动超出这二者的范围,则“有政府或不如其无政府”。<sup>③</sup>然而,以上这两件事仍只论到政府的责任及工作,并未明确政府的权限范围有多大。况且,所谓“助人民自营力之不逮”,可以是一个范围不固定的概念。对此,梁启超是这样回答的:“政府之正鹄不变者也,

① 《严复集》,第一册,第3页。

② 《梁启超选集》,第315页。

③ 《梁启超选集》,第316页。

至其权限随民族文野之差而变,变而务适合于其时之正鹄。”<sup>①</sup>这里,他如严复一样,是根据进化论的观点提出政府的权限是可变的。但当事人问及到当时中国的情况,政府的权限究竟应多大的时候,他明确地作答:“今地球中除棕、黑、红三蛮种外,大率皆开化之民矣。然则其政府之权限当如何?曰:凡人民之行事,有侵他人之自由权者,则政府干涉之,苟非尔者,则一任民之自由,政府宜勿过问也。”<sup>②</sup>可见,在梁启超的眼里,中国已完全进化到了同西方的白种人社会一样的历史阶段,因此,完全有理由和有必要采取象西方的立宪民主制度那样一种保障个体自由的政治制度。他欢呼立宪制已经成为世界上不可挡阻的潮流,中国迟早亦必走上这条道路时说:“抑今日之世界,实专制、立宪两政体新旧嬗代之时也。按之公理,凡两种反比例之事物相嬗代必有争,争则旧者必败而新者必胜。故地球各国,必一切同归于立宪而后已,此理势所必至也。……盖今日实中国立宪之时机已到矣!当局者虽欲阻之,乌从而阻之?”<sup>③</sup>

## 二、梁启超思想的二重特征

在谈及梁启超这一时期的自由主义思想时,应该看到,他的思想并不如严复严密。他对于西方社会思想的介绍常过于笼统,对于西方自由主义学说的介绍亦是如此。他虽然提倡“自由”,却没有象严复那样注意对西方自由主义源流的辨析,因此,他不仅将欧洲大陆理性主义的自由主义同英国经验主义的自由主义硬扯在一起,而且一度更醉心于大陆理性主义的自由主义。这可以从他对法国大革命以及卢梭思想的颂扬中看出。他认

① 《梁启超选集》第316页。

② 同上书,第317页。

③ 同上书,第151—152页。



为,自有法国大革命,才开出今日之民权世界,而法国大革命之发生,又以卢梭的《民约论》为原动力。于是,他说:“欧洲近世医国之国手,不下数十家。吾视其方最适于今日之中国者,其惟卢梭先生之《民约论》乎!”<sup>①</sup>对卢梭及法国大革命的赞颂,将他导向鼓吹“破坏主义”,即主张采取“快刀斩乱麻,一拳碎黄鹤”的激烈手段,实行政治的变革。这与严复采取“缓进”及异常保守的政治变革主张恰成鲜明的对照,且也不符合梁启超本人经常提倡的进化思想的主旨。

然而,梁启超思想上的最大混乱,莫过于混淆了自由主义与民族主义的关系。本来,如前所述,梁启超引进西方自由主义的目的在于救亡和富强中国,这点与严复并无二致。况且,从严复的思想中实流露出将自由主义与民族主义结合的端倪,但在严复那里,民族主义毕竟还是一种未成形的东西,它更多地只是一种民族主义的情绪或情感。在理论上,严复倒是明确地反对“民族主义”。但梁启超则不同了,就在1902—1903年间,当他对西方自由主义思想作了出色的宣传的时候,他同时还在积极提倡民族主义。在他看来,民族主义不仅可以与自由主义并行不悖,甚至还反过来,自由主义只是达到或完成民族主义的一种手段。

梁启超在思想上醉心于民族主义,其原因有二:一是目睹西方国家对中国的压力而发,由一种情感上的民族主义上升为理性的民族主义;二是从西方社会思潮的递变中发现民族主义已逐渐成为当时西方最有影响力的主义,因此,从中国富强及迎接世界潮流的要求出发,他倾心于民族主义。他说:“自十六世纪以来,欧洲所以发达,世界所以进步,皆由民族主义(Nationalism)

<sup>①</sup> 《梁启超选集》,第98页。

所磅礴冲激而成。”<sup>①</sup>他还分析了晚近30年来西方国家由自由资本主义向民族帝国主义转化的原因，认为这是“迫之不得不然”之势。西方资本主义既已过渡为帝国主义，其结果必然是加强对外，包括对中国的扩张。在这种情况下，“故今日欲抵挡列强之民族帝国主义，以浩浩劫而拯生灵，惟有我行我民族主义之一策。”<sup>②</sup>不能说梁启超的说法全无道理，他对当时西方列强扩张本性的观察倒是颇为深刻的。梁启超理论上的失误在于：他在解释西方民族主义的起源时，误将自由主义视为民族主义兴起的一个动力，从而模糊了自由主义与民族主义的界限。这从下面他将法国以卢梭为代表的大陆理性自由主义学派和英国以斯宾塞为代表的经验论自由主义学派均作了“民族主义”的解释可以看得很清楚：“于现今学界，有割据称雄之二大学派，凡百理论皆由兹出焉，而国家思想其一端也。一曰平权派，卢梭之徒为民约论者代表之；二曰强权派，斯宾塞之徒为进化论者代表之。平权派之言曰：人权者出于天授者也，故人人皆有自主之权，人人皆平等。国家者，由人民之合意结契约而成立者也，故人民当有无限之权，而政府不可不顺从民意。是即民族主义之原动力也。其为效也，能增个人强立之气，以助人群之进步；及其弊也，陷于无政府党，以坏国家之秩序。强权派之言曰：天下无天授之权利，惟有强者之权利而已，故众生有天然之不平等，自主之权当以血汗而获得之；国家者，由竞争淘汰不得已而合群以对外敌者也，故政府当有无限之权，而人民不可不服从其义务。是即新帝国主义之原动力也。其为效也，能确立法治之主格，以保团体之利益；及其弊也，陷于侵略主义，蹂躏世界之和平。”<sup>③</sup>这段话对

① 《梁启超选集》，第1209页。

② 同上书，第210页。

③ 同上书，第189—190页。

于了解这一时期梁启超思想的变化是重要的。既然自由主义只不过是民族主义铺路，于是，梁启超顺着此思路越走越远，终于将自由主义归结为民族主义，最后甚至鼓吹“强权即真理”的露骨的国家主义：“民族主义者，世界最光明、正大、公平之主义也，不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。其在于本国也，人之独立；其在于世界也，国之独立。”<sup>①</sup>“自有天演以来，即有竞争，有竞争则有优劣，有优劣则有胜败，于是强权之义，虽非公理而不得不成为公理。民族主义发达之既极，其所以求增进本族之幸福者，无有厌足，内力既充，而不得不思伸之于外。故曰：两平等者相遇，无所谓权力，道理即权力也；两不平等者相遇，无所谓道理，权力即道理也。”<sup>②</sup>

这方面，倒是以孙中山为代表的革命派比梁启超头脑清醒得多，理论上也明晰得多。为寻求民族的独立，在列强恃强凌弱的国际环境下，孙中山公开倡言民族主义，为推翻帝制，他同时强调民主共和，后者寄托着他要在中国实现杰弗逊式的自由主义的理想。重要的是，他明确地意识到，民族主义与民权主义（孙中山主张走美国和法国式的共和政治的道路，为了与严复、康有为等人主张的君主立宪制相区别，将其含有自由主义理想的政治理论称为“民权主义”，而民权主义本质上亦属于自由主义）是完全不同的概念，具有各自特定的意义与内涵。在当时中国处于满清统治的情况下，两者之间虽然有密切的联系，但不能将民族主义归结为民权主义，反过来，也不能将民权主义归结为民族主义。所以孙中山在解释什么是民族主义，什么是民权主义的时候说：“那民族主义，决不必要什么研究才会晓得的。譬如一个人，见着父母总是认得，决不会把他当做路人，也决不会

<sup>①②</sup> 《梁启超选集》，第191页。

把路人当作父母；民族主义也是这样，这是从种性发出来，人人都一样的。……民族主义，并非是遇着不同族的人便要排斥他，是不许那不同族的人来夺我民族的政权。……至于民权主义，就是政治革命的根本。将来民族革命实行以后，现在恶劣政治固然可以一扫而尽，却是还有那恶劣政治的根本，不可不去。”<sup>①</sup>他还特意强调：“照现在这样的政治论起来，就算汉人为君主，也不能不革命。佛兰西大革命及俄罗斯革命，本没有种族问题，却纯是政治问题；佛兰西民主政体，已经成立，俄罗斯虚无党，也终要达这目的。中国革命之后，这种政体最为相宜，这也是人人晓得的。”<sup>②</sup>可见，对于孙中山等革命派来说，民族主义与民权主义在理论上的分野是异常清楚的，他把实现这两种主义的革命分别称为民族革命和政治革命。

理论上的混淆给实践带来的危害是严重的。1905年前后，当时思潮已从改良过渡到革命，不仅革命党人，连相当一部分原来赞成君主立宪主张的改良派人士也觉得满清政府已腐入膏肓，无法依靠自身力量从内部革新政治来使中国走上立宪政治的轨道，从而也倡言革命排满时，梁启超却力言保留君主政体之必要。尤其当革命运动进一步发展，有可能从根本上动摇清王朝的统治时，梁启超却以“人民程度未及格”等为理由，认为“中国今日尚未能行君主立宪制”，公开鼓吹“开明专制论”。梁启超思想的这一倒退，表面上看似乎是他认为革命运动的发展会危及社会秩序的稳定，以及革命排满造成的社会混乱会招致外国干涉等“理由”，而从根子里看，则同他思想上始终将“立宪”作为富强的手段，而不是视为个体自由之根本的保障这一想法有

① 《中国近代政治思想论著选辑》，中华书局1986年版，第541—542页。

② 《中国近代政治思想论著选辑》，第542页。

关。换言之，立宪即使可以保证公民享有个人的自由，但它归根结底是从属于国家富强这一目标的。这也正如他将自由主义解释为民族主义一样。既然立宪政治或公民的个人权利不是第一义的需要，这样梁启超就可以随时以具体情况及社会环境的变化为理由，取消对立宪政治的要求，以满足“国家富强”的需要。事实上，这里的“国家富强”的意思已经转化，它不是指真正的“国富民强”，而只是清王朝权力巩固程度的换一个说法罢了。同样当梁启超将自由主义归结为民族主义时，表面上看，这“民族主义”是指抵御外国势力的干涉和侵略，而事实上它仅仅是指维护清王朝统治的一个同义语罢了。

1905—1907年以梁启超主编的《新民丛报》为一方，以革命派的重要刊物《民报》为另一方展开的激烈思想论战，其结果如何是众所周知的。这场论战的焦点，正如梁启超所说：“吾人之目的，将以改造现政府，而不欲动摇国家之根本。……革命党则因现政府之腐败，并欲变更国家之根本组织。”本来是围绕在当时中国的情况下，使中国走上民主政治的道路，应采取什么样的方式及手段这个问题上的。在主张中国应该实行立宪政治这点上，争论双方是有共同点的。但在当时究竟采取改良还是革命这一问题上，双方如水火不能调和，并最终将梁启超逼到了维持清朝统治的立场上。这场论战最后以改良派的失败而告终，梁启超关于君主立宪的主张也就逐渐失去市场。然而，不可否认，即使革命派在论战的许多问题上都反对梁启超，后者介绍西方思想文化的文字却给革命派如何丰富自己的社会政治理论带来启发；而且，当时不少青年知识分子是先接受了梁启超的西学启蒙，然后再进一步走上革命排满的道路的。尤其值得注意的是，辛亥革命以后，当共和政体已经成立，革命与改良之争已经成为历史话题的时候，人们发现，当年梁启超关于立宪政体的

本质,关于个人自由以及“新民”的看法,仍然非常富于教益的。是的,不仅梁启超,还有严复和谭嗣同,整个维新运动直到辛亥革命以前的中国自由主义先行者的思想并没有死去,它们在新文化运动中复活了,并直接成为新文化运动中的自由主义者的一个灵感来源。

## 第三章 自由主义的早春

---

### 第一节 为现代政治奠定思想文化的基础

#### 一、民国时期的复古与复辟

1911年10月10日，武昌的革命士兵发动起义，敲响了清朝统治者的丧钟。以孙中山为代表的资产阶级革命家经过艰苦的努力，于1912年元旦，宣告了资产阶级的民主共和国——中华民国的成立。从此，中国历史翻开了新的一页。

以孙中山为首的南京临时政府，是资产阶级民主革命的产物，为把中国建设成真正的资产阶级共和国，南京临时政府在它存在的短短三个月内，颁布了一系列资产阶级民主法令，根据资产阶级“自由平等”、“天赋人权”的原则，宣布人民享有选举、参政等政治权利，以及居住、信仰、结社、集会、出版、言论等自由；解放“胥户”、“惰民”等所谓“贱民”，保障其享有公民权；命令各级官僚废除刑讯；严禁蓄奴和买卖人口；废除“大人”、“老爷”等称呼；禁止缠足、蓄辫、赌博，等等。在文化教育方面，提出德育、智育、体育、美育等教育方针，否定“忠君尊孔”的封建教育；明令各地废止小学读经，禁用前清学部颁行的各种教科书，禁止讲

授“大清会典”、“大清律例”等各种有碍民国体制和共和精神的书籍。所有这些，都显示了南京临时政府的资产阶级民主共和国的性质，极大地冲击了封建专制主义。

清帝退位，“中华民国”的招牌挂起来了，《临时约法》宣布“中华民国之主权属于国民全体”，至此建立资产阶级共和国的目的已达到。资产阶级革命家们庆幸着表面的胜利，以为“大功告成”，此后努力的目标，只是政治建设和实业建设，前者以宋教仁为突出代表，所谓政治建设，也就是资产阶级政党政治和责任内阁制。这些主张，一方面代表了他们对真共和政治内容的追求，同时也是想借此制约袁世凯，看来他们还没有完全放弃斗争。事实上这种斗争的形式，主要着眼于对袁世凯个人的限制和约束，没有看到袁世凯依靠的恶势力和支持袁世凯的旧基础。他们幻想以温和的方式建设和巩固共和国的政权，这种幻想很快就破灭了。

资产阶级革命活动家又主张实业建设，即要求发展民族工商业。孙中山在他解职后不久，发表演讲说：“吾国种族革命、政治革命俱已成功，惟社会革命尚未着手，故社会事业，在今日非常紧要，……仆此次解职，即愿为一人民事业之发起人。”<sup>①</sup>孙中山当时认为，他此后的任务是从事社会事业，振兴实业。孙中山提出在十年内要修筑二十万里铁路，欣然愿以大总统的身份退为实业家，接受了全国铁路总监的名义。另一位著名的资产阶级革命家黄兴也无心政界，转而“注重实业”。发展民族工商业，无疑是中国近代化的重要课题，但是在政治并未真正走上一定的轨道之时，实业注定是不会有大的发展的。

尽管在当时的革命家中还有部分人尚未完全放弃斗争，可

---

<sup>①</sup> 《在湖北军政界代表欢迎会上的演说》，《孙中山选集》，第101页。



是另外一部人却以为清朝的异族统治被推翻后，革命的任务已经完成，“革命军起，革命党消”的话，流行一时，在言论界有很大影响的章太炎，就是这样公开主张的，这种思想，对革命势力起到涣散瓦解的作用。

然而，现实是无情的，随着袁世凯的上台，与共和政治精神相背的不谐之音便开始奏响，并逐渐喧嚣于国中。这种不谐之音主要表现为两方面，一是思想文化领域尊孔复古思潮的兴起；一是政治领域复辟帝制的活动。

1912年3月，南京临时政府颁布的《临时约法》规定“人民有信教之自由”，以孔子为代表的儒家思想虽不是宗教，但是两千多年来在中国却实有宗教的权威。因此，“信教自由”的规定，在当时的中国，有否定孔子一尊地位的意义。蔡元培（南京临时政府教育部长）认为“经学”实为文、史、哲、文字几方面的内容，因将大学堂原设的“经科”并入文科，取消了在大学堂中儒家思想的独尊地位。所有这些变化，在封建文化的卫道士看来无疑是大逆不道，无法容忍的，他们伺机进行反攻。

南京临时政府总算带有反封建色彩，这个政府北迁后，仅有的革命色彩即被封建势力所吞噬。1912年7月，北京政府的教育部召开临时教育会议，编制学校管理规则，会上提出讨论是否应保留奉祀孔子的仪典，这是“民国政府”保留和恢复封建文化的第一声。就在这个教育会议后不久，各地的封建人士纷纷发起组织孔教会、孔道会，北京的孔教会发刊《孔教会杂志》（陈焕章主编），康有为在上海创办《不忍》杂志，以扩大复古主义思潮的影响。1913年6月20日，袁世凯发布“尊孔祀孔令”。

复古尊孔思潮，在袁世凯政权的支持下，愈演愈烈，复古主义者进而倡议定“孔教”为国教，想达到恢复孔子一尊地位的目的。康有为著《以孔教为国教配天议》，与此同时，大批顽固分子

互相呼应,到处发表文章,宣扬“孔教”,这时北京政府还在假借共和名义,成立国会,由参议院、众议院组织宪法起草委员会(委员六十名),在天坛开会,进行起草宪法。1913年8月,“孔教会”代表陈焕章、严复、夏曾佑、梁启超等上书参众两院,提出“请定孔教为国教”的请愿书,声称中国的“一切典章制度,政治法律,皆以孔子之经义为根据,一切义理、学术、礼俗、习惯,皆以孔子之教化为依据,此孔子为国教教主之由来也”,认为“只有定孔教为国教,世道人心,方有所维系”<sup>①</sup>。请愿书在《孔教会杂志》、《时报》上公开发表,在其影响下,各地尊孔会、社也纷纷上书,一定要在草拟的宪法中,写上“中华民国以孔教为国家风教之大本”的话。10月,天坛宪法起草完成,那时宪法起草委员会中的多数还是资产阶级的革命派,所以没有完全照复古主义者的意图将孔教定为国教写入宪法。可是经过历时数月的争吵,终于在宪法草案第十九条中,添上“国民教育,以孔子之道为修身大本”一项。

辛亥革命后虽然挂起了民主共和国的招牌,但还存在着两种与民主共和国非常不调和的现实:一是溥仪仍拥有皇帝尊号,每年坐收四百万元巨款,养尊处优于北京皇宫的小朝廷,依然沿用宣统年号,依然可以称孤道寡地颁发上谕,清朝的似亡非亡给那些封建遗老和宗社党以伺机而动的希望;二是民国政府成立不到四个月,在南北对峙的政治斗争中,孙中山终于被迫退让,以袁世凯为临时大总统,袁世凯口口声声说他的地位是得之于清朝,在清帝退位诏书上添上“即由袁世凯以全权组织临时共和政府”的话,这样,他是可以不向民国负责的,一上台,就做上了皇帝梦。因此,民国以后,存在着两种复辟思想:一是复清朝之

<sup>①</sup> 《时报》1913年8月16日。

辟的思想；一是复帝制之辟的思想，虽然具体内容有所不同，实质则一，同为反对共和恢复帝制。

那些封建遗老们在宣扬复古观点维护封建纲常名教的同时，也从事各种复辟活动，其代表人物劳乃宣，连续抛出《共和正解》、《续共和正解》，反对资产阶级共和制度，并提出还政清室的方案。他向袁世凯献计说：“今年共和三年，总统十年期满之顷，共和十二年，其时宣统十八”，那时应是还政的时机了。值得注意的是，民国总统袁世凯对清朝复辟的思想和活动，一开始倒是颇为“曲予优容”的，只是当清朝复辟派反对袁世凯觊觎帝位的野心之时，袁世凯才不得不对喧嚣一时的清朝复辟声浪予以压制。

袁世凯执政以后，便披着共和的外衣，演出了一幕幕的丑剧，逐步把中华民国推回到专制的老路。1913年3月，袁世凯派人暗杀了对自己权力构成威胁的宋教仁；10月，袁世凯以军警数千人包围国会，强迫国会议员“选举”袁世凯为正式大总统；随后，他下令解散国民党、解散国会、废弃《临时约法》；1914年5月，袁世凯宣布《中华民国约法》，明确把行政、军事、立法、外交等大权集于大总统一身，并规定大总统有权“发布与法律同等效力之教令”；年底，他又公布《修正大总统选举法》，规定大总统任期十年，连选连任，没有限制，总统继承人由现任总统推荐，大总统的权力已与皇帝相差无几，直至最后打碎“中华民国”的招牌，代之以“中华帝国”。

毫无疑问，民国后的复古思潮及复辟帝制运动是一股逆流。然而，在一定时期，这股逆流弥漫乃至主宰了中国，把辛亥革命所取得的成果吞噬殆尽。一度陶醉于胜利的资产阶级革命派在被一连串严峻的现实唤醒之后，重新投入了反对专制主义的斗争。孙中山、黄兴发动了反对袁世凯的“二月革命”；章太炎、黄兴积极进行反复古思潮的斗争；……但是，武装斗争遭到失败，

文化思想战线上的反复古思潮斗争也显得缺乏声势和力量。历史在期待着新的角色登场。

## 二、思想启蒙是政治变革的基础

新一代知识分子是以重视思想启蒙为特征的，这一特征的出现，与这些知识分子对中国近代化历程特别是民国下社会现实的认识是密切相联的。可以说，未来文化界的领袖人物陈独秀、李大钊、胡适等，在辛亥革命后，均经历了一个从满怀希望到失望的思想历程。

辛亥革命后的第二年，李大钊就为新共和国感到“隐忧”，为共和国的前途忧虑，不久，他就认识到，革命果实已经被军阀篡夺，广大人民仍然处于奴隶的地位，共和国名存实亡，“所谓民政者，少数豪暴狡狴者之专政，非吾民自主之政也；民权者，少数豪暴狡狴者之窃权，非吾民自得之权也；幸福者，少数豪暴狡狴者掠夺之幸福，非吾民安享之幸福也。”<sup>①</sup>表达了一个怀抱共和理想的青年深深的失望。李大钊一面怀着悲愤的感情，以锐利的笔锋，对共和国名下专制主义的现实进行无情的揭露和声讨，同时，更进一步探讨了民权“旁落”的原因。在他看来，辛亥革命后，“民权之旁落”，固然是由于封建军阀的窃夺，但是更根本的原因还在于人民群众觉悟不高，力量不足。辛亥革命后所以出现种种黑暗的“政象”，“但叹悼吾民德之衰，民力之薄耳”。民力与民德是紧密相联的，“民力宿于民德，民权荷于民力，无德之民，力于何有？无力之民，权于何有？即无图攘窃于后者，恐此权之物终非乏担当力者所能享有”，<sup>②</sup>所以，对于共和国来说，国民教育才是培根固本的工作，民主主义者应该以争夺政权的魄力，

① 《李大钊文集》(上)，第6—7页。

② 《李大钊文集》(上)，第41页。

积极从事国民教育，“民力既厚，权自归焉”。

远在美国的胡适，对辛亥革命后的国内局势，开始时知之未详，但他对新生的资产阶级共和国是关注的。他一方面对国外诋毁民国的言论给予批驳，同时对袁世凯上台后的复古行径表示不满，指出大总统效元祀孔法案是“舍本逐末”“天下本无事，庸人自扰之耳”，袁世凯的“尊孔会”“有失误之处七事”，其中特别指出袁氏尊孔令中把“纲常沦丧，人欲横流”，归咎于国体变更后自由平等之流祸，是一大谬误。值得注意的是，胡适最初是把辛亥革命胜利的功劳归之于梁启超，“梁任公为吾国革命第一大的功臣，其功在革新吾国之思想界，15年来，吾国人士所以稍知民族思想主义及世界大势者，皆梁氏之赐，此百喙所不能诬也。去年武汉革命，所以能一举而全国响应者，民族思想政治思想入人已深，故势如破竹耳。使无梁氏之笔，虽有百十孙中山黄克强，岂能成功如此之速耶！”<sup>①</sup>对梁启超的过分推崇从一个侧面显示了胡适对社会变革中思想启蒙作用的认识。在以后的几年里，中国的内忧外患日益加剧，胡适进一步加强了对思想启蒙重要性的认识，他在写给国内朋友许怡荪的信中说：“……适近来劝人，不但勿以帝制樱心，即外患亡国亦不足顾虑，倘祖国有不能亡之资，则祖国决不致亡，倘其无之，则吾辈今日之纷纷，亦不能阻其不亡，不如打定主意，从根本下手，为祖国造不能亡之因，庶几犹有虽亡而终存之一日耳。……适以为今日造因之道，首在树人，树人之道，端赖教育。故适近来别无奢望，但求归国后能以一张苦口，一支秃笔，从事于社会教育，以为百年树人之计，如是而已。……明知树人乃最迂远之图，然近来洞见国事与天下事均非捷径所能为功。七年之病，当求三年之艾，倘以三年之艾为迂远

<sup>①</sup> 《胡适留学日记》第122页。

而不为，则终亦必亡而已矣。……”<sup>①</sup>这段文字颇耐寻味，在一定程度上表达了胡适一生的信念。

新文化运动的另一著名领袖陈独秀，对新生的资产阶级政权寄予很大的希望，他自己担任了安徽都督府秘书长，积极参与地方政治活动。但是，他的希望很快破灭。他自己也被迫逃亡外地，可谓“本有冲天志，飘摇湖海间”。无疑，这段经历促使陈独秀进行着同李大钊等人类似的思考。因此，1915年9月，《青年杂志》一创刊，陈独秀便坚定地号召人们，特别是青年，“发挥人间固有之智能，抉择人间种种之思想，——孰为新鲜活泼而适于今世之争存，孰为陈腐朽败而不容留置于脑里，——利刀断铁，快刀理麻，决不作牵就依违之想，自度度人，社会庶几其有清宇之日也”<sup>②</sup>。占据陈独秀头脑的不是直接的政治革命，而是对思想观念变革的热情期待。这种认识凝聚着陈独秀们对辛亥革命后社会现实的思考，同时也表达了广大知识分子的心声：思想观念变革是决定国家、民族进化的关键。

民国时期政治生活的名不符实给许多人以深深的刺激，因此，在呼唤思想观念变革的思想家那里，政治观念的变革是其中很重要、也是为创建真正共和国最直接的内容。不仅如此，他们进一步认识到伦理的觉悟是更重要的觉悟，正如陈独秀所说“自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惛恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”<sup>③</sup>

① 《胡适留学日记》第832—833页。

② 《陈独秀著作选》（一），第130页。

③ 《陈独秀著作选》（一），第179页。

这一论断是陈独秀对思想启蒙主张的进一步引伸、发挥。政治的觉悟和伦理的觉悟成为自由主义者奋斗的两大目标。

五四前期自由主义思想家对思想启蒙的认识，并不是十全十美的。<sup>①</sup>在日后的发展中逐步显露了它的局限性，在对思想启蒙作用的认识上产生了若干分歧。但是，从中国近代化历程来看，特别是联系辛亥革命后的社会现实，应该说，这一主张把握了时代的课题，把观念变革的问题鲜明地突出出来，为更广泛、坚实的社会、政治变革开辟着道路。

### 三、东西文化的比较与抉择

如前所述，《新青年》一创刊，陈独秀等人就把思想、文化问题提到首位，他们所进行的是文化比较或文化批判的工作。对于中国的自由主义者来说，这是必须解决的根本问题，陈独秀不仅提出，而且率先回答了这个问题。

对于东西文化，陈独秀不是一般地进行文化的各个领域的比较，而是集中于根本思想方面，揭示其差异，他认为，东西方根本思想的差异主要表现为如下几方面：西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位；西洋民族以个人为本位，东洋民族以家族为本位；西洋民族以法治为本位，东洋民族以感情为本位；西洋民族以实利为本位，东洋民族以虚文为本位；西洋民族以科学为本位，东洋民族以想象为本位；等等。

陈独秀所列举的上述种种差异，不无片面性，在这些差异中，陈独秀特别强调、发挥了第二点，他认为，西方“举一切伦理、道德、政治、法律、社会之所向往，国家之所祈求，拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也，法律之前，人人平等也，个人之自由权利，载诸宪章，国法而不得剥夺

<sup>①</sup> 参阅林毓生：《中国意识的危机》及本书“绪论”对林毓生基本观点的批评。

之，所谓人权是也。人权者，成人以往，自非奴隶，悉享此权，无有差别，此纯粹个人主义之大精神也。”<sup>①</sup> 东洋民族，自游牧社会，进而为宗法社会，自酋长政治，进而为封建政治，至今没有太大的变化。宗法社会，以家族为本位，一家之人，听命家长，个人无权利。宗法社会的政治、国家组织，一如家族，尊元首，重阶级，因此，忠孝是宗法社会最重要的道德。在这种宗法制度下弊病丛生，损坏个人独立自主的人格，窒碍个人思想的自由，剥夺个人法律上的平等权利，养成依赖性，戕贼个人的生产力，这与近代西方形成了鲜明的对比。陈独秀对家族制度的批评，引起吴虞的同感，他发表了《家族制度为专制主义之根据论》等文，进一步论述了家族主义与专制主义的关系。

东西文化差异的实质是什么？陈独秀运用进化论回答了这个问题，他把文明的历史划分为古代文明和近代文明，认为不同地域的文化，当处于同一历史发展阶段时，例如古代文明，其特征是相同的。“近世文明，东西洋绝别为二。代表东洋文明者，曰印度，曰中国。此二种文明虽不无相异之点，而大体相同，其质量举未能脱古代文明之窠臼，名为‘近世’，其实犹古之遗也。可称曰‘近世文明’者，乃欧罗巴人之所独有，即西洋文明也，亦谓之欧罗巴文明。”<sup>②</sup> 这就是说，东西文化差别的本质是时代的差距。

指出东西文化的差别，是为了依据进化的原则，判定优劣，判定孰为“新鲜活泼”、孰为“陈腐朽败”，从而作出文化上的选择。差别、优劣既然如此明显，选择还有什么犹豫的呢？“国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重”<sup>③</sup>。“若事之无利于个人或社会现实生活者，皆虚文也，在

① 《陈独秀著作选》(一)，第166页。

② 《陈独秀著作选》(一)，第136页。

③ 《陈独秀著作选》(一)，第135页。



人之事也。诳人之事，虽祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚，皆一文不值也！”<sup>①</sup>……中国欲进入近代文明，就必须改造自己的传统文化，就必须学习和采纳西方的民主和科学。陈独秀以他对东西方根本思想差异的理解，对近代中西文化冲突、融合过程的反思，指出了中国的大方向。对于辛亥革命后陷入失望、沉思的人们来说，无异于空谷足音。

但是，陈独秀的观点也遭到一些思想保守、甚至反动人士的反对。反对意见首先来自集结在《东方杂志》周围的一批人，其中以它的主编伦父（杜亚泉）为主要代表。几乎与陈独秀同时，杜亚泉也撰文表述了自己的意见。与陈独秀把东西文化差异看成时代差异的观点相反，他认为，东西文化“乃性质之异，而非程度之差，而吾国固有之文明，正足以救西洋文明之弊，济西洋文明之穷者。”此后，《东方杂志》继续宣扬此类观点，还以赞赏的态度介绍西方人和复古派辜鸿铭推崇东方文化的言论，受到陈独秀等人的反驳。

陈独秀与杜亚泉之间的争论涉及问题颇多，从我们研究的主题来看，下述问题是需要提出加以讨论的：思想统一是不是文化评判标准、发扬文明的道路？在《迷乱之现代人心》一文中，杜亚泉明确提出精神文明的优劣，不能以富强与否为标准，而要以思想是否统一来判定文化的优劣，并认为，周公、孔子、孟子的思想奠定了中国文化的基础，后来的思想家都是绍述前闻，儒家思想是举国上下衡量是非的标准。西方则相反，中古以前纷杂不能统一，文艺复兴后思想益复自由，持独到见解而风靡一世者，代有其人，但是，像中国的儒家那样，集众说之长，统领百家的思想家，则绝少概见。西方思想、文化的输入，破坏了中国的统一，

<sup>①</sup> 《陈独秀著作选》（一），第134页。

造成人心的迷乱、国是的丧失、精神的破产，要结束这种混乱的局面，必须反对一切“独创异说”，对于西方的各种主义、主张，只能由儒家思想来统整“可用者”。

陈独秀结合东西方文化史事实，否定了杜亚泉提出的判定文化优劣的标准。指出，儒家思想只是中国文化的一部分，而非其全体，所谓君道臣节名教纲常，也只是儒家的主要部分而不是全体。西方学者，像康德、孔德、卢骚、达尔文、斯宾塞，莫不集众说以成一家之言，只是西方的传统是尊疑尚异，贵自由独到，不欲独定一尊，以阻碍学术思想之自由发展。“《东方》记者乃以其不独定一尊谓为立群伦之鹄者绝少概见，其病在不细察文化之实质如何，妄以思想统一与否定优劣，不知适得其反也”<sup>①</sup>。陈独秀进一步揭露了所谓“学术思想统一”的实质，“所谓学术思想之统一者，乃黜百家而独尊一说，如中国汉后独尊儒术罢黜百家，欧洲中世独扬宗教遏抑学术，是也。易词言之，即独尊一家言，视为文明之中心，视为文化之结晶体，视为天经地义，视为国粹，视为国是；有与之立异者，即目为异端邪说，即目为非圣非法，即目为破坏学术思想之统一，即目为混乱矛盾庞杂纠纷，即目为国是之丧失，即目为精神界之破产，即目为人心之迷乱”<sup>②</sup>。在杜亚泉、陈独秀尖锐对立的观点中，自然包含着特定的内容，即如何看待中国传统文化特别是儒学现代命运，但是更重要的是他们在根本价值观念上的对立。在陈独秀看来，杜亚泉所推崇的正是文明史上最落后、黑暗的东西，与近代思想自由的原则是背道而驰的。

民本是否等同于民主？在陈独秀等人的头脑中，有一个十分强烈的观念，即新的共和政体不能建立在旧的伦理基础之上。

<sup>①②</sup> 《陈独秀著作选》（一）第485、483页。

因此，陈独秀对于杜亚泉等人忧虑所谓名教、纲常的崩溃给以非议。杜亚泉辩护道：“记者以为共和政体，决非与固有文明不相容者，民视民听，民贵君轻，伊古以来之政治原理，本以民主主义为基础，政体虽改，而政治原理不变，故以君道臣节名教纲常为基础之固有文明与现时之国体，融合而会通之，乃为统整文明之所事，……”<sup>①</sup>陈独秀则指出：“夫西洋之民主主义（Democracy）乃以人民为主体，林肯所谓‘由民（by people）而非为民（for people）’者，是也。所谓民视民听、民贵君轻，所谓民为邦本，皆以君主之社稷（即君主祖遗之家产）为本位，……皆自根本上取消国民之人格，而与以人民为主体，由民主主义之民主政治，绝非一物。”<sup>②</sup>

在东西文化的交流中，对其进行沟通是各派知识分子共同进行的工作，由于立场不同，心态各异，得出的结论自然迥然有别，其中不乏牵强、附会之论。这里陈独秀、杜亚泉所争论的问题，以后也一再为人们论及。民贵君轻，无疑是儒家思想中较有进步意义的思想成分，但是民本思想却不是民主思想，它只是向统治者说明了一个道理，即“得民心者得天下，失民心者失天下”，它的出发点仍然是要维护君主专制制度。

陈独秀等人大力宣传民主和科学，反对封建主义的旧礼教和旧道德，并在文学等领域取得文化变革的实际成果，在社会上引起巨大反响，也激起守旧派的仇视。1919年3月间，林纾在《公言报》、《新申报》上发表《荆生》、《妖梦》等小说和致蔡元培的公开信，攻击北大宣传新文化“尽反常轨，侈为不经之谈”，是“覆孔孟，铲伦常”；胡说写白话文是“尽废古书，行用土语为文字”，是

① 杜亚泉：《答〈新青年〉杂志记者之质问》，《东方杂志》第15卷，第12号。

② 《陈独秀著作选》（一），第487页。

“都下引车卖浆之徒所操之语”；咒骂新文化的宣传者为“人头畜鸣”，希冀有“伟丈夫”出来镇压新文化运动。针对这股逆流，陈独秀写了《本志罪案之答辩书》，把倡导的西方文化的精神实质明确概括为科学和民主，即赛先生和德先生，坚定地宣告：“我们现在认定只有这两位先生，可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗。若因为拥护这两位先生，一切政府的迫压，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞”，<sup>①</sup>表示了捍卫新文化的气概。蔡元培也撰文对林纾进行反击，他除了对《公言报》捏造的关于北大的谣言提出质问外，主要就林纾攻击北大“覆孔孟，铲伦常”和“尽废古书，行用土语为文字”两说，分别作了驳斥，他公开声明，要继续坚持“循思想自由原则，采兼容并包主义”，指出“对于教员，以学诣为主”，只要所授课程“言之成理，持之有故”，就听其“自由发展”；其在“校外之言动，悉听自由。”<sup>②</sup>

在陈独秀、蔡元培等人的推动下，全国新派奋起反击，北京和全国各地报刊载了大量指斥旧派、声援北大的言论，自由主义文化派取得了重大胜利。

#### 四、“批评时政”：帝制与孔教

《青年杂志》创刊前后，民国后开始的帝制和尊孔活动也达到了高潮。1915年4月，杨度写了“君宪救国论”上中下三篇，放言“非立宪不足以救国家，非君主不足以成立宪”。8月，袁世凯的美国政治顾问古德诺以共和国学者的面目，写了一篇“共和与君主论”，遍登各报，称中国为“民智低下之国，其人民平日未尝与知政事，绝无政事之智慧，则率行共和制，断无善果”，主张中国

<sup>①</sup> 《陈独秀著作选》(一)，第443页。

<sup>②</sup> 《蔡元培全集》第三卷，中华书局1984年版，第271页。

向后倒退。另一个政治顾问、日本人有贺长雄也积极主张中国应当改共和为帝制,实行君主立宪。古德诺文章发表后数日,杨度、孙毓筠、严复、刘师培、李燮和、胡瑛等人就公开发起组织“筹安会”,发布宣言说:“美人之大政治学者古德诺博士即言世界国体,君主实较民主为优,而中国则尤不能不用君主国体。”12月12日,袁世凯正式宣布实行帝制,改中华民国为“中华帝国”,并且像历代皇帝颁布年号一样,规定次年为“洪宪元年”。

《青年杂志》创刊伊始,即有读者投书编辑部,请陈独秀诸人对筹安会的活动进行评论,陈独秀的回答是:“盖改造青年之思想,辅导青年之修养,为本志之天职。批评时政,非其旨也。”陈独秀的看法获得一些读者的响应。陈独秀等人确实遵守了这一方针,着重探讨他们所认为是根本的问题:东西文化、人生观,等等。不过,对现实社会中的动态他们并非充耳不闻。针对帝制运动,《新青年》发表了若干介绍西方近代自由主义政治观念的文章,如“近世国家观念与古相异之概略”、“民约与邦本”等,指出:“政府之权力乃畀托,而非固有,固有之主厥维人民,是之谓人民主权 (People Sovereignty), 古今国家观念之根本差异,即在此主权所在之一点。”<sup>①</sup>可以说,这是对剥夺人民主权的专制制度复辟的间接批判。

1916年8月,国会在北京恢复会议,这时袁世凯已经死去,在宪法会议上就要不要定孔教为国教展开了激烈的争论,由旧国民党员为主组成的宪法商榷会(后改为益友社)反对将孔教定为国教。11月12日,参、众两院中坚持定孔教为国教的一百多议员在北京组成“国教维持会”,通电“吁请”各省督军支持。在此前后,各地尊孔会、社和军阀、政客、宿儒,上书请愿,函电交驰,一

<sup>①</sup> 高一涵:《民约与邦本》,《青年杂志》第1卷,第3号。

时很是热闹，康有为就上书黎元洪、段祺瑞政府，要求“以孔教为大教，编入宪法，复祀孔子之拜跪礼。”同年致电北京政府请“立飭各省祀孔子，仍行拜跪礼”，并说：“万国礼教主无不跪，中国民不拜天，不奉耶、回，又不拜孔子，留此膝何为？”<sup>①</sup>

孔子在我国历史上影响巨大，他的学说几经加工、改造和阐释，已成为中国封建主义思想文化最集中的代表。如今要定孔教为国教并列入宪法，就是要把中国封建社会长期以来定孔学于一尊的思想，给予合法的地位。诚如陈独秀所言，这不但是关系宪法的问题，而且是“吾人实际生活及伦理思想之根本也”，自由主义者不能不给予反击。

在陈独秀、蔡元培、李大钊等人看来，政教分途，宪法属于法律范围，不能涉及教育问题，这在西方国家早已是政治的常识，不料我们挂了共和国的招牌，国会议员居然大声疾呼要尊重孔教，在宪法中写入以孔道修身之说为本，这本身就是一件足以贻笑别国的滑稽事情。在反对尊孔斗争中，陈独秀、李大钊都首先注意运用政治学知识，从比较宪法和孔教的性质入手，指出尊孔派主张的荒谬、怪诞，“孔子者，数千年前之残骸枯骨也。宪法者，现代国民之血气精神也”，“孔子者，历代帝王专制之护符也，宪法者，现代国民自由之证券也，专制不能容于自由，即孔子不当存于宪法”<sup>②</sup>，在仍挂着共和国招牌的情况下，这不失为一个有力的方法。

透过宪法与孔教的争论，陈独秀等人进一步表达了自由主义的信念：信仰自由、思想自由，“窃以无论何种学派，均不能定为一尊，来阻碍思想文化之自由发展。况儒术孔道，非无优点，

① 《时报》，1916年9月20日。

② 《李大钊文集》（上），第258页。

而缺点则正多。”(重点号为引者所加)在他们看来,罢黜百家,独尊孔氏的思想专制,所造成的后果,远在政界帝王专制之上。

最初,论战围绕是否否定孔教为国教,是否在宪法中写入以孔道修身之说为本而进行,但是,陈独秀没有停留于这些问题之上,尊孔派众口一词地强调孔教是中国历史上统一人心的工具,社会上的人都受孔教的熏陶,因此不应该废弃孔教。孔子思想不但盛行于以往,而且可以施诸今世、后世;不仅适用于中国,而且可以拯救西方,所以问题的核心在于孔子之道是否适宜现代生活,陈独秀把这一点鲜明地突出了出来,“吾人倘以为中国之法,孔子之道,足以组织吾之国家,支配吾之社会,使适于今日竞争世界之生存,则不徒共和宪法为可废,凡十余年来之变法维新,流血革命,设国会,改法律(民国以前所行之大清律,无一条非孔子之道)及一切新政治,新教育,无一非多事,且无一非谬误,应悉废罢,仍守旧法,以免浪费吾人之财力。万一不安本分,妄欲建设西洋式之新国家,组织西洋式之新社会,以求适今世之生存,则根本问题,不可不首先输入西洋式社会国家之基础,所谓平等人权之新信仰,对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教,不可不有彻底之觉悟,猛勇之决心;否则不塞不流,不止不行!”<sup>①</sup>问题虽提得有点绝对,但是抓住了问题的根本。

陈独秀把孔子之道与现代生活进行了比较,揭示了它们在政治、经济、社会、家庭等方面的对立和冲突,这构成陈独秀反孔的一个主要论据。

现代国家,都有政党,投身政党生活,就要发挥个人独立信仰的精神,子不必同于父,妻不必同于夫,而儒家教孝、教从——父死三年,不改其道;妇从父、从夫、从子。

<sup>①</sup> 《陈独秀著作选》(一),第229页。

现代社会中男女交际，习以为常，孔子之道则曰：“男女不杂座”，“叔嫂不通问”……

现代社会中家庭小型化，根据孔教伦理的见解，亲去其子为不慈，子去其亲为不孝，兄去其弟为不友，弟去其兄为不恭。

……

冲突、对立是多方面的，陈独秀明确指出，这些冲突的实质在于，现代生活是要发挥“人权平等之精神”，而孔子学说则“尚尊卑重阶级”。孔子之道与现代生活的种种冲突，特别是在根本精神方面的对立，使陈独秀得出一个论断，孔子之道必须从整体上进行抛弃，“若夫别尊卑，重阶级，主张人治，反对民权之思想之学说，实为制造专制帝王之根本恶因，吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽，则有因必有果，无数废共和复帝制之袁世凯，当然接踵应运而生，毫不足怪”。因此，他激烈地表示反对任何折衷调和。

在尊孔派中，多数人认为三纲五常是孔子思想的核心，西洋物质文明固可尊贵，但于孔门礼教，则彼所未逮，这是中国特有的文明，应该发扬光大。这种理论日益受到批判，很难影响人心。另有一班人提出新的观点，他们认为，为近代人所深恶的三纲五常学说，出自汉宋儒学，酿成了君权万能的流弊，原始孔教，并不如此，从而提出要区分原始孔教与汉宋儒学，并声明自己捍卫的是原始孔教，真孔教。陈独秀不赞成把原始孔教与汉宋儒学截然分开，把历史黑暗的罪责仅归于汉宋儒学的观点，他引用大量材料，说明孔子与孟子、荀子、董仲舒、朱熹等人在根本思想上是一致的，三纲就是孔子的根本思想。

在中外思想史上不难发现这样一种现象，当一种理论或学说遇到批判，面临被否定的局面时，旧理论、旧学说的信奉者，先是负隅抵抗，当发现这种抵抗没有效果时，往往转为重新解释旧



理论,不惜抛弃一些观念,甚至是基本观念,然后宣布旧理论与新理论没有多大矛盾,从而达到维护旧理论的目的,这些人显得很机智,但是他们的努力不仅受到对立势力的嘲笑,而且也为一营垒中更为保守的人所鄙视。总的说来,在原始孔教与汉学儒学关系问题上,陈独秀的观点是正确的,它攻破了尊孔派为捍卫孔子所设置的一道屏障。原始孔教与汉宋儒学在思想上的区别也是需要认真研究的问题,正确揭示它们的区别,有助于把握孔子以及整个儒学思想的实质,陈独秀已注意到这一问题。

对孔教的批判可以说是批判传统文化这一主题的具体化或深化。在对孔子、儒家思想的批判中,陈独秀等人虽说过一些偏激、片面的话,但他们深刻地指出了孔子、儒家学说“尚尊卑重阶级”的本质,而且透过具体问题的争论,指出任何思想均不能定于一尊——这是在新文化运动时期一再为自由主义思想家强调的观念,强烈地反映出自由主义知识分子打破封建思想专制的愿望,推动了当时思想界多元化的发展。新文化运动时期,各种新思想纷至沓来,思想界多彩多姿,成为可与中国先秦时代媲美的又一时期。

## 第二节 胡适:再造文明

1917年夏,胡适结束在美国的学习生涯,回到了阔别七年的祖国。在远居异邦的日子里,国内发生的重大事件牵动着他的思绪。可以说,对国内的情形他并非完全隔膜,所以当他在美国动身回国的时候,许多朋友对他说:“密司忒胡,你和中国别了七个足年了,这七年之中,中国已经革了三次命,朝代也换了几个了。真个是一日千里的进步,你回去时,恐怕要不认得那七年前的老大帝国了。”胡适却平静地说:“列位不用替我担忧,我们中

国正恐怕进步太快，我们留学生回去要不认得他了，所以他走上几步，又退回几步，他正在那里回头等我们回去认旧相识呢”<sup>①</sup>。回国后几个月的所见所闻，证明这并不是戏言，乃是真话：出版界七年没出两三部真正可看的书；不切实际的教育，不但不能救国，简直可以亡国；时间仍不值钱，人们吃完饭，不是打麻将，便是打扑克；……“七年没见面的中国还是七年前的老相识！”胡适这位未来思想界的骄子将在改变“老相识”的过程中发挥什么作用呢？

还在美国学习时，胡适就希望回国以后，能模仿英国前一世的“牛津运动”（宗教改良运动）的领袖如牛曼（Newman）、傅鲁得（Froude）、客白儿（Keble）诸人，他们为了共同事业，相互期许，据说牛曼曾引用著名诗人荷马的诗句，题在他们三人的诗歌集上，大意是说：“如今我们已回来，他们请看分晓罢！”胡适私下表示很推崇他们那种抱负，说：“其气象可想，此亦可作吾辈留学生之先锋旗也”。<sup>②</sup>当胡适写下这段文字的时候，在国内，陈独秀等人正通过《新青年》杂志进行思想启蒙工作，影响也日益扩大。不久，胡适和陈独秀建立了联系，开始在《新青年》上发表译稿。1917年1月，胡适把他主张白话文的正式宣言《文学改良刍议》一文，发表于《新青年》，紧接着，陈独秀发表了《文学革命论》一文，积极响应胡适的观点，并进一步加以推进，终于掀起了轰轰烈烈的文学革命运动。归国后的一段时间内，胡适主要投身于文学革命等具体的文化变革工作，他又发表了《建设的文学革命论》、《文学进化观念与戏剧改良》等文，强调“文学乃是人类生活状态的一种记载，人类生活随时代变迁，故文学也随时代变

① 《胡适文存》第一集，卷四，第1页。

② 《胡适留学日记》，第1106页。

迁,故一代有一代的文学。”所以今日的文学应以白话文为正宗,并提出“国语的文学,文学的国语”的口号。他还就戏剧、小说、白话诗的创作,发表了若干见解,并亲自尝试创作,对新文学的发展产生了很大影响。

### 一、重估传统的价值:贞操、孝道、孔教

新文化运动时期倡导文学革命是胡适的重要工作,但这并不是他唯一的关注。就自由主义在中国的发展来看,新文化运动时期可视为文化批判的时期,从积极意义上说是要介绍、倡导自由主义的价值观念,从消极意义上讲,就是要批判中国传统观念,在这个过程中,胡适都发挥了重要作用,较之陈独秀,他对自由主义有着更深刻的理解。

1918年7月,北京《中华新报》登出海宁朱尔迈的《会葬唐烈妇记》,上半篇写唐烈妇之死:“唐烈妇之死,所阅灰汞,钱卤,投河,雉经者五,前后绝食者三;又益之以砒霜,则其亲试乎杀人之方者凡九。自除夕上溯其夫亡之夕,凡九十有八日。夫以九死之惨毒,又历九十八日之长,非所称百挫千折有进而无退者乎?”一个有夫之妇,在丈夫死后的九十八日内,自尽九次,最后才得以殉葬!

