

Kang Youwei's View on the 'Cultural Crisis' of Modern China

Ching Thing Ho

Senior Lecturer, Department of Chinese Studies, Faculty of Art & Social Sciences,
University of Malaya

Abstract

Kang Youwei was one of the Chinese thinkers that not only putting much concern onto modern China's problems with regards to culture, but also actively involving in the formulation of culture. Worrying about the widespread westernization after the Revolution of 1911, he came to the stand that China should make Confucianism as its cultural bedrock and therefore diligently advocating Confucian Religion (Kong Jiao) as Chinese's 'civil religion'. Kang was basically not against Western culture and modernization, but he opposed unrestrained westernization that causing the abandonment and replacement of traditional culture. It was exactly due to the realization of the irresistible universality of the Western institutional civilization that Kang had recommended Confucian Religion as a structure to protect and strengthen the essence of the traditional culture, so to save the Chinese 'soul'. For him, without this 'soul', 'China' is none. Kang's idea about culture was influenced by pragmatism, where he observed that Chinese should preserve their country and people through inheriting, absorbing and reconstructing both Eastern and Western cultures. The pro and con of such idea is still worth for nowadays reflection.

Keywords: Kang Youwei cultural crisis Confucian Religion

论康有为对中国近现代“文化危机”的观点

郑庭河

马来亚大学中文系高级讲师

摘要

康有为乃中国近代对文化问题不仅有深切关怀，且积极参与文化建构的思想家之一。有感于辛亥革命以来的普遍西化现象，他主张中国当以儒家文化为本位，所以积极推动孔教作为中国人的“公民宗教”。康氏本质上并非反对西方文化和现代化，但却反对毫无保留的西化和对传统文化的摒弃及替代。正由于意识到西方现代制度文明无可抗拒的普适性，他便提出借孔教的形式来保护、巩固传统文化的内在核心，以挽救中国人之“魂”，即其“中国性”。对他而言，没有此“魂”，“中国”便不复存在了。具言之，康氏的文化观带有浓厚的实用主义色彩，即主张对东西方文化之传承、吸纳及改造来卫国保种，其优劣利弊仍值得今人反思。

关键词：康有为 文化危机 孔教

一、引言

“文化危机”乃不少中国人，包括部份海外华人的一个关怀焦点，所指涉的内涵可谓复杂，惟不离当下中国人、华人于文化上处于一种失重、失序或失根的状态，进而衍生由精神、伦理、价值到社会、政治、经济等方面的各种弊端或乱象。所谓“中国”，对于某些文化人、思想家、哲学家等而言，其实更是指一种“文化传统”，而非仅是地理、政治、人口、语言或心理意义上的建构。换言之，中国之“本质”在于中国的文化，尤其“传统文化”。他们认为正因为传统文化的断层、残缺、沦落，所以今天一般的中国人和华人颇欠缺稳固、普遍、扎实的文化认同。虽说传统的文化事物并非全已消失，但却不构成某种具标志性、象征性、号召性、主导性和整合性的权威，仅沦为各种可有可无的“选择”。比如说于思想和宗教领域，虽然各种传统学说和信仰依然活跃，但却不居于主流地位，绝非所谓的“传统”或“正统”，或说作为社会——国家之大原则的“官方意识形态”。

近年来，一些学者或知识分子对于五四新文化运动和文化大革命的反思，即表现在质疑反传统主义的正当性，甚至从其导致“文化危机”的角度来呼吁对传统文化的重新认识和肯定。这当中，“儒家思想”开始被不少学者和文化人重新发掘其意义和价值，以至儒学逐渐成为学术界和文教界的一门显学。不仅如此，某些人也开始相信复兴儒学和儒教诚足以弥补中国人、华人的“文化真空”状态，或者协助复苏其一脉相承的“本质”或“精神”。实际上，于清末民初之时，康有为即曾大力提倡以儒家思想和儒教信仰为回应中国前所未有之“文化危机”的良策或正途，与今天某些学者或知识分子的观点和主张颇有共鸣。这多少显示了康氏当年的眼界、关怀和思考，其实并非全是脱离现实之文化语境及时代脉搏的。

