

中国思想传统中的李大钊

叶 斌

（上海社会科学院历史研究所）

【摘要】李大钊提倡民主与科学，批评孔门伦理，欢呼十月革命，宣传马克思主义，是五四时期最激进的思想家之一。本文拟把他的思想放回以儒家思想为主流的中国思想传统的脉络里，放在传统的问题意识里，以便在“中国早期马克思主义者”“中国共产党创始人”等标签之外，把他作为中国思想传统内部的革新者来对待。李大钊在吸收外来思想的同时，始终保持对中国文化的认同，仍然相信天人合一的宇宙观，并在批判儒家礼制的同时继承并发扬了儒家的德性伦理。李大钊的人性论和价值论与孔孟以来的传统一脉相承。如果说孔孟以后儒学革新的趋势，就是德性伦理的进一步理性化，就是逐步抬高每个人自身天赋中所拥有的德性和理性的价值，而让经典的约束相对弱化，那么李大钊的伦理观就把这一趋势发展到了极致：即充分肯定个人的德性和理性，完全否定经典的神圣性。他认为只有在否定了经典的神圣性之后，个人的理性才能得到充分的运用。在儒学发展的历史上，仁与礼的平衡、理性主义与传统主义的对峙，固然制约了中国思想的发展，但在维护中华文明的稳定与延续方面也自有其贡献。儒家传统的关键，在于一方面尊重个人的道德理性，另一方面，这主观的道德理性又必须被客观的历史文化所熏陶、印证和规范，两个方面相辅相成，遂成生生不息之传承。李大钊在进化论和唯物史观的影响下，对于儒学的传统主义可谓弃之如敝屣。这当然张扬了启蒙精神，但同时又难免于启蒙的困境。因为启蒙精神在摆脱历史文化束缚的同时，往往会面临失去其客观依据的窘境。

李大钊提倡民主与科学，批评孔门伦理，欢呼十月革命，宣传马克思主义，是五四时期最激进的思想家之一。笼统地为五四时期的激进思想家贴上反传统的标签，往往会忽视他们与中国传统之间因人而异的复杂关系。对于以儒家学说为主流的中国思想传统，胡适、鲁迅等人摆脱得比较彻底，而李大钊则仍然深嵌其中。

讨论李大钊与传统的关系，目的不在于替他撕下“反传统”的标签，而是要从把他的思想放在传统的脉络里，放在传统的问题意识里，以便在“中国早期马克思主义者”“中国共产党创始人”等通常定位之外，从另一个角度来探讨他在中国思想史上的地位。本文认为李大钊应被视为中国思想传统内部的革新者。

一 对中国文化的认同

张灏指出，近代以来中国人需要在与其他文化的比较中确定中国文化的定位。由于西方文化的强势，在中国人心中，自身文化处于边缘地位、落后状态，其文化自信和自尊已严重动摇。¹列文森以一种更为尖锐的方式提出过类似的观

¹ 张灏：《中国近代思想史的转型时代》

点。他认为传统中国的知识分子相信自己文化具有普世价值，是文化上的绝对主义者。近代以后，这种文化主义转变为民族主义。民族主义者对于传统文化也保持一定的尊敬，但他们已经是文化上的相对主义者，对于中国文化已经失去信心。他们尊敬传统文化只是为了强化民族主义。“民族主义者保护传统，以便成为一个民族主义者，从而有能力去攻击传统。”²

李大钊生于 1889 年，七岁进入私塾，十六岁以前接受的是传统教育。十七岁进入永平府中学，开始接触近代科学与英语。十八岁考入北洋法政学校，学习了法学、政治学、英语、日语等课程，历时六年。1914 年春，李大钊进入日本早稻田大学政治本科学习，1916 年回国。从李大钊的教育经历来看，他接受过比较系统的中国传统教育和西方法学、政治学教育，他的日语和英语程度也比较好，有助于他及时地了解国外思想动态。他对中国文化和西方文化都有相当深入的了解。

李大钊讨论文化问题的基本地域单位是东洋与西洋。他认为东西文明各有特点，应加调和：

东西洋之生活不同，文明各异，因之传来之道德，亦相悬殊。西洋生活之自然法则，在于保存自我(Self-Preservation)东洋生活之自然法则，在于牺牲自我(Self-sacrifice or self-Negation)，而调和之目的，乃在自他两存(Co-existence)。故西洋人言调和，宜自使其保存自我之努力，止于不牺牲他人；东洋人言调和，宜以不牺牲他人为归，而先谋保存其自我。³

东洋文明固然有许多缺点，西洋文明也有其弱点，不能说哪种文明更加高明。且东洋文明可以用它的长处，补西洋文明之不足：

东西民族因文明之不同，往往挟种族之偏见，以自高而卑人。近世政家学者，颇引为莫大之遗憾。平情论之，东西文明，互有长短，不宜妄为轩輊于其间。就东洋文明而论，其所短约有数端……而其所长，则在使彼西人依是得有深透之观察，以窥见生活之神秘的原子，益觉沉静与安泰。因而起一反省，自问日在物质的机械的生活之中，纷忙竞争，创作发明，孜孜不倦，延人生于无限争夺之域，从而不暇思及人类灵魂之最深问题者，究竟为何？

