



未完成的運動：
陳獨秀與儒學的重估

The Unfinished Movement:

Chen Duxiu and Revaluation of Confucianism

肖博予
XIAO BOYU

拉曼大學中文系
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
November 2017

拉曼大學

中華研究院中文系

未完成的運動： 陳獨秀與儒學的重估

The Unfinished Movement:

Chen Duxiu and Revaluation of Confucianism

科目編號：ULSZ 3094

學生姓名：肖博予

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：方美富師

呈交日期：2017年11月10日

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部份條件

未完成的運動：
陳獨秀與儒學的重估

The Unfinished Movement:
Chen Duxiu and Reevaluation of Confucianism

宣誓

謹此宣誓，此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論書面文字、電子資訊或口述材料，皆已於注釋中具體註明出處，并詳列相關的參考書目。

簽名： _____

姓名： 肖博予

學號： 14ALB06058

日期： 2017 年 11 月 10 日

摘要

本文以陳獨秀的青少年時期為開端，解析陳獨秀處理他和祖父、家庭的問題，也是理解他如何面向權威的最根本的方法。陳獨秀出身自書香門第，自幼熟讀儒家經典，但他的成長歷程並未走上一條當官為宦之路，反而走向康黨 / 亂黨 / 共產黨 / 反共產黨的道路。他青少年時期究竟有何經歷，進而刺激他形成激進的儒家觀，是本文關心所在。同時，歷經“三千年未有之變局”的陳獨秀，正處於新舊思潮的接替，社會階層劇烈的變動。隨著西方文明與傳統儒家文明碰撞，站在新時代的陳獨秀如何再審視儒家的宗法制、禮教，亦是解析陳獨秀儒家觀的重點所在。審閱陳獨秀的儒家觀構成，既需要以時代的角度分析，更需要從他個人精神歷程切入。出身自傳統宗法家庭的陳獨秀，對儒家的反思與討論，也是對專制權威的重審。故此文，更值得關心中國民主化進程的人們思考。

關鍵字：陳獨秀、思想史、儒家觀、宗法制、激進思潮

致謝

予，三尺微命，一介書生。無處報國，空鴻鵠之冠禮；有心棄文，羨飛將之英姿。離奉天於南洋，長學識於足下。如適之隨杜威，從拉曼之方師。數載寒窗，拙文終成稿，皆憑方美富先生循循善誘，博我以文，約我以禮。生可隨方師之學，實屬吾之大幸。先生之恩，言辭難述，吾之一生，結草銜環，以報師恩。

然君子因時而作，亦需貴人行事。師長之攜，同窗之助，友人之濟，皆為吾輩學術前行及信心之源。萬分謝意難表鄙生之感激，諸位匡助，沒齒難忘。尚有一位，乃需表述。昔日鏖戰書海，苦尋頭緒，疲乏襲神，便借紅牛之威。開罐即飲，精神大振，奮筆疾書，昆侖雖高，扶搖直上，陽春已逝，秋分非晚。紅牛之助，於此表謝。

命運不濟，人生多阻。鄙生年少，家父早逝。全憑家慈日夜操勞，供養吾之求學。辛苦三十日，母瘦雛漸肥，昔時家母念，即日兒應知。母恩之德，九死難報。若無家慈，定無此文，今日亦將此文獻母。

目次

題目.....	i
宣誓.....	ii
摘要.....	iii
致謝.....	iv
緒論.....	1
第一章 父權缺失下的科舉之路.....	5
一、少年陳獨秀.....	5
二、科舉制下的轉變.....	10
第二章 陳獨秀的儒家觀.....	14
一、孔教與宗教.....	16
二、孔子與儒學.....	22
三、禮教的反思.....	30
結語.....	35
參考文獻.....	39

緒論

歷史的功能是為了重審過去發生的事，用理解的方法解釋歷史事件與人物的緣故和由來。史家需以他的技藝證明事件及人物的因果關係，並對每件事作出詮釋。只有梳理清楚歷史的思想脈絡，避免被歷史的局限性所限制，才能理解歷史的脈動。本文正是出於對“新文化運動”代表人物陳獨秀（字仲甫，1879年~1942年，光緒五年~民國三十一年）儒家觀的整體思考而作。

1919，風起雲湧的一年，胡適在《新青年》發表〈新思潮的意義〉一文。他在文中解釋新思潮的根本意義是一種新態度，而這種態度正是“評判的態度”。並認可尼采強調的“重新估定一切價值”（Transvaluation of All Values）是評判態度的最好解釋（胡適，1919：6）。胡適道出新文化運動的主要意圖“重估價值”，二十世紀初由海外留學生發起的這場“重估價值”運動，對中國舊有價值體系展開評估，儒家在這場運動中首當其衝。

清末民初孔教運動興起，自1916年10月1日已見重量級批駁巨筆，陳獨秀在《新青年》上發佈〈駁康有為致總理書〉一文，這是他首篇針對孔子／儒家的文章，文中陳獨秀反駁“孔教為國教說”，矛頭直指孔教，認為“孔教絕無宗教之實質”，已透露出他反對一尊的傾向。更敏銳察覺到，實有一不可輕忽的因素：

孔教與帝制，有不可離散之因緣。（陳獨秀，2014a：238）

此文宣佈了陳獨秀同康、梁一派告別，一併與孔門信徒正式決裂，開始他轟轟烈烈的反孔運動。

儒家可謂和傳統中國有千絲萬縷關係，幾乎涵蓋整人生前的全部事項。余英時以為，儒學并非一種宗教、一種思想，而是一套全面安排人間秩序的思想體系，從一個人的生死，到家、國、天下的構成，都在儒學的範圍內（余英時，2001：85）。然而陳獨秀的反孔運動，是否真的全面反“孔”？除了反孔這一驚世駭俗的代表作，陳獨秀難道沒有更深曲的思想根源？

討論儒家傳統的反叛者，歷史上除陳獨秀外還有多位值得注意的人物，其中李贄是不可跳過的話題。黃仁宇《萬曆十五年》這樣評價李贄，“十分顯然，李贄沒有創造出一種自成體系的理論，他的片段式的言論，也常有前後矛盾的地方。讀者很容易看出他所反對的事物，但並不容易看出他所提倡的宗旨”（黃仁宇，2014：287）。陳獨秀的情況和李贄類似，對傳統都有所反對，但同樣沒有發展出系統化的理論。如果單純將論述限制於陳獨秀對儒家的反思，很容易產生他“為了反對而反對”文化自虐的印象。新文化運動中，無論是儒家反對者，還是支持者，其中最終目的都是使中國強大。在當時民主共和體制下討論此問題，勢必需要迎合民主共和制度，而仲甫先生看來儒家的“民本思想”能否適應民主共和制？便是不可忽視的提問，究竟陳獨秀的民主主義有何內涵？

探究陳獨秀儒家觀的形成，自然需要從他最初的經歷出發。他未完成的《實

庵自傳》（1937）特別強調了兩件事，一件是“沒有父親的孩子”，一件為“江南鄉試”，最終以“由選學妖孽轉變到康、梁派”，作為人生片段的被迫夭折，似乎隱喻了與康、梁決裂之後的歷史，已經是一個新人。弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)在其著作〈陀思妥耶夫斯基與弑父者〉（*Dostojewski und die Vätertötung*），解釋“俄狄浦斯情結”（Oedipus Complex）的概念，弗洛伊德強調弑父（parricide）是人類，也是個人的原始的基本的罪惡傾向，以此分析青年陀思妥耶夫斯基的亡父對其成年作品的影響，陀思妥耶夫斯基的《卡拉馬佐夫兄弟》正是“俄狄浦斯情結”弑父動機的文學再現。（弗洛伊德，2004a：149-152）。陳獨秀青少年時期，正值中國最後一個王朝滅亡前夕，本論文正是就父權缺失為開端，去追尋仲甫青少年時期的精神軌跡，並以他的視角去看待傳統儒家在中國現代化的經歷，這便是本論文的第一章。

接下來本篇論文將嘗試解答兩個問題：陳獨秀是如何對“儒教”有何態度？他又如何看待傳統儒學？

首先，學界鮮有人針對陳獨秀與“儒教”間進行討論。但是，我們無法想像不反儒的急先鋒如何在五四前後嶄露頭角。對於第二個問題，周策縱先生認為陳獨秀將儒家劃為封建時代產物，與現代社會不符。學界應該叩問的是，陳獨秀對於傳統儒學的認知有無誤差，又該以何種標準的來看待儒家與帝制之關聯，專注時代思想史的周策縱並未詳論。

本文研究的最大難題在於陷入文本的束縛，鄙生在閱讀陳獨秀作品時很容易去思考，是作品塑造了陳獨秀？還是陳獨秀塑造了作品？又或是那個時代塑造了陳獨秀？還是陳獨秀塑造了那個時代？正如安娜貝爾·布雷特（Annabel

