

● 本书出版由上海市马克思主义学术著作出版基金资助

中国近代群己观变革探析

刘晓虹 著

复旦大学出版社

内 容 提 要

个体与群体、个人与社会的关系是人类文化的一个根源性问题；“群己之辩”是中国传统哲学思考这一问题的基本理论方式。中国近代思想界在启蒙与救亡的双重主题和中西文化交汇冲突的背景下，对群己关系的认识发生了深刻的变革。本书从中国哲学的形上学、伦理学、社会政治哲学等层面探析了这一变革过程，揭示了中国近代群己观变革的成就、缺失及其历史影响。

上海市社会科学博士文库编辑委员会

主任委员 金炳华

副主任委员 尹继佐

委员 (以姓氏笔画为序)

王邦佐 王荣华 王铁仙

方明伦 朱敏彦 杨德广

张仲礼 陈 昕 秦绍德

奚洁人 谈 敏 曹建明

序

这部著作是刘晓虹博士的博士学位论文,现在略作修改公开出版。这篇博士论文在通讯评议及答辩的过程中,有关的专家给予了较高的评价,部分内容在有关的学术刊物发表后,也受到了一定的关注。

华东师范大学哲学系的中国哲学硕士点、博士点,是由冯契开创的。冯契先生在开创这一学科点时,就把中国近代哲学的研究作为重要的学科建设方向。经过冯契先生及其他师辈们 20 多年的努力,中国近代哲学的研究已成为华东师范大学哲学系的重要特色。冯契先生的《中国近代哲学的革命进程》也成了近 20 年来研究中国近代哲学的经典之作。可以说,出自华东师范大学哲学系的研究中国近代哲学的成果,无不受到这部著作的启迪和影响。现在回想起来,冯契先生当年把中国近代哲学作为学科的重要研究方向,是十分具有创新意义的。这不仅仅是指在当时与中国古代哲学研究相比较,中国近代哲学研究领域的‘禁区’要多得多,更主要的是指冯契先生以其深邃而敏锐的目光揭示出了研究中国近代哲学的意义:它是传统和当代的交接点。就是说,我们只有对中国近代哲学有充分的研究和深入的把握,才能弄清楚传统哲学在近代经过了怎样的改造和筛选,使得某些传统消解了,某些传统强化了;才能弄清楚当代中国哲学发生的历史背景,进而明了当代中国哲学前进的方向。近代是我们刚刚走过的昨天,是我们构建当

代中国哲学的直接的思想基础。冯契先生的《智慧说三篇》正表现了这一点。

作为冯契先生的学生,我在指导刘晓虹时,正是这样要求他去认识中国近代哲学研究的意义。可以说,刘晓虹选择中国近代哲学中群己关系论作为博士论文的主题,充分体现了他对中国近代哲学研究的意义领悟。因为群己关系在中国近代是一个非常突出的问题,诚如冯契先生已指出的那样,它最鲜明地表现了对传统价值观的变革,但这又是一个近代哲学未能真正解决的问题,同时这也是当代中国迫切需要解决的问题。所以,考察中国近代在群己观上的理论得失,是一座既回溯传统哲学又指向当代中国哲学的桥梁。有了一个好的选题,只是博士论文成功的开端,真正要把这个选题做好并非易事。刘晓虹经过艰苦的努力,比较成功地完成了这篇博士论文。这主要体现在以下三个方面:第一,在对中国传统群己观和西方近代群己观进行梳理的基础上,考察中国近代群己观,使其有合理的历史定位;第二,从比较广阔的理论层面剖析了中国近代群己观的变革,揭示了这一变革的理论影响力;第三,对中国近代群己观变革的成绩和缺陷作了比较客观的分析,有助于进一步合理地构建群己关系。当然,这些研究还是初步的。正如一些专家在对这篇论文予以充分肯定的同时,也指出了其中的最主要的不足,是对于中国近代群己关系为何没有能够真正解决的理论反思还比较薄弱。

这实际上反映了我作为指导教师对此问题的思考深度还不够。现在趁此机会,将自己有关的思考提出来,聊作弥补一二。纵观中国近代群己观的演进过程,不难发现其中贯串着一个现象,即社会理想和个人理想的矛盾或对峙。就是说,中国近代哲学的主

流,在社会理想上都主张“大同团结”、“合群进化”,而在个人理想上都主张“自我”独立、个性解放。中国近代哲学家几乎无一例外地存在着这样的矛盾,他们面对这样的矛盾,往往在理论上无法自圆其说。这种矛盾对峙显然是由中国近代的社会历史条件造成的。因为中国近代既要反对列强侵略,又要反对封建专制;从前者出发,容易认同群体原则;从后者出发,则容易走向个体原则。由此,我们也可以认识到李大钊提出“个性解放与大同团结、社会主义与人道主义相统一”的价值之所在:它在唯物史观的基础上为走出中国近代群己观在社会理想和个人理想间的矛盾对峙指明了初步的方向。但是,更需要深思的是,以后中国这方面的理论研究似乎并没有沿着这个方向继续前进,或者说李大钊开辟的理论方向在实际上中断了,因而群己关系至今仍然是个有待解决的问题。这到底是怎么回事呢?据我现在的思考,提出以下一些不成熟的想法。

首先,关于人的独立性和社会性。人作为个体,既是具体的存在,同时也具有作为人与其他动物相区别的类的本质。传统儒家是注重于本质的,认为人和其他动物的区别即人之“性”(本质),这种本质区别的表现之一就是人能“群”而其他动物则不能。但儒家忽视了人作为个体的具体的存在的一面,因而儒家对于人的“群”的本质的强调后来就走向了吞并个体的极端。这显然是和当时中国社会处于自然经济基础之上的人身依附关系相联系的。中国近代的一些思想家自觉或不自觉地受到儒家这方面思想的影响,在正确指出社会性是人的本质的同时,往往把个人的独立性与独立的个人混淆在一起,从而在排斥后者的同时也排斥了前者。个体作为具体的存在,不可能离开社会而独立,这种社会性确是人的类

本质的重要表现。但个体作为具体的存在,又是在历史发展中日益摆脱他所依附的群体而显示出独立性。应当说,马克思对这两个方面都讲得很清楚。但 20 世纪 30—40 年代的中国马克思主义理论常常以个人不能超然于社会为根据而否定了个人的独立性。这固然有其历史的理由,但其片面性是显而易见的。

其次,关于个人利益的道德价值。传统儒家讲群己问题是和义利之辩相联系的。一般而言,儒家认为私利是“人欲”,为道德(义)所不容,而公利则是“义”即合乎道德的,这就等于承认个人利益是非道德的或者是不道德的,因而必然导向“无我”的观点。可以说,以公利为“义”,是儒家在义利之辩上导向群体主义的思想之路。中国近代的一些思想家在这一点上,也或多或少地受到儒家的影响,往往只肯定公利的道德价值而否认私利(个人利益)的道德价值。这突出表现在讲改造主观世界就是破私立公,而忽视了改造主观世界的根本目的是为了全面地发展自我。发展自我当然包括实现自我的利益在内。个人利益一旦没有了道德价值,其正当性就成了一句空话。如何正确说明个人利益的道德价值,这是近代以来包括五四以后的马克思主义留给我们的课题。

再次,关于群己矛盾和意识形态阶级斗争。群己间的矛盾是任何一个社会都存在的。这是社会关系的客观反映。然而社会关系并不等于更不能简单化为阶级关系。所以群己矛盾并不都是阶级矛盾的反映。但是,长期以来,我们往往把集体主义和个人主义的矛盾(这里不讨论集体主义和个人主义的涵义问题)看做是无产阶级和资产阶级斗争在意识形态上的表现。因此,往往以阶级斗争的方式去处理群己关系,简单化地把人性归结为阶级性方面。在摈弃了“阶级斗争为纲”之后,应当如何认识群己矛盾,也是群己

和谐理想的一个理论前提。

群己关系归根结底是社会关系 ,因而合理的群己观的构建有赖于社会关系的调整 ,这一调整是需要通过制度来落实的。因此 ,在我看来 ,我们在群己问题上的迷茫和制度中存在的问题有很大的关系。例如 ,改革开放前的“ 单位所有制 ”使个人成为所在的单位的依附 ,这种制度不改变 ,人的独立性是无从谈起的。

以上这些想法十分粗糙 ,说这些 ,无非是为表明导师指导学生做论文的过程 ,也是促使自己不断思考的过程。“ 教学相长 ” ,确实如此。

另外 ,还要说明一下 ,在刘晓虹博士论文写作期间 ,我正好赴加拿大一学年 ,在这段时间 ,我的同事高瑞泉教授给了他很多的指点 ,在此表示衷心的感谢。

陈卫平

2001 年 1 月 14 日

本书摘要

个体与群体、个人与社会的关系是人类文化的一个根源性问题。这一问题的理论内涵涉及事实和价值两个不同的维度。前者关联着社会认识方法论的选择,后者则关联着处理社会问题的价值原则的确立。环绕这一问题,人类智慧不仅提供了众多的理论观点,而且进行了不同的规范和制度设计。从社会史来看,无论是个体与群体、个人与社会的关系本身,还是人类在这方面的认识和观念,都是历史地演变着的。

建立在“人的依赖关系”基础上的中国传统文化的一个基本倾向,就是把群体原则绝对化的整体主义,中国传统价值体系也是以整体主义作为其基本原则的。这种整体主义的基本特征就是仅仅从个人对整体的特定功能的角度来理解个人,否定个体的独立价值和存在意义,强调群体特别是统治阶级的国家利益,贬低个体的权利与自由,主张个体利益和个体意志对群体特别是国家的绝对服从。传统思想观念体系中的这种整体主义虽然适应了以宗法血缘为纽带的社会结构和以分散的小农经济为基础的经济结构条件下实现社会整合的需要,对维护华夏民族的凝聚与团结起了积极的作用。但是,随着历史的发展,整体主义的负面影响日渐明显。特别是到了封建社会后期,随着专制王朝的日趋腐烂,整体主义的价值体系逐渐演化为禁锢和扼杀人的生命存在和主体性的绳索。近代以降,进步思想家们致力于思想启蒙的一个主要目标,就是试

图冲破整体主义对人的个性的束缚,把个人从对群体的屈服以及被视为群体代表的传统习俗和社会规范的盲从中解放出来,重建群体与个体关系的价值理念,并以此指导对社会的改造。由于中国近代特殊的历史境遇和社会矛盾,进步思想家们大都往返于思想启蒙与政治救亡两个战场,同时由于西学东渐而产生的中西文化的对撞和冲突,思想家们在群己关系问题上被古今、中西的矛盾所纠缠,因而充满了歧见、矛盾和徘徊。这些歧见、矛盾和徘徊的情况不仅发生于不同的思想派别之间,而且常常见之于同一思想家身上。回顾近代思想史可以看出,群己观的变革是在认识史本身的矛盾和思想家们的精神苦痛中逐步展开的,摆脱整体主义是一个艰难的过程。

本书的理论构思和内容展开基于如下基本看法:群己关系作为人类文化面临的根源性矛盾,不仅是哲学思考的中心问题之一,而且体现和展开于哲学理论的各个领域。就中国传统哲学而言,群体秩序被抽象化和神圣化为一种永恒的存在,当然之理被泛化为普遍的天理,它们被视为人的普遍本质而与个体存在相对,这是本体论中的群己之辩,或群己关系问题在本体论中的体现;在伦理学中,群己关系问题不仅体现在公私、义利、理欲等的辨析中,而且内在关联着公德与私德以及道德主体的自觉与自愿、他律与自律等问题;在社会政治哲学中,群己关系不仅具体表现为对个体权利和群体结构的设定,而且包含着对个体与国家这种共同体及被视为群体代表的君主之关系的论证等方面;最后,群己之辩还集中体现在对群己和谐之目标以及与此密切相关的理想之个体与理想之社会的设计上。中国近代哲学群己观的变革,正是从以上诸方面来展开的,而这,也就构成了本书的基本结构。

在引言中,作者分析了群己关系的历史生成及其与人类文化和哲学的关系,简略地概括了对群己关系的事实之维和价值之维两个不同向度的认识在逻辑上的可能结论和历史中的表现形态。指出西方近代价值体系变革的主要特征就是以个人主义取代整体主义,而中国近代特殊的历史条件决定了其价值体系变革的合理趋向是要实现对整体主义和个人主义的双重超越,因此其任务要艰巨得多,道路要曲折得多。

在第一章,作者探讨了中国近代哲学在形上学层面突破整体主义的内在理路,指出中国传统价值体系的一个基本特征就是把群体秩序抽象化、形而上学化为普遍的天理,在以天理作为最高主宰的理念图式下来安排和解释人间的秩序和个体存在的意义,因而包含着把人的道德理性绝对化的本质主义倾向,其结果是导致了对人的个体存在的漠视和贬斥。中国近代哲学上承明清之际的启蒙思想,以对人的存在的个体性的重新发现为突破口,围绕“独”、“群”概念的辨析,逐步确立起自由原则,从而为扫除价值体系中的整体主义及其与之关联着的专制主义、权威主义奠定了世界观基础。

在第二章,作者考察了中国近代在道德领域所实现的群己观变革,指出中国传统的整体主义是以家族伦理为基础的,传统道德观念是整体主义在道德领域的具体体现,近代道德革命的目标是以近代意义上的公民伦理取代以人格依附为特征的封建的奴隶道德,其实质是道德领域群己关系的重建,它把批判的矛头指向家族伦理,要求确立道德和人格意义上的个性主义原则,近代道德革命一方面张扬个性原则,另一方面又反对个人主义,试图对个体与群体进行再定位,这种再定位在私欲与合群、利己与利群、公德与私

德以及道德的自觉与自愿等关系中表现了出来。

在第三章,作者考察了中国近代在政治领域所实现的群己观变革,指出中国近代群己观变革的一个重要内容和体现,就是突破了长期以来以君主为群体之代表、靠君主来维系群体秩序的专制王权思想,而代之以人民为国家主人、依民主制度来保障群体秩序的近代观念;近代进步思想对民主宪政的追求反映了近代社会转型要求重建政治领域群己关系的客观要求;近代启蒙思想对政治领域个体自由的论证,有力地批判了传统的政治文化;同时,由于中国近代社会民族危机的巨大压力,个人自由与国家自由成了群己之辩的一个突出的问题。

在第四章,作者从人格理想和社会理想及其相统一的角度考察和总结了中国近代的群己观变革,指出中国近代的“新民”和“大同”思想都包含着对传统群己观的突破和对理想的群己关系的向往;中国近代三种主要的政治思潮在群己关系问题上既有共同之处,又有明显的差异;中国马克思主义者提出的“个性解放与大同团结、社会主义与人道主义相统一”的原则代表着中国近代群己之辩的最高成就,是中国近代群己观变革的逻辑总结。但是,由于历史条件的限制,中国近代群己观变革存在着某些缺陷和不足,对后来中国的历史产生了消极的影响。作者最后指出,在反省历史的基础上进行理论上的正本清源和积极的理论创新,是构建当代社会新的价值体系和合理的群己关系的重要条件。

ABSTRACT

A fundamental spirit of traditional Chinese culture , based on Confucianism , is inclined to holism. Relevantly , Chinese traditional value system considers the principle of the collective as its nucleus. Freedom of the individual must be subordinated to overall interest in this tradition. On one hand , it is beneficial to the unity and fraternity of the nation in ancient China ; on the other hand , it gradually becomes a cord , especially in the later stage of the feudal society , which restrains human beings' life and his subjectivity. From modern times on , enlightenment campaign , focusing its attention on the restraint of the individual by holism , has tried its best to reconstruct the system of values. As a result , how to recognize the reasonable relation between the collective and the individual begins to be a main problem of social philosophy. Due to the special historical environment and social contradiction of the China's modern times , most of the progressive thinkers , influenced by western culture , have to devote themselves to two fighting fields : enlightenment campaign and national salvation movement. Reviewing the ideological history of modern times , we can see that it is arduous to break away the restraint of holism in the debate on the collective and individual.

In the Preface , the author analyses the historical evolution of the relation between the collective and individual and its implication as a philo-

sophical problem , and then discusses this debate both in ancient China and in the west . A basic theoretical thread , which penetrates this debate since modern times , is also briefly traced .

In Chapter One , the author holds that one of the basic characteristics of China s traditional value system , which is inclined to essentialism with its absolute moral principle and structure , is to abstract the collective as a metaphysical and universal reason , under which individual existence is ignored and suppressed . Furthermore , the author probes into the inner development of China s modern philosophy which has broken away from the rules of liberty and the individual is gradually established in the period of enlightenment , together with recognition of human being s individual values during Ming and Qing Dynasty .

In Chapter Two , after criticizing the theoretical transformation of the Debate on the Collective and individual within moral philosophy , the author points out that China s traditional Holism is based on patriarchal system . The author also points out that the objective of modern China s moral emancipation is to establish the principle of individual by means of overthrowing morality of the feudal landlord class . This moral emancipation does not lead individualism , however , the relation between the collective and individual , egoism and altruism , social morality and personal morality is dialectically relocated .

In Chapter Three , the author makes a thorough inquiry into the problem of the collective and individual in modern China s political sphere where autocratic monarch lose its widely spread . The maintenance and unity of the collective depends not on the King s personal authority any

more , but on the democratic legal system , and so people should be masters of the country , not its slaves . But in modern China , because of the national crisis , it is still an unsolved problem concerning the Debate on the Collective and individual : personal liberty and country s authority , which is more important to our nation ?

In Chapter Four , from the perspective of the unity of personal and social ideal , the author sums up the main points the Debate on the collective and individual during modern times of China . The principle of “ the unity of personal liberty and social harmony , socialism and humanism ” which China s Marxist advocate is a well - considered logical summarization over this debate . Finally , the author points out that it is important for the reconstruction of social value system to thoroughly overhaul the Debate on the collective and individual on the basis of historical reflection .

目录

引论.....	1
第一章 从普遍天理到个体存在	15
第一节 群体秩序与天理的预设	16
一、合群、秩序与整体主义	16
二、作为群体秩序的“礼”	24
三、天理笼罩下的个体及其地位	28
第二节 明清之际的批判与反省	39
一、早期启蒙思想的产生	39
二、个性解放思想的滥觞	41
三、国家与天下之分 对虚假集体的揭露与批判	46
第三节 “自我”的觉醒与整体主义的衰落	48
一、“自我”的发现与“天命”的没落	48
二、“独”与“群” 秩序重建及其矛盾	52
三、人的存在的个体性的发现与对本质主义 的批判	58
第二章 群己关系与道德革命	67
第一节 家族伦理与个性解放	67
一、整体主义与家族伦理	67
二、道德革命对家族伦理的批判	75
三、道德革命对个性主义的张扬	84

第二节 个体与群体的再定位	103
一、私欲与合群	104
二、利己与利群	110
三、公德与私德	118
第三章 群己关系与民主自由	130
第一节 民主 群体结构的新设计	130
一、社会转型与群己观变革	130
二、群己观念的变革与民主思想的进程	140
三、民主制度与群己关系的重建	151
第二节 自由 :个体权利及其边界	157
一、传统政治文化与自由观念	158
二、个人自由与国家自由	171
第四章 群己和谐之理想	184
第一节 理想之个体与理想之群体	185
一、“新民”思想及其对传统群己观的突破	185
二、“大同”世界中的群己关系	196
第二节 走向群己和谐	202
一、民族主义的偏向	203
二、自由主义的困惑	211
三、社会主义的理想	219
第三节 反省与超越	228
一、近代群己观变革的特点及影响	229
二、永远的思考 :个性解放与大同团结之统一将 如何可能	243
附录一 整体主义与个人主义之争 :西方哲学的一条	

重要线索	254
附录二 参考书目	268
后记	276

CONTENTS

Introduction	1
Chapter I From the Universal Principle of Heaven to the Existence of Individual	15
1. The Order of the Collective and the Presupposition of the Principle of Heaven	16
(1) Grouping , Order , and Holism	16
(2) The “ Propriety ” as the Collective Order	24
(3) The Individual and Its Place under the Principle of Heaven	28
2. Reflections and Critiques in the Turn of Ming and Qing Dynasties	39
(1) The Genesis of Early Enlightenment	39
(2) The Beginning of the Thought of Individual Emancipation	41
(3) The Distinction between State and World : An Exposure of Fictitious Collective	46
3. The Awakening of “ Ego ” and the Decline of Holism	48
(1) The Discovery of “ Ego ” and the Decline of “ the Mandate of Heaven ”	48

(2) Individual and Collective : The Remaking of Order and Its Contradictions	52
(3) The Discovery of Individuality of Human Existence and the Critique of Essentialism	58
Chapter II The Relationship between Collective and Individual and the Moral Revolution	67
1. Family Ethic and Individual Emancipation	67
(1) Holism and Family Ethic	67
(2) The Critique of Family Ethic in the Moral Revolution	75
(3) The Enhancement of Individualism in the Moral Revolution	84
2. A Reorientation of Individual and Collective	103
(1) The Selfish Desire and Gregariousness	104
(2) Benefiting Oneself and Benefiting the Collective	110
(3) Public Virtue and Personal Virtue	118
Chapter III The Relationship between Collective and Individual and Democracy and Liberty	130
1. Democracy : A New Design of the collective Structure	130
(1) The Transition of Society and the Reform of Conception of Collective and Individual	130
(2) The Reform of Conception of Collective and Individual and the Development of Democratic Thoughts	140
(3) The Democratic System and the Reconstruction of Relationship between Collective and Individual	151
2. Liberty : Individual Rights and Their Boundaries	157

(1) The Traditional Political Culture and the idea of Liberty	158
(2) Individual Liberty and State Liberty	171
Chapter IV The Ideal of the Collective in Harmony with the Individual	184
1. The ideal Individual and the Ideal Collective	185
(1) The Thought of“ New People ” and its Breakthrough of the Traditional Conception of Collective and Individual	185
(2) The Relationship between Collective and Individual in the World of“ Great Harmony ”	196
2. Marching to the Harmony of Collective and Individual	202
(1) The Nationalist Bias	203
(2) The Liberal Perplexity	211
(3) The Socialist Ideal	219
3. Introspection and Transcendence	228
(1) Characteristics of the Reform of the Modern Conception of Collective and Individual and Their Influences	229
(2) A perennial Consideration : How Possible Is the Union of Individual Emancipation and Universal Harmonic Solidarity	243
Appendix I The Debate between Holism and Individualism : An Important Thread in Western Philosophy ...	254
Appendix II Bibliography	268
Postscript	276

引论

个体与群体、个人与社会的关系是人类文化的一个根源性问题。以人与世界的关系为思考对象的哲学,在其漫长的发展中,在对“存在”和“本体”的追问中,也包含着对个体与群体、个人与社会关系的深沉思考。“群己之辩”,就是中国传统哲学思考这一问题的基本理论方式。“群己之辩”中的“己”,即作为个体的自我;“群”,则是指自我居于其中的社会共同体——即由于某些共同的生活条件而形成的人类群体。以“己”(或自我)这种特定的个体与群体相对,体现了中国传统哲学“内我思维”(即把自我纳入其中,通过切己进行反思)的特点。换言之,这种思考的角度是独特的,但意义是普遍的:它是对个体与群体、个人与社会关系的理论思考^①。

本书所要考察的,是中国近代社会转型过程中的启蒙思想在

^① 学者们已经指出:汉语语境中与“society”相当的“社会”概念是近代才有的。中国古代虽有“社”、“会”一类词,但只表示民间的结社(参见陈保良著《中国的社与会》,浙江人民出版社,1996年版)。“society”意义上的“社会”是近代来自日文的新词。王汎森在“傅斯年早期的〈造社会〉论”一文中指出:1887年黄遵宪在《日本国志》中已提到“社会”一词,但当时未引起注意,后来由于严复的译介,曾有一段“群”与“社会”并用的时期,大体上从甲午之后到义和团运动之间是“群”的概念流行,此后一段时间,两者交迭使用,到辛亥革命前四五年,“社会”一词才取代“群”的概念而流行(王文见《中国文化》1996年12月号,总第14期)。

个体与群体、个人与社会关系问题上的理论探索及其所实现的价值观观念的变革过程——借用中国传统哲学的思问方式和语言来说,这一过程即是群己观的变革过程。

—

无论人类有多少种不同的文化,也无论人们给文化下多少种不同的定义,但有一点可以肯定:文化根源于人类的生活,是基于人类生活的根本性矛盾而发生和展开的。人类生活中的矛盾,大致可以区分为人与外部环境即自然界的矛盾以及人类内部的矛盾两个方面。后者又具体表现为个体之间、个体与群体之间以及群体与群体之间的矛盾。个体与群体、个人与社会的关系,是人类生活中永恒而根本的矛盾,从而也是人类文化环绕的中心问题之一。

群己关系作为人类文化的一个根源性问题,是历史地形成和发展着的。从发生学的角度看,人与外部自然界的矛盾是人类生活面临的第一个根本问题,从而是人类文化的第一个根源性问题。人的力量首先在解决这一问题的过程中发展起来。只有在人逐渐从自然界中分化出来,自身力量得到一定的发展的时候,人类内部的矛盾才会凸现出来。当人类有了自我意识,个体在群体中发现自己的时候,就开始了个体与群体的分裂。然而这种分裂并不意味着人类社会的解体,相反它是人类在新的、更高的水平上建立个体与群体统一的必要前提。人类内部个体与群体的矛盾,是随着人与自然矛盾的展开而出现的又一个重大而根本的问题,解决这一问题的努力和尝试,构成了文化发展的又一个新的生长点。

已有的研究成果表明,人类的自我意识,首先不是个体的,而

是群体的。在人类脱离动物界的过程中,首先产生的不是个体的人,而是群体的人。当人类刚刚试图走出自然界并征服自然界的时候,还不能很明确地把自己与外部自然界区别开来,因而这时的人还只是“本能的人”、“野蛮的人”,而不是“自觉的人”。随着人类向文明时代的迈进,才产生了把人与自然界区分开来的群体“自我意识”,并在此基础上产生了个体的“自我意识”。在初民社会里,人们求生存的活动时时刻刻都是以群体的方式进行的,个体只有依附群体才有生存的可能。与此相应,人们的意识只是一种无差别的“群体表象”^①。或者说,这时的个体意识也就是群体意识,两者处于一种原始的“同一”状态。同时,由于完全共同的生活条件,个体与群体在利益上也是完全一致或融合的。事实上,当共同体成员尚未发生利益的分化,个人不能拥有什么的时候,“我”的观念也就不可能产生。只有当生产力发展到一定程度,个体的人能够拥有什么,并且能够进行一定的独立活动时,人的个体自我意识才能够产生^②。个体自我意识的产生,给人类的群体生活带来了矛盾,同时也给人类的发展带来了新的活力。从一定意义上说,没有个体与群体的冲突,多样化的思想和文化创造就不可能产生,人类

① 参见〔法〕列维·布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1985年版,第5页。

② 从汉语“我”字的形成也大致可以看出这一点。许慎《说文解字》对“我”的解释是:“施身自谓也。”段玉裁注曰:“不但云自谓而云施身自谓者,取施与我,古为叠韵。施读施舍之施。谓用己厕于众中,而自称则为我也。”近代刘师培指出:“上古之人,只知自卫,故我字从戈,躬字从弓。盖处竞争之世,兵器不可须臾离。然即造字之义观之,则古人舍自卫之外,无所谓义务也。”(《伦理教科书·论己身之重要》)这说明“我”一方面与个体的主体意识相关联,即意识到自己既与众人相联系而又相区别,自己是自我之思想和行为的主宰;另一方面也与个体的私有意识相关联,即意识到自己是自我拥有的东西的主宰或保护者(详情请参见焦国成:《中国古代人我关系论》,中国人民大学出版社,1991年版,第4—6页)。

社会也不可能获得发展。“我”与“我们”的分化,一方面表明了人类社会内部产生了发展的新的条件,另一方面也给人类的发展带来了新的问题,这就是个体与群体的矛盾和对立。从某种意义上说,自个体与群体的分裂一出现,人类就从理论和实践两个方面开始了解决两者的统一与协调问题的探索。

分析地看,个体与群体、个人与社会之间既有存在论意义上的关系,又有价值论意义上的关系。对前者的认识涉及事实方面,因而是描述性的,在理论上主要表现为历史观、社会政治哲学,特别是认识社会问题的方法论;对后者的认识则涉及价值方面,因而是规范性的,主要表现为人生观、道德观、社会政治主张,特别是贯穿于其中的价值原则。前者所要解决的是:个体与群体、个人与社会究竟是一种什么样的关系?两者的地位如何?后者所要解决的是:个体与群体、个人与社会在利益、意志等方面的矛盾和冲突如何解决?处理两者关系的原则是什么?

就逻辑的向度而言,对群己关系的事实认识主要可区分为三种:一是群体本原或社会本原论,表现为方法论上的整体主义,即从群体或社会出发来说明个人;二是个体本原论和方法论上的个体主义,即从个人出发来说明群体和社会;三是相互作用论和方法论上的循环论,即从个体与群体、个人与社会的相互作用中来说明双方的统一。与此相应,对群己关系的价值认识主要表现为三种基本的原则:其一是群体或整体本位原则;其二是个体或个人本位原则;其三是群己和谐或统一原则。

二

从思想史来看,在如何认识和处理个体与群体、个人与社会的关系问题上,长期存在着整体主义(holism)与个人主义(individualism)两种对立的方法论和价值原则。

整体主义(holism)一词最早出现在南非的一位政治家史穆茨(J. Smuts, 1870—1950)1926年出版的《整体主义与进化》(Holism and Evolution)一书中,后经过哈耶克、波普尔等人的使用,被广泛传播开来并进入了社会科学领域。西方学者在整体主义这个术语实际的使用中有着多重的含义^①,在我国,有的研究者将其概括为作为哲学方法论的整体主义、作为科学方法论的整体主义、作为社会政治学说和立场的整体主义三个层面的含义^②。

个人主义(individualism,亦称个体主义)从词源学角度看,在西方语言中有着较为复杂的演变,一般认为它起源于拉丁文 *individuum*(意思是个体或不可再分之物)。根据英国学者史蒂文·卢克斯的研究,英文中的 *individualism* 直接来源于法文,最初是法国保守思想家用来批评法国大革命的一个术语^③。哈耶克则认为,这一术语最初是由圣西门主义者创造的^④。从这一术语的使

① 参见安东尼·弗卢主编:《新哲学词典》,上海译文出版社,1992年版,第218页。

② 参见景天魁、杨音莱著:《社会学方法论与马克思》(第一册:个体与整体)人民出版社,1993年版,第89—90页。

③ 参见史蒂文·卢克斯:《个人主义:分析与批判》,中国广播电视出版社,1993年版。

④ 参见《个人主义与经济秩序》,北京经济学院出版社,1989年版,第3页。

用来看,它有一个从贬义到褒义的演变过程。就其含义来看,它包含着个人与社会的关系以及人权、个性发展、个人自由度、个人尊严等复杂的问题^①。有的研究者认为“它既可以用来概括一种社会思潮、一种社会秩序和倾向,又可以指一种特定的社会理论、一种社会行为规范和一种社会政治理想以及实际的社会改造活动等。”^②。

笔者以为,尽管整体主义(holism)和个人主义(individualism)这两个术语在实际的使用和理解中有多重的涵义,但可以肯定的是,它们都是环绕着个体与群体、个人与社会的关系形成的。是用来指称对这一关系的不同认知方式和评价态度的。就群己关系本身来说,它包含着事实和价值两个不同的维度。因此,整体主义与个体主义或个人主义既具有方法论的涵义,又具有价值论的意义,分别代表了两种不同的社会研究方法论和价值原则。

本书主要是在后一意义(即价值论)上使用“整体主义”与“个人主义”这一对概念的。在本书中,整体主义主要是指强调群体特别是统治阶级的国家利益,抹煞个体的权利与自由、主张个体利益和个体意志对群体特别是国家绝对服从的思想观念体系。它的基本特征是仅仅从个人对整体的特定功能的角度来理解个人,否定个体的独立价值和存在意义;个人主义或个体主义主要是指强调个体或个人的自由和权利,主张以个体或个人为价值本位的思想观念体系,其基本特征是认为在个体与群体、个人与社会的关系上

① 参见《简明不列颠百科全书》第3卷,中国大百科全书出版社,1986年版第406页“个人主义”条。

② 参见景天魁、杨音莱著:《社会学方法论与马克思》(第一册:个体与整体)人民出版社,1993年版,第82—83页。

前者具有无可置疑的优先性,群体或社会只是保障个体自由和权利的手段或工具。

毫无疑问,就上述意义来看,整体主义与个人主义各有其片面性,都割裂了个体与群体、个人与社会的统一。作为“人的依赖关系”、“以物的依赖性为基础的人的独立性”这两个社会发展阶段的主导价值原则,它们各有其历史的合理性。但是,从人类历史的合理趋向——“建立在个人全面发展和他们的共同的生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的社会来看,合理的价值体系应当是在个体自由基础上重建个体与群体、个人与社会的统一——而这,也就是集体主义(collectivism)的真正含义。

需要指出的是,国内外学术界在这方面存在着相当的混乱。例如,有人把西方文化简单等同于个人主义,把东方文化等同于集体主义;有人把个人主义等同于利己主义,有人则把整体主义等同于集体主义;同时还有人把马克思主义与整体主义乃至极权主义相提并论。事实上,马克思所提示的新型社会及其价值体系不仅不是整体主义,而且恰恰代表了对整体主义与个人主义的双重超越。在这一意义上,集体主义不仅与个人主义对立,更与整体主义对立。

整体主义与个人主义两种思想倾向的争论,特别是它们在历史上的演进,对哲学史乃至整个人类文化产生了深远的影响。应当说,自人类进入文明社会以后,作为理论形态的整体主义和个人主义在东西方文化中都出现和长期存在过,并且在不同的历史阶段有不同的形态和代表。但如果着眼于主流文化或占统治地位的意识形态,就不难发现:前近代社会处理群己关系的基本价值原则是整体主义的,而与资本主义的发生相伴随,产生了近代的个人主

义,也只有在资本主义社会里,个人主义才上升为处理群己关系的基本价值原则。与整体主义对人的个体性和个体权利与自由的压制不同,近代个人主义在争取和捍卫个人的权利与自由、反抗专制统治和权威主义方面,建立了不可磨灭的功绩,对人类历史产生了深远的影响。

西方近代以来价值体系变革的主要特征是以个人主义取代整体主义。这场社会思想的变革运动肇始于文艺复兴,尔后经过启蒙运动、宗教改革等等的发展,冲击和突破了整体主义的价值体系,逐步树立起个体本位的价值体系。通过资产阶级革命,又逐步建立起以个体为社会活动基本单位的社会结构体系,并以个体自身的权利、生命力的张扬作为其存在的最终价值依据。在这样的社会结构体系下,个体获得了空前的解放,社会获得了空前的动力与活力,社会与个体均得到了空前的发展。这一历史事实证明:群己关系和群己观念的变革,既是近代社会转型的积极成果,又是这种转型得以实现的条件;如果没有对整体主义的突破,没有个体的解放和个性的张扬,就没有西方近代社会的繁荣与发展。

在西方社会价值体系由整体主义向个人主义转换的过程中,思想家们从伦理、政治、宗教乃至哲学的形上学、认识论等层面为其提供了系统的论证。从文艺复兴时期的思想家到德国古典哲学家们,其思想深处都包含着对个体自由的确认和对个体与群体、个人与社会关系的思考^①。马克思主义的产生,既是这种思考的继续,又是对它的批判性超越。作为对资本主义的自我批判,马克思主义代表了对资本主义超越的思想。其在价值体系方面,既要求

^① 参见本书附录一。

否定整体主义,又要求批判和超越个人主义,主张在个体自由的基础上重新确立个体与群体、个人与社会的和谐与统一。

三

与西方近代社会所实现的价值体系的变革相比,中国近代社会价值体系变革的情况要复杂得多,任务也要艰巨得多。中国近代历史的起点是以西方列强的侵入而使中国社会偏离原有的运行轨道为标志的,因而中国的近代化在某种程度上说是在西方的冲击下而不得不作出的一种选择。这样一来,中国近代化的过程要比西方国家所走的道路曲折得多。它一方面要完成反封建的任务,解决人民大众要求民主自由与专制制度的野蛮统治之间的矛盾,另一方面又要反对外来的侵略,求得民族的解放和独立。这些社会矛盾和历史任务又相互缠绕和交织在一起,使中国近代的社会变革风云变幻,险象环生。由于这种特定的历史条件,近代进步思想家们在群己关系问题上面临着一个两难的处境:一方面,冲击封建网罗和进行思想启蒙需要肯定“自我”、“自利”、“自由”等等,即张扬个体原则;另一方面,民族救亡和国家振兴又需要强调利群、和谐、权威等等,即提倡整体原则。当关注于前者时,他们倾向于或明确提出了“个体本位”;当着眼于后者时,他们往往又自觉不自觉地受到整体主义传统的制约。这是近代许多思想家几乎都难以摆脱的一个“陷阱”。而从中国近代价值体系变革的合理的历史趋向来看,它既要摆脱整体主义,又要扬弃西方式的个人主义价值体系,即实现对整体主义和个人主义的双重超越。而这无疑是极为复杂的一项历史任务。

从社会史的角度来看,中国近代群己观的变革是与中国走向近代化(现代化)过程中对群己关系变革的客观要求相联系的,前者既是后者的观念反映,同时又积极地影响和参与了后者的变化。中国传统的群己关系是由封建社会的基本架构所决定并体现的:在经济方面,是高度分散的小农经济;在政治方面,是高度集权的专制制度及其所形成的行政权力支配社会的官僚体制;在社会方面,是以父权家长制为核心的宗法制度所形成的社会基础;在思想文化方面,是以将儒家经典和封建伦理纲常神圣化、绝对化的经学权威主义和天命论世界观。中国传统社会的群己关系,正是由以上诸方面所决定和塑造的。随着中国被卷入世界近代化(现代化)的浪潮,传统社会的社会架构面临着总体性的危机,社会发展的“期待”或客观要求也体现为对上述几个方面的变革。在经济方面,以社会化的商品经济和资本主义生产方式取代以分散的小农经济为基础的封建主义的生产方式;在政治方面,以近代民主意识和民主制度取代专制制度及其相联系的皇权意识和官僚制度;在社会关系方面,以近代平等意识和法律上政治上的平等地位取代宗法等级观念和制度;在思想文化方面,以自由意识和近代科学所提供的世界观取代传统的经学独断论和权威主义,以思想、言论、学术等等的自由取代文化专制主义和愚民政策。所有这些,从群己关系的角度来看,就是要求在个体独立和自由的基础上重建社会整体与个体的关系。因此,它必然要求变革传统价值体系的整体主义。

中国近代的进步思想家正是基于对社会“期待”的自觉意识,从不同角度和领域展开了对整体主义的冲击和批判。他们的批判,有着新的视角和新的武器。从康有为到孙中山,尽管他们分属

不同的政治派别,但都相信起源于西方的近代民主可以救治中国。在他们的思想和论著中,近代西方的科学知识、社会政治理论、伦理道德观念,特别是进化论所提供的世界观,都被用来作为自身理论建构的思想资源和批判专制制度及其意识形态的武器。对整体主义价值原则及其相关联的专制主义、权威主义和封建伦理规范的批判,是他们共同关注的一个问题。在这方面,他们的所思所论,不仅在当时有思想启蒙的社会意义,而且包含着重要的理论价值。例如康有为对大同世界的描述和向往,梁启超对“新民”的探索,严复对个体自由及其边界的分析,章太炎对个体独立性的哲学论证,孙中山对民主制度的理论建构等等。这些都为后人认识批判整体主义并建构新的价值原则提供了深刻的启示。

“五四”前后,新文化运动达到高峰。作为中国的“文艺复兴”,新文化运动一直贯穿着冲破封建整体主义的樊篱和争取个性解放的主题。陈独秀、李大钊、鲁迅、胡适等新文化运动的闯将们以不同方式从不同角度揭露封建主义的虚伪和蛮横,提出了功利主义、个人主义、个体本位等的主张,有力地冲击了作为整体主义具体体现的封建礼教,为华夏民族在思想文化上走出中世纪的历史写下了精彩的一页。特别是随着“五四”后期马克思主义在中国的广泛传播,进步思想阵营中的一部分知识分子完成了其世界观的转变。在群己观上,他们试图把马克思主义与中国传统文化中的优秀成分相结合,提出了“个性解放与大同团结”、“人道主义与社会主义”相统一的原则,代表了对“个体本位”和“群体本位”双重超越的初步理论尝试,这是中国近代“群己之辩”的最积极的成果。

总体而言,中国近代哲学的群己之辩大致经历了三个阶段:第一个阶段为对整体主义的批判和试图突破整体主义的束缚的阶段

(戊戌变法至辛亥革命)。这一阶段的突出特点是“自我”的觉醒和对整体主义及其所依托的专制制度的批判,思想家们已提出了群体自由与个体自由、群体秩序与个体权利等问题,并试图从中西文化比较的角度加以说明,但多数思想家们更强调群体原则,总体倾向仍未摆脱整体主义;第二阶段为高扬个性解放、偏向个人主义的思想启蒙阶段(《新青年》创立至“五四”运动)。这一阶段是以“道德革命”为核心的“新文化运动”蓬勃发展的时期,进步知识分子基于对新的“人格理想”和“社会理想”的追求,猛烈抨击传统文化中的权威主义和专制主义倾向,使“个性解放”成为这一时期思想文化的一个主旋律;第三阶段为试图扬弃整体主义与个人主义的对峙,在新的基础上重建“群己和谐”的社会理想的阶段。“五四”前后,进步思想家们已试图在理论上把“群”与“己”统一起来,特别是马克思主义者对近代群己之辩在逻辑上进行了初步的总结,提出了新的群己和谐的社会理想,在理论上初步超越了整体主义与个人主义的对峙和矛盾,并主张通过改造社会的革命实践重建个体与群体关系的新秩序和新制度。这三个阶段一方面体现着近代对群己关系问题认识上的逻辑展开,另一方面也是群己关系变革本身的客观逻辑的展开过程。同时,它与中国近代追求社会现代化的三个重要阶段——即着眼于政治制度层面的变革,着眼于价值体系层面的变革,以及着眼于经济、政治、文化诸方面的总体改造——也是一致的和对应的。

总之,近代以来进步思想家们致力于思想启蒙的一个主要目标,就是试图冲破整体主义对人的个性的束缚,把个人从对群体的屈服以及被视为群体代表的传统习俗和社会规范的盲从中解放出来,重建群体与个体关系的价值理念;同时,他们还把批判的矛头

对准了与整体主义互为表里关系的专制制度及其所依存的社会结构体系,试图通过对社会的改造来建立合理的群己关系。由于中国近代特殊的历史境遇和社会矛盾,进步思想家们大都往返于思想启蒙与政治救亡两个战场,同时由于西学东渐而产生的中西文化的对撞和冲突,思想家们在群己关系问题上被古今、中西的矛盾所纠缠,因而充满了歧见、矛盾和徘徊。这些歧见、矛盾和徘徊的情况不仅发生于不同的思想派别之间,而且常常见之于同一思想家身上。回顾近代思想史可以看出,群己观的变革是在社会矛盾的交织和思想家们的精神苦痛中逐步展开的,摆脱整体主义是一个艰难的过程。就具体方面来看,中国近代不同时期不同派别的思想家对群己关系问题的探索,在思考的重心、立论的基础、论述的方法、解决问题的路径以及所秉承的传统思想或外来思想的影响等方面又有着明显的差异,并呈现出历史的联系。因此,考察近代各派思想家思考群己关系问题的差异及理论得失,探究其思想演进的逻辑及其与当时社会条件的互动关系,应该成为中国近代哲学研究必须关注的一个重要问题。

本书的理论构思和内容展开基于如下基本看法:群己关系作为人类文化面临的根源性矛盾,不仅是哲学思考的中心问题之一,而且体现和展开于哲学理论的各个领域。就中国传统哲学而言,群体秩序被抽象化和神圣化为一种永恒的存在,当然之理被泛化为普遍的天理,它们被视为人的普遍本质而与个体存在相对,这是本体论中的群己之辩,或群己关系问题在本体论中的体现;在伦理学中,群己关系问题不仅体现在公私、义利、理欲等的辨析中,而且内在地关联着公德与私德以及道德主体的自觉与自愿、他律与自律等问题;在社会政治哲学中,群己关系不仅具体表现为对个体权

利和群体结构的设定,而且包含着对个体与国家这种共同体及被视为群体代表的君主之关系的论证等方面;最后,群己之辩还集中体现在对群己和谐之目标以及与此密切相关的理想之个体与理想之社会的设计上。中国近代哲学群己观的变革,正是从以上诸方面来展开的,而这,也就构成了本书的基本结构。

需要说明的是,本书所说的“中国近代”,作为一个社会史概念,从时间上是指自 1840 年鸦片战争至 1949 年中华人民共和国成立百余年的历史阶段。按照笔者的论点,中国近代群己观变革在 20 世纪 20 年代初已由中国的马克思主义者进行了逻辑上的初步总结,因此本书主体部分的考察大体以此为下限。

第一章 从普遍天理到个体存在

作为社会历史主体的人,其存在是二重化的:既是个体,又是群体和类(最大的群体即整个人类)的成员。前者意味着每个人生命存在的独特性,后者则意味着每个个体共有着群体或类的特性。作为一种现实的存在,人是普遍本质与个体存在的统一。春秋战国时代的中国哲学,对此问题已有相当的理论自觉,儒道两家分别代表了对以上两个方面的关注。在以孔子为代表的原始儒家那里,对道德作为人的本性的过分强调,使得人的存在方面难免有所遮蔽,但一般说来并未使存在与本质尖锐对立起来。随着儒学的经学化和被体制化,特别是发展到宋明新儒学,对普遍天理作为人的本质的强调,进一步虚化和消解了人的存在方面,使人的个体存在淹没于普遍本质之中。近代思想家上承明清之际的启蒙思想,以对人的存在的个体性的重新发现为突破口,对理学为代表的本质主义及其相关联的权威主义、专制主义展开了冲击。与明清时代的启蒙思想不同,近代思想家的批判意识中既包含了从现实中汲取的时代内容,也广泛援入了西学这一新的思想资源。在他们的理论视野中,与群体秩序相联系的“天理”被转换为以民主、自由、平等、博爱等为内容的“公理”。与个体的存在和本质两个方面相联系,近代思想家都不同程度地提出和论述了功利原则和自由原则,对理性专制主义及其禁欲主义倾向展开了批判。对“自我”、

“心力”等的高扬,对“独”、“群”及其关系的理论思辨,是近代哲学家在形而上学层面关注和思考群己关系的具体体现。

第一节 群体秩序与天理的预设

一、合群、秩序与整体主义

生存是人类历史的起点,也是人类活动的前提。因此人类最早的意识总是与生存密切相关。童年时代的人类由于自身力量的弱小,从而产生出万物有灵及主宰神的观念。早期的图腾崇拜表明原始社会的人已有了自我意识的萌芽,它表现了人们试图寻求自身的起源及氏族的共同祖先的倾向。随着人类自我意识的发展,开始对自身的存在有了反思,合群性及其意义的发现,就是这种反思的结果。古代典籍关于伏羲、燧人、神农、有巢氏等等传说中的历史人物的记载对此已有所反映。这些传说中的圣贤或“先知先觉者”不仅发明器物与技术,解决百姓之衣、食、住、行,而且制“礼”作“则”,教化民众,维护群体的和谐,从而成为万民拥戴并为万世仰慕的领袖人物。

春秋战国作为华夏文明“元典创制”的时代,通过“百家争鸣”为后世提供了五彩缤纷且具有永久魅力的思想资源。这一时期哲学中关于人性问题的辨析,大大推进了人对自身的反思,在理论上凸现了合群对人类生存的意义。人性问题所涉及的,不仅是人与自然、人与人的关系以及人在宇宙中的地位等等。更重要的是它包含着:人何以为人?人作为一个“类”何以能异于兽类、立于世间?儒家对道德作为人的本性的论析,包含了从社会性或合群性

方面思考人性问题的合理路向。孔子将“仁”及其外在体现的“礼”视为人之为人的根本,本身就包含了对人的合群性的高度看重。作为孔子的后继者,孟子将人与禽兽之分提到了突出的地位。在孟子看来,人之所以超出自然,异于禽兽,在于人心中的“善端”——就其一般意义而言,即指人有天生不同于禽兽的心理结构,这种善端具体表现为“恻隐之心”、“是非之心”、“羞恶之心”和“辞让之心”。在孟子看来,这种善端对人而言是普遍的,但又是微弱的,需要“养”或扩充、发展才能保持和完善。从人性善的基点出发,孟子对建立合理的群体秩序——德治或“仁政”进行了论证。在他看来,“仁义无敌于天下”,只要实行了“仁政”,就会出现万民归心、天下太平的局面。因此他认为,国家之兴亡,百姓之安危,关键在于在上者能否以“仁道”治天下。孟子的这种观点,就其劝戒统治者实行仁道、反对霸道而言,有其“人民性”的一面。但从理论上说,这种思想意味着将道德抽象化为一种绝对的力量,并将这种抽象的道德视为维持群体存在和群体秩序的根基的倾向。

在荀子那里,对合群意义的认识表现为直接且较为系统的理论论证。在荀子看来,人与动物的区别在于“群”,而“群”的关键从内在方面说在于“义”即道德,从外在方面说在于“分”即秩序。荀子的观点,不仅实现了对孔孟的补充和新的综合,而且达到了新的理论高度。“孔孟所理解的群体,更多地带有人伦的色彩,而在荀子那里,群体首先表现为一种征服自然并使人得以生存的社会组织形式”^①。由于人能“群”,故能“制天命而用之”,这对孔孟“敬天”、“畏天”的思想态度有所超越。但与此同时,荀子把“群”的问

① 杨国荣:《存在的澄明》,辽宁人民出版社,1998年版,第129页。

题的讨论更进一步引向了对王权的辩护和论证：“君者，善群也。”^①“君者，国之隆也。”^②“群而无分则争，争则乱，乱则穷矣，故无分者，人之大害也；有分者，天下之大利也，而人君者，所以管分之枢要也。”^③荀子沿着“群”——“分”——“辨”的逻辑，推论出“圣”与“王”的地位。在他看来，“圣”与“王”不仅是群体的代表，而且是群体所以为群体的保证。荀子的这些看法，“虽然注意到了社会组织的形成往往伴随着社会成员之间在地位和角色上的差异，但把群体理解为等级结构，同时又蕴含着把群体超验化的趋向：在‘君者，善群也’之类的论断中，君多少被视为群体的化身，而群体一旦与君合而为一，便往往会蜕变为马克思所说的‘虚幻的整体’”^④。

与先秦儒家并称“显学”的墨家学说，学理观点及政治主张虽然有别于儒家，但在价值原则上与儒家一样推崇群体原则。对“合群性”的极端重视，反映着其整体主义的价值取向。“兼爱”原则不仅要求每一个个体必须兼顾其他社会成员的利益，而且应当为了群体而牺牲自我。而“尚同”原则的具体涵义为“上同而下不比”，它承认在上者乃是整体利益的代表，只有与其保持一致，才能实现社会的安定。墨子要求人们“上之所是，必皆是之，所非，必皆非之”，“天下之百姓，皆上同于天子”^⑤。这也就是要求人们放弃自己的利益和意志，无条件地服从作为整体意志代表的君王。这种

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·致士》。

③ 《荀子·富国》。

④ 杨国荣：《存在的澄明》，辽宁人民出版社，1998年版，第129页。

⑤ 《墨子·尚同上》。

对整体主义的论证和宣扬比起儒家实际上是有过之而无不及。与墨家相比,儒家特别是孟子至少在道德的意义上肯定了个体的意志和人格尊严,而墨家所强调的是个体意志对整体意志的绝对服从,就此而言,儒家既与墨家有共同之处,同时又对墨家有纠偏的一面。在孟子的思想中,这一方面尤其明显。然而,无论是儒家或是墨家,其基本的价值原则都是偏向整体主义的。按照这种原则,个体存在的价值,就在于对群体的认同和服务,对群体的关怀,是个体行为的出发点和归宿点。

儒家对人的“合群性”的重视还体现在其对人的生存意义的讨论中。对人的存在意义的讨论正是以此问题为基础而展开的:人与禽兽有何区别?在儒家看来,群体的存在,首先是保证了个体维持生命存在的基本物质条件,其次也提供了个体生存的意义。这种意义可以区分为当下的现实的意义和长远的终极关怀层面的意义。儒家对人生意义的理解,正如张灏指出的,包括了两种关怀,即“对自我实现的个人的关怀和对道德秩序的社会关怀”^①。一般而言,儒家思想中并不缺乏对个人及其自我实现的重视,但必须看到,这种关怀最终是以对群体秩序的关怀为目标的。这一点正是儒家思想为历代统治者所看重的原因所在。或者说,统治阶级正是利用了儒家思想的这个方面来为其统治秩序的稳定服务的。从长远的历史影响来看,儒家的作用主要在于对稳定的群体秩序的论证和维护。

从理论上说,任何人类个体都不可能是孤立的存在,而是与他人交往的存在物。离开群体生活,人将不成其为人。当然,群体的

^① [美]张灏:《危机中的中国知识分子》,山西人民出版社,1988年版,第23页。

生活不只是人才具有,动物亦有其群体生活。不过,对于动物来说,其活动只是与其生存本能相关,而人的群体从根本意义上说则与人所创建的文化世界相关。对人而言,离开群体不仅仅是无法生存,而且没有人文之“化”,就不可能真正成为人。在一定意义上说,人类社会也就是“文化”了的世界,它是知识、技术、价值、信仰、风俗习惯等等文化因素的集合体。个体通过“社会化”——在某种意义上说也就是通过向社会的學習过程才能融入社会并作为社会的一员而存在。在中国传统思想中,作为主流派的儒家对此无疑达到了一定程度的认识。他们以道德立论,强调个体与社会统一。在他们看来,个体因为获得社会之“义”才成为文化群体之一分子,而“义”或道德是人的群体存在和人之为人的根本。

人类生活中的合群,是与生活秩序的确立分不开的。对秩序的追求是人类文化追求的目标和关注的中心之一。从理论上说,人类如果不能建立起一定的共同生活的团体,形成一定的秩序,在政治、经济诸领域建立起制度并在精神上建立起普遍的道德法则,不仅无法过上人的生活,甚至也无法维持人的生命存在。乔治·赫伯特·米德(George Herbert Mead)指出,“没有某种社会制度,没有构成社会制度的有组织的社会态度和社会行动,就根本不可能有充分成熟的个体自我或人格。”^①现代制度经济学亦认为,作为社会成员的个人的理性是有限的,他们之间的交往需要费用,而且积累知识和经验需耗费时日,制度和秩序的存在为人们节约交易费用、实现人与人之间的合作从而获得更大的共同利益提供了

^① [美] 乔治·H·米德:《心灵、自我与社会》,上海译文出版社,1992年版,第231页。

保证。因此,秩序或制度的存在是人类社会的基础,它们“通过向人们提供一个日常生活的结构来减少不确定性”^①。然而,秩序和制度既基于个体的理性,又超出个体的理性,表现为一种现实的并且是强大的力量,这就为将其神秘化、形而上学化提供了可能。从人类历史来看,秩序和制度往往被视为群体和整体之代表或象征,并常常被神秘化和绝对化。在中国传统的群己之辩中,宗法等级制往往被视为群体的化身,而个体与群体的关系则同时也就被归结为个体与秩序、规范(它们往往被神秘化为“天理”等等超验的实体)的关系。换言之,群体实质上被视为一种与个体相对峙的强制性力量。对群体的这种规定,“既明显地打上了整体主义的印记,又具有浓厚的形而上学色彩。”^②

“群”作为人类文化世界的主要载体或承担者,对于个体而言,有着某种先在性,但它又不是一种抽象的或绝对的东西。正像学者们早已指出的,“群”也有其历史发展^③。早期人类生活中的“群”,也就是氏族。随着文明时代的到来,人们社会生活共同体的其他形式逐渐发展起来,尤其是阶级以及与之相联系的国家的出现,对人类生活产生了根本性的影响。国家的出现,是在阶级分裂的条件下实现社会总体发展的客观要求使然。在阶级社会里,国家是社会总体和“公共权力”的代表^④，“社会创立一个机关来保护

① 〔美〕诺思(Douglass C. North):《制度、制度变迁与经济绩效》,上海三联书店出版社,1994版,第3—7页。

② 杨国荣:《存在的澄明》,辽宁人民出版社,1998年版,第304页。

③ 参见《冯契文集》第三卷,华东师大出版社,1996年版,第331页。

④ 《马克思恩格斯选集》第三卷,第438页。

自己的共同利益,免遭内部和外部的侵略。这种机关就是国家政权。”^①在国家之中,每一阶级事实上构成了一个生活的共同体,不同阶级之间虽然有着冲突和对立,但由于共居于国家这样一个更大的共同体之中,为了调节、规范相互关系,除了建立一整套政治和经济制度外,还要提出和建立一套反映共同体利益的道德准则和伦理规范。这些制度和规范虽然反映着统治阶级的特殊利益,但却以整个群体秩序的形式出现。换言之,它以普遍性的形式存在着,成为对群体成员具有普遍约束力的力量。群体秩序的这种特点,使得它对个体而言具有了某种不证自明的优先性,成为凌驾于个体之上的绝对性的东西。这就为统治阶级将秩序神秘化、绝对化提供了可能。同时,作为合群的存在,人永远处于先于他而存在的文化世界之中,并受着几乎无所不在的交往关系和组织模式的制约,从而,很容易产生一种错觉,似乎组织“造就”了人而不是人的生命活动形成了组织,因而就出现了各种各样的组织崇拜。当这些组织被神圣化之后,它就变成了凌驾于个人之上的人格化的实体,与个体处在对立的关系之中,并成为束缚个体发展的桎梏。从历史的实际看,这种对组织的崇拜在某些情况下对人的生命存在是有利的,因而其功能不完全是消极的。但是,就主要的或实质的方面来看,这种对社会组织及作为其代表的个人的崇拜,往往被统治阶级加以利用,成为压制个体和奴化人民群众的工具。

中国文化被有的研究者认为包含着一种“秩序情结”^②,应该说这种看法是有见地的。虽然对秩序的追求是东西文化及哲学的

① 《马克思恩格斯选集》第四卷,第249页。

② 参见张德胜:《儒家伦理与秩序情结》,台湾,巨流图书公司,1989年版。

共有的性质和倾向,但中国文化及哲学在这一点上有着显著的特点。前已指出,宗法血缘关系在中国进入文明社会以后发挥着重要的作用,它一方面掩盖着阶级关系和阶级对立,另一方面也就使伦理道德这一社会关系的调节器具有特别重要的意义。正如诸多前辈学者业已指出的,中国传统文化是“伦理本位”的文化,道德泛化到政治、法律等等不同的领域,形成了中国文化与西方文化的某些明显的差异。在哲学领域,中国思想家形上思考的“问题意识”常常是与对伦理秩序的关注联系在一起的。作为解决群体内部冲突、实现人际合作的工具,秩序常常被神秘化和形而上学化。从先秦儒家的“天”、“诚”、“仁”到宋明新儒学的“天理”,其形上思辨的出发点和归宿,都在于对形下秩序的关怀。正如张东荪指出的:“大概古代人们所以需要宇宙观之故乃是目的在于确定社会秩序。换言之,即对于社会秩序作一个‘合理的辩护’(rational justification)”。^①

