

# 国本、个人与公意

## ——五四时期关于政治正当性的讨论

许纪霖

(华东师范大学中国现代思想文化研究所)

**摘要:** 从《甲寅》到《新青年》，五四思想家的思考重心逐渐从权力的制度性安排转移到政治背后的核心价值与伦理精神，由此提出了重建个人的命题。但个人之间如何形成政治共同体，五四思想家一改清末民初的“公理”观念，转向了以“公意”为核心的研究。从陈独秀到高一涵再到李大钊，“公意”逐步摆脱超越的、实质性的“公理”的规约，以良知论为基础，走向人民意志的自由选择。当各种意识形态所操控的“民意”冒充“公意”成为政治正当性基础的时候，便加剧了政治的动荡和无序。

**关键词:** 国本；个人；公意

政治正当性是现代性的核心问题之一，也是国内外学术界研究的焦点问题之一。政治正当性(political legitimacy)是一国之本和国家的最高统治原则，是政治共同体和政治权威所赖以建立的认同基础，也是统治者与被统治者共同认可的信念和规范。

那么，政治正当性建立在什么基础之上：是宗教、道德还是理性？其背后的理据又是什么？本文作为一项思想史的研究，将集中在近代中国政治正当性的讨论，重点研究民国初年议会民主制实践失败之后，五四启蒙思想家如何重建政治精神，公理如何逐渐转化为公意，而公意最后又如何蜕变为民意，从而加剧了政治正当性危机的。

### 一 国本问题的提出

晚清的思想界对政治正当性的讨论，主要纠缠于以人民主权为核心(权力的认可性)还是以国家富强为目标(统治的效益性)，较少考虑到政治共同体的核心价值和精神(秩序的规范性)究竟是什么？其中的原因恐怕与旧的王权制度依然存在、新的政治共同体尚未建立、政治秩序的规范性原则暂时还没有成为突出的问题有关。1911年中华民国建立以后，中国建立了史所未有的共和秩序，但这一秩序又是以政治混乱和重建军事强权为代价，这使得原先被遮蔽的秩序规范性问题变得凸出。五四新文化运动之所以发生，直接渊源于民初知识分子普遍地对政治的失望。这一失望有两个方面，一个方面是对袁世凯的强人政治以及随之而起的北洋军阀统治的不满，更重要的是另一个方面，即对民初曾经实践过的议会民主制的变质和腐败的失望。无论是总统制还是内阁制，在中国统统都归于失败，于是无论是陈独秀为代表的新青年启蒙知识分子，还是梁启超为领袖的研究系知识分子，都放弃了政治上的努力，重新在文化上为共和政治秩序寻找新的伦理精神和价值规范。

诚如周锡瑞(Joseph W. Esherick)所说：“辛亥革命有两张面孔：一张是进步的、民主的、

共和主孔;在某种程度上,掩盖着另一张‘封建主义’的面孔。”<sup>①</sup>辛亥之后,原先为王权专制所压抑的地方封建势力借民权而崛起,地方绅士权力大大扩张,民初的党争和军阀冲突成为私人、家族和地方利益之争,始终没有发展出统一的宪政制度和与共和制度相适应的公共文化。在民国初年,在一个制度大动荡、大变革的年代,几乎所有的争论,无论是国权与民权之争,还是总统制与内阁制、中央集权制与联邦制的冲突,都是围绕着权力的分配而展开,卷入政治利益冲突的各家各派,却忽略了一个新的政治共同体的最核心的问题:政治正当性的规范性基础是什么?制宪问题虽然也是争论和冲突的焦点问题之一,但焦点却仍然集中在由谁制宪、中央和地方权力如何安排这些权力层面的问题,至于政治秩序的规范性基础、政治共同体的核心原则究竟是什么,却乏人问津。民初的政治出现了这样一个奇怪的现象:新的共和制度出现了,却缺乏制度所赖以存在的宪政;表面的宪法也有了,却无法转换为行之有效的宪政实践。也就是说,共和制度的背后缺乏制度实践所必须的公共文化,缺乏共和制度之魂——共和精神。

当年思想界最敏感的人物杜亚泉已经注意到,民国成立以后,最令人忧虑的是人心之迷乱。迷乱表现之一,乃是国是不存也。所谓国是,“即全国之人,皆以为是者之谓”,这就是今天我们所说的社会核心价值。作为核心价值的“国是”,“乃经无数先民之经营缔造而成,此实先民精神上之产物,为吾国文化之结晶体”,清议也好,舆论也好,皆本于“国是”,“虽有智者,不能以为非也,虽有强者,不敢以为非也”。然而,杜亚泉沉痛地说:“然至于今日,理不一理,即心不一心, ”人心中共同认可的“国是”已经荡然无存,种种庞杂的思想互相冲突,互相抵消。<sup>②</sup>“国是”不存,强权当道,遂造成民国政治的混乱。

大约从1914年起,章士钊主办的《甲寅》杂志首领风气,开始讨论“国本”(或“政本”)问题。所谓“国本”,即国家赖以存在之本,即政治共同体最共同的原则、义理和规范。“国本”讨论的开拓,改变了清末民初只是从权力的来源或统治的效益论证政治的正当性,转而正本清源,从政治共同体的核心价值和基本规范入手,重新建立国家政治的正当性基础。在《甲寅》杂志诸篇讨论“国本”(或“政本”)的文章中,论述最清晰、分量最重的,要数张东荪的《制治根本论》。他首先检讨了民初议会民主制度的失败原因,指出“吾国政治上变化虽多,皆属表面,察其根本,按其精神,固仍为清之政治,未尝稍变。”<sup>③</sup>中国的传统政治思想,皆是从道德本体论而来,张东荪以及后来的陈独秀等五四启蒙思想家从这一思想传统而来,相信精神决定政治,民主政治的失败,要从政治背后的文化和伦理源头寻找根源。这就是所谓“国本”问题的来由。

