

清末民初的道德焦慮 及應對之策

• 段 煉

從1895至1920年初的四分之一世紀，是中國思想文化從傳統過渡到現代的關鍵時代，被稱為「轉型時代」^①，其中「五四」^②又是思想轉型的高潮。從思想內容的變化上看，轉型時代最重要的現象之一莫過於文化取向危機的集中爆發。也就是說，隨着思想文化危機的深化，構成思想文化核心的基本宇宙觀和價值觀發生動搖，並由此導致這一時代的道德價值取向呈現出失落與迷亂。

1895年以來，中國面對「三千年未有之變局」，傳統文化的主流即儒家的基本道德價值，受到了前所未有的巨大衝擊。從戊戌維新開始，以「禮」為基礎的儒家規範倫理，就受到西潮和維新思想家的嚴峻挑戰；到了五四時期，以「仁」為核心的儒家德性倫理，也隨着西學所引起的震蕩和社會變革的縱深推進而逐漸瓦解。從戊戌變法到五四運動，「只有四分之一世紀的時間，但五四時期已沒有人講『仁』了」^③。可以說，到了轉型時代末期，儒家德性倫理「三綱領、八條目」基本模式的影響雖然尚在，但實質內容已經模糊並且淡化。然而，在轉型時代激進的反傳統運動背後，其實同樣面臨着兩難的選擇：當道德革命進一步瓦解了儒學的德性倫理之後，人們又將以甚麼思想觀念或價值規範，來取代中國社會和中國文化的精神超越資源呢^④？

1923年，在五四運動結束四年後爆發的「科學與人生觀」論戰中，吳稚暉提出，「賽先生」關注的是智識，「台〔德〕先生」雖涉及道德，卻是公德，因此，他希望迎受「穆勒兒」(moral) 姑娘來「主中饋以治內」，用私德來挽救中國道德的危亡^⑤。吳的這一說法，雖然未必十分精確全面^⑥，但在一定程度上，卻觸及了五四道德革命和啟蒙運動的複雜面相。

這一新的歷史情境的出現，至少包含或涉及如下一系列問題：五四時期的道德困境是如何發生的？它與轉型時代社會狀況的關係何在，又在多大程度上影響了道德革命的走向？同時，由道德革命到道德關懷，知識階層借鑒或吸取了哪些思想資源？凡此種種，只有對轉型時代道德革命及其背後的道德關懷、

從1895至1920年初的四分之一世紀，是中國思想文化從傳統過渡到現代的關鍵時代，被稱為「轉型時代」，其中「五四」又是思想轉型的高潮。從思想內容的變化上看，轉型時代最重要的現象之一莫過於文化取向危機的集中爆發。

社會狀況進行整體考察，才可能更深入地分析轉型時代的道德取向危機，並對不同應對策略的內涵、意圖與效果作出整體評估。

一 「禮」與「仁」：傳統儒學的內在緊張

儒學的困境雖然源自晚清以來西方文明的衝擊，但深入其內在脈絡不難發現，這一困境和危機，同樣與儒學價值系統的兩重性及其內在矛盾密切相關。一般認為，儒學大致可以分為以「禮」為基礎的倫理規範與以「仁」為基礎的德性原則兩個層面。「仁」為人格完成的德性理想，「禮」則為涵養德性的倫理秩序，二者共同構成了一個「君子型的倫理道德體系」⑦。

芬格萊特 (Herbert Fingarette) 在《孔子：即凡而聖》(Confucius: The Secular as Sacred) 一書中，對於「禮」和「仁」有一組有趣的比較。他指出，「禮」和「仁」是同一事情的兩個方面，各自指向人在其擔當的人際角色中所表現出來的行為的某個方面。「禮」指導我們注意有關品行和各種關係的傳統的社會模式；「仁」則是我們在人際關係中正當行為模式的指導原則。此外，「禮」也指符合個人社會身份的特定行為，這種行為是恆常準則的榜樣；「仁」則指表達個人取向的行為，表示對於「禮」所規定的行為的服膺⑧。

然而，值得注意的是，芬格萊特筆下描述的這種「仁」與「禮」相互交織的儒家文化，其深厚的社會基礎依然是傳自三代的宗法制度。因此，「仁」和「禮」之間的緊張狀態，正是基於文化層面上儒學人文主義與宗法制度的兩重性，即「仁」所代表的人道原則與「禮」所代表的禮律秩序的衝突。在此後的歷史進程中，隨着儒學的逐漸意識形態化，儒家禮教的宗法倫理得以強化，並且逐漸演變為以「三綱五常」為核心價值理念的倫理秩序。因此，儒學內在的追求個人道德完善與人格圓滿的「君子」理想與強調等級尊卑的倫理秩序的緊張，也更加深化⑨。

