

学校代码：10270

学号：062200191

论文分类号：B9

上海师范大学

硕士学位论文

论文题目：清末儒者的儒教思想——以《翼教丛编》为例

学 院：法政学院哲学系

专 业：宗教学

研究方向：儒教


研究生姓名：胡朝阳

指导教师：李申

完成日期：2009年3月

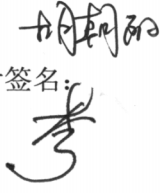
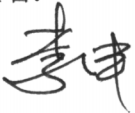
论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外,不包含其他人或机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中做了明确的声明并表示了谢意。

作者签名:  日期: 09.5.28

论文使用授权声明

本人完全了解上海师范大学有关保留、使用学位论文的规定,即:学校有权保留送交论文的复印件,允许论文被查阅和借阅;学校可以公布论文的全部或部分内容,可以采用影印、缩印或其它手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名:  导师签名:  日期: 07.5.28

本论文经答辩委员会全体委员审查，确认符合上海
师范大学硕（博）士学位论文质量要求。

答辩委员会签名：

张子

主席（工作单位、职称）：

华东师范大学 张子 教授

委员：

张子 顾凯
徐冲

导师：

李申

论文题目：清末儒者的儒教思想——以《翼教丛编》为例

学科专业：宗教学

学位申请人：胡朝阳

指导教师：李申

摘要

《翼教丛编》一书是儒者们“护教”的文集，集中反映了清末儒者对待儒教的立场和态度。在清末儒者的自我意识中，儒教不仅是和基督教、回教、佛教等其他宗教是一样的宗教，而且在这些儒者看来儒教是中国的“圣教”。《翼教丛编》一书所涉及的不仅有“翼教”的儒者，也有所谓以康、梁为首的“维新”的儒者，他们都尊奉儒教为“圣教”。在儒教国家面临危机的情况下，他们围绕如何解决儒教国家的危机，彼此发生了激烈的争论，然而争论的焦点不是儒教是不是宗教，而是儒教该不该变革，该如何变革的问题。康有为作为“维新”儒者们的领袖，所推行的维新变法运动就其性质来看，也具有宗教变革的性质，这种变革运动是先进的儒者们企图改变儒教自身，使之适应千年剧变的选择结果，而对于康有为个人来说，其儒教变革的思想和活动又是“一以贯之”的，这只能说明康有为是个虔诚信奉儒教的儒者，并不能论断康有为对儒学的改造是推动儒学宗教化。

关键词：儒教，《翼教丛编》，儒学宗教化

论文类型：基础研究

Thesis: The end of the Qing Confucian scholar Confucianism thought——Take the corpus of YI JIAO as an example

Subject major: Religion

Applicant of master degree: Hu Chao Yang

Instructor: Li Shen

Abstract

The Analects of YI JIAO is corpus that the literati are safeguard with them religion——Confucianism. It focusing reflected them positions and attitudes treated Confucianism in the end of Qing dynasty. In them self-awareness, Confucianism is not only the same religion like Christianity, Mohammedanism, Buddhism etc, but also they treat Confucianism as the holy religion than others. The book of Analects of YI JIAO don't refer protected many literati, but also involving some reformist's literati, especially is Kang You Wei and Liang Qi Chao who are the leader of political reform movement. They together treat Confucianism as the holy religion. Under situation crisis of the Confucianism country, they took place in seriously controversy each other for how to solve and change it. However, bone of contention isn't only whether is or not religion, but also Confucianism whether is or not needed to be improved, need how to change. As a leader of the literati, Kang You Wei always push the movement which character belongs to religion's reform in a sense. Of course, Kang You Wei took "the reform" the Confucian scholar leader, carries out the political reform movement looked on its nature, has nature which the religion transforms, this kind of transformation movement is the advanced Confucian scholars to Confucianism own change request adaptation millennium drastic change choice result, but which transforms regarding Kang You Wei individual its Confucianism the thought and the activity also is "one principle runs through it all", this only can explain Kang You Wei is a Confucian scholar who believes in Confucianism devotionally, cannot judgment Kang You wei the transformation impels Confucianism ancestor enlightenment to Confucianism.

Key Words: The corpus of YI JIAO, Religion's Confucianism

Paper type: Basic Research

目录

中文摘要	I
英文摘要	II
导论	1
一、论文题目的由来	1
二、采取的研究方法、技术路线	1
三、目的和意义	1
第一章 苏舆和《翼教丛编》	1
一、苏舆其人（生平）	1
二、《翼教丛编》的时代背景、内容	1
三、《翼教丛编》的评价	5
第二章 《翼教丛编》“护教”儒者的儒教思想	7
一、保国保教的张之洞及其《劝学篇》	7
二、叶德辉的儒教思想	12
三、《翼教丛编》中儒者们的翼“圣教”	17
四、《翼教丛编》中儒者们的护“圣经”	19
第三章 《翼教丛编》中“维新”儒者的儒教思想	21
一、康有为的儒教思想	21
（一）康有为的早期儒教思想	22
（二）戊戌变法中儒教思想的集中提出	24
（三）戊戌变法失败后康有为的儒教思想	26
二、梁启超儒教思想	28
三、谭嗣同儒教思想	31
结语	36
参考文献	37
攻读硕士期间的研究成果	40

导论

一、论文题目的由来

笔者在本科阶段学习和接触过一些儒家和现代新儒家的资料，认为他们走的道路是解决中国目前道德和信仰问题的唯一钥匙。然而，在了解和学习了儒教问题之后才发现，有关儒教问题的争论才具有根本性的价值，它涉及如何正确认识传统文化性质的问题。对儒教问题的学习和认识，使笔者从信仰的天国回到了现实之中，从对中国古文化的盲目崇拜冷却到客观理性的对待。

笔者的论文题目是关于清末儒者对儒教自我意识的研究，这个题目是在导师指导下确立的。关于“儒教不是宗教”的争论由来已久，最近一次提出“儒教是教说”的是任继愈先生，李申老师在最近十几年对“儒教是教说”进行了持续而深入的论证。

李申老师对“儒教是教说”的研究是以扎实的历史文献材料为根据的，笔者服膺通过确实的材料说明问题的研究方法。因此，笔者的这篇论文，是在导师的指导下先从原始文献资料的梳理上开始，通过原始资料来证明儒者的儒教思想是怎么样的。正是在导师的指导下，笔者在梳理《翼教丛编》材料的过程中发现在清末一些有代表性儒者的自我意识中，他们不仅把儒教认定是和回教、基督教、佛教等性质一样的宗教，而且更把儒教看作是“圣教”。正是基于原始文献材料的实际情况，导师与笔者决定把毕业论文的选题确定在《清末儒者的儒教思想——以〈翼教丛编〉为例》这个题目上面。

二、采取的研究方法、技术路线

(1) 历史与逻辑相统一：逻辑和历史本是相通的。逻辑是提纯的历史，历史是带有一切丰富性的逻辑¹。把《翼教丛编》这些资料放在清末的历史背景中考察，揭示材料之所以出现的历史背景，以及历史背景下《翼教丛编》之所以出现的逻辑。

(2) 文献分析的方法：对论文题目涉及的史料史实进行考证，以考察辨析总结有关的研究，澄清某些误解和模糊之处，证实和说明问题。

(3) 实事求是，具体问题具体分析的方法：忠实的从原始材料出发，对具体问题做具体的分析。

三、目的和意义

当前，学界对“儒教是否宗教”的争论²较多。赞同者有之，否定者亦有之。但从儒者自身意识这个角度来看儒者自身是如何认识儒教问题的，学界尚关注不够。本文试图通过清末儒者所刊定的《翼教丛编》一书所涉及的内容来看当时儒者的自我意识，通过反映他们思想的著作来看他们的儒教观念。《翼教丛编》是儒者们“护教”思想的集大成，《翼教丛编》收集了反对维新变法的儒者们“护教”的言论，书中涉及清末有代表性的儒者，在这些儒者看来，他们信奉的儒教

¹李申，《中国古代的哲学和自然科学》，上海人民出版社，2002年1月第一版。

²任继愈主编：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社，2000年11月第一版。

不仅是和回教、基督教、佛教等一样的宗教，而且儒教在这些儒者的自我意识中，是具有“圣教”的地位。

本文的目的主要在于说明两点。第一，通过《翼教丛编》一书所涉及的儒者著作、文章、言论、书信等材料的考察，来说明在清末的一些儒者眼中，不管是所谓的“翼教派”还是“维新派”，他们都是认同儒教是和回教、基督教、佛教等宗教是性质一样的宗教，而且在他们眼中儒教更是“圣教”。儒者们对儒教的信奉是一致的，而两派的区别也仅是一方捍卫“圣教”不容变革的正统地位，另一方是试图变革“圣教”，冀图“圣教”更加适应时局的发展，希望建立新型的儒教，双方都是信奉儒教的虔诚儒者，他们争论的内容是儒教内部对于儒教认识上的分歧，而这种分歧的造成又往往受儒者所处地位和立场所决定，比如张之洞和康有为之间关于儒教如何变革的争论。第二，在说明清末儒者的儒教观之后，进而质疑当前学界论述中涉及康有为的孔教运动性质的判定，有人认为康有为的孔教运动是儒学宗教化，笔者则通过康有为儒教思想“一以贯之”发展脉络和儒教变革的行为活动考察，来说明康有为是信仰儒教的虔诚儒者，康有为所进行的儒教变革活动，可以认定他确为儒教之马丁·路德。

第一章 苏舆和《翼教丛编》¹

一、苏舆其人（生平）

苏舆（1873—1914），字厚康，一字厚庵，湖南平江人。光绪间进士，改庶吉士，曾去日本留学，归国后任清政府邮传部郎中。早年曾就学于长沙城南书院，是清末湖南儒者王先谦的得意门生，被王先谦称之为“绍传己学”的高足²。戊戌变法期间，苏舆从“翼教”目的出发，追随王先谦、叶德辉等人，对康有为、梁启超等人大肆攻击，他先后撰写了《驳南学会章程条议》、《摘驳樊锥〈开戒〉、〈发困〉篇中语尤悖谬者》等文章，攻击康、梁等人是“倾险淫讹之徒”，攻击康、梁的民权学说是禽兽之行，无父无君之“邪说”，斥责南学会邵阳分会负责人樊锥是“权奸逆竖，心怀叵测”，指责樊锥是“背叛圣教”的罪人，鼓动邵阳士民将乱民樊锥驱逐出境，永不容其在籍再行倡乱，并刊刻逐条，四处张贴，报告通省³。维新变法失败后，“翼教”的儒者在弹冠相庆之余，不忘宣传其“护教”的责任，针对当时风气之颓败，以改变“国势未振，民气器陵”为目标，继续替腐朽不堪的儒教王朝效忠⁴。为收拾人心，苏舆特别刊录了朱一新、安维峻、张之洞、叶德辉、王先谦等“翼教”儒者的著作、文章、言论、信札等，以“明教正学为义”这个宗旨编辑了《翼教丛编》一书。苏舆主要著作有《春秋繁露义正》、《晏子春秋校注》、《苏舆诗文集》等。

二、《翼教丛编》的时代背景、内容

维新变法运动是自上而下席卷全国的政治变革运动，维新变法思想更是激荡人心影响深远。就康有为、梁启超、谭嗣同等人掀起的维新变法内容而言，不仅仅有其政治变革的一方面，也有其宗教变革的一方面⁵。维新变法的影响，在政治内容上表现为戊戌新政的百日维新，在思想内容上的表现则是儒教变革思想，政

¹笔者所选用的《翼教丛编》版本是收入《近代文献丛刊》由上海书店出版社2002年1月出版的单行本。该书的目录部分，对六卷的内容都作了言简意赅的概括，对为什么这样安排目录也给出了简要的交待。

²曹立前：《苏舆与〈翼教丛编〉》，《史籍介绍》

³苏舆：《翼教丛编》（卷五），《邵阳士民驱逐乱民樊锥告白》，上海书店出版社，2002年第1版。

⁴苏舆：《翼教丛编》（序），上海书店出版社，2002年第一版。“国势未振，民气器陵，士生其间，亦既涵濡诗书，驰骋皇路，即竭其涓埃为吾君牖道愚蒙，团结根本……”

⁵李申，《中国儒教论》，河南人民出版社，2004年11月。p26“康有为的变法，不仅是一场政治变革，也是一场宗教变革”。

治上的百日新政昙花一现，而其儒教变革思想却对当时的人们的思想产生了巨大冲击，影响深远。梁启超说乃师刮起“思想界之一大飓风”，是“火山大喷火也，其大地震业”⁶。随着维新变法运动的失败，“维新”儒者政治变革实践的惨淡收场，“翼教”儒者们的重新崛起，为了从理论上清算这一“飓风”、“地震”所造成的思想混乱，苏舆遂刊行《翼教丛编》⁷。《翼教丛编》一书，光绪二十四年（1898年）8月刊行，凡六卷⁸，《翼教丛编》的刊行是在维新变法运动失败之后，是维新变法思想在湖南从理论上被清算的明证⁹。其实，在《翼教丛编》刊行之前，湖南已成为维新变法运动的前沿阵地，开全国风气之先。一些新派的官员和儒者在湖南已经展开活动，湖南学政江标¹⁰与徐仁铸¹¹、唐才常¹²等人创办了《湘学报》，“讲究中西有用诸学”，借此宣扬维新思想。1898年3月，谭嗣同、唐才常等人又在湖南巡抚陈宝箴的支持下，创办《湘报》，“开风气”、“拓闻见”，积极探求救亡之路，大力推行变法主张。与此同时，梁启超也来到湖南主持时务学堂，聚集士人，借宣讲民权、平等、公法，同时也为儒教变革运动的展开大造舆论。正是在此期间，康有为、梁启超、谭嗣同等人对儒教的态度，试图进行儒教变革的

⁶蒋广学 何卫东 著：《梁启超评传》，南京大学出版社，2005年7月第1版，p28。

⁷苏舆：《翼教丛编》序，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版。“余怒焉，忧之，以为匪发其覆，众醉不可醒也，爰倡辑诸公论说及朝臣奏牍，有关教学者都为丛编，命之翼教”。

⁸苏舆：《翼教丛编》，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版，p2“光绪二十四年岁次戊戌秋八月，平江苏舆”，而点校说明认为是1898年4月刊行的则是错误的。

⁹苏舆：《翼教丛编》，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版，卷首语。“异学萌芽，朱、洪犄角，觉迷辟谬，厥识闳伟，义乌论性，义精词核，辨言虽拄，正理自申，录弁卷首……恶焰郁攸，众经见嫉，谤言如沸，戕舌几亡，书札往还，可资复案，汇录成卷，以殿斯编。”

¹⁰江标（1860-1899），字建霞，号师邗，又自署谿管。江苏元和（今吴县）人。光绪进士。1890年由庶吉士改授翰林院编修。青年时期即关心时事。1894年，任湖南学政。当时湖南封建顽固守旧势力强大，极力诋毁西学。他毅然以“变风气，开辟新治为已任”，坚决整顿校经书院；以舆地、掌故、算学、方言试士，选拔真正有科学知识、有真才实学的人才。还十分重视时务教育。1897年后，积极协助湖南巡抚陈宝箴规划新政，赞设矿务、学堂、报馆、南学会、保卫局等。并与谭嗣同、黄遵宪、唐才常等在长沙创办《时务学堂》，成立校经学会，办《湘学新报》，以介绍西学。因此，横遭湖南守旧派王先谦等的攻讦。1898年9月，时值维新运动期，受命四品京堂、总署章京上行走。尚未就职，新政失败，随即被革职永不叙用，并交地方官严加管束。次年卒于家乡。编有《灵鹤阁丛书》、《唐贤小集五十家》。

¹¹徐仁铸（1863-1900），字砚文，江苏宜兴人。光绪进士。中日甲午战后，痛感国势日衰，亟思变法。1897年以翰林院编修视学湖南，时遇梁启超、谭嗣同在长沙鼓吹新学，遂与二人相识后结交甚深，其讲学宗旨亦相同。并亲手颁布条谕，分谕名类学校，提倡学习自然科学，培养实用人材，以备国家选用。并作《轡轩今语》，阐述维新变法之意，遭到湖南顽固派叶德辉、王先谦等的攻击。请其父徐致靖推荐康有为、梁启超、张元济、黄遵宪，谭嗣同于光绪帝，以伸其志。戊戌政变前夕，见后党势盛，新政前途暗淡，又致函王先谦，为自己曾经赞同维新开脱。戊戌变政后被革职。著有《轡轩今语》等。

¹²唐才常（1867-1900），字毅丞，佛尘。湖南浏阳人。贡生出身。早年就读于长沙校经书院、岳麓书院及武昌两湖书院。1894年肄业于两湖书院。中日甲午战争后，积极主张变法维新。光绪二十三年（1897）与谭嗣同在浏阳兴办算学馆，提倡新学，在长沙办时务学堂，编辑《湘学报》。次年又创办《湘报》，宣传变法维新。1898年，与谭嗣同创办南学会、群萌学会，成为南方维新变法的重要人物。同年夏，欲赴北京参与新政，行至汉口，得知慈禧太后发动戊戌政变，维新失败后逃往日本，与康有为、梁启超、孙中山等人接触。二十五年，与兴中会毕永年合作，准备联络长江沿岸会党起事。同年冬回国。1900年在上海组织正气会，后改名为自立会，联络长江中下游会党，入会者达10余万人。自任总司令，设总机关于汉口。7月，又邀结社会名流和会党首领在上海张园召开国会（亦名“中国议会”），容闳和严复正副会长，唐才常任总干事，宣布“保全中国自立之权，创造新自立国”，拥护光绪帝当政。会后赴汉口，组织自立军，任诸军督办，拟于8月9日起义。因待康有为有汇款接济，起义延期。8月21日晚被张之洞逮捕，次日被害。著有《党颠冥斋内言》等。有《唐才常集》。

