

兩次啟蒙的切換與 「日本式自由主義」的影響 ——新文化運動百年祭（二）

• 秦 暉

摘要：近代「西學東漸」，「民主」、「共和」的啟蒙早在辛亥革命乃至戊戌維新之前已經發生，但甲午戰爭以迄庚子之禍以後，日本對中國影響劇增，「東學西漸」的結果是新文化運動發展起「個人自由」的啟蒙。但這種個人自由帶有濃厚的明治風格，即主要是把個人從家庭和小共同體中解放出來，使之成為國家或大共同體的工具，由此造成一種以「個人獨立」接軌於「軍國主義」的「日本式自由主義」，同時具有明顯的「反儒」或「反禮教」色彩。這種自由主義對新文化運動後來的走向影響巨大。而在兩次啟蒙之間的法律論爭，則明顯地反映了這兩次啟蒙的切換。這一論爭與其說是「西儒之爭」，不如說是「儒法之爭」，而主張「革命」的章太炎和支持「帝制」的楊度卻都有以日代西、親法反儒的特點，預示着下次啟蒙的方向。

關鍵詞：新文化運動 「日本式自由主義」 法律論爭 家族主義 國家主義

一 「個人自由」與「日本式自由主義」：西儒何以對立？

一種流行說法認為：近代西方對中國的影響循着「器物—制度—文化」的三階段模式不斷深化。洋務運動是學習西方的「器物」，戊戌維新和辛亥革命是學習西方的「制度」，而西方「文化」直到新文化運動才對中國產生巨大衝擊。筆者曾指出這種說法是不對的。實際上，像太平天國那樣在「器物」、「制度」上缺乏新意而「文化」上卻帶有鮮明基督教色彩的大規模民變，早在據說是輸入「器物」的洋務運動之前就已震撼了神州^①。

當然，太平天國儘管體現了西方「文化」的東漸，卻不能說是啟蒙，因為除了在太平天國內部也沒甚麼影響、天國滅亡後又被湮沒的洪仁玕〈資政新篇〉外，洪秀全等人只是引進一些基督教成份以建立他的拜上帝教，並未引進

甚麼近代性質的東西。但在其前後和同時，近代文明也通過其他路徑傳入中國。因此，「共和」、「民主」等概念也並不是新文化運動時期才在中國「啟蒙」的。對這些觀念的啟蒙其實早在鴉片戰爭後不久就開始了，並且愈來愈成為潮流^②。到了清末新政時期，不但一般意義上的「共和」、「民主」、「憲政」、「法治」概念已經廣泛流傳，而且與憲政民主有關的一些「次級觀念」，如國會定預算、「無代表不納稅」的財政原則、有別於傳統朋黨與會黨的近代「政黨」運作原理，人們也都講得頭頭是道，其認識之透徹令今人也不免汗顏^③，並在當時就產生了巨大影響（「黨」從傳統漢語中明顯的貶義詞變成褒義詞就是一例）。

然而，那個時候這種啟蒙並不「反儒」。而儘管近代的「西學東漸」一開始且從始至終都與外部壓力（外患）有關，但即便清末外患達於極點的庚子之禍、辛丑之辱也並沒有「壓倒」這種啟蒙，恰恰相反，那時明顯就是「救亡造成啟蒙」、「救亡促進啟蒙」的。

但另一方面，從甲午戰爭以後直到第一次世界大戰開打，上述局面逐漸發生了改變，新文化運動就是集這些改變之大成。改變的原因當然很多：西學進來多了，人們一方面發現了更多的可「嘆羨」之處，另一方面也逐漸明白西方與「三代」還是不同的。加之庚子拳亂的刺激，人們除了痛感朝廷的昏庸，更痛感國民的愚昧。辛亥後的失望，推翻了「秦制」國家還是沒有立見起色。當然也有「救亡」的影響，今人強調鴉片戰爭帶來危機意識，其實當時國人對這沿海的失利多不太重視，反思多限於用錯了人（誤用琦善、錯貶林則徐）而已，連重視船堅炮利也是二十年以後的事，遠比徐繼畲嘆羨洋人「推舉之法」^④更晚。但甲午戰爭就不同了，中華文化的學生「小日本」居然把自認為已經學會船堅炮利的老師打得如此慘敗，還首次割走了一個省，不但使人真正產生亡國之憂，也帶來「文化」上的巨大衝擊。

然而一個重要原因是以往很少被提及的，那就是「個人自由」觀念的引入，尤其是轉經日本引入的這種觀念，與歐美的「原版」個人自由思想又有微妙的、但卻是重要的不同。

如前所述，鴉片戰爭後幾十年間中國的先進者多是從儒家立場，尤其是崇周仇秦的古儒（即反法之儒）立場歡迎西學的。當時並沒有甚麼「西儒對立」，反倒是流行在法家「秦制」的壓迫下「引西救儒」的想法，而且引的還不是「西用」（船堅炮利之類）、「西末」（辦公司做生意之學），許多人直接就是稱道「西體」、「西本」（如「推舉之法」、「鄉紳房」、「民貴君輕」、「論政於議院」等「天下為公」的「國政」或「洋三代」之制）。

這當然不是說當時中國已經有了強大的「民主派」。事實上，專制者基於既得利益反民主，清朝帝王與法國路易十六（Louis XVI）和英國查理一世（Charles I）皆然，清朝權貴與西方權貴也大都皆然，這並不是「文化」問題。只讀詩書不出國門、完全不懂「夷情」的冬烘先生以至文盲草民「盲目排外」，其實是信息缺乏的問題，也不是「文化」問題。至於反侵略與「師夷之長」本不矛盾，更不是「文化」問題。如前所述，當時但凡知曉「夷情」的儒者大都「嘆羨西洋國政民風之美」^⑤，區別只在於少數人公然在朝堂上說，多數人只在私

下說，甚至有人朝上是揭批「嘆羨」者的「極頑固之舊學派」，私下卻「嘆羨」得更厲害^⑥；有人為做官從來不說真話，臨終的「遺摺」才表明心迹而已^⑦。這才是當時真正的「文化」現象。

這股潮流到庚子國變後，由於朝廷威信掃地，到新政時，講「民主」、罵「專制」，即便在「體制內」也不再敏感。當時絕大多數立憲派主張英國式憲政，雖非共和，已認民主。他們與革命派的分歧已不是民主不民主，而是排滿不排滿了。這也是辛亥之變能夠成功的重要原因。

西學（指自由主義）和儒學（指反法之儒）在反對「秦制」這點上是共同的。古儒本來不滿現實，認為「三代」乃至更早的「禪讓制」比「家天下」高尚，把民主、共和理解為「天下為公」並不困難。哪怕西學中的憲政民主其實不同於古儒的「三代封建」，至少西方中世紀的「封建」也的確比「秦制」更接近於「周制」，而近代西方離「封建」只二百年左右，中國廢「周制」卻已兩千多年了，說近代西方更多「三代遺意」也合乎邏輯。西方憲政與封建時代的《大憲章》（*Magna Carta*）也確有某種聯繫^⑧，儒者因喜歡「封建」、反感帝制而接受憲政、「嘆羨」西方並不奇怪。

但是，「個人自由」觀念引入後就不同了。古儒在權利觀念上主張小共同體本位，「為父絕君，不為君絕父」^⑨；法家則正相反，主張君權至上，大共同體本位，「君之直臣，父之暴子」；「父之孝子，君之背臣」^⑩。兩者對立是明顯的。董仲舒等人在皇權威懾下捏着鼻子做「法儒」，其實不大甘心，看到西方的「洋三代」，他們是很「嘆羨」的。但是個人自由意味着權利觀念上的個人本位，無論法家的大共同體本位還是儒家的小共同體本位對此都是格格不入的。借郭店楚簡《六德》篇的用語說，那就不是「為父絕君」抑或「為君絕父」的問題，似乎是為「我」可以既絕君也絕父了。反過來講，持「個人自由」觀念者對古儒也會產生扞格。

然而，如果這種「個人自由」觀念是英美近現代那種模式，也未必會把儒家當做主要對手，因為：第一，現代「個人自由」觀念既不接受父權至上更不接受君權至上，既不是小共同體本位也不是大共同體本位，所以持這種觀念的人們如果說對儒家持異議，卻不可能對法家更有好感。而且在「儒家法裏」的舊制下，真正扼殺個性和個人權利的是法家體制（法裏）而不是儒家話語（儒表），在邏輯上他們也應該把法家與「秦制」作為主要障礙。第二，自漢武帝以後儒家已經從一個思想流派，在相當程度上變成了一種文明識別的符號體系，就像歐洲的基督教。無論古羅馬還是中世紀的基督教會都不見得有「個人自由」的觀念，甚至這兩個時期的基督教各支教會都曾經以不寬容、搞異端審判和聖戰著稱。但自由主義和「個人自由」觀念必須消除不寬容等觀念或舉措，卻未必要取締基督教，事實上消除這些東西後個人自由完全可以在基督教文明中實現，並且和教會共存。同樣，在「罷黜百家獨尊儒術」的中國，自由主義要消除的是「罷黜百家」之「獨尊」，而不是「儒術」，消除這些弊病後個人自由也完全可以在儒家文明中實現，並且和儒學共存。

