

论蔡元培的伦理思想和修身之道

李醒民

(中国科学院《自然辩证法通讯》杂志社,北京 100049)

摘要:作为伦理学家,蔡元培具有精湛而深邃的伦理思想和修身之道。他把伦理学分为实践伦理学和理论伦理学,给出道德的定义和成德的途径,并对人格、良心、权利和义务等概念进行了富有启发性的阐述。关于修身或修己之道,他认为体育、智育、德育三者不可偏废,力倡信义、节俭、独立和自制。他推崇自由、平等、博爱的新道德,注重精神修养与树立和谐的人生观,主张过一种丰富的、进步的新生活。

关键词:蔡元培;伦理思想;道德修身;精神修养;和谐人生观;新道德

中图分类号:B82 文献标识码:A 文章编号:1008-7699(2016)06-0062-14

蔡元培(1868~1940)是以教育家的声誉名满天下的,不过他也是一位伦理学家和美学家。作为伦理学家,他具有精湛而深邃的伦理思想和修身之道,本文拟对此展开论述。

一、伦理学基本理论及其重要概念剖析

1. 伦理学分类:实践伦理学与理论伦理学

蔡元培把伦理学分为两大部类:研究人生当尽之本务的实践伦理学,研究本务所由起之理的理论伦理学。按照他的观点,“理论伦理学之于实践伦理学,犹生理学之于卫生学也。本生理学之原则而应用之,以图身体之健康,乃有卫生学;本理论伦理学所阐明之原理而应用之,以为行事之轨范,乃有实践伦理学。世亦有应用之学,当名之为术者,循其例,则惟理论之伦理学,始可以占伦理之名也。理论伦理学之性质,与理化博物等自然科学,颇有同异,以其人心之成迹或现象为对象,而阐明其因果关系之理,与自然科学同。其阐定标准,而据以评判各人之行事,畀以善恶是非之名,则非自然科学之所具矣。”^{[1]239-240} 在此之前,他还提出应该在原理与实践之间、在各种伦理学说之间采取中和路线:“夫专门之学,必求之原理;而普通之学,则注重实践。是故普通教科,莫善于善采两者而调和之。”为此,他推荐日本元良勇次郎之《伦理讲话》,认为是书隐以经验派之功利主义为干,而时时以直觉派之言消息之。不惟此也,社会主义与个人主义,国家主义与世界主义,东洋思想与西洋思想,凡其说至易冲突者,皆务有以调和之;而又时时引我国儒家之言以相证,又以父子祖孙之关系,易宗教之前身来世,尤合于我国祖先教之旨。故是书之适用于我教育界,并世殆无可抗颜行者。^[2]

2. 道德的定义和成德的途径

伦理学的一个核心概念是道德,蔡元培对这个概念进行了深入的探讨和剖析。在论述德之本质时,他给出道德的定义和成德的途径:“凡实行本务者,其始多出于勉强,勉之既久,则习与性成。安而行之,自能合于本务,是之谓德。是故德者,非必为人生固有之品性,大率以实行本务之功,涵养而成者也。顾此等品性,于精神作用三者将何属乎?或以为专属于智,或以为专属于情,或以为专属于意。然德者,良

心作用之成绩。良心作用,既赅智、情、意三者而有之,则以德之原质,为有其一而遗其二者,谬矣。人之成德也,必先有识别善恶之力,是智之作用也。既识别之矣,而无所好恶于其间,则必无实行之期,是情之作用,又不可少也。既识别其为善而笃好之矣,而或犹豫畏葸,不敢决行,则德又无自而成,则意之作用,又大有造于德者也。故智、情、意三者,无一而可偏废也。”^{[1]252-253}在另一处,他把三种心理作用与真善美联系起来:“无论何人,总不能不有是非、善恶、美丑之批评,这因心理上有知、情、意三作用,以真善美为目的。三者之中,以善为主,真与美为辅,因而人是由意志成立的。三者有不能分的时期。因善离了真,不免以恶为善;离了美,不免见善而不能行。”^[3]在这里,我以为属于伦理学的善也许可以为主,但是行善和爱美一般不会遇到什么障碍或反对,而对真的追求却最为困难,也许有时还要冒遭受损害乃至丧失生命的风险——历史和现实不乏此类实例。关于德之种类,他胪陈如下:“在昔学者之所揭,互有异同,如孔子说以智、仁、勇三者,孟子说以仁、义、礼、智四者,董仲舒说以仁、义、礼、智、信五者;希腊拍拉图说以智、勇、敬、义四者,雅里士多德说以仁、智二者,果以何者为定论乎?吾侪之意见,当以内外两方面别类之。自其作用之本于内者而言,则孔子所举智、仁、勇三德,即智、情、意三作用之成绩,其说最为圆融。自其行为之形于外者而言,则当为自修之德。对于家族之德,对于社会之德,对于国家之德,对于人类之德。凡人生本务之大纲,即德行之最目焉。”^{[1]253}与旧道德相对照,他还言及新道德,特别分析了实业道德即勤、朴、公与新旧道德的关系:“趋重实业,即可实行勤、朴、公三字,与旧道德不背,亦与新道德相合。旧道德曰义、曰恕、曰仁等,皆足与勤、朴、公三字互相发挥;新道德如自由、平等、权利、义务,亦赖勤、朴、公而圆满。或疑自由、平等与勤、朴不相容,此误解也。欲依赖他人,即不自由;依赖性,即由不勤所养成。即就小节言之,如起身要人伺候,出外要人跟随,若无人伺候跟随,几乎寸步难行,岂非不自由乎?此等不自由,皆由不勤所养成。故勤即自由,自由赖勤而后完全也。赖父、兄家产而生活者,可不自劳动而得衣食,当其任意耗费时,直可谓世界之蠹虫;及其耗费尽而变为穷汉,其苦有不堪言者,此又可见不勤之不自由矣。朴者,衣、食、住不奢侈也。余谓惟朴者最自由,因其无往不宜也。习于奢侈者,非美衣不衣,非美食不食;一旦遇世乱,美衣、美食不可得,遇粗粝不下咽,得布素不温暖,其不自由又何如乎?此即自由赖勤朴而完满之说也。或疑平等与勤朴无关,岂知世界之不平等,即由于有人不勤朴乎。一夫不耕,或受之饥;一女不织,或受之寒。己之四体不勤,其影响足令他人受饥寒,此不平等之由于不勤者也。奢侈之家,一饮一食,或耗中人十家之产,以一人之不朴,令多数人遍于饥寒,此又不平等之由于不朴者也。不勤不朴,既不自由,又不平等,刻削他人以利己,尚望其尽己之职,兼为他人尽职乎?”^{[4]299-300}

3. 道德层次:消极之道德与积极之道德

蔡元培进而把道德分为两种,并探究其与人格的相互作用,强调二者不能偏废、缺一不可:“消极之道德,无论何人,不可不守。在往昔人权未昌之世,持之最严。而自今日言之,则仅此而已,尚未足以尽修德之量。盖其人苟能屏出一切邪念,志气清明,品性高尚,外不愧人,内不自疚,其为君子,固无可疑,然尚囿于独善之范围,而未可以为完人也。人类自消极之道德以外,又不可无积极之道德,既涵养其品性,则又不可不发展其人格也。人格之发展,在洞悉夫一身与世界种种之关系,而开拓其能力,以增进社会之利福。正鹄既定,奋进而不已,每发展一度,则其精进之力,必倍于前日。纵观立功成事之人,其进步之速率,无不与其所成立之事功而增进,固随在可证者。此实人格之本性,而积极之道德所赖以发达者也。然而人格之发展,必有种子,此种子非得消极道德之涵养,不能长成,而非经积极道德之扩张,则不能蕃盛。故修德者,当自消极之道德始,而又必以积极之道德济之。消极之道德,与积极之道德,譬犹车之有两轮,鸟之有两翼焉,必不可以偏废也。”^{[1]255}他还从另一个角度把道德分为三级:“盖道德本有三级:(一)自他两利;(二)虽不利己而不可不利他;(三)绝对利他,虽损己亦所不恤。人与人之道德,有主张绝对利他,而今之国际道德,止于自他两利,故吾人不能不同时抱爱国心与人道主义。惟其为两主义过渡之时代,不能不调剂之,使不相冲突也。”^[5]在判断善恶以及伦理道德之标准上,蔡元培秉持动机与效果统一的观点,并

