

伦理精神

——学衡派与新文化派伦理论争的核心

方旭红

(东南大学人文学院, 江苏南京, 211189)

摘要: 学衡派与新文化派共同参与了近代中国最重要的伦理启蒙。两派伦理论争的核心在于伦理精神的不同, 这源于各自不同的世界观、人性论和价值观。新文化派持进化论、唯物论以及科学的世界观, 认为人性自然, 趋乐避苦, 人人都有满足人性欲求的自由, 自由即是新的伦理精神。学衡派坚持“一”“多”融合的世界观和善恶二元的人性论。主张以理制欲, 归于“中道”的伦理精神, 认为新文化派的主张使人流于自然, 堕于禽兽。两派均未忽略伦理精神的“中道”性质, 但因批判对象不同而有所侧重, 从而导致某种失衡。虽然两派的伦理精神具有互补性, 但救亡压倒启蒙的现实, 致使中国伦理精神的近代转型在新文化派的主导下失去了应有的平衡, 甚至分裂。今天的伦理困境就源于这伦理精神的分裂。

关键词: 新文化派; 学衡派; 伦理精神; 自由; 中道

中图分类号: B25

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2015)05-0025-07

人类的每一次思想启蒙, 几乎都伴随着伦理的觉悟。伦理觉悟的核心在于伦理精神的建构, 伦理精神即是个体与实体的统一。实体在伦理的角度讲有现实和抽象两方面的含义, 现实的实体是整体或共同体, 有家庭、社会、国家乃至整个自然界(包括人类)等。抽象的实体也就是普遍性。此二者是相互统一的。伦理精神建构的不仅仅是个体之间的关系, 更是个体与实体之间的关系, 唯如此, 伦理精神才有合理性和超越性。而建构的关键在于对实体作何认识, 因为只有从实体性的角度出发, 实体与个体的本质及其个体之间、个体与实体之间的关系才能获得真正的把握。基于实体基础上的伦理精神建构总是置于世界观、人性论和价值观三位一体的坐标之中。五四新文化运动是中国近代思想史上最重要的一次启蒙运动, 伦理的启蒙可谓是此次启蒙的核心内容。新文化派用以自由为核心的价值系统, 对中国传统伦理进行彻底的批判, 从而试图建构新的伦理精神及其体系。学衡派与新文化运动几乎同时产生, 并对新文化运动进行了系统的批判和反思。伦理精神是学衡派批判新文化派的核心。二者关于伦理精神的论争意义深远, 虽然两派的主张形成了一种合力, 共同促进了中国传统伦理的现代转型, 但这种合力明显不平衡, 而这种不平衡对今天的伦理认同困境具有根源性的影响。

一、伦理精神的世界观基础之争

世界观是人们认识世界, 进而认识自身及其价值的哲学基础, 为伦理世界提供合法性依据。“天人合一”的世界观是中国传统伦理精神的哲学基础。如樊浩所言:

中国伦理的核心概念是“人伦”, 而作为基础和范型的却是“天伦”; 中国伦理致力于解决的核心问题是“人道”, 作为最高概念的却是“天道”。“人伦”与“天伦”的内在统一, “人道”与“天道”的合一, 才是中国伦理的最后完成, “天人合一”, 才是中国伦理精神的最高境界。^[1]

这段话精辟地概括了中国传统社会伦理精神与其世界观之间的内在关系。家族血缘关系与人伦社会虽然是传统伦理的立足点, 但给其提供哲学反思和意义建构的理论基础却是“天人合一”的世界观。然而, 随着西学的传播, “中国传统中根据‘天地’‘阴阳’‘五行’这些建构范畴(constitutive symbolism)所形成的天人合一宇宙观也被西学‘一扫而空’”, 这使人们“对生命与宇宙感到迷茫, 反映出精神取向的失落。”^[2]特别是五四新文化运动对新世界观的全面传

播,传统“天人合一”的世界观受到彻底的批判并坍塌,传统伦理精神亦随之消解。

新文化派内部的世界观并不统一,大致有进化论的世界观、科学的世界观以及唯物论的世界观。他们大都首先继承和发展了严复提倡的进化论的世界观。胡适取“适之”为字,即表达对优胜劣汰、适者生存的进化论世界观的信仰。他认为:

到了达尔文才敢大胆宣言物的种类也不是一成不变的,都有一个“由来”,都经过了许多变化,方才到今日的种类……不但种类变化,真理也变化。种类的变化是适应环境的结果,真理不过是对付环境的一种工具;环境变了,真理也随时改变。^[3]

