

民國初年孔教問題之爭論

(一九二一—一九一七)

黃克武

一、前言

民國初年是一個充滿爭論的時期，辛亥革命不僅使中國政治體制由專制轉變為民主，也促成思想和社會的激烈變動。由於觀念上的差距產生對問題的不同看法，因此在報紙和雜誌上知識份子常激烈地爭辯許多問題，如孔教問題、女子解放問題、貞操問題、禮教問題、婚姻問題、父子問題，以及較晚的東西文化論戰與科玄論戰等等。這些爭論不僅是新與舊或激烈與保守之爭，其中大多數的問題更涉及儒家傳統與中國現代化的基本疑難，即儒家傳統是否適合民國建立之後的新環境？其中孔教爭論正是直接反省這個問題而出現的激烈論戰。

孔教思想淵源於清末，由康有為（一八五八—一九二七）在戊戌變法時正式提出，但是激烈的辯論則出現於民國初年。支持者認為儒家思想長久以來即存於中國社會，它可以維繫人心，獎勵風俗，因此提倡儒家思想可以解決當前道德墮落的問題，同時有鑑於基督教在西方世界的重要功能，他們要求把儒家改造為一種宗教，並建立為國教。反對者則認為儒家不是宗教，為避免妨礙信仰自由不應訂為國教，此外儒家是專制社會的產物，不適合現代社會，尊孔的結果必然導致專制與復辟，如果想將中國從衰弱之中拯救起來，必須完全放棄這種長期的意識型態與生活方式。雙方起先只是在報章上爭論，接著戰場蔓延到憲法起草會議，同時並將思想落實為具體的政治和社會行動。民國六年初制憲會議中「立孔教為國教」的議案沒有通過，七月張勳（一八五四—一九二三）、康有為發動之「復辟事件」失敗，此後孔教運動遭到重大的打擊，而陳獨秀（一八七九—一九四二）等人反孔教的言論却漸獲知識份子的支持，至五四前夕由反孔而形成全面性的反傳統思潮，孔教運動幾乎是全軍覆沒。本文即擬以民國元年至六年雙方的爭論為主要的研究範圍。

對於民初孔教問題的研究，到目前為止似乎還沒有專書作深入探討，陳榮捷先生《現代中國的宗教趨勢》第一章以及周策縱先生「民國初年的反儒運動」一文皆會對這個論戰作簡明的敘述與初步的分析；蕭公權先生與陸寶千先生則分別研究過康有為的孔教思想；此外中共學者也曾發表一些著作，多半為批林批孔運動下的產品，資料蒐集不少，歷史解釋則有濃厚的政治色彩。（註一）

以上的研究成果顯示孔教問題的探討還在起步階段，很多歷史事實仍待釐清，思想內涵的分析也不夠徹底。因此本文希望從思想和行為兩層次從事初步研究，首先企圖了解康有為孔教思想之淵源、內涵及其在近代思想史上的意義，其次釐清由思想而產生的具體行動，如孔教會的建立、組織、請願活動等，同時扣緊孔教爭論中三個主要的論題：儒家是否為宗教？孔教應否定為國教？孔教活動與專制復辟有何關係？呈現雙方的不同見解。孔教爭論的研究將有助於我們了解：(1) 民國初年儒家傳統之轉變歷程及其遭遇之困難。(2) 五四運動之前知識份子對儒家傳統不同態度的形成。(3) 儒家傳統是否不利於中國現代化？

一、康有為之孔教思想

在中國歷史上儒家一向被視為一種學術思想或道德系統而不是宗教，中國民間曾出現儒、釋、道三教合一的說法，將儒家與佛教和道教並立，但這出自下層民眾，一般的儒生並不談這類問題。然而就儒家思想的內涵而言，它除了具有高度的人文色彩，也帶有宗教的傾向，例如對「天」和「命」的看法，認為天是超自然、人格化的神，統御著人類的命運，人類為了獲致成功而避免失敗，必須要「知命」、「知天」，如何才能知天、命，則開啓了儒家與超自然之間的連繫。其次儒家強調祭祀，上香、焚帛、祈禱等祭祀活動使人們在敬穆的態度中感受到超自然的力量，一般人也希望去世親屬的靈魂會降福於生者。以上的觀念與儀式都類似宗教，因此儒家與宗教的結合在理論上有此可能。（註二）

康有為的孔教思想基本上與儒家之宗教傾向有關，但是還受到許多其它因素的影響。光緒二十四年六月，康有為上奏皇帝「請尊孔聖為國教立教部以孔子紀年而廢淫祀摺」，正式提出他對孔教的看法。（註三）

他認為從前上奏所強調的只是「治術」，未談及「教旨」，而一個強盛的國家除了有良好的政治之外還應重視教化，兩

者如雙輪並馳，相反而相成。目前中國爲多神信仰，人民信奉的對象包括城隍、財神、張仙、龍王、牛王，甚至「木石一片，亦有無窮求福之人」，這些信仰對風俗人心並無幫助。因此他主張罷棄上述之「淫祀」，各地獨立孔子廟，以孔子配天，讓人民前往祭祀；並組織孔教會，推舉精通四書五經的人爲講生，負責聖廟的祭祀灑掃，每隔七日則集合男女宣講聖經。每鄉（數百人或一千人）設孔廟一座，立一講生，再由講生公選若干講師，每縣設大講師，每省則立大宗師，各省大宗師公舉祭酒老師擔任孔教會會長，再由朝廷任命爲教育部尚書。此外世界各國皆以教主紀年，建議採孔子紀年法。

我們嘗試從奏摺分析康有爲孔教思想的淵源。首先孔教雖然主張恢復傳統，但却深受歐美文化的影響，一方面他感嘆西方宗教勢力的入侵，另外一方面他又羨慕西方教會制度之優良。因此孔教的主張實際上帶有「師夷長技以制夷」的意味，孔教會仿自基督教會，單一信仰和七日講經與基督教相同，孔子紀年之立意源於耶穌紀年，而講生、講師、宗師、大宗師、祭酒即基督教會神父、主教、大主教、教皇的翻版。因此在制度和儀式的層次，孔教的構想除了部分源於傳統的祭孔和祭天之外，其它幾乎完全仿自基督教。

第二，孔教思想是一種文化的民族主義，在西方勢力衝擊下，他強調對儒家傳統的尊重，雖然康有爲所提倡的儒家傳統已經經過主觀的改造，但無疑地，儒家思想仍是一個重要的淵源。康有爲十九歲始從朱次琦學，朱次琦對他最重要的影響是「掃去漢宋門戶，而歸宗於孔子」，此後孔子在康有爲思想中一直扮演重要的角色，在光緒十七年至二十三年間，他先後撰寫《新學偽經考》、《春秋董氏學》和《孔子改制考》三部書，使孔子由一個單純的思想家轉變爲改制的聖王教主（註四）。爲了提供他本身改革的理論依據，他認爲孔子的著作都是爲政治上的需要而作，他想要革新時敝，因此假託三代的盛世而創作六經。這種看法與西漢經學（今文經）探求微言大義而著眼於用世的精神有密切的關係，從「緯書」（註五）之中我們可以看到直接的關連，在《孔子改制考》一書之內康有爲所引用的資料除了經書、子書之外，還包括孝經緯、春秋緯等多種緯書，在序中他說「天既衰大地生人之多艱，黑帝乃降精而救民患，爲神明，爲聖王，爲萬世作師，爲萬民作保，爲大地教主」（註六）。將孔子神化爲上天黑帝所誕生，並且爲漢制法的說法都源於緯書，這也是孔教思想中將孔子神化爲教主之淵源。此外在宋明理學之中康有爲獨好陸王學，而陸王學在儒學傳統中強調「尊德性」的一面，因此康有爲對道德和心性特別注重。據梁啓超的記載，康有爲主持之萬木草堂，教育內容德育居十之七、智育居十之三（註七）。孔教思想中大力提倡儒

家人倫道德與此背景不無關係。

第三，孔教思想爲康有爲改革思想的一部分，立憲與開國會爲政治制度之維新，孔教則爲思想的維新，兩者密切配合不可分離，而改革思想之根本動力則源自強烈的經世動機。康有爲的經世思想一方面承受儒家傳統，感念民生之艱難，慨然以經營天下爲志（註八），另外一個更重要的思想來源則爲佛教的華嚴宗。他曾說：「吾之來於世也，專爲救衆生而已，無毀無譽，無喪無得。不願居天國而願入地獄，不投淨土而願來濁世，不爲帝王將相，而願爲布衣，不自潔，不獨樂，不自尊，而願與衆生相親，親諸天無盡，即心是佛，故願日日以救國救人爲事」（註九），而在橫逆困苦的時候，佛教思想也爲他帶來力量，「故每遇橫逆困苦之境，輒自提醒曰，吾發願固當如是，吾本棄樂而就苦，本捨淨土而住地獄，本爲衆生迷惑煩惱故入此世以拯之，吾但當愍衆生之未覺，吾但當求法力之精進，吾何爲瞋恚，吾何爲退轉，以此自課，神明俱泰，勇猛益加」（註一〇），由於內心這股強烈的經世動機，使他毅然提倡「制度與思想一體維新」（註一一）的救國政策。

