

国教运动与近代话语转向^{*}

薛玉琴 刘正伟

摘 要：近代中国走向半殖民地半封建社会的过程，也是国家与社会话语从封建形态向近代形态的转化过程。清末民初至五四新文化运动时期是近代话语重塑最热烈的时期。国教运动作为新话语体系的塑造运动，在马相伯的言行中有典型反映，其中涉及复杂的传统文化与近代文化、古代社会与近代社会、古典学术与近代学术的关系纠葛。以国教运动为线索，揭示清末民初话语转型过程中文化、政治、思想等的勾连互动关系，可以显现出近代话语转型与建构过程中某些规律性与本质性的要素。

关键词：马相伯 康有为 国教运动 话语体系

作者薛玉琴，杭州师范大学人文学院教授（杭州 311121）；刘正伟，浙江大学教育学院教授（杭州 310028）。

近代中国走向半殖民地半封建社会的过程，也是国家与社会话语从封建形态向近代形态转化的过程。随着社会性质的改变，不仅出现许多新观念、新概念、新语词和新句式，而且出现许多关于话语及文化形态转变的新方案。其中，从清末维新到 20 世纪 30 年代，时长 40 余年，是半殖民地半封建社会的谷底时期，社会变动最为剧烈，观念变动最为缭乱，话语重塑方案频出。以“中国向何处去”为主轴，一些著名思想家及政治人物，从对近代化的不同理解立场出发，为塑造与社会转型相适应的新话语方式，提出诸多方案，反映了中国民主革命时期、主要是旧民主主义革命时期特有的观念样态。作为中国共产党诞生前话语与文化重塑的既有史实与思想现实，它们在客观上映现出中国共产党民主革命思想的科学性与适用性，也由此而映现出其思想史的价值与思想资源的价值。当代中国的话语体系，无疑与那时期的话语转型具有历史关联。国教运动作为那一时期话语重塑的重要选项，涉及复杂的传统文化与近代文化、古代社会与近代社会、古典学

* 本文为国家社会科学基金 2019 年度教育学一般课题“五四时期道德谱系研究”（BEA190119）阶段性成果。

术与近代学术的关系纠葛。以国教问题为线索，揭示清末民初社会大转型时期话语转型过程中文化、政治、思想等的勾连互动关系，揭示当时社会知识界、思想界热烈讨论背后所映射的国家整体性建构努力，可以显现“中国向何处”这一中国近代根本问题的思想流程。

—

关于民国初年的国教运动，学界成果向来丰硕。^① 不过，无论基于政治史视角的讨论，抑或基于思想文化史的立论，似乎都没有揭示其试图重建国家话语的深层动机与原因。实则，由孔教运动所引发的思想战争，绝非单纯的所谓儒学转型与复兴应取何种途径与方式的问题，亦非单纯的宗教与信仰问题，而是关涉国家重塑的话语重建问题。要通解这一问题，不仅需从孔教倡导者的理路予以剖析，还需从反对者的理路出发，细致疏解其分歧所在。

众所周知，19世纪中叶以后，中国进入全面的变动时期。封建意识形态与话语体系越来越不能适应社会的整体形势。尤其是戊戌变法至新文化运动时期，以儒家为代表的封建话语体系以加速度的态势走向衰微。反映在思想领域，即是一批新派人士已然充分体认，中国人再无可能像往昔那样言说，因而开始寻求与选择替代封建话语体系的新的话语方案。从严复引入进化论、梁启超倡导新史学，到陈独秀等人高扬“科学与民主”，直至孙中山的新旧三民主义等，均属于建构新型国家话语体系的努力。最终，中国共产党人以共产主义为依归的新民主主义话语体系为人民和历史所选定。值得强调的是，话语重建过程当中，信仰问题作为话语体系的思想本源，曾得到格外凸显。1922年，梁启超在《评非宗教同盟》一文中尚说，“中国人现在最大的病根，就是没有信仰”。^② 梁氏此议，显然没有摸到社会大变局的根本，但反映了近代话语转型过程中的思想焦虑。那就是，旧的价值观念失势后，新话语当以怎样的信仰为支撑，已然成为必须回答的时代课题。所谓“定孔教为国教”，正是在这一语境下发生的。它说明，在封建话语体系退场的历史情境下，用什么样的话语体系来重新出场与入场，不能不成为关心国运人士必须面对的迫切问题。于是，国教运动应运而生，也就合乎历史逻辑了。但是，历史已经证明，国教运动找错了方向。它的价值，在于其努力与尝试的过程构成中国近代话语重建的重要历史内容与过渡环节。

一般说来，伴随急剧动荡的历史转型，往往会出现信仰问题、道德问题、心灵

^① 参见欧阳哲生《康有为孔教思想新探》（陈平原主编：《现代中国》第13辑，北京：北京大学出版社，2010年，第71页）、饶玲一《论民初孔教运动的“宗教化”探索》（《史林》2016年第3期）等。

^② 李华兴、吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第790页。
(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>
• 181 •

秩序问题，也就往往会导致宗教思潮的兴起。历史上的佛教与道教，均曾经历如此走势，辛亥革命之后的状况更是如此。许多人看不到生命的前途与国家的希望，只能寄托于宗教。曾为神父的马相伯，在清末就曾经离开教会又返回教会。在这位西学造诣较康有为精深、宗教体验较康有为纯粹的人身上，映现与折射的是封建话语体系退场与资本主义话语体系入场的近代话语形态的嬗变过程。作为国教运动的反对者，马相伯不仅是辛亥鼎革之际的重要政治人物，参与见证了民初制宪的全过程，^①而且是天主教界有崇高声望的领袖。但是，他走上与康有为不同的路，却绝不仅是由于信仰不同。

马相伯出身于天主教世家，12岁便进入耶稣会创办的上海徐汇公学（原名依纳爵公学）就读。1862年，耶稣会在上海的神学院建立，他被录取为神学院首届11位神学学生之一。1870年，通过耶稣会通考，马相伯获神学博士学位，并祝圣为司铎。^②其弟马建忠也先后随兄入徐汇公学、耶稣会初学院学习，后因中外修士待遇不平等而退出耶稣会。^③1876年，马相伯在马建忠与身为淮军粮台的兄长马建勋影响与敦促下，脱离教会，投身于洋务。但20多年后的1897年，马相伯又重返教会，其原因尚无人分解。

实则，马相伯重返教会，乃与甲午战后知识阶层普遍的精神焦虑和心理危机相关。1893、1895年，马相伯遭受丧妻失子、丧母的痛击。这已然让他深感生命的无常。他在家书中感慨：“世事难定，性命不常。”^④然而，甲午惨败的国难，尤令其心灵备受煎熬。其弟马建忠作为李鸿章的幕僚，直接参与了《马关条约》的谈判与签订，因而被诋为“小汉奸”。^⑤这对马相伯显然是最直接的刺激。回首宦海20年，马相伯作为对中西文化均有切实感受的知识人士，很清晰地看到清政府之难于自保。据其晚年自述，他在19世纪80年代从任高丽国王新政顾问结束回国，“便感觉到清政府的寿命已不得长久，旗人的脑满肠肥已万不足与有为，于是就决计摆脱宦场”。然而，时事相迫，身不由己。受幕主李鸿章之命，马相伯负责调查招商局及在全国各地分局之营业状况。事后，他上了《改革招商局建议》。马相伯明确提出，“商局情弊，非改弦更张，难期振刷”。^⑥对此，李鸿章当然“了然于心”，但亦难有作为。可以想象，面对家庭、个人、处境、时局、前途的一团漆黑，马相伯陷入深深的精神危机。与精神危机相伴的，是价值取向危机。延续2000多年的传统

① 薛玉琴：《民国初年有关制宪问题的争论——以马相伯的经历为视角的考察》，《复旦学报》2012年第2期。

② 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年，第657页。

③ 朱维铮主编：《马相伯集》，上海：复旦大学出版社，1996年，第1245、1246页。

④ 朱维铮主编：《马相伯集》，第619页。

⑤ 黄濬：《花随人圣庵摭忆》（上），北京：中华书局，2013年，第300页。

⑥ 朱维铮主编：《马相伯集》，第1096、10页。

价值，已然无法应对这种危机。因此，重建精神信仰与价值系统，在马相伯的思想中悄然萌发。

19世纪80年代末，马相伯对清王朝已经失去希望。这种整体性的失望，生发于他对洋务企业的管理体制、“中学为体”的洋务指导思想以及儒家学说价值体系“极深的怀疑”。待至甲午一战，他的“怀疑”不断得到印证，乃至成为甲午之后整个知识界的普遍情绪。与甲午战败相伴，西方思想传播达到空前未有的深度与广度，传统文化危机凸显。再进一步，“生命重建意义”问题在社会上浮现出来。“好像很多原本取向未必相同的文化人，突然不约而同地都萌生了要寻找某种宗教来拯救人心的冲动。”^①对此现象，苏雪林在《清末知识阶级的宗教热》中曾说：“中国人宗教观念在外表上虽似比西洋人淡泊，然而遇着外界强烈刺激时也有很热烈的表现，这可于清末知识阶级的那一阵如潮之涨如火之炎的‘宗教热’见之。”^②这是符合历史事实的论断。

