

DOI:10.15990/j.cnki.cn11-3306/g2.2018.04.005

儒学的危机与民初孔教运动的起落

邹小站

提 要 晚清以降,作为官方意识形态的儒学面临着严重的危机。民国建立后,儒学的危机更加深沉。为防止孔子之道随帝制的崩溃而沦丧,以康有为为代表的一批尊孔人士发起了要求定孔教为国教的孔教运动,并在1913年、1916—1917年随着国会制宪而有两次孔教运动的高潮。孔教运动本有相当的社会基础,也有相当的声势,但儒学本身的非宗教性质,国人宗教观念的淡薄,儒生多将儒学作为利禄之途而非视为宗教信仰,孔教运动的上层路线,动荡的政局,错综复杂的政治角力,教祸发生的可能,儒学与共和政治之间的紧张关系,以及孔教运动的灵魂人物康有为参与张勋复辟等等,都使孔教运动困难重重。而张勋复辟的闹剧,新文化运动的评孔非儒,则使孔教运动丧失了追随者与社会基础,从而不可避免地走向了衰落。

关键词 康有为 定孔教为国教 陈焕章 儒学的危机 孔教运动的起落

The Crisis of Confucianism and the Rise and Fall of the Confucianism Movement in the Early Republic of China

Zou Xiaozhan

Abstract: The Confucianism has faced a serious crisis since the late Qing Dynasty. After the 1911 Revolution, the crisis became even more severe. In order to prevent Confucianism from dying with the abolition of the monarchy, Confucius's admirers such as Kang Youwei, initiated a campaign to set up Confucianism as the state religion. The campaign came to its upsurge during the constitutional convention of 1913 and 1916—1917. This campaign with considerable social foundation and momentum was subject to many restrictions. The non-religion character of Confucianism, the Chinese's lack of religious enthusiasm, the Confucian scholars' regarding Confucianism as a tool for seeking fame and fortune rather than as a religious belief, the upper-level line of the campaign, the turbulent political situation, the intricate wrestling between political forces, the possibility of religious wars, the tensions between Confucianism and Republican politics, and Kang Youwei's participation in Zhang Xun's restoration of the monarchy, etc., all these troubled the Confucian movement. And the

farce of Zhang Xun's restoration of monarchy, and the commentary of Confucius and Confucianism by the new cultural movement made the Confucian movement lose its followers and the social foundations, and caused its inevitable decline.

Key words: Kang Youwei; Stipulate Confucianism as the state religion in the constitution; Chen Huanzhang; the crisis of Confucianism; the rise and fall of the Confucianism movement

自汉武帝罢黜百家 独尊儒术 儒学逐渐成为中国历代君主专制王朝的官方意识形态和中国传统文化的骨干 孔子也就成为中国文化的代表。然儒学以社会政治与伦理学说见长 于生死与灵魂问题 缺乏系统的理论阐述 不能履人心 故佛教输入后 一度对儒学形成很大的挑战。佛教的输入是一种比较自然的文化输入 而非依仗国家力量的文化扩张 又其所解决的主要是灵魂问题以及前世来生问题 对于皇权所主导的政治秩序以及儒家所倡导的伦理秩序并未构成致命的威胁。为应对佛教的挑战 本土的道教兴起 儒者亦援佛入儒 对儒学进行理论化改造 尤其是将原始儒家的心性学说深度系统化 使之至少对于士大夫来说 可以在相当程度上安顿其心性。但是 儒学历来对君子说法 重理性 重人道 于生死与灵魂较少阐述 又缺乏严密的僧团组织 故对于一般社会大众 其主要影响在日常伦理秩序以及世俗的政治秩序 至于灵魂与生死问题 一般社会公众则往往以道教、佛教为归宿 形成所谓儒释道三教并存 互相包容的局面 没有出现西方的宗教战争 信教自由在帝制时代的中国也并未成为实质性问题。

明末天主教东来 但那时西方势力来华主要是传教与商业 欧洲殖民者虽在中国周边地区开展殖民活动 但尚未对中国的世俗政权形成实质性挑战 故虽引发了中西文化的冲突 但儒学在中国的统治地位并未受到威胁。鸦片战争以后 随着西力东侵与西学东渐 中国面临着严重的经济危机、政治危机与文化危机。其中文化危机集中表现为儒学的危机。儒学的危机催生了孔教论与孔教运动。民国建立以后 要求定孔教为国教的孔教运动(国教运动)兴起 并在民初政坛与思想界掀起轩然大波。关于民初的孔教会 以及康有为等人的孔教思想 相关研究已经不少 本文的主要目的在梳理民初孔教运动起落的脉络 探究其复杂的内在理路 以便学界进一步了解这一运动 并理解儒学在近代中国的命运。

一 晚清以来儒学面临的危机

对于晚清以来中国面临的危机 国人首先感受到的是军事上的差距 于是有师夷长技以制夷的呼声。随后 又发现夷狄之长技背后 有其“学” 有其完整的工业体系 于是有所谓采西学、制洋器的主张 洋务运动由此兴起。整个洋务运动时期 中国人在文化上还相当自信 以为相较西洋 中国欠缺的只是富强之术 至于伦常秩序 乃至“文学” 中国都远高于西洋 无待外求 故所事只是练兵养兵之法 以及支撑军事现代化所需要的兵器工业以及相应的民用工业。甲午战败 始惊破国人数千年之迷梦 先觉之士乃提出保国、保种、保教的主张 而其方法则为变法维新 遂开启中国政治近代化的序幕。我们观察戊戌时期的思想文献 可以清楚地看到 先觉之士 已意识到中国面临的是一个包含经济、政治、文化的整体性危机。也正是基于此种危机意识 才有了此后急迫的政治变革、教育变

革与法律变革。

随着变革的进行,儒学面临的危机就尖锐地摆在中国思想界面前。政治改革势必冲击君臣大义。学制改革、近代学堂的建立,儒家经典在教育内容中的垄断地位受到威胁,学生读经问题乃至经学的存废也就凸显出来。在近代化要求的催逼下,科举制度被废除,读书人与政权之间的紧密联系被割断,士大夫渐成历史名词,而近代知识分子或者知识人因为专业、职业分化,不再以承续道统为志业,而成为近代化的专家,专业色彩日渐突出,其担负的教化功能日渐削弱。法律变革,更从国家主义、个人主义的角度严重地冲击着传统的法律秩序、伦常秩序。至于经济变革所造成的财产关系、权利关系的复杂化,对于传统秩序的冲击就更为根本。近代中国面临的文化危机,本质上是传统与近代的紧张关系,但在形式上却表现为中西文化之间的紧张关系,这其中代表中国文化的儒学与代表西方文化的基督教之间的关系又是中西文化紧张关系的重要侧面。

天主教、基督教在近代中国的扩张,固然有其宗教内在的传播福音以救济天下人的扩张冲动的因素,但在相当程度上,也是西方列强帝国主义策略的组成部分,其传教目的在使“中华归主”,其传教手段往往以世俗的国家力量作为支撑。西方宗教与中国传统社会在礼俗、观念上本有种种歧异,易发生文化上的冲突,而教会在传教过程中又存在种种问题,一些差会急于扩大信众数量,吸纳教徒时往往不分良莠,在卷入地方社会的利益冲突时,又往往依仗教会背后的国家力量来维护教会、教徒的利益,严重冲击了地方既有的权力生态。由此,就引发了中国传统士绅的强烈反应,引发了一系列的教案,使儒家人士对于天主教、基督教怀有高度的戒备心理。起初,中国官绅颇鄙视其神学说教,不认为西方宗教能对儒学的地位构成什么威胁,相反一些士大夫认为,中西交流门户打开,将是孔孟之道传向西方,真正做到“化被天下”的大好时机。但是随着西方侵略势力在华日益扩张,在屡次对外战争失败的刺激下,在近代西方文明的冲击下,中国官绅固有的文化自信开始动摇。尤其是,一些西方宗教人士往往将欧美之富强归因于其宗教之美与其宗教之能约束人心,将中国之贫弱归结为作为中国官方意识形态的儒学存在的种种缺陷。比如他们称,人生有三大伦,即神伦、人伦、物伦。神伦探究、规范人与神的关系,人伦探究、规范人与人的关系,物伦探究的是人与自然的关系。基督教三伦皆备,且以神伦为首伦,故能约束人心,能有发达的科学;而儒学只重人伦,而阙于物伦与神伦,故不能约束人心,不能产生近代科学,且儒学之讲人伦,系服务于专制统治,存在重大缺陷。^①传教士以及一些西方人士又将近代西方政治之美归因于其宗教之美,并鼓吹中国的基督化为中国富强之本,鼓吹以基督教取代儒学。^②此种论调,在西强中弱的格局之下,在西方宗教势力日益扩张的形势下,对一些中国人发生了不小的影响。不少急于摆脱国家贫弱现状的人士,乃将中国贫弱之因归结于儒学,认为欲求富强,必须对儒学进行彻底的改造,甚至有一些“留学外国之学生,见彼国社会之进化,而误听教士之言,一切归功于宗教,遂欲以基督教劝导国人。”^③基督教、天主教在华势力的扩张,及其引发的民教冲突,欧美教会处心积虑

① 参阅杨代春《〈万国公报〉与晚清中西文化交流》,长沙:湖南人民出版社,2002年,第191—195页。

② 杨代春《〈万国公报〉与晚清中西文化交流》,第194—195页。

③ 蔡元培《以美育代宗教说》(1917年4月8日),高平叔编《蔡元培全集》第3卷,北京:中华书局,1984年,第30—34页。

“欲孔教之在中国,失其宰制人心之权籍”欲以西方宗教取代孔教在中国的位置,^①不能不使中国的孔教徒对孔教在西方文化、西方宗教冲击下的命运产生深沉的忧虑。

晚清以降,儒学面临的另一重危机是其所维护的世俗制度与世俗秩序面临的危机所带来的。依据杨庆堃的说法,宗教可分为“制度性宗教”和“弥漫性宗教”。“制度性宗教”有三个特征:(1)具备独立的神学观或宇宙观以解释世界和人类事物;(2)具备系统的象征(神、灵魂和他们的形象)和仪式组成的信仰体系;(3)具备专门神职人员的组织,帮助阐释神学观念,并主持仪式。儒学不是制度性宗教,但它拥有自己的神学理论、崇拜对象以及信仰者,不过,它与世俗制度深度融合,而成为世俗制度的观念、仪式和结构的一部分,没有能够显示为一种独立的、支配性的制度,是一种“弥漫性宗教”。弥漫性宗教依靠世俗制度获得发展,有力地支持现存制度的价值与习俗,也因为这样,它的命运“在很大程度上取决于世俗制度的命运”。“当某项世俗制度有效地满足人们的基本需要时,渗透其中的功能性仪式便因此获得了信众的皈依。但是当世俗制度没能解决长期的危机,不能满足基本的和寻常的需要,人们会很自然地对制度和其功能性仪式都失去信仰和信任。……当世俗制度在面对新的危机始终表现出束手无策时,弥散其中的宗教也就因此失去了民众的支持。”^②儒学有明显的世俗性特征,与世俗政治秩序、世俗政权紧密关系,是维护世俗政治秩序的学说,并借世俗政权的力量而在中国社会具有广泛的影响。因此,当世俗的政权、政治秩序、社会秩序受到怀疑,成为人们急于改造的对象时,作为维系政治秩序、社会秩序的学说,儒学也就成为欲改造社会、改造国家的人们怀疑、批评的对象。陈独秀在讨论孔教问题时,曾区分宗教与一般社会政治学说,认为“宗教属出世法,其根本教义,不易随世间差别相而变迁,故其支配人心也较久。其他世法诸宗,则不得不以社会组织生活状态之变迁为兴废。”孔子之教不是宗教,而是关于“人伦日用之世法”,必随社会之变迁为兴废,不可能超脱现实的社会组织、生活状态而存在。^③也就是说,相对出世的宗教之不易随社会组织与生活的变化而迅即变化,儒学作世间法,社会组织与生活的变化会迅速引发儒学的变动。晚清以来,中国社会与政治的剧烈变动,给儒学带来的挑战非常直接。

