

陳柱的公羊思想 ——民國初年經學變動的兩個分水嶺

盧鳴東*

一、引言

民國經學研究處於一個新舊混雜的年代，「新」是指從西方傳入的文化，「舊」是指中國固有的文化。新舊文化混雜的結果，為傳統的經學研究造成衝擊，促使民國經學家的研究方法作出轉變。這反映在國故的整理上，民國經學研究的分流出現了新舊兩種：「舊」是指經學家站在維護孔子儒學的立場上，以重返原典的方式，為經學的原始思路注入新的內涵，並利用西方的科學精神尋找儒家傳統中的現有價值。至於「新」，同樣是利用科學精神去研究經學，但首要目的是用來印證西方科學思維和學習方法，而儒家經典則被視為已過時的研究材料，沒有價值可言。民國經學處於「新」、「舊」兩派陣營中，同樣出現了東西文化混雜的現象，但彼此的研究目的和意義便存在很大分歧。

歸納經學家的研究方法是方便分析一個時段內經學研究的狀況，特別在民國初年，西方文化在中國傳播達至高潮，利用「新」、「舊」的區別可以說明經學自晚清至民國年間的轉變，而當時歷史環境的特殊性亦成為解釋民國初年經學變動的重要依據。民國是一個動盪年代，僅在民國初年短短的十年間，國內有袁世凱（1856-1916）稱帝、張勳（1844-1923）復辟所引發的憲制危機；而國際形勢也十分嚴峻，第一次世界大戰為歐洲各國的經濟政治、社會文化帶來強烈震盪。傳統的經學研究有「經世致用」之旨，本應可為當前的局勢提出解決方案，可是，自晚清西方文化大量輸入中國後，儒家經典往往被抨擊為過時的產物，直到民國初年歷史環境的急劇轉變，便正好為民國經學家創造良機，他們以調和東西文化為原則，變動傳統的經學內容來重現儒家經典的價值。

本文通過陳柱的《公羊家哲學》說明民國初年的歷史變動和經學變動的關係。陳柱（1890-1944），字柱尊，號守玄，又號守玄子，廣西北流人，早年赴日本留學，入讀成誠學校，後返回上海，入讀南洋大學電機科。陳柱曾任廣西省立第二中學校，無錫國學專門學院教授，大夏大學、暨南大學國文系主任，廣西大學籌備委員，交通大學中國文學系主任，大

* 香港浸會大學中國語言與文學系副教授

夏大學教授等職位。¹《公羊家哲學》是陳柱公羊思想的代表作，早期命名《春秋公羊微言大義》，後改稱《公羊家哲學》。《公羊家哲學》分爲十五篇，除了末篇〈傳述考〉追溯歷代《公羊》學說源流，載錄《春秋公羊微言大義·序》和陳柱對過去公羊家的評語外，其他各篇都有明確的討論專題。歸納來說，〈革命說〉、〈尊王說〉、〈正名說〉、〈經權說〉和〈災異說〉涉及國家民主政體，提倡自由平等；〈弭兵說〉、〈崇讓說〉、〈攘夷說〉、〈疾亡說〉、〈尚恥說〉、〈倫理說〉、〈仁義說〉、〈善惡說〉駁斥西方天演競爭說，提倡儒家仁義忠恕之道，並申明反戰思想；〈進化說〉指出道德文明進化是奠定大同社會的基礎。

在治學的態度上，陳柱特別重視中國古籍的整理，他強調「今日而有欲設立國學研究院者，莫急於整理古籍」，以爲當聘請教授「發凡起例」，並視乎情況，令一人或數十人整理一書。²同時，他認爲整理古籍理應參考西學知識。陳柱在一九二七年〈設立國學研究院之我見〉一文中指出：

西學東來，我國舊有學術，始則受其打擊，暫見動搖，繼乃以彼邦科學之法，整理國學，於是途徑大闢，反與西學相得益彰，而國人研究國學之聲浪，亦愈高矣。³

他相信國學與西學有互補作用，而西方的科學方法亦有利於古籍研究。今觀《公羊家哲學》十五篇，其中兩篇便以〈革命說〉和〈進化說〉命名，足見其取西學治《公羊》的態度，立意鮮明。事實上，陳柱以爲「蓋孔子之作《春秋》，深寓革命之旨，《公羊》得之而未嘗暢言之，至何氏而後始大發其說，提倡革命」，並解釋何休（129-182）之所以據讖緯而有《春秋》「授法漢劉」之說，純粹是出於討好漢代君臣，避免其書被「指爲倡亂謀逆」。⁴可以說，陳柱把《春秋》確立爲「革命」之書，已與歷代《公羊》之義不同，更嘗謂「而近世之爲《公羊》者，其說尤爲怪誕不經，多可憫笑」⁵。不過，陳柱不是要排斥《公羊》舊說，自言「尤愛何邵公之注《公羊》」⁶，故《公羊家哲學》參照何休《春秋公羊經傳解詁》爲主，旁及董仲舒（179-104 B.C.）《春秋繁露》及孔廣森（1752-1786）《公羊春秋經傳通義》而寫成；至於莊存與（1719-1788）、莊述祖（1750-1816）、劉逢祿（1776-1829）、宋翔鳳（1776-1860）、陳立（1809-1869）、皮錫瑞（1859-1926）、廖平（1852-1932）、康有爲（1858-1927）等於清代大行其道的《公羊》學說，都不予收錄。可見，陳柱立意局部篩選《公羊》舊說，而相信因

¹ 陳柱生平詳見袁明燦〈陳柱生平事略及著作目錄〉，載《中國文哲研究通訊》2007年，第17卷，第4期，頁3-46。張京華、王玉清：〈陳柱學術年譜〉，載《廣西社會科學》，2007年第2期，頁100-105。徐友春主編：《民國人物大辭典》（石家莊：河北人民出版社，1991年），頁998。

² 陳柱：〈設立國學研究院之我見〉，《中國學術討論第一集》，載《民國叢書》（上海：上海書店，1991年），頁163。

³ 同前註，頁161。

⁴ 陳柱：《公羊家哲學》（臺北：臺灣力行書局，1970年），頁262、264。

⁵ 同前註，頁237。

⁶ 同前註，頁274。

何休「新周王魯」之說寄託了「革命」大義，故尤取得他的歡心，於取材上之所以有這種考慮，當是感染了民國時代革命氣息所致。

《公羊家哲學》寫成於一九二八年，之前中國境內和國際間所發生的歷史大事，陳柱定必歷歷在目，而作為一位「感憤時事」的經學家，勢必有所反思。本文以民國初年發生的兩件歷史大事，作為解釋經學變動的兩個分水嶺：一、民國政府成立，二千多年的君主帝制為共和立憲制所取代；二、第一次世界大戰爆發，西方文化備受質疑，社會主義抬頭。由此分析陳柱掌握歷史脈絡的變動，針對性地為《公羊》注入西學元素，以解決國內外的困局和危機，藉此變動傳統經學的內容，使它們重拾昔日「經世致用」的光輝。

二、民國政體的變動：經學適應求存

（一）尊王革命

傳統儒家的「忠臣尊君」、「君權神授」等思想，與封建帝制有著二千多年的緊密聯繫，彼此相互依傍，如影隨形。滿清政權覆亡，中國政體由君主專制模式轉變為共和立憲體制，使原來支撐君主政體的儒家文化，由最具政治影響力的主導思想，演變為各界爭相抨擊的對象。民國政府成立以後，把儒家思想視作為君主專制政權服務的一種看法，在袁世凱稱帝，張勳復辟期間更見突出。復辟者欲借用孔學重燃君主專制政體，但初嘗共和成果的革命派亦力保共和政體能夠持續穩定，誓要把孔學經典徹底廢除。在失去君主專制的庇護下，經學的生存空間面臨重大的威脅。

一九一二年，中華民國成立，蔡元培（1867-1940）出任中華民國教育部總長，致力改革清代學部頒行的教育內容。同年一月十九日，他發布《普通教育暫行辦法十四條》，其中的第六條是「凡各種教科書，務合乎共和國宗旨，清學部頒行之教科書，一律禁用」；第八條是「小學讀經科一律廢止」。⁷其銳意廢止清代遺留下的小學讀經政策，阻礙儒家思想在普羅大眾間的傳播。⁸同年四月，他在《對於教育之意見》又發表「忠君與共和政體不合，尊孔與信教自由相違」⁹的言論，再次申明「忠君」、「尊孔」在民國共和政體下是過時產物，實在沒有存在的必要。民國臨時政府成立不久，在教育政策上已刻意針對孔學經典的存廢而爭議。然而，蔡元培的教育新政僅是屬於短暫性的，當袁世凱以臨時大總統身份執政後，相關措施便被逐一撤回，「讀經」、「忠君」、「尊孔」、「祀孔」等活動一如以往，在全國一再熾熱起