晚清以來，以儒學為核心的中國文化開始陷入思想危機與意識形態危機，並從多個角度撼動了儒學大廈的核心價值。一方面，由於傳統考據學挑戰正統的力量已成強弩之末，於是，一部分思想活躍的學者，如龔自珍、魏源、康有為、譚嗣同、章太炎等，開始將理性的觸角伸向儒家以外的先秦諸子學說以及佛學，從訓詁轉向對義理的探求。另一方面，晚清中國面臨「三千年未有之變局」，各家各派開始將目光聚焦到「經世致用」之上，轉而把「尋求富強」的功利主義尺度作為考慮問題的出發點與歸宿。如許紀霖所說：「這使儒家的精神開始功利化，求變成為當然之勢，起先從器物層面，隨之到制度層面，最後一步步逼近價值層面——綱常名教。」⑩於是，儒學的意識形態和道德精神發生了嚴重的動搖，中國的思想與文化從此一步步進入「轉型時代」。

二 「衝決網羅」：規範倫理的瓦解

在中國近現代思想史上，1898和1919年被人們視為中國社會與儒家價值觀決裂的兩個里程碑式的年份。戊戌以來，儒家以「禮」為核心的規範倫理，不斷

隨着儒學的逐漸意識形態化，儒家禮教的宗法倫理得以強化，並且逐漸演變為以「三綱五常」為核心價值理念的倫理秩序。因此，儒學內在的追求個人道德完善與人格圓滿的「君子」理想與強調等級尊卑的倫理秩序的緊張，也更加深化。

受到思想家和社會改良主義者愈來愈強烈的挑戰。在他們看來，作為國和家的組織原則，「三綱」要求人們尊奉權威，這與他們所認同的平等原則格格不入。因此，作為國家建構和社會運行的意識形態基礎，儒家的「三綱」這個道德包袱是必須予以拋棄的^⑩。

這些抨擊儒學規範倫理的激進主張，在戊戌維新運動的領軍人物康有為那裏得到了深化。在完成於1897年的《春秋董氏學》裏，康詳細闡發了漢朝哲學家董仲舒的道德思想。他認為，董的道德思想是兩種倫理的有機融合：一種倫理是以道德實現為中心的、源自古典儒學的精神超越性倫理，其核心正是被認為植根於「天」之中的「仁」的理念；而另一種倫理，則是社會約束性倫理，與「禮」緊密聯繫在一起。這種社會約束性倫理所體現的等級秩序，在董看來，正是「禮」的倫理本質所在。耐人尋味的是，康有為認為這兩種倫理缺乏一種自然協調的關係。康顯然更加看重並讚賞仁、義、智等精神超越性倫理，而將「三綱」之類的社會約束性倫理放在了論述的次要席位。康的這一思想傾向，糅合了影響他的佛教思想和西方自由主義的理念。這種「存仁棄禮」式的道德激進主義態度，雖然在表面上尚未能直接攻擊儒家，但顯然已經「使人對這些主要的價值觀和信仰產生疑問，這一事實即意味着作為中國信仰核心的儒家正日趨衰微」^⑪。

而與康有為同時代的譚嗣同，則朝前跨出了一大步，成為最先向儒家價值系統公開發難的人。對譚來說，「仁」的核心應該建立在與「三綱五常」相對立的倫理觀之上，所以，不僅「三綱五常」，而且整個傳統規範——「理」（或習慣所稱的「名教」）——都不符合「仁」的精神。他認為，「名教」與「仁」的精神不但難以調和，而且極有可能製造矛盾，成為社會鉅變的導火線^⑫。這直接導致了他在《仁學》中強烈批判儒家的「名教綱常」，號召「衝決」現存儒家秩序的「網羅」。譚甚至憤怒地認為，「三綱」應對他斥為「盜行」和「虛偽」記錄的中國社會和政治傳統負責。他還大膽預言，在「仁」的活躍的能動性作用下，以「禮」為基礎的現行社會體制將要崩潰^⑬。

如果說，康、譚所理解的仁學的道德—精神世界，還是一個「有意義」的宇宙世界的話，那麼，梁啟超筆下的「國民」所植根的世界，則是一個以「力本」為中心的機械主義的「群」的世界^⑭。梁（以及嚴復）所理解的「個人」，雖然同樣強調個人的意志自主性，但與康、譚不同的是，這是在民族國家譜系下建構的「國民」。所以，戊戌變法之後，梁在《新民說》中用西方現代倫理補充和更新中國舊倫理，以塑造一套新的人格理想和社會價值觀。梁認為，「夫言群治者，必曰德、曰智、曰力，然智與力之成就甚易，惟德最難。」^⑮在梁看來，道德分為兩個範疇，一為公德，一為私德。「人人獨善其身者謂之私德，人人相善其群者謂之公德，二者皆人生不可缺之具也。」中國傳統倫理是「私德居十之九，而公德不及其一焉」，因此，「若中國之五倫，則惟於家族倫理稍為完整，至社會、國家倫理，不備滋多。此缺憾之必當補者也，皆由重私德輕公德所生之結果也。」^⑯