张东荪在文章中继续说:政治制度千变万化,但理一万殊,万殊的制度背后有统一的道,国家的安生立命即在此,文化的基础也在此。那么,作为现代共和制度背后的“道”究竟是什么

<sup>①</sup>周锡瑞(Joseph W. Esherick)著、杨慎之译《改良与革命:辛亥革命在两湖》,中华书局1982年版,第10页。

<sup>②</sup>杜亚泉:《迷乱之现代人心》,载许纪霖、田建业编《杜亚泉文存》,上海教育出版社2003年版,第362-363页。

<sup>③</sup>张东荪:《制治根本论》,《甲寅》杂志1卷5号,1915年。

么呢？张东荪明确指出：“政治之精神，惟在使国民自由发展。”国民之自由发展，从消极方面言之，乃是严格划分国家与国民的界限，国家不得侵犯国民之基本自由；从积极方面来说，国民利用自己的权利，积极监督政府。<sup>①</sup>在这里，我们可以看到民初思想界风气的明显变化：晚清所弥漫的是国民/国家一体化的国家主义，而到了五四前夕，由于知识分子普遍对国家失望，开始划清国民与国家的界限，防止国家权力对社会和国民的过度干预。政治共同体背后的自由精神第一次被明确地提出来了。也就是在这样的背景下，以《甲寅》为核心的一部分思想家的国家观从原来流行的国家有机体论转向了国家工具论。章士钊指出：“中国之大患在不识国家为何物，以为国家神圣，理不可读。”<sup>②</sup>他说，“国家者，乃自由人民为公益而结为一体，以享其自有而布公道于他人”。<sup>③</sup>同样在《甲寅》杂志上，陈独秀在那篇引起广泛争论的文章《爱国心与自觉心》一文中，也明确说：“国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福者也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜”。<sup>④</sup>虽然在《甲寅》杂志和继起的《新青年》杂志之中，章士钊、陈独秀、高一涵等人为了强调个人自由和权利的重要性，其国家观转向了功利主义的国家工具论，但这并不意味着在五四思想界从此国家有机体论销声匿迹。

在五四时期，虽然国家主义潮头有所回落，个人意识空前高涨，即便如此，五四时期的个人也不是原子式的抽象的权利个人，而是在各种“大我”意义中的“小我”，是在人类、社会脉络中的自我，个人与社会具有高度互动性，这也是方法论的个人主义所信奉的社会有机体论所致。社会有机体论与国家有机体论只是一步之遥，这也可以理解为什么到了1930年代以后，国家有机体论借助“新式独裁论”会再度崛起。

从《甲寅》开始讨论“国本”和“政治精神”，到《新青年》发起新文化运动，可以看到民初的政治正当性从权力的制度性安排转移到形而上的层面——政治背后的核心价值和伦理精神究竟是什么。陈独秀明确地表明：吾人最后的“伦理的觉悟”，乃是确立“共和立宪制以独立平等自由为原则”。<sup>⑤</sup>国本的核心和基础不是国家自身，而是个人的自由。于是，五四刮起了一股个人解放的狂飙运动。

## 二 重建个人

作为现代性的个人观念是如何出现的？这固然与晚清西学的引进有关，早期的基督教文献

和1900年以后传入的“天赋人权”思潮都有丰富的个人、自由和权利的思想资源，但在晚清，这些外来的观念在尚未崩盘的儒家义理系统之中，并不具有天然的合法性，它们只是起了一个外在的“催化”作用，使得在中国思想经典中一些原先并非核心的观念产生“发酵”，在晚清历史语境的刺激下，进入主流。而个人观念的出现，与晚清出现的强烈的“回归原典”

<sup>①</sup>张东荪：《制治根本论》，《甲寅》杂志1卷5号，1915年。

<sup>②</sup>章士钊：《国家与我》，《甲寅》杂志1卷8号，1915年。

<sup>③</sup>章士钊：《国家与责任》，《甲寅》杂志1卷2号，1914年。

<sup>④</sup>陈独秀：《爱国心与自觉心》，《陈独秀著作选》（1），上海人民出版社1993年版，第118页。

<sup>⑤</sup>陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《陈独秀著作选》（1），第179页。

的冲动有关:儒学和佛学的传统为晚清个人的崛起提供了丰富的思想资源:在原始仁学和和宋学之中,人的心性与天道相通,个人在成仁成圣上,拥有充足的道德自主性。而佛学中的平等精神、无父无君和突出个体,与儒家的道德自主性内在结合,使得晚清的个人观念高扬,从道德自主性逐渐发展出个人自由和个人权利的观念。

西方的个人主义(individualism)也是近代的产物,个人(individual)的出现与马丁·路德的新教改革有关,但在长期的历史演化中,逐渐形成了三种不同的思想传统:一种是原子论的个人主义。

在机械主义世界观主导下,认为个人是社会的本源,是原子式的存在,相互之间隔绝,彼此孤立。个人按照自然法拥有自我保存、自我欲望、个人财产等各种自然权利。按照麦克弗森(Macpherson)的经典论述,这是一种“占有性的个人主义”,所谓个人本质上就是他自身和能力的占有者。<sup>①</sup>第二种是方法论的个人主义。最典型的是斯宾塞式的社会有机体论:社会由个人组成,社会要发展,有赖个人的发展,个人有其内在的价值。不是整体决定个体,而是个体决定整体。第三种是个性论的个人主义。个性(individualistic)是德国浪漫主义传统中的概念,其一反启蒙传统中普遍的理性个人,强调个人道德或意志的自主性,最重要的是实现个性的自由发展和真实的自我之实现。从康德到尼采皆是这一传统的代表,对近代中国影响很大的约翰·密尔的个人观之中,个性的发展也具有核心的价值。

