

# 《新青年》

## 經濟倫理變革及其限度

• 高力克

關於五四與傳統的關係，學術界對啟蒙運動或褒或貶者，多對新文化運動徹底叛離傳統的結論確信無疑，有些海外批評者更認定啟蒙導致了中國文化傳統的斷裂。然而，如果我們的研究不是停留在尋覓啟蒙運動的名義目標，而是深入地分析啟蒙知識份子價值結構之社會倫理、經濟倫理和超越倫理諸層面，我們將會獲得一幅關於啟蒙運動的不同於時論的真實思想圖景。本文認為，與五四啟蒙旨在尋求富強的泛政治化趨向相聯繫，新文化運動之中西文化的衝突和對話主要聚焦於社會倫理層面，既使在甚少涉及的經濟倫理方面，也很難脫離傳統的義利之辯。啟蒙運動的價值變革，並沒有越出中國傳統價值系統在文化衝突中自我調整的結構邊界。

### 一 義利之辯的價值重估

經濟倫理的世俗化和理性化，是文化價值系統由古典向現代轉型的一個重要特徵。其基本課題，是賦予隨商業經濟勃興而日趨活躍的世俗經濟行為以道德合法性。同屬古典文明的東方儒家文化與西方基督教文化，其價值系統雖然各具倫理與宗教的外觀，但就其價值取向而言，儒學的「重義輕利」、「重理輕慾」和基督教的「重德輕福」、「重靈輕肉」，實為殊途同歸，皆屬規約個體發展的社會約束型倫理。因而，中西價值系統之經濟倫理變革的基本課題，在於打破價值上「聖凡」對立的約束型倫理格局，而對大眾的世俗經濟行為予以道德核准。這種經濟倫理的世俗化、理性化變革，在西方是通過基督教新教倫理的改革和文藝復興興起的幸福主義、功利主義倫理而實現的。而以西學東漸為背景的中國啟蒙運動，其對儒學以「義利之辯」為主題的傳統經濟倫理的變革，是以西方近代功利主義為理論資源的。

東方儒家文化與西方基督教文化，就其價值取向而言，實為殊途同歸，皆屬規約個體發展的社會約束型倫理。

尋求富強的中國啟蒙學者是將功利主義歸為現代化成功的文化因子而輸入中土的。早在世紀初，嚴復就將亞當斯密的《國富論》(嚴譯為《原富》)輸入中國。新文化運動之經濟倫理層面的變革，也是圍繞以功利主義批判儒家倫理而展開的。對功利主義的傳布倡導，成為《新青年》早期啟蒙的一個重要主題。

陳獨秀是功利主義的熱烈倡導者，「實利的而非虛文的」為其〈敬告青年〉六大啟蒙主張之一。他主張「生活神聖」，「利用厚生」，「崇實際而薄虛玄」。陳把個人的自由、幸福歸為社會國家的終極目的，認為個人利益為國家利益、社會利益的根本。陳還以幸福主義闡釋人生意義，主張人生目的在於「個人生存的時候，當努力造成幸福，享受幸福；並且留在社會上，後來的個人也能夠享受」<sup>①</sup>。篤信英國自由主義的高一涵，在〈共和國家與青年之自覺〉、〈樂利主義與人生〉等文中，力倡功利主義的合理利己主義和幸福主義價值觀。在他看來，「總之今者既入於社會生計時代，社會利益，乃根基於小己利益之上，積合而成者。卻謀社會之公益，必先使一己之私益，着着落實」<sup>②</sup>。「天之生人也，俾屈處乎苦樂二境之下。思維肇於是，判斷因於是，生活定於是，離苦樂問題，則衷無所感，莫知所云。」「人生第一天職，即在求避苦趨樂之方。」「宇宙欲得其治平，惟有集倫彙萬殊之苦樂，比例平衡，求得脫苦享榮之極度，立為準則，制為法律，俾最大幸福，得與最大多數人類共享之，是即樂利主義之旨歸也」<sup>③</sup>。李亦民在〈人生唯一之目的〉和〈安全論〉中，將「求生」歸為人生唯一目的，而力主「為我」和「快樂」。他指出：「求生者人類自始至終之目的也。」「為我兩字，既為天經地義，無可為諱，則轉眼於世界，接觸於我之身心者，但有快樂痛苦兩境。商量審擇之間，去苦而就樂，亦乃人之自然天賦之權利」<sup>④</sup>。李進而提出個人實現幸福的前提——「安全」問題，強調現代國家須以個人幸福為鵠的，並以法律保護人權，以確保農工商不受妨害和財產生命不受攘奪。吳稚暉則在〈青年與工具〉中討論了物質文明與人類幸福的關係，強調物質文明為精神文明的基礎，人類幸福中不能離開物質文明，物質文明與人類幸福相驅而並進。