为应对这种挑战,儒学内部也有变化。比如,有人试图将儒家的“格致”与近代科技相勾连,试图在传统文化体系内打开接纳近代科技的窗口;有人重新解释义利关系,重新探讨王霸问题,试图为发展资本主义工商业以及追求富强正名;也有人以三代之治、公天下等思想资源以及乡官、议郎等传统制度为切入点,去理解近代政治思想与政治制度。但总体而言,晚清儒家在这方面的工作,一方面思想资源有限,其沟通传统与现代的努力还停留在很粗浅的阶段,另一方面,儒学内部还有强大的保守势力,社会整体上的开放度还很有限,使这种沟通工作成效有限。尤其重要的是,甲午以后,随着危机日益严重,国人变革之心日益迫切,政治改革被提上了议事日程,君主专制受到严重的怀疑,与君主专制关系紧密的儒家思想也就受到牵连,欲变革图治者对于孔子与儒学,经历了“由独尊到与诸

^① [英]约翰斯顿(R. Flement Johnston)(即庄士敦,以下注“庄士敦”)著,钱智修译《中国宗教之前途》,译自《二十世纪及其后》,载《东方杂志》第10卷第9号,1914年3月1日。

^② 杨庆堃著,范丽珠译《中国社会中的宗教》,上海:上海人民出版社,2017年,第229—233页。

^③ 陈独秀《孔子之道与现代生活》,《新青年》第2卷第4号,1916年12月1日。

子平列;由崇仰到批评”的转变,儒学独尊的地位已然受到严重的挑战。^①其中就有主要由一些接受西方影响,羡慕西方强盛、“文明”的青年学子构成的所谓“欧化过激派”。他们伤心祖国之凌夷,于是“怨六经为迂谈,尤仁义为糟粕。国民教育未普及,孔教文字为之也;八股取士之积弊,孔教传经为之也;人民无自治,财政不充裕,未必非孔教误之也;军国未成立,实业不发达,未必非孔教梗之也。欲促进中国社会,非改良中国文字、中国习惯、中国国民性不可。”^②这一派思想在清末已经出现,民国建立后,更渐成思潮。与“欧化过激派”将中国贫弱之根源归咎于孔教相反,另一派人认为,中国的贫弱之根不在孔教的教义,而是孔教缺乏权威,教权从属于政权,未能如欧洲各国的教会那样直接执掌国政,以教权之支配政权;孔教缺乏欧美制度性宗教的严密的组织,缺乏欧美宗教面向一般社会公众的日常的讲经读经活动以及日常的宗教仪式,造成政教分途,使孔教教义未能真正落实到大众的日常生活。因此,他们试图模仿基督教组织与仪式,将儒学改造为宗教,欲借教权推动改革,并与基督教相抗衡。康有为就是这种思想的代表性人物。戊戌时期,陈宝箴曾分析康有为的孔教论,称“康有为当海禁大开之时,见欧洲各国尊崇教皇,执持国政,以为外国强盛之效,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,而道不行于当时,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,执以元统天之说,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。”^③陈宝箴于厘正学术之中寓保全人才之意,故强调康有为张孔教论的目的在变法,而对康有为从组织、仪式等方面模仿基督教则避而不谈。

由于天主教、基督教凭借西方列强的现实力量,凭借着严密的教会组织,利用中弱西强的现实以及中国人急于摆脱贫弱的心理,对于儒学的冲击,由于近代政治、社会变革对于儒学的冲击,国人对儒学的命运产生了深沉的忧虑,“保教”就与“保国”一样,成为一时重要的思想潮流。

对于保教,中国主流的思想认为,保教的关键在保国。国家富强,儒学自然昌大而无渐灭之忧,张之洞就是这种主张的代表。康有为则强调教争的意义,认为若亟亟于保国,而不及及时保教,则不但国无由昌盛,且即便国能昌盛,而教已亡,则中国虽国存而文化上已经亡国,此种保国实无意义。他又强调国家存在的意义在其道德价值,强调道德、文化、宗教为国家之魂,若国丧其魂,则不惟不能存在,且亦无存在的价值。他并且认为,及时建立孔教组织,发挥孔教大义,使孔教大义深入广大国人心田,不但可以挽救孔教之危机,保存中国的国魂,而且也可以强化国人的国家认同、文化认同,团聚人心,以共救国家危亡。康有为向往上古君师合一的格局,希望借教权推动改革,以救危亡。他也努力从儒家经典中寻求变法的理论资源,寻求儒家学说与变法、维新、兴民权、开国会等等变革举措之间的关

^① 耿云志《近代中国文化转型研究导论》,成都:四川人民出版社,2008年,第207页。

^② 台州定伯(柯璜):《关于国教之批评——我平心为我中国人之自废孔教之心理解剖之》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

^③ 陈宝箴《请厘正学术造就人材折》(光绪二十四年五月二十七日),《陈宝箴集》上册,北京:中华书局,2003年,第779页。

联 欲以儒学为外衣 推动变法。可以说 在康有为那里 保教是保国的最重要的手段 是教存而后国存 而不是国存而教存。基于此种认识 还在戊戌变法之前 康有为即首倡孔教论 以后又提出一系列的主张 比如设立教部 比如建立孔教组织 广建孔教教堂并设立讲生、讲师、大讲师、宗师、大宗师等宣讲孔经 打破只有天子可以祭天、只有官府可以主持祀孔的规矩 听民间祭天祀孔等等 以与天主教、基督教相抗衡。康有为的孔教论 从其积极面看 他比较早地意识到儒学面临的系统性危机 后来的事实证明了他的远见。从其消极面看 其以儒学为宗教的理论违背儒学的基本特性 不为多数儒学人士所认可 是造成戊戌时期维新阵营分化的重要原因。他试图对儒学进行改造 但他的改造主观色彩过浓 在学界难得多数人士的认可。至于其试图将民权、平等之类的近代意识纳入儒学范围之内 则更遭致保守派的强烈反对 而用孔子纪年则被反对派攻击为欲篡正朔 否定清廷的合法性。

戊戌政变后 康有为流亡海外 孔教论在思想界虽尚有一些争论 比如戊戌时期持保教论的梁启超在流亡日本后 逐渐放弃保教论 保皇会内部对于保皇维新的政治运动与保教之间关系的处理 也发生过争论。但总体上看 一段时间里 围绕保教问题的争论并没有成为思想界的热点问题。

二 民国初年的“废孔”与儒学危机的加深

迨帝制覆灭而民国肇建 与君主制紧密相连的儒学遭遇的危机更加严重。危机大体有两个方面:

其一 共和建立后 一些新派人士认为 传统儒学尊君主、明贵贱、别尊卑的政治主张 与以自由、平等、博爱为精神的共和政治相冲突 要建立共和政治 应当废弃儒家的政治学说 由是出台了一系列“废孔”措施。先是南京临时政府教育部以“忠君与共和政体不合 尊孔与信教自由相违”为由 宣布废除清末忠君、尊孔的教育宗旨 而以“军国主义”“实利主义”“德育主义”“美育主义”“世界观”教育取代之。随后 教育部又要求各地废止小学读经和跪拜孔子之礼 禁用前清学部颁行的各种教科书 要求“学校教员遇有教科书中不合共和宗旨者 可随时删改”。在变革的过程中 不仅传统学官被裁汰 各种尊崇孔子的典礼停废 不少地方孔庙的地产被地方军政当局收归公有。甚至1913年1月19日 内务部还准教育部所请 飭令各省将各地孔庙学田充公 以补助小学办学经费。所有这些 对于“制度性儒教”构成了根本性的毁坏 对于儒学的冲击不亚于科举制度的废除。这引起尊孔人士极大的愤怒。康有为指责教育部令各直省州县将孔庙学田充公 以充小学校经费 “直欲废黜孔子” 将使学生不得为中国人 而为洪水猛兽。^① 陈焕章指责民国初立 南京临时政府与北京临时政府 一利未兴 一弊未除 而惟以废孔教为事: 小学不读四书 大学不读五经 是为废孔教之经典。春秋不释奠 朔望不释菜 文庙无奉祀之官 学校撤圣师之位 是为废孔教之祭祀。破坏文庙 烧毁神主 时有所闻 乃至内务、教育两部 亦甘为北京教育会所愚弄 而夺圣庙之学田 是废孔教之庙堂。种种废孔行为 神人共愤 是

^① 康有为《覆教育部书》(1913年5月),《康有为全集》第10集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第115页。

欲使中国人沦为无教的禽兽。^①孔教会称,自教育部呈大总统称“学校非说教之地,学生非信教之人,毋庸设牌祭奠,内务部据其文,颁二百十四号训令,通行各省以来,“各地方官揣摩意旨,变本加厉,孔教几悬为厉禁。湘省则撤销各学圣牌,禁经焚经;山东行政公署令曲阜支会谓以教立名,显与部令不符,飭速将孔教会名义取消;聊城知事令孔教不能定为国教,应不许开孔教会;即墨因学校读经,逮捕教员至十余人;桂之岑溪、赣之零都,并日拆毁圣庙;鄂之郢西知事,勒令孔教会将学宫会址迁出,改扎团练;苏之金坛知事,亦逼孔教会迁出学宫斋所;四川民政长谓孔教会煽惑小学读经,应即严禁;川东视学员洪百川所至学校,见有经书立即扯碎;川南视学员易光墉,禁人家以经教子弟,并不准书肆售经。”^②这类文词在民初孔教论者的文电中几于俯拾皆是。他们的指责在相当程度上是事实。

