

※「重讀五四」專輯※

五四前後關於「孔教」與「國體」 之隔空論議 ——重讀《新青年》與《斯文》

陳瑋芬*

一、前言

「五四」來到了百年，其前因與後果由知識分子的前浪與後浪逐一抽絲剝繭。一個世紀所累積的諸多言說與研究，提供了多元的意義座標，為我們指引繼續尋訪五四的途徑。鑒於五四研究繁花似錦的大觀園中，由中、日跨文化視野與概念史的取徑來申論的論作較少，本文嘗試由這兩個層面進行探索。

由中國內部來看，五四通常被定位在民主共和國的成立、新文化運動的延長線上；而由世界格局來看，則可以視為受第一次世界大戰及巴黎和會觸發的，打破國際間不平等、重構新興民族國家的籲求¹。就中、日兩國互動的角度而言，觸發五四運動的排日風潮，遠因淵源於中日戰爭(1895)、八國聯軍(1900)、英日同盟(1902)、日俄戰爭(1905)、第二英日同盟(1905)、日韓合併(1910)、第三次英日同

本文曾在2019年5月2-4日於中央研究院主辦的「五四運動100週年」國際學術研討會宣讀，感謝評論人楊儒賓教授及在場先進惠賜貴重意見，修正後承蒙審查人提供睿見，十分裨益於本文的修正，謹申謝忱。

* 陳瑋芬，中央研究院中國文哲研究所研究員。

¹ 中國是否為一民族國家(nation-state)，眾說紛紜。例如 Martin Jacques 主張中國是 civilization-state (「文明國家」)，與西方世界所謂「一個民族，一個國家」的民族國家有別。參見 Martin Jacques, *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order* (New York: Penguin Press, 2012)。

盟(1911)、辛亥革命(1912)、第一次世界大戰(1914)等事件中，兩國政治利益之間千絲萬縷的關係；近因則與一戰時期日本占領青島、大隈重信內閣向袁世凱提出二十一條要求，以及寺內正毅內閣以西原借款援助段祺瑞等事件連動。

本文透過《新青年》與《斯文》中頻出的兩組關鍵概念——「國體」與「政體」、「孔教」與「國教」之內涵來解讀五四。之所以透過關鍵概念來進行考察，是因為人們對某個事件的認知，通常不單只是對事實本身的認知，還可能包含對於與該事實相對應的概念之認知，因此若將重大事件與概念之變遷相關連起來，或可由事件錯綜的因果關係中，梳理概念變遷的軌跡。

《新青年》與《斯文》兩份刊物雖立場相異，卻在這兩組概念上構成一種隔空對話、論議的話語型態，正可用以檢視那個在西化、現代化論爭已趨向細分化，諸多西方思潮和意識型態在東亞互相競技的時期²，兩組知識人群體如何在「中國的問題」中，投射各自的「國家使命」。面對西力東漸，中、日先後走上近代化的道路，但來到五四這個節點，所處的階段則相當不同。日本在「大政奉還」後，政權在波折中逐漸歸於一統，鞏固了帝制，自上而下地在統一的權力指揮中，展開各項文明化的改革。而中國則在最後一個王朝垮臺後王綱解紐，群龍無首，新政權的鞏固尚指日可待，只能號召民眾的覺醒。可以說，日本相對容易地迎來了現代化的條件，中國則正逐步失去這些條件，這個因素促使兩國走上不同的徑路。

筆者認為，在五四爆發之前瀰漫的「啟蒙」思潮，以及直接觸發五四運動的「反復辟」和「愛國」思潮，若由中、日交涉的視野來檢視，則兩國文化性格的差異將愈益顯豁，面對「現代化」的態度與路向也將成為有意義的對照。而解讀這兩組知識群體在五四時期之中、日國內及兩國之間，和國際重大事件的立場，也能勾勒出他們思想修正或變化的痕跡。

二、時代的同行者，歧異的使命觀

二十世紀的前二十年，是中、日知識分子往來十分熱絡的時期。日本知識分子尤其是漢學者，基於研究、教育、調查、旅遊的需求，更頻繁地出入中國。同樣

² 羅志田〈西方的分裂：國際風雲與五四前後中國思想的演變〉（《中國社會科學》，1999年第3期，頁20-35）指出，五四時期的中國見證了「西方的分裂」或「西與西戰」的現象。

的，中國知識分子也因留學、遊歷、考察、亡命等理由，頻繁地往來日本。在日本漢學者眼中，中國原本是個擁有幾千年歷史為背景的靜態社會，在短短數年間一轉其勢，瞬間顯示了它的動態。對於中國知識分子而言，日本也在明治維新之後一轉其勢，在半個世紀間，成為亞洲唯一未被西方殖民的國家。

東亞近代受西歐侵入所促動的事實，讓東亞各國的知識分子致力於弱肉強食的近代西方邏輯中，摸索一個能夠保全國家獨立的「生存邏輯」或「生存倫理」。從明治到大正，日本以迅速催熟的現代化之姿，登上世界史的舞臺。統治集團加速推動向外擴張的「大陸政策」，但面對共和政體、北洋軍閥等萬變的中國政局，各個內閣的對中政策顯得紊亂³。知識界面對中國問題也有不同主張，有人採取西歐帝國主義的文明模式來看待⁴，有人則在第一次世界大戰洞悉西方文明的偽善，轉而採取「正義」等生存倫理的角度來看待⁵。措意於中國研究的學者嘗試重新詮釋儒教主義，展開中國的文明論述和社會論述，並主張以西化為主的教育內容應有所調整。

中國的知識分子面對內政外交危機重重的局面，一方面密切關注大正民主運動時期，民主、自由、社會主義思想如何在日本社會生根發芽，為中國的文化路線之爭尋找出路；另一方面警戒著日本帝國主義的擴張，嘗試脫離弱肉強食的語境，辯證「公理」與「強權」的關係。

中、日兩國的知識分子作為時代的同行者，可以說都是在「抵抗」或「商榷」西方帝國的現代化經驗及西方知識的轉譯中，逐步確認自我的民族使命，並在認識他者的同時，通過認識他者來認識自我。

已有學者以事件和概念相關性的角度，考察五四運動的發生與發展。例如周策縱將五四運動界定為「啟蒙思潮」和「愛國主義」結合的產物⁶。黃克武認為反傳統思潮是五四運動的遠因，人們對專制、復辟的反感，延伸為對「孔教」運動的反感，於是展開儒家思想與專制政體、現代化的討論⁷。也有學者主張，由參與者與

³ 辛亥革命後，日本的對中政策相當混亂，一方面是支持革命派的犬養毅、頭山滿；另一方面是想扶助清帝並與革命派妥協的山縣有朋。而袁世凱就任臨時大總統後，迅即成為英、美、德、法、俄的同夥，介入中國的經濟侵略戰中。

⁴ 如：大隈重信、內田良平等人。

⁵ 如：內村鑒三、北一輝、中江兆民等。

⁶ 周策縱著，陳永明等譯：《五四運動史》（臺北：桂冠圖書公司，1989年），上冊，頁1-9。

⁷ 黃克武：〈民國初年孔教問題之爭論（一九一二～一九一七）〉，《歷史學報》第12期（1984年4

思想譜系的角度來看，五四運動的發生和啟蒙思潮的關係不深，其觸媒應該是「民族主義」和「愛國主義」⁸。金觀濤和劉青峰指出，知識分子的「公理」觀受到第一次世界大戰協約國取得勝利的影響，在五四的前一年產生微妙的變化，開始將「公理」認知為「強權」的對立物⁹，並成為由「啟蒙」走上「救亡」的轉折點。原本只關心啟蒙思潮的知識分子，自此走上街頭過問政治，也放棄了自由主義，往馬列主義靠近¹⁰。

本文選擇以《新青年》與《斯文》這兩份當時中、日知識界的重要刊物¹¹，作為兩方思想彼此連繫和隔空對話的節點，探論五四運動時期，思潮的動態變化。兩份刊物的編輯群和投稿者，都自詡為時代動向的積極回應人。兩者皆立場明確，引領時潮，或者力抗時潮。雖然立場南轅北轍，但可以視為兩個具有代表性的知識人群體在第一次世界大戰後，藉由傳媒形式所呈現的，關於社會政治、國家體式、個體生存型態與權利之論辯。

《新青年》前身《青年雜誌》是陳獨秀(1879-1942)五度旅日後¹²，於一九一五

月)，頁 197-223。

⁸ Joseph T. Chen, "The May Fourth Movement Redefined," *Modern Asian Studies* 4.1 (January 1970): 63-81.

