Globethics Repository



五四倫理革命與儒家德性傳統 [May 4th Ethical Revolution and Confucian Virtue Tradition]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	高, 力克
Publisher	香港中文大学中国文化研究所
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-19 05:04:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185365

高力克：五四倫理革命與儒家德性傳統

高力克

一　儒學中的宗法倫理與德性價值

儒學的現代困境雖由晚清西方文明的衝擊所引發，但亦源於其價值系統的內在矛盾。先秦儒學承續殷周禮樂文化而維新，其宗法倫理化的「人文的轉向」1迥異於軸心時代諸文明之倫理宗教化的「超越的突破」2。孔子以仁釋禮，賦予古代宗法性的禮樂文明以普泛性的人文基礎，儒學由此而形成道德人文主義價值體系。儒學之宗法人文化的進程，雖免去了基督教文明所內涵的神人衝突，但亦未能如基督教那樣以普遍的神學信仰打破宗法制度的羈束。三代遺傳的宗法制度毋寧是儒家文化的深厚社會基礎。誠如梁漱溟所言，中西文化以宗教為分水嶺，周孔教化改良宗法文化，潤澤以禮文，提高其精神，中國遂漸以轉進於倫理社會，而家族家庭生活乃延續於後。而基督教則使西方由家庭生活轉向團體生活3。中國社會自古以來立基於宗法制度，以血緣群體之氏族、宗族、家族為社會整合的紐帶。儒家倫理即以此宗法性社會結構為基礎，由承襲周禮之以父權與君權為軸心的宗法封建倫理發展而來。因而，儒學自始即蘊涵著人文主義與宗法封建兩重性。

儒學大致可分為以禮為基礎的倫理規範和以仁為基礎的德性原則這兩個層面。在孔子仁體禮用的儒學體系中，「仁」為人格完成的德性理想，「禮」則為涵養德性的倫理秩序，二者構成了一個君子型的倫理道德體系。儒學這一寓仁於禮的倫理體系，自始即難免其人文性和宗法性的內在緊張，它表現為仁學之人道原則與禮律之尊卑秩序的衝突。先秦儒學之人道與反人道的張力，貫穿於其後兩千年儒學發展史中。隨著漢後儒學的制度化和意識形態化，儒家禮教的宗法封建性倫理得以強化，逐漸演變為以三綱五倫為主軸的威權主義的封建倫理，儒家仁學之人文性的君子理想和禮教之封建性的臣民倫理的緊張亦更趨深化。宋明理學進而將禮教的尊卑等級秩序神聖化，其「存天理，滅人欲」的倫理原則，集中彰顯了理學之反人道的本質。至此，孔子「仁者愛人」的人道原則遂為反人道的「吃人的禮教」所扼殺。

晚清以降，以儒學為典範的中國文化在西方文化衝擊下深陷危機。中國文明回應西方現代性的挑戰，經歷了一個由經濟政治層面之「適應」而文化價值層面之「認同」的過程4。儒學文化所附麗的農業經濟、家族社會和專制政體，在西方市場經濟、民主政治和公民文化的侵蝕下漸次解體，儒教亦隨之陷入失墮的困境。儒教的危機，首先是其宗法封建性禮教倫理的危機。現代化是一個由人格依附的臣民社會向自由平等的公民社會轉型的過程。儒家禮教之義務本位、人格附從、等級尊卑的宗法封建倫理，與現代性公民倫理具有根本性的價值緊張。戊戌以後，隨著西方文化向中國文化核心的侵蝕，儒教的危機日漸凸顯，中國進入思想文化轉型的時代。