總之，康有爲孔教思想是許多因素融合而成的產物，它的來源包括儒家傳統、基督教與佛教等因素。

戊戌變法失敗，立孔教爲國教的意見也隨之流產，康有爲流亡海外，光緒二十九年作《官制議》，仍然主張設教部教會、罷淫祀，立孔教爲國教（註一二），同時他並在海外華埠創設孔教會。辛亥革命成功之後，康有爲繼續宣揚孔教，命弟子辦《不忍雜誌》（註一三），其中刊載的文章如「中華救國論」、「擬中華民國憲法草案」、「孔教會序」、「以孔教爲國教配天議」都討論到孔教問題。

在上列的文章之中康有爲孔教思想進一步地形成，首先康氏表現出強烈的道德危機感，「今以人心之敗壞，風俗之衰敝，廉恥喪盡，氣節靡繭，蓋秦五代之不若，實數千年未有之厲」（註一四），他說從前人爭奪富貴，最多只是賄賂或詐取，現在則變爲以手槍劫制、謾罵侮辱和仇恨相戮；從前的貪官污吏是擇肥而噬，現在則爲席捲而逃；從前士大夫沉迷於詩文金石古董，「今則消晝夜於麻雀，合官僚以狎邪，耳不聞道德之經，口不講政治之學，情類乞丐，行同劫盜」（註一五）。至於道德敗壞的原因，第一是由於民國成立以來，「革皇清之命，乃至革中國數千年禮樂典章風化之命」，「凡昔遺風餘俗，稍有留存，則必斬刈剷之，務使蕩棄絕盡」（註一六），第二則因爲「全法歐美而盡棄國粹」，認爲只要是歐美的東西都好，只要是中國的東西都應革除，結果是放盪邪辟而無所不至。

爲了解決道德墮落的問題，他認爲最重要的關鍵不是政治而是教化，並屢次引用美勒拉士的話「共和之要在物質與道德，而不在政治」（註一七）。但是當時大多數人却認爲政治結構的問題最重要，政治結構的問題能解決則一切問題都能解決。康氏認爲這種看法太膚淺，因爲「專以法律爲治，則民作奸於法律之中，但倚政治爲治，則民腐敗於政治之內」（註一八），實際上中國只要講求物質，重視教化，無論實行什麼政體都可富強，而歐美之所以強盛，也是因爲在政治之外有教化作爲風俗人心的根本。因此他的結論是：文明的國家必須要有「教」，無「教」則如逸居之禽獸，所以中國應有「教」，但是歷史文化有其綸延性，所以最適合中國的教，不是基督教、佛教，而是「孔教」。

由此顯示出康氏有機漸進的文化觀，這和他反對革命、反對共和的一貫主張相配合。他深刻的體認到文化的綸延發展性，中國一切的改良，一切的進步，都必須從中國自有的文明精神中產生出來。以別人的根本或他國的精神作基礎，雖然表面上可能是進步，內部必然分崩離析。他承認歐美也有一部分的東西值得學習，但僅限於物質層次，至於精神和教化方面，「因中國歷史習慣而利導之」，孔教最適合中國人。

康氏又表示，實際上二千多年來孔教早就是中國的國教，只是在世局激烈的變化下，中國人「拋棄自家無盡藏，沿門托鉢效貧兒」，檢討其原因是由於「孔教昔者以範圍寬大，不強人爲儀式之信從，今當大變，人人雖皆孔教，而反無信教奉教」。（註一九）因此康有爲提倡孔教會，就是希望把控制鬆散的儒家思想加上制度和儀式，而規範人類行爲。就此而言康有爲的孔教思想觸及了中國文化中一個長久的難題，即儒家思想內沒有死後的永生、沒有鬼神的恐懼，僅僅依賴性善的信念。如何要求道德行爲的實踐？康有爲對上述的問題感到悲觀，他認爲「無所欲而爲善，無所畏而不爲惡，天下一人而已」，至於一般人「有耳目心思之用，則有情欲好惡之感，若無道教以範之，幽無天鬼之畏，明無禮紀之防，則暴亂恣睢，何所不至？」（註二〇）。孔教的制度與儀式就是針對此點而設計，它希望透過外在的儀式與各種象徵的符號而激發出內在尊信畏敬之情，這是對儒家傳統的重大改造，所以梁啟超說「先生者，孔教之馬丁路德也」（註二一）。如果我們把康有爲和馬丁路德的改革思想作一比較，發現他們同樣的面臨道德墮落的難題，也同樣的要求約束力的加強，不同的是馬丁路德的改革是拋棄教會儀式，使人以真誠的信仰直接面對上帝，康氏的改革則是藉著外在的儀式而激發內心的信仰。很多人認爲康氏的孔教運動似乎太過於強調外在形式，實際上他覺得儒家傳統中內在精神層次已經談得十分深入，最缺乏的部分就是外在的制度和

儀式，所以他才特別強調這一點。

康氏孔教思想之中也有一些缺陷。首先他提倡儒家傳統反對西化，但孔教思想的本身却十分西化；他強調外在儀式，並假設由外在可以逼入內心，然而在儒家思想中這樣的設計是否有效，值得懷疑；他要求以孔子為教主，要人民在祭拜之中產生敬畏而不敢為惡，但孔子無賞罰之制裁力，不具有使人敬畏的性格；他主張以孔子配天，但天的性質如何？是一人格神？還是哲學上的設準？它與孔子有何關係？這些問題在孔教思想中都不清楚。

因此康氏將儒家改進為一宗教的企圖並不成功，正如周策縱所指出的一點：孔教思想帶有濃厚的功利色彩（註二二），他亟於追求道德淨化的效果，但思想上並不嚴密。

最後我們將孔教思想放在近代思想史的脈絡之中來觀察：

一、清中葉以來中國思想界的主流是經世思想，孔教思想是這個潮流中的一部分，但清季經世思想主要是強調軍事、經濟或政治制度的改革，康有為則指出道德與思想的重要性，認為物質、政治、教化應三足鼎立，密切配合。康氏對現代化的三個層次有清晰的體認，他雖然強調道德，但與清代倭仁（生年不詳¹⁸⁴一八二九年進士，一八七一年亡）主張的「立國之道尚禮義不尚權謀，根本之圖在人心不在技藝」（註二三）已有明顯的不同。

二、就道德問題的解決而言，傳統的政治思想為「內聖外王」，認為只要政治領導者將自己修養成道德的楷模，社會和人民就自然地歸趨於善（註二四）。因此帝王即聖人，治與教合一，道德問題的解決是君主示範而產生道德感化的結果。孔教思想則認為治與教要分離，並設計一套制度和儀式規範每一個人的道德行為，這一套制度脫離了傳統「內聖外王」的格局，而且帶來很多新的觀念——如「宣講聖經，男女皆聽」蘊含著男女平等的觀念；教職人員由大眾選舉，再由政府任命隱含著民主的精神；更重要的是政與教的分離，使教化權從君主手中獨立出來，有助於中國從君主專制轉移到虛君共和。

三、從人性論的角度來看，孔教思想以性惡論為其基礎而偏離了儒家「性善論」的傳統。他不認為每個人都會自覺地行善，大多數人必須有所敬畏才會行善。性惡論的根源可能是由於對現實世界的觀察，又受到其它宗教影響的結果。以上我們嘗試分析康氏孔教思想之淵源、內涵及其與儒家傳統不同之處，為了實踐以上的理想，康有為及其弟子積極致力於孔教運動的展開，也激起一連串的辯論。

三、孔教運動之展開及儒家是否爲宗教之辯論

戊戌變法失敗後康有爲逃亡海外，曾於海外華埠建立孔教會，光緒三十三年門人陳煥章（一八八一—一九三一）又於美國紐約發起昌教會，陳煥章是康氏弟子中對孔教運動最熱心的人，曾中進士，後赴美國留學，取得哥倫比亞大學博士學位（註二五）。民國元年返國，在當年孔子誕辰紀念日，於上海成立孔教總會。

孔教會以「倡明孔教，救濟社會」爲宗旨，會址設於上海海寧路一千七百九十八號。成立以後各地紛紛響應，一年以內在中國、日本、香港、曼谷等地成立了一百三十個分會（註二六）。當時的發起人共有十三位：（註二七）