同文又引一件“俞民女守节”的事来替唐烈妇作陪衬:“女年十九,受海盐张氏聘,未于归,夫夭,女即绝食七日;家人劝之力,始进糜曰,‘吾即生,必至张氏,宁服丧三年,然后归报地下?’”一个未婚之女,在没见面的未婚夫死后也要绝食寻死。就是暂时不死,也要到夫家服丧三年,然后再死。最奇妙的是文章作者朱尔迈说还不如成全她,让她早死了呢!“俞氏女果能死于绝食七日之内,岂不甚幸?”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 转见《胡适文存》第一集,卷四,第64页。

不久,上海报上又登出“陈烈女殉夫”事,“陈烈女名宛珍,绍兴县人,三世居上海,年十七,字王远甫之子菁士,菁士于本年三月二十三日病死,年十八岁。陈女闻死耗,即沐浴更衣,潜自仰药。其家人觉察,仓皇施救,已无及,女乃泫然曰:‘儿志早决。生虽未获见夫,死或相从地下……’言讫,遂死,死时距其未婚夫之死仅三时而已。”<sup>①</sup>这里提到的烈女,在未婚夫死后三小时即以身殉,不必像前面说的那位俞氏再等三年了。

既然是真正的烈女,便要受到官府的褒扬,上海县知事除给陈烈女先送了一块“贞烈可风”的匾额外,马上呈文江苏省长请求“按例褒扬”。根据当时的《褒扬条例》,第一条第二款便是“妇女烈节贞操可以风世者”,应该褒扬。

在封建的道德规范下,无数女子带着“青史上留名”的美梦被葬送了青春,乃至生命。进入民国,这种悲剧理应结束了,却仍不断地重演着,麻木的人仍视其为天经地义,连政府也要用法令予以表扬,鼓励百姓奉为楷模。这一切都引起胡适的愤怒和思考。

针对传统的贞操论,胡适指出“贞操问题之中,第一无道理的,便是这个替未婚夫守节和殉烈的风俗”。在文明国内,男女用自由意志,由高尚的恋爱,订了婚约。有时男的或女的不幸死了,剩下的那一个因为生时爱情太深,故情愿不再婚嫁,这是合情理的事。而在象中国这种婚姻不自由的国家,男女订婚以后,女的还不知男的面长面短,有何情爱可言?而那些陋儒,用“青史上留名的事”鼓励无知女儿做烈女,这实在是“罪等于故意杀人”。另外,中国的贞操论只是对女子单方面的要求,中国的男子要他们的妻子替他们守贞守节,他们自己却公然嫖妓、公然纳

<sup>①</sup> 转见《胡适文存》第一集,卷四,第68页。

妾，公然“吊膀子”，再嫁的妇人在社会上几乎没有社交的资格；再婚的男子，多妻的男子，却丝毫不损失他们的身份，这不是最不等的事吗？对传统的贞操，政府用法律加以褒扬，更是荒唐的事情。“以近世人道主义的眼光看来，褒扬烈妇烈女杀身殉夫，都是野蛮残忍的法律，在今日没有存在的地位”。<sup>①</sup> 胡适的分析，可谓切中肯綮。

传统的贞操观，盲目鼓励、片面要求女子的节烈，即使是对为强暴所污而没有做“烈女”的弱女子，也没有一丝同情，有的只是蔑视，不但她一辈子抬不起头来，与他有关的人也会蒙羞。对于这个问题，胡适在回答萧宜森提问时曾表示了他的见解，萧宜森叙述的事件和问题是：

“……学生有一最亲密的朋友，他的姐姐在前几年曾被土匪掳去，后来又送还他家，我那朋友常以此事为他家‘奇耻大辱’，所以他心中常觉不平安；并且因为同学知道此事，他在同学中常像是不好意思似的。学生见这位朋友心中常不平安，也就常将此事放在心中思想。按着中国的旧思想，我这位朋友的姐姐就应当为人轻看，一生受人的侮慢，受人的笑骂。但不知按着新思想，这样的女人应居如何的地位？”

胡适的回答是：

“我们男子夜行，遇着强盗，他用手枪指着你，叫你把银钱戒指拿下来送给他。你手无寸铁，只好依着他吩咐，这不算懦夫。女子被污，平心想来，与此无异，都只是一种‘害之中取小’，不过世人不肯平心着想，故妄信‘饿死事极小，失节事极大’的谬说。”<sup>②</sup>

① 《胡适文存》第一集，卷四，第77页。

② 《胡适文存》第一集，卷四，第91—92页。

女子为强暴所污，根本是一个法律问题，没有丝毫理由，让女子自杀以做“烈女”，“社会上的人应该怜惜他，不应该轻视他。”胡适的回答，道出了一个平实的真理，距胡适表达这种见解，几十年过去了，在我们的现实生活中，对为强暴所污的女子表示轻视，仍然司空见惯，悲剧仍时有发生。

在封建社会里，家族制度是整个社会结构的基础，为了维护家族制乃至整个封建社会的统治，根源于人们血缘关系的伦理道德“孝”被推上十分重要的地位，其内容也被无限的扩大，成为束缚人们特别是年幼者的一张无形的网，弊端无穷。早在留美时期，胡适就认为中国的家族制度、“孝道”是造成人的个性软弱、依赖性强、缺乏责任感的根源。在新文化运动的高潮中，胡适进一步对孝道进行了重估。

胡适特别不赞成把“儿子孝顺父母”列为一种“信条”：

“……一个孩子应该爱敬他的父母，是耶教一种信条，但是有时未必适用。即如阿尔文一生纵淫，死于花柳毒，还把遗毒传给他的儿子欧士华，后来欧士华毒发而死。请问欧士华应该孝顺阿尔文吗？若照中国古代的伦理观念自然不成问题，但是在今日可不能不成问题了。假如我染着花柳毒，生下儿子又聋又瞎，终身残废，他应该爱敬我吗？又假如我把我的儿子应得的遗产都拿去赌输了，使他衣食不能完全，教育不能得着，他应该爱敬我吗？又假如我卖国卖主义，做了一国一世的大罪人，他应该爱敬我吗？”<sup>①</sup>

这里胡适揭示了一个事实：做父母的也是人，也会犯错误，甚至犯罪。因此，行孝是有条件的，而中国传统的孝道常常无视这一点，只是闭着眼睛喊“天下无不是的父母”，只片面要求行孝

<sup>①</sup> 《胡适文存》第一卷，卷四，第102页。

而不讲道理，“孝道”也就去了生机，成为社会生活中僵化的教条，力行者固然常常要牺牲个人的自我意志，或麻木不知，或虽有觉醒而忍受心灵的痛苦。而一些虚伪之士也打起“孝”的旗号，欺世盗名，“先生又怪我把‘孝’字驱逐出境。我要问先生，现在‘孝子’两个字究竟还有什么意义？现在的人死了父母都称‘孝子’。孝子就是居父母丧的儿子（左书称为“主人”），无论怎样忤逆不孝的人，一穿上麻衣，带上高粱冠，拿着哭丧棒，人家就称他做‘孝子’”。<sup>①</sup>这正是孝道成为僵化教条的证明。

关于父母和子女的关系，胡适认为在儿女方面不应该是“白吃不还帐”的主顾，在父母方面不可以是“放高利债”的债主。人生有很丰富的内容，并不是一个“孝”字涵盖得了的。

上述传统的贞操、孝道观念主要是由儒家缔造的。在新文化运动时期，胡适没有像陈独秀、吴虞等人那样，对孔子、儒家思想进行系统的分析，但是透过他对贞操、孝道观念的重估，我们已不难看出他对孔教的态度。

在五四时期，吴虞是以反孔而出名的，陈独秀称其为“只手打孔家店的老英雄”，胡适也热情地称誉他为“中国思想界的一清道夫”，“他站在那望不尽头的长路上，眼睛里，嘴里，鼻子里，头颈里，都是那迷漫扑人的孔渣孔滓的尘土，他自己受不住了，又不忍见那无数行人在那孔渣孔滓的尘雾里撞来撞去，撞的破头折脚。因此，他发愤做一个清道夫，常常挑着一担辛辛苦苦挑来的水，一勺一勺的洒向那孔尘迷漫的大街上”。<sup>②</sup>充分肯定了吴虞工作的意义。

胡适把握了陈独秀、吴虞非孔的主要论据，即“孔子之道不

<sup>①</sup> 《胡适文存》第一卷，卷四，第101页。

<sup>②</sup> 《胡适文存》第一集，卷四，第255—256页。

合现代生活”，并肯定了吴虞非孔的方法，“他的非孔文章大体都注重那些根据孔道的种种礼教、法律、制度、风俗，他先证明这些礼法制度都是根据于儒家的基本教条的，然后证明这种种礼法制度都是一些吃人的礼教和一些坑陷人的法律制度。”<sup>①</sup>这样，不仅证明了孔子之道不合现代生活，同时也回答了那些想通过区分原始孔教与汉宋儒学，来为孔子辩护的守旧人士，对此，胡适由衷地赞同：

“这个道理最明显：何以那种种吃人的礼教制度都不挂别的招牌，偏爱挂孔老先生的招牌呢？正因为二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌，故这块孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下来，捶碎、烧去！”<sup>②</sup>

五四启蒙思想家的非孔，除了集中论述孔子之道不合现代生活之外，还显示了自由主义追求平等、尊重异端的价值追求。在中国封建社会里，统治者以儒家为正统，其余各“家”，或被认为是“支与流裔”，或被认为是“异端邪说”，从而受到压制；即使是在儒家内部，也是以孔子的是非为是非。历代的儒者，为了争正统更是苦费心机，像寓言中摸象的瞎子一样彼此攻击，以真正的代言人自居，这种观念极大地扼制了新思想的出现。打破思想界的专制、独断，是新文化运动的目标之一。胡适在中国哲学史的研究中，废除了正统与非正统的观念，无论那一家那一派的哲学思想都是中国哲学的组成部分，正如蔡元培所指出的：“适之先生此编，对于老子以后的诸子，各有各的长处，各有各的短处，都还他一个本来面目，是很平等的。”<sup>③</sup>这种“平等的态度”，是五四时期自由主义反传统思潮在学术领域切实的反映，表达了资产

① 《胡适文存》第一集，卷四，第257页。

② 《胡适文存》第一集，卷四，第259页。

③ 胡适：《中国哲学史大纲·蔡序》，第3页。



阶级知识分子对思想自由的渴望，这或许正是《中国哲学史大纲》这本今天已难以卒读的著作，在当时受到广泛欢迎的原因之一。

## 二、评判的态度

透过贞操、孝道、孔教以及其他许多问题的讨论，一个更深刻、根本的问题已是呼之欲出：人们如何对待传统？在《新思潮的意义》一文中，胡适要言不繁地回答了有关新思潮的问题：新思潮的手段是研究问题与输入学理；新思潮的目的是再造文明，其中，特别值得注意的是胡适认为新思潮的根本意义只是一种新态度，即“评判的态度”。

“评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好。仔细说来，评判的态度含有几种特别的要求：

(1) 对于习俗相传下来的制度风俗，要问：‘这种制度现在还有存在的价值吗？’

(2) 对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：‘这句话在今日还是不错吗？’

(3) 对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问：‘大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好、更有理、更有益的吗？’

尼采说现今时代是一个‘重新估定一切价值’(Transvaluation of all Values)的时代。‘重新估定一切价值’八个字便是评判的态度的最好解释。从前的人说妇女的脚越小越美。现在我们不但不认小脚为‘美’，简直说这是‘惨无人道’了。十年前，人家和店家都用鸦片烟敬客，现在鸦片烟变成犯禁品了。二十年前，康有为是洪水猛兽一般的维新党，现在康有为变成老古董了。康有为亦不曾变换，估价的人变了，故他的价值也跟着变

了,这叫做‘重新估定一切价值’。”<sup>①</sup>

在五四时期,不论是就胡适的主观意图,还是这一口号的客观效果,“评判的态度”主要被应用于对中国传统文化的审视上。习俗相传下来的制度风俗,古代遗传下来的圣贤教训,社会上公认的行为与信仰,都要接受理性的审判,被人们打上深深的疑问,一改过去的盲从而变成可以研究的问题,而研究的结果是,许多东西都有改革的必要。可以说,在人们感受到传统的僵化、无生机时,评判态度的倡导,进一步鼓舞了人们对传统的反叛。

如果把“评判的态度”只看作面对传统文化的态度,显然是不全面的,甚至可以说还没有把握住它的核心。所谓“评判的态度”的根本意义是叫人们不要盲从任何权威,开动脑筋多问几个“为什么”,养成独立作判断的习惯和能力。1919年,当胡适提出“评判的态度”时,由于与特定目标的联系,其根本意义亦没有充分阐释清楚,后来,胡适对此有进一步的发挥。

“从前禅宗和尚曾说:‘菩提达摩东来,只要寻一个不受人惑的人’。我这里千言万语,也只是要教人一个不受人惑的方法。被孔丘、朱熹牵着鼻子走,固然不算高明;被马克思、列宁、斯大林牵着鼻子走,也算不得好汉。我自寻决不想牵着谁的鼻子走。我只希望尽我的微薄的能力,教我的少年朋友学一点防身的本领,努力做一个不受人惑的人。”<sup>②</sup>

胡适这一段广为人知的话,曾引起不同主义信奉者的愤怒,传统文化的维护者认为这是对中国“圣人”的不敬,而马克思主义者也拿来作为胡适反对马克思主义的铁证——这一点,自然是十分明显的,当30年代胡适说这番话的时候,他信奉、传播的

<sup>①</sup> 《胡适文存》第一集,卷四,第153—154页。

<sup>②</sup> 《胡适文存》第四集,卷四,第623—624页。

实用主义影响日趋缩小,而马克思主义的传播如火如荼,已成为中国思想界的主潮。胡适感到,较之十几年前批判的“古典主义”,马克思主义是更危险的敌人,于是指责人们对马克思主义的信仰是如同对“古典主义”的盲从一样,而其“被孔丘、朱熹牵着鼻子走,固然不算高明”的话,也只是后面的陪衬。胡适是马克思主义的反对者,这是历史的事实。

不过,对胡适的话,还可进一步的分析。就强调个人的独立思考、判断而言,说不要被孔丘、朱熹牵着鼻子走等等,如果理解成对任何思想学说都不要犯教条主义的盲目崇拜的错误,那么本来无可厚非。只是当论到自己时,胡适不应该去谈什么决不想牵着谁的鼻子走,而应该自问:自己是否也被什么人牵着鼻子走?胡适绕过了这个问题,或许胡适自认为不是被谁牵着鼻子走的人,但是,以他回国后的一系列主张:倡导点滴改良,反对暴力革命;……,我们不是可以看到杜威的影子吗?如果被马克思、列宁、斯大林牵着鼻子走,算不得好汉,被杜威牵着鼻子走,又岂能算得英雄?

“教学者如扶醉人,扶得东来西又倒”,朱熹的这两句话孕含着无限深刻的意义。胡适也曾对朱熹的话表示赞赏,保持“评判的态度”可能是治疗这种东倒西歪的一帖良药,只是要落实为行动毕竟不是一件容易的事,即以它的倡导者胡适而言,也是如此。

### 三、“健全”的个人主义

个人与社会的关系是一个古老而又常新的问题。对此,胡适进行过深入的思考。他对中国传统贞操、孝道等观念的批判,使他发现它们致命的弊端:抹煞个人的自由意志。他渴望建立一种新的学说,对于个人与社会关系给予新的处理,从而促进人的解

放与发展。1918年6月,《新青年》杂志刊行了“易卜生专号”,在这一专号上,刊登了胡适与罗家伦合译的《玩偶之家》,陶孟和译的《人民公敌》,同时还刊载了胡适撰写的导言性的长篇论文《易卜生主义》,在这篇论文中,胡适勾勒了易卜生的思想,并借易卜生戏剧中的题材、人物,发表了他对个人与社会关系问题的见解,提出了个人主义。胡适在此前后发表的其它一些论文,也都直接或间接地阐述了这一问题。个人主义构成了胡适“五四”时期思想的一个重要组成部分。

虽然胡适与易卜生所处的社会、所批判的对象有很大区别,易卜生的戏剧旨在揭示资产阶级的保守,而胡适要攻击的是封建社会对人的个性的扼杀,但在胡适看来,这些区别并不重要。易卜生对西方近代社会的批判,具有一般意义,很容易使人联想到中国传统社会,产生强烈的共鸣。

“人生的大病根在于不肯睁开眼睛来看世间的真实状况,明明是男盗女娼的社会,我们偏说是圣贤礼义之邦;明明是赃官污吏的政治,我们偏要歌功颂德;明明是不可救药的大病,我们偏说一点病都没有!却不知道:若要病好,须先认有病;若要政治好,须先认现今的政治实在不好;若要改良社会,须先知道现今的社会实在是男盗女娼的社会!”<sup>①</sup>易卜生正是本着说实话的精神,对西方近代社会中的家庭、法律、宗教、道德等的腐败龌龊进行了揭露;而其核心可归结为社会对个人个性的扼杀,在易卜生、胡适那里,“社会”概念包含着十分广泛的内容,制度、风俗、习惯、宗教、法律、道德等,都在社会之列。

“易卜生的戏剧中,有一条极显而易见的学说,是说社会与个人互相损害;社会最爱专制,往往用强力摧折个人的个性

<sup>①</sup> 《易卜生主义》,《胡适文存》第一集,卷四,第14—15页。

(Individuality) 压制个人自由独立的精神;等到个人的个性都消灭了,等到自由独立的精神都完了,社会自身也没有生气了,也不会进步了。”<sup>①</sup>这里的“社会”自然是指“陈腐的习惯、老朽的思想、极不堪的迷信”。社会对于那班服从社会命令,维持陈旧迷信,传播腐败思想的人,一个一个的都有重赏。有的发财了,有的升官了,有的成名了。而那些不安本分的理想家,处处和社会的风俗习惯反对,是该受重罚的,“大多数人都骂他是‘捣乱分子’,都恨他‘扰乱治安’,都说他‘大逆不道’;所以他们用大多数的专制威权去压制那‘捣乱’的理想志士,不许他开口,不许他行动自由,把他关在监牢里,把他赶出境去,把他杀了,把他钉在十字架上活活的钉死,把他捆在柴草上活活的烧死。过了几十年几百年,那少数人的主张渐渐的变成多数人的主张了,于是社会的多数人又把他们从前杀死钉死烧死的那些‘捣乱分子’一个一个的重新推崇起来替他们修墓,替他们作传,替他们立庙,替他们铸铜像,却不知道从前那种‘新’思想,到了这时候,又早已成了‘陈腐的’迷信!当他们替从前那些特立独行的人修墓铸铜像的时候,社会里早已发生了几个新派少数人,又要受他们杀死钉死烧死的刑罚了!”<sup>②</sup>可以说,胡适把社会摧残个性的把戏揭露得淋漓尽致,透过文字,我们仿佛看见中国的、西方的、古代的、近代的一幕幕悲剧。

在以前的历史上,这些悲剧是被当作正剧一本正经地来演出的,现在,易卜生、胡适都严正地指出:“社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性,不使他自由发展。”<sup>③</sup>在这一点上,胡适是充满力量的。不过,对于摧折人的个性的社会如何改造呢?易卜生

① 《易卜生主义》,《胡适文存》第一集,卷四,第24页。

② 《易卜生主义》,《胡适文存》第一集,卷四,第26—27页。

③ 《易卜生主义》,《胡适文存》第一集,卷四,第34页。

一生目的只是要社会极力容忍、极力鼓励斯铎曼医生一流的人物。在这一点上,胡适比他的西方老师也没有前进多少。他们试图让人们特别是掌握国家机器的统治阶级明白:“社会国家没有自由独立的人格,如同酒里少了酒曲,面包里少了酵,人身上少了脑筋,那种社会国家决没有改良进步的希望。”<sup>①</sup>为社会的发达起见,人们应鼓励生活的尝试者,至少应有“容忍的态度”。不可否认这种呼吁的作用,但这种呼吁的作用又是有限的。

社会总是趋向维持已有的制度、规范,当有人试图改革这些制度、规范时,必然要遇到若干阻力。在大大小小的变革面前,就理想的社会而言,固然社会应该采取一定容忍的态度,另一方面,生活的尝试者则应该珍视自己的所见,极力去抗争,特别是当容忍的态度还没有发展出一套现实的制度时,个人要付出的代价,必然是巨大的,乃至生命,能否抵抗社会的压力,是对一个人个性的考验,在与社会的对抗中,真正个性发达的人,可能被毁灭,而不可能使其屈服。正是在被毁灭中,他捍卫了自己的自由。

“发展个人的个性,须要有两个条件,第一,须使个人有自由意志,第二,须使个人担干系,负责任。”<sup>②</sup>胡适这里说的两点发展个性的条件,可以视为社会的提倡或个人通过奋斗所争取到的各种现实权利,从而进一步保障人的个性发展。但是,严格说来,自由意志、个人担责任是个性主义的本质特征,只能是通过个人自己追求所实现的目标,就这一点来说,杜威对个人主义的说明要准确的多:

“真的个人主义——就是个性主义(Individuality)。他的特

---

① 《易卜生主义》,《胡适文存》第一集,卷四,第36页。

② 《易卜生主义》,《胡适文存》第一集 卷四,第35页。

征有两种：一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力；二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。”<sup>①</sup>

虽然在《易卜生主义》一文中，胡适没作出如此清楚的说明，但是一般说来，对杜威为个人主义所作的规定，他是赞同的，他在同一时期的其它文章中，涉及了这两个本质特征，“评判的态度”的倡导，即是旨在鼓舞人们独立的思考；对于个人要负责任，胡适也有积极的阐发。

胡适曾把社会人类与个人的关系描述为“大我”与“小我”的关系，认为二者是不可分离的。“小我”构成了“大我”，“小我”是会消灭的，而“大我”是不朽的，“大我”的不朽，要求“小我”对自己的行为有高度的责任感，“我这个现在的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想着，我应该如何努力利用现在的‘小我’，方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去，方才可以不遗害那‘大我’的无穷未来？”<sup>②</sup>

胡适痛恨社会扼杀人的个性，呼吁社会对于生活的尝试者采取容忍的态度，鼓励人们发展个性，这些都具有积极的社会意义。但是，在《易卜生主义》一文中，他并没有厘定个人主义与为我主义的界限，使他发展个性的观点时而笼罩着为我主义、退避消极的色彩。易卜生曾说：“我所最期望于你的是一种真正纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于我的事最要紧，其余的都算不得什么。……你要想有益于社会，最好的法子莫如把

① 《非个人主义的新生活》，《胡适文存》第一集，卷四，第174页。

② 《胡适文存》第一集，卷四，第118页。

你自己这块材料铸造成器，……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己”，<sup>①</sup>胡适对此深表赞同。一个人要想有益于社会，确应把自己铸造成器，但是个人的铸造成器不应脱离社会，而且个人是否铸造成器，最终要以在参与社会事务中所起的作用来衡量。

不过，在随后发表的一些文章中，胡适多少修正了上述观点，胡适曾表示赞同杜威对假的个人主义与真的个人主义的区分，而主张真的个人主义。所谓假的个人主义就是为我主义，他的性质是自私自利，只顾自己的利益，不管群众的利益。同时，在如何发展人的个性问题上，胡适也曾著文反对“独善的个人主义”，这样“独善的个人主义”在五一时期的典型代表即是“新村主义”。“新村主义”的实践开始于日本，经周作人的介绍，一时在中国青年中曾展开过宣传和实践活动。胡适指出：新村主义主张“完全发展自己的个性”，故是一种个人主义，但他们想跳出社会去发展自己个性，故是一种独善的个人主义，其根本观念是“改造社会，还要从改造个人做起”，“这个观念的根本错误在于把个人看作一个可以提到社会外去改造的东西”。而实际上个人无法脱离社会，个人是社会上种种势力的结果，“古代的社会哲学和政治哲学只为要妄想凭空改造个人，故主张正心，诚意，独善其身的办法。这种办法其实是没有办法，因为没有下手的地方。近代的人生哲学渐渐变了，渐渐打破了这种迷梦，渐渐觉悟，改造社会的下手方法在于改良那些造成社会的种种势力——制度，习惯，思想，教育，等等。那些势力改良了，人也改良了。”<sup>②</sup>应该说，胡适对“新村主义”的批评也包含着对自己从前观念

<sup>①</sup> 《易卜生主义》，《胡适文存》第一集，卷四，第32页。

<sup>②</sup> 《非个人主义的新生活》，《胡适文存》第一集，卷四，第182—183页。



的某种更正。

对于包含在个人主义下的这些歧异观念，胡适并没有给予彻底的清算。在以后的日子里，胡适仍高举着发展个性的旗帜，但是在他的头脑里，个人主义与为我主义的界限时常是模糊的，一个突出的例子，胡适对于学生反抗专制黑暗的运动几乎毫无例外的表示反对，这其中固然包含着复杂的意义，但是与他的为我主义有着很大的关系，他在反对学生运动时所抬出的理由无非是要想有益社会，最好的法子是自己铸造成器。一个人脱离社会，关起门来只想把自己铸造成器，离“独善的个人主义”还有多远呢？

## 第四章 歧路与选择

---

《新青年》创刊后的几年，曾经是中国自由主义的黄金时期，自由主义旗帜下称得上人才济济，从者如云，在与文化保守主义的斗争中，更是所向披靡。但是，这一黄金时期又是短暂的，在此前后国内外发生的一系列事件改变着这一切：第一次世界大战的爆发、俄国十月革命的成功、“五四”运动的爆发……，这一切都引起人们深深的思考，改变着人们的思想，聚集在启蒙阵营的人们逐渐在分化，直至分道扬镳，走上不同的道路。

在思想的转折时期，面对种种歧路，以胡适、丁文江等为代表的资产阶级知识分子仍坚持自由主义理想，为维护和推进这一理想，而进行新的努力。

### 第一节 自由主义与马克思主义

#### 一、启蒙阵营的分化：从自由主义到马克思主义

在启蒙阵营的分化中，最引人注目的是，一批曾接受或信奉自由主义的知识分子转而接受马克思主义。这些新诞生的马克思主义者，运用马克思主义探索改造中国的一系列问题，努力回

答“中国向何处去”这一时代课题,在改造中国的道路、方向等问题上,提出了颇不同于自由主义的方案。从此,自由主义与马克思主义的斗争及一定时期的联合,成为中国近代思想史的重要内容,探讨中国自由主义、马克思主义的是非成败就成为一个有意义的问题。

人们熟知,本世纪初,马克思的学说在中国就有一些介绍,但是,只是到“五四”运动以后,马克思主义在中国才产生广泛的社会影响,形成如火如荼的传播、发展趋势,并逐渐成为中国思想界的主潮。

中国知识分子接受马克思主义受到俄国十月革命的很大影响,他们对俄国十月革命的称颂间接表达了对马克思主义的态度,1918年8月,李大钊在《法俄革命之比较观》中,为俄国革命的胜利热情欢呼,明确提出俄罗斯文明是“第三新文明”,针对当时社会上对俄国革命的种种怀疑、谣言,李大钊指出:“俄国今日之革命诚与昔者法兰西革命同为影响于未来世纪文明之绝大变动”。<sup>①</sup>李大钊不仅把俄国革命同当时为先进知识分子推崇的法国革命相提并论,而且通过它们的比较,说明了俄国革命的社会主义性质:法国革命是立于国家主义上的革命,是政治的革命而兼含社会的革命,俄罗斯俄国是立于社会主义上的革命,是社会的革命而兼世界的革命,俄罗斯文明是人类文明的方向,李大钊以“桐叶落而天下惊秋,听鹧声而知气运”来比喻俄国革命与世界新文明的关系,主张“吾人对于俄罗斯今日之事变,惟有翘首以迎其世界的新文明之曙光,倾耳以迎其建于自由、人道之上新俄罗斯之消息,而求所以适应此世界的新潮流。”<sup>②</sup>

---

① 《李大钊文集》(上),第572页。

② 《李大钊文集》(上),第575页。

同年11月,李大钊又发表了《庶民的胜利》的演说,并写下了《Bolshevism的胜利》的论文,继续指出十月革命是“二十世纪中世界革命的先声”,是“世界人类全体的新曙光”,并进一步指出十月革命是“劳工主义的胜利”,一切历史的残余——皇帝、贵族、军阀、官僚、军阀主义、资本主义,统统都要被摧毁、扫除,他号召广大人民向十月革命学习,为在中国实现“劳工社会”而奋斗。

在不太长的时间内,李大钊的思想获得广泛的响应,1919年12月1日,《新青年》杂志发表《新青年宣言》说:“我们相信世界上的军国主义(即帝国主义)和金力主义(即资本主义),已经造了无穷罪恶,现在是应该抛弃的了”。“五四”以后,《新青年》及其他宣传新文化的报刊,热烈鼓吹“法兰西文明”文章大大减少,代之以介绍马克思主义的学说、俄国十月革命的情况。与此同时,各地俄罗斯研究会、社会主义研究会、马克思学说研究会纷纷涌现出来。这些都说明,马克思主义开始成为当时思想界的主潮。

为什么马克思主义在“五四”时期会产生广泛影响,并在以后取代自由主义而成为思想界的主潮?对此学术界已有多方面的说明:国内无产阶级的成长壮大,其斗争需要革命理论的指导;新文化运动前期,对封建文化的猛烈批判,为马克思主义的传播扫清了障碍;俄国十月革命的直接影响;在社会理想方面,社会主义与中国古代的社会思想,特别是绵延甚久的“大同”理想,有若干相通的成分……,这些都有助于上述问题的理解,这里需要指出更重要的一点:中国的马克思主义者对社会普遍渴望解决的问题提供了比自由主义者更现实、更有号召力的解决方案。

近代的中西文化交流、融合不是在友好、平等的气氛中进行的,而是伴随着资本主义列强的侵略开始的,中国是在经历一次

又一次失败,才逐渐认识到西方在物质、政治制度、思想观念等方面的先进,但是对于列强在中国的行径又有强烈的民族义愤,在向西方学习过程中,始终伴随着疑问,为什么先生老是侵略学生呢?五四时期,中国人民对西方列强又经历了一个从幻想到失望的过程,中国人民曾幻想西方列强本着自由、平等、博爱的精神来对待中国,但是得到的却是被出卖。不难想象,幻想与现实的强烈对比给中国人民心灵带来的震荡,反对帝国主义的压迫成为此时最迫切的任务。马克思主义者与自由主义者对这一问题的认识是颇为不同的。

马克思主义者分析了帝国主义内部和外部的各种矛盾,李大钊在分析第一次世界大战的原因时说:“原来这回战争的真因,乃在资本主义的发展。国家的界限以内,不能涵容他的生产力,所以资本家的政府想靠着大战,把国家界限打破,拿自己的国家做中心,建一世界的大帝国,成一个经济组织,为自己国内资本家一阶级谋利益。”<sup>①</sup>马克思主义者进一步指出帝国主义联合中国买办阶级和封建阶级压榨中国人民的实质,这样就把劳动人民对“洋鬼子”的厌恶感,提高到理性认识,有力地指导了中国人民推翻帝国主义压迫的斗争,与此形成对比的是,不少自由主义知识分子只是号召人们“学西方”,不理解、甚至无视先生老是侵略学生的事实。胡适曾针对中国共产党反对帝国主义的主张,发表《国际的中国》一文,认为中国共产党提出所谓外国的帝国主义如英、美、日等国在军阀背后制造纷争,让他们彼此冲突,以便主宰中国,这些话,“很象乡下人谈海外奇闻,几乎全无事实上的根据”,他相信“外国投资者之希望中国和平与统一,实在不下于中国人民的希望和平与统一”。<sup>②</sup>他奉劝共产党在这个时候

<sup>①</sup> 《李大钊文集》(上),第594页。

<sup>②</sup> 《胡适文存》第二集,卷三,第128b—128c页。

不必牵涉到什么国际帝国主义的问题。

在当时众多的现实问题中，如何反对帝国主义的压迫只是其中突出的一个，马克思主义者明确阐述了这一问题，而自由主义者胡适的观点，显然脱离了客观实际，自然不会有什么广泛的影响，正是在对一系列现实问题的解决上，自由主义者表现得软弱无力，逐渐失去了群众。

## 二、渐进主义与“根本解决”：改造中国道路的分歧

新文化运动前期，自由主义者把工作的范围限定在思想文化领域，回避政治斗争问题，新生的马克思主义者运用唯物史观和阶级斗争学说，观察中国问题，得出需要“根本解决”的结论，指示了一条新的道路，并逐渐变成知识分子和广大工农群众的实际行动。受马克思主义的刺激，自由主义者渐有不能不谈政治的感觉，改造中国的道路，构成了“五四”前后自由主义者与马克思主义者争论的重要问题。透过此一问题的争论，可以把握自由主义者的某些特征。

胡适曾多次提到，他谈任何问题都是对实验主义的运用，政治问题自然也不例外。1919年5月，随着杜威的来华讲学，实验主义在中国的介绍和传播达到了高潮。杜威本人在中国住了两年多，到过山西、山东、江苏、江西、湖北、湖南、浙江等八个省。他在北京作了五次长篇演讲，即《社会哲学与政治哲学》、《教育哲学》、《思想之派别》、《现代的三个哲学家》、《伦理讲演纪略》。这些讲演后来辑为《杜威五大讲演》，在他未离开中国以前，就已出了十版，流传甚广。“自从中国与西洋文化接触以来，没有一个外国学者在中国思想界的影响有杜威先生这样大的。”<sup>①</sup>胡适的话确实道出了一定的事实。

<sup>①</sup> 《胡适文存》第一集，卷二，第199页。

杜威在他的讲演中,重点宣传了实验主义和社会改良主义,反对马克思主义的社会革命的观点,他说:“旧式的社会哲学只是两极端,一是对于社会下总攻击,一是对于社会下总辩护。现在我们讲的第三派哲学,不是总攻击,也不是总辩护,是要进步,……是东一块西一块零零碎碎的进步,是零买的不是批发的,……现在世界上无论何处,都在那里高谈再造世界、改造世界。但是是要再造改造的,都是零的,不是整的,如学校、实业家庭、经济、思想、政治,都是一件件的,不是整块的。所以进化是零买来的”,他还号召人们“以各人的知识,一点一点的去改革”,<sup>①</sup>杜威的这些思想,为胡适等人所继承,并加以发挥。

作为实验主义信徒的胡适,对马克思主义的广泛传播、马克思主义者的政治观点表示了不满,正如他后来明确说的:“那时……国内的‘新’分子闭口不谈具体的政治问题,却高谈什么无政府主义与马克思主义,我看不过了,忍不住了,——因为我是一个实验主义的信徒——,于是发愤要想谈政治。我在《每周评论》第31号里提出我的政论的导言,叫做‘多研究些问题,少谈些‘主义’!’”<sup>②</sup>。这篇文章,在反对“空谈主义”的旗号下,把矛头主要对准马克思主义,反对马克思主义者“根本解决”中国问题的主张。

胡适说:“第一,空谈好听的‘主义’是极容易的事,是阿猫阿狗都能做的事,是鹦鹉和留声机器都能做的。第二,空谈外来进口的‘主义’,是没有什么用处的。一切主义都是某时某地的有心人,对于那时那地的社会需要的救济方法。我们不去实地研究我们现在的社会需要,单会高谈某某主义,好比医生单记得许多

<sup>①</sup> 《杜威五大讲演》,晨报社1920年8月版,第14页。

<sup>②</sup> 《胡适文存》第二集,卷三,第96—97页。

汤头歌诀,不去研究病人的症候,如何能有用呢?第三,偏向纸上的‘主义’,是很危险的。”<sup>①</sup>因此,在胡适看来,应该少谈些主义,多研究问题,应该研究什么问题呢?在胡适列举的问题中,包括人力车夫的生计问题、大总统的权限问题、卖淫问题、解散安福部问题、加入国际联盟问题,等等,他认为这些都是“火烧眉毛紧急问题”,他认为不去研究这些具体问题,却高谈主义,去求“根本解决”,这便是“自欺欺人的梦话,这是中国思想界破产的铁证,这是中国社会改良的死刑宣告。”<sup>②</sup>反对“根本解决”,在现存社会制度内寻求改良,这就是胡适运用实验主义在政治问题上引出的结论。

1919年8月,李大钊发表《再论问题与主义》一文,首先阐明了“主义”与“问题”之间不能分离的关系;宣传“主义”是为了解决“问题”,解决“问题”要以“主义”为指导,因为主义有被利用的危险,更应该宣传正确的学说,“因为有了假冒牌号的人,我们愈发应该一面宣传我们的主义,一面就种种问题研究实用的方法,好去本着主义作实际的运动,免得阿猫阿狗、鹦鹉、留声机来混我们、骗大家。”<sup>③</sup>

关于改造社会的途径,李大钊以历史唯物主义为理论依据,阐述了为什么要“根本解决”,“依马克思的唯物史观、社会上法律政治伦理等精神的构造,都是表面的构造,他的下面有经济的构造,作他们一切的基础。经济组织一有变动,他们都跟着变动,换一句话说,就是经济问题的解决,是根本解决。经济问题一旦解决,什么政治问题,法律问题,家族制度问题,女子解放问题,工人解放问题,都可以解决。”<sup>④</sup>怎样才能使经济组织变动呢?

①② 《胡适文存》第一集,卷二,第148—149、151页。

③ 《李大钊文集》(下),第35页。

④ 《李大钊文集》(下),第37页。



李大钊指出必须开展阶级斗争,进行社会革命,他说:“专取这唯物史观(又称历史的唯物主义)的第一说,只信这经济的变动是必然的,是不能免的,而于他的第二说,——就是阶级竞争说,——了不注意,丝毫不去用这个学理作工具,为工人联合的实际运动,那经济的革命,恐怕永远不能实现,就能实现了,也不知迟了多少时期。”<sup>①</sup>这里,李大钊明确指出了经济变革在社会革命中的基础作用,并反对了庸俗进化论。

李大钊的文章发表后,胡适又在《每周评论》上连续发表了《三论问题与主义》(8月24日)、《四论问题与主义》(8月31日),继续主张“少谈抽象的主义”,认为李大钊提出的在把理想运用到实际的政治上去时,要根据不同的情况采取不同的解决方法的正确观点是“不负责任的主义论”,等等,胡适特别反对了马克思主义的阶级斗争学说:“这种学说,太偏向申明‘阶级的自觉性’一方面,无形之中养成一种阶级的仇视心,不但使劳动者认定资本家为不能并立的仇敌,并且使许多资本家也觉劳动者真是一种敌人。这种仇视心的结果,使社会上本来应该互助而且可以互助的两大势力,成为两座对垒的敌营,使许多建设的救济方法成为不可能,使历史上演出许多不须有的惨剧。”<sup>②</sup>

问题与主义之争,不仅是胡适与李大钊之间的争论,而且引起整个思想界的关注,当时,许多社团内部都展开了类似性质的讨论,并由此产生分化。马克思主义者继续沿着“根本解决”的道路,为进行革命积极创造条件。在“问题与主义”论战中,如果说胡适更多地是借口反对“空谈主义”,间接反对马克思主义在中国的传播,反对“根本解决”中国问题的主张,那么,此后,胡适

---

① 《李大钊文集》(下),第37—38页。

② 《胡适文存》第一集,卷二,第196页。

反对“根本解决”的立场就日渐明朗了。1922年,当胡适一班人开始改良政治的尝试时,就明确说:“我们是不承认政治上有什么根本解决的,世界上两个大革命,一个法国革命,一个俄国革命,表面上可算是根本解决了,然而骨子里总逃不了那枝枝节节的具体问题;虽然快意一时,震动百世,而法国与俄国终不能不应付那一点一滴的问题。我们因为不信根本改造的话,只信那一点一滴的改造,所以我们不谈主义,只谈问题;不存大希望,也不致于大失望。我们观察今日的时代,恶因种的如此之多,好人如此之少,教育如此之糟,决没有使人可以充分满意的大改革。我们应该把平常对政治的大奢望暂时收起,只存一个‘得尺进尺,得寸进寸’的希望,然后可以冷静地估量那现实的政治上的变迁。”<sup>①</sup>这里所反对的,无疑仍然是马克思主义者的政治主张。

自由主义者与马克思主义者所以在改造中国道路问题上产生分歧,自然是因为主义的不同,对此双方都不讳言,不论是马克思主义者,还是口称不要把主义当作“教条”的自由主义者胡适,在宣示自己的主张时,都把它与自己视为真理的主义联系起来,作为从主义所推演出的必然结论。不过,在争论中,李大钊已提出考虑现实的社会政治条件问题,他指出,在“没有组织,没有生机的社会,一切机能,都已闭止,任你有什么工具,都没有你使用作工的机会。这个时候,恐怕必须有一个根本解决,才有把一个一个的具体问题都解决了的希望”。联系20年代前后的社会背景及后来政治实践的发展,李大钊无疑表达了一个十分深刻的思想,这或许比单纯从“主义”回答为什么要“根本解决”更为有力。理论上,胡适等人未必反对李大钊的这一思想,但是在对

---

<sup>①</sup> 《胡适文存》第二集,卷三,第145—146页。

现实社会政治的估计上，他们此时要乐观得多。谁将有所作为呢？历史的发展将最终作出结论。

### 三、对社会主义的赞赏与怀疑

在思想的转折时期，自由主义者对马克思主义的理论以及马克思主义在中国广泛的传播，表示了反对或不满，有关的言论可以说比比皆是，“孔丘朱熹的奴隶减少了，却添上了一班马克思克洛泡特金的奴隶；陈腐的古典主义打倒了，却换上了种种浅薄的新典主义。”<sup>①</sup>“世间的大问题决不是一两个抽象名词（如“资本主义”、“共产主义”等等）所能完全包括的，最要紧的是事实。现今许多朋友却只高谈主义，不肯看事实。……拿一个‘赤’字抹杀新运动，那是张作霖、吴佩孚的把戏。然而拿一个‘资本主义’来抹杀一切现代国家，这种眼光究竟比张作霖、吴佩孚高明多少？”<sup>②</sup>就基本理论而言，自由主义者特别反对马克思主义的阶级斗争学说、唯物史观、社会革命理论。

自由主义与马克思主义是根本对立的思想体系，这就决定了冲突产生的必然性。不过，在20年代，自由主义者与马克思主义者在某些方面尚有一致性，突出的如反封建，抨击军阀统治，在科玄论战中，马克思主义者陈独秀、瞿秋白等人给予科学派一定程度的声援，即表示了自由主义者与马克思主义者在反对复古倾向上的一致见解。

尤其值得注意的是，一些自由主义者，如蔡元培、胡适、罗家伦等对社会主义理论、俄国社会主义的实践曾表示过一定的赞赏。以胡适为例，20年代，他发表了若干称赞社会主义的言论，对

---

① 《胡适文存》第二集，卷三，第101页。

② 《胡适文存》第三集，卷一，第63—64页。

社会主义的称赞,随着他的访苏达到了高潮。

胡适提出社会主义是对资本主义、个人主义弊病的补正,是必然趋势,“十八世纪的新宗教信条是自由、平等、博爱。十九世纪中叶以后的新宗教信条是社会主义。”“十九世纪以来,个人主义的趋势的流弊渐渐暴白于世了,资本主义之下的苦痛也渐渐明瞭了。远识的人知道自由竞争的经济制度,不能达到真正‘自由、平等、博爱’的目的。向资本家手里要求公道的待遇,等于‘与虎谋皮’,救济的方法只有两条大路:一是国家利用其权力,实行裁制资本家,保障被压迫的阶级;一是被压迫的阶级团结起来,直接抵抗资本阶级的压迫与掠夺。于是各种社会主义的理论与运动不断地发生。……这个社会主义的大运动现在还正在进行的时期。但他的成绩已很可观了。”<sup>①</sup>胡适对社会主义运动产生的背景有所认识,对社会主义运动的成绩表示赞赏,但是,他把社会主义看作是“民治运动进程中之一部分”,是对资本主义的补充,表明他对这两种社会理想或社会制度的根本区别缺乏深刻的理解。

20及30年代,胡适对计划的政治表示了深深的兴趣,早在1914年,胡适就写道:“今日之西方政治学说之趋向,乃由放任主义而趣干涉,由个人主义趣社会主义……盖西方今日已渐见18世纪学者所持任天而治(放任主义)之弊。”<sup>②</sup>后来,在《我们的政治主张》一文中,胡适等人也强调了“有计划的政治”的重要性,1922年,胡适写道:“国家是一件重器,政治是一件绝大的事,……没有计划的人是不配干政治的。”<sup>③</sup>可以说,对计划的强调,

① 《胡适文存》第三集,卷一,第16—18页。

② 《胡适留学日记》,第396页。

③ 《胡适文存》第二集,卷三,第156页。

是受社会主义理论影响的表现，在中国近代非马克思主义思想家中，对计划经济的确认与向往，并不是个别的，40年代，现代新儒家冯友兰，自由主义者张东荪等都曾强调过计划经济的重要性。