如前所述，支撐古典中國意義世界的儒家文化，其仁禮合一的價值結構內蘊著人文性和宗法性的深刻緊張。因而，如何對待儒家傳統的宗法倫理和普泛德性，成為中國文化轉型的一個基本難題。戊戌以降，儒家倫理規範受到維新思潮的正面挑戰。康有為、梁啟超、譚嗣同、嚴復都對禮教核心的三綱之說進行批判。然而維新派的傳統批判大致保持在儒學改革的範式之內，其對儒教基本上持棄禮存仁的文化改良主義方針。康有為對儒家「仁」的精神超越性倫理與「禮」的社會約束性倫理臧否有別5。在其儒學宗教化計劃中，康氏主張對於兼賅人神、包羅治教的儒學，應取資西方基督教文明而凡聖兩立，政教分途，立孔教為國教，並改革其禮律中不契於公民社會的宗族倫理6。而在其大同烏托邦中，「大同」則被歸為人類社會超越據亂世「禮」之等級秩序的「仁」的最終實現7。譚嗣同在其《仁學》中，則以「平等」、「大同」釋仁，而以禮教三綱五倫為過時的據亂世的禮法，並倡言「衝決倫常之網羅」8。譚氏對名教綱常的激烈批判，開五四反傳統主義之先河。梁啟超則進而從倫理學層面回應了儒學變革

與接續的問題。他在《新民說》中主張，道德有本原和條理之分，道德之條理雖與時變遷，而道德之本原則亙古不變。梁氏又以「倫理」與「道德」的分殊，闡釋其儒學改革的主張。他認為，道德與倫理異，道德可以包倫理，倫理不可以盡道德。倫理因於時勢而變遷，道德則具有普泛和永恆的價值。如要君和多妻之倫理固不宜於現代社會，但忠之德和愛之德則通古今中西而為一。故中國傳統有缺弊而宜改革的，是其倫理而非其道德9。綜而言之，維新時代思想家雖已向禮教綱倫提出正面挑戰，但其仍維護孔子的精神權威和儒家仁學的德性價值。無論康有為之仁的宗教化和烏托邦化，譚嗣同之仁的民主化，還是梁啟超之仁的德性化，其要旨皆在於改革制度化儒學之「禮」，從中剝離並開發德性儒學之「仁」的有生命力的人文價值資源。

中國現代化對西方文明由適應而認同的過程，也是儒家文化趨於全面解體的過程。1905年的廢除科舉和1911年的帝制傾覆，使儒學喪失了制度性基礎而漸次從教育和政治領域退出，而陷入正統淪落的困境。新文化運動則鋒芒直指孔子的精神權威和儒家倫理的價值秩序，儒學的危機遂深入到倫理、道德和精神領域。被陳獨秀歸為「最後之覺悟」的民初倫理革命，實則表徵著儒學的全面顛覆和孔子時代的終結。

二　顛覆宗法禮教的倫理革命

按照梅因（Henry Sumner Maine）的經典概括，現代化是一個由家族本位的「身份」社會向個人本位的「契約」社會轉型的過程10。現代化的倫理轉型，則是一個由依附性的封建倫理而契約性的公民倫理變遷的過程。馬克思將現代化歸結為由「人的依賴性」而「人的獨立性」轉型過程11，並且將現代人概括為獨立的個人、利己的市民和法人化的公民12。在中西文化激盪的新文化運動中，表徵西方現代市民社會倫理訴求的個人主義、自由主義和功利主義，成為侵蝕和顛覆儒家倫理的外域思想資源。作為制度化儒學之骨幹的禮教，其以三綱之說為核心的宗法封建性倫理規範，受到西方現代性的全面挑戰，而喪失了其倫理正當性。新文化運動對孔教的批判，鋒芒直指其宗法主義家庭倫理、威權主義政治倫理和反商主義經濟倫理。

