第46卷 第4期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol.46, No.4
2009年7月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Jul. 2009

传统与现代之间的张力
——论陈独秀对儒家思想的批判

胡 军
(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘 要: 19世纪中期,随着西方列强的入侵与中西文化冲突的日益激烈,一批有志之士开始对中国传统文化进行反思。袁世凯称帝及康有为的《致总统总理书》激起了以西方思想为指导的知识分子的强烈抨击。陈独秀连续发表批孔文章,反对假借孔教以实施复辟,成为新文化运动时期批判儒家思想的主要代表人物。陈独秀批判的直接对象不是孔子,也不是儒家思想,而是假借孔教实施复辟帝制的所有活动。一方面,陈独秀肯定了儒家思想的价值;另一方面,陈独秀站在西方思想的立场上认为儒家思想已不再适应现代社会,倡导西方的科学、民主、自由;他对儒家思想的批判映射出整个新文化运动对传统文化的反思,并引发我们进一步思考在现实条件下,传统的儒家思想将如何走进现代化。

关键词: 陈独秀; 儒家思想; 西方思想; 新文化运动
中图分类号:B26 **文献标识码**:A **文章编号**:1000-5919(2009)04-0026-09

一

新文化运动是一场文化批判与文化建设并重的运动,它是由《新青年》创刊为其序幕,而结束于1923年。其宗旨是要在国内引进、介绍、确立一种新的人生论。新文化运动的领袖们认为,为了在国内引进和确立此种新人生论,我们就必须批判甚或颠覆中国传统的人生论,尤其是儒家的人生论。

正是出于这样的理念,作为新文化运动领袖的陈独秀的一生也就注定了以反孔教为己任。近代史上,袁世凯称帝、张勋复辟均以孔教相号召,鼓舞舆论,当时国内"孔教会"、"尊孔会"等林立于中国各地。这种政治形势迫使陈独秀不得已而拿起笔,连续写下了大量的批孔文章。

尤其是康有为的《致总统总理书》更激起了陈独秀批孔教的热情。在这之前,陈独秀虽有批孔教的言论,但尚未有专论出现。如在《敬告青年》一文中,他对孔教就有所批评,但此文主体还是介绍、引入一种新的人生论。但康有为于1916年秋的《致总统总理书》出笼后,陈独秀的批孔热情随之一发而不可收。从1916年10月1日至1918年12月15日,短短的两年零两个月的时间内,他竟发表了21篇批判孔教的文章,其中还不包括他在这一期间的几次演讲中对孔教所作的批判在内。可以清楚地看出,对以孔子为代表的儒家思想、对封建礼教的批判已经成为了这一时期内陈独秀思考和研究的焦点。

但细读陈独秀的这些批孔文章,我们可以清楚地发现这样一个事实,即这些文章所批判的直接对象并不是孔子本人及儒家思想,而是康有为为帝制复辟运动而发的思想言论及实践活动。在这些文章中,《驳康有为致总统总理书》、《宪法与孔教》、《孔子之道与现代生活》、《袁世凯复活》、《再论孔教问题》、《复辟与尊孔》、《驳康有为〈共和平议〉》等七篇是陈独秀批孔的主要文章。因此研究新文化运动时期陈独秀的批孔立场,这七篇文章是至关重要的。而这七篇文章尖锐地批判康有为假借孔子、假借儒家思想传统为其封建帝制的复辟活动张目、造舆论。这是我们必须注意的。这也是陈独秀批孔的思想及其活动不同于新文化运动时期另一位"批孔健将"吴虞的一个很重要的方面。也就是说,陈独秀的批孔有着强烈的现实关怀与极其明确的针对性。吴虞的批孔则不一样,他那些后来被《新青年》采纳而发表的批孔文章绝大部分是在康有为《致总统总理书》之前已写

收稿日期:2009-04-20
作者简介:胡军,男,上海市人,北京大学哲学系教授。

就的,所以缺乏现实的针对性。

所以,我们可以这样说,陈独秀是强烈反对假借孔教而实施复辟帝制的任何活动的。他本人并不反对孔子,他说:"我们反对孔教,并不是反对孔子本人,也不是说他在古代社会无价值。"他之不得已批判孔子,不是"因孔子之道之不适合于今世",而是因为"今之妄人强欲以不适今世之孔道,支配社会国家,将为文明进化之大阻力也"。①