⁷ 羅家倫主編：《臨時政府公報》（臺北：中國國民黨中央委員會黨史史料編委員會，1968年），第4號（1912年2月1日），頁68-69。

⁸ 實際上，晚清學制重視儒家經典的程度不下於前朝各代，1904年張之洞在《釐訂學堂章程折》中指出：「至於立學宗旨，無論何等學堂，均以忠孝為本，以中國經史之學為基，俾學生心術一歸於純正」，又規定「讀經講經」為初等小學堂和高等小學堂的必修科目。參見苑書義等編：《張之洞全集》（石家莊：河北人民出版社，1998年），卷61，第3冊，頁1591。

⁹ 高平叔編：〈對於新教育的意見〉，載《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984年），第2卷，頁136。

來。一九一三年六月，袁世凱在《大總統發布尊孔聖令》中曰：

近自國體改革，締造共和，或謂孔子言制大一統，而辨等威，疑其說與今之平等自由不合，淺妄者流，至悍然倡為廢祀之說，此不獨無以識孔子精微，即於平等自由之真相亦未有當也。……茲據尹昌衡電稱：請令全國學校，仍行釋奠之禮等語。所見極為正大，應俟各省一律議復到京，即查照民國體制，根據古義，將祀孔子典禮，折衷至當，詳細規定，以表尊崇，而垂永遠。¹⁰

袁世凱接連頒布的尊孔讀經政令，與其復辟時間表並行，¹¹ 足見其欲以孔教為日後稱帝鋪路。後來張勳、康有為於一九一七年七月在北京擁護溥儀復辟，同樣是借用禮教綱紀之名來進行，如此俱使反帝制者視孔學為君主專制政體的「護身符」。李大釗（1889-1927）曰：「凡總覺得中國的聖人與皇帝有些關係。洪憲皇帝出現以前，先有尊孔祭天的事；南海聖人與辯子大帥同時來京，就發生皇帝回任的事。」¹² 而陳獨秀（1879-1942）曰：「孔教與帝制，有不可離散之因緣。」¹³ 孔學一旦被打進君主專制的一方，便與當時剛剛形成的共和政體形成對立局面，其生存空間亦會因此大受限制。

事實上，在共和政權成立後，儒學是北方軍閥復辟稱帝的助力，而革命派意識到封建帝制大有死灰復燃的可能，對共和政體造成威脅。一九一二年，康有為（1858-1927）、陳煥章成立孔教會，展開了不同形式的尊孔活動，相關刊物如《孔教會雜誌》、《不忍》等多鼓吹尊孔讀經，並把孔子視作「國魂」、「教主」。康有為在《中華救國論》中曰：「欲活人心，定風俗，必宜立孔教會。」¹⁴ 一九一六年，他更致函總理段祺瑞（1865-1936），倡議「以孔子為大教，編入憲法」¹⁵。此議題於袁世凱死後仍然為人所倡議，致使孔學備受責難。陳獨秀曰：「學理而至為他種勢力所擁護所利用，此孔教之所以一文不值也。此正袁氏執政以來，吾人所以痛心疾首於孔教而必欲破壞之也。」¹⁶ 他指出孔教多被緣飾妄用，企圖製造輿論，以滿足獨裁稱帝的野心；而更重要的是，這絕非單一案例。李大釗曰：「余之掊擊孔子，非掊擊孔子之本身，乃掊擊孔子為歷代君主所雕塑之偶像的權威也；非掊擊孔子，乃掊擊專制政治之

¹⁰ 中華民國史檔案資料匯編：《中國第二歷史檔案館》（南京：江蘇古籍出版社，1986年），第3輯，文化，頁1-2。

¹¹ 1913年：頒發《尊孔典禮令》（11月）、解散國民黨（11月）；1914年：解散國會（1月）、簽發《祭孔令》及發布《聖典例令》七章（2月）、廢除《臨時約法》、《親臨祀孔典禮令》（9月）、通過《修正大總統選舉法》，總統永遠連任，並可推薦繼任人（12月）；1915年：制訂《教育綱要》，強調尊孔讀經，教育宗旨為法孔孟（1月）、袁世凱稱帝（12月）。參彭明：《五四運動史》（北京：人民出版社，1984年），〈附錄〉，頁663-696。

¹² 李大釗：《李大釗文集》（北京：人民出版社，1984年），頁95。

¹³ 陳獨秀：《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987年），頁71。

¹⁴ 湯志鈞：《康有為政論集》（北京：中華書局，1981年），頁729。

¹⁵ 中華民國史檔案資料匯編：《中國第二歷史檔案館》，第3輯，文化，頁56。

¹⁶ 陳獨秀：《獨秀文存》，頁678-679。

靈魂也。」¹⁷ 據此，孔子所以作為封建帝制的精神支柱，備受歷代君主奉承推崇，是因為在儒家經典中「神道設教」、「忠君尊王」等思想有箝制臣民的作用，為君主專制的確立提供了堅實的思想基礎。因此，在中國政體的變動之下，儒家欲重奪過去備受尊崇的地位，必須改變其支撐封建帝制的思想內容，由此觸發傳統經學內容發生變化。

在陳柱眼中，民國初年兩次復辟行動均告失敗，反映君主專制政體已經不合時宜，共和政體已是大勢所趨；同時，傳統帝制土崩瓦解，儒學已經無法依托舊有的政權來維護自身的存在價值，相反與帝制二千多年來的緊密關係，反而成為人們攻擊的理由。民國初年，中國正處於政體新舊交替的轉型階段，在這歷史分水嶺中，傳統的儒家經義為了配合新生的政體，便有需要重新作出思考、修正，使經義符合政體發展的步伐，適應求存，恢復經學的現有價值。這也是陳柱在《公羊家哲學》中，修正《公羊》思想，恢復孔子「本來面目」的原因。

民國共和政體的成立，來自辛亥革命的成功，這是推翻滿清王朝的原動力。但對於一家一姓的君主專制政體來說，「革命」便相等於亂臣賊子造反，這對於過往在一直強調「尊王」思想的儒家，「革命」這個詞語便有重新闡釋的必要。陳柱指出孔子是富於革命思想，而《春秋》亦寄託了革命大義。他在《公羊家哲學·革命說》中曰：

《公羊傳》之說《春秋》，甚富於革命思想，漢何休注《公羊》，復立《春秋》新周王魯之說，革命之義益著。……而孔子之富於革命思想，則亦顯而易明，非可厚誣也。¹⁸

陳柱從武王革商滅紂的歷史，證明出孔子倡議革命。其一，孔子深研《易》學，而《革·彖》有「湯、武革命，順乎天而應乎人」之說；其二，孟子傳孔子學有「聞誅獨夫紂，未聞弑君」之說；其三，《公羊傳》來自孔子口說，其以隱公「元年春王正月」一句，把「王」託寓為文王，並謂「武王革命，實基於文王」，旨在說明當時革命者當取法文王，平定周室東遷後的諸侯亂局。¹⁹

同時，陳柱指出《春秋》中的革命思想，是載於《公羊傳》中，後經何休注「新周王魯」之義而得以昭明。《公羊傳》哀公十四年曰：「君子曷為為《春秋》？撥亂世，反諸正，莫近於《春秋》。」陳柱據《傳》文釋曰：

此文謂「撥亂世，反諸正」曰「撥」，曰「反」，發明革命之旨，豈不明甚？又云「制《春秋》之義以待後聖」，則言孔子作《春秋》著革命之旨以待後聖，又何其明且切也。

20

接著，何休「新周王魯」說便進一步申明革命大義。「新周」為何休「一科三旨」的內容；《文

¹⁷ 李大釗：《李大釗文集》，頁 264。

¹⁸ 《公羊家哲學》，頁 7。

¹⁹ 同前註，頁 8-11。

²⁰ 同前註，頁 22。

諡例》云：「新周，故宋，以《春秋》當新王。」²¹ 陳柱不據「《春秋》當新王」立論，並就「存二王」中刪去殷後「故宋」，而僅取「新周」之義，用來說明王魯革周當新王，以何休「王魯」的義例來說明革命大義。在《公羊家哲學》中，陳柱大量引用「王魯」義例，並云：「斯皆欲以魯統諸侯，而定其尊卑者也。此皆何休所據以發明《春秋》革命之大義也。」²²