言论和思想，引起了张之洞、朱一新等和湖南一批儒者们的担忧和嫉恨，因此他们除了反对以康、梁为首的新派儒者们所推动的政治变革之外，还反对康、梁所推进的儒教变革运动，更以“护教”为己任，与康有为为首的儒者们展开论战，对其宣传的儒教变革思想进行责难和攻击。“康为人不足道，其学则足以惑世，人心浮动，招纳门徒，潜相煽诱……张其师说，一时衣冠之伦，罔顾名义，奉为教宗。其言以康之《新学伪经考》、《孔子改制考》为主，而平等民权，孔子纪年诸谬说辅之，伪六籍，灭圣经；托改制，乱成宪；倡平等，堕纲常也；伸民权，无君上也；孔子纪年，欲人不知有本朝也。其悖悖无待辨，而罪状视刘、蔡万焉¹³（按：刘是指乾隆朝的刘震雨，蔡是指雍正朝的蔡显，两人都是因‘文字狱’而被诛杀）”。正是为了捍卫正统儒教地位，从“明教正学为义”这个目的出发，苏舆将当时湖南“护教”儒者反对康有为、梁启超、谭嗣同儒教变革的著作、文章、言论、信札等汇集成册，题名《翼教丛编》，予以刊布。“翼教”二字，就是取其羽翼圣（孔）教、复名教，正人心之意。

甲午战败是儒教国家的全面失败，儒教王朝在面对迫切的危机之际，儒者们就该如何应对挑战的问题上发生了严重分歧。其中最具有争议的就是儒者们该如何对待自己信奉的“圣教”，而这种分歧集中在“维新”儒者和“翼教”儒者双方，《翼教丛编》反映了“翼教”儒者的基本思想，在《翼教丛编》中主要体现有：卷首是苏舆自己撰写的《翼教丛编》序，苏舆对《翼教丛编》一书的宗旨给与说明。

《翼教丛编》卷一主要是朱一新、洪良品驳斥康、梁在《新学伪经考》等著作中利用“经”行托古改制的问题。收录有朱一新《答康有为五书》和洪良品《洪良品答梁启超论学书》。《朱侍御答康有为第四书》中，朱一新对康有为借“素王改制”之名，而行“推行新法之实”的做法持一种否定态度。朱氏认为康有为这样做是“用夷变夏”，康有为学说会威胁到“六经”的“圣经”地位。“凡圣经贤传之幸而仅存者，一字一言当护持珍惜之不暇，而反教猱升木，入室操戈，窃恐大集流传，适为毁弃六经张本耳”¹⁴。洪良品在《洪良品答梁启超论学书》一文中用大量考证来说明“刘歆造窜经典之无实据”，进而否定康有为的《新学伪经考》。对于尊奉儒经的苏舆看来，朱一新、洪良品反对康有为的《新学伪经考》是捍卫儒教经典圣经的地位，是保证儒教思想的纯正性，符合“翼教”的目的，因此在《翼教丛编》一书中苏舆把朱、洪二人的文章放在第一卷，苏舆还评价到“异学萌芽，朱、洪犄角，觉迷辟谬，厥识闳伟，义乌论性，义精词核，辨言虽拄，正理自申，录弁卷首”¹⁵。

¹³苏舆：《翼教丛编》，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版，p1。

¹⁴苏舆，《翼教丛编·朱侍御答康有为第四书》，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版，p9-10。

¹⁵苏舆，《翼教丛编》，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版，p3。

卷二收录安维峻的《请禁毁〈新学伪经考〉片》、《许尚书（应骙）明白回奏折》、《文侍御（悌）严劾康有为折》、《孙协揆（家鼐）奏复筹办大学堂折》、《孙协揆（家鼐）议陈中丞（宝箴）折说帖》。《翼教丛编》卷二涉及到安维峻、许应骙、文悌反对、弹劾康氏的资料。在安维峻的《安晓峰侍御请禁毁〈新学伪经考〉片》一文中，安维峻指责康有为的《新学伪经考》是“非圣无法、惑世诬民”，认为康有为是借刘歆之手来否定“六经”的地位，要求立即销毁《新学伪经考》以期达到“护经”的目的。孙家鼐的《孙协揆家鼐奏复筹办大学堂折》一文中认为筹办学堂要参照各国学堂制度，并在这个基础上按照“中学为体、西学为用”的指导思想下设计了新的学堂制度，为儒教王朝培育人才，以振兴儒教王朝的国势，而这个新的学堂制度中最重要的一条就是保留儒教经学的内容。对于儒经的理解上，孙家鼐对康有为的《新学伪经考》也持一种否定的态度，在他的《孙协揆家鼐议陈中丞宝箴折说帖》中，孙家鼐向光绪帝列举出了《新学伪经考》中“最为悖谬之语”，鼓吹“人臣忠君爱国”，随后又对张之洞的《劝学篇》大加褒奖¹⁶。苏舆认为这些著作是“取证道同，《伪经考》出，邪说渐昌，秦安（安维峻）特纠，逆折厥焰，进用伊始，许文继弹，昭揭幽微，奸胆已丧，梁擢译局，参预学堂，经史别编，假公行诈，寿州（孙家鼐）进疏，卫道功巨”，就收录为第二卷。

卷三收录有张之洞《劝学篇·内篇》中的《教忠》、《明纲》、《知类》、《正权》和外篇的一文《非弭兵》、王仁俊《王吏部（仁俊）〈实学平议〉民主驳义、政制辟谬》、屠仁守《屠侍御（仁守）致时务报馆辨〈辟韩〉书》、叶德辉《叶吏部（德辉）〈明教〉》。在本卷编排上苏舆对张之洞的《劝学篇》青睐有加，张之洞在《劝学篇》中奉儒教是“圣教”，信奉忠孝的儒教教义，推崇“君权独大”，在张之洞的自我意识中可以清楚的看到，他认为“中国之教”优于西方三教，而这个“中国之教”指的是儒教王朝的“圣教”，即维护封建君国一体之儒教。苏舆承认张之洞《劝学篇》为“翼教”所做的贡献，因此评价张之洞是：“疆臣佼佼，厥惟南皮，《劝学》数篇，挽澜作柱”。

《翼教丛编》卷四主要是叶德辉撰文攻击主张康、梁的著作，收录了《叶吏部〈轩今语〉评》、《叶吏部〈正界篇〉》、《叶吏部〈长兴学记〉驳义》、《叶吏部〈读西学书法〉书后》、《叶吏部〈非幼学通议〉》、《汨罗乡人〈学约〉纠误》。从这部分材料可以看出，叶氏以其对儒教经典和教义的精湛理解，展开了对康、梁儒教变革思想的逐条批驳，如釜底抽薪一样，起到了“拨乱反正”维护了“圣教”的作用。叶德辉不仅重复说明了儒教是“圣教”，而且对“儒教”的前途，叶德辉也是充满了信心。苏舆评价说：“康党著作，积非乱是，士类狂惑，职此之由，

¹⁶苏舆，《翼教丛编·孙协揆家鼐议陈中丞宝箴折说帖》，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版，p39。“臣观湖广总督张之洞著有《劝学篇》，书中所论皆与康有为之书相反，盖深恐康有为之书煽惑人心，欲救而正之，其用心亦良苦矣。”

匪揭其隐，复道奚望，吏部评驳，用力至勤，汨罗穷居，心未忘世，门径七书，顿成灰烬。”

卷五收录了《湖南邵阳县公逐乱民樊锥告白》、《岳麓书院宾凤阳等上王益吾院长书》、《湘绅公呈》、《湘省学约》。《翼教丛编》（卷五）是保卫“圣教”具体行动在湖南地方上展开的文献资料，而这些具体行动的发起者和执行者，都是由湖南地方上的儒者。苏舆评价这部分是：“斯文未丧，人心不死，邵阳倡议，桑梓有光，群论沸腾，大吏聳聳，公呈廓清，莫或省录，同人学约，事非获已”。

卷六收录了《张尚书电致徐学使书》、《梁太史鼎芬与王祭酒书》、《王猷焌上王院长书》、《宾凤阳与叶吏部书》、《王祭酒先谦复毕永年书》、《王祭酒与吴生学兢书》、《王祭酒致陈中丞书》、《王祭酒复洪教谕书》、《王祭酒与徐学使书》、《叶吏部与石醉六书》、《叶吏部与刘先端、黄郁文两生书》、《叶吏部与南学会皮鹿门孝廉书》、《叶吏部答皮孝廉书》、《叶吏部与戴宣翘校官书》、《叶吏部答友人书》、《叶吏部与俞恪士观察书》、《叶吏部与段伯茂才书》。《翼教丛编》（卷六）主要是一些儒者的信札往来，而往来的内容是和“翼教”有直接联系的，这些书札的共同之处都是反对康有为、梁启超等儒教变革的主张。这部分内容苏舆认为其重要性是：“恶焰郁攸，众经见嫉，谤言如沸，我舌几亡，书札往还，可资复案，汇录成卷，以殿斯编”。

《翼教丛编》的刊行我们可以知道，康有为借助“民权、平等、公法”等学说试图变革儒教的思想受到了顽强的阻击，不能被当时众多儒者群体所接受，这正好说明了在当时儒者眼中，儒教应该处于一种独尊的神圣地位。在他们看来，康有为企图借重佛教和西方基督教的思想来改造儒教是真正的大逆不道，而《翼教丛编》一书中“翼教”的儒者正是站在这个立场上展开对康、梁儒教变革思想进行批驳的。

三、《翼教丛编》的评价

《翼教丛编》所提供的材料表明，在清末“翼教”儒者的自我意识中，儒教是和回教、基督教、佛教一样的宗教，而且还是儒者眼中的“圣教”。既然是“圣教”，站在儒者“护教”立场上看，就不会容忍有任何亵渎和破坏“圣教”的异端思想存在，因此儒者们针对康有为、梁启超等以“托古改制”为名宣传儒教变革思想，针对谭嗣同以“仁”为中心的儒教思想，“翼教”的儒者给与了尖锐批判和猛烈攻击，“今康祖诒之非圣无法、惑世诬民，较之华士、少正卯，有其过之无不及也，如此人者，岂可容于圣明之世？”¹⁷。

¹⁷苏舆：《翼教丛编·安晓峰侍御请毁禁〈新学伪经考〉片》，上海书店出版社，近代文献丛刊，2002年1月第1版，第25页。

从《翼教丛编》所涉及争论的双方儒者来看，一方是持激烈“护教”态度的“翼教派”；另一方是虔诚信仰儒教并试图改造儒教，以期建立更适应时代发展需要的“维新”儒者。双方争论的焦点是：儒教该不该变革，儒教如何变革的问题。从现有的文献资料可以看出，不仅仅是反对维新变法的儒者认同儒教是“圣教”，就是那些努力推动维新变法的儒者也同样是认同儒教是“圣教”的，比如康有为、梁启超、谭嗣同，从他们的著作呈现出的材料可以更加清晰的看到。

对于康有为、梁启超、谭嗣同三人的儒教思想，笔者这样认为，梁启超一生以善变、多变著称，曾自谓：“吾生平最惯与舆论挑战，且不惧以今日之我与昔日之我挑战者也”¹⁸。从维新变法开始提倡“保教”到1902年放弃“保教”，是梁氏早年思想的一个重大转变，梁启超在早年师从康有为，服膺于康有为的儒教变革思想，但在1902年即放弃儒教思想，因此笔者在下文中只对梁启超1902年的文献资料入手进行论述。谭嗣同过早为儒教变革的事业而殉命，其儒教思想集中表现其代表作《仁学》一书中，所以只论述谭嗣同《仁学》一书所涉及的儒教思想。本文把康有为作为重点来论述，之所以特别关注康有为其人，是在于有些学者对康有为评价上的偏差，要么忽略了康有为的儒者身份和儒教思想，只是把他看作地主阶级的自由派¹⁹或者先进的历史人物；要么把康有为的“孔教运动”简单得出儒学宗教化的判断²⁰。在笔者看来，康有为是信奉儒教的虔诚儒者，康有为的儒教思想和儒教变革思想比较系统，是“一以贯之”和终其一生的。康有为终其一生都在为儒教事业奔走呼告，他不仅有系统的儒教思想体系，而且有具体的儒教改教活动的展开。康有为作为维新变法的领导者，在他领导的维新变法中不仅有“救亡图存”的政治目的，也有其儒教变革目的。在儒教变革的问题上，康有为吸收佛教思想的营养²¹，通过采用借鉴其他宗教在组织上和形式上的优势，以图建立新式的儒教，因此曾被他的学生梁启超视为儒教的马丁·路德²²。

维新变法中康有为、梁启超、谭嗣同这些“维新”儒者所暴露的儒教变革思想触及到了儒教的核心理论，而这些思想在正统儒者看来是极其危险和大逆不道的，《翼教丛编》所涉及“翼教”儒者更是急先锋。《翼教丛编》刊行后，深得赞赏，被称为“诽谤新政最力之宣传品也”。王先谦称其为“佳书”，说：“于康、梁造谋，湖南捍乱，备详始末”²³。黄协勋在《石印〈翼教丛编〉序》中称赞它

¹⁸梁启超，《饮冰室合集》，文集之十三。

¹⁹李泽厚著，《中国近代思想史论》天津社会科学院出版社，2004年10月第2版，p81。“康有为的思想产生成熟在19世纪80年代至90年代初，它代表当时封建社会上层主要是正兴起的地主资产阶级自由派的意向和主张，它的现实的经济政治要求和利益。同时，康的思想也是数前年来传统思想体系终于在最后一代士大夫知识分子身上分崩瓦解和向资产阶级思想方向蜕化的表现，作为一面镜子，它清晰地照出了晚清这一整代人新旧并陈青黄不接的思想面貌和阶级性格。”

²⁰范玉秋：《清末民初孔教运动研究》，中国海洋大学出版社，2006年12月第1版。

²¹萧公权著，汪荣祖译：《康有为思想研究》，新星出版社，2005年7月第1版。

²²梁启超：《康有为传》团结出版社，2004年6月第一版，P44，“先生者，孔教之马丁·路德也”。

²³《王先谦自定年谱》（卷中），“五十七岁”，转自杜迈之、张承宗著，《叶德辉评传》，岳麓书社出版社，1986

“首驳伪学，次揭邪谋，由是而正学臣邪遁之词，息谬士嚣张之气²⁴。”另一儒者在看到《翼教丛编》之后说：“穷一昼夜读之，粗得崖略，大旨以黜康学、翼孔教为主方。康逆未败时，上有奥援，下结死党，气焰薰灼，举国若狂，公等不为势怵，不为祸动，独抒正论，力扫厄言，真可谓铁中铮铮者矣”²⁵。

《翼教丛编》是“翼教”儒者在“护教”目的之下，刊行的一本言论文集，反映了清末儒者的儒教信仰状况，是“护教”言论的集大成者。

第二章《翼教丛编》“护教”儒者的儒教思想

《翼教丛编》一书中收录有众多“翼教”儒者作品，而张之洞和叶德辉又是这些儒者中的典型，他们两人的著作占《翼教丛编》全书的大半，因此本章主要从他们两人的著作入手来分析。

一、 国保教的张之洞及其《劝学篇》

在张之洞眼里，儒教不仅是宗教，而且和其他宗教相比，还是圣教。

张之洞是清末重要儒者之一，在《清史稿·列传二百二十四》对张之洞一生中有着详细的记载。张之洞早年已经崭露头角“少有大略，务博览为词章，记诵绝人。年十六，举乡试第一。同治二年，成进士，廷对策不循常式，用一甲三名授编修。六年，充浙江乡试副考官，旋督湖北学政。十二年，典试四川，就授学政。所取士多俊才，游其门者，皆私自喜得为学涂径。光绪初，擢司业，再迁洗马。²⁶”在经历多年宦海沉浮之后，越发“老成谋国”的张之洞被清王朝朝廷所倚重为“顾命重臣”，晚年任大学士、军机大臣，“张之洞七月丙辰，以太子少保、体仁阁大学士为军机大臣。八月，兼管学部事”²⁷，死后由朝廷“赠太保，谥文襄”。张之洞一生不仅为清朝的苟延残喘建功立业，而且还始终为清王朝的前途命运出谋划策，其中最具有代表性的就是《劝学篇》中明确提出“保国、保教”的主张。张之洞曾经这样追溯自己撰写《劝学篇》的意图：“自乙未（即1895年）后，外患日亟，而士大夫顽固益深。戊戌春，壬伺隙，邪说遂张，凡著《劝学篇》上下卷以辟之。大抵会通中西，权衡新旧。有人以此书进呈，奉旨颁行天下，秋间国有巨变²⁸。”由此可见，张之洞撰写此书的直接目的之一就是“辟邪说”，那么这个“邪说”的宣讲者就是康有为。《劝学篇》发表于1898年戊戌变法前夕。当时光绪帝采纳康有为的建议，实行变法，设立议院等措施推行儒教国家的变革。张之洞以“老成谋国”的姿态针对当时内外的时局分析了儒教国家和儒教的关系，表明了自己对儒教如何改革的立场。《劝学篇》一文中对此做了集中概括，在张

