

# 新文化运动儒学批判的三点反思

陈祖怀

新文化运动儒学批判的发生,有一个袁世凯由尊孔到复辟的特殊背景。从1912年9月袁政府发布《尊崇伦常文》,到1916年初洪宪丑剧公然上演,跨时约四、五年,在此期间,袁氏及其爪牙花样百出的尊孔礼赞和皇权鼓吹显然没有受到公众舆论的有力抵制,直至帝制复辟竟成事实。自觉肩负文化启蒙使命的激进主义民主革命派在倡导科学精神、宏扬民主观念时,对复辟派用以蛊惑民心的儒学、孔教进行猛烈的抨击,于是而有五四新文化运动。然而这种抨击又直接埋下了对中国社会的巨大伤害和伦理道德急剧沦丧的文化种子,并长久成为现代化发展过程中的沉重内伤。从后果追溯原因,笔者以为新文化运动时期儒学批判学术展开的三项不足是重要原因。

鉴于学界同仁对新文化运动时期儒学批判的主要论点都已烂熟于胸,故请同道诸君允许笔者在以下行文中不再赘引具体辞句与敷衍展开,而冒昧地直接就三项学术展开不足部分阐述一己的体会。

## 一 对儒学本真意义上的主旨研究展开不足

新文化运动儒学批判的焦点之一,是对以“三纲”为核心的“孔教”伦理的批判,认为儒学“三纲”之论的根本义,是用以体现及维护“别尊卑贵贱”的“阶级制度”和服务于封建专制帝王奴役人民的需要。[1]这一批判准确揭露了民初那批复辟者流满嘴仁义道德却意在奴役百姓的真实嘴脸。但在学术层面上需要指出的是,这批复辟者流鼓吹的所谓“三纲”教义,并非儒学本真意义上的主旨,它只是后世一些热衷功名的“儒生”迎合专制君王需要而曲解儒学的产物,[2]并将孔子创建的儒学理论在作用对象及运作方向上作了根本性的覆倒。

研读儒学原典,可以强烈感受到孔子学说有一种教化天下,为帝王师的泱泱气概,因此儒学理论也就包含了一种教化人君、规范统治集团的伦理倾向。这种教化与规范集中表现于以“礼”为用、以“仁”为体的理论体系及其辩证关系中。这同当时“礼崩乐坏”的社会环境与“诸子起于救时之弊”的历史背景是相吻合的。后世所谓“三纲”教义,词句虽秉自孔子,但前者那种逢迎强权的奴化心态在元典中是不存在的。在儒学原典中,“礼”之一说,主要是针对统治集团的,是对统治集团行为规范的某种设定。《礼记·曲礼上》云:“礼不下庶人”句,明确无误地表示了“礼”是统治阶级的特权,它体现的只是统治集团成员间相互关系的行为准则。传统所谓“礼失求诸野”,正反映了在“礼”的观照下,“朝”、“野”之间的森严区别。春秋时代“礼”的操作,不仅是文字的规定,同时还需相应服饰、器皿配套。所以尽管“礼”的内容涉及一般家庭生活中父子、长幼关系,但凭“礼”的繁琐及贵重,同社会底层“日出而作、日落而歇”的升斗小民,距离是十分遥远的。孔子的目的十分清楚,他希望通过这种神秘而繁琐的复杂礼仪,对执政的贵族官僚产生某种心理克制,从而抑制当时过份张扬的私欲情结,所谓“礼”者,“绝恶于未萌”,“禁乱之所由生”[3]就体现了这种“礼”的本质。千百年来,山野村夫、陋巷俗妇失“礼”的故事代有所闻,但流风所被,不出闾里,能对社会秩序产生决