其二,《临时约法》有关信教自由的规定,为积极在华传教的天主教会和基督教会提供了在华发展的很好契机,教会方面对此欢欣鼓舞。但孔孟之徒则惶恐不安,以为《临时约法》只规定信教自由,而未定孔教为国教,在打开防御外来宗教传播的堤防的同时,没有为孔教提供保护,相反当局却推出种种废孔措施,使孔教遭遇了空前的危机。张尔田指责《临时约法》信教自由的规定简直变成了政府与暴民“毁教自由”,成了他们破坏孔教的护符。对于种种破坏孔教的行径,一般小民无力反抗,议院诸公,褒如充耳,不加质问,各级行政长官中之热心卫教者,又格于法律,莫敢谁何。“若循此不变,反激愈烈,怨毒愈深,吾恐不及数年,必酿成宗教上之大革命,十字军流血之惨祸,寻将见于我国矣。”^③这类指责甚多,就不一一征引了。在孔教受到冲击的同时,天主教、基督教却有迅速的发展,1911到1913年,受餐信徒增加了16%,教会学校的人数也迅速增加,教徒在政界的势力也有一定的发展。教会方面的材料表明,“中国各界对基督教的态度逐渐好转,到1911年以后则大有改变,1912年广东省官员中基督教徒竟占65%,使基督教影响大为增加”。^④这里的“广东省官员”究竟指广东省政府的官员,还是广东省的地方官员,不甚明确,但辛亥革命后,基督教徒、天主教徒在政界能够公开自己的身份,其人数有较大的增长,是可以确定的。

革命之后的废孔,以及信教自由的规定,引起不少孔孟之徒的强烈不满,他们认为,循此以往,孔教将彻底消失,中国将丧失“国魂”,其祸甚于亡国灭种。一些不知外情、不明大势的人士也因革命后共和政府一面改正朔,易服色,定官制,设礼节,一面又推出种种“废孔”措施,产生种种疑惧。“乡里愚子,草茅儒生,互为猜疑,私相告语,咸谓民国制度,多仿外国,是以六经废而不用,孔子祀典无闻。甚者,或以为尼山之道,恐将坠地。”^⑤加以共和建立后,因为条件的不成熟,以及内外环境与国内政治格局的限制,新建的共和政治

① 陈焕章《论废弃孔教与政局之关系》,《孔教会杂志》第1卷第5号,1913年6月。

② 《孔教会致倪嗣冲函》(1914年5月),《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,南京:江苏古籍出版社,1991年,第22—23页。

③ 张东荪《余之孔教观》一文所附张尔田跋语,《孔教会杂志》第1卷第8号,1913年9月。

④ 乐灵生(Frank Rawlison):《近二十年来中国基督教运动的改革与进步(1900—1920)》,《1901—1920年中国基督教调查资料》上卷,北京:中国社会科学出版社,2007年,第125页。

⑤ 《王锡蕃、刘宗国致大总统呈》(1912年7月),《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,第59页。

出现了种种问题,比如军队的哗变与难以控制,盗匪横行,地方不服从中央,党争剧烈而常逸出轨道等等,都对共和政治本就怀疑的人士忧心忡忡。同时,社会上的一些时髦青年又误解自由平等,借着自由平等的名义做出些违背传统伦常秩序的事来,这就被守旧的人士看作道德沦丧、道德危机的典型症状。尊孔人士对民初政治与社会现象不满,认为革命之后已出现人心大坏、道德全隳、政治日趋腐败的局面,离亡国不远了。他们把这一切的原因都归结为废除孔教,又将解决这种种问题的方法都归结为恢复孔教和定孔教为国教。陈焕章即说,“人之为物,莫不有争竞之心,爱恶相攻,利害相夺,若水之趋下,火之燎原,未尝暂静也。”有圣教约束人们的争竞之心,则人们争其大者远者,而不争其小者近者,使其所以争之故,出于公而不出于私,所为争之道,由乎正而不由乎邪。政府既废孔教,人们乃以争竞相尚,以权利为贵,肆意争权夺利,似脱羁绊而狂奔食人的猛虎,政府中人更敢于为非,敢于为恶,且敢于以非为是,以恶为善矣,更敢于以是为非,以善为恶矣。于是,用人、选举就不是选贤举能,而是为培植势力或是以利相市;不将政治权利看作义务所寄,而看作谋求一己私利的工具,所知所见唯一己之私利,而且是一己目前最短促时间之私利,其他一切不顾。由此,中国的政局,对内而言,就造谣之局,诟詈之局,斗殴之也,棍骗之局,贿赂之局,暴乱之局,暗杀之局,分裂之局;就国际上而言,就是保护国之局,瓜分之局。政治上出现的这些问题,不是政治可以解决的,必须从道德上去解决,必须恢复孔教,确立孔教的国教地位。只要昌明孔教,则人人以诚信相与,耻于造谣,则谣言之局可破;人人知所以自尊自重,不屑出谩骂之言,则诟詈之局可破;人人明礼知让,敬慎威仪,则斗殴之局可破;人人以忠信相尚,耻为棍骗,则棍骗之局可破;人人贱货而贵德,耻于用贿、纳贿,则贿赂之局可破;人人知孝悌,则暴乱之心可已,暴乱之局可破;人人能充无欲害人之心,人人能充无穿窬之心,则奸盗之行尽去,暗杀之局可破;人人知正名之义与大一统之义,则分裂之局可破,统一之局可成。内政既定,及是时明其政刑,虽大国必畏之矣,则国家可摆脱保护国的地位,可免除瓜分之局。^①总之,在他看来,要回复秩序,改良政治,挽救道德危机,必须昌明孔教,而且只要昌明孔教,则民国政治上的种种问题,均可迎刃而解。这其实也是诸多孔教论者共同的见解。

三 民初孔教运动的兴起及其基本脉络

辛亥革命以及革命之后的“废孔”是民初孔教运动兴起的直接原因。民初曾任尚贤堂协理的王振民曾指出,“中国不革命,国教之问题不起。中国即革命,而一部分之偏激分子,对于孔教,不至演出倒行逆施之举,则国教之问题,亦可以不起。国教问题之所以起,起于革命后学校之废止读经,而各省且间有毁弃圣庙之事,有以大拂乎人心而使之不安也。”“是故以国教问题论,以主张废孔者为原动力,以主张尊孔者为被动力,以反对尊孔之出于他教者为被动力之被动力。”^②在华外人丁义华则称,孔教论者所以要求定孔教为国教,是要报废孔之仇,堵废孔者之口,一吐胸中恶气。^③可以设想,假若没有清末民初

^① 陈焕章《论废弃孔教与政局之关系》,《孔教会杂志》第1卷第5号,1913年6月。

^② 《纪本堂教务联合会开国教讨论会事·王振民君演说词》,《尚贤堂纪事》第7期第11册,1916年。

^③ 丁义华《教祸其将发现于中国乎》,《大公报》1913年12月1日,12月2日,12月3日。

的政权鼎革,作为官方意识形态的儒学虽不免遭新派人物的批评,但官方不会主动废除儒学的官方意识形态地位,相反官方会反复从儒家经典中寻求统治的合法性,寻求改革的合法性,祭天祀孔大典不会废除,中小学读经会延续,孔庙以及学官体制也会继续维持,康有为的孔教论也就不会有那么大的市场,就不会掀起那么大的波澜。

民初的“废孔”,引起以康有为为代表的尊孔势力的强烈反弹。他们猛烈抨击议会、政府以及地方社会的“废孔”动作,强烈要求罢黜一切“废孔”措施,恢复祭孔,恢复祭天并以孔子配之,恢复小学读经,保护各地孔庙,并停止侵夺孔庙学田,而他们的核心要求则是要求定孔教为国教。为此,他们著书立说,出版报刊,组织各种尊孔组织,积极活动,联络各方力量,努力推动孔教运动。民初孔教运动的灵魂人物是康有为,而在前台奔走呼号、策动联络的则是陈焕章。陈焕章可以说是民初孔教运动中最重要理论家与实干家。1912年7月,应李佳白之邀,陈焕章在尚贤堂发表了两次讲演,对于何为宗教,孔教为何是宗教,孔子为何是教主,孔教历史上对于中国文化的贡献,孔教之适应于今日与将来,以及昌明孔教之必要与昌明孔教之方法等等,进行了系统的阐发。随后,他又将这两次讲演汇成《孔教论》一书,由商务印书馆公开发行。陈焕章在《孔教论》中虽未明言采孔教为国教,但他强解素非“里厘近”(religion)之孔教为“里厘近”,以孔子纪年,主张学校皆祀孔子,其要求定孔教的意图已昭然若揭。^①陈焕章将孔教解释为宗教,要求定孔教为国教的主张出来后,立即引起思想界的争论,《独立周报》曾连续发文讨论孔教是否为宗教,以及是否可以定孔教为国教。但此时思想界关于孔教问题的争论,其焦点还在有关废孔诸措施是否适当,以及是否应当尊孔的问题,思想界对于孔教是否应当定为国教的争论,真正开始热闹起来是1913年3月廖道传上书大总统、国会、国务院,要求定孔教为国教之后,尤其是1913年8月,严复、陈焕章、梁启超等上书国会,要求宪法中明定孔教为国教之后。

1913年3月,当第一届国会开幕之前,曾任广西优级师范监督,后来担任广东高等师范学校校长的廖道传上书大总统等,要求定孔教为国教。他主张,在政府层面确定以孔子为教主,祭则配天;将各地文庙改称圣庙,选有学望者主持之,“彝鼎图籍礼乐,岁时陈列,释奠仪节,采用古制”;学校教授,酌存经学,大学本科,仍设经学专科,召集通儒,厘正经义,俾适教授;设圣教会,以京师圣庙为总会,省圣庙为省会,县圣庙为县会,各学校照旧奉圣人为分会,以讲明圣学;由京师及省垣之圣教会选派儒士,往各国传教,以资普及;以旧衍圣公典曲阜圣庙,大总统待以上宾之礼,从祀诸贤,由大总统与国会及大学问家慎重厘定,并铸造铜像,建之圣庙,以志景仰。社会上,则由魁儒硕学广设学会,宏宣圣道。^②此后,康有为明确提出,信教自由当与立孔教为国教并行,并提出尊孔的具体办法,比如恢复祭孔,恢复各地文庙,各地文庙听立奉祀生,民无男女均可入庙礼天圣等等。^③