最有代表性的例证，乃是谭嗣同于1896年从杨文会学佛而于戊戌事败后的主动赴死。梁启超回顾说：“晚清思想家有一伏流，曰佛学。”学佛成为一时风尚。^③当时人的日记、文集，此类记载甚多。1897年3月28日，孙宝瑄在《忘山庐日记》里回忆前一年秋，他在上海与吴雁舟、谭嗣同、宋恕、梁启超、汪康年、胡惟志“同学七子”“饮于外国酒楼，共谈佛理”。^④这是当时中国最敏锐与开明的一批知识人群，颇能反映晚清思想界的动态。其实，这批知识人群学佛之前，也曾研究基督教。“泰西富强由于行教”几乎是维新之士的共识。康有为、严复、梁启超、谭嗣同等人对基督教都下过一番研讨功夫。^⑤他们认识到，基督教对于西方伦理教化、学术教育、社会群体内部的凝聚力等作用极大，因而必须高度关注。正是深受基督教的刺激与影响，康有为于1898年上《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祠折》，提出依据儒家学说建立宗教，以孔子为教主，抵制耶教之侵入，重建民族自信和民族精神，达到“保国、保种、保教”之目的。可以推想，马相伯重返教会，即与清末兴起的“宗教热”有着密切关系。他在甲午战后重新返回教会，不只是个体行为，乃是转型时代特殊群体思想行为的缩影。但是，他选择的是与康有为不同的另外一种方案，映现出国家与社会整体转型过程当中话语体系重建方案的多元性

① 王汎森等：《中国近代思想史的转型时代——张灏院士七秩祝寿论文集》，台北：联经出版事业股份有限公司，2007年，第201页。

② 苏雪林：《屠龙集》，重庆：商务印书馆，1941年，第114页。

③ 梁启超：《清代学术概论》，北京：东方出版社，1996年，第90页。

④ 葛兆光：《西潮又东风：晚清民初思想、宗教与学术十论》，上海：上海古籍出版社，2006年，第104页。

⑤ Chi-yun Chen：《梁启超与基督教教育》，周如欢译，林治平编著：《基督教在中国本色化（论文集）》，北京：今日中国出版社，1998年，第138—163页。

与多样性。

二

戊戌时期的宗教热，乃与甲午战败后儒家意识形态话语认同之危机直接相关。在太平天国的话语建构中，已然从整体上离弃传统的儒家话语。就儒学而言，孔子歿后，儒分为八，其形态已经开始变化。其后 2000 余年中，更是发生多次变化。但是总体上看，由于社会整体形态未变，故历史上儒家形态的变化还限于自身样态的调适，并不发生存在危机的问题。魏晋后，虽受儒道两家冲击，但依然能够调适自己而占据政治话语的核心位置。但是，甲午战后，儒家所面临的已经不再是调适自身，而是生存、转化问题了。于是，一些人跳出儒家的圈子，开始在儒家体系之外另择方案。以儒家之外的何种信仰应付变局，遂成为戊戌时期宗教热的基本思想动因。进入民国，情况又有所不同。经 1905 年废科举、1911 年辛亥革命、西式话语不断进入等合力之剧烈冲击，特别是皇权制度之崩解，儒家话语作为国家之主导话语，已然不再。于是，道德与信仰危机凸显出来。民国初年之宗教热，即偏于这一面向。儒家纪纲解纽，“全国信仰之中心，摇动失坠”，人心茫然，不知以何种精神力量来凝聚之。于是，由于共产主义话语在中国尚未整体出世、旧三民主义话语已经退场、新三民主义话语尚未建构、北洋政府在话语体系重建问题上不知所措等，忧时之士便又想到了宗教。他们认为，“教育政治之革新苟无宗教为之底里，则人民不能达至治之域。故今日变化社会之根本动力必有资于宗教”。^① 于是，“宗教一事，乃成一如如火如荼之问题”。^② 这种情况，恰好出现于国家整体话语失声的空档期。

实则，中华民族并不是一个以宗教立根的民族。所谓“宗教救国”，其本质乃是话语重建问题。众所周知，辛亥革命之后虽然建立了共和国，但实质上不伦不类，其结果距人心期待相差甚远。究其原因，梁启超 1913 年有言：“徐究其实，所革者除清命外，则革道德之命耳，革礼俗之命耳，革小民生计之命耳，革贤者自存之命耳，革郡县相维之命耳，革藩属面内之命耳，甚则革数千年国家所以与立之大命耳。若夫仁人志士所欲革之恶政治，则何有焉，则何有焉？”^③ 梁氏所言固然片面，但确实反映了封建大厦倾覆之后国家新的治理制度建构与话语重建的急迫，代表了当时相当一批人的观感。康有为也曾说：“今吾国生民涂炭，国势抢攘，道揆凌夷，法守扫荡，廉耻靡尽，教化榛芜，名为共和，而实共争共乱，日称博爱，而益事残贼虐杀，口唱平等，而贵族之阶级暗

① 庐隐：《宗教之必要》，《进步》1914年第6卷第6期。

② 朱维铮主编：《马相伯集》，第149页。

③ 梁启超：《欧洲政治革进之原因》，王德峰编选：《国性与民德——梁启超文选》，上海：上海远东出版社，1995年，第161页。

增，高谈自由，而小民之压困日甚，不过与多数暴民以恣睢放荡，破法律，弃礼教而已。”^①以康、梁为代表的相当一批社会人群，看不到社会大变动所带来的进步，进入眼帘的却全是活生生的残酷现实。这种现实是整体性的、全局性的，但最让他们痛心疾首的，是“道德”“礼俗”或“道揆”“法守”“教化”“礼教”。总之，是“数千年国家所以与立之大命”的破弃，是国家整体精神命脉的流失与毁弃，而制度层面的“郡县”问题、经济层面的“小民”问题等，无不与之紧密焊接在一起。如何走出这种困局？于是，社会上出现了“道德救国论”“精神救国论”“宗教救国论”。这在民国初年，成为国家话语整体转型过程中的一个重要思潮，是符合唯物史观所揭示的历史发展规律的一种现象。

马克思和恩格斯指出：“意识的一切形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的，不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘怪影’、‘幽灵’、‘怪想’等等来消灭的，而只有通过实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭”。^②康、梁等人的全部问题，即在马克思、恩格斯的这段话中。诚然，近代中国的道德、信仰或精神危机，“至清末已趋极端”，^③所谓四大谴责小说诞生于此时，可谓有其必然原因。但是，康、梁等人并不懂得，仅仅对之作精神批判，或者将其消融在以某种方案形式出现的“自我意识”当中，是无法最终解决问题的。不过，就当时来讲，他们除了作精神批判与设立自我意识之外，也确实再无他法。

1902年梁启超作《新民说》，提出“道德革命”口号。1906年章太炎作《革命之道德》，提出“优于私德者，亦必优于公德；薄于私德者，亦必薄于公德”。1905年12月8日，陈天华投海自杀，其遗书写道：“我不自亡，人孰能亡我者！惟留学生而皆放纵卑劣，则中国真亡矣。岂特亡国而已，二十世纪之后有放纵卑劣之人种，能存于世乎？鄙人心痛此言，欲我同胞时时勿忘此语，力除此四字，而做此四字之反面：‘坚忍奉公，力学爱国’。恐同胞之不见听而或忘之，故以身投东海，为诸君之纪念。”^④时隔13年，1918年农历十月初七，儒者梁济自沉于北京城北净业湖。其遗书称“痛世道之凌夷，全由人人私利太盛，诈伪相胜，古来真诚爱人之美德，荡然将不可复睹。乃决意做杀身殉道之举，欲以警醒世人”。^⑤上述事例，或出自立言，或施以自裁，诚为伟壮，但究其实质，均属于“精神的批判”。他们批判的武器，尚未对准“现实的社会关系”，更遑论采用武器的批判了。不过，作为国家与社

① 汤志钧编：《康有为政论集》（下），北京：中华书局，1981年，第862页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第544页。