上述三种西方个人主义思想传统在近代都传入中国,总体而言,第一种原子论的个人主义由于在中国思想传统中缺乏自然法、原子论等基本理论预设,因而影响有限。而后两种个人主义却在中国古典思想传统中找到了相应的“知音”:方法论的个人主义与中国传统的“群己观”<sup>②</sup>内在结合,而个性论的个人主义则与儒家的“人格主义”<sup>③</sup>接轨。陌生的外来观念一旦“催化”了本土传统,中国古典思想中独特的自我观念便在晚清语境下“发酵”为近代的个人观念。

晚清个人观念的出现,有两条主要的思想脉络,一条是康有为、谭嗣同为代表仁学世界观下的个人,另一个是梁启超、严复为代表的民族国家谱系下的个人。前者以“仁”为标志,个人具有与天沟通的道德自主性,后者以“公德”为核心,具有独立人格和个人权利的新国民。<sup>④</sup>晚清的个人,与传统的自我相通,是一个个别性的概念,而晚清的国民,在大部分的意义上,基本与传统的“民”接轨,是一个集合性的概念。前者到五四发展为自由主义的思想传统,

---

<sup>①</sup>参见 Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962。(麦克弗森:《占有性个人主义的政治理论:从霍布斯到洛克》)

<sup>②</sup>中国儒家传统中的自我,乃是为己之学,自我的道德完善是人生的目标。不过,儒家与佛老不同,自我虽然是自主的,却不是自足的,“己”之价值究竟是大小,要放在群(家、国、天下)的脉络中得以最后定位。因此儒家的自我不是抽象的、原子论的自我,而是在群己互动关系中的自我。

<sup>③</sup>狄百瑞(Theodore De Bary)认为:儒家的自我观念与个人主义不同,是一种人格主义(personalism)。个人主义强调的是互不相关而孤立的个体,而人格主义则将个人放在与他人、历史和自然的有机关系之中,个体是自主的,每个人可以按照自我的个性而发展。参见狄百瑞:《中国的自由传统》,香港中文大学出版社1983年版,第43页。

<sup>④</sup>在这两条主要的脉络之外,还有一个近代个人观念的支流,即章太炎所代表的、受到佛学影响的临时性的“自性”的个人(参见汪晖:《现代中国思想的兴起》第10章,北京:三联书店2004年版;姜义华:《章太炎评传》第6章,百花洲文艺出版社1995年版),本文限于篇幅,暂不讨论。

尽管中国的自由主义依然带有浓郁的人格主义色彩(五四时期胡适提倡的个性自由发展的易卜生主义就是这样);而后者由于与国家有着非常复杂的纠缠关系,因此一种路向走向了国家主义(如《新民说》之后的梁启超),另一个路向发展为具有民粹主义特征的民主主义(如孙中山和毛泽东)。

近代的个人解放,自晚明起源,中经二百年沉寂到晚清又重起波澜,开始冲决网罗,到五四已经蔚然成潮。晚清的个人虽然从各种共同体中解放出来,但目的是为了归属于国家,成为现代民族国家强盛所要求的新国民。另一方面,儒家的德性伦理也尚未解体,在仁学世界观下个人的道德自主性依然是自我认同的中心。但到了五四,情况就发生了质的变化。辛亥以后政治上的王权解体了,社会结构中的宗法家族制度也摇摇欲坠。传统的社会政治秩序与人的心灵秩序危机同时爆发。五四对文化传统的激烈批判,不仅使得儒家的规范伦理(三纲五常)崩盘,而且德性伦理(仁学世界观)也受到毁灭性冲击。五四的知识分子将政治正当性定位于个人的独立自由平等,但个人究竟意味着什么,到了五四,却反而没有像晚清那样有明确的答案,变得模糊起来。

经过各种外来思潮的催化,五四思想界对个人的理解是非常多元的,在各种“主义”的旗帜之下,五四思想中所谓的“个人”有各种各样的典范。大致而言,可以分为科学主义和人文主义两大流派。科学主义的个人观将“个人”放在一个科学的、机械主义的宇宙之中加以认识,自我的思想和行动受到客观的因果律所支配,然而由于人是理性的动物,所以可以通过科学认识和掌握客观世界的法则,或者在自身的历史实践之中积累经验,从而获得个人的自由。在科学主义的个人观中,又可以分为经验主义和唯物主义两种不同的类型,胡适、丁文江、吴稚晖等属于前者,而陈独秀则是后者的典范。<sup>①</sup>五四的人文主义个人观则比较复杂,类型众多,有蔡元培、杜亚泉、吴宓等为代表的、继承了儒家德性传统的“德性的个人”,有周作人的将中国道家、日本传统和古希腊精神结合起来的“自然的个人”,有受到尼采“超人”精神强烈鼓舞的、以鲁迅、李石岑为典范的“意志的个人”,也有朱谦之那样的将“情”视为宇宙和自我之本体的“情感的个人”。这些个人观由于各自的思想资源和观念繁多不一,很难归于同一个类型,之所以将他们命之为人文主义个人观,乃是它们虽然差异很大,但都对五四时期所形成的主流的科学主义个人观有强烈的保留和批评,试图在支配性的科学法则之外,各自通过德性、意志、情感或自然人性,建立现代的个人认同。

尽管五四的个人观非常多元,但继承晚清的思想传统,五四的“个人”依然有其共同的思想预设和时代特征。陈独秀在《新青年》一文中在谈到个人的人生归宿时说:“内图个性之发展,外图贡献于群”。<sup>②</sup>这两句话可以说浓缩地概括了五四时期个人观的两大时代特征。