陈独秀认为孔子思想有其本身的价值,指出孔子思想的价值明确表现在他对宗教迷信所持的理性态度。陈独秀指出,自上古以至于东周,先民关于宗教神话的传说,在诸子书及纬书中多得几乎"不可殚述"。孔子却将这些宗教神话传说一概弃而勿论。孔子教学生注重的唯有德行、言语、政事、文学四科。《论语·述而》曰:"子以四教,文、行、忠、信。"又曰:"子不语怪力乱神。"《论语》中诸如"夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。""务民之义,敬鬼神而远之,可谓知也。"如此等等,不一而足。可见,孔子教人重人事而远鬼神,与墨子根本不同。② 陈独秀指出,宗教实质重在灵魂的救赎,是出世之宗教。孔子的思想却并非如此,不事鬼神、不知死,以文行忠信教,这就表明儒学思想是人世之教,是哲学,而不是宗教。

陈独秀为什么要肯定孔子的这一思想立场呢?根据他本人的看法,人类社会进步在于两大动力,一是民主,一是科学。以科学来反对宗教的思想立场当然是有问题的,因为宗教与科学各走一路,分属不同的领域。但是当时的陈独秀对于科学的信仰颇坚,坚决主张要"以科学代替宗教"。从中我们可以清楚地看到,科学万能的思想、科学主义在新文化运动时期已经在新思想界占据着极其重要的地位。陈独秀就是这一思想的积极鼓吹者。

他指出,科学思想追求明确、清晰,而反对持论笼统。当时那些积极鼓吹孔教的人就是由于他们不明科学,仍旧沿袭传统的持论模糊笼统的思维方式,称儒家思想为"孔教",因此使得孔教的问题争论不休,莫衷一是。他认为,孔子立说之实质,绝无宗教家言也,所以儒家思想不能称之为"孔教"。"夫孔教之名词既不能成立,强欲定孔教为国教者,讵非妄人?"③

陈独秀指出,孔子这种非宗教迷信的态度不但在当时社会有其价值,即便在现代社会中也仍然有自己的价值。陈独秀赞同孔子对待宗教的理性态度,因为陈独秀本人对待宗教持守的也是同样的理性态度,批判一切宗教。

陈独秀认为,孔子的价值还表现在他在历史上建立了君、父、夫三权一体的礼教。这一价值,"在孔子立教的当时,也有它相当的价值",尽管也曾"在历史上造过无穷的罪恶"。④ 孔子与礼教的关系,在尊孔派与反孔派那里也并没有统一的看法。比如尊孔者在此问题上有两种不同的看法。一派认为,礼教为孔子所确立。另一派则指出,三纲五常出于纬书,而由宋儒极力提倡,于是在历史上逐渐酿成君权万能之流弊,此与原始儒家,特别是与孔子没有任何瓜葛。所以他们认为,原始孔教是民间化的真孔教。三纲五常,属于伪孔教。

陈独秀在此一问题上赞同尊孔派的前一种看法,即认为是孔子奠立了礼教的基础,从此礼教一直延续至今。他在《宪法与孔教》一文中说:"三纲五常之名词,虽不见于经,而其学说之实质,非起自两汉、唐、宋,则不可争之事实也。"并又进一步指出:"愚以为三纲说不徒非宋儒所伪造,且应为孔教之根本教义。何以言之?儒教之精华曰礼。"⑤ 那么,什么是礼呢?

为了回答此一问题,陈独秀遂进一步大量引用《礼记》中的《坊记》、《曲礼》、《礼运》、《冠义》中的资料清楚地表明礼具有之"精义",以此表明孔子礼思想的本义。在1937年10月1日发表在《东方杂志》上的《孔子与中国》一文中他又对孔子与礼教的关系做了更进一步的考证。在陈独秀看来,孔子生活的年代,商业的发展与繁荣已经动摇了闭关自守的封建农业经济,逐渐的经济兼并走向了政治兼并,封建制度瓦解之势已成,统一之政权因此在酝酿过程中。"孔子生当此时,已预见封建颓势将无可挽救,当时的社会又无由走向民主之可能,于是乃在封建的躯壳中抽出它的精髓,即

① 陈独秀:《复辟与尊孔》,《陈独秀著作选》第一卷,上海:上海人民出版社1993年版,第339页。
② 陈独秀:《孔子与中国》,《陈独秀著作选》第三卷,第377页。
③ 陈独秀:《再论孔教问题》,《陈独秀著作选》第一卷,第254页。
④ 陈独秀:《孔子与中国》,《陈独秀著作选》第三卷,第379页。
⑤ 陈独秀:《宪法与孔教》,《陈独秀著作选》第一卷,第227、228页。