但是，十九至二十世紀之交引入中國並在新文化運動中影響大增的「個人自由」觀念，卻不是這種模式，而是很大程度上受到日本影響。值得注意的

是，甲午以迄庚子以後，一方面學習西方的必要性被愈來愈多的人認可，另一方面日本被認為是學習西方成功的典型，國人多以日本為學習西方的中介，加上文化與地理更近，留學成本更低。不僅民間這麼看，官方重臣如張之洞也說：「遊學之國，西洋不如東洋：一路近費省，可多遣；一去華近，易考察；一東文近於中文，易通曉；一西書甚繁，凡西學不切要者，東人已刪節而酌改之。中東情勢風俗相近，易仿行，事半功倍，無過於此。」^⑪於是留日大潮興起。庚子以前，中國留美幼童、留歐學生總共只有200人左右，而庚子以後，留日學生在1905年已達8,600餘人，歸國者也有2,000餘人^⑫。大批中國學子「北自天津南自上海，如潮湧來」，東渡扶桑「船船滿坐」^⑬，遠非此前之留學歐美可比，形成了當時世界史上規模最大的出國留學運動^⑭。

當時國人赴日不僅數量多，而且與國內政治文化變革聯繫緊密。中國在日政治僑民眾多，維新派在戊戌失敗後，革命派在辛亥勝利前，都以日本作為主要流亡地，自然也受到日本的影響，並把這種影響傳回國內。至於一直在國內發揮影響的立憲派幹將如楊度、汪榮寶等，也是留日回來的。

尤其在一戰期間歐洲兵燹連年，出國留學者幾乎都往日本。而這個時期恰恰是「個人自由」觀念大舉進入中國之時。如果說十九世紀的「西學東漸」主要靠華人赴西和西人來華、1920年代以後中國的激進思潮相當程度上來自留蘇留法學生，那麼十九至二十世紀之交的個人自由思潮，包括以這種思潮為標誌的新文化運動，更主要是留日學生帶來的。從初期倡導個人自由最力的章太炎及「章門弟子」魯迅、周作人、許壽裳^⑮，到後來成為共產黨締造者的「南陳北李」陳獨秀、李大釗，以及文化姿態更激進的那些人，如主張廢除漢字的錢玄同，直接點名批孔的易白沙、吳虞等，都是留日出生，且他們在新文化運動時期的個人自由思想之形成都與其留日經歷密切相關。

二 「日本式自由主義」：「個人獨立」如何接軌於「軍國主義」？

當時日本的個人自由思想雖也是受「西學」影響，但卻更受到明治維新時代日本獨特的問題意識所培育。與中國大不相同的是，日本明治時代的近代化不是一個走出「秦制」的過程，卻更像是一個走出「周制」的過程。明治以前的日本是一種諸藩林立、天皇虛位的「封建」狀態，某種程度上類似於中國的「周制」，而維新就是要「大政奉還」（諸侯向天皇交還權力）、「廢藩置縣」。如維新先驅吉田松陰所言：「天下為天皇一人之天下，而並非為幕府之天下」，力倡「一君億兆臣民」^⑯。而按木戶孝允的說法，明治變法「三百諸侯舉而其土地人民還納，不然一新之名義不知在何」^⑰。顯然，這位明治元勳心目中的「一新」就是實現了周秦之變式的大一統，而隻字不提憲政民主。

當時有這樣認識的大有人在。中日雙方都有不少人把日本的變革比之為「西化」版的「周秦之變」^⑱。更有意思的是，與中國周秦時期的「儒法鬥爭」類似，日本在明治時代「脫亞入歐」之前也經歷過一場「脫儒入法」的江戶時代「新

法家運動」¹⁹，荻生徂徠、太宰春台、海保青陵相繼尊荀崇韓、存孔滅孟，宣稱「儒者盡蠹物也」。「王道」是「悖理之道」，而「霸道」才是「合理之道」²⁰。而明治時期的「反儒一學西」雖然引進了一些憲政成份，卻主要是用它來消除「藩權」，而非消除皇權²¹。藩權消除後皇權反倒坐大，並經其後的發展，在軍部專權和北一輝的「皇道社會主義」推動下壓倒了憲政，短暫的「大正民主」成為小插曲，由明治到昭和的主流思潮使日本走上軍部鴟張、天皇獨斷，以舉國體制窮兵黷武造就「虎狼之師」的軍國主義之路。

需要指出的是：「軍國」和「軍國主義」這類詞在後來抗日時期的中國帶有嚴重貶義，但在清末民初傳入中國、尤其是在一戰和新文化運動期間，它們不僅沒有貶義，而且明顯是褒義詞。早在二十世紀初，嚴復就把傳統社會的現代化描述為「宗法社會」變成「軍國社會」的過程，在他看來，周秦之變就把這一過程完成了一半，現在要完成另一半²²。當時的革命派汪精衛、胡漢民、章太炎（有趣的是，這三人都是留日出身）等與他辯論，但辯論的主要是「排滿」革命並非出於「宗法」偏見，也無礙於乃至有助於追求「軍國主義」²³。換言之，在「軍國主義」值得追求這一點上，改良派和革命派並無異見。

而追求「軍國主義」就必須實行一種獨特的「個人解放」，即嚴復所謂「言軍國主義，期人人自立」²⁴。「人人自立」，應該說是自由主義的追求，但何以說是「獨特的」？那是因為當時風行的這種個人解放思想實際強調的是個人對於家庭、家族、鄉里、采邑等依附性親緣社會、熟人社會（或筆者定義的「小共同體」）的獨立，而非個人對民族、國家、「人民」以及自命為代表這些大共同體的「組織上」的獨立。甚至，把個人從家庭、家族、宗藩中解放出來，就是為了讓其能為「國家」或「組織上」的偉大事業所用，成為這些大共同體的工具，而不是讓其成為真正自主的、無論對大、小共同體均擁有充分權利的現代公民。關於這一點，在上述辯論中留日而主張「排滿」的章太炎等人似乎比留英的嚴復更明確。但是，1905至1907年間這場爭論的主要關鍵詞還是「軍國主義」而不是「人人自立」；只是到了新文化運動時期，「個人」就愈來愈成為關鍵詞了。

實際上，兩千多年前中國的周秦之變中，法家抨擊儒家時就倡導過這種「爹親娘親不如皇上親」的「偽個人主義」。大共同體本位的強化需要直接對個人進行控制，為此就不能容忍小共同體梗在其間，這就是韓非所謂的「欲為其國，必伐其聚，不伐其聚，彼將聚眾」²⁵。因此，在小共同體內提倡「各顧各」以瓦解其「聚」，就成了「秦制」的一大特色。法家提倡「性惡」，獎勵「告親」，禁止「容隱」，強制分家，「不得族居」，規定父子夫妻各有其財，鼓勵做「君之直臣，父之暴子」，而反對做「父之孝子，君之背臣」；甚至造成一種六親不認的世風：「借父耜鉏，慮有德色；母取箕箒，立而諍語。抱哺其子，與公併踞；婦姑不相說，則反脣而相稽。其慈子耆利，不同禽獸者亡幾耳。」²⁶而日本在明治前的「脫儒入法」也具有類似的特點。

到了明治維新時，這種「日本式自由主義」達到高潮。啟蒙思想家福澤諭吉就是個典型，他倡導「自由」不遺餘力，早在其第一本重要著作，即幕末時期發表的《西洋事情》中，關於「自由」的論述就俯拾皆是。僅該書外編卷一的

「人生通義及職分」一節，不到千字即有九處論及「自由」：諸如「心身自由」、「生命存在的意義就在於求自由」、「世上無論任何國家任何人種，人人皆求其身自由，此天道之法則，每個人是他自己的人，猶如天下是天下人之天下」、「天賦與人自主自由之通義，不可出賣，也買不來」^⑳等等。他以「自由」程度為「世間之文明開化」程度之標準，指出有人以為上古「蠻野之世」人們逐水草而居，出處進退無人管轄，是以「蠻野之世」為最大自由，其實不然。那時是無法治的叢林時代，到處暴虐自恣，充滿犯罪、饑荒，哪裏有真的自由？而過去日本所學習的中國也只不過是「半開化」，比「蠻野之世」略好而已。只有在「文明開化」時代（如當時的西洋），法律面前人人平等，真自由始可見矣^㉑。

