

胡適對禮教的觀念與態度

• 周昌龍

袁世凱希望通過尊孔來恢復禮治秩序，以舊禮教填塞新政體，與康有為的孔教會形成一種表面上的上下呼應之局。針對此一現象，陳獨秀提出孔子禮教專屬於「封建時代」的論斷，他進一步宣布，道德問題與尊孔問題無關。

中國傳統社會秩序的維護，除了依賴法律之外，禮是具有更根本性的綱紀。民國之後，禮教問題首先是尊孔的問題。禮是儒家理想中維護政治社會秩序的方法，主張禮治必先認同儒教，在形式上尤須表示尊孔，實行祀孔大典。民國成立的第三年，國家政治會議議決祀孔典禮，袁世凱以大總統名義發出尊孔令，特別強調政體與禮俗的關係，而歸本於道德即孔子之道，強調「政體雖取革新，而禮俗要當保守」。袁世凱希望通過尊孔來恢復禮治秩序，以舊禮教填塞新政體，與康有為的孔教會形成一種表面上的上下呼應之局。針對此一現象，陳獨秀提出孔子禮教專屬於「封建時代」的論斷，認為儒家禮教中的綱常道德、家庭本位精神、男女關係、婦女生活等，都與人格獨立的現代精神相抵觸，不能不先破除。他進一步宣布，道德問題與尊孔問題無關，像守舊派對當時人心風俗所指責的「臣不忠、子不孝、男不尊經、女不守節」等，都只是不尊孔，而不是不道德^①。

陳獨秀的言論其實還須經過一層史實和論理問題的思辨。第一，陳氏視禮教為一不變不動的整體，由孔子時代一直沿襲至近世，忘記了孔子並不能制禮作樂，現有禮教乃是歷史合成的而非天才制成的；也忽略了秦漢之間禮法合流，禮已非醇儒之禮的重要史實。宋代朱熹就已感歎：「遭秦滅學，禮最先壞，由漢以來，諸儒繼出，稍稍綴緝，僅存一二。」^②朱熹被視為禮教家的代表，而其言如此。陳獨秀對這些具體的歷史真相顯然全未措意。其次，家庭本位是否真與現代生活相抵觸？依黑格爾一派的「現代」哲學（陳氏思想應屬於這一派），獨立的國家位於獨立的個人之上（請參閱註解^③），則以中國哲學中道德價值中心的家（姑設是），取代德意志哲學中道德價值中心的國，又有何不可？何以見得家一定是宗法封建的，而「軍國」則是現代的^④？如果家庭本位並不全然違反「現代」精神，如同當時新知識界普遍認同的國家本位一樣，則禮教中的這一重要部分是否能繼續作為中

國的「立國精神」而存在？日本學者島田虔次、美國學者狄百瑞 (William T. de Bary) 等均已充分論證，明代陽明學中實含有堅實的個人主義 (individualism) 或人格個人主義 (personalism) 思想^④。而在陽明學中，獨立的個人 (中國定義的) 與家庭之間並不相悖，這問題值得深思。第三，忠、孝、節等名詞作為陳獨秀所指責的禮教內容，即三綱規範下對君絕對的忠，對父絕對的孝，及女子僅據名份而來的絕對的節等，自然可視為不合理及與現代生活不相應的陳舊道德。但這些內容是否真正的孔子之教？若孔子之教不是三綱而是合理的忠、孝、節等倫理道德，則現代人如何能贊同不忠、不孝、不守節此一道德表述方式？孔子作為一種歷史表徵，又為何不能作為一種民族文化表徵，由國家規定祀孔典禮？這些問題，陳獨秀似乎從未認真思考過，他固然提出了人格獨立的觀念作為「現代生活」的表徵，很可以開展一套理論，但是，理論卻始終未曾開展。胡適，雖然有時也未免輕斷、草率，卻是一直都有作這方面的思考。

胡適對尊孔的態度

1914年胡適在美國康乃爾大學留學期間，知道康有為等人正大力提倡以孔教為國教，他並不忙着為文駁斥，卻在給他的朋友許怡蓀的一封信上，列出了大大小小共三十九個問題，從立國需不需要宗教開始，到有甚麼可以取代宗教。這些問題，他「亦不能自行解決也，錄之供後日研思」。在孔教本身的問題上，他提出「如復興孔教，究竟何者是孔教」的疑問^⑤。胡

適要求澄清的是，被尊或被反的孔教，到底是古代經典 (有些成於孔子之前) 中的精義，還是古宗教的遺留，還是孔子自己的思想，還是經後人解釋、改進的孔子思想如宋明理學，還是也包括先秦以來歷秦漢至明清的歷史習慣在內？當魯迅發表《狂人日記》攻擊禮教吃人時，他攻擊的其實主要是歷史習慣。當吳虞在《吃人與禮教》等文中呼應魯迅的批判而大肆攻擊儒家「制禮之心」時，他其實是混淆了孔子基本教義與歷史習慣之間的界限。當施存統倡言「非孝」引發軒然大波時，他並未意識到自己所非的，已不止是三綱之孝，而也包括了人類合理的親情之孝。這一切，都只為少問了一個問題：到底真正的孔子之教是甚麼？當孔教的內涵尚一團漆黑時，則所謂尊孔將從何尊起，反孔是反孔渣孔滓或孔精孔華，便都成為疑問了。

1916年，胡適讀到梁啟超附在《管子》一書之後的《中國法理學發達史論》，認為「有足取者」，同時也有所不滿。當時胡適正在哥倫比亞大學以「先秦名學史」為題撰寫博士論文，遂在日記中作成與梁氏商榷的笥記長文^⑥。

