

「世俗時代」的公共倫理：文化認同與國家忠誠 ——以五四時期知識分子的公德觀為中心*

段 煉**

摘 要

五四時期是近代中國思想史「轉型時代」的高潮。功利主義與個人主義成為這一時期道德觀的主要內容。然而，因道德權威性的喪失而帶來的道德分歧，也導致了對共和理念的侵蝕。共同體如何形成基於「倫理公共善」之上的集體認同，成為當時知識分子思考的核心問題。身處一個超越價值瓦解的世俗化時代，由於深受傳統儒家道德觀的影響，五四知識分子對於共同體的公共倫理，有著獨特的理解。杜亞泉、梁濟、吳宓等思想家認為，對於多元化的現代社會而言，傳統儒家的綱常倫理不僅具有抽象的繼承性，還維繫著文化共同體獨特的公共認同。章士釗、李大釗等知識分子，雖然公認將民主憲政視為塑造共同體的重心，但在他們看來，國家不僅僅是一個政治共同體，而是一個有著共同倫理的道德共同體。這種公共倫理或是來源於對國家公益的尊重，或是來自個人良知的匯合。如果說，新教改革以來的西方社會，試圖通過分離德性倫理與規範倫理，來應對現代社會價值多元化的挑戰，那麼，五四的知識分子則更注重個人德性與倫理規範的互動。對於德性之「善」與政治「正當」之間的關係，他們有著彼此貫通的思考。可以說，通過對中國思想脈絡的自我理解，五四知識分子的公共倫理形成了獨特的現代性。

關鍵詞：世俗時代、公共倫理、綱常倫理、愛國心

* 感謝集刊編委會及兩位匿名評審人對本文提出的寶貴意見。

收稿日期：2011年11月25日，通過刊登日期：2012年4月6日。

** 中央研究院近代史研究所博士後

一、前言：「世俗化」進程中的道德轉型

1895 年至 1920 年初，是中國思想文化從傳統過渡到現代、承先啓後的「轉型時代」。¹其中，五四時期又是轉型時代的高潮。從思想內容的變化上看，轉型時代又是一個超越價值世界逐步瓦解的「世俗化」的時代。²前現代的中國社會，是一個基於超越宇宙觀和儒家精神價值之上的社會；人們安身立命的心靈秩序和以普世王權為核心的政治秩序，其正當性都來源於天命、天道，或者天理的超越世界。與西方社會的歷史進程相似，伴隨著晚清以來世界格局的變化和科學觀念的輸入，傳統的天理世界觀面臨著公理世界觀的挑戰。³人們的精神價值所依附的超越宇宙觀開始瓦解，代之而起的是可以通過理性法則來掌控的物質世界。世俗化意味著知識、思想和信仰世界的正當性，不再來自超越的價值之源。人們可以運用理性，來設計美好的未來，並且通過自由意志，決定自己的命運，從而自證人生的價值。⁴

隨著超越意識的衰微，德性倫理背後的精神信念與理性基礎日漸動搖，道德的內在深度逐漸喪失。對於「以倫理代宗教」的儒家社會而言，近代以來超越世界觀逐步瓦解所導致的連鎖反應，最直接的就是道德觀念的急劇轉型。⁵晚

¹ 張灝，〈中國近代思想史上的轉型時代〉，《二十一世紀》，期 52（1999 年 4 月），頁 29。

² 許紀霖，〈世俗化與超越世界的解體〉以及相關主題筆談，收入許紀霖主編，《世俗時代與超越精神》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁 3-80。

³ 關於近代中國思想史上「天理」、「公理」和「真理」的關係及其演變脈絡，參見金觀濤、劉青峰，〈「天理」、「公理」和「真理」——中國文化合理性論證以及正當性標準的思想史研究〉，《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代文化研究中心，2008），頁 27-67。

⁴ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 3. 需要說明的是，Charles Taylor 所討論的西方社會從 1500 年至今的「世俗化」進程，包含著更為豐富多元的內容。本文在此借用這一概念，並非對近代中國社會的思想脈動作出整全性的單向判斷，而是試圖通過「世俗化」這一視角，觀察清末民初特別是五四時期道德演變的軌跡，以及這一精神歷程中傳統與現代之間既斷裂又連續的關係。另外，由於主題和篇幅所限，本文暫時無法涉及近代中國道德轉型過程中，佛教、道教、諸子學說和其他思想資源的重要作用及其意義。

⁵ 寬泛地看，「道德」(morality)與「倫理」(ethics)常常被視為同義詞或近義詞，兩者在原始語義

清以來，獲得意志自主性的個人，開始掙脫傳統鄉土社會家庭、村社、宗族、社群等血緣的紐帶。在晚清知識分子「衝決網羅」的努力下，以「禮」為核心的儒家綱常倫理逐漸瓦解。到了五四時期，⁶道德觀念發生了更大的變化。欲望的合理性得到更廣泛的承認，趨樂避苦的「功利」和「快樂」，逐漸開始取代超越的仁學世界觀，成為世俗時代新的德性。⁷杜亞泉在《人生哲學》一書中寫道：「人類的生活，若是善的，就是合理且快樂的。」⁸陳獨秀也談到：「執行意志，滿足欲望（自食色以至道德的名譽，都是欲望），是個人生存的根本理由，始終不變的（此處可以說『天不變道亦不變』）。」⁹隨著社會世俗化程度進一步加深，以「仁」為核心的儒家德性倫理逐漸解紐。與此同時，獲得充分意志自主性的現代個人，也在五四時期強勁崛起，開始自作主宰並且「重估一切價值」。功利主義與個人主義彼此交織，使得五四時期的知識分子相信，個人的欲望與價值，都可以依據世俗的功利觀點獲得最大的滿足。所以傅斯年說：「『善』是從『個性』發展出來的，沒有『個性』就沒有了『善』。……要是沒有了『個性』，『善』也成了僵死的，不情的了。僵死的，不情的，永遠不會是『善』。所以摧殘個性，直不啻把這『善』一件東西，根本推翻。」¹⁰

上都與品格(character)、習慣(habit)相關，也都以「善」為追求目標。本文在對道德問題作概論性敘述時，通常對兩者不加區分。而就兩者的差異而言，一般來說，道德更多地表現為一種與超越價值相連的、追求「善」的理想；倫理則大體表現為道德的行為規則尺度。參見亨利·西季威克(Henry Sidgwick)著，廖申白譯，《倫理學方法·總論》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁33-34。就本文涉及較多的儒家道德而言，其中的「仁」，是指的人的內在之善涵養與發展的最高層次，屬於儒家道德體系中「德性倫理」的部份；而其中的「禮」，包含著在「善」的指導下的人際關係和行為準則，屬於儒家道德體系中「規範倫理」的部份。

⁶ 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日的學生愛國運動，後者指在這一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，大體範圍從1915年新文化運動的發起到1925年五卅運動爆發這段時間。

⁷ 五四時期啟蒙思想中的道德觀念與功利主義、個人主義的關係，段煉，〈「穆姑娘」的關懷：「五四」啟蒙思想中的新道德觀研究〉，「胡適與自由主義：紀念胡適先生120歲誕辰國際學術研討會」，台北：中央研究院近代史研究所胡適紀念館：2011年12月17日。

⁸ 杜亞泉，《人生哲學》（北京：新星出版社，2007），頁165。

⁹ 陳獨秀，〈人生真義〉，《新青年》，卷4期2（1918年2月25日），頁92。

¹⁰ 傅斯年，〈萬惡之原（一）〉，收入歐陽哲生編，《傅斯年全集》（長沙：湖南教育出版社，2003），卷1，頁104-105。

世俗化是一個現代性事件。現代性最大的特點之一，是個人的主體性獲得極大解放，個人能夠自主決定屬於自己的價值和良善的生活方式，並且成為道德的立法者。借用邁克爾·奧克肖特(Michael Joseph Oakeshott)的說法，五四時期的中國，正經歷著一場類似近代歐洲從「共同體道德」向「個體道德」的大轉變。¹¹傳統社會強調，個人的地位、權利、義務取決於共同體的慣例和道德標準，人與人之間共用著來自超越世界的道德價值和倫理關係。也就是說，自我之善、他人之善和共同體之善，在本質上是一致的。然而，隨著現代性的發生，具有意志自主性的個人，對自己的行為和信仰方向有了選擇和追求的自由。這樣，人類社會也從一個「共同體」，成為個人的「聯合體」，「共同的德性」分解成了「多元的德性」。

「五四」正是處於這樣一個道德和文化價值多元化的世俗時代。然而，多元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、無從對話的道德衝突，只能證明一個時代的道德精神處於嚴重的無序狀態。本世紀初，梁啟超就對於中國社會因道德權威喪失而導致多元價值的不可通約，表示出深深的憂慮：「今日正當過渡時代，青黃不接，前哲深微之義，或淹沒而未彰，而流俗相傳簡單之道德，勢不足以範圍今後之人心，且將有厭棄陳腐而一切吐棄之者，……苟不及今急急斟酌古今中外，發明一種新道德者而提倡之，吾恐今後智育愈盛，而德育愈衰。」¹²那麼，在一個日趨功利和個性化的世俗時代裡，對於五四時期的中國知識分子來說，「發明一種新道德」的動力來自何方？公共道德價值的普遍性，又將建立在何種基礎之上呢？

按照墨子刻(Thomas Metzger)的概括，從傳統到現代的轉型過程，一方面環繞著工具理性（即世俗化）的現實需要，而另一方面則需要一種「道德性語言」(moral language)或「人文主義」，作為文化社會的基礎。¹³無疑地，世俗

¹¹ 邁克爾·奧克肖特(Michael Joseph Oakeshott)著，顧玫譯，《哈佛演講錄——近代歐洲的道德與政治》（上海：上海文藝出版社，2003），頁 19-24。

¹² 梁啟超，〈新民說·論公德〉，收入張品興主編（下略），《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），冊 2，頁 662。

¹³ 墨子刻，〈二十世紀中國知識分子的自覺問題〉，收入余英時等著，《中國歷史轉型時期的知

時代中公共倫理的重建，是現代社會中具有普遍性的複雜議題，也是現代人必須面對和思考的問題。本文無意在規範與價值評價的層面，全面回應這一因世俗化帶來的意義難題，而是試圖將這一思考，引入清末民初中國轉型時代思想史脈絡之中，對五四時期知識分子的公德觀加以研究。如果說，新教改革以來的西方現代社會，通過分離德性倫理與規範倫理，來應對世俗時代的價值多元化挑戰，那麼，在五四時期的新道德觀當中，德性與倫理之間又形成了何種關係？在五四過去將近一個世紀的今天，通過對近代中國思想史脈絡的「重新問題化」和對五四新道德觀的自我理解，或許有助於我們更深刻地把握世俗化進程中的價值命題，為多元現代性賦予更加豐富的內涵。

二、「公德」、「私德」與共同體

「公德」的觀念，在中國近現代思想史上具有深刻的意義。歷史地看，這一觀念與「群」的關係非常緊密。根據研究者的考察，「公德」一詞最早出現於梁啟超的筆下。他第一次使用「公德」，是在 1902 年 2 月 8 日刊布的《新民叢報章程》。該文第一章第一條開宗明義：「中國所以不振，由於中國公德缺乏，智慧不開。」¹⁴而他系統地對公德觀念作進一步闡釋，則可以詳見他在同年 3 月 10 日發表的《新民說》第五節〈論公德〉。值得注意的是，寫作《新民說》的時候，梁啟超正因戊戌政變失敗而流亡日本，而當時正值日本討論公德議題的高潮。西方的價值觀念與梁啟超固有的儒家思想相互激發，讓他在《新民說》之中催生出一整套培養新國民的人格理想與價值觀念。

《新民說》的核心道德價值，反映在梁啟超對「利群」與「合群」的不懈追求之上。如前所述，受到社會進化論和「優勝劣敗」的國際時勢的強烈刺激，在梁啟超、嚴復等晚清知識分子的價值理念中，「群」與一個強大民族國家的目標建構密切相關。柳詒徵也觀察到：「方清季初變法之時，愛國合群之名詞，

識分子》（台北：聯經出版事業公司，1992），頁 88。

¹⁴ 丁文江、趙豐田編，《梁啟超年譜長編》（上海：上海人民出版社，1983），頁 272。

洋溢人口，誠實者未嘗不為所動。」¹⁵在寫於《新民說》之前兩年的〈十種德性相反相成義〉中，梁啟超把建立「群德」的意義，放置在一個「天演」公理的框架之上。他強調，「合群之德者，以一身對一群，常肯細身而就群；以小群對於大群，常肯細小群而就大群」。他相信，「合群之力愈堅而大者，愈能占優勝權於世界」。反過來說，「國民未有合群之德，欲集無數不能群者強命為群，有其形質無其精神也」。¹⁶因此，基於「養群德」的深刻思考，兩年後，梁啟超把「新民」的目標，落實到「利群」、「合群」之上，也就自在情理之中了。就像張灝所指出的那樣，此前「他（梁啟超）將合群作為道德體系主要功能的反映，現在合群概念同樣是他道德思想的核心」。¹⁷

在《新民說》中〈論公德〉的開篇，梁啟超就對「公德」作了如下定義：「我國民所最缺者，公德其一端也。公德者何？人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德以成立者也。人也者，善群之動物也，……而遂能有功者也，必有一物焉，貫注而聯絡之，然後群之實乃舉。若此者謂之公德。」之後，他對公德的性質也有進一步的說明：「道德之本體一而已。但其發表於外，則公私之名立焉。人人獨善其身謂之私德，人人相善其群謂之公德，二者皆人生所不可缺之具也。」公德觀念之所以在梁啟超的「新民」理論中具有一種價值論上的認同，根本原因就是因為它能夠「固其群，善其群，進其群」。因此，公德的基礎——「群」，也就成為道德法則的試金石：「公德者，諸德之源也，有益於群者為善，無益於群者為惡。」¹⁸

《新民說》完成於 1903 年之前，梁啟超特別強調的是，公德與國家倫理緊密相連。在他看來，政治生活就是個人成德的場所，政治參與具有完善個人

¹⁵ 柳詒徵，〈論中國近世之病源〉，《學衡》，期 3（1922 年 3 月），頁 7。轉引自孫尚揚、郭蘭芳編（下略），《國故新知論——學衡派文化論著輯要》（北京：中國廣播電視大學出版社，1995），頁 150。

¹⁶ 梁啟超，〈十種德性相反相成義〉，收入《梁啟超全集》，冊 2，頁 429。

¹⁷ Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 151.

