

---

# 新礼教：新文化运动的一个观念蕴涵

胡骄键<sup>1</sup>

**【摘要】**：新文化运动反礼教，反的实际只是帝制时代与皇权结合在一起的吃人的旧礼教，并不意味着一种彻底的反孔非儒立场。事实上，反对旧礼教蕴含着建构某种具有现代精神的“新礼教”的观念，隐伏着儒家礼教现代转型的方向，即一条本诸仁爱立场，与现代性的生活方式相适宜的礼教重建之路。尽管这条“新礼教”建构之路在新文化运动时期并未形成概念化的表述，但却指明了礼教重建的方向。

**【关键词】**：新文化运动 反礼教 新礼教 孔孟原始儒家 缘情制礼

**【中图分类号】**：B824.3 **【文献标识码】**：A **【文章编号】**：1003-854X(2020)12-0052-08

新文化运动<sup>①</sup>毫无疑问是反礼教的，只不过其所反的并非孔孟原始儒家主张的那种礼教，而是秦汉以后逐步形成的与专制皇权结合在一起的凸显尊卑等级的礼教。站在现代性的立场，这种礼教不仅在新文化运动时期该反，时至今日也还应该反。不过，新文化运动的反礼教并不意味着消解所有社会生活秩序，因为任何一个社会都不能没有维系社会运转的基本制度规范，亦即不能没有礼。因此，礼教的存在乃是一个不可避免的事情，关键在于制礼的价值依据是什么？是否与生活方式相适宜？其实，在陈独秀、李大钊、吴虞等人的思路里已隐伏着一条与孔孟原始儒家以仁爱情感为礼教正当性基础相一致的、并追求与现代生活方式相适宜的“新礼教”建构路径。

## 一、新文化运动“反礼教”的缘起

新文化运动的声调之所以主要表现为反礼教，乃是当时社会生活情势导引所致。在西方现代文明力量的冲击之下，从洋务，经维新，再到辛亥终结君主专制，在经历了这样一条漫长坎坷而由表入里的现代性变革过程之后，民初的社会乱象不但没有使中国呈现出现代文明国家应有的样子，甚至还让人有不如清朝旧制之感。黄远庸就感慨说：“今以革命既成，立宪政体，亦既确定，而种种积弊莫不与往日所祈向者相左。于是全国之人，丧心失图，皇皇然不知所归。”<sup>②</sup>

正是在这种社会大转型的当口，旧的制度规范业已瓦解，而新的制度规范尚未确立之时，社会生活中的各种失序现象就给复活旧道德、旧伦理，甚至旧政制，提供了巨大的空间。康有为、陈焕章以及孔令贻等人主导的孔教国教化运动就属于这一倒退思潮的典型。康有为就曾说：“今欲存中国，先救人心，善风俗，拒谀行，放淫辞，存道揆法守者，舍孔教末由己。”<sup>③</sup>曾亦教授替康有为辩解，认为孔教国教化运动并非是一种逆现代性的保守运动，而是恰恰看到了儒学与君主专制的紧密关系，提倡孔教正是在理论上将儒学与君主专制进行的剥离之举<sup>④</sup>。此论虽然看到了孔教运动所包含的政教分离倾向，但却把这种因素过于放大了。因为康有为并不打算在政教分离的意义上重建礼教，他说：“夫举中国人皆孔教也，将欲令治教分途，莫若专职业以保守之，令官立教部，而地方立教会焉。首宜定制，令举国罢弃淫祀，自京师城野省府县乡，皆独立孔子庙，以孔子配天，听人民男女，皆祀谒之，释菜奉花，必默诵圣经。所在乡市，皆立孔教会，公举士人通六经四书者为讲生，以七日休息，宣讲圣经，男女皆听。”<sup>⑤</sup>可见，康有为有将孔教职业化的倾向，而且这种倾向实际是一种官职化的职业倾向。孔教国教化运动意图推动的并不是基于现代社会个体的信仰自由，由信奉者自行传播教理教义以扩大影响和招收信徒，而是要以国家之力推行一种“举国罢弃淫祀”的强权信仰，拟将孔教作为国民信仰的唯一宗教。从这一点来说，孔教国教化运动显然是一种束缚个体信仰自由的逆现代性运动。

---

<sup>1</sup>作者简介：胡骄键，山东大学儒学高等研究院博士研究生，山东济南，250100。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“儒家哲学现代转型研究”（项目编号：16JJD720010）

正是由于孔教运动所内蕴的前现代色彩，此运动必然会和袁世凯称帝以及张勋复辟等事件纠缠在一起。虽然袁世凯对定孔教为国教并不赞同<sup>(6)</sup>，但在《天坛宪法草案》中还是写明了以孔子之道为修身之大本。真正支持孔教国教化运动的乃是张勋、倪嗣冲等主张复辟的地方军阀<sup>(7)</sup>。特别是在袁世凯死后上演的复辟闹剧中都能看到康、陈、孔等人的身影。这就给人一种强烈的观感：儒学或者说孔教乃是与君主专制紧密结合在一起的观念系统。因此，新知识分子对当时死而不僵的君主专制的批判火力自然会集中到对儒学的批判上来。陈独秀就说：“张、康虽败，而共和之名亦未为能久存，以与复辟论相依为命之尊孔论，依旧盛行于国中也。”<sup>(8)</sup>又说：“尊孔而不主张复辟，则妄人也。”<sup>(9)</sup>由此而论，新文化运动的反儒反孔与其说是对儒学的批判，不如说是对当时生活情势的批判。而在陈独秀等人看来：“儒教之精华曰礼。”<sup>(10)</sup>所以，“反儒”又集中到了反“礼教”上来。