⁹ 陳獨秀：〈每周評論發刊辭〉，《每周評論》（1918年12月22日）：「自從德國打了敗仗，『公理戰勝強權』這句話幾乎成了人人的口頭禪。……簡單說起來，凡合乎平等自由的，就是公理；倚仗自家強力，侵害他人平等自由的，就是強權。……這『公理戰勝強權』的結果，世界各國的人，都應該明白，無論對內對外，強權是靠不住的，公理是萬萬不能不講的了。」

¹⁰ 金觀濤、劉青峰：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉，《二十一世紀雙月刊》第82期（2004年4月），頁24-35。

¹¹ 必須指出，這兩份刊物因立場鮮明，而未必居於當時之「主流」，初期發行量皆約千餘本。《新青年》的發刊情況可參見羅志田：〈陳獨秀與「五四」後《新青年》的轉向〉，《道出於二：過度時代的新舊之爭》（北京：北京師範大學出版社，2014年），頁187；《斯文》的發刊情況係筆者由各期卷末所載會員名簿及會員異動欄統計而成。

¹² 第一次是1901年10月至1902年3月，先在東京高等師範學校補習日語，就讀於東京專門學校（早稻田大學前身）。回國後與柏文蔚等組織「青年勵志學社」，首次提出「科學與民主」口號。第二次是1902年9月至1903年4月，入成城學校（日本陸軍士官學校之預校）陸軍科，因進行革命活動被日本政府遣送回國。第三、第四次是在1906年春至1909年間，先進入東京正則英語學校，之後入早稻田大學學習英語。第五次是1914年春至1915年夏，反袁運動失敗後赴日協助章士釗辦《甲寅》雜誌，而1915年春，也是袁世凱政府與日本針對二十一條進行105日艱困談判的時期，數度換文互簽「中日民四條約」後，全國震動，並引發「五九國恥」。

年九月在上海創刊，一九一六年九月（第二卷）起更名。其成員由第一次世界大戰看見立足於社會達爾文主義的國際秩序之虛妄，又在袁世凱、張勳的復辟帝制事件中，加深了學習共和政治失敗的挫折感¹³。於是作為炮口對準中國保守勢力之浪尖，批判性強。雖然當時贊同其言論者的比例不高¹⁴，但作為批孔、革命色彩鮮明的同人刊物¹⁵，它依然擁有難以取代的獨特性與影響力。

「斯文會」在第一次世界大戰後警覺馬克思主義的竄起，並由大正政變、民本主義、米騷動，及普選運動等一連串事件，體認到西方民主思想對社會秩序的維持有所擾亂，遂於一九一八年九月合併「斯文學會」、「研經會」、「東亞學術研究會」、「漢文學會」而成立，並於一九一九年二月發行機關刊物《斯文》，該年九月再併入「孔子祭典會」¹⁶。其會長是樞密顧問官小松原英太郎¹⁷，會員涵蓋了當時關東地區各大學漢學教授及各中高等、師範學校的漢文教師，以及活躍於京阪地區的狩野直喜、西村天囚、內藤湖南、桑原隲藏等人¹⁸。文稿內容尊孔、護教色彩鮮明，其

¹³ 金觀濤、劉青峰：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉，頁30。

¹⁴ 羅志田：〈陳獨秀與「五四」後《新青年》的轉向〉，頁172-208。

¹⁵ 1918年1月起不接受來稿，改為同人刊物。由陳獨秀、周樹人、周作人、錢玄同、胡適、劉半農、沈尹默組成編委會。1919年12月從第7卷第1號起由陳獨秀一人主編。1922年7月出版第9卷第6號後休刊。1923年6月成為中共中央機關刊物，由瞿秋白主編。

¹⁶ 斯文會編：《斯文六十年史》（東京：斯文會，1929年），頁316-321。

¹⁷ 學會與政界互動良好，其評議員與顧問中也包括數位國會議員與官僚，如：宮內大臣牧野伸顯、樞密院副議長芳川顯正、樞密院顧問官金子堅太郎、官杉孫七郎、貴族院書記官長柳田國男、貴族院議員清浦奎吾、澀澤榮一、石黑忠惠、學士院長穗積陳重、學士理事長阪谷芳郎、東宮御學問所御用掛杉浦重剛等人。

¹⁸ 其會員分為名譽會員（經常議員會同意後會長推薦者）、特別會員（有功於會，經常議員會認定者）、贊助會員（每年繳納金壹圓五拾錢者），成立時會員總計約780人，1937年時增至1300人。「特別會員」有：市村瓚次郎、池田四郎次郎、飯島忠夫、宇野哲人、內野臺嶺、大澤真吉、大野太衛、嘉納治五郎、狩野直喜、工藤一記、黑木安雄、桑原隲藏、小松原英太郎、小牧昌業、兒島獻吉郎、阪谷芳郎、鹽谷温、島田鈞一、鹽谷時敏、下田次郎、末松謙澄、高橋作衛、高成田忠風、竹田復、棚橋源太郎、高瀨武次郎、土屋弘、手塚光貴、中村久四郎、內藤素行、西村天囚、服部宇之吉、林泰輔、早川千吉郎、荻野由之、平田盛胤、細田謙藏、細川潤次郎、北條時敬、股野琢、松本豐多、牧野謙次郎、松本洪、前川三郎、松井簡治、町田則文、松平直亮、松山直藏、三宅米吉、三島復、物集高見、諸橋轍次、安井小太郎、山口察常、山田準、吉田靜致、若宮正音、井上哲次郎、岡田正之、小柳司氣太、內藤湖南、白鳥庫吉、藤田豐

發行時間之長、名流雲集之眾、事業設施之可觀及社會影響之廣泛，在日本儒教教化團體中首屈一指。

兩份刊物的核心成員堪稱為時代之同行者，許多人曾旅居彼國，關注彼國的國情動態，也有不少互動與私交，看待兩國文化走向的問題意識光譜互相交錯。陳獨秀帶著在日本編輯《甲寅》的經驗回國編《新青年》；其成員魯迅、周作人、吳虞、王叔潛、高一涵、李大釗、蔡元培皆於明治末至大正期間旅日經年。斯文會成員中，服部宇之吉旅居北京七年¹⁹，曾任北京大學師範館的主任教習；與古城貞吉、狩野直喜一起遭遇了義和團事件。內藤湖南曾十次訪華；鹽谷溫、藤田豐八、宇野哲人在辛亥革命前夕於北京、湖南等地求學，經歷了改朝換代。林泰輔、諸橋轍次、中村久四郎、山口察常等人則在一次戰後旅居中國，見證五四的發生。

他們受到大正民主風潮所刺激，所關注者逐漸匯聚為民權的倡導、官僚社會的批判²⁰、文體的革新，以及人的精神進步等面向。可以說，日本體驗促動他們重新省思個人與國家、民族的相互關係，展開以個人的獨立自由為核心的論述，催生了《新青年》。「孔教會」創會當日，斯文會的前身「東亞學術研究會」也舉辦「孔子誕辰會」；斯文會合併「孔子祭典會」之後，持續辦理孔祭。五四運動發生當日，適逢斯文會的例會，由服部宇之吉輪值主講〈儒教與 democracy〉²¹。而翌月的《斯文》也刊登了中國史學家中村久四郎(1874-1961)以〈支那之新舊思想問題〉²²為題的學界動態報導。立場持平地介紹了北大的學術新風，係由蔡元培引領陳獨秀、陳大齊、胡適、錢玄同等新派學者而起，《新青年》、《新潮》、《每週評論》則帶動了

八等人。

¹⁹ 服部宇之吉兩度旅居北京。第一次(1899年9月至1900年9月)是以東京帝國大學助教授身分，公費奉派中國留學。義和團事件發生時，有九個星期處於被圍城的北京，後來出版《北京籠城日記》以誌此事。其後奉文部省之令暫時回國，旋即又前往萊比錫大學、柏林大學留學。1902年8月返日，升任東京帝國大學教授，再次應清政府之聘，接任北京大學堂速成師範館及速成仕學館總教習，此第二度(1902年8月至1909年1月)旅居北京期間，出版《清國通考》、《北京志》等。

²⁰ 汪叔潛〈通信——汪叔潛致陳獨秀〉論及中國的舊官僚缺乏現代常識：「日本官僚政治今猶存在者，亦緣其官僚之知識權力，足與時勢相應；反以觀之吾國，則最昧於大勢，最缺乏常識者，莫官僚社會若。」(《新青年》第2卷第2號[1916年10月]，頁1-2)。

