

五四时期道教批判述论

□ 徐沐熙

[摘要] 五四时期,为了实现国家层面的民族独立以及个体层面的个性解放,一批先进知识分子开启了救亡图存以及思想启蒙的运动,这两项任务目标都指向或关乎对包括道教在内的旧传统、旧文化的批判。其中陈独秀以“偶像破坏论”反对道教以正人心,鲁迅以“中国文化根柢说”批判道教,胡适以“贼赃说”指认道教为伪,钱玄同以“剿灭说”主张彻底消灭道教。批判内容涉及对道教长生不老、服食丹药以延年的批判;对道教鬼神、扶乩等封建迷信的批判;对儒道共谋主导之下的民间伦理的批判等。这些批判确实起到了清除人们内心的沉疴,破除封建束缚与压迫,给心灵留白以迎接新思想入驻的作用,但同时也导致道教失去政治庇护几乎退出历史舞台,亦失去了赖以生存的社会土壤和统治社会人心的隐形功能。但是道教并未湮灭,而是在随后的历史时期中实践着现代转型以及与时代精神同向而行的重构。

[关键词] 五四时期;道教批判;转型;重构

[DOI编号] 10.14180/j.cnki.1004-0544.2023.05.017

[中图分类号] B958

[文献标识码] A

[文章编号] 1004-0544(2023)05-0146-08

基金项目: 中国社会科学院创新工程重大专题项目“中华优秀传统文化创新转化与新时代中国特色社会主义文化建设”(2017YCXZD010)。

作者简介: 徐沐熙(1980—),女,哲学博士,中国社会科学院马克思主义研究院助理研究员。

任何宗教都是社会发展的产物,当它不能与时代和社会发展相适应的时候,必然会发生抵牾,道教也不例外。早在魏晋、隋唐、宋元明清等历史时期,道教就遭受过激烈的批判。比如明朝正德十一年(1516年)出生的刺史林兆恩对道教的批判集中在,“第一,道教避世的处世方式;第二,道教飞腾羽化的宗教迷信;第三,道教人伦废弃的现实情况;第四,道教运气静坐的修行功夫”^[1]。此类批判道教的实例在历史上不可谓不多。

作为中国的本土宗教,道教经历了中国社会的复杂变迁。近代以来尤其是五四时期,道教遭遇的批判无论是从批判角度、批判内容还是批判

的彻底性来看,都可谓空前绝后。正如马克思所说,“对宗教的批判是其他一切批判的前提”^{[2](p1)},五四时期的社会批判也是以宗教批判为首冲,而道教因其本土性和广泛的社会影响力自然成为众矢之的。但五四时期的道教批判并非单纯针对道教本身,而更多关注它与国家盛衰和民族存亡的关系,甚至可以说是为国家寻找出路的一种不得已而为之的行为。从某种程度上来看,如何认识宗教在近代中国思想启蒙和救亡图存中的作用,以及怎样对待宗教,成为五四时期先进知识分子们不得不面对的时代课题。当时的先进知识分子们达成共识,认为只有对包括道教在内的旧文化、

旧传统、旧习俗、旧习惯进行批判,引入民主、科学等新思潮才能指引中国寻找救亡图存、走向现代化的出路。所以说五四时期的道教批判看似是文化层面的,实则是政治层面的。

一、五四时期道教批判的历史动因

五四运动在中国近代史上影响巨大以至于时隔百年人们依然绕不开对它的研究,它包含以科学与民主的思想启蒙为实质的新文化运动及以抵制外侮、救亡图存为目的的学生爱国反帝运动两部分。当以启蒙为目标、以批判旧文化为指向的新文化运动遇到以救亡图存为目标、以批判旧政权为旨归的爱国反帝政治运动时,二者一拍即合,联手互援,声势浩大地开启了五四的时代篇章。

五四运动以反帝国主义为开端,思想觉醒和社会政治偕行并深度结合且居于首位,其实质目的是“通过中国的现代化来实现民族独立、个人解放和社会公正”^{[3](p359)},也就是19世纪以来中国人持续关注并时刻倾心投入的对国家的救亡图存,对个人的思想解放,对社会公平公正等的追求。无论是救亡图存的爱国政治运动,还是希冀以民主和科学为武器实现中国现代化的思想启蒙,时局面临的这两项目标都要求对中国传统的旧宗教、旧思想、旧文化、旧习俗进行全面抨击,而道教尤在批判之列。因为道教的覆盖面之大,正如周作人所说“所谓道教,不是指老子的道家者流,乃是指有张天师做教主,有道士们做祭司的,太上老君派的拜物教……支配国民思想的已经完全是道教的势力了”^{[4](p343-344)}。