③ 张东荪：《道德堕落之原因》，《庸言》1913年第1卷第12号。

④ 刘晴波、彭国兴编校：《陈天华集》，长沙：湖南人民出版社，1958年，第235页。

⑤ 张耀曾：《读〈桂林梁先生遗书〉后序》，杨琥编：《宪政救国之梦——张耀曾先生文存》，北京：法律出版社，2004年，第54页。

会话语整体转型过程中必然伴生的现象，他们的努力本身不仅具有思想史的价值，而且不失其历史借鉴的价值。

正如同“天真的幼稚的空想”构成了青年黑格尔派哲学的核心一样，民国初年，挽救道德危机、重建信仰体系成了当时一些思想者改造中国的武器。《东方杂志》特设征文栏目，号召知识界讨论，应征论文颇多。张东荪的《国民道德堕落之原因及其救济法》即以征文形式刊载于《东方杂志》1911年第8卷。杂志主编杜亚泉则连续发表《国民今后之道德》《精神救国论》（连载3期）来推波助澜。他们或从政治、或从经济、或从教育、或从法律角度，提出各色解决之道。张东荪说，“今日民德不振，乃法律之原因”，“修正法律及整理执法机关实今日振兴民德之要图”。^①更多的人则从道德、宗教角度切入。^②至于道德救国之具体对策，又分为新、旧派与调和派。新派主张效仿法兰西之大革命彻底改革旧道德，以促成道德之进化。旧派则主张保存国粹，提出“今日之俶攘，非道德不适合之为害，乃道德失坠之为害。为今之计，无他求也，发明固有之道德可矣。甚且有欲规抚宗教形式，设立国教，以为挽回风俗纠正人心之具者”。^③调和派杜亚泉则认为，上述二说均各明一义，偏于一执。他提出，道德应随时势之转移，政体组织之变迁而有所损益。道德有体有用，体不可变而用不能不变，“变其不合时势者一二端可已，变者什一，不变者仍什九也。此不特证之道德本体，毋庸过事更张，即揆之社会近情，亦万不能多所改易。盖国家当变乱初平之后，秩序未复之时，惟以维持现状保守平和为急务，而不宜速求进步”。他以法国大革命为例，提出“法国革命后，所以全国抢攘，造成恐怖时代，迄一世纪而始获安宁，未始不由旧道德全然破坏所致也”。所以，杜亚泉提出，今后道德“有亟应变动者三，其余虽有当变者，而要非今日之首务也，而不变之中又有亟应扩充者一焉”。三点急应变动的是：第一，改服从命令之习惯而为服从法律之习惯；第二，推家族之观念而为国家之观念；第三，移权利之竞争而为服务之竞争。旧道德中不变且当扩充者为仁爱。他批评趋新学子“认弱肉强食为天演之常经”，却视仁、义、礼、智、信等利人济物之懿德为老生常谈。他认为，趋新之徒误解了达尔文、赫胥黎之天演学说，“不知天演学说，本以制私保种为前提。近世欧美学者，亦谓人群进化，以爱为一大原则，且谓爱之为用，由亲子而达于家国，与吾国克己复礼、亲亲仁民爱物诸古训，均隐相吻合”。^④今日看来，上述论点，均具有思想史与现实借鉴的价值。特别是其中所包含的依法治国思想、国家认同思想以及追求和谐的社会思想，都是值得肯定的。不过，就当时的现实情况而言，从马克思主义历史主义的视角加

① 张东荪：《道德堕落之原因》，《庸言》1913年第1卷第12号。

② 右东：《道德救国论》，《宗圣学报》1916年第2卷第5册第17号。

③ 高劳：《国民今后之道德》，《东方杂志》1913年第10卷第5号。

④ 高劳：《国民今后之道德》，《东方杂志》1913年第10卷第5号。

以分析，会发现他们的见解在本质上只能算作是马克思、恩格斯所说的那种可以“唤起怡然自得的民族感情的哲学叫卖”。^①

1913年7月，张东荪在《余之孔教观》中概括孔教运动发生的原因，“一则欲以宗教挽回人心，二则欲以保存东方固有之文明”。^②“挽回人心”属于现实问题，“保存文明”属于文化问题，本质上凸显的是文化危机，以及由文化危机所引发的信仰与中国的民族主体特性问题。中国发生文化危机乃至需要去“保”，乃至需要以宗教的手段去挽回人心，这显然是令人痛心疾首的。正因如此，在所谓“规抚宗教形式，设立国教”的问题上，也就出现了其出发点与落脚点均与西方歧异的分野。在中国，虽然提及宗教，其意指却不在宗教本身，亦即并非出于纯宗教的关怀，而是出于国家与社会的现实关怀，也就是话语的重建。1912年，康有为在《孔教会序二》中说，欧美今所以强盛，不徒在其政治、物质，“欧、美所以为人心风俗之本，则更有教化为之耶？政治教化之与物质，如鼎之足峙而并立，教化之与政治，如车之双轮而并驰，缺一不可者也”。“万国自小蛮夷，莫有教。嗟乎！天下岂有无教而可为国者哉？”^③1913年，康有为在《拟中华民国宪法草案发凡》中再次提到，在世界未达大同之时，宗教具有“无用而为大用”的社会功能。康有为从不会发生异议的“教化”的重要性出发，转而将“教化”归结于“宗教”的作用，再转而将其转化为政治行为的方案，这正是将自我意识转化、替换为国家意志的一种行为。因此，即使在教主色彩比较浓重的康有为那里，其立论的基点也非西方意义上的教宗教派教法教规，而是“为国”的四梁八柱。换言之，宗教在西方归于目的，在东方只属于手段，目的是国家治理与话语建构。

民国初年，康有为只是“宗教救国论”的一个代表。但凡一个思潮之形成，有其代表，则必有其参与者。时人曾称：“要之以宗教求济斯世，则当今仁智，大抵同情。”^④足见参与者之众。1913年，蓝公武撰《宗教建设论》提出：“故中国今日之大患非施政之不得宜也，非改革之不竞效也，乃在于国本之亡耳。立国之根本维何，曰是在有以深入乎人心主宰而纲维之者，深入乎人心之道维何，曰唯宗教。”“夫一国之宗教，一国国民精神之主宰也。”蓝公武分析民初国民道德状况，认为“举国之士夫内乏信仰之力而外无崇奉之教，纵情肆欲乃至无所畏惮，率一国之士夫而皆如是，又何怪乎今日教化之不大坏哉”。但是，“人惟有信仰而后能有毅力有节操，有毅力有节操而后能忠于国、忠于家、忠于社会”。所以，“欲治今日之中国，不可不先治今日之社会；欲治今日之社会，则舍宗教以外无他途。宗教昌则我国人之思想可以纯洁，而志行可以坚强”。他还提出：“今有提倡佛教者矣，有改革儒教者矣，

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第513页。

② 左玉河编：《张东荪卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第9页。

③ 汤志钧编：《康有为政论集》（下），第735页。

④ 欧阳仲涛：《宗教救国论》，《大中华杂志》1916年第2卷第2期。

亦有尽力于耶教者矣，使其中而有一有效者，则佛可以救国，儒可以救国，即耶、回诸教亦无一不足以救国。”^①这些话最值得关注的焦点在于，在他心目中，信仰哪个宗教完全无所谓；只要能“救国”，任凭哪个宗教均可。准此而言，所谓“宗教救国”的底蕴，恰恰是反宗教的。这是彻底的宗教手段论，而非宗教目的论。所以，它的最终指向，同样是新型民族国家的整体话语建构。

这种以民族国家话语建构为指向、不以宗教本身为依归却又举着宗教旗号的“哲学叫卖”，从社会发展史的角度考察，必然是特定历史发展阶段的产物；从思想史的角度考察，必然有其可资后人参考的价值；但从社会思潮形成、演变的过程来考察，则既需要揭示其特定的历史背景，亦须清晰勾勒其实况。故而，类似言论，实繁有徒。欧阳仲涛《宗教救国论》历数近代以来所经历的“军械救国”“教育救国”“政法救国”“道德救国”等，结论是“今日吾国之心人，惟当以宗教救之”。他说：“现今吾国民之心理，止顾现在，而勿图未来，故甘于衣食与消遣之二大主义，非复道德论之所能为劝”；“必将有超于道德以上者以为之元气，以振其精神”。不同于蓝公武的是，他认为基督教可担此责。就言论的层次而言，他的观点无疑较蓝公武翻进一层，但就工具性的本质而言，实无二致。故而，考察这一时期各教之行情涨落，会发现基督教于民初呈现迅速传播与发展之势，^②而儒教则呈现没落之态。此一行情变化，自然与西学之强势地位相关，但从长期演变的大视角看，儒教毕竟已经深深浸入中国人的文化血脉；经综合转化，儒教未必必亡，耶教也未必独胜。事实证明，其后的发展形势，正是如此。

恩格斯曾经说：“宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料，因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。但是，这些材料所发生的变化是由造成这种变化的人们的阶级关系即经济关系引起的。”^③儒教（实为儒学）当然是包含中国传统材料最为丰富的“教”（儒教之教非宗教之教，乃教化之教）。康有为、陈焕章等人，扮演了保留这些材料同时又使其发生变化的时代使者角色。他们认为，“使儒教教会化，无疑是将儒教从现世的贫弱中解脱出来的一种方法”。^④换言之，他们所要造成的变化，是使原本不是宗教的儒教变成宗教。而他们这样主张的形式标准，参考的恰恰是基督教，即所谓“教会化”。所谓“教会化”，绝不是基督教化，毋宁说是化用基督教的形式，其实是“中学为体、西学为用”在宗教问题上的应用，也是儒学试图摆脱困境的一种尝试和努力。为此，康有为与陈焕

① 蓝公武：《宗教建设论》，《庸言》1913年第1卷第6号。

② 庄士敦：《中国宗教之将来》，钱智修译，《东方杂志》1914年第10卷第9号。从该文背景叙述中可见民初社会“基督教热”的一般情形。

③ 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第312页。

④ 列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第163页。

章等孔教派人士可谓费尽了心血。他们于1912年10月7日在上海成立“孔教会”，随之在全国设立分会，拉开了国教运动的帷幕。经袁世凯北洋政府的保护与推波助澜，尊孔思潮在全国迅速蔓延开来。1913年8月15日，孔教会代表陈焕章、严复、梁启超、夏曾佑、王式通联名上书参众两院，要求在宪法草案中定孔教为国教。由此，是否定孔教为国教成为中华民国第一届国会两次制宪会议（1913、1916）上争论的焦点。但是，他们未及深虑的是，他们所代表的阶级关系已经落后于时代，因而奠基于这种阶级关系之上的意识形态显然无法再成为主流；而且，他们这种力图将儒教穿上类似于基督教教会外衣的做法，某种意义上恰恰是对儒教传统的背叛。