万物的产生发展有其自然之理,并经历着渐进的演变,演变的总体原则是适应环境。这就是世界的真理,是相对的、变动的,不是永恒的。进化论的世界观,结合实用主义,就特别强调进化、发展、适应。而传统文化的核心思想却与此相反,主张“安分、安命、安贫、乐天、不争、认吃亏”^[4](11-13)],这样知足型的文化造就了中国人的愚昧、无知,百事不如人。陈独秀也是进化论的信徒,他认为:

自英之达尔文,持生物进化之说。谓人类非由神造,其后递相推演,生存竞争优胜劣败之格言,昭垂于人类。人类争于智灵,以人胜天,以学理构成原则,自造其祸福,自导其知行,神圣不易之宗风,任命听天之惰性,吐弃无遗。^[5]

进化论不仅是宇宙的法则,更是人类生存的法则。藉此,他认为伦理道德必须坚持新陈代谢的原则:

盖道德之为物,应随社会为变迁,随时代为新旧,乃进化的而非一成不变的,此古代道德所以不适于今之世也……野蛮半开化时代,有野蛮半开化时代之道德(如封建时代之忠孝节义等是);文明大进时代,有文明大进时代之道德(如平等博爱公心等是)。^[6]

他强调伦理觉悟和伦理革命的重要性和迫切性。接受马克思主义后,他认为进化论和唯物史观有很大的一致性。李大钊也主张天演进化,万物概莫能外。天演虽然是公例,但是并不教人听天由命、自然演化,而是要靠自己去实践。不主张只讲弱肉强食的自然规律,也不以阶级斗争的历史规律为目标,而主张互助进化,正确对待天道和人道的关系。人类只有互助、互爱才能生存、进化,而不能依靠战争或斗争。坚信“从物心两方面改造世界、改造人类,必能造出一个互助生存的世界”^[7](481)],他也认为:“达尔文研究道德之动物的起源,马克思研究道德之历史的变迁。”^[8](138)]道德是基于动物性的社会本能,而非神明所赐。因时因地变化,故而也有新旧问题,并随物质

生活的变化而变化。

可见,进化论首先奠定了新文化派对世界的认识。世界作为一个实体,是自在的,遵循自身的规律不断地演变进化,并非任何先验的目的或抽象的理念决定和主导。传统伦理中的“天道”“天伦”的观念不是客观存在的东西,不能作为“人道”和“人伦”的范型和合法性依据。真正的天道乃是自然和人类社会的进化之理。进化意味着不断地变化和适应,这就否定了“道之大原出于天,天不变,道亦不变”^[9]的传统观念,从而斩断了中国传统“天道”和“人道”“天伦”和“人伦”之间的内在联系。同时,必然导致对传统伦理精神的批判和否定。虽然就进化论的世界观而言,新文化派内部也不统一,但总体目标大致相同,即追求个人和社会的解放,实现国家的独立自主。而最具解放功效,实现自由目标的是科学。所以,各种世界观最终都被统摄于科学的世界观之下,成为20世纪初启蒙的核心世界观。胡适在1928年发表的《科学的人生观》一文中,把宇宙的时空无限、运行的自然规律、物竞天择、适者生存的进化论的宇宙观当做科学对待,并认为这些都是人生观的基础。李大钊也认为,“自然现象,人类社会都脱去神秘的暗云,赤裸裸的立在科学知识之上,见了光明。”^[8](138)]陈独秀也持相似的看法:“人类将来之进化,应随今日方始萌芽之科学,日渐发达,改正一切人为法则,使与自然法则有同等之效力,然后宇宙人生,真正契合。”^[10]总之,科学可以解释一切,解决一切问题。

学衡派大致秉持“一”“多”融合的世界观。在徐震堉译、吴宓做按语的《白璧德释人文主义》一文中,白璧德说:

柏拉图曰:“世之所谓一,又有所谓多,有能合此二者,吾将追踪而膜拜之。”欲“一”“多”相融洽,其事极难,恐系难之尤难者,然其重要固自在。^[11]

“一”指事物的普遍性本质,即至善的理念,“多”指多样化的具体的事物。理念是具体事物的本源或摹本,具体事物是对理念的分享。世界是至善的理念和多样性的事物的统一。吴宓对白璧德“一”“多”融合有自己的理解和发挥,并直接与道德联系起来:

吾信有各种绝对(又曰纯正)的观念(Absolute or pure Ideas)之存在,但必附丽于外物实体,而后吾人能知之。……观念为一,千古长存而不变;外物实例,则为多到处转变而刻刻不同。前者为至理,后者为浮象。吾为信此原则,故信世间有绝对之善恶是非美丑,故虽尽闻古今东西各派之说,而仍能信道德礼教为至可宝之物。^[12]