陳煥章（廣東人，進士，留美博士）

麥孟華（廣東人，康氏弟子）

梁鼎芬（廣東人，張之洞幕友，曾任湖北提學使，後參與復辟）

王人文（雲南人，進士，曾代理四川總督）

朱祖謀（浙江人，進士，曾任直隸布政使）

陳三立（江西人，江西巡撫陳寶箴之子）

沈曾植（浙江人，進士，曾任安徽布政使，大力支持復辟運動）

張振勳（廣東人，曾任奉天提學使）

沈守廉（浙江人，曾任四川布政使）

姚文棟（江蘇南翔之豪家）

陳作霖（江西人，曾任上海商務總會總理）

姚丙然（號菊坡）

沈思挂（江蘇嘉善縣人）

會務最初由陳煥章、姚文棟等人主持，會員人數約二、三百人，入會費每年一元，一次交百元以上，即依章程規定成爲

永久會員。（註二八）

當時支持孔教會的人多為上海活躍的名人或遺老，上述十三位發起人中，除陳、麥為康氏弟子之外，其它多半中過進士，或在清朝當過官，部分人與張之洞關係密切，深受「中體西用」思想之影響。就政治態度而言，除王人文等少數人外，其它多不滿共和政體，希望行君主政體；就政黨關係而言，孔教會與民主黨較接近，民主黨的湯化龍，孫洪伊都對之頗有好感。當時孔教會特別致力於吸收年青人、農人、工人、商人、女人為會員，並重視鄉村地區的發展。此外，也有一些外國人支持孔教運動。（註二九）

孔教會設講習和推廣兩部，講習部著重儒家知識的傳授，下分經學、理學、政學、文學四類，推行部則重視教義的實踐與推廣，下分敷教（講道化民）、養正（拜孔孟與讀經）、執禮（考禮正俗）、濟衆（仁民愛物）四類。此外每年在孔子誕之前三日召開全國大會，並發行《孔教會雜誌》。（註三〇）

民國元年十月孔教會為政府批准，正式立案，部批「該會闡明孔教，力挽狂瀾，以憂時之念為衛道之謀，苦心孤詣，殊堪嘉許」（註三一），不久孔教總會遷往北京。

民國二年九月，孔教會在北京國子監舉行盛大的奉祀孔子典禮，據記載當天參加者約有數千人，多數穿著長袍馬褂。上午九時致祭，主祭者為大總統代表梁士詒、衆議院議長湯化龍、廣東民政長陳昭常。祭畢隨即開始講經，梁士詒講「道之以德，齊之以禮」，嚴復講「民可使由之，不可使知之」，梁啟超講「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」。最後攝影而散。這次祭孔是民國成立後首度舉辦，因此在奏樂之時，甚至有人感動得流下眼淚（註三二）。孔教會企圖藉外在儀式而喚起內在精神，似乎並非全無效果。

當時提倡尊孔的社團除了孔教會之外，還有孔社、孔道會、尊孔文社、讀經會、孔孟禮教會等。（註三三）

在思想方面，孔教會諸人的見解不出康有為的思想範圍，同時由於孔教運動的積極推展，聲勢日大，也引起部分人士的反感，而提出批駁。雙方的辯論首先集中於「儒家是否為宗教」的論題。

孔教的支持者認為，宗教一辭源於日本，日本則譯自英文Religion，一般人以為宗教之義為神道，實際上Religion的含義不僅是神道，只因為大家囿於基督教的形式，而認為「非神無教」。因此方誤認孔教不屬宗教。他們認為只要有人就有教

，太古時代草莽尚鬼，以神教爲尊，近世文明重人，則人道爲重，人道之教是從神道之教進步而來，兩者皆爲宗教。（註三四）

其次他們認爲宗教的定義各家說法不同，有人偏於儀式，有人偏於玄理認爲是對最高力量的崇拜，有人則強調道德，亦有人認爲宗教是一種信仰。就儀式而言，孔教有各種祭典；就玄理而言，孔子雖不談鬼神，但所稱之天道或命即爲玄理；就道德而言，孔子畢生的著述都是道德教訓；就信仰而言，孔教雖不如其它宗教強烈，但自孟子以降，儒者都極力排斥異端，而對儒家思想有堅定的信仰。從以上的四個角度觀察，他們認爲孔教是宗教，不容置疑。（註三五）

對於以上的意見有些人不太滿意，提出反駁的主要爲梁啓超與章炳麟。（註三六）
梁啓超是康有爲的學生，從梁氏發表的文章之中我們明顯地看到反對孔教的立場，但民國二年他曾參加孔教會祭孔大典，會中並發表演說，在孔教會請立孔教爲國教的請願書上也列有他的名字，思想與行爲之間似乎有矛盾，其中原委值得進一步探索。

梁氏反對孔教始於光緒二十八年，他在《新民叢報》上發表「保教非所以尊孔」（註三七），認爲宗教是「以靈魂爲根據，以禮拜爲儀式，以脫離塵世爲目的，以涅槃天國爲究竟，以來世禍福爲法門」，以此標準來看，孔子是哲學家、經世家、教育家，而非宗教家。孔教支持者以新學理附會於孔子，認爲兩千年前的孔子完全知道兩千年後的各種學說，他們所愛的是孔子，而不是眞理。民國四年，他在《大中華雜誌》發表「孔子教義實際裨益於今日國民者何在欲昌明之道何由」（註三八），繼續指出有些人鑑於世界各宗教多有教會黨徒傳播教義，因此想仿效此型式而建立孔教，衛道之心良苦，但是儒家傳統與宗教不同，即使強迫國人遍立孔廟，日日膜拜孔子，也無法普及孔子之教。教會是西方歷史的產物，中國沒有這種歷史環境，「突起而仿效之，譬諸本無胎妊而欲搏土以成人，安見其可」，模仿西人教會的形式來推崇孔子，必定勞而無功。梁氏表示：今日昌明孔子之教，應忠實於孔子，不可夾雜諸說，混淆視聽。孔子教義真正有益之處，是以儒家立身處世之道，透過教育的方式，培養「君子人格」。

第二位大力抨擊孔教的是章炳麟。康有爲把孔子捧爲教主，章氏却視孔子爲哲學家和史學家。而且在內心深處章氏並不認同於儒家，因此他上課時往往夾雜一些對孔子不太尊敬的論調。（註三九）

民國二年冬天，章氏在北京開國學會，據顧頡剛的記載，他去聽講時看到壁上粘著一張通告：（註四〇）
「余主講國學會，踵門來學之士亦云不少。本會以開通智識，昌大國性為宗，與宗教絕對不能相混。其已入孔教會而願復入本會者，須先脫離孔教會，庶免薰蕕雜糅之病。」

章炳麟白

會中章炳麟指出「大抵孔子乃春秋時一政客，其七十子之徒，不過其政黨中之黨員耳」（註四一），又說現在提倡孔教的人是別有用心。顧頡剛聽完之後「真氣極了」，他說：「想不到今文家竟是這類的妄人」。

民國二年十二月，章氏又發表「駁建立孔教議」，首先表示對宗教不懷好感，他認為中國一般人民關心的是政事日用、工商耕稼，而非飄渺的死後世界，這是中國文化卓越之處。現在有些人模仿西法建立孔教，「猶素無創痍，無故灼以成瘢，乃徒飾其鄙」。他說孔子之所以偉大，不在其為神聖之教主，而是因為「制歷史、布文籍、振學術、平階級」等具體事蹟。因此「學校瞻禮，事在當行，樹為宗教，杜智慧之門，亂清寧之紀，其事不便」。（註四二）

以上為「儒家是否為宗教」之辯論。雙方對宗教一辭有不同的界定，孔教運動的支持者採取較廣義的看法，認為儒家是宗教，反對者則認為宗教有特殊的定義，如信仰神祇、祈求保佑、脫離塵世等等，儒家與此並不相同。但雙方的根本差異是對儒家性質有不同的認定，康有為等人代表今文學派的觀點，重視經典的微言大義與實際應用，並將孔子神化為教主；章炳麟則代表古文學派的觀點，重視經典的訓詁考證，謹守樸實踏實的精神，視孔子為一學者。就此而言，「儒家是否為宗教」的辯論是清代今古文之爭的繼續發展。

總之，民國元年孔教會建立，使孔教思想落實，藉著分會的設置，勢力逐漸擴張，但反對勢力也漸興起，雙方的爭論起於儒家是否為宗教？結果各持己見，互不相讓，在這同時另一個更針鋒相對的論題是「憲法之中應否立孔教為國教？」。