三

值得注意的是，在要求定孔教为国教的人员名单中，严复、梁启超、夏曾佑的名字均在其中。他们都曾是时代的启蒙者。某种意义上说，如果说儒学在近代遭受过撕裂，他们就都曾参与其中。而现在，他们又重新站到了儒学一边，而且赞成将其建设成为宗教，这是非常耐人寻味的。而反对国教运动的一方，最重要的力量有两股：一来自宗教界，二来自以陈独秀、李大钊、蔡元培为代表的新文化派。新文化派的情况，学界论述已详，^①不再赘述。需指出的是，张东荪、章士钊、杜亚泉等调和稳健派人士，也反对定孔教为国教。他们认为，保存国粹思想可取，但“立孔教为国教”实乃“画蛇添足”。一向反康的章太炎说，“孔教本非前世所有，则今者固无所废；莫之废，则亦无所建立矣”。1913年，章太炎在《驳建立孔教议》中尖锐地批评说：“愚以为学校瞻礼，事在当行；树为宗教，杜智慧之门，乱清宁之纪，其事不便。”^②章太炎开宗明义便提出：“有倡孔教会者，余窃訾其怪妄。宗教至鄙，有太古愚民行之，而后终已不废者，徒以拂俗难行，非故葆爱严重之也。”^③章太炎的观点，来自“学术申，宗教继”学术宗仰。此一宗仰，实受孔德（Auguste Comte, 1798-1857）“三阶段法则”之影响。孔德认为，神学与形而上学阶段已然过去；到实证阶段，旧的迷信均在被打倒之列。陈独秀、蔡元培等新文化派同样深受孔德影响。陈独秀《再论孔教问题》开首便说：“人类将来真实之信解行证，必以科学为正轨，一切宗教，皆在废弃之列。”“故余主张以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰，虽缓终达。若迷信宗教以求解脱，直‘欲

^① 参见韩华《民初孔教会与国教运动研究》（北京：北京图书馆出版社，2007年）、彭春凌《儒学转型与文化新命——以康有为、章太炎为中心（1898—1927）》（北京：北京大学出版社，2014年）两著的相关章节等。

^② 上海人民出版社编：《章太炎全集》（四），上海：上海人民出版社，1985年，第198页。

^③ 上海人民出版社编：《章太炎全集》（四），第194页。

速不达’而已!”^①可见,无论反对与否,西学已经成为考察对立双方持论立场与背景不可或缺的要素。

孔德的观点早已被其后的哲学思潮所否定。章太炎等人以孔德哲学为立论基础的宗教观,亦已证明不能成立。“由现代进入后现代,宗教信仰仍是一个我们不得不重视的大问题。”^②问题在于,章太炎等人的观点,反映了中国社会深刻而迅速的变化。因此,对于时代脉搏的把握,章太炎等人反而较之康有为更为准确(当然,这并不表明章太炎的思想无问题)。曾几何时,章太炎在晚清曾提倡“用宗教发起信心,增进国民的道德”,^③表示“世间道德,率自宗教引生”。^④而此时,他却决然提出“宗教至鄙”。究其原因,无非是迅速变化的现实使然。进一步考察,会发现章太炎对宗教的实用主义立场,与康有为以儒教为致用工具的立场可谓一致,代表的均是近代中国知识界的主流态度。其实,对于是否定孔教为国教,表面看是一个宗教问题,实质看还是一个如何建构国家话语的问题。因此,无论反对抑或赞成,他们的指向是一样的,不过从入之途不同而已。当然,从入之途之所以不同,又有另外的原因。

与上述非宗教人士相比,深受天主教文化洗礼、具有宗教信仰的马相伯,在对待儒教的态度上反而更加平和。马相伯同样批孔,却没有全盘否定孔子。他所使用的思想武器,主要是自由、平等、法治、政教分离等西方现代价值理念。1913—1916年,马相伯连续撰写了《尊孔说》^⑤《一国元首应兼主祭主事否》《信教自由》《书〈请定儒教为国教〉后》《保持〈约法〉上人民自由权》《代拟〈反对孔道请愿书〉五篇》等多篇文章,对孔教入宪进行批驳,但态度始终不如章太炎、陈独秀等人那样激烈。可见,虽然身为天主教徒,中华文化之基因却深蕴于其血脉之中,故其立论并无教派之狭隘,而是尽力以学理出之,于此反可见中华文化之强大。

首先,马相伯认为孔教并非宗教,孔子并非宗教家。他从西文“教”字(由Religare,即“束缚”以得名)的本义出发,指出宗教的本质及核心是对神的信仰,^⑥而儒教只是伦常日用之教,关注的是人伦实用、社会政治,“言乎人事,而未及天道”。最为关键的是,宗教有他界与未来世,而孔子主张“未能事人,焉能事鬼”,“未知生,焉知死”,不言生后。^⑦另外,儒教的祭祀制度规定,妇女与一般下

① 陈独秀:《独秀文存》,合肥:安徽人民出版社,1987年,第91页。

② 刘述先:《儒家思想开拓的尝试》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第57页。

③ 汤志钧编:《章太炎政论选集》(上),北京:中华书局,1977年,第272页。

④ 上海人民出版社编:《章太炎全集》(四),第418页。

⑤ 《马相伯佚文〈尊孔说〉》(薛玉琴整理),《历史教学问题》2018年第3期。

⑥ 朱维铮主编:《马相伯集》,第247页。

⑦ 马相伯:《尊孔说》,《广益录》1913年3月16日,第55号。

层社会不允许祭孔。“今试举历代儒林传而观之，有所谓妇女之儒乎？贱工贱役之儒乎？无，则不能包举人类，何宗教之可称？”因此，马相伯指出，儒教并不具有宗教所应有的普世救赎性质。^①孔子是政学家、道学家、社会学家，但不是宗教家。^②马相伯对孔子与孔教的上述定位，在同时代的许多人那里都曾有过相同或相近的表述，因此算不得创见。例如，梁启超1902年在《保教非所以尊孔论》中说，孔子是哲学家、经世家、教育家、先圣先师，而非宗教家，更不是什么天、鬼、神。他认为，孔子立教的根基，与西方的教主完全不同。刘师培1904年5月发表《论孔教与中国政治无涉》，提出孔门所说的“教”，是指“教育”“教化”，并不对应西方的“宗教”。孔教既不祈祷，也无入教仪式，信仰者更不向孔子宣誓，因此不能称为宗教。1916年，陈独秀发表《驳康有为致总统总理书》，同样指出“孔教绝无宗教之实质”。上述观点，早已成为迄今为止思想史学界的主流观点。虽然后世依然有学者认为儒教就是宗教，而且在改革开放以后还就此问题展开了一定程度的争论，但毕竟不占主流。^③所以，马相伯虽为天主教徒，但他上述持论的立场，却并非来自天主教。对此，应该分疏清楚。既然孔教并非宗教，则反对立孔教为国教不等于反对孔教，更非反对孔圣人。“所恶者孔子非宗教家而强以教主相属；又取他宗教之仪式附会牵合而拥戴之以为国教。”^④这就不难解释，何以后人会称赏马相伯体现了中华民族的精神。

其次，马相伯认为如定孔教为国教，会引发国内民族矛盾，破坏五族共和，在国家治理上造成许多不必要的麻烦。1916年，马相伯撰写《保持〈约法〉上人民自由权》《〈约法〉上信教自由解》《信教自由》等文章，主要根据法国宪法学家艾士萌（Adhemar Esmein，今译艾斯曼，1848—1913）的宪法学理论，^⑤比较系统地阐述了他的观点。他认为，定孔教为国教后，一定会造成国家内部不同信仰族群之间的不平等，从而破坏《约法》所规定的人民的平等、自由权利。例如，取回民之税，“市猪以供文庙”，或者“取儒者之税，以供他教之用”，显然与《临时约法》所载“中华民国人民一律平等，无宗教之区别”的规定相悖。因此，如欲保持“平等平权”，无“议贵议亲”之弊，不因种族、阶级、宗教之别而在待遇上有差别，最

① 马相伯：《尊孔说》，《广益录》1913年3月23日，第56号。

② 朱维铮主编：《马相伯集》，第249页。

③ 改革开放后，力证儒教是宗教的学者以李申为代表，出版《中国儒教史》（上海：上海人民出版社，2000年）等著作。

④ 聃诤：《社著：国教评》，《进步》1913年第4卷第6期。

⑤ 艾斯曼是法国古典宪法学理论的集大成者，也是法国现代宪法学创始人。其宪法的理论体系主要包含个人权利理论、国民主权原理与代表制原理等。其中个人权利理论是艾斯曼宪法学理论体系的核心。他最大贡献在于确立了“近代政治自由”这一资产阶级宪法学的基本理论。参见何勤华：《艾斯曼宪法思想述略》，《政治与法律》1995年第4期。

好的办法是在“信心信教”的问题上“不强不禁”。他说：“信心者以按良心而有不信，不信某教规，不从某教礼，则国法国俗不得强其信从；信教者以研究教而有所信，信其教规，从其教礼，则国法国俗不得禁其信从”。简言之，“凡涉有宗教意味者，不信不强，所信不禁，一切宗教皆不信，对于宪法无罪也。始信甲者，继信乙，对于宪法无罪也。此之谓宪法上信教自由”。“对于良心有罪无罪，此幽独工夫，无关宪法。譬之人或济贫，而意在诱淫，于良心信有罪矣，于宪法则一无罪也。故无论是宗教非宗教，及自问是独一无二之真宗教，但以宪法言，信与不信，皆自由也，国法国俗，皆不得干涉之”。^① 上述言论，显然属于资产阶级民主主义范畴，与尚为民主主义者的陈独秀等人并无本质区别。