“一”是绝对观念,“多”是外物实体,二者虽为

辩证统一的关系，但显然存在本末之分。汤用彤翻译的《亚里士多德哲学大纲》一文指出，哲学家的主旨在于：

研究事物之异同，演绎与归纳定义与分划均合用之。多赅备于一，一则施用之于多。故哲学之终点，在多中见一，一中见多，感觉之多，仅可用思想之一解释之。^[13]

汤用彤赞成这一观点。缪凤林也继承了这一看法，认为研究世界之真理，是哲学的目的。古希腊早期自然哲学于外界探寻世界的真理。五世纪时，“哲人蔚起，主以个人为万事万物之权衡，苏格拉底则主有共同之标准，苏氏犹无形而上学。柏拉图则以形而上学为主体，柏氏犹分现象与实体。亚里士多德又合而为一”^[14]，此后的西洋哲学盖以此为源泉。汤用彤和缪凤林都是白璧德人文主义的信奉者，同时又都对佛教有深入的研究，而白璧德也对佛教颇为欣赏，常常将其与柏拉图、亚里士多德、基督教相提并论。主要原因在于，佛教所秉持缘起性空、二谛圆融的世界观与“一”“多”融合的世界观有相似之处，进而在处理人生的问题上也有异曲同工之妙。

学衡派的多数成员直接把这种本体与现象、普遍与特殊统一的观念运用到了具体的领域，并展开了对新文化世界观的批判，而这种批判又总是和伦理道德相结合。吴宓认为变中自有不变者在，事物没有绝对的新旧，且新者未必是，旧者未必非。忠恕是伦理道德之本，教人以理制欲，这种根本内律是一定的、不变的，各国皆然，而风俗、制度、仪节则不尽相同。所以：

决不可以风俗、制度、仪节有当改良者，而遂于宗教、道德之本体，攻击之、摒弃之，盖如是，则世界灭而人道熄矣。窃观吾国近年少年学子之言论，多犯此病。新文化运动不惟不图救正之，且推波助澜，引导奖励之焉。^[15]

柳诒徵也对进化论进行了批判：

十九世纪以来，欧洲学说，以达尔文进化论为中心，谓物类必竞争而后生存，人类亦必以竞争为生存之本。欧战之祸，即基于此，伏尸百万，流血千里。^[16]

并认为明哲之士经此反思而主张的互助之德，各国圣贤早在几千年前已然尽悟，中国五伦观念即是。总之，学衡派对于新文化派的世界观总体上持批判的态度，认为他们：

输入欧化亦卑之无甚高论，于哲理则膜拜杜威、尼采之流；于戏剧则拥戴易卜生、萧伯纳诸家。以山额与达尔文同称，以柏拉图与马克思并论。^[17]

进化论、科学主义和唯物主义对世界的认识都是片面的，甚至是极端的。并把它们大致归为科学主义和浪漫主义，根据白璧德的观点，科学研究自然规律，以资人类奴役自然，以培根为代表。浪漫主义则凭感情，任意志，以人合于自然，以卢梭为代表。二者最终都流于自然，而自然观不能认识人类的本质。

新文化派和学衡派建构了各自不同的世界观，进而对人伦世界给予批判和重构。世界观的不同，必然导致对人类自身的认识不同，并首先表现在对人性的不同认识上，而人性则是伦理精神的内在根据。

二、伦理精神的人性根据之争

在儒家传统“天人合一”的伦理精神中，“天道”是普遍的、至善的、不变的，“天道”通过人性潜在地蕴藏在每个人身上，人能按照上天赋予的美好德性而行，便是人之正道。“天道”与人性的结合所建构的是一个人之为人的意义世界，性善是连通“天道”与“人道”的桥梁，是伦理道德的根据。受进化主义、唯物主义、科学主义世界观支配的启蒙思想家试图以人性解放为核心，着力揭示个人的价值。

新文化派大致坚持趋乐避苦的自然人性论，自然人性被认为是由动物性的本能和社会性的人性两方面组成，且主张道德由二者共同决定，而动物的本能更具基础作用。因此在启蒙过程中，特别强调了在传统伦理中被压制或否定的所谓“人欲”的一面，包括自然本能的欲望和个人的私欲。陈独秀 1915 年 10 月在《今日之教育方针》中表达了对人性及其与道德关系的看法：

