## 秦晖：两次启蒙的切换与“日本式自由主义”的影响

——新文化运动百年祭(二)

#### ****一、“个人自由”与“日本式自由主义”：西儒何以对立?****

　　 一种流行说法认为：近代西方对中国的影响循着“器物-制度-文化”的三阶段模式不断深化。洋务运动是学习西方的“器物”，戊戌维新和辛亥革命是学习西方的“制度”，而西方“文化”直到新文化运动才对中国产生巨大冲击。笔者曾指出这种说法是不对的。实际上，像太平天国那样在“器物”、“制度”上缺乏新意而“文化”上却带有鲜明基督教色彩的大规模民变，早在据说是输入“器物”的洋务运动之前就已震撼了神州{1}。

　　 当然，太平天国尽管体现了西方“文化”的东渐，却不能说是启蒙，因为除了在太平天国内部也没什么影响、天国灭亡后又被湮没的洪仁玕〈资政新篇〉外，洪秀全等人只是引进一些基督教成份以建立他的拜上帝教，并未引进什么近代性质的东西。但在其前后和同时，近代文明也通过其他路径传入中国。因此，“共和”、“民主”等概念也并不是新文化运动时期才在中国“启蒙”的。对这些观念的启蒙其实早在鸦片战争后不久就开始了，并且愈来愈成为潮流{2}。到了清末新政时期，不但一般意义上的“共和”、“民主”、“宪政”、“法治”概念已经广泛流传，而且与宪政民主有关的一些“次级观念”，如国会定预算、“无代表不纳税”的财政原则、有别于传统朋党与会党的近代“政党”运作原理，人们也都讲得头头是道，其认识之透彻令今人也不免汗颜{3}，并在当时就产生了巨大影响(“党”从传统汉语中明显的贬义词变成褒义词就是一例)。

　　 然而，那个时候这种启蒙并不“反儒”。而尽管近代的“西学东渐”一开始且从始至终都与外部压力(外患)有关，但即便清末外患达于极点的庚子之祸、辛丑之辱也并没有“压倒”这种启蒙，恰恰相反，那时明显就是“救亡造成启蒙”、“救亡促进启蒙”的。

　　 但另一方面，从甲午战争以后直到第一次世界大战开打，上述局面逐渐发生了改变，新文化运动就是集这些改变之大成。改变的原因当然很多：西学进来多了，人们一方面发现了更多的可“叹羡”之处，另一方面也逐渐明白西方与“三代”还是不同的。加之庚子拳乱的刺激，人们除了痛感朝廷的昏庸，更痛感国民的愚昧。辛亥后的失望，推翻了“秦制”国家还是没有立见起色。当然也有“救亡”的影响，今人强调鸦片战争带来危机意识，其实当时国人对这沿海的失利多不太重视，反思多限于用错了人(误用琦善、错贬林则徐)而已，连重视船坚炮利也是二十年以后的事，远比徐继畬叹羡洋人“推举之法”{4}更晚。但甲午战争就不同了，中华文化的学生“小日本”居然把自认为已经学会船坚炮利的老师打得如此惨败，还首次割走了一个省，不但使人真正产生亡国之忧，也带来“文化”上的巨大冲击。

　　 然而一个重要原因是以往很少被提及的，那就是“个人自由”观念的引入，尤其是转经日本引入的这种观念，与欧美的“原版”个人自由思想又有微妙的、但却是重要的不同。

　　 如前所述，鸦片战争后几十年间中国的先进者多是从儒家立场，尤其是崇周仇秦的古儒(即反法之儒)立场欢迎西学的。当时并没有什么“西儒对立”，反倒是流行在法家“秦制”的压迫下“引西救儒”的想法，而且引的还不是“西用”(船坚炮利之类)、“西末”(办公司做生意之学)，许多人直接就是称道“西体”、“西本”(如“推举之法”、“乡绅房”、“民贵君轻”、“论政于议院”等“天下为公”的“国政”或“洋三代”之制)。

　　 这当然不是说当时中国已经有了强大的“民主派”。事实上，专制者基于既得利益反民主，清朝帝王与法国路易十六(Louis XVI)和英国查理一世(Charles I)皆然，清朝权贵与西方权贵也大都皆然，这并不是“文化”问题。只读诗书不出国门、完全不懂“夷情”的冬烘先生以至文盲草民“盲目排外”，其实是信息缺乏的问题，也不是“文化”问题。至于反侵略与“师夷之长”本不矛盾，更不是“文化”问题。如前所述，当时但凡知晓“夷情”的儒者大都“叹羡西洋国政民风之美”{5}，区别只在于少数人公然在朝堂上说，多数人只在私下说，甚至有人朝上是揭批“叹羡”者的“极顽固之旧学派”，私下却“叹羡”得更厉害{6};有人为做官从来不说真话，临终的“遗折”才表明心迹而已{7}。这才是当时真正的“文化”现象。

　　 这股潮流到庚子国变后，由于朝廷威信扫地，到新政时，讲“民主”、骂“专制”，即便在“体制内”也不再敏感。当时绝大多数立宪派主张英国式宪政，虽非共和，已认民主。他们与革命派的分歧已不是民主不民主，而是排满不排满了。这也是辛亥之变能够成功的重要原因。

　　 西学(指自由主义)和儒学(指反法之儒)在反对“秦制”这点上是共同的。古儒本来不满现实，认为“三代”乃至更早的“禅让制”比“家天下”高尚，把民主、共和理解为“天下为公”并不困难。哪怕西学中的宪政民主其实不同于古儒的“三代封建”，至少西方中世纪的“封建”也的确比“秦制”更接近于“周制”，而近代西方离“封建”只二百年左右，中国废“周制”却已两千多年了，说近代西方更多“三代遗意”也合乎逻辑。西方宪政与封建时代的《大宪章》(Magna Carta)也确有某种联系{8}，儒者因喜欢“封建”、反感帝制而接受宪政、“叹羡”西方并不奇怪。

　　 但是，“个人自由”观念引入后就不同了。古儒在权利观念上主张小共同体本位，“为父绝君，不为君绝父”{9};法家则正相反，主张君权至上，大共同体本位，“君之直臣，父之暴子”;“父之孝子，君之背臣”{10}。两者对立是明显的。董仲舒等人在皇权威慑下捏着鼻子做“法儒”，其实不大甘心，看到西方的“洋三代”，他们是很“叹羡”的。但是个人自由意味着权利观念上的个人本位，无论法家的大共同体本位还是儒家的小共同体本位对此都是格格不入的。借郭店楚简《六德》篇的用语说，那就不是“为父绝君”抑或“为君绝父”的问题，似乎是为“我”可以既绝君也绝父了。反过来讲，持“个人自由”观念者对古儒也会产生扞格。

　　 然而，如果这种“个人自由”观念是英美近现代那种模式，也未必会把儒家当做主要对手，因为：第一，现代“个人自由”观念既不接受父权至上更不接受君权至上，既不是小共同体本位也不是大共同体本位，所以持这种观念的人们如果说对儒家持异议，却不可能对法家更有好感。而且在“儒表法里”的旧制下，真正扼杀个性和个人权利的是法家体制(法里)而不是儒家话语(儒表)，在逻辑上他们也应该把法家与“秦制”作为主要障碍。第二，自汉武帝以后儒家已经从一个思想流派，在相当程度上变成了一种文明识别的符号体系，就像欧洲的基督教。无论古罗马还是中世纪的基督教会都不见得有“个人自由”的观念，甚至这两个时期的基督教各支教会都曾经以不宽容、搞异端审判和圣战著称。但自由主义和“个人自由”观念必须消除不宽容等观念或举措，却未必要取缔基督教，事实上消除这些东西后个人自由完全可以在基督教文明中实现，并且和教会共存。同样，在“罢黜百家独尊儒术”的中国，自由主义要消除的是“罢黜百家”之“独尊”，而不是“儒术”，消除这些弊病后个人自由也完全可以在儒家文明中实现，并且和儒学共存。