二、康有为的“文化危机”感

康有为关心国家社稷，积极于推动政治改革以图挽救、振兴备受各种外来侵略和内部腐败困扰的清朝，已是众所公认之事。无奈他所设计和主催的戊戌变法，在顽固的保守势力之抗衡及阻挠下，始终难以成事，甚至还由此而惹祸上身，不得不流亡国外。1911年辛亥革命以后，回到国内的他早期还试图实现之前未完成的君主立宪理想（以“虚君共和”的新概念出现），包括为此而参与张勋1917年的丁巳复辟，然而，新时局和新社会潮流的不允许，还是导致如此尝试彻底失败，也为其留下了某种“污点”。实际上，康有为不仅是一位政治改革家，也是一名经学者、文化思想家、改革家、教育家，所以对于他的研究及评价，还可于文化层面作一番挖掘与开拓。

清朝末年的中国，诚如李鸿章所形容，面对的是“数千年来未有之变局”（《因台湾事变筹画海防折》），不仅于政治上风雨飘摇，于文化上其实也面临现代化所捎来的强大挑战。以儒家思想为官方意识形态及话语主流的中国传统文化和体制，在现代西方文明的强势冲击下，开始摇摇欲坠，丧失了其原本无可质疑的正当性。而清帝国作为传统之存在的骨干和躯壳，越发凸显其臃肿、迟钝和羸弱，甚至溃烂，以至令人们——尤其受过西学熏陶、仰慕西方的年轻一辈——对传统文化更丧失信心，进而质疑、检讨、批判传统文化，包括否定儒家伦常礼教的声音也越来越响亮，如谭嗣同对三纲的否定和严复对“六经五子”的批评¹。

¹ 谭嗣同认为：“君臣之祸亟，而父子、夫妇之伦遂各以名势相制为当然矣，此皆三纲之名之害也。”见于《仁学》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》下册，北京：中华书局，1981，页348。严复乃晚清时期最先把批判的矛头直接指向整体儒学的知识分子之一，他认为：“四千年文物，九万里中原，所以至于斯极者，其教化学术非也。不徒嬴政、李斯千秋祸首，若充类至义言之，则六经五子亦皆责有难辞。嬴、李以小人而陵苍生，六经五子以君子而束缚天下。”见于严复：《救亡决论》，于王栻编：《严复集》第1册，页53-54。

除此之外，鸦片战争后基督教随着“开放教禁”而深入民间并成功扩展，也多少影响了儒教主持的社会——文化秩序，甚至勾起反儒教的运动，比如受基督教“启发”的洪秀全的太平天国起义，便打着明确的排儒反孔旗帜。²辛亥革命以后，反传统主义更喧嚣尘上，并逐渐以更为彻底的方式来祛魅、颠覆、解构传统权威，其最高潮便是五四新文化运动。

对于接受过传统士大夫教育的康有为而言，对传统文化自是有一定的理解、同情、认可和信任。虽说不是所有曾接受过传统教育者都会偏向肯定、支持传统文化（蔡元培和梁启超便属有所“保留”者），但如康有为的例子，确实是有其一定的代表性的。辛亥革命以前，康氏其实亦可谓社会——文化界的改革先锋之一，他对传统事物的态度并非全然保守，而是有一定的理性衡量及取舍，乃至果敢地“前卫”，如说他一贯同情女性遭遇、关注女权，年轻时便曾于家乡南海组织不裹足会，后来更向皇帝呈《请禁妇女缠足折》，晚年受邀在陕西讲学时，也一再批判缠足的陋习。³实际上，早在百日维新时期，康氏的许多变革主张均被保守派视为颠覆传统，包括如开国会、废八股、断发、易服、改元、定孔教为“国教”、创设孔教会等。由此可见，康有为于晚清本不失为一“先进分子”，无论如何，他的“先进性”毕竟有其时代限度，即并非彻底否定或漠视传统，而是对传统做了创意解读和改造，以求迎合新语境、新格局、新前景。

康有为原本汲汲于建立君主宪政，没想到辛亥革命一下子打乱了棋盘，乃至改变了“游戏规则”，而皇权倒台后的局面并不稳定，因各方势力还没找到平衡点，一直处于竞争、拉扯、磨合的紊乱状态；同时文化领域也处于一种权威崩溃之后，新文明还