梁啟超用法的觀念重新組織先秦儒家思想。根據《易·繫辭》「天垂象，聖人則之」、《書·洪範》「天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘」、《詩·烝民》「天生烝民，有物有則」等文獻資料，推論儒家法理思想屬於自然法 (law of nature, 或 natural law)，在自然法中又屬於有主宰的自然法。儘管如此，儒家亦未嘗不重視人類心理，故未演變成墨子的「天志」，而演變成孟子「心之所同然者」。「心之所同然」其實與「自然法本天」之觀念相一貫，蓋人心所同者受實之於天，故心之所同然即天之垂則也。

1914年胡適在美國康乃爾大學留學期間，知道康有為等人正大力提倡以孔教為國教，他並不忙着為文駁斥，卻在給他的朋友許怡蓀的一封信上，列出了大大小小共三十九個問題，從立國需不需要宗教開始，到有甚麼可以取代宗教。在孔教本身的問題上，他提出「如復興孔教，究竟何者是孔教」的疑問。

比較胡適與梁啟超討論儒家法理觀之文字，我們不能不承認，青年胡適在對儒學更能持一種平和客觀、實事求是的態度。他肯定儒學在歷史上的進步意義，也指出其歷史局限。胡適稍後能夠在短短幾年內取代陳獨秀新文化運動發言人的地位，固然有其客觀因素，也未嘗沒有主觀因素在內。

胡適同意儒家法理思想屬於自然法，但他認為梁啟超未能明瞭先秦儒學中自然法與「理法」(law of reason，胡適以為又可以譯為「性法」)交承受之關係。依胡適的說法，自然法是儒家最早的法理學說，以《易·繫辭》為代表(當時胡適仍相信孔子作《易》)；《中庸》所說：「天命之謂性，率性之謂道」，是自然法到性法的過渡階段；到孟子提出「心之所同然者，謂理也，義也」，「盡其心者知其性也，知其性則知天矣」等說法，便已是「純然性法」了。故孟子代表了儒家法理觀念從自然法到理法的「進化」⑦。

梁啟超又引證，儒家認為人民之公意即是天意(天視自我民視，天聽自我民聽)，所以立法之標準即在人民公意，但因為只有聖人才能知道真正的人民公意(民之所好好之，民之所惡惡之)，所以「惟聖人宜為立法者也」。梁氏認為，這是儒家走上主權在君，而十七八世紀歐洲學者走上主權在民之途的原因。但儒家主權在君的主張，最後一樣是體現人民公意，並非秦漢以後君主專制之比。

梁氏之說，未免將先秦儒學過份理想化，與其師康有為孔子托古改制之說貌離神合。先秦儒學如果已經達到類似後世歐洲君主立憲的政治思想，則儒教便只須光復，初無待於革新改造了。

另一方面，梁啟超「人民之真公意，惟聖人為能知之」的推論，又未免將聖人捧得太高，這樣，聖人成了人民公意的惟一體認者與代言人，這樣一個局面，正是獨裁者賴以產生的烏托邦溫牀⑧，先秦儒學如果真有此主張，學說中便不免潛藏有獨裁之種籽。

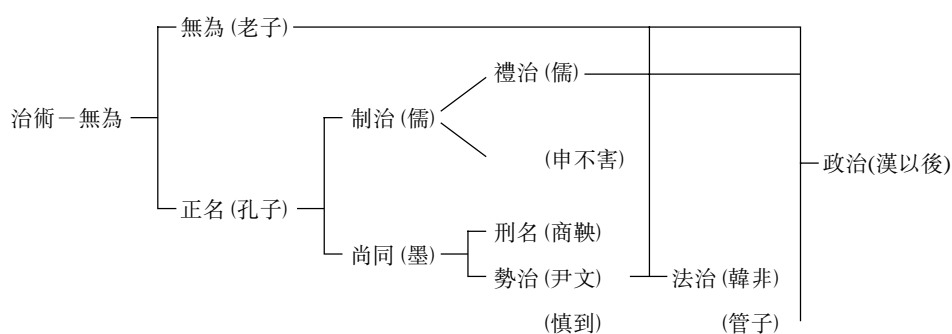
胡適指出，儒家如孟子已經從主權在君移到主權在民，〈萬章〉篇中「堯

以天下與舜，有諸？」及「至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子，有諸？」兩段文字，均強調「天子不能以天下與人」，而必取決於「民受之」與否，所論主權皆在民而不在君。但主權在民與立法權在民是不同的概念，未可混為一談。孟子固主張主權在民，而未嘗言立法權在民，這是歷史的限制，「不可遽責古人」。蓋吾國歷史上本無國民立法之制，在歐洲，則教會之大會議(Council)，法國自1302年開始之États-Généraux，英國的巴力門(Parliament，原意為大會議)⑨，皆國民立法機關之前導，在此之前，更有希臘、羅馬之共和政治可供取法。吾國以無此背景，故孟子言民權而無所取法，未能出現民主立法之政局。

比較胡適與梁啟超討論儒家法理觀之文字，我們不能不承認，青年胡適在此一學術問題上，較之當時思想界權威之一的梁啟超，對儒學更能持一種平和客觀、實事求是的態度。他肯定儒學在歷史上的進步意義，也指出其歷史局限。胡適稍後能夠在短短幾年內取代陳獨秀新文化運動發言人的地位，固然有其客觀因素，也未嘗沒有主觀因素在內。

