

古代圣哲的诡谲微笑

——论 20 世纪中国社会思潮与传统文化的关系

许 苏 民

(南京大学中国思想家研究中心, 南京, 210093)

摘要: 支配 20 世纪中国社会发展的众多因素中, 外来主义的作用固然不可低估, 但传统文化的力量似乎更为强大。从戊戌维新到辛亥革命, 认同明末清初学者对君主专制的批判及其民族意识, 成为 20 世纪初社会改革思潮的原动力; 从五四到 40 年代初, 各种思潮的代表人物皆分别从传统文化吸取资源, 传统思想的精华在中国自由主义和马克思主义思潮中放射出更加夺目的光芒。20 世纪对中国社会发展起最大作用的是社会主义思潮, 古老的大同理想成为康有为的《大同书》、孙中山的“主观社会主义”与毛泽东的社会主义理论之共同的传统文化底色, 但毛泽东的理论和实践有着更为深厚的传统文化底蕴。在 20 世纪五光十色的各种社会思潮背后, 几乎都可以看到中国古代的圣哲在发着诡谲的微笑。

关键词: 中国社会思潮; 传统文化; 自由主义; 文化保守主义; 社会主义思潮

20 世纪的中国社会思潮, 无论是辛亥革命前十年间的社会改革思潮, 还是五四以后的自由主义、保守主义、马克思主义思潮, 都与中国传统文化有着“剪不断, 理还乱”的复杂关联。多数中国人不是因为外来思想的输入, 然后再从传统文化中寻找适合其生长的土壤, 而是其固有的思想传统决定了他们对外来主义的态度、接受的程度和改造的方式。而因首先接受外来之主义、再从传统文化中寻找其对应物的情形, 则是一种次生的文化现象。支配 20 世纪中国社会发展的众多因素中, 外来主义的作用固然不可低估, 但传统的力量似乎更为强大。在 20 世纪五光十色的各种社会思潮背后, 几乎都可以看到中国古代的圣哲在发着诡谲的微笑。

一 传统思想文化与清末改革思潮

传统是多元的, 也是自我更新的。在 20 世纪的最初十年中, “残明遗献思想之复活”是一个极为引人注目的现象。由此引发了一个颇有争议的问题, 即: 中国近代的改革思潮, 是先接受了西方思想, 然后才有残明遗献思想之复活, 还是先有残明遗献思想之复活, 再来接受西方思想? 很多学者认

为, 残明遗献思想是孕育不出近代改革思想的。但梁启超和章太炎的回答却与此相反, 即近代改革和革命运动的“最初的原动力”来自残明遗献思想。

1924 年, 梁启超作《中国近三百年学术史》, 云: “最近三十年思想界之变迁, 虽波澜一日比一日壮阔, 内容一日比一日复杂, 而最初的原动力, 我敢用一句话来包举它, 是残明遗献思想之复活。”^①

1935 年, 章太炎在论及辛亥革命的思想动力时亦云: “余身预革命, 深知民国肇造其最有力者, 实潜藏人人胸中反清复明之思想也。盖自明社既屋, 亭林、船山诸老倡导于前, 晚村、谢山诸公发愤于后, 攘夷之说, 绵绵不绝……是以辛亥之役, 振臂一呼, 全国响应……”^②

——这是两位时代的亲历者、同时也是这一时期新思潮的弄潮儿所作的总结, 因而十分切合思想史的实际。它说明, 从源头来看, 不是外来思想引发了近代的改革和革命思潮, 而是明清之际的启蒙思想作了孳生近代改革和革命思潮的酵母和原动力。

梁启超还试图说明残明遗献思想复活的心理学

① 梁启超:《中国近三百年学术史》,《饮冰室合集》第 10 册《专集之七十五》,北京:中华书局,1989 年,第 29 页。

② 章太炎:《论读经有利而无弊》,《章太炎政论选集》下册,北京:中华书局,1977 年,第 863 页。

机制。他说：“凡大思想家所留下的话，虽或在当时不发生效力，然而那话灌输到国民的‘下意识’里头，碰着机缘，便会复活，而且其力极猛。”^①这“机缘”是西学之输入吗？不是，梁启超说得好，戊戌变维新时，“欧洲之真精神真思想尚且未输入中国”^②，这机缘乃是时势之刺激。章太炎也有一段自述其革命思想之来源的话，可作此说之佐证。他说：“余十一、二岁时，外祖朱左卿授余读经，偶读蒋氏《东华录》曾静案，外祖谓‘夷夏之防，同于君臣之义。’余问：‘前人有谈此语否？’外祖曰：‘王船山、顾亭林已言之，尤以王氏之言为甚。’……余之革命思想伏根于此。依外祖之言观之，可见种族革命思想原在汉人心中，惟隐而不显耳。”^③这里所说的“原在汉人心中，惟隐而不显”的种族革命思想，正是梁启超所谓潜藏在“国民的‘下意识’里头”的残明遗献思想的一个方面。

思想史的实证研究更证明了近代改革思潮的源头本在中国文化自身。残明遗献思想之复活其实从19世纪初就开始了，一部19世纪的中国思想史，仿佛就是顾炎武、王夫之、黄宗羲的思想依次复活的历史。早在19世纪初，龚自珍作《明良论》、《乙丙之际箴议》，就大量吸取了顾炎武的思想。此后，包世臣、魏源等经世派学者对顾、黄、王等人的思想都有所继承而尤重顾炎武^④，谭嗣同等人在道器观、理欲观等方面复兴了王夫之哲学，郑观应所作《原君》实为对黄宗羲思想的发挥。从戊戌变法到辛亥革命，顾、黄、王等人的学说更在促进新思潮的勃兴、在近代思想家的改革宣传中发挥了巨大的作用。

1、“最近数十年以经术而影响于政体，亦远绍炎武之精神”^⑤

梁启超肯定顾炎武对宋明理学的批评和“经学即理学”说的思想解放意义，他指出，宋、元、明以来谈理学者，“宁得罪孔、孟，不敢议周、

程、张、邵、朱、陆、王。有议之者，几如在专制君主治下犯‘大不敬’律也。而所谓理学家者，盖俨然成一最尊贵之学阀而怒视群学。自炎武此说出，而此学阀之神圣，忽为革命军所粉碎，此实四五百年以来思想界之一大解放也。”^⑥晚清以经术影响政体者，除了讲今文经学、发挥微言大义的康有为之外，就数讲古文经学的章太炎了。梁启超此论亦可以章太炎之言为其佐证，当俞樾指斥章太炎“讼言索虏之祸毒敷诸夏”、“不孝不忠”时，章太炎回答说：“弟子以治经侍先生。今之经学，渊源在顾宁人，顾公为此，正欲使人推寻国性，识汉虏之别耳。”^⑦章太炎与康有为虽有古文经学与今文经学之异，但在守旧派人士攻击康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》时，章太炎就为康有为作了辩护，批评守旧派“不罪程、朱，而独罪康氏，其偏枯不已甚乎”^⑧。