中國古典社會立基於宗法家族制度，儒教家庭倫理是一種以孝悌為軸心的等級化人倫秩序。這種以父權為中心的依附性家庭倫理，以血緣關係的溫情羅網束縛人的個性和自由，它表徵著古代宗法社會之「人的依賴關係」的倫理異化。清末民初以來，隨著傳統家族制度的解體，個人獨立漸成社會轉型的新趨勢。新文化運動批判儒教的一個重要主題，即以個人主義批判禮教之宗法主義家族倫理。陳獨秀倡言「尊重個人獨立自主之人格，勿為他人之附屬品」13。他指出，中西文化以家族本位和個人本位為其根本差異，中國宗法制度之惡果，在於損壞個人獨立自尊之人格，窒礙個人意志之自由，剝奪個人法律上平等之權利，養成依賴性而戕賊個人之生產力。中國倫理變革，應「以個人本位主義，易家族本位主義」14。陳氏進而強調，現代生活以個人獨立主義為原則，其兼有倫理上之個人人格獨立、經濟上之個人財產獨立和政治上之個人精神獨立之義。而儒教孝悌之說，則與個人獨立主義相違，故孔子之道不合於現代生活15。吳虞則指出，儒家以孝悌為二千年來專制政治與家族制度聯結之根幹，其主張孝悌，旨在維護君親長上的專制威權16。李大釗強調，東方文化之短，在於不尊重個性，視個人僅為集體中不完全之部分，而個人之價值全為集體所吞沒17。胡適大力闡揚易卜生主義，主張個人的充分發展是人類的最終目的，沒有自由獨立的人格就沒有社會的進步18。他還批評禮教的節烈觀念是一種男子專制的貞操論19，並且為五四時期受禮教迫害的女青年李超作傳，譴責禮教男尊女卑、無後不孝的宗法觀念和家長族長的專制20。傅斯年和李大釗進而將家族制度歸為摧折個性的「萬惡之根」21。周作人主張「人的文學」，倡言「個人主義的人間本位主義」22。魯迅則抨擊「節烈」是非人道的封建夫權主義的畸型道德，並批判了孝道之長者本位道德的反進化本質23。而其《狂人日記》對「吃人的禮教」24的聲討，則成為啟蒙運動顛覆禮教的最有力的口號。

中國封建社會以儒家禮教為國家典章制度的基礎。禮教「忠孝」合一的政治倫理，其尊君抑臣的封建等級秩序以宗法人倫和宇宙秩序相緣飾，成為維繫封建專制政體的倫理基礎。五四時代，隨著帝政的傾覆，以君統為核心的禮教三綱亦陷於破產。儒教威權主義政治理念遂成為

新文化運動攻擊的焦點。陳獨秀主張廢除孔教的基本理由是：中國倫理政治以禮教三綱為本原，三綱之根本在別尊卑、明貴賤的階級制度，其與西方倫理政治之本原的自由平等獨立之說相牴牾。共和憲政以獨立平等自由為原則，與綱常階級制為絕對不可相容之物，存其一必廢其一25。易白沙認為，孔子之所以成為二千年來帝王專制的御用工具，原因在於孔子自身尊君權之缺弊26。吳虞指出，禮的要害，在於使臣民不敢逾越法度，習於尊卑等差階級之中，消其逼上無等之心，而寓其忠孝節義之道德。吳還引徵日本啟蒙思想家福澤諭吉的評論，強調禮樂的功能在於使人柔順屈從，恭順於專制之下27。李大釗認為，孔教為專制社會之道德的代表，因而為專制君主所利用而資以為護符，孔子亦由此而淪為維護君主政治之偶像。在共和時代，孔子已成為殘骸枯骨，其學說之精神已不適於今日之時代精神28。高一涵則強調，古代道德，西方則迷信宗教之威勢，東亞則盲從君主之權力及先王之法言。專制社會多取消極道德，以棄智黜聰，為臣民之本。如「不識不知，順帝之則」、「民可使由之，不可使知之」諸說，見諸經傳，利其無犯上作亂之能力29。

儒家倫理是農業宗法文明的產物，其重義輕利、崇仁抑富的經濟倫理，將道德價值與經濟利益截然對立，而具有濃厚的禁欲主義和反商主義取向。五四倫理革命的另一方面，是採借西方功利主義和個人主義，批判儒家倫理的義利觀。陳獨秀主張「實利的而非虛文的」倫理觀念，力倡「生活神聖」、「利用厚生」、「崇實際而薄虛玄」30。他強調，現代世界為經濟世界，舉凡國家社會之組織，無不為經濟所轉移支配。儒家倫理以養子孝親為畢生義務，而功利貨殖自古為羞，其嚴重有害於經濟。今日教育應以尊重職業為方針，培育個人獨立自營之美德31。高一涵倡言功利主義和自利利他主義，他強調，現代社會已由獨立經濟時代進於社會經濟時代，社會利益由個人利益積合而成，自利心和公共心為經濟學之兩大砥柱。儒教多為消極道德，如懲忿窒欲、克己制私等，無不與功利主義相抵觸。忿、欲、己、私既為人性之所涵，即當因勢利導，使其於相當之域發泄致用，而不當對其懲窒克制，使其無可宣泄，溢而橫流32。李亦民將「求生」歸為人生唯一之目的，而倡言「為我」、「快樂」為人性之天賦權利。他批評儒教自《周易．繫辭》立仁義為人道之極，至孟子而詆諆功利等於蛇蠍，民間所皈依者，僅忠君親上等片面為人的道德，而缺乏發育長養國民實際生活的倫理觀念。李進而指出，撒克遜民族以個人主義為富強之本，而我國懲忿窒欲之說，則鄙薄利己，而崇仰棄絕欲求，濟人利物。不知欲求為人生所資，無欲求則無活動，亦無生存的必要。人情不可遏抑，毋寧順人性之自然，堂堂正正以個人主義為前提，以社會主義為利益個人之手段33。