²¹ 服部宇之吉：〈儒教とデモクラシイ〉，《斯文》第1編第4號(1919年7月)，頁15-23。

²² 中村久四郎：〈支那の新舊思想問題〉，《斯文》第1編第3號(1919年6月)。

白話文革命，卻遭劉師培、黃侃、馬敘倫等舊派以《國故》、《公言報》抨擊為孔教之異端，兩派針鋒相對。但在五四之後，《斯文》除了陸續報導新文化運動的走向²³外，針對中國的排日風潮轉為不解與批評²⁴，以「盲動」來形容學生運動的風起雲湧，列舉漢、宋的太學生及明、清的學生結社上書等學子干政的歷史，批判當前北大教授不顧名教、誹謗聖人，致使文華大學、齊魯大學閉校、靳內閣總辭的「亂象」，呼籲有識者起而拯救將亡的中國。

雖然兩份刊物的論述未直接交鋒，或者構成正式的論戰格局，但所關注的思潮與事件不謀而合，尤其在面對民主的結構與操作，以及社會道德之重建等議題。本文透過「國體」與「政體」、「孔教」與「國教」等概念，辨析兩份刊物所持論之觀點及立場，可見出其互為對照之處。試分析如下。

三、「國體」與「政體」：因帝制還魂而分歧的政治路

「國體」與「政體」如今是並列的政治學概念詞組，皆源自古漢籍。「國體」最早見於《管子·君臣篇下》：「四肢六道，身之體也。四正五官，國之體也。」意指君臣父子五行之官，即「組成國家之要素」。而《春秋穀梁傳》莊公二十四年「大夫，國體也」句，范甯注云：「國體謂為君股肱。」《晉書》、《漢書》所引「國體」，則表示了「國家組織」、「國家樣態」、「國家之體面」等意²⁵。「政體」可見於《後漢書·光武帝紀下》：「故能明慎政體，總攬權綱。」以及《文心雕龍·史傳》：

²³ 如〈北京五族語文同進會〉、〈支那文化運動的新雜誌一覽〉等，刊登於《斯文》第2編第2號（1920年4月）。

²⁴ 《斯文》第2編第3號（1920年6月）的「時評」欄（頁51-54，該欄末的記名是「節山」，乃鹽谷溫的字），以多則記事，由古來的交流史、留學史、小學課本、物產等層面列舉中國對日本由「親善」到排拒的過程，語多唏噓。

²⁵ 《晉書·列傳第十七·傅玄》：「明達國體，朝廷制度多所經綜。」（《新校本晉書》〔臺北：鼎文書局，1980年〕，卷47，頁1332）；《晉書·列傳第二十六·江統》：「虧敗國體，貶損令問。」（同前書，卷56，頁1537）；《晉書·列傳第二十六·簡文三子》：「宜崇明國體，以述舊典。」（同前書，卷64，頁1740）。《漢書·翟方進傳第五十四》：「墮國體，亂朝廷之序。」（《新校本漢書》〔臺北：鼎文書局，1986年〕，卷84，頁3414）；《漢書·賈誼傳第十八》：「賈誼言三代與秦治亂之意，其論甚美，通達國體。」（同前書，卷48，頁2265）

「故本紀以述皇王，列傳以總侯伯，八書以鋪政體，十表以譜年爵，雖殊古式，而得事序焉。」意為「施政的要領、方針」。

西學東漸之後，傳教士的譯著以「國體」作為法政學概念²⁶，以「政體」說明美國行政立法權之權責²⁷，但未揭示兩個概念在政治學上的內涵，不少中國知識分子²⁸和媒體²⁹都混用兩者。直到日本學者的政治學著述被翻譯傳入後，「國體」與「政體」逐漸與現代政治概念形成對譯關係——「國體」(form of state)意指國家的型態，由國家元首的產生方式，來區別為君主國與共和國；「政體」(form of government)意指國家的統治方式、國家統治權的行使，分為民主國與獨裁國。

維新之後的日本和革命之後的中華民國，都標榜「民主」政體，國體則分屬於「君主」和「共和」，名與實之不完全吻合，成為刺戟《新青年》和《斯文》出刊的因素之一，兩份刊物對於「國體」、「政體」的論議，在以個人為本位抑或以國家為本位的思想立場上互有差池。

²⁶ 丁韞良譯刊的《萬國公法》(1864)提出法王路易十四的名言「國者，我也」，說明「若君權無限，則君身與國體無別」。應是「國體」作為法政學概念首次引入中國。傅蘭雅所譯《佐治芻言》(1885)指「國政」有三：君主國、賢主禪讓、民主國，說明國政即「國體」。李提摩太的《帝王初學》(1898)則指「立國之體」有三：君主、民主、君民共主，並說明亞洲除日本為君民共主外，其他國家均為君主國體。

²⁷ 裨治文與中國教友宋小宋合作刊刻的《大美聯邦志略》(1861)敘述美國「政體」七條：「立法權柄總由國會；行法權柄總歸國君主持，位分正副，率任四年；國中審判總權業歸國會之司審總院及所屬各官專執。」說明美國總統制政體制內涵。

²⁸ 例如黃遵憲在《筆談》(1881)把國體範疇的「君民共治」稱為政體。康有為在《日本變政考》和《答北美諸華商論中國只可行立憲不能革命書》都以「君民共治」為政體。梁啟超在《商會議》(1899)正確把握了政體的意義，指西人政體分為中央集權和地方自治；但是同一年的著作《各國憲法異同論》卻把君主國和共和國歸類為政體。此外，汪精衛《駁新民叢報最近之非革命論》(1906)稱「民權立憲」、「君權立憲」為政體；孫中山1911年末的兩次演說均把「共和」稱為政體，顯然都混淆了概念。

²⁹ 例如〈論日勝為憲政之兆〉(《東方雜誌》，1905年)稱政體「有所謂專制、立憲、共和種種之分也」。〈論國家之意識〉(《東方雜誌》，1906年)稱政體「大率以專制、立憲、民政三者為區」。胡茂如〈中國今世最宜之政體論〉(《中國新報》，1907年)，稱政體是「政治運用之體式以為之別者也，可分為專制、君主立憲、共和立憲」。〈立憲綱要〉(《東方雜誌臨時增刊》，1909年)稱國體「或為君主，或為共和」，遂有共和、寡頭和君主政體之別。這顯示當時對兩個概念的認識依然模糊。

(一)《新青年》之「國體」、「政體」論的思想脈絡

在達壽(1870-1939)的疏文³⁰和梁啟超的著述³¹奠下國體、政體二元論之後，一九一五年爆發的「國體之爭」則為「國體」的學理和概念提供了討論的基礎。袁世凱的政治顧問古德諾(F. Goodnow)所撰〈共和與君主論〉、梁啟超的〈異哉所謂國體問題者〉、李劍農的〈國體與政治〉、枝菴的〈國體政體之要論〉使用的「國體」與「政體」概念，已相當接近現代政治學的定義³²。

袁世凱與日本簽署「民四條約」後，民眾的不滿逐漸累積，他續於一九一五年十二月十二日宣布將次年訂為「洪憲元年」，推翻共和、復辟帝制，建立「中華帝國」，實施「君主立憲國體」。此舉引發紛擾不斷，於一九一六年三月二十二日失敗收場，僅維持八十二天。一九一七年七月一日，張勳與鐵良等清朝遺老策劃擁護溥儀復辟，遭段祺瑞討伐而於七月十二日告終，歷時僅十二天。《新青年》的「國體」論乃延續梁啟超等人的基礎，主要針對袁世凱這兩度復辟「帝制」而發。

(二)《新青年》的「國體」、「政體」論與對帝制的批判

《新青年》創刊號的「國內大事記」欄鉅細靡遺地整理了〈國體問題〉，表達對「洪憲復辟」的立場。該文開宗明義指出「帝王」稱號已隨前朝而逝：「民國成立，四載於茲。友邦承認，已正式加入國際國體。而帝王名詞，亦隨清廷退位詔已消滅。」³³ 詎料籌安會大倡共和不適於中國之說，導致國體問題發生，接著將國內相

³⁰ 達壽銜清廷之令赴日考察憲政，面見穗積八束後，回國上奏，稱國體「指國家統治之權，或在君主之手，或在人民之手」，前者為君主國體，後者為民主國體；政體「不過立憲與專制之分耳。國體根於歷史以為斷，不因政體之變革而相妨。政體視乎時勢以轉移，非如國體之固定而難改」。這可能是清官吏最早關於國體和政體概念的完整表述。

