

现代性的歧路: 清末民初的社会达尔文主义思潮^{*}

许纪霖

(华东师范大学 历史系, 上海 200241)

[关键词] 社会达尔文主义; 力本论; 物质主义; 功利主义

[摘要] 自进化论传入中国, 斯宾塞的社会达尔文主义提供了一条物竞天择、适者生存的富强之路。斯宾塞的竞争进化论, 与中国文化传统中儒家的经世致用、法家的富国强兵相结合, 形成了近代中国物质主义与功利主义的狂潮。社会达尔文主义颠覆了两千年来中国传统的礼的秩序, 代之以竞争为核心的力的秩序, 并产生了以强者为主导的新国民人格。然而, 这一去价值、去伦理的力的秩序, 在清末民初产生了严重的政治后果, 它造就了民国, 却毁了共和。五四知识分子痛定思痛, 重新思考中国的复兴之路, 开始了从富强到文明的历史转变。

[中图分类号] K25; D693 [文献标识码] A [文章编号] 0583-0214(2010)02-0048-14

A Divergent Road to Modernity: The Thought of Social Darwinism in the Late Qing and Early Republic Period

XU Ji-lin

(School of History, East-China Normal University, Shanghai 200241, China)

Keywords: Social Darwinism; Dynamism; Materialism; Utilitarianism

Abstract With the spread of Evolution in China, Herbert Spencer's Social Darwinism offers an approach to wealth and power through Natural Selection. Combined with Confucian's "Jishi Zhiyong" and Legalist's "Fuguo Qiangbing", Spencer's Evolution of Competition inspires the materialism and Utilitarianism in modern China. Social Darwinism overthrows the "order of Morality", which has been dominated the world of thought in ancient China for two thousand years while substitutes the "order of Power". This competition-centric order also evolves a power-oriented nationalistic personality in modern China. Although this kind of non-significant and non-moral order creates Republic of China, it destroys the spirit of republic subsequently. In retrospect of this political aftermath, the intellectuals at May Fourth era re-think the road to the Chinese restoration and start their epochal transformation: from "wealth and power" to "civilization".

19世纪中叶以后, 富强一直是中国人追逐的梦想。如何实现富强? 自达尔文的进化论传入中国, 斯宾塞的社会达尔文主义便主宰了中国人的灵魂, 物竞天择、适者生存成为清末民初许多知识分子信奉的富强之路, 同时也成为他们新的人生信念。杜亚泉在民国初年如此评说: “生存竞争之学说, 输入吾国以后, 其流行速于置邮传命, 十余年来, 社会事物之变迁, 几无一不受此学说之影响。”^① 社会达尔文主义流行所至, 产生了一个崇尚物质、崇拜强权的力的秩序, 它颠覆了传统中国的温情脉脉的礼的秩序, 代之以残酷无情的优胜劣汰、强权主宰、赢者通吃。这一以竞争为动力的富强之路, 最后究竟造就了民国, 还是毁了共和? 本文将通过清末民初思想观念与社会秩序的互动研究, 总结那段深刻的历史教

训, 以重新思考中华民族的复兴之路。

一 从礼的秩序到力的秩序

清朝末年是中国历史上从未有过的“三千年大变局”。自春秋战国时代以后, 出现了第二次大规模的礼崩乐坏。原来维持了中国数千年的, 是儒家的纲常名教, 统治者以仁政治理天下, 士大夫精英以德性教化百姓, 而民众各安其位, 与世无争, 维持了一个普天之下的礼治秩序。然而, 到了清朝末年, 天下的礼治秩序受到内忧外

* 本文系国家社会科学基金项目“现代中国思想中的个人与国家认同”(批准号: 07BZS044)、上海重点学科建设项目(项目编号: B405)的阶段性成果。

① 杜亚泉:《静的文明与动的文明》, 许纪霖、田建业编:《杜亚泉文存》, 上海教育出版社2003年版, 第343页。

患冲击,大乱阵脚。在外国列强的压迫之下,一个新的秩序观念产生了,那就是以国家为核心的力的秩序。

新秩序的建立有一个从旧秩序中蜕变的过程。1860年代开始的自强运动,设想的是传统的纲常名教不变,引进西方的富强之术,这是张之洞所谓的“中体西用”之路。然而1895年马关条约的签订,引发了激进的制度变法和观念启蒙,其背后的理论纲领正是从达尔文到斯宾塞的历史进化论。进化论是对社会秩序的一次颠覆性革命,从此礼的秩序失去了正当性基础,逐渐为一种更富竞争力的力的秩序所取代。如果说,力的秩序在晚清还仅仅是观念形态的话,到民国建立之后,礼教秩序随着王权的崩塌全面解体,力的秩序大行其道。杜亚泉在1916年的《东方杂志》中写道:

今日之社会,几纯然为物质的势力,精神界中,殆无势力之可言……其弥漫于吾社会之间者,物质之势力也。物质之种类甚多,而其代表之者则为金钱,今日之独占势力于吾社会者,金钱而已矣。^①

杜亚泉这里所说的物质势力,相对于精神而言,当作广义解读。在天下的礼治秩序之中,物质之力并不具有道德的正当性,秩序的正当性源头来自具有超越性的人文精神。当清末民初中国由天下转化为国家之后,作为亚洲第一共和国的中华民国,却失去了道德与精神的正当性源头,各种物质势力猖獗:军事势力、金钱势力、政客势力……各种势力争相竞争,有力便是一切,优胜劣败,强者生存。从1895年到1915年,短短20年间,礼的秩序迅速解体,代之以一种新的力的秩序。力的秩序的形成,虽然发端于1895年之后历史进化论的引进,但冰冻三尺,非一日之寒,早在自强运动之中,富强之力便悄悄地镶嵌入传统的礼治秩序,内化为旧秩序的一部分。以力为轴心的富强追求,并非纯粹由进化论带来的舶来品,而是中国思想传统在历史大变局中自身调整、不同趋势内在消长的结果。也就是说,在西方的进化论进入中国之前,儒家的主流价值已经发生了一个从经世到富强、从义理到时势的变化。

在古代中国,作为帝国主流意识形态的儒家文化一直将对德性的追求作为人生和政治的最基本价值。在儒家民本主义价值观主导下,民生问题的重要性一直在国家富强之上。及至晚清,

风气大变,国富压倒民生,功利压倒道义,自洋务运动之后成为一股不可遏制的风气和潮流。一般而言,在古代诸子百家之中,对政治影响最大的是儒家和法家。汉武帝之后,废黜百家,独尊儒术,虽然儒家获得了主流意识形态的地位,但法家对于政治的影响并未消失。相对于儒家的道德政治和民生政治,法家走的是功利主义的现实路线,先秦的法家从商鞅到韩非子,无不重视富国强兵,追求统一天下的霸业。而儒家在其自身历史发展和演化之中,也不断吸取其他各家的思想资源,成为一个具有多元价值取向的思想传统。在儒家思想内部,除了修身之外,还有经世的另一面。^②修身思想来自于自孔孟开始到宋明理学被发扬光大的道德政治传统,而经世思想则从先秦的荀子发端,中经西汉的贾谊到宋代的王安石、陈亮、叶适的功利主义儒家传统。特别是宋以后,外患严重,国力衰落,儒家内部功利主义经世传统重新崛起,与朱熹的正宗理学形成了抗衡,从宋代的王安石、陈亮、叶适,到明代的张居正、顾炎武、黄宗羲,皆反对空谈心性义理,注重实学和经世致用。功利主义儒家特别是王安石、张居正虽然也注重富国强兵,但与法家不同,国家富强本身只是实现天下之治的手段,本身不具有内在价值,在义理上最后还是要落实在民生上。

儒家的经世思想传统,在晚清日趋严峻的内忧外患逼迫之下,无论在今文经学还是古文经学内部都强劲崛起。张灏分析过晚清经世致用的两种模式:一种模式是《大学》为本的致用精神。《大学》的修齐治平,从修身出发,最后落实在治国平天下,经世成为修身的最终目标。另一种模式是以制度安排为本位,“这种类型的致用精神是以功利主义为本,以富国强兵为目的,而以客观制度的安排和调整为其达到目的途径。这种致用精神的代表人物是魏源和冯桂芬”^③。在这里,值得重视的后一种经世模式的出现,这种“以功利主义为本,以富国强兵为目的”的经世模