¹⁸ 梁啟超，〈新民說·論公德〉，收入《梁啟超全集》，冊 2，頁 660-662。

德性與公共道德的內在價值。因此，緊接著〈論公德〉一節，梁啓超自然地轉向〈論國家思想〉，也就不足為奇了。很明顯地，作為他的「新民」理論的一個部份，在這一時期，梁啓超思想中對「群」的理解，大致接近於一種共和主義的國家認同：即國家不僅僅是實現個人權利的工具，也是公民自治的共同體。國民對於所在共同體的政治參與程度，直接決定共同體的興衰成敗。這一新觀念的產生，其思想資源主要有兩個源頭，一是德國伯倫知理(Bluntchli Johann Caspar)的「國家論述」和社會達爾文主義，二是清初顧炎武、黃宗羲的思想，以及 1850 年代以來中國思想界對於公私、民主、自主之權和群己關係的思考。¹⁹因此，在梁啓超當時的思想中，國家觀念並未像黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)所理解的那樣，通過道德化或神聖化的途徑，成為共同體的最高之善，²⁰而是體現為一種更近似於馬基雅維利(Machiavelli)所主張的、結合國民與國家的世俗國家理性。²¹梁啓超的「公德」觀念，也正是建立在這一中國式的國家理性之上，集中表現為公民對民族國家的忠誠、認同與尊重。在《新民說》中，〈論公德〉一節總論新國民所需要的道德；隨後的〈論國家思想〉一節，則具體論述國家觀念的樹立是實現「公德」的首要方法，也是形成民族凝聚力的有效途徑。

所以，在論及公德問題時，梁啓超批評中國傳統倫理偏於私德而公德闕如。在他看來，正是因為「束身寡過」成為傳統德育的中心，直接導致了漠視「本群本國之公利公益」，「國民益不復知公德為何物」。梁啓超敏銳地注意到，一方面，中國傳統的君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友等「五倫」多為私德，處理的是「一私人對一私人」的關係，而非新倫理倡導的「一私人對一團體」的公共交往；另一方面，私德強調的是個人基於「自愛」的「私人之資格」，而非新倫理倡導的基於「兼愛」的「完全之人格」。正因為如此，當時的中國

¹⁹ 黃克武，〈從追求正道到認同國族：明末至清末中國公私觀念的重整〉，收入黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》（台北：中央研究院近代史研究所，2000），頁 91。

²⁰ Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 438.

²¹ J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought* (London: Routledge, 1996), p. 166.

放眼望去，都是唯利是圖的「楊朱」和潔身自好的「犬儒」，唯獨難以見到具有公共觀念、勇於擔當國家責任的新國民。所以，梁啟超指出：「凡人對於社會之義務，決不徒在相知之朋友而已。即絕跡不與人交者，仍於社會上有不可不盡之責任。」在《新民說》的〈論合群〉一節中，梁啟超區分了「一人之我」和「一群之我」，「同是我也，而有我小我之別焉」。梁啟超相信，公德意識使得人人都意識到「吾一身之上，有大而要者」，即國家的存在。用他自己的話說，公德成了「人群之所以為群，國家之所以為國」所依賴的共同價值。因此，從國家倫理的層面來看，梁啟超筆下的「公德」改變了傳統「私德」對私人關係的維繫，代之以一套普遍性的公共倫理關係，直接聯繫「個人」與「群」。²²另一方面，「公德」又並非一套整全性的倫理，也不再具有如傳統儒家道德那樣的超越價值，而是體現為政治性的公共美德：尚武、進取、自尊、忠誠、堅毅和合群，²³重視公民對公共事務的參與和對公共福祉的奉獻。

耐人尋味的是，1903年從美國訪問歸國之後，梁啟超的公德觀念卻發生了重大改變。在此前完成的《新民說》諸篇之中，梁啟超對於「公德」的理解，是把個人私德和社會倫理，編織進一個更具價值優先性的「公德」（政治美德）之中，從而構建起共和主義的公共價值認同。然而，從他續寫《新民說》的〈論私德〉開始，儒家「修齊治平」的觀念，在梁啟超的道德世界裡重新崛起：「是故欲鑄國民，必以培養個人之私德為第一義；欲從事於鑄國民者，必以自培養其私德為第一義。」在梁啟超看來，公德固然重要，卻也只是「私德之推」，「知私德而不知公德，所缺只在一推」；但是，如果藐視私德的培養而謬托公德，則「並所以推之具而不存也」。²⁴

就像黃遵憲在寫給梁啟超的信中所說的那樣，這一轉變更大程度上基於梁

²² 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），頁70-71。

²³ 許紀霖，〈政治美德與國民共同體——梁啟超自由民族主義思想研究〉，《天津社會科學》，2005年第1期，頁126。

²⁴ 梁啟超，〈新民說·論私德〉，收入《梁啟超全集》，冊2，頁714。

啓超「自悔功利之說、破壞之說之足以誤國，乃壹意反而守舊」。²⁵梁啓超在〈論私德〉之前的小序中也承認，這一轉變正是因為「舉國囂囂靡靡，所謂利國進群之事業，一二未睹，而未流所趨，反貽頑鈍者以口實，而曰新理想之賊人子而毒天下。」²⁶如前所述，梁啓超在〈論公德〉一節中，認為應通過對「公德」的闡揚，來拓展中國的「私德」，試圖「擇其所本無而新之」。但是，當他寫作〈論私德〉的時候，面對的卻是中國社會因政治和心靈失序帶來的整體性精神潰敗：「自由之說入，不以之增幸福，而以之破秩序；平等之說入，不以之荷義務，而以之蔑制裁；競爭之說入，不以之敵外界，而以之散內團；權利之說入，不以之圖公益，而以之文私見；破壞之說入，不以之箴膏肓，而以之蔑國粹。」²⁷自由、平等、競爭、權利等學說，正是梁啓超眼中「新國民」所必須具備的政治美德，然而，當傳統的超越價值被「功利之說」和「破壞之說」瓦解之後，「新國民」必然在世俗時代裡異化。這恰恰是梁啓超撰寫《新民說》之初始料未及的。因此，面對世俗社會的興起，而道德價值內在深度日漸衰微，梁啓超的論述底線，回到對傳統道德「淬勵其所本有而新之」上面，重新提倡「保國粹以固國本」。²⁸

可見，「公德」與「私德」作為梁啓超新民思想中的重要組成部份，但在各個時期，其重心顯然是不同的。在寫作《新民說》的前期，梁啓超的側重點在前者，而在寫作後期，他對於後者的思考更深刻。此時的梁啓超已經意識到，「群」不只意味著一個在政治層面上有著共識的國民共同體，也是一個基於特定社會性質、有著共同道德精神的倫理共同體。「苟欲行道德也，則因為社會性質之不同，而各有所受。其先哲之微言，祖宗之芳躅，隨此冥然之軀殼，以遺傳於我躬，斯乃一社會之所以為養也。」也就是說，共同體的認同，僅僅依靠政治美德和國家理性是不夠的，必須憑藉一個具有超越價值的精神來源。而

²⁵ 丁文江、趙豐田編，《梁啓超年譜長編》，頁 340。

²⁶ 梁啓超，〈新民說·論私德〉，收入《梁啓超全集》，冊 2，頁 714。

²⁷ 梁啓超，〈新民說·論私德〉，收入《梁啓超全集》，冊 2，頁 714。

²⁸ 丁文江、趙豐田編，《梁啓超年譜長編》，頁 341。

在近代中國的世俗化進程中，這一精神信念與理性基礎，只有仰賴於共同體特定的歷史文化、傳統習俗、道德信仰以及先哲的遺訓。所以，「今日所恃維持吾社會於一線」的，正是「吾祖宗固有遺傳之舊道德」。²⁹人格理想的建構乃至公共倫理的證成，仍然需要個人通過一套傳統的內聖外王的修身途徑，方能最終實現。因此，梁啟超對於公共倫理的態度，從《新民說》前一部份所側重的國家理性，轉向了後一部份對儒家文化價值的重新闡揚。1905年以後，梁啟超編撰《德育鑒》和《明儒學案》的節本，試圖將王陽明和曾國藩的修身準則當作借鏡，通過個人正本、慎獨、謹小的自我策勵，實現人格的圓滿並達成社會公共倫理的塑造。³⁰不過，在《德育鑒》之中，梁啟超仍以相當多的篇幅，把傳統理學的範疇與概念，置換為現代社會政治的理念，以期培養新國民。在他的筆下，對個人「良知」的錘煉，其目的仍在實現愛國合群的「公德」，培養現代國民的愛國心。

在1912年發表的〈中國道德之大原〉中，這種對於儒家道德「善美之精神」的忠誠，得到更全面的確認。在梁啟超看來，中國文化之所以歷數千年而不墜，正是因為有共同的道德「主宰之，綱維之」。因此，「夫既有此精神，以為國家過去繼續成立之基，即可用此精神，以為國家將來滋長發榮之具」。³¹正因為儒家道德倫理「內發於心，而非可以假之於外，為千萬人所共同構現」。所以梁啟超才特別強調，儒家綱紀倫常的現實意義，就在於能讓「人人各審其分所在，而各盡其分內之職」，使得社會成為一個有序而理性的共同體。

梁啟超這種對於國家獨特文化價值的理解，到了民國初年，首先體現於對「國性」問題的高度關注——這也是當時一些知識分子如梁濟、章士釗、張東

²⁹ 梁啟超，〈新民說·論私德〉，收入《梁啟超全集》，冊2，頁719。

³⁰ 根據陳弱水的研究，在二十世紀最初十年裡，中國知識界討論公德問題的基本趨勢是，把它理解為個人和社會生活的倫理關係，認為這種倫理關係的培養，有助於國家社會集體意識的形成。不過，梁啟超在《新民說》中特別強調的是公德與國家意識的關聯，對於公德的社會倫理一面較少涉及。1903年，馬君武在日本發表的〈論公德〉，其公德內容則完全是社會文化性的，與梁啟超所論不完全相同，但梁啟超著述的社會影響力無疑更大。陳弱水，〈中國歷史上「公」的觀念及其現代變形〉，《公共意識與中國文化》（北京：新星出版社，2006），頁110。

³¹ 梁啟超，〈中國道德之大原〉，收入《梁啟超全集》，冊4，頁2474。

孫等所關懷的一個重大課題。所謂國性（國本），就是國家賴以存在之本，即政治共同體最共同的原則、義理和規範。1912年，梁啟超在〈國性論〉一文中，將國性看做一個國家獨一無二的靈魂，通過數千年傳統凝結而成「國語」、「國教」和「國俗」體現出來，是一個國家公認的立國原則。因此，「國性可助長而不可創造也，可改良而不可蔑棄也」。如果一個國家與過去決裂，那後果無疑是災難性的。共同體公共價值的喪失，必然導致個人對個人的行為、個人與社會之行為，「一切無復標準，雖欲強立標準，而社會制裁力無所復施，馴至共同生活之基礎，日薄弱以即於消滅」。

而「一戰」結束以後，梁啟超對歐洲文明的反思，大大強化了他對儒家道統「至善美而足以優勝於世界」的認同。面對被工具理性宰制的西方文明，梁啟超的筆尖撥開歐洲上空戰爭的陰翳，將他批判的矛頭指向科學所建立的「純物質的純機械的人生觀」。在《歐遊心影錄》中，梁啟超認為，正是這套冷冰冰的理性，把人的一切內外生活都歸結到物質運動的「必然法則」之下，造成「一種變相的運命前定說」，完全否認了人類精神的自由意志。意志既然不自由，善惡的責任也就與人的自我無關。結果物質上雖是大大進步了，但「人類不惟沒有得著幸福，倒反帶來許多災難」。缺乏善惡道德的約束，樂利主義、唯我主義、強權主義甚囂塵上；個人的、國家的欲望無法滿足，彼此之間必然弱肉強食，結果只能是生靈塗炭。「歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來，這便是最近思潮變遷的一個大關鍵了」。梁啟超的目光是犀利的，他洞察到因價值理性與工具理性分離，帶來了心靈危機和文明失序。而對於每一個人來說，其最直接的表現就是人生觀的物質化與機械化。其後果必然是道德上的滅頂之災：「這不是道德標準應該如何變遷的問題，真是道德這件東西能否存在的問題了。」

另一方面，基於文化民族主義的立場，梁啟超同時強調：「近來西洋學者，許多都想輸入些東方文明，令他們得些調劑。我仔細想來，我們實在有這個資格。」因為西洋文明往往將理想實際分為兩截，唯心與唯物各走極端，以致出

現今日的種種弊端。實際上，中國傳統文化如孔、老、墨諸家皆主張「理想與實用一致」，正好補西洋文化之不足。爲此，他不無樂觀地說：「大海對岸那邊有好幾萬萬人，愁著物質文明破產，哀哀欲絕地喊救命」，中國文化理應承擔起「超拔」對方的歷史責任。³²

由上可知，在梁啓超的觀點裡，作爲共同體的公共倫理、政治美德與文化價值彼此交織，卻又具有內在的緊張。在《新民說》早期，梁啓超基於一種接近於共和主義的理想，將「國家」與「國民」視爲一個水乳交融的整體。他試圖通過塑造國民的政治美德，培養他們對於國家利益與福祉的參與感與榮耀感，也借此強化國家作爲一個公民自治共同體所具備的「公共意志」。但是，對於有著獨特歷史文化傳統的中國社會而言，單純基於政治美德意義上的公共道德基礎，顯得淺薄而又脆弱。在超越價值日漸衰微的世俗時代裡，它無法支撐起一個民族國家共同體「不能承受之重」——精神價值與倫理文化。於是，在《新民說》的後期直至「一戰」前後，梁啓超意識到，共同體僅僅依靠政治層面上的共識是不夠的，還需要有其獨特文化和公共價值認同作爲道德基礎。從一種文化民族主義的視角著眼，梁啓超確信，現代共和國不僅是一個具有共同政治理念的「政治聯合體」，更應該是一個分享公共道德的「倫理共同體」。

