

何以为家：新国家与旧礼制和解中的民族复兴

钟艳艳

苏州科技大学马克思主义学院,江苏苏州 215009

摘要:辛亥革命后,各类塑造独立民族国家的话语体系此消彼长。新的主权国家如何跳出“中体西用”的纸上谈兵,并建立有效的模仿机制和实用的文化体系,以重塑中华民族的国家气象与文明血脉,是摆在时人面前的急题。进而,民族主义在政治、知识、社会各界被全方位推广,最终既是意料之外又似情理之中地拉来礼制改革的诱饵,培植出传统中求发展、新学中涤文脉的时代品格。改造礼制与重造国民的民族主义式结合赋予民国礼制现代化内涵,并在知识精英的铺垫下、政治权力的推行下和农村社会的疏离中逐渐落下帷幕,而民族复兴的探索之路仍将在曲折中前进。

关键词:民族主义;国民政府;礼俗;国族

中图分类号: D691; K26 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110(2023)02-0094-12

旧礼教、旧道德在五四时期遭遇冷冽打击后,于20世纪30年代命运陡转,其背景是急迫的国家情势吞噬了思想武器的脆弱反攻。即便对所谓国民性充满灰色情绪,对独立的主权国家地位的追求也始终萦绕在国人心头。此间,民族主义的武器成为有力的政治、文化抓手,各界借此以不同思想立场论证着中华民族未曾断裂的千年历史。中国历史的延续性是中华民族赢得世界尊重的文化依托;中华民族的延续性是确证中国生命力的心理支撑。故此,从前被唾骂、被丢弃的孔夫子牌位又重新被迎回社会舞台的一角,任凭装扮。“陈独秀重新拣起‘旧道德的死尸’作为新道德的武器,这新道德便寄寓于人民反帝反封建斗争的时代性的叙述结构中。新的‘历史’与旧的王朝史找到了共同的事业。”^①杜赞奇在此颇具洞见地点明近代中国政治界、文化界在追求统一的民族主权国家时对过去所谓“故纸堆”的不计前嫌。

政治界重提传统,试图以民族主义的心理亲昵发动民众的政治热情与配合;文化界再张道德大旗,扶起从前嗤之以鼻的宗法、礼教牌位,以便借助传统道德贯通中华民族的历史与未来。政治界的民族主义呼吁摘取了文化界的部分道德养分,在传统道德的粉饰下将其政治诉求以文化的、生活的形式推广至全社会。虽然国民政府以民族主义张大、以传统礼制推进的政治野心在广大乡村社会遭遇了改造国民的实际挫折,但在寻求民族复兴的漫漫之路上,新国家与旧礼制似乎仍达成了某种微

作者简介: 钟艳艳,女,新疆乌鲁木齐人,哲学博士,苏州科技大学马克思主义学院讲师,主要从事儒家礼学研究。

^① [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,北京:社会科学文献出版社,2003年,第191页。

妙的互助式平衡。

以往研究多涉及民国政治领袖的民族主义情结,及其受现实影响的传统文化需求,^①这对今天有关国家形象与民族话语建构的理论研究大有裨益。而礼制作为中华传统的重要组成部分,同时作为民国时期遭遇起伏命运的特殊对象,在国家形象与民族话语建构中如何再度引发新旧融通争议,是相关领域未完成的议题,亦可对当下中华民族命运共同体的纵深理解提供新的契机。

一、知识界与社会达尔文主义的退场

如同箭垛式的屈原从“整理国故”到“国故整理”运动中命运的跌宕,以儒家为主脉的传统文化在面临家国凋敝时也被目为“本文化”(stativists),成为知识界从传统中寻找中华民族完整性之历史源自的温床。原本已被推翻的封建成为建构统一民族国家、推行地方自治的旧瓶新酒,为新国家进行的各类话语建构都成为有实现可能的潜动力。于是儒学的境遇也摇身一变,重获时人青睐。但在此之先,受社会达尔文主义感染的学人群体已经不遗余力的将国家危亡与儒学滞后做因果处理,“由于抛弃了过去的一切,从而使得民族国家的观念本身也成了问题”^②,这也暗示着其后文化心理补缝的发生。

自严复译介《天演论》后,达尔文主义在晚清民初的中国大地获得较多受众。加之胡适等留学归国新青年的推广,社会进化观念一时甚嚣尘上,即便被视为保守主义者的章太炎也曾对社会进化主题大加阐发。“进化论历史一直是优越种族进步的角录。”^③在启蒙史观的名义下,人类社会及文化类型被区分为先进与落后、野蛮与文明,并在特殊时期为帝国主义的资本掠夺提供行动合理性。古代中国的璀璨历史证明了中华民族的文明程度,但近代面临民族危机时知识界对中华历史与文化的重要读与批判又当作何解?答案或许正如列文森观点所指,由于中国过去采用的文化主义认同方式在民族危机前失效,于是文化惰性就成为危机的来源之一。民国知识界借此对晚清民初国家危亡境遇做历史地解释,从进化视角论证由中国传统文化惰性导致的民族静止,在文化惰性发展的连续性层面指出国家危亡的内生原因。正如民国学人陶孟和所说,一切问题都被归因为“社会的”,包括政治之龌龊、教育之不进、文学之堕落、风俗之浇漓等等。而被国人骄傲了几千年的华夏文明在颓废的社会中也成为罪因魁首,在新旧对立的深处激荡出强烈的文化危机。不过民国学人并未将儒学连根拔起,而是指出汉唐之后的儒学偏离了儒家圣谛,表面标榜儒学实际倡导黄老与清谈,加入佛教后中国学术与文化遂成为浪漫主义的大本营,一转变为虚渺的学问。这股浪漫主义的潮流与形式化的道德矛盾共生着,孽生出享乐与礼教并蒂的畸形儿。若说异化的礼教将人们束缚在形式主义道德的牢笼中久而不觉其臭,那么由出世的浪漫主义催化的享乐生活模式则在民国时期造就了一批不事生产、不