进化论者之言曰，吾人之心，乃动物的感觉之继续。人间道德之活动，乃无道德的冲动之继续。良以人类为他种动物之进化，其本能与他动物初无异致。所不同者，吾人独有自动的发展力耳。强大之族，人性，兽性，同时发展。其他或仅保兽性，或独尊人性，而兽性全失，皆是堕落衰弱之民也。^[18]

并认为兽性可以培养顽强不屈的意志，强健体魄，依赖本能，率性而为，不需伪饰。西方和日本之所以强大，就在于此。而无论是兽性还是人性，都是人的意志和欲望，“执行意志，满足欲望(自食色以至于道德的名誉，都是欲望)，是个人生存的根本理由，始终不变的。”^[19]欲望的满足就是幸福，否则就是痛苦，趋乐避苦乃是人之本性。李大钊也认为：“避苦求乐，是人性的自然，背着自然去做，不是勉强，就是虚伪。”^{[7](438)}自然本性首先是对物质生活资料的需求，

这是一切人类活动的基础,“道德这个东西不是超自然的东西……它的基础就是自然,就是物质,就是生活的要求。简单一句话,道德就是适应社会生活的要求之社会的本能。”^{[8](133)}。这种本能就是抵抗和适应周围的环境,维持生存,而不得不协作、合群互助的精神。胡适也认为必须坚持人是灵与肉的统一,“我们先要指出这种议论含有灵肉冲突的成见,我们认为错误的成见。我们深信,精神的文明必须建筑在物质的基础之上。”^[4]可见,趋乐避苦的本性并不局限于物质、情感本能欲望的满足,也包含了对更高精神生活的欲望,比如情感、理性、道德等。周作人也反对古人将肉(兽性)与灵(神性)完全对立的二元人性论,要么主张禁欲主义,要么主张极端享乐主义,这种极端的观念,都不是真正的人的生活,“兽性和人性,合起来便只是人性。”^[20]李亦民讲得更清楚,“感性快乐,人与动物所同”,而“智性快乐则人类所独有也”,人有不同层次的需求,满足不同层次的需求获得的快乐的性质是不一样的:“初由肉体感情进于美的感情,再进于智的感情,更进于道德感情。”^[21]

人的解放不可能越过对自然本性的确认过程,但也不能停留于此,必然经历由兽性向人性、由自然向社会的统一和提高。出于批判传统、解放人性的需要,主张兽性和人性的统一,并强调自然性,是新文化派人性论的倾向,也是其所谓新道德的根据,“‘五四’所提倡的新道德,其基本原则是‘合理利己’主义和‘个人本位’主义,而其理论基础是则是‘求乐免苦’的人性论、伦理观。”^[22]

学衡派受白璧德新人文主义的影响,内部关于人性问题的讨论虽然存在差异,但总体上主张人性二元。白璧德认为,“所谓二元的,就是说它要承认在人身上有一种能够施加控制的‘自我’和另一种需要被控制的‘自我’”,并认为能够施加控制的自我是“理性”,需要被控制的自我是“欲望”,“理性适合指挥,欲望只能服从”。^[23]学衡派继承了白璧德的思想,并融合了中国传统伦理资源,主张人性二元,既非纯善,又非纯恶,而是二者兼具,可善可恶,亦善亦恶。吴宓认为:“人之心性(Soul)常分为二部,其上者曰理(又曰天理),其下者曰欲(又曰人欲)。”^[12]理欲相互冲突,理胜欲则人向善,欲胜理则人趋恶。理是人之所以为人的依据,而这也是在人与禽兽相区别的意义上来说的,即“人之所以异于禽兽者几希。所谓几希者,即心中之理也,即以理制欲之‘可能性’也”^[12]。而以理制欲,乃是个人意志的体现,所以他认为人性二元论是道德的基础。故此,他批判人性一元论,把一元论分为两派:一为昔之宗教家,认人性为恶,虽毕