特别坚持理想主义的标准。关于理想,他是这样表述的:“理想者何谓乎?曰:窥现在之缺陷而求将来之进步,冀由是而驯至于至善之理想是也。故其理想,不特人各不同,即同一人也,亦复循时而异,如野人之理想,在足其衣食;而识者之理想,在饬于道义,此因人而异者也。吾前日之所是,及今日而非之;吾今日之所是,及他日而又非之,此一人之因时而异者也。理想者,人之希望,虽在其意识中,而未能实现之于实在,且恒与实在者相反,及此理想之实现,而他理想又从而据之,故人之境遇日进步,而理想亦随之益进。理想与实在,永无完全符合之时,如人之夜行,欲踏己影而终不能也。惟理想与实在不同,而又为吾人必欲实现之境,故吾人有生生不息之象。使人而无理想乎,夙兴夜寐,出作入息,如机械然,有何生趣?是故人无贤愚,未有不具理想者。惟理想之高下,与人生品行,关系至巨。其下者,囿于至浅之乐天主主义,奔走功利,老死而不变更;或所见稍高,而欲以至简之作用达之,及其不果,遂意气沮丧,流于厌世主义,且有因而自杀者,是皆意力薄弱之故也。吾人不可无高尚之理想,而又当以坚忍之力向之,日新又新,务实现之而后已,斯则对于理想之责任也。”^{[1]245-246}在这里,他给理想下了定义,指明理想因人、因时而异,且理想是不断进步的,理想显示出一个人的品位,为人生添生趣、赋意义。

4. 人格、良心及权利与义务

蔡元培还就伦理学中的几个概念议论风生,值得大书特书,以飨读者。我们拟择其要者,在此罗列数端(前面已经多少有所涉及)。一曰人格。蔡元培就人格的定义,何以发展人格,人格的价值和可贵,人格寿命无限,发展人格之法等,做出富有启发性的阐述:“人性何由而完成?曰:在发展人格。发展人格者,举智、情、意而统一之光明之之谓也。盖吾人既非木石,又非禽兽,则自有为人之品格,是谓人格。发展人格,不外乎改良其品格而已。人格之价值,即所以为人之价值也。世界一切有价值之物,无足以拟之者,故为无对待之价值,虽以数人之人格言之,未尝不可为同异高下之比较;而自一人言,则人格之价值,不可得而数量也。人格之可贵如此,故抱发展人格之鹄者,当不以富贵而淫,不以贫贱而移,不以威武而屈。死生亦大矣,而自昔若颜真卿、文天祥辈,以身殉国,曾不踌躇,所以保全其人格也。人格既堕,则生亦胡颜;人格无亏,则死而不朽。孔子曰:‘朝闻道,夕死可矣。’良有以也。自昔有天道福善祸淫之说,世人以跖蹀之属,穷凶而考终;夷齐之伦,求仁而饿死,则辄谓天道之无知,是盖见其一而不见其二者。人生数十寒暑耳,其间穷通得失,转瞬即逝;而盖棺论定,或流芳百世,或遗臭万年,人格之价值,固历历不爽也。人格者,由人之努力而进步,本无止境,而其寿命,亦无限量焉。向使孔子当时为桓魋所杀,孔子之人格,终为百世师。苏格拉底虽仰毒而死,然其人格,至今不灭。人格之寿命,何关于生前之境遇哉。发展人格之法,随其所处之时地而异,不必苟同,其致力所,即在本务,如前数卷所举,对于自己、若家族、若社会、若国家之本务皆是也。而其间所尤当致意者,为人与社会之关系。盖社会者,人类集合之有机体。故一人不能离社会而独存,而人格之发展,必与社会之发展相应。不明乎此,则有以独善其身为鹄,而不措意于社会者。岂知人格者,谓吾人在社会中之品格,外乎社会,又何所谓人格耶?”^{[1]248-249}在这里,我们要特别声扬,蔡元培自己的人格堪称社会之楷模,世人之典范。蒋梦麟评论道:“先生日常性情温和,如冬日之可爱,无疾言厉色。处事接物,恬淡从容,无论遇大观推刃或引车卖浆之流,态度如一。但一遇大事,则刚强之性立见,发言作文,不肯苟同。故先生之中庸,是白刃可蹈之中庸,而非无举刺之中庸。”曹建用一句话概况蔡元培的人格:“骨子里却洋溢着刚劲不挠的气概”。^①

二曰良心。蔡元培以问答的形式对良心做出界定:“问:良心者,能命人以某事当为,某事不当为者欤?答:良心者,命人以当为善而不当为恶。问:何为善,何为恶?答:合于人之行为之理想,而近于人生之鹄者为善,否则为恶。问:何谓人之行为之理想?何谓人生之鹄?答:自发展其人格,而使全社会随之以发展者,人生之鹄也,即人之行为之理想也。问:然则准理想而定行为之善恶者谁与?答:良心

① http://blog.sina.com.cn/s/blog_4b53691d0100gb5j.html

也。”^{[1]240}他以一个恰当的比喻说明良心何谓：“持理想之标准，而判断行为之善恶者，谁乎？良心也。行为犹两造，理想犹法律，而良心则司法官也。司法官标准法律，而判断两造之是非，良心亦标准理想，而判断行为之善恶也。”^{[1]245}他进而表明：“良心者，不特告人以善恶之别，且迫人以避恶而就善者也。行一善也，良心为之大快；行一不善也，则良心之呵责随之，盖其作用之见于行为者如此。”^{[1]241}他还通过仔细分析，揭示良心属于智、情、意三个范围，发于己而及于人，是人的行为与否的命令者：“人心之作用，蕃变无方，而得括之以智、情、意三者。然则良心之作用，将何属乎？在昔学者，或以良心为智、情、意三者以外特别之作用，其说固不可通。有专属之于智者，有专属之于情者，有专属之于意者，亦皆一偏之见也。以余观之，良心者，该智、情、意而有之，而不囿于一者也。凡人欲行一事，必先判决其是非，此良心之作用之属于智者也。既判其是非矣，而后有当行不当行之决定，是良心作用之属于意者也。于其未行之先，善者爱之，否者恶之，既行之后，则乐之，否则悔之，此良心作用之属于情者也。由是观之，良心作用，不外乎智、情、意三者之范围明矣。然使因此而谓智、情、意三者，无论何时何地，必有良心作用存焉，则亦不然。盖必其事有善恶可判者。求其行为所由始，而始有良心作用之可言也。故伦理学之所谓行为，本指其特别者，而非包含一切之行为。因而意志及动机，凡为行为之原质者，亦不能悉纳诸伦理之范围。惟其意志、动机之属，既已为伦理学之问题者，则其中不能不有良心作用，固可知矣。良心者，不特发于己之行为，又有因他人之行为而起者，如见人行善，而有亲爱尊敬赞美之作用；见人行恶，而有憎恶轻侮非斥之作用是也。良心有无上之权力，以管辖吾人之感情。吾人于善且正者，常觉其不可不为，于恶且邪者，常觉其不可为。良心之命令，常若迫我以不能不从者，是则良心之特色，而为其他意识之所无者也。良心既与人以行为、不行为之命令，则吾人于一行为，其善恶邪正在疑似之间者，决之良心可矣。然人苟知识未充，或情欲太盛，则良心之力，每为妄念所阻。盖常有行事之际，良心与妄念交战于中，或终为妄念所胜者，其或邪恶之行为，已成习惯，则非痛除妄念，其良心之力，且无自而伸焉。”^{[1]242-243}他特别呼吁青年，注重以教育经验，通过智、情、意三者，发达其良心：“然于智、情、意三者，不可有所偏重，而舍其余，使有好善恶恶之情，而无识别之智力，则无意之中，恒不免自纳于邪。况文化日开，人事日繁，识别善恶，亦因而愈难，故智力不可不养也。有识别善恶之智力矣，而或弱于遂善避惑之意志，则与不能识别者何异？世非无富于经验之士，指目善恶，若烛照数计，而违悖道德之行，卒不能免，则意志薄弱之故也。故智、情、意三者，不可以不并养焉。”^{[1]244}

