



近代中国人的认同危机及其重建:以康有为与孔教会为例

(2005-6-29 16:31:16)

作者: 干春松

其实在康有为并不愿意公开出版的书中,康有为走得更远。根据康有为自述,他从1882年就开始购买西方的书籍,并于1885年开始研究数学,并用几何形式编著《人类公理》,在我们现在能看到据说是综合了《人类公理》等书,写成立于19世纪90年代的《实理公法全书》中,康有为指出:“凡一门制度,必取其出自几何公理,及最有益于人到者为公法,其余则皆作比例。”我们姑且不论将制度之合适性的标准定位于“几何公理”的恰当性,且看康有为的具体论述,他说“人类平等是几何公理”,而认为“差等”则“几何公理之本源既失,”是“人立之法”,如此等等,几乎所有儒家的观念都被视为是违背了几何公理的。因此许多人甚至认为康有为的大同理想不是建立在儒家观念的基础之上的。而且康有为自己的确也说过,以孔孟的言论作为变法的依据完全是为了封住那些反对派的嘴。他甚至在给光绪帝的奏文中直接地道出了他之所以托古之原因:“诚以守旧者不欲变法,实为便其私途,而往往陈义甚高,动引孔孟程朱,以箝人口。……臣故博征往籍,发明孔子变法大义,使守旧者无所借口,庶于变法自强,能正其本,区区之意,窃在于是。”

但我认为这并能说是康有为对儒家的立场的功利化运用,而应当将之理解为他认为制度的变革和文化认同问题是可以分而治之的。康有为强调儒家价值对于中国人而言的先在性,他认为国民的责任本身就来自于其文明的熏陶,他说:“生于一国,受一国之文明而后其有知,则有国民之责任。如逃之而弃其国,其国亡而文明随之毁坏,其负责亦太甚矣。”因此他始终将“报教”和“保国保种”联系在一起。

既然认识到制度之西方化之不可避免,自然会忧虑制度化儒家解体之后,儒家之安顿问题,一则是因为西方政治和宗教的分途相安无事,另外康有为觉得如果完全模仿西方的政治模式和精神性资源将无法保证中国的安定,所以他撰写了许多文章,强调儒家的价值观对于社会秩序的重要意义,从而由一个“激进”分子转而成为守旧的人。比如,1913年他撰写《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》一文说:“今自共和以来,民主之政既师法美,议院政党,蓬勃并出,官制改于朝,律师编于地,西衣满于道,西食满于堂,鞠躬握手接于室。用人无方,长官得拔用其属,各省自治,民选不待命于朝。新发之令,雨下于总统,百政更新,重议于国会。平等盛行,属官胁其将校。自由成风,子皆自立,妇易离异。凡欧美之政治风俗法律,殆无不力追极模,如影之随形,如弟之从师矣。凡中国数千年所留之政教风俗法度典章,不论得失,不分是非,扫之弃之,芟之除之,惟恐其易种于新邑矣”

所以,较之于张之洞和袁世凯等主张废除科举的权力集团,康有为更具深谋远虑之处在于,他一方面他强调必须废除科举,推行西政西学,但同时又在新的制度设计中为儒家寻找新的生长点。他总结考察西方的经验后认为西方的教会制度是实施制度变革之后儒家最可能依托的制度性资源。

康有为最初将孔子视为“教主”应在光绪十五年(1889年),“光绪十四年,长素至京师,上书请变法,格不达。次年会里,始言孔子创教”。1891年在给朱一新的信中说:“仆之急急以强国为事者,亦以卫教也。沮格而归,屏绝杂书,日夜穷孔子之学,乃得非常异义,而后知孔子为创教之圣。立人伦、创井田,发三统、明文质、道尧舜,演阴阳,精微深博,无所不包。”

戊戌变法前夕,康有为的设想越来越具体。在一份(光绪二十四年五月,1898年)《请商定教案法律,厘正科举文体,听天下乡邑增设文庙,并呈〈孔子改制考〉,以尊圣师保大教绝祸萌折》中康有为的思路有两条:即将儒家改造成西方宗教的教会化方式,同时废除科举。到1898年,康有为在北京建立保国会,强调他将“保国”和“保教”相联系的主张。这种将“国”之存亡与“教”之存亡相关联的方式是康有为深思熟虑的结果,他甚至倾向于“保教”对于“保国”的优先性。

在戊戌变法期间,康有为进一步明确了他的孔教主张,除了将《孔子改制考》缮录进呈之外,还专门上了《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》(光绪二十四年六月)说明写作《孔子改制考》的目的是:“特发明孔子为改制教主,六经皆孔子所作,俾国人知教主,共尊信之。皇上乙夜览观,知大圣之改制,审通变之宜民,所以

训诂国人，尊崇教主，必在是矣。”明确提出应以孔子为代表的儒教定为“国教”。

三：松弛的基础：孔教之悖论

陈宝箴在《奏釐正学术造就人才折（光绪二十四年五月）》指出：“逮康有为当海禁大开之时，见欧洲各国尊崇教皇，执持国政，以为外国强盛之故实由于此，而中国自周秦以来政教分途，虽以贤于尧舜、生民未有之孔子，而道不行当时，泽不被于后世，君相尊而师儒贱，威力盛而道教衰，是以国异政、家殊俗，士儒民愚。虽以嬴政、杨广之暴戾，可以无道行之，而孔子之教，散漫无纪，以视欧洲教皇之权力，其徒所至，皆足以持其国权者不可同语。是以愤懑郁积，援素王之号，执以统天之说，推崇孔子以为教主，欲与天主耶稣比权量力，以开民智，行其政教。”的确，基督教是康有为建立孔教的现实参照，但是将儒家教会化的一系列活动可以用腹背受敌的境况来形容。