由于陈独秀等人未能区分原始儒家的礼教真义与秦汉以后所形成的以三纲五常为中心的传统礼教，以致在他们的著述中一会儿肯定孔子对中国文化的意义，一会儿又对孔子及其开创的儒学思想体系大加批判，呈现一种矛盾的状态。实际上，新文化运动反礼教主要是针对孔教国教化运动引发的逆现代性思潮而展开的对前现代专制政治伦理的批判，而不是彻底的反孔非儒。从这个意义来说，反旧礼教不但不反儒，恰恰是儒学在现代应有的态度。反礼教之实际意图乃是想表明秦汉以来逐步形成的旧礼教已然不适合现代性的生活方式，故旧礼教必须得反。因为只有反掉旧礼教才能为在现代基础之上建构新礼教清扫地基。为此，贺麟先生就曾说：“新文化运动的最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，及束缚个性的传统腐化部分。它并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术。反而因其洗刷扫除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来。”<sup>(11)</sup>

## 二、旧礼教的内涵与历程

自董仲舒“罢黜百家、独尊儒术”后，帝制中国的政治生态和人伦生活秩序主要呈现为一种道义政治伦理形态，即帝国的权力运行和人伦规范的正当性都莫基于超越性的“道”（汉唐时表现为“天道”，宋以后表现为“天理”），具体化为“政治的礼治”与“伦理的礼教”，两者又可通称为“礼教”，因为古者政教不分。这种帝国时代的礼教所铺就的政治伦理关系网络把每一个人镶嵌在不同的角色与位置之中，使人成为政治、道德之网上的附庸，从而失去独立自足性。从中西对比视角看，西方的启蒙运动是把人从神的束缚之下解放出来，而中国启蒙运动实际是要把人从传统道德的束缚之下解放出来，也就是把人从强调尊卑等级的礼教束缚中解放出来，还个人以独立自主。李大钊就说：“吾国自秦以降，其为吾人自由之敌者，惟皇帝与圣人而已。”<sup>(12)</sup>故所谓“礼教”，实有两层最基本的含义：一是指礼所具有的宗教性道德内涵；二是礼所具有的教化意义。

### （一）道义：礼教的道德宗教内涵

旧礼教实际是一种道义宗教、道德宗教，即是说作为政治人伦制度规范的礼之价值根据在于超越性的“道”，礼之正义乃是由形而上的道来保证的。董仲舒说：“不顺天道，谓之不义，察天人之分，观道命之异，可以知礼之说矣。”<sup>(13)</sup>故礼之正义性乃超越性的“道”所赋予。

礼的这种超越性道义规范特征可追溯到周公制礼。周公制礼目的在于尊天敬德而保民。王国维就说：“周之制度、典礼，乃道德之器械。”<sup>(14)</sup>尊礼乃是敬天，亦即有德的表现。这种礼与超越性天命相连的思路在《左传》里得到了更为清晰的表达。《左传·昭公二十五年》：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。……礼，上下之纪，天地之经纬也，民之所以生也，是以先往尚之。”两汉期间，作为“天之经”“地之义”的礼再落实为建构制度规范的基本观念——“三纲六纪”，这主要表现在《白虎通》的相关论述中。天道秩序作为人间秩序（“礼”）的超越性根据，它赋予了每一个人特定的名位，人只能在名位所赋予的角色中行事，故礼教又称“名教”。

降及宋元，汉唐那种具有很强宇宙论色彩的形上天道，转进而为更具本体论意义的“天理”。但“天道”与“天理”两个概念所内蕴的道德意涵并没有实质性的改变。不过“天理”更强调它与人的内在本性之间的直接关联性。程颐、朱熹就反复说“性即是理”<sup>(15)</sup>，而“礼即是理”<sup>(16)</sup>，“礼”是“天理之节文，人事之仪则”<sup>(17)</sup>，是天理的体现。且人之为人之根据也在人禀赋了天理，此天理不仅是人性的根据，甚至直接就内在于人性，而此理此性与礼又是相互贯通的。要做一个完整意义的人就应

遵从内在的性理，同时也应尊崇外在的尊贵贵贱之礼，这也是理学所看重的“合内外之道”<sup>(18)</sup>的一个面向。如果说，两宋理学家关于理、礼及其相互关系都还仅仅是哲学化的论述，并且还遭到官方打压而不能大行其道的话，在元明清三朝，由于下述两个方面的原因使礼教呈现出了更为森严的面貌且付诸了实践。