先看“个性之发展”。五四继承中国宋明理学中人格主义思想传统,又受到德国康德思想的鼓舞,承接晚清的思想命脉,不是在权利的意义上肯定个人,而是将个人定位在个性的充分

<sup>①</sup>参见郭颖颐著、雷颐译《中国现代思想中的唯科学主义(1900-1950)》,江苏人民出版社1989年版;刘青峰:《二十世纪中国科学主义的两次兴起》,《二十一世纪》杂志(香港),1991年4月号。

<sup>②</sup>陈独秀:《新青年》,《陈独秀著作选》(1),第186页。

发展。胡适将自己大力提倡的“易卜生主义”概括为“个人须要充分发达自己的天才性,须要充分发展自己的个性”。<sup>①</sup>不过,与传统的“人格主义”相比较,五四的“个性之发展”已经不限于“为己之学”和道德自主,其个性的内涵不仅包含德性,更重要的是意志的自主。统一的天理不复存在,公共善也已瓦解,每个人都可以按照自己的天性(无论这天性是理性的、德性的,还是审美的,自然的或者唯意志的)设计自我,发展个性,一切取决与个人的自由意志。

五四是功利主义伦理观特别流行的时期,受到约翰·密尔自由观的影响,五四思想家特别相信个性的发展将会给社会最大多数人带来最大的幸福。个人不仅要发展自己的个性,而且必须对社会和人类担当责任。胡适在谈到“易卜生主义时”,除了认为“个人有自由意志”自我,还特别强调“个人担干系,负责任”。<sup>②</sup>这也就是陈独秀所说的“个人“的第二层意思:“外图贡献于群”。从内(发展个性)到外(贡献于群),这一“个人“的发展途径依然遵循《大学》的内圣外王模式,只是从共同的德性演变为多元的意志自主。五四的诸多思想家虽然对人生看法不一,却有一个坚定的共识:个人无法独善其身,个人无法自证其人生之意义,“小我”只有在“大我”之中才能完善自我,实现自我之价值。这“大我”便是群(人类社会或人类历史)。晚清的“大我”还是有超越的、德性的宇宙,到五四便转化为世俗的人类和历史:个人的“小我”只有融入人类进化的历史“大我”之中,才能实现永恒,获得其存在的意义。科学主义的代表人物丁文江宣称自己的人生宗教是“为万种全世而牺牲个体一时的天性”<sup>③</sup>,胡适根据儒家的“三不朽”思想,将个人的、短暂的“小我”,融入到“永远不朽的历史“大我”的无穷未来。<sup>④</sup>傅斯年在《新潮》创刊号上发表的《人生问题发端》,是一篇非常重要的讨论个人认同的文章。他在谈到人生观的历史变化时,引用一位外国学者的话说:“我最初想的是上帝,后来是理,最后是人”。在傅斯年看来,“个人”的历史演变是一个不断祛除神魅和超越之理,回归人本身的过程;先是天命或上帝赋予自我的意义,然后是抽象的形而上学之理,而到近代,人生的意义不再外求,开始“拿人生解释人生”,个人具有了把握自我的意志自主性。如何“拿人生解释人生”?乃是人具有了自我立法的能力,“可以拿人生的福利和人生的效用去解决人生问题”。在批评了历史和现实中各种道家的、佛教的、杨朱的和儒家的个人观之后,傅斯年认为:“现代的人生观念应当是为公众的福利只有发展个人”。也就是说,既是为个人的,“充分发挥己身潜蓄的能力,却不遵照固定的线路”,又是为社会的,通过愚公移山式的历史进化和文明积累,实现最大多数人的最大幸福。<sup>⑤</sup>从傅斯年的这篇比较系统论述五四人生观的文章中,可以清晰地看到到了五四,“个人”已经完成了摆脱宇宙论的“祛魅化”和祛除天理的“去形而上化”,从人类自身进化的过程之中中、从面向未来的历史主义之中,将个人的“小我”升华为“群”之“大我”,实现永恒的存在价值。

---

<sup>①</sup>胡适:《易卜生主义》,欧阳哲生编《胡适文集》(2),北京大学出版社1998年版,第485页。

<sup>②</sup>胡适:《易卜生主义》,《胡适文集》(2),第487页。

<sup>③</sup>丁文江:《玄学与科学:答张君劢》,载张君劢、丁文江等:《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第204页。

<sup>④</sup>胡适:《不朽:我的宗教》,《胡适文集》(2),第532页。

<sup>⑤</sup>参见傅斯年:《人生问题发端》,《傅斯年全集》(1),湖南教育出版社2003年版,第83-94页。

在这里,我们要特别注意五四时期所说的“群”与晚清所指的“群”的重大变化。梁启超和严复在晚清所说的群己之间的“群”主要是指近代的民族国家,而到五四,由于国家主义的暂时衰落,五四的“群”不再指的是国家,而是人类和社会。梁启超1918年在《欧游心影录》中说:“我们须知世界大同为期尚早,国家一时断不能消灭。我们的爱国,一面不能知有国家不知有个人,一面不能知有国家不知有世界。我们是要托庇在这国家底下,将国内各个人的天赋能力尽量发挥,向世界人类全体文明大大的有所贡献。<sup>①</sup>国家固然还需要,但对于个人的意义来说,已经不及人类那么重要。傅斯年说得更明白:“我只承认大的方面有人类,小的方面有‘我’是真实的。‘我’和人类中间的一切阶级、若家族、地方、国家等等,都是偶像。我们要为人类的缘故,培成一个‘真我’。”<sup>②</sup>不仅传统的家族主义、地方主义,连近代的国家主义,都被视为虚幻的偶像,五四的思想家重新从国家主义走向了新天下主义——以理想的人类公理为核心价值的世界主义。