马相伯指出，欲定孔教为国教者的问题，就在于既“误于从未明了宪法上自由何解”，又“误于不知信教自由，实与教授自由相为表里”。将宗教信仰放在自由主义的维度上加以论述，是马相伯持论最为突出的特点。这在其他论者那里，是鲜见的。同时，他又具有文化批判以及在科学发展层面考论宗教自由的维度。他说：“天下之教，不外一神教、多神教与无神教。无神教所敬礼者，或为动植物，而中国所敬礼者，厥为古人。”因为崇古，故“不能与时变争新”。“故欲求新学，必破除此见，以法自然，取天地自然之力以为用，穷天地自然之性以为法，苟无信教自由，欲求科学之昌明，殆与求前而桎其足同。”^② 在信教自由与科学昌明之间建立起因果关系。马相伯认为，只有真正地允许信心信教自由，方可与言思想之自由，理论之自由，行动之自由。他沉重指出：“理论者，据理以为断，不拒一家之说以相非也。不如此，中国之进化难矣！”^③ 但是，他特别强调，自由不等于放任。他引用1789年法国之宪法宣言说：“自由之权用，端在无害于人；名分之界限，端在足保他人所有。”^④ 因此，真自由之精神全在以法为治。“有束服之自由，乃人类之自由，无束服之自由，乃畜类之自由。”所谓束服人类之法，他认为有三。一是“性法”，即本于人类之良知而自得感觉者；二是“教法”，即宗教家之理法是也；三是“国法”，即“在国家范围之内干涉人类之行动而平均之，而划一之者也”。^⑤ 与法治相随的，还存在“自择”的问题。“自由云者，自择也。谓于无善无恶中可自择，非于善不善可择不善、于行不行可见善不行。苟择不善，善而不行，是妄用自由也。妄用自

① 朱维铮主编：《马相伯集》，第280页。

② 朱维铮主编：《马相伯集》，第282页。

③ 朱维铮主编：《马相伯集》，第280页。

④ 朱维铮主编：《马相伯集》，第258页。

⑤ 远生：《马相伯先生二十年前之大演说》，《人文月刊》1934年第5卷第2期。

由，不得谓自主，是人不我奴，而我自奴也。”^① 这样的言论，与其说是一位神父的布道，毋宁说是一位自由民主主义者的宣示。

再次，马相伯依据西方社会政教分离的基本原则，强烈批驳袁世凯政府的祀孔活动与祭天典礼行为。政教分离原则（separation of church and state）是世俗国家的一般原则与政治道德基础，其意义在于禁止国家把某一特定宗教定为国教，国家与宗教之间应保持各自的生活准则与领域。国家通常干预国民的世俗生活领域，而信仰生活应由国民自主地安排。现代宪政理论和宪法体制普遍承认政教分离原则具有深刻的历史和政治基础。^② 马相伯熟谙并信奉这一原则，提出政务与教务具有本质区别：政务之原理，在于尽其人事所宜，求有人力所能得之幸福；教务之原理，思于人事之外，求有人力所不能得之幸福。教以道德为范围，以长生为归宿；政以权利为目的，以谋略为进行。“此即现今学说所主政教分离极大之理由也。”^③ 据此，当1914年1月政治会议提出“祭天”与“祀孔”两案时，身为政治会议议员的马相伯与天主教界知名人士、同为议员的艾知命提出了抗议。^④ 马相伯特别撰写《一国元首应兼主祭主事否》一文提出，一国元首不应兼主祭主事，君与师之职不应相兼。他批评说，在政教未分时代，欧美各元首亦不以主祭为自任；在近今政教分离已成为现代宪政基本原则和国际社会的主流趋势下，民国元首还兼主祭，岂不是与时代趋势相违背？^⑤ 在马相伯等人强烈抗议下，最终结果是政府“不定国教”；自大总统至国民皆可祭天；“祀孔”则“仍各从习惯，自由致祭，不必特为规定”。^⑥ 可以看出，在此议题上，马相伯与当时及其后陈独秀、李大钊、蔡元培、吴虞、鲁迅、钱玄同等人的立场是一致的，但他的批判力度显然要低，而政治学、宪法学的立论视角则更突出。换言之，他主要不是从社会批判的视角出发，而是基于对西方现代宪法学理论与自由主义理念的信奉、理解与把握。如果他不具有神父的身份，或许这些言论在当时与后世的影响会更大些。

最后，马相伯还对民初的党争乱象作了批判。他说，关于孔教问题，“彼等之主张规定及删除等，乃党派之相持，或持以抵制，或持以交换，或持以号召武装而求必胜。呜呼！宗教不宗教，皆同胞也，何苦以宗教之信仰而砌入两党

① 朱维铮主编：《马相伯集》，第283页。

② 韩大元：《试论政教分离原则的宪法原则》，《法学》2005年第10期。

③ 朱维铮主编：《马相伯集》，第145页。

④ 《译电：政治会议昨议祭天祀孔两案争论甚烈马良艾知命抗议最力》，《时报》1914年1月17日，第3版。

⑤ 朱维铮主编：《马相伯集》，第144—148页。

⑥ 《信教自由问题：取消孔教为国教之经过（民国二三年间之事迹）》，《我存杂志》1934年第2卷第2期。

之夹墙也乎？”^① 1913年，国会第一次制宪，进步党与国民党激烈冲突，以致“由口舌之争而至奋臂格斗”。^② 马相伯身为总统府高等政治顾问，亦曾被推荐为“宪法起草委员会”（后该会改为“研究宪法委员会”，亦称“宪法研究会”）委员，面对制宪会议内幕与争议症结，可谓痛心疾首。

这里涉及梁启超在清末民初对孔教态度发生变化的问题。这一问题，一向为学界所困惑。戊戌时期，梁启超追随其师康有为，曾主张模仿基督教形式以普及孔教。戊戌变法失败后，梁启超东渡日本，开始反对把孔教与宗教混为一谈，由此反对保教。^③ 到1913年，他却又参加孔教会祭祀大典，发表演说，在孔教会请立孔教为国教的请愿书上列名。对此现象，学界早有关注。^④ 笔者以为，梁启超之所以如此选择，至少有三个原因。其一，为确立“全国共同最高之信仰”。他认为，近代欧洲政治革命成功的原因实得益于16世纪的宗教改革。^⑤ 因此，中国要社会进步，必须改革儒教。民国元年，梁启超即说：“国势之兴废，人种之强弱，政治之隆污，常与宗教之盛衰、信仰之厚薄有密切之关系，因果昭然无可怪者。使宗教而昌明也，信仰而纯笃也，其国度未有不蒸蒸日上者；如或不然，则岌岌焉不可终日矣。”^⑥ 这种救国立场，当然出于公心，势必促成其改变此前对于保教的看法。其二，为存续国性。1912年，梁启超在《国性篇》中开首便说：“国于天地，必有与立。国之所以与立者何？吾无以名之，名之曰国性。”国性包括国语、国教、国俗三个方面。梁氏认为，国性可助长而不可创造，可改良而不可蔑弃，故要及时“商榷助长改良之道”，不可蔑弃儒教。梁启超说：“当国性之衰落也，其国人对于本国之典章文物纪纲法度，乃至历史上传来之成绩，无一不怀疑，无一不轻侮，甚则无一不厌弃。”“故一旦外界之强有力者临之，则如摧枯拉朽，群帖伏于其下，古今之亡国者，未或不由是也。”^⑦ “及今匡救，犹可为，过此以往，虽有善者，未如之何矣。”而孔子教义

① 朱维铮主编：《马相伯集》，第281页。

② 张朋园：《梁启超与民国政治》，台北：“中研院”近代史研究所，2006年，第44页。

③ 李华兴、吴嘉勋编：《梁启超选集》，第304—313页。

④ 黄克武：《民国初年孔教问题之争论（1912—1917年）》，《近代中国的思潮与人物》，北京：九州出版社，2013年，第317页。巴斯蒂在《梁启超与宗教问题》一文中，认为梁启超在请愿书上署名，是由于无法拒绝好友夏曾佑的好意，而梁氏所认同的宗教是国民教义而非国家宗教。（狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，北京：社会科学文献出版社，2001年，第443页）笔者认为这只是其中的一个因素，一种行为的选择一般来说是多种因素共同作用的结果。

⑤ 梁启超：《欧洲政治革进之原因》，王德峰编选：《国性与民德——梁启超文选》，第158页。

⑥ 沧江：《论佛教与国民之关系》，《佛学丛报》1912年第1期。

⑦ 梁启超：《国性篇》，《庸言》1912年第1卷第1号。

可以养成国民人格。^①可见，梁启超对于社会转型时期的国家话语建设，具有高度的理性自觉。这一理性自觉，与严复是一致的。严复也曾说：“中国目前危难，全由人心之非，而异日一线命根，仍是数千年先王教化之泽。”^②但严复特别强调，读经、尊孔、崇儒必须经过现代意义的阐释，合乎现代社会的价值要求。^③尽管梁启超、严复的具体设计并不可行，但其从国性全局出发试图重建民族话语的理性自觉本身，无疑是值得肯定的；其设想中的基本原则亦是值得后人参考的。尤其是“国性”之拈出，值得特别注意。其三，确实含有政争、党争的因素。1916年，梁启超在《五年来之教训》一文中对辛亥后的所谓政党政治提出批评。他认为自辛亥革命起以迄民国二年春夏之交，同盟会、国民党排斥异己势力太过极端，“凡自力可以伸张之处，则无所不用其极”。^④南京临时政府教育部所制定的废除尊孔读经的政策太过激进，^⑤实则“尊孔”可“药数年来鹜新太过之病”。^⑥政治上，以他为首的进步党主张建立中央集权以及强有力的政府。^⑦应该说，这种国权主义思想是务实的，故在1912—1913年间成为思想界的一个普遍倾向。政治上的“权威”政府需要“道德价值一元论”与之匹配，但是，考之于孔教会的实际作为，政党与政争的实况就昭然若揭了。