Brett) 的《今日，何謂思想史？》(*What is Intellectual History Now?*) 提出思想史研究面臨的挑戰：

要怎樣肯定一個作者在論述裡做事而不致把作者淹沒在論述裡，或不致把作者移到一個超論述的空間——從那裡，任何與文本的關聯都會成為一種心理學猜測或一種經濟社會決定論，又或更糟。(大衛·康納丁，2008：264)

做思想史研究不可避免需要閱讀大量文章論述，而面對大量文本論述難免使作者被淹沒其中，面對作者一個時期的論述，又難免會出現現象歸納，將作者的思想看作是一種經濟社會因素或其心理因素使然。面對此類難題，安娜貝爾給出的解決方案是，需要更多理解脈絡性詮釋與解釋的動態關鍵，也就是把思想史更多關聯於政治史、經濟史、社會史所假設的人類真實向度。將文本性的領域延伸到傳統認定的“文本”以外，把所有文化活動都視為文本。(大衛·康納丁，2008：264) 思想史研究不僅要理清思想脈絡，還要對其做出適當詮釋，並通過社會史、經濟史、政治史多方面解釋作者意圖，除作者論述文本外，更應注意作者所有的文化活動，以此為文本整理作者思想形成的脈絡。因此我將會結合心理史、政治史、社會史等多方面，清理陳獨秀與儒家的糾葛。

第一章 父權缺失下的科舉之路

一個人死之前，他的人生形象都是流動的。現在對陳獨秀的印象，則是“晚年定論”。所以我們應該回到原點，看著那個年輕人的生活軌跡，去尋找思想的變化。歷史上對仲甫研究集中于學術思想的理解及詮釋，鮮有從心理史學角度切入了解陳獨秀。一個人的人生經歷學術立場，都是塑造其思想觀念形成的關鍵所在。探究陳獨秀的儒家觀，亦需從他少年開始。

一、少年陳獨秀

誰是陳獨秀？他如何詮釋自我認同？青少年的世界觀在成長過程中，受到來自家庭與社會的挑戰，需在原有世界觀的基礎上，尋找與家庭及社會有價值的共同點，來設定自己的身份。陳獨秀晚年所作《實庵自傳》開篇便多次強調他自幼便沒有父親：

民國十年（一九二一）我在廣東時，有一次宴會席上，陳炯明正正經經的問我：

“外間說你組織什麼‘討父團’，真有此事嗎？”我正正經經的回答：“我的兒子有資格組織這一團體，我連參加的資格也沒有，因為我自幼便是一個沒有

父親的孩子”……我出世幾個月，我的父親便死了，真的，我自幼便是一個沒有父親的孩子。（陳獨秀，2014b：202）

“沒有父親的孩子”可以說是仲甫先生自傳的精神線索，他的少年回憶貫穿于這精神線索上。弗洛伊德(Freud)的〈陀思妥耶夫斯基與弑父者〉(*Dostojewski und die Vaternötung*)對父子關係有此描述：

男孩子和他父親間的關係是一種“既愛又恨”的矛盾關係。除了想把父親當做競爭對手除掉的仇恨以外，對父親的一定程度的溫情一般也是存在的。這兩種心態的結合便產生了與父親認同的心理：因為他欽佩父親，所以想要處於父親的地位上，因為想要像父親一樣，所以他想要父親離開這個位置。這時，他的整個心理發展過程中遇上一個強大的障礙。到了一定的時候，孩子會開始懂得。他想將父親作為對手取而代之的企圖，會受到來自父親閹割手段所實施的懲罰。（弗洛伊德，2004g：149）

弗洛伊德認為兒子勢必要替代父親的位置，但父親的威嚴與能力使他收斂屈服，雖心理上處於敬畏，但不代表這種取替父親的意向消失，這便是俄狄浦斯情結(Oedipus Complex)。陳獨秀的父親早逝，使父權成為他精神脈絡中缺失的一環，不過中國傳統大家庭組織嚴密，會迅速出現新的權威替代缺失的父權，

這時的“父權”則成為一種文化代碼，代表著傳統、權威、歷史等。弗洛伊德所指出兒子取替父親的意向，並不會隨著父權轉移消失，而是隨之一起轉移。父權的本質是使子女對其意志服從，并要求規範的一種權利。對此，洛克(Locker)在《政府論》(Two Treatises of Government)曾論述：

Yet there is another Power ordinarily in the Father, whereby he has a tie on the Obedience of his Children: which though it be common to him with other Men, Yet the occasions of shewing it, almost constantly happening to Fathers in their private Families.....And this is the Power Men generally have to bellow their Ellates on those, who please them best.....yet it is commonly in the Father's Power to bestow it with a more sparing or liberal hand, according as the Behaviour of this or that Child hath comported with his Will and Humour. (Locker, 2003: 315)

洛克指出父權會利用財產分配權對子女加深控制，不過中國傳統家庭的父權，除財產分配權外更有規範子女人生道路權，其所依據“綱常倫理”等儒家規範，使子女服從加入到這個家庭體系。孫隆基認為中國人對權威的第一次接觸便是在家庭，而等他長大後，對社會權威保持的態度，也是對家庭權威反應的延續。中國人在政治與家庭中都搞家長式統治，所以了解中國人從小在家庭中對權威的態度，便是理解中國人政治行為的重點。(孫隆基，2007：226)“君為臣綱，父為子綱”正是儒家對傳統中國權力最清晰的劃分，廟堂之上君權為

大，江湖之中父權為重，中國的父權正是在儒家家長式統治的家庭中運行。對於陳獨秀來說，青少年時期接觸最多的便是家庭，先理清他少年時期對家庭的態度，正是認識他對儒家態度的關鍵。

少年陳獨秀的家庭由祖父、母親、大哥三人構成，這個家庭體系中，父親的缺失打破了傳統中國文化“四世同堂”的理想家庭格局，這種缺失揭示少年陳獨秀的家庭倫理序次出現斷層與分解，這種斷層與分解勢必削弱家庭權威對仲甫的影響。在缺失父親的家庭格局中，祖父率先接替陳獨秀的父權。他在六歲到九歲期間，是由祖父來教他讀書，恨不得讓其一年內讀完四書、五經，倘若背不出來書，便挨祖父毒打（陳獨秀，2014b：202-203）。祖父的做法既是為體現“家庭權威”也是為延續“書香門第”的香火，祖父以宗族家庭的名義首次完成父權接替。陳獨秀這樣形容他的祖父，白鬚爹爹有兩種怪脾氣：一是好潔，一是好靜。屋子若有一處沒有掃摸乾淨，家中女眷便要倒大霉。祖父還不許家人走步有聲，即使外祖母也是如此。（陳獨秀，2014b：202）喜好潔靜作為一種生活習慣是可以理解，但祖父上街抽鴉片時有著和在家截然不同的表現，陳獨秀回憶童年的困惑

這位好潔好靜的祖父，他是抽鴉片的，在家裡開燈不算數，還時常要到街上極齷齪而嘈雜的煙館去抽煙，才算過癮，那時他好潔好靜的脾氣那裡去了呢？（陳獨秀，2014b：202）

喜清潔好雅靜的祖父與嘈雜的煙管落差巨大，可祖父卻是煙館的常客，在一個少年的眼中，祖父的行為習慣是矛盾不可理解的，雖然成年陳獨秀嘗試回答這個疑問，但這個疑問曾長時間困惑著少年，並留下不可磨滅的記憶。祖父對他的影響不僅體現在家庭生活上，還體現在教育上，陳獨秀的表兄弟濮清泉在〈我所知道的陳獨秀〉回憶，陳獨秀的名字就是祖父取得，並希望他將來有所成就（陳木辛編，1997：106）。陳獨秀年少時機智聰明，祖父對其期待很大。父親是個秀才，叔父則是舉人（郭成棠，2006：24），祖父勢必對少年陳獨秀的學習有嚴格要求。背不出來書，祖父便生氣打他，但最令祖父生氣的便是陳獨秀無論挨多次毒打，都不會哭一聲（陳獨秀，2014b：203）。陳獨秀這裡的一聲不哭，在祖父眼裡是對家庭權威的不尊重與反抗，因為“哭”表明知錯明白了教訓，而“不哭”則代表反抗不承認錯誤。這種行為意味對家庭權威的挑戰，表示對祖父絕對權力進行消極抵抗及不尊重。

他不只一次憤怒而傷感的罵道：“這個小東西，將來長大成人，必定是一個殺人不眨眼的兇惡強盜，真是家門不幸！”（陳獨秀，2014b：203）

顯然，陳獨秀在宗族之下不是個人，而是“家門”的一環。祖父的憤怒來源於陳獨秀的反抗與不尊重其行使家庭權威，祖父的傷感則來源於自身對陳獨秀教育的失敗，未能盡到行使的責任。祖父的父權接替並未對陳獨秀產生良好的影響，這必然留下巨大的陰影，才讓陳獨秀年長後，還念念不忘如此“不幸”。