(一)致力于救亡图存和思想启蒙

一方面,五四时期批判道教的目的是救亡图存。在经济基础上,当时中国仍然处于农业社会,民族工商业尚不发达,距离实现能与各民族国家相竞争的工业化还有很长的路要走;在政治上,国外帝国主义列强入侵,国内军阀只顾个人权力之争不顾国家命运,国家面临国将不国的局面;在文化教育上,1905年科举制度废除后新的铨选制度

尚未建立,使民族文化茫然不知所往……为了爱国救国,为了实现现代化,以科学与民主的新思潮来剪裁道教等旧文化,全方位批判中国旧传统,既是当时中国人民不得不为之的内在心理情绪,也是社会历史发展之必然要求。当时的先进知识分子们以现代西方文明,尤其是其核心——民主和科学的新思潮为标本及基准,重估中国人过去的旧思想和老行为,对包括从文学、哲学、伦理到社会、政治、经济制度、风俗习惯等在内的中国旧文化进行全方位的“现代化”改造,并期冀创造一种适合中国的新的现代文明。在这样的精神主线下,道教作为中国本土宗教文化,自然在被批判之列。

另一方面,五四时期批判道教的目的是实现思想启蒙。在《新青年》创刊3周年之际,陈独秀认定“只有西洋的‘德、赛两先生’,可以救治中国政治、道德、学术和思想上的一切黑暗”^[5]。胡适力挺该观点,以研究人生和社会的切要问题兼介绍学理为手段,以再造新文明为目的,以反对旧文化、提倡新科学的态度进一步阐释为什么凡是“德、赛两位先生”反对的就是我们应该反对的。他尤其倾向于主张立足代表科学的“赛先生”,以西方的新文化来取代中国的旧文化^①。与旧文化彻底决裂、拥迎新文化成为历史必然,也就是说,科学与民主之启蒙意识的输入在某种意义上需要通过对道教的批判加以巩固,因为民主与科学是新文化运动的两大思想旗帜和理论口号,只有对旧文化进行批判才能将民主与科学这两面大旗竖立并显扬起来。于是,五四时期的先进知识分子们吹响了与传统观念相决裂,拥抱西方“自由、平等、独立之说”的伦理觉悟的号角,开启了摧毁旧传统、改造国民性的思想启蒙之旅。为了实现全方位的真正的“开新除旧”,本就从衰微走向凋敝的道教作为旧文化的一部分,被认为是与现代科学精神背道而驰的,应与“封建迷信”画等号,被看作旧宗教、旧习俗,也就必然划入“被决裂”的行列受到强

^①尽管这种“唯科学主义”的真实诉求被冯友兰理解为简单地把现代科学知识(主要是自然科学知识)当作“绝对的、唯一的是非判断标准”,但在当时用来批判作为历史和文化现象的宗教传统等,甚至在全盘否定中国文化传统上起到很大作用。

烈批判。彼时的道教批判已然成为启蒙与救亡的现实发泄口之一。

(二)追求个人权利和解放

个人解放是五四时期尤其是初期的主流意识之一。这个时期比以往任何时候都更加重视个人价值、个人自由和独立判断的意义^①。五四时期的先进知识分子们认为要救亡图存,让中华民族重新振兴起来,必须使民众从陈腐的传统伦理、风俗、制度的束缚中解放出来,将个人从被动思考的模式中解放出来,对旧传统进行批判性重估,打破农业社会基础上家族本位制度的旧传统,树立个人本位的新价值。其中梁启超认为破除对宗教教主的迷信是思想自由的来源,而思想自由是西方社会进步之根源,以“起信”与“伏魔”等为特征的宗教压制自由思想,不利于开启民智,故而不利于建立强大的现代国家。于是就有了破除偶像、开展批判等打破旧传统和旧习惯的十分激进、非常彻底的五四现象^②。