东西洋文明分别代表着世界文化的两大精神，缺一不可，应该在调和融会中相伴而行：

以余言之，宇宙大化之进行，全赖有二种之世界观，鼓驭而前，即静的与动的、保守与进步是也。东洋文明与西洋文明，实为世界进步之二大机轴，正如车之两轮、鸟之双翼，缺一不可。而此二大精神之自身，又必须时时调和、时时融会，以创造新生命，而演进于无疆。

而中国在这东西文明调和融会的大业中负有主要责任：

² Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley: University of California Press 1968, pp106-108.

³ 《李大钊全集》第二卷，第 26-28 页。

但愚确信东西文明调和之大业，必至二种文明本身各有激[彻]底之觉悟，而以异派之所长补本身之所短，世界新文明始有焕扬光采、发育完成之一日。即介绍疏通之责，亦断断非一二专事模仿之民族所能尽。愚惟希望为亚洲文化中心之吾民族，对于此等世界的责任，有所觉悟、有所努力而已。⁴

由此可见，李大钊虽然对于西方文化十分尊敬，但同时对于中国文化也很有信心。列文森和张灏对于中国近代知识分子文化认同的一般概括不适用于李大钊。

二 天人合一的宇宙观

张灏认为天人合一的宇宙观与儒家的价值观一起构成了传统中国人的意义世界，而这种宇宙观在西学的冲击下崩溃了，儒家的价值观失去了立脚之地，意义世界随之失落，精神取向发生危机。⁵而这样一种危机，并没有发生在李大钊身上。

李大钊认为宇宙是一个整体的存在，具有循环、进化、无始无终等特点：

夫宇宙之本相，为不断之轮回。吾人循此轮回生死、成毁、衰亡、诞孕之中，即日尝辛苦，日需努力，而不容有所怠荒。⁶

吾人以为宇宙乃无始无终自然的存在。由宇宙自然之真实本体所生之一切现象，乃循此自然法而自然的、因果的、机械的以渐次发生渐次进化。⁷这种宇宙观中，已经不再夹杂阴阳、五行、天命、灾异等与科学思想有明显冲突传统宇宙论因素。但是这种宇宙与《道德经》中的“道”有几分相似：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”而人类在此轮回中的辛苦命运，又类似于庄子《齐物论》中说的“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎。”

虽然在上面的引文中，李大钊偶然提到了宇宙是“机械”地进化的，但是更多的时候，他把宇宙想象成一个“有机”的大生命：

大实在的瀑流永远由无始的实在向无终的实在奔流。吾人的“我”，吾人的生命，也永远合所有生活上的潮流，随着大实在的奔流，以为扩大，以为继续，以为进转，以为发展。故实在即动力，生命即流转。

但是我却确信过去与将来，都是在那无始无终、永远流转的大自在、大生命中比较出来的程序，其实中间都有一个连续不断的生命力，一线相贯，不可分析，不可断灭。

个人在宇宙中是渺小的，他生活的意义，决定于宇宙本身的性质：

块然一躯，渺乎微矣，于此广大悠久之宇宙，殆犹沧海之一粟耳。其得永享青春之幸福与否，当问宇宙自然之青春是否为无尽。如其有尽，纵有彭

⁴ 《李大钊全集》第二卷，第 213-223 页

⁵ 张灏：《中国近代思想史的转型时代》

⁶ 《李大钊全集》第一卷，第 172 页。

⁷ 《李大钊全集》第一卷，第 246 页。

聘之寿，甚且与宇宙齐，亦奚能许我以常享之福？如其无尽，吾人奋其悲壮之精神，以与无尽之宇宙竞进，又何不能之有？⁸

这就是说，只有当宇宙的青春、生命是永恒的，个人的青春、生命才能永恒，人生的奋斗才有意义。个人有生死盛衰，而宇宙的青春无尽。个人将自己的生命同化在无尽的宇宙中，“故能以宇宙之生涯为自我之生涯，以宇宙之青春为自我之青春。宇宙无尽，即青春无尽，即自我无尽。”这无疑是天人合一的观点。为了论证这一观点，李大钊引用了《庄子》：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”又认为《周易》的“周”，即代表“万物皆一”的普遍性，而“易”则代表“日新，日日新，又日新”的特殊性。⁹可见在李大钊看来，其天人合一的宇宙观，需要并且得到了传统思想资源的印证。