四、國教問題之爭論

民國二年康有為在《不忍雜誌》發表「擬中華民國憲法草案」，第九十六條提議「凡國民苟不擾治安，不害善俗，不妨民事政事之義務者，許其信教自由，而以孔教為國教，惟蒙藏則兼以佛教為國教」（註四三）。此外陳煥章撰「明定原有之國教為國教並不礙於信教自由之新名詞」；袁世凱之日籍顧問有賀長雄（一八六〇—一九二一）則寫「憲法須規定明文以孔

數爲國家風教之大本」（註四四）。這幾篇文章都大力鼓吹立孔教爲國教。

民國二年七月，憲法起草委員會組成，準備草擬憲法，孔教會爲貫徹上述理想，全體代表陳煥章、嚴復、夏曾佑、梁啓超、王式通等人上書，請定孔教爲國教，並許信教自由。請願書中表示：從漢武帝罷黜百家，孔教即爲中國國教，在混亂的五代和異族掌政的遼金元清均承此傳統，共和國體以民意爲主，更應定爲國教。其次定國教與信仰自由，在中國實行數千年，並不抵觸。如果准許人民信教自由而不立國教，則放任太過；只立國教又不准許信教自由，則干涉太甚；折衷之道即確立國教，但准許人民信教自由。意大利、普魯士、阿根廷、丹麥、土耳其的憲法正是如此。最後他們感嘆地表示：今日國體初更，群言混淆，以信教自由爲毀教自由，導致民情惶恐，國本動搖，「定孔教爲國教，然後世道人心，方有所維繫，政治法律方有可施行」。（註四五）

孔教會請願書發出之後，立刻引起熱烈的回響，從民國二年八月至十月，贊成以孔教爲國教的電文，從四面八方送到憲法起草委員會。下面是初步蒐集到的資料：（註四六）

姓 名	現 職	出 身
1. 朱 瑞	浙江都督	秀才，日本士官學校
2. 田 文 烈	山東民政長	
3. 斬 雲 鵬	山東都督	
4. 黎 元 洪	副總統	武備學堂
5. 李 純	江西護軍使	曾入北洋水師學堂
6. 畢 桂 芳	黑龍江都督兼民政長	天津北洋武備學堂
7. 張 鎮 芳	河南都督	同文館俄文學生，留學俄國高等師範學校畢業
8. 張 凤 台	河南民政長	袁世凱之姻親，進士
9. 陸 榮 廷	廣西都督	舉人
	軍功起家	

10. 夏壽康	湖北民政長	進士
11. 倪嗣中	安徽都督兼民政長	軍功起家
12. 孟恩遠	吉林護軍使	出身猥賤，軍功起家
13. 劉次源	福建民政長	舉人

以上的資料顯示：

一、電文的來源範圍廣大，南至廣西、福建，北至吉林、黑龍江，形成一股全國的風潮。

二、通電者除黎元洪外皆為地方軍政首長，他們的出身背景差異很大。有人是舉人、進士，有人是軍事學堂畢業，亦有人完全為軍功起家，在背景上無共同的特點。

三、電文的內容多半重申孔教會的主張，強調立孔教為國教的重要性，他們似乎認為只要定孔教為國教則問題立刻可以解決。這個觀念顯示他們對憲法的性質與功能並不了解，或許在潛意識中他們將憲法類比為皇帝的勅令。

四、就發電文的動機而言，除了單純的支持孔教運動之外，可能還受其它因素影響。例如附庸風雅，因為當時電文除了送憲法起草委員會，還附帶通知其它的機構，如國務院、參眾兩院、各部長、各省都督和民政長、省議會，最後還轉告各報館，這是一個打知名度的好方法，也使自己博得維護傳統文化的美名。另一個可能則出於政治因素，尤其是較晚發出的幾封電文，都表示自己接到副總統和其它人的電文之後，「玩繹斯旨，實獲我心」，因此藉著通電聯絡感情或表示立場。

在全國輿論大力支持國教運動的時候，亦有人請願反對立孔教為國教，主要有下列各文：（註四七）

許世英 反對孔教為國教呈

艾知命 上國務院暨參衆兩院信教自由不立國教請願書

丁義華 教禍其將發現於中國乎

天主教全體公民之請願書

曾有瀾 論中國憲法不當規定孔教

段世垣 再論憲法上不宜定孔教為國教

反對的力量主要來自宗教界，此外一般的知識份子亦有人反對。上列各文除了重申孔教不是宗教之外，還有以下幾點：

一、在對外關係方面：中國自基督教傳入以來，教案不時發生，國教問題提出後，教會紛紛抗議，因此設立國教可能造成人民排外，亦促使外教排孔，「異時各主一宗，各扶國力，恐宗教戰端，再現中國」。（註四八）

二、在對內關係方面：中國各地宗教歧異，如蒙古信黃教、西藏信佛教、回部信回教已歷時甚久，現突然以「素不相識」的孔子為其教主，「必起而反抗，甚至兵戎相見，血流滿地」（註四九）。其次中國各省亦有其特殊之信仰，如江西信真君、廣東信關帝、福建信天后等，樹立國教後必須禁止這些信仰，結果一定是困難重重。因此定國教不但破壞五族共和，亦使漢族分裂。

三、就憲法性質而言：宗教信仰與社會道德不是法律問題而是社會問題，不當列入憲法。憲法是規定國家組織與人民之權利義務之根本大法，不應將之視為改良社會的工具。它沒有法律的效果，但具有政治的作用，因此定為國教後，如果厲行此法，則政治勢力滲入宗教之中，不厲行此法則憲法規定徒成具文，兩者均不恰當。

以上是雙方的不同意見，不久事端就蔓延到憲法起草委員會。（註五〇）

民國二年九月二十三日，趙炳麟議員提議立孔教為國教，表決之後列入議題。二十七日繼續討論，陳銘鑑、汪榮寶等人表示贊成，他們認為孔教在中國相傳甚久，早已是不成文憲法，若不定為國教人民會誤會信仰自由的涵義，而對孔教產生輕蔑之心；其次孔子學說有為一時立法之言，亦有為萬世立法之言，如大同、選賢與能與共和政體並不違背。至於蒙藏歸順與否主要決定於政治力量，與國教問題無關，更何況定孔教為國教之外並准許信仰自由。

何斐和伍朝樞等人則表示反對，意見與上述反對定孔教為國教之請願書大致相同。

雙方爭執不下，又有人提出折衷的看法：以孔子之道為風化之大本。

十月十三日下午議案付諸表決，出席者共四十人，首先表決「憲法之中應規定孔教為國教」，贊成者僅八人；其次表決「中華民國以孔教為人倫風化之大本」，贊成者十五人；第三次表決「中華民國以孔教為人倫風化之大本，但其它宗教不害公安，人民得自由信仰」，贊成者十一人。當時議案須超過三分之二方能成立，因此以上三案全部取消。

十月二十八日，天壇憲草二讀會已過，汪榮寶又動議於十九條第一項之後加「國民教育以孔子之道為倫理之大本」，又

引起熱烈爭辯，多人起立修正，後黃雲鵬提議「國民教育以孔子之道爲修身之大本」，付諸表決，陸續起立者共三十一人，此案通過。

以上是孔教案在憲法起草委員會中的曲折經過。我們把會議記錄中會對此案表示支持或反對之議員列成下表：

支持孔教案之議員								反對孔教案之議員															
								編號	姓	名	年齡	黨籍				編號	姓	名	年齡	黨籍			
								1.	陳銘鑑		36	進步黨	中華大學			1.	何雯		32	共和黨	學人，日本法政學堂		
								2.	汪榮寶	36	進步黨	拔貢，日本法政大學				2.	徐鏡心	39	國民黨	日本早稻田大學			
								3.	向乃祺	29	國民黨	生員，日本法政大學				3.	李慶芳	35	進步黨	日本大學			
								4.	朱兆莘	32	國民黨	華僑，生員，京師大學堂，美國哥倫比亞大學				4.	伍朝樞	27	國民黨	廢生，留學英國			
								5.	黃贊元	32	國民黨	日本法政大學				5.	汪彭年	33	進步黨	日本法政大學			
								6.	王敬芳	37	進步黨	留學日本				6.	谷鐘秀	34	國民黨	日本法政大學			
								7.	黃雲鵬	30	共和黨	日本早稻田大學				7.	段世垣	36	國民黨	日本法政大學			
								8.	陳善	38	進步黨	法政專門學堂				8.	張耀曾	32	國民黨	上海神州日報主筆			
								9.	趙炳麟	40	國民黨	進士				9.	吳宗慈	32	國民黨	日本法政大學			
就黨籍而言，九位支持者之中四位進步黨、四位國民黨、一位共和黨；十位反對者中六位國民黨、二位進步黨、二位共																							