啟蒙學者在高揚西方功利主義價值觀的同時，還批判了傳統文化之輕視人的物質生存需要和鄙視功利經濟的偏弊。陳獨秀指出，儒家倫理歷來以功利貨殖為羞，而以養子孝親為畢生之義務，這種道德觀念有害於經濟發展。現代生活以經濟為命脈，個人獨立主義兼具倫理學之人格獨立和經濟學之財產獨立二原則，而儒家禮教的孝悌之道和鰥寡孤獨有所養之說，則適與個人獨立主義相違，故而不適合現代生活。高一涵將個人主義的不發達歸為中國數千年文明停滯的原因，並用功利主義批判了儒家倫理有害個體人格和經濟獨立的「犧牲主義」和「慈惠主義」，以及儒道的禁慾主義和反智主義，而主張以個人本位的自利利他主義作為現代公民的新價值觀。李亦民對儒學重義輕利的價值取向及其對民族性格的負面影響提出批評，指出：「自周易繫辭，立仁義為人道之極，至孟子而詆諆功利，等於蛇蝎，漢室崇尚儒術沿襲至今，人間所傳述皈依者，舍忠君親上等片面為人的道德外，別無他物，於發育長養國民實際之生活，皆聽之自然。」結果，「我中華民族之大多數(包括農工商三種而言)實未嘗被絲毫之教澤」<sup>⑤</sup>。傳統文化的禁慾主義鄙視利己，棄絕欲求，以片面之濟人利物的

啟蒙學者用功利主義批判了儒家倫理有害個體人格和經濟獨立的「犧牲主義」和「慈惠主義」，以及儒道的禁慾主義和反智主義，而主張以個人本位的自利利他主義作為現代公民的新價值觀。

「合群」、「公益」教民，結果這種反人性的道德徒成裝飾，反養成國民自私而虛偽的陋習。上述批判，深刻揭示了儒學價值觀之非現代性的負面因素，並提出了傳統經濟倫理轉型的啟蒙課題。

