

# 中華民國初期保守派的再儒化試圖及挫折

——以1911年以後“孔教派”和清末遺老的活動為中心

池寬順(延世大學校)

## <目錄>

- I. 緒論
- II. 孔教會的成立和再次召喚“孔子”的背景
- III. 清末遺老的孔教會聯合及其活動
- IV. 孔教會的再儒化試圖和分化
- V. 結論

## 摘要

筆者想試圖再次解讀1912年的孔教運動。另外，在當時，以康有為為代表的當時被稱為“保守派”的知識分子們，他們召喚了文化性主體——

孔子，並將中國再次走向儒化方向的這件事稱之為“再儒化試圖”。而且，“再儒化活動”並沒有在民國初期的孔教運動中停止，我認為1920年“文化保守主義者”發起的“儒學再照明運動”也受到其影響才產生的。1912年的以“孔教運動”為中心的“再儒化運動”，和1920年代的“文化保守主義者”們發起的“儒學再解讀運動”，兩者之間有何聯繫與差別，這正是本人準備研究的部分。本稿作為筆者一系列研究的導入部分，首先將試著再次解讀1912年孔教運動的性質。

筆者在粗略地考察過1912年的孔教運動之後，得到如下結論：第一點，孔教會不僅僅只是在康有為和其學生陳煥章主導下成立的組織。雖然康有為在戊戌變法時期提出了“孔教”的主張，但是到了民國初期，孔教會的組成和發展，事實上，是康有為和沈曾植等清末遺老集團合作下共同實現的。因為是共同實現的產物，所以1912年的孔教會運動，從一開始就帶有著多面性、複雜性的特質。而且這種多面性、複雜性的特質也導致了孔教運動的分化。第二點，孔教會運動不是僅為了將孔教設為國教而進行的思想運動，它還是包含著國情討論、思想討論的運動。即，因為還包含國情討論、思想討論的運動，所以當時知識分子不僅探討了“儒學、孔子、國教”，還對中國未來的政體等問題展開了廣範圍的討論。也由此，使得20世紀20年代“文化保守主義者”的再次解讀儒學的活動得以登場。

## I. 緒論

本文將集中探討的內容是：1911年後，由康有為、陳煥章、還有清末遺老勢力為主展開的孔教運動。現如今我們再次探討孔教運動的理由是什麼呢？

所謂的“孔教運動”絕不僅僅是近現代中國興起的“欲將孔教宗教化”的運動而已，它還與現今孔教復興的一系列舉措有著密切的聯繫。從變法運動時期開始，康有為意識到“在所謂中國存亡的危機意識，需要召喚出文化性主體——

孔子<sup>1</sup>，為了改變現狀做了很多試圖，“孔教運動”便是這些試圖中其中一個。而辛亥革命之後的民國初期，它又轉化成以“孔教會”為重心而展開的孔教運動。雖然民國初期的孔教運動受到了很多批判：它是當時帝制儒學的復興，代表著封建舊思想，是反動復古勢力復活孔子的運動等等<sup>2</sup>。但是在2000年代，隨著大陸以“儒學”為中心的國學熱風興起，人們對於孔教運動的評價也發生了巨大的變化。

研究儒教的學術成果，以1911年為分界，可以分為3大流派。第一種，是分別以1899年和1911年為基點，將康有為的思想和運動分為前期和後期，再各自進行分析。<sup>3</sup>

第二種則是集中於康有為借用儒教最終指向的國家、或者說世界觀到底是什麼樣的這一問題，進行重點探討的研究。<sup>4</sup>第一種和第二種研究方向共同之處在於：都對康有為借用儒教運動為當時中國的出路問題做出了什麼樣的努力這一問題，提出了多種多樣的解釋。但是1911年之後，復辟派-康有為-

袁世凱想要再次將中國社會重建為儒教社會，他們為之努力的過程；而緊接著，1920年代“文化保守主義者”們為了再解讀儒學，也是努力了的。那麼，這前後兩種努力過程有著什麼樣的連接點與差異之處呢？關於這一問題的研究是相對較少的。

---

1 민두기, 「康有爲의 개혁운동(1898)과 공교-康은 왜 공교에 끝까지 집착했는가」, 『中國近代改革運動의 研究』, 일조각, 1985, 302頁.