历史证明,整体主义的价值体系有其深刻和广泛的社会心理基础。传统社会中秩序的维持和社会控制的实现,除了暴力的后盾外,整体本位的价值体系是不可缺少的。传统价值体系也不是不强调个体的价值,但这种强调并不在于重视个体本身的价值,而是指向所谓“整体利益”的价值。所以在整体主义价值体系的前提下,无论对个体的价值怎样强调,个体最终仍然被置于工具的或手段的地位。整体主义的基本特征就是通过对个体自由的否定和个体存在价值的消解来实现所谓的“整体利益”。然而,就生活世界的实质来看,个体的生命存在与“整体”之间的冲突实际上是不可

^① 《张东荪文集》,上海远东出版社,1995年版,第286页。

避免的,“整体”或者更准确地说以整体之名义对个体的压制和扼杀,必然引起个体的反抗,这种反抗一方面表现为暴烈的扯旗造反,另一方面则表现为麻木不仁的一盘散沙状态,这两种形式往往交替存在。中国历史上的“造反”传统和“一盘散沙”并存的情况对此是最好的证明。

二、作为群体秩序的“礼”

对生活秩序的重新安排,是被称之为“轴心时代”的公元前后数百年的基本特征。依照马克斯·韦伯的分析,儒家与基督教一样,是一种理性化的世界观。它拒斥巫术世界观,提出按照理性化世界观安排社会秩序的一系列理念^①。用韦伯的概念来讲,这一过程就是“祛除巫魅”(dischantment)的过程。

如果说,悬置天命,疏远巫魅,借助理性建立和论证秩序,是“轴心时代”人类文化的共同特点。那么,早期中国文化对秩序的思考是围绕着“礼”的论证而展开的,有着显著的中国特色。“礼”原是指宗教祭奠中的仪式,用以显示参加典礼者的上下尊卑关系,并以乐舞、议程等具体形式表现出来。“后来,许多社会活动程式化了,如宫廷中的举止、使节间的会议、箭艺比赛以及战场上的行为风度都有了一整套仪式、典礼,因而都受到礼的支配”。于是,“这个词开始用来表示所有标准化了的、特别是适应于人际关系的习俗。”^②

① 参见〔德〕马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社,1997年版,第246页。

② 〔美〕唐纳德·蒙罗(Donald J·Munro):《早期中国人的观念》,上海古籍出版社,1994年版,第27页。

“礼”的出现,或者说,以“礼”来替代、限制殷人“天”的观念的功用,表明周人已从殷人的尊神敬鬼向虚置鬼神、注重人间等级秩序过渡。依马克斯·韦伯的观点,这也就是理性化的进步。事实上,“西周的礼乐文化创造的正是一种‘有条理的生活方式’”^①。《礼记》指出:

乐者为同,礼者为异;同则相亲,异则相敬;乐胜则流,文胜则离。和情饰亲者,礼乐之事也。礼仪立,则贵贱等矣;礼文同则上下和矣。

礼与乐在社会生活中的作用,一是“明分”,二是“和亲”,其目的就是维护共同体的有序和团结。“礼”是基于理性的等级贵贱之划分和行为的限制,其特点在分,其功效在于提供秩序,但同时不可避免地带来人际间的紧张;“乐”的直接功效就是对这种紧张的消除和化解,它诉之于情,为“礼”的实现提供“和”的气氛。礼乐文化实际上是对天命、鬼神文化的超越,它标志文化发展已由神本阶段进入了人本阶段。这个过程可称之为“人的发现”。当然,它与欧洲文艺复兴时期“人的发现”及中国近代“自我”的发现具有不同的内涵。前者所发现的是群体的人,后者发现的则是个体的人。

正是由于礼乐文化在历史中的进步性以及它在西周以来的社会生活中所发挥的重要功能,才引起孔子开创的儒家学派的深沉思考。面对“礼崩乐坏”的局面,孔子及其门徒忧心忡忡。在他们看来,“礼”的意义在于把秩序引入个人和社会的生活。所以,孔子

^① 陈来:《古代宗教与伦理》,生活·读书·新知三联书店,1996年版,第9页。

在创发“仁”的思想的同时，念念不忘对“礼”的强调，他一方面给“礼”注入“仁”的内容，另一方面又以“礼”来释“仁”——“克己复礼为仁”。孔子一生所孜孜不倦的努力之一，就是倡导“正名”——即提醒人们在道德实践中依其名分，由此才能在一个满目疮痍的世界里重建一个有规则的社会。孔子及其学派提倡礼乐文化的目的，就是要建立一种使人“群”而有“分”、“分”而能“群”的社会秩序状态，保证个体与群体的一致与和谐。在“礼”与己的关系上，孔子主张“克己复礼”。所谓“克己复礼为仁”，就是要求把作为群体意志体现的“礼”内化为个体的自觉精神，个体从这种内化了的“仁心”出发来行事，一方面体现了个体的自由意志，另一方面也体现了群体的意志，因而可以把个体与群体统一起来。所以，孔子的“仁”和“礼”，代表了他对群己关系的基本思考：前者着眼于个体内在的道德自觉，后者着眼于外在的群体秩序，只有把两者结合起来，才能实现他所理想的“群己和谐”。

“礼”作为对群体秩序的一种设计，其功能和历史影响无疑是有两面性的。一方面，它代表了人类通过“人文化成”而走出自然和超越自然的发展水平，满足了社会对秩序的需求；另一方面，它所包含的森严的等级秩序又与专制王权相契合，造成了对人性的压抑和人类文明发展中的异化。因此，儒家推崇“礼”的主张一开始就受到了非儒学派的质疑和批评。与儒家同时出现的道家彻底否定了天地人格神的意义，还天地以自然无为的本来面目，并主张一种适合人的自然本性的生活。在道家看来，用“礼”、“法”等等去维护秩序，不仅破坏了本然的秩序（自然而然），而且带来了人生的灾难和社会的混乱。“法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：我无为而

民自化；我好静而民自正；我无事而民自富；我无欲而民自朴。”^①道家的这些观点虽有某种反人文的倾向，但就其对与文明相伴相随的异化现象的批评而言，又有着深沉的人道主义的内涵。

法家对儒家的评判并不在于儒家对秩序的看重，而在于秩序建立的基础和维护的手段方面。与儒家主流派“人性善”的主张不同，法家断定人性是趋向恶的，并由此推演出一套“法”、“术”、“势”的主张，认为群体秩序的保证在“法”而不在“礼”。秦王朝的短命，证明了法家借助于严刑峻法整合群体和社会的思路在实际上行不通，儒家以“仁道”原则维系群体秩序的主张被重新发现和受到重视。董仲舒的“天人合一”说的提出，一方面是借助于宇宙论来论证君主的专制权力和政治秩序的合理性，另一方面也包含着借助于“天”的威力对皇权的某种限制，特别是给皇帝个人私欲的无限膨胀设了一座警钟。他指出，“且天之生民，非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安民者，天予之；其恶足以贼民者，天夺之。”^②这里一方面承认了君权的神圣性（源于天），另一方面又表达了儒家的人文理想（天立王以为民）。

在魏晋时期，与名教与自然关系的追问相联系，人的存在成为时代的关注中心：名教代表的是社会的普遍规范，自然则与个体的自性相联系。玄学关于名教与自然的讨论，特别是他们提出的“越名教而任自然”^③的口号，代表了在传统名教危机和社会动荡条件下重建群体与个体关系的新思路，在理论上凸现了社会规范与个

① 《老子·五十章》。

② 《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》。

③ 稽康：《释私论》。

性自由的关系问题。它体现了传统的群体的人本思想向个体的人本思想转向的某些征兆。与东汉哲学思想借助于“天”建立严酷的名教体制不同,玄学家大都比较重视“人”——特别是个体的人。如有的玄学家(向、郭)提出了“自生”、“自造”、“自为”等概念和主张。此外,从玄学家在社会生活中的表现来看,也有一种反抗名教、追求个人精神解放的倾向。但是,玄学并未构成对“名教”的否定,恰恰相反,它的出发点和着眼点,都在于“名教”的重建——在变化了的生活世界里重建维护群体的理念和秩序。

传统儒学围绕群体秩序与个体的道德自觉对群己关系问题的理论建构,在宋明新儒学中被系统化,并获得了形上学的根据和支持。

三、天理笼罩下的个体及其地位

在中国传统哲学中,“天人合一”是最为根本的思维模式。在这种思维模式下,人与世界的关系完全以一种先定和谐的原则被设定。作为传统文化的一个重要概念或范畴,“天”的涵义经历了历史的变迁。神话、巫术、宗教等等所代表的原始文化表明,初民社会里的人们,其“天”的观念首先反映着人与自然的关系。在他们眼里,人是自然界的一部分,是自然界的附属者,自然界强大而且有意志,人在自然界面前是渺小而微不足道的。因此“天”不仅仅是神秘的自然力量,而且是主宰之神。而作为儒学理论范畴的“天”,则更多地是理性的一种设定,代表着自然以及社会群体生活的秩序。即使是早期儒家思想中“天”的观念,也不仅仅是出于“敬畏”之情或无知的产物,实际上包含着理性的追求。孔子对于“天”和“神”的态度便是一个鲜明的例证。儒家主流派把“天”说成是形

而上的宇宙本体,同时也是人的道德本体。在他们那里,“天”的概念已主要不再是指西周及以前那种皇天上帝的人格神,即已主要不再与神意相联系,而是与秩序及命运相联系。其中,秩序的观念已凝结为“天道”。传统儒学中“天”的“义理”属性,或者说“义理之天”,在宋明新儒学中获得了充分的论证。宋儒中的“天”,也就是“天理”或“天道”。它已变成了宇宙的本体。事实上,“天道归根到底是说明人性的,是内在于人的,不是外在于人的。”^①“天”、“理”等等的预设,无非是为人的世界“设定”一个本原,即以超越的方式为人类生活中的难题提供一个解答。“天理”、“天道”的本质,无非是人间的某种秩序。在宋儒看来,它既超越而又内在,由此决定了社会生活的和谐。

传统儒学的价值理想是追求群体和社会的和谐,其价值体系的核心是群体本位原则。宋明理学作为传统儒学的继承和发展,一方面认同和坚持了儒家的价值理想,另一方面,作为新儒学,它事实上又广泛援入佛、道及其他各派思想,对群己关系进行了新的理论建构。天理良心作为理学的旗帜,说明随着社会结构的变化发展,传统儒学有了新的广度和深度。天理的推崇使群体对个人的权威有了神圣的光环。而正心与修身的强调,使个体的主观努力更多地替代了天然的宗族关系,成为维护群体的愈来愈重要的因素,整体主义因此而获得了进一步的发展。

在理学的理论系统中,一方面是普遍而绝对的天理,另一方面是具有主观精神的个体的人,如何使人的主观精神或者说“心”达到与普遍之“理”的统一或合一,是理学家们思考的中心问题。实

① 蒙培元:《中国哲学主体思维》,东方出版社,1993年版,第147页。

际上,这不过是群己关系问题的一种思辨表达形式。理学在这一问题上所采用的是一种本质主义的立场和方法:“天理”作为宇宙万物的本体,同时也就是人之为人的本质,本质作为普遍性,优于个体,个体存在的目的,就是要达到与这种本质的统一。

天理作为一种预设,旨在为群体秩序提供一种支援意识。它首先表现为对个体的限制。个体作为一种生命存在,是一种“缺乏性”的或者说有欲望的存在,并且这种欲望是趋向不断扩张的。如果不对个体的欲望加以限制,群体的存在便无法维持。与法家肯定欲望作为人的本性同时又主张借助于高压和强制对其加以约束不同,儒家对人的欲望采取了激烈批评的态度,它所提供的是一种个人通过修身而自我约束的模式。在儒家看来,人的欲望是破坏包括道德在内的群体秩序的罪魁祸首,只有做到无欲始能有道德。孔子曾明言:“君子谋道不谋食”^①。孟子的性善说更是把道德与欲望视为不可两存的对立之物。在他看来,要存心、尽性,守护住自己的道德本体,必须向欲望宣战。荀子的性恶论则明确宣布人的感官欲望是坏的东西,必须用礼仪加以遏制和改造。《礼记》的作者提出了“天理”与“人欲”的对立,主张存礼灭欲,宋明理学把这一思想发展到了极致。宋明时期,“义利之辩”、“理欲之辩”始终是理学家的热门话题。事实上,这两者不过是“群己之辩”的展开形式。“理”、“义”无疑是代表着“公”和“群”,“利”和“欲”则与个体相联系。在理学家那里,人的利益在两个不同的方向被抽象到极点:社会公共利益被抽象为“义”或“天理”,个人利益被抽象为“利”或“人欲”,前者是不计个人得失和不含个人利益的,后者则是排斥和

^① 《论语·卫灵公》。

否定公共利益的；前者是绝对的善，后者则是恶的源泉。总之，两者是绝对对立的。

以贯通天地之理解释人间秩序，是中国传统思想的一个比较固定的思维模式，这种模式的特点是一方面援引天道来论证人道，另一方面又按照人道来塑造天道。这一点在宋明理学中得到了集中的体现。事实上，理学与先秦儒学的思维路向和理论框架是基本一致的，即致思方向都是沿着寻求人道而上及天道，理论论证则由天道而人道，即所谓“推天道以明人理”。理学虽发轫于周敦颐，且经过张载的推进，但就对天道的重塑而言，主要是由二程初步完成的。在二程看来，“有物必有则，一物须有一物理。”^①同时，“理则天下只有一个理，故推之四海而准。”^②概括二程的论述，其所谓“理”，主要包括两个方面，一是生命之理，一是秩序之理。前者是对宇宙万物生生不息的现象的形而上学抽象，其核心是“仁”；后者则是天尊地卑的自然秩序及其在人间的体现，其核心为“义”及整个伦理纲常，实际上也就是先秦以来儒家所普遍关注的“礼”。

在原始儒学中，理与礼的关联就受到了广泛的重视，荀子认为，礼与理互为表里关系，前者为内容，后者为形式。《管子》亦指出：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者谓有理也。理也者，明分以喻义之意也。故理出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。”^③在朱熹看来，天理的主要内容，也就是三纲五常。他说，“宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于

① 《遗书》卷十八。

② 《遗书》卷二上。

③ 《管子·心术》。

天地之间者，又各得之以成性；其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”^①王阳明指出，“夫礼也者，天理也。天命之性，具于吾心。其浑然全体之中，而条理节目，森然必具，是故谓之天理。天理之条理谓之礼。”^②这也证明，所谓“理”不过是“礼”的抽象化或形而上学化。

在理学中，理已取得了最高本体的地位，而其实质，不过是道德的泛化和群体秩序的抽象化和神圣化。天理既是宇宙的根本法则，又内在于人心，是人之为本性。绝对的天理对人而言，也就是天命，人无法改变，只有顺从。所谓理想的人格，也就是“明天理”和“行天理”。理学中程朱与陆王的目标都是要教人通过“存理”、“灭欲”而达到与理为一，所不同者，就是两者在途径和方法上有所谓“道问学”与“尊德性”的差异。诚如冯友兰先生指出的：“两派的目标都是使人成为完全的人，但两派各有其入手处。心学的入手处是‘致良知’，理学的入手处是‘即物穷理’”^③。

在理学“天人合一”的图式下，宇宙被视为一个整体，天、地、人是整体中不同的部分，道或理则不仅贯穿于其中，而且它就是整体本身，是整体所以为整体的根据。整体之各部分各有其职分和功能，彼此互成互就才形成整体的和谐。在这样一个秩序森然而又和谐的世界里，个人有其确定的位置和责任义务，个体人格发展的理想目标，就是在精神上与“理”或“大道”的合一，即个体性的主观精神与普遍性的最高本体的合一。而达到这一点，首先是在人际

① 《朱文公文集》卷七十。

② 《阳明全书》卷七·博约说。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》第五册，人民出版社，1988年版，第214页。

关系中的修养磨炼,使群体秩序和规范完全内化为个人内心的自觉与自愿——即孔子所谓“从心所欲不逾矩”的境地。这也就是说,个体与群体(秩序及规范)的一致,是达到与宇宙本体一致的基础;反过来,“个人达到与宇宙的一体性,同时也就达到了与团体的一体性。”^①然而,这种“天人合一”的境界不仅对大多数人来说是一个可望不可及的幻影,而且对它的追求所带来的,事实上不仅不是所谓的“自由”,恰恰相反,正像有的研究者指出的,“当天人合一落实到社会,人变成了礼的工具,并且礼也变成了人的本质,于是,人被抽空了,至少变得残缺不全了。”^②“天人合一”的核心是天理与社会秩序以及这两者与人的个体存在的关系,是如何实现社会整合而有利于专制统治,这才是问题的实质所在。对此,张东荪曾指出:“所有的教化大部分是教养在社会内的人们使其自然而增强向心力……所有的形而上学主张有本体,有绝对,所有的宗教主张有上帝,有灵魂不死与轮回,要不外乎以间接的方法对于社会整体的趋势加强,使人们安然在整个的社会得尽其功能”^③。

中国传统文化及哲学围绕群体秩序而展开的理论建构,既受到社会现实及其客观需求的制约,反过来又给现实生活以深刻的影响。从个人和家庭的伦理到国家的典章制度,从“大传统”到民间生活,整体主义价值体系都产生了广泛的影响,从而使中国传统社会中的群己关系与西方社会存在一些明显的差异。这种差异被近代以来的许多西方思想家所注意。在黑格尔看来,中国人缺乏

① 〔美〕墨子刻(Thomas A. Metzger):《摆脱困境》,江苏人民出版社,1995年版,第78页。

② 刘泽华:《天人合一与王权主义》,见《天津社会科学》1996年第4期。

③ 《张东荪文集》,上海远东出版社,1995年版,第405页。

道德上的自由和人格。这种观点后来被概括为“空心人”之说,即认为儒家的“自我”是一种没有独立人格、自主精神和内在精神生活的人,儒家在道德上努力的目标就是灭绝个体性。这种观点得到了不少学者的认同。汉森(Chad Hansen)指出:儒家的人格论是一种“部分——全体”式的结构模式。这种模式肯定整体大于部分,部分在某种意义上成为全体的工具,部分完全服从于整体,只有从全体的意义才获得它自己的意义。唐纳德·蒙罗(Donald J. Munro 又译孟旦)亦认为,儒家所推崇的价值是“无我”,儒家的“自我”是一种克制自我或“无我”的人格,“无我的人格则是心甘情愿地把他自己的,或他所属的某个小集体(如一个村庄)的利益服从于一个更大的社会群体的利益。”^①

当然,也有不少学者对儒家的人格理论和群己关系说持肯定和赞赏的态度,郝大维(David L. Hall)和安乐哲(Roger T. Ames)认为,汉森的“部分——整体”模式不能用于说明儒家关于自我与群体、社会、国家的关系。在他们看来,儒家的“自我”概念包含着深刻的主体性的涵义,儒家并不把个体看成是服务于社会的工具,恰恰相反,孔子主张个人与社会互为目的^②。墨子刻(Thomas A. Metzger)也认为,“把中国文化当做集体主义的和缺乏对个人重要性的任何强调的一种文化来加以描述”,是一个“流行的误解”^③。这些看法无疑包含着真知灼见。事实上,原始儒家不仅高扬个体

① 转引自〔美〕郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,江苏人民出版社,1999年版,第27页。

② 参见《汉哲学思维的文化探源》第26—31页及《孔子哲学思微》第120页。

③ 〔美〕墨子刻(Thomas A. Metzger):《摆脱困境》,江苏人民出版社,1995年版,第42页。

的道德主体性,强调个人的人格挺立,而且对个体的生命存在给予了相当的关注。但是,如果不把视点仅仅放在原始儒家的“文本”上,而从社会史的长河来看,儒学被经学化和体制化以后,作为一种官方的意识形态,它着力强调的,是个体对于群体的责任和义务,特别是个体对于君主(被视为群体之代表)的绝对顺从,“因而个体的权利就被戴着群体面具的君主遮蔽掉了”^①。理学在推崇天理的同时,也十分强调“心”或主观精神的作用,但这种强调的着眼点在于个体对“天理”的自觉,所以它并不可能导向对个体地位的肯定,恰恰相反,它以神圣的“天理”来挤压个体,正是反映了封建社会后期专制统治对人民压迫和束缚的加深。在理学被系统化的同时,实际上也就是礼教作为准宗教的最终形成,礼教在大众生活中的影响愈深,所造成的人的异化也就愈深,这早已是不争的事实。天理作为封建秩序的抽象化,从最高的意义上肯定了封建秩序,从而成为个体生命存在和发展的最深层的桎梏。在“天理”世界观的重压之下,是个体意志和主体性的丧失,因而近代意义上的“人的发现”迟迟不能到来,走向近代的思想文化变革迟迟难以实现。哲学家冯契先生在比较中西文化和哲学时指出,西方哲学中的原子论传统和基督教文化中的“意志自由”观念对西方走向近代发生了重要的影响,而中国传统的以性善说为基础的天命世界观由于对人的个性和意志自由的抹煞,对中国历史产生了十分消极的影响。他说:“原罪说的前提是意志自由,而性善说强调的是人的理性认识,人要认识天命,自觉地服从天命,意志就降到次要的

① 陈卫平:《儒家人道原则的历史演进》,见《浙江学刊》1998年第4期。

地位。缺乏意志自由观念,与中国人难以进入近代是有关系的。”^①应该承认,这种分析是极富启发性的。

就社会史而言,中国封建制度所以能长久存在于世,中国封建社会所以有一个“漫长的盘旋”,历经多次农民起义血与火的冲击仍能“自我修复”,除了分散的小农经济和宗法制度所提供的社会基础以外,以普遍天理为核心的天命世界观以及与此相关联的整体主义价值体系,无疑提供了有力的支持,为其创造了精神文化的条件。整体主义作为体制化儒学所提供的价值体系的核心,经过历代士大夫在义理上的论证和行为规范方面的建设,形成了一个庞大的体系结构。以哲学之眼光透视这些厚厚的“保护带”,便可发现,就整体主义在理论上获得的主要支持而言,它至少有两个极为重要的特征。

首先,整体主义建立在人类群体与个体既分裂而又寻求统一的历史事实基础上,其理论前提是对“群”的合理性的肯定和对存在群体利益或共同利益的设定。人类之存在既表现为“类”的整体存在,又以个体的存在为基础,个体的“共在”正是“类”存在的具体形式。从历史上看,群体与个体的分裂是人类发展的必由之途,正是由于这种分裂,个体的自我意识、自主权利才得到了发展,主体性才得到了增强。但是,这仅仅是问题的一方面。从另一方面来看,这种分裂不仅没有取消“群”的意义,反而使其更加突出。无论是中国古代思想家立足伦理道德进行的“人禽之辨”,或是亚里士多德宣称“人是政治的动物”,都体现了对人的合群意义的认识,所谓“人道能群,群则制天”正是这方面思想的集中概括。在逻辑上,

^① 《冯契文集》第三卷,华东师大出版社,1996年版,第148页。

从对“群”的意义的肯定到寻求群体整合的有效方式,必须假定群体有着整体的利益或共同的利益。中国传统思想中的“公私”、“义利”之辩,正是立足于此。“公”不仅是指共同利益,也代表着公正和公平,“义”不仅是一种具体的道德要求,“义者,宜也”,它也是处理人际关系的普遍原则。对“天下为公”的向往和对“义以为上”的普遍认同,使得整体主义既获得了逻辑的支点,也获得了社会心理层面的支持。当然,整体主义的确立,不仅仅是由于认识的或思想的逻辑,其更为深刻的原因在于:整体主义能够为专制王权和统治阶层的既得利益提供合法性的支持。假天下之公,行一己之私,给一家之私罩上天下之公的光环,是整体主义价值原则得以确立并被倡导流行的社会原因和奥妙所在。

其次,整体主义还与人类对意义的追求或要求超越的愿望有关。人的存在的有限性与人的主体精神对无限的追求之间的矛盾,为整体主义提供了文化的土壤,整体主义因此而获得了形上学的论证或者说本体论的支持。从人类历史来看,任何一种文化在其深层都包含着对所谓“意义”或终极关怀问题的解答。在这一点上,中西文化存在明显的差异。在西方,由于普遍的宗教信仰,看护群体被认为是上帝的职责,而个人的超越也就是向上帝的皈依。在中国传统文化中,“天人合一”的思维模式使宗教意识难以发达,超越问题是以世俗方式解决的。中国文化所提供的超越方式的特点,就是要求人们在现实中实现自我,寻找到安身立命之地。而达到这一点,不外乎两个可能的向度:其一是在人际关系中的自我提升,主要表现为对群体的认同和关怀;其二是对普遍之理或天道的认识和接近,从而达于天人合一的理想之境。然而,无论是日用常伦中的超越或是面向天道的提升,其共同的基础都是要克服一己

之私。这里的“私”，既指私利、私欲，也包括私见和私意。事实上，儒家所提示的内在超越的两个向度，其间存在着内在的关联：普遍的天道和特殊的人道（伦理）是二分而又一体的，对天道的体认和对人道的遵从是互为基础的。就实质而言，所谓“天道”，不过是吹胀了的伦理纲常，所谓“与道为一”的超越，不过是要求人们“灭己”和“无我”。这样一来，以肯定抽象整体来否定和消解个体的整体主义原则，便有了形上学的根据。

以上分析表明，整体主义不仅有其社会经济和政治的根源，而且与人类文化的根源性矛盾密切相关。整体主义价值原则不仅受到统治者的肯定和宣传，而且在历代宿儒和思想巨匠的论析推演中获得了某种逻辑的力量。这样，在整体主义价值体系及其所包含的伦理规范面前，个体不仅不能反抗，而且也基本上无法反抗。而“以理杀人”的出现，也就毫不奇怪。

需要指出的是，从原始儒家对群体原则的强调到正统儒学的整体主义，其间有相当大的差异。前者不仅贯注着人道原则，肯定个体的人格和价值，而且并未否定个体的感性欲求和利益；后者则是在整体至上的前提下仅仅肯定个体在道德意义上的价值，极力抹煞个体的独立地位和利益，从而把个体定位成仅仅是一种工具性的存在。卡尔·马克思曾经指出：“专制制度的唯一原则就是轻视人类，使人不成其为人。”^①整体主义价值原则作为官方意识形态的重要组成部分，事实上充当了“轻视人类”的帮凶。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，第411页。

第二节 明清之际的批判与反省

整体主义价值原则及其与专制主义的联姻,严重束缚了中华民族的发展。当历史进入封建社会后期以后,这一点就更为突出。明清之际,伴随资本主义萌芽的产生和西学东渐的开始,中国封建社会进入了自我批判的阶段。黄宗羲、王夫之、顾炎武等中国早期启蒙思想家对专制制度和宋明理学的批判反省,为近代启蒙思想对整体主义的冲击埋下了火种。

一、早期启蒙思想的产生

明代中后期,中国封建社会进入晚期。一方面,封建统治的腐朽性进一步明显地暴露出来,上层统治者政治上贪污腐化,卖官鬻爵,出现了党同伐异,特务和宦官横行的黑暗局面;经济上横征暴敛,对农民的剥削不断加重。另一方面,随着社会生产力的缓慢发展,在江南较为富庶的地区以出现了资本主义生产方式的萌芽。在丝纺织业及其他手工业中,出现了“机户出资,机工出力”,“工匠各有所专能”,并按日领取工资的新型雇佣劳动关系。这种新的经济因素的出现,是中国封建社会进入后期的一个重要标志。随着这种新的经济因素的成长和城市市民阶层的开始形成,中国早期的启蒙思想也开始孕育。以李贽为代表的重新估定一切价值、呼唤个性解放的人文主义思想,以何心隐和东林党人为代表的初步平等观念及早期民主思想,以及“工商皆本”思想的提出和科学思想的发展及所代表的理性精神的觉醒,表明中国传统的思想文化进入了一个新的阶段。同时,自明代中期以来伴随传教士来华

而发生的西学东渐,给这一时期思想文化的发展注入了新的生机和活力。

明末清初,由于异族入主中原引起的民族矛盾的激化,一批具有民族意识和爱国情感的知识分子投身到反清斗争之中,这些斗争失败以后,他们或者隐居山林,埋头著述,或者浪迹天涯,远离政务。面对世局的巨大变迁,他们开始认真地反省明朝衰亡的原因。在对不合理的社会现实和宋明理学的批判中,他们从地主阶级改革派的立场出发,阐发出了许多具有启蒙意义和深远价值的思想观念。这些思想观念或多或少地代表了市民阶层的利益要求,反映了商品经济和处于萌芽状态的资本主义生产方式发展的客观要求,在某些方面具有反封建的启蒙意义。

早期启蒙思想就其性质而言,既不同于传统的思想文化,又与西方的文艺复兴不能等量齐观。正如有的研究者指出的,“在明清之际资本主义萌芽极其微弱稚嫩的经济土壤上生长发育的文化,只能是近代思想文化的胚胎。”^①如果说,西方近代人文主义的本质是突出个体的价值,以个体的自由和权利对抗教会压迫和封建的专制。那么,中国早期启蒙思想与此是既相似而又不同的。从晚明李贽的“天生一人,自有一人之用”^②,到清初王夫之的“我者,大公之理所凝也”^③,这种肯定个体自身价值,反对正统儒学“无我”论的思想,和欧洲文艺复兴的人文主义有接近的地方。但是,中国早期启蒙思想家们或是“逃禅”或是隐居,以遁世的方式来挣

① 陈卫平:《第一页与胚胎》,上海人民出版社,1992年版,第6页。

② 《答耿中丞》,《焚书》卷一。

③ 《思问录·内篇》。

脱封建专制主义对个体的束缚。这就和积极进取的近代人文主义又有着深刻的差异：前者反映了对封建传统人格的绝望，后者展现出新时代人格的风采。“这种差异表明明清之际文化是近代文化的胚胎，因为新时代正是从对旧传统的绝望中孕育而出的。”^①作为近代思想文化的胚胎，明清之际启蒙思想所孕育着的近代新文化的因素，与清末民初进入中国的“赛先生”(science)、“德先生”(democracy)、“穆小姐”(moral)等新思想观念具有内在的相通之处。这一点从近代以来的进步思想家们对明清思想文化的不断认同和回归中可以得到印证。

二、个性解放思想的滥觞

明清之际学术思想和社会思潮中最具启蒙意义的，是通过对宋明理学批判而阐发的个性解放思想。如果说，先秦儒学在强调群体原则的同时，对个体的生命存在和人格价值还给予了相当的关注的话，那么自汉代儒学经学化以后，特别是儒学发展到理学阶段后，整体主义价值体系进一步系统化，在“天理”“人心”等等的抽象思辨特别是统治阶级对三纲五常的强化宣传中，对人的禁锢进一步加深。启蒙思想家对个性解放的呼唤和论证，一方面是对黑暗社会现实的抗议和批判，另一方面也代表了与资本主义生产方式的萌芽相联系的市民阶层要求冲破封建藩篱的愿望。个性解放思想首先是以理欲之辩的形式展开的。传统思想对个体的压制，其途径之一就是个体欲望的贬斥与否定。儒家之“克己复礼”、道家之“无欲”、理学之“存天理灭人欲”，都是通过对人的欲求的否

① 陈卫平：《第一页与胚胎》，上海人民出版社，1992年版，第6页。

定来达到对人的个性和主体性的限制。尤其在宋学到阳明学的四五百年间,在正统儒家学说中,无论是与天理相对的人欲,或是与“天理之公”相对的“人欲之私”,都被认为是应当灭绝的。明清之际启蒙思想以“人欲”和“私”来对抗“天理”和所谓的“公”,具有重要的社会意义。它实际上反映了要求打破等级制度、确立市民权利、维护个人利益和私有财产的社会需要。

早期启蒙思想家通过对理学人性论的批判,对人的本性及公私理欲等问题作出了新的解释。李贽在《论私》中提出和论证了“人必有私”的观点,他说:“夫私者,人之心也,人必有私,而后其心乃见,若无私,则无心矣。如服田者私有秋之获,而后治田必力。”^①明末的顾炎武与黄宗羲则从政治观点出发,一方面肯定个人之私的当然性,另一方面反对秦汉之后“君本位”格局下的君主之“私天下”。顾炎武指出,“天下之人,各怀其家,各私其子,其常情也。为天子为百姓之心,必不如其自为,此三代以上已然矣。圣人者因而用之,用天下之私以成一人之公,而天下之治……故天下之私,天子之公也。”^②他认为,从历史的源头看,是先公后私的,后来才演变为天下为家,各有其私,先私后公。在他看来,这是历史之“势”使然,是难以避免的,先王正是适应这种新的历史变化,不但不禁止人们的私欲,反而成全其使之满足,通过各个人私欲的实现,以成天下之公。黄宗羲则说:“有生之初,人各自私也,人各自利也,天下有公利而莫或与之,有公害而莫或除之。后之为人君者不然,以为天下利害之权皆出于我,我以天下之利尽归于己,以天

① 《藏书》卷三二。

② 《日知录·郡县论五》。

下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。”^①在他看来，所谓有公无私的时代，并不具有历史上的根据，无论是百姓或是为人君者，都是自私自利的。所不同者，就是统治者凭借其地位把自己的私合法化为“公”，反过来又剥夺了民众自私自利的权利。王夫之指出，“人欲之各得，即天理之大同。”^②戴震指出：“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理。”而二程和朱熹的“理欲之辩，适成忍而残杀之具”^③。

诚然，明清之际的早期启蒙思想家在对理学的批判中，确实并未实现对“天理”观念的放逐。无论是李贽“穿衣吃饭即是人伦物理”，陈确“人欲之恰好处即是天理”，或是王夫之“人欲之大公，即天理之至正”，这些论断中都包含了天理的概念，只不过是在天理中注入了人欲的内容，从而使人欲通过被天理所包摄而获得了存在的地位。

然而，正是由于对理欲关系的新的理解引起的理欲观念的变化，也影响到公私关系的新的理解，理学所构建的公私之间二律背反的关系，开始出现崩溃的迹象。“‘私’意味着包摄于欲的个体之私。那种舍弃个体之私的公，即皇帝一己之私所带来的并不存在的强加于天下人的所谓天下之公，在原理上被否定了。”^④顾炎武“用天下之私，以成天下之公”的思想与《民夷待访录·原君》都含

① 《明夷待访录·原君》。

② 《读四书大全说》卷四。

③ 《孟子字义疏证》卷下。

④ 〔日〕沟口雄三：《中国前近代思想的展开》，上海人民出版社，1997年版，第17页。

有与西方社会契约论相接近的地方：即对个体本位的设定。它与先秦以来“天下为公”的大同传统不同，包含着对个体之“私”与群体之“公”之间转化关系的辩证认识。

围绕理欲、公私关系的讨论，启蒙思想家提出了新的人性论和价值观，阐发了要求个性解放的主张。李贽基于“人必有私”的观点，批判了正统儒家“正其义不谋其利，明其道不谋其功”的义利观。他指出：“夫欲正义，是利之也；若不谋利，不正可矣。吾道苟明，则吾之功毕矣；若不计功，道又何时而可明也。”^①从这种功利主义价值观出发，他不仅否定了理学道义论的价值观和禁欲主义，而且把批判的矛头指向封建礼教对人性的束缚，提出了“致一之理”的平等观和“任物情”、“各获其所愿有”的个性自由发展学说。傅山通过对“奴性”和“奴儒”的批判，揭露了封建礼教害人误国的罪恶，指出要真正扫除奴性、实现个性解放，必须对封建礼教及其所依附的社会制度进行改造，这样才能“把奴俗齷齪意见打扫干净”。顾炎武批判了统治者采用封建的防民之术、治民之具禁锢人们的思想和行为，使人的聪明才智得不到发挥的事实，并特别揭露了八股取士和封建道德教育对人才的摧残。他说：“八股之害，等于焚书，而败坏人才，有甚于咸阳之郊所坑者但四百六十余人。”^②在他看来，要造就人才，使人的个性得到解放，聪明才智得到发挥，就必须废除那些摧残和压制人的法令、制度和做法。王夫之在对理学的批判中，对人的生命存在给予了充分的尊重。他认为，人应该是生气蓬勃的，不仅应具有“大勇浩然”之气，而且具有乐生善感

① 《德业儒臣后论》，《藏书》卷三二。

② 《日知录》卷十六。

的“才情”，据此，他反对宋儒的“惩忿窒欲”之说，也批判了主张“返朴”的道家学说。在他看来，人性是“日生而日成”的，人可以“继善成性”，在改造对象世界的同时完善自己的人性，这里包含着对人在实践基础上的主体性的合理猜测。他不仅强调群体或类的主体性，而且对个体的主体性和个体的利益也给予了肯定。在他看来，有了独立的自我，才能体现“大公之理”，发挥道德主体的作用。这些都反映了王夫之对人的主体性和自我意识觉醒的认识。

总之，早期启蒙思想家们在对专制制度和理学的批判中，在对人性的理论分析特别是解放人的个性、张扬人的主体性的主张中，包含着对群己关系的一些新的思考。正像冯契先生指出的，“在这些大思想家那里，个性原则和爱国主义精神是统一的，群和己是统一的。他们既主张不应该抹煞个性，而应该让个性发展，同时又要要求有历史责任感，维护民族的优秀传统文化。保卫自己的祖国。”^①这些思想虽与西方近代启蒙思想有一定的差异，但又有相近和相似之处。同时，这些思想家之间也有种种的差异。如在对人的个性解放的认识上，与王夫之、顾炎武相比，李贽的思想与近代的自由主义更为相似，他强调每一个人都有其独特的价值，每一个人都有追求自身发展和完善的权利；王、顾则在肯定个性自由的基础上更为强调个体发展对实现类的整体利益的意义，认为个体只有作为类精神的承担者才能实现其价值，这与原始儒家强调群体原则和追求群己和谐的倾向是一致的。

① 《冯契文集》第三卷，华东师大出版社，1996年版，第120页。

三、国家与天下之分：对虚假集体的揭露与批判

明清之际的启蒙思想不仅表达了个性解放的要求，而且包含着转向近代民主思想的某些萌芽，这主要表现在启蒙思想家已部分地超越了传统儒家的人道原则特别是孟子的民贵君轻思想，他们的著作中透露着确立个人权利意识的近代人道主义的民主气息。他们虽然不忘儒家群体关怀的传统，发出了“天下兴亡，匹夫有责”的呐喊，但他们已明确区分了统治阶级的朝代国家与天下，认为两者是“一姓”与“万民”之关系：即国是一姓之君主，天下则是个体总和之万民。傅山指出：“天下者非一人之天下，天下人之天下也。”^①唐甄甚至将帝王与盗贼相提并论，他说：“自秦以来，凡为帝王者，皆贼也。”^②他质问道：“杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼，杀天下之人而尽其粟之富，而反不为之贼乎？”^③应该承认，这里批判的矛头虽然主要针对着专制君主本人，但也包含了对专制制度本身的否定。在他们看来，天下之公以确立个体的权利为基础，而君主专制制度恰恰是剥夺了个人的权利。顾炎武指出，君主为了剥夺个人的权利，编织了稠密的法网，以确保“尽天下一切之权而收之在上”，他要求君主发还从每个人手中收去的权利，“以天下之权，寄天下之人”^④。他说：

有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，

① 《霜红龕集·谈〈老子〉道常无名解》。

② 《潜书·室语》。

③ 同上。

④ 《日知录·卷九》。

谓之亡国；仁义充塞而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君、其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱与有责焉耳。^①

这段话虽然重复了一千多年前《荀子·正论》关于“天下”与“国”的区别，但有一个重大的发展，这就是“天下”不再被认为是仅仅系于“圣人”和儒士，而是普遍地系于每一个普通人。从此，“天下兴亡，匹夫有责”成为中国社会最富感召力的政治口号。

黄宗羲指出：君主“以为天下利害之权皆出于我”，逼迫天下人放弃自己的权利，因此，“向使无君，人皆得自私也，人皆得自利也。”^②在他看来，“天子之所是，未必是，天子之所非，未必非”。^③他发展了邓牧提出的古代人君为天下仆役、后世人君为天下主人也是罪人的思想。他说：

古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然，曰：‘我固为子孙创业也’。其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰‘此我产业之花息也’。然则为天下之大害者，君而已矣。^④

① 《日知录·正始》。

② 《明夷待访录·原君》。

③ 《明夷待访录·学校》。

④ 《明夷待访录·原君》。

在此基础上,他指出:“我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。”^①从这些言论可以看出,在其思想深处,已意识到专制制度是一种极不合理的存在。

日本学者沟口雄三认为,黄宗羲“并不是一般的和超时代的去反对君主专制”,而是积极的主张在体制内容许“民的主体性的自私自利得以充足”的君主制,他所提供的思想“不是反君主制的思想,而是可称为反君主的思想”^②。这种分析当然是有道理的。但也应该看到,无论是黄宗羲或是其同时代的其他启蒙思想家,在反君主的思想里,不可避免地包含着反对君主制度的因素。至少从其思想的社会影响而言,无疑会导致对专制制度本身的否定的理解。透过他们的思想言论可以发现,早期启蒙思想家实际上已意识到,君主专制的国家不过是一个虚假的集体,君主不过是盗用天下名义谋其私利之人。

第三节 “自我”的觉醒与整体主义的衰落

一、“自我”的发现与“天命”的没落

19 世纪初,随着清王朝的鼎盛期——“康乾盛世”的结束,中国封建社会也进入了总崩溃的前夕。在近代的入口处,龚自珍以诗人的敏感,意识到一个不同于“衰世”的新的时代即将到来,这个

^① 《明夷待访录·原臣》。

^② 〔日〕沟口雄三:《中国前近代思想的展开》,上海人民出版社,1997 年版,第 240 页。

新的时代的特征就是“自我”的觉醒。事实上,在中国古代哲学中,独立个体意义上的“自我”概念即便不是渺不可寻,至少也是相当微弱的。儒家对“自我”的重视,顶多也只是强调道德自我的挺立,其目标仍在群体而不是个体。从孔子的“无我”、“毋我”到宋儒的“存天理,灭人欲”,所追求的目标实际上都导致以泯灭个体来维护社会的整体秩序。在传统价值体系中,由于纲常伦纪的绝对化,个体不可能有独立之价值,个体只有在“事父事君”、“尽伦尽职”中才能获得生存的意义,对群体的义务压倒了一切自我意识,“无我”成为理想的道德境界。龚自珍继承了明清之际的启蒙思想和经世致用的实学思想,揭露了封建专制制度及其道德的腐朽性,认为其最大的罪恶就在于扼杀了“自我”。他从哲学的高度推崇和论证了“自我”。他说:

天地,人所造,众人自造,非圣人所造。圣人也者,与众人对立,与众人为无尽。众人之宰,非道非极,自名曰我。我光造日月,我力造山川,我变造毛羽肖翘,我理造文字语言,我气造天地,我天地又造人,我分别造伦纪。^①

在这里,龚自珍不仅提出了“自我”的概念,而且把“我”作为世界第一原理提了出来,这虽然有强烈的唯意志主义色彩,但它所表达的思想信息无疑是近代意义的。首先,它突破了天命观,以人的意志取代了天意和命运,把“自我”理解为创造的本源,认为作为众人之

^① 《壬癸之际胎观第一》,《龚自珍全集》上海古籍出版社,1975年版,第12—13页。

宰的“我”是万能的，这就取代了“天道”、“理”等等的主宰地位。其次，它以众人之“自我”作为历史创造的主体，把“众人”与“圣人”对立起来，否定了圣人创造历史的传统观点，肯定人民群众是创造历史的主体。因此，“自我”概念及其所表达的思想，具有鲜明的反封建的性质，它标志着中国近代人文主义思想的开端。

在龚自珍看来，“我”既创造世界，同时也为世界立法。他说：“既有世己，于是乎有世法。民我性不齐，是智愚、强弱、美丑之始。民我性能记，立强记之书，是书之始。……”^①总之，一切法则皆出于“民我性”，从文字、数字、天文历法、几何学、医药学到宗法、礼教和政治制度，都是由“我”的本性创造出来的。“我”的这种创造力，实际上也就是“心力”，“报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力。”^②人们只要“自尊其心”，发挥主观意志的创造力，就没有办不到的事情。

对“自我”和“心力”的推崇，极大地冲击了尊奉“天理”、“天命”的正统儒家思想，吹响了个性解放的时代强音。在《病梅馆记》中，龚自珍以隐喻的手法，生动地描述了封建专制制度对人的种种“约束”、“羁縻”的不合理，表达了人们要求在自由的天地里发展个性的要求。这种重心力、尚才性、尊情感的个性解放思想，对社会思想和文学艺术产生了重要的影响。

从明清之际的启蒙思想要求个性解放的主张到龚自珍的张扬“自我”，其间经过了相当长的一个时期。其共同之处是对人之存在的个体性的发现。龚自珍对“自我”的推崇和“心力”的赞美，不

① 《壬癸之际胎观第二》，《龚自珍全集》上海古籍出版社，1975年版，第14页。

② 同上。

仅在鸦片战争前后对中国哲学思想的转型起了积极的作用,而且可以说影响了整整一个时代。梁启超在《清代学术概论》中写道:“晚清思想之解放,自珍确与有功焉……初读《定庵文集》,若受电然”。^①这实际上代表了这一时期追求进步的思想者的共同感受。

近代以降,社会思想的主要特征是天理世界观的崩溃和构建新的世界观的努力。如果说洋务派思想家的“中体西用”思路表明他们尚致力于维护和挽救传统儒学的价值体系的话,代表资产阶级的维新派和革命派思想家则力图冲破这种价值体系,对其进行变革和改造。新文化运动时期的进步思想家们则进而认为,传统儒家的价值体系不仅是错误的,而且是早该退出历史舞台而未退出的东西。就群己关系而言,传统的价值体系是一种整体主义价值观,它是以天理天命世界观为支持的,是包裹在天理天命世界观之中的。随着天理和天命的没落,整体主义也无可奈何地走向了衰落。同时,更为重要的是,“传统的价值结构是‘权威’与‘权力’合一,以皇帝为首的行政权力系统以及士绅代表着价值原则”,构成了传统价值体系的物质承当^②。而随着辛亥革命对帝制的推翻,传统价值体系失去了其物质承当而不得不走向瓦解。近代历史的这一巨大变迁,是整体主义走向衰亡的根本性原因。与整体主义的衰落相伴随的,是个体自由和个性解放思潮的兴起,它不仅逐渐成为现代中国精神传统的重要组成部分,而且在一定历史时期成了思想界的主旋律。

^① 《清代学术概论·二十二》,《饮冰室合集·专集之三十四》,中华书局,1989年版,第54页。

^② 高瑞泉:《中国近代社会思潮·导论》,华东师大出版社,1996年版,第3—4页。

二、“独”与“群”：秩序重建及其矛盾

晚清以来,伴随天命世界观的衰落,传统文化所构筑的意义世界也开始塌落,群体秩序出现了严重的危机。各种新思潮的出现,都含有重建秩序的努力。接触西学较早的康有为、梁启超、严复等人,对中西政治文化的优劣分别进行了比较。受进化论思潮的影响,在他们的思想深处,包含着这样一种共识:原有的制度已不能有效地将民众组织起来以适应近代以民族国家为单位进行的生存竞争,因此必须对原有的群体秩序及群己关系重新进行思考。

甲午战争以后,随着启蒙与救亡矛盾的展开,随着西方思潮特别是进化论的传播,“独”与“群”的矛盾关系成为人们注意的中心问题。以至有的研究者认为:“清末民初西化运动的思想精髓概括为‘一个中心,两个基本点’:一个中心便是进化论;两个基本点便是围绕严复《群己权界论》书名中点明的‘群’与‘己’所展开的理论探讨。”^①无论人们是否同意这种说法,有一点必须承认:“群”概念的提出以及围绕“群”与“己”或“群”与“独”展开的理论思辨,是对传统思想的突破,包含了重建秩序的新的思考路向。张灏认为,“群”是一个主要受相反社团组织和政治结合能力的事例所激发的新的概念^②,“群”作为改良派学者讨论的一个焦点,“反映了很多人对中国社会与政治组织进行的反思”,“对‘群’的讨论是社会政治秩序出现危机的一个明显标志。”^③张灏还指出:“在 19 世纪 90

① 王思睿:《人权与国权的觉悟》,见《战略与管理》1999 年第 3 期。

② 〔美〕张灏:《梁启超与中国思想的过渡》,江苏人民出版社,1997 年版,第 68 页注二。

③ 〔美〕张灏:《危机中的知识分子》,山西人民出版社,1988 年版,第 151 页。

年代,‘群’的概念变成中国知识分子争论的焦点。这种关于‘群’的概念争论证明,中国知识分子中的一部分人正在滋长做某些自晚周轴心时代以来从未做过的事的要求。即:重新考察中国社会政治秩序的制度基础。”^①从个体意识的深层看,如果说古代思想家们的整体主义有一个“天下”意识和视华夏为中央之国的观念背景的话,那么近代思想家们则确实有一个中国文化边缘化的危机意识或者说“情结”。正是出于这样一种情结,他们重新思考中国社会的结构,试图通过对社会群体的肯定和辩护,来实现对作为“独夫”的君主的制约。康有为明言“群则强”^②;梁启超认为“群故通,通故智,智故强”^③;谭嗣同则把学会这种群体的存在,放到“无变法之名而有变法之实”^④的高度加以肯定。在他们对群体及其意义的认识中,已吸收了西方的民主思想和观念。有的研究者指出:“在晚清时代,‘群’、‘社会’和‘国家’范畴的引入导致了对人的重新界定,即人是‘国民’”^⑤;“晚清思想中的‘公’、‘群’和‘公理’概念的确为论证国家的必要性提供了某种证明,但这些概念并不必然是国家主义的和民族主义的”^⑥;“梁启超的‘社会’、‘国家’都是与今天的社会、国家概念相区别的,它们根植于他关于‘群’的道德理想之中,或者说,它们被理解为一种具有道德一致性的共同

① 〔美〕张灏:《危机中的知识分子》,山西人民出版社,1988年版,第9页。

② 《上海强学会后序》,《康有为全集》(二),上海古籍出版社,1990版,第195页。

③ 《变法通议·论学会》,《饮冰室合集·文集之一》,中华书局,1989年版,第31页。

④ 《群学》,《谭嗣同全集》,中华书局,1981年版,第444页。

⑤ 汪晖:《公理世界观及其自我瓦解》,见《战略与管理》1999年第2期。

⑥ 同上。

体。”^①但即使这种带有传统色彩的概念,也为保守派所不容。从保守派学者王先谦对“群”概念的攻击中,亦可看出它所含有的新意。王氏认为,“天下之大患曰群”,“群者学之蠹也”^②。在他看来,“群”的提倡,必导致对王权的威胁。

从社会史的角度来看,中国近代的时代主题是“中国向何处去”的问题。围绕这一时代主题,进步思想家在文化上展开了启蒙,在政治上则致力于挽救民族的危亡。启蒙和救亡作为解决中国近代社会问题的两条途径或手段,都具有工具的意义。这两个方面虽然方向一致,且相互促进,但又有相冲突和矛盾的方面。就群己关系来看,两者的着眼点是不同的:前者着眼于个体,后者着眼于群体。由于中国近代社会矛盾的特殊性,救亡压倒启蒙,群体独立优先于个体解放,有其历史的合理性。但是,不容忽视的是:启蒙之目标——人的发展不仅有工具的意义,而且它本身就有终极的价值。近代进步思想家的失足,往往在此。即仅仅从工具意义上去理解个体之地位与个体之发展。事实上,无论是个体或是群体,都既是手段又是目的。或者说,两者互为目的与手段。割裂两者的这种关系,不仅会导致片面的认识,而且极易导向传统的整体主义。

近代社会启蒙与救亡、群体独立与个体解放的矛盾,在哲学思想上的反映,就是思想家们在“独”与“群”两种致思倾向上的徘徊与挣扎。

中国近代哲学一方面借鉴或者附会西方自然科学,以力、电、

① 同上。

② 王先谦:《群论》,《虚受堂文集》卷一。

以太、元素、原子、细胞等作为世界的本原；另一方面又汲取传统思想及佛学等的内容，以“心”、“心力”、“自我”作为世界之最高原理和动力；也有的哲学家还试图把这两者杂糅在一起来建立哲学体系。然而无论采取何种立场，近代哲学都表现出与传统的以“理”、“气”为世界本原的不同致思路向，折射出对“独”、“自力”、“自性”等的推崇。康有为以“元”作为世界之本原，而又把“元”解释为“仁”，也就是“不忍人之心”。在他看来，正是这种主观的精神力量，才是万物的主宰和改造世界的动力^①。谭嗣同认为，国家的落后，人民的贫弱，皆由于“心源不洁”，“劫”由“心”成，须以“心”解之：“虽天地之大，可由心成之、毁之、改造之，无不如意。”^②即变革社会现实，必须借助于“心力”；凭借“心力”，一切目标皆可达到。近代哲学在思想资源方面，无疑有本土和外来两个方面。就本土资源的吸取而言，陆王心学起了显著的影响。宋明后期的陆王心学，凸现了自我或人的主观精神的作用，将“心”提到了宇宙本体的地位，从一定意义上说就是突出了人的主体性，恢复了人的自身价值和尊严，从而从内部对理学的天命论体系构成了否定，包含着产生新思想的契机和萌芽。就外来文化的影响而言，西方近代自由主义的政治思想和哲学中的浪漫主义（非理性主义）都对近代以来的思想家产生了深刻的影响。对“独”及“心力”的推崇，一方面是社会变革的需要，另一方面也是撷取本土及外来精神资源而产生的新的思想观念。

在重视“独”的同时，近代哲学家又普遍重视和强调“群”的意

① 参见《孟子微》，中华书局，1987年版，第9页。

② 《北游访学记》，《谭嗣同全集》，三联书店，1954年版，第319页。

义。从康、梁、严到孙中山以至早期马克思主义者,对此都有相当多的论述。严复指出:“夫既以群为安利,则天演之事,将使能群者存,不能群者灭;善群者存,不善群者灭。”^①要“保种”“保国”,必须要“能群”“善群”。在梁启超看来,中国之所以不振,乃在公德之欠缺,故必须收集中西之道德,改造吾“喜独”之国民性,树立“合群”“乐群”之新民德。他探讨了西方社会“群”的几种主要形式“国群”(议院)、“商群”(公司)、“士群”(学会)各自的特点和作用,并特别强调学会的意义。在他看来,无论是政治群体,或是经济群体,皆以学会为基础,因为心智之开,能力之培养,皆从学而来,“故学会者,又两者之母也。”^②“今欲振中国,在广人才;欲广人才,在兴学会。”^③梁启超还从“群”与“群”竞争的角度,论证了中国当时弃“独术”奉“群术”的重要。他说:“天下之有列国也,己群与他群所由分也。据乱世之治群多以独,太平世之治群必以群。以独术与独术相遇,犹可以自存;以独术与群术相遇,其亡可翘足而待也。”^④

梁启超还把“群”提到世界观的高度加以论证。他认为,“群者,天下之公理也”、“万物之公性也”^⑤。他所说的“群”,既指群体精神(社会心理),有时又指物质性的组织或特性。例如他认为,从宏观世界到微观世界,从宇宙天体到地球上的万物,从低等生物到

① 《天演论》导言十三按语,《严复集》第五册,中华书局,1986年版,第1347页。

② 《变法通议·论学会》,《饮冰室合集·文集之一》,第33页,中华书局,1989年版。

③ 同上书,第31页。

④ 《说群序》,《饮冰室合集·文集之一》,中华书局,1989年版,第109页。

⑤ 《说群一群理一》,《饮冰室合集·文集之二》,中华书局,1989年版,第4—5页。

高级生物,以至人类社会的个人、民族和国家,都是以“群”为存在和发展的基础。在梁启超看来,“群”是一种合力,是事物的普遍联系,是各种关系的总和;是若干因素联合(结合)而成的单位,宇宙是一个最大的“群”、“变”世界,万事万物都是处在大大小小的“群”、“变”系列之中,“群”、“变”的根本原因和动力在自身的内部。可以看出,注重“人道”同“天道”的一致,是梁启超的“群”、“变”说思想的重要内容。他说:“故欲灭人之家,灭其群可也。……欲灭人之国者,灭其国之群可也。使之上下不相通,彼此不相恤,虽天府之壤,可立亡也。”^①梁启超依据“群”、“变”的一般发展规律,结合中国当时的国际国内环境,特别强调了“以群术治群,群乃成;以独术治群,群乃败”^②的思想,以打破君、民之间的不平等关系,以及人与人之间的不团结和不合作倾向。

与梁启超对“群”的理论思辨不同,章太炎试图从本体论上论证个人的独立与自由。他在甲午年写的《明独》,是中国近代对个性自由进行哲学论证的最早也是最重要的著作之一。他对独和群的关系所作的解释是:两者相互依赖。他借用佛家的“自性”(约略相当于本质和特性)来说明两者的关系:群体为个体所积,故无自性。由此导出了“个体为真,团体为幻”的结论。这实际上可以看成是西方自由主义理论关于国家是实现个体权利之工具的思想的另一种表述。值得注意的是,章太炎的个体概念与晚清以降中国思想的主流是完全相反的,他揭露“社会”和“国家”的虚幻性,认为个体对于政府、国家、社会、家族等等具有优先性,个体不是群体进

① 《说群一 群理一》,《饮冰室合集·文集之二》,中华书局,1989年版,第6页。

② 《说群序》,《饮冰室合集·文集之二》,中华书局,1989年版,第4页。

化的工具。从无政府主义的个人主义出发,他强调只能把人类个体看作是真实的,反对把集团或组织看得比个人更具有真实性。在他看来,个人除了自己以外,不对任何人负有义务,“故人之对于世界、社会、国家,与其对于他人,本无责任。责任者,后起之事。”^①可以看出,在个人的独立与自由问题上,章太炎比康有为、谭嗣同、梁启超、孙中山更为彻底。

梁启超和章太炎对“群”与“独”的不同立场和理论论证,在近代思想史上有相当的代表性。它一方面体现了近代进步思想家在群己关系问题上的不同致思路向,另一方面也反映出他们都试图探求和设计新的更为合理的群己关系,以解决群体与个体之矛盾和冲突的共同愿望。

从“自我”到“新民”再到“五四”时期对独立人格的呼唤,其间贯穿着一条使个人得到解放、使人的主体性得到伸张的思想主线。中国近代思想家们对“自我”、“自性”、“心力”、“独”等的推崇和论证,在哲学本体论意义上说,就是人的存在的个体性的发现。

三、人的存在的个体性的发现与对本质主义的批判

近代启蒙思想通过颂扬“自我”和批判“天命”,以及围绕“独”与“群”展开的理论思辨,在某种意义上可以说是继先秦对人的群体性发现以来,对人的认识的又一个新的进展——即人的存在的个体性的发现。这一发现是伴随着对以理学为代表的本质主义的批判而实现的。

从历史来看,儒家的仁义礼智忠信,作为理性的产物,都是从

^① 《四惑论》,《章太炎文选》,上海远东出版社,1996年版,第300页。

共同人性出发所确立的人人遵守的道德规范。这种从理性主义出发对于共性的强调具有重要的和合理的意义,对于维系中华民族共同体的统一,提供了重要的思想文化条件。但其负面的作用,也是不可忽视的。从孔孟到后来的儒家,都是以牺牲个体差异性和个性来维护共性和普遍性。由于儒家长期在中国传统文化中居于主流地位,其所提倡的作为普遍共性的道德规范,逐渐内化为中国人的心理结构,使得中国人缺乏独立的个体性和主体意识。这也是中国封建社会被拉长,社会发展缓慢的一个重要原因。儒家理性主义的负面作用表明,历史上儒家在许多方面使理性异化了,即使理性超出了合理的制约和扬弃非理性的意义,转而成了扼杀个体和个性的工具。