生修持,也未必能赎其与生俱来的罪恶而获得幸福,一切皆赖上帝恩典,而上帝的恩典是偶然的。另一派为近世浪漫派及自然派,以卢梭为代表,认为人性纯善,先天之情,本来之欲就是善。而之所以会陷入罪恶,乃是因为社会环境的逼迫。二者都忽略了个人的意志自由,故无所谓道德。缪凤林也坚持人性二元论或绝对的一元论。他认为东圣西圣皆主人性二元。西圣“柏氏之分析人性也,曰合理的性质,理性是也;曰非理性的性质,意志情欲是也(非理性的性质分为二,一者高尚的意志是也,二者卑下的情欲是也)。而合理的性质实为人之根本,为人性最高之部分。人之行为,固悉以其导引为正轨,而其所以控御意志与情欲,亦悉惟此是赖。即人之所以不朽,亦以有此耳”^[24]。他认为东圣孟子言性善,不是说人性必然为善,而是说人性可以为善,也不否认人性可以为恶。而荀子言性恶,也包含着对性善的肯定。但他认为孟荀未解释清楚人性何以有善恶,而他认为性起于“种子”,“种子”也有善恶,“种子”来源于阿赖耶识,阿赖耶识是没有善恶的。阿赖耶识是性之本体,而“种子”和各种因缘和合,则是本体之起现,从而可能为善,也可能为恶。善恶之间是对立的、冲突的,“善恶异类,不能并处,如彼水火,莫能两全。故善种现则恶种隐,恶种现则善种隐……宋儒每言理欲相对……不能两立,意亦略同。”^[25]他认为:“谓性能善能恶。其本体不可以善恶名,而其发现则可善可恶。……是曰时间上之二元论(就性能善能恶,善与恶相消息言),或曰超绝对的一元论(就性之本体非善非恶言)。”^[26]而人之为人的关键在于理性对意志情欲的控制,终极目标是实现至善。至善的标准不是趋乐避苦的功利主义,也不是康德提倡的立法原则,而是理性的完满实现,即以理制欲,坚持“中道”。太虚也认为人有两种本性,一种是“动物欲”,一种是人性。“动物欲”是人和动物共有的本性。而人的根本属性在于理性,即通过伦理道德和信仰,希贤、希圣、希天。他批评西方近代文化,特别强调和扩张人的“动物欲”,进化论、科学主义、个人主义皆以此为目的,所取得的文化成就,“一言以蔽之曰:‘造工具之文化’。而于能用工具之主人,则丝毫不能有所增进于善。”^[27]而合人道者,就在于以理性节制“动物欲”,防止其过分膨胀,以害人性之善。

学衡派与新文化派关于人性的争论,主要表现在出发点和侧重点不同。二者都以人禽关系为出发点,但新文化派从人与禽兽相同的自然本性出发,认为人与动物皆有趋乐避苦的本性,人生就是要通过理性的方式来实现本性所欲求的东西。学衡派则以人禽之辨

为出发点。认为自然本能的欲望人与动物相同，是潜在的恶，人与动物的本质区别在于另一种特性，那就是善，也即是理。因此，二者在阐述人性论的时候，其侧重点必然不同。新文化派继承西方启蒙思想关于人性解放的理论，用以解决中国的问题，即解放人性于纲常名教的桎梏。中国传统的伦理主张理欲对立，强调以理制欲，特别是宋儒主张存天理，去人欲。在新文化派看来，这是对人性禁和摧残，也是造成中国近代社会落后的原因之所在，故而提出了礼教吃人的控告。所以，他们特别强调趋利避害的自然本性。学衡派虽然不否定欲望的合理性，但是认为欲望存在恶的可能性，必须以理来节制。学衡派鉴于西方启蒙以来社会出现的自然主义弊端，继承了白璧德新人文主义对西方现代化的反思，结合中西人文思想传统，对新文化派过分强调自然人性表示极大忧虑。两派各有所忧，新文化派所忧者，人与禽兽(自然)距离拉得太远，人将不人。学衡派所忧者，人与禽兽(自然)等同，人亦将不人。二者各有道理，也各有历史使命，可以互补。但在那个急需解放人性，挽救民族危亡的历史潮流下，学衡派被看作保守主义而备受批判，似乎不足为怪。我们回首审视，发现学衡派的观点对我们今天解决伦理问题大有启发和借鉴。人类风雨几千年，总是在人性中寻找某种平衡，吊诡的是我们似乎总是在称心两端来回游荡，两端的内涵也随着历史的发展不断丰富，对于准心或平衡之思考和追求也无有止境。

新文化派和学衡派基于不同的世界观，形成了对人性的不同认识，再由个体回归实体时，必然建构不同的价值体系，这就决定了两派的伦理精神必然异趣。

三、伦理精神的价值取向之争

伦理精神的建构，就是在世界这一大实体中，认识人自身及其类本质，从而为人生建构一个意义世界，这意义世界就是人生的价值取向，是伦理精神的核心。

在新世界观及其人性论的基础上，新文化派认为人生的价值在于自由，自由的权利是人人享有的、平等的、普遍的，也就是新伦理精神。自由首先表现为个人主义或个性主义。新伦理精神的关键是从传统纲常名教和专制制度的压迫下解放出来，使自由人格和自由意志得以实现。陈独秀认为解放首先是伦理解放，“解放云者，脱离奴隶之羁绊，以完其自主自由之人格之谓也。……盖自认为独立自主之人格以上，一切操行，一切权利，一切信仰，唯有听命各自自由之智