① 杜亚泉:《论社会变动之趋势与吾人处世之方针》,《杜亚泉文存》,第284~285页。

② 关于儒家的经世传统,张灏作了非常细致的分析和研究,参见张灏:《宋明以来儒家经世思想试释》,载《张灏自选集》,上海教育出版社2002年版,第58~81页。

③ 张灏:《烈士精神与批判意识:谭嗣同思想的分析》,台北,联经出版公司1988年版,第22~23页。

式后来压倒了前一种道德政治的经世模式,成为晚清的主流思想。在自强运动之中,曾国藩虽然注意发展洋枪炮,但作为理学家的他,其最后目标还是落实在民生。到了更现实主义的李鸿章,其洋务的政策举措,只剩下法家式的国家富强。李鸿章幕下的马建忠说得很明确:“治国以富强为本,而求强以致富为先。”^①在晚清,国家富强逐渐成为中心,民生降到了第二位。19世纪中叶洋务派与清流派的争论,部分与此相关,洋务派追求的国家富强,而清流派从传统的民生和道义立场,对此大加批评。不过,浮士德式的追求财富和国家富强一旦从潘朵拉盒子里面释放出来以后,就再也无法收回去了。清流衰落之后,经世和富强浪潮一浪高过一浪,爱国主义成为最高评价,爱民主义从此鲜有人提。^②

列奥·施特劳斯在论述西方现代性的三次浪潮时,将第一次浪潮看作是“将道德问题与政治问题还原为技术问题,以及设想自然必须披上作为单纯人工制品的文明产物之外衣。”作为现代性第一次浪潮的代表人物,霍布斯用自我保存来理解自然法,用人的权利代替自然法,其结果“乃是对经济的日益强调”。^③中国现代性的开端亦是如此。在日益严峻的国势衰落面前,儒家原有的功利主义精神被释放出来,逐渐从边缘走向主流,第一步是从德性政治转变为重视经济民生的功利主义,第二步便是从重视民生的功利主义发展为富国强兵的国家主义。

中国历史上儒法之间的王道和霸道之争,其实质就是政治正当性究竟应该以民生还是以国富为基础的争论。当晚清强大的功利主义潮流崛起的时候,儒家的经世精神与法家的富国强兵论产生了奇妙的合流,虽然新的王霸之争以清流和洋务的冲突一度展开,但并没有持续多久。相反地,在新崛起的维新派思想家视野之中,国民的权益和国家的富强不仅不相冲突,而且以方法论的个人主义或方法论的集体主义观之,国民之私利与国家的富强,反而可以“合私为公”,相得益彰。王韬在19世纪中叶就敏锐地觉察到,“处今之世,两言足以蔽之:一曰利,一曰强”。^④于是,从儒家的经世传统与法家的富国强兵传统内在结合,产生了不可阻挡的以国家富强为中心的功利主义潮流。虽然自强运动的“中体西用”思想模式将富强阻击在用的层次,但在日益加深的亡国灭种危险局势下,只有富强才能保种保国,乃至

最后保教,也是张之洞们所不得不承认的。正如王尔敏所指出的:“近代思潮之自具特色独成风气者,尚亦具有统一宗旨与共同趋势;抑且尚能综括全貌,可以一言以蔽之,则所谓足以纲纪一代思潮而构成一代主流之核心者,实为富强思想。”^⑤富强这一新的纲纪,不待康梁一代登上历史舞台,实际在自强运动之中,已经呼之欲出了。

除了从经世到富强之外,儒家价值的另外一个变化是从义理到时势。宋明理学,乃是义理之学,儒家义理,万世不易,天不变道亦不变。儒家义理,既是王朝正当性的世俗源头,也是天下士大夫清议的共同价值。然而到了晚清,义理开始被一个新的概念时势所取代。当李鸿章脱口而出“三千年未有之变局”时,就意味着顺应时势、及时应变是不可抗拒的大趋势了。晚清的各种文献之中,“世变”是一个出现频率很高的流行词。世道变了,变化的不仅是外部的时势,而且是历史的内在之道“运会”。“运会”说来自宋儒邵雍,其基于有秩序之时间变化的观念,一年之中有年月日时四种数字,30年为一世,12世为一运,30运为一会,12会为一元。然后配合演绎,表示世、运、会、元之始终,以此说明“世变”并非偶然来由,而是出自天地自然的客观运转,人们无法抗拒,只能顺应时势,及时应变。^⑥

世道的变化,与时势有关。根据汪晖的研究,时势是一个将历史的断裂转换为连续的概念。宋儒以理释天,将时势替换为理势,用来解释圣王之势为什么会转化,以此在历史变迁中论证天理的普遍存在,论证三代理想的变迁和发展。^⑦不过,在宋明理学之中,时间并没有成为

① 马建忠:《富民说》,《洋务运动》第1册,上海人民出版社1961年版,第403页。

② 关于晚清的洋务与清流的冲突以及富强思潮的弥漫,杨国强有非常详细和精彩分析,参见杨国强:《清流与名士》,载杨国强:《晚清的士人与世相》,北京,三联书店2008年版,第146~214页。

③ 列奥·施特劳斯《现代性的三次浪潮》,丁耘译,《学术思想评论》第6辑,吉林人民出版社2002年版,第92~93页。

④ 王韬:《洋务上》,载《弢园文录外编》,上海书店出版社2002年版,第27页。

⑤ 王尔敏《中国近代思想史论续集》,北京,社会科学文献出版社2005年版,第180页。

⑥ 参见王尔敏:《中国近代思想史论》,台湾商务印书馆1995年版,第414页。

⑦ 汪晖:《现代中国思想的兴起》上卷第1部,北京,三联书店2004年版,第55~61页。

一个重要的观念,一直到明清之际,时间意识才真正产生。^①章学诚的“六经皆史”,将义理置于历史的变化之中,王船山的“理势”概念则将理同时视作势,制度不仅要符合天理,而且也要符合势,符合历史的变迁和发展。在这里我们可以看到,在传统的儒家义理之中,时势原本是以古代的三代为理想,是现在向古代的回归,而到明清之际,时势的内涵则改变了变化的方向,如果说“世运”说还带有历史循环论的意味的话,那么,晚清所复兴的公羊三世说突破了历史循环论,有了向未来的趋势,康有为认为:“《春秋》发三世之义,有拨乱之世,有升平之世,有太平之世,道各不同。”^②世不同,道就不同。儒家义理不再是万古常青、永恒不变,而是要与世俱进。这就是世道的变化。于是时势的重要性超过了义理本身。与其钻研古人的义理,不如了解时势的变化。王韬说:今日“贵乎因时制宜而已,即使孔子而生乎今日,其断不拘泥古昔,而不为变通,有可知也”^③。康有为因此还将孔子本人称为“圣之时者”^④,是最了解时势的圣人。为了挽救时运,一种新的“运会”说——以富强为轴心的历史进化论,一经严复引进中国,便迅速成为涤荡神州的狂飙。

二 力本论中的竞争与强权

进化论进入中国,乃是一场颠覆性的思想革命。20世纪之初,杨度在《金铁主义说》中说:

自达尔文、黑胥黎等以生物学为根据,创为优胜劣败、适者生存之说,其影响延及于世间一切之社会,一切之事业,举人世间所有事,无能逃出其公例之外者。^⑤

进化论的核心是生存竞争说,它改变了中国人对宇宙和历史的整体想象,使得重构社会秩序与心灵秩序成为迫不及待的现实。在从中世纪向近代的转型过程之中,欧洲的思想家们是以人性论为基点论证新的社会秩序,而在近代中国,康有为、严复、梁启超则是通过自然和历史的进化过程,来推导新的民族国家所赖以存在的社会秩序。那么,这是一种什么样的社会秩序呢?

进化论所提供的是一种力本论的宇宙观,它与儒家以德为本的宇宙观截然不同。在中国思想传统中,力的位置一直是缺席的。在原始社会,为了获取事物,与大自然奋斗,力作为一种感性的生命力量,尚有其一席之地。然而,当进入

文明社会以后,在西周和儒家的思想中很早便出现了德的概念,德成为从宇宙秩序到社会秩序乃至心灵秩序的核心,世界之所以有意义,乃是因为它是有德的,宇宙的德性与人间的德性相通,构成了以儒家为中心的中国思想的内核。以德为中心的世界是一个礼的世界,它与中国历史上的天下意识一致。只要天下不亡,这个世界就依然以华夏的礼为核心,按照普遍的、同一的德性原则来安排宇宙、社会和人心秩序。然而,19世纪中叶以后,天下在西方的船坚炮利冲击下轰然倒塌,以华夏为中心的礼的世界彻底崩溃了。严复介绍进中国的斯宾塞的历史进化论,为力在中国的登台亮相,提供了一个广阔的思想舞台。早年章太炎也是进化论的信徒,翻译《斯宾塞全集》,首译斯氏的《论进境之理》。进化论以牛顿的力学世界观为基础,将力看成是万物变化的源泉,也是社会进化的动力。严复讲“鼓民力”,在他这里,力的含义还比较狭窄,局限在感性生命的体力层面。力本论的最有影响的传播者是梁启超,在梁那里,力的内涵则要宽广得多,有“心力”、“胆力”和“体力”三种,涵盖了知性、意志和体力三个层面^⑥,之所以如此,乃是梁启超在1898年的时候,其宇宙观已经发生了根本的转变。在《说动》一文中,他将力视作为宇宙的本原,认为整个宇宙充满了一种宇宙力。力是万物的动力,是世界的源泉,世界之所以发生日新月异的变化,其渊源就在于这种无所不包的动力。^⑦梁启超的本意并不在真的对自然的宇宙秩序感兴趣,他的关怀点仅仅在于:当德的世界崩溃之后,中国人应如何适应这个为“物竞天择”所主宰的世界?既然宇宙秩序与社会秩序、人心秩序相通,那么,当宇宙将力作为自身的发展动力的