## 二 建構新型經濟倫理與經世之策

《新青年》經濟倫理層面的啟蒙，除了在經濟倫理觀上對儒家「義利之辯」傳統的價值重估，還大力從事現代公民社會新經濟道德的建構。如果說啟蒙學者在經濟倫理觀上的價值重估是以西方功利主義批判儒家倫理，那麼其新經濟道德的建構則以會通融合中西道德資源為基礎。陳獨秀在〈我之愛國主義〉中，大力倡導「勤」、「儉」、「廉」、「潔」、「誠」、「信」，讚美「勞動神聖」，將勤勉、節儉、清廉、純潔、誠實、信用歸為現代中國的公民道德，以為殖產興業而達致富強的人格基礎。他還讚揚個人獨立自營、自食其力的「職業主義」，將其歸為現代社會的公民美德。楊昌濟的〈治生篇〉是《新青年》為數有限的經濟論文之一，楊在文中以《大學》中「生財有大道，生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣」之言立論，討論了社會治生之方，文中大力倡導勤勞、敬業、信用、廉潔、惜時、節儉諸品德。楊指出，欲求「生之者眾，食之者寡」，須使一家之人「咸勤厥職」，人各勤勞自立而不相依賴，國民人人勤求一門有益於社會的專精藝業而自營生計，而重信用、守廉潔則為治生之大則。欲求「為之者疾」則首重「惜時」，「用之者舒」則須力行節儉儲蓄。章士釗則以傳統道德之「儉」來闡釋現代經濟學法則，在他看來，經濟學總原則「即以最小之勞費而求最大之效果是也。此原則也，其義與中國儉字相合。惟儉之云者，乃指資本如何用法，始最合算，非如守財奴儲錢不用，而自行刻苦之謂也。由是言之，經濟學可謂之儉學」<sup>⑥</sup>。吳稚暉認為，物質文明為人類幸福之基礎，而物質文明由勞動工具以增進。他力倡現代青年注重工具，勤勞自助，精通技藝，不做聖賢偉人而做普通人。他理想中的「文明青年」，是「相位置於創床鑽台鋸座之間，復有六經三史圖譜哲像」的勞力又勞心的「普通人」<sup>⑦</sup>。李大釗則大力提倡節儉的「簡易生活」，主張儉衣食享用，儉物質銷耗，儉精神勞役。他還讚美「尊勞主義」，認為人生求樂的方法，最好莫過於尊重勞動。勞動不僅是一切物質的富源，而且是精神上取樂去苦的途徑。綜上所述，五四知識份子所提倡的新經濟道德，顯然是中西文化會融的產物，而其諸多德目如「勤」、「儉」、「信」、「誠」等，則承繼自中國傳統道德資源。

啟蒙學者對勤勉節儉精神的崇尚，使人聯想起新教徒的禁慾苦行主義傳統。然而，如果我們據此進而尋找啟蒙運動的「資本主義精神」，那就未免走得太遠了。實際上，新文化運動之尋求富強的「現代化」宗旨，已經注定了其難以消解的東方特質。如果說「資本主義精神」的實質在於個人的「合理謀利」，那麼五四啟蒙運動的新經濟倫理則始終與民族現代化的「富強」目標相聯繫。對於啟蒙學者來說，無論是倡導功利主義而變革儒家倫理，還是建構禁慾苦行主義的新經濟道德，都無不以民族主義為指歸。關於這一點，陳獨秀的〈我之愛國主義〉為我們提供了最好的註腳。這是一篇集中討論經濟道德的論文，陳在文中

五四啟蒙運動的新經濟倫理則始終與民族現代化的「富強」目標相聯繫，對於啟蒙學者來說，無論是倡導功利主義而變革儒家倫理，還是建構禁慾苦行主義的新經濟道德，都無不以民族主義為指歸。



五四知識份子雖高揚西方功利主義經濟觀，然其深層意識仍未脫儒家重義輕利的價值取向。《新青年》所倡導的經濟道德，與其說是商人謀利的商業道德，毋寧說是士人治國的經世之策。