第一，礼教与权力进一步结合，使礼教内蕴的尊卑等级得到固化。理学自元代成为官方意识形态，而礼乃是理的体现，所以自元至正年间起，礼教秩序就成了有国家权力支持的人伦生活秩序。违背礼教就不仅仅是违背一般性的道德规范，而是违背了权力所划定的生活秩序，进而是对天经地义的反动。许衡就说：“天地间人各有职分，性分之所固有者，不可自泯也，职分之所当为者，不可荒慢也。”<sup>(19)</sup>又说：“天地间人为物，皆有分限，分限之外，不可过求，亦不得过用。”<sup>(20)</sup>“自古及今，天下国家，惟有个三纲五常。”<sup>(21)</sup>按许衡的意思，即是要人服从于已有的社会等级秩序，因为这种尊卑差等都是天理之自然，不可过求，不得过用。到了清代，更是一个礼教大兴的时代。一方面是出于对晚明所谓袖手空谈心性的反叛，另一方面则是在文字狱的打击背景下，清代儒者大多以考据之法去阐明儒家礼教的原意并倡导礼教的生活，以此来标榜自身作为汉文化延续的担当者和对满人入据中原的反抗<sup>(22)</sup>。在这种向考订礼教与过礼教生活的趋向当中，礼教秩序的建立反而又有助于清廷的统治，于是儒家知识分子所掀起的礼教复兴风潮便事与愿违地与国家权力结合在了一起。可以说，礼教演进到元明清三朝，在道义的大旗下，国权、族权、父权、夫权完全吞没了个人的独立自足、自主性存在，而个人又毫无可藉之资能对抗吃人的礼教。由此，才有戴震所控诉的“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之”<sup>(23)</sup>！

第二，礼教融进民间宗教、民间信仰，使礼教获得了一种普遍性效果，从而覆盖百姓的日常生活。文化思想的传播无疑都有一个从“大传统”向“小传统”弥散开去的过程。如果说礼教思想在由汉至宋的历史进程里得以完成系统性建构的话，明代兴起的劝善运动(包括乡约教化、宗族复兴、“功过格”等，甚至在一定程度上还包括学校书院的兴办与讲学)与三教合一运动就是赋予礼教以宗教性教团组织形态的途径。从乡约角度来说，乡约肇始于北宋，但真正的推行是在明代。从正统到正德年间，推行乡约教化异常活跃，呈现出从官、民分办到官办主导地位的演变格局<sup>(24)</sup>。由此可以看到礼教与权力关系愈发紧密的倾向，这当然也是礼教之愈发能够吃人的原因之一。如王阳明的《南赣乡约》就整合进了朱元璋的“圣谕六言”(孝顺父母，尊敬长辈，教训子孙，和睦乡里)。嘉靖十五年在江西永丰推行的乡约活动更有读《洪武礼制》、《教民榜文》的内容。

更能凸显礼教与民间宗教、民间信仰结合在一起的是明代兴起的三教合一运动，其典型形态就是林兆恩创立“三一教”，该教主张以儒统摄释、道，三教合一，归儒宗孔。林兆恩认为：“世间法最大者莫大于纲常，若舍纲常之大而遽谈出世之旨，岂不诞哉？其所谓祝发毁形，以断弃伦属者，果能超出形骸之外乎？否也。”<sup>(25)</sup>又说：“孔子者，以世间法以语世间人，而儒之教尽于此矣。”<sup>(26)</sup>如果说理学家只是对纲常进行一种哲理的言说的话，三一教就是对纲常进行宗教化的言说，进而在民间大肆扩散。礼教纲常与民间宗教的结合进一步使礼教获得了一种宗教形态，更具备了宗教的组织与形式。

要言之，以“三纲”之尊卑等级为中心的礼教实乃一种道德性的宗教，本质上是以生活世界之外的超越性道德概念来宰制生活。在其演进过程中，礼教一方面获得了世俗权力支持，另一方面又获得了宗教性教团组织形态，这使其宰制生活的能力得到了极大提升。接下来的问题就是如何教化万民，让其能自觉地安驻于这样一套礼教秩序之中。

## (二) 圣贤之教：礼教的教化内涵

所有前现代政治伦理的一个显著特征就是对民众施加教化，以造就臣民人格。在前现代，民都是须待圣人之教化方能成其为人的愚民。“民者，暝也”<sup>(27)</sup>，“是故圣人作，为礼以教人。使人以有礼，知自别于禽兽”<sup>(28)</sup>。而圣人施展教化的手段乃是礼，故曰礼教。

须注意的是，在汉唐时期，礼教的施教主体是圣人，而不是个人成德的自发追求。董仲舒就说：“天生民性有善质，而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。”<sup>(29)</sup>王不可能亲自教化万民，只能借各级官吏之手来推行教化。故两汉史书《循吏传》中记载了大量循吏推行教化的故事。如文翁

治蜀，“仁爱好教化”<sup>(30)</sup>。韩延寿“上礼义，好古教化”<sup>(31)</sup>。所有循吏概皆“导德齐礼，……亦一时之良能也”<sup>(32)</sup>。循吏之教，实则是以礼教民。