与世界主义同时崛起的,还有社会。五四时期群己关系中的“群”自然有世界主义的背景,但实际所指不是国家,而是社会。一方面是国家工具论的兴起,另一方面却是社会有机体论的复兴。国家不再可靠,要建立有序的社会政治秩序,唯有期待于一个理想的社会。而要改造社会,首先要有有自我意识又有社会担当的个人。不过,究竟先改造社会,还是先改造个人?这一“先有鸡还是先有蛋”的悖论式问题,在五四时期一直争论不休。大约以1919年的五四运动为界,之前的新文化运动着重于个人的解放和个人意识的塑造,五四之后,则逐渐转向社会改造运动。李泽厚提出的颇有影响的“启蒙与救亡”研究框架,是要到1925年五卅运动引发的大革命兴起以后才真正具有分析的有效性,这一悖论在五四时期并不存在。五四运动直接所激发的,与其说是救亡的民族主义,还不如是改造社会的激情。五四运动的精神领袖傅斯年在运动发生后不久,这样写道:“五四运动可以说是社会责任心的心发明,这几个月黑沉沉的政治之下,却有些活泼的社会运动,全靠这社会责任心的新发明。所以从5月4日以后,中国算有了‘社会’了”。<sup>③</sup>五四运动之后,出现的不是救亡热,而是各种各样理想主义的乌托邦社会运动:新村主义、工读互助、平民教育讲演团等等。这样的“再造社会”运动,一方面固然是“再造个人”所必需,更重要的,与民初以来五四知识分子对“国本”问题的思考和探讨共和政治精神密切相关:当以“重建国家”为中心的制度改革暂时碰到绝境时,从文化和社会入手塑造政治的核心价值和制度性前提,便成为新的政治秩序正当性所不可缺少的基础建设。于是,以全人类的世界主义视野为背景,五四知识分子将“重建个人”和“重建社会”,作为时代的使命,视为最重要的“非政治的政治”。<sup>④</sup>

### 三 从公理、良知到公意

<sup>①</sup>梁启超:《欧游心影录》,《梁启超全集》(5),第2978页。

<sup>②</sup>傅斯年:《〈新潮〉之回顾与前瞻》,《傅斯年全集》(1),第297页。

<sup>③</sup>傅斯年:《时代与曙光与危机》,《傅斯年全集》(1),第355页。

<sup>④</sup>关于五四的“重建社会”,参见王森:《傅斯年早期的“造社会”论》,《中国文化》杂志(北京)第14期,1996年。

五四是一个个人的时代,那么五四的思想家如何论证个人的自由?继承宋明以来理学和心学两种思想传统,五四对政治正当性的基础个人自由的论证,有公理说和良知说两种不同的取向。

近代政治正当性基础的重要变化之一,便是天理的世界观被公理世界观替代,天德的正当性转变为历史的正当性。晚清以后,政治是否正当,不再从超越的天命、天道和天理之中获得其德性的正当性,而转而从人自身的历史,从进化的、文明的历史进程之中寻找正当性的源头。晚清出现的公理,虽然从传统的天理演化而来,但已经世俗化了,其背后不再是一个以宇宙为中心的有意义的有机世界,而是一个以人为中心的机械论的物理世界。世界是进化的,也是有目的的,现代政治是否正当,要看其是否符合历史演化的法则和目的。

公理像天理一样,具有一元的、普世的、客观的和形而上的性质,但已经不是属于超越世界的玄理,而是物质的、实证的,可以通过科学的方法加以认识和掌握。公理是世俗世界之理,是人的历史进化之理。公理的出现,乃是与有机论宇宙观解体之后,人成为这个世界唯一的、真正的主宰密切相关。公理不再像天理那般先于人而存在,公理是人自我立法的产物,内涵了人的自主性和权利法则,正如汪晖所说:“科学世界观不仅是一种文化运动的旗帜,而且也是现代国家的合法性基础——它的权利理论和法律基础是以原子论的抽象个人为前提的。”<sup>①</sup>在近代的公理之中,“理”继承了古典之“理”的基本性格,而“公”则是对“天”的替代和超越。

“公”自然不是近代的概念,它是中国古典思想中非常重要的核心概念。中国的“公”这一概念,不仅历史悠久,而且内涵相当复杂。<sup>②</sup>从本文所讨论的政治正当性而言,中国古代的公,大致有两种含义:一种是规范意义上的,这里的“公”与“私”相对,代表普遍的规范、义理和价值,具有伦理的内涵。比如《礼记》中的“天下为公”。公乃天下也,既是伦理的普遍秩序,又与天命、天道和天理相通,具有超越性的源头。古代政治秩序的正当性,便以“公”为标准。另一种“公”的含义,是社会意义上的,这便是明末清初所出现的“合私为公”。这个“公”,不再与“私”对立,反而是在肯定“私”的正当性的前提下,综合各种私人利益而合成的公共利益。<sup>③</sup>这个层次上的“公”,并不具有前者的德性意义,多为社会意义上空间和利益的考量,但仍然比“私”在价值上高一个层次,具有公共、公平和公正的政治价值内涵。上述中国古代两种“公”的思想传统,都延续到近代,对晚清公理世界观的形成和自我理解发生了同等重要的作用。晚清的公理,继承上述两种“公”的传统,具有双重的内涵:公理既是规范意义上的普遍义理和最高价值,也是社会层面上的共域性空间,即从社会到国家的各种现代之“群”。

<sup>①</sup> 汪晖:《现代中国思想的兴起》,下卷第二部,第1400页。

<sup>②</sup> 陈弱水从历史文献学和思想史的角度,考察了古代中国“公”的概念,概括了五种类型。参见陈弱水:《公德观念的初步探讨:历史源流与理论建构》,载陈著《公共意识与中国文化》,台北联经出版公司2005年版。

<sup>③</sup> 关于明末清初所出现的“合私为公”意义上的“公”,可参见黄克武的研究:《从追求正道到认同国族:明末至清末中国公私观念的重整》,载黄克武、张哲嘉编《公与私:近代中国个体与群体之重建》,台湾中研院近代史研究所2000年版。



