

清末民初儒教的「去宗教化」



梁啟超 (1873-1929)

引自耿雲志、崔志海著，《梁啟超》
(廣州：廣東人民出版社，1994)。



康有為 (1858-1927)

引自姜義華、張榮華編校，《康有為全集·第一集》
(北京：中國人民大學出版社，2007)。

黃進興

中央研究院歷史語言研究所

古今論衡 第 22 期 2011.06

孔子創儒教，為大地教主。——康有為（1897）

到今日，中國人幾乎毫無異辭地否定儒教為宗教。——陳榮捷（1953）

一、前言

百年來，學界對於儒家、儒教是否為宗教？議論紛紛，莫衷一是。惟之前的拙作，則嘗試發掘中國帝制時期儒教的宗教形式，並進而探索其確切的性質。姑且不論儒、釋、道「三教合一」雜揉的樣式，純就儒教而言，作為儒教聖域的孔廟，乃是「國家祭典」的場所，其所展現的官方與公共宗教的性格，十分顯豁。^①

約言之，中國近代知識份子緣浸淫於西式私人宗教的範式，對孔廟祭祀在傳統中國裏集體訴求的政教功能，反而習焉不察，令得他們無從捉摸儒教獨特的公共性格，遂否定儒教為宗教。而孔廟祭典的興革適可發掘此一面相。百年來，對儒教是否為宗教的爭議，其答案於此似可窺得一線曙光。

有別於祈求私人福祉的宗教，儒教追求的毋寧是集體式的「國泰民安」、「文運昌隆」。孔廟祭典的參與者或信眾，尤其具有強烈的壟斷性，而僅止於統治者與儒生階層。是故，與一般百姓的關係，自然就相當隔閡。清初的禮學名家秦蕙田（1702-1764）一語點出：百姓對孔子「尊而不親」的情結，^②不啻道破此中的底蘊。清末的嚴復（1854-1921）即見證庶民百姓「無有祈禱孔子者」，^③他說：

今支那之婦女孺子，則天堂、地獄、菩薩、閻王之說，無不知之，而問以顏淵、子路、子游、子張為何如人，則不知。^④

① 請參閱拙著，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉（上篇、下篇），收入黃進興，《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化公司，2001），頁49-87；「簡體字版」（北京：北京大學出版社，2005），頁117-143；以及拙著，〈解開孔廟祭典的符碼——兼論其宗教性〉，收入田浩編，《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版公司，2009），頁535-558。英文著述則請參閱Anthony C. Yu, *State and Religion in China* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2005), ch. 3. 此處的「公共宗教」(public religion)與近年西方流行的論述，不盡相同，敬請明辨之。西方近代公共宗教，自有其不同的脈絡與涵義，請參閱José Casanova, "Public Religions Revisited," in Hent de Vries ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), pp. 101-119.

② 清·秦蕙田著，清·盧文弨、姚鼐等手校，《五禮通考》（桃園：聖環圖書公司據味經閣初刻試本影印，1994），卷一一七，頁1下。

③ 嚴復著，〈保教餘義〉，林載爵編，《嚴復文集編年》（收入《嚴復合集》）（臺北：辜公亮文教基金會，1998），第1冊，頁157。

④ 同上書，頁157。

他又觀察道：中國之窮鄉僻壤，苟有人迹，則必有佛寺尼庵，歲時伏臘，匍匐呼吁，則必在是，而無有祈禱孔子者。^⑤連保教甚力的康有為（1858-1927）亦不得不坦承：「吾教自有司朔望行香，而士庶遍禮百神，乃無拜孔子者。」^⑥這無疑是著眼信仰者的行為而發。

之所以致此，自然是歷史演化的結果。始自漢代，孔廟領有官廟地位之後，其政治性格便一步步地深化。這從分析參與祭祀者的成員，立可清楚地反映出來：唐宋之後，孔廟祭祀者無論上自天子、孔家聖裔，下自朝廷命官、地方首長，一律享有官方身份，即使官學的儒生只是參與典禮的陪祭者而已。普通老百姓，甚至閒雜人士，更不得隨意參拜。所以孔廟對一般老百姓便顯得「尊而不親」了。

宋代有位儒臣，因辟雍始成，請開學殿，使都人士女縱觀，然而卻大為士論所貶，^⑦可見孔廟的封閉性。又元朝有道詔令是足以說明孔廟獨特的境況，這道詔令攸關曲阜廟學的復立，並特別指示有司「益加明絜、屏遊觀、嚴汎掃，以稱創立之美，敬而毋褻神明之道」，^⑧足見「遊觀」孔廟均在禁止之列，遑論隨意參拜了。明末朱國禎（1558-1632）恭謁孔廟，亦云：「入廟，清肅莊嚴，遠非佛宮可擬。」^⑨朱氏的觀感透露了孔廟的特質與普通廟宇頗有違異之處。這不禁提醒我們一樁趣事：明末散文家張岱（1597-1679），其進闕里孔廟，原來竟是「賄門者，引以入」。^⑩不但如此，地方孔廟除特定時節，亦門禁森嚴。舉其例：明清時代江南地區士人一遭官方的屈辱，輒往「哭廟」。^⑪惟哭廟之前，猶需於「教授處請鑰，啓文廟門」。^⑫可見進孔廟誠非大易事也，而孔廟祭祀的壟斷性於此卻盡見無遺。析論至此可知，作為儒教聖域的孔廟，其祭典悉由官方所掌控。

⑤ 同上書，頁157。

⑥ 康有為，〈兩粵廣仁善堂聖學會緣起〉，姜義華等編校，《康有為全集·第二集》（上海：上海古籍出版社，1990），頁621。

⑦ 元·脫脫，《宋史》（臺北：鼎文書局，1978），卷三五，頁11101。

⑧ 元·袁桷，《清容居士集》（收入《四部叢刊·初編》）〔臺北：臺灣商務印書館據上海商務印書館縮印元刊本影印，1965〕，第295-297冊，卷三五，頁516。此一詔令應是元世祖中統二年（1261）所頒〈先聖廟歲時祭祀禁約擾安下〉，之後亦屢下類似的詔令。參見元·佚名撰，王頤點校，《廟學典禮》（杭州：浙江古籍出版社，1992），卷一，頁12；卷二，頁41-42。

⑨ 明·朱國禎，《湧幢小品》（收入《筆記小說大觀·二十二編》）〔臺北：新興書局，1984〕，第7冊，卷一九，頁3上。

⑩ 明·張岱，《陶庵夢憶》（收入《筆記小說大觀·六編》）〔臺北：新興書局據清咸豐壬子年（1852）跋刊本影印，1984〕，第6冊，卷二，頁90。這種狀況在民初無大改變，蔣維喬於民國二年謁曲阜孔廟，仍需「有人引導，持鑰啓各殿宇」。蔣維喬，《曲阜紀遊》（收入《新遊記彙刊·續編》）〔上海：中華書局，1925〕，第1冊，頁20。

⑪ 陳國棟，〈哭廟與焚儒服〉，《新史學》3.1（1992）：69-94。

⑫ 清·佚名，《辛丑紀聞》（收入《中國野史集成》）〔成都：巴蜀書社據又滿樓叢書本影印，2000〕，第39冊，頁2上。

清康熙帝晉謁闕里孔廟所御題的「萬世師表」，¹³正一語道破儒教主要的信仰階層不出統治者（帝王師）和士人階層（儒者之宗）之外；這只要稍加檢視孔廟祭典的參預者立可獲得印證。原來孔廟毋分中（京師）外（地方），大至春秋釋奠，小至朔望祭祀，通由此二集團壟斷，而呈現強烈的封閉性。¹⁴誠如民初反孔教甚力的章太炎（1869-1936）指出：

（孔子）廟堂寄於學官，對越不過儒士，有司纔以歲時致祭，未嘗普施閭閻，馳及謠俗。是則孔子者，學校諸生所尊禮，猶匠師之奉魯班，縫人之奉軒轅，胥吏之奉蕭何，各尊其師，思慕反本。¹⁵

觀此，孔子僅止為儒生的守護神。

然而梁啟超（1873-1929）在晚清所上的〈變法通議〉（1896）中卻感歎道：

入學之始，（文昌、魁星）奉為神明，而反於垂世立教至聖之孔子，薪火絕續，俎豆蕭條，生卒月日幾無知者。¹⁶

他復指出當時的學塾：

吾粵則文昌、魁星專席奪食，而祀孔子者殆絕矣！¹⁷

這與俗稱「孔子雖三尺童子皆得以祀之、尊之」的刻板印象大有出入。¹⁸

文昌、魁星向來認為是司命、司祿之神，與百姓有切身的關係，相較之下，孔子神格則顯得模糊而遙遠。梁氏的同儕譚嗣同（1865-1898）也抱怨：「府廳州縣，雖立孔子廟，惟宮中學中人，乃得祀之，農夫野老，徘徊觀望於門牆之外，既不覩禮樂之聲容，復不識何所為而祭之。」毋乃為一勢利場所而已。¹⁹

上述的背景適可解答康有為改造儒教的方向。

¹³ 清·孔繼汾述，《闕里文獻考》（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏乾隆二十七年〔1762〕刊本），卷一四，頁36a。

¹⁴ 清·龐鍾璐，《文廟祀典考》（臺北：中國禮樂學會據光緒戊寅年〔1878〕刊本影印，1977），卷五，頁9b-27b。

¹⁵ 章太炎著，上海人民出版社編，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985），第4冊，頁195。