和黨。支持孔教之議員似乎無黨派色彩，而反對者則以國民黨籍居多。

就年齡而言，支持者平均三四·四歲，反對者平均三三·一歲，兩者相差一·三歲，反對者稍年輕。

就學歷而言，支持者九人之中有傳統功名者四人，留學國外者六人，國內新式教育兩人；反對者九人（一人不詳），有傳統功名者四人，留學外國者九人。反對者之中接受新式教育的人較多。

以上分析之結果顯示：支持者與反對者在黨派、出身、年齡之上並沒有十分顯著的差異，他們支持或反對的動機可能思想上的因素比上述的背景因素更重要。有人認為天壇憲草通過尊孔條文是由於袁世凱在背後的指使，亦有人認為孔教案為國民黨支持，袁世凱手下與部分進步黨反對（註五一）。但是從憲法起草的過程來看，這些看法值得商榷，支持者之中有不少為國民黨籍的議員，反對者亦有進步黨議員參預其中。

國教問題在民國二年，隨著憲法起草委員會的成立而出現激烈的辯論，支持者的聲勢十分浩大，包括黎元洪、康有為、各省都督與民政長及孔教會人士，但反對者亦不甘示弱，聯合宗教界人士全力反攻。最後由憲法起草委員會投票決定，結果立孔教為國教的議案遭否決。後來雙方又彼此妥協，通過「國民教育以孔子之道為修身之大本」。這個結果顯然與孔教會的要求相差甚遠，國教運動可以說是徹底失敗。

五、帝制、復辟與孔教運動之衰微

除了上述儒家是否為宗教與孔教應否定為國教的兩個問題，另一個爭論的焦點是帝制、復辟與孔教運動之間的關係。

目前多數史家對此問題的看法可表示成下列的因果關係：袁世凱企圖專制、張勳和康有為企圖復辟，而儒家思想與專制政體有密切的關係，因此他們大力支持孔教活動，目的是先作意識型態上的工作，培養人民恢復專制時代的心態，為帝制、復辟運動鋪路，最後則悍然地實施帝制與復辟。

上述的看法雖然前題與結論都正確，但是推論的過程之中却隱藏了許多問題。例如儒家學說與專制政體是否有密切的關係？思想上的尊孔是否必然導致政治上的帝制與復辟？他們是否有意地利用尊孔作為「思想的前哨戰」（註五二）？還是尊孔別有動機？這些問題的答案都不單純，下面我們先討論儒家傳統與專制政體之關連，再分析帝制、復辟與孔教運動的關係。

孔教運動的支持者指出儒家思想與專制政體沒有必然的關連，它雖然產生於專制時代，學說之中有一部分受時代的限制。

，但也有一部分超脫時代限制歷久而彌新。如忠君和男女不平等屬於前者，今日不宜提倡；然而忠的觀念可以轉移為忠於國家與忠於職守。此外儒家思想中的道德教訓如父慈子孝兄友弟恭、仁民愛物、禮義廉恥，這些道德項目都是永恆不變的。他們還舉出儒家傳統中的民本思想如尚書「天視自我民視，天聽自我民聽」，孟子「民為貴，社稷次之，君為輕」、「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」，認為辛亥革命能輕易推翻專制就是由於人民深受儒家思想影響的結果（註五三）。他們並不否認有人利用儒家思想維護專制，但與「純粹」的儒家學說絕不相同。

反對者則指出為何維護專制都是利用儒家而不利用其它各家，就是因為儒家思想的本身有問題。如孔子的君權論漫無限制易演成獨夫專制、孔子教學有信仰而無懷疑易演成思想專制，而漢武帝寵黜百家獨尊儒術，正是利用孔子為傀儡壟斷天下之思想。他們認為孔教運動是一種「董仲舒式」的運動。（註五四）

以上的辯論牽涉到思想與意識型態的區別，如果我們說「思想」是指對一切「現象」或「實在」（*reality*）進行原則性、基本性與系統性的研究與思考所獲得的一切成果，「意識型態」則為統治階級製造出來的觀念系統，目的是為了維護本階級的利益，並對一般人發揮說服力而導向共同的社會行為（註五五）。儒家傳統之中無疑地同時包含了這二部分，如先秦儒家經典、漢代經學、宋明理學是思想，這些思想通俗化之後則成為意識型態。先秦儒學一方面為官方意識型態提供思想的資料，另外一方面也為非官方的、批判性的意識型態提供理論的基礎。如漢代的「三綱五常」、宋代的「天理人欲」、「餓死事小失節事大」等為官方的意識型態，漢代「貶天子」、「禪讓說」與宋代「理存乎欲」、「理尊於勢」則為批判的意識型態。

因此就儒家傳統與專制的關係而言，儒家「思想」應與專制無關；至於「意識型態」方面，批判性的意識型態與專制政體針鋒相對，官方的意識型態則一部分是專制社會的君臣倫理，另外一部分則為普偏性的人倫規範，只有前一部分才與專制有密切關係（註五六）。但是由於在歷史上君臣倫理與普偏性人倫規範往往混合為一（忠孝的混同是最顯著的例子）因此問題就變得比較複雜，所以有人認為當提倡儒家人倫規範時會使人們在潛意識中恢復君臣倫理，這是持「儒家與專制有密切關係」之論點的人思想上的立足點。但孔教運動的支持者之中則有人認為儒家人倫規範與君臣倫理可以清楚畫分。以上的論點是造成雙方爭論的關鍵之處。下面我們直接從帝制、復辟與孔教運動之關係來反省這個問題。

袁世凱從就任大總統開始就對尊孔活動十分熱心，主要有下列事情：（註五七）

一、民國元年九月「通令國民尊崇倫常文」。

二、民國二年六月「通令尊崇孔聖文」。

三、民國三年一月袁世凱向政治會議提出祭天祀孔案，此案立刻通過。二月公佈「崇聖典例」，詳細規定曲埠孔廟之組織和制度。四月公佈五項禮目，孔子祭典屬於「吉禮」，吉禮之內第一項為祭天，其次則祭孔子。九月依政治會議的決定舉行祭孔大典。

四、民國四年三月舉行祀孔典禮。

上述的資料之中顯示：袁氏認為孔子之學博大精微，與世推移，「以正君臣為小康，以天下為公為大同」，從前人只取小康之說鞏固君權，不知孔子亦有大同、共和、選賢舉能之義。此外他所提倡的儒家道德包括「忠信篤敬」、「孝弟忠信禮義廉恥」等，他並且特別解釋「忠」是指忠於一國，而非忠於一人。我們發現袁氏的言論之中非但沒有強調傳統的君臣倫理，而且還仔細的解釋這些道德項目與專制時代的教條絕不相同，專制時代已經過時，不適合現代中國，孔子學說與共和思想並不衝突。

以上的言論雖然可能只是表面文章，但是這些文告的教育作用顯然對帝制運動的推行不利。下面我們再觀察袁氏集團在帝制進行過程中所表達的看法是否與儒家傳統有關？或者他們是否藉儒家的觀念作為「帝制推行合法化」的理論根據？

支持袁氏稱帝的文字包括古德諾（Frank Johnson Goodnow, 1859—1939）「共和與君主論」、「籌安會宣言」，楊度（一八七五—一九三一）「君憲救國論」、「請願職合會宣言」，與袁氏承認帝位之申令（註五八）。這些文章認為：一、君主立憲較民主共和更適合中國，民國建立以來中國仍然動盪不安，主要是因為人民教育程度太低，習於專制，驟然推行共和並不適合。由中南美（如墨西哥）的歷史經驗顯示，中國必導致競爭大總統之戰亂，使國家永無安寧之日。而實行君主立憲則可避免這些問題。

二、袁氏對國家有重大的貢獻。

三、國體決定於民意，如果人民決定實行君主立憲，國體應立即更改。

我們發現，帝制運動與儒家傳統並沒有直接的關係，他們最重要的理論基礎不是儒家，而是來自民主社會的假定：政事

取決於民意。

由上述的資料我們認爲：袁氏尊孔與帝制之關係值得商榷，或許他只是想藉著尊孔而恢復一種保守的心態，這種心態可能有助於帝制的推行。但是就結果而言，當時的知識份子並沒有人因為袁氏的尊孔而支持他的帝制，而廣大的芸芸衆生也仍然在沉睡之中，他們對這些爭論一無所知，對袁氏的所作所為也是採取不理不睬、漠不關心的態度。因此我們推斷袁氏尊孔的根本動機，不是為實行帝制而鋪路，而是企圖依賴傳統道德價值而維繫社會秩序。辛亥革命時，興起激烈的革命思想，民國成立以後這種革命的精神仍然存在，有些人因此對舊傳統不懷好感，袁氏認為這些行為都破壞社會的安定與和諧，因此他藉著尊孔，一方面收攬保守派的人心，鞏固自己的統治，另一方面則緩和激烈份子的革命態度，而達到維繫社會秩序的目的。