① 参见张磊:《孙中山的文化取向与“理想国”》; Audrey Wells. *The Political Thought of Sun-yat-sen : Development and Impact, Printed and bound in Great Britain by Antony Rowe Ltd, 2001.*

② [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,第82页。

③ [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,第8页。

闻国情、不献自力的中国人。

民国学人章渊若指出,中华民族的整体失落在于中国人与中国社会都陷入了严重的病态,不仅自耗且消耗他人、消耗社会。国民生活的病态表现为社会上游荡着三大群体:悲观者、享乐者、因循者。他们不仅不进行社会创造,还分享社会福利,拉低民族元气,使得国民陷入低沉状态进而导致国运悲惨。据民国初年对北京人力车夫所做的一项社会调查显示,即便承担着相当的生存压力、有一定社会创造能力和付出高度体力的人力车夫,也患有享乐主义的病征。调查显示,北京人力车夫日收入大概 50 至 80 枚铜板不等,日工作时长 7 至 10 小时,每日需支付 20 至 40 枚铜钱的赁车费,再扣除生活费后其实所剩无几。即便这样,“大部分之车夫偶有储蓄则常流于怠惰,或营不道德之生活。及至薄蓄荡尽,于是又孜孜劳碌,重新为劳肢体之生活……人力车夫一生为劳苦与不道德之怠惰相交迭相循环者”^①。文中“不道德生活”所指的赌博、嫖妓、酗酒等是当时社会泛滥的娱乐风格,对个人与社会都造成严重的健康与卫生威胁,这为后期国民政府从健康与卫生习惯入手改造国民性的努力预留了契机。

社会的病态表现为一般民众缺乏正确的社会观念,他们既不认识个人与社会的有机关系,也不知道个人对社会应尽的责任,历来处于“帝力于我何有哉”的自我境界中。这病态的国民中,有一种被称为“新贫民”的群体。新贫民的形成由货币贬值、物价上涨、女子解放造成的女性消费主义、中国阶级界限不严密等造就,而在章渊若提及的国民病态表现层面,新贫民由消费造就。“在现代社会里别乎流俗是最困难的,大部分的人没有标奇立异的魄力,从俗是最容易做的并且最合算的,标奇立异是危险。人家都是这样打扮,我们自然也就是这样打扮。人家都是这样的娱乐的时候,我们也自然要顺着他们。这种社会的压力是很大的。中等社会在这个压力之下可就变为新贫民了。”^②从俗消费归根究底在于精神上的不独立,个人追逐消费主义难以形成独立价值判断以至精神萎靡,最终拉着整个社会堕入低迷。

“除了人力的消耗外,还有力的相消,尤为中国社会最重病态。”譬如,在当时最受追捧的民族复兴议题下,各种主义积极地实行着,但往往各行其是,既缺乏对社会力量的综合协调,也没有对社会事实进行全面了解。于是,“有人评论中国社会的运动,仿佛是一个人发了‘离魂病’,他虽能从梦中起来做种种动作,却是根本昏迷不清,没有理智的自觉,明天问他他却莫名其妙”。因此,要实现民族复兴,必须针对国民与社会的双重病态对症下药,即培养健全的国民生活,“从根本上救济这个严重的社会病态,注重人的训练、人的培养。使人人能从睡眠麻木的状态中觉醒起来,从自我的觉悟,自我的实践,自我的完成,以充进社会的机能,强化民族的生命”。^③

社会的病态根本上是由国民的病态造成或加重的,因此民族活力的恢复要从国民状态的改善入手。在诸多救国主张中,教育救国将国民放置在计划的最中心。教育是传播知识以培养文化创造力的事业。民国教育虽强调知识普及,但基于民众受教育程度的层次不齐,以及国民政府对国民形象与