儒學所以受到歷代君主重視，與其中包含「尊王」思想不無關係，這在《公羊傳》中亦甚為明顯；但《公羊》既言尊王，就不能明言革命，因為兩者有牴觸之處。就此矛盾，陳柱沒有違言《公羊》尊王之義，惟指出革命只是權宜之計，尊王才是長久之經。《公羊家哲學·尊王說》曰：

革命者，一時之權也；尊王者，長久之經也。……然則孔子所以倡革命之說者，誠以當時之所謂王，已昏亂無道，不足以為天下之共主，而天下之崩離日甚，故假王魯之說以見意。然而統一之綱，君臣之權，上下之禮，固不可以不明也。故尊王革命，雖似相反，而實不可以相廢。而其尊王之目的，則在於統一也。²³

當王者昏亂無道，天下崩潰，臣民可不必猶疑，革去國君王位，由此《公羊》「革命」之義甚明；但考慮到天下一統的局面，防範亂臣賊子僭禮篡位，《公羊》又必須倡提「尊王」之義。陳柱認為「古之所謂王，蓋猶中央行政之首領」，其位是由天下人民所賦予，「有可尊之道，無可尊之道」，儼如總統或內閣總理任命，若然失去其道，被推翻是理所必然的事情。可見，陳柱曲折了《公羊》「尊王」之義，以容納民國初年革命的思潮。

然則，陳柱從《公羊》申明「革命」大義，僅是用於推翻昏君亂國身上，藉此換上新君，達致天下一統，意義上與歷代改朝換代沒有多大分別。民國初年，「革命」涵義廣闊而具備多層次意義，僅據孫中山（1866-1925）在一九零六年「《民報》周年紀念大會上的演說」所指：「我們推倒滿洲政府，從驅除滿人那一面說，是民族革命；從顛覆君主政體那一面說，是政治革命，並不是把來分作兩次去做。講到那政治革命的結果，是建立民主立憲政體。」²⁴ 陳柱所言的《公羊》「王魯」革命，僅限在亂世才出現，而統一後的政體依舊襲用君主專制，不涉及民族革命大義，又沒有政體改革的展望，然而，他運用「舊酒新瓶」的詮釋方法，為《公羊》學套上了「革命」銜頭，使它能够快一點趕上民國時代的節奏。

（二）「五常」平等

在君主專制的思想框架下，「愛國」陷入「忠君」的觀念中，基於天下為一家一姓掌管，國家主權屬於一人所有，故人們效忠國家，就等同於稱臣於國君。陳獨秀曰：「中國語言，亦

²¹ 國立編譯館主編：《春秋公羊傳注疏》（臺北：新文豐出版公司，1991年），第17冊，頁20。

²² 《公羊家哲學》，頁18。

²³ 《公羊家哲學》，頁24。

²⁴ 丁守和主編：《中國近代啟蒙思潮》（北京：社會科學文獻出版社，1999年），上冊，頁399。

有所謂忠君愛國之說。惟中國人之視國家也，與社稷齊觀，斯其視愛國也，與忠君同義。」²⁵至共和政體的成立，國家主權遂從君主手中釋放出來，全國人民人人平等，無分貴賤尊卑，都享有參政的權利。一九一二年三月，孫中山在《中華民國臨時約法》頒布「中華民國，由中華人民組織之」，「中華民國之主權，屬於國民全體」兩條，²⁶已體現出帝制和共和兩種政體的主要分野。與此同時，民國政體的變動，亦使維護君權的儒家「忠君」思想，由原來充當穩定帝制的思想基石，淪落為阻礙共和政體發展的絆腳石，成為民國初年學者抨擊的焦點。

圍繞在「忠君」思想的爭議上，最具代表性的莫過於一九一八年期間，《東方雜誌》主編杜泉業（1873）和《新青年》主編陳獨秀的筆伐論戰。二人的爭駁發生自陳獨秀質問杜泉業在《東方雜誌》所刊登的幾篇文章的內容上：一、對於《東方雜誌》譯錄辜鴻銘視「共和為叛逆」，並以「憲法」為「破壞君道臣節名教綱常之怪物」等言論表示不滿；二、抨擊杜泉業強調以名教綱紀作為中國的文明和國基，並指出在「共和政體之下，所謂君道臣節名教綱常」，可「謂之迷亂，謂之謀叛共和國」。杜泉業雖就此作出反駁，指出辜氏所言沒有牴觸共和國體，而儒家的政治原理不離「民視民聽，民貴君輕」等思想，此作為民主主義的基礎，則「政體雖改而政治原理不變，故以君道臣節名教綱常為基礎之固有文明，與現時之國體，融合而會通之」。就此，陳獨秀再撰文章辯斥，申明儒家的仁民思想不是以人民為主體，而在儒家的政治思想之下，社稷是國君的產業，君臣之間絕非平等，故「君臣尊卑者，孔子政治倫理之一貫的大原則也」。²⁷可見，爭辯的癥結突出了儒家倫常綱紀中的尊卑貴賤劃分，危及人民平等的民主精神，而「忠君」思想亦與共和政體建制相互違背。

儒學的倫常綱紀，主要表現為「五常」和「三綱」，前者是孔子的創見，後者則由董仲舒所發明。「三綱」之義尊卑立見，其義有違於平等，已是不庸置疑，但其名目是後儒所發，遠離孔子原意。這樣，只有「五常」才能夠表示出孔子的倫常思想，而儒學能否生存在共和政體的建制下，便取決於「五常」是否合乎人民平等精神。宋教仁（1882-1913）在一九一二年〈社會改良會宣言〉中指出「公德，尊人權，貴賤平等」，「是皆共和思想之要素，而人人所當自勉者也」。²⁸正因為這個原因，陳柱在《公羊家哲學》中，重新打造「五常」的內涵，使其倫常關係具備平等對待的條件。

在「五常」中，陳柱認為：「《春秋》所書為列國之大事，凡夫婦父子兄弟君臣之變，均得見之。唯朋友為個人私交，故不得見於經。」²⁹因此，除「朋友」以外，夫婦、父子、兄

²⁵ 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，載丁守和主編：《中國近代啟蒙思潮》，上冊，頁543。

²⁶ 《中國近代啟蒙思潮》，上冊，頁508。

²⁷ 陳獨秀與杜泉業論戰的三篇文章，分別是陳獨秀的〈質問《東方雜誌》記者——《東方雜誌》與復辟問題〉和〈再質問《東方雜誌》記者〉；杜泉業的〈答《新青年》雜誌記者之質問〉；三篇載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁83-109。

²⁸ 《中國近代啟蒙思潮》，上冊，頁51。

²⁹ 《公羊家哲學》，頁170。

弟、君臣的倫常關係皆可見於《春秋》，他還確認四者皆體現平等關係，只是在表現形式上有所區別。夫婦方面，陳柱根據《公羊傳》隱公二年「譏始不親迎」例，申明「取妻必親迎，此敬婦之道，平等之義也」；又據宣公元年《公羊傳》「夫人與公一體也」，指出魯公於喪期迎娶夫人，為《春秋》所貶抑，而謂：「恥辱當與公共之，則餘事之當與公者可知。此非至平等之義乎？」³⁰ 又據何休《解詁》「妻事夫有四義焉」之言，³¹ 論述此為「妻與夫有平等之締約矣」。凡此種種皆表明夫婦平等之義是帶有榮辱與共，而且是一種協同性質的關係。至於「父子」、「兄弟」的平等表現為對等無條件付出的契約關係，在性質上與「夫婦」略有分別。陳柱據《公羊》指出子於父當孝，父於子當慈，而儘管對方未能克盡本份，自己仍然要堅守己任，此乃天性所由，骨肉恩情所致；而兄弟之道亦本於天性，情況與父子相同，而彼此亦當以相讓為本。³²