所谓尊卑长幼之节,以为君臣之义,父子之恩,夫妇之别,普遍而简单的礼教来代替那'王臣公、公臣大夫、大夫臣士、士臣皁、皁臣舆、舆臣隶、隶臣僚、僚臣仆、仆臣台'的十等制,冀图在'礼'的大帽子之下,不但在朝廷有君臣之礼,并且在整个社会复父子、夫妻等尊卑之礼,拿这样的连环法宝,来束缚压倒那封建诸侯大夫以至陪臣,使他们认识到君臣之义,无所逃于天地之间,以维持那日就离析分崩的社会。"① 所以,在陈独秀看来,孔子的教义实质就是以三纲五常为内容的礼教制度。

陈独秀又认为,别尊贵明贵贱的礼教制度强化了阶级制度,这套礼教制度乃是"宗法封建时代所同然"。这就是说,孔子所确立的礼教适应了中国当时的宗法社会的需要,所以应该有其自身的存在价值。所以,陈独秀指出,孔子的礼教在中国历史上有一定的价值,不可全部抹杀。

但是,孔子的这一套礼教制度却"在二千年后的今天一文不值"了。为什么呢?陈独秀认为现代社会与中国古代社会在性质上是根本不同的,所以孔子之道或孔子提倡的礼教已经完全不适应于现代社会。正因为如此,陈独秀挺身而出坚决反对奉孔教为国教。在此,我们可以清楚地看见,陈独秀是在现代性的基础上反对孔教或孔子的。他的《孔子之道与现代生活》、《宪法与孔教》等反孔教的文章标题即鲜明地点明了这一思想立场。而且他更进一步地认为,现代生活是根本与孔子之道不相容的,所以"存其一必反其一"。

这就牵涉到了陈独秀所理解之现代社会的性质。在他看来,现代社会至少应该具备如下这些性质:

第一,现代社会必须是法制的社会。这样的社会至少必须具有如下的两个必备之要素:1. 宪法是国家的根本大法,是对最高权力的限制。于是,他申说道:"盖宪法者,全国人民权利之保证书也,决不可杂以一族一教一党一派人之作用。"② 最高权力之一切举措均须以法律为其唯一的准绳。既然宪法性质如此,所以在陈独秀看来,康有为等人企图奉孔教为国教是违反宪法的。2. 法律面前人人平等,绝不应该有尊卑贵贱之分别。三纲五常主张的是阶级尊卑的制度,强调的是片面之义务和不平等之道德。

第二,现代社会必须是不断进步的社会。陈独秀以进化论为武器,说明一切事物都在变化发展的途程之中,道德伦理也是如此。他说道:"自宇宙之根本大法言之,森罗万象,无日不在演进之途,万无保守现状之理"。③ 所以,世界上绝没有"空间上人人必由之道,时间上万代不易之宗",因此不可能存在着一种万古不变的道德伦理的教条,他认为孔子所提倡的道德、所提倡的礼教是封建时代的道德、封建时代的礼教。他说:"孔子生长封建时代,所提倡之道德,封建时代之道德也;所垂示之礼教,即生活状态,封建时代之礼教,封建时代之生活状态也;所主张之政治,封建时代之政治也。封建时代之道德、礼教、生活、政治,所心营目注,其范围不越少数君主贵族之权利与名誉,于多数国民之幸福无与焉。"④ 而现代社会,陈独秀认为应该是共和时代,所以产生于封建时代、服务于封建时代的孔子之道也就当然不适宜于现代社会了。

第三,现代社会也是以伦理、经济的个人独立主义为其必要的基础。陈独秀认为,"现代社会,以经济为之命脉,而个人独立主义,乃为经济与生产之大则,其影响遂及于伦理学。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,"西洋个人独立主义,乃兼伦理经济二者而言,尤以经济上个人独立主义为之根本也"⑥。伦理上的个人独立主义是以经济上的个人独立主义为基础的。而个人独立主义是促进经济发展的动力,这种经济上的个人独立主义应该指的是财产的个人所有。个人独立之财产或私有经济是伦理意义上的个人独立主义的物质基础。伦理上的独立主义显然是指个人独立之人格。强调个人独立之人格是陈独秀的伦理思想、政治思想的一个重点,是他用来批判孔子礼教的最重要的武器之一。