1926年，在去欧洲的途中，胡适在莫斯科停留了三天，从而有机会亲自考察社会主义的实践，他参观了革命博物馆、参观了监狱，颇受感动，他在写给张慰慈的信中，热情地描绘了他在俄国人身上发现的献身精神，他觉得苏俄人是“有理想与理想主义的政治家；他们的理想也许有我们爱自由的人不能完全赞同的，但他们意志的专笃（Seriousness of Purpose）却是我们不能不十分顶礼佩服的。他们在此做一个空前的伟大政治新试验；他们有理想、有计划、有绝对的信心，只此三项已足使我们愧死，我们这个醉生梦死的民族怎么配批评苏俄！”<sup>①</sup>

胡适对苏联的称赞，颇使徐志摩、钱端升、任鸿隽等一班朋友不解，针对朋友的怀疑，胡适表示应该承认苏联有进行这种政治试验的权利，象试做白话诗一样的正当，“这是最低限度的实验主义的态度”，至于这个大试验的成绩如何，有待事实上的答案。

徐志摩问及苏俄的理想是否有学理的根据，胡适反问道：“资本主义有什么学理上的根据？国家主义有什么学理上的根据？政党政治有什么学理上的根据？”他显然不相信各种政治制度都有充分的学理根据。从这样的观点，胡适进而谈到苏联社会主义制度是否有普遍性的问题，他说：“什么制度都有普遍性，都没有普遍性，这不是笑话，是正经话，我们如果肯‘干’，如果能

<sup>①</sup> 《胡适文存》第三集，卷一，第74—75页。

‘干’，什么制度都可以行。如果换汤不换药，如其不肯认真做去，议会制度只可以养猪仔，总统制只足以拥戴冯国璋、曹锟，学校只可以造饭桶，政党只可以卖身。你看那一件好东西到了咱们手里不变了样子了？”<sup>①</sup>自然，胡适的这些言论并不表示他放弃资本主义而完全接受社会主义。

胡适毕竟是一个自由主义者，虽然他对苏联的政治试验表示了兴趣，但他还是要继续“往西去”，当时冯玉祥也在莫斯科，胡适对冯玉祥的秘书说：很盼望冯玉祥从俄国向西去看看，即使不能去美国，至少也应该去看看德国。李大钊被捕之前一、两个月对北京的朋友说：“我们应该写信给适之，劝他仍旧从俄国回来，不要让他往西去打美国回来。”但是李大钊说这话的时候，胡适已经到了美国。<sup>②</sup>

1927年1月，胡适再到美国，距上次留学回国，已将近十年，这期间，美国又有了长足的发展，令胡适感慨的是，美国已是“一个摩托车的国家”！根据当时的统计，全世界有摩托车2750万辆，美国有摩托车2230万辆，占全世界的百分之八十一，平均每五人有一辆，胡适以在美国看到的一切，对马克思主义的经济学说和社会革命说，提出新的批评，“有些自命‘先知’的人常常说，‘美国的物质发展终有到头的一天，到了物质文明破产的时候，社会革命便起来了！’我可以武断地说：美国是不会有社会革命的，因为美国天天在社会革命之中，这种革命是渐进的，天天有进步，故天天是革命。……从前马克思派的经济学者说，资本愈集中，则财产所有权也愈集中，必做到资本全归极少数人之手的地步。但美国近年的变化，却是资本集中而所有权分散在民众。一个

① 《胡适文存》第三集，卷一，第82、87页。

② 《胡适文存》第三集，卷一，第61—62页。

公司可以有一万万的资本，而股票可由雇员与工人购买，故一万元的资本就不妨有一万人的股东。……”胡适的美国之行，冲淡了他对苏联的热望，他的言论表明他认定的仍然是资本主义制度。

总的来说，20年代，胡适等自由主义者对马克思主义，特别是社会主义理论表现着矛盾的态度，对社会主义的赞赏与怀疑长期交织在他们心中，直到40年代末——对中国来说一个更重要的转折点，他们才不得不做出抉择。

## 第二节 在启蒙与政治改良间徘徊

### 一、思想启蒙与“谈政治”

受辛亥革命后社会现实的刺激，新文化运动的领袖们曾把思想启蒙提到十分重要的位置，视之为推进自由主义理想的最根本的途径，立志长期进行思想启蒙工作，在新文化运动开始后的几年，他们确实遵循了这一方针，但是，后来的发展表明，这是一个不能长期遵守的志向。

1919年是一转折点，在此之前虽然也有一些事件，如复辟帝制的活动，使从事新文化运动的人士禁不住发表评论，但终究止于这一步。1919年，巴黎和会的结果支持了日本在山东德国租界的权利，而中国政府竟然接受了《凡尔赛条约》，这些事件激起了中国学生，以及各阶层人士的愤怒和抗议，并由此形成了新形势下积极从事政治活动的高潮。

实际上，在此之前，新文化运动的领袖陈独秀对思想启蒙的作用及其局限已开始了新的认识。1917年7月，他在回答读者关于“新青年”应该专志灌输新思想，而不应批评时政的意见时指

出：“盖一群之进化，其根本固在教育、实业，而不在政治，然亦必政治进化在水平线以上，然后教育实业始有发展之余地。例若今日之中国政象如斯，吾人有何方法从事于教育实业之发展乎？”“政治思想学说，亦重要思想学说之一。”<sup>①</sup> 一年以后，陈独秀再次强调对于有关国家民族根本存亡的政治问题，应急谋改革，接受马克思主义的人士，在唯物史观的指导下，更是自觉地要把文化运动与政治变革结合起来，李大钊提出，为了建造“少年中国”，必须要进行两种文化运动：一是精神改造的运动，一是物质改造的运动。他特别强调，精神改造要与物质改造同步，经济组织不改变，精神的改造很难成功，“在从前的经济组织里，何尝没有人讲过‘博爱’、‘互助’的道理，不过这表面构造（就是一切文化的构造）的力量，到底比不上基础构造（就是经济构造）的力量大，你只管讲你的道理，他时时从根本上破坏你的道理，使你永远不能实现。”<sup>②</sup> 在当时的形势下，陈独秀、李大钊的这些思想逐渐获得了广大青年的响应。

面对思想界的新趋势，胡适等人仍恪守原来的观点，对这种新趋势表示了反对和忧虑。

1918年12月，为了适应国内政治形势的需要，陈独秀、李大钊、高一涵等创办了《每周评论》，侧重于发表讨论现实政治的文章，此时正值胡适的母亲去世，他返回安徽参加葬礼，1919年初，当他回到北京时，面对的是一个既成事实，胡适对此没有兴趣，只是应陈独秀之约，为《每周评论》译过几篇短篇小说。同年六月，陈独秀在散发传单时被段祺瑞政府的警察逮捕，胡适接办

---

① 《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年12月版，第718页。

② 《李大钊文集》（下），第43页。



《每周评论》，发表了《多研究些问题，少谈些主义》等等，提出政治改良主义的主张，引起前面叙述的“问题”与“主义”的论战。

“五四”运动以后，《新青年》的内容进一步政治化。1920年9月，《新青年》移到上海出版，为了配合各地共产主义小组的筹建，《新青年》更集中地介绍和宣传马克思主义以及俄国十月革命的情况，胡适对此极为不满，多次写信给陈独秀等人，反对《新青年》的政治色彩过于鲜明，认为这个杂志“差不多成了 Soviet Russia 的汉译本”了，要求立即改变这种情况，他提出三条办法：一条是由胡适等人在《新青年》之外，另创办一个哲学文学的杂志；一条是将《新青年》移回北京编辑，并发表一个宣言，明确宣布不谈政治；第三条是停办。陈独秀竭力反对把《新青年》移往北京的意见，对于胡适要发表不问政治的宣言，更是激烈反对。最后，这场争论因上海当局敦促法国巡捕在《新青年》2月号出版前没收了其印版而了结。《新青年》移往广州出版。

对于此时胡适强调思想启蒙重要性的真诚，似乎不该表示怀疑，但是，胡适强调思想启蒙重要性的目的不是单纯的，也包含着其他的意义，最突出的一点，在政治革命与思想启蒙选择上的分歧，间接地反映了胡适与李大钊、陈独秀在文化选择上的不同趋向：以马克思主义还是以实用主义为指导改造中国？以英美为师还是以俄为师？对前一问题的回答，既显示了他们不同的文化选择，也决定着他们对思想启蒙作用的估价，从胡适强调思想启蒙的言辞中，不难体会出他反对马克思主义的态度，对此，胡适后来曾有比较明确的说明。

新文化运动的阵营无可避免地分化了，阵营日趋明朗，自由主义者一边较从前未免有点冷清。胡适在给陈独秀信中谈到的

那种杂志,到1922年5月才正式出版,不过不是哲学文学的,而是侧重评论政治问题。在促使胡适思想的转变中,丁文江是一个重要人物,他特别责备胡适过去“二十年不干政治,二十年不谈政治”的话,他对胡适说:“你的主张是一种妄想;你们的文学革命、思想改革、文化建设,都禁不起腐败政治的摧残,良好的政治是一切和平的社会改善的必要条件。”在与朋友的谈话中,丁文江还常常说,“不要上胡适之的当,说改良政治要先从文艺下手!”<sup>①</sup>

胡适的转变,引起了一定的反响,梅光迪、孙伏庐、常乃惠分别致信胡适,表达了不同的看法。梅光迪是学衡派的重要人物,向来反对胡适提倡白话文运动,此次对胡适的谈论政治却大为赞赏,认为胡适的谈政治“不趋极端,不涉妄想,有大功于社会,较之谈白话文与实验主义胜万万矣。”常乃惠赞成胡适之谈政治,希望胡适集中精力谈政治,刊物也应集中于政治问题,不必加进思想文艺方面的东西,“总之,我认为民国六年的时代从政治鼓吹到思想文艺是很正当的,现在却又应当转过来从思想文艺鼓吹到政治才行。先生若能迎着这个趋势首先领着大家往前走,——已往的趋势是上山的,从工艺到法政,从法政到思想文艺;现在到了山顶以后便应当往下走了。我们现在只能走这政治的一步,过了这一步再走到工艺的一步,只有科学工艺是康庄大道,但你非过了这政治的一关不成。”孙伏庐的意见则相反,非常反对胡适去谈政治,“……我总有一种偏见,以为文化比政治尤其重要,从大多数没有智识的人,决不能产生什么好政治。”并认为胡适与从前革新家的不同,全在于从思想方面入手,“先生啊,我是痴想竭我绵薄,将已被政治史夺了去的先生,替文化史

<sup>①</sup> 《丁文江的传记》,第35—36页。

争回来,不知能邀先生的垂顾吗?”<sup>①</sup>

针对这些不同意见,胡适发表了《我的歧路》一文,说明自己是一个注重政治的人,读书留学的时候,选过政治方面的课,也参加过政治活动,后来他在中国哲学史的研究上找到终身的事业,被一班讨论文学的朋友逼上文学革命的道路。留学回国时看到张勋的复辟,以及出版教育界的孤陋沉寂,感觉政治不可为,才打定20年不谈政治的主意,要在思想文艺上为中国政治建筑一个革新的基础。对于这次的谈政治,胡适特别赋予其思想文化的意义,“我现在的谈政治,只是实行我那‘多研究问题,少谈主义’的主张。”“我的朋友们,我不曾‘变节’;我的态度是如故的,只是我的材料与实例变了”。对于孙伏庐的意见,胡适解释说:“没有不在政治史上发生影响的文化;如果把政治划出文化之外,那就又成了躲懒的,出世的,非人生的文化了。”<sup>②</sup>新文化运动前期,胡适关于思想启蒙的观点,单就推进自由主义理想而言,他对思想启蒙内容的理解无疑是过于狭隘化了。思想启蒙包含着政治观念的启蒙——《我的歧路》一文的解释接近于这种认识,代表了他对从前思想的某些修正。

丁文江对胡适思想启蒙观点的尖锐批评,胡适的转变及其不同反响,都显示了自由主义阵营在如何推进其理想问题上的某种混乱,这种混乱并没有因胡适的解释而得到明确的解决或澄清,即使是胡适本人也不例外。他们所能做的,只是随着外在环境的变化,而调整工作的重点。

## 二、改良政治的尝试和碰壁

1922年5月14日出版的第二期《努力周报》发表了题为《我们

<sup>①</sup> 《胡适文存》第二集,卷三,第91—94页。

<sup>②</sup> 《胡适文存》第二集,卷三,第99—100页。

的政治主张》的宣言，在这份宣言上签名的有蔡元培、王宠惠、罗文干、汤尔和、陶知行、陶孟和、张慰慈、高一涵以及其他社会名流。丁文江、胡适的名字列在最后，按照当时的习惯，最后的署名人也就是宣言的起草人。在这份宣言中，他们对自由主义的政治观点进行了较系统的表述。

这篇宣言谈到最起码的政治改革，要求建立一个“好政府”；我们所谓“好政府”，在消极的方面是要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏。在积极的方面是两点：

- (1) 充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利。
- (2) 充分容纳个人的自由，爱护个性的发展。

宣言进一步谈到政治改革的三个基本原则：

第一，我们要求一个“宪政的政府”，因为这是使政治上轨道的第一步。

第二，我们要求一个“公开的政府”，包括财政的公开与公开考试式的用人等等；因为我们深信“公开”(Publicity) 是打破一切黑幕的唯一武器。

第三，我们要求一种“有计划的政治”，因为我们深信中国的大病在于无计划的漂泊，因为我们深信计划是效率的源头，因为我们深信一个平庸的计划胜于无计划的瞎摸索。<sup>①</sup>

宣言提到的政治监督、个人自由、谋全民的福利、“宪政的政府”、“公开的政府”，在以后许多年一直是自由主义者所追求的政治目标。宣言还对当时的具体问题如南北议和、裁兵、裁官、选举等表示了意见。

宣言发表后，引起广泛的反响，许多读者对宣言的基本目标表示赞同，关键是如何建立好政府？对此宣言只是强调好人要有

---

<sup>①</sup> 《胡适文存》第二集，卷三，第27—28页。

奋斗的精神，并没有提供切实的途径。不过读者对宣言的主张提出异议或提出新的设想，王振钧、郑振夏、殷铨等人指出，他们平素相信政治的彻底改造在平民革命，中国已到了千疮百孔的病境，政府的改良政策是门面话，人民的改良要求是纸老虎，只有合全国的平民，下牺牲的决心，作最后的决斗。他们认为蔡元培、胡适等人的主张，大概倾向和平的改革，未见得有走得通的把握和信心。胡适在回答中，仍重申了他的渐进主义的观点，他说，改良和革命最好双方分工并进，“可改良的，不妨先从改良下手，一点一滴的改良他。太坏了不能改良的，或是恶势力偏不容纳这种一点一滴的改良的，那就有取革命手段的必要了。”<sup>①</sup>理论上他虽不排除革命，但更希望先进行一点一滴的和平改良。

不少读者提出好人应该组织起来，程振基著文写道：“宣传有时可以唤醒民气，且亦是群众运动中不可缺少的要素，不过仅凭宣传，终觉是学者的态度而不彻底……何妨就由诸君发起组织一个‘好政府党’？若是徒有议论，没有具体的组织，则我恐怕这些主张只是空谈，未必能有实现的一日。”<sup>②</sup>对于此类建议，胡适并没有表示出热情，这与他对民国后政党种种拙劣表演的认识有很大关系，他把共和早期带来的种种失望主要归罪于那个时代的政党、派系中存在的“狭隘观念”、“互相的不容忍”以及“无休止的争吵”，在当时，胡适无意于组织政党，而只满足于“中间人、公正人、评判员、监督者”的地位，这大大限制了自由主义者在政治生活中作用的发挥。

宣言在规定政治改革的基本目标时，抓住了现代民主政治的特征，但同时又表现了一定的反民主倾向，这就是其中所包含

---

①② 《胡适文存》第二集，卷三，第39、66页。

的浓厚的精英政治论思想，它把以往政治的黑暗以及未来的希望都归之于少数有知识的人：“我们深信中国所以败坏到这步田地，虽然有种种原因，但‘好人自命清高’确是一个重要的原因。‘好人笼着手，恶人背着走’，因此，我们深信，今日政治改革的第一步在于好人须要有奋斗的精神。凡是社会上的优秀分子，应该为自卫计，为社会国家计，出来和恶势力奋斗。”<sup>①</sup>在当时的读者中，对于这种精英政治论思想也有不少响应，这种思想后来由丁文江给予了更极端的表述：“只要有几个人有百折不回的决心，拔山倒海的勇气，不但有知识而且有能力，不但有道德而且要做事业，风气一开，[时代的]精神就要一变。……只要有少数里面的少数，优秀里面的优秀，不肯束手待毙，天下事不怕没有办法的……最可怕的是有知识有道德的人不肯向政治上去努力！”<sup>②</sup>改良政治只是少数人的事业，以及前述的种种思想使自由主义者改良政治的努力走上了一条十分狭窄的道路。

九月，三位曾在《我们的政治主张》宣言上签名的人被任命为内阁成员，王宠惠，这位受过英美教育的法学家和政治家，被任命为总理。罗文干，这位受过英国教育的法学家，被任命为财政部长。汤尔和，曾在日本学习的医学博士，被任命为教育部长。有人称王内阁为“好人内阁”。胡适和此三人的关系很不错。无疑，这是实现政治主张的好机会，当王内阁成立之初，胡适就发表短评，重提《我们的政治主张》中的三个基本要求，即要求一个宪政的政府，要求一个公开的政府，要求一个有计划的政府。胡适特别强调：“我们现在对他先提出第三个要求，我们希望他先定一个大政方针，然后上台；我们希望他抱一个计划而来，为

① 《胡适文存》第二集，卷三，第29页。

② 丁文江：《少数人的责任》，《努力周报》67号（1923年8月12日）。

这个计划的失败而去。无计划的上台，无计划的下台，是我们决不希望于王氏的！”<sup>①</sup>接着胡适在《努力周报》发表《一个平庸的提议》，为王内阁提出一套“解决目前时局的计划”。

在当时的军阀之中，吴佩孚是支持王内阁的，国会背后却有曹锟撑腰，结果就因为分配经费和借款的问题，国会和内阁公然决裂，11月，罗文干被众院代表吴景濂（曹锟的支持者）控告在签订中国奥地利条约时受贿，罗被解职并被逮捕入狱，王内阁也于11月25日全体辞职，因此，王宠惠只做了不到三个月的总理，“无计划的上台，无计划的下台”，胡适最不希望于王内阁的变成了事实。

罗文干的案子发生之后不久，又有曹锟贿选的消息传出，国会日益屈从于曹的野心，《努力周报》一班人的谴责无济于事，10月初，曹锟当选为总统。胡适于此期间在写给北京朋友的信中，深深地表达了失望，“此时谈政治已到‘向壁’的地步，若攻击人，则至多不过于全国恶骂之中，加上一骂，有何趣味？若撇开人而谈问题和主张——如全国会议、息兵、宪法之类——则势必引起外人的误解，而为盗贼上条陈也不是我们所干的事。”<sup>②</sup>因此，他建议《努力周报》暂时停刊。

20年代前后的自由主义者，大多是观念人物，即使是显露一定行动才干的人物，多是在文化领域。当这些自由主义者，鼓起勇气，放下他们更熟悉的文学、教育、哲学，要改良政治时，他们不可能都迅速成为行动人物——在很大意义上，仍止于“谈政治”，这显示了中国自由主义者的局限，而当连“政治”也不能谈的时候，他们便又以“思想文艺”的深刻自慰，重新退回到从前那

① 《胡适文存》第二集，卷三，第192页。

② 《胡适文存》第二集，卷三，第142页。

种狭隘的见解,怀抱起一个遥远的希望,胡适正是其中的典型代表。“《新青年》的使命在于文学革命与思想革命,这个使命不幸中断了,直到今日。倘使《新青年》继续至今,六年不断的作文学思想革命的事业,影响定然不小了,我想,我们今后的事业,在于扩充《努力》,使他直接《新青年》三年前未竟的使命,再下二十年不断的努力,在思想文艺上给中国政治建筑一个可靠的基础。”<sup>①</sup>

一年多以前,胡适等人曾充满激情地号召人们出来“努力”,努力的结果却是一无所获,此时,心中回荡的已不是激情而是惆怅:

树叶都带着秋容了,  
但大多数都还在秋风里撑持着。  
只有山前路上的许多梅树,  
却早已憔悴的很难看了。  
我们不敢笑他们早凋;  
让他们早早休息好了,  
明年仍赶在百花之先开放罢!<sup>②</sup>

那在秋风里撑持着,带着秋容的树叶不正是自由主义者命运的形象写照吗?

### 第三节 西方文化与东方文化

当陈独秀、胡适等人满怀信心鼓动向西方学习的运动时,西方近代文化却笼罩着阴影,第一次世界大战的爆发,使许多欧洲人对西方文化产生了危机感,西方人开始反思自己的文化,特别

<sup>①②</sup> 《胡适文存》第二集,卷三,第143、144页。



是对自由主义的传统,并试图到东方寻找克服文化弊病的良药,西方社会发生的一切以及思想界中悲观主义的出现,逐渐在中国引起了回响,这种回响在1920年前后达到了高潮,构成了此一时期中国各派文化选择的新背景。

### 一、来自文化保守主义者的诘难

1919年初,以梁启超为首的一行人赴巴黎参加巴黎和会——后来科学与人生观论战中玄学派的主将张君勱也在其中,随后,他们在欧洲各大都城进行了旋风般的旅行。10月中旬,他们疲倦地回到巴黎,在近郊的一幢小公寓住了下来,此时虽只是初冬季节,室内已充满寒意,院内堆满了枯枝败叶,弥漫着萧杀之气,“还有些树上的叶,虽然还赖在那里挣他残命,却都带一种沉忧凄断之色,向风中战抖抖的作响,诉说他魂惊望绝。”就在这种环境中,梁启超梳理着他的旅欧观感。

战后的欧洲,国民生计的困窘、思想界的混乱自不用说,梁启超更关心的是西方战祸及其他社会危机的根源。他认为西方自由主义固然推动了政制的革新和生产的发达,但社会上的祸根,也就从兹而起,他进一步追根穷源,把这一切都归结为“科学万能”论的影响,近代人因科学发达,生出工业革命,外部生活变迁急剧,内部生活随之动摇。科学昌明以后,宗教及旧的哲学失去了权威,“哲学家简直是投降到科学家的旗下了”,“这些唯物派的哲学家,托庇科学宇下建立一种纯物质的纯机械的人生观,把一切内部生活外部生活,都归到物质运动的‘必然法则’之下。”<sup>①</sup>梁启超认为,这样一来,就否认了人类的自由意志,意志既不能自由,也就没有善恶可言,什么乐利主义、强权主义等等

<sup>①</sup> 《梁启超哲学思想论文选》,北京大学出版社1984年4月版,第260—261页。

都建立在这种人生观的基础上，“当时讴歌科学万能的人，满望着科学成功、黄金世界便指日出现，如今功总算成了，一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。……好象沙漠中失路的旅人，远远望见个大黑影，拚命往前赶，以为可以靠他向导；那知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望。影子是谁？就是这位‘科学先生’，欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来。这便是最近思潮变迁的一个大关键了。”<sup>①</sup>

由西方社会危机的根源，梁启超想到了西方文明的未来，他所见到的西方人对西方文化的怀疑以及对东方文化的期望，都给他以鼓舞，使他相信，东方文化可以救济西方文化的弊端，他以十分庄严的笔调写道：“我们可爱的青年呵！立正！开步走！大海对面那边有好几万人，愁着物质文明破产，哀哀欲绝的喊救命，等着你来超拔他哩。我们在天的祖宗三大圣和许多前辈，眼巴巴盼望你完成他的事业，正在拿他的精神来加佑你哩。”<sup>②</sup>

自然，梁启超的旅欧观感是不系统的，但是他回国后发表的评论实为一个重要的标志，标志着文化保守主义的崛起，而且他是一位曾热烈介绍过西方文化的人，此时的言论自然更加引人注目。他所提出的观点不久即被两位年青的思想家梁漱溟、张君勱进一步发挥了。

同梁启超明快的风格相比，梁漱溟的讲演和著作要晦涩、枯燥多了，但是梁漱溟的著作更全面地涉及了有关东西文化、哲学的问题。他以“如何是东方化？如何是西方化？”的问题开始，提出了文化三路向说。梁漱溟认为生活中解决问题的方法或生活

① 《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社1984年4月版，第262页。

② 《梁启超哲学思想论文选》，第286—287页。

的样法有三种：本来的路向，就是奋力取得所要求的東西，设法满足他的要求；遇到问题不去要求解决，改造局面，就在这种境地上求我自己的满足；遇到问题只想取消问题。西方文化、中国文化、印度文化恰好各走了一条路，西方文化是以意欲向前要求为其根本精神的，中国文化是以意欲自为调和持中为其根本精神的，印度文化是以意欲向后要求为其根本精神的。东西文化的不同特色都从这一根本不同引发出来。文化三路向说否定了世界文化的统一性，否认了近代东方文化的落后，这是对自由主义者东西文化观的一个挑战。

在文化三路向学说的基础上，梁漱溟进一步讨论了东西文化特色、价值等问题，试图阐述中国传统文化的价值，特别是为孔子思想进行辩护。梁漱溟指出，在中国传统文化中，知识论几乎可以说没有，宗教也不发达，中国文化中顶重要的是形而上学和人生哲学，而后者又以孔子为重要的代表。孔子的人生哲学包括如下的思想内容：赞美“生”，反对理性、听凭直觉、主张性善、反对功利，“这一个‘生’字是最重要的观念，知道这个就可以知道所有孔家的话，孔家没有别的，就是要顺着自然道理，顶活泼顶流畅的去生发，他以为宇宙总是向前生发的，万物欲生，即任其生，……”<sup>①</sup>可以看出，梁漱溟回避了孔子思想中那些陈腐的东西，同时又在孔子名下填充了一些原来没有的东西，冀其在新时代焕发活力，但是，他所推崇的不计利害、反对理性、反对功利，仍然是与现代生活相冲突的。

在新文化运动初期的尊孔和反孔斗争中，有一个孔子与中国历史的关系问题，在这个问题上，梁漱溟表现出很大的矛盾，一会说孔子思想在中国未得流行发扬，一会说孔子是中国文化

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第121页。

史上的大天才，中国后来的文化都由他那里引发出来，不过，在抵抗对孔子思想在历史上造成重大消极作用的指责时，梁漱溟还是强调了前者，发挥了那种认为孔学与汉宋儒学有重大差别的观点。孔子的人生哲学虽未实现，但是中国人所走的基本还是第二路向，从梁漱溟对中国人实际生活的评价，可以体会出他对孔子思想历史作用的认识，在社会生活中，孔子的人生哲学要求人与人之间要“调和而相济”，不可一方专压迫另一方，结果却是“黑暗冤抑、苦痛不少”，但是，从另一方面看，中国人的社会生活又有优于西方人的地方，西方人是先有了我的观念，才要求本性权利，才得个性伸展的，在这种生活下，人与人之间的界限划得很清楚，“这样生活实不合理、实在太苦”，中国人与此相反，“尚情无我”，在家庭中、社会上都能得到一种情趣，总之，与西方相比，中国人的实际生活有利有弊，不过，这些弊病是因为没有严格贯彻孔子思想造成的，从理论上来说，孔子提倡的生活是完美的，由于这种隔绝，对历史以及现实社会黑暗的一点认识，反倒加强了他对孔子思想的信仰。

或许是受梁启超的启发，在谈到世界文化的未来发展时，梁漱溟力图指出，西方经济、学术思想、哲学思想的变迁呈现了与东方文化接近的趋势，同时，他提出文化三期重现理论，为“走孔家的路”的论断提供哲学依据，梁漱溟认为，人类有三大问题：人与自然的关系问题；人与人的关系问题；个人自己对自己的问题；人类的三大问题是递进的，三大根本态度本应逐渐拿出来，但是，由于种种原因，古代的希腊人、中国人、印度人各自走上了一路，希腊人的态度就比较正确，因为当时人类正处在第一个问题之下，中国人、印度人的态度就嫌拿出来太早了，因为问题还找不到，所以表现出种种失败，但是，现在机遇却来了，“世界未来文化就是中国文化的复兴，有似希腊文化在近世的复兴那

样。”<sup>①</sup>中国文化复兴之后，将继之以印度文化的复兴，于是古代西方、中国、印度三源文明竟于三期间重现一遍。

梁漱溟承认，中国人因为早走了第二条路向，致使至今还“见厄于自然”，“未曾从种种威权底下解放出来”，“思想也不得清明”，在同西方国家的交往中“节节失败”，基于此，他也不乏中国应该接受西方文化甚至是全盘接受西方文化的言论，他在批评他眼中的守旧派人物时说：“科学”“民主”“这两种精神完全是对的，只能为无批评无条件的承认；即我所谓对西方化要‘全盘承受’。”<sup>②</sup>由此看来，梁漱溟的思想似乎也很激进。但是，另一方面，他又认为，仅仅讲“科学”“民主”还不够，没有给人以根本的人生态度，一定要用孔子的人生态度去统驭西方的一切，这显示了他的道德主义的立场，同时也表明他所提供的文化选择方案是一个站在保守立场进行折衷调和的方案。

在梁启超、梁漱溟的论著里，不难发现这样一个主题，西方战祸及种种社会危机均导源于西方的人生观，而中国传统文化优越，孔子哲学的价值也正在于人生观，因此，1923年2月当张君勱以“人生观”为题向清华大学理工科学生发表演讲时，可以说，把这一问题再一次突出出来。张君勱首先提醒他的听众：“诸君久读教科书，必以为天下事皆有公例，皆为因果律所支配，实则使诸君闭目一思，则知大多数之问题，必不若是之明确。而此类问题，并非哲学上高尚之学理，而即在于人生日用之中。甲一说，乙一说，漫无是非真伪之标准，此何物与？曰，是为人生。”<sup>③</sup>接着，张君勱具体比较了科学与人生观，指出人生观的特点在于主观、直觉、综合、意志自由、单一性；而科学的特征在于它的客

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第199页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第206页。

③ 《科学与人生观》，上海亚东图书馆1926年4月版，第1页。

观性、逻辑方法、分析方法、对因果律的相信,以及自然界变化现象的统一性,两者在许多方面都截然相反,所以“科学无论如何发达,而人生观问题之解释,决非科学所能为力,惟赖诸人类之自身而已。”<sup>①</sup>从这一点看西方的人生观,如以机械主义解释人生问题,无疑是不通了。同梁启超、梁漱溟一样,张君勱对西方的人生观表示了轻视,而倾心于中国古代的“精神文明”。

当梁漱溟出版其著作时,思想界曾展开过激烈的讨论,响应者、反对者均不乏其人。胡适曾撰文批评梁漱溟的文化观点,但是,这一讨论很快就被“科学与人生观”的论战代替了,批判文化保守主义者所提出的种种观点,构成了此一时期自由主义者在文化战线上的重要工作。

## 二、科学与人生观

“玄学真是无赖鬼——在欧洲鬼混了二千多年,到近来渐渐没有地方混饭吃,忽然装起假幌子,挂起新招牌,大摇大摆的跑到中国来招摇撞骗,你要不相信,请你看看张君勱的《人生观》。”<sup>②</sup>

以上文字,出自丁文江之手,它是在张君勱的清华演讲几个星期后写下的,标志着科学派学者反击的开始,在以后几个月的激烈论战中,丁文江一直是科学派的主要发言人之一,象赫胥黎为达尔文的学说辩护一样,他充满激情地捍卫科学。

科学能否解决人生观?张君勱提出的问题主宰了早期的论战,而他的否定性回答也首先充当了丁文江等人攻击的靶子,丁文江认为人生观无法同科学分家,他对那种认为人生观能离开

① 《科学与人生观》,上海亚东图书馆1926年4月版,第9页。

② 《科学与人生观》,第1页。

科学的观点说道：“人生观现在没有统一是一件事，永久不能统一又是一件事。”<sup>①</sup>丁文江认为，除非有实际的证据证明人生观决不能统一，否则，力求人生观的统一就是人类的责任，而人类只有依靠科学方法才能达到这一目的。丁文江指出，张君勱所说的物质科学同精神科学的区别是不能成立的，张君勱的错误在于认为“人生为活的，故不如死物质之易以一律相绳也。”

针对科学引起世界大战的观点，丁文江写道：“欧洲文化纵然是破产，（目前并无此事）科学绝对不负这种责任，因为破产的大原因是国际战争，对于战争最应该负责的人是政治家同教育家，这两种人多数仍然是不科学的……。他们这班人的心理，很象我们的张之洞，要以玄学为体，科学为用，他们不敢扫除科学，因为工业要利用他，但是天天在那里防范科学，不要侵入他们的饭碗界里来，所以欧美的工业虽然是利用科学的发明，他们的政治社会却绝对的缺乏科学精神。……欧洲的国家果然都因为战争破了产了，然而一班应负责任的玄学家、教育家、政治家却丝毫不肯悔过，反要把物质文明的罪名加到纯洁高尚的科学身上，说他是‘务外逐物’，岂不可怜！”<sup>②</sup>

丁文江还论述了科学对树立人生观的积极作用，“科学不但无所谓向外，而且是教育同修养最好的工具，因为天天求真理，时时想破除成见，不但使学科学的人有求真理的能力，而且有受真理的诚心，无论遇见甚么事，都能平心静气去分析研究，从复杂中求简单，从紊乱中求秩序；拿论理来训练他的意想，而意想力愈增；用经验来指示他的直觉，而直觉力愈活、了然于宇宙生物心理种种的关系，才能确真知道生活的乐趣，这种‘活泼泼地’

① 《科学与人生观》，第3页。

② 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，第22—26页。

心境,只有拿望远镜仰察过天空的虚漠,用显微镜俯视过生物的幽微的人,方能参领得透彻,又岂是枯坐谈禅,妄言玄理的人所能梦见。”<sup>①</sup>

随着论战的展开,论战的问题变得日益支漫纷繁,由科学能否解决人生观而涉及科学的分类、科学方法的定义、知识论等问题。

当论战接近尾声,胡适在为论战文章的结集出版所做的序言中,首先批评了梁启超“欧洲科学破产”论,认为这种论调助长了国内那些反科学势力的威风,同时更恰当地点出了问题:君劢的要点是“人生观问题之解决,决非科学所能为力”,我们要答复他,似乎应该先说明科学应用到人生观问题上去,曾产生什么样子的的人生观;这就是说,我们应该先叙述“科学的人生观”是什么,然后讨论这种人生观是否可以成立,是否可以解决人生观的问题,是否象梁启超所说的那样贻祸欧洲,流毒人类。“我总观二十五万字的讨论,终觉得这一次为科学作战的人——除了吴稚晖先生——都有一个共同的错误,就是不曾具体地说明科学的人生观是什么,却去抽象地力争科学可以解决人生观的问题。”<sup>②</sup>根据这一认识,胡适总括了吴稚晖所提出的“漆黑一团的宇宙观”,“人欲横流的人生观”,再加上他的一点扩充和补充,提出了所谓“科学的人生观”或“自然主义的人生观”:

(1) 根据于天文学和物理学的知识,叫人知道空间的无穷之大。

(2) 根据于地质学及古生物学的知识,叫人知道时间的无穷之长。

① 丁文江:《玄学与科学》,《科学与人生观》,第20—21页。

② 胡适:《〈科学与人生观〉序》,《科学与人生观》,第9—10页。



(3) 根据于一切科学，叫人知道宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的，——自己如此的，——正用不着什么超自然的主宰或造物者。

(4) 根据于生物的科学的知识，叫人知道生物界的生存竞争的浪费与惨酷，——因此，叫人更可以明白那“有好生之德”的主宰的假设是不能成立的。

(5) 根据于生物学、生理学、心理学的知识，叫人知道人不过是动物的一种，他和别种动物只有程度的差异，并无种类的区别。

(6) 根据于生物的科学及人类学、人种学、社会学的知识，叫人知道生物及人类社会演进的历史和演进的原因。

(7) 根据于生物的及心理的科学，叫人知道一切心理的现象都是有因的。

……①

虽然胡适一开始就许诺要提供一个“科学的人生观”，但是他列举的上述内容，与其视为自由主义的人生观，还不如说是为科学影响人生观提供了具体的例证。

在科玄论战中，丁文江、胡适、任鸿隽等指出科学不能为欧洲大战承担罪名，科学对人生观有积极的影响，都是充满力量的。就后一点而言，这种影响并不局限于科学家本人，从更广泛的范围来说，是要实现人生观的“理智化”与“人化”，在中国自由主义者看来，西方科学的发展推翻了旧的宗教、道德，在旧的废墟上，建立起的是人的尊严，“我独自奋斗，胜败我独自承当，我用不着谁来放我自由，我用不着什么耶稣基督，妄想他能替我赎罪替我死”。他们渴望着通过科学的洗礼来实现中国人生观的

---

① 胡适：《〈科学与人生观〉序》，《科学与人生观》，第25—26页。

“理智化”与“人化”。

科学的发展于人生观有很大的影响,这是思想史上的事实,但是无论如何,科学不能包办所有的人生观问题。事实上,科玄论战一开始,科学派丁文江等人即泯灭自然界与人生社会的区别,表达了科学主义的信念,所谓科学主义,据郭颖颐(D.W.Y. Kork)的界定:“一般地说,科学主义是把科学的有限原则,予以普遍应用,使它成为文化定理的一个信念;严格地说,科学主义应界定为把自然的常则视为其他社会科学的常则,社会科学的知识,唯有经由科学方法而后得之。”<sup>①</sup>在科学主义信念的驱使下,科学派否认了人的自由意志,并拒斥形而上学(玄学),在丁文江、胡适等人的用词中,“玄学”是含有贬义的,只是用来表示张君勱等人沉溺于虚幻的玄思冥想。西方近代自由主义的基本假定是个人具有尊严的人格与理智的能力,康德说,每一个人都是自身的目的,而不是达到任何身外目的的工具,这个说法充分地表示了个人人格尊严的假定。在中国,高举自由主义旗帜的人竟然否认了意志自由,不能不说这是中国自由主义者在理论上的重大缺陷。

### 三、“精神文明”与“物质文明”

“东方精神文明,西方物质文明”,这是中国近代以来颇为流行的观点。五四时期的文化保守主义者直接继承、发挥了这种观点。梁漱溟雄辩滔滔地论证西方文化的成就只是在解决人与自然关系问题上,人生哲学十分“粗浅”,中国文化则在解决人与人的关系问题上有突出的成就。张君勱更明确地断言:“自孔孟以

<sup>①</sup> D.W.Y.Kork: «Scientism in Chinese Thought 1900—1950», Yale University Press, 1965年版,第21页。

至宋元明之理学家,侧重内生活之修养,其结果为精神文明,三百年之欧洲,侧重以人力支配自然界,故其结果为物质文明。”<sup>①</sup>他们由此认为中国文明在根本上高于西方文明,中国缺少的是物质文明,所以西方的物质文明是应当仿效的,但在精神文明方面,中国则远远胜过西方,对于中国的精神文明,要特别去保存和发扬。

自由主义者十分鄙视这种西方文明是“物质文明”,东方文明是“精神文明”的见解。科学论战中,丁文江即针对张君勱的观点指出东西洋文化决不是所谓物质文明、精神文明这种笼统的名词所能概括的。并从历史角度说明东方“精神文明”的毫无价值。胡适更集中地反驳了文化保守主义者的观点,表达了对东西文化问题的一般见解。

胡适以文化学的理论为依据,无可辩驳地指出了文化保守主义者在理论上的荒谬和浅薄,“凡一种文明的造成,必有两个因子:一是物质的(Material)包括种种自然界的势力与质料;一是精神的(Spiritual),包括一个民族的聪明才智感情和理想,凡文明都是人的心思智力运用自然界的质与力的作品;没有一种文明是精神文明的,也没有一种文明单是物质的。”<sup>②</sup>胡适很形象地说:一只瓦盆和一只铁铸的大蒸汽炉,一部单轮小车和一辆电力街车,都是人的智慧利用自然界的质力创造出来的文明,同有物质的基础,同有人类的心思才智,“这里面只有个精粗巧拙的程度上的差异,却没有根本上的不同,蒸汽铁炉固然不必笑瓦盆的幼稚,单轮小车上的人也更不配自夸他的精神的文明,而轻视电车上的人的物质的文明。”<sup>③</sup>可以说,胡适关于文明包含两

① 张君勱:《人生观》,载《清华周刊》,第272期。

②③ 《胡适文存》第三集,卷一,亚东图书馆1930年版,第4页。

种因素的观点是正确的，其它的自由主义者林语堂等人也在不同场合着意申明了这一点。

不仅如此，胡适还进一步强调了物质文明在文明中的基础作用，“精神文明必须建筑在物质的基础之上，提高人类物质上的享受，增加人类物质上的便利和安逸，这都是朝着解放人类能力的方向走，使人们不致于把精力心思全抛在仅仅生存之上，使他们可以有余力去满足他们的精神上的要求”<sup>①</sup>。物质文明的进步为精神的进一步发展提供了基础。

从上述观点出发，胡适在比较东西方文明时，特别突出了物质文明的比较，把物质文明看作是东西文明比较的一个客观标准，“一个民族的文化，可说是他们适应环境胜利的总和，适应环境之成败，要看他们发明器具的智力如何，文化之进步就基于器具之进步。所谓石器时代、铜器时代、铁器时代、机电时代等，都是说明文化发展之各时期，各文化之地域的发展也与历史的发展差不多，东西文化之区别，就在于所用的器具不同。……东方文明是建筑在人力上面的，而西方文明是建筑在机械力上面的。”<sup>②</sup>1926年，在去欧洲旅行的途中，胡适在哈尔滨做了短暂的逗留，哈尔滨曾是俄国的租借地，此时，已不再受治外法权的限制了，但以前的一些法规仍在起作用，例如禁止租界内使用人力车，看到界内界外的区别，胡适很是感慨：“这不是东方文明与西方文明的交界点吗？东西洋文明的界线只是人力车文明与摩托车文明的界线。”<sup>③</sup>近代中国在物质文明方面的落后，即使最顽固的守旧派也无法否认，但是，东西方在物质文明方面的差距意味着什么，不少人却缺乏正确的认识，胡适则由物质文明的差

① 《胡适文存》第三集，卷一，亚东图书馆1930年版，第4页。

②③ 《胡适文存》第三集，卷一，第7、52页。

距揭示了东方文化的落后,并推及到精神方面,强调了物质差距所暗含的精神方面的差异,他说,把人当牛马看待,无论如何,够不上叫精神文明,用人的智慧造出机械来减少人类的苦痛,增加人类的幸福,这种文明倒是含有不少的理想主义。

胡适在分析造成东西方物质文明差距的原因时,把着眼点集中在思想观念上。认为西方近代文明的特色是充分承认物质享受的重要。西方文明建立在三个基础观点上:第一,人生的目的是求幸福。第二,贫穷是一桩罪恶。第三,衰病是一桩罪恶。因为充分承认物质享受的合理性,所以西方人在生产方面要开发富源,奖励生产,改良制度,扩张商业,在生活方面,则提倡卫生,讲求体育,改善人种的遗传,经营安适的起居,便利的交通,洁净的城市,有了这些,西方人才进一步去追求优美的艺术,安全的社会,清明的政治,相反,东方人走的却是“轻蔑人类的基本欲望”的路,——“乐天”,“安命”,“知足”,“安贫”,这就“必致于养成懒惰的社会,多数人不肯努力以求人生基本欲望的满足,也就不肯进一步以求心灵上与精神上的发展了。”<sup>①</sup>

为了说明“东方精神文明,西方物质文明”观点的荒谬,胡适对东西方的理智、情感、道德和宗教等精神方面进行了比较,揭示了东西精神文明的特色。从理智的方面来说,西方近代文明精神方面的第一特色是科学,科学的根本精神在求真理。追求真理,认识真理使西方人获得了自由和力量,增长了才智,从而打破环境的束缚,天不怕,地不怕,堂堂正正地做人,但是,东方人对于人类的求知这一精神要求,要么根本不想满足它,总想制裁

---

① 胡适:《东西文化之比较》,此文是胡适根据:《我们对于西洋近代文明的态度》一文改写的英文稿,此处据于熙俭译文,载水牛出版社出版的《胡适与中西文化》一书。

它,断绝它,要么就想出稀奇古怪的办法,走上与科学背离的道路,于是,不思不虑的懒人只好永远做愚昧的人,永远不能走进真理的大门。由上述比较,胡适确定了东西精神文明的一个根本区别:一边是自暴自弃的不思不虑,一边是继续不断地寻求真理。

再从道德和宗教方面来看,西方近代在科学巨大进步的基础上,道德宗教明显呈现出“理智化”、“人化”、“社会化”的趋势。中国的道德宗教不仅在“理智化”、“人化”方面不能与西方相比,在“社会化”方面更远远落后于西方。中国的道德强调个人,向内的修养,只在那不可捉摸的心性上玩把戏,而没有能力应付现实中的实际问题:“即如中国八百年的理学家工夫居然看不见二万万妇女缠足的惨无人道!明心见性,何补于人道的困苦!坐禅主敬,不过造成许多‘四体不勤、五谷不分’的废物!”<sup>①</sup>虽然东方也曾有主张博爱的宗教,也曾有公田均产的思想,但这些只是纸上的东西,不曾在实际生活中发生影响,西方则不同,“自由、平等、博爱”,是西方18世纪的宗教道德。它成了影响西方实际生活的绝大势力,旧阶级的打倒,专制政体的推翻,法律之下人人平等观念的普遍,信仰、思想、言论、出版几大自由的保障实行,普及教育的实施,妇女的解放,等等,都是这个新宗教新道德的实际表现。

指出东西文化的某些区别,并不是太困难的事,甚至也不构成胡适与文化保守主义者的主要分歧,重要的是对这些区别给予怎样的评价和说明,胡适从反对西方文明是“唯物文明”的观点入手,对西方文明做了充分肯定,对东方文明作了彻底的否定,“这样充分运用人的聪明智慧来寻求真理以解放人的心灵,

<sup>①</sup> 《胡适文存》第三集,卷一,第15页。

来制服天行以供人用,来改造物质的环境,来改革社会政治的制度,来谋人类最大多数的最大幸福——这样的文明应该能满足人类精神上的要求,这样的文明是精神的文明,是真正理想主义的(Idealistic)文明,决不是唯物的文明,“在根本精神上与西方截然对立的东方文明倒是真正唯物的文明”,“这种文明只可以遏抑而决不能满足人类精神上的要求”<sup>①</sup>。本来,作为反驳文化保守主义的理论前题,胡适认为“一种文明不可能单是精神的,或单是物质的,认为“唯物的文明”不包含什么贬义,不赞成用精神文明和物质文明来区分东西方文明,现在他又做出与文化保守主义相反的论断,把“唯物的文明”加在东方文化上,虽然意在说明东方文化的落后,但在思想上却未免陷入混乱。

毫无疑问,胡适不赞成文化保守主义的主张,但是,在某些根本问题上,——例如东西文化差异本质问题,有时又表达了与文化保守主义者类似的思想,这也许是胡适没有意识到的。1923年胡适发表了《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》一文,在这篇文章中,他着重反驳了梁漱溟的文化三路向说,强调了文化的同一性,胡适认为,梁漱溟把西方文化、中国文化、印度文化的性质,归结成迥异的三条路,是笼统的“闭眼瞎说”,事实上,印度人也很有奋斗精神,欧洲文化、印度文化也都有“调和折中”一类的精神,中国人也不乏要求物质享受的事例,不能把人类文化分作各种不同路的文化,他说:“文化是各民族生活的样法,而民族生活的样法是根本大同小异的。”<sup>②</sup>至于各民族文化表现出来的不同的文化特征,不过是因为环境与时间的关系所形成的历史现象,“我们拿历史的眼光去观察文化,只看见各种民族都在那‘生活本来的路’上走,不过因环境有难易,