據此，陳柱特別強調「君臣」倫常與前三倫關係的差別，指出「君臣」的平等關係，是只存在於有條件的相對公平性質之下。《公羊家哲學·倫理說》載：

父子本乎天性；君臣本乎義合。父子與君臣之義，其大別在此。故父雖不慈，子不可以不孝友之，則子雖不孝，父不可以不慈。此非自外劫之也，天性有所不忍也。君臣則不然，君不君則臣非其臣，臣不臣則君非其君。³³

儒家經典常言忠、孝一本，人子若能孝順父親，亦表示能夠忠於國君。《禮記·祭統》曰：「忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。」³⁴ 《大戴禮記·曾子本孝》曰：「忠者，其孝之本與。」³⁵ 這樣說來，「父子」與「君臣」的倫常關係便趨於一致；基於天性所然，不管父親是怎樣，人子孝順父親亦勢所必然，此義貫達於君臣倫常關係上，即使面對昏君，臣子也要忠心不二。然而，儘管《公羊傳》亦曰：「事君猶事父也。」何休亦徵引《孝經》曰：「資於事父以事君而敬同，本取事父之敬以事君。」³⁶ 陳柱不接納「君父一體」說，指出君臣關係出於義合，國君無道，臣子三諫不聽，便可離去，不必誓死堅持，這表現出在相對條件下，君臣之間的一種公平對等關係。經過這種「改造」，儒家的綱紀倫常不但沒有跟共和政體發生衝突，且能滿足民國初年人們對平等的渴望。

³⁰ 同前註，頁 139、141。

³¹ 何休《解詁》曰：「妻事夫有四義焉。雞鳴緦笄而朝，君臣之禮也；三年惻隱，父子之恩也；圖安危可否，兄弟之義也；樞機之內，寢席之上，朋友之道，不可純以君臣之義責之。」《公羊家哲學》，頁 142。

³² 同前註，頁 159。

³³ 同前註，頁 161。

³⁴ 國立編譯館主編：《禮記注疏下》（臺北：新文豐出版公司，1991 年），第 12 冊，頁 2072。

³⁵ [清]王聘珍《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983 年），頁 79。

³⁶ 國立編譯館主編：《春秋公羊注疏下》（臺北：新文豐出版公司，1991 年），第 18 冊，頁 964。

（三）去君忠國

顯而易見，陳柱解釋「五常」的用心，旨在使它們與「平等」觀念看齊，確保在政體變動下，儒學的傳統思想地位不被動搖。進一步來說，「忠君」是舊有君主政體下的儒家思想，但在共和政體下已經不存有「君臣」倫常，而「君」、「國」的同義關係亦已消失。鄒容在一九零六年《革命軍》中指出「當知中國者，中國人之中國也」；又曰：「夫忠也孝也，是固人生重大之美德也，以言夫忠於國也則可，以言夫忠於君也則不可。」³⁷ 在新生的共和政體下，國人要學習認識自己所擁有的國民身份，在觀念上，要由「臣民」變成「國民」，由「忠君」演化成「愛國」，藉此加強「國家」、「民族」的信念。杜泉業曰：「國家之名稱，則為封建時代之遺物，系指公侯之封域而言；自國家以上，則謂之天下，無近世所謂國家之意義。……至民族觀念，亦為我國所未有。」³⁸

就此，陳柱溯源《春秋》，輔以《左傳》史實，直指孔經已有「國」、「君」一分為二的觀念。襄公二十五年，《春秋》載「齊崔杼弑其君光」。《左傳》記載齊襄公被崔杼刺殺，戰死的大臣有賈舉、州綽、邴師、公孫敖、封具、鐸父、襄伊、僂堙、申蒯等，只有晏子倖存。晏子所以不與國君殉難，其解釋箇中原因：

君民者，豈以陵民，社稷是主。臣君者，豈為其口實，社稷是養。故君為社稷死，則死之；為社稷亡，則亡之。若為己死，而為己亡，非其私暱，誰敢任之？³⁹

晏子以為國君職責是主持國政，不是駕馭臣民，而臣下應當保養國家，遇危難時只可為國家殉難或逃亡。由於齊襄公與崔武子妻棠姜有染，才招致殺身之禍，純粹是私人積怨，與國家無關，所以，他沒有跟隨襄公殉難。就此，陳柱把它比較西方的君主立憲制，而根據「近人某氏推而論之曰」：

此義與儒家《春秋》之義相同，即西儒分君主與國家為二之說，而路易十四「朕即國家」之言所以得罪於全歐也。天生民而立之君，使司牧之，豈其使一人，肆於民上，以縱其欲也哉？……齊襄之變，從而殉者有徒人費，有石之紛如，有孟陽，而弗得見於《春秋》之經，以其報私恩而非殉公義耳。《春秋》為明大義之書，故凡事之無關於大義者，皆削而不書。⁴⁰

所謂《春秋》大義乃指公義而言，大臣為國殉難，屬於公義，才可以記錄在《春秋》之中，徒人費、石之紛如、孟陽皆為報答襄公私恩殉難，故不被孔子收入。由此而言，孔子已經有國、君為二的概念，其重視國家的程度遠高於國君；而陳柱不拘《左傳》與《公羊》之別，

³⁷ 《中國近代啟蒙思潮》，上冊，頁 381。

³⁸ 杜泉業：〈靜的文明與動的文明〉，載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁 26。

³⁹ 《公羊家哲學》，頁 161-162。

⁴⁰ 同前註，頁 162。

指出「此論可謂深合公羊家之旨」。

陳柱認為《公羊傳》不但含有「國家」和「國民」的意識，兼且鼓動國人「愛國」，不忘「國恥」，此義反映在《公羊》「九世復讎」義中。莊公四年，《春秋》載：「紀侯大去其國。」齊襄公所以滅亡紀國，皆因紀國先人向周天子進讒，使其九世遠祖齊哀公被烹殺。陳柱引用《公羊傳》釋之：

九世猶可以復讎乎？雖百世可也。（家亦可乎？曰：「不可。」國何以可？）國君一體也，先君之恥，猶今君之恥也；今君之恥，猶先君之恥也。（括號內為陳柱沒有記錄的原文）⁴¹

以上《傳》文傳達了忠、孝同一的觀念，其解釋曰：「國君何以為一體？國君以國為體，諸侯世，故國君為一體也。」諸侯代代世襲，國家同屬一姓所有，故齊侯為先君復讎，亦等同為國雪恥，一事包含忠、孝兩義。然而，陳柱評之曰：

此可謂深得君子以國與身，親與身為一體之義者矣。國與身一體，此古之君子所以教忠也。親與身一體，此古之君子所以教孝也。忠、孝則國與親之讎猶己之讎也，可以遠而不復乎？⁴²

陳柱藉以《公羊》「國君一體」之義，利用「忠」、「孝」詮釋出「國與身一體」及「親與身一體」的差異，特意把「君」、「國」拆分為二，而其義已與《公羊》原義有所出入。他指出：「蓋《公羊》家之所貴，最貴乎人之有恥，齊襄之復讎，齊襄恥先君之恥也。恥先君之恥，是孝也。紀侯之死國，是紀侯恥國之恥也，恥國之恥，是忠也。」⁴³可見，齊襄公把紀國滅掉，一雪前恥，名義上雖可以稱為二國交戰，但事實上，他是為親人復讎為本，所以是「孝」；紀侯離開國家，而因國家滅亡而感到恥辱，是以國家出發來考慮，所以是「忠」。陳柱要說明的是《公羊》沒有把忠、孝混為一談，而《春秋》之中已存在忠國的思想，如此便可以與愛國思想扯上關係。

在陳柱身處的共和年代，儒家「忠君」思想受盡無情鞭撻，成為各界攻擊孔學的藉口；相反，愛國思潮於全國日益澎湃，它所以成為民國的「新寵兒」，不排除是來自國民自覺的醒悟，但更切實的，是由中國當時的國際形勢所使然。陳獨秀曰：「國人無愛國之心者，其國恒亡。」⁴⁴民國成立以來，西方列強的侵略、「二十一條」不平等條款的簽定，使國家尊嚴盡失，而中國更面臨被列強瓜分的危機。國難當前，全國上下均要有愛國之心，以保衛國土完整。陳柱曰：「《春秋》之時，所謂異國者，譬猶今東西各國，……《春秋》假齊紀之事以見義，

⁴¹ 同前註，頁 106。

⁴² 同前註，頁 106-107。

⁴³ 同前註，頁 110-111。

⁴⁴ 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，載丁守和主編：《中國近代啟蒙思潮》，上冊，頁 543。