定性影响,并造成“礼崩乐坏”局面的,只能是居于社会主流地位的贵族官僚阶层,在这个前提下,孔子关于“修齐治平”的大道理,才有了客观物质基础。

以“礼”为基点,孔子进一步提出“仁”的观念,这是一对体用互生的辩证统一,用孔子的话表述就是所谓“克己复礼为仁”。[4]依笔者理解,这句话包括两层意思:一、“礼”的达到,必须经由对一己私欲克制的过程,在这里,“己”属私字观念,“礼”属公益范畴;二、做到了“礼”,也即达到了“仁”。而“仁”只是“爱人”的别称,所以评判“礼”与“非礼”的标准,即是“爱人”与否,“仁者人也”表达的就是这个意思。在此,“礼”是政治范畴,“仁”是道德范畴;“仁”是一种自觉,它并非天生,而只是教化的产物,是日身三省、自我修养的结果,所以统治阶级必须先行接受这种教化和进行这种自我修养,其合格者方能获得统治人民的资格。所谓“人不学,不知道”,[5]所谓“学而优则仕,仕而优则学”,[6]所谓“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”,[7]等,说的都是这个理。

从社会的辩证法看,一个时代所提倡的往往正是这个时代所缺乏的。孔子极力提倡“礼”与“仁”的思想,可以推理他认为当时社会是无“礼”无“仁”的时代。同样的推理,既然“礼”、“仁”是教化的产物,那么自然状态下的人,尤其是社会中的权势者,无“礼”无“仁”便是天性本色,因此,“礼”与“仁”的提出,直接是对社会权势者的克制,以使社会中的弱势群体——广大的普通民众,能获得比较人道的待遇,这里面饱含了儒学创立者悲悯众生的人文情结,也因此,“亲民”观念成了儒学中一个最重要的基本特色。儒学经典中类似“天视自我民视,天听自我民听”[8],“民之所好好立,民之所恶恶之”,[9]“君子贵人而贱己,先人而后己”,[10]“民惟邦本,本固邦宁”[11]的记载,可说俯拾皆是。这同新文化运动时期所批“儒学”强烈的官本位色彩明显具有极大的本质差别。

孔子的“爱人”与墨子的“兼爱”在内涵上有部分重叠,两者的分别是,墨子的爱更倾向于无私的爱,而孔子则倾向在承认自私的合理存在基础上努力发掘人类内心美好的一面,要求社会每一成员将家庭血缘至亲间的相互关爱扩大为全社会的行为,以消弥当时因私欲膨胀、恶性争斗而给社会带来的深重灾难。孔子要求人们彼此间多理解、少埋怨,要有“恕”的精神,要推己及人,“己所不欲,勿施于人”,[12]在克制一己私欲,照顾对方的基础上达到“仁”的境界。在这里,“仁”也包含了公益成份,“礼”与“仁”在“爱人”的基础上有机地融合在一起,成为“道”的表征,于是有了“大道之行也,天下为公”的结论。[13]它的理想模式就表现为儒学的大同世界:“选贤与能,讲信修睦,故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡、孤独、废疾者皆有所养,……。”[14]上述描绘中所散发出来的儒家寄托于大向社会的那种祥和之气,与新文化运动时口诛笔伐,满溢刚戾之气的“吃人的礼教”,已毫无相似之处。

## 二 对儒家源流演变深层原因分析展开不够

新文化运动倡导者们批判儒学是历代封建统治者的“百世之魂”, [15] 和“历代帝王专制之护符”, [16] 主要是针对袁世

凯之流的复辟派所鼓噪的“孔教”、“儒学”的揭露，同孔子、甚至是孟子时代的儒学，明显属于两种范畴，其中蕴涵着时势的流变和封建专制的侵蚀。

儒学在初创时期，是一种不为统治者喜爱与看好的学说，孔子周游列国到处碰壁便是证明。至少可以得出两项结论：一、初创时的儒学并不反映统治者的利益及其爱好；二、孔子也未曾为世俗的荣耀而曲学阿势。因此，儒家学说被束之高阁，一束就是二百年。二百年后，孟子、荀子不甘寂寞，企望将儒学的一般原理同当时的社会实际相结合，使儒学成为统治实践的理论指南。孟子发挥孔子“仁”的思想和悲悯情怀，提出了“仁政”学说与“王道”主张，宣扬“民为贵，社稷次之，君为轻”[17]的观点，宣扬“性善论”，强调教化的功能，强调儒生的“民本”观念和独立人格，所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”[18]孟子发挥的恰恰是孔子学说中最不受统治者欢迎的部分，因而他的人生际遇只能与孔子一样。