① 《胡适文存》第三集,卷一,第20页。

② 《胡适文存》第二集,卷二,第73页。

问题有缓急，所走的路有迟速的不同，有的时候有先后的不同。”<sup>①</sup>这就是说，各民族的文化走的是一条道，由于种种原因，欧洲走到前头去了，东西文化的差异是时代的差异，中国和印度只有急起直追，也走这条路。这时胡适与梁漱溟在思想上的区别是比较清楚的，胡适的基本观点是正确的。

但是，胡适并没有自始至终地坚持上述观点，从前面他所列举的东西文化的种种差别——东方人鄙视物质享受，西方人追求物质享受；东方人懒于求知，西方人热心探求真理；……我们可以得出这样的结论：胡适并没有彻底同梁漱溟的观点划清界线，为什么声称以历史发展眼光看待文化的胡适，在反驳了梁漱溟的文化三路向学说之后，自己又不自觉地附和梁漱溟的观点呢？

尽管胡适在反驳梁漱溟的观点时，在平静的学术研究中，对于文化中有多种传统存在这一事实有一定认识，但是他有时又把文化阶段的界线绝对化了，世界文化的发展是呈现若干阶段的，古代、中古、近代……，愚昧、贫穷是中古文化的特征，科学、自由则是近代文明的特征。西方文明已步入近代，而中国、印度仍停滞于中古，所以它们的区别是中古与近代的区别，套用胡适批评梁漱溟的话来说，胡适为了文化阶段的整齐划一，其它的传统只好舍去不论了。另外，任何社会占主导地位的思想都是统治阶级的思想，胡适所揭示的东方文化的特色，正是封建统治阶级所倡导和维护的，胡适还不能正确地说明一定传统形成的原因，在这两方面的作用下，胡适的思想中便出现了上述怪圈，一方面明确主张东西文化是古今之别，一方面又重犯别人的错误。

---

<sup>①</sup> 《胡适文存》第二集，卷二，第82—83页。



自由主义在中国的历史不简单地是西方自由主义在中国的传播,中国自由主义者遇到许多不同于西方的独特问题,其中突出的一个便是,如何处理自由主义与中国传统文化的关系?新文化运动时期的思想家多将其看作是截然对立的关系,断言欲发展西方的自由、民主、科学,就必须彻底抛弃中国传统文化,对于中国传统文化这一复杂的思想资源分析不够。新崛起的文化保守主义对东西文化的见解,由于强烈的复古倾向,更加强了自由主义者的上述意识,使新文化运动时期曾显示一定温和立场的胡适等人也日渐激进起来,直至提出“百事不如人”,打出“全盘西化”的旗帜。自由主义要在中国有所发展,就必须创造性地解决与传统文化的关系问题,克服已有的片面性,无疑,这需要一个过程。

## 第五章 高压下的蛰伏与抗争

---

### 第一节 在暴政与革命之间

#### 一、权威主义的新崛起

五四爱国学生运动将新文化运动推向更为激烈的革命性进程,尔后开始的大革命引起了空前广泛而深刻的社会动荡。精神层面的自由启蒙已经让位于社会结构的瓦解与重组,单纯的知识分子的文化批判演变为工农民众的武器批判。新文化运动期间自由主义一呼百应、惊世骇俗的轰动性效应已经消失,社会关注的焦点移至现实的政治—军事搏斗,以及乡村的变动与农民的呐喊。中国的自由主义者曾经希望通过教育与改良,即渐进的和平的努力去接近他们的理想目标,在他们视野之外,更为急迫的社会矛盾却迫使历史按另一种逻辑大踏步地跃动了。

按照对于传统与秩序的态度,一个近代社会常常可以划分为激进主义与保守主义两极,以及在此两极之间的自由主义意态,由此构成某种三角格局。在社会和平发展时期,这种界划虽然有着阶级的色彩,却未必同阶级划分严格对应;然而在象中国大革命时代那样的动乱时期,由于涉及到阶级力量的平衡方式,涉

及各阶级政治经济利益的重新配比，这种界划就会更加鲜明地烙上阶级分野的印痕。毋庸置疑，20世纪初期中国自由主义思潮基本上是资产阶级、小资产阶级知识分子的思想运动。如果说五四运动的激进程度与青年学生参与政潮的深入尽管已经超出了他们所预期的运作模式——理性、和平、改良、渐进——而他们尚可以宽容的话，那么暴风骤雨般的社会革命不仅完全打破了他们给历史规定的逻辑，而且其激进程度危及其阶级的根本利益，同时也危及他们的自由理想，自由主义必然对这场革命作出逆向反应。因此，中国的自由主义者厌恶军阀的暴力专横与纷乱无能，更憎恨革命带来的动荡及其长远目的。事实上，如果说旧军阀因其精神指向的没落而不能产生任何内在的权威（或如林毓生所说“心甘情愿的权威”），自由主义者对它的厌恶带有一种精神上居高临下的蔑视；那么，在马克思主义与俄国十月革命模式影响下的中国大革命有着根本不同于历史陈例的价值指向和社会理想，它在自由主义者身上所引起的情绪反应与其说是憎恨，不如说是恐惧。

总之，从大革命开始，中国的社会变迁进程逸出了自由主义的预想，中国自由主义思潮的早春也就在风风雨雨中消逝了。接踵而来的是乍阴乍晴、气候多变的季节。夹缝中的自由主义不得不作出某种选择；按照两害择其轻的原则所作的选择，必然消蚀其独立的地位，而变成某种依附性的社会力量。如果说在20年代初期，胡适、丁文江等人在旧军阀与革命之间，因显示出离前者更近的趋向而遭受到相当一批自由主义者的批评；那么，当旧军阀随着北伐战争而垮台，一度似乎可以成为民族凝聚中心的国民党，其右翼中途倒戈，在血泊中攫取了政权，又经过连年纷争与内战，逐渐形成了新的权力中心，自由主义者大多转向蒋介石一边。换言之，共产主义运动的洪波将自由主义推上岸边的沙

滩,对此淘沙大浪的憎恨与恐惧压迫着他们,使他们在新的三角格局中呈现出分化与转向的种种可能。

所以,对蒋介石等国民党右翼的“清党”政策,自由主义的刊物《现代评论》明确地持支持赞赏的态度。他们认为共产国际在中国革命中以牺牲中国的利益服务其世界战略,共产党的失败和蒋介石的胜利符合中国的利益。因为国民党以三民主义为原则进行一场社会革命,它不但可以避免共产主义运动那种暴力与偏激,而且将给整个中国人民带来福泽,而不只是给某个阶级带来利益;它不是依靠阶级斗争而是要造成民族和谐。由此,真诚地关注社会改革的国民党政权将给中国带来和平与秩序。蔡元培的经历是最突出的。1927年春天,在蒋介石、吴稚晖等右翼国民党镇压工农运动与共产党的“护党救国运动”中,蔡氏参与得相当深,并被当作吸引社会同情的旗帜。<sup>①</sup>紧接着他又在国民党中央政府中任职。此时的胡适,由于批评过孙中山、参加善后会议、反对驱逐清室出宫等情事,也由于他较多的自由主义气息,与国民党尚未开始政治结合。但是在日本遥观中国政局的胡适还是说:“蒋介石将军清党反共的举动能得着一班元老的支持,……是站得住的”。又说:“蔡元培、吴敬恒不是反动派,他们是倾向于无政府主义的自由论者。我向来敬重这几个人。他们的道义的力量支持的政府,是可以得着我的同情的。”<sup>②</sup>

然而,1927年春夏开始的自由主义与国民党的蜜月是短暂的。蒋介石在联合各派新军阀从奉系军阀手中夺取北部中国以后,着手建立的是国民党“一党专政”的独裁政权。1928年7月,蒋介石在北平各界的讲话即强调“以党治国”,断言“中国所以贫

① 参见周天度著《蔡元培传》,人民出版社1984年版,第258—260页。

② 胡适:《追念吴稚晖先生》,《自由中国》10卷1期。

弱,所以受不平等条约的束缚,就是中国人太自由”,提出“以后各社会团体一定要养成党化、军队化”的习惯,要“谋中国人思想统一”,“必须以党治国”。蒋氏将孙中山的“权能分治”学说发挥成全能国家的理论。他提出了“一个主义”、“一个政党”的口号,说“我们中国要在二十世纪的世界求生存,没有第二个合适的主义”;“要确定三民主义为中国唯一的思想,再不许有第二个思想,来扰乱中国。”<sup>①</sup>尔后的历史证明,蒋介石成功地将此理论外化为中国的政治现实,一种同文化进程相反的政治现实。恰如费正清所说的那样:“在统由地方党部监督之下,以地方宪兵、秘密警察、新闻检查、津贴教育、保甲制度来实行的政治控制,是伴随着国民党中国传统儒学思想的复兴而成长起来的。……他们企图从经学中寻找新稳定的知识根据——由道德品行纯洁无瑕的领袖来统治,由对个人尽忠尽孝的人来服从”。<sup>②</sup>下面的论述将要表明,这个政权从物到灵的各主要支柱恰恰都是自由主义理想所无可容忍的;事实上,自由主义的学说与运作也决不是专制独裁政府所能宽容的。所以蒋介石在1931年5月国民会议开幕词中,一边断定共产主义“尤不适合中国产业落后情形,及中国固有道德”,一边拒斥“自由民治主义之政治理论”,说在缺乏西方社会历史背景的中国实行,必将出现类似“意大利法西斯蒂党专政以前之纷乱情形”。而“法西斯蒂之政治理论,本超象主义之精神,依国家机体学说为依据,以工团组织为运用,认定国家为至高无上之实体,国家得要求国民任何之牺牲,为民族生命之绵延,非以目前福利为准则,统治权乃与社会并存而无先后,操之者即系进化阶段中,统治最有效能者”。<sup>③</sup>蒋介石集团的法西斯

① 蒋介石:《三民主义为唯一思想》,《蒋介石全集》上册。

② 费正清:《中国与美国》,商务印书馆1971年版,第187页。

③ 蒋介石:《国民会议开幕词》。

倾向在其官办的大量报刊文章中表露无遗，这些报刊从国民党中央机关报《中央日报》到积极鼓吹法西斯主义的《社会主义月刊》等，不下百余种。他们公开反对民主政治，主张少数统治多数：“民主主义、自由主义……是些没落的臭东西”。“一个国家的政治，与其由民主的虚名而陷于腐败、没落，当然不如一个才干和道德高超的领袖去执行独裁。……与其把政治的任务仰望于一般盲目无能的民众，实不如专责一个英勇贤明的领袖”。“特殊的贤者决心为集团而牺牲，那末众人做了刍狗，正是革命道上不可免的现象”。<sup>①</sup>

蒋氏政权的专制独裁性质，无异于一把双刃剑，一边砍向共产主义运动，一边威胁着自由主义思潮。由此影响了自由主义者徬徨于暴政与革命之间的心态。胡适将它表露得最为鲜明：“我们都是不满意现实的人，我们都反对那懒惰的‘听其自然’的心理。然而我们仔细观察中国的实际需要和中国在世界的地位，我们也不能不反对现在所谓‘革命’的方法。我们很诚恳地宣言：中国今日需要的，不是那暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象而用来鼓吹革命的革命。在这一点上，我们宁可不避‘反革命’之名，而不能主张这种革命。因为这种革命只能浪费精力，煽动盲目残忍的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗，而对于我们的真正敌人，反让他们逍遥自在，气焰更凶，而对于我们所应该建立的国家，反越走越远。”在胡适眼里，真正的敌人只是贫穷、愚昧、疾病、贪污、扰乱。要打倒它们，只能依靠理性的自觉，不断地积累点点滴滴的改革，由此可望“建立一个治安的、

<sup>①</sup> 《法西斯主义在中国的社会王法》，载《社会主义月刊》1卷3期。

普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家”<sup>①</sup>。自由主义者在左右对峙的严峻格局中的徬徨,反映了他们的进退维谷困境。因此,我们在本章中将展示30年代自由主义在此高压下的种种抗争、分化、转向与蛰伏。我们同时还将说明,在1927年至1937年的十年中间,自由主义与专制政治系统并未最终决裂,随着日本灭亡中国的危险日甚一日,自由主义对他们所不满并与之抗争的政府的向心力也日趋加强。这种抗争在政治史上意义甚微,但在文化史的领域里有不可轻估的意义。

## 二、增长与危机

为了在更深的层面上把握30年代中国自由主义与国民党政权之间那种若即若离、时分时合、既附和又抗争的复杂关系,有必要对战前十年中国社会变迁的相关因素作必要的剖析。

1927年自由主义者对蒋介石的支持,理论上是出于这样的估计:这个政权能够给全民族带来利益,并且将实行认真的社会改革。在尔后的10年中间,这种预言似乎得到了某种程度的证实。这不仅因为国民党以孙中山的三民主义为旗帜,其中央政权确立之初,即发动实行关税自主、废除各国在中国的领事裁判权运动,标明了其民族主义的色彩;又经过纷争,基本结束了20年的分裂状况,实现了辛亥以来最高程度的国家统一。也因为国民党政权建立不久,即采取了一系列有利于资本主义经济发展的政策与措施。实行关税自主是最重要的一项改革,从1928年开始,国民党政府先后颁布了四个国定税则,将原先海关的7.5%的单一税率改为十四级税率,最低税率为5%,最高税率为80%。有着相似重要性的还有改革盐税、废除严重阻碍商品经

<sup>①</sup> 胡适:《我们走那条路》,《胡适文存》第四集卷四。

济和民族资本发展的厘金等苛捐杂税,在全国实行了统税。这两项改革保护了民族经济,大大增加了政府的财政收入,其中关税收入1931年比1927年增长了3倍多,而税收则从1927年的400万元增至1936年的1.6亿元以上,10年间增长了42倍。顺应币制发展历史潮流的法币政策,使得货币发行相对集中、趋向统一,割断了中国币制与白银的直接联系,稳定了中国币制。为挽救农村破产,1930年公布土地法,规定地主所得田租不得超过正常年正产的37.5%。规定改良农业的政策,调整农业市场、土地租税和农业信贷;规定田赋归省地方财政收入,废除名目繁多的田赋附加,把粮食进口关税率提高至27%以上,以保护农业生产的发展。此外,还在全国组织合作社,提供农业贷款,改良作物品种。

上述改革政策尽管有种种局限、弊端与实践的折扣,没有也不可能根本改变中国社会的性质,但是毕竟促进了社会经济的发展:1931年以后农业生产逐渐恢复,1936年达到高峰,5年间5种主要农产品的平均增长率为10.4%。工业与交通运输也有较大发展,1937年全国(不包括东北)的工厂比1919年增长了10倍多,资本总额增长了近2倍,表明中国的中小资本有了很大发展。电力、煤炭、水泥、布匹等10种主要工业品1927年到1936年平均每年增长10.6%。10年间,平均每年新建铁路660公里,公路8000公里,轮船吨位增长12.8%。对外贸易每年增长12%,国内贸易每年增长5.9%。在国民经济增长的基础上,国家财政收入逐年增长,1937年总收入为19.73亿元,比1927年增长15倍。这个增长速度在旧中国是空前绝后的。<sup>①</sup>从现代化的进程来看,到1937年现代工业虽仅仅占总产出的3.4%，“然而,在一个由劳动密集型

<sup>①</sup> 以上资料均根据宋春主编《中国国民党史》，吉林文史出版社1990年版，第311—319页。



生产方法和前现代技术占主导地位的庞大的经济体系之内，现代工业毕竟算是起步了”。<sup>①</sup>

但是，十年中的工业发展主要集中在各条约口岸，较好的农业地区基本上在这些口岸的周围，特别是江浙两省。“现代运输、教育和农业研究的增益效应仍然只局限在沿海及长江流域，很少能向内地延伸”。在广大内地，耕作、手工业和商业仍很落后，人力操作是最常见的，时常地蒙受天灾战乱之苦。土地分配的不平等依然如故，由此带来农业人口收入分配的不平等：“在30年代占中国农村20%高收入家庭获得了农业收入的50%，而处于最低层的20%家庭仅获得5%”。社会各阶级间的不平等，是无法根除的革命之源。国家逐年增长的财政收入与资源并未转化为更多的经济投入，而是消耗在连年内战之中。为了筹集“剿共”军费，蒋介石政府还大举外债，所以到1936年用来维持军队和偿还债务利息的费用竟占政府预算的84%。<sup>②</sup>

更重要的是，整个经济增长的同时，官僚资本也在逐渐形成。以四大家族为首的官僚资本最初垄断的是金融活动，以集中资本，到1935年官股已在全国银行资本的总额中占到58%；他们还加强对贸易与商业的控制与垄断，大力扩张官营工矿业与交通事业，到30年代末，官营产品产值在整个产值中已占21%，并且在继续迅速扩大。

由此我们看到在经济结构中两个相反的要素：一是十年中中国的中小资本的较快发展，它表明自由经济的要素在增长，是自由主义思潮最主要的经济根源；二是官僚资本的迅速扩张。到抗战前夕，官僚资本的总数额虽然在整个国民经济中尚未占压

<sup>①</sup> 吉尔伯特·罗兹曼主编《中国的现代化》，江苏人民出版社1988年版，第419页。

<sup>②</sup> 以上资料见《中国的现代化》，第416—430页。

倒优势,但它可以凭借国家政权的超经济力量和信贷、货币和外汇政策等经济手段来控制 and 支配民族工商业,所以是自由经济的反面。它的形成与迅速扩张,与前述“在统由地方党部监督之下,以地方宪兵、秘密警察、新闻检查、津贴教育、保甲制度来实行的政治控制”相结合,构成了对自由主义思潮日趋严重的威胁和不可逾越的障碍。

自由主义者对共产主义运动的态度,在这10年中也发生了分化与转变。自由主义企图逃避革命,对社会和平的、渐进的改革抱有极高的期望值,但是10年的现状又使他们极为失望。这标志着社会心理指针的转向。1927年以后,共产主义运动在全国范围内转入了低潮,但是苏区的土地改革与新型的苏维埃政权却是它在质的方向上的深入,它赢得了广大农民的拥护。共产主义运动带来的新式人际关系与社会气象,也与国民党统治下的状况形成鲜明对照。经过挫折与教训,中国共产党纠正了其初期的错误,特别是改变了以往一切斗争、反对联合的左倾路线。将其革命目标规定为反帝反封建,自由资产阶级不仅不再是革命的对象,而且被接纳为革命动力甚至享有部分领导权。上述情况对30年代的自由主义者产生了两种互相矛盾又互相贯通的作用。

显而易见,就其对激进的社会革命的反感、希望消除共产主义运动的威胁而言,自由主义显然站在国民党政府一边。但是,中国的自由主义者对共产主义运动在中国兴起的社会根源一般要清醒得多。譬如罗隆基就认为,由于政府保护少数人的特权,社会腐败、经济间的不平等过甚,都是革命的土壤。所以以为中国贫穷便料定共产主义不会取得胜利是很错误的。<sup>①</sup>他说:“我

<sup>①</sup> 参见罗隆基:《我们要什么样的政治制度》,《新月》月刊2卷5期,1930年2月10日。

认为中国目前促成共产运动的主要原因,最要紧的是两点:(一)经济上的贫穷;(二)政治上的专制。经济上‘无产可共’,就是民不聊生;政治上‘有权可分’,就是民不安命。到了人民的生命关头,革命总是要暴发的,挂什么招牌,打什么旗帜,这是毫不相干的问题。”<sup>①</sup>罗氏的这些话写于1930年,在自由主义阵营中颇有代表性,他们担忧共产主义的胜利,认定要真正铲除它,只有进行认真的社会改革。罗隆基为国民党提供新的策略选择,即鼓励温和的改良主义的意识形态,和多党制的民主政治。他援引英国费边社的先例,“他们就英国的情形,做实际的研究,创造他们所谓的费边社会主义。他们研究有得,用公开讨论的方法,平情批评的态度,公诸社会。费边社会主义起来,共产主义自行退落。我们觉得这种剿共铲共的策略,是最根本、最敏捷最聪明的方法。这就是我们所谓的以思想代替思想的方法。”<sup>②</sup>蔡元培的主张要更广泛些,他同样支持蒋介石对苏区的围剿,不过他认为军事胜利并不是最终的胜利,因为共产主义的宣传已经对人民产生了持久的影响,要消除这种影响,必须进行改革,以防这些地区重新被腐败的官吏与地主乡绅所控制,必须忠实地实行三民主义,消除社会不公正,给人民以希望,包括实行平等的社会财富分配,男女平权、减租减息、普及教育等等。<sup>③</sup>蒋廷黻的主张更加激进。他认为“中国乡村的共产问题大部分是政治经济的,而其中心就是土地的分派。”要从根本上铲除共产主义的危险,必须收拾人心,除了要禁止军队的蹂躏与官吏的欺压以外,应当实行土地改革。苏区的土地改革给农民带来了巨大的好处,获得了他们的衷心拥护。因此,“我们以为现状必须承认,原状必

①② 罗隆基:《论中国的共产》,《新月》月刊3卷10期。

③ 《蔡元培先生选集》,第862—864页。转引自Eugene Lubot《Liberalism in an Illiberal age》,Green wood press, 1982, P73。

不可恢复。第一：原状无从恢复了。共党占据以前的土地所有权的证据完全没有了。勉强来恢复必至引起乡间的纷乱。第二：以往中国苏维埃与国民政府的战争，在共党的宣传中，完全是个阶级战争，是工农阶级和地主资本家的战争。国民政府以往剿共的政策就给了这种宣传顶好的证据。以往官军是与所谓乡绅——就是地主——合作的。官军依乡绅为向导。官军收复一区之后，乡绅就假官军的威风来图报复，来收回土地。乡绅旧日的私敌概成为共党的巨魁，别人的土地也可指为乡绅的旧产。白色恐怖反过于赤色恐怖。那末，怎么可望农民不信共党的宣传，不为共党效死力呢？现在对共政治策略的第一步非打破这个信仰不可。政府必须设法使农民知道政府的战争不是为地主而反农民的，最好的方法就是承认土地分派的现状。”在蒋廷黻看来，这不能仅仅视为权宜之计，而应当是全国范围内有计划的乡村改革的开始。因为“耕者有其地是国民党的党纲，也是国家的安宁及人民的生计所必须的”。<sup>①</sup>俄国革命也证明农民对土地的渴望。在中国，哪个党给农民以土地，农民就支持哪个党。因此，实行一场真正的土地改革，给农民以土地，对共产主义运动不啻是釜底抽薪。1934年，另一个著名的自由主义者，作家林语堂则说：在中国农村“统治的是四位巨人携手并肩：官、绅、富、匪。有时候地方富豪退出，则还有三位。无怪乎土地的肥力越来越小了，无怪乎共产主义成长起来了。即使没有苏俄理论的影响，共产主义也不会找到一个更理想的生长土壤。共产主义者无情地反对劣绅与地主，他们生活在人烟稀少的地区，没有固定住处，骨瘦如柴。他们被称做‘匪徒’。他们应该被看作是人民的

---

<sup>①</sup> 蒋廷黻：《对共产党必需的政治策略》，《独立评论》第11号，1932年7月31日，北平版。

经济反抗,与苏俄的理论并无多大关联。”<sup>①</sup>

另一方面,随着中国共产党政治上的日渐成熟,中国革命所蕴含的人道主义、民主主义的内容又对自由主义者产生了吸引。如果说在对革命的社会根源的认识中,自由主义者对造反的农民已有了某种同情的话,那么同国民党统治下的社会状况相比较,苏区新型的人际关系自然会赢得真诚的自由主义者的赞赏。林语堂写道:“共产主义对社会生活的改变如此之大,一个农民可以直接到行政长官那里去,把自己的扁担靠在衙门的墙上,面对面地与长官谈话,就象和平常人谈话一样。这种思想在红区已经根深蒂固”。<sup>②</sup>

这两个因素及其交互作用,必然造成自由主义的不断分化。自由主义提出的社会改革要求,特别是土地改革和民主政治,国民党在大陆统治期间从未认真实行过。而这两项又是自由主义所依托的自由资本主义的基本要求,特别是民主与法治,是自由主义知识分子赖以存在的必要环境,但却对国民党的独裁统治构成了直接威胁。所以自由主义与国民党当局之间必不可免地存在着一种紧张关系。随着红军北上,共产主义的危险似乎有所减弱,国民党与自由主义的紧张关系便更加日甚一日。在尔后的章节中,我们将会描述出如下的轨迹:国民党政治压力的不断增大,也造成了自由主义思潮分化消隐的危机。

对于自由主义者来说,更大的危机来自日本帝国主义侵华所造成的民族危机。

日本日渐加剧的侵略行径,威胁到中华民族的生存,理所当然地遭到富有爱国心的大部分自由主义者的坚决反对。要有效

---

<sup>①②</sup> 林语堂:《中国人》,浙江人民出版社1987年版,第169页。

地抵御日本的侵略,必须有一个富有权威与效能的行政力量,作为社会整合中心,去集中动员人力与资源。当时客观上只有国民党政府有可能成为这样的中心。从“九·一八”事变起到1937年全面抗战,随着救亡热潮的日益高涨,自由主义者大多软化了自己对专制政治的抗议,削弱其社会改革要求,更多地直接参与政治事务、迁就国民党的专制政治。

最能反映自由主义思潮的这种困境的,莫过于30年代发生的一场关于“开明专制”的争论。与批评国民党专制政治的胡适等人不同,蒋廷黻主张维护国民党政权的权威,并期望它产生现代化导向。象一般自由主义者一样,蒋廷黻坚决反对在国家尚无实质上达到统一的条件下发动任何革命,革命只会导致内战与分裂,甚至导致国家社会生活的崩溃。“一般民情以为南京所代表的统一是无数代价换来的,绝不可使之摇动。没有人说南京好或国民党好,但是人人都怕南京倒了以后的不可收拾。就是极不满意南京的人——这种人并不少——也不愿,且不敢冒天下之大不韪公开的来破坏南京的基础。这种思想是中国当前政潮的一个大潜伏力”。<sup>①</sup> 社会心理的降格以求给南京政府提供了一个绝好的历史性机会,只要它的政治设施“表示它有领导中国近代化的本领”,它就可以成为民族的统一中心。一年以后,蒋廷黻将其理论敷衍成“开明专制”论。他援引英法等国为例,说明先要经过一个开明专制的历史阶段,形成民族国家,才可能有真正导向现代化意义的革命。英国16世纪都铎王朝的专政,法国二百年的布彭王朝、尤其是路易十四的“光明专政”,以及俄国罗曼诺夫王朝的专政,使得以上诸国形成了现代民族国家,建设了较高的物质文明,同时培养了能充当新政权中坚的阶级力

<sup>①</sup> 蒋廷黻:《南京的机会》,《独立评论》第31号,1932年12月18日北平出版。

量——中产阶级。“中国现在的局面正象英国未经顿头专制，法国未经布彭专制，俄国未经罗曼诺夫专制以前的形势一样。我们现在也只能有内乱，不能有真正的革命。”中国原有的封建专制只是旧式专制，未能完成英法开明专制所完成的三项历史任务。“我们现在的问题是国家存在与不存在的问题，不是个那种国家的问题。”<sup>①</sup>所以关键是有一个得到全国承认的有权威的中央政府。蒋廷黻批评胡适自由主义政治主张的乌托邦性质，“适之先生相信我们不须经过新式的专制。他相信我们现在就能行，就应行维多利亚时代的自由主义和代表制度。从理想说来，我以为这种制度比任何专制都好，从事实上看起来，我以为这种制度绝不能行”。所以，“我以为惟一的过渡方法是个人专制”。<sup>②</sup>其理由是大专制势必取消各路军阀拥兵自重的小专制，进而统一中国，形成民族国家。在蒋氏看来，只要能够统一中国，其专制即有“开明”的意义，即客观上会导向现代化目标。“现在外人除加在我们身上极大的压力以外，又供给了我们科学与机械。这两个东西不是任何专制政府所愿拒绝的，所能拒绝的。就是政府完全无为，只要它能维持治安，这两个东西就要改造中国，给她一个新生命。”<sup>③</sup>到1937年，蒋氏又从总结俄国、日本、土耳其等后发外生型现代化国家的经验推论出如下的结论：在自上而下实现现代化的国家中，政权越是集中，现代化的成效越大。<sup>④</sup>

对于蒋廷黻这种类似亨廷顿的理论作更多的分析不是本书

① 蒋廷黻：《革命与专制》，《独立评论》第80号，1933年12月10日北平出版。

②③ 蒋廷黻：《论专制并答胡适之先生》，《独立评论》，第83号，1933年12月31日北平出版。

④ 参见蒋廷黻：《中国近代化的问题》，《独立评论》第225号，1937年北平出版。

的任务。从中国自由主义思潮发展的历史来看待蒋廷黻30年代的思想演变,至少提供了一个典型案例,说明在复杂的国内外诸因素的重重作用之下,30年代后期,一部分自由主义者放弃了原先的批评与改革的立场,转而向国民党政权靠拢,将中国抵御外侮、建立民族国家乃至实现现代化的主要希望寄托于国民党政权。它预示着中国的自由主义思潮将走进低谷。

### 三、政治批评与文化改革

前述图景表明,对于中国的自由主义来说,这10年曾经颇有希望而又扑朔迷离,既有增长的趋势,又有日趋严酷的危机。同辛亥以后广泛的无政府状态不同,现在一个权力中心已经确立,而且在此10年中总体上呈加强的趋势,至少在行政力量和武装力量上是如此。自由主义者看重社会秩序,所以一般地并不反对政府具备某种程度的权威;但是蒋氏政权是权威主义的,其专制独裁倾向是自由主义者所憎恶的。这是这10年自由主义最主要的障碍。同时,共产主义运动和日本侵略作为两个变量,又不断影响着自由主义与国民党权威主义之间的平衡方式。国际国内这三大要素之间的力量对比,常常超出自由主义者的意想,以致使他们无所适从,用一个自由主义诗人的话来说就是:

我不知道风

是在哪一个方向吹。

徐志摩的这句诗,曾经被人广泛传诵咀嚼,实在是因为它颇能曲尽其妙地传达广大自由主义知识分子的迷惘心理。

从根本上说,自由主义要求社会进步、憎恨社会邪恶,但是在社会矛盾如此尖锐、贫富差距如此悬殊的中国,他们害怕革命、逃避革命,就使得他们根本上游离于时代的主流之外。他们依然遵循着严复一路的改良主义思路,但是中国革命乃势所必



至之事，中国近代整体上是一个革命的时代，自由主义疏离革命，时代也便冷落他们。

当然，自由主义者仍然坚持在政治权力结构之外的政治参与，主要是加强关于社会改革的舆论力量，坚持政治批评，抨击独裁专制，呼吁民主改革，都不是毫无意义的。但是，与政治相比，文化改革吸引了更多的自由主义者的注意，他们投身于中国的文化批判与文化建设。文化改革从来是中国自由主义者瞩目的主要领域。五四时代的自由主义者从事的主要是文化运动；胡适甚至曾发誓20年不谈政治。“他觉得文化不能控制一国的政治，但他同样深信一个社会的文化状态在久远的基础上可以左右政治。”蒋廷黻转述的胡适的立场，也即大多数自由主义者的基本信仰。换言之，他们认定文化改革是政治改革的前提，必须着力于创造一种文化环境，提高国民的整体文化素质，政治改革才有坚实的基础。他们对文化的偏重如此之大，以至于美国学者 Eugene Lubot 称之为“新文化自由主义”(New Culture Liberals)。将文化问题前置与其他社会改革的运作模式，与中国的社会主义者将经济改革视为文化改革的前提，其间的不同是显而易见的。前者规定自身主要从事文化批判（如国民性批评等带启蒙色彩的活动）、教育、文艺创作与评论；后者鼓励人们投身于社会实践和民众运动。这意味着自由主义者注重的仍然是观念世界的改塑。他们认为，在根本提高整个社会的文化一心理素质以前，任何深刻的社会改革都不可能真正奏效。

社会的外部生存条件与自由主义的基本哲学信条决定了这十年自由主义者的一般行为模式：在条件许可的情况下，他们会争取尽可能多地以政治批评乃至直接投入的方式去参与政治，企图尽力影响国家政治生活；在专制的高压增加的时候，则较多地退缩至文化批评、教育、文学等领域，作局部的软性的抗

争,相当多一批人完全以文化事业为安身立命之处;当高压过份增加时,甚至连这些传统的领域也难以固守,他们也会迫不得已地强化政治上的抗议。随着政治压力的变量增减,自由主义思潮在政治上呈现出两头反弹的马鞍型运动轨迹,表现出整个自由主义思潮在政治与文化之间的徘徊境遇。

## 第二节 蔡元培与现代教育

在中国的自由主义者中间,占相当比例的从事教育事业,其中蔡元培堪称典型代表。这不但因为蔡元培几乎毕生献身于中国的新式教育,如果没有蔡元培对中国旧教育的改革,中国近代教育史乃至思想史很可能是另一番面貌;而且因为蔡元培有一套自由主义的教育哲学,并始终为其哲学的实践化而努力。

### 一、光荣与梦想

武昌起义胜利以后,蔡元培以革命家兼教育家的双重资格,担任了南京政府的教育总长。1912年2月,蔡元培在《对于新教育的意见》一文中阐述了他的教育方针:实行军国民教育、实利主义教育、公民道德教育、世界观教育及美感教育五项。前二项是体育与智育,公民道德教育则以法国革命的旗帜“自由”、“平等”、“博爱”为要旨,将它们定为“一切道德的根源”。世界观教育则指以思想自由的途径去解决人的终极关怀:“循思想自由言论自由之公例,不以一流派之哲学一宗门之教义桔其心,而惟时时悬一无方体无始终之世界观以为鹄。”美感教育便是建立人的终极关怀的最好方法。纵观此五项教育,人们不难看出,蔡元培实际上提出了充分发展人的多方面潜能的人格教育理论,提出了新型的自由人格理想。它反对旧道德、反对独断论,提倡人的

解放的意义是显而易见的。

以培养自由人格为目标的现代教育与政治有双重关系。一般说来，“专制时代(兼立宪而含专制性质者言之)，教育家循政府之方针以标准教育，常为纯粹之隶属政治者。共和时代，教育家得立于人民之地位以定标准，乃得有超轶政治之教育”。<sup>①</sup>蔡元培五项教育的前三项隶属于政治，而世界观教育与美感教育却应当超越政治的层面。从哲学上讲，蔡元培袭用康德主义的自由界说，把世界划分为本体界与现象界，现象界服从因果必然性，本体界才有自由。政治以现世生活为目的，教育虽立于现象界，其终极目的则是本体界——自由，两者的中介环节是美育。换言之，以一个自由人的世界观为其价值元点，建构起一个终极关怀。这是哲学上的自由(Freedom)。从政治层面或更广义的社会生活层面讲自由(Liberty)，蔡元培采用的是穆勒的界说，典型的自由主义理论：“自由，美德也。若思想，若身体，若言论，若居处，若集会，无不有一自由之程度。若受外界之压制而不及其度，则尽力以争之，虽流血亦所不顾，所谓‘不自由毋宁死’是也。然若过其度，而有愧于己，有害于人，则不复为自由，而谓之放纵”。<sup>②</sup>所以自由以不侵犯他人的自由为界限。将哲学上的自由与政治上的自由综合起来，在操作过程中，蔡元培主张政教分离，教育独立；教育内容上应实施思想学术自由，采取兼容并包的宽容态度。其最成功的经验，便是在北京大学校长任内在北大进行的改革。后来蔡元培回忆说：“我对于各家学说，依各国大学通例，循思想自由原则，兼容并包。无论何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运命，即使彼此

① 蔡元培：《对于新教育的意见》，《蔡元培全集》第2卷，中华书局1984年版，第130页。

② 蔡元培：《自由与放纵》，《蔡子民先生言录》第523—525页。

相反，也听他们自由发展。”<sup>①</sup>这种反对传统经学独断论的自由主义方针，加上一系列制度改革和延揽激进人物，终于使北京大学成为伟大的新文化运动的策源地。

五四运动以后，自由主义在教育界的扩展，集中表现在反对军阀政客摧残新式教育而形成的一场教育独立运动。先是所谓“教育经费独立运动”，因1922年北京新华门事件，<sup>②</sup>激发到谋求教育立法、教育行政、教育制度独立的运动。蔡元培则是这场运动的精神领袖。

1922年2月，蔡元培发表《教育独立议》，阐明了教育独立的基本主张。在蔡元培看来，教育的全部目的是使受教育者全面发展其潜能，造就自由人格，同时又在人类进化长途中尽其一分子的责任；而不是把受教育者造成某种特别的器具以供他人使用。在此我们可以看到蔡元培教育哲学中康德伦理思想的骨架：“人，一般说来，每个有理性的东西，都自在地作为目的而实存着，他不单纯是这个或那个意志所随意使用的工具。在他的一切行为中，无论对于自己还是对其他有理性的东西，任何时候都必须被当作目的。”<sup>③</sup>康德坚持人是目的，这是一条“绝对命令”；人具有绝对的价值，非任何利害功能所能评估；任何把人当作实现自己利益、欲望的工具的行为，都是不道德的。基于这样一种教育哲学与人道主义理想，蔡元培主张教育应当完全脱离政党的控制，因为教育要求个性与群性的平衡发展，而政党常制造一种特别的群性，抹杀个性；还因为教育是百年树人的事业，而政

① 蔡元培：《我在教育界的经验》，《宇宙风》第56期，1938年1月1日。

② 1922年6月3日北京国立八校校长及各校师生员工上千人到新华门向政府请愿，要求拨发经费，被卫兵百余人用枪柄刺刀毒打，伤数十人，包括北大代理校长蒋梦麟，法专校长王家驹和马叙伦、沈士运、李大钊等人。见舒新城《近代中国教育史料》第3册，第174页。

③ 康德：《道德形而上学原理》，上海人民出版社1937年版，第80页。

党的政策只求近功,政权更迭时,如教育方针随之改变,教育就没有成效。此外,“若是把教育权交与教会,便恐不能绝对自由。所以教育事业不可不超然于各派教会以外”。<sup>①</sup>

蔡元培对教育独立于政治的具体设计,是大学区制度:分全国为若干大学区,每区立一大学,凡中等以上各种专门学术,都可设在大学里面,一区内的中小学校教育,与学校以外的社会教育,都由大学办理。大学的事务都由大学教授所组织的教育委员会主持。大学校长也由委员会举出。由各大学校长组织高等教育会议,办理各大学区互相关系的事宜。教育部专办高等教育会议所议决有关中央政府的事务,及其他全国教育统计与报告等事,不得涉及各大学区事务。教育总长必须经高等教育会议承认,不受政党内阁更迭的影响。各区教育经费都由本区税收中供给。比较贫困的地区,经高等教育会议议决,可由中央政府补助。整个设计仿效了法国的大学区制,又吸收了英美德诸国的教育制度的特点,本质上是将教育从从属于国家行政组织的状况中剥离出来,通过以专家为主体的民主方式来领导、管理全部教育事业。

1927年,蔡元培在国民政府教育行政委员会委员任上,创设了全国最高学术教育机关大学院,以代替教育部,以图使教育独立,免受政潮波动影响;使教育学术化,反对教育机关的官僚化。接着又创设并在江苏、浙江两省首先试行了数年前即设计的大学区制度。

## 二、双重二难困境

国民党发动清党政变以后,大革命失败,就全国范围而言,

---

<sup>①</sup> 蔡元培:《教育独立议》,《蔡元培全集》第4卷,中华书局1984年版,第178页。

激进主义处于明显的低潮；而国民党右翼的主要精力集中于在政治上军事上统一中国。这段短暂的时间里，中国政治结构的急剧重组、阶级力量对比的变化，加之革命与反革命的血腥对抗，造成了中国教育界的众多思潮。其中如教育清高、教育独立、教育救国、教育中正等等，都同自由主义有直接的关联。因为自由主义一向重视教化在社会改革与进步方面的意义，也因为它很快发现自己夹在革命与暴政之间。共产主义运动的红色风暴固然使他们反感，国民党滥杀无辜的白色恐怖更使他们胆寒。在刀光剑影的冲突之外，教育界成为很多自由主义知识分子安身立命的处所。在教育界，他们退可以保全一种安宁的、或多或少仍不失为舒适的生活；进可以影响社会舆论、道德教化，于民族于国家都可有所裨益。

费正清曾经分析过，中国的自由主义之所以难成气候，一是因为缺少独立的经济基础，他们必须有所依附，因而不可能根本上独立自存；二是没有法制保障。教育独立思潮正好表明教育界的自由主义知识者已经或多或少地意识到自身的两处缺陷，所以谋求从经费来源与行政立法两方面的独立。早在1922年，李石岑即提出：“教育经费独立，固居要务，但徒经费独立，教育机关隶诸政府管辖之下，结果仍等于零”。<sup>①</sup>蔡元培则作了更高的理论概括，并在实践中作了某些尝试。

但是，自由主义的教育独立思潮和运动，陷入了双重的二难困境。

第一重困境是教育脱离政治在理论上的错误与实践上的挫折，它受到了左派与右派、革命与反革命两个方面的反对。马克思主义者主要批评了自由主义者的教育可以超然于政治的幻

---

<sup>①</sup> 李石岑：《教育独立建议》，《教育杂志》第14卷第2号，1922年2月10日。

想。杨贤江在1930年出版的《新教育大纲》中论断：“在阶级社会中，政治支配一般社会的精神生活过程，教育当然不在例外”。<sup>①</sup>他批评蔡元培将教育划分为“隶属于政治者”与“超轶乎政治者”两类的观点，列举中外教育史上教育政治化的实例，说明“自有历史，就没有脱离过政治关系的教育。无论哪一种的教育制度，终只是由支配阶级掌握，且是为支配阶级服务的”。<sup>②</sup>所以以为学校教育可以脱离政治，是虚伪的谎言。杨贤江正确地指出了教育独立于政治的乌托邦性质，尤其是在阶级冲突和政治斗争成为社会中心问题的近代中国，教育独立确系一厢情愿的空想。事实上，蔡元培主持下的教育事业，从未能真正脱离政治。在他起草的《〈浙江最近政纲〉审查报告》中，就明文规定“确定党化教育，施行于各学校”。<sup>③</sup>1928年夏，在《关于青年运动的提案》中，蔡元培也承认：“吾党（指国民党——引者注）既有管理学校之权，主义、方略，编入教科书中；教职员与学生均有进党之机会，学校已有正分部、正党部之组织，如学生中有秘密受他种团体之运动者，凡服从党义之教职员与学生，皆得而伺察之。”<sup>④</sup>正是政治味极浓，何来独立于政治之教育？即使这样一种“教育独立”的尝试，在国民党统治之下也并不能实现的。所以大学区新制试行不过一年，不但未能如蔡元培预计的那样，使教育行政机关学术化，反而使学术机关官僚化，结果在一片非难声中终告失败。

第二重困境是，自由主义的教育独立于政治，必然在青年运动问题上受到左右两方面的夹击，使自由主义者在关于青年利

① 杨贤江：《新教育大纲》，《杨贤江教育文集》，教学科学出版社1980年版，第539页。

② 《杨贤江教育文集》，第542页。

③ 《蔡元培全集》，中华书局1988年版，第5集，第14页。

④ 《蔡元培全集》，中华书局1988年版，第5集，第268页。

益的问题上陷入伦理悖论。

对于学生参加游行、罢课、请愿乃至更实际更激进的政治活动,自由主义者的态度常常颇为微妙。一般说来,他们既然把教育看做思想启蒙、社会改革和实力救国的主要途径,便自然认定青年学生的任务是认真学习,以真才实学与高尚品格,将来去报效社会。“犹七年之病,求三年之艾,苟为不畜,终身不得。”孟子这段话常常被他们用以自勉与励人。但是,在五四时代,自由主义者都同情并支持学生的爱国热情与行动,同时谨慎地要求学生运动要有所节制。蔡元培在《中国教育的历史与现状》中说:“中国的学潮是与中华民族争取自由的运动紧密相连的,而自由问题则是当前的一个具有广泛性迫切性的世界问题。”<sup>①</sup>所以它既有民族解放的意义又有世界进步的价值。他认为:“如果学生的行为不超出公民身份的范围,如果学生的行为怀有良好的爱国主义信念,那么,学生是无可指责的。学校当局对此应正确判断,不应干预学生运动,也不应把干预学生运动看成是自己对学生的责任。现代的教育已确实把我们的学生从统治者的束缚中解放了出来。总的来说,这场活跃的运动已经在我们年青一代的思想中灌注了思想、兴趣和为社会服务的真诚愿望,从而赋予他们以创造力和组织力,增强了领导能力,促进了友谊”。<sup>②</sup>同时,蔡元培也不忘记说明学潮“也不能使学生本身受害,危及他们已取得的进步”。<sup>③</sup>

相似的观点出现在胡适起草、胡适与另一著名自由主义者蒋梦麟联名发表的《我们对于学生的希望》一文中:“在变态的社会国家里面,政府太卑劣腐败了,国民又没有正式的纠正机关

① 《蔡元培全集》第5集,第33页。

②③ 《蔡元培全集》第3集,第13页。



(如代表民意的国会之类),那时候,干预政治的运动,一定是从青年的学生界发生的”。正如汉宋的太学生、明末的结社、清末的公车上书和留学生革命党、俄德印朝等国的学运一样,“五四运动与六三运动,都是同一个道理,都是有发生的理由的”。就学生自身言,这场运动自有其积极意义,如引发学生自动精神、对社会国家的兴趣和广泛的求知欲,同时也增加了作文演说、组织办事的能力和团体生活的经验等等。换言之,这些运动增加了青年学生作为现代国民的训练。但是,胡适又断言学潮是“很不经济的不幸事”。“因为是很不经济的不幸事,故这种运动是暂时不得已的救急的办法,却不可长期存在的”。<sup>①</sup>胡适们对学生频繁的罢课极为反感,希望学生从今以后要注意课堂里,操场上,上课时间里的学生生活;只有这种学生生活是能持久又最有功效的学生运动。

总之,在五四时代,自由主义者对学生运动总体上持同情、支持的立场,承认其政治与文化的进步意义。

情势在发生变化。1925年“五卅”以后,胡适发表《爱国运动与求学》一文,强调说:“救国是一件顶大的事业。排队游街,高喊‘打倒英日强盗’,算不得救国事业;甚至于砍下手指写血书,甚至于蹈海投江,杀身殉国,都算不得救国的事业。救国的事业须要有各色各样的人才;真正的救国的预备在于把自己造成一个有用的人才。”<sup>②</sup>1926年,“三·一八”惨案以后,胡适在北大演讲时说:“救国不是摇旗呐喊能行的,是要多少多少的人,投身于学术事业,苦心孤诣,实事求是的去努力才行”。1927年以后,教

---

① 胡适、蒋梦麟:《我们对于学生的希望》,《新教育》第2卷第5期,1920年9月5日出版。

② 胡适:《爱国运动与求学》,《胡适文存》第3集第9卷,第1149—1150页。

育独立思潮却对学生运动总体上持拒斥态度。

这里有必要作一番具体的分析。公正地说，蔡元培在主持教育行政时期，反对在学校运动青年，主要是反对国民党政府将青年运动当作其政党的工具。他说：“本党（指国民党——引者注）之青年运动，则在运动学生，使牺牲其课业，牺牲其学校秩序，专一从事于激动之工作，可谓有义务而无权利”。国民革命既已完成，“青年不可不有长期之正当培植，以充其知识，成其技能，坚其人品，明其廉耻，庶可成为建设之材，而不至趋向于游民之路。换言之，即非停止往日之青年运动不可”。<sup>①</sup>当然，蔡元培的主张同时也表达了对共产党等革命团体在学校中组织、教育、发动青年学运的深深厌恶。他认为保护青年学生，使之不过早地卷入政治纷争的漩涡，徒费时日而无所收获，不但符合学生自身的利益，而且符合国家民族与社会进步的长远利益。否则，“正如有七年之病，而不求三年之艾，则岁不我与，追悔无及”。

历史证明蔡元培们又一次的一厢情愿只落得又一次的幻灭。1927年以后，中国内部的固有矛盾在增长，民族危机在增长；动荡岁月，中国的青年学子并没有安坐书斋的福分。共产党和国民党争夺学生的斗争也愈演愈烈，自由主义者停止学运的呼吁在激烈的阶级冲突中近乎是一种梦呓。

事实上，随着国民党法西斯统治的加强与日本侵华威胁的加深，反对学生运动的实际方向更多的是针对左翼力量的。“九·一八”事变以后，青年学生频频发动抗日爱国运动，其革命倾向是众所周知的。胡适著文宣称：要救国，“只有咬定牙根来彻底整顿教育、稳定教育、提高教育的一条狭路可走”。<sup>②</sup>“一

① 蔡元培：《关于青年运动的提案》，《蔡元培全集》第5集，第266页。

② 胡适：《领袖人才的来源》，《独立评论》12号，1932年8月。

二·九”运动以后,胡适连续发表文章,要学生认清自己的“基本责任到底还在平时努力发展自己的知识与能力”,“只有拚命培养个人的知识与能力才是报国的真正准备工夫”。<sup>①</sup>他进而说,如不停止爱国运动,“长此荒废学业,今日生一枝节,明日造一惨案,岂但于报国救国毫无裨益,简直是青年人自放弃其本身责任,自破坏国家将来之干城了”。<sup>②</sup>

从更深的层面来剖析,人们今日还可以责诘这样的问题:在社会腐败、政治黑暗、民族危亡的时代,不去关心并试图解决急迫的生死存亡的政治问题,在伦理上难道不甚为可疑吗?目前尚难保,又遑论将来?完全超越于现实的书斋生活,能保证培养出有强烈的社会责任感与正义心,有正确的政治辨别能力的青年吗?当然,教育独立于政治,作为避开恶浊的政治干扰、养成单纯的学术头脑,也未始没有因此为中国的科学技术界培养了相当人材。但如若仅以此为鹄的,同自由主义要全面发展人的潜能的教育宗旨,岂不是相互冲突吗?