　　 但是，十九至二十世纪之交引入中国并在新文化运动中影响大增的“个人自由”观念，却不是这种模式，而是很大程度上受到日本影响。值得注意的是，甲午以迄庚子以后，一方面学习西方的必要性被愈来愈多的人认可，另一方面日本被认为是学习西方成功的典型，国人多以日本为学习西方的中介，加上文化与地理更近，留学成本更低。不仅民间这么看，官方重臣如张之洞也说：“游学之国，西洋不如东洋：一路近费省，可多遣;一去华近，易考察;一东文近于中文，易通晓;一西书甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。中东情势风俗相近，易仿行，事半功倍，无过于此。”{11}于是留日大潮兴起。庚子以前，中国留美幼童、留欧学生总共只有200人左右，而庚子以后，留日学生在1905年已达8，600余人，归国者也有2，000余人{12}。大批中国学子“北自天津南自上海，如潮涌来”，东渡扶桑“船船满坐”{13}，远非此前之留学欧美可比，形成了当时世界史上规模最大的出国留学运动{14}。

　　 当时国人赴日不仅数量大，而且与国内政治文化变革联系紧密。中国在日政治侨民众多，维新派在戊戌失败后，革命派在辛亥胜利前，都以日本作为主要流亡地，自然也受到日本的影响，并把这种影响传回国内。至于一直在国内发挥影响的立宪派干将如杨度、汪荣宝等，也是留日回来的。

　　 尤其在一战期间欧洲兵燹连年，出国留学者几乎都往日本。而这个时期恰恰是“个人自由”观念大举进入中国之时。如果说十九世纪的“西学东渐”主要靠华人赴西和西人来华、1920年代以后中国的激进思潮相当程度上来自留苏留法学生，那么十九至二十世纪之交的个人自由思潮，包括以这种思潮为标志的新文化运动，更主要是留日学生带来的。从初期倡导个人自由最力的章太炎及“章门弟子”鲁迅、周作人、许寿裳{15}，到后来成为共产党缔造者的“南陈北李”陈独秀、李大钊，以及文化姿态更激进的那些人，如主张废除汉字的钱玄同，直接点名批孔的易白沙、吴虞等，都是留日出身，且他们在新文化运动时期的个人自由思想之形成都与其留日经历密切相关。

#### ****二、“日本式自由主义”：“个人独立”如何接轨于“军国主义”?****

　　 当时日本的个人自由思想虽也是受“西学”影响，但却更受到明治维新时代日本独特的问题意识所培育。与中国大不相同的是，日本明治时代的近代化不是一个走出“秦制”的过程，却更像是一个走出“周制”的过程。明治以前的日本是一种诸藩林立、天皇虚位的“封建”状态，某种程度上类似于中国的“周制”，而维新就是要“大政奉还”(诸侯向天皇交还权力)、“废藩置县”。如维新先驱吉田松阴所言：“天下为天皇一人之天下，而并非为幕府之天下”，力倡“一君亿兆臣民”{16}。而按木户孝允的说法，明治变法“三百诸侯举而其土地人民还纳，不然一新之名义不知在何”{17}。显然，这位明治元勋心目中的“一新”就是实现了周秦之变式的大一统，而只字不提宪政民主。

　　 当时有这样认识的大有人在。中日双方都有不少人把日本的变革比之为“西化”版的“周秦之变”{18}。更有意思的是，与中国周秦时期的“儒法斗争”类似，日本在明治时代“脱亚入欧”之前也经历过一场“脱儒入法”的江户时代“新法家运动”{19}，荻生徂徕、太宰春台、海保青陵相继尊荀崇韩、存孔灭孟，宣称“儒者尽蠢物也”。“王道”是“悖理之道”，而“霸道”才是“合理之道”{20}。而明治时期的“反儒-学西”虽然引进了一些宪政成份，却主要是用它来消除“藩权”，而非消除皇权{21}。藩权消除后皇权反倒坐大，并经其后的发展，在军部专权和北一辉的“皇道社会主义”推动下压倒了宪政，短暂的“大正民主”成为小插曲，由明治到昭和的主流思潮使日本走上军部鸱张、天皇独断，以举国体制穷兵黩武造就“虎狼之师”的军国主义之路。

　　 需要指出的是：“军国”和“军国主义”这类词在后来抗日时期的中国带有严重贬义，但在清末民初传入中国、尤其是在一战和新文化运动期间，它们不仅没有贬义，而且明显是褒义词。早在二十世纪初，严复就把传统社会的现代化描述为“宗法社会”变成“军国社会”的过程，在他看来，周秦之变就把这一过程完成了一半，现在要完成另一半{22}。当时的革命派汪精卫、胡汉民、章太炎(有趣的是，这三人都是留日出身)等与他辩论，但辩论的主要是“排满”革命并非出于“宗法”偏见，也无碍于乃至有助于追求“军国主义”{23}。换言之，在“军国主义”值得追求这一点上，改良派和革命派并无异见。

　　 而追求“军国主义”就必须实行一种独特的“个人解放”，即严复所谓“言军国主义，期人人自立”{24}。“人人自立”，应该说是自由主义的追求，但何以说是“独特的”?那是因为当时风行的这种个人解放思想实际强调的是个人对于家庭、家族、乡里、采邑等依附性亲缘社会、熟人社会(或笔者定义的“小共同体”)的独立，而非个人对民族、国家、“人民”以及自命为代表这些大共同体的“组织上”的独立。甚至，把个人从家庭、家族、宗藩中解放出来，就是为了让其能为“国家”或“组织上”的伟大事业所用，成为这些大共同体的工具，而不是让其成为真正自主的、无论对大、小共同体均拥有充分权利的现代公民。关于这一点，在上述辩论中留日而主张“排满”的章太炎等人似乎比留英的严复更明确。但是，1905至1907年间这场争论的主要关键词还是“军国主义”而不是“人人自立”;只是到了新文化运动时期，“个人”就愈来愈成为关键词了。

　　 实际上，两千多年前中国的周秦之变中，法家抨击儒家时就倡导过这种“爹亲娘亲不如皇上亲”的“伪个人主义”。大共同体本位的强化需要直接对个人进行控制，为此就不能容忍小共同体梗在其间，这就是韩非所谓的“欲为其国，必伐其聚，不伐其聚，彼将聚众”{25}。因此，在小共同体内提倡“各顾各”以瓦解其“聚”，就成了“秦制”的一大特色。法家提倡“性恶”，奖励“告亲”，禁止“容隐”，强制分家，“不得族居”，规定父子夫妻各有其财，鼓励做“君之直臣，父之暴子”，而反对做“父之孝子，君之背臣”;甚至造成一种六亲不认的世风：“借父耰鉏，虑有德色;母取箕帚，立而谇语。抱哺其子，与公并踞;妇姑不相说，则反唇而相稽。其慈子耆利，不同禽兽者亡几耳。”{26}而日本在明治前的“脱儒入法”也具有类似的特点。

　　 到了明治维新时，这种“日本式自由主义”达到高潮。启蒙思想家福泽谕吉就是个典型，他倡导“自由”不遗余力，早在其第一本重要著作，即幕末时期发表的《西洋事情》中，关于“自由”的论述就俯拾皆是。仅该书外编卷一的“人生通义及职分”一节，不到千字即有九处论及“自由”：诸如“心身自由”、“生命存在的意义就在于求自由”、“世上无论任何国家任何人种，人人皆求其身自由，此天道之法则，每个人是他自己的人，犹如天下是天下人之天下”、“天赋与人自主自由之通义，不可出卖，也买不来”{27}等等。他以“自由”程度为“世间之文明开化”程度之标准，指出有人以为上古“蛮野之世”人们逐水草而居，出处进退无人管辖，是以“蛮野之世”为最大自由，其实不然。那时是无法治的丛林时代，到处暴虐自恣，充满犯罪、饥荒，哪里有真的自由?而过去日本所学习的中国也只不过是“半开化”，比“蛮野之世”略好而已。只有在“文明开化”时代(如当时的西洋)，法律面前人人平等，真自由始可见矣{28}。