一方面,追求民主自觉和个人权利。辛亥革命之后,在旧的体制规范、风俗秩序、道路信仰虽然面临革新却不知道该“革”去哪些、“新”向哪里间的间隙,也就是旧体制崩塌、新体制未建之际,出现了意识形态“真空”。人们茫然不知所往,有人因历史惯性而主张尊孔读经的复古复辟,有人为革命投入数年心力却始终无所依凭而热忱消退。与二者迥异的年轻知识分子们出于对家国命运及个人前途的考虑,开山辟路,觅得民主与科学这样的时代强音。有别于此时期大多数人的思考,陈独秀认为无论是在发生洋务运动、戊戌变法的晚清还是在辛亥革命之后以民主立宪自名的民国,对多数国民来讲,并没有企及以民主权利唤醒“要求民主的自觉”,而依然是“希冀圣君贤相之施行仁政”的与前朝未有不同的封建意识,未能与旧传统和旧道德彻底决裂,未能实现“最后觉悟之觉悟”的伦理觉悟,即未能接受西方“自由、平等、独

立之说”这样的新道德,也就必然不能打倒旧道德。于是他以“挽救中国,唤起人民”为政治旨归,领导“五四”千军万马,接续并超越谭嗣同反封建伦理纲常、严复尖锐对比中西文化、梁启超力主“新民”等思想意识,以更加激烈的批判新姿态、更加彻底的变革新方式出现在历史舞台上,以启蒙之声势掀起了用西方近代文化反对中国旧传统旧文化的运动浪潮。当他于1916年提出“最后觉悟之觉悟”,唤醒启蒙、批判传统时,个性解放与救亡图存的政治理想就偕行并进共同谱写了中国现代史的新篇章。

另一方面,追求生活进步和个人幸福。五四时期中国进步知识分子追求“西方近代理性主义、乐观主义和怀疑精神,以生活进步和个人幸福为基础的社会改革”^{[6](p102)},并以此为宇宙观和人生观。陈独秀以激进民主主义的姿态表述这一要求和理想。他主张人生在世应该享有社会的文明幸福,“个人生存的时候,当努力造成幸福,享受幸福,并且留在社会上,后来的个人也将能享受,递相授受,以至无穷”^{[7](p184)},应该尊重个人的意义和快乐,个人的食色以至道德名誉这样的意态和欲望也应该被满足。这些追求生活进步和个人幸福的一鸣惊人的主张“惊”起无数备受束缚的人们,让他们知道原来还有另外一种活法。陈氏进一步提倡“要除去世上害己害人的昏迷和强暴”“要人类都受正当的幸福”^{[8](p125)},告知人们宗教、法律、道德、政治等约束性意识形态并非个人乐生之原意,可因时势变更。也就是说宗教的束缚,人是可以摆脱的!追求自由精神和个性解放的意愿跃然纸上、溢于言表。

道教作为中国本土宗教文化,与这些尊重个人权利及个人幸福的追求格格不入。五四时期鲁迅追求自由精神和个性解放,不遗余力地揭露、批判、痛斥长期遭受旧传统、旧文化麻痹的国民性,例如其小说《祥林嫂》就是在提倡一种摆脱宗教束缚的自由精神。他还意识到农民作为中国民众的

①尽管如此,“五四”思想启蒙同时又强调了个人对于国家和社会所负的责任,所以它既不同于西方所宣扬的个人主义,也不是西方提倡的自由主义,因为在帝国主义侵略面前,与个人权利相比,争取民族国家的独立、实现救亡图存才是始终被放在首位的问题。

②这种批判的激进和彻底程度甚至掩盖了企图建设一种现代文明的努力。

绝大多数,其文化之根恰是因道教戕害而造成的“精神残疾”,并认为这不能被置于改造国民性之思考的前提位置上。

二、五四时期进行道教批判的主要人物及观点

为了国家安危批判道教自古就有,比如宋代欧阳修针对道教误国发出过“千年佛老贼中国”^{[9](p10)}的批判之声。他站在儒学立场敏锐地批判道教作出长寿与成仙承诺的同时又表现出漠视现世的荒诞之风,认为统治者的奉道心态源于一个“贪”字,于政于民无所裨益。到了晚清,深入中国人民骨髓和血脉的这股宗教势力,在梁启超看来,是令国人羞耻之学说,他认为“先秦没有宗教,后来只有道教,又很无聊。道教是一面抄袭老子、庄子的教理,一面采用佛教的形式及其皮毛凑合起来的。做中国史,把道教叙述上去,可以说是大羞耻。他们所做之事,对于民族毫无利益;而且以左道惑众,扰乱治安,历代不绝……道教虽然很丑,做中国通史又不能不叙述”^{[10](p304)}。到了近现代,五四时期先进知识分子们对道教几乎进行了全方位的批判,不仅包括对长生不老、服食丹药、斋醮科仪等道教教义教理上的批判,也包括对旧习惯、旧风俗、旧思想等封建迷信的批判,甚至还包括对道教消极避世的道德伦理的批判,比如陈独秀批判了“封建士大夫的‘愤世自杀’‘厌世逃禅’‘嫉俗隐遁’‘酒博自沉’的消极秉性,以及封建礼教所铸成的普通民众的奴隶根性”^[11],还在《新青年》章程中对新青年专门提出“进步而不是隐退”的要求等。