个人既已通过认同于宇宙无尽的青春而获得了其生命的意义，同时又因为这种认同而承担着重要的责任：

我们不能画清过去与将来，截然为二。完成表现这中间不断的关系，就是我们人生的现在。我们要想完成这自然的大生命，应该先实现自己的人生。我们要想实现自己的人生，应该把我们生命中过去与将来间的关系、时间全用在人生方面的活动，不用在兽欲方面的冲动。¹⁰

这段引文可与《中庸》对读。《中庸》云：“惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”这段话与上面引文的意思是一致的，都是要求个人通过实现自己的人生，来参与完成天地宇宙的使命。

除了已经提到的《老子》《庄子》《周易》《中庸》的影响以外，李大钊的宇宙观还有可能受到张载和谭嗣同的影响。他曾在1925年为人题写张载的“横渠四句”：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”；而谭嗣同则是他经常引用的作者。张载认为宇宙中充满了气，强调宇宙的和谐与生动。而谭嗣同则认为其中充满了以太，强调万物之间的维系、吸引与统一。这两个人的宇宙观与李大钊的相同之处就在于，他们都把宇宙想象成浑然一体的物质世界与生机勃勃、天人合一的精神世界的统一。在这些丰富的思想资源滋养下，李大钊的宇宙观与他的价值观一起，构成了稳定的意义世界。¹¹

⁸ 李大钊：《青春》，《李大钊全集》第一卷，第182-183页。

⁹ 李大钊：《青春》，《李大钊全集》第一卷，第183-184页。

¹⁰ 《李大钊全集》第二卷，第325页

¹¹ 石川祯浩指出，李大钊的早期思想受日本评论家茅原华山的影响很大，其《青春》中所反映的宇宙观与茅原的文章《悲壮精神》是一致的。这只能说明李大钊受到了茅原的启发。从其宇宙观的持久性，以及从他反复引用中国传统典籍来观察，应该说他的宇宙观受到中国传统思想的影响更大。参见石川祯浩：《李大钊早期思想中的日本因素——以茅原华山为例》，《社会科学研究》2007年第5期。

三 儒学历史上的理性主义与传统主义

李大钊对于人类历史的演进模式有一个精辟的说法：“群演之道，在一方固其秩序，一方图其进步。前者法之事，后者理之事。必以理之力著为法之力，而后秩序为可安；必以理之力摧其法之力，而后进步乃可图。是秩序者，法力之所守，进步者，理力之所摧也。”¹²如果从这个角度去考察儒学发展的历史，确实可以发现存在两种力量之间的纠葛，一方是旨在巩固秩序的传统主义，另一方是旨在革新的理性主义，一方以礼为核心观念，一方以仁为核心观念。

马克斯·韦伯从比较宗教学的视野，指出儒教同时具有传统主义与理性主义的特点。他认为在先秦封建制度被摧毁之后，从汉代开始，儒士就是国家的官僚阶层，他们“除了抱持一种注重典籍的传统主义心态之外，别无其他选择。只有典籍的神圣性本身可保证秩序——支持此一阶层之地位的秩序——的正当性。”¹³这里面包含着几层意思。首先，传统体现在典籍之中。其次，传统与典籍的神圣性是政治秩序正当性的来源。第三，儒士在官僚体系中的地位来自于他们所受的经典教育以及他们对于典籍和传统的维护。韦伯认为儒教与清教代表两种不同的理性：“儒教的理性主义意指理性地适应世界；清教的理性主义意指理性地支配世界。”¹⁴分歧的产生是因为儒教伦理起源于巫术，而清教伦理起源于有关上帝之选民的信仰：

这两种伦理都有它们非理性的本源，一个是在巫术，另一个则在一个超俗世上帝的绝对不可臆测的决定。但是从巫术那儿推衍出来的是传统的不可动摇性——传统被当作是已经证明的巫术手段，以及最终，所有自传统而来的生活样式都是不可变更的——如果要避免鬼神震怒的话。¹⁵

按照韦伯的分析，在儒教伦理中，传统具有超自然的力量，改变传统会受到惩罚。传统的这种神秘力量，只是巫术起源在儒教伦理中的残留。原则上儒教徒对巫术持怀疑态度，并相信人的德行具有战胜巫术与鬼神的力量。¹⁶

韦伯有关儒教起源于巫术的理论得到了李泽厚的支持。李泽厚以考古材料为证据，指出礼制起源于巫术的仪式部分，而德、敬、仁、诚等儒家概念，起源于巫术的情感部分。周公的制礼作乐是巫术仪式的理性化，而孔子的释礼归仁，是巫术情感的理性化。¹⁷

韦伯的研究对于我们理解儒学的起源、儒学伦理的理性主义方向、传统和经典的神圣性、传统与政治正当性的关系、士大夫阶层的保守主义特征等问题都很有帮助。但是他只把儒学的理性化当作一个已经完成的事实，没能指出儒学是一个不断发展的传统，其理性化过程一直没有停止。

