

「穆姑娘」的關懷—— 「五四」啟蒙思想中的新道德觀研究

段煉*

五四時期，中國社會的道德觀念發生了重大轉型。隨著個人主義與功利主義逐漸成為道德觀念中的兩個核心理念，儒家德性倫理逐步解紐。傳統道德價值的超越性日漸衰微，道德世俗化的程度大大加深。五四時期的個人，雖然具有強烈的道德自主性，但在五四啟蒙知識分子的思想當中，現代個人的道德自覺，卻依舊遵循著「修齊治平」的「群己」價值尺度。這意味著，人生的意義與價值，不僅僅在於滿足一己私利，而是要為「社會」乃至「全人類」的福祉而奮鬥。他們承襲了傳統儒家的「群己觀念」，強調在個人自由和精神獨立的「小我」背後，還有著更高層面的社會責任意識和對人類、對世界文明這一「大我」的關懷。功利主義中崇尚物欲的一面與個人主義中「唯我」的一面，只是更多地影響到市民階層的世俗生活，而無法在五四的啟蒙知識分子當中，真正獲得道義上的正當性。

關鍵詞：世俗化、個人主義、功利主義、小我、大我

* 中央研究院近代史研究所博士後研究員

清末民初，受社會進化論思想的巨大影響，中國社會的道德觀念發生了重大的世俗化轉變。¹隨著「天理」世界觀面臨科學理性的公理世界觀的嚴峻挑戰，進化論為這一世俗化進程提供了新的世界圖景和歷史觀。道德的價值最終不再從天理、天命等超越價值中產生，而是從人自身的進化歷史目的論中獲得正當性。晚清以來，隨著知識分子「衝決網羅」的努力，以「禮」為標誌的儒家規範倫理逐漸解體。1905年科舉制度的廢除和1911年帝制的崩潰，則讓儒學因喪失制度性的基礎而陷入價值困境。陳寅恪(1890-1969)在悼念王國維(1877-1927)時說：「自道光之際，迄乎今日，社會經濟之制度，以外族之侵迫，致巨疾之變，綱紀之說，無所依憑，不待外來學說之掊擊，而已消淪於不知不覺之間」。²其中「綱紀之說，無所依憑」，指的正是從晚清到民初以來，隨著政治制度及其社會實踐的喪失，儒家規範倫理(「綱紀」)所賴以依託的基座逐步瓦解。

到了五四時期，³以白話文運動為代表的文學革命和以反對舊式禮教為核心的倫理革命的興起，使中國人的道德觀念發生了更明顯的轉型：⁴一方面，現世的「快樂」與「功利」主張，逐漸成為五四時

¹ 所謂世俗化，是指人們的價值、信念和制度規範的正當性，不再來自超越世界，而是人們依據自由的意志和理性自我立法、自我決斷，自由地選擇自己的命運，設計理想的未來。Charles Taylor, *A Secular Age*, p. 3，以及許紀霖，〈世俗化與超越世界的解體〉和主題筆談，收入許紀霖主編，《世俗時代與超越精神》，頁5-16。

² 陳寅恪，《寒柳堂集》，〈王觀堂先生挽詞并序〉，頁7。

³ 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，大體範圍從1915年新文化運動到1925年五卅運動前後這段時間。

⁴ 按學者研究，較之文學革命與倫理革命，所謂「德先生」(民主)與「賽先生」(科學)，在五四時期還是相對虛懸的概念。羅志田，〈從科學與人生

期道德觀念中的新德性。儒家德性倫理開始解紐，傳統道德價值的超越性逐漸「祛魅」，道德世俗化的程度大大加深。另一方面，個人的意志自主性在五四時期得到極大發展。個人從傳統道德秩序中更為徹底地解放，成為更加自主的個體。依據多元的自由個性和價值選擇，現代個人開始在「功利」與「快樂」的引領下，對自己的人生「自作主宰」。⁵個人主義與功利主義逐漸成為五四時期道德觀念中的兩個核心理念。

1923年，就在五四運動剛剛結束四年後的「科學與人生觀」論戰中，吳稚暉(1865-1953)提出：「我們中國已迎受到兩位先生——『賽先生』、『德先生』——迎之固極是矣。但現在清清楚楚，還少私德的迎受。」他認為，「賽先生」關注的是智識，「德先生」雖涉及道德，卻是公德。因此，吳稚暉希望迎受「穆勒爾(moral)姑娘」來「主中饋以治內」，挽救道德的危亡。⁶吳稚暉的看法未必完全準確，但對「穆姑娘」的呼喚，意味著五四知識分子需要直面新的道德命題：當個人主義和功利主義逐漸主宰了中國人的心靈秩序，如何超越二者帶來的異化，並且通過塑造新的認同來保持社會的同一性？中國人和中國文化怎樣才能在二十世紀初這個充滿危機感的時代裡，重塑道德和精神的價值？

觀之爭看後五四時期對五四基本理念的反思》，頁 5-23。

⁵ 從晚清到民初，面臨道德變革對傳統儒家倫理的逐步瓦解，知識分子以何種思想觀念或價值規範，來取代中國傳統社會的精神超越資源。段煉，〈清末民初的道德焦慮及應對之策〉，頁 53-62。

⁶ 吳稚暉，《科學與人生觀》，〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，頁 380。五四親歷者之一的許傑，亦曾在其〈深化「五四」精神〉一文中，提及當時在「德先生」、「賽先生」之外，還有「模拉爾小姐」(道德姑娘)的提法。關於此一語彙，參見魯萍，〈「德先生」和「賽先生」之外的關懷——從「穆姑娘」的提出看新文化運動時期道德革命的走向〉，頁 79-95。

一、「自作主宰」的人生——個人主義的興起

作為獨立個體的個人的產生，是現代社會有別於傳統社會的標誌之一。在中國，從明清之際起，對傳統思想的批判所生發出的重視個人、解放個人的思想訴求，進入晚清後進一步高漲。如果說，在晚清的個人道德自主性(自由)之上，還有更高層次的公共善(天理或公理)的規約，那麼隨著傳統政治秩序在民初的瓦解，知識分子心靈秩序中更深的衝突也隨之爆發。在五四時期的倫理革命中，支配中國社會兩千多年的儒家道德正當性，遭遇到來自現代意義上的「個人」的嚴峻挑戰。隨著傳統儒家仁學宇宙觀的逐步崩解，「五四」的個人價值擺脫公共善的約束，成為個人意志的自由選擇。1907年，26歲的魯迅(1881-1936)在〈文化偏至論〉中還在感慨：「個人一語，入中國未三四年。號稱識時之士，多引以為大垢，苟被其謚，與民賊同，意者未遑深知明察，而迷誤為害人利己之意也歟？夷考其實，至不然也。」⁷不到10年，個人主義(個性主義)已經成為五四時代蔚為大觀的道德話語。

「五四」時期作為中國現代價值觀念轉變的關鍵時期，其直接原因，很大程度上源自民初共和政體的流產。知識分子試圖通過思想啟蒙與文化批判，為新生的共和制度尋找道德支援和價值依據。這也引發了在〈吾人之最後覺悟〉一文中，陳獨秀(1879-1942)稱為「最後之覺悟」的民初倫理革命。⁸不過，和晚清時期民族國家思潮的風起雲湧不同，出於對國家政治的失望，五四是一個國家主義衰落而個人主義高張的時代。一方面，五四時期的個人，不再是嚴復(1854-1921)、梁啟

⁷ 魯迅，《魯迅全集》，卷1，〈文化偏至論〉，頁50。

⁸ 陳獨秀，〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》，1916年2月15日，第1卷第6號，頁4。

超(1873-1929)筆下那個與民族國家融為一體、整體意義的「國民」，而是具有獨立人格與意志自由的現代個人；另一方面，五四的個人也衝破仁學世界觀的最終約束，將晚清以來康有為(1858-1927)、譚嗣同(1865-1898)等人所倡導的「個人」道德和意志自主性，大大向前推進了一步。

1915年，在《青年雜誌》的創刊號上，陳獨秀發表〈敬告青年〉一文，其中提出六義，第一義便是主張「自主的而非奴隸的」。⁹五四時期的個人主義，呈現出多元化的圖景。其中既有胡適(1891-1962)、陳獨秀、李大釗(1889-1927)等《新青年》知識分子倡導的個性化個人，也有吳宓(1894-1978)等《學衡》派知識分子提倡的人文化個人，還有張東蓀(1886-1973)提出的理智化個人、李石岑(1892-1934)提出的意志化個人、朱謙之(1899-1972)提出的唯情式個人等等。¹⁰從這些知識分子對於「我」和「個人」的強調中不難看到，首先，五四時期的「個人」既是自主的，也是自足的主體。個人作為一種獨立的價值判斷源泉，為每個人的「自自主宰」提供了道德的依據，也奠定了五四時期個人主義道德觀的基調。所以，傅斯年(1896-1950)在《新潮》創刊號上刊登的文章中，理直氣壯地強調：「拿人生來解釋人生，是現在思想潮流的趨勢。」這位北京大學的大學生援引費爾巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)的名言：「我最初所想的是上帝，後來是理，最後是人」來描繪近代人生觀念的變化。傅斯年把個人及其生存的意義與進化的歷史目的論結合，解釋了中國人道德觀念的一次質變：隨著超越世界(上帝與天)和形而上的哲學(理)的祛魅，個人的價值不再來自天命與天理，而是歸結到人自身和人類的世俗歷史。在一個公共善瓦解的時代當中，每一

⁹ 陳獨秀，〈敬告青年〉，《青年雜誌》，1915年9月15日，第1卷第1號，頁2。

¹⁰ 關於五四時期個人觀的類型分析，參見顧紅亮、劉曉虹，《想像個人——中國個人觀的現代轉型》，頁81。

個個體都可以根據自身的意志自主性，「拿著人的自然解釋人生觀念；簡捷說罷，拿人生解釋人生，拿人生的結果解釋人生真義」。¹¹

其次，五四時期的個人主義的來源是多重的。一方面，它延續了宋明理學之中人格主義和陽明學中意志自主的影響，另一方面，它又受到來自康德(Immanuel Kant, 1724-1804)、約翰·彌爾(John Stuart Mill, 1806-1873)等西方思想家強調個人意志自由、充分展示自我的個人觀的外在刺激。所以，五四的個人主義所強調的人格獨立之中，包含著意志自主的衝動和強大的精神力量。¹² 1919年，宗白華(1897-1986)在《少年中國》上撰文說：「人格也者，乃一精神之個體，具一切天賦之本能，對於社會處自由的地位。故所謂健全人格，即一切天賦本能皆克完滿發展之人格。」¹³而目睹了五四運動的顧孟餘(1888-1972)，則以一種鬥士般的語氣強調，能否使全社會的人依據「良心所信」而「決鬥」，是區分「真道德」與「假道德」的標準。真道德的核心就是「為我」的「人之主動的活潑的理性」，而道德行為就是這一主動的活潑的理性的展現。¹⁴

作為陳獨秀的學生輩，傅斯年洞察到了德性之善與個人自主性之間更本質的聯繫。在他看來，道德之「善」正是從個性發展而來，自

¹¹ 傅斯年，〈人生問題發端〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第1號，頁7。

¹² 有研究者探究了五四時期個人觀念中存在的「自覺」與「覺悟」的異同，認為前者指「個人對國家、社會和自身的一種自我意識的覺醒」，關注的是形而下層面的現實應對，後者則指「個人對本土文明、倫理道德和人生的體認」，關注的是形而上的終極意義。見歐陽軍喜，〈自覺與覺悟——五四時期的兩個重要觀念〉，頁80。

¹³ 宗白華，《宗白華全集》，卷1，〈理想中少年中國之婦女〉，頁83。

¹⁴ 顧兆熊(顧孟餘)，〈一九一九年五月四日北京學生之示威運動與國民精神之潮流〉，《每週評論》，1919年5月18日，第22號。

由的個性是善的前提。這一劃分開啟了個人與群體之間道德價值的界限。「我們固然不能說，從個性發展出來的都是『善』，但是離開『個性』，『善』『惡』都不可說了。」這位《新潮》雜誌的主編說：「更進一層，必然『個性』發展，『善』才能跟著發展。要是根本不許『個性』發展，『善』也就成了僵死的了。」因此，「『善』一定是跟著個性來的，可以破壞個性的最大勢力就是萬惡之原。」¹⁵《新潮》雜誌的另一作者陳嘉謨則以非常明確的「新」和「舊」的標準，來規定「個體」與「群體」的價值高下：「『舊』是『眾數』的，『新』是『單數』的。舊的眾『眾到無限』，新的單『單到無偶』。」¹⁶正是借助於對「個人」與「個性」的強調，五四知識分子開始了道德上的棄「舊」圖「新」、棄「惡」揚「善」。由啟蒙知識分子發動的道德變革，率先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意志自主性的裹挾下，一方面，他們將晚清以來譚嗣同等人對「三綱」的批判重心，從「君臣」擴展到了「父子」與「夫妻」；另一方面，他們把這種對於以「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」的深度。在這場狂飆突進式的道德變革中，個人主義成為顛覆儒家倫理規範的重要思想資源。