¹⁶ 梁啟超，〈變法通議〉，《飲冰室文集》（臺北：臺灣中華書局，1978），第1冊，頁49。

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 明·張璁，《諭對錄》（收入《四庫全書存目叢書·史部》〔臺南：莊嚴文化事業公司據明萬曆三十七年（1609）蔣光彥等寶綸樓刻本影印，1996〕，第57冊），卷二二，頁24b。

¹⁹ 譚嗣同著，《仁學》（收入蔡尚思等編，《譚嗣同全集》〔北京：中華書局，1981〕，下冊），頁353。

二、流產的宗教改革：康有為的孔教運動

一般認為康有為「創立」了孔教，究其實則不然。康有為的高第——梁啟超稱譽其師為「孔教之馬丁路得」（Martin Luther, 1483-1546），²⁰無意供出：康氏實際上是對傳統儒教進行了改造的工作。²¹

首先，康有為極早即將「孔教」與佛教、耶教、回教同視為「教」（宗教）的範疇。²²他在二十歲之前（1877年前）所撰的〈性學篇〉業表達此一觀點，他言道：

今天下之教多矣，於中國有孔教，二帝三皇所傳之教也，於印度有佛教，自創之教也，於歐洲有耶穌，於回部有馬哈麻，自余旁通異教，不可悉數。²³

依康氏之見，「孔教」並非無中生有，乃「二帝三皇所傳之教」，其存在係不爭的歷史事實。康氏雖未細言孔教的性質，但他確實將孔教與其他宗教等量齊觀。然而世變日亟，康氏受了耶教與教案的刺激，必須以「保教」為手段，達到「保國」、「保種」的目的。他保教的方式便是對固有儒教加以改造，以動員國人，應付新世紀的挑戰。

甲午戰後，康氏在所呈的〈上清帝第二書〉（1895），於諸多建言之中，業已發覺耶教於「直省之間，拜堂棋布」，而吾縣境內僅有孔子一廟，甚不成比例；於是建請「鄉落淫祠，悉改為孔子廟，其各善堂、會館俱令獨祀孔子」。²⁴復仿效耶教派遣傳教士至海外宣傳聖教；尤其南海一帶，僑民眾多，宜每島設教官，立孔子廟。觀此，康氏深諳「借傳教為游歷，可調夷情，可揚國聲」之道。²⁵

爾後，康氏又擬打破歷來官方壟斷的形式，藉「聖學會」名義，廣建民間「善堂」，以彌補孔廟的不足。因為中國境內「善堂」林立，但僅為庶人工商而設，而深山愚氓，幾徒知關帝、文昌，而忘有孔子一事，士大夫亦鮮有過問者。他說：

外國自傳其教，徧滿地球，近且深入中土。頃梧州通商，教士蜎集，皆獨尊耶穌之故，而吾乃不知獨尊孔子以廣聖教。²⁶

²⁰ 梁啟超，〈南海康先生傳〉，《飲冰室文集》第3冊，頁67。

²¹ 詳論請參閱拙著〈作為宗教的儒教〉，收入《聖賢與聖徒》，頁49-87；「簡體字版」，頁117-143。

²² 關於「宗教」一詞於近代中國文化史的意涵轉變，可參見陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4（2002）：37-66。

²³ 康有為著，湯志鈞編，《康有為政論集》（北京：中華書局，1981），上冊，頁13。

²⁴ 康有為，〈上清帝第二書〉（1895），《康有為全集·第二集》，頁97。

²⁵ 同上書，〈上清帝第二書〉，頁97。

²⁶ 同上書，〈兩粵廣仁善堂聖學會緣起〉（1897），頁620。

康氏遂建議廣立善堂或學堂以特奉孔子，宣傳聖教，其業務甚至涵蓋勸賑贈醫、施衣施棺諸善事，倚此與庶民生活連結。

其實，康有為孔教的改革方案並非孤鳴獨發；約略其時有位同樣自居為「中國的馬丁路德」的宋恕（1862-1910），亦持有相同的看法。宋氏擬托孔子之古，以變法維新。由其自我期許的角色，顯見他極為清楚自身在孔教發展史的定位。²⁷他感慨：今日中國號稱尊儒教，但是孔廟荒草沒庭，間有任職者，不過教以科舉之學，於世道人心毫無裨益。²⁸他遂提出下列的改革方案：

今宜重教官之任，改用本縣人，歸議院紳生公舉；依西國禮拜期，集諸生禮拜孔子，歌詩講學。諸生除客游者外，在城者不許曠禮拜，在鄉者分班輪到；農工商諸色人等欲隨同諸生禮拜、歌講者，聽。²⁹

「農工商諸色人等欲隨同諸生禮拜、歌講者，聽」的確是孔廟祭典的一大突破，特為點出。宋氏又仿西國之法，「勸民多創禮拜堂，奉孔子神主，按七期禮拜、歌講，如官廟法」。³⁰所謂「官廟法」指的正是依官方祭典所立的孔廟。按唐貞觀四年（630），朝廷規定「州、縣學皆作孔廟」；³¹從此為歷代所遵循，變成帝國制度的環節，但縣以下廣袤的地域，則無所措置。

有鑑於此，康氏諸君方議立善堂、學堂，以彌補官方孔廟建制之不足。宋恕的友人——周煥樞更擬仿基督教的「耶穌會」，組織「翼聖教會」以輔佐孔教；更欲將《論語》、《孝經》演做白話土語，使農民、婦女皆喻曉，仿效基督教所傳的《新約聖書》。³²

諸凡此舉均在打破「孔教者，士人之宗教」的封閉性，而同基督教看齊，以擴大信仰階層。孔教的封閉性，則直如守舊者葉德輝（1864-1927）所云：「孔教者，人心之所繫也；士大夫者，又孔教之所繫也。」³³轉譯成今人的階級語言則是：「孔子為士之階級之創造者，至少亦係其發揚光大者，而中國歷代政權，向在士之手中，故尊

²⁷ 清·宋恕著，胡珠生編，《宋恕集》（收入《中國近代人物文集叢書》[北京：中華書局，1993]），上冊，《六字課齋卑議（初稿）》，頁2。

²⁸ 同上書，頁36。

²⁹ 同上書，頁36。

³⁰ 同上書，頁36。

³¹ 宋·歐陽修、宋祁撰，《新校本新唐書》（臺北：鼎文書局，1980），卷一五，頁373。

³² 清·宋恕著，《宋恕集》，〈書周煥樞《大建素王教會議》后〉，頁283。

³³ 清·蘇輿編，楊菁點校，蔣秋華、蔡長林校訂，《翼教叢編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），卷六，〈葉吏部與南學會皮鹿門孝廉書〉，頁351。

孔子爲先師先聖。此猶木匠之拜魯班，酒家之奉葛仙也。」³⁴是故維新份子擬聚衆，仿「耶教禮拜堂儀注，拜孔子廟」，但誠如葉德輝所指陳：

若以施之於鄉愚，則孔廟不能投杯筴，而鄉愚不顧也；若以施之於婦人女子，則孔廟不能求子息，而婦女不顧也。³⁵

葉氏的反對恰透露孔廟與普通民衆的距離。

約言之，康氏改革儒教的想法極早即見諸《新學偽經考》（1891）、《孔子改制考》（1892-1898）諸書。例如《孔子改制考》裡便宣稱：

孔子爲教主，爲神明聖王，配天地，育萬物，無人、無事、無義不圍範於孔子大道中，乃所以爲生民未有之大成至聖。³⁶

是故，所謂孔子改制，製作六經的言說，無非爲孔子做教主，立「孔教」鋪路。

惟康氏攸關孔廟改制最完整的觀點，則分別見諸光緒二十四年（1898）上疏朝廷的奏摺：〈請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折〉，³⁷以及民國二年（1913）上書北洋政府的〈以孔教爲國教配天議〉。³⁸前者，概屬維新變法的一部分；後者，則由袁世凱（1859-1916）主政；毋論前後之分，二者均無法與時政切割。是故，維新的中輟與袁世凱的下台，不啻註定孔教革新的失敗；以致孔教蒙受污名化，匆匆落幕。

可是猶有一疑團待解，既然祭孔已列國家祀典，爲何康有爲必須在節骨眼上另立名目，以孔教爲「國教」呢？梁啓超提供了一個簡潔扼要的答案：「懼耶教之侵入，而思所以抵制之。」³⁹然而梁氏卻未嘗道出：國家祀典純屬官方少數菁英，而「國教」則事涉群體大衆。

³⁴ 馮友蘭，〈孔子在中國歷史中之地位〉（1927），《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984），頁131。

³⁵ 蘇輿編，《翼教叢編》卷六，〈葉吏部與劉先端黃郁文兩生書〉，頁344。

³⁶ 康有爲，《孔子改制考》（收入《康有爲全集·第三集》），頁284。

³⁷ 是摺可能經過修飾而改寫，並本諸近日發現的原摺〈請商定教案法律，釐正科舉文體，聽天下鄉邑增設文廟，並呈《孔子改制考》，以尊聖師保大教絕禍萌折〉，收入黃明同、吳熙釗主編，《康有爲早期遺稿述評》（廣州：中山大學出版社，1988），頁287-292。最早發現此一奏摺的問題爲黃彰健先生。見氏著，〈康有爲「戊戌奏稿」辨偽〉，《戊戌變法史研究》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1970），頁555-557。黃先生發偽源於文本內部考證，日後方有原摺出現以資印證，先知灼見，令人折服。

³⁸ 康有爲，〈以孔教爲國教配天議〉（1913.4），《康有爲政論集》下冊，頁842-859。

³⁹ 梁啓超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集》第2冊，頁53。

總之，康氏立孔聖為國教的意見，固為其一貫的主張，但突然於光緒二十四年五月一日上疏，與四月京師傳入德人毀壞山東即墨文廟的事件有關。其徒梁啟超曾聯合公車上書督察院，請嚴重交涉。⁴⁰ 梁氏等的〈公啓〉即云：「山東即墨文廟孔子像被德人毀去，……吾教之盛衰，國之存亡，咸在此舉。」⁴¹ 這便是康氏上疏最直接的導火線。