顾炎武通过经学研究而在政治哲学方面作出的最重要的贡献，在于他提出了“合天下之私以成天下之公”的思想，这一命题是对数千年来以抽象的群体精神扼杀个人权利的专制正统原则的颠覆，因而受到近代哲人的高度重视。被梁启超称为“近代输入欧化之第一人”的严复，最重视这一命题，认为它在本质上与近代民主政治理念相通。他说西方人之所以“若有深私至爱于其国”，就在于国家保障公民的自由权利，国家利益实际上是每一个公民的私人利益的体现；人民给国家纳税，无异于自营其田宅；趋死以杀敌，无异于自卫其家室；这就是西方人谈起他们的国家“若有无穷之爱”的根本原因。有鉴于此，严复主张以顾炎武“合天下之私以为公”的思想来改革中国的政治制度。他说：“居今之日，欲进吾民之德，于以同心合志，联一气而御外仇，则非有道焉使各私中国不可也。顾处士曰：‘民不能无私也，圣人之制治也，在合天下之私以为公。’然则使各私中国奈何？”

① 梁启超：《中国近三百年学术史》，《饮冰室合集》第10册《专集之七十五》，第28页。

② 梁启超：《夏威夷游记》，《饮冰室合集》第7册《专集之二十二》，第189页。

③ 朱希祖：《本师章太炎先生口授少年事迹笔记》，见《制言》第25期《太炎先生纪念专号》，转引自倪伟编选《章太炎生平与学术自述》，南京：江苏人民出版社，1999年，第5页。

④ 魏源十分重视顾炎武、黄宗羲、王夫之、唐甄等早期启蒙学者的思想。道光五年（1825），江苏布政使贺长龄倡议编撰《皇朝经世文编》，延请魏源专司其职，次年十一月编成。该书把顾炎武的《日知录》、《亭林文集》和黄宗羲的《南雷文定》、《明夷待访录》等书列为选文专集的第一、二位。选录顾炎武的著述达97篇之多，居全书654位作者的首位。选录黄宗羲的文章4篇，唐甄的文章16篇。

⑤ 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》，第10页。

⑥ 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》，第9页。

⑦ 倪伟编选：《章太炎生平与学术自述》，南京：江苏人民出版社，1999年，第37页。

⑧ 章太炎：《翼教丛编书后》，《章太炎政论选集》上册，第96页。

曰：设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰。……呜呼！圣人复起，不易吾言矣！”^①这段论述，真可以说是政治哲学的探本穷源之论了。

2、“近世言新政者，基本皆附丽宗羲”

梁启超自云自己的政治活动受《明夷待访录》的影响“最早而最深”。他说：“梨洲有一部怪书，名曰《明夷待访录》，这部书是他的政治理想……三百年前——卢梭《民约论》出世前之数十年，有这等议论，不能不算是人类文化之一高贵产品。”他在引证了黄宗羲关于“天下为主君为客”、“论者谓有治人无治法，吾以为有治法而后有治人”、“天子亦不敢自为非是而公是非于学校”等论述以后，明确指出：“像这类的话，的确含有民主主义的精神——虽然很幼稚——对于三千年专制政治思想为极大胆的反抗。在三十年前，我们当学生时代，实为刺激青年之最有力的兴奋剂。”^②

为了实现君主立宪，梁启超和他的朋友们把黄宗羲的《明夷待访录》这本禁书私印了数万册，秘密散布，“作为宣传民主主义的工具”^③。梁启超《清代学术概论》记载了这件事，称其“于晚清思想之骤变，极有力焉”^④。又更为具体地说及在湖南秘密翻印散布《明夷待访录》、引发“新旧派大哄”的情形：“先是嗣同、才常等设南学会聚讲，……又窃印《明夷待访录》、《扬州十日记》等书，加以案语，秘密分布，传播革命思想，信奉者日众，于是湖南新旧派大哄。”^⑤梁启超“生平最恶人引中国古事以证西政，谓彼之所长，皆我所有”^⑥，他之所以重视《明夷待访录》，就在于这本书从根本上来说是合乎近代政治理念的。

孙中山亦深受黄宗羲《明夷待访录》的影响，并通过印发该书来进行革命宣传。1897年，他在日本横滨印刷了《明夷待访录》中的《原君》《原臣》篇，作为宣传品散发^⑦。该书卷首有署名杞忧公子所作的序言，其言曰：“从来天生民而立之君

长，所以为民役者也。君一人不能独治万几，于是设臣工以分治之，凡佐君为民役者也。……后世讳之，……故百僚阿顺，损下益上。……惟有明黄梨洲先生，家传忠孝，卓犖能文章，高瞻远识，超越前古，尝著《明夷待访录》一编，附托于箕子蒙难艰负，内有《原君》《原臣》二论，尤其握全书之要，垂万世之谟。爰摘录印行，希以启迪后生小子之蒙，而张中国自强之本。”^⑧

章太炎早年也是极推崇黄宗羲的，梁启超说他“受浙东派黄梨洲、全谢山等影响甚深”^⑨。他在1897年所作的《论学会大有益于黄人宜保护》一文中说：“欲善学校，宜取《明夷待访录》”^⑩，并且有力地驳斥了朱一新反对学校议政的观点。其《冥契》一文，更盛赞黄宗羲为圣人，说：“吾不徵伯夷，不尚观于鬲雒之史，从黄宗羲之言而官天下，曰：天子之于辅相，犹县令之于丞簿，非复高无等，如天之不可阶级升也。晚近五洲诸大国，或建联邦，或以贵族共和。……则大君之尊，日益蹙损，而与列侯、庶尹同班。黄氏发之于二百年之前，而征信于二百年之后，圣夫！”^⑪

把黄宗羲比作卢梭，把《明夷待访录》视为《民约论》，是当时比较流行的看法。1903年3月，蔡元培在《苏报》发表《绍兴教育会之关系》一文，说“黄梨洲氏且得东方卢骚之目焉”^⑫。同年，刘师培编纂《中国民约精义》一书，内援黄氏《明夷待访录》而外证之以卢梭的《民约论》，称黄宗羲为中国的卢梭，认为值得为之“五体投地而赞扬靡止”。同年，马叙伦在《政艺通报》第20号上发表《中国民族主义发明家黄梨洲先生传》，着重表彰黄宗羲的民族主义思想。1905年，陈天华作《狮子吼》一书，把黄宗羲看作是比卢梭更伟大的圣人，认为《明夷待访录》“虽不及《民约论》之完备，民约之理却已包括在内，比《民约

① 严复：《严复集》，北京：中华书局，1986年，第31—32页。

② 梁启超：《中国近三百年学术史》，《饮冰室合集》第10册《专集之七十五》，第46—47页。

③ 梁启超：《中国近三百年学术史》，《饮冰室合集》第10册《专集之七十五》，第47页。

④ 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》，第14页。

⑤ 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》，第62页。

⑥ 梁启超：《与严又陵先生书》，《饮冰室合集》第1册《文集之一》，第108页。

⑦ 1897年6月28日，孙中山将《原君原臣》的小册子，赠给日本友人南方熊楠，封面上有孙中山的亲笔所书：“南方先生鉴：孙文持赠。”参见小野和子：《关于孙中山赠南方熊楠〈原君原臣〉一书的若干问题》，《中国哲学》第十六辑。