　　 而个人“独立”在福泽谕吉那里几乎是“自由”的同义词。他自称“大观院独立自尊居士”，言“独立”之频频一如“自由”。但一个有趣的现象是：以福泽为代表的日本式启蒙思想家，一方面鼓吹子女独立于父母、家臣独立于藩主、个人独立于群体，“一身独立，一家独立，天下国家亦独立”，“独立即自己支配自己的身体，无依赖他人之心”，“『独立自尊』的根本意义恰恰在于主张个人的自主性”{29};另一方面，他们却又宣传无条件忠于天皇。以福泽为例，幕末时他声称主张“英国式”的帝制，还有点虚君之意，明治时他则连续发表〈帝室论〉、〈尊王论〉与〈帝室财产〉诸作，愈来愈倾向于支持“日本独有的”皇权，主张天皇统帅军队、拥有土地和既尊且强的权威{30}。“世论怜佗多苦辛，生民谁是不王臣。鲂鱼赪尾政坛事，吾仰帝家万岁春。”这首以“呜呼忠臣福泽之笔”落款的诗令人不敢相信是那个张口“自由”、闭口“独立”的启蒙者所作{31}。他并且为此抨击儒家妨碍“忠君”。继明治前夜吉田松阴抨击孔子周游列国是为“不忠”之后，福泽更提出反“儒权”而扬皇权。他宣称：中国文人“深受儒权主义的教养，脑中充满骄矜自夸的虚文”，头脑比较复杂，难于唯君主之命是从。而“日本的『武家』大都无知，不懂学问”，“只以武士道精神而重报国之大义，一听说是国家的利益，他们就会义无反顾地去做，犹如水之趋下一般自然”{32}。

　　 于是福泽谕吉的“自由”与“个人独立”，其具体含义就变成独立于藩主，而效忠于国家;独立于本家族，而效忠于天皇;总之是独立于小共同体，而依附于大共同体。后之流风所及，连所谓婚姻自主、个性解放等等，也都是叫人从“父母的人”变成“天皇的人”，而非真正成为独立的人。甚至养儿不尽孝而去当“神风队”，养女不事夫而去做“慰安妇”。女子可以不从父母，不守妇道，私奔苟合不以为意--明治以后日本的“性解放”，是很多留日中国人所津津乐道的：“日本女性爱笑，而中国女性爱哭，似已举世皆知”{33}，“日本妇女在社交方面”据说很不“守旧”，远比“当时旧礼教束缚下的中国妇女”开放{34}。很多中国留学生“对日本女性这种开放、积极的态度感到吃惊”{35}。但事情的另一面却是：“不受礼教束缚”的日本女性似乎更适合成为“军国”的工具，国家或天皇一旦召唤，她们就应该“报国奉仕”去供人蹂躏{36}--日本式的“个人自由”就这样与“军国主义”成为二位一体的怪胎。福泽当然没有直接鼓吹过这种要妇女“为国”献身的邪恶制度，但这种“日本特色启蒙”的逻辑如果贯彻到底，不就是这种结果吗?

　　 而随着军国主义在福泽谕吉身后的继续发展，强大起来的日本从学习西方变成了对抗西方，福泽时代的“脱亚入欧”也变成了皇道派敌视欧美的“大东亚主义”。但是，“脱儒入法”式的“日本传统批判”却在军国主义狂潮中继续发展。一些狂人在敌视西方的同时也不满意日本过去沾染上的“儒家劣根性”，他们除了崇奉被认为日本国粹的神道外，仍然佩服中国的法家，以为后者的“大陆精神”可以治疗日本的“岛国病”。

　　 明治后日本之走向军国主义，几乎是“脱儒入法”的逻辑延伸。这从日本最极端的军国主义学者、战前皇国史观代表佐藤清胜的言论中可见一斑。佐藤于侵华战争期间、太平洋战争前夕的1939年出版两卷本大部头的《大日本政治思想史》，书中极力贬低儒学对日本的影响，他认为儒家在日本的影响只是从大化改新到桓武天皇这一时期(奈良时期，相当于中国唐朝)与日本原有的“神治”与“祷治”混合运行，形成所谓“神德两治”与“德祷两治”，而桓武以后就衰亡了。到江户时代出现以法家来改造儒家的所谓“武德两治时代”，其进一步的发展便形成了明治的“法治时代”，照他的说法，这时出现的明治维新更是以法代儒，犹如近代版的“周秦之变”{37}。

　　 不同于明治时期日本的“欧风美雨”，这时随着“大和魂”、“武士道”的膨胀，以佐藤清胜为代表的军国主义意识形态显然已是敌视西方(主要是敌视所谓“资本主义的”自由民主)、蔑视中国(尤其蔑视儒家)，但耐人寻味的是他仍崇尚韩非式的所谓“法治”，其“贬儒反西而扬法”的色彩十分明显。尤为有趣的是，他还热衷于批判日本人的“劣根性”。当时就有中国学者指出{38}：

　　 〔佐藤〕为敌国“弄笔”军人中之自厌色彩最浓者。……又高唱日本人应摆脱岛国性，求为“大陆人”以开创新历史之说。彼之《满蒙问题与大陆政策》一书，骂政府、骂国民，怨天恨地，以日本甘于岛国性之桎梏为不当，甚至诟东京为“笼城”，迹其跳踉叫嚣之目的，无非以整个吞噬中国为制就日本人为“大陆人”之基础而已。彼有一幻想，即使日本国都向大陆迁移，其计划之第一步迁东京政府于朝鲜，第二步迁于“满洲”，第三步迁何处，彼未言，以意测之，殆北京、南京乎?佐藤因素持迁都大陆论，战前对其本国之诸多建设皆表不满，甚至架铁路、装电线、浚河川，彼皆以“不必要”一词而否定之，其自厌程度之深，可想见矣!

　　 佐藤可算是“脱儒入法但不入欧”的代表、既反西方也反儒的“国民性批判”之典型了。

#### ****三、新文化运动中的“个性解放”与“社会主义”****

　　 尽管各有特色，但就本质而言，中国的现代化目标与日本乃至其他国家本无不同，然而为达到这一目标所要走的路，则因两国“前近代”社会结构的大异其趣而本应有所不同，“走出秦制”的中国如果在这方面仿效“走出周制”的日本，会导致严重的“问题错位”，而这确实可以在新文化运动中明显地看出。

　　 如前所述，以留日出身的学者为主力发动的新文化运动大力倡导个性解放和个人自由，这一诉求在思想层面主要以反儒家、反宗法“礼教”，而不是反法家为特色，在社会层面则主要以反家庭、家族和家长制，而不是反“秦制”、反极权为特色。而且，这样的“自由”诉求不仅在新文化运动后期、甚至在其后的左翼文化运动中仍然高涨。1920年，已经在筹建共产党的陈独秀仍然为“个人主义”辩护，他宣称：“我以为戕贼中国人公共心的不是个人主义，中国人底个人权利和社会公益，都做了家庭底牺牲品。”{39}但在1921年，他却又大骂起“个人主义”来：“中国人民简直是一盘散沙，一堆蠢物，人人怀着狭隘的个人主义，完全没有公共心，坏的更是贪贿卖国，盗公肥私。”{40}金观涛等对此评论说：一年之内陈对“个人主义”的看法“来了个一百八十度大转弯”{41}。但笔者认为这个“大转弯”其实未必存在：针对家庭、家族等小共同体的“个人主义”直到后来的左翼文化乃至共产革命文化中仍然受到“辩护”，甚至还更加被宏扬;而针对大共同体的“个人主义”，早在严复和章太炎等人论战时就不被看好了。

　　 有学者曾指出：正是在清末民初“这场个性解放运动中，章门弟子〔鲁迅、周作人等〕异军突起，正式登上了近代中国的思想舞台”，“在中国近代思想家中，最彻底强调个性解放的是章太炎”{42}。1907年，章太炎提出“个体为真，团体为幻”{43}，进而声称“人本独生，非为他生”，坚决反对“张大社会以抑制个人”{44}。章太炎的这种“个人主义”萌芽于他早年对宋儒的不满，但留日期间受到江户晚期荻生徂徕等“新法家”和明治思想影响更大。他初时出身汉学(古文经学)，颇讥宋儒之义理;出道后两度赴日，淹留十年，颇染明治之风，于是进而由汉学而徂徕学，“归宿则在孙卿〔荀卿〕、韩非”{45};又讲了许多“反孔扬秦”的话，文革中因此被盛夸为大法家。他本与许多汉学一派的学者一样，重训诂不重“大义”，“赋性近保守”，接受西学相对较晚，但“一经顿悟，则勇猛精进，有非常人所可几及者”{46}，因而很快成为以激进革命立场与改良派论战的好手。