---

① 陈独秀:《孔子与中国》,《陈独秀著作选》第三卷,第380页。
② 陈独秀:《宪法与孔子》,《陈独秀著作选》第一卷,第226页。
③ 陈独秀:《敬告青年》,《陈独秀著作选》第一卷,第131页。
④ 陈独秀:《孔子之道与现代生活》,《陈独秀著作选》第一卷,第235页。
⑤ 陈独秀:《孔子之道与现代生活》,《陈独秀著作选》第一卷,第232页。
⑥ 陈独秀:《孔子之道与现代生活》,《陈独秀著作选》第一卷,第233页。

在孔子的礼教即三纲说中,“人格之个人独立即不完全,财产之个人独立更不相涉”;“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”;“父兄畜其子弟,子弟养其父兄,《坊记》曰:‘父母在,不敢有其身,不敢私其产。’”为人子为人妻者,先失个人独立之人格,复无个人独立之财产。

第四,现代社会是建立在人权平等说的基础之上的。陈独秀认为,三纲五常之名词,虽不见于经,而其学说的实质,非起自两汉、唐、宋之后,应为孔教之根本教义。① 三纲五常说别尊卑,明贵贱,尊卑贵贱是一种阶级制度,孔子礼教是宗法封建社会的产物,宗法社会以家族为本位,而不是以个人为本位,因此个人无权利,一家之人,听命家长。在他看来,宗法制度之恶果有四:一曰损失个人独立自为之人格,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,一曰养成依赖性戕贼个人之生命力。

陈独秀指出,与儒家的三纲五常不同,“西洋民族举一切伦理、道德、政治、法律,社会之所向往,国家之祈求,拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论之自由,谋个性之发展也,法律之前,个人平等也。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。”每一个人,各有自主之权,绝无奴役他人之权利,亦绝无以奴自处之义务。因为有人权平等之说兴起,所以,应破坏君权,求政治之解放;否认教权,求宗教之解放;均产说兴,求经济之解放也;女子参政运动,求女权之解放也。

第五,当然现代社会更是民主的社会。在民主社会中主权在民,人民是国家的主人,“国家为人民公产,人类为政治动物”,这就是说,除了拥有经济权利、社会权利之外,人们还应该先天具有政治权利,人民是国家的主人,国家主权在民。于是,陈独秀指出:民主政治“非政府所能赐予,非一党一派人所能主持,更非一二伟人大老所能负之而趋”。他更进一步说道:民主政治“不出于多数国民之自觉与自动,皆伪共和也,伪立宪也,政治之装饰品也”。这就是说,民主政治的建立必须以大多数国民是否具有民主政治的意识为转移。世界现在的潮流是“由专制政治,趋于自由政治;由个人政治,趋于国民政治;由官僚政治趋于自治政治”。② 在陈独秀看来,中国的将来必须走民主政治的道路。

第六,在现代社会中,科学扮演着越来越重要的角色,起着巨大的作用。陈独秀甚至认为,科学与民主一样是推动世界历史前进的主要的动力。中国要走向现代社会不得不走上科学发展的道路。此处所说的科学含义除通常的意义而外,还特别注重科学的方法与人应该具有的以科学为基础的人生态度。

在陈独秀看来,上述现代社会的种种要素是与孔子之道根本不相容的,是背道而驰的。这种不同就是东西文化的不同,“东西洋民族不同,而根本思想亦各成一系,若南北之不相并,水火之不相容也。”③ 他于是完全将中西文化对立起来,他说:“吾人倘以新输入之欧化为是,则不得不以旧有之孔教为非。倘以旧有之孔教为是,则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间,绝无调和两存之余地。吾人只得任取其一。”④

于此,我们可以清楚地看见,陈独秀是完全而彻底地站在了西方思想的立场上来估价孔子之道在现代社会的价值,所以在他眼里以孔子为代表的儒家思想传统也就毫无价值可言,是一文不值的。由于他的目标是想在中国建设一个以西方国家为模版的国家,所以他也就不得不全面地反对传统的儒家思想传统。

陈独秀关于他自己对西方思想的表述前后并不完全冲突,但却有不同之处。他前期注重的是一种新的人生论,强调人权、自由、科学、平等、独立人格、民主等。但在后期可能是为了便于宣传或者出于别的什么原因,他却往往将他自己早期的新人生论简化为民主与科学两项内容。比如他在1919年1月15日《新青年》第六卷第一号的《〈新青年〉罪案之答辩书》中曾经明确地指出,新文化运动的宗旨即是民主与科学。当时社会上曾有人攻击《新青年》,犯下了破坏孔教,破坏礼法,破坏国粹,破坏贞节,破坏旧伦理,破坏旧艺术,破坏旧宗教,破坏旧文学,破坏旧政治等罪。他答辩道:“追本溯源,本志同人本来无罪,只因为拥护那德莫克拉西(Democracy)和赛因斯(Science)两位先