康有为“复立孔教”、陈焕章组织孔教会的政治目的，已多为学界论及。^⑧1912年7月30日康有为致陈焕章书，已经透露其政治动机，^⑨即借机参与民初的政党竞争，竞选议员，以梁启超为党魁，以康有为为教主（如同路德、加尔文一样）。时为

① 实际上，1915年梁启超在《孔子教义实际裨益于今日国民者何在欲昌明之其道何由》一文中，已反对以国家元首的身份举行祭孔祀孔典礼仪式，并定立国教，认为“此种尊孔之法，无益而有害也”。笔者认为主要基于当时政治形势的变化，1915年袁世凯政府种种做法已显露欲尊孔复辟的企图。该文载于《大中华》1915年第1卷第2期。

② 王栻主编：《严复集》第3册，北京：中华书局，1986年，第678页。

③ 参见林启彦：《近代中国启蒙思想研究》，南昌：百花洲文艺出版社，2008年，第357页。

④ 李华兴、吴嘉勋编：《梁启超选集》，第705页。

⑤ 当时不只是孔教会一派对辛亥革命后废除尊孔读经不满，斥之为“扰民害民”，导致了“礼崩乐坏”。反对“定孔教为国教”的美国传教士丁义华也评议认为，国教之说实种因于民国成立后以蔡元培为首的教育部采取的激进政策。（丁义华：《教祸其将发现于中国乎》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第50辑，台北：文海出版社，第5147页）

⑥ 李华兴、吴嘉勋编：《梁启超选集》，第664页。

⑦ 详见薛玉琴：《民国初年有关制宪问题的争论——以马相伯的经历为视角的考察》，《复旦学报》2012年第2期。

⑧ 《李天纲谈孔教会的兴衰》（黄晓峰访谈），《东方早报》2015年11月29日。

⑨ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第9集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第337页。

北京孔教会总干事、廖平门生的李时品在1913年6月27日的日记中写道：“为长素而立孔教会者，其目的恐不在教。今京内外尊孔团体何尝不多，大抵藉昌明孔教之名，为弋取政权之计，明为教会，阴为政党，予人以可攻之隙，实他日自败之原。”^① 可谓一针见血。对于康有为的政治用心，马相伯自然心知肚明。他讥讽说：“则东鲁一圣人，南海一圣人，自命先圣后圣，若合符节之大教主是。”^② 政治目的常常与经济利益牵连在一起。当时有新闻报道揭露说：“数年国中所以忽有孔教会者实系保皇会之变象。其原因于康有为在美洲所设之保皇会积得华侨金甚多，当光绪死后无皇可保，会改名为宪政会。及辛亥光复，预备立宪名又消灭，彼无可藉词，该会基本金势将为各侨商索还而又不甘愿，真实改为民国政党，将其钱在国中运用因于最无聊中，改名曰‘孔教会’。民国二年遂在上海发表设孔教会，其母部仍在美国。国中一般人士不察其奸，辄为所惑，自京师以至各省设立分会，为彼应声虫者颇多。此次宪法会议一部份议员亦遂受其蛊弄，闹出种种笑柄。”该文还揭露说，那些受蛊弄议员中的权利派，“盖亦知宪法无加入国教之必要，亦知孔子之道无强立为国教之必要，然其背后有人蛊弄之者，谓此问题果能在国会通过，则将来大修各省各县孔子庙及设教官置教产，其间甚多事可办，甚多位置可图，此时稍尽一点力，将来食报正不少云云。”^③ 对此，马相伯在《〈宪法草案〉大二毛子问答录》中写到：“西报载民国二年，有人呈请政府，令凡婚配者皆到孔庙，仿到教堂礼，每起收四圆。以四万万人数计之，一年婚配者可三千万，应收一万万又二千万圆；又凡纳妾者皆富户，初次征二百圆，以后以次加倍，计通国纳妾者，每岁不止二三万户，是收数亦颇可观；愿以一半归政府，余归孔教云。”“不但此也，以后人民生而注册，死而办丧，国教僧官皆有事焉，而即皆有捐焉！”^④ 这也可见，在国家整体话语的建构与转型过程中，掺杂着各种各样复杂的动机与因素，需要具体而微地予以揭示。不过，就历史发展的一般进程而言，抓住私德方面的问题，等于放弃了对历史本质的追寻。

可以看出，康氏的政治目标远远大于他的宗教情怀，追求的是“功名”；“圣人”亦为“功名”设。他不具备“投迹穷荒，守死善道”的宗教家本质。另一位儒者梁漱溟曾经批评康有为的人格及其组织孔教会、定孔教为国教之举措，认为其“数十年来冒孔子之名，而将孔子精神丧失干净！”^⑤ 不过，正如许地山所说，儒教的精华

① 李时品：《知类疆立斋日记》，中国科学院近代史研究所中华民国史组编：《中华民国史资料丛稿特刊》第2辑，北京：中华书局，1974年，第32页。

② 朱维铮主编：《马相伯集》，第234页。

③ 庞子贤：《教务要闻：信教自由之一束：揭破孔教徒之黑幕》，《兴华》1917年第14卷第8期。

④ 朱维铮主编：《马相伯集》，第236、237页。

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999年，第141—142页。

即在君师的理想之中，“学底是古典谟，而功业在当世”。儒教教导的是“修己以安百姓”。儒教徒原本不专为学问而学问，而是要致用。致用在齐家、治国、平天下之上。^① 康氏的所作所为终究是体现了一个儒者所应具有经时济世之理想抱负。康有为自晚清撰写《新学伪经考》《孔子改制考》始，到民国初年的《以孔教为国教配天议》，其中所示范出的均是以学术、宗教为政治服务的路径，是儒教的传统之道。对此，马相伯是不满的。^②

马相伯不仅反对定孔教为国教，而且对《天坛宪法草案》中第十九条第二项“国民教育以孔子之道为修身之大本”也加以驳斥。首先，他根据艾斯曼的宪法学理论，认为宪法所当规定有三，即国体、政体与人民之名分与责任，故国民教育问题不应在宪法中显现。他的这一主张，表明了教育单独立法的必要。他还表示，宪法不应因少数人的意见而“无端诬蔑其他宗教”，不应当勒令儒学之外的宗教也必须以孔子之道为修身之大本，这样做显然违反了信仰自由与教派平等的原则；倘若规定之后无法施行，则不但影响宪法的权威，而且势必引发新的社会问题。其次，马相伯认为孔子学说中的一些主张也已经不能适应现代社会的现状与形势。比如“尊王攘夷”的主张，在历史上就曾经造成负面影响，容易产生盲目排外的后果，在现实的情况下倘若再予以实施，那后果将是不堪设想的。因此，他对于孔教派纪年也必须采用孔子纪念之类主张，都明确表示不认可。^③ 再比如儒学中“学而优则仕”的主张，马相伯认为也同样与现代社会的价值取向相矛盾。他说：“耕也馁在其中，学也禄在其中”，举国趋忙于干禄一途，谋食而不谋道，这是造成古今所由大乱的原因。^④ 马相伯的这一主张，应该说是具有进步性的。显然，对于正常的社会来说，不能人人都去追求做官，学习的目的也只是为了做官，而耕种土地则必然穷困挨饿。马相伯的这一主张虽然平实无华，其实切中了儒家的要害。因此，马相伯最后又将矛头指向了儒学对于农业、商业和实业的伤害上来。他说：“孔子之道，以学稼学圃为小人，又以货殖为不受命。四体不勤，五谷不分，实业之不讲，此我国之大愚也。”^⑤

很明显，马相伯是赞成实业救国的。这一点，应与他曾经投身于洋务的经历有关。在郑观应“决胜于商战”的“商战”思想中，已经具有实业救国的高度理性自觉。循此路径，张謇等人在实业发展方面确实颇有成就。“实业救国”与“教育救国”“工业救国”本质上一致，毛泽东称其为“好心”的“梦”，^⑥ 表明其既缺乏现实性，但也包含着值得肯定的意涵。马相伯的思想状态，即最合于这派人物。他对

① 参见许地山：《国粹与国学》，长沙：岳麓书社，2011年，第17页。

② 朱维铮主编：《马相伯集》，第137页。

③ 朱维铮主编：《马相伯集》，第251、241页。

④ 朱维铮主编：《马相伯集》，第252页。

⑤ 朱维铮主编：《马相伯集》，第252页。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1080页。

孔教的批评，基本上是出于现代化的视角。另外，从他的批评可知，传统儒学怎样才能够在现代社会成功地实现创造性的转化，确实是儒学必须面对的一个根本问题。总体上看，儒学具有成功转化的自在品质。因为，传统儒学不但能够与市场和谐共生，而且在历史上往往站在市场一边。这一深层的问题，马相伯显然没有看透。这说明，同样是考论儒学，站在儒家圈子之内与站到儒家圈子之外，非但结论会不一致，而且思想方法也会不一致。

不过，就马相伯的基督徒身份而言，他确实不在儒家圈子之内，但如果就其文化价值内蕴而言，又很难说他在儒家圈子之外。许多人看到他批判孔教运动，又是一个基督徒，即认定这是教派或宗派之争。其实，问题决非如此简单。毋宁说，马相伯更像是一位文化意义上的儒者。对此，是需要透过现象看本质的。