胡適在笥記最後劃成圖表(參右頁)，解釋歷史上禮治與法治錯綜複雜的關係。當然，圖表中所示墨子出於孔子正名思想，法家刑名、勢治兩派出於儒墨等，是較為複雜的學術史問題，胡適所見未必具有說服力，也非本文擬探討的範圍。這裏值得注意的是，胡適將先秦至漢的儒教分成了四個階段：孔子的「正名」，與墨子同時的「制治」，與戰國申不害、商鞅同時的「禮治」，漢以後的「政治」。

關於「制治」，胡適引《左傳》載叔



向所言：「先王議事以制，不為刑辟」，即以定制為治之意。「政治」一名，胡適說是「以政為治，包舉禮俗法律而調和之」，是胡適認知的孔教，至少有禮治的孔教與政治的孔教之分。前者行於戰國以前，為重制重禮的儒學，後者行於漢以後，為混和禮俗與法律的帝國儒學。

這種從歷史細部發展中切實掌握儒學發展流變的作法，與一般人簡單地劃分先秦真儒學與秦漢後偽儒學的作法不同。胡適並不認為先秦儒學已經十全十美、有醇無疵，也不認為孔子一定要提倡民主思想。在《中國哲學史綱要卷上》一書討論儒家思想的進程時，胡適逕指孔子時候的儒家是「極端倫常主義的儒家」，是「重君權的儒家」，後來惹起了楊朱、墨翟的反動，儒家才不得不變換本身的倫理觀念，於是《大學》、《中庸》等「儒書」中便有了重視個人的理念，於是出現尊崇個人、鼓吹民權的孟子^⑩，完成了先秦既重禮治也重制治（孟子之前學說的留存），重個人更重倫理（原始孔子之教）的先秦儒教。所以早在大一統專制帝國成立，混合了禮俗與法律之前，儒教就已經是一個複雜的混合體。歷代注重的儒教，其重心容有不同，其複雜性則是一樣的。

胡適這些有關孔子思想和儒學發展的學術討論，在論證上當然可以引

起許多爭執，如孔子是否主張「極端的倫常主義」和「君權立義」，是否不主張民主等，這些需要另外寫專文來討論。這裏所呈現的事實是：胡適通過其「一家之言」，論證了孔教或禮教本身在各個時代所存在的一致的複雜性。這種複雜性使孔教或禮教不可能只根據五經四書的精義成立，也不可能只根據二千五百年的歷史習慣成立；也就是說，它不可能被分解為簡單的合理或不合理，而只能被還原為歷史真相。胡適晚年對自己的儒教觀有過一番自我剖白，他說^⑪：

有許多人認為我是反孔非儒的。在許多方面，我對那經過長期發展的儒教的批判是很嚴厲的，但是就全體來說，我在我的一切著述上，對孔子和早期的「仲尼之徒」如孟子，都是相當尊崇的。我對十二世紀新儒學（Neo-Confucianism）（「理學」）的開山宗師的朱熹（按：開山兩字可能是譯文之誤），也是十分崇敬的。

揆諸上述胡適客觀小心的學術態度，這段「晚年定論」應該是可信的。當然，胡適也曾特別聲明「我是一個不贊成儒教的人」。不贊成的原因，是「我們只認儒教為一大宗，但不認他為唯一大宗。儒家固有真理，老莊墨翟也有真理」^⑫。

胡適認知的孔教，至少有禮治的孔教與政治的孔教之分。前者行於戰國以前，為重制重禮的儒學，後者行於漢以後，為混和禮俗與法律的帝國儒學。這種複雜性使孔教或禮教不可能只根據五經四書的精義成立，也不可能只根據二千五百年的歷史習慣成立。

家庭與婚姻

民國成立之後，對家族組織的法源依據，即有關親屬法部分並未即時作出相應改革。民國元年(1912)政府明令宣布親屬法問題繼續沿用光緒三十四年(1908)法律館所修訂的「大清現行刑律」(該刑律於1910年12月頒行)，稱「現行律民事有效部分」，亦即繼續用與禮教密切相關的帝國時代律例來規範民國的家庭組織。其中如「家政統於家長」，禁止分財異居，及婦女的七出之條等，均一仍舊貫。民國四年(1915)北洋政府修成「民律親屬編草案」，在很多地方仍參照着宣統三年(1911)修成的「大清民律草案·親屬編」，民十四年(1925)訂立第二次「民律親屬編草案」共82條，均未正式頒行^③。法令變革速度緩慢，民間風俗的變遷亦同樣緩慢。有人在民國九年(1920)的時候這樣描寫^④：

今中流以上之家族，猶有兄弟叔姪同居，而忠厚之家，且以能多留養異姓親屬為美談。是皆不能謀獨立生活之人，懶惰成性，不以倚賴為恥之故。

胡適1912年在美留學時，曾計劃用英文撰寫《中國社會風俗真詮》(*The Defense of The Chinese Social Institutions*)，內容包括祖先崇拜、家族制度、婚姻、守舊主義、婦女地位、孔子倫理哲學等，「為祖國辯護」^⑤。英文題目是清清楚楚的Defense(辯護)一字，中文則寫成「真詮」，表明是要尋求這些制度的真實意義。可見在辯護行為的背後，胡適其實是抱着一種信心，相信中國傳統風俗制度有合理的形成與存在之道，而並不是

像當時一些西方教士和商人所描繪的那樣，都是野蠻風俗。

奉養父母是胡適維護中國家族制度的一個重要理由，兩年後(1914)的6月7日，胡適再次引述自己這個觀點說：「吾常語美洲人士，以為吾國家族制度，子婦有養親之責，父母衰老，有所倚仗。此法遠勝此邦個人主義之但以養成自助之能力，而對於家庭不負養贍之責也。」^⑥