力倡「勤、儉、廉、潔、誠、信」的經濟道德。耐人尋味的是，這篇有關經濟倫理的論文是以〈我之愛國主義〉為題的。從此頗帶政治色彩的標題中，陳建構新經濟倫理的宗旨已一目了然。陳文指出，中國的救亡之道不在國民為國捐軀的義舉，而在國民性的改造。「欲圖根本之救亡，所需乎國民性質行為之改善，視所需乎為國獻身之烈士，其量尤廣，其勢尤迫。故我之愛國主義，不在為國捐軀，而在篤行自好之士，為國家惜名譽，為國家弭亂源，為國家增實力」，這才是「持續的治本的愛國主義」<sup>⑧</sup>。陳在倡「勤」時談到，人力為最大之生產力要素，「一社會之人力至者，其社會之經濟力必強」；「人力廢而產業衰，產業衰而國力墮」；關於「信」，他指出，「民信不立，國之金融，決無起死回生之望。政府以借債而存，人民以盜竊而活，由貧而弱，由弱而亡，詎不滋痛」。質言之，「之數德者，固老生之常談，實救國之要道」<sup>⑨</sup>。顯而易見，陳的倡經濟道德，其關懷還在於民族的救亡富強。楊昌濟倡「治生」之道，其旨趣也在民族主義。楊文首尾有兩段題旨之論：「今之中國以貧為患矣，集無數之人民而成國，人民富足，則國力充實；人民窮蹙，則國力虛耗。」<sup>⑩</sup>「現在英德競爭，其最後之勝負，決於國民之生產力，而實決於國民之道德力。道德頹敗，生產力多因之衰微。國際競爭，何以存立，前途茫茫。不禁擲筆而三嘆也」<sup>⑪</sup>。由此，憂慮「救亡」的民族主義激情躍然紙上。顯而易見，陳楊所倡導的「勤、儉、誠、信」、「惜時」、「自助」諸德，儘管看似與富蘭克林式的清教徒商業道德若合符節，但就其精神氣質和價值取向而言，他們憂國憂民的關懷和尋求民族富強的宗旨，無疑承襲了儒者遺風，而與追求合理「謀利」的西方資本主義精神無涉。《新青年》所倡導的經濟道德，與其說是商人謀利的商業道德，毋寧說是士人治國的經世之策。

### 三 財富觀的傳統取向

對「財富」的看法是經濟倫理的一個基本命題，財富觀最典型地反映一種經濟倫理的價值取向。我們從分析五四知識份子的財富觀不難看到，激盪的啟蒙思潮並未能摧破啟蒙知識份子心靈深處的傳統價值理念。如果說從洛克、斯密到邊沁的西方自由主義傳統無不把「財富」歸為人類幸福的基礎，把追求和保護財富的權利(私有財產權)歸為人權的最基本內容，那麼陳獨秀所大力張揚的「人權」顯然忽略了這一點。陳雖倡導苦行主義道德以為救國要道，但這並不影響他對「金錢萬惡」的譴責，他說「金錢罪惡，萬方同慨。然中國人之金錢罪惡，與歐美人之金錢罪惡不同，而罪惡尤甚。以中國人專以造罪惡而得金錢，復以金錢造成罪惡也。」<sup>②</sup>在陳看來，無信仰心而但求「做官發財」的貪慾，是中國人的一大痼疾。李大釗也視追求財富和權力的「機械生活」為青春之累，並引徵諺語以證之：「百金買駿馬，千金買美人，萬金買爵祿，何處買青春？」李進而指出<sup>③</sup>：

今人之赴利祿之途也，如蟻之就羶，蛾之投火，究其所企，克致志得意滿之果，而營營擾擾，已逾半生，以孑然之身，強負黃金與權勢之重荷以趨，幾何不為所重壓而僵斃耶？蓋其優於權富即其短於青春者也。耶經有云：「富人之欲入天國，猶之駱駝欲潛身於針孔」。此以喻重荷之與青春不並存也。

李所言之「金錢」與「時間」(青春)的悖論，顯然與資本主義經濟倫理之合理謀利的時間觀(時間即金錢)大異其趣。胡適在討論人生觀問題時，也對中國式「做官發財」的人生觀頗表鄙夷。楊昌濟的治生論雖未鄙薄財富，但也僅以「治生」為度，而與洛克、斯密輩西方啟蒙學者之公然禮讚謀利斂財，不可同日而語。《新青年》譯刊的一篇英人斯邁爾斯的〈金錢之功用及罪惡〉，也許頗能反映啟蒙知識份子的金錢觀。文中談到，人的物質生活和社會幸福離不開金錢，而對於道德來說，「一方面，則大量也、誠實也、公平也、犧牲也，人生之美德，率出乎金錢。他方面，則貪婪也、欺詐也、偏私也、自利也，人之惡習，無不成於愛財。故無知者之放蕩，及一切不正之行為，皆金錢之主動力也」。文中最後指出，偉業巨工成於勞動而遠於富人，「而富貴則事業之阻礙，社會之蠹蟲也」<sup>④</sup>。