從晚清的《新民說》到民初的〈國性論〉再到「一戰」時期的《歐遊心影錄》，梁啓超思想中關於公共倫理的多元思考，爲五四的知識分子證成社會與國家的公共倫理，推進政治秩序與心靈秩序的深度互動，提供了豐厚的理論資源。《新民說》寫作前期，重視政治美德的共和主義思想脈絡，其後章士釗和李大釗等思想家投身憲政實踐、致力於將新生的民國建構爲「法的共同體」，得到了「創造性的轉化」；而梁啓超《新民說》寫作後期，開始重視共同體獨特文化價值的主張，則被陳寅恪、梁濟、杜亞泉、吳宓等力主復興傳統道德的知識分子發揚光大。

³² 梁啓超，《歐遊心影錄》，收入《梁啓超全集》，冊5，頁2968-2984。

三、從個人德性到公共倫理：「三綱」的抽象繼承

1918年11月10日，一位前清的小官員，同時也是一位真誠的儒者——梁濟，在北平城外積水潭自沉。自殺前一個月，梁濟在〈敬告世人書〉中，說明了自己自殺的理由：「吾今竭誠致敬以告世人曰：梁濟之死，係殉清朝而死也。吾因身值清朝之末，故云殉清。其實非以清朝為本位，而以幼年所學為本位。」無疑地，在梁濟看來，迫使他「不容不殉」的根本原因，並不在於清朝統治政權的滅亡，而是這一政權賴以依託的儒家道德文化的徹底淪喪。這種道德文化，用他自己的話說，就是「幼年所學」的「吾國數千年，先聖之詩禮綱常，吾家先祖先父先母之遺傳與教訓」，「以對於世道有責任為主義」。³³

正如梁濟的兒子梁漱溟在《中國文化要義》中所描述的，傳統中國秉持的是一種「天下」主義的理想，「它不是國家至上，不是種族至上，而是文化至上」。中華帝國的認同基於超越種族的文化中心主義，只要統治權力承認儒家的文化理想和政治理念，就具有統治上的正當性。而在儒家「修身、齊家、治國、平天下」的價值認同序列中，以「仁」為核心的儒家道德秩序是最本質的。所以，政治的根本法則與倫理道德彼此交織，兩者的共同價值基礎，都源自超越的天命、天道與天理。在一個「以倫理代宗教」的中國社會，「融國家於社會人倫之中，納政治於禮俗教化之中，以道德統括文化，確為中國的事實」。³⁴

然而，當清末民初中國社會進入世俗時代，隨著超越價值世界的衰微，梁濟所賴以安身立命的儒家道德文化，陷入了無可挽回的境地。儒家綱常倫理的「本位」喪失之後，崇尚物質享樂、感官滿足的功利主義和個人至上、漠視義務的唯我主義，在神州大地暢行無阻。梁濟注意到，「今人為新說所震，喪失自己權威。自光、宣之末，新說謂敬君戀主為奴性，一般吃俸祿者靡然從之，忘其生平主義。苟平心以思，人各有尊信持循之學說。彼新說持自治無須君治

³³ 梁濟，《梁巨川遺書》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁51。

³⁴ 梁漱溟，《中國文化要義》（上海：學林出版社，1987），頁17。

之理，推翻專制，屏斥奴性，自是一說。我舊說以忠孝節義範束人心，一切法度綱紀，經數千年聖哲所創垂，豈竟毫無可貴？」³⁵在梁濟看來，自幼所受的道德教育，使他無法容忍世道人心的混亂和道德的流離失所。精神上的急迫感和焦慮感，讓他和九年後以同樣方式棄世的王國維一樣，同為「此文化精神所凝聚之人，安得不與之共命而同盡」。於是，梁濟決定去殉自己的文化，為不能實現的道德理想而自我犧牲，以此警世。

梁濟棄世後，當時的知識分子各有評價。舊派文人如北大教授、桐城派傳人姚永樸為梁濟寫了《梁君巨川傳》，認為梁氏之死，「非徒殉清，實殉所志」。但耐人尋味的倒是《新青年》知識分子的看法。雖然對於梁氏極端的行為有所保留，但陳獨秀仍讚賞梁濟真誠純潔、言行一致的精神；陶孟和也認為梁氏果斷不屈、清正廉潔，不過，他從功利主義的立場出發，認為梁氏是「誤送性命」；胡適則覺得，梁濟的死因不在精神先衰，而是因為知識思想不能調劑補助他的精神。1925年，詩人徐志摩在讀了該年度出版的《桂林梁先生遺書》後，在北京的《晨報》副刊撰文，對梁濟的去世提出了自己獨特的看法：「這因為他全體思想的背後還閃亮著一點不可錯誤的什麼——雖你叫他『天理』、『義』、信念、理想，或者康德(Immanuel Kant)的道德範疇——就是孟子說的『甚於生』的那一點，在無形中制定了它最後的慘死。」正是出於對道德良知的崇敬與尊重，徐志摩由梁濟的死，發出了對於功利主義的反思：「梁巨川先生的自殺，……是精神性的行為，它的起源與所能發生的效果，決不是我們常識所能測量，更不是什麼社會的或是科學的評價標準所能批判的。在我們一班信仰（你可以說迷信）精神生命的癡人，在我們還有寸土可守的日子，決不能讓實利主義的重量完全壓倒人的性靈的表現，更不能容忍某時代迷信（在中世是宗教，現代是科學）的黑影完全淹沒了宇宙間不變的價值。」³⁶

梁濟的自沉是悲劇性的，但在這一悲劇的背後，卻包含著梁濟對於世俗化

³⁵ 梁濟，《梁巨川遺書》，頁55。

³⁶ 梁濟，《梁巨川遺書·附錄》，頁291-315。

時代公共倫理的深刻思考。從歷史上看，「禮」最初用來建立和維持人與神明之間的聯繫，隨後延伸為人與有規則的存在之間的和諧，以及與外部環境的不可分割的關係。³⁷雖然「禮」的重心和應用範圍時有變化，但它把特定的人和整體融為一體的公共道德功能卻一以貫之。中國社會各階層以「禮」來規範他們的生活，通過適應道德文化和人際活動，達到個人與整體在德性上的融洽一致。因此，「禮」既是一種道德形式，也是蘊涵意義的文化傳統。從個人的內省到政治的演進，它在古代中國社會共同體的每一個層次，都建立了規範和聯繫。通過「禮」提供的道德實踐性框架，中國社會獨特的文化傳統才得以延續。

然而，如前所述，晚清以來的知識分子極力摧毀以「三綱」為核心的儒家規範倫理——「禮」，認為「三綱」是專制的基礎和個人不自由的淵藪，也是建立強大民族國家最大的絆腳石。但是，五四時期的梁濟、陳寅恪、杜亞泉以及吳宓等知識分子卻認為，在規範現代社會人際關係、確立共同體的倫理底線上，三綱的理念仍有抽象繼承的意義。³⁸借用陳寅恪評價同時代另一位「殉文化」者王國維的話來說，就是「吾中國文化之定義，具有白虎通三綱五常六紀之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂 Idea 者。……其所殉之道，與所成之仁，均為抽象理想之通性，而非具體一人一事。」³⁹顯然，梁

³⁷ 郝大維、安樂哲，《孔子哲學思微》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁 62。

³⁸ 實際上，受到儒家思想的影響，《新青年》知識分子也保存著對儒家綱常倫理的「同情之理解」。如陳獨秀在給吳虞（又陵）的信中承認：「況儒術孔道，非無優點，而缺點則正多。」〔見陳獨秀，〈復吳又陵〉，《新青年》，卷 2 號 5（1917 年 1 月），頁 4。他答覆讀者：「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；不過謂此等道德名詞，乃世界普通實踐道德，不認為孔教自矜獨有者耳。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？」〔見陳獨秀，〈答《新青年》愛讀者〉，《新青年》，卷 3 號 5（1917 年 7 月），頁 3。〕儒家宣導的「忠恕」之道，此時也得到了胡適的欣賞與推崇。他將「己所不欲，勿施於人」的「恕道」，與基督教的「金律」和康德的絕對律令相比較（見胡適，〈藏暉室劄記〉，《新青年》，卷 3 號 5，頁 4）。常乃惠在〈我之孔道觀〉中，則認為應當「祛尊孔與詆孔之一念」，將孔子主張的「絜矩之道」與後人抨擊的「三綱五常」區分開來，歷史地對待孔子的思想與學說〔見常乃惠，〈我之孔道觀〉，《新青年》，卷 3 號 1（1917 年 3 月），頁 8〕。有研究者也注意到，五四新文化運動與晚清儒學變遷在學術史上存在著內在關聯，見歐陽軍喜，〈五四新文化運動與儒學：誤解及其他〉，《歷史研究》，1999 年第 3 期，頁 48-50。

³⁹ 陳寅恪，〈王觀堂先生挽詞並序〉，《學衡》，期 64（1928 年 7 月），頁 6。轉引自《國故新知錄——學衡派文化論著輯要》，頁 418。

濟和陳寅恪都相信，以「忠孝節義」為代表的儒家規範倫理——「禮」，從實踐個人單方面的道德義務而言，帶有絕對道德命令的義務論的色彩，指向個人道德行為和人格的完善。另一方面，在「天下主義」的文化秩序之中，綱紀之說注重對永恆道德理念的忠誠。在「修齊治平」的道德認同序列裡，儒家「於世道有責任」的社會意識，則集中體現共同體不可或缺的公共倫理。梁濟試圖用自己的自盡來表明，儒家的理論與實踐，對於當時社會仍是有益的，也足以為現代中國提供一個社會基礎。⁴⁰

梁濟表達對於公共道德的認同，而吳宓則建構一種儒家的普遍主義人文原則。在五四時期紛繁的個人觀念之中，吳宓倡導的是源自其導師白璧德的人文主義個人觀。白璧德把「古典的」和「浪漫的」這兩個文學批評的範疇，提升到人生觀念的高度，認為「古典的」代表超歷史的審美、倫理標準，以及個人生活的自省，象徵著社會的組織和人生的秩序；而「浪漫的」則代表著標準的喪失、個人感情和集體生活的失控等等。⁴¹在吳宓、梅光迪等《學衡》派知識分子看來，儒家道德文化的價值，正是象徵著中國最為古典的部份。在〈我之人生觀〉一文中，吳宓將人生觀分為以物為本的「物本主義」、「以人為本」的道德和「以天為本」的宗教。⁴²生活在自然主義境界中的人，只是「有欲而動，率性而行」的「自然人」；而生活在「人文主義」境界中的人才是「道德人」，奉行中庸和忠恕之道，以理節欲，同時，遵守可普遍化的道德規範，承擔道德義務，嚴格根據善惡標準來調節人與人之間的關係。

作為五四知識分子，吳宓並不反對個人主義，但他強調應通過「人文主義」所強調的公共倫理，平衡唯我獨尊的個人主義的偏執與狂妄。他的朋友梅光迪

⁴⁰ 林毓生，〈論梁巨川先生的自殺——一個道德保守主義含混性實例〉，《中國傳統的創造性轉化》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996），頁222。

⁴¹ 本傑明·史華茲(Benjamin I. Schwartz)著，黃興濤、羅檢秋譯，〈論五四及其以後新一代知識分子的崛起〉，收入王躍、高力克編，《五四：文化的闡釋與評價——西方學者論五四》（太原：山西人民出版社，1989），頁121。

⁴² 吳宓，〈我之人生觀〉，《學衡》，期16（1923年4月），頁6。轉引自《國故新知論——學衡派文化論著輯要》，頁160。

在給胡適的信中寫道：「蓋今人假以推翻舊社會制爲名，創一種所謂『新道德』者，其新道德爲何，則個人自由不受約束是也。個人有放辟邪侈行爲，則曰舊社會制之過也，非個人之過也。於是，個人對社會無責任，可以爲所欲爲。」⁴³如果說，強調個人的意志自主，是希望張揚個性主義，摒棄儒家規範倫理的話，那麼，吳宓則試圖尋求東西方道德中的普遍價值所在，以培養中國社會的公共價值認同。

吳宓對於普遍道德法則的認同，基於他的本體論立場。他贊同柏拉圖所說的「觀念世界」與「現象世界」二分的立場。現象世界是觀念世界的摹本，「觀念爲一，千古長存而不變；外物實例則爲多，到處轉變而刻刻不同。前者爲至理，後者爲浮象。」也就是說，道德現象雖然千差萬別，但其內在的道德觀念恆久不變。從本體論引申到道德觀念，吳宓主張有絕對的、普遍的倫理原則與道德尺度，即「聖道」，也就是東西方古典之中蘊含的人文主義。所以，重要的是闡揚人文主義這一時代共通的道德，使個人成爲道德人，使社會成爲道德的社會。於是，從儒家道德的普遍主義立場出發，吳宓提出實踐道德、培養「人文化」個人的基本方法，即「克己復禮」、「行忠恕」、「守中庸」。⁴⁴他認爲，人性是兩元的，善惡並存，「克己」需要祛除人性中的惡端，節制惡欲，而「復禮」則意味著保持和涵養人性中的善端，行爲合乎禮儀。「忠恕之道」分別指向「盡己」和「推己」，在充分實現自身自性的同時，推廣並擴充這種自愛，以達到寬厚待人、體恤他人的目的。「中庸」指行事適當而有理，保持中道，既不過也無不及。

這些五四的知識分子幾乎沒有政治上的企圖和作爲，對舊政體的迴光返照也並不樂觀。梁濟在去世前力主維新，陳寅恪、吳宓等人則在西方接受了完整的學術訓練。但是，他們處在「一個文化——道德與社會政治秩序已不再理解