父權接替的結果，增加了少年陳獨秀的叛逆和對權威的挑戰，可以說作為宗族家庭縮影的祖父與陳獨秀間充滿了衝突矛盾。

祖父代表著宗族家庭行使父權，與其說少年陳獨秀反抗祖父，不如說青年仲甫反抗的是宗族家庭。我們需要注意弗洛伊德的《圖騰與禁忌》(*Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*)提到，圖騰動物是父親的一種投影，圖騰被殘酷屠殺正象征“弑父”的行為（弗洛伊德，2004b：151、152）。弗洛伊德以部落屠殺圖騰動物祭祀來解釋弑父行為，這裡我們以儒家倫理、宗族家庭制這類離陳獨秀最近，對其影響深遠的倫理思想作為一種精神圖騰，分析成年陳獨秀對儒家激烈態度的形成緣由。少年陳獨秀除在挨打時，除做無聲抗議外別無他法。而他成年后對儒家倫理、宗族家庭制的攻擊，可看作是他對祖父反抗的一種延續。晚年時陳獨秀否認祖父對他的預言，他並未成為殺人放火的強盜（陳獨秀，2014b：203）。假若陳獨秀的祖父活到新文化運動，經歷做康黨、亂黨的陳獨秀，讀過陳獨秀談儒家談倫理的文章，他一定認為還是陳獨秀成為強盜好些。

二、科舉制下的轉變

光緒十三年（1887），陳獨秀九歲，祖父卒（鄭學稼，1989：15）。祖父的離世，表示少年陳獨秀的家庭體系中，家長式的權威人物不復存在。但陳獨秀的科舉之路依舊繼續，在母親的叮囑與大哥的教育下，他先後參加院試、江南

鄉試（陳獨秀，2014b，206-207）。陳獨秀的家庭積極使他參加科舉考試，是因當時的社會制度，在科舉考試中獲取功名，意味著可以改善自身及家族的社會地位。孔飛力認為，在一個實際上不存在種姓制度或爵位世襲制度的社會，通過科舉考試獲得功名，便成了在社會的任何層面獲得精英地位唯一的道路（孔飛力，2014：70）。然而陳獨秀作為科舉制的參與者，並未成為科舉制的捍衛者。他在歷經江南鄉試后，認為科舉存在巨大問題，並由此聯想到國家制度都有同樣問題。（陳獨秀，2014b：211）

韋伯認為中國考試目的，在於測試學生是否全身心投入典籍中，是否擁有在經典陶冶中提煉出適合一個有教養人的心術。而這種教育面臨局限性的問題，考生思維易被典籍作者所提出的正統解釋所固定，從而形成一種極度封閉且墨守經文的教育（韋伯，2016：175、176）。在中國傳統社會中，以掌握儒學經典的理論和道德準則為人才標準，傳統中國教育模式極具局限性難以有所突破，學生思維會被儒家經典固化。

現代化社會特性的標誌是複雜的經濟生活、高度的社會化和空前的知識膨脹。

這些使得專門化成為它主要特征之一。（柯文，1994：145）

現代社會教育特點是將知識分科，予以專門學科的專業訓練，這和傳統中國教育方式是不同的。而傳統中國文化認為，若能明白儒家經典的原理理論，自然足以能對付官場上的種種問題，孔子曾說：“君子不器”（朱熹撰，2015：

57)，表示人才要多方面發展。清朝科舉制延用明朝八股文，八股文體很大程度禁錮考生的思考與發揮，陳獨秀也對八股文多有抱怨（陳獨秀，2014b：206）。其中鄉試、會試以四書、五經為考試內容，又限制民間私塾教授範圍。傳儒家作為唯一指導的傳統教育，難以應對現代化浪潮的衝擊，統中國社會下，也沒有以專業人士傳授專門知識的現代意義學校。晚清“士”這個階層，政治取向上無論激進的還是漸進的派別，都明白傳統體制都不足以應付“三千年未有之變局”。雖然他們在“求變、求新”的方法間差距太遠，但他們在用現代學校替代科舉制的這個具體問題上，早有一個相同的結論（余英時，2005：13）。晚清“士”這個階層，對科舉制與現代化的關係已有定論，科舉制既不適應知識膨脹的現代社會，也易使人陷入思維僵化，現代學校替代科舉制勢在必行。仲甫先生通過江南鄉試的所見所聞，開始思考國家體制問題，從而轉向變法維新的康、梁一派。

甲午之役，兵破國削，朝野惟外國之堅甲利兵是慕，獨康門諸賢，洞察積弱之原，為貴古賤今之政制學風所致，以時務知新主義，號召國中。（〈孔子之道與現代生活〉，陳獨秀，2014a：264）

康、梁一派讓生活在傳統社會的陳獨秀有了新的道路，從而可以走出科舉制。江南鄉試結束使陳獨秀完成對母親心願的責任，父權的缺失也使宗法家庭離陳獨秀漸行漸遠。從宗法家庭到科舉制，是陳獨秀青少年时期的主要經歷，

他既沒有融入到這一體系，也沒有對其報以認同，反而是排斥與抗拒。作為宗法家庭與科舉制的幕後主導“儒家”，則定是陳獨秀一生中要反思與討論的對象。接下來，便來探討陳獨秀的儒家觀。

第二章、陳獨秀的儒家觀

溝口雄三提到，若將儒教看作是以科學為主旨的官學，或者其是支持君主專制的“封建”意識形態，那麼儒教的歷史性作用，自然便會隨著皇權體制的崩潰一同終結，即使他余息尚在，也應使用強權使其終結（溝口雄三，2014：154）。外儒內法的官學寄身于專制的制度，并通過後者支配影響中國傳統文化，專制制度的崩潰勢必影響“儒表法理”的官學生存空間，儒家在驟變中難免不會受到牽連。現代化的過程中，中國人最初認為科學技術不如西方，便開始洋務運動。甲午戰爭後，中國人才承認政治制度不如西方，才開始“戊戌變法”。但無論是自下而上的變法，還是自上而下的改革結果都不成功。託身于傳統制度的儒學，隨著現代化的衝擊傳統制度的崩塌，也逐漸失去棲身之地。

中國傳統社會結構全面瓦解的過程中，政治是最先沉沒的冰山一角，隨後便是整個社會結構的震蕩。余英時強調，在近百餘年來，中國的傳統制度相繼崩潰，而每個制度的崩潰便意味著儒學在現實社會失去一個立足點。（余英時，1998：232）。中國現代化進程受阻時，中國人便將矛頭指向儒家。甲午戰爭過後，光緒二十二年（1896），譚嗣同的《仁學》已要“衝決羅網”，他說“二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉願也；惟大盜利用鄉願，惟鄉願媚大盜”（譚嗣同，2015：38）。譚嗣同將中國政治制度問題歸于荀子一人，雖然他並未全面反儒家，不過他已開“五四”先河。

儒家作為中國傳統的重要一環，建設民主共和國的道路不可忽視。仲甫

曾說“建設之必先以破壞也”（〈三答常乃憲〉，陳獨秀，2014a：306）。陳獨秀認為，中國舊有的國民性并不適應民主共和制，唯有改良國民性才能救亡中國，儒家則成為建設民主共和制的絆腳石，仲甫正是要踢開這塊絆腳石，“破而後立”正是陳獨秀挽救中國的思路方法。李澤厚認為，仲甫先生全盤否定傳統思想觀念，從他現實的自覺意識歷程看，是洋務運動、維新變法、辛亥革命等一連續失敗的政治運動所造成的結果，故陳獨秀選擇從思想文化入手，進行新文化運動（李澤厚，2008：4、5）。新文化運動正是對舊有倫理道德價值體系的重估，陳獨秀在〈吾人最後之覺悟〉（1911）這樣說道：

儒者三綱之說，為吾倫理政治之大原……近世西洋之道德政治，乃以自由平等獨立之說為大原……此東西文明之一大分水嶺也……繼今以往，國人所懷疑莫決者，當為倫理問題……吾敢斷言曰：倫理的覺悟，為吾人最後覺悟之最後覺悟。（陳獨秀，2014a：204）

辛亥革命迫使中國政治制度變革進入現代化，但並不代表思想變革也能隨著政治變革同時完成。陳獨秀立足于以民主共和體制為本位，重估中國傳統儒家倫理價值，并嘗試建立新的價值。面對當時中國的狀態，陳獨秀說一個國家的民眾，在精神，在物質，都如此退化，都如此墮落，即使別人不來攻打我，那又有什麼臉面，那有什麼權利，在這世界上生存？”（〈我之愛國主義〉，陳獨秀，2014a：231），此時，仲甫先生充滿危機意識，挽救中國則成為他的首