⑧ 参见小野和子：《关于孙中山赠南方熊楠〈原君原臣〉一书的若干问题》，《中国哲学》第十六辑。

⑨ 梁启超：《中国近三百年学术史》，《饮冰室合集》第10册《专集之七十五》，第30页。

⑩ 章太炎：《论学会大有益于黄人宜保护》，《章太炎政论选集》上册，第11页。

⑪ 章太炎：《冥契》（《旭书》初刻本），《章太炎全集》（三），第29页。

⑫ 蔡元培：《绍兴教育会之关系》，《蔡元培全集》第1卷，第170页。

论》的出书还早几十年哩。”^①

3、革命派与改良派的论战似乎成了王夫之与黄宗羲的论战

在20世纪的最初三年中,无论是改良派还是革命派的学者,其实都是既推崇黄宗羲、也推崇王夫之的。例如刘师培除了续黄氏《明夷待访录》而作《中国民约精义》之外,还续王氏《黄书》而作《攘书》。但随着革命派与改良派的分道扬镳,两派之间的论战竟似乎成了王夫之与黄宗羲的论战。黄宗羲虽然激烈地批判君主专制,但却没有提出废除君主制的主张,而是主张通过改革这一制度来限制君主权;而王夫之则发出了君权“可革”的呐喊,其著作中仇恨满清统治的意识也远比黄宗羲更为强烈。正如章太炎所云:“衡阳者,民族主义之师;余姚为立宪政体之师。”^②于是就出现了主张君主立宪者更推崇黄宗羲的《明夷待访录》、而主张排满革命者则更推崇王夫之的《黄书》的情形。

作为排满革命的代表人物之一,章太炎自云受王夫之的民族意识影响最深。他说:“兄弟少小的时候,因读蒋氏《东华录》,其中有戴名世、曾静、查嗣庭诸人的案件,便就胸中发愤,……后来读郑所南、王船山两先生的书,全是那些保卫汉种的话,民族思想渐渐发达。”^③章太炎在《自订年谱》中记叙当时革命派与改良派之间的分歧时写道:“康氏之门,又多持《明夷待访录》,余常持船山《黄书》相角,以为不去满洲,则改政变法为虚语,宗旨渐分。”^④在与改良派的论争中,他从早年盛赞黄宗羲为圣人转向“非黄”,借批评黄宗羲来批评改良派。其《非黄》篇云:“近世言新政者,基本皆附丽宗羲,斯犹警师自道苍赤已。”^⑤其《衡三老》篇又云:“黄太冲以明夷待访为名,陈义虽高,将俟虏之下问。……以《黄书》种族之义正之,则嗒焉自丧矣!”^⑥又作《王夫之从祀与杨度参机要》一文,批评黄宗羲而盛赞王夫之。他说:“观《明夷待访录》所持重人民、轻君主,

固无可非议也;至其言有治法无治人者,无过欺世之谈。……余姚少时,本东林、复社浮竞之徒,……今之言立宪者,左持法规之明文,右操运动之秘术,正与余姚异世同奸矣。……衡阳所著,则有《黄书》、《噩梦》,其尊汉族而拒羯夷,成文具在,斯正虏所深甚,当痛心蹙额以攻之者也。”^⑦在章太炎与改良派论战而热烈鼓吹排满革命的文献中,几乎处处体现着王夫之《黄书》的精神。章太炎晚年甚至说:“当清之际,卓然能兴起顽懦,以成光复之绩者,独赖而农一家而已”^⑧。

但梁启超并不赞成把黄宗羲与王夫之对立起来的观点,他说:“《明夷待访录》之《原君》《原臣》诸篇,几夺卢梭《民约》之席,《原法》以下诸篇,亦蠢然有法治之精神。此近世学子所既知,无俟吾喋陈也。……抑《黄书》亦《明夷待访录》之亚也。其主张国民平等之势力,以裁抑专制,三致意焉。黄、王之轩轾,盖难言之。”^⑨从学理上看,梁启超的说法是正确的,章太炎说黄宗羲既主法治、又主学校议政是自相矛盾,可见他对民主法治、权力制衡的学理也不甚了了;但王夫之的思想在排满革命中发挥了比黄宗羲的《明夷待访录》更大的作用,却也是不争的事实。熊十力说,他就是因为读了王夫之、顾炎武等人的著作才投身革命的:“读船山、亭林诸老先生书,已有革命之志,遂不事科举而投武昌凯字营当一小兵,谋运动军队。”^⑩从这些史料依稀可见,作为辛亥革命的思想动力的,主要并不是民主、民权的意识,而是反对满清民族压迫的意识。

在20世纪初的改革思潮中,学者们还从明清之际早期启蒙学者的思想中吸取了丰富的道德资源。人们通常说,有什么样的民众就有什么样的政府;梁启超则认为,有什么样的读书人就有什么样的政府;执掌所有政府部门权力的人,无不来自士阶层;而中国政治之所以腐败黑暗,就在于读书人的素质太低。因此,如欲雪国耻,“其在我辈之自

① 陈天华:《狮子吼》,《陈天华集》,长沙:湖南人民出版社,2008年,第127—128页。

② 章太炎:《王夫之从祀与杨度参机要》,《章太炎政论选集》,第427页。

③ 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》,《章太炎政论选集》,第269页。

④ 章太炎《自订年谱》,转引自《船山全书》第16册,长沙:岳麓书社,1996年,第803—804页。

⑤ 章太炎:《非黄》,《章太炎全集》(四),第128页。

⑥ 章太炎:《衡三老》,《章太炎政论选集》,第325页。

⑦ 章太炎:《王夫之从祀与杨度参机要》,《章太炎政论选集》,第427页。

⑧ 章太炎:《重刊〈船山遗书〉序》,转引自《船山全书》第16册,长沙:岳麓书社,1996年,第441页。

⑨ 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,《饮冰室合集》第1册《饮冰室文集之七》,第82页。

⑩ 熊十力:《黎澍玄记语》,《十力语要》,北京:中华书局,1998年,第331页。

新……斯乃顾亭林之所谓天下兴亡匹夫有责也。”^①章太炎作《革命的道德》一文，把顾炎武的伦理学说作为医治中国社会道德沦丧之弊病的良药，并引述其说来与同志共勉：一曰知耻，二曰重厚，三曰耿介，外加必信；把改革者的道德素质看作是关系改革成败的决定性因素，尤为发人深省^②。1910年，蔡元培写出现代第一本《中国伦理学史》，表彰黄宗羲、戴震、俞正燮的学说为“自由思想之先声”^③。在道德问题上，顾、黄、王有一个十分重要的观点，即专制制度摧毁了中国社会道德的基础，专制制度不利于好人而有利于坏人。这一观点也为20世纪初的改革者所接受，并加以宣传。他们认为，中华民族历史上也曾有过赖以自立于世界的正气之歌、德义之粹，但这一切都被专制制度摧毁了，只有在消灭了专制制度、取消了一切专制特权以后，传统美德才有可能全面复兴。

二 自由主义、保守主义、马克思主义思潮与传统文化

从五四到40年代初，自由主义、保守主义、马克思主义皆分别从中国传统文化吸取思想资源，传统文化的思想精华、特别是明清之际早期启蒙学者的思想在中国自由主义和马克思主义思潮中放射出更加夺目的光芒。这一时期，自由主义、马克思主义与文化保守主义在“中国向何处去”的问题上展开了激烈的争论，争论既推进了对中国历史和传统文化的研究，也使文化观念上的一些似是而非的观点得以廓清。

1、自由主义者的文化诉求：“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”

胡适是20世纪中国自由主义思潮的代表。与梁启超那一代学者不同，他是属于先接受了外来的主义、然后再从中国传统文化中寻找最适合其生长之土壤的思想家。其政治诉求是民主宪政，其哲学基础是英美经验主义，主张“实验是检验真理的唯一试金石”，“处处拿一个学说或制度所发生的结果来评判他本身的价值”^④。对于中国文化的走

向，他提出了“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”的主张。他说：“真正的问题可以这样说：我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化，使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展？”“这个大问题的解决，就我所能看到的，惟有依靠新中国知识界领导人物的远见和历史连续性的意识。”^⑤