而個人「獨立」在福澤諭吉那裏幾乎是「自由」的同義詞。他自稱「大觀院獨立自尊居士」，言「獨立」之頻頻一如「自由」。但一個有趣的現象是：以福澤為代表的日本式啟蒙思想家，一方面鼓吹子女獨立於父母、家臣獨立於藩主、個人獨立於群體，「一身獨立，一家獨立，天下國家亦獨立」，「獨立即自己支配自己的身體，無依賴他人之心」，「『獨立自尊』的根本意義恰恰在於主張個人的自主性」^㉒；另一方面，他們卻又宣傳無條件忠於天皇。以福澤為例，幕末時他聲稱主張「英國式」的帝制，還有點虛君之意，明治時他則連續發表〈帝室論〉、〈尊王論〉與〈帝室財產〉諸作，愈來愈傾向於支持「日本獨有的」皇權，主張天皇統帥軍隊、擁有土地和既尊且強的權威^㉓。「世論憐憫多苦辛，生民誰是不王臣。魴魚鱗尾政壇事，吾仰帝家萬歲春。」這首以「嗚呼忠臣福澤之筆」落款的詩令人不敢相信是那個張口「自由」、閉口「獨立」的啟蒙者所作^㉔。他並且為此抨擊儒家妨礙「忠君」。繼明治前夜吉田松陰抨擊孔子周遊列國是為「不忠」之後，福澤更提出反「儒權」而揚皇權。他宣稱：中國文人「深受儒權主義的教養，腦中充滿驕矜自誇的虛文」，頭腦比較複雜，難於唯君主之命是從。而「日本的『武家』大都無知，不懂學問」，「只以武士道精神而重報國之大義，一聽說是國家的利益，他們就會義無反顧地去做，猶如水之趨下一般自然」^㉕。

於是福澤諭吉的「自由」與「個人獨立」，其具體含義就變成獨立於藩主，而效忠於國家；獨立於本家族，而效忠於天皇；總之是獨立於小共同體，而依附於大共同體。後之流風所及，連所謂婚姻自主、個性解放等等，也都是叫人從「父母的人」變成「天皇的人」，而非真正成為獨立的人。甚至養兒不盡孝而去當「神風隊」，養女不事夫而去做「慰安婦」。女子可以不從父母，不守婦道，私奔苟合不以為意——明治以後日本的「性解放」，是很多留日中國人所津津樂道的：「日本女性愛笑，而中國女性愛哭，似已舉世皆知」^㉖，「日本婦女在社交方面」據說很不「守舊」，遠比「當時舊禮教束縛下的中國婦女」開放^㉗。很多中國留學生「對日本女性這種開放、積極的態度感到吃驚」^㉘。但事情的另一面卻是：「不受禮教束縛」的日本女性似乎更適合成為「軍國」的工具，國家或天皇一旦召喚，她們就應該「報國奉仕」去供人蹂躪^㉙——日本式的「個人自由」就這樣與「軍國主義」成為二位一體的怪胎。福澤當然沒有直接鼓吹過這種要婦女「為國」獻身的邪惡制度，但這種「日本特色啟蒙」的邏輯如果貫徹到底，不就是這種結果嗎？

而隨着軍國主義在福澤諭吉身後的繼續發展，強大起來的日本從學習西方變成了對抗西方，福澤時代的「脫亞入歐」也變成了皇道派敵視歐美的「大東亞主義」。但是，「脫儒入法」式的「日本傳統批判」卻在軍國主義狂潮中繼續發展。一些狂人在敵視西方的同時也不滿意日本過去沾染上的「儒家劣根性」，他們除了崇奉被認為日本國粹的神道外，仍然佩服中國的法家，以為後者的「大陸精神」可以治療日本的「島國病」。

明治後日本之走向軍國主義，幾乎是「脫儒入法」的邏輯延伸。這從日本最極端的軍國主義學者、戰前皇國史觀代表佐藤清勝的言論中可見一斑。佐藤於侵華戰爭期間、太平洋戰爭前夕的1939年出版兩卷本大部頭的《大日本政治思想史》，書中極力貶低儒學對日本的影響，他認為儒家在日本的影響只是從大化改新到桓武天皇這一時期（奈良時期，相當於中國唐朝）與日本原有的「神治」與「禱治」混合運行，形成所謂「神德兩治」與「德禱兩治」，而桓武以後就衰亡了。到江戶時代出現以法家來改造儒家的所謂「武德兩治時代」，其進一步的發展便形成了明治的「法治時代」，照他的說法，這時出現的明治維新更是以法代儒，猶如近代版的「周秦之變」^⑳。

不同於明治時期日本的「歐風美雨」，這時隨着「大和魂」、「武士道」的膨脹，以佐藤清勝為代表的軍國主義意識形態顯然已是敵視西方（主要是敵視所謂「資本主義的」自由民主）、蔑視中國（尤其蔑視儒家），但耐人尋味的是他仍崇尚韓非式的所謂「法治」，其「貶儒反西而揚法」的色彩十分明顯。尤為有趣的是，他還熱衷於批判日本人的「劣根性」。當時就有中國學者指出^㉑：

〔佐藤〕為敵國「弄筆」軍人中之自厭色彩最濃者。……又高唱日本人應擺脫島國性，求為「大陸人」以開創新歷史之說。彼之《滿蒙問題與大陸政策》一書，罵政府、罵國民，怨天恨地，以日本甘於島國性之桎梏為不當，甚至詬東京為「籠城」，迹其跳踉叫囂之目的，無非以整個吞噬中國為制就日本人為「大陸人」之基礎而已。彼有一幻想，即使日本國都向大陸遷移，其計劃之第一步遷東京政府於朝鮮，第二步遷於「滿洲」，第三步遷何處，彼未言，以意測之，殆北京、南京乎？佐藤因素持遷都大陸論，戰前對其本國之諸多建設皆表不滿，甚至架鐵路、裝電線、浚河川，彼皆以「不必要」一詞而否定之，其自厭程度之深，可想見矣！

佐藤可算是「脫儒入法但不入歐」的代表、既反西方也反儒的「國民性批判」之典型了。

三 新文化運動中的「個性解放」與「社會主義」

儘管各有特色，但就本質而言，中國的現代化目標與日本乃至其他國家本無不同，然而為達到這一目標所要走的路，則因兩國「前近代」社會結構的大異其趣而本應有所不同，「走出秦制」的中國如果在這方面仿效「走出周制」

的日本，會導致嚴重的「問題錯位」，而這確實可以在新文化運動中明顯地看出。

如前所述，以留日出身的學者為主力發動的新文化運動大力倡導個性解放和個人自由，這一訴求在思想層面主要以反儒家、反宗法「禮教」，而不是反法家為特色，在社會層面則主要以反家庭、家族和家長制，而不是反「秦制」、反極權為特色。而且，這樣的「自由」訴求不僅在新文化運動後期、甚至在其後的左翼文化運動中仍然高漲。1920年，已經在籌建共產黨的陳獨秀仍然為「個人主義」辯護，他宣稱：「我以為戕賊中國人公共心的不是個人主義，中國人底個人權利和社會公益，都做了家庭底犧牲品。」^⑳但在1921年，他卻又大罵起「個人主義」來：「中國人民簡直是一盤散沙，一堆蠢物，人人懷着狹隘的個人主義，完全沒有公共心，壞的更是貪賄賣國，盜公肥私。」^㉑金觀濤等對此評論說：一年之內陳對「個人主義」的看法「來了個一百八十度大轉彎」^㉒。但筆者認為這個「大轉彎」其實未必存在：針對家庭、家族等小共同體的「個人主義」直到後來的左翼文化乃至共產革命文化中仍然受到「辯護」，甚至還更加被宏揚；而針對大共同體的「個人主義」，早在嚴復和章太炎等人論戰時就不被看好了。

有學者曾指出：正是在清末民初「這場個性解放運動中，章門弟子〔魯迅、周作人等〕異軍突起，正式登上了近代中國的思想舞台」，「在中國近代思想家中，最徹底強調個性解放的是章太炎」^㉓。1907年，章太炎提出「個體為真，團體為幻」^㉔，進而聲稱「人本獨生，非為他生」，堅決反對「張大社會以抑制個人」^㉕。章太炎的這種「個人主義」萌芽於他早年對宋儒的不滿，但留日期間受到江戶晚期荻生徂徠等「新法家」和明治思想影響更大。他初時出身漢學（古文經學），頗譏宋儒之義理；出道後兩度赴日，淹留十年，頗染明治之風，於是進而由漢學而徂徠學，「歸宿則在孫卿〔荀卿〕、韓非」^㉖；又講了許多「反孔揚秦」的話，文革中因此被盛誇為大法家。他本與許多漢學一派的學者一樣，重訓詁不重「大義」，「賦性近保守」，接受西學相對較晚，但「一經頓悟，則勇猛精進，有非常人所可幾及者」^㉗，因而很快成為以激進革命立場與改良派論戰的好手。