年2月第1版。

²⁴曹立前：《苏舆与〈翼教丛编〉》，《史籍介绍》

²⁵《戏院书札》附《罗大令来书》转自，杜迈之、张承宗著，《叶德辉评传》，岳麓书社出版社，1986年2月第1版。

²⁶赵尔巽：《清史稿·列传二百二十四》，中华书局，1976年7月。

²⁷赵尔巽：《清史稿·表十七》，中华书局，1976年7月。

²⁸张之洞：《抱兵堂弟子记》，《张文襄公全集》卷二二八，转引自张之洞著，《劝学篇》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，P6。

之洞看来“保国”和“保教”是皮与毛的关系，“保国”要先于“保教”。

在《劝学篇·序》中，张之洞首先对儒教国家即清王朝，面对的国家局势做了客观的描述，“今日之世变，岂特春秋所未有，抑秦、汉以致元、明所未有也²⁹。”面对此种严重的危机，张之洞清楚意识到新、旧两派莫衷一是争论的危害，“语其祸，则共工之狂、辛有之痛不足喻也”，对这些无益于国家的鼓噪，张之洞提出了严厉的批评：“图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一。旧者因噎而食废，新者歧多而羊亡。旧者不知通，新者不知本。不知通则无应敌制变之术，不知本则有非薄名教之心。夫如是，则旧者愈病新，新者愈厌旧，交相为渝，而恢诡倾乱敌名改作之流遂杂出其说以荡众心。学者摇摇，中无所主，邪说暴行，横流天下。敌既至，无与战，敌未至，无与文。吾恐中国之祸，不在四海之外，而在九州之内矣³⁰。”张之洞认为，自古以来，儒教国家的昌明与否和人才盛衰密切联系，“其表在政，其里在学”。在张之洞的自我意识中，学与政才是决定国家昌明与否和人才盛衰的根本途径，而他作为当时两湖地区的总督，很清楚自己教士化民的责任，所以“夙夜兢兢，思有所以裨助”写了劝学二十四篇，来告诫两湖的士人，以期达到“《内篇》务本，以正人心；《外篇》务通，以开风气”之目的。《内篇》的第一篇《同心》一文中，首先回顾了历史上许多优秀的儒者，赞扬了他们为国、为教、为民所作的功绩；接着在下文针对当时国家面临的“千年未有之变局”，提出了“保国家、保圣教、保华种”的主张。所谓“圣教”也就是儒教，在张之洞的自我意识中，保卫朝廷、保卫儒教和保持民族独立是三位一体的，但是在列强环伺，儒教国家面临空前的生死存亡挑战的时候，从张之洞所处地位立场来看保卫儒教国家的朝廷当然是第一位的，“保国、保教、保种，合为一心，是谓同心。保种必先保教，保教必先保国种何以存？有智则存。智者，教之谓也。教何以行？有力则行。力者，兵之谓也。故国不威则教不循，国不盛则种不尊”³¹。

作为儒教国家的捍卫者，张之洞的眼光还是高远的，不仅要“保国”，而且还要“保教”。张之洞通过考察、比较，认为历史上和世界上回教、佛教、波斯景教、希腊古教、天主耶稣教之所以兴衰存亡的原因³²，并且认识到“天主耶稣之教”之所以能普遍传播的根本原因是：兵力为之也。

回教，无理者也，土耳其猛鸷敢战而回教存。佛教，近理者也，印度蠢愚而佛教亡。波斯景教，国弱教改。希腊古教，若存若灭。天主耶稣之教行于地球十之六，兵力为之也。（《劝学篇》）

正是有鉴于“天主耶稣之教”在国家军事实力的支持下强势传播的现状，张之洞反观自己所忠于儒教王朝的国情之后认为，相较其他宗教与国家政权的关系，儒教是儒教王朝的“圣教”，至于儒教与国家政权之间的关系也是和世界上其他国家的政教关系一样，是“中西之通义”³³。正是基于这样对当时世界和清王朝政教关系的认识，所以这种思想在张之洞的意识中是顺理成章的：

²⁹张之洞：《劝学篇》中州古籍出版社，1998年9月第1版，P41。

³⁰张之洞：《劝学篇》中州古籍出版社，1998年9月第1版，P41。

³¹张之洞：《劝学篇》中州古籍出版社，1998年9月第1版，P50。

³²张之洞：《劝学篇》中州古籍出版社，1998年9月第1版，P50。

³³张之洞：《劝学篇》中州古籍出版社，1998年9月第1版，P50。

我圣教行于中土数千年而无改者，五帝三王明道垂法，以君兼师；汉庸及明，宗尚儒术，以教为政；我朝列圣尤尊孔、孟程、朱，屏除异端，纂述经义，以躬行实践者教天下。故凡有血气，咸知尊实。苦政教相维者。古今之常经，中西之通义。（《劝学篇》）

作为儒教国家柱石的张之洞是相当清楚“保国”和“保教”之间的关系对于儒教王朝政权巩固的重要。那么作为一般儒者出身的康有为，因为“不在其位不谋其政”的局限³⁴，只能从自身所受儒教教育的背景下出发，撰写《新学伪经考》、《孔子改制考》等，并借鉴西方宗教形式来改造儒教，进而实现“保国、保教、保种”之目的。张、康两人都提倡“保国、保教、保种”，所区别的也就在于，从自身的地位和立场出来谋求儒教国家的存在³⁵。然而在张之洞看来，儒教国家面临的当务之急是“保国”要优先于“保教”，所以对康有为的“保教”为先的思想，进而谋求“保国”的主张进行了批驳³⁶。张之洞所极力主张要保的儒教国家就是当时的清王朝，只有清王朝保存了才有依附于国家政权的“圣教”存在，只有“圣教”倡明了，才能使儒教国家更加强盛，这就要求儒教国家的儒者和民众对儒教国家和儒教有充分的认同，那么认同的内容就是儒教国家取得的功绩和儒教国家的行为规范。

张之洞作为儒教国家所依靠的重要儒者，他就忠实履行了自己的职责。在《劝学篇》第二篇《教忠》一文中回顾和赞颂了清朝开国以来推行的“十五条仁政”³⁷，并把清王朝与中国历史上的王朝和西方的国家政治现状相比较，认为“中国虽不富强，然天下之人，无论富贵贫贱皆得俯仰宽然，有以自乐其生。西国国势虽盛，而小民之愁苦怨毒者郁遏未伸，待机而发，以故弑君刺相之事岁不绝书，固知其政事必有不如我中国者矣”³⁸，通过这样的歌功颂德，张之洞为儒教国家的功绩和优越性找到合法性的依据，从而鼓吹宣扬“报礼之士、戴德之民”在“时

³⁴ 王荣祖：《康有为论》中华书局出版社，2006年10月北京第一版，p1，“康有为以一介书生，鼓动风潮，激扬一世，声明匹敌帝王将相，可称异数，洵不多见。”

³⁵ 康有为：《康南海自编年谱（外二种）》，p31，“孔子改制，大道也，岂为一两江总督供养易之哉”。

³⁶ 张之洞：《劝学篇》中州古籍出版社，1998年9月第1版，P51，“今日时局，惟以激发忠爱、讲求富强、尊朝廷、卫社稷为第一义。执政以启沃上心、集思广益为事，言官以直言极谏为事，疆吏以足食足兵为事，将帅以明耻教战为事，军民以亲上死长为事，士林以通达时务为事。君臣同心，四民同力，则诛泐之传，神明之胄，其有赖乎！且夫管仲相桓公匡天下”，保国也，而孔子以为民到于今受其赐。孟子守王道待后学，保教也，而汲汲焉忧梁国之危，望齐宣之王，谋齐民之安。然则舍保国之外，安有所谓保教保种之术哉？今日颇有忧时之士，或仅以尊崇孔学为保教计，或仅以合群动众为保种计，而于国、教、种安危与共之义忽焉。《传》曰：‘皮之不存，毛将安傅’，《孟子》曰：‘能治其国家，谁敢侮之’此之谓也。”

³⁷ 苏舆：《翼教丛编》（卷三），《张孝达尚书〈教忠〉》，上海书店出版社，2002年第1版，p41-p44，十五条仁政主要指：“薄赋、宽民、救灾、惠工、恤商、减贡、戒侈、恤军、行权、慎刑、复远、戢兵、重士、修法、劝忠”

³⁸ 苏舆：《翼教丛编》（卷三），《张孝达尚书〈教忠〉》，上海书店出版社，2002年第1版，p44。

世艰虞”的情况下要“人人与国为体，凡一切邪说暴行，足以启犯上作乱之渐者，拒之勿听……恶之如鹰鹯之逐鸟雀”。张之洞对儒教王朝功绩的赞颂也得到了当时儒者们的推崇，苏舆等湖南儒者就引之为同道，在苏舆等一批反对维新变法的儒者看来，康有为的学说就是“邪说”，是有启“犯上作乱”的危险，因此在《翼教丛编》第三卷中大量收录《劝学篇》的内容，并且给张之洞和他的《劝学篇》给与很高的评价³⁹。

对于张之洞这个忠实履行儒教教义并捍卫儒教国家的儒者来说，康有为儒教改革的思想是危险的“邪说”，其存在对“圣教”的教义构成了威胁，因此有必要重申“圣教”教义的重要性，在《劝学篇》第三篇《明纲》一文开始就阐明：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲……五伦之要，百行之原，相传数千年，更无异义。圣人所以为圣人，中国所以为中国，实在于此。故知君臣之纲，则知民权之说不可行也；知父子之纲，则父子同罪、免丧废祀之说不可行也；知夫妇之纲，则男女平权之说不可行也”⁴⁰。在后边的行文中，张之洞通过考察“西国之制”进而指出西国也像中国一样有君臣、父子、夫妇之伦，进而指出这些君臣、父子、夫妇之伦是中、西政教所共同遵守的，是“天秩民彝，中外大同，人君非此不能立国，人师非此不能立教”。至于那些想“创废三纲之议者”，张之洞认为他们是“贵洋贱华之徒”，是要“尽弃吾教、吾政”。张之洞对这类妄图废除儒教教义的人很是鄙视，在《劝学篇》第四篇中对这类人大加批判，张之洞认为在当前国家危难之际，有志之士都遵守了儒教的教义在振作奋发，为国尽智尽忠，而这类人却是自私自利，对国家局势冷漠对待、无动于衷，甚至在国家危难的时候，勾结“西商”兴风作浪，这类人与太平天国和捻军的危害可以相比，并且用“非我族类，其心必异”来警告那些“徙西地入西籍”的人是没有好下场的。之所以提出这么严厉的批判，这说明在张之洞的自我意识中，儒教是“圣教”，儒教的教义是神圣的，对儒教和儒教教义的背叛都是不可容忍的，儒者忠诚捍卫自己的宗教，决不允许其有任何的危害。

张之洞作为严格遵循儒教教义的儒者，是即认同儒教国家的丰功伟绩，也捍卫儒教的基本教义，那么在张之洞看来承载儒教教义的经典就是“六经”，就是“圣经”⁴¹。因此在《劝学篇》第五篇提出了《宗经》的论题，张之洞提倡尊经的目的在于重申“经学”的地位和宗旨，纠正道光时期以来一些人用纬书和佛书来解经，改变光绪以来学者们不研究经学而推崇喜欢周秦诸子之学的趋势⁴²。张之洞

³⁹苏舆：《翼教丛编》（目录），上海书店出版社，2002年第1版，p3页：“疆臣佼佼，厥惟南皮，《劝学》数篇，挽澜作柱”。

⁴⁰张之洞：《劝学篇》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，P70。

⁴¹李申：《中国儒教史》，上海人民出版社，2000年2月第1版，p1022中明确提到：“儒教之为儒教，其教义根在儒经”。

⁴²张之洞：《劝学篇》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，P80。：“道光以来，学人喜以纬书佛书讲经学。光绪以来，学人尤喜治周秦诸子。其流弊恐有非好学诸君子所及料者，故为此说以规之”。

提倡宗经，并不彻底否定诸子之学，主张用以经学为本通过“经义权衡”的方式来理解诸子之学。在张之洞看来诸子之学的精华是圣学中都具有的，诸子之学的流弊是圣学所以废黜的⁴³，并且警告沉溺于诸子之学的学者，如果不以“圣经”为根本指导自己的学习，那么就会迷失方向，沉溺其中，最终走向灭亡⁴⁴。特别是针对康有为倡“民权之议，以求合群自振”⁴⁵改革儒教的主张，在《劝学篇》第六篇《正权》一文中，张氏结合当时国内外情况分析，认为康有为这种主张是“召乱之言”是对儒教国家的一种危险学说，从而给予了“民权之说，无一益而有百害的”指责和批驳⁴⁶。张之洞重视“国权”，在否定康有为用“民权”、“合群”改革儒教的思想后，进而提出自己认为可行的儒教国家变革的主张。那么在张之洞看来，儒教国家要想强盛就必须以“中学”为根本，以“中学固其根祇”，学习西学是对“中学”的补充⁴⁷，对待“西学”的态度是“择西学之可以补吾缺者取之、西政之可以起吾疾者取之”⁴⁸，西学仅仅是保存“中学”的手段而并非目的。

可以这样说，面对儒教国家的危机，儒教国家必须要变革，但儒教国家的具体改革如何展开，在张之洞的自我意识中“中学”始终是儒教国家的根本，“西学”只是在儒教国家面对挑战的时候，为了回应“西学”而不得不为之的。在张之洞的自我意识中，“中学”的最核心内容是经学，其次是史学，再次是对子、集的涉猎，而“经学”的学习意义，对于当时的学者来说又是和国外学校学习宗教经典性质一样重要的事情，在张之洞的自我意识中，中国这个儒教国家要学习的“经学”是和西方学校学习的宗教经典是完全一样的，张之洞是站在虔诚儒教信徒的立场上要求今日的儒者，明白“通经以明我中国先圣先师立教之旨”对于儒教国

⁴³张之洞：《劝学篇》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，P78说：“故九流之精，皆圣学之所有也，九流之病，皆圣学之所黜也”。

⁴⁴张之洞：《劝学篇》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，P79-p80说：“若不折衷于圣经，是朝夕不辨而冥行不休，坠人淤泥，亦必死矣”。

⁴⁵张之洞：《劝学篇·正权》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，p85。

⁴⁶张之洞：《劝学篇·正权》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，p86页张之洞认为“国权”是重于“民权”的，他认为“使民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作，纪纲不行，大乱四起，倡此议者，岂得独安独活？且必将劫掠市镇，焚毁教堂，吾恐外洋各国必藉保护为名，兵船、陆军深入占踞，全局拱手而属之他人。是民权之说，因敌人所愿闻者矣。昔法国承暴君虐政之后，举国怨愤，上下相攻，始改为民主之国。

我朝深仁厚泽，朝无苛政，何苦倡此乱阶，以祸其身，而并祸天下哉？此所谓有百害者也”。

⁴⁷张之洞：《劝学篇·循序》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，p90页：“今欲强中国，存中学，则不得不讲西学。然不先以中学固其根祇，端其识趣，则强者为乱首，弱者为人奴，其祸更烈于不通西学者矣”。

⁴⁸张之洞：《劝学篇·循序》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，p90页。

家“保国、保教”的重要性⁴⁹。张之洞捍卫儒教国家的努力得到了包括光绪皇帝在内的广大儒者的认同，光绪皇帝批阅之后认为此书“持论平正通达，于学术人心大有裨益”谕令军机处印发各省总督、巡抚、学政各一部，并广为刊布⁵⁰，至于一般儒者对张之洞和《劝学篇》更是推崇备至，除了《翼教丛编》中大量收入《劝学篇》的章节外，后世评价《劝学篇》的影响是“著劝学数篇，传诵一时”⁵¹。

张之洞正是凭借其在挽救儒教国家危机方面的出色表现，在清末儒教王朝的自我变革中获得了担任学制改革的重任，这次学制改革史称“癸卯学制”，这个学制是由张之洞、容庆、张百熙等一批儒者主持，经由儒教王朝明文颁布，并且在全国实施的学制，这个学制的主导思想是用儒教的“忠孝”的教义为根本，以经史之学为基础⁵²，这个学制主导下的学堂设置更是突出强调读经或者讲经一科。在这些以张之洞为首的儒者看来保留读经或者讲经是具有保存圣教的作用，他们认为：“外国学堂有宗教一门，中国之经书即是中国之宗教。学堂不读经，则是尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道，所谓三纲五常，尽行废绝，中国必不能立国。无论学生将来所执何业，即由小学改业者，必须曾诵经书之要言，略闻圣教之要义，以定其心性，正其本源”⁵³。

总之，通过对张之洞《劝学篇》所反映的儒教思想的考察，笔者由此可以认为，在清末儒者——张之洞的自我意识中不仅认为儒教是和回教、基督教、佛教等是性质一样的宗教，而其在他的自我意识中更认为，儒教是优于回教、基督教、佛教等宗教的“圣教”；儒教的经学不仅是和回教、基督教、佛教等是性质一样的宗教经典，而且在他的眼中更是“圣经”。然而，“青山遮不住，毕竟东流去”历史情势的发展并不为人的主观意志所左右，张之洞所竭力维护和捍卫的儒教和儒经，随着腐败儒教王朝的覆亡和民国教育废除“读经”科而淡出了历史的舞台。

二、叶德辉的儒教思想

叶德辉是清末湖南的著名儒者之一。叶德辉，字焕彬，号郇园，湘潭人，光绪

⁴⁹张之洞：《劝学篇·循序》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，p90页。“今日学者，必先通经以明我中国先圣先师立教之旨，考史以识我中国历代之治乱、九州之风土，涉猎子集以通我中国之学术文章，然后择西学之可以补吾缺者取之、西政之可以起吾疾者取之。斯有其益而无其害。如养生者先有谷气而后可饫庶羞，疗病者先审藏府而后可施药石，西学必先由中学，亦犹是矣”。