1913年8月15日,当国会开始制宪时,陈焕章、严复、梁启超、王式通等以孔教会名义向国会请愿,要求定孔教为国教。^④在孔教会上书前后,孔道会代表王锡蕃、刘宗国等

① 知难《论国家与宗教宜分不宜合》,《独立周报》第5期,1912年10月20日。

② 《廖道传请尊孔教为国教上大总统等书》,《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,第47—50页。

③ 康有为《以孔教为国教配天议》(1913年4月),《康有为全集》第10集,第94—95页。

④ 《孔教会请愿书》,《孔教会杂志》第1卷第6号。

也向国会两院上请愿书,要求明定孔教为国教,并许信教自由。^①随后,黎元洪、阎锡山、朱瑞、冯国璋、夏寿康等地方军政长官,纷纷通电,附和孔教会的主张,要求定孔教为国教。各种尊孔组织如孔教会等的分会组织,以及一些民间人士也纷纷发声,要求定孔教为国教。9月23日,宪法起草委员陈铭鉴提议,经起草委员汪荣宝、朱兆莘、王敬芳、王家襄、夏同龢、陈善等六人联署,正式向宪法起草委员会提出于宪法中明定孔教为国教并许信教自由案。自此以后,“国教、国教之声喧腾于士夫之口,纷呈于函电之文。宪法起草会有建议赞成者,参众两院有建议赞成者,各地军政民政各长官有建议赞成者,洋洋乎极一时之盛哉”。^②

要求定孔教为国教的浪潮勃然兴起,引起天主教、基督教方面的“恐慌”,它们认定宪法确定孔教为教,必将妨碍基督教、天主教之进行^③。教会方面的媒体如《大公报》《真光报》《大同报》以及在华外侨办的媒体的《北华捷报》等迅速反应,明确反对定孔教为国教。各教会组织也迅速行动起来,联络各差会各教堂,要求一致进行,反对定孔教为国教。在陈焕章等向国会请愿后,信义会、伦敦会、青年会、美以美会、长老会、圣公会、公理会等差会即发起“请愿信教自由不定国教”的活动,并发布通告书,提出四个办法:(1)举定委办进行;(2)上请愿信教自由不定国教书;(3)唤起他教团体同起反对;(4)通告全国信徒,请求协助。通告书要求各地教会公开讨论,并将意见电复北京米市福音堂,发动教徒为请愿活动捐款、进行舆论鼓吹。^④在教会的组织下,各地教徒、教堂等积极活动,或发电报,或撰文章,或直接上书大总统与国会,反对定孔教为国教。

当时,中国基督教与天主教号称有教徒二百多万,“然其所设教堂,其倚赖外国教会者至多,经费既多自外来,尤复受外国政治上之保护”,还远远没有达到脱离外国教会独立的程度,其反对定孔教为国教,引发人们的疑虑,就很正常了。庄士敦就指出,“夫以一发源于外国之宗教团体,且犹在求西人之资助,受西人一部分管理之时,而谓对于完全为中国人之宪法及宗教问题,可加积极之参预,此则吾人所不能无疑者耳。”^⑤因此,教会方面反对定孔教为国教,就被孔教派认为是包藏祸心,图谋灭亡中国之文化。甚至与教会方面同一声音的反对定孔教为国教的人士,也被孔教会定性为“勾结外教”的“二三不肖好乱之徒”^⑥。这并不奇怪。同时,受民族主义的影响,中国的爱国教徒正运动着要脱离外国教会,谋求中国教会的自立。教会方面的有识之士认识到,若专恃外人之力以战胜孔教之同胞,不但会引起一般中国人的反对,也会遭到中国爱国教徒的强烈反对。因此,教会方面反对定孔教为国教的人士就颇注重“自中国之道教徒、佛教徒、回教徒中,挑起恶感,俾得军容壮盛,与孔教相战”。^⑦也正是在天主教会、基督教会的策动下,一些道教、佛教人士也上书反对定国教。回教、佛教、道教、基督教、天主教五大宗教还曾开联合会反

① 《孔道会请定孔教为国教书》,《宗圣汇志》第1卷第4号,1913年8月。

② 无妄《述严梁两先生昔日之孔教谈而系之以言》,《大公报》(天津),1913年10月1日、2日。

③ 庄士敦(R. Flement Johnston):《中国宗教之前途》,《东方杂志》第10卷第9号,1914年3月1日。

④ 《发起请愿信教自由不定国教通告书》,《大公报》(天津),1913年9月5日。

⑤ 庄士敦(R. Flement Johnston):《中国宗教之前途》,《东方杂志》第10卷第9号。

⑥ 《孔教会致倪嗣冲函》(1914年5月),《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,第22页。

⑦ 庄士敦(R. Flement Johnston):《中国宗教之前途》,《东方杂志》第10卷第9号。

对定国教,并组织“各教联合请愿团”。该团体以请愿信教自由,不定国教,并防杜一切妨碍各教平等之法律为宗旨,要求各教组织调查委员调查各教信徒的基本情况,各教各立交际委员会以联络本教及各教感情,当选举时劝令教民选举同教人为议员,或经过协调后选举各教公推的候选人为议员;围绕信教自由,反对定国教,组织讲演、分发材料,并发动请愿;若宪法定侵犯信教自由之条文,各教当由各省各县选派代表,公开国民大会,要求大总统交院复议,要求国会修正不合适之宪法条文;若上述要求不能满足,致令有一宗教在宪法上独占优势地位,其余各教当就如下事情一致行动:不选该教人为代议士,不选该教人为大总统副总统,不用该教人为学校教员,不读偏重该教之教科书。若政府偏重一教,违背信教自由原则,比如官立学校偏崇一教之教主,则各教当就以下事项一致行动:不令子弟入官立学校,要求政府津贴各教学款,要求政府给予各教学学校学生以同等出身。^①“各教联合请愿团”表面上是五教联合行动,但其中起关键作用的是天主教会与基督教会,当时在威海卫英国租借地任职的庄士敦就说,“孔教之定为国教,使非耶教徒以破坏信教自由之说,煽动群众,断不至生他教徒之恶感。中国之道士,于政治上及学术上,毫无势力,除迷信之妇女,及不识字之村农外,认道士之教权者甚少。孔教之失势,彼道教徒亦惟目笑存之而已,何至与耶教徒联合以反对孔教者?至中国之回教徒,尤无进取精神,但使能信仰本宗,不被干涉,此外即无他冀。惟佛教徒,自诩其教旨足以供给人类精神上之需要,而现在又值希望远大之时,故若有以裁抑孔教徒之要求者,当亦闻而心慰。然谓其能耶教徒联合,则决无此理。耶教徒之宗旨,惟在以该教代中国其他各教,而从前之仇视佛教,亦以耶教未最烈,固彼等所默识不忘者也。一旦耶教徒与孔教徒酿成剧战,使佛教徒非凭轼以观,必且加入于孔教徒一面。此不特因耶教战胜,则佛教即归消灭也,亦以孔、佛两教,固非居反对之地位,凡善良之佛教徒,且以同时为孔教徒自豪耳。”^②事实上,在反对定孔教为国教的过程中,教会方面得到中国佛教、道教、回教的支持其实相当有限。

当社会上各派势力围绕定孔教为国教问题闹得不可开交之时,在宪法会议内部,定孔教为国教问题则与地方制度问题一并成为制宪过程中争论最激烈、最难达成一致的问题,赞成与反对两派,均无法贯彻自己的主张。后因袁世凯干预宪法制定,宪草会为尽早完成宪法起草,乃将地方制度问题搁置,对于定孔教为国教问题则以“国民教育以孔子之道为修身大本”的折中条文囫圇成案。然而,此一折中条文又不为社会上坚持与反对定孔教为国教的人士所接受。反对国教的人士,尤其是天主教、基督教方面的人士,指斥此条文为变相的国教之规定,坚决反对。天主教会向国会请愿,认为所谓“国民教育以孔子之道为修身大本”,其实就是认定只有孔教足为修身之本,而“他教之道理不足修身,欲受普通教育以尽国民之法定义务者,必须牺牲其宗教教育而受孔道教育”,是变相定孔教为国教,违背了《临时约法》关于信教自由与国民不论种族阶级宗教之区别一律平等的规定,将引发教祸,摇荡国基。^③孔教派则认为,宪法草案的此项,“取消孔子之教主地位,视为初等小学之修身科教习”,是“欲废中国之人伦”,他们坚持要求定孔教为国教。^④

① 《各教联合请愿团简章》,《大公报》1913年12月13日

② 庄士敦(R. Flement Johnston):《中国宗教之前途》,《东方杂志》第10卷第9号。

③ 《天主教中华全体公民二次请愿书》,《大公报》1913年11月4日。

④ 蒋茂森《驳孔教会力争国教之东电》,《大同报》第20卷第3册,1914年1月17日。

其后,袁世凯解散国会,制宪中断。在其专断统治时期,袁世凯曾下令规复祭孔典礼(1914年2月7日),京师文庙的丁祭由大总统主祭,地方文庙则由地方长官主祭。丁祭的礼节服制祭品,与祭天一律。其他开学首日,孔子生日,仍听各从习惯,自由致祭。^①但是,尊孔并不等于主张定孔教为国教。袁世凯并没有定孔教为国教的打算。还在国民党解散之后,国会解散之前,基督教会方面就了解到袁世凯并无国教之主张,其尊孔命令只言孔学、孔道,而不言孔教,“择言详审,非出偶然”。为对政府进一步施加影响,北京基督教请愿团乃向各地教会发函,请各地教会以团体名义一致上书,主张信仰自由,不定国教。并要求各地上书,只反对定孔教为国教,不要反对尊孔,不要攻击个人。^②由于袁世凯的这种态度,无论是政治会议中,还是约法会议中,有关定孔教为国教的问题,都受到排斥。^③熊希龄内阁所发布的“大政方针”、“国务院呈明孔教不能定为国教及国教不能定于一尊文”,“教育部为订定崇经尊孔教育方针致大总统呈”等重要文件,都明确否定孔教为宗教,反对定孔教为国教。孔教会策动倪嗣冲出面联络各地军政长官,通电反对教育部所定“崇经尊孔教育方针”,也被山东按察使蔡儒楷认为是“借题发挥,以扰乱政局”,且捏造谣言,诋毁政府,蔑视袁世凯的权威。蔡儒楷还要求教育总长汤化龙请大总统下令申斥孔教会。^④事实上,袁世凯当局确曾对孔教会是有所限制的,收录于《中华民国史档案资料汇编》中的袁世凯与康有为的往来信函可以佐证这一点。^⑤