从理论上说,理性是人与动物相区别的本质特征之一,也是人的主体性的一个核心内容。人类社会的进步是与人的理性的成长分不开的,理性原则是指导人们走出蒙昧和野蛮的一面旗帜。然而,理性原则的过度膨胀,就会导致理性专制主义。中国传统哲学中道德理性的极度膨胀,甚至被“天理”化,就是理性专制主义的突出表现。在“存天理,灭人欲”的主张中,无疑包含着强调人的理性,认为人应当是理性的和自觉的这样一种倾向,但这种主张违背了一个基本的事实:人作为个体的生命存在是必然有血有肉的,有情感和欲求的。否定和排除人的感性方面,而要人成为纯理性的人,这在事实上是不可能的。强求如此,只能造成畸形的或异化的人,并且导致自我人格的丧失与普遍的道德虚伪。中国封建社会的历史实际,对此是最好的注脚。从人本身的全面发展看,唯理性主义是片面而有害的,它必然要导致禁欲主义,使人变成理性机器人,而这种禁欲的结果,反过来又使理性的发展失去动力。从共同

体或群体与其中的个体的关系来看,唯理性主义由于消极地抑制个体和扼杀个性,其结果必然导致共同体内涵的干枯,使共同体失去丰富的内涵和革新发展的活力,从而不利于共同体的发展。先秦儒家虽不是禁欲的唯理性主义者,但是,他们思想中的理性主义的片面性已十分明显。事实上,这种理性主义的片面性已经是跨向禁欲的唯理性主义的桥梁。宋明理学的禁欲主义倾向,正是儒家理性主义片面发展的一种必然结果。

就西方历史来看,近代可以称之为理性主义凯歌行进的时代。从培根的“知识就是力量”、笛卡尔的“我思故我在”、康德的“人为自然立法”到黑格尔描述的运动着的“绝对精神”,都是理性主义的典型体现。理性主义推崇理性和科学,重视逻辑思维,把人看作是具有理性本质的人,把世界看作是合乎理性的和谐的世界。这一切无疑是合理的和积极的。但是,理性主义由于对理性的过分推崇而使人的理性能力和理性本身的功能被过分膨胀,一方面使得理性被形而上学化:理性不仅是人把握事物本质的手段,而且它也就是事物的本质自身,甚至是绝对的精神本体;另一方面,作为理性的主体的人则仅仅成了理性所观照的一种对象性的存在,人变成了一种与自然对象没有差异的“物”。同时,理性主义所包含的本质主义的倾向,不仅把存在于事务背后的某种永恒不变的东西作为解释事物存在的根据,而且把这种形而上学化了的“理性”视为人的“一般”或本质,这不仅导致对人的存在和人的个性的忽视,而且极易导向权威主义和独断论——按照本质主义的逻辑,只有某种把握了所谓“本质”的理论或个人是唯一正确的。因此,理性主义事实上是一把双刃的剑:一方面,它具有伟大的意义,它借助于理性确立起人的主体地位并使人获得解放;另一方面,它由于对

理性的片面推崇而忽略了人的感性存在方面,特别是理性主义发展到后来,走到了自己的反面,使理性在许多方面被异化了,成了人的发展的新的桎梏。现代非理性主义思潮的兴起,现代人本主义哲学所关注的问题,恰恰是针对理性主义的异化方面提出来的,是以个体与个性解放为目标和旗帜的。而这,正如学者们早已指出的,正是回到了近代理性主义最初的出发点。

中国近代哲学和社会思潮中非理性主义占有重要的位置,这一方面是对儒学理性专制主义的反叛,另一方面也是由中国近代特殊的历史条件决定的。对于中国近代启蒙思想家来说,他们处在黑暗而又急剧变革的时代,肩负着沉重的历史责任:对内要冲破封建主义的牢笼,谋求社会的民主和个体的自由;对外要抵抗帝国主义的压迫,谋求国家的独立和民族的解放。完成这样的历史重任,无疑需要极大的勇气和毅力。前者需要弘扬人的个性和主体精神;后者需要激起国人的自尊、自信和自强精神。西方非理性主义哲学对个体意志及主观精神力量的重视,西方非理性主义思潮所贯穿着的个性自由原则和反抗精神,既为中国近代思想家提供了自我激励和唤醒民众的精神动力,也为他们提供了建构理论体系可以利用的思想资源。同时,传统的思想资源如陆王心学、佛学等等也成为他们可以改造吸取的思想原料。在这样一个背景下,中国近代哲学中不仅主观唯心主义很突出,而且非理性主义的因素也很突出。

近代中国哲学中的非理性主义虽不同于西方,但在如下方面是共同的:它们都反对把理性作为绝对的权威,都对个体及个性必须绝对服从整体和普遍性这样的原则加以怀疑和批判。换言之,都反对理性的异化,反对理性压抑和扼杀个体及个性。在中国近

代启蒙过程中,出于对个体存在的关怀,进步思想家们对理性专制主义展开了冲击。陈独秀甚至明言自己推崇“兽性”——他将其解释为“意志顽狠,善斗不屈”、“体魄强健,力抗自然”、“信赖本能,不依他为活”、“顺性率真,不饰伪自文”^①,以改造缺乏对黑暗势力抗争的国民性格。鲁迅等人也发表了与之相近的观点。在中国近代非理性主义思潮中,唯意志主义是影响最大的一族。正像有的研究者指出的,中国近代确实形成了唯意志论的传统,唯意志主义“以其特殊的形式包含着相当激进的革命内容:反对以天命论为中心的价值观,提倡斗争和创造原则;反对正统儒学的理性专制主义和禁欲主义,提倡意志自由、自然情感,要求个性解放、独立人格”^②。

中国近代非理性主义不仅对冲破把道德理性绝对化的理性专制主义起了积极的作用,而且它也是对传统整体思维方式的突破。中国传统的思维方式具有明显的整体思维的特点,它强调从整体观照局部,以局部显现整体。其着眼点和落脚点都是整体,其认识的目的是为了打通整体内部的关系。这种不重分析而只停留在笼统观照层次上的整体思维不仅限制了科学理性的发展,而且也影响到对群体和个体关系的认识,导致群体与个体之界限和关系不明,个体之自由及个体之权利得不到彰显,使中国传统社会长久处于礼俗社会,无法孕育和转向近代的法理型社会。与此相反,近代非理性主义所引导的是一种不同于传统的新的思维方式,其思考的着眼点不在整体或和谐,而在个体和自性。这无疑是与社

① 《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年版,第20页。

② 《冯契文集》第八卷,华东师大出版社,1997年版,第484页。

会趋向现代化的过程相一致的,是一种具有“现代性”的思维方式。

中国近代非理性主义的兴起不仅仅是受西方哲学思潮的影响使然,而且有着深刻的时代背景和人道主义内涵。它体现了近代思想在走出中世纪的历程中对人的个体生命的重视和关怀。从理论上说,人的生命存在包含着物质的和精神的二重的意义,前者关联着人的利益,后者关联着人的自由。这两个方面不仅以个体为其承担者而存在,而且展开于个体与群体之间。功利原则与自由原则的确立,既是中国近代群己观变革的积极成果,同时也是近代启蒙思想冲破整体主义束缚的两条重要路径和手段。在这方面,近代哲学中的非理性主义思潮起了积极的作用。

从人本主义哲学的角度来看,人不仅有物质的生命,而且也有着精神的生命。精神生命的本质是自由,精神生命需求的满足在很大程度上也就是生存意义的实现。中国传统文化对精神生命的关怀,更多的是与道德认同相联系的。与西方文化将人的生命意义归之于“与上帝同在”相异,以儒家为代表的中国传统文化推崇的“三不朽”说,充满了现实的并且在一定意义上也是人文的精神,其实质是主张将个人有限的生命融入无尽的历史长河,其途径即为“立德、立功、立言”——其核心则为对群体的关怀。这种中国式的“终极关怀”不仅培育了中国文化的“实用理性”精神,而且对造就历史上以民族大义为重、以百姓安危为己任的无数豪杰之士发挥了重要作用,他们之德行名垂青史,一方面是自我生存意义的实现,另一方面也是对群体关怀的实现。但是,正如前文已分析指出的,儒家的这种人生理想及其所引导的精神生命意义的方向,却又有着负的一面。对精神生命意义的高扬是以人的感性存在方面被贬抑为前提的,对道德完成的看重使得个体人格的独立和精神自

由的权利被轻视和贬低,从而把个体的精神生命限制在仅仅是道德认同的一个狭窄的领域。道家特别是庄子对精神生命的追求不同于儒家,儒家通过体认天理而达于与天为一、“从心所欲不逾矩”的境界,庄子则代表了通过超越礼法等等一切外在束缚而达于精神自由的取向。事实上,道家对个体精神自由的主张包含着二重的意义:既向往精神的自由,又把这种自由建立在泯灭主体自我意识和欲求的基础上,就这一点而言,儒道两家实际上是相通的:都肯定“无我”的价值,“心斋”是其共同宣扬的精神境界。中国近代启蒙思想在批判传统思想贬斥人的感性存在的同时,对传统思想重视人的精神生命这一点也进行了批判性的改造,以具有丰富内涵的自由原则取代了以道德认同为核心的意义原则。

需要指出的是,自由原则在中国近代思想界的确立,不仅深受西方自由主义思潮的影响,而且是与进化论的传播分不开的。正像有的研究者指出的:“毫无传统思想资源可作依托的自由主义,是在进化论的召唤下,登上中国政治舞台的。”^①首先向国人介绍自由主义的严复,对自由主义的看重是以进化论为中介的。他所介绍的自由主义思想,多半出自具有进化论思想的斯宾塞、赫胥黎、密尔等人。可以说,在中国近代自由主义思潮的萌生和演变中,“进化论始终是其理论基石”^②。这主要表现在:进化论为中国近代自由主义确立了关于个体自由的价值观。无论是西方或是中国,自由主义区别于其他学说的根本标志,在于重视个体自由的价

① 陈卫平:《世纪末的新世界观》,见高瑞泉主编:《中国近代社会思潮》,华东师大出版社,1996年版,第79页。

② 同上书,第80页。

值。但是,中西方自由主义构筑个体自由价值的理论支点却是不同的。西方自由主义从洛克到卢梭都通过“天赋人权”即每个人生而自由的预设为前提,肯定了个体自由的价值。中国的自由主义者则主要借助于进化论来论证个体自由的价值。例如严复不仅不认同西方视自由为自然权利的观念,而且对以卢梭为代表的“天赋人权”说提出了批评。他把个体自由的价值与社会的进化联系起来。在他看来,自由是通过社会的进化来实现的,人类进化的目标就是趋向自由,进化的程度越高,自由就越多。这种观点无疑包含着合理的因素——依照这种观点,自由不是天赋的,而是获得的;不是固定不变的,而是不断变化发展的;人不仅是自由的享有者,而且是创造自由的主体。同时,严复还认为,只有让个体在自由竞争中优胜劣汰,才能演进到理想的社会,因此自由也是人类进化的动力。由此,严复在肯定个体自由的价值的同时,更以进化论为基础来说明了个体自由与国家富强之间的关系。在他看来,人类进化是以群体的形式实现的,所以,作为人类进化产物的个体自由应从属于国家(群体)的富强。严复思想中的这种倾向和观点,在中国近代从戊戌到辛亥时期的启蒙思想家中有着相当的代表性。当新文化运动兴起特别是“五四”前后,自由原则才更多地与个体自由和个性解放联系起来。

总之,从“自我”的觉醒,到“独”与“群”的思辨讨论,再到自由原则的确立,标志着中国近代启蒙思想在群己关系上试图走出整体主义的大致历程。这一历程从形上层面说,是个体主体性和个体自由的逐步凸现;从具体方面来看,则主要展开于对制约群己关系的外在秩序、制度和内在价值理念、道德观念的变革两个维度。换言之,自由既包括社会权利方面的政治自由,也包括道德方面的

人格意志自由。在群己关系中以自由原则取代整体主义,既要去除内在的奴性人格,又要突破外在的制度性压制。前者主要表现为对个体人格的独立和个性自由的追求,后者则主要表现为对政治自由与民主权利的追求;前者凸现了个体的道德主体性,后者则凸现了个体作为社会权利主体的地位和意义。以下两章将分别予以考察。

第二章 群己关系与道德革命

伦理变革是近代思想史的主要内容和线索之一,这一变革事实上围绕着道德领域群己关系的重建而进行,具体展开于理欲、义利、公私及公德与私德、道德自觉与自愿等关系的辨析之中。近代道德革命的主要内容是以个性解放冲击旧的伦理纲常,以“个性主义”取代“家族主义”,以独立人格取代依附人格。其实质则是要求在个体独立性的基础上对个体与群体之间的关系重新进行定位。

第一节 家族伦理与个性解放

一、整体主义与家族伦理

整体主义作为传统社会调节个体与群体关系的基本价值原则,是人类历史一定阶段的必然产物。这种价值原则曾普遍地存在于各民族的历史中。然而,由于各民族历史发展的具体过程和条件的差异,整体主义原则在不同国度的具体存在和表现形式又有着明显的区别。在中世纪的西方,整体主义一方面通过世俗生活中的道德原则体现出来,另一方面则与基督教神学的教义密切相关。在中国,整体主义在道德领域主要是以家族伦理的形式来存在和体现的。

与西方相比,以宗法血缘为纽带的家族制度是中国传统社会

的一个显著特征(另一个同样显著的特征是分散的小农经济),它构成了中国古代社会人际关系的“天然”形式;它的充分发展和长期存在,是中国社会封建制度能长期维持的一个重要原因。与西方社会向文明时代过渡时血缘关系逐渐被财产关系取代的情形不同,中华民族是在社会组织血缘纽带尚未充分瓦解的情况下进入文明时代的。这样一来,以地缘为特征的国家 and 以财产为纽带的阶级关系便与血缘纽带结合起来,形成了所谓宗法制度,作为血缘组合的家族成为维系政治秩序的天然基础,并使专制统治披上了血缘的温情面纱。西周时期,由于周公等统治阶级上层人士和知识分子的努力,这种宗法制度渐趋系统和完备。春秋以后,完整意义上的宗法制度虽遭冲击而式微,但宗法制度的影响却长期存在,与宗法制度相联系的家天下、家族制、家国同构等一直存在于近代以前的中国。在“礼”所维系的等级森严的专制制度和宗法制度下,个体对于“公”、“整体”及作为其代表的统治者只有敬畏和服从,个人的存在和发展以家族和整体的发展为转移,个人的人格以对“礼”的认同为前提。宗法制度中的家族和国家,其实质都是“私”,却以“公”的面目出现,因而整体主义的价值观不仅因其满足了统治阶级的需要而得到肯定,而且其产生和存在有着更为深刻的认识根源和广泛的社会心理基础。

在传统社会,家族在经济上是人们共同的生产单位和消费单位,在政治上又具有基层行政机构的性质,而且是各种社会势力范围的基础。由此决定了中国的专制统治是一种家族主义的政治:家庭组成国家,而国家则是千家万户组成的大家庭,即所谓“天下一家”。君主即是全国的大家长,而家长即是家庭中的小君主。在这种社会结构下,所重视的必然是等级、权威与服从。就国家而

言,是君权至上,就家庭而言,是父权、夫权至上。君臣、父子、夫妇作为三大纲纪,具有不可动摇的地位。可以毫不夸张地说,家族组织成了社会存在的经济和政治基础。与此相应,家族主义成了官方意识形态的一个重要组成部分。所谓家族主义,就是要求人们的一切行为,必须以维护家族利益、保持家族和谐为鹄的,个人必须服从于家族。在伦理思想中,这种家族主义倾向集中体现在“孝”、“忠”、“节”三个德目中。即汉儒所概括的“三纲”。其中“孝”的地位是最为基础的^①。在这种理念图式下,家族即是与个体相对的整体,家族利益不仅高于个体利益,而且还体现着更大的社会的群体利益——实际上,也就是体现了君主的利益。因而这种家族主义原则,长期占据官方道德的地位。作为家族主义最集中体现的伦理规范“孝”,成了“忠”的原本,或者说,“忠”不过是家庭伦理在君臣关系上的体现。对此,殷海光曾精辟地指出:“家族是中国传统文化的堡垒”,“孝是家族中心主义的灵魂和基本命题。”^②

在中国传统社会里,家族不仅是社会共同体的基本形式之一,同时它也是其他社会共同体的基础。因此家族主义便成为整体主义借以存在和表现的基本形式之一。君主专制的社会秩序,是建立在家族式伦理对社会的控制和整合基础上的。在中国,封建专制统治在精神上正是凭借以“三纲五常”为核心的一整套礼教规范,使整个社会以血缘宗法关系为纽带,编织成一张重重密密的网络,吞噬着每一个人的个性和灵魂。每个人一来到世间,便在这张网络中有了固定的位置,一般难以改变。在这里,注重的是人在这

① 严复曾指出:“孝乃中国之真教也”。见《严复集》第四册,第850页。

② 殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社,1988年版,第107页。

张网络中的位置——社会身份,而不是个人的权利和独立的人格。人的一切社会性的行动,不是受制于抽象的天理天命,就是被束缚于具体的礼教规范。无所不在的礼教规范,像大海一样,吞噬和淹没了一切个体自由和人权要求。在家族主义的统治之下,传统社会中的中国人并不具有独立的个体地位和自身的价值,每个人不过是整个宗法网络上的一个固定的点:他可以是宗主或臣仆,是父亲或儿子,是兄长或弟弟,是丈夫或妻子,但不会是属于自己的人,即不成其为独立的个体。正象有人分析指出的:“在西方,个人的渺小是对上帝而言。在中国,个人的渺小是对整个等级制而言。”^①严酷的等级制度和礼教纲常,使个体既无意志自由,也无独立人格,只能沦为封建家长和专制帝王的附庸和奴隶。

家族主义作为传统社会家族组织、家族制度的观念表现,既是一种社会结构的组织原则,也是评判是非善恶的标准。同时,家族主义作为传统文化的一种精神倾向,不仅体现在社会的伦常关系中,而且渗透到社会生活的各方面。它所发挥的直接功能,其一是明尊卑贵贱,其二是分亲疏远近。其基本特征则是重家族而轻个人。在家—国同构的宗法社会条件下,它虽然能形成某种群体的凝聚力,有助于社会的安定和民族的团结。但其最大的危害是剥夺了个人的权利,扼杀了个人的独立意志和独立人格,使人成为履行家族义务的工具,从而也就成为纲常名教的牺牲品。

家族主义的一个显著特征,就是强化个体的角色意识和责任意识,否定个体独立的“自我”和价值。这在历史发展的一定阶段,无疑有其合理性。从社会学理论来看,社会的系统结构与个体角

① 钱满素:《爱默生与中国》,生活·读书·新知三联书店,1996年版,第212页。

色之间的关系是群己关系的一种重要的表现形式。个体只有通过社会化,才能融入群体并作为其一分子而存在。个体社会化的过程在一定意义上说,就是个体满足社会对个体的角色要求,实现角色化的过程。社会作为一个结构网络,使得个体因为其在网络中的具体位置而获得角色功能。社会的角色要求对于特定个体来说是先在的,它所表达的是普遍对于特殊的规定和要求,是结构对于要素的要求。它所追求的目标是社会系统结构的整体功能,是不同个体之间的协调与整合。从伦理学的角度而言,个体的角色化,就是个体对社会所承担的责任与义务的表现;个体之间的角色整合,也就是要实现社会的公平与正义。就社会史而言,尽管个体的社会化、角色化是一种与人类共始终的现象(从社会哲学意义上说个体只有通过社会化才能成为人),但无论是作为系统结构的社会,或是作为角色或责任、义务承担者的个体,都是历史地变化着的。社会结构体系自身是一个变化发展的过程,由社会体系结构所规定的角色、角色化也是一个变化发展的过程。不同的社会和不同的历史时期,有不同的角色要求,个体需要承担不同的责任和义务。

然而,角色化仅仅是代表群己关系的一个方面,角色仅仅是社会对个人的规定与限制,是由于个体所处社会关系网络的具体位置而必须戴上的社会面具。从哲学的本体论——或者更准确地说从存在论意义上说,人并不仅仅是角色性的存在,更不仅仅是角色集合而成的“面具人”。人应当有其本真的存在,人作为个体本身就具有其存在的价值和意义。即使在社会政治哲学和道德哲学意义上,个体也不仅仅是责任与义务的承担者,而且是权利的主体。这意味着群体与社会对个体同样负有责任与义务,两者是一种相互

的权利与义务关系。就人类历史而言,由传统社会走向现代社会,就是从注重角色而转向对个体本身的权利与自由的肯定与扩充。从文化层面上说,个性解放与个体的独立自由不仅是文化转型的核心内容,而且也是传统文化走向现代化的一个历史前提。

就中国传统道德思想的演进来说,先秦儒学对人伦道德的重视尚有某种合理的思想蕴藏其中。所谓“君臣有义、父子有亲、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”,是以“仁”的思想贯穿其中的。在孟子看来,五伦关系是相互对待和依赖的,即关系双方互有责任和义务。基于此,他对君臣一伦发表了这样的看法:“君之视臣如手足,则臣视君为腑心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”^①至于桀纣那样的暴君,加以诛杀也理所当然。而专制一统以后,这些包含平等思想的五伦便被三纲所统率。最先正式提出和论证三纲的,首推董仲舒的《春秋繁露》。董氏根据所谓“阳尊阴卑”的“阴阳之道”,推演出君、父、夫为主,臣、子、妇为从的道理。其后,汉章帝钦定的白虎观经义则明确指出:“三纲者,何谓也?君臣、父子、夫妇也。”发展至宋明理学,三纲五常不仅获得了系统的理论论证,而且广传天下,深入人心。宋明理学家把封建礼法定为“天理”,统治者把妇女守贞操等等内容也写入了法律条文。所以清人戴震指出:“而其所谓理者,同于酷吏所谓法”^②。近代章太炎亦指出:“天理之束缚人,甚于法律”^③。这些都是封建道德对人的束缚的真实写照。

① 《孟子·离娄下》。

② 《孟子字义疏证》。

③ 《四惑论》,《章太炎文选》,上海远东出版社,1996年版,第299页。

儒学关于“仁”和“礼”的思想衍化为对纲常伦纪的论证和对专制制度的辩护,无疑有着深刻的历史原因。马克思指出:“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越是表现为不独立,从属于一个较大的整体;最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中”。^① 在分析中国传统社会群己关系的历史实际及其相应的道德观念时,德国社会学家斐迪南·滕尼斯关于“共同体”与“社会”的联系与区分,法国社会学家迪尔凯姆关于社会的“机械团结”和“有机团结”的概念,是富有启发意义的。滕尼斯指出,人类的群体生活有两种类型,即共同体与社会。前者与习惯的制约或与思想有关的共同记忆相关联,其基础是共同的生活与共同的意志;后者的基础则是“个人、个人的思想和意志”。在他看来,“共同体是古老的,社会是新的。”^② 迪尔凯姆认为,社会的机械团结是建立在社会成员的“同质性”基础上的,只有建立在异质性基础上的社会才是“有机团结”的^③。事实上,无论是共同体所造成的社会团结,或是国家所造成的社会团结,无论是通过非强制性的方法,还是通过强制性的方法,传统社会都是通过保持或造成各个个人之间的同一性,使人们由于相同或相似而结合在一起。传统共同体的全能性使得个人离开了共同体便几乎难以生存,这种直接的、固定的依赖性本身同时便是一种极强的威慑力量。在它面前,是不可能有个体的独立地位和独立意识的。这是传统社会

① 《马克思恩格斯全集》第46卷(上),人民出版社,第21页。

② 参见〔德〕斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会》,林荣远译,商务印书馆,1999年版。

③ 参见〔法〕迪尔凯姆:《社会学方法的规则》,胡伟译,华夏出版社,1999年版。

中个人的非独立性的根源所在。建立在传统共同体的粘结作用基础上的社会,群己关系的基本原则就是不允许个体有独立的“自我”。

在传统社会中,个体通过依附于群体而获得生存的条件,反过来,群体特别是作为群体代表的专制帝王则获得了对个体及其命运的支配权。在专制制度下,不可能产生真正具有独立人格和地位的个人。与传统社会不同,近代社会的群己关系及伦理秩序是建立在“独立的自我”的基础上的。而这,并不是社会运行自发就能产生的,需要启蒙作为条件——即只有通过启蒙才能突破以整体主义为核心的价值体系,为形成“独立的自我”创造条件。1784年,康德曾给“启蒙运动”下过一个经典性的定义:“启蒙运动就是人类脱离自己加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智,而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心加以运用时,那么这种不成熟状态就是自己加之于自己的了。”^①这里所表达的意思就是:启蒙运动的目标就是人的自我觉醒,也就是要达到个人的独立、自由、理性和平等。

中国近代的启蒙运动,正是试图摧陷、廓清封建的等级制度和礼教规范所编织成的社会网络,通过肯定人的权利、解放人的个性来为向现代社会过渡准备条件。在道德领域,首要的任务是对以家族主义为特征的道德体系进行观念上的变革和理论上的清算。因此,反对家族伦理,倡导个性解放与自由,便成了近代道德革命的主旋律。

① 康德:《历史理性批判文集》,商务印书馆,1991年版,第22页。

二、道德革命对家族伦理的批判

1922年,梁启超在《五十年中国进化概论》中,把中国人思想进化的过程分为三期:“第一期,先从器物上感觉不足”;“第二期,是从制度上感觉不足”;“第三期,便是从文化根本上感觉不足”^①。这也就是把中国的现代化运动概括为由技术——制度——观念的依次递进式的变迁。这种概括无疑反映了历史的真实。虽然鸦片战争已使中国被卷入了世界现代化的潮流,但中国现代化运动的最早启动,则始于两次鸦片战争与太平天国革命之后。由洋务派发动的模仿西方先进兵工技术的自强运动(即洋务运动)是其最初的表现形式。而在甲午战争的巨大刺激下所产生的变革制度的维新运动——戊戌变法,则把中国争取现代化的运动从“技术”推进到“制度”的阶段。辛亥革命以后,人们在反省制度变革的经验教训时进一步发现:思想文化才是中国区别于西方、中国落后于西方的真正原因。于是,以思想启蒙为中心任务的“新文化运动”应运而生。新文化运动就其实质而言,实际上是对传统价值体系的一场“颠覆”或“解构”运动。道德革命正是这场价值体系革命的中心内容和主要领域之一。

梁启超对中国近代向西方学习进程的三个阶段的划分虽然体现了中国现代化本身的逻辑展开和每个历史阶段的中心任务及基本特征。但是,必须看到,现代化作为一种整体的文化转型,不可能单单是某一方面的孤立行进。事实上,在现代化历史的每一个

^① 《梁启超选集》,李华兴、吴嘉勋编,上海人民出版社,1984年版,第833—834页。

阶段,三个方面或三种因素都是交织在一起的。所不同的,只是三者的比例或轻重地位而已。中国近代的思想启蒙和道德革命虽然主要发生在新文化运动和“五四”时期,但在戊戌维新和辛亥革命时期就已形成并获得了相当的展开。

2—1 道德革命的兴起

道德革命的口号是梁启超在 1902 年提出的^①,但道德革命的实际进程却远早于此。自称“一事平生无齟齬,但开风气不为师”的龚自珍对传统道德的批判,已显露出近代道德革命的萌芽,龚自珍在鸦片战争前后通过对人性自私的论述,已为后来的启蒙思想家进行道德革命以至对传统价值体系的“颠覆”提供了重要的思想资源。

作为第一个有系统启蒙思想的资产阶级思想家,康有为在 19 世纪 80 年代就对三纲五常进行了批评。他指出:“人人独立,人人平等,人人自主,人人不相侵犯,人人交相亲爱,此为人类之公理。”^②在他看来,自由、平等的权利是天赋的,禁止和剥夺人们的这些权利,是“背天理也”。他在人性问题上虽然充满了思想的矛盾,即一方面主张自然人性论,另一方面又将先验的“仁”规定为人性,但都与宋儒的人性论有显著的不同。前者实际上否定了人性中包含有先验的道德观念,后者虽讲先验的“仁”,但其内涵实际上

① 梁于是年在《释革》、《新民说·论公德》等文章中,先后提出了“道德革命”的概念及相应的观点。他说:“革也者,天演界中不可逃之公例也。凡物适于外界者存,不适于外界者灭。一存一灭之间,学者谓之淘汰。”“夫淘汰也,变革也,岂惟政治上然耳……则宗教有宗教之革命,道德有道德之革命……”(《释革》,《饮冰室合集·文集之九》,中华书局,1989 年版,第 41—42 页)

② 《孟子微·卷一·总论第一》,《孟子微》,中华书局,1987 年版,第 23 页。

是资产阶级的博爱、平等、人道等等观念。他认为,宇宙间人是最宝贵的,“人道”的原则就是“去苦求乐”。他说:“人道者,依人以为道。依人之道,苦乐而已。为人谋者,去苦以求乐而已,无他道矣。”^①他在《大同书》中所描述的“太平大同”世界里,不仅君臣、父子、夫妇等等的纲常伦纪不存在了,而且国与家也不存在了,这实际上是用一种特殊的方式否定了专制制度及其道德观念。

与康有为所采取的方式不同,谭嗣同在《仁学》中对纲常名教进行了猛烈的正面的攻击。他面对“三纲五伦之惨祸烈毒”,发出了“冲决封建伦常之网罗”的吼声:“初当冲决利禄之网罗,次冲决俗学若考据、若词章之网罗,次冲决天之网罗,次冲决全球群教之网罗,终将冲决佛法之网罗!”^②谭嗣同还以西方的宗教和伦理作为参照,揭露了三纲五常对人的压制,提出了“朋友一伦论”。他说:

五伦中于人生最无弊而有益,无纤毫之苦,有淡水之乐,其惟朋友乎。顾择交何如耳。所以者何?一曰“平等”;二曰“自由”;三曰“节宣惟意”。总括其义,曰不失自主之权而已矣。^③

在他看来,“故民主者,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,皆由两情自愿,而成婚于教堂,夫妇朋友

① 《大同书·甲部·绪言》,《大同书》,辽宁人民出版社,1994年版,第7页。

② 《仁学·自叙》,《谭嗣同全集》,中华书局,1981年版,第290页。

③ 《仁学·三十八》,《谭嗣同全集》,中华书局,1981年版,第349—350页。

也；至于兄弟，更无论矣。”^①总之，谭嗣同认为，人伦关系，须以“不失自主之权”为原则。实际上，也就是以自由与平等为原则。

梁启超在《新民说》中明言其宗旨是要用西方的新伦理来补充和改造中国的旧伦理，以造成独立、自主、自尊的新人格。他首先对中国的旧伦理与西方的新伦理作了比较。他说：

今试以中国旧伦理与泰西新伦理相比较：旧伦理之分类，曰君臣、曰父子、曰兄弟、曰夫妇、曰朋友。新伦理之分类，曰家族伦理、曰社会伦理、曰国家伦理。旧伦理所重者，则一私人对于一私人之事也；新伦理所重者，则一私人对于一团体之事也。^②

在他看来，道德的变革是历史的常规：“德也者，非一成而不变者也，非数千年之古人所能立一定格式以范围天下万世者也。”^③同时，他也清醒地意识到：对传统道德的变革是一项艰巨的任务，需要巨大的勇气和努力。他说：“呜呼！道德革命之论，吾知必为举国之所诟病。顾吾狠吾才不逮尔，若夫与一世之流俗人挑战决斗，吾所不惧，吾所不辞。”^④

由维新派思想家所开启的道德革命，在资产阶级革命派那里得到了进一步的发展。章太炎一方面批判封建礼教对人的个性的

① 《仁学·三十八》，《谭嗣同全集》，中华书局，1981年版，第351页。

《饮冰室合集·专集之四》，中华书局，1989年版，第12页。

③ 《新民说·论公德》，《饮冰室合集·专集之四》，中华书局，1989年版，第15页。

④ 同上。

扼杀,指出礼教对人的毒害不仅在于奴化人,而且还在于以“利禄”腐蚀人的灵魂:“儒家之病,在以富贵利禄为心”、“孔教最大的污点,是使人不脱离富贵利禄的思想”^①。另一方面,他还对改良派在道德革命问题上的不彻底性进行了批判。针对康有为的保皇立场和立孔教为国教的主张,他指出,改良派主张忠君保皇,说明他们并没有冲破愚忠愚孝的封建礼教。同时,为了提倡和论证革命,在1906年发表的《革命之道德》一文中,提出了“道德衰亡诚亡国灭种之极限”^②的观点,论证了伦理道德与政治革命的相互关系。在他看来,道德决定国家与民族的兴亡,也决定政治革命与社会革命的成败。这无疑有道德决定论的传统色彩,但在当时的历史条件下,他以此强调革命者道德自觉的重要性,无疑又有某种合理性。

无论是改良派或是民主革命派,其所以提倡和进行道德革命,其直接目的都是为实现其政治理想——资产阶级民主政治扫清障碍。他们实际上都已认识到,专制统治和传统道德之间有着内在的关联:维护专制统治,必然要维护传统道德。反过来,要反对专制统治,就必须批判和变革传统的道德。由于当时具体的历史条件,改良派和革命派思想家的启蒙思想被政治运动所掩盖,他们关于道德革命的思想到了新文化运动时期才得到彰显并获得了进一步的发展。

2—2 新文化运动与道德革命的深入

新文化运动时期,道德革命无论在广度、深度或是社会影响方

① 《诸子学略说》,《章太炎文选》,上海远东出版社,1996年版,第162页。

② 《章太炎文选》,上海远东出版社,1996年版,第186页。

面都超过了戊戌维新时期和辛亥革命时期。

1915年9月,陈独秀在上海创办《青年》杂志(第二卷起改名《新青年》),揭开了新文化运动的序幕。1918年1月,《新青年》由陈独秀个人主编改为同人刊物后,李大钊、鲁迅、胡适、钱玄同、刘半农、高一涵、沈尹默等先后加入编辑部并成为主要的撰稿人。这样,以《新青年》为中心的新文化阵营逐渐形成,道德革命也进入了高潮阶段。

陈独秀在《青年》创刊号的第一篇文章《敬告青年》中,就标明要向封建道德开战。他一针见血地指出,封建道德的实质就是“奴隶之道德”^①,它的主要罪恶就在于扼杀个性,造成奴性:“君为臣纲,则民于君为附属品而无独立自主之人格矣;父为子纲,则子于父为附属品而无独立自主之人格矣;夫为妻纲,则妻于夫为附属品而无独立自主之人格矣。率天下之男女,为臣、为子、为妻而不见有一独立自主之人格者,三纲之说为之也。”^②这样的道德即是“奴隶之道德”,而非“主人道德”。他指出,传统的伦理道德,“适与欧化背道而驰,势难并行不悖。吾人倘以新输入之欧化为是,则不得不以旧有之礼教为非。”^③在陈独秀看来,西方民族都是彻头彻尾的个人主义的民族,西方的思想家大都是彻头彻尾的个人主义者,西方社会的一切,都是为了个人的自由与幸福。他说:

思想言论之自由,谋个性之发展也,法律之前,人人平等

① 《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年版,第5页。

② 同上书,第34页。

③ 同上书,第660页。

也。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，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。^①

他认为，西方文明就是建立在这种“个人主义之大精神”基础上的，中国要发展，需要的就是这种精神。而要发扬这种精神，一是要向束缚个性的社会秩序宣战，二是要敢于向压制人权的专制政治作斗争，三是要向摧残人性的封建道德开火。

陈独秀还指出，家族本位的价值观念有着多方面的坏的影响：“一曰损坏个人独立自尊之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律上平等之权利（如尊长卑幼同罪异罚之类）；一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。”^②在他看来，要挽救民族于危亡，必须造就新的国民，而要造就新的国民，首先必须实现由儒家的家族本位观念向西方的个性解放的价值观念的转变。

与陈独秀差不多同时，新文化运动的另一位领袖人物李大钊也对封建礼教和道德观念展开了批判。1917年初，李大钊在《甲寅》日刊发表了《孔子与宪法》、《自然的伦理观与孔子》两篇文章，揭露了孔教及其所包含的封建伦理与专制制度之间的联系，并试图以进化论唯物主义来说明道德变革的必要性和必然性。他指出，“古今之社会不同，古今之道德自异。”^③李大钊认为，中国的家族制度是中国两千年社会的“基础构造”，“一切政治、法度、伦理、

① 《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第28页。

② 同上书，第29页。

③ 《李大钊文选》，上海远东出版社，1995年版，第74页。

道德、学术、思想、风俗、习惯，都建筑在家族制度上作它的表层构造。”^①在家族制度下，个人的个性、权利、自由都束缚禁锢在家族之中，没有发展的机会。因此，“中国现在的社会，万恶之源，都在家族制度。”^②他说：

看那二千年来支配中国人精神的孔门伦理，所谓纲常、所谓名教、所谓道德、所谓礼仪，那一样不是损卑下以奉尊长？那一样不是牺牲被治者的个性以事治者？那一样不是本着大家族制下子弟对于亲长的精神？^③

在他看来，传统道德建立在等级制度和人格不平等的基础上，使一方完全服从于甚至牺牲于另一方，因而是一种“与治者以绝对的权力责被治者以片面的义务的道德”^④。

同样是新文化运动的领袖人物的胡适，也在“文学革命”等等的旗号下，展开了对传统道德观念后伦理学说的批判。1919年，胡适进一步借尼采的话，提出了“重新估定一切价值”^⑤，主张以“批评”的态度对待传统思想和文化。这种“价值重估”的一个中心内容，就是要求群己关系的变革和群己观的变革。胡适认为中国的道德强调个人的内向的修养，只是在不可捉摸的心性上玩把戏，无助于解决任何实际问题。他控诉道：“即如中国人八百年的理学

① 《李大钊文选》，上海远东出版社，1995年版，第246页。

② 《万恶之源》，《李大钊文集》，人民出版社，1984年版，第227页。

《李大钊文选》，上海远东出版社，1995年版，第246页。

④ 同上书，第247页。

⑤ 《胡适文存》第一集，黄山书社，1996年版，第528页。

功夫居然看不见二万万妇女缠足的惨无人道！明心见性，何补于人道的苦痛困苦！坐祥主敬，不过造成许多‘四体不勤五谷不分’的废物。”^①他特别重视揭露传统礼教对妇女的迫害，对封建的贞操观提出了严厉的评判，认为“节烈”之说是野蛮的、“全无心肝的”、“不合人情，不合公理的伦理”^②。

被称为在四川“只手打倒孔家店的老英雄”的吴虞，对封建礼教和家族制度抱有特别的憎恶，对其展开了猛烈的攻击。他愤怒地指出：“孔二先生的礼教讲到极点，就非吃人杀人不成功，真是惨酷极了！”“我们如今应该明白了！吃人的就是讲礼教的，讲礼教的就是吃人的呀！”^③他认为家族制度以及与之相连的“孝”的观念，是封建社会和文化的根基。他说：“儒家以孝弟二字为二千年来专制政治与家族制度联结之根干，而不可动摇”^④，“夫孝之义不立，则忠之说无所附；家族之专制既解，君主之压力亦散；如造穹窿然，去其主石，则主体堕地。”^⑤

鲁迅给自己提出的任务是“暴露家族制度和礼教弊害”^⑥，他在《狂人日记》等一系列作品中以艺术的手段无情地揭露了封建的宗法制度和礼教“吃人”的罪恶。在《我之节烈观》等一系列论文中，对“孝”、“列”等等道德观念进行了理论上的分析和评判，认为这些观念不仅虚伪，而且极为有害。它不过是强者“收拾幼者、弱

① 《胡适文存》第三集，黄山书社，1996年版，第19页。

② 参见《胡适文存》第一集，黄山书社，1996年版，第481—488页。

③ 《吃人与礼教》，《吴虞集》，四川人民出版社，1985年版，第171页。

④ 《家族制度为专制主义之根据论》，《吴虞集》，第63页。

⑤ 同上书，第65页。

⑥ 《中国新文学大系·小说二集序》，《鲁迅全集》第六卷，人民文学出版社，1981年版，第239页。

者的方法”，是完全违反人性的。

值得注意的是，新文化运动对封建旧道德的批判，虽然表现在许多方面，其中对家族制度的攻击和对妇女解放的提倡是非常引人注目的。从思想史的角度看，《新青年》攻击家族制度和倡导妇女解放可以说是继续并完成了谭嗣同所提出的“冲决伦常之网罗”的命题。谭嗣同的《仁学》曾有力地打击了君臣一纲，但对于另外二纲则仅触及而未撼动。这个未竟之业便落到了“五四”时期一代知识分子的身上。新文化运动特别是“五四”时期，在“重估一切价值”的观念激荡下，知识界和思想界从不同角度对家族制度残害人性特别是迫害妇女的罪恶进行了揭露，引起了广泛的社会共鸣和反响。

同时值得注意的是，在学术思想界倡导伦理变革、批判家族本位的同时，20 世纪初的文学创作也体现了这一主题。在许多作家笔下，“家”并不是温馨的港湾，可以寄托安放飘泊的灵魂，而是充满黑暗和野蛮、藏污纳垢、令人窒息的人间地狱。他们所塑造的并寄托其理想的人物，都有一个共同的特征，这就是追求个性解放，要求摆脱封建家庭的束缚，去呼吸新鲜的空气，寻找自由的新天地。因此，与家庭的决裂成了这一时期文学的重要主题，从而与思想理论上的启蒙形成了共鸣和相互辉映之势。

三、道德革命对个性主义的张扬

3—1 人格独立与个性解放的提倡

道德革命对传统道德的批判以及对新的公民道德的建设，从社会现代化的视角来看，也就是要在道德生活中引入现代原则。所谓现代原则，在一定意义上说，就是“道德个体的个人主义和理

性化自律的确立”^①。就西方历史而言,人格独立和个性解放的口号是在商品经济有了一定发展的时候才提出的,并且是为了商品经济的进一步发展。商品经济以发达的社会分工为条件,承认生产者的劳动差异和利益差别,需要自由竞争,需要像鸟一样自由的劳动者,这就必然尊重个性,提倡个性的发展。因之,个人自由是整个商品经济时代社会思想的一个基本特征。

在西方,由于商品经济发达较早,人格独立和个性解放的思想有着较为悠久的传统。与此相反,中国传统社会的结构特征决定了商品经济的因素难以成长壮大,与商品经济相联系的平等观念、自由观念、权利观念难以得到形成。中国传统文化对个人普遍持贬抑的态度,它强调通过对个人行为的制约来维护社会和群体的利益与秩序。在中国占统治地位的儒家伦理道德,其基本特征是在人伦关系中确定个体的生存意义。按照这种道德理论,个体人的全部价值便是为其人伦关系——主要是“五伦”中的他人尽责任,而他自己的个体存在和发展本身是没有任何独立价值和意义的。他的全部人生选择都要在周围的人与人之间的关系中确定,他自己没有独立选择自己的人生道路的权利。正是在这种人与人彼此牵制的关系中,每个个体的人都丧失了自己的主体地位,丧失了自己的自由意志,他必须完全沉没在群体中,沉没在由群体传承的习惯势力中。儒家伦理道德使个体的人成为群体的奴隶,这既扼杀了个体也捆住了群体,造成了近代中国特有的因循守旧心态和封闭落后的面貌。

中国文化具有一种泛道德化的特征,它以农业社会的家族血

① 刘小枫:《现代性社会理论概论》,上海三联书店,1998年版,第174页。

缘关系和家国同构的社会关系为基础,强调的重点是个人对家庭、对祖宗、对后代子孙的责任和义务,是家庭对国家的责任。在对人的观念上,把人视作关系性存在,否定的是人的独立性,强调的是人的依存性。因而,历史上中国人的人格特征主要是依附型的。这种依附型的人格就其把个人小我融于家庭之我,进而实现与社会大我相通这一点来说,是有其合理性一面的。但既然否定了小我,大我自然也就被虚化,这等于以另一种方式歪曲乃至窒息了自我。由于整体主义对个体权利的剥夺、个体价值的贬低,使个体不可能有完整的自我人格,个人既无自我决定、自我选择之权利,也就不可能有自我负责之义务。这种性格所产生的,只能是对政治的冷漠和对权威的盲从,这是极有利于专制统治的。

中国近代最先明确主张“人的解放”的是维新派的思想家们。康有为在《实理公法全书》中,以自由、平等、博爱的观念为中心,抨击一切以往的和现存的社会制度对人的压制。谭嗣同在《仁学》中也贯穿着人的解放的主题,“冲决网罗”的口号是这一主题的集中而鲜明的表达。严复和梁启超通过对西方思想的介绍,从文化比较的角度肯定和赞扬了西方关于个人自由和个性解放的思想。在严复和梁启超之后,鲁迅于1907年指出,在封建社会的黑暗统治下,“个人之性,剥夺无余”^①,国人基本上都处在奴隶的状态,在这样一个国度进行社会的变革,应从“立人”开始,而立人之“道术”则是“必尊个性而张精神”。所谓“尊个性”就是“凡一个人,必以己为中枢,亦以己为终极:即立我性为绝对之自由者也。”^②也就是以

① 《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社,1981年版,第57页。

② 同上书,第51页。

“张大个人之人格”为“人生之第一义也”^①。

就历史实际而言,无论是维新运动还是辛亥革命,都没有能真正把资产阶级的民主制度在中国变为现实。辛亥革命虽推翻了帝制,但帝制赖以存在的社会文化基础却依然存在。因此,新一代的思想家们不能不面对这样一个问题:中国的社会变革为何如此艰难?中国落后的原因究竟是什么?在思考这一问题时,他们的目光不约而同地聚焦到了传统文化特别是其所包含的价值体系上,尤其是这种价值体系对个人的压制和束缚上。于是,要求个性解放以及围绕此展开的对传统文化的检讨和批判成为思想界的潮流,个性主义成为这种思想潮流的一面旗帜——并且也成为了追求进步思想的人们的普遍意识。正像周策纵指出的:“1915年以后,大多数年富力强的思想改革者开始认识到,为了使民族振兴,必须使个人摆脱传统陈腐的伦理和制度的束缚。使所有个人从旧的被动思考和以农业社会为基础的自给自足家长制的家庭和氏族制度下解放出来,将使民族的力量得到增强。”^②“五四”新文化运动解放人的全部努力,便是争取个性的解放,为个体的人争取独立存在的价值,争取自由选择的权利,争取自由发挥自己创造力的思想空间和活动空间。“五四”新文化运动的倡导者之间虽也存在着各种各样的分歧,但个性解放的思想则是相同的。

陈独秀倡言“尊重个人独立自主之人格,勿为他人之附属品”^③。他号召国民脱离奴隶道德之羁绊,而完善其自主自由之人

① 《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社,1981年版,第54页。

② 〔美〕周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》,江苏人民出版社,1996年版,第491页。

③ 《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年版,第32页。

格。他强调,人各有自主之权,“我有手足,自谋温饱;我有口舌,自陈好恶;我有心思。自崇所信;决不让他人之越俎,亦不应主我而奴他人;盖自认为独立自主之人格以上,一切操行,一切权利,一切信仰,唯有听命各自固有之智能,断无盲从隶属他人之理。”^①在他看来,“集人成国,个人之人格高,斯国家之人格亦高,个人之权巩固,斯国家之权亦巩固”^②。中国要建立起现代国家,必须实现人的变革。

胡适在《易卜生主义》一文中亦指出,社会“往往用强力摧残个人的个性,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。”^③他认为:发展个性须以个人自由选择和自我负责为条件;个人若无自由权又不负责任,便无异于奴隶,而决不可能发展起个人的人格;自治社会与共和国家基于自由独立的人格,没有自由独立的人格,则社会决无改良进步的希望。^④

李大钊在东西文明比较中力倡个性自由,在他看来,“东方之道德在个性灭却之维持,西方之道德在个性解放之运动”。东方文化之短,在于不尊重个性,视个人仅为集体中不完全之部分,而个人生存之价值全为集体所吞没。^⑤

总之,在“五四”新文化运动时期,个性解放的思潮得到了进一步的发展,以《新青年》为主要阵地的自由主义者,推崇所谓“以个

① 《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年版,第4—5页。

② 同上书,第34页。

③ 《胡适文存》第一集,黄山书社,1996年版,第460页。

④ 参见《胡适文存》第一集,黄山书社,1996年版,第467页。

⑤ 《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第153页。

人为本位”：在个人与他人和群体的关系上，认为每个人都有自主之权，而无奴役他人的权利，更没有以奴隶自处的义务；在个人与国家的关系上，认为“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。”^①“五四”时期，人的发现也是当时文学创作最重要的特征。在“文学革命”的口号下，强调个体价值的发现，强调人格独立、个性解放，主张将个体的人从封建传统的桎梏中解放出来，摆脱由封建家族、伦理等的束缚，要求“任个人而排众数”^②，提倡“发挥个性，表现自己”。这种摆脱群体性、注重个体性的创作追求使“五四”时期的创作多元并存、五彩缤纷。诚如茅盾指出的，“人的发现，即发展个性，即个人主义，成为‘五四’新文学运动的主要目标。”^③

因此，如果说民主和科学是“五四”时代的思想家们与维新派乃至洋务派共有的思想因素，那么，“五四”新文化运动的独特贡献在于：它树立起了个性解放思想的旗帜。“五四”新文化运动时期，个性解放思想风靡一时，在知识分子中产生了广泛的影响。在“五四”以前，虽然有过众多的要求伸张个性、批判专制制度的异端思想，近代维新派、革命派的启蒙思想特别是他们对西方思想的介绍和宣传，都包含着个性解放的内容，但由于他们当时的着眼点在对制度的变革方面，价值体系的变革虽然也在他们的视线之内，但不可能占有核心的地位。只有到了新文化运动特别是“五四”时期，先进的知识分子才明确提出了个人本位和个性解放的思想旗帜，

① 《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第28页。

② 《文化偏至论》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社，1981年版，第46页。

③ 茅盾：《关于“创作”》，《北斗》创刊号，1931年9月。

并首先在知识界成为一种广泛的社会浪潮。

如果说,在维新派和民主革命派对传统道德的批判中,主要还是着眼于传统道德之不适应现代社会,特别是不利于国家富强和民族独立的话,与此不同的是,“五四”启蒙思想家在“伦理的觉悟”背后的“以个人本位主义易家族本位主义”的信条,则体现着对个体独立、自由、平等的关注,他们所进行的文化启蒙捍卫着“个人”的地位和利益。对儒学为代表的传统价值体系的猛烈攻击,怀疑一切、蔑视权威的批判精神等等本身就体现了对人格独立和意志自由的追求。更为重要的是,先进的知识分子不仅仅是对压制个性解放的专制制度进行道义上的批判,而且是进行着理论上的自觉探索,即如何以能保障个性自由的民主制度取代野蛮的专制制度。从思想史的角度来看,五四启蒙者的一大功绩就是把个人从群体中分离出来了,从此个人的独立价值和个性解放才真正成了近代所形成的新的精神传统的不可分割的组成部分。

当代美国学者多尔迈(Fred R. Dallmayr)指出,“在很大程度上,西方历史可以看成是一部解放的历史,即人从各种外在的监护或虚构的压抑下逐步解放的历史。”^①如果说多尔迈仅仅是描述了一种客观的事实,那么,对中国近代启蒙思想家特别是“五四”时期的思想家们来说,这一点已是自觉的意识和行为。陈独秀在《新青年》的创刊号所发表的《敬告青年》一文指出:“世称近代欧洲为‘解放历史’:破坏君权,求政治之解放也,否认教权,求宗教之解放也;

^① 〔美〕多尔迈:《主体性的黄昏》,万俊人等译,上海人民出版社,1992年版,第12页。

均产说兴,求经济之解放也;女子参政运动,求女权之解放也。”^①他认为,中国人要走的,正是这种“解放”的道路。他还专门写了一篇题为《解放》的文章,指出:“解放就是压制底反面,也就是自由的别名。”^②“解放云者,脱离奴隶之羁绊,以其自由自主人格之谓也。”^③胡适 20 世纪 30 年代在回顾新文化运动时也重申:“民国六七年北京大学所提倡的新文化运动,无论形式上如何五花八门,意义上只是思想的解放与个人的解放。”^④胡适此论的目的虽然是要引出启蒙运动被政治运动所干扰的话题,包含了对后期新文化运动特别是“五四”运动的政治意义的非议态度,但就其对新文化运动的核心内容的概括而言,应该说是合理的。事实上,通过“解放”而实现个人的自由和个性的发展,不仅成为“五四”时代的普遍的思想观念,而且也融入了近代以来所形成的中国精神传统之中,成为中国人近代以来思想创获的一个重要组成部分^⑤。

长期以来,有一种较为流行的观点认为,五四以前知识界倡导以个性解放为中心的道德革命,对冲击家族伦理和封建道德起了积极的作用,在当时产生了重要的社会影响,五四以后随着生活主题向政治革命的转换,道德革命的主张已被时代所抛弃,成为历史的陈迹。换言之,道德革命的价值和历史合理性仅限于“五四”以前。这种观点的倾向性和正确性是大有疑问的。事实上,政

① 《独秀文存》,安徽人民出版社,1987 年版,第 4 页。

② 同上书,第 582 页。

③ 同上书,第 4 页。

④ 胡适:《个人自由与社会进步——再谈五四运动》,载 1935 年 5 月 12 日《独立评论》第 150 号。

⑤ 详情请参见高瑞泉:《中国现代精神传统》,东方出版中心,1999 年版。

治革命不仅不可能解决一切的社会问题,而且它如果离开了社会文化方面的相应变革和健康发展,这种革命对社会变革所能达到的积极效应将大大受到限制,这一点已为自辛亥革命以来的历史所反复证明。就此而言,近代特别是五四时期以个性解放为中心的道德革命所包含的启蒙意义,具有永恒的魅力和价值。

3—2 对个体本位与个人主义的认同与改造

近代进步思想家在提倡个性解放、反对家族伦理的过程中,都程度不同地受到西方近代以来的个人主义的影响。他们或者向国人介绍作为西方自由主义核心的个人主义价值观,或者明确提出“个人本位”以同中国传统的“家族本位”价值观相对抗。同时,基于对中国国情特别是中华民族所面临的时代条件和任务的認識,他们对西方以个人主义为核心的价值体系并没有采取全盘接受的态度,而是包含着选择乃至批判和扬弃。当然,不同的思想家以及同一思想家在不同历史时期对个人主义的态度并不完全一致。这从一个侧面反映了他们对群己关系的不同认识及其发展过程。

从西方思想史来看,个人主义(individualism,亦译个体主义)原来是由法国空想社会主义者用来表示19世纪社会中人的孤立无援、失落失根、冷酷无情的生存状况和生活态度的一个术语。哈耶克指出:“‘个体主义’与‘社会主义’这两个术语最初都是由现代社会主义的创始人圣西门主义者创造的。他们首先创造了‘个体主义’术语,用以描述他们所反对的竞争社会,然后又发展了‘社会主义’一词,用以描述中央计划的社会。”^①法国思想家托克维尔在

^① A·哈耶克:《个人主义与经济秩序》,北京经济学院出版社,1989年版,第3页。

其著名的《论美国的民主》一书中指出：个人主义(individualism)是一种新观念创造出来的新词，它与利己主义(egolism)不同，“利己主义是跟世界同样古老的一种恶习，它的出现与社会属于什么形态无涉。个人主义是民主主义的产物，并随着身份平等的扩大而发展。”^①事实上，作为一种理论，个人主义在古希腊罗马哲学和基督教中就有其渊源。近代欧洲的文艺复兴和宗教改革以及随之而来的商品经济的萌芽和发展，是酝酿个人主义的温床，而17世纪关于个体和自我的形而上学则为个人主义的产生奠定了理论基础。个人主义从19世纪开始在西方成为思潮。直到20世纪，个人主义才作为西方社会一种核心的价值观念对西方人产生广泛影响，并在现代资本主义的发展中找到了它的最终落脚点。个人主义在西方历史发展中虽然有着复杂的涵义和不同的表现形态，就其基本思想倾向而言具有这样的内涵：一切价值均以人为中心，个人自身就是目的，具有最高价值，社会是达到个人目的的手段；一切个人在道义上都是平等的，任何人都不应当被作为他人获得幸福的工具或手段。因此，它包含着复杂的人权、个性发展、个人自由度、个人尊严等问题^②。与传统的整体主义相比，个人主义反映了对个体与整体关系的一种全新的看法，即在这种关系中，个体是根本，是出发点和归宿，作为整体的社会或国家归根到底只是为了维护个人的自由、权利；国家存在的意义在于通过法律建立一种和谐统一的社会秩序，使个体的自由和权利能充分而自由地得到实现。

① 托克维尔：《论美国的民主》下卷，商务印书馆，1988年版，第626页。

② 参见《简明不列颠百科全书》第3卷第406页“个人主义”条，中国大百科全书出版社，1986版。

在西方社会,自从近代个人主义产生以来,人们对其褒贬不一,理解殊异^①。尽管人们对个人主义有不同的理解和评价,但有一点可以肯定,个人主义环绕的中心是“个人”,进一步讲是个人与社会特别是国家的关系。个人主义的这一主题使它具有了正反两方面的意义。在正面意义上,个人主义意味着对个人自尊、自爱、自信、自由和自主的强调,意味着对个人权利的维护和对个性的弘扬,这种个人主义在文艺复兴时期曾经发挥过打碎封建枷锁,解放人性的积极作用。在启蒙运动时期它也是启蒙思想家反对统治阶级“虚假集体”的一面旗帜。特别是在资本主义的产生和发展过程中,它作为一种重要的伦理价值观念对资本主义经济的发展曾起过一定的积极作用。然而在反面意义上,个人主义也意味着自私自利、惟我独尊、我行我素、自我封闭、孤芳自赏,这种意义上的个人主义就是自我中心主义或伦理利己主义,它是个人主义的负的一面,这个方面对西方社会的发展产生着消极的作用。因而,个人主义就像一枚硬币,其正反两方面的意义就相当于这枚硬币的正反面,缺少其中任何一面都不成其为个人主义。个人主义无疑不等同于利己主义,但是,谁也不能忽视个人主义与利己主义的密切联系。这一点在密尔、托克维尔及其同时代的思想家们那里已有所注意,至于后来的杜威等人对此已有相当程度的反省^②。

① 哈耶克认为,个人主义由于其反对者的歪曲,已变得“面目全非”。(参见《个人主义与经济秩序》,北京经济学院出版社,1989年版,第3页。)

② 例如托克维尔指出:个人主义虽然与利己主义有区别,但是,“个人主义也会打击和破坏其他一切美德,最后沦为利己主义。”(参见《论美国的民主》(下册),商务印书馆,1988年版,第625页。)杜威则明确提出了新、旧个人主义的区分,批评了旧个人主义的利己主义倾向。

中国近代个性解放思想的发展,特别是个人主义的提倡,与西方近代思想有着密切的关系。近代西方社会的产生是以个性解放和个人主义为其观念形态的。文艺复兴以来的启蒙思想一方面以个人自由和个人利益对抗和批判封建专制,另一方面以高扬人的理性来对抗和批判封建国家及教会的愚民思想及其所导致的愚昧。但是,随着西方社会生产力、科学技术和商品经济的发展,个人和个性的理性方面的重要性日益突出而被片面化和绝对化了。理性至上、理性万能代替了中世纪的上帝至上、上帝万能的观念,在一定程度上成了西方近代的时代精神。理性所反映的是人类共性的方面,它在认识上要求遵守统一的逻辑规则,在社会生活中则要求突出整体、共性、普遍性的地位。19世纪下半叶,西方社会过分理性和过分整体化导致了许多新的社会问题。这主要表现在:以个性解放、个体独立自主为出发点的社会演变成了个性被扼杀、个体被淹没在新的社会整体力量之下的严重社会现实。于是,个性的解放自由、个体的独立自主又成为新的时代课题。在这种社会背景下,以张扬个体的存在、自由和价值的非理性主义的人本主义思潮似乎是时代可选择和接受的形而上学理论。20世纪初西方人本主义思潮的流行证明了这一点。中国近代启蒙思想家一方面接受了西方文艺复兴和启蒙运动时期所提倡的以个人天赋权利特别是政治自由为核心的个人主义,另一方面又深受19世纪下半叶在西方开始形成并产生影响的个人主义的新的理论形式——非理性主义哲学思潮的影响。对于中国近代的进步思想家来说,时代的艰难和历史任务的急迫、文化的差异和知识结构的局限,使得他们来不及细细地去辨析西方思想的这种转变及前后的差异。这种情况影响到他们对群己关系的认识和对个人主义的态度。