孔子的释礼归仁，是儒学理性化过程中的关键一步。他将礼的精神归结为仁，不是为了推翻礼的权威，而是为了在人的天性中为礼的外在权威寻找其内在的依

¹² 《李大钊全集》第一卷，第162页。

¹³ 马克斯·韦伯：《中国的宗教：儒教与道教》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2010年版，第229页。

¹⁴ 第325页。

¹⁵ 第317-318页。

¹⁶ 第217页。

¹⁷ 李泽厚：《说巫史传统》

据。诚如萧公权所云：“孔子于周制之中发明深远之意义与目的，于是时王之礼，遂有超越时代环境而理想化之趋势。此发明之中心，厥为‘仁’之观念。”¹⁸孔子之后，仁和礼的关系就成为儒学发展史上一条主要的线索，但后世学者在仁和礼之间往往有所侧重。近人颜炳罡云：“孔子的思想系统存有向依仁以成礼和设礼以显仁两个向度发展的可能性。后世儒者如孟子等尊仁，依仁以成礼，荀子等崇礼，设礼以显仁。”他认为侧重于仁的后世儒者有陆九渊、王阳明、康有为、谭嗣同等人，侧重于礼的后世儒者有贾谊、董仲舒、程颐、朱熹、凌廷堪、阮元等人。¹⁹此说指出了围绕仁和礼的关系，后世儒学发展出的两种基本途径，甚有见地。我以为，其中“依仁以成礼”的途径，在命名上有些问题，因为礼的制作在先，而仁的发明在后。实际上，孟子以下尊仁、尊德性的传统，是儒学理性化的进一步展开，是儒学革新的基本脉络。

从孔子开始，儒者就面临在现存的礼制中有所损益的问题，而礼制的改革又必然牵涉到经典的权威问题。孔子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”所谓损益，就是在保存原有礼制的基本精神的基础上有所革新。孔子先把礼制的基本精神概括为仁，然后以仁为原则来判断礼制新发展的合理性。例如，他说：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”（《论语·子罕》）节俭可以照顾民生，所以孔子赞成麻冕古礼的变化；臣子在堂下拜其君能够体现恭敬，所以孔子主张保留在堂下拜的古礼，而反对众人在堂上拜的新礼。²⁰可见只要符合仁的原则，他是能够接受礼的革新的。孟子是孔门仁学的关键人物，提出了性善、四端、尽心诸说，为后世尊崇。他在政治上主张仁政，名曰复古，实为革新。由于确信仁的精神植根于人心人性之中，他对于自己的道德理性具有足够的信心，故敢于用自己主观的标准，来批评古代的经典，他说：“尽信《书》，则不如无《书》。吾于《武成》，取二三策而已矣。”（《孟子·尽心下》）陆九渊十分赞赏孟子这句话，以为“非明于理者，孰能与于此。”²¹他比孟子更进一步，提出“六经皆我注脚。”因为他认为“心只是一个心”，我心即圣贤之心，即是仁义，即是理，即是宇宙本体。陆九渊既然将心/仁/理的地位置于现存的经典和法度之上，所以对于变法之事在原则上是赞成的：“夫尧之法，舜尝变之；舜之法，禹尝变之。祖宗法自有当变者……”²²王阳明在龙场所悟得的道理是：“圣人之道吾性自足，向之求理于事物者误也。”也就是说，圣人之道，天下之理，都可以从自己的内心求得。盖人心自有良知，致其良知于万物，则可得万物之理。内在良知的权威确立之后，古代经典的地位就会降低：“故六经者，吾心之记籍也，而六经之实则具于吾心。”²³这就是说，圣人之道现实地存在于我的内心，而六经所记载的只是我内心现存之道的目录索引而已。由于阳明抬高了人心的权威，对于当时的礼制造成了很大的冲击。康有为学说，以孟子所谓“人皆有不忍人之心”为出发点，谭嗣同著《仁学》，以仁为宇宙本体之用，两人都以仁的理念为依据，提出了惊世骇俗的制度革新理论。

孔孟陆王康谭都是儒学传统中的革新者，而他们革新的依据，都在于人的内

¹⁸ 萧公权：《中国政治思想史》

¹⁹ 颜炳罡：《依仁以成礼，还是设礼以显仁——从儒家的仁礼观看儒学发展的两种方式》，《文史哲》2002年第3期。

²⁰ 参见钱穆《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2012年版，第202页。

²¹ 《陆九渊集》，中华书局1980年版，第380页。

²² 《陆九渊集》，第441页。

²³ 王阳明：《稽山书院尊经阁记》

心，在于以仁为核心的道德理性。这条革新路线的方向，即德性伦理的理性化，就是逐步抬高每个人自身的天赋中所拥有的德性和理性的价值，并相应地弱化经典的约束。不过，他们在总体上都承认经典和圣人的权威。即使最为激进的谭嗣同，也承认孔子为圣人、教主，也在其《仁学》中援引六经。经典为公私生活各个领域的行为和制度提供了规范，人的内在德性即使在本体论上比六经处于更加优越的地位，但在实践中仍然离不开六经的熏陶、印证和约束。况且，在大体上维护传统和经典的权威，有助于维持国家的政治正当性与士大夫的身份。革新者在仁和礼之间有所侧重，但并不改变两者相辅相成的关系。因此在儒学历史上，旨在革新的理性主义与旨在保守的传统主义之间维持着某种均衡。