比孟子稍晚的荀子吸取前人经验，专门发挥孔子“礼”的思想，并将其演绎成一套礼治学说。荀子直面人生，宣扬“性恶论”。从逻辑上说，倡“性善”者往往注重教化，承认“性恶”论者必然强调驾驭，讲究权谋角力，这就切中了滚滚红尘中各色人等，特别是权势场中统治者物勾心斗角、争名夺利、发展生存的切身需要。荀学以致一时成为显学，不韦慕名，临淄轰动，荀子三任稷下学宫祭酒，正从一个侧面反映了备受冷遇二百年来的儒学一朝走红的真实原因。荀子以儒学为本，广泛吸纳其他各派，尤其是法家学说的有效成份，使儒学走出高阁，步入朝堂迈出了决定性一步。其学生韩非、李斯因之致显就是实践的结果。不过，做事极端，讲究法、术、势的韩、李两人已毫无儒学谦谦君子的气质，给人留下的只是冷峻刚愎、酷烈阴狠、咄咄逼人的铁腕帮凶形象。随着秦王朝的崩溃，法家一派也遭世人唾弃。汉初黄老之学盛行，除了形势使然外，整个社会对韩非、李斯式的儒学改造方向予以否决的态度应是根本原因。汉初儒生陆贾不倡儒学反劝汉高祖“无为”而治，至少透露出这样一种消息：原典的孔子儒学不切实用；荀子、韩、李的变种儒学又不能使用。于是在汉初七十余年间，入世情结极为浓厚的儒学只能避处社会一隅，忍受长达数代的寂寞与凄惶。但是，已经有过的致显，已经体会过一旦被统治者所用之后给从政儒生带来巨大权力与荣耀甜头，对那些热衷官场的儒生产生了更强的刺激与无法克制的诱惑。

元光元年(公元前134年)五月，应汉武帝征召而出山的董仲舒，标志着儒学发展史上的一次重大转折。武帝渴求的是治国方略及其理论体系，“三年不窥园”的董仲舒提供的正是经过他悉心改造、能适合封建专制统治者需求的董氏儒学。董氏儒学的最大特点，就是他将原本意在教化天下、为王者师的道德伦理学说，变成了赤裸裸的服务于封建专制统治者驾驭臣民的一种治术。这在儒学发展史上是一次带有根本性质转移的改造。我们只需对比一下从秦始皇“焚书坑儒”，到汉武帝“独尊儒术”的根本性改变，就不难体会出其中剧变的原因。

从西汉至东汉，自董仲舒的“五常”到孔颖达的“三纲”，这种对儒学的根本性改造大体完成，儒学原旨中富有“民本”情结的“仁”、“礼”思想，渐渐蜕变成了世俗流鄙、崇上欺下，服务于专制统治的“三纲五常”说教。尽管董仲舒在他的“天人感应”说中掺入了借天警主的内容，并将“天谴论”同尊重民意曲曲折折地联系在一起，但此时对君王的警策，已由孔、孟时期大义凛然的道德劝喻，变成了臣民对君王，下属对上司的巴巴乞求。元光六年(公元前129年)，董仲舒想就汉高祖陵寝偏殿失火一事作天人感应劝谏，差点让汉武帝杀了头，就是此路不通的直接证明。它证明即使在儒学已被统治阶级接受为统治思想时，儒学在存在及其解释仍然必须符合统治者政治、经济利益的需要，儒生所作的一切创造，也不能越出这一原则。而董记儒学中那个“天人感应”及其“天谴论”思想，除了统治者偶然想警觉一下自己借用借用，以表示自己是一位“敬天悯人”的明君外，在中国历史的绝大部分时间里，只是被统治者用来证明自己“应天承运”的道具角色。在此，原本意在教化统治者的儒家学说被阴险狡诈的统治者刻意阉割成了统治百姓的诛心武器。