(一)鲁迅以“中国文化根柢说”批判道教

鲁迅在中国近代思想史上因以深刻的思想唤醒国民而声名传世。他不断揭露、痛斥国民性的麻木,与包括道教在内的传统旧文化开战。他认为在几千年的中国封建社会历史上道教以强大的精神力量统辖人们的头脑,对中国文化的正向发展形成宰制性掣肘。他以“根柢说”反对道教,意欲革除封建旧习俗。鲁迅先生在一九一八年八月二十日《致许寿裳》的信中说,“中国根柢全在道教……以此读史,有多种问题可以迎刃而解”^{[12](p285)},又说“人往往憎和尚,憎尼姑,憎回教徒,憎耶教徒,而不憎道士。懂得此理者,懂得中国大半”^{[13](p532)}。此处,他并不是正面表扬道教对中国文化的贡献,而

是为揭露中国文化深受道教之负面影响而发出的悲哀慨叹。那么,“中国根柢”何以“全在道教”呢?因为中国的道教思想起于战国末年齐国邹衍所创的阴阳五行学,与方士巫术结合而成所谓的“神仙家”,而后演变、发展成包括“神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸”^{[14](p698)}等在内的系统教义,并全面深入几千年的中国封建社会,对社会人心造成巨大影响。在鲁迅看来,道教自身的文化属性与普通国民的精神状态、个性特征紧密相连,在形成国民性的文化病根上难辞其责。为了对抗道教等封建迷信思想对国民性的负面影响,在1917年他断言,“要救治这‘几至国亡种灭’的中国,那种‘孔圣人张天师传言由山东来’的方法,是全不对症的,只有这鬼话的对头的科学!——不是皮毛的真正的科学!”^{[15](p301-302)}在1935年鲁迅更是憧憬如果直接用科学替换迷信,就不必见神见鬼了。可见,他批判道教的真实目的是想以道教这个中国旧社会的深层文化为切口革除旧的风俗习惯,大力提倡科学,将中国送上现代化的轨道。

(二)胡适以“贼赃说”指认道教为伪

全面向西方学习是胡适在五四时期的主张,他希望借鉴西方先进的科学理念,尤其是达尔文的生物进化论,同时输入欧美学理,构建科学的新文明。新文明之“新”是以中国传统文化中带有封建迷信色彩的旧宗教之“旧”为参照物的,他认为尊崇西方文化的力度与批判中国旧传统旧文化的劲力是成正比的,对西方文化推崇得有多全面、多热烈,对传统的批判就有多彻底、多严厉。批判乃至抨击到相当程度,他甚至给中国传统打上“文化惰性”理论的标签。可见,胡适对于“新旧文化的评判态度”不是为了借批判旧宗教的力量,而是借输入欧美学理来研究中国的宗教问题,目的是要倡导他心中的新文明,促使人们从落后的社会现实中觉醒。在批判旧传统、旧文化、旧宗教的过程中,胡适对道教的批判最为激烈。他认为道教最迷信,他批判《道藏》,在《陶弘景的〈真诰〉考》一文中断定“整部道藏本来就是完全贼赃”^{[16](p539)},认为它作为所谓的圣书,是一大套从头到尾,认真作假的伪书,充满了惊人的迷信思想,几无学术价值。而且其中所谓(三洞)的“经”,大部分是模仿佛经