在此情形下,孔教会等团体要求定孔教为国教的主张自不能实现。而天主教会、基督教会对于袁世凯当局的尊孔仍然不满。比如,熊希龄内阁的大政方针宣言书中称,政府一面尊重人民信教之自由,一面主张以孔教为风化之本,“各教联合请愿团”很快就上书大总统、副总统、政治会议,认为这种主张迹近主张国教,与孔教会请愿明定孔教为国教,并许人信教自由一样,都是欺人之语,应速予纠正,以安人心而维国本。^⑥汤化龙主持的教育部为折中废孔、尊孔两派主张,在否定孔教为国教的主张的同时,宣示尊孔要义,发布教育指针,要求嗣后各书坊各学校编纂修身教科书籍,采取经训,务以孔子之言为旨归,如或兼及他家,亦必择其与孔子同源之说,从前业经审定发行之本,如有违背斯义,或漏未列入者,需审慎改订。对于这个指针,《大公报》认为就是将孔子之道视为修身之唯一正宗,“隐寓强迫尊孔之意思”,是对天主教、基督教修身之道的歧视,侵犯人民之信仰自由与出

^① 《大总统发布规复祭孔令》(1914年2月7日),《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,第6页。

^② 《北京基督教请愿团督请各地教会请愿反对定孔教为国教函》(原题为“来函”,兹据内容拟题),《大公报》1913年12月7日。

^③ 裘陈江《宪法、孔教与帝制——袁世凯帝制运动前后的孔教入宪法问题》,《史林》2015年5期。

^④ 《蔡儒楷致汤继(济)武函》(1914年7月3日),《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,第24页。

^⑤ 《王人文、陈焕章等组织孔教会呈请备案的有关文件》,《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,第58—59页。

^⑥ 《各教联合请愿团上大总统副总统国务院政治会议反对“大政方针”以孔教为风化之本书》,《大公报》1914年1月19日。

版自由,将激发教争。^①而尊孔派则认为,教育部此举,不过“托崇经尊孔之名,行毁孔蔑经之实”,实质上否定孔子为圣人,否定六经为圣经,所谓将经训编入教科书明明割裂圣经,明明是教育部自认为其智识高于孔子,教育部所编之教科书高出于圣经,实在是居心险毒,狂悖之极。^②综观袁世凯专断统治时期,思想界对定孔教为国教虽有争论,但因为最高当局并无定国教之意,政治会议、约法会议也排斥关于国教的议题,且因为袁世凯的专断统治,思想界的主要议题转向帝制与共和的争论,所以袁世凯称帝前后,国教问题的热度已大大降低。

袁世凯倒台后,1916年8月1日,国会在北京重开。9月5日,宪法会议重开,复活“天坛宪草”。9月15日,宪法会议开始审议宪法草案。宪法会议重开之后,孔教会代表陈焕章、张尔田等迅即上书国会,认为宪法草案“国民教育以孔子之道为修身大本”一项,是将孔子等同于初等小学修身科教习,应当改为“国民教育以孔子之教为大本”。请愿书指责国会议员取消国教是“卖己以媚人”,称若不定孔教为国教,将毁弃中国数千年立国之根本,国会议员将成民族之罪人,“岂惟人诛,且遭天谴”。^③第二次孔教运动由此开启。为配合孔教会的请愿,1916年9月,康有为先后致函大总统黎元洪与内阁总理段祺瑞,以及国会与教育总长范源廉。其致大总统、总理书要求“以孔子为大教,编入宪法,复祀孔子之拜跪明令,保守府县学宫及祭田,皆置奉祀官,勿得荒废污蔑,勿得以他职事假赁侵占。且令议员有司,永不提议。”^④其致国会书,指责国会重开,首议废弃袁世凯恢复的祭天祀孔典礼,“既愚且妄”,称国会无权议论国教与礼俗,“若必欲议行,则惟有开四万万人大会议而后可”。^⑤其致范源廉函,则以师长的口气对教育部禁止小学读经大加申斥,要求恢复读经。随后,孔教问题再度成为舆论热点。一时间,各尊孔团体,一些尊孔公民,一些地方军政长官,纷纷上书或通电,要求定孔教为国教。比如张勋、倪嗣冲、姜桂题、王占元、李纯、曹锐、朱家宝、张作霖等地方军政长官就联名通电大总统黎元洪、内阁总理段祺瑞,要求大总统提议于国会,“照旧定孔教为国教,保存郡县学宫,及其学田祭田,设奉祭生,行拜跪礼,编入宪法,永不得再议”。^⑥为推动孔教入宪,协调赞同孔教入宪议员的行动,并向各省疏通意见,陈焕章等人还在北京运动100多国会议员成立了“国教维持会”。^⑦这个“国教维持会”不但是此期推动孔教运动的一个重要组织,而且也一度成为国会内部的一个政团。与此同时,天主教、基督教方面则组织了以“永久保持中华民国人民在宪法上有完全信教自由为宗旨”的“信教自由会”,以对抗“国教维持会”。^⑧该组织曾发表约言、宣言书,又派黄瑞祥、诚静怡等四人谒见大总统黎元洪,申述反对定孔教为国教,要求信教自由的主张。天主教、基督教各团体也纷纷上书、通电、著文反对宪法草案中

① 竹轩《读教育部教育指针之疑议》,《大公报》1914年7月10日。

② 《孔教会致倪嗣冲函》,《中华民国史档案资料汇编》第3辑·文化卷,第23页。

③ 《孔教会陈焕章等上参众两院请定国教书》(1916年9月11日),《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

④ 康有为《致黎元洪、段祺瑞书》(1916年9月),《康有为全集》第10集,第316—317页。

⑤ 康有为《致国会议员书》(1916年9月),《康有为全集》第10集,第318—320页。

⑥ 《各省督军省长电请以孔教为国教》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

⑦ 《国教维持会成立矣》,《大公报》1916年11月14日。

⑧ 《信教自由会约言》,《大公报》1916年12月2日。

“国民教育以孔子之道为修身大本”的条文,认为此种规定是变相的国教规定,侵犯了信仰自由,违背了国民平等的原则。主张国教与反对国教两派的焦点在“国民教育以孔子之道为修身大本”,孔教派不满足于此,要求明定孔教为国教,而反对国教的一派则认为,宪草的此项规定,是事实上的国教规定,要求废除此项规定,并废除袁世凯规复的祭天祀孔典礼。^①

由于分歧严重,宪法会议围绕“国民教育以孔子之道为修身大本”的条文反复争论,都不能照原案通过。宪法起草委员如魏肇文、李文治、李景濂、翟富文、易宗夔等曾提出过多个修正案,经过反复争论,皆未能通过。1917年5月14日,宪法会议最终通过刘恩格提出的“中华民国人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由,非依法律不受制限”的修正案。^②当日旁听会议的陈焕章“目击其事,义愤填胸,怒不可遏”,回寓所后即起草“国会宪法会议对于孔教之大革命”一文通告全国。他称,宪法草案的这一条文,不称孔教,而但称孔子,否定了孔教的宗教资格,否定了孔子的教主资格,也就剥夺了孔教徒信仰孔教之自由,将驱迫人民舍弃孔教而信仰外教。此条文仅许人民有尊崇孔子之自由,而不言国家之尊孔典礼须别以法律定之,是欲取消国家之尊孔成法,将使国教之祀孔典礼不能保存,将使致各省孔庙尽废,孔庙之产业将被土棍盗卖占夺,并无人过问,而孔子亦将不血食矣。宪法既不认孔教为国教,则全国人民将无学校读经之自由,全国之孔教徒将不能得组织教会之自由,而孔教团体将不得与各宗教团体同受宪法上同等之保障。总之,他认为,宪法会议的这一规定是对孔教之大革命,此宪法实为“亡国绝种之宪法”,号召国民起而救正之。^③此后,因为对德宣战而发生府院之争,国会再度被解散。此后,西南护法国会的议宪,讨论最多的是地方制度问题,几乎不曾议及孔教问题。1922年,国会二度恢复,再开宪法会议,讨论的主要问题是省制问题以及增设国权、生计、教育等三章的内容,几不曾议及孔教问题。1917年国会二度被解散后,孔教问题在宪法会议内已不再是热点问题,一般社会人士对此问题的关注度也大为降低,孔教运动也因失去孔教入宪这一直接的目标而趋于衰落。

张勋复辟失败后,随着新文化运动的开展,孔教会虽还有不少活动,但新思想界对于其一系列活动基本持否定态度,孔教的主张在思想主流中已经失去了位置,对于青年一代的知识青年失去了吸引力。国民政府建立后,孔教运动因为与国民党的官方意识形态相冲突,活动空间已经十分有限。

四 孔教运动的衰落及其因由

当康有为在民国初年倡导孔教,鼓吹定孔教为国教之初,他还比较乐观,认为革命之后,激进派的废孔措施虽来势凶猛,但必定会引起孔孟之徒的强烈反弹。“方今旧学士夫诸生遍于全国”,人心愤激于孔教之坠废,乘此时机立孔教会,“以勇猛之力,精切之辨,忧

^① 基督教政教分离请愿团《政教分离请愿书》,《大公报》1916年10月25日,10月27日。

^② 1923年公布的宪法,关于孔教问题(该宪法第十二条)用的就是1917年5月通过的刘恩格的修正案。

^③ 陈焕章《国会宪法会议对于孔教之大革命》,《宗圣学报》第2卷第8册(第20号),1917年12月。

大教之废,伦纪之坠,家人之失,启诱大众”,逐步推广,不及半年,就可各郡县遍建孔会。路德和加尔文利用宗教改革的名义,获得大量群众拥护的历史,也启发了康有为。他设想可以在组织、发展孔教会的过程中,“因议废孔之事,激导人心”,在不引起其他政治力量猜忌的情形下,获得广泛的群众支持。在孔教会势力已成后,再将孔教会改组为政党,进而获得国会之多数席位,组织政党内阁,掌握国家政权。那时,孔教会既成为第一大政党,有广泛的群众基础,又掌握政权,可以做到教权与政权合一,“以之救国,庶几全权,又谁与我争乎?”^①他的乐观有他的根据。