康氏所上「尊孔聖為國教」的奏疏，一言以蔽之，則是「聽民間廟祀先聖」，⁴² 教存則國存，其餘均是枝節。康氏感慨中國淫祠遍地，重為歐、美所怪笑，以為無教之國民；⁴³ 反觀「歐、美之民，祈禱必於天神，廟祀只於教主，七日齋潔，膜拜誦其教經，稱於神名……，此真得神教之意」，而迴視我國國民「惟童幼入學，讀經拜聖，自稍長出學，至於老死，何嘗一日有尊祀教主之事」。⁴⁴ 康氏遂一改初衷，除了原先倡導興建善堂、學堂，並進而建請朝廷「廢所有淫祠，皆以改充孔廟」，並定制：「自京師城野省府縣，皆獨立孔子廟，以孔子配天，聽人民男女皆祀謁」，甚至達到「鄉千百人必一廟」、「所有鄉市，皆立孔教會」的程度。諸此無非「視彼教堂遍地，君臣男女咸膜拜」，而「文廟在城而不在鄉，有一廟而無二廟」。⁴⁵ 簡而言之，康氏亟思和耶教地方教堂相抗衡。⁴⁶

至於為何中國境內會「淫祠」林立呢？康氏是這樣排解的：

今自學宮尊祀孔子，許教官諸生歲時祀謁外，其餘諸色人等，及婦女皆不許祀謁，民心無所歸，則必有施敬之所。地方必有廟，則必有所奉之神，以茲大事，功令又不為正定，奉祀何神，朝廷既聽民立廟，不加禁止，一任人民，自由舉措。夫小民智者少而愚者多，勢必巫覡為政，妄立淫祠，崇拜神怪，乃自然之數矣，積勢既久，方將敬奉之不暇，孰敢與爭。⁴⁷

⁴⁰ 見丁文江，《梁任公年譜長編初稿》（臺北：世界書局，1972，1962年初版），頁53。

⁴¹ 梁氏等署名的〈請聯名上書查辦聖像被毀公啓〉，轉引自林克光，《革新派巨人康有為》（北京：中國人民大學出版社，1998），頁207。德軍在一月侵入即墨縣，拆毀孔子像，挖去子路雙目。地方官畏事，徒掩蓋，四月方傳入京城，士論譁然，一時公車異常憤慨，聯合上書。

⁴² 康有為，〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折〉（1898），《康有為政論集》上冊，頁279。

⁴³ 同上文，頁280。

⁴⁴ 同上文，頁280。

⁴⁵ 引自《康有為早期遺稿述評》，頁290。

⁴⁶ 康有為，〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折〉（1898），《康有為政論集》上冊，頁282-283。

⁴⁷ 同上文，頁280。

康氏明瞭中國向為多神之俗，「祈子則奉張仙，求財則供財神，工匠則奉魯般，甚至士人通學，乃拜跳舞之鬼，號為魁星，所在學宮巍樓，高高坐鎮，胄子士夫，齊祈膜拜，不知羞恥，幾忘其所學為何學」。⁴⁸ 康氏的觀察既準確又傳神，卻未嘗道出「孔子之祀」乃國家祀典，非百姓得以覬覦。時人便指證：

（外人）鄙我為無教之國，良由我國政府體制太嚴。其崇祀孔子也，除各直省府州縣勒建文廟而外，其餘民間所尊崇者，惟釋迦牟尼、老子道君；梵宮道觀，棋布星羅。即讀書種子，日誦孔孟之書，肩擔孔孟之道，亦且崇祀文昌魁星諸神，而置孔子於不顧。⁴⁹

康氏復把孔廟與百姓的隔閡，歸罪於康熙時期的御史吳培。吳氏始奏禁婦女入孔廟燒香，自是禁民間廟祀孔子，以為尊崇先聖。豈知聖教自此不及於民，其罪可誅。⁵⁰ 其實如前所述，宋代有位儒臣，即因辟雍始成，請開學殿，使都人士女縱觀，然而卻大為士論所貶，可見孔廟的封閉性自古已然。

其次，值得注意的，康氏既然抱怨中國「淫祠遍地」，為何又聲稱中國人係「無教之國民」呢？此即牽涉康氏心目中所持「宗教」的理想形態（ideal type）。一旦掌握了康氏係以一神教的西教為參照，即不難理解此中緣故。這又說明康氏必須立孔子為教主的根本源由。他取該時基督教的形式改造儒教，以孔子比附耶穌，塑模出他所謂的孔教，甚至達到亦步亦趨的地步，遂有「教主」（耶穌）、「教部」（羅馬教廷）、「教會」（地方教堂）、「孔子紀年」（耶穌紀元）之議。

尤其令人難以理解的是：迥異於歷來祭孔的祀典，康氏竟然提議以「孔子配天」。按「祭天」本為天子的專擅之禮，然而「民間歲時向空，無不祀天」，官方向來難以禁絕。⁵¹ 是故，康氏擬以「孔子配天」，不只可滿足了百姓的信仰需求，復可借力使力將祭孔普遍化。惟其底蘊猶不出耶教的原始模型，蓋康氏以「天」比擬為「上帝」，「孔子配天」則仿若耶教之膜拜上帝。

另外，康氏在光緒二十四年奏摺中尚有一項處理涉外教案的提議值得一提，即令地方遍立「孔教會」，其上則以衍聖公為「會長」，總司其成。該組織仿效西方教皇國，

⁴⁸ 同上文，頁 279。

⁴⁹ 轉引自梁元生，〈吉隆華商倡祀孔子〉，《宣尼浮海到南洲：儒家思想與早期新加坡華人社會史料彙編》（香港：中文大學出版社，1995），頁 149-150。

⁵⁰ 康有為，〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折〉（1898），《康有為政論集》上冊，頁 281。

⁵¹ 同上註。此外，民間甚早即流行「天地君親師」的信仰，參見余英時，〈「天地君親師」的起源〉，《情懷中國——余英時自選集》（香港：天地圖書有限公司，2010），頁 74-80。

聽天下人入會，並令天主、耶穌教各立會長，與議定教律。凡有教案，一律歸教會，按照教律商辦，國家不與聞。凡有涉外教案，則由衍聖公代表處理，如此則可避免外國力直接涉入，造成難以收拾的衝突，確不失為「以教制教」的權宜辦法。⁵²

諸如種種，均難逃時人的法眼。例如：維新支持者陳寶箴（1831-1900）即道出：

（逮）康有為當海禁大開之時，見歐洲各國尊崇教皇，執持國政，以為外國強盛之效，實由於此。……而孔子之教散漫無紀，以視歐洲教皇之權力，其徒所至，皆足以持其國權者不可同語。是以憤懣鬱積，援素王之號，執以元統天之說，推崇孔子以為教主，欲與天主耶穌比權量力，以開民智，行其政教。⁵³

「推崇孔子以為教主，欲與天主耶穌比權量力，以開民智，行其政教」，不啻宣洩康氏重塑孔教的底蘊。惟必須稍加提示地，康有為所瞭解的基督教係啟蒙運動以降的樣態，基督教在歷史上自有其繁複的面貌。⁵⁴

康氏的孔教運動最後雖然不了了之，但其時亦不乏附和者。⁵⁵民初孔教會遍佈數百縣，康氏到地方講演，紳商學界曾經動輒上萬，⁵⁶尚且還分佈海外。⁵⁷民國肇建之後，他四處為「孔教會」奔走，蓋深憂辛亥革命推翻帝制、成立共和，孔子之祀遂亦「際亘古未有之變，俎豆廢祀，弦誦絕聲」。⁵⁸的確，儒教的聖地——孔廟，在民初遭到空前但非絕後的破壞；⁵⁹況且蔡元培（1867-1940）甫上任教育總長，即廢止學校讀經；⁶⁰凡此均不利於孔教的傳佈，故康氏亟與新成立的共和政體掛勾。⁶¹他深悉祀孔乃帝制不可分割的一環，而帝制解體，必將導致祀孔無所依託。因此不難理解甫創

⁵² 康有為，《康南海自編年譜》（北京：中華書局，1992），頁44。此一意見為日後改寫奏摺所遺漏，參閱《康有為早期遺稿述評》，頁288-289。

⁵³ 陳寶箴，〈奏釐正學術造就人才摺〉（1898），收入中國史學會主編，翦伯贊等編，《戊戌變法》（上海：神州國光社，1955），第2冊，頁358。

⁵⁴ 簡略的基督教發展史可參閱 Jaroslav Pelican, "Christianity," in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), vol. 3, pp. 348-362.