⁴³ 耿雲志編，《胡適遺稿及秘藏書信》（合肥：黃山書社，1995），冊33，頁153-157。

⁴⁴ 吳宓，〈我之人生觀〉，《學衡》，期16（1923年4月），頁14-19。轉引自《國故新知論——學衡派文化論著輯要》，頁160-171。

為是統一的革命的世界，文化成了一種精華」⁴⁵的時期。如果將他們稱為文化意義上的「保守主義者」的話，那麼他們確實如同哈耶克(F. A. Hayek)所描述的那樣：「典型的保守主義者通常都是具有極強的道德信念的人士」。⁴⁶隨著中國社會世俗化的轉型，一方面，傳統宇宙觀解體，儒家道德價值的超越之源被世俗歷史進程所取代；科舉的廢除和帝制的崩潰，讓中國社會遭遇了前所未有的政治秩序和心靈秩序的危機，人們轉而通過功利、快樂與個人欲望的滿足，實現人生價值。另一方面，這種世俗化的思潮開始瓦解知識分子存在的根本意義，即對於共同體公共文化價值的守護與弘揚。所以，1925年，章士釗在寫給梁漱溟的信中，特別強調梁濟一生的「得力之處」，就在於「寡欲而不欺志」。不過，梁濟的苦心「殆非今世言功利講科學者所能徹悟」，⁴⁷這讓章士釗也深感不安。

可見，在一個迅速而激烈的變革時代，這些擁有傳統知識與思想資源的知識分子，深切地憂慮著道德的失落。而對於儒家規範倫理的抽象繼承，在一個日漸世俗化的時代裡，既包含了部份知識分子對於中國獨特文化傳統的認同，也體現了他們基於這一認同之上，對於傳統思想資源的再度發掘。梁濟他們相信，儒家的綱常倫理這些傳統的價值與理想，對於社會秩序的規範與整頓，依然保存著切實有效的功能。不僅如此，更重要的在於，這些價值與理想能夠幫助知識分子確認自身的立場與價值，提供一個彼此認同的文化價值平臺。從這個角度來看，儒家的綱常之說的抽象意義，依然存活於延續不斷的歷史文化之中。可以說，對於傳統的維持就是對道德的維持；反過來講，通過對傳統道德的維持，也捍衛了共同體即將失墮的文化傳統。對於這一點，五四時期《東方雜誌》的主編杜亞泉有著敏銳的感知和深入的理解。

⁴⁵ 魏斐德(Frederic Wakeman, Jr.)，〈關於國民性探索〉，收入復旦大學歷史系編，《中國傳統文化的再估計》（上海：上海人民出版社，1987），頁162-163。

⁴⁶ 弗里德利希·馮·哈耶克(F. A. Hayek)著，鄧正來譯，《自由秩序原理》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997），下冊，頁193。

⁴⁷ 章士釗，〈遺書——答梁漱溟〉，收入章含之、白吉庵編（下略），《章士釗全集5》（上海：文匯出版社，2000），頁396。按，以下所列全集各卷出版資料同，略。

在杜亞泉的思想體系之中，「國是喪失」的憂慮與批判西方化的過程幾乎是同構的。它們都奠定在一個堅實的信念上，那就是：傳統中國的道德秩序和諧而妥當，它的根本原則（如仁愛）普遍而永恆，並不受時代和地域的限制，而古今中外道德變遷只發生在道德的具體規範層面。另一方面，和傳統儒家知識分子一樣，他相信人的道德資源（或動力）和判斷力與生俱來，杜亞泉「熱切地期望自己能在社會中實現並光大自己的道德本性」，因為「這不止是爲了個人人格的完成，同時也是爲了使社會能有秩序」。⁴⁸這一思路與傳統儒家的「仁道」原則一脈相承。因為按照傳統和先輩的教誨，「仁道」原則以肯定人的內在價值爲前提，注重成己和成人的統一——成己意味著達到完美人格，成人則蘊含著群體的關懷。

令人惋惜的是，在近代中國的世俗化進程中，「人心龐雜而無折衷之公理，眾志分歧而無共循之途轍」。因此，國民概念也隨之紛紜錯雜，變幻離奇，而不可究詰。在杜亞泉看來，其中根本原因就在於，中國國運衰頹之際，正與外來新興理論聯翩輸入同時。換言之，西方矛盾衝突「歷時態」的現代性思想演進，在五四時期形成了「共時態」的現代性典範衝突。⁴⁹加之中國人「未嘗爲有條理之貫串，有統系之吸收」，最終導致「國民概念，遂蒙其弊」。當然，「共同概念」並非「必始終篤定而不可改易也，時勢所趨，會逢其適，未嘗不可易轍改弦，但必爲有步驟之變更，得大多數之贊許，則仍可穩健進行，而不失共同之本旨」。⁵⁰對於知識界「言新道德者」顛覆民族精神傳統所造成的價值失範，杜亞泉深表憂慮。他認爲，文化傳統之形成，決非一朝一夕之功，「國民性之爲物，毀之易而成之難。既毀矣，而欲復其舊觀，更非易易。且當毀壞之時，社會秩序驟然變更，必發生無數之紛擾，經歷無數之痛苦。」⁵¹

面對激進知識分子批判傳統，以及西方化所帶來的雙重思想震盪和價值失

⁴⁸ 林毓生，《中國傳統的創造性轉化》，頁 213。

⁴⁹ 高力克，《五四的思想世界》（上海：學林出版社，2003），頁 15。

⁵⁰ 杜亞泉，〈國民共同之概念〉，《東方雜誌》，卷 12 號 11（1915 年 11 月），頁 3。

⁵¹ 杜亞泉，〈歐戰後中國所得之利益〉，《東方雜誌》，卷 16 號 2（1919 年 2 月），頁 4。

落，面對二十世紀初期中國人精神世界的迷惘、痛苦和緊張，杜亞泉意識到，「欲保持國家之接續主義，使不致破裂，此非國法之所能限制也，要恃國民之道德以救濟之」。⁵²這與同時代的梁啟超在《歐遊心影錄》中的努力非常契合：一方面，西方思想已經把西方帶入了懷疑和絕望之中，所以他渴望把同胞從被這些思想弄得莫衷一是的狀態中解放出來；另一方面，他又激勵人們重新肯定在傳統中國文明中所領悟到的各種永久的理想。⁵³於是，杜亞泉在《東方雜誌》上撰文，明確主張「標準於舊道德，斟酌於新道德」，⁵⁴並以此作為中國社會思想文化危機最有效的解毒劑。

面對洶湧澎湃的「西潮」與「新潮」，杜亞泉希望把中國固有的文化精神重新拿出來濟世救人，⁵⁵進一步化解它與現代性之間的緊張。在這一點上，他和梁啟超達成某種深度共識。可見，杜亞泉的道德主張，值得放入五四時期道德觀的整體框架中進行新的考察。⁵⁶正如研究者對梁啟超的判斷一樣，杜亞泉對於儒家思想的興趣同樣表明，「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觀沒有任何矛盾」，也「向我們展示了在近代中國文化時代思潮中繼續存在著的某些儒家傳統成分」。⁵⁷

因此，杜亞泉認為保存儒家傳統文化的最好辦法，理所當然地就是要確保傳統道德價值的火種不絕。現代化的過程固然需要超越傳統，但是，如果「超越」被簡單等同於「斷裂」，則無異於對現代化內涵的戕害與異化。按照列文森(Joseph R. Levenson)的分析，「保守主義者所反對的——他們唯一能夠反對的東西——是科學對思想的普遍支配權」。那些早年接受科學的儒家文人，經

⁵² 杜亞泉，〈接續主義〉，《東方雜誌》，卷 11 號 1（1914 年 7 月），頁 3。

⁵³ Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p. 135.

⁵⁴ 杜亞泉，〈中國之新生命〉，《東方雜誌》，卷 15 號 7（1918 年 7 月），頁 4。

⁵⁵ 吳方，〈萬山不許一溪奔——杜亞泉及其前進與保守〉，收入許紀霖、田建業編，《一溪集——杜亞泉的生平與思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999），頁 139。

⁵⁶ 歐陽哲生，〈在傳統與現代性之間——以「五四」新文化運動與儒學關係為中心〉，收入余英時等著，《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動（「五四」八十周年紀念論文集）》（台北：聯經出版事業公司，1999），頁 178。

⁵⁷ Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, p. 209.

常把科學視為補充「中體」的「西用」。⁵⁸但是五四運動之後，傳統主義者的爭論，基本上是為了抽象的「體」，也就是反對物質主義對儒家道德「精神」領域的侵犯。

所以，當 1902 年杜亞泉在潯溪公學開校演講時，他的思想世界中呈現出這樣一幅關於東西方文明的圖景：基於「科學發達」的西方文明是「形而下的文明」，而屬於「思想道義」的東方文明，則是「形而上的文明」。這一論述的背景，正是一批深受西方思想影響的人文主義者，力圖將道德、信仰、審美等領域與知識領域，分化為不同的領域。而歷史地看，這又是一個始終沒有完成的中國現代思想的「主體性轉向」的過程。⁵⁹杜亞泉試圖用自己的策略與方法，重新將傳統美德與未來的認同，一點一點地聯繫起來。而其中關鍵的一步是，抽象的理想與具體的行為方式之間，必須建立起相對穩定的關係，因為這才有利於珍貴而脆弱的道德在一個「物欲昌熾，理性桔亡」的時代中生存下去。⁶⁰對此，杜亞泉秉持一種溫和理性的道德改良主義的心態。在他看來，社會進化的規範分為「分化」與「統整」兩個相互調劑的層面：「現代思想，其發展而失其統一，就分化言，可謂進步，就統整言，則為退步無疑。」

那麼，怎樣才能引導人們從「精神界破產」的局面中走出來呢？杜亞泉認為，中國四千年以來以道德治國，是一個純粹的道德國家，「則等此危殆之餘，亦不能不以此道德為救國之良劑」，「發明此固有之道德可也」。他認為，道德的演進是一個變易與承續相統一的過程。「夫道德有體有用，體不可變而用不能不變」；「中國道德之大體，當然可以不變。不特今日不變，即再歷千百年而亦可以不變。若其小端及其應用之傾向，決不能不因時因勢，有所損益於

⁵⁸ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, part 3 (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1968), p. 110.

⁵⁹ 汪暉在〈東西文化論戰與知識 / 道德二元論的起源〉對這一過程有細緻分析，他認為，「主體性轉向」的直接結果不是關於哲學和心理學的發展，而是關於中國文化特徵、意義的考查。見汪暉，《現代中國思想的興起》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004），下卷第二部，頁 1281。

⁶⁰ 杜亞泉，〈精神救國論（續二）〉，《東方雜誌》，卷 10 號 3（1913 年 9 月），頁 5。

其間。」⁶¹杜亞泉覺得，作為道德本體的道德基本原則，古今同一，具有普世性和永恆性；而道德的具體規範及其社會應用的傾向則與時俱變，具有時代性和變易性。「道德」名義雖然一樣，但應用於社會的話，則隨時隨地各有不同。

杜亞泉在〈國民今後之道德〉一文中還指出，今後的道德，「變其不合時勢者一二端可已。變者十一，不變者仍十九也」，不變的部份，正是「毋庸過事更張」的「道德本體」。對此他又說：「吾國宜闡明舊有之仁愛，發揮而光大之，使人人知利己必以利他為衡，獨善要以兼善為斷」。他認為，這才是今後「道德扼要之圖，而吾國生死存亡之關鍵。」杜亞泉指出，如果傳統道德價值與新社會沒有特別衝突之處，都不宜輕易改變。他舉例說，比如三綱之首的「忠」，儘管革命後君臣關係已根本破壞，但人民效忠於國家及其他事情的忠，仍然不可廢除。關鍵原因就在於，從忠君到忠國，「忠」的客體雖然變了，而主體卻並未改變。又如，對於舊道德中的「仁愛」，杜亞泉認為不但不能放棄，更應「擴而充之」。他強調，「吾國自古迄今，言道德均以仁為大本」，「而一切道德，亦非此無所附麗也」。「仁愛」為人類最基本的道德價值，古今中外概莫能外，人類社會非此無以生存。近世歐美人所推崇之至的「愛」，也與中國的「克己、復禮、親親、仁民、愛物」的精神吻合，而且均合乎「進化公理」。所以，對於中國而言，「物競之禍橫決，亟需以道德規約人心，正宜闡明固有的仁愛精神，發揮而光大之」。因此，杜亞泉的目的非常明確：「吾人當確信吾社會中固有之道德觀念，為最純粹中正者。……且吾人之所取資於西洋者，不但在輸入其學說，以明確吾人固有之道德觀念而已。」⁶²

比如，西方現代的奮鬥精神與中國傳統的克己特質，相輔相成，現代中國人應該克己，以養成其奮鬥之精神。中國道德革新的目標，與其說是以歐化代傳統，以個人主義代家族主義，不如說是建構中西融合的、個人、家庭、國家多元平衡互動的新道德體系。杜亞泉強調，中國互助的大家庭制度，與西方獨

⁶¹ 杜亞泉，〈國民今後之道德〉，《東方雜誌》，卷 10 號 5（1913 年 11 月），頁 2。

⁶² 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》，卷 14 號 4（1917 年 4 月），頁 7。

立的小家庭制度，互有利弊，故而今日中國家庭倫理的改革，應「於互助制度中，採用獨立之精神」；⁶³而個人與國家之關係，則「宜守定個人與國家之分際，毋使溢出範圍之外」。⁶⁴

杜亞泉堅信，文化傳統作為民族精神價值遺產和文化認同象徵，是文明秩序賴以成立的基礎，因此不可輕易破壞。「夫宗教倫理，為民族組成之要素，其支配社會維持治安之潛力，至為偉大。若被破壞，則善惡無所遵循，是非莫由辨別，人民必將彷徨歧路，靡所適從，精神界之俶擾，有不堪設想者矣……抑知一國之存立，不徒賴有實質之武力，尤賴有形上之文明。苟舉歷史上留遺之文教，暨先賢累代所闡明之思想學識，視如敝屣，悉加屏棄，則國家之基礎，將受無形之動搖。」⁶⁵