自由主义教育独立于政治的理论与尝试,由于面临上述双重二难困境,其内部也必然打下了不断分化的楔子。国民党政权建立伊始,即大力实施“党化教育”,控制私立学校的设立,以各种罪名封闭进步学校,实际上大大压缩了自由主义的教育阵地。蔡元培虽不同意“党化教育”,却不得不接受;胡适却写信给蔡元培,表示“所谓‘党化教育’,我自问决不能附和。”并坚拒出席大学委员会。后来胡适因为多次著文批评国民党,1929年10月,受到国民党政府的“警告”,签发“警告令”的教育部长正是另一个著名的自由主义者、教育家蒋梦麟。1930年5月胡适因政治原因

---

① 见《独立评论》第182号。

② 见《胡适往来书信选》第4册,第292—293页。

辞去中国公学校长职务,接受其辞呈的竟是董事长蔡元培。蔡元培自己,从20年代后期到30年代初期,与蒋介石政权的关系由参与——疏远——分裂,到对抗,其最初的契机即是国民党统治下的教育制度一仍北洋军阀时期之旧,蔡元培的教育理想在坚壁之下无法生长,由此产生了深刻的幻灭感。30年代,坚持教育独立的是胡适。他相信教育的功能是文化的传递与创新,所以应当有其连续性。中国现代教育要避免古代教育受朝代更迭而涨落的惯例,必须象欧美的大学那样,有独立的管理机构、独立的经济来源、独立的管理制度,保证不受政潮波及,积累学术成果,不间断地从事文化创造。同时,胡适认定,要从事创造,其基本前提是自由独立。从理论的完备性着眼,胡适的教育独立论并没有超过蔡元培。同当时主持中央研究院的蔡元培不同,胡适仍在从事教育,其应付现实的态度相对圆通一些。1932年12月胡适说道:“政府对教育应负之责任,为教育经费之供给,不但不能用于扩充教育,虽现状之维持亦有岌岌可危之势。至教育人材之选任,适宜与否,成绩如何,政府尚未加注意。若此而求教育之进展,自难实现。”<sup>①</sup>与蔡元培当初主张的大学院和大学区制相比,胡适的教育主张中政府的职能增强了,至少在财政与人事两头管住了教育,胡适所要求的只是教育方针的独立而已。而蔡元培的方案包括:教育事业完全由大学教授所组成的教育委员会统管,国民政府的教育部之职责只是完成教育委员会交办的事宜,教育总长也得由教授所组成的高等教育委员会认可。经费则由税务单列。所以蔡的方案要激进得多,也不现实得多。按此方案,教育界的自由知识者将享有支配教育的大部分权力。到1937年7月20日,在全面抗战的团结气氛下,蒋介石做出了接受

<sup>①</sup> 见《晨报》1932年12月21日。

社会贤达关于改革的意见的姿态，胡适的教育独立论开始强硬起来：“（一）现任官吏不得做公私立大学校长、董事长；更不得滥用政治势力，以国家公款津贴所长的学校。（二）政治势力（党的势力）不得侵入教育。中小学校长的选择与中小学教员的聘任，皆不得受党的势力的影响。（三）中央应禁止无知疆吏用他们的偏见干涉教育，如提倡中小学读经之类。”<sup>①</sup>这些意见比较接近蔡元培的设计方案，体现了他们要求教育在政治、经济、思想诸方面独立的自由主义教育模式。

### 三、简短的评价

中国近代的历史主题是“中国向何处去”，或者说“如何才能救中国。”严复，这位自由主义的先驱就相当重视教育的救国意义，其政治方略的最重要内容即是“开民智”、“新民德”。当然，信仰教育救国者未必全为自由主义者，但自由主义者常常相信教育能救国。其原委不但与自由主义者的社会地位、职业分途有关，也同他们的理性态度及改良主义倾向有内在的联系。

所谓理性态度指有英美文化背景的自由主义者通常经受过工具理性的训练，又有社会向善论的理想主义作为其价值预设。他们认为人类的科学与理性是有普适性的，概念的逻辑的思维、正常的感觉能力（正觉）是人皆有之的，问题在于开发与训练。同相信“神悟”、“证会”、“灵感”、“神通”之类的非理性主义者相左，他们坚信理性（更多的时候是知性）乃人类普遍适用的工具，通过教育与训练，人们普遍地掌握了他，也就掌握了社会不断发展的钥匙，同时也可以按理性去改善自身的人格。所谓改良主义倾向，则如前文所述，是指自由主义者相信和平的改革与渐进的

<sup>①</sup> 引自《胡适日记》。

积累对社会发展有真正的益处。截断横流的革命虽出于不得已，但常常导致反动，或者陷入以暴止暴的恶性循环。教育的和平性质以及其依赖循序渐进积累的特点，最投合改良主义的气味。陶行知曾经说过：“我们要用和平奋斗的精神来创造自由平等的世界，……我们尊重人类的理性，我们承认凡是人类都是可以教的，就是以武力来压迫我们，我们还是一样的教他们去济弱扶倾……。”<sup>①</sup>大概很可以代表自由主义者的深层心理。

由此两条支援意识支配，自由主义者将教育当作救国之道的同时即力主教育独立，主要是呼吁教育独立于政治。因为在其深层心理，自由主义者认为教育有超越政治、经济诸因素的至上价值。

实践已经证明单独依靠教育决不能救国，本节的述评也已说明教育独立的幻想只能导致痛苦的幻灭。但是，某种社会思潮的整体性质并不等于它以偏见方式所包含的合理见解，更不等于用此种理论加以说明的某种社会运作的实际价值。所以我们去评估自由主义教育的时候，除了应指明其整体上导致一条歧路外，还应当检讨下列三个问题：一、如何评估教育的功能，特别是教育对现代化进程的意义；二、教育与政治的关系；三、如何区别中国自由主义教育的资产阶级性质与它对中国现代化的贡献。

首先，教育的社会功能问题。中国文化有重视教育的传统，并且清以前的中国教育就包含有某种可能导向现代化的因素。但是直到本世纪最初十年前，“教育的目的只有一项，即对人们进行实践能力的训练，使他们能承担政府所急需的工作”。<sup>②</sup>所

① 陶行知：《护校宣言》，1930年5月17日《京报》，《陶行知文集》，江苏人民出版社1987年版，第264页。

② 蔡元培：《中国现代大学观念及教育趋向》，《蔡元培全集》第5集，第7页。

以中国传统教育的政治—伦理性质极为强烈，而其意识形态也特别顽固。

近代中西文化的相遇，打破了传统文化的一套“工具性连环”，教育的传统价值与目标漂移，穿过生活迷津的教育途径也随之更改。到世纪之交，社会开明人士已经相当普遍地相信这样一个观念：要救国即要图富强，要富强则要有新型的人才。换言之，西化或现代化的社会目标决定了西方资产阶级教育东徙的必然性。“人们相信新式教育可以一下子就实现长期以来梦寐以求的目标——选择有才干的人充任官职，改造国民，并相信马上就能兑现新式教育内含的深层目标——迅速过渡到现代化民族国家的强大和富裕状态”。<sup>①</sup>美国学者指出的这种过度的乐观主义，中国的自由主义教育家分享得最多了。但是，他们毕竟属于最早看到教育的现代化意义一批人物。譬如胡适，他认为教育在不间断地积累人类文化遗产的过程中提高自身，因而也对社会发展发生作用。他以欧洲的大学对近代工业革命、政治革命及科学发展所作出的贡献为例，论证了教育是增加社会生产力的重要源泉，同时指出教育能使人超拔出狭小的经验范围，提高全民族的素质。最后，教育是实行民主政治的基础。<sup>②</sup>当代中国人经过相当长的曲折经历——忽视、贬低、破坏教育——以后才明白的道理，自由主义者在数十年前已经以一偏之见的方式作了某种提示。

其次，教育与政治的关系。前文已述，中国传统教育的政治—伦理性质特别强烈，换言之，传统教育的封建主义色彩极为

① 〔美〕吉尔伯特·罗兹曼主编《中国的现代化》，江苏人民出版社1988年版，第521页。

② 参见耿云志：《胡适的资产阶级教育思想》，《胡适研究论稿》，四川人民出版社1985年出版，第185—197页。

浓厚。中国新式教育要从传统教育中脱胎而出，就必须摆脱封建政治的枷锁。从这个意义上说，教育独立、教育超越于政治有其相当的合理性。因为从1911年到1949年，中国政治的全局仍带有极大的半封建、封建性质，而且既不稳定又极为黑暗。自由主义者厌恶此类政治的心理是值得同情的。如果将教育独立于政治的命题一般化，除了已被实践证明的谬误以外，它也有值得分析之处：自由主义者看重的是教育的一般文化意义与社会分工性质。在阶级社会，完全脱离政治的教育固然势所不能，但在前现代化社会向现代化过渡的阶段，教育并不单单服务于政治，也并不单单服从于政治。教育既然有发展生产力和提高民族文化素质的作用，它就具备某种超越政治层面的意义。随着阶级斗争总体弱化的历史趋向，教育的一般文化意义就更为彰明重要。在此领域象在其他文化领域一样，过多的非专业性干预，常会导致破坏性的后果。

最后，我们应当恰当地估价中国的自由主义者在教育方面所做的具有现代化意义的贡献。美国学者指出：“教育无疑是可以被计划地用于助长民族整合、爱国主义和新价值的形成。就语言来说，在20世纪，学校一直被用来教授国语。在课程中取消经书学习之后，经典著作使用的文言的统治地位也随之消失了。1922年，所有小学和师范学校都按指令必须教授标准官语以及标明其发音的注音字母。这样，学校就变成了传播标准口语和书面白话文的工具，这一运动对中国的民族整合具有潜在的伟大意义。”<sup>①</sup>众所周知，最早发动白话文运动的胡适，正是因为深切地感受到传统文学的语言形式(文言文)对中国人精神的巨大

<sup>①</sup> [美]吉尔伯特·罗兹曼主编《中国的现代化》，江苏人民出版社1988年版，第568页。



束缚。“形式与内容有密切的关系。形式上的束缚，使精神不能自由发展，使良好的内容不能充分表现，若想有一种新内容和新精神，不能不先打破那些束缚精神的枷锁镣铐。”<sup>①</sup>换言之，白话文兴起的直接目的是追求精神的自由表现与自由创造。相似的精神内驱力促使他们努力割断与古代读经注经及经学独断论传统的联系，那些正是中国古代教育培养士大夫阶层的基本途径与基本特征。同样众所周知的是，在著名的自由主义者蔡元培主持教育部的时期，废止了以往每年春秋两季祭祀孔庙的典礼，标志着中国教育的主流冲出了儒教的庇护。如果再往前追溯，蔡元培在中华民国第一任教育总长任上，就废除了清末“忠君”、“尊孔”的教育宗旨，小学废止读经，大学停设经科。所有这些改革截断了教育内容中经学的传统，确定了白话文在教育中的法定地位，保证了新式文化以教育为中介、以新的文化代码切入到了广大的社会层面；并随着教育的普及越来越扩大其切入层面。教育本身也由于文化代码的现代化而渐渐大众化、平民化。

因此，说“教育救国”整体上是一种乌托邦，并不等于可以一概否认教育在中国走向现代化过程中的建设性价值。事实上，除了以上两项贡献——他们在很大程度上是由于自由主义者追求思想自由与学术自由所发动与造成的——还应当公正地看到，自由主义者在黑暗昏浊的政治压迫下追求教育独立，确实也为中国的科学技术以及一般学术界培养了一大批学者专家型人才，他们在某种相宜的社会条件下，尤其在中华人民共和国建立以后，为中国的现代化建设作出了事关重大的贡献。

---

<sup>①</sup> 胡适：《谈新诗》，《胡适文存》卷一，第227—228页。

### 第三节 “走进十字街头的塔”

“五四”新文化运动中，无论是陈独秀的文学革命论还是胡适的文学改良论，都明示着将中国文学转变为既是精神自由表现的工具又是精神自由发展结果的渴望，无疑含有强烈的自由主义意蕴。再向前推溯，世纪之初梁启超等首倡“小说革命”、“诗界革命”，就已经有意识地将自由资产阶级的价值观渗透进新的自由文学形式之中。梁启超自述，他的文笔“至是自解放，务为平易畅达，时杂以俚语韵语及外国语法，纵笔所至不检束，学者竞效之，号新文体。老辈则痛恨，诋为野狐。然其文条理明晰，笔锋常带情感，对于读者，别有一种魔力焉。”<sup>①</sup>因此，从本世纪初起，文体的解放和精神的自由两者相得益彰，中国文学无论是内容还是形式都开始了划时代的变化；而经过五四新文化运动的高潮，文学革命已经呈现出可观的实绩。当然，文学革命的动力是多种因素合成的，但自由主义、个人主义无疑是其主要的精神内驱力；文学革命的影响也是多侧面的复杂的，但它造成的文化自由主义思潮的广泛呼应是最为显赫的结果，至少在五四时代是如此。所以我们探寻自由主义思潮对近现代中国文化变迁的实质性影响，文学领域象教育事业一样，是不应忽视的。况且教育对社会安定、经济发展等等秩序条件的要求比文学所要求的更为迫切，而“丧乱之后多文章”虽非一般定律却是常见的文学现象，所以在权威倾覆的历史条件下，自由主义者获得了一个繁荣文学的大好时机。他们在政治上渴望法治与秩序，在文学上，却认为象五四时代那样一种价值失范，各种观点、思

<sup>①</sup> 梁启超：《清代学术概论》，第70页。

想、文学形式都可以自由纷呈的时代越长越好。如曾经被视为“京派文人”代表之一的朱光潜就表达过这种期望。他将整个文化思想的历史看成“生发期”与“凝固期”两大时期的相继推演与交替进展。“在生发期中，一种剧烈的社会变动或是一种崭新的外来影响给思想家以精神上的刺激与启发，扩大他们的视野，使他们对于事物取新颖的看法，对旧有的文化制度取怀疑、攻击或重新估价的态度。这种从传统习惯解放过来的思想常无所拘泥地向各方面探险，伴着高度的兴奋、热诚与活力。惟其不拘一轨，所以纷歧、磨擦、冲突、斗争都是常有的事；惟其含有强壮的活力，所以在纷歧冲突之中，各派思想仍能保持独立自由的尊严，自己努力前进而同时也激动敌派思想努力前进。这种生发期愈延长，则思想所达到的方面愈众多，所吸收的营养愈丰富，所经过的磨擦锻炼愈彻底，所树立的基础也就愈坚实稳固。”简言之，这一期文化发展由同趋异，由单一趋杂多；一旦由异趋同，由杂多趋单一，则表示这种文化接近成熟，进入了凝固期。凝固期将出现新的传统作为统一的中心，异端将受压灭，故缺少生机与活力，预兆着它的衰落期将随后出现。作为一个自由主义者，朱光潜对百花齐放，诸家并存、自由竞争的文化生发期十分神往留恋，对文化凝固期则十分厌恶恐惧。他认定30年代中国文化仍属于五四新文化的生发期：“我们应当尽量地延长这生发期，不让我们努力孕育殷勤期待的新文化思想老早就‘沟渠化’，就走上一条狭窄的路，就纳入一个固定的模型，就截断四方八面的灌溉。”<sup>①</sup>

但是，对自由主义者的梦想来说，历史的进程实在更严酷。

---

<sup>①</sup> 朱光潜：《我对于〈文学杂志〉的希望》，《朱光潜美学文集》第2卷，上海文艺出版社1982年版，第497—500页。

1925年兴起的大革命到1927年遭到国民党右派的血腥镇压，它给文学家和广大文学青年造成的幻灭感是空前的，国民党血淋淋的屠刀造成的恐怖心理，也是空前的，包括国民党的文化专制政策和他们对革命作家的拘禁、逮捕、杀戮。30年代，中国文学界分化为三大阵营，一是以南京为地盘、为国民党法西斯统治服务的“民族主义文学”；一是以鲁迅为旗帜的左翼作家，即无产阶级革命文学运动，以上海为主要阵地；介于这两者之间的则是自由主义文学派别，主要集中在北京。这一派别的作家、文学家分属于若干松散的文学团体，或聚集在若干同仁刊物的周围，他们不象前两派那样有分明严格的组织，文学主张、意见和社会观点也并不整齐划一，所以时有种种争论产生。但是他们既反对国民党的残酷杀戮与文化专制，又不赞成左翼作家的激进的文学主张，不敢或不能象左翼作家那般无畏地战斗与反抗。他们心底里执着于“五四”个性解放、思想自由、文化宽容等自由主义的基本价值，一边温婉地唱着以前的歌，一边躲进了文学的象牙之塔。不过这塔按周作人——他最深刻地代表了大批自由知识者的复杂痛苦心情——的说法，却是一座“十字街头的塔”。因为“我自认是引车卖浆之流，却是要乱想的一种，有时要掇了凳子坐了默想一会，不能象那些‘看看灯的’人们长站在路旁，所以我的卜居不得不在十字街头的塔里了”。<sup>①</sup>象二、三十年代中国所有徬徨于革命与暴政之间的自由主义者一样，自由主义文学家们既不能忘情于世事政治、伦理道德，又不愿抑或不屑投身于世俗的变革，而只是执着于心之向往，被迫收敛自己的热情，更多地投注到纯文学的创作生涯。无力回应中国近代政治变革的大波，在社会生活中丢失了轰动性效应，在文学领域中却顺历

<sup>①</sup> 周作人：《十字街头的塔》，《雨天的书》，岳麓书社1987年版，第65页。

史趋势，留下了清晰可辨的足迹。

### 一、“叛徒与隐士”：周作人及其散文小品

周作人是“五四”新文学运动的领袖人物之一，又由于1937年后附敌叛国而被文学史遗忘几近半个世纪。但是，早年周作人作为一个杰出的文学理论家、批评家、介绍世界文学的翻译家等多方面的贡献，阿英早在《周作人的小品文》里即有公允得当的评价。阿英又说：“但是，到了一九二四年以后，他的努力与发展，却移向另一方面——小品文的写作，这以后周作人的名字，是和小品文不可分离的被记忆在读者们的心里，他的前期的诸姿态，遂为他的 小品文的盛名所掩”。<sup>①</sup>

阿英所论确乎事实。周作人和鲁迅无疑是中国近代小品文的两位最伟大的代表，无论是思想之精湛、学识之渊博，还是艺术之炉火纯青，都堪称双璧。只因为思想倾向的深刻分歧以及个人气质的差异所致，周作人的小品文不可能如鲁迅那样传达中国近代社会革命的主旋律，而呈现出别一种特色。他在知识阶层中曾获得广泛的共鸣，并且影响甚至领导了一个有相当数量作家与作品的小品文流派。

从思想史的眼光审视，什么是周作人散文小品的特色？如果要用最经济最形象最传神的概括，那大约得引用周作人的自许：叛徒与隐士。他多次引用戈尔特堡评价葛理斯的话，“在他里面有一个叛徒与隐士”，以表示自己的向往之情。所以他曾说：“这句话说得最妙：并不是我想援葛理斯以自重，我希望在我的趣味之文里也还有叛徒活着。我毫不踌躇地将这册小集同样地荐于中国现代的叛徒与隐士们之前。”<sup>②</sup> 做一个叛逆的隐士或者隐逸

<sup>①</sup> 阿英：《周作人的小品文》，《周作人论》。

<sup>②</sup> 周作人：《泽泻集·序》，《泽泻集》，岳麓书社1987年版，第1页。

的叛徒，是一种极为典型的自由主义态度，它活灵活现地描划出了中国近代自由主义的二难困境：从政治上说，它夹在革命与专制暴政之间；从文化上说，它夹在文化保守主义与文化激进主义之间。对于后面一种困境，周作人多次借用蔼理斯的话来自道：“有些人将以我的意见为太保守，有些人以为太偏激。世上总常有人很热心的想攀住过去，也常有人热心的想攫得他的所想象的的未来。但是明智的人，站在二者中间，能同情于他们，却知道我们是永远在于过渡时代。在无论何时，现在只是一个交点，为过去与未来相遇之处，我们对于二者都不能有什么争向。不能有世界而无传统，亦不能有生命而无活动。”<sup>①</sup>周作人觉得这话“是一种很好的人生观”。对于传统文化，他要批判要变革，所以是一位“叛徒”；对于要完全截断传统、分裂秩序，完全献身于为理想所鼓舞的革命，却又是他所不能与不信，所以只能是一名“隐士”。

毫无疑问，对于中国漫长的封建文化传统，周作人常作深沉的袭击，他的文化思想与文化批判成分，恰是其小品文叛逆色彩的骨架，也是它们被五四后知识阶层广泛欣赏的重要原因。特别是由于周作人对封建文化的批判，并不简单地流于情绪性的呼喊，而是内面有系统的人文主义理想，并且借助于科学的进展（如生物学、文化人类学、性心理学等）与明晰的理性，因而能够以一种极为从容自信的意态和深刻简洁的理论，将封建主义的文化思想（特别是封建的伦理道德）批驳得入木三分。如他反对吃人的礼教，指出礼教本质上只是原始的性崇拜或性恐惧的孑遗，主张妇女解放，从性心理学揭示封建的妇女性爱观——圣母或荡妇的二分法——的反科学反人道本质；以及在儿童教育、儿

<sup>①</sup> 周作人：《蔼理斯的话》，《雨天的书》，岳麓书社1987年版，第84页。

童心理等问题上的主张,都深化了五四“人的解放”的时代主题,真正显示了人道主义的力量和理性的力量,真正显示了“五四”精神中“科学”与“人权”的天然盟友关系。事实上,正是周作人,在新文学运动中第一个提出了“思想革命”的口号。“他提出著名的‘人的文学’的理论,是为了反对封建的非人的文学。他以大批评家的权威站出来支持郁达夫的《沉沦》和汪静之的情诗,是为了打击伪善的礼教。后来他写出大量的小品文,成就之所以那么高,影响之所以那么大,就因为他善于用小品文来宣传某种文化思想、进行文化批判,不管他是在讲草木虫鱼,在论鬼神道佛,在谈东西学问,在评古今文章。”<sup>①</sup>正因为理想的深刻冲突和理性的力量所在,周作人一贯反对复古。而辛亥革命以后、五四退潮之际、国民党独裁政治确立之后,简言之,20世纪每次政治上反动来临,都伴随有复古的逆流。在反对复古的原则问题上,周作人与鲁迅一样是坚定不移的。这正是一个旧文化“叛徒”的本色。

然而周作人又一向主张宽容。作为英美自由主义的一条思想原则,宽容本系从宗教宽容出发而引申出思想解放、精神自由的确定不移的观念。周作人的宽容,也涉及到宗教宽容,但更多的是直接强调文艺的宽容,那是从思想解放、精神自由原则派生的文艺观。在他看来,“以自己表现为主体”的文艺,必然是个性的,不应该也不能用某种教义来强行统一。“文艺的生命是自由不是平等,是分离不是合并,所以宽容是文艺发达的必要的条件”。这是将文艺宽容作为个性解放的一具利器,因而显示出来的是一种昂扬的战斗姿态,而不是软弱地乞求权威高抬贵手或网开一面。“然而宽容决不是忍受。不滥用权威去阻遏他人的

<sup>①</sup> 舒芜:《周作人概论》,湖南人民出版社1987年版,第8页。

自由发展是宽容，任凭权威来阻遏自己的自由发展而不反抗是忍受。正当的规则是，当自己求自由发展时，对于迫压的势力，不应取忍受的态度；当自己成了已成势力之后，对于他人的自由发展，不可不取宽容的态度。”<sup>①</sup>换言之，“宽容”的原则要求人宽容一切，惟独对于不宽容却不能宽容，推而广之，精神自由的原则承认一切思想学说都有自由发展的权利，惟独那类反对甚至要扼杀精神自由的思想学说，不能任其自由发展。所以主张宽容的周作人对复古思潮、对礼教迷信、对权威主义都毫不宽容。

对旧传统的批判与对新思潮的宽容二者一反一正，构成了周作人自由主义的战斗精神。

然而周作人的这类抗争精神却是日渐消解与软化的，尤其是在1927年以后。

面对着滥杀无辜的国民党武人专制，自由主义者的启蒙、理性、宽容之类信念一概碰壁。与昔日旧军阀毫无二致的专制暴政日渐取得了中央统治，进而形成了一个戊戌以来最为有效的行政系统，但又根本不具备精神的凝聚力、感召力。如此一个权威主义的中央政权横在自由主义者面前，逼迫自由主义者不是沉默就得顺从，否则只能被杀戮。曹聚仁曾经引用周作人1926年的一封信：“今天在燕大图书馆看见英文报说，孙传芳在九江斩决了五十名学生，又某地将十名学生判决死刑云，我不禁想起希腊悲观诗人巴拉达思的一首小诗来。那诗大意云，我们都被看管被喂养着，象是一群猪，给死神随意地宰杀。——不过死神是异物，人不能奈何他。人把人当猪看待，却是令人骇然，虽然古时曾有人彘的典故”。曹氏评论说：“其愤然之情见于言表。但

<sup>①</sup> 周作人：《文艺上的宽容》，《自己的园地》，岳麓书社1987年版，第5页。



从那回以后,《闭户读书论》、《哑吧礼赞》出来了,除了《在女子学院被囚记》以外,我不能不再见浮躁凌厉之气的文字了。周先生备历世变,甘于韬藏以隐士生活自全,盖势所不得不然,周先生十余年间思想的变迁,正是从孔融到陶渊明二百年间思想变迁的缩影。”说“不再见浮躁凌厉之气的文字”并不确切,因为1927年春蒋介石叛变革命,在南方实行清党大屠杀,北方军阀则在北京捕杀了李大钊等二十位革命者,周作人随即以《偶感》一文沉痛悼念亡友。又发表了《偶感(三)》、《偶感(四)》、《人力车与斩决》、《咀咒》、《怎么说才好》、《功臣》等文章,揭露国民党新军阀的凶残与无耻。但是目睹新旧军阀的血腥屠杀,退入书斋,“甘于韬藏以隐士生活自全,盖势所不得不然”一语,确实点破了在高压下蛰伏着的大批自由主义知识分子的真实境遇。曹聚仁又说周作人“心头的火虽在冷灰底下,仍是炎炎燃烧着”,也是解人之论。不过这冷灰下的心火日渐为冷灰所冷却,同样也是事实。

象大多数自由主义者一样,周作人也夹在革命与反革命暴政之间,对两者都持反对态度。但文学界的自由主义者在30年代的困境比一般政治自由主义者更为难堪,因为共产党领导的工农武装割据在全国范围内毕竟远未占据主导地位,而共产党领导的左翼作家及其革命文学,却是30年代中国文学的主流,至少在文化最发达的上海等地是如此。舒芜曾经指出:“周作人在左翼文学兴起的初期,就敏锐地警惕地注视着这个新事物的发展。他那种十分封闭极端矜持的个人主义,使他把马克思主义与束缚个性的封建主义等量齐观,使他觉得新的束缚更甚于旧的束缚”。<sup>①</sup>此论颇为精当。如果补充上周作人的自由主义立场决

<sup>①</sup> 舒芜:《周作人概论》,湖南人民出版社1983年版,第70页。

定他不得不然的话，就可以更完整更深刻。因为从自由主义的立场看，在以某一种教义统一规范人的思想这一点上，马克思主义与封建主义是完全一致的。1928年，已经离弃了“文学革命”口号的周作人声称：“文学即是不革命，能革命就不必需要文学和其他种种艺术或宗教，因为他已有了他的世界了；接着吻的嘴不再要唱歌，这理由正是一致。”<sup>①</sup>借文学创作与社会实践的差异去证明文学与革命两不相容，根本上否认了革命文学存在的理由。又进而将革命文学都归入“载道主义”、“集团主义”、“君师主义”，这些在周作人看来本质上都是封建王纲的产物，都是极权主义、权威主义、独断论性质的精神产品。说到底，革命文学的特殊精神气质及其无产阶级专政的政治主张，都为周作人所难以“宽容”。所以他1928年末宣称自己依然忠于自由主义的原则立场，而信仰马列主义与信仰法西斯一样，是“正宗与专制拼合的办法，与神圣裁判官一鼻孔出气”，因而与文明相远，与“妖术”倒相近。<sup>②</sup>此话并无新的发明，只是现代西方自由主义的流行见解罢了。

自由主义文学家面临的更为严峻的问题是：革命文学所反映的正是五四新文化运动合乎逻辑的深化，——以广阔的社会革命超越单纯的文化领域的革命，以无产阶级革命超越早期自由主义者所向往的资产阶级革命。这场社会运动客观上有着深厚的社会根源与历史必然性，主观上已具备马克思主义的武装，其势难挡。而以鲁迅为旗帜的左翼作家又在刀尖剑影与无声的杀戮之下顽强地奋斗，显示了生机勃勃的实绩；尽管难免有幼稚与粗浅之象，但却预示着一个新的文学世界。当然，周作人等

<sup>①</sup> 周作人：《永日集·燕知草跋》。

<sup>②</sup> 参见周作人：《永日集·关于妖术》。

自由主义作家所瞩目的文化批评的任务并没有最终完成，所以他的散文小品传达的某些思想并未过时，只是时代主题已经转换，所以他不能如鲁迅那样，在一个新的高度去进行更深入的文化批判。换言之，他多半是自愿放逐于时代精神的主流以外，“隐士”正是这种自我流放的最骄傲的自称。

其实，在大革命兴起之初，周作人已于1925年写下了《十字街头的塔》，很自信地宣称：“别人离了象牙的塔走往十字街头，我却在十字街头造起塔来住，未免似乎取巧罢？我本不是任何艺术家，没有象牙或牛角的塔，自然是站在十字街头的了，然而又有点怕累，怕挤，于是只好住在临街的塔里，这是自然不过的事。只是在现今中国这种态度最不上算，大众看见塔，便说这是知识阶级，（就有罪，）绅士商贾见塔在路边，便说这是党人，（应取缔。）不过这也没有什么妨害，……反正这些闲话都靠不住也不会久的。老实说，这塔与街本来并非不相干的东西，不问世事而缩入塔里原即是对于街头的反动，出在街头说道工作的人也仍有他们的塔，因为他们自有其与大众乖戾的理想。总之只有预备跟着街头的群众去瞎撞胡混，不想依着自己的意见说一两句话的人，才真是没有他的塔。所以我这塔也不只是我一个人有，不过这个名称是由我替他所取的罢了。”<sup>①</sup>过了五年，在《草木虫鱼·小引》中，同一个周作人，依然在表述左右夹攻之下的困境：“有些事情固然我本不要说，然而也有些是想说的，而现在实在无从说起。不必说到政治大事上去，即使偶然说说儿童或妇女身上的事情，也难保不被看出反动的痕迹，其次是落伍的证据来，得到古人所谓笔祸。”只是五年前的自信已经低落许多。他指责国民党的文艺政策是禅的文学——棒喝主义；革命文学则被

<sup>①</sup> 周作人：《雨天的书·十字街头的塔》。

影射为“密宗”——咒的文学，一种简单愚昧的东西，二者本质上相通。于是周作人索性抬起高贵的头昂昂然而去，因为世间“无一可言”。

客观境遇和主观倾向都类似于周作人的，在30年代有一大批散文小品家，最有影响的有二派，一是林语堂和所谓“林系刊物”的中坚作家老舍、丰子恺、俞平伯、废名等等，二是所谓“自由派”。

“自由派”可以上溯至《现代评论》的陈西滢等人，是一批主张温和的社会改良、有节制的批评的自由主义者；在30年代则是《新月》派，继之则是《现代》派，还有是在《申报·自由谈》和《大公报》文艺副刊周围的小品文家。“新月”派以梁实秋、胡适、徐志摩、罗隆基为代表，注意力在政治与文艺间摆动，强烈要求“自由”，但左右受夹的感觉与周作人相同。如梁实秋在《思想自由》一文中叹苦道：“中国现在令人不满的现状之一，便是人民没有思想自由。妨碍人民思想自由的有两种人：一种是当局者，滥用威权，侵犯人民言论出版自由，不准人民批评，强迫人民信仰某一种主义；还有一种是狂热的宣传家，用漫骂的文字攻击异己，用诬蔑的手段陷害异己，夸大的宣传自己的主张。”“现代”派以施蛰存、胡秋原为代表，偏重于文艺。几家报纸副刊上的作者以沈从文、庐隐为代表，视野集注于文化领域。这派人大多属于想在国民党反动统治与革命及革命文学之间走第三条道路的人。但他们的小品文除少数人（如梁实秋等）外，常常理念偏重，情趣欠缺。

而林语堂和所谓《论语》派小品文则几乎全在周作人的影响覆盖之下，所以从思想史或文学史的角度都可以把他们归诸周作人一系。在左右夹攻之下，他们尽管仍时有激愤，但总体上逐

渐把眼光从水深火热的外部世界收回到恬然苟安的性灵上去，将入世的激愤更多地化为超然的幽默，借“闲适”来婉诉衷肠，所作多淡而乏味的评茶说鬼、游戏消闲、甚至卑下无聊的小品，即便不能完全忘却现实的讽刺，也往往流于插科打诨的戏谑。这便是林语堂所谓“以自我为中心，以闲适为格调”。可以说，这是一批想做叛逆的隐士或隐居的叛徒而未能尽如其愿的人。

但是，品位不纯并不意味着这一派人在散文小品的理论与艺术成就上毫无建树。相反，自由主义倾向如果不是他们在散文小品理论与创作上大有收获的惟一原因的话，至少也是一条重要的原因。正如有的评论家指出的那样，周作人杂文理论的核心内容是，提倡美文方法和鼓励个性表现。“美文”的提倡促进了抒情散文的繁荣，也促进了杂文的文学化进程，因为它鼓励在议论文创作中加进艺术性的成分。事实上，现代杂文的文学性加强正在此之后。周作人还提倡“个性的文学”，要求文学表现真挚的个性，包括在杂文中更强烈地表现个性。正是在周作人大力提倡、众多作家起而响应的情况下，1918—1923年杂文克服了样式雷同、个性缺乏的稚弱情况，创作个性渐渐丰富，并于1924—1927年形成了多种多样的艺术风格。<sup>①</sup>

应当重视的是，在散文理论上，周作人接通了现代散文小品的两大源头：晚明小品与英国近代随笔。即他所说的：“中国新散文的源流我看是公安派与英国小品文两者所合成”。<sup>②</sup>英国的小品文指艾迪生、斯梯尔、笛福、兰姆等等的随笔(Essays)。这是双重意义的源头。其一指思想倾向，上述英国随笔乃是自由主义的文学产物，艾迪生、斯梯尔等是着力给人生建立某些新的价值规范的作家，而明朝的小品文“原来是反抗的”，“明朝的名

<sup>①</sup> 参见张华主编《中国现代杂文史》，西北大学出版社1987年版，第50页。

<sup>②</sup> 周作人：《永日集·燕知草跋》。

士的文艺诚然是多有隐遁的色彩；但根本却是反抗的，有些人终于做了忠臣，……大多数的真正的文人的反礼教的态度也很显然”。换言之，两者在精神气质与思想倾向上是一致的。其二指散文的艺术风格、形式上的相似。即话题广泛，几近无所不至，行文轻松自然，无拘无束，用以自由地表现才情个性。英国小品文呈现出一种“绅士”风度；明代小品文则常蕴含名士气概或隐逸风致。在这方面，厨川白村《出了象牙之塔》中有关英国Essays的评述对周作人一派有重大影响：如果是冬天，便坐在暖炉旁边的安乐椅上，倘在夏天，则披浴衣，啜茗，随便谈谈，和好友任心闲话，将这些话照样地移在纸上的东西，便是Esseys。

兴之所至，也说些以不至于头痛为度的道理罢。也有冷嘲，也有警句罢。既有Humor（滑稽），也有Pathos（感愤）。所说的题目，天下国家的大事不待言，还有市井的琐事，书籍的批评，相识者的消息，以及自己过去的追怀，想到什么就纵谈什么，而托于即兴之笔者，是这类的文章。“在Essays，比什么都紧要的要件，就是作者将自己的个人底人格的色彩，浓厚地表现出来。……是将诗歌中的抒情，行以散文的东西。”

这些转化到周作人的理论中，就是那段广为流传的话：“如在江村小屋里，靠玻璃窗，烘着白炭火钵，喝清茶，同友人说闲话”。<sup>①</sup>所以周作人一直十分严厉地批评从韩愈到桐城派的正统派散文及其“文以载道”理论。正统派散文所载之“道”即礼教与封建文化思想固然是他反对的靶子，传统散文强调典雅、谋篇炼句的程式化，乃至注重行文的节奏性，琅琅上口的可诵性等，也为周作人所坚决否定。在周作人看来，古代散文的音乐性因素基本上是消极的东西。

① 周作人：《雨天的书·自序一》。

把这一派作家的散文理论表述得较为系统的是林语堂。他说：“笔者意下之所谓优秀散文，须具备围炉闲谈的气氛和节奏，有如伟大的小说家笛福、斯威夫特和包斯威尔的文笔。而这种散文只能用一种有生命力的而非人工雕琢的语言来完成。……优秀的散文是自然地大踏步向前，古典散文则是备受束缚，用裹着的小脚走路，且步步都要走得有艺术性。……更有甚者，优秀的散文应该是随便的，谈话式的，陈述个人看法的，而中国文学艺术的特点则在于将个人感情隐藏起来，代之以无个性的外表”。<sup>①</sup>在林语堂等自由主义作家看来，文学创作中字斟句酌的行文习惯，本身是谨小慎微的行为方式与恪守圣道的注经传统之文学表现，转过来又成为束缚思想，扼杀个性的文化陷阱。由于中国古代散文所运用的文言文，有一种极端单音节性练就的极为凝炼的风格，“其中每个字，每个音节都经过反复斟酌，体现了最微妙的语音价值，且意味无穷。如同那些一丝不苟的诗人，中国的散文作家对每一个音节也都谨慎小心。这种洗炼风格的娴熟运用意味着词语选择上的炉火纯青。先是在文学传统上青昧文绉绉的词语，而后成为一种社会传统，最后变成了中国人的心理习惯”。<sup>②</sup>所以散文语言的变换具有根本上改塑民族心理的文化意义。对正统散文的挑战也就是对正统文化思想的叛逆。但这种叛逆精神隐身于趣味、飘逸和种种不拘一格的风致之中。

毫无疑问，这一套散文理论同自由主义者的精神气质、人生态度十分吻合，这正是首倡“人的文学”的周作人将其主要精力投入到散文小品创作的重要原因。事实上，我们可以看到自由主义作家群大多以此理论来规范自己的散文创作。但是，正是也只有周作人最好地实践了这派散文理论，以其高瞻杰出的创

<sup>①②</sup> 林语堂：《中国人》，浙江人民出版社1988年版，第203、194页。

作成果提供了这套散文理论的典型个案。因此，今天我们回顾现代文学的历史，鲁迅所代表的左翼作家在散文创作中有极为伟大的贡献，自不容赘述；周作人所代表的自由主义作家群，在继承从梁启超到五四文学革命的传统，拓宽现代散文的视野与题材，用灵巧而富于生机的语言表达现代人的思想感情诸方面，对现代散文同样有不容忽略的伟大贡献。

## 二、徐志摩与“新月”派诗歌

如果说主要借助于说理的小品文尚可以被以周作为代表的作家群视为“十字街头的塔”，那么，主情的艺术——诗歌就更易被困惑中的自由主义作家视为足以栖身的象牙之塔了。1928年3月创办的《新月》月刊所代表的“新月”派诗人们，正是在大革命失败后弥漫性幻灭感中不懈地追求“艺术至上”的文学流派。《新月》的成员比较复杂，包括以胡适、罗隆基为主笔的社会—政治批评，梁实秋为主笔的文学批评，这些我们留待下一节去讨论。但是，《新月》在社会上的声望与影响，很大程度来自诗歌方面。从诗歌理论与创作的方面看《新月》，其前身是《晨报·诗刊》及为提倡新剧而于1923年成立的新月社；其后继而与《新月》并存同逝的则是1931年1月出版的《诗刊》。

毫无疑问，“新月”派是同徐志摩的名字密切不可分割地联系着，徐是“新月”的灵魂与中坚。胡适曾经这般评价他：“他的人生观真是一种单纯的信仰，这里面只有三个大字：一个是爱，一个是自由，一个是美。他梦想这三个理想的条件能够会合在一个人人生里，这是他的单纯信仰。他的一生的历史，只是他追求这个单纯信仰的实现的历史”。<sup>①</sup>此话可作解人之论看待。而卞之琳则说在徐志摩的驳杂的思想感情里，“总还有三条积极的主

<sup>①</sup> 胡适：《追忆志摩》。



线：爱祖国、反封建、讲‘人道’。”<sup>①</sup>前者从入世心很强的思想家观之，称其“单纯”；后者以诗人谈其思想，不讳言其“驳杂”，宝爱之意却是相通的。事实上，徐志摩的第一个诗集——1925年出版的《志摩的诗》分明回荡着“五四”反封建争自由的潮声。而徐志摩确实是相当自觉地用诗歌去传达那种时代精神的骚动：“我们信诗是表现人类创造力的一个工具，与音乐与美术是同等同性质的；我们相信我们这民族这时期的精神解放与精神革命没有一部象样的诗式的表现是不完全的；我们信我们自身灵里的以及周遭空气里多的是要求投胎的思想的灵魂；我们的责任是替他们构造适当的躯壳，这就是诗文与各种美术的新格式与新音节的发现”。<sup>②</sup>渴望个性解放、执着地追求自由理想，使他的诗赢得了广大的读者：

我拉着你的手，  
 爱，你跟着我走；  
 听凭荆棘把我们脚心刺透，  
 听凭冰雹劈破我们的头，  
 你跟着我走，  
 我拉着你的手，  
 逃出了牢笼，恢复了我们的自由！<sup>③</sup>

在自由主义的早春，徐志摩一度感到理想的自由境界扞手可及，那里有爱、自由和美：

顺着我的指头看，  
 那天边一小星的蓝——  
 那是一座岛，岛上有青草，

<sup>①</sup> 卞之琳：《徐志摩诗集序》，四川人民出版社1981年版。

<sup>②③</sup> 徐志摩：《这是一个怯懦的世界》，《徐志摩诗集》，四川人民出版社，1981年版。

鲜花,美丽的走兽与飞鸟;  
 快上这轻快的小艇,  
 去到那理想的天庭——

恋爱、欢欣、自由——辞别了人间,永远!①

此中虽然浮动淡淡的疏离现实的阴影,理想主义的基调尚是高昂的。所以他既不惮以歌吟揭露与控诉军阀统治下的黑暗与社会的沉沦,也甘愿为理想的实现承担巨大的痛苦。在方生方死、新旧交替的转折点上,痛苦与黑暗只是幸福与光明的前奏。他热情地宣言:“我们要盼望一个伟大的事实出现,我们要守候一个馨香的婴儿出世”。②

然而,自由主义者满怀热情迎来的不是自由的宁馨儿,而是个权威主义的怪胎,这不能不使诗人们感到一种普遍的幻灭。尔后这种幻灭感又进一步加剧为绝望中的自我陶醉与莫名的怅惘。而且,中国共产党领导下的人民革命又令他恐惧与憎恶。在徐志摩看来,工农专政与国民党独裁统治都属于权威主义政治,都与自由主义理想背道而驰。象其他自由主义者一样,徐志摩也主张和平地渐进与改良:“我们须要的是风,是雷,是雨,是一切摧醒生命的势力,是一切滋养生命的势力,但我们不要狂风,要和风,不要暴雨,要缓雨”。③所以,徐志摩一面在《秋虫》、《西窗》等诗中讽刺国民党以狡诈与暴力攫取了政权,一面又攻击革命运动,“思想被主义奸污得苦”。然而,这只是当时中国自由主义者普遍困境的诗歌表现,它并不能改变国内阶级斗争日趋激烈的大势。于是,他惶恐而怅惘地叹息:

我不知道风

① 徐志摩:《这是一个怯懦的世界》,《徐志摩诗集》,四川人民出版社,1981年版。

② 徐志摩:《婴儿》,同上。

③ 徐志摩:《歌游漫录》,新月书店1930年2月版。

是在哪一个方向吹——  
我是在梦中，  
在梦的悲哀里心碎！

这首诗刊行于1927年的《猛虎集》中。就在《猛虎集》的序中文，徐志摩却又哀婉又决绝地声言：“我再没有别的话说，我只要你们记得有一种天教唱歌的鸟不到呕血不住口，它的歌里有它独自知道的别一个世界的愉快，也有他独自知道的悲哀与伤痛的鲜明；诗人也是一种痴鸟，他把他的柔软的心窝紧抵着蔷薇的花刺，口里不住的唱着星月的光辉与人类的希望，非到他的心血滴出来把白花染成大红他不住口。”