能，断无盲从隶属他人之理。非然者，忠孝节义，奴隶之道德也。”而道德善恶的判断首先应该“诉诸于自身意志”。^[28]在强调个人自由的基础上，他对传统的“三纲”伦理进行了尖锐的批判，认为正是“三纲五常”导致自由的缺失，并进而衍生出奴隶道德：“率天下之男女，为臣，为子，为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠，曰孝，曰节，皆非推己及人之主人道德，而为己属人之奴隶道德也。人间百行，皆以自我为中心，此而丧失，他何足言？”^[29]李大钊也认为，“解放者何？即将多数各个之权利由来为少数专制之向心力所吸收、侵蚀、凌压、束缚者，依离心力以求解脱而伸其个性复其自由之谓也。”^{[7](202)}在这一点上，他对“三纲”的批判与陈独秀如出一辙，并认为是封建大家族制度的经济基础导致了臣、子、妻没有自由独立之人格和权利。胡适则始终坚持个人主义的自由观，认为“社会最爱专制，往往用强力来摧折个人的个性(individuality)，压制个人自由独立的精神。等到个人的个性都消灭了，等到自由独立的精神都完了，社会自身也没有生气了，也不会进步了”^[30]。人要实现自己，获得自由，首先要有独立的思想，不人云亦云，不隶属于他人，同时对自己的思想负责。在强调个人自由的同时，他们也并未忽略个人自由与社会、国家之间的统一。陈独秀就指出：

人生在世，个人是生灭无常的，社会是真实存在的；社会的文明幸福，是个人造成的，也是个人应该享受的；社会是个人集成的，除去个人，便没有社会，所以个人的意志和快乐，是应该尊重的；社会是个人的总寿命，社会解散，个人死后便没有连续的记忆和知觉，所以社会的组织和秩序，是应该尊重的。^[19]

李大钊认为真实的自由乃是个人自由和公共秩序的统一，“我们所要求的自由，是秩序中的自由；我们所顾全的秩序，是自由间的秩序。只有从秩序中得来的是自由，只有在自由上建设的是秩序。个人与社会、自由与秩序，原是不可分的东西。”^{[8](327)}

自由的另一个重要表现是功利主义。基本的物质需求和利益的满足，是自由不可或缺的属性。陈独秀认为：

实利主义、实验哲学以及科学的共同之处就在于功利实用，物质不切于实用者，虽金玉圭璋，不如布粟粪土。若事之无利于个人或社会现实生活者，皆虚文也，诳人之事也。诳人之事，虽祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚，皆一文不值也！^[28]

并认为人格独立与个人财产之间是辨证的关系，

现代伦理学上之个人人格独立,与经济学上之个人财产独立,互相证明,其说遂至不可摇动;而社会风纪,物质文明,因此大进。中土儒者,以纲常立教。为人子为人妻者,既失个人独立之人格,复无个人独立之财产。……西洋个人独立主义,乃兼伦理、经济二者而言,尤以经济上个人独立主义为之根本也。^[31]

胡适赞成吴稚晖所提倡的拜金主义的人生观,并认为贫穷是一切罪恶的来源。他批评时人对拜金主义的拒斥,一班瞎了眼,迷了心头孔的人,不知道人情是什么,偏要大骂西洋人,尤其是美国人,骂他们“崇拜大拉”(Worship the dollar)!你要知道,美国人因为崇拜大拉,所以已经做到了真正“夜不闭户,路不拾遗”的理想境界了。^[32]

可见他认为经济条件对道德具有直接的影响作用,不能满足基本的物质生活需要,就不可能有真正的道德。人不仅仅争自己的私利,其奋斗还应有益于绝大多数人的福利。

然而,无论是追求个人主义,抑或是功利主义,最后都归于科学的人生观。科学不仅仅是世界观,也是方法论,更是人生观。胡适认为“科学的人生观”有两层意思:“第一拿科学做人生观的基础;第二拿科学的态度、精神、方法做我们生活的态度,生活的方法。”^[33]科学之所以成为人生观,主要是因为它与个人独立自主和财富获得紧密相关:要实现个人的独立自主,必须首先具备科学的态度和方法。其次科学的方法和科学本身能满足人的功利欲望。