就中国近代历史来看,个体价值意识的觉醒和对个人主义的认同在严复、梁启超倡扬改造国民性时已见端倪。严复在进行中西文化比较时发现:“中国恕与絜矩专以待人及物而言,而西人自由,则于及物之中,而实寓所以存我者也。”^①这里所发现的“存我”价值,显然不同于中国传统的絜矩之道。“五四”时期,个人主义成为一种广泛的社会思潮。当时进步的思想家几乎人人谈“个人主义”。陈独秀最早明确标举“以个人为本位”。他在《青年》杂志创刊号中就旗帜鲜明地倡导人应该“各有自主之权”^②,主张“人人于法律之前,一切平等”^③。随后,在《东西民族根本思想之差异》一文中,他指出,“西洋民族以个人为本位,东洋民族以家族为本位。”由于家族本位扼杀了个人的自由和社会进步,故东方民族的出路在“以个人本位主义,易家族本位主义。”^④在《孔子之道与现代生活》一文中,他指出:

现代生活,以经济为之命脉,而个人独立主义,乃为经济学产生之大则,其影响遂及伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立,与经济学上之个人财产独立,互相证明,其说遂至不可动摇;而社会风纪,物质文明,因此大进。^⑤

陈独秀认为,个人本位主义是西方现代文化之根本理念。人是性

① 《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第3页。

② 《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年版,第4页。

③ 同上书,第11页。

④ 同上书,第29页。

同上书,第83页。

灵、意志、权利之主体，自由则是性灵之活动力、意志之实现力、权利之实行力。性灵、意志、权利皆非个人以外之物。国家利益和社会利益表明上与个人主义相冲突，实以巩固个人利益为本因。^①

胡适倡言易卜生主义，主张以个人的自由发展为人類文明的终极价值。他强调，社会是由个人组成的，“救出自己”即为社会准备了一个再造新社会的分子。所以他说，“争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的。”^②他还指出，“社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性，不使他自由发展”，而“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，那种社会国家没有改良进步的希望。”^③胡适对“易卜生主义”推崇备至。所谓“易卜生主义”，也就是“健全的个人主义”，它包括两个要点：“第一，必须使人有自由意志。第二，必须使人担干系，负责任。”^④胡适区分了三种个人主义：一种是假的个人主义，或称为我主义；一种是独善的个人主义，采取出世避世的方式在社会之外寻求理想生活；一种是真正的个人主义，亦称个性主义，其特性是独立思想，且对自己的思想信仰的结果负责任。胡适还认为，中国的家族制度也是一种个人主义，西方的个人主义是以个人为单位，中国的个人主义则以家庭为单位。“西方之个人主义犹养成一种独立之人格，自助之能力，若吾国家族的‘个人主义’，则私利于外，依赖于

① 参见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年版，第28页。

② 《胡适文存》第四集，黄山书社，1996年版，第612—613页。

③ 《胡适文存》第一集，黄山书社，1996年版，第467页。

④ 同上书，第466页。

内,吾未见其善于彼也。”^①

周作人力倡“人的文学”,他强调,在中国人的问题从未解决,故第一步应从人说起,重新发现“人”,“辟人荒”。他希望从文学上入手,提倡人道主义,即“个人主义的人间本位主义。”^②周作人对自己所提倡的这种个人主义提出了理由。在他看来,“人在人类中,正如森林中的一株树木。森林盛了,各树也都茂盛。但要森林盛,却仍非靠各树自茂盛不可。”同时,“个人爱人类,就只为人类中有了我,与我相关的缘故。”因此,他强调从个人做起:要讲人道,爱人类,便须先使自己有人的资格,占得人的位置。^③总之在他看来,利己与利他、爱己与爱人是统一的,这种统一是以人的独立自爱为基础的。

鲁迅在1908年发表的《文化偏至论》中指出,“个人一语,入中国未三四年,号称识时之士,多引以为大垢,苟被其谥,与民贼同,意者未遑深知明察,而迷误为害人利己之义也欤?夷考其实,至不然矣。”^④鲁迅通过介绍尼采等人的观点,表现了对个人主义的认同和对个体解放的重视。在他看来,“人各有己,而群之大觉近矣。”^⑤个性解放是人类解放的基础,人民觉醒是国家自立的条件。因此他主张“尊个性而张精神”,只有“国人之自觉至,个性张,沙聚之邦,由是转为人国”^⑥。鲁迅还指出,中国人向来自大,但却只有

① 《胡适留学日记》,商务印书馆(上海),1947年版,第103页。

② 周作人:《人的文学》新青年5卷6号,见《艺术与生活》,上海文艺出版社,1999年版,第9页。

③ 同上。

④ 《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社,1981年版,第50页。

⑤ 《鲁迅全集》第8卷,人民文学出版社,1981年版,第24页。

⑥ 《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社,1981年版,第56页。

“合群爱国的自大”，而没有“个人的自大”。前者导致愚昧无知、党同伐异、扼杀天才；后者则意味着自我觉醒、标新立异、愤世嫉俗、敢说敢为；中国所需要的，是后者而不是前者；离开了后者，所谓“爱国”，只能导致苟守残缺和盲目排外——即一种丑陋的中世纪式的民族主义。

总之，自严复以来，个体意识的自觉和要求个性解放的主张不论是深度或是广度都在发展着。新文化运动时期，它业已形成成为一种广泛的社会思潮，并显现出日益强烈的势头。《新青年》同人几乎人人都在个性解放的意义上首肯“个人主义”的价值，就连比较保守的《东方杂志》也连续发表文章，倡导“个人主义”^①。因此，新文化运动时期的自由主义思想家们尽管在解决个人与社会的关系问题上提供的答案不尽一致，而且，有的思想家自身的主张还存在着混乱。但是，不论是主张对社会切实进行改造以成就一种“真的”、“健全的”个人主义，还是周作人式的“独善的”个人主义，都毫无例外地将自己价值坐标的重心放在了个人本位上。这种“以个人为本位”的价值观念的确立，是伴随着对以宗法家族、差序社会和专制国家为本位的传统价值观以及与此相适应的行为模式、伦理道德观念的重审或批判而实现的。有人分析指出，“从启蒙的角度出发，‘五四’的个性自由追求的是一种‘健全的’、‘彻头彻尾’的

^① 例如 1915 年 1 月该杂志第 12 卷第 1 号发表了民国初年著名记者黄远庸的文章，该文认为“笼统”是中国人的一大毛病，而笼统的病根在于“根本不认有个人人格之自由”。1916 年 2 月第 13 卷第 2 号发表的署名“家义”的《个位主义》一文，进一步指出：“我国人惟不知个人本位主义。故其与社会也，惟现一片笼统。只见有家族，有地方，有国家，有其他社会，而不见有个人”。在作者看来，要医治“笼统”之病，“惟有个位主义”。

个人主义,即‘全人格’的觉醒;而戊戌、辛亥时代的‘新民’之人格,则是一种残缺不全、遮遮掩掩、羞羞答答的个人主义,其‘人’之自由程度亦是‘戴着镣铐跳舞’。”^①应该说,这种分析是有道理的。

但是必须看到,对中国近代启蒙思想家来说,对于个人主义的态度常常处在矛盾和摇摆之中。中国近代思想家的这种矛盾心态一方面是中国近代面临的社会矛盾(特别是启蒙与救亡的矛盾)使然,另一方面他们也程度不同地认识到了西方个人主义的缺陷以及由此所导致的社会矛盾。在他们当中的许多人看来,个人主义有两个明显的缺陷。其一是在个人与他人、集体、社会之间的关系上容易导向利己主义,从而瓦解民族整体的团结;其二是无助于解决个人安身立命与终极关怀问题。事实上,个人主义在强调个人的自主、自立、自由、自律,把个人从各种关系中“解放”出来的同时,也容易导向个人与他人、群体、社会相疏远的异化的境况。个人主义对个人的终极性的强调容易使人只看到自己的个体性而忽视自己的社会性,这样,个人就会被从集体和社会中连根拔起,无所寄托,无所依靠。个人的孤独感、失落感、恐惧感与日俱增,个人就会觉得自己像一棵无根的、任由命运摆布的浮萍,飘来荡去。这不仅使得民族的团结和救亡的任务难以实现,而且个人的自由和独立也失去了着落。因此,维新派思想家在肯定个人自由的同时,又强调利群的重要性;新文化运动时期的思想家们在介绍和宣扬个人主义的同时,又对其作了种种的限制和修正。胡适、陈独秀等人将“个人主义”区分为“真的个人主义”、“假的个人主义”、“独善的个人主义”。“真的个人主义”即具有独立思想和独立人格,不畏

^① 张保明:《启蒙与革命》,学林出版社,1998年版,第16页。

权势不惧风险，一心追求真理而不计个人利害；“假的个人主义”即自私自利的为我主义，“独善的个人主义”即企图跳出社会而保存自己个性的个人主义。他们肯定前者而反对后两者。在他们看来，只有“真的个人主义”的追求才与国家的自由独立不相矛盾和冲突，才是既能保证个体健全而又可以救国救民的人生选择。

陈独秀在 1918 年 2 月发表的《人生真义》一文，既批判了儒家的修齐治平之说，也批判了墨家主张牺牲自己、专为利益别人的人生观，认为这种人生观要求人们只为他人而生，不为自己而生，从而失去了“个人生存的根本理由”；同时，他还批判了杨朱为代表的极端个人主义，认为这种观点“虽然说破了人生的真相，但照此极端做去，这组织复杂的文明社会，又如何行的过去呢”^①？在批判的基础上，陈独秀提出了自己对“人生真义”的九条看法。其中前三条是：“人生在世，个人是生灭无常的，社会是真实存在的”；“社会的文明幸福，是个人造成的，也是个人应该享受的”；“社会是个人集成的，除去个人，便没有社会；所以个人的意志和快乐，是应该尊重的”^②。陈独秀一方面张扬“自我”，甚至明确主张“个人本位”，另一方面又强调不危害社会国家；一方面认同“个人主义”，另一方面又反对“为我主义”。他主张个性解放，并不是要人们放弃社会的责任而成为原子式的个人，而是希望人们以独立个体的形式存在于群体之中，承担起对社会的责任和义务。陈独秀所使用的“个人主义”概念，正如他自己所解释的，在很大程度上，是“个性解放”的同义语。

① 《独秀文存》，安徽人民出版社，1987 年版，第 125 页。

② 同上书，第 126 页。

胡适在表明他的个人主义观点时,也对个人与社会的关系作了阐述。他曾以“大我”与“小我”的关系来描述社会与个人之间的关系,认为两者是互为依从、不可分离的关系。“大我”既是“小我”存在的对象,也是他得以发展的条件;“小我”既是构成“大我”的元素,也是它“不朽”的保障所系。因此,“大我”不应摧残个人的个性,使他不能自由发展,“小我”也不应“把个人看作应该可以提到社会外去改造的东西”,而应当对“大我”负责任、担干系。在他看来,尽管需要“大我”“小我”并重,但由于与个人比起来,社会拥有无限的“强力”,社会对个性的摧残非常严重,因此需要对个性解放加倍地重视和呼吁。胡适所主张的个人主义,实际上是杜威式的个人主义。杜威专门讨论了新旧个人主义的区别,他主张一种“健全的个人主义”——其基本涵义就是强调在社会维护个人自由与独立的同时,个人要重视对社会的责任和义务。胡适常常用“个性主义”、“自然主义”等等概念作为个人主义的同义语,这本身就表明了他对西方个人主义的一种特定理解和修正态度。

总之,“中国近代很少典型的西方式的个人主义者,在主张个性自由的思想家中,大部分都相信个性应该也能够与社会或集体获得均衡发展。如果用集体的名义压服个人,当然无法培养自由人格,极端的张扬个人,完全不顾集体,也为他们所不取。”^①与西方个人主义兴起时的情形不同,“五四”时期的进步思想家虽然突出地强调了个人的独立和解放,但同时也强调了个人对社会和国家的责任。对他们来说,面对帝国主义列强的侵略,民族与国家的生存始终是不能忘记的。“因此,中国所提倡的个人从传统特别是

① 高瑞泉:《中国现代精神传统》,东方出版中心,1999年版,第333页。

从大家族制度下解放出来的要求,很快被一个有良好组织的社会和国家、有一个强大的政府的要求所平衡。”^①这是“五四”以后许多进步知识分子很快由启蒙转向革命的一个重要原因。

第二节 个体与群体的再定位

按照历史唯物主义的观点,观念史不过是社会史的反映。中国近代围绕群己关系展开的道德革命,实际上正是中国社会从传统走向近代(现代)过程中群己关系变革的观念显现。现代化作为社会的整体发育和转型过程,有着多方面的内涵。从群己关系的角度来看,它实际上是一个个人与社会之关系的变革与重建过程。在马克思那里,这一过程被概括为“人的独立性”取代“人的依赖性”;在布克哈特(Jacob Burckhardt)那里,这一过程被描述为“种族的成员”向“精神的个体”的过渡;在梅因(Henry Sumner Maine)那里,则被归结为由“身份”社会到“契约”社会的转型。梅因指出,“如果说一个古代社会的单位是‘家族’,而一个现代社会的单位是‘个人’”,“‘个人’不断代替了‘家族’,成为民事法律所考虑的单位”。在他看来,社会进步的运动,“是一个‘从身份到契约’的运动。”^②中国近代所发生的道德革命,正是这一过程在观念上的体现。反过来,道德革命又成为群己关系变革的先导和重要推动因素。

① [美]周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》,江苏人民出版社,1996年版,第492页。

② 参见[英]梅因:《古代法》,商务印书馆,1995年版,第72—97页。

近代道德革命一方面是对封建伦理的资产阶级批判,另一方面也是新型道德的构建。即以“公民”道德取代“奴隶道德”。近代启蒙思想对传统道德观念的批判和对新型道德的提倡,在理论上主要围绕着理欲、义利、公私及公德与私德等的关系问题而展开,并涉及到道德行为中的自觉与自愿问题。就其实质而言,也就是对道德领域的群己关系重新进行定位。

一、私欲与合群

理欲观是道德理论中的核心问题之一。与义利观一样,它实际上不过是群己关系在道德领域的展开形式。在中国传统哲学中,无论是理欲之辩或是义利之辩,讨论的都是道德与利益、社会整体利益与个人利益、公与私的关系问题。就思想史的实际来看,如果说,先秦及汉唐主要通过义利之辩来讨论上述问题。那么,在宋以后的讨论中,理欲之辩越来越占有了主要的地位。

理欲观所要解决和调整的,是人的生命欲求与普遍的道德规范之间的关系。前者与个体的生命存在相连,后者则代表着群体对个体的要求和约束。传统道德在整体主义的支配下,对“以理制欲”的过分强调乃至绝对化的理解,因而不可避免地带有某种禁欲主义的色彩。由此导致对人的生命存在的贬抑和否定。在中国传统思想中,对人的欲望的贬抑不仅仅来自儒家。儒、释、道三家从不同的角度表达了禁欲的主张和倾向。然而,欲望作为人的生命存在的组成部分,不仅无法否认,而且对其过分限制的观念,也会与人们实际的社会生活相冲突。东汉以后,附会道家思想而起的道教,通过全躯保命的长生术、房中术等等“贵生”之途,对人的感性方面给予了充分的关注。这对中国文化产生了重要的影响。就

世俗文化而言,这两种矛盾的现象同时并存:在高扬人的精神方面的同时却要抑制甚至泯灭人的精神自我,在对人的感性方面贬抑的同时,却使与人的肉体和感官享受相联系的技艺和设施——诸如养生术、烹饪术及服饰、园林、建筑等等得到了充分的发展。这一方面说明了中国文化的复杂性或一定意义上的多元性,另一方面更说明了统治阶级所推崇和宣扬的道德体系的虚伪性。

近代启蒙思想在道德领域对整体主义的冲击和批判,首先是从理欲观的突破开始的。正像西方学者们分析启蒙运动时指出的,将人性归结为自然性,并从中寻找为人的利己行为和自私行为进行道德辩护的基础,是西方启蒙运动实施的一种价值颠覆的基本策略。中国近代启蒙思想所进行的道德革命,与此是极为相似的。

近代以降,基于变革现实而引发的反省和西方近代思想的影响,进步思想家对人的私欲在生命存在中的意义有了新的理解。在龚自珍看来,“私”不仅存在于人心当中,而且也存在于天地日月乃至宇宙万物之中;“私”不仅有普遍性,而且具有永恒性;“自私”乃是天经地义、颠扑不破的真理。不仅如此,龚自珍还认为,人与禽的区别正在于“自私”与“大公无私”。他说:

禽之相交,径直何私?孰疏孰亲,一视无差。尚不知父子,何有朋友?若人则必有孰薄孰厚之气谊,因有过从游,相援相引,款曲燕私之事矣。今日大公无私,则人耶,则禽耶?^①

① 《论私》,《龚自珍全集》,上海古籍出版社,1975年版,第92页。

在他看来,只有禽才是无“私”的,人则知亲疏厚薄,故必有“私”。基于这种观点,他进而提出了“宥情”(即宽容情欲)的主张,排斥了宋明理学将“情”视为“人欲”而“去之”的说法。这种人性自私的观点,对维新派及其以后的思想家们产生了重要的影响。

康有为在《实理公法全书》中,以自由、平等、博爱的人为中心,论证了人的本性既存在于人与自然的统一、肉体与灵魂的统一之中,又存在于人与人的统一之中,人的“几何公理”主要有两条:一是“人类平等”;二是“人有自主之权”。由此而否定了尊卑贵贱的等级制度,并进而肯定和论证了功利主义思想。康有为吸取明清之际进步思想家肯定人欲的积极因素,明确提出了“去苦求乐”的自然人性论,公开反对“存理灭欲”的封建伦理。《大同书》指出,“普天之下,有生之徒,皆以求乐免苦而已,无他道矣。”这显然是对“存理灭欲”的道统的反叛。他指出,人总是“宜者受之,不宜者拒之”,这种“去苦求乐”的欲望,既是人类的共同本性,又是支配人们一切行为的普遍规律。他还认为,这种“去苦求乐”的欲望,正是历史发展的动力:“人们日益思求乐免苦之计,是为进化。”^①与传统道德将人的欲望作为恶的根源不同,康有为认为,所谓善恶,不仅不能离开人的生活欲望,而且取决于这种欲望是否能得到正当的发挥,能正当发挥的就是善,阻碍它发挥的就是恶。《大同书》罗列了人的诸种欲望,同时又把人的“求乐”的欲望分为两种:即“有形之乐”和“灵魂之乐”。前者即满足生理需求的对物质的欲望,后者是指使精神得到满足的欲望。在康有为看来,人的欲望是天然存在的因而是合理的,但又必须“以礼节之”。这里所谓“礼”,即道

^① 《大同书·癸部·第一章》,《大同书》,辽宁人民出版社,1994年版,第341页。

德。它与封建道德是不同的,是建立在资产阶级“合理利己主义”基础上的道德观念。其基本内涵是:人人有权满足自己的各种欲求,但不能侵犯他人满足欲望的正当权益和自由,不妨害群体的利益和正常的社会秩序。在肯定人的利、欲合理性的基础上,康有为十分强调合群,认为这是救国兴邦的关键。他指出:

夫挽世变在人才,成人才在学术,讲学术在合群,累合什百之群,不如累合千万之群,其成就尤速,转移尤巨也。^①

他分析了中国落后挨打的原因在于“不学”、“不群”：“吾中华地和欧洲，民众倍之，可谓庞大魁巨矣，而吞割于日本，盖散而不群、愚而不学之过也。今者思自保，在学之群之。”^②

严复接受西方近代关于人的本性是趋乐避苦、趋利避害的观点，以苦乐作为善恶的标准。他说：“然哉人道所为，皆背苦而趋乐。必有所乐，始名为善，彰彰明矣”。“乐者为善，苦者为恶，苦乐者所视以定善恶者也。”^③严复对亚当·斯密从经济角度提出的功利主义思想作了宣传和发挥，并论证了个体追求利益的正当性，认为社会利益基于个体利益。在他看来，人之初与动物几乎无甚差别，人生来并无不忍人之心，并无仁爱，但因为人为安利必须合群，为了进行生存斗争，必须组织社会，善于合群者即生存，不善于合群者即灭亡。

① 《上海强学会序》，《康有为全集》（二）上海古籍出版社，1990年版，第192页。

② 《上海强学会后序》，《康有为全集》（二）上海古籍出版社，1990年版，第195页。

③ 《天演论·新反按语》，《严复集》第五册，中华书局，1986年版，第1359页。

与严复差不多同时,梁启超也写了《乐利主义泰斗边沁之学说》,一方面对边沁的学说作了介绍,另一方面又用密尔的观点对其作了某种修正。在边沁看来,“个人利益是唯一现实的利益”^①,“社会是一种虚构的团体,由其被认作其成员的个人所组成。那么社会利益又是什么呢?——它就是组成社会之所有单个成员的利益之总和。”^②密尔强调个人利益与社会利益的统一,赞美人们的自我牺牲精神。在他看来,道德情感对人的行为有着重要的影响,有了这种情感,人们在行为时就会考虑全体成员的长远的利益,为此而牺牲个人的眼前的幸福。梁启超既肯定边沁对个人利益的重视,又吸取密尔主张个人利益与社会利益相统一的思想。同时,在他看来,合群是人的天性:“天生人而使之有求智之性也,有独立之性也,有合群之性也。”“人之所以贵于他物者,以其能群耳。使以一身孑然孤立于大地,则飞不如禽,走不如兽,人类翦灭亦即久矣。”^③他还指出:“道莫善于群,莫不善于独。独故塞,塞故愚,愚故弱;群故通,通故智,智故强。”^④

无论在理论上或是就历史来看,人首先都是一种生物性的存在。马克思曾经指出:“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”^⑤,人“具有自然力、生命力,这些力量作为天赋和

① 转引自《马克思恩格斯全集》第2卷,第170页。

② 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家有关人道主义人性言论选辑》,商务印书馆,1966年版,第583页。

③ 《新民说·论国家思想》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第16页。

④ 《变法通议·论学会》,《饮冰室合集·文集之一》,第31页,中华书局,1989年版。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷,第23页。

才能、作为欲望存在于人身上”^①，人的生命存在是与感性欲求相联系的，换言之，人的生物生命须以物质生活资料的消耗才能得以维持。人的生命存在的这种特点是功利原则得以确立的根基。从龚自珍提出“人皆有私”到维新派和革命派思想家对功利主义的译介和肯定，再到“五四”时期功利主义成为伦理思想的主流。实际上反映着功利原则逐步被确认为一个基本的价值原则的近代传统的形成过程。近代思想史表明，进步思想家大都是程度不同的主张功利主义的。功利主义不仅引起道德观念的巨大变革，而且对专制制度赖以存在的整个思想文化基础形成了冲击。正像有的研究者分析中国古代思想时指出的，“强调人的自然性、主张顺应自然性的一派，在政治思想上程度不同地表现出了对专制主义的批判和抗议；强调人的社会性、主张用人的社会性来抑制人的自然性的一派，在政治思想上倒向了君主专制主义的怀抱，成为专制主义的一根重要的理论支柱。”^②近代思想家通过对功利主义的宣扬，对人的自然欲求和利益的肯定，一方面批判了封建专制制度，另一方面，也为冲破以理学为代表的整体主义价值体系开辟了道路。

私欲与合群的关系在很大程度上即是欲望与理性的关系。欲望与理性都是人的生命活动的组成部分，理性是人区别于动物的特征，而欲望与人生总是相伴随的，理性与欲望的冲突，是人生之一大矛盾。理性之功能，就在于对欲望之节制。近代思想家认为，以追逐物欲为人生目的，决不可能得到真正的幸福。在他们看来，物质生活过于贫乏或是过于富足，皆不可谓之幸福。物质生活应

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第167页。

② 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，三联书店，1987年版，第51—52页。

当以人生之必须为限,若为物欲所驱使,身心为物所役,则人生便将处于奴隶的状态。以理制欲,才可能有幸福。

总之,近代启蒙思想对传统价值体系的一个重大突破,就在于对人的私欲肯定,在他们看来,私欲不仅本源于人性,而且也是合理的。这表现了对个体生命存在的关怀。同时,他们又强调了人的合群性的一面,认为“合群”也同样根源于人性,是个体得以生存、社会得以进化的基础。

二、利己与利群

与对私欲与合群的认识相联系,近代启蒙思想对道德思想中一对重要的概念——“利己”与“利群”进行了理论上的辨析,批判了封建道德的非功利主义倾向,特别是“五四”时期的进步思想家们揭露了正统儒家道义论的虚伪性和危害性。他们指出,以道义论为特征的封建道德一方面使得统治阶级非常虚伪,他们内心孜孜以求名利,外表却装得十分清高,道貌岸然,欺世盗名,另一方面也使大多数知识分子脱离实际,呆板迂腐,空谈天理性命。这是造成国家衰微和民族受辱的一个重要原因。

利己与利群的关系,在道德理论中主要也就是义利关系问题。这个问题实际上也是中国传统思想的中心话语之一。在以宗法等级制为基础的专制制度下,基本的价值原则是以重整体、轻个体为特征的整体主义,在道德上则必然表现为重义轻利的义利观。从人类历史来看,早期社会由于生存环境的险恶,生产力水平的低下,所以个人无法摆脱社会共同体而独立生活,维护社会共同体的存在和发展对于个人至关重要。在这种情况下,整体利益是至高无上的,与这种利益一致的行为被认为是善的,反之就是恶的。原

始社会中,个人的生存完全依赖于群体,个人利益完全融合在社会共同体的利益之中。或者说,从利益的角度看,个人与社会是合一的。因而在道德上,义与利也是完全统一的。随着私有制和阶级的出现,阶级之间利益的对抗和冲突使得道德领域义利冲突成为不可避免。在宗法制和君主专制的统治下,个人利益对于群体利益的关系,既依附又对立:个人没有独立自主的经济权利,更不允许发展个人利益去超越家族和国家的利益,从而形成了个人利益必须绝对服从和从属于家族、国家利益的要求。这种利益关系和要求反映在价值观上,就是道义至上,“正义不谋利”。对于统治阶级来说,将体现其特殊的阶级利益的道德原则和规范宣布为“义”,而将广大民众的正当欲求和利益视为与“义”对立的“利”,主张“以义制利”,这是最自然不过的事情。

实际上,在封建专制制度下,所谓“义”,既是虚假的,对个体来说,它也是外在的。整体主义原则要求个体对群体的奉献,却不考虑群体利益向个体的还原,这样一来,个体就变成了群体的手段,个体存在的价值就在于奉献自我,这实际上是借群体之名把个体置于奴隶的地位。在整体主义原则之下,抽象的外在的整体凌驾于个体之上,以压抑个体之欲望和牺牲个体之利益,目的是为了现实或保全整体之利益。其结果是事与愿违:由于个体本身无独立自主,从而得不到充分发展,个体人格的萎缩和生命力的被压抑,使得群体和社会之发展也失去了生机和活力。更为重要的是,与个体生命存在相联系的个性及利益要求是无法被消灭的,在整体主义的重压之下,它往往以非理性的形式存在于个体的心灵深处,一有机会,就会像地壳下的岩浆一样迸发出来,中国历史上频繁的社会动乱以及“一治一乱”的循环与此不无关系。

先秦儒家义利观的基本特征是“义以为上”的道义论。孔子的态度是“罕言利”^①，孟子则明言“何必曰利”^②，后儒之倡导“正其义不谋其利，明其道不计其功”^③以及“存天理灭人欲”等等的主张，更是这一倾向的鲜明标志。义在一定意义上就是群体之利的体现，以义制利的主张，所体现的正是群体原则。在正统儒家那里，义所代表的整体之利被提到了至上的地位，其结果就不仅仅是以义或道德规范来调整利益之争，而是以对义的推崇来贬斥利、特别是个体之利。

在中国传统思想中，也有着与儒家“重义轻利”价值取向不同的理论主张。杨朱一派就是典型的代表。杨朱的“贵己”之说，表现了人的个体价值的发现和对个体生存的关怀，但又将此引向了利己的原则。从注重个体价值的立场出发，杨朱将自我的利益提到了突出的位置，以至于“拔一毛而利天下，不为也”。这无疑是走向了与整体主义相对的另一极端。杨朱的观点招致了儒家的猛烈评判。在孟子看来，君乃整体之象征，杨朱讲“为我”，也就是“无君”，即否定了自我对社会的责任，其结果是导向自我中心主义。由于孟子及其以后正统儒家的批评，杨朱一派的观点在理论上始终未能发挥太大的影响，其所包含的重视个体价值和个体利益的合理因素也逐渐被湮灭。

儒家把“义”与“公”相连，将“利”与“私”挂钩，这样一来，义利关系也就变成了公私关系。荀子就曾提出“君子之能以公义胜私

① 《论语·子罕》。

② 《孟子·梁惠王》。

③ 《汉书·董仲舒传》。

欲也”^①。至二程，则明确提出“义与利只是个公与私也”^②。这种观点在宋明理学中具有相当的普遍性。近代思想家对私利与合群、利己与利群的讨论一方面与对人性的认识结合在一起，另一方面又是与近代“公”、“私”观念的变迁联系在一起的。就思想史而言，对“公”、“私”及其关系的辨析，是中国哲学中一个源远流长、经久不衰的话题。从《诗经》等典籍所反映的情况来看，上古时代以共同体关系为背景的观念系统中，“公”是与共同体及其首领相关的东西，与此相对的“私”则是指私人或私家。春秋时期，“公”与君主基本上还是一体，为“公”就是为君主。到战国时期，“公”与君主渐渐有所分离，“公”被视为国、社稷及统治者的共同利益和一般原则，如规章、法律、礼仪等等。而君主的个人行为、喜好等等被视为“私”。虽然也有把君主个人与国家及其法律等混为一谈，但大体上意识到了天下、国家、法律等等是公共的产物，而不能为君主或统治者私有。《管子》提出了“君不私国”^③的主张，而《吕氏春秋》则明言：“天下非一人之天下，天下人之天下”^④。把天下视为“公”，认为其不属于一个人之专有或私有，成了中国思想中一个重要的传统^⑤。与政治意义上的公私观念相联系，道德意义上的公私观念也发展起来。日本学者沟口雄三指出：“将私视为‘奸邪’的私，与此相对的是公平、公正的公，这样以道义的正反意义来看待

① 《荀子·修身》。

② 《河南陈氏遗书》卷十七。

③ 《管子·法法》。

④ 《吕氏春秋·贵公》。

⑤ 日本学者沟口雄三指出，从天下的角度，把皇帝、朝廷或国家视为一姓一家之私，与日本视国家、天皇为公的最高层次是非常不同的（参见沟口雄三：《中国与日本‘公私’观念之比较》，载《二十一世纪》1994年2月号）。

公私关系的看法,至少从战国末年至汉代已经形成。”^①他还认为,“中国的公私概念,在从共同体的公私到与朝廷、国家相关联的君、国的公私的发展完善过程中,大概是以道家思想为媒介,汲取了天之无私、不偏为分配的公平原理,以平分为公,以奸邪为私,即包含有公平、公正对偏颇、奸邪这样的道义上的正反含义。”^②应该说,这样的分析是有道理的。在宋明理学中,“公”“私”已不仅仅是指政治活动中的道德与不道德,而是泛化为普遍的道德观念,前者与天理相联系,后者则与人欲相联系。前者是指道德原则及规范,后者是指人们求名求利等等的欲念和行为。总之,在理学家眼里,宗法制度、纲常名教等等是“公”,个体的感性活动、物质欲求等等是“私”。宋明理学中,心学派虽然强调人的内在的“良知”,有高扬人的主观精神和主体性的意义。但是,心学在禁欲主义方面比理学派走得更远,对人的要求更为严格,它把公私完全对立起来,不仅要求人们在行动中大公无私、存公废私,而且从知行合一的角度对“狠斗私字一闪念”进行了系统的论证。这无疑是彻底的道德禁欲主义。

近代以来,“公”与“私”的冲突与矛盾有了新的特点。近代思想家在诊断中国贫弱的“病”因时,几乎都认为“私”是中国积弱的原因,而“公”是中国所缺乏的。严复、梁启超、梁漱溟、鲁迅、孙中山等人反复指出,中国人缺乏公共精神和团体意识,人各怀其私,没有凝聚力,一盘散沙,导致中国的落后挨打。在他们看来,为

① 〔日〕沟口雄三:《中国与日本‘公私’观念之比较》,载《二十一世纪》1994年2月号。

② 同上。

了国家和民族的复兴,必须树立起“公”的观念,放弃“私”的意识。另一方面,包括上述思想家在内的许多人,在不同的场合又都反对统治阶级对人的个体权利的剥夺,他们从功利主义立场出发,肯定了个人利益、个人私欲等等的合理性。这样一来,就使公私关系成为一种剪不断、理还乱的公案^①。

中国近代对义利、公私关系的讨论深受西方功利主义思想的影响。西方近代功利主义从自然人性论出发,认为人的本性是追求感官的快乐,利益是幸福和快乐的基础,因此,人的一切关系都不能离开甚至是完全从属于功利关系的,人就其天然倾向而言是利己的。同时,功利主义在其发展中又包含着利他的因素和主张群己和谐的倾向。密尔的思想是这方面的代表。密尔认为,幸福是道德的基础和本质,最大多数人的幸福则是道德原则的基础和标准。在他看来,整体利益是个人利益的集合,“世界利益是个人利益合成的”^②。每个人只有尽可能增大自己的利益和幸福,整体的利益和整体的幸福就会得到发展;每个人的天性中都有某种社会情感或良心,这种道德情感基于人们的社会联系、共同利益和相互需要而得以发展,社会的进步与人们的道德情感的完善是一致的并且是成正比的,因此利己与利他是可以统一的,群与己是可以

① 与公私问题的争论相关,在近代以来对传统文化的讨论中,一种观点认为中国传统文化缺少个人精神,是整体主义的;另一种观点认为,中国传统文化中没有团体精神,是极其个人主义的。另外,值得注意的是,梁漱溟既认为中国人缺乏团体生活,但又不归结为个人主义。事实上,这些一方面反映了中国传统中公私两个领域的混乱,另一方面反映了近代思想家对“公”“私”概念理解的片面性和不深刻性。在西方自由主义的思想系统中,“公”并不是指国家,而恰恰是与国家对立的、介于个体与国家之间的公共生活领域。中国近代启蒙思想对“公”的理解与此有相当大的区别。

② [英]密尔:《功用主义》,商务印书馆,1957年版,第20页。

和谐的。西方功利主义对个人利益的强调以及通过发展个人利益而实现共同利益发展的主张,无疑适应了近代中国知识分子急于改变国家的落后面貌,思考发奋图强之策的需要。

在义利之辩上,严复的基本观点是“义利合”。即认为道德上的善行与利己是一致的,人们求利的行为是合理的,但必须遵从道德规范,不违背社会公理。否则,人们“各奋其私,则其群将涣”^①。他所主张的“开明自营”,即是要求人们谋己之利,以不损他人之利为前提。实际上,也就是主张合理利己主义。

梁启超依据达尔文的“生存竞争”说,肯定人都是利己的,而利己心与利他心又是统一的,利他是利己的变相。在他看来,既然个人不能离开群体而单独存在,“故善能利己者,必先利其群,然后己之利亦从而进焉。……故真能爱己者,不得不推此心以爱家人爱国人,于是乎爱他之义生焉。”^②梁启超还指出:

群之于人也,国家之于国民也,其恩与父母同。盖无群无国,则吾财产性命无所托,智慧能力无所附,而此身将不可以一日立于天地,故报群报国之义务,有血气者,所同具也。^③

梁启超强调道德对于合群的重要性,在道德领域的群己关系上既强调个体的人格独立,又强调合群。他认为,“道德之立,所以利群

① 《原强·修订稿》,《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第18页。

② 《十种德性相反相成义》,《饮冰室合集·文集之五》,中华书局,1989年版,第49页。

③ 《新民说·论公德》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第14页。

也”，尽管各个民族的道德有种种的差异，但都是“以能固其群善其群进其群者为归”^①。在他看来，独立并不与合群对立，而是与依赖对立；自私才是与合群对立的。从功利主义出发，梁启超强调利己与利他的一致性。在他看来，爱他是利己的必然结果。因为人不能离开社会而存在，故必须以爱他为利己的手段。他在《新民说·论国家思想》中指出：“吾非敢望我同胞将所怀抱之利己主义铲除净尽，吾惟望其扩充此主义，巩固此主义，求如何而后能真利己，如何而能保己之利使永不失，则非养成国家思想而不能为功也。”^②梁启超肯定利己的伦理价值观念，是对“存天理，灭人欲”的传统礼教的否定，对中国传统的道义论价值体系形成了巨大的冲击，具有宣传资产阶级的个人主义和个性解放的启蒙意义。同时，由于梁启超又进一步把“利己”提升到“利群”和“保国保种”的高度，故又具有与西方启蒙思想不同的意义。

孙中山批评了卢梭关于人天生平等的说法，认为“天地间所生的东西，总没有相同的。既然都是不相同，自然不能够说是平等，自然界既没有平等，人类又怎么有平等呢？”^③为了要实现平等，必须发挥人性中互助、合作、服务、牺牲的道德力量，以补人类天生不平等的自然缺陷，特别是社会中的聪明才智之士，不仅要利己，而且要利人，这样，才能有群体的团结和进步。

总之，近代进步思想家们对义利、公私关系的讨论，包含着对

① 《新民说·论公德》，《饮冰室合集·专集之四》，中华书局，1989年版，第14页。

② 《新民说·论国家思想》，《饮冰室合集·专集之四》，中华书局，1989年版，第22页。

③ 《民权主义第三讲》，《孙中山选集》，人民出版社，1981年版，第725页。

整体主义的批评和反省。从理论上来看,整体主义作为一种调节群己关系的价值原则和道德原则,贯穿和体现在公私观和义利观上。公私关系和义利关系不仅与群己关系密切相关,而且从一定意义上说,它们不过是群己关系问题在道德领域的具体展开形式。近代启蒙思想在批判整体主义和构建新型道德关系时,对公私关系和义利关系的辨析,代表了对群己关系的新的思考和新的观念。

三、公德与私德

近代启蒙思想通过对私欲与合群、利己与利群问题的讨论,进一步提出了国民道德品质的培养问题。在这方面,公德与私德及其关系的辨析是一个重要的理论话题。

从理论上来看,公德与私德作为伦理学中的一对重要范畴,它所反映的,实际上是人际关系中个体与个体、个体与群体两种关系的区别与联系。与这两种关系相应,理论上有“人我之辩”与“群己之辩”的区别。但是,这两种关系既相互区别,又是密切联系在一起的。一般而言,“人我之辩”讨论的是个体与个体的关系,如果这种关系仅仅局限于私人领域(譬如家庭、朋友等私人关系),那么就是私德的适用范围。私德也就是属于私人空间内的行为规范。但是,并不是所有的个体间关系都靠私德来规范。事实上,私德只是调整个体间的特殊关系。一旦这种关系超出私人领域,或者说个体面对的不是与自己有特殊关系的“熟人”而是任何一个陌生人,即使是个体之间的关系,其实也属于公德的范围。反过来,“群己之辩”虽然讨论的是个体与群体乃至整个社会的关系,但是也包括着个体与其他人的关系,只不过这时个体把其他人都只看成是群体或社会的一员来看待。实际上,群体与社会并不是抽象的实体,

个体与群体及社会的关系总是要通过个体间的关系体现出来。如果说个体间在私人领域的行为规范是私德,那么个体间在公共领域的行为规范就是公德。

中国传统伦理的一个显著特征,就是私德与公德的混淆以及由此导致的公德私德化(即伦理学上所谓以特殊主义取代了普遍主义)。中国传统社会重视人伦,其实主要是私德而不是公德,这与中国传统社会是一个“熟人社会”相适应。在“人的依赖关系”条件下,并不存在真正意义上的公德——公德被私德化了。例如个人与国家之间的关系实际上被转化为君臣之间的私人关系。就文化背景而言,在西方,坚执抽象态度的结果导向了伦理上的普遍主义;而在中国,实用理性所导致的是伦理上的特殊主义^①。

在中国近代思想史中,梁启超通过中西伦理的比较对公德与私德问题进行了比较深入地探讨。在他看来,公德的重要性在于:“人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德以成立者也。”^②中国传统道德与西方的区别在于中国“私德居其九,而公德不及其一”^③。即私德发达,公德甚微。他指出,“公德”和“私德”分别对应的是团体的公共生活和私人的生活修养,“人人独善其身者谓之私德,人人相善其群者谓之公德”^④,前者是“一私人对一团体之事”,后者是“一私人对一私人之事”^⑤。在他看来,公德和私德都

① 关于这一点,请参见李泽厚、谢遐龄等学者的有关论著。

② 《新民说·论公德》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第12页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

是社会生活所必须的,“无私德则不能立,合无量数卑微虚伪残忍懦弱之人,无以为国也;无公德则不能团,虽有无量数束身廉谨之人,乃无以为国也。”^①但是,由于中国传统中只重视私德,结果造成社会公德的贫乏和国家思想的淡漠,难以形成一个具有强烈凝聚力的群体,使国人养成了散漫、自私、缺乏自我管理能力等等的落后品质。传统社会把伦理变成了私人之间的关系网,即使君臣一伦,也“全属两个私人感恩、效力之事”,根本不涉及个人对群体、对国家应尽的道德责任。因而不可能有真正的爱国主义和集体精神。梁启超的目光无疑是锐利的,他事实上看到了传统伦理架构下中国人道德状况的实相,“一方面缺乏人格的独立性,忽视自愿原则;另一方面,讲人的道德义务并不是个人对国家、对集体负责。而是看成应服从有恩于自己的个人,服从在上者。”^②梁启超还认识到:公德的缺乏,实际上又是与“国民之私德有大缺点”相联系的。离开了私德的培养,公德也无所依托。他说:

夫聚群盲不能成一离娄,聚群聋不能成一师旷,聚群怯不能成一乌获。故一私人而无所私有之德性,则群此百千万亿之私人,而必不能成公有之德性,其理至明也。^③

因此他在强调公德的同时,又指出:“是故欲铸国民,必以培养个人

① 《新民说·论公德》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第12页。

② 《冯契文集》第三卷,华东师大出版社,1996年版,第235页。
③ 《新民说·论私德》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第119页。

之私德为第一义，欲从事于铸国民者，必以自培养其个人之私德为第一义。”^①

梁启超对公德的强调一方面出于“保种救国”的危机感，另一方面他也从近代西方思想中也找到了根据和支持。被严复介绍到中国来的孟德斯鸠，就把个人与社会之间关系的原则作为公民的重要“德行”加以强调。孟德斯鸠指出：“共和国需要品德，君主国需要荣誉，而专制政体则需要恐怖。”^②在他看来，民主政体下个人最主要的品德，就是“热爱祖国与法律”，“这种爱要求人们不断地把公共的利益置于个人利益之上；它是一切私人品德的根源。私人的品德不过是以公共利益为重而已。”^③梁启超对公德与私德问题的讨论，无疑受到孟德斯鸠的影响。在《法理学大家孟德斯鸠之学说》等文中，梁启超对孟德斯鸠的学说作了介绍、评述，认为孟德斯鸠所讲的民主政体所需要的道德理念，也正是中国人所需要的。他认为，要建立新的政体，最重要的是争自由民权，争自由民权又必先使百姓具备自治能力，由自治发展为“群治”（合群），进而培养国民的公德和国家思想、权利义务观念。所谓“自治”，即“求一身之自治”，主要内容是克己守法，不侵犯他人之利益和自由。所谓“群治”，即“一群之治”，就是众人皆克己以奉法，使群体内各人之自由和利益得到保障。在公德的培养方面，梁启超特别强调国家思想的培养。在他看来，传统中国人只有笼统的“天下”观念，而无民族国家的概念，这在以民族国家为基本单位的现代世界的竞争

① 同上。

② 〔法〕孟德斯鸠：《论法的精神》，商务印书馆，1961年版，第26页。

③ 同上书，第34页。

中是极其不利的。

与梁启超对公德与私德的区分和辨析不同，章太炎强调公德与私德的联系与统一。在他看来，要进行革命，必须要有革命精神。这既是民族之大义，又是革命者必备的操守。针对有些革命者用“公德不逾闲，私德出入可也”来为自己的不道德行为进行辩解，他明确指出：“优于私德者必优于公德，薄于私德者必薄于公德。”^① 这表明他不同意当时梁启超等人对公德和私德所作的区分。在他看来，道德不应作大小公私之分，更不能将其对立起来。

近代进步思想对公德与私德的讨论，是与中国历史上一个十分矛盾的现象联系在一起的。这个现象就是：中国传统价值体系是以整体主义为特征的，它强调“群体本位”和“整体至上”，但鸦片战争及其以来的历史却表明中国人实际上处于一盘散沙的状态。一个大讲“公”的民族，何以是一个一盘散沙的民族？面对外侮的切肤之痛，进步思想家们不得不反省这个问题。“五四”时期，人们进一步认识到：西方民族的主导价值观念是“个人主义”，但他们却并不缺少公德和“公共精神”。相反，中国的家族主义提倡服从整体和限制个人，实际上却导致了人们的自私自利和国家的一盘散沙。陈独秀说：

我以为戕贼中国人公共心的不是个人主义，中国人的个人权利和社会公益，都做了家庭的牺牲品，‘各人自扫门前雪，不管他人瓦上霜’这两句话描写中国人家庭主义独盛，没有丝

^① 《革命之道德》，《章太炎文选》，上海远东出版社，1996年版，第188页。

毫公共心，真算十足了。”^①

历史证明，专制集权与一盘散沙这两极恰恰是以对方为前提条件的，整体主义与利己主义也是携手并进的，有时恰恰是结合在一起的^②。中国传统社会不存在近代意义上的个人主义，但并不缺乏小农的利己主义。小农的利己主义和一盘散沙与近代的个人主义不仅不构成实际的因果联系，而且属于完全不同的范畴。就此而言，陈独秀的见解是十分中肯的。实际上，在天命世界观的宰制之下，不可能发展起独立的人格，人的行为更多地受外在道德律令的强制，而一旦在这种强制有所不及时，他律的人格所产生的只能是利己主义。因此，中国传统文化与其说是重视公共利益，倒不如说是建立在家族联系之上的家庭利己主义。这种文化实际上造成了国人对公共事务的冷漠或者说“公共精神”的缺乏。中国传统文化中所孕育的个体人格，并不存在真正意义上的社会取向，所谓家族取向，终究不过是维护团体之私。家族主义就其实质而言是一种利己主义——即团体利己主义，它一方面扼杀了个体，另一方面又并不导向真正的集体主义，使个体一方面没有独立之人格，另一方面又不可能有关怀社会的公德。

《陈独秀文章选编》(上)，生活·读书·新知三联书店，1984年版，第315页。

② 在中国传统思想中，平均主义是一个显著的特征。实际上，平均主义不过是用集团外衣包裹着的个人主义的怪胎。它既满足了集团第一的观念，又使个体暗藏在集团的外衣下，悄悄实现了自己的目的。集团利己主义打的是集体的旗号，其实不过是个人的私利的集合。在整体主义占统治地位的条件下，个人利益的实现只能是以集团利己主义这种形式曲折地实现。

近代思想家对传统文化中公德与私德及其关系的以上看法,得到了后来以至当代学者的相当程度的认同。费孝通指出,中国人以“己”为中心,不是个人主义而是“自我主义”。“在个人主义下,一方面是平等观念,指在同一团体中各分子的地位相等,个人不能侵犯大家的权利;一方面是宪法观念,指团体不能抹煞个人,只能在个人所愿意交出的一部分权利上控制个人。这些观念须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里是没有这一套的,因为我们所有的是自我主义,一切价值以‘己’作为中心的主义。”^①他认为,中国传统社会的基础结构是一种“差序结构”,“在差序格局中,社会关系是逐渐从一个一个人推出去的,是私人联系的增加,社会范围是一根根私人联系所构成的网络,因之,我们传统社会里所有的道德也只在私人联系中发生意义。”^②

台湾学者李国鼎指出,中国传统文化只是在私德的意义上“强调五伦,忽略个人与社会大众的群己关系,使社会不能到达统合,因而国民成为‘一盘散沙’。”^③

金耀基分析指出,“中国人把‘己’、‘我’与‘私’等同起来,所以要‘克己’,要‘去我绝己’,实际上是挖掉了‘个人主义’的根苗。”因此中国人私己的倾向性决不是个人主义作怪。^④

韦政通分析指出,“一个以家族为中心的社会,其人生的目的,不外光宗耀祖,兴家立业,那么人生的努力,便只变成为

① 《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社,1998年版,第28页。

② 同上书,第30页。

③ 参见《人与人:伦理与公德》,中央文物供应社,1985年版。

④ 参见金耀基:《中国人的“公”、“私”观念》,载《开放时代》1999年第一期。

私而非为公,无从培养公德观念……中国人一向没有遵守纪律的习惯……中国人因重视家族情谊,所以凡事重情不重理……坏处是往往破坏了社会公理和道德观念。一个处处只讲人情的社会,是不公平的社会,也是不健全的社会,因人情常常会排斥是非。只有公理伸张、是非昭彰的社会,才能慢慢培养起公德观念来。”^①

值得注意的是,中国近代启蒙思想家在讨论公德与私德的关系时,也从理论上论证了人格独立自由与真正的道德之间的关系,从而在一定程度上涉及到道德行为的自觉与自愿问题。梁启超指出:“盖必有意志之自由,然后行为善恶之责任,始有所归,而不然者,吾生若器械然,其为善也有他力使之,其为恶也有他力使之,既非我所自为,则我亦何能任其责?”^②章太炎也认为,道德责任以意志自由为前提。他说:“盖以支那德教,虽各殊图,而根原所在,悉归于一,曰依自不依他耳。”^③在他看来,中国历史上的道德学说虽多有不同,但都有一个“依自不依他”的传统,都认为道德行为是人格独立、意志自由的活动。这种观点本身虽然大有疑问,但章太炎的目的并不在论证这种观点,而是为了论证“维持道德者,纯在自在,不在依他”^④,即为了强调道德行为与意志自由的关系。

李大钊和陈独秀一方面论证了道德行为的基础是自觉与自愿,另一方面也批判了权威主义对人的意志自由的剥夺。在李大

① 韦政通:《儒家与现代中国》,上海人民出版社,1990年版,第73—75页。

② 《饮冰室合集·文集之十二》,中华书局,1989年版,第83页。

③ 《答铁铮》,《章太炎学术史论集》,中国社会科学出版社,1997年版,第83页。

④ 同上书,第88页。

钊看来,权威主义所导致的结果,使本来有希望的青年“自沉于荒冢之内,自缚于偶像前,破坏其理想,暗郁其灵光”^①。因此他愤激地指出:“孔子生而吾华衰”^②。陈独秀指出,权威主义即“生死予夺,唯一人之意是从”,其结果必然是“人格丧失”^③。因此他极力强调自由意志在培养独立人格中的重要性。

就伦理学理论来看,真正的道德行为体现着道德主体的自由。自由作为一个伦理学范畴,是建立自律而非他律的合理的道德规范的基础,实现它,就是要造就具有独立人格和道德责任的人。传统礼治秩序不仅从外在的方面限制以至取消人的主体性和个性,而且以天命世界观和权威主义为工具从内在方面消解人的主体意识;前者剥夺了人的独立的权力,后者则剥夺了人的独立人格。正统派儒学相信道德可以通过教育来培养,圣人可以通过学习来造就。他们对道德行为的自觉有广泛而深入的探讨。但是,他们往往否定人的感性行为,贬低人的意志、情感、欲望,从理性统率意志、情感走到反功利主义与禁欲主义。这在理论上就是用自觉原则代替自愿原则,用理性来吞没、消弭人的感性欲求、情感和意志。在儒家看来,“义者宜也”,行义是人人可以自我把握的意志和行为的适当性(宜)。属自律性的道德实践,因此儒家坚信“人皆可以为尧舜”,做到“内圣外王”。儒家的理论实际上就是:首先通过论证每个人都具有养成道德和成为道德模范的可能性,都有一种道德上的自觉要求,然后提出每一个人应当以道德的自觉原则来协

① 《“晨钟”之使命》,《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第42页。

② 《民彝与政治》,《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第25页。

③ 参见《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年版,第25页。

调个人与社会的关系。从一定意义上讲,儒家也很重视个人在道德活动中的主体性。但这种重视的着眼点在于强调自觉原则,是要求每个人调动起道德上的自觉性,以服从整体。儒家极少谈到道德的自愿原则,这种理论上的取舍和偏向无疑有其历史的原因,它在维护群体关系方面也是有其合理性的。然而把个人完全消融在群体和社会关系之中,淹没在对道德责任的自觉当中,忽视个人意志的自由,其实际的社会效果是“天命”对人的宰制,是单纯“他律”所导致的虚伪。在理论上,其片面性也是显而易见的。

道德作为社会的行为规范,具有超越个体的客观性,代表着群体对个体的要求。然而,真正的道德行为并不只是对外在要求的恪守,而是把外在的规范转化为内在的良知,成为内在的命令。道德行为作为个体内在的自主意识的产物,不仅是自觉的行为,而且应当是自愿的行为。如果个体没有精神的自主和意志的自由,不能自我支配,就不可能有真正意义上的道德行为。自愿原则作为道德行为的一个本质属性,意味着真正的道德行为是与人格的自由联系在一起的。传统儒家的道德至上主义表面上非常重视个体的道德自律,但从根本上否认道德主体的意志自由,以“天理”及其具体化或具体内容的三纲五常等等强制性规范约束人们,因而实质上强调的是道德的他律。其结果是自我的沦丧和群体的僵化。先秦儒家也十分强调“志”,但他们所强调的意志不过是贯彻某个伦理原则的意志,实际上也就是要克制自己的意志——使其与“礼”或纲常伦纪保持一致。正如许多研究者早已指出的:传统儒家的道德就个体层面而言,还能保持其自主自律的性质,一旦泛化为天理,推广于群体,自律也就转化为他律。于是,它不是为伪善所纠缠,就是让人落入盲从的窠臼,这不仅与道德无缘,而且对于

真正的道德来说,是一种致命的伤害。整体主义支配下的道德对于个体来说基本上是在外的,个体人格的缺乏,必导致对偶像的崇拜,“纲常大义,无所逃于天地之间”之类的绝对主义和独断论,是造成人格枯萎和自由意志缺乏的原因所在。在天理的重压之下,个体实际上并无选择之自由,因而个体也就不能对自己的行为负责。有人指责“中国人既无意志自由也没有道德自律”,这种说法虽过于极端,但并不是毫无所见。就性格特征而言,由于整体主义对个体权利的剥夺、个体价值的贬低,使个体不可能有完整的自我人格,个人既无自我决定、自我选择之权利,也就不可能有自我负责之义务。这种性格所产生的,只能是对政治的冷漠——“各人自扫门前雪”,和对权威的盲从,这是极有利于专制统治的。

总之,整体主义道德观实际上剥夺了个人道德选择的权利和机会,将道德行为变为强制性的行为,这在实质上是取消了道德。从历史来看,在整体主义被强调到极端时,往往也是个人的道德感最低的时候。由于忽视道德活动的自愿原则,传统道德规范实际上变成了束缚个体的精神绳索。强制要求人们遵从这些规范,必然与人们的实际生活相冲突,其结果是要么牺牲人的个性,使人成为工具性的存在,要么导致普遍的虚伪,造成分裂型、两面型的人格,使“伪道学”、“伪君子”现象泛滥。马克思指出,“道德的基础是人类精神的自律,而宗教的基础则是人类精神的他律。”^①道德就其实质而言,是与个体的选择和责任联系在一起的。基于选择和责任,个体才能将道德原则内化为内心的信念和意志,使行为因自觉和自愿而成为道德性的。冯契先生在进行中西道德的比较时指

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,第15页。

出：“原罪说的前提是意志自由，而性善说强调的是人的理性认识，人要认识天命，自觉地服从天命，意志就降到次要的地位。缺乏意志自由观念，与中国人难以进入近代是有关系的。”^①近代启蒙思想对传统道德理论的批判，对道德问题上自觉原则与自愿原则及其关系的思考，是对整体主义道德观进行反省的一个重要方面。

^① 《冯契文集》第三卷，华东师大出版社，1997年版，第148页。

第三章 群己关系与民主自由

中国近代群己观变革的一个重要内容和体现,就是突破了长期以来以君主为群体之代表、靠君主来维系群体秩序的专制王权思想,而代之以人民为国家主人、依民主制度来保障群体秩序的近代观念。以“自由”为核心的“民主”、“平等”、“人权”等具有现代性的价值理念,给传统的“群己之辩”注入了新的理论内容和时代内涵。个人的公民权利和政治自由在中国近代不仅成为进步思想所追求的一种理念和价值,而且随着社会变革的深入和西方政治哲学及社会思想的输入和传播,这一问题被具体化为对个体与社会及国家之间的权利和义务关系的讨论。同时,由于中国近代社会民族危机的巨大压力,个人自由与国家自由之关系及取舍,成为了思想家们普遍关注的一个中心问题。

第一节 民主:群体结构的新设计

一、社会转型与群己观变革

现代社会理论研究表明,人类社会在摆脱中世纪、走向近代化(现代化)的过程中,面临着一场全面而深刻的社会转型。群己关系作为社会关系的一种基本形式,既是社会转型过程中需要变革的重要内容,同时它的变革状况又是社会转型程度的重要标志。

在前近代社会中,与以自然经济为基础的社会结构相联系,个体尚未从群体的襁褓中独立出来,因而并不具有真正意义上的个体地位和个体权利。同时,传统社会由于社会整合的需要,往往强调共同体结构的整体要求和整体利益(实际上大多数情况下不过是以共同体名义出现的特殊集团的特殊利益),强化个体的服从意识,限制个体自由的空间,从而造成社会结构体系(整体)对个体的吞噬、对人的发展和人性的严重摧残。走向现代化的一个基本要求,就是独立的个体地位和个体权利的确立。这就使得个体与群体的关系问题突出出来,要求给予新的解释。

群己关系作为社会关系的一种基本形式,其内部包含着政治、经济、伦理等等不同方面的内容。其中社会结构体系特别是政治制度不仅与群己关系存在着内在的关联,而且在一定意义上可以视为群己关系在制度层面的具体体现。前近代社会中的专制政体,一方面以整体主义为其合法性的依据(君主为“群体”、“公”等等的象征和代表),另一方面它本身就是整体主义的体现(这种体制下个体只有被控制和服从的义务而没有独立的地位和权利)。就人类历史发展的过程而言,专制制度的存在无疑有其合理性或根据。在自然经济的条件下,人们相互之间的经济交往和社会交往极不发达,社会关系十分狭隘,基本上是一种以人身依附关系为基础的自上而下的统治和服从的线性关系,同这种经济条件和社会状态相适应的只能是专制政治。在中国分散的小农经济条件下,社会的主体成分是为数众多的农民,他们虽然有着共同的利益和社会地位,但由于彼此隔离和交往的狭隘性,很难形成统一的全国性的政治组织来代表和实现自己的利益。正像马克思所说的:“他们不能代表自己,一定要别人来代表他们。他们的代表一定要