要目標。他認為“欲圖根本之救亡，所需乎國民性質行為之改善”（陳獨秀，2014a：232）。傳統儒家倫理與家長制使民眾的“個人精神”與“個人自由”弱化消失，面對這個頑疾，陳獨秀勢必要發起衝擊。

一、孔教與宗教

近代中國最早將孔子思想宗教化，并推孔子作教主者是康有為，康氏早在光緒十七年（1891）在〈與朱一新論學書牘〉稱“孔子为创教之聖人”（康有為撰，2007a：325），此舉確立孔子為教主的地位。中華民國成立，1916年康氏〈致電黎元洪、段祺瑞〉謂“中國民眾既不拜天，也不拜耶、回，還不拜孔子，留著膝蓋有用何用？”（康有為撰，2007b：313）而後，又作〈致黎元洪、段祺瑞書〉提議“以孔子为大教，编入宪法”（康有為撰，2007b：316、317）。無論是“帝制”還是“民主共和制”，康氏都主張立儒為教，并將其作為國教。這是因為康有為一派認為，需要團結“中國人”這個群體，需要宗教的凝聚力。提“孔教”為國教，便是希望中國人能將孔教的視為文化中心，將孔子學說視為“中國人”對政治的共同理想（廖明威，2016：55）。康有為將孔子儒家學說政治化、宗教化，想以中國土生土長的文化來團結中國人。同年10月1日，陳獨秀作〈駁康有為致總統總理書〉（1916）表達對孔教的看法：

孔教絕無宗教之實質(宗教實質,重在靈魂之救濟,出世之宗也。孔子不事鬼,不知死。文行忠信,皆入世之教,所謂性與天道,乃哲學,非宗教)與儀式,是教化之教,非宗教之教。乃強欲平地生波,惑民誣孔,誠吳稚暉先生所謂‘鑿孔載須’者矣!(陳獨秀, 2104a: 238)

康有為等尊孔者以西方宗教的思路納儒入教,仲甫先生則從定義概念入手,否定孔教具有宗教性,表示孔教屬於世俗的倫理哲學,並非出世的宗教信仰。這裡值得注意的是,不論孔教是否屬於宗教,此時的陳獨秀對宗教都持反對態度,他因何反對亦是此節需要解答的問題。陳獨秀〈再論孔教問題〉(1917)中對孔子的身份做出解釋,孔子其實只是一儒者,他主張文行忠信,一不談論生死,而不涉及鬼神。他稱儒行應同魯君一樣,立身行己之事,孔子沒有一處言行,是近似於現代宗教家(陳獨秀, 2014a: 278)。他否認孔子具有教主的身份,表明孔子言行並無宗教家特征,同時將孔子的聖人光環褪去,認為孔子的身份僅是普通儒者。無獨有偶,蔡元培在信教自由演講會上發表演說稱:孔子是孔子,宗教是宗教,孔子宗教兩者互不相干;國家是國家,宗教是宗教,而“國教”二字則不能成作為一名詞(蔡元培, 1977: 724-725),這種劃分將個人與宗教與國家區別開來,仲甫對這區分表示讚同,認為這三者性質絕無相同,並不能強合在一起(陳獨秀, 2014a: 279)。陳獨秀欲去除康有為等人賦予給孔子的教主身份,孔子作為孔教立教之本,當其教主身份站不住時,孔教自然不攻自破。

仲甫先生在〈孔子之道與現代生活〉(1916)一文提出了“宗教屬出世法”

的標準，其中根本的教義是“不易隨世間差別相而變遷”（陳獨秀，2014a：264-265）。陳獨秀認為孔教而非宗教，應歸屬“世間法”一類。陳獨秀揭示康有為自相矛盾點，康氏先在〈致黎元洪、段祺瑞書〉中主張，將孔教同佛教、基督教、回教等相提並論。而後又在〈致教育總長范靜生書〉表示，佛經是為了出世清淨之論，而基督教是信奉上帝為死後做準備，而孔子的經典則在於教導人們為人處世，可用於人倫日常，也可用於治國治理天下，對於萬事萬物都起到作用。陳獨秀指出，康有為并不認為，孔教是主張出世信奉死後生活的宗教，而是將孔教看做人倫日用的宗教（陳獨秀，2014a：265）。康有為要求以各宗教的標準，來看待孔教，立孔教為國教。但又表示孔教為“倫理的宗教”。宗教的主要特點是出世，解決人們死後生活的問題，不過儒家卻是積極入世，其專注在於人們生前事物，在仲甫先生看來這兩者間差別巨大，並不能歸於一類來談。

康有為視《孟子·盡心》“事天、養心、盡性”，為孔教要旨（康有為撰，2007j：16）。在康梁的論述中，孔教是近似“倫理的宗教”，以修身養性倫理道德為主旨。對此，仲甫先生假設，若此說法成立，則會推導出，古今海外的哲學家、倫理家學家，都是宗教家的奇怪結論（〈答俞頌華〉，陳獨秀，2014a：308）。基於，有信仰便屬於宗教範圍的標準，便可得出世上一切有信仰的思想都可被歸為宗教的結論，很明顯這是錯誤的結論，故此陳獨秀否定孔教為“倫理的宗教”。對此，康門弟子梁啟超在《清代學術概論》解釋道：老师当年誤認為歐洲的強大根本原因在於信奉宗教，所以將孔子比作基督（梁啟超，1998，79）。梁啟超的論述可知，康氏本意出發是使中國強大團結國人，但將孔子比成宗教家難以令人信服。而陳獨秀也對定義孔教為“泛神教”存疑，在仲甫先

生認為儒家對鬼神的看法，同《周易》一陰一陽的道理一樣，而非宗教中具有人格化，可以主宰一切的神（陳獨秀，2014a：308）。傳統中國社會沒有西方意義上的宗教，仲甫先生認為儒家只是一種思想流派，與宗教毫不相干。對於將儒家入國教之事，陳獨秀在〈憲法與孔教〉（1916）一文，這樣看待其會帶來的影響：

今藐視他宗，獨尊一孔，豈非侵害宗教信仰自由乎（陳獨秀，2014a：248）

陳獨秀認為倘若孔教進入憲法，是對其他宗教不公平，而孔教會應僅以個人團體組織的身份，立足于社會，而各宗教之間的自由平等也需保障，國家不應偏袒任何一種宗教（陳獨秀，2014a：280）。仲甫先生所並不反對宗教信仰，他反對的是獨尊一教，這樣勢必會影響宗教自由，將危害信仰自由。陳氏解釋儒教的教乃是教化之教，而非宗教之教（陳獨秀，2014a：238）。儒教對於陳獨秀來說，僅是一種思想哲學，而非重靈魂救濟的出世宗教。實際上，他並不關心“孔教”是一種倫理還是一種宗教，他擔憂的是孔教是否應進入憲法被當作國教膜拜。

陳獨秀的〈基督教與基督教會〉（1922）提到基督教會，在他看來基督教會過去充滿了壓迫思想自由、壓迫科學的罪惡（陳獨秀，2014c：430）。倡導民主、科學的陳獨秀，勢必反對立孔教為國教并擁有教權。陳獨秀以為，君權與教權是連帶關係，這兩者也被同時削奪，此乃近代西方文明發生之重大事件（陳

獨秀，2014a：238）。此處仲甫先生透露出，近代西方強盛是因為弱化了帝制與宗教的觀點，由此看來將儒教立為中國國教實在是倒行逆施。陳獨秀的〈《新青年》罪案之答辯書〉（1919）倘然他崇拜兩樣事物，一是“德先生”，一是“賽先生”，他曾表示要擁護德先生，就一定得反對孔教（陳獨秀，2014c：10）。仲甫先生的眼中“孔教”存在是對民主共和體制的威脅，這並非杞人憂天，袁氏稱帝，便曾利用過尊孔手段；張勳復辟，也要求立孔教為國教。無論孔教是宗教與否，孔教已經變為獨夫為達成專制目的的手段。梁啟超在《新民說》一文對於孔教被利用深表同惡，他表示不能將過錯歸咎於孔教，他痛恨的是利用孔教、粉飾孔教、誣罔孔教的獨裁者（梁啟超，1989a：59、60）。

仲甫在〈人生真義〉（1918）中對人生提出了兩大問題，一、“為什麼”存在，二、“應該怎樣”存在，他認為宗教家、哲學家、科學家都嘗試回答人生的問題。（陳獨秀，2014a：385）。陳獨秀對宗教家所說的產生懷疑，認為都是憑空捏造無法論證。而哲學家的態度是部分接受，孔孟所提倡的是為社會做應做之事，但算不上人生真義。而餘下主張太過極端，在現代社會並不能實施。他承認科學家的說法，但他絕不認為人僅是自然界運動的物質，他認為人應該創造並享受幸福，將幸福傳遞到下一代。仲甫先生的好友胡適，在〈我們對於西洋近代文明的態度〉這篇文章中這樣形容科學與宗教的關係：