学衡派建构的伦理精神是以理制欲,归本“中道”,认为这是人之为人的意义世界,是人生追求的价值目标。吴宓在人性二元论的基础上,认为理胜欲则人趋善,欲胜理人则趋恶,所以人之道在于以理制欲。以理制欲不是禁欲,而是要对欲望有所“辨择”。否则,人若任情纵欲,随波逐流,必致堕落,人禽不分。要做到以理制欲,就要在实践中坚持“克己复礼”,“克己”就是要去除人性中本来之恶,“复礼”就是保存人性中本来之善。以理制欲的最高原则是“中道”,即“制欲使之有节,故与完全禁欲不同,此其一。而与卢梭之徒视欲为纯善、丝毫不加禁制者又不同,此其二。二者皆极端,而制欲之说则本归于中道,故最可取也”^[12]。缪凤林认为“中道”在希腊精神中非常重要,柏拉图“洞鉴人性之本源,以为蚩蚩者氓,生而多欲,任其所之,比如洪水之泛滥而不可收拾。然欲本非患,患在无节。若过为遏制,不惟非常人所能堪,亦且有背天理。故择中而论,遂言之愷切如此也”^[24]。亚里士多德对于道德的界说,就是“中道”,其言曰,“道德者,中节之心境,而即以中节为目的者也”,而中国

向来都崇尚“中节”之道,可见东圣西圣,人同此心,心同此理。但缪凤林认为:

中节之心境为道德,犹仅就实践之道德言耳,实践之道德外尚有理性之道德,为人生无上之终极,而使吾人达于纯粹之理性者。盖氏以为理性之动物,理性乃人之效实,理性之道德,即伦理生活由储能以至效实之步骤,而使人有理性之活动也。实践道德固以中节为本矣,然所谓中节者,又何定之耶?亚氏曰,为定于理性。^[24]

张其昀也认为,中国人“处世接物,守中而不趋极,有节而不过度”^[34],此中庸之德也。但他赞成柳诒徵的这一观点,即:

“中”之一语,至平常,而又至难。原其初,须得喜怒哀乐未发之气象,推其及,则可以参天地,育万民。故孔子系之曰“庸”,而极言其不可能,贤知则过,愚不肖则不及,强为貌似,则又成乡愿,三者皆病。乃敢取其微偏而救正焉。^[34]

他也认为中庸作为至德要道,很难实现,让人不知所措,所以:

孔子又著其调济适中之道,是曰“礼乐”。故曰:“礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足”。古人所谓礼乐行政,四达而不悖,则王道备矣。呜呼,“中庸之德也,其至矣乎”!我中国之民族精神,其在斯乎,其在斯乎!^[34]

认为中庸是民族精神所在。

学衡派所建构的伦理精神是针对新文化展开的。他们认为,新文化派所宣扬的价值主要是始于培根的科学的人道主义和卢梭的浪漫的人道主义,而二者的本质均属自然主义,必然导致极端个人主义和功利主义。学衡派并不反新文化派追求自由,但认为无约束的自由就是任性、放肆,使人为自然欲望所驱使。学衡派也坚决反对科学主义,认为科学主义把人当做机器,其目的亦是纯粹的自然欲望。吴宓认为科学主义导致了人类自然欲望无限膨胀,给人类带来了诸如一战那样的巨大灾难,但他并不反对科学,而是主张区别对待科学的物质之律和人之为人的人事之律,认为“盖物质与人事,截然分途,各有其律。科学家发明物质之律,至极精确,故科学之盛如此。然以物质之律施之人事,则理智不讲,道德全失,私欲横流,将成率兽食人之局”^[35]。总之,合理的个人主义和功利主义应该是有所节制的,这种节制本于人之为人的“理”,也就是善,无此限制,则人必流于禽兽。

两派关于伦理精神的理解差异,归结于一个问题:人是什么?二者在各自不同的世界观、人性论和价值观念的维度中解决该问题,都有利于深化我们对人的本

质的理解。二者共同促进了中国伦理的现代化，但新文化派引领了启蒙的时代潮流，契合了紧迫的救亡图存的历史需要，占据了主导地位。虽然在以自由为核心的现代价值的传播方面居功甚伟，但也存在过度崇拜科学主义的弊端，从而容易使个人主义和功利主义趋向极端。学衡派关于伦理精神的论述也有合理性，对新文化派流于极端个人主义和功利主义的倾向有纠偏补弊的价值，但却没有发挥它应有的作用。一种合理的伦理精神必然具有“中道”的性质，新文化派和学衡派各自建构的伦理精神内部虽然都注重了平衡的重要性，但因各自针对的主要批判对象不同，有所侧重而失去了平衡。就二者共同促进传统伦理的转型而言，两者的伦理精神也没能形成一种良好的平衡，而几乎处于分裂的状态，今天的伦理困境就源于这种伦理精神的分裂。