李平在〈新青年之家庭〉一文中寫道：「前此國人之腐敗，青年之墮落，要皆惡劣家庭所養成。家庭不良，社會、國家斯不良矣。」¹⁷劉師復(1884-1915)也說道：「我常謂支那之家庭，非家庭也，是一最愚暗之監獄耳。……欲破此大獄，其惟婚姻革命乎！而助此二者之實

¹⁵ 傅斯年，〈萬惡之原(一)〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第1號，頁124。

¹⁶ 陳嘉謨，〈新〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第1號，頁36。

¹⁷ 李平，〈新青年之家庭〉，《新青年》，1916年10月1日，第2卷第1號，頁3。

行，則綱常革命也。」¹⁸傅斯年更是把傳統的家庭視為破壞個性的最大勢力和「萬惡之源」。他激動不已地說：「有人說，這是名教，不可侵犯；還有人說，社會『名教罪人』、『名教罪人』，不可不小心的。其實，名教本是罪人，哪有不名教的罪人，名教本是殺人的，哪有不殺人的名教。」¹⁹傅斯年的看法，在他的老師輩李大釗那裡得到了積極回應：「中國現在的社會，萬惡之原，都在家族制度」，²⁰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。」²¹

五四期間部分知識分子的日常生活細節，也透露出當時的新銳人物是如何通過極其個人化的方式，挑戰傳統道德和人倫關係的。這從馬敘倫(1885-1970)《石屋續瀋》中記錄的兩件事情上可見一斑：

吾杭夏穗卿丈曾佑，……其子元璫自杭州求是書院轉入南洋公學，複遊學於德國，歸為北京大學教授，以善相對論名。其在公學也，作書與穗丈，徑稱『穗卿仁兄大人』，穗丈得之莞爾，即復書元璫，稱『浮筠仁兄大人』，浮筠，元璫字也。穗丈不諱，笑語友好，皆服其豁達。陳仲甫與其父書，亦然。仲甫，

¹⁸ 劉師復，〈廢家族主義〉，頁 116-117。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、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，參看王汎森，〈反西化的西方主義與反傳統的傳統主義〉，頁 218。

¹⁹ 傅斯年，〈萬惡之原(一)〉，《新潮》，1919 年 1 月 1 日，第 1 卷第 1 號，頁 124。

²⁰ 李大釗，〈萬惡之原〉，《每週評論》，1919 年 7 月 13 日，第 30 號，第 4 版。

²¹ 李大釗，〈我與世界〉，《每週評論》，1919 年 7 月 6 日，第 29 號，第 4 版。

獨秀故字也。其父以道員候補於浙江，不修邊幅；仲甫習其風，風流自任；某年，邵裴子寓上海一逆廬，聞鄰舍嬉笑聲甚大，自窗窺之，則仲甫擁其妻妹，手觸其膏窩以為樂也。²²

即在今日，父子間通信以「仁兄」相稱者大概仍非常少見，至於為人夫者與妻妹之間的輕佻舉動，想必也為絕大多數人所不能寬容。夏曾佑(1863-1924)是清末新學代表人物，其子夏元璥(1884-1944)曾擔任北京大學理科學長，陳獨秀後來也出任北京大學文科學長。馬敘倫的回憶著意記錄夏曾佑的「豁達」和陳獨秀的「風流自任」，卻足以讓人想像當時新派人士的風貌。這樣的言行在五四期間當然不是多數(雖然根據李璜[1895-1991]觀察，「家庭革命」在五四前八、九年即於成都等地流行)，²³郭沫若(1892-1978，家住四川)的個人回憶就表明，在五四時期更廣大的中國內地，新舊兩代人的道德衝突依然以微妙的方式存在：

大哥問我是喜歡大腳還是喜歡小腳。我說：『我自然喜歡大腳了。』

他滿高興的不免提高了一段聲音來說：『好的，你很文明。大腳是文明，小腳是野蠻。』

『混賬東西！』突然一聲怒罵從父親的床上爆發了出來。『你這東西才文明啦，你把你的祖先八代都罵成蠻子去了！』

這真是晴天裡的一聲霹靂。大哥是出乎意外，我也是出乎意外的。我看見那快滿三十歲的大哥哭了起來。

父親並不是怎樣頑固的父親，但是時代終竟是兩個時代。但是對於『野蠻』兩個字的解釋，輕重之間便有天淵的懸殊。²⁴

「文明」與「野蠻」的區分，意味著晚清以來引入的文明論和進

²² 馬敘倫，《石屋續瀋》，頁9。

²³ 李璜，《學鈍室回憶錄》，頁11-12。

²⁴ 郭沫若，《少年時代》，頁44。

化論理念，已經成為年輕一代判斷新舊事物時熟練運用的道德價值尺度。五四之前，對於名教綱常的挑戰，絕大多數要遭受輿論的譴責，但五四之後，挑戰者獲得的更多是同情與默許，甚至讚譽。這使得五四時期對於「個人」的強調具有更明確的道德正當性。陳獨秀的「自任」也好，郭沫若的父兄之間的衝突也罷，五四的新思潮極大地瓦解了當時的道德倫理。因「個人自作主宰」而導致當時的道德人倫大變，已經清晰可見。個人和自我作為一種獨立的道德價值判斷源泉，為當時的知識分子提供了一個新的道德參照系。在「個人自作主宰」的背景下，人們找到了自己的存在方式、自己在這個坐標系中的定位，並逐步確證了外界事物與自我的道德關係及其倫理意義。另一方面，在中國現代反傳統主義的語境中，個人觀念、自我意識，經常是以反道德的形式出現的，卻又包含了對道德可能性的嚴肅探索。²⁵中國共產黨創始人之一、五四時期以介紹羅素哲學而知名的張申府(1893-1986)的戀愛經歷，則又從另一角度，為上述判斷作了一個意味深長的註腳：

在『五四』之前，我的同學給我一個外號『道德君』；這是羅家倫給我取的，是諧《道德經》的音。這也很貼切。我和大部分的朋友不同，我在『五四』之前一個女朋友也沒有。女朋友這個意念，對我總是帶有西方的色彩。在傳統中國從來沒有這種東西。在我父親時代的儒家世界，男人有妻有妾，但卻沒有女朋友。『五四』，是的，『五四』給我自由找我的女朋友。你可以說我是在『五四』時期才成為一個男人。²⁶

1941年，「戰國策派」的代表人物林同濟(1906-1980)回憶，個性解放是「五四」新文化運動的「主旨和母題」。²⁷五四時期，意志自主

²⁵ 汪暉，〈個人觀念的起源與中國的現代認同〉，頁41-42。

²⁶ 舒衡哲，〈張申府訪談錄〉，頁59。

²⁷ 林同濟，〈廿年來中國思想的轉變〉，收入許紀霖、李瓊編，〈天地之間——

的個人，具有巨大的道德生命力，充滿著強烈願望和驕傲的自我意識。1917年，在湖南第一師範讀書的毛澤東(1893-1976)，於閱讀泡爾生《倫理學原理》的眉批中寫道：「吾人一生之活動服從自我之活動而已，宇宙間各物之活動，各物服從自我之活動而已。吾從前固主無我論，以為只有宇宙而無我。今知其不然。蓋我即宇宙也。」²⁸這是對五四時期意志自主的生動描述。隨著五四時期現代個人衝決傳統的家庭、宗族、國家等倫理綱常的「網羅」，儒家道德的規範倫理被打破。現代意義上的個人，開始依據意志自主性進行自我設計與道德裁決。個人觀念與自我意識從此與新的道德觀念，構成更緊密的內在關聯。

二、當「功利」取代「善」——德性倫理的解紐

除個人主義之外，對五四時期啓蒙知識分子道德思考產生很大影響的，還有功利主義，當時人也稱之為「樂利主義」。從倫理學上看，功利主義是與傳統儒家所強調的道德義務論(道義論)相對的一種學說。它不僅把福利與快樂看成是具有內在價值的東西，而且試圖按照行動對人們的幸福的影响，來決定行動的價值。在早期的功利主義者那裡，這個價值論是享樂主義的，也就是唯一具有根本價值的東西是幸福，而幸福即在於獲得快樂和避免痛苦。因此，它往往按照人的某種特定心理狀態，即「快樂」與「痛苦」來定義幸福。清末民初，「自邊沁倡最大幸福之說，政治思潮，倏焉丕變」。²⁹到了五四時期，道德觀念的世俗化傾向已經十分明顯，知識分子對於功利主義的認同也

林同濟文集》，頁 27-28。

²⁸ 毛澤東，《毛澤東早期文稿》，〈《倫理學原理》批註〉，頁 230。

²⁹ 高一涵，〈近世三大政治思想之變遷〉，《新青年》，1918年5月15日，第4卷第1號，頁2。

相當普遍。高一涵(1885-1968)在〈樂利主義與人生〉一文中，依據邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)的學說，清晰地闡釋了功利主義的兩大內涵，一是「人生第一要職，即在求避苦趨樂之方」，二是「俾最大的幸福，得與最大多數人類共用之。」³⁰功利主義賦予現代社會「經濟人」的謀利活動以道德正當性，另一方面，它又激蕩起「去苦就樂」和「為我」的欲望主張，不斷衝擊著傳統道德倫理的堤壩。

在《青年雜誌》創刊號的發刊詞〈敬告青年〉中，陳獨秀提出了對人生問題的功利主義見解，並表示了對約翰·彌爾的「實利主義」和孔德(Auguste Comte, 1798-1857)的「實證哲學」的推崇。陳獨秀是五四時期功利主義的熱烈倡導者。在他看來，東西方的一個重要差別，就是前者注重不切實際的形式，而後者注重現實效用。陳獨秀注意到，西方社會科學和物質文明的勃興，社會制度與人心秩序的再造，其軸心就在於「厚生利用之一途」，³¹「舉一切倫理、道德、政治、法律，社會之所嚮往，國家之祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。」³²在另一篇涉及中國教育的文章裡，他甚至認為，古代道德理想的黃金時代已經沒有價值，今天應當回到現實世界，祛除形而上的理論與迷信，通過科學的方法來解釋人生：「見之倫理道德者，為樂利主義，見之政治者，為最大多數幸福主義。」³³

為了挑戰儒家倫理，五四的功利主義瓦解了儒家道德的精神基

30 高一涵，〈樂利主義與人生〉，《新青年》，1916年9月1日，第2卷第1號，頁1。

31 陳獨秀，〈敬告青年〉，《青年雜誌》，1915年9月15日，第1卷第1號，頁5。

32 陳獨秀，〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》，1915年12月15日，第1卷第4號，頁1。

33 陳獨秀，〈今日之教育方針〉，《青年雜誌》，1915年10月15日，第1卷第2號，頁4。

礎。對於「自食色以至道德的名譽」的個人欲望，在知識分子那裡也得到比晚清更為廣泛的公開承認。時任中國科學社社長的任鴻雋(1886-1961)，在發表於《科學》上的一篇文章裡說：「兄弟不相信儒家的話說，什麼『正其誼不謀其利，明其道不計其功』。兄弟以為現今的社會上應該有個『利』字的位置。但是兄弟所說的利字，是從天然界爭來，把無用的物質變成有用，無價值的東西變成有價值。」³⁴吳稚暉也特別指出「物質文明」對於個人幸福的重要，倡言人類幸福離不開物質文明，物質文明與人類幸福相驅而並進。他說：「吾絕非崇拜物質文明之一人。惟認物質文明，為精神文明所由寄之而發揮」，「精神完固之我，而不認為有一種高尚之幸福。但此種幸福，皆在物質具備，充養吾之精神，已使演進有餘」。陳獨秀讀畢此文，興奮地稱吳稚暉為「國民之模範，吾輩之師資」，又說「全文無一語非金石，我中國人頭腦中得未曾有」，³⁵頗有同聲相應、同氣相求之感。

