

1949 年前

為傳統與現代接榫 ——蔡元培思想透視

在中國現代知識分子，尤其是在新文化運動的諸先進中，蔡元培無疑是最典型的一位。他於 1868 年在人傑地靈、傳統文化氛圍極濃的浙江紹興出生，自小就受正規的傳統文化教育，終於在 26 歲時參加殿試被取為進士，授翰林院庶吉士。在宣揚新文化的諸公中，有此功名者可謂絕無僅有；在有此功名的傳統文人中，居然數度「去父母之邦」，到西方大學深造，回國後更大張旗鼓地宣揚新文化者，更屬罕見。

對中國傳統文化和西方現代文明的深刻了解，使他既熱烈宣揚新文化又珍愛傳統文化；既堅定地為新文化辯護又毫不排斥拒傳統文化。在或是果決宣揚新文化而痛斥舊文明或是頑守舊文化而痛責新文明這種「非此即彼」的「兩極思維模式」盛行一時的近代中國思想界，像蔡氏這種以「兼容並包」的「平常心」和「兼收並蓄」的寬容精神對待新舊文化，實屬難能可貴。所以，對他的思想言論做一番透徹的分析和了解，對依然面對「傳統與現代」困境的當代人士來說，是頗有現實意義的。

政治與學問

眾所周知，蔡元培的一生大都置身於政治的漩渦之中，但使人頗感矛盾的是，只要一有機會，他在各種場合卻又總是一

次又一次地勸告學生要埋頭學問，千萬不要熱衷於政治。他總認為參加政治活動必將使學術研究受損，兩相比較，還是「得不償失」。他這樣寫道：

依我看來，學生對於政治的運動，只是喚醒國民注意……現在學生方面最要緊的是專心研究學問。試問現在一切政治社會的大問題，沒有學問，怎樣解決？有了學問，還怕解決不了嗎？

所以希望學生「專心增進學識，修養道德，鍛煉身體。如有餘暇，可以服務社會，擔負指導平民的責任，預備將來解決中國的——現在不能解決的——大問題」。¹他之所以反對學生干預政治，在於他認為政治的根本並不在於各種政體形式，而在於人的「道德」。而道德，又是可以通過學問培養的。因為人是群性，即社會性動物，不能孤立存在。而群有大有小，小群常包於大群。由「群」而成，有社會而成國家。國家的政體形式，實際是由「群」的素質所決定的。

所以，他在〈社會改良宣言〉中呼籲：

蓋所謂共和國民之程度，固不必有一定之級數，而共和思想之要素，則不可以不具。尚公德，尊人權，貴賤平等，而無所謂驕諂，意志自由，而無所謂僥倖，不以法律所不及而自恣，不以勢力所能達而妄行，是皆共和思想之要素，而人人所當自勉者也。²

1 蔡元培，〈去年五月四日以來的回顧與今後的希望〉，《蔡元培全集》（第三卷），中華書局1984年版，第384-385頁。

2 蔡元培，〈社會改良宣言〉，《蔡元培全集》（第二卷），第137頁。

這些要素，只有通過學問/道德培養而成。在他看來，政治的變化主要不是某種外在的暴力，而應依靠內在的修持。然而，他並未解釋為何自己的學生時代卻積極參加了反清的革命暴力活動。但從他「成年」後的言論表明，在他的內心深處堅信「道德」可以超越、調解現實社會中各種利益間尖銳、激烈的衝突。此點，與中國傳統政治文化的「德治」、「教化」理論有着內在的相通之處。

倫理思想

「倫理革命」是新文化運動中一個十分響亮、普遍的口號。以倫理為政治、社會根本的蔡元培，更是注重倫理學的研究。他的《中國倫理學史》一書不僅是他個人最重要的著作之一，也是中國近代最重要的倫理學著作之一。

他有感於「我國既未有純粹之倫理學，因而無純粹之倫理學史」，因此以現代倫理學的觀點和方法，將中國從先秦時代到宋明時代的倫理思想，做了一番清理工作。他明確意識到，中國傳統一直以儒家學說為倫理學之正宗，因而有強烈的「泛道德」傾向。在儒家理論中，一切都以倫理為前提，如為政以德、以教治天下；強調孝悌忠信便可制梃以撻堅甲利兵，將「兵學」也納入倫理之中；評定詩賦文辭也以載道述德為首要標準，「美學」也成為一種倫理學。