⁵⁰张之洞：《劝学篇·循序》，中州古籍出版社，1998年9月第1版，p38。

⁵¹赵尔巽：《清史稿·志八十二》，中华书局，1976年7月。

⁵²赵尔巽：《清史稿·志八十二》，中华书局，1976年7月。“无论何等学堂，均以忠孝为本，以中国经史之学为基，俾学生心术壹归于纯正。”

⁵³赵尔巽：《清史稿·志八十二》，中华书局，1976年7月。

乙酉科本省乡试举人，壬辰科进士，授吏部主事。戊戌变法期间，他唆使苏舆编辑《翼教丛编》并且发表《明教》、《〈輶轩今语〉评》、《正界篇》等著作批评在湖南学政任上宣传儒教变革思想的徐仁铸（按，徐氏有《輶轩今语》一书），攻击康有为、梁启超、谭嗣同等维新派。1900年唐才常领导自立军起义失败后，他同湖南巡抚俞廉三等紧密合作，大索党人，编撰《觉迷要录》深得朝廷官员的赞赏，俞廉三称其功不在攘斥佛老的韩愈治之下⁵⁴。辛亥革命后，他以亡国遗臣自居，不甘心儒教王朝的灭亡，敌视民国。当袁世凯复辟帝制的时候，他组织一批儒者大搞尊孔读经，替袁世凯效劳。由于其一贯的事父事君的儒教立场，敌视进步，反对革命，终于不免殒命。

《翼教丛编》一书中有《叶焕彬（德辉）吏部〈明教〉》一文，此文是叶德辉说明儒教和其他宗教异同的著作，其中说道：

泰西之教，魏源《海国图志》考之未详，又不见其《旧约书》，亦为未备。近人宋育仁《采风记》，合《旧约》、《新约》二书辟之，可谓有功名教矣。

……孔教为天理人心之至公，将来必大行于东西文明之国，而其精意所构，则有以辉光而日新（《叶焕彬（德辉）吏部明教》）

这里的“名教”、“孔教”就是指儒教。叶德辉对《旧约书》的版本和基督教的教义考察了一番后，指出，《旧约书》版本杂乱，又因为中西文字的差异，导致教义变化较大，且歧义较多⁵⁵。由此，叶德辉认为这样的宗教和教义不可能在中国长久“知其教不能自立也”。既然西方的宗教不能在中国长久自立，那么唯一在中国可以长久自立的必然就是儒教。叶德辉说：“孔教为天理人心之至公，将来必大行于东西文明之国，而其精意所构，则有以辉光而日新”⁵⁶。在叶德辉看来儒教的教义既是适合中国也适合西方的，叶氏对儒教的事业充满了信心。他这种信心不仅建立在对儒教教义和儒经⁵⁷的理解上，还建立在对儒教传教者素质的肯定上。叶德辉说：

伦理为中西所同，血气尊亲，施及蛮，好生恶杀，人心之本然。孔子志在《春秋》，以救一世之乱逆，行在《孝经》⁵⁸，以立万世之纲纪。

⁵⁴杜迈之、张承宗著，《叶德辉评传》，岳麓书社出版社，1986年2月第1版。

⁵⁵苏舆，《翼教丛编·叶焕彬吏部〈明教〉》，上海书店出版社，2002年1月第1版。P66，“所载《旧约书》与余所见者又别一译本。盖中西文字既异，教旨又屡有变更，或一书而译者不同，是未可定。至尊奉十字，则新、旧固无异词，而其说之两歧，亦始终不能合辙。

⁵⁶苏舆，《翼教丛编·叶焕彬吏部〈明教〉》，上海书店出版社，2002年1月第1版，P66。

⁵⁷李申，《中国儒教史》第七章第四小节《奉天命而作的〈春秋〉和天经地义的〈孝经〉》中提到：“在儒者的心目中，儒经乃是圣人的制作，而圣人制作儒经的根据，乃是天意。儒经和其他宗教经典一样，都是至上神意志的载体，具体到儒经，乃是天意的载体。”

⁵⁸按：“孔子志在《春秋》，以救一世之乱逆，行在《孝经》”出自《孝经纬·钩命诀》。这里突出《春秋》和《孝经》，前边已经说了《春秋》是孔子奉天命而作；《孝经》则是说明，子曰：“夫孝。天之经，地之义也，民之行也。”

复有《论语》一书，综百王之大法，传其教者，如曾子、如子夏、如孟子，皆身通六艺之学，心究万变之情。（《叶焕彬（德辉）吏部〈明教〉》）

叶德辉不仅对自己信奉的儒教有精深的造诣，而且还考察过西方的天主教和基督教。通过对儒教和西方的天主教和基督教的比较，叶德辉认为尽管当前天主教和基督教在中国传播厉害，处于强势地位，但是叶德辉出于儒者独尊儒教的立场，对儒教的未来寄予厚望，把儒教奉为“圣教”。之所以叶德辉把儒教奉为“圣教”，那是因为在在他看来儒教是优于基督教的，基督教必不能在中国流行。

夫观孔教之废兴，当观乎人心之利害，彼教之消长，名义之虚实，推行之难易，而后百年内外之局，得于今日断之。今五洲民户，中国号有四百兆众矣，此四百兆者，男女老幼，人人意中有一孔子，虽有刀兵水旱之劫，以去其三百兆之众，而所遗之百兆，非以无形之孔教治之，则篡弑相寻，天下且成为虚器，何有于君主、民主、君民共主也者？况今日西教之中，有所谓卜斯迭尼教者，其人多世家贵胄，以忠孝节义为宗，以尚俭弭杀为戒。又有剖而司登教者，倡君为民首之说，以纠平等之非。天主、耶稣之教，西国未之从者十之二三，自卜斯迭尼教兴，而人心靡然向风，实为通孔教之渐。剖而司登教，虽未盛行，而言之成理，至今亦与诸教会并立。至其国之言格致学者，又往往与两教相抵牾，此实彼教之隐忧，而孔氏之先路矣，此利害之说也。

天主立教，本于《摩西》，《摩西十戒》尚不悖于大道。天主离其宗而益之以虚幻，《旧约书》中所载无稽之言，不一而足。

自来中国之士，攻彼教者失之诬，尊彼教者失之媚。故谓西人无伦理者浅儒也，谓西教胜孔教者缪种也，果其有伦理，则必有孔教。

……然以最尊之十字立教，而前后屡变其词，以最强之兵力行教，而不能胁西国以尽从其教，孔教行之三千年，未尝以兵力从事，此难易之说也。（《叶焕彬吏部〈明教〉》）

叶德辉通过对世界上其他宗教和儒教优劣的比较之后，得出了“孔不必悲，教不必保，忠信笃敬可以达于殊方”的结论，叶德辉对于儒教事业的前途和命运充满了信心。从这里我们可以看出，在叶德辉的自我意识中，儒教不仅是和世界上的其它宗教是相同的，而且更是优于其它宗教的“圣教”。在儒教和世界上其他宗教的比较中，针对康、梁借鉴基督教以变革儒教的趋向，叶德辉这个虔诚的儒者也特别重视儒教和基督教的比较，以突出鼓吹宣扬儒教优于基督教的“圣教”地位。

当时主持湖南学政的徐仁铸赞同康有为以今文经学《春秋公羊传》的“微言大义”来变革儒教的主张，并仿照张之洞《輶轩语》作《輶轩今语》，以期追随康

有为探求经学的微言大义。徐仁铸认为：“六经之传、孔子之教，庶不可不坠也”⁵⁹；“儒者，孔子所立之教也。儒家皆七十子后学也。其余诸子，皆自立一教者也”⁶⁰。事实上，在徐仁铸的自我意识中也是认同儒教的。叶德辉在参加进士考试时，徐氏是考官，所以叶德辉说自己“出其门下”⁶¹。但叶德辉并不赞同徐仁铸探求经学“微言大义”来认同儒教的方式，认为这种“微言大义”是有“行其私”的嫌疑，是“康有为之徒，煽惑人心，欲立民主，欲改时制”的罪恶之举，遂作《輶轩今语评》辟之⁶²。

徐氏认为诸子创教的学说地位和儒教的六经地位相当，说：“诸子之学可与六经相辅而行”。叶德辉却批评说道这是“牵合今日之异学”，这个“异学”就是指西方诸教。叶德辉认为：

西国诸教，所谓彼亦一是非，安能夺我中国杨墨所不能侵、释老所不能蚀之孔教哉。（《叶吏部〈輶轩今语〉评》）

可以说在叶德辉的自我意识之中，儒教是优越于世界上其他任何宗教的“圣教”，正是从自身信奉的儒教立场出发才认为“圣教”应该独尊⁶³。

同样，叶德辉对梁启超把儒教和基督教等同，把孔子与基督同称的表述非常反感，因此写《正界篇》辟之⁶⁴，认为信奉儒教与否是判别华夏与夷狄的标准：

梁启超之为教也，宣尼与基督同称，则东西教宗无界；中国与夷狄大同，则内外彼我无界；以孔子纪年黜大清之统，则古今无界；以自立之说平君民之权，则上下无界。……因作《正界》二篇，以诘湘中子弟之感于邪说者。

梁启超著有《幼学通议》，在叶德辉看来，这是败坏青年的著作，所以除了《正界篇》之外，他又写了《非幼学通议》继续捍卫儒教的独尊地位。梁启超主张让青年在经史诸子之外，也可读“说部”之书。叶氏认为：

说部书为唐人所尚，宋元以降，流为传奇，其为风俗人心之害，亦已久矣。……世俗好事之士，往往乐刻善书。如惠栋注《太上感应篇》，彭希涑《二十二史感应录》及《二十四孝图》、《地狱变相》之类，何尝不家有其书，编氓妇女亦何尝不资观感？

另外，在叶德辉这位儒者看来，天堂地狱之说，善恶报应之论，也是儒教教义

⁵⁹ 苏舆，《翼教丛编·叶吏部〈輶轩今语〉评》，上海书店出版社，2002年1月第1版，P71。

⁶⁰ 苏舆，《翼教丛编·叶吏部〈輶轩今语〉评》，上海书店出版社，2002年1月第1版，P83。

⁶¹ 苏舆，《翼教丛编·叶吏部〈輶轩今语〉评》，上海书店出版社，2002年1月第1版，P70。

⁶² 苏舆，《翼教丛编·叶吏部〈輶轩今语〉评》，上海书店出版社，2002年1月第1版，P78。“康门之士，每欲举一切旧学制书，大声疾呼而废之，于是人不知有古书，惟知康学。……无怪其徒日日欲为始皇呼冤，人人欲学李斯焚书也。”

⁶³ 李中，《中国儒教论》[M]，河南人民出版社，2004年11月，p24有叶德辉和梁启超关于《读西学书法书后》的争论，叶德辉就强调儒教独尊。“梁：当知非孔教之诸子皆欲改制创教”，“叶：作者欲进诸子与孔子比权量力，使孔教不得独尊”。

⁶⁴ 苏舆，《翼教丛编·叶吏部〈正界篇〉》，上海书店出版社，2002年1月第1版，P789。

的有机组成部分，是教育普通群众的好教材。但在宗教教义上叶德辉认为儒教和基督教是有重大的区别，而儒教独尊才是适合儒教王朝国情，才是儒教王朝强盛的必然选择：

盖圣人之教，先之以人伦，而以神道辅其不及；耶稣之教，先慑之一鬼神，而又专主一祀，抑伦理于后。其间次第深浅，地球开通之时自有定论。（《叶吏部与南学会皮鹿门孝廉书》）

中西异教，近今不无强弱之分。《劝学篇》言保国即以保教，国强而教自存。此激励士夫之词。其实孔教之存亡，并不系此。大抵地球之势，君主兴则孔教昌，民主兴则耶教盛。迩来泰西立国，民主之制居多。摩西立诫，以敬天、孝亲、爱人为宗。希腊、天主、耶稣三教本之。其于忠君爱国，无明约也。彼书偶亦有之，乃其教士得见儒书以后所增，非彼经原文如此。故俄罗斯、英吉利之乱民，时时倡民主之议。所以然者，敬天孝亲爱人之理，中西所同，独忠君为孔教特立之义，西教不及知也。故路得之创复原教，因循英主去后之意，而行大道。异日孔子之教，安知不因申君臣之义而亦大行乎！尝闻天主教士之言曰：天主是天，孔子是圣人。意固抑孔而尊天；不知孔子敬天，而所敬非天主也。又闻耶稣教士之言：孔子是圣人，耶稣是善人。此则持平之论。（《叶吏部与俞恪士书》）

叶德辉还认为敬天、孝亲、爱人是儒教和其他宗教共有的宗教教义，而儒教区别于其他宗教成为儒教王朝独尊的圣教的根本教义在于“忠君爱国”。在叶德辉这个忠诚的儒教教徒看来，康有为、梁启超、谭嗣同等“维新”儒者借助西方民主、平等的思想试图推行儒教王朝的变革是根本上违背儒教的根本教义的，是“毁教灭种，无父无君”的“悖乱逆谋”⁶⁵。

光绪帝和康有为的失败是儒教王朝试图变革的失败，儒教王朝企图振兴的机遇也稍纵即逝。此后，由慈禧太后主导的儒教王朝国势更加危机四伏，唯儒教王朝马首是瞻的儒者在事父事君的事业上也更加走向反动，儒教的教义成为阻碍思想解放的桎梏。一九零一年（光绪二十七年），叶德辉奉俞廉三之命继续对变革儒教的“维新”儒者进行攻击，编撰了《觉迷要录》。《觉迷要录》凡四卷；卷一，录戊戌八月以后助慈禧“懿旨”，“其因臣工奏请明发者，则以原折附后”。卷二，录“奏折公牍”，自“禁阅逆报至交拿富有票匪，凡折片、告示、批札依类编次。”卷三，录中外人士论康、梁“罪状”者，“按各报年月先后入载。”卷四，录康、梁所著保国会、保皇会等章程及讲学信札、自立军在湖北起事函件，称之为“逆迹”，并分五个“子目”，分别为“京师逆迹”、“广东逆迹”、“湖市逆迹”、“海外

⁶⁵杜迈之、张承宗著，《叶德辉评传》，岳麓书社出版社，1986年2月第1版。

逆迹”、“湖北逆迹”。叶德辉认为这本书是“康、梁逆案之定”。因此，叶德辉遵照雍正帝《大义觉迷录》的宏旨编纂，称之为《觉迷要录》。

《觉迷要录》开始编纂于一九零一年(光绪二十七年)冬，正式刊印于一九零五年(光绪二十一年)夏。就在《觉迷要录》刊印的前一年，黄兴、刘揆一有人在湖南组织了革命团体华兴会，并联络哥老会，策划在长沙等地发动起义。一九零五年八月，以孙中山先生为首的中国同盟会正式成立。不管叶德辉、俞廉三这些儒者如何虔诚的遵守儒教的教义，如何攻击所谓“顺逆”、企图“觉迷”，终究阻挡不了人民的觉醒和时代的潮流。儒者叶德辉在历史前进的长河中，只不过扮演了一个螳臂挡车的角色而已，这不仅是儒者的悲哀，也是儒教的悲哀⁶⁶，更是儒教国家的悲剧所在。

三、《翼教丛编》中儒者们的翼“圣教”

儒者是古代政教一体儒教国家的官吏或后备官吏，出仕是儒者的职业⁶⁷。在儒教王朝政教一体的环境下，儒者的职能是双重的。儒者不仅要履行国家官吏的职能，还要践行宗教教士的职能⁶⁸。“敬天法祖”是儒者的核心信仰，儒者是在忠孝的教义下，通过修齐治平来实现成圣成贤的抱负，通过事父事君来成就儒者的事业。《翼教丛编》所收录的有朱一新、洪良品、安维峻、许应揆、文悌、孙家鼐、张之洞、王仁俊、屠仁守、梁鼎芬、王先谦、叶德辉等儒者的著作文章，这些人，有的是封疆大吏、有的是朝廷重臣，有的是学官。虽然地位不同，但是身份是一样的，都是当时政教一体的儒教王朝体制下重要的儒者，儒教是这些儒者所信奉的教，儒者是儒教的教士，这些虔诚的儒者都为儒教国家的兴衰存亡贡献自己的才华和力量，这些贡献集中表现在对儒教国家前途命运的努力，对儒教圣教和儒教圣经地位的捍卫。

儒者们要捍卫儒教，首先要明确儒教的神圣地位。儒者们认为儒教不仅是和基督教、回教、佛教等一样的宗教，更是适合儒教王朝的“圣教”，这个“圣教”应处于独尊的神圣地位。

张之洞在《劝学篇》中提出欲保教应先保国，把儒教看成是和回教、基督教、佛教等一样的宗教；而立足儒教王朝的立场，张之洞更强调和推崇儒教的教义。张之洞在《劝学篇·明纲》中说：“五伦之要，百行之原，相传数千年，更无异义。圣人所以为圣人，中国所以为中国，实在于此”。正是基于这样的自我认知，

⁶⁶杜迈之、张承宗著，《叶德辉评传》，岳麓书社出版社，1986年2月第1版。

⁶⁷李申，《中国儒教论》，2000年，上海人民出版社，p119。

⁶⁸张荣明，《中国的国教——从上古到东汉》，中国社会历史研究丛书，中国社会科学出版社，2001年3月第1版，p318。“博士作为牧师与作为官员的角色是合一的，他们是政治牧师和国家教士”。