① 陈赞:《回归真实的存在:王船山哲学的阐释》,复旦大学出版社2002年版,第502~505页。

② 康有为:《日本书目志序》,《康有为全集》第3卷,上海古籍出版社1992年版。

③ 王韬:《韬园文录外编》,上海书店出版社2002年版,第11页。

④ 康有为:《春秋笔削大义微言考序》,《康有为政论集》上册,中华书局1981年版,第468页。

⑤ 杨度:《金铁主义说》,《杨度集》,湖南人民出版社1986年版,第220页。

⑥ 梁启超:《新民说·论尚武》,《梁启超全集》第2册,北京出版社1999年版,第712~713页。

⑦ 梁启超:《说动》,《梁启超全集》第1册,第175~176页。

话,那么社会秩序和人心秩序也应当如此。人的“心力”、“胆力”和“体力”,作为宇宙力的一部分,也成为了人们世界观的核心。在进化论狂飙的推动之下,加上梁启超的鼓荡,一股力的宇宙旋风在晚清平地而起。中国人的世界观从有机的伦理世界转变为机械的物理世界,物理的力代替伦理的德,牢牢占据了宇宙与社会的主宰位置。

在这个力的物理世界之中,不再是精神与伦理,而是物质和实力;不再是形而上的道,而是形而下的器,成为世界的主体。1860年开始的自强运动开创了富国强兵的先声,戊戌变法之后,到处都是工商富国、军国民教育。1905年,康有为周游西方列国之后,发表《物质救国论》,大发感叹:未出国门之前,以为西方致强之本,在哲学精深,道德文明。如今到欧美12个国家转了一圈,发现中国数十年的变法皆为“误行”。欧美的道德风气不如印度、中国,欧洲之所以强,乃是有物质之学:

欧洲百年来最著之效,则有国民学、物质学二者,中国数年来亦知发明国民之义矣,但以一国之强弱论焉,以中国之地位,为救急之方药,则中国之病弱,非有他也,在不知讲物质之学而已。

在康有为看来,中国人擅长形而上者,而拙于形而下者,“以吾遍游欧美十余国,深观细察,较量中西之得失,以为救国至急之方者,则惟在物质一事而已”^①。中国文化的主流传统儒道佛诸家皆重精神,轻视物质。及至晚清,在西方物质力量压迫之下,唯心论被颠覆,唯物论大兴。文化传统的支流墨家与法家中的功利主义浮出水面,与外来的“物质之学”融合,形成物质主义狂潮。在晚清流行甚广的,莫过于杨度鼓吹的“金铁主义”,金代表经济(富民),铁代表军事(强国),对内实行“富民”和“工商”立国政策,对外执行“强国”和“军事立国”方针。^②“金铁主义”的结果是金钱与铁血压倒一切,杜亚泉所说的“物质势力”嚣张。代表精神势力的士大夫阶级日益衰落,而原来被排斥的边缘阶级商人阶级与武人集团在“金铁主义”推波助澜之下,逐渐占据了清末民初的舞台中心。

当礼的世界转向力的世界的时候,这个新世界最令人诱惑之处乃是进步。欧洲的启蒙运动的魅力之一便是向善主义,相信凭借人的理性,社会将不断趋向进步与善。这里所说的“善”与中世纪之善截然不同,不再是归宿于上帝的救

赎,而是世俗的进步、物质的繁荣和精神的愉悦。进步主义在19世纪的欧洲随着工业革命的到处凯旋而达到巅峰,通过进化论传入中国,与康有为所复兴的公羊三世说结合,使得世人对未来充满了物质乌托邦的憧憬与想象。古代中国人向后看的“三代”理想被乐观的进步主义所替代,相信只要顺应时势,迎头赶上,未来就是遍地黄金的极乐世界。

那么,进步的动力何在?曰竞争也,竞争是社会进步的原动力。梁启超在《新民说》中说:“夫竞争者,文明之母也。竞争一日停,则文明之进步立止。”之所以如此,乃是人性的缘故:“人之性非能终无竞争者也。”^③儒家哲学对人性的预设,一直以孟子的性善说为正宗,人之本性为善,为无争,方能维持一个礼的秩序。历史进化论颠覆了古典的人性预设,人与动物一样,都以自我保存、生存发展为终极本性,因而生存竞争便成为社会的主轴。严复在《原强》之中,提供了一幅从自然到社会的普遍竞争的进化图景:

民生物物,各争有以自存。其始也,种与种争。

及其成群成国,则群与群争,国与国争,而弱者当为强肉,愚者当为智者役焉。^④

这个新的历史图景,是何等的严峻、何等的残酷,弱肉强食,赢者通吃;没有善恶,只有优劣;物竞天择,优胜劣败。真正的优胜者,乃是强者。梁启超点穿了其中的道理:

优而强者,遂常占胜利。劣而弱者,遂常至失败。此亦当然之事也,若是者名之为优胜劣败。^⑤

在晚清,最早引进进化论的是严复。严复比较复杂,他的进化论之中,有强权的逻辑,也有天道的善恶。^⑥真正对社会发生广泛而持久影响的,是“笔锋常带情感”的梁启超。梁启超将竞争的强者逻辑发挥到了极点。1900年,他在《现今

① 康有为:《物质救国论》,《康有为政论集》上册,第564~574页。

② 杨度:《金铁主义说》,载《杨度集》,第225~227页。

③ 梁启超:《新民说·论国家思想》,《梁启超全集》第2册,第664页。

④ 严复:《原强》,《中国现代学术经典·严复卷》,河北教育出版社1996年版,第540~541页。

⑤ 梁启超:《论强权》,《梁启超全集》第1卷,第353页。

⑥ 关于严复进化论思想的复杂性,参见李强:《严复与中国近代思想的转型:兼评史华慈〈寻求富强:严复与西方〉》,载许纪霖、宋宏编:《史华慈论中国》,新星出版社2006年版;王中江:《近代中国思维方式演变的趋势》,四川人民出版社2008年版,第188~227页。

世界大势论》中纵论一个强权时代的到来:

前代学者,大率天赋人权之说,以为人也者,生而有平等之权利,此天之所以与我,非他人所能夺者也。及达尔文出,发明物竞天择优胜劣败之理,谓天下惟有强权(惟强者有权利,谓之强权),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,各务自为强者,自为优者。一人如是,一国亦然。^①

在梁启超看来,18世纪流行的是卢梭的天赋人权说,每个人都有平等的权利。等到19世纪达尔文的进化论出世,物竞天择适者生存,只有强者才有生存的权利,弱者只能沦落为被奴役的命运。^②这种赤裸裸的社会达尔文主义,并非达尔文的本意,也非斯宾塞的真旨,更为赫胥黎所反对,其源头为日本,来自于日本明治时期思想家加藤弘之。加藤弘之原是天赋人权的主张者,后来读了达尔文等的进化论和德国国家主义政治学家伯伦知理著作之后,思想发生大的“转向”,成为强权论的积极鼓吹者。梁启超在日本期间,深受其影响,1899年他在《论强权》中干脆落地宣称:

世界之中,只有强权,别无他力,强者常制弱者,实天演之第一大公例也。然欲得自由权者,无他道焉。惟当先自求为强者而已。欲自由其一身,不可不先强其身,欲自由其一国,不可不先强其国。^③

在这里,梁启超与加藤弘之一样,混淆了两个非常重要的不同概念:权利与权力。所谓权利(rights),乃是自然法通过人定法所保障的正当权益,是人所以为人、公民之所以为公民的最基本的人权。权利与人的自由有关,具有道德的正当性,因而也成为自然权利。而所谓权力(power),则是对其他人的主宰和控制的能力,是一个人将自己的意志强加给另外一个人的可能性。权力产生不了自由,它导致的只是宰制甚至奴役。权利与权力这种明确的分界,是自由社会的基本常识。然而在一个缺乏自由与人权的威权社会之中,权利和权力便会等同一体:权力越大,宰制他人的能力越强,自身的权利也就越多。也就是说,一个人的权利不是来自于不证自明的天赋人权,缺乏正当的道德理由,而只是生存竞争、弱肉强食下的结局,谁有能力控制和奴役别人,谁就拥有了权利,因而也拥有了为所欲为的自由。权利的大小便等同于权力的强弱,一个人的权利不是建立在平等的道德理由上,而是对他人