其次我們分析孔教運動與袁氏之間的關係，袁氏提倡尊孔應無疑問，但尊孔與支持孔教運動並不完全相同。

民國元年孔教會成立，不久政府即批准；民國二年孔教會舉行祭孔大典，袁氏曾派親信梁士詒代表參加，並由梁擔任主祭。由於袁氏一向熱心尊孔，因此一般人多認為袁氏支持孔教運動，如民國二年十一月十五日順天時報記載「大總統欲訂孔教為國教，以約束人心，前曾表示其意見，現因憲法起草會未定為國教，故日來各省行政長官紛紛來電，請定孔教為國教，並痛詆反對之人，與大總統同一主張」。但民國二年十一月二十六日的大總統令記載「孔子之道如日月經天，江河行地，樹萬世之師表，亘百代而常新」；民國三年二月七日的大總統令又記載「信教自由為萬國之通例，我中華民國本由漢滿蒙回藏五大族組織而成，其歷史習慣各有不同，斯宗教信仰亦難一致，自未便特定國教，致戾群情，至先聖先賢歲時祭饗，載在前清典制，無關宗教問題……自應廢續舊章」（註五九）。前一令使用之名詞為「孔子之道」而非「孔教」，後一令則明白表示定立國教妨礙信教自由。

史家對此問題的看法亦不同，周策縱認為「袁世凱成為孔教運動的熱烈贊助者」（註六〇）；研究袁世凱的楊格（Dr. nest P. Young）則認為這是一項誤解，因為袁氏明白地拒絕了孔教會立國教的主要要求（註六一）。我們認為楊格的看法可能較為正確，如果孔教會的主張包括恢復儒家道德以維繫社會秩序和立孔教為國教，袁氏可能支持前者但反對後者。

接著我們討論孔教會的成員對袁氏帝制運動的態度。康有為大力反對並動員自己的學生積極討伐，在勸袁氏退位書中他認為：共和立憲帝制就像藥方，沒有好壞之別，只要能治病就是良方，如果實行帝制能使中國富強，人民一定支持，但是袁

氏稱帝的結果却使天下滔滔，生靈塗炭，因此他要求袁氏退位，最後並表示如果當初依他的主張實行虛君共和就不會造成今日的慘況（註六二）！陳煥章亦不贊成帝制，據記載袁氏曾暗示陳煥章勸進，並派人監視他，然而煥章始終不為所動（註六三）。至於嚴復雖然名列籌安會六君子，但並非自願，而是為人強迫，實際上他並未參與籌安會的任何活動，後來袁氏以四萬金幣的代價請嚴復撰文反駁梁啟超「異哉所謂國體問題者」，嚴氏亦不肯答應（註六四）。此外部分的會員較支持復辟，對袁氏的稱帝深表痛恨。總之孔教會的成員大多數都不支持袁氏稱帝。

最後我們對袁氏帝制與孔教運動的關係作一歸納：

一、就帝制與尊孔的關係而言，袁氏帝制運動並沒企圖訴諸民衆的情緒，他們的理論基礎雖然是政事取決於民意，但他們深信民意可以輕易地製造出來，因此他們似乎不是有意地以尊孔作為「思想的前哨戰」，袁氏尊孔的動機主要是為了以傳統道德維繫社會秩序。

二、袁氏提倡尊孔應無疑問，但他並不完全支持孔教運動，孔教會的成員也不支持他的帝制運動，因此「袁氏利用孔教會以推行帝制」的說法實屬謬誤。

袁世凱死後黎元洪繼任大總統，段祺瑞為國務總理，國會重開。民國五年底，康有為撰「致黎大總統段總理書」（註六五）再度提議立孔教為國教。文章發表之後立刻受到陳獨秀的激烈批評，從民國五年十月到六年一月，《新青年》連續刊登陳氏的「駁康有為致總統總理書」、「憲法與孔教」、「孔子之道與現代生活」、「再論孔教問題」，文中將康有為的論點批判得體無完膚，他的看法除了主張儒家不是宗教、孔子只是中國文化的一部分、國教違背思想與信仰自由、道德不是永恆的等論點之外，特別強調宗教沒有存在的必要，人類逐漸進化，宗教將被科學所取代，將來一切的問題都可以由科學解決。字裏行間透露出濃厚的「科學主義」心態。

對於這些批評，孔教會沒有提出反駁意見，《新青年》只有在讀者通信欄中偶而有幾位青年學生表示懷疑，但在答覆信上都被陳獨秀痛斥一頓。

在《新青年》大力反孔的同時，孔教會正積極的從事另一次請願行動。國會重開之後制憲會議繼續進行，孔教問題再度成為焦點，陳煥章等人聯合全國尊孔社團組「各省公民尊孔聯合會」共同請願（註六六）。在會議之中兩派的議員又發生爭

辯，投票數次均無結果，最後雙方互讓，廢去天壇憲草「國民教育以孔子之道為修身之大本」，而代以「中華民國人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由，非依法律不受限制」（註六七）。對於這一條文正反雙方皆感不滿，這時由於一件重大的政治事件，使孔教運動捲入一場風暴。

民國六年七月一日，張勳、康有為等人擁立清帝溥儀稱帝，結果各方反對，在短短的十二天之後復辟失敗。由於這次事件康有為是主要策畫人，而不少孔教會的支持者也會參與，因此事件失敗後，孔教會再度遭人圍剿。反對者他們主要的觀點認為尊孔與復辟有不可離散之關係，「復辟需要尊孔，尊孔為了復辟」。代表性的文章是陳獨秀「復辟與尊孔」（註六八）一文，他認為孔教與共和絕不相容，提倡孔教必定破壞共和，而信仰共和也一定排斥孔教，「主張尊孔勢必立君，主張立君勢必復辟」。

從五四時代的陳獨秀到今日中共史家莫不接受上述的看法，這種看法的主要依據有下列二點：

- 一、張勳和康有為是復辟的主謀，也是孔教運動的推動者，張勳曾多次致電國會，請立孔教為國教（註六九）。康有為在代溥儀復辟所草的詔書中有一條是立孔教為國教。
- 二、孔教會的支持者之中有不少人參與復辟，他們包括梁鼎芬、沈曾植、勞乃宣、宋育仁、鄭孝胥、麥孟華等人。（註七○）

上述的論點顯示對思想與行為之關連性的深刻觀察。我們也承認孔教會之中份子十分複雜，其中不乏遜清遺老隱身其間從事復辟運動，但下列幾點也值得我們考慮：

一、孔教會之中有一些人參與復辟，但是也有一部分人與復辟事件並無關係，甚至還有一些人反對復辟。他們尊孔的動機只是單純地為了維護儒家傳統，挽救道德墮落。

二、張勳係行伍出身，沒有受過學校教育，而且頭腦簡單，為人魯直，易受他人影響而意志動搖。袁氏稱帝時，起初他電請早日登基，後來又與李純、朱瑞等人聯名要求取消帝制。復辟運動策劃中，他也會意志動搖。因此從教育程度與個性上來看，我們懷疑張勳會想「利用尊孔而為復辟製造理論根據」！或許張勳尊孔的動機大部分只是由於心理的補償作用，藉尊孔顯示他深具文化素養。而他復辟的行為則主要是為了權力的爭奪，而不是尊孔的結果。

三、康有爲的情況比較複雜，首先我們要指出康氏在復辟時要求實行的政體是虛君共和，而不是君主專制，並非一般人所謂「把大清皇帝請出來，讓中國永存帝制」。事實上實行孔教和虛君共和是康氏自清末以來的一貫主張，前者爲思想維新，後者爲制度維新，兩者密切配合，構成其救國政策的核心。他從事復辟主要是因爲長期以來對共和和革命的反感，民初實行共和之後一直動盪不安，使他覺得實行共和「不能逃於中南美之形勢」，必定由於爭總統而導致長期混亂（註七一），袁氏的帝制更印證了他的看法，因此他認爲虛君共和才能解決這個問題，而年幼的溥儀（一九〇六—一九六七）正是虛君的最佳人選。我們認爲康氏思想的根本關懷是「謀求一個大帝國從專制轉移到憲政的適當途徑」，而不是爲了報答清帝的知遇之恩（註七二）。同時爲了配合制度改革，他提出精神建設方案——立孔教爲國教，努力挽回現代過程中價值崩潰的問題。因此就康氏而言尊孔與復辟之間的確有關連，但是不像陳獨秀等人講得這麼單純。在多數人譏爲復辟醜劇的背後，實際上存著憂國憂民的偉大情操。