² 顾卫民认为洪秀全“以基督教反对偶像崇拜的信条，使阶级的冲突在形式上首先表现为西方宗教与中国传统文化的剧烈冲突。”见于顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996，页146。

³ 汤志钧：《康有为传》，台北：台湾商务印书馆，1997，页218、481。

看不到轮廓和脉络的“失范”情况，尤其容易引发如康氏那样的老一辈知识分子的失落感、危机感、绝望感，甚至末世情怀，之所以，面对“文化冲击”而走不出悲观情绪者，如梁济和王国维等，才会选择自毁。对于当时的“乱象”，康有为也极为悲观，所以一边感慨一边控诉：

今著吾国之沸，虑其为星陨而化气也，盖几散列而灭矣。近者易古旧之官制，弃唐、虞五采五章之服色，乃至吉凶之礼，无所适从，甚乃废弃经传，停孔子之丁祭，即间存之，亦废去拜跪矣。甚至举国旧俗，不问美恶，皆破弃而无所存，民无所从，教无所依，上无所畏于天神，中无所尊夫教主，下无所敬夫长上，纪纲扫地，礼教土苴。夫云上无道揆，下无法守，犹有礼俗存焉；今乃至无以为教俗，则惟有暴戾肆睢，荡廉扫耻，穷凶极恶，夺攘矫虔，以肆其争欲而已。半年以来，其验已略著矣。试问古今天下，幽无鬼神，明无礼教，上无道揆，下无法守，而可以立国者乎？……今非徒种族革命，又非徒政治革命，乃至礼俗革命，一切社会尽革之，后顾无依，前趋无宿，陟危峰，临断崖，而风雨晦暝也。⁴

由此可见他的深度不满、遗憾、焦虑，乃至愤慨。他不能接受传统典章制度和纪纲礼教的旁落，还有经传、祭典等遭废弃所导致的文化重心丧失，遂觉得革命不仅革掉了异族的统治和君主专政，也革掉了作为社会根本的“礼俗”，令人们“无其教以为人心之本”⁵，造成价值规范领域的“凋敝”、“荒芜”后果。于1913

⁴ 康有为：《中华救国论》，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页713。

⁵ 康有为：《中国学会报题词》，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页796。

年的《不忍杂志序》中，他还提出了对当时情况的十个“不能忍”，充分表露了一介“前清遗老”的危机感：

睹民生之多难，吾不能忍也；哀国土之沦丧，吾不能忍也；
痛人心之堕落，吾不能忍也；嗟纪纲之亡绝，吾不能忍也；
视政治之腐败，吾不能忍也；伤教化之陵夷，吾不能忍也；
见法律之蹂躏，吾不能忍也；睹政党之争乱，吾不能忍也；
慨国粹之丧失，吾不能忍也；惧国命之分亡，吾不能忍也。⁶

如前已提，康有为并非固执守旧人士，然而辛亥革命以后，基本上以西方“先进”观念和体制为建国楷模的政治——文化主导阶层，开始拆除以儒家哲学、信仰和伦理为核心的传统文化结构，包括取消官方祭祀、充公孔庙资产、废止小学读经、抨击宗法制度和纲纪，这一切对于一贯以儒学儒教为中华文化之根本和大体的他来说，无疑是太激进、太轻率、太胡来了。他认为：“中国立国数千年，礼义纲纪，云为得失，皆奉孔子之经，若一弃之，则人皆无主，是非不知所定，进退不知所守，身无以为身，家无以为家，是大乱之道也。”对他而言，“数千年之文明教化”和“无数量之圣哲精英”所“融之化之，孕之育之”的，才是“中国之魂”⁷。换言之，若失去此魂，中国就不复为中国了。康有为所谓的“中国魂”，诚指中国人之精神本质，而如此本质之孕育、栽培和保存，均十分有系于儒家之道统和学统所提供的途径、模范、语境和氛围。是以，于他的认知中，社会——政治改革的合理性和迫切性，实不应扯到核心的传统文化的地位及去留问题。要把儒家道统和帝王政统一并解构、摒弃，他无论如何是不能同意的。