三曰权利与义务。蔡元培不同意“有权利始有义务，惟奴隶有义务而无权利”的说法，而断定“权利由义务而生，无义务外之权利”。尽管他所举的例证（优强人种，得在世界上占优强之位置，亦赖无数先哲之尽义务于前耳；亦有人种竟居奴隶之位置，即因该人类之先辈，不知应尽之义务，遂牺牲后人之权利耳）并非妥当，但是他的下述说法无疑是很有道理的：“生而为人，有几十年之生命，即有几十年之义务。当我之幼时，未能为己、为人尽义务，而有教我、养我者，此被养、被教之权利，乃我预支之权利也。他日者，我任教人、养人之责任，即我应偿之义务也。至老年无力尽义务，而不妨享固有之权利，即支用中年所积蓄者而已。故中年之人，为绝对的应尽义务之人，其尽义务，半以偿幼年之预支，半以供老年之享用。故人努力之机会，全在中年，中学生即中年之起步，安可不自勉乎？”^{[4]300}他界定了权利与义务：“权利者，为所有权、自卫权等，凡有利于己者，皆属之。义务则几尽吾力而有益于社会者皆属之。”他不赞同普通之见：每以两者为互相对待，以为既尽某种义务，则可以要求某种权利，既享某种权利，则不可不尽某种义务。如买卖然，货物与金钱，其值相当是也。然社会上每有例外之状况，两者或不能兼得，则势必偏重其一。如杨朱为我，不肯拔一毛以利天下；德国之斯梯纳（Strne）及尼采（Nietzsche）等，主张惟我独尊，而以利他主义为奴隶之道德。此偏重权利之说也。墨子之道，节用而兼爱。孟子曰：生与义不可得兼，舍生而取义。此偏重义务之说也。接着，他从三个方面肆力观缕义务与权利的关系：（一）以意识之程度衡之。下等动物，求食物，卫生命，权利之意识已具，而互助之行为，则于较为高等之动物始见之。人之初生，即知吮乳，

稍长则饥而求食，寒而求衣，权利之意义具，而义务之意识未萌。及其长也，始知有对于权利之义务。且进而有公尔忘私、国而忘家之意识。是权利之意识，较为幼稚；而义务之意识，较为高尚也。（二）以范围的广狭衡之。无论何种权利，享受者以一身为限。至于义务，则如振兴实业，推行教育之类，享其利益者，其人数可以无限。是权利之范围狭，而义务之范围广也。（三）以时效之久暂衡之。无论何种权利，享受者以一生为限。即如名誉，虽未尝不可认为权利之一种，而其人既死，则名誉虽存，而所含个人权利之性质，不得不随之而消灭。至于义务，如禹之治水，雷绥佛(Lessevs)之凿苏彝士河，汽机、电机之发明，文学家、美术家之著作，则其人虽死，而效力常存。是权利之时效短，而义务之时效长也。由是观之，权利轻而义务重，义务主而权利从。义务为主，则以多为贵，故人不可以不勤；权利为从，则适可而止，故人不可以不俭。至于捐所有财产，以助文化之发展，或冒生命之危险，而探南北极、试航空术，则皆可为善尽义务者。其他若厌世而自杀，实为放弃义务之行为，故伦理学家常非之。然若其人既自知无再尽义务之能力，而坐享权利，或反以其特别之疾病若罪恶，贻害于社会，则以自由意志而决然自杀，亦有可谅者。独身主义亦然，与谓为放弃权利，毋宁谓为放弃义务。然若有重大之义务，将竭毕生之精力以达之，而不愿为室家所累，又或自忖体魄，在优生学上者不适于遗传之理由，而决然抱独身主义，亦有未可厚非者。^[6]正是出于对权利与义务的关系的理解，他谆谆教导《科学画报》的小读者：“你们身体上康强，精神上的安宁，都是受现代科学的赐与，是无可疑的。凡人，有权利，就有义务。你们享了这许多权利，竟没有一点义务吗？我从前常常想，儿童是预支权利的时代，受养受教，暂可不说报酬；到年长后，多尽一倍的义务，就把儿童时代的债还清了。但是有志的儿童，却不肯专过预支的生活，而立刻要有点贡献。……你们现在就不要再专门享受科学的赐与，而要时时留意科学的工作。”^[7]很明显，在处理权利与义务的关系时，蔡元培注重的是义务，这是有理由的。不过，一些基本的人权，比如生存的权利、自由的权利，是必须得到基本保证和优先尊重的。

二、修身或修己之道

1. 修己之道，体育、智育、德育三者不可偏废

蔡元培不仅在伦理学的理论方面做了探索，而且十分重视伦理学的实践，专门针对修身或修己加以探讨。他说：“人之生也，不能无所为，而为其所当为者，是谓道德。道德者，非可以猝然而袭取也，必也有理想，有方法。修身一科，即所以主其方法者也。夫事必有序，道德之条目，其为吾人所当为者同，而所以行之之方法，则不能无先后。其所谓先务者，修己之道是已。”他接着论述说：“吾国圣人，以孝为百行之本，小之一人之私德，大之国民之公义，无不由是而推演之者，故曰惟孝友于兄弟，施于有政，由是而行之于社会，则宜尽力于职分之所在，而于他人之生命若财产若名誉，皆护惜之，不可有所侵毁。行有余力，则又当博爱及众，而勉进公益，由是而行之于国家，则于法律之所定，命令之所布，皆当恪守而勿违。而有事之时，又当致身于国，公尔忘私，以尽国民之义务，是皆道德之教所范围，为吾人所不可不勉者也。夫道德之方面，虽各各不同，而行之则在己。知之而不行，犹不知也；知其当行矣，而未有所以行此之素养，犹不能行也。怀邪心者，无以行正义；贪私利者，无以图公益。未有自欺而能忠于人，自侮而能敬于人者。故道德之教，虽统各方面以为言，而其本则在乎修己。”在他看来，“修己之道不一，而以康强其身为第一义。身不康强，虽有美意，无自而达也。康矣强矣，而不能启其知识，练其技能，则奚择于牛马；故又不可以不求知能。知识富矣，技能精矣，而不率之以德性，则适以长恶而遂非，故又不可以不养德性。是故修己之道，体育、智育、德育三者，不可以偏废也。”^{[1]171-172}

蔡元培认为，“凡德道以修己为本，而修己之道，又以体育为本。”^{[1]172}对此，他给出的理由是：忠孝，人伦之大道也，非康健之身，无以行之。人之事父母也，服劳奉养，惟力是视，羸弱而不能供职，虽有孝思奚

益?况其以疾病贻父母忧乎?其于国也亦然。国民之义务,莫大于兵役,非强有力者,应征而不及格,临阵而不能战,其何能忠?且非特忠孝也。一切道德,殆皆非羸弱之人所能实行者。苟欲实践道德,宣力国家,以尽人生之天职,其必自体育始矣。且体育与智育之关系,尤为密切。西哲有言:康强之精神,必寓于康强之身体。不我欺也。苟非狂易,未有学焉而不能知,习焉而不能熟者。其能否成立,视体魄如何耳。也尝有抱非常之才,且亦富于春秋,徒以体魄孱弱,力不逮志,奄然与凡庸伍者,甚至或盛年废学,或中道夭逝,尤可悲焉。夫人之一身,本不容以自私,盖人未有能遗世而独立者。无父母则无我身,子女之天职,与生俱来。其他兄弟夫妇朋友之间,亦各以其相对之地位,而各有应尽之本务。而吾身之康强与否,即关于本务之尽否。故人之一身,对于家族若社会若国家,皆有善自摄卫之责。使傲然曰:我身之不康强,我自受之,于人无与焉。斯则大谬不然者也。为此,他大力提倡运动:运动亦卫生之要义也。所以助肠胃之消化,促血液之循环,而爽朗其精神者也。凡终日静坐偃卧而怠于运动者,身心辄为之不快,驯致食欲渐减,血色渐衰,而元气亦因以消耗。是故终日劳心之人,尤不可以不运动。运动之时间,虽若靡费,而转为勤勉者所不可吝,此亦犹劳作者之不能无休息也。凡人精神抑郁之时,触物感事,无一当意,大为学业进步之阻力。此虽半由于性癖,而身体机关之不调和,亦足以致之。时而游散山野,呼吸新空气,则身心忽为之一快,而精进之力顿增。是故运动者,所以助身体机关之作用,而为勉力学业之预备,非所以恣意而纵情也。故运动如饮食然,亦不可以无节。因运动毁伤身体,或酿成疾病者,盖亦有之,此则失运动之本意矣。^{[1]173-174}他不仅注意肉体康强,而且重视精神康强:“精神者,人身之主动力也。精神不快,则眠食不适,而血气为之枯竭,形容为之憔悴,驯以成疾,是亦卫生之大忌也。夫顺逆无常,哀乐迭生,诚人生之常事,然吾人务当开豁其胸襟,清明其神志,即有不如意事,亦当随机顺应,而不使留滞于意识之中,则足以涵养精神,而使之无害于康强矣。”^{[1]174}至此,他进一步阐明康强身体并非私人之事,并论及他对自杀的看法:“夫吾人之所以斤斤于是者,岂欲私吾身哉?诚以吾身者,因对于家族若社会若国家,而有当尽之义务。乃昧者,或以情欲之感,睚眦之忿,自杀其身,罪莫大焉。彼或以一切罪恶,得因自杀而消灭,是亦以私情没公义者。惟志士仁人,杀身成仁,则诚人生之本务,平日所以爱惜吾身者,正为此耳。彼或以衣食不给,且自问无益于世,乃以一死自谢,此则情有可悯,而其薄志弱行,亦可鄙也。人生至此,要当百折不挠,排艰阻而为之,精神一到,何事不成?见险而止者,非夫也。”^{[1]174-175}