科學的發達提高了人類的知識，使人們求知的方法更精密了，評判的能力也更進步了，所以舊宗教的迷信部分漸漸被淘汰到最低限度，漸漸地連那最低限度的信仰——上帝的存在與靈魂的不滅——也發生了疑問了。（胡適，1986a：

這也是陳獨秀所讚同的，他認為科學開拓新的知識領域，能揭示宇宙人生的秘密。他主張以科學代替宗教，開拓真正的信仰，迷信宗教求得解脫，這種做法是“欲速而不達”。他認為科學能將人類帶向幸福的正軌，對此應當提倡尊重。仲甫先生認為宗教有益的一面，可以用美術或是哲學替代（陳獨秀，2014a：343）。但同宗教一樣，不應被納入憲法，法律是法律，教育是教育，不應混為一談（陳獨秀，2014a：278、279）。陳獨秀在《科學與人生觀》（1923）的序，這樣寫道：

我們相信，只有客觀的物質精神可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便是“唯物的歷史觀”。（張君勱，丁文江等著，1997：7）

陳獨秀以馬克思唯物主義歷史觀為前提，讚同以科學作為基礎建構人生觀。就他看來，不同的人生觀，是因不同的客觀環境所造成的，而非天外飛來的主觀意志造成的，他認為這本是可以社會科學解釋說明，絕非是形而上的玄學可以解答說明（張君勱，丁文江等著，1997：3）。他如此推論，自然否認“造物主”、“上帝”等一切超越的存在，既然都沒有一尊的上帝，那文明的發展則是因社會經濟的進步。胡適在〈*An Oriental Looks at the Modern Western*

Civilization》(1954)對這論戰回憶：

There took place in the Chinese intellectual world a great controversy over the seemingly academic question whether science and the the scientific methodology could satisfactorily solve the problems of life. It was in reality a controversy over the worth and desirability of the technological civilization of the West. (胡適, 2003: 427)

科玄論戰的焦點並非人生觀問題的學術之爭，實際上是對西方科技文明價值的爭論。對於陳獨秀試圖用“唯物史觀”解釋科玄論戰，適之先生的態度顯然並不認同，對於一場針對西方科技的爭論，並不能用唯物論一言以蔽之。

二、孔子與儒學

1916年易白沙於《新青年》上發表〈孔子平議〉一文，此文素來被看作《新青年》雜誌發表的第一篇“反孔”檄文，文章結尾如是說：

千載以後，遂無人敢道孔子革命之事。微言大義，湮沒不彰。愚誠冒昧，敢為闡發，使國人知獨夫民賊利用孔子。實大悖孔子之精神。孔子宏願，誠欲統一學術、統一政治，不料為獨夫民賊作百世之傀儡，惜哉！（易白沙，1916：24）

易白沙很明確的指出，孔子的儒學遭到後世獨夫的利用，他很清晰的將孔子與被利用的儒家切割開來。無獨有偶，1919年5月4日，雜誌《每週評論》刊登一篇名為〈孔教研究〉的文章，裡面有這樣一段話“我們反對孔教，並不是反對孔子個人，也不是說他在古代社會無價值（陳獨秀，2014c：92）”。人們對陳獨秀的刻板印象是儒家傳統的反叛者，但就上文可知陳獨秀不僅沒有完全否定孔子儒家，還在一定程度承認孔子的意義。長久以來談起新文化運動，人們總會下意識認為是一場“全盤反傳統”運動。那句耳熟能詳的“打倒孔家店”更是影響深遠，實際上“打孔家店”這一說法，最早出現在胡適1921年寫的《吳虞文錄·序》中，原文是：“我給各位中國少年介紹這位‘四川省只手打孔家店’的老英雄——吳又陵先生！”（吳虞，2008：4）。這裡胡適說的並非“打倒孔家店”，而是“只手打孔家店”。雖一字之差，但讓後世人們對於新文化運動的理解成全盤否定東方和全面肯定西方的激進主義。

但事實上新文化運動的主力，從未全盤否定中國傳統文化及儒學。胡適在〈致陳之藩〉信中說道：“關於‘孔家店’，我向來不主張輕視或武斷的抹殺。你看見了我的〈說儒〉篇嗎？那是很重視孔子的歷史地位的。”（胡適，2013：1063）可以說，推動新文化運動的主要成員，都尊重承認孔子的歷史價值，並反對草率全盤否定儒家。即便是批孔最激進的吳虞，在給陳獨秀的信里也表示，

自己也曾承認孔子是當時時代的啟偉人，不過仍有人堅持孔子的思想，想用其學說來治理國家，這種行為屬於宣揚專制，會阻礙文化的自由發展。因此，他將不得不攻擊孔子學說。實際上，梁超所說的“吾愛孔子，吾尤愛真理”，才是吳虞對孔子的真正態度（吳虞，2011b：526）。反孔先鋒吳虞從多角度看待孔子思想，在歷史地位及價值方面是認可的，不過用其思想學說作為治理國家的手段是反對的，因為孔子思想學說具有時代局限性，並不適用民主共和制。可見，新文化運動中的主力在批判孔子儒家的過程中，亦認可其歷史地位及價值。仲甫亦是如此，他在〈答俞頌華〉（1917）的信中這樣說道：

孔教為吾國歷史上有力之學說，為吾人精神上無形統一人心之具，鄙人皆絕對承認之，而不懷絲毫懷疑。（陳獨秀，2014a：309）

仲甫先生承認孔教的意義，統一宗法社會封建時代的中國人心。他強調孔子的精華在於祖述儒家，並建立組織有系統的倫理學說。雖然倫理學說不適用於現社會，但在宗法社會封建時代中，實屬名產。陳獨秀不滿意的地方在於，孔子的倫理學說雖不適用於現代社會，但仍然支配今日的人心，這便為現代文明改進的最大阻力（〈再答俞頌華〉，陳獨秀，2014a：344）。他將孔教放到歷史中審視，認為孔子之道與現代社會不符，社會已發生變化，若仍以舊有的儒家學說來指導現在社會發展，將成為文明進程的障礙。對於這個問題李大釗講的最為清楚。抨擊孔子，並非為抨擊孔子的本身，其實是為抨擊孔子為歷代君主

所豎立像的權威；而非抨擊孔子，其實為抨擊專制政治的靈魂（李大釗，2006：247）。孔子學說立於封建時代，興於專制帝制。而在民主共和體制下的知識分子看來，孔子學說最大的矛盾在於其已不適應現代社會，卻仍影響現代社會。

1937年，仲甫晚年做〈孔子與中國〉（1937）一文，重新對孔子評定價值，他首先肯定孔子非宗教不迷信的態度。其實早在二十年前，他在答讀者的一份信中就表明，敬天明鬼，都不是不從孔子開始。孔子言天和鬼，其實是假借古代的學說，以隆人治。孔子其實是變古，這正也是他的特點（陳獨秀，2014a：343）。孔子對鬼神的態度是敬而遠之，他主要強調人的主動性，而非天與鬼神的作用，《論語·述而》載：子不語怪、力、亂、神（朱熹撰，2015：98）。陳獨秀表示孔教教義，大多講的是為人處世，少有談及人同天的關係。仲甫先生晚年的〈孔子與中國〉表示孔子談“天命”並非指迷信的神鬼怪力，是將其作為一種道德最高約束。（陳獨秀，2014b：164、165）。陳獨秀舉例論證後世儒家不僅同道家有糅合，還同陰陽家有混合，董仲舒名為西漢大儒，實際為方士，劉歆父子著書，採用儒家和陰陽家的說法，班固、許慎兩人則錯誤繼承孔子的說法（陳獨秀，2014b：165）。在鬼怪之德與天道問題上，後世儒家扭曲了孔子本來的態度。陳獨秀表示人類社會進步是靠科學與民主這兩大主要動力，而孔子不言鬼神，正是同科學相近的（陳獨秀，2014b：171）。前文有提到，陳獨秀本人正是提倡以科學替代宗教，這裡我們可以看到科學萬能論，其在陳獨秀心中佔有重要地位。