① 陶孟和:《孟和文存·北京人力车夫之生活情形》,上海:上海书店出版社,2011年,第123页。

② 陶孟和:《孟和文存·新贫民》,上海:上海书店出版社,2011年,第23页。

③ 章渊若:《民族复兴之基本原理》,长沙:商务印书馆,1938年,第41—42页。

民族形象的关联处理,这一时期的教育生态表现出倾向日常生活习惯改造的一面。1923年,晏阳初、陶行知等创办中华平民教育促进会时,晏阳初就认为,“教育的正当目的,不仅是养成良好的个人,却是养成健全的公民。健全的公民应该有何种知能,公民教育就得包含着何种相当教育。所以公民教育不当单指普通所谓公民科和公民训练说,就是什么生计教育啦,科学教育,卫生教育啦,都应得包括在内”^①。在该会主编的《市民千字课》中提到:“衣服能合身,做事才方便,不必求新奇,只要常洗换,房屋要清洁,窗户要常开,浊气放出去,阳光放进来,街道常修整,家家扫干净,方便往来人,预防传染病,又利己、又利人。”^②1931年,晏阳初应邀赴南京,蒋介石称其定县实验是实现三民主义的基本工作;1933年,国民政府以定县实验为蓝本设立了五个实验县;1938年,新都实验以流血事件告终。此后,晏阳初等终于意识到国民精神与民族气质的再造工作无法脱离最根本的乡村经济建设问题,并逐步将目光从改造国民生活习惯转移到发动群众自行开展社会建设上来。这也说明:民族气质、形象、地位的改造与提升不仅关乎上层建筑的事功,缺乏相应经济基础的改造计划只会成为空中楼阁。

以知识分子为代表的精英群体在民国舞台的活动一定程度上反映了那个时代的精英主义。事实上,近代中国精英知识分子大多对下层社会民众的窘迫生活缺乏切己的感受,他们引入或推广的各类国民性改造计划实际上脱离了民众最低线的生存所需。同时,因他们“广泛撒网”的热切救国心引入的五花八门的救国主张也常常因某一方面的理论迷惑性沦为政治的工具,就如同晏阳初等编著的文字普及教材中还需要不断加入三民主义的宣传一般。进入遗迹的世界,探讨可以观察的过去。在配合政治界追求现代化并主动为中国式民族主义探寻出路时,知识分子在不觉中失去了自身的话语独立与权威。他们在一次次纷乱中“自我剥夺了原本可以从历史和民间文化中找到的道德权威的替代来源”^③。而这,正是近代中国重新寻回民族地位的时代牺牲和现代化特质。

二、政治界与民族主义的扩张

“民族主义是动物界的群居本能的升华。”^④陈旭麓先生将民族主义比为人类兄弟阋墙、血浓于水式的本能而非理性的表现,不过也正是这种非理性的情感激发了民国时期政治界对民族话语的强力篡夺,并在一定程度上影响着近代中国的历史命运。国民政府的民族主义思潮发轫于孙中山先生的《三民主义》,并在其离世后由戴季陶等不断扩充,最终在新生活运动、北泉议礼等政治活动与社会运动中付诸实践。虽然国民党人推崇民族主义,但在他们看来,民族主义在中国的政治版图中已经是有效却式微的存在。孙中山就认为“异族”政权消灭了中国的民族主义,加之新青年们争相追捧的世界主义间接粉饰了帝国主义的侵略野心,中华大地几乎陷入弱者的绝境而不思抗争。民族主义在中国的式微造成相应的民族危机,于是,从源头处探寻民族主义趋弱的原因并寻找解决之道就成为国

① 晏阳初:《平民教育运动术》,马秋帆编:《晏阳初教育论著选》,北京:人民教育出版社,1993年,第8页。

② 中华平民教育促进会总会编:《市民千字课》第1册,北京:商务印书馆,1928年,第16—23页。

③ [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,第219页。

④ 陈旭麓:《浮想录》,上海:复旦大学出版社,2008年,第79页。

民政府中民族主义者们的救国思路。

首先,民族主义在满人“入侵”后潜伏至下层社会并逐渐隐匿。明末知识阶层中未加入满族政权的遗老收罗社会地位低下、无家可归、知识水平低者转入地下活动,宣传民族主义。这类群体的民族主义情绪高涨,民族主义被视为复明瑰宝。为保存这一“中国的宝贝”,遗老们不得不将民族主义隐藏在鄙陋的下层社会,这直接催生出有清一代名目繁多的会党组织。因为这类民族主义的会党大多知识水平低且活动相对隐秘,所以会党内部多以口头形式讲演思想而非文字传播,这导致民族主义思想逐渐不见于典章。到乾隆时禁提满汉差异后,中国保存在文字里的民族主义逐步被动消失。

其次,中国民族主义意识淡化的根本原因在于中国几千年来都是“帝国”,深受天下观和大一统思想的影响,提倡“世界主义”。孙中山就提出:“中国从前也想做全世界的主人翁,总想站在万国之上,故主张世界主义。”^①孙中山认为,满族对汉人帝国的颠覆也是民族主义发挥了意识优势,是满人以民族主义打败了汉人的世界主义。他还用挑货工人中彩票的故事举例说明中国历史上民族主义与世界主义的此消彼长:挑货工人买了张彩票藏在竹竿里,得知自己中奖后喜不自胜地以为摆脱了挑货命运。他将竹竿抛进河里,当反应过来时竹竿早已不见踪影。在这里,彩票是世界主义,可以发财,竹竿是民族主义,只能谋生。中国历史上遇到国势昌盛的时代就扔了民族主义的竹竿,强调天下情怀的世界主义,和万邦,怀远人。当国势不再,可供复起的民族主义之杆也早被大浪淘去。从孙中山的逻辑看,世界主义是帝国进入稳定阶段的理性产物,历史上处于帝国阶段的中国为了进一步扩大国家势力,几度选择了世界主义而抛弃民族主义工具,以至眼下陷入民族绝境。