　　 不过，章太炎的激进与其说在于自由民主，不如说更多地在于其强烈反满的“汉民族主义-国家主义”。因此，他对黄宗羲激烈反君权的古儒民本言论远不如对其他晚明遗民的兴汉反满言论感兴趣，自谓：“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。”{47}在这里他通过人为制造黄(宗羲)王(夫之)“相角”{48}，明显地把民本-民主诉求与民族主义诉求区分开来。他曾明确说：“吾所谓革命者，非革命也，曰光复也，光复中国之种族也，光复中国之州郡也，光复中国之政权也。”{49}

　　 在“欧风美雨”的明治日本，章太炎无疑也接受了许多经日本转手的“西学”中的自由个性之教，他著有〈说我〉、〈明独〉等文，鼓吹个性解放和个人意识的觉醒，在这方面也算是启蒙大家，而且相当激进。但有趣的是，他在“群(共同体)独(个人)”关系中一面极力宏扬“大独”(激进个人主义)，另一面却又力挺“大群”(国家至上、军国主义)，只用个性解放来摈斥“小群”(在他看来宗族、乡里乃至党派等皆属之)。在这方面，中日两国的“法家”传统都给他以强烈影响。徂徕学、明治维新与中国的“脱儒入法”之一脉相承，可以从章太炎此语证之：“孔教是断不可用的”，“程、朱、陆、王的哲学，却也无甚关系”，“日本今日维新，那物茂卿〔荻生徂徕〕、太宰纯〔太宰春台〕辈，还是称颂弗衰，何况我们庄周、荀卿的思想，岂可置之脑后?”{50}于是，在远学徂徕、近学荀韩，加上自己的心得之后，章太炎得出结论：“大独必群，群必以独成。……由是言之，小群，大群之贼也;大独，大群之母也。”{51}激进个人主义就这样转化成了激进的国家主义。

　　 无怪乎王元化曾经以章太炎及鲁迅等章门弟子为例，解释“五四运动为什么反儒不反法?”他说：章太炎著的〈秦献记〉、〈秦政记〉等，对秦始皇取肯定态度。为了“克服所谓『一盘散沙』现象”，他把“大独”与“大群”拉到了一起，共同对付“小群”。他反对亲缘宗族的所谓“小群”，这不仅是章太炎一个人的思想，康有为破九界倡大同说，谭嗣同申言“无对待”等等，莫不如此。所以这是时代思潮，其产生有具体历史背景。五四时期为什么主张非孝而反对家庭?主张非孝的胡适、鲁迅在行为中却信守孝道。中国旧式家庭也未必像五四时代所讲的那么黑暗。只有梁漱溟对中国的家庭比较肯定，这几乎是唯一的例外。用上引的章太炎的说法，这个问题似乎不难解决。这就是他说的：“大独必须大群，无大群即无大独。”这是直接把大共同体和“个人主义”相联系了。在章太炎看来，要实现“大群”，首先必破除小群自治;而所谓“大独”，即是从小团体、小宗派中解放出来，破除亲缘宗法的羁绊(当时所说的封建，并非指西方的“封建”概念，乃是指中国的宗法制度、宗法社会)。这恐怕是五四时期把非孝和反对家庭作为反封建的一个主要原因{52}。可见，“个人主义”只针对小共同体，不针对大共同体;只针对儒家，不针对法家，这并不始自陈独秀，也不始自新文化运动，早在二十世纪初就由章太炎等人倡导了。

　　 而另一方面，只用大共同体来压制“个人”，不用小共同体来压制“个人”，乃至继续支持针对家庭、家族的“个人主义”，也没有终结于陈独秀，更没有终结于新文化运动。直到后来的左翼文化中，宏扬个性解放，支持“娜拉出走”，仍然是热门的主题。尤其是在城市里和知识份子中，很多人就是从追求个性解放和个人幸福、摆脱包办婚姻和“旧式”家庭家族、反抗族权父权夫权家长权、抗婚逃婚离家出走，而走向了“革命队伍”的。

　　 不但如此，这股风气还从城市和知识群体那里刮向了农村和农民，并与中国传统中本来已有的非礼纵欲现象结合起来。1927年，毛泽东在〈湖南农民运动考察报告〉中曾以称赞的笔调描写“贫农”在性关系方面的“革命”倾向。他指出：农民平素在“性方面也比较的有自由，农村中三角关系及多角关系，在贫民阶级几乎是普遍的”{53}。过去人们读到1949年后的版本中革命农民“小姐少奶奶的牙床上也可以踏上去滚一滚”这段话时，感到的只是一股“痞”气，看到未删节的原版才知道原来这里居然还有“性解放”的新潮!1930年代中共发动土地革命时，这种“贫农的性自由”更大为发扬，如毛泽东所欣赏的：当时苏区许多地方建立苏维埃政权后立即立法“申明禁止捉奸”，以致村子里的青年男女“在山上公然成群地『自由』起来”，“上述事情之外，有老婆又新找一爱人的差不多每个乡村都有”{54}。

#### ****四、反思清末法律论争(上)：反掉了“家族主义”的是一种什么“国家主义”?****

　　 显然，辛亥乃至戊戌之前中国已经经历了一波启蒙。戊戌、辛亥以后，以新文化运动为代表的启蒙是第二波。但是以往人们谈启蒙多略过第一波而只讲新文化运动，其原因恐怕不仅是后者的影响更大，更在于两者的模式大有区别。这区别主要不在于近年来人们常讲的“激进”与“保守”--实际上，不仅谭嗣同言论批判的激烈程度绝不下于新文化运动中人(包括作为五四激进派典型的陈独秀及鲁迅)，而且就行动之暴力抑或和平角度论，五四的“火烧赵家楼”也未见得甚于戊戌时的围园兵变、暴力“勤王”图谋。但是，戊戌前的启蒙针对“法里”，辛亥后的启蒙针对“儒表”：戊戌前的启蒙者抨击“秦制”，向往“洋三代”，类似西方中世纪晚期要求回到希腊罗马去(实际是开创近代化)的“古典复兴”{55};而新文化运动则宏扬个性，抨击儒家礼教，追求一种似乎中国过去从来没有过的东西。

　　 尽管就历史进程的实质而言，“现代化”无论在中在西确实包含许多前所未有之事，但由于古今中外基本人性其实大致相同，现代化的文化形式其实是完全可以用过去已有的象征来冲击现有弊病这种“托古改制”的方式实现的。而且由于成功的变革必须在相当程度上考虑历史形成的“路径依赖”，与人们已知的符号系统尽可能兼容，一般都不会采取“一切推倒重来”的方式。例如在西方，不要说“古典复兴”，即便后来的启蒙运动乃至法国大革命，也有浓厚的“复古”色彩，所谓“革命者都应该成为罗马人”(圣茹斯特[Louis Antoine de Saint Just]语)的著名口号就是一例。因此，过去人们囿于五四以后“西儒对立”的成见，简单地把“追新”与“复古”对立，以是否反儒来界定是否启蒙，实在是一种误判。

　　 而戊戌以后、辛亥以前是这两波启蒙之间的过渡，此时期的一件大事，即清末新政法律改革中的“礼法之争”，就很能体现这一过渡的特点。1907至1910年，在新政大潮中围绕《大清刑律草案》的修订，引起一场大论战。辩论中的对手是以沈家本、杨度为代表的支持新律者和以张之洞、劳乃宣为代表的反对者，尤其以杨度和劳乃宣为双方的主辩。前者被看成“折衷各国大同之良规，兼采近世最新之学说”的“法理派”，后者则是墨守“历世相沿之礼教民情”的“礼教派”。通常认为前者进步而后者保守。但正如梁治平所言，今人多注意到“两派固均主张革新旧制，援用西法”{56}。当时“法理派”方面主要的理论家杨度和汪荣宝都是留日出身，沈家本虽未留日，但他请日本法学家冈田朝太郎、松冈义正等四人为顾问，其中冈田不仅在修律过程中起重要作用，使新律具有明显的明治风格，而且在辩论中“亦助沈氏辞而辟之”{57}，因此说“法理派”基本体现“日本式自由主义”是不会错的。