新文化運動的儒教批判，主要圍繞制度化儒學──禮教綱倫而展開。在這場顛覆禮教的倫理革命中，支配中國社會二千多年的儒家倫理，在西方現代性挑戰下陷於全面解體，中國文化轉型遂深入到其核心的倫理層面。

三　啟蒙知識份子與儒家德性傳統

儒學作為中國文化的典範，具有「以倫理組織社會」和「以道德代宗教」的泛文化功能34，由此而有制度化的倫理儒學與內涵生命意義的德性儒學的不同層面。因而新文化運動顛覆孔教的倫理革命，無法繞開兩個深刻的文化難題：其一，在解構儒教之制度化的宗法倫理秩序時，如何處理其涵蘊普泛人文價值的德性內核？其二，在中國文化「內在超越」的形構中，廢棄儒學後將何以替代其宗教性的精神超越資源？此二問題，亦可歸結為儒家德性傳統的轉型問題。

儒家道德理想主義以道德實現為人生和社會的終極價值35。儒家人生哲學可以「仁」來概括。孔子所謂「仁者人也」，意即人格完成為仁。儒家「仁」的理想，是普遍人格「大我」和完美社會「大同」的統一36，其為儒學意義世界的價值內核。在儒學體系中，倫理之禮與道德之仁是兩個不同的維度，禮是具有外在戒律性的社會規範，仁則為涵蘊內在目的性的生活意義和行為品性。儒學仁體禮用的倫理結構，猶如一柄宗法倫理與人文價值的雙刃劍。因而，新文化運動廢棄儒教的倫理革命，於儒家德性傳統則頗顯曖昧和尷尬。五四時期溫和的保守主義者對儒學多持分析態度，反對因禮教之弊而全盤蔑棄孔學。顧實君主張區分民間化之原始孔教與

君權化之宋明孔教37。杜亞泉認為，道德之用可變而體不可變，舊道德之「仁愛」為古今中外一切道德的基礎，而具有普泛永恆的道德價值38。吳宓則主張宗教道德之根本內律永恆不變，而其枝葉外形如風俗、制度、儀節則與時俱變39。杜、吳等人兼容變革與認同的道德改良主義，顯然對新文化運動廢棄孔教的倫理革命提出了挑戰。

新文化運動之反傳統主義的困境，在於其雖以廢棄孔教為名義目標，但其真正攻擊的只是儒家禮教的倫理規範，而未染指其仁學的德性價值。雖然如張灝所言，五四時代儒家德性倫理核心的「大學模式」（三綱領、八條目）的人格理想和社會理想，已由西學的侵蝕而陷於解紐40，但儒家德性傳統中的道德理想主義對五四知識份子仍深具影響。耐人尋味的是，激進反孔的啟蒙者，對儒家仁學的德性原則和人生理念多取認同態度。