① 陈独秀:《宪法与孔教》,《陈独秀著作选》第一卷,第228页。
② 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《陈独秀著作选》第一卷,第178页。
③ 陈独秀:《东西民族根本思想之差异》,《陈独秀著作选》第一卷,第165页。
④ 陈独秀:《答佩剑青年(孔教)》,《陈独秀著作选》第一卷,第281页。

生,才犯了这几条滔天的大罪。要拥护那德先生,便不得不反对孔教,礼法,贞节,旧伦理,旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术,旧宗教;要拥护那德先生又要拥护那赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。大家平心细想,本志除了拥护德、赛两先生之外,还有别项罪案没有呢?若是没有,请你们不用专门非难本志,要有气力有胆量来反对德、赛两先生,才算是根本的办法。"①

陈独秀的这一答辩书对于后人理解新文化运动起了很大的作用。于是,后来研究新文化运动的学者都将新文化运动的宗旨归结为民主与科学。其实这样的概括确有将新文化运动的宗旨狭窄化的倾向。因为虽然民主、科学与人生有着密切的关系,但我们显然不能将人生全部归结为民主与科学。

但不管怎么说,陈独秀是完全站在了一种所谓彻底的西方思想的立场来批判以孔子为代表的儒家思想传统的,并且将此两者完全地对立起来。

在此我们还必须要特别注意的是,陈独秀认为当时社会上的尊孔,其目的当然不是为尊孔而尊孔,而是为袁世凯的复辟帝制服务的。陈独秀与蔡元培等人都清楚地看到了,袁世凯所以能够复辟称帝是有其相当深厚的社会土壤的。蔡元培在袁世凯复辟帝制失败后,曾尖锐地指出,袁世凯复辟帝制的丑剧并不是他个人之罪恶,而是有着社会基础的。他分析道:支持袁世凯称帝的有三种社会势力,一是官僚,二是学究,三是方士。蔡元培对这三种社会势力作了如下的评论:"畏强抑弱,假公济私,口蜜腹剑,穷奢极欲,所以表官僚之黑暗也。天坛祀帝,小学读经,复冕旒之饰,行跪拜之仪,所以表学究之顽旧也。武庙宣誓,教会祈祷,相士贡谀,神方治疾,所以表方士之迂怪也。"正是因为如此之故,所以尽管袁世凯帝制活动失败,且本人也已死去,但是复辟帝制的活动并未因此而停顿,"而此三社会之流毒"依旧。② 所以蔡元培认为,袁世凯的复辟帝制的丑剧在当时有其社会基础。他说道:"中华民国约法,有责任内阁,而当时普遍心理,乃不以为然。言统一,言集权,言强有力政府。于是为野心家所利用,而演出总统制,又由总统制而演出帝制。此亦崇拜总统、依赖总统之心理有以养成之。"③

陈独秀对蔡元培的剖析深表赞同。他说:"由蔡先生之说,即强谓肉体之袁世凯已死,而精神之袁世凯故犹活泼泼地生存于吾国也。不第此也,即肉体之袁世凯,亦已复活。吾闻其语亦,吾见其人矣。其人之相貌,思想,言论,行为,无一非袁世凯,或谓为'袁世凯二世。'呜呼!"④ 于是,在蔡元培思想的基础上,他进一步申说道:"蔡先生谓袁世凯代表吾国三种社会,余谓此袁世凯二世则完全代表袁世凯,不独代表过去之袁世凯,且制造未来之无数袁世凯。袁世凯之废共和复帝制,乃恶果非恶因;乃枝叶之罪恶,非根本之罪恶。若夫别尊卑,重阶级,主张人治,反对民权之思想之学说,实为制造专制帝王之根本恶因。吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽,则有因必有果,无数废共和复帝制之袁世凯,当然接踵而生,毫不足怪。"⑤

二

我们可以清楚地看到,陈独秀批孔的矛头直接指向当时社会上的废共和复帝制的活动,他反对袁世凯复辟帝制,强烈批判康有为为袁世凯复辟帝制张目,更要清洗所以不断制造专制帝王的社会的根本恶因。此种恶因既指蔡元培所说的三种社会流毒,更指向容易为历代帝王所利用的儒家思想。正是这样的认识时时提醒陈独秀必须在中国大地上积极努力地宣传自由、人权、民主、平等、法制、科学等思想,以提高青年之修养,培养国民之人格,改变社会之风俗和道德。