　　 这场辩论初期似乎只是就某些条文进行具体商榷，但不久杨度就上纲上线，在1910年12月的资政院辩论上大谈“国家主义”要打倒“家族主义”，几天后他又在《帝国日报》发表宏文〈论国家主义与家族主义之区别〉，对“礼教”进行了“体制内”罕见的激烈抨击。他在讲话与文章中，直接将“中国之坏”归咎于“慈父孝子、贤兄悌弟之太多，而忠臣之太少”，不仅国人因为顾家孝亲就不愿为国家而打仗，甚至贪官污吏也是因为顾家孝亲而走上腐败之路。可见中国的积弊就在于“家族主义发达，国家主义不发达”。在他看来，如今的变革“以国家主义为宗旨，则必要使全国的孝子慈父、贤兄悌弟都变为忠臣”{58}。他还追根溯源说：中国自古以来“天子治官，官治家长，家长治家人，以此求家庭之统一，即以谋社会之安宁”。这种“家族主义”就是中国礼教之真精神。反之，家长只对未成年子女行使监护、管教之权，成年后则变家人为国民，不许家长代行管制，“必使国民直接于国家而不间接于国家，此国家主义之国也”。当今之世，优胜劣汰，“国家主义胜，而家族主义败”，这是社会进化规律使然。中国要成为富强、先进的国家，就必须消除观念和制度上的家族主义残余，进至国家主义阶段。“故此问题者，非区区一刑律之问题，更非区区刑律中一、二条文字句之问题，乃中国积弱之根本原因，而此后存亡所关之大问题也。”{59}

　　 对于杨度这种极端“反家族”的批判，“礼教派”代表劳乃宣反驳说：中国人的确有“但知有家、不知有国”的弊病，但造成人民漠视国家的原因，首先是专制国家的漠视民权、奴役人民;不是杨度所骂的“家族主义”，而是秦以来的专制政治使人民与国家隔膜。他指出：“从三代以上”到“春秋之世”，家族最为盛行，但“列国之民无不知爱其国者”。然而，后来“秦并天下，焚诗书以愚其民，销锋镝以弱其民，一国政权悉操诸官吏之手，而人民不得预闻”，他们怎么能真心爱国?相反，西方各国废除了专制，“〔实行〕立宪政体，人人得预闻国事，是以人人与国家休戚相关，而爱国之心自有不能已者”。而且宪政国家关心百姓家计，更不会挑唆人民六亲不认，故“欧美之民何尝不爱其家哉”，他们既爱家，当然也爱国。因为他们知道自己是国家的主人，“深明家国一体之理，知非保国无以保家”。而杨度“今乃谓民之不爱国由于专爱家，必先禁其爱家，乃能令其爱国，亦不揣其本之论矣”{60}。

　　 至于杨度说贪官污吏皆出于“孝子慈父”，就更令“礼教派”反感。劳乃宣指出中国的家族主义绝不是单言孝、悌，“事君不忠非孝也，战阵无勇非孝也”，这是广义的家族主义。他说：“广义之家族主义，谓之国家主义可也，谓之国家的家族主义可也。今欲提倡国家主义，正宜利用旧有之广义家族主义以为之宿根。”{61}这些所谓“礼教派”其实也承认，当今“天下事变亟矣”，“创闻创见之事月异而岁不同，……犹拘拘于成法以治之，鲜不败矣。则法之不得不变者，势也。”{62}但他们留恋小共同体温情脉脉的古风，主张先改国家政治，变专制而为宪政，摆脱“秦制”的大共同体本位桎梏。梁治平评论说{63}：

　　 值得注意的是，礼教派为家族主义所作的辩护，其意绝非要抵制所谓国家主义，相反，他们试图……证明广义家族主义实乃国家主义之“宿根”，主张将家族主义修明扩充，渐进于国家主义等等，不过说明了，他们可说是没有批判地接受了法理派所力倡和推动的国家主义。就此而言，我们可以说，法理派有其对手，国家主义却没有反对者。

　　 笔者认为这话并不完全准确，这时劳乃宣等人当然也主张爱国，但他明言所爱的是宪政之国，而非“秦制”之国。按劳的说法，他维护的“国家主义”实质上是“国民主义”。而且“三代以上之法，正家族主义国民主义并重者也”{64}。这似乎又是“三代”曾经固有、古儒力图维护、不幸为法家“秦制”所毁，而今却复兴于泰西的那一套。这样的主张，其实是对徐继畬、郭嵩焘直到谭嗣同一路的“反法之儒”学习西方的发展。

　　 值得注意的是，这场争论中劳乃宣偶尔也提及“国家主义”，但绝大多数场合他讲的都是“国民主义”。杨度则相反，其眼里基本上只有“国家”而没有“国民”，他的“国家主义”同义词是“军国主义”。

　　 “礼教派”中当然不是没有一味护“礼”而不谈宪政的冬烘先生，但参与争论者绝大多数都如劳乃宣那样，在国家层面持明确的反专制、谋立宪观点，并认为杨度把抨击的火力集中于家庭有为专制开脱之嫌。如对欧洲家族史有研究的林芝屏就指出，爱家就不能爱国之说不仅违背古圣，在西学中也讲不通，“而我国民所以乏国家思想，其故在政治而不在族制。专制政治之下，其人民必无公共心、无国家观念，此其理稍治政治学者类能言之。论者乃以之归咎于族制，……其果遂足以救亡乎?”{65}

　　 反观杨度，他只反“家族”不反“秦制”{66}，不但对专制制度毫无批判，还居然说：“以君主立宪国论之，则国君如家长，而全国之民人人皆为其家人，而直接管理之。必不许间接之家长以代行其立法司法之权也。”{67}这显然是十足的谬论。就其本源论，宪政的基本要义就是限制乃至取消君权，但却未必取消家长权乃至领主权。古罗马的共和制就是只认男性家长为公民，有全权参加选举而为共和;家属则置于家长权之下，并非“自权人”。反倒是罗马帝国晚期及拜占庭时期家长权崩溃，皇权直接及于家人，然而那早已是专制，而没有什么共和了。中古英国作为宪政源头的《大宪章》更是限制君权，却认可贵族领主权的。

　　 当然，现代宪政应该是个人本位的自由民主宪政，不会像古代那样认可那些小共同体权力，但更不会认可绝对君权，何谈视“国君如家长，而全国之民人人皆为其家人，而直接管理之”?进而论之，杨度说天下大势是优胜劣汰，“国家主义胜，而家族主义败”，如果他讲的国家主义就是那个样子，显然也是不合理的。当时的列强除了日本有点例外，其他不是共和制就是虚君宪政，哪个是“国君如家长，臣民皆家人”的绝对专制?再后三十年有了希特勒、斯大林，杨度所言倒像一语成谶了。

　　 最后，关于刑律争论的结局，过去曾经长期流行一种同情杨度的说法，即“旧派〔劳乃宣等〕阻挠《大清新刑律》之议决”。这个说法出自杨度一派的干将章宗祥在民国初年的回忆文字。但是，近年的研究却依据《资政院会议速记录》和《汪荣宝日记》等更原始的资料戳穿了谎言：事实是在资政院议决中，当杨度一派投票败北后故意拖延议决，通过特殊手腕省略应有程序，并借助支持“新派”的军机大臣权势和皇权钦定扭转了败局，将“旧派”投票获胜的条文从法典正文中排除。尽管研究者仍认为“新派”的反家族主张较为“进步”，但“资政院的复议权被跳过，清季的宪法秩序受到破坏”，这是“有悖程序正义”的{68}。而法治的本质是什么?不就是程序正义吗?结合笔者的上述分析，这种“不择手段的进步”究竟是不是进步，就更可疑了。显然，杨度所谓的“宪政”并非当时民间立宪派期望的英国式虚君宪政，而是日本式的“实君宪政”，甚至是秦始皇式的绝对君权。所谓立宪云云，杨度倒也不是不想倡行，但那只是用来反“封建”，而不是反专制的。

　　 杨度反“礼教”，说礼教“以家族为本位，而个人之人权无有也”，所以他要“破此家族制度”，“采个人为单位，以为权利、义务的主体”{69}。他频频讲“个人”，以“个人主义”与他要宏扬的“国家主义”相表里，但实际上他把个人从“家族”中解放出来不是使之成为宪政国家的自由公民，只是使之成为皇上的“忠臣”;让他们脱离虽不自由、一般还是温情脉脉的亲缘小共同体，只是为了那个“天高皇帝远，民少相公多，一日三遍打，不反待如何”的大共同体。在“国君如家长，而全国之民人人皆为其家人，而直接管理之”的状态下，能有自主的个人吗?“秦制”的残暴无道不都与此相关吗?