不過，章太炎的激進與其說在於自由民主，不如說更多地在於其強烈反滿的「漢民族主義—國家主義」。因此，他對黃宗羲激烈反君權的古儒民本言論遠不如對其他晚明遺民的興漢反滿言論感興趣，自謂：「康氏之門又多持《明夷待訪錄》，余常持船山《黃書》相角，以為不去滿洲，則改政變法為虛語，宗旨漸分。」^㉘在這裏他通過人為製造黃（宗羲）王（夫之）「相角」^㉙，明顯地把民本—民主訴求與民族主義訴求區分開來。他曾明確說：「吾所謂革命者，非革命也，曰光復也，光復中國之種族也，光復中國之州郡也，光復中國之政權也。」^㉚

在「歐風美雨」的明治日本，章太炎無疑也接受了許多經日本轉手的「西學」中的自由個性之教，他著有〈說我〉、〈明獨〉等文，鼓吹個性解放和個人意識的覺醒，在這方面也算是啟蒙大家，而且相當激進。但有趣的是，他在「群（共同體）獨（個人）」關係中一面極力宏揚「大獨」（激進個人主義），另一面卻

又力挺「大群」（國家至上、軍國主義），只用個性解放來擯斥「小群」（在他看來宗族、鄉里乃至黨派等皆屬之）。在這方面，中日兩國的「法家」傳統都給他以強烈影響。徂徠學、明治維新與中國的「脫儒入法」之一脈相承，可以從章太炎此語證之：「孔教是斷不可用的」，「程、朱、陸、王的哲學，卻也無甚關係」，「日本今日維新，那物茂卿〔荻生徂徠〕、太宰純〔太宰春台〕輩，還是稱頌弗衰，何況我們莊周、荀卿的思想，豈可置之腦後？」^⑤於是，在遠學徂徠、近學荀韓，加上自己的心得之後，章太炎得出結論：「大獨必群，群必以獨成。……由是言之，小群，大群之賊也；大獨，大群之母也。」^⑥激進個人主義就這樣轉化成了激進的國家主義。

無怪乎王元化曾經以章太炎及魯迅等章門弟子為例，解釋「五四運動為甚麼反儒不反法？」他說：章太炎著的〈秦獻記〉、〈秦政記〉等，對秦始皇取肯定態度。為了「克服所謂『一盤散沙』現象」，他把「大獨」與「大群」拉到了一起，共同對付「小群」。他反對親緣宗族的所謂「小群」，這不僅是章太炎一個人的思想，康有為破九界倡大同說，譚嗣同申言「無對待」等等，莫不如此。所以這是時代思潮，其產生有具體歷史背景。五四時期為甚麼主張非孝而反對家庭？主張非孝的胡適、魯迅在行為中卻信守孝道。中國舊式家庭也未必像五四時代所講的那麼黑暗。只有梁漱溟對中國的家庭比較肯定，這幾乎是唯一的例外。用上引的章太炎的說法，這個問題似乎不難解決。這就是他說的：「大獨必須大群，無大群即無大獨。」這是直接把大共同體和「個人主義」相聯繫了。在章太炎看來，要實現「大群」，首先必破除小群自治；而所謂「大獨」，即是從小團體、小宗派中解放出來，破除親緣宗法的羈絆（當時所說的封建，並非指西方的「封建」概念，乃是指中國的宗法制度、宗法社會）。這恐怕是五四時期把非孝和反對家庭作為反封建的一個主要原因^⑦。可見，「個人主義」只針對小共同體，不針對大共同體；只針對儒家，不針對法家，這並不始自陳獨秀，也不始自新文化運動，早在二十世紀初就由章太炎等人倡導了。

而另一方面，只用大共同體來壓制「個人」，不用小共同體來壓制「個人」，乃至繼續支持針對家庭、家族的「個人主義」，也沒有終結於陳獨秀，更沒有終結於新文化運動。直到後來的左翼文化中，宏揚個性解放，支持「娜拉出走」，仍然是熱門的主題。尤其是在城市裏和知識份子中，很多人就是從追求個性解放和個人幸福、擺脫包辦婚姻和「舊式」家庭家族、反抗族權父權夫權家長權、抗婚逃婚離家出走，而走向了「革命隊伍」的。

不但如此，這股風氣還從城市和知識群體那裏颳向了農村和農民，並與中國傳統中本來已有的非禮縱欲現象結合起來。1927年，毛澤東在〈湖南農民運動考察報告〉中曾以稱讚的筆調描寫「貧農」在性關係方面的「革命」傾向。他指出：農民平素在「性方面也比較的有自由，農村中三角關係及多角關係，在貧民階級幾乎是普遍的」^⑧。過去人們讀到1949年後的版本中革命農民「小姐少奶奶的牙牀上也可以踏上去滾一滾」這段話時，感到的只是一股「痞」氣，看到未刪節的原版才知道原來這裏居然還有「性解放」的新潮！1930年代中共發動土地革命時，這種「貧農的性自由」更大為發揚，如毛澤東所欣賞的：當時蘇區許多地方建立蘇維埃政權後立即立法「申明禁止捉姦」，以致村子裏的

青年男女「在山上公然成群地『自由』起來」，「上述事情之外，有老婆又新找一愛人的差不多每個鄉村都有」⁵⁹。

四 反思清末法律論爭(上)：反掉了「家族主義」的 是一種甚麼「國家主義」？

顯然，辛亥乃至戊戌之前中國已經經歷了一波啟蒙。戊戌、辛亥以後，以新文化運動為代表的啟蒙是第二波。但是以往人們談啟蒙多略過第一波而只講新文化運動，其原因恐怕不僅是後者的影響更大，更在於兩者的模式大有區別。這區別主要不在於近年來人們常講的「激進」與「保守」——實際上，不僅譚嗣同言論批判的激烈程度絕不下於新文化運動中人（包括作為五四激進派典型的陳獨秀及魯迅），而且就行動之暴力抑或和平角度論，五四的「火燒趙家樓」也未見得甚於戊戌時的圍園兵變、暴力「勤王」圖謀。但是，戊戌前的啟蒙針對「法裏」，辛亥後的啟蒙針對「儒表」：戊戌前的啟蒙者抨擊「秦制」，嚮往「洋三代」，類似西方中世紀晚期要求回到希臘羅馬去（實際是開創近代化）的「古典復興」⁶⁰；而新文化運動則宏揚個性，抨擊儒家禮教，追求一種似乎中國過去從來沒有過的東西。

儘管就歷史進程的實質而言，「現代化」無論在中在西確實包含許多前所未有之事，但由於古今中外基本人性其實大致相同，現代化的文化形式其實是完全可以用過去已有的象徵來衝擊現有弊病這種「托古改制」的方式實現的。而且由於成功的變革必須在相當程度上考慮歷史形成的「路徑依賴」，與人們已知的符號系統盡可能兼容，一般都不會採取「一切推倒重來」的方式。例如在西方，不要說「古典復興」，即便後來的啟蒙運動乃至法國大革命，也有濃厚的「復古」色彩，所謂「革命者都應該成為羅馬人」（聖茹斯特[Louis Antoine de Saint Just]語）的著名口號就是一例。因此，過去人們囿於五四以後「西儒對立」的成見，簡單地把「追新」與「復古」對立，以是否反儒來界定是否啟蒙，實在是一種誤判。

而戊戌以後、辛亥以前是這兩波啟蒙之間的過渡，此時期的一件大事，即清末新政法律改革中的「禮法之爭」，就很能體現這一過渡的特點。1907至1910年，在新政大潮中圍繞《大清刑律草案》的修訂，引起一場大論戰。辯論中的對手是以沈家本、楊度為代表的支持新律者和以張之洞、勞乃宣為代表的反對者，尤其以楊度和勞乃宣為雙方的主辯。前者被看成「折衷各國大同之良規，兼採近世最新之學說」的「法理派」，後者則是墨守「歷世相沿之禮教民情」的「禮教派」。通常認為前者進步而後者保守。但正如梁治平所言，今人多注意到「兩派固均主張革新舊制，援用西法」⁶¹。當時「法理派」方面主要的理論家楊度和汪榮寶都是留日出身，沈家本雖未留日，但他請日本法學家岡田朝太郎、松岡義正等四人為顧問，其中岡田不僅在修律過程中起重要作用，使新律具有明顯的明治風格，而且在辯論中「亦助沈氏辭而辟之」⁶²，因此說「法理派」基本體現「日本式自由主義」是不會錯的。