⁵⁵ 縱使其徒梁啟超改變了「保教」的立場，仍承認「康有為大倡設孔教會、定國教、祀天、配孔諸議，國中附和不乏」。參見梁啟超，《清代學術概論》（臺北：啓業書局，1972），頁143。

⁵⁶ 康有為，〈陝西孔教會講演〉，《康有為政論集》下冊，頁1107。

⁵⁷ 參閱梁元生，《宣尼浮海到南洲：儒家思想與早期新加坡華人社會史料彙編》。

⁵⁸ 康有為，〈致北京孔教會電〉，《康有為政論集》下冊，頁921。見同書，康有為的〈復教育部書〉中，載有陳煥章的證詞：「民國始立，教育部既廢孔教，於是全國文廟多被破壞。」

⁵⁹ 北京師範大學歷史系中國近代史組編，《中國近代史資料選編》（北京：中華書局，1977），下冊，頁296-302。「文化大革命」尤為孔廟的大浩劫。見亞子、良子，《孔府大劫難》（香港：天地圖書有限公司，1992）。

⁶⁰ 參閱高平叔撰著，《蔡元培年譜長編》（北京：人民教育出版社，1998），卷一，頁400-401，「1912年1月19日條」：「制定『普通教育暫行辦法』，……轉發各學校一體遵行。……小學廢止讀經。」

⁶¹ 康有為，〈中華救國論〉（1912.6），《康有為政論集》下冊，頁699-731。

立的「孔教會」，立即將「定孔教為國教」的議題提昇至憲法的層次。居間雖然得到守舊份子與地方軍閥的奧援，曇花一現，惟入憲之事最終仍功敗垂成，惹得一身惡名。⁶²「孔教」運動的落幕，適意味傳統儒教由國家宗教轉型徹底的挫敗。

關於此點，魯迅（1881-1936）復有一段頗為傳神的敘述。他說：

種種的權勢者使用種種的白粉給他（孔子）來化妝，一直抬到嚇人的高度。但比起後來輸入釋迦牟尼來，卻實在可憐得很。誠然，每一縣固然都有聖廟即文廟，可是一副寂寞的冷落的樣子，一般的庶民，是決不去參拜的，要去，則是佛寺，或者是神廟。若向老百姓們問孔夫子是什麼人，他們自然回答是聖人，然而這不過是權勢者的留聲機。⁶³

魯迅之所以說權勢者一直把孔子抬到嚇人的高度，無非著眼歷史上的王朝往往以儒教作為治國的依據。

職是之故，為了彌補儒教與庶民的隔閡，康有為、陳煥章（1880-1933）於改革孔教中，必得效法西式教堂，開放孔廟以廣納一般的老百姓；並且必須打破儒家「禮聞來學，不聞往教」的成規，「發憤傳教」。⁶⁴

總而言之，康有為「孔教」改革的失敗，在不同歷史情境，分別涵蘊兩種截然不同的意義。首先在晚清，由於帝制猶存，孔教改革的中輟僅代表儒教由國家宗教（state religion）普及為個人宗教（personal religion）、由公共宗教（public religion）轉型為私人宗教（private religion）的頓挫；然而民初康氏再次的叩關，卻弄巧成拙，加速儒教作為國家宗教全面的崩解。從此，作為宗教的儒教在民國體制無所掛搭，驟成文化的遊魂。這應該是顧頡剛（1893-1980）所說「孔教是一個沒有完工的宗教」的正解。⁶⁵而影響所及，迄今兩岸猶將「儒教」排除於「宗教」的範疇之外。⁶⁶

⁶² 民初的康有為備受非議，竟連梁漱溟都說別人他都極尊重，唯獨康南海除外。梁漱溟，《東西文化及其哲學》（香港：自由學人社，1921初版，1960），頁4, 136-137。

⁶³ 魯迅，〈在現代中國的孔夫子〉（1935.4.29），《且介亭雜文二集》（收入《魯迅全集》[臺北：唐山出版社，1989]，第八卷），頁102。

⁶⁴ 陳煥章，《孔教論》（上海：孔教會、商務印書館，1912），頁61-62。

⁶⁵ 顧頡剛，〈春秋時的孔子和漢代的孔子〉（1926年在廈門大學演講），收入顧頡剛等編著，《古史辨》（臺北：萬年青書店，出版年份不詳），第2冊，頁138。

⁶⁶ 一九七九年中共第十一次黨代表大會仍只承認佛教、天主教、道教、回教、基督新教為宗教。James Miller, "The Opium of the People," in James Miller ed., *Chinese Religions in Contemporary Societies* (Santa Barbara, Denver, and Oxford: ABC-CLIO, 2006), p. 5. 而臺灣所謂的「儒教」則屬於傳統的民間宗教的形式，與三教合一混合。

三、反孔教的聲浪

「孔教」最初的敵對者，當然是反維新份子，這裡難免攙雜了相異的政治立場。舉葉德輝為例：他相信「孔教為天理人心之至公」，卻認為「孔不必悲，教不必保」，⁶⁷尤其反對立「孔子為教主」。⁶⁸

其次，則是與今文學派站在對立面的古文學家，例如：章太炎與劉師培（1884-1919）。章氏徹頭徹尾不屑康、梁倡言孔教；⁶⁹劉師培亦反對孔子托古改制之說，以為孔子所立六經，皆周史所藏「舊典」，並稱：「孔子者，中國之學術家也，非中國之宗教家。」⁷⁰凡此均是針對康有為取法耶教，刻意將孔子塑造成「創儒教，為大地教主」而發。

但說來反諷，影響最鉅的反孔教的樞紐人物，卻係原本支持其師孔教運動不遺餘力的梁啟超。梁氏緣受嚴復、黃遵憲（1848-1905）的影響，驟然陣前倒戈，高舉「保教非所以尊孔」的大纛，極大削弱了孔教運動的聲勢。

梁啟超早先追踵康有為，鼓吹「孔教」。逮嚴復於光緒二十二年（1896）通函曉示「教不可保，而亦不可保」、「保教而進，則又非所保之本教」的道理，⁷¹信心始受動搖。惟其時梁氏猶「依違未定」，⁷²汲汲於成立「保教公會」，視「保國」、「保教」為連體嬰，互為憑靠。他言道：

居今日而不以保國保教為事者，必其人於危亡之故，講之未瑩，念之未熟也。⁷³

此一主張，日後納入其師始倡的「保國會」，該會講求「保國、保種、保教」之事，以為議論宗旨。梁氏出力尤多。⁷⁴

⁶⁷ 蘇輿編，《翼教叢編》卷三，〈葉吏部明教〉，頁141-146。

⁶⁸ 同上書，卷四，〈葉吏部讀西學書法書後〉，頁259。

⁶⁹ 湯志鈞，《章太炎年譜長編》（北京：中華書局，1979），上冊，頁38-41。政治上章氏為革命派，該時的劉師培亦投入革命陣營，日後才有變化。

⁷⁰ 劉師培，〈論孔教與中國政治無涉〉（1904），李妙根編，《劉師培論學論政》（上海：復旦大學出版社，1990），頁343。

⁷¹ 梁啟超，〈與嚴幼陵先生書〉，收入《飲冰室文集》第1冊，頁109。丁文江繫此函於光緒二十三年（1897），蓋有誤。校之嚴復〈與梁啟超書一〉，知必不早於光緒二十二年十月。參校丁文江，《梁任公年譜長編初稿》，頁42；嚴復，〈與梁啟超書一〉，《嚴復文集編年》第1冊，頁104-106。該函曾語及梁氏擬習拉丁文之事。

⁷² 黃遵憲著，〈致梁啟超函〉（1902），陳錚編，《黃遵憲全集》（北京：中華書局，2005），上冊，頁426。

⁷³ 梁啟超，〈復友人論保教書〉，《飲冰室文集》第1冊，頁11。

⁷⁴ 康有為，〈保國會章程〉（1898），《康有為政論集》上冊，頁233-236。梁氏與「保國會」的關係，參見《梁任公年譜長編初稿》，頁50-53。

然而梁在流亡日本的第三年（1902），卻公開放棄早先立孔教為國教的主張。所有關於這一轉變的理由，都可以歸之於他對整體中國利益的考量。對他來說，宗教的重要性與其說信仰本身，毋寧說是可以振興中國。這也說明他日後之所以贊同佛教，原寄望所有中國人都可以經由佛教信仰而培養一體感，在必要的時候為國家利益犧牲小我。⁷⁵事實上，梁所關心的，不是任何特別的宗教或者它們的原始形式，而是宗教信仰所能為現代國家扮演的功能。換言之，梁把宗教當作一種精神動員的方法，用來誘導、催引潛在的政治能量。析言之，終其一生，「國」方為梁氏的終極關懷。⁷⁶

回溯光緒二十四年（1898）梁與其師康有為咸認為，西方興起的動力實肇自基督教對於西方國家的影響。所以，當康有為熱烈的主張立孔教為國教，作為康的門徒，梁起初毫無保留地支持此一運動，並把它與保國聯在一起。〈復友人論保教書〉（1897）與滯日所撰的〈論支那宗教改革〉（1899）均為此一階段的護教之作。⁷⁷

然而，梁為此運動的奮鬥並不很久。嚴復與黃遵憲的勸告，終令梁思緒為之改觀，轉而認定「宗教者，專指迷信宗仰而言」，立孔教於一尊必將束縛國民思想，妨礙中國的進步與改革，尤其西方基督教的沒落，更堅定了他「教不必保」的看法。⁷⁸

黃遵憲的規勸足為代表，他致函梁說道：

（康）南海見二百年前天主教之盛，以為泰西富強由於行教，遂欲尊我孔子以敵之，不知崇教之說久成糟粕，近日歐洲，如德、如意、如法，於教徒侵政之權，皆力加裁抑。居今日而襲人之唾餘以張吾教，此實誤矣！⁷⁹

梁氏遂亦云道：「有心醉西風者流，觀歐美人之以信仰而致強也，欲舍而從之以自代，此尤不達體要之言。」⁸⁰暗諷其師不言而喻。

黃氏復主「政教分離」有益於時局，他說：

泰西諸國，政與教分，彼政之善，由於學之盛。我國則政與教合。分則可藉教以補政之所不及，合則捨政學以外無所謂教。今日但當採西人之政、西人之學，以彌縫我國政學之敝，不必復張吾教，與人爭是非、校短長也。⁸¹