故意伪作的。

(三)陈独秀主张“偶像破坏论”反对道教以正人心

在陈独秀看来,在国家生死存亡的紧要关头,需要一种文化思想来凝聚民族精神、振奋民族士气,以期救国图存,而宗教不能完成这一使命,唯有用科学理性取代宗教信仰方可图之。这一主张贯穿于他五四时期思想理念之始终。为提倡科学、反对宗教,陈独秀主张“偶像破坏论”以正人心。他在《新青年》上发表《偶像破坏论》,认为“一切宗教都是骗人的偶像,阿弥陀佛是骗人的,耶和华是骗人的,玉皇大帝也是骗人的。一切宗教家所尊重的神、佛、仙、鬼都是无用的骗人的偶像,都应当破坏”^[17](p.89)]。同时认为诸多“偶像”当中,道教信仰对中国的危害最重,要想“正人心”“去邪说”,必须从批判道教开始。他说“吾人最近之感想,古说最为害于中国者,非儒家乃阴阳家……一变而为海上方士,再变而为东汉、北魏之道士,今之风水,算命,卜卦,画符,念咒,扶乩,炼丹,运气,望气,求雨,祈晴,迎神,说鬼,种种邪僻之事,横行国中,实学不兴,民智日僇,皆此一系学说之为害也。去邪说正人心,必自此始”^[18],吹响了全国性的打破偶像活动的号角,引发多人发文讨论破旧立新、改造社会的新主张。

(四)钱玄同“剿灭说”主张彻底消灭道教

钱玄同在五四时期“反传统最为决绝”^[19],是攻击封建主义,批判旧文化,倡导新文化,拥迎民主和科学的勇士,试图以民主、科学和现代文化知识唤醒国人的反封建精神。钱玄同自号“疑古玄同”,最为痛恨并坚决反对封建纲常等旧礼教,曾向反对新文化运动的腐朽落后的顽固派宣战。面对封建强敌,他认为“非有大力难开新地,非有坚兵难摧敌垒”,所以他的批判最为激烈、激进。在钱玄同反封建、反旧文化的激烈、激进式批判言论中,对道教的批判尤为典型,他直接主张剿灭道教——“欲祛除妖精鬼怪,炼丹画符的野蛮思想,当然以剿灭道教为唯一方法”^[20]。他在《中国今后之文字问题》一文中提出,“欲使中国不亡,欲使中国民族为二十世纪文明之民族,必以废孔学、灭道教为根本之解决,而废记载孔门学说及道教妖言之

汉文,尤为根本解决之根本”^[20]。钱玄同严厉地批评道教不合于现代科学之精神,认为“记载孔门学说及道教妖言之文字,断断不能使用二十世纪之新时代”,甚至劝诫进步青年若想让中国在二十世纪还算一个国,若还想研究学问,就要剿灭这种最野蛮的邪教和这班兴妖作怪、胡说八道的妖魔。

实际上,五四时期的先进知识分子们对道教的批判,除了集中于对道教鬼神、扶乩等封建迷信的批判,以及对长生不老、服食丹药以延年的道教宗旨的批判以外,还涉及对儒道共谋主导之下的封建礼教束缚和伦理捆绑的批判。“在对道教的批判中,其实常常不是出自教义和教理的批判,而往往是以社会秩序为基础的道德和伦理的批判以及政治的批判。”^[21]鲁迅早就发现了道教“辅助”儒学深刻影响中国国民性的隐秘性功能,甚至与儒家相比,道教与国民的道德伦理生活的距离更近。所以在某种程度上可以说封建社会的民间伦理和道德是儒道共谋的产物,正如鲁迅所说,“我生以前不知道怎样,我生以后,儒教却已经颇‘杂’了:‘奉母命运权作道场’者有之,‘神道设教’者有之,佩服《文昌帝君功过格》者有之”^[18](p.263)]。他还曾回忆说幼时能在大众面前冠冕堂皇阅读的是《文昌帝君阴骘文图说》。阴骘文出现在北宋末年,是“把封建伦理纲常和鬼神信仰加以糅合,炮制了一个新的枷锁,赐给了世俗世界”^[22](p.246)],是将民间道教信仰纳入封建礼法制度与伦理纲常规范之中的典型道教文献,既把道教“儒家伦理化”,也将儒家“道教神秘化”,充分体现了儒道杂糅的民间实践。鲁迅发现了儒道“合谋”对百姓伦理的钳制作用,对许寿裳说“孔子提出三纲五常,硬要民众当奴才,本来不容易说服人,而佛教轮回说很能吓人,道教练丹求仙则颇有吸引力,能补孔学之不足”^[23](p.266)]。一语道破天机——儒家伦理规范依靠人的道德自觉和社会的道德教化,而道教主要依靠特有的鬼神惩戒来强迫百姓身心就范,与儒家相比道教宣扬的以鬼神惩戒为特征的宗教伦理思想,更能起到维护封建统治秩序的作用。被赋予神圣的先天性意义的儒家伦理纲常,在经过道教装扮后更加利于在统治百姓的过程中发挥作用。五四时期的先进知识分子们找到症结所在并对此加以批判,将人们从儒