儒学发展至理学时代才比较注重个体成德的自主自发性，但这个转进过程入元后又基本中断了。郭萍曾对此有考察，在她看来，从早期周敦颐的“立人极”，经程朱通过个体的“格物致知”来证成天理，到后期王阳明的“心即理”，实际上就是个人的主体性得到空前的肯认和高扬的过程，而整个理学的发展过程也可以视作是个体主体性不断觉醒的过程<sup>(33)</sup>，但这种主体性并不是现代意义上的自由主体，而是一种有很强目的论色彩的德性主体。而且，除了王阳明心学外，元、清两代(包括明前期)的理学在个体主体性问题上相对于宋代理学来说毋宁是一种倒退。这从官学化理学的代表许衡的礼教思想中就可看清。许衡说：“上所以教人，人所以为学，皆本于天理民彝，无他教也，无异学也。……凡不本于人伦，皆非所以为教。树之君以立政，谨此教也；作之师以立教，教以此也。”<sup>(34)</sup>又说：“‘教’之一字，为人伦生。”<sup>(35)</sup>在许衡看来，人生除了学礼守礼之外，几无别的事情可做。学礼成德是头等大事，也是唯一的事。清代凌廷堪也说：“礼之外，别无所谓学也。”<sup>(36)</sup>“上以礼为教也，下以礼为学也。……盖至天下无一人不囿于礼，无一事不依于礼。……夫其所谓教者，礼也。”<sup>(37)</sup>又说：“圣人舍礼无以为教也，贤人舍礼无以为学也。”<sup>(38)</sup>许衡和凌廷堪强调的都是在上位者的以礼教下，而不是宋代理学那种对个体成德主体性的肯认，这就类似于汉唐时代的圣贤以礼为教了。所以帝制晚期的儒学相对于宋代儒学来说反倒有所倒退。

总而言之，以礼为教，实际就是以理为教，因为礼不是过理的表现，而理又是一套先验的纲常尊卑等级秩序。因此，旧礼教实质是要让人“敬”“顺”纲常之理，让人建立起自觉顺从于三纲五常的尊卑等级之制的意识，自觉于礼教所铺就的政治人伦关系网中的角色，履行自己角色所应承担的义务，而不是凸显个体的主体意识。按礼教思想本身的逻辑，施教者当是德性饱满的圣贤，故礼教可谓一种圣贤之教。但此圣贤之教又只能落实为世俗的王教，因为世俗的王夺走了圣贤对天道、天理的代言权。于是，权力成了王道。尽管不断有理学家向世俗之“王”争夺道统权，但这一过程是彻底失败的。至清代，康熙就直接以道统自任了，作为“圣贤之教”的礼教也就彻底沦为了“王教”：一种蛮横的权力规训，旧礼教也就此变成了专制权力的帮凶。它不但没能帮助个体德性的提升，反而导引出了更多的奴性。在这种礼教熏染之中，民众在收获道义牌坊之际，也戴上了道德与权力的双重枷锁。

### 三、新文化运动反礼教的内涵与目标

李大钊说：“在欧洲，自我之解放，乃在脱耶教之桎梏；其在吾国，自我之解放，乃在破孔子之束制。”<sup>(39)</sup>言下之意，作为启蒙的新文化运动正是要冲破礼教的牢笼，寻求个人的解放。

#### (一)对礼教纲常的批判

陈独秀、李大钊等人反礼教的第一个维度是批判礼教秩序的形上根源，以消除礼教秩序的正当性与神圣性，进而砸碎世俗的礼教生活世界。因为“孔氏视上下尊卑贵贱之义，不独民生之彝伦，政治之原则，且推本于天地，盖以为宇宙之大法也矣”<sup>(40)</sup>。对于这种将现实尊卑秩序上扬而为神圣至上秩序的道德形而上学的思路，李大钊深刻地指出：“历稽中国、印度，乃至欧洲之自古传来之种种教宗哲派，要皆以宇宙有一具绝对理性、绝对意思之不可思议的、神秘的大主宰。曰天，曰神，曰上帝，曰绝对，曰实在，曰宇宙本源，曰宇宙本体，曰太极，曰真如，名称虽殊，要皆指此大主宰而言也。由吾人观之，其中虽不无一二叶于学理的解释，而其或本宗教之权威，或立理想之人格，信为伦理之渊源而超乎自然之上，阙说盖非生于今日世界之吾人所足取也。”<sup>(41)</sup>陈独秀认为，让这种号称具有绝对正当性与神圣性的礼教来裁断人的生活，与西方中世纪那种以上帝来裁断人的生活并无二致。“欧人笃信创造世界万物之耶和华，不容有所短长，一若中国之隆重纲常名教也。”<sup>(42)</sup>

在这种道德形而上学思路里，人要服从的不是个体作为主体自身的声音，而是要听从那个超越的绝对主体的声音，而这个绝对主体在人间的代表按理说应该是圣贤，但实际只能是专制君主。因此，一旦某人占据了礼教中的高位，就可以运用道德和政治两种权力对胆敢进行反抗的个人进行打击，于是“礼教”就有了“吃人”的能力。而且，由于两千年礼教的推行，这种“吃

人”的意识几乎浸润到了每一个中国人的心灵深处。吴虞就说：“一部历史里面，讲道德说仁义的人，时机一到，他就直接间接的都会吃起人肉来了。”<sup>(43)</sup>