³¹ 梁啟超〈政聞社宣言書〉(1907)指出「吾黨主張立憲政體，同時主張君主國體」；其〈憲政淺說〉(1910)則說明「國體之區別，以最高機關所在為標準。……大率分為君主國體、貴族國體、民主國體之三種」，「政體之區別，以直接機關之單複為標準。其僅有一直接機關，而行使國權絕無制限者，謂之專制政體。其有兩直接機關，而行使國權互相制限者，謂之立憲政體」。梁的見解和穗積八束的觀點相當吻合。

³² 例如〈國體政體之要論〉(《大中華》，1915年)指出「國體者，國家之形體也；政體者，政府之形體也。前者為一國主權之所屬；後者為主權運用之形式」。「日本從主權之所在言，則為君主國體；然從主權行使之形式言，則為立憲政體或亦稱為代議政體」。政體則有「君主國體之下，不妨有貴族制、民主制之政體；共和國體之下，不妨有君主制之政體」。

³³ 〈國體問題〉，《青年雜誌》第1卷第1號(1915年9月)，頁1。

關論議的發展區分為四期：發生期（中日交涉緊急時，馮國璋談話、古德諾談話、籌安會成立）、冷靜期（嚴修、張一麟、楊士琦進言）、騷動期（劉師培、楊度、葉德輝等多人請願）、停頓期（黎元洪缺席，大總統表態）。主張「是非從憲法入手不可，否則亦需待決於國民會議」³⁴。

翌年，陳獨秀由「國體」論批判袁世凱之復辟不僅亂了「國體」，也凌壓了「政體」，使得「三年以來，吾人於共和國體之下，備受專制政治之痛苦」³⁵。對於中華民國舉「民主共和」政體之大旗，實質卻施行專制政治，他難掩內心失望與憤懣，主張道：

吾人果欲於政治上採用共和立憲制，復欲於倫理上保守綱常階級制，以收新舊調和之效，自家衝撞，此絕對不可能之事。蓋共和立憲制，以獨立、平等、自由為原則，與綱常階級制為絕對不可相容之物。存其一必廢其一。³⁶ 陳獨秀認為國體和政體之間的內涵與價值，絕不可能折衷、調和。以共和為國體、立憲為政體，就應當堅持平等自由的價值，唯有居心叵測的人，才試圖強化倫理、綱常、階級的作用，復辟「國體」。他強調，儒家的「三綱」為社會的不平等現象合理化，有違於以共和為「國體」的民主「政體」，也是導致中國國力積弱不振的主因。若宣稱共和、立憲，卻虛有其表，就是「偽共和」、「偽立憲」，無法真正陶鑄國民的思想與人格，也無法與國民休戚與共，並得到國民的認同³⁷。「若是一面要行共和政治，一面又要保存君主時代的舊思想，那更是萬萬不成」³⁸。

陳獨秀企圖在袁氏專制時期，重新吹起似將熄滅的共和理想火種。他借用韓愈〈原道〉的「不塞不流，不止不行」³⁹，對聖言禮教、儒家思想，及所發展出來的社會制度，不留情地抨擊；並轉而呼籲青年人必須勇敢、斷然地捨棄舊世界，告別「弱、愚、塞」⁴⁰的傳統中國，才能迎向新的未來。他強調：「這腐舊思想佈滿國中，所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫理文學等等舊思想，完全洗

³⁴ 同前註，頁3。

³⁵ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》第1卷第6號（1916年2月），頁2。

³⁶ 同前註，頁4。

³⁷ 同前註。

³⁸ 同前註。

³⁹ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，《新青年》第2卷第3號（1916年11月），頁5。

⁴⁰ 這是1896年11月5日梁啟超在〈論學會〉提出的，收入《梁啟超全集》，第1卷，頁26。

刷得乾乾淨淨不可。」⁴¹ 必須破除禮教的禁錮，思想才有解放的出口，也才可能建立與民主共和政體相適應的新文化。

（三）《斯文》之「國體」、「政體」論的思想脈絡

「國體」、「政體」透過漢籍傳入日本。《古事記》有「國體」一詞⁴²，讀為「くにかた」，意指「國土之形勢」⁴³。較之於「政體」，德川時期的漢學家尤其是水戶學者更關注「國體」。其用法初與《管子·君臣篇》無明顯差異，也是「國之體」、「國家的組成要素」的意思。但德川幕末的會澤正志齋（1781-1863）為了安定開國後動盪的民心，重新創出「國體」概念的新內涵，強調日本的主體性⁴⁴，主張天皇的地位在藩國之上，以國家主祭的身分來統合各地的神社，再以神道的典禮祭祀來教化人民，令「億兆一心，皆親其上而不忍離」⁴⁵。這個「以祭為政」、「以政為教」的祭、政、教合一體制，是透過以天皇為「天祖」進行祭祀的宗教儀禮來完成⁴⁶。吉田松陰（1830-1859）於是提出新的「國體」論，強調「日本國體」的獨特性⁴⁷，他以天皇為施政的主體「王者」，幕府為篡奪王權的「霸者」，試圖由「王道政治」的觀點，把幕府體制由天皇制中切離⁴⁸，展開日本中心的國家構想和世界想像。

「國權獨立」是日本遭黑船叩關以來，舉國效力的目標。在幕末維新的政權轉換過程中，握有主導權的維新官僚為了並舉「國體」價值與文明價值，不得不選擇以「王政復古」的方式推翻德川政權，以皇室為機軸，構築近代國家制度。「王政復古」與「文明開化」可以不相違背，但「王政復古」不單是在形式上恢復古代律

⁴¹ 陳獨秀：〈舊思想與國體問題〉，《新青年》第3卷第3號（1917年5月），頁3。

⁴² 收在〈出雲國造神賀詞〉篇，「出雲臣等が遠祖，天穗比命を國體見に遣はしし時出……（中譯：出雲臣等視遠祖天穗比命為國體時……）」。

⁴³ 高木武：〈「國體」という語の意義に就いて〉，《國語解釋》第2卷第1號（1936年），頁2-3。

⁴⁴ 他的著作《新論》揭開了近代日本「國體論」盛行的序章。其〈國體〉章有言：「國之為體，其何如也？夫四體不具，不可以為人。國而無體，何為國也？」會澤安著，橋川文三譯：《新論》（東京：中央公論社，1974年），頁131。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 尾藤正英：〈水戶學の特質〉，《日本思想大系53：水戶學解說》（東京：岩波書店，1974年），頁565。

⁴⁷ 「將皇國之君臣與漢土之君臣同一而論者，余萬萬不服矣」。山口縣教育會編：《吉田松陰全集（三）》（東京：岩波書店，1939年），頁498。

⁴⁸ 本山幸彥：《明治思想の形成》（東京：福村出版社，1969年），頁62。

令國家體制，更要回到「神武創業之始」，建立祭政一致的君主「國體」。

明治維新後，祭政一致體制承自水戶學的「國體」思想，啟蒙思想家則曾以「政體」來理解「國體」，展開議會政治的構想⁴⁹。一八七五年，天皇頒布《立憲政體詔書》，以元老院、大審院、地方官會議的階段性方式，逐步實行立憲君主制；翌年再發布敕文，提出「朕依本國國體，參照海外各國既成法律，以定國憲」。要求官員起創草案，啟動制訂憲法、開設國會的進程。

一八八九年，發布了由伊藤博文、井上毅在德國顧問 Karl Friedrich Hermann Roesler 及 Albert Mosse 協助下起草的《大日本帝國憲法》。其文誥使用了水戶學式的語言⁵⁰：「皇朕敬謹畏告皇祖皇宗之神靈曰，皇朕遵循天壤無窮之宏謨、承繼惟神之寶祚……。」內容結合水戶學的國體概念和普魯士立憲君主政治，雖保留臣民的言論、結社、秘密通信自由，卻將此權利來源解釋為天皇的恩賜，且將天皇的權力來源上溯到「神代」之「天壤無窮」的神勅。可說是以「國體」規定了日本由天皇統治的基本體制。