儘管如此，梁啟超仍特別強調，如今試圖用一種新的道德來教育國民，並非單單依靠「泰西之學說所能為力」^⑰。在他看來，儒家思想中有關人格修煉的某些舉措，對於「新民」人格的訓練非常必要。毫無疑問，梁對於儒家思想的興趣表明，「實現一個側重內心和行動的人格，這與他所提倡的新的民德和政治價值

梁啟超所理解的「個人」，雖然強調個人的意志自主性，但與康有為、譚嗣同不同的是，這是在民族國家譜系下建構的「國民」。所以，戊戌變法之後，梁在《新民說》中用西方現代倫理補充和更新中國舊倫理，以塑造一套新的人格理想和社會價值觀。

觀沒有任何矛盾。」同時，梁的態度也「向我們展示了在近代中國文化時代思潮中繼續存在着的某些儒家傳統成份」¹⁹。

三 「最後之覺悟」：德性倫理的解紐

中國文化的價值系統的全面變動，是在五四時代發生的。歷史地看，興起於1915年的新文化運動，在很大程度上源於民初憲政實踐的失敗與尊孔復古思潮的逆流湧動。而孔教運動與帝制復辟的合流，凸顯了儒教中國與帝制中國的同構性。這使得中國知識份子對於共和憲政以及中國現代化之失敗原因的探詢，逐漸聚焦於中國保守僵化的文化傳統與國民性。他們試圖通過思想啟蒙與文化批判，為現代共和制度尋找倫理價值支援。於是，一場以反儒教為中心的文化批判運動由此產生²⁰。

在發表於文學革命開始前一年的〈一九一六年〉一文中，陳獨秀指出，「儒者三綱之說，為一切道德、政治之大原。……緣此而生金科玉律之道德名詞，曰忠，曰孝，曰節，皆非推己及人之主人道德，而為以己屬人之奴隸道德也。人間百行，皆以自我為中心，此而喪失，他何足言。」²¹陳號召國人擺脫綱常名教思想的束縛，恢復自由獨立的人格，以適應現代文明社會的需要。

由陳獨秀創辦的《新青年》發動的反孔運動，對儒家倫理展開了整體的批判。在強烈的個性解放以及個人主體意識的裹挾下，五四啟蒙知識份子把這種對於以「三綱」為核心的儒家規範倫理的抨擊，引向了批判「吾國自古相傳之道德政治」²²的深度，由此也直接開始對儒家德性倫理的堡壘發起了總進攻。

就在陳獨秀借用尼采(Friedrich W. Nietzsche)的「主人道德」和「奴隸道德」來區別「三綱」與自由民主的同一年，二十歲的易白沙在《青年雜誌》(《新青年》)上，分兩次發表了〈孔子平議〉一文，既強烈抨擊君主帝王在政治上的專制，也堅決反對孔子儒學在思想及學術上的獨斷²³。新文化運動的另一大將吳虞，正是在讀了〈孔子平議〉之後，興奮地引易白沙為「思想之同調」。吳虞這位被胡適譽為「隻手打孔家店的老英雄」說：「甚麼『文節公』呀，『忠烈公』呀，都是那些吃人的人設的圈套來誑騙我們的！我們如今都該明白了！吃人的就是講禮教的，講禮教的就是吃人的呀！」²⁴

五四運動爆發前，倡議反傳統的人主要關注與抨擊的對象，正是禮教中的家族制度與婦女問題。當時著名的無政府主義領袖劉師復說：「吾常謂支那之家庭，非家庭也，是一最黑暗之監獄耳。欲破此大獄，其惟婚姻革命，族姓革命乎！而助此二者之實行，則綱常名教的革命也。」²⁵同時代的北京大學學生、《新潮》社主力傅斯年更是把傳統的家庭視為破壞個性的最大勢力和「萬惡之原」²⁶。傅的看法，在他的師輩李大釗那裏也得到了積極回應：「中國現在的社會，萬惡之原，都在家族制度」²⁷，而這正是因為，「我們現在所要求的，是個解放自由的我，和一個人人相愛的世界。介在我與世界中間的家國、階級、族界，都是進化的阻礙、生活的煩累，應該逐漸廢除。」²⁸

在中國現代史上，五四時期是價值觀念轉變的關鍵時代。這在很大程度上是由於知識份子有意識、有系統地進行了「重新估定一切價值」的努力。而五四

新文化運動很大程度上源於民初憲政實踐的失敗與尊孔復古思潮的逆流湧動。而孔教運動與帝制復辟的合流，凸顯了儒教中國與帝制中國的同構性。這使得中國知識份子對於共和憲政以及中國現代化之失敗原因的探詢，逐漸聚焦於中國保守僵化的文化傳統與國民性。