五常即「仁義禮智信」，是儒家道德的基本德目。啟蒙者雖籠統攻擊孔教之「三綱五常」，但其實際所批判的只是三綱，而並未及於五常。蔡元培曾公開駁斥林琴南關於北京大學「覆孔孟」、「鏟倫常」的責難。蔡指出，儒家五倫和五常，除君臣一倫已過時外，其餘諸倫與五常皆有普泛的道德價值。他斷然否認北大新青年派有「鏟倫常」的過激主張41。蔡氏還以儒家的「義」、「恕」、「仁」比附西方的「自由」、「平等」、「博愛」42。李大釗倡言立憲國民之修養，主張依儒家忠恕之道和西方自由平等博愛之理，以自重之人格和克己之精神，養守法循禮之習慣，而成立國紳士之風度43。胡適在〈藏暉室劄記〉中，將孔子「己所不欲，勿施於人」的恕道，比之於基督教的「金律」和康德（Immanuel Kant）的「絕對律令」44。顯然，五四知識份子肯認儒家的忠恕之道，而「忠恕」則為孔子仁學的核心價值，曾子有「夫子之道，忠恕而已矣」之謂。

陳獨秀在五四後期甚至對三綱倫理「忠孝節」的批評亦不無保留，主張對其進行倫理和德性的分析而區別對待。他認為45：

道義的本源，自然也出於情感，……但是一經落到倫理的軌範，便是偏於知識理性的衝動，不是自然的純情感的衝動。同一忠孝節的行為，也有倫理的情感的兩種區別。情感的忠孝節，都是內省的、自然而然的、真純的；倫理的忠孝節，有時是外鑠的、不自然的、虛偽的。

陳還力倡傳統美德「勤儉廉潔誠信」，以為救國之道46。同時，陳獨秀還承認孔子德性原則具有普遍性道德價值，但他認為這些普遍的德性原則只是人類道德的共相，而禮教才是孔教獨有的精華和本質。陳強調47：

記者之非孔，非謂其溫良恭儉讓信義廉恥諸德及忠恕之道不足取；士若私淑孔子，立身行己，忠恕有恥，固不失為一鄉之善士，記者敢不敬其為人？

顯然，陳對儒家之道德與倫理臧否有別，他以共相殊相之分，巧妙地抽離了儒家德性傳統中的「世界普遍實踐道德」元素，以「孔教即禮教」的命題為其反孔之理據。耐人尋味的是，陳以禮教倫理釋孔與梁啟超、梁濟以普遍德性釋孔，表達了反孔與衛孔兩種對立的孔教觀。然而，陳獨秀承認有超時空之德性價值的道德共殊論亦難免其理論困局，它畢竟同其倡言之新文化運動主流的道德進化難以相容。

《新青年》的論孔文字中，以常乃德的〈我之孔道觀〉最為公允周詳。對於孔學，常氏主張超越尊孔與詆孔之念，而持公平的分析態度。他認為，儒學由孔子的絜矩之道和上古遺傳之封建、家族、鬼神思想融合而成。孔子將絜矩之道的「盡職」、「忠恕」思想，糅合上古封建宗法思想的「報恩」、「忠孝」觀念，形成別等明分之說，而綱倫之說興。儒家三綱五倫之說雖源於孔子，但孔子之綱倫說出絜矩之道為相對的義務，非如後儒所倡一方面享絕對權利而另一方面承絕對義務的不平等的禮教。孔子尊男抑女、無後不孝的觀念，囿於宗法社會的習俗，而與其一貫之絜矩之道相違。改革孔道，最宜先注意者，即在破除家族主義而恢復女子之自由48。顯然，常氏主張對儒家絜矩之道的德性原則和「忠孝」的宗法倫理持分析態度。

儒學作為「生命的學問」（牟宗三語），其道德理想主義的人生態度和人文宗教，對啟蒙知識份子仍不失精神魅力。在人生意義領域，啟蒙運動與儒家道德理想主義傳統顯示出深刻的連續性。陳獨秀在新文化運動伊始論人生云49：

個人之於世界，猶細胞之於人身，新陳代謝，死生相續，理無可逃；惟物質遺之子孫（原子不滅），精神傳之歷史（種性不滅）；個體之生命無連續，全體之生命無斷滅；以了解生死故，既不厭生，復不畏死；知吾身現實之生存，為人類永久生命可貴之一隙，非常非暫，益非幻非空；現實世界之內有事功，現實世界之外無希望。

陳的人生觀雖名為科學家的人生觀，但其儒家式「大我」人生理念的印記仍清晰可辨。陳在新文化運動中力倡西方個人主義和幸福主義，並力圖以其和中國傳統人生理想相調和，但其始終未放棄「大我」人生信仰。至五四後期，陳仍倡言50：