我國倫理學之範圍，其廣如此，則倫理學宜若為我國唯一發達之學術矣。然以範圍太廣，而我國倫理學者之著述，

多雜糅他科學說。其尤甚者為哲學及政治學。欲得一純粹倫理學之著作。殆不可得。³

他的結論是：中國的倫理學說在先秦時代最盛，與西方倫理學說發源於古希臘類似。但西方倫理思想、學說與時俱進，到近代的康德、黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）等，成一宏大體系。而中國倫理學說自漢代以後就停滯不前，多為「示人以實行道德之規範」的「修身書」，而鮮有成體系的純粹的倫理學理論著作。他所揭示的這種中西倫理學差異，從更深的層面反映了中西不同的思維和價值取向，值得重視。簡言之，中國人更注重道德的實踐，而不關心純理論的道德體系的建立。中國傳統道德觀強調的是「修身養性」的具體方法，儘管各派間多有不同，時有爭論，但大都是具體的方法之爭。如怎樣才能「成聖」，有的強調「格物」，有的強調「良知」，但都缺乏一種純思辨的建構。之所以如此，或是不屑，或是無能。而蔡元培則認為有四點原因：一是無自然科學為基礎；二是缺乏邏輯學作為思想的工具和規則；三是與政治宗教等學說融為一體，而未分離成獨立的學科；四是沒有異國學說以資比較刺激。但「邇者名數質力之學，習者漸多；思想自由，言論自由業為朝野所公認；而西洋學說，亦以漸輸入。然則吾國之倫理學界，其將由是而發展其新思想也，蓋無疑也」。⁴

建立中國現代的倫理學體系，是蔡元培的宏願。為此，他譯介了康德等西方現代倫理學理論，撰寫倫理學著作，制訂

3 蔡元培，〈中國倫理學史•緒論〉，《蔡元培全集》（第二卷），第7頁。

4 蔡元培，〈中國倫理學史〉，《蔡元培全集》（第二卷），第107頁。

《中學修身教科書》，並對旅歐華工講解倫理道德。從小到吃穿住行、夫妻關係，到大至國家社會、宇宙人生，無所不包。他的倫理思想內容頗為豐富，在此僅括其要點：

一、與中國傳統倫理觀具有要求人們必須服從的獨斷論特點不同，力主思想自由的蔡元培堅決反對哲學的獨斷論。他認為應將「修身書」與「倫理學」區分開來，而在中國傳統中，二者是沒有區分的。他認為：「蓋倫理學者，知識之徑途；而修身書者，則行為之標準也。持修身書之見解以治倫理學，常足為學識進步之障礙。故不可不區別之。」⁵他認為，人格獨立、思想自由是建立新倫理學的前提。

二、與五四時期盛行一時的徹底反傳統、要求徹底「打倒孔家店」、毀棄「舊綱常」、「舊道德」的激進主義不同，他對中國的「舊倫理」、「舊道德」大都持肯定態度。

他不但對孔孟的倫理思想多有贊同（當然，他是將孔孟與諸子並列，取客觀的分析態度，與視孔孟為「聖人」的文化保守主義不同），甚至對被新文化諸將抨擊最烈，對被斥之「吃人」、「殺人」的家族制度也評價甚高。他認為，人的道德培養「不可以不實行本務」，所謂「本務」即「人與人相接之道也」。他又將人的「本務」細分為家族、社會與國家三個方面，而「家族者，社會、國家之基本也。無家族，則無社會，無國家，

5 蔡元培，〈中國倫理學史•緒論〉，《蔡元培全集》（第二卷），第7頁。

故家族者，道德之門徑也。於家族之道德，苟有缺陷，則於社會、國家之道德，亦必無純全之望，所謂求忠臣，必於孝子之門者此也。……故家族之順戾，即社會之禍福，國家之盛衰，所由生焉」。「家族者，國之小者也。家之所在，如國土然，其主人如國之有元首，其子女甚從，猶國民焉，其家族之系統，則猶國之歷史也。」⁶總之，「齊家為治國之本，未有家族不健全而能富強其國者。」⁷將「國」視為「家」的擴大，恰是中國傳統的政治觀念。這樣，蔡氏自然對「傳統」多有肯定。

三、產生於西方近代的自由主義，其核心是以個人主義為本位的，因此強調的更多的是權利而不是義務，是個人而不是社會。作為中國自由主義的代表人物之一，蔡元培強調的卻是義務而不是權利，是社會而不是個人。這不僅是蔡氏，也是中國近代「自由主義」與西方的根本不同之處。

「立於群之地位」

他認為人們根據進化論得出的個人競爭說實在是一種誤讀，實際上「進化史所以詔吾人者：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。固