當然康有爲絕非全無缺點，他提出的方法很多都不切實際，例如孔教計劃之中有不少缺點，推行復辟時他沒有仔細考慮人民仇滿的情緒等，他最大的失策之處則是與一群毫無理想的官僚政客相結合來實踐他的理想，最後理想完全破滅，中國仍然在苦難之中。

對於復辟與孔教運動的關係我們嘗試對以往的觀念作一修正。如果我們把復辟份子分爲宗社黨、舊官僚、康有爲師生以及遜清遺老四部分，宗社黨與孔教運動並無關係，張勳等舊官僚尊孔與復辟各有原因，康有爲等人則另有一番高遠之理想，只有一部分遜清遺老可能嘗試藉著尊孔活動而喚起傳統的君臣倫理，作爲復辟的思想依據。

總之民國初年共和肇建，人民在價值觀念上對專制深感痛恨，同時由於中國歷史上官方所提倡儒家傳統中普遍的人倫規範與君臣倫理密切結合，因此當有一些人提倡儒家道德之時，立刻有人敏感的聯想到他企圖恢復專制，尤其是孔教運動支持者部分是大家所厭惡的軍閥，更增加了心理上的反感，所以孔教運動被認爲與帝制、復辟有密切的關係（註七三）。但是本文的研究却顯示：袁氏帝制並未以儒家傳統作爲理論根據，他尊孔的主要動機不在爲帝制鋪路，而是利用傳統道德規範維繫社會秩序；復辟與尊孔之間沒有必然的關係，尊孔的人不一定復辟，復辟的人也不是全部尊孔。

但是當時帝制和復辟却增加了人們對孔教運動的反感，在《新青年》上陳獨秀、吳虞等人發表了一系列的文章，從反對

專制和孔教開始，進而激烈地批評所有的儒家傳統，五四時代全面性反傳統思潮由此產生，他們將群衆對專制的厭惡情緒轉移成對傳統文化的不滿。儒家思想面臨了一個更嚴格的考驗。這時康有為和陳煥章等人仍然到處奔走，繼續提倡孔教（註七四），然而他們的聲音却愈來愈微弱，在五四青年的眼中，孔教是保守和頑固的象徵，也是中國進步的嚴重障礙。

六、結論

孔教思想源於清末，它是康有為融合了儒家傳統、佛教、基督教而提出的一種新的看法，他企圖將儒家思想加上類似西方教會的制度與儀式而改造成宗教，希望藉此能有效地解決道德墮落的問題。民國元年，康氏弟子陳煥章在上海成立孔教總會，積極推行孔教運動，先後建立了一百多個分會，聲勢日大，也刺激了反對勢力的興起。孔教運動支持者主要是康氏及其弟子、清朝遺老、各地軍政首長等；而反對者包括宗教人士、梁啟超、章炳麟及新青年雜誌的一些年青人如陳獨秀、吳虞等人。從民國元年到民國六年雙方激烈地爭辯：(1) 儒家是否為宗教？(2) 憲法之中應否立孔教為國教？(3) 孔教運動與帝制、復辟有無關係？

支持者反映當時保守、復古的心態，他們認為進步的國家一定有「教」，所以中國也必須有教，最適合中國的教是長久以來為大家尊崇的「孔教」。一般人不了解宗教的涵義，認為「非神無教」，實際上孔教的「人道之教」是從「神道之教」進步而來，屬於一種更高級的宗教。其次民國以來，部分人誤解信教自由的意義，而輕蔑孔教，導致民情惶恐，國本動搖，因此要求在憲法上定孔教為國教，但准許信仰自由。他們並發動多次請願，但結果沒有成功。第三個爭論較複雜，大致上他們認為儒家思想有超脫時代限制的部分，如儒家的倫理道德多數不會隨時代而改變，而選賢與能、世界大同等觀念與民主共和不相違背。至於有些人攻擊他們支持帝制與復辟，但本文研究顯示這只限於部分參與復辟的遜清遺老。

反對者則表現出激烈、革新的觀念，孔教的教是教化而非宗教，孔子是單純的哲學家、教育家，而非全能的教主。陳獨秀甚至認為人類逐漸退化，將來科學會取代宗教。其次定孔教為國教絕不適合，會妨礙思想與信仰自由，導致宗族戰爭，五族分裂，而且憲法有其特殊的性質，不是改良社會的工具。第三，儒家思想與專制政體有密切的關係，尊孔必定立君，立君則必定走向專制與復辟。而袁世凱的尊孔與孔教會人士參與復辟就是最好的例子。

雖然帝制、復辟與孔教運動的關係不像反對者說得那麼簡單而直接，但帝制與復辟却造成人們對孔教運動的反感，加上孔教思想本身的缺陷反對者的聲勢愈來愈大，終於由反對孔教而反省儒家傳統，最後形成全面性的反傳統思想，孔教運動完全失敗。

孔教運動的失敗顯示：(1)儒家思想不是宗教，康有為將儒家改造為宗教的企圖有其內在的限制。(2)儒家的復興不能以宗教的型態，至於現代化過程中道德墮落的問題，或許只有透過教育才是切實可行的解決之道。(3)孔教運動雖然失敗了，但思想的論戰並沒有停止，接著下來發生了科玄論戰、中西文化論戰、中國本位文化建設問題論戰等，這些論戰不斷地反省中國傳統與西洋文化的調適問題，在精神上都順著孔教爭論的思想脈絡而發展。（註七五）(4)孔教運動的失敗並不代表儒家傳統與中國現代化的衝突，它只象徵著儒家傳統在近代的轉變，然而在這轉變過程中所發生的爭辯却使人們更清晰地了解儒家思想的內涵及其對現代化的正、負面影響；四十年代以後，儒家的復興正是在此基礎之上掃除了僵化的形式末節，而賦與儒家傳統新的生命。

註釋

- 註一：Wing-tsit Chan, Religion Trend in Modern China (Octagon Books, New York, 1953); Tse-Tsung Chow, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," in Arthur F. Wright ed., The Confucian Persuasion (Stanford University Press, 1960); Kung-Ch'uan Hsiao, A Modern China and A New World: Kang Yu-Wei, Reformer and Utopia, 1858-1927 (Seattle and London: University of Washington Press, 1975)。陸賈年，「民國初年康有為之孔教運動」，《中央研究院近代史研究所集刊》，第十一期（民國七十二年六月），頁八一—九四；中共學者之作品如劉望齡，〈辛亥革命後帝制復辟和反復辟鬥爭〉，（北京：人民出版社，一九七五年初版）；章開沅，「孔家店與張勳復辟」，《文物》，一九七四年第五期，頁四四—四八。

註二：楊慶堃著，段昌國譯，「儒家思想與中國宗教之間的功能關係」，收入《中國思想與制度論集》（台北：聯經出版社，民國六十五年九月初版），頁三二五一—三三四。

註三：該奏摺收入《南海先生戊戌奏稿》（台北：文海出版社，民國六十四年三月影印版），頁六三一—七五。

註四：對於以上三書內容之簡要介紹見宇野精一主編，洪順隆譯，《中國思想之研究——儒家思想》，（台北：幼獅文化事業公司，

民國六十八年七月再版），頁一九四—一九七；以及 *Kung-ch'uan Hsiao, op. cit.*

五：韓書是西漢末假託經義言符纂瑞應之書，西漢今文經學與這些書有密切關係。

六：康有為，《孔子改制考》（台北：台灣商務印書館，民國五十七年四月初版），「考敍」，頁五。

七：梁啟超，「南海康先生傳」，收入《飲冰室文集》，第三冊（台北：台灣中華書局，民國四十九年再版），頁六十五。

八：康有為，《康南海自編年譜》（台北：文海出版社，民國六十一年一月初版），頁十一。

九：康有為，《萬木草堂遺稿》（台北：成文出版社，民國六十七年四月初版），序，頁三。

一〇：梁啟超，「南海康先生傳」，頁七十。

一一：蕭公權，《問學諫往錄》（台北：傳記文學出版社，民國六十一年），頁二一七。

一二：康有為，《康南海官制議》（台北：文海出版社，民國六十四年三月影印版），頁二一六。

一三：命名不忍的原因是因為「觀民生之多艱吾不能忍也，哀國土之淪喪吾不能忍也，痛人心之墮落吾不能忍也，嗟紀綱之亡絕吾不能忍也，視政治之竄敗吾不能忍也，傷教化之陵夷吾不能忍也，見法律之蹂躪吾不能忍也，觀政黨之爭亂吾不能忍也，慨國粹之喪失吾不能忍也，憚國命之分亡吾不能忍也」，見《不忍雜誌集編》（台北：華文書局，民國五十七年影印初版），序，頁九。