⁶ 康有为：《不忍杂志序》，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页769。

⁷ 康有为：《孔教会序一》，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页733。

从以西方经验为坐标及范式的史观来看，可说辛亥革命也是中国观念和体制世界的祛魅化、世俗化过程的一个重要转折点。虽说辛亥以前已有针对儒教的世俗化之征象，但与儒教紧密挂钩的帝国结构毕竟多少还足以保障儒教的至高权威，如替经传教育和尊孔礼仪护航，所以当时的康有为更紧张的是儒教秩序被基督教所挑战、动摇，以及信徒地盘被蚕食的现象，因此上书吁请皇帝尽快改造儒教，以化其为更具整合性、普及性、竞争性的制度化“国教”。不过辛亥以降，替代帝国的新共和国体制因源自西方近现代世俗文明，且其主催、主导者们均以西方原则和标准行事，包括政教分离、信仰自由等，于是儒教便一下子失去了某种最关键的权威载体和制高点。事实上，不可否认辛亥前后之际，同情和支持儒学儒教者并不算少，但自帝国覆亡之后，虽亦有试图于国家层面重树儒教秩序之尝试——即部分支持者于1913年向国会请愿以在宪法草案中定孔教为国教，惟在当时猛刮现代“西风”的语境下，传统话语已失去扎根挺立的土壤，所以在首先必须厘清及证明的合理性和正当性方面，国教提议却无法充分展现，以至最终还是功败垂成。

三、康有为的孔教主张

在康有为的理解和理念中，儒家的教化一向来即是中国人的文化根本，乃至于为中国人的灵魂，所以他很决然地视之为“国魂”。⁸对他来说，应作为“国教”的孔教，本来即存在：“中国数千年来奉为国教者，孔子也”，所以具体而言，中国文明的诸多

⁸ 今天也有学者从客观的学理角度提出类似的说法，比如宗教学者卓新平提到“儒家思想学說”时表示：“若按照现代学术界对宗教的广义理解，也可将之视为一种独特的中国民族宗教，称其为华夏文化之魂。”见于卓新平：《宗教理解》，北京：社会科学文献出版社，1999，页35。

方面，都与孔教息息相关：

大哉孔子之道，配天地，本神明，育万物，四通六辟，其道无乎不在，故在中古，改制立法，而为教主，其所为经传，立于学官，国民诵之，以为率由，朝廷奉之，以为宪法，省刑罚，薄税敛，废封建，罢世及，国人免奴而可仕官，贵贱同罪而法平等，集会言论出版皆自由，及好释、道之说者，皆听其信教自由。……学校遍都邑，教化入妇孺，人识孝弟忠信之风，家知礼义廉耻之化，故不立辩护士，法律虚设而不下逮，但道以德，齐以礼，而中国能晏然一统，致治二千年者何哉？诚以半部《论语》治之也。⁹

正由于孔教的无所不在，所以人们才没意识到其存在，康有为针对此言道：“昔者吾国人人皆在孔教之中，鱼相忘于江湖，人相忘于道术，则勿言孔教而教自在也。”¹⁰就凭以上言论，可推知康有为决不是从当今意义上，相对狭义的宗教之“教”的概念来指谓孔教的。所以，孔教本质上即是一个笼统、包容、有机、弥漫的所谓“儒家文明”，是一套成体系且实在的思想和生活方式，是本有其独特的历史和空间的一个整体的“大道”。如此大道，辛亥后却遭到严峻的挑战而面对传承危机，所以康有为和与其所见略同者，才会深深感慨、忧患于“中国”之变质，乃至消亡。

早于革命前的维新时期，康有为就有了建设孔教的主张，视其为给中国的社会道德及政治进行现代化转型和改造，以应对内忧外患的方针之一。在1895年的《上清帝第二书》中他提议：

⁹ 康有为：《孔教会序一》，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页732。

¹⁰ 康有为：《孔教会序一》，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页733。

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，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。直省之间，拜堂棋布，而吾每县仅有孔子一庙，岂不可痛哉！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。并令乡落淫祠，悉改为孔子庙，其各善堂会馆俱今独祀孔子，庶以化导愚民，扶圣教而塞异端。¹¹