如果，儒家道德中的「天不變，道亦不變」，意味著在世俗生活之上還有超越的價值來源，那麼，在陳獨秀等人看來，如今人的一切苦樂善惡，都已經為物質界自然法則所支配。所以，個人生存的根本理由，就是「執行意志，滿足欲望」。他把這一主張稱為五四時期的「天不變，道亦不變」。因此，為了使中國人恢復活力，陳獨秀將「實利的而非虛文的」一語，作為他在《敬告青年》中六大啟蒙主張之一。陳獨秀號召青年「生活神聖」、「崇實際而薄虛玄」，³⁶將個人的自

³⁴ 任鴻雋，《科學救國之夢——任鴻雋文存》，〈科學與實業之關係〉，頁223。

³⁵ 吳稚暉，〈青年與工具〉，《新青年》，1916年10月1日，第2卷第2號，頁1。陳獨秀評語見文末編者附識。

³⁶ 陳獨秀，〈敬告青年〉，《青年雜誌》，1915年9月15日，第1卷第1號，頁5。

由、幸福歸結為社會和國家的終極目的，以個人利益作為國家利益、社會利益之本。

陳獨秀所強調的功利主義肯定感性欲望存在的合理性，對於五四時期個人主義的形成影響巨大。正如高一涵所談到的：「人類自含生受性而有感覺，因感覺而辨苦樂，因苦樂而爭趨避。」³⁷《新青年》的另一位重要作者胡適，也極力肯定人的自然欲望的合理性。深受杜威(John Dewey, 1859-1952)實用主義的影響，胡適依據實用主義的功利原則，批判傳統倫理規範和思想傳統，力求將功利主義奠定為現代個人的基本道德品格。胡適說，理學家以「天理」排斥「人欲」，把一切人欲都視為反乎天理。他們所提倡的「得乎天理之極而無一毫人欲之私」，是對人的欲望和情感合理性的壓制。實際上，社會上所謂「道德」，不過是許多陳腐的舊習慣。「合於社會習慣的，便是道德；不合於社會習慣的，便是不道德」。然而，如果社會習慣本身是荒謬虛偽的，那麼依據這樣的習慣，必然在社會上造成「詐偽不自然的偽君子」。³⁸所以，胡適指出，人們道德行為的合理性，需要通過道德行為的結果來判斷。因此，在對於儒家的義利之辨上，胡適將功利主義原則與實用主義思想相結合，從時代發展必然帶來價值轉變的立場，批判傳統儒家的道德規範，認為它已經不適合現代國體與生活，因此失去了繼續存在的意義與價值：「『三綱五倫』的話，古人認為是真理，因為這種話在古時宗法的社會很有點用處。但是現在時勢變了，國體變了，『三綱』便少了君臣一綱，『五倫』便少了君臣一倫。還有『父為子綱』『夫為妻綱』兩條，也不能成立。古時的『天經地義』

37 高一涵，〈樂利主義與人生〉，《新青年》，1916年9月1日，第2卷第1號，頁1。

38 胡適，〈易卜生主義〉，《新青年》，1918年6月15日，第4卷第6號，頁495-496。

現在變成廢語了。」³⁹

陳獨秀、高一涵、吳稚暉、胡適等人對於功利主義的看法，在五四時期具有極大的代表性。在五四時期新道德觀的論述中，功利主義的表現之一，就是常常與個人主義互為表裡，融合為一種合理的利己主義，以對抗傳統道德觀念之中抑制個人意志與漠視個人權利的趨向。五四時期的北京高等師範學校學生常乃惠(1898-1947)，在聽完陳獨秀的講演後，曾撰文指出：「至於道德學說之比較，蒙則最服膺個人自利主義。以為人生之目的無他，唯有自利而已。合乎此者謂之道德，悖乎此者謂之不道德，可一言而決也。」⁴⁰高一涵在〈共和國家與青年之自覺〉、〈樂利主義與人生〉等文章中，也力倡功利主義與合理利己主義的價值觀。高一涵將文明的準則歸結到「知求所以善其生」之上。他說，「求生者，惟避苦之是務；求所以善其生者，惟趨樂之是求」。他援引功利主義思想家邊沁的理論，強調凡是善的，都是快樂的；而凡是惡的，都是痛苦的。反過來說，「天之生人也，俾屈處於苦樂二境之下。思維肇於是，判斷因於是，生活定於是，離去苦樂問題，則衷無所感，莫知所云。」

《新青年》的另一作者李亦民，則將「求生」歸為人生唯一目的，力倡「為我」和「快樂」。在〈人生唯一之目的〉一文中，他強調：「人類之最終目的，快樂而已。快樂非它，即滿足感性之謂也。」所以，「何者為幸福，為快樂，當就之；何者為痛苦，當避之；何者足以致我痛苦，當除之」，人生的一切意義都以感性欲望為旨歸。李亦民在文章中，以功利主義的主張抨擊孟子(BC372- BC289)，認為孟子對楊朱的指責大謬不然。在李亦民看來，楊朱「為我」的理論真誠坦率。

³⁹ 胡適，《胡適文存》，卷1，〈實驗主義〉，頁225-226。

⁴⁰ 常乃惠，〈紀陳獨秀君演說辭〉，《新青年》，1917年5月1日，第3卷第3號，頁2。

因為人之為人，如果不允許有任何「為我」的欲望存於胸中，純粹要求個人為外物犧牲，只會導致對人性的粗暴踐踏與片面理解，也只會社會上產生日益加劇的虛偽習氣。實際上，「自我欲求，所以資其生也。設無欲求，則一切活動，立時滅絕，豈復有生存之必要」。在這一點上看，楊朱的觀點較之儒家思想，更顯得「差近於性分之真，不作偽以欺天下。」

實際上，從晚清開始，楊朱之學在維新思想家對個人權利的反思之時，就有逐步復興的趨勢。1901年，梁啟超在撰寫〈十種德性相反相成義〉時，特別強調：「人無利己之思想者，則必放棄其權利，弛擲其責任，而終至於無以自立。」梁啟超說：「昔楊朱以為我立教，曰：『人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣。』吾甚疑其言，甚惡其言，及觀英、德諸國哲學大家之書，其所標名義與楊朱吻合者，不一而足，而其理論之完備，實有足以助人群之發達，進國民之文明者。」⁴¹楊朱那種物欲式的個人主義，與儒家的道德觀念顯然是衝突的，在傳統中國並不具有道德上的正當性。但從晚清到五四的道德轉型中，從梁啟超到李亦民，卻都注意到楊朱之學中蘊含的促成權利個人的思想因素。因此，李亦民發出如下的感歎也就不足為奇了：「為我二字，既為天經地義，無可為諱。則轉眼於外界，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，亦乃人性之自然，天賦之權利。」⁴²

不過，五四的功利主義的道德觀，雖然立足於個人合理的利己主義，高度肯定個人的利益與欲望，但其終極目的則是社會與人類這一「大群」，故仍需要在之前所引述的高一涵「最大多數人的最大幸福」

⁴¹ 梁啟超，《梁啟超全集》，卷1，〈十種德性相反相成義〉，頁13。

⁴² 李亦民，〈人生唯一之目的〉，《青年雜誌》，1915年10月15日，第2卷第1號，頁5。

之終極目標處確認其價值正當性。李石岑在談到自己生活態度時所云：「所謂功利，大抵是就最大多數說，無論為一小團體或一大團體，現在或未來，都包括最大多數而言。」⁴³可見五四知識分子從功利主義立場，肯定了個人追求幸福和利益的合理性，但個人的幸福卻並不具有終極意義，而是要放到社會、世界、人類這類更大的框架下確證其價值。這也就是王星拱(1887-1949)所講的：「『我』是實在的。我雖不是為社會而生存，然而我必定憑藉社會而生存，所以我和社會是分不開的。社會就是許多的我的集合而成，所以我應該替社會謀利益；為社會謀利益，就是為我謀利益。」⁴⁴每個人創造的福利不僅由個人享受，同樣也由累積而成的社會享受；不僅此世享受，未來的人類社會也將從中獲得利益。

三、呼喚「穆姑娘」——「迷亂之現代人心」

由於受到功利主義和個性主義思潮更深地影響，「五四」時期的道德觀念，較之晚清發生了更大的轉變。人生的意義與價值，擺脫了形而上的、超越的德性規約，轉由可以多元選擇、屬於個人的世俗幸福和快樂取而代之。所以王國維(1877-1927)感歎：「哲學上之說，大都可愛者不可信，可信者不可愛」，「求其可信者，則寧在知識論上之實證論，倫理學上之快樂論，與美學上之經驗論」。無疑，在世俗化進程中暢通無阻的實證主義、快樂主義(功利主義)以及經驗主義，都屬於因果關係主宰的工具理性範疇，逐漸喪失了形而上的超越價值和迷人魅力。這顯然和傳統社會崇尚的「偉大的形而上學，高嚴之倫理學，

⁴³ 李石岑，《李石岑講演錄》，頁2。

⁴⁴ 王星拱，〈奮鬥主義之一個解釋〉，《新青年》，1920年4月1日，第7卷第5號，頁6。

與純粹之美學」格格不入。所以，身處轉型時代，王國維深感「知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信，此近二三年中最大之煩悶。」⁴⁵

「五四」時期的道德狀況，也在一定程度上印證了余英時的判斷：從戊戌變法到五四，「只有四分之一世紀的時間，但五四時期已沒有人講『仁』了。」⁴⁶這個結果，反證了五四啟蒙知識分子有意識、有系統地「重新估定一切價值」的成功。然而，社會的急遽轉型和道德觀念分化，必然帶來價值認知的分歧和思想的紊亂。在五四當年，魯迅曾描述當時古今中外彼此交織的時代特徵：「中國社會上的狀態，簡直是將幾十世紀縮在一起：自油松片以至電燈，自獨輪車以至飛機，自鏢槍以至機關炮，自不許『妄談法理』以至護法，自『食肉寢皮』的吃人思想以至人道主義，自迎屍拜蛇以至以美育代宗教，都摩肩挨背的存在。……四面八方幾乎都是二三重以至多重的事物，每重又各各自相矛盾。一切人便都在這矛盾中間，互相抱怨著過活。」⁴⁷1921年，隱居山中的周作人(1885-1967)在寫給孫伏園(1894-1966)的信中也說：「我近來的思想動搖與混亂，可謂已至其極了，托爾斯泰的無我愛與尼采的超人，共同生活主義與善種學，耶佛孔老的教訓與科學的例證，我都一樣喜歡尊重，卻又不能調和統一起來，造成一條可以實行的大路。」這種精神世界的新舊雜糅與中西交織，讓周作人感歎道：「我只將這各種思想，凌亂地堆在頭裡，真是鄉間的雜貨一料店了。——或者世間本來沒有思想上的國道，也未可知。」⁴⁸

45 王國維，《最後的名士——近代名人自傳》，〈海寧王靜安先生遺書·自序〉，頁62。

46 余英時，〈中國近代個人觀的改變〉，收入氏著，《中國思想傳統及其現代變遷》，頁25。

47 魯迅，《魯迅全集》，卷1，〈熱風·隨感錄五十四〉，頁344-345。

48 周作人，《自己的園地·雨天的書》，〈山中雜信〉，頁190。

1918年，在發表於《新青年》上的一篇〈非「君師主義」〉的文章中，高一涵注意到，新生的民國似乎與西方世俗化進程走著相同的道路，那就是通過分離個人德性和社會規範，來解決社會多元價值困境。所以，他特別強調，共和國家當中，「國家與道德，元首與道德，法律與道德，久已互相分開了」。⁴⁹他說，「政治的道德」只是愛國與愛平等，而「倫理的道德」屬於人類內部的品德，屬於感情與良知的範疇。國家的權力，只能支配人類外部的行為，卻不能干涉人類的思想、感情與信仰。事實上，這一情境與西方啟蒙運動以來引發的道德問題大體相似。麥金太爾(Alasdair Chalmers MacIntyre, 1929-)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。」⁵⁰麥氏認為，由此產生一種必須證明道德正確性的壓力：或發明某種新的目的論，或為之找到某種新的絕對地位。