自古以來，對金錢的譴責是儒教中國與基督教西方傳統經濟倫理的共同主題。近代西方自由主義的興起叛離了基督教傳統。洛克將「生命、自由與財產」歸為「人權」的基本要素，他認為，「人類結合成國家，把自己置於政治之下，其偉大的主要目的是保全他們的財產」<sup>⑤</sup>。洛克以降，無論是美國的《獨立宣言》還是法國《人權宣言》，「財產」(傑佛遜則以「幸福」作為「財產」的替代詞)始終是西方自由主義追求的基本經濟目標。自由主義是與資本主義和大工業相伴生的意識形態，誠如羅素所指出的，從洛克的著作中，可見到預兆高度資本主義的學說。追求「財富」的貪慾可以被視為工業革命的精神動力。而對於缺乏西

如果說從洛克、斯密到邊沁的西方自由主義傳統無不把「財富」歸為人類幸福的基礎，把追求和保護財富的權利歸為人權的最基本內容，那麼五四知識份子所大力張揚的「人權」顯然忽略了這一點。

方式工業革命背景的東亞中國的啟蒙運動來說，對「財富」的呼喚從來未曾成為價值變革的主題。五四知識份子在財富觀和金錢觀上防弊重於興利的消極心態，反映了農業社會傳統倫理的深刻影響，我們從中不難窺見中西啟蒙運動不同的價值取向。

#### 四 精神優於物質的道德主義取向

五四知識份子輕財富的經濟倫理觀，反映了其價值秩序中精神優於物質的道德主義傾向。儘管《新青年》也大力倡導禁慾苦行主義道德，但其卻與西方式「資本主義精神」貌合神離。李大釗提倡「簡易生活」，其宗旨不在合理謀利，而在消弭罪惡。他認為奢繁過度的現代生活是滋生社會罪惡的淵藪，唯有提倡「簡易之生活」才能救之；生活儉樸「而後道義可守，節操可保，威武不能挫其氣，利祿不能動其心，處固能安其樸素，出亦不易其清廉，俯仰天地之間，全無所於愧怍也。」「苟能變今日繁華之社會、奢靡之風俗而致之簡易，則社會所生之罪惡，必不若今日之多且重。然則簡易生活者，實罪惡社會之福音也」<sup>⑥</sup>。李的「尊勞主義」也具有強烈的精神關懷：「我覺得人生求樂的方法，最好莫過於尊重勞動。一切樂境，都可由勞動得來，一切苦境，都可由勞動解脫。」<sup>⑦</sup>這種托爾斯泰式泛勞動主義的勞動觀，體現了五四知識份子超越傳統的「勞心」「勞力」之隔而追求健全人格的理想，顯然與洛克、斯密式勞動致富的西方觀念大異其趣。李的這種道德苦行主義與俄羅斯浪漫主義的親和性，使其傾心於俄國文學之富於宗教殉道精神的「革命禁慾主義」。他引用俄羅斯詩人的訓言道：「離爾父母，勿建巢居，其獨立自營，……第一須於爾靈魂中撲滅情慾，其冷酷無情於戀愛、財富、榮譽之誘惑，其莊嚴神聖……保爾心之自然與清粹於爾胸中，然後全以授之於爾不幸之同胞。爾聞悲嘆之處，爾往焉，……比大眾多受艱苦，……留得清貧與明白。然則爾將成為偉大，舉世將為爾叱責之聲所擾。」<sup>⑧</sup>李將此歸為「革命的禁慾主義」。傅斯年對「物質主義」人生觀也深表鄙夷，在他看來<sup>⑨</sup>：