四 对儒学理性主义的继承

在德性伦理方面，李大钊继承了儒学理性化的方向并有所推进。即使面对唯物史观的挑战，李大钊也没有放弃其在德性伦理上的儒者立场。

人性论

1916年护国战争期间，李大钊在日本主编《民彝》杂志，在其创刊号上发表长文《民彝与政治》，系统阐述了他当时对于共和政治的理解，与国内讨袁运动遥相呼应。他这样解释杂志名称的来历：

《诗》云：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”言天生众民，有形下之器，必有形上之道。道即理也，斯民之生，即本此理以为性，趋于至善而止焉。爰取斯义，锡名民彝，以颜本志。

这段引文中所引之诗，也是《孟子》所引，《孟子》在引了这两句诗以后，还引了孔子的话来评论：“孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。’”（《孟子·告子上》）李大钊在解释这两句诗时所用的概念，包括形下之器、形上之道、理、性、至善等等，一方面是呼应了孔子的评论，另一方面是用了朱熹常用的术语，“道即理也”与朱熹所说“道即理之谓也”含义相同。所以李大钊的人性论来自孔孟朱。所谓“本此理以为性，趋于至善而止焉”，说明人性的本体即为道，即为理，是趋向于至善的。值得一提的是，李大钊此处之所以引用朱熹，是因为一般的私塾教授《孟子》的时候，总是用朱熹集注的。

在根据民彝的经典用法对人性作了本体论的解释之后，李大钊又根据彝字的字面含义，对民彝作了另外三种解释。因为“彝”是一种礼器，所以民彝就是“吾民衡量事理之器”，是“吾民”与生俱来的理性工具。“彝亦训常”，民彝也是民之伦常，即民众所奉行的平易寻常之伦理。“彝又训法”，民彝因此也是民宪的基础，是宪法应予彰显的民性，隐含卢梭《民约论》中的公意概念。这三种解释很有深意，一是说人民具有理性，二是说人民具有德性，三是说人民具有政治性。

李大钊的人性论主要继承了孔孟朱的性善论，而人性之中所包含的政治性则是他吸收了西方思想后的新发明。李大钊提出：“为治之道，在因民彝而稍加牖育之功。”就是说从事政治的正确方式，应该是顺着民众本身的理性、德性、政治性而稍加启发与培养（牖育）。牖育的目的，是为了让民众实现自治，“听民之自器其材，自踏其常，自择其宜，自观其成，坦然以趋于至当之途”。牖育的方法，“在因其天性之和合，而浚发其资能之所固有，如量以显，勿益其所本无，

以求助长之功，则其效易睹。”因为理性、德性、政治性，都是民众的天性资能中所固有，为政者的责任在于启发其所固有，不在于越俎代庖，把民性中本来所没有的东西灌输给民众。

价值论

李大钊讨论道德感的由来，使用的是儒家的老方法，即向自己的内心寻找：

我们遇见种种事体在我们心中自然而然发出一种有权威的声音，说这是善或是恶，我们只有从着这种声音的命令往善这一方面走，往光明一方面走，自然作出“爱他”、“牺牲”等等的行为。……自然科学哪、法律哪、政治哪、宗教哪、哲学哪，都是学而后能知的东西，决不是自然有权威的东西。唯有道德，才是这样自然有权威的东西。²⁴

孔子问“汝心安否”，孟子说“是非之心，智之端也”，又说“反身而诚，乐莫大焉”，王阳明说“吾性自足”，都是从自己内心寻找道德权威的意思。

李大钊认为新时代应该信奉博爱、自由、平等、牺牲四大价值：

在《新生活》连环式的双十字上，有四大精神，就是博爱、自由、平等、牺牲。这是我们创造“新生活”的基础，也就是我们建立民国的基础。

这四大价值中最为核心的是博爱：

我们相信人间的关系只是一个“爱”字。我们相信我能爱人，人必爱我，故爱人即所以爱我。

爱自己的家，爱自己的国，爱世界的人类，都是这一个“爱”，爱力愈大，所爱愈博。充博爱的精神，应该爱世界的人类都像爱自己的同胞一般，断断不可把这个“爱”字关在一个小的范围内。总该知道爱世界人类的全体比爱一部分人更要紧，总该知道爱的生活才是人的生活。

其余三大价值都是由爱产生：

人间共同生活的关系既是以爱为基础，那么人类相互之间，自然要各尊重各自的个性。各自的个性，不受外界的伤害、束缚、压制、剥夺，便是自由。真实的自由，都是建立在“爱”字上的。