在西方近代的启蒙运动中,替代了上帝法的自然法提供了政治秩序的正当性基础,而在晚清的中国,则是世俗的“公”替代超越的“天”,成为新的政治正当性所在。而公理世界观的形成,不仅与“个人”观念的诞生,而且与近代民族国家的出现有着密切的互动关系。民族国家的出现,使得第二重意义上的“公”具有了国家主权和制度化架构。而近代的民族国家也需要一个新的世界观作为其正当性基础。古典的天理,建立在第一重意义上的“公”,即“天下”的基础之上。当晚清发生了从天下到国家的历史转变之后,在世界观上也面临着从天理到公理的转型。公理虽然形式上也是普世性的世界主义,但在制度架构上必须落实为公(群)的制度架构——民族国家的最高法则:以立宪为核心的宪政制度。

公理成为近代中国自然、社会和伦理之最高价值和规范,个人自由的正当性也渊源于此。1918年,第一次世界大战结束,被中国知识分子们普遍认为是公理对强权的胜利。陈独秀在《每周评论》发刊词中说:什么是公理呢?“简单说起来,凡合乎平等自由的,就是公理”。<sup>①</sup>陈独秀用晚清以来的公理论证自由,政治之正当性来源于超越于人的意志选择之上的客观的、普遍的公理,这一从朱熹理学传统演化而来的公理说,从晚清到1919之前的中国思想界,有着巨大的主流性的影响。不过,与公理说平行的还有从阳明心学传统发展而来的良知说,成为论证政治之正当性个人自由的同样重要的思想来源。良知说最典范的文本是李大钊在1916年发表的《民彝与政治》。李大钊之所以提出“民彝政治”,乃是应和民国初年《甲寅》杂志所开创的探讨民主政治的形而上价值之所在即政治精神的时风。在李大钊看来,所谓民彝,即是内涵在人民内心之中的价值观,是一种善的本性。民彝与民听不同,民听可以惑乱,而民彝能照亮万物。民彝有形而下之器,有形而上之道,这个道即超越之形而上之理,而理与人性是同一的,性即理也。民彝,又为法也,为民主宪政之基础。英国的宪法虽然是不文之典,“乃顺民彝自然之演进,而能一循其常轨,积习成性”。民主即为国法与民彝直接疏通之政治也。立宪民主政治基于自由之理。自由,不仅系于法制之精神,尤需舆论之价值。舆论之价值渊源于民心中的天赋良知。代议制度只是民主政治之形式而已,而惟民主义是其最根本之精神。<sup>②</sup>政治精神之良知说,不同于公理说,政治的核心价值个人之自由不是来自于外在的、客观的自然社会和伦理之公理,而是人的内在良知。良知不否认客观公理的存在,但认为良知与公理相通,自由之理自在人心之中,特别是普遍民众的内心价值。五四的不少自由主义知识分子从阳明心学的传统出发阐释个人自由之意义,张奚若在1935年为《大公报》撰文论述国民人格之培养,认为个人是宇宙的中心,是一切组织的来源、基础和归宿,个人主义虽然在理论和事实上有不少弊端,“但一个人的良心为判断政治上是非之最终标准却毫无疑问是它的最大优点,是它的最高价值。个人的良心固然不见得一定是对的,但是经验告诉我们比它更对更可靠的标准是没有的”。<sup>③</sup>政治之是非曲直虽然合乎天理,但天理与人心不再是二元的,而是内在相通,良知即天理,这是明代阳明心学兴起以后所发生的从理到心的大转向。天下是非取决于公论,

<sup>①</sup> 陈独秀:《〈每周评论〉发刊词》,《陈独秀著作选》,第427页。

<sup>②</sup> 李大钊:《民彝与政治》,载《李大钊全集》(2),河北教育出版社,第334-339页。

<sup>③</sup> 张奚若:《国民人格之培养》,《张奚若文集》,清华大学1989年版,第356-357页。

而公论即社会舆论又出自人心。“公论者,出自人心之自然。……故有天子不能夺之公卿大夫,公卿大夫不能夺之愚夫愚妇者。”<sup>①</sup>天下是非不是存于抽象的天理,而是具体的人心,虽然还在儒学的民本政治范围里面,但距离现代的民主政治也只是一步之遥了。近代的良知论继承晚明思想,又从康德的实践理性哲学中得到西学的资源,良知论逐步替代公理论,成为近代自由学说的主要学理资源。

良知说之所以替代公理说,乃是与另外一个重要观念公意的出现有关。公意(*general will*)是卢梭政治思想中的核心概念,到晚清引入中国,五四期间开始流行,又翻译为普遍意志、公共意志、国民总意或公同。按照卢梭的思想,公意是上帝意志失落以后,人成为政治的主体以后,政治共同体所遵循的最高意志,同时也是民族国家的整体意志。公意与私意相加的众意不同,众意是私意之和,比如代议制制度中通过投票所产生的只是众意,无法代表公意。公意是众多私意中共同的那部分,它是整体性的,是不可分割的,无法通过投票获得。只有在暂时排斥了特定的私意,而考虑普遍的公共利益的时候,公意才能呈现出来,公意是无法被代表的,只能通过直接的民主体现人民的意志,比如广场的民主、公共的舆论和讨论等等。它同时也是最高的立法意志,民族国家的宪法原则就是公意的体现。卢梭的公意观念,其实质是人民主权论,而社会契约论和自然法是其两大理论的支撑。<sup>②</sup>当卢梭的思想传入中国之后,公意的观念也受到了中国思想家的注意。早在1901年,梁启超在介绍卢梭学说时这样理解公意:“所谓公意者,必与确乎不易之道理为一体矣。……公意,体也;法律,用也;公意无形也;法律有形也。公意不可见,而国人公认以为公意之所存者,夫是之谓法律。”<sup>③</sup>梁启超用中国传统的体用关系来解释公意与法律的关系,将公意视为近代政治之本和核心价值。不过,这个阶段的公意并没有像后来被良知化、意志化,梁启超明确指出公意与“确乎不易之道理为一体”,这个道理过去是天理,如今自然是公理。也就是说,公意还是有客观的、实质性内容的。