在徐志摩以前，自由主义者中不乏为现代诗歌拓荒垦殖的人物：梁启超首倡“诗界革命”，可以视为先驱；胡适的一本《尝试集》，实为自由体诗的滥觞。胡适以白话写诗，蹒跚褴褛以启山林之功不可没，但胡适的实用主义气质决定他过于理智，缺少强烈的热情；过去世俗化，缺乏邈远的终极关怀，所以朴直平浅而韵味无多。胡诗尝且如此，模仿者则更其缺少诗味。1919年2月周作人在《新青年》第六卷第2号上发表长诗《小河》，当即被胡适推为“新诗中的第一首杰作”，至今都被文学史家们论为继《尝试集》以后，新诗的第二个里程碑。《小河》的成功，体现了新诗运动进一步发展的方向，实际解决了审美标准、感情境界等进一步发展必需解决的问题。特别是周作人批评新诗过于透澈、缺乏朦胧，<sup>a</sup>追求诗的“浑融清澈”，对新诗运动有很大启发意义。“带一点朦胧，含几分清涩的境界。这种境界只是他个人的，而打破了那个晶莹透澈得太厉害的玻璃球，引导新诗人寻找别样的境界，这功劳却是历史的”。<sup>①</sup>不过，今日看来，周作人在诗歌创

① 舒芜：《周作人概论》，第26—29页。

作上的成就,主要局限于散文诗。<sup>①</sup>这种过于平易缺少限制的形式,在周作人那样的思想家、大散文家手里,可以表现出很清新的诗的韵味与很高的情感品位。但是周作人除《小河》以外还有数十首诗,其中虽不乏冲淡和婉乃至清隽的情致,但质直平坦之病也时有呈露,如其《小孩》末段:“我真是偏私的人啊/为了自己的儿女才爱小孩/为了自己的妻子才爱女人/为了自己才爱人/但是我觉得没有别的道路了。”公正地说,这实在只能说是分行的散文,尽管其思想感情的坦露真诚是感人的,但它并非真正意义上的诗。换言之,周作人以后,新诗运动最亟待解决的是寻找合适的形式;在那种诗歌形式中,既能够有助于自由地表达个人情感,又不至于流于平浅而毫无回味;既有现代气息,又富于民族特征。

因此,从胡适到周作人,主要是以散文化的自由诗对古代诗歌那种严谨得束缚思想感情的格律形式来了一次否定,尔后又不可避免地亟需对过于散文化的倾向来一次再否定。比较自觉地从这方面探索的,是“新月”派诗人。他们一方面自觉地沿着古代诗歌——“在东方一条最蛮横最美丽的大河”——的水势,一方面感受到了西方文学的大风的推力,希望“一半靠着风一半靠着水势,在风和水势两下牵持不下的对抗中,找到一个折衷的自然趋向”。<sup>②</sup>他们自觉地将中国古代诗歌传统的菁华去接续近

① 朱自清曾称赞周作人的诗歌“真正打破旧诗词的镣铐”,(朱自清:《中国新文学大系诗集·导言》)钱理群称《小河》“散文化的形式却因此彻底摆脱了旧诗词格律的束缚,比之同一时期胡适的半新不旧的尝试体的诗,反而获得了一种形式的自由与自然。”(钱理群:《周作人传》,十月文艺出版社1990年出版第215页)钱理群关于《小河》主旨的自由主义性质的分析——对启蒙的向往与对革命的疑惧两者浑一——是颇为中肯的。(见前书第216—219页)。

② 陈梦家:《新月诗选·序》上海新月书店1931年版,第4页。

现代英美诗歌的神韵,因而“主张本质的醇正、技巧的周密和格律的谨严”。<sup>①</sup>这意味着他们不满足于让诗成为时代精神的单纯传声筒,不满足于令诗歌成为理念的单薄外衣,而是努力去提高新诗的艺术质量和审美价值。

从形式上说,“新月”派最重要的贡献在于格律方面的探索。他们既同20年代新格律派一样,坚持新诗应当有严谨的格律,但又不再自拘于“方块诗”的樊笼。“我们不怕格律。格律是圈,它使诗更显明,更美。形式是官感赏乐的外助,格律在不影响于内容的程序上,我们要它,好象画不拒绝合式的金框。金框也有它自己的美,格律便是在形式上给与欣赏者的贡献。但我们决不坚持非格律不可的论调,因为情绪的空气不容许格律来应用时,还是得听诗的意义不受拘束的自由发展”。<sup>②</sup>

这种诗歌理论与自由主义者对自由与限制的哲学原则是同构的。从洛克开始,英美自由主义对自由与限制关系的观念传统是:坚持自由并不是无限的,自由相对于限制而有意义,“限制”确定了“自由”的边界,同时也保障了自由。在政治上,限制所确定的边界是法律;文化上,“限制”的载体是程序和传统。它们虽然都可以改变但却不能根本取消。

正是在这种哲学原则之下,“新月”派努力探索了新诗的格律问题。如徐志摩曾输入并试验了多种外国诗的形式:散文诗、自由诗、无韵体诗、骈句韵体诗、章韵体诗等等,而且以创造的精神对之加以改造、变通,努力使它既适合中国人的审美习惯,又显示出新形式的新异美来。但不管何种形式,都力图安排得节与节之间大体上的匀称。在此基础上,徐志摩的诗歌不仅总是保持着鲜明的节奏感,而且可以凭借多种手段创造出多种多样

<sup>①</sup> 陈梦家:《新月诗选·序》,上海新月书店1931年版,第17页。

<sup>②</sup> 陈梦家:《新月诗选·序》,第15页。

的旋律美。在浓郁的音乐氛围中熟练地运用一连串技巧去自由抒情,使得现代新诗在音乐美方面获得了重大突破。

徐志摩及“新月”派诗人都自称“只为着诗才写诗”,对社会变革的有意疏离与全身心地投身于艺术美的创造,两者迥成对照。因此,除了格律的谨严以外,他们追求“本质的醇正、技巧的周密”,往往精雕细琢,力求尽善尽美。在“新月”派诗人看来,美的最高境界即是空灵、纯真、清明、飘忽。这同30年代周作人、林语堂一派散文小品所追求的艺术境界本质上是相通的。《新月诗选》所选18位诗人的80首诗歌,它的主体——抒情短诗确实大多数较成功地达到或接近了这一目标。

总之,虽然评价徐志摩与新月派诗人的艺术成就不是本书的任务,但是我们既把这批自由主义诗人当作整个社会思想的一部分来研究,就不但要研究其思想史意义,还要研究其文化史意义。——后者使人们承认“新月”派诗人在现代中国诗歌的发展中作出了不可绕过的贡献。关于这一点,近年来文学史界已渐见较公允的评价。在论及“新月”派诗人时,有人说:“20年代末和进入30年代以后,反对诗歌表现社会斗争内容,把诗歌创作的重心放在形式美的追求上,诗歌运动中出现的这种思潮和流派一直与左翼诗歌运动相对抗地存在着。诗界出现对峙现象,是由于诗人们所持思想政治立场的不同所致,但艺术至上倾向之所以出现并得到一定的发展,还有另外一个不可忽视的原因,即新诗迫切要求提高自身的艺术水准。左翼诗歌运动在相当长时间内没有自觉地将这一任务担在自己肩上,而某些具有艺术至上倾向的诗歌流派却顺应了新诗的这一要求,因而使自己得以与左翼诗歌争奇斗艳,并且取得了成绩”。<sup>①</sup>当代中国诗歌当

<sup>①</sup> 王清波:《诗潮与诗神:中国现代诗歌三十年》,人民出版社1989年版,第331页。

然享受了左翼诗歌的恩泽,但同时与“新月”派等诗歌也有着艺术上的血缘关系。

### 三、沈从文的小说及其理想世界

30年代的中国文坛,有一颗迅速上升的新星,他就是以特异色彩的小说名世的作家沈从文。沈从文的声誉当然来自于他丰厚的小说创作,这甚至使他得以列入鲁迅先生所拟新文学运动以来“最好的作家”的名单;但是同时也因为他主编《大公报》文艺副刊,成为一大批“京派文人”的中坚乃至代表。<sup>①</sup>所谓“京派文人”,既是地域的概念又含政治倾向的意蕴。1930年左联成立以后,左翼作家以上海为主要阵地,以国民党为靠山的“民族主义文学运动”以南京为据点,在北京,却聚集着一大批游离于极右势力与左翼作家之外的作家。“他们既厌憎国民党的专制独裁政治,又对中国共产党领导的革命抱有程度不一的隔膜与怀疑。这批作家当时被称为‘京派作家’。实际上,‘京派作家’没有固定的组织,只是一个自由主义的松散的作家群体。”<sup>②</sup>《大公报·文艺》、《文学季刊》、《文学杂志》等为他们发表作品的共同阵地。《大公报·文艺》是其中起步最早、时间最长而又最具连续性的一面旗帜。”<sup>③</sup>作为其主编,沈从文当然在自由主义作家群中有举足轻重的地位。

但是,沈从文的文学独立、表现个性的主张,他的文化批判

① 朱光潜在《从沈从文的人格看沈从文的文艺风格》一文中回忆说:“他编《大公报·文艺》,我编商务印书馆的《文学杂志》,把北京的一些文人纠集在一起,占据了两个文艺阵地,因此博得了所谓‘京派文人’的称呼。”(《花城》1980年第5期)

② 凌宇:《沈从文传》,十月文艺出版社1988年版,第304页。

③ 沈从文:《焚书问题》,《国闻周报》,1934年3月5日。

乃至政治批评的立场,都如一般的文化自由主义者一样,不得不令他进入进退维谷、左右为难的境地。

作为一个自由主义者,沈从文一直捍卫着作家的人权和创作的自由。1933年丁玲被捕以后,沈从文即于《独立评论》上发表《丁玲女士被捕》一文,抗议国民党政府非法逮捕乃至屠杀进步作家的暴行,抗议“党治摧残艺术的政策”。1934年2月19日国民党上海市党部奉中央党部的命令,查禁大批进步书籍,沈从文又发表了《禁书问题》一文,对国民党政府迫害作家、查禁书籍提出批评,认为这难免使人将此事“与两千年前的焚书坑儒并为一谈”。又说:“当局对于青年左倾思想的发展,不追求它的原因,不把这个问题的联系到‘社会的黑暗与混乱’,‘农村经济的衰落’及其他情形考虑,不对于他们精神方面发展加以注意,不为他们生存觅一出路,不好好的研究青年问题,就只避重就轻,把问题认为完全由于左翼文学宣传的结果,以为只需要把凡稍有影响的书籍焚尽,勒迫作家饿毙,就可以天下太平。这种打算实在是太幼稚,对国事言太近于‘大题小做’,对文学家言又象太近于‘小题大作’了。”<sup>①</sup>此文批评国民党是确实的,但对国民党尚抱有希望也是确实的。在不容许任何批评的国民党政府看来,这是一种“反革命”的立场——即共产党的立场;而在左翼文学界看来,这是“帮闲”而帮得不得体,“忠而获咎”罢了。

毫无疑问,沈从文既抗议国民党的文化专制政策,又不赞同左翼作家的革命文学运动。30年代中期,当救亡成为当时以左翼作家为核心的文学主旋律的时候,沈从文发表了《作家间需要一种新运动》,批评主要是左翼文学的雷同化、公式化倾向。说“凡事都缺少系统的中国,到这个非有独创性不能存在的文学作

<sup>①</sup> 沈从文:《禁书问题》,《国闻周报》1934年3月5日。



品上,恰恰见出一个一元现象,实在不可理解。这个现象说得蕴藉一点,是作者们都太关心‘时代’,已走上了一条共通必由的大道。说得诚实一点,就是一般作者都不长进,因为缺少独立识见,只知追求时髦,结果把自己完全丢失了”。<sup>①</sup>

强调文学家人格的独立和文学自身的独立是沈从文一贯的主张,所以一切将文学贬为追求外在功利的工具的倾向,都为他所拒绝。在三四十年代,他认为这种文学自我贬低的危险主要来源于两种情状:一是文学依附于政治,落为政治的工具;二是文学依附于商业,堕落为“商品化”文学。要避免这两种歧途,最重要的是作家要真正具有“独立思想”。“一切作品都需要个性,都必须浸透作者人格和感情。想达到这个目的,写作时要独断,要彻底地独断”。<sup>②</sup>这是一种典型的文艺自由主义立场:“我赞同文艺的自由发展,正因为在中国,它要从政府的裁判和另一种‘一尊独占’的趋势里解放出来,它才能向各方面滋长、繁荣、拘束越少,可试验的路越多。”<sup>③</sup>这种观点,在京派作家中是相当普遍的。朱光潜就主张:“我们刚从旧传统的桎梏解放出来,现在又似在作茧自缚,创造新传统的桎梏套在身上,这未免太愚蠢。新传统将来自然会成立的,我们不必催生堕胎。在任何方面,我们的思想成就都还很幼稚,如果倡‘思想统一’,我们最多只能把这幼稚的成就加以凝固化,让它做一个止关。我们现在所急需的不是统一而是繁富,是深入,是尽量地吸收融化,是树立广大深厚的基础。”<sup>④</sup>但是“京派文人”的这种主张实际上包含着对左

① 沈从文:《作家间需要一种新运动》,《大公报·文艺》,1936年10月25日。

② 沈从文:《从文小说习作选集·代序》,《沈从文文集》第11卷,花城出版社,三联书店香港分店1984年版。

③ 沈从文:《一封信》,《大公报·文艺》,1937年2月21日。

④ 朱光潜:《我对于〈文学杂志〉的希望》,《文学杂志》1937年5月创刊号。

翼文学的批评，自然也受到左翼作家的严厉反批评。<sup>①</sup>而沈从文，却是出于他对文学的社会功能的理想化估计。象当时一般文化自由主义者一样，沈从文认为社会改造的必要前提是文化改造、文化批判，因此，文学的功能就在于通过一批有独立思想的作家的深入探索，“能够追究这个民族一切症结所在，并弄明白了这个民族人生观的虚浮、懦弱、迷信、懒惰，由于历史所发生的坏影响，我们已经受到了什么报应，若此后再糊涂愚昧下去，又必然还有什么悲惨场面”。<sup>②</sup>如此，文学就可以具备上下两方面的社会功用：对社会精英，“好的文学作品应当具有教育第一流政治家的能力”；对普通民众，“用作品燃烧起这个民族更年轻一辈的情感，增加他在忧患中的抵抗力，增加一点活力”。

对文学功能的理想化，到40年代，被沈从文发展到一种文学乌托邦的境地。仿佛整个社会都可以以文学为支点被轻轻转动起来，朝着一个美妙的理想社会不断进步：“凡希望重造一种新的经典，煽起人类对于进步的憧憬，增加求进步的勇气和热情，一定得承认这种经典的理想，并要用确当文字方能奏效的。”“诚如康拉德所说，‘给我相当的字，正确的音，我可以移动世界’。”<sup>③</sup>

对文学以及整个观念形态的文化的社会改造功能不恰当的过高估价，决定了沈从文一生对政治的疏离态度，也决定了在政治危机、民族危机严重的历史时刻，他和他的创作必然被抛出社会注视的焦点以外。事实上，“九·一八”事变以后，随着民族危机的日渐加深，又随着中国共产党的政治战略与策略的转变，文

① 如茅盾就有《新文学前途有危机么?》、《关于差不多》等批评文章，认为沈从文在进行“敌意的挑战”。

② 沈从文：《废邮存底·元旦日致〈文艺〉读者》，《沈从文选集》，第5卷，四川人民出版社1983年版。

③ 沈从文：《谈进步》，《文艺季刊》1卷3期。

化自由主义也发生了分化,相当一部分人投身于救亡运动之中。而沈从文却主张“冷静”、“沉默”、“远离了‘宣传’的空气,远离了‘文化人’的身份,同时也远离了那种战争的浪漫情绪,”去更深刻地反省历史、体悟人生,埋头苦干创造第一流的文学精品。可见,沈从文的自由主义立场是相当顽梗的,他不被左翼文学界所接纳,亦在情理之中。

经过近40年的沉默与遗忘,中国的青年一代读者重新发现了沈从文的名字。时间使人拉开了与功利的距离,美呈现了。沈从文的众多小说(包括他以画师般善于着色敷彩的笔所写下的极其优美的散文)构成了一个独特的文学世界。对这个世界充满神奇魅力的美,文学史家已经有许多并将会有更多的赏析;我们只能满足于自己的角色分配,简明扼要地阐释沈从文的文学世界的思想史意义。

1981年,沈从文十分质析地回顾:他所以从事文学创作:“一半近于偶然,一半是正当生命成熟时,和当时新的报刊反映的新思潮接触中,激发了我一种追求独立自由的童心和幻想”。<sup>①</sup>

沈从文的全部创作几乎都可以视为这种“追求独立自由的童心与幻想”之投射,是20世纪特别是五四以来将自由作为新价值的中国思潮脉动之文学表现。

带着一支渐臻挥洒自如的笔,沈从文剖析着、刻划着人生形式及其历史演变,目光始终灼灼注视着一种“优美、健康、自然,而又不悖于人性的人生形式”。<sup>②</sup>这使他备尝痛苦与欢欣、忧伤与希望,并且备受理性与情感冲突的纷扰。有研究者指出:“他从20世纪初叶到抗战时期湘西社会的历史演变里,提取了原始

① 沈从文:《沈从文散文选·题记》,湖南人民出版社1981年版。

② 沈从文:《沈从文小说习作选·代序》,《国闻周报》13卷1期。

自由、自在蒙昧、自主自为这三种基本的生命形态”。<sup>①</sup>这种概括对沈从文小说的哲学理解是颇有深度的。《龙朱》，《神巫之爱》，《月下小景》，《阿黑小史》等构成的原始自由是生命原生态的存在方式与精神方式，它以苗族等南方少数民族的生活为特定场景，借助于同自然浑然一体的人际关系，特别是享有高度自由的两性关系，显示出自然、淳朴、又强健、热烈的生命跃动。它与西方17世纪、18世纪自由主义思想家所据以为理论预设的“自然状态”或“自然法”的概念有相通之处，即承认每个人都享有天赋的自由、平等权利。不过，“自然状态”的结束，在西方思想家看来，或者是由于人性所必然导致的冲突，或者是被公民社会所超越；而在沈从文笔下，则是由于其原始封闭性的环境必然受到文明的侵蚀。由此形成在《柏子》、《萧萧》等一大批“乡下人”系列小说中呈露的人生形态：原始文化的逐渐解体与人的依赖关系——童养媳、卖淫、雇工制度等——的确立，自然状态下人性的雄强淳朴在展示其正面的同时，也展现了其负面——蒙昧无知、几近未经理智的开发。沈从文基本上以写实的手法所表现的湘西社会景观，渗透着作者深深的同情与忧伤。《长河》、《边城》则寄托着沈从文的理想境界，翠翠等人物一方面既保持着自然状态下人的本真与德性，一方面又已经苏醒了其理性精神，所以既能抵御人之依赖关系与物之依赖关系的奴役，又能以新的面貌作生活的竞争。

公正地说，晚年沈从文对自己的看法与评估——“追求独立自由的童心与幻想”——是质朴而且清醒的。但是沈从文所憧憬的自由的理想人生与理想社会，与现代化、工业化、都市化的客观进程相悖。他不明白农业文明让位于工业文明的必然结果

<sup>①</sup> 凌宇：《沈从文传》，十月文艺出版社1988年版，第342页。

之一，是社会生活的理性化，这是工具理性获得普遍运用的时代，因而同时就是“淳朴”的道德消解的时代。在伦理道德的某种退步表象之下，历史在大踏步前行，“物的依赖”取代“人的依赖”，正是达到自由人的联合体的喧闹的前奏。

沈从文曾经说，他“要用一种温柔的笔调来写爱情，写那种和我目前生活完全相反，而与我过去情感又十分相近的牧歌”。<sup>①</sup>其实，沈从文所写的更接近于农业文明的一曲挽歌，它的旋律中浑响着西方自由观念与楚汉浪漫主义、老庄崇尚自然的人生哲学。今天任何一个沈从文的崇拜者到桃源、凤凰一带去旅行，如果他还想去寻找沈从文描写的那类田园牧歌般生活，必定大失所望而归。也许正因为如此，我们可以批评沈从文避开了三四十年代中国社会的激烈冲突、阶级斗争去寻觅心灵的栖所，可以批评他那种从伦理主义的观点出发而产生的对农业文明的美化，可以批评他离开了政治自由、经济自由而达到伦理自由的幻想。但是，所有这一切并不妨碍我们赞叹他构筑的文学世界的恒久魅力。马克思在论及希腊艺术为何能给人以永恒的魅力，并且在某些方面还是一种规范和后人不可企及的范本时，曾经说过：“他们的艺术对我们所产生的魅力，同它在其中生长的那个不发达的社会阶段并不矛盾。它倒是这个社会阶段的结果，并且是同它在其中产生而且只能在其中产生的那些未成熟的社会条件永远不能复返这一点分不开的”。<sup>②</sup>当年沈从文笔下的湘西社会今日已不复存在，但惟因此，沈从文的文学世界就增添了更值得珍宝的价值。

---

① 沈从文：《云水》，《沈从文散文选》，人民文学出版社1982年版。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，第114页。

## 第四节 人权运动与人权理论

### 一、“新月”的微光

1928年创刊的《新月》月刊，一开始主要是文艺性刊物；1931年由罗隆基接编以后，变为以刊登政论时评、阐发自由主义政治理论为主的刊物，这意味着《新月》月刊的政治倾向的逐渐加强。创刊伊始，发刊词《新月的态度》的题头诗用了《圣经·创世纪》中的，“上帝说要有光，于是就有了光”，和雪莱的诗句：“既然冬天已经来了，春天还会远么？”并且明白点出之所以沿用“新月”二字，“因为它虽则不是一个怎样强有力的象征，但它那纤弱的一弯分明暗示着、怀抱着未来的圆满”。<sup>①</sup>显示了这批自由主义者对理想的执着与微温的乐观主义态度。

然而，逐渐确立起来的国民党中央政权加给自由主义思潮的不是明媚的春天，而是严酷的隆冬，至少也是一场罕见的“倒春寒”。它的日益加剧的专制独裁统治引起了《新月》同仁的抗争。争持的核心问题是保障人权，“新月”派的代表人物是胡适、罗隆基。他们以“反对摧残人权，要求保障自由”为口号，在《新月》等刊物上发表了一系列文章，揭露和抨击国民党政权的专制独裁、侵犯人权、压制自由，同时也积极地译西方学者的政治理论，提出了他们自己的政治主张，一时形成颇有声势的所谓“人权运动”，而他们则被称作人权派。

应当承认，人权派对国民党政府专制独裁本质的揭露、对他们剥夺人民基本人权的残暴行径的抨击，是大胆尖锐的，有的甚

<sup>①</sup> 《新月的态度》，《新月》1卷1期。

至可以说是深刻的。胡适在《人权与约法》中指出：在国民党一党专制之下，“人权被剥夺几乎没有丝毫剩余”，国民党政府机关可以随意地查禁刊物、封闭没收学校，“无论什么人，只须贴上‘反动分子’、‘土豪劣绅’、‘反革命’、‘共党嫌疑’等等招牌，便都没有人权的保障。身体可以受侮辱，自由可以完全被剥夺，财产可以任意宰割，都不是‘非法行为’了。”<sup>①</sup>罗隆基则激愤地宣言：“人权破产，是中国目前不可掩盖的事实”。<sup>②</sup>他控诉国民党的黑暗统治：“反动罪名，任意诬陷，‘嫌疑’字眼，到处网罗。得罪党员，即犯‘党怒’，一动‘党怒’，即为‘反动’。于是逮捕，于是拘押，于是无期监禁，于是暗地枪杀。有钱有势者偶有保释的生机，无依无靠者，永无逃刑的活路。有冤莫白，举国狱啸，无故被戮，遍地鬼哭，这就是如今的实况，这就是如今的民生！”<sup>③</sup>罗隆基进而尖锐地指明：这决不是个别贪官酷吏之所为，“一切罪孽，都在整个制度，一切责任，都在政府和党魁”。<sup>④</sup>

人权派对国民党专制独裁统治的揭露与抨击，其价值取向与抗争方式固然都是自由主义的，但它对警醒民众的启蒙事业的意义是显而易见的，并且与整个左翼力量反对国民党统治的政治斗争有某种共鸣。1932年宋庆龄、蔡元培等发起“中国民权保障同盟”，它以“唤起民众努力于民权之保障为宗旨”，它的主要是要求释放政治犯，废除“酷刑及蹂躏民权之拘禁杀戮”，争取结社集会自由、言论自由、出版自由等等。胡适一度担任了这个同盟的北京分会主席。事实上，参加“中国民权保障同盟”的人中有相当数量的自由主义者，声名彰著者如蔡元培、林语堂

① 胡适：《人权与约法》，《新月》2卷2号。

② 罗隆基：《论人权》，《新月》2卷5号。

③④ 罗隆基：《我的被捕的经过与反感》，《新月》3卷3号。

等。所以，在争取自由、民主、保障人权诸点上，自由主义者与左翼力量实际上存有某种同盟关系。尽管因为种种原因，这种同盟是暂时的，其间有极为深刻的鸿沟；但是“自由”、“民主”、“人权”已经渐渐成为五四以来一切进步、正直的知识分子的共识，趋向于成为一套可以有较大凝聚力的价值参数，背离它，意味着背离了时代潮流、人心所向。因此，无论从短期的政治目标看，还是从长远的价值转换着眼，人权派的抗争都应当得到公正的评估。

## 二、人权乌托邦

胡适、罗隆基发动的人权运动旨在保障人权。“人权”并不是个完全陌生的概念，陈独秀在五四新文化运动初期就将它与科学一起高举为旗帜。但是，何谓人权？它应当包括那些内容？却并非国人全都了然，罗隆基在《论人权》的长文中作了相当明确的界说。

罗隆基说：“人权是做人的那些必须的条件。人权是衣、食、住的权利，是身体安危的保障，是个人‘成我至善之我’，享受个人生命上的幸福，因而达到人群完成人群的至善，达到最大多数享受最大幸福目的上必须的条件。……彻底些说，人权的意义，我完全以功用(Function)二字为依据。凡对于下列三点有必要的功用，都是做人的必要条件，都是人权：(一)维持生命，(二)发展个性，培养人格，(三)达到人群最大多数的最大幸福的目的”。<sup>①</sup>换言之，罗隆基的人权概念以人道主义和功利主义的结合为其底蕴。将它具体展开，罗隆基仿照英国1215年大宪章、1628年的人权说帖，1689年的人权条文和法国1789年的人权宣

<sup>①</sup> 罗隆基：《论人权》，《新月》2卷5号。



言等,共罗列出了35条细目,“是我个人认为在中国现状之下所缺乏的做人的必要的条件,也就是我个人认为目前所必争的人权”。<sup>①</sup>它们主要包括以下方面:

(一) 国家是全体国民的团体。国家的功用,是保障全体国民的人权。国家的目的是谋全民最大多数的最大幸福。国家主权在全体国民,所以政府应当对全体国民负责,而不应对于任何私人或部分国民的团体负责。政府官吏是全民的雇员,其雇用应采用直接或间接选举法及公开竞争的考试方法,取舍完全应以才能为依据。充当政府官吏是国民的义务,同时也是国民的权利。

(二) 人民对国家的一切义务是互惠的,不是单方面的。人民为国家承担经济负担的条件是:没有代议权,就没有缴纳赋税的义务;同时必须实行预算结算的预决。换言之,国家财政应完全公开,举借外债或缔结涉及国家财产的条约,必须得到全民的承认。国家应当保障国民私有财产,包括不得无偿占有国民的劳动力。国民有要求国家提供充分的就业机会、在遇灾疫时接受赈济的权利。

(三) 法律是根据人权产生的,法律是人民公共意志的表现,未经人民直接或间接承认的法律不应有统治人民的权威,人民也没有服从的义务。人民在法律上一律平等,因而平等享受一切政治权利,不得有宗教、政治信仰、社会阶级和性别的限制或歧视,同时也不允许任何个人或团体占有超越法律的地位。

(四) 司法独立,司法官的人选,不得有宗教及政治信仰的歧视;无论何人,未经法定程序,不受逮捕、检查、收押,不经国家正当法庭的判决,不受惩罚。

<sup>①</sup> 罗隆基:《论人权》,《新月》2卷5号。

(五) 军队国家化,军队是法治的工具,受法律的控制,现役军人不得兼任文职官吏。

(六) 国民有接受教育的权利,国家对国民有提供教育机会的责任。教育独立于宗教信仰与政治信仰。

(七) 国民有思想、言论,出版、集会的自由。

以上一揽子人权的内容,涉及国家的本质与功能、政府组织原则、立法与司法、政治、经济、军事、教育诸多方面,可谓凡是涉及到人民权利的方方面面都几乎囊括无遗。<sup>①</sup> 所以罗隆基实际上提出了一整套政治方略。毫无疑问,这是一个资产阶级的民主共和国的政治蓝图。它们强调的人权先于法律、人权先于国家、人民制定法律、法律是人权的产物、国家的职能是保护人权等等基本预设,都明显地带有“天赋人权”和社会契约论的烙印;而它所强调的不得人民同意不得征收赋税的理论,则是洛克自由主义理论的翻版;整个地看,他的国家权威有限论,更是自由主义的观点。在此前后,“人权”派中人写了一系列文章,但对人权细目的论述,无论其深入抑或其细致,均无人能出其右。

问题是如何能达到人权?更尖锐的问题是:在国民党横暴的一党专制的独裁统治之下,保障人权如何可能?

人权派一致认定,只要依靠法律,通过法治的途径,就能有效地保障人权。因此他们要求立刻结束国民党一党专制,实行英美式的民主政治,首先就是要制订一部宪法或者约法,明确规定人民的基本权利、限制政府的权力;同时要有建立在公开招考基础上的文官制度,实行专家治国。用罗隆基的话来说,“二十世

<sup>①</sup> 《五四以来政派及其思想》一书在概述罗隆基的人权内涵时,不知何故将关于国家的本质与功能、政府权威的合法性之来源,立法的根本程序等等都自行删落。参见陈旭麓主编,吕明灼、陈善学、胡沙本副主编:《五四以来政派及其思想》,上海人民出版社1987年版,第456页。

纪一个真正的民主政治的政府，一定要具备这两个条件：（一）有人民委托的治权，（二）有专家智识的行政。用西文说，政府是要（A combination of entrusted power and expert service）。”<sup>①</sup>

人权派一反中国以往那种把法治理解为用法律来统治人民的单向的观念，那是一种智者作法，愚者服法；强者作法，弱者顺从的旧套；他们坚持的是西方自由主义政治的传统，认法治的精义在于用法律来限制权力：“法治只是要政府官吏的一切行为都不得逾越法律规定的权限。法治只认得法律不认得人。在法治之下，国民政府的主席与唐山一百五十二旅的军官都同样的不得逾越法律规定的权限”，<sup>②</sup> 由此得以保障公民的基本人权与自由。在缺少法治传统与法治观念的中国，“人权”派的法治理论表现出鲜明的现代意识。

因此，“人权”派反对国民党以“训政”为名行独裁专制之实，反对借口中国没有民主政治的传统、人民不懂得如何在法制下生活，而拒绝在中国实施民主政治。罗隆基根据社会进步的预设出发驳斥国民党的谬论：“人对于政治的智识，是天天求经验，天天求进步，政治上的经验与进步是无止境的。一定要到国民到了某种理想的境地，始可以加入政治活动，那么英美人现在仍在训政时期。从错误中寻经验，从经验得进步，这就是英美人做政治的方法，这也是我们反对训政的理由”。<sup>③</sup> 胡适则说：“民治制度的本身便是一种教育，人民初参政的时期，错误总不能免的，但我们不可因人民程度不够便不许他们参政。人民参政并不须多大的专门知识，他们需要的是参政的经验。民治主义的根本观念是承认普通民众的常识是根本可信任的。‘三个臭皮匠，

<sup>①②</sup> 罗隆基：《我们要什么样的政治制度？》，《新月》2卷12号。

<sup>③</sup> 胡适：《权与约法》，《新月》2卷2号。

赛过一个诸葛亮。’这便是民权主义的根据”。<sup>①</sup>作为一个经验论者，胡适对人的常识与经验的信任与重视是真诚的；作为进化论者和社会向善论者，他相信民众一旦参与政治活动，其觉悟、能力都可以获得发展。他不失机敏地借孙中山“知难行易”、“行之则愈知之”、“越行越知”、“越知越行”等命题来强调民主政治本身即是民众接受政治训练的最好学校，而且更需要经过训练方能熟悉、适应法治生活的是“政府与党部诸公”。这是一种颇能满足自治性要求的理论。所以他坚持认为，即使行“训政”，也必须有一部宪法，至少也得有一部约法。“宪法是宪政的一种工具，有了这种工具，政府与人民都受宪法的限制，政府依据宪法统治国家，人民依据宪法得着保障。有逾越法定范围的，人民可以起诉，监察院可以纠弹，司法院可以控诉”。<sup>②</sup>否则人民大众无法熟悉并走上民主之路，政府官吏则只能习惯于专制政治。

毫无疑问，用民主政治代替专制独裁是符合中国人民解放事业利益的，是符合中国现代化的历史要求的。同样毫无疑问，这必然是一场十分严峻深刻的政治斗争，在中国这样一个有着源远流长的封建专制传统的国家，必然同时又将是一场旷日持久的历史性转换。而且以蒋介石为代表的现代专制政治，它是帝国主义、封建主义、官僚资本三位一体的利益的化身与护法，铲除这种政治结构意味着必须破坏相应的经济结构，剥夺他们的经济占有。换言之，中国需要的是一场深刻的社会革命，只有经历了一场较为彻底的社会革命以后，才有可能走上健全的法制的道路。然而胡适等“人权派”不能穿透现实的迷障，洞察历史进程的真谛。

① 胡适：《我们什么时候才可有宪法——对于建国大纲的疑问》，《新月》2卷4号。

② 胡适：《〈人权与约法〉的讨论》，《新月》2卷4号。

胡适们不但把民主、法治、人权等等简单地归结为政治问题，而且更多的时候是将其约化为一个法律问题，迷信一部较好的宪法可以解决一切问题，至少是似乎只要有一部宪法，民主政治就会水到渠成的出现，人权也便固若金汤。这种人权的幻想很难说纯粹是幼稚的产物，更多的应当说是自由主义者在专制与革命之间两难境遇的折射，同时也是自由主义者崇拜秩序与改良的痼疾的症候。所以当中国民权保障同盟以一种相当激进的姿态从事人权运动，要求无条件地释放一切政治犯时，胡适就公然出来反对，说：“这不是保障民权，这是对一个政府要求革命的自由权”。<sup>①</sup>他始终审慎地将人权问题约化为法律问题，惟恐不能将其政治意义充分消解。所以反复强调“中国民权保障运动必须要建立在法律的基础之上，一面要监督政府尊重法律，一面要训练我们自己运用法律来保障我们自己和别人的法定权利”。如果我们将人权派特别是胡适的言论与洛克、卢梭等西方早期自由主义者相比较，更可以显露出他的革命性的蜕化。按照西方早期自由主义的理念，自由、平等是人的天赋权利，人在公民社会中并不全部转让其基本人权，而是让国家来保护其人权。如果政府侵犯人权，那么政府就丧失了其合法性，人民就有权以革命来夺回其权利。而胡适一边揭露在国民党政府之下人权完全被非法剥夺的事实，一边又反对向“一个政府要求革命的自由权”。

因此，说人权派不知道人权问题的政治性质是虚伪的，他们淡化其政治色彩，一方面是由于策略上的考虑；另一方面，也是更重要的，是出于这样的动机：人权派认为实行民主政治、维护人权，可以从根本上消除革命的隐患、解救政治危机。罗隆基将

<sup>①</sup> 胡适：《民权的保障》，《独立评论》，第38号，1933年2月9日出版。

中国共产主义运动蓬勃发展的原因归结为两条：一是经济上的贫穷，民不聊生；二是政治上的专制，民不安命。由于这两条，革命或迟或早，或这样或那样必然要发生。既然如此，中国也应当形成英国费边社那样的团体，公开地研究社会主义，“费边社会主义出来，共产主义自行退落。我们觉得这种剿共铲共的策略，是最根本最敏捷最聪明的方法。这就是我们所谓的以思想代替思想的方法”。<sup>①</sup>他进而建议两条：“（一）解放思想，重自由不重‘统一’；（二）改革政治，民治代替‘党治’。这两点做到了，思想上青年有了归宿，政治上民怨有了平泄，以后，政治上可以上轨道，经济上可以谋发展。这些初步条件做到了，共产学说根本在中国站不住足了，共产党不剿自灭了。”<sup>②</sup>

总之，既要改变国民党一党专制的政治状况，又坚决反对共产主义运动，害怕人民革命的兴起，决定了人权派把人权运动局限在法律的范围以内，由此也注定了人权派必然面临不可消解的矛盾，无法摆脱其现实困境。

人权派劈面碰到的难题就是：如何从没有法律（特别是宪法、约法）、缺少法治的状况转变为法治完备的状况？对此，人权派把精力与希望都集中在舆论的力量上。在政治本质上是服从理性的，人都有理性、都可以理喻的预设之下，人权派相信可以通过政论、译著等形式说服国民党的衮衮诸公，同时又造成一种舆论压力，显示民心之所向，迫使国民党顺应民意。所以人权派实际上把舆论、思想、文化看成是政治民主化的充分条件。这在某些文化自由主义者看来是不言而喻的。但是，当时中国人普遍地缺少思想、言论、出版的自由，这些尚是人权派所要争取的东西，是要依赖未来制订的明智的法律来保护的东西。因此，现

<sup>①②</sup> 罗隆基：《论中国的共产》，《新月》2卷10期。

实迫使“人权”派将实行法治与人权的先决条件，悄悄地转变为其运动的目的和最佳结果。

因此，我们可以看到，“人权”派如何把只有一场深刻的社会改革才能解决的课题，看成单纯的政治问题；又把政治问题约化为法律问题；最后则把重心完全转移到思想言论自由问题。以至于《新月》刊登文章宣称：“我们现在要求的是：容忍！我们要思想自由，我们要法律给我们以自由的保障。我们并没有什么主义传授给民众，也没有什么计划要打破现状，只是见着问题就要思索，思索就要用自己的脑子，思索出一点道理来就要说出来，写出来。我们愿意人人都有思想的自由，所以不能不主张自由的教育”。<sup>①</sup>这表示“人权派”所要争取的主要是思想言论的自由、顶多是批评政治的自由。所以胡适后来总结整个人权运动的目标时说：“我们所要建立的是批评国民党的自由和批评孙中山的自由。上帝我们尚且可以批评，何况国民党与孙中山！”<sup>②</sup>气概似乎毫不衰减，实质已经自行萎落。他们一开始提出的是一个相当理想化的资产阶级民主政治的蓝图，但是最后只求作为“社会的良心”的知识分子，在既定的政治结构之外批评政治的自由。<sup>③</sup>至于这种批评能在多大程度上、甚至能不能变革现实政治，已经无暇顾及了。他们避开了当时中国最深刻的阶级矛盾、民族矛盾，对反帝反封建的历史要求视而不见，对从经济上改造中国的规律近乎无知，当然无法感知广大人民特别是占中国人口最大多数的农民的人权需求——生存的要求。换言之，人权

① 梁实秋：《论思想统一》，《新月》2卷3号。

② 胡适：《〈人权论集〉序》，《胡适文存》四集五卷。

③ 如胡适就说过：“在变态的社会之中，没有可以代表民意的正式机关，那时代干预政治和主持正谊的责任必定落在知识阶级的肩膀上。”将知识精英与社会良心两任兼于一身，是中国自由主义者的一种精神传统。

派将民主政治的一部分——思想言论自由——去替代当时中国人最迫切的人权需求，离开了民众反剥削反压迫的渴望，当然就无法得到广泛的社会呼应与支持。因而人权运动始终只是极少数自由主义知识分子的运动。他们严重脱离一般民众，缺少可操作性机制，只凭少数刊物与文章，就试图去改变国民党专制独裁政治、保障人权。他们不懂得中国社会人权无保障的传统有着极其深刻的经济原因，权势集团压制人权与保护其经济上的特权是紧密结合的：可以依靠超经济的手段去获得巨大的经济利益。人权派试图完全依赖政治批评（更何况这种批评政治的自由尚需要争取）去改变政治制度，在中国，只能是一场乌托邦。

### 三、人权运动的分化与消隐

围绕在《新月》周围的“人权”派出现于1929年。1932年11月，中国民权保障同盟成立，表明在自由、民主、人权等基本价值问题上，自由主义者与左翼激进知识分子结成了某种同盟。胡适于1933年1月加入了该同盟，并担任北京分会主席，即是一很有力的象征。但是，前文已述，胡适对同盟会章有“释放一切政治犯”的条款极为不满：“我们观察今日参加这个民权保障运动的人的言论，不能不感觉他们似乎犯了一个大毛病，就是把民权保障的问题完全看作政治问题，而不肯看作法律问题。这是错的。”他批评上述条款说：“这不是保障民权，这是对一个政府要求革命的自由权。一个政府要存在，自然不能不制裁一切推翻政府或反抗政府的行动”。<sup>①</sup> 这表明胡适与左翼激进派人士的分歧不仅仅是关于人权的界说、保障人权的途径或策略等问题，而是在整体上对国民党现存统治秩序合法性的认可与否的问题。人权运动

<sup>①</sup> 胡适：《民权的保障》，《独立评论》第38号。



的左右两翼之间横着一条深深的鸿沟。

分化决不仅仅出现在原先分裂的两翼。事实上，仔细的考察与比较可以告诉人们：作为一个自由主义者的松散的政治派别，“人权”派内部、特别是胡适与罗隆基这两位核心人物，存有不可忽视的分歧。

同样是乌托邦中人，罗隆基显示了更多的理想主义与组织主义者的气质。尽管在共产主义运动的威胁下，他对国民党政府采取了所谓“两害取其轻”的态度而予以某种程度的承认，但是这种承认是出于对现实的无奈而不是对其权威的合法性的认可。相反，罗隆基本质上不承认国民党政府的合法性。他沿用“天赋人权说”，认为人权先于国家，人权先于法律，人权产生法律。“国家的存在，有存在的功用(Function)。他的功用失掉了，他存在的理由同时失掉了。国家的功用，就在保障人权，就在保障国民做人那些必要的条件。什么时候我们做人的必要条件失了保障，这个国家，在我方面，就失了他的功用，同时我对这个国家就失了服从的义务”。<sup>①</sup>虽然没有如卢骚或洛克那样从主权在民推出革命的合理性，但实际上已经得出了国民党政府合法性荡然无存的结论。因为他认定“人权破产，是中国目前不可掩盖的事实”。因此，罗隆基显示出较多的离心倾向和较为强硬的不合作态度。

罗隆基转而强调国家政治制度的根本改塑。他的《论人权》完全是一个民主政治制度的蓝本，而在《我们要什么样的制度？》一文中则说：“今日中国的政治，只有问制度不问人的一条路。制度上了轨道，谁来，我们都拥护。没有适合时代的制度，谁来，我们总是反对。”他相信人心越危殆，制度越重要：“制度的功用在于

---

<sup>①</sup> 罗隆基：《论人权》，《新月》2卷5号。

把坏人作恶的机会，减少到最低最低的限度。”<sup>①</sup>这一方面使他对胡适将人权问题局限在法律领域的怯懦有所突破，较多地进入了政治斗争；另一方面也使他不同于一般的文化自由主义者那样，仅仅将自己的努力拘缚于文化启蒙事业，而是更多地关注政治制度的改造与运作。对西方政治制度（如文官制度、考试、监察等等制度）的研究、介绍，并努力试图在中国实施，在30年代的人权派中间，可以说无人出其右。

相形之下，胡适的政治设计显得较为浮泛与游移。他说：“我们要建立一个治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家……‘现代的’总括一切适应现代环境需要的政治制度、司法制度、经济制度、教育制度、卫生行政、学术研究、文化设备等等。”<sup>②</sup>这里虽然涉及到中国社会制度的全面现代化要求，但其口吻是十足的夸夸其谈的。从根本上说，在人权运动中间，胡适对国民党政府采取了十足的实用主义和机会主义的态度。在内心深处，他为国民党失去权威感到极大的惋惜，<sup>③</sup>但在公众面前，胡适只是以批评者和诤友的面目出现，从未完全否认国民党政权的合法性。<sup>④</sup>呼唤宪法或约法，当然怀抱着一个自由主义者

① 罗隆基：《我们要什么样的制度？》，《新月》2卷12号。

② 胡适：《我们走哪条路》，《胡适论学近著》第445页。

③ 这种感情在自由主义者中有相当的普泛性。如傅斯年在1932年曾说：“国民党曾为民国之明星者若干年；而以自身组织紊乱之故，致有今日拿不起放不下之形勢。……国民党诚然太对不起国民，……我们这专心同情于国民党及其前身二十多年的人最伤心，今日诚有哑子吃黄连的苦处”。见“《九一八》一周年了！》，《独立评论》第13号。

④ 胡适曾说：“民十五、六年之间，全国多数人心的倾向国民党，真正是六七十年来所没有的新气象。不幸这个重心因为缺乏好的领袖，缺乏远大的政治眼光与计划，能唱高调而不能做实事，能破坏不能建设，能钳制人民而不能收拾人心，这四五年来的，又渐渐失去做社会重心的资格了。”（《惨痛的回忆与反省》，《胡适论学近著》第475页。）

对民主政治的向往,其当下直接的现实意义,确实有意于以宪法或约法来限制国民党政府肆虐已甚的权力;但其中也包含有期望国民党政府通过宪法或约法来取得政权合法性认可的目的。因此,在“人权”派中,胡适不但极少涉及民主政治的具体操作,而且表现出对国民党政府的较大的向心倾向。

1931年6月1日,国民党颁布了“中华民国训政时期约法”,它并没有包含人权派所期望的“专家政治”或多党政治,人权派曾经散发过传单表示反对。但是,此后胡适与罗隆基的反应甚为不同。罗隆基发表了《对训政时期约法的批评》,尖锐地揭露:“这次约法,只有‘主权在民’的虚文,没有人民行使主权的实质。人民不能行使的主权,本身就无主权的价值。”<sup>①</sup> 国民党允诺人民有言论、出版、集会、通信、居住等等自由,却又紧握着制订法律“停止或限制之”的特权,“左手与之,右手取之,这是戏法,这是掩眼法,这是国民党脚快手灵的幻术”。而所谓五权分立的体制,完全是“一个独裁专制的政府,或成一个多头专制的政府”。对国民党的专制本质及其伪善面目,罗氏的批评够得上深刻二字。而胡适,于同年10月受到蒋介石召见,“对大局有所垂询,”表现出对权力中心的承认。尔后就出现了在监狱调查问题上与中国民权保障同盟诸人的分歧而被开除出同盟的事情。胡适又受蒋介石之命,担任了东北政治委员会和农村复兴委员会的委员。他虽然婉言谢绝了入阁参政的邀请,但同国民党当局结合的路向则已确定不移。他说:“我始终自信我在政府外边能为国家效力之处,似比参加政府为更多。我所以想保存这一点独立的地位,决不是图一点虚名,也决不是爱惜羽毛,实在是想养成一个无偏无党之身,有时当紧要的关头上,或可为国家说几