自汉武帝以后,儒学长期居于官方意识形态的地位,官学、私塾无不读经,儒家学说长期主导着中国世俗社会政治秩序、伦常秩序,在中国社会有广泛而深远的影响。民国建立后的一系列“废孔”措施,也确实引发民间社会强烈的不满。遗老遗少痛彻心扉,愤怒抨击“废孔”,期望振兴孔教,自不待言,一些地方乡民也多有不满。1916年湖南安化教育界的请愿书就说,“自学校停止读经之令下,人民惶惑,以为既废经书,必废孔教,既废孔教,必废伦理,而引为切肤之恫。每员绅视学,匪独诗礼之门,即野老田夫村妇亦往往环而诘问,忧感形于辞色,多不肯遣子弟入校,教育之不能发达,亦职此之由。”^②这在乡村社会不能说是个别现象。民初出现的多个尊孔组织,也表明社会上存在相当的反对“废孔”的力量。陈焕章说,“孔教之在中国也,根深蒂固二千余年,虽彼狂悖之徒妄以蚍蜉撼树之工夫攻击孔教,然而遗老尚存,耆英可会,卫道之热,人有同情,特莫为之招,则隐而未发耳。乘老成尚在之时,谋孔教中兴之事,此千载一时之机会也。”^③他的判断也有一定的事实基础。可以说,康有为等起而组织孔教会,甚至发起请愿,要求孔教入宪,有一定的社会基础。因此,当孔教会发起定孔教为国教的请愿后,就获得了积极的响应,一时间孔教入宪的声浪颇为高涨,一些尊孔人士深受鼓舞,“风声所逮,民情怵舞……莫不举手加额,以为中国之人心终不至于亡,国性终不至于灭,政治风俗终不至于污且坏者,实赖有此一举。”^④在尊孔派看来,孔教入宪似乎有成功的希望。

但实际上,定孔教为国教面临着非常现实的困境。

首先,中国的天主教徒、基督教徒因为担心定孔教为国教,他们的公权与信仰自由会受到限制,成为二等公民,开展了有组织的反对活动。中国当时的天主教徒、基督教徒,人数虽只有200多万,但他们有相当的组织性,其领袖人物对西方学说有较多的接触,其以信教自由、国民平等的原则反对定国教,其说颇能动人。他们以教祸与外国干涉为词,反对定国教,其与外国教会的联系,又使得恐惧列强的行政当局以及一些对定孔教犹疑不决的国会议员,心生疑惧,担心定国教将引发西方势力的干涉,故“稍遇危疑,心胆便碎”,“恐

^① 康有为《与陈焕章书》(1912年7月30日),《康有为全集》第9集,第337—338页。这里可以看出,陈宝箴认为,康有为所以持孔教论,是欲借教权以行改革,判断精准。康有为在此处表达的意见,就是以教权掌握政权,进而救国。

^② 《湖南安化教育界全体请定孔教为国教书》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

^③ 陈焕章《孔教论》,上海:上海书店出版社,1992年影印本(民国丛书本),第54页。

^④ 《湖南安化教育界全体请定孔教为国教书》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

怖而唯诺,而迎合,而媚人”^①根本没有定国教的勇气。国务院给袁世凯的呈文就说,“若一旦定孔教为国教,则他教必有藉外力以为护符者,其能免于土耳其之受干涉、巴尔干之酿战争者几希。以身殉教,固教徒所当为,而若以国殉教,则列邦成宪未之见也。”^②陈焕章等以孔教敷教在宽,定国教并不妨碍信教自由,不会引发教争的说辞“若不幸而或有之(教争)则焕章等自足以了之,而无庸国会之故作危辞以藉口”的拍胸脯式的保证;以及民族主义的高调——定孔教为国教是中国主权内的事务,外国无权干涉,若恐惧外国干涉,而不敢定国教,忍心抛弃中华数千年立国之本,使“吾民不得复为华民,吾国不得复为中国”那面对当今最剧烈而又无可逃避的“国争”,宪法就不规定“中华民国国土依其固有之疆域”,以免引起国争?^③——在现实的国际环境之下,在庚子事变所引发的惨祸还历历在目的时代,显得苍白无力,甚至有些可笑。信奉天主教的马相伯就嘲弄陈焕章称若教祸发生,引发外国干涉,“恐其时陈君虽谙英文,未必敢为大言曰‘则焕章等足以了之’也!”^④面对这种嘲弄,孔教派喑喑不语,无法应答。

其次,儒学本身与典型的宗教有相当的区别,康有为、陈焕章等模仿基督教的宗教组织、宗教仪式建立孔教会,并试图将孔子神秘化的做法,不为多数儒家学者接受,认为违背了儒学的本质与孔子的本意。梁启超认为,西人所谓的宗教,“专指迷信宗仰而言,其权力范围,乃在躯壳界之外,以灵魂为根据,以礼拜为仪式,以脱离尘世为目的,以涅槃天国为究竟,以来世祸福为法门。”而孔子是哲学家、经世家、教育家,而非宗教家,孔子之教,“专在世界国家之事、伦理道德之原,无迷信,无礼拜,不禁怀疑,不仇外道”,显与宗教有重大的区别。^⑤章太炎就称,康有为等欲模仿基督教、天主教,建立孔教以相抗衡,“是犹素无创痕,无故灼以成瘢”。^⑥这使孔教论在知识层所获支持有限。

其三,正因为儒学并非宗教,“不设鬼神,不谈格致,专明人事”,故其能规范人伦日常,却不能慰藉人的心魂,中国人并不以儒学为宗教信仰,一般百姓日常信仰为佛教、道教以及民间的多神教。^⑦宗教“以起信为本,以伏魔为用”,是禁人怀疑的,是强调排斥外教的,而“孔子则不然,鄙夫可以谒两端,三人可以得我师。盖孔教之精神,非专制的而自由的”。^⑧得益于孔子不谈鬼神与儒学相对开放的精神,儒学宰制人心之力虽不如制度性的宗教,但也使深受儒学影响的中国人宗教观念比较淡薄,非常务实。一般中国人,其关注重心在此生此世,而非彼岸与来世,少有狂热而坚定不移的宗教信仰。章太炎指出,中国“国民常性,所察在政事日用,所务在工商耕稼,志尽于有生,语绝于无验,人思自尊,而不

① 台州定伯《关于国教之批评——我平心为我中国人之自废孔教之心理解剖之》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

② 《国务院呈明孔教不能定为国教及国教不能定于一尊文》,《大公报》1914年3月10日。

③ 《孔教会陈焕章等上参众两院请定国教书》(1916年9月11日),《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

④ 马相伯《约法上信教自由解》(1916年),朱维铮主编《马相伯集》,上海:复旦大学出版社,1996年,第281页。

⑤ 梁启超《保教非所以尊孔论》,《新民丛报》第2号,1902年2月23日。

⑥ 章太炎《驳建立孔教议》,《雅言》第1期,1913年12月25日。

⑦ 严复《保教余义》,《严复集》第1册,北京:中华书局,1986年,第83—85页。

⑧ 梁启超《保教非所以尊孔论》,《新民丛报》第2号,1902年2月23日。

欲守死事神,以为真宰。此华夏之民,所以为达,视彼佞谀上帝,拜谒法皇,举全国而宗事一尊,且著之典常者,其智愚相去远矣!即有疾疢死亡,祈呼灵保者,祈而不应,则信宿背之,屡转更易,至于十神,譬多张置罗以待雉兔,尝试为之,无所坚信也。是故智者以达理而洒落,愚者以怀疑而依违,总举夏民,不崇一教。”^①中国儒生礼敬孔子,并非视其为教主,而只是视之为祖师,“犹匠师之奉鲁班,缝人之奉轩辕,胥吏之奉萧何,各尊其师,思慕反本,本不以神祇灵鬼事之,其魂魄存亡亦不问,又非能遍于兆庶也。”^②《大公报》称:中国“国境以内,城有城隍,乡有土地,四民之室,财神菩萨,灶君西佛,求一悬拜孔子之家而不得。虽塾有孔位,城有孔庙,设官兴学,按时致祭,然在科举时代,士林以读书为进身阶级,设官兴学,亦无非一官吏制造局之性质。而学界之祀孔者,亦犹之商贾祭财神耳,非随班唱诺,则有所干冀。至于真怀宗教观念者,纵非绝无,亦属仅有。乡农之间,虽以送子就学为志,大都歆羨利禄,一种功名心之作用,非有修道尊孔之意于其间。”^③因此,多数遗老遗少以及多数的传统读书人,虽对“废孔”颇多愤恨,但能以宗教热忱起而为有组织的、长久的奋斗者却寥寥可数,陈焕章等只能算是少数的例外了。当孔教运动兴起时,社会上与政府内就存在担心孔教入宪会牵动政局,引发宗教冲突,造成外交困局,动摇新造之国基的所谓“稳健战兢派”。此一派就判断,孔教运动虽有一定声势,但不足为虑。他们认为,孔教派所寄望的鸿儒硕彦,虽痛道统沦亡,但对孔教运动“亦只闭门太息,袖手其旁”,后生学子对于孔教与中国文化、民族存亡之关系缺乏深切的理解,对孔教运动的支持有限,而那些卫道保教之徒,也大都是一时热诚,难以持久。因此,对孔教运动,可听其自生自灭。^④事实也是如此。孔教运动的干将陈焕章原本希望以清朝的遗老遗少作为推动孔教运动的主要的发起力量,然而他们却缺乏热情,“饱食终日,无所事事”,“仅以不作民国官吏,遂足尽遗老之能事”;他也曾希望一般传统读书人能够支持孔教运动,但他们却大都以儒学为利禄之途,缺乏传教观念与热情,对于孔教运动多袖手旁观。这让他十分失望。^⑤1914年4月,英敛之在一次演讲中说,“近日孔教会诸公,请立国教的声势,是何等的热火,是何等的勇猛,大有身可杀志不可夺的样子,没想到不转眼间,看见大总统不十分赞成了,陡然间灭迹销声。”这是因为他们缺乏对于孔子之道的“迷信”,缺乏不从道救人,就如背负芒的救世情怀;且孔孟之道一面讲明哲保身,一面讲舍生取义,宗旨两歧,遂使一般人在行为取向上往往避难就易,舍弃取义,而专取保身。^⑥民初的孔教运动虽有一定的社会基础,但支持者缺乏宗教热情,当孔教运动遇到挫折后,就难以持续。

其四,共和建立后,君主专制乃至君主制丧失了合法性,这给长期以来与君主专制政治联系紧密的儒学造成了巨大的危机。为防止孔子之道随帝制倾覆而沦丧,孔教派曾就儒学与君主专制的关系,以及儒学能否与共和政治相容,做过不少的阐释,以批驳废孔派将儒学与帝制联系起来,中国要巩固共和,必须“废孔”的论述。应该说,两派的论述,各

① 章太炎《驳建立孔教议》,《雅言》第1期,1913年12月25日。

② 章太炎《驳建立孔教议》,《雅言》第1期,1913年12月25日。

③ 竹轩《斥孔教会请愿之非当》,《大公报》(天津),1913年8月31日、9月1日。

④ 台州定伯《关于国教之批评——我平心为我中国人之自废孔教之心理解剖之》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