以來的新價值，歸根到底就在於「個人的自作主宰」^②。在這場顛覆禮教的倫理革命中，支配中國社會兩千多年的儒家倫理，在西方現代性的挑戰下陷入瓦解。如果說，在康、譚、梁的時代，在個人的道德自主性(自由)之上，還有更高層次的公共善(天理或公理)，那麼隨着專制王權基礎的德性倫理的解紐，從五四開始，自由就擺脫了公共善，成為非德性的個人意志的自由選擇，也成為政治正當性所憑藉的終極價值^③。

四 「迷亂之現代人心」：迎受「穆姑娘」

然而，五四時期打倒舊禮教主要是破壞性的，因此，反禮教、白話文，以及「民主」與「科學」，事實上並未能真正代替中國舊義理所佔據的重要地位。因此，時人對於到底需要甚麼樣的新道德倫理，確實疑莫能明，甚至有不少人一度對極力抨擊的儒家道德原則和人生態度也不乏認同。另一方面，按照余英時的說法，五四啟蒙知識份子也找到了一種「共同精神」，不過那是「偏激的個人主義」：反對一切權威，憎惡舊倫常、舊家庭，甚至連帶仇視一切人與人的關係，試圖將社會分解為一個個的個人^④。

隨後，面對急迫的社會形勢和救亡氣氛，道德革命最終由個人的「倫理覺悟」轉向社會(甚至包括世界)的解放與改造，而道德革命本身也轉變為「國家至上」的政治革命。到了1925年「五卅事件」以後，思想界的傾向已經由批判傳統轉移到反對帝國主義，從個人主義立場轉移到反對個人主義立場^⑤。

社會的急遽轉型和觀念分化，必然帶來道德認知的分歧和思想的紊亂。因此，前文所述的吳稚暉才有迎受「穆姑娘」以挽救道德衰微的說法。事實上，這一情境與西方啟蒙運動失敗而導致的道德問題大體相似。對此，麥金泰爾(Alasdair C. MacIntyre)曾說：「一方面，擺脫了等級制度和目的論的各個道德行為者，把自身構想為個人道德的權威統治者……另一方面，必須為已部分改變了的道德規則找出某些新的地位。」^⑥對於中國的知識份子來說，當道德革命的潮水衝決了儒家德性倫理的堤壩後，人們又將以甚麼思想觀念或價值規範，來取代傳統的精神超越資源呢？

面對「國是喪失」，《東方雜誌》主編杜亞泉在〈迷亂之現代人心〉一文打了一個譬喻：「譬有一人，其始以祖宗之產業，易他人之證券，既而所持證券忽失其價值，而祖宗之產業已不能回復。」^⑦那麼，如何才能引導人們從「精神界破產」的局面中走出來呢？他認為，中國四千年以來以道德治國，是一個純粹的道德國家，「則當此危殆之餘，亦不能不以此道德為救國之良劑」，「發明固有之道德可矣」。這樣，新舊道德兩執而用其中，只是改變了道德的趨向而已。在他看來，「道德有體有用，體不可變而用不能不變」。對於「用」的層面，他認為「亟應變動之三事」是：「改服從命令之習慣而為服從法律之習慣」，「推家族之觀念而為國家之觀念」，「移全力之競爭而為服務之競爭」。他認為，上述三項變革，是根據目前的情勢而作出的「因時損益之策」，「新舊方面，兩無背戾，而於社會秩序，亦不至有所撼搖」^⑧。

在杜亞泉看來，「道德新舊，其差至微，而中國舊道德，與新者尤少牴牾」^⑨。他對於道德的看法，與梁啟超在〈新民說·論私德〉中對道德兩分的看法相當接

如果說，在康、譚、梁的時代，在個人的道德自主性(自由)之上，還有更高層次的公共善(天理或公理)，那麼隨着專制王權基礎的德性倫理的解紐，自由擺脫了公共善，成為非德性的個人意志的自由選擇，也成為政治正當性所憑藉的終極價值。

近，無疑屬於調適一派的道德觀^⑳，並且強調德性在道德重建中的極端重要性。也正是這種道德調適的觀念，使得他在和反傳統風頭正勁的陳獨秀的論戰中，理直氣壯地聲稱，共和政體絕非與固有文明不相容。政體雖已改變，但政治原理不變。他說：「故以君道臣節名教綱常為基礎之固有文明，與現時之國體，融合而會同之，乃為統整文明之所有事。」^㉑

同樣，對於當時處於風口浪尖的蔡元培來說，他對現實道德情境的關懷與個人心靈秩序的重建，持有與杜亞泉相似的調適態度和偏重德性的傾向。1919年3月，面對林紓在《公言報》上嚴厲指責北京大學「覆孔孟」、「鑿倫常」，蔡指出，北大教員所反對的，只是那些依託孔子以反對改革之不合時宜的言論，而並非以孔子為敵。儒家的「五倫」，除君臣一倫已經過時外，其餘諸倫及「五常」都有普泛的道德價值^㉒。