再次,“民族主义就是国族主义”。孙中山指出,民族与国家有一定区别,二者的形成动力不同:民族由天然力造成(如语言、宗教、风俗等),国家由武力造就。天然力即中国政治传统所说的王道,武力即霸道。从中国历史上的民族构成可以发现,中国总人口四万万,“外来的总数不过一千万人”(指蒙、满等),所以中国人主体可以说完全是汉人,是“同一血统、同一言语文字、同一宗教、同一习惯,完全是一个民族”。^②因此,不论在异族政权形成之前或之中,中华民族都处于国族与民族合一的状态。按发展情势看,国族与民族合一的中华民族应当造就一个兼具王道与霸道的威威大国,但当时的中国却无法与欧美并驾齐驱,反而“处国际中最底下的地位”,原因就在于中国人只有家族和宗族的团体,没有民族的精神。中国的家族与宗族观念根深蒂固且组织力量较强,但始终围绕在血缘与姓氏周围下功夫。和平年代自保一家一姓发展,动乱年代只关心个人生计。当时有人就认为中国百姓只关注辛亥革命后能否吃到便宜的大米,而从不关心革命对国家命运的改写。在家族—宗族—国族的过渡链条上,中国人缺乏团体意识与合作精神,这也是国民政府后期推进礼制改革的动因所在。

最后,中国要“在世界上,在国际间,成一独立不可侵犯能完全自由行使主权的民族”^③,就需要恢复民族主义,这也是国民党人民族主义思想的内核。国民党人的民族主义情绪大多导向世界主义,虽然孙中山认为世界主义使中国失去了民族主义的宝物,但他并不认为世界主义就是不好的,而是

①《孙中山选集》下,北京:人民出版社,2011年,第678页。

②《孙中山选集》下,第640、644页。

③ 蒋介石:《参观江西讲武堂讲话》,中央军官学校编:《蒋介石先生演说集》第一集,上海:民智书局,1929年,第305页。

认为真正的世界主义应当建基于中华传统的和平主义之上。汪精卫也曾指出人类社会在进化线索中从蒙昧、家族、部落发展至国家时代,此后必须依靠人类的共存观念去克服“人类相斫主义”,最终进入世界时代。在民族主义与世界主义的联合视野下,中国革命的正当性与世界其他被压迫国家革命有内在一致性且应当互为援助。

那么,如何恢复中国的民族主义?关键在于使民众自知危境并凝成团体意识,形成家族—宗族—国族的大团体,具体手段便是“把固有的旧道德先恢复起来”,进而把“固有的智能”恢复起来,即能知与合群。

关于旧道德,“首是忠孝,次是仁爱,其次是信义,其次是和平”。^①道德名目看似是旧的却被赋予了新的时代内涵。例如忠,不再是忠君而是忠于国、忠于民。在中国民众深谙的旧道德体系中,“孙中山明智地注意到他们对家庭的忠诚度是非常可观的利用对象。他还能唤起中国人对这些古老美德和成就的自豪感”,使国人在学习西方时不丢失对自身文化传统的优越感,这对历经洋务、维新以及激烈新文化运动的中国而言满足了时人一定的心理需求。“在像中国这样的社会,原创经常被指责过于个人主义,因此经常以发展传统的名义引入新思想。孙中山正是这样将新思想嫁接到一棵老树,同时砍掉它的许多树枝,以便结出新的又并不完全陌生的果实。”^②

关于智能,“中国古时有很好的政治哲学”。^③智能即指中国古代的政治哲学,是个人关于国家的观念,尤其强调个人在国家命运中的功能内嵌。由传统政治哲学构成的智能可以推动修齐治平的外化,但,这仅是一种理想状态,因为中国人在修齐治平的第一步——“修”就已落败。孙中山认为中国人的“一举一动都欠检点”,而修身又是治国平天下的逻辑起点,因此中华民族陷入绝境几乎是可预见的。他谈论的“修身”是指身体、仪表、形态、举止等合乎时代文明,要求国人改掉“吐痰、放屁、留长指甲、不洗牙齿”的身体习惯,是为“诚中形外”。虽然这与儒学传统的修身内涵大相径庭,但不得不说是一种与时代相合的基础性改良。且在孙中山将修身礼仪重整与民族地位恢复相关联后,对身体和生活的改造逐渐成为国民政府政治生活的一大重心,并渐次成为国民政府眼中恢复中华民族自力的重要动力来源。

孙中山在国民政府的后继者在发挥其对身体礼仪与民族形象的逻辑关联时还做了些许有价值的改造——着重培养公共场景中的团体意识。自孙先生 1925 年与世长辞,国民党诸派系常以“遵国父遗教”为名开展一系列政治活动与社会运动。其中,北泉议礼梳理并完善了孙中山关于身体礼仪与民族形象的重要论述并将其体系化。新生活运动则加入了更多的民族主义色彩,在将身体礼仪嵌入具体生活场景时,兼顾培养民众的公共精神和团体意识。整体来看,新生活运动以近代生活图景对民众的一般行为作符合现代礼仪期待的礼制规范,北泉议礼则通过公共性的礼仪规定涤除了古礼中身份性礼仪的正名意涵。前者是后者的实践基础,后者是前者的经验总结。在理论与实践的结合