　　 杨度关于消除“孝子”以造就“忠臣”之说，与韩非推广“君之直臣，父之暴子”有何不同?杨度关于百姓只知有家不知有国、只知尽孝不知尽忠的说法，更与韩非对所谓“鲁人从君战，三战三北，仲尼以为孝”{70}的抱怨如出一辙。其实，“秦制”就是针对这一套的。杨度说中国的传统是“天子治官，官治家长，家长治家人”，其实“周制”可能是这样，“百代都行秦政制”以后就不是了。暴秦推行“分异令”，汉武实行“强宗大姓不得族居”，北魏“废宗主立三长”，直到清乾隆年间在广东、江西等家族盛行地区搞“毁祠追谱”，历代征收口算、丁庸、力差、丁银，朝廷管制到每一个人，“任是深山更深处，也应无计避征徭”。实际上，在秦以后的现实中，建基于亲情和责任、作为人伦之常的父母地位固然没有被冷酷的“秦制”所摧毁，无论中西，在前近代小共同体内的不平等也都是存在的，但在皇权独尊的“秦制”下，制度化的父权其实非常有限，“父要子亡不得不亡”只是极度夸张之说，现实中不仅不近情理也罕见其例，而且绝不合法。但是“君要臣死不得不死”则非但完全合法，而且经常发生。

　　 尤其在法家政治典型期，恃上宠而悖伦、事权贵而忽亲，“时不知德，惟爵是闻。故闾阎以公乘侮其乡人，郎中以上爵傲其父兄”皆见怪不怪{71}。所谓“家长治家人”而朝廷不能问，岂是“秦制”的常态{72}?劳乃宣说“秦制”使百姓不爱国，就是指人民对暴政的不满，不是说专制国家无管制。明末大儒黄宗羲就以“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”{73}来谴责君主专制，难道杨度觉得“天下子女”离散得还不够，皇上对他们的“直接管理”还要强化?

#### ****五、反思清末法律论争(下)：“礼法之争”还是“儒法之争”?****

　　 杨度和劳乃宣都是希望维持清廷存在的官方立宪派，但正如革命派中的宋教仁与章太炎并非一类一样，他们两人也大有区别。在清末大变局中，人们往往注意君宪还是共和、改良还是革命、渐进还是激进、西化还是国粹、新文化还是旧文化的区别，却很少注意到在上述区别的每一方中都还有在中国历史上更为悠久的“儒法之别”。劳乃宣谴责“秦制”的极权，而希望维护儒家珍爱的小共同体的温情脉脉;杨度则相反，他像韩非一样主张“爹亲娘亲不如皇上亲”，希望人人做“君之直臣，父之暴子”，为了无上的皇权可以杀爹杀娘。从今天的角度看，当然两派都有历史局限，劳乃宣对礼教的维护过于死板，而且尽管他谴责“秦制”、鼓吹“国民主义”，但“儒表法里”的痕迹仍在，这使他对杨度关于贪官污吏源于“孝子慈父”的谬论反驳很不到位。今天显而易见的是，贪官污吏太多是因为权力无制约、法治无保障、舆论无监督，而不是因为“家族主义”不够“广义”，不是因为他们不懂“事君不忠非孝也”。但总的看来，更接近当时中国变革之切要的，与其说是杨度，不如说是劳乃宣。

　　 过去人们从“法理派”与“礼教派”两个名词出发，通常都认为杨度的主张要比劳乃宣“进步”，近年来随着“国学热”升温，对两边都有所褒贬似成主流，但哪怕是更偏向褒扬劳乃宣者，也是从“西儒之别”的儒家立场出发的。然而我们从更广阔的文化-社会背景看，劳乃宣以欧美之民也爱家来为家族辩护，以西方公民之爱国来抨击“秦制”，分明是与徐继畬、谭嗣同类似的“反法之儒”，怎能说他反西?因此这场争论很难说是“西儒之争”，其实也不是“法理”与“礼教”之争。从表面上看，当时双方争论的只是刑律条文，而且关于罪刑法定、刑民诸法分离、禁止刑讯、废除酷刑等大多数具有近代革新意义的律文也无争议，引起争议的就是关于家内伦序的几条(最后就是“无夫奸”和“子孙对尊长之正当防卫”两条)。更重要的是，这场争论也并未涉及到对于近代法治而言更为重要的三权分立和司法独立问题。而脱离上述二者，仅仅在刑律上排除家长权是否就会更接近现代法治，恐怕大成疑问。在世界历史上，更加排斥家长权而独尊皇权的拜占庭帝国被视为“东方专制”，而承认家长权的罗马共和国却更像是现代西方法治的传统之源。因此在当时的背景下，杨度和劳乃宣之争更像是“儒法之争”，而非“礼法之争”。

　　 杨度从不讳言自己扬法抑儒。他早年在日本曾作《湖南少年歌》，自述出身军门，不喜孔孟：“我家数世皆武夫，只知霸道不知儒。家人仗剑东西去，或死或生无一居”，又说“归来师事王先生，学剑学书相杂半”{74}。现在我们知道杨度自青年时代就“习帝王之术”，是晚清“帝王术”大师“王先生”王闿运的得意门生。所谓“帝王术”就是造就并维护皇权的法家权术，特点是蔑视道德与理性，迷信专制皇权，却不专忠某个帝王，而是如卫鞅之事嬴、韩非之入秦，奇货可居，待价而沽，专择“野蛮”之主而事。王闿运曾劝曾国藩篡清称帝，杨度反对共和却不忠于清室，后来怂恿袁世凯称帝则是人所共知。据说以后他还曾希望蒋介石称帝;晚年他居然入了共产党，大概也是在其中发现了“英主”吧{75}。

　　 杨度留日以后视野开阔，倒也不拘泥于“国学”及“东洋之学”，但无论中外东西，他喜欢的都既非“民主与科学”，亦非道德与哲理，而只是权谋与武力：“毕〔俾斯麦〕相、拿〔破仑〕翁尽野蛮，腐儒误解文明字。欧洲古国斯巴达，强者充兵弱者杀。雅典文柔不足称，希腊诸邦谁与敌?区区小国普鲁士，倏忽成为德意志。儿童女子尽知兵，一战巴黎遂称帝”{76}。他把中国法家“当今争于气力”{77}的“霸术”理论与西学中的“社会达尔文主义”融为一体，形成了他的价值观：“〔国家主义--经济的军国主义〕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。”{78}他在辩论中的这种看法也在《湖南少年歌》中早有表达：“于今世界无公理，口说爱人心利己。天演开成大竞争，强权压倒诸洋水。公法何如一门炮，工商尽是图中匕。外交断在军人口，内政修成武装体。”{79}

　　 值得注意的是，杨度此诗作于1903年，此前此后的二十年间，即从谭嗣同大谈所谓“西国仁义”、中经庚子后士人普遍感到太后拳民愚昧贾祸而西学更盛，直到一战后期国人希望威尔逊主义(国际道义至上)实现，总之在巴黎和会使国人失望之前，是国人无论学西学儒都对现代“公理”期望最殷的时期，杨度却于此时断然宣称“于今世界无公理”。仅就国际关系而言，确实可以说他有先见之明。但进而从国际关系蔓延到不分古今中外“世间一切之社会，一切之事业，举人世间所有事”都“无公理”，国内政治经济都只靠强权，“工商尽是图中匕”，“内政修成武装体”，就未免过份。再发展为总体上蔑视文明，崇拜野蛮：近代西洋思想文化科学群星灿烂，就是俾斯麦也实行过福利制度，拿破仑也曾颁布《民法典》，这些他皆不入法眼。他看上的只有“毕相、拿翁尽野蛮”，还反说“腐儒误解文明字”。至于古代，则“雅典文柔不足称”，只有斯巴达的“强者充兵弱者杀”值得羡慕，这就不免令人毛骨悚然了。以这样的价值观反对“礼教”，这是“西学”在反对“国粹”?“法治”在反对“德治”?现代法学在反对传统儒学?抑或根本就是以“霸道”反对“王道”、法家反对儒家、“野蛮”反对“文明”，乃至以强盗逻辑反对一切道德观念?