控制的不平等的基础上。

在英国近代早期思想之中,有两种不同的自然权利。霍布斯思想中的自然权利,乃是一种自我保存的能力,而洛克所说的自然权利,指的是人人平等拥有的人身、财产和言论自由。洛克式的权利是一张人权的清单,而霍布斯的那种自我保存的自然权利,在自然状态之下具有相互竞争的竞争性。^④这两种自然权利观后来在西方思想史中演绎为两种不同的历史脉络。洛克的自然权利观成为自由社会的主流价值观,形成了西方人权的普世价值;而霍布斯的自我保存为核心的竞争性权利观,后来与社会达尔文主义、尼采的权力意志相结合,蜕变为强权主义的基本预设。梁启超所接受的,恰恰是霍布斯式的权利观念。在日本流亡期间,梁启超借助日文对霍布斯有过一番研究,且非常欣赏:“霍氏所谓人各相竞,专谋利己,而不顾他人之害,此即后来达尔文所谓生存竞争,优胜劣败,是动物之公共性,而人类亦所不免也。”“霍布斯之议论,可谓持之有故,言之成理。”^⑤这种权力即权利、权力即自由的强权逻辑,再加上加藤弘之的影响,成为梁启超本人的思想:

强权云者,强者之权利之义也……天下无所谓权利,只有权力而已,权力即利也……

强权与自由权,其本体必非二物也。其名虽相异,要之,其所主者在排除他力之妨碍,以得己之所欲,此则无毫厘之异者也。^⑥

强者拥有权力,有了权力可以“排除他力之妨碍”,于是就有了权利和自由,“以得己之所欲”。梁启超的这一强权逻辑,到1902年撰写《新民说》,亦是如此:“权利何自生?曰生于强……人人欲伸张己之权利而无所厌,天性然也。”^⑦人的本性既然在于成为强者,不断伸张权

① 梁启超:《现今世界大势论》,夏晓虹编:《饮冰室合集集外文》下册,北京大学出版社2005年版,第1253页。

② 参见梁启超:《国家思想变迁异同论》,《梁启超全集》第1册,第458页。

③⑥ 梁启超:《论强权》,《梁启超全集》第1册,第353、352~353页。

④ 参见陈思贤:《一样自然权利,两种政治?霍布斯与平等党人》,(台北)《政治与社会哲学评论》第29期,2009年6月出版。

⑤ 梁启超:《霍布士学案》,《梁启超全集》第1册,第499页。

⑦ 梁启超:《新民说·论权利思想》,《梁启超全集》第2册,第671页。

利,得己所欲,那么为什么在中国古代权利观念如此淡薄?梁启超认为被儒家的“仁”的思想所害。西方讲“义”,我不害人,也不许别人害我。中国讲“仁”,我利人,人亦利我。要保障自己的权利,只能盼望仁政。久而久之,强者风范消失,“遇仁焉者,则为之婴儿,遇不仁焉者,则为之鱼肉。古今仁君少而暴君多,故吾民自数千年来祖宗之遗传,即以受人鱼肉为天经地义。而权利二字之识想,断绝于吾民脑质中者固已久矣”^①。中国在历史上是一个等级制的官僚帝国,但中国的等级制与欧洲不同,上层阶级和下层阶级通过科举和发财等个人努力可以上下流动。欧洲中世纪的封建等级制,各个阶级有各自的职责,各有其尊严所在,所以能够各安其位,各守其职。但在中国以官僚为中心的等级制中,平民阶级虽然可以向上流动,一夜鲤鱼跳龙门,但稍微有点才气和野心的,是很不安分的,因为那个社会唯有往上爬方有尊严,在底层永远是受屈辱的。中国人没有基于抽象的造物主、自然法或者法律的平等传统,因而也没有普世性的权利观念。在一个官僚为中心的社会之中,唯有权力独大。有了权力,便可以操控别人,你所享受到的作为人上人的“权利”也就越多。事实上,这种人上人的“权利”与其说是权利,不如说是特权,官僚士大夫特有的权利。权利是平等的,不依赖是否有权力,而特权总是以一定的权力为前提。中国人只有以权力为基础的特权概念,而缺乏普遍平等的权利概念,即使到了晚清的梁启超,也无法区分权利与权力的差别,误将权力认作权利。而这两个发音完全不同的观念,至今在中国人脑中还是混沌一片,对平等的权利的维护,最后都搞成对人上人的特权乃至控制他人的权力的追求。

作为启蒙之子的梁启超,在晚清的影响胜过任何同辈,他的思想代表了一个时代、一种潮流。进化论传入中国之后,温良恭俭让的礼的秩序被彻底颠覆,在生存竞争的普遍态势之下,冲突、争夺成为了社会的主流。“循物竞天择之公例,则人与人不能不冲突,国与国不能不冲突”^②。在民族主义的狂潮之下,晚清的竞争虽然主要指的是国与国的竞争,但竞争风气一旦形成,所改变的岂止是国际关系,国人的内部关系也随之改变。前者是外争,后者是内争,外争成功与否,取决于内争的格局。李书城在《湖北学生界》杂志

中鼓吹“内争”,认为内争一是争权利,二是争势力,要想致力于外争,不得不早图内争^③。竞争推动进步,竞争促进富强,竞争成为包治百病的灵丹妙药。一位匿名作者这样写道:

权利之作用何也?曰竞争,曰强制。竞争者,富强之兆也。人之生也,莫不欲充其欲望;夫欲望无限,则其欲望之物亦无涯矣。土壤有限,生物无穷,则其欲望之物,亦不能无尽。因之互相欺侮,互相侵夺,而竞争之理,于是乎大开。惟其竞争也烈,则人之思想智识发达而不遏,譬如镜磨之正所以助其明也。^④

这段话值得注意的有三个要点,第一,他们对人性的预设,不再是儒家的德性论传统,而是功利主义的欲望论,人生的欲望无限,而资源有限,因此竞争不可避免。第二,他们所理解的权利,如同梁启超一样,乃是一种竞争的强制力,也就是宰制他人的权力。第三,竞争大有功效,不仅能够实现富强,而且可以促进人的智性发达。这篇标题为《权利篇》的文章,刊载在日本留学生会馆创办的《自说》月刊,作者是谁,如今已无从考证,正因为其佚名,故颇能代表晚清年轻一代的激进心理。

三 浮士德精神与能者生存

同样为了国家富强而建构力的秩序,1895年前后的重心是不同的。自强运动重视的是西方的船坚炮利,是器物为中心的富强,而到戊戌维新运动,富强之路从物转向了人,转向了国家富强所需要的国民的能力。正如史华慈所说的那样,严复发现西方之所以先进,中国之所以落后,“关键性的差别不是一个物质问题,而是一个能力问题。西方赞扬人在德、智、体诸方面的能力,它不支持消极的、隐退的态度,而支持奋发进取和表现能力的精神。西方发现了人类具有无限的能力,并且毫无畏惧地不断去发现中国传统文化所梦想不到的人类潜力。西方人头脑中所具有的关键性的价值词语是:力本论,有目的的行动、能力、绝对自信和发掘所有的能力”。史华慈将严复发现的这种西方精神称为永不满足、不

①② 梁启超:《新民说·论权利思想》,《梁启超全集》第2册,第673、663页。

③ 李书城:《学生之竞争》,《辛亥革命前十年时论选集》第1卷上册,北京三联书店1960年版,第457页。

④ 佚名:《权利篇》,《辛亥革命前十年时论选集》第1卷上册,第483页。

断进取的“浮士德精神”，正是这一精神导致了西方的富强。而严复所赞赏的斯宾塞的社会达尔文主义，则为“浮士德精神”提供了一副宇宙神话的证明，而自由民主制度，不过是最终解放个人潜能的制度化环境。^①