①《孙中山选集》下,第 706 页。

② Audrey Wells. *The Political Thought of Sun-yat-sen: Development and Impact, Printed and bound in Great Britain by Antony Rowe Ltd, 2001, pp71,130.*

③《孙中山选集》下,第 710 页。

意义上,二者共同践行着国民政府以民族主义情绪对国民形象进行现代礼仪改造的时代使命。

“新生活运动唯一的目的就是要把‘五四’的新文化运动底破坏运动变成一个建设运动。”^①在正统性上,新生活运动被塑造为总理遗志的接续;在合法性上,新生活运动以蒋介石的政治地位为依托;在政治性上,新生活运动与新文化运动对垒,是蒋介石为自身集权政治造势、为传统寻找现代生命、为党派之争树立旗帜的手段。日本学者深町英夫称国民政府的新生活运动为“教养身体的政治”,认为发端于身体礼仪改造的新生活运动从食衣住行育乐的礼乐教化运动一转成为全国性的政治运动。对此,深町英夫不禁发问:“面临如此深刻的内忧外患,国民党政权何故发动并持续了这种略带肤浅、琐碎之嫌的启蒙运动?……抑或此运动只不过是独裁政党发动的强迫性群众动员而已?”^②

以民族主义与国民改造为出发点理解新生活运动会发现,礼仪与民族的互融是国民政府将国民的生活礼仪与国家的国际地位挂钩的理论成果与实践方式。古代中国的身体美学以操纵身体、展现形象来确定与身份相匹配的道德理念,宗法为此提供了制度保障。中国的宗法网络按其结构表象看应当更具备将个人身体礼仪社会化的环境,但这种个人身体礼仪的社会化却未能在实际中培养出个人较强的公共意识。宗族虽然是较大的社会单位,但宗族成员与现代意义上的社会公民在身份属性上仍相差较大。宗族成员身份的局限性导致其礼仪的条件性,社会公民身份的一般性促成其礼仪的公共性。而蒋介石、汪精卫等向来认为中国人的生活习惯不适合团体生活,且中国人缺失的公共意识已经在国际社会留下了负面印象。因此,军事化的礼仪改革不仅能塑造一批适应于战事的高素质国民,还能在打造公共礼仪意识的进程中提升民族形象,这两步同等重要。

从新生活运动的一系列《办法》《须知》可以看出,国民政府首先以工作内容和场景为标准对国民进行社会角色划分,如女佣、职员、社会团体和酒楼、公共汽车、码头等。职业或工作场景都是相对公共的,新生活运动正是要在公共生活中“教养”国人的身体,培养其公共意识。不过新生活运动极强的局限性也正由此蔓延:民国时期的中国毕竟还处在以农业为主的生活场景中,职业化的公共规范及服务意识并不适用于广大农民。诚如胡适所说:“提倡新生活的人不可忘记:政府的第一责任是要叫人民能生活,第二责任是要提高他们的生活力,最后一步才是叫他们过新生活。”^③国民政府以礼仪塑造民族形象的努力虽然扭转了传统上礼与正名的绝对勾连,但其试图提升的身体礼仪与生活场景的匹配度,由于战争等诸种原因未能获得深度推行,一段时间内还因过度强硬的推行方式引发民间恐慌。但在礼仪与民族的正向塑造关系上,执礼者的部分政治意图收获了相应的果实,也为此后北泉议礼的礼制总结活动营造了先机。

依据北泉议礼的结晶《中华民国礼制》,恢复礼制的民族情感在于“中国自晋以礼立国”,政治诉求在于“国家独立,而礼制以整饬行动,和齐民族,与扶植抵御不可分离”,社会需要在于“生活不离食

① 贺衷寒:《新生活运动之意义》,南昌新生活运动促进会编:《新生活运动》,第198—199页。

② [日]深町英夫:《教养身体的政治:中国国民党的新生活运动》,深町英夫译,北京:生活·读书·新知三联书店,2017年,第3页。

③ 胡适:《为新生活运动进一解》,《大公报》1934年3月25日,第2、3版。

衣住行育乐六事”，道德渴求在于“道德仁义，非礼不成”。^①总而言之，民国礼制以民族、民权、民生为依据，以“诚敬与公”为守礼标准。十二守则围绕食、衣、住、行、育、乐六大民生要事，以时宜、地宜、人宜、事宜“四宜”为标准对古礼做相应调整，制定出国礼、民礼、国际礼三大场景礼仪。在目次上，《礼制》延续五礼的分篇模式，吉礼主祭祀纪念，嘉礼主崇敬国旗、迎送元首、庆祝、觐谒、集会、燕乡等，军礼主海陆空之礼，宾礼主国际、官吏、学校、国民仪节，凶礼主丧葬恤荒。