可是，隨著儒家德性倫理的解紐，道德危機的時代也隨之來臨。無論功利主義還是個人主義，都無法完全取代中國傳統的宇宙天命觀，因此也就無法為道德價值和心靈秩序提供超越之源。因此，文化的失範和道德的混亂與失意成為歷史的必然。李璜在寫給胡適的信中感慨說：「自『五四』以來，這十二三年間，我們真是受不了！十五六世紀的文藝復興所有『人性』的要求，十七八世紀啟明運動所有『個性』的要求，及十九世紀『國性』要求，三樣東西一齊來，怎不令青年朋友要發狂了呢！」⁵¹李璜所說的尊重「人性」與張揚「個性」的

49 高一涵，〈非「君師主義」〉，《新青年》，1918年12月15日，第5卷第6號，頁553。

50 麥金太爾著，龔群、戴揚毅等譯，《德性之後》，頁80。

51 李璜，〈李璜致胡適〉，收入耿雲志編，《胡適遺稿及秘藏書信》，第28冊，頁100。

時代要求，正是五四時期新道德觀當中功利主義與個人主義的現實體現。但是，在喪失道德權威性的時代，在道德從公共領域撤退到私人生活的時代，功利主義和個人主義中避苦趨樂、滿足欲望的人性衝動，在物質主義的誘惑面前必然無法自抑，真的要讓人「發狂」了。

一個數千年來以倫理代宗教、強調道德價值「內在超越」的社會，為什麼會在十九、二十世紀之交時道德崩盤、人心敗壞？⁵²《新青年》的作者之一高弼石注意到，這和以「生存競爭」為核心的「天演公理」在社會上的加速擴張密切相關。當傳統道德蘊含的「禮的秩序」，被進化論所包含的去價值、去精神的「力的秩序」所取代，生存競爭就不可避免地演變為國與國、人與人之間關係的常態。⁵³生存競爭所必需的自私性，與傳統儒家的道德規範格格不入。赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825-1895)很早就意識到，宇宙的秩序與道德的秩序常常處於永恆衝突之中。而善良或美德，與使人在生存中獲得成功的特性，是截然相反的。特別是進入民國之後，隨著傳統政治秩序的瓦解和心靈秩序的崩潰，物欲的功利主義與極端個人主義，憑藉著民初的政治亂局甚囂塵上。一度為建構強大民族國家提供理論支持的進化理論，在一個德性沉淪、規範失序的世俗時代當中，竟然只剩下了兩個赤裸裸的內容：「勝人」的力和「利己」的欲。對此，高弼石痛心疾首地說：

舉凡足以勝人者，詐虞相尚，殘酷不顧；舉凡足以利己者，蠅

52 此處「內在超越」一語，用以描述中國傳統社會中，超越世界與現實世界互相交涉的關係。大體而言，它包含兩層含義，一是儒家倫理的價值，來源於超越性的源頭——天命、天道或天理，二是中國人的超越世界沒有如西方社會那樣，走上外在化、具體化、形式化的途徑。如果用「道」來代表理想的超越世界，用人倫日用來代表現實的人間世界，那麼「道」也在人倫日用之中，需要通過個人的理解與實踐而得道。這就是「內在超越」之路。見余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，頁 17-26。

53 許紀霖，〈現代性的歧路——清末民初的社會達爾文主義〉，頁 48-61。

營狗苟，廉恥不恤。昔日目為罪惡者，今殆視為當然。無形之制裁亡，密法嚴刑，不足濟其窮。舊道德既因是而廢，新道德亦因是而不立。舉國機關，幾盡為罪惡之藪；舉國上下，幾近為罪惡之人。個人之處境以危，社會之秩序以亂。……蓋生存競爭者，自然之趨勢，非人力足以挽回。道德者，根基於罪惡。消極固然，積極亦然。生存關係既異，罪惡觀念以殊。⁵⁴

「昔日目為罪惡者，今殆視為當然」，這顯然不是民初啟蒙思想家所期待的結果。吳宓 1919 年在哈佛大學讀書時，就發現東西方社會轉型期所呈現出的道德狀態，居然驚人地相似。西洋中古時期與中國一樣，宗教與道德禮法足以維繫人心。然而，隨著崇尚物質享樂和肉體欲望的功利主義的興盛，吳宓注意到，當時中國最風行的就是「快樂」二字。「解放」、「自由」等等美好的言辭，都打著「快樂」的招牌，在中國暢行無阻。「昔日之淡泊修養之功夫，不可復見。眾惟求當前之快樂，縱欲而不計道理。」而今日中國對於歐美的「惡俗缺點，吸收尤速」，最令吳宓覺得憤激而不可思議。他舉流行小說為例：「讀英文十八世紀之小說，則殊類《兒女英雄傳》《儒林外史》等。近三十年，Zola[按：左拉]之流派盛行，無非工女被汙、病院生產等事；而吾國亦有《黑幕》《女學生》等書迭出。感召之靈，固如是哉！」⁵⁵

在一個功利主義嚴重扭曲的時代裡，崇尚自我的個人主義也必然異化。這讓《新青年》的作者之一郭仁林看到一個「險惡益厲」的「滑頭世界」：「我聞人言，居位今人，其入世第一方法，惟在要於練滑頭，以今日世界，已完全成為一個滑頭世界。」⁵⁶一位署名「淮山逸

⁵⁴ 高硯石，〈生存競爭與道德〉，《新青年》，1917 年 5 月 1 日，第 3 卷第 3 號，頁 1。

⁵⁵ 吳宓，《吳宓日記》，頁 25-27。

⁵⁶ 郭仁林，〈告青年〉，《新青年》，1918 年 7 月 15 日，第 5 卷第 1 號，

民」的作者給《新青年》寫信，描繪自己所在的學校，「學生百人中，好冶遊與好觀劇、好鬥雀牌者，亦皆各占其四分之一(此指中學以上之學生，正青年有志之時也)。所餘四分之一，僅廿五人，謂其能勤修血液，終日不怠者，猶恐未必。」這位學生憂心忡忡地說：「以吾學生界，尚且如是。以此類推，其他各界，亦必如是。嗚呼！如此現象，豈可以已乎？吾中國民族果自今而墮落乎？有心人當痛心疾首者也。」⁵⁷

作為對民初道德格局有著深刻洞察與深刻反思的知識分子，《東方雜誌》主編杜亞泉(1873-1933)敏銳地注意到，中華民國成立未滿六年，「凡法蘭西大革命後九十年間經過之事實及其恐怖，吾國一一步其後塵」，而且「今日中國，禍猶未艾」。⁵⁸他通過對政客偉人、名流碩彥和種種社會現狀的細緻觀察後指出：「吾國國體改革，雖已六年，而人心之積垢，則與六年前所異無幾。」這一判斷，從文化與道德的角度，印證了辛亥革命其實只是一場「以形式言，固成功矣，以精神言，則猶未也」的變革。⁵⁹民國革命改變的只是國體，並非人心，這一點令杜亞泉深感憂慮。而當時「人心迷亂」的集中表現，正是杜亞泉所說的導致「國家致亡之由」的「國是之喪失」。所謂國是，「即全國之人，皆以為是者之謂」，「乃經無數先民之經營締造而成，此實先民精神上之產物，為吾國文化之結晶體。」⁶⁰顯然，在杜亞泉看來，當西方學說尚未輸入之時，正是因為有「國是」的「規矩可循」，傳統中國「雖論事者有經常權變之殊，講學者有門戶異同之辨，而關

頁 87。

⁵⁷ 淮山逸民，〈通信〉，《新青年》，1917年3月1日，第3卷第1號，頁16。

⁵⁸ 杜亞泉，〈今後時局之覺悟〉，《東方雜誌》，1917年8月，第14卷第8號，頁3。

⁵⁹ 〈《民德報》發刊詞〉，收入《民國經世文編》，第40卷，頁5290。

⁶⁰ 杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉，《東方雜誌》，1918年4月，第15卷第4號，頁2-3。

於名教綱常諸大端，則吾人所以為是者，國人亦皆以為是，雖有智者，不能以為非也，雖有強者，不敢以為非也」。至於清議與輿論，也都「基本於國是，不待議不待論而自然成立者也」。然而，時至今日，杜亞泉沮喪地指出，國家的狀況是「理不一理，即心不一心」，「樂事赴功之念，每不敵其希榮弋利之心。自物競論輸入以來，更引之以為重。利己主義，金錢主義，日益磅礴；而責在人先，利在人後之古訓，轉蕩焉無存。革命以還，此風尤熾。」⁶¹

1918年4月，杜亞泉發表〈迷亂之現代人心〉，把近代以來出現的種種社會失衡、價值觀念歧異、思想界之紛爭，歸咎於西洋學說輸入後，因思想界五花八門而缺乏統整，「吾人得其一家之學說，信以為是，棄其向所以為是者而從之；繼更得其一時一家之學說，信以為是，復棄其適所以為是者而從之。卒之固有之是，既破棄無遺，而輸入之是，則又恍焉惚焉而無所守。於是吾人之精神界中種種龐雜之思想，互相反撥，互相抵消，而無復有一物之存在」，以致造成現代人心的迷亂和「精神界之破產」。⁶²在這樣的環境中，杜亞泉覺察到，「如斯政治下之人民，除依自暴自棄之肉欲刺戟以外，無以求精神之慰安，風俗愈趨於頹壞，則人心愈向於壓制。」⁶³而導致政府的腐敗、人民的苦難，以及中國社會陷入軍閥混戰的直接原因，正是「精神界之破產」。

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

⁶² 杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉，《東方雜誌》，1918年4月，第15卷第4號，頁3。

⁶³ 杜亞泉，〈精神救國論〉，《東方雜誌》，1913年7月，第10卷第3號，頁5。

四、五四的功利主義——「精神的」超越「物質的」

隨著晚清以來儒家道德傳統的解紐，功利主義與個性主義也逐漸失去約束。在「趨利避害」的刺激之下，個人主義包含的對於自然人性的追求，迅速與物質主義結合，形成非精神性的物質功利主義和唯我主義，在民初市民階層的世俗生活中風靡一時。人們熱衷於享受今生今世的快樂，認為人生的價值就在於滿足當下、及時享樂。當政治制度與心靈秩序失去了「道理」與「是非」的制約，社會的核心價值也必然隨之衰退。然而，在五四時期的知識分子那裡，道德問題不但沒有因為傳統道德的崩潰而徹底消解，反而變得更加突出。儒學的價值秩序和意義世界喪失了現實基礎之後，世界觀和人生觀如何重建，成為五四以來思想界關切與探索的重心。世俗化進程中所面對的價值危機和文化認同的困境，促使五四的啓蒙知識分子在接受個人主義及功利主義之積極面向的同時，亦從不同的角度，深入探尋現代社會的道德價值。

1919年《新潮》雜誌第1卷第3號上，傅斯年在回應一位讀者的來信時，直言不諱地說道：「記者[按：指傅斯年]是崇拜物質的人，對於『超於物質』一種話非常懷疑。我那人生的觀念，也是純粹物質家的說話。」傅斯年推崇「為公眾的福利自由發展個人」的功利主義原則，⁶⁴主張道德上一切標準，都有賴於拿人生的福利(Welfare)和人生的效用(Effect)去解決。但顯然，在這位五四時期啓蒙思想的領軍人物看來，「超越物質的精神論」並不可信。人生的意義與價值，最終應該落實在「崇拜物質」之上。福利與效用就在於物質欲望的滿足。

⁶⁴ 傅斯年，〈人生問題發端〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第1號，頁15。

然而，傅斯年的回答卻與這封來信中的看法大相徑庭。這位叫余裴山的讀者語氣委婉，但卻敏銳地洞察到功利主義的困境。用他的話說，如果沒有「哲學的」觀念、沒有「超人的」觀念，人類的喜怒哀樂也就「限於他的肉體」或「止於他的肉體」了，「決沒有能夠享這個精神上永久的快樂」。正是出於這一思考，余裴山強調：「這種人只顧肉體上一時的快樂，那種快樂是易得易消滅的，亦並不是真有益於自己，至於無益於人，那格外不必說得了。」⁶⁵在余裴山看來，在物質欲望、感官刺激的快樂之上，還應有更為永恆的純潔精神，這才是舉國青年亟待提倡的高尚的人生觀念。

余裴山和傅斯年之間的討論顯示，即使對於在五四知識分子那裡已成共識的功利主義，它所包含的「福利」與「快樂」，也並非一個勻質的整體，而是存在著內在緊張與價值的高下。當道德革命和道德重建的命題在清末民初進入「深水區」，五四啓蒙知識分子對於功利主義的思考也日趨深刻。這直接決定了他們對於人生觀念和德性目標的最終選擇。