護持憲法的知識分子進一步翻譯西方的政體學、憲法學，進行日本國家的現代化建構。穗積八束(1860-1952)的〈議院制及內閣制〉⁵¹由法政學的立場，界定「國體」和「政體」的概念。他主張國體與政體二元，國體是「主權存在之體制」、「因主權之所在而異」，可分為君主國體和民主國體；政體「由統治權行使之形式而分，可分為專制政體和立憲政體」。國體不可輕易變動，其變更意味著革命與反叛；政體則因應時勢而變遷。他也把「君民同祖」的家族國家觀（即以天皇為族父，日本人皆其赤子）引入「國體論」中，強調君民的親睦和諧，令「君民同祖」與「萬世一系」、「忠君愛國」成為新「國體論」的核心。河上肇(1879-1946)則認為「國體依政治之目的而分，政體依政治之方法而分」，因此《大日本帝國憲法》第一條以「大日本帝國由萬世一系之天皇統治」詮釋「國體」；第四條以「天皇乃國家元首，總攬統治權，依憲法而行使」說明「政體」——日本是君主國體、立憲

⁴⁹ 例如明六社の福澤諭吉、加藤弘之、中村正直、阪谷朗廬都會在著作（《文明論之概略》、《國體新論》等）使用「國體」一詞。福澤諭吉將 John Stuart Mill 討論代議政治所使用的 nationality 譯為「國體」。

⁵⁰ 混用中國漢籍與日本古代史書的敘述形式，原文為「皇朕レ謹ミ畏ミ皇祖皇宗ノ神靈ニ誥ケ白サク皇朕レ天壤無窮ノ宏謨ニ循ヒ惟神ノ宝祚ヲ承繼シ……」。

⁵¹ 穗積八束：〈議院制及內閣制〉，《穗積八束博士論文集》（東京：有斐閣，1943年），頁569-571。

政體，天皇擁有絕對權力⁵²。此類主張明示了「國體」、「政體」二分，知識分子卻因君主立憲為形式上立憲、實質專制，且宮中、府中的界線不清，而對於二分法意見分歧。

國體、政體概念上的糾結持續到大正時期。一九一三年，群眾因反對藩閥壟斷內閣、軍閥把持政治運作，發動「第一次護憲運動」⁵³，要求以桂太郎為首的軍部內閣遵守憲法，讓政黨、議會成為政治的核心，實現普選權和婦女參政權，擴大人民參政的範圍。他們主張必須縮小元老、樞密院、貴族院、軍部，以貫徹民主「政體」，史稱「大正政變」，即「大正民主運動」的先聲。

美濃部達吉(1873-1948)提出「國家法人說」和「天皇機關說」來論證國家的統治權應歸屬於民眾(主權在民)，天皇只是國家之團體的最高機構。而國家機構可分為直接機關和間接機關，前者為立法、行政機構；後者為議會，權力來自國民，無須服從天皇。吉野作造(1878-1933)則提出「民本主義」，說明「在法理上，國家屬於人民；在政治上，國家主權運作的目的在為人民謀福利」。他反對各種形式的專制政治，論述時卻迴避了主權在民或在君，試圖以漸進方式克服現狀，展現強烈的實踐性⁵⁴。他與倡議民本主義的知識分子共創社運團體「黎明會」，並集結東大法學院學生宮崎龍介等人創設學運團體「新人會」。早稻田大學的學運團體「民人同盟會」及少壯政治家組成的「改造同盟」，也紛紛投入社會改造運動。

(四)《斯文》的「國體」、「政體」論與對皇權的護持

「斯文會」的成員憂懼於方興未艾的民主運動和暗流湧動的共產主義可能撼動

⁵² 河上肇：〈憲法上天皇の地位を論ず〉，《明義》1903年8月號。他在1919年之後著手研究《資本論》、創辦雜誌《社會問題研究》，通貫辯證唯物論、唯物史觀、馬克思主義經濟學之三大學說體系，成為馬克思主義經濟學家。李大釗、周恩來留日時，都透過河上肇的著作認識馬克思主義，郭沫若則曾翻譯了《社會組織與社會革命》。

⁵³ 明治政府成立時，由山縣有朋、井上馨、松方正義、西鄉從道、大山巖、西園寺公望、桂太郎、黑田清隆、伊藤博文等九位倒幕有功的「元老」主導政治運作，決定首相人選，形成藩閥政治。第一次護憲運動時，西園寺公望內閣總辭，由桂太郎組閣，推動陸軍軍備擴充，尾崎行雄的「立憲政友會」與犬養毅的「立憲國民黨」合組「憲政擁護會」，提出桂內閣不信任案，以「打破閥族·擁護憲政」的口號，試圖建立以民主為基礎的憲法，推動議會政治。憤怒的市民襲擊國民新聞社和警察，抗議運動由東京擴散至關西地區，桂內閣被迫請辭。

⁵⁴ 李永熾：〈吉野作造的民本思想〉，《臺大歷史學報》第6期(1979年12月)，頁191-210。

天皇的權威，起而強調「國體」的尊貴。其〈趣意書〉多次提及「國體」——指出西力東侵後，日本成為亞洲唯一的獨立國家，乃因「奉戴萬世不易之皇室，維持金甌無缺之國體」；維新以來的改革係「以我國體之精華為基礎，廣求知識於世界，力革古來之陋習」；故須繼續透過儒道來鞏固日本「固有之道德」、謀求「精神文明」的復興，才得以「永昌國運，揚我國體之卓越光輝於戰後世界之萬邦」⁵⁵。他們的論點不置於「國體」和「政體」的區別，而是合理化君主制；所論的「國體」通常包攝「政體」，而所謂的「政體」也意味著「國體」。

例如服部宇之吉引述孔子的「祖述堯舜，憲章文武」，指出孔子不將民族根源上溯黃帝，反而祖述堯舜，表示孔子骨子裏主張君主政體⁵⁶。他又舉《左傳·宣公二年》的「秋九月乙丑，晉趙盾弑其君夷皋」來證明孔子作《春秋》的動機在於「正名」；舉《易繫·辭傳上》的「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣」證明其目的是「尊王室、抑諸侯，嚴明君臣之分」⁵⁷。而《論語·顏淵》的「齊景公問政於孔子。孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子」及《論語·八佾》的「定公問：君使臣，臣事君，如之何？孔子對曰：君使臣以禮，臣事君以忠」都說明了孔子的君臣觀以君為尊、以臣為卑。他並闡釋《周易》的「聖人之大寶曰位」顯示中國之君主視大寶為物，極具目的性；日本的天皇以國民為赤子，以國民為「大御寶」，和中國截然不同。而日本所行的“Democracy”，乃透過代議政體達成「民治」的政治，這表示“Democracy”的執行無關乎政體，也無關乎人民是否擁有政治的決定權⁵⁸。

深作安文由國家功能的角度的論述日本之國體保障了國家組織的權威，國家則透過法律、警察、軍隊等組織保衛國民的自由、生命、財產，令學術、教育、宗教、道德、藝術得以發展⁵⁹。小柳司氣太指出，漢學的傳入，令日本歷史得以被敘寫，而儒教的制度與文物，經由歷代日本人吸收、修正，產出日本式的文明，包括獨特的國體。他贊同穗積八束將「國體」詮釋為「神權的、族父的法治國」，認為

⁵⁵ 小松原英太郎：〈本會の趣旨〉，《斯文》第1編第1號（1919年），頁1-5。

⁵⁶ 服部宇之吉：〈春秋公羊學の妄を辨ず〉，《東亞研究》第3卷第6號（1913年），頁1-9。

⁵⁷ 《孟子·滕文公下》：「孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼。」

⁵⁸ 服部宇之吉：〈儒教デモクラシイ〉，頁15-23。

⁵⁹ 深作安文：〈國家主義と國際主義〉，《斯文》第1編第6號（1919年12月），頁13-17；〈國家主義と國際主義〉（續），《斯文》第2編第1號（1920年2月），頁15-27。

不論就君權來自神授，或家族主義社會而言，日本與中國都高度相似，只是規模不同，但日本先進之處在於以憲法來保障法治⁶⁰。《斯文》所刊的國體論述，多半徵引孔子尊王、忠君、側重君主制、反對革命的話語，論證孔子支持君主體制；此外，它亦強調中國革命不絕的癥結在於實行「民主共和政體」，和日本萬世一系列的「君主政體」迥異⁶¹。

四、「孔教」與「國教」：關於「宗教」效用的多元闡發

「孔教」、「宗教」、「國教」的概念之間，存在著被詮釋者限定條件的包含關係。而由兩份刊物的論述可以發現，孔教或儒教的教理教義究竟應如何在「宗教」概念下檢視？由憲法規定「孔教」為國教，是否衝撞了政體；由國體的角度納「孔教」為獨有，又是否不出現理論破綻？都是他們觸及的議題。