《礼制》沿着新生活运动弱化身份性礼仪、凸显场景性礼仪的礼制思路继续对国民的公共意识做集体性塑造，并在诸种礼制中强化了爱国主义情感。首先是祭礼。祭礼分为国祭、公祭、家祭。以国祭为例，包含祭黄帝、国父、孔子等，祭仪都由主祭与陪祭完成，伴有香、乐（国父纪念有献茗），流程基本都为鞠躬、初献（帛）、亚献（花）、终献（爵），祭告文，奏乐，礼成。各祭祀对象的祭品、鞠躬数基本相同，无身份上的仪轨悬殊。家祭在保留私人化礼仪场景的同时对礼的身份性规定也有所弱化，取消了传统上对于大宗、小宗祭祀权的限制。其次是葬礼。《礼制》申明民法中不存在对嫡子与众子的划分，强调本宗与外家没有族源差别，这直接废除了嫡庶与“承重”传统在葬礼中的礼仪表现。在男女平等的主旨下《礼制》还强调夫妻皆为对方守齐衰，仅为父母守斩衰。这不仅废除了旧礼中妻为夫守斩衰，夫仅为妻守齐衰的失衡规定，也符合“不二斩”的礼制古义。

民国礼制在原本家庭礼仪的基础上设置社会礼仪，一切以公共秩序的和谐为主，公共场景也就顺而成为进行身体礼仪教化与礼仪标准检查的最佳场所。当然，“中华民国礼制之目的，在使人民明礼义，知廉耻，负责任，守纪律，提高革命精神，发扬民族道德，实行新生活，建设新中国”^②。因此，《礼制》试图将人民生活进行军事化、科学化、艺术化的身体美学改造，不仅是对长达15年的新生活运动的礼制总结，也在制礼作乐与民族国家形象建构过程中对新生活运动的精神进行了最后的延续性雕琢。北泉议礼结束的6年后，新生活运动也随着新中国的成立而退出中国大陆的历史舞台。

国民政府发动的废历运动、新生活运动、北泉议礼等国家活动，无不体现着旧传统被强行打扮出的新模样。国民政府的强硬推行引来部分知识分子的指摘，不过在民族、主权等问题前，此时的指摘强度已经远远不及新文化运动重估一切的魄力与决心。因为在面对国家完整、民族延续的重大问题时，激发全国民的民族意识才是最紧要的。正因此，这类新国家与旧礼制联袂的政治主张与社会运动在当时中国引发了强烈的社会反应。此后，知识界与政治界共同推动着在他们看来易于一般民众接受的礼制改革，并力图借此完成对国家和民族形象的全新建构。

三、社会界与集体主义的膨胀

“民族国家是同时作为权力关系、群体表述以及对超越的追求而存在的。”^③ 权力关系是政治界的追求，群体表述需要知识界的话语助力，对超越的追求则时隐时现地闪现在乡村社会的各类组织中。

① 国立礼乐馆编：《北泉议礼录·中华民国礼制·总纲》，北培私立北泉图书馆印行部，1944年，以下简称《礼制》。

② 国立礼乐馆编：《北泉议礼录·中华民国礼制草案》，北培私立北泉图书馆印行部，1944年。

③ [美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，第220页。

不可否认的是,即便国民政府的多项举措以政令形式下发,但上下仍各行其是,乡村社会在主观上几乎不为所动。例如废历运动的推行在乡村就反应平平(事实上城市居民也对此颇有微词),阳历不仅无法适应其农业生产的节律,也覆盖了依据阴历进行的乡间礼俗活动,还影响着由周期性礼俗活动推动实现的乡村社会的内部整合。

与此同时,随着民国时期的社会分化加强、社会交往扩大、现代官僚政治对乡村控制的强化、革命引起的全方位变革,受孙中山等批判的家族—宗族结构逐步瓦解并向国族过渡,初步形成具有突破传统宗族力量的社会格局。在广大农村社会,贫困、分家析产使个人逐渐从宗族势力中解脱出来,他们大多没有足够财力参与宗族社会性活动,且随着宗族成员共同利益重叠范围的窄化,宗族情感也逐渐淡化。在此背景下,新型的农村社会交往依附在新型的社会生产组织之上,以生产保护组织、平原灌溉组织、村庄自卫组织等内生性权利组织为基础,形成了超越宗族血亲的现代社会交往网络。

由于新型农村社会关系的形成仍是以农业生产为生活主题,因此农闲时节的乡村生活大多仍以与农事相关的宗教民俗与礼俗为主。在教育普及率较低的时代,教化位于教育之先。中国传统上的教化来源一般有二:宗族生活与宗法性传统宗教生活。在宗族的一面,历代持续进行着地方教育与教化的黏合部署,儒家传统美德经由官绅、乡贤传递至民众,教育的知识化基本附着于教化的道德性上。在宗教的一面,教化的推进在强调超世俗维度的同时以发扬劝善力量为主轴,例如民国后期农村社会传播的基督教与民间信仰在理教都劝诫民众不要吸食鸦片。由此来看,国民政府若要培育与教养代表民族形象的新国民,其工作范围就不能忽略宗族生活与宗教生活。

对宗族生活中民众的教养,经过政府控制与现代性社会组织的自发形成而逐步成型,对宗教生活中民众的现代化教育则并不易成。近代中国民众的宗教生活大体由儒、道、佛、耶、回五大宗教信仰和民间信仰与礼俗构成。五大宗教信仰在民国农村维持着国人传统的功利性信仰需求与发展模式,国民政府为强化官方在宗教领域的教育力度与话语权,选择了宗教事务管理作为教育管理的突破口,具体来看就是在引导与管理宗教事务时加入了民族独立意识。遗憾的是,这类管理手段后期成为国民政府操控寺院经济与权力的幌子。