仲甫先生對孔教提倡的溫良恭儉讓，信義廉恥諸德，以及忠恕之道，認為皆有可取之處，但這些道德，是世界上各宗教各思想普遍實踐的道德，他并不

認同這類道德是儒家孔教所獨有（〈答《新青年》愛讀者〉，陳獨秀，2014a：362）。仲甫所做的正是取孔教之精華（優秀道德品質），去孔教之糟粕（階級專制）。陳獨秀亦承認孔子所建立君、父、夫三權一體的禮教價值，儘管曾對中國歷史上造成無窮的罪惡，但他肯定其在歷史中存在的意義（陳獨秀，2014b：165）。陳獨秀將孔子之道與帝制聯繫在一起的看法，引起《新青年》讀者質疑，常乃惠曾寫信給仲甫先生，表示將孔子之道和帝制聯繫在一起，並非“真正孔子之教”所為（常乃惠，1916：82）。陳獨秀在〈答常乃惠〉文中批駁道：

足下分漢宋儒者以及今之孔教孔道諸會之孔教，與真正孔子之教為二，且謂孔教後人所壞。愚今所欲問者：漢唐以來諸儒，何以不依傍道、法、楊、墨，人亦不以道、法、楊、墨稱之？何以獨與孔子為緣而復敗壞之也？……孔門文史，由漢儒傳之；孔門倫理，由宋儒傳之，此事彰著，不可謂誣。（陳獨秀，2014a：274）

仲甫認為是孔子奠定了禮教的基礎，再由漢儒、宋儒傳承延續至今。他在〈憲法與孔教〉明確說道，三綱五常這類名詞，即使不存在於經書中，但這類學說思想，并非起源于兩漢以後，這是不可爭辯的事實。仲甫先生進一步說明，他認為三綱學說，並不是由宋代儒者所偽造，其應該是孔教的原始教義，因為儒教的精髓便是禮（陳獨秀，2014a：250、251）。仲甫先生在批孔批儒反傳統中，是反對將原始儒學（孔孟）與後世儒學（宋明理學）截然劃開來看待，仲

甫先生不認同將罪惡全歸後者，而認為這倆者實屬一脈相承（李澤厚，2008：107、106）。仲甫先生堅持將兩者合併一起看，認為兩者思想一脈相通。不過，面對原始儒學與後世儒學真的應不分軒輊嗎？

《漢書·藝文志》開篇即言：昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖”（王先謙撰，2008：212）。從孔子到七十子，儒學精髓的傳承就有所偏差，七十子過後儒學傳承也是偏離要旨。至於，後世儒者對原始儒學的把握及傳承，更不可能是原封不動。仲甫先生晚年所作〈孔子與中國〉文章，也承認在兩漢期間儒家與道家混合，孔子學說與陰陽家聯宗（陳獨秀，2014b：165）既然，陳獨秀指出儒學在發展過程中，也受到其它學說影響，為何他還堅持將原始儒學與後世儒學一視同仁？陳獨秀強調：新舊之間，絕無調和兩存之餘地（陳獨秀，2014a：311）。就他看來，孔教勢必不能與現代化共存，對於孔教更不應予以迴旋餘地。

《禮記·曲禮》載：“夫禮者，所以定親疏遠，決嫌疑，別異同，明是非也。”又載：“君臣上下，父子兄弟，非禮不定。”（鄭玄注，1997：1231）。可見，尊卑明賤的階級制度，源於宗法社會封建時代。在仲甫先生看來，孔子生活的年代，伴隨經濟商業繁榮，因循保守的封建農業經濟地位開始受到動搖。經濟上的兼容合併，逐漸演變成政治上的兼容合併，封建制度日落西山，統一政權在此過程中形成，孔子的政治思想亦產生與此時。仲甫推斷，孔子生於當時，已預料到封建制度的衰敗，將無可挽救。而當時的社會並無從封建制度走向民主制度的機會，於是孔子在封建制度中抽出它的精華，用所謂尊卑有序長幼禮節，即普遍而簡易的禮教，來代替王臣公……仆臣臺的十等制。用尊卑之禮來束縛壓制諸侯大夫等臣民，讓他們感受到君臣之義，憑此維持日益離析分崩的社

會（陳獨秀，2014b：166）。這裡我們可以看到陳獨秀的唯物史觀（historical materialism），一切歷史重大事件最終原因與動力，都在於社會經濟的發展，並由此產生社會不同階級。陳獨秀認為春秋時代經濟商業發達，進而影響傳統封建制度，孔子為維持日漸崩壞的社會，豎立起長幼有序的禮教制度。他強調孔子的儒學教義，實則是三綱五常為主導的禮教制度，雖這套禮教制度具有鮮明的階級性，但這套禮教適應了封建時代的宗法社會的需求。對於孔子的影響，韋伯的《中國的宗教：儒教與道教》也提到：

他的獨特成就在於，從“禮”（Schicklichkeit）的觀點，將事實做了一個有系統而具實際教訓的意義修正（馬克斯·韋伯，2016：167）。

“禮”這個概念，孔子出生以前便已存在，而孔子將“禮”作為一種完善的思想，用以修正影響人們現實生活。孔子的禮教在中國歷史上具有相當價值，陳獨秀在〈憲法與孔教〉一文表示，儒家經過漢、宋兩代後的改革，已確定綱常的規矩條目，開始有一套全面系統的倫理學說。這便是孔教的特色，也是中國獨有的文明（陳獨秀，2014a：251）。陳獨秀認為歷經漢、宋兩代改革的儒家，發展出全面系統的倫理學說。其中，宋明理學對儒家最重要的貢獻，便是替儒學思想構建一個形上學的基礎，進而發展出對抗釋、道兩家的理學。然而到陳獨秀眼中專注點卻在倫理學，這其中的變化在於哪裡？黃進興以為，就中國學術而言，倫理學雖有一個漫長的過去，卻只有一段短暫的歷史。其中“漫長的

過去”，是指倫理思想與儒學的淵源。兩三千年以來，儒學即不斷進行對心靈與人性運作的思考；其中“短暫歷史”，是就倫理學作為新興現代學科而言，其存在時間極為短暫。（黃進興，2014：131）

清末民初大量新學語言進入中國，“倫理學”一辭，最早由日文翻譯英文“ethics”或“moral philosophy”而來，后傳入中國，康、梁二人是使用這一辭的先行者。“倫理”一詞在中國語境下鮮有道德、德行之意，然而梁啟超卻賦予其新的內涵，他堅信道德之學並非不切急用，實為濟世的根本精神（黃進興，2014：87、91、92）。梁啟超重視公德，但他認為中國道德雖發展極早，但“偏於私德，而公德殆闕如”（梁啟超，1989a：12）。梁啟超看來，中國缺乏公德，而唯使國民擁有公德，才能使中國強盛，進行一場道德革命則是勢在必行（梁啟超，1989a：15）。梁啟超將倫理道德的重要性放大，認為“公德”的存在與否，成為中國能否強大的先決條件。早年受康、梁一派影響的陳獨秀，在1916年所作〈吾人最後之覺悟〉一文也強調：倫理的覺悟，為吾人最後覺悟之最後覺悟（陳獨秀，2014a：204）。強調倫理根本性的陳獨秀，終將矛頭指向孔教。1917年，仲甫先生於〈復辟與尊孔〉文中表示：

孔教與共和乃絕對兩不相容之物，存其一必廢其一，此義愚屢言之……孔子之道以倫理政治忠孝一貫，為其大本，其他則枝葉也。（陳獨秀，2014a：372-373）

“民主”與“共和”早已成為大趨勢，但民主共和體制下的孔教依舊提倡“忠孝一貫”則顯得異類。陳獨秀認為儒家倫理教育的國民，並不適配民主共

和體制。他要走出儒家禮教的桎梏，解放倫理則成為當務之急。陳獨秀在〈新文化運動是什麼？〉（1920）一文中提到，戕賊中國人公共心的不是個人主義，中國人的個人權利和社會公益，都做了家庭底犧牲品（陳獨秀，2014c：220）。儒家倫理使中國人束縛在家庭之下，解放倫理提倡個人主義自然是突破桎梏的最好方法。

秦暉認為民主與共和在新文化運動前便是大潮，而“個人自由”才是因新文化運動形成的大潮（秦暉，2015：233）。新文化運動中民主與科學雖是陳獨秀打得最響的口號，然而解放倫理與個人自由才是他的主要戰場。新文化運動時期的知識分子，雖肯定儒家學說的價值，但鑒於倫理解放與個人自由的重要，走出孔子儒家已成為當時的趨勢。正同梁任公在〈保教非所以尊孔論〉所言：吾愛孔子，吾尤愛真理！吾愛先輩，吾尤愛國家！吾愛故人，吾尤愛自由！（梁啓超，1989b：59）民主共和制下，孔子儒家的倫理及禮教或可被學者研究討論，或可被個人回顧反思，但不能被社會所宣揚，不能被國家所實踐。孔子對後世的影響在於“禮教”，仲甫先生又對“禮教”有何思考？