从这个意义上说,当晚清公意这个概念出现的时候,它与传统的天意有某种对应关系,或者说,公意就是世俗版的天意,区别仅仅在于:天意是超越的、来自于宇宙中的冥冥意志,而公意是世俗的,来自于人民的整体意志。而在古典中国思想中作为天意的世俗表现的民意,到近代政治之中,则转化为个别意志之和的众意。众意是分散的,变动的,不具超越性,但作为人民整体意志体现的公意,却是确定的,受到客观的公理之规约。

虽然在晚清共和派与立宪派就中国是否可以实行共和,围绕着卢梭的“国民总意”打过一场大笔仗,<sup>④</sup>但公意这个观念的流行,还是要到五四时期,公意才被普遍认为是国家和宪法的基础。陈独秀说:“近世国家,无不建筑于多数国民总意之上,各党策略,非其比也。盖国家组织,著其文于宪法,乃国民总意之表征”。<sup>⑤</sup>五四思想家之所以开始特别强调公意,乃是与他

<sup>①</sup> 缪昌期:《公论国之元气论》,《从野堂存稿》(1)。

<sup>②</sup> 参见卢梭著、何兆武译《社会契约论》,商务印书馆1980年版。关于卢梭公意思想的讨论,亦可参见华特金斯(Frederick Watkins)著、李丰斌译《西方政治传统:近代自由主义之发展》第4章,联经出版公司1999年版;鲍桑葵(Bernard Bosanquet)著、汪淑钧译《关于国家的哲学理论》,商务印书馆1995年版,第128-132页。

<sup>③</sup> 梁启超:《卢梭学案》,《梁启超全集》(1),第507页。

<sup>④</sup> 参见元冰峰:《清末革命与君宪的论争》,台湾中研院近代史研究所专刊19,1980年版,第198-201页。

<sup>⑤</sup> 陈独秀:《论政党政治》,《陈独秀著作选》(1),第202页。

们普遍地对民初的政党政治失望有关。民初各政党,纠缠于私利的争夺,全然不顾社会的公共利益。五四的思想家们意识到,假如民主政治不建立在公意的基础之上,会被各种各样相互冲突的私意摧毁掉,而国会投票所产生的所谓“众意”也只是各政党私意的交易和妥协而已。在这样的背景之下,公意问题便被突出地提出来了。<sup>①</sup>不过,如果说晚清的公意与公理相通,背后有客观之理的话,那么,到五四时期,公意却与良知论接通,成为了人民意志的直接呈现。1915年,高一涵在《新青年》上连续发表两篇重要文章,讨论共和国家的基础。他指出“共和国本,建筑在人民舆论之上”,“此时代之人民,其第一天职,则在自由意志(free will)造成国民总意(general will),为引导国政之先驰。”<sup>②</sup>人民的自由意志,决定了政府的正当性命运,公意不存,现存政府当立即瓦解。国家的主权,以人民之公意为所归。

国家的真正主权,属于人民全体,政府无非是奉行人民公意之仆人。<sup>③</sup>与梁启超不同的是,高一涵笔下的公意已经不再与客观之理为背景,而是以人民的自由意志为前提。自由意志虽然不否认公理,但重心已经从公理转移到公意:“公同所在,则发之为舆论,主之为公理,正义、人道,即此公同所归。”<sup>④</sup>公意(即公同)作为最高的立法意志,其内在的规约是体现为正义和人道的公理,而外在的形式表现为社会舆论。

如果说高一涵所阐释的公意依然是公理与良知(自由意志)混合论的话,那么在彻底的良知论者李大钊那里,公意则已经失去了客观的公理规约,而变成纯粹的人民意志。但李大钊所说的人民意志,并非像卢梭那样的是整体性的实质意志,而是类似哈贝马斯所说的通过商议性民主所产生的共识。在《强力与自由政治》和《平民主义》两篇文章中,李大钊分析了公意并不等同于多数人的意志。他认为,民治精神不在多数人的统治,而是看是否遵循普遍意志(general will)。普遍意志并非单独意志(私意)的相加,而是看是否“真以公共福利为目的的之意志”。而多数人挟其意志之总和压制少数以产生意志的一致性,这是虚假的普遍意志。<sup>⑤</sup>那么,真正的普遍意志何以产生?李大钊认为,政治的强力,“不是多数人合致的强力,乃是多数人与少数人合成的国民公意。这种伟大的强力,实为人民全体的‘自由认可’说具的势力。……‘自由政治’的神髓,不在以多数强制少数,而在使以问题发生时,人人得以自由公平的态度,为充分的讨论,详确的商榷,求一个公同的认可”。<sup>⑥</sup>从梁启超、陈独秀到高一涵再到李大钊,我们看到了近代中国思想史上的公意,一步步摆脱超越的、实质性的公理的规约,以良知论为基础,走向人民意志的自由选择。古代政治正当性的基础天意具有客观的、普遍的和绝对的性质,近代的公理虽然失去了超越性,不再来自于外在的天命,而是科学能够把握的客观法则,但依然具有绝对的、普遍的和伦理的性质。但公意却是主观的,是近代人自由

<sup>①</sup> 在五四时期,对卢梭的公意思想有深刻了解和学理研究的,当推张奚若。张奚若在1920年发表在北京《政治学报》1卷2期的《社约论考》,对卢梭的公意说作了准确和细致的介绍。参见《张奚若文集》,第53-54页。