⁷⁵ 梁啟超，〈論佛教與群治之關係〉（1902），《飲冰室文集》第2冊，頁45-52。

⁷⁶ 梁啟超的終極關懷毋寧在「國」，請參閱拙著，〈梁啟超的終極關懷〉，收入《優入聖域》（臺北：允晨文化公司，1994），頁437-452。

⁷⁷ 梁啟超，〈復友人論保教書〉、〈論支那宗教改革〉，收入《飲冰室文集》第1冊，頁9-11，55-61。

⁷⁸ 同上書，第2冊，〈保教非所以尊孔論〉，頁52-53。

⁷⁹ 黃遵憲著，〈致梁啟超函〉（1902），陳鐸編，《黃遵憲全集》上冊，頁426。

⁸⁰ 梁啟超，〈論佛教與群治的關係〉（1902），《飲冰室文集》第2冊，頁45。

⁸¹ 黃遵憲著，〈致梁啟超函〉，陳鐸編，《黃遵憲全集》上冊，頁427。

「彼政之善，由於學之盛」，黃氏毅然地切斷了泰西之盛與教的關聯。而他的「政教分離」說，影響尤為深邃，在日後形成主流意見。

擱此不論，其實對梁啟超而言，「保國」比「保教」、「保種」更為重要。⁸²他直截了當地表示：「我輩自今以往，所當努力者，惟保國而已。若種與教，非所亟亟也。」⁸³

梁氏以《論語》中曾記載孔子曰：「未能事人，焉能事鬼？」、「未知生，焉知死？」以及「子不語，怪力亂神」，遂定位孔子為「哲學家、經世家、教育家」而非「宗教家」。⁸⁴而此一論點遂成此後儒教非宗教的基調。他又說「西人常以孔子與梭格拉底並稱，而不見釋迦、耶穌、摩訶末並稱，誠得其真」。⁸⁵梁氏等的看法，適見證孔子意象的蛻化，正逐步邁向其師所極力撻伐的「謬論」：

近人（遂）妄稱孔子為哲學、政治、教育家，妄言誕稱，皆緣是起，遂令中國誕育大教主而失之。⁸⁶

惟觀諸日後的發展，梁氏的說詞「孔教者，教育之教，非宗教之教」⁸⁷反而佔了絕對的優勢。

信手拈來二例以證成：民初的馮友蘭（1895-1990）便判說「孔子頗似蘇格拉底」，是個「智者」；馮氏甚至說：「孔子為中國蘇格拉底之一端，即已佔甚高之地位。」⁸⁸又說，他「本來是一位（偉大的）教師」。⁸⁹經學史家周予同（1898-1981）更斷言，孔子「並不是一位宗教家」，而是「一位中國古代人格完滿發展的聖人」、「一位實際的教育家」、「一位不得意的政治思想家」、「一位專研道德問題的倫理學家」。⁹⁰毋管孔子實情真否如此，康有為的「教主說」終成絕響的廣陵散。

尤其民國初年，康氏再次鼓吹以孔子配天、定孔教為國教；⁹¹而後更涉及張勳（1854-1923）復辟兵變（1917），令他形象狼藉，尊孔愈形政治化，連帶殃及孔廟，秋

⁸² 梁與康關係的破裂，見梁著，《清代學術概論》（香港：中華書局，1963），頁143-146。

⁸³ 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉（1902），《飲冰室文集》第2冊，頁50。

⁸⁴ 同上文，頁52。

⁸⁵ 同上文，頁52。

⁸⁶ 康有為著，《康有為政論集》上冊，頁282。

⁸⁷ 梁啟超，〈論佛教與群治的關係〉（1902），《飲冰室文集》第2冊，頁45。

⁸⁸ 馮友蘭，〈孔子在中國歷史中的地位〉（1927），《三松堂學術文集》，頁131。

⁸⁹ 馮友蘭，《中國哲學簡史》，收入氏著，《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，1989），卷六，頁44。

⁹⁰ 周予同，〈孔子〉（1945），收入朱維鈞編，《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1983），頁388。

⁹¹ 康有為，〈以孔教為國教配天議〉（1913.4），《康有為政論集》下冊，頁842-849。

丁吉時竟需調兵「武裝祭孔」。孔廟何辜，淪落至此！⁹² 諸如種種，康氏飽受共和人士的抨擊。與康氏政治、學術立場均相左的章太炎，不只非議「孔教會」的設立，且直謂：「孔子於中國，為保民開化之宗，不為教主」，「以宗教，則為孔子所棄。」⁹³ 故尊奉孔教者「適足以玷闕里之堂，污泰山之跡耳！」⁹⁴ 惟細繹其理據，尚不出梁氏之域。

民國的新貴——袁世凱的態度亦令人玩味。一方面，他尊孔不落人後，於一九一三年六月頒佈「尊崇孔聖令」；另一方面，他在〈大總統致孔社祝詞〉卻明白反對立孔教為國教。他說：

孔子初非宗教家，而淺人不察，必欲以形式尊崇，強儕諸釋、道、回、耶各教之列，既失尊孔本意，反使人得執約法以相繩。⁹⁵

從原先國會擬提議在憲法之中「規定孔教為國教」，最終敷衍成「國民教育以孔子之道為修身之大本」，已可嗅出時代風向的轉變。⁹⁶

豈不見復辟派的勞乃宣（1844-1927）代衍聖公所撰的「孔教會演說詞」，開門見山即率爾道出：孔子「述而不作」。又說：「孔教會之設，乃以孔子教人之法傳佈於天下，非宗教也。」⁹⁷ 此不啻與康氏的改制說大唱反調。又張東蓀（1886-1973）雖認同孔教為宗教，但卻認為定孔教為國教且以祀孔配天，乃是畫蛇添足之舉，無足為孔子增光。⁹⁸

保守份子如此，遑論受胡適（1891-1962）頌揚為「近年來攻擊孔教最有力的兩位健將」——陳獨秀（1879-1942）與吳虞（1871-1949）。⁹⁹ 他們不但承繼梁氏對孔教的態度，更變本加厲全面攻擊儒教。陳氏將「孔教」與「專制」視為連體嬰，因此歸

⁹² 李大釗，〈武裝祭孔〉（1919），朱文通等整理編輯，《李大釗全集》（石家莊：河北教育出版社，1999），卷三，頁345。

⁹³ 章太炎，〈駁建立孔教議〉，《太炎文錄初編》（收入《章太炎全集》第4冊），頁197。一八九九年章氏所發表的〈儒術真論〉即有反孔教之觀點，見章太炎著，湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），頁118-125。

⁹⁴ 章太炎，〈駁建立孔教議〉，頁197。

⁹⁵ 袁世凱，〈大總統致孔社祝詞〉，《孔社雜誌·錄要》（1913.12）。轉引自張衛波，《民國初期尊孔思潮研究》（北京：人民出版社，2006），頁163。

⁹⁶ 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論：1912-1917〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》12（1984）：13-14，總頁數209-210。

⁹⁷ 勞乃宣，〈論孔教〉，《桐鄉勞先生（乃宣）遺稿》（收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊·第三十六輯》〔臺北：文海出版社據民國十六年（1927）桐鄉盧氏校刻本影印，1969〕，第357冊），卷一，頁46a-48a。

⁹⁸ 張東蓀，〈余之孔教觀〉，收入《民國經世文編》（見《近代中國史料叢刊·第五十輯》〔臺北：文海出版社據民國三年上海經世文社石印本影印，1970〕，第492-498冊），第12冊，「宗教」，頁9上。

⁹⁹ 胡適，〈吳虞文錄序〉，《胡適文存》（臺北：遠東圖書公司，1980），第一集，頁795。

結儒術孔道與「近世文明社會絕不相容」；¹⁰⁰吳氏則將「禮制」視作「儒教」的具體化身，疵議「禮教吃人」。¹⁰¹至於儒教能否視作「宗教」，陳氏持全然否定的看法，吳氏則予以負面評價。當時執學界牛耳的蔡元培亦斬決地說：

宗教是宗教，孔子是孔子，國家是國家，各有範圍，不能併作一談。¹⁰²

他認為孔子的學說僅是「教育耳、政治耳、道德耳」，遂論定孔子自是孔子，宗教自是宗教，兩不相涉；而「孔教」殊不成名詞，「以孔教為國教」者，尤為不可通之語。¹⁰³

此時蔡氏突然以儒教的解構者自居，值得留意。他在一九一〇年刊行的《中國倫理學史》方裁定儒教於漢代成為國教，進而在宋代擴為普及宗教，此時此刻態度卻全然翻轉。¹⁰⁴

析言之，民初的反孔教運動實由兩股勢力匯聚而成。其一為「科學主義」(scientism)的思潮，另一為政治偶發事件。要之，二十世紀並非宗教的世紀，隨著基督教傳入中國的科學，不斷擠壓一切宗教的生存空間。¹⁰⁵陳獨秀與蔡元培的觀點足為示例，陳氏在其時曾倡言：「人類將來真實之信解行証，必以科學為正軌，一切宗教，皆在廢棄之列。」¹⁰⁶而蔡氏亦認為：