我們個體的生命，仍是無空間時間區別的全體生命大流中底一滴；自性和非自性，我相和非我相，在這永續轉變不斷的大流中，本來是合成一片，永遠同時存在，只有轉變，未嘗生死，永不斷滅。如其說人生是空是幻，不如說分別人我是空是幻；如其說一切皆空，不如說一切皆有；如其說「無我」，不如說「自我擴大」。物質的自我擴大是子孫、民族、人類；精神的自我擴大是歷史。

胡適的「社會不朽論」亦為大我主義人生觀的現代版。胡早在留學美國期間已篤信《左傳》三不朽論（德功言不朽），這種儒家式人文宗教使其在大洋彼岸抵禦了基督教的誘惑。胡在五四時期倡言的社會不朽論，以社會有機論重闡三不朽論。他主張，我這個「小我」不是獨立存在的，而是和社會及世界上無數「小我」交互關聯的。所有過去、現在、未來的「小我」代代相傳，連綿不斷，匯成一個無限的「大我」。「小我」有死，而「大我」不朽。「小我」雖生命有限，但每一個「小我」的一切作為、功德、罪惡、言論行事都永遠留存在「大我」之中。故「我這個現在的『小我』，對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任；我須要時時想著，我應該如何努力利用現在的『小我』，方才可以不辜負了那『大我』的無窮過去，方才可以不遺害那『大我』的無窮未來」51？在科學與人生觀論戰中，胡倡言「科學的人生觀」，主張：「根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人──『小我』──是要死滅的，而人類──『大我』──是不死的，不朽的；叫人知道『為全種萬世而生活』就是宗教，就是最高的宗教；而那些替個人謀死後的『天堂』、『淨土』的宗教，乃是自私自利的宗教。」52

李大釗亦為大我主義人生觀的信奉者，他早於胡適倡言：「大實在的瀑流永遠由無始的實在向無終的實在奔流。吾人的『我』，吾人的生命，也永遠合所有生活上的潮流，隨著大實在的奔流，以為擴大，以為繼續，以為進轉，以為發展。故實在即動力，生命即流轉。」人生在世，「宜善用『今』，以努力為『將來』之創造。由『今』所造的功德罪孽，永久不滅。故人生本務，在隨實在之進行，為後人造大功德，供永遠的『我』享受、擴張、傳襲，至無窮極，以達『宇宙即我，我即宇宙』之究竟。」53傅斯年的「愚公」人生觀，亦表達了「努力為公」的大我主義理想。他主張：「人類的文化和福利，是一層一層堆積來的，群眾是不滅的；不滅的群眾力量，可以戰勝一切自然界的。……我的人生觀念就是『愚公移山論』。」54

四　在市民倫理與君子理想之間

以現代化為目標的五四啟蒙運動，其倫理革命主要聚焦於孔教與自由民主和工業化相違的社會倫理，而並未染指儒學超越性的德性與生命層面。同時，由於新文化運動對基督教的拒斥，中西文化在終極關懷層面的對話暫付闕如，儒家道德理想主義亦並未受到基督教文化的有力挑戰。因而，即便在激烈反孔的五四時期，儒家「仁」的道德理想亦未曾在知識份子的意義世界中失去影響。

這樣，五四倫理革命就呈現出一幅矛盾的思想圖景：在社會公共領域，作為啟蒙者的新文化人，倡言個人本位的、以「利」（權利、功利）為基礎的現代市民倫理；在個體精神領域，作為知識精英的新文化人，信奉的則是人倫本位的、以「仁」為基礎的傳統君子道德。這種立基於欲望的市民倫理與植根於德性的君子理想的價值張力，表徵著五四啟蒙時期中西人文傳統的激盪和衝突。溝口雄三在論東西文化時指出：「圍繞人類的本性是貪求還是追求道德這兩個遍性的命題，存在著永遠難解的意識形態上的對立。」55五四中西文化的衝突，也可歸結為「欲望」與「德性」之爭。以霍布斯（Thomas Hobbes）「凡人皆狼」的命題為基礎的歐洲市民社會的倫理學，其「欲望─鬥爭─理性─契約」的理論範式56，無以導入具有人性目的論意義的德性理念。麥金太爾（Alasdair MacIntyre）指出：西方啟蒙主義倫理學的闕失，在於其對基督教神學和亞里士多德古典德性傳統的否棄，導致了德性目的論喪失，從而使啟蒙倫理學流為匱缺目的論框架的、自然人性和倫理戒律相矛盾的倫理學體系57。摹擬歐洲啟蒙運動而以個人主義易家族主義的五四倫理革命，在廢除禮教倫理和解放自然人性的同時，亦不能不面臨市民倫理之欲望與德性的難題。這也是一個困擾啟蒙者的深刻的倫理難題。