当然，现象往往很容易遮蔽本质。特别是马相伯那些直接批评传统儒学的言论，更容易使人加深教派之争的印象。这些言论倘若出自严复、梁启超、刘师培之口，人们往往不会做过多联想，但出自马相伯之口，则接受效果会有不同。比如马相伯认为，孔子虽是国医，医道虽精，但医方不服，故效果上往往出问题。他批评说，中国数千年历史，人心风俗一向以孔教为趋向，“但历代之人心风俗，愈趋愈下，无可讳言，是孔教之为趋向也断不高明。”^①以清末为例，清政府规定将祭孔提到“上祀”一级，亦即三级中的最高一级，但效果怎么样呢？是否起到了教化作用呢？真实的情况是“庙未修竣，而清室不纲矣！各府州县，春秋二祭，文武百官未尝不奉行也，而人心日坏，风俗日偷，官为甚”。^②可见，拜祀孔子已经完全流为了一种形式。此外，中国历史与国情虽然一向以孔教为国教，但“最大多数人之幸福”却未必因孔教而生。他说：“查中国历史，化家为国曰国家君为大田主，大厂主。民为劳力动物。主人视为生利品，有以爱护保存之者，贤君也。民之狡者，谋为司事、总管、把头、庄头，可不劳而多获。以故做官心最热。”君主其实是最大的地主、最大的主人，也就是最大的剥削者，民众只不过是“劳力动物”。人们热衷于一级一级地当官，看重的也不过是不劳多获。这一指摘，无疑是尖锐而犀利的。而且，他还进一步指摘说：“至论国情古今所困者，惟钱财，而末世为甚。民情所喜者，亦惟钱财。多财之祝，自古有之，孔子亦用之，终不余力而襁财矣。……故财神而可定为国教也，莫此最宜。宜于国史，宜于国情，宜于最大多数之民意。”^③这已经是辛辣的讽刺了。

不过，马相伯更多的是从社会现实出发而引出他所认可的对待儒学的态度。比如民初政局之所以混乱，他认为关键就在“权利”二字上。他参与过辛亥革命，并

① 朱维铮主编：《马相伯集》，第258页。

② 朱维铮主编：《马相伯集》，第251页。

③ 朱维铮主编：《马相伯集》，第254、255页。

曾充当过革命党人内部以及各派之间利益协调者的角色,^① 因此对此感触颇深。他批评说:“今武昌起义,乃不数旬而省省响应,府府独立,人人以为乾坤由我手造;颠倒由我,整顿由我,祸福由我,晦明由我;我之大电报所通,新闻所播,无不届焉。”许多人都热衷于争名夺利,却忘记了“民义民务”。“世爵不足以偿其功,世禄不足以偿其愿,只知我权我利之为物,不知民义民务之为何!”^② 这就如同杜亚泉所指摘的那样,“革命之兴,其表面之标帜,为汉人与满族之竞争,其潜伏之势力,为官僚与亲贵之竞争,而一般之现象,则为攘夺权利者与占有权利者之竞争,故饭碗革命之新名词,在当时已哄传于道路。革命成功以后,一切外交军事政治法律,殆无不可以金钱关系概之,物质势力之昂进,已达于极点”。^③ 这种乱象,出自一些尊孔者之身,实在令人气愤。所以,如若真正地尊孔、法孔,即应“诵孔之言,行孔之行”,严格按照孔子倡导的私德、公德标准行事,如此方能解决陈焕章所谓“造谣之局,诟詈之局,斗殴之局,棍骗之局,贿赂之局,暴乱之局,暗杀之局,分裂之局”。^④ 可见,马相伯最终又回到了孔子之道。

马相伯说,“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”是孔子在私德方面的要求,“果能‘四勿’,私德自全”。至于公德方面,孔子“不曰‘君子群而不党,和而不同’乎?‘不党者’,不党同伐异也;‘不同者’,不同恶相济也。故曰:‘君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比’。”^⑤ 这段话,完全是儒者的语言。在作时事与时局评论时,马相伯采用传统的儒者语言而不采用基督徒的教义语言,这是值得注意的。其实,倘若采用后一种言说方式,其效果必然是驴唇不对马嘴。于此,足见中国传统文化之根深蒂固,绝非任何一种外来宗教所可撼动。佛教中国化以及基督教来华后或采用儒家语言,都说明了这一点。而采用儒者语言言说,在马相伯那里完全是不自觉的,因而也就是从最深层的文化心理发出的。他表示,有公德才能有共和,不然则只能称之为“共阿”。“阿其所好,一党一共和;阿其所私,一人一共和。……故不独专制可以亡国,共和亦可以亡国”。^⑥ 这段话表明,在马相伯看来,民国并不是中国政治的最后归宿。“共和亦可以亡国”,表明中国必须出现更好的国家治理制度与体系,必须创制新的政治制度与话语体系。

马相伯对此所给出的一个重要答案,就是指出了如何正确尊孔的问题。他在《尊孔说》一文中提出:“故吾党之尊孔,不以名而以实,不在封孔不在祀孔,尤不

① 薛玉琴:《马相伯与辛亥革命述论》,《民国档案》2008年第3期。

② 马相伯:《尊孔说》(续),《广益录》1913年5月10日,第63号。

③ 许纪霖、田建业编:《杜亚泉文存》,上海:上海教育出版社,2003年,第38页。

④ 陈焕章:《论废弃孔教与政局之关系》,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》第50辑,第5107页。

⑤ 马相伯:《尊孔说》(续),《广益录》1913年5月18日,第64号。

⑥ 马相伯:《尊孔说》(续),《广益录》1913年5月18日,第64号。

在大总统封之祀之，有以荣之，而在五千年之文统、道统赖孔子以传者。以后之文统、道统，赖孔子为法。服其服，诵其言，行其行，尊之为哲学也可，政学也可，道学也可，偏于一则不可，必一以贯之，乃不失孔子之谓集大成。”^①

这是一段很重要的论断，表明了马相伯在尊孔问题、实为怎样对待传统文化问题上的根本观点。很明显，他不反对尊孔。恰恰相反，他还主张必须“一以贯之”地尊孔，并且要以孔子的思想来将国家的文统道统贯通起来。他不仅将孔子儒学视为国家政治的一个资源，而且视为现实政治运作的一个举措，颇有以儒学立国的意味，但是，他反对将儒学宗教化，反对形式化地对待孔子，更注重将孔子儒学融到国人的精神血脉中去。所以他说，他在尊孔的问题上是“不以名而以实”。

《尊孔说》写于1913年国会第一次制宪期间。这篇文章很可能反映了信教自由会的共同观点。1916年袁世凯死后，国教与信教自由之间的争论还在继续，马相伯为此也在继续撰写文章。不仅如此，他还发动艾知命、莫实夫、刘芳、王子真、杜竹轩、魏丕治等天主教界人士，联合基督新教界人士于1916年11月在北京中央公园内设立了“信教自由会”。总事务所设于北京，马相伯被推为总事务所干事会文书部主任干事，部员9人，负责“撰著本会书类并记录会事”。^② 该会的重要文章，大多出自马相伯。随着规模扩大，信教自由会改称为“信教自由总会”，^③ “萃全国各团体优秀之份子，多至四十万人”。^④ 在徐谦、马相伯、雍涛等人不断努力下，该会的主张得到全国舆论支持，还得到多数议员同情。^⑤ 最后，《天坛宪法草案》第19条第2项的“国民教育以孔子之道为修身之大本”遭到删除，修改为“中华民国人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由，非依法律不受限制”（第11条）。^⑥

这样，民国初年的国教运动便落幕了。国教运动失败的原因，学界探讨很多，兹不赘述。值得注意的是马相伯对于康有为的批评以及他本人对于宗教性质问题的看法。这些言论，更能够映现出中国共产党诞生之前国家话语重构过程中的复杂面向。

直到1922年，马相伯在《五十年来之世界宗教》一文中，还在就宗教的性质问

① 马相伯：《尊孔说》（续），《广益录》1913年6月8日，第67号。

② 《信教自由会约言》，《宗圣学报》1917年第6册第18号附册《孔教问题》下卷。

③ 中华续行委员会编辑：《中华基督教会年鉴》第4期，上海：上海广学会，1917年，第204页。

④ 《教务要闻：名流谈些：信教自由请愿丛刊绪言》，《兴华》1918年第15卷第17期。

⑤ 孙绳武：《从念纪马相伯先生回忆到信教自由会》，《回教论坛半月刊》1939年第2卷第10期。

⑥ 夏新华等整理：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，北京：中国政法大学出版社，2004年，第452页。

题进行阐述。他指出，宗教的基本构成要素，就是必须“与言生后”，也就是在信仰体系中不可缺少关于彼岸世界的内容。只有将“生前”与“生后”紧密地衔接起来，宗教体系才堪称完整。“设无赏罚以鞭其后，是犹耕稼而不期收获，法令而不责奉行”。^①但是，孔子明确讲“未知生，焉知死”，这就把“生后”置于了认知范围之外，因而也就失去了宗教的品质。那么，儒学是否会因此而失去教化的功能呢？马相伯认为不会。只是，在马相伯看来，儒学要继续发挥教化的功能并且达到与宗教一样的效果，根本不需要采用宗教的形式，而是应该采取类似于基督教神学家德尔图良的那种做法，亦即对传统进行再阐释；在阐释过程中，让儒学焕发出新的价值和意义。这里，马相伯实际上已经提出了儒学的现代化转化问题。这个问题，在改革开放之后，曾经引起思想史学界与儒学界人士的广泛关注，但是在讨论中他们大都没有注意到马相伯当年的看法。