关于智育,蔡元培这样写道:“知识者,人事之基本也。人事之种类至繁,而无一不有赖于知识。近世人文大开,风气日新,无论何等事业,其有待于知识也益殷。是以人无贵贱,未有可以不就学者。且知识所以高尚吾人之品格也,知识深远,则言行自然温雅而动人歆慕。盖是非之理,既已了然,则其发于言行者,自无所凝滞,所谓诚于中形于外也。彼知识之不足者,目能睹日月,而不能见理义之光,有物质界之感触,而无精神界之欣合,有近忧而无远虑。胸襟之隘如是,其言行又乌能免于卑陋欤?”^{[1]183}在阐明知识可以高尚品格的巨大功能后,他特别点明怀疑对于知识掌握、学问进步的重要性:“学问之成立在信,而学问之进步则在疑。非善疑者,不能得真信也。读古人之书,闻师友之言,必内按诸心,求其所以然之故。或不所得,则辗转推求,必逮心知其意,毫无疑义而后已,是之谓真知识也。若乃人云亦云,而无独得之见解,则虽博闻多识,犹书篋耳,无所谓知识也。至若预存成见,凡他人之说,不求其所以然,而一切与之反对,则又怀疑之过,殆不知学问为何物者。盖疑义者,学问之作用,非学问之目的也。”^{[1]185-186}

关于德育,是蔡元培论说的重点。他就德性及其基本明确表示:“人之所以异于禽兽者,以其有德性耳。当为而为之之谓德,为诸德之源;而使吾人以行德为乐者之谓德性。体力也,知能也,皆实行道德者之所资。然使不率之以德性,则犹有精兵而不以良将将之,于是刚强之体力,适以资横暴;卓越之知能,或以助奸恶,岂不惜欤?德性之基本,一言以蔽之曰:循良知。一举一动,循良知所指,而不挟一毫私意于其间,则庶乎无大过,而可以为有德之人矣。”他接着阐发了道德修养的途径及基础:“修德之道,先养良心。良心虽人所同具,而汨于恶习,则其力不充,然苟非枯亡殆尽。良心常有发现之时,如行善而慊,行恶而愧

是也。乘其发现而扩充之，涵养之，则可为修德之基矣。”^{[1]186} 进而，他环环相扣，由涵养良心之道即为善论及去恶，由去恶论及改过，由改过论及内省、省验和步入中和之境。他是如下步步演进的：涵养良心之道，莫如为善。无问巨细，见善必为，日积月累，而思想云为，与善相习，则良心之作用昌矣。世或有以小善为无益而弗为者，不知善之大小，本无定限，即此弗为小善之见，已足误一切行善之机会而有余，他日即有莫大之善，亦将贸然而不之见。有志行善者，不可不以此为戒也。既知为善，尤不可无去恶之勇。盖善恶不并立，去恶不尽，而欲滋其善，至难也。当世弱志薄行之徒，非不知正义为何物，而逡巡犹豫，不能决行者，皆由无去恶之勇，而恶习足以掣其肘也。是以去恶又为行善之本。人即日以去恶行善为志，然尚不能无过，则改过为要焉。盖过而不改，则至再至三，其后遂成为性癖，故必慎之于始。外物之足以诱惑我者，避之若浼，一有过失，则翻然悔改，如去垢衣。勿以过去之不善，而遂误其余生也。恶人洗心，可以为善人；善人不改过，则终为恶人。悔悟者，去恶迁善之一转机，而使人由于理义之途径也。良心之光，为过失所壅蔽者，至此而复焕发。缉之则日进于高明，扬之则顿沉于黑暗。微乎危乎，悔悟之机，其慎勿纵之乎。人各有所长，即亦各有所短，或富于智虑，而失之怯懦；或勇于进取，而不善节制。盖人心之不同，如其面焉。是以人之进德也，宜各审其资禀，量其境遇，详察过去之历史，现在之事实，与夫未来之趋向，以与其理想相准，而自省之。勉其所短，节其所长，以求达于中和之境，否则从其所好，无所顾虑，即使贤智之过，迥非愚不肖者所能及，然伸于此者拙于彼，终不免为道德界之畸人矣。曾子有言，吾日三省吾身。以彼大贤，犹不敢自纵如此，况其他乎？然而自知之难，贤哲其犹病诸。徒恃返观内省，尚不免于失真；必接种种人物，涉种种事变，而屡省验之；又复质询师友，博览史籍，以补其不足。则于锻炼德性之功，庶乎可矣。^{[1]253-255}

2. 德性修养力倡信义、节俭、独立、自制

在德性修养中，蔡元培着力倡导的信义、节俭、独立、自制富有新意和启发性，也是当今社会所匮乏的、个人所欠缺的，很有必要在此大书一笔。

对于信义，蔡元培在定义之后，直言信义对于个人和社会的重大意义：“德性之中，最普及于行为者，曰信义。信义者，实事求是，而不以利害生死之关系枉其道也。社会百事，无不由信义而成立。苟蔑弃信义之人，遍于国中，则一国之名教风纪，扫地尽矣。孔子曰：言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言信义之可尚也。人苟以信义接人，毫无自私自利之见，而推赤心于腹中，虽暴戾之徒，不敢忤焉。否则不顾理义，务挟诈术以遇人，则虽温厚笃实者，亦往往报我以无礼。西方之谚曰：正直者，上乘之机略。此之谓也。世尝有牢笼人心之伪君子，率不过取售一时，及一旦败露，则人亦不与之齿矣。”他紧接着指出步入信义的门径在于一不妄语，二不爽约：少年癖嗜新奇，往往背事理真相，而构造虚伪之言，冀以耸人耳目。行之既久，则虽非戏谑谈笑之时，而不知不觉，动参蜜语，其言遂不能取信于他人。盖其言真伪相半，是否之间，甚难判别，诚不如不信之为愈也。故妄语不可以不戒。凡失信于发言之时者为妄语，而失信于发言以后为爽约。二者皆丧失信用之道也。有约而不践，则与之约者，必致糜费时间，贻误事机，而大受其累。故其事苟至再至三，则人将相戒不敢与共事矣。如是，则虽置身人世，而枯寂无聊，直与独栖沙漠无异，非自苦之尤乎？顾世亦有本无爽约之心，而迫于意外之事，使之不得不如是者。然后起之事，苟非促促无须臾暇者，亦当通信于所约之友，而告以其故，斯则虽不践言，未为罪也。又有既经要约，旋悟其事之非理，而不便遂行者，亦以解约为是。此其爽约之罪，乃原因于始事之不慎。故立约之初，必确见其事理之不谬，而自审材力之所能及，而后决定焉。中庸曰：言顾行，行顾言。此之谓也。^{[1]186-187} 当今之世，不论在政治上（比如用妄语骗取信任或捞取选票，掌握权力后则爽约）、经济上乃至日常交往中，不守信义、背弃合约的事件比比皆是，更不必说假冒伪劣泛滥，形形色色的骗子满天飞了。蔡元培的箴言，无疑是给现代人的清醒剂，是给现代社会开列的一剂良药。