這場辯論初期似乎只是就某些條文進行具體商榷，但不久楊度就上綱上線，在1910年12月的資政院辯論上大談「國家主義」要打倒「家族主義」，幾天後他又在《帝國日報》發表宏文〈論國家主義與家族主義之區別〉，對「禮教」進行了「體制內」罕見的激烈抨擊。他在講話與文章中，直接將「中國之壞」歸咎於「慈父孝子、賢兄悌弟之太多，而忠臣之太少」，不僅國人因為顧家孝親就不願為國家而打仗，甚至貪官污吏也是因為顧家孝親而走上腐敗之路。可見中國的積弊就在於「家族主義發達，國家主義不發達」。在他看來，如今的變革「以國家主義為宗旨，則必要使全國的孝子慈父、賢兄悌弟都變為忠臣」⁶⁸。他還追根溯源說：中國自古以來「天子治官，官治家長，家長治家人，以此求家庭之統一，即以謀社會之安寧」。這種「家族主義」就是中國禮教之真精神。反之，家長只對未成年子女行使監護、管教之權，成年後則變家人為國民，不許家長代行管制，「必使國民直接於國家而不間接於國家，此國家主義之國也」。當今之世，優勝劣汰，「國家主義勝，而家族主義敗」，這是社會進化規律使然。中國要成為富強、先進的國家，就必須消除觀念和制度上的家族主義殘餘，進至國家主義階段。「故此問題者，非區區一刑律之問題，更非區區刑律中一、二條文字句之問題，乃中國積弱之根本原因，而此後存亡所關之大問題也。」⁶⁹

對於楊度這種極端「反家族」的批判，「禮教派」代表勞乃宣反駁說：中國人的確有「但知有家、不知有國」的弊病，但造成人民漠視國家的原因，首先是專制國家的漠視民權、奴役人民；不是楊度所罵的「家族主義」，而是秦以來的專制政治使人民與國家隔膜。他指出：「從三代以上」到「春秋之世」，家族最為盛行，但「列國之民無不知愛其國者」。然而，後來「秦併天下，焚詩書以愚其民，銷鋒鏑以弱其民，一國政權悉操諸官吏之手，而人民不得預聞」，他們怎麼能真心愛國？相反，西方各國廢除了專制，「〔實行〕立憲政體，人人得預聞國事，是以人人與國家休戚相關，而愛國之心自有不能已者」。而且憲政國家關心百姓家計，更不會挑唆人民六親不認，故「歐美之民何嘗不愛其家哉」，他們既愛家，當然也愛國。因為他們知道自己是國家的主人，「深明家國一體之理，知非保國無以保家」。而楊度「今乃謂民之不愛國由於專愛家，必先禁其愛家，乃能令其愛國，亦不揣其本之論矣」⁷⁰。

至於楊度說貪官污吏皆出於「孝子慈父」，就更令「禮教派」反感。勞乃宣指出中國的家族主義絕不是單言孝、悌，「事君不忠非孝也，戰陣無勇非孝也」，這是廣義的家族主義。他說：「廣義之家族主義，謂之國家主義可也，謂之國家的家族主義可也。今欲提倡國家主義，正宜利用舊有之廣義家族主義以為之宿根。」⁷¹這些所謂「禮教派」其實也承認，當今「天下事變亟矣」，「創聞創見之事月異而歲不同，……猶拘拘於成法以治之，鮮不敗矣。則法之不得不變者，勢也。」⁷²但他們留戀小共同體溫情脈脈的古風，主張先改國家政治，變專制而為憲政，擺脫「秦制」的大共同體本位桎梏。梁治平評論說⁷³：

值得注意的是，禮教派為家族主義所作的辯護，其意絕非要抵制所謂國家主義，相反，他們試圖……證明廣義家族主義實乃國家主義之「宿

根」，主張將家族主義修明擴充，漸進於國家主義等等，不過說明了，他們可說是沒有批判地接受了法理派所力倡和推動的國家主義。就此而言，我們可以說，法理派有其對手，國家主義卻沒有反對者。

筆者認為這話並不完全準確，這時勞乃宣等人當然也主張愛國，但他明言所愛的是憲政之國，而非「秦制」之國。按勞的說法，他維護的「國家主義」實質上是「國民主義」。而且「三代以上之法，正家族主義國民主義並重者也」^④。這似乎又是「三代」曾經固有、古儒力圖維護、不幸為法家「秦制」所毀，而今卻復興於泰西的那一套。這樣的主張，其實是對徐繼畲、郭嵩燾直到譚嗣同一路的「反法之儒」學習西方的發展。

值得注意的是，這場爭論中勞乃宣偶爾也提及「國家主義」，但絕大多數場合他講的都是「國民主義」。楊度則相反，其眼裏基本上只有「國家」而沒有「國民」，他的「國家主義」同義詞是「軍國主義」。

「禮教派」中當然不是沒有一味護「禮」而不談憲政的冬烘先生，但參與爭論者絕大多數都如勞乃宣那樣，在國家層面持明確的反專制、謀立憲觀點，並認為楊度把抨擊的火力集中於家庭有為專制開脫之嫌。如對歐洲家族史有研究的林芝屏就指出，愛家就不能愛國之說不僅違背古聖，在西學中也講不通，「而我國民所以乏國家思想，其故在政治而不在族制。專制政治之下，其人民必無公共心、無國家觀念，此其理稍治政治學者類能言之。論者乃以之歸咎於族制，……其果遂足以救亡乎？」^⑤

反觀楊度，他只反「家族」不反「秦制」^⑥，不但對專制制度毫無批判，還居然說：「以君主立憲國論之，則國君如家長，而全國之民人人皆為其家人，而直接管理之。必不許間接之家長以代行其立法司法之權也。」^⑦這顯然是十足的謬論。就其本源論，憲政的基本要義就是限制乃至取消君權，但卻未必取消家長權乃至領主權。古羅馬的共和制就是只認男性家長為公民，有全權參加選舉而為共和；家屬則置於家長權之下，並非「自權人」。反倒是羅馬帝國晚期及拜占庭時期家長權崩潰，皇權直接及於家人，然而那早已是專制，而沒有甚麼共和了。中古英國作為憲政源頭的《大憲章》更是限制君權，卻認可貴族領主權的。

當然，現代憲政應該是個人本位的自由民主憲政，不會像古代那樣認可那些小共同體權力，但更不會認可絕對君權，何談視「國君如家長，而全國之民人人皆為其家人，而直接管理之」？進而論之，楊度說天下大勢是優勝劣汰，「國家主義勝，而家族主義敗」，如果他講的國家主義就是那個樣子，顯然也是不合理的。當時的列強除了日本有點例外，其他不是共和制就是虛君憲政，哪個是「國君如家長，臣民皆家人」的絕對專制？再後三十年有了希特勒、斯大林，楊度所言倒像一語成讖了。

最後，關於刑律爭論的結局，過去曾經長期流行一種同情楊度的說法，即「舊派（勞乃宣等）阻撓《大清新刑律》之議決」。這個說法出自楊度一派的幹將章宗祥在民國初年的回憶文字。但是，近年的研究卻依據《資政院會議速記

錄》和《汪榮寶日記》等更原始的資料戳穿了謊言：事實是在資政院議決中，當楊度一派投票敗北後故意拖延議決，通過特殊手腕省略應有程序，並借助支持「新派」的軍機大臣權勢和皇權欽定扭轉了敗局，將「舊派」投票獲勝的條文從法典正文中排除。儘管研究者仍認為「新派」的反家族主張較為「進步」，但「資政院的覆議權被跳過，清季的憲法秩序受到破壞」，這是「有悖程序正義」的^⑧。而法治的本質是甚麼？不就是程序正義嗎？結合筆者的上述分析，這種「不擇手段的進步」究竟是不是進步，就更可疑了。顯然，楊度所謂的「憲政」並非當時民間立憲派期望的英國式虛君憲政，而是日本式的「實君憲政」，甚至是秦始皇式的絕對君權。所謂立憲云云，楊度倒也不是不想倡行，但那只是用來反「封建」，而不是反專制的。

楊度反「禮教」，說禮教「以家族為本位，而個人之人權無有也」，所以他「破此家族制度」，「採個人為單位，以為權利、義務的主體」^⑨。他頻頻講「個人」，以「個人主義」與他要宏揚的「國家主義」相表裏，但實際上他把個人從「家族」中解放出來不是使之成為憲政國家的自由公民，只是使之成為皇上的「忠臣」；讓他們脫離雖不自由、一般還是溫情脈脈的親緣小共同體，只是為了那個「天高皇帝遠，民少相公多，一日三遍打，不反待如何」的大共同體。在「國君如家長，而全國之民人人皆為其家人，而直接管理之」的狀態下，能有自主的個人嗎？「秦制」的殘暴無道不都與此相關嗎？