<sup>①</sup> 罗隆基:《对训政时期约法的批评》,《新月》3卷8号。

句有力的公道话。”<sup>①</sup>此中固然还有自由主义者在政治结构之外参与政治的信念，但准备做国民党当局的同路人的心态也历历在目了。

除了人权派内部的分歧、自由主义松散派别的痼疾外，国共两党对人权派的左右夹击，也使他们举步维艰。中国共产党的党刊《布尔什维克》对人权派的政治思想予以根本的否定。最有代表性的文章要数瞿秋白在该刊第四卷第六期上发表的《中国人权派的真面》。瞿秋白主要指出人权派的资产阶级性质，抨击人权派企图以资产阶级的民主、自由、人权等等来取消、扼杀共产主义运动。在人权派风头最健的时候，罗隆基曾经被国民党逮捕入狱，经保释后，他作了《我的被捕的经过与反感》一文，载于《新月》三卷三期上。此文又被国民党认定为“挟忿诋毁”，指令光华大学撤销罗的教授职位，虽经胡适等人奔走，终于还是敲碎了饭碗，只好以译文卖稿为生。胡适则被国民党政府“警告”。——具有讽刺意味的是，签发对当时为中国公学校长胡适的警告令的，是另一个自由主义者，时任国民党政府部长的蒋梦麟。国民党的“临时约法”颁布后不久，北平的新月书店被军警检查，店伙被捕，一千多份三卷八号《新月》杂志被没收。多少有点顽梗之气的罗隆基也只得“恭恭敬敬的要求”，国民党“做个守法的榜样”。换言之，承认了临时约法的权威性，也就是承认了颁布约法的国民党政府的合法性。至于胡适早在1930年就曾托人带《新月》杂志四份给陈布雷并请陈转呈蒋介石，希望政府当局能够理解他们的衷肠。<sup>②</sup>

随着救亡危机的急剧加深，自由主义思潮对国民党政府的

① 《胡适来往书信选》中册，中华书局1980年8月版，第208页。

② 胡适在给陈布雷的信中说：“鄙意‘一个初步的共同认识’必须建筑在‘互相认识’之上。故托井羊先生带上《新月》二卷全部及三卷已出之三期各两

向心力日渐增强。抗战爆发后，胡适当上了国民党政府驻美大使，人权派和人权运动终归于消隐。

---

份，一份赠与先生，一份乞先生转赠介石先生。《新月》说政治起于二卷四期，甚盼先生们能腾出一部分时间，稍稍泛览这几期的言论。该‘没收焚毁’（中宣部密令中语），或该坐监枪毙，我们都愿负责任。但不读我们的文字而但凭无知党员的报告，便滥用政府的威力来压迫我们，终不能叫我心服的。”（《胡适来往书信选》中册第40页）此信表示胡适对最高当局的权威地位之承认，是毫无疑问的。

## 第六章 政治自由主义的高潮及其沉寂

---

1937年到1945年的抗日战争，在中国近代史上有极为深远的意义，它是一百年来中华民族第一次胜利地抵抗外来侵略的战争，极大地激发了民族自救的觉悟与信心。然而对于自由主义而言，它标志着文化自由主义思潮不言而喻的低潮：救亡是压倒一切的事业。绝大部分自由主义者都是爱国者，投身于救亡运动的自由主义者暂时悬置他们的理想或改革方案，是颇为自然的，同时也是相当普遍的。

情势在变化之中。抗日战争后期，随着世界局势的戏剧性转变，胜利的曙光开始呈露，“中国向何处去”的问题再次横在国人面前。一度成为全国重心所系的国民党的专制腐败与自由主义者民主改革要求之间的冲突渐趋尖锐。他们的主要目标是中国的政治民主化，首先是成立联合政府，实施宪政。法西斯的灭亡和世界民主潮流的高涨给予中国自由主义者极大的鼓舞；国内国共对峙的新格局又似乎为他们提供了一个千载难逢的历史机缘。加上其他种种国际国内条件，第二次世界大战后的数年间，中国的自由主义思潮一时相当引人注目。

十分明显，这一时期自由主义的重心在政治。换言之，与前

十年的文化自由主义相区别，战后中国的自由主义主要是政治自由主义。他们迫切要求中国政治按照自由主义的理念运行；由于世界范围自由主义的历史演变和中国具体的国情，这套理念与古典自由主义存在明显的差异。但是，在激进主义和保守主义之间求取中道的基本态度并没有改变，所以他们在暴政与革命之间求生存发展的路径也一如既往。自由主义者从来没有象现在这样深切广泛地卷入政治漩涡，对中国的政治格局也从来没有象现在这样发生效用——至少是潜在的或有关舆论的。这既使自由主义者自信，也使他们亢奋。

当然，历史并不真正站在自由主义一边。和平改革的道路被黠武专制的国民党所阻塞，全面内战决定了缺乏现实力量的政治自由主义者必须做出“非此即彼”的选择。这场选择的结果，意味着政治自由主义在20世纪中国的沉寂。

## 第一节 复苏与亢奋

### 一、权威的倾覆与价值的重建

40年代中国的严重危机，不仅在乎日本侵华的野心，而且在乎社会权威的空前丧失。战争爆发之初国民曾寄予很大希望的国民党，一方面因其行政的无能而渐渐丧失了其物化的制度层面的权威；另一方面因其腐败与专制，迅速丢失了灵化的权威，或精神上的吸引力，因而其整个统治的合法性遭到了更严峻的挑战。

战争爆发之初，迫于国际国内的形势，国民党曾经有过某些政治改革的举动，还有更多的民主政治的承诺。但是，中国人民长期盼望的民主政治始终没有出现。国民党一党专政、特务统

治和保甲制度三者互相结合、互相渗透，加固了它专制独裁制度，导致了政治上更加暴戾、腐朽与黑暗。1943年，国际反法西斯战争的形势发生了根本的转折，德日意法西斯联盟已呈瓦解态势，中国人民见到了胜利的曙光。是年3月，蒋介石发表了《中国之命运》一书，完整地表述了蒋介石集团的政治观点、哲学思想和对内对外政策，从理论上更加完备了为其专制独裁辩护的思想体系。它鼓吹封建复古主义，极力颂扬封建的社会组织、传统习俗、伦理道德，继续攻击自由主义和共产主义。他说：“五四以后，个人本位的自由主义与阶级斗争的共产主义二种思想，突然输入于我学术界之中，流行全国”，它们是“英美思想与苏俄思想的抄袭与附会”，不符合中国国情，违反中国文化的固有精神，是“民族精神最大的隐患。”蒋介石将孙中山后期的自由理论加以恶性发挥，断定中国不是缺乏民主自由，而是自由享受过度，以至成了一片散沙。“我们中华民族要结成坚固石头一样的国际的组织体，则个人不能享有象一片散沙一样的‘自由’是不待言的。”因此，中国只能实行一个党、一个主义、一个领袖的独裁政治。这表明国民党决心继续逆世界民主的潮流而动。

经济上，由于战争的摧残与消耗、管理与政策的疲软无能，特别是由于国民党官吏的搜刮与掠夺，整个国民经济急速滑坡：1942年以后中国的民族工业即走上了下坡路，逐步破产，工厂规模缩小，资金减少，许多工厂减产、停产、转让或被官僚资本侵吞。农村经济日益衰败，土地荒芜、水土流失、技术粗放等导致了减产。通货膨胀、资源匮乏，人民绝对贫困化的程度迅速加剧。抗战胜利以后，国统区的经济更为迅速地由恶化而走向崩溃。1946年，国民党的财政赤字为4亿万元，到1948年已增至400亿万元，两年增长100倍。通货膨胀，物价飞涨，1946年全国物价平均指数比战前上涨了3790倍，1947年增至27100倍。工商业倒闭，生



产大幅度下降,上海、天津、重庆等20多个城市,1946年下半年至1947年期间,有2.7万家工厂倒闭。土地荒芜,农业生产萎缩,1946年河南、湖南、广东等省荒地占耕地总面积的30%—40%之多。另一方面,在抗战后期已经迅速膨胀起来的官僚资本,战后发展为垄断国计民生的绝对势力。1947年至1948年,官僚资本占全国工业资本的66%,占全国工矿、交通运输业固定资产的80%。到1946年6月底四大家族所控制的“官营”银行占国统区银行总数的2/3以上。正如当时《大公报》指出的:“四行两局目前统治全国金融,而且有生杀争夺之权。膨胀由他们,收缩亦由他们。收购土产、票据兑现、大小放款、抬高或压低金价、收购农作物、供给外汇这许多工作,不论大大小小,都由四行二局包办。”<sup>①</sup>使国民党的威信一落千丈的另一个重要原因,是“接收”期间暴露出来的极端腐败、贪婪、黑暗。连蒋介石也不得不承认这一点。他后来说:“由于接收时许多高级军官大发接收财,奢侈荒淫,沉溺于酒色之中,弄得将骄兵逸,纪律败坏,军无法纪。可以说,我们的失败,就是失败于接收。”<sup>②</sup>

所有这一切,使得国民党人心丧尽。中国再度落入权威真空之中。

一度将自己的理想悬置起来的自由主义者,曾经幻想国民党政府能够在抗日战争中及战后逐步实现宪政、认真革新政治,从而引导中国走上现代化道路。现实与期望的巨大落差使他们格外深切地感受到权威重建的迫切性。

《观察》杂志的主要撰稿人之一吴世昌在1946年10月发表的《中国需要重建权威》一文,集中而富于代表性地表述了自由主

<sup>①</sup> 见1947年1月10日《大公报》。

<sup>②</sup> 宗希濂:《回忆一九四八年蒋介石在南京召集的最后一次重要军事会议实况》,《文史资料选辑》中华书局1961年版,第13辑,第15页。

义者的焦虑与抱负。

吴世昌认为,权威不是实力,权威也不是科学、因为科学只是工具。他将价值理性与工具理性区别开来。“本来所谓‘国于天地,必有以立’,这个有原也不是指武器,而是指某一社会中人群所同意信守的生活方式和原则——几颗思想的大柱子,顶住了这个社会(或国家)的组织机构。一般人称这个机构为社会制度或政治制度。这几颗大柱子有的时候叫三纲五常,有的时候叫四维八德,有的地方叫民治思想,有的地方叫作共产主义。不管叫它什么,重要的是在这社会中的人群必须能同意支持这些柱子、这些原则,否则整个机构跨下来必酿成巨大的灾害。尤其重要的是要同意支持,不是强迫支持。所以权威本身,定义地(by definition)是民主的,不是独裁的或威胁的。权威本身是抽象的,它不能与人脱节。一旦离开了人,便是海市蜃楼 毫无作用,不成其为权威了”。<sup>①</sup> 吴世昌实质上提出了40年代中国所面临的历史课题:一方面必须重建整个文化的价值,它必须能够成为民族凝聚的灵化中心,造成巨大的民族向心力,这是精神层面的内驱力,或是一种意识形态。另一方面,必须有能够体现这套价值体系的物质力量,需要有某些类似奇里斯玛的人物,组织民族凝聚的物化中心——社会的整合力量中心。吴世昌反省历史,中国社会的固有权威在本世纪初开始崩溃,到五四时期价值真空的状况达到了顶峰。孙中山先生着手建立新权威——以民族主义为基础的三民主义。北伐战争曾经使以三民主义为旗帜的国民党的权威达到鼎盛状态,但很快便跌落下来。以后虽仍有若干次机会,惜乎被一一丢失。所以“国民党已失去领导国人重建权威的资格,不足以成为权威的主持者。其党员之滥、之偏、之驯

<sup>①</sup> 《观察》第1卷,第8期,1946年10月19日。

良,也不足以成为支持者”。而共产党,按吴世昌的见解,因为其信仰,因为“排斥知识分子,限制其人才水准”,“东北政绩甚差”、“依赖苏联”等等,也不足以担当重建权威的历史重任。“中国目前的情况,如果再继续下去,内战完成了经济崩溃的杰作以后,随之而来的是更伟大的杰作:道德与人心的崩溃。事实上目前这二者正在猛烈竞赛。”<sup>①</sup>

问题是如何重建权威。

从精神层面说,自由主义者提出过各种概念来表达他们的理想。有的称之为自由社会主义。他们认为,就世界范围而言,18世纪的理想是自由主义,19世纪的潮流是社会主义,“二十世纪的可能贡献不是创造一个崭新的主义或政治运动,而是调和十八世纪和十九世纪的特殊贡献,使之成为一个集成合美为人类造福的生活体系。因为这个体系要兼采自由主义和社会主义之长,我们似乎可以称它做自由社会主义”。<sup>②</sup>有的仍然沿用自由主义的旗帜:“今日虽然正是一个晦盲否塞,群言爰乱的时代,而默察人心趋向,静观世界潮流,都足以看出自由主义分子所走的道路正是历史发展之必然的道路。即以中国问题而论,将来的中国政治亦必如自由主义分子所鼓吹的,要向着和平民主、统一进步的康庄大道迈进。”<sup>③</sup>还有的则称“新资本主义”或“新社会主义。”吴世昌则借用了“三民主义”的外壳,灌注进自由主义的内容。他认为三民主义以民族主义为基础,将民权主义解释为民主主义或民治主义,它保障了政治自由;将民生主义解释为经济民主,可以保障经济上的自由。这些构成了我们称之为“新自由主义”的理念或者社会发展模式。——它是40年代中国自

① 吴世昌:《中国需要重建权威》,《观察》第1卷第8期,1946年10月19日出版。

② 萧公权:《二十世纪的历史任务》,《世纪评论》,第5期。

③ 周绶章:《为真正的自由主义分子打气》,《世纪评论》第10期。

由主义者的共识,他们希望并相信,新自由主义可以成为中国文化的价值中坚。

从物化的层面说,自由主义者将价值重建的历史重任安放到自由主义知识分子肩上。周绶章断言:“真正的自由主义分子其言论主张既能反映人民的需要,顺应时代之潮流,自必能主持清议,影响人心,对于实际政治的改造上具有极大的潜力。……我敢相信自由主义分子虽然不斤斤于实际政权的争取,对于政治改造,文化进展上面,仍必有其辉煌的贡献。”<sup>①</sup>吴世昌则更具体地将希望寄托于大学教授之类的知识分子:“建立权威必有二个必要条件:有思想的基础,有适当的人士。……后者的条件其实也颇简单:只要其才识品德足以主持,热忱毅力足以实践这个思想基础,而且真能代表人民,不受私己集团的限制。但在目前情况下,毋宁是无党无派人士更为适当。……政治腐败,象大学教授这样的匹夫应当有责纠正。重建中国的权威,当然比澄清政治更为根本,更为重要,只要权威能建立得起来,澄清政治倒是其余事了。”<sup>②</sup>

这表明40年代中国自由主义思潮在其本质上仍然沿袭前20年文化自由主义的传统,他们以自由主义为理想,以自由知识分子为中坚,试图重建中国文化的价值,进而改塑中国的政治、经济,乃至整个社会。

## 二、从古典到现代:英美自由主义的演化

中国近现代的历史变迁属于统一的世界史的一部分,各种社会思潮大多在西方思想的影响、刺激或媒介下发生发展起来。

<sup>①</sup> 周绶章:《为真正的自由主义分子打气》,《世纪评论》第10期。

<sup>②</sup> 吴世昌:《中国需要重建权威》,《观察》第1卷,第8期。

从这一角度说，中国自由主义思潮可以被看作是在近现代中国社会条件下，西方尤其是英美自由主义的传播与移植。第二次世界大战中及战后数年间，中国卷入国际事务的深入程度与对外开放的程度，都是空前的，它为自由主义的滋长提供了特殊的气候。前文已经提及，40年代中国自由主义思潮表明它属于一种“新自由主义”，这种“新自由主义”与整个20世纪世界潮流的走向有极为密切的关联。

对20世纪世界格局起举足轻重影响的，莫过于共产主义运动。如果说在自由主义盛行的19世纪，共产主义曾经只是游荡于欧洲各国的“幽灵”，只是由于马克思主义的创立，它才摆脱了乌托邦的性质而取得了科学的形态；那么，20世纪初期俄国十月革命的胜利，标志着共产主义已经开始变为现实。在短短30年的时间里，苏联经历了深刻的社会变革，它所取得的显著的经济成就使世界为之震惊。苏联的公有制、计划经济和消除种种社会不平等的实验，对各国无产阶级与被压迫民族都产生了强大的吸引力；对于她的近邻——有着大同理想传统的中国人尤其如此。苏联作为反法西斯的主力之一，在法西斯溃灭以后，势力扩展到东欧各国，同时也扩大了对中国政治的影响力量。所有这一切，都使得中国的自由主义者不可能对社会主义问题无动于衷。

作为西方自由主义思潮的分枝，作为主要是亲西方的中国知识分子运动，中国自由主义思潮在40年代的变化，更多地受制于英美自由主义思潮从古典到现代的转变。

自由主义在西方有源远流长的传统，人们甚至可以把它的源头追溯至二希文化。自由主义的西方诠释，从最广义说，是旨在保护个人不受无理的外界限制，重视人的个性的意识，把人从对集体的屈服中解放出来，从习俗、法律和权威的拘束中解放出

来。因此,在资产阶级革命时期,自由主义乃是革命的精神驱动力之一。18世纪以后,特别是19世纪,随着资本主义制度的普遍确立、自由竞争的迅速发展,自由主义成为西方尤其是英美诸国的主要政治思想。人们把这一时代的自由主义称之为古典的。

古典自由主义在经济和政治两方面有其特殊的涵义。

从经济方面说,古典自由主义以市场的统治权和“利益集团的自然协调”为基础。古典的自由主义经济理论的宗旨是:市场不需要任何目的性的安排,它有自身调节的机制。道德的目标和伦理准则都不能决定市场内部事务发生的秩序。个人的自私自利是促进公共福泽的动力,因为在一个交换经济制度中,他们要谋取私利,必须先为(至少是同时为)别人服务。但是这只有在自由的市场经济才可能兑现,任何别的体制都可能导致严密管理和经济停滞。人作为有理性的经济动物,最知道自己的利益所在。所以政府机关的干预,只会减少最大多数人的最大幸福。换言之,古典自由主义主张在经济领域中充分实现“自由放任”。

从政治方面说,古典自由主义的指导原则是坚定不移地限制政府的权力,以免对社会的经济生活进行破坏性的干涉。边沁认为政府最好“要安静”,伯克说:“国家的力量只能防止过多的恶,而很少能行积极的善”。杰斐逊则道出了一句美国人最乐于传颂的名言:“管得最少的政府就是最好的政府”。换言之,同自由放任的经济理论相适应,古典自由主义认为政府不要去个人自己能做的事情,因而必须有种种办法来限制政府的权力,分权理论及其制度即是其中最重要的一种。立宪政府的理想的实现,使得个人权利、包括信仰自由、言论出版自由、和集会自由得到了保障,它们是近代民主的精髓。

但是,20世纪30、40年代,英美自由主义发生了引人注目的

变化。尽管在承认和维护资本主义的私有制——私人利润和自由企业制度上,与古典自由主义并无原则区别,但他们希望能够改造它、控制它,而不再是“自由放任”。这里有一个根本差异:大部分自由主义者现在都相信,现代市场所实行的体制,必须以实质性的方式加以补充和改进。他们虽然相信价格、工资和利润应由有关各方进行协商,同时要响应市场的常规压力,但他们都坚持价格——工资——利润的决定影响整个经济,必须与公共政策相协调。因此,与古典自由主义不同,他们希望政府积极地干预经济事务。这种主要局限在经济领域的不同构成了自由主义的现代特征。

自由主义从古典向现代的转变,有其现实的根源。20世纪以来,西方陆续进入了垄断资本主义阶段,但是垄断并没有消除自由资本主义的发展所造成的深刻的社会矛盾,它反而变得更加深刻、更加尖锐。其最突出的表征即是经济危机和风起云涌的工人运动。最严重的是1929—1933年的世界性经济大萧条。当时的形势是如此之严峻:“经济萧条不仅使资本主义经济沦为废墟,还使西方自由民主制度陷入防御地位,并使人们对它将来是否存在下去产生了怀疑”。<sup>①</sup> 威胁来自两个方面:一是无产阶级革命的危机;一是法西斯主义的崛起,如德意日诸国出现的那类独裁式垄断资本主义。两者都是自由主义所憎恶而力图避免的。事实上,在最富于自由主义传统,或者说自由主义发育最完善、实现最彻底的英美两国,既没有爆发无产阶级革命,也避免了法西斯主义的前景,而是出现了具有某种所谓“社会主义”色彩的罗斯福“新政”和英国工党政府的社会改革。

1933年,罗斯福当选为美国总统以后,扩大了政府的权力,

---

<sup>①</sup> 梅尔文·杜博夫斯基等:《二十世纪的美国》,纽约,1978年版,第263页。

政府全面干预经济生活,实施了“新政”。它包括:首先政府控制了金融;实施了企图把农业纳入某种计划轨道的农业调整法,由政府来控制生产,用补贴和重税来进行调节;实行所谓“公平竞争规则”,雇主都付给工人同样合理的工资,规定同样合理的工时,消灭童工劳动,制定合理工资标准,缩短工时。还颁布了一系列社会改良立法,致力于劳资合作,弱化阶级矛盾。这些立法有:全国劳工关系法,禁止雇主干预或图谋控制劳工组织,工人有组织工会的权利,雇主不得拒绝与工人集体谈判合同,不得禁止罢工,不得歧视工会会员;社会保险法,主要是为失业者和老年人提供失业津贴和养老金,增加儿童保健和社会卫生事业方面的服务;改革税收,减少小企业公司税、提高大企业的公司税,征收遗产税;还有公平劳动标准法,即工资工时法。总之,罗斯福“新政”是根据美国垄断资本主义发展的需要,用国家干预经济生活的办法代替了传统的放任主义政策,局部地改良了生产关系,做到了“限制旧的社会制度的个别坏的方面,限制旧的社会制度的个别极端的表现”。<sup>①</sup>在一定程度上改善了工人的处境,缓解阶级矛盾,挽救并加强了资本主义。用罗斯福自己的说法,他的新政“挽救了被拖到毁灭边缘的私人利润和自由企业制度”。

英国工党从某种意义上说是费边社与英国工人运动结合的产物。成立于1884年的费边社,原是一个以费边社会主义为标榜的改良主义团体。第一届英国工党政府——麦克唐纳政府并无大的建树。但是1945年开始掌权的英国工党,吸收了凯恩斯的经济学说并且将其中的大部分运用到英国经济的战后重建之中,凯恩斯主张政府应当积极干预社会经济生活,通过变更利

<sup>①</sup> 《斯大林选集》下卷,第352页。



率、通货膨胀、公共投资和公共工程等手段，政府能够有效地控制经济。“简而言之，凯恩斯著作的历史性意义就是：它对政府在大萧条时期迫不得已采取的非正统措施——比如说，用赤字财政和由政府采取行动保持充分就业的做法，提供了理论上的认可。在这种认可之外，还有振奋人心的主张，即并不需要在教条的社会主义和自由放任的资本主义之间作一次全要或全不要的抉择；二者都有缺点，二者都未能看出在私人企业经济的旧结构内有多少新的事情可做”。<sup>①</sup>英国工党政府在战后数年中实行了金融管制、大企业国营（燃料动力工业、内陆运输、钢铁工业收归国有）、加强了社会保险的福利制度。按照英国工党的竞选纲领，这一切都是使英国在美国的自由企业制度和苏联的社会主义之间获取一种“中间道路”。

事实上，类似英国的还有斯堪的纳维亚各国的“福利国家”。而法国在戴高乐执政时也开始实行福利国家政策，以便抵销共产党人的宣传。换言之，二战以后，欧洲资本主义国家有过一股大企业国有化的潮流。凯恩斯的国家干预的新自由主义理论，正是提出了这种可能性。

英美自由主义的这种历史性转变，对40年代中国的自由主义思潮产生了重大的影响。

作为国际反法西斯阵营的领袖，罗斯福赢得了中国人民的真挚敬意，作为新自由主义的象征，罗斯福特别受到中国的自由知识分子的青睐。40年代中国的自由主义者都向往着罗斯福的“四大自由”。1941年1月，罗斯福对国会发表的国情咨文中说：在未来的日子里，“我们期待着出现一个建立在人类四项基本自由之上的世界”。它们是言论自由、信仰自由、免于匮乏的自由、免

<sup>①</sup> [美]H·斯图尔特·休斯：《欧洲现代史》，商务印书馆1984年，第351页。

于恐惧的自由。在中国的自由主义者看来，这是面包与自由兼而得之的美好前景。所以罗斯福就任第四任总统时，大公报为此发表社论，认为“罗斯福总统所标榜的四大自由必须时常强调……使之成为安排战后世界的必遵的原则。”<sup>①</sup>也正因为这一原因，罗斯福主义被中国的追随者很恰当地视为“新自由主义”的另一代表，因为“资本主义社会依据这类意见，惟有改革的需要，但既无自动没落的趋势，也不可率意取消。因为惟有在自由式经济制度下，才可以保全政治自由；而政治上人权的保障，乃人类精神生存之寄托。否则生不如死，只顾目前饭碗，不计自由，人类尊严势必全失”。<sup>②</sup>加之战时罗斯福执行一条联合苏联的外交路线，这给富于幻想的中国自由主义知识分子创造了新的梦境。总之，40年代的“新自由主义”无疑从罗斯福主义中汲取了很多的灵感。

由于种种原因，包括战后杜鲁门政府的右转，40年代中国的自由主义者更多地注视着英国工党的理论与政治经济措施。

早在30年代，中国的自由主义者如罗隆基等就对英国工党及其前身费边社的和平渐进的社会改革理论深感兴趣，尤为欣赏费边社——工党那种既改善资本主义又避免革命的妥协技巧。他赞成工党领袖麦克唐纳如下的观点：“……认革命为社会主义者的方法是错误的。革命永久不能实现社会主义，因为社会主义者所希望的变化，是社会各方面的彻底更换，因此，这种变换一定是一种有规律变化的秩序。政府形式的更换，例如君主或共和，人民是政治的主人抑或政治的奴隶，这些事，刀枪的力量或者可以做得到，但是一种影响经济生产的程序的变

① 见1945年1月20日重庆《大公报》。

② 吴元黎：《现代经济思潮的趋势》，《观察》，2卷9期。

更，一种建设劳工与酬报的公平关系的变更，一种打破贫富不均的变迁，这些变更，革命是无能为力的”。<sup>①</sup>这套理论对于信奉理性、进步、和平、自由与秩序的中国自由主义者有强烈的吸引力。

英国工党以费边社会主义与劳工运动的结合，采用和平的方式获取政权，似乎为中国的自由主义者塑造了一个楷模；战后工党政府的“中间道路”所取得的经济成效，更令他们大受鼓舞。《观察》、《世纪评论》等主要的自由主义刊物，都连篇累牍地发表文章介绍工党的路线。他们称颂：“三年来工党政府一直在艰难险境中奋斗，……内政上的金融管制、国营企业、以及社会安全制度的施行，则已使英人由贫困而走向繁荣，并且博得了世人的赞赏。我们认为不流血的社会革命已在人类政治上奠定了初基……劳工是历史的产物，费边主义是时代的良药，唯有这二者的结合，才能汇成这二十世纪的政治主流”。<sup>②</sup>研究的结果表明，他们很清楚工党改革的资本主义性质：“所谓新自由主义，实际上与英国工党已行的政策极其相近。但是与其说它是一种变态的社会主义，毋宁说它是改善了的新资本主义，因为它建基于根深蒂固的私产制度上，以私产及合法之自由支配为政治及经济自由之最后保障”。<sup>③</sup>

由此可见，40年代中国的新自由主义者确实自觉地将英国工党的纲领视若他们的旗帜了。

### 三、希望之门洞开

40年代中国的自由主义思潮虽然属于新自由主义，但其关

① 罗隆基：《论共产主义》，《新月》3卷1期。

② 李时友：《英国工党是怎样成长的（三）》，《世纪评论》，四卷七期。

③ 吴元黎：《现代经济思潮的趋势》，《观察》2卷9期。

注焦点首先是主要的西方国家早在17、18世纪已经完成了的变革：民主政治或宪政。所以，与30年代的文化自由主义相对，显现出政治自由主义的特点。

毋庸置疑，反法西斯战争的胜利，在意识形态的层面，是对自由主义的一种鼓舞。从国内政治的权力结构看，或者说从自由主义的政治运作能力看，战争的进程与结果也提供了某种机缘。早在抗日战争期间，国统区于1939年和1944年先后有过两次民主宪政运动，其目标都是要求结束国民党一党专政，改革政治，实行民主化、保障人民基本权利。参加民主宪政运动的并非都是自由主义者，但其目标却与自由主义颇相一致。正是在民主宪政运动中，“中间派”开始结集起有组织的政治力量。抗战结束以后，民主空气高涨，此时民盟、民进、九三学社、农工民主党等一批民主党派已先后成立，其中，特别是民盟集结了相当一批自由主义者。

1945年8月，民盟召开临时全国代表大会，提出“民主统一，和平建国”的口号。大会通过的《政治报告》等文件，强调“要把中国造成一个十足道地自由独立的民主国家”。<sup>①</sup>为此，第一要实行议会制，即“国会为代表人民行使主权的最高机关，由参议院及众议院合组之”，“参议院由各省省议会及少数民族自治单位选举之代表组织之，众议院由全国人民直接选举之代表组织之”。第二，主张责任内阁制。第三，司法独立，不受行政及军事之干涉。提出主权在民，国家的目的只是为人民谋福利，所以“国家保障人民身体、行动、居住、迁徙、思想、信仰、言论、出版、通讯、集会、结社之基本自由”。实行军队国家化，禁止军人之党团组织，军人不得干预政治。所有这些，再加上普及教育，保证

<sup>①</sup> 《中国民主同盟历史文献》，第71页，文史资料出版社1983年版。

学术研究的绝对自由,实行劳工福利政策,保障人权、男女平等,都体现了一种典型的自由主义的政治——社会主张。同样有相当多自由主义者参与其间的民主建国会1945年12月成立于重庆,它的纲领也包含了政治民主化、军队国家化、保障人民“身体、信仰、言论、出版、集会、结社、通讯等之自由”。主张普及义务教育、“教育自由”等,并且要求保障“人民有充分经营企业之自由”。<sup>①</sup>也都颇具自由主义的色彩。诸如此类情形有其值得高度重视的意义,在中国自由主义思潮的发展史上,以往只是少数思想家的理论、观点、信念,或至多只是见诸报刊文字或宣传教育中的东西,如今第一次以一批政党的政纲的形式出现了。换言之,它不再只是个别人的思想,而变成对一批人的行为有约束力与范导力的精神准则,表现出影响中国政治生活进程的某种潜力。

战后自由主义之所以能形成某种现实的政治势力,还有两个既互相联系又互相制约的历史条件:一是美国的支持与干预,二是国共的对峙与内战。

马克思早就说过,资产阶级要按照他们的面貌来改造整个世界。所以从意识形态的层面说,美国对中国的自由主义显然是同情和支持的。但是从现实的政治权力着眼,美国政府对中国的自由主义的政策却是矛盾和游移的;因为这必须服从美国对华政策的全局,而美国对华政策本身充满了矛盾与变动。杜鲁门政府的基本态度是扶蒋反共,这种从美国全球战略出发的政策,无论为了装点门面抑或追求实际功利,都要求蒋介石实行民主改革的政权能够容纳更多的自由主义分子,以扩大其政权基础,特别是1945年至1946年交界的一段时间内是如此。1945年12月

<sup>①</sup> 《民主建国会政纲》,《平民周刊第一、二、三期合刊》,1946年1月。

15日,杜鲁门总统发表对华政策声明,其中重要的一点就是支持中国的民主改革,主张“召开全国主要代表的国民会议,以谋早日解决目前的内争……以促成中国之统一”。要求改组国民党的“一党政府”,相信如果这个政府的基础加以扩大,容纳国内其他政治党派,能够推进中国的和平、团结和民主的改革。12月20日马歇尔将军以总统特使身份来华调停国共之争。在美国的压力下,蒋介石邀请毛泽东去重庆谈判,停止国共双方军事冲突,召开政治协商会议,主张和平建国,吸收各党派代表和无党派人士参加国民政府。马歇尔甚至在他“调停”失败离华时发表的声明中,仍然说中国未来的政治应当由“自由分子”来领导。在思想上自认与美国有某种亲缘关系的中国自由主义者,其受鼓励感是可想而知的。

抗日战争改变了中国的政治格局,原先国民党的一统天下变成了国共的对峙。在自由主义者看来,这种两强对峙的格局可能是导致多元化政治的前奏;而且由于国共双方似乎任何一方都难以在短时间内消灭对方,双方都需要一个能影响舆论的第三者,自由主义者们颇以为这是一个居间斡旋、造成三足鼎立局面的千载难逢的时机。

1946年6月召开的政协,即上述条件的历史产物。蒋介石在开幕词中宣布了国民党的四项诺言:一是“人民之自由:人民享有身体、信仰、言论、出版、集会、结社之自由,现行法令,依此原则分别予以废止或修正。司法与警察以外机关,不得拘捕、审讯及处罚人民”。二是政党的合法地位。三,实行普选。四,释放政治犯。<sup>①</sup>经过不可缺少的斗争,最后通过了《政府组织案》、《军事问题案》等五个决议文件。决定改组政府、和平建国、修改36

<sup>①</sup> 见1946年1月11日《新华日报》。

年宪法、建立宪政。最关键的是两项：政治民主化和军队国家化。前者落实到政府改组中，即规定：改组后的国民政府委员会为最高国务机关，既有大政方针的决策权，又有高级官吏的任免权；国民政府委员中国民党和非国民党人各占半数；在议事程序上，提案性质涉及变更施政纲领的，须得到2/3的多数；取消了主席的紧急处置权，缩小了主席的相对否决权。<sup>①</sup>后者则规定“军队属于国家，军人责任在于卫国爱民”，军队制度应依我国“民主政制与国情实行改革”，其原则包括“实行军党分立”，“实行军民分治”等等。<sup>②</sup>十分明显，在政治民主化上，国民党有所让步，在军队国家化上，共产党也作了有原则的让步。而其结果总体上与颇有自由主义色彩的民盟政纲较为接近。对政协的一系列决议，国共双方都曾明确表示遵守的意向，美国总统特使马歇尔也十分赞赏。形势似乎向自由主义者显示，他们的政纲将变为政治现实。

总之，政协前后，中国的自由主义者看到希望之门豁然洞开，整个思潮亢奋起来。

## 第二节 新自由主义的理念

### 一、政治—经济的双重目标

40年代中国的自由主义操作的直接目标是政治改革，但是其新自由主义的理念却包含着政治和经济的双重目标。他们盼望通过政治层面的改革达到其经济目的，正是这种经济内容的

---

<sup>①②</sup> 《政治协商会议资料》，四川人民出版社1981年版，第270—271、304—312页。

差异,使他们不同于古典的自由主义,而列入了新自由主义的范畴。

用当时最通俗的语言,新自由主义的双重目标是“一张票和一碗饭”。但是采用何科较为精确的术语,在表述上则有种种不同。

一是所谓“政治自由与经济自由”论。他们承认“西洋近代史充分证明政治的自由绝对不会自然的、不费力的变为经济自由。一个民族可以享受政治的自由,而同时遭遇经济的压迫”。但这只是一个时间与政策的问题。英国工党政府所代表的转变,说明自由主义的民主政治可以推动社会的经济进步和劳苦阶级的解放。所以“政治的自由与经济的自由是相辅而行的。我们如得其一而失其二,我们要发现生活是悲惨的。我们如双管齐下,我们的奋斗可以事半功倍”。<sup>①</sup>

二是所谓“政治自由与经济平等”说。他们承认资本主义社会以个人主义为依据,自由竞争的经济关系上可以有政治自由,但无经济平等;苏联那样的社会实行计划经济、平均分配,有了经济平等却丧失了政治自由。“我认为政治的自由与经济的平等,不仅无任何绝对不可调和的冲突矛盾可言,而且正如车之两轮,鸟之双翼,引导人类和平进步,缺一不可。没有政治自由,经济平等不能良久保持,而人类的精神生活,不能得到解放;没有经济平等,政治自由的根基也不坚实,而人类的物质生活,常有匮乏之虞。只有兼采资本主义制度中政治自由,与共产主义制度中之经济平等两大原则,调和而为一种新的主义,新的路线,才能够把人类引上真正的和平幸福之境”。<sup>②</sup>

① 蒋廷黻:《政治自由与经济自由》,《世纪评论》第17期。

② 周绶章:《政治自由与经济平等》,《世纪评论》,第20期。



三是占主导的表述方式,即“政治民主与经济民主”论。他们认为“英美有政治民主而无或缺经济民主。苏联有经济民主而无或缺政治民主。……英美人民有充分的权,而利则不足;苏联人民有充分的利,而权则不足”。<sup>①</sup>有的则进一步解释:“政治民主注重个人自由,经济民主注重人类平等。后者偏重物质的满足,前者偏重意志的解放”。两者有重大差异,但又可以统一,即民治民享的平衡。象英国工党用自由平等的政治方法实行社会经济改革,或象孙中山的三民主义那样去实现“天下为公”的理想社会。

这三种表述并没有本质的差别,都力图实现如下的政治或社会体制:它既包含在以保障全体公民享有个人权利为目的的宪法约束范围内,行使多数人权力的自由民主或立宪民主;又包含旨在缩小社会经济差别、特别是由于私人财产分配不匀而产生的社会经济差别的社会民主或经济民主。用一句形象的话来形容,在这种社会里,“大家有饭吃、各人选路走”。

上述双重目标,不仅与民主同盟的政纲颇为契合,而且或多或少地都反映在从1945年8月到1946年6月中迅速成立起来的6个民主党派的政纲中。结束国民党一党专政、实行宪政、保障人民权利,都为民主党派的政纲。各民主党派的政纲,尽管具体条款与其详细粗略有所不同,但有几点是相当一致的:一、工业发展的双轨制。一方面要在动力、矿产、交通、金融等企业中实行计划的国营经济;一方面要采取一系列措施,鼓励、保护和发展私人企业,保障私营企业的经营自由。二、在农村中实行和平的合法的经济改革,扫除发展资本主义的障碍。三、实行

---

<sup>①</sup> 吴世昌:《政治民主与经济民主》,《观察》第1卷,第7期。

社会福利政策,包括保障工人权益,促进劳资合作。

十分明显,新自由主义的双重目标在当时的民族资产阶级、广大知识分子等阶层中有较为广泛的呼应,它构成了自由主义者对未来中国图景的理想主义预测,既带有鲜明的时代特征,又带着很深的民族烙印。作为自由主义者,要求宪政与民主,是书中应有之义。但是,与30年代中国现代化获得较快发展,私人企业也获得较快发展的形势不同,40年代不但私人企业开始滑坡,而且整个国民经济走向崩溃。这种局面迫使新自由主义有别于30年代的文化自由主义,将经济目标提升至与政治目标并驾齐驱的地位。换言之,它涉及民族资产阶级的阶级利益的存亡。

从社会心理的角度来考察上述双重目标,人们不应忘记中国的贫穷落后与社会上的贫富对立在近代国人心理上造成的张力。与此相连,中国近代从康有为的“大同”世界到孙中山的政治革命与社会革命“毕其功于一役”的思想几近传统。自由主义以渐进改良为社会进步的常规,这同激进主义有所区别;但是,中国近代几代知识分子有一种共同的心理预设:我们可以寻找一条超越之路,既能吸收西方先进国家数百年来获取的积极成果,又能防止或避免前人已有的种种失误与弊端。尽管各种政派的具体政治—社会设计方案可以大相径庭,但是,中国可以出现一次“大跃进”,却是一种民族共识。抗日战争的胜利与中国政治大国地位的恢复,与中国的极端贫困落后形成了强烈的反差,从负面强化了求变且求速变的心理。

从思维模式来说,新自由主义的理念带有一种形而上学或机械性的特征。按最通常的说法——苏联有经济民主而没有政治民主,西方国家有政治民主而少经济民主——中国可以将资本主义和社会主义制度的长处分别从他们的整个文化中剥离开来,再加合而为一,构成一种全新的社会制度。或者可以照搬英

国工党的社会政策去改造中国。这两种基本方案都不是建筑在对中国社会的深切剖析的基础之上的，而且它对资本主义与苏联经济的理解在今人看来也是相当简单幼稚乃至是武断的。

所有这一切在战后迅速膨胀为新自由主义的乌托邦，他们对自己的政治前途充满了信心：“现在留下的只有一条可走的路，让中间派来领导革命，实行新政。中间派是什么？它就是知识阶级和自由主义的温和份子；……倘使他们能够推行缓进的社会主义，领导革命，组织一个多党的联合政府，只需三十年时间，这班人必能安定中国，完成革命的最后一步！”<sup>①</sup>

## 二、和平—改良的运作模式

新自由主义的经济目标要求扫除资本主义工业化的两大障碍：官僚资本与封建土地制度。战争期间与战后数年官僚资本的恶性膨胀，早已动了自由主义者的公愤，连傅斯年这样偏向国民党的人也曾感叹，那些官僚资本，“以每一家族单位底财产而论，已足够全国四万万五千万同胞一年的舒适生活而有余”。如何对待官僚资本，《观察》杂志有不少这方面的文章。有篇题为《论豪门资本之必须铲除》的文章，甚至提出要“借用”孔宋两家族的巨额资产，来平衡预算，解救国民经济的危机。<sup>②</sup>各主要民主党派也多有铲除官僚资本的要求。中国民主建国会尤为典型。这是一个主要代表民族资产阶级利益的政党，其领导与成员多为工商界人士，特别注重经济问题，所以有很具体的经济改革主张。他们主张国民经济的发展计划必须以民主的方式制订，国家银行也必须以民主的方式加以改组和管理，反对官僚资本无

<sup>①</sup> 周钟岐：《论革命》，《观察》，第1卷第22期。

<sup>②</sup> 傅孟真：《论豪门资本之必须铲除》，《观察》第1卷，第22期。

限制膨胀和垄断国民经济。该会指出：“国营事业之官僚化与私人企业之独占化，同为经济建设之大敌。以我们现势而论，前者之危机远过于后者。因此我人一面主张国营事业国家化……一面更反对在官僚化尚未肃清以前扩大国营事业之范围”。“国营事业应仿照美国市政经理制度，由民间投标代为经理”。<sup>①</sup>对于中国的土地制度，大量史料表明，自由主义者自30年代始一直主张加以改革。40年代后期，这样的呼声更加强烈。他们已经很自觉地意识到：“封建的土地制度如不能改革，中国工业化是不可能的。……土地改革是封建社会跃入到资本主义社会的一个惟一的大前提”。<sup>②</sup>

反对官僚资本主义和封建主义是中国的马克思主义者与自由主义者在40年代的共同要求，但在如何实现目标的途径上双方有根本的不同。马克思主义者一贯毫不迟疑地采取革命的立场，主张用暴力的方式剥夺剥削者，完成激进的彻底的社会变革。“没收封建阶级的土地归农民所有，没收蒋介石、宋子文、孔祥熙、陈立夫为首的垄断资本归新民主主义的国家所有，保护民族工商业。这就是新民主主义革命的三大经济纲领”。<sup>③</sup>自由主义者则一贯主张采取和平的社会改良政策，有程序地完成一次渐进式的转轨。自由主义者讨论得更多的是土地改革。他们大多主张先实行减租减息，安定农村，保障农民的生活，以增加其购买力，促进工商业增长；然后有计划地推行整个土地所有权的重新分配。中国民主建国会也提出：要“集中力量，用和平合法的手段解决土地问题，以解除农民痛苦，并扫除国家工业化的障碍。”“农村土地问题之解决，应从保障佃权，限制佃租入手，进一

① 参见姜平：《中国民主党派史》，武汉大学出版社1987年版，第255页。

② 施若霖：《论中国的土地改革》，《观察》第2卷，第21期。

③ 毛泽东：《目前形势与我们的任务》，《毛泽东选集》合订本，第1149页。

步由国家征租或发行债券征购非自耕土地，分租与农民，……在政策施行之际，一面需能切实解除农民之痛苦；一面仍需保持地主之合法收益。并竭力引导土地资本投入生产事业”。<sup>①</sup>自由主义者的土地方案一方面要将封建的土地制度转变为资本主义性质的（而不是社会主义的），一方面要尽可能避免阶级矛盾的激化和社会动荡，防止土地改革过程中社会生产力的破坏，希望因为兼顾到各个阶级的利益而能和平地发展出资本主义的生产关系。所以，战后在美国占领之下日本土地改革的方法，特别得到中国自由主义者的青睐。

所有这一切都必须有和平的国内环境才可能实施；事实上，它也是战后短暂而布满危险的国内和平气象的结果。正是国共双方的对峙，使得自由主义者一时感到可以在革命与暴政之间走钢丝，而政协的文件更显示了成立联合政府、和平地实施社会改革的光明前景。但是，政协结束不过两个月，国民党六届二中全会就表明国民党蒋介石集团决心撕毁政协决议，发动全面内战。从抗日战争胜利到全面内战爆发之间不足一年的时间里，自由主义者真诚地为防止、消弭战祸而奔走呼号；上层人士在国共双方之间调停斡旋；大量参与甚至组织以学生运动为主的大规模反内战的和平示威、请愿活动；以及在报章杂志上发表大量呼吁停止内战的文章，造成维护和平的舆论力量。但是，国民党的黠武主义堵塞了和平之路，内战的烽烟弥漫。在此状况下，自由主义者仍然只能求助于呼吁国共两党“大家都放弃武力斗争，大家都退居普通政党的地位，大家都依据‘公平竞争’(fair play)的原则，把问题公开诉诸人民”。完全按民意定国是，那么国共两党成为第一、第二大党，其他民主党派“可以代表国内自由主义

<sup>①</sup> 《民主建国会政纲》，《平民周刊第一、二、三期合订本》，1946年1月。

的势力的一股主流”，前途未可限量。<sup>①</sup>

如果说当时自由主义者反内战有积极意义，那么他们将反战上升到一般原则，就暴露出了和平主义之弱点。他们认为，自由主义要求社会进步，必然会与维持现状的力量遭遇：“现状之维持有赖于干涉，干涉不但阻碍进步，且可造成使用暴力的罪行；自由主义反干涉，尤反使用暴力的罪行，故自由主义含有消灭暴力的道德使命”。“战争是个阻止进步的力量，所以自由主义者坚决反对战争，尤反对内战。”但是，自由主义者如何来制止战乱呢？“中国的自由主义者自来是无组织的：他们既不受经典与教条的约束，则见仁见智，彼此大有出入。如何才能将他们结集在一个庞大而严密的组织中，是个颇费推敲的问题，而且是若干自由主义者所不愿推敲的问题，因为他们只想以超党派的姿态来斗争。……自由主义者并非一定要凭借组织始能表现其力量，五四运动就不是受某一个组织之推动而发生的。自由主义者所赖以斗争的武器是口与笔，所赖以见重于人的是一种不屈不挠的坚强人格；果能坚守此人格而不辞口笔之劳，自能表现其力量”。<sup>②</sup>换言之，在人类历史上，曾经担当过新社会催生婆的暴力革命的伟大作用，被他们全部忽略，这反映了中国的自由主义者缺乏他们的西方先辈在法国大革命、英美革命时期不惮运用暴力的勇气和力量，因而也缺乏制止内战的力量。

同时，他们也不明白内战是国内阶级矛盾不可调和的产物，是国共两党你死我活斗争的必然结果，而误认为内战的根本原因是所谓丧失了理性。他们认定人是有理性的，会按理性去认识自己的利益所在，而且政治应当是理性的产物，所以他们反复

① 孙斯鸣：《中国政党政治往哪里走？》，《世纪评论》第16期。

② 杨人梗：《自由主义者往何处去？》《观察》。第2卷，第11期。

恳求人们都去诉诸理性：“我们知道一切悲剧的造成，都是由于盲目的意志，由于情感抹杀理性。要从悲剧中解脱，从悲剧中升华，只有求救于理性，求救于清明的理性！我要大声疾呼的请大家‘回到理性’！请大家放弃一切私心、盲动、妄动，一切诉诸理性！大家皈依理性！”<sup>①</sup>