（一）《新青年》對於「定孔教為國教」的主張

一九一六年，「孔教會」再次要求定孔教為國教。《新青年》刊出一系列文章討論「孔教」問題，成為反對定「孔教」為「國教」的主要障地。陳獨秀由袁世凱復辟事件斷定「孔教與帝制，有不可離散之因緣」⁶²，認為二者皆與民主政體矛盾：「主張民國之祀孔，不啻主張專制國之祀華盛頓與盧梭，推尊孔教者而計及抵觸民國與否？是乃自取其說而根本毀之耳，此矛盾之最大者也！」在袁氏去世後，他持續發表反孔教論述，批判孔教會主導的尊孔運動。此時他已意識到軍閥廢共和復帝制，是「惡果」而非惡因，是「枝葉之罪惡，非根本之罪惡」；「別尊卑、重階級、主張人治、反對民權之思想學說」才是製造專制帝王的根本惡因，如果不能將此惡因剷除淨盡，則「無數廢共和廢帝制之袁世凱，當然接踵應運而生」⁶³。

⁶⁰ 小柳司氣太：〈日本的漢學と世相〉，《斯文》第2編第1號（1920年2月），頁1-14；〈日本的漢學と世相〉（續），《斯文》第2編第2號（1920年4月），頁7-19。

⁶¹ 服部宇之吉：〈孔子教に關する支那人の誣妄を辨ず〉，《東亞研究》第3卷第10號（1913年），頁3。

⁶² 陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，《新青年》第2卷第2號（1916年10月），頁3。

⁶³ 陳獨秀：〈袁世凱復活〉，《新青年》第2卷第4號（1916年12月），頁2。

綜而言之，要破除堅守倫理綱常階級制的禮教，自然不可能由「全國人民權利之保證書」⁶⁴的憲法來規定為國教。

（二）《新青年》關於「孔教」是否為「宗教」的觀點

陳獨秀指出，中國人原本不重宗教，孔子的思想「絕無宗教之實質與儀式，是教化之教，非宗教之教」。他以歐美三種宗教（「加特力教」[Catholicism]、「耶穌新教」[Protestantism]、「唯一神教」[Unitarianism]）之興替，說明西方宗教已由隆盛而漸衰微，對於膜拜教主、教會儀式「尤所蔑視」。而康有為奉孔教為國教，既違反「宗教」的性質，且「強欲平地生波，惑民誣孔，誠吳稚暉先生所謂『鑿孔栽須』者矣」⁶⁵！

他強調西洋近代文明史上值得大書特書之事，即是「君權與教權，以連帶之關係，同時剝削」⁶⁶，若康有為一意孤行，堅持將孔教定為國教，除了政體名實不符，「惟明明以共和國民自居，以輸入西洋文明自勵者，亦於與共和政體西洋文明絕對相反之別尊卑明貴賤之孔教，不欲吐棄，此愚之所大惑也」⁶⁷；還違反了「信教自由」之近代政治之定則，清教徒之不惜由英國移居美洲，即是「強迫信教，不獨不能行之於本國，且不能施諸於被征服之屬地人民」之明證。他主張中國「非宗教國，吾國人非印度猶太人，宗教信仰心，由來薄弱。教界偉人，不生此土，即勉強杜撰一教宗，設立一教主，亦必無何等權威，何種榮耀」⁶⁸。接著將孔教與中國其他宗教相較，指出其教理不若佛教謹嚴、宗教意識不若基督教之明瞭⁶⁹；將儒教與先秦九流相較，則陰陽家、法家、名家、墨家、農家等「皆國粹之優於儒家孔子者也」⁷⁰。

⁶⁴ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，頁2。

⁶⁵ 陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，頁2。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，頁5。

⁶⁸ 陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，頁2。

⁶⁹ 陳獨秀〈憲法與孔教〉指出：「然通行吾國各宗教，若佛教教律之精嚴，教理之高深，豈不可貴？又若基督教尊奉一神，宗教意識之明了，信徒制行之清潔，往往遠勝於推尊孔教之士大夫。」（頁1）

⁷⁰ 陳獨秀〈憲法與孔教〉指出：「然舊教九流，儒居其一耳。陰陽家明歷象，法家非人治，名家辨名實，墨家有兼愛節葬非命諸說，制器敢戰之風，農家之並耕食力，此皆國粹之優於儒家孔子者

陳獨秀認為孔教與國家應分屬文化與政治之兩個範疇，義理各別，不可混為一談。「使孔教會僅以私人團體，立教於社會，國家固應予以與各教同等之自由。使僅以『孔學會』號召於國中，尤吾人所讚許」⁷¹。問題是這兩個已經區分的範疇，因為政治的強力介入，又合在一起，「相鄰太近」⁷²，讓人感覺荒謬。他強調「孔教」和「共和政體」這兩個矛盾太大的範疇，不能並存也不可能調和。

在「宗教」須信奉唯一神的前提下，孔教不能跨出文化的範疇，因為「孔教絕無宗教之實質」⁷³。他在〈再論孔教問題〉指出，國人學術思想不進步之主因，在於「持論籠統」與「辯理之不同」，孔教問題歷數年仍紛呶不決，也是此故。他申明孔教不是國教，也不是宗教，尊孔也非必要。其論點分述如下：

第一，不能在憲法中定孔教為國教。「假令從社會之習慣，承認孔教或儒教為一名詞，亦不可牽入政治，垂之憲章；蓋政教分途，已成公例，憲法乃係法律性質，全國從同，萬不能涉及宗教道德，使人得有出入依違之餘地。」⁷⁴

第二，孔教是教化、是哲學，不能視為宗教。「孔教絕無宗教之實質與儀式，是教化之教，非宗教之教」。並進一步說明：「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。」⁷⁵

第三，不應尊孔。「中國文廟遍於郡縣，春秋二祀，官廳學校，奉行日久，蓋儼然國教也」。「由斯以談，非獨不能以孔教為國教，定入未來之憲法，且應毀全國已有之孔廟而罷其祀」⁷⁶！

（三）「斯文會」對中國「孔教國教化」的看法

斯文會對於孔教會之成立樂觀其成。孔教會於一九一二年十月七日於上海創會，斯文會的前身東亞學術研究會則在當天於東京舉辦孔子誕辰會，由服部宇之吉

也。」（頁2）

⁷¹ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，頁2。

⁷² 李大釗〈新的！舊的！〉（《新青年》第4卷第4號〔1918年5月〕，頁447-448）所言：「新舊的性質相差太遠，活動又相鄰太近。」

⁷³ 陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，頁2。

⁷⁴ 陳獨秀：〈再論孔教問題〉，《新青年》第2卷第5號（1917年1月），頁2。

⁷⁵ 陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，頁2。

⁷⁶ 陳獨秀：〈再論孔教問題〉，頁3-4。

以「支那面臨的道德危機」⁷⁷為題演講。他指出，辛亥革命的成功意味著中國喪失了作為固有文明的普遍性，共和制將助長政治的腐敗與社會的混亂。君主制才能夠真正弭平內部的紛爭，鞏固統治者的地位，維繫社會的安定。眼見「孔教國教化」之請願活動多所顛躓，他感到強烈的憂慮：

吾人無法冷眼旁觀今日中國的劇變。他人之牽強誣妄愈甚，吾等更需積極論說辯難，闡明孔教之真意。此為孔子教徒之義務矣。孔子教是否能夠在支那永續長存，非吾人所能左右，唯藉孔教之名行污蔑聖人之實乃不能容，不得不鳴金以攻。⁷⁸

服部宇之吉曾旅居北京逾七年，體認到儒教在國家治亂時可發揮穩定社會的功能。辛亥革命前夕，他發表〈支那對孔子的尊崇〉一文，讚揚中國能維繫統一，乃因中國人對孔子之教有正確的認識。他說：

吾居留支那期間，特別留心於支那國民的孔子觀。觀察一段時期後，深感支那之統一與孔子密不可分。……其統一歸功於孔子之教。⁷⁹

他強調，儒教在革命前作為中國的國教，鞏固了國家的存續，而被尊為「聖學」、正統；革命之後，共和政體攪亂了君主國體，復辟帝制又功敗垂成。「孔子教」作為儒教「真精神」，往昔未能充分彰顯，新興的中華民國又宣揚三民主義，令其逐漸式微。

於是他在第一次世界大戰期間撰寫《孔子及孔子教》⁸⁰，提出「日本式孔子教」的主張，把對中國現況的失望，轉為在斯文會內宣揚，以「闡明孔子的一統主義」為「天命」，透過立廟、宣講、著述來推廣「日本的孔子教」。他指出：