<sup>②</sup> 高一涵:《共和国与青年之自觉》,《青年杂志》(上海),1915年。

<sup>③</sup> 高一涵:《民约与邦本》,《青年杂志》(上海)1卷3号,1915年。

<sup>④</sup> 高一涵:《民约与邦本》,《青年杂志》(上海)1卷3号,1915年。

<sup>⑤</sup> 李大钊:《强力于自由政治》,《李大钊全集》(3),第26-28页。

<sup>⑥</sup> 李大钊:《平民主义》,《李大钊全集》(4),第154页。

意志的产物。梁启超的公意背后还有公理的规约,高一涵的公意与公理也是相通的,具有正义和人道的内容。但到李大钊那里,公意不再有实质性的内涵,成为了人民自由意志的体现。李大钊注意到在民主政治的掩护下,有可能形成多数人对少数人压制的暴政,试图以“公共福利”的功利主义原则加以规约,并强调真正的公意乃是在于以类似哈贝马斯的交往理性的方式,通过平等的、自由的公共讨论,求得共识。也就是说,公意作为政治的正当性,乃是建立在程序正义的基础上。他乐观地相信,只要通过自由公正的讨论,便会获得“共同的认可”,从而产生公意。这样的公意不再与自然的、客观的公理有关,它只是代表国民根本利益的最高立法意志。公意来自于民意,通过公共的讨论,又高于民意,是分散的民意的集中体现。

问题在于,公民的自由意志通过程序性的公共讨论,是否能够保证所产生的共识必定是善的或正当的?关于这个问题,罗尔斯和哈贝马斯曾有过一场著名的争论。哈贝马斯相信,只要程序正义,遵循交往理性,民主的程序有一种自我纠错机制,可以保证最后的结果是正当的。而罗尔斯同意程序正义(公共理性)之重要,但他坚持在程序之上,还必须有实质性的正义原则,唯有实质性的原则,才能保证立宪民主政体不被颠覆。<sup>①</sup>回到近代中国的公意,当公意的背后还有客观的公理规约时,只要公理本身是自由的、正义的,人民的自由意志所选择的政治秩序不会发生大的偏差。一旦公意挣脱了自由、正义原则(公理)的规约,仅仅诉诸于人的内心良知,哪怕制定了良善的程序,拥有公共的讨论,也无法保证开放的氛围和形式的正义所释放的必定不是魔鬼。因为人性(良知)并非像孟子、王阳明那样乐观,必定是善的,人性之中有魔鬼,因此需要有人性之上的超越之物,或者是天理、或者是公理,或者是自由社会的正义原则来规约良知,规约政治社会。

列奥·施特劳斯指出:古典的自然权利是与目的论的宇宙观联系在一起的,一切事物都有其自然的目的和命运。到了近代,目的论宇宙观已经被自然科学所彻底摧毁,近代人在抛弃了自然权利的同时,创造了历史意识,价值的标准不再在自然之中,而是人自身的历史和意志之中。<sup>②</sup>古代政治属于伦理,受到自然正义的规约。近代的政治开始祛除神魅,去伦理化了。伦理是伦理,政治是政治,政治成为了超越宗教、伦理的世俗事务,成为人自身意志的自由选择。当公意问题提出来的时候,卢梭试图克服人性中的私性,以非道德的方式形成道德性的政治共同体的整体意志。然而,当自然法、道德形而上学一一解体之后,当天理和公理相继解体之后,如何保证来自民意的世俗性公意之正当?当政治正当性不再诉诸于超越的、客观的、绝对的天理或公理,而以公意为基础的时候,多元的、变动不居的相对的民意如何形成正当的公意?

1919年5月,当巴黎和会的消息传来,原本对美国威尔逊总统大抱希望的五四知识分子深深地失望了,开始对公理开始怀疑。公理世界观就此逐渐萧条。政治上的公意失去了绝对的公意规约,而仅仅诉诸于人的主观良知之后,就被各种互相冲突的意识形态所摆布。1920

<sup>①</sup> 关于罗尔斯与哈贝马斯的这场争论和相关讨论,参见许纪霖:《两种自由与民主:对自由主义与新左派论战的反思》,载罗岗主编《思想文选2004》,广西师范大学出版社2004年版。

<sup>②</sup> 参见列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,第1、8页。

年代之后,一方面是公理的衰落,另一方面是各种主义的纷纷崛起。这些政治上的主义,大都打着民意牌,以人民意志或人民利益自居,但人民意志究竟是什么,由于失去了公理所内涵的公共价值上,而变得模糊不清。

到 1920 年代中期以后,公意这个概念也开始式微,代之而起的是民意观念的流行。而所谓的民意,不仅个中的道德内涵被抽空,而且在各种意识形态支配之下,显得纷乱复杂,无所定规,被经常变幻的历史潮流所左右。各种各样的民粹主义、权威主义打着“民生”、“民意”、“为民”的招牌,通过权力和舆论操控民意,民意成为政客们随意涂抹和代表的主观建构,全然失去了客观性的规约。

当各种意识形态所操控的民意冒充公意成为政治正当性的基础的时候,便加剧了政治的动荡和无序。从公理到公意再到民意,从近代中国观念的流变可以看出政治正当性危机之所在。

[本文为作者所主持的教育部人文社会科学重点研究基地 2006 年度重大项目“中西思想史中的政治正当性研究”(06JJD770011)的中期研究成果。]

## **National basis, Individuals and Public Opinions: Discussion on Political justness during May -Fourth Period**

XU Jilin

**Abstract:** From Jiayin to New Youth, thinkers during the May-Fourth period shifted their focus from systematic arrangements of rights to core values and spirits behind politics. They put forward the idea of reestablishing individuals, focusing their research on public opinions, which was based on good conscience and supported the freedom of individual opinions. The fact that individual opinions came to be basis for political justness made the political situation disordered and turbulent.

**Key words:** National basis; Individuals; Public Opinions

**作者简介:** 许纪霖,男,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。