历史并不理会这些呼吁，在短短三年中屡屡翻起轩然大波，终于发生了天翻地覆的变化，把自由主义者向往的“和平—改良”的道路撇在一边。

### 三、自由与秩序的哲学意蕴

新自由主义的理念向人们表明，40年代中国的自由主义者对“自由”范畴的理解有了某些新的涵意。

自由主义以自由为目的，自由主义者称“自由主义是实现自由的理想主义”。<sup>②</sup>但是自由不是一种凝固的境域或超越的彼岸，按照进化论的观点，他们懂得了自由是一种历史过程，随着历史的演化而展开其内在的规定性。“人类对于自由的要求是依时地而不同的，在穴居野处的初民时代，急切地要求躲避风雨和野兽侵害的自由；在不知利用轮船火车的时代，自不会想到要有空中运输的自由。自由的要求既受时空的限制，那么，听见‘自由’二字就感觉战慄不安的人，大可放心。人类所要求的自由每每是走在他们所处的那个时代的前面，即此种自由在当时还不曾获得而有待于追求。时代进一步，所欲求的自由也跟着进一步”。<sup>③</sup>因此，并没有超时空的绝对自由；凡自由，都只有相对的意义，都是有限的。人类追求自由的进化过程，即构成了历史

① 周绶章：《疯狂了的中国——一个盲动的、悲剧的大时代》，《观察》第2卷第15期。

②③ 杨人楩：《自由主义者往何处去？》，《观察》第2卷，第11期。

的秩序。

从群己关系来说,自由主义者一般都要求尊重个性、解放个性,充分发展个人的一切潜能,从这一意义上说,自由主义者多为个人主义者。但是新自由主义的理念表明他们中有些人并不鼓吹极端利己主义,而是注意将自由主义与它区别开来。他们认为“自由主义诚然是尊重个性的,尊重个性才敢于打击传统势力,这是促成斗争的动力,但斗争之目的并非为着争取个人的利益。个人主义可能是自由主义的动力,但不是自由主义努力的目标。自由主义所要求的进步是整个社会的进步。”<sup>①</sup>这不但同英美自由主义的功利主义传统有关,而且同新自由主义试图在资本主义与社会主义之间寻找一条通道有关。正因为如此,新自由主义表现出更为理想主义的色彩,在他们大多数人看来,个性的自由,是指每一个性,或一切个性的自由发展,它和整个社会的进步是并行不悖的。

一般说来,中国的自由主义其哲学底蕴不足,更没有西方宗教那样根深蒂固的终极关怀,而长期极度动荡的战乱岁月,确实又不易让意志上卷入政治颇深的自由主义者去作哲学的沉思。但是,也有少数人从上述两个基本共识出发,作了某些深层的理论展开。萧公权的《自由的理论与实际》一书,可以作为一例个案,借助于它,我们可以看到新自由主义理念在哲学层面的意义。

什么是自由?萧公权认为“如果自由是人类物质生活和精神生活的满足,换言之,自由是遂生和达意的总称,那么,自由实在是人类天性发展的自然结果。中庸说:‘天命之谓性,率性之谓道’。所谓率性就是自由。用俗话说,一个人按照他自己本性的要求而活动就是自由。这是自由的基本意义。自由当然包含不

<sup>①</sup> 杨人梗:《再论自由主义者的途径》,《观察》五卷八期。



受外力障碍的意义。但不受阻挠仅仅是自由的消极条件。本性的自由发展才是自由的积极内容”。<sup>①</sup> 以上界定，表明作者与西方自由主义一样，论定自由乃是人性之本然，提出了充分发展人的潜能的人道主义要求。

与人们常有的误解——认为自由主义总是追求绝对的无限的个人自由——相反，萧公权意识到具体的自由必然面临三对矛盾：一是个人自由与环境限定的矛盾，二是个人自由和社会权威的矛盾，三是个人自由和社会平等的矛盾。上述划分方式并不精当，但它表明如下的意识：自由作为一个基本的价值，涉及到个体与群体、功利与道义、自由选择与社会规范等问题。因此，自由并不是反秩序无秩序的状况，在理性支配下的自由本身就构成了一种进步的秩序。

从物质生活的层面说：“个人的遂生活动，无论从道德方面或功利方面看，都需要合理的限制。一个人能够遵守道德的规律，生活的规律，与卫生的规律，他的生活才能够有秩序而不凌乱，他才能够满足遂生的目的”。<sup>②</sup> 从社会生活看，群体生活本身必然要限制个人谋取物质资料的活动，个体必须要适应群体生活，由此决定了道德、法律、良知等等社会规范的必要性与权威力量。人们自愿地服从这类权威的制约，一种有秩序的自由状况即呈现了。

从精神生活的层面说，人们要求有“达意”的自由，主要是思想信仰言论等的自由。“我们要限制任何人的达意活动，不让他们垄断自由，妨碍他人的达意活动，我们要用法律和教育的方法建立一个达意的社会秩序，使得人民不但能够有话大家讲，而且

---

① 萧公权：《自由的理论与实际》，商务印书馆1948年7月版，第33页。

② 萧公权：《自由的理论与实际》，第42—43页。

能够大家有话讲。在这个秩序当中，任何人都不能够用强力去压迫他人接受自己的主张，去禁止他人发表本心的意见”。<sup>①</sup>建立秩序的目的正是为了普遍保障人们的自由。所以它不仅对普通平民有权威，对政府机关和当权者也同样有约束力，而且后者的意义更大。

上述理论表明新自由主义并未流为哲学无政府主义。但是，它所追求的自由与秩序的统一，个人自由以不侵犯他人自由为界，并没有超出古典自由主义的宗旨。

只有当新自由主义试图解决自由与平等的矛盾的时候，它才显出了某种“新”意。他们认为古典的自由主义提倡放任主义，在哲学上讲是没有解决好自由与秩序的关系：“经济生活的放任直接地促成了经济不平等，间接地促成了政治假自由。共产主义反过来想用彻底的拘束管制来消除经济不平等。用我们的名词来讲，前者承认达意的自由而疏忽了遂生，后者注重遂生的自由而疏忽了达意。要解决两者间的矛盾，我们必需遂生与达意并重，建立一个新的社会秩序，使个人得到完整无缺之自由。这个自由不是个人的活动不受拘束，而是在公理的限制之下，人人得到天性的充分满足与发展。”<sup>②</sup>作者在此诉诸人的天性，人性注定人类间的争夺乃不可避免，因此必须调整经济关系，包括管制与计划经济、发展生产、调整所有制与分配方式。其理想“不能超出‘各尽所能、各取所需’和‘禄必称用，民无幸生’的两大原则。”可见40年代中国的自由主义者在终极关怀方面没有多少独立的创造，而倾向于共产主义或儒家理想主义。

但是，新自由主义在其直接现实性上是反共产主义运动的。

① 萧公权：《自由的理论与实际》，第52页。

② 萧公权：《自由的理论与实际》，第53页。

他们认为“遂生的制度必须由人民自己选择,自己建立,自己运用。换言之,经济管制必须以政治民主为条件。最稳当的遂生制度,必须由人民自己决定如何管制经济活动和谁来管制经济活动。”<sup>①</sup>而据说共产主义的阶级斗争、无产阶级革命和无产阶级专政取消了个人的自由意志和自由选择,导致了个人独裁。所以顶多以“虚其心”为代价做到了“实其腹”,故并不足取。

所有这一切表明,新自由主义者们,其自由观的哲学水准是相当有限的。诚然,自由是一个过程,但决不是世界的自然进化过程;人类获得自由的过程,是人类通过实践和认识不断化自在之物为为我之物的过程。自由与秩序的关系,本质上由人与客观规律的关系所决定;在社会生活领域,则是主体与社会规范的关系,包括法律、道德等的规范。自由与秩序确实相辅相成,但是,旧秩序本身并不能保证产生新秩序。历史上每一次根本变革,每一次飞跃,都是对旧秩序的否定和新秩序的创建。因此,革命对人类获得自由有至关重要的意义。资本主义秩序在世界范围的确立和巩固,曾经经历了一系列革命,而资本主义社会本身也仍是一个过渡。“人的依赖关系(起初是完全自然发生的),是最初的社会形态。在这种形态下,人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖关系为基础的人的独立性,是第二大形态,在这种形态下,才形成普遍的社会物质交换,全面的关系,多方面的要求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。”<sup>②</sup>但要进入第三个阶段,即真正的自由王国,

---

① 萧公权:《自由的理论与实际》,第57页。

② 马克思:《政治经济学批判》,1857—1858年草稿。

还必须消灭剥削制度,既没有人的奴役,也没有物的依赖,高度发展的社会生产力成为人类共同的社会财富,人的个性也获得全面的发展。这是一个漫长的历史过程,为了达到自由,必须要消除种种人的异化,而决不是自由主义者夸夸其谈政治民主和经济民主所能达到的。

### 第三节 他们别无选择

#### 一、统一战线与“为渊驱鱼”

40年代中国的自由主义作为一种社会思潮,其基本立足点同国民党的权威主义与共产党的共产主义是颇为不相容的。但是,思想倾向的三角关系,并不意味着在实际政治角逐中他们构成一个等边三角形。作为一种政治力量,40年代中国的自由主义者总体上与国民党政府处于对立的状态,而与共产党则逐渐接近。

最直接的原因是政治现实。自由主义者大都是生活在国统区的知识分子,对其自由主义信仰与言行的直接威胁,来自国民党政府,这个政府对颇能代表自由主义政治要求的民主宪政一向持顽固的否定态度。早在抗日战争期间,由于国民党在五届五中全会后制定的《限制异党活动办法》等法令,将抗战初期中共和各民主党派争得的民主权利一笔勾销,而使得那些没有武装力量可以自卫的党派的生存受到极大的威胁,这就迫使他们与共产党联手以对付国民党。换言之,蒋介石集团的反民主的政权必不可免地推开了大批自由主义者。如果说,当时因为国难未解,相当多的自由主义者尚能忍耐的话;那么在战后数年间,这种忍耐越来越被厌弃与憎恶所代替。国际形势的转

变，民主声浪的高涨，给自由主义者描绘了一幅美妙的前景；但是国民党的专制独裁统治使自由主义落入幻灭，这种幻灭同时就是对国民党的幻灭。他们屡屡动用军警特务镇压学潮，实行新闻检查，逮捕杀害记者编辑，查封书报刊物，甚至暗杀象闻一多这样的诗人学者。另一方面，国统区的经济崩溃、通货膨胀、物价飞跳，无权无势的工薪阶层如学校教职员等知识分子更是首当其冲，深受其害，他们迫不得已参加反饥饿的和平请愿又遭镇压与迫害，更加剧了国民党与普通自由主义知识分子的对立。

国民党对待象民盟这类颇具自由主义色彩的民主党派的政策与策略，也使他们丢失了上层自由主义者仅存不多的向心力。民盟的成立本来即逆拂国民党一党专政的体系，但在政协召开前夕，民盟已表现出相当的政治力量。国民党对此原因的分析是：“（一）本身形成社团；（二）与中共取得呼应；（三）为本党过分忍让，而承认其政治地位。”国民党的这种估价相应地有一套压迫、瓦解民盟的方针：“加速其分化过程，孤立其对外关系，并加强本党对其之压力。例如民盟内部已有左右两派之争，即应加速其国社党村治派等对救国会派、第三党之斗争，扩大其矛盾，则民盟组织将整个瓦解之。”<sup>①</sup>所以就有了在政协会议前以高官厚禄拉拢民盟领导人如罗隆基、张东荪、张君勱等，并与青年党合谋企图拆散民主同盟，以及政协开会期间军警搜查民盟代表黄炎培住宅等等事件。一年多后，国民党政府认定民盟“勾结共匪，参加叛乱”、“煽动五月学潮及上海工潮”、“作叛乱宣传掩护共匪之间谍活动”，以及“企图颠覆政府”等等罪状，宣布民盟为非法团体，强迫民盟宣告解散。——它的最重要的结果是结束了

<sup>①</sup> 南京第二档案馆编《中国现代政治史资料汇编》第4辑，第5册。

自由主义者对国民党政府的幻想。所以连美国大使司徒雷登也说,蒋介石取缔民盟实属失算,这不仅使人民对政府失去信心,“而且将驱使民盟盟员更趋左倾和转入地下活动。”

美国政府的对华政策也促使了自由主义者政治态度的左转。我们已经描述过中国的自由主义者曾经对美国的政治援助寄予很大希望,但数年间便走入幻灭。汪荣祖曾经分析过美国政策中所包含的理想与现实的矛盾:“讲理想,美国自应全力扶助中国的自由主义与民主事业,但在现实上美国又大力扶持反共亲美的蒋氏政权,不愿加诸太大的压力,以致和平破裂,改革无成。不少自由主义者都很明白美国的世界战略,要把中国作为反苏的一个重要基地。”<sup>①</sup>因此,美国对中国的民主事业只有口惠而无实至,不可能成为中国自由主义者的真正朋友。加之美国扶日政策及美军在华的横行霸道都深深伤害了中国自由主义者的民族感情。所以才出现象朱自清那样的情形,这位一向温文尔雅的学者,至死也不愿领美国人的救济面粉。“按照当时中国自由主义者的心情,对美国已是‘鄙’而远之。美国政府象蒋政权一样把自由分子推向敌对的阵营去了。”<sup>②</sup>

在共产党方面,整个抗日战争和第三次国内革命战争期间,对自由主义者都十分策略地采取了既批评又团结的统一战线政策——将思想与人物分别对待。不言而喻,共产主义与自由主义是两个不同的思想体系,从这意义上说,共产党一向是反自由主义的。但是,40年代后期,中国共产党的基本战略是联合一切反蒋力量,结成广泛的统一战线。况且中国自由主义者反对官僚资本、反对封建主义,同中国共产党的最低纲领有契合之

① 汪荣祖:《自由主义与中国》,香港中文大学文化研究所《二十一世纪》第二集,第36页。

② 汪荣祖:《自由主义与中国》,《二十一世纪》第二集,香港,第37页。

点；自由主义要求结束国民党一党专政、成立多党联合政府，对于内战初期的共产党也是有利的；自由主义者参与乃至组织反蒋运动，更在实际上成为共产党的盟友。因此，以中国共产党的名义正式地批评自由主义的情形是极为罕见的；批评大多来自有非党身分的左派人士。一些有不同程度自由主义倾向的刊物，如《观察》、《时与文》等等，都有共产党员参与其事，有时甚至主持笔政。各主要民主党派的高层领导，也不乏共产党员。对民盟这样颇具自由主义色彩的政党，中共的政策与策略也颇灵活。政协召开前夕，因国民党的策划，青年党在民盟9名政协代表中要求占据5名。共产党主动让出自己的席位照顾支持民盟，使民盟保持9名代表，而中共仅存8名代表，国共对民盟的不同态度，注定了民盟与中共的同盟关系，这一同盟对广大知识分子包括自由主义者有不可低估的影响。对民盟的被迫解散，中国共产党作出了强烈反应。新华社的时评《蒋介石解散民盟》抗议蒋介石的高压政策，高度评价民盟在民主革命中的作用，同时又指出：“任何对美国侵略者及蒋介石统治集团或其中某些集团的幻想，都是无益于自己与人民的，应当消除这种幻想而坚决站到真正的人民革命方面来，中间的道路是没有的。如果民盟能够这样做，则民盟之被蒋介石宣布为非法，并不能损害民盟，却反而给民盟以走向较之过去更为光明的道路的可能性。”曾经幻想在国共对峙之外另求生路的自由主义者，听了这番评论，一定是别有一般滋味在心头。

## 二、“自由主义者往何处去？”

如果说30年代的自由主义者曾经陷于被左右夹击的困境的话，那么，40年代的新自由主义者面临的境遇要残酷得多：全面内战的爆发和蔓延，国共两党的历史性大搏杀，造成了自由主义

者必须在两者之间作出抉择的局面,以至痛苦地讨论起:“自由主义者往何处去”?

1947年杨人榘在《观察》杂志上以此题撰文说:“自由主义近年来已成了相当时髦的东西,至少是一件美观而可活用的装饰品;一方面可能有人因它而受迫害,一方面也将有人利用它来做猎官的工具”。<sup>①</sup>仅仅过了一年,到1948年,他又写了一篇《再论自由主义的途径》,感叹道:“一年以来,自由主义遭受了左右夹攻,颇有无以招架之势。……自由主义者不但遭受左右夹攻,就是在自命为自由主义者之间,争执可能更厉害,因为自由主义始终没有一部经典或一套政纲来范围她。看来这是一个很大的缺点,尤其因为有若干人滥用自由主义来为独裁政治辩护”。<sup>②</sup>这表明,1947年到1948年,随着政局的演变,国共双方力量对比的变化,自由主义者不可避免地分化了。

我们可以从两种人的命运和两种刊物的态度变化,来说明这种分化过程。

所谓两种人,一种是指一批与国民党政府关系较深、结合较密切而一贯反共的人,如胡适、傅斯年、蒋廷黻等人。这批人无论从主观倾向还是从客观境遇都决定了他们只能与国民党共进退。更大量的自由主义者属于另一种人,他们因为种种原因而与中共的关系循着以下的线路演化:批评者——合作者——拥护者。这批人在国民党溃败时留在大陆,怀着复杂的心情,去迎接一个新的时代。

第一种人以胡适为代表。

---

① 杨人榘:《自由主义者往何处去?》,《观察》第2卷,第10期。

② 杨人榘:《再论自由主义的途径》,《观察》第5卷,第8期。



胡适在抗日战争时期，曾于驻美大使任上对民族解放做出过贡献，但即使在这段时间，也已经表示出对共产党的仇视。皖南事变后，胡适曾说：“新四军之解散，为军纪上必需之行动”。<sup>①</sup>抗战胜利以后，他致信毛泽东，力劝中国共产党放弃武装，走“和平奋斗”的道路。<sup>②</sup>全面内战爆发以后，胡适从美国返回，当上了北大校长，在1946年11月召开的国民大会上，他又当上了大会主席团主席。对大会通过的“中华民国宪法”，胡适更是得意至极，说它“包含最高最美理想及三十五年来若干人的梦”，<sup>③</sup>是中国实验民主政治的一大成功。事实上，国大和所谓宪法根本未得到中共和各主要民主党派的承认，实质上是国民党独裁统治的遮羞布而已，胡适则为他们撑场面出了十分力气。

迫于战后国际国内高涨的民主氛围，迫于美国的压力，蒋介石需要胡适为其“民主”涂上更鲜艳的色采，所以1947年初蒋介石多次提出邀胡适担任国府委员兼考试院长，胡适则答复道：“我因为很愿意帮国家政府的忙，所以不愿意加入政府。蒋先生的厚意，我十分感谢，故此信所说都是赤心的话。”“我在野——我们在野，——是国家的、政府的一种力量，对外国，对国内，都

① 胡适1941年2月在纽约的演说，载2月8日重庆《大公报》。

② 胡适在给毛泽东的信中说：“前夜与董必武兄深谈，弟恳切陈述鄙见，以为中共领袖诸公今日宜审察世界形势，爱惜中国前途，努力忘却过去，瞻望将来，痛下决心，放弃武力，准备为中国建立一个不靠武装的第二大党。公等若能有此决心，则国内十八年纠纷一朝解决，而公等廿余年之努力皆可不致因内战而完全消灭。试看美国开国之初，节福生十余年和平奋斗，其手创之民主党遂于第四届选举取得政权。又看英国工党五十年前仅得四万四千票，而和平奋斗之结果，今年得一千二百万票，成为绝大多数党。此两事皆足供深思。中共今日已成第二大党，若能持之以耐心毅力，将来和平发展，前途未可限量。万不可以小不忍而自致毁灭。”等等。（见1945年9月2日重庆《大公报》）

③ 见1947年8月15日天津《大公报》。

可以帮政府的忙,支持他,替他说公平话,给他做面子。若做了国府委员,或做了一院院长,或做了一部部长,……结果是毁了我三十年养成的独立地位,而完全不能有所作为。结果是连我们说公平话的地位也取消了。”<sup>①</sup>

他虽然还想保持一个处士的干净身子,但替国民党说话办事的一片忠心委实可鉴。

当然,胡适的行为模式仍不脱自由主义的本色。当“反饥饿、反内战、反迫害”的学潮纷至沓来之时,胡适不赞成武力镇压方针,而主张予以“疏导”;他一方面承认学生干预政治是国家政治不上轨道的结果,一方面又劝阻学生不要罢课。他又一次引用易卜生的话:“眼前第一大事是把你这块材料铸造成器,此外都不重要。”<sup>②</sup>甚而至于公然吹嘘蒋介石:“蒋介石先生有大长处,也有大短处。但我在外国看惯了世界所谓大人物,也都是有长有短,没有一个是天生的全人,蒋先生在近今的六个大巨头里,够得上坐第二、三把交椅。他的环境比别人艰难,本钱比别人短少,故他的成绩不能比别人那样伟大,这是可以谅解的。”<sup>③</sup>

但是,历史不能“谅解”蒋介石。1949年4月,眼看蒋介石政权如鸟兽散,胡适只得逃往美国,带着他的自由主义理念,开始了他的流亡生涯。

第二种人不妨以罗隆基为代表。

在30年代,罗隆基与胡适同为“人权”派的代表人物,但人权运动以后,罗的遭际与胡有霄壤之别,这很大程度上是因为他始终坚持了批评国民党的态度。抗战前夕,罗隆基主张团结一切抗日力量,包括共产党在内。国难会议上,当汪精卫说“国民党

① 胡适1947年2月6日致傅斯年信,见《胡适来往书信选》下册,第173页。

②③ 胡适1947年6月2日复邓世华信,见《胡适来往书信选》下册,第210页。

的天下是打出来的,你们不满意尽管革命好了”时,罗隆基愤然退席而去。抗战爆发后,罗隆基结束了在天津的报业南下,到武汉参加国民参政会,但仍不能取信于国民党。“他自己也仍然对政府采取批评的态度,对于贪污大吏尤其深恶痛绝,终至不免忤了当道,展转滇渝,一度失却自由,一度失去职业,以至于加入民盟。”<sup>①</sup>

作为民盟中央常委兼宣传委员会主任的罗隆基,曾经是国民党拉拢分化的对象。政协前夕,国民党中宣部长彭学沛等多次去他家中,以派罗出任驻外大使为诱饵,要他不要作民盟代表出席政协,即使出席,也不要说于共产党有利、于国民党不利的話。遭到罗隆基的拒绝。与国民党的期望相反,政协期间,罗隆基与中共代表王若飞等密切合作,私交也甚好。国共关系破裂,王若飞等回延安前,罗去机场送行,对王若飞保证:“放心吧,我们一定好好干!”而国民党的报纸一直攻击罗隆基是共产党人的“尾巴”,甚至威胁说:“街上的狗只有切断尾巴的,没有切断头的”。

30年代同属“人权”派的梁实秋,曾经这样说:“中国的自由主义者,站在国共之间,有些人稍稍偏左,有些人稍稍偏右……严格地讲,自由主义者在思想上并没有固定的偏左与偏右,只是就事论事 显着是有时偏左与偏右而已。罗隆基近来的态度,好象是固定偏左的自由主义者。这倾向我不赞成。”<sup>②</sup>不赞成罗隆基左转的梁实秋,于1940年原拟随“国民参政会华北慰问视察团”赴延安,毛泽东明确表示他是不受欢迎的人;1942年5月,毛泽东又在《延安文艺座谈会上的讲话》中,将他定为资产阶级文学的

① 梁实秋:《罗隆基论》,《世纪评论》,第15期。

② 梁实秋:《罗隆基论》,《世纪评论》第15期。

代表。1949年,他也只得东渡台湾,写他的散文、翻译莎士比亚去了。而罗隆基则到了北京,担任了全国政协委员、政务院委员、中央森林工业部部长,直到1957年。

所谓两种刊物,是指40年代众多的具有自由主义色彩的报刊中的两家:一是上海的《观察》,储安平主编;一是南京的《世纪评论》,张纯明主编。这是两家都公开以自由主义为旗帜的刊物,储安平的《观察》以“自由、民主、进步、理性”为宗旨,集中一大批自由主义的精英名流为撰稿人;《世纪评论》则明确宣布:“本刊的立场是超然的,本刊同仁的思想,在大体上说,是接近自由主义的。我们审察中国现在的环境,感觉自由主义尚有提倡的必要。”<sup>①</sup>但是这两家的政治倾向却颇有区别。

诚然,作为自由主义的刊物,《观察》和《世纪评论》对国共两党都有批评。

《观察》创刊于1946年9月,半年以后,储安平在《中国的政局》一文中这样品评国共两党:“今日的国民党成了维护既得利益阶级的机构,要希望他能顾到一般底层人民的生活,不啻缘木求鱼。我们希望共产党参加联合政府后,能在这方面有所作为。”“近几年来,外间对于中共在延安边区一带的作风,颇有好评。共产党在这样一种艰苦的环境内,能站得住,亦自有他们能站得住的道理。一个政党当他在艰苦奋斗的时候,总有他一股生气和生命的力量。”

储安平认为由于国民党统治下贫富悬殊,民不聊生,知识分子“已经到了虽然尚未饿死而早已不能吃饱的局面”,所以能够接受共产党的经济主张。问题在政治方面:“坦白言之,今日共产

---

<sup>①</sup> 《世纪评论》第一期《发刊词》。

党大唱其‘民主’，要知共产党在基本精神上，实在是一个反民主的政党。就统治精神上说，共产党和法西斯党本无任何区别，两者都企图透过严厉的组织以强制人民的意志。在今日中国的政争中，共产党高喊‘民主’，无非要鼓励大家起来反对国民党的‘党主’，但就共产党的真精神言，共产党所主张的也是‘党主’而决非‘民主’。”

《世纪评论》创刊于1947年元月，在一卷三期社论中却如是说：“一般人对于政府固然不满，所以对于国民党本身固然也无特别好感，但他们同时也深觉中共未必比国民党高明。国民党在各方面指摘的局面下，或者有改善的可能，而中共残酷的手段却使许多人不寒而栗。以暴易暴不见有什么好处，何况更有甚焉者乎？”<sup>①</sup>显而易见，《世纪评论》代表了对国民党有较大幻想的社会心理，这家刊物对国民党规劝进谏可谓用心良苦：“最奇怪的是，在目前甚么人都不能忍受的状况下，居然还有人希望政府振作一下，挽回已失去的人心，挽回接近崩溃的局势。我们就是这一种人。我们总不忍看见中华民国从此混乱到玉石俱焚的程度，我们总不愿看见领导全国抗战胜利的国民政府就是断送国家命运的执行者。我们总希望国家好，政府好，大家都好。”“人民对于政府的信仰快要完全失掉了。‘饥者易为食，渴者易为饮，’只要政府能痛痛快快地作出一两件事来，人心马上可以兴奋起来。”<sup>②</sup>

无奈国民党政府只是“痛痛快快”地腐败、溃逃。

与《世纪评论》的主要倾向不同，《观察》对国民党则主要是揭露与抨击，它的结论是储安平的名文《一场烂污》。他痛斥国民

① 《为国家为人民为自己》，《世纪评论》1卷，3期社论。

② 《作出一两件振奋人心的事来》，《世纪评论》1卷9期社论，1947年3月1日。

党的所谓币制改革的“七十天是一场小烂污，二十年是一场大烂污！烂污烂污！二十年来拆足！烂污！”

正是这种品格，使《观察》赢得了广大读者，包括教职员、青年学生、市民、公务人员乃至军人。在其印行的2年多时间里，印数从400份上升到10万零500份。同时，《观察》屡屡受到国民政府的警告，终于在1948年11月因“攻击政府，讥评国军，为匪宣传，扰乱人心”的罪名被查封，部分同仁被捕。而主编储安平则在北京迎接了解放。

这是很有代表意义的。正如毛泽东后来在描述解放军横渡长江时之国内政局所说的那样：“……中国的自由主义者或民主个人主义者们也大群地和工农兵学生等人一道喊口号，讲革命。”<sup>①</sup>

11个月以后，按照中共中央的批示，复刊的《观察》以完全不同的面目出现在国人面前。

一个政治自由主义的高潮悄悄地平息了。

### 三、文化自由主义的余波

严格地说，40年代中国的政治自由主义的潮头只是在政协召开的前后曾经一度呈现汹涌可观之势。随着国民党政治、军事、经济的总体大崩溃，众多自由主义者已经十分清楚地意识到，国民党大势已去，共产党必定胜利。而他们曾经渴望在一个多党联合政府甚或由他们自己主持的政府下，能够出现自由主义的理想政治，实际上是无望了。换言之，他们已经敏感到政治自由主义的必然退潮。

正是在这一条件下，文化自由主义在思想界又余波泛起。

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》合订本，第1385页。

1949年2月28日出版的《观察》四卷二期上，发表了张东荪的署名文章：《政治上的自由主义与文化上的自由主义》，该文断言：“政治的自由主义在今天廿世纪已是过去了”。“而文化的自由主义是人类文化发展上学术思想的生命线。中国今后要吸收西方文化，进一步要对于全世界文化有所贡献，更不能不特别注重这个自由”。换言之，应当坚持文化自由主义，守住这最后一道防线。

张东荪认为，自由平等的价值与生产发展的历史要求相联系，一种社会改革之能否成功，要看它能否促使生产增长，由于社会主义和计划经济可以保证发展生产，所以是不可抗拒的。同时他又认定计划经济的实现必然会造成“计划内的自由”，即有限的自由，而不可能是早期自由主义所主张的放任主义的自由。这不能不使中国的自由主义者有一种悲凉之感。张东荪说：“我尝说，就人类言，最理想的是一个民族经过充分个人主义的陶养以后，再走上社会主义或共产主义之路。可惜世界上没有那么一回事。我又尝说，中国没有经过个人主义文化的陶养而遽然来到二十世纪是一个遗憾”。而现实恰恰是社会主义将迎面而来。面对现实，只能如一个未上中学而考入大学的学生那样，对所学课程作相应的增减。减是减掉政治自由：“政治经济教育等主体如有了计划性，则我们今天放任惯了的人必会感到很不方便。这一点恐怕我们在心理上应得准备自愿牺牲一些不入格的自由方好。这是我用大学功课来作比喻的。至于补习中学一层，即是我所说的文化上绝对自由。这个绝对的自由应该在文化与思想方面。如果社会因具有计划性而有些呆板，则我们尚留一个绝对活泼的田地在其旁边。老实说，社会的计划性只是为了生产，总有时间性的；一个计划完成以后必须增加，所以社会的一时固定乃是一种不得已的事，亦并无绝对的可怕。但却

必须在固定中留有一个变化的活力可以发生的余地。这就是文化方面的绝对自由。我主张在这一方面使中国养成良好的自由传统，充分培养个人主义的良好方面。此即我所谓补习中学功课是也。本来在西方亦是自由主义的根蒂本在于文化。文化上没有自由主义，在政治上决无法建立自由主义。中国今后在文化上依然要抱着这个自由精神的大统。文化上的自由存在一天，即是种子未断，将来总可以发芽。所以使这二者（即计划的社会与文化的自由）相配合，便不患将来没有更进步的制度出现。”<sup>①</sup>

张东荪的文章很鲜明地道破了相当一批自由主义者的复杂的心态：惶惑、矛盾、幻想的混合。正因为此，在战火蔓延、经济衰败、人心大乱的日子里，一批自由主义者又热烈地讨论起各种文化问题来了。

一是教育问题。可以说，五四以来，教育尤其是大学教育是自由主义的传统领地，但是国民党训政时期的党化教育、内战时期对教育的严格管理与统制，与自由主义形成了尖锐对立，它使得自由主义的教育理想无法变为现实。这对于教育界的自由主义者的如下信念自然是个极大的打击：教育可以推动政治，可以改造社会。另一方面，自由主义者总难以完全放弃这个信念。“教育是国家最高的文化水准，是一切事业的根本。教育不良，其他事业的改革与推动都无从下手”。<sup>②</sup>结果难免流于二律背反：“封建的旧社会不能与新教育调和，黑暗的政治，妨碍了甚至摧毁了教育进展的机运。教育为改造社会的工具，这句话并非夸张的谎言，但政治社会的性质，时常影响了或是转移了教育的效

① 张东荪：《政治上的自由主义与文化上的自由主义》，《观察》第4卷，第2期，1948年2月28日出版。

② 刘大杰：《教育与政治》，《观察》第五卷，第八期，1948年10月16日。



果,光明的社会,教育愈光明,黑暗的社会,教育愈黑暗”。<sup>①</sup>

在中国社会将发生历史性转折的前夜,自由主义者抱着相当复杂的心情提出了他们对未来社会教育的基本要求,即自由、民主、发展个性。他们认为,“教育的目的应该是培养国民使能维持保障发展一个自由的社会。要在全国的儿童青年成人的行为上予以指导,使能过民主的生活,有民主的信仰”。<sup>②</sup>这需要教育行政、教师学生共同向自由的方向前进;在思想上行动上相互尊重人格,不把他人变为自己的工具;都自己管理自己,用说服的理性的办法而不是压服的方法求得真理,并且能够容忍少数人的不同意见。这就是“自由人的教育”。他们强调学术的独立性、自由的创造性和个性的多样化,主张政府尽可能少地干预教育(特别是大学教育),至少应该将教育政策从统制降为监督保证。“政府对于教育可以监督,所谓监督,应该是积极的奖励与扶助。筹划充分的经费,扩充图书仪器的设备,奖励学术的著作,保障教授的生活,解决学生的出路,要这样教育才可蓬勃地发展起来。如果专从管理与统制下手,不仅无益于今日的教育本身,对于下一代文化的影响,会有严重的后果”。<sup>③</sup>显而易见,上述主张完全实现的可能性如果不是完全没有,至少也是很渺茫的。

二是提倡反独断主义。他们认为自由主义的政治设计可以不被历史所选择,但是“自由主义的不朽贡献在于反独断主义的批判精神”。反独断主义的正面要求是宽容的态度,即承认各种歧异的思想都应有其存在与发展的自由,除了独断主义的封建主义和法西斯主义。反独断主义的负面要求是批判精神。“自由主义不应该放弃批判,也不应该拒绝批判;批判精神是自由主义

① 刘大杰《教育与政治》,《观察》第五卷,第八期,1948年10月16日。

② 瞿菊农:《自由人之教育》,《世纪评论》第24期。

③ 刘大杰:《教育与政治》,《观察》五卷八期。

的优良传统，在今天有其进步的作用，在明天也有其存在的价值。批判是自由主义者的一种主要任务”。<sup>①</sup>自由主义者在政治军事角逐中可能无能为力，但作为社会的良心或社会的代言人，其批判的功能正是他存在的价值。

三是呼唤“人的发现”，或者“东方的文艺复兴”。1947年6月8日，陈衡哲在大公报上发表题为《需要重来一个“人的发现”》的论文，认为由于唯智论与人的异化，现代文化呈现严重的危象，主张“回到哲学去”，从以人为中心的中国哲学里发掘新启示，再发见一个“更美更善更能运用知识与物力的新人”。接着《观察》杂志上发表另一篇论文，提出：“中国在百年文化大变局之后，需要由新‘人’新‘世’的发见，展开一伟大的文化运动，以综合‘东’‘西’，融铸新旧，造成一波澜壮阔的东方文艺复兴”。<sup>②</sup>所谓“新人”，是理智情感均衡发展的理想人格；所谓“新世”，是既能充分满足人的物欲，又足以让人寄托其心灵的理想社会。

所有这些都说明，在政治自由主义退潮之际，文化自由主义的涟漪又屡屡泛起。然而，它终究只是一些余波，在它前面以不可阻挡之势降生的，是大部分自由主义者难以预料的一个新的时代。

---

① 郑伯奇：《自由主义·批判·批判的态度》，《时与文》第1卷第24期，1947年8月22日。

② 冯士麟：《期待东方的文艺复兴》，《观察》第2卷第21期。

## 第七章 余 论

---

肇源于前一个世纪之交，演化发展于本世纪上半叶的自由主义思潮，在正走向21世纪的人们看来，无疑已经成为历史。20世纪中国处于一个思潮纷呈的时代，但却非百家往而不返的战场；象其他诸多思潮一样，自由主义思潮也在中国的现代化过程中留下了它的印痕。

概而言之，由于自由主义反映的是反对封建主义、在中国发展资本主义的社会需要，它呼唤人的个性解放、独立人格、精神自由，追求民主政治和科学的发展，因此曾经在总体上同中国近代社会的新陈代谢有同步的一个阶段。毫无疑问，自由主义对中国社会的总体设计未能充分满足中国近代社会变革的历史要求，历史的水平不向它倾斜自有其内在的理由。20世纪中国为实现现代化的过程中按其自身的逻辑在运行着，任何以为中国只能按西方国家的某种模式跻身现代化行列的理论，都不免是一种教条式空想。但是，我们的研究结果表明，不宜将自由主义思潮仅仅归结为一种政派或政治思潮，而应当将它看作有广泛覆盖面的社会思潮。作为一个政派，它的失败已经明确地记载在历史上，作为一个完整的价值系统，它也未处于价值重建过程中的中国文化所接纳。但这些不构成对一个有多方面辐射

力的社会思潮作形而上学判断的充分根据,原因很简单,因为这与历史的真实相不符。具体地说,在伦理道德的层面,它的功利主义、合理的个人主义等等作为名教纲常的对立面,曾经发挥过解放人性的积极作用;在本世纪初的数十年间提供过新价值的若干元点。在文化领域,自由主义者对中国教育的现代化,包括摆脱旧式教育的经学独断论传统、平民教育普及程度的提高、科技教育的发展等等,有过不可低估的贡献;而中国现代文学的小说、散文、诗歌诸样式的流派纷繁、多姿多采,同他们的苦心经营相联;甚至现代文化的载体——白话文的昌盛,这种关系到整个文化的符号系统以及随之而来的中国人的思维方式的转变,同自由主义者的倡导与身体力行有关。倡导科学,强调工具理性的重要,是使自由主义自视甚高的历史任务之一;虽然有科学主义的流弊,但考虑到中国近代科学落后的历史条件,其积极意义仍十分凸出。最后,自由主义者的种种政治方案,虽然进入了“全盘西化”或改良主义的误区,掺杂有种种幻想,但在半殖民地半封建的中国,对于专制独裁政治,终究不失为一帖解毒剂,尽管我们可以批评它收效甚微。

然而,有半个世纪的历史、一度曾经相当活跃的自由主义思潮,迅速地归于沉寂。对此历史现象,严肃的科学研究理应探寻其深层的原因。本书的绪论已经从中国近代的“文化基线”、历史发展的理与势、中国自由主义的内在悖论等多方面地探讨了该问题。著名的美国历史学家费正清则曾经指出,主要是知识分子运动的自由主义在中国的失败,其原因除了缺少法制的保障以外,就是没有独立的经济基础。对此似可在与发生期的英国自由主义比较的基础上作进一步的讨论。

英国古典自由主义的先驱当首推洛克。洛克的自由主义思想集中地体现在他的名著《政府论》之中。《政府论》发表于1689

—1690年。在此以前,1688年,英国的资产阶级和新贵族联合发动政变,从荷兰迎来了威廉取代代表地主阶级利益的国王查理二世,完成了史家所称的“光荣革命”;接着,于1689年又颁布了著名的《权利法案》,由此奠定了英国君主立宪制的地基。这当然是阶级妥协的产物,按照恩格斯的评价:“‘俸禄和官职’这些政治上的战利品,留给了大地主家庭,其条件是充分照顾金融的、工业的和商业的中等阶级的经济利益。而这些经济利益,在当时已经强大到足以决定国家的一般政策了”。<sup>①</sup>换言之,正是英国中产阶级经济力量的壮大,造成了它在政治格局中的举足轻重的地位,才可能在封建专制与激进革命之间择取一条自由主义的“中道”。而洛克的《政府论》所表达的自由主义,正是这条“中道”的理论总结与其正当性之辩护。反观中国近代,资产阶级从未拥有如当初英国同行那样强大的经济实力,更不必梦想有英国式的政治格局。一个弱小阶级的政治要求,不管呼喊得多么响亮,终归只能是呼喊。

如果我们将洛克自由主义的根系与中国近代自由主义的思潮作更深入的比较,还会发现,中国自由主义缺少深远的终极关怀。纯粹从功用的角度看,这使得中国自由主义思潮在民族文化心理中缺少必要的“根系”,而呈现漂浮之状。洛克的自由主义政治理论,以“自然状态”和“自然法”为预设和基本前提。所谓“自然状态”,在洛克是指一种“完备无缺的自由状态”,在中人人都享有生命、自由、财产等的天然权利,所以又是完全平等的。洛克说:“自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用;而理性,也就是自然法,教导着有意遵从理性的全人类:人们既然都是平等和独立的,任何人就不得侵害他人的生

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷,第393页。

命、健康、自由或财产。因为既然人们都是全能和无限智慧的创世主的造物，既然都是唯一的最高主宰的仆人，奉他的命令来到这个世界，从事于他的事务，他们就是他的财产，是他的造物，他要他们存在多久就存在多久，而不由他们彼此之间作主；我们既赋有同样的能力，在同一自然社会内共享一切，就不能设想我们之间有任何从属关系，可使我们有权彼此毁灭，好象我们生来是为彼此利用的，如同低等动物生来是供我们利用一样。”<sup>①</sup>洛克的自由观念在基督教的教义中找到了充分的根据，并且因此而极易深入人心，因为宗教实践已在其操作过程中将此类观念内化为一种共同的文化心理。而反映洛克自由主义的另一面——宗教宽容思想（体现在1689年出版的洛克著《宽容异教的三封通讯》之中），则是绵延一个多世纪宗教改革运动之后的西方宗教现实的理论肯定。正是在这种似乎不证自明的宗教前提下，西方自由主义推出了他们的政治信条，建构了其价值系统。然后又经过数世纪的发展历程，以至于尽管“上帝已死”，自由主义的基本信念也已强大到不必再要宗教的外衣与依托也足以自存。或者说，它本身已经可以构成终极关怀了。而在中国，人们看不到类似的宗教背景，自由主义者只是截取西方文化中一度作为中介价值的观念，试图将它变为终极价值。但那套自由、平等的价值总归显得浮游无据，缺少挂搭。当工具理性与价值理性发生严重冲突的时候，他们常常容易放弃或至少是悬置其价值理性的自由，原因之一可以从其心理结构中寻找。中国的自由主义者所依靠的主要是宣传、启蒙，而没有类似宗教般的可操作性文化中介去切入社会生活。中国自由主义的阶级承当，只限于一部分知识分子，中国的自由主义思潮始终只是一

<sup>①</sup> 洛克《政府论》，商务印书馆1981年版，下册第6页。

场知识分子运动,在此可以找到某种先天的文化原因。

主要由知识分子构成的中国自由主义者群体,在其社会运作的过程中,几乎始终高举着“理性”的旗帜。深入的剖析显示,他们之所谓“理性”主要属于工具理性的范畴。从思维方式说,他们重视形式逻辑,强调实证科学,甚至常将科学的地位超拔到意识形态;从操作程序而言,他们主要依仗理喻、说服、讨论等形式,相信人都是有理性的,应当并且一定会按照理性法则行事,认定人类的政治生活是符合理性的。这是自由主义的特点,也是他们的弱点。纵观西方政治学说的发展史,自柏拉图到18、19世纪的政治思想家,他们的政治设计大多建立在“人是有理性的,是按理性指导其行为的”预设之上。前述洛克《政府论》的“自然法”就是理性。实际上,整个自由主义的政治理论——代议制政体即它的最高体现——都构筑在“人是理性的”假设之上,所以对人们的政治行为寄予假性的期待。而现代政治学家,如英国政治学家华莱士(Graham Wallas)将现代心理学研究的成果运用于政治学,得出了相反的结论:政治行为并非都是理性思考的结果,而往往是政治驱动力和本能的产物,包括个人情感、恐惧、财产欲和权力欲等等。在被视为现代民主表征的西方国家选举活动中,选民的情感之被激发和操纵,突出地表明了政治程序被非理性因素影响的特点。当然,把政治学说建立在抽象人性论的基础上,这本身可能就是一个理论误区。但至少可以引起人们的深思,自由主义者对工具理性的过度依赖是可靠的吗?

40年代中国的政治自由主义一度相当活跃,但在内战的硝烟中间,他们的理性呼喊并未化干戈为玉帛。这曾经促使有些自由主义者开始意识到其信仰的弱点。施复亮在《论自由主义者的道路》中说:“自由主义者往往过份高估知识或理性的作用,重视‘理论是非之争’,轻视‘力量强弱之争’。这也许就是自由

主义者在政治上屡屡失败的主要原因。原来政治在本质上就是一种‘力量强弱之争’，谁有力量，谁在政治上就有发言权。所谓‘成则为王，败则为寇’这两句话，的确道破了政治上的秘密。……政治就是这么一回事，自由主义者不是不知道，不过总不大愿意这样作，又不大愿意跟别人去作‘力量强弱之争’。”<sup>①</sup>但是施复亮并未能回答力量的强弱是什么决定的，理性之高低，是不是力量强弱的主要原因。事实上，理性和政治，特别是现代政治的关系，是值得后人认真探讨的课题。

总而言之，中国近代自由主义者过于崇拜工具理性，其价值理性又缺乏邈远的终极关怀，因此在实践中必然缺少深沉坚韧的行为内驱力。除了其他种种原因，这是自由主义终究归于沉寂的一条重要原因。

---

<sup>①</sup> 施复亮：《论自由主义者的道路》，《观察》第2卷，第22期。



## 后 记

自由主义思潮是对中国近代思想、文化、政治有多方面影响的社会思潮。对它的来龙去脉、盛衰消长作一番系统的爬梳整理,尽可能广泛地探测其潮流潮落所波及的诸多领域,借助中西比较的方法,客观地实事求是地评估其功过得失,是我们研究这一思潮的宗旨。以“十字街头与塔”为题,自然是从小品《十字街头的塔》点化而来。在那篇颇能曲尽其妙地描摹出自由主义者的困境与心态的小品中,“十字街头”与“塔”有丰富的喻指:它可以指政治斗争与文化事业,可以指如火如荼的群众运动与自由主义的理想,也可以指相当一批自由主义者的整个生活态度——高度人间性的,却又渴望超越。躲进塔里的超越,自然是颇具东方色彩的,或者简直可以说迹近于逍遥了;然而又无法完全忘情于“十字街头”,所以又想有所拯救。于是便有了种种争持与趣向,有的出了象牙之塔走向十字街头,有的从十字街头退返象牙之塔,也有的,如周作人辈,便在十字街头造起塔来住下。不过,在今人看来,塔筑在十字街头,也即意味着时时置身于十字路口,难免有左顾右盼的徬徨,车来人往中间的身不由己,而且常常面临与同伴分道扬镳的危险。事实上,自由主义作为一种文化思潮,它受到激进主义和保守主义的前推后拉;作为一种政治思潮,则受到社会主义与民族主义的左右夹击。由此而来的是种种分化重组,以及相当部分自由主义者在“十字街头”与“塔”之间徬徨往复;自然,街上的风景常在变幻之中,而塔也

并非总是一成不变。

要再现这幅思潮运动的历史画面,达到我们的宗旨,本非易事,在认真研究自由主义思潮的论著几近阙如的现今条件下,尤其如此。幸而得到国家社会科学基金的资助,研究工作又曾得到张岱年教授、冯契教授、何兆武教授的热情关怀,得到清华大学思想文化研究所、华东师大哲学系、中国社科院哲学所等单位领导的支持,使我们得以获得这初步的成果;又蒙上海人民出版社的大力帮助,使它得以较快地面世,在此一并谨致谢忱。

本书的写作过程大抵如下:经过充分讨论,拟定写作提纲以后,由胡伟希撰写第一、第二章;由张利民撰写第三章、第四章;由高瑞泉撰写第五、第六章,以及第七章余论。初稿完成以后,又经详细的讨论,并作了某些修订。这部著作吸收了学界前辈与时贤的诸多成果,但囿于作者的才识,挂一漏万与评判失当在所难免,热忱希望读者与学界朋友不遗在远,随时指正。