然而辩证法是无情的，在统治者汰删掉儒家学说中的告诫成份及民本观念后，肆无忌惮、毫无制约的封建专制王朝只能不可逆地陷于腐败之中。东汉末年的宦官专制、豪强横行，正是这一趋势的必然归宿。当理论的批判被专制者拒绝后，社会发展的洪流就只能以武器的批判开道。历史上从东汉后期“上品无寒门，下品无世族”，到南北朝后期“寒人掌机要”，再到隋末农民大起义，义军所至，“得隋宫及士族子弟皆杀之”[19]，江河倒流般的社会巨变，从历史的长时期看，正是汉武帝以后的封建专制者阉割了儒学规范统治者的基本元素后，私欲膨胀，徒逞一己权威的腐朽统治招来的社会报复。魏、晋之后玄学、隐逸、讷讷、佛学、道学轮番兴盛，正是这一时期董

记儒学崩溃, 社会政治伦理尽丧的扭曲表现。社会呼唤新伦理的出现。在此背景上, 二宋“理学”与明代“心学”应运而生。

二宋“理学”与明代“心学”一个最显著的特点, 便是他们将儒学从董记治术儒学重新回复到教化伦理与道德修养的原轨上来, 并加强了有关道德修养的功能与力度, 王阳明“除心中贼”的说法开始将儒生自身社会形象的塑造进一步引入到灵魂深处的自我精神塑造。理学大师们将孟子尊为“亚圣”, 表明了他们对儒学原典中“仁”的思想的服膺及其民本情结的重新肯定。程颢所云:“孟子死, 圣人之道不传。道不行, 百世无善治, 学不传, 千载无真儒, ……” [20] 就是对董记儒学的明确否定与批判。张载所谓“为天地立心, 为生民立命, 为往圣继绝学, 为万世开太平”, 同样如此, 除了表示对孔孟之道的崇尚及其发扬光大的决心之外, 满溢着对董仲舒之流将圣贤之道的儒学变成鄙俚流俗的治术的藐视与不肖。

但是“真儒”们的清高与执着显然威胁到了统治者的专横与私欲, 于是面对他们的只能是排斥与迫害, 朱熹、王阳明等人终身郁郁、叠遭坎坷, 就是当然结局。在生产力极为低下的情况下, 自守精神家园的文人在世俗的社会中只能是一个弱势群体。在功名利禄的挤迫与强大引诱面前, 更多的儒生情愿将儒家学问当作猎取功名与财富的敲门砖, 他们非常积极且自觉地寻章摘句, 把孔孟之道曲解成统治者需要的模式。统治者瞅准了这一点, 于是开始公开阉割儒学, 最典型的例子莫过于明太祖朱元璋及其科举选士制度, 他规定科考必须以朱注四书为界定, 诸生作文只能“代圣贤立言”, 不准自己发挥。他对孟子曾说过的“君以臣为草芥, 臣则视君为寇讎”及诛舛、纣为诛一夫等言论极为反感与愤怒, 不仅下令将孟子逐出孔庙, 还意犹未尽、杀气腾腾地说:“使此老在今日, 宁得免耶?” [21] 朱元璋并不看重“圣贤”, 他不过是在借“圣贤”作道具, 实现自己扼杀知识分子独立意识, 培养与造就忠于自己独裁统治的官僚奴才, 从朱元璋之后, 经清代而直至“洪宪”皇帝袁世凯, 其中虽有明末清初王宗羲、王夫之等真儒硕学的出现, 但在官方场合及主流社会中流行的所谓“孔教”、“儒学”只是一种奴才理论, 投机学说。明末、清末两次异族入侵, 不约而同地反复出现“降官如潮、降将如毛”的历史现象, 就是这群投机群体、奴才队伍最本质的体证。