他认为中国哲学的发展“有赖于从儒家的道德伦理和理性的枷锁中得到解放”，因为儒学只是盛行于古代中国的许多敌对的学派中的一派，不能把它看作是精神的、道德的、哲学的唯一源泉^⑥。他努力从传统文化中寻找科学与民主的知识论基础，认为在反对独断主义和唯理主义而强调经验，用历史的或发展的观点来看真理和道德方面，这些西方现代哲学的最重要的贡献“都能在公元前五、四、三世纪中那些伟大的非儒学派中找到遥远而高度发展的先驱”。因此，“非儒学派的恢复是绝对必要的，因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适土壤。”^⑦为此，他专门撰写了《先秦名学史》、《中国哲学史大纲》（上卷）等著作，重在表彰非儒学派的思想学说。他还借禅宗语录“菩提达摩东来，只要寻一个不受人惑的人”来演说其“不受人惑的方法”，从南宋哲学家吕祖谦的《东莱博议》中发现了“善未易明，理未易察”的理性幽暗意识，并用这句话来教诲北大的学生。^⑧

胡适与梁启超一样，特别重视明清之际思想史的研究。他从黄宗羲论学生运动一直研究到《镜花缘》的女权主义，其间大量的思想家、文学家个案，他都一一加以研究。针对守旧派指责大学教授不该鼓励学生运动的观点，胡适作《黄梨洲论学生运动》，指出“二百六十年前，有一位中国大学者，他不但认学生干预政治是变态的社会里不得已的事，他竟老实说这种举动是‘三代遗风’！”并一再引证黄宗羲的话来论述中国历史上学生运动的优秀传统，又说“黄梨洲极力反对官府任命校

① 梁启超：《痛定罪言》，《饮冰室合集》文集之三十三，上海：中华书局，1936年，第9页。

② 关于这一观点的具体发挥，参见拙文《论中华民族的文化自觉》，《青年论坛》1986年11月号。

③ 蔡元培：《中国伦理学史》，上海：商务印书馆，1937年，第151页。

④ 胡适：《杜威先生与中国》，《胡适文集》第2册，第280页。

⑤ 胡适：《先秦名学史》，《胡适文集》第6册，北京大学出版社，1998年，第10页。

⑥ 胡适：《先秦名学史》，《胡适文集》第6册，第10—11页。

⑦ 胡适：《先秦名学史》，《胡适文集》第6册，第11页。

⑧ 胡适：《在北大开学典礼上的致词》，《胡适文集》第12册，第499页。

长和教员的制度,他主张校长教员都由公议推举”等等^①。他认为吴敬梓、袁枚、汪中、俞正燮等人,都可算当日的人道主义者,都曾有过批评礼教的文字。但他们只是对于某一种制度下具体的批评,“只有戴震能指出这种种不近人情的制度所以能杀人吃人,全因为他们撑着“理”字的大旗来压迫人,全因为礼教的护法诸神——理学先生们——抬出理字来排斥一切以生以养之道”^②。他又作《〈镜花缘〉引论》,称颂李汝珍把妇女问题的各个方面都大胆地提出、虚心地讨论、审慎地建议,“他的女儿国的一大段,将来一定要成为世界女权史上的一篇永远不朽的大文”^③。他与梁启超一样,把清代学术与“欧洲的再生时代”(即文艺复兴时代)相比拟,认为清代朴学确有科学的精神;正如欧洲的再生时代可以产出近世的欧洲文化一样,清代朴学的科学精神也可以与现代精神接轨。

他试图从传统的士大夫文化中汲取与威权主义作抗争的精神动力。他认为程朱理学标榜的“理”具有二重性,一方面固然是为了维护礼教、被威权主义利用来作压迫的工具,但另一方面也激发了士大夫们与威权相抗争的勇气:“我们试看这八百年的政治史,便知道这八百年的智识阶级对政府的奋斗,无一次不是搦着‘理’字的大旗来和政府的威权作战。北宋的元祐党禁(1102),南宋的庆元党禁(1196),明初成祖的杀戮学者(1402),明代学者和宦官或权相的斗争,直到明末的东林党案(1624—1627),无一次没有理学家在里面做运动的中坚……我们试想程子、朱子是曾被禁锢的,方孝孺是灭族的,王阳明是廷杖后贬逐的,高攀龙是自杀的,——就可以知道理学家在争自由的奋斗史上所占的重要地位了。”^④从历史上士大夫的道德气节中汲取力量,具有积极意义;但把历史上士大夫与皇权的矛盾都说成是“争自由的奋斗史”,却未必恰当。理学家们是坚决主张“人心放他自由不得的”(高攀龙语,见《高子遗书》),他们与皇权的矛盾乃是由某些更为复杂的因素所导致,当作具体分析。把自由主义和威权主义的矛盾与此相提

并论,其实是不自觉地降低了自由主义的价值和意义。至于与胡适并世的某些自由主义者公然宣称“只要进入政府,可以放弃政见”,则不足道矣。

2、文化保守主义者的诉求:“唱风教,崇师化……不忘我故以求通之人伦政事”

文化保守主义在中国是一股非常强大的思潮,在整个20世纪绵绵不绝。它形成于戊戌维新时期,至戊戌政变和义和团运动时达于顶峰,而后遽然退伏,袁世凯复辟帝制时再度兴起。据身历其境的梁启超说:“当时我在主办的上海时务报和长沙时务学堂里猛烈宣传,惊动了一位老名士而做阔官的张香涛(之洞),纠率许多汉学宋学先生们著许多书和我们争辩。……旧派的人把西太后拥出来,演成戊戌政变一出悲剧。”^⑤又云湖南新旧派大哄时,“叶德辉著《翼教丛编》数十万言,将康有为所著书、启超所批学生札记及《时务报》《湘报》《湘学报》诸论文,逐条痛斥。……某御史劾举札记批语数十条指斥清室、鼓吹民权者具折揭参,卒兴大狱,嗣同死焉……。”^⑥但五四以后的文化保守主义思潮则极其复杂,不可以西太后、张之洞、叶德辉之流视之。

五四时期的文化保守主义思潮,以杜亚泉、梅光迪、梁漱溟、张君勱等人为代表。杜亚泉独具只眼地看到了读书人与中国社会庞大的游民阶层相结合造成内乱的可能性,外国势力与国内政治力量相勾结造成中国内乱的危险性,等等。可是,对于民族前途的忧虑却使他走向了主张“君道臣节名教纲常”的思想统一,甚至公然呼吁“政治界之强有力主义”,如秦始皇主义、德意志主义,“以强力压倒一切主义主张”^⑦,这就走向反面了。学衡派人物梅光迪在《评新文化提倡者》一文中极言民主法治不适合中国,所以要发扬光大固有文化,进而怒斥新文化人不讲道德,“语彼学问之标准与良知,犹语商贾以道德,娼妓以贞操”^⑧。西方的思想学说是否适合中国国情,固有文化在何种意义上可以发扬光大,是一个可以讨论的问题;当时的

① 胡适:《黄梨洲论学生运动》,《胡适文集》第3册,第319—320页。

② 胡适:《戴东原的哲学》,《胡适文集》第7册,第277—278页。

③ 胡适:《〈镜花缘〉的引论》,《胡适文集》第3册,第561页。

④ 胡适:《戴东原的哲学》,《胡适文集》第7册,第267页。

⑤ 梁启超:《中国近三百年学术史》,《饮冰室合集》第10册《专集之七十五》,第29页。

⑥ 梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》,第62页。

⑦ 杜亚泉:《迷乱之现代人心》,《杜亚泉文存》,上海:上海教育出版社,2003年,第367页。

⑧ 梅光迪:《评新文化提倡者》,《梅光迪文录》,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第5页。