首先，从儒家阵营内部来看，有原教旨意色彩的叶德辉等人自不待言，自从《孔子改制考》《新学伪经考》出版之后，他们便看出了康有为用基督教来改造儒家的“以夷变夏”的企图，所以叶德辉：“康有为隐以改复原教之路德自命，欲删定六经，而先作《伪经考》，欲搅乱朝政，而又作《改制考》。其貌则孔也，其心则夷也。”

康有为之公车上书，诋西人以耶稣纪年为无正统，而其徒众又欲废大清统号，以孔子纪年。无论其言行之不相顾也，即言与言亦不相顾。”

即使是儒家内部的改革派张之洞等人，虽然一度支持康有为孔教的举动，但当强学会的会刊模仿基督教以耶稣诞生纪年的方式刊载“孔子卒后两千三百七十年”的文字的时候，强学会的会员都觉得问题严重，因为这种“改正朔”的举动，是对清朝统治合法性的直接挑战，因此要求将康有为除名，以免祸及自己。而为创办强学会曾经出钱出力的张之洞更是直接发电指出“孔子卒后一条”是未经商议擅自发布，因而命令查封强学会，《强学报》也随之停刊。

在康有为自己的弟子中，陈焕章可以说是坚定地支持孔教会的设计的，但梁启超的态度就比较多变，但梁启超认为保教与思想自由是冲突的，而且宗教与一个国家之强盛也无关，因此总体来说是反对将儒家教会化的。

就儒家自身的特点而言，其宗教性的面目是十分复杂的，陈焕章那样完全以西方的宗教标准来论证儒家是一种宗教的方法固然不可取，完全否认其宗教性的一面也不尽合理，在康有为那里，问题的关键在于儒家这种特殊性使得儒家转变为宗教成为一种必要，而困难之处也在于儒家的漫长的制度化存在方式阻碍了它转型为一种现实的宗教。杨庆堃敏锐地指出“中国宗教缺少独立的中央组织的僧侣集团与有组织的会众，使他无法在社会组织的一般架构上占任何重要的地位。这样遂让儒家思想在传统中国的社会与政治秩序上扮演一个中心角色。同样地，宗教组织上的薄弱，使它在中国社会制度的运作上只能为儒家思想的一个配角。如果中国宗教会发展出强固的组织，则儒家恐惧宗教与之竞争将远甚于现在。这是在中国儒家与宗教长期以来合作的特性。”

但是儒家教会化的真正的反对者是试图用一种“进步”和“落后”来化解民族认同问题的思想潮流，宗教一直被视为是理性的对立面，是为理性所不容的事物的集中体现。偏执、教条、迷信、将理性思维列为禁忌，以及显而易见的错误，无法用事实来证明的种种神迹。所以作为理性主义的重要一环的启蒙运动就是要把人们从“宗教”的蒙昧中解救出来。在这种情况下，宗教本身已经被符号化，被“进步主义”的世界观定义为“落后”。这种倾向的代表便是五四新文化运动。

但在制度化儒家解体之后，人们的知识来源已经多元化，而以“物竞天择，适者生存”为口号的进化论思想已经成为一种新的信仰，新兴的留学生和新教育体制下成长起来的人，儒学已经被符号化了，而孔教会的努力增强了这种符号化的状况。因为在启蒙的价值观下宗教被视为是理性的对立面，是为理性所不容的事物的集中体现。虽然他们并非是没有看见儒学所拥有的内在的价值，但他们更认为，为了迎接那个想象中的新的中国，他们必须与儒家告别。而《新青年》在很大程度上适应了这种心理需要，因此，《新青年》可以称得上是反孔的大本营。

以《新青年》为代表的知识阶层，首先关注到了儒学和孔子与旧制度之间不可分割的关联。所以，在国会讨论孔教提案时，陈独秀、李大钊等人对于将孔教立为国教的议案提出了尖锐的批评。而康有为与张勋复辟的关系强化了将孔教和专制结合的证据。所以张勋复辟失败后，陈独秀认定尊孔和复辟是“相依为命”的，所以说：“孔教和共和乃绝对两不相容之物，存其一必废其一，此义愚屡言之。张、康亦知之，故其提倡孔教必悖共和，亦犹愚之信仰共和必排孔教。”

现实的政治事件使陈独秀等人认为，如果不解决价值观的问题，任何制度的变革只能是表面的变革，而激进的思想方法则使他们选择了非此即彼的抛弃性立场，他们一方面将东方文化和西方文化看作是绝对不同的两种体系，而且逐渐以进化论的立场强调，东西的差别不是多元化的表现，而是存在着“古今”、“新旧”的差别，即两种文化是不同时代的文化。以儒家为代表的中国文化是一种落后的文化，不适应现代文明发展和中国走向独立富强的需要，是一种应该抛弃的文化。陈独秀也承认孔教并非一无是处，但在非此即彼的选择中，只能两者居其一。

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)

版权所有：国际儒学联合会 Copyright©2003-2007