宗教之為物，在彼歐西各國，已為過去問題。蓋宗教之內容，現皆經學者以科學的研究解決之矣。¹⁰⁷

而從外緣因素視之，陳氏諸人反孔思想的深化當然是民初政事激盪的結果。譬如，袁世凱稱帝、祭天，張勳舉軍復辟處處濫用儒家文化象徵；諸如此類的事情均令

¹⁰⁰ 見陳獨秀，〈孔子之道與現代生活〉、〈再論孔教問題〉、〈復辟與尊孔〉等文，收入氏著，《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987）；又〈答吳又陵〉，頁646。有關反孔教運動可參閱Tse-tung Chow, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," in Arthur F. Wright ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), pp. 288-312. 中譯見《大陸雜誌》76.3 (1988): 117-139。惟梁氏於一九一三年曾在其所草的憲法之中，妥協為「中華民國，以孔子教為風化大本，但一切宗教不害公安者，人民得自由信奉。」見氏著，〈進步黨擬中華民國憲法草案〉，收入《飲冰室文集》第6冊，頁62。惟旋於一九一五年重申反「孔教」之主張，見氏著，〈孔子教義實際裨益於今日國民者何在欲昌明之其道何由〉，收入同書，第6冊，頁60-67。

¹⁰¹ 見吳虞，〈家族制度為專制主義之根據論〉、〈吃人與禮教〉等文，收入氏著，《吳虞文錄》（上海：亞東圖書館，1925）。

¹⁰² 蔡元培，〈在信教自由會之演說〉（1917），收入高平叔主編，《蔡元培文集》（臺北：錦繡出版事業股份有限公司，1995），卷五，「哲學」，頁298。

¹⁰³ 同上書，頁299。蔡氏此處對孔子評語與梁啟超如出一轍。

¹⁰⁴ 見蔡元培，〈中國倫理學史〉，收入《蔡元培文集》卷五，「哲學」，頁168, 192-193。

¹⁰⁵ 馮友蘭，〈中國哲學簡史〉，收入馮氏的《三松堂全集》卷六，頁288。

¹⁰⁶ 陳獨秀，〈再論孔教問題〉，《獨秀文存》，頁91。

¹⁰⁷ 蔡元培，〈以美育代宗教說〉，收入《蔡元培文集》卷二，「教育上」，頁378。

知識份子對儒教感到幻滅。一九一七年的元旦，陳獨秀甚至揚言：「非獨不能以孔教為國教，定入未來之憲法，且應毀全國已有之孔廟而罷其祀！」¹⁰⁸

另一方面，不容忽視的，民初的智識氛圍裡，「宗教」已漸淪為貶義之詞。時勢所趨，竟連第一代新儒家的梁漱溟（1893-1988）都首肯「孔家似乎不算宗教」，並且還申論「孔子實在是很反對宗教的」。¹⁰⁹ 梁漱溟說中國人過著「幾乎沒有宗教的人生」。¹¹⁰ 而來華訪問的西哲——羅素（Bertrand Russell, 1872-1970）更火上添油，他以為中國傳統文明的特徵之一便是「中國讀書人以儒家倫理來替代宗教」。¹¹¹ 梁氏便呼應：「中國以道德代宗教。」¹¹² 同為二十世紀新儒家開創者的熊十力（1885-1969）亦同聲唱和：「蔡子民（元培）先生謂儒者經學，非宗教。所見極是。」並云：「經學是哲學的極詣，可以代替宗教。」¹¹³

矢志融通中西哲學的謝幼偉（1905-1976）又道出：不少人認為「在中國傳統思想上，根本沒有宗教這一回事」、「中國哲學家自始就對於宗教不感興趣」。顯見當時智識界對宗教似乎相當隔膜。¹¹⁴

一九二二年，以進步自許的知識份子共同組成「反宗教同盟」；起因雖是反對基督教，但亦波及「孔教」，他們堅信「宗教是妨礙人類進步的東西」。¹¹⁵ 領導者之一的蔡元培便說：

現今各種宗教，都是拘泥著陳腐主義，用詭誕的儀式、誇張的宣傳，引起無知識人盲從的信仰，來維持傳教人的生活。這完全是用外力侵入個人的精神界，可算是侵犯人權的。¹¹⁶

¹⁰⁸ 陳獨秀，〈再論孔教問題〉，《獨秀文存》，頁94。

¹⁰⁹ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁142。不止是梁氏，同被列為第一代新儒家的熊十力也反對將儒學視為宗教。參閱郭齊勇，〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，《中國哲學史》1999.1：41。

¹¹⁰ 梁漱溟，〈中國民族自救運動之最後覺悟〉（1930），收入中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1992），卷五，頁64。

¹¹¹ Bertrand Russell, *The Problem of China* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1966, first edition in 1922), pp. 34, 43-44. 羅素的看法，梁漱溟亦表同感。見〈中國民族自救運動之最後覺悟〉，《梁漱溟全集》卷五，頁69。要知羅素係「不可知論者」（agnostic），並且對任何宗教均採取敵對的態度。參見 Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian* (London and New York: Routledge, 2004, first edition in 1927), "Preface" and ch. 1.

¹¹² 梁漱溟，《中國文化要義》（臺北：正中書局，1969），頁106-110。

¹¹³ 熊十力，《讀經示要》，收入《民國叢書·第五編·哲學·宗教類》（上海：上海書局據南方印書館1945年版影印，1996），第1冊，頁135。

¹¹⁴ 見賀麟，〈附錄：抗戰七年來之哲學〉，《當代中國哲學》（嘉義：西部出版社，1971，1945年初版），頁146。民初反宗教運動可參閱 Tse-tung Chow, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Stanford, California: Stanford University Press, 1967), pp. 320-327.

¹¹⁵ 李大釗，〈反宗教者宣言〉（1922.4.4）、〈宗教妨礙進步〉（1922.4.9），收入《李大釗全集》卷四。

¹¹⁶ 蔡元培，〈非宗教運動〉（1922.4.9），收入《蔡元培文集》卷五，「哲學」，頁369。

他向主張「以美育代替宗教」。^⑪起草〈反宗教宣言〉的李大釗（1889-1927）更宣示：

宗教傳說乃神秘的、迷信的。故吾人與其信孔子、信釋迦、信耶穌，不如信真理。^⑫

這種對「宗教」的態度與康氏等的認知與評價大相逕庭。梁啟超雖非全然支持此一運動，卻亦疵議那些「吃孔教會飯的人」。^⑬況且，立孔教為國教涉及信仰的自由，更引起耶、釋、道各教的質疑，弄得四面楚歌。^⑭孔教運動因不得天時、地利、人和，自然就夭折了。

其實，中國歷史上並不缺乏改造儒教的先例。倘若予以深入的分析，便會立即發覺以往所謂「儒學宗教化」的底蘊，事實上是把原先作為國家宗教的儒教往私人宗教推移；所不同的是，在康氏之前，往往是借鑑釋、道或民間宗教的形式加以進行，而康氏卻是著眼西方的耶教。^⑮

綜觀清末民初，毋論是贊成或反對孔教者均有一些共通點；這些徵象不時影響著後人對儒教宗教本質的思考。

首先，正、反雙方均喜援引儒家經典為己用，以「創造性」的解釋支持自身的立場。他們動輒訴諸訓詁，以闡字義。例如，陳煥章取《中庸》中的「修道之謂教」以證成「孔教」；^⑯陳獨秀卻認為「教」者，意謂「教訓」、「教化」，非謂「宗教」；^⑰蔡元培進而質疑「孔教」殊不成名詞，^⑱雙方於字義各遂己意，針鋒相對；最終只供出了一個道理：闡釋字義並無法解決概念的衝突。

究其實，經典或字義的爭執僅是表象，真正的底蘊卻是雙方皆執「基督教」作為宗教的基型，以此裁度儒教。所不同的是，他們深受致用觀念的影響，因此對基督教

⑪ 蔡元培，〈以美育代宗教說〉，收入《蔡元培文集》卷二，「教育上」，頁378。

⑫ 李大釗，〈真理（二）〉，《李大釗全集》卷二，頁452。

⑬ 梁啟超曾撰文表達對此一運動的看法，參閱梁啟超，〈評非宗教同盟〉（1922.4.16），《飲冰室文集》第7冊，頁17-25。

⑭ Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia University Press, 1953), p. 13. 晚近對立孔教為國教，其它宗教的態度較詳細的討論，可參閱韓華，《民初孔教會與國教運動研究》（北京：北京圖書館出版社，2007）。

⑮ 試比較林國平，〈林兆恩與三一教〉（福州：福建人民出版社，1992）；與王汎森，〈道咸年間民間性儒家學派——太谷學派研究的回顧〉，《新史學》5.4（1994）：141-162及〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》9.2（1998）：89-123。

⑯ 陳煥章，〈孔教論〉，頁2-3, 93。

⑰ 陳獨秀，〈獨秀文存〉，頁69, 645。

⑱ 蔡元培，〈在信教自由會之演說〉，孫常輝編，《蔡元培先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1977），頁724-725。蔡氏甚至說「宗教」亦不成一名詞。

在西方歷史不同的評價直接左右了他們以儒教作為宗教的立場。以康氏為例，他認為歐美所以強盛，不徒在政治與物質方面，更根本的是基督教的教化。¹²⁵相反地，梁啟超、陳獨秀諸人卻認為基督教在近代文明乃屬陳舊勢力，亟需加以革除。¹²⁶

四、餘論：形消魂散的儒教——知識化的儒學及其殘存的宗教性

一九二六年，顧頡剛在廈門大學的演講中，說道：

春秋時的孔子是君子，戰國的孔子是聖人，西漢時的孔子是教主，東漢後的孔子又成了聖人，到現在又快要成君子了。孔子成為君子並不是薄待他，這是他的真相，這是他自己願意做的。我們要崇拜的，要紀念的，是這個真相的孔子！¹²⁷

可悲的是，傅斯年（1896-1950）卻投井下石，評道：

孔子不見得純粹的這麼一個君子，大約只是半個君子而半個另是別的。¹²⁸

而魯迅則見證：

中國的一般的民眾，尤其是所謂愚民，雖稱孔子為聖人，卻不覺得他是聖人；對於他，是恭謹的，卻不親密。但我想，能像中國的愚民那樣，懂得孔夫子，恐怕世界上是再也沒有的了。¹²⁹

其實，這都是經過「除魅」（disenchantment）以後孔子的意象；迄此，儒教的去宗教化大體算是完成了。

是故，陳榮捷（1901-1994）在一九五三年回顧近代中國的宗教趨勢，方才得以下筆：「迄今日，中國人幾乎毫無異辭地否定儒教（Confucianism）為宗教。」¹³⁰但未經幾何，一種新的論述逐次浮現。社會學家楊慶堃（1911-1999）提出一個觀點：

¹²⁵ 康有為，〈孔教會序二〉，《康有為政論集》下冊，頁735-736。

¹²⁶ 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，頁53；陳獨秀，〈駁康有為致總統總理書〉，《獨秀文存》，頁69-70。

¹²⁷ 顧頡剛，〈春秋時的孔子和漢代的孔子〉（1926年在廈門大學演講），《古史辨》第2冊，頁139。

¹²⁸ 傅斯年，〈評「春秋時的孔子和漢代的孔子」〉，收入《古史辨》第2冊，頁140。

¹²⁹ 魯迅，〈在現代中國的孔夫子〉（1935.4.29），《且介亭雜文二集》（收入《魯迅全集》第八卷），頁105。

¹³⁰ Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China*, p. 16.