首先,国民政府将本土及中国化的儒道佛三家定为合法,喇嘛教与回教教众的世俗权利与义务较少,小刀会、红枪会等有历史反骨形象的民间宗教被定为非法。据1935年内政部制定的《中国佛教会章程》要求,全国佛教徒应加入佛教会,除一般宗教功课外,成员享有会内的选举权与被选举权,同时应缴纳会费、捐助事业费。会员分为普通会员(年会费国币两元)、特别会员(年会费国币四元)与基本会员(一次性缴纳会费国币四百元)。除缴纳常规性会费外,《章程》要求各分会与著名寺庙认缴补助费,必要时还需缴纳临时“特别捐”,且特别捐适用于“中华回教师协会”等其他组织。^①

其次,在为基督教专门成立的“中国耶稣教自立会”的管理章程中,民族自决被提升至首要地位。自立会总纲第一条规定:“本会抱定民族自决之心志,遵守信教自由之原则,并本与基督教义及其博爱牺牲救人之精神,阐扬真理,废除不平等条约之保教权利,唤起全国民众实现本色之基督教会,以

^① 立法院编译处编:《中华民国法规汇编》第四编,上海:中华书局,1936年,第297—298页。

期适合中国国情、深印人心为宗旨。”^①在华基督教之自立要求实现“自治、自养、自传”，在尊重信教自由的前提下初步奠定了后来“三自”爱国运动的先声。当然，主张废除不平等条约对基督教特权保护的同时，自立会管理章程对在华基督教会收取了更多名目的费用，包括日常会费、筹募基金利息、特别捐、感恩捐、分支支会月捐及其他捐助。所谓“自立”中，寺院经济占据主要地位。

在“正统宗教”之外，民间信仰与礼俗本质上也是中华传统文化的一部分，不过在性质上有优秀与糟粕之分。抛开价值判断，二者在一定程度上影响着西人尤其是传教士、汉学家认识中国的方式，而这两大群体正是近代西方理解中国社会的重要媒介。为将民众塑造为符合国际期待的新国民，对民间信仰与礼俗的封建迷信与反政府色彩的批判取缔是国民政府在农村社会的重要工作之一。

以农村生活与农业生产为主题的民间信仰与礼俗现实地反映着农民对农事的高度依赖性。农业生产在部分地区是农民的全部生活来源，尤其在洋纱等进口产品涌入后，传统乡土工业在乡村基本失去发展空间。以1930年辑安县（今吉林集安）为例，该县户籍在册人口两万人左右，全县居民几尽为农。而土地“多硗瘠，耕种不易。且墨守旧法，鲜知改良。终岁劳苦垦殖经营，如无水旱之灾尚能供给充足，一遇歉收之年，且有饥荒之虞”。因此农人有丰富的围绕农事、按照节气进行的信仰与礼俗活动，岁时礼俗也在延续本土信仰与外来宗教相融合的前提下发展出符合农事期待的新礼节。比如在四月初八浴佛节时用风来占卜粮价的涨跌，取“风吹佛谷面，有粮也不贱。风吹佛爷背，无粮也不贵”的美愿。而关于这类信仰与礼俗是否符合政令，《辑安县志》明确说明：“今遂科学昌明，痛斥迷信，惟数千年相沿成风，有非一朝一夕所能破除者，况信仰自由载在宪法。然宗教之于今日仍有存在之价值，可想见矣。”^②可见，农村社会的信仰与礼俗活动虽表面范围缩小事实上仍在进行。

在诸种礼仪之中，最能反映地方礼俗与国家礼制相分离状态的是葬礼。地方丧葬礼俗的特点有二：三教仪式杂糅于葬礼中、厚葬之风延续。以今陕西省介休县为例：“丧礼。父母卒……将葬前数日，遍黏讣纸。先一夕，灵案前盛陈祭品，鼓吹参灵。次晨，发引，诸亲毕集。丧仗繁重，至数里有者。祭筵或至数十桌，远近观者堵墙。富贵之家奢相，尚千金所弗恤，倘财用不足或致停丧。而商贾好侈，亦复相沿。且饭僧忏佛，虽守礼之家，在所不免。”^③传统葬礼的殓葬顺序大致俱在，祭品丰厚，祭仪隆重，保留了厚葬之风。同时，佛道教的拜忏仪式也掺杂其中，并依据丧家财力选用不同的规制。今河南中牟县的葬礼同样是“殓从厚”，如该县县志所说：“按礼，典俗均属仪式。惟礼由兴法定，俗生于习惯耳。今也朔改服易，而礼制未须人群沿习之，故事是有未能骤废者。虽或近迷信见恶于时哲，然多人袭用，故宜存之以征习尚也。”^④依据《中华民国礼制草案》与各地县志的对照研究，涉及国家、社会、地方府县的礼节推行较好，且多集中于国家与公共祭祀礼仪。民众日常礼仪与《草案》有较大出入，且多集中于丧葬仪式与民间杂祀。这反映出祭天、祀孔、奠国父等礼仪距离民众日常生活相对较远，也说明在化民成俗的国家建构事业中，社会自发力量具有的顽强生命力。