2 김종원, 「5.4시기의 '공교'운동과 유교비판」, 『코기토』35, 1989, 214頁.

3 代表性研究成果如下：肖 啓明, 「天壇憲法草案における孔教の国教化問題」, 『中国研究月報』(593), 1997-07; 袁世凱の尊孔と康有爲の孔教, 『歴史學研究』722, 1999; 袁 晓晶, 「《孔教论》与陈焕章的孔教体系」, 『愛知論叢』(92), 2012 等。關於清末民初孔教運動發展脈絡的總括性專著：韩华, 『民初孔教会与国教运动』, 北京图书馆出版社, 2007. 韩星, 『儒教的现代传承与复兴』, 福州：福建教育出版社, 2015.

4 董士伟, 「新文化运动与“孔教”观——评康有为、陈独秀之间的一场争论」, 『齐鲁学刊』, 1991(5); 鏡屋 一, 「孔教会と孔教の国教化：民国初期の政治統合と倫理問題」, 『史峯』4, 1990; 子安 宣邦, 『東洋について(7・最終回)近代中国と日本と孔子教--孔教国教化問題と中国認識』, 『環』12, 460-477頁, 2003; Federico Brusadelli, "'You Don't Wear a Fur in Summer': Kang Youwei's Impartial Words on Republicanism(1917) and the Fate of Chinese Democracy", 『Schweizerische Gesellschaft für Asienkunde. Asiatische Studien』, vol.71, no.1, 2017, pp.5-30.

第三種流派則是：近年來快速成長起的“大陸新儒家”的研究方式。他們主要主張在現代的視角下，對康有為和孔教進行再解讀。其學術成果，在內容上，大致都是從儒學史和哲學史層面再次評價康有為和孔教運動；在時間上，主要集中於康有為的晚年。並且他們想從民國時期的孔教運動中找出“儒學普遍主義”的起始點。<sup>5</sup>

這些大陸新儒家們主張：儒學是傳統與現代、甚至是中國新出路的連接紐帶<sup>6</sup>。因為這種主張，現在在中國哲學界，甚至突破了左右派之分，提出的“回到康有為”，成為一時熱議的話題。而且，當年康有為提出的創立“孔教”、並將其“國教化”的主張也被大大肯定了。<sup>7</sup>在他們主張的影響下，現今中國思想界，幾乎可以稱得上是“新康有為主義”<sup>8</sup>，康有為和他的孔教思想的研究亦開始盛行。<sup>9</sup>

在上述的學術史的幾個流派中，筆者本人最為關注的便是第三個研究流派。我認為這些當代“大陸新儒家”的研究是極有價值的，因為他們的研究通過對康有為和孔教的再次探究，試圖將過去與現在相連接，尋找可以取代“西方中心主義理念/價值”的“新的方案”。而且他們指出的：康有為試圖通過孔教運動，試圖將當時的社會再次儒化。這種主張我認為很有說服力。但是，真如

---

5 可參考：干春松，*制度化儒家及其解體*，中國人民大學出版社，2003；*制度化儒學*，上海人民出版社，2006；*保教立國：康有為的現代方略*，生活·讀書·新知三聯書店，2015；*康有為與現代儒學思潮的關係辨析*，《中國人民大學學報》，2015,(5)；*康有為與儒學的“新世”*，華東師範大學出版社，2015；曾亦，*共和與君主：康有為晚期政治思想研究*，上海人民出版社，2010；唐文明，*敷教在寬：康有為孔教思想申論*，中國人民大學出版社，2012。對於康有為主張將孔教發展成國民宗教的可能性，曾亦也對其有著高度評價。

6 在這種環境中，中國政府在“中國夢”的口號下，扶植了可促成“中華認同”、“文化認同”項目。而這些項目，和蔣慶·陳明·康曉光·餘東海·秋風等第四代新儒學流派——“大陸新儒家”主張的“儒學復興運動”及其影響息息相關。