同时是他们的主宰,是高高站在他们上面的权威,是不受限制的政府权力,这种权力保护他们不受其他阶级侵犯,并从上面赐给他们雨水和阳光。”^①就整个人类历史来看,专制制度其所以成为绝大多数封建国家的组织形式,正是适应这种历史的需要而产生的。在专制政体之下,一方面是分散的没有任何权利的农民,另一方面是高高在上的拥有无限权力的专制君主。前者所以匍匐在后者的脚下,不仅仅是由于后者掌握着以暴力为后盾的国家机器,而且由于后者及其所代表的国家(即朝代国家,有别于近代形成的民族国家)往往被前者视为自身生存和利益的保证及整个群体的象征。

中国古代社会进入文明时代以后,在经济形态方面是以农耕业为主体的自然经济,其最初形式是殷商到西周的土地国有的自然经济,这种经济形式保留了远古时代公社成员在土地上共同耕耘收获的特征,所不同的是土地不再属于公社而属于国家。然而,无论是公社所有制的自然经济还是国家所有制的自然经济,在财产关系上的共同特征是不存在个人所有。单个人对公社或国家来说是无法独立的。如果说在公社制下个人依赖集体而生存,那么在私有制下个人则不得不依赖于专制君主。专制君主以共同体之父的身份而存在,实际上他是财产的最高的和唯一的所有者。东周以降,随着土地私有化的出现及其发展,以往那种集体生产的自然经济便过渡到了以家庭为单位的个体生产的自然经济,千千万万个进行个体生产的家庭,是支撑秦汉以后大一统国家的社会基础。与这种高度分散的自然经济相适应的,只能是政治上的高度集权。作为社会存在基础的自然经济的高度分散,与作为国家政

① 《马克思恩格斯选集》第一卷,第 693 页。

体的君主专制统治的高度集中,构成了中国古代社会的基本结构。

中国近代以来的历史,也就是社会转型的历史。在欧洲,封建社会价值体系的主要特征是专制王权思想与基督教神学的结合。基督教神学虽然一方面为专制统治提供了支持和论证,但另一方面它所主张的在上帝面前人人平等的观念又包含着孕育和催生出近代的民主思想的可能性。近代民主发源于欧洲,无疑与此大有关系。另外,西方近代通过宗教改革所培育的新的伦理精神,也为其实现社会转型提供了精神动力。西方社会的转型及其发展,对中国近代社会转型来说,无疑具有某种示范效应。但中国近代社会转型与西方国家的社会转型却存在明显的差异。这种差异不仅表现在它是后发性和被动性的,而且更为重要的是:中国近代开始的社会转型不仅仅是从农业文明向工业文明、从专制制度向民主制度的转变,它同时带来了中国由独立国向半殖民地、由封建生产方式向半资本主义经济的转变。中国近代社会转型的这种特点,对中国近代群己关系以及群己观念的变化产生了重要的影响,使得无论是群己关系的变革或是群己观念的变革都不同于西方,表现为明显的复杂性和不彻底性。

就社会条件而言,在中国,一方面,专制制度的历史十分漫长。在西方古代历史上,曾经有过雅典式的民主制度。即使在中世纪,也有过某些范围较小的城邦共和制。与此不同,自殷周以来,中国就实行的是君主专制制度(这里是广义的,即政体意义上的专制制度,狭义的专制制度即封建的专制制度大致形成于战国时期)。商周是以氏族为基础的以分封为形式的君主专制,春秋时期官僚行政君主专制开始萌芽,战国时期形成了区域性官僚行政君主专制,到秦汉成为统一的中央集权的君主专制。当近代思想家受西方民

主思想影响而对专制制度怀疑和批判时,专制制度在中国已存在了数千年之久,从某种意义上说,专制皇权思想早已深入人心,成为中国走向近代民主的一个巨大的精神阻力。

另一方面,中国古代由于没有形成统一的全民性宗教,因而价值体系与西方有着显著的差异^①。在中国历史上,除了某些封建王朝在某些时期主要采用法家和道家思想为统治术以外,主要凭借的是具有浓厚人文色彩的儒家思想。在作为官方意识形态和传统价值体系主干的儒家思想中,固然不乏重民、爱民、利民、惠民、恤民以及民为邦本等等的主张和理论,但这些主张和理论的着眼点并不是以民为目的,而是作为维护王权的一种手段。儒家思想中甚至也包括了相当的限制和约束君主的思想(如天下观念、道统观念、天人感应说等等),但在总体上,这些思想又是对君主地位的肯定和维护。在经学化的儒学理论体系中,君主具有至高无上的地位:他不仅是政治治乱的决定力量,而且能参天地大化,是调节人与自然关系的中枢;他体现着天理之必然,同时也是认识的最高权威和裁决者。在这种王权至上理论的支配下,尽管先秦非儒学派及后来的“异端邪说”中有着不绝如缕的非君主甚至反君主思想,但充其量只是儒学主调下的一种不和谐音而已。鸦片战争之后,由于民族危机引发的变革社会的要求以及西学东渐的影响,近

^① 有人分析指出,中国古代价值体系是以“共存意识”为基础的,区别于以“分存意识”为特征的西方文化,后者必然导致宗教意识的发达,它客观上需要一个超越的“上帝”来关怀个体的生命并维系群体的和谐。相反,“在共存意识流行的社会里,占统治地位的是以理性为基础的政治哲学。它所关注的是现实世界里生存斗争中的人群关系,宗教与此是格格不入的。”(参见严耀中:《中国宗教与生存哲学》,学林出版社,1996年版,第8页。)

代民主思想才开始在中国萌生和发展起来。

近代民主就其一般涵义而言,既指国家主权属于人民,又指国家由人民治理;既是一种国家制度,又是一种政治理念——即国家之设立是为了人民这样一个理念。在西方自由主义理论的发展中,个人与国家的关系可以说是其围绕的一条主线。在这个问题上,整体主义和个人主义代表了对此问题的两种极端的看法。前者把国家视为唯一真实的存在,认为个体只有在国家中才能获得生存及其意义;后者则视个体为社会权利等等的真实主体,国家等社会组织不过是实现个体权利的形式和工具。就中国古代思想而言,墨子、韩非比较接近于前者,老庄比较接近于后者。先秦儒家的观点与此略有不同,其特点是试图跳出个人与国家二元对立的思考,把这种关系转化为个体与个体之间的特殊关系,即以血缘关系为根基的宗法人伦来解释和规范个人与国家之间的关系。随着儒学上升为官方哲学,这种思想对中国封建社会的社会结构产生了广泛的影响。正如现代社会学研究者所说的,中国传统社会结构是以父子关系为主轴来构造的^①,即把家庭关系扩大到整个社会特别是国家的组织形式中。在家庭组织范围之内,个体与个体的关系是父与子,在政府范围内则是君与臣,应用在父子关系中的一套规则,同样适应于君臣关系。经过此转化以后,个人与国家的关系,也就转变为孝与忠的问题。诚如李大钊指出的:“君臣关系的‘忠’,完全是父子关系的‘孝’的放大体,因为君主专制制度完全

^① 详情请参见林安梧:《儒学与中国传统社会之哲学省察》,学林出版社,1998年版。

是父权中心的大家族制度的发达体。”^①中国传统社会架构的这种特征,是普遍王权(Universal Kingship)能够存在并长期维持的一个重要原因。

与普遍王权相联系,忠君成为中国封建社会最重要的价值理念和行为规范。“忠”所要求的,是臣下对君主的绝对服从关系。这是专制一统条件下王权的至上性、绝对性、唯一性在观念上的体现。同时,忠君观念与“大一统”的观念之间存在着内在的关联。统治者大力提倡和推行“大一统”的观念,是通过强调全国上下群体利益的一致性,来维护已成的天下一统的局面。受这种观念的熏陶,同时更重要的是由于属于同一民族的人们在一定层次和范围内的利益上的相关性,使得大一统被视为历史的常规。“无论是知识分子或是庶民百姓,都以天下一统为乐,以江山分裂为忧。维护统一成了民族大义,分裂割据成了国耻民忧。于是,为了维护天下一统这个最大的群体利益,人们不惜牺牲一己之生命。”^②事实上,忠君观念正是由于凭借与大一统思想的结合而被提升到不仅是对君王“尽忠”,而且同时也是对群体“行义”的层次。这种观念经过历代士大夫的论证和统治者的强化教育,已成为一种普遍的群体意识。就社会基础而言,小农经济的分散和生产力水平的低下,面对自然灾害和外侵内乱,只能依赖于专制集权的统治,依赖于绝对的皇权来建立群体共存的秩序,以抵御外族入侵和维护内部的安定团结。在这种条件下,君实际上被视为群体之代表和

① 《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第246页。

② 李宗桂:《略论董仲舒的天人思想及其文化史意义》,载复旦大学历史系编:《儒家思想与未来社会》,上海人民出版社,1991年版。

群体秩序之象征。历史上中国百姓在王朝衰微时揭竿而起的反君行为和所谓“太平盛世”时的尊君以及外族入侵时的“忠君报国”，从两个相反的方向说明了这一点。“仁君”应当受到拥戴和遵从，因为他是群体利益（公）之代表；暴君因为“失德”而应当“失位”，因为他已不能再作为群体之代表与群体秩序之象征。

中国近代民主思想的形成，从一定意义上说就是从摆脱普遍王权的观念到确立人民主权观念的过程。这一过程首先是从对专制制度的怀疑和批判开始的。从理论上说，“专制制度，即决定权集中于一个人的政体，是民主的对立面。”^①中国近代民主思想的形成和发展，一方面上承古代以来批判专制制度的异端思想特别是明清之际的启蒙思想，另一方面则主要是在接受和消化西方近代民主思想的过程中实现的。著名历史学家陈旭麓先生指出：“‘五四’以前的几十年中，对中国思想界影响最大的有两论，一是进化论，一是民约论。前者以生存竞争的理论适应了救亡图存、反对帝国主义的需要；后者以天赋人权的观念适应了要求平等、反对封建专制主义的需要……而阐发民主思想的民约论更富时代性和战斗性，因为从世界范围来说，所谓近代史，就是资本主义取代封建主义的历史，就是民主政治取代君主专制的历史。”^②如果说在中国近代民主思想的形成中，进化论主要是通过其所包含的进步、竞争等观念对民主思想起了刺激和诱发的作用，那么，以民约论为代表的西方民主思想则为其提供了直接的思想资源和精神营养。

① 〔美〕科恩：《论民主》，商务印书馆，1988年版，第123页。

② 参见熊月之著《中国近代民主思想史·序》，上海人民出版社，1986年版，第1页。

中国近代启蒙思想正是在吸取这些思想的进步内容和战斗精神的基础上,通过对专制制度以及依附于它的封建专制思想的批判来形成和阐发他们的民主思想和民主观念的。

中国近代民主思想经历了几个依次递进的发展阶段。19世纪70年代,由于民族资本主义的一定程度的发展,伴随传教士对西方民主思想和民主制度的介绍的活跃、出使人员的增加以及对外国了解的加深,早期改良派如王韬、郑观应等人开始提出了君主立宪的要求。甲午战争以后,出于巨大的民族危机感,在西方资产阶级政治思想的影响下,维新派思想家进一步提出了比较系统的具有近代意义的“民权”说,实现了对传统的“民本”思想的初步超越。“民本”思想在历史上虽有积极的意义,但它基本上是属于皇权主义观念范围内的东西,或者至少是作为皇权主义的侧翼而存在的。它的基本点是站在维护皇权的立场对统治者的行为有所规范和约束,所体现的是“德政”和“仁政”的观念。而近代的民主观念与此有着根本的不同,它的核心是人民是国家的主人这一理念。前者所提供的理念图式是:君主作为治者是国家之主体,而人民作为被治者只是客体,国家之治理应当是为民(for the people);后者所代表的理念图式是:人民是国家的主体(主人),国家之治理应当由民(by the people)。这两种不同的理念图式分别对应着两种不同的国家形态:前者对应的是“家天下”的“朝代国家”,后者对应的则是近代意义上的“民族国家”。中国近代从民本思想向民主思想的过渡,正是中国社会需要从“朝代国家”向“民族国家”转换这一客观趋势的观念体现。

从中国社会运行的逻辑和历史来看,中国近代的社会转型是以传统社会的封闭状态的被打破为起点的。虽然古代中国与外邦

有过相当的经济、文化等方面的交流,但总体而言,它是一个封闭型的社会,一直按照自身的惯性轨迹运行着。鸦片战争打破了中国社会运行的原有轨迹,使其被卷入了世界近代化(现代化)的潮流。对中国而言,近代化虽然是后发的、被动的,就其起点来看甚至是被迫的过程,这一过程使中国人付出了巨大的痛苦和代价,但就其客观的社会后果来说,它毕竟引发了中国近代的社会变革和社会转型。向现代化的运动,或者说,由传统社会向现代化的过渡,必然导致传统社会结构的裂变和思想价值体系的剧烈冲突。在社会经济和政治层面,走向现代化所要求的个体的独立地位与传统社会的人身依附形成了尖锐的冲突。在思想文化上,与现代化相联系的西方个人主义对个体权利、利益、特性的重视以及个体的独立、自由、平等的强调与传统儒学突出人伦关系、限制和消解个体的价值取向形成了尖锐的冲突。换言之,传统儒学的价值体系不仅与近代(现代)的政治、经济体制形成碍格,而且与契约、人权、自由等等现代观念体系相冲突。从历史实际看,当近代因民族救亡而引发的社会变革要求已十分强烈的时候,传统的以儒学为核心的价值体系还在顽固地为其所依附的“政统”提供着支持。因此,中国近代的社会转型要完成对传统社会的结构体系特别是政治制度的变革,必须首先或者至少是在对政治制度变革的同时要实现传统价值体系的变革。这种变革的核心也就是以民主思想和民主观念取代专制王权观念和权威主义思想。从群己关系的角度来看,就是要突破长期以来以君主为群体之代表、靠君主来维系群体秩序的专制王权思想,而代之以人民为国家主人、依民主制度来保障群体秩序的近代观念。

二、群己观念的变革与民主思想的进程

中国近代社会转型过程中民主思想的形成与群己观念变革同步发生的事实,说明二者存在一定的关联。从理论上说,专制王权思想是整体主义在政治领域的具体体现,近代民主思想对专制王权的批判和对民权、人权的论证,本身就意味着群己观的巨大变革。反过来,群己关系问题因其涉及历史观、价值观等等不同的领域,这些领域的观念变革,又对民主政治思想的发展起着重要的影响。从中国近代民主思想形成和发展的具体过程中,我们可以看出其间的这种内在关联和相互影响。

中国近代民主思想无疑包含着多方面的内容,但其围绕的核心,就是“人民的权利”。展开来讲,也就是要解决王权与民权、人权的权利关系,就是要以能保障人民权利的民主制度取代剥夺人民权利的专制制度。从思想史的角度来看,中国近代民主思想的发展过程,实际上表现为“民主”这一近代观念的不断深化过程。

就文字而言,“民主”一词在中国是古已有之的。但它并不具有现代的涵义,而且可以说与现代民主的涵义正好相反。《尚书》中就有“天惟时求民主”之说,实际上是指“为民之主”,即君主。它所体现的正是后来在封建社会中家喻户晓的一个观念——“为民作主”。这与近代民主(democracy)的涵义大相径庭。在西文中,据考证,“民主”最早出现于希洛德的《历史》一书,其涵义为“人民”和“权利”两种意义的结合,即“人民的权利”。在英文中,“民主”与“民权”都源于 democracy 一个词。在日文中,民权是西文“民主”的另一种翻译。在中国,不仅古代“民主”不含有“人民的权利”之意,就是到了近代,“民主”与“民权”二者也是含义有别,人们对其

态度也颇不同。不仅早期改良派中的郑观应、王韬等人倡民权而反民主,就是康有为、严复、黄遵宪等人也都是反对使用“民主”这个词的。梁启超在戊戌政变以后,还指出,“民权与民主二者,其训诂绝异。”^①在他看来,“民主”一词不仅会引起混乱,而且本身也是有害的,应当用“民权”来代替“民主”。这种情况所反映的,不仅仅是翻译上的词语选择问题,而是包含着深刻的观念差异。正像有的研究者指出的:“当时,‘民权’被理解为‘人民的权力’,‘民主’被理解为‘人民作主’,即人民统治国家。这样,‘民主’便更为明白地表现出人民主权不可转让、不可分割的激进色彩,而与君权直接对立起来。‘民权’则比较含糊,可以解释为‘人民的全部权力’,也可以解释为‘人民的部分权力’。作为前一种解释时,它与‘民主’同义。作为后一种解释时,它就可以被理解为在不推翻君权的前提下,给人民以部分的权力。这样,它就被认为既有反对君权的一面,又有与君权并存的一面,它的反对君权的锋芒就不那么咄咄逼人,而可以与君权共处共存了。”^②改良派之拒斥“民主”一词,反映了他们在政治思想上的两面性和妥协性。在新文化运动时期,人们虽也常常用“人权”来替代或表示“民主”,但与改良派对“民主”一词的态度已有根本的不同。特别是到了“五四”时期,进步思想家们公开举起“德先生”(democracy)的大旗,表现了彻底的反封建的精神。

在维新派思想家中,谭嗣同的思想是最为激进的。他在民权思想方面虽远不及严复和梁启超系统,但他对民权思想的贡献是

① 《爱国论》,《饮冰室合集·文集之三》,中华书局,1989年版,第76页。

② 熊月之:《中国近代民主思想史》,上海人民出版社,1986年版,第13—14页。

不可低估的。他的突出特点是对君权的严厉批判。谭嗣同愤怒地指出：“两千年来之政，秦政也，皆大盗也；两千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿；为乡愿工媚大盗。”^①他不仅以“仁——通——平等”的理论批判了“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”的三纲之说，而且对与“君为臣纲”相联系的“忠君”思想进行了批判。在他看来，民为国之本，报国就是为民，离开民而谈“忠”，将忠君当做爱国，实际上是“本末倒置”^②。他还指出，忠于暴虐之君不仅是愚忠，而且是助暴害民。他说：

君为独夫民贼，而犹以忠事之，是辅虐也，是助纣也……

三代以下之忠臣，其不为辅桀助纣者几希！^③

在谭嗣同的观念里，国与民是一体的，国与君则是两回事，因此他要求以“为民”取代“忠君”，认为要爱国但不可忠君。这些都具有鲜明的近代资产阶级民主思想的属性。他对三纲的批判不仅超过了他之前反专制主义的进步思想家，而且也超过了他同时代的梁启超、严复等人。他不仅仅揭露专制制度的危害，而且试图基于近代民主思想对其进行理论上的清算。他指出：

生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能自治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，民择君

① 《仁学·二十九》，《谭嗣同全集》，中华书局，1981年版，第337页。

② 参见《谭嗣同全集》，第339—340页。

《仁学·三十二》，《谭嗣同全集》，中华书局，1981年版，第340页。

也。夫曰共举之，则其分际又非甚远于民，而不下侔于民也。夫曰共举之，则因有民而后有君；君末也，民本也。天下无有因末而累及本者，矣岂可因君而累及民哉？夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也，臣也者，助民办事者也。^①

这里所表达的思想，已超出了民本思想的范畴，包含着近代民主思想的内容。

无论是谭嗣同，还是严复和梁启超，对君权的批判首先都把矛头对准了汉唐以来官学化的儒家所宣扬的君权思想。韩愈在《原道》曾对君、臣、民的关系提供了经典性的论证。他说：

君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者出粟米麻丝，作皿器通财货以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝、作皿器通财货以事其上，则诛。

这里表达的是，人民只有“事其上”的义务，而无丝毫权利可言。严复在《辟韩》中对韩愈这种将古代圣王神圣化，从而为专制帝王辩护和论证的思想进行了批判，认为韩愈只“知有一人而不知有亿兆”^②。在批判的基础上，对君臣关系、君民关系作出了新的解释。他说：

① 《仁学·三十一》，《谭嗣同全集》，中华书局，1981年版，第339页。

② 《辟韩》，《严复集》第一册，中华书局，1986年版，第34页。

民者出粟米麻丝作皿器通财货以相为生养者也,其有相欺相夺而不能自治也,故出什一之赋而置之君,使之作为刑政甲兵以除强梗,备其祸患。然而君不能独治也,于是为之臣,使之行其令,事其事。是四顾民不出什一是赋,则莫能为之君;君不能为民锄其强梗,防其祸患则废……^①

在民权思想方面,严复是改良派中对西方思想有较深入了解的人物之一。他不仅从理论上论证了民权思想的合理性,而且通过翻译《法意》等著作,从法的角度对民权作了较详细的分析。他不同意孟德斯鸠建立在“理性”基础上的自然法理论,而是认同密尔等人所主张的法为国家法的主张。认为法乃国家之禁令,是强制性和后天性的。但国家之法不应该限制人民的自由特别是思想言论自由,如果承认有思想言论犯罪并加以惩处,就难免陷于专制。

与严复相比,梁启超的民权思想是较为系统的。针对韩愈对君权的论证,梁启超指出:“君之与民,同为群中之一人,因而治夫一群之中所以然之理,所常行之事,使其群合而不离,萃而不涣。”^②这里包含着从群己角度对君民关系的新的理解。他说:“西方之言曰:人人有自主之权。何谓自主之权?各尽其所当为之事,各得其所应有之利,公莫大焉,如此则天下平矣。”^③他认为,由于专制统治的禁锢,中国民众“故见自封,少见多怪,曾不知天地有所

《辟韩》,《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第33页。

② 《饮冰室合集·文集之二》,中华书局,1989年版,第4页。

③ 《饮冰室合集·文集之一》,中华书局,1989年版,第99页。

谓民权二字”^①。针对康有为“但当开民智，不当兴民权”的主张，梁启超质问到：“夫不兴民权，则民智乌可得开哉？”^②在《中国积弱溯源论》中，他愤怒地指出：中国历史上完全颠倒了国家与国民之关系，把君主看得至高无上，而不知道国家的主人实际上是一国之人民。他说：

盖我国民所以沉埋于十八层地狱，而至今不获天日者，皆由此等邪说，成为义理，播毒种于人心也。数千年之民贼，既攘国家为己之产业，絜国民为己之奴隶，曾无所于忤，反得援大义以文饰之，以助其凶焰，遂使一国之民，不得不转而自居于奴隶，性奴隶之性而行奴隶之行。^③

他认为，数千年来专制制度借以行世的各种政制和举措，无不以敌视和奴化人民为目的。他把统治者奴化和钳制人民之术概括为四种：驯之之术；脾之之术；役之之术；监之之术。所谓驯之之术，即指严重窒息士人思想的科举制度、考据学风和理学空谈这一整套的封建意识形态；所谓脾之之术，是指统治者利用爵位、赏赐、利禄作为引诱的手段，使臣僚卑躬屈膝，在权力的台阶上跋涉和倾轧；所谓役之之术，是指统治者驾驭群臣、维持统治机器运转的权术；所谓监之之术，是指统治者设置官府、军队，制定法律，以之作为防范和镇压人民的手段。^④

① 《爱国论》，《饮冰室合集·文集之三》，中华书局，1989年版，第76页。

② 丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年版，第236页。

③ 《饮冰室合集·文集之五》，中华书局，1989年版，第17页。

④ 参见《饮冰室合集·文集之五》，中华书局，1989年版，第28—34页。

梁启超还对“民权”的涵义作了种种界说。其主要点是：第一，“民权”不等于“民主”：“夫民权与民主二者，其训诂绝异”^①。所异者在于：行民主必以推倒专制、废君权为前提，而兴民权则无损于君权。第二，中国的民权与西方的天赋人权不尽相同，后者非专指政治而言。第三，儒学的仁政思想与民权思想不是一回事。为阐明民权思想，他提出了四对新的概念：（1）国民与奴隶。他把享有民主权利的立宪国的人民称为“国民”，无民主权利的专制国的人民称为“奴隶”；（2）朝廷与国家。他指出：“国家者，全国人之公产也；朝廷者，一姓之私业也。……有国家而后有朝廷，国家能变置朝廷，朝廷不能吐纳国家。”^②（3）国民与国家。“国也者，积民而成，国家之主人为谁？即一国国民是也。”^③人民是国家主人，君主是人民公仆。（4）权利与义务。他认为，国民有无权利思想，对于国家的安危关系极大，而儒教的最大的缺点，“在专为君说法，而不为民说法”，在这种思想的统治下，人民只有义务而无权利^④。梁启超对民权问题的分析论证，大大推进了改良派民权思想的影响，促进了人们对人权、民主问题的思考和认识。以至于他的《新民说》被视为“第三等级的人权宣言书”^⑤。

由于历史条件的限制，维新派思想家尚不敢大胆地提倡“民

① 《饮冰室合集·文集之三》，中华书局，1989年版，第76页。

② 《中国积弱溯源论》，《饮冰室合集·文集之五》，中华书局，1989年版，第16页。

③ 同上。

④ 参见熊月之：《中国近代民主思想史》，上海人民出版社，1986年版，第334—336页。

⑤ 何干之：《中国启蒙运动史》，《何干之文集》第二卷，北京出版社，1993年版，第45页。

主”和“人权”观念,只是借助于与“君权”相对的“民权”概念来曲折地表达他们对西方民主制度以及这种制度下个人所享有的自由权利的向往。改良派所提出的民权、国权等等观念,与君权存在着千丝万缕的联系。这一点使得中国近代的民权思想在反封建方面不够彻底。严复和梁启超实际上都主张在君权、民权之间搞折衷调和。改良派之主张保留君主,除了当时现实历史条件的限制外,无疑在认识上受到传统思想文化特别是儒、墨两家“立君为民”说的影响。

与维新派不同,以孙中山、章太炎等人为代表的革命派思想家不仅在理论上提出了更为明确的“民权”观念,而且主张通过对君权的彻底否定来实现民权,建立民主共和的国家政体。在孙中山看来,人类历史经过了洪荒时代、神权时代、君权时代而进入了民权时代,与此相应,社会和国家的权力也由神权、君权进化到了民权阶段。民权是人民和君主相争取得胜利后获得的,它通过制定宪法而得以体现,并得到保证。因此,“民权不是天生出来的,是时势和潮流所造就出来的。”^①在孙中山的三民主义理论中,民权主义居于核心的地位。民权主义的基本问题就是将中国持续数千年的君主专制改造成为资产阶级的民主政治,民权主义的精神实质就是肯定“中华民国主权属全体国民”。这不仅体现在孙中山的一系列著作中,而且在辛亥革命后制定的《中华民国临时约法》中得到了具体的体现。

中国近代思想史表明,改良派和革命派这两个主要的资产阶级派别在政治主张上虽然表现为“改良—君主立宪”与“革命—民

^① 《民权主义第一讲》,《孙中山选集》,人民出版社,1956年版,第703页。

主共和”两种社会改造途径和目标的分歧。但总体而言,改良主义者并不否认民主共和的优越性。只是在他们看来,民主共和的条件并未成熟,历史的发展不可逾越阶段。从最终的目标来说,他们与革命派并无根本性的区别,都是主张在中国实行资本主义的政治经济制度,只是在步骤和手段上有不同的主张。就价值理念而言,他们都认为要兴民权,限制君权,直到最终剥夺君权。

应该看到,中国近代的“民权”思想虽然是以西方资产阶级的“天赋人权”说为蓝本的,但与西方近代偏重个体的人权理论有明显的差异。西方的人权概念在最初提出时,就是指个人权利。文艺复兴以来的资产阶级启蒙思想家正是在这一意义上“天赋人权”说的。人人生而平等,人人有天赋的或者说天生就有的权利,这是启蒙思想家信奉和宣扬的一个基本理念。西方文化特别是哲学中的原子论传统对近代启蒙思想宣扬个人的价值和生存权利、主张以个人为基础来构造社会和社会关系,显然能提供一种“支援意识”。而中国传统文化中的整体主义在近代虽然受到了冲击,许多思想家对此都保持着反省的意识,但他们当中的许多人又往往难以摆脱这种影响。同时,中国近代启蒙思想由于民族救亡的急迫性,不可能像西方那样,重在强调个人的解放,从“个人主义”、“天赋人权”、“平等自由”等等概念的讨论进入到对私有制、民主政体、法制原则等等的论证;中国近代改良派和革命派思想家的理论视点和价值倾向更多地是偏向“集体人权”即民族救亡这方面的。这是由当时中国社会所处的历史条件决定的。他们的人权思想的突出特点是强调中华民族的集体人权——即国家主权,反对帝国主义列强对中华民族的生存、独立和发展权利的剥夺。而对个体的权利特别是个人的政治自由、平等及财产权等等有所忽视。实际

上,仅仅从所使用的术语来看,就可以反映出这一点。“民权”在语义上自然也包括人民的个体之权利,但在“五四”前大部分思想家的具体语境中,它主要是指与君权相对的作为整体的人民之权利。“五四”前后,“人权”一词才开始广泛流行,这不仅仅是用语的转换,而是包含着深刻的思想差异。

中国近代人权思想首先以“民权”理论的形式出现,反映了人们对西方人权思想的接受无法超出历史条件的限制,同时又包含着自觉的改造和选择。孙中山的民权思想鲜明地体现了这一特点。在孙中山对民权的解释中,民权即“民众之主权”,它也就是“人民的政治力量”,主要是指人民干预政治的群体力量,而不是个人的政治自由权利。其重心是在群体而不在个人,是在群体力量的凝聚而不是个人权利的张扬。对孙中山来说,对民权的倡导目的在于使广大民众成为一种群体的制约力量,从而有效地保障共和制度的确立。因此他不愿承认个人自由的地位,在对群体力量的追求中缺乏对个人自由权利的明晰肯定。然而,离开了个人权利的充分发挥,民主政治所需要的民众的自主性与能动性就无法落实,民主政治也必然是残缺不全的。这正是孙中山及其同时期的思想家们所忽略了的方面。

新文化运动和“五四”时期,以民权思想为形式的民主思想有了新的发展。在戊戌维新和辛亥革命时期,进步思想家的主要精力和着眼点是放在制度层面的变革上,而以《新青年》为代表的新文化运动的思想家们的努力,则在于彻底变革封建主义的传统文化,建立新的文化价值体系,因而这一时期的新思想具有更深层的启蒙意义。新文化运动时期,进步思想家们已不再是在与君权相对的意义上笼统地谈论民权,而是具体化为个体或个人之权利。

陈独秀将人权与科学归为西方现代性的两大基石。在他看来,人权是现代西方个人主义的根本,一切伦理、道德、政治、法律,以及社会和国家之目的,皆在拥护个人之自由权利与幸福。个人之自由权利,载诸于宪章,国法不得而剥夺之,此即人人平等享有的“人权”。近代西方循“国本在民”之理,国家全力保障人民之权利,文明进步由此日新月异。故“保障人权,其今日立国之神髓也欤”。高一涵将剥夺人权与保障人权,视为古今国家观念的根本差异。他指出,国家为人民而设,国家权利以人民权利为基础。自由人格,全为祈求权利之阶梯,而权利则为谋达人生归宿之凭借^①。李大钊亦指出,自由为人类生存必须之要求,无自由则无生存之价值。国人欲为幸福的立宪国民,当求宪法以保障其充分的自由权利^②。“五四”时期思想启蒙的中心任务是反对家族制度及其伦理关系,为个体的独立地位提供论证。因此“人权”是“五四”时期的中心话语之一,当时“人权”观念的提出,突出了个体的地位和权利问题,修正了辛亥革命的领导者特别是孙中山忽视个人人权的倾向。

总之,在中国近代,人权概念的形成和发展过程本身就体现着群己观念变革的实际进程。近代进步思想家在对民主政治的论证和追求过程中,对人权问题给予了相当的重视。无论是改良派以“民权”来曲折地表达它,或是“五四”时期它被树为明确的思想旗帜,它都首先是针对君权或专制王权而言的,同时又是针对帝国主

① 高一涵:《近世国家观念与古相异之概略》,新青年 1 卷 2 号。

② 参见《宪法与思想自由》,《李大钊文选》,上海远东出版社,1995 年版,第 62 页。

义对中华民族主权的侵略而言的。换言之,他们既关注于要从帝国主义的压迫下争取中华民族的集体的人权,又注意到要从专制主义的压迫下争取个体的人权。特别是“五四”时期的进步思想家们已认识到:要真正挽救民族于危亡,必须首先建立国内的民主政治,必须对不合理的社会关系和价值体系进行改造。在他们看来,民主政治要求人人自由、平等,而传统制度下的尊卑贵贱、人身依附、个人效忠等等与民主决不相容。要实现民主,首先必须以“天赋人权”为第一义,必须打破专制制度及依附于它的传统价值体系,使个体得到解放。所有这些,都反映出近代以来群己观念的深刻变革及其所具有的鲜明的时代特征。

三、民主制度与群己关系的重建

合理的群己关系应该是以个体权利为基础的群体和谐。而这,是要靠制度来保障并通过制度来体现的。近代进步思想家们已程度不同地认识到,近代的宪政制度是合理的群己关系的保证和体现,它构成了群己关系的基本框架。受进化论思潮的影响,在他们的思想深处包含着这样一种共识:原有的制度已不能有效地将民众组织起来以适应近代以民族国家为单位进行的生存竞争。因此,他们不仅仅是向民众传播民主的思想和观念,而且试图通过制度的变革来使民主成为现实。

在早期改良派中,尽管“中体西用”是其基本的价值原则和思考问题的方式,但他们已认识到,传统的君主政体不仅有缺陷,而且已与世界潮流和历史的进展不相适应。为此,他们提出了“君民共主”的新观念,主张设立议院,实行君主立宪。郑观应在《易言·论议政》中比较了中西政治制度的优劣,提出了“上效三代之遗风,

下仿泰西之良法”，即实行君主立宪的主张。在《盛世危言》中则明确指出：“故欲行公法，莫要于张国势；欲张国势，莫要于得民心；欲得民心，莫要于通下情；欲通下情，莫要于设议院”^①。王韬在《重民》一文中介绍和比较了西方出现过的“君主之国”、“民主之国”、“君民共主之国”（即君主立宪）三种政体，认为其各有利弊，而以“君民共主”为最优。他说：

君为主，则必尧、舜之君在上，而后可久安长治；民为主，则法制多纷更，心志难专一，究其极，不无流弊。唯君民共治，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮，都俞吁犹有中国三代以上之遗意焉。^②

无论是郑观应、王韬，还是早期改良派的其他人物，都认为要救国家于贫弱，必须实行君主立宪。唯有君主立宪，才能上下相通、君民一心，国家也才能强盛。

早期改良派提出的君主立宪思想，在维新派思想家那里得到了新的发展。康有为通过改造公羊三世说提出了进化论的历史观，并以此为理论基础阐发了他的变法维新思想。他认为必须改革专制政体，抑君权，伸民权，实行君民共治。其途径就是要设立议院。在他看来，由于当时中国民智未开，故必须先开民智，设集议院，然后逐步向国家议会过渡。与康有为相比，严复的思想要深刻得多。他不仅明确提出了“民主”的概念，而且认为西方的社会

^① 《盛世危言·议院》。

《□园文录外编》，中华书局，1959年版，第22—23页。

制度是“以自由为体，以民主为用”。受西方民主思想的影响，他认为自由作为人的权利是不可缺乏的。而要讲自由，不可不讲平等，有平等才会有自由之权，有了自由之权才能实现民主。他指出，国家乃民众之公产，民众是国家的主人，但中国的实际情况是君贵民轻，君有权而民无权。只有实行君主立宪，中国才能由弱变强。而要实行君主立宪，首要的是“鼓民力”、“开民智”、“新民德”，提高中国人的素质，使人人能够自主自立。

与康有为、严复相比较，梁启超的政治思想更突出地强调民权，这使他经常得出相当激进的结论。在梁启超看来，民权是宪政的基础，而宪政可以保障民权：“宪法与民权，二者不可分离，此实不易之理，而万国所经验而得之也。”^①他认为：19世纪是民权的世纪，开放民权已成为历史的潮流，法国大革命和日本明治维新之所以能使国家富强起来，都因为它争得了并保证了民权，而中国自秦汉以来，历代封建帝王都把国家视为自己的私产，实行专制独裁，其结果是：君权日尊，国威日损。因此，只有兴民权，才能救中国。他把民权与国权联系起来，认为国家内部人民的地位与国家在世界上的地位是紧密联系在一起的：“欲使吾国之国权与他国之国权平等，必先使吾国民在我国享有之权利与他国人民在彼国所享之权利相平等。”^②而要实现这一点，必须采用西方的民主制度来治理国家。梁启超认为，“以群术治群，群乃成；以独术治群，群乃败。”^③所谓“独术”，即王权制度，所谓“群术”，即民主制度。他指

① 《饮冰室合集·文集之五》，中华书局，1989年版，第3页。

② 《新民说·论权利思想》，《饮冰室合集·文集之四》，中华书局，1989年版，第46页。

③ 《说群序》，《饮冰室合集·文集之二》，中华书局，1989年版，第3页。

出,“君主者何,私而已矣;民主者何,公而已矣”,泰西行民主,善群术,故国家兴旺发达。梁启超还认识到,要实行民主制度,必须使国家走上法治主义的轨道。他指出:“法治主义是今日救时之唯一主义”^①,法治是强国的普遍而有效的工具,法治国就是“一国之人各有权,一国之人之权各有限之谓也。”^②即人们的权利与义务关系是由法律规定的。在他看来,法是国家的意志,“国家之行为何,行政是已,国家之意志何,立法是已。”^③国家只有通过立法,才能表达自己的意志,维护国家与民众的利益,并使社会不断走向文明:“文明之根源有定者何?其法律愈繁备而愈公者,则愈文明;愈简陋而愈私者,则愈野番而已。”^④梁启超还认为,“法治主义,在中国古代政治学说里头,也是最有组织的最有特色的,而且是较为合理的。当时在政治上发生好些影响。秦国所以强盛确是靠它。”^⑤他称法家的法治主义为“干涉主义”。在国家制度方面,他盛赞孟德斯鸠的分权学说,认为是“千古不朽”的“创见”^⑥。在立法权、司法权、行政权三者中,他强调,立法权最为重要,故争取民权“必以争立法权为第一义”^⑦。

与维新派的君主立宪不同,资产阶级革命派明确提出了民主

① 《饮冰室合集·文集之十五》,中华书局,1989年版,第69页。

② 《饮冰室合集·文集之十一》,中华书局,1989年版,第57页。

③ 《饮冰室合集·文集之九》,中华书局,1989年版,第102页。

④ 《饮冰室合集·文集之一》,中华书局,1989年版,第94页。

⑤ 《饮冰室合集·文集之五十》,中华书局,1989年版,第216页。

⑥ 《法理学大家孟德斯鸠之学说》,《饮冰室合集·文集之十三》,中华书局,1989年版,第18页。

⑦ 《新民说·论权利思想》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第37页。

立宪或共和立宪的思想。孙中山最早提出了建立民主共和国的方案并试图通过有组织的革命将其实行。在对革命后要建立的共和国的设计上,孙中山吸收了孟德斯鸠关于三权分立的思想,参照了美国式的民主制度,同时,又对它们作了一定的修正。他提出在立法、司法、行政三权之外,另加考试权、监察权,即实行“五权分立”。在思想理论上,他明确提出了要把“治权”和“政权”加以区分。前者即“人民的统治权”(People's Sovereign Power),后者即“政府的统治权”(Governmental Administrative Power)。在他看来,人民只要掌握了选举、罢免、创制、复决四权以控制政府,政府就不会独裁;而政府拥有行政、立法、司法、考试、监察五个独立治权就可以很好地发挥作用,担负起治理国家事务的职责。

章太炎的政治主张虽多有矛盾,但对民主的追求和对专制制度的批判无疑是其思想的主流。他虽然赞成民主共和政体,但却反对代议制,主张直接民权,要求建立没有常设议会的民选总统制。这表现出他试图以直接民权救治资本主义代议制弊病的设想。然而,他却由此滑向了肯定专制政体的一边。甚至认为代议制民主对民之危害甚于专制政体。章太炎思想的这种转向,无疑有复杂的原因,其中卢梭思想的某些方面起了很大的影响。卢梭从激进的民主思想出发,驳斥了代议制民主的想法。在他看来,代议制政府下的公民只有在选举期间才是自由的;一旦选举结束,他们就回到了奴役状态。他认为,只有直接的、人人参与的民主才是唯一可行的,其他任何政府形式都是对人类的侮辱,代议制政府往往是最坏的政府形式。章太炎也认为代议制民主存在种种的弊端,不仅不符合中国的国情,而且是极其虚伪的。据此,他主张不设议院,推行直接民权,认为这样可以避免多数人受制于少数人的

状况,保证平等的实现。

总之,中国近代的宪政思想尽管内容和观点不尽一致,但都包含着一个共同的精神倾向,这就是:国家之治理,群体秩序之维持,须以法治为原则。事实上,如果说“民权”思想代表着思想家们对民主认识的理念层次,那么,“宪政”及“法治”思想则代表着他们对民主认识的操作层面。前者是一种价值原则的认定,后者则是对这种价值原则如何落实的设计。前者属于“道”,后者属于“术”,二者是不可分割的。

对法治的追求,或者说,对法治观念的认同,是群己观念变革的一个极为重要的方面。对于传统的中国人来说,个人的法律权利观念是完全陌生的。中国传统社会的基本单位是家族或家庭,而不是个人,个人依附于家族,家族又隶属于国家,个体不可能有独立的法律地位,他只是以家族的成员和皇帝的臣民的身份简单地隶属于政治权力。而国家的政治权力不仅是至高无上的,而且是天经地义地不受限制的,法律不过是实施和维系这种权力的工具而已,因此它不可能是个人权利的保障。恰恰相反,它与个人的权利处于对立之中。因而,在民众的头脑中,根本缺少以法律保护自己权益的观念,更多的是对法律的恐惧和憎恶。传统儒家从“德治”思想出发,认为国家的目的主要是支持和维护道德,借此才能维护整个文化和社会的秩序,以使天下和谐太平。而要达到这一目标,首先要求统治阶层必须有道德。在近代进步思想家看来,民主是对一种平等的社会关系的肯定,如果不能以法律和制度的形式固定下来,就只能是空话。无论是早期改良派、维新派还是革命派的思想家们,尽管他们的政治主张不同,立场也有差异,但都强调国家的治理要遵循法治的原则。在他们的思想中,已经或多或

少地包含着这样的意识：民主依靠法制来实现，而法制既是自由的保障，同时又靠人民之政治自由来维持。就此而言，他们的思想中，包含了相当的现代性因素。对于近代观念而言，个人自由是与个人的权利相联系的，而后者又是依靠法律才能保证的，如果只靠道德的自由作为民主制度的基础，则民主制度永无建立之日。

就历史实际而言，中国近代民主的形成过程从一定意义上说就是从礼治到法治，从道德与政治合一到道德与政治分离的过程。近代进步思想家们对建立西方式的法律制度并以之治理国家寄予热望，也提出了很多具体的设计。但他们对民主政治特别是“法治”概念的理解带有很大的局限性。事实上，建立法律制度以及依法而治只具有工具的意义。而法治的涵义并不限于建立法律制度，也不仅仅是指依法而治。法治的本义是“法的统治”或“法律主治”(the rule of law)，与“依法治国”(the rule by law)区别是明显的。前者以人权为基础，是为了维护人的自由和尊严，保障人的基本权利的架构；后者则强调的是法作为政治统治之工具的意义。事实上，后者在不同的政体甚至暴政下也可以很好地实行。如果法制不以维护人的自由和权利为目的，很可能会成为暴政的工具。西方启蒙思想借助于“自然法”的观念，所宣扬的法治思想的主旨是保护个人的权利与自由，要求限制政府的权利。与西方启蒙思想相比，中国近代启蒙思想对此问题的认识是很不深刻的。这也从一个侧面反映出中国近代启蒙思想在如何建立和维护合理的群己关系问题上与西方近代思想有相当的差异和差距。

第二节 自由：个体权利及其边界

民主的实质在于保障人民享有自由,没有自由的民主,不可能是真正的民主。自由作为政治范畴,是民主理论的内核和基础。西方近代民主是建立在个体自由的基础上,也是个体自由的集中体现。中国近代进步思想家们在传播启蒙思想、进行中西文化的比较过程中,对以儒家为代表的传统政治文化进行了批判和反省,对公民的政治自由问题进行了积极的探索,对国家自由与个体自由的关系提出了各自不同的主张。

一、传统政治文化与自由观念

在汉语系统中,“自由”一词早已有之。《汉书·五行志》中就已出现“自由”的用词,汉代郑玄注《周礼》时就有“去止不敢自由”之说。到宋代以后,“自由”已成为流行俗语,出现在许多诗词及其他文体的作品之中^①。但是,就思想内容而言,中国传统中的“自由”思想与西方文化中的“自由”观念特别是近代意义上的自由概念有很大的差别。

据考证,在西文中,“自由”(liberty)一词是14世纪末出现的,它源于古拉丁文 libertat;“自由”的另一个词是 freedom,源于古英格兰文,在12世纪就已出现。这两个词具有大体一致的涵义,即指从某种束缚中解放出来。在英语语境中,这两个词尽管有一

^① 如柳宗元有“春风无限潇湘意,欲采苹花不自由”句(见《柳河东集》第42卷);汤显祖有“轮时盼节想中秋,人到中秋不自由”句(见《牡丹亭》第二十出)。

致的涵义,但又有细微的差别:liberty 更多的是指实际生活世界中的自由,在近代主要是指社会政治生活中的自由,“而 freedom 则比较偏向精神方面,如我们所说的认识论、伦理学中的自由,以及审美活动中的自由,总之 freedom 可以说是哲学性的自由。”^①

一般认为,在中国古代非儒学派特别是道家思想中包含了一定的自由思想。然而,古代道家思想中的自由实际上是一种消极的、无所作为的自由——即取消意志以后的自由。《庄子》所代表的自由,实际上是一种心境或主观的愿望。儒家与道家不同,强调人的自由在于道德的修养才能达到。但是,它实际上是把人消融在人伦关系之中,因而其“从心所欲不逾矩”的境界,实际上是自我否定性的,是真正的自由的丧失。在礼治秩序中,没有个人,不讲个人之权利,是以消解个体求得群体之和谐。因而儒道两家的所谓自由与近代民主政治中的“自由即权利”毫无关涉。就连被称为“最后一个儒家”的梁漱溟也不得不承认:“在以个人为本位之西洋社会,到处活跃着权利观念。反之,到处活跃着义务观念之中国,其个人几乎没有地位。此时个人失没于伦理之中,殆将永不被发现。自由之主体且不立,自由其如何得立?”^②事实上,正像有的研究者已指出的,在中国的传统思想中,从未有“诸自由即诸权利”的“自由”一意的了解,更未有此种自由的享受。因此要把握自由的意义,特别是判定中国传统文化中有无自由思想,必须将传统儒道两家所说的“意志自由”、“道德自由”和近代所提倡的政治法律意义下的自由严格区分开。就近代观念来看,人民的自由与人民的

① 参见高瑞泉:《中国现代精神传统》,东方出版中心,1999年版,第200页注20。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社,1987年版,第259页。

权利不可分；享有一分权利，即享用一分自由。这种自由纯是属于政治领域，是获得政治法律制度保证的。缺乏制度保证的自由，都不是真自由。从这一意义上说，中国古代并不具有真正的自由思想，或者至少自由思想是极为欠缺的。

在中国近代思想家中，严复对此问题有相当清醒的意识。严复认为，西方的其他思想观念或许都可以在中国传统文化中找到相近或相似的说法，唯独自由的观念，在中国可以说是完全空白的。严复指出：“中文自由，常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义。”^①这实际上揭露了以儒学为主体的中国传统思想对个体自由的拒斥。在自由与民主的关系上，严复比当时其他许多人更深刻，在他看来，“民主”还不是西方资本主义的根本，“民主”不过是“自由”在政治上的一种表现，“自由”才是“体”，“民主”不过仍是“用”，“自由”才是资本主义的实质。因此，自由的思想正是中国封建社会所最为害怕和反对的。他说：

夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具赋畀，得自由者，乃为全受，故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道，其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。^②

^① 《严复集》第一册，中华书局，1986年版，第132页。

^② 《论世变之亟》，《严复集》第一册，中华书局，1986年版，第2—3页。

甚至到晚年时期,尽管严复的思想已转向保守,但他在理论上仍然认为:“故今日之治,莫贵乎崇尚自由。自由,则物各得其自致,而天择之用存其最宜,太平之盛可不期而自至”^①。

严复所谈的“自由”,实际上包括了言论自由、人人平等、人身不受侵犯、财产不受侵犯以及尚贤、隆民、以“公”治天下等内容。严复指出,自由与中国古代所谓恕及挈矩之道只有表面的相似,但实质不同。前者强调的是待人接物中的认同,后者突出的是认同之中的自主与个性。换言之,自由不仅仅是追求普遍与共同之原则,而在于这种追求中要“存我”或“权在我者”,即有自主性这一前提。他说:“自由者,各尽其天赋之能事,而自承功过者也。……故言自由,则不可以不明平等,平等然后有自主之权,于以治一群之事者,谓之民主。”^②这可以看做是他的“自由”概念的一个具体说明。严复认为,人民之所以不自由,是因为以往的社会颠倒了主人与奴仆的关系。在他看来,君臣关系“盖出于不得已也”,人民是国家的主人,皇帝等不过是“通国之奴隶”。这一看法,打破了自古以来“一君一万民”的解释图式,将其顺序颠倒了过来。

梁启超对政治自由作了具体的辨析。他指出,“政治上自由者,人民对于政府保其自由也……民族上之自由者,本国对于外国而保其自由也。”^③他批判了专制制度对人的自由的压制,并借用西方思想表达了对自由的看重。他说:

① 《〔老子〕评语》,《严复集》,第四册,中华书局,1986年版,第1082页。

② 《严复集》,第一册,中华书局,1986年版,第118页。

③ 《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第40页。

卢梭曰,保持己之自由权,是人生一大责任也。凡号称为人,则不可不尽此责任。盖自由权之为物,非仅如铠冑之属,藉以蔽身,可以任意自披之而自脱也。若脱自由权而弃之,则是我弃我而不自有云尔。何也?自由者凡百权理之本也,凡百责任之原也。责任固不可弃,权理亦不可捐,而况其本原之自由权哉。^①

1900年,围绕“自由”之涵义,梁启超与其师康有为发生了一场争论。康有为对自由主义深恶痛绝,要求梁启超放弃自由主义。康有为认为,自由主义所提倡的自由,不符合中国的国情,因而应当加以拒斥。而梁启超则认为:“言自由者无他,不过使之得全其为人之资格而已,广而论之,即不受三纲五常之压制而已;不受古人之约束而已。”在他看来,自由是“权利之表征”^②,权利是自由之“内涵”,权利和生命是人生所具的两大要件,“二者缺一,时乃非人。”^③他指出:

中国数千年之腐化,其祸极于今日,推其大原,必皆自奴隶性来,不除此性,中国万不能立于世纪万国之间。而自由云者,正使人知其本性,而不受钳制于他人。今日非施此药,万不能愈此病。^④

《卢梭学案》,《饮冰室合集·文集之六》,中华书局,1989年版,第101页。

② 《饮冰室合集·文集之五》,中华书局,1989年版,第45页。

③ 同上。

丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年版,第235页。

在他看来,要根除奴隶性,首要的是兴民权。梁启超还认为,自由有不同的涵义,“有真自由,有伪自由;有全自由,有偏自由;有文明之自由,有野蛮之自由”^①,如果不能对自由的真义有所了解,就有可能演成“自由之祸”,并且这种祸患“将烈于洪水猛兽矣”。^②他对自由的界说是:“人人自由,而以不侵人之自由为界。”^③在他看来,这种自由才是“文明之自由”,而那种“侵他人之自由,侵团体之自由”的自由乃是“野蛮之自由”,这种“野蛮的自由”是“文明自由之蠹贼也。”^④同时,“自由云者,团体之自由,非个人之自由也。”^⑤只有确保团体之自由,个人之自由才有基础。他反对把个人自由放在团体自由之上,更反对把自由理解为个人欲望的随意放纵。他反复强调:自由是有限度和有节制的,超过限度,就会妨碍他人和团体之自由,因而也就不可能有真正的自由了。

梁启超认为,要使人民获得自由,一方面要兴民权,建立能保障民权的立宪制度;另一方面要“新民”,即开民智、兴民力、新民德。故梁启超的批判一方面针对着专制制度,另一方面则针对着国民性中的负面和弱点。他认为,国民中存在的劣根性也是中国积弱积贫的原因之一。在《中国积弱溯源论》中他把这些劣根性概

① 《新民说·论自由》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第40页。

② 《十种德性相反相成义》,《饮冰室合集·文集之五》,中华书局,1989年版,第46页。

③ 《新民说·论自由》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第44页。

④ 同上。

⑤ 同上。

括为：奴性；愚昧；为我；好伪；怯懦；无动。在《论中国国民之品格》一文中，又将其归纳为四个方面，即：爱国心之薄弱；独立性之柔脆；公共性的缺乏；自治力的欠缺^①。如果说，这些主要着眼于批判，那么，《新民说》则从建设性的方面对国民性的改造进行了比较系统的论析。

中国古代缺乏自由思想，中国人缺乏自由，这在近代不仅仅为严复和梁启超所揭示，而且也是相当多的进步思想家们的共同看法（即使在当代相当多的中国传统文化研究者中也基本上是一种共识）。然而，中国近代以来也有相当多的思想家不仅肯定中国人有着相当的自由，而且认为中国文化里有相当的自由思想，甚至存在着一个“自由传统”。孙中山认为，“中国人的自由，老早是很充分了。”^②在他看来，中国自古以来，虽无自由之名，确有自由之实，并且是很充分的，中国人的自由不是太少而是太多^③。作为“五四”时期自由主义领衔人物的胡适，极力开掘中国古代政治思想中的自由主义思想源泉。在他看来，先秦道家创始人老子无为而治的思想就是“对太多的政府、太多的忌讳、太多的管理、太多的政治的一种抗议”。而孔孟则提倡“一种自由主义的教育哲学”，至于后来的道家庄子、杨朱等人也都承袭了这种思想。因此，在他看来，自由的理想，乃至“自由”这个名词，并不是从外面来的，不是洋货，是中国古代就有的^④。

① 参见《饮冰室合集·文集之十四》，中华书局，1989年版，第1—4页。

② 《民权主义》，《孙中山选集》，人民出版社，1984年版，第718页。

③ 参见《孙中山选集》，人民出版社，1984年版，第710—719页。

④ 《中国古代政治思想史的一个新看法》，参见《胡适哲学思想资料选》（上），华东师大出版社，1981年版，第517—534页。

那么,如何看待这两种矛盾的判断和观点呢?这里关键的问题是对自由概念的理解。如果超出近代意义上的自由概念,把自由问题放在历史的长河中加以考量,就会看到,中国古代特别是儒家学说中确实并不乏自由方面的思想观念,只不过它仅仅具有特殊的或局部的意义。它与西方近代以民主人权为核心的自由思想有着深刻的差异。

在西方语境中,自由概念的涵义虽然复杂,但英国著名思想家柏林(I. Berlin)关于消极自由(negative liberty)与积极自由(positive liberty)的划分,为把握自由概念提供了重要的分析框架。在柏林之前,法国思想家本杰明·贡斯当(Benjamin Constant)曾着眼于西方历史区分了“古代人的自由”和“现代人的自由”。他认为,对于古希腊人来说,公共生活与私人生活并未区分开来,因而他们并未产生出明确的个人观念。个人作为个人而受到重视或尊重的观念,来自于基督教,尔后又经过文艺复兴才发展起来。古希腊人的自由并不包含以个人权利为基础的个人自由,古代自由只是严格的政治方面的自由,而不具备关注私人事务方面的个人自由之涵义。在古代自由观念中,只有同一性的公民而无独立的个人,国家(城邦政治实体)的行为是没有限度的。因此,贡斯当指出,古代自由与个人隶属于共同体的权威是结合在一起的,对国家或共同体权威的服从与认同是古代自由的当然内涵。也就是说,古代自由只是以公民资格为基础的(公民资格的取得在希腊有严格的限制),而不以人的个体权利为基础,它只是体现在城邦公民参与公共政治生活方面。贡斯当认为,卢梭等人所鼓吹的自由是“古代人的自由”,这种自由的目的在于个人自由本身,而在于由全体成员达成社会契约,通过个人自由的让渡去掌握政权。在他看

来,现代人的自由就在于离开国家而独立^①。柏林继承和发挥了贡斯当的这些思想,提出了“积极自由”与“消极自由”的概念。在其著名的《两种自由概念》中,柏林指出:就自由作为个人权利的观念而言,无论在古代希腊人、罗马人、犹太人、中国人那里,还是在其他古代文明中,都是缺席的,因为这一意义上的自由,纯属现代人的观念。

柏林所谓的消极自由涉及个体权利与公共权威之间的关系,处理的是政治问题,属于社会政治理论的范畴,它要求国家限制其行为,留出一定的私人空间或领域(privet sphere),在此领域内个人是完全自由的,不受任何外来的或以任何名义进行的干涉。因此消极自由概念的着眼点是外在的特别是来自政府方面对个人的干预和侵犯,是指“免于……的自由”。积极自由则着眼于个人内在的方面,主要涉及意志自由的问题,因而主要是个人伦理和道德哲学的范畴。它强调自主地做事或实现自己的目标,即“自己做自己主人的自由”。显然,消极自由是与近代以来的市场经济和市民社会相联系的,是西方近代文明的独有产物;积极自由作为道德哲学范畴,其基本内涵是强调道德意志的自由、自主、自律,这显然不是西方独有的思想资源。在西方,最早支持积极自由观的是格林(T. H. Green),他把自由定义为人们有能力最大限度的实现自我。他认为,自由的唯一恰当的涵义就是有能力做有价值的事情,而且不要牺牲别人同样的自由。在他看来,旧自由主义及其保卫财产和自由市场的政策,虽然促进了繁荣和发展,但也产生了贫穷

^① 参见贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由之比较》,载《公共论丛》第四辑:《自由与社群》,生活·读书·新知三联书店,1998年版,第306—328页。

和悲惨状况。因此他主张用国家干预来帮助个人达到自我实现的目的。在他那里,国家不再是限制个人的自由,而是鼓励个人的自由。国家应该消除实现个人自由的障碍,为个人自由创造条件。格林的思想反映了 19 世纪末,西方社会各种社会问题亟待解决,自由主义中的个人主义不断向群体主义妥协的实际。

如果从柏林所提供的“积极自由”和“消极自由”这一对解释性概念来看,儒家传统中虽然缺乏政治理论意义上的消极自由的思想观念,却蕴含着较为丰富的道德哲学意义上的积极自由的思想资源。这一思想资源通过“为人由己”^①的命题得到了表达,其实质是对个体道德意志自由的确认与凸现。在儒学的传统中,强调、强化个体道德意志的自主与自由,是其思想发展的一条主线。从孔子的“为仁由己”、“我欲仁,斯仁至矣”^②,到孟子对自我道德人格的挺立的重申,再到宋儒对天理与人之心性的抽象论证,贯穿着高扬人的道德主体性的理性精神。

然而,由于儒家混淆伦理道德与政治的边际界限,并把政治伦理道德化,由此导致了积极自由的思想资源在政治领域中的运用带来了双重的后果:一方面,积极自由所体现的内在的道德自律,在缺乏对权利的外在制度制衡条件下,作为对权利的道德约束,使它在政治领域的功能发挥会遭到软化并最终归于无效。另一方面,作为积极自由之体现的道德自主,在儒家话语系统中意味着克己无我、成仁成德;其方向是向内的收敛;其目标是成就人格,即成为圣人;其逻辑发展是对圣王在社会生活中的道德主宰、道德教化