三、禮教的反思

“禮教”這一詞彙雖早已存在，但這一詞彙在明末清初才被廣泛使用。對此，溝口雄三認為，是陽明學將士大夫階層修己治人之學的儒教思想，擴大到民間日常生活的規範。在這期間，儒教道德教化在地緣性的群體與血緣性的宗

族中發展。換言之，宗族是禮教發展的溫床。而這時的禮教體現出來的是上下秩序同互扶助的倫理（溝口雄三，2011：133-135、137）。陽明學擴大儒家思想影響範圍，對於民間而言儒家的倫理起到關鍵性作用，儒家倫理不僅加強地緣性的群體與血緣性的宗族串聯，還穩固地方群體與宗族的秩序，並規範其平時生活準則。

作為宗族及地緣性群體秩序準則的“禮教”，新文化運動期間成為主要批判對象。魯迅的〈狂人日記〉將“仁義道德”比成“吃人”之物，吳虞隨即發表〈吃人與禮教〉這樣定義：“我們如今應該明白了！吃人的就是講禮教的，講禮教的就是吃人的呀！”（吳虞：2011f：647）吳虞批判儒學的主要核心是，在儒學提倡的傳統家庭制度，其為君主專制的基礎；其倫理原則以“孝”為中心，進而成為個人對君主盡“忠”的基礎。

陳獨秀對禮教的定義集中在“三綱”，他認為禮教乃是君尊臣卑、父尊子卑、男尊女卑三權一體，創始人便是孔子（陳獨秀，2016e：169）。仲甫先生認為禮教的核心便是“三綱”，而孔子便是這“禮教”的創始人。陳獨秀看來，孔子以後的禮和儒，都有特殊的含義，儒即是以禮治國的人，禮則是由君權、父權、夫權三綱一體構成的治國之道，而非禮節儀文之末（陳獨秀，2016e：171）。陳獨秀理解的“禮教”是儒家政治上的治國方針，同歷史脈絡中的“禮教”可謂是大相徑庭。他亦將“禮教”的概念擴大，把“宗法社會”融合進“禮教”，他在〈東西方民族根本思想之差異〉（1915）一文中評價東方家族價值：

東洋民族以家族為本位。……宗法社會，以家族為本為，而個人無權利，一家之人，聽命于家長。……宗法社會尊家長，重階級，故教孝；宗法社會之政治……國家組織，一如家族，尊元首，重階級，故教忠。忠孝者，宗法社會封建時代之道德，半開化東洋民族一貫之精神。（陳獨秀，2014a：194）

仲甫先生擴大禮教的範圍，並將重心轉到“宗法社會”。民國初期的“禮教”，被賦予特別時代的社會特色原因在於：以歷史階段論來看，它仍屬於“半開化”的、落後的；從內容看，它是等級身份制、家長制的封建倫理（溝口雄三，2011：131）。陳獨秀正是要突破傳統家庭對個人的束縛，解放倫理也正是解放個人自由。陳獨秀認為孔教的精華便是禮教，是中國倫理政治的根本所在（陳獨秀，2014a：248）。倫理的解放是最難解決的問題，倫理直接影響國民性問題，但倫理政治指的又是什麼？陳獨秀在〈吾人最後之覺悟〉（1916）作出了解釋：

倫理思想，影響於政治，各國皆然，吾華尤甚。儒者三綱之說，為吾倫理政治之大源，共貫同條，莫可偏廢。三綱之根本義，階級制度也。所謂名教，皆以擁護此等別尊卑鄙，明貴賤制度者也。（陳獨秀，2014a：204）

陳獨秀反對倫理思想主導政治，他認為儒家三綱是響應階級制度，而儒家

尊卑鄙明貴賤的思想亦是宗法社會的基礎。在民主共和體制內，是以自由平等獨立為原則，但儒家思想是重綱常重階級，這兩者是互不相容（陳獨秀，2014a：204）。仲甫先生想建設西方式的新國家，西方式的新社會，讓中國在當時世界求以生存，必需先輸入平等人權的新信仰。孔教的價值是同新社會新國家新信仰所不符合的，所以要有“不可不有徹底之覺悟”（陳獨秀，2014a：252）。梁漱溟評價陳獨秀這段話，稱聽其痛快之至，在當時也只有他看得這樣清楚（梁漱溟，2010：19）。平等人權正是個人自由的保障，唯有以人權平等為前提，才能保障個人自由。陳獨秀在〈一九一六年〉（1916）談及三綱對個人獨立的影響，儒者三綱之說，為一切道德政治之大原君為臣綱，則民於君為附屬品，而無獨立自主之人格矣（陳獨秀，2014a：199）。陳獨秀表示，儒家三綱直接導致君王擁有絕對領導權，民眾只能淪為其附屬品，面對這不平等的模式，個人的自由與獨立的人格都不復存在。

陳獨秀在〈孔子之道與現代生活〉稱：

孔子生長在封建時代，所提倡之道德，是封建時代之道德；所垂示之禮教，即生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也；所主張之政治，也是封建時代之政治也。（陳獨秀，2014a：268）

封建時代、專制時代的禮教、倫理政治、宗法社會已不適合現代立憲國家，因為經濟是發展是社會根本所在，而經濟發展的基礎是建立在個人自主自由的

基礎上。陳獨秀認為，經濟發展受“禮教”影響，“禮教”羈絆嚴重，不擺脫其束縛，社會難以前進發展。這裡要強調的是，陳獨秀筆下的禮教，是包含了“倫理政治”、“宗法社會”的禮教，已非單指明清時上下秩序同互扶助的倫理。民國初年，在陳獨秀的認識中，中國面臨的並非同西方對抗的問題，而是最根本的“生存”問題。在這種緊急狀態下，仲甫先生從自我反思出發，將目光放到傳統的道德，社會風俗上，他認為需摒棄倫理政治、宗法社會，以民主、科學取代，提倡獨立、自主、自由。莫以封建時代、專制時代的思想，來支配民主共和體制下中國人的思想。

結語

儒家的君道臣節名教綱常，雖不能概括儒家，但卻是儒家的主要部分。仲甫表示所謂大道之行，天下為公，乃是就君主禪讓而論；同民主共和，絕非同一事物（陳獨秀，2014a：293）。君主禪讓制的意義在於政權的輪替與繼承，這同民主選舉意義有本質的區別。上述可知，仲甫認為孔教儒學中的“民本主義”同近現代西方的“民主主義”絕非一物。仲甫先生斷言孔教儒學的禮教是反民主的：

孔子的禮教，是反民主的，人們把不言神怪的孔子打入了冷宮，把建立禮教的

孔子尊為萬世師表，中國人活該倒霉！（陳獨秀，2014b：171）

陳獨秀質疑孔子的禮教，是否能與現代人的思想行為適配。按儒家經典所說：君臣大倫不可廢，無君便是禽獸（朱熹撰，2015：186、276）的原則，推翻清政府統治，將皇帝從龍椅上趕下來便是犯上作亂。若依《論語·季氏》所言：天下有道，則庶人不議（朱熹撰，2015：172），民主投票制度則不可行，言論、出版自由不應有。再照《禮教·郊特性》中的標準：信、婦德也，一與之齊，終身不改，故夫死不嫁（鄭玄注，1997b：1456），女權會受到打壓，男女不平等似乎也是可以行得通。陳獨秀表示孔子的禮教，已不適合現代人的思想。而尊

孔者是利用孔子的權威學說，去壓服一切反對他們的人，至於尊孔者是否依照禮教行事則忽略不計（陳獨秀，2014b：172）。仲甫認為孔子的禮教與民主思想是違背的，而儒家的“民本主義”更不可能與“民主主義”同日而語。

仲甫痛斥在民國近數十年的歷史中，每當民主進程失敗進入低谷時，就是反動潮流提升高漲時，而在這一過程中，孔子儒便隨之被抬高（陳獨秀，2014b：171）。從袁世凱到張勳，每次復辟總會將孔子高抬，原因便在於孔子儒家的禮教、三綱是服務於專政封建社會，有利於這群尊孔者樹立自身權威，可以用來打壓反對派。仲甫先生強調，人們若要尊孔，不應去鼓吹阻礙人權民主運動適，應官僚體制的禮教，應該提倡孔子不言神鬼的方面。而人類社會的進步，雖會遭遇曲折與不幸，甚至有時會倒退，但絕不能否認歷史的潮流，最終仍是沿著人權民主的方向前進（陳獨秀，2014b：173）。至此，我們已清楚陳獨秀對儒家的態度，他基於對民主共和制的思考，跟隨歷史潮流，勢必要摒棄孔子的禮教，朝著民主人權方向前行。總而言之，陳獨秀眼中的儒家“民本思想”同“民主主義”絕非一物，民本思想更不能融入到民主共和制中。