杜亞泉進而認為，一國文化之中尤以「國民共同之概念」最為重要。「國民共同之概念」即國民的價值共識。「國民共同概念」雖然原因各不相同，但只要使國民意念中有「不言而喻之信條，若合符節之心理」，而且「對於一切事物，本其同具之意念，以為取捨，以定從違」的話，那麼，社會秩序就不會有大的動搖，在國際交往上也可以此作為政府的後盾。⁶⁶所以，無論是大不列顛帝國，還是日爾曼、斯拉夫諸民族，無不以「共同概念」為國家存在之本原，「有之則強而存，無之則弱而亡」。

杜亞泉說，當今外勢入侵，正應當「刷新舊物，以為抵抗」，而決不能「舍一國之特性，靡然與他人俱化」。他接受了如下的看法：傳統中國社會的崩潰，是西方衝擊的結果，而這一結果帶來最為慘痛的後果，就是動搖並最終摧毀了中國人的自信心。從這一點上說，在杜亞泉心中，努力復興儒家倫理，並不能被簡單地看成尋找精神的避難所，而是中華文明重新崛起的起點。因此，杜亞泉進一步申述，新舊道德並不截然對立，中國道德注重社會行為，其涉及政治

⁶³ 杜亞泉，〈家庭與國家〉，《東方雜誌》，卷 13 號 3（1916 年 3 月），頁 9。

⁶⁴ 杜亞泉，〈個人與國家之界說〉，《東方雜誌》，卷 14 號 3（1917 年 3 月），頁 5。

⁶⁵ 杜亞泉，〈國家主義之考慮〉，《東方雜誌》，卷 15 號 8（1918 年 8 月），頁 6。

⁶⁶ 杜亞泉，〈國民共同之概念〉，《東方雜誌》，卷 12 號 11（1915 年 11 月），頁 1。

的部份，也未嘗沒有與共和政治隱然相合之處。他舉例說，比如唐虞之讓德傳賢，孟子之君輕民貴，都是如此。他甚至不厭其煩地闡釋，《大學》首篇的關鍵字「明明德」、「親民」以及「止於至善」，揭示的就是心理學進化論的要旨，而「新唯心論者，大學首章之注解也」。⁶⁷他總結說，「民本主義與大一統主義，乃吾國民傳統思想之最著者，故對於歐洲之平民政治與其世界和平運動，不少共鳴之感」。⁶⁸所以，「一戰」終結，在人們眼中正是「舊文明死滅，新文明產生」的時期，而在杜亞泉看來，情形恰恰相反：「若就我國言之，則當易為新文明死滅，舊文明復活之轉語。」無疑地，一個信念在杜亞泉的心中更加堅定了。亦即目前最需要做的就是維持「自同」(self-sameness)，保持「內部鞏固」(inner solidarity)，靜悄悄地作「自我綜合」(ego-synthesis)。⁶⁹

可以看到，經歷了世俗時代的道德轉型，當中國人的心靈秩序面臨危機，公共倫理瀕臨瓦解的時代，梁濟、吳宓、杜亞泉等知識分子希望通過發掘傳統綱常倫理中的超越價值，整合社會公共認同，重塑文明。⁷⁰如前所述，杜亞泉等人希望在道德文化的抽象繼承之中，開創一套新的道德敘述和倫理實踐，以此對抗物質滿足、感官享受的功利主義和個人至上的唯我主義。如同麥金太爾(Alasdair MacIntyre)界定的那樣，他們相信，「在一個有著共同利益(善)的共同體內，對共同利益(善)的共同追求，是傳統德性賴以存在的一個基本社會背景條件。」⁷¹當然，他們的中心議題仍是以現代性的綱領及其中心思想範疇為前提的。因此，他們證成現代中國公共倫理的思維與路徑，依然是現代性的思想綱領和命題內在的、固有的內容。由此確實很難簡單地判定他們代表的

⁶⁷ 杜亞泉，〈精神救國論(續一)〉，《東方雜誌》，卷10號2(1913年8月)，頁8。

⁶⁸ 杜亞泉，〈大戰終結後國人之覺悟如何〉，《東方雜誌》，卷16號1(1919年1月)，頁5。

⁶⁹ 殷海光，《中國文化的展望》(北京：中國和平出版社，1988)，頁596。

⁷⁰ 孫隆基則強調，從梁啟超到杜亞泉等知識分子在民初的轉向(cultural turn)，以及他們對新興民國道德基礎的思考，基於一個共識，即缺少共同心理特質的共和國是不穩定的。杜亞泉在與陳獨秀的論戰中，其立足點也在於強調共同體的基礎是國民共享的道德信念。而這一切必須到中國文化中去尋找。Lung-kee Sun, *The Chinese National Character: From Nationality to Individuality* (New York: M. E. Sharpe, 2002), pp. 66-68, 83-89.

⁷¹ A. 麥金太爾(Alasdair MacIntyre)著，龔群、戴揚毅等譯，《德性之後》(北京：中國社會科學出版社，1995)，頁23。

文化潮流，是否意味著現代中國道德運動的主要方向。⁷²但是，如果缺少杜亞泉等人展示這個道德面向，現代性的綱領和分類原則無法完整地涵蓋現代世界的生活領域。

四、追尋德性：在「政治共同體」背後

隨著世俗時代道德超越價值的衰微，公共倫理和私人德性也因而分離。這是傳統道德觀念在世俗時代中的一次巨大裂變。從歷史上看，前現代的社會是一個「道德—政治」合二為一的共同體，它與個人共享一個整全性的價值之源。在古希臘，亞里斯多德繼承了柏拉圖對「個體之善」與「城邦之善」彼此相容的價值預設。在他看來，人類之善存在於一個有共同目標的社群，城邦則是人類生活的德性得到真正而充分展現的唯一政治形式。在這種形式的社群中，善和德性的廣泛一致，使得公民和城邦結為一體成為可能。⁷³亞里斯多德在《政治學》一書中，聚焦於希臘四主德（智、節、勇、義）中的最後一種——正義的本性。他指出，在最廣泛、最普遍的意義上，正義作為最高德性，是指法律所用來要求的一切，每一個公民在他與所有其他公民的關係中，要實踐所有的德性。⁷⁴在亞里斯多德看來，城邦生活中，公民德性與個人德性的追求之間具有一致性。

同樣，在古代中國，王朝的政治正當性與士大夫的「君子之德」，也都來源於「天下秩序」的道德理想。「天下」這一文化共同體，代表了儒家「仁」

⁷² 汪暉對於杜亞泉的評價稍顯言過其實。他認為以杜亞泉等思想家，「所代表的文化潮流代表了現代道德運動的主要方向，……這就是現代道德主義的真正位置」。而按照余英時的分析，一方面，十九世紀末葉以來，許多人早已在思想或實際生活上不斷衝擊著名教綱常的堤防；另一方面，五四新思潮的另一個重要作用，是使反抗名教綱常完全合法化了。無疑地，從整體上看，當時中國人的價值觀念已經發生了較為徹底的改變。汪暉，《現代中國思想的興起》，下卷第二部，頁1409；余英時，《中國思想傳統及其現代變遷》，《余英時文集》（桂林：廣西師大出版社，2004），卷2，頁64。

⁷³ 塞班(George Holland Sabine)著，譯者不詳，《西洋政治思想史》（台北：風雲論壇出版社，1997），頁10。

⁷⁴ 塞班著，譯者不詳，《西洋政治思想史》，頁24。

的道德理想追求。對於政治秩序來說，人心與天意相通，既是中國人理解世界的核心，也是證成王朝政治正當性的價值來源。對於心靈秩序而言，按照瞿同祖的說法，儒家所以重視修身，便是因為修身而後能正己，正己而後能治人的道理。「儒家的修身決不是個人主義，《大學》所謂修身、齊家、治國、平天下的道理，是儒家一貫的主張，修身只是齊家、治國、平天下的基礎，有其一定的順序和系統。」⁷⁵可見，在前現代社會，個人的價值與政權的正當性，都來源於同一個超越的價值世界——或是外在超越的上帝、真主，或是與人心相通的天命、天道與天理。正是在對這一共同的超越價值的追求中，個人的德性得以實現，共同體的公共認同才能建構在一個堅實的基礎之上。

然而，隨著現代性的發生，個人德性與公共倫理所共享的超越價值世界日漸衰微；政治秩序與心靈秩序的意義，與超越世界不再發生關聯。從道德觀念的角度來看，世俗化導致的後果之一是，無論公共倫理還是個人倫理，都轉向新的價值體系。現代倫理的取向、基礎和評價原則，因此都與古代倫理大為不同。傳統的「道德——政治」共同體發生了內在的分離。從歷史上看，在西方社會，始於十六、十七世紀的宗教改革，不僅通過化解世俗與宗教神學的緊張，產生了西方世俗社會的變革。更重要的是，通過努力爭求宗教自由和宗教寬容，使得「良心自由和思想自由的現代理解」成為可能。這也正是現代自由主義的濫觴。⁷⁶因此，在現代西方社會中，政治正義逐漸取代了個人德性之善，成為道德價值的重心。借用羅爾斯(John Rawls)的說法，基於政治正義的正當性(right)的考慮，開始優先於對個人德性之善(good)的考慮。⁷⁷換言之，成為一個遵從政治規範的「好公民」，較之成為一個德性自足的「好人」更加重要。

⁷⁵ 瞿同祖，《中國法律與中國社會》（北京：中華書局，1981），頁318。

⁷⁶ 萬俊人，《政治自由主義的現代建構——羅爾斯〈政治自由主義〉讀解》（南京：譯林出版社，2000），頁573-574。

⁷⁷ 羅爾斯曾經指出，道德哲學中最重要的兩個概念是對(right)及價值(good)。一個道德理論之所以具有某種特性，完全決定於它如何瞭解這兩個概念，以及如何安排這兩個概念。石元康，〈二種道德觀——試論儒家倫理的形態〉，《從中國文化到現代性：典範轉移？》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000），頁106。

而「正當」與「好」之間這一區隔的產生，也正是現代社會世俗化進程的重要標誌之一。顯而易見，在一個多元化時代，現代自由主義者從倫理層面退守到了政治層面。他們不再把「個人之善」建立在一套整全性的哲學、宗教或是道德價值理論之上，而是將個人德性放逐到私人領域，只在公共層面上堅持以「政治正義」為核心的制度認同。⁷⁸

清末民初的中國社會，同樣面臨世俗時代道德價值的內在分離。隨著現代公理世界觀逐步取代天理世界觀，「天下秩序」的道德理想的超越性，在西方的衝擊和傳統內在思想的突破下分崩離析。在晚清風靡一時的《新民說》中，當梁啟超把舊倫理和新倫理分別命名為「私德」與「公德」的時候，正是意味著傳統意義上的整全性道德，被暫時性地拆解為兩個不同的層面，分別用來對待和處理「新國民」的公共政治生活和私人的德性。於是，一套基於「群」的利益的共和主義式政治美德，成為評價民族國家公民道德水準的最終指標。很明顯地，在《新民說》前期，梁啟超對於「道德」的理解發生了重大的改變，更多地討論了個人與「群」（民族國家）之間發生的普遍性聯繫（公共關係）。因此，對於現代道德的本質，他作出了不同於傳統道德觀念的理解：「德之所以由起，起於人與人之有交涉。（使如魯敏遜漂流所以孑然獨立於荒島，則無所謂德，亦無所謂不德）。……故無論泰東、泰西之所謂道德，皆謂其有贊於公安公益者云爾，其所謂不德，皆謂其有戕於公安公益者云爾。」⁷⁹在梁啟超看來，現代的道德應該建立在人與人之間的相關性之上。這樣，「道德之立，所以利群也。故因其文野之差等，而其所適宜之道德亦往往不同，而要之以能固其群、善其群、進其群為歸」。「是故公德者，諸德之源也，有益於群者為

⁷⁸ 李澤厚也區分了現代社會的兩種道德，一種處理善惡關係，另一種處理對錯問題。前一種是與宗教、信仰、文化傳統相關的宗教性道德，它具有終極關懷、人生寄託，是個體尋求生存價值、生活意義的情感、信仰、意願的對象。一種是與政治哲學有關的社會性道德，它是建立在現代個體主義和社會契約基礎上的自由、平等、人權、民主，以保障個人權益，規範社會生活；前者是私德，是個人意識，可以個人自由選擇；一種是公德（公共理性），應該普遍遵循。李澤厚，〈課虛無以責有〉，《實用理性與樂感文化》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁367。

⁷⁹ 梁啟超，《新民說》，收入《梁啟超全集》，冊2，頁622、714。

善，無益於群者為惡」。從此，作為「第六倫」的「公德」，成為了民族國家建構過程中的核心概念。

清末民初傳統道德價值的分離，導致儒家規範倫理和德性倫理的衰微。晚清的知識分子在努力建構民族國家共同體的同時，嚴重地破壞了傳統綱常倫理的結構。作為儒家規範倫理的「禮」，在知識分子「衝決網羅」的突圍中開始崩盤。不過，梁啟超受到中國儒家「道德——政治」合二為一的思想影響，對於個人德性與政治正義思考，依然在一個「仁」與「禮」彼此溝通的框架中進行。《新民說》前期強調的國民「公德」，屬於現代民族國家規範倫理的範疇；而《新民說》後期所重視的「私德」，卻仍然是傳統意義上具有超越價值的「君子之德」。因此，在梁啟超看來，共同體的「公德」，仍有賴於個人對於「私德」的培養，並以一套「修齊治平」的方式來證成與實現。⁸⁰

但是，到了五四時期，社會世俗化的程度加劇，隨著功利主義和個人主義的興起，儒家道德的德性倫理也開始解紐。超越的德性面臨著世俗的功利與快樂的衝擊，道德目標也因此成為現代個人多元選擇的對象。從表面上看，在這樣一個「人人自作主宰」的世俗時代裡，實現多元化社會的統一和穩定，似乎只需要建立起一套具有政治正當性的制度（憲政秩序），就足以處理人與人之間彼此相處的問題。按照特洛爾奇(Ernst Troeltsch)的說法，現代國家憲政的世俗化基礎，是一個與宗教意義上的「完美人性」分離的「人本」的理念，意味