但是否真應該就此維護大家族制度？對胡適而言，這主要並不是一個社會效能(如老人問題)的問題，而是一個倫理問題。孝親或敬養老人是符合倫理道德的，大家族制度最能發揮其倫理效應，這是事實。但另一方面，個人獨立也是同樣重要的倫理道德，大家族制度在這方面卻有嚴重的反效果。在上述6月7日的引文下面，胡適即抒述了他對大家族制度的負面看法，認為大家族最後會導致依賴性，實有大害。

要舉出這種家族依賴性的實例，並不需要遠求，胡適自己就有這樣一個大哥^⑦，這還不算，被胡適稱為「隻手打孔家店的老英雄」吳虞，便曾經為父親多用了家族財產，影響其個人權益而與其父互毆，造成轟動成都紳學界的「家庭革命」事件。吳虞後來並為文埋怨中國的法律制度對子弟繼承財產權利缺乏保障^⑧：

在外國有法律為持平以補倫理之不足，如財產問題是已。濫用財產，即無異侵其子一分子之權利也。中國偏於倫理一面，而法律亦根據一方之倫理以為規定，於是為人子者，無權利之可言。

人子將繼承家業視為當然，並因此怪責其父濫用財產，「無異侵其子一

胡適認為大家族制度最後會導致依賴性，實有大害。要舉出這種家族依賴性的實例，並不需要遠求，被胡適稱為「隻手打孔家店的老英雄」吳虞，便曾經為父親多用了家族財產，影響其個人權益而與其父互毆，造成轟動成都紳學界的「家庭革命」事件。

份子之權利」，這種權利觀念真是超西方的了。這種口吻偏偏又出自一位新文化運動領導人，更構成了一幅極滑稽、極不調和的畫面，而造成這種畫面出現的原因，便是依賴性三個字。

當胡適後來走出集體主義取向的黑格爾哲學體系，而傾向於易卜生和杜威時，個體獨立才變成優先的價值，依賴絕對不被容忍。親情、奉養父母等當然仍然是胡適的關懷點^⑨，也是他自己一生奉行不渝的道德操守^⑩，但已不能與個人獨立的價值並駕齊驅了。

個人本位與家庭本位這兩種倫理取向的消長，清楚地反映在胡適1919年的學術著作《中國哲學史綱要卷上》中。在討論先秦儒學思想的發展時，胡適指出：「孔子雖注重個人的倫理關係，但他同時又提出一個仁字，要人盡人道，做一個成人。」但孔門正傳弟子子游、子夏、曾子等人，卻又提出兩大觀念，一個是孝，一個是禮，後來漸漸發展成中國社會兩大勢力。

曾子大力發展的孝的哲學，後來在《禮記·祭義》和《孝經》等書中發揮至極致。在胡適看來，這種孝的人生哲學的根本觀點，是不承認個人的存在。「我並不是我」，不過是我父母的兒子，「我的身並不是我，只是父母的遺體」，於是孔子的成人之教便變成成兒之教，個人在孝的倫理下完全屈服。胡適對此作出結論說^⑪：

這是孔門人生哲學的一大變化。孔子的「仁的人生哲學」，要人盡「仁」道，要人做一個「人」。孔子以後的「孝的人生哲學」，要人盡「孝」道，要人做一個「兒子」。這種人生哲學，固然也有道

理，但未免太把個人埋沒在家庭倫理裏面了。

司馬光《居家雜儀》中規定：「凡為子婦者，毋得蓄私財」，他的理由是：「夫人子之身，父母之身也。身且不敢自有，況敢有私財乎！」^⑫這正好印證了胡適的理論，當人子之身只是父母之身時，卑幼的人格就被家長的人格所吸收，個人也就埋沒在家庭倫理中了。胡適在1914年開始思考易卜生主義^⑬，《留學日記》中有關家庭制度問題的反覆辨疑，代表了個人主義的逐漸成長。1918年〈易卜生主義〉中文稿寫定之後，胡適在這方面的思考也就告一段落：家庭本位背負着「依賴性」的惡名走下倫理舞台，「把你自己這塊材料鑄造成器」的易卜生主義^⑭，則聚集了個人獨立的新倫理之光，吸引了一代青年的注意，用胡適自己的話來說，「這篇文章（〈易卜生主義〉）在民國七、八年間所以能有最大的興奮作用，和解放作用，也正是因為他所提倡的個人主義在當日確是最新鮮又最需要的一針注射」^⑮。

因為重視獨立的個人，所以胡適在中國哲學中很留意「身」的觀念，與輕身重心的宋明儒學傳統頗有不同。在論述《大學》一書時，胡適就用了「個人之注重」這個標題，將修身的「身」等同於「個人」，認為《大學》「把修身作一切的根本」，格致正誠是修身的工夫，齊治平是修身的效果，因此，「這個身，這個個人，便是一切倫理的中心點」。不取「孝的人生哲學」，而另立「修身的人生哲學」^⑯。胡適這種以「身」為中心的人生哲學，很接近明儒王艮（心齋）的淮南格物說。胡適在宋明儒學中揚程朱而抑陸王^⑰，但對陽明弟子王艮所創的泰州學派卻另眼相看^⑱。

當胡適走出集體主義取向的黑格爾哲學體系，而傾向於易卜生和杜威時，個體獨立才變成優先的價值，依賴絕對不被容忍。親情、奉養父母等當然仍然是胡適的關懷點，也是他自己一生奉行不渝的道德操守，但已不能與個人獨立的價值並駕齊驅了。