① 立法院编译处编：《中华民国法规汇编》第四编，第306页。

② 《辑安县志·人事》卷三，影印本，民国十九年。

③ 《介休县志·风土》卷十三，铅印本，民国十九年。

④ 《中牟县志·人事》卷三，石印本，中牟明德堂出版，民国二十五年。

当然,不应忽略的是也有少量地区接受了国民政府推行的文明葬礼,并在遵守古代礼貌的基础上强化了仪式的美感。如新平县(今云南玉溪市下辖新平彝族傣族自治县)丧礼就依据时风而“改良从俭,非至亲不送孝帛,出殡前一日,遵照《文公家礼》设席致祭,行三献礼,歌《蓼莪》章,不用道士绕棺等旧习”。^①新平县属“汉夷杂处”,且各民族的日常礼仪习惯各行其是,这样的葬礼新制反映出国民政府的礼制改革产生了局部效力。

经过具体宗教法规的制定与出台,国民政府似乎在宗教事务管理上与世界接轨,既确定了本土宗教发展与外来宗教传播的现代化发展方向,又部分实现了“宗教自由”,同时还加紧了对教界事务的控制。对于管理并引导宗教和民间信仰与礼俗发展的初衷而言,国民政府试图将一般民众从所谓迷信中解脱出来,塑造他们为符合西方标准的科学的、知识化的国民。但在具体实行中不仅违背了行为初衷,还将民众的信仰生活理解为呆板的、停滞的祈望,忽略了艰难求生境遇中信仰之于一般民众的特殊心理价值。大多民间信仰与礼俗习惯处在民国国家礼仪体系之外,但不仅绵延历代,且多与生产生活相关,很难从民众日常生活中连根拔起。事实上,在艰难境遇中,这类民间祭祀礼仪为乡民们一年的农事活动奠定了丰收的心理兆头。当从政者盲目且蛮横地将民众的信仰生活定为非法并加以限制时,事实上也剥夺了他们在苦难中获得新生的希望。随之而来的将是民众对政令的消极配合以及政府与民众的距离疏远,而这对于当日之中华民族地位独立与中国国民形象塑造而言影响无疑是消极的。

结语

民国社会动荡纷杂,对任何主题的结构研究都难免挂一漏万。以民族复兴语境下的新国家建构与旧礼制改造的交互对话为主题勾勒礼制在近代社会的新走向,只是展示民国社会生态的狭小一隅。新文化运动的批判、洪宪帝制的复辟闹剧加深着时人对礼教的恶感,并波及到“礼”本身。但正同文化、政治运动与乡村社会或多或少的脱节相似,乡村对反礼教运动形成了相对的免疫。进入抗战纵深阶段,知识界与国民政府对传统权威的功利性恢复,推动着礼制的乡土复兴。知识界以礼的德性传统论证中华民族的精神完整与独立,政治界以礼的修身理路号召全体国民的团体意识与自力。礼在此时似乎不仅被塑造为文化的胜者,还是民族的宠儿。正如陈旭麓先生所说:“只说儒学的惰性,是百数十年来新旧冲突中新派的通识,其实儒学有其理性的内容,特别是其修补功能。周期性的大动荡之后,都是有赖于儒学的安抚。”^②

礼在时人追寻独立民族国家的路上是一副脆弱的拐杖,它局部支撑着跛行的国家,短暂释放着自身在近代社会的最后一抹余温。在失去相应的施行环境后,重整礼制取得的效果往往与时代脱节,以至演出一幕幕礼制改良绝对化的社会闹剧。试图依赖没落的礼文化恢复低沉的民族自信心,这种

^①《新平县志·礼俗》卷五,石印本,民国二十三年。

^②陈旭麓:《浮想录》,上海:复旦大学出版社,2008年,第93页。

努力本身就是脆弱结构的强行结合。作为儒学传统的骨骼,礼的被装饰是无奈的。值得庆幸的是,曾遭遇猛烈棒喝的传统终于在疾风骤雨的时代被功利性地部分找回。

责任编辑:侯德彤

What Makes Home: National Rejuvenation in the Reconciliation between the New State and Old Rites

Zhong Yanyan

School of Marxism, Suzhou University of Science and Technology, Suzhou 215009, China

Abstract: After the Revolution of 1911, various discourse systems of shaping independent nation-states emerged one after another. How to break out of the armchair concept of "Chinese learning as substance and western learning as function" and establish an effective imitation mechanism and practical cultural system to reshape the national spirit and cultural core of the Chinese nation was an urgent issue facing the people. In turn, nationalism was promoted in all aspects of politics, knowledge and society, which eventually attracted the bait of etiquette reform in an unexpected and reasonable way, and cultivated the character of the era that sought development in tradition and pursued culture in new learning. The nationalistic combination of reforming the ritual system and reconstructing the people endowed the ritual system of the Republic of China with modern connotation, and gradually came to an end after the intellectual elite's way-paving, the promotion of political power and the alienation of rural society, but the road of national rejuvenation was still long.

Key words: nationalism; national government; etiquette and custom; nation