與其從有神論（theistic sense）來否定儒教或儒家（Confucianism）為完整（備）的宗教（a full-fledged religion），毋寧視儒家為社會政治學說，而具有宗教特質（religious quality）較佳。¹³¹ 楊氏係功能論者，他著眼的是儒教在傳統中國的社會、政治與教化的功能。說穿了，這只不過是梁漱溟所說「凡宗教效用，他（儒家）無不具有，而一般宗教荒謬不通種種毛病，他都沒有」的社會學翻版。¹³² 這種形神俱離的看法，主導了之後儒家的認識。尤其在人文方面，更為明顯。

按「儒教」一辭因染有濃郁的宗教味，漸漸從今人的言說退位，取而代之，則是「儒家」與「儒學」。¹³³ 尤其傳統的儒教與西方現行的宗教定義格格不入，¹³⁴ 今人至多稱「儒家」具有「宗教性」（religiousness 或 religiosity），而非「宗教」。舉其例：宗教史家牟鍾鑒就說：「我們只能說儒學具有宗教性，不能說儒學就是宗教。」¹³⁵ 另一方面，當下的西方漢學則改以“spirituality”（精神性）來指涉儒教的宗教層面，而儘可避免先入為主的“religion”（宗教）一詞。¹³⁶ 但猶受魂魄失散之譏。

概言之，「宗教性」的說辭較早見諸一九五八年，牟宗三（1909-1995）、徐復觀（1904-1982）、張君勱（1887-1969）、唐君毅（1909-1978）所合撰的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，¹³⁷ 此四位均屬第二代的新儒家。稍後牟宗三復在「作為宗教的儒教」的講詞加以發揮，他歸結道：

宗教可自兩方面看：一曰事，二曰理。自事方面看，儒教不是普通所謂宗教，因它不具備普通宗教的儀式，它將宗教儀式轉化而為日常生活軌道中之禮樂；但自理方面看，它有高度的宗教性，而且是極圓成的宗教精神，它是全部以道德意識道德實踐貫注於其中的宗教意識宗教精神，因為它的重點是落在如可〔何？〕體現天道上。¹³⁸

¹³¹ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1961), p. 26.

¹³² 梁漱溟，〈東西文化及其哲學〉，頁 142。

¹³³ 比較鍾肇鵬，〈以儒學代宗教〉，收入王中江、高秀昌編，〈馮友蘭學記〉（北京：三聯書店，1995），頁 82-90。

¹³⁴ 西方宗教的定義常囿於人格神、教會組織的概念，這方面儒教較不突顯。

¹³⁵ 牟鍾鑒，〈關於中國宗教史的若干思考〉，《中國宗教與文化》（臺北：唐山出版社，1995），頁 139。

¹³⁶ 豈不見兩鉅冊的論文集《儒家的精神性》（*Confucian Spirituality*）；Weiming Tu and Mary Evelyn Tucker eds., *Confucian Spirituality* (New York: Crossroad Publishing, 2003)。

¹³⁷ 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅合撰，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，原載《民主評論》及《再生》兩雜誌之 1958 年元旦號同時發行，轉載於《黃花崗雜誌》1.2-4（2004）；尤其第 3 期，頁 107-112。

¹³⁸ 牟宗三，〈作為宗教的儒教〉（1960），《中國哲學的特質》（收入《牟宗三先生全集》〔臺北：聯合報系文化基金會，2003〕，第 28 冊），頁 107。

上述的言辭可分兩部分來解說，「自事方面」來看，無異就是社會學所言的「擴散型宗教」(diffused religion)的現象，¹³⁹ 也就是康有為、陳煥章習稱的「人道之教」。¹⁴⁰ 而「自理方面」來看，即是後來新儒家所津津樂道的「既內在又超越」的宗教性了。

牟氏甚至有「道德宗教」、「人文教」之說。¹⁴¹ 第三代的新儒家杜維明便推衍其義，謂：儒學的宗教性是從「終極的自我轉化」出發的，¹⁴² 由此體現內在超越的精神，以臻「天人合一」最高的境界。

令人掛心的是，儒教迄今只存殘餘的宗教性及其危微精一的儒學。過度知識化、學院化的儒學，是否會重蹈傳統儒教的覆轍，變得曲高和寡，與實際社會兩不相涉？這方面余英時師的觀察極為敏銳：以心性論為內核的（新）儒家之「道」，得之極難，而失之極易。¹⁴³ 循此，新儒家的「宗教性」甚易淪為「菁英文化」，僅為少數人所理解，而未能起信大眾。

況且，新儒家猶陷於經義闡釋的窠臼，徒恃「創造性」的衍義，證成己說，¹⁴⁴ 頗有「智識化約論」(intellectual reductionism)之虞。¹⁴⁵ 此一取徑明顯欠缺人類學的面相，不但難以涵蓋，甚且無法關照以信仰者為主體的言思行為。

要之，「孔教何以非宗教而似宗教」，¹⁴⁶ 這個議題不斷困擾著近代中國的知識份子。清朝的潰亡代表中華帝國體制的崩解，而鑲嵌其中的祭孔祀典驟然如似失根的蘭花，四處飄泊，形神俱散；何況作為傳統社會支柱的儒家禮教，更遭受全面的抨擊。禮崩樂壞之後，梁漱溟說得的當：「禮樂是孔教惟一重要的作法，禮樂一亡，就沒有孔教了。」¹⁴⁷ 既無外顯的形體（禮），毋怪後起的新儒家只得高揚「心性之學」，往

¹³⁹ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, chs. X & XII. 依楊慶堃的觀點：所謂「擴散型宗教」乃宗教的思想與制度滲透或拓展至世俗的社會組織，而無獨立的存在。楊氏的見解甚有見地，唯獨無法涵蓋作為儒教聖域的孔廟。

¹⁴⁰ 以「人道之教」標舉「孔教」作為宗教的特色，散見康氏的著述，不勝枚舉，姑以康有為的〈中華救國論〉為例。另陳煥章，〈孔教論〉，頁1-4。

¹⁴¹ 參見牟宗三，〈人文主義的基本精神〉（1953）、〈孔子與「人文教」〉（1957），分別收入《牟宗三先生全集》第9冊，頁195-203；第24冊，頁143-146。牟氏復引唐君毅為同調。

¹⁴² 杜維明著，段德智譯，〈論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋〉（武昌：武漢大學出版社，1999），頁136。

¹⁴³ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991），頁70-89。

¹⁴⁴ 舉其例：杜維明著，段德智譯，〈論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋〉。英文原著係：Weiming Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989, revised edition, first edition in 1976)。

¹⁴⁵ 宗教學上，謂將「信仰」(belief)化約為「智識」(knowledge)。

¹⁴⁶ 梁漱溟，〈東西文化及其哲學〉，頁90。

¹⁴⁷ 梁漱溟，〈東西文化及其哲學〉，頁140-141。

「仁」的超越層面尋求內在心靈的寄託，以致當代新儒家只敢高談危微精一的「仁」，而不敢奢言文質彬彬的「禮」；豈非忘記孔子所謂「仁」，需「克己」、「復禮」互濟，方能一日天下歸仁。¹⁴⁸換言之，徒有精神層面的「宗教性」，而無有踐形的「宗教之體」（若：儀式、組織等），儒教難免成為無所掛搭的遊魂，與現實社會兩不相涉。

從比較宗教的觀點，西方的宗教改革（Reformation）俾使新教得以摒棄繁瑣的儀式（ritual），令宗教立基於個人的信仰上面，而啓蒙運動以降不斷的世俗化（secularization），尤使「宗教」的概念由「公領域」（public sphere）往「私人信仰」（private belief）推移。¹⁴⁹於此，處於禮崩樂壞的新儒家差可比擬。但析言之，儒家或儒教是否為宗教，與其說是哲學的問題，毋寧說是歷史的問題。不同階段的儒家與異時異地所衍生的宗教的概念，在在影響了這個提問的答案。換言之，這個判斷乃因時因地因人而異，而無有超越時空恆定的答案。

拙文特別謝謝余國藩教授的評閱，並提出寶貴的意見。

¹⁴⁸ 朱熹，《論語集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），卷六，頁131。

¹⁴⁹ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993), chs. 1 & 2.