這並非是蔡元培面對詰難時的權宜之策。事實上，在辛亥革命前，蔡及其同伴就認為要實行漸進式的革命，並相信道德（與法律相對）的教化作用^㉓。1912年，蔡與汪精衛、張繼成立了「進德會」，對於個人的道德作出了嚴格的限定，試圖藉此表明，新的政治秩序與傳統的儒家精神並行不悖。

毫無疑問，蔡元培認同《新青年》關於個人自由的主張，但他始終沒有放棄對傳統道德的信仰。很自然，如果沒有德性的培養，他不相信單單依靠個人自由就可以確保社會的進步。因此，在入主北大之後，蔡所倡導的教育模式，正是他在德國留學時熟悉的洪堡（Friedrich von Humboldt）的理論，其中很重要的一點，就是對人文學科的偏愛以及對道德文明的高度重視。

1917年1月9日，在蔡元培的北大就職演說中，如下的內容佔有相當重的份量：「諸君肄業大學，當能束身自愛。然國家之興替視風俗之厚薄。流俗如此，前途何堪設想。故必有卓絕之士，以身作則，力矯頹俗。諸君為大學學生，地位甚高，肩次重任，責無旁貸，故諸君不惟思所以感己，更必有以勵人。苟德之不修，學之不講，同乎流俗，合乎污世，己且為人輕侮，更何足以感人。」^㉔在蔡看來，腐化墮落的風氣是改革的最大絆腳石；而對於自我道德的修行，比成為一流學者更為重要。他甚至認為，中華民族的命運與知識份子是否願意進行重大的道德改革休戚相關^㉕。

和杜亞泉以及蔡元培側重調和的「復興德性」主張相比，同時代的章士釗和李大釗的道德關懷，大體上走的是「重建規範」的路徑——雖然在功利與道義的選擇上，兩人存在一定分歧。

儘管在辛亥革命後，章士釗一直倡導政治上的「調和」，但在此之前，章對於中國傳統的德性內涵卻有過激烈的批評。他說，中國「在道德上已經亡國」，而造成這一局面的罪魁禍首就是名教^㉖。章強調否定人追求快樂的欲望是不正確的，而應以「最為平易近人」、「決無戕性作偽之憂」，又能發揮「一道同風之效」^㉗的功利主義，作為新的倫理規範。

章士釗的這一看法，受邊沁（Jeremy Bentham）和穆勒（John S. Mill，又譯密爾）所倡導的功利論影響甚深。正如洛克（John Locke）所說：「所謂善就是能引起（或增加）快樂或減少痛苦的東西。……所謂惡就是能產生（或增加）痛苦或能減少快樂的東西，要不然，它就是剝奪了我們的快樂，或給我們帶來痛苦。」^㉘因此，在功利主義者那裏，倫理學「這種學問的職務就在於找尋出人類行為方面能

蔡元培認同《新青年》關於個人自由的主張，但他始終沒有放棄對傳統道德的信仰。他不相信單單依靠個人自由就可以確保社會的進步。因此，在入主北大之後，蔡所倡導的教育模式，就是對人文學科的偏愛以及對道德文明的高度重視。

招致幸福的尺度來，並且找尋出實踐它們的方法來，這種學問的目的……只在於所謂『正當』right，和正當的行為」^④。可見，功利主義者看重的是道德行為的結果與利益。基於這樣的立足點，他們對於道德規範的強調，更多地落實在行為上對於普遍規範的遵從，而在人的內在品質塑造上的要求，不如復興德性者那樣明確和強烈。在這種道德觀之下，古典世界中的諸種德性，並非被完全排斥，而是被化約為一種德性，即「服從道德規則的性向」^④。

所以，民國初年章士釗把功利主義看作「改造法律的明星，人類自由之保障」，主張將它確立為立法原則，並聲稱這一主義遠比社會主義好^④。他主張國家的法律應該建立在承認個人自利的基礎之上，而最好的法律就是「其各方面自利之質分配最均」的法律^④。章認為，中國人道德不進，根本原因在於「法制不善」，求道德進步的根本途徑在於建立新的法制^④。

與章士釗關係密切的李大釗，受章的影響甚深。在《甲寅》時期，他們就深信政治制度有利於良好道德的形成，所以不遺餘力地宣傳建立共和憲政的重要性。李認為，人民之所以追求好的政治，關鍵在於他們希望享受「治平之幸福」。那麼，這種幸福的基礎是甚麼呢？正是「確有實力足以保障此治平幸福之憲法」^④。