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·述而》。

的地位的确认,从而使个体完全丧失了作出任何道德选择的自由,剩下的只是“存天理灭人欲”,只是绝对服从的义务。因此,儒家虽主张“为己之学”,实际上却并不能真正确立自由的人格。这里关键的问题是“圣王”的概念。儒家由强调“内圣”而“外王”,虽不能简单说内圣即个人修养只是手段,确立社会秩序才是目的。但其逻辑发展,特别是在生活世界中的落实,必然导出如此的结果。在儒家看来,“圣王”是内圣与外王之合,二者是不可分的。儒家对居于王位者寄予厚望——圣王应当向善向德,应当以民为本。因此儒家的内圣外王之道内在地包含了民本的思想。然而,“中国两千年实际政治上,‘圣王’渺不可寻,所多者为‘王圣’”^①。因为,“民本思想毕竟只是一种理论,而非一种制度。因此讲民本思想,必须与德治主义配合,必须祈求圣君贤相当位,那样民本思想才能在实际政治上落实。”^②这样,儒家关于道德领域的积极自由的思想终于在政治领域走向了对专制制度的辩护,走向了自由的反面。

儒家的积极自由观所导致的对人的自由的限制与摧残,是历史上不争的事实。这一动机与社会效果的冲突和背反现象从西方自由主义理论对积极自由的反思中可以得到启发。柏林指出,积极自由强调人做自己的主人,自己负责,表面上是有道理的。但它却极可能转化为自由的敌人。它为一部分人对他人自由的干预以及国家对个人的干预提供了根据。因此,柏林对积极自由抱有深切的怀疑。事实上,这一点是西方古典自由主义以及归宗于古典

① 金耀基:《儒家伦理、社会学与政治秩序》,见张德胜著《儒家伦理与秩序情结·序》,台湾巨流图书公司,1989年版,第7页。

② 金耀基:《中国民本思想史》,台北商务印书馆,1993年版,第17页。

自由主义的人们的共同倾向。

在中国近代,启蒙思想家由于时代条件的限制和文化的差异,对西方自由主义中所包含的追求积极自由和消极自由的两种倾向还没有明显的体察,更无法进行理论上的辨析。这是造成他们对中国传统文化中是否有自由思想这一问题的相冲突的看法的一个主要原因。中国近代启蒙思想家包括自由主义者大都热心于提倡“积极自由”,这与17世纪以来西方自由主义以争取消极自由为目标形成了鲜明的对比。在西方近代政治和社会思潮中,由对消极自由的强调到对积极自由的看重,反映着社会生活的变迁。到了19世纪中后期,古典自由主义思想已为西方社会普遍接受,成为社会意识的一部分。民主宪政也从理想变成了现实,资本主义的政治秩序也得以确立。然而此时却出现了劳资纠纷、贫富悬殊等社会问题,这些问题在一定意义上是与古典自由主义相伴生的副产品。为了克服这些消极影响,自由主义思想家们开始对古典自由主义原则作修正。他们首先弱化了个体至上的伦理观,转而强调个人应与社会和谐发展;不再把政府视作个体自由的大敌,而是承认政府能促进个体自由普遍实现;因此他们大都支持政府对包括经济领域在内的公共事务进行积极干预。辛亥革命后,西方的自由主义在中国获得广泛传播,但这时在社会上受到欢迎的,已不是严复介绍的西方古典自由主义,而是20世纪以来在西方广为流传的功利自由主义和各种新自由主义。功利自由主义在坚持早期自由主义关于个人自由的信念的同时,极力调和个人利益与社会利益的冲突,提倡“为最大多数人的最大幸福”。功利主义除了在英国边沁、密尔父子为其中坚人物外,在美国,以杜威对功利自由主义的提倡和诠释最为有力。杜威的功利自由主义是与其民主

政治的理想联系在一起的。他提出,民主首先是一种生活方式,自由应是个人能力的最大限度的发挥,他极力提倡个人对公共事务与社会福利的关心与参与。由于杜威在“五四”前后对中国的访问和一系列的演讲,大大扩大了其思想的影响。在胡适等人眼里,这种积极有为的自由主义作为解决中国问题的思想工具显然十分合适。

争取消极自由,也就是争取政治领域的民主、法制,以保障个人的权利与自由。对于中国的启蒙思想家特别是自由主义者来说,由于引入西方自由主义的目的在于解决中国面临的种种问题,他们在理论上也来不及对积极自由与消极自由作仔细的区分。在他们看来,自由首先是达到国家富强的手段。这种对自由从工具合理性方面的理解,使中国自由主义者的自由思想中包含着更多的关于积极自由的观念。简言之,自由可以培养出独立的人格和有利于每个人才智的充分发挥,而这是为达到国家和种族的强盛所必须的。新文化运动时期,《新青年》同人虽都力倡人权乃至个人主义,但在西方自由主义中与之密切相连的契约、最低限度的政府等观念却远未引起足够的重视。胡适等人所极力倡导的是“易卜生主义”式的个人主义,这种个人主义虽以“个性解放”为特征,但它所要求的是以解除外界的束缚为特征,所追求的是个人道德意志和人格的独立,严格说来也没有超出积极自由的观念之范围,与西方自由主义视个人为具有不可剥夺的社会权利之主体的“防范性”的消极自由观念有相当的区别。

与对“积极自由”的追求相联系,中国的自由主义者对平等给予了热切的向往。西方自由主义关注的始终是个人的自由,他们把平等看成是自由的工具和一种体现形式,对平等也主要是理解

为“法律面前人人平等”。而在中国自由主义者看来,个人自由就是个人能力的极大发挥,这种个人能力的发挥,必须依赖于社会其他条件,如经济平等、社会福利等才能实现。在这个意义上,他们常常将自由的条件等同于自由本身,甚至认为实现自由的手段与条件应该较之自由本身更值得考虑。对于西方自由主义者来说,民主的目的在于保障个人的自由,为此,他们严格区分作为手段工具的民主与作为终极价值的自由;而且,他们承认两者之间会有不一致的地方。即是说,个人自由固然需要通过民主政治来保障,但民主政治或大多数人的统治却不必然地导致对个人自由的尊重;有时候,民主制度下对个人自由的侵犯与压制,可能比专制政体更加严重。为此,不少西方自由主义者提醒要提防在“大多数人的统治”名义下的暴政。但是,20世纪中国的自由主义者大都是民主至上论者。按照他们的理解,民主不只是手段,而且是目的。他们认为中国传统社会并非完全缺乏个人自由,但却没有民主。因此,从反传统出发,他们热心提倡民主。同时,更为重要的一个原因是,在他们眼里,强调自由主义思想中的民主观念较之提倡个人自由,更能激发起人们对国家事务与社会公共生活的关心与参与,从而有助于中国问题的解决。

中国近代思想家对积极自由的追求,在他们对个人自由与国家自由之关系的认识上得到了鲜明的体现。

二、个人自由与国家自由

在中国近代思想史中,个人自由与群体自由始终处在一种相互缠绕的关系之中。思想家们一方面强调个体自由的价值,另一

方面又极为重视民族和国家^①的群体自由,并且认为个体自由与国家自由不可分割地联系在一起,这使得中国近代的自由学说有着鲜明的时代特征和中国特色。

对中国近代的思想界而言,来自西方的以个人自由为核心的启蒙思想,不仅是他们批判现实和变革社会的重要武器,而且他们当中的一些人也对个人自由的终极意义上的价值有所认同,但他们又担心个人自由的发展将瓦解群体的团结或凝聚,使其“保国保种”、“富国强兵”的目标难以实现。无论是严复思想的矛盾,或是梁启超思想历程之波折变化,也无论是康有为的“保皇”“立教”,或是孙中山对个人自由的排斥,常常都与此关联。

中国近代启蒙思想家中,严复是第一个在理论上对个体自由达到较为深刻认识的人。然而,即使是严复,在很大程度上也把自由当作了衡量社会效果的工具,因而也是达到富强的根本手段。严复指出:

特观吾国今处之形,则小己自由,尚非所急,而所以,以祛异族之侵横,求有立于天地之间,斯真刻不容缓之事。故所急者,乃国群自由,非小己自由也。^②

严复所强调的,是民族的群体自由,而不是个人的自由,他认为:“小己之自由,非今日所急,而以合力图强。”^③个人自由必须服从

^① 近代进步思想家们大体上都已超出了“朝代国家”的观念,而有了“民族国家”的意识。当然,不同思想家在这一问题上所达到的自觉意识的程度是不同的。

《法意》按语,《严复集》第四册,中华书局,1986年版,第981页。

^③ 同上书,第985页。

群体自由,才能适应竞争环境:“能群者存,不群者灭;能善群者存,不善群者灭。”^①在严复的自由观中,存在着个体自由既是目的又是手段的矛盾。在西方自由主义那里,人是目的而不是工具,自由之所以必要,是因为它是与人的本质不可分割的,是人存在和发展的要求,并且这种自由是天赋的不可剥夺的。对严复而言,自由的价值主要并不在于对人本身的意义,他首先关注的是自由的工具价值,关心的是自由对于国家民族的意义。严复对自由的这种价值期望,使他与新自由主义而不是古典自由主义有了更多的共同之处。事实上,严复对个体自由的重视更多地是与强调合群联系在一起,这一思想是合理的。但严复实际上并没有把当时的封建国家与近代意义上的民族国家明确区分开来,只是笼统地把国家看成是群体利益的代表,并因此而强调国家而否定个体独立发展的意义则是消极的,这使他的合理思想大打折扣。严复不懂得要从推翻专制来实现群体利益,而是沿着忽视和限制个体自由的方向进行了思想的转变。在《原强修订稿》中严复还认为,国家富强与个人自由之间是互为条件的:“夫所谓富强云者,质而言之,不外利民云尔。然政欲利民,必民各能自利始;民各能自利,又必皆得自由始;欲听其皆得始;欲听其皆得自由,犹必自其各能自治始;反是则乱。”^②但到了1914年,他却指出:“今之所急者,非自由也,而在人人减损自由,而以利国善群为职志。”^③

① 《天演论·制私》按语,《严复集》第五册,中华书局,1986年版,第1347页。

② 《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第27页。

③ 《严复集》第二册,中华书局,1986年版,第337页。

严复在自由问题上的矛盾和偏向,不仅在当时的思想界产生了复杂的影响,而且导致后来的学者特别是当代研究者对严复评价上的争论。

本杰明·史华通过对严复与密尔的比较指出:“密尔所论及的自由与严复所关心的自由是完全不同类型的自由”,就个人自由来看,“假如说密尔常以个人自由作为目的本身,那么,严复则把个人自由变成一个促进‘民智民德’以及达到国家目的的手段。”^①

李泽厚指出,“在政治思想上,严复原来就存在着一个思想的内在矛盾和理论的恶性循环,即一方面认为要国家富强,首先有赖于组成国家的无数细胞即国民个体的‘德’‘智’‘体’三方面的基本素质,着重个人在经济上、思想上、言论上的自由、竞争和发展。……另一方面,迫切的救亡局面,把国家富强问题推到当务之急的首位,使严复愈来愈感‘小己自由非今日之所急,而以合力图强……为自存之至计’”(《法意》卷十八按语)这样,国家富强又比个体的德智体,比个人思想言论上经济上的自由和发展要紧得多,急迫得多,应该摆在前面。这是近代思想家包括严复在内所实际着重的首要主题。”^②

而黄克武认为,“严复在译介西方文化时,充分地认识到个人价值在本质上的意义,他并不将个人视为是达成其他目的的手段;然而此种对个人的肯定与密尔强调个人自由之重

〔美〕本杰明·史华兹:《寻求富强:严复与西方》,江苏人民出版社,1996年版,第121、128页。

李泽厚:《中国近代思想史》,人民出版社,1979年版,第277页。

要性的方式并不完全相同。”^①原因在于“严复却是不完全了解密尔自由概念的所以然”，不了解密尔思想中“悲观主义的认识论(epistemological pessimism)”的一面。密尔坚持个人自由，基于这样的理念：进步需要知识的增加，知识的增加则需要尽可能广泛地作观念上的竞争；这是因为人心在本质上是极易犯错的，要防止错误而获取知识，一定要依赖自由竞争。而这一切，基本上在严复的视野之外^②。黄克武还分析指出，“当清末中国知识分子开始面对现代化的挑战时，他们并不必然是像许多人所说的，因为受到国家主义或传统文化的影响，而走向集体主义，强调集体、忽略个人。相反地，集体主义的选择和严复所代表的另一种选择，是并存而相互冲突的，严复相信个人有崇高的价值，而且群己之间可以建立严格平衡并进的关系。严复这样的看法也为当时其他的一些知识分子所共有，尤其是梁启超。”^③

张汝伦也认为，“严复决不仅仅把自由理解为达到富强的手段。相反，他早看出，西方以自由为体，以民主为用。”他还指出：“斯宾塞和赫胥黎都认为，宇宙中有神秘的不可认识的东西，这就是万物的本体和终极原因。认识止于感觉经验。严复完全接受了这种不可知论的思想。”^④

黄克武：《自由的所以然》，台北·允晨文化实业股份有限公司，1998年版，第3页。

② 黄克武：《自由的所以然》，台北·允晨文化实业股份有限公司，1988年版，第6页。

③ 同上书，第8页。

④ 张汝伦：《理解严复》，载《华东师大学报》（哲社版），1998年第5期。

应该承认,尽管严复在进行中西文化比较的时候对个人自由给予了高度的评价和重视,但一涉及解决中国问题的出路,他的价值观倾向及理论思考的重点无疑是在群体和国家方面。只要把他与密尔加以对比就可以明显地看出这一点。密尔指出,“国家的价值,从长远看来,归根结蒂还在组成它的全体个人的价值。”^①而在严复看来,个体之利益应当以群体利益为依归,个人利益的实现,乃是为了群体之救亡图强。^②自利之所以重要,即在于它是达到群体利益这一目标的有效手段。“积私以为公,世之所以盛也。”^③“事遇群己对待时,须念己轻群重。”^④严复的以上态度,除了救亡图存的时代任务的影响以外,也表明他并未摆脱传统的影响。在“为公”、“善群”的主张中,多少可以发现孔子开创的“修己以安人”的群体关怀的影子。

与严复相似,梁启超在个人自由与国家自由的关系问题上,也是充满了矛盾。梁启超指出,“政治上自由者,人民对于政府保其自由也……民族上之自由者,本国对于外国而保其自由也。”^⑤这里所表现的,是对个体自由与国家自由的双重肯定和重视。然而,由于民族救亡的压力,同时,也由于西方进化论思潮的影响,梁启超思考的重心主要在国家自由而不在个体自由。梁启超1902年在《新民丛报》上发表的《进化论革命者颌德之学说》一文中,引用颌德之进化论思想来对达尔文、斯宾塞的进化论学说进行修正。

① [英]密尔:《论自由》,商务印书馆,1959年版,第125页。

② 参见《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第27页。

③ 《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第101页。

④ 《遗嘱》,《严复集》第二册,中华书局,1986年版,第360页。

⑤ 《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第40页。

他指出, 颌德之进化论认为, 社会之进化以人类全体之未来利益为目的, 其不可不牺牲个人以利社会, 不可不牺牲现在以利将来。而达尔文、斯宾塞的学说, 仅仅是从个人的现时的利益而言进化, 其缺失在于未能说明人类进化是以社会全体及未来之利益为底蕴的。据此, 梁启超认为: “人不能离开团体而自生存, 团体不保其自由, 则将有外团体自外而侵之、压之、夺之, 则个人之自由更何有也。”^①在梁启超的“新民”说中, 个人的地位和权利受到了相当的重视。这在他的“论权利思想”一节中有明白的表示: “一部分之权利, 合之即为全体之权利; 一私人之权利思想积之即为一国家之权利思想。故愈养成此思想, 必自个人始。”^②同时, 梁启超新民理论的着眼点又在于国家的强大和民族的救亡, 因此他更强调个体对国家的责任和义务, 并将其作为“新民”的重要品格。这是因为, 在 19 世纪末 20 世纪初, 西方资本主义国家中, 自由主义有所褪色, 国家主义、民族主义逐渐兴盛, 许多国家走上了帝国主义道路。梁启超感到, 在这样一个弱肉强食的世界里, 中国人的处境是极其危险的。在他看来, 中国人只有天下和部民的观念, 而没有国家、民族观念和公民意识, 这在以民族国家为竞争单位的世界上是难以立足的。因此他认为新民的最主要的任务就是要培养人们的公德和国家意识。

因此, 在维新派那里, 国家政治归根结底仍然是第一位的东西, 人的价值是从属于国家政治的, 人是实现某种政治变革的工具。严复、梁启超等人虽然介绍和宣传了西方的个人主义, 并在理

① 《饮冰室合集·专集之四》, 中华书局, 1989 年版, 第 46 页。

② 同上书, 第 36 页。

论上探讨了个人与国家及社会的关系,提出了很多合理的思想。严复将自由引向善群,把自由观念与进化论结合起来,突出了个体的发展与群体共同发展的主题;这里包含着相当的创造性。梁启超的“新民说”也强调了个体素质的重要性,认为自由、自主、独立是个体应该具有的根的品质,个体只有在争取权利的过程中才能达到自我改造、自我发展、自我实现之理想。然而,无论是严复或是梁启超,他们思想中含有很深的国家主义的倾向。他们虽然肯定了个人独立的意义,强调了个人的权利和自由,但这些都是以服从国家利益为前提的。这一方面有对传统文化的继承方面的因素,另一方面又与西方思想特别是自由主义的发展进程相联系——他们都更多地受到新自由主义而不是古典自由主义的影响。

孙中山在思想上也表现了非常类似的情况。他一方面对专制制度对个体自由和权利的剥夺表示深深的痛恨,另一方面又坚持中国所需要的是国家的自由而不是个人的自由。孙中山在辛亥革命以前,曾积极倡导资产阶级的自由精神,热情宣传“自由、平等、博爱”的理念。尽管那时他已在强调群体自由,把个体自由放在次要的地位,但还没有像后来那样对个体自由抱非议的态度。在领导辛亥革命取得成功,结束帝制统治之后,孙中山所希望的资产阶级民主共和制度并没有真正建立起来。相反,反动势力的强大,不仅使人民的民主权利得不到实现,而且还演出了帝制复辟的闹剧。在总结辛亥革命失败的经验教训中,孙中山认为问题的症结在于民众以及革命队伍的“一盘散沙”,由此他极力强调加强革命组织的纪律性,希望建立集中统一的领导。这无疑是必要的和合理的。但是,这也使他在理论上出现了明显的偏颇,以至于把个人自由与群体自由对立起来,以为讲个人自由就会妨害群体自由,要实现群

体自由就不能有个人自由。他甚至错误地认为,“中国人向来很自由”,中国人的自由不是太少而是太多,“由于中国人自由太多,所以中国要革命。”^①这显然既不符合历史的实际,也与他要建立的民主制度的主张相矛盾。孙中山在个体自由与群体自由问题上的误区不仅在于对中国国情没有准确把握,而且在于他并未真正理解西方制度的思想基础——自由主义。他并没有把实现群体自由作为实现个体自由的前提来加以阐明,相反,对个体自由不加分析地加以拒斥。这样一来,为争取群体自由而进行的革命和斗争也就变成了目的本身,个人自由则不仅微不足道,而且变成了有害的东西。孙中山在这方面思想上所出现的矛盾和混乱,教训是十分深刻的,消极影响也是明显的。后来中国的历史证明,割裂群体自由与个体自由的关系,一味强调国家、民族等的群体自由,忽视甚至贬斥人民的个体自由,不仅无助于民主共和理想的实现,而且极易导向专制独裁的产生。

这样,孙中山与梁启超、严复一样,由早期思想中强调个人而转向后期对群体和国家的推崇。在孙中山看来,当时中国因为自由太多,一盘散沙,“所以受外国帝国主义的侵略,受列强经济商战的压迫”,解决问题的出路,在于“打破各人的自由,结成坚固的团体,像把土敏土参加到散沙里头,结成一块坚固石头一样”^②。他还认为,问题不仅仅在于增强国民的凝聚力,而且必须强化国家政权的权威。孙中山的思想所表达的愿望无疑是良好的,但正如有的研究者指出的,“孙中山企图以国家权力来改变一片散沙局面,

① 参见《民权主义·第二讲》,《孙中山选集》,人民出版社1981年版。

② 《民权主义·第二讲》,《孙中山选集》,人民出版社1981年版,第721页。

在实践中便很难避免使国家权力重新蜕变为社会的支配者。”^①

与严复、梁启超和孙中山一样,章太炎在个体与群体自由问题上也有自我矛盾和前后不同时期的冲突。所不同的是,他与前三人的思想转化过程正好相反。章太炎在这方面的思想,大致可以1907年为界划分为前后两个不同的时期。在前期,他强调群体意识,反对个人主义的自由观。在《建立宗教论》、《人无我论》等作品中,他所求证的是超越个体意识之上的普遍意识,即超越“小我”的“大我”。在后期,他提出了“个体为真,团体为幻”^②的观点。认为“张大社会以抑制个人……名为使人自由,其实亦一切不得自由。”他明确指出:“盖人者……非为世界而生,非为社会而生,非为国家而生,非为他人而生。故人之对于世界、社会、国家与其对于他人,本无责任。”^③他甚至对“公理”和“法律”提出非议,认为它们与宋明理学的“天理”没有什么区别,都导致了对个人的压制。这表明他的思想不仅受到无政府主义的影响,而且也受到了老庄哲学的明显影响。由于这些因素,特别是由于他晚年逐渐转向消沉和逃避现实,他的重视个体自由的思想在当时并未能真正产生积极的社会影响。

值得注意的是,在资产阶级革命派阵营内部,一部分主张无政府主义或者具有无政府主义思想倾向的代表人物,在个体自由与群体自由问题上,也与西方无政府主义有所不同,他们在一定程度上也提倡“尚公”、“尚群”、“无私”。刘师培明确指出,他自己的思

① 姜义华:《百年蹒跚:小农中国的现代觉醒》,香港三联书店,1992年版,第124页。

② 《章太炎文选》,上海远东出版社,1996年版,第270页。

③ 同上书,第300页。

想不同于“个人主义无政府主义”。在他看来,无政府主义不能只以个人为本位,必须“兼重实现人类完全之平等”^①。李石岑、吴稚晖等人也认为,无政府主义的目的是为了“使大众享平等幸福”、“求世界人类自由平等幸福”。

中国近代对国家自由与个体自由的争论从一个侧面反映了中国近代启蒙思想的特点。在启蒙与现代化的关系上,中国与西方恰好相反:在欧洲,是由启蒙而现代化,现代化是一个水到渠成的过程;在中国,是为现代化而启蒙,现代化又是以民族危机或外来挑战为背景的。这样一来,中国的启蒙不仅缺乏欧洲启蒙那样宽松的环境和从容的时间,而且从一开始就为“现代化情结”所纠缠,从而难以避免强烈的目的论和功利性色彩。就自由问题来看,对个体自由的关注是中西启蒙思想的共同立场,但是,无论是对个体自由之价值的基础的认识,或是对个体自由与国家之间关系的理解,中国近代启蒙思想家与西方思想家却有着显著的不同。在西方,个体自由是以人人生而自由这一“天赋人权”为价值基础的,因而它本身就有终极的价值。在中国近代思想家那里,自由是与进化论的核心理念“进化”联系在一起的,自由的价值就在于能促进“合群进化”,实现国家富强。因此,他们往往自觉不自觉地对自由的价值作了工具性的理解,而且更强调国家的自由而不是个人的自由。

中国近代对国家自由的重视甚至对国家主义的推崇,是与中国所处的时代条件联系在一起的。在上一世纪之交,由于中国远

^① 刘师培:《无政府主义之平等观》,《无政府主义思想资料选》(上册),北京大学出版社,1984年版,第85页。

远落后于西方列强,因此她面临的是严峻的国际竞争环境。而国际竞争的主体,一开始就不是个体而是群体。有的研究者指出,“中国在一百多年前遇到的挑战是整体性的、政治性的。英国哲学中的个体主义和自由主义在救亡的呐喊声中决然不能发出振聋发聩之声。穆勒、洛克等人论自由论政府的著作是为确立社会秩序而作。而黑格尔的历史观和发展理论却为历史社会的流变提供了整体性说明。黑格尔的整体主义和辩证方法,不但与中国精神传统共鸣,也是一件更合用的工具。”^①由于历史条件的限制,中国近代对个人自由与国家自由讨论的实际情况表明,进步思想家们往往难以完全摆脱整体主义的影响,这一点决定了他们在政治思想领域所实现的群己观的变革是很不彻底的。

英国自由主义者伦纳德·霍布豪斯(Leonard T. Hobhouse)指出,当国家被看成是目的,而生活在其中的男男女女不过是手段时,“当国家被抬高到成为一个高高在上、不关心它的成员的实体时,它就变成了一个伪造的上帝。”^②中国近代对国家自由和个人自由的讨论存在着明显地偏向国家自由的倾向,这一倾向很容易被引向国家主义。事实上,正像有的研究者指出的,“所谓国家和民族的自由,不外反对外来侵略者和消灭民族歧视与民族压迫,实现国家的独立和民族平等。剥夺公民的基本权利恰恰是这些侵略和压迫的重要体现。本国和本民族的政治家为争取国家和民族的自由而冀图取消公民的个人自由,不啻南辕北辙。”^③同时,对国家

① 徐友渔:《构建当代民族精神漫议三题》,《浙江学刊》1995年第六期。

② 〔英〕霍布豪斯:《形而上学的国家论》,商务印书馆,1996年版,第13页、132页。

③ 袁伟时:《中国现代思想史散论》,广东教育出版社,1998年版,第274页。

的强化会走上国家主义的危险道路。国家主义强调国家对社会的广泛控制与高度整合,社会不享有任何独立于国家的利益。就国家与个人的关系来看,它要求牺牲个人的利益和自由,以之作为国家发展的代价。这种模式发展到极致,就会走向极权主义——即国家充斥了整个社会的一种模式。在这种模式下,不仅牺牲了本国人民的自由权利,而且将危害其他国家人民的自由权利。二战时期的法西斯德国和日本,就是明显的例子。

中国近代思想家围绕国家自由与个人自由展开的争论,实际上包含着如何解决权威与自由二者的矛盾关系这一重大的理论问题。近代思想家们在这一问题上的矛盾,不过是社会矛盾的反映和体现。冯契先生指出:“中国近代社会处于一种两难境地:在小农经济的条件下,如果没有集中权利,全国一盘散沙,要抵抗外国侵略,要革命都不行;但是一旦有了这种集中的权力,由于缺乏民主传统,这种权力就会成为凌驾于社会之上的力量,而由于上述习惯势力,掌权的官僚很容易成为做戏的虚无党。作戏的虚无党总要引起怀疑以至被戳穿,便又转过来助长一盘散沙的状况,使集中的权力趋于瓦解。晚清以来,中国经历了多次反复,虽然有所前进,但一直没有摆脱这种两难境地。这就造成了长期的价值迷失状态,使许多人彷徨而不知所措。”^①

历史证明,无论是个人自由或是国家的自由,也无论是对二者的关系试图在理论上解决或是在实践中解决,当然离不开真正的民主思想和观念的培育。但是,最为重要的是,只有社会经济的进步以及与之相随的制度文明的发展,才能使这一问题在实质上得

^① 《冯契文集》第三卷,华东师大出版社,1996年版,第127页。

到解决。

第四章 群己和谐之理想

中国近代对群己关系的理论辨析及其在各个领域的具体展开,一方面着眼于过去,即对传统思想和文化中的群己观的检讨和批判;另一方面则是面向现实和未来的,其理想目标是达到群体与个体二者的真正和谐,其具体内涵在个体方面是理想人格的实现,在群体方面是理想之社会的实现,其途径则是对个人与国家、社会的双重改造。

中国近代群己观的变革,一方面是中国社会走向近代化过程所需要的秩序重建或秩序近代化(现代化)的观念反映,另一方面又深受西方思想文化特别是政治思潮的影响。近代西方社会主要有三种影响较大的政治思潮:民族主义、自由主义、社会主义。这三者在群己关系的价值取向上有巨大的差异:“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的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。自由主义则强调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。”^①它们对中国近代群己观的变革过程产生了各自不同的影响。

^① 胡伟希、高瑞泉、张利民:《十字街头与塔》,上海人民出版社,1991年版,第13页。

第一节 理想之个体与理想之群体

一、“新民”思想及其对传统群己观的突破

“新民”一语始见于《尚书·康诰》。在《大学》中,它被作为儒家修身治世的“三纲领”之一而提了出来。但无论是在《大学》或是其他古代典籍中,它都只是作为道德修养的一种要求。在中国近代,它被赋予了新的涵义,反映着中国走向近代化(现代化)对造就一代新人的社会需求。“新民”作为中国近代思想史上一个普遍的观念,既指一种理想的人格,即不同于传统的臣民或子民的近代意义上的国民;又指实现这一理想人格的过程,其中心内容是对国民性进行改造。中国近代进步思想家对“新民”问题的探讨,实际上是民族文化心理结构的一次自我解剖、自我挑战和自我重构的尝试。其核心是变传统的依附人格为近代的独立自主的人格,使几千年来专制统治下的子民成长为民主制度下的国民。

近代的“新民”思想,首先是针对着传统社会及其价值体系所造成的落后人格而提出的。近代以前的社会是建立在“人的依赖关系”基础上的,这种“依赖关系”不仅是物质性的,而且也表现在思想或精神方面。在传统中国社会中,政治权力不仅是社会生活的中心,而且渗透到经济、文化等各个领域,这种被有的研究者称之为“权力全能主义”的现象,不仅使统治阶层形成了权力依附和权力崇拜的观念,而且也渗透到包括庶民百姓在内的社会各阶层,成为带有普遍性的价值观念与道德规范。由此而造就了传统的依附型人格。就传统价值体系来看,“儒家哲学范围广博,概括说起

来,其用功所在,可以《论语》‘修己以安人’一语概括之。其学问最高目的,可以《庄子》‘内圣外王’一语括之。”^①原始儒家的理想人格是“内圣外王”,其典范是经过儒家美化和神话了的古代圣王。内圣,代表他们在道德上的成就;外王,代表他们在社会政治方面的成就。后者如制礼作乐、发明器物、厘定历法、教民稼穡等等。秦汉一统后,在正统儒学家看来,先秦儒家的外王理想已实现,于是其理想人格理论开始发生明显的变化,主要表现为外王一面的特质开始萎缩,内圣一面的特质得到扩张。尽管儒者们在醉心于心性问题的探讨,教导人们成就圣贤人格的同时,也念念不忘外王目标的实现。然而,“一个人的成德功夫,在时间上是一个无限,永无完成之日,儒者们一旦踏入这圈子,这牛角尖就够钻的了,转来转去,总在个体的道德上兜圈子,久而久之,外王纯粹只剩下一层虚影。”^②在宋明理学中,这一特点可以说达到了极致。近代“新民”思想的出现,首先意味着对这种人格理想和人格理论的批判。太平天国革命时期,受过西方文明熏染的洪仁□,就提出了“新天新地新人新世界”的理想,要求人们“力求自新,转以新民”。他把新人与新世界相联系,表明其“新民”概念已非指传统的圣贤人格,而是包含有朦胧的近代意识。

近代新民思想的形成还与西方思想的传入有着不可分割的联系。严复在介绍进化论学说时,就意识到了“新民”的重要性。在进行中西文化比较时,他发现文化的不同最后总是体现在人的差异上,因此他极力提倡“人”的更新。严复把“物”和“制度”看做

① 《梁启超哲学思想文选》,北京大学出版社,1984年版,第488页。

② 韦政通:《儒家与现代中国》,上海人民出版社,1990年版,第49页。

“标”，而把“人”视为中国改革的“本”。他批判了洋务派只在“物”的层面寻求自强图存之路的片面性，主张从“人”的更新来探寻国家的富强之道。他认为，对国家的强大来说，主要不外乎三个途径：“一曰，鼓民力；二曰，开民智；三曰，新民德。”^①这里提出的“三民”主张，是近代“新民”理论的第一次明确表述。严复把国民素质提到决定国家是否能够强大的高度加以认识，一方面出于他对中国社会实际的观察和体认，另一方面又受到西方思想的影响。在西方近代社会理论中，斯宾塞依据其提出的“社会有机论”，对社会学中以孔德为代表的整体主义进行了批评。斯宾塞指出：“孔德及其门徒的一个基本学说是认为个体的人是他们在其中生存的那个大身体的产物——认为他们的所有较高的属性都是由孔德称为‘至上之有’的人类实体所创造的。但其真实性不亚于此、甚至远甚于此的是，社会是由其单元创造的，它的组织的性质是由其单元的性质决定的。这两者发生作用与反作用，但原始因子是个人的性格，而派生因子是社会的性质。‘社会有机体’的观念必须含有此意。”^②斯宾塞关于社会有机体的性质和状况取决于组成其的个体之性质的观点，无疑对严复及其同时代的思想家们提出和思考国民性问题提供了启示。严复译介斯宾塞的社会有机体学说后，斯氏关于“一”之性、个体成员之性决定群之性的理论很快被多数维新派思想家所接受。他们把“国格”与民族的个体人格联系起来，从不同的角度提出和强调了提高国民素质对于国家强盛的重

① 《严复集》第一册，中华书局，1986年版，第27页。

② 斯宾塞：《自传》下卷，转引自赵修义、董世骏：《马克思恩格斯同时代的西方哲学》，华东师大出版社，1994年版，第488页。

要性。立国必须“新人”，已成为他们的共识。

戊戌维新时期，特别是在总结戊戌政变的教训时，梁启超进一步对国民素质与国家富强的关系作了比较充分的论述。提出了比较系统的“新民”学说。他认为，国民是国家的主体，国民素质的高低，决定着民主能否实现以及民主化的程度。在他看来，中国社会之积贫积弱，固然有政治和经济等方面的原因，但根本的还在于国民素质的低下；中国走向国家富强、政治民主的必由之路是重铸国魂，即重新塑造国民性。他说：“然则苟有新民，何患无新制度，无新政府，无新国家。”故“新民为今日中国第一急务”。^① 梁启超“新民”说的提出，可以看成是基于对戊戌政变失败进行反省而引发的更深刻的思考，它从制度层面进入到思想文化层面，因而具有更深远的启蒙意义。

梁启超把“新民”看做是立国之根，救亡之本。在他看来，民自身之状况，关乎国家之存亡。他在《论中国人种之将来》一文中说：

凡一国之存亡，必由其国民之自存自亡，而非他国能存之能亡之也。苟其国民无自存之性质，虽无一毫之他力以亡之，犹将亡也。苟其国民有自存之性质，虽有万物之他力以亡之，犹将存也。^②

而《新民说》一开头就指出：

① 《新民说》，《饮冰室合集·专集之四》，中华书局，1989年版，第1页。

② 《饮冰室合集·文集之三》，中华书局，1989年版，第48页。

国也者，积民而成。国之有民，犹身之有四肢、五脏、经脉、血轮也。未有四肢已断，五脏已瘵，经脉已伤，血轮已涸，而身犹能存者；则亦未有其民愚陋、怯懦、涣散、浑浊，而国有能立者。^①

梁启超给自己提出的任务就是“播国民之种子”，以使民众脱奴隶而成国民。他的“新民说”表现了以改造国民作为政治改造的基础的思想，这与变法运动前后把眼光注意于皇帝和政治精英是一个巨大的进步。其中包含了一定程度的以人民为历史主体的思想，它启示人们要依靠自己的力量去争取自身的权利，去挽救国家的危亡。梁启超所说的“新民”，实际上是摆脱了封建专制所造就的依附人格的、资产阶级的理想人格。这种理想人格实际上是以西方的“公民”概念为范本的。

由严复和梁启超开启的“新民”理论，自 20 世纪初期逐渐发展为进步思想家们的一种普遍的意识 and 自觉的观念。他们指出，“中国自开国以来未尝有国民也”，“盖托君权、外权之压制者，犹所谓自由之形体；若能跳出数千年风俗、思想、学术之外，乃所谓自由之精神也。无自由之精神者，非国民也。”^②因此，“欲图根本之救亡，所需乎国民性质行为之改善。”^③，在他们看来，国民性决定国家存亡与否，改造国民性是救亡的根本，旧时代的人要么没有人格，要么有人格而没有思想和文化，只有那种既有独立人格，又有文化知

《饮冰室合集·专集之四》，中华书局，1989 年版，第 1 页。

② 《说国民》，《辛亥革命前十年时论选》第一卷（上），1978 年版，第 73 页。

③ 《独秀文存》，安徽人民出版社，1987 年版，第 61 页。

识和政治思想的人才是国民。他们特别强调国民应当有独立自由之精神,应当既摆脱专制制度和外来强权的压制,又能摆脱传统习俗之束缚。他们认识到,提高中国人的素质,造就一代具有新的价值观念、理想追求、新的精神风貌和新的生活方式的新人,是中国摆脱整体落后,走向近代民主和进步国家的必不可少的条件。

就近代历史的进程来看,戊戌变法的失败,证明了自上而下的制度改革之路事实上是走不通的,作为一切落后势力总代表的清政府已无法适应世界历史的潮流和中国社会发展的客观趋势,更不可能通过自我革新带领中国走上现代化之路。发生在世纪之交的义和团运动,不仅瓦解了清政府的权威,而且清政府试图利用义和团“扶清灭洋”、抵御外侵政策在实践中的失败,进一步暴露了其文化政治体制的腐朽,同时也暴露了中国社会的整体愚昧和民众素质的底下,使世人看到了中国社会与西方的巨大差异。

义和团运动失败以后,代表中国近代历史新阶段的资产阶级革命派逐渐走上历史的舞台并发挥重要的作用。与此相应,民主革命思想开始取代改良思想而成为时代思想的主流。在保守势力继续鼓吹“中体西用”(这时的“中体西用”论已失去了它在早期改良派和洋务派那里所含有的进步性),清政府亦作出君主立宪的虚假姿态,改良派人士慨叹民质低劣的时候,革命派以其不屈不挠的精神进行着反清革命的斗争。在付出鲜血和头颅的代价之后,他们终于迎来了胜利的曙光。辛亥革命次年初,清帝退位,标志着中国历史上的帝制时代已告结束。

然而,“无量头颅无量血,可怜购得假共和”。帝制时代的终结并没有给中国人带来真正的民主福音。落后势力的强大,使得革命派所向往的西方式民主难以在中国植根,更谈不上开花结果。

无论是袁世凯、张勋之流的复辟闹剧，还是封建军阀的混战，都证明了民国初年政治的黑暗和社会生活的混乱。在这样的社会背景下，新一代的进步知识分子开始了从文化的整体上对中国问题的反省。新文化运动的兴起，便是这种群体性反省的标志。新文化运动特别是“五四”时期，国民性的改造所以引起广泛关注，是与对辛亥革命的反思相联系的。梁启超分析指出：“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。”^①这说明在“五四”时期，对国民性问题的重视已成为普遍的共识。

事实上，还在辛亥革命正在进行的时候，鲁迅就意识到了因启蒙未认真进行过而导致的进步势力社会基础的薄弱。鲁迅对国民性的反思正是缘于此。鲁迅所发现的是：“我到街上走了一遍，满眼是白旗，然而帽虽如此内骨子是依旧的，因为是几个旧乡绅所组织的军政府。”^②鲁迅认识到了从表面上改造社会的无效性，发出了改造国民性的呼声：“倘国民性不改造，则今后无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色依旧，全不行的。”^③而在此之前的1908年，鲁迅在《文化偏至论》中就已指出：

欧美之强，莫不以是炫天下者，则根底在人，而此特现象之末，本源深而难见，荣华昭而易识也。是故将生存两间，角逐列国事务，其首在立人，人立而后凡是举；若其道术，乃必尊

① 《梁启超选集》，李华兴、吴嘉勋编，上海人民出版社，1984年版，第834页。

② 《鲁迅选集》第1卷，人民出版社1983年版，第452页。

③ 《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社，1981年版，第31页。

个性而张精神。^①

在鲁迅看来,中国人从来没有争到过“人”的价值和地位,至多不过是做服服帖帖的奴隶,他们只经历了两种时代:即做稳了奴隶的时代和想做奴隶而不得的时代,未曾有过第三样的时代。^② 中国人如果不摆脱这种奴隶状态,则中国的一切进步,都无从谈起。历史地看,鲁迅所提出的立人思想,不过是维新派思想家“新民”思想的逻辑上的续接和发展。

新文化运动特别是“五四”时期,“新民”思想、“立人”思想的发展及其在社会上引起的广泛的反响,表明中国的启蒙思想较之戊戌维新和辛亥革命时期有了新的进展。其所以如此,是与一系列社会条件相联系的。首先,民族资本主义有了比较显著的发展,新思想、新文化的社会经济基础扩大了。其次,20 世纪初废科举兴学堂以来,中国社会出现了一支新型的知识分子队伍。第三,随着西学东渐的深入,西方的思想学术得到了更广泛的传播。第四,经过戊戌维新和辛亥革命对社会的变革,经过维新派和革命派两代知识分子的启蒙实践,在社会政治和思想文化等领域积累了大量的经验教训。随着启蒙思想的发展,对国民性的反思和理想人格理论获得了进一步的展开。

陈独秀在创办《青年》杂志时,就明言:“盖改造青年之思想,辅导青年之修养,为本杂志之天职。批评时政,非其旨也。”^③ 这并不

《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社,1981年版,第56—57页。

② 同上书,第195—198页。

③ 《陈独秀文章选编》,生活·读书·新知三联书店,1984年版,第82页。

仅仅是策略上的考虑。在当时的陈独秀及其同人看来,要以“民主”和“科学”救治古老衰败的中国,必须将国人特别是青年人头脑中所沉积的几千年的旧思想、旧观念扫除干净。在《吾人最后之觉悟》中,陈独秀将西学东渐后中国人的思想转变概括为三次大的觉悟:第一次是学术的觉悟,即认识到中学与西学相比“相形见绌”;第二次是政治的觉悟,即认识到中国历史上延续下来的专制体制,“已有不克守旧抱残之势”;第三次是伦理的觉悟,即认识到“果欲于政治上采用共和宪治,复欲于伦理上保守纲常阶级制,以收新旧调和之效,自家冲撞,此绝对不可能之事。”^①在他看来,所谓伦理的觉悟,也就是要民主和科学反对以孔子为代表的传统文化对人的束缚,实现人的解放,使人能够“脱离大奴隶之羁绊”,完善“自主自由之人格”,而不是“盲从他人”。只有个体获得“独立自主”的人格,由个体所集成的国家才能获得“独立自主”的国格。

新文化运动的另一位领袖人物胡适,也在其所推崇的“批评的态度”下,提出了对传统国民性的批判和“新民”思想。在人生理想方面,他主张“独立思想”、“特立独行”、“努力作一个人”;在理想人格的培养上,他反对正统派儒家强调人们在道德上的理性自觉,忽视自愿原则的偏向,强调人们在意志自由的基础上“担干系、负责任”;在婚姻家庭问题上,胡适以个性自由和人格独立为原则,主张妇女“自强”、“自立”,成为“自己能独立生活,自己能替社会做事”的有独立人格的新的女性。总之,在他看来,如果不能培养出区别于专制社会之臣民的国民,如果没有那种不但自尊而且能自律、不但能伸张自己的权利而且能担当自己的责任的独立、自由的个人,

^① 《吾人最后之觉悟》,《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年版,第41页。

“那种社会国家就没有改良进步的希望”^①。

“新民”理论的核心,是近代意义上的理想人格的构建。“五四”新文化运动期间,追求群己和谐已成为设计理想人格的共同趋向。不仅激进派的思想家是如此,就是具有保守倾向的思想派别也大体如此^②。“五四”时期关于理想人格的讨论,鲁迅后来进行了总结。鲁迅认为进步知识分子要担负起历史的使命,必须向大众学习,与大众结合在一起。但首先是要建立起自己独立自主的人格,做有觉悟的“智识者”。在他看来,“这些智识者,都必须有研究,能思索,有决断,而且有毅力。他也有权,却不是骗人,他利导,却并非迎合。他不看轻自己,以为是大家的戏子,也不看轻别人,以为是自己的喽罗。他只是大众中的一个人……”^③这段话描述了一个“平民化的自由人格”的基本特征。它一方面体现了自由的个性,个人的独立性,另一方面这种个性、独立性又不是在社会关系之外。这样的人格理论虽强调个人的独立发展,但又有别于西方的极端个人主义,而是与王夫之、顾炎武、戴震等传统哲学中力主个性解放与社会协同的思想有密切的联系。从群己关系的角度来看,这种人格具有群体意识和自我意识统一的特点,是完全清除

① 《易卜生主义》,《胡适文存》第一集,黄山书社,1996年版,第467页。

② 例如,1920年9月,梁启超、张东荪、蒋百里以及张君勱等共同拟订的一个代表改良派知识分子的“公定之趋向”十六条,其首要一条就是:人类之福利,当以群性与个性互相助长,务使群性能保持平等,使个性能得充分自由。(见《改造》第三卷第一期,转引自杨奎松、董士伟:《海市蜃楼与大漠绿洲》,上海人民出版社,1991年版,第174页。)

③ 《且介亭杂文·门外闲谈》,《鲁迅全集》第6卷,人民文学出版社,1981年版,第102页。

了寇盗心理与奴才气的自由的人格^①。

总之,人的变革是社会最内在的最深刻的变革,同时它又是社会整体和彻底变革的重要的前提。近代思想家们通过对传统的批判所阐发的“新民”思想、“立人”思想,以及改造国民性的努力,都反映了进步知识分子试图按照自己所理想的人格面貌来重铸民族文化及个体人格,推动中国近代化进程的强烈愿望。事实上,近代的民主政治不仅需要发达的大工业和开放的社会文化环境为其基础,而且需要具有独立地位、独立人格和民主意识的公民为其主体。这是中国近代化过程需要解决的一个重大的历史课题。中国近代从维新派思想家开始,就对这一点有了较为自觉的认识。新民思想的着眼点虽然在“新人”的培养和新的理想人格的塑造,但由于个体不可能离开群体而存在,个体人格的塑造中一个重要的问题是如何认识和处理个体与群体的关系,因此新民思想本身就直接地体现着一定的群己观念。近代新民思想的发展过程,从一个方面反映着群己观的变革过程。

中国近代“新民”思想包含着多方面的内容,但其核心,是将自由作为国民的基本素质加以提倡。这种自由,包括认识活动中的心灵自由、道德活动中的意志自由,以及政治活动中的权利自由。首先,政治自由或权利自由思想肯定了个体在民主制度中的主体地位,否定了专制主义以帝王为群体之代表,要求个人无条件服从在上者的权威主义观念。其次,意志自由的要求肯定了个体人格的独立和在道德活动中的主体地位,否定了专制主义将纲常伦纪

^① 参见冯契:《中国近代哲学的革命进程》,《冯契文集》第七卷,华东师大出版社,1997年版,第472页。

视为绝对化的群体秩序并强制个体遵从的封建道德观念。第三，对心灵自由的追求肯定了个人在认识活动中的主体地位，否定了专制主义将儒家思想神圣化为维系群体精神生活的万古不变的道统和限制人的思想自由的经学传统。通过这些方面的“破”和“立”，使自由原则成为合理的群己观的重要内涵和群己关系的重要尺度，体现了对传统群己观念的重大突破。

二、“大同”世界中的群己关系

与“新民”一样，“大同”也是中国近代一个普遍性的观念。从洪秀全、康有为、孙中山到马克思主义者，都在谈论大同，都借助于这一传统思想资源中的概念来表述自己的社会理想。在不同的大同理想中，事实上都包含着一定的群己观，或者更准确地说，包含着对理想的群己关系的一定设计。

从历史来看，作为中国传统的“国粹”之一，“大同”理想在中国思想文化史上可以说源远流长。在古代典籍中，“大同”一词最早见于《庄子·在宥》：“颂论形躯，合乎大同，大同而无己。”这里讲的是一种理想的人格和精神境界。《吕氏春秋·天地》也有“天地万物，一人之身，此之谓大同”的说法，指的是人与万物的相类、相同。《礼记·礼运》第一次在历史观特别是社会理想意义上提出并解释了大同。它说：

大道之行也，天下为公，选贤于能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养，男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而

不兴,盗窃乱贼而不作,故户外而不闭,是谓大同。

概括地说,《礼记》的作者所描述的大同社会有这么几个特征:(1)财产公有;(2)各尽其能,为集体而劳动;(3)无私有观念,人们团结友爱、诚实无欺,社会风俗纯朴;(4)选贤与能,俊贤在位。这种理想主义的设计反映了人们对美好生活和美好社会的向往,对中国传统文化以及由这种文化所形成的民族心理产生了深远的影响。在儒家思想体系中,“大同”事实上是一种理想的社会范型,同时也为对现实社会的批判提供了依据和参照。就其作为社会理想而言,它在历史上具有特殊的社会感召和动员力量,对古代政治生活起了某种范导的作用。但是,分析地看,儒家所勾画的大同理想,其标志不是物质的丰裕和社会制度的完善,而是人性的至善;不是对未来的一种设计,而是面向往古的一种虚构。实际上,它不过是处于农业社会中的人们所希冀的一种均贫的、原始平等的境界。

在近代思想家那里,“大同”被赋予了新的涵义。在鸦片战争之后爆发的农民战争的领袖人物洪秀全那里,已明确提出了具有近代萌芽的大同社会理想。洪秀全在这方面的思想除了受传统的影响外,主要来源于基督教。他借助于上帝的权威来反对中国传统的儒、道、佛思想这些精神权威和地主阶级的政治权威,试图建立起人间平等的“千年王国”。由于农民阶级的局限性以及基督教某些消极方面思想的影响,他所构筑的社会理想以禁欲主义和平均主义为特征,带有明显的小农意识和宗教色彩。同时,由于太平天国一开始就处于与清军作战的状态,因此他的思想主张还带有浓厚的军事共产主义色彩。这在“天下一家,处处平均,人人饱暖”、“有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使”等等的主张中得

到了鲜明的体现。从这些主张可以看出,在洪秀全的大同理想中,平均主义是其主线或主导的思想。他所关注的是均贫富以及在此基础上人与人的平等,而对于工商业的发展和社会生活的整体进步等等并未能纳入其理想的设计之中^①。就其所提出的理想来看,在现实中也难以落实。例如为了维持其军队的给养,它不得不放弃“天下田天下人同耕”的原则,要求“照旧交粮纳税”,即维持原有地主经济的剥削方式。因此他的理想蓝图不仅是落后的,而且是苍白的和支离破碎的。总之,洪秀全所设想的“天下一家,共享太平”的大同境界,虽然包含着与古代大同不同的内容,但它实际上是以小农经济为基础的,因而与中国走向以工业为基础的近代化的方向是相悖的。因此,洪秀全心目中的大同理想,实际上是个农业社会主义方案。

与洪秀全的农业社会主义理想不同,近代资产阶级思想家在致力于挽救民族危机的同时,试图以中西文化的融合和世界眼光给人们提供一个理想的大同世界。康有为的《大同书》,就是这方面的代表。康有为利用《礼运》阐发了资产阶级的大同理想,这集中地体现在他的传世之作《大同书》中。与洪秀全相比,影响康有为大同理想的思想资源是复杂的、多方面的。其中既有传统思想的因子——如儒家的道德理想主义,墨、佛两家的平等主义,也有西方近代包括进化论、空想社会主义在内的各种思潮;既有经传教士输入的西方思想,也有康有为亲历西方社会状况的直接感受和

^① 太平天国革命后期,洪仁□草拟的《资政新篇》才提出了建立近代工商业的主张和计划,因而可以被视为是一个带有资本主义色彩的改革方案。

体认^①。

在《大同书》中,康有为对大同世界的设计是宏大而又细致的。梁启超在《清代学术概论》一书中曾将其师所勾画的大同世界的主要特征概括为:(1)没有国家。全世界置一总政府,分若干区域,总政府及区政府皆由民选。(2)没有家族。男女同栖不得愈一年,届期须易人,妇女有身者入胎教院,儿童出胎者入育婴院。(3)儿童公育。儿童按年龄入蒙养院及各级学校。成年后由政府指派任农工等生产事业。(4)完美的社会福利。胎教、育婴、蒙养、养病、养劳诸院,为各区最高之设备,入者得最高之享乐。死则火葬。成年男女,例须以若干年服役于此诸院,若今世之兵役然。(5)公共生活。设公共秩序、公共食堂,有等差,各以其劳作所入自由享用。(6)社会规范——奖罚。学术上有新发明者,及在胎教院等五院中有特别劳迹者,得殊奖;警惰为最严之惩罚。^②

康有为的大同世界模式,涉及政治经济文化等社会生活的各个领域,在各个方面都提出了具体的设想。他以进化论为根据明确指出了理想不是在古代,而是在未来。这是一个观念的根本变化。同时,他的大同理想不仅否定了专制主义,而且也否定了资本主义所代表的所谓新文明。应该说,他的大同世界理想是极为先进的,结构上也是相当完整的。在康有为的大同世界里,社会财富

^① 据考证,《大同书》从19世纪80年代即开始酝酿和创作,至戊戌维新时已有稿本20余篇。此后稿本随康有为周游列国,至1901—1902年,在印度时全书乃成。从康有为本人及梁启超的记载中可知,大同思想在戊戌变法前已初步形成。戊戌政变后,在周游列国的过程中,康有为对西方资本主义社会的现状尤其是经济危机有了一定的了解,同时又接触到19世纪的空想社会主义,这些对其大同思想的最后成型都产生了一定的影响。

^② 参见梁启超:《清代学术概论》,东方出版社,1996年版,第73—74页。

归人民选举出来的公政府来管理和分配,公政府在经济及整个社会生活中起着中心的作用。由于它的存在,人民当家做主的地位得到了落实,自由、平等、博爱的原则得到了真正的体现。康有为反对禁欲主义,持一种享乐主义的立场;反对平均主义,主张平等主义;强调独立自主,反对群体的强制。这一切使他与洪秀全的大同理想有明显的区别。同时,他强调的是世界大同,而不是民族主义或者国家社会主义,他的思想是基于超脱现实的理想主义而不是立足现实,这一点又使他与后来孙中山的大同理想区分了开来。

康有为的“大同”观还代表了一种普遍主义的概念,“这种意识使个人得以将视野超越其特殊的识别和依附,而把整个人类想象为同属于一个普遍性共同体。”^①对于康有为等人来说,“一个民族国家对于他们并非一个终极的共同体,而仅仅是达于作为他们世界观核心的世界秩序的一个路站。”^②世界主义的目标是超越民族之界限,取消民族国家之存在,统一世界的经济与文化,组织世界国家或世界政府,使整个世界达于大同之境界。这种美好的社会理想无疑反映了人类追求完美的千年王国的憧憬和希望。然而,这种宏大而玄远的理想在人类历史的实际面前显得极其苍白和力不从心——其实康氏本人对此亦有相当的自觉,他迟迟不愿其《大同书》面世恐怕也是出于这种考虑。

与康有为相比,孙中山的大同理想体现了把理想原则与现实原则结合起来的优点。如果说,康有为思想的特色在于对大同社会具体细节的构想,那么孙中山则把重点放在了实现大同的具体

① 〔美〕张灏:《危机中的知识分子》,山西人民出版社,1988年版,第251页。

② 同上书,第252页。

途径的探索上。三民主义的并提,本身就体现了这一特点。在孙中山的理论体系中,民族主义、民权主义是革命过程的具体内容,民生主义则是建立共和国之后走向大同世界的具体途径。因此,孙中山的大同思想在其民生主义中得到了集中的体现。在这方面他的思想明显受到了社会主义的影响。他真诚地希望“平均地权”,以消除资本主义的弊害,他后来又将“平均地权”的思想发展为“耕者有其田”,并主张“节制资本”,这反映了他在某种程度上是以社会主义为思想依归的。或者至少其思想是接近社会主义的。他曾用“集产社会主义”、“国家社会主义”等术语来表达控制私人资本的意向,并多次把民生主义解释为社会主义。实际上,他的思想包含了对社会主义的一定程度的认同和对资本主义弊端的一定程度的反省,包含着把社会主义的一些原则与资本主义相结合的意图。与近代大部分思想家一样,孙中山也深受进化论的影响,并以之作为其社会思想的世界观基础。他用进化论讲大同,他所说的“天下为公”,起初是强调“三民主义”的目标是要实现“民有、民治、民享”的社会,后来的新三民主义强调民生主义与共产主义的一致性。与康有为相比,孙中山对民族主义与世界主义的关系达到了较为深刻的认识。他说:“我们要发达世界主义,先要民族主义巩固才行。如果民族主义不能巩固,世界主义也就不能发达。”^①在近代世界,历史的真相恰恰是以民族国家为基本单位的竞争。就此而言,孙中山的大同观包含着更多的现实性和历史感。

无论是洪秀全、康有为还是孙中山,其大同理想都包含了对合理的群己关系的向往和设想,都希望消除人与人之间、人与社会之

① 《孙中山选集》,人民出版社,1981年版,第662页。

间的对立和冲突,在人间建立起自由、平等的秩序,使每个个体的人都过上美满幸福的生活。但是,受社会历史条件的限制以及由此决定的认识能力的局限,他们都难以找到把这种理想变为现实的途径或道路,因而其理论主张最终只能是一种乌托邦式的幻想。在康有为和孙中山之后,中国马克思主义者也提出了自己的大同理想,开始把大同理想建立在唯物史观的基础上,从马克思主义的立场发展了大同学说。他们不仅提出了个性解放与大同团结相统一的原则,而且试图以马克思主义所提供的理论主张为指导来实现对社会的根本改造,使大同理想及其所包含的合理的群己关系能真正得以实现。这标志着中国近代的大同理想和群己观的发展进入了一个新的阶段。

第二节 走向群己和谐

中国近代启蒙思想虽然内部有种种的差异和矛盾,但总体上说有一个显著的特征,就是在群己关系上不走极端,“取其中道”。这是与中国近代社会的特殊境遇相联系的。民族矛盾与国内矛盾的交织,启蒙与救亡的相互依赖,使得中国的启蒙思想不可能像欧洲启蒙一样,在对整体主义的突破中主要以对个体本位的强调为中心。中国的进步思想家们大都不仅关心个体的自由解放,而且也极为关注民族的整体解放和自由。因而群己和谐既代表着他们的理想,也是他们的一种现实的选择。然而,在认同群己和谐这一原则的前提下,不同的思想派别和人物,无论对群己和谐的具体理解上还是在如何达于群己和谐的道路选择上,都存在明显的区别。这种区别不仅反映出他们对群己关系的不同认知观念和价值原

则,而且也在一定程度上反映着他们的社会政治主张和政治态度。

一、民族主义的偏向

民族主义是中国近代最具影响的社会思潮之一。从某种意义上说,它提供了中国社会近代化(现代化)最初的主要精神动力。就其一般涵义来说,民族主义首先是指个体对自己所从属的民族体认,即对自己所生活的有共同语言、共同地域、共同文化的民族共同体的心理认同和情感归属,同时它也意味着个体对这一共同体的忠诚的心理状态。民族主义不仅有不同的表现形态,而且它在不同社会 and 不同历史阶段所起的作用是有差异的,甚至是极为不同的。中国近代民族主义的萌生,是与近代中国所面临的救亡图存、谋求民族解放的时代任务密切相连的,其中甲午战争的刺激是民族主义走向高涨的一个重要因素。同时,它也是中国近代社会转型过程中建立近代意义上的民族国家这一历史过程在观念上的反映。与中国传统的民族主义不同,近代民族主义逐渐走出了华夏中心主义的幻境,以较为开放的心态来对待外来的文明和文化,并且力图通过吸取外来文化以实现本民族的发展乃至“超胜”。

在中国近代,民族主义思想有着广泛的社会基础,波及不同的阶级、阶层和社会集团。这些阶级、阶层和集团的利益和政治立场不仅不同,而且可能是尖锐对立的。但他们都面临着共同的问题:这就是如何维护民族独立,争取民族的进步。简单说就是如何“保国保种”。围绕这一问题,有两种不同的思路:一是以固守传统来捍卫民族尊严;二是通过革新求变来谋求民族的强盛。前者代表了民族主义中守旧的一脉,后者则代表着中国近代民族主义的主