儒學雖在五四時代經西學的侵蝕而陷於倫理解體和德性解紐，但其幽靈猶存。儒家道德理想主義之群體意識、人生理想和人文宗教，仍如「遊魂」（余英時語）附麗於啟蒙運動和知識份子的思想深處。胡適的價值二元論，典型地表徵著五四時代中西文化的衝突。胡早年留美時即主張：「吾於家庭之事，則從東方人，於社會國家政治之見解，則從西方人。」58五四時期，胡在社會公共領域倡言西方式個人主義，但這並不妨礙他在終極關懷層面信奉中國式大我主義倫理宗教。胡適的價值二元論，其實未脫張之洞「中學為內學，西學為外學；中學治身心，西學應世事」59的中體西用範式。胡的二元論雖難免其徘徊於「個人」與「社會」之間的思想困境，但其人間性的凡聖二元取向，則也許是自由主義者在中國「內在超越」的文化語境中拒斥基督教文明之後唯一的價值選擇。丁文江以「為全種萬世而犧牲個體一時之天性」的宗教心為其信仰，與胡適社會不朽論的人文宗教意識如出一轍60。傅斯年則於五四後承認，雖然其在思想方面已完全西洋化，但他在安身立命方面則仍是一個傳統的中國人61。

陳獨秀的思想流變，則代表了另一種新凡聖合一的價值範式。陳在五四前期與胡適相似，亦兼取西方式個人主義思想和中國式大我主義信仰。但至五四後期，陳思想深層的群體意識漸以壓倒個人主義，而其「自我擴大」的人文宗教精神，則成為其疏離個人主義而歸宗社會主義的思想媒介。馬克思主義對於五四激進知識份子的誘惑力，在於其思想體系兼備內學與外學、現實與理想的功能。陳的思想演變，表徵著啟蒙運動後期道德理想主義的復興和市民文化的衰微。

道德理想主義作為儒家德性傳統的精神價值內核，其「大我」人格和「大同」社會之理想的現代復興，無疑是理解五四啟蒙運動疏離現代性之蛻變的一個關鍵。誠如墨子刻（Thomas A. Metzger）所言，儒家式道德理想主義傳統，是二十世紀中國知識份子一再拒斥作為現代性基礎的經濟、政治、思想的多元主義，而親和烏托邦的深刻思想原因62。同時，我們從「大公無私」、「克己奉公」的中國式共產主義道德中，不難看出儒家德性傳統在中國之深刻的連續性。