1916年，李大釗在《民彝》雜誌創刊號上發表了〈民彝與政治〉一文。李之所以提出「民彝政治」，是應和當時《甲寅》雜誌討論民主政治的形而上價值之所在，即政治精神的時風，該文較為完備地體現了其道義式的道德理念。李認為，「民彝」是深藏於人們內心的價值，是一種道德的「善」。根據他的看法，檢驗政治良窳的試金石，就是看這種「善」是否可以在政治中得以體現。因此，「政治者，一群民彝之結晶，民彝者，凡事真理之權衡也。」^④從這一點上看，李對於「民彝」的看法，與陽明心學中強調內心良知的說法相似。可以說，在李那裏，個人的內在良知與社會規範是可以相互溝通的，人內心的「善」（民彝）既是規則的出發點，也是規範的歸宿，政治制度正是由此推演而生的。

所以，面對當時「政象陰霾，風俗卑下，舉世滔滔，沉溺於罪惡之中，而不自知」^④的局面，李大釗認為，原因在於「與理背馳，與法相迕」^④。在他心中，憲法始終是檢驗道德行為的標尺，也是挽救道德危機的纜繩。他說：「憲法者，國命之所由托」^④，又是「現代國民自由之證券」^④，所以，「憲法上之自由，為立憲國民生存必需之要求；無憲法上之自由，則無立憲國民生存之價值。吾人苟欲為幸福之立憲國民，當先求良善之憲法。」^④

李大釗對於「民彝」的看法，與陽明心學中強調內心良知的說法相似。在李那裏，個人的內在良知與社會規範是可以相互溝通的，人內心的「善」（民彝）既是規則的出發點，也是規範的歸宿，政治制度正是由此推演而生的。

五 道德重建：規範的還是德性的？

不難看到，進入轉型時代以來，戊戌一代在「衝決網羅」的口號聲中，着重摧毀的是儒家道德中作為規範倫理的「三綱五常」。隨後興起的五四新文化運動，又在「重估一切價值」的旗幟下，對儒家道德中德性倫理層面的「仁」進行了掃蕩，從而實現了「最後之覺悟」^④——倫理覺悟。

然而，五四時期所推崇和宣揚的新思想主要是從西方搬來的，而並非來自對中國社會結構和歷史過程的獨特分析。因此，「許多深刻的思想命題是『懸浮』在人們所處的實際生活狀態之上的，它們可能引起人們的震驚，卻難以成為全

社會持續關注的問題。」⁶⁹但是，隨着清末民初社會的急遽轉型和觀念分化，必然帶來道德認知的分歧和思想的紊亂。於是道德關懷與重建的話題，重新成為時代關注的焦點。

用麥金泰爾的話來說，現代道德危機是道德權威的危機，面臨一個道德無序的狀態，人們無從找到合理的權威。道德行為者雖然從似乎是傳統道德的外在權威（等級、身份等）中解放出來了，但這種解放顯然是以新的自律行為者的所有言辭都失去道德權威性為代價的⁷⁰。因此，道德關懷與重建的工作，必須以重建道德權威性為中心。

本文考察了從杜亞泉、蔡元培到章士釗、李大釗的道德關懷與建設的努力。有趣的是，他們的主張，似乎正是沿着道德革命的反方向而行：前者走向了復興德性之路，而後者通向了重建規範之途。德性倫理強調的是道德主體所應該擁有的德性；或者說，其中心主題是人的自我實現——一個人以其所服膺的人格理想為目標，如何實現自我完善（good）？而規範倫理則強調，無論一個人成為怎樣的人，他的外在行為都必須符合社會的普遍道德規範，都必須具有道德的「正當性」（right）。

本文的分析表明，面對道德的混亂與無序，無論是杜亞泉和蔡元培，還是章士釗和李大釗，都認為一個社會的成員完全有可能也有必要在基本的道德問題上達成一致。他們的分歧在於，究竟是將復興德性作為道德重建的基礎，還是建立一套完備的道德規範（憲政體系）就可以通盤解決問題。在杜亞泉和蔡元培看來，規範倫理的「正當」源自「好」的德性。因此，在道德要素的排序中，德性較之規範應當具有優先性。因此，他們認為，中國作為一個純粹的道德國家，當此混亂之時，仍應以「仁」為救國的良藥。他們從體用兩端出發，認為所需要改變的，只是道德中「用」的部分，即具體的道德方式；而道德中「體」的部分，並無根本改變的必要。只有這樣，才能重整文化的尊嚴，為道德重建提供堅實的德性基礎。

而章士釗和李大釗的看法卻與此存在分歧。他們強調，在一個社會中，如果人們的道德行為能夠遵從社會的普遍道德規則，就足以維繫一個社會的秩序、穩定與共識。因此，他們主張從具體的道德規範入手，通過功利或道義的角度建立憲政秩序，從而實現道德的重建。因此，章把功利主義確立為立法原則，主張國家的法律應該建立在承認個人自利的基礎之上。李則認為，只有通過正當的制度，培育民眾個體的善，才能營造社會共同的道德遠景。