胡適早年為《競業旬報》撰寫的社說〈婚姻篇〉中並不認同「中國婚姻，是極專制的，是極要改做自由結婚的」。相反，他所重視的是父母沒有用心經營他們的專制權，把兒女終身大事視同兒戲，或憑媒婆，或任算命，以致造成種種弊端。

「修身哲學」與「道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆」^②的「孝的人生哲學」，原有重大差異。胡適既肯定了個人獨立的優先性，則家庭本位主義和「孝的哲學」便往往成了反觀的批判對象，造成一種「反傳統」的假象。

當胡適仍然在家庭本位與個人本位兩種倫理標準中游移時，中國婚姻制度也成為他思考的一個焦點。在他早年為《競業旬報》撰寫的社說〈婚姻篇〉中，他並不認同「現在的新學家」所說的「中國婚姻，是極專制的，是極要改做自由結婚的」^③。相反，他所重視的是父母沒有用心經營他們的專制權，把兒女終身大事視同兒戲，或憑媒婆，或任算命，以致造成種種弊端。他於是「參酌中外的婚姻制度，執乎其中」，提出「救弊之法」：「第一是，要父母主婚；第二是，要子女有權干預。」^④至於主權和干預權到底如何分配，以及「主」「幹」之間無法參酌調和時又如何？胡適就沒有再討論了。

留美時期，胡適繼續為中國婚姻制度辯護。他甚至認為中國女子所處地位高於西方女子，因為中國女子婚姻皆由父母主持，自己便可以顧全廉恥名節，不必暴露在婚姻市場上，終日與男子周旋，取悅於男子。而西方的婚姻自由，則是「墮女子之人格，驅之使自獻其身以釣取男子之歡心者」^⑤。他將這層心得寫成英文稿公開發表，文章中除了複述以上重點之外，還添了一段頗具思辨性的理論依據^⑥：

今日西方世界已開始認清這樣一個事實：婚姻不只是個人的事，而是有其社會意義的，並因此引發了大規模的

優生學運動，主張國家干涉婚姻，且立法要求雙方當事人出具健康和家族紀錄文件。這比父母干涉更為專橫，卻在社會效用的基礎上被合理化了。正如你們的優生法例在婚姻具有社會意義的事實上被合理化，中國婚姻制度的合理性同樣也可以在這樣的事實中找到：婚姻不只是跟小倆口有關，也跟整個家族有關。

這裏胡適用家族利益作為中國傳統婚姻制度的依據，並且將家族利益觀跟西方的社會效用觀相提並論，形成一種東方式的婚姻倫理觀體系。在這個體系中，個人與家族、親情與愛情、女子婚前尊嚴等問題，都比在西方體系中獲有更充分的思考機會，都可以供東西方的倫理哲學家、社會學家或人類學家作更深入的研究。

在發表上述意見的時候，胡適還在康乃爾求學，康大當時是黑格爾學派的重鎮，胡適在康大後期既主修哲學，對該學派自不能無所接觸。在《胡適留學日記》中留下了一條資料，顯示胡適當時所受黑格爾國家主義影響的情況。胡適對《老子》「三十輻共一轂，當其無有車之用」一段話作出解釋說^⑦：

譬之積民而成國，國立之日，其民都成某國之民，已非復前此自由獨立無所統轄之個人矣。故國有外患，其民不惜捐生命財產以捍禦之，知有國不復知有己身也。故多民之無身，乃始有國。

胡適在這段簡記之後自注：「此為近世黑格爾(Hegelian)一派之社會說國家說，所以救十八世紀之極端個人主義也。」對黑格爾而言，國家是個

人意志與自由的外在實現，一個自由人就是可以認同國家所賦予的義務與責任的人^⑤。因此，國與民可以憑精神理念 (the idea of spirit) 打破此疆彼界，如魚水般兩忘於江湖。在這樣一種思想背景中，胡適只要將國家轉成家族，當然也就可以相安無事了，中國在本身的歷史架構中重視家族利益，正如西方在其歷史架構中重視社會利益一樣，並沒有甚麼不對。

但到了民國六年 (1917) 3月，胡適就否定了自己三年前的見解，他在上述用黑格爾國家說闡釋《老子》「三十輻共一轂」的筭記後面加上一段按語^⑥：

此說穿鑿可笑，此「無」即空處也。吾當時在校中受黑格爾派影響甚大，故有此謬說。

民國六年時胡適正在哥倫比亞大學準備提交博士論文，已成為「杜威信徒」，故有此「謬說」之說。在婚姻觀上，胡適也脫離了家庭倫理本位的思考，變成以「自立」為第一要義。人的第一要務，是「個人須要充分發達自己的天才性，要充分發展自己的個性」^⑦，在女子，則要有「超於良妻賢母人生觀」的「自立精神」，「人人都覺得自己是堂堂地一個人」^⑧，才有可能組織自立而不倚賴的家庭，才能產生良善的社會。

結論：禮的自由化

胡適有些通俗性的批判言論，常被視人視為過於偏激，除了著名的「打倒孔家店」口號之外，如他在〈信心與反省〉一文中說^⑨：

講了七八百年的理學，沒有一個理學聖賢起來指出裏小腳是不人道的野蠻行為，只見大家崇信「餓死事極小，失節事極大」的吃人禮教。

又如他說^⑩：

中國有子孝婦順底禮教，行了幾千年，沒有甚麼變遷。

這兩處對禮教的攻擊，都犯了以偏概全的毛病，不是慎思明辨的態度。有時，胡適也會暫時失去學術的嚴謹性，將學術研究也變成批判武器，如他就曾在了一篇學術性的文章中，將學術意義上的理學視為「不近人情的社會禮俗」之成因，而大張撻伐^⑪。