某些新文化人也确有学风浮躁、生活放荡的缺点，但说他们如妓女一般，也未免太过分。但文化保守主义者也有值得给予同情之理解的一面，如梁漱溟坦言，他之所以要宣扬儒家的伦理道德，是因为“中国人不好的一面的特点头一件便是贪婪”，“今日社会上贪风炽盛”，而想对这种风气有所矫正；张君勱亦说他之所以主张“恢复宋明理学内生活之修养”，是因为中国社会已到了人欲横流的地步，特别是那些担任政府公职的人，“不复知有主义，不复知有廉耻”。但他们的药方开得对不对，却还有深入探讨的余地。

40年代的文化保守主义者冯友兰、贺麟等人更与以往不同。冯友兰的《贞元六书》建立了一个“接着程朱理学往下讲”的新理学体系。他认为中西文化的差别是“乡下人”与“城里人”的差别，要使乡下人变成城里人，关键在于发展近代实业。因此，他认为如果像洋务运动那样持续地进行下去，而不发生辛亥革命的话，中国的情况也许要好得多。又说道德无新旧之分，中国宁可在现代化的道路上走得慢些，宁可少出大科学家、大艺术家，也要保持道德伦理至上主义的立国精神。他除了不承认道德有所谓现代化之外，对于其他方面的现代化并不反对。贺麟的学说被称为“接着陆王心学往下讲”的新心学，但他的思想明显比冯友兰更为开放。他认为儒家思想的新开展应遵循三条途径：一是“以西洋之正宗哲学发挥中国之正宗哲学”，不仅作为道德可能之理论基础，而且可以奠定科学可能之理论基础；二是“吸收基督教之精华，以充实儒家之礼教”，基督教的精华在于：“精诚信仰，坚贞不二之精神”，“博爱慈悲，服务人类之精神”，“襟怀旷大，超脱现世之精神”；三是“领略西洋之艺术，以发扬儒学的诗教”。他之所以被称为文化保守主义者，是因为他主张的“以儒家思想为体，以西洋文化为用”^①，实在难以与晚清洋务派“中学为体、西学为用”的主张划清界限；他主张“从旧礼教的破瓦残垣里，去寻找出不可毁灭的永恒基石”^②，也因其学理论证上的不够严密，而受到力主“从旧的中发展出新的”而不是“从旧的中发现新的”的中国马克思主义

者的批评。

最为典型的文化保守主义者是钱穆。他是一位有较高造诣的历史学家，同时还是一位提倡宋学的新儒家。他主张历史研究要“积极地求出国家民族永久生命之源泉”，认为中国的出路必须基于“国家民族自身一种新生命力之发舒与生长”，对英美的、德国的、俄国的制度都要做仔细的研究而不可盲目效法，如此等等，都具有合理性。他在《中国近三百年学术史》的序言中明确表明了他的文化保守主义主张，反对言政治者以西方民主政治为准绳，谈学问者以汉学考据为博实，他要做的就是像宋明儒者那样倡风教、崇师化、辨心术、核人才，不忘中国固有的政治教化以求通于人伦政事^③。在《国史大纲》中，他又说，他治学的目的，是“明天人之际，通古今之变，求以合之当世”。顾炎武提倡“立言不为一时”，“有其识者，不必遭其时；遭其时者，或无其识。”钱穆太注重合于当世，就往往缺乏一种高远的历史眼光。当时舆论界普遍要求国民政府还政于民，但他却认为历史证明中国并不需要民主；当然，他也不愿意背上反对民主的骂名，于是又提出了“中国式的民主”说。他说汉高祖刘邦、唐太宗李世民等人都是得到人民的拥护才当上皇帝的，有相当广泛的民意基础；又说中国的君权并不是绝对的，有谏议制度，有“朝为田舍郎，暮登天子堂”的科举制度，唐朝还有门下封驳制度。如此等等，都证明中国有适合自己国情的民主形式，他的观点就遭到了很多人的批评，把他看作是“攀龙附凤”的学者，就连后来的新儒家学者徐复观也批评他的这些观点是“良知的迷惘”。

3、马克思主义者的文化诉求：从“早期启蒙思潮”中寻求对现代人类普世价值的认同

中国马克思主义者在为中国人民的自由解放而斗争的时候，十分鲜明地表达了向现代人类普世价值认同的文化诉求。毛泽东在1940年致博古的信中指出：“被束缚的个性若不得解放，就没有民主主义，也不会有社会主义。”^④1944年，毛泽东在回答中外记者团的采访时说：“只有建立在言论出版集会结社的自由与民主选举政府的基础上，才

① 贺麟：《儒家思想的新开展》，《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年，第6页。

② 贺麟：《五伦观念的新检讨》，《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年，第62页。

③ 钱穆：《中国近三百年学术史·自序》，《中国近三百年学术史》卷首，北京：中华书局，1984年，第3—4页。

④ 毛泽东：《致博古》，《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第239页。

是有力的政治。”(《解放日报》1944年6月13日)1946年,毛泽东在答路透社记者问时,更明确表示坚决拥护罗斯福和丘吉尔签署的《大西洋宪章》和四大自由。这一时期的《新华日报》和《解放日报》发表的社论和时评,洋溢着自由的精神和追求宪政民主的精神。

中国马克思主义者努力从传统文化中寻求对现代人类普世价值的认同,突出表现在侯外庐提出的“早期启蒙说”。这一学说确立于他在抗战期间写的《中国近世思想学说史》一书,1947年改名为《近代中国思想学说史》由上海生活书店再版。与梁启超、胡适以西方的“文艺复兴”来比拟近三百年学术史不同,侯外庐用“启蒙”二字来论定16—19世纪中国社会思潮的变迁,更明确地把早期启蒙思潮的理论形态归结为“个人自觉的近代人文主义”^①。从这一观点出发,他肯定王夫之具有“人权平等”的思想,肯定黄宗羲的《明夷待访录》类似“人权宣言”,其中“具有人权平等、自由放任的道理”,并且“由人权的平等推论到法律的平等”;又进一步阐述黄宗羲个性解放的自由思想,指出“人文主义的自我解放或自由的思想,和他的政治哲学脉络相贯,而为近代启蒙者的精神”。又肯定傅山反奴性思想“具有启蒙期个性解放的进步性”。他认为顾炎武的“清议”论,“含有近代‘大宪章’里的‘自由’的内容”,“是近代言论自由的‘新民’思想”;又说顾炎武的“经济思想的前提,是自由经济与私有恒产”,而顾炎武之所谓“以天下之权寄之天下之人”的政治思想,更体现了“市民的民主要求”。自由、平等、人权是近代启蒙思想的理论基石,是“个人自觉的近代人文主义”的集中体现。“早期启蒙说”的提出,有力地驳斥了国际上普遍存在的中国社会自身不可能产生出现代性因素的西方中心主义偏见,有力地证明了追求自由、民主是中国人民自身的要求。侯外庐还通过研究马克思关于亚细亚生产方式的理论和历史,认为“从古代文明的难产到近代文明的难产,说明旧的传统是阻碍历史前进的巨大惰力,这是中国历史的特点,也是我们应当认