道共谋下的封建礼教和伦理束缚中解放出来,利于人们追求个性解放、生活进步和个人幸福。

三、五四时期的批判重击道教命脉

五四时期对道教的批判确实洗涤了人们的心灵,使人们从备受束缚与压迫的礼教沉疴中挣脱出来,留白的心灵正好用作迎接新思想。而且这些批判并不是空喊口号,而是在随后的岁月中落在实处且真正起了作用。比如1928年10月,国民政府内政部制定并颁布《神祠存废标准》,要求彻底铲除“为害最烈的淫邪神祠”,在全国各地引发了捣毁庙宇、打倒神像等推倒神权的系列“行动”。废除送子娘娘、瘟神、赵玄坛、狐仙等道教神祠;废除画符念咒等道教封建迷信,认为神权愚民,迷信阻碍进化。“五四”以后对道教的批判和打压并未随着时间的推延而中止,甚至到了20世纪30年代中期,还有人表示道教看似“气焰已去,不复有人注意”,可是“细察中国社会”,其势力犹在“支配”着“各层社会”,因而“仍有讨论与批判之必要”^[24],对道教的批判可谓“穷追不舍”。五四时期的批判导致道教在政治、经济、社会生活等方面都受到极大的冲击。

首先,导致道教在政治上更加衰敝。道教自东汉以来历经两千多年的时代变迁及荣辱浮沉,在明末清初就已逐渐衰敝,到了清末更是颓势尽显。道光元年张天师入京觐见的资格被取消,这是道教失去政治依傍的标志性事件。到了民国,道教的政治庇护几乎被连根拔起,封号被取消、封地被取缔。五四时期道教遭受的严厉批判更是致命一击,以江西龙虎山上清宫的天师道为例,不仅其道教神像被捣毁,而且历代皇帝敕封的银印、铜印以及历代天师传承的玉印和宝剑等也被悉数收缴。这些事件几乎宣告道教再无政治靠山护佑。

其次,导致道教在经济上再无依恃。在经济上,道教失去了赖以生存的社会土壤。明末清初以降,随着社会经济结构发生变化,资本主义开始萌芽,道教赖以生存的封建传统社会基础不再牢固,步入衰落期成为历史必然。加之清末的“太平天国”运动,以排他性态势针对佛道教发起了一场捣毁寺庙道观、杀戮僧人道士的历史洗劫,折损了道观经济的“元气”。随后洋务派和国民政府的“庙

产兴学”政策对传统道教的打击也十分惨重。五四时期对道教的批判,更加使它失去了经济支撑。

最后,导致道教的社会作用被取代。道教是中国旧文化的关隘,在封建社会百姓心里的地位非常重要,以至于渗透到了社会生活的方方面面,所以才有了鲁迅的那句“中国文化的根柢全在道教”^[25]的真实感慨。历史学家顾颉刚所说的中国社会“有道教之环境”^{[26](p.469-470)},胡哲敷指出的“中国社会与道教思想”具有“互为因果之循环性”,“中国社会之形成,道教竟要占大部分之原动力”^[27]等批判性言论都反证了道教在中国社会的伦理、思想、习俗等方面的重要作用。五四时期的先进知识分子们以进化论和个性解放思想作武器,提倡科学、反对迷信;抨击旧道德、旧文化,提倡新道德、新文化,使广大民众尤其是青年知识分子思想上受到了极大洗礼。打破偶像,冲击权威,彻底粉碎传统伦理原则及教条约束,以对新事物的向往取代对旧事物的崇拜,并开始形成新的道德伦理标准,几乎取代了道教的社会作用。

可见,近代以来本就凋敝的道教遭到五四时期激烈而彻底的批判后,在历史舞台上“节节败退”,加之面对民主、科学等“现代性挑战”时回应不力,故由曾经拥有显赫的政治支撑到失去政治庇护;由曾经的观宇林立到庙产寥落;由曾经的道徒甚众到道徒锐减过半;由曾经的信众广泛到信众被西方宗教分流,无论是政治大厦、经济地基还是社会土壤、所属信众等,都无所依恃,以至于时隔百年道教在今天的声誉及影响力都未能得到恢复,也很难再发挥作为本土宗教的巨大社会作用。

四、五四时期的批判引发道教转型与重构

经过五四时期的批判,道教面临着何去何从的路径选择,即到底该如何转型才能成为时代的选择?重新建构的与时代精神相向而行的新文化该是什么样的?道教该怎样转型,才能避免成为离中国人日益遥远的文化象征和文化符号的命运?