　　 当然，杨度受到的外国影响无疑主要还是来自日本，他反对家族、强调个人直接服从国家，这无疑也是来自“日本式自由主义”，即他所谓“中国所以自立之道”{80}--他认为中、日“自立之道”是一样的。以留日的杨度为主要辩手、冈田朝太郎等日人为主要修律顾问的“法理派”与“礼教派”的论战，常常被人拿来与1888至1892年间日本的“法典论争”相提并论。清末“礼法之争”被视为十多年前日本这场论战的中国翻版。论者在列举两场论战的诸多相同点时，也提到两者的一些不同：诸如中国的论争只在官员中以现场辩论和诉诸报端的方式进行，日本的争论则是身为教授的两派法学家以学术论文方式进行;中国的争论似乎是西学和儒学的冲突，而日本的两派则是学宗法国的大陆法系学者与学宗英国的普通法系学者的辩论等等{81}。但在笔者看来，最耐人寻味的区别是：在日本的争论中，“个人主义”的一派被认为既与“家族主义”也与“国家主义”相对立，他们的对立派则是同时捍卫“家族主义”与“国家主义”的。而中国的杨度，却把家内六亲不认的“个人主义”当成“国家主义”的工具，只抨击“家族主义”。

　　 显然，日本那场争论是在明治维新已经完成“反封建”的情况下，由明治“帝国自由”向“大正民主”发展过程中的产物，那时的“个人主义”属于趋向“大正民主”的西式自由民权运动，是既反“封建”、也反军国专制的。而杨度的“个人主义”虽然受启发于日本而且时间比日本那场争论更晚，却带有更多的明治色彩，是只反“封建”(儒家或周制的“礼教”)而不反专制，甚至极力推动军国专制的。当然除了日本影响，它还带有更多中国本土的韩非色彩，与其说他是“法理派”，毋宁说是反儒的“法家”更确切。有趣的是，一个世纪后，杨度的曾孙杨念群对曾祖曾有个不知是褒是贬的评论：他“几乎无须考虑是否应有所谓道德资源的实际支持，『帝王之学』本身就是实用诈伪术，你根本无法用道德评判的尺度去框限它”{82}。尽管杨念群仍然把乃曾祖定位于“儒学地域化”的语境中，但这种完全反道德的“实用诈伪术”到底在什么意义上还能说得上是儒家的东西?

#### ****六、结论****

　　 总体上看，现代化过程当然要有个性解放，不合理的家长权和领主权都需要摆脱，对于明治前日本那样的“封建”体制而言这还是首要的、因而是最重要的一步。可是对于“秦制”的中国，两千年的专制皇权更需要摆脱。从徐继畬、郭嵩焘到谭嗣同就是为此学西求变的。这样看来，劳乃宣继承的倒是从徐继畬到谭嗣同的西儒汇融以排“秦制”之路，而杨度则开了借鉴明治的“学西”、以中国传统法家的立场“反礼教”的潮流。

　　 就此潮流而言，杨度和前述的章太炎“以大独反小群而求大群”倒是非常相似的。但是章太炎被视为典型的“革命党”，杨度则不但是立宪派，而且在很多人看来还是立宪派中最“反动”者in。章门弟子后来大都成为新文化运动积极份子，而杨度作为“帝制祸首”却是新文化运动的众矢之的。尽管如此，他们的观点却有许多近似之处，杨度对“孝子慈父”的抨击甚至比五四时期最激进的章门弟子还厉害。文化大革命时章太炎被封为“大法家”，其实杨度本来更有资格受封，只是“帝制祸首”的恶名使他失去了受封资格--但是当后来人们忽然得知他“晚年入党”时，惊讶过后会不会觉得“良有以也”呢。

**注释**

　　 1参见秦晖：〈太平天国：传统民变的特殊标本，中西碰撞的旁生枝节〉，《看历史》，2011年8月号，页88-94。

　　 2秦晖：〈重论“大五四”的主调，及其何以被“压倒”--新文化运动百年祭(一)〉，《二十一世纪》(香港中文大学.中国文化研究所)，2015年8月号，页19-34。

　　 3参见雷家桓：〈近代资产阶级政党观念在中国的传播〉，《史学集刊》，1985年第4期，页47-54。

　　 4参见徐继畬：《瀛环志略》，下册(台北：华文书局，1968)，卷九，页735。

　　 5“昔郭筠仙侍郎每叹羡西洋国政民风之美……”参见薛福成著，钟叔河主编：《出使英法义比四国日记》(长沙：岳麓书社，1985)，页124。

　　 6参见容闳著，徐凤石、恽铁憔译：《西学东渐记》(长沙：湖南人民出版社，1981)，页102;秦晖：〈不仁不义的帝制和亦道亦德的宪政--辛亥之变的价值观基础〉，《南方周末》，2011年8月19日。

　　 7参见张树声著，何嗣焜编：《张靖达公(树声)奏议》(台北：文海出版社，1968)，卷八，页560。

　　 8笔者反对时下那种极度强调这种联系的流行观点，更反对直接把“宪政”与“封建”划等号。今日“新儒家”秋风先生也崇周仇秦主张宪政，笔者曾表示支持。但他那种叙事认为汉武帝不是继承“秦制”而是恢复了“封建”、“封建”又等于“宪政”，因此汉武帝以来中国就有宪政的论证，从史实到逻辑都是不能成立的(参见姚中秋：《华夏治理秩序史》，第一卷，〈天下〉、第二卷，〈封建〉〔海口：海南出版社，2012〕)。本文提到的晚清儒者不满时制而“叹羡”西方的事实，也说明清朝没有宪政也不是“封建”，否则郭嵩焘等人还“叹羡”什么呢?

　　 9〈六德释文注释〉，载荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》(北京：文物出版社，1998)，页188。

　　 10、70、77《韩非子.五蠹》，收入陈奇猷校注：《韩非子集释》，下册(北京：中华

　　 书局，1958)，页1057;1057;1042。

　　 11张之洞：《劝学篇》外篇，〈游学第二〉，收入苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第十二册(石家庄：河北教育出版社，1998)，页9738。

　　 12、35邵宝：〈清末留日学生与日本社会〉(苏州大学博士论文，2013)，页153;102。

　　 13青柳笃恒：〈清国人子弟何故游学于我邦〉，《早稻田学报》，第141期(1906年)。转引自邵宝：〈清末留日学生与日本社会〉，页2。

　　 14费正清(JohnK.Fairbank)编，中国社会科学院历史研究所编译室译：《剑桥中国晚清史，1800-1911年》，下册(北京：中国社会科学出版社，1985)，

　　 页393-95。

　　 15、42卢毅：〈章门弟子与近代个性解放思潮〉，《北方论丛》，2006年第2期，

　　 页92-96;92、93。

　　 16吉田松阴：〈将及私言〉。转引自冯天瑜：《“封建”考论》(武汉：武汉大学出版社，2006)，页104。

　　 17木户孝允：〈版籍奉还建言书案〉，《木户孝允文书》，第八卷，页25-26。转引自冯天瑜：《“封建”考论》，页95。

　　 18冯天瑜：《“封建”考论》多引此类材料，可参该书的详细讨论。

　　 19韩东育：《日本近世新法家研究》(北京：中华书局，2003)。

　　 20韩东育：《日本近世新法家研究》，页220-21。

　　 21论者认为“日本式立宪”之不同于“英国式立宪”，就在于后者裁抑君权，前者却捍卫君权。参见侯宜杰：《二十世纪初中国政治改革风潮--清末立宪运动史》(北京：人民出版社，1993)，页557。

　　 22严复：〈政治讲义〉，载王栻主编：《严复集》，第五册(北京：中华书局，1986)，页1245。

　　 23罗福惠、袁咏红：〈一百年前由译介西书产生的一场歧见--关于严复译《社会通诠》所引发的《民报》上的批评〉，《学术月刊》，2005年第10期，页89-95。

　　 24甄克思(EdwardJenks)著，严复译：《社会通诠》，收入《严复合集》编辑委员会编：《严复合集》，第十二册(台北：辜公亮文教基金会，1998)，页145-46。