张之洞认为，君臣、父子、夫妇之间的伦常关系，不仅中国这样讲，外国也是这样讲。外国宗教，有摩西十诫，“敬天之外，以孝父母为先”，这叫做“天秩民彝，中外大同”。对于康、梁“维新”儒者的主张，张之洞是坚决反对废除三纲的，认为这样作，只不过是满足自己的私欲而只能遭到西方人的嘲笑。戊戌变法失败，湖南的儒者们激烈抨击康有为等，认为他们假借孔孟之名，行的乃是“摩西之道”，而摩西之道和“圣教”也就是儒教，是格格不入的，而儒教教义的根本要求就是儒教王朝奉行事父事君的原则，这些儒教教义才是适合儒教王朝的。一位自称“汨罗乡人”的湖南儒者严厉批判梁启超，说：“圣人，人伦之至也。此四万万，人有父有君则为圣教中人，无父无君则非圣教中人”⁶⁹。事父事君是圣教优越于其他宗教的重要特征，那么儒者终身致力的事业也就是事父事君。翼“圣教”的儒者们死抱事父事君的教义伴随儒教王朝的终结，就在儒教王朝灭亡前夕，张之洞主持修订全国的学堂章程，工作完成后，他和张百熙、荣庆共同署名的奏章称：“无论何等学堂，均以忠孝为本，以中国经史之学为基，俾学生心术壹归于纯正。而后以西学？其智识，练其艺能，务期他日成材，各适实用”⁷⁰。以“事父事君”的忠孝是儒者对自己的基本要求，不忠不孝就是对“圣教”的背叛，在张之洞、叶德辉和湖南的儒者们眼中，康有为、梁启超、谭嗣同等人就是“圣教”的罪人，而他们最大罪状之一，就是“篡改圣教，非圣无法”。

为了保卫圣教，湖南“翼教”儒者对康、梁在湖南的代表人物也进行了坚决的斗争。比如邵阳就驱逐了追随康、梁成立“南学分会”会长的樊锥，其《邵阳市民驱逐乱民樊锥告白》道：“立驱逐乱民字人邵阳士绅军民等，今因丁酉科拔贡樊锥，首倡邪说，背叛圣教，败灭伦常，惑世诬民，……我邑公同会议，于四月十五日齐集学宫大成殿，祷告至圣孔子先师，立将乱民樊锥驱逐出境，永不容其在籍再行倡乱”。我们看到，这在孔庙举行的仪式，完全是宗教仪式。向孔子祷告和向耶稣祷告，完全是一样的。李申老师在其《中国儒教史》中说：“孔子不是神，然而释迦、老子、耶稣等也不是神，但这并不妨碍他们自称或被称为神，特别是不妨碍别人把他们‘祀为贵神’”。为了维护圣教，湖南儒者们还制定了《湘学学约》，在学约中强调：

孔子之道，为天地立心，为生民立命。乃乾坤所由以不敝者也。始厄于杨墨，孟子辨而距之；继厄于释老，昌黎辟而辟之。……今泰西诸教通行中国，较杨墨释老为尤甚。吾辈服习圣教，惟有惕厉儒修，提倡忠义……。

屠仁守在《屠梅君侍御致时务报馆辨〈辟韩〉书》（卷三）一文中则认为：

圣道昭垂，亘古不易。当此仁义充塞，功利陷溺于人心，正赖维持

⁶⁹ 苏舆，《翼教丛编·汨罗乡人学约纠缪》（卷四），上海书店出版社，2002年1月第1版，p140。

⁷⁰ 赵尔巽：《清史稿·选举志》，中华书局，1976年7月。

有人，庶几时有晦而道不晦，道不晦则时可挽。随时挽之，斯道即显焉。盖道者，古今所共有，尽人所莫外。一人由之则一人兴，一时由之则一时治，弗由则乱，古今同然。但第论治乱之迹，道固似有显不显之时，然递嬗倚伏之机，要皆时为之，而于道无与也。若必因病时以病道，不亦愚且惑哉？……夫今之时何时乎？外衅迭生，强横日甚，贪欲无厌，争夺为雄，又复包藏祸心，混吾教以混吾学，扰吾治以扰吾民。此诚千古莫遇之时，而亦千古未有之变也。而我之所恃以常存不蔽者，惟此德配天地之圣人，立纲常之极，严尊卑之辨，植礼义之防，俾君子修之吉，小人悖之凶，影响之捷，比比然矣，岂或爽哉。不谓妄以道病者，转乘其间，逞其私臆，而欲于道，扬之使高，凿之使深，蔽我圣学，乱我朝常，谬托尊圣之名，阴以畔人道之极，不知用夏以变夷，直欲尽我变于夷，能勿伤哉，能勿惧哉！抑知斯道也，乃参天地而立之道也，道存则天地俱存，道蔽则天地俱蔽。圣人者，先天而天弗违也。天且弗违，人欲违之，岂非自绝于天，自外于圣乎？而天与圣奚伤焉。自来道之有显有晦，非果道有显晦也，亦偶因时有显晦耳。盖斯道之在人，犹日月之在天，其晦也如日月之食，其显也如日月之明。日月食时虽暂晦，本体光明原自存，何尝因暂晦而少损。故知道之君子，时值其晦，惟悲焉而已，悯焉而已，视其可救以道救之，乘其可挽以道挽之，无可挽救，则闲之守之以俟时，尊之卫之以待显。如此则学为中正之学，斯道乃不易之道也，吾道赖之，天下亦赖之。

叶德辉在《叶吏部〈正界篇〉》（卷四）一文中认为：

……康、梁固有此似是而非之论旨，命为前知之圣人，其意本欲废

孔教以行其佛、耶合体之康教，口惠而心距，余于斯人见之矣。

在这些儒者们看来，儒教和基督教、佛教、道教、包括杨墨等诸子的唯一区别是：儒教是圣教，而其他宗教则是异端，这些儒者批驳康、梁，忠实履行了翼“圣教”的职责。

四、《翼教丛编》中儒者们的“护圣经”

其实，康、梁、谭这些推动维新运动的儒者也是虔诚的儒教信徒，在他们的意识中儒教也是和回教、基督教、佛教、等宗教一样性质的宗教，只是他们认为儒教这种宗教不能改变中国当前所面临的危局，不能实现中国的富强，他们认为需要借助基督教的宗教组织形式，废除儒教中不合理的成分来以适应实际情况来应付危局，而他们认为废除儒教中不合理的部分首先应从儒教的经典入手。康有为变革儒教的思想理论基础是《新学伪经考》和《孔子改制考》，主今文经学，而这种改造“经典”的路径，在“翼教”的儒者们看来的错误的，是对“圣经”的篡改。在这些儒者们眼中儒者的经学教育和西方宗教的宗教教育是一样的，康

有为、梁启超等对待儒经的方法，为破坏儒教经典至高无上的地位释放了信号，因此儒者在捍卫“圣经”的地位上强烈反弹。

儒者们捍卫儒教的神圣地位，反对康、梁对“经典”的篡改，首先要明确捍卫儒教的经典为“圣经”。张之洞在主持制定的《学务纲要》中，明确把学校读经教育看做是和基督教读经一样的宗教教育。其在这个问题上，湖南的儒者们和张之洞对待“儒经”的态度一样，在这些儒者的自我意识中他们把儒经看做亘古不变的“圣经”，对康有为的学说大力批驳，目的在于捍卫儒经的“圣经”地位和儒教教义的纯正性，至于翼“圣教”的其他儒者在捍卫儒经的地位上也采取了不同的行动。在《朱侍御答康有为第四书》中，朱一新对康有为借“素王改制”之名，而行“推行新法之实”的做法持一种否定态度。朱氏认为康有为这样做是“用夷变夏”，康有为的学说会威胁到“六经”的“圣经”地位。“凡圣经贤传之幸而仅存者，一字一言当护持珍惜之不暇，而反教猱升木，入室操戈，窃恐大集流传，适为毁弃六经张本耳”⁷¹。在《朱侍御答康有为第五书》中，朱一新认为康有为借助荀子、董仲舒在论述人性问题上违背了儒经和圣人的本义，所以朱一新以正统的儒教教义来举出荀子和董仲舒在论述人性问题的缺失，“今君论性，以荀、董为归，仆姑举二家之失而折衷于圣人，可乎？”⁷²。通过仔细的分析，朱一新不同意康有为的观点。“仆于董、荀之学皆有笃嗜，而其悖于圣言者未敢一例附和”⁷³。在《洪右丞给谏答梁启超论学书》中，洪良品在肯定儒经的“圣经”地位之后，批评了梁启超侮辱“圣经”：

以圣贤煌煌垂世大典，悬诸日月，著在天壤，历千百年无异词，乃忽借暧昧不明智人，以‘想当然’三字断定，竟以圣贤经世垂教之书，谓出自乱臣贼子之手，侮圣毁经，贻患不小，非所以信今示后也。《洪右丞给谏答梁启超论学书》（卷一）

叶德辉和其他湖南儒者也持同样的立场和观点：

……三世之说，《公羊》后学之言，其说已不尽可信。此更袭西人《创世纪》之文及佛经轮回之旨，本其师说读乱圣经，吾恐世界未进于太平，中华已沦于异教矣。《叶吏部〈正界篇〉》（卷四）

……《孔子改制考》、《春秋董氏学》，援引异学，侵夺圣经，是梁之董治而修明之者，皆其师康有为之谬说也。《汨罗乡人〈‘学约’纠繆〉》（卷四）

……平等之说，出自释氏，安得以之附会圣经？自梁启超来时务学堂，于是人人言平等，至有皮孝廉父子之谬论。《宾凤阳等上王益吾院长书》（卷五）

⁷¹ 苏舆，《翼教丛编·朱侍御答康有为第四书》（卷一），上海书店出版社，2002年1月第1版，p9-10。

⁷² 苏舆，《翼教丛编·朱侍御答康有为第五书》（卷一），上海书店出版社，2002年1月第1版，p12。

⁷³ 苏舆，《翼教丛编·朱侍御答康有为第五书》（卷一），上海书店出版社，2002年1月第1版，p15。

通过《翼教丛编》一书涉及儒者翼“圣教”和护“圣经”的言行，我们可以知道《翼教丛编》是清末儒教“护教”言论的集大成作，呈现的是儒者们自我意识的典型代表。在这种自我意识中，儒教就是和回教、基督教、佛教、等一样性质的宗教。反对康有为的维新运动，在“翼教”儒者们看来，首先是保卫儒教的“圣教”地位，捍卫儒经的重大事业。就“翼教”儒者翼“圣教”、护“圣经”和“维新”儒者在儒教变革上的交锋情况来看，也可以证明康有为领导的维新运动，不仅具有政治变革的目的，也还有宗教变革的性质，而“翼教”儒者们反对和攻击康有为的主要罪名就是试图变革儒教。

第三章《翼教丛编》中“维新”儒者的儒教思想

一、康有为的儒教思想

鸦片战争以后，腐败的清王朝与诸国列强的对抗是屡战屡败，作为以天下为己任的儒者一直在努力探索解决国家危难的良方和拯救民众于水火的妙计。从龚自珍“不拘一格降人才”到魏源“师夷长技以制夷”，从林则徐放眼世界再到早期洋务派“自强”和“求富”的洋务运动。然而，1894年甲午一役，自认为是“天朝上国”的清王朝败给东洋“蕞尔小国”的日本，其冲击不可谓不大。丧权辱国事小，前途命运事大。甲午战败，使儒者们更加感到儒教王朝存在的严重危机，这种危机不仅是在“器物”层面，更是决定“器物”更深层次的“道”，对这个“道”的选择和取舍成为当时最迫切追问的时代命题。正是在这样的生存环境下汇成了“救亡图存”的思想潮流，而康有为对这个命题给出了自己的回答，成为这个思想潮流中处于风口浪尖上的代表。梁启超评价他的老师是“先时人物”的人，是造时势的英雄⁷⁴。

康有为作为一个虔诚的儒者，的确是造时势的英雄，在戊戌变法期间他不仅顺应时代发展提出了儒教王朝改变君主专权，建立君主立宪的政治主张，而且还提出借鉴西方基督教的宗教形式来改造儒教的主张，尽管这种变革儒教的主张遭到了激烈阻击，但这不妨碍康有为成为儒教王朝的马丁·路德⁷⁵。康有为变革儒教借鉴的主要对象是基督教，康有为之所以借鉴基督教的组织形式来变革儒教，是因为康有为认识到原有儒教组织形式已经不能适应新的局势和社会发展需要，之所以借鉴西方基督教的宗教形式来改造儒教，是想把儒教变成为一个新型的、更普遍、更广泛的，人人可以祭天、祭孔的儒教，从而可以起到凝聚人心实现其“保

⁷⁴梁启超：《康有为传》团结出版社，2004年6月第1版。

⁷⁵梁启超：《康有为传》团结出版社，2004年6月第1版。“先生者，孔教之马丁·路德也”。

国、保教、保种”的抱负。粗看康有为的人生轨迹，都是在谋求儒教变革以期达到保国、保教的目的。对于如何认识康有为变革儒教的活动，笔者认为，并不是当前学界所谓的儒学宗教化⁷⁶，从康有为“一以贯之”的儒教思想以及其儒教变革行动来看，只能说明康有为是个虔诚的儒教信徒，其进行的儒教变革活动是作为一个虔诚儒教信徒行为上的必然选择而已。然而，随着儒教国家彻底的败亡，儒教君主的下台，康有为在希望借助权力以上行路线推行儒教变革的运动失败之后，就迫使其不得不把改教重心转移到从下层开始，试图凭一己之力以建立起来新型的、更广泛的、更普遍的，人人可以祭天、祭孔的儒教。学界以往对康有为所领导的戊戌变法运动是一场政治变革运动分析较多，而忽视了戊戌变法运动还有宗教变革的一方面。本文试图通过材料的梳理，来说明在康有为的自我意识中儒教是中国的“圣教”，是和回教、基督教、佛教等宗教一样的宗教，康有为所领导的戊戌变法运动具有儒教变革的目标。要说明康有为所领导的戊戌变法运动是一场儒教变革的运动，笔者认为有必要先说明康有为“一以贯之”的儒教思想。本章首先从思想发展上来考察康有为的儒教思想，这样做是为了避免儒学宗教化的理解。

（一）康有为的早期儒教思想

康有为出生在一个传统的儒教士大夫家族中，康有为的祖先为粤名族，世代以理学传家，其祖上推崇儒学，都是报效儒教国家的忠实儒者⁷⁷。康有为早年跟从简凤仪接受正统儒教教育，后师从著名儒者朱次琦学习，博通经史。端正的家学环境，在加上康有为自幼聪敏，这都无形的培养了康有为作为一名虔诚儒者的精神气质，提升了康有为成为圣贤的志向⁷⁸。

康有为在师从朱次琦之后，为他成为一名真正虔诚的儒者奠定了学术上的根器，“凡六年，而九江卒，其理学政学之基础，皆得诸九江”⁷⁹。朱次琦死后，康有为的学术走向独自发展的道路。康有为以原有学术为根器，结合自己的性格选择了儒教中的陆王一派，并兼采佛典精华，自己隐居西樵山中涉猎广泛、冥思苦想、天马行空、上天入地，他不仅思考“躯壳界”，而且还希图探本于“灵魂界”⁸⁰，他探求事事物物之本原，大到大千诸天，小至微尘芥子。康有为博采众长和

⁷⁶马洪林：《康有为评传》，南京大学出版社，1998年12月第1版，p414：“研究康有为提出的把儒学宗教化以抵制西方宗教挑战的思想架构，还是有其历史价值和文化价值的”。方志钦、王杰主编：《康有为与近代文化》，河南大学出版社，2006年6月第1版。该书收录中国社会科学院近代史研究所研究员耿云志《康有为的“圣人”情结及其以孔教为国教说》一文，p18说：“康有为要做创教的教主，要立孔教为国教，他首先必须对孔子学说作宗教化的解释”。

⁷⁷梁启超：《康有为传》团结出版社，2004年6月第1版，p24：“曾族式鹏，讲学于乡，称醇儒。祖父赞修，为连州教谕，专以程朱之学，提倡后进，粤之士林，咸宗仰焉。从祖国器，当咸同间，从左军，以功至广西巡抚。懿修，当咸丰末叶，四海鼎沸之际，以一布衣办七县团练，境内肃谧。”

⁷⁸梁启超：《康有为传》团结出版社，2004年6月第1版，p25：“成童之时，便有志于圣贤之学，乡里俗子笑之，戏号之曰‘圣人为’，盖以其开口辄曰圣人也。‘为’也者，先生之名有为也。即此一端，亦可以知其少年之志气矣”。

⁷⁹梁启超：《康有为传》团结出版社，2004年6月第1版，p28。

⁸⁰梁启超：《康有为传》团结出版社，2004年6月第1版，p28：“先生则独好陆王，以为直接明诚，活泼有用。……既潜心佛典，深有所悟，以为性理之学，不徒在躯壳界，而必探本于灵魂界，遂乃冥心孤往，探求事事物物之本原。”

刻苦用功不仅获得了知识，同时也升华了儒者的抱负⁸¹，为他以后在儒教变革中打下了坚实的知识储备和思想基础⁸²。正是这种十年磨一剑的刻苦努力，更加坚定了康有为以天下为己任的儒者抱负，康有为走出西樵山游历山河，面对国家危难、人民艰辛之情状，澄清天下之志更加强烈。