博爱的生活，是无差别的生活，是平等的生活。

爱的方法便是牺牲，牺牲的精神便是爱。²⁵

李大钊虽然没有像孟子那样强调爱有等差，但这博爱的精神符合仁的原则，与张载所谓“民胞物与”的精神吻合。牺牲的精神，在李大钊看来是东方文明、儒家精神的主要特点。前文提到，他认为西方文明的特点是保存自我，东方文明的特点是牺牲自我。孔子所说的克己复礼、杀身成仁，孟子所说的舍生取义，当然都包含牺牲的意思。

²⁴ 李大钊：《物质变动与道德变动》，《李大钊全集》第三卷，第101页。

²⁵ 《李大钊全集》第三卷，第62页

而自由、平等二义，是李大钊从仁爱精神中发明的新价值，但是也符合儒家德性伦理的发展方向。李大钊没有从权利的角度去诠释自由，而是从尊重个性的角度去诠释，符合儒家实现自我的方向，《中庸》所谓“成己，仁也；成物，知也。”至于平等精神，也已初步体现于《孟子》“舜，人也；我，亦人也”的句子中。

道德与唯物史观

在学习了马克思的唯物史观之后，李大钊懂得了物质基础决定上层建筑的道理，知道道德是随物质基础变动的。他觉得应该避免像宋明理学那样对于人的道德作出形而上的解释，于是他从达尔文的生物学中找到了新的解释：

人类的道德心不是超自然的，也不是神赐的，乃是社会的本能。这社会的本能，也不是人类特有的，乃是动物界所同有的。

而这种社会的本能是随着社会的发展而变迁的：

物质若是开新，道德亦必跟着开新，物质若是复旧，道德亦必跟着复旧。因为物质与精神原是一体，断无自相矛盾、自相背驰的道理。可是宇宙进化的大路，只是一个健行不息的长流，只有前进，没有反顾；只有开新没有复旧。

这样，李大钊就把唯物史观有关物质基础决定上层建筑的理论，经由达尔文“社会本能”概念的过渡，与儒家的德性伦理衔接了起来。对于任何一个个体来说，道德权威仍然来自他的内心，他所要做的仍然是“反身而诚”，而他内心的社会本能会随着物质基础的变动而变动，不管这个个体有没有意识到这种变动。

不过李大钊在唯物史观与儒家德性伦理之间所做的这种衔接面临一个困难的问题，就是从孔子时代到现代，社会的物质基础已经发生了很大的变动，社会的伦理规范（礼）也确实发生了很多变化，而人的道德心为什么一直是向善的、爱他的。实际上，李大钊相信人类向善的、爱他的道德心即使在物质基础不利的时代也是存在的：

在这经济构造建立于阶级对立的时期，这互助的理想、伦理的观念，也未曾有過一日消灭，不过因他常为经济构造所毁灭，终至不能实现。²⁶

这就是说，经济构造、阶级对立只是妨碍了互助理想、伦理观念在社会上的实现，却不能消灭这些理想和观念在人心中的存在。如果说这个观点与唯物史观不太一致的话，李大钊认为是后者的问题：

……当这过渡时代，伦理的感化，人道的运动，应该倍加努力，以图划除人类在前史中所受的恶习染，所养的恶性质，不可单靠物质的变更。这是马氏学说应加救正的地方。²⁷

²⁶ 李大钊：《我的马克思主义观》，《李大钊全集》第三卷，第34-35页。

²⁷ 《李大钊全集》第三卷，第35页

在李大钊看来，唯物史观在人的精神改造方面存在“单靠物质的变更”的问题。他认为伦理和人道并不是单由经济基础决定的，自有其独立的领域，而“一切解放的基础，都在精神解放”²⁸。

这说明，李大钊虽然对以“三纲”为代表的儒家礼制进行了严厉的批判，但是仍然相信以仁为基础的儒家德性伦理。

五 对儒学传统主义的突破

李大钊的人性论和价值论与孔孟以来的传统一脉相承。如果说孔孟以后儒学革新的趋势，就是德性伦理的进一步理性化，就是逐步抬高每个人自身天赋中所拥有的德性和理性的价值，而让经典的约束相对弱化，那么李大钊的伦理观就把这一趋势发展到了极致：即充分肯定个人的德性和理性，完全否定经典的神圣性。他认为只有在否定了经典的神圣性之后，个人的理性才能得到充分的运用。

否定经典的神圣性

在确定自我内在的理性依据之后，王阳明的做法是：“乃以默记五经之言证之，莫不吻合。”²⁹他发觉自己内心的觉悟和经典的记载若合符契，所以更加确信自己的理性。李大钊则不同，他认为既然吾人自有理性，则圣贤经典之价值当重新评估。中国文化之所以停滞不前，就是因为过于相信圣贤之言：