(一)转型:“五四”之后道教现代化的努力

“五四”以后,学者们对道教由直接抵制、意欲消灭转为稍有同情,以宽容之心相待,并试图为道教的现代转型找到出路。从20世纪20年代起,尤其到20世纪30年代以后,陆续有学者开始为道教

辩护。杨荫杭曾专门批评：“略闻一二粗浅之科学，即肆口痛诋宗教为迷信，此今日中国之通病也。”^[28]他以为，国人道德正处于“青黄不接”之时，“与其高谈玄理不切于事情，不如谈宗教而愚夫愚妇可以与知”^[28]。可见在当时的时局下，道教的社会作用尚在被希冀之中。“五四”以后道教的现代转型，离不开两个人的贡献。一位是专攻化学、出身道教世家的陈国符，他是现代道教研究的开创者之一，著有《道藏源流考》，在道教现代转型方面作出了卓越的学术贡献；另一位是道教学者陈樱宁，从某种意义上可以说是他开创了道教的现代化之路。

陈樱宁努力从两个层面为道教辩护：一是致力于改善道教形象，将其与封建迷信划清界限，为它摘下“迷信”的帽子，使之成为一个“进化”的“宗教”，进而发展成为远离宗教的学术，且可借道教重塑民族精神，发扬爱国主义精神。因为相对于武力侵略，文化宗教侵略更让人担忧。对此他认为唯有“利用本国固有之文化宗教以相抵抗”，而“固有之宗教”不用说就是道教^{[29]p77}。二是他非但不反对科学及其精神与方法，反而试图挖掘道教中的科学精神，使道教增加了“哲学”和“科学”的学术光环。基于民族精神和科学精神的支撑，陈樱宁认为道教是不能被“打倒”的，于是在行动上开始复兴道教。

一方面，陈樱宁在五四时期先进知识分子们对道教的批判重压之下重估道教的文化价值——“吾人今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之所寄托，切不可妄自菲薄，毁我珠玉，而夸人瓦砾。须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国”^{[29]p277}。进而为道教的现代转型开出药方，即从学术上改造道教，让道教登上学术大雅之堂，尤其注重培养道教中的学术人才以担起道教转型的重任，体现出道教向现代转型的理论主动。另一方面，他先喊出道教可以保身，可以救国，可以重塑民族精神以提振民族心理的口号，再通过建立现代道教组织、设立道教讲经坛、开办道教月报社和道教救济会等试图从行动上复兴道教，体现出道教向现代转型的实践自觉。

（二）重构：扬弃道教与新时代中国特色社会主义相适应

五四时期对道教的批判，虽有诸多正向作用，但也相当程度上低估了道教传统的价值，忽视了民族文化遗产中的优秀成分，比如道教引导人心向善、道教中的科学精神及爱国主义精神等。可以说，“20世纪初的‘新文化运动’体现出破旧除垢、大胆革新的时代进步精神，但在对中国传统文化的批判继承及弘扬方面亦有不足，故需要我们深刻反思和全新诠释，这样才能在当前的社会主义文化大发展大繁荣中真正建设优秀传统文化传承体系”^{[30]p3}。我们应该遵循历史的发生学规律，通过集中考察五四时期的道教批判，借鉴其视角、方法、目标等，为在新时代扬弃道教，使其有效转型并适应、参与新时代中国特色社会主义建设提供经验参考，进而重构与时代精神相向而行的道教文化。

首先，道教文化具有与新时代中国特色社会主义相适应的可能性。一方面，道教文化具有和社会主义社会对接的合理内核，因为民族本位思想使道教对中国特色社会主义具有内在适应力。另一方面，马克思主义的指导和开辟的时代舞台能够实现传统道教的现代化，即在马克思主义指导下汲取道教文化精华，去除糟粕，使其步入现代化轨道。加之宗教与社会主义制度相适应并不要求信徒放弃有神论的思想和宗教信仰，而是要求他们在政治上热爱祖国，拥护社会主义制度和中国共产党的领导，同时积极改革不适应社会主义的宗教制度、教条、教义等，运用宗教教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务，做到在政治上、思想上、道德规范上、个体心理上的真正适应。