康有为走出一隅之天地，游历京师、香港、上海等地，大受刺激，发现西学政教之完整远胜于中国之政教，为了探求获得改变中国政教之良方，于是“乃悉购江南制造局及西教会所译出各书尽读之”。据王荣祖考证，1883年康氏途经上海时购买江南制造局译印西书三千册，并订阅《万国公报》。当时江南制造总局到光绪八年为止，共销译书一万二千册，康一人一次买三千册，乃三十年间销数的四分之一强，可见他对西学求知之强⁸³。在这期间，康有为不再是作为一个书斋中的儒者了，在经过一翻游历更加了解中国国情之后，在加上不断吸收西方新的思想，康有为那种以天下苍生为己任的抱负变的更加迫切起来。在家、国、天下一体的儒教国家下，由于仕途一路不通，康有为作为一名接受很好教育的儒者，只有通过长兴里建万木草堂开馆讲学授道，以及在桂林建立广学会这种方式，选择用儒教变革的思想来教育、激发当时沉闷的士气⁸⁴，来为“保国、保教、保种”做出自己的努力⁸⁵。甲午战争之前，胸怀中国的康有为还是郁郁不得志，只能透过教育来实现其儒者抱负，然而甲午战争的失败，给康有为伸展其儒者的抱负提供了千载难逢的机缘，甲午战败后，康有为在北京也建立类似教育机构的强学会与开明的官员联合起来，共同为儒教国家的前途出谋划策，从而为自己把变革儒教的思想引入维新变法运动打下了伏笔。

那么在康有为儒教思想发轫早期，康有为儒教思想主要有哪些呢？笔者认为，儒教变革思想的理论著作主要有《康子内外篇》、《新学伪经考》、《孔子改制考》和《春秋董氏学》等。

《康子内外篇》写于光绪十二年（1886年）即康有为29岁，这是康有为儒教思想酝酿的重要时期，深厚儒教文化环境的熏陶培养了康有为清醒的儒教意识。康有为这样追溯儒教的发源并且强调儒教至上神的创造性：

中国五帝三王之教，父子夫妇君臣兄弟朋友之论，粟米蔬果鱼肉之食，诗书礼乐之学，士农工商之民，鬼神巫祝之俗，盖天理之自然也，非人道之至也，顺人性而教之也，非学而为之也。”（《性学篇》）

在康有为看来，儒教的这种情况不仅仅中国所独有，而且世界上其他诸国的宗教也是和儒教一样的情况：

天地之理，惟有阴阳之义，无不尽也，治教亦然。今天下之教多矣，

⁸¹ 《康南海自编年谱（外二种）》，p6-8。“忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人，则欣喜而笑，忽思苍生困苦，则闷然而哭。”

⁸² 梁启超：《康有为传》 团结出版社，2004年6月第1版，p30：“先生之学力，实在于是。”

⁸³ 王荣祖：《康有为论》 中华书局出版社，2006年10月北京第1版，p4。

⁸⁴ 《饮冰室合集·教育家之康南海》：“先生不徒有教育家之精神而已，又备教育家之资格，其品行方峻，其威仪严整。其授业也，循循善诱，至诚恳恳，殆孔子所谓诲人不倦焉；其讲演也，如大海潮，如狮子吼，善能震荡学者之脑气，使之悚息感动，终身不能忘，又常反复说明，使听者焕然冰释，怡然理顺，心悦而诚服。中国学风之坏，至本朝而极，而距今十年前，又未流也。学者一无所志，一无所知，惟利禄之是慕，惟帖括之是学。先生初见一学者，必以严重迅厉之语，大棒大喝，打破其顽固卑劣之根性，以故学者或不能受，一见便引退，其所能受者，终身奉之，不变塞焉。”

⁸⁵ 梁启超：《康有为传》 团结出版社，2004年6月第1版，p31：“尽其所学，教授弟子，以孔学、佛学、宋明学为体，以史学、西学为用，其教旨专在激励气节，发扬精神，广求智慧”。

于中国有孔教，二帝三皇所传之教也，于印度有佛教，自创之教也，于欧洲有耶稣，于回部有马哈麻，自余旁通异教，不可悉数。（《性学篇》）在《新学伪经考序》中，康有为认为孔子是“天命大圣”，孔子的改制是“改制之圣法”，而刘歆则是“上为圣经之篡贼，下为国家之鸩毒者也。”而自己作《新学伪经考》的目的在于“起亡经，翼圣制”。

康有为是认同素王之说，在《孔子改制考序》中康有为将孔子看作是受到天命的教主，以及制作的圣人：

天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱而立三世之法，而垂精太平，乃因其所生之国立三界之义，而注意于大地远近大小若一之大一统。

在《春秋董氏学》中，康有为再次重复其儒教思想。康有为认为，儒教是由圣人创造的，这个圣人是孔子，而孔子之道在六经，六经之统宗在《春秋》⁸⁶。而《春秋》最重要的内容是讲“三世说”：

三世为孔子非常大义，托之《春秋》以明之⁸⁷。

（二）戊戌变法中儒教思想的集中提出

对于戊戌维新的发端，梁启超切身洞悉康有为掀起戊戌维新的缘由，梁启超评价到：“先生经世之怀抱在大同，而其观在以审次第，则起点于爱国；先生论政治目的在民权，而其揆时势以谋进步，则注意于格君。”由此，我们可以知道，素有经世之志的康有为以大同理想为最高奋斗目标，以维护和崇尚大清国为出发点，以扩大民权为口号，直接的目标是渴求儒教国家君主来主宰国家命运，拯大厦之将倾，挽狂澜于既倒。对君主的忠诚，是儒教教义对儒者的基本要求，康有为不仅做到了这一点，而且还为儒教王朝的千秋万代提出了更迫切的改革蓝图，而在这个庞大的儒教王朝变革的方案中内容之一就是儒教的变革。面对儒教王朝遇到的危机，康有为渴望儒教自身变革的意识是非常清醒的，为此他考察了当时世界上和儒教相类似的宗教形式，最终确定借鉴基督教的组织形式来变革儒教⁸⁸。在康有为看来，挽救儒教国家危机，儒教王朝当前切实必要的是儒教变革，康有为给光绪皇帝上的第二书中，明确提出了儒教变革的主张。

⁸⁶ 刘梦溪主编，《中国现代学术经典·康有为卷》，河北教育出版社，1996年8月第1版。《春秋董氏学·自序》p108：“道教何从？从圣人。圣人何从？从孔子。孔子之道何在？在《六经》。《六经》粲然深美，浩然繁博，将何统乎？统一于《春秋》。”

⁸⁷ 李中，《中国儒教史》，上海人民出版社，2000年2月第1版。

⁸⁸ 《饮冰室合集·教育家之康南海》：“先生于耶教，亦独有所见，以为耶教言灵魂界之事，其圆满不如佛，言人间世之事，其精备不如孔子。……先生之布教于中国也，专以孔教，不以佛、耶，非有所吐弃，实民俗历史之关系，不得不然也。”或《饮冰室合集·康有为传·康南海之哲学》中说“耶教之杀身流血，可谓极苦，然其目的在天国之乐也；佛教之苦行绝俗，可谓极苦，然其目的在涅槃之乐也；即不敬天国，不爱涅槃，而亦必其以不敬不爱为乐业，是固乐业。若夫孔教之言大同，言太平，为世间有形之乐，又不待言矣。”

为了变革儒教，康有为首先指出宗教对于转变风俗的重要。他说：“然近日风俗人心之坏，更宜讲求挽救之方。盖风俗弊坏，由于无教。”在这里“无教”的“教”，是指宗教。而所谓“无教”，也不是说中国没有宗教，而是说儒教在宗教组织上没有像西方宗教那样覆盖的如此广泛，没有把儒教的教义贯彻的如此彻底。康有为认为正是由于儒教在宣教上的缺失，致使其他邪教乘虚而入：“士人不励廉耻，而欺诈巧滑之风成；大臣托于畏谨，而苟且废弛之弊作。而‘六经’为有用之书，孔子为经世之学，鲜有负荷宣扬，于是外夷邪教，得起而煽惑吾民。”这里的“邪教”，就是指传入的基督教。康有为把基督教的流行，归结为儒教自身传教的缺失。把儒教的情况和基督教在当时中国的传播扩展相比，康有为深深感到儒教面临的劣势和危机。他说：“直省之间，拜堂棋布，而吾每县仅有孔子一庙，岂不可痛哉！”基督教的教堂遍地皆是，儒教却固守僵化，每县仅有一座孔庙，这种情况自然造成儒教的式微，易于基督教的传入。正是基于这种反差下产生的危机意识，康有为认为应该打破传统儒教“只有来学，没有往教”的传统。儒教必须变革，而变革儒教的第一步是培养儒教的人才。因此，康有为在上书中建议：“今宜亟立道学一科，其有讲学大儒，发明孔子之道者，不论资格，并加征礼，量授国子之官，或备学政之选。其举人愿入道学科者，得为州、县教官。其诸生愿入道学科者，为讲学生，皆分到乡落，讲明孔子之道，厚筹经费，且令各善堂助之”。这里所谓选拔、培养的发明孔子之道的儒者，不仅仅儒教国家官吏的后备，而是培养如同西方那样的神父、牧师。他们的任务就是像西方宗教的神父、牧师那样担负起传教的任务。变革儒教除了在思想上强化宣传孔子之道，其宗教配套设施也必须与之相配，仿照西方宗教的形式，康有为提出了具体操作的措施：

第一、废除淫祀⁸⁹。“并令乡落淫祠，悉改为孔子庙，其各善堂、会馆俱令独祀孔子，庶以化导愚民，扶圣教而塞异端”。

第二、培养和奖励传教人才。“其道学科有高才硕学，欲传孔子之道于外国者，明诏奖励，赏给国子监、翰林院官衔，助以经费，令所在使臣领事保护，予以凭照，令资游历。若在外国建有学堂，聚徒千人，确有明效，给以世爵。余皆投牒学政，以通语言、文字、测绘、算法为及格，悉给前例”。

第三、与西方宗教竞争，向国外传教，用夏变夷，重振国威。“若南洋一带，吾民数百万，久隔圣化，徒为异教诱惑，将沦左衽，皆宜每岛派设教官，立孔子庙，多领讲学生分为教化。将来圣教施于蛮貊，用夏变夷，在此一举。且借传教为游历，可调夷情，可扬国声，莫不尊亲，尤为大义矣”。康有为变革儒教的思想是在借鉴西方宗教形式结合中国当时的儒教的资源而形成的。由此可见，在康

⁸⁹李中，《中国儒教史》（下），上海人民出版社，2000年2月第1版，P1036。

有为的自我意识中，儒教是和西方宗教一样的宗教，只是儒教在面临挑战和危机的时候，儒教必须变革罢了。康有为作为儒教的虔诚信徒，以自己的微薄之力忠实的履行了护教的责任，也得到了其他儒者的尊重和推崇。其中他优秀的弟子梁启超更是给予康有为准确的评价，在《饮冰室合集·康有为传》中有《宗教家之康南海》一文，文中梁启超认为康有为是“宗教家之康南海”⁹⁰。梁启超正是看到自己的老师，康有为对儒教变革的努力和贡献，才称康有为是儒教的马丁·路德⁹¹。

在此文中，首先回顾了康有为宗教思想成熟的历程，认为康有为是“孔教之马丁·路德也”；其次，认为康有为所做的工作是排斥“俗学”，为复原“孔教”起到了拨云雾、见青天的作用，而这个“俗学”指的是宋学、歆学和荀学⁹²；第三，明确《六经》是孔教真传，是孔教精神的承载⁹³；第四，梁启超列举了康有为一些著作，如《孔子改制考》、《大同学书》、《大易微言》、《春秋公羊传注》等，梁氏认为是复原孔教的著作⁹⁴。梁启超对康有为变革儒教的意义和价值是非常清楚的，认为是“发先圣久坠之精神，为我中国国教放一大光明”。梁启超对康有为在儒教变革所作的努力和贡献也给与了充分的肯定“先生所以效力于国民者，以宗教事业为最伟，其所以得谤于天下者，亦以宗教事业为最多”。康有为认同的“宗教事业”指的是儒教变革事业，梁启超认同康有为是“宗教家之康南海”，这个“宗教家”指的就是儒教的宗教家，而不是回教、基督教、佛教等宗教的宗教家。

（三）戊戌变法失败后康有为的儒教思想

通过上面的论述中，我们可以知道康有为是一个虔诚的儒教信徒，在康有为的自我意识中儒教是“圣教”是和回教、基督教、佛教等性质一样的宗教，康有为所领导的维新变法具有儒教变革的性质。

戊戌变法失败了，儒教国家的君主被囚禁了，拯救儒教王朝的“维新”儒者被杀害了，这使康有为企图借助皇帝从上而下的儒教变革计划遭受重大挫折，然而作为一个一心为国的虔诚儒者，并没有放弃自己的信仰，反而逆历史潮流而动，继续以一己之力来履行儒者的使命，挽救儒教国家，继续儒教变革活动。康有为在戊戌变法运动之后，亡命天涯，创立保皇会，以保护光绪皇帝为第一要务，所

⁹⁰梁启超，《饮冰室合集》，“先生又宗教家也。”

⁹¹梁启超，《饮冰室合集》，“先生者，孔教之马丁·路德也，其所以发明孔子之道者，不一而足。”

⁹²梁启超，《饮冰室合集》“第一，排斥宋学，以其仅言孔子修己之学，不明孔子救世之学也。第二，排斥歆学，以其作伪，诬孔子误后世也。第三，排斥荀学，以其仅传孔子小康之统，不传孔子大同之统也。”

⁹³梁启超，《饮冰室合集》“先生以为《论语》虽孔门真传，然出于门弟子所记载，所尊所闻，各明一义，不足以尽孔教之全体，故不可不推本于《六经》。……孔教精神，于是乎在。”

⁹⁴梁启超，《饮冰室合集》“先生发明孔教之大略也。”

以康有为说：“皇上之不变法兮，可以不废；皇上之救民兮，遂丧宝位”⁹⁵。尽管这不且实际，或许显得可笑，然而康有为在自身难保的情况下还孜孜以护卫儒教君主⁹⁶，不正是向我们展示一个虔诚儒者的形象吗？在康有为看来，光绪帝这个儒教君主的命运与儒教王朝的命运是联系在一起的，所以他说：“皇上之不复权兮，中国必亡；皇上之复权兮，大地莫强”⁹⁷。

然而，历史的发展不是以人的意志为转移，总是按照自身发展逻辑来演进。康有为忠心效忠的光绪帝被囚瀛台后郁郁而终，英年早逝，然而更糟糕的是儒教王朝在辛亥革命的洪流中被推翻。儒教王朝不存在了，但是面对民国之后的乱象，为拯救世道人心，凝聚国人士气，康有为认为儒教存在还是很有必要的，在康有为看来，儒教对国家的功用是能像世界各国存在的回教、基督教、佛教等宗教一样起到巩固国家的作用。

面对儒教王朝已然花果飘落的情况，面对民国之后的乱局，康有为不得不以一己之力结合自己对回教、基督教、佛教等宗教考察的结果，以自下而上的方式开始倡立儒教为国教的实践活动。（注，其实在康有为早期的儒教变革中已经具有了这方面的经验。1895年五月二日，康有为在《上清帝第二书》中已经提出儒教改革的思想。以及随后在各地创立的“京师强学会”、“上海强学会”、“圣学会”、“保国会”、“保皇会”等组织。1898年夏天，康有为在《请尊孔圣维国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》中明确提出了通过设立“教部教会，以孔圣纪年，听民间庙祀先圣，而罢废淫祀，以重国教”的主张⁹⁸。这个“国教”指的就是儒教。）康有为在1913年中华民国召开国会之际，倡议将儒教定为国教，并要求在全国各地孔庙作每周性的宗教仪式⁹⁹。同年，在上海创办《不忍》杂志，更是鼓吹“以孔子为国教，配享天坛”。1917年，康有为更是与张勋一起拥护儒教王朝的末代皇帝溥仪复辟。1919年，在逊帝溥仪大婚的时候还在上海“望阙叩贺”，直到康有为死于青岛之前，康有为还向溥仪“上折谢恩”。由此可见，不管时代潮流如何，外界攻击毁誉如何，康有为始终如一的追随儒教王朝，忠心效忠于儒教的君主，虔诚的履行儒者的责任，实为儒教国家的虔诚信奉者。

总之，通过对康有为“一以贯之”儒教思想的一般性描述，我们可以看出康有为作为一名儒教王朝的虔诚儒者，在他的自我意识中儒教是儒教国家的“圣教”，是和世界上回教、基督教、佛教等诸宗教一类性质的宗教。儒教国家面临的危机，也就是儒教面临的危机。因此，戊戌维新变法运动不仅是一场挽救儒教国家危机的政治运动，更是儒者们试图进行儒教自身变革以应对危机的宗教变革运动。然而当前学界，对康有为的儒教变革运动还没有恰当的、准确的定位，遂被认为是儒学宗教化¹⁰⁰，认定是康有为想把儒学改造成为一种宗教。在此，笔者不揣浅陋的认为，如果不承认“儒教是教说”，就看不清康有为领导戊戌维新变法的宗教性质；如果不“一以贯之”把握康有为思想发展脉络，也就会陷入一叶障目的错误论断。