註釋

1　陳來：《古代宗教與倫理──儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996），頁4。

2　參閱余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁26-30。

3、34　梁漱溟：〈中國文化要義〉，《梁漱溟全集》，第三卷（濟南：山東人民出版社，1990），頁53；106-15。

4 杜維明：《現代精神與儒家傳統》（北京：三聯書店，1997），頁303。
5 參閱張灝：《危機中的中國知識份子》（太原：山西人民出版社，1989），頁64-67。
6 康有為：〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折〉，《康有為政論集》，上冊（北京：中華書局，1981），頁282。
7 參閱康有為：《大同書》（瀋陽：遼寧人民出版社，1997）。
8 參閱譚嗣同：《仁學》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994）。
9 梁啟超：〈論公德〉、〈論私德〉，《新民說》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁21、179。
10 梅因著，沈景一譯：《古代法》（北京：商務印書館，1995），頁72-97。
11 馬克思：〈經濟學手稿〉，《馬克思恩格斯全集》，第46卷上（北京：人民出版社，1979），頁104。
12 馬克思：〈論猶太人問題〉，《馬克思恩格斯全集》，第1卷上（北京：人民出版社，1956），頁443。
13 陳獨秀：〈一九一六年〉，《青年雜誌》，1卷5號。
14 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》，1卷4號。
15 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，《青年雜誌》，2卷4號。
16 吳虞：〈家族制度為專制主義之根據論〉，《新青年》，2卷6號。
17 李大釗：〈東西文明根本之異點〉，《言治》季刊，第3冊。
18 胡適：〈易卜生主義〉，《新青年》，4卷6號。
19 胡適：〈貞操問題〉，《新青年》，5卷1號。
20 胡適：〈李超傳〉，《新潮》，2卷2號。
21 傅斯年：〈萬惡之源〉，《新潮》，創刊號；李大釗：〈萬惡之源〉，《每周評論》，第30號。
22 周作人：〈人的文學〉，《新青年》，5卷6號。
23 魯迅：〈我之節烈觀〉，《新青年》，5卷2號；〈我們現在怎樣做父親〉，《新青年》，6卷6號。
24 魯迅：〈狂人日記〉，《新青年》，4卷5號。
25 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》，1卷6號。
26 易白沙：〈孔子平議〉，《青年雜誌》，1卷6號。
27 吳虞：〈禮論〉，《新青年》，3卷3號。
28 李大釗：〈自然的倫理觀與孔子〉，《李大釗文集》，上（北京：人民出版社，1984），頁264。
29、32 高一涵：〈共和國家與青年之自覺〉，《青年雜誌》，創刊號。
30 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》，創刊號。
31、49 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，《青年雜誌》，1卷2號。
33 李亦民：〈人生唯一之目的〉，《青年雜誌》，1卷2號。
35 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，1997

年新第6期。

36 梁啟超：〈為學與做人〉、〈治國學的兩條大路〉，載葛懋春、蔣興編選：《梁啟超哲學思想論文選》（北京：北京大學出版社，1984），頁410；頁427。

37 顧實君：〈社會教育及共和國魂之孔教論〉，《民彝》，第2號。

38 杜亞泉：〈國民今後之道德〉，《東方雜誌》，10卷5號。

39 吳宓：〈論新文化運動〉，《學衡》，第4期。

40 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。

41 蔡元培：〈致《公言報》函並附答林琴南君函〉，《新潮》，1卷4號。

42 蔡元培：〈在育德學校演說之述意〉，載沈善洪主編：《蔡元培選集》，下（杭州：浙江教育出版社，1993），頁908。

43 李大釗：〈立憲國民之修養〉，《李大釗文集》，上，頁334。

44 胡適：〈藏暉室劄記〉，《新青年》，3卷5號。

45 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《新青年》，7卷3號。

46 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，《新青年》，2卷2號。

47 陳獨秀：〈答《新青年》愛讀者〉，《新青年》，3卷5號。

48 常乃德：〈我之孔道觀〉，《新青年》，3卷1號。

50 陳獨秀：〈自殺論〉，《新青年》，7卷2號。

51 胡適：〈不朽──我的宗教〉，《新青年》，6卷6號。

52 胡適：〈科學與人生觀〉序，載葛懋春、李興芝編輯：《胡適哲學思想資料選》，上（上海：華東師範大學出版社，1981），頁297。

53 李大釗：〈「今」〉，《新青年》，4卷4號。

54 傅斯年：〈人生問題發端〉，《新潮》，創刊號。

55、56 溝口雄三：〈中國思想史研究在日本〉，載賀照田主編：《學術思想評論》，第三輯（瀋陽：遼寧大學出版社，1998），頁411；412。

57 麥金太爾著，龔群、戴揚毅譯：《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁70-71。

58 《胡適留學日記》（海口：海南出版社，1994），頁270。

59 參閱張之洞：《勸學篇》（大連：大連出版社，1990）。

60 胡適：《丁文江傳》（海口：海南出版社，1993），頁81。

61 參閱中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適的日記》（北京：中華書局，1985）。

62 參閱墨子刻：〈二十世紀中國知識份子的自覺問題〉，《學術思想評論》，第三輯。

高力克 北京師範大學博士，浙江大學人文學院教授。

来源：http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/

/