流。或者说,后者才是真正意义上的近代民族主义。从早期改良派、自强派到维新派和资产阶级革命派,先进的中国人都主张向西方学习,同时对传统进行检讨和批判,试图通过自我革新而求得民族自身的强大。为此,他们与站在传统民族主义立场上的守旧势力展开了争论和斗争。整个中国近代的历史都可以说交织着这种斗争。

中国近代民族主义的影响是广泛而深入的。作为一种社会思潮,它对近代启蒙思想产生了明显的影响。民族主义的纠缠,使得中国的启蒙运动与欧洲有显著的差异。欧洲的启蒙运动以个性解放为鹄的,中国的启蒙运动则是一场旨在国家富强的现代化运动。在走出中世纪的思想历程中,中国与西方是有着显著区别的。在欧洲,人的觉醒首先表现为对个人权利与幸福的肯定与追求;在中国,这一目的往往从属于求得国家独立这一政治需要;在欧洲,启蒙思想致力于把人所应该有的东西还给人,其着眼点是个人;在中国,启蒙思想致力于国民性的改造,其着眼点在国家之独立和强盛。就整个世界历史来看,后进国家的启蒙往往充满了不彻底性,最突出的表现就是民主主义的追求常常淹没在民族主义的需要中,从而使其思想家带有强烈的民族主义色彩。例如黑格尔对普鲁士君主制的颂扬,日本的福泽谕吉把个人独立看做国家独立的手段^①,等等。都表明了后进国家的启蒙过程很难摆脱民族主义的纠缠,在这一点上与率先走上现代化道路的国家的启蒙过程有

^① 福泽谕吉虽然极力提倡个人独立与自由,甚至认为“一身独立”是“一国独立”的前提,但他更强调的是国家的独立。他说:“生当今世,只要有爱国心,则无论官民都应该首先谋求自身的独立,行有余力,再帮助他人独立。……士农工商都应该独立起来,进而保卫国家。”(《劝学篇》,商务印书馆,1984年版,第18页)

明显的不同。近代民族主义与中国的近代化过程既有推动和一致的一面,又有排斥和冲突的一面。启蒙与救亡是中国近代化的两大历史性课题,比较之下,民族主义与救亡的联系更近一些。为达到救亡之目的,民族主义极力主张弘扬民族的传统,激发国人的民族情感,以增强抵御外侮的能力。然而它同时可能诱发情绪化的崇古排外和守旧心理,强化民族本位,排斥个体自由,这又与启蒙的目标相冲突。

民族主义在近代中国不仅是一种社会心理和思想倾向,而且也达到了某种程度的理论自觉。在改良派思想家中,梁启超率先向国人介绍西方的民族主义。1901年,他撰文对“民族主义”作了界定,并且区分了“民族主义”和“民族帝国主义”。他指出:

民族主义者何?各地同种类,同语言,同宗教,同习俗之人,相视如同胞,务独立自治,组织完备之政府,谋公益,而御他族是也。^①

在他看来,由民族主义而民族帝国主义,是世界各民族历史发展的必经之途。在欧洲,已由民族主义发展到了民族帝国主义,而在中国,连民族主义还未形成。因此,他呼吁国人要培养“民族主义”,以抵御外来的民族帝国主义。他说:“知他人以帝国主义来侵之可畏,而速养成我固有之民族主义以抵制之,斯今日我国民所当汲汲

《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第4页。

者也。”^①

在孙中山的思想学说中,民族主义具有特定的涵义并占有重要的地位。在孙中山看来,中国最大的危机,就是因为“不合群”造成的一盘散沙。他说:

我们这种民族,处境在世界上,是什么地位呢?用世界各民族的人数比起来,我们人数最多,民族最大,文明教化有四千多年,也应该和欧美并驾齐驱。但是中国人只有家族和宗教的团体,没有民族的精神,所以虽有四万万人结成的中国,实在是一盘散沙,弄到今日是世界上最贫弱的国家,处于国际最低下的地位。^②

他认为,要改变这一状况,必须“提倡民族主义,用民族精神来救国”^③。他对民族主义及其意义的理解是:

盖民族主义对于任何阶级,其意义皆不外免除帝国主义之侵略。其在实业界,苟无民族主义,则列强的经济压迫,致自国生产永无发展之可能。其在劳动界,苟无民族主义,则依附帝国主义而生存及国内外之资本家,足以蚀其生命而有余。^④

① 《国家思想变迁同论》,《饮冰室合集·文集之六》,中华书局,1989年版,第22页。

② 《民族主义》,《孙中山选集》,人民出版社,1981年版,第593页。

③ 同上书,第646页。

④ 同上。

孙中山民族主义的建国主张具体说就是要“结合四万万人成一个坚固的民族”——即最终建成一个以中华民族为实体的、统一的新型民族国家。孙中山认为,中国要建成近代的民族国家,需要扫除两个障碍:一是作为少数的满族人对包括汉族在内的各民族多数人的统治;二是外国列强对中国的侵略和欺辱。为此,对内必须排除满族的专制,建立一个多民族共和的国家;对外必须废除帝国主义强加给中国人的不平等条约和不平等待遇,使中华民族在国际上求得独立、自由及平等。可以看出,孙中山提出的民族主义不仅是要唤醒民族意识、增强民族的凝聚力、反对帝国主义,而且更为重要的是,它包含着具体的政治主张或应世措施。这使得他的民族主义具有鲜明的进步性和现实性。

需要指出的是,中国近代民族主义在个体与群体的关系上,都倾向于利他与献身,或者说,以群体和谐和强大为最终理想。然而,在这一点上,它与传统价值观的区别是显然的:传统价值观要求对个体的限制与约束,总体倾向是否定个体有独立的地位和价值,而近代民族主义一般并不完全否定个体的价值,它有时甚至非常强调个体的强大和发展,认为这样才会有群体的利益和发展。只不过它强调个体强大和发展的价值是从群体利益和群体发展着眼的。这样,近代民族主义就其初衷来说虽不完全排斥个人自由,甚至其最终目标是要维护本民族成员的利益和自由,但在其实际的应世策略和主张中,却常常要求牺牲个体的利益和自由。民族主义的这种立场常常使自己陷于自我矛盾的境地,而且极易导向国家主义的产生。俄罗斯思想家别尔嘉耶夫曾经分析指出:如果说社会主义“会显示出对人和人的价值的关注”,那么“民族主义却

不关注人,它视客体化的集体的真实性为最高价值”^①。民族主义的这种倾向性,是很容易向国家主义方向演化的。

就世界历史来看,近代国家主义在西方最早由德国哲学家费希特所倡导,经过黑格尔等人的发展,在德国以及亚洲的日本都产生过很大的影响。它的基本特征是对内鼓吹“国家至上”,对外宣传“民族至上”,强烈要求增强国家和民族的力量。国家主义与民族主义虽内涵不同,但无论就世界历史或是中国近代的历史来看,二者往往是密切联系在一起的。在某种意义上说,前者不过是后者的一种极端表现形式。近代意义上的国家,也就是民族国家。民族利益与国家利益是难以分开的。因此民族主义本身所包含的国家思想如果不适当地加以膨胀,就自然地会走向国家主义。近代中国是一个受列强压迫的国家,国家独立与民族解放实际上是同一个过程。在中国这样特定的历史条件下,国家思想与启蒙思想并不构成必然的矛盾。处于亡国危机中的中国人都明白,个人的命运与国家和民族的存亡紧紧地连在一起,没有国家的独立也就不可能有个人的独立。因此,国家的独立实际上是个人解放的前提。这样,争取国家独立的思想 and 行动不仅不与启蒙相矛盾,而恰恰成了启蒙运动的一种重要的支援意识。但是,国家思想实际上并不属于启蒙思想。近代启蒙思想的核心是对个人独立性的呼唤和个人权利的维护,为此,它所反对的正是国家或以国家的名义对个人的限制和束缚,是要冲破国家的束缚伸张个人的权利。国家思想所推崇的,是国家利益、群体利益,这无疑会减弱对个人利

^① 〔俄〕别尔嘉耶夫:《人的奴役与自由》,贵州人民出版社,1994年版,第144—145页。

益和自由的重视。

从理论上说,如果离开民权而推崇国权,离开民主思想而过度推崇国家思想,很容易倒向国家主义。梁启超思想的演化就是一个明显的例证。事实上,在1902—1903年写作《新民说》时,梁对民族主义的强调已显示出这种倾向。他明确指出,“欲抵挡列强之民族帝国主义,以挽浩劫而拯生灵,惟有我行我民族主义一策。”^①对于当时的中国来说,民族解放与国家独立是同一个历史过程,尤其就反对外来侵略而言,民族利益和国家利益是一致的、重合的。梁启超在讨论个人与群体的关系时,对民族与国家常常是不加区分的,他虽然反对那种“只知有朝廷而不知有国家”的封建思想,但对国家与民族、社会的关系并未有更深刻的认识,以至于转向鼓吹国家至上。当梁启超把对国家利益、群体利益的重视抬高到不适当的地步后,不仅使自己从认同自由主义的立场转向了主要是对民族主义的认同,而且也进一步变成了某种程度上的国家主义者。梁启超向国家主义的转变,一方面与中国近代面临的救亡任务有关,另一方面与整个世界历史和社会思潮的转变有关。19世纪末,资本主义发展到了帝国主义阶段,在思想文化上,18世纪的激进民主主义、19世纪的自由主义已逐渐让位于民族主义、国家主义及社会主义。社会思想的主流,已不再是强调个体自由和利益,而是整个民族国家的强大。梁启超对此有相当的体察。他说:在欧美,“前代学者,大率倡天赋人权之说,以为人也者,生而有平等之权利……及达尔文出,发明物竞天择、优胜劣败之理,谓天下惟

^① 《新民说·新民为今日中国第一急务说》,《饮冰室合集·专集之四》,中华书局,1989年版,第5页。

有强权,更无平权。权也者,由人自求之,自得之,非天赋也。于是全球之议论为一变,各自务自为强者,自为优者,一人如是,一国亦然。”^①1903年底,梁启超在宣传伯伦知理的学说的文章中,宣告了自己思想的转向。随着梁启超从启蒙思想转向国家主义,中国近代启蒙运动以维新派思想家为中心的阶段也就宣告结束,并且也可以说整个中国近代的启蒙运动也暂时走入了低潮。

事实上,自从甲午战争以来,国家利益与人民的自由权利之间的矛盾始终困扰着中国进步的思想界。在帝国主义侵略造成的亡国危险面前,人们常常把国家利益与人民自由权利对立起来,不惜为维护后者而限制前者,哪怕是作为人民参政权的“民权”,同样受限制,这是辛亥革命后许多人重“国权”轻“民权”的重要思想基础。对于革命派来说,所谓民权主要是指人民之参政权和议政权,而不是个体的自由平等的人权。在立宪派方面,对“国权”的鼓吹更是不遗余力。对他们来说,对国权的重视一方面是出于救亡的考虑,另一方面则出于对革命及其所造成的对现存秩序的破坏的恐惧——在他们看来,建立强有力的政府才能排除“暴民政治”。总之,在近代急迫的救亡局势下,“国家统一”、建立强有力的政府以至“中央集权”等等主张都得到了普遍的认同,因此“国权论”有着广泛的社会基础。同时由于官方的提倡,它在一定时期甚至成了政治思想的主流。袁世凯就主张加强“国权”,限制人民的自由平等权利。他口口声声要建立“国家之威信”,要人们“屈小己以利大群”,主张“人人以国为本位,勿以一身一家为本位。”袁以后的军阀当权者也大都持有类似的论调。

^① 《饮冰室合集·文集之十》,中华书局,1989年版,第13页。

新文化运动特别是“五四”前后,中国近代启蒙思想和启蒙运动进入高峰。这时期随着对传统的猛烈批判和西方思潮的进一步涌入,自由主义思想得到了广泛的传播,对个体自由和个性解放的追求成为时代的主旋律之一。然而,即使在这一时期,国家主义思想也仍然有相当的追随者。这表明,自20世纪初由梁启超鼓吹德国伯论知理的《国家论》为标志形成的国家主义思潮在中国仍处在发展中。“五四”前后,一批知识分子受日本、德国等一些思想家的影响,信奉当时西方流行的国家主义学说,并加以张扬。从而在思想政治界掀起过不小的波澜,使国家主义在20世纪20年代一度成为国内流行的显学之一。^①如果说,在德国等西方国家以及亚洲的日本,国家主义的主要危害是导致了其对外的扩张,从而给其他国家的人民带来了深重的灾难,那么近代中国所产生的国家主义则主要是对本国的现代化和民主化带来了危害,它所宣扬的一套观念,往往成为反动统治者实行专制独裁的辩护词。因此,近代民族主义对国家思想的推崇以至于衍化出国家主义,这不能不说是中国近代启蒙思想的一个重大的缺陷,它从一个侧面表明中国近代群己观的变革的不彻底性。

二、自由主义的困惑

自由主义是中国近代社会思潮中极为重要的一族,在中国近代启蒙中发挥过显著的社会影响。如果说,像民族主义等等思潮尚可以在本土思想资源中找到其渊源,那么,自由主义则是地地道

^① 据统计,到1926年,全国出现了大大小小26个国家主义团体,其中最有影响的当属中国青年党。

道的舶来品。中国传统的社会结构和文化土壤决定了它自身无法产生出近代的自由主义。19世纪末,西方自由主义在中国开始被输入。这一过程首先是和严复的名字联系在一起。在1895年发表的《论世变之亟》中,严复就已指出,西方之所以富强,中国之所以贫弱,根源在于“自由与不自由异耳”^①。在他看来,自由不仅对于提高个体的素质有重要的意义,而且更重要的是关乎国家之富强:“夫所谓富强云者,质而言之,不外利民言尔。然政欲利民,必民各能自利始;民各能自利,又必皆得自由始;愈听其皆得自由,尤必自其各得自治始,反是则乱。”^②从严复对自由主义最初的引进和介绍来看,其动机首先是为了国家的强盛。也就是说,自由主义在很大程度上是被作为可以使中国富强和摆脱外国侵略的工具而从西方的思想武器库中被严复挑选出来的。严复在引入这种思想武器的时候,却忽略了它赖以产生和发挥作用的文化土壤,特别是这种思想的人道主义内涵。事实上,人道主义一向是西方自由主义思想的深层内涵和发展的强大动力,也是西方自由主义者用以支持自由主张的最强有力的理由。在他们看来,人是目的而不是工具,自由之所以必要,主要在于它是人的存在和发展的要求。正是基于这一信念,他们才发出了“天赋自由”的强大呐喊。简言之,西方自由主义者一般来说都十分注意自由的人道主义内涵,强调自由对于人本身的意义。严复的关注却不在于此。他更注意的是自由外在的工具价值,关心的是自由对于国家、民族的意义。严复以及后来的梁启超等人对于自由价值的特殊期望,使得中国的自

① 《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第2页。

② 同上书,第27页。

由主义一开始就与西方的自由主义有了区别。

在西方,自由主义是近代以来最主要的意识形态,西方社会的政治、经济、道德等秩序都奠立其上。从某种意义上说,自由主义的兴起,正是西方近代社会来临的标志。而西方自由主义在被引入中国以前,已经历了不同的发展阶段,产生了不同的流派。其中以主张放任主义和极度强调个体自由为特征的古典自由主义发展到功利自由主义和其他流派的自由主义,代表了自由主义发展的新旧两个不同的阶段。在西方历史上,古典自由主义在17、18世纪得到了长足的发展,并且在社会政治生活中得到了广泛的实践。古典自由主义作为新兴资产阶级反对封建统治的理论武器和思想成果,其理论的核心在于如何通过立宪及整个法制来限制王权,防止政府对个体自由的侵犯,其信条是“干涉越少越好”——这在政治思想中即表现为建立“最低限度国家”的主张。到了19世纪中后期,一方面自由主义已成为一种普遍的社会意识和理念,并且物化为现实的制度性存在。另一方面,与古典自由主义相伴随,西方社会出现了劳资冲突、贫富悬殊等问题,这一切使得对古典自由主义的修正成为必要。这时思想理论界考察研究的人,已经由“自然”人进到“社会”人,强调的是人的社会性。人权、自由、平等的理论基础已由“自然状态”、“社会契约”说转为功利主义的解释。与此相应,自由主义思想的倾向已由对个人权利的强调转向对群体权利的重视,对人的自然权利的要求已转为对国民权、公民权的要求。所以,当严复等中国的启蒙思想家向西方寻求完成启蒙任务的思想武器时,扑入他们眼帘的便是这种已与古典自由主义大为不同的新自由主义。当然,在严复所介绍和引进的自由主义思想中,新旧自由主义的因素是混杂在一起的。但相比之下,新自由主

义的因素占有更大的比重。到了辛亥革命以后,在中国社会生活中引起普遍注意的,实际上已主要是 20 世纪在西方广为流传的各种新自由主义。其基本特征是:在维护个人自由的信念的同时,强调群体的和谐以及社会公平,为此,主张国家对经济及社会生活的干预。这一特征对正在形成中的中国自由主义思想产生了深刻的影响。

由严复、梁启超等维新派思想家介绍到中国的自由主义思想,在“五四”时期逐渐发展成为一个介于保守主义和激进主义之间的政治思想流派。与激进的社会主义、无政府主义思潮一样,中国的自由主义虽渊源于西方,但又带上了明显的中国特色。它的主要特征是:崇尚独立意识,强调个体本位,反对盲从权威;要求重新估定一切价值,全面肯定西方文化的优越性,主张对社会的“一点一滴”的改良,反对“根本解决”。中国的自由主义把和平渐进的改良作为自由主义的一个要义,想用立法的办法,一步一步地作具体改革,一点一滴地求进步。在这些方面,它与西方自由主义既是一致和相通的,又具有明显的差异。例如,对个体自由的关注是中西方自由主义的共同立场,但是,无论是对个体自由之价值的基础的认识,或是对个体自由与国家之间关系的理解,中国近代自由主义者与西方思想家却有着显著的不同。在西方,个体自由是以人人生而自由这一“天赋人权”为价值基础的,因而它本身就有终极的价值。在中国近代思想家那里,自由是与进化论的核心观念“进化”联系在一起的,自由的价值就在于能促进“合群进化”,实现国家富强。自由主义在西方主要是一种价值理性,但却被中国的自由主义者当做救亡、救贫的工具引进到中国。由此,作为工具理性的自由主义与作为价值理性的自由主义便发生了冲突。在西方,自由

主义并不承担工具理性的功能,当其被运用于中国的社会改造实践时,同样不能很好地解决救亡与救贫这类问题。在这种情况下,“中国自由主义者通常面临三种选择:第一,为坚持自由主义的理念而放弃社会改造的目标;第二,为追求社会改造目标的实现而抛弃自由主义的理念;第三,试图既追求社会改造目标的实现而又不放弃自由主义,力图求得思想原则与现实目标之间的妥协。”^①

作为介于保守主义与激进主义之间的一种政治思潮,自由主义在中国的生存和发展既不像保守主义那样有深厚的传统文化和不断高涨的民族情绪为基础,也不像激进主义那样有马克思主义的科学世界观和改变现状、求翻身作主人的革命追求为之凭借。在西方,自由主义的兴起与昌盛,是与近代民族国家的兴起、自由竞争的大规模推行、中产阶级队伍的不断扩大及其对建立完善的民主制度所尽的努力诸种条件是分不开的。在中国近代半殖民地、半封建的深厚条件下,民族矛盾和阶级矛盾特别尖锐并持续不断,在如此动荡不安的社会环境下欲求和平的、渐进的方式推进社会的改良和进步,很大程度上只是一种幻想。自由主义赖以生存的条件缺乏,在客观上制约了它的信仰者对自己原本就理解不透彻的思想进一步作出适应中国社会需要的种种创造性阐释。另外,自由主义未能调适好它与中国人文传统之间的关系,也是影响其理论发展的一个重要因素。理论建设的相对贫乏又反过来限制了自由主义的进一步发展。保守主义责其过于激进,激进主义嫌其过于温和,在这种左右夹击面前,缺乏文化思想独创的自由主义往往难以作出有效的应对。事实上,人类生活中永远存在着两条

① 高瑞泉主编:《中国近代社会思潮》,华东师大出版社,1996年版,第245页。

法则：现实的法则和理想的法则。就现实法则而言，总是实力的对比和较量。自由主义过于理想化的价值追求和缺乏社会基础而导致的力量的单薄，决定了自己的命运。正像周策纵分析指出的，“中国的自由主义者后来转为保守或消极，成了无足轻重的政治砝码。他们无视紧迫的经济问题，不愿意卷入政治漩涡，他们没有认识到知识分子对其他社会势力的领导作用，也没有认识到中国军阀主义的本质及中国人民厌恶帝国主义和殖民主义的原因，最后，由于他们躲入了学术研究领域，所有这一切使他们失去了与大多数青年和人民群众的联系。”^①

就群己关系来看，中国的自由主义者由于民族救亡任务的紧迫，同时受西方正在流行的新自由主义的影响，对国家富强的关注远胜于对个人幸福的关注。但是，与别的资产阶级思想派别比较起来，它还是对个人自由、个人权利与个人幸福投去了较多的目光。自由主义对个人自由的崇尚首先表现在要求思想自由。进一步说，自由主义者提倡思想自由的目的是为了建设民主政治。按照他们的理论，要获得政治上的自由，就要在思想上获得解放，既要争取思想的自由，以消除正统思想权威的束缚；也要唤起尊重自由的思想，消灭盲从。在他们看来，只有民主的政治才能保障人民的基本自由。政治自由的意义就在于建设民主，拥护民主。这种民主就是使一国的政权真正被掌握在多数人手里，由多数人的意志来决定一国的政策。自由主义者信奉和平改革，其政治目标是通过和平改革的途径实现，而不是靠暴力革命得到。在他们看来，

^① 〔美〕周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，江苏人民出版社，1996年版，第501页。

暴力革命不仅造成社会的灾难,而且在政治上很容易走上绝对专制的道路。自由主义的这些政治主张在当时的历史条件下虽不合时宜,且无实现之可能,但其对中国现代化的关怀和向往,对个体自由的追求和渴望,无疑包含着深层次的、历史的合理性。它在这些方面的社会意义特别是思想史价值,恐怕是后人怎么“批判”也无法否认的。

值得注意的是,中国近代自由主义的困境除了因文化和社会背景的不同而在输入西方自由主义时理解不深、把握不够精当,以及社会矛盾的制约以外,它与当时其他社会思潮的相互影响和转换也是一个重要的原因。例如它与民族主义就存在着复杂的联系。就自由主义的核心理念而言,基于人道主义而重视个体自由和价值,反对群体及国家对个体的限制和剥夺,是其基本的立场。因而它不仅与民族主义特别是国家主义的主张相冲突,而且可以说是民族主义特别是国家主义的天然敌人。然而,对于中国近代进步思想家来说,作为爱国者,他们实际上又很难摆脱民族主义的纠缠。在这方面,严复是一个明显的例子。严复曾明言自己反对民族主义。他说:“夫民族主义非他,宗法社会之真面目也。”“使中国必出以与天下争衡,将必脱其宗法之故而后。……彼徒执民族主义,而倡言排外者,断断乎不足以救亡也。”^①甚至在晚年他还指出:“是以今日党派,虽有新旧之殊,至于民族主义,则不谋而合。今日言合群,明日言排外,甚或言排满;至于言军国主义,期人人自立者,则几无人焉……虽然,民族主义遂足以强吾种乎?愚以为决

① 《严复集》第一册,中华书局,1986年版,第148、151页。

其必不能者也。”^①然而,如果仔细探究的话,事实上在1906年以后,严复的思想就已经出现了重大的变化,他逐渐由强调个体自由转向了对权威的推崇以及对政府干预的强调,由主张变革转向对变革的恐惧乃至敌视,由批判传统转向回归传统乃至赞同立孔教。在这些方面,他与民族主义乃至国家主义并无太大的区别。

胡适是严复之后执中国自由主义思想牛耳的人物。与严复一样,胡适曾在奉行自由主义最为典型的国度中受过浸染。其自由主义的立场可谓坚定。有人分析指出:“胡适式的自由主义是一种基于个人主义的世界主义,在它的分析框架中,除了个人与人类,其他层次的人群共同体没有什么特殊的意义。它高扬个人价值,推崇普世情怀,是民族主义和国家主义的天然敌人。”^②但是,在胡适对“小我”、“大我”、“不朽”等等的论述中,我们仍不难发现其基于爱国主义情怀而不时流露出的民族主义的影子。

总之,在中国近代自由主义思潮中,西方新旧自由主义因素的矛盾、自由主义与中国传统文化的矛盾、自由主义理念与中国民族危机的现实之间的矛盾,在群己关系的具体展开形式如个人自由与国家自由、个人自由与集中的权威、个人自由与群体的和谐等等关系问题上得到了集中的体现。自由主义者既无法实现其通过重视和发展个体自由而实现国家富强的宏愿,也无力建立起一个真正强大的同时又能保证个体自由和平等的国家政权。因此他们的思想理论和政治实践不能不处于矛盾、摇摆和困惑之中。正像研究者们已经指出的,这样的矛盾状况制约了包括“五四”以后整个

① 《严复集》第四册,中华书局,1986年版,第296页。

② 王思睿:《人权与国权的觉悟》,载《战略与管理》1999年第3期。

中国近代自由主义思潮。在中国近代自由主义阵营里不时传出屈从于专制的噪声和对权威乃至专制的论证。这些论调的理由之一,就是个体自由与社会稳定发生冲突时,前者必须让位甚至无条件作出牺牲。这样的论争体现了中国自由主义者受进化论影响将个体自由作为国家富强之手段的价值定位。事实上,放弃自由主义的理念而转向国家主义,是把自由作为工具价值在逻辑上的必然结果。既然自由只是一种富国强民的工具,那么当这种工具在现实中无法实现其价值时,转而求诸于国家权威乃至集权专制等等更为有力的工具就是自然而然的了。

三、社会主义的理想

在中国近代社会政治思潮中,社会主义的影响是其他思潮所无法比拟的。作为一种人类追求平等的理想模式,在中国人民千百年来所受的不平等和近代以来外来侵略给中国人所强加的新的不平等的现实中,社会主义具有特别的吸引力。近代民族危机的加深,满清贵族的专横统治和腐败无能,使追求平等的社会理想迅速地发展起来。同时,中国传统的大同思想中所包含的财产公有、各尽所能、社会民主、互助博爱的社会平等思想,也为中国人接受社会主义提供了思想文化的基础。此外,伴随第一次世界大战的爆发而迅速增长的对西方资本主义弊端的认识,是包括孙中山等人在内众多思想家对社会主义发生兴趣的原因之一。

社会主义思潮在中国的传播,首先是与资产阶级维新派和革命派思想家的介绍分不开的。19世纪与20世纪之交的时候,在中国当时最进步的维新派人士所创办的中文报刊上,开始有了“社会主义”一词以及对它的涵义的介绍。在最初的社会主义思想的

传播中,人们对社会主义产生出了各种各样的看法,如所谓社会主义即去国界,入大同,泯差别,除竞争之类,也有的把社会主义看成是一种对社会激烈改造的革命方式。所有这些都包含着对社会主义的相当粗浅和表面的了解。随着时间的推移,这种情况渐渐有所改变。1904年,梁启超所写的《中国之社会主义》一文中说:“社会主义者,近百年来世界之特产物也。隐括其最要之义,不过曰土地归公、资本归公、专以劳力为百物价值之源泉。麦喀士曰:现今之经济社会,实少数人掠夺多数人之土地而组成之者也。……”^①在梁启超的介绍中,已涉及社会主义的一些核心的思想。

值得注意的是,1905年,朱执信发表《论社会革命与政治革命并行》一文,指出:社会主义“自马尔克以来,学说皆变,渐趋实行,世称科学的社会主义(Scientific Socialism)”^②。这表明中国的进步思想家们至少在概念上已注意到了马克思主义的社会主义与以往社会主义的差异。事实上,社会主义作为一种近代思潮,在西方社会有着复杂的源流和派系。广义而言,社会主义就是对资本主义持批判态度并试图超越的思想。在批判资本主义制度,主张消除一切现存的不公平、不平等现象,乃至实现生产资料的所有和管理社会化,以便最终消灭阶级剥削和阶级压迫等问题上,各种社会主义主张的基本倾向多半是相同的。但是,属于社会主义思潮中的各种进步思想家为资本主义以后的新社会设计的理想方案,特别是他们为达到这种理想目标所设想的社会改造道路却明显的不同。正是由于这种情况,欧美各国的社会主义运动呈现出极为不

① 《自由书》,《饮冰室合集·专集之二》,中华书局,1989年版,第101页。

② 《朱执信集》上卷,中华书局,1979年版,第55页。

同的特征,有的激进,有的温和,有的主张革命,有的主张改良,但就其对资本主义的批判而言,应当说都属于同一思想潮流。

西方社会主义思潮一方面因其对平等的关注吸引着希望对不合理的社会现状进行变革的中国的进步人士,另一方面有因其对资本主义制度所持的批判态度,在饱受资本主义强国凌辱的中国人民中引起了广泛的心理认同。俄国十月革命的胜利,又大大推进了人们对社会主义的热情和向往。受这些因素的影响,“五四”前后,社会主义思潮得到了蓬勃的展开。此外,就思想界和知识界而言,“五四”前后杜威、罗素这两位具有世界影响的思想家对中国的访问及其所作的一系列的演讲,都引发或促进了从理论上对社会主义的讨论和认识^①,从而为马克思主义者对各种资产阶级学说,特别是形形色色的小资产阶级的社会主义思潮的分析和批判,提供了历史的机遇和舞台。

在“五四”前后流行的,有各种各样的社会主义思潮。新村主义、互助论、泛劳动主义、工学主义、工读主义以及基尔特社会主义等等,都曾被作为社会主义而竞相宣传乃至实践。中国马克思主义者在形成和宣传科学社会主义思想的过程中,对这些思想派别进行了艰苦的斗争。其中对各种打着社会主义旗号的无政府主义的批判是非常引人注目的。

无政府主义思潮差不多是与社会主义同时传入中国的,它在辛亥革命前后就已有了较大规模的传播。“五四”时期,无政府主

^① 从某种意义上说,“五四”时期发生的关于资本主义与社会主义的争论直接是因罗素的来访而引发的——关于这一问题请参见冯崇义的《罗素与中国》和丁守和、殷叙彝的《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》等有关论著。

义在部分知识分子中又有了新的发展。全国许多大中城市都有过无政府主义的组织和刊物^①。无政府主义之所以一度在中国流行,有着深厚的社会根源。几千年来暴虐腐败的专制统治,特别是辛亥革命后军阀的横行以及由此导致的社会动荡,人民生活痛苦不堪,政客和官僚利欲熏心,各种伪宪政、伪民主更迭交替,使人民对于国家、政治、法律、权威等等产生了极其厌恶的感觉。加之中国又是一个以小农为主的国家,分散的小农经济和长期的专制统治造成的一盘散沙状态和心理一时难以改观。此外,来自佛教和老庄的虚无思想也有相当的影响。所有这一切,为形成无政府主义思潮提供了土壤。中国无政府主义者在输入和宣传其主张时,也极力从这些传统思想资源中寻找支持。例如他们把“无政府共产主义”与儒家的“大同”相提并论,把克鲁泡特金的“互助论”与墨家的“兼爱”思想联系起来,把无政府主义的个体自由的主张与老庄的虚无思想、出世主义糅杂在一起。同时,他们又把自己的主张与社会主义混为一谈。这些,都大大加深了其社会影响。

中国马克思主义者在反对无政府主义的斗争中,阐发了他们对群己关系的正确看法。无政府主义者反对一切国家、一切强权,要求个人的绝对自由。例如黄凌霜在1919年指出:“无政府主义以个人为万能,因而为极端自由主义,所以,无政府主义乃是个人主义的好朋友。”^②区声白在与陈独秀的书信辩论中说:“无政府主义的社会,是自由组织的,人人可以自由加入,自由退出,所以每

① 据统计,在“五四”时期出版的专门宣传无政府主义的刊物和小册子就达70多种,此外其他报刊也发表了相当数量的介绍无政府主义的文章,可见其影响之大。

② 《评〈新潮〉杂志所谓今日世界之新潮》,《进化》,第二号,1919年2月。

逢办一件事,都要得人人同意,如果在一个团体内,有两派的意见,赞成的就可执行,反对的就可退出,赞成的既不能强迫反对的一定做去,反对的也不能阻碍赞成的执行,这岂不是自由吗?’^①对此,陈独秀质问道:“我们的社会乃是由许多生产团体结合而成,一团体内各人有各人的意见,人人同意已不易得;一社会内各团体有各团体的意见,人人同意更是没有的事;一团体内意见不同的分子还可以说自由退出,我不知道一社会内意见不同的分子或一团体,有何方法可以自由退出?’^②他还指出:“要绝对自由就不能联合,要联合就不能绝对自由”,“非个人逃出社会以外,决没有绝对的自由”^③。这表明,陈独秀在成为马克思主义者的过程中,已从新文化运动初期对“个人本位”的倡导转向了对个人与社会的关系的辩证的理解。基于这种立场,他对无政府主义的批判是富有战斗力的,在当时也产生了积极的影响。

在中国马克思主义者中,李大钊是最早完成其世界观转变的,也是最早对马克思主义有深刻理解的人。从某种意义上说,他也是对各种非马克思主义思想最具反击能力的人。与陈独秀略有不同的是,李大钊一方面参与了与当时各种非马克思主义思潮的论战,另一方面更为注意对各种思潮源流的学理上的分析和探究,对马克思主义在理论上的领会和阐释。在被自由主义、无政府主义突出出来的群己关系这一问题上,李大钊既表现了他的思想的战斗性,更表现了他比同时期的其他马克思主义者的深刻性。在李

① 《讨论无政府主义》,《新青年》,第九卷第四号,又见《五四运动文选》,生活·读书·新知三联书店,1959年版,第543页。

② 同上书,第547页。

③ 同上书,第528页。

李大钊那里,开始对群己对立这一前提本身进行批判。问题变成了:并不是非得在个体与群体之间进行选择,而是要寻求二者的平衡或统一之道。在他看来,这两者在中国革命的过程中是应当而且可以得到共同实现的。

在《自由与秩序》中,李大钊指出:

极端主张发展个性权能者,尽量要求自由,减少社会及于个人的限制;极端主张扩张社会权能者,全力重视秩序,限制个人在社会中的自由。“个人主义”(individualism)可以代表前说;社会主义(socialism)可以代表后说。

但是,个人与社会,不是不能相容的两个事实,是同一事实的两个方面;不是事实的本身相反,是为人所观察的方面不同。一云社会,即指由个人集成的群合;一云个人,即指群体中的分子。离开个人,无所谓社会,离开社会,亦无所谓个人。故个人于社会并不冲突,而个人主义与社会主义绝非矛盾。^①

李大钊接着指出:

由此看来,真正合理的个人主义,没有不顾社会秩序的,真正合理的社会主义,没有不顾个人自由的。个人是群合的原素,社会是众异的组织。真实的自由,不是扫除一切的关系,是在种种不同的安排整列中保有宽裕的选择机会;不是完成的终极境界,是进展的向上行程。真实的秩序,不是压服一

^① 《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第379页。

切个性的活动,是包蓄种种不同的机会使其集中的各个份子可以自由选择安排的安排,不是死的状态,是活的机体。^①

我们所要求的自由,是秩序中的自由;我们所顾全的秩序,是自由的秩序。只有从秩序中得来的是自由,只有在自由上建设的是秩序。个人与社会、自由与秩序,原是不可分的东西。^②

在李大钊的理念中,社会主义的目标是大同团结,是要建立“自由人的联合体”。实现这一目标,并不是要吞没个性自由,相反,它应当能够容纳并保护每一个人的自由发展。反过来,个性解放和个性自由不仅不与大同团结相冲突,它恰恰是实现这一目标的必要的环节。他说:

个性解放,断断不是单为求一个分裂就算了事,乃是为完成一切个性,脱离了旧绊索,重新改造一个普通广大的新组织。一方面是个性解放,一方面是大同团结。这个性解放的运动,同时伴着一个大同团结的运动。这两种运动,似乎是相反,实在是相成。……个性自由与大同团结,都是新生活新秩序上所不可缺少的。^③

在李大钊看来,建立合理的群己关系,“就是把政治上、经济

《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第379页。

同上^②

同上书,第410—411页。

上、社会上一切特权阶级,完全打破,使人民全体,都是为社会国家作有益工作的人,不须用政治机关以统治人身,政治机关只是为全体人民,属于全体人民,而由全体人民执行的事务管理的工具,凡具有个性的,不论他是一个团体,是一个地域,是一个民族,是一个个人,都有他的自由的领域,不受外来的侵犯与干涉,其间完全没有统治与服属的关系,只有自由联合的关系。这样的社会,才是平民的社会;在这样的平民的社会里,才有自由平等的个人。”^①李大钊不但反对少数人的专制独裁,而且强调真正的民主政治也不是以多数人或真理的名义压制少数异己者。他区分了“多数政治”与“自由政治”。在他看来,“‘自由政治’的神髓,不在以多数强制少数,而在使一问题发生时,人人得以自由公平的态度,为充分的讨论,详确的商榷,求一个共同的认可。”^②李大钊反复提及和论述过“自由的认可”,他认为这一原则是真正的民主政治和合理的群己关系的基础。

可以看出,李大钊基于唯物史观对社会主义的理解,特别是对于社会主义对待群己关系的原则的理解,是极为忠实于和接近于马克思主义创始人的本来意义的。李大钊所强调的,是在争取合理的社会制度时,必须防止重蹈传统社会对个体自由的限制和剥夺的覆辙,必须保有个性选择的自由度。只有在维护个体自由的条件下,人们才能心悦诚服地、自觉自愿地投身到群体解放的事业,才能真正达到个性解放和大同团结相统一的理想。这与后来受教条主义影响形成的苏联模式的马克思主义的僵硬立场和独断

① 《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第421页。

② 同上书,第407页。

气息形成了鲜明的区别。与后来中国革命过程中许多人将个性自由与社会主义对立起来的倾向相比,李大钊关于社会主义与个性自由相统一的思想,不仅闪耀着真正马克思主义的理论光芒,而且渗透着人道主义的深沉内涵。就此而言,李大钊的思想无疑具有永久的理论魅力和精神文化价值。

从思想史的角度看,李大钊从马克思主义立场对群己关系的阐述,是中国近代围绕群己关系的观念变革和理论论争的一个合理的总结。至少在逻辑的意义上,它是近代群己观变革思想进程的一个圆圈的完成,代表着中国近代哲学群己之辩的最高理论成就。

但是,毋庸讳言的是,受历史条件的限制,李大钊的群己观无论是在理论的逻辑环节还是思想的具体内容方面,都还没有来得及详尽展开。他对合理的群己关系的论述在很大程度上还只是一种先知式的预言。由于他本人的过早牺牲,中国革命进程的艰难性以及这一过程中处理群己关系的复杂性,尚没有能进入他的理论视野之内,更谈不上更多的理论进展和精神创获。这不仅对于他个人,而且更重要的是对于我们整个民族而言,都不能不说是一个巨大的历史遗憾。

李大钊牺牲之后,中国革命走上了更为曲折的发展历程。在这个过程中,中国共产党人不仅领导人民进行着争取民主和自由的实际斗争,而且进一步进行着理论上的探索。在马克思主义中国化过程中所形成的一系列论著中,不仅包含着对中国革命的整体理论把握,而且也包含着对合理的群己关系的论述和设计。毛泽东在1944年指出,“被束缚的个性如不得解放,就没有民主主

义,也没有社会主义。”^①在中国共产党人对马克思主义群众观点的强调和大量论述中,都包含着群己关系的正确认识的发展。但是,由于战争年代的具体历史任务和历史条件,加之思想认识上的某些偏差,在对群己关系的认识和处理上,也出现了一定的失误。

对此,冯契先生曾分析指出:

尽管李大钊已经提出了个性解放与大同团结的统一,鲁迅也描绘了自由人格的精神面貌,很多革命者也确实为自由而奋斗,甚至于献身,但在三十年代以后,在理论上把集体主义与个性主义对立起来,终于导致了一种片面性:在对待人的价值、人的理想方面,过分强调社会价值,忽视自我价值;对于“自我”,注意其本质规定,忽视作为一个个具体存在的自我,强调自我改造,而不敢讲或很少讲实现自我、发展自我。造成这种片面性与商品经济不发达、缺乏民主制度和民主生活习惯有关,也与中国传统思想相联系。当然这里也有国际共产主义运动(第三国际)的影响。^②

应当说,冯先生的分析是极为中肯的。

第三节 反省与超越

自中国马克思主义者在上世纪 20 年代对中国近代群己观变

^① 《毛泽东书信选集》,人民出版社,1983 年版,第 293 页。

^② 《冯契文集》第三卷,华东师大出版社,1996 年版,第 194 页。

革进行初步总结以来,历史之船已驶过了 70 余年的航程。70 多年来,中国的面貌发生了翻天覆地的变化。包括马克思主义者在内的中国近代思想家们当年所奋斗和追求的理想,已有相当部分早已变成了现实。然而,如果按照李大钊所概括的“个性解放与大同团结、社会主义与人道主义相统一”的理想原则来衡量,我们不仅可以发现现实中的诸多不尽人意,而且可以发现在走向今天的历史进程中,实际上不仅有过道路上的曲折,而且也有过目标上的偏离。这无疑有复杂的历史原因。从近代群己观变革的角度来考察,我们或许可以得到一些启示。

一、近代群己观变革的特点及影响

回顾中国近代思想启蒙的历史可以发现,伴随中国近代社会转型的发生,中国进步的思想界已在自觉地对传统的群己观进行清算,并围绕着时代的中心问题对建立合理的群己关系进行了理论层面的辨析和探讨。无论是在世界观层面对天理、天命的批判,或是在伦理道德及社会政治层面对个性解放和个体自由平等的论证,都极大地冲击了传统的整体主义价值体系,推动了近代群己观及整个价值观的革命。与以往来自于封建社会内部的“自我批判”及“异端”的挑战不同,中国近代“群己之辩”及对整体主义的批判有着鲜明的时代内容;同时,也与西方在近代思想启蒙过程所实现的群己观变革不同,中国近代群己观的变革有着鲜明的中国特色。从受社会历史条件制约的角度来看,这主要表现为以下两点:

其一是社会改造问题的突出及其与思想启蒙之间的紧张。中国近代由于社会矛盾的交织和时代任务的急迫,特别是由于“亡国灭种”的危机感,使得变革和改造社会的意识迅速地高涨起来。与

此相联系,近代条件下的“群己之辩”,已不再停留于抽象道德原则的论证和思辨中,而是与社会变革和民族复兴密切结合起来,并贯穿于自由、平等、博爱、大同以及民主、法制、人权等问题的讨论中。这不仅意味着对整体主义的认识有了近代民主思想的参照,而且则意味着试图以西方的理念和制度来改造整体主义赖以存在的中国传统社会。这方面的意义是深远的:事实上,整体主义作为一种价值原则,并不仅仅以纲常伦纪和具体道德规范而存在,它贯穿于封建的政治法律思想并通过其现实化为制度性的存在。因之,对整体主义的否定需以对封建制度这种“虚假集体”的否定为前提。而这无疑是比思想启蒙和理论批判更为艰巨的一个任务。然而,社会改造特别是革命问题的突出,使得其与启蒙之间的关系出现了某种紧张。这种紧张不仅表现在二者追求的目标上的差异,而且更表现在实践中处理二者关系的困难。事实上,尽管革命作为社会改造的主要手段有其历史的必然性和合理性,但这并不意味着思想启蒙无关轻重,更不意味着思想启蒙的任务已经完成。中国近代以“五四”新文化运动为代表的启蒙运动并未获得充分的展开和巩固就已被汹涌而起的革命浪潮所淹没。正如一位研究者指出的:“历史给予陈独秀、胡适等人的机会太短暂了。新思想还没有来得及在广大普通民众中生根,新教育还没有完全走上轨道,一代新人还没有完全成长,急风暴雨就把仅有的一批新青年席卷而去。而他们本身无论是对新思想的理解,还是对中国传统社会的了解,还都只是半瓶醋,有的还只是稍涉皮毛。他们还不足以真正构成可以肩负起民族命运的力量。中国要真正走上现代化道路,

还要经历许多艰难曲折。”^①对于中国近代社会来说,启蒙有着两方面的意义:一方面,启蒙是救亡和社会变革的基础。中国近代特别是辛亥革命以后的救亡与历史上反对外族入侵的救亡有着根本的不同,它不是去挽救家天下的“朝代国家”,而是使华夏民族走出困境,迈向近代(现代)民族国家,它所贯穿着的爱国精神,是以人民能够参政议政的民主政体为维护目标的。而民主政体的实现,离开思想的启蒙是不可能达到的。另一方面,启蒙不仅仅是为了救亡,它更指向人的解放和发展这一终极目的。在西方,启蒙思想家在这方面大都有着较为清醒的意识,他们的启蒙思想总是与人道主义的内涵相结合的。在中国近代社会危机的紧迫和革命意识迅速高涨的情况下,启蒙在这一方面的意义往往被忽略甚至被“搁置”起来,对思想启蒙的意义很大程度上只是从单纯的工具价值来考虑的。与启蒙同为实现人的解放之工具的革命,不仅被彰显到应有的地位,而且逐渐被“神话”为最终极的价值。与此同时,思想启蒙则仅仅成了革命可以加以利用的一种还算有用的工具。放在当时的历史条件下来考虑,这无疑有某种历史的合理性。然而,问题在于:在进行政治革命的过程中,特别是夺取政权以后,却没有把思想启蒙放到重要的位置,这不仅使革命本身受到影响,而且更重要的是,它使革命作为社会改造的强有力的工具所产生的积极成效的扩展和巩固受到了限制。与革命与启蒙之间的紧张关系相联系,中国近代思想家对个人与社会关系的理解与西方启蒙思想有很大的差异。在西方自由主义的思想家们看来,个人的自由与

^① 耿云志:《中西结合,创造新文化》,见《五四运动与中国文化建设》(上),社会科学文献出版社,1989年版,第103页。

幸福具有最高的和终极的价值,社会组织特别是国家与政府的设立,无非是为了实现和保障个人的权益。依社会契约论的主张,个人具有天赋的自由和权利,为了防止个人权利的无限扩张以及由此导致的个人之间的相互侵犯,需要建立社会组织来协调人们之间的关系,这意味着每个个人必须放弃一部分属于自己的权益,以换取他人对自己权益的承认和尊重。在这里,个体既是出发点,又是归宿,因而在个体与整体的关系上是以个体为本位的。与此不同,中国近代进步思想家们一方面赞扬和认同来自西方的个人主义,热情讴歌个体自由和个性解放,批判专制制度对人的禁锢和残害;另一方面又不得不面对民族整体的苦难和屈辱,出于挽救民族危亡的急迫情怀,同时基于他们对西方社会业已显露出来的弊端的认识,他们不可能像西方的启蒙思想家那样,去坚守“个体本位”的理念,而是把目光更多地投向了社会改造和民族救亡,自觉不自觉地由“个体本位”转向了“群体本位”,由个体关怀转向了群体关怀,由对个体自由的肯定转向了对群体凝聚力以及与之相应的权威的追求。这无疑是合理的和正确的。但是,它却在逻辑上为向整体主义的回归提供了可能。从历史的实际来看,整体主义正是借用“革命”、“服从”等等的旗号来大行其道的。

其二是西学的援入及其与传统文化的冲突。近代以来,西学东渐渐成汹涌之势。西方文化的大量涌入,一方面为中国文化与外来文化的交融提供了可能,为中国古老的传统文化在外来的冲击和挑战下实现再生提供了机遇;另一方面,在西方文化的冲击之下,中国不仅产生了文化危机,而且这种危机又进一步加深了社会危机。在中西文化的冲突之下,中国近代思想的发展充满了矛盾和歧见。一方面,中国近代思想家无疑深受西学的影响,西方近代

以来的社会思潮和理论学说既为其提供了认识中国社会的参照,也为其提供了批判现实的武器。由于文化背景的不同,中国近代启蒙思想对西方思想理论的“接受”既有“误读”和“失真”,又有自觉的“选择”和创造。同时,西学并不是一个铁板一块的东西,它本身实际上是一个复合体,其中既有不同的层次之分,又有时代和地域之别,并且还表现为具体的思想派系和学说观点。西方近代各种哲学思潮特别是政治思潮中的自由主义、民族主义、社会主义等等派别对中国近代思想界在群己关系问题上的认识产生了复杂的影响;另一方面,中国传统文化以其深厚的历史积淀和巨大的惯性仍然发挥着重大的影响。近代进步思想家们虽然对传统文化保持着批判和反省的态度,并积极挖掘传统文化中的有效资源和合理成分,以与西方近代思想接榫从而形成近代意义上的新的文化传统。但是,近代思想家们又往往难以摆脱传统文化特别是传统文化负面因素的影响,许多思想家在其思想发展中都表现出了向传统特别是传统中的消极面回归的现象。在马克思主义中国化的过程中,以小农意识为特征的农民文化传统发生了显著的影响,这使包括群己观在内的马克思主义理论体系在中国的接受和发展产生了某种程度的“失真”现象,从而影响到对群己关系的正确认识和对马克思主义群己观的正确阐释。中国马克思主义者虽然提出了“个性解放与大同团结、社会主义与人道主义相统一”的原则,初步实现了对整体主义与个人主义的双重超越。但是,这种“超越”主要是就思想史的发展逻辑这一意义而言的。事实上,由于战争年代军事斗争任务的紧迫,中国马克思主义者来不及对近代价值观变革的经验教训进行系统的总结,也未能对集体主义的深刻内涵进行系统的理论阐述,特别是由于受传统思想文化的影响,对集体

主义与整体主义的本质区别认识不够明确,对整体主义的危害警觉性不高。这种情况所产生的消极影响,就是使得后来在对集体主义的认识上出现了某些误解,并使集体主义在现实中出现了某种变形。对个人利益服从集体利益、个人解放依赖于阶级解放等等的片面化和绝对化的理解,使得独立自主的个性意识得不到充分的认可和发展的机会,由此带来的便是个人迷信、家长制作风、官僚主义以及现代民主意识的缺乏等等严重的问题。

与以上两方面相联系,中国近代群己观的变革本身充满了矛盾与曲折,它一方面取得了积极的成果,另一方面也存在着很多问题和缺陷;整体主义在近代中国虽遭到了空前的冲击和批判,但这种批判又是很不彻底的。就历史实际而言,中国近代群己观变革的目标不可能是像西方那样以个体本位主义取代整体主义,而是在对整体主义的批判中贯穿着对群己和谐的追求。这是中国近代群己观变革的一个很大的优点,但它同时也带来了相当明显的弱点,这就是它常常难以摆脱整体主义的纠缠。从客观方面来说,中国近代群己观变革的目标是要实现对整体主义与个人主义的双重超越,这是比西方近代启蒙单纯地以个人主义对抗整体主义要复杂得多的一项历史任务。在个人主义没有充分发展的条件下来实现对整体主义的超越,正如在资本主义没有充分发展的条件下要战胜封建主义一样,其道路必然是十分漫长的。而在这样的条件下,即在个人主义价值体系所包含的诸如确立个体的独立与自由等合理因素没有充分发育的情况下,又必须实现对它的超越,其任务更是要艰巨得多。从主观方面的原因来看,包括马克思主义者在内的近代思想家们对群己关系的认识有着理论上的某些误区。最突出的一点是,他们对群己和谐的追求带有很大的乌托邦色彩。

这不仅表现在近代思想家们对群己矛盾的复杂性和长期性缺乏深刻的认识,对群己矛盾的消除也抱有过于乐观的态度。在他们看来,群己冲突很大程度上只是当时社会的一种病态,只是由于当时的社会制度和封建的思想造成的。而在他们所设想和追求的社会中,群己矛盾和冲突是应当被完全消除的。同时,这种乌托邦色彩也表现在他们对群己和谐的实现过程或途径的理解上。在近代逐渐成为政治思想主流的激进派思想家看来,通过对社会总体改造的革命,就可以扫除一切的社会弊端,建立起人人和諧的理想的社会。中国共产党人特别是毛泽东领导下的革命实践,在一定意义上也体现了这一特点。上世纪 50 年代起对“一大二公”的追求,无疑怀有美好的愿望。为了实现这种美好的愿望,首先需要的是对个人在经济及社会自由方面的某种限制,而这种限制不仅与其追求的目标发生冲突,而且实际上导致其目标最终无法实现。当这种目标无法实现时,又转而求诸于激烈的斗争手段乃至“全面专政”。因此,中国现代历史中扩大的阶级斗争运动表面上与近代以来追求群己和谐的倾向相冲突,实质上则是互为表里和相辅相成的。

事实上,群己和谐作为理想,是建立在“进步”这一价值理念的设定基础上的:人类的进步从个体方面来说总是表现为个性的解放和全面发展,从群体方面来说,就是“促使社会组织成为友好团结的组织,人际关系成为平等互助的关系”^①。然而,社会的进步不可能是一帆风顺和道路笔直的。马克思主义认为,个人与社会就其实质来说是统一的,但在历史的实际进程中,这种统一的过程又是曲折的,充满了异化和斗争。就此而言,生活在没有群己矛盾

① 《冯契文集》第三卷,华东师大出版社,1996 年版,第 194 页。

的社会只能是一种理想。马克思曾经指出,“个体和类之间的斗争的真正解决”,只有在共产主义才能实现^①。在共产主义实现之前,作为族类的人(整体)的发展与个体的发展,有时常处于尖锐对立之中,并经常要牺牲后者而向前迈进。自觉认识这一点而采取积极的促进历史发展的态度和行动,既不奢望群己矛盾的绝对消除,又使这种矛盾和冲突保持在一定的范围之内,才能在平等和效率之间建立起一种有张力的平衡。从哲学层面来看,群己和谐作为人格理想和社会理想的统一和实现,实际上也就是人类所向往的自由王国。而自由王国一方面是内在于和展开于人们的历史活动,另一方面作为人类历史活动的总的目标,作为一种极限,它无疑又是超越的,是一种理想化的存在。理想作为现实性和超越性的统一,本身就包含着导向乌托邦的可能性。理想与现实之间必然有一种紧张的关系,这种紧张的关系必须予以正视。否则对理想的追求就可能变成对乌托邦的追求,与此同时理想的创造性也就被乌托邦的破坏性所取代。群己和谐只有在历史的进展中才能逐步实现,超越现实的、希冀通过某种全盘性的革命而一步达到,其结果往往事与愿违。这一点已为近代以来的历史所证明。

受中国近代社会条件的制约及启蒙思想对群己和谐追求中的乌托邦色彩的影响,中国近代所实现的群己观变革是很不彻底的。这种不彻底性通过与群己关系密切相关的许多重大社会问题和理论问题表现了出来。

首先,关于自由与民主。

自由与民主是近代社会才形成的两大价值理念。这两者虽密

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第120页。

切相关和相互支持,但在追求的目标上又有差异和矛盾。乔·萨托利(Sartory, G.)指出:“民主所关心的是社会凝聚力和公平分配,自由主义则重视与众不同和自发性。平等要求一体化与协调,自由则意味着我行我素和骚动不安。民主对‘多元论’毫不同情,而自由主义却是多元论的产物。不过基本的差异大概在于自由主义以个人为枢纽,民主则以社会为中心。”^①自由与民主的关系在很大程度上也就是自由与平等的关系。中国近代逐渐成为主流的激进派思想家一方面出于对专制主义的痛恨,另一方面也由于其带有乌托邦色彩的理想追求,对平等给予了热切的关注和向往,但对自由的涵义和意义却往往理解不深。他们的民主和自由概念,明显受到卢梭思想的影响。而事实上,卢梭是近代自由主义与国家主义两大思潮的集大成者。他从人类社会不平等的起源及其发展阶段的分析出发,论证了“天赋人权”论、“人民主权”论。其中既包含着激进的革命内容和合理思想,同时又隐藏着导向与革命所追求的自由、民主目标相悖的因素。卢梭对自由的定义是:服从自己为自己所设的法律。他认为一个人抛弃了自由,便贬低了自己的存在;同时他又认为,个人意志应当受到国家“总意志”的制约,共同体的每一个成员都必须把自己置于“总意志”的最高指导之下。他指出:“任何人拒不服从公意的,全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说,人们要迫使他自由;因为这就是使每一个公民都有祖国从而保证他免于一切人身依附的条件,这就是造成政治机器灵活运转的条件,而且也唯有它才是使社会规约成其为合法的条

^① [美]乔·萨托利(Sartory, G.):《民主新论》,东方出版社,1993年版,第392页。

件;没有这一条件,社会规约便会是荒谬的、暴政的,并且会遭到最严重的滥用。”^①这种思想所导致的,是对极端民主和所谓“共同意志”的双重追求,而这种追求实际上将使个体的自由无法得到落实和保证。事实上,无论是自由或是民主,都涉及复杂的制度和程序问题。罗尔斯指出:“自由是制度确定的多种权利和义务的复杂组合”^②,是“制度的某种结构,是规定种种权利和义务的某种公开的规范体系”^③。中国近代以来对自由的理解之偏差、对代议制民主的忽视乃至贬斥(例如章太炎之反对议会制度、孙中山之主张全民政治),都证明对民主的制度化及其与自由的关系并未达到应有的正确的理解。

其次,关于立国与立人、个体解放与大众解放。

立国与立人、个性解放与大众解放的关系,是群己关系在社会改造和发展问题上的一种具体体现。从理论上说,是改造了社会才能改造人,或是改造了人才能改造社会?“这个问题不可能有一般性的结论。只能说,当社会改造的问题客观上已露端倪,而多数人还不觉醒的时候,去唤醒人,改造人,就是最紧迫的课题。当多数人已经对现状不满,有所觉悟,但还没有开始奋斗的时候,组织人们实际从事改造社会的斗争,就是最紧迫的课题。”^④然而,就实际的历史进程看,在这一问题上却远未达到一致的认识。戊戌变法失败后,中国的启蒙思想界就已发生了裂变:一部分人主张用更激进的手段来实现社会的整体改造,于是转向革命;另一部分人则

① 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆,1980年版,第29页。

② 〔美〕罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社,1988年版,第229页。

③ 同上书,第192页。

④ 耿云志:《五四新文化运动再认识》,载《中国社会科学》1989年第3期。

从国民素质或国民性反面寻找改革运动失败的原因,主张通过对人的建设来改造社会。梁启超、严复是后一倾向的代表。孙中山则是前一种倾向的代表。1905年,孙中山与严复会面于英国,在商讨中国改造之途径时,严复认为,“以中国民品之劣,民智之卑,即有改革,害之除于甲将见于乙,混于丙者将发之于丁。为今之计,惟急从教育上着手,庶几逐渐更新乎!”^①孙中山的回答是:“俟河之清,人寿几何?君为思想家,鄙人乃实行家也。”^②资产阶级革命派虽怀有通过社会改造实现人的解放的宏愿,但由于对人的改造问题的忽视不仅使革命无法真正深入开展,而且革命所取得的成果也难以巩固。新文化运动时期,个性解放作为社会思潮的主旋律,极大地冲击了传统社会的价值体系,对整个社会特别是知识阶层的观念变革产生了深远的影响。但是,仅仅是在观念领域提倡个性解放,实际上并不能使个性解放真正变为现实。“五四”前后,知识界对此已有相当的体认,并开始了理论上的反省。“五四”时期的文学作品以另一种方式表达了主张个性解放的人们在严酷现实面前的矛盾和徘徊甚至幻灭的心理。知识分子追求个性解放的理想与黑暗的社会现实之间的巨大反差使他们大都有一种悲凉的意识。鲁迅是最明显的例子。在人们欢呼个性解放的时候,鲁迅却发出了“娜拉出走以后怎么办”的疑问。在鲁迅看来,个性解放也好,妇女解放也好,如果缺少一个良好的社会现实的支持,实际上很难实现。这样,历史的进展使得原来团结在《新青年》周围和个性解放旗帜下的启蒙思想家发生了分化。胡适和李大钊