儒家的“民本思想”本是最貼近現代民主社會，然而陳獨秀卻斷掉儒家的這條道路。我們自然會詢問他的民主又是如何？1932年，陳獨秀的〈我們要怎樣的民主政治〉一文中表示，民主政治本義是國家政治由大多數人民管理，少數人均權絕不算民主政治（陳獨秀，2012：370）。陳獨秀這裡確立了民主的範圍，由多數人管理的政治，然而這個民主還需個前提保障。陳獨秀晚年在〈給西流的信〉中，表示他認為的民主是保護思想言論的自由，以及允許反對派的存在（陳獨秀，1949：24）。他強調認可的正是“反對派的自由”。對於他推崇

反對派的自由原因，大多學者的解釋都是他政治經歷的使然。然而我們回到原點，會發現他青少年經歷衝突的影響，並不亞於他在共產主義中挫折的影響。少年陳獨秀與宗法家庭內的“父權”產生多次衝突，儘管他當時只能做無聲的抗議，但“弑父”的動機的催使，使他成年后演變成對儒家綱常權威的直接衝擊。宗法家庭的權威是他童年無法逾越的鴻溝，他成年追尋反對派的自由正是越過這條鴻溝的方式。

研究陳獨秀的儒家觀，我們會發現這是一場“個人自由”與“宗法制家庭”的碰撞。陳獨秀正是要重新評估以儒家綱常為正統的無上權威，並在重審后將個人從宗法制中解放出來。陳獨秀最後一篇談儒家的文章〈孔子與中國〉開篇即言尼采，他認可尼采提出重估價值的意義，并要以此標準亦需重估孔子的價值（陳獨秀，2014b：164）。尼采時代提出重新估值，意在破除虛偽的舊價值，尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844-1900）的著作《查拉圖斯特如是說》（*Also sprach Zarathustra*）重申估值的重要性：

No people could live that did not first esteem; but if they want to preserve themselves, then they must not esteem as their neighbor esteems. (Nietzsche 2006 : 42)

尼采強調估值與生存不可分割，并需以自身為側重點。然而尼采估值的本意在於攻擊舊有體系，並未提供與創建新的價值體系。同樣，以重估價值為主

旋律的新文化運動，超額完成完成了重估價值的這一環節，但他們亦犯了和尼采相似的話病，並未完成新價值體系的確立。陳獨秀也以“建設之必先以破壞”的思路來對待舊文化體系，陳獨秀儒家觀建構過程，也可謂是儒家價值重估過程。當他對儒家價值重估后，欲以現成的唯科學主義 / 唯物論 / 共產主義等替代之，但他努力的東西方文化雜交運動卻夭折了，最終以新文化運動演變成共產主義運動收場。唯一值得慶幸的是，陳獨秀晚年所提倡的“反對派的自由”，是他對共產主義運動最好的反思。不過，這種擺脫禁錮解放異己的提倡，也是他早年反抗儒家宗法制的餘波。

參考文獻

書目

1. 蔡元培，孫常煒編（1977），《蔡元培先生全集》 臺北：臺灣商務印書館。
2. 陳獨秀，任建樹主編（2014a），《陳獨秀著作選編》（第一冊），上海：上海人民出版社。
3. 陳獨秀，任建樹主編（2014b），《陳獨秀著作選編》（第五冊），上海：上海人民出版社。
4. 陳獨秀，任建樹主編（2014c），《陳獨秀著作選編》（第二冊），上海：上海人民出版社。
5. 陳獨秀 遺著（1949），《陳獨秀最後對於民主政治的見解》，廣州：自由中國社出版部。
6. 陳木辛編（1997），《陳獨秀印象》，上海：學林出版社。
7. 陳獨秀著，林至良 吳孟明 周履鏘編（2012），《陳獨秀晚年著作選》，香港：天地圖書。
8. [英]大衛·康納丁 編（David Cannadine）（2008），《今日，何謂歷史？》（*What is History Now?*），臺北：立緒文化事業有限公司。
9. [奧]弗洛伊德(Freud)(2004a)，《弗洛伊德文集》（*The selected Works of Sigmund Freud*）（第七冊），長春：長春出版社。
10. [奧]弗洛伊德(Freud)(2004b)，《弗洛伊德文集》（*The selected Works of Sigmund Freud*）（第八冊），長春：長春出版社。

11. 方向東撰（2008），《大戴禮記匯校集解》（下冊），北京：中華書局。
12. [日]溝口雄三（2014），《中國思想史：宋代至近代》（中国の思想），北京：三聯書店。
13. [日]溝口雄三（2014），《中國的衝擊》（中国の衝擊），北京：三聯書店。
14. [美]郭成棠（2006），《陳獨秀與中國共產主義運動》（*Chen Tu-Hsiu (1879-1942) and the Chinese Communist Movement*），臺北：聯經出版事業股份有限公司。
15. [美]郭穎頤（2005），《中國現代思想中的唯科學主義》（*Scientism in Chinese Thought 1900-1950*），南京：江蘇人民出版社。
16. 黃仁宇（2014），《萬曆十五年》（*1587, a Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*），北京：中華書局。
17. 黃進興（2014），《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》，北京：中華書局。
18. 胡適（1986），《胡適文選》，臺北：遠流出版事業股份有限公司。
19. 胡適（2013），《胡適來往書信選》下，北京：社會科學文獻出版社。
20. 胡適著，季羨林主編（2003），《胡適全集》第三十九冊，合肥：安徽教育出版社。
21. [英]John Locke（2003），*Two Treatises of Government*，Cambridge：Cambridge University Press。
22. [美]孔飛力（Kuhn, Philip Alden）（2014），《中國現代國家的起源》（*Origins of the Modern Chinese State*），香港：香港中文大學。
23. [德]Nietzsche（2006），*Also Sprach Zarathustra*，Cambridge：Cambridge University Press。

24. [美]柯文 (Paul A.Cohen) (1994), 《在傳統與現代性之間——王韜與晚期改革》 (*Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*), 南京: 江蘇人民出版社。
25. 康有為撰, 姜義華, 張榮華編校 (2007a), 《康有為全集》第二冊, 北京: 中國人民大學出版社。
26. 康有為撰, 薑義華, 張榮華編校 (2007b), 《康有為全集》第十冊, 北京: 中國人民大學出版社。
27. 梁啟超 (1989a), 《飲冰室合集》專集之四, 北京: 中華書局。
28. 梁啟超 (1989b), 《飲冰室合集》文集之九, 北京: 中華書局。
29. 梁啟超撰, 朱維錚導讀 (1998), 《清代學術概論》, 上海: 古籍出版社。
30. 李澤厚 (2008), 《中國現代思想史論》, 北京: 三聯書店。
31. 李大釗 (2006), 《李大釗全集》第一冊, 北京: 人民大學出版社。
32. 梁漱溟 (2010), 《東西文化及其哲學》, 北京: 商務印書館。
33. [德]馬克斯·韋伯 (Max Weber) (2016), 《中國的宗教: 儒教與道教》 (*Konfuzianismus und Taoismus*), 桂林: 廣西師範大學出版社。
34. 秦暉 (2015), 《走出帝制》, 北京: 群言出版社。
35. 孫隆基 (2007), 《中國文化的深層結構》, 香港: 花千樹出版有限公司。
36. 譚嗣同 (2015), 《譚嗣同卷》, 北京: 中國人民大學出版社。
37. [清]王先謙 撰 (2008), 《漢書補注》第二冊, 北京: 中華書局。
38. 吳虞 (2008), 《吳虞文錄》, 合肥: 黃山書社。
39. 余英時 (2001), 《中國文化的重建》, 北京: 中信出版社。
40. 余英時 (2015), 《中國與民主》, 香港: 天窗出版社。

41. 余英時（1998），《現代儒學論》，上海：上海人民出版社。
42. [漢]鄭玄注，[清]阮元校刻（1997），《禮記正義》，《十三經注疏》第一冊，上海，上海古籍出版社。
43. [美]周策縱（2016），《五四運動史》（*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*），北京：世界圖書出版公司。
44. 鄭學稼（1989），《陳獨秀傳》，台北：時報文化出版企業有限公司。
45. [宋]朱熹 撰（2015），《四書章句集注》，北京：中華書局。

論文

1. 常乃惠（1916），〈獨秀先生座右，前從友人處假得新青年二卷一二兩號讀之〉，《新青年》，第 2 卷第 4 號，頁 82。
2. 胡適（1919），〈新思潮的意義〉，《新青年》，第 7 卷第 1 號，頁 6。
3. 廖明威（2016），〈建構中國：一九〇〇年前後之「少年中國」〉，未出版學士論文，拉曼大學中華研究院，金寶，頁 55。
4. 易白沙（1916），〈孔子平議（下）〉《新青年》，第 2 卷第 1 號，頁 24。
5. 余英時（2005），〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《二十一世紀》網絡版十月號總第 43 期，2005 年 10 月 31 日，頁 13。