一四：康有為，「以孔教爲國教配天議」，收入《民國經世文編》（台北：文海出版社，民國六十一年十一月初版），頁五〇七一。

一五：同上，頁五〇七七。

一六：康有為，「中國不能逃中南美之形勢」，《不忍雜誌集編》二集，頁五六六。

一七：康有為，「孔教會序」，收入《民國經世文編》，頁五一一七。文中勃拉士的名字之後並未附英文。

一八：同上，頁五一二一。

一九：同上，頁五一二一。

二〇：同上，頁五一二一。

二一：梁啟超，「南海康先生傳」，頁六七。

二二：Tse-Tsung Chow, op. cit., P.297。

註

一三：見《籌辦夷務始末（同治朝）》（台北：文海出版社，民國六十一年三月初版），卷四七，頁廿四。

一四：陳壽水，「內聖外王觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難」，《史學評論》，第三期（民國七十年三月），頁九一。

一五：博士論文爲《孔門理財學》，主旨闡明歐美最新的理財學說，早在二千多年前中國人已經了解。見鄭慶書，「陳重遠先生傳」，《國立中山大學文史學研究所月刊》，第三卷第一期（民國廿三年三月），頁一五九。

二六：見《孔教會雜誌》，第一卷第一期（民國二年二月），頁二。轉引自Wing-tsit Chan, op. cit., p.7。
註
二七：下面有關孔教會組織之資料皆見「革命に於ける宗教的團體の勃興」(1)，《支那》，四卷二十號（一九一三年十月），頁十
註
三一十五。

二八：同上，頁十四。

二九：同上，頁十四，如俄人蓋令沙、美人李佳白、德人衛禮賢等。

三〇：同上，頁十五。

三一：引自劉望齡《辛亥革命後帝制復辟和反復辟戰爭》，頁廿三。

三二：「丁紀盛典紀略」，《憲法新聞》，第十七期（民國二年八月），憲史，頁廿一。

三三：胡平生，《復辟派在民國》，（國立台灣大學歷史研究所博士論文，民國七十二年），頁六五。

三四：康有為，《孔教會序》，頁五一六—五一七。

三五：參考張東蓀，《余之孔教觀》，收入《民國經世文編》，頁五〇三六—五〇三八。

三六：梁氏與章氏之論點內容廣泛，此處僅討論其中有關儒家是否為宗教之部分。

三七：收入《飲冰室文集》，第四冊，頁五〇—五九。

三八：載《大中華雜誌》，第一卷第二期（民國四年二月），頁二四五—二五五。

三九：見余英時，「五四運動與中國傳統」，收入《史學與傳統》（台北：時報出版公司，民國七十一年一月初版），頁九九—

一〇〇。如上說文解字一課，解釋「尼，從後近之也」時，拉扯上顏氏禱於尼丘得孔子的故事。

四〇：顧詰剛，《古史辨》自序，頁廿四。

四一：引自劉望齡《辛亥革命後帝制復辟和反復辟戰爭》，頁四五。

四二：章炳麟，「駁建立孔教議」，收入《太炎文錄初編》（台北：新陸書局，民國五十九年一月），卷二，頁五五下—五九下。

四三：見《不忍雜誌彙編》(1)，頁二〇五。

四四：兩文皆收入《民國經世文編》。

四五：「孔教會請願書」，《民國經世文編》，頁五一二六。

四六：見《憲法新聞》，第十九期，憲史，頁四一十二；第二十一期，憲史，頁六一十一。出身查自田原天南編《清末民初中國官紳人名錄》。

四七：下列各文見《民國經世文編》及《憲法新聞》，第二十一期，憲史，頁一一十九；憲論，頁一一五。

四八：《民國經世文編》，頁五一四一。

四九：《憲法新聞》，第二十一期，憲論，頁三。

註 註 註
五〇：下面資料皆見《憲法起草委員會會議紀錄》，第二十二、二十三次會議紀錄。
五一：前者如陳獨秀，「憲法與孔教」，《新青年》，第二卷第三號（民國五年十一月），頁二三五；後者見 Tse-tsung Chow , op. cit., P.291。

註 註
五二：「前哨戰」一辭為中共學者之用語，意指先在思想上作闖爭工作，再導向政治上的專制與復辟。

註 註
五三：見憲法起草委員會第二十二次會議紀錄，頁十四。

註 註
五四：章太炎，「駁建立孔教議」，頁五十七下。

註 註
五五：余英時，「意識型態與中國現代思想史」，中國時報民國七十二年八月十一—十六日。

五六：蕭公權先生對此問題有十分深刻地分析，他認為不應過度強調儒家思想與專制政體的關係，法家思想亦是構成帝制的不可忽略之因素。歷代君主多為表面上尊重儒家，但暗中施行法家治術，只有當他們體認到僅依賴武力與法律無法維繫龐大帝國時，才企圖依賴儒家道德來控制臣民的内心。因此儒家思想只是法家專制措施的輔助工具。同時歷代君主對儒家思想的採行都是有選擇性的，他們都有意地忽視不能與專制政體基本目標相調合的儒家學說。見蕭公權，「法家思想與專制政體」，原刊於《清華學報》新四卷二期（一九六四年二月），現收入蕭公權先生全集第九冊《述國文錄》（台北：聯經出版事業公司，民國七十二年）。

註 註
五七：見《袁大總統書牘集編》（台北：文星書店，民國五十一年六月）；郭廷以編著，《中華民國史事日誌》（台北：中央研究院近代史研究所，民國六十八年七月）；「尊孔問題」，《支那》第六卷第一號（一九一五年一月）。

註 註
五八：上述之文章收入白蕉，《袁世凱與中華民國》（台北：文海出版社，民國五十五年）。

註 註
五九：皆載於《政府公報》，前者見民國二年十一月二十七日，第五六三號；後者見民國三年二月八日，第六三一號。

註 註
六〇：Tse-tsung Chow , op. cit., P.291。

註 註
六一：Ernest P. Young著，李孝悌譯，「現代的保守主義者－洪憲帝制」，收入《近代中國思想人物論－保守主義》（台北：時報出版公司，民國六十九年六月初版），頁二三八。

註 註
六二：該文收入白蕉《袁世凱與中華民國》，頁三六五—三八四。康有為對袁世凱的不滿可能牽涉到戊戌政變以來雙方的私人恩怨。

註 註
六三：鄭慶書，「陳重遠先生傳」，頁一六〇。

註 註
六四：王蓮常，「嚴幾道年譜」，收入沈雲龍主編《近代中國史料叢刊續輯》（台北：文海出版社，民國七十年五月），第一七九號，頁九五—九九。

六五：康有爲，△萬木草堂遺稿外編（台北：成文出版社，民國六十七年四月），頁六一四—六一六。

六六：引自劉望齡△辛亥革命後帝制復辟和反復辟鬥爭，頁七七。

六七：楊幼炯，△近代中國立法史（台北：台灣商務印書館，民國五十五年台增訂一版），頁二三〇—二三一。

六八：載△新青年，第三卷第六號（民國六年八月）。

六九：如民國五年十月張勳曾通電請訂孔教為國教，見郭廷以，△中華民國史事日誌，頁二六四。

七〇：見胡平生，△復辟派在民國。

七一：見△不忍雜誌彙編二集，頁五六六—五六九。

七二：徐高阮，「戊戌後的康有爲」，△大陸雜誌，第四十二卷第七期（民國六十年四月），頁二二一。

七三：以上的初步推論並不構成分析的終點，我們還應繼續探討陳獨秀等人將孔教與帝制、復辟結合在思想上的立場。林毓生先生近年來對五四時期反傳統思想的研究可以提供較深入的思考線索，他認為：中國知識份子深受傳統一元論思想模式底影響，所以在思想層面上，把事情看得太淺、太簡單，陷入形狀主義的謬誤而不自知，未對實質問題仔細考察而武斷地認為頭腦中演繹邏輯的建構是實有所指，因此無可避免地把具體事實簡單化或扭曲化。陳獨秀等人對孔教與專制、復辟關係的誤解可以印證上述的看法。林毓生先生對一元論思想模式的分析見「五四時代激烈反傳統思想與中國自由主義的前途」等文，收入△思想與人物（台北：聯經出版事業公司，民國七十二年初版）。

七四：陳煥章之資料見鄭慶書，「陳重遠先生傳」；康有爲在民國十二年十一月應陝西各界邀請演講，第二次演講之主題即談孔教，見△康南海長安演說集（台北：文海出版社，民國六十四年三月影印版）。

七五：見郭湛波，△近代中國思想史（香港：龍門書店，一九七三年三月初版），第二十篇關於思想論戰，對論戰之內容有詳細的介紹。