① 《严复集》,第五册,中华书局,1986年版,第1550页。

② 同上。

在《每周评论》上展开的“问题与主义”的论战,是这种分化的公开化和明显标志。信奉英美自由主义的胡适等人与向往俄国革命并走向马克思主义的李大钊等人事实上都已认识到了社会改造的必要,所不同的,是他们对这种改造的道路的选择和目标的定位。前者主张对社会的渐进改良,后者主张对社会的“根本改造”。“五四”后期,政治革命日益提到首位;胡适等一批知识分子还停留在原来的以思想启蒙和社会改良为主的立场,成为改良主义者;而马克思主义者则自然成了追求社会主义理想的革命者。新文化运动从思想启蒙发展到政治革命,有其历史的必然性。“五四”以后,革命已成为“无可选择”的选择。随着社会生活主题向革命的转换,个性解放的主张渐渐被政治革命的呼声所掩盖。革命所要求的,必然是广大民众的参与,革命的目标,也就是民众的整体的解放。与革命相应的观念,必然是团结、权威和纪律以及从大局出发的服从观念。无论是孙中山,还是共产党人,在这一问题上都没有选择的余地。1921年,中国共产党的成立,给灾难深重的中国人带来了希望,中国的面貌为之一新。中国共产党为了实现自己的纲领,在客观上要求实行严格的组织纪律,个人服从组织,全党服从中央是最基本的组织原则。在这里,个体解放、个性自由的要求就显得微乎其微,甚至不再为人们所提及。不仅在中国共产党内是这样,即使是在社会上,不断加深的民族危机和北洋军阀的反动统治也使大批急于改变现状的青年人越来越自觉地以集体、民族、国家的利益高于、重于个人利益的行为准则来规范自己。客观地讲,随着以革命手段对社会改造的兴起,个性解放淡出社会思想的中心是合情合理的。革命需要统一的政党与统一的组织、统一的思想与统一的意志,个性解放的主张与这一历史需求显然是有些不合拍

的。中国革命过程中的实际指导思想无疑与马克思主义主张的个性解放与大同团结的原则有所偏离。这在当时的历史条件下不仅是合理的,而且也是必然的选择。然而,从长远的历史过程来看,政治革命实际上正是要为个性解放扫清道路,个性解放不仅是政治革命的一个重要内容,而且也是它完成其最终目标的一个必不可少的条件。遗憾的是,对这一点实际上并没有达到足够的理性自觉。不仅革命时代是如此,革命胜利以后也是如此。甚至在偏的方向上走得更远。当“革命”成为最高的甚至是唯一的目标时,个性解放不仅不可能得到提倡,而且恰恰变成了应当反对的东西。这一点后来在所谓的“文化大革命”中被发展到了极致,给中国人带来了灾难性的后果。这方面的教训无疑需要我们永久地记取并认真地进行反省。

第三,关于观念变革与社会经济的发展。

对于近代中国社会的变革来说,包括群己观在内的观念变革无疑是重要的,但这种变革实际上不可能离开社会的整体发育特别是经济的发展而实现。从理论上来说,观念的变革固然是社会变革的先导,但实现观念上的彻底变革仍然有赖于社会的发展,首先是经济的发展。在自然经济和半自然经济占统治地位的情况下,封建专制主义的势力必然是强大的,由传统文化向现代文化的转变不可能是彻底的。在自然经济条件下,社会本身是一个以行政权利为中心的以等级制为基础的封闭结构,它以“大一统”的观念来抑制多样化的发展,因而个体的多样化发展实际上是不可能的。个体独立性和自主性的发展,只能以商品经济的发展为基础。就人类历史来看,个体的解放和个人自由的确立,是与商品经济特别是其高级形式的市场经济相联系的,商品经济所需要的是像鸟

一样自由的劳动者,因此它天生就包含着冲破封建的禁锢和束缚的趋向。由于市场经济首先在西方获得了充分的发展,与此相联系,个人自由的思想以及作为个人自由的保证的民主制度也获得了充分的发展。实际上,社会发展作为一个整体发育的过程,是在政治、经济、文化的相互作用和相互振荡中实现的,而经济的发展无疑是其基础。反过来说,个体自由既是商品经济发展的结果,同时又是它得以发展的条件。西方近代文明实际上内在地包含着三个方面的成果:一是市场经济的经济运行模式,二是民主政治的社会架构,三是人权、民主、自由、平等、法制、科学等等价值理念。中国近代启蒙思想家由于历史条件的限制,如果说对后两个方面的认识还很不够的话,那么对第一个方面更是缺乏较为深刻和清醒的认识,这不能不说是一个相当致命的缺陷。直到 20 世纪 80 年代,“商品经济不可超越”才逐渐成为中国人普遍的共识,人们首先是从商品经济制度在经济领域的合理性(促进生产力的发展)中才逐渐认识到其所包含的广泛的社会意义——即作为现代民主社会基础的意义。

总之,中国近代群己观变革一方面与近代的社会矛盾相联系,另一方面也与整个中国近代启蒙思想的特点相联系,表现为明显的不彻底性。这种缺陷对后来中国的历史,包括中国共产党领导下进行社会主义实践的历史,产生了极为不利的影响。在传统的以计划体制为特征的社会主义模式下,群己关系存在着严重的问题。分析起来,除了国际共产主义运动中“左”的思想以及斯大林模式的影响外,中国近代群己观变革的不彻底性也是一个重要的原因。由于近代所处的特殊的历史环境,启蒙思想所培养教育人民的主要是关于民族、阶级、群众、政党的群体意识,强调个人利益

服从群体利益,个人解放依赖于阶级的解放等等,独立自主的个性意识没有得到充分的锻炼和发展的机会。另外,人民群众也容易对国家、社会形成一种单纯的认同和依赖意识,不能自觉地以主人翁的身份对国家和社会进行批判和监督。这些都使社会主义的发展受到了严重的影响。正像冯契先生分析指出的:“忽视了个性解放来谈社会主义,在一个小农国家里那就必然成为以集权主义的方式来推行农业社会主义的空想,就必然既无个性解放又无社会主义。社会主义变成一种农业社会主义,完全变形了。”^①

二、永远思考:个性解放与大同团结之统一将如何可能

当近代中国思想家在群己矛盾的缠绕中为解决中国所面临的时代问题而殚精竭思的时候,曾经于“五四”前后造访过中国并产生相当社会影响的英国大思想家罗素也在思考:“如何才能把进步所需要的个人创造力与生存所必须的社会内聚力结合在一起”?^②罗素的提问并不是偶然的感想。事实上,个体与社会的关系既不仅仅是中国人的问题,也不仅仅是西方人的问题,它甚至也不仅仅是某一特定时代的问题。在某种意义上,它是人类文化永远需要面对和解决的一个长存常新的问题。人类历史表明,一个社会如果离开个体的独立、自由和个人的利益去推崇所谓整体,不仅很容易为“假天下之公谋一己之利”的少数野心家所利用,而且其所导致的结果往往是灾难性的。它会导向一方面是高度的集权和专制,另一方面则是一盘散沙式的无序。同样,一个社会如果没有秩

① 《冯契文集》第三卷,华东师大出版社,1996年版,第341页。

② 〔英〕罗素:《权威与个人》,肖巍译,中国社会科学出版社,1990年版,第1页。

序和团结,而仅仅把抽象的个人自由作为其旗帜,势必造成个体间以及个体与群体间关系的紧张,从而瓦解社会本身的存在和发展。

中国马克思主义者在 70 多年前提出的“大同团结与个性解放相统一”的原则,虽然为解决群己关系问题提示了一种方向,但沿着这个方向前进,仍然需要探索 and 解决众多的具体问题,并且这些问题将会是层出不穷的。对于当代中国的现代化建设来说,构建与社会主义市场经济相适应的现代价值体系,是一个巨大而迫切的任务。合理的价值体系的构建,一方面要提供能引导“生活世界”的“意义世界”,另一方面要能提供规范“生活世界”的规范和准则——而无论从哪一个方面来说,都不仅不能绕开群己关系这一重大问题,而且很大程度上是以这一问题的解决为基础的。

在这一问题上,首先需要的,仍然是理论上的正本清源及新的探求,即对个体与群体、个人与社会的关系进行严肃的理论思考和理论创新。

人类学家本尼迪克指出:“社会和个人并不是对抗的两极”,“完整意义上的社会永远都不能是一种独立于组成它的个人的实体”。^① 中国著名的社会学家费孝通则指出,应当承认个人与社会都是实体,它们是相互作用的。他说:“社会是群体中分工合作体系的总称,也是代表群体维持这分工合作体系的力量。这个体系是持续的超过于个人寿命的,所以有超出个人的存在、发展和兴衰。社会之成为实体,是不可否认的。但是社会的目的还是在使个人能得到生活,就是满足他不断增长的物质及精神的需要。而且分工合作体系是依靠个人的行为而发生效用的,能行为的个人

① [美]露丝·本的尼克:《文化模式》,华夏出版社,1987 年版,第 219、238 页。

是个有主观能动性的动物,他知道需要什么,希望什么,也知道需要是否得到了满足,还有什么期望。满足了才积极,不满足就是消极。所以他是活的载体,是可以发生主观作用的实体。社会和个人是相互配合的永远不能分离的实体。^① 这里表达了一个极其平凡的真理:个人是构成人类社会的基础和前提,不应当把社会和个人对立起来。在这一点上,重温马克思主义的基本观点是必要的。在马克思看来,所谓社会,就是处于一定具体关系中的个人活动构成的实践系统;所谓人类历史,“始终只是他们个体发展的历史”^②。社会历史并不是某种无人身的抽象的存在物,而是由无数个体活动构成的;个人及其活动是社会的细胞,而社会不过是个人活动的相互作用的产物而已。离开个人力量和能力的发挥,社会集体就会化为乌有。人类历史的发展,人的本质力量的延续,都离不开个人。正像离开个人头脑的思维是不可思议的一样,离开个体发展的所谓社会发展也是不可思议的。否认个体的地位,必然把社会看成是一种抽象的存在物,这是导向思辨唯心主义的一个重要原因。从社会生活说,这也为一切野心家和独裁者实行专制统治提供了借口。人类历史也表明,如果以某种虚假的整体利益作为价值目标和道德基础,其结果不仅导致将整体内部的个体成员变成了实现这种目标的工具,而且将导致把其他群体及其成员也变为实现这种目标的工具。第二次世界大战期间的法西斯德国和日本,就是这方面最为明显的例子。

马克思主义一方面认为,“只有在集体中,个人才能获得全面

① 费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社,1998年版,第347页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷,第321页。

发展其才能的手段,也就是说,只有在集体中可能有个人自由”^①。这里的集体,无疑是指“真实的集体”。而所谓“真实的集体”,也就是“自由人的联合体”,在“这个集体中个人是作为个人参加的,它是个人的这样一种联合(自然是以当时已经发达的生产力为基础的),这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下”。^② 另一方面又强调:在未来共产主义社会,“每一个人的自由发展是一切人自由发展的条件”。在马克思主义看来,这两个方面是不可分割地联系在一起,个人与社会的统一,既是人类所追求的理想生存状态,也将是社会价值体系的必然趋向。

应该看到,马克思主义的原理仅仅是从“道”或“理”的层面提供了解决这一问题的方向,而从这一问题在实践中的解决——首先涉及到的是社会体制及运行规范的合理设计——来看,无疑需要当代人的探索 and 理论创新。这种理论上的创新显然离不开各个具体领域的研究成果的概括。可喜的是,当代中国的人文、社会科学界在这方面已取得了相当的进展,如社会学家对个体行为与社会文化、社会结构的研究,经济学家(特别是制度经济学者)对社会资源分配与个体权益的研究,政治学家对自由与秩序、权威与服从、公平与效率的研究等等,都为这种理论上的综合创新不断提供着新的资料。

理论上的创新还需要进一步解放思想。在这一点上,密尔关于思想自由的理由的述说是富有启发性的。在密尔看来,自由之重要并不仅仅在于它本身有价值(即终极价值),而且在于它能增

① 《马克思恩格斯选集》第一卷,第82页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第84页。

进进步和减少损失——因为人类理性总是有所不足，故需要各种不同思想观点的生存和竞争。就学术研究领域来说，自由的思想争鸣永远都是必须的。

其次，必须对东西方文化关于群己关系的理论资源进行全面的反省和总结。

这种反省和总结之所以必要，就在于对于群己关系这样一个与人类文化永远相伴随的问题来说，任何个人或思想派别的知识都远远是不够的。当代中国所面临的问题，既有与现代化相抵牾的前现代因素的纠缠，又有已显露苗头的后现代因素的制约；既有与西方现代化过程相同的问题，又有中国式现代化道路的特殊的问题。只有借助于人类所创造的所有有益的精神文化，才能使我们在现代化的道路上正确恰当地处理好群己关系以及与之密切相关的自由与秩序、平等与效率等等复杂的问题。

同时，这种反省和总结之所以必要，不仅仅是为了正面的理论构建，而且也有助于回应来自某些方面的挑战。例如，一种流传了近一个世纪且至今仍余音不绝的观点认为，中国传统文化历来强调个人与社会的统一、个人价值与社会责任的统一，从不把个人置于社会之上，因而不仅优越于西方的个人主义价值体系，而且可以医治西方的诸种“社会病”。这种观点事实上是似是而非的，至少是缺乏分析的。它很可能包含着对中国传统文化和西方个人主义的双重误解。西方个人主义的价值体系虽然有其历史的局限和致命的弱点，但它毕竟是在反对封建制度所造成的“人的依赖关系”的过程中产生的，是与西方近代化（或现代化）过程相伴随和相契合的。而中国传统文化中所谓“个人与社会的统一”的思想，其价值取向并不可能是个人与社会的真正统一，而是通过推崇“虚假集

体”来限制和消解个人,从而有利于专制政体的整体主义。用这种前现代的意识形态去“取代”、“挽救”、“补充”西方的个人主义,无疑是开错了药方。西方的个人主义无疑有其缺陷,但对这种有缺陷的个人主义的批判可能会来自两个方面:一是站在传统的整体主义立场上的批判,一是站在真正的集体主义立场上的批判。我们需要警惕的是在批判个人主义的旗号下,腐朽的、与封建宗法制度和专制制度相联系的整体主义思想和观念的借尸还魂。

从历史来看,群己关系作为人类文化的根源性问题,几千年来人类智慧围绕这一问题一直进行着长期的探索。东西方民族由于具体历史条件的不同和社会发展过程的差异,在这一问题上既有共同之处,也有相当的差异。就哲学层面而言,西方哲学中天人二分的思维模式以及原子论传统等等,都有助于对人的自由及个体价值的重视;中国哲学天人合一的思维模式一方面不利于对自然的追问,另一方面也限制了对人的个体自由的探索。就社会基础来看,在西方,商品经济发展较早;在中国,商品经济则长期受到抑制;在西方,由于财产私有关系较早地深入家庭内部;在中国的家庭制度条件下,家庭内部财产关系不明,基本上是一种财产的共有制——即“私有制中的公有”;这些文化及社会因素都使得个人自由的思想在西方容易生长出来,而在中国传统社会则很难成活。然而,这仅仅是就文化的民族性而言的,从文化时代性的角度来看,西方近代在群己关系上形成的个体自由与其在传统社会条件下的自由其实也是异质的。^① 即使在西方近代,作为理论形态的个人主义也经过了长期的演变发展,从笛卡尔、洛克到密尔、卢梭

① 详情请参见贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》及柏林:《两种自由概念》。

和康德,从人作为知识的主体、权利的主体到道德的主体,个人主义的深层内涵逐步得以显现。在当代,西方思想界早已不停留在仅仅是为个人主义寻找哲学基础的阶段,而是包含着相当的自我反省和批判意识,无论是丹尼尔·贝尔、哈贝马斯、罗尔斯的理论探索,或是关于社群主义的论战,都证明西方思想界已意识到:除了工具理性(instrumental rationality)对社会的支配,个人主义的过分发展或者说其负面作用的膨胀,是西方社会面临的另一个困境。如何恰当的定位人的主体性,如何建立合理的主体间关系,是西方许多一流思想家正在不懈地“关怀”着的问题。

对于中国的思想界和学术界来说,回顾和“追踪”西方思想源流无疑是重要的。但最重要的还在于对本土思想资源的梳理。就群己关系说,在中国传统思想中虽没有“天赋”意义上的“人权”理念和法权意义上的群己关系的设计,但却有着内在超越的主题和追求群己和谐的理想;虽然没有个人作为权利主体意义上的社会政治自由的思想,但却有着道德、审美和哲学意义上的自由思想……这些无疑都是极有价值的。通过对传统思想特别是原典之现代意义的阐释,是构筑意义世界并提供行为规范——简言之,建立价值系统的必由之路。值得指出的是,对本土思想资源的挖掘和继承并不能仅仅着眼于古代。事实上,正像有的研究者已充分注意到了的,中国近代以来已形成了不同于古代的新的精神传统^①。对这些我们正生活于其中的精神资源进行梳理和加工,对合理的价值体系和合理的群己关系的构建无疑有着更为直接的意义。

① 详情请参见高瑞泉:《中国现代精神传统》,东方出版中心,1999年版。

最后,就现实层面来说,积极促进社会变革是建立合理的群己关系和价值体系的必由之路。

当代中国的改革,实际上是近代以来社会转型过程的继续,群己关系的变革是一个重大而突出的问题。要确立新的群己关系以及与之相应的群己观念,既涉及价值体系的变革和重建,更涉及政治、经济、社会各方面的体制改革和制度创新。因而是一个极复杂的系统工程。

从现代化理论的角度来看,建立在商品经济和生产力一定发展基础上的社会现代化最关键的是两个方面:其一是制度现代化,其二是人的现代化;它们从宏观与微观、外与内两个方面构成了相辅相成的关系。这两个方面也是衡量社会进步的重要参照系,前者的内涵是社会的公正及其程度,后者的内涵是个体的自由、个性、全面发展及其程度。而这两个方面,都是中国的现代化所不可缺少的,也是我们应当为之努力的。

在长期计划经济体制下形成的单位制度,从某种意义上说,构成了我国原有社会架构的基础。从而也给我们提供了观察中国社会群己关系的一个独特视角。在计划体制下,社会成员都隶属于某一“单位”,后者给予他们权利、身份和利益,同时又控制着他们的思想和行为——这种被称之为“东方父爱主义”的体制的结果,便是单位组织依赖国家,个人又依赖于单位组织:“国家将强制性的行政权力和交换性的财产权利集于一身,通过对单位组织的资源分配和权利授予,拥有了直接控制单位组织的权力,并使单位组织依附于国家;单位组织通过与单位成员之间的资源交换,一方面获得了支配个人的权力,另一方面使个人在很大程度上紧紧地依

赖单位组织。”^①这种依赖关系所产生的消极后果,不仅是社会的动力匮乏和活力的消失,而且直接危及民主制度和公民健康人格的发展。人们所深恶痛绝的官本位现象以及鲁迅当年所怒斥的“奴隶”和“盗寇”两种极端人格其所以阴魂不散,其实并不仅仅是旧思想的影响使然。

值得庆幸的是,自上世纪 70 年代末开始的改革运动,已极大地改变了这种状况。随着市场经济体制以及与之配套的社会管理体制的逐步建立,传统计划体制下单位组织所承担的经济、政治、社会等全方位职能正在减弱(更准确地说各种组织的职能正在走向专门化和规范化),与这一过程相应的,是社会组织自主权的扩大和个人自由度的增加。随着资源的市场配置和分配渠道的多元化,随着人事制度的改革和新型社会福利、社会保障制度的建立,我国公民的个人独立性和社会自由度将进一步得到发展。可以预言,与社会主义市场经济体制的逐步建立和完善相伴随的,必将是一代具有自由个性和现代人格的新型公民的成长。

我们应该为之欢呼!因为我们知道:这场人的革命(当然须以社会变革为基础)正是启蒙先哲们在上世纪初期就为之奋斗和祈盼着的。

当然,我们也应该看到,中国的现代化尚在途中。对于当代中国的群己关系以及与之密切相关的民主、自由等问题来说,关键不在于抽象地议论限制或者扩大个人的自由,问题的实质在于个人的自由存在于具体的社会联系之中,个人的存在状况包括自由只

^① 李路路、李汉林:《中国的单位组织:资源、权力与交换》,浙江人民出版社,2000年版,第2页。

能从社会关系方面加以解决,个人的解放只能以对不合理的社会关系的改造为前提。而这,将是一个十分艰巨的任务和漫长的历史过程。在这一点上,我们既要反对那种“原教旨主义”的“左”的僵化立场,也要警惕各种形式的乌托邦主义;后者包含了太多的承诺和太多的急躁——历史证明它也因此而包含着太多的破坏性。

对西方文化和所谓“现代性”问题有深刻反省的哈贝马斯认为,个人自由是现代性的一个标志,这种自由表现在三个方面,一是科学研究的自由,二是自我决定的自由,三是自我实现的自由。从哈贝马斯对现代性的论述可以看出,他所理解的现代性就是理性,这种理性既是客观理性,具有普遍性的要求,又是以主体为中心的理性,具有个性特征,它是普遍性与个性的统一。就其起源说,这种理性起源于对传统集权统治的挑战,它以个人自由为标志,因此它具有个性特征;而就其发展来说,它代表历史发展的新阶段,它必须建立新的秩序,因此它具有普遍性的要求。这种融普遍性与个性于一体的理性既应当体现在社会的体制建构中,也应当体现在生活世界的普遍交往中。在哈贝马斯看来,社会的理性化并不仅仅是指人们以理性认知的态度对待外在的世界,而且是要懂得以理性的态度进行与他人的交往,后者即交往理性是一个合理的社会的基础。

事实上,这些问题在中国马克思主义者提出“个性解放与大同团结相统一”的原则时,就已经被认识并提了出来。李大钊已认识到,合理的群己关系一方面要改造人的心灵,另一方面要改造社会的经济组织。在他看来,这两个方面如车之两轮,鸟之两翼,是无法分开和单独行进的。李大钊认为,一个合理的社会,既需要秩序,又需要自由;其自由应当是“秩序中的自由”,其秩序又应当是

“自由间的秩序”^①。这些思想至今也不失其“现代性”。所以,当我们企求在认识上和实践上能有所前进的时候,也许提出“回到李大钊”是有意义的。当然,所谓“回到李大钊”,本身就意味着超越和前进。李大钊的启示在于:如何以个人自由为基础,以“自由的认可”为原则,来建立合理的群己关系和社会制度。而这,无疑需要我们永久的思考和探索。

作为历史学家的蒋廷黻在上世纪30年代后期曾指出:“近百年的中华民族根本只有一个问题,那就是:中国人能近代化吗?”^②中国近代以来的历史,实际上就是中国人在内忧外患中艰难地走出中世纪,走向近代化(现代化)的历史。与此相应,一部中国近代思想史,从某种意义上说,也就是中国人在迈向近代化过程中自我反省、自我超越的历史。正如本书前面的考察已部分地证明了的:群己关系作为社会关系的一种基本形式,在这种反省和超越中占据着相当重要的位置。近代进步思想家们在对传统社会及其价值体系批判的基础上,提出了他们各自的社会理想和人生理想,为探索合理的群体秩序和理想的个体人格奉献了他们的睿智和辛劳,也为后人留下了值得深思的经验教训。在今天这样一个时代,我们所需要的不仅仅是对近代以来群己关系和群己观的变革进行历史的回顾和梳理,更需要对近代思想家们在过去的时空条件下对历史所作的反省本身进行反省,并有所超越,这样才能真正有助于我们走出某些历史的误区,走向近代思想家们所向往的自由与和谐的世界。

① 参见《李大钊文选》,上海远东出版社,1995年版,第380页。

② 蒋廷黻:《中国近代史》,上海古籍出版社,1999年版,第2页。

附录一 整体主义与个人主义之争： 西方哲学的一条重要线索^①

如同人与外部自然界的关系一样，人类内部个体与群体、个人与社会的关系，也是贯穿人类文化的一个永恒的根源性的矛盾。以人与世界的关系为思考对象的哲学，在其漫长的发展中，不仅包含着对“存在”和“本体”的追问，而且也包含着对个体与群体、个人与社会关系的深沉思考。从理论上来说，个体与群体、个人与社会之间既有存在论意义上的关系，又有价值论意义上的关系；对前者的认识涉及事实方面，因而是描述性的，在理论上主要表现为历史观、社会政治哲学特别是认识社会问题的方法论；对后者的认识则涉及价值判断，因而是规范性的，主要表现为人生观、道德观特别是贯穿于其中的价值原则。从思想史来看，在如何认识和处理个体与群体、个人与社会的关系问题上，有着两种不同的方法论和价值原则：即整体主义与个人主义。这二者的争论特别是它们在历史上的演进，对哲学史乃至整个人类文化产生了深远的影响。贝特兰·罗素曾经指出：自古以来的哲学家们“可以区分成为希望加

^① 这是作者围绕毕业论文所写的课程作业的一部分，曾发表于《学术界》1999年第6期。

强社会约束的人与希望放松社会约束的人”^①。罗素的这种说法，不过是对整体主义与个人主义之争这一历史事实的一个生动描述而已。西方哲学在其历史发展中环绕这一问题形成的理论论争既展开于社会历史哲学、政治哲学、道德哲学等“实践哲学”领域，也体现在一般方法论、认识论及本体论之中。

—

个体与群体、个人与社会的关系是人类一产生就客观存在着的，但作为一个问题被提出来并且受到重视，则与人类自我意识的形成和发展相关联。当人类个体有了自我意识之后，就有了自我与他人以及群体的“分裂”。为了处理因这种“分裂”带来的社会后果特别是维持整体生存和发展的需要，原始的价值观念及道德规范应运而生，其存在和表现形式主要为风俗和习惯。随着私有制和阶级的产生，人类社会出现了真正意义上的分裂。从此以后，群体与个体的矛盾与群体（特别是阶级）之间的矛盾互相交织和缠绕，使社会生活呈现出极为复杂的画面。

总体而言，近代以前的社会由于生产力水平的低下，特别是自然经济条件下形成的个体的脆弱性和依附性，群体具有绝对不可动摇的优势地位，个体没有也不可能真正从群体中分化出来，个体的主体地位并没有真正得到确立，因而个体与群体的关系仅仅被看成是部分与整体的关系。无论是在当时社会的一般群体意识中还是在作为高级精神产品的哲学中，整体主义都占有主导的地

① 罗素：《西方哲学史》（上卷），商务印书馆，1963年版，第22页。

位。但是，与个体和群体的“分裂”这一事实相联系，在哲学及其他思想领域也出现了理论上的个人主义。

古希腊罗马哲学产生于“人的依赖关系”为特征的社会，其思考个体与群体、个人与社会关系的方法论和价值原则总的倾向是整体主义的，但也包含着个人主义的因素。早期智者学派不仅提出了“人是万物的尺度”，发现和肯定了独立的个体作为主体的地位和意义，而且围绕自然法和道德问题讨论了社会秩序与个人行为的关系。智者心目中的个人，也就是雅典城邦民主制上升繁荣时期的公民，即有个人独立自由和特殊利益与见解的个人。智者强调人人都有权参与公共事务、发表意见和坚持己见，其根据在于：凡是人皆有自己的感觉和特殊的利欲。普罗泰戈拉等智者把人的感觉作为衡量一切的标准，一切凭个人感觉来下判断，导致了个人主义、主观主义和相对主义的泛滥。苏格拉底对智者哲学提出了激烈的批评，他认为人的本质不在于有感觉、利欲和意见，而在于灵魂，灵魂的任务就在于摆脱肉体物欲的纠缠，去追求那普遍的和绝对的善，这样才能确立起公共的秩序从而维持城邦的团结。柏拉图继承和发展了苏格拉底的思想，在他的哲学中，无论是对理念世界的论证，还是对理想国的描述，都体现了一种整体主义的取向。他强调，正义存在于这样一种原则之中：整体的所有部分各居其位并为整体的善服务。亚里士多德则明确指出，个人隶属于城邦，离开城邦集体，个人也就不成其为人。亚里士多德之后，随着城邦的衰落，哲学中的整体主义也受到了冲击和挑战。正如罗素指出的，“从亚历山大时代以降，随着希腊丧失政治自由，个人主义

发展起来了,犬儒派和斯多葛派是其代表。”^①

在中世纪,基督教神学的思想体系贯穿着整体主义的精神实质,教父哲学、经院哲学的共同特征是强调社会、国家的权威性。基督教教义中的禁欲主张和仁爱说教不仅为整体主义提供了基础,而且它所提倡的“顺从”原则不仅是要人们做上天之神的仆人,同时还要服从人世间的君主,因为后者的权威来自于神,是神的旨意的体现。托马斯·阿奎那利用亚里士多德“人天生是社会的和政治的动物”的命题,以人在物质生活和精神生活均离不开社会为由,极力贬低个人利益、个人幸福和个人自由。总体而言,中世纪神学思想不仅是蒙昧主义的,而且也是整体主义的。但在经院哲学和神学的内部争论例如唯名论与唯实论的斗争中,也曲折地发出了微弱的个人主义的声音。

二

文艺复兴是个人从整体主义束缚中突围的准备阶段。这一阶段的突出特征是有生命和欲求的个人在上帝面前站立了起来。人文主义者反对宗教神学及世俗权力对人的奴役,强调个人的自由、权利和自我实现,表现出个人主义的倾向。这种个人主义的产生,一方面由于中世纪后期教皇权威的下降和统治的松懈,加之意大利国家分裂和政权迭变,减弱了对个人的统治,另一方面更主要的是由于资本主义经济因素特别是自由贸易的发展,引起了社会心理和价值观念的显著变化。正如布克哈特分析指出的:在中世纪“人类

^① 罗素:《西方哲学史》(下卷),商务印书馆,1963年版,第126页。

只是作为一个种族、民族、党派、家族或团体的一员——只是通过某些一般的范畴,而意识到自己”,而现在,“人成了精神的个体。”^①人文主义者在其思想和作品中,表现出来的个人主义倾向,主要包括两个方面:其一是要求从神学禁欲主义中的解放,强调人的世俗生活特别是物质欲求的正当性和合理性,揭露教会和专制国家宣扬的“利他主义”、“自我牺牲”的虚伪性;其二是要求从专制统治和等级制度的束缚中解放出来,强调个人的自由、平等和自我的实现。这两个方面,尤其是从这两个方面中生长起来的利己主义、享乐主义,极大地冲击了长期占统治地位的整体主义思想。

然而,真正对整体主义在理论上的突破,是从近代自由主义思想体系的建立开始的。洛克是近代自由主义的莫立者,也是近代个人主义方法论和价值原则最早的确立者。在洛克之前,霍布斯已从人的本性是自私的观点出发,描述了“人对人像狼一样”的自然状态,论证了他的社会契约论。他一方面从原子式的个人出发,肯定了个人的天赋权利,另一方面又维护专制王权和强调国家主义,因此在霍布斯的思想体系中则存在着方法论上的个人主义与价值原则上的整体主义的深刻矛盾。洛克继承并修正了霍布斯的理论,他认为,个人先于社会而存在,人类的自然状态就是个人自由的状态;个人为获得更大的利益而与他人交往,在此基础上才形成了社会;保护自己的生命、财产和自由不受侵犯,是人的天然的权利,政府的基本任务就是保护公民的这种天然权利。在《政府论》中,他从“天赋人权”和“契约论”出发,论述了个人的权利与国家的责任,提出了分权学说,对西方后来政治思想的发展乃至政治

① 布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,商务印书馆,1979年版,第143页。

制度的构建起了深刻的影响。在法国,孟德斯鸠和卢梭则进一步系统论述和发展了社会契约论。

与政治哲学中的个人主义呼应,亚当·斯密等人则从经济自由角度发展了个人主义。斯密一方面从原子式的个人出发,认为人的本性是自私自利的,同时又认为人天生又有同情和怜悯他人之心,因此他主张人在经济活动中既要追求自己的利益,在道德方面又要关心他人,做到人己两利。在他看来,经济活动应当排斥国家的干预,而放任个人的自由发展,只要人人都自由的追求自己的利益,整个社会在“看不见的手”的支配下,就会走向幸福和繁荣。

在纯哲学或者说以本体论和知识论为主的哲学体系中,个人主义也以特定的方式获得了论证。与英国哲学的经验论传统不同,大陆哲学一般并不从经验的或感性的个人出发,其对个人与社会关系的思考,往往被包裹在厚厚的形而上学思辨当中。笛卡尔哲学的实质无疑是个人的,“我思故我在”的命题所表达的,不仅是人作为理性的存在在宇宙中包括在上帝面前的主体地位,而且也凸现了人作为理性主体的个体独立性。至于斯宾诺莎对自由与必然的辨析,对理性利己主义的论证,也包含着明显的个人主义的倾向。在德国哲学家莱布尼茨那里,群体与个体、社会与个人的关系事实上构成了他的哲学思考的核心。他的单子论、前定和谐论等所构成的形而上学体系,就是力图从本体论上证明个体是完全独立自主的,同时这些独立自主的个体又是普遍和谐的。

德国古典哲学发展的过程充分展现了整体主义与个人主义在哲学思想领域中的斗争。康德作为德国古典哲学的开创者,建立起了一个包括认识论、伦理学、美学在内的具有调和特征的哲学体系。在对实践理性的考察中,特别是在对道义论的论证中,康德反

复强调了人必须被视为目的而不是手段，必须肯定人有意志的自由。他批评功利主义从经验和利益中引申出道德原则的方法，认为这样就从根本上破坏了人在道德中的主体性。在他看来，人具有自由，这意味着每一个人都可以并且应当凭借理性来指导自己的行为，意味着道德行为就是要超越因果决定的必然性而仅仅遵从由善良意志发出的命令行事。显然，康德所关注的，是人的内在的动机和自主性，而不是外在的规范约束和行为的后果。这种伦理观点的实质无疑具有个人主义的倾向。黑格尔是康德之后德国唯心主义哲学的集大成者，他的哲学也是近代哲学中整体主义的最高峰。黑格尔批评了近代以来自由主义的社会原子论倾向，认为其错误主要在于把社会整体放在个人愿望和个人利益等等既不确定也不可靠的因素的基础上。他把个人与社会的关系放在市民社会与国家的关系中加以讨论，提出了许多深刻而合理思想，例如他认为社会是一个有机的整体，社会整体利益不可简化为个别、特殊利益的相加，同时他又肯定个人的自主性，并且认为这种自主性不应当消融在社会整体之中；他认为在个人与社会的关系上不应当走极端，即要么站在个人一头否认整体，要么站在国家和社会一头否认个人，而要寻求二者的统一性；这些都无疑闪耀着辩证法的光辉。但是，由于黑格尔颠倒了市民社会与国家的关系，把国家看成是决定性的因素，市民社会反而成了被决定的因素，这不仅直接导致了历史观上的唯心主义，而且导致了国家主义或者说国家至上的价值取向。在他看来，“由于国家是客观精神，所以个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性。”^①

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第254页。

个人不仅要服从国家,而且有义务为国家作出牺牲,这种牺牲所放弃的是个人“偶然的个体性”,获得的则是对“个人的实体性的个体性”的肯定^①。在诸如此类的为整体主义的思辨论证中,显然保留了相当封建的气味。为了与黑格尔的思辨唯心主义和整体主义相对抗,费尔巴哈以自然和人立论,试图诉诸人的感性欲求及爱的情感,来解决个人与社会、利己与利他等等的统一。这种努力并未获得太大的成功。

总体而言,由于近代社会以“物的依赖关系”取代了传统社会“人的依赖关系”,与之相应,方法论和价值观上的整体主义逐渐被个人主义所取代。西方社会在经历文艺复兴、宗教改革、启蒙运动和资产阶级革命等一系列社会文化和政治事件以后,以强调个体本位、突出个体自由和独立、维护个人利益、主张合理利己等为主要内容的个人主义逐渐确立了主导地位,并渗透到社会生活的各个领域特别是制度层面。在一定意义上说,西方近代哲学就是要为这一社会精神生活的主流提供直接或者间接的论证,这种论证主要在社会哲学、政治哲学、道德哲学和形而上学两个不同的层面展开。然而,无论是从前者角度的直接说明,还是后者的间接论证,它们在理论上都陷入了一个两难的境地:要么肯定了个体的独立性就否定了整体的统一性,要么肯定了整体的统一性就否定了个体的独立性。这种理论困境及遗留的问题和矛盾,不能不成为包括马克思主义在内的现代哲学所必须面对的事实,并在一定意义上构成了新的理论思考的起点。

① 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1961年版,第340页。

三

以黑格尔为代表的德国古典哲学的终结同时也是西方自古希腊以来的传统哲学的终结。在反思、批判或叛离黑格尔为代表的传统哲学的过程中所产生的现代哲学,对个体与群体、个人与社会关系的思考有了新的内容和特点。当然,这种思考仍然包括社会政治哲学、道德哲学和本体论几个不同的层面。

在社会政治哲学和道德哲学层面,以密尔、斯宾塞为代表的个人主义与以孔德、布拉德雷为代表的整体主义的对立和论争,表明西方现代哲学在个人与社会的关系问题上一开始就有着不同的立场。孔德立足于实证主义的哲学立场,在个人与社会的关系问题上提出了社会是一个有机体的观点。在他看来,社会作为一个系统整体,与其构成要素或部分之间有着功能上的一致关系,这种一致并不是说整体由部分决定,相反,整体的各部分就其单独来看并无所谓本性,其作为系统要素之本性正是由系统决定的。他进一步以生物有机体的结构和功能来比附社会,提出了他所谓的社会各阶级和阶层分工与合作的理论,主张人们各司其职、各安其分、互相友爱,在道德上奉行利他主义,这样才能求得社会的“秩序”与“进步”。孔德的这种推崇整体和压制个人的观点及其为等级制度和专制皇权辩护的倾向,受到了密尔的怀疑和批判,他指责孔德是在主张“建立一种社会对个人的专制”^①。在密尔看来,社会与个人两者中个人更具有实在性,社会在某种意义上只是一种虚构的

① 密尔:《论自由》,商务印书馆,1959年版,第14页。

团体。因此他既不同意孔德关于社会研究应当从整体到部分的方法论,也不同意孔德推崇整体贬低个体的价值取向。他认为:“个性的自由发展乃是社会福祉的首要因素。”^①因此他给自己提出的任务就是为个人自由进行辩护。他在《论自由》中把个人自由分为三大领域,即思想的自由、趣味和志趣的自由、结社的自由,并且认为这些自由的价值不仅是有利于个人的,而且也是有利于社会的。例如他特别指出,思想自由和言论自由的根据就在于人类理性有所不及,个人或一部分人的认识能力更是有限,只有在自由的环境下经过各种意见的论辩和竞争,才有助于发现和坚持真理。同时,他还指出,个人自由有其边界,必须对其有所限制。他修正了传统功利主义的道德理论,提出以“最大多数人的最大幸福”为道德标准。这表明了他试图寻求个人与社会的统一。但他把这种统一仍然放在个人主义的基础上。在他看来,所谓社会利益不过是个人利益的总和,而人们归根结底是出于对自己利益的考虑才维护社会利益的。因此,无论在方法论上,还是在价值原则上,密尔的个人主义立场都是非常明确的。在密尔之后,斯宾塞和布拉德雷都提出了自己的社会有机论。然而,在方法论和价值取向及其具体体现的社会主张上,两人却大相径庭。布拉德雷把社会有机论作为人应当履行在社会中的“岗位及义务”的根据,强调的是个人对于社会的服从;斯宾塞则极力避免从社会有机论中引申出整体主义的价值原则,他强调“集合体的性质取决于其单位的性质”,主张个人利益是社会的基础,国家只是为了维护个人的利益才存在,并认为这是工业社会的一个基本特征,而传统的军事型社会的信念

① 密尔:《论自由》,商务印书馆,1959年版,第60页。

是“个人为国家之利益而存在”^①。

在本体论哲学或哲学的本体论层面，叔本华、尼采以及作为他们思想先驱的克尔凯郭尔一反传统哲学忽视人或者把人归结为理性的倾向，强调人的生命存在的本体性和个体的独特性，建立了人本主义的同时也是非理性主义的生存本体论。其中包含着对人在宇宙中的地位以及人与自我、与他人、与社会的关系的独特思考。与18、19世纪大部分哲学家在群己关系上的乐观主义不同，他们一方面把这一问题提到本体论的高度，另一方面却得出了悲观主义的结论，认为社会的本质就是对人性的压抑，自我与他人和群体永远处于冲突和对立之中。与此前的许多思想家在群体与个体之间寻求统一与和谐，认为二者可以共同实现的想法大相径庭。例如，在克尔凯郭尔和尼采那里，个人和大众是对立的。在他们看来，大众是愚昧无知的，只懂得把现存的伦理规范当作确定不移的准则来接受，只有“超人”才能打破大众的机械化和平庸化，才能形成真正的个人。真正的个人就是那种具有“主人道德”即能创造新的价值的强者和高贵者，其与大众之间有着不可逾越的鸿沟。因此在尼采那里，只有超人才是真正的个人。他批评以往的个人主义者“把自己并不当成对立中的自我，而只是当成个人；他代表所有的个人反对整体。这就是说，他本能地把自己与每一个个人平等看待；他并不是以一己的身份进行斗争，而是作为众多个人的代表进行反对整体的斗争”^②。这种个人主义思想就其对个人概念

① 斯宾塞：《社会学原理》（第一卷），转引自赵修义、董世骏：《马克思恩格斯同时代的西方哲学》，华东师范大学出版社，1994年版，第489页。

② 尼采：《权力意志》，商务印书馆，1991年版，第458页。

的理解来看,与以往的个人主义确有很大的不同,它不是把人理解为实体化的原子式的无差别的个人,而是当成一种独特的具有无限发展的可能性的个人;它不是从个人的外部属性或先天属性来规定人的个体性,而是从个人的内在属性或理想精神归宿的角度来弘扬人的个体性。但是,它与以往的个人主义又有相同或相似的方面,这就是把人的发展和人格理想的实现仅仅建立在个人的本性和主观精神的基础上,忽略或者贬低了个人与他人相互交往对于个人发展的积极意义,因而不但不能建立起个人与他人、个人与大众之间的真正统一性,而且导致了个人与他人、个人与大众之间的紧张、对立和分裂。因此,这种建立在非理性主义基础上的本体论个人主义虽然在冲击以整体主义为核心的传统价值体系方面有积极的意义,但其负面因素特别是对社会与个人关系的割裂以及在秩序和道德方面的虚无主义却是十分有害的。

在传统哲学解体过程中产生的马克思主义哲学,无疑也属于现代哲学的范畴。由于唯物史观的发现,马克思主义哲学对个体与群体、个人与社会关系的理解和说明不仅达到了传统哲学所不能及的高度,而且其深刻性和合理性也远远超出了同时代的其他哲学派别。马克思主义创始人不仅批判了旧哲学对人的社会性的忽视,同时也充分注意了人的存在的个体性。他们指出,“有生命的个人的存在”,“是任何人类历史的第一个前提。”^①马克思根据人的生成发展,把人类历史区分为三个阶段或三种形态:自然发生的“人的依赖关系”是人的最初存在形态;“以物的依赖关系为基础的人的独立性”是人类发展的第二个形态;“建立在个人全面发展

① 《马克思恩格斯选集》第一卷,第24页。

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。”^①马克思这里所概括的,实际上也正是个人与社会关系的发展历程。在以“人的依赖关系”为特征的传统社会里,个人并不具有独立性,其生命活动也主要不由自己主宰,而要受群体的支配,个人在一定意义上只是群体的附属物。在近代资本主义社会里,与工业生产及普遍的商品交换相联系,个人从等级制度和人身依附中获得了独立,成为独立的主体。但是,只有在既扬弃了人的依赖关系所造成的人的异化,又扬弃了对物的依赖关系所造成的人的新异化之后,人才真正成为自由的主体,成为真正的人。共产主义作为对这两种异化的克服,消除了以往时代人与社会之间的对立,同时也就在思想文化上既扬弃了整体主义,也扬弃了个人主义,而走向真正的集体主义——这里的集体主义既指一种认识个人与社会的方法原则,也是指一种处理个人与社会关系的价值原则。前者意味着在认识方法上不能仅仅从社会出发来说明个人或者仅仅从个人出发来说明社会,而必须坚持两者的统一即持一种解释学的循环原则;后者意味着集体必须是真实的即不是与每个个人相对立的,而个人应当是独立的同时又是有社会责任的,处理二者关系的价值取向应当是互为目的和双向还原^②,而不是片面强调一极。

马克思主义哲学虽然为个体与群体、个人与社会关系的正确解决指出了方向,但这种解决无论在理论上还是在实践上的发展都是极为曲折的。事实上,自马克思主义产生以来,由于复杂的历

① 《马克思恩格斯全集》第46卷(上),第102—104页。

② 详情请参见万俊人:《伦理学新论》,中国青年出版社,1994年版,第367页。

史原因,马克思主义关于上述问题的正确的理论往往遭到误解、曲解和攻击。一方面,20世纪以来世界范围内的社会主义实践由于历史条件的限制和主观指导上的失误,在个人与社会的关系特别是民主制度的建设方面出现过种种的问题,在理论方面也有相当的偏颇,最突出的问题是受“左”的思想的影响和封建残余意识的纠缠,对集体主义原则往往从整体主义的角度加以理解;另一方面,许多西方世界的思想家或者由于不了解马克思思想的实质,或者由于意识形态的偏见,往往把马克思主义的集体主义原则混同于整体主义加以批判,甚至认为这种集体主义在实践中必然导致专制集权和对个人自由的侵害。他们当中一些人站在个人主义立场对马克思主义采取了否定的态度,另一些人则试图对马克思主义有所修正和补充,后者的理论活动成果中包含了许多有价值的因素。例如萨特等人本主义哲学家对人的自由的探索,法兰克福学派对资本主义社会生活的分析批判,特别是哈贝马斯对主体间关系的深层思考等等,在20世纪哲学中占有重要的地位。

在当代政治哲学中,自由主义、新古典自由主义、社群主义等等的分野和争论,都代表了在个人与社会关系上不同的方法论原则和价值原则。在道德哲学中,围绕“正义”等问题展开的论战,实际上也贯穿着整体主义与个人主义的争论。这一切都表明,个体与群体、个人与社会的关系是人类文化从而也是哲学的永恒主题之一。如果着眼于人类历史的远景,我们就会看到,马克思主义哲学关于个人与社会关系的集体主义原则——正如20世纪初的中国马克思主义者所概括的,是要求实现“个性解放与大同团结的统一”,这无疑代表着人类的未来和方向。

附录二 参考书目

—

- 《龚自珍全集》 上海古籍出版社,1975 年版。
- 《康有为全集》1—3 卷 上海古籍出版社,1987—1992 年。
- 《康有为政论选》 汤志钧编 中华书局,1981 年版。
- 《大同书》 辽宁人民出版社,1994 年版。
- 《严复集》 王德榜编,中华书局,1986 年版。
- 《饮冰室合集》第一册、第六册 中华书局,1989 年版。
- 《梁启超选集》 李华兴、吴嘉勋编,上海人民出版社 1984 年版。
- 《谭嗣同全集》 中华书局,1981 年版。
- 《孙中山选集》 人民出版社,1981 年版。
- 《章太炎文选》 上海远东出版社,1996 年版。
- 《独秀文存》 安徽人民出版社,1987 年版。
- 《陈独秀文章选编》 生活·读书·新知三联书店,1984 年版。
- 《胡适文存》1—4 集 黄山书社,1996 年版。
- 《胡适学术文集·中国哲学史》上、下卷 中华书局,1991 年版。
- 《李大钊文选》 上海远东出版社,1995 年版。
- 《吴虞集》 四川人民出版社,1985 年版。
- 《鲁迅全集》1—2 卷 人民文学出版社,1981 年版。

《周作人文选》 上海远东出版社,1994 年版。

《五四运动文选》 生活·读书·新知三联书店,1959 年版。

二

《张东荪文选》 上海远东出版社,1995 年版。

《梁漱溟全集》第 1 卷 山东人民出版社,1989 年版。

《中国文化要义》 梁漱溟著,学林出版社,1987 年版。

《冯契文集》1—10 卷 华东师大出版社,1996—1998 年。

《中国哲学史新编》1—6 册 冯友兰著,人民出版社,1982—1989 年。

《中国古代思想史论》 李泽厚著,安徽文艺出版社,1994 年版。

《中国近代思想史论》 李泽厚著,人民出版社,1979 年版。

《中国现代思想史论》 李泽厚著,安徽文艺出版社,1994 年版。

《近代中国社会的新陈代谢》 陈旭麓著,上海人民出版社,1992 年版。

《中国传统伦理思想史》 朱贻庭主编,华东师大出版社,1994 年版。

《明清启蒙学术流变》 萧□父、许苏民著,辽宁教育出版社,1994 年版。

《东方的黎明》 冯天瑜主编,巴蜀书社,1988 年版。

《乡土中国·生育制度》 费孝通著,北京大学出版社,1998 年版。

《中国传统政治思想反思》 刘泽华著,生活·读书·新知三联书店,1987 年版。

《百年蹒跚:小农中国的现代觉醒》 姜义华著,香港三联书店,

1992 年版。

《古代宗教与伦理》 陈来著,生活·读书·新知三联书店,1996 年版。

《中国前近代思想之曲折与展开》〔日〕沟口雄三著,陈耀文译,上海人民出版社,1997 年版。

《第一页与胚胎》 陈卫平著,上海人民出版社,1992 年版。

《孔子评传》 陈卫平著,广西教育出版社,1997 年版。

《天命的没落》 高瑞泉著,上海人民出版社,1991 年版。

《中国近代社会思潮》 高瑞泉主编,华东师大出版社,1996 年版。

《中国现代精神传统》 高瑞泉著,东方出版中心,1999 年版。

《善的历程》 杨国荣著,上海人民出版社,1994 年版。

《理性与价值》 杨国荣著,上海三联书店,1998 年版。

《存在的澄明》 杨国荣著,辽宁人民出版社,1999 年版。

《中国近代民主思想史》 熊月之著,上海人民出版社,1986 年版。

《近代中国的思想历程》 彭明、程啸主编,中国人民大学出版社,1999 年版。

《十字街头与塔》 胡伟希、高瑞泉、张利民著,上海人民出版社,1991 年版。

《觉醒与迷雾》 唐文权著,上海人民出版社,1993 年版。

《海市蜃楼与大漠绿洲》 杨奎松、董士伟著,上海人民出版社,1991 年版。

《时代的错位与理论的选择》 刘桂生主编,清华大学出版社,1998 年版。

《五四运动史》 彭明著,人民出版社,1984 年版。

《从五四启蒙运动到马克思主义》 丁守和、殷叙彝著,生活·读书

• 新知三联书店,1963 年版。

《五四运动与中国文化建设》(论文集) 社会科学文献出版社,1989 年版。

《中国近代文化探索》 龚书铎著,北京师范大学出版社,1997 年版。

《中国现代思想散论》 袁伟时著,广东教育出版社,1998 年版。

《启蒙与革命》 张保明著,学林出版社,1998 年版。

《历史的价值与张力》 高力克著,贵州人民出版社,1992 年版。

《西学东渐与自由意识》 易升运著,湖南人民出版社,1988 年版。

《中国古代人我关系论》 焦国成著,中国人民大学出版社,1991 年版。

《中西人论的冲突》 杨适著,中国人民大学出版社,1991 年版。

《中国现代化史》(第一卷) 许纪霖、陈达凯著,上海三联书店,1995 年版。

《中国宗教与生存哲学》 严耀中著,学林出版社,1991 年版。

《论戊戌维新时期的康有为梁启超》(论文集) 广东人民出版社,1985 年版。

《论严复与严译名著》(论文集) 商务印书馆,1982 年版。

《梁启超年谱长编》 丁文江、赵丰田编,上海人民出版社,1983 年版。

《梁启超哲学思想研究》 刘邦福著,湖北人民出版社,1994 年版。

《章太炎思想研究》 姜义华著,上海人民出版社,1985 年版。

《自由主义之累》 欧阳哲生著,上海人民出版社,1993 年版。

《现代儒学论》 余英时著,上海人民出版社 1998 年版。

《儒学与中国传统社会之哲学省察》 林安梧著,学林出版社,1998

年版。

《从传统到现代》 金耀基著,中国人民大学出版社,1999 年版。

《中国民本思想史》 金耀基著,台北·商务印书馆,1993 年版。

《幽暗意识与民主传统》 张灏著,台北·经联出版事业公司,1989 年版。

《梁启超与中国思想的过渡》 张灏著,崔志海、葛夫平译,江苏人民出版社,1997 年版。

《一个被放弃的选择:梁启超调适思想研究》 黄克武著,台北·“中央研究院”专刊。

《自由的所以然》 黄克武著,台北·允晨文化实业股份有限公司,1998 年版。

《儒家伦理与秩序情结:中国思想的社会学诠释》 张德胜著,台北·巨流图书公司,1989 年版。

《近代中国与新世界:康有为变法大同思想研究》 〔美〕萧公权著,汪荣祖译,江苏人民出版社,1997 年版。

《寻求富强:严复与西方》 〔美〕本杰明·史华兹著,叶凤美译,江苏人民出版社,1996 年版。

《五四运动:现代中国的思想革命》 〔美〕周策纵著,周子平等译,江苏人民出版社,1996 年版。

《中国的启蒙运动》 〔美〕微拉·施瓦支著,李国英等译,山西人民出版社,1989 年版。

《胡适与中国的文艺复兴》 〔美〕格里德著,鲁奇译,江苏人民出版社,1995 年版。

《孔子哲学思微》 〔美〕郝大维、安乐哲著,蒋弋为、李志林译,江苏人民出版社,1996 年版。

《汉哲学思维的文化探源》〔美〕郝大维、安乐哲著，施忠连译，江苏人民出版社，1999年版。

《儒教与道教》〔德〕马克斯·韦伯著，洪天富译，江苏人民出版社，1997年版。

《早期中国人的观念》〔美〕唐纳德·J·蒙罗著，上海古籍出版社，1994年版。

三

《理想国》〔古希腊〕柏拉图著，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1986年版。

《政治学》〔古希腊〕亚里士多德著，吴寿彭译，商务印书馆，1965年版。

《实践理性批判》〔德〕康德著，韩水法译，商务印书馆，1999年版。

《法哲学原理》〔德〕黑格尔著，范杨、张企泰译，商务印书馆，1961年版。

《政府论》（下篇）〔英〕洛克著，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1964年版。

《政府片论》〔英〕边沁著，沈叔平等译，商务印书馆，1995年版。

《论自由》〔英〕约翰·密尔著，程崇华译，商务印书馆，1959年版。

《论法的精神》〔法〕孟德斯鸠著，张燕深译，商务印书馆，1961年版。

《古代法》〔英〕梅因著，沈景一译，商务印书馆，1959年版。

《自由主义》〔英〕霍布豪斯著,朱曾汶译,商务印书馆,1986年版。

《形而上学的国家论》〔英〕霍布豪斯著,汪淑钧译,商务印书馆,1996年版。

《意大利文艺复兴时期的文化》〔瑞士〕雅各布·布克哈特著,何新译,商务印书馆,1979年版。

《论美国的民主》〔法〕托克维尔著,董果良译,商务印书馆,1988年版。

《民主新论》〔美〕乔·萨托利著,冯克利、阎可文译,东方出版社,1993年版。

《论民主》〔美〕科恩著,聂崇信、朱秀贤译,商务印书馆,1988年版。

《通往奴役之路》〔英〕哈耶克著,王明毅、冯兴元等译,中国社会科学出版社,1997年版。

《历史决定论的贫困》〔英〕波普尔著,杜汝楫译,华夏出版社,1987年版。

《正义论》〔美〕罗尔斯著,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社,1988年版。

《新教伦理与资本主义精神》〔德〕马克斯·韦伯著,于晓、陈维钢等译,生活·读书·新知三联书店,1987年版。

《共同体与社会》〔德〕斐迪南·滕尼斯著,林荣远译,商务印书馆,1999年版。

《社会学方法的规则》〔法〕迪尔凯姆著,胡伟译,华夏出版社,1999年版。

《心灵、自我与社会》〔美〕乔治·H·米德著,赵月瑟译,上海译

文出版社,1992 年版。

《人的奴役与自由》〔俄〕尼古拉·别而嘉耶夫著,徐黎明译,贵州人民出版社,1994 年版。

《个人主义:分析与批判》〔英〕史蒂文·卢克斯著,朱红文、孔德龙译,中国广播电视出版社,1993 年版。

《西方哲学史》(上、下卷)〔英〕罗素著,何兆武、李约瑟译,商务印书馆,1982 年版。

《马克思恩格斯同时代的西方哲学》赵修义、董世骏著,华东师大出版社,1994 年版。

《爱默生与中国》钱满素著,生活·读书·新知三联书店,1996 年版。

《自由主义》李强著,中国社会科学出版社,1998 年版。

《社群主义》俞可平著,中国社会科学出版社,1998 年版。

《保守主义》刘军宁著,中国社会科学出版社,1998 年版。

《公共论丛》1—5 辑 刘军宁等编,生活·读书·新知三联书店,1995—1998 年。

《社会学方法论与马克思》(第一册:个体与整体)景天魁、杨音莱著,人民出版社,1993 年版。

《生成的存在——关于人和社会的哲学思考》韩震著,北京师范大学出版社,1996 年版。

《现代化新论》罗荣渠著,北京大学出版社,1993 年版。

《现代性社会理论绪论》刘小枫著,上海三联书店,1998 年版。

后记

本书是在我的博士论文的基础上修改而成的。

我的学位论文从选题到基本框架的设计,是在陈卫平教授的指导下完成的。在陈老师赴北美访问研究期间,高瑞泉教授给了我悉心的指导。两位老师在学业上的指教和生活上的关心,我将铭记至深。

在论文选题的论证会上,朱贻庭教授、赵修义教授、杨国荣教授、施炎平教授以及现已去世的丁祯彦教授等老师都提出了富有启发性的意见;在论文撰写过程中,参考和吸取了前辈学者及学术界同行的有关研究成果;在论文评审和答辩过程中,萧□父教授、方克立教授、潘富恩教授、谢遐龄教授、郭齐勇教授、李维武教授、李宗桂教授、冯达文教授、夏乃儒教授、郑家栋研究员、翟廷晋研究员等老师也提出了宝贵的修改意见。

在此,谨向以上各位表示衷心的感谢!

同时,也真诚地感谢上海市马克思主义学术著作出版资助评审委员会对本书出版给予的帮助,感谢复旦大学出版社特别是责任编辑邬红伟先生对本书出版所付出的辛劳。

由于时间等方面的原因,特别是由于本人学力未逮,本书对所涉及的问题在材料的掌握和挖掘、理论的提升和观点的系统化等方面尚有诸多欠缺。我深知:在思想史研究这一需思想与学术两

翼共振的领域,自己差不多还是一个蹒跚学步的幼童,今后的路还很长,今后的日子还将苦。当然,今后我还将努力。

最后,我特别想提到的是我的家人。正是由于他们的宽容和支持,才使我在超过而立之年后还能只身来沪安心求学。如果本书尚能标明我在学业与思想方面的某些进步,我愿把这份成绩永久地归功于他们。

作者谨识

2001年1月 上海