楊度關於消除「孝子」以造就「忠臣」之說，與韓非推廣「君之直臣，父之暴子」有何不同？楊度關於百姓只知有家不知有國、只知盡孝不知盡忠的說法，更與韓非對所謂「魯人從君戰，三戰三北，仲尼以為孝」^⑩的抱怨如出一轍。其實，「秦制」就是針對這一套的。楊度說中國的傳統是「天子治官，官治家長，家長治家人」，其實「周制」可能是這樣，「百代都行秦政制」以後就不是了。暴秦推行「分異令」，漢武實行「強宗大姓不得族居」，北魏「廢宗主立三長」，直到清乾隆年間在廣東、江西等家族盛行地區搞「毀祠追譜」，歷代徵收口算、丁庸、力差、丁銀，朝廷管制到每一個人，「任是深山更深處，也應無計避徵徭」。實際上，在秦以後的現實中，建基於親情和責任、作為人倫之常的父母地位固然沒有被冷酷的「秦制」所摧毀，無論中西，在前近代小共同體內的不平等也都是存在的，但在皇權獨尊的「秦制」下，制度化的父權其實非常有限，「父要子亡不得不亡」只是極度誇張之說，現實中不僅不近情理也罕見其例，而且絕不合法。但是「君要臣死不得不死」則非但完全合法，而且經常發生。

尤其在法家政治典型期，恃上寵而悖倫、事權貴而忽親，「時不知德，惟爵是聞。故閭閻以公乘侮其鄉人，郎中以上爵傲其父兄」皆見怪不怪^⑪。所謂「家長治家人」而朝廷不能問，豈是「秦制」的常態^⑫？勞乃宣說「秦制」使百姓不愛國，就是指人民對暴政的不滿，不是說專制國家無管制。明末大儒黃宗羲就以「敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂」^⑬來譴責君主專制，難道楊度覺得「天下子女」離散得還不夠，皇上對他們的「直接管理」還要強化？

五 反思清末法律論爭(下):「禮法之爭」還是「儒法之爭」?

楊度和勞乃宣都是希望維持清廷存在的官方立憲派，但正如革命派中的宋教仁與章太炎並非一類一樣，他們兩人也大有區別。在清末大變局中，人們往往注意君憲還是共和、改良還是革命、漸進還是激進、西化還是國粹、新文化還是舊文化的區別，卻很少注意到在上述區別的每一方中都還有在中國歷史上更為悠久的「儒法之別」。勞乃宣譴責「秦制」的極權，而希望維護儒家珍愛的小共同體的溫情脈脈；楊度則相反，他像韓非一樣主張「爹親娘親不如皇上親」，希望人人做「君之直臣，父之暴子」，為了無上的皇權可以殺爹殺娘。從今天的角度看，當然兩派都有歷史局限，勞乃宣對禮教的維護過於死板，而且儘管他譴責「秦制」、鼓吹「國民主義」，但「儒表法裏」的痕迹仍在，這使他對楊度關於貪官污吏源於「孝子慈父」的謬論反駁很不到位。今天顯而易見的是，貪官污吏太多是因為權力無制約、法治無保障、輿論無監督，而不是因為「家族主義」不夠「廣義」，不是因為他們不懂「事君不忠非孝也」。但總的看來，更接近當時中國變革之切要的，與其說是楊度，不如說是勞乃宣。

過去人們從「法理派」與「禮教派」兩個名詞出發，通常都認為楊度的主張要比勞乃宣「進步」，近年來隨着「國學熱」升溫，對兩邊都有所褒貶似成主流，但哪怕是更偏向褒揚勞乃宣者，也是從「西儒之別」的儒家立場出發的。然而我們從更廣闊的文化—社會背景看，勞乃宣以歐美之民也愛家來為家族辯護，以西方公民之愛國來抨擊「秦制」，分明是與徐繼畲、譚嗣同類似的「反法之儒」，怎能說他反西？因此這場爭論很難說是「西儒之爭」，其實也不是「法理」與「禮教」之爭。從表面上看，當時雙方爭論的只是刑律條文，而且關於罪刑法定、刑民諸法分離、禁止刑訊、廢除酷刑等大多數具有近代革新意義的律文也無爭議，引起爭議的就是關於家內倫序的幾條（最後就是「無夫姦」和「子孫對尊長之正當防衛」兩條）。更重要的是，這場爭論也並未涉及到對於近代法治而言更為重要的三權分立和司法獨立問題。而脫離上述二者，僅僅在刑律上排除家長權是否就會更接近現代法治，恐怕大成疑問。在世界歷史上，更加排斥家長權而獨尊皇權的拜占庭帝國被視為「東方專制」，而承認家長權的羅馬共和國卻更像是現代西方法治的傳統之源。因此在當時的背景之下，楊度和勞乃宣之爭更像是「儒法之爭」，而非「禮法之爭」。

楊度從不諱言自己揚法抑儒。他早年在日本曾作《湖南少年歌》，自述出身軍門，不喜孔孟：「我家數世皆武夫，只知霸道不知儒。家人仗劍東西去，或死或生無一居」，又說「歸來師事王先生，學劍學書相雜半」^④。現在我們知道楊度自青年時代就「習帝王之術」，是晚清「帝王術」大師「王先生」王闓運的得意門生。所謂「帝王術」就是造就並維護皇權的法家權術，特點是蔑視道德與理性，迷信專制皇權，卻不專忠某個帝王，而是如衛鞅之事嬴、韓非之入秦，奇貨可居，待價而沽，專擇「野蠻」之主而事。王闓運曾勸曾國藩篡清稱帝，楊度反對共和卻不忠於清室，後來慫恿袁世凱稱帝則是人所共知。據說以後他還曾希望蔣介石稱帝；晚年他居然入了共產黨，大概也是在其中發現了「英主」吧^⑤。

楊度留日以後視野開闊，倒也不拘泥於「國學」及「東洋之學」，但無論中外東西，他喜歡的都既非「民主與科學」，亦非道德與哲理，而只是權謀與武力：「畢〔俾斯麥〕相、拿〔破崙〕翁盡野蠻，腐儒誤解文明字。歐洲古國斯巴達，強者充兵弱者殺。雅典文柔不足稱，希臘諸邦誰與敵？區區小國普魯士，倏忽成為德意志。兒童女子盡知兵，一戰巴黎遂稱帝」^⑥。他把中國法家「當今爭於氣力」^⑦的「霸術」理論與西學中的「社會達爾文主義」融為一體，形成了他的價值觀：「〔國家主義——經濟的軍國主義〕自達爾文、黑胥黎等以生物學為根據，創為優勝劣敗、適者生存之說，其影響延及於世間一切之社會，一切之事業。舉人世間所有事，無能逃出其公例之外者。」^⑧他在辯論中的這種看法也在《湖南少年歌》中早有表達：「於今世界無公理，口說愛人心利己。天演開成大競爭，強權壓倒諸洋水。公法何如一門炮，工商盡是圖中匕。外交斷在軍人口，內政修成武裝體。」^⑨

值得注意的是，楊度此詩作於1903年，此前此後的二十年間，即從譚嗣同大談所謂「西國仁義」、中經庚子後士人普遍感到太后拳民愚昧賈禍而西學更盛，直到一戰後期國人希望威爾遜主義（國際道義至上）實現，總之在巴黎和會使國人失望之前，是國人無論學西學儒都對現代「公理」期望最殷的時期，楊度卻於此時斷然宣稱「於今世界無公理」。僅就國際關係而言，確實可以說他有先見之明。但進而從國際關係蔓延到不分古今中外「世間一切之社會，一切之事業，舉人世間所有事」都「無公理」，國內政治經濟都只靠強權，「工商盡是圖中匕」，「內政修成武裝體」，就未免過份。再發展為總體上蔑視文明，崇拜野蠻：近代西洋思想文化科學群星燦爛，就是俾斯麥也實行過福利制度，拿破崙也曾頒布《民法典》，這些他皆不入法眼。他看上的只有「畢相、拿翁盡野蠻」，還反說「腐儒誤解文明字」。至於古代，則「雅典文柔不足稱」，只有斯巴達的「強者充兵弱者殺」值得羨慕，這就不免令人毛骨悚然了。以這樣的價值觀反對「禮教」，這是「西學」在反對「國粹」？「法治」在反對「德治」？現代法學在反對傳統儒學？抑或根本就是以「霸道」反對「王道」、法家反對儒家、「野蠻」反對「文明」，乃至以強盜邏輯反對一切道德觀念？