从物质之力到人之潜力，这的确是一个大转向。西方的富强，不仅是物质的强大，而且是精神的焕发。资本主义的发生诚如马克思·韦伯所说的那样，不仅需要制度，更需要一种精神。“浮士德精神”正是生气勃勃的资产阶级一代象征。与中世纪的基督教重视“救赎”，儒家传统看重“成德”不同，近代的“浮士德精神”在乎的是“成才”，是人的能力完美展现。深刻影响严复和近代中国其他思想家的斯宾塞，其社会达尔文主义最后的归宿点并非国家，而是人的个性，但他所说的个性乃是以“能力”为中心，是最大限度发挥个人的潜能，而这种潜能正是认识与改造世界、获得世俗意义上幸福与快乐的能力。斯宾塞坚定地相信，自由竞争能够创造出最优秀的个人，所谓最优秀指的是在生存竞争的环境下拥有最有效率、最能适应环境挑战的能力。其伦理原则用通俗的话描述，就是“赶快干活，否则完蛋”^②。斯宾塞作为19世纪英国思想家，集中体现了自由竞争时代资产阶级自信、竞争、进取、冒险、永不满足、生气勃勃的近代“浮士德精神”，正是这种精神深深打动了严复、梁启超等一代中国思想家。路易斯·哈茨在史华慈《寻求富强：严复与西方》一书的序言中指出，严复在欧洲思想之中发现了连欧洲人都未曾清晰意识到的富强的两个秘密，一个是“充分发挥人的全部能力”，另一个是“培育把能力导向为集体目标服务的公益精神”^③。严复、梁启超们将“浮士德精神”与国家富强的民族主义目标结合起来，致力于重新打造建构民族国家所需要的国民精神。

这种浮士德式的新国民精神何以产生？严复和梁启超深受斯宾塞的影响，认为在于提高民德、民智和民力。德智体，在儒家学说之中本已有之，但在晚清启蒙思想家那里，不仅体力，连德性和知性本身也被视为一种“力”，一种具有生产力的能力，即所谓的“德力”和“智力”。梁启超在《新民说》中对此有所区别：“具生利之力亦有二种：一曰体力，二曰心力。心力复细分为二，一曰智力，二曰德力。”^④于是，民智、民德、民力的开拓，以后便逐渐演化为培育德力、智力、体力全方

位发展的“新人”。在生存竞争的力的秩序之中，不仅知识是一种力量，连德性也是一种能力。德、智、体诸人格元素，最后统统归结为争取成为优胜者的生存能力。德性也好，知识也好，日益丧失其内在价值，一切只是从生存竞争出发，看其具有多少提高生存竞争力的实用价值。适者生存变成了能者生存或强者生存。

德、智、体全面发展的个人，来自斯宾塞的学说。斯宾塞心目中的个人，既非具有浪漫情怀的意志个人，也非追求眼前快乐的享乐主义的个人，而是一个具有能力的生物，是能够促进社会进步的、充分发挥自己所有潜能的个人。这是一种能力主义的个人，是适应生存竞争时代的能者和强者。这种能力主义的个人也有自己的快乐。他的快乐既与世俗的享乐主义不同，也有别于传统的道德与精神之乐，而是一种能力得以充分发挥、精力得以充沛外溢之乐。斯宾塞对心目中的“快乐人”有一番生动的描绘：

他一觉酣睡到天亮，跳下床铺，一边穿衣一边唱歌或吹口哨，下楼时容光焕发，稍有刺激就会哈哈大笑，真是一位精力四射的健康人。他不仅意识到自己已有的成功，而且由于自己的能量、敏捷、多谋对将来也充满信心。就这样，他满心喜悦地开始自己那天的工作而没有丝毫厌腻之感；他每时每刻都体会到高效率工作带来的满足；回家时还有大量的剩余精力进行好几小时的休闲活动。^⑤

好一个竞争时代的“快乐人”！他的所有自信、快乐都来自他的高效率和事业的成功。这正是新教运动之后布尔乔亚人格的典型写照。正如史华慈十分尖锐地指出的那样：斯宾塞虽然确信个人是整个社会进步的最终收益人，但他所指的个人，“不是任何作为个人的个人，而是只有那些具有最高的德、智、体能力的个人，才将得到尊重。在他的信条中，决不尊重不称职者和失败

① 史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社1989年版，第227～228页。

② 参见罗兰·斯特龙柏格著，刘北成、赵国新译：《西方现代思想史》，中央编译出版社2005年版，第334～335页。

③ 史华慈：《寻求富强：严复与西方》，哈茨序言，第2页。

④ 梁启超：《新民说·论生力分利》，《梁启超全集》第2册，第696页。

⑤ 转引自林同奇：《两种幸福感和人性观：对史华慈“中国与当今千禧年主义”的解读》，载许纪霖、朱政惠编：《史华慈与中国》，吉林出版公司2008年版，第69页。

者”^①。在一个不相信眼泪、只问成功与否的生存竞争社会,真正得到尊重的不是多数失败者,而是少数赢家,而这个赢家,被时代视为豪杰,创造时势的一代英雄。到了晚清,新的英雄豪杰代替了传统的有德君子,成为时代的人格象征。儒家学说之中本来有修身与经世两个实践的面向,但在晚清思想界,由于受到内忧外患的形势逼迫,虽然修身依然重要,但经世思潮已经占据主潮。为了建立现代的民族国家,最重要的不是德性,而是能力;不是立德,而是建功。古代君子的德性具有客观性,来自于超越的天命或天理,而英雄豪杰的成功究竟以何为本?梁启超认为:豪杰也有其凭借之道,这就是以进化论为核心的公理和时势:“豪杰者服公理也,达时势者也。苟不服公理,不达时势,则必不能厕身于此十人数百人之列。”天下英雄,皆时势所成,“英雄者,乘时者也,非能造时者也”。^②古代士君子的精英地位来自他们秉承天命,具有道德和文化的权威,而现代的英雄豪杰之所以影响天下,乃是因为唯有他们才能够通晓普世之公理,顺应时代之大势。这些具有“浮士德精神”的英雄豪杰们,不再是传统意义上温良恭俭让的仁者,而是雄心勃勃、气势逼人的强者,具有强烈的进取心、强大的竞争力和百折不屈的战斗毅力。梁启超在《新民说》中,几乎用所有的篇幅,论述和打造适应新的竞争时势的英雄人格。

这种英雄人格后来迅速发展为尼采的强权主义的超人意志。1902年,尼采过世不及两年,被介绍进中国^③,后经王国维、鲁迅、李石岑、陈铨等几代知识分子的引荐鼓吹,在整个20世纪上半叶的中国思想界,尼采思想一直是显学。尼采骨子里是一个价值虚无主义者,他一手推翻从古希腊到基督教的西方古典传统,断然宣布“上帝死了”,人类的一切善恶、真假都不再有客观的依据,只能凭借人本身来发现和创造。而这个人,不是芸芸众生,而是有着强力意志和生命创造力的超人。尼采的价值虚无主义和超人学说,对于正欲冲决一切传统网罗的中国知识分子具有莫大的吸引力,他们从尼采那里惊讶地发现,在残酷的生存竞争之中,所竞争的不仅是生存能力,而且是压倒别人的权力意志:“人生不是求生存,乃是求权力,支配人生一切的,不是生存意志,乃是权力意志。”^④当传统的制度与文化礼崩乐坏,没有什么客观的价值可以依傍的时候,个

人的意志便超越伦理和知性分外突出。尼采的权力意志人格,一反儒者的柔弱仁慈,具有强烈的企图心、扩张性和好斗力,用陈独秀后来的话说,便是一种“兽性主义”:

兽性之特长谓何?曰,意志顽狠,善斗不屈也;曰,体魄强健,力抗自然也;曰,信赖本能,不依他为活也;曰,顺性率真,不饰伪自文也。^⑤

“兽性主义”自然是一种极端的说法,但在清末民初,当传统的礼的秩序崩塌之际,由进化论所催生的力的秩序,不仅造就了生存竞争、适者生存的新的时势,也开始铸造一种由能者与强者为标志的新的国民人格。对力的推崇、对能力的赞许和对强者的膜拜,成为这个竞争时代最嘹亮的声音。

四 五四时代之大转变

1911年的辛亥革命推翻了延续两千年的王朝帝国,建立了亚洲第一个共和国。新兴的共和国不仅以旧王朝的被摧毁为前提,同时也建立在旧文明的废墟上。以力为中心的生存竞争观彻底摧毁了古老文明的根基,而新的文明依然在朦胧与模糊之间。各种军事、经济和社会势力借改朝换代的天下大乱之际纷纷崛起,社会出现了空前的无序和混乱,旧制度乘势复辟,大革命之后没有引来新气象,反而是国人无法忍受的天下乱局,所乱者,不仅在政治,而且也在人心。天下善恶不再分明,实力决定国是,也裁定是非。民初的中国成为一个以力取胜的蛮性世界。

历史进化论本来承诺了一个令人鼓舞的历史前景,通过竞争与淘汰而实现进步,最终从野蛮社会走向人类共同的文明社会。20世纪初有一篇文章这样讲:“今日之文明,亦莫不自淘汰来也。昔者野蛮与文明战而野蛮胜,今则文明与野蛮战而文明胜。文明之所以胜者,盖野蛮由淘汰