反礼教的第二个维度是针对礼教所划定的等级制度而展开的。陈独秀就说：“所谓名教，所谓礼教，皆以拥护此别尊卑明贵贱制度者也。”<sup>(44)</sup>生活在尊卑等级森严的旧礼教下的个人要么养成一种奴性的人格，逆来顺受；要么进行一种以暴易暴式的反叛。因为礼教造成的乃是一种片面的单向义务。“宗法社会之奴隶道德，病在分别尊卑，课卑者以片面之义务，于是君虐臣，父虐子，姑虐媳，夫虐妻，主虐奴，长虐幼。社会上种种之不道德，种种罪恶，施之者以为当然之权利，受之者皆服从于奴隶道德下而莫之能违，弱者所衔怨以歿世，强者则激而倒行逆施矣。”<sup>(45)</sup>所以，必须要打破旧礼教之尊卑等级，打破旧礼教所设置的生活世界。“所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞不流，不止不行！”<sup>(46)</sup>

## (二) 个体的解放

启蒙不但要唤醒个体的独立人格，更要实质性地让个体成为社会生活的主体。在现代社会，个体的主体地位乃是通过对其个体权利的肯认而实现的。个体之生命权、人身权、财产权等是个体成其为主体的基本条件。陈独秀等人就认为，首先追求经济的独立，进而才可能有价值理念的突破，才可能更进一步追求政治、法律上的平等。他说：“现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义，乃为经济生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可摇动；……中土儒者，以纲常立教。为人子为人妻者，既失个人独立之人格，复无个人独立之财产。……此甚非个人独立之道也。……个人独立主义，乃兼伦理经济二者而言。”<sup>(47)</sup>陈独秀这里所谈的“个人独立主义”兼伦理与经济而言，明显是强调生活方式与价值观念之间的紧密关系。没有生活中个体经济的独立，就不可能有个体独立之价值理念；而没有个体独立之价值追求，又很难有突破既有宗法制度的动力。

20世纪初期，受西方自由资本主义的影响，个体追求独立自主虽不能说已大行其道，但业已成不可逆转的历史潮流。任何逆此潮流而动者，无不被历史的洪流碾压粉碎。作为思想家的陈独秀完全看到了这一点，故其不断在《新青年》上以非常热情的笔调号召青年追求个体自身的独立地位。他说：“举一切伦理，道德，政治，法律，社会之所向往，国家之所祈求，拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也。……个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也。……宗法社会，以家族为本位，而个人无权利，一家之人，听命家长。……宗法社会尊家长，重阶级，故教孝；宗法社会之政治，……国家组织，一如家族，尊元首，重阶级，故教忠。……自古忠孝美谈，未尝无可泣可歌之事，然律以今日文明社会之组织，宗法制度之恶果，盖有四焉：一曰损坏个人独立自主之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律上平等之权（如尊长卑幼同罪异罚之类）；一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。……欲转善因，是在以个人本位主义，易家族本位主义。”<sup>(48)</sup>他还以反问的笔调申斥习惯于旧礼教的那种缺乏个体独立性的奴性人格，说：“轻刑薄赋，奴隶之幸福也；称颂功德，奴隶之文章也；拜爵赐地，奴隶之光荣也；丰碑高墓，奴隶之纪念物也。以其是非荣辱，听命他人，不以自身为本位，则个人独立平等之人格，消灭无存，其一切善恶行为，势不能诉之自身意志而课以功过，谓之奴隶，谁曰不宜？”<sup>(49)</sup>

在陈独秀等新知识分子看来，以“三纲”为中心的旧礼教着意构造的生活世界把个体视作一种没有独立自主地位的依附性存在，甚至旧礼教的道义大旗也只不过是掩盖尊长盘剥卑下的遮羞布而已。“孝敬忠顺之事，皆利于尊贵长上，而不利于卑贱，虽奖之以名誉，诱之以禄位，而对于尊贵长上，终不免有极不平等之感。”<sup>(50)</sup>皇帝与圣贤在基层的代表——族长、家长们，大多都在维系礼教的大旗下干着不少“吃人”的勾当，“吃人的就是讲礼教的，讲礼教的就是吃人的”<sup>(51)</sup>一语并不是没有道理。因而新文化运动作为启蒙运动，就是要唤醒国人的个体独立意识，不做旧礼教束缚下的道德奴隶，因为这种道德奴隶最后必然会转成为经济上、政治上的奴隶。

旧礼教不破，个体不能独立，中国社会现代转型的核心问题终无法解决。历史地看，旧礼教显然已是破了，但更重要的问题在于旧礼教破了之后，人伦秩序何以维系？新礼教的方向何在？

## 四、“新礼教”的方向

纵观 1915 年 9 月《青年杂志》创办后至 1918 年底三年间所刊出的文章，其中心主旨就是寻求个体的解放，但是解放出来的个体还必须得有一种有秩序的生活。一个社会不可能没有基本的道德秩序，亦即不可能不讲礼教。陈独秀就说：“旧道德不适今世，愚所赞同。惟将道德本身根本否认之，愚所不敢苟同者也。……愚固深信道德为人类之最高精神作用，维持群益之最大利器，顺进化之潮流，革故更新之则可，根本取消之则不可也。”<sup>(52)</sup>那么，新礼教的方向何在？