从孔、孟教化儒学, 到董仲舒治术儒学, 再到朱元璋御用儒学, 直至近世, 二千多年间历经巨变, 形神蜕变, 新文化运动时期就末世儒学的批判无法涵盖儒学的全部, 也就是情理之中的事了。

### 三 对儒学中包含的积极成份研究展开不足

新文化运动儒学批判最激烈的言论, 莫过于“只手打倒孔家店” [22] 呐喊。事实上, 大凡一个能历千年而不衰的学说, 其中必然包含有人们对世界及生命本质的最深刻认识。儒家文化就是如此, 它经数千年文化积淀, 事实上包含了华夏先人千百年来思辩成果的智慧结晶。它至少表现在如下四个方面:

首先表现在思维方法上。同近世所谓中国人习惯于线性思维的说法不同, 原典的儒学强调一种思维的辩证形态, 这主要表现在孔子对《易》的重视与推崇上。孔子晚年喜《易》, 为之“韦编三绝”, 又亲序《系》、《象》、《说卦》、《文言》, [23] 可见功夫之深, 垂暮之年, 他还恋恋不舍地说:“假我数年, 若是, 我于《易》则彬彬矣。” [24] 平生向来不语怪力乱神的孔子将满篇都是卜卦说辞的《易》置于六经之首, 意义非同寻常, 可以理解为孔子看中了《易》的思维方法及其辩证思想。《易》中的思与辩可分为三个层次: 1、以太极图为核心的认识论, 其中阴阳鱼的强弱形态及其彼此互生的运转法则表示着世间万象的最一般规律, 而阴阳鱼在各自处于最强势时核心部位的阳阴眼又表明了世界的非绝对性及其转化规律。2、以八卦图及六十四卦演绎展现的思维方法, 表现了大千世界的复杂性、多变性及其有迹可寻的客观规律性。3、是太极图及六十四卦辞相结合所表示的外部世界不可改变的客观规律与可有限度发挥主观努力间的辩证关系。这三个层次综合而成的对客观世界本体运动法则及发展趋势的多种可能选择, 同生活在专制政治统治下长期养成的线性思维、绝对法则明显具有质的差别。近世部分学者象发现新大陆般从《易》经中得到智慧与启发并运用于科技革命和信息处理, 正是这项传统经籍中包含有人类认识世界普遍规律积极成分的某种证明。

其次表现在社会理想上。一个时代的理想是驱动一个时代文明进步的社会航标,但最佳的理想是可能与现实的有机结合。主张“知之为知之,不知为不知”的孔子正是如此,他的理想基于现实而高于现实。从存在决定意识的原理出发,身处春秋时期的孔子不可能摆脱社会等级制的束缚。孔子所谓“君君、臣臣、父父、子子”和孟子所谓“劳心者治人、劳力者治于人”的说法,尽管带有封建时代的色彩,但若去其形式,在技术层面考虑却无疑包含了人类社会中的普遍原则。在孔子理想中,君臣父子的提法只是社会的表相,在当时只是存在的一种客观,高于这种客观的理想,才是孔子真正瞩目的地方。那么,他的理想何在呢?笔者以为以孔子为代表提出的儒家理想,表现于近期与远期两个目标。所谓近期的目标,是孔子为现实政治生活注入了“节财”、“来远附迹”、“选臣”、“举直”等正面要素,比如君贤臣忠、父慈子孝一样,权力与义务是对等的。这同后世某些时候出现的光有权利而不负责任的官僚特权社会是不可同日而语的。至少在世袭特权的政治环境下,孔子提出了知识的标准:“不学习,不知道”;提出了道德的标准:“皇天元亲,惟德是辅”;[25]提出了行为的标准:“克己复礼”、“仁者爱人”;提出了竞争的标准与不断学习的标准:“选”、“举”与“学而优则仕,仕而优则学”等等。儒家的远期目标,则体现在本文第一节末所引《礼记·礼运》篇中所描述的“选贤与能,……孤独、废疾者皆有所养”的儒家大同理想中。