當然，楊度受到的外國影響無疑主要還是來自日本，他反對家族、強調個人直接服從國家，這無疑也是來自「日本式自由主義」，即他所謂「中國所以自立之道」^⑩——他認為中、日「自立之道」是一樣的。以留日的楊度為主要辯手、岡田朝太郎等日人為主要修律顧問的「法理派」與「禮教派」的論戰，常常被人拿來與1888至1892年間日本的「法典論爭」相提並論。清末「禮法之爭」被視為十多年前日本這場論戰的中國翻版。論者在列舉兩場論戰的諸多相同點時，也提到兩者的一些不同：諸如中國的論爭只在官員中以現場辯論和訴諸報端的方式進行，日本的爭論則是身為教授的兩派法學家以學術論文方式進行；中國的爭論似乎是西學和儒學的衝突，而日本的兩派則是學宗法國的大陸法系學者與學宗英國的普通法系學者的辯論等等^⑪。但在筆者看來，最耐人尋味的區別是：在日本的爭論中，「個人主義」的一派被認為既與「家族主義」也與「國家主義」相對立，他們的對立派則是同時捍衛「家族主義」與「國家

主義」的。而中國的楊度，卻把家內六親不認的「個人主義」當成「國家主義」的工具，只抨擊「家族主義」。

顯然，日本那場爭論是在明治維新已經完成「反封建」的情況下，由明治「帝國自由」向「大正民主」發展過程中的產物，那時的「個人主義」屬於趨向「大正民主」的西式自由民權運動，是既反「封建」、也反軍國專制的。而楊度的「個人主義」雖然受啟發於日本而且時間比日本那場爭論更晚，卻帶有更多的明治色彩，是只反「封建」（儒家或周制的「禮教」）而不反專制，甚至極力推動軍國專制的。當然除了日本影響，它還帶有更多中國本土的韓非色彩，與其說他是「法理派」，毋寧說是反儒的「法家」更確切。有趣的是，一個世紀後，楊度的曾孫楊念群對曾祖曾有個不知是褒是貶的評論：他「幾乎無須考慮是否應有所謂道德資源的實際支持，『帝王之學』本身就是實用詐偽術，你根本無法用道德評判的尺度去框限它」^②。儘管楊念群仍然把乃曾祖定位於「儒學地域化」的語境中，但這種完全反道德的「實用詐偽術」到底在甚麼意義上還能說得上是儒家的東西？

六 結論

總體上看，現代化過程當然要有個性解放，不合理的家長權和領主權都需要擺脫，對於明治前日本那樣的「封建」體制而言這還是首要的、因而是最重要的一步。可是對於「秦制」的中國，兩千年的專制皇權更需要擺脫。從徐繼畲、郭嵩燾到譚嗣同就是為此學西求變的。這樣看來，勞乃宣繼承的倒是從徐繼畲到譚嗣同的西儒匯融以排「秦制」之路，而楊度則開了借鑒明治的「學西」、以中國傳統法家的立場「反禮教」的潮流。

就此潮流而言，楊度和前述的章太炎「以大獨反小群而求大群」倒是非常相似的。但是章太炎被視為典型的「革命黨」，楊度則不但是立憲派，而且在很多人看來還是立憲派中最「反動」者^③。章門弟子後來大都成為新文化運動積極份子，而楊度作為「帝制禍首」卻是新文化運動的眾矢之的。儘管如此，他們的觀點卻有許多近似之處，楊度對「孝子慈父」的抨擊甚至比五四時期最激進的章門弟子還厲害。文化大革命時章太炎被封為「大法家」，其實楊度本來更有資格受封，只是「帝制禍首」的惡名使他失去了受封資格——但是當後來人們忽然得知他「晚年入黨」時，驚訝過後會不會覺得「良有以也」呢。

註釋

① 參見秦暉：〈太平天國：傳統民變的特殊標本，中西碰撞的旁生枝節〉，《看歷史》，2011年8月號，頁88-94。

② 秦暉：〈重論「大五四」的主調，及其何以被「壓倒」——新文化運動百年祭（一）〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2015年8月號，頁19-34。

- ③ 參見雷家桓：〈近代資產階級政黨觀念在中國的傳播〉，《史學集刊》，1985年第4期，頁47-54。
- ④ 參見徐繼畲：《瀛環志略》，下冊（台北：華文書局，1968），卷九，頁735。
- ⑤ 「昔郭筠仙侍郎每嘆羨西洋國政民風之美……」參見薛福成著，鍾叔河主編：《出使英法義比四國日記》（長沙：嶽麓書社，1985），頁124。
- ⑥ 參見容閔著，徐鳳石、惲鐵樵譯：《西學東漸記》（長沙：湖南人民出版社，1981），頁102；秦暉：〈不仁不義的帝制和亦道亦德的憲政——辛亥之變的價值觀基礎〉，《南方周末》，2011年8月19日。
- ⑦ 參見張樹聲著，何嗣焜編：《張靖達公（樹聲）奏議》（台北：文海出版社，1968），卷八，頁560。
- ⑧ 筆者反對時下那種極度強調這種聯繫的流行觀點，更反對直接把「憲政」與「封建」劃等號。今日「新儒家」秋風先生也崇周仇秦主張憲政，筆者曾表示支持。但他那種敘事認為漢武帝不是繼承「秦制」而是恢復了「封建」、「封建」又等於「憲政」，因此漢武帝以來中國就有憲政的論證，從史實到邏輯都是不能成立的（參見姚中秋：《華夏治理秩序史》，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滿時制而「嘆羨」西方的事實，也說明清朝沒有憲政也不是「封建」，否則郭嵩燾等人還「嘆羨」甚麼呢？
- ⑨ 〈六德釋文註釋〉，載荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁188。
- ⑩⑪⑫ 《韓非子·五蠹》，收入陳奇猷校註：《韓非子集釋》，下冊（北京：中華書局，1958），頁1057；1057；1042。
- ⑬ 張之洞：《勸學篇》外篇，〈遊學第二〉，收入苑書義、孫華峰、李秉新主編：《張之洞全集》，第十二冊（石家莊：河北教育出版社，1998），頁9738。
- ⑭⑮ 邵寶：〈清末留日學生與日本社會〉（蘇州大學博士論文，2013），頁153；102。
- ⑯ 青柳篤恒：〈清國人子弟何故遊學於我邦〉，《早稻田學報》，第141期（1906年）。轉引自邵寶：〈清末留日學生與日本社會〉，頁2。
- ⑰ 費正清（John K. Fairbank）編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史，1800-1911年》，下冊（北京：中國社會科學出版社，1985），頁393-95。
- ⑱⑲ 盧毅：〈章門弟子與近代個性解放思潮〉，《北方論叢》，2006年第2期，頁92-96；92、93。
- ⑳ 吉田松陰：〈將及私言〉。轉引自馮天瑜：《「封建」考論》（武漢：武漢大學出版社，2006），頁104。
- ㉑ 木戶孝允：〈版籍奉還建言書案〉，《木戶孝允文書》，第八卷，頁25-26。轉引自馮天瑜：《「封建」考論》，頁95。
- ㉒ 馮天瑜：《「封建」考論》多引此類材料，可參該書的詳細討論。
- ㉓ 韓東育：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003）。
- ㉔ 韓東育：《日本近世新法家研究》，頁220-21。
- ㉕ 論者認為「日本式立憲」之不同於「英國式立憲」，就在於後者裁抑君權，前者卻捍衛君權。參見侯宜杰：《二十世紀初中國政治改革風潮——清末立憲運動史》（北京：人民出版社，1993），頁557。
- ㉖ 嚴復：〈政治講義〉，載王栻主編：《嚴復集》，第五冊（北京：中華書局，1986），頁1245。
- ㉗ 羅福惠、袁詠紅：〈一百年前由譯介西書產生的一場歧見——關於嚴復譯《社會通詮》所引發的《民報》上的批評〉，《學術月刊》，2005年第10期，頁89-95。
- ㉘ 甄克思（Edward Jenks）著，嚴復譯：《社會通詮》，收入《嚴復合集》編輯委員會編：《嚴復合集》，第十二冊（台北：辜公亮文教基金會，1998），頁145-46。
- ㉙ 《韓非子·揚權》，收入陳奇猷校註：《韓非子集釋》，上冊（北京：中華書局，1958），頁123。
- ㉚ 班固：《漢書·賈誼傳》（北京：中華書局，1997），頁574。