儒教的真髓就是孔子教。此真精神在支那久遭遺忘，而今為三民主義所誤，無法繼續光大；又受極端歐化思想之影響，幾乎消失淨盡。吾等博覽東西文化之士，當發覺孔子教在吾國受到更完整的保存、更廣泛的普及時，皆歎服我國民卓越的文化建設力。……吾等當同心協力，完竟宣揚孔子教的偉大使命。⁸¹

⁷⁷ 服部宇之吉：〈支那に於ける道德の危機〉，《東亞研究》第2卷第11號（1912年），頁12-22。

⁷⁸ 服部宇之吉：〈孔子教に關する支那人の誣妄を辨ず〉，頁9。

⁷⁹ 服部宇之吉：〈支那における孔子の尊崇〉，《東亞研究》第1卷第1號（1911年），頁1-2。

⁸⁰ 服部宇之吉：《孔子及孔子教》（東京：明治出版社，1917年）。

⁸¹ 服部宇之吉：〈序〉，《東洋倫理綱要》（東京：京文社，1916年）。

(四)《斯文》關於「孔教」是否為「宗教」的觀點

在「斯文會」成立之前的一九一〇年代，孔祭在孔子祭典會和孔子教會的宣傳下，有些漢學者主張孔教與神道類似，由宗教性的有無來論斷孔子教⁸²。但是斯文會成立之後，以孔教為宗教的議論變得罕見；直到一九三〇年代迄二戰前，又出現孔教是宗教的主張⁸³。

服部與之吉強調孔子教具備哲學性、倫理性、政治性，但不具備宗教性。他的尊孔行動乍看似乎襲用康有為，但他強調二者乃「同名異質」⁸⁴，並指出中國相傳的是「儒教」，而日本推行的是「孔子教」，以名稱來區辨二者⁸⁵。他認為過往的中國人把握到「儒教非宗教，孔子非神明」的內涵，「未以香火祭祀孔子，祈求現世與未來的幸福」，足以顯現他們「真正能體會孔子教的精神，尊奉孔子之道」。但共和政體顛覆了這個悠久傳統，官僚傲慢、世態更易，人情卻無法一朝移易⁸⁶；須回歸《禮記》索驥，才真正掌握中國的思想文化，因為其中詳載古代冠婚葬祭的儀節，不單反映封建制度與應對進退之道，也勾勒出道德、宗教、政治、教育樣態。他

⁸² 例如佐川市助認為孔子之教蘊含「國家的觀念、家族制的思想、獻身的精神」，有益於國家，與教育敕語之間扞格最少，須喚醒民眾對孔子的宗教信仰來鞏固愛國心。谷口豐五郎提出建造「孔子神社」奉祀孔子、菅原道真與王仁，主張「撤除狹隘的人種觀及宗教觀」，謀求孔教與神道的並興。矢野恒太由比較宗教的角度，指出西洋宗教概念有四個要件：承認超越人類的存在（＝神、佛）、尋求永生、愛人為己、修己磨德。神道偏重第一點，主敬神；佛道偏重第二點，重視果報；基督教偏重第三點，主張愛人；儒教、孔子教則偏重第四點，雖然因為未明白主張永生或因果報應，讓人難以判斷是否為宗教，但孔子主張敬天畏天，證明他相信超乎人類的存在，因此建議人們不妨把孔教視為宗教，以《論語》為信條。

⁸³ 1930年代日本受世界經濟蕭條的影響，勞資糾紛不斷，日本共產黨與右翼團體的爭執，也激化社會的動盪。漢學界再次提出以孔子信仰強化愛國思想之策。今泉雄呼籲日本「二百萬崇孔者」要全力闡揚孔子所重視的忠君思想；後藤朝太郎呼籲應建造祭孔的聖廟，地位同於伊勢神宮與明治神宮。萩原擴整理《論語》中孔子敬神、論及知命畏命等例子，證明孔子敬奉天帝也具備弘道的熱情，主張孔教是宗教。

⁸⁴ 服部宇之吉：〈孔子教の特徴〉，《斯文》第4編第3號（1922年），頁2。他強調孔教會人士所倡孔教，視孔子為宗教家、視孔教為宗教；但斯文會認為孔教是一種信仰，而非宗教。不過《斯文》所刊文稿中，也有出現定孔子教為國教的主張。

⁸⁵ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》，第1編第8章。

⁸⁶ 「近時顛覆六千年之歷史，一朝而為民主共和國。世態雖產生劇變，六千年歷史則不容許激變。舊時衣冠雖廢，黔首多未肯修髮改裝。人情非政體，一朝可變。官吏雖公僕，威儀不再，布衣不改舊慣」。服部宇之吉：《禮記》（東京：富山房，1976年）之解題。

說：

《禮記》以先秦至漢初之古史為主，寫實世態人情，今猶如古。一部《禮記》提供諸多解讀支那之史料，措此書而論支那者，終不得其正鵠矣。豈啻古典可尚者哉！⁸⁷

服部宇之吉看見康有為的孔教在中國所遭受的挫折，主張孔教不是宗教，他的看法在漢學界有一定的影響力，斯文會成員多半認同孔教是德教。例如秋月胤繼認為，孔子教之特質在修己與治人，偏重道德與政治；宇野哲人指出，孔子教的目的是在於道德與政治，非關宗教問題；飯島忠夫認為，孔子集團和希臘的斯多亞學派都在日常生活中踐行道德，參與政治以實現和平，乃實踐之哲學；山口察常主張，孔子的教義和神道信仰相合，但以德教為基礎，日本人尊崇孔子並非因於宗教信念，而是取法其德教。

（五）服部宇之吉的「孔子教」理論建構

服部在《三禮》研究上投入極大的精力⁸⁸，並藉此釐清「孔子教」的特質。他首先透過《周禮》說明「孔子教」是因孔子「非以儒自居」才得以成立：

《周禮》分為道藝與德行，長於德行者是為賢者，亦師；長於道藝者是為能者，亦儒。……孔子以仁為準，統一道德，集師儒於一身。既統一道德，又集師儒於一身，自毋須以儒自居。……孔子一統道德，集合師儒，改革了原始宗教。⁸⁹

換言之，不論就統一「道藝」與「德行」而言，或就統合「師」與「儒」而言，孔子都居於首；既是共同體的祭祀儀禮的沿續者（儒），又是共同體統帥指導者（師）。孔子「非以儒自居」，故切斷與「原始的儒」之連結，開創了「孔子教」。而「孔子立教之大旨」在於「古來區分道與德為二，孔子進一步將道與德合為一，

⁸⁷ 服部宇之吉《禮記》之解題。

⁸⁸ 服部在東大擔任支那哲學講座主任教授的十八年間，曾教授「儒教倫理概論」、「支那上代哲學史」二次，先秦諸子相關論述五次，「禮記」、「儀禮」、「周禮」八次。亦著有〈井田私考〉（《漢學》，1907年）、〈支那古禮と現代風俗〉（《東亞研究》，1912年）、〈宗法考〉（《東洋學報》，1913年）、〈周代風俗考〉（《東亞研究》，1918年）、《禮の思想附實際》（東京：岩波書店，1935年），以及以漢文寫成的《儀禮鄭注補正》（東方文化學院東京研究所研究報告，1935年）。

⁸⁹ 服部宇之吉：《孔子及孔子教》，頁163-164。

建立一貫之道，將其本原歸於天」⁹⁰。可說集原始儒教之大成。他指出：

中國的儒教在時代更迭中，逐漸受到各個文化要素所薰染，民族色彩濃厚，不易擴及歷史與人情相異的其他民族，可謂民族性教義。春秋之際，孔子集前代儒教（先聖教義）之大成，將民族性教義轉為能與其他思想融合的世界性教義，廣傳於東亞諸國，甚至歐美地區。⁹¹

他以「孔子教」具備普遍性，並可遠播於東亞及歐美，來闡釋「儒教的成立」。這樣一種以「孔子立教」來界定儒教成立的思維，表現了一種由歷史實況來掌握儒教傳播樣態的企圖。

他接著說明孔子十有五便志於學，迄「知天命」之年才自覺道德已完備於一身，油然而生出天之恩寵集於吾身之強烈自信，領悟到天所降之使命⁹²就是「濟民與繁盛斯文」⁹³。可惜孟子以降的中國儒者皆無法繼承孔子真意，尤其孟、荀提倡「湯武放伐」和「易姓革命」的思想，導致君臣關係不穩定，成為革命頻發的主因。唯子路所言：「不仕無義。長幼之節不可廢也。君臣之義，如之何其廢之。欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行真義也。」⁹⁴最能發揮孔子「君臣之義」的精神。宋明理學者的學說雖不符合孔子教義，僅孫泰山於《春秋尊王發微》所倡導「大義名分」論，最能把握孔子「尊王攘夷」的要旨⁹⁵。