于1898年的《请商定教案法律，厘正科举文体，听天下乡邑增设文庙，并呈〈孔子改制考〉，以尊圣师保大教绝祸萌折》中，他又提到：

保教办案，亦在于变法而言。变法之道，在开教会，定教律而已。昔者定合约时，我皆逼于兵败，不得已而为之保教，然保彼教之法，其轻重浅深本末，实未有定律，皆待彼教案既出，而听客之所为。故小之强黜守令，妄索偿款；大之若胶案，割地无已，从此益难矣。皆由办之无定律故也。……今若定律，必先去其国力，乃可免其要挟，莫若直与其教会交，吾亦设一教会以当之，与为交涉，与定合约，与定教律。……教皇无兵无舰，易与交涉，宜由衍圣公派人驻扎彼国，直与其教皇订约、定律。尤宜措词。教律既定，从此教案皆有定式，小之无轻重失宜之患，大之无割地之

¹¹ 康有为：〈上清帝第二书〉，于汤志钧编：《康有为政论集》上册，北京：中华书局，1981，页132。

害，其于存亡大计，实非小补。¹²

由此可见，康氏早期的孔教主张带有非常浓厚的反西化、反殖民主义味道，乃其为国家民族寻求自强、自保方案的一部份，甚至属于一种工具性的外交策略。然而辛亥革命以后，虽说中国仍未完全摆脱列强的威胁，但基本上形势已大不同，相比起来，眼前更为关键的问题，已不再是如何实现维新以自强抗敌，而是于（康氏眼中）一片动荡、纷乱、颓败的格局之中，如何赶紧打救日渐陵夷的传统文化，尤其孔教的大道。诚可谓辛亥以后，康有为更为着急和在意的，应是“中国文明”的赅续与传承，多于外强对“中国”的欺凌与侵犯了。

1912年秋，为了挽救和振兴孔教，康有为作为倡议人，指示弟子陈焕章、麦孟华联合沈曾植、梁鼎芬等人于上海创立孔教会，他本人对此事的叙述如下：

昔法入越南之岁，仆考万国教俗，独居深念，中夜涕零，深虑据乱世之经说，大教将坠于地，乃发大同太平之新教，至戊戌开孔教会，曾上奏。去岁夏季，亘古未有之奇变，俎豆废祀，弦诵绝声，大惊深忧，乃草创序例，寄门人麦孟华、陈焕章，令开会沪上。¹³

康有为为孔教会作序，极力宣说“孔子之道”的正确、正当和正统，认为孔子于古代早已被封为“教主”，而其“经传”已是自古以来民间的“率由”和朝廷的“宪法”，孔教会当“以演孔为宗，以翼教为事”。¹⁴于第二篇序文中，他又说：“凡普大地万国之

¹² 见于吴熙钊、黄明同：《康有为早期遗稿述评》，广州：中山大学出版社，1988，页288-289。

¹³ 〈康南海先生来电〉，《孔教会杂志》第1卷，第10号，1913年11月出版，转引自何金彝、马洪林：《康有为》，长春：吉林文史出版社，1997，页299。

¹⁴ 康有为：〈孔教会序一〉，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页732-734。

人，虽欲离孔教须臾而不能也”，“中国一切文明，皆与孔教相系相因，若孔教可弃也，则一切文明随之而尽也，即一切种族随之而灭也”，“今欲存中国，先教人心，善风俗，拒波行，放淫辞，存道揆法守者，舍孔教末由己”¹⁵。另外，他也一再为文呼吁政府立孔教为国教：“吾国宪法，宜用丹、班之制，以一条为‘信教自由’，以一条‘立孔教为国教’，庶几人心有归，风俗有向，道德有定，教化有准，然后政治乃可次第而措施也”。¹⁶康有为和孔教会等人皆不认为立国教和信教自由有何冲突，因古代儒教作为官方意识形态和民间的主流学说之时，也并不打击其他宗教、干预人民的信仰选择。¹⁷质言之，西方不少君主国在逐渐走向现代化、民主化、世俗化之当儿，也并不取消国教，如康氏所提的丹麦和西班牙，还有英国、瑞典、挪威、希腊等。惟随着时代变迁，这些国家也不断在宪法上进行修正以确保“政教分离”和“信仰平等”的大原则得以奉持。至于日本，从明治维新时期开始，直到1945年于第二次世界大战战败投降之前，都是以神道教为国教的。值得注意的是：现代意义上的“国家神道教”也是经明治时期主张改革的国粹人士之悉心鼓吹、建构方才成形的，其如“孔教”那样，于一定程度上确有所谓“创造传统”的成分。¹⁸