对于节俭，蔡元培坦言，小之一身独立之幸福，大之国家富强之基础，无不有借于财产。财产之增殖，

诚人生所不可忽也。然世人徒知增殖财产,而不知所以用之之道,则虽藏镪百万,徒为守钱虏耳。而矫之者,又或糜费金钱,以纵耳目之欲,是皆非中庸之道也。盖财产之所以可贵,为其有利己利人之用耳。使徒事蓄积,而不知所以用之,则无益于己,亦无裨于人,与赤贫者何异?顾知鄙吝之当戒矣,而矫枉过正,义取而悖与,寡得而多费,则且有丧产破家之祸。既不能自保其独立之品位,而于忠孝慈善之德,虽欲不放弃而不能,成效无存,百行俱废,此奢侈之弊,亦不必逊于鄙吝也。二者实皆欲望过度之所致,折二者之衷,而中庸之道出焉,谓之节俭。“节俭者,自奉有节之谓也,人之处世也,既有贵贱上下之别,则所以持其品位而全其本务者,固各有其度,不可以执一而律之,要在适如其地位境遇之所宜,而不逾其度耳。饮食不必多,足以果腹而已;舆服不必善,足以备礼而已,绍述祖业,勤勉不怠,以其所得,撙节而用之,则家有余财,而可以恤他人之不幸,为善如此,不亦乐乎?且节俭者必寡欲,寡欲则不为物役,然后可以养德性,而完人道矣。家人皆节俭,则一家齐;国人皆节俭,则一国安。盖人人以节俭之故,而资产丰裕,则各安其堵,敬其业,爱国之念,油然而生。否则奢侈之风弥漫,人人滥费无节,将救贫之不暇,而遑恤国家。且国家以人民为分子,亦安有人民皆穷,而国家不疲茶者。自古国家,以人民之节俭兴,而以其奢侈败者,何可胜数!”^[1]¹⁷⁷⁻¹⁷⁸他在北京留法俭学会上发表讲演,集中论述一个问题:学者何以当“俭”?他的回答是:一方面因为易于游学计,一方面实尚有进德之关系——尤其是与新道德即平等、自由、博爱相通。他列举历史上的诸多例证表明:盖自生理上及伦理上考之,《吕氏春秋》曰:出则以车,入则以犂,务以自佚,命之曰极蹶之机;肥肉厚酒,务以自强,命之曰烂肠之食;靡曼皓齿,郑卫之音,务以自乐,命之曰伐性之斧。言奢之为害如此。以今世卫生之道证之,如蔬食主义,如戒烟、戒酒之会,何一非崇俭而黜奢者。至于道德要义,曰自由,曰平等,曰博爱。习于奢者,一衣一食,必求精美,一举一动,辄需什御,一旦境遇变迁,虽普通人所能受者,彼将不胜其苦。习于俭者反之。古人云:由俭入奢易,由奢入俭难。即自由与不自由之别也。俭者常得大多数之同等,而奢者常得少数。俭者之心理,乐与人同。奢者之心理,则务与人异。物产之数,与人类之数有比例,此有所赢,则彼必有所绌,知平等之义者,其忍奢乎?博爱者,由平等而推暨之者也。不承认平等之义者,即不能再望以博爱。稽之历史,好奢之人,常有违反博爱之行为。惟俭故能博爱,亦惟博爱,则不能不俭也。^[8]在这一点,蔡元培与爱因斯坦态度倒是一拍即合:“我强烈地向往俭朴的生活。并且时常发觉自己占用了同胞的过多劳动而难以忍受。……我也相信,简单纯朴的生活,无论在身体上还是在精神上,对每个人都是有益的。”^[9]⁴²回过头来,试看今日之域中,奢靡之邪风席卷长城内外,炫富之浊流肆虐大江南北,节约俭朴被嘲笑为不合时宜的蠢行,铺张浪费被恭维成助力经济的壮举。在这种与境下,重温一下蔡元培以及爱因斯坦切中时弊的教诲,岂不是十分必要、非常及时么?

对于独立,蔡元培把独立视为人之为人的根本,并对其做了严格界定——是什么而不是什么(非离群索居、非矫情立异)。“勇敢之最著者为独立。独立者,自尽其职而不倚赖于是也。人之立于地也,恃己之足,其立于世也亦然。以己之心思虑之,以己之意志行之,以己之资力营养之,必如是而后为独立,亦必如是而后得谓之人也。夫独立,非离群索居之谓。人之生也,集而为家族,为社会,为国家,乌能不互相扶持,互相挹注,以共图团体之幸福。而要其交互关系之中,自一人之方面言之,各尽其对于团体之责任,不失其为独立也。独立亦非矫情立异之谓。不问其事之曲直利害,而一切拂人之性以为快,是顽冥耳。与夫不问曲直利害,而一切徇人意以为之者奚择焉。惟不存成见,而以其良知为衡,理义所在,虽刍蕘之言,犹虚己而纳之,否则虽王公之命令,贤哲之绪论,亦拒之而不惮,是之谓真独立。”怎样才能获得独立呢?他的回答有三端:“独立之要有三:一曰自存,二曰自信,三曰自决。生计者,万事之基本也。人苟非独立而生存,则其他皆无足道。自力不足,庇他人而糊口者,其卑屈固无足言;至若窥人鼻息,而以其一颦一笑为忧喜,信人之所信而不敢疑,好人之所好而不敢忤,是亦一赘物耳,是皆不能自存故也。人于一事,既见其理之所以然而信之,虽则事变万状,苟其所以然之理如故,则吾之所信亦如故,是谓自信。在昔旷世大儒,所以发明真理者,固由其学识宏远,要亦其自信之笃,不为权力所移,不为俗论所动,故历久而其理大

明耳。凡人当判决事理之时，而俯仰随人，不敢自主，此亦无独立心之现象也。夫智见所不及，非不可咨询于师友，惟临事迟疑，随人作计，则鄙劣之尤焉。”他继而一语道破无独立心的恶果，并以反诘作结，其警示之情现于笔端：“要之无独立心之人，恒不知自重。既不自重，则亦不知重人，此其所以损品位而伤德义者大矣。苟合全国之人而悉无独立心，乃冀其国家之独立而巩固，得乎？”^{[1]181-182}事实上，蔡元培本人就是一个具有强烈独立精神的人。任鸿隽说：“在公义一方面，蔡先生却是特立不屈、勇往直前、丝毫不退、莫不假借的斗士。”陈西滢对蔡元培的评价是：“当代最有风骨”的“大丈夫”。^①在对权力和金钱顶礼膜拜的今日之社会，权力的奴才熙熙，金钱的俘虏攘攘，其如过江之鲫，络绎不绝。但愿蔡元培的智慧之语和特立独行的榜样，能够起到醍醐灌顶、甘露洒心的作用，使独立精神入住每一个人的灵魂深处。

对于自制，蔡元培给出定义，并指出其功能：“自制者，节制情欲之谓也。情欲本非恶名，且高尚之志操，伟大之事业，亦多有发源于此者。然情欲如骏马然，有善走之力，而不能自择其所向，使不加控御，而任其奔逸，则不免陷于沟壑，撞于岩墙，甚或以是而丧其生焉。情欲亦然，苟不以明清之理性，与坚定之意志节制之，其害有不可胜言者。不特一人而也。苟举国民而为情欲之奴隶，则夫政体之改良，学艺之进步，皆不可得而期，而国家之前途，不可问矣。此自制之所以为要也。”他同时表明：“自制之目有三：节体欲，一也；制欲望，二也；抑热情，三也。”^{[1]176}他进而提出一个问题：情欲之不可不制，而顾制之之道，当如何乎？他的唯一答案是以情制情：“情欲之盛也，往往非理义之力所能支，非利害之说所能破，而惟有以情制情之一策焉。以情制情之道奈何？当忿怒之时，则品弄丝竹以和之；当抑郁之时，则登临山水以解之，于是心旷神怡，爽然若失，回忆忿怒抑郁之态，且自觉其无谓焉。情欲之炽也，如燎原烈火，不可向迳，而移时则自衰，此其常态也。故自制之道，在养成忍耐之习惯。当情欲炽盛之时，忍耐力之强弱，常为人生祸福之所系，所争在顷刻间耳。”^{[1]179-180}从大处讲，自制无论对于世界、国家，还是对于家庭，都是有益、有利的，是其和谐相处的不二法门。从个人讲，自制也是自我修养的重要法宝。蔡元培的一番论述，值得我们效仿和三思。