如前所述，功利主義倡導的是一套目的論的道德理論。⁶⁶1902年，梁啟超就曾經介紹邊沁的功利主義。不過，梁啟超雖然欣賞邊沁為「人類公益」的功利主義道德，卻並不贊同他對於快樂重「量」不重「質」的看法。在梁啟超看來，人與動物不同，「故於普遍快樂之外，當有所謂特別高尚之快樂也。」因此，梁啟超更欣賞約翰·彌爾

⁶⁵ 〈余裴山致傅斯年、傅斯年答余裴山〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第3號，頁553。

⁶⁶ 關於功利主義在西方思想史上的演變脈絡，相關的倫理學著述大多有所涉及。本文關於功利主義的學理界定及其理論內涵的分析，部分地採用了亨利·西季威克和徐向東對於這一問題的規範性解釋。見亨利·西季威克著，廖申白譯，《倫理學方法》，第4編，〈功利主義〉；徐向東，《自我、他人與道德》，第6章，〈功利主義〉。

的看法，「必以肉欲之樂為下等，以智德之樂為高度者也。」⁶⁷到五四時期，約翰·彌爾這一修正式的功利主義主張，與當時個人觀念中強烈的意志自主性融合，對於個人德性即新人生觀的建構，產生了更加重大的理論意義。接受功利主義的道德觀念，但是拒斥純粹的物質主義和感官享受，成為五四一代大多數啓蒙知識分子的共同看法。

通過區分快樂的質地和層次，功利主義在五四知識分子那裡獲得了更有深度的倫理內涵和更嚴肅的價值訴求。那就是，高尚的人生境界的實現，在於一個人通過行使自己的能力，來完成自我的全面實現和精神上的完善，從而實現其「內在利益」。五四的知識分子相信，一旦人們認識到一些生活方式比另一些生活方式更可取、更有價值，他們就會重新塑造他們對幸福和美好人生的理解，並以此作為抵禦世俗時代物質性功利主義的防腐劑。

五四時期，倫理學家楊昌濟(1871-1920)曾任教於湖南第一師範和北京大學。在一次赴宴時，他注意到當時席間座客所談，「多賭錢漁色招權納賄之事」。更讓他感到震驚的是，「此皆中上等社會，宜為國民之模仿者，乃腐敗惡濁如此」。他在修身日記《達化齋日記》中寫道：「聖賢所以能樂者，一則欲望不奢，能安分知足也；二則出言行事悉循天理，仰不愧俯不忤也；三則研究有素，事來悉有以應之也；四則有聞道之樂也。」他把中國道德復興的希望，寄託在培養年輕一代的精神氣質之上，「惟與青年之天良尚未鑿喪者講明義理，使未入腐敗社會以前，即知此等事之為俗惡，庶將來入社會時不為所動。」⁶⁸

青年毛澤東是五四時期受到楊昌濟影響的重要人物，也是楊昌濟當年視為「天良尚未鑿喪」的青年。針對哲學家泡爾生(Friedrich Paulsen,

⁶⁷ 梁啟超，《梁啟超全集》，卷2，〈樂利主義泰斗邊沁之學說〉，頁1046-1048。

⁶⁸ 楊昌濟，《達化齋日記》，頁27、41。

1846-1908)的《倫理學原理》中評價「惡之原型有二：曰肉欲，曰我欲」，毛澤東在批註中寫道：「肉欲關乎個人，我欲及於交際；肉欲關私德，我欲關公德。」在毛澤東看來，「肉欲」注重感官的衝動，「我欲」損人利己，是貪欲和惡意的淵藪，都應予以摒棄。所以，他才說：「予謂人類只有精神之生活，無肉體之生活。試觀精神時時有變化，肉體則萬年無變化可知也。」在毛澤東看來，精神之為人生目的，足以使「人類人生觀意義為之一變」。毛澤東認為，以前的功利主義主張，多看重事情的結局，「莫不以為事未至最終之目的，即為無甚價值」。實際上，一旦意識到精神層面的愉悅，則「無往不樂。有一日之生活即有一日之價值，使人不畏死，上壽百年亦可也，即死亦可也。」⁶⁹

隨著五四運動之後平民運動和社會運動的空前高漲，陳獨秀、恽代英(1895-1931)、毛澤東等人，都極其熱衷於通過個人、學會、社團的道德實踐，讓個人德性與每一個人的全部生活，建立起一種意義與價值上的關聯，從而實現對人生境界的追求。⁷⁰1918年成立於湖南長沙的新民學會，強調自身的宗旨是「革新學術，砥礪品行，改良人心風俗」，要求會員「不虛偽，不懶惰，不浪費，不賭博，不狎妓」，以塑造一種「奮鬥的和向上的」人生觀。一年後，新民學會對於自身的

⁶⁹ 毛澤東，《毛澤東早期文稿》，〈《倫理學原理》批註〉，頁156、168、183。

⁷⁰ 在民初的知識界，不少青年人和社團力行傳統的修身辦法。「談修身時，理學的空氣相當濃厚，但是新知識分子們其實是高舉反理學大旗的」。王汎森，〈近代中國私人領域的政治化〉，收入氏著，《中國近代思想與學術的系譜》，頁172-173。實際上，五四時期影響甚大的克魯泡特金的互助進化論，對知識分子的修身行為也起到很大的理論推動作用。本文限於主題與篇幅，對此一議題暫時無法深入討論。相關研究成果，見 James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*, pp. 389-458. 王中江，《進化主義在中國》，頁197-221、280-287。

態度仍是「潛在務實，不務虛榮，不出風頭」，「純潔」與「誠懇」是學會同人介紹新會友的首要條件。對於會友，「宜有真意；宜懇切；宜互相規過；勿漠視會友之過失與痛苦而不顧；宜虛心容納別人的勸戒；宜努力求學。」⁷¹

當時在武昌的青年惲代英，有感於基督教前輩「辦事的活潑、立言的誠摯、律己的純潔、助人的恒一」，發誓要做一個「最好的非基督徒」。幾乎與新民學會成立同時，他與其餘三位青年發起成立了以「修養且為社會服務」為宗旨的武昌互助社。惲代英認為，互助社將要研究一種「善良之方法而實行之，以為修身淑世之一助」。互助社採用了基督教聚會「分享」的形式，又結合傳統理學的內容，形成一整套修身的儀式。「凡入社者，必每日報告其自助助人之成績，報告其成功之事，以資鼓舞；報告其失敗之事，以相儆戒」。「每次開會首靜坐，數息百次(後多改為靜坐五分鐘)，繼續前會記錄，繼每人報告一日經過，並討論一切事畢，誦《互勵文》散會」。這種通過分享個人經驗，互相評判，彼此勸勉的「檢束身心之法」，讓社員感到「極有益處，精神亦很愉快。」⁷²

其實，通過拒斥感官享受和物質主義，通過人格的砥礪以實現精神的愉悅與充實，並非未來共產主義者獨有的人生觀念，而在五四知識分子當中具有相當的普遍性。據《吳宓日記》記載，新文化運動時期，在美國攻讀教育學碩士的陳鶴琴(1892-1982)，「以道德之修養、品行之砥礪，為同學中最要之事」，發起成立了「日日警鐘」小組。「各擇古人格言名訓，可資警戒服膺而尤足砭同學之時病者，日書一紙，於每晨懸青年會通告牌中，以期同學見之觸目驚心，不無小補。」⁷³五

71 張允侯等，《五四時期的社團》，卷1，〈新民學會會務報告〉，頁574-580。

72 張允侯等，《五四時期的社團》，卷1，〈互助社的第一年〉，頁118-119。

73 吳宓，《吳宓日記》，頁323。

四時期出現歷史最久、會員最多、分佈最廣、分化最明顯的少年中國學會，也將「堅忍」與「簡樸」納入了學會信條，將「純潔」、「奮鬥」放進徵求會員的標準之中。

宗白華(宗之樾)當時是少年中國學會的第一批成員之一。在他看來，缺乏更高的價值訴求，人生必定變得淺薄無聊。因此，在宗白華眼裡，「精神與肉體的奮鬥」，簡直就像一場人生的戰爭。他說：「普通一班根性淺、意志弱的青年，一定是拜倒肉欲生活之下，不敢稍有違抗，昏昏沉沉過一種庸俗機械的生活，滿足生理上的欲望，盡了自存傳種的責任就算是有幸福的了。」⁷⁴宗白華最看不起「上海一班少年，終日放蕩佚樂」。這位態度溫和的作家甚至將他們譴責為「沒有生機的行屍走肉」。在寫給北京大學新潮社的康白情(1896-1959)等友人的信中，宗白華熱情地呼籲青年朋友們：「我們的生活是創造的。每天總要創造一點東西來，才算過了一天，否則就違抗大宇宙的創造力，我們就要歸於天演淘汰了。」⁷⁵

五四時期，田漢(1898-1968)、郭沫若曾與宗白華就人生、文藝、社會等問題熱情通信，三人的書信後來合編為一冊《三葉集》出版。田漢對於宗白華關於人生觀的看法頗有同感。在寫給郭沫若的信裡，他轉述了這位好朋友的想法，並且激動地說：「我以為一個人總是在 Good 和 Evil 中間交戰的。戰得勝罪惡的便為君子，便算是個人；戰不勝罪惡的人，便為小人，便算是個獸！人禽關頭，只爭毫髮，是不容有中性的！」⁷⁶

深受自由主義影響的胡適，在 1929 年 4 月 27 日的日記裡有一段

⁷⁴ 宗白華，《宗白華全集》，卷 1，〈中國青年的奮鬥生活與創造生活〉，頁 96。

⁷⁵ 宗白華，《宗白華全集》，卷 1，〈致康白情等書〉，頁 41。

⁷⁶ 宗白華，《宗白華全集》，卷 1，〈三葉集〉，頁 243。

懇切的話，對於五四時期個人德性問題的描述最為貼切：「傅孟真說，孫中山有許多很腐敗的思想，比我們陳舊的多了，但他在安身立命處卻完全沒有中國傳統的壞習氣，完全是一個新人物。我們的思想新，信仰新；我們在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之處，我們仍舊是傳統的中國人……孟真此論甚中肯。」⁷⁷胡適轉引傅斯年的看法和自己的評語，顯然表明他自己對這段自我解剖也深有同感。傅斯年所說的「安身立命之處」，也就是現代人常常思考的「終極關懷」和人生價值的來源。實際上，傅斯年也相信：「人的精神的大小簡直沒法量它出來，以強意志練他，他就可以光耀歷史。」⁷⁸

正像蔡元培(1868-1940)在五四時期所指出：「人類之義務，為群倫不為小己，為將來不為現在，為精神之愉快而非為體魄之享受。」⁷⁹蔡元培讚賞彌爾式功利主義關於個人追求快樂的主張，但他始終沒有放棄對個人德性的培養。因為較之前者，後者屬於更高層次的道德價值。⁸⁰他相信，如果缺乏德性的培養，僅僅依靠個人的快樂和低層次欲望滿足，無法實現人格的提升和社會的進步。⁸¹1917年1月4日，當一輛四輪馬車載著這位北京大學的新校長進入北大校園時，他摘下

77 曹伯言整理，《胡適日記全編》，頁404。

78 傅斯年，《傅斯年全集》，卷1，〈歐遊途中隨感錄〉，頁382。

79 蔡元培，《蔡元培全集》，卷2，〈世界觀與人生觀〉，頁290。

80 彌爾指出，承認某種快樂比其他快樂更有價值、更值得追求這一事實，也是功利主義的原理相一致的。而且，相對於快樂在量上的重要性，其質的優越性更為本質，也更值得追求。參見約翰·斯圖亞特·穆勒(彌爾)，《功利主義(Utilitarianism)》，頁21-23。

81 有趣的是，根據蔣夢麟的回憶，蔡元培早年參加鄉試的時候，文章中曾寫過「觸目的」一句「夫飲食男女，人之大欲存焉」，而蔡元培又正是以這篇文章中了舉人。蔣夢麟說：「有一位浙中的老前輩，曾經把這篇文章的一大段背誦給我聽過，可惜我只記得這一句了。」參見蔣夢麟，《西潮》，〈試為蔡先生寫一篇簡照〉，頁179-180。

帽子，向校園馬路兩旁朝他敬禮的工友鞠躬回禮。這一舉動讓在場的人深感震驚，「這麼高身份的人向卑微的雜役表示敬意是罕見的」。顯然，蔡元培希望通過自己的德行，改變瀰漫在社會甚至大學校園之中的不良風氣。「此後，每天早晨進校時，他都要向站在大門旁的雜役鞠躬致敬。久而久之，這已經變成他的習慣」。⁸²