因儒家的理想体现了封建时代大多数人的利益,闪烁着眷顾弱势群体的人道主义光辉,所以千百年来不绝余响:从太平天国的“有饭同吃”,到民主革命先行者孙中山的“天下为公”;从乌托邦的人民公社运动,到改革开放以来的“共同富裕”理想,无不间接、直接同儒家理想有关。

第三表现在人格修养上。儒家言论中,洋溢着一种强烈的“君子”意识。孔子采用这个原本专属有地位、有身位、有领地的贵族特称,衍化为普遍意义上的社会尊称,且将几乎所有的美德、美行、美言与“君子”形象结合在一起,以致在中国人,尤其是中国文人心中种下了深深的“君子”情结,蔚为社会公认的最美好的人格修养准则。近世所谓“戊戌六君子”、“七君子事件”等,说明儒家的这一人格修养准则至今仍为人们所认同。与“君子”相对,儒家人格修养中又提出一个“小人”的概念,且将几乎所有的伪、恶、丑与不肖、鄙夷都同“小人”联系在一起。“君子”与“小人”一褒一贬,启发人们的荣誉感和羞耻心。虽然“君子”与“小人”相对社会总成员只是少数,但在品微人物时“伪君子”、“小人”等词对人造成的伤害,恰恰反证了儒家人格修养学说对社会精神文明建设所起的巨大牵动作用。

儒家观念中的“君子”身份,除了正直、清廉等基本因素外,相对较高的文化素质也是必备条件,以至于在传统社会中形成了一个十分普遍的对知识与知识分子的社会崇拜,并相延成习,蔚为朝野一致的重视教育的风尚。孔子十分强调“君子”的独立意识,所谓“君子和而不流”[26]所谓“不侮矜寡,不畏强御”。[27]孟子所谓:“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”[28]等语道出了“君子”应有的基本内质。孔子强调“君子”的独立意识,是为了鼓励儒生们去实践“道”的精神,所谓“君子忧道不忧贫”,“小人唯利,君子唯义”等皆是,所以必然是:“天下有道则见,无道则隐”,[29]“邦有道则仕,邦无道则可卷而怀之”,[30]“道不行,乘桴浮于海”。[31]学界有同仁对甘地以“非暴力不合作手段”争取民族独立倍加赞时,应当想到这种坚韧不拔、自尊自强的人格精神在二千多年前的中国已经诞生。相对于孔子这种关于儒家人格修养的要求,后世官场上那些披着儒生外衣,只知巴结上司的文人官僚是不能被称作儒生的。

第四表现在行为科学上。孔子明显反对偏激行为,偏激之举被列为“无忌惮”的“小人”行径。他主张处理事情时应克制一己的感情冲动,本着公益,本着大义,理智地处理出现的矛盾,这称之为“中”;这种理智的处理且能切中矛盾关键而使问题得到正确、顺利解决的,称之为“和”。如处事为人能做到既“中”又“和”的便可算作“中庸”了。这同某一历史时期人们将“中庸之道”与“调和哲学”混为一谈是极不相同的。“中庸”是一个很高的境界,从立场、调查、思想、辨析,直到做出正确的处置,孔子倾向于将它概括为:“尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。”[32]明乎此,那种无知而无畏的人对它的批判是作不得数的,是缺乏学术严肃性的。