儘管存在着這些缺失，胡適對傳統禮教的基本態度仍然是比較客觀、理性的。當陳獨秀認為「孔子倫理」就是「君臣尊卑」，而得出「凡尊崇孔子倫理，而不贊同張勳所言所行，為其人之言不顧行者也」的「邏輯」時^⑫，胡適很難得出這種「邏輯」，因為他知道將孔子倫理等同於君臣尊卑這個前提是靠不住的。孔子固然尊君，但更重視「成人」之教。胡適在客觀的哲學史研究上已經探究過這些歷史真相，他自不可能真將儒學整體簡單化為「孔家店」而隻手打倒。對胡適而言，「禮教的討論只是要重新估定古代的綱常禮教在今日還有甚麼價值」^⑬？這裏有兩個重點，一是所討論的為「綱常」禮教而非「成人之教」的禮，二是側重於禮教在今日的價值。

當胡適選擇以「失節事極大」、「子孝婦順」等陳述方式來表述禮教的性質時，他所表述的顯然不是包括「成人之教」在內的孔門全部禮教內容，而是選擇性的「綱常」禮教，亦即只強調

民國六年時胡適正在哥倫比亞大學準備提交博士論文，已成為「杜威信徒」，在婚姻觀上，胡適也脫離了家庭倫理本位的思考，變成以「自立」為第一要義，這才有可能產生良善的社會。

胡適反對「五世同居的大家庭」，但他絕不反對合理的、經個人反省之後的孝道。然則，是怎樣的一種思想邏輯，可以讓胡適在提倡新文化攻擊「吃人的禮教」的同時，用全副心思描寫割臂療疾這樣的孝行，而不覺得抵觸矛盾？答案在於真情兩個字。

身份差序、男女之防、與卑幼單行道德的「吃人的禮教」。這種簡單化的敘述方式，與其說是胡適個人的膚淺，毋寧說是「革命」時代的情緒反映，它不是學術認知，而是大眾化的社會文化批判。

但禮教的破壞——革命式的破壞，基本上而言，主要是針對着綱常禮教而發的，並不是對禮的全面性破壞。以禮在家族制度上的效用而言，胡適反對「五世同居的大家庭」^④，理由已見第二節所述，但他絕不反對合理的、經個人反省之後的孝道。胡適對母親的孝行及因此而強受的婚姻，已有很多學者作過陳述，較不為人所知的是，胡適在成名之後，還在家書中告訴母親，因為有人誇讚了一句「鐵花老伯應該有適之兄這樣的後人」，讓他「聽了這話，心裏很歡喜」^⑤，因為：「我在外邊，人家只知道我是胡適，沒有人知道我是某人的兒子。今次忽聞此語，覺得我還不致玷辱先人的名譽，故心裏頗歡喜。」^⑥

同樣的，胡適反「貞節牌坊」式的女德，而對自己母親守節撫孤、周旋諸子諸婦之間、閉戶飲泣的種種傳統婦道美德，則表彰不遺餘力。甚至將母親因聽信俗傳割股可以療病之說，於是割臂肉和藥以治其胞弟的故事詳盡描述，其文字直可入列朝列女傳中而不覺歧異。文字如下^⑦：

先母愛弟妹最篤，尤恐弟疾不起，老母暮年更無以堪；聞俗傳割股可療病，一夜閉戶焚香禱天，欲割臂肉療弟病。先敦甫舅臥廂室中，聞檀香爆炸，問何聲？母答是風吹窗紙，令靜臥勿擾。俟舅既睡，乃割左臂上肉，和藥煎之。次晨，奉藥進舅，舅得肉不能嚥，復吐出，不知其為姊臂上肉

也。先母捨肉，持出炙之，復問舅欲吃油炸鍋巴否，因以肉雜鍋巴中同進。然病終不愈。

這段文字當然也可以理解為胡適哀憐其母之愚誠而作，然而，「吃人的禮教」這個概念始於魯迅成名小說〈狂人日記〉，在小說所控訴的種種禮教吃人的文化現象中，孝子割股療親，正是受攻擊的重點之一。胡適既接受「吃人的禮教」這種表述方式並為之推瀾，他不該輕易漠視「割肉」與「吃人」之間的意義聯繫，堂而皇之地用如此細膩入神的筆觸寫出如此一幕血淋淋的場景。然則，是怎樣的一種思想邏輯，可以讓胡適在提倡新文化攻擊「吃人的禮教」的同時，用全副心思描寫割臂療疾這樣的孝行（胡母割臂的基本動機是：尤恐弟疾不起，老母暮年更無以堪），而不覺得抵觸矛盾？

答案在於真情兩個字。禮本來有重情實和重文飾或節制兩層意義。《論語》中孔子論禮，最為人熟知是重情實的幾處談話，如：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚」，「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」但孔子有時也強調禮的節制作用，如〈為政〉篇說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」；〈泰伯〉：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。這兩種意義在後世都有所發展，重視節制意義的如《禮記》的〈王制〉、〈祭義〉、〈禮運〉等篇，而重視情實意義的以鄭樵〈禮以情為本〉一文最富思想史價值。

鄭樵認為禮的節文是「積」的，是後起的、外加的，情才是本然的、內

發的。所以禮之本是情而不是文，文再怎麼講究，未必有情的厚密。這種強調禮意之真情的態度，也正是胡適在五四時代對待禮教的態度。胡適在改革喪禮時，把這種態度發揮得最為明顯。