显而易见，蔡元培在德性修养中，“其责己也重以周，其待人也轻以约。重以周，故不怠；轻以约，故人乐为善。（韩愈：《原毁》）例如，他说过这样一段值得人们牢记于心的名言：“吾人既同此社会，利害苦乐，靡不相关，成人之美而救其过，人人所当勉也。见人之短，不以恳挚之意相为规劝，而徒讥评之以为快，又或乘人不幸之时，而以幸灾乐祸之态，归咎于其人，此诸君子所不为也。”^{[1]215-216}

3. 道德修养可于科学中行之

使我们感兴趣的是，蔡元培还涉及到道德修养与科学的关系。他在一个学校的修养会会员面前说，科学的修养法是可行的。如贵会“力行校训”即“诚勤勇爱”，此均可于科学中行之。如“诚”字之义，不但不欺人而已，亦必不可为他人所欺。盖受人之欺而不自知，转以此说复诘他人，其害与欺人者等也。是故吾人读古人之书，其中所言苟非亲身实验证明者，不可轻信；乃至极简单之事实，亦必以实验证明之。夫实验之用最大者，莫如科学。譬如报纸纪事，臧否不一，每使人茫无适从。科学则不然。真是真非，丝毫不能移易。盖一能实验，而一不能实验故也。由此观之，科学之价值即在实验。是故欲力行“诚”字，非用科学的方法不可。其次“勤”：凡实验之事，非一次所可了。盖吾人读古人之书而不嫌于心，乃出之实验。然一次实验之结果，不能即断其必是，故必继之以再以三，使有数次实验之结果。如不误，则可以证古人之是否；如与古人之说相刺谬，则尤必详考其所以致误之因，而后可以下断案。凡此者反复推寻，不惮周详，可以养成勤劳之习惯。故“勤”之力行亦必依赖夫科学。再次“勇”：勇敢之意义，固不仅限于为国捐躯、慷慨赴义之士，凡作一事，能排万难而达其目的者，皆可谓之勇。科学之事，困难最多。如古来科学家，往往因试验科学致丧其性命。又如新发明之学理，有与旧传之说不相容者，往往遭社会之迫害。可见

① http://blog.sina.com.cn/s/blog_4b53691d0100gb5j.html

研究学问,亦非有勇敢性质不可;而勇敢性质,即可于科学中养成之。大抵勇敢性有二:其一发明新理之时,排去种种之困难阻碍;其二,既发明之后,敢于持论,不惧世俗之非笑。凡此二端,均由科学所养成。再次“爱”:爱之范围有大小。在野蛮时代,仅知爱自己及与己最接近者,如家族之类。此外稍远者,辄生嫌忌之心。其后人智稍进,爱之范围渐扩,然犹不能举人我之见而悉除之,均是己非人,欲求其爱之普及甚难。独至于学术方面则不然:一视同仁,无分畛域;平日虽属敌国,及至论学之时,苟所言中理,无有不降心相从者。可知学术之域内,其爱最博。又人类嫉妒之心最盛,入主出奴,互为门户。然此亦仅限于文学耳;若科学,则均由实验及推理所得唯一真理,不容以私见变易一切。是故嫉妒之技无所施,而爱心容易养成焉。^[10]蔡元培的上述论述,自有一定的道理,而且不能否认道德修养与科学有一定的关系。但是,科学是以客观性为主导的(尽管其中也包含主观性),道德修养毕竟属于主观的范畴,要使其完全或大部依靠科学,则是不可能的,甚至是不必要的。

三、新道德:自由、平等、博爱

傅斯年在“我所景仰的蔡元培之风格”一文中赞扬道:“蔡元培实在代表两种伟大的文化,一是中国传统圣贤之修养,一是法兰西革命中标揭自由、平等、博爱之理想。此两种伟大文化,具其一已难,兼备尤不可觐。”^①

前面已经讲过,蔡元培把自由、平等、博爱等视之为新道德的重要内涵。在他看来,这个出自法国大革命的西方舶来品,与中国古代的道德是契合的。尽管难以遽定其是否能尽道德之全,但是不失为道德之重要纲领。他这样阐释三者:所谓自由,非放恣自便之谓,乃谓正路既定,矢志弗渝,不为外界势力所征服。孟子所称“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”者,此也。准之吾华,当曰义。所谓平等,非均齐不相系属之谓,乃谓如分而与,易地皆然,不以片面方便害大公。孔子所称“己所不欲,勿施于人”者,此也。准之吾华,当曰恕。所谓友爱,义斯无歧,即孔子所谓“己欲立而立人,己欲达而达人”。张子所称“民胞物与者”,是也。准之吾华,当曰仁。仁也、恕也、义也,均即吾中国古先哲旧所旌表之人道信条,即徵西方心同理同,亦当宗仰服膺者也。他进一步阐明智、情、意以及科学或美术对于陶冶新道德的作用:是以鄙人言人事,则必以道德为根本;言道德,则又以是三者为根本。盖人生心理,虽曰智、情、意三者平列,而语其量,则意最广,征其序则意又最先。此固近代学者所已定之断案。就一人之身而考三性发达之迟早,就矿植动三物之伦而考三性包含之多寡,与夫就吾人日常之识一物、立一义而考三性应用之疾徐,皆有其不可掩者。故近世心理学,皆以意志为人生之主体,惟意志之所以不能背道德而向道德,则有赖乎知识与感情之翼助。此科学、美术所以为陶铸道德之要具,而凡百学校皆据以为编制课程之标准也。自鄙人之见,亦得以三德证成之。二五之为十,虽帝王不能易其得数;重坠之趣下,虽兵甲不能劫之反行。此科学之自由性也。利用普乎齐民,不以优于贵;立术超乎攻取,无所党私。此科学之平等性及友爱性也。若美术者,最贵自然,毋意毋必,则自由之至者矣。万象并包,不遗贫贱,则平等之系者矣。并世相师,不问籍域,又友爱之至者矣。故世之重道德者,无不有赖乎美术及科学,如车之有两轮,鸟之有两翼也。^{[11]121-122}

蔡元培认为,中国人作为美德的勤、俭二字与新道德也是相通的。勤则自身之本能大,无需于它;俭则生活之本位廉,无人不得,是含自由义。且勤者自了己事,不役人以为工;俭者自享己分,不夺人以为食,是含平等义。勤者输吾供以易天下之供,俭者省吾求以裕天下之求,实有烛于各尽所能、各取所需之真谛,而不忍有一不克致社会有一不获之夫,是含友爱义。诸君其慎毋以二字为庸为小。天下盖尽有几多之恶潮,其极也,足以倾覆邦命,荼毒生灵,而其发源,乃仅由于一二少数人自恣之心所鼓荡者。然则此

① http://www.jx.xinhuanet.com/news/2010-08/02/content_20504165_8.htm.

二者者,造端虽微,而潜力则巨。^[11]^[22] 他也表示,教育调查会定的“养成健全人格,提倡共和精神”与新道德也相辅相成。所谓健全人格,分为德育、体育、智育、美育四项。换言之,和自由、平等、博爱的意思亦相契合的。都能自由平等,都能博爱互助,共和精神亦发展了。他注意到,现在社会上不自由,有两种缘故:一种人不许别人自由,自己有所凭藉,剥夺别人自由,因此有奴隶制度、阶级制度。又有一种人甘心不自由,自己被人束缚,不以为束缚,甘心忍受束缚。这种甘心不自由的人,自己得不到自由,而且最喜剥夺别人自由,压制别人自由,所以不能博爱,不能互助,因此社会上亦不平等不安稳了。倘能全国人都想自由,一方面自己爱自由,一方面助人爱自由,那么国事决不至于如此。他坦陈通过教育培养新道德之道:“要培养爱自由、好平等、尚博爱的人,在教育上不可不注重发展个性和涵养同情心两点。”^[12]