此外，讖緯思想及公羊學的三統說、張三世、異內外之說，皆扭曲了孔子的本意。例如漢朝公羊學者以《河圖》、《洛書》為黃帝授與文王的文獻，視為王者受命於天、開啟新王朝的唯一徵證；又藉助龜甲獸骨傳達此訊，不僅令孔子神秘化，又為劉邦、劉秀以武力取得的政權背書，偽造他們受命於天的證據⁹⁶。清末民初的公羊學者進一步把緯書作為「革命改制」說的證據，倡導「自由天授」、「還政於

⁹⁰ 同前註，頁 153。

⁹¹ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》，頁 132。

⁹² 服部宇之吉：〈孔子と知天命〉，《斯文》第 9 編第 9 號（1927 年），頁 518-519。

⁹³ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》，頁 340。

⁹⁴ 參見《論語·微子第十八》。

⁹⁵ 「孔子以後儒教數變，宋代以後的理氣、性理說雖未必與孔子之教義相符合。唯泰山孫明復的春秋尊王發微說倡導大義名分論，最得孔子教之精要」。服部宇之吉：《東洋倫理綱要》，頁 132。

⁹⁶ 例如他在〈春秋公羊學の妄を辨ず〉、〈孔子教に関する支那人の誣妄を辨ず〉都提到何休的《春秋公羊傳注》混入讖緯之作，無法盡信，也批判緯書逸離經書的規範，捏造牽強附會之說，誘惑人心。

民」，甚至偽造孔子提倡革命、主張民主共和的說法。他批評上述說法及康有為、梁啟超、譚嗣同的「三世說」均屬無稽，主張應解為「國家主義—國際主義—世界主義」⁹⁷。

簡言之，他強調孔子統一「道藝」與「德行」、「師」與「儒」，地位崇高；徵引《論語》等文獻中證明孔子尊王、忠君，強調孔子支持君主政體，與日本固有思想相契，因而廣受日本人接納，其精神在日本的土壤得以完全發揮。

孔子教以天為人之主宰、道德之大本，雖具備信仰的因素，但只就倫理層次立說，未涉及宗教。此即孔子教傳入我國之際，未與固有思想衝突，可直接同化的主因……故可謂支那有儒教而無孔子教，日本有孔子教而無儒教。⁹⁸他認為就「萬世一系」的日本而言，現實的支配者——天皇——代代同血緣，此君臣之道與孔子教的精神完全合拍。眼見中國的政治文化走向逐漸與此背離，日本人更應起而發揚孔子教的真意。事實上，他本身也躬身力行於這個「天命」——盡力於斯文會務，在《斯文》論述革命之是非、中日忠孝觀之同異，以及建設「王道日本」之必要；也以「醇化國體」的名義，重建「湯島聖堂」，舉行孔祭。

五、結語

本文透過兩個立場相左而論述交錯的知識人群體，來勾勒出「五四」作為概念史之核心事件，以及其發生前後中日話語交鋒景況，如何刺戟概念內容發生轉化。

陳獨秀以「東西洋民族不同，而根本思想亦各成一系，若南北之大不相並，水火之不相容也」⁹⁹來區分自由、平等、獨立為核心的西方倫理觀與重視階級制度的中國禮教¹⁰⁰，強調「西洋文明遠在中國之上」¹⁰¹，更適合於時代。但是《新青年》的思想立場在五四前後結合了對第一次世界大戰後國際秩序的反思，轉向馬列主義。服部宇之吉指出「斯文會」之成立是為了「賦予儒教新生命，立之為維新時期之權

⁹⁷ 服部宇之吉：〈現代に於ける儒教の意義〉，《斯文》第1編第1號（1919年），頁35。

⁹⁸ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》，頁132-133。

⁹⁹ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》第1卷第4號（1915年12月），頁1。

¹⁰⁰ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，頁4。

¹⁰¹ 陳獨秀：〈近代西洋教育〉，《新青年》第3卷第5號（1917年7月），頁2。

威，以繁盛斯文自任」¹⁰²，強調無須墨守儒教舊義，應隨社會需求而與時俱進。他們宣揚儒道時，講究折衷融合。因此西方文化中「適者生存」的成分被《新青年》淡化，「個人主義」的成分則被《斯文》淡化；而東方傳統則供給《新青年》「安身立命」的養分¹⁰³，也供給《斯文》家族制、道德論的思想素材。

兩組知識人群體都意識到弱肉強食的西方邏輯，卻又無法無視於西方作為文明先進國的現實，他們在「國體」、「政體」、綱常的隔空論議中，體現出對政權型態的反思。這兩個概念可互補地描述「掌權者」之權力來源與行使方式，在他們眼中則糾結於「天皇制」與「帝制」的妥適性。《斯文》把中國發生革命的癥結歸咎於中日國體之不同，主張若要穩定社會秩序，就必須維繫天皇制。面對清末民初的政局劇變，他們進一步探問：若政體由帝制改共和，維繫人際關係的綱常也改變了，應如何看待「中國」之作為國家或民族的文化體系？相對的，《新青年》受清末之假立憲真專制及兩次的復辟事件所激，透過國體、政體論述，探論復辟的社會及其思想基礎。他們想問的是：文化的改造究竟必須是顛覆性的，還是可以結合傳統與外來的，衍生出新的組合體？他們懷疑復辟表示模仿西方共和制的失敗，這個挫折感激發他們試圖以「民主」取代「共和」¹⁰⁴，並主張除了儒家倫理應為復辟負責，社會達爾文主義為虛君共和的政治保守主義提供理論根據，也應受到批判。

而《新青年》和《斯文》關於「孔教」是否應立為「國教」的論議，可視為他們在舊傳統日趨崩毀、新思想資源尚凌亂無序之際，對於是否需要以宗教重整文化、政治秩序的表態。《新青年》嘗試釐清並重構「國」與「民」的關係，倡導由

¹⁰²服部宇之吉：〈現代に於ける儒教の意義〉，頁 20。

¹⁰³《新青年》之看似斷然趨新，實質上卻是一種「取法乎上，欲得其中」的策略，正如陳獨秀所言「改新的主張十分，社會惰性當初只能承認三分，最後自然的結果是五分」（《新青年》第 7 卷第 1 號〔1919 年 12 月〕，頁 117）。立場較激烈的諸人對於傳統文化其實也並非全然捨離。例如魯迅曾說：「菲薄古書的，惟讀過古書者最有力。」（《魯迅全集》〔北京：人民文學出版社，2005 年〕，第 3 卷，頁 214）；陳獨秀感嘆：「適之說我是個終身反對派，實是如此；然非我故意如此，乃事實迫我不得不如此也。」（曹聚仁：《我與我的世界》〔北京：三聯書店，2011 年〕，頁 323）；胡適也自述他之所以主張全盤西化，是因為「全盤西化的結果自然會有一種折衷的傾向……自然會成為一個折衷調和的中國本位新文化」（《獨立評論》第 142 號〔1935 年 3 月 17 日〕之編輯後記）。

¹⁰⁴金觀濤、劉青峰：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉，頁 30。

國家到國民、從政治到文化、以科學代宗教的轉向。《斯文》則質問，數千年的文化積累被「革命」所改造之後，其主體的精神已然改變，那麼自我的主體性應如何保持？他們選擇由儒教傳統析出有利於天皇制的話語，和西方學理相比附，宣稱其「孔子教」已去除儒教傳統的枝葉，但存其根幹，且吸取西洋文化之後，調整成適合於東洋的樣態，企圖以此取得文化的主導權。這種關於日本乃儒教傳人的論述，無非是為了本國利益張目，但也透露了日本在現代化進程中的自負與猶豫，對於中國交織了戀慕、同情、失望，與蔑視，對於西方文化則羨憎並存。

《新青年》表徵了中國文化路線之爭的激進派，同時代的《斯文》則是日本自由民權運動中的保守派。「五四」的發生，進一步為代表王朝更替的「革命」賦上「更新社會」的意義，但不論是改朝換代或社會改革意義的「革命」，都是《斯文》所竭力避免的。透過兩組概念與中、日國內和國際重大事件的互動，兩個知識人群體的文化及政治立場得以較清楚的呈現；近代日本和中國之「轉型時期」的思想轉化，也得以在跨域、世界史的脈動中，進行概念史圖像式的描述。