胡適母歿於1919年11月，噩耗傳至時，胡適正準備為北京通俗講演社講演「喪禮改良」。在青年學生的殷盼下，胡適對自己的家族喪禮作了大膽的改革。首先在訃帖設計上，胡適不用「不孝……禍延孝妣」、「孤哀子泣血稽顙」等舊習俗的標準格式，只說先母病歿於某時某地，署名是「胡適謹告」，不鬧「無意識的虛文」。

受弔的傳統規矩是弔客來弔時主人男婦舉哀，客去哀止。大戶人家弔客多的，還得僱人代哭。胡適認為這是「作偽的醜態」，引古人「哀至即哭」之意，「哭不必做出種種假聲音，不能哭時，便不哭了，決不為弔客做出舉哀的假樣子」。

胡適故鄉徽州也是朱子的故鄉，代代有禮學專家，祭禮最講究，一獻之禮，賓主百拜，每一個祭總得兩三個鐘頭，從家祭到送祭，要鬧上七八天。胡適認為那都是在「做熱鬧，裝面子，擺架子」，他改為本族公祭與親戚公祭兩次，每祭公推一人主祭，其餘陪祭，「十五分鐘就完了」。

在喪服方面，出殯時他穿麻衣，不戴帽，不執哭喪杖，不用草索束腰。不戴帽是因為不用俗禮高粱孝子冠，但沒有適合的禮帽，所以用「表示敬意的脫帽法」；不用杖是因為根本做不到半死的樣子，不必裝「杖而後行」的門面。殯後應有三年喪服，要穿戴布棉袍、布帽、白帽結、白鞋。胡適前後共穿了五個多月的喪服，便在天熱時換下改穿綢紗了。有人問他行的

是甚麼禮，他說是《易傳》說的太古時「喪期無數」之古禮，這種「古禮」最為有理，因為「人情各不相同，父母的善惡各不相同，兒子的哀情和敬意也不相同」，所以「最好辦法是『喪期無數』，長的可以幾年，短的可以三月，或三日，或竟無服」。不但期限自由，連服制也不必受限，「親屬值得紀念的，不妨為他紀念成服；朋友可以紀念的，也不妨為他穿服」。以胡適對他母親的感情，當然不止五六個月的紀念，但胡適又認為，紀念的方法很多，何必單單保存這三年服制？他說^④：

我因為不承認「穿孝」算「孝」，不承認「孝」是拿來穿在身上的，所以我決意實行短喪。

由此可見，胡適判斷一種禮制是否應有規範性的標準，主要是立足在個人情實上，也就是他所說的「尊重良心的自由」^④。他所重視的是禮制背後的個人內在真誠的問題，所反對的是虛偽與壓制。但事實上，禮所代表的不止是這非黑即白的兩個區域，它主要的功能其實更多發揮在一個中間地帶——意義建構和象徵的世界。這些牽涉到現代詮釋學的問題，思想一貫質直的胡適顯然並不願多作思考，正如他在文學批評上從不思考象徵主義方面的問題一樣。《禮記·檀弓下》早已說過：「有直情而徑行者，戎狄之道也，禮道則不然」；〈禮器〉則說：「禮之近人情者，非其至也」。胡適對禮作直情主義的思考方式，在思辨深度上顯然不足，在廣度上也有欠恢宏。他主要的貢獻，是促使禮教自由化，將禮制從秦漢以來「外壓」導向的發展形式，轉為強調「內生」導向的新思潮。

胡適母歿於1919年11月，噩耗傳至時，胡適正準備為北京通俗講演社講演「喪禮改良」。在青年學生的殷盼下，胡適對自己的家族喪禮作了大膽的改革。首先在訃帖設計上，不用「不孝……禍延孝妣」、「孤哀子泣血稽顙」等舊習俗的標準格式，只說先母病歿於某時某地，不鬧「無意識的虛文」。

註釋

- ① 此段大意主要根據陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉一文，《新青年》，二卷四號。
- ② 朱熹：〈跋古今家祭禮〉，《朱文公文集》，卷八十一。
- ③ 當時如吳虞即大力推崇軍國主義，認為中國早應由封建進入「軍國」。
- ④ 島田虔次之說可參見氏著《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1972），狄百瑞有《中國的自由傳統》（香港：中文大學出版社，1983）等書。
- ⑤ 見《胡適留學日記》（《藏暉室笱記》，卷三），民國三年一月二十三日。
- ⑥ 見《胡適留學日記》（《藏暉室笱記》，卷十二），民國五年四月十三日記完。
- ⑦ 當時胡適認為《大學》、《中庸》應該是孟子、荀子以前的「儒書」，詳見胡適：《中國古代哲學史》，《胡適作品集》31（台北：遠流出版事業股份有限公司），頁247-48。
- ⑧ 這個問題，Talmon言之已詳，請參看J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1965)。比較扼要的討論則可參見Waldemar Gurian, "Totalitarianism as Political Religion", in *Totalitarianism*, ed. Carl Friedrich (New York: Grosset and Dunlap, 1964), 119-37。
- ⑨ 關於歐洲立法機關的簡單歷史，筆者參考的是Robert S. Hoyt, "The Growth of Parliament in England and the Origins of Modern Representative Institutions in Western Europe", pt. 5 of *Europe in The Middle Ages* (New York, Chicago, Burlingame: Harcourt, Brace & World, 1957)。
- ⑩ 胡適：《中國古代哲學史》，第十篇「荀子以前的儒家」，《胡適作品集》31，頁247-48。
- ⑪ 唐德剛譯註：《胡適口述自傳》（台北：傳記文學出版社，1986），頁258。
- ⑫ 《胡適的日記手稿本》，民國十年七月九日。