⁸⁰ 實際上，梁啟超這一重視私德對公德的積極建構意義的看法，在晚清的知識分子中具有相當大的代表性。當時劉師培在《倫理學教科書》中也意識到，對個人倫理的培養，不僅是為了完善自我，也是完善社會的出發點。「公」和「仁」密切聯繫，被劉師培界定為對全社會和普遍的善的道德義務。見 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 159. 與此同時，章太炎在〈革命之道德〉一文中，也根據道德的善惡來評價士人。他注意到：「方今中國所短者，不在智謀而在貞信，不在權術而在公廉。」而此文的批評對象，顯然是梁啟超在《新民說》前期強調「公德」重於「私德」的主張。章太炎認為，革命黨人須先具備「私德」，沒有「私德」，便談不上「公德」。「優於私德者亦必優於公德，薄於私德者亦必薄於公德，而無道德者之不能革命，較然明矣。」見湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），頁 313 以及王汎森，〈近代中國知識分子自我形象的轉變〉，收入許紀霖編，《20 世紀中國知識分子史論》（北京：新星出版社，2005），頁 113。

著自然人性的滿足和人人一樣的自然人性。⁸¹因此，社會成員無須某種超越的價值共識，只需要依靠客觀化的法律程序，就足以維持基於人的自然權利的社會生活秩序。

然而，一個現代社會的共同體，僅僅依靠一套具有政治正當性的法則，就足以自證其公共價值嗎？在一種憲政秩序的背後，是否仍然需要共同的倫理規範作為價值來源？1911年的辛亥革命，雖然以民族革命的方式推翻了王權，建立了亞洲第一個民主共和國，但是，辛亥革命導致政治權威喪失的同時，也連帶造成了公共倫理的權威空缺。當時在蘇州的葉聖陶、顧頡剛等人注意到，「今世人心，固執者尙其大半，無定者亦非少數，似此任之不顧，終難構成此大民主國。……人心之得盡革，其在百年以後乎？爲之嘻吁。此身定當從事於社會教育，以改革我同胞之心，庶不有疚於我心焉。」⁸²民國成立之後，雖然有《臨時約法》、《國會組織法》等法令，來確保共和國公民的司法平等、思想言論自由等個人權利，卻並不標誌任何一種價值體系居於社會主導地位。當時，《甲寅雜誌》主編章士釗看到，二次革命失敗後，袁世凱「權氛之所至，自男女不能相易以外，蓋無不能。其稍稍得以制限之者，亦祖先傳來之習慣，亦流俗所信之謬說而已。」⁸³社會價值紊亂，且重新出現了一連串的政治亂局。

爲什麼共和制度與憲政秩序業已確立，卻無法在國家的具體政治生活中，落實爲真正行之有效的憲政實踐？五四時期的思想家敏銳地注意到，民國初年政治亂局的緣由，就在於政治正義的制度框架背後的共和精神闕如。因此，到了五四時期，一方面，杜亞泉、蔡元培、梁濟等知識分子，引入對個人德性的反思，展開對唯我式個人主義、競爭進化、物欲主義的批判；另一方面，章士釗、李大釗等致力於民國憲政建設的思想家開始意識到，政治美德的背後仍需要價值的支撐。也就是說，現代的國家和社會共同體，不僅應該是「正當」的，而且更應該是「好」的。因此，五四的知識分子確信，民初民主政治的失敗，

⁸¹ 轉引自劉小楓，《現代性社會理論緒論》（上海：上海三聯書店，1998），頁90、116。

⁸² 樂齊編，《葉聖陶日記》（太原：山西人民出版社，1998），1911年12月2日條，頁53。

⁸³ 章士釗，〈說憲〉，收入《章士釗全集3》，頁522。

要從政治背後的文化與倫理尋找根源，也就是探詢政治共同體背後共同的原則、義理和規範（國本）。⁸⁴政治共同體背後的公共倫理問題，重新回到五四知識分子的視野之中。

儘管在 1911 年的革命後，章士釗一直倡導政治上的「調和」，但在此之前，章士釗對於中國傳統的德性內涵卻有過激烈的批評。他說，中國「民德之墮落，一日千里」，而且造成這一局面的罪魁禍首就是名教。⁸⁵章士釗認為，中國的孔教一方面反對蓄妾狎娼、縱慾敗度，一方面卻存盜賊之心，敢為傷天害理之事。這固然不能讓孔子承擔責任，但也證明世易時移，孔教已經無法控制人心。因此，他說：「欲整飭吾國之倫理，當於儒先所持根本觀念，加以革命。是何也，儒先治己之律曰苦，今當易之曰樂也。夫天下積己而成者也。吾以一義律己，即欲人同以斯義律己，而苦者人性之所避也。」⁸⁶他在《甲寅》月刊上批判偽國家主義，捍衛共和政治，所運用的基本理論正是功用主義（Utilitarianism，亦即功利主義）。章士釗說：「功用主義既所以止惡而生善，即所以納天下事物於苦樂二感之內，極其思辯力之所能至推算之、比較之，而因以定道德、法律之指歸，苦樂外之感情幾不使之羈入也。」⁸⁷章士釗強調，否定人快樂的欲望是不正確的，而極力主張以「最為平易近人」，「決無戕性作偽之憂」，而又能發揮「一道同風之效」⁸⁸的功用主義，作為新的倫理規範。

在章士釗看來，功用主義是「人類自由之保障，而共和精神所寄」，並主張將它確認為中國的立法原則。他說：「所謂苦，乃己之所謂苦，非他人所能

⁸⁴ 「國性」（國本）問題也是民初政治正當性討論的核心問題之一，參看許紀霖，〈個人、良知和公意——五四時期關於政治正當性的討論〉，《史林》，2008 年第 1 期；林毓生，〈梁巨川先生的自殺——一個道德保守主義含混性實例〉，《中國傳統的創造性轉化》，頁 205；張東蓀，〈國本〉，《新東方雜誌》，卷 1 號 4（1916 年 1 月），轉引自克柔編，《張東蓀學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，2000），頁 64；章士釗，〈政本〉、〈調和立國論〉、〈共和平議〉，收入《章士釗全集 3》，頁 1、257、459。

⁸⁵ 章士釗，〈中國之本拔矣〉，收入《章士釗全集 1》，頁 445 以及〈論進德會〉，收入《章士釗全集 2》，頁 40。

⁸⁶ 章士釗，〈論功利——答朱存粹君〉，收入《章士釗全集 3》，頁 417。

⁸⁷ 章士釗，〈法律改造論〉，收入《章士釗全集 2》，頁 394。

⁸⁸ 章士釗，〈論功利——答朱存粹君〉，收入《章士釗全集 3》，頁 418。

想像也。其所謂樂，乃己之所謂樂，非他人所能代謀」，所以「國民者宜享權利者也。何也？無權利不足以自行避苦而趨樂也」。如果國民沒有權利，則是「賤種」，而這樣的國家也只是「奴圈」。所以，他主張「對於國家主張人們之自由權利，對於社會主張個人之自由權利」。在功用主義「求最大多數人的最大幸福」的理念下，章士釗認為，政治之作用，不外乎創造一個組織，使同一社會的人，「其所懷趨樂避苦之感，有共同之法以通之」。⁸⁹可見，章士釗的政治理念的立足點，是人們的自由權利，而不是國家富強，其中「國家工具論」的色彩十分明顯。他並沒有把個人享有自由平等的權利作為通向國家富強的途徑，而是把個人的自由權利作為了國家的目的。所以，他認為，國家和「圖騰番社同科，輪廓僅存，有何足重。是必有物焉，相與立之，尤有法焉，使立之者各得其所，然後其名不為虛稱。」那麼，和國家相對立的就是「人」，而「法」的內涵，就是「權利」。他進一步指出：「國為人而設，非人為國而設也。人為權利而造國，非國為人而造權利也。……國家者非人生之歸宿，乃其方法也。」⁹⁰在這一點上，章士釗的觀點與陳獨秀、高一涵、李大釗等人對於國家的看法，顯然具有相通之處。從功利主義的立場出發，章士釗相信國民個體具有趨利避害、謀求幸福的本能。但他並未像西方古典自由主義者那樣，將個人的自由權利視為至高無上的目標，而是像大多數五四啟蒙知識分子那樣，把個性主義與功利主義結合起來，將「最大多數人的最大幸福」看成終極價值之所繫。

因此，受功利主義目的論的影響，在章士釗的認知中，如何保證法治和個人權利的問題，在一定程度上讓位給了如何最大限度地增進社會福利問題。這種功利主義的主張，從政治共同體行政的實際效用的角度，衡量國家的政治正當性，恰與章士釗關於立法的基本原則相吻合。在章士釗看來，憲法是一國權利之「規定書」。他說：「民利不張，國利胡有？民力不堅，國力胡生？民求

⁸⁹ 章士釗，〈國家與責任〉，收入《章士釗全集3》，頁124-125。

⁹⁰ 章士釗，〈復辟平議〉，收入《章士釗全集3》，頁406。

民利，即以利國。民淬民力，即以衛國。凡言毀民而崇國者，皆偽國家主義者也。」⁹¹他說，專制政治之下，「人民之苦樂懸諸一人或少數人之意志」，而在立憲政治之下，「人民自定其苦樂且自應用之於政事」。⁹²也就是說，爲了最大多數人的最大幸福，憲政制度的效果要比專制制度好得多。所以，憲政設計的主要任務，是把追求最大幸福和民主的社會選擇結合在一起。因此，在章士釗看來，改造民國的根本大法，「首在爲多數人謀幸福」，而多數人的幸福，又必須以個體所享有的權利爲手段。「若者爲己之權利，若者爲他人之權利，非人民自爲其界說，決不適用也」。⁹³章士釗試圖建立的，正是一個以個人權利自由爲基礎的、基於憲政之上的法的共同體。所以，民國初年的章士釗把功利主義看作「改造法律的明星，人類自由之保障」，主張將它確立爲立法原則，並聲稱這一主義遠比社會主義好。⁹⁴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」⁹⁵的法律。

另一方面，如同約翰·穆勒(John Stuart Mill)所講的那樣，「功利主義的堅實基礎，就是人類的社會情感，那種要把自己與我們的同胞聯合起來的欲望。……只有在所有人的利益都必須得到相互商榷和相互協調的基礎上，在人與人之間形成的社會才變得可能。」⁹⁶在這裡，穆勒按照人類的社會情感，對功利主義的效用原則作出說明。他勾畫出功利主義、社會合作和道德共同體之間的密切聯繫，還闡釋了社會環境與人類的道德情感的進化之間的互動機制——一個整體的道德環境，對於個人的道德行爲所具有的重要影響。因此，在一套整全性的憲政秩序背後，章士釗特別提出，「愛國心」是公民最基本的公共德性和凝聚共同體的精神力量。首先，章士釗對政府與國家作出了精確的區

⁹¹ 章士釗，〈自覺〉，收入《章士釗全集3》，頁185。

⁹² 章士釗，〈國家與責任〉，收入《章士釗全集3》，頁104。

⁹³ 章士釗，〈國家與責任〉，收入《章士釗全集3》，頁126。

⁹⁴ 章士釗，〈法律改造論〉，收入《章士釗全集2》，頁393。

⁹⁵ 章士釗，〈迷而不復〉，收入《章士釗全集3》，頁230。

⁹⁶ 約翰·斯圖亞特·穆勒(John Stuart Mill)著，葉建新譯，《功利主義》（北京：九州出版社，2007），頁73。

分，提出「重造愛國心之界說」，強調「愛國」不等於「愛政府」。他敏銳地指出，「有國而不知愛，是謂大瞽；謂吾應於惡政府而亦宜愛，是謂大愚。……是愛國可耳，決不能使此倚國爲崇之惡政府，並享吾愛也」。⁹⁷從功利主義的立場出發，章士釗將國家視爲「自由人民，爲公益結爲一體，以享其所自有，而布公道於他人者」。⁹⁸而所謂「公道」，正是基於國權與民權「彼此相當」。因此，在章士釗看來，愛國的真正含義是，「人立於一國，公私相與之際，有其相宜之位置焉，能保此相宜之位置，適如其量，即是愛國之道」，⁹⁹「愛國決不在犧牲所有，而在致其所有者於相當之位」。¹⁰⁰面對二次革命以後國內政局的潰敗，陳獨秀也在章士釗主持的《甲寅》上撰文指出：「愛國者何？愛其爲保障吾人之權利謀益吾人幸福之團體也。」¹⁰¹「我們愛的國家是國家爲人們謀幸福的國家，不是人們爲國家做犧牲的國家。」¹⁰²章士釗對陳獨秀的看法頗爲讚賞，認爲「獨秀君爲汝南晨雞，先登壇喚耳」。¹⁰³就在同一期《甲寅》的〈通訊〉欄裡，李大釗也在信中表達了相似的看法。他認爲現代國民的職責之一，就在於「自覺近世國家之真意義，而改進其本質，使之確足福民而不損民。民之於國，斯爲甘心之愛，不爲違情之愛」。¹⁰⁴

基於功利主義目的論的考量，對於區分國權與民權的國家「公道」的尊重，五四時期知識分子體現的，是一種「消極」層面的愛國心，其重心仍落在尊重國民的個人權益之上。這也是民主國家憲政秩序正當性的直接來源。另一方面，由於受到五四時期「小己」、「大群」的影響，章士釗雖然極力強調共同體中的個人自由權利，但他認爲國家與個人又並非截然兩分的目的與手段的關

⁹⁷ 章士釗，〈愛國儲金〉，收入《章士釗全集3》，頁506。

⁹⁸ 章士釗，〈國家與責任〉，收入《章士釗全集3》，頁126。

⁹⁹ 章士釗，〈愛國儲金〉，收入《章士釗全集3》，頁507。

¹⁰⁰ 章士釗，〈國家與責任〉，收入《章士釗全集3》，頁127。

¹⁰¹ 陳獨秀，〈愛國心與自覺心〉，收入任建樹等編，《陳獨秀著作選》（上海：上海人民出版社，1993），卷1，頁114。

¹⁰² 陳獨秀，〈我們究竟應不應當愛國？〉，《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1996），頁432。