在新道德中,蔡元培更为关注的也许是自由。他明确划定自由与放纵之别:“自由,美德也。若思想,若身体,若言论,若居处,若职业,若集会,无不有一自由之程度。若受外界之压制,而不及其度,则尽力以争之,虽流血亦所不顾,所谓‘不自由毋宁死’是也。然若过于其度,而有愧于己,有害于人,则不复为自由,而谓之放纵。放纵者,自由之敌也。人之思想不缚于宗教,不牵于俗尚,而一以良心为准。此真自由也。若偶有恶劣之思想,为良心所不许,而我故纵容之,使积渐扩张,而势力遂驾乎良心之上,则放纵之思想而已。”^[13] 他昌言“大学以思想自由为原则”。在中古时代,大学教科受教会干涉,教员不得以违禁书籍授学生。近代思想自由之公例,既被公认,能完全实现之者,厥惟大学。“大学教员所发表之思想,不但不受任何宗教或政党之拘束,亦不受任何著名学者之牵掣。苟其确有所见,而言之成理,则虽在一校中,两相反对之学说,不妨同时并行,而一任学生之比较而选择,此大学之所以为大也。”^[14] “我素信学术上的派别是相对的,不是绝对的;所以每一种学科的教员,即使主张不同,若都是‘言之成理、持之有故’的,就让他们并存,令学生有自由选择的余地。”^[15] 对于新思想(当然包括新道德),他的一席话也很有启发意义,值得在此一提:“我以为用洪水来比新思潮,很有几分相像。它的来势很勇猛,把旧日的习惯冲破了,总有一部的人感受痛苦;仿佛水源太旺,旧有的河槽,不能容受它,就泛滥岸上,把田庐都扫荡了。对付洪水,要是如鲛的用淹法,便愈淹愈决,不可收拾。所以禹改用导法,这些水归了江河,不但无害,反有灌溉之利了。对付新思潮,也要舍淹法,用导法,让它自由发展,定是利无害的。”^[16]

四、注重精神修养,树立和谐的人生观

从前面的修身或修己的言论,不难看出蔡元培极为重视精神修养,即使体育修身,也在某种程度上是为属于精神修身的知育和德育服务的。他就精神修养多有论述:人生之初,耕田而食,凿井而饮,谋生之事,至为繁重,无暇为高尚之思想。自机械发明,交通迅速,资生之具,日趋于便利。循是以往,必有菽粟如水火之一日,使人类不复为口腹所累,而得专致力于精神之修养。今虽尚非其时,而纯理之科学,高尚之美术,笃嗜者固已有甚于饥渴,是即他日普及之朕兆也。科学者,所以祛现象世界之障碍,而引致于光明。美术者,所以写本体世界之现象,而提醒其觉性。人类精神之趋向,既毗于是,则其所到达之点,盖可知矣。“然则进化史所以诏吾人者:人类之义务,为群伦不为小己,为将来不为现在,为精神之愉快而非为体魄之享受,固已彰明而较著矣。”^[17] 他还敷陈,然苟趋重实业,分工交易,彼有余衣可以为吾衣,吾有余食可以为彼食,各得丰衣足食,以乐天年,岂不善乎? 此身体之快乐也。然但得身体快乐,未可谓满足,因身体要死也。故尚须求精神之快乐。有身体快乐而精神苦者,似快实苦,终为愚人而已矣。然则精神之快乐如何? 曰:亦在求高尚学问而已。许多学问道理考究不尽,加力研究,发现一种新理,常有非常之快乐。人饥必思食,若不得食,则身体即患病,此生理上无可强制者也。吾人之精神亦然,若无科学、美术,则心中成病,精神不快。^[18] “且吾生有涯,而知也无涯。饥食渴饮,足以度日矣,而真理之饥渴,或甚于饮食。好好色,恶恶臭,足以表情矣;而美感之冲动,有逾于色臭。”^[19] 他对孔子的态度极为欣赏:不绝对排

斥物质生活,在物质生活与精神生活不可兼得的时候,一定偏重精神方面,决不为物质生活所摇动。他把孔子的精神生活分三方面观察。第一,在智的方面。孔子是一个爱智的人,尝说:“盖有不知而作之者,我无是也;多闻,择其善者而从之,多见而识之。”又说:“多闻阙疑”,“多见阙殆”,又说:“知之之为知之,不知为不知,是知也。”可以见他的爱智,是毫不含糊,决非强不知为知的。他教子弟通礼、乐、射、御、书、数的六艺,又为分设德行、言语、政事、文学四科,彼劝人学诗,在心理上指出“兴”“观”“群”“怨”,在伦理上指出“事父”“事君”,在生物上指出“多识于鸟兽草木之名”。可以见知力范围的广大。至于知力的最高点,是道,就是最后的目的,所以说:“朝闻道,夕死可矣。”这是何等的高尚!第二,在仁的方面。从亲爱起点,“泛爱众,而亲仁”便是仁的出发点。他的进行方法用“恕”字,消极的是“己所不欲,勿施于人”;积极的是“己欲立而立人,己欲达而达人”。他的普遍要求是,“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”。他的最高点,是“伯夷、叔齐,古之贤人也,求仁而得仁,又何怨?”“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”这是何等伟大!第三,在勇的方面。消极的以见义不为为无勇,积极的以童汪錡能执于戈卫社稷可无殇。但孔子对于勇,却不同仁、智的无限推进,而时加以节制。例如说:“小不忍则乱大谋”;“一朝之忿,忘其身以及其亲,非惑欤?”“好勇不好学,其蔽也乱”;“君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗。”“暴虎凭河,死而无悔者,吾不与焉,必也临事而惧,好谋而成者也。”这又是何等的谨慎!孔子的精神生活,除上列三方面观察外,尚有两特点:一是毫无宗教的迷信,二是利用美术的陶养。我们不能说孔子的语言到今日还是句句有价值,也不敢说孔子的行为到今日还是样样可以做模范。但是抽象地提出他精神生活的概略,以智、仁、勇为范围,无宗教的迷信而有音乐的陶养,这是完全可以为师法的。^[20]

1. 树立和谐人生观,是精神修养的必经之路

注重精神修养,莫过于树立和谐的人生观——这是精神修养的出发点和归宿。蔡元培一针见血地指明:“纯正之理想,不可不为世界观与人生观之调和。中国宋代哲学家陆象山曰:‘宇宙内事,即己分内事,己分内事,即宇宙内事。’其一例也。”^[21]他批评专治科学、不兼涉美术的人,抱了这种机械的人生观与世界观,以致难免有萧索无聊的状态。不但对于自己竟无生趣,对于社会毫无爱情,就是对于所治的科学,也不过“依样画葫芦”,决没有创造的精神。防这种流弊,就要求知识以外,兼养感情,就是治科学以外,兼治美术。有了美术的兴趣,不但觉得人生很有意义,很有价值,就是治科学的时候,也一定添了勇敢活泼的精神。^[22]按照他的观点,“人生之目的,为尽义务而来。每人必有一定职务,必做一番事业,此谓之职业。而职业无高、低、贵、贱之差,要求其适耳。如目之司视,耳之司听,亦惟各得其适,初无高、低、贵、贱之足言。人体之生理然,社会之职业,何独不然。惟人生既为尽义务而来,则其自身之生计,亦宜使其安定,即食、衣、住、行之所需,必予以维持,于是始有权利。权利因义务而来,非因权利而尽义务。犹之机器,因工作而燃煤,岂得谓因欲燃煤而工作乎?其理甚明。今之人误解职业,以得权利为惟一之目的,实则不然。重在义务,不仅有益自身,且须有益于人群,始不辜负此人生。”^[23]在对人生的看法或态度上,他与爱因斯坦倒是“心有灵犀一点通”。爱因斯坦说:“人是为别人而生存的”。^{[9]42}“我的精神生活和物质生活都依靠着别人(包括生者和死者)的劳动,我必须尽力以同样的分量来报偿我所领受了的和至今还在领受着的。”^{[9]38}“没有比为人类服务更高的宗教了”。^[24]于是,爱因斯坦把“服务而不是统治”视为“个人的崇高使命”。^[25]

2. 倡导丰富、进步的新生活

为了实践这样的人生观,蔡元培倡言一种与旧生活相对的新生活。他自问自答:什么叫旧生活?是枯燥的,是退化的。什么叫新生活?是丰富的,是进步的。旧生活的人,是一部分不作工,又不求学的,终日把吃喝嫖赌作消遣。物质上一点也没有生产,精神上也一点没有长进。又一部分是整日作苦工,没有机会求学,身体上疲乏得不得了,所作的工是事倍功半,精神上得过且过,岂不全是枯燥的么?不作工的人,体力是逐渐衰退了;不求学的人,心力又逐渐萎靡了;一代传一代,更衰退,更萎靡,岂不全是退化么?