陈独秀对于袁世凯帝制活动的这种深入认识,使其十分重视对于一般民众的思想教育的工作,指出伦理的觉悟是吾人最后之觉悟。确实,一个有着漫长的专制传统的民族在进入现代生活之后,虽然可以自称自己已经建立了真正的"共和国",但是它的古老而漫长的专制传统的习惯、风俗总是会不断地死灰复燃。更为恐怖的是,在长期的专制体制下生活的大众对于专制体制的奴役已经司空见惯、习以为常、麻木不仁,对欺骗和腐败也已习惯。他们更关心的只是自己的生活不要

① 陈独秀:《〈新青年〉罪案之答辩书》,《陈独秀著作选》第一卷,第442—443页。
② 蔡元培:《对于送旧迎新二图之感想》,《蔡元培全集》,杭州:浙江教育出版社1997年版,第二卷,第463页。
③ 蔡元培:《对于送旧迎新二图之感想》,《蔡元培全集》第二卷,第464页。
④ 陈独秀:《袁世凯复活》,《陈独秀著作选》第一卷,第238页。
⑤ 陈独秀:《袁世凯复活》,《陈独秀著作选》第一卷,第239—240页。

因此受到影响,眼睛紧紧地盯住自己已获得的地位和财富。他们其实是一盘散沙,虽然人数众多,但却没有真正地组织成为一个社会,他们受了私欲的蒙蔽,对于他人和社会无动于衷。一个处于这样社会之中的民族是难于有健全的法律和理性的行动,因为他们的意志和他们的灵魂早已腐化了。因此要使一个思想或灵魂已经腐化的民族重新获得新生,就像让一个已经变坏的人恢复良心一样的困难。结论也就是,除了某种思想革命之外,再也没有别的补救办法了。只有一场真正的思想革命才能唤醒广大民众,从而使中国社会逐渐地摆脱皇权专制而逐渐地走向民主政治体制。可以说,新文化运动就是这样的一场思想革命。遗憾的是,这场思想革命的影响只局限在青年学生之中,而没有机会进一步扩展到整个中国的社会大众。特别是蔡元培所提及的那些社会阶层,对于民主政治、对于科学不只是相当隔膜的,而且其中的大部分由于站在既得利益者的立场,遂对之抱持顽强的反对态度。后来的研究新文化运动的学者似乎对于新文化运动的影响估计过高。

我们可以断定,陈独秀关于中国人对于西方文化的认识历史的分析是正确的。他超越了仅仅将西方文化归结为物质文明、制度文明的浅薄看法。因为显然物质文明、制度文明在文化中并不具有决定性的作用。那些坚持从文化的外在层面关照中西文化关系的人已经历史地将中国引领上了一条只注重实用技术的路径。陈独秀却正确地指出,文化的核心应该是人生论。正是出于这样的认识,所以他创办《新青年》杂志的目的在于协助中国青年重建思想和陶冶人格。而批判现实政治不是杂志的任务,其根本宗旨在于以转变人的道德信念、确立一新的人生论来促进思想或文化的变革,尤其是道德的变革,所以他反复申说"伦理觉悟为吾人最后之觉悟"。在他看来,没有一场彻底的思想革命或道德革命,其他一切的变革都将无济于事,是不可能取得成功的。即便成功了,也不可能持久。因此他看到了中国社会当时最为需要的,也是最为迫切、最根本的变革不是政治制度的变革,也不是经济领域的改革,而是"根本思想"的转变。因此结论便是,要真正使腐败落后的中国走向繁荣富强,首要的只能是彻底改变中国人的世界观、人生观,完全重建中国人的意识世界。这就是思想革命、道德革命优先的思想。只有完成了这一思想革命,中国的政治制度、中国的经济建设等才有望获得快速的发展。从上述的分析中,我们可以得知,陈独秀是正确地认识了中国到底向西方文化学习什么的根本问题,所以主要是由他发动的新文化运动的宗旨就是提倡和确立一种新人生论。从现在看,陈独秀新文化运动提出的目标也并未完全实现,政治民主化的建设仍然处在举步维艰的漫长途程之中,科学还有待于普及和提高。他所积极提倡的新人生论即便在当下也未得到普及,仍具有强大的现实意义和理论意义。