¹⁰³ 章士釗，〈國家與我〉，收入《章士釗全集3》，頁508。

¹⁰⁴ 李大釗，〈厭世心與自覺心〉，收入朱文通等整理編輯（下略），《李大釗全集》（石家莊：河北教育出版社，1999），卷2，頁317。

係，而是良性互動的有機關係。章士釗說：「天下無個人權利可離社會公益而立，或背社會公益而成。凡權利者，皆與人群幸福相待者也。」¹⁰⁵他援引鮑桑葵(Bernard Bosanquet)的話說：「凡一國家，國民之具有常格者，感情必變為忠愛，識解必周乎政治，且彼於一事，必深知之而深覺之」；「人能養成尋常習慣，以共同幸福，為實際上之目的及人生之基礎，即為愛國。愛國心云云，雅不外此種尋常習慣也。」¹⁰⁶

從這一層面看，章士釗已經注意到，對於國家的認同也和個人的人生觀以及情感相連。這是一種「積極」意義上的愛國心，與個人對於民族國家的信仰、忠誠和責任心密切相關。所以，在〈國民心理之反常〉一文中，他說：「所謂愛國心者，即良知也。愛國之行爲，即良能也。國家之起，起於此知此能。國家之存，存於此知此能。此而不完，國必不國。」¹⁰⁷在章士釗看來，這種國民發自內心的良知，「為一國言之，則自衛之直覺也。為小己言之，則殺身為國，救國以保種之志願也」。¹⁰⁸正因為這一「愛國心」建立在國民對於國家牢不可破的精神信念之上，從而超越了個人與國家之間在功利意義上的權利關係。章士釗的這一看法，是梁啟超在《新民說》中所強調的共和主義式國民「公德」的延伸，強調的仍是對於公民「合群愛國」的要求。按照羅爾斯的說法，這種政治美德是「由那些對正義而穩定的立憲政體之公民必備某些品質的需要所確認和證明的」。¹⁰⁹所以，章士釗才說：「人為一國之民，不能自立於國家之外，祖宗丘墓之鄉，飲食歌哭之地，尚曰不愛，豈復人情；國家之難，即己難也，此而不救，亦誰肯認。」¹¹⁰

理解了國家目的和「愛國心」的雙重內涵之後，可以看到，章士釗的國民「公德」仍然指向個人德性這一價值倫理。他說，民族建國之理，「道在盡其

¹⁰⁵ 章士釗，〈哈蒲浩權利說〉，收入《章士釗全集3》，頁172。

¹⁰⁶ 章士釗，〈愛國儲金〉，收入《章士釗全集3》，頁507。

¹⁰⁷ 章士釗，〈國民心理之反常〉，收入《章士釗全集3》，頁424。

¹⁰⁸ 章士釗，〈國民心理之反常〉，收入《章士釗全集3》，頁424-425。

¹⁰⁹ 約翰·羅爾斯(John Rawls)著，萬俊人譯，《政治自由主義》(南京：譯林出版社，2000)，頁207。

¹¹⁰ 章士釗，〈愛國儲金〉，收入《章士釗全集3》，頁506。

在我也已矣，人人盡其在我，斯其的達矣」。何謂「盡其在我」？章士釗說，那就是「有一定之主義，準此以行，而百折不離其宗」。「盡其在我」一語中包含重視個人意志自主性的訴求。不過，章士釗對於當時中國「無一獨立之人」的情境十分失望。他說，「我者非一己所得而私者也。國於天地，其中個人之所事，有其邏輯之一境焉曰我。所謂盡其在我，即以行事律諸此境，使不爽也。所謂求我，即求此一境，使毋遁也。吾之所為，果與此境合符，誠可謂得我矣。」因此，章士釗服膺倭鏗所說的「人生之真值，在於發見真理」，不過他將「良心」與「真理」等同，而仁義之道則是「理之至精者」。¹¹¹可見，作為自由主義和憲政主義倡導者的章士釗，又回到了儒家「修齊治平」的思想模式之上。他從儒家道德義務論的角度，強調人之為「真我」的重要性就在於「盡義務」。「所謂義務，範圍之廣狹，實行之難易，儘各不同，而邏輯上必有其相當之域，恰與若人身分智識境遇相稱，冥冥中促之不得不準是而行者，則無疑也。」因此，人都應該盡自己對於國家、社會的義務，「周察四圍境遇，認明一己正當之地位，本大無畏之精神，行其良知能之所覺驗而已」。¹¹²

很自然地，章士釗將最能體現民族國家精神的最上等德性，歸結為孟子的「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，以大丈夫自期」。除此以外，第二等是「人品不必高而無上，宗旨不必醇而無疵，惟既有所信，而富於一種堅忍不拔之氣，能以苦戰奮鬥，力爭上游者」。而第三層次則是「無不待而興之能，與獨為前驅之勇，或奉一職，或營一業，而蚤夜自思，覺有萬不可為之事，即謹守之不失，不以自欺，心力相應之時，於我之所能信者，加以援助。」¹¹³基於儒家菁英主義的立場，章士釗仍把塑造公共價值認同的努力，放在「讀書明理號稱社會中堅」的知識分子身上。在他看來，只要少數菁英分子敢於「握此機樞」，就能擔負起重建國家公共認同、復興共和精神的神聖使命。

可見，在章士釗的思想中，現代的民族國家並不是一個簡單的憲政國家，

¹¹¹ 章士釗，〈我〉，收入《章士釗全集3》，頁630-631。

¹¹² 章士釗，〈發端〉，收入《章士釗全集4》，頁5、7。

¹¹³ 章士釗，〈國家與我〉，收入《章士釗全集3》，頁515。

而是一個基於愛國心、有著共同倫理的共和國。共同體的公共認同，一方面是基於功利主義之上的國家公益，另一方面，是現代國民對於共和國的忠誠、熱情與責任心。這是章士釗心目中公共文化和集體認同的焦點所在，有別於梁濟、杜亞泉、吳宓等重視文化認同的知識分子。後者試圖通過對具有超越價值的儒家道德的抽象繼承，重建社會公共倫理；而章士釗的思考重心，更接近於梁啟超在《新民說》早期倡導的「公德」觀，凝聚國家與國民的共和理念，其內在超越性已經有所降低。不過，章士釗並沒有將政治美德與個人德性徹底分離。如同麥金太爾所言，無論一種規則多麼完備，如果人們不具備良好的德性或品格，就不可能對人的行為發生作用。這就是說，規範倫理不僅要有合理性的制度基礎，還必須有主體人格的德性基礎。作為一個深受儒家思想影響的憲政主義者，章士釗對公共道德的理解，仍然體現了國家邏輯與個人道德自主性彼此互動，規範倫理與德性倫理相互溝通的親和性。

與章士釗關係密切的李大釗，在政治理念上彼此影響甚深，「兩人政見，初若相合，卒乃相去彌遠，而從不以公害私，始終情同昆季，遞晚尤篤」。章士釗曾在文章中回憶兩人之間文字訂交的那段溫暖歲月：「1914年，余創刊《甲寅》於東京，圖以文字與天下賢豪相接，從郵件中突接論文一首，余讀之，驚其溫文醇懿，神似歐公，察其自署，則赫然李守常也。余既不識其人，異言復之，請其來見。翌日，守常果至，於是在小石川林町一斗室中，吾二人交誼，以士相見之禮意而開始。」¹¹⁴後來，在《甲寅》共事期間，兩人都深信，良善的政治制度有利於現代國家的形成，所以不遺餘力地宣傳建立共和憲政的重要性。李大釗說，憲法的莊嚴神聖性，體現在「為求自由之確實保障而已」。因為自由是人類生存的必需，沒有自由就沒有生存的價值。因此，憲法的意義就在於確保立憲國民的自由價值。所以，李大釗特別強調：「吾人苟欲為幸福之立憲國民，當先求善良之憲法；苟欲求善良之憲法，當先求憲法之能保障充分

¹¹⁴ 張次溪，《李大釗先生傳》（北京：宣文書店，1951），頁1，轉引自白吉庵，《章士釗傳》（北京：作家出版社，2004），頁93，以及朱志敏，《李大釗傳》（北京：紅旗出版社，2009），頁61。

之自由。」¹¹⁵那麼，對於李大釗而言，憲政的重心究竟是基於功利主義的權利自由，還是基於精神性的思想自由？顯然，李大釗更傾向於後者。從共性上看，李大釗與章士釗雖然分享了「個人自由」對於共同體的極端重要性，不過，與章士釗強調政治程序中個人的權利不同，李大釗的憲政主張裡，始終包含著「法」與「道」的二元論傾向，洋溢其中的是個人「無拘無束獨立不羈」的「精神自由的欲求」。¹¹⁶所以，章士釗將憲法比喻為一國權利的「規定書」，而李大釗則饒有意味地將憲法視為現代國民的「血氣精神」。¹¹⁷

在李大釗的敘述脈絡中，「道」指的是倫理，而「法」指的是法律，前者「進行心理意念的導向」，而後者與此無關，專指「外部動作」。實際上，辛亥革命前李大釗在天津北洋法政專門學堂預科就讀時，他對於《法學通論》所作的批註，雖然強調了「道」與「法」對人的內外兩方面欲求所作出的激勵與限制，但重心顯然落實在精神性的「道」之上。《法學通論》中對精神性的「道」的推崇，對李大釗後來的思想影響顯然是巨大的：「如果國家的統治者超越法律的範圍而侵入道的領域，它的威力及於人的內心，個人的精神活動受到他人的責難，必導致人獨立不羈的本性受到壓抑」；「立法者制定一種法律制度，必須儘量符合道的規範，如果二者相互抵觸，法律縱能一時推行，最終也會給國民釀造出永久的禍害。」¹¹⁸

對於推崇憲政的李大釗來說，個人的精神自由仍是法制程序的基座和內核。如前所述，五四時期知識分子所張揚的個人主義，是一種意志自主、具有主體人格的「個人」。在李大釗那裡，這一點體現得尤為明顯：「蓋含生負氣之倫，莫不具有良知。一己之罪惡過失，當依自己之良知祓除之。若並一己之

¹¹⁵ 李大釗，〈憲法與思想自由〉，收入《李大釗全集》，卷2，頁432。

¹¹⁶ 李大釗，〈《法學通論》批註〉，收入《李大釗全集》，卷1，頁13。《法學通論》係李大釗在1907-1912年間在天津北洋法政專門學堂（仿日本法律學校）就讀時預科第三年的教材。該書係日文，全名為《豫（預）科法學通論》。李大釗在書中留下中、英、日的批註90餘條。見王海，〈李大釗同志批註過的兩本講義〉，《文物春秋》，2007年第4期，頁74-76。

¹¹⁷ 李大釗，〈孔子與憲法〉，收入《李大釗全集》，卷2，頁448。

¹¹⁸ 李大釗，〈《法學通論》批註〉，收入《李大釗全集》，卷1，頁16。

良知而不足恃，是即所謂心死，惟有聽其倒行逆施，以自殺其身心性命，自喪其邦家禋祀而已。」¹¹⁹同時，他也承認，他對隱含在個人意識當中的能動性作用的強調的另一來源，則是柏格森的「創造進化論」。「吾人不得自畫於消極之宿命說(Determinus)，以尼精神之奮進。須本自由意志之理(Theory of free will)，進而努力，發展向上，以易其境，俾得適於所志。」¹²⁰一方面，良知力量具有衝破一切客觀拘束和人情束縛的力量，另一方面，良知又充當了內心真理的精神性依據。所以，李大釗深信個人的「心造之力」是偉大而不可低估的。他說：「爲今之計，吾人當發揮正義，維護人道，昭示天地之常則，回復人類之本性，俾人人良心上皆愛平和，則平和自現，……人人良心上皆悔罪惡，則罪惡自除。」¹²¹在這一點上，李大釗的「良知」以一種康德式的自我實現和自我發展的方式呈現出來，成爲他理解個人自由的核心。

在李大釗看來，國家與個人不單是法律意義上的聯繫，也具有道德上的密切關聯。¹²²面對民初「民德之衰、民力之薄」，李大釗感歎，「民力宿於民德，民權荷於民力，無德之民，力於何有？無力之民，權於何有？」¹²³李大釗認爲共同體所依據的是共同的「人心」，而「人心」指的正是人的良知。他說，「蓋群云者，不僅人體之集合，乃具同一思想者之總稱」。在他看來，「離於人心則無風俗，離於風俗則無群」。群己之間，互爲因果，彼此有機相連，形成一股強大的凝聚力（「暗示力」）：一方面，基於個體精神自由，「群之分子，既先天後天受此力之範制，因以成共是之意志，鬱之而爲風俗，章之而爲制度，相維相繫以建其群之基。」另一方面，「有如何之人群，斯產如何之人物；有如何之人物，更造如何之人群」。¹²⁴

¹¹⁹ 李大釗，〈政治對抗力之養成〉，收入《李大釗全集》，卷1，頁687。

¹²⁰ 李大釗，〈厭世心與自覺心〉，收入《李大釗全集》，卷2，頁317。

¹²¹ 李大釗，〈原殺〉，收入《李大釗全集》，卷1，頁608。

¹²² 這一看法與梁啟超的觀點相當接近。梁氏不僅使用「天演」與「良知」兩種論述闡明「權利」思想，也以此說明法律的性質與意義。楊貞德，〈自由與自治——梁啟超政治思想中的「個人」〉，《二十一世紀》，期84（2004年8月），頁26-39。