- ⑳㉑ 福澤諭吉：《西洋事情》，外編卷一（慶應三年〔1867〕尚古堂刻本），頁5-10；10-15。
- ㉒ 福澤諭吉：〈啟蒙手習之文〉、〈學問のすゝめ〉，載慶應義塾編纂：《福澤諭吉全集》，第三卷（東京：岩波書店，1959），頁57、71、77。
- ㉓ 參見吳立敏：〈論福澤諭吉的尊皇思想〉（東北師範大學碩士論文，2007）。
- ㉔ 福澤諭吉：〈皇室論稿成〉，載《福澤諭吉全集》，第二十卷（東京：岩波書店，1963），頁442-43。
- ㉕ 福澤諭吉著，馬斌譯：《福澤諭吉自傳》（北京：商務印書館，1996），頁293-94。
- ㉖ 不肖生：《留東外史補》（上海：大東書局，1927），頁168。
- ㉗ 沈殿成主編：《中國人留學日本百年史（1896-1996）》，上冊（瀋陽：遼寧教育出版社，1997），頁233。
- ㉘ 今日日本極右翼曾聲稱「慰安婦」是出於「自願」，對於被強徵的外國（中韓等）慰安婦而言這完全是顛倒黑白。但日本本土的「慰安婦」的確有像男子「神風隊」那樣出於「愛國」的，當然這種「愛國」本身也是受軍國主義思想毒害所致。
- ㉙ 佐藤清勝：《大日本政治思想史》（東京：大日本政治思想史刊行會，1939），上卷，頁46-219；下卷，頁86-253。
- ㉚ 張慧劍：《辰子說林》（上海：上海書店出版社，1997），頁110。其中提到的佐藤清勝著作即《滿蒙問題と我大陸政策》（東京：春秋社，1931）。
- ㉛ 陳獨秀：〈新文化運動是甚麼？〉，《新青年》，第7卷第5號（1920年4月），頁5。
- ㉜ 獨秀：〈卑之無甚高論〉，《新青年》，第9卷第3號（1921年7月），頁3。
- ㉝ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008），頁168。
- ㉞ 章太炎：〈國家論〉，載上海人民出版社編：《章太炎全集》，第四冊（上海：上海人民出版社，1985），頁458。
- ㉟ 章太炎：〈四惑論〉，載《章太炎全集》，第四冊，頁444、445。
- ㊱㊲ 章太炎：《太炎先生自訂年譜》（香港：龍門書店，1965），頁6。
- ㊳ 柳亞子：《羿樓日記》。轉引自秦燕春考釋：《章太炎卷：歷史的重要》（濟南：山東文藝出版社，2006），頁16。
- ㊴ 顯然，《明夷待訪錄》與《黃書》的思想有異有同，但談不上「相角」，而且戊戌人士如譚嗣同等是兼弘二者的。
- ㊵ 章太炎：〈革命道德說〉。轉引自中國科學院哲學研究所中國哲學史組、北京大學哲學系中國哲學史教研室編：《中國歷代哲學文選·清代近代編》，下冊（北京：中華書局，1963），頁371-72。
- ㊶ 章太炎：〈東京留學生歡迎會演說辭〉，載《章太炎卷：歷史的重要》，頁6、12。
- ㊷ 章太炎：〈明獨第二十四〉，載上海人民出版社編：《章太炎全集》，第三冊（上海：上海人民出版社，1984），頁54。
- ㊸ 王元化：〈對於五四的再認識答客問〉，載余英時等：《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動：「五四」八十周年紀念論文集》（台北：聯經出版事業公司，1999），頁73-76。
- ㊹ 毛澤東：〈湖南農民運動考察報告〉，載竹內實主編：《毛澤東集》，第一卷（東京：北望社，1972），頁237。這段話出自1927年初版的〈湖南農民運動考察報告〉，1949年後收入中國大陸版《毛澤東選集》時被刪除。
- ㊺ 毛澤東：〈尋烏調查〉，載《毛澤東農村調查文集》（北京：人民出版社，1982），頁179。
- ㊻ 過去中文多譯為「文藝復興」，其實拉丁文“Renaissance”就是「復興」、「恢復」，並無「文藝」之義，這場運動也不僅有達芬奇、拉斐爾等的「文藝」成就，更是對被中世紀埋沒了的包括羅馬法、希臘哲學等在內的古典文明的全面「再發現」，並藉以走出中世紀。

- ⑤⑥ 梁治平：〈「家國」的譜系：家國的終結〉，《文匯報》，2015年5月8日。
- ⑤⑦ 江庸：〈五十年來中國之法制〉，《清華法學》，2006年第2期，頁260。
- ⑤⑧ 參見〈資政院第一次常年會第二十三號議場速記錄〉（宣統二年〔1910〕十一月初一日），載李啟成點校：《資政院議場會議速記錄——晚清預備國會論辯實錄》（上海：上海三聯書店，2011），頁306。按《楊度集》所收〈關於修改刑律的演講〉，較資政院會議原始記錄為簡：「中國致弊之由，皆是坐此等孝子慈孫太多，而忠臣太少也」，且無會場反應如「拍手」（鼓掌）之記錄。參見楊度：〈關於修改刑律的演講〉，載劉晴波主編：《楊度集》（長沙：湖南人民出版社，1986），頁528-29。
- ⑤⑨⑥⑦ 楊度：〈論國家主義與家族主義之區別〉，載《楊度集》，頁529-33；531。
- ⑥④⑥ 勞乃宣：〈新刑律修正案彙錄序〉，載《桐鄉勞先生（乃宣）遺稿》，第二冊（台北：文海出版社，1969），頁870-72；867-72。
- ⑥① 勞乃宣：〈江氏刑律爭論平議〉，載《桐鄉勞先生（乃宣）遺稿》，第二冊，頁1007-1008。
- ⑥② 勞乃宣：〈變法論〉，載《桐鄉勞先生（乃宣）遺稿》，第一冊（台北：文海出版社，1969），頁85。
- ⑥⑤ 參見林芝屏：〈林氏辯明國家主義與家族主義不容兩立說〉，頁999。勞乃宣盛讚此文，特收錄於《桐鄉勞先生（乃宣）遺稿》，第二冊，頁991-99。
- ⑥⑥ 為對付「反法之儒」，楊度也偶爾提到中國舊律源於秦律，「而秦之律又最嚴酷」（楊度關於修改刑律的演講，參見〈資政院第一次常年會第二十三號議場速記錄〉，頁304）。但新刑律之除酷刑未遇爭論，楊度反覆強調的舊律之弊還是重「家族」，而秦律始則立「分異令」，繼則以獎「告親」、禁「容隱」，哪裏會重家族？顯然楊度針對的只是「法律的儒家化」，至於他在政治上的「秦制」色彩則有如下述。
- ⑥⑧ 陳新宇：〈誰在阻撓《大清新刑律》的議決？——章宗祥回憶辨偽及展開〉，《清華法學》，2011年第6期，頁132-39。
- ⑥⑨⑦⑧⑨ 楊度：〈金鐵主義說〉，載《楊度集》，頁256、258；220；220。
- ⑦① 房玄齡等：《晉書·庾峻》，收入《四庫全書》，第二五五冊（上海：上海古籍出版社，1987），頁845。
- ⑦② 晚近有所謂傳統中國「國權不下縣，縣下唯宗族」之說，這是不真實的。筆者在《傳統十論》（北京：東方出版社，2014）一書中已詳加駁論。
- ⑦③ 黃宗義：《明夷待訪錄·原君》（北京：中華書局，1981），頁2。
- ⑦④⑦⑤⑨ 楊度：〈湖南少年歌〉，載《楊度集》，頁95。
- ⑦⑥ 據說楊度北伐期間見到毛澤東後曾預言：得天下者，此人也。參見〈楊度：民國第一奇人〉，《城市信報》，2013年3月29日；網上版參見新華社山東分社山東藍黃兩區網，www.sd.xinhuanet.com/lh/2013-03/29/c_115199083.htm。另說指楊度經蕭子升（蕭瑜）介紹後對毛澤東大為稱奇，而毛對楊在洪憲時的權謀也很讚佩（參見蕭瑜：《毛澤東前傳：及毛澤東行乞秘辛》〔台北：李白出版社，1989〕，頁88-91）。但無論如何，迄楊死時毛還未成為中共最高領袖，上述二說確否待考，也可能楊在黨內另有屬意，如直接單線領導他的周恩來等。
- ⑦⑦ 孟祥沛：〈東亞近代法制史上的兩次大論爭——清末「禮法之爭」與日本「法典論爭」的比較〉，《比較法研究》，2003年第6期，頁34-46；丁明勝：〈日本明治時期民法典論爭與我國清末禮法之爭（一）〉，《北京市政法管理幹部學院學報》，2004年第1期，頁47-52。
- ⑦⑧ 楊念群：《儒學地域化的近代形態：三大知識群體互動的比較研究》（北京：三聯書店，1997），頁208-209。
- ⑦⑨ 不僅指其後來懲憲袁氏復辟，而且清末立憲派本來就有主張英國式憲政的民間立憲派和主張日本式憲政的官方立憲派之別，在官方立憲派中，筆者認為他也比勞乃宣這類人更維護專制。