五四是一個道德和文化價值多元化的時代。然而，多元可以分為有序與無序的多元。無休無止、無法找到終點的互不相容、無從對話的道德爭論，只能證明道德處於嚴重的無序狀態之中。不同的思想家敏銳地意識到了這一點，並試圖給出德性或規範的道德重建策略。那麼，德性與規範究竟何者具有優先性？「善」與「正當」能否真正和諧相處？在五四一代知識份子那裏，始終沒有一個確切和公認的答案。這一方面呈現了從晚清到民國思想轉型的深刻複雜性，另一方面也為之後「科學與人生觀」的論戰等事件埋下了伏筆。在五四過去將近百年後的今天，當又一輪的社會轉型帶來新的道德嬗變時，建立和諧的道德生活和健康的心靈秩序的命題，再一次擺在人們面前。在這樣的背景下，反思百年前那些困擾着思想家的有關道德革命與道德重建的問題，也許並非多餘。

面對道德的混亂與無序，杜亞泉、蔡元培和章士釗、李大釗都認為，一個社會的成員完全有可能也有必要在基本的道德問題上達成一致。他們的分歧在於，究竟是將復興德性作為道德重建的基礎，還是建立一套完備的道德規範（憲政體系）。

註釋

- ① 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1999年4月號，頁29。
- ② 一般而言，對於「五四」有狹義與廣義兩種理解。前者指發生在1919年5月4日的愛國學生運動，後者指在這一天前後若干年內進行的文化、思想或政治運動。本文所指的「五四」專就廣義而言，有時特指前期的新文化運動。
- ③ 余英時：〈中國近代個人觀的改變〉，載沈志佳編：《中國思想傳統及其現代變遷》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁25。
- ④⑦⑨ 高力克：《五四的思想世界》（上海：學林出版社，2003），頁76；64；67。
- ⑤ 吳稚暉：〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，載張君勳等：《科學與人生觀》（濟南：山東人民出版社，1997），頁411。
- ⑥ 五四新文化運動時期的核心內容，應是以白話文運動為代表的文學革命和以「打孔家店」和反禮教為核心的倫理革命，而所謂「德先生」與「賽先生」，按照有關學者的研究，則很可能更多是相對虛懸的概念。參見羅志田：〈從科學與人生觀之爭看後五四時期對五四基本理念的反思〉，《歷史研究》，1999年第3期，頁5-23。
- ⑧ 芬格萊特（Herbert Fingarette）著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002），頁37。
- ⑨ 應當注意的是，從另一層面看，客觀禮制形態與人格本位的政治觀也存在着相通之處。簡單地說，客觀禮制形態並不否認人格修養的重要，它所強調的是，不論個人成德還是群體道德修養的提升，關鍵在於客觀禮樂秩序的制約與薰陶。同樣，人格本位的政治觀也不否認客觀禮制的功用，它側重於個人對主觀德性的自我培養。由於本節着重探討傳統儒家倫理的內在衝突，藉此分析轉型時期道德革命的內在脈絡，因此在論述中相對弱化了這一層討論。參見張灝：〈天德本位的政治觀〉，載張灝、許紀霖編：《思想與時代》（上海：上海文藝出版社，2002），頁54。
- ⑩ 許紀霖：〈變遷中的思想危機〉，載《尋求意義：現代化變遷與文化批判》（上海：上海三聯書店，1997），頁27。
- ⑪⑫ 張灝：〈思想的變化和維新運動，1890-1898〉，載費正清（John K. Fairbank）編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史，1800-1911年》，下卷（北京：中國社會科學出版社，1985），頁331；340。
- ⑬ 張灝著，高力克、王躍譯：《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》（北京：新星出版社，2006），頁117。
- ⑭ 蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，增訂本，下冊（北京：中華書局，1981），頁4、54。
- ⑮⑯ 許紀霖：〈重建正當性：近代中國政治正當性研究論綱〉，未刊稿，頁9；11。
- ⑰⑱ 梁啟超：〈論私德（節錄）〉，載陳書良選編：《梁啟超文集》（北京：北京燕山出版社，1997），頁208。
- ⑲ 梁啟超：〈論公德〉，載《梁啟超文集》，頁157、158。
- ⑳ 張灝著，崔志海、葛夫平譯：《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁209。
- ㉑㉒ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《青年雜誌》，第1卷第5號，1916年1月15日，頁3。
- ㉓ 易白沙：〈孔子平議上〉，《青年雜誌》，第1卷第6號，1916年2月15日，頁1-6；〈孔子平議下〉，《新青年》，第2卷第1號，1916年9月1日，頁1-6。
- ㉔ 吳虞：〈吃人與禮教〉，《新青年》，第6卷第6號，1919年11月1日，頁580。
- ㉕ 劉師復：〈廢家族主義〉，載《師復文存》（上海：上海書店，1989），頁116-17。劉師復為民國初年從東京歸來的無政府主義的主要領導人，組織過晦明學社（舍）、心社，並發行《民聲》。他的道德理想對於蔡元培影響甚大。關於劉師復的情況，參見王汎森：〈反西化的西方主義與反傳統的傳統主義〉，載《中國近代思想與學術的系譜》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁218。
- ㉖ 傅斯年：〈萬惡之原〉，載歐陽哲生主編：《傅斯年全集》，第一卷（長沙：湖南教育出版社，2003），頁104。
- ㉗ 李大釗：〈萬惡之原〉，《每週評論》，第30號，1919年7月13日，第4版。
- ㉘ 李大釗：〈我與世界〉，《每週評論》，第29號，1919年7月6日，第4版。
- ㉙ 余英時：〈中國現代價值觀念的變遷〉，載《中國思想傳統及其現代變遷》，頁68。