中國人物質主義的人生觀，最可痛恨。……弄到現在，中國一般的人，只會吃，只會穿，只要吃好的，只要穿好的，只要住好的，只知求快樂，只知縱淫慾……。離開物質的東西，一點也覺不着：甚麼精神上的休養、奮發、苦痛、快樂、希望，……永不會想到。這樣不僅卑下不堪，簡直可以說蠢的和豬狗一樣。一切罪惡，都從不管精神上的快樂起來。

高一涵、蔡元培則強調現世福禍均隨肉體死亡而消滅，人生不能僅以謀此現世幸福為鵠的。高認為，「富非人生之究竟，乃為求達人生究竟之一途」<sup>⑩</sup>。陳聖任在《新青年》讀者論壇發表的〈青年與慾望〉中談到，慾望是人生活動和生存意志的原動力，然而慾望有善惡之分，「吾今不求其窒慾，亦不願其縱慾，唯求有高尚足以代用之慾望，俾其精神有所集注，含弘光大，發為世用。」而高尚慾

李大釗提倡的泛勞動主義的勞動觀，體現了五四知識份子超越傳統的「勞心」「勞力」之隔而追求健全人格的理想，顯然與洛克、斯密式勞動致富的西方觀念大異其趣。

望中以「名譽慾」為最優先，「名譽者乃人生第一之生命，肉體乃為人生第二之生命也」<sup>②</sup>。上述言論無不透出士人非世俗的精神追求，從中不難聽到儒家道德主義傳統的回響。

具有親西方文明之外觀的新文化運動的儒家道德主義傾向，在「資本主義」的評判問題上表現得尤為顯著。陳獨秀在《青年雜誌》創刊伊始，即將反資本主義的法國社會主義，與人權說和進化論同歸為歐洲近代文明之三大源泉，並將「資本家之壓制」的私有制視為歐洲舊制度的殘餘<sup>③</sup>。這也許可以視為陳日後疏離資本主義（「金力主義」）而改宗社會主義的預兆。毛澤東在讀泡爾生《倫理學原理》批注中，將資本家與教會、君主、國家同歸為「天下之惡魔」<sup>④</sup>。這使人聯想起康有為、孫中山等近代知識份子對資產階級普遍的鄙夷敵視態度。胡適對西方文明的傾心也僅限於個人主義和民主政治，而對其資本主義似也未表恭維。甚至連倡導功利主義最力的自由主義者高一涵，其所鍾情的功利主義傳統與其說是洛克、斯密式資本主義「自由競爭」的古典功利主義，毋寧說是邊沁式調和公益私益的「最大幸福主義」。而邊沁功利主義這一「哲學急進主義」，則是「無意之間為社會主義說鋪平道路」（羅素語）的理論。實際上，高甚至連邊沁式功利主義也未能堅持下來，他在「五四」前即已疏離了功利主義。在〈近世三大政治思想之變遷〉一文中，高已改弦易轍而批判功利主義<sup>⑤</sup>：

迨十九世紀之末，歐美學者所謂平民政治，大抵皆建築於人民權利及小己私益之上：以為平民政治云者，小己自保其權利，自享其私益之謂。不知權利私益，皆為人生之憑藉，而非人生之歸宿。近數年來，多唾棄小己主義，主張合群主義；唾棄私益問題，主張公益問題；以為真正平民政治，乃建設於擔負社會職任之小己之上。小己私益，即自社會公益中分來。人民入群而後，皆以謀社會公共幸福之目的，謀小己之幸福。