如前所述，在建立新的個人德性方面，五四的啟蒙知識分子強化了彌爾修正式功利主義的思想精髓，用以平衡邊沁式的功利主義中非精神性的傾向。在從十九世紀末到二十世紀初中國社會道德觀念的轉變過程中，如下理念逐漸成為五四知識分子的共識：精神層面的快樂、個人道德情操的陶冶、為全體公眾謀求利益的快樂，在價值上遠高於個人感官享樂與物質欲望的滿足。因此，在一個功利與快樂成為新的倫理目標的時代裡，五四的德性倫理擺脫了低層次的物質性功利主義的訴求，而是強調傳統人生觀的「創造性轉化」。對於精神性的人生境界的追求，也因此構成了五四時期啟蒙思想中個人德性重建的價值目標。

五、五四的個人主義——從「小我」到「大我」

1916年，在談到新文化運動這場「精神界除舊佈新的大革命」時，陳獨秀特別指出「人生歸宿」的解決之道就在於：「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群。」⁸³陳獨秀這一「群己」並提的表述，清晰地描繪出在「變」與「不變」的歷史圖景之中，五四個人觀的基本內容與時代特徵。用傅斯年當時的話說，那就是，五四知識分子的人生觀是「為

⁸² 狄百瑞，〈理學正統與理心說〉，轉引自魏定熙，《北京大學與中國政治文化》，頁141。

⁸³ 陳獨秀，〈新青年〉，《新青年》，1916年9月1日，第2卷第1號，頁2。

公眾的福利而自由發展個人」⁸⁴。這意味著，「自我」雖然是充分發展個性的現代「自由人」，但自我的終極價值，仍要放到社會的幸福和人類的美好未來之中來評估。

五四時期「群」的觀念，與「大我」的關係十分密切。五四的「群」與晚清的「群」雖然具有較大的區別，卻是由後者發展而來。在晚清，特別是甲午戰爭之後，知識分子表述中的「合群」觀念，除了包括個人聚合成集體的意義外，主要想表達加強社會動員能力，形成強有力的整體的呼籲。不過，在當時急迫的政治情境之下，「群」的觀念與建構強大的民族國家的努力不可避免地直接相關。⁸⁵五四時期，由於國家主義的暫時衰歇，使得五四時期對「群」的追求不再指向「國家」，轉而投向目標更為高遠的「社會」、「世界」乃至「全人類」。

1917年，在杭州主編《新教育》雜誌的蔣夢麟(1886-1964)，就將雜誌的主旨定位在「養成健全之個人，創造進化之社會」。⁸⁶1919年，蔡元培在為《國民雜誌》所作的序言中，也明確說：「積小群而為大群，小群之利害，必以不與大群之利害相抵觸者為標準。」在蔡元培看來，國民同時也是世界人類之一分子，「苟倡絕對的國家主義，而置人道主義於不顧，則雖以德意志之強而終不免於失敗，而況他乎。」⁸⁷可見，在五四的知識分子看來，現代的個人實際上具有兩個面向：一方面，現代個人的解放，本身就是目的而非手段，但另一方面，解放個人又是實現更大的群體目標的一個階段性步驟。也就是說，五四時

84 傅斯年，〈人生問題發端〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第1號，頁15。

85 王汎森，〈「群」與倫理結構的破壞〉，收入氏著，《章太炎的思想——兼論其對儒學傳統的衝擊》，頁244。

86 蔣夢麟，《西潮》，頁101。

87 蔡元培，《蔡元培全集》，卷3，〈《國民雜誌》序〉，頁255。

期實際上存在著「以解放個人為目的而非手段」和「解放個人但目的仍為群體」兩種傾向。⁸⁸根據當時章太炎(1869-1936)「大獨」為「大群之母」的說法，前一傾向之中的「個人」與「社會」可以相通；而後一傾向，則與傳統儒家從個人修身到「治國平天下」的道德主張暗合。按照胡適的判斷，1923年前，是「維多利亞時代，從梁任公到《新青年》，多側重個人的解放」，此後則是集團主義傾向，那是「無論為民族主義運動，或共產革命運動，皆屬於這反個人主義的傾向。」⁸⁹實際上，胡適劃分的這一界限也較為模糊。從歷史上來看，從晚清以來，除新文化運動時期個人解放成為主要目標以外，在這之前和之後，個人倫理革命仍沒有離開「群」的宗旨和前提。

1917年，陶履恭(1887-1960)已經注意到，「社會」一詞，是「此近來最時髦之口頭禪」，⁹⁰並且社會還涵蓋了個人的種種關係。因此，新文化運動時期一個引人注目的現象，自然是不少知識分子認為中國「無社會」，所以需要「造社會」。「這代表了當時青年一種模糊的感覺，覺得當時中國除了『德先生』與『賽先生』之外，還有比這兩者更為迫切的社會問題。」⁹¹1919年1月1日，在〈《新潮》發刊旨趣書〉中，傅斯年說：「中國社會形質極為奇異。西人觀察者恒謂中國有群眾而無社會，又謂中國社會為二千年前之初民宗法社會，不適於今日。尋其實際，此言是矣。蓋中國人本無生活可言，更有何社會真義可說？」他抱怨說，「中國一般的社會，有社會實質的絕少」，更多的是群眾的集合，「有群眾無社會」。傅斯年認為，作為「有能

88 魯萍，〈「德先生」和「賽先生」之外的關懷〉，頁79-95。

89 曹伯言編，《胡適日記全編》，頁257。

90 陶履恭，〈社會〉，《新青年》，1917年4月1日，第3卷第2號，頁1。

91 關於五四的「重建社會」的論述，參見王汎森，〈傅斯年早期的「造社會」論——從兩份未刊殘稿談起〉，頁203-212。

力的社會，有機體的社會」，重要的標誌是「密細的組織，健全的活動力」。如果僅僅是散沙一盤，那只能說是「烏合之眾」。⁹²

可見，民初共和精神的沉淪，在五四知識分子看來，恰恰需要具備社會責任心的公民精神來挽救。因此傅斯年號召年輕人，為「公眾的福利」來「自由發展個人」，也自在情理之中。他闡釋說：「怎樣叫自由發展個人？就是充量發揮己身潛蓄的能力，卻不遵照固定的線路。怎樣叫做公眾的福利？就是大家皆有的一份，而且是公共求得的福利。為什麼要為公眾的福利？就是因為個人的思想行為，沒有一件不受社會的影響，並且社會是永遠不消滅的。」⁹³在五四運動發生後，傅斯年興奮地寫道：「五四運動可以說是社會責任心的新發明，這幾個月黑沉沉的政治之下，卻有些活潑的社會運動，全靠這社會責任心的新發明……所以從五月四日以後，中國算有了『社會』了」。⁹⁴

與此同時，羅素(Bertrand Russell, 1872-1970)、杜威(John Dewey, 1859-1952)等西方學者在中國訪學時的系列演講，也對中國知識界的「社會」觀念的成熟產生了催化作用。杜威在〈美國之民治的發展〉和〈社會哲學與政治哲學〉的演講中，強調經濟平等的社會經濟的民治主義，已經突破了古典自由主義的立憲民主觀念，而融入了社會主義的價值訴求。而羅素為中國自由主義發展，也提出了「國家社會主義之路」的方案。⁹⁵可以說，西方學者的解決中國問題的看法，與當時中國思想界的實際非常接近，或多或少總趨向某種形式或流派的社會主義。作

92 傅斯年，〈《新潮》發刊旨趣書〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第1號，頁2。

93 傅斯年，〈人生問題發端〉，《新潮》第1卷第1號，1919年1月1日，頁15-16。

94 傅斯年，《傅斯年全集》，卷1，〈時代與曙光與危機〉，頁355。

95 馮崇義，《羅素與中國——西方思想在中國的一次經歷》，頁148-151。

為比國家更加廣闊的概念，「社會」與「造社會」說的興起，也伴隨著對社會大眾平等觀念的認同與接受。⁹⁶

可見五四時期的個人解放的最終目的，仍要歸結到社會的解放與改革。特別是五四學生運動以後，這一為了社會這個「大群」而解放個人的傾向已經相當明顯。胡適一方面指責社會最大的罪惡，莫過於摧折人的個性，但同時也指出，「個人是社會上種種勢力的結果。我們吃的飯，穿的衣服，說的話，呼吸的空氣，寫的字，有的思想……沒一件不是社會的。」⁹⁷傅斯年也說：「五四運動過後，中國的社會趨向改變了。有覺悟的添了許多，就是那些不曾自己覺悟的，也被這幾聲霹靂，嚇得驚醒。北大的精神大發作。社會上對於北大的空氣大改變。以後是社會改造運動的時代。我們在這個時候，處這個地方，自然造成一種新生命。」⁹⁸

顯然，五四的現代個人解放的潮流，與西方的個人主義無法劃上等號，與英美式的自由主義也不盡相同。「五四」時期的個人解放與「造社會」的目標緊密聯繫在一起。在強調「小我」的個人價值的同時，知識分子特別重視個人對「大我」也就是社會的責任。「小我」與「大我」的區分，與自我認知中對於超越價值的追求密切相關。雖然它們是晚清出現並在五四時期擴展與流行的一對概念，但在傳統儒家關於自我的觀念中，卻已經形成類似二分的思想，比如私人與公共、欲望與精神、自利與公義、個體與群體等。在近代中國，最早提

⁹⁶ 金觀濤、劉青峰，《從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究》，頁184。

⁹⁷ 胡適，〈非個人主義的新生活〉，《新潮》，1920年2月，第2卷第3號，頁473。

⁹⁸ 傅斯年，〈《新潮》之回顧與前瞻〉，1919年10月，《新潮》，第2卷第1號，頁203。

出並區分「大我」與「小我」這一對概念的是梁啟超。⁹⁹他特別談到，「大我」是「一群之我」，「小我」是「一身之我」。¹⁰⁰四年後，梁啟超又指出：「何謂大我？我之群體是也。何謂小我？我之個體是也。」「死者，吾輩之個體也；不死者，吾輩之群體也。」¹⁰¹

到了五四時期，儒家的超越價值已經瓦解，現代個人開始在功利目的之下「自作主宰」，但這種中國式的群己觀念，仍然深深影響中國知識分子的人生觀和德性的重建。「大我」與「小我」的理念，在陳獨秀、胡適、蔡元培、傅斯年等人的大力倡導之下，成為當時知識分子社群最具有感召力的人生觀念。五四的知識分子究竟怎樣理解「大我」與「小我」？高一涵援引哲學家鮑桑葵(Bernard Basanquet, 1848-1923)的話說：「自治者，勉小己以赴大己，克私利群之謂也。」在他看來，「小己者何？離群獨處之身，偏頗奇特之用，孤立而外於群者也；大己者何？由歷史以觀，即立國以來世世相承之民族性；由人道以觀，則人類眾生心心相印之公同。」¹⁰²顯然，在五四時期，「小我」所蘊含的私欲、孤立、偏執的負面因素，在知識分子眼中，仍是需要予以克服與平衡的對象。而「大我」的範圍、時間與程度，則較之晚清時代大大擴展，成為世俗歷史的時間維度下人類的公益。

張灝曾深刻指出五四思想所具有的「兩歧性」，其中之一就是「個人主義與群體意識」的並立。¹⁰³其實，五四時期個人與群體之間「兩歧」的張力，如果從知識分子「大我」與「小我」的人生觀角度來看，

⁹⁹ 許紀霖，〈個人主義的起源——「五四」時期的自我觀研究〉，頁122。

¹⁰⁰ 梁啟超，《梁啟超全集》，卷4，〈中國積弱溯源論〉，頁417。

¹⁰¹ 梁啟超，《梁啟超全集》，卷2，〈余之死生觀〉，頁1373。

¹⁰² 高一涵，〈自治與自由〉，《青年雜誌》，1916年1月15日，第1卷第5號，頁1。

¹⁰³ 張灝，〈重訪五四——論五四思想的兩歧性〉，收入余英時等著，《五四新論》，頁54。

卻體現為兩者之間「有機」無礙的彼此融通。在 1918 年〈人生真義〉一文中，陳獨秀不惜筆墨強調了一種「群體為主，個人為輔」的社會有機體的思想：「人生在世，個人是生滅無常的，社會是真實的存在。」「社會是個人的總壽命。社會解散，個人死後便沒有連續的記憶和知覺，所以社會的組織和秩敘[按：應作序]，是應該尊重的。」「個人之在社會好像細胞之在人身，生滅無常，新陳代謝，本是理所當然，絲毫不足恐怖。」在文章中，陳獨秀更以一種創造美好未來的歷史語氣，號召青年：「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，遞相授受以至無窮。」¹⁰⁴