参考文献：

- [1] 樊浩. 伦理精神与宗教境界[J]. 孔子研究, 1997(4): 16-24.
- [2] 许纪霖. 现代思想史的核心观念[M]. 北京: 人民出版社, 2010: 7.
- [3] 胡适. 实验主义[J]. 新青年, 1919, 6(4).
- [4] 胡适. 胡适文集·第四卷[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998.
- [5] 陈独秀. 法兰西人与近世文明[J]. 青年杂志, 1915, 1(1).
- [6] 陈独秀. 答淮山逸民[J]. 新青年, 1917, 3(1).
- [7] 李大钊. 李大钊文集·第二卷[M]. 北京: 人民出版社, 2013.
- [8] 李大钊. 李大钊文集·第三卷[M]. 北京: 人民出版社, 2013.
- [9] 汉书[M]. 北京: 中华书局, 2012: 2190.
- [10] 陈独秀. 再论孔教问题[J]. 新青年, 1917, 2(5).
- [11] 徐震堦. 白璧德释人文主义[J]. 学衡, 1924(34).
- [12] 吴宓. 我之人生观[J]. 学衡, 1923(16).
- [13] 汤用彤译. 亚里士多德哲学大纲[J]. 1923(17).
- [14] 缪凤林. 哲学之研究[J]. 学衡, 1924(25).
- [15] 吴宓. 论新文化运动[J]. 学衡, 1922(4).
- [16] 柳诒徵. 明伦[J]. 学衡, 1924(26).
- [17] 汤用彤. 评近人之文化研究[J]. 学衡, 1922(12).
- [18] 陈独秀. 今日教育之方针[J]. 青年杂志, 1915, 1(2).
- [19] 陈独秀. 人生真义[J]. 新青年, 1918, 4(2).
- [20] 周作人. 人的文学[J]. 新青年, 1918, 5(6).
- [21] 李亦民. 人生唯一之目的[J]. 新青年, 1915, 1(2).
- [22] 张锡勤. 论‘五四’新文化运动所提倡的新道德[J]. 哲学研究, 2002(8): 11-17.
- [23] 李琼. 论学衡派的伦理道德观[J]. 伦理学研究, 2013(1): 48-54.
- [24] 缪凤林. 希腊之精神[J]. 学衡, 1922(8).
- [25] 缪凤林. 阐释“从孟荀之唯识”[J]. 学衡, 1924(26).
- [26] 缪凤林. 人道论发凡[J]. 学衡, 1925(46).
- [27] 太虚. 东洋文化与西洋文化[J]. 学衡, 1924(32).
- [28] 陈独秀. 警告青年[J]. 青年杂志, 1915, 1(1).
- [29] 陈独秀. 一九一六年[J]. 青年杂志, 1916, 1(5).
- [30] 胡适. 易卜生主义[J]. 新青年, 1918, 4(6).
- [31] 陈独秀. 孔子之道与现代生活[J]. 新青年, 1916, 2(4).
- [32] 胡适. 胡适文集·第十一卷[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998: 133.
- [33] 胡适. 胡适哲学思想资料选·上卷[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1981: 319.
- [34] 张其昀. 中国与“中道”[J]. 学衡, 1925(41).
- [35] 吴宓. 白璧德中西人文教育说·吴宓按语[J]. 学衡, 1922(3).

Ethical spirit: the core of ethical debate between the Xueheng School and the New Culture School

FANG Xuhong

(College of Humanities, Southeast University, Nanjing 211189, China)

Abstract: Both the Xueheng School and the New Culture School participated in the most important ethical enlightenment in modern China. And the core of their debate lay in their different ethical spirits, which stemmed from their different views of the world, human nature and values. The New Culture School held evolution, materialism and scientific worldview. They pursued happiness and avoid suffering, believing that human nature is natural, that everyone has the freedom to meet the natural desires, and that the freedom is new ethical spirit. The Xueheng School, on the other hand, adhered to dialectical worldview between “one” and “many” as well as the duality of human nature between good and evil. They advocated the ethical spirit that desire should be limited to the Mean. They criticized the idea of the New Culture School in that it made people degenerated like animals. Both sides did not ignore the Mean of ethical spirit, but their different critical objects and focuses led to some imbalance. Although both ethical spirits were complementarity, the modern transformation of Chinese ethical spirit lost its balance under the dominance of the New Culture School and even split, owing to the reality of Salvation overpowering Enlightenment. And the ethical dilemma at the present originates from such division of ethical spirits.

Key Words: the Xueheng School; the New Culture School; ethical spirit; freedom; the Mean

[编辑: 颜关明]