其次，道教文化有与新时代中国特色社会主义相适应的必要性。习近平总书记强调：“积极引导宗教与社会主义社会相适应，一个重要的任务就是支持我国宗教坚持中国化方向。”^[31]无论借鉴历史，考察宗教与所在社会相适应的趋势和规律；还是立足现实，特别是当前我国防范西方意识形态渗透、抵制极端主义思潮的影响，都有利于扬弃道教使其与社会主义社会相适应并坚持宗教中国化的方向。历史上，但凡能够长期存在和发展的宗教，都能不断对自身进行调节以适应社会发展需要，所

以我们通过批判、扬弃、创造性转化和创新性发展,使道教与社会主义社会相适应是十分有必要的。

最后,道教文化与新时代中国特色社会主义相适应需要“扬弃”的过程。道教教义既自传统而来,便不该被束之高阁,其中可为当今借鉴者,亦应“拿来”为现代化服务。“拿来”之前,要有“扬弃”,就是既抛弃又保留、既克服又继承的过程。在新时代,要坚持马克思主义辩证法的扬弃原则,厘清精华与糟粕的评判标准,包括真理性标准、人民性标准、人类文明标准等,对道教有鉴别地对待、有批判地继承。比如抛弃前述五四时期道教批判的内容,发扬道教中与新时代中国特色社会主义相适应的爱国精神、科学精神、生态文明理念、重诺守义的道德伦理、民本思想等。

参考文献:

- [1]唐哲嘉.“非非道”:林兆恩对道教的批判[J].文学教育,2013(4).
- [2]马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [3]周策纵.五四运动史:现代中国的知识革命[M].成都:四川人民出版社,2019.
- [4]周作人.谈虎集[M].上海:上海书店影印版,1987.
- [5]陈独秀.本志罪案之答辩书[J].新青年,1919(6).
- [6]李泽厚.中国现代思想史论[M].天津:天津社会科学院出版社,2003.
- [7]陈独秀.人生的真义[M]//独秀文存(1).上海:上海亚东图书馆,1922.
- [8]鲁迅全集:第1卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [9]欧阳修全集[M].上海:上海世界书局,1926.
- [10]梁启超.中国历史研究法[M].北京:东方出版社,1996.
- [11]陈辉宗.五四前后陈独秀的宗教观述评[J].东南学术,1999(2).
- [12]鲁迅全集:第9卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [13]鲁迅全集:第3卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [14]杨明照.抱朴子外篇校笺:下册[M].北京:中华书局,1997.
- [15]鲁迅全集:第11卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [16]胡适.陶弘景的《真诰》考[M]//蔡元培先生六十五岁论文集(下).台北:“中央研究院”历史语言研究所,1935.
- [17]新青年(第五卷第二号)[M].北京:人民出版社影印本,1954.
- [18]陈独秀.随感录·第十四[J].新青年,1918(5).
- [19]王本朝.从复古到反复古:钱玄同的民族国家认同[J].中国现代文学研究丛刊,2019(8).
- [20]钱玄同.中国今后之文字问题[J].新青年,1918(4).
- [21]鲍涛.妖道与妖术——清华大学葛兆光教授谈小说、历史与现实中的道教批判[J].中国国情国力,1999(12).
- [22]葛兆光.道教与中国文化[M].上海:上海人民出版社,1987.
- [23]郑欣淼.鲁迅与宗教文化[M].西安:陕西人民教育出版社,1996.
- [24]杨玉生.老子哲学与道教思想之矛盾[J].滇声,1935(2).
- [25]吕有云.论鲁迅的道教文化观[J].宗教学研究,2003(3).
- [26]顾颉刚.纂史随笔(一)[M]//顾颉刚读书札记(第1卷).台北:台北联经出版事业有限公司,1990.
- [27]胡哲敷.道家哲学与道教(续)[J].新中华,1933(20).
- [28]杨荫杭.论宗教[N].申报,1920-06-07.
- [29]陈樱宁.道教与养生[M].北京:华文出版社,2000.
- [30]卓新平.从“文化强国”战略看中国传统文化及宗教的意义[M]//马克思主义宗教观研究(第2辑).北京:中国社会科学出版社,2012.
- [31]习近平.在全国宗教工作会议上的讲话[N].人民日报,2016-04-24.

责任编辑 申 华
技术编辑 余梦瑶