① 史华慈:《寻求富强:严复与西方》,第70页。

② 梁启超:《自由书》,《梁启超全集》第1册,第354、341页。

③ 最早提到尼采的,可能是梁启超,梁氏1902年在《进化论革命者颌德之学说》一文中首先提到尼采为当今德国最占势力的两大思想家之一。参见《梁启超全集》第2册,第1029页。

④ 陈铨:《从叔本华到尼采》,载郅元宝编:《尼采与中国》,上海三联书店2001年版,第450页。

⑤ 陈独秀:《今日之教育方针》,《陈独秀著作选》第1卷,上海人民出版社1993年版,第146页。

而自尽,文明由淘汰而日新,而文明有不得不胜之道存焉故也。”^①然而,大清帝国进化到中华民国,政治未见改善,反而引起更大的危机。竞争果然能够淘汰野蛮而趋于文明?事实上,早在清末,就有人对这种单线向善的乐观进化论提出怀疑,最有影响的莫过于章太炎,他认为,善恶苦乐是同时进化的,“若以道德言,则善亦进化,恶亦进化;若以生计言,则乐亦进化,苦以进化”^②。晚清以来,物质文明在进步,但各种各样的现实与人心之恶也在借势发展。最重要之恶,乃是放弃了道德制约,任凭力在世道横行。晚清古怪的文化保守主义者辜鸿铭对此有敏锐的察觉。他欣赏中国的清流派领袖张之洞,但对他提出的“中体西用”说颇不以为然,认为这是一个互相矛盾的双重标准:“中国人就个人而言必须继续当中国人,做儒门‘君子’;但中华民族——中国国民——则必须欧化,变成食肉野兽。”辜鸿铭讽刺“中体西用”说是“道德上的耶稣主义”与“政治上的马基雅维利主义”的古怪结合。他尖锐地指出:“当张之洞所教给中国文人学士和统治阶层的这种马基雅维利主义,被那些品德不如他高尚、心地不及他纯洁的人所采纳,诸如被袁世凯这种天生的卑鄙无耻之徒所采纳的时候,它对中国所产生的危害,甚至比李鸿章的庸俗和腐败所产生的危害还要大。”^③这话出自清王朝倾覆前夕,辛亥革命之后果然被这位众所不解的怪杰而言中。中华民国奠基失败,正是败在一代开国者的马基雅维利主义者手里。不仅袁世凯迷信武力,连他的反对者亦是如此,武夫当国,势力当道,民国初年的社会政治一团漆黑。辜鸿铭对此颇为激愤:“真正的灾难,我说过,不是这场革命,而是革命以来袁世凯当上共和国总统而告终,因为它意味着群氓已将整个中国踩在脚下。”^④

在民国初年,对力的政治有深入观察和尖锐批评的,是《东方杂志》主编杜亚泉。1913年,他接连三论精神救国,指出清末民初以来的中国社会已成丛林世界:

今日吾国之社会中,亟亟焉为生存欲所迫,皇皇焉为竞争心所趋,几有不可终日之势。物欲昌炽,理性枯亡,中华民国之国家,行将变成动物之藪泽矣。^⑤

一个重义轻利的礼教国度,短短半个世纪,为什么会发生如此之蜕变?杜亚泉认为,自19世纪后半期,欧美流行一种危险至极的唯物主

义,这种主义以孔德的实验论启其绪,达尔文的进化论植其基,斯宾塞的哲学总其成。当唯物主义东渡输入中国之后,初为富强论,继则为天演论,传播于中上流人士之间,而全体国民皆投入生存竞争之漩涡,认物质势力为万能,以弱肉强食为天则,日演日剧,而不能自拔。杜亚泉对此痛心疾首:

盖物质主义深入人心以来,宇宙无神,人间无灵魂,惟物质力之万能是认,复以残酷无情之竞争淘汰说,鼓吹其间……一切人生之目的如何,宇宙之美观如何,均无暇顾及,惟以如何而得保其生存,如何而得免于淘汰,为处世之紧急问题。质言之,即如何而使我为优者胜者,使人为劣者败者而已。如此世界,有优劣而无善恶,有胜败而无是非。道德云者,竞争之假面具也,教育云者,竞争之练习场也;其为和平之竞争,则为拜金主义焉,其为激烈之竞争,则为杀人主义焉。^⑥

杜亚泉的眼光是深邃的,他洞察到力的政治背后是一种物质主义崇拜,自洋务运动的富强论到维新运动的进化论,皆是以物质主义为基础。特别是对中国影响巨大的达尔文、斯宾塞学说,虽非蔑视伦理,毁弃道德,但其根底为唯物论,已为学者所公认。物质主义的流行,给社会带来了三大祸害,一是刺激国民的竞争心,二是令人们的物质欲望亢奋,三是使人类陷于悲观主义和道德虚无主义^⑦。不仅如此,物质主义到辛亥革命之后,进一步演化为金钱主义,成为民国政治腐败和黑暗的渊源。金钱势力之猖獗,已经到了无可制约之地步。过去尚有道德宗教风俗习惯之势力可以平衡之,如今金钱势力独大,出现了一个无政治、无道德、无宗教、无风俗习惯的社会。^⑧这样一个金钱主义社会,可以以此为基础建立立宪共和国家吗?杜亚泉断然否定:“物质

① 佚名:《淘汰篇》,《辛亥革命前十年时论选集》第1卷上册,第268页。

② 章太炎:《俱分进化论》,《革故鼎新的哲理:章太炎文选》,上海远东出版社1996年版,第150页。

③ 辜鸿铭:《中国牛津运动故事》,《辜鸿铭文集》上册,海南出版社1996年版,第321~322页。

④ 辜鸿铭:《雅各宾主义的中国》,《辜鸿铭文集》上册,第286页。

⑤ 杜亚泉:《精神救国论》续二,《杜亚泉文存》,第654页。

⑥ 杜亚泉:《精神救国论》,《杜亚泉文存》,第33~37页。

⑦ 参见杜亚泉:《精神救国论》续一,《杜亚泉文存》,第40~41页。

⑧ 参见杜亚泉:《论社会变动之趋势与吾人处世之方针》,《杜亚泉文存》,第285页。

竞争之社会中,而欲构成真正之共和国家,发生真正之立宪政治,吾知其决无是理也。”^①一个充满物质欲望的金钱主义社会,最容易建立的是威权主义的专制政体,在私人领域放纵国民发财享乐,声色犬马,而在公共领域限制国民的政治自由,听凭国家权力由各种“有力”的利益集团角逐竞争,而最高统治者通过平衡各种对抗的物质势力,保持自己对主权的垄断。

威权政治需要自己的社会基础。袁世凯威权政治的社会基础,除了物质主义之外,还有民初日益弥漫的利己主义与功利主义。

利己主义(Egoism)与个人主义(individualism)不同,个人主义在欧洲是近代文艺复兴、新教改革和启蒙运动的产物,而中国的个人主义在晚清出现,到五四开始崛起^②。而利己主义无论中外皆是古老的东西,它与人性与生俱来。中国最早的利己主义以杨朱为代表,他主张“阳生贵己”^③,拔一毛利天下,亦不为之。早期的杨朱之学,是一种精神性的个人主义,轻物重生,不以物累形。其所强调的“生”,乃是精神型的生命存在,而非形体,这与道家颇为接近。到了魏晋时代,杨朱之学从“轻物重生”蜕变为极端的纵欲主义和享乐主义。《列子传》中的《杨朱篇》,主张乱世之时,人生无常,最要紧的是保全性命,享乐人生。“且趣当生,奚遑死后”!发展至此,对一般中国人影响甚大的杨朱之学遂完全定型。杨朱式的利己主义,是一种不损人的唯我主义,自我的保全、个人的利益最为重要。蔡元培说,杨朱是一种“不侵人之唯我论”,“凡利己主义,不免损人,而彼等所持,则利己而并不侵人,为纯粹之无为论”^④。究其实质,乃是一种不干涉主义,人人自爱,个个自治,不干涉他人,也不施爱众生,天下就太平了。同时,它又是一种感官与欲望满足的现世快乐主义。《杨朱篇》中说,有耳朵听不到美乐,有眼睛无法享受美色,有鼻子不能闻到花香,有话说不敢直言,身体想舒适却不得安逸,意愿想为所欲为却不能放肆,这些都是人生的大缺憾。冯友兰在《中国哲学史》指出:“《杨朱篇》所选择而所视为应行满足者,盖皆目下即能满足之欲,甚容易满足之欲;至于须长时间经过繁难预备,方能满足者,则一概不顾。《杨朱篇》甚重肉体快乐,其所以如此,或者即由在一切快乐中,肉体快乐最易得到,选取最近快乐,正所以避免痛苦。”^⑤在历史上,以物欲享乐为先的杨朱式利