言必称尧舜禹汤文武周孔，义必取于《诗》《礼》《春秋》；即其身体力行之际，确见形格势禁，心尝有所未安，究因一群风习之气压，一国历史之尘积，为势绝重，为力綦宏，弗克坚持一己意志之自由，冲其网罗而卓自树立，破其勒囿而突自解放，举一切迷蔽民彝之死灰陈腐，摧陷而澄清之，以畔夫旧贯而畅育其新机。一群之思辨知能，遂若萎缩而勿振，绝无活泼之机、崭新之象矣。

李大钊进而认为，民众所奉行的伦理、所具有的理性，不仅非圣人的教诲所能代替，而且还被圣教所遮蔽。自从中华民族有了孔子，“斯民秉彝之明，悉慑服于圣智之下，典章之前，而罔敢自显，遂以慌于用而绌于能耳”。整个民族的聪明才智长久匍匐在孔子的权威之下，以至于丧失了运用其自己的理性的能力，“几于人人尽丧其为我”。虽然孔子本人对此不必负责，而历史的事实是，“孔子生而吾华衰”。然而他认为圣贤自有其可取之处：

即尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之嘉言懿行，传流虽久，施之今世，决非所通。盖尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之所以承后世崇敬者，不在其法制典章示人以守成之规，而在其卓越天才示人以创造之力也。

因此今人所要向圣贤学习继承的，不是现存的典章制度、行为规范，而是他们在

²⁸ 《李大钊全集》第三卷，第177页。

²⁹ 《年谱一》，《王阳明全集》（下），上海古籍出版社2015年版，第1007页。

各自的历史处境中所展示的创造力，其实就是他们敢于运用自己的理性的能力。

至于儒家经典中所保存的典章制度、行为规范，在今日早已不在适用，其中尤其过时的，是儒家的三纲：“总观孔门的伦理道德，于君臣关系，只用一个‘忠’字，使臣的一方完全牺牲于君；于父子关系，只用一个‘孝’字，使子的一方完全牺牲于父；于夫妇关系，只用几个‘顺’、‘从’、‘贞节’的名辞，使妻的一方完全牺牲于夫，女子的一方完全牺牲于男子”。这种片面的伦理，一方面使孔子成为“历代帝王专制之护符”（《孔子与宪法》），另一方面使得臣子妇女一方不能“完成他的个性”。李大钊从唯物史观的角度解释说，孔门的这些伦理是农业社会的产物，“损卑下以奉尊长”，已经不适合工业时代了。³⁰

用自己的理性去发现真理

1917年初，就是否将孔子之道写进宪法的问题，国会内外发生了激烈的争论。李大钊反对“宪法与孔子发生关系”，并因此而想到了真理问题。在他看来，真理首先是一个自然的整体：

余信宇宙间有惟一无二之真理。此真理者，乃宇宙之本体，非一人一教所得而私也。³¹

吾人生于今日之知识世界，除惟一自然之真理外，举不足劳吾人之信念，故吾人之伦理观，即基源于此惟一自然之真理也。³²

这种对于真理的本体论的理解，颇有一点形而上的味道。李大钊认为，孔子之道、佛法、耶教，也从作为宇宙之本体的真理中来，因而其中也有几分合于真理。但是它们所含的真理“偏而不全，驳而不确”。因为，一，它们的信仰与学说中含有不同于真理的性质：“真理乃是自然的因果的，宗教传说乃神秘的迷信的”³³；二，作为古代社会的道德信仰，它们不再适合今日社会：“古今之社会不同，古今之道德自异。”³⁴李大钊虽然强调古今道德的差异，但是并没有说真理也存在古今之别。从他认为儒佛耶各含有几分真理来看，真理应该是没有时效问题的。至于何以真理永恒而道德变迁，李大钊也提出了一个形而上的解释。他认为真理是宇宙的本体，无始无终。而道德是本体所生的现象，所以须遵循“自然法而自然的、因果的、机械的以渐次发生渐次进化。”³⁵

那么这个真理如何被人发现呢？李大钊提出了三种说法：一，“此真理者，必能基于科学，循其逻辑之境，以表现于人类各个之智察，非传说之迷信所得而蔽也。”³⁶这是说真理可以通过科学和逻辑而求得。李大钊关于科学与真理的关系，就说了上面这一句话，并没有多加阐发。他着墨更多的是后面的两种方法。二，“吾人欲寻真理之所在，当先知我之所在，即其我之身份、知识、境遇以求逻辑上真实之本分，即为真理。”³⁷这是说，个人作为认知真理的主体，只有