孔子认为检验中庸之道的标准,尤如“天地位”、“万物育”般的客观公正。“凡事豫则立,不豫则废。”[33]并不依主观为转移,所谓“天无私覆,地无私载”说的就是这个理。所以,任何假借公务、暗藏私心的行为,任何冒功邀赏、行险徼幸的行为,都被孔子列入“反中庸”的小人作为。实践证明,偏激的思想、偏激的行为,以及任何违

背客观规律的主观行为,都只能给社会带来灾难。孔子认为“高明”的“中庸之道”并不难求,所谓“道不远人”[34],有“道”“元”“道”的分辨关键即是“爱人”还是“爱己”,是公心还是私意,是兼采还是偏听,由此,引出了后人所谓“子绝四”的儒家行为规范:“毋意,毋必,毋固,毋我”,分解为:“博学、审问、慎思、明辨、笃行”五个程序。孔子对行为科学的如上总结,即使在二十世纪的今天,依然熠熠生辉。

上述四方面,都应说包含有客观积极成份,新文化运动批判“孔教”、“儒学”时都没能予以必要的展开。

从动机、手段、目的和方法诸要素考察,新文化运动虽以文化为舞台,但本质更接近于一场政治启蒙。历史表明,大凡政治运动多着眼于眼前,而文化的新陈代谢却源远流长,所以我们不能要求新文化运动一锤子解决儒学传统的现代化转型工作。同样道理,新文化运动时期儒学批判的个别词句也不必具有学术的权威。需要指出的是,新文化运动的立意精神与价值标准,无疑是积极前进的、健康向上的,我们现在对新文化运动时期儒学批判的某些不足展开反思,目的仅仅是试图将被阉割、被利用的儒学画皮从隐藏在其背后的恶鬼真凶身上剥离,从而更好地光大新文化的精神,推进我国的现代化建设事业。事实上,1925年鲁迅先生在其《十四年的读经》一文中对那些倡导“尊孔、崇儒、专经、复古”者别有用心的揭露,和对那些“假借大义、窃取美名”的既得利益者“偷生、献媚、弄权、自私”的暗讽,[35]已给了我们开导性的启示。

---

[1] 参阅陈独秀:《一九一六年》、《吾人最后之觉悟》,载1916年1月15日《新青年》第一卷第五号、1916年2月15日《新青年》第一卷第六号。

[2] “三纲”一说,最早见于东汉孔颖达:《白虎通义·三纲六纪》。

[3] 《礼记·经解》。[4] 《论语·颜渊》。[5] 《礼记·学记》。[6] 《论语·子张》。

[7] 《大学》[8] 《尚书·泰誓中》。[9] 《大学》。[10] 《礼记·坊记》。

[11] 《尚书·五子之歌》。[12] 《论语·颜渊》。[13] [14] 《礼记·礼运》。

[15] 易白沙:《孔子评论》,1916年1月《新青年》第一卷第四号。

[16] 李大钊:《孔子与宪法》,《甲寅》月刊,1917年1月30日。

[17] 《孟子·尽心下》。

[18] 《孟子·滕文公下》。

[19] 参阅陈独秀:《二九一六年》、《吾人最后之觉悟》,盘1916年1月15日《新青年》第一卷第五号、1916年2月15日《新青年》第一卷第六号。

[20] 《宋史·道学传·程颢》。[21] 全祖望:《鲒埼亭集》。

[22] 胡适:《吴虞文录·序》。

[23] 学界或有他说,此处采《史记》言。

[24] 《史记·孔子世家》。

[25] 《尚书·蔡仲之命》。

[26] 礼记·中庸》。

[27] 《诗经·大雅·烝民》。

[28] 《孟子·滕文公下》。

[29] 《论语·泰伯》。

[30] 《论语·卫灵公》。

[31] 《论语·公冶长》。

[32] 《中庸》。

[33] [34] 《中庸》。

[35] 见鲁迅：《华盖集》。