以教後世之人，無忘國恥者也。」陳柱以春秋列國形勢譬如當前東西各國的對峙關係，便是要喚醒時人不要忘記國恥。他抨擊世人巧取儒家孝，藉詞身體髮膚受之父母，以不敢毀傷為由，不敢赴國家之難，於戰陣無勇，以至於亡國辱親。他指出：「故自古以來，為國之忠臣者，必為家之孝子者；為家之孝子者，亦必為國之忠臣。」⁴⁵ 忠、孝在此雖然又混在一起，但「君」已被「國」所替代，原來意義已失去，臣子所效忠的是國家而不是國君，此無疑是「舊瓶新酒」之法，為適應時局而重新包裝。

三、國際局勢的變動：經學蛻變重生

（一）階級戰爭的危機

工業革命的發生，使西方各國經濟發展達至空前繁榮，軍事日用日益發達，國力邁向鼎盛，這都是來自科學發明和機械運用的貢獻。晚清維新派嚮往西方文化至甚，致力主張輸入西洋科學技術、天文地理等知識，標榜「中體西用」號召改革，以實現中國富國強兵的目標。至民國成立以後，改革派追求西洋文化的程度日增，國家政體亦效法西方政治模式確立。但隨著第一次世界大戰爆發，歐洲列強在軍事經濟、文化思想上嚴重失利，西方文化的種種「破綻」逐一暴露人前，其優越地位飽受中外學者質疑，當時中國學者反思過去輸入西洋知識的利弊，重新劃清東西文化的根本差異，藉此思索中國文化日後的出路。

一戰爆發給中國學者的啟示是東西文化各有優劣，不能偏執一方，他們雖著手調和整合這兩種文化，但在調和的方法上，卻各持己見，未有共識。一戰結束前後，即在 1916 至 1919 年間，從《東方雜誌》、《新青年》所刊登的文章中，我們可以歸納出三種調和的立場：一、主張東西文化調和，而以中國文化整統西洋知識，代表的有杜泉業⁴⁶、章行嚴（1882-1973）⁴⁷；二、認為東西文化不必調和，必須全盤使用西洋文明，代表的有陳獨秀⁴⁸、張東蓀（1887-1973）、

⁴⁵ 陳柱：《孝經要義》（臺北：臺灣商務印書館，1974 年），頁 16。

⁴⁶ 杜泉業始在 1916 年 10 月《東方雜誌》刊登〈靜的文明與動的文明〉一文，在懷疑西洋文化之餘，指出中西文化各有流弊，兩者「抱合調和，為勢所必至」；他不排斥西方知識，但認為當以中國文化為基礎，整統輸入的西洋學說。此後，在 1917 年〈戰後東西文明之調和〉中指出「吾人當確信吾社會中國固有之道德觀念，為最純粹最中正者」，「即以科學手段，實現吾人經濟的目的；以力行精神，實現吾人理性的道德」；1918 年〈迷亂之現代人心〉中認為「西洋之斷片的文明盡力輸入西洋學說，使其融合於吾固有文明之中」；1919 年〈新舊思想之折衷〉指出「中國固有文明，……關於人類生活上之經驗與理想，頗有足以證明西洋現代文明之錯誤，為世界文明之指導者」。載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁 29、38-39、54、174。

⁴⁷ 章行嚴在 1919 年〈新時代之青年〉中強調「凡欲前進，必先自立根基。舊者，根基也。不有舊，決不有新，不善保舊之弊，則幾於自殺」。當時，章氏與主張以西洋文化為主的張東蓀展開論戰。同年，張東蓀在〈突變與潛變〉中反駁「我很承認調和，但我主張的調和恐怕與章君的意思不很相同，……我認為，調和不是甲乙的混和，乃是另外一個東西（如丙）。」同前註，頁 188、193-194。

⁴⁸ 陳獨秀早在 1916 年，已堅持與杜泉業完全相反的看法，他在《青年雜誌》發表〈吾人最後之覺悟〉中，指出「歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反」。接著，在 1917 年〈近代西

蔣夢麟(1888-1964)⁴⁹；三、主張東西文化調和，而以西方文化為基礎，代表的有李大釗⁵⁰。以上三種立場，陳柱略傾向杜泉業的說法。

當時，杜泉業通過中西經濟文化的差異，指出西方列強開戰的原因：

西洋社會之經濟，因機械之利用，事物之發明，而日益發達，此固科學之產物，為東洋社會所望塵莫及者也。然科學僅為發達經濟之手段，苟目的已誤，則手段愈高，危險亦愈甚。西洋社會之經濟目的，與東洋社會截然不同，吾人之經濟目的，在生活所需之資料，充足而無缺乏而已。……西洋社會之經濟目的，則不在充足其生活所需之資料，而在滿足其生活所具之欲望。以科學為前驅，無限之欲望隨之而昂進。……其影響於社會者，則生活之程度愈高，維持愈難，競爭愈烈。於是各個人、各階級、各國家、各民族之間，各築牆壁，定煩細之法律，設重大之軍備，以擁護其經濟的地位。……今日之大戰，即為國家民族經濟的衝突而起也。⁵¹

按照杜氏所言，西方經濟目的有異於東方社會，它不安於生活的「充足」，只在乎追求欲望的「滿足」；西洋人依賴科學的發達，推動物質文明的進步，圓滿生活上無限欲望的追求，而世界大戰之所以爆發，原因也在於此。章行嚴亦曰：「歐洲之戰爭，科學之戰爭也，物質之戰爭也，經濟之戰爭也。」⁵²

杜氏的文章寫成於一九一七年，當時一戰尚未結束，故文中的焦點多集中在西方文明與一戰發生的關係上，但在戰爭期間，世界社會主義逐漸抬頭，而學者亦已意識到各地貧富懸殊所產生的矛盾，階級戰爭正在蘊釀蔓延。⁵³ 陳柱深深體會到在動盪的國際政局下，潛在階

洋教育》中提出中國的教育必須取法西洋；又在1918年〈今日中國之政治問題〉中強調「因為新舊兩種法子，好象水火冰炭，斷然不能相容；要想兩樣并行，必至弄得非牛非馬，一樣不成」；而於1919年〈調和論與舊道德〉中申言：「倘若他們主張物質上應當開新，道德上應當復舊，豈不是『抱薪救火揚湯止沸』！」同前註，頁18、41、81、247。

⁴⁹ 蔣夢麟在1919年〈新舊與調和〉一文中，以為應以西方文化征服東方文化，其說與陳獨秀的看法相似；他指出「新舊之間是用不著調和派」，「所謂新舊調和是自然的趨勢。……舊生活漸漸自然被新生活征服——舊思想漸漸被新思想感化」，同前註，頁202。

⁵⁰ 1918年，李大釗在〈東西文明根本之異點〉中，說明：「中國文明之疾病已達炎熱最高之度，中國民族之運命已臻奄奄垂死之期。……其事非他，即在竭力以受西洋文明之特長，以濟吾靜止文明之窮，而立東西文明調和之基礎。」同前註，頁70。

⁵¹ 杜泉業：〈戰後東西文明之調和〉，同前註，頁34-35。

⁵² 章行嚴：〈新時代之青年〉，同前註，頁187。

⁵³ 杜泉業曰：「大戰以後，西洋社會之經濟，將有如何之變動乎？由吾人之臆測，則經濟之變動，必趨向於社會主義。蓋此次戰爭，雖由國家民族間之經濟競爭而起，然歐洲社會自然科學勃興以後，經濟界中已造成一種階級，經濟上勢力全操縱於少數階級之手，……多數民眾為少數階級所驅策，投身於炮火兵刃之地，創巨痛深，則必有所警覺，事定以後，當有一種超國家超民族之運動。」見1917年的〈戰後東西文明之調和〉，同前註，頁36。此外，梁啟超說：「自從機器發明、工業革命以還，生計組織起一大變動，從新生出個富族階級來。科學愈昌，工廠愈多，社會偏枯亦愈甚。富者益富，貧者益貧。……社會革命，恐怕是二十世紀史唯一的特色，沒有一國能免，不過爭早晚罷了。」見1920年的〈歐游心影錄〉，同前註，頁357-358