⁹⁵康有为，《康南海诗集补遗》册20，p1。

⁹⁶张荣明，《中国的国教》，中国社会科学院出版社，2001年3月。

⁹⁷康有为，《康南海诗集补遗》册20，p1。

⁹⁸汤志钧，《康有为争论集》，中华书局，1981年2月第1版。

⁹⁹康有为，《以孔教为国教配天议》，转自《康有为思想研究》，萧公权著，汪荣祖译，新星出版社，2005年7月第1版。

¹⁰⁰马洪林，《康有为大传》，南京大学出版社。

二、梁启超儒教思想

1902年2月发表《保教非所以尊孔论》一文，梁启超才公开宣布放弃保教主张，提出教不必保，也不可保，“自今以往所当努力者，惟保国而已”¹⁰¹。同时，在写给老师康有为的信中梁启超也明确反对设立孔庙，认为此举“徒为虚文浪费金钱而已”，“若以投之他种公共事业，无论何事，皆胜多矣”。因为有这样的历史事实，后来有学者认定，梁启超是反对“儒教是教说的第一人”。那么这样的论断是否科学和尊重历史呢？毫无疑问，认识清楚学问渊博而又多变的梁启超是困难的¹⁰²。尽管是困难的，但是毕竟线索还是清晰的。由于，1902年是梁启超一个大的思想转变期，因此笔者通过采用具体问题具体分析的方法，考察梁启超在1902年之前的活动、言论和著作¹⁰³，来说明1902年之前的梁启超是个虔诚儒者，他尊奉儒教为国教。在1902年之前，梁启超虔诚并且坚定的追随康有为推行儒教变革事业，尝试谋划儒教王朝振兴的蓝图，一时之间声名鹊起，名满天下，和其师同列儒林，世称“康梁”。梁启超和康有为一样，作为儒教虔诚信徒，至于梁启超思想为什么在1902年会发生根本性的变化，就不是本节讨论的内容了。本节只对1902年之前的梁启超的活动、言论和著作进行考察。

梁启超年轻时以举人身份师从当时还是秀才的康有为，并协助其撰作和校对《新学伪经考》、《孔子改制考》等著作，深受康有为影响。梁启超自己也说过：“启超之学，实无一字不出于南海”¹⁰⁴。戊戌变法之前，梁启超追随康有为，服膺于康有为的儒教变革思想，他在其自著《西山书目表》中，重复康有为“孔子为教主”之类的说法，梁启超在《西学书目表后序》一文中，梁启超详细阐发康有为《新学伪经考》和《孔子改制考》中的观点，明确地遵奉儒教教主孔子，强调读经对理解儒教的重要性，“当知孔子之为教主”、“当知六经皆孔子所作”、“当知孔子之前有旧教，如佛之前有婆罗门”、“当知六经皆孔子改定制度以治百世之书”、“当知七十子后学，皆以传教为事”、“当知秦汉以后，皆行荀卿之学，为孔教之彙派”、“当知孔子口说，皆在传记，汉儒治经，皆以经世”、“当知东汉古文经，刘歆所伪造”、“当知伪经多摭拾旧教遗文”、“当知伪经既出，儒者始不以教主待孔子”、“当知训诂名物，为二千年经学之大蠹，其源皆出于刘歆”、“当知宋学末流，束身自好，有乖孔子兼善天下之义”；通过阅读诸子之书，“当知周秦诸子有二派：曰孔教，曰非孔教”、“当知非孔教之诸子，皆欲改制创教”、“当知非

¹⁰¹ 梁启超，《饮冰室合集》，文集之九。

¹⁰² 梁启超，《饮冰室合集》，文集之十三，第86页。梁启超曾自谓：“吾生平最惯与舆论挑战，且不惧以今日之我与昔日之我挑战者也”。

¹⁰³ 崔志海，《论戊戌前后梁启超保教思想的肯定与否定》，《史林》2003年第6期。

¹⁰⁴ 《致汪诒年书》，《年谱长编》第一册

孔教之诸子，其学派实皆本于六经”；通过读史，“当知太史公为孔教嫡派”、“当知二千年政治沿革何者为行孔子之制，何者为非孔子之制”、“当知历代制度，皆为保王者一家而设，非为保天下而设，与孔孟之义大悖”；宣称“孔教之至善，六经之致用，固非吾自袒其教之言也”。在笔者看来，青年梁启超是完全接受康有为儒教变革的思想体系，并且还积极虔诚的参与其中。如果说康有为《新学伪经考》和《孔子改制考》为儒教变革的方向指明了方向，那么梁启超为儒教变革思想的宣传做出了重要的贡献，梁启超运用他那如椽大笔，妙笔生花为儒教的变革涂上了一笔浓彩。梁启超在主持湖南时务学堂时，还把孔子创教说带到了学堂，梁启超大力宣传保教，重印康有为的《长兴学记》，并加序文，提出“爱同类及异类，推孔教以仁万国”¹⁰⁵。另撰《春秋界说》和《孟子界说》两文，宣传“《春秋》为孔子改定制度以教万世之书”¹⁰⁶，推崇孟子为孔教传人，声称“孟子于六经之中，其所得力在《春秋》”，“孟子于《春秋》之中，其所传为大同之义”，“保民为孟子经世宗旨”，井田为“大同之纲领”，性善为“大同之极致”，尧、舜、文王是“大同之名号”，王霸是“大同、小康之辨”，孟子所说，即“孔子之言”¹⁰⁷。此外，在经由梁启超制定的《万木草堂小学学记》和《学约》上，还有“传教”一条。

今设学之意，以宗法孔子为主义”，“堂中所课，一切皆以昌明圣教为主义，则皆传教之课也”，“传孔子太平大同之教于万国，斯则学之究竟也”。（《合集》，文集之二）

吾圣人之教之在今日也，号称受教者四万万，而妇女去其半焉，不识字者又去其半之半焉，市侩胥吏又去其半之六七焉，贴括贱儒又去其半之八九焉，此诚庄生所云‘举鲁国皆儒服，而真儒几无一人’也。加以异说流行，所以强聒，挟以势力，奇悍无伦。呜呼！及今不思自保，则吾教亡无日矣。（《学约·传教》）

此处所说的“圣人之教”、“吾教”，就是指作为宗教的孔教，也是康有为所谓的儒教，从梁启超的言行中，可以看出梁氏当时是捍卫儒教的积极者。面对西方宗教入侵和儒教式微的情况，梁启超在写给老师康有为的信中认为应该积极“传教”，梁启超认为“传教”对儒教发展意义重大，并且给自己定位为“传教者”的角色，认为：“或一切不问，专以讲学授徒为事，俟吾党俱有成就之后，乃始出而传教，是亦一道也。弟子自思所学未足，大有入山数年之志。”¹⁰⁸ 梁启超

¹⁰⁵ 苏舆，《翼教丛编》（卷四），上海书店出版社，2002年1月第1版。

¹⁰⁶ 梁启超，《饮冰室合集》，文集之三。

¹⁰⁷ 梁启超，《饮冰室合集》，文集之三。

¹⁰⁸ 中国史学会主编《戊戌变法》（二），上海人民出版社1957年版，第544-545页，转自《论戊戌前后梁启超保教思想的肯定与否定》。

宣传儒教变革的思想，在湖南时务学堂传教的活动引起了反对儒教变革的湖南儒者反对，儒者叶德辉则撰文逐条反驳，攻击梁启超为“士类之文妖”¹⁰⁹，叶德辉认为梁启超的儒教变革思想极其危险，甚至较诸他宣传自由平等之说更为有害，指出：“人之攻康、梁者，大都攻其民权平等改制耳，鄙人以为康梁之谬尤在于合种通教诸说。梁启超所著《孟子界说》有进种改良之语，《春秋界说》九论世界之迁变，隐援耶稣创世纪之词，反复推衍。此等异端邪说，实有害于风俗人心，苟非博观彼新旧之书，不知康、梁用心之所在”¹¹⁰。

随着儒教变革思想的影响越来越大，梁启超所遭受的非难和攻击也越来越尖锐，梁启超并没有任何犹豫和彷徨，反而更加尽心竭力的推行儒教变革事业。梁启超在主持上海时务报馆期间，大力宣传儒教变革思想，极言保教的重要性和必要性，声称“居今日而不以保国保教为事者，必其人于危亡之故讲之未莹、念之未熟也”，呼吁仿照西方宗教的保国公会，成立儒教的“保教公会”¹¹¹。梁启超和康有为一样，正是出于儒教发展的考虑，梁启超对在民间设立孔庙、举行祭孔活动持赞同态度。1896年底，梁启超在写给清朝驻美公使伍廷芳的信中即建议仿照西方宗教仪式，建议在美洲的海外华人中设孔庙，举行礼拜活动，指出：“西国之人，各奉一教，则莫不尊事其教主，崇丽其教堂，七日休沐，则咸聚其堂而顶礼，而听讲。……今中国之人，号称奉圣教，而农工商贾，终身未登夫子庙堂，不知圣教为何物。故西人谓我为半教之国，良不诬也。今宜倡义劝捐，凡华市繁盛之地，皆设建孔庙，立主陈器，使华工每值西人礼拜日，咸诣堂瞻仰拜谒，并听讲圣经大义，然后安息，则观感有资，薰陶自易，民日迁善而不自知¹¹²。”除了倡言建立儒教的宗教活动场所，梁启超对破毁儒教活动场所的行为更大大加批驳，特别是外国人对儒教的损害，这在梁启超看来是对“圣教”事业的极大危害。德国兵毁坏山东即墨县文庙内的孔孟塑像，梁启超认为这是“灭我圣教”之举，事关“吾教之盛衰，国之存亡”，于1898年4月29日与麦孟华、林旭等12人发布《公启》，呼吁士人联名上书，查办毁像之人，声言“凡我同人，读孔子书，受孔子教，苟忍坐视圣教沦亡，则是自外衣冠之种族¹¹³”。经过多日的联络，5月6日梁启超又与麦孟华一道领衔，动员830名举人署名，上书都察院，谴责德国兵的行为“蔑我圣教，视我无人”，认为其危害较诸割让胶州半岛有过之而无不及，“割胶不过失一方之土地，毁像则失天下之人心，失天下之圣教，事之重大，未有过此”，要求清政府必须就此向德国政府提出严正交涉，责令德方查办毁像之人，并勒令赔偿，只有如此，“庶可绝祸萌而保大教，存国体而系人心

¹⁰⁹ 苏舆：《翼教丛编》（卷四），上海书店出版社，2002年第1版。

¹¹⁰ 苏舆：《翼教丛编》（卷六），上海书店出版社，2002年第1版。

¹¹¹ 梁启超，《饮冰室合集》，文集之三。

¹¹² 梁启超，《饮冰室合集》，文集之三。

¹¹³ 《国闻报》，光绪二十四年闰三月十六日，转自《论戊戌前后梁启超保教思想的肯定与否定》。

114”。并且，需要指出的是，即使在流亡日本之后，梁启超也没有立刻放弃保教思想。1899年5月在日本哲学会作题为《论支那宗教改革》的演讲中，梁启超仍奉孔教为中国人的宗教，并对孔教做了更为现代的解释，宣扬孔教之本旨为“进化主义非保守主义”、“平等主义非专制主义”、“兼善主义非独善主义”、“强立主义非文弱主义”、“博包主义（亦谓之相容无碍主义）非单狭主义”、“重魄主义非爱身主义¹¹⁵”。同年，梁启超还在《清议报》上重新发表他在戊戌年所作的《春秋界说》和《孟子界说》两文，并发表《纪年公理》一文，建议以孔子生卒年为中国的纪年，指出“要之中国之种，使从此灭绝为奴、不自立则已耳；苟犹自立，则纪年必归于一。一者何？必一于教主也”。

综上所述，由此我们可以说，1902年之前梁启超是虔诚的儒教信徒，他认同康有为的儒教变革思想，信奉儒教是中国的“圣教”。在梁启超的自我意识中，儒教应该像世界上其他宗教一样，为国家强大提供保证，而儒教作为儒教王朝的“圣教”就应该发挥更大的威力，这也许就是1902年之梁启超积极投身儒教变革事业的根本动机所在。然而事与愿违，儒教王朝沉沦了，儒教的事业坍塌了，年轻的儒者不得不改弦更张为国家的强大，民族的前途，人民的幸福寻找新的理论武器。

三、谭嗣同儒教思想

谭嗣同是清末儒教改良派¹¹⁶中的急进人物。谭嗣同，字复生，号壮飞，生于1865年（清同治四年），死于1898年（清光绪二十四年），湖南浏阳人。不管谭嗣同和张之洞、叶德辉、王先谦、苏舆等在思想和行为上冲突如何激烈，但是在身份上是则相同的，谭嗣同是当时先进儒者中的一员¹¹⁷，谭嗣同从事的是变革儒教的事业¹¹⁸。谭嗣同像康有为一样也是出身士大夫家庭，谭嗣同的曾祖父、祖父都是有功名受册封的地方绅士。其父谭继洵是“学而优则仕”的官员，由赐进士出身到户部员外郎、甘肃布政使，最后升任湖北巡抚¹¹⁹。谭嗣同也和他的家族一样，孜孜以求于儒者出将入相的事业。在1884年至1894年之间，“十年中至六赴南

¹¹⁴中国第一历史档案馆藏《广东举人梁启超等称圣像被毁，圣教可忧，乞飭驻使责问德廷，严办以保圣教呈》，转自《论戊戌前后梁启超保教思想的肯定与否定》。

¹¹⁵梁启超，《饮冰室合集》，文集之三。

¹¹⁶蒋光学 何卫东 著，《梁启超评传》，南京大学出版社，2005年7月第1版，p572。

¹¹⁷学界对谭嗣同身份的认定大致有以下几类：1、把谭嗣同看作是资产阶级改良派的代表人物（参看，北京大学出版社的《中国哲学史》或李泽厚的《中国近代思想史论》）；2、把谭嗣同看作是启蒙思想家（参看，杨正典的《谭嗣同——近代中国启蒙思想家》）；3、把谭嗣同作为客观中肯的学术研究对象（参看，李喜所《百年谭嗣同研究的回顾与展望》，《广东社会科学》2000年第1期）

¹¹⁸侯外庐：《近代中国思想学说史》（下册），上海：生活书店，中华民国三十六年版，p743-744，“他是一个宗教的殉道者，与撑着十字架要求改革的神父一样，惟死于宫廷上书，而没有死于街头运动罢了。”

¹¹⁹杨廷福《谭嗣同年谱》，人民出版社，1957年1月第1版，p13-14。

北省试”¹²⁰。

谭嗣同儒教思想的萌发是从少年和青年时期¹²¹开始，体现在其志愿儒教治国安邦的学说，如果谁反对，他就气势汹汹的与之争辩，“常至失欢”。谭嗣同先后接受张载的“气一元论”和王船山的“器体道用说”。幼年谭嗣同师从儒者毕莼斋、韩荪农进行儒学启蒙教育，1874年谭嗣同十岁时师从著名儒者欧阳中鹄学习王船山的儒学思想体系，后师从著名儒者涂启先熟读儒学经典。随着其学识水平的提高以及对社会的进一步了解，尽管他对西学发生浓厚的兴趣，但思想主流仍是“修身、齐家、治国、平天下”的儒教思想，认为儒教王朝变革的只是引进科学技术的枝节问题，根本的儒教学说丝毫没有动摇¹²²。谭嗣同是虚心向学、视野开阔的，他不同于当时一般只在谋求科举功名的儒者，他还学习中国古代的科学知识，例如他指出关于地球运动说、地圆说，我国古已有之，并且引用《内经》、《周髀算经》、《尚书》，以及汉代、宋代的唯物论者王充、张载，元代天文学家郭守敬的理论来证明；另一方面，他以实践来印证这些科学知识，例如他以实地观察的结果证明“泾浊渭清”相沿之说的错误，以及我国古代科学类书《尔雅》中所记载“鸟鼠同雪”的动物共生现象的实际情况¹²³。1895年中日甲午战争爆发，儒教王朝的一败涂地给谭嗣同强烈的冲击，谭嗣同也像其它希求国治邦安的儒者一样，在危机面前迸发出了兼济天下的儒者情怀，积极投入到儒教王朝变革的运动中。

谭嗣同早年的经历使他对儒教王朝的国情认识深刻，对儒教王朝变革之必要性也较康有为、梁启超两人更急切，“岂不以方将愚民，变法则民智；方将贫民，变法则民富；方将弱民，变法则民强；方将死民，变法则民生”（《仁学》）。认为再不变法图强，那么儒教王朝的命运是悲惨的，志士仁人一定会起来造反的。“彼君之不义，人人得而戮之”，“志士仁人求为陈涉、杨玄感，以供圣人之驱除，死无憾焉。”（《仁学》）1895年，是谭嗣同思想转变的重要时期，他对于过去所从事的“考据笺注刻镂诗古文辞之学”，决心‘悉弃去’，而致力于‘究心泰西天算、格致、政治、历史之学’，走上了儒教王朝变革的道路。他以汉代进步思想家杨雄的话“雕虫篆刻，壮夫不为”自勉，认识到“处中外虎争文无所用之日，丁盛衰互纽膂力方刚之年”，不应该把大好时光浪费于“无用之呻吟”。青春的活力，爱国的情，鼓动着以天下为己任的谭嗣同，谭嗣同不甘心苟安于他世家子弟的生活，立志要奋发有为，为了表达自己的决心，因又字号“壮飞”¹²⁴。

¹²⁰ 李喜所，《谭嗣同评传》，河南教育出版社，1986年10月第1版。

¹²¹ 杨廷福《谭嗣同年谱》，人民出版社，1957年1月第1版，p39。“谭嗣同在17岁时，开始系统学习《易经》、《礼记》、《周礼》、《仪礼》等儒教经典。”

¹²² 《谭嗣同评传》、《报贝元征书》（《谭嗣同全集》上册，p2、3页）

¹²³ 杨正典，《谭嗣同——近代中国启蒙思想家》，p8。

¹²⁴ 杨正典，《谭嗣同——近代中国启蒙思想家》。p8

谭嗣同的巨大转变并不是偶然，这是在儒教王朝面临严重危机的历史背景下，以天下苍生为己念儒者的自然选择。谭嗣同既要面对外来危机的刺激和影响，也要面对儒者身份所赋予自己的历史使命，在加上自身才气秉性的天性使然，使谭嗣同在后来的儒教变革运动中对儒教王朝和儒教的反叛表现的如此彻底、如此尖锐，直至为儒教变革运动流尽最后一滴血¹²⁵。1898年，儒教变革运动失败后，谭嗣同被捕下狱。被捕前，有人劝他逃走，他说：“不有行者，无以图将来；不有死者，无以酬圣主¹²⁶。”，“各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始¹²⁷。”