识的国情”^②。这是侯外庐积一生之思考所凝结成的一个深刻思想。

究竟如何看待自秦以来中国社会的政治制度和政治文化,是中国马克思主义者和自由主义者与钱穆等文化保守主义者的一个根本分歧。在这一问题上,任何对历史的辩护同时也是对现实的辩护,对历史的批判同时也是对现实的批判。胡绳在《历史能够证明中国不需要民主吗?》一文中,指出:拿四千年来的中国历史来看,其中并没有任何时期实行过民主政治,这是确定不移的事实。他驳斥了那种认为中国古代有最好的政治哲学,斥孟德斯鸠、卢梭为不足道的观点,指出他们所认为最好的政治哲学无非是《大学》中的“八目”,《中庸》中的“九经”等等,凭着这样的学说要想治理现代国家,简直是滑稽而荒唐的。在《评钱穆著〈文化与教育〉》一文中,胡绳指出,中国古代有宰相制度、科举制度,并不意味着不是专制政体。科举制的实行,诚然反映了中国专制政治的一个特质,即它不是贵族政治,而是官僚政治。这些官僚从上到下,一级一级地象金字塔一样地压在人民的身上,而居于最高顶点的则是专制君主。因此官僚制度之存在并不足以否定君主专制,恰恰相反,它只是在这一庞大的国土上中央集权的君主专制得以维持的有力支柱。概括这一切,胡绳不无感慨地说:“假如孙中山先生还在,他听到人们说,他所终生与之奋斗的君主专制政体,其实是‘中国式的民主政治’,不知他会作何感想?”^③在《历史能够证明中国不需要民主吗?》一文中,胡绳更以大量的篇幅有力地驳斥了各种反对民主政治的议论。他指出:历代专制主义政权的命运证明,恰恰是在不民主的政治下,是最不稳定的,最易于涣散分裂的;“专制主义的统治政权正是经常睡在埋伏着火种的积薪之上的”^④。他以事实指出,即使在统治者实行愚民政策的时代,“一到国事最危急的时候,人民也要自动出来过问国事的”^⑤;“历史是严格地拒绝为找寻反民主的理由的人作证人的。”^⑥

在反对传统的专制制度及其政治文化这一点上,中国的自由主义者和马克思主义者确实是

① 侯外庐:《中国早期启蒙思想史》,北京:人民出版社,1956年,第38页。

② 侯外庐:《韧的追求》,北京:三联书店,1985年,第259—260页。

③ 胡绳:《评钱穆著〈文化与教育〉》,《理性与自由》,上海:华夏书店,1949年,第73页。

④ 胡绳:《历史能够证明中国不需要民主吗?》,《理性与自由》,上海:华夏书店,1949年,第100—111页。

⑤ 胡绳:《历史能够证明中国不需要民主吗?》,《理性与自由》,第114页。

⑥ 胡绳:《历史能够证明中国不需要民主吗?》,《理性与自由》,第115页。

“反传统”的。毛泽东在中共七大政治报告中说得好：“只有经过民主主义，才能到达社会主义，这是马克思主义的天经地义。”^①也就是说，真正的马克思主义者首先是一位自由主义者，马克思主义是与一切反民主、反自由的制度根本对立的，无论专制制度有着多么久远的传统和多么迷人的外衣。

三 社会主义思潮与中国传统文化

20世纪对中国社会发展真正起支配作用的是社会主义思潮。“社会主义”这一名词虽然是外来的，但其思想内容在中国却有非常悠久而深厚的渊源，如墨家的兼爱思想、援墨入儒的儒家《礼运》大同说、历代农民起义的“均平”思想及其实践、朱熹关于农业生产“合作均收”化的思想等等，特别是19世纪60年代产生的太平天国的农业社会主义（马克思称之为“中国的社会主义”^②）思潮，更与20世纪中国的社会主义思潮有着颇为直接的关系。古老的大同理想成为康有为的《大同书》、孙中山的“主观社会主义”与毛泽东的社会主义理论之共同的传统文化底色，但毛泽东的理论和实践有着比康有为、孙中山更为丰富和深厚的传统文化渊源。

1、康有为的《大同书》

康有为自称早在1884年就开始“演大同主义”，1885年就“手定大同之制，名曰《人类公理》”，但却长期秘不示人，“谓今方为‘据乱’之世，只能言小康，不能言大同，言则陷天下于洪水猛兽”^③，只有他的亲密门徒梁启超、陈千秋看到过。直到1902年才最后成书，1913年在《不忍》杂志上发表《大同书》甲乙两部，1919年出版单行本。

他是怀着孟子的“不忍人之心”、以《礼运》“大同”说和“公羊三世说”来演说其大同主义的。他认为人类历史的发展必定要经过三个阶段，即由“据乱”进为“升平”（小康），由“升平”进为“太平”（大同），肯定走向大同是社会发

展的必然趋势；同时又兼采众家，不仅称颂“孔子之太平世”，而且心仪“佛之莲花世界，列子之甌瓠山，达尔文之乌托邦”^④，认为走向大同乃是东西方人类的共同理想。在要求实行公有制方面，他与洪秀全一致。但与洪秀全不同的是，他在中国乌托邦思想史上第一个把高度的物质文明、政治文明和精神文明作为大同世界的基础。他以西方物质文明为底本，尽情驰骋想象、挥洒笔墨，描绘了一幅飞屋飞船、珠玑金碧、光采陆离的“极乐世界”图景；在大同世界中，人人都有科学文化，“其工皆学人，有文学知识者也”^⑤；女子可以为学者、可以预公事；没有人可以享受特权，也没有把个人凌驾于人民之上的长官意志。他认为，只有基于人人平等原则上的民主社会，才可能有真正自由幸福的生活。这一切，比建立在小农经济基础上的农业社会主义无疑是前进了一大步。他认为实现大同的“最要关键”在毁灭家族，“谓佛法出家，求脱苦也，不如使无家可出。谓私有财产为争乱之源，无家族则谁复乐有私产。若夫国家，则又随家族而消灭者也。”^⑥如何才能毁灭家族呢？他设计了“久者不许过一年，短者必满一月，欢好者许其续约”^⑦的婚姻制度，并认为这一制度具有两性心理学的依据。康有为就是这样以发挥传统的《礼运》“大同”说的名义，建构了一个十分彻底的反传统的关于未来世界的思想体系！

梁启超评论说，康有为虽然写了《大同书》，但“始终谓当以小康义救今世。对于政治问题，对于社会道德问题，皆以维持旧状为职志。自发明一种新理想，自认为至善至美，然不愿其实现，且竭尽全力以抗之遏之。人类秉性之奇诡，度无以过是者。”^⑧其实梁启超的思想中也有“热”与“冷”的两方面：当他的老师坚持不肯发表《大同书》的时候，他对推动该书发表最为积极，并为之宣传；但在1920年的社会主义问题论战中，他却认为中国经济太落后，还没有资格谈社会主义革命，

① 毛泽东：《论联合政府》，《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第1083页。

② 马克思：《列强侵略与中国革命》。在该文中，马克思说洪秀全所代表的“中国的社会主义与欧洲的社会主义之相差，就像中国的哲学与黑格尔的哲学之相差一样”。（《马克思恩格斯全集》第7卷，第265页。）这个比喻虽有低估中国哲学的成就之不足，但却深刻指出了当时“中国的社会主义”的素朴性和落后性。