新生活是每一个人,每日有一定所作工,又有一定的时候求学,所以制品日日增加。还不是丰富的么?工是愈练愈熟的,熟了出产必能加多;而且“熟能生巧”,就能增出新工作来。学是有一部分讲现在作工的道理,懂了这个道理,工作必能改良。又有一部分讲别种工作的道理,懂了那种道理,又可以改良别种的工。从简单的工改至复杂的工,从容易的工改到繁难的工,从出产较少的工改到出产较多的工。而且有一种学问,虽然与工作没有直接的关系,但是学了以后,眼光一日一日的远大起来,心地一日一日的平和起来,生活上无形中增进许多幸福。这还不是进步的吗?要是有一人肯日日作工,日日求学,便是一个新生活的人;有一个团体里的人,都是日日作工,日日求学,便是一个新生活的团体;全世界的人都是日日作工日日求学,那就是新生活的世界了。^[26]对于学者,他特别冀望他们的精神生活能够达到更高的境界。孔子说:“知之者,不如好之者;好之者,不如乐之者。”说学者心理上进展的状况,是最好没有的了:“从各种科学中或一种科学的各方面中,择自己性所最近的专研起来,这是知的境界。研究开始了,渐感到这种工作的兴趣。废寝忘食,只有这唯一的嗜好,这是好的境界。学成了,在适当的机会应用起来,搜罗新材料,创造新工具,熟能生巧,乐此不疲,虽遇到如何艰难,均不以为意,这是乐的境界。”^[27]

蔡元培是一位罕见的光风霁月的贤者和智者,他言行一致、说到做到,决不是言行不一、夸夸其谈的伪君子。在伦理道德方面,他以自己的实际行动为世人做出表率。1940年,蔡元培在香港逝世,全国哀挽。蒋梦麟的挽联是,“大德垂后世,中国一完人”。吴稚晖的挽联是,“平生无缺德,举世失完人”。^①诚如有论者所言:就清末民初的一代知识分子而言,蔡元培可谓极重道德修养,对自身,对公众,莫不如此。倾心求索创造了近世文明的西方观念和文化,并没有使他丢弃早年诚笃信守的传统道德价值。在人们看来,本属相悖的中西道德伦理,在他那儿,却经由择善而行的筛选,得到浑然一体的自然融合。有人说:“他在西洋思想上,把握到自由与理性,在中国文化上,把握着中庸与良心。”或许正是因为受到来自两种文化精粹的作用,他一生砥砺私德,力求纤尘不染,同时倡行公民道德教育,致力国人内在素质的提高,追求的是一种“形而上”的理想境界。最能反映他这一特点的,莫过于数十年力倡不懈的美育。尽管世运不济,时人亦大多不以为意,但他初衷不改,我行我素。他的这种多少有些超然世外的高风亮节,常令人们感佩不已。“人世楷模”这一赞誉,在他辞世之初,或可视为悼亡的颂词,然而时过境迁,人心非古,却依旧被后人认可,则可视作某种“大德传世”的标识。^[28]罗家伦盛赞蔡元培:“千百年后,先生的人格修养,还是人类向往的境界。”^②诚哉斯言!

参考文献:

- [1] 蔡元培. 中学修身教科书(1912年5月)[M]//蔡元培全集:第二卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1984.
- [2] 蔡元培.《中等伦理学》序(1902年)[M]//蔡元培全集:第一卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1984:169.
- [3] 蔡元培. 真善美(1927年)[M]//蔡元培全集:第五卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1988:182.
- [4] 蔡元培. 在浦东中学演说词(1913年6月14日)[M]//蔡元培全集:第二卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1984.
- [5] 蔡元培. 在清华学校高等科演说词(1917年3月29日)[M]//蔡元培全集:第三卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1984:27.
- [6] 蔡元培. 义务与权利——在北京女子师范学校演说词(1919年12月7日)[M]//蔡元培全集:第三卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1984:363-365.
- [7] 蔡元培. 现代儿童对于科学的态度(1935年7月18日)[M]//蔡元培全集:第六卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1988年:553-556.
- [8] 蔡元培. 说俭学会——在北京留法俭学会上的演说词(1917年7月15日)[M]//蔡元培全集:第三卷. 高平叔,编. 北京:中华书局,1984:62-63.

① http://www.jx.xinhuanet.com/news/2010-08/02/content_20504165_8.htm.

② http://blog.sina.com.cn/s/blog_4b53691d0100gb5j.html.

- [9]爱因斯坦文集:第三卷[M].许良英,等编译.北京:商务印书馆,1979.
- [10]蔡元培.科学之修养——在北京高等师范学校修养会演说词(1919年4月24日)[M]//蔡元培全集:第三卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:290-292.
- [11]蔡元培.在育德学校演说之述意(1918年1月5日)[M]//蔡元培全集:第三卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984.
- [12]蔡元培.在北京高等师范学校《教育与社会》社演说(1920年4月15日)[M]//蔡元培全集:第三卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:395.
- [13]蔡元培.华工学校讲义(1916年夏)[M]//蔡元培全集:第二卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:436-437.
- [14]蔡元培.大学教育(1930年)[M]//蔡元培全集:第五卷.高平叔,编.北京:中华书局,1988:507-508.
- [15]蔡元培.我在北京大学的经历(1934年1月1日)[M]//蔡元培全集:第六卷.高平叔,编.北京:中华书局,1988:351.
- [16]蔡元培.洪水与猛兽(1920年4月1日)[M]//蔡元培全集:第三卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:392.
- [17]蔡元培.世界观与人生观(1912年冬)[M]//蔡元培全集:第二卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:290.
- [18]蔡元培.养成优美高尚思想——在上海城东女学演说词(1913年6月)[M]//蔡元培全集:第二卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:304-305.
- [19]蔡元培.《勤工俭学》序(1915年10月30日)[M]//蔡元培全集:第二卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:397.
- [20]蔡元培.孔子之精神生活(1936年8月17日)[M]//蔡元培全集:第七卷.高平叔,编.北京:中华书局,1989:106-108.
- [21]蔡元培.一九〇〇年以来教育之进步(1915年)[M]//蔡元培全集:第二卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:407.
- [22]蔡元培.美术与科学的关系(1921年2月22日)[M]//蔡元培全集:第四卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:32-34.
- [23]蔡元培.在苏州中学演说(要点)(1931年10月)[M]//蔡元培全集:第六卷.高平叔,编.北京:中华书局,1988:143.
- [24] EINSTEIN W. Cahn. *A Pictorial Biography*[M]. New York: The Citade Press, 1955:126.
- [25] EINSTEIN A. *Out of My Latter Years*[M]. New York: Philosophical Library, 1950:23.
- [26]蔡元培.我的生活观(1920年10月)[M]//蔡元培全集:第三卷.高平叔,编.北京:中华书局,1984:454.
- [27]蔡元培.刘半农先生不死(1934年10月1日)[M]//蔡元培全集:第六卷.高平叔,编.北京:中华书局,1988:443.
- [28]张晓唯.蔡元培传[M].天津:百花文艺出版社,2009:ii.

Ethical Thoughts of Tsai Yuanpei and His Dao of Moral Self-cultivation

LI Xingmin

(Association for the Journal of Dialectics of Nature, Chinese Academy of Sciences, Beijing 100049, China)

Abstract: As an ethicist, Cai Yuanpei has exquisite and deep ethical thoughts and the Dao of moral self-cultivation. He distinguishes between the practical ethics and theoretical ethics, gives the definition of morality and the way of becoming a moral person, and expounds enlighteningly the concepts of personality, conscience, rights and obligations. With regard to the Dao of moral self-cultivation, he believes that physical, intellectual, moral education can't be neglected, and he endeavors to advocate good faith, thrift, independence and self-control. He praises highly new moralities, namely liberty, equality and fraternity, lays emphasis on spiritual self-cultivation, establishes a harmonious outlook on life, and maintains a rich, progressive and new life.

Key words: Tsai Yuanpei (Cai Yuanpei); Ethical thoughts; Moral self-cultivation; spiritual cultivation; Harmonious outlook on life; New morality.

(责任编辑:黄仕军)