對於「小我」與「大我」，在一篇名為〈我〉的文章中，作者易白沙(1886-1921)有著頗為別致的看法。他強調以「先後」論，「我為先，世界次之，國家為後」，但若以「輕重」論，則是「世界為重，國家次之，我為輕」。為什麼兩者會存在價值序列上的差異？易白沙的回答是：「有犧牲個體小我之精神，斯有造化世界大我之氣力；有我溺我饑之心，斯有惟我獨尊之概。」所以，在易白沙看來，「個體之小我亡，而世界之大我存」，也就意味著「小我」與「大我」在一個巨大的時空中融合為一：「去軀殼之我，留精魂之我也；化有數之我，為無數之我也。壽此數十百年之我，為千百世紀無終之我也。非我無以驗世界，非世界更無以儲我。我與世界，實未有分。我亡而世界未亡，故我之我亡，世界之我不亡。」¹⁰⁵

從高一涵、羅家倫(1897-1969)到陳獨秀的表述中可以看到，首先，五四時期的「大我」由「自我」延伸而來。在五四知識分子看來，「小

¹⁰⁴ 陳獨秀，〈人生真義〉，《新青年》，1918 年 2 月 15 日，第 4 卷第 2 號，頁 91-93。

¹⁰⁵ 易白沙，〈我〉，《青年雜誌》，1916 年 1 月 15 日，第 1 卷第 5 號，頁 3-5。

我」從一個大的共同體(如家庭、宗族、國家)之中分離出來，具有了「自我擴大」的能力和獨立的價值。其次，「小我」價值的輕重與高下，仍需要放置到社會這個「大我」的平臺上衡量。民國初年，戴季陶(1891-1949)撰文談「世界國民」時說：「人生於宇宙之間，生生死死，存存無無，其生活所系者，世界而已，社會而已，而更何必又此等級界限之國家存乎其間，以破壞人類之大同精神耶？」戴季陶注意到，在現代社會中，人的交往的廣度和深度，較之傳統社會已經大大擴展，形成了一種「世界之大勢」，因此，「國民之責任，世界之責任也，國民之幸福，世界之幸福也，國民之道德，世界之道德也。苟有一念離乎世界者，則不合乎人道者也。」¹⁰⁶因此，五四時期的「大我」，既是一個由世俗歷史目的論塑造的時間概念，指向的是人類的美好未來；同時，也是一個超越民族國家之上、屬於「人類社會」和「世界」的空間概念，具有更高的普世價值內涵。

而在五四時期，與各種學會和學生社團一起迅速擴張的，還有遍佈北京、四川、湖南、浙江等地的各種青年刊物。1919年，由北平新學會出版的《解放與改造》雜誌在宣言中說：「既然文化普遍了所有的各階級各民族，就應該把人類全體做一個目標去求全人類均衡的幸福，不應該把一個階級一個民族做目標去求他們的幸福。」同年在天津出版的《新生命》也呼籲「犧牲一切虛榮心、利己心」，去創造一個「以自由、平等、博愛、互助為基礎的新社會」。而《浙江新潮》發刊詞則明確表示，要「謀人類——指全體人類——生活的幸福和進化」。¹⁰⁷當時由少年中國學會在四川創辦的《星期日》，同樣明確表示了「小我」對於「大我」的美好期待：「從這黑暗的世界裡，促起

¹⁰⁶ 戴季陶，《戴季陶集》，〈世界國民論〉，頁106。

¹⁰⁷ 劉宏權、劉洪澤主編，《中國百年期刊發刊詞600篇》，頁141-146。

人人的覺悟，解脫了眼前的一切束縛，根據著人生的究竟，創作人類共同享受的最高幸福的世界。」¹⁰⁸北京大學的《新潮》雜誌，則在其發刊的旨趣書中寫道：「(吾校)所培植皆適於今日社會之人也；今日幸能漸入世界潮流，欲為未來中國社會作之先導。」¹⁰⁹

只有在「大我」和「小我」的框架下，才能真正實現「真我」和「真社會」，個人的價值才能因社會的不朽而最終不朽。在五四時期的知識分子當中，就個人理念而言，胡適無疑是與西方個人主義思想契合最深的人之一。他所倡導的「易卜生主義」的人生觀，主張「真正純粹的為我主義」，「須使個人有自由意志」，「須使個人擔干係、負責任」，在五四時期的道德變革中掀動一時。不過，胡適也承認，「易卜生主義」雖是「為我主義」，其實是「最有價值的利人主義」。它既主張個人充分發揮自己的個性，但落腳點卻又在於「靠個人的情願和精神上的團結做人類社會的基本」。¹¹⁰面對民國初年物欲主義和唯我主義風氣的盛行，胡適試圖通過對真假個人主義的區分，實現對個人價值觀念更深層次的理解。他在文章中寫道：「假的個人主義就是為我主義(egoism)，他的性質是自私自利，只顧自己的利益，不管群眾的利益。」¹¹¹唯利的功利主義導致唯我的個人主義甚囂塵上，這樣的狀況顯然讓胡適感到不安。他說：「『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

108 張允侯等，《五四時期的社團》，卷1，〈《星期日》的過去和將來〉，頁255。

109 傅斯年，〈《新潮》發刊旨趣書〉，《新潮》，1919年1月1日，第1卷第1號，頁1。

110 胡適，〈易卜生主義〉，《新青年》，1918年6月15日，第4卷第6號，頁503。

111 胡適，《胡適文存》，卷2，〈非個人主義的新生活〉，頁564-565。

宗教，乃是自私自利的宗教。」¹¹²

為了抗衡「假的為我主義」，建立一套五四時期的新人生觀，胡適宣稱他的「宗教信仰」乃是「社會不朽論」，其思想來源一方面是杜威自由主義中的淑世精神，另一方面則和傳統儒家的群己觀密切相關。無論從時間的縱軸還是空間的橫軸來看，胡適的「社會不朽論」都可以視為一種社會、世界乃至歷史的有機體的觀念。在這個有機體裡，個人獨立的價值淡化了，「小我」只有在作為社會一員時，才有終極的價值。值得注意的是，胡適通過「大我」實現個人德性的「不朽」論，也可以看成是「人人皆可為堯舜」的一次世俗化翻版。傳統社會立德、立功、立言的「三不朽」，屬於那些建功立業的英雄人物，但在一個超越價值祛魅的時代，「不朽」的光環同樣可以籠罩在一個個生命短暫、身分卑微的芸芸眾生頭頂。這就是社會根據其對個人功績的判斷所能賦予的「不朽」。¹¹³亦即，不論「小我」的事業功德、社會地位如何，只要在個人意志自主性之下「自作主宰」，其言語行動「一一都留下一些影響在那個『大我』之中，一一都與這不朽的『大我』一同永遠不朽」。因此，在這樣一種「社會不朽論」影響下，「小我」對於「大我」的社會責任，就成為新的德性之源。這既是五四時期知識分子人生觀的價值預期，也是對個人道德的重新理解：

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；對於那永遠不朽的『大我』的無窮未來，也須負重大的責任。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

¹¹² 胡適，《科學與人生觀》，〈《科學與人生觀》序〉，頁22。

¹¹³ Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937*, p. 104.

才可以不遺害那『大我』的無窮我未來？¹¹⁴

胡適的「社會不朽論」是「易卜生主義」朝向「大我」的一次延伸。易卜生主義的側重點在於，強調自由的個人是敢於「擔干係、盡責任」的個人，但在「社會不朽論」當中，「盡責任」的對象不僅是一己「小我」，而是延伸到了人類社會和美好未來這個不朽的「大我」。這一強調社會責任的「社會不朽論」對於五四時期人生觀的建構影響巨大。如前所述，五四時期的個人主義與功利主義之間，存在相當緊密的互動關係。功利主義與個人意志相結合所產生的合理利己主義，對於瓦解儒家倫理對自由人格的壓制與束縛，產生了巨大的歷史推動力。對於五四知識分子而言，功利主義不意味單純趨利避害的個人享受與保全，「為了最大多數人的最大幸福」的追求成為五四時期的「大我」，溝通了個人存在與公共利益之間的關係；而功利主義中重視精神快樂、拒斥物質欲望的面向，又與「大我」之中指向美好未來、追求生命不朽的精神超越性一面彼此銜接。

六、結語

1895 年至 1920 年初，是中國思想文化從傳統過渡到現代、承先啟後的「轉型時代。」¹¹⁵隨著晚清以來「公理」世界觀對「天理」世界觀的挑戰，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發生了失落與迷亂。繼晚清以來儒家規範倫理(三綱五常)的逐漸解體，到了五四時期，原本具有超越內涵的儒家德性倫理(仁學宇宙觀)也面臨著巨大的衝擊：一方面，趨利避苦

¹¹⁴ 胡適，〈不朽——我的宗教〉，《新青年》，1919 年 6 月 15 日，第 6 卷第 2 號，頁 105。

¹¹⁵ 張灝，〈中國近代思想史上的轉型時代〉，頁 29。

的「快樂」與「功利」的主張，逐步取代了傳統儒家倫理中德性之「善」的超越地位。另一方面，個人從傳統中獲得解放，自由意志逐步恢復活力。在近代中國世俗化的過程中，道德價值觀念的正當性不再來自於超越世界，而是由人們自我決斷。個人從此成為道德價值的立法者。

世俗時代意味著道德背後超越世界的解體。然而，在一個道德價值的超越來源日漸衰微的世俗化進程中，如何安頓人生價值與生活意義？知識分子關於價值問題的追問，不僅貫穿於儒家道德超越價值逐漸瓦解的近代中國，在中古以來基督教文化衰落的西方世界，同樣具有普遍性。¹¹⁶現代社會中的個人獲得了滿足功利與快樂的權利，不論何種生活都來源於個人對人生意義的自我理解。然而，當個人疏離了德性、社會無視公共的價值認同，共同體果真如當代政治哲學家羅爾斯所言，僅僅依靠一套具備政治正義的秩序就能實現價值證成嗎？查爾斯·泰勒(Charles Taylor, 1931-)、桑德爾(Michael J. Sandel, 1953-)等社群主義者對這一說法提出了質疑。他們認為，當人們置身於一個缺乏超越精神的現代社會，個人除開失去了更大的社會和宇宙視野之外，還失去更高的目標感，終日沉溺於尋找一種「渺小和粗鄙的快樂」。¹¹⁷人們因為熱衷於私人生活的滿足，從而失去了更為寬闊的道德和情感的視野。無疑，目標感的喪失與人生狹隘化相連，缺乏德性引領的個體，往往表現為一種「無公德的個人」。¹¹⁸以自我為中心的唯我主義的盛行，使得人們的生活中缺少對他人及社會的關心，也導致了對更大

¹¹⁶ 西方社會的世俗化歷程以及現代價值觀的形成，參見布林頓，《西方近代思想史》，第4章，〈第十八世紀——新宇宙觀〉；理查德·塔納斯，《西方思想史》，第5篇，〈現代世界觀〉。

¹¹⁷ 查爾斯·泰勒，《現代性的隱憂》，頁17。

¹¹⁸ 關於「無公德的個人」在當代中國的興起及其後果，閻雲翔，《私人生活的變革——一個中國村莊的愛情、家庭與親密關係 1949-1999》一書有精彩細緻的刻畫與分析。

的、自我之外的問題和事務的封閉和冷漠，其後果是個人生活的狹隘化和平庸化：一方面，個人成為物欲橫流的時代裡瘋狂逐利的個體，因此，他們的集合也只能形成在物質私欲面前俯首聽命的庸俗大眾。另一方面，隨著德性和超越價值從公共領域的退卻，個人熱衷於一己私利，對他人和社會事務漠不關心。即使生活在一個共同體中的個體，也不再願意從公共文化的共用價值出發，將參與公共事務作為人生重要的意義所在。人們樂於封閉在私人領域中享受生活，而不願主動地擔負起對於公共領域的責任。對德性的漠視必然導致個體政治自由的喪失，這一消極行為導致個體必須獨自面對強大的國家機器，而這正是孵化威權主義的理想溫床。