¹⁵ 康有为：〈孔教会序二〉，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页736、738、740。

¹⁶ 康有为：〈以孔教为国教配天议〉，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，中华书局，1981，页848。

¹⁷ 陈焕章即有论说：“吾国固自古奉孔教为国教，亦自古许人信教自由，二者皆不成文之宪法，行之数千年，何尝互相抵触乎。今日著于宪法，不过以久成之事实，见诸条文耳。信教自由者，消极政策也；特立国教者，积极政策也，二者本并行不悖，相资为用。”见于陈焕章：〈孔教会请愿书（节选）〉，于李建编：《儒家宗教思想研究》（傅永聚、韩钟文总主编：《20世纪儒学研究大系》，第6卷），北京：中华书局，2003，第60页。

¹⁸ 参见 Ellwood, R., *Introducing Japanese Religion*. New York: Routledge, 2008, p. 174. 有关“创造传统”之论述，可参考霍布斯邦（Hobsbawm, E.）和 Ranger, T. 所编之作 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

四、文化危机和传统的吊诡展现

对于康有为，学界的评价一般上为肯定其早期的维新事业，但对后期的发起孔教运动和参与复辟则极为否定。实际上于思想方面，康氏前后时期的变化并不大，而是相当一贯，不似其弟子梁启超那样“摇摆”，或说懂得“变通”和“更新”。所以于政治上，他对君主立宪制的信念始终不移，于文化上，他则坚持某种“国粹主义”兼“文化民族主义”。康氏本身于学养上其实相当丰富，不仅儒学，他对佛学也有一定的认识和认可，如反映于《大同书》之中者¹⁹，同时对西学也非常有研究和吸收，所以在其变法思维中，不乏西方观念和价值的借鉴和套用，如在注释《论语》和《孟子》时，他便做了许多突出“立宪”、“民权”、“民主”的创意解读和发挥，以至被当时的守旧人士如叶德辉抨击为“其貌则孔也，其心则夷也”²⁰。无论如何，当涉及具体的国家和民族之政治——文化课题时，他毫不犹豫地相信必须以儒家的道统为本质、基础或主干，否则“中国”与“中国人”之存在都会面对虚无、失范、失真的问题。是以，当辛亥之后的局势明确显示千年道统已经难以为续，对他而言，不啻为空前之“文化危机”了。²¹

事实上，文化危机并非康有为与其孔教会同道的独家关怀，毕竟国家自清末以来的长久积弱和一再挨打，也导致不少知识分子都带有一定的危机意识，包括与康氏见解、理念相反者，如五四新文化运动诸将，只不过他们所担忧的正好不是传统文化之

¹⁹ 李向平认为《大同书》的主要思想内容乃“脱胎于佛学‘四圣谛说’中的‘苦谛’”。见于李向平：《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》，上海：上海人民出版社，1993，页37。

²⁰ 叶德辉：〈叶吏部与刘先瑞、黄郁文两生书〉，于苏舆编：《翼教丛编》，台北：（台）中央研究院中国文哲研究所，2005，页344。

²¹ 他于〈中国学会报题词〉中即作如此感慨：“自共和以来，教化衰息，纪纲扫荡，道揆凌夷，法守隳散，礼俗变易……人心风俗之害，五千年未有斯极。”见于康有为：〈中国学会报题词〉，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页797。

衰微，而恰恰是其根深蒂固、借屍还魂——所以恨不得能尽快扫除各种害人的“封建”残余²²，个中最激进者甚至连汉文汉语也要废弃，以彻底断绝儒家和道教等旧文化因素的负面影响。比较孔教会等人和五四反传统主义者的文化危机论，足见文化观对于思想和行为取向的重大作用，前者倾向历史主义、多元主义地理解文化，所以承认传统文化的特殊性和价值，后者则倾向普遍主义、科学主义地理解文化，所以把现代和传统机械地两极化，采用“新”和“旧”、“先进”和“落伍”，乃至“科学”和“迷信”二元对立的思维来审度、定调两者，以至陷入“非此即彼”的激进主义。惟不管是何者，皆有实用主义、化约主义的倾向，即一方面把文化“工具化”，以作为救国新民之妙策良方，另一方面则沦于“文化决定论”，把现实中复杂的问题皆归咎于“负面”、“腐败”的文化因素，也把问题的应对一股脑儿寄托在“正面”、“健康”的文化因素上，乃至以为文化因素有如材料或零件般可以主观区分、拆解、调配、增减、进出。