級戰爭的危機，因而把由西方物質文明所帶來的禍害，由世界大戰轉向階級戰爭來討論。陳柱曰：「今則物質文明，更千萬倍於乾嘉時代矣，貨物愈精，生活愈難，不久乃將釀成世界階級大戰。」⁵⁴ 又曰：

吾嘗謂今世科學之發明，即本於人類求善求美之性質而來；然繼長增高，結果實不免於奢侈。蓋機械發明，工廠發達，經濟集中，富者累千萬，而奢侈相高，於是貧者之生計日感窮蹙。是前有奢侈以誘其心，後有飢寒以促其變，機械之觀念既日深，而恩情之觀念遂日薄；嗚呼！此世界階級之大戰所由起歟？……嗟乎！科學者，完成世界階級之工具者也，而其結果乃釀成世界階級之大戰爭，為階級革命之起因。蓋導民於奢侈之過也，是豈科學家所及料者哉？科學者本於人類求善求美之性而已，而結果乃為人類戰爭之原。⁵⁵

從歷史可見，陳柱絕對沒有錯估當時的國際形勢，世界階級大戰的說法絕非過於憂慮。⁵⁶ 他不同於當時的社會主義者，沒有把階級戰爭歸咎於資本主義制度的存在，卻以為科學的運用本合乎人類求善求美的本性，不屬於戰爭工具，但因人們為了滿足欲望，過分奢侈，才把科學發明用來猛烈追求物質的享受。陳柱曰：「蓋物質文明愈進步，則人之馳逐於聲色貨利者日甚，……則國家社會之治安秩序，終受莫大之影響，貨利之所至，小者竊物，大者竊國，而天下乃擾攘不安矣，此今日所以有階級革命之恐怖也。」⁵⁷ 西方科學雖然帶來物質文明進步，但也把人們推向物欲競爭，凡事圖己利為先，以滿足個人欲望為理所當然，在國民生計上，由此貧富鴻溝日深，至觸發起階級戰爭。

無疑，陳柱確信人們若要維持正常的生活，必須擁有足夠的生活材料，所以，他沒有否定西方工業革命對提高人類物質文明所作出的貢獻，而唱反調要求重返昔日的樸素生活中，他亦絕非要抹殺科學發明為經濟發達所起到的作用，而禁止人們一切在生活上對欲望的索求。陳柱釋《中庸》「來百工則財用足」句曰：「來百工以足財用，足見注重工業，深知工業

⁵⁴ 陳柱：《老子》（出版地缺：商務印書館，1929年），載《萬有文庫》，第1集，第49種，頁26。

⁵⁵ 陳柱：《墨學十論》（出版地缺：商務印書館，1930年），載《萬有文庫》，第1集，第61種，頁107。

⁵⁶ 事實上，戰後的中國已存有不少專門攻擊資本主義，提倡階級戰爭的輿論。郭沫若（1892-1978）於1923年〈論中德文化書——致宗白華兄〉中認為「歐戰之勃發乃是極端的資本主義當然的結果」，科學本身不是戰爭的罪魁禍首，只因為「唯在資本制度之下而利用科學，則分配不均而爭奪以起」。此說明資本主義制度才是戰禍的根源，而科學應該由無產階級接管。同年，瞿秋白（1899-1955）於年〈東方文化與世界革命〉中曰：「在少數人壟斷此種方法之結果的社會裏，方法愈妙，富人愈富，於是社會中階級鬥爭愈激烈，國際間戰禍愈可慘，因此以為是科學方法本身的罪惡。假設為大多數人利益而應用科學，則雖有鬥爭亦自能保證將來發展進步之可能，……要達到此種偉大的目的，非世界革命不可，——這是『無產階級的社會科學』的結論，有客觀事實可按。」可見，他們的取向鮮明，就是要通過階級戰爭，取消資產階級，以社會主義取代資本主義。載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁585、601。

⁵⁷ 陳柱：《老子》，頁12-13。

爲國家之財源，向來儒者倘注意及此，則中國工業，早應發達矣。」⁵⁸ 他認同西方工業革命的成就，並批評中國「故成爲今日庸弱之民族」，皆因「吾國之學，向來多高談德性，而所謂問學，亦不過詞章訓詁；而不知衣食住行，皆有學問也」，以爲「此學者所當矯而正之者也」。⁵⁹ 可見，他同樣重視物質生活的重要性。

與此同時，陳柱深信物質文明是由人們的欲望推動而來，沒有欲望，文明便不能進步。陳柱曰：「物質文明之進步，與人類之幸福，社會之安寧，一方面爲正比例，一方面爲反比例。」⁶⁰ 但欲望也會帶來負面作用，欲望愈多，物質文明愈進步，人類的競爭也愈變得激烈。陳柱在《老子與莊子》中曰：

故使民寡欲者，老子之目的也。欲使民無欲者，老子之方法也。然使世皆寡欲無欲，則世界文明，必無進步。使太古而如此，則雖謂文明焉可也。然則欲與文明，固相爲正比例者也。則欲當使之多而不可使之寡，更不可使之無也，明甚。然而欲愈多，則爭亦愈烈，又爲不可掩之事實。⁶¹

他不是要提倡禁欲主義，因爲在物質文明進步的過程中，欲望是必要的原動力。陳柱曰：「若從墨子之儉，止求當時之足用而已。則民之勞力，惟耗於日用羸拙之業，烏有進化之可言哉？」⁶² 但問題是，若物質的數量不能滿足所有人的欲望，便會惹來人們相互競爭，使社會階層易生動盪；又或物質過於充裕，富者身心無所拘束，一心崇尚奢侈，競爭過多財貨以滿足無限欲望，便導致貧富嚴重不均，雙方交惡傾軋，招致階級戰爭的產生。陳柱曰：「夫貴者愈貴，則賤者愈賤，富者愈富，則貧者愈貧；而天下之富者，必少於貧者，貴者必少於賤者，使不設法自損己之所有餘，以補他人之不足，而惟日以己所有餘者，供己奢侈，則上行下效，而貧民之生活，益日感困難，此階級之戰爭，所以終不可免也。」⁶³ 因此，陳柱宣揚以儒家文化爲主體，並運用經學固有的道德思想，糾正西方物質文化所引發的弊端，杜絕因欲望所造成的不必要的競爭，避免階級戰來臨，藉此使經學的價值重新呈現於人前。

戰後主張以東方文化整合西洋知識的學者，多贊同取儒家的道德精神補救西方物質生活的弊病，消除競爭。杜泉業曰：「道德之作用在於消滅競爭，而以與世無爭，與物無競，爲道德之最高尙者。」⁶⁴ 李大釗認爲「在西洋文明宜斟酌抑止其物質的生活，以容納東洋之精神

⁵⁸ 陳柱：《中庸注參》（上海：商務印書館，1931年），頁43。

⁵⁹ 同前註，頁59。

⁶⁰ 陳柱：《洪北江之哲學》，載《清儒學術討論第一集下》（上海：商務印書館，1930年），頁31。

⁶¹ 陳柱：《老子與莊子》，載《萬有文庫》（出版地和出版年份缺：商務印書館），第1集，第51種，頁50。

⁶² 陳柱：《墨學十論》，頁160。

⁶³ 同前註，頁70。

⁶⁴ 杜泉業：《靜的文明與動的文明》，載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁26。

的生活而已」。⁶⁵ 他們均期望用儒家道德，調和西方物質生活，嚴戒好於嗜欲的身心，約束過於奢侈的享受。陳柱與他們的看法接近，故倡議用《公羊》的「崇讓」思想杜絕競爭。

《公羊傳·哀公十四年》曰：「君子曷爲爲《春秋》？撥亂世，反諸正，莫近於《春秋》。則未知其爲是與？其諸君子樂道堯、舜之道與？」陳柱釋曰：「夫堯、舜之道奈何？曰其爲道雖多而最重者殆莫如讓。孔子之所以常稱美堯舜者，亦以此。」⁶⁶ 他借古用今，據孔子在《春秋》中所寄寓的治亂方法，期望以「崇讓」來解決當前西方物欲競爭所帶來的弊病：