不可否认，在重塑国家话语体系问题上，康有为是有着高度的理性自觉的。他很早便认识到，面对西方的强烈冲击，既要适应新形势的发展，又必须要有一个共所信念之纲维以为立国之本。^②他早年的《新学伪经考》与《孔子改制考》，虽然直接目的在于为维新变法提供理论支撑，但客观上已经蕴含着一套新的话语体系。不过，随着清王朝退出历史舞台，原本那套以固有的公羊三世说与外来的进化论相互糅合而构建出来的话语系统，显然已经不足以支撑起国人的核心价值体系。因此，他试图将孔教制作成为国教，以之发挥核心价值的统领作用。这种设想的出发点，是应当予以肯定的。但是，他对孔教的操弄本身，在马相伯为代表的一批人士看来，却只会走向其愿望的反面。

这是因为，自汉武帝罢黜百家、独尊儒术之后，“儒学”实则强烈地冲击了“国学”。如果今日继续独尊儒学，那么“国学”的范围必然愈加偏狭。“今日言国学，专尚儒术，则名实不称；言民德，专尚儒术，则奔走之风炽”。而且这样做只会继续旧有的文化专制局面。“太息痛恨独夫专制之祸，烈于洪水猛兽”。^③在历史上，“孔子被人强抬作宗教偶像，其罪归于汉儒。……此种专门制造宗教的人，至今还不绝于中国。”“中国四千年的历史，虽无宗教家创造宗教，却有宗教徒制造宗教。”^④康有为、廖平、陈焕章等人即是“此种专门制造宗教的人”，而“制造宗教”已经不为时代风潮所许可。因此，中国的现代化问题，已经不再允许“以维护儒学还是全面否定儒学的形式提出”。^⑤它必须另外重建一套新的话语体系。

① 朱维铮主编：《马相伯集》，第226页。

② 牟宗三：《生命的学问》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第86页。

③ 孙叔谦：《国学——致甲寅杂志记者》，《甲寅杂志》1914年第1卷第4号。

④ 李思纯：《宗教问题杂评》，《少年中国》1921年第3卷第1期。

⑤ 依田熹家：《日中两国现代化比较研究》，卞立强等译，北京：北京大学出版社，1997年，第230页。

自晚清末年开始，康有为即想借鉴基督教的形式把儒教改造成宗教，提出并实践儒教改革的主张。儒教到底能不能够改造成宗教，如何改革儒教？围绕这个问题，在民国初年的知识界颇多讨论。这些讨论，均具有国家话语重建的意义。比如1913年蓝公武在《宗教建设论》一文中提出，当代世界已经不具备再建一个新宗教的条件。一是已经不再有人具备教祖那样的人格，二是已经不再可能出现教义经典与传说能够结合起来的情况，三是在科学昌明的今天已经不再可能发明与宣扬宗教神秘主义。有此三难，“是以今日改革宗教之士，竭其才能于研治教义，其或能发挥而昌明之”；如若把儒教改造成宗教，则很难奏效。“处今日之世而言宗教，舍建设以外无他途”。他主张以“中国民族”为教加以建设，即建立民族和国家的整体信仰。^①这种见解，是与现代民族国家的走向相符合的。有着宗教经验的许地山从另一个角度也发表了意见。他说：“儒教在今日若能成为一种宗教，那他就是一个具社会灵魂底宗教，他所求底只在社会底安宁，和‘立身，行道，扬名于后世’这样底名誉恭敬。他底运动方向只以社会安宁为至善底鹄。至于人和宇宙间更深远玄渺的连络，个人对于‘我’底去处，是儒者所不乐道底。伦教运动，计起来似乎要比神教运动更合理性，但人生本是很滑稽的，我们常不能满足于这样不玄的动作。……我不是要儒教做出些神怪，或印行些感应篇，只是要他在人群上找一个更高的连络，因为社会在宇宙间本算不得什么，本不是生活底根源。要万事治理，需从根源起，治末梢是不中用底。儒教能用宋儒底精神，用新宗教底方法去整理他底旧教义，他便能成为一个很高尚的宗教。”^②这实际上是希望儒教在社会伦理教化的意义上更能够关注人类心灵的安顿问题。此外，还有学者提出，要克服孔教带来的流弊，不应定孔教为国教，但对儒教进行改革。“要在发明孔子之大道，扫除从来之谬见。复悬其大一统之理想以为国民精神统一之标帜，张大学问致用之真义，以去其偏于为政之宿习，振兴教育，以启发我民族之天聪，而昌明其文化，实现其理想”。^③这样的意见是值得肯定的，特别是其中强调“大一统之理想”，更是可贵。

在清末民初社会大转型时期，随着传统道德观念与伦理标准的失效，社会上出现了严重的精神危机。如何重建民族精神，成为知识界关注的一个焦点。在中国历史上本不成为问题的宗教，成为知识界讨论甚盛的一个话题，出现了所谓“宗教热”。国教运动正是这一现象的表征。康有为、陈焕章等孔教徒希望通过宗教形式，借助传统儒学来复兴民族文化，拯救国人信仰。他们功利主义的宗教观，体现了儒家实用理性传统对近代中国知识分子的深刻影响。但是，“宗教的正用，必须在信者

① 蓝公武：《宗教建设论》，《庸言》1913年第1卷第6号。

② 许地山：《国粹与国学》，第17—18页。

③ 许崇清：《批判蔡子民在信仰自由会之演说并发表吾对于孔教问题之意见》，《学艺》1917年第1卷第1期。

身上实现出来”。^① 这种情况，历史与现实已经不允许，故国教运动归于失败，这警示着近代知识界应进一步思考与认识宗教与信仰之间的关系。

国教运动本想保守中国文化传统，拯救儒家文化，为民国建立一种“公民宗教”，但袁世凯称帝、康有为参与张勋复辟等，均使儒教蒙羞，因而已然影响其传播力。新文化运动发生后，“打倒孔家店”的风潮愈发让孔教被动。陈独秀直指不大破坏儒家孔道，则中国一切政治、道德、伦理、社会风俗、学术、思想均无救治之法。至此，遂有“以科学代宗教”“以美育代宗教”“以哲学代宗教”等种种“代宗教说”。再后来而有科玄论战、中西文化论战。究其渊源，又可视为国教运动的延伸，在思想上一脉相承。

清末民初普遍出现的“道德救国论”“宗教救国论”表明，每当中国社会转型遭遇挫折或出现危机，必与道德勾连。“道德价值一元论”的思维方式深深影响了包括康有为、陈独秀、胡适在内的近代中国知识分子。康有为的孔教思想、新文化运动时期陈独秀与胡适的全盘性反传统主义主张，都是在一元论思维模式下产生的。相形之下，马相伯的思维模式更接近在西方近现代占主流地位的二元论结构。新文化运动时期，他一方面提倡科学，另一方面批驳“科学万能论”。他反对国教运动，主要是反对定孔教为宗教、为国教，但肯定中国五千年之文统、道统，认为今后还必须“赖孔子为法，服其服，诵其言，行其行”。他批评新文化运动中的过激言行，认为欲挽救中国近百年的文化危机“非融合新旧于一炉不办”。这种二元调和的思维方式与思想主张，复传承了儒家的“中庸”传统。

综上所述，围绕国教运动所产生的派系分野，实为转型期国家整体话语建构过程中的不同面向，亦可视为不同的建构方案。这些方案均已遭到历史淘汰，但其思想主张、纠葛过程等，尚有其鉴今的价值。

〔责任编辑：武雪彬〕

^① 钟离蒙、杨凤麟主编：《无神论和宗教问题的论战》（下），沈阳：辽宁大学哲学系编印，1981年，第399页。

(8) Cultural Identity and Literary Exchanges in the Zhou Dynasty: With a Focus on Music Production and Language Interpretation *Fu Linpeng* • 156 •

Following the establishment of a world view that had as its basic contents the five directions (China and the barbarians/ethnic groups of the four quarters), the Zhou dynasty designed a set of bureaucratic systems for the management of and communication between the Zhou people and the barbarians. In this system, the specific duties of the officials in charge of music and reception of barbarians were most closely related to early literature. In particular, officials in charge of barbarian music were responsible for the transmission and performance of such music, while those in charge of the reception of barbarians were responsible for the interpretation of their languages. Research on the names, performance types, production process and political function of barbarian music has enabled us to learn about musical exchanges and cultural interaction between Zhou and the surrounding barbarian tribes. By means of examining some of the specific functions of the officials in charge of the reception of barbarians, such as oral interpretation on ritual occasions and the translation of documents involving neighboring barbarians, we can reflect on the cultural communication and textual generation between Zhou and barbarians. More importantly, these positions integrated the cultural elements of the barbarians into the ancient Huaxia ritual music, breaking through the cultural barriers arising from the distinction between the central kingdoms and the barbarians, and boosted the formation of a Huaxia cultural community.

(9) The National Religion Movement and the Turn of Modern Discourse

Xue Yuqin and Liu Zhengwei • 180 •

The process by which modern China became a semi-colonial and semi-feudal society was also the process by which national and social discourse made a turn from a feudal to a modern form. The period from the late Qing and early Republic to the May 4th Movement was the highest tide of modern discourse reconstruction. As the shaping movement of the new discourse system, the national religion movement found a classic reflection in Ma Xiangbo's words and deeds. It involved the complex relationship between traditional and transitional culture, ancient and modern society, and classical and modern scholarship. Taking the national religion movement as a guiding thread, this paper reveals the interaction of culture, politics, and thought in the process of discourse transformation in the late Qing and early Republican period, thus highlighting some laws and essence in the process of discourse transformation and construction in early modern China.