6 蔡元培，〈中學修身教科書•上篇〉，《蔡元培全集》（第二卷），第193頁。

7 蔡元培，〈《黃岡林氏族譜》序〉，《蔡元培全集》（第七卷），第119頁。

已彰明而較著矣」。⁸對「有權利始有義務，惟奴隸有義務而無權利」的觀點，他表示堅決反對：「余則謂權利由義務而生，無義務外之權利。」⁹他甚至認為人生的目的就是盡義務，因此二者的關係不是平等的，而是權利必須服從義務，「所以克盡義務者，是謂權利；或受外界之阻力，而使不克盡其義務，是謂權利之喪失。是權利由義務而生，並非對待關係」。¹⁰這樣，「己」對「群」便有種先天的義務，這也是中國傳統倫理學的重要前提，即人並非生而獨立、自由的，而是置身於一種無處不在的倫理綱常之中，因此，一旦「群」「己」發生矛盾，自然要「捨己為群」。「己在群中，群亡則己隨之而亡……立於群之地位，以觀群中之一人，其價值比小於眾人所合之群。犧牲其一而可以濟眾，何憚不為？」¹¹「立於群之地位」，便是蔡氏倫理觀的出發點，實際上也是中國近代自由主義思潮的出發點。胡適曾把個人滲入社會以求「不朽」作為自己的「宗教」，並希望通過科學的傳播和教育使人意識到應為「大我」犧牲「小我」；丁文江更是以生物科學為依據，以螞蟻、蜂群為例來論證個體必須為「全種萬世」之利益而犧牲自我。

這些論述表明，儘管近代中國變化激烈，但倫理價值觀的核心卻幾乎未受觸動。西方的個人主義觀念，是建立在其影響甚廣的「單子論」自然觀之上的，即認為宇宙是由許多平行的

8 蔡元培，〈世界觀與人生觀〉，《蔡元培全集》（第二卷），第290頁。

9 蔡元培，〈在浦東中學演說詞〉，《蔡元培全集》（第二卷），第300頁。

10 蔡元培，〈全國臨時教育會議開會詞〉，《蔡元培全集》（第二卷），第263頁。

11 蔡元培，〈華工學校講義〉，《蔡元培全集》（第二卷），第421頁。

「單子」組成，而這也是組成社會的基礎。在西學東漸的近代，聲光電話等自然科學知識迅速傳入中國，但大都偏於「實用」，而不重視抽象的理論。強調競爭、在西方被視為「非道德」的進化論，卻被蔡元培、胡適、丁文江等詮釋成一種促進合作、有益道德的學說。這種不同的解釋，反映了中西雙方觀察點的不同。而這種不同的立足點固然有傳統的巨大作用，也有現實環境不可忽視的影響。的確，很難設想中國近代思想家在面臨亡國之災時仍大談個人權利、個人自由等等。以救國為宗旨的近代思想家，必然要強調個人對社會、國家和民族的義務，憂國憂民的蔡元培自然不能例外。

不以科學為滿足

「五四」新文化運動是一次思想和文化的啟蒙運動，因此新文化運動的先鋒們格外注意思想的作用，學貫中西的蔡元培亦是如此，對東西文化、思想及學術傳統等都作了詳細的比較。

他把漢末的佛學輸入定位中華文化有史以來吸收外族文化之第一期，其結果為數百年後的宋明諸儒之道。近代以來的西學東漸為吸收外族文明的第二期，這一次以吸收歐洲科學為主，但不可避免地要吸取其倫理道德、科學文藝等諸多方面，結果必然是一種新思潮的產生，「我以為用洪水來比新思潮，很有幾分相像。他的來勢很勇猛，把舊日的習慣衝破了，總有一部分人感受痛苦；彷彿水源太旺，舊有的河槽，不能容受他，就泛濫岸上，把田廬都掃蕩了。……對付新思潮，也要舍溼法

用導法，讓他自由發展，定是有利無害的。」¹² 他堅信，這種新思潮激蕩的結果，定是一種新生的中華文明的再造。

但與胡適、陳獨秀及丁文江等人對科學的無限崇拜頗不相同，蔡元培這位新文化運動的堅定支持者卻看到了科學的局限。「人類求知的欲望，決不能以綜合哲學與實證為滿足，必要侵入玄學的範圍」，「我們固然要研究各種科學，但不能就此滿足，所以研究融貫科學的哲學，但也不能就此滿足，所以又研究根據科學而又超絕科學的玄學。」當然，他認為從研究、學習的人數及個人各科所佔學習、研究時間來說，科學應最多，哲學較少，玄學所佔應最少。¹³ 他的這種思想極具特色，反映出「德國哲學」對他的深刻影響，反映出他對重建中國終極價值體系的沉思與努力。

近代以來，中國傳統價值體系就受到「西學」的強勁挑戰，一些碩學大儒為維護或重建中國超越的價值體系作了種種努力。洋務派的「中學為體，西學為用」，康有為設立的「孔教」，嚴復對斯賓塞（Herbert Spencer）的「不可知之物」與老子的「道」理學的「太極」的思考，譚嗣同、章太炎等人對佛教的精研等等，都是「自覺應戰」的反應。然而由於種種原因，這種努力均一一落空，都未成功。

及至新文化運動，「五四」知識分子則希望將科學鍛造為一種超越的價值體系。陳獨秀勸告青年要「科學的而非想像的」，

12 蔡元培，〈洪水與猛獸〉，《蔡元培全集》（第三卷），第 392 頁。

13 蔡元培，〈北京大學校旗圖說〉，《蔡元培全集》（第三卷），第 392 頁。