今世盛稱天演競爭之說，學者一聞及「讓」字，幾何其不笑為迂闊乎？然一爭一讓，誠當別論。今試就一國之人而論之，倘人人崇讓，則其極也，可以路不拾遺；人人好爭，則其極也，父子兄弟亦不能相容，而出於相殺，則其得有不足以償其失者矣。此其理豈不至易明乎？惟眾人為物欲所蔽，故知進而不退，知得而不喪，故終不免於相爭相殺，欲遂其小利，而不免乎大害。至聖人則不然，不為外物所惑，能灼知利害之辨，知有得之於此，而於彼有不勝其失者；有喪之於今，而於後有大乎此之得者：故禮讓之事興焉。此非專為私人利害計也，為眾群之利害，亦不能不出乎此。此古之言群治者，所以多貴乎讓德也。《公羊》家之說《春秋》，蓋深有見乎此矣。⁶⁷

在個人方面，人們若好欲競爭，則親如父子兄弟，亦不免相殺；以崇讓為本，則一國之人皆不貪寡欲，杜絕競爭，兩者利害立見。陳柱認為，「禮讓」是孔子所重視的德目，故《春秋》每有讓德之事，《公羊》必加闡發，指出孔子以褒貶之法為讓者避諱或褒揚其賢，用來說明《春秋》崇讓之義。在《公羊家哲學》中，陳柱羅列眾例，以魯隱公讓位給桓公、衛叔武讓國、吳季子讓國、曹公子喜讓位負芻；邾婁叔術讓國等五例，申明《公羊》「其崇讓之意，可謂無所不至；而其勸讓之心，亦可謂深切著明矣」。⁶⁸

此外，在國與國的關係上，若競爭過分激烈，則會導致戰爭。陳柱認為孔子不諱言戰爭，然而，《公羊》卻指《春秋》有「弭兵」之旨，他認為這是因為孔子在特定情況下，才允許國君出兵動武。《周禮·夏官·大司徒》中載大國持強凌弱、國君施行暴政、殺害賢士、欺凌百姓、不服王命、殺害親族、臣民篡逐國君、藐視國法、宮室內外淫亂等九種情況，陳柱認為發動戰爭是無可避免。《公羊家哲學·弭兵說》云：

或謂荀卿有言：「人生有欲，欲而不得則不能無忿，忿而無度量則爭。」然則爭戰也者，人與禽獸皆不能無者也。孔子曰：「以不教民戰，是謂棄之。」然則戰非孔子之所諱言者也。而《公羊》家之說《春秋》，以為孔子有弭兵之旨，何哉？……故君子不得已而

⁶⁵ 李大釗：〈東西文明根本之異點〉，同前註，頁 68。

⁶⁶ 《公羊家哲學》，頁 68

⁶⁷ 同前註，頁 27。

⁶⁸ 同前註，頁 85。

用兵，將以少數之死，易多數之生，而戰伐之事遂不能免耳。豈有一毫爭奪之意於其間哉？⁶⁹

若國君只為滿足欲望，爭奪土地財物，致使攻伐別國，則是孔子不容許的。陳柱徵引隱公二年「無駭率師入極」、「莒人入向」；隱公六年「宋人取長葛」等戰事加以說明，申明《春秋》對此加以譏諷。可見，《春秋》「弭兵」之義在崇尚物欲競爭的年代來說，當能夠發揮一定的效用。

（二）競爭進化論的謬誤

嚴復（1853-1921）出版了《天演論》，把西方進化論介紹到中國，成為清末民初以來最具影響力的學說，不少學者對之趨之若鶩，「『天演』、『物競』、『淘汰』、『天擇』」等等術語都漸漸成了報紙文章的熟語，漸漸成了一班愛國志士的「口頭禪」，還有許多人愛用這種名詞做自己或兒女的名字。⁷⁰ 進化論相信天演競爭是人類進化的公例，「汰弱留強」是人類生存的信條，而作為解釋社會進化的思想基礎，它強調競爭是進化的動力，但由此也增添了自個人、家庭至民族之間的衝突，為生存和發展不惜犧牲彼此的和諧。一戰的爆發，使中國學者領會到這種根源於達爾文「物競天擇，優勝劣敗」的進化學說，是挑起民族競爭，大國侵吞小國，釀成戰爭的禍源。⁷¹ 陳柱也有如此的見解，他認為：「天演物競之說，盛倡於近世，造成歐洲極盛之局；然自歐戰之後，學者已頗多非議之。」⁷²

反思東西文化的分歧，杜泉業認為中國社會不好戰爭，除了因為人口膨脹，物資不足應付下，戰爭才出現，但總體來說，和平是中國社會的常態，這與西方社會常處於備戰狀態不同。他在〈靜的文明與動的文明〉一文中曰：

西洋社會無時不在戰爭之中，其間之和平時期乃為戰爭後之休養時期，或為第二次戰爭之預備時期。戰爭為常態，和平其變態也。我國社會時時以避去戰爭為務，惟自然界中競爭淘汰之公理不能廢止，故至地狹人稠生計逼促之日，為天演之所迫，避無可

⁶⁹ 同前註，頁 51。

⁷⁰ 胡適（1891-1962）：《四十自述》（臺北：遠東圖書公司，1959 年），頁 50。

⁷¹ 蔡元培指出：「在昔生物學者有物競生存、優勝劣敗之說，德國大文學家尼采（Nietsche），遂應用其說於人群，以為汰弱存強為人類進化之公理，而以強者之憐憫弱者為奴隸道德。德國主戰派遂應用其說於國際間，此軍國主義之所以盛行也。」中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》（杭州：浙江教育出版社，1996 年），第 3 卷，頁 4。梁啟超（1873-1929）在〈歐游心影錄〉中指出「自達爾文發明生物學大原則，著了一部名山不朽的《種源論》，……其敝極於德之尼采，謂愛他主義為奴隸的道德，謂剿絕弱者為強者之天職，且為世運進化所必要。這種怪論，就是借達爾文的生物學做個基礎，恰好投合當代人的心理。所以就私人方面論，崇拜勢力，崇拜黃金，成了天經地義；就國家方面論，軍國主義帝國主義，變（成）了最時髦的政治方針，這回全世界國際大戰爭，其起源實由於此，將來各國內階級大戰爭，其起源也實由於此。」載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁 358

⁷² 陳柱：〈趙甌北詩之哲學〉，載《清儒學術討論第一集下》，頁 76。

避，突然社會間之擾亂，乃不得不以戰爭恢復和平。和平其常態，戰爭其變態也。⁷³

杜氏所謂當「天演所迫，避無可避」，戰爭必然無可奈何地出現。這說明西方進化論在中國社會中仍然有立足之處，但他強調競爭是被動的，而戰爭也是短暫的，只是作為恢復和平的手段，這表明中國社會的基調是以和平為主，不合乎以競爭為主的西方進化模式。

與杜泉業的看法相似，陳柱認為人口膨脹是戰爭的導源，謂「歐洲大戰，已演一慘劇；此後世界大戰，亦是無法可免之事。推其原因，何莫非人口增進，生活艱難所致乎？」⁷⁴ 他相信戰爭是無可避免，而競爭也必然會發生，然而，這不表示人類要在競爭殺戮的途上求存，被迫接受西方尚競爭的進化學說；相反，人類既知競爭的存在，便更需要互助互愛，杜絕紛爭，大家團結一致，和諧共存。《孝經·聖治》載「子曰：『天地之性人為貴，人之行莫大於孝。』」

柱按：人為天地生物中天演競爭之最進化者。生物生存之競爭，大抵皆知有己，而不知有他；皆知愛己而不知愛他。夫婦之愛，不過一時之情欲；母子之愛，亦有一定之期限。過此一往，若不相識。故無所謂仁也。唯人則不然。知生存競爭，必當互助互愛。故由己而愛人，與己關係最親者則愛之彌深而彌久。故夫妻之愛篤，而夫妻遂不能無別。蓋無別則爭，爭則死傷繼之，而彼此均互受其害。聖人因之，故制為夫婦之禮，而夫婦之配始定。夫婦之配既定，而父子之親以成。夫婦父子之互愛互助既生，而後一切人群互助互愛之事以立。⁷⁵

比較天地萬物，人類所以成為競爭的最進化者，是基於心存仁愛，能夠從親至疏，愛己及人，致使人人互助互愛，而輔以禮制的制定，便能夠消除不均，使人們各安其分，免去爭奪。這說明互助比起競爭，更有利於人類生存和進化。很明顯，陳柱的目的正是以道德文化為基礎，利用儒家的仁愛取代西方殘暴，以禮制解決社會上存在的不均，補救由競爭進化論所衍生出來的弊端。他在《中庸注參》中曰：「夫儒家之學，以天地位，萬物育為主旨，其道何等博大？與近世歐洲之物競主義，國家主義，專以殘殺異類為自存之計者，其仁暴蓋相隔天淵矣。」⁷⁶ 便正合此義。