³⁰ 李大钊：《从经济上解释中国近代思想变动的原因》，《李大钊全集》第三卷，第144-145页。

³¹ 李大钊：《真理》，《李大钊全集》第一卷，人民出版社2006年版，第244页。

³² 李大钊：《自然伦理观与孔子》，《李大钊全集》第一卷，第246页。

³³ 李大钊：《真理（二）》。

³⁴ 李大钊：《自然伦理观与孔子》。

³⁵ 李大钊：《自然伦理观与孔子》。

³⁶ 李大钊：《真理》。

³⁷ 李大钊：《真理（二）》，《李大钊全集》第一卷，第245页。

对于自己的身份、知识和境遇有了充分的认识后，才能从中得到属于自己的那部分真理，属于他自己的“真实之本分”。因为宇宙内万象森列，真理无穷，每个人所能得到的都是真理的一部分，是他的知力所能达到的境界。这一部分，这个境界，就是他自己的“人生之究竟”。³⁸三，自信是“人生达于真理之途径”。盖“能依其自信以认识其所谓真理者，即或违于真理，真理亦将介其自信之力以就之。”这里强调的是对于自我所具有的理性及“良知”的信念。有了这种自信，个人对于自己所认准的道理就敢于坚持，即使被大多数斥责为邪说淫辞也不为所动。当然自信本身不能保证自己所发现的就一定是真理，但李大钊相信，“言论而基于自信本于自由者，虽不必合于真理，而与真理为邻”。³⁹

李大钊承认，个人通过自信而真诚的探索，通过勇敢地运用自己的理性，固然可以接近真理，甚至发现真理，但是其成效如何是没有保证的。于是他寄希望于相互的讨论。“凡事之理曲”，不能凭一己之判断，而必须“获于天下公论之中”。民众通过运用自己的理性，讨论公共事宜，“参究互议，乃能求一事实为之根据”。在此过程中，民众运用理性的能力，得到提升，而“舆论之声，乃能扬于社会而有伟大之权威也”。⁴⁰

把这些探索真理的方式运用到在政治共同体中，就可以超越个人的私意，求得普遍的公意，即以公共福利为目的的公我的意志。李大钊引用鲍生葵的说法，以公我为真实之自己、合理的自己，私我为偶然的自己，公我对私我的统治即为自治，是个人的义务，也是其自我实现的途径。⁴¹个人理性的充分展开，只有在民主政治中才有可能：

语其精神，不外使政治体中之各个分子，均得觅有机会以自纳其殊能特操于公共生活之中，在国家法令之下，自由以守其轨范，并进以尽其职分，而赴共同之志的。官吏与公民无殊，同为国家之公仆，人人皆为治者，同时皆为属隶，其间无严若鸿沟之阶级。国家与人民，但有意之关系，绝无力之关系，但有公约之束制，绝无强迫之压服。所谓政府者，不过其主要之机关，公民依之以为实现自己于政治之具耳。⁴²

在民主政治中，人人都既是统治者，又是被统治者，人人都是国家的公仆。个人享有法律下的自由，通过运用各自的理性来尽自己的义务，并贡献于公共生活。个人只受公意的约束，不受国家或其他团体个人的强迫。可见通过民主政治，个人可以实现其自己，完善其人性。

康德对启蒙的定义是：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。”⁴³李大钊提倡每个人根据自己的处境、利用自己的理性独立地探索真理，这十分符合启蒙运动的精神。他对中国思想传统的革新，即在于用启蒙精神代替了传统主义。

六 结论

³⁸ 李大钊：《真理之权威》，《李大钊全集》第二卷，第103页。

³⁹ 李大钊：《真理之权威》，《李大钊全集》第二卷，第103页。

⁴⁰ 李大钊：《民彝与政治》

⁴¹ 李大钊：《强力与自由政治》，《李大钊全集》（第二卷），第202-206页。

⁴² 李大钊：《暴力与政治》，《李大钊全集》（第二卷），第173页。

⁴³ 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1996年版，第22页。

陈寅恪曾言：“窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏（昭）示者也。”

44

若本文关于李大钊是传统思想内部的革新者的论断成立，则李大钊在吸收外来思想方面，可以说是得了“道教之真精神”，走了“新儒家之旧途径”。因为他在吸收外来思想的同时，始终保持对中国文化的认同，仍然相信天人合一的宇宙观，并在批判儒家礼制的同时继承并发扬了儒家的德性伦理。

在儒学发展的历史上，仁与礼的平衡、理性主义与传统主义的对峙，固然制约了中国思想的发展，但在维护中华文明的稳定与延续方面也自有其贡献。儒家传统的关键，在于一方面尊重个人的道德理性，另一方面，这主观的道德理性又必须被客观的历史文化所熏陶、印证和规范，两个方面相辅相成，遂成生生不息之传承。

李大钊在尊重个人的道德感、理性和个性方面可谓将儒学理性主义推演到了极致，但是在进化论和唯物史观的影响下，他对于儒学的传统主义可谓弃之如敝屣。这当然张扬了启蒙精神，但同时又难免于启蒙的困境。因为启蒙精神在摆脱历史文化束缚的同时，往往会面临失去其客观依据的窘境。

⁴⁴ 陈寅恪：《冯友兰《中国哲学史》审查报告下》