③ 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》，第60页。

④ 康有为：《大同书》，上海：上海古籍出版社，2005年，第69页。

⑤ 康有为：《大同书》，第241页。

⑥ 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》，第60页。

⑦ 康有为：《大同书》，第162页。

⑧ 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》第8册《专集之三十四》，第60页。

应以发展资本主义作为走向社会主义的过渡。这一观点虽在当时遭到马克思主义者的激烈批判,却与后来中国马克思主义者的观点不谋而合。

2、孙中山的“主观社会主义”

孙中山有一句名言,说:“社会主义有五十七种,究竟不知道哪一种才是对的。”^①但他不仅不反对社会主义,而且通过研究西方的各种社会主义理论来丰富其思想体系,主张“举政治革命、社会革命毕其功于一役”。列宁把孙中山的学说称为“主观社会主义”。^②

孙中山提出了民族、民权、民生的三民主义政治纲领。对于他来说,解决民族、民权问题是最迫切的,但他并非不重视民生,他说:“今者中国以千年专制之毒而不解,异种残之,外邦逼之,民族主义、民权主义殆不可以须臾缓。而民生主义,欧美所虑积重难返者,中国独受病未深,而去之易。”^③又说:“社会问题……在中国……将来总会发生的。到那时候收拾不来,又要弄成大革命了。革命的事情是万不得已才用,不可频频伤国民的元气。我们实行民族革命、政治革命的时候,须同时想法子改良社会经济组织,防止后来的社会革命,这真是最大的责任。”^④为了改良社会经济组织,他提出了“平均地权”与“节制资本”两大政策:平均地权是由地主将其所有土地估价呈报政府,政府依报价收买之,将此土地分给农民耕种;节制资本是通过发展国有经济,使私人资本不能操纵国计民生。

孙中山很善于运用传统文化资源来宣传他的主张。他说他的民族主义来自“春秋大义”、“明逸老之流风遗韵”^⑤,同时又赋予其各民族一律平等的现代意义。他说他的民权主义来自孔孟:“根据中国人的聪明才智来讲如果运用民权,比较上还是适宜得多。所以两千年前的孔子、孟子便主张民权。孔子说:‘大道之行也,天下为公。’便是主张民权的大同世界。”^⑥同时他又赋予了民权

以“天赋人权”的现代意义。他说他的民生主义来自太平天国,“民生主义,在前数十年已有人创之者,其人为何?即洪秀全是。洪秀全建设太平天国,所有制度……即完全经济革命主义,亦即俄国今日之均产主义。”^⑦但他实际上并不赞成太平天国和俄国人剥夺富人财产的均产手段,而提出了他那独到的平均地权和节制资本的方式。他认为他所设计的制度是“最纯正的集体主义制度”,在这种制度下,“所有人民之衣食住行四大需要,国家皆有一定之经营,为公众谋幸福。至于此时,幼者有所教,壮者有所用,老者有所养,孔子之理想的大同世界,真能实现,造成庄严华丽之新中华民国,且将驾乎欧美而上之。”^⑧

对于孙中山的思想体系,列宁作了深刻的科学分析。第一,这一思想体系是“同使中国避免走资本主义道路、即防止资本主义的愿望结合在一起的”^⑨,与俄国民粹派相同;第二,孙中山“在主观上是社会主义者”,因为他反对压迫群众和剥削群众,但中国这个农业国的客观条件只提出了反对封建制度的历史任务,因此,他的思想和纲领事实上“仅仅是消灭封建剥削的纲领”^⑩;第三,他把平均地权的纯粹资本主义的土地纲领设想为社会主义,在社会主义旗号下走资本主义道路,这种矛盾的现象,反映了“中国社会关系的辩证法”^⑪。

3、毛泽东的社会主义思想

20世纪中国社会主义思潮最重要的代表无疑是毛泽东。他虽然不是专业的国学家,却没有一个专业的国学大师比他更了解儒法合流、儒墨互用、儒道互补的中国传统文化的“大本大源”;他虽然“批孔”,甚至还说过“孔学名高实秕糠”之类的话,但却没有人比他更深谙历古圣贤治国治军、论道经邦的智慧;他虽然是民众领袖而不是帝王,但他却几乎完全合乎宋儒的圣王标准。

关于中国传统文化的“大本大源”,毛泽东有

① 孙中山:《三民主义》,《孙中山选集》,北京:人民出版社,1956年,第806页。

② 列宁:《中国的民主主义和民粹主义》,《列宁选集》第2卷,第425页。

③ 孙中山:《〈民报〉发刊词》,《孙中山选集》,第75—76页。

④ 孙中山:《在东京〈民报〉创刊周年大会的演说》,《孙中山选集》,第83页。

⑤ 孙中山:《〈太平天国战史〉序》,《孙中山选集》,第70页。

⑥ 孙中山:《三民主义》,《孙中山选集》,第701页。

⑦ 孙中山:《在广东旅桂同乡会欢迎会的演说》,《孙中山选集》,第508页。

⑧ 孙中山:《在桂林对滇赣粤军的演说》,《孙中山全集》第6卷,北京:中华书局,1982年,第39页。

⑨ 列宁:《中国的民主主义和民粹主义》,《列宁选集》第2卷,第425页。

⑩ 列宁:《中国的民主主义和民粹主义》,《列宁选集》第2卷,第426页。

⑪ 列宁:《中国的民主主义和民粹主义》,《列宁选集》第2卷,第427页。

一段非常著名的论述。1917年8月23日，他在给黎锦熙写的长信中说：“今之论人者，称袁世凯、孙文、康有为而三。孙、袁吾不论，独康似略有本源矣。然细观之，其本源究不能指其实在何处，……愚于近人，独服曾文正，观其收拾洪杨一役，完满无缺。使以今人易其位，其能如彼之完满乎？天下亦大矣。社会之组织极复杂，而又有数千年之历史，民智污塞，开通为难。欲动天下者，当动天下之心，而不徒在显见之迹。动其心者，当具有大本大源。”^①在毛泽东看来，孙中山、康有为、袁世凯之所以不能成功，就是因为不懂得中国文化的“大本大源”，而曾国藩才是真正学有本源的。本源是体，其用乃在通过“动天下之心”而达到“动天下”的目的：“圣人，既得大本者也，……如孔子之‘百世可知’，孟子之‘圣人复起，不易吾言’。”^②他认为洪秀全之所以败给曾国藩，也是因为他不明本源。1926年，他在广州农民运动讲习所讲课时说：“洪秀全起兵时，反对孔教提倡天主教，不迎合中国人民的心理，曾国藩即利用这种手段，扑灭了他。”^③曾国藩思想的“大本大源”究竟是什么，有待于作深入研究^④，但毛泽东显然是深有研究的。曾国藩收拾洪杨，固然“完满”，毛泽东之收拾蒋介石，又是何其“完满”！

毛泽东多次强调：“共产党领导的人民解放战争，基本上是农民战争”^⑤。从毛泽东的早期著作《中国社会各阶级的分析》和《湖南农民运动考察报告》可以看出，他对中国了解得多么深刻，他是多么善于“迎合中国人民的心理”。中国是一个农民的国度，欲动天下者，当动数亿农民之心；而欲动天下农民之心，无过于打土豪、分田地、均贫富。一旦几亿农民被动员起来了，就是任何力量也抗拒不了的。他把马克思主义道理归结为“造反有理”一句话，把马克思的阶级斗争理论与中国农民的社会主义理想相结合，走农村包围城市、武