¹²³ 李大釗，〈論民權之旁落〉，收入《李大釗全集》，卷1，頁598。

¹²⁴ 李大釗，〈風俗〉，收入《李大釗全集》，卷2，頁666-669。

基於個人精神自由和憲政秩序所產生的愛國心，正符合李大釗心目中共和國家的公共倫理和精神價值認同。與陳獨秀對國家政治的厭倦和章士釗基於功利主義的現實追求不同，李大釗從良知的角度，強調了國民熱愛國家的道德義務感。他認為，現代國民對於愛國心應有自覺，「自覺之義，即在改進立國之精神，求一可愛之國家而愛之」，不能因為國家不足以愛，就斷絕對國家的熱愛，更不宜因為國民從未享受過「可愛之國家」，就自暴自棄，以為自己缺乏建設國家的能力。所以，現代國民的職責，一方面「宜自覺近世國家之真意義」，另一方面「宜自覺近世國民之新精神」。¹²⁵在李大釗看來，立憲國民的「唯一天職」，就是「儘量以發揮其所長，而與福益於其群」。這一理解溝通了個人的自由意志與愛國心之間的關係。而且，當它與儒家德性倫理所強調的人生價值掛鉤以後，李大釗對於共和國「倫理的公共善」的思考，具有濃厚的儒家內聖外王的色彩。他說：「信念既篤，則依之以努進，而盡其能以造其極，不以外物遷其志，不以歧路紛其心。斯其所造，必能至於己立立人、己達達人之境。」¹²⁶而且，在李大釗看來，人生的意義有無、價值有無，都在於「應其本分而發揮其天能」。因此，人生之道也以一種中國式的理解，和「立憲國民之天職」劃上了等號。在李大釗的心目中，立憲國民的道德形象，成了古今中西道德精華結晶而成的完人：「依吾儒忠恕之道，西哲自由、博愛、平等之理，以自重而重人之人格，各人均以此惕慎自持，以克己之精神，養守法循禮之習慣，而成立憲國紳士之風度。」¹²⁷可見，李大釗認為，對於國家的忠誠與熱愛和國民自由意志的培養，仍然處於一個彼此互動的框架之中；而良好政治秩序的成形與愛國心的塑造，歸根到底仍要回到個人的「良知良能」充分展現之上。

正是基於對愛國美德這一公共倫理的讚美，李大釗在 1916 年的一篇長文中，將基於國民道德良知的「民彝」，作為證成立憲政治秩序的前提與基礎。李大釗之所以提出「民彝政治」，是應和當時《甲寅》雜誌發起的對於民主政

¹²⁵ 李大釗，〈厭世心與自覺心〉，收入《李大釗全集》，卷 2，頁 317。

¹²⁶ 李大釗，〈政論家與政治家（一）〉，收入《李大釗全集》，卷 2，頁 510。

¹²⁷ 李大釗，〈立憲國民之修養〉，收入《李大釗全集》，卷 2，頁 527。

治背後共和精神的討論。在發表於《民彝》雜誌創刊號上這篇〈民彝與政治〉一文中，「民彝」是一個有著「形而下之器」與「形而上之道」兩個層面的複合概念。「懸於智照則為形上之道，應於事物則為形下之器，虛之則為心理之澄，實之則為邏輯之用」，因此，「道即理也，斯民之生，即本此理以為性，趨於至善而止焉」。¹²⁸按照李大釗的研究者之一、美國學者邁斯納(Maurice Meisner)的說法：「李大釗把民彝作為人類進步的一個標誌，決定所有政治事務，檢驗任何東西的正確與否，是人民固有的權利。」¹²⁹

在李大釗看來，民彝是民憲的前提與基礎，因為英國憲法「乃順民彝自然演進，而能一循其軌，積習成性」。從本質上說，民彝是深藏於人們內心的價值，是一種道德意志。根據李大釗的看法，檢驗政治良窳的試金石，就是看這種意志是否可以在政治中得以普遍體現。而這一點賴以實現的關鍵是，政治制度在「涵育牖導」之外，是否也能讓人圓融無礙地秉持「彝之誠」，來決定事理得失。因此，「政治家，一群民彝之結晶；民彝者，凡事真理之權衡也」。李大釗認為，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。因此，「民能以秉彝之純瑩智照直證心源，不為一偏一曲之成所拘蔽，斯其包蘊之善，自能發揮光大至於最高之點，將以益顯其功用於實用之途，政治休〔修〕明之象可立而待也。」¹³⁰

李大釗強調了每個人都是理性的存在者，都是具有內在價值的存在，並不是來自於外在的規範。因此，民彝既可「示為政之道」，又可以作為「衡量事理之器」。在李大釗看來，「民彝」恰恰是人的「自由之域」、「自然之能」，毫無疑問，人民的意志應當建立在他們「自器其材，自踏其常，自擇其宜，自觀其成」的基礎之上。從這一點上看，李大釗對於「民彝」的看法，既與前述

¹²⁸ 李大釗，〈民彝與政治〉，收入《李大釗全集》，卷2，頁334-359。

¹²⁹ Maurice Meisner, *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), p. 31.

¹³⁰ 李大釗，〈民彝與政治〉，收入《李大釗全集》，卷2，頁341。

陽明心學中強調內心良知的說法相似，更接近於康德所講的理性存在於個人都具有的「內在價值」和「絕對命令」。康德指出，每一個人都是「目的」而非「手段」，是自己行為的立法者。而且，將行為準則通過意志變為普遍的自然規律，則是個人行為和理性相協調的最高條件。在康德看來，個人行為的道德性根源於理性本身；道德的行為是自主自願的行為，「自主自願」意味著行為是「為義務而義務」的。¹³¹值得注意的是，康德所說的「義務」，是絕對的、無條件的義務，是人本身的義務，即行為必須完全出自理性的自我立法。

另一方面，康德指出，立足於人本身義務的「善」，是一個人的行為動機由理性的普遍法則所決定，就是其意志的選擇由理性的普遍法則決定；同時，應當把行為準則通過意志變為普遍的自然規律。實際上，康德背後的問題是，我們應當遵循什麼樣的行為準則才是道德的？他的回答是：必須所有其他人在相似的處境中可以而且應當遵循的法則。也就是說，行為的道德性，取決於行為規則的道德性；而規則的道德性，又在於是否可以普遍化。李大釗指出這一普遍的行為規則就是憲法，因為「努力以制定莊嚴神聖之憲典者，亦曰為求自由之確實保障而已矣」。¹³²他認為，立憲國民應當以自由、博愛、平等為「持身接物之信條」，而一旦這一信條深入人心，人的「氣質之慈祥愷悌、中正和平，必能相為感召，以成循禮守法之風習」。¹³³

從一種康德式的道德義務論的角度，或許更可以理解李大釗如何以個人意志形成一套道德原則，並以此證成政治秩序的正當性。李大釗曾引用約翰·穆勒的話說，政治的特點，就在於「增進人民之智德」。對於政治而言，首要的使命就是通過「政制」來涵育「其群小己可嘉之資」。所以，即使是那些看似很難和政治發生聯繫的普通民眾，在良善的政治制度之下，仍能產生「宏大之力」。其中的原因，就在於制度能夠抑惡揚善，「為其善之存於而〔為〕政者

¹³¹ 康德(Immanuel Kant)著，苗力田譯，《道德形而上學原理》（上海：上海人民出版社，1986），頁 69。

¹³² 李大釗，〈憲法與思想自由〉，收入《李大釗全集》，卷 2，頁 432。

¹³³ 李大釗，〈立憲國民之修養〉，收入《李大釗全集》，卷 2，頁 525。

之淵源，惡之免於而〔爲〕政者之防遏」，所以，「惟一國政制組織是等善良資能之分量愈擴者，其組織之法乃愈善，其政治乃愈良」。¹³⁴

五、結語：德性之「善」與政治「正當」的貫通

1921年，聞一多在《清華週刊》上大發感歎：「現在一般青年完全是唯物思想底奴隸，除了裝智識，煉身體以外，不知有別事。新思潮沖進之後，孔子底偶像打碎了，舊有的社會的裁制，不發生效力了，西方來的宗教又嫌他近乎迷信，不合科學精神，而對於藝術又沒有鑒賞底能力，於美育的意義更無從捉摸，於是這『青黃不接』時期，竟成了『無法無天』、『洪水猛獸』底時期了。」¹³⁵用「青黃不接」、「無法無天」、「洪水猛獸」來概括當時的道德狀況，不免帶有詩人的幾分誇張，卻頗爲生動地描繪出五四時期新舊道德衝突所導致的價值困境。這印證了麥金太爾對於現代道德危機的一個解釋：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。因道德權威性喪失而帶來的道德分歧，同時也將導致對於「自治」(self-government)這一共和理念的侵蝕。那麼，在一個道德超越價值日漸衰微的世俗時代裡，如果只有個體之間形形色色的多元道德，那麼共同體如何形成基於「倫理公共善」之上的集體認同？

可以看到，深受傳統儒家道德觀念的影響，五四知識分子對於共同體的公共倫理有著獨特的理解。陳寅恪、杜亞泉、吳宓、梁濟等思想家，延續了梁啟超《新民說》中「私德」與「公德」彼此溝通的互動思考。他們認爲，傳統綱常倫理所塑造的，是一個從個人德性到「天下歸仁」的道德實踐模式；也就是說，規範倫理與德性倫理之間無法脫離彼此而獨立存在。在他們看來，只有在具有德性的個人之間，才可能真正形成共同體的公共倫理。對於多元化的現代

¹³⁴ 李大釗，〈民彝與政治〉，收入《李大釗全集》，卷2，頁340。

¹³⁵ 聞一多，〈恢復倫理演講〉，收入孫黨伯、袁睿正主編，《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993），卷2，頁319-320。

社會整合而言，傳統儒家的綱常倫理具有抽象的繼承性。作為儒家規範倫理的核心，綱常倫理也維繫著一個文化共同體獨特的公共認同，昭示著它與世界諸種文明對話的資格。

另一方面，基於對個人權利和意志自由的信奉，章士釗、李大釗等重視憲政的知識分子相信，現代國家憲政的世俗化基礎是自然人性的滿足和平等。在他們看來，對於國家憲政民主的制度建構，應成為塑造共同體公共認同的重心。不過，社會與國家並不僅僅是一個由制度作為紐帶的「政治共同體」，而是一個有著共同倫理的「道德共同體」。因此，他們延續並深化了梁啟超在《新民說》中倡導的「公德」觀，具體化為一種忠誠於共同體的強烈愛國心。這種愛國心，或是像章士釗那樣，援引功利主義目的論對國家「公益」的尊重；或是像李大釗描述的，來自個人「良知」的匯合。可以看到，由於超越道德價值在晚清民初中國社會的逐漸衰微，在章士釗和李大釗的思想中，公共倫理所具有的超越性已經大為淡化，更多地體現為國民對於共同體的熱愛與忠誠。他們將對共同體的熱愛（愛國心）作為共和國家的政治美德，並試圖以此確認現代社會「倫理的公共善」。

從總體上看，五四的知識分子仍在一個「修齊治平」式的道德框架之中，論證共同體的「倫理公共善」所在。因此，五四的思想家對於現代社會中「善」與「正當」的關係，有著中國式的思考。他們所理解的共同體不僅是合乎政治正義的——因為具有共同的憲政民主，更是內含道德價值的——緣於共同的倫理與文化認同。如果說，在前現代社會中，人們依靠一套來自超越世界整全性的宗教或道德學說，來解釋自身與上帝和宇宙之間的關係，並力圖涵蓋共同體的政治德行和個人德性；那麼，新教改革以來的西方現代社會，則是通過分離德性倫理與規範倫理，來應對世俗時代的價值多元化挑戰。¹³⁶然而，從本文的

¹³⁶ 西方社會的世俗化歷程以及現代價值觀的形成，見 Charles Taylor, *A Secular Age*, part IV, 以及布林頓(Crane Brinton)著，王德昭譯，《西方近代思想史》（上海：華東師範大學出版社，2005），第四章〈第十八世紀：新宇宙觀〉；理查德·塔納斯(Richard Tarnas)著，吳象嬰、晏可佳、張廣勇譯，《西方思想史》（上海：上海社會科學院出版社，2007），第五篇〈現代世界觀〉。

分析可以看到，作為傳統儒家思想脈絡在近代中國的歷史延伸，五四的知識分子對於道德問題的思考，並未割裂規範倫理與德性倫理、「公德」與「私德」的內在關聯，而是力圖在彼此貫通的關係中實現創造性的轉化。¹³⁷可以說，追求德性之善，在五四知識分子的道德價值序列中，仍然具有最高的位置。他們在堅持個人自由價值的同時，注重個人德性與倫理規範的互動，以及公共倫理對於社會政治秩序的積極意義。從政治與道德的關係來看，五四的知識分子是以中國式彼此貫通的思考方式，來探究德性之「善」與政治「正當」之間的關係。可以說，在近代中國世俗化的歷史進程中，通過對近代中國思想脈絡的自我理解，五四時期的公共倫理形成了獨特的現代性。

¹³⁷ 林毓生，〈近代中西文化接觸之史的含義：以「科學與人生觀」的論戰為例——為紀念張君勱先生百齡冥誕而作〉，《政治秩序與多元社會：社會思想論叢》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁 77。

Civic Virtue in A Secular Age: Cultural Identity and National Loyalty—A Study on the Public Ethics of Chinese Intellectuals during the May Fourth Period

Duan Lian^{*}

Abstract

Emerging at a key moment in the “transitional period” in modern Chinese intellectual history, May Fourth intellectuals forged a particular kind of morality centered on utilitarianism and individualism. However, due to the collapse of traditional moral transcendence, divergences in this new morality also eroded the political stability of the Republic of China. How could the Republic create a new collective identity as its ethical foundation? This question became one of the central issues in the May Fourth period. This article focuses on the dialogue between tradition and modernity on public ethics in the May Fourth period. Conservatives such as Du Yaquan, Wu Mi, and Liang Ji confirmed that even in the age of pluralism, Confucian ethics still had value as a legacy of Chinese culture and identity. On the other hand, republicans such as Zhang Shizhao and Li Dazhao felt that the constitution and democracy must form the basis of the Republic, while patriotism could serve as the source of civic virtue. Chinese intellectuals of the May Fourth period thus examined the interactions between morality and ethics, individual and nation, and “good” and “right” in ways distinct from the history of secularization in the West, shaping a unique form of intellectual modernity in China.

Keywords: secular age, civic virtue, Confucian ethics, patriotism

* Institute of Modern History, Academia Sinica