毛澤東在讀泡爾生《倫理學原理》批注中，將資本家與教會、君主、國家同歸為「天下之惡魔」，這使人聯想起康有為、孫中山等近代知識份子對資產階級普遍的鄙夷敵視態度。

啟蒙知識份子的這種非資本主義傾向，或許是理解五四社會主義思潮代自由主義而興的鑰匙。

## 五 對現代中國經濟倫理轉型的反省

如果說西方啟蒙文化本質上是中產階級的功利文化，那麼這種功利文化在新文化運動中遠未獲得成功的移植。追求財富和崇尚幸福的功利主義，是資產階級的價值體系和工業民族的文化精神，它在西方是伴隨着大工業和市場經濟而興起的。因而功利文化與市場經濟可謂互為因果而唇齒相依的共生體。而以救亡富強為其旨而移植西學的新文化運動，則先天匱乏近代西方工業革命的社會歷史背景。因而五四啟蒙匱乏西方自由主義的經濟理性精神，是不足為怪的。總體而論，經濟倫理的變革在五四啟蒙中並未佔有重要位置。周谷城先生對五四啟蒙輕忽經濟問題的偏失有深刻的批評，幾年前他曾在《文匯報》撰文指出：現代化與產業革命不可分割，「但說來奇怪：最重要的，以機器代替人工

生產的事，獨沒有談到！機器代替人工生產是產業革命的核心，……沒有產業革命，……德先生、賽先生也活不長久，真正的現代化仍不可能到來」。周的批評除忽略了吳稚暉等少數人對機器工業的推崇讚美，大體而言是正確的。其實，新文化運動之輕忽物質生產問題和匱乏經濟理性的闕失，馮友蘭早在30年代已有精當的批評。馮在〈新事論〉中指出<sup>28</sup>：

民初人於是大談其所謂西洋的『精神文明』；對於實用科學，機器，工業等，不知不覺地起了一種鄙視，至少亦可說是一種輕視。清末人所要推行底產業革命，不知不覺地遲延下來。

如果清末人的見解，是「體用兩極」；民初人的見解，可以說是「體用倒置」。從學術底觀點說，純粹科學等是體，實用科學，技藝等是用。但自社會改革之觀點說，則用機器，興實業等是體，社會之別方面底改革是用。這兩部分人的見解，都是錯誤底，不過清末人若照着他們的辦法，辦下去，他們可以得到他們所意想不到底結果；民初人若照着他們的想法，想下去，或照着他們的說法，說下去，他們所希望底結果，卻很難得到。

無論如何，新文化運動的旗幟僅有「科學」和「民主」，而空缺了經濟價值維度的「財富」，這無疑深刻地顯示了匱乏工業革命背景和世俗經濟動力的中國啟蒙理性的限度。

五四知識份子對西方功利主義倫理的欲迎又拒和其徘徊於「義」「利」之間的價值困頓，反映了中國啟蒙運動之深刻的矛盾性質。如果說追求財富和私利的貪慾曾是近代西方工業革命的精神動力，那麼中國式的「發財」慾則屬於傳統農業文明的精神贅疣。陳獨秀對「發財」的鄙夷與斯密對追求財富的辯護，可謂相映成趣。陳指出<sup>29</sup>：

夫發財本非惡事，個人及社會之生存與發展，且以生產殖業為重要之條件，惟中國式之發財方法，不出於生產殖業，而出於苟得妄取，甚至以做官為發財之捷徑，獵官摸金，鑄為國民之常識，為害國家，莫此為甚。

陳在此揭示了中國舊式「發財」行為的消極的負面性質。此外，有家無國的「私」一直是小農中國之國民性的最大流弊。這樣，五四旨在「富強」的功利主義啟蒙，就不僅匱乏西方式工業革命的世俗經濟動力，而且還須在呼喚「私利」的同時，防範「發財」的私慾之損蝕公共利益的負面流弊。這種對「私利」「財富」之興利防弊的矛盾心態，使五四知識份子在「義」「利」之間進退維谷。

《新青年》之經濟倫理的變革，還困頓於中國文化之大傳統和小傳統的固有緊張性。漢代以降，儒學雖作為中華帝國之意識形態的「官學」而垂兩千年，但儒家倫理對大眾世俗生活的影響卻一向有限。與儒家追求「成聖」的道德主義和「重義輕利」的價值取向相反，民間社會奉行的是追求「發財」、「享福」的實利主義倫理。實際上，正是由於這種小農社會之世俗的實利主義倫理的根深柢固，才有儒學貴義賤利、存理滅慾的持久的倫理理性主義運動。古典中國文化中這