还应该肯定的是,陈独秀当时所提倡的新人生论是正确的,是积极的、乐观的,在当时及以后产生过巨大的历史影响,现在仍然可以清晰地感受到这一影响的历史延续性。民主与科学在当代中国仍然具有至高无上的地位,这与新文化运动领袖人物的积极鼓吹宣传是密不可分的。他对现代社会的理解基本上也是正确的。他认为现代社会应该具有的那些因素,如民主、人权、法治、科学、独立的人格等几乎已成为了具有普世性的价值取向。可以说,缺乏或部分地缺乏这些因素的社会都没有资格被称为现代意义上的社会。

我们也应该清楚地看见,陈独秀的问题在于他对这些现代社会要素尽管有了基本的认识,但仍远远没有深入系统的学理研究。新文化运动的领袖人物对于上述要素缺乏系统深入的理论研究,实质上影响着后来中国社会的发展。

同时,我们也认识到陈独秀虽然正确地认识到新人生论是西方文化的核心,但是他却不能够正确地解决中西文化的关系问题,他将中西文化截然对立起来,认为要引进和确立新人生论就必须全盘地颠覆中国传统的文化,尤其是要彻底地推倒儒家思想传统,这就表明他对文化性质的理解存在着极大的误解。第一,他没有清楚地意识到,西方的新人生论虽然基本适合于现代社会,但这样的人生论一旦引进中国本土,也就必须嫁接在中国传统文化的根茎之上才有可能生存、滋生、繁荣。没有了中国文化固有的实体,任何优秀的文化都是不可能生根开花的。这就注定了,中国要走向现代社会,必须要在传统思想的土壤上嫁接现代化的要素,否则断无可能。第二,文化本身就是在漫长历史过程中人类的创造,具有客观实在性。人是创造文化的主体,但是人也必然处在一定的文化系统内才有可能从事创造性的活动。任何人都不可能随意脱离自己所处的文化系统。这一道理同样适用于陈独秀。当陈独秀猛烈地抨击中国传统儒家思想的时候,他本人也恰恰生活

在这样的传统之中,他的言论与行动也带有明显的儒家传统的痕迹。

陈独秀、吴虞等人在《新青年》上所发动的对儒家思想传统的猛烈抨击在客观上激发了儒家思想重新崛起。如梁漱溟就是在《新青年》反孔声浪中异军突起的,感觉自己的使命即是要在新的历史条件下讲明儒家思想的价值及其意义。尽管如此,他也受到了新文化运动的深刻影响。这种影响表现在,首先,他肯定了民主与科学的价值,指出这是中国必须要对于西方文化全盘承受,而根本改过,就是对其态度要改一改,要批评地把中国原来的态度重新拿出来。他所谓全盘承受就是全盘的西化。在梁漱溟看来,这种全盘承受科学与民主在当时是不可避免的。其后,贺麟也在积极探寻儒家思想新开展的途径。后来的新儒学着力要解决的最为重要的理论问题也是儒学思想与民主、科学之间的关系问题。他们所谓的"内圣"开出"外王"或"返本开新"就是企图说明如何从儒学开辟出一条通向民主、科学的形而下的途径。他们本能地意识到,如果不能够指出一条将传统儒学思想与现代社会的民主、自由、法制、科学、人权等要素融合起来的途径,那么其他的一切努力必将是多余的。现在看来,这一问题似乎无论在理论上还是在实践上仍然未得到妥善的解决。

对儒家思想传统的抨击客观上既为马克思主义思想在中国的传播创造了条件,也极大地激发了对西学的深入系统的介绍和研究。

我们还必须在此讨论的是,新文化运动对儒家思想或孔子的批判是在中国传统社会结构发生巨大而深刻的现代转型所必然要产生的历史事件,而不仅仅是陈独秀、吴虞、李大钊等人的一厢情愿。看看从近代向现代转变的任何国家的历史都发生过类似的思想批判。如果熟悉中国近现代历史,我们可以知道中国近现代历史发生着要比其他国家更为深刻而全面的转变。