### (一)反礼教声浪中“隐伏”的缘情制礼思想

反旧礼教最激烈者吴虞就说：“儒教不革命、儒学不转轮，吾国遂无新思想、新学说，何以造新国民？悠悠万事，惟此为大己呀！”<sup>(53)</sup>吴虞此说十分值得注意，连他都不主张彻底放弃儒学、礼教，彻底“打倒孔家店”，然后平地起楼新建一套伦理道德规范来划定人的社会生活秩序，而是强调“新思想”“新学说”“新国民”都要从儒学当中“转轮”出来。所谓“转轮”也就是实现儒学、礼教的现代转型。李大钊也说：“使孔子而生于今日，或更创一新学说以适应今之社会，亦未可知。……使孔子而生于今日，或且倡民权自由之大义，亦未可知。”<sup>(54)</sup>陈独秀也说：“在现代知识的评定之下，孔子有没有价值？我敢肯定地说有。”<sup>(55)</sup>

儒学所具有的现代价值究竟在何处？就当时的各种著作来看，我们发现在这些以反礼教、反传统著称的新知识分子的思想中，恰恰“隐伏”着孔孟原始礼教的真正精神——以情感为正当性基础，建构与生活方式相适宜的礼教秩序。因为礼教秩序的正义性是由情感来保证的，故孔孟礼教的真义可称之为一种情义礼教。

在孔孟那里，礼乃是缘情而制的。《礼记·乐记》云：“先王本之情性，稽之度数，制之礼义。”汉初，作为史家的司马迁对情感与礼教之关系的观察也十分敏锐，并且表述更为简洁明了，他说：“观三代损益，乃知缘人情而制礼，……其所由来尚矣。”<sup>(56)</sup>以情感为礼的正当性内涵，当为儒门的不刊之论。《论语》中讨论“仁”与“礼”之关系的论述就很多，且广为流传与引用。如《论语·八佾》篇所说的：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”对林放问礼之本，孔子回答“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚”，等等。《荀子·劝学》也说：“先王本仁义，则礼正其经纬蹊径也。”显然，无情感充盈的虚文礼仪并非孔门的主张。不但孔子时代，以情感为礼的实质内涵在理学之集大成者朱熹那里也是有所体现的。朱熹在注《论语·八佾》篇“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”一句时说：“居上主于爱人，故以宽为本。为礼以敬为本，临丧以哀为本。既无其本，则以何者而观其所行之得失哉？”<sup>(57)</sup>当代学者黄玉顺先生更是清理出了一个从孔子、孟子再到荀子的缘情制礼的过程，并且认为此过程乃是儒家制度伦理学（即“中国正义论”）的总体理论得以完成的过程<sup>(58)</sup>。

我们看到，在新文化运动时期，尽管反礼教的声浪很高，但在“反礼教”运动中出现一些无情无义的现象的时候，陈、胡、李等新知识分子明确主张生活秩序不能不讲情感。陈独秀针对当时一些青年的过激行为就曾说：“现在有一班青年却误解了这个意思，他并没有将爱情扩充到社会上，他却打着新思想家庭的旗帜，抛弃了他的慈爱的、可怜的老母；这种人岂不是误解了新文化的意思！”<sup>(59)</sup>

新文化运动反礼教并不是毁弃人伦，更不是对人际情感的视若无睹。反礼教反的不过是尊卑贵贱，并不反人间情义；反的只是没有情感基础的虚文礼节，并不是反对充满真情实感的孝悌友爱。“孝节必出于自身主观的自动的行动，方有价值；若出于客观的被动的虚荣心，便和崇拜偶像一样了。虚荣心伪道德的坏处，较之不道德尤甚。”<sup>(60)</sup>换句话说，是不能在这种拥有真情的礼教之中注入尊卑贵贱的等级因素。吴虞就说：“我的意思，以为父子母子不必有尊卑的观念，却当有互相扶助的责任。”<sup>(61)</sup>所以，新文化运动反礼教实际上是反秦汉以来与专制皇权纠缠在一起的讲究尊卑贵贱的礼教。这种反礼教恰恰是向孔孟真礼教的“回归”，当然，这种“回归”并不是抱残守缺似地退回到孔孟，而是遵循其以情感为礼的正当性基础的原则，依据现代性的生活方式重新缘情制礼，亦即建构具有现代精神的“新礼教”。

纵观礼教的历史，秦汉以来束缚个性、强调尊卑贵贱的旧礼教、名教，在魏晋时期就遭到了具有真性情的名士们的反对。“越名教而任自然”所指的主要就是对东汉以来束缚个性之名教的反抗。而魏晋名士对名教的反抗也并不是彻底弃绝名教，弃绝人伦生活秩序，而是希望能回到呈现人之真情实感的礼教之中。鲁迅就说过：“魏晋时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教的，表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。”<sup>(62)</sup>明清以来大行其道的礼教，在明清之际也遭到了顾、黄、王，以及之后的戴震等人的反对。因此可以说，新文化运动反礼教实际上正继承了源自孔孟，经魏晋、明清之际的思想家申张的孔孟礼教真义传统。