质言之，诚如不少学者所认为，实用主义正是中国思维的一大特征，比如儒家的人文主义，即以“当即”的“此岸”和“人间”为关怀重点，所以偏向于讲人伦道德、社稷国家，而少讲抽

²² 如陈独秀有言：“固有之伦理，法律，学术，礼俗，无一非封建制度之遗，持较晰种之所为，以并世之人，而思想差迟，几及千载；尊重廿四朝之历史性，而不作改进之图；则驱吾民于二十世纪之世界以外，纳之奴隶牛马黑暗沟中而已，复何说哉！于此而言保守，诚不知为何项制度文物，可以适用生存于今世。吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而归削灭也。”见于陈独秀：《敬告青年》，于任建树、张统模、吴信忠编：《陈独秀著作选》第1卷，上海：上海人民出版社，1993，页131-132。另外李大钊则如此表示：“我总觉得中国的圣人与皇帝有些关系。洪荒皇帝出现以前，先有祭孔祭天的事；南海圣人与辫子大帅同时来京，就发生皇帝回任的事。现在又有人拼命在圣人上作功夫，我很骇怕，我很替中华民国担忧！”见于李大钊：《圣人与皇帝》，《李大钊文集》下册，北京：人民出版社，1984，页95。

象、未来的“彼岸”世界和超越境界²³。另外，儒家对鬼神虽“敬而远之”，但也并不排斥，只因肯定其有利于教化百姓（即“神道设教”）。对此，康有为亦有论及，他主张：“孔子之教为人道教”，“人之道莫大于人伦”，“自孔子明人伦以正人道，前此旧俗，乃为丕变。……道不远人，与时变通，为人道所不能外，故能成其教也。”²⁴同时又有言：“然高谈不迷信鬼神者，即拂弃一切，则愚民无所忌惮而纵恶，孔子又不欲为之，仍存神道之教，以畏民心，但敬而远之”²⁵，“《易》曰：‘以神道设教而天下服。’今人开口攻人迷信，甚至有灭神之队，既不尊教，又复灭神，然则无所畏惮，肆其作恶而已。”²⁶于此可见他的宗教观的实用取向。

至于文化决定论，恐怕也契合一般前现代社会中普遍存在的思维和话语取向，即便现代意义上的“文化”概念并非自古即有，但以特定文化元素（如宗教、哲学、礼俗、历史记忆等）来象征或概括，乃至规定社会之本质、意义、价值的观点，于古代向来显著，如中世纪时期不少欧洲人以宗教信仰作为取决社会之“本质”的最关键元素。康有为视孔教为中国之魂，截然认为无孔教则无中国，也可说是如此取向的一种表现。然而，更为有趣的是：中国近代知识分子浓厚的实用主义、工具主义、化约主义偏向，纵使表现于反传统主义，其实也正说明了传统的韧性和普遍性。新文化运动的西化论者汲汲于一边扫荡传统文化，一边引介、移植西方文化来改造中国，表面上看似反传统，其实亦可谓

²³ 钱穆即认为：“宗教希望寄托于‘来世’与‘天国’，而儒家则即希望‘现世’，即在现世寄托其理想”，“中国的传统观念，尤其是儒家思想，则一切‘着重在自身’，一切由自身出发，一切又到自身归宿。他看世界万象，并不用一种纯客观的眼光，并不觉得世界外我而存在，与我为对立。”见于钱穆：《中国文化史导论》修订版，北京：商务印书馆，1994，页139-140。