- ⑬ 以上詳情參見施宏勛：《民法親屬論》（西北大學講義，年份不詳）；謝振民：《中華民國立法史》（上海：正中書局，1948）及《中央日報》，民國十七年十月十九日刊載〈親屬法草案〉附說明。
- ⑭ 景藏：〈家族制度〉，《東方雜誌》，17卷7號（民國九年四月）。
- ⑮⑯ 《胡適留學日記》，民國元年十月十四日；民國三年六月七日。
- ⑰ 胡適：〈四十自述〉，第一章第五節，《胡適作品集》1。
- ⑱ 吳虞：〈家庭苦趣〉，見趙清、鄭城編：《吳虞集》（成都：四川人民出版社，1985），頁20。關於這個問題，可參閱拙作〈吳虞與中國近代的反儒運動〉，收入拙著：《新思潮與傳統——五四思想史論集》（台北：時報出版事業有限公司，1995）。
- ⑲ 胡適族人中有人故意棄父不養，胡適十六歲時便寫了「棄父行」一詩譏刺「棄置日久，不復記憶」，到民國三年聞得此人之父已死，又「追憶舊作，勉強完成」。詩最後說：「阿翁衰老思梁肉，買肉歸來子婦哭：『自古男兒貴自立，阿翁恃子寧非辱？』翁聞斯言勃然怒，畢世劬勞徒自誤。從今識得養兒樂，出門老死他鄉去。」詩中兒子反過來責怪父親不自立一節，在古詩中別開生面，在新舊道德衝突問題上頗能發人深省。詩載《胡適留學日記》，民國三年八月二十九日。
- ⑳ 此觀《胡適家書》中胡適與母各信可知。
- ㉑ 胡適：《中國古代哲學史》，《胡適作品集》31，頁117。胡適討論先秦儒學發展的文字，見該書第五篇「孔門弟子」，及第十篇「荀子以前的儒家」第一章。《中國古代哲學史》原名《中國哲學史大綱卷上》，在1919年2月出版。
- ㉒ 《司馬氏書儀》，商務印書館叢書集成初編本，頁42。
- ㉓ 胡適在〈介紹我自己的思想〉一文中說：「『易卜生主義』一篇寫的最早，最初的英文稿是民國三年在康奈爾大學哲學會宣讀的，中文稿是民七年寫的。」見《胡適文選》，《胡適作品集》2，頁6。

㉔ 胡適：〈易卜生主義〉，《胡適文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁23。關於胡適的易卜生主義，我已在〈五四時期知識分子對個人主義的詮釋〉一文中討論過。見拙著：《新思潮與傳統——五四思想史論集》。

㉕ 同註㉔。

㉖ 胡適：《中國古代哲學史》，第十篇第一章，《胡適作品集》31，頁249-51。

㉗ 我在〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉一文中對此曾有討論，見拙著：《新思潮與傳統——五四思想史論集》，頁49-56。

㉘ 中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適的日記》，下冊（北京：中華書局，1985），頁384。

㉙ 《禮記·祭義》，〈經解〉篇亦有此段文字。

㉚ 鐵兒（胡適筆名）：〈婚姻篇〉，《競業旬報》，第24期，戊申年（1906）七月二十一日，見周質平編：《胡適早年文存》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1995），頁148-49。

㉛ 同上，頁153。

㉜ 《胡適留學日記》，民國三年一月四日。

㉝ 本文原用英文發表在1914年6月出版的*Cornell Era*第610-11頁上。收入*The Hu Shih Papers at Cornell: 1910-1963. Collected and Micro-filmed in 1990. Photo Services, Cornell University*。全文有周質平教授譯本，見所編《胡適早年文存》，頁30-33。為負責起見，這裏所引的胡適原文仍由我自己再翻譯一次。

㉞ 《胡適留學日記》，民國三年七月七日。

㉟ Henry D. Aiken, *The Age of Ideology* (New York: New American Library of World Literature, Inc., 1963, 7th printing), chap. IV, 79-80.

㊱ 引自施宏勛：《民法親屬論》，頁11。

㊲ 胡適：〈易卜生主義〉，《胡適

文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁23。

㊳ 胡適：〈美國的婦人〉，前揭書，頁45。

㊴ 《胡適文存》，第四集四卷，《胡適作品集》18，頁52。

㊵ 胡適：〈研究社會問題底方法〉，《胡適演講集》（二），《胡適作品集》25，頁178。

㊶ 胡適：〈幾個反理學的思想家〉，《胡適文存》，第三集第一、二卷，《胡適作品集》11，頁119。

㊷ 陳獨秀：〈再質問東方雜誌記者〉，《新青年》，六卷二號，頁149。

㊸ 胡適：〈新思潮的意義〉，《胡適文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁117。

㊹ 見〈信心與反省〉一文，《胡適文存》，第四集第四卷，《胡適作品集》18。

㊺ 較詳盡的如陸發春：〈胡適和他的家庭〉，見氏編：《胡適家書》（合肥：安徽人民出版社，1996），頁1-48。沈衛威：〈五四知識分子思想——行為的逆差與衝突〉，見劉青峰編：《胡適與現代中國文化轉型》（香港：中文大學出版社，1994），頁169-90。

㊻ 見陸發春編：《胡適家書》，頁134。該信寫於1918年6月20日。作此誇讚語的是著名教育家黃炎培，黃的父親黃燁林與胡適父親胡傳（鐵花）曾是吳大澂幕府中的同僚。

㊼ 胡適：〈先母行述〉，《胡適文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁181。

㊽㊾ 以上所引胡適對喪禮改良之意見，均見氏著：〈我對於喪禮的改革〉，《胡適文存》，第一集四卷，《胡適作品集》6，頁95-109；105。