## (二)情义：新礼教的内涵

新文化运动所隐伏的建构“新礼教”的方向，一方面承接孔孟原始儒家缘情制礼的精神，另一方面强调新礼教所构画的生活秩序必须与现代性的生活方式相适宜。

首先，新文化运动中隐伏的“新礼教”的正当性基础乃是情感。陈独秀说：“道义的本源，自然也出于情感。”<sup>(63)</sup>梁漱溟也有此看法，他认为儒家伦理之真精神在于“因情而有义”<sup>(64)</sup>。伦理行为如果没有实质的情感内容，都是虚伪的，不值得提倡和尊崇的。“同一忠孝节的行为，也有伦理的情感的两种区别。情感的忠孝节，都是内省的，自然而然的，真纯的；伦理的忠孝节，有时候是外铄的，不自然的，虚伪的。”<sup>(65)</sup>情感不仅是“新礼教”的内涵，也是激发人道德行为的动力。“自然情感的冲动，我们更当看重。我近来觉得对于没有情感的人，任你如何给他爱父母，爱乡里，爱国家，爱人类的伦理知识，总是没有什么力量能叫他向前行动。”<sup>(66)</sup>由于有着对“自然情感”的看重，陈独秀是完全承认个人对物质利益的追求的，即承认人的自利行为。他说：“夫发财本非恶事，个人及社会之生存与发展，且以生产殖业为重要之条件，惟中国式之发财方法，不出于生产殖业，而出于苟得妄取，甚至以做官为发财之捷径，猎官摸金，铸为国民之常识，为害国家，莫此为甚。发财固非恶事，即做官亦非恶事，幸福更非恶事；惟吾人合做官发财享幸福三者以一贯之精神，遂至大盗遍于国中。”<sup>(67)</sup>在这里，陈独秀因承认“自然情感”而承认人有自利的行动，但对此自利行动所造成的利益争斗，还只是有一个大概的认识，并没有进一步找到依托情感建立具有正义性的制度规范来对治的途径。

其实，儒家所讲的仁爱包含着“差等之爱”和“一体之仁”两个方面。差等之爱，以自爱为起点，承认个体的自爱自利。但仁爱并不只是“差等之爱”，还有呈现为“一体之仁”的面向，即仁民爱物的一面。正是从“差等之爱”到“一体之仁”的“推”、“扩”，从而由“一体之仁”来克服因“差等之爱”造成的利益争斗，才使制度规范具有正义性<sup>(68)</sup>。如果说旧礼教是以“天道”“天理”来保证作为制度规范的礼的正当性，从而表现为一种道义伦理形态的话，具有现代精神的新礼教之礼的正当性基础乃是情感，呈现为一种情义伦理形态。当然，新文化运动时期的知识分子只是在比较笼统的层面意识到了制度规范的正当性基础在于情感，没能阐明情感的内在结构，没有看到仁爱情感才是化解差等之爱所引发的利益争斗的途径，即没有意识到仁爱情感就是新礼教正当性的根源。在这种意义上，新文化运动中的“新礼教”思想只能是一种“隐伏”。

其次，新文化运动中隐伏的“新礼教”承认礼的损益性。《中庸》就说：“义者，宜也。”<sup>(69)</sup>新礼教作为一种情义伦理，其“义”不仅仅强调以情感为礼的正义性根基，也强调礼教的适宜性，即任何伦理制度规范的礼都应该因时因地作出损益调整，以适应特定时空的生活际遇。新文化运动虽不反孔非儒，但新文化运动一定反对将前现代的旧礼教一成不变地搬到现代性的生活境遇当中来，哪怕是孔孟原典儒学中所设计的具体的礼仪制度。陈独秀就说：“吾人所欲议论者，乃律以现代生活状态，孔子之道，是否尚有遵从之价值是也。”<sup>(70)</sup>李大钊也说：“道德……因时因地而有变动，一代圣贤的经训格言，断断不是万世不变的法则。什么圣道，什么王法，什么纲常，什么名教，都可以随着生活的变动、社会的要求而有所变革，且是必然的变革。”<sup>(71)</sup>“这新发生的新生活、新社会必然要求一种适应他的新道德出来。”<sup>(72)</sup>任何正义的制度规范都不可能横亘古今，任何正义的制度规范都一定是与生活方式相适宜的，否则就是对生活的宰割。从这个意义来说，“反礼教”正为“新礼教”的建构开辟了道路。

合而观之，新文化运动诸贤开启的具有现代性的“新礼教”建构思路主要表现为向原始儒家缘情制礼的回归。“新礼教”之所以正义，乃是“因情而称义”：一方面是以“一体之仁”这种情感为新礼教的正当性内涵；另一方面是“义”之以为宜，

---

即新礼教一定要与生活方式相适宜，因为特定的生活方式乃是特定时空下生活的实情。其实，“情义”一直作为中国人的伦理生活指引而存在着。我们通常以“情义”来对一个人进行道德评价，如指责某人时会说他“无情无义”、“薄情寡义”，而称赞某人时则会说他“有情有义”、“重情重义”。如果一个人没有明白地声称要拒绝过充满情义的生活的话，那么“人天然儒家”<sup>(73)</sup>的，人也天然是在基于仁爱立场且与生活方式相适宜的礼教秩序之中的人。儒学也因此最终不会成为余英时所说的“游魂”，而必定能在现代性的地基上重建自己精魂所系的新的制度规范体系——新礼教。