己主义,虽然在日常生活中绵延不绝,成为做得说不出的处世潜规则,然而除了在战国、魏晋和晚明这几个乱世之外,在大部分朝代皆无法在社会上具有道德的正当性。不过作为一股潜伏的暗流,一旦儒家正统思想崩盘,杨朱式利己主义便会迅速在现实中蔓延,成为日常生活的主流意识形态。

果然,到了清末民初,杨朱式的利己主义浮出了水面,借权利意识和个人主义的出现而转为正统。近代的个人主义,以自然权利为中心诉求,同时强调个人的道德自主性,个人的权利与公共责任平衡。而杨朱式的利己主义,则以自我为中心,以物欲为目标,缺乏公共责任,是一种自利性的人生观念和人生态度。最早鼓吹杨朱之学的,是梁启超。早在1900年,梁启超在讨论“利己与爱他”时,便为杨朱翻案,他说:“昔中国杨朱以我立教,曰‘人人不拔一毫,人人不利天下,天下治矣’。吾昔甚疑其言,甚恶其言,及观英、德诸国哲学大家之书,其所标名义与杨朱吻合者,不一而足”;“天下之道德法律,未有不自利己而立者也”。梁启超提出,今天不仅要提出墨翟之学以救中国,而且要发现杨朱之学亦可救中国。^⑥梁启超对杨朱之学在态度上是充满矛盾的,一方面欲取杨学为近代的个人奠基,另一方面又不满其颓废的、消极的人生观。当民国初年个人主义在中国开始蔓延,梁任公惊呼:“今举中国皆杨也……呜呼,杨学遂亡中国!杨学遂亡中国!”^⑦与梁启超持同样看法的,还有严复。严复一方面肯定杨朱之学为我之学的合理性,“人皆自修而不治天下”,“为我”并非等于自私;另一方面又不满杨朱之学后来的蜕变,蜕变为“拔一毛

① 杜亚泉:《精神救国论》,第39页。

② 关于近代中国个人主义的发展,参见许纪霖:《个人主义的起源》,《天津社会科学》2008年第6期。

③ 《吕氏春秋·不二篇》。

④ 蔡元培:《中国伦理学史》,载张汝伦编:《文化融合与道德教化:蔡元培文选》,上海,远东出版社1995年版,第86页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史》下册,中华书局1992年版,第623页。

⑥ 梁启超:《十种德性相反相成义》,《梁启超全集》第1卷,第431页。

⑦ 梁启超:《子墨子学说》,《梁启超全集》第6册,第3158页。

以利天下不为”的自私自利^①。梁启超、严复对杨朱之学的这种矛盾态度,表明他们心目中的自我,虽然以个人为本位,却是一个有公共担当的自我。

当早期的启蒙思想家借杨朱的传统鼓荡民族国家所需要的个人主义时,利己主义也借船出航。中国人很难区别个人主义与利己主义的区别所在,常常混为一物。于是传统的利己主义以个人权利、生存竞争这些新名词作为其正当性,在公共领域与日常生活之中大行其道,甚嚣尘上。杜亚泉对此有所描述:

欧美所以富强,则以其民各勤其事,各竞其业,能争权利于职务之内也。返观吾国,则乐事赴功之念,每不敌其希荣弋利之心。自物竞论输入以来,更引之以为重。利己主义,金钱主义,日益磅礴,而责在人先,利在人后之古训,转荡焉物存,革命以还,此风尤炽……今者物竞之祸,遍于寰区,吾国人心,尤深陷溺,相攻相取而不相容,几有僂焉不可终日之势。^②

杜亚泉非常清楚近代的个人主义与传统的利己主义之不同,个人主义有权利观念,更有服务意识,而利己主义则唯有追逐最大化的个人利益与快乐。晚清以来的生存竞争学说为利己主义的泛滥提供了一个冠冕堂皇的现代理由。南橘北枳,岂不悲夫!

《中国与达尔文》的作者浦嘉珉指出:“达尔文主义的可怕之处在于它的似乎无可辩驳的论证,即我们生活在一个超乎道德的血腥的世界里,自我保存是其中的唯一道德。”^③在古代中国,虽然上流社会有虚伪之士,下层社会有唯我之徒,但主流社会的礼治秩序尚能维持,赤裸裸的利己主义无法立足。晚清之后,风气大变,一股物欲、利己和功利之风逐渐吞食神州,成为主流,而原来以儒家士大夫为表率的风雅正直超脱的风气荡然无存。辜鸿铭认为,太平天国之后,以李鸿章为代表的中产阶级掌了权,中国从一个雍荣华贵的国家变成了庸俗市侩的民族。民国之后,在袁世凯以及他的政敌把持下,“中国所有的那些低级、庸陋、粗俗、卑鄙和可耻的东西,现在都得到了充分的机会和充分的‘自由’,可以发展自己了。简而言之,庸俗将成为新中国的理想。更为糟糕的是,我们将不仅拥有中国自身的庸俗,还将拥有来自欧美的庸俗”^④。这位文化怪杰的批评尽管偏激刺耳,但可以听得出他内心的愤怒与无奈,更可悲的是,他讲的统统是事实。

在儒家文化传统衰落、庸俗之风浸润人心的双重背景下,清末民初的上流社会士大夫阶级开始腐败,腐败不仅是制度形态上的,更是精神意义上的。1906年,一位作者在《东方杂志》上说:“近十年来,士夫之知识虽稍有进步,而德性之衰落则日益加衰……独其中一二狡黠之徒,假公众义务之名,而为私利侵蚀之计,托合群泛爱之事,而行其把持挠败之策。”^⑤士大夫的腐败到民国成立以后,更是如溃堤一般。张朋园的有关研究表明,清末民初共有三次代议制议员选举,就选举的廉洁程度而言,一次不如一次。1909年的各省谘议局选举,多是上层绅士参选,风气尚正。民国以后,人人欲显身手,进入政坛,只问目的,不择手段。不仅旧式士绅道德变质,而且新式知识分子有过之而无不及。1913年的第一届国会选举,贿赂、舞弊比比皆是,1918年的第二届国会选举在安福系把持之下,更是公然买票,丑闻百出。社会舆论对政治精英的失望之情,溢于言表^⑥。1918年梁漱溟的父亲梁济因无法忍受中国文明传统的陨落而自杀,遗书发表后轰动士林,张耀曾在遗书后序中写到:“惟今日中流以上之人,或表率社会,或教育后进,或参与政事,或掌握大权,而考其生活状态,能免于昏迷偷惰者,百无一二,既不省自己面目,更不问说为何事……无论贵贱,几无不以利己为第一义,肆欲以逞,不顾一切,榨取豪夺,无所不至。”^⑦比较起旧式士大夫,新派人物的堕落则有过之而无不及,且多扯动听的爱国改良旗号。柳诒徵批评说:“方清季初变法之时,爱国合群之名词,洋溢人口,诚实者未尝不为所动,久之而其用不灵矣……无论何种好名词,皆为今人用坏,不可救药,

① 参见严复:《庄子评语》,载《严复集》第4册,中华书局1986年版,第1125页;《除杨墨论》,载《严几道文抄》,台北,世界书局1971年版,第152页。

② 杜亚泉:《国民今后之道德》,《杜亚泉文存》,第295~296页。

③ 浦嘉珉著,钟永强译:《中国与达尔文》,江苏人民出版社2008年版,第414页。

④ 辜鸿铭:《雅各宾主义的中国》,《辜鸿铭文集》上册,第286~287页。

⑤ 佚名:《论今日人心宜重古道》,张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年时论选集》第2卷上册,第366页。

⑥ 参见张朋园:《中国民主政治的困境(1909~1949)》第1~3章,吉林出版集团公司2008年版。

⑦ 张耀曾:《读桂林梁先生遗书后序》,载《梁巨川遗书》,华东师范大学出版社2008年版,第277页。

而世人犹以诈伪手段为能办事之信条，岂不哀哉。”当年新派人物康有为谎骗成性，而今日活动于社会中人，人人康有为也。孔子之教，教人如何为人，“今人不知所以为人，但知谋利，故无所谓孔子教徒。纵有亦不过极少数之书呆子，于过去与现在国家之腐败，绝无关系”。^①

利己主义在清末民初的流行，与功利主义的出现有密切的关系。钱智修在《东方杂志》撰文指出，吾国与西洋文明相接触，其最占势力者，乃功利主义。功利主义评判善恶，以实用与否为标准，故国人与一切有形无形之事物，皆以是否实用为取舍^②。儒家文化本来就有经世致用的一面，到近代经过外来的功利主义催化，实用主义发酵为主流文化传统。近代中国的功利主义与英国近代的功利主义虽然都预设了人性就是避苦求乐，生活的目的就是追求最大的快乐，但二者之间有质的不同。边沁、密尔的功利主义追求的是最大多数人的最大善，其在方法上是个人主义，在目的上却是集体主义。但功利主义一来到中国，便与杨朱式的利己主义相结合，一切变了味。钱智修如此描述中国的功利主义者们：