谭嗣同儒教思想的变化以甲午中日战争失败为分水岭大致分为两段。在甲午战争之前，谭嗣同还是儒教中一名虔诚求取功名的儒者，还在中西之政教间徘徊，以希求找到挽救儒教王朝的“良药”。甲午战争之后，谭嗣同接触到康有为的儒教变革思想之后深受启发，以康有为的“私淑弟子”自居，服膺于康有为的儒教变革思想。“既而闻南海先生所发明《易》、《春秋》之义，穷大同太平之条例，体乾元统天之精意，则大服¹²⁸”。谭嗣同通过与康有为和梁启超的交往，最终确立了一名虔诚儒者终身追求的事业，确立了以“仁”为中心的儒教思想。谭嗣同追求的儒教事业是通过参与康有为和梁启超的儒教变革运动和在湖南建立南学会等表现的，而谭嗣同确立的以“仁”为中心的儒教思想则集中表现在其《仁学》一书中。

在《仁学·自序》中，谭嗣同针对当时儒者对儒教消亡的担心，提出“教，莫能亡”的论断，但是这个“教”是指以“仁”为根本的儒教。“教而亡，必其教之本不足存，亡亦何恨。教之至者，极其量不过亡其名尔，其实固莫能亡矣。名非圣人之所争，圣人亦名也，圣人之名若姓皆名也。即吾之言仁言学，皆名也。名则无于存亡。呼马，马应之可也；呼牛，牛应之可也。”谭嗣同理解的儒教教义的核心不同于以“忠孝”和纲常为教义的儒教，谭嗣同认为这样的教义是“非实”的，而这种“非实”的教义如今是流毒天下，致使耶教流行，妨碍了儒教的传播和扩大。

然名教也者，名犹依倚乎教也。降而弥甚，变本加厉，乃亡其教而虚牵于名，抑惮乎名而竟不敢言教，一若西人乃有教，吾一言教即陷入夷狄异端也者。凡从耶教，则为之教民，煌煌然见于谕旨，见于奏牍，见于檄移文告，是耶教有民，孔教无民矣。又遇中外交涉事，则曰：“民教

¹²⁵谭嗣同：《上欧阳中鹄·二十一》，《全集》，p474，“平日互相劝勉者，全在‘杀身灭族’四字，岂临小小利害而变其心乎？耶稣以一匹夫而摆当世之文网，其弟子十二人皆横被诛戮，至今传教者犹以遭杀为荣，此其魄力所以横绝于五大洲，而其学且历二千年而弥盛也。呜呼！人之度量相越岂不远哉！今日中国能闹到新旧两党流血遍地，方有复兴之望。”

¹²⁶赵尔巽：《清史稿·列传二百二十一》，中华书局，1976年7月。

¹²⁷梁启超：《谭嗣同传》，《谭嗣同全集》，p524。

¹²⁸梁启超：《谭嗣同传》，《谭嗣同全集》，p525。

相安”，或曰：“反教为民”，煌煌然见于谕旨，见于奏牍，见于檄移文告，事惮乎教之名，而世甘以教专让于人，而甘自居为无教之民亦。嗟乎！因卫教而立名，不谓名之弊乃累教如此也！（《仁学》）

随后，谭嗣同又对自己理解的儒教教义给出了解释，他认为是道家学说和荀子思想窜入儒教的组织之中，导致如今“教将亡”的结局。

乌知乎有李耳出，言静而戒动，言柔而毁刚……统政府、台谏、六部、九卿、督抚、司道之所朝夕孜孜不已者，不过力制四万万人之动，絜其手足，涂塞其耳目，尽驱以入契乎一定不移之乡愿格式。夫群四万万之乡愿为国，教安得不亡，种类安得而可保也。“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学业，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿；惟乡愿工媚大盗。二者交相资，而罔不托之于孔。被托者之大盗乡愿，而责所托之孔，又乌能知孔哉？

通过对儒教教义的澄清，谭嗣同明确了儒教教义，其实在谭嗣同的自我意识里面，以“仁”为根本的儒教才是中国的“圣教”，而这个“圣教”的至上神是“天”。

三教其犹行星之轨道乎？佛生最先，孔次之，耶又次之。乃今耶教则既昌明矣，孔教亦将引厥绪焉，而佛教仍晦盲如故。先生之教主，教反后行；后生之教主，教反先行，此何故欤？岂不以轨道有大小，程途有远近；故运行有久暂，而出见有迟速哉！佛教大矣，孔次之，耶为小。小者先行，次宜及孔，卒乃及佛，此其序矣。

□□□曰：“佛其大哉，列天于六道，而层累于其上。孔其大哉，立元¹²⁹以统天。耶自命为天已耳；小之，其自为也。”虽然，其差如此，而其变不平等教为平等则同，三教总皆源于婆罗门乎？以同一言天，而同受压于天也。”（《仁学》）

“天”是儒教信奉的至上神，针对西方人多儒教的误解和无知，谭嗣同明确强调儒教的至上神。“西人悯中国之愚于三纲也，亟劝中国称天而治，以天纲人，世法平等，则人人不失自主之权，可扫除三纲畸轻畸重之弊矣。固秘天为耶教所独有，转议孔教之不免有缺漏，不知皆孔教之所已有。大《易》之义，天下地‘泰’，反之‘否’；火下水‘既济’，反之‘未济’；凡阳下阴、男下女吉，反之凶且吝。是早矫其不平等之弊矣。且《易》曰‘统天’，曰‘先天而天弗违’”（《仁学》）。谭嗣同不仅强调儒教的至上神，而且还经常把儒教教主与其他宗教的教主相比较，认为孔子作为儒教教主不逊于其他宗教的教主。

教也者求知之方也。故凡教主教徒，皆以空言垂世，而不克及身行之，且为后世垢詈戮辱而不顾也。耶杀身，其弟子十二人，皆不得其死。孔

¹²⁹ 孔子在《春秋》中定鲁隐公元年春为“王正月”，《易经》乾卦起首便是“元亨利贞”。谭嗣同认为“元”与“仁”实相同，孔子实以仁统帅一切。

仅免于杀身，其弟子七十人，达者盖寡。佛与弟子，皆饥困乞食，以苦行终。此其亡躯命，以先知觉后知，以先觉觉后觉，岂暇问其行不行哉！惟摩西、穆罕默德以权力行其教，君主而已矣，何足为教主？然则知之与行，孰为贵而孰为贱也？且夫诋行者斯不行已耳，诋知者岂能出于知外乎？亦犹诋教者无能出于教外也。今之谈者，辄曰：‘吾专言学，是以学教也。’否则曰：‘吾专言政，是以政教也。’或竟明言曰：‘吾不言教，是自成为不言教之教也。’不言教之教，禅宗所谓不立文字，又谓运水搬柴，尽是神通妙用是也。盖教能包政、学，而政、学不能包教。教能包无教，而无教不能包教。彼诋教者，不知教之大，为天下所不能逃，而刻意欲居于教外，实深坠入乎教中，则何其不知量之甚也！故佛说有云：‘谤佛者即是信。’以其既已知有佛矣，不能以谤而自灭其知也。明乎此，复何疑于吾言？”（《仁学》）

由此，我们可以知道，在谭嗣同的自我意识中，儒教是信奉“天”为至上神，遵奉孔子为儒教的教主，信奉以“仁”为核心的儒教教义，而这样的儒教才是区别其他宗教，适合于儒教国家的宗教。

谭嗣同确立以“仁”为中心的儒教思想，实质上也是儒教在危机时刻儒者为应对危机而提出的变革儒教的思想，是同康有为、梁启超宣传的儒教变革思想是一致的。从另外一方面来说，谭嗣同的儒教变革思想是对高度政教合一的僵化的儒教体制的反抗，谭嗣同渴望儒教王朝的变革，渴望建立更加合理的儒教教义，然而最终失败了。尽管谭嗣同思想发展到了冲破落网的地步，但是在现实推行儒教变革的运动中，由于时代的局限，谭嗣同自身角色的限定，还是不得不把国家和民族的命运寄托在儒教王朝的君主身上¹³⁰，扮演了一个忠诚于儒教王朝的儒者角色，最终没有像后来革命者那样和儒教王朝彻底决裂。谭嗣同是个悲剧英雄，这个悲剧是由儒教造成的，这也说明儒教是该到寿终正寝的时候了，而终结儒教的使命就落在了代表先进生产力、代表先进文化、代表最广大人民利益的后来者身上。

¹³⁰康有为，《六哀诗》，《谭嗣同全集》，p527。“向以天下任，益为救国楨；旅吾南海馆，首商尊君权，次商救民萌，条理皆暗合。”

结语

一

儒教，是中国古代高度政教一体儒教国家的国教。儒教信仰曾经是修齐治国平天下的儒者们的唯一精神源泉，也曾经为中华文明的灿烂做出过重大的贡献。然而，进入近代以来儒教国家在西方文明的竞争中败下阵来，儒教不在能满足和实现儒者们的抱负了。在整个民族面临全面的生存危机的情况下，儒者们不得不放弃儒教王朝这个高度政教一体的宗教政治体制了，直到彻底与儒教王朝决裂的先进中国人接受和寻找到新的能够把整个民族带出苦难的理论武器，而这个理论武器就是马克思主义的世界观、人生观和价值观。笔者认为，马克思主义的世界观贡献在于给我们认识世界提供了科学的方法；马克思主义的人生观在于给我们提供了正确对待人生的态度；马克思主义的价值观在于给我们提供不竭的精神动力和源泉。这样的理论武器教会我们每一个人的就是要实事求是和脚踏实地做好当下的事情。

二

笔者的这个论文题目是在老师指导的前提下完成的。在完成这篇论文写作的过程中，笔者的导师首先教会笔者做的就是实事求是的从材料的搜集入手，围绕论文论述的核心收集材料，弄清楚材料所反映出的内容；其次是对材料的鉴别和分析，确定材料与论文中心论题之间的关系；最后是在论文的逻辑关系是保持一致，材料的使用紧紧以核心论点为核心展开圆周运动，从而避免论文行文过程中的枝蔓。

笔者三年的研究生学习过程中，可以说收获颇丰，但慎言骄傲，导师的教诲时时刻刻响彻耳边，提醒自己要有一种永远当学生的状态。面对知识的浩瀚和博大，本人只能尽自己所能不辜负老师的教诲做一名合格的学生吧。

参考文献

古典文献

- [1] 苏舆 著:《翼教丛编》[M]. 上海书店出版社, 近代文献丛刊, 2002 年 1 月第 1 版。
- [2] 梁启超 著:《饮冰室合集》[M], 中华书局, 1989 年 3 月。
- [3] 梁启超 著:《康有为传》[M], 团结出版社, 2004 年 6 月第 1 版。
- [4] 赵尔巽等 撰:《清史稿》[M], 中华书局, 1976 年 7 月。
- [5] 张之洞 著:《劝学篇》[M], 中州古籍出版社, 1998 年 9 月第 1 版。
- [6] 康有为 著:《康南海自编年谱(外二种)》[M], 中华书局, 1992 年 9 月。
- [7] 康有为 著:《康南海诗集补遗》[M], 台湾文海出版社, 1966 年 10 月。
- [8] 梁启超 著:《谭嗣同传》[M], 中华书局, 1989 年 3 月。
- [9] 梁启超 著:《中国近三百年学术史》[M], 东方出版社, 2007 年。
- [10] 张之洞 著:《劝学篇》[M], 参见李忠兴以戊戌两湖书院刊本、戊辰本点校本。
- [11] 谭嗣同 著, 吴海兰 评注:《仁学》[M], 华夏出版社, 2002 年 10 月第 1 版。
- [12] 康有为著:《康有为文集·上清帝第二书》[M], 见光绪二十一年文升阁木刻《公车上书记》, 又参见光绪乙未上海石印书局代印本。
- [13] 康有为 著:《孔子改制考》[M], 刘梦溪主编, 《中国现代学术经典·康有为卷》, 河北教育出版社。
- [14] 康有为 著, 《新学伪经考》[M], 刘梦溪主编, 《中国现代学术经典·康有为卷》, 河北教育出版社。
- [15] 康有为 著, 《春秋董氏学》[M], 刘梦溪主编, 《中国现代学术经典·康有为卷》, 河北教育出版社。
- [16] 康有为 著, 《论语注·季氏》[M], 刘梦溪主编, 《中国现代学术经典·康有为卷》, 河北教育出版社。

现代文献

- [17] 李申 著:《中国儒教论》[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2004 年 11 月。
- [18] 李申 著:《中国儒教史》[M], 上海人民出版社, 2000 年 2 月第 1 版。
- [19] 张荣明 著:《中国的国教: 从上古到东汉》[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001 年 3 月。
- [20] 李泽厚 著, 《中国近代思想史论》[M], 天津社会科学院出版社, 2004 年 10 月第 2

版。

[21]范玉秋 著:《清末民初孔教运动研究》[M],中国海洋大学出版社,2006年12月第1版。

[22]萧公权 著,汪荣祖 译:《康有为思想研究》[M],新星出版社,2005年7月第1版。

[23]马洪林 著:《康有为评传》,南京大学出版社[M],1998年12月第1版。

[24]《康有为的“圣人”情结及其以孔教为国教说》,方志钦、王杰主编:《康有为与近代文化》[M],河南大学出版社,2006年6月第1版。

[25]杜迈之、张承宗著,《叶德辉评传》[M],岳麓书社出版社,1986年2月第1版。

[26]王荣祖 著:《康有为论》[M],中华书局出版社,2006年10月北京第1版。

[27]汤志钧等 编,《康有为争论集》[M],中华书局,1981年2月第1版。

[28]中国史学会主编,《戊戌变法》(二)[M],上海人民出版社1957年版。

[29]李申,《中国古代的哲学和自然科学》,上海人民出版社,2002年1月第1版。

[30]任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社,2000年11月第1版。

论文类

[1]崔志海:《论戊戌前后梁启超保教思想的肯定与否定》,《史林》[J],2003年第6期。

[2]李喜所:《百年谭嗣同研究的回顾与展望》,《广东社会科学》[J],2000年第1期

[3]张践:《儒教与中国政治》,《文史哲》,2004年第3期

[4](韩)车成恒 文,叶静译:《现代中国的儒教:当代新儒学运动及其文化意义》,《江西社会科学》[J],2004.12

[5]张立文:《论儒教的宗教性问题》(上),《学术学刊》[J],2007年8月第39卷

[6]张立文:《论儒教的宗教性问题》(下),《学术月刊》[J],2007年9月第39卷

[7]彭永捷:《当代文化建设中的儒教问题》,《中国人民大学学报》[J],2007年第1期

[8]张荣明:《儒学与儒教之辨析》,《孔子研究》[J],2007年第1期

[9]蔡德贵:《儒学儒教一体论》,《中山大学学报》(社会科学版)[J],2001年第5期

[10]加润国:《儒教的类型特征》,《孔子研究》[J],2007年第1期

[11]解光宇:《关于儒教的思考》,《争鸣》[J]

[12]唐文明:《历史的任务与儒教的自我主张》,《浙江学刊》[J],2005年第1期

[13]李申:《儒教孝道明真》,《中国哲学史》[J],2000年第3期

[14]李申:《中国古代的人神》,《宗教学研究》[J],1994年第4期

[15]李申:《中国古代的神》(上),《宗教学研究》[J],1999年第3期

[16]赵惠吉:《儒学二重性:既是哲学又是道德宗教》,《孔子研究》[J],2002年第4期

[17]周可真:《儒教之“天”与基督教之“上帝”——由儒教是否宗教引发的文化反思》,《哲学研究》[J],2003年第12期

[18]李申:《儒教研究的理论意义》,《孔子研究》[J],2007年第1期

[19]李申:《儒教的鬼神观念和祭祀原则》,《复旦学报》(社会科学版)[J],2007年第4期

[20]李申:《简论宗教和儒教》,《上海师范大学学报》(哲学社会科学版)[J],2005年第3期

[21]李申:《中国哲学的气论与儒教》,《哲学研究》[J]2003年第8期

[22](日)井上彻:《魏校的捣毁淫祀令研究—广东民间信仰与儒教》,《史林》[J],2003年第2期

- [23]宋志明：《论儒学与宗教的异同》，《教学与研究》[J]，2007年第2期
- [24]韩星：《大陆儒教派的学术理路评析》，《唐都学刊》[J]，2007年5月
- [25]郑家栋：《作为历史陈述的“宗教”》[J]
- [26]蒙培元：《儒学是宗教吗？》，《孔子研究》，2002年第2期

攻读硕士期间的研究成果

1. 2006 年《老子哲学中的“道”——从宗教精神角度解读〈老子道德经〉》，第一届上海市青年宗教论坛论文集。
2. 2007 年参与学院哲学与宗教、哲学与科学对话系列活动，并整理出版。
3. 2007 年《略述张之洞及其〈劝学篇〉中的儒教思想》，第二届上海市青年宗教论坛论文集。
4. 2008 年上海师范大学第一届研究生学术节三等奖，获奖论文题目《试论康有为的儒教改革思想》。
5. 2008 年《略述张之洞及其〈劝学篇〉中的儒教思想》，上海师范大学学报，全国中文核心期刊。
6. 2008 年，参与李申老师儒教资料汇编工作，负责清末儒教资料的搜集和整理约 25 万字，计划 09 年 7 月由国家图书馆出版社出版。