#### 注释：

1 本文所谈的“新文化运动”取狭义，主要指以1915年9月《青年杂志》创刊，以争取个体解放为宗旨的思想运动，此运动大体延续到1918年底。因1918年底第一次世界大战结束后，巴黎和会的召开使中国社会爆发了强烈的民族主义情愫。此时，时代主题已从追求个体解放与独立自主转向了追求国家的独立自主，呈现出一种从追求“人权”向追求“国权”的转变。本文所论之新文化运动中所隐伏的新礼教思想，主要集中在1915至1918年间，少量论述出现在1918至1920年间。

2 黄远庸：《远生遗著》，文海出版社1968年版，第88页。

3(5) 汤志钧编：《康有为政论集》，中华书局1981年版，第740、282页。

4 曾亦：《儒学、孔教与国教》，《同济大学学报》(社会科学版)2013年第4期。

5 袁世凯认为孔学本非宗教，若将其定为国教，只能扭曲孔学之本来面目和一些革命党人对他的攻击。他说：“孔子初非宗教家，而浅人不察，必欲以形式尊崇，强侷诸释、道、回、耶各教之列，既失尊孔本意，反使人得执约法以相绳。”见《孔社杂志·录要》1913年12月第1期，转引自张翔：《共和与国教——改制巨变之际的“立孔教为国教”问题》，《开放时代》2018年第6期。

6 张勋等人曾于1916年10月致电黎元洪要求“照旧定孔教为国教，保存郡县学宫及其学田祭田，设奉祭生，行拜跪礼，编入宪法，永不得再议。”见柯璜编：《孔教十年大事》第1卷，太原宗圣会1924年铅印，第104页。

7(9)(10)(40)(42)(44)(45)(46)(47)(48)(49)(52)(60)(63)(65)(66)(67)(70) 陈独秀：《独秀文存》，安徽人民出版社1987年版，第112、116、77、114、11、41、663、79、82—83、28—29、5、668、156、281、281、281、44—45、81页。

8 贺麟：《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第5页。

9(39)(41)(54)(71)(72) 杨琥编：《中国近代思想家文库·李大钊卷》，中国人民大学出版社2014年版，第111、112、120、120—121、304、305页。

10(27)(29) 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第472、286、302页。

11 王国维：《观堂集林》上册，中华书局1959年版，第477页。

12[南宋]黎靖德编：《朱子语类》第1册，中华书局1986年版，第61页

13(18) 《二程集》，中华书局1981年版，第144、118页。

14(57)(69) [南宋]朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第51、69、28页。

---

15(20)(21)(34)(35)《许衡集》，吉林出版集团、吉林文史出版社2010年版，第9、13、6、12、31页。

16 周启荣就认为，礼教不仅是抵制佛道教思想侵蚀儒家思想的工具，而且还成为彰显汉族身份特质的标志性活动，躬行礼教就意味着对清政府的蔑视和挑战。通过礼教活动彰显汉族身份特质，成为文人(反清复明的努力宣告失败之后)表达不满情绪的途径，这就在一定程度上揭示出礼教主义思想在清代伦理思想层面占据重要位置并不断得以加强的原因。见周启荣：《清代儒家礼教主义的兴起》，毛立坤译，天津人民出版社2017年版，第81页。

17[清]戴震：《孟子字义疏证》，中华书局1982年版，第10页。

18 董建辉：《明清乡约：理论演进与实践发展》，厦门大学出版社2008年版，第179页。

19(26)[明]林兆恩：《林子三教正宗统论》，《四部禁毁书丛刊·子部》第18册，北京出版社1997年版，第64、66页。

20[唐]孔颖达：《礼记正义》第1册，北京大学出版社2000年版，第17页。

21(31)[东汉]班固：《汉书》下册，中华书局2005年版，第2688、2399页。

22[南朝宋]范晔：《后汉书》第9册，中华书局1965年版，第2458页。

23 郭萍：《儒学现代转型的“引桥”——宋明理学的时代性再认识》，《哲学研究》2018年第7期。

24(37)(38)[清]凌廷堪：《校礼堂文集》，中华书局1998年版，第27、28—29、32页。

25(50)(51)(53)(61)《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第171、62、171、98、177页。

26 任建树、张统模、吴信忠编：《陈独秀著作选》第3卷，上海人民出版社1993年版，第377页。

27[西汉]司马迁：《史记》中册，中华书局2005年版，第1023页。

28(10)黄玉顺：《中国正义论的形成》，东方出版社2015年版，第59页。

29 任建树、张统模、吴信忠编：《陈独秀著作选》第2卷，上海人民出版社1993年版，第125—126页。

30 鲁迅：《门外文谈》，北京出版社2016年版，第47页。

31 梁漱溟：《中国文化要义》，上海人民出版社2011年版，第81页。

32 黄玉顺：《中国正义论的重建》，安徽人民出版社2013年版，第29—31页。

33 黄玉顺：《儒学与生活——“生活儒学”论稿》，四川大学出版社2009年版，第262页。