所谓最大多数之最大幸福者，亦以其与一己之私利、一时之近利不相容，而不得不牺牲之。是故功利主义无政治，其所谓政治则一权利竞争之修罗场也；除功利主义无伦理，其所谓伦理则一崇拜强权之势利语也；除功利主义无学术，其所谓学术则一高资厚禄之敲门砖也。盖此时之社会，于一切文化制度已看穿后壁，只赤条条地剩一个穿衣吃饭之目的而已。^③

中国式的功利主义，在政治上表现为强权崇拜，伦理上以力为最高价值，在日常生活形态则以生存为第一信条。精神、文化、道德通通成为冗余之物，穿衣吃饭成为唯一的目的。杜亚泉指出：中国人的人生，无论官僚士庶，还是农工商贾，其目的即是同一个：享福。所享之福，多为物质性的，而非精神性的，“为不劳心劳力得感快乐而不感苦痛”。^④ 民国政坛为追逐利益而争斗厮杀，社会大众又为生存与享福而拼死竞争。自进化论引进中国，生存竞争的魔法释放出来的三大魔鬼：物质主义、利己主义与功利主义，已经渗透到中国人的骨髓，成为无所不在的社会风气。风气所向，无可抵挡，纵然有良政、善法，一来到中国，便蜕变为暴政与恶法。人心之坏，导致普遍的精神腐败，这比少数贪官污吏的政治腐败还要可怕。

面对民初社会政治这种以力为轴心的无序争斗的乱局，无论是梁启超、严复等晚清最后一代维新士大夫，还是陈独秀、李大钊等新一代民国知识分子，到1915年前后，都意识到仅仅有共和的制度性架构是不够的，还须有更根本的灵魂：共和精神。这个灵魂，不管是国本、国是，还是国魂、国性，都是一个现代民族国家的立国之本。而失去灵魂的中华民国，虽然继续为追求国家富强而努力，却因为失去了文明的方向而为各种势力所主宰，成为私人利益的角逐场。于是，他们开始反思晚清以来社会达尔文主义所造就的力的秩序，重新思考富强与文明的关系，文明的问题遂浮出水面。中国知识分子历经自强运动、戊戌变法和民初共和实验，到了五四时期，终于从对国家富强和竞争进化论的迷恋，一步步逼向了文明的核心问题：什么是人类共同的普世价值？什么是东西文明的独特性？中国文明的主体性何在？中国文明以什么样的方式融入普世性的现代性历史发展进程？

五四的知识分子们尽管依然相信进化是人类的公理，但进化论本身发生了重大的“进化”：从竞争进化论变为互助进化论。克鲁泡特金的互助进化论学说作为对达尔文主义的修正，在20世纪初曾经伴随无政府主义思潮进入中国，在无政府主义者的小圈子当中流传。^⑤ 在清末的国家主义狂潮之中，互助进化论只是一个边缘的学说，影响有限，物竞天择、生存竞争依然是大多数中国知识分子信奉的救国秘方。民国之后，情况发生了一些微妙的变化。孙中山一直不赞成斯宾塞的社会达尔文主义，他更倾向于赫胥黎的观点，认为人类社会的进化与自然界不同，有其独特的伦理性。1912年他应邀在中国社会党总部演讲，提出支配人类进化的，不是强权而是公理：“强权虽合于天演之进化，而公理实难混于天赋之良知。故天演淘汰为野蛮物质之进化，公

① 柳诒徵：《论中国近世之病源》，引自孙尚扬、郭兰芳编：《国故新知论：学衡派文化论著辑要》，中国广播电视出版社1995年版，第150～151页。

②③ 钱智修：《功利主义与学术》，《东方杂志》15卷6号，1918年6月。

④ 杜亚泉：《破除享福之目的》，《杜亚泉文存》，第309页。

⑤ 有关互助进化论与中国无政府主义者的关系，参见浦嘉珉《中国与达尔文》，第370～436页。

理良知实道德文明之进化也。”^①在后来的《建国方略》中，孙中山讲得更明确：

人类初出之时，亦与禽兽无异；再经几许万年之进化，而始长成人性。而人类之进化，于是乎起源。此期之进化原则，则与物种之进化原则不同：物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也，道德仁义者，互助之用也。^②

物种有物种的进化规律，文明有文明的进化规律，生存竞争是刚刚脱离禽兽世界的野蛮世界之道，而文明社会则以互助进化为发展之道。在这里，孙中山将进化论从竞争到互助的变化放在从野蛮到文明进化的历史图景之中。孙中山是大政治家，其描述的是粗旷的人类进化脉络，对西方各种进化理论深有研究的杜亚泉，在综合各家的基础上则提出了宇宙进化的三个阶段：第一阶段是无机界的进化，其目的为质力之保存，即“存在”。第二阶段是有机界的进化，其目的为生命之繁衍，即“生存”，第三阶段是人类的进化，其目的为心意之遂达，为的是“自由”。^③当人类进化的最终目的不是动物般的“生存”，而是人类特有的实现个性的“自由”时，建立在物质主义基础上的社会达尔文主义便不再符合人的本性，只会造成文明秩序的解体和丛林规则的复辟。杜亚泉据此而提出“精神救国”，在新唯心论的基础上重新解释人类进化的普遍法则：人有其自身独特的终极目标，那就是超越动物生存欲望之上的个性自由与精神独立。

互助进化论压倒竞争进化论，成为新时代的潮流，1918年在天安门广场庆祝协约国胜利的大会上，蔡元培兴奋地宣布：欧战标志着“黑暗的强权论消灭，光明的互助论发展”。^④他解释说：互助主义，是进化论的公例，达尔文的进化论中，本来兼有竞争和互助两个方面。德国采取尼采的强权主义，最后失败了，英法协约国采用克鲁泡特金的互助论，最后胜利了。欧战的结果，是互助主义的最大证据。^⑤更具浪漫主义气质的李大钊在1919年元旦之际，热情洋溢地宣告新纪元来了：欧战、俄国革命和德奥革命的血，“洗来洗去，洗出一个新纪元来，这个新纪元带来新生活、新文明、新世界”。从前讲优胜劣败、弱肉强食，“从今以后都晓得这话大错。知道生物的进化，不是靠着竞争，乃是靠着互助。人类若是想生存，想享幸福，应该互相友爱，不该仗着强力互相残杀”。^⑥俄国十月革命之后，他开始接受

列宁主义的“阶级竞争”学说，但仍然乐观地相信“人类不是争斗着、掠夺着生活的，总应该是互助着、友爱着生活的。阶级的竞争，快要息了。互助的光明，快要现了。我们可以觉悟了”^⑦。互助进化论在五四启蒙家的倡导之下，走出无政府主义者的小圈子，在知识分子中蔚成大潮。克鲁泡特金的《互助论》一书，由周佛海翻译，在1921年由商务印书馆出版，一时流行学界。古代儒家的世界大同理想，经过互助进化论的催化，发酵为现代的世界主义乌托邦。虽然五四知识分子的世界观依然是进化论，但与清末民初比较，推动人类进化的因素，不再是竞争，而是互助，不再是金与铁，而是道德与精神。世界大同的理想被重新赋予了现代秩序的正当性。

从清末民初到五四时期，中国知识分子经历了一个巨大的思想转变：从竞争进化论转向了互助进化论、从相信优胜劣败的社会达尔文主义转向了寻求自由平等的新社会。这个新社会不再是去价值、去伦理的冷冰冰的弱肉强食，而是充满了理想主义精神的互助合作。从富强走向文明，从强权为核心的生存竞争秩序走向公理为核心的自由平等秩序，成为五四知识分子新的理想追求，新的民族复兴之路，这正是五四精神的意义所在。

收稿日期 2009—10—23

作者许纪霖，华东师范大学历史系教授、中国现代思想文化研究所研究员。

【责任编辑 映雪】

① 孙中山：《在上海中国社会党的演说》，《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年版，第508页。

② 孙中山：《建国方略》，《孙中山选集》，第156页。

③ 参见杜亚泉：《精神救国论》续二，《杜亚泉文存》，第48～54页。

④ 蔡元培：《黑暗与光明的消长》，《蔡子民先生言行录》，山东人民出版社1998年重印版，第53页。

⑤ 参见蔡元培：《大战与哲学》，《蔡子民先生言行录》，第48～51页。

⑥ 李大钊：《新纪元》，《李大钊全集》第3卷，河北教育出版社1999年版，第128页。

⑦ 李大钊：《阶级竞争与互助》，《李大钊全集》第3卷，第288页。