世俗化進程中的價值思考，是現代社會中具有普遍性的複雜議題，也是現代人需要面對和思考的問題。本文無意在規範層面，全面回應這一因世俗化轉向帶來的意義難題，而是試圖將這一思考引入清末民初中國轉型時代的思想史脈絡中，以論析五四時期啟蒙思想中的新道德觀。¹¹⁹隨著清末民初普世王權的瓦解和意義世界的衰微，五四的知識分子面臨著宇宙觀和人生意義的危機。在這樣的歷史情境之下，他們將以怎樣的思想觀念和價值規範，更新儒家道德的精神超越資源，進而重塑人生和世界的整體性意義秩序，無疑是轉型時代心靈

¹¹⁹ 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。同時，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。見亨利·西季威克，《倫理學方法·總論》，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」的部分；而其中的「禮」，包含著在「善」的指導下的人際關係和行為準則，則屬於「規範倫理」的部分。

秩序重建的重大問題。當功利與快樂成為這一時期新道德觀的基礎，五四時期是提供了現代道德的新的價值標準；抑或因為道德價值超越性的喪失，導致了中國社會的道德相對主義與虛無主義？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，在五四時期啟蒙思想家的新道德觀中，德性與倫理之間又形成了怎樣一種關係？

本文指出，在五四時期，道德問題不但沒有因為傳統道德的崩潰而徹底消解，反而變得更加突出。儒學的價值秩序和意義世界喪失了現實基礎之後，世界觀和人生觀如何重建，成為五四以來思想界關切與探索的重心。世俗時代面對的價值危機和文化認同的困境，促使知識分子從不同的角度，深入探尋世俗時代的意義所在。因此，五四時期在呼喚「德先生」與「賽先生」的同時，也發出了「迎受穆姑娘」以反思人生價值的聲音。

五四時期是一個功利主義和個人主義盛行的時代。不過，五四時期崛起的現代個人，卻並非古典自由主義傳統意義下的「原子式」個人。¹²⁰五四時期的個人，雖然具有強烈的道德自主性，能夠自證價值，但是，在五四的知識分子看來，個人的意義與人生境界，仍然需要放

¹²⁰ 從蘇格蘭啟蒙運動當中，可以看到最早的關於自由主義原則和基礎全面而系統的闡述。這一傳統認為個人自由自身有其價值，是個性充分表現的條件。而其極端化的取向，亦可能導致一種個人主義的極端形式，即孤立、自足、不受干預的「原子式」個人，海耶克稱之為「偽個人主義」。此種看法認為個人主義乃是一種以孤立的或自足的個人存在於社會之中，忽略了人的整個性質和特徵都取決於他們存在於社會之中這樣一個事實。拙文意不在對此進行全面闡釋，而是將其與晚清至五四以來的道德變遷作一粗略對照，以體現五四時期道德變革之特徵所在。參見 John Gray, *Liberalism*, pp. 7-25; Steven Lukes, *Individualism*, p. 39; Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, p. 6.

置到更廣闊的社會時空和人類命運之中，才能得以延續與提升。因此，五四的道德觀念，依然保持著個人主義與群體意識的相容相依與內在互動。對於五四的知識分子來說，他們心目中個人人格的道德自覺，雖然已經與傳統儒家的人格理想拉開了距離，卻依舊包含著「修齊治平」的「群己」判斷——這又是五四的個人觀念相對於傳統社會不變的一面。通過五四時期廣泛的社會運動，知識分子超越了晚清以來的民族國家的觀念。這意味著，在五四的知識分子那裡，人生的意義與價值，不僅僅在於滿足於一己私利，而是要為「社會」乃至「全人類」的福祉而奮鬥。

另一方面，接受功利主義的道德觀念，但是拒斥純粹的物質主義和感官享受，同樣成為五四一代大多數知識分子共同的人生理念。可以看到，李大釗、胡適、蔡元培以及年輕一代的羅家倫、毛澤東等人，深受彌爾式功利主義的影響，擯斥了功利主義中純粹的物質欲望滿足，特別強調人生觀之中精神價值的內涵，並致力於嚴格的道德實踐。五四的知識分子承續了傳統儒家「群己觀念」，在他們所強調的個人自由和精神獨立的「小我」背後，有著更高層面的社會責任意識和對人類、對世界文明博大的愛。功利主義中崇尚物欲的一面與個人主義中「唯我」的一面，只是更多地影響到市民階層的世俗生活，而無法在五四的啟蒙知識分子中真正獲得道義上的正當性。他們在「社會不朽觀」的影響下，將自我的人生價值，與實現一個美好社會的強烈責任感緊密聯繫，體現了更為深廣的人類意識和世界情懷。如果說，西方社會以個人德性和社會規範的分離作為最終方案，來解決世俗化進程中自由主義所面臨的多元價值困境，那麼，對於道德的德性(好)與規範(正當、對)之間良性互動的探討，¹²¹則成為清末民初知識分子

¹²¹ 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)。

關注的焦點。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時代的價值命題，為多元現代性賦予更加豐富的內涵。

(本文於 2011 年 12 月 25 日收稿；2012 年 7 月 27 日通過刊登)

*本文曾於「胡適與自由主義：紀念胡適先生 120 歲誕辰國際學術研討會」(臺北：中央研究院近代史研究所，2011 年 12 月 17 日)發表，後經修改而成。會中評論人丘為君教授及與會學者提供許多寶貴意見，謹致謝意。在進一步修訂過程中，承蒙《新史學》編委會及兩位匿名評閱人，對拙文提出中肯而周詳的建議，在此一併感謝。

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。參看石元康，〈二種道德觀——試論儒家倫理的形態〉，頁 106。

徵引書目

一、傳統文獻

- 《每週評論》(北京)
- 《東方雜誌》(上海)
- 《新青年》(《青年雜誌》)，(上海、北京)
- 《新潮》(北京)
- 中共中央文獻研究室編，《毛澤東早期文稿》，長沙：湖南出版社，1990。
- 吳宓，《吳宓日記》，北京：三聯書店，1998。
- 吳稚暉，《科學與人生觀》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998。
- 李石岑，《李石岑講演錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2004。
- 李璜，《學鈍室回憶錄》，臺北：傳記文學出版社，1973。
- 周作人，《自己的園地·雨天的書》，北京：人民文學出版社，1988。
- 林同華主編，《宗白華全集》，合肥：安徽教育出版社，1994。
- 胡適，《胡適文存》，合肥：黃山書社，1996。
- 唐文權、桑兵編，《戴季陶集(1909-1920)》，武漢：華中師範大學出版社，1990。
- 耿雲志編，《胡適遺稿及秘藏書信》，合肥：黃山書社，1994。
- 張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年時論選集》，北京：三聯書店，1963。
- 曹伯言整理，《胡適日記全編》，合肥：安徽教育出版社，2001。
- 梁啟超，《梁啟超全集》，北京：北京出版社，1999。
- 許紀霖、李瓊編，《天地之間——林同濟文集》，上海：復旦大學出版社，2004。
- 郭沫若，《少年時代》，北京：人民文學出版社，1979。
- 陳寅恪，《寒柳堂集》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 傅斯年，《傅斯年全集》，長沙：湖南教育出版社，2003。
- 楊昌濟，《達化齋日記》，長沙：湖南人民出版社，1978。
- 劉師復，《劉師復文集》，臺北：帕米爾書店，1980。
- 樊洪業、張久春選編，《科學救國之夢——任鴻雋文存》，上海：上海科學技術出版社，2002。
- 蔡元培，《蔡元培全集》，北京：中華書局，1984。

蔣夢麟，《西潮》，瀋陽，遼寧教育出版社，1997。

魯迅，《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1998。

二、近人論著

王中江，《進化主義在中國》，北京：首都師範大學出版社，2002。

王汎森，〈傅斯年早期的「造社會」論——從兩份未刊殘稿談起〉，《中國文化》，1996：14，（北京，1996），頁 203-212。

王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，石家莊：河北教育出版社，2001。

王汎森，《章太炎的思想——兼論其對儒學傳統的破壞》，臺北：時報文化出版公司，1985。

布林頓，《西方近代思想史》，上海：華東師範大學出版社，2005。

石元康，《從中國文化到現代性——典範轉移？》，北京：三聯書店，2000。

亨利·西季威克著、廖申白譯，《倫理學方法》，北京：中國社會科學出版社，1993。

余英時，《中國思想傳統及其現代變遷》，桂林：廣西師範大學出版社，2004。

余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，臺北：時報文化出版公司，1984。

汪暉，《汪暉自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1997。

金觀濤、劉青峰，《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》，香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008。

查爾斯·泰勒，《現代性的隱憂》，北京：中央編譯出版社，2001。

段煉，〈清末民初的道德焦慮及應對之策〉，《二十一世紀》，2012：4（香港，2012），頁 53-62。

約翰·斯圖亞特·穆勒(彌爾)，《功利主義(Utilitarianism)》，葉建新譯，北京：九州出版社，2007。

徐向東，《自我、他人與道德》，北京：北京大學出版社，2007。

馬敘倫，《石屋續瀋》，上海：上海書店，1984。

張允侯等編，《五四時期的社團》，北京：三聯書店，1979。

張灝，〈中國近代思想史上的轉型時代〉，《二十一世紀》，1999：4（香港，1999），頁 29-39。

張灝，〈重訪五四——論五四思想的兩歧性〉，收入余英時等，《五四新論》，臺北：聯經出版事業公司，1999。

- 理查德·塔納斯，《西方思想史》，上海：上海社會科學院出版社，2007。
- 許紀霖，〈個人主義的起源——「五四」時期的自我觀研究〉，《天津社會科學》，2008：6(天津，2008)，頁 113-124。
- 許紀霖，〈現代性的歧路——清末民初的社會達爾文主義〉，《史學月刊》，2010：2(鄭州，2010)，頁 48-61。
- 許紀霖主編，《世俗時代與超越精神》，南京：江蘇人民出版社，2008。
- 麥金太爾，《德性之後》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 舒衡哲，《張申府訪談錄》，北京：北京圖書館出版社，2001。
- 馮崇義，《羅素與中國——西方思想在中國的一次經歷》，北京：三聯書店，1994。
- 楊光編，《最後的名士——近代名人自傳》，合肥：黃山書社，2008。
- 劉宏權、劉洪澤主編，《中國百年期刊發刊詞 600 篇》，北京：解放軍出版社，1996。
- 歐陽軍喜，《歷史與思想——中國現代史上的五四運動》，福州：福建教育出版社，2009。
- 魯萍，〈「德先生」和「賽先生」之外的關懷——從「穆姑娘」的提出看新文化運動時期道德革命的走向〉，《歷史研究》，2006：1(北京，2006)，頁 79-95。
- 閻雲翔，《私人生活的變革——一個中國村莊的愛情、家庭與親密關係 1949-1999》，上海：上海書店出版社，2006。
- 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》，1999：3(北京，1999)，頁 5-23。
- 關鴻、魏平主編，《現代世界中的中國——蔣夢麟社會文談》，上海：學林出版社，1997。
- 顧紅亮、劉曉虹，《想像個人——中國個人觀的現代轉型》，上海：上海古籍出版社，2006。
- A. Hayek, Friedrich. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- Gray, John. *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press, 1986.
- Grieder, Jerome B. *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution: 1917-1937*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Lukes, Steven. *Individualism*. Oxford: B.Blackwell, 1973.
- Pusey, James Reeve. *China and Charles Darwin*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

The Concerns of “Miss Morals”: The New Morality of May Fourth Chinese Intellectuals

Lian Duan

Institute of Modern History, Academia Sinica

During the transition from the late Qing Dynasty to the Republic of China, the morality of Chinese society changed in fundamental and widespread ways. During the May Fourth period, the legitimacy of individualism and utilitarianism was generally accepted by modern intellectuals and provided the two main focuses of moral conceptualization. This article analyses the complexity and multiple dimensions of the new morality in the May Fourth period. Although the modern individual possessed a similar radical momentum and moral autonomy, it also needed to base its legitimacy in the “group-self” relation—as it had done in traditional China. The new morality of the May Fourth era also indicated that the significance of the individual not only lay in self-interest, but also in dedication and service to the whole society. Chinese intellectuals rejected materialism while regarding spiritual aspects of utilitarianism as the core of their outlook of life. Thus, in the viewpoint of intellectuals, the value of “small self” (individual) came from “big self” (society), which spurred social responsibility and deep love of the world, and these views became key resources of the new morality in the May Fourth period.

Keywords: secularization, individualism, utilitarianism, small self, big self