新文化運動的旗幟僅有「科學」和「民主」，而空缺了經濟價值維度的「財富」，這無疑深刻地顯示了匱乏工業革命背景和世俗經濟動力的中國啟蒙理性的限度。



種精英倫理的「公」與「聖」，和大眾倫理的「私」與「俗」，正可謂相映成趣。需要指出的是，中國民間的實利主義倫理並不具有合理謀利的「資本主義精神」的理性化性質。誠如韋伯所深刻指出的，從中國人言必談金錢的「極端的『實利主義』」中，並沒有發展出偉大的、有條理的、理性的經營觀念，而這些觀念，至少在經濟領域裏，曾是現代資本主義的先決條件<sup>⑳</sup>。中國倫理的這種意識形態化士人倫理之「公」的道德主義與民間倫理之「私」的實利主義的緊張性，使啟蒙運動的經濟倫理變革遇到了「世俗化」與「合理化」之悖論式的文化難題：「世俗化」主題要求採借西方功利主義而批判儒家意識形態的「義利之辯」，以為現代世俗經濟行為尋求道德合法性；「合理化」主題則旨在變革民間倫理的實利主義取向，培育為國家「富強」而禁慾苦行的民族資本主義精神。正由於這種悖論存在，才使得五四啟蒙學者苦苦徘徊於「義」「利」之間，而對儒學陷入了欲棄還存的困境之中。

《新青年》啟蒙在經濟倫理層面的價值尷尬，表明新文化運動並未能突破儒家文化「義利之辯」的傳統價值秩序，而奠定現代經濟理性建構的價值轉型方向。新文化運動之經濟倫理變革的限度，不僅表現為西方功利主義文化的移植無功而返，而且表現為迎受馬克思主義時對其經濟理性的輕忽，儘管與功利主義同出一源的馬克思主義素有「經濟史觀」之稱。這樣，中國經濟倫理的轉型，就成為懸而未決的世紀啟蒙課題。80年代復歸馬克思主義「生產力標準」之經濟理性精神的意識形態變革，實質上是五四啟蒙之經濟倫理變革的繼續。我們看到，從尋求「富強」的民族主義主題到追求「富裕」的功利主義主題，現代中國經濟理性的生長，經歷了價值轉型的世紀之旅。

#### 註釋

- ①⑧⑨⑫⑳ 《獨秀文存》(安徽人民出版社，1988)，頁127；61；62；66；63；44、45。
- ②④⑤ 《青年雜誌》，第1卷，第2號。
- ③⑥⑦⑩⑪⑭⑯⑳ ⑳ 《新青年》，2卷1號；3卷2號；2卷2號；2卷4號；2卷4號、2卷5號；3卷2號；4卷1號；2卷1號；4卷1號。
- ⑬⑭⑰⑱ 《李大釗文集》上(人民出版社，1984)，頁203-4；462-63；665；585。
- ⑮ 羅素：《西方哲學史》下(商務印書館，1981)，頁159。
- ⑲ 傅斯年：〈人生問題發端〉，《新潮》，第1卷，第1號，頁13。
- ㉑ 《青年雜誌》，第1卷，第1號。
- ㉒ 《毛澤東早期文稿》(湖南出版社，1990)，頁152。
- ㉓ 《馮友蘭學術精華錄》(北京師範學院出版社，1988)，頁182-83。
- ㉔ 韋伯：《儒教與道教》(江蘇人民出版社，1993)，頁271。

高力克 1952年生。北京師範大學法學博士，現任浙江大學哲學·社會學系副教授。著譯有《歷史與價值的張力——中國現代化思想史論》、《危機中的中國知識份子》(合譯)、以及〈五四啟蒙的困境〉等論文多篇。