　　 25《韩非子.扬权》，收入陈奇猷校注：《韩非子集释》，上册(北京：中华书局，1958)，页123。

　　 26班固：《汉书.贾谊传》(北京：中华书局，1997)，页574。

　　 27、28福泽谕吉：《西洋事情》，外编卷一(庆应三年〔1867〕尚古堂刻本)，页5-10;10-15。

　　 29福泽谕吉：〈启蒙手习之文〉、〈学问のすゝめ〉，载庆应义塾编纂：《福泽谕吉全集》，第三卷(东京：岩波书店，1959)，页57、71、77。

　　 30参见吴立敏：〈论福泽谕吉的尊皇思想〉(东北师范大学硕士论文，2007)。

　　 31福泽谕吉：〈帝室论稿成〉，载《福泽谕吉全集》，第二十卷(东京：岩波书店，1963)，页442-43。

　　 32福泽谕吉著，马斌译：《福泽谕吉自传》(北京：商务印书馆，1996)，页293-94。

　　 33不肖生：《留东外史补》(上海：大东书局，1927)，页168。

　　 34沈殿成主编：《中国人留学日本百年史(1896-1996)》，上册(沈阳：辽宁教育出版社，1997)，页233。

　　 36今日日本极右翼曾声称“慰安妇”是出于“自愿”，对于被强征的外国(中韩等)慰安妇而言这完全是颠倒黑白。但日本本土的“慰安妇”的确有像男子“神风队”那样出于“爱国”的，当然这种“爱国”本身也是受军国主义思想毒害所致。

　　 37佐藤清胜：《大日本政治思想史》(东京：大日本政治思想史刊行会，1939)，上卷，页46-219;下卷，页86-253。

　　 38张慧剑：《辰子说林》(上海：上海书店出版社，1997)，页110。其中提到的佐藤清胜著作即《满蒙问题と我大陆政策》(东京：春秋社，1931)。

　　 39陈独秀：〈新文化运动是什么?〉，《新青年》，第7卷第5号(1920年4月)，页5。

　　 40独秀：〈卑之无甚高论〉，《新青年》，第9卷第3号(1921年7月)，页3。

　　 41金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》(香港：香港中文大学当代中国文化研究中心，2008)，页168。

　　 43章太炎：〈国家论〉，载上海人民出版社编：《章太炎全集》，第四册(上海：上海人民出版社，1985)，页458。

　　 44章太炎：〈四惑论〉，载《章太炎全集》，第四册，页444、445。

　　 45、47章太炎：《太炎先生自订年谱》(香港：龙门书店，1965)，页6。

　　 46柳亚子：《羿楼日记》。转引自秦燕春考释：《章太炎卷：历史的重要》(济南：山东文艺出版社，2006)，页16。

　　 48显然，《明夷待访录》与《黄书》的思想有异有同，但谈不上“相角”，而且戊戌人士如谭嗣同等是兼弘二者的。

　　 49章太炎：〈革命道德说〉。转引自中国科学院哲学研究所中国哲学史组、

　　 北京大学哲学系中国哲学史教研室编：《中国历代哲学文选.清代近代编》，下册

　　 (北京：中华书局，1963)，页371-72。

　　 50章太炎：〈东京留学生欢迎会演说辞〉，载《章太炎卷：历史的重要》，页6、12。

　　 51章太炎：〈明独第二十四〉，载上海人民出版社编：《章太炎全集》，第三册(上海：上海人民出版社，1984)，页54。

　　 52王元化：〈对于五四的再认识答客问〉，载余英时等：《五四新论：既非文艺复兴，亦非启蒙运动：“五四”八十周年纪念论文集》(台北：联经出版事业公司，1999)，页73-76。

　　 53毛泽东：〈湖南农民运动考察报告〉，载竹内实主编：《毛泽东集》，第一卷(东京：北望社，1972)，页237。这段话出自1927年初版的〈湖南农民运动考察报告〉，1949年后收入中国大陆版《毛泽东选集》时被删除。

　　 54毛泽东：〈寻鸟调查〉，载《毛泽东农村调查文集》(北京：人民出版社，1982)，页179。

　　 55过去中文多译为“文艺复兴”，其实拉丁文"Renaissance"就是“复兴”、“恢复”，并无“文艺”之义，这场运动也不仅有达芬奇、拉斐尔等的“文艺”成就，更是对被中世纪埋没了的包括罗马法、希腊哲学等在内的古典文明的全面“再发现”，并藉以走出中世纪。

　　 56、63梁治平：〈“家国”的谱系：家国的终结〉，《文汇报》，2015年5月8日。

　　 57江庸：〈五十年来中国之法制〉，《清华法学》，2006年第2期，页260。

　　 58参见〈资政院第一次常年会第二十三号议场速记录〉(宣统二年〔1910〕十一月初一日)，载李启成点校：《资政院议场会议速记录--晚清预备国会论辩实录》(上海：上海三联书店，2011)，页306。按《杨度集》所收〈关于修改刑律的演讲〉，较资政院会议原始记录为简：“中国致弊之由，皆是坐此等孝子慈孙太多，而忠臣太少也”，且无会场反应如“拍手”(鼓掌)之记录。参见杨度：〈关于修改刑律的演讲〉，载刘晴波主编：《杨度集》(长沙：湖南人民出版社，1986)，页528-29。

　　 59、67杨度：〈论国家主义与家族主义之区别〉，载《杨度集》，页529-33;531。

　　 60、64劳乃宣：〈新刑律修正案汇录序〉，载《桐乡劳先生(乃宣)遗稿》，第二册(台北：文海出版社，1969)，页870-72;867-72。

　　 61劳乃宣：〈江氏刑律争论平议〉，载《桐乡劳先生(乃宣)遗稿》，第二册，页1007-1008。

　　 62劳乃宣：〈变法论〉，载《桐乡劳先生(乃宣)遗稿》，第一册(台北：文海出版社，1969)，页85。

　　 65参见林芝屏：〈林氏辩明国家主义与家族主义不容两立说〉，页999。劳乃宣盛赞此文，特收录于《桐乡劳先生(乃宣)遗稿》，第二册，页991-99。

　　 66为对付“反法之儒”，杨度也偶尔提到中国旧律源于秦律，“而秦之律又最严酷”(杨度关于修改刑律的演讲，参见〈资政院第一次常年会第二十三号议场速记录〉，页304)。但新刑律之除酷刑未遇争论，杨度反复强调的旧律之弊还是重“家族”，而秦律始则立“分异令”，继则以奖“告亲”、禁“容隐”，哪里会重家族?显然杨度针对的只是“法律的儒家化”，至于他在政治上的“秦制”色彩则有如下述。

　　 68陈新宇：〈谁在阻挠《大清新刑律》的议决?--章宗祥回忆辨伪及展开〉，《清华法学》，2011年第6期，页132-39。

　　 69、78、80杨度：〈金铁主义说〉，载《杨度集》，页256、258;220;220。

　　 71房玄龄等：《晋书.庾峻》，收入《四库全书》，第二五五册(上海：上海古籍出版社，1987)，页845。

　　 72晚近有所谓传统中国“国权不下县，县下唯宗族”之说，这是不真实的。笔者在《传统十论》(北京：东方出版社，2014)一书中已详加驳论。

　　 73黄宗羲：《明夷待访录.原君》(北京：中华书局，1981)，页2。

　　 74、76、79杨度：〈湖南少年歌〉，载《杨度集》，页95。

　　 75据说杨度北伐期间见到毛泽东后曾预言：得天下者，此人也。参见〈杨度：民国第一奇人〉，《城市信报》，2013年3月29日;网上版参见新华社山东分社山东蓝黄两区网，www.sd.xinhuanet.com/lh/2013-03/29/c\_115199083.htm。另说指杨度经萧子升(萧瑜)介绍后对毛泽东大为称奇，而毛对杨在洪宪时的权谋也很赞佩(参见萧瑜：《毛泽东前传：及毛泽东行乞秘辛》〔台北：李白出版社，1989〕，页88-91)。但无论如何，迄杨死时毛还未成为中共最高领袖，上述二说确否待考，也可能杨在党内另有属意，如直接单线领导他的周恩来等。

　　 81孟祥沛：〈东亚近代法制史上的两次大论争--清末“礼法之争”与日本“法典论争”的比较〉，《比较法研究》，2003年第6期，页34-46;丁明胜：〈日本明治时期民法典论争与我国清末礼法之争(一)〉，《北京市政法管理干部学院学报》，2004年第1期，页47-52。

　　 82杨念群：《儒学地域化的近代形态：三大知识群体互动的比较研究》(北京：三联书店，1997)，页208-209。

　　 83不仅指其后来怂恿袁氏复辟，而且清末立宪派本来就有主张英国式宪政的民间立宪派和主张日本式宪政的官方立宪派之别，在官方立宪派中，笔者认为他也比劳乃宣这类人更维护专制。