⑤ 陈焕章《行教方针》,《经世报》第1卷第1号,1922年1月。

⑥ 英敛之《公教救国演说会之演说》,《大公报》1914年4月22日、4月23日。

有所见,各有偏颇。思想争论中,社会与政治的现实情形,往往能为其中一派献出“神助攻”。孔教派试图撇清儒学与君主专制的关系,撇清尊孔与帝制复辟的关系,但事实的进程却使孔教派的这种努力变成笑谈。

第一次孔教运动时,反对定国教的人士只是说孔子学说与共和政治之精神多有不合,较少将预防帝制复辟作为反对定国教的理由。袁世凯帝制复辟失败后,教会方面刻意将尊孔与复辟联系在一起,称“当袁世凯执政时,本欲以孔教为国教,即以尊孔为称帝之阶,后因各教会力争,遂一变其途径而改为教育上修身之制限”,并以防范帝制复活作为反对宪法规定“国民教育以孔子之道为修身大本”的重要理由。^①国会内一些反对“国民教育以孔子之道为修身大本”的人士也持同样的看法。尊孔人士则极力撇清孔教会与袁世凯复辟的关系,称孔教会反对袁世凯称帝,并曾因此遭到袁世凯的打压、中伤;^②又称,所谓尊孔易为奸雄利用的说法也靠不住,袁世凯复辟帝制及其失败,“始终皆政治关系,与孔教有何关系?以此为反对国教之资料,可谓深文周纳之至矣”^③。汪荣宝甚至称,“孔子之大原贞节固在平等共和”,要巩固共和,防止帝制复辟,非定孔教为国教不可。^④可见,即便在袁世凯复辟失败之后,关于尊孔与帝制的关系,还有争论。

其实,袁世凯本人并不赞成定孔教为国教。主张定孔教为国教的议员也并非都主张恢复帝制,他们中的一些人深受儒学影响,认为孔子之道为中国文化的灵魂,值得珍视,可以在中国走向现代的过程中发挥作用,不希望孔子之道“与帝制以俱沦”,^⑤担心中国在寻求富强的过程中丧失文化上的自我。说他们主张尊孔、主张定国教,都是欲为复辟帝制制造思想氛围,未免过甚其辞。第一次孔教运动时,丁义华就说,那种认为孔教会请定孔教为国教,是受欲借孔教复活帝制的野心家指使的说法,是无稽之谈。^⑥第二次孔教运动时,一篇反对孔教入宪的文章也说,“国民教育以孔子之道为修身大本”不啻变相的定孔教为国教,“然平心论之,彼力主此项之议员政客言论家,绝非人人怀挟阴谋,预伏专制之导线,亦绝非人人颠倒黑白,误认孔子为中华之教主,与耶、释、穆罕同其分量。盖入主出奴,醉心者既推崇过甚,不知教为何事,盲从者复依附鸣高,更不识道为何物,要之伸己屈人,耻与哈伍之一,遂不惜群起附和,力争长雄,侈然自仔肩道统之概,客气既深,利害斯昧。”然而这种复古的主张,也确实为“阳揭尊孔,阴谋专制之真阴谋家”利用。^⑦这大体是持平之论。

民初帝制复辟发生的原因比较复杂,尊孔与帝制复辟的关系也很值得探讨,但当共和政治确立其正当性后,孔教运动与帝制复辟相继发生,孔教派的灵魂人物康有为又直接参

^① 《公民宪法请愿团请愿书》,《大公报》1916年10月21日。

^② 台州定伯《关于国教之批评——我平心为我中国人之自废孔教之心理解剖之》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

^③ 此为王敬芳在宪法会议的发言内容,见吴宗慈著《中华民国宪法史》,北京:法律出版社,2013年,第448页。

^④ 见吴宗慈著《中华民国宪法史》,第457页。

^⑤ 《参议院代行立法院咨大总统请导扬中华民国立国精神请查照施行文》,《政府公报》第899号,1914年11月5日。

^⑥ 丁义华《教祸其将发现于中国乎》,《大公报》1913年12月1日,12月2日,12月3日。

^⑦ 任虬《论孔教不应加入宪法》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

与张勋复辟 就使孔教派关于儒学可以与共和政治相适应的种种说法,变得不值一驳;而陈独秀的断言——“孔教与共和乃绝对两不相容之物,存其一必废其一,……盖以孔子之道治国家,非立君不足以言治……主张尊孔,势必立君;主张立君,势必复辟,理之自然,无足怪者”^①——就似乎变得不言自明了。这对于孔教运动的打击是致命的。

其五 本来,一般宗教都起自民间,“创教者都是活动于下层社会,深憫于人民的苦难,社会的危机,了解群众的精神需求,而直接叩击人群的心灵”^②。国教的发生,往往是某一宗教在民间有相当势力之后,世俗当局为巩固统治,需要利用它,才有可能。循此,孔教运动的着力点应在下层,但孔教会诸公多无为宗教献身的精神,不是深潜民间,广传教义,扩大教徒,而是受传统专制皇权思维的影响,以为一旦由国家权力定孔教为国教,则万事大吉,国魂可以保存,孔教可以昌明。于是,其工作重心就在运动地方军政长官、上层有影响的官僚士绅、国会议员、地方议会议员等等,结果声势虽大,而成效不著。

孔教要定为国教,除需孔教在民间社会的势力以及孔教运动的组织性与持续性外,政府当局与国会的态度十分关键。袁世凯虽赞同尊孔,却明确反对定孔教为国教,也不赞成“孔教”之名,而用孔子之道、孔学等名义。其原因,一是袁世凯当局担心定国教牵动政局。反对定孔教为国教的人士所提出的理由,如定孔教为国教将引发教祸,引发列强干涉,将难以统合国内不同宗教信仰的国民而成为一个统一的国家等,对于希望政局平稳的袁世凯来说,是必须认真考量的。二是袁世凯对于孔教会的发展颇为忌惮。自戊戌变法失败后,康有为一派的政治力量与袁世凯之间就结有深仇。丁未政潮以及宣统年间袁世凯归隐后康有为一派的态度,更加深了双方的心结。康有为欲借抨击“废孔”,鼓动孔教入宪,来壮大孔教会的势力,形成一个强大的政治力量。他甚至希望将来能实现以教权支配政权。康有为自谓借孔教运动发展其政治势力的计划,能免其他政治力量的猜忌,但实际上,当时明锐者对此早已洞若观火。奉天民政长许世英提示袁世凯,若定孔教为国教,可能引发教权与政权的冲突。“昔罗马教皇,其势力至于夺政权,摩西教徒,其团体亦自成阶级。有阶级而宪法之运用不灵,侵政权则政府之威信不立,政治学问俱受束缚,收赋免税,要求特甚,人民失自由之精神,国家无统一之能力,政教合一,祸不胜数。即令有预防之法,不使如教皇专横,然有国教则必有教规,有教堂,亦遂不能无教主。信徒之归化既众,教会之势力必伸,妨害安宁,干预政治,患始于社会,终及于国家。履霜坚冰,由来者渐,罗马覆辙,尚忍蹈乎?”他明确表示,创教之论,保教之会,纯粹是多事。^③ 这种说法必能使袁世凯悚然而动。由此,我们就可以理解袁世凯对于孔教会的态度了。黎元洪在第一次孔教运动兴起时,曾积极表态,要求定孔教为国教,^④但到他担任大总统时,作为一个弱势总统,没有权威,也没有实力,瞻顾时局,他绝无胆量去支持定孔教为国教。故当“信教自由会”的代表到府谒见,条陈定国教之利弊时,他就表示“予决不主张国教,予亦

① 陈独秀《复辟与尊孔》,《新青年》第3卷第6号,1917年8月1日。

② 耿云志《康有为的圣人情结及其以孔教为国教说》,《现代中国》第四辑,武汉:湖北教育出版社,2004年。

③ 许世英《反对孔教为国教呈》,见《民国经世文编》第39册,上海:上海经世文编社,1914年,第58页b—59页a。又题名《奉天民政长许世英驳论国教之通电》,见《大公报》1913年12月12日。

④ 《黎元洪请颁定孔教为国教电》(1913年9月9日),《中华民国史档案资料汇编》第3辑“文化卷”,第50页。

知此事为无故自生扰乱”。^①

国会的构成也不利于定孔教为国教。政治鼎革之后,传统政治精英因不了解或者鄙视政党运作,当选的国会议员多为新式政治精英。他们多少接触过近代思想,其信奉儒家学说之程度逊于传统政治精英,又对信教自由、国民平等之类的近代政治原则有些认识,其中不少人认为孔子之道与共和政治有冲突,定国教不利于巩固共和,有违《临时约法》关于信教自由与国民不分种族宗教阶级一律平等的规定。再者,国会内赞成或者反对定孔教为国教者,虽不全以政党分野,将康有为一派视为孔教派,将孙中山一派视反对孔教派,不完全符合事实,但对于孔教问题,也确实存在所谓的“误会政党派”。国民党一派的国会议员中因政见与康有为一派不同,而反对定国教者也不在少数。也因为这样,孔教派曾劝解国民党一派的议员,不要因政见不同而否定国教,康氏可以扶植孔教,发表其政见,孙氏亦可以昌明孔教,以收人心。^②但效果不著。在此情形下,国教问题在国会不能通过,就很正常了。

在经历近十年后,陈焕章对于依靠政权的力量维持孔教,彻底失去信心,试图转而依靠民间力量来维持孔教。他1922年发表的《行教方针》一文就表示,孔教会今后应改变依靠遗老遗少,游说军政长官、国会议员等,通过定孔教为国教来维持孔教的行教路线,将传教的重点转向一般社会大众。“以年龄言之,当特别加意于少年”;“以职业言之,当特别加意于农工商兵”;“以男女言之,当特别加意于妇女”;“以地方言之,当特别加意于乡村”。他认为,少年思想单纯,易于塑造,且“废经之日尚浅,孔教之威灵犹在”,社会久受儒教熏染,“故家遗俗,流风善教,多有存者”,若注意培育少年,可培育一代人才作为孔教运动的中坚。一般农工商兵虽因无缘入孔庙宫墙礼拜圣人,对圣人敬而不亲,但其人“质直好义”,只要积极向他们传教,他们就可能实心实力崇奉孔教,成为真正的孔教徒。因此,今后要改变儒家“自隘其途于士人”的弊病,扫除一切流品之说,“务使农之田家,工之工厂,商之商店,兵之兵营,随所在皆成一现成之孔教堂”,使孔教在一般社会大众中深深扎根。又说,“妇女之宗教思想,本远强于男子,其地位亦较宜于宗教,且有妇权以牵制其夫,母权以模范其子,实非男子所能及。若使男妇分功,分任政教,则男子性质宜于任政,女子性质宜于任教也,此孔教根本之所寄也。”陈焕章强调,中国的都市“为欧风所鼓荡”,已经败坏,不能作为孔教运动的希望所在,而乡村“尚有古朴之意”,“乡人厚重少文”,各地的祀庙公所又可以作为现成之孔教会堂,因此乡村可以作为孔教复兴的根本所在。^③他设立孔教教职的规划,也不再将希望寄托在政府身上,而是希望通过孔教会的会费以及愿意出资出力的孔教徒的资助来维持孔教会的活动,维持各层级的教职的日常讲经、读经活动,以及孔庙的祭祀活动。对于各层级的教职的讲经、读经,他特别强调要根据实际情况开展,不必求高深,求新颖,只要能带领信众拜天拜圣,歌咏诗经,诵读经文,粗解经义,而佐以孔教会之书报,为讲演之资料即可。^④相较于此前,他的策略已有明显变化。