这一历史转变既表现在价值观层面,也表现在中国社会结构的全面深刻的变革方面。

其实,在孔子的思想中,虽然维护以宗法血缘为基础的周礼是其主导的方面,但是孔子毕竟还有企图突破宗法关系束缚的思想倾向。然而在儒家思想传统的后期发展中,君臣、父子、夫妇的关系逐渐变成了绝对片面的关系。汉代的董仲舒就是这种思想的代表。如果说原始儒家反反复复强调的君臣、父子、夫妇还主要是一种伦理道德的模式,那么到了汉儒手中原始儒家的君臣、父子、夫妇大义所形成的"三纲"、"五常"就已经蜕变成了适合封建中央专制权力的意识形态和社会制度安排。原始儒家思想与汉儒的思想之间固然有着很大的区别,但是我们决不能因此而否认这两者之间的天然联系。而此种天然联系就是以宗法血缘为其先天的纽带的。汉代以后历代统治者及其思想家们就是以宗法血缘为基础而完成了中国传统社会的制度设计。毋庸讳言,儒家思想在历史上就是与此种社会制度紧密相连的。

应该承认,此种社会制度设计及其实施在历史上有其合理性。但是问题在于,随着中国传统社会结构的不断变化,儒家思想却没有随之做出相应的调整以适应此种历史变迁。晚明以来,尤其在东南沿海一带的社会结构,发生了巨大的变化。然而晚明以来虽有猛烈批判儒家思想传统的思想者,但社会的主流意识形态却仍然固守有失调整的儒家思想而不变。社会的思想精英也不重视思想的创新而沉迷于考证训诂音韵之学,认为这才是学问的根本。此种学术思潮一直延续到清末,遂形成中国社会的思想贫血症。而近五百年来西方国家的思想、政治、文化、科学等方面,却发生了翻天覆地的变化。以至于西方思想强借其暴力手段汹涌而至时,我们竟然全不知如何应对,甚至于以儒家思想为其基础而形成的整套社会制度在西方思想文化的冲击下顿时全盘崩溃。

如果上述的看法是对的话,那么新文化运动对儒家思想的批判并非一两个先觉者的一厢情愿,而是儒家思想在明代以来有失调整而形成的结果,至于西方文化的冲击则是外在的因素,固然重要,但绝对起不了决定性的作用。

在西方思想的长期冲击下,儒家思想失于一时之应对是完全可以理解的。问题的严重性在于,儒家思想如何现代化至今仍然是一个没有很好得到解决的问题。这一问题既是一个理论问题,似乎更是一个现实问题。

20世纪以来的中国社会结构发生了全面的质变。儒家思想赖以生成的宗法血缘的家族制度在现代中国社会毫无作用,城市在中国现代社会中的作用完全代替了乡村,而且产业革命率先在城市实现之后已经更大规模地流向农村。产业革命与城市化的结合已经彻底地瓦解了历史上所谓的家族的或家庭的制度,宗法血缘关系不再有任何的社会作用。城市化和产业革命使大量人口冲破了安土重迁的社会习俗而大规模地流向城市或城郊。政治统一的合法性也不再诉诸那套陈旧的

纲常名教,而是来自于人民的意志和程序的合法性。领导者治理国家,虽然具有良好的道德品质是很重要的方面,但更为重要的不是这些,而是他们应该如何严格地依法行政。

以上所描述的只是中国现代化进程的一个部分,但就是这一部分的变迁清楚地表明儒家思想传统已经完全地失掉了她曾经拥有过的丰厚的社会土壤。儒家思想传统曾经主导过中国古代历史进程,是因为庞大的以宗法血缘为基础而建立起来的家族制度支撑了这一思想传统。而在现代的中国社会,以宗法血缘为基础的家族或家庭制度已经完全失去了左右社会的作用。在这样的情况下,儒家思想该如何去应对呢?现在的"国学热"引导不少人热衷于儒家经典的阅读与背诵,这是很好的一件事。但如果不能够真正给儒家思想接上现代的土壤,那么儒家经典的命运也只不过永远停留在经典之上,而决计不可能走进现代社会之中。

Tension between the Tradition and Modernity: Chen Duxiu's Criticism on the Confucianism

Hu Jun

(*Department of Philosophy, Peking University, Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Chen Duxiu was the main representative of those who criticized Confucianism with continuously publishing articles to criticize restoration in the New Culture Movement. Firstly, this article makes clear that what Chen Duxiu criticized was restoration activities under the name of Confucius, but not Confucius or Confucianism itself. Secondly, this article clarifies the attitude and proposition of Chen Duxiu to Confucianism. On the one hand, Chen Duxiu approved of the value of Confucianism. On the other hand, Chen Duxiu thought Confucianism didn't fit into the modern society any more. Finally, the criticism to Confucianism from Chen Duxiu expressed the reflection of critique against traditional culture raised by New Culture Movement.

Key words: Chen Duxiu; Confucianism; western thought; New Culture Movement

(责任编辑　管　琴)