装夺取政权的道路，这就使他注定会成为20世纪中国群雄逐鹿的胜利者。

作为20世纪社会主义思潮的最大试验家，他的思想资源亦是来自中国传统文化。早在1917年，他就写道：“小人累君子，君子当存慈悲之心以救小人。……大同者，吾人之鹄也。立德、立功、立言以尽力于斯世者，吾人存慈悲之心以救小人也。”^⑥在1958年人民公社化的高潮中，他对《三国志·张鲁传》写了两篇十分著名的批语。其一写道：“这里所说的群众性医疗运动，有点像我们人民公社免费医疗的味道，……道路上饭铺里吃饭不要钱，最有意思，开了我们人民公社公共食堂的先河。……现在的人民公社运动，是有我国的历史来源的。”^⑦其二又说：“张修、张鲁祖孙三世行五斗米道……‘民夷便乐’，可见大受群众欢迎。其法……置义舍（大路上的公共宿舍），吃饭不要钱……祭酒‘各领部众，多者为治头大祭酒’（近乎政社合一，劳武结合，但以小农经济为基础），这几条，就是五斗米道的经济、政治纲领。”^⑧他认为，其社会主义实践正是反映了几千年来“极端贫苦农民广大阶层梦想平等、自由，摆脱贫困，丰衣足食”^⑨的愿望。他像孟子一样坚信“人皆可以为尧舜”，在那激情燃烧的岁月里，他兴奋地写下了“春风杨柳万千条，六亿神州尽舜尧”的诗句。

他也很懂得从儒家经典中寻找自己领导的革命的合法性资源。儒家经典中一切可用的话，从孔子、孟子到朱熹，都被他随手拈来，在他那笔力雄健、纵横捭阖的政论中，在他的建国实践中，运用自如。1949年8月18日，他在《别了，司徒雷登》一文中嘲讽中国的自由主义者或民主个人主义者，他说：“唐朝的韩愈写过《伯夷颂》，颂的是一个对自己国家的人民不负责任、开小差逃跑、又反对武王领导的当时的人民解放战争、颇有些‘民主个人主义’思想的伯夷，那是颂错了。”^⑩

① 毛泽东：《致黎锦熙信》，《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第85页。

② 毛泽东：《致黎锦熙信》，《毛泽东早期文稿》，第87页。

③ 中共广东省党史研究委员会办公室、广州农民运动讲习所旧址纪念馆编：《广州农民运动讲习所文献资料》，1983年，第100页。

④ 曾国藩很欣赏欧阳修的《本论》一文，将其选入《经史百家杂钞》一书。该文对历古圣贤代代相传之治国平天下的大经大法、大本大原作了极为精辟的表述，曰：“圣人之道，虑民之意甚精，防民之术甚周，治民之具甚备，诱民之道甚笃。”只有四者俱全，才能取天下，也才能平治天下。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第296页。

⑥ 毛泽东：《致黎锦熙信》，《毛泽东早期文稿》，第88—89页。

⑦ 《毛泽东读文史古籍批语集》，北京：中央文献出版社，1993年，第142—151页。

⑧ 《毛泽东读文史古籍批语集》，第142—151页。

⑨ 《毛泽东读文史古籍批语集》，第151页。

⑩ 毛泽东：《别了，司徒雷登》，《毛泽东选集》第4卷，第1499页。

孟子说“汤武革命，顺乎天而应乎人”，毛泽东以“武王领导的人民解放战争”自况，也就取得了无可置疑的正统地位。1949年7月1日，他在《论人民民主专政》一文中说：“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。”^①这条路被他找到了。他更意味深长地引用了朱熹的话，写道：“骂我们实行‘独裁’或‘极权主义’的外国反动派，就是实行独裁或极权主义的人们。……宋朝的哲学家朱熹，写了许多书，说了许多话，大家都忘记了，但有一句话还没有忘记：‘即以其人之道，还治其人之身。’我们就是这样做的……”^②朱熹的这句话，在他1919年写的《民众的大联合》一文中也曾引用过。他说：“联合以后的行动，有一派很激烈的，就用‘即以其人之道，还治其人之身’的办法，……这一派的首领，是一个生在德国的，叫做马克思。”^③

“文化大革命”是毛泽东社会主义实践的重要组成部分。如今文革被称为“十年浩劫”，但著名的新儒家梁漱溟却认为它有助于“净化道德”。这当然也是有传统文化的依据的。文化大革命中有三个最著名的口号，一是“破私立公”、“狠斗私字一闪念”，二是“灵魂深处爆发革命”，三是“对于敌人要像严冬一样残酷无情”。这三个口号其实都来自宋明理学：第一个口号来自朱熹的“存天理，灭人欲”（正如张岱年所指出，理欲之辨的实质是公私之辨）；第二个口号来自王阳明的“灭心中贼”；第三个口号还是来自朱熹，王夫之称朱熹为“申韩之儒”、即法家化的儒家，批评其煽动群众的非理性的“道德”情绪，造成了弥漫于天地间的“戾气”。文化大革命就是程朱理学的道德理想主义的现代翻版。那时候，日常生活中实际上到处体现着朱熹思想，例如，“充饥是天理，要求美味则是人欲”；爱情歌曲被禁止，因为那是朱熹所说的“淫奔之词”；如此等等，不一而足。吊诡的是，那时朱熹、王阳明至少在表面上又是被批

判的。

也是“文化大革命”，真正奠定了毛泽东合乎儒家理想的“圣王”地位，实现了儒家所向往的道统与治统的合一。在人们的心目中，他既是至尊无上的政治领袖，又是至高无上的精神领袖。《中庸》说：“仲尼祖述尧舜，宪章文武……譬如天地之无不持载，无不覆畴；譬如四时之错行，如日月之代明。”“惟天下之至圣……见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊。”如今，每当读着这些歌颂圣人或圣王的文字，脑海中就浮现出文革时期现代造神运动的文献，特别是那篇著名的《毛主席语录》的前言。这些文献虽然是用现代汉语写作的，但精神旨趣却无异于是《中庸》的上述语言的白话文翻译^④。当然，毛泽东在文革中也曾表示他“讨厌”个人崇拜，但这种个人崇拜的出现，不正说明了在我们这个古老的国度内传统的力量是多么强大吗？

俱往矣！“文化大革命”结束以后，经过拨乱反正，中国历史进入了一个新时代。如今，反思20世纪社会思潮与传统文化的关系，不能不感叹：如果毛泽东对中国文化大本大源的认识能够进到顾、黄、王的层次（如顾炎武的“合天下之私以成天下之公”、王夫之批评朱熹的农业合作化主张为“共船漏，共马瘦”等等），如果毛泽东对马克思恩格斯的著作有更精深的研究（如今人所说的完整准确地理解马克思主义的思想体系），如果他具有科学发展观所要求的那种谦虚的精神、自由的精神和宽容的精神，而不是那种传统的“为天地立心，为生民立命、为往圣继绝学、为万世开太平”的自负，那么，他的社会主义实践也许会审慎得多。但历史不容我们假设。20世纪中国的思想遗产提醒我们，在中国社会从传统迈向现代化的社会转型过程中，对于传统文化的抉择取舍实在是应该持一种非常审慎的态度的。

（责任编辑 付长珍）

① 毛泽东：《论人民民主专政》，《毛泽东选集》第4卷，第1380页。

② 毛泽东：《论人民民主专政》，《毛泽东选集》第4卷，第1483页。

③ 毛泽东：《民众的大联合》，《毛泽东早期文稿》，第341页。

④ 关于中国传统的圣王理想和圣王崇拜的具体论述，参见拙文《思想史研究：从自在走向自为——三论中华民族的文化自觉》，《天津社会科学》2008年第5期。