^① 《信教自由会代表晋谒大总统》,《大公报》1916年12月5日。

^② 台州定伯《关于国教之批评——我平心为我中国人之自废孔教之心理解剖之》,《宗圣学报》第17号附册“孔教问题”上卷,1916年11月。

^③ 陈焕章《行教方针》,《经世报》第1卷第1号,1922年1月。

^④ 陈焕章《设教职论》,《经世报》第1卷第3号,1922年3月。

实行此种策略,需要孔教徒有宗教热情,愿意出钱出力支持孔教事业,也需要愿意放弃世俗名利,诚心为孔教事业服务的专职教职人员。为此,陈焕章为孔教会定下了五条教规:祀天祀圣祀祖以崇三本;念圣念经以敛五福;致中致和以立一贯;出货出力以行大同;养名养魂以至极寿。他对这五条教规进行了系统的阐释。综其要义,他希望将孔教宗教化,并为信徒提供简单易行的法门,希望通过将“名教”的“名”解释为名声,将人对于永恒与未来的追求放在对于名声的追求上,以安顿人心,解决儒学的超越性问题,并能借此鼓动一般孔教信徒信从孔教,出钱出力,为孔教服务。比如他说,孔教徒常诚心念“大成至圣先师”六字,常诚心念诵孔教经书,就可除奸邪之念,去惰慢邪辟之气,正心修身,增益智能,集福免祸。又称,信奉孔教,为孔教出钱出力,可以养名养魂,“既可以升天堂,又可以享受国家社会及家庭之祭祀,上通于天帝,下依于人群,近归于子孙,魂灵如如,游于太虚,进退绰绰有余裕”。又说,“传布孔教,所以保存中国古往今来之灵魂,其功德实为无量。若捐资以传布孔教,其功德亦为无量,且本身之灵魂,及本宗祖先之灵魂,皆以是而得救,是所谓利人即自利者也。”^①这些说辞,对宗教观念本不浓厚的一般国民,对于新式教育日渐普及,科学的影响日渐扩大的时代里接受教育的知识青年,难有陈焕章所期待的效果,所谓依靠社会力量维持孔教也希望渺茫。

其六,孔教运动衰落与新文化运动评议孔子、批判儒学也有密不可分的关系。本来,民初的孔教运动系由“废孔”而起,希望儒学不因政治转型而被抛弃。第一次孔教运动时,一般反对定孔教为国教的人士,大都肯定孔子及其学说,也大都自承为尊孔之一分子,少有公开直接批评孔子者。他们主要从以下几个方面反对定孔教为国教:儒学本非宗教,以儒学为宗教违背儒学的本来属性;中国当共和初建,内外情形复杂,要统合多民族、多信仰的民众而为近代国家,重点当在政治建设 with 法律建设,不能将统合国家的重任寄托于儒学之上;由于中国是多民族、多信仰的国家,定国教不但不利于国家建构,且易造成内部分裂;信仰自由、学术自由为现代的基本价值,为国家社会发展的必要条件,定孔教为国教,束缚人们的思想,不利于国家社会的现代化。他们当中一些共和主义者认为儒学尊君权、重阶级的等级思想等等,与共和政治不相适应,但他们对于孔子之道所倡导的道德秩序,及其对于个人修养之作用,大都持基本肯定的态度。但孔教会的系列活动,其对反对定孔教为国教人士的种种肆无忌惮、言语过火的攻击,深深激怒了反对定国教的人士。为着论战的需要,一些反对国教人士的论辩文字就不能不涉及孔子。丁义华说,孔子巍巍荡荡,向来无人不尊,无人不敬,无人说过孔子之短处,然自孔教运动兴起,孔子在天之灵,遂无宁日,天主教、耶稣教、回教、佛教、道教等各种宗教人士因为反对孔教运动的需要,不断搜寻孔子之短处,附会其说以为反对之资料。无形中,人人尊敬之孔子,“转以供各教人之寻疵索瘢”,孔教运动诸人本为尊孔,结果带来渎孔的结果。^②胡适也指出,“孔教的问题,向来不成什么问题;后来东方文化与西方文化接近,孔教的势力渐渐衰微,于是有一班信仰孔教的人妄想要用政府法令的势力来恢复孔教的尊严;却不知道这种高压的手段恰好挑起一种怀疑的反动。因此,民国四五年的时候,孔教会的活动最大,反对孔教的人也

^① 陈焕章《孔教会教规》,《经世报》第1卷2号,1922年2月。

^② 丁义华《教祸其将发现于中国乎》,《大公报》1913年12月1日、2日、3日。

最多。”^①可以说,正是定孔教为国教的孔教运动,使孔子从一般不加议论的神圣地位变成了广被议论的地位。

两次帝制复辟,给予新派人士强烈的刺激,他们乃直接要求重新评价孔子。新文化运动初起,主要讨论两个问题,一个是国家观念问题,一个是孔教问题。前者因民初的国权主义思潮而起,后者因孔教运动而起。新文化运动对于孔子的评议与对儒学的评议深刻而猛烈。陈独秀宣布,孔子之道不适应现代生活,“吾人倘以为中国之法,孔子之道,足以组织吾之国家,支配吾之社会,使适于今日竞争世界之生存,则不徒共和宪法为可废,凡十余年来之变法维新,流血革命,设国会,改法律,民国以前所行之大清律,无一条非孔子之道。及一切新政治,新教育,无一非多事,且无一非谬误,应悉废罢,仍守旧法,以免滥费吾人之财力。万一不安本分,妄欲建设西洋式之新国家,组织西洋式之新社会,以求适今世之生存,则根本问题,不可不首先输入西洋式社会国家之基础,所谓平等人权之新信仰,对于与此新社会、新国家、新信仰不可相容之孔教,不可不有彻底之觉悟,猛勇之决心。否则,不塞不流,不止不行!”^②李大钊持自然的伦理观,认为宇宙乃无始无终自然的存在,由宇宙自然之真实本体所生之一切现象,都遵循自然的、因果的、机械的以渐次发生渐次进化。道德者,宇宙现象之一,其发生进化亦必自然变迁,断非神秘主宰之惠与物,不存在永恒不变的道。孔子之道亦然。“孔子者,数千年前之残骸枯骨也”,孔子之道是封建时代的产物,已经不适应现代生活,尤与现代法律不相容。^③又说,“盖尝秘窥吾国思想界之销沉,非大声疾呼以扬布自我解放之说,不足以挽积重难返之势。而在欧洲,自我之解放,乃在脱耶教之桎梏;其在吾国,自我之解放,乃在破孔子之束制,故言之不觉其沉痛也。”^④易白沙称,“孔子尊君权,漫无限制,易演成独夫专制之弊”;“孔子讲学不许问难,易演成思想专制之弊”;“孔子少绝对之主张,易为人所借口”;“孔子但重作官,不重谋食,易入民贼牢笼”。^⑤这些言论,都因孔教派的国教论而起。此后,随着新文化运动的深入,非儒评孔渐次展开。新文化人深挖孔子之道与专制主义的关系,猛烈批评儒家伦理,又高扬思想言论自由的旗帜,强调思想言论良心自由对于文化发展与国家现代化的意义。新文化人认为,欲建立中国的新文化,必须广泛地吸纳古今中西一切有益的思想文化成果,不能独尊孔子;相反,孔子学说中不利于国家社会与文化现代化的内容必须改造或者清算。受新文化运动影响的一代青年,对于孔子与儒学的观念与他们的先辈已经大大不同,孔教运动由此丧失了其社会基础,不可避免地走向了没落。

儒学是中国传统文化的灵魂,于中国社会影响极大。晚清以来,儒学面临着整体性的危机。科举制度的废除,近代教育的铺展,已经严重威胁到儒学在教育中的地位。民国建立后,儒学丧失了官方意识形态的地位,一系列的废孔措施,如废除尊孔的教育宗旨,停止

① 胡适《新思潮的意义》,《新青年》7卷1号,1919年12月1日。

② 陈独秀《宪法与孔教》,《新青年》第2卷第3号,1916年11月1日。

③ 李大钊《孔子与宪法》(1917年1月30日),《李大钊全集》第1卷,北京:人民出版社,2013年,第423—424页;李大钊《自然的伦理观与孔子》,《李大钊全集》第1卷,第428—429页。

④ 李大钊《宪法与思想自由》,《李大钊全集》第1卷,第404页。

⑤ 易白沙《孔子平议》(上),《青年杂志》1卷6号,1916年2月15日。

小学读经,废除祭天祀孔典礼,没收孔庙学田以充小学教育经费,废止跪拜孔子等等,更从制度上抽去了儒学的制度性保障,儒学的危机愈发深沉。而西方宗教以其组织性、传教热情、国家社会之支持,在中国的扩张,使尊孔人士感到孔教有被西洋宗教取代可能。自由、平等学说的传播,政权的更迭所造成的意识形态的变化,以及革命之后政治秩序、社会秩序、道德秩序出现的种种问题,使得尊孔人士愤激之极,遂发起要求定孔教为国教的运动。

然而,儒学本身的非宗教性质,国人宗教观念的淡薄,儒生多将儒学作为利禄之途而非视为宗教信仰,孔教运动的上层路线,动荡的政局,错综复杂的政治角力,教祸发生的可能,儒学与共和政治之间的紧张关系,以及孔教运动的灵魂人物康有为参与张勋复辟等等,都使孔教运动困难重重。而张勋复辟的闹剧,新文化运动的评孔非儒,则使孔教运动丧失了追随者与社会基础,从而不可避免地走向了衰落。不但如此,孔教运动本在尊孔,却造成原本神圣,不怎么能评议的孔子变成了舆论的话题,成为了被评议的人物。孔教运动中存在的极端化倾向,刺激了新派人物,使孔教问题成为了新文化运动的重要论题,激发了此后的非儒评孔潮流。这大概是孔教运动者始料未及的。

作者简介:邹小站(1967—)男,湖南邵阳人,中国社会科学院近代史研究所研究员、博士生导师,主要研究方向为中国近代思想史。