²⁴ 康有为：〈陕西孔教会讲演〉，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页1107。

²⁵ 康有为：《论语注》，北京：中华书局，1984，页81-82。

²⁶ 康有为：〈中华救国论〉，于汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981，页727。

一种更“内在”的传统的“吊诡”展现。²⁷对此，如果他们能够更有所自觉和自省的话，也许就不会那么激进了。

五、结语

康有为的文化危机意识和关怀，以及观点和应对主张，反映的是一种接连着传统的世界观、价值观而来的“自然反应”，这或也与其个人的时代、家世、教育、学术、政治等背景并非没有关系。对他而言，传统文化所意味的不仅仅是过去的经历和包袱，也是未来的开展和资源所在，所以是不能如衣物那般割舍、丢弃的。早在维新时期，他的改革思想中就带有改良，但也捍卫传统的意识，甚至不惜借西方观念、理念和模式来试图强化传统体制的时代适应性及转化能力，这在保守派眼中或许是一种颠覆和变质，但却不能不承认其自有一定的合理性及前瞻性。辛亥革命之后，目睹文化领域的一片风雨晦暝，他的危机感更加深重，所以试图借被赋予宗教组织和信仰形式的孔教作为符号和载体来护航及弘扬以儒家为本的传统大体，避免其随着儒家政统的倒台而飘零殒灭。衡量康氏的文化关怀及使命感，不能不承认其真诚和热忱，以及为理想和信念而当仁不让、锲而不舍的魄力和干劲。然而，现代化毕竟是一种难以短时间内参透和把握的潮流及态势，尤其对于中国如此之博大、厚重、复杂的社会，任何单方面的文化观、理论框架或意识形态路线，都难以充分地梳理和处理之。质言之，不论五四新文化运动之所谓“启蒙”或“文艺复

²⁷ 张岱年对于五四新文化运动学者的化约主义有言道：“其所以出现‘所谓坏就是绝对的坏’，‘所谓好就是绝对的好’的思维方式，原因在于当时的学者还没有摆脱传统的思想习惯，主观上要彻底反传统，实际在思想方法上还受传统思想的束缚。其主要表现是习惯笼统思维，缺乏分析意识。”见于张岱年：《评五四时期对于传统文化的评论》，于汤一介编：《论传统与反传统——五四70周年纪念文选》，台北：联经出版事业公司，1989，页9。

兴”，或是康有为之捍卫“国粹”、保全“国魂”的孔教，虽然立志甚伟、姿态甚高，惟其实各有其盲点和歧路，诚有待后人的理性检讨及评估。不管怎样，中国的文化危机，似乎迄今都还是个昭著、严峻、纠结的主题，牵引着众多知识分子的思绪和情感。如今，五四运动的部分理念也已被积累、形塑成一种话语和体制“传统”，惟近些年来学界和文化界又兴起类似康有为之“大道”和“国教”的构想和论调，足见当年的语境和论域，未必已没入历史。毕竟，中国的现代化还是处于一种寻觅、探索、开拓的状态，尚潜伏和酝酿着各种文化上的可能性，传统诚不仅可能作为一种借鉴和资源，亦可能作为一种典范和归宿。

参考文献：

- 蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》下册，北京：中华书局，1981。
- 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996。
- 何金彝、马洪林：《康有为》，长春：吉林文史出版社，1997。
- 康有为：《论语注》，北京：中华书局，1984。
- 李大钊：《李大钊文集》下册，北京：人民出版社，1984。
- 李建编：《儒家宗教思想研究》（傅永聚、韩钟文总主编：《20世纪儒学研究大系》，第6卷），北京：中华书局，2003。
- 李向平：《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》，上海：上海人民出版社，1993。
- 钱穆：《中国文化史导论》修订本，北京：商务印书馆，1994。
- 任建树、张统模、吴信忠编：《陈独秀著作选》第1卷，上海：上海人民出版社，1993。
- 苏舆编：《翼教丛编》，台北：（台）中央研究院中国文哲研究所，2005。
- 汤一介编：《论传统与反传统——五四70周年纪念文选》，台北：联经出版事业公司，1989。
- 汤志钧编：《康有为政论集》上册，北京：中华书局，1981。
- 汤志钧编：《康有为政论集》下册，北京：中华书局，1981。

汤志钧:《康有为传》，台北:台湾商务印书馆，1997。

王栻编:《严复集》第1册，北京:中华书局，1986。

吴熙钊、黄明同:《康有为早期遗稿述评》，广州:中山大学出版社，1988。

卓新平:《宗教理解》，北京:社会科学文献出版社，1999。

Ellwood, R. (2008). *Introducing Japanese Religion*. New York: Routledge.

Hobsbawn, E. & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.