在反思和修正西方競爭進化模式的同時，陳柱有著更深一層的意義，就是重新喚起國人對中國道德文化的重視，奠定儒學經典的現代價值。陳柱認為，互助是人類進化的可取方法，故「互助之精神愈盛，則進化之程度愈高」⁷⁷，而互助的精神又是植根於儒家道德之中。他指

⁷³ 杜泉業：〈靜的文明與動的文明〉，載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁27。

⁷⁴ 陳柱：〈洪北江之哲學〉，載《清儒學術討論第一集下》，頁26。

⁷⁵ 陳柱：《孝經要義》，頁38。

⁷⁶ 陳柱：《中庸注參》，頁5。

⁷⁷ 杜泉業：〈何謂新思想〉，載陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁212。

出：「嚴復謂爲『天演開宗語』，然則老子固然不知物競天擇之說者，而常以不爭教人，蓋深知人類之安寧，在於人類之互助。互助之道，必基於謙讓之德……此吾國孔子之道，所長者在此……」⁷⁸ 人類的進化是有賴於人們對道德的追求，故道德程度愈高，人們愈能互助，愈能進化。陳柱曰：「吾嘗以謂人類之進化，惟賴有求善求美之性。」⁷⁹ 因此，人類欲要追求進化，便先要進行道德進化。《中庸》曰：「誠之者，擇善而固執之者也。」陳柱藉此說明道德進化之義：

誠之者，擇善而固執，則以人力擴充本能，而互相效法，守善不忘，故積累以進化不已也。此人類所以異於各動物者也。⁸⁰

凡人皆有道德之心，否則便與禽獸無異；而當人們認清本性後，便當牢固執守，並把它們加以擴充，終日不離不忘，積累日久，道德便能進化。據此對照《孟子》原文，〈公孫丑上〉曰「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」，「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣」，「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」。⁸¹《孟子》充實「四端」之說，實可以與上文互相參照，只是陳柱多了「進化」的一個概念而已。

在《公羊家哲學》中，陳柱指出道德進化是自然的趨勢，也是人類進化的必然途徑，而他期望人類應以精神道德增進爲主，取代競尙物慾的追逐。因此，儒家道德的價值便有重獲新生的機會。《公羊家哲學·進化說》曰：

人之所以能爲萬物之靈者，以其進化不已也。由萬物之進化而有人與物之分。由人類之進化而有文與野之別，進化則優而勝，不進則劣而敗，此自然之勢也。是故人既進化而爲人，則當常循其進化之程度以進，而後可以圖存。然進化云者，豈弟物質云爾哉？其要尤在乎道德。向使道德不振，而徒矜於物質，則物質之用，適足以殺人。姑勿論器械愈精，則殺人愈多，即一切之物，莫不足以使人嗜之俞篤，而爭之也愈烈。其與人群進化之幸福，不亦大相背馳乎？⁸²

這說明物質的追逐只會帶來殘酷戰爭，是無法實現人類的進化，故西方的進化論只會危害全人類的福祉。陳柱認爲，道德進化才是人類進化的不變真理，是在一戰以後，西方競爭進化主義破產後的新思路，而這在《春秋》中已有記載。《公羊家哲學·進化說》曰：「是故《公

⁷⁸ 陳柱：《老子》，頁9。

⁷⁹ 陳柱：《墨子十論》，頁106。

⁸⁰ 陳柱：《中庸注參》，頁46。

⁸¹ 國立編譯館主編：《孟子注疏》（臺北：新文豐出版公司，1991年），第20冊，頁162。

⁸² 《公羊家哲學》，頁120。

羊》家說《春秋》有三世之義，於愈進化之世，則其責於道德也愈嚴。」⁸³ 他利用何休的「三世說」，指出道德的追求是進化的原動力，由此把人類的進化分為三個時期：

第一個時期：「夫所傳聞之世者，託治起於衰亂之中，由草昧而進於文化之時代也，是為進化之第一時期。當此之時，各奉其酋長，各有其國土而已。故曰：『其國而外諸夏。』由是故知有己之國，而不知有人之國，賤己貴我，先己而後人，故曰：『先詳內而後治外。』」⁸⁴

在這個時期，人們生活於酋長部落式的階段，文化只是剛起步而已，人們各擁有其領土，事奉其酋長，國家體制還沒有完整地形成。

第二個時期：「由是酋與酋相爭，國與國相攻，天下將無寧歲。於是諸酋之中，有覺悟者，倡為息爭之說，而就其賢者能者而聽命焉，而後其國益大，故於所聞之世，託為升平之世，是為進化之第二期。當是之時，賢者能者進而為天子，而諸酋長則進而為諸侯之君矣。然而猶有中外之分，華夷之判，蓋世界文明，尚未能平等，猶是國家主義，種族主義之時代也。故曰：『內諸夏而外夷狄。』」⁸⁵

到了第二個時期，酋長之間出現紛爭，國家互相攻伐，天下大亂，各國為了平息戰禍，便在一國之中挑選賢者出任國君，而又在賢者之中，推選明君掌管天下，這儼如封建共主諸侯制度。不過，當時還是處於不平等的階段。

第三個時期：「然國家主義則難免國家之戰爭，種族主義則難獲種族之平等，其去酋長之爭，雖有大小久暫之別，其為禍則均也。故當進而為大同之世，力除國家主義，與種族主義，及自私自利之成見。於所見之世，託為大平之世，是為進化之第三期。當此之時，無國界之見，無種族之分，一於平等而已。故『天下遠近大小若一』。若此則可謂至治之世，所謂大同者矣。」⁸⁶

進入《禮記·禮運》中的「大同」世界，國家主義、民族主義消失，天下平等，再不存在國家和種族的疆界。

可見以上，陳柱把「平等」、「國家主義」、「民族主義」等西方現代觀念插進「三世」進化過程的解釋中，說明「大同」世界是人類進化的目標，而道德的進化便是通往這個理想世界的橋樑。陳柱曰：「世界愈進化，則道德亦當愈進化，世界愈大同，則道德亦當愈大同。」

⁸³ 《公羊家哲學》，頁 120。

⁸⁴ 同前註，頁 121。

⁸⁵ 同前註，頁 121-122。

⁸⁶ 同前註，頁 122-123。

⁸⁷ 同時，道德愈進化，三世也愈進化，而人類愈能夠平等和諧，和平共存，這反映出當前西方所追求的平等主義，必須以中國的儒家道德作為基礎。可見，在《公羊》「三世」說中，陳柱挖掘出具有現代價值的元素，用來印證經學的濟世意義。

四、結語

當一個思想形成後，會隨著時間的遷移而作出相應變化，民國經學也是沿此軌道而變動。歷代與儒學經過磨合、消融，以至結合的思想學說和宗教信仰理當不少，讖緯學說、道、佛思想在經義注釋中，俯拾皆是，但它們與民國經學的變動，情況不能同日而語。傳統經學的變動是追求一種「和」的漫長過程，往往選其相似類通點，就個別思想加以融合發揮，由個人至學派來推動，以適應時代的需要；而民國初年的經學變動，卻是在東西雙方文化優劣高低比拼下出現的現象，這是在國情急劇走下，對傳統中國儒家文化作出全面審察，力圖爭扎求存的一次主動出擊，結果關乎儒家的命運。

共和政體的成立和第一次世界大戰的爆發，是民國經學變動的兩個分水嶺，前者為經學的發展設置了路障，後者則為它重新燃點希望。二者性質雖異，但在陳柱的心目中，同樣是儒家生存的轉機，也是印證經學現有價值的依據。為了掌握這個機遇，他審時度勢，針對性地解釋經義：君主專制政體崩潰，引發《公羊》由「尊王」到「革命」、「尊卑」至「平等」、「忠君」至「愛國」的經義變動，藉此適應求存，把危機轉化成生機。一戰的爆發，《公羊》中「崇讓」、「弭兵」、「三世」等義例大派用場，道德進化取代競爭進化，成為人類進化的原動力，及通往西方的一條「大同」平等世界的橋樑。因此，民國經學的變動引領傳統儒家走出中國境外，再次成為「天下」的思想中心。

⁸⁷ 同前註，頁 123。