引用書目

(一) 傳統文獻

- 孔繼汾述，《闕里文獻考》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，乾隆二十七年（1762）刊本。
- 朱熹，《論語集注》，收入《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 朱國禎，《湧幢小品》，收入《筆記小說大觀·二十二編》，臺北：新興書局，1984，第7冊。
- 宋恕著，胡珠生編，《宋恕集》，收入《中國近代人物文集叢書》，北京：中華書局，1993。
- 佚名，《辛丑紀聞》，收入《中國野史集成》，成都：巴蜀書社據又滿樓叢書影印，2000，第39冊。
- 佚名撰，王頌點校，《廟學典禮》，杭州：浙江古籍出版社，1992。
- 袁桄，《清容居士集》，收入《四庫叢刊·初編》，臺北：臺灣商務印書館據上海商務印書館縮印元刊本影印，1965，第295-297冊。
- 秦蕙田著，盧文弨、姚鼐等手校，《五禮通考》，桃園：聖環圖書公司據味經窩初刻試本影印，1994。
- 脫脫，《宋史》，臺北：鼎文書局，1978。
- 張璁，《諭對錄》，收入《四庫全書存目叢書·史部》，臺南：莊嚴文化事業公司據明萬曆三十七年（1609）蔣光彥等寶綸樓刻本影印，1996，第57冊。
- 張岱，《陶庵夢憶》，收入《筆記小說大觀·六編》，臺北：新興書局據清咸豐壬子年（1852）跋刊本影印，1984，第6冊。
- 黃遵憲著，陳錚編，《黃遵憲全集》，北京：中華書局，2005。
- 歐陽修、宋祁撰，《新校本新唐書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 譚嗣同著，蔡尙思等編，《譚嗣同全集》，北京：中華書局，1981。
- 蘇輿編，楊菁點校，蔣秋華、蔡長林校訂，《翼教叢編》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005。
- 龐鍾璐，《文廟祀典考》，臺北：中國禮樂學會據光緒戊寅年（1878）刊本影印，1977。

(二) 近人論著

丁文江

1962 《梁任公年譜長編初稿》，臺北：世界書局，1972。

中國史學會主編，翦伯贊等編

1955 《戊戌變法》，上海：神州國光社。

王汎森

1994 〈道咸年間民間性儒家學派——太谷學派研究的回顧〉，《新史學》
5.4：141-162。

1998 〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》
9.2：89-123。

北京師範大學歷史系中國近代史組編

1977 《中國近代史資料選編》，北京：中華書局。

牟宗三

2003 《牟宗三先生全集》，臺北：聯合報系文化基金會。

牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅合撰

1958 〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，原載《民主評論》及《再生》兩
雜誌之一九五八年元旦號同時發行；轉載於《黃花崗雜誌》1.2-4
(2004)。

牟鍾鑒

1995 《中國宗教與文化》，臺北：唐山出版社。

余英時

1991 《猶記風吹水上鱗》，臺北：三民書局。

2010 《情懷中國——余英時自選集》，香港：天地圖書有限公司。

吳虞

1925 《吳虞文錄》，上海：亞東圖書館。

李大釗著，朱文通等整理編輯

1999 《李大釗全集》，石家莊：河北教育出版社。

杜維明著，段德智譯

1999 《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》，武昌：武漢大學出
版社。

亞子、良子

1992 《孔府大劫難》，香港：天地圖書有限公司。

周予同著，朱維鈺編

1983 《周予同經學史論著選集》，上海：上海人民出版社。

- 林克光
1998 《革新派巨人康有為》，北京：中國人民大學出版社。
- 林國平
1992 《林兆恩與三一教》，福州：福建人民出版社。
- 胡適
1980 《胡適文存》，臺北：遠東圖書公司。
- 袁世凱
1913 〈大總統致孔社祝詞〉，《孔社雜誌·錄要》（1913.12）。轉引自張衛波，《民國初期尊孔思潮研究》，北京：人民出版社，2006。
- 高平叔
1998 《蔡元培年譜長編》，北京：人民教育出版社。
- 康有為
1992 《康南海自編年譜》，北京：中華書局。
- 康有為著，姜義華等編校
1990 《康有為全集》，上海：上海古籍出版社。
- 康有為著，湯志鈞編
1981 《康有為政論集》，北京：中華書局。
- 張東蓀
1970 〈余之孔教觀〉，《民國經世文編》，第12冊，「宗教」，收入《近代中國史料叢刊·第五十輯》，臺北：文海出版社據民國三年上海經世文社石印本影印，第492-498冊。
- 梁元生
1995 《宣尼浮海到南洲：儒家思想與早期新加坡華人社會史料彙編》，香港：中文大學出版社。
- 梁啟超
1972 《清代學術概論》，臺北：啓業書局。
1978 《飲冰室文集》，臺北：臺灣中華書局。
- 梁漱溟
1921 《東西文化及其哲學》，香港：自由學人社，1960。
1969 《中國文化要義》，臺北：正中書局。
- 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編
1992 《梁漱溟全集》，濟南：山東人民出版社。
- 郭齊勇
1999 〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，《中國哲學史》1999.1。

陳國棟

1992 〈哭廟與焚儒服〉，《新史學》3.1：69-94。

陳煥章

1912 《孔教論》，上海：孔教會、商務印書館。

陳熙遠

2002 〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4：37-66。

陳獨秀

1987 《獨秀文存》，合肥：安徽人民出版社。

章太炎著，上海人民出版社編

1982-1999 《章太炎全集》，上海：上海人民出版社。

章太炎著，湯志鈞編

1977 《章太炎政論選集》，北京：中華書局。

勞乃宣

1969 《桐鄉勞先生（乃宣）遺稿》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊·第三十六輯》，臺北：文海出版社據民國十六年桐鄉盧氏校刻本影印，第357冊。

傅斯年

1926 〈評「春秋時的孔子和漢代的孔子」〉，收入顧頡剛等編著，《古史辨》，第2冊。臺北：萬年青書店，出版年份不詳，頁140。

湯志鈞

1979 《章太炎年譜長編》，北京：中華書局。

賀麟

1945 《當代中國哲學》，嘉義：西部出版社，1971。

馮友蘭

1984 《三松堂學術文集》，北京：北京大學出版社。

1989 《中國哲學簡史》，收入氏著，《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社。

黃克武

1984 〈民國初年孔教問題之爭論：1912-1917〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》12：197-223。

黃明同、吳熙釗主編

1988 《康有為早期遺稿述評》，廣州：中山大學出版社。

黃進興

- 1994 《優入聖域》，臺北：允晨文化公司；「簡體字版」，西安：陝西師範大學出版社，1998；「增訂簡體字版」，北京：中華書局，2010。
- 2001 《聖賢與聖徒》，臺北：允晨文化公司；「簡體字版」，北京：北京大學出版社，2005。
- 2009 〈解開孔廟祭典的符碼——兼論其宗教性〉，收入田浩編，《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版公司，頁535-558。

黃彰健

- 1970 《戊戌變法史研究》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。

熊十力

- 1945 《讀經示要》，收入《民國叢書·第五編》，第1冊，上海：上海書局據南方印書館一九四五年版影印，1996。

劉師培著，李妙根編

- 1990 《劉師培論學論政》，上海：復旦大學出版社。

蔣維喬

- 1925 《曲阜紀遊》，收入《新遊記彙刊·續編》，第1冊，上海：中華書局。

蔡元培著，孫常煒編

- 1977 《蔡元培先生全集》，臺北：臺灣商務印書館。

蔡元培著，高平叔主編

- 1995 《蔡元培文集》，臺北：錦繡出版事業股份有限公司。

魯迅

- 1989 《魯迅全集》，臺北：唐山出版社。

鍾肇鵬

- 1995 〈以儒學代宗教〉，收入王中江、高秀昌編，《馮友蘭學記》，北京：三聯書店，頁82-90。

韓華

- 2007 《民初孔教會與國教運動研究》，北京：北京圖書館出版社。

嚴復著，林載爵編

- 1998 《嚴復文集編年》，收入《嚴復合集》，臺北：辜公亮文教基金會，第1-4冊。

顧頡剛

- 1926 〈春秋時的孔子和漢代的孔子〉，收入顧頡剛等編著，《古史辨》，第2冊，臺北：萬年青書店，出版年份不詳，頁138。

- Asad, Talal
1993 *Genealogies of Religion*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Casanova, José
2008 “Public Religions Revisited,” in Hent de Vries ed., *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, pp. 101-119.
- Chan, Wing-tsit
1953 *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press.
- Chow, Tse-tsung
1960 “The Anti-Confucian Movement in Early Republican China,” in Arthur F. Wright ed., *The Confucian Persuasion*. Stanford: Stanford University Press, pp. 288-312. 中譯見《大陸雜誌》76.3（1988）：117-139。
1967 *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Stanford, California: Stanford University Press, c1960.
- Miller, James
2006 “The Opium of the People,” in James Miller ed., *Chinese Religions in Contemporary Societies*. Santa Barbara, Denver, and Oxford: ABC-Clio, pp. 31-55.
- Pelican, Jaroslav
1995 “Christianity,” in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan. Vol. 3, pp. 348-362.
- Russell, Bertrand
1966 *The Problem of China*. London: George Allen and Unwin Ltd. (first edition in 1922)
2004 *Why I Am Not a Christian*. London and New York: Routledge. (first edition in 1927)
- Tu, Weiming
1989 *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. Albany, N.Y.: State University of New York Press. (first edition in 1976)
- Tu, Weiming and Mary Evelyn Tucker eds.
2003 *Confucian Spirituality*. New York: Crossroad Publishing.
- Yang, C. K.
1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Yu, Anthony C.
2005 *State and Religion in China*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.