- ③① 余英時：〈五四文化精神的反省〉，載周策縱等著，周陽山編：《五四與中國》（台北：時報文化出版公司，1982），頁415-19。
- ③② 王汎森：〈思潮與社會條件〉，載《中國近代思想與學術的系譜》，頁258。
- ③③④ 麥金泰爾(Alasdair C. MacIntyre)著，龔群等譯：《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁80；9。
- ③④ 杜亞泉：〈迷亂之現代人心〉，《東方雜誌》，第15卷第4號，1918年4月，頁2-3。
- ③⑤③⑥ 杜亞泉：〈國民今後之道德〉，《東方雜誌》，第10卷第5號，1913年11月，頁2-5；3。
- ③⑦ 此處借用了墨子刻(Thomas A. Metzger)在思想史研究中提出的「轉化與調適」分析架構。所謂「轉化」類型，大致指主張用一套高遠的理想徹底改造現實世界，以達到「拔本塞原」的目的；所謂「調適」類型，大致傾向於小規模的局部調整或階段性的漸進革新，並反對不切實際的全面改革。參見黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（北京：新星出版社，2006），導論，頁6。
- ③⑧ 杜亞泉：〈答《新青年》雜誌記者之質問〉，《東方雜誌》，第15卷第12號，1918年12月，頁4。
- ③⑨ 參見周策縱著，周子平等譯：《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁88-89。
- ④⑩ 轉引自魏定熙(Timothy B. Weston)著，金安平、張毅譯：《北京大學與中國政治文化(1898-1920)》（北京：北京大學出版社，1998），頁118。
- ④⑪ 蔡元培：〈就任北京大學校長演說詞〉，載《蔡子民先生言行錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁148-49。
- ④⑫ 蔡元培：〈北大進德會旨趣書〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁127。轉引自魏定熙：《北京大學與中國政治文化(1898-1920)》，頁170。
- ④⑬ 章士釗：〈中國之本拔矣〉，《帝國日報》，1910年11月9日；〈論進德會〉，《民立報》，1912年2月26日。
- ④⑭ 章士釗：〈論功利——答朱君存粹〉，《甲寅》，第1卷第5號，1915年5月10日，頁7。
- ④⑮④⑯ 洛克(John Locke)著，關文運譯：《人類理解論》（北京：商務印書館，1981），頁199；721。
- ④⑰ 石元康：〈二種道德觀——試論儒家倫理的形態〉，載《從中國文化到現代性：典範轉移？》（台北：東大圖書股份有限公司，1998），頁113。
- ④⑱ 行嚴：〈法律改造論〉，《民立報》，1912年7月13日。
- ④⑲⑤⑩ 無卯：〈迷而不復〉，《甲寅》，第1卷第3號，1914年8月10日，頁15；16。
- ⑤⑪ 李守常(李大釗)：〈政治對抗力之養成〉，《中華》，第1卷第11號，1914年11月1日。轉引自中國李大釗研究會編注：《李大釗全集》，第一卷（北京：人民出版社，2006），頁95。
- ⑤⑫ 守常(李大釗)：〈民彝與政治〉，《民彝》創刊號，1916年5月15日。轉引自《李大釗全集》，第一卷，頁150。
- ⑤⑬ 李大釗：〈厭世心與自覺心(致《甲寅》雜誌記者)〉，《甲寅》，第1卷第8號，1915年8月10日，頁14。
- ⑤⑭ 守常(李大釗)：〈立憲國民之修養〉，《甲寅》日刊，1917年3月11日。轉引自《李大釗全集》，第一卷，頁314。
- ⑤⑮ 守常(李大釗)：〈祝九月五日〉，《晨鐘報》，1916年9月5日。轉引自《李大釗全集》，第一卷，頁201。
- ⑤⑯ 守常(李大釗)：〈孔子與憲法〉，《甲寅》日刊，1917年1月30日。轉引自《李大釗全集》，第一卷，頁242。
- ⑤⑰ 李大釗：〈憲法與思想自由〉，《憲法公言》，第7期，1916年12月10日。轉引自《李大釗全集》，第一卷，頁228。
- ⑤⑱ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》，第1卷第6號，1916年2月15日，頁1。
- ⑤⑲ 汪暉：〈中國現代歷史中的「五四」啟蒙運動〉，載《汪暉自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997），頁309。