7 甘陽，唐文明，張翔，白彤東，姚中秋等，「康有為與制度化儒學」，《開放時代》，2014(05)

8 例如，干春松提出的“回到康有為”的主張和將儒學作為公民宗教（市民宗教）發展可能性。干春松，*制度化儒家及其解體*，中國人民大學出版社，2003；*制度化儒學*，上海人民出版社，2006；*保教立國：康有為的現代方略*，生活·讀書·新知三聯書店，2015；*康有為與儒學的“新世”*，華東師範大學出版社，2015；曾亦，*共和與君主：康有為晚期政治思想研究*，上海人民出版社，2010等。對於康有為主張將孔教發展成國民宗教的可能性，曾亦也對其有著高度評價。但是現今關於康有為的絕大多數研究，並不把康有為的孔教運動和“政治體制”連起來看，而是認為：在當時清末封建體制崩潰、儒學發展呈衰退的情況下，康有為為了保存儒教才開展了“孔教會”運動。（曾亦，*共和與君主：康有為晚期政治思想研究*，上海人民出版社，2010。239頁）。

9 此外，關於康有為研究的熱潮和其意義，可參考：劉星，「康有為與儒學的現代化轉型——第二屆康園論壇會議綜述」，《人文天下》，2017,(1)。最近，“大陸新儒家”們將他們的主張——應將中國再儒化等匯集成書，並在新加坡出版發行。蔣慶·陳明等，*中國必須再儒化：“大陸新儒家”新主張*，新加坡世界科技出版公司，2016。對他們的主張，葛兆光在2017年發表的文章中作了強有力的批判。葛兆光，「異想天開：近年來大陸新儒學的政治訴求」，《思想》，第33期，2017。

他們所主張的那樣嗎？康有為的孔教運動是否可以成為當今中國再儒化的理論性基礎呢？還有康有為本人是否是想實現“儒教普遍主義”，才推進孔教運動的呢？我對這兩點問題，尚抱有疑問。

帶著上述的各種疑問，筆者本人想試圖再次解讀1912年的孔教運動。另外，在當時，以康有為為代表的當時被稱為“保守派”的知識分子們，他們召喚了文化性主體——孔子，並將中國再次走向儒化方向的這件事稱之為“再儒化試圖”。<sup>10</sup> 而且，“再儒化活動”並沒有在民國初期的孔教運動中停止，我認為1920年“文化保守主義者”發起的“儒學再照明運動”也受到其影響才產生的。1912年的以“孔教運動”為中心的“再儒化運動”，和1920年代的“文化保守主義者”們發起的“儒學再解讀運動”，兩者之間有何聯繫與差別，這正是本人準備研究的部分。本稿作為筆者一系列研究的導入部分，首先將試著再次解讀1912年孔教運動的性質。

## II. 孔教會的成立和再次召喚“孔子”的背景

1898年，康有為向光緒帝上疏，主張要紀念孔子，創立孔教。在當時這一主張就引起軒然大波，之後則因戊戌變法的失敗而無果而終。辛亥革命後，在新的政體建成的1912年，康有為又再次將孔教拋出，將其視為拯救中國的方案。康有為怎麼能在政體已經變化的情況下，又再一次提起孔教會呢？這其中有兩大要素需要注意：第一，從時期上看，建國初期，政局動蕩不安，需要可以同時安撫民衆、政局的要素，由此召喚出了孔子；第二，要指出是：與戊戌變法時期不同，他得到了清末遺老們的全面性支持。這其中的原因是：在變法時期，孔教雖然是改革的手段；而在辛亥革命之後，則是作為統合社會、政治、文化的手段再次登場的。

首先，從時代層面來看，康有為代表的孔教派一衆，在當時直面的社會問題是：“道德問題”，還有就是當時的教育總長蔡元培將“忠君”、“尊孔”從教育綱領中刪去的事件。當時的輿論媒體經常討論：革命後，動蕩不安的政局，暴露出來了“民”的“道德喪失”、“道德淪喪”等等問題。而這裡所說的“道德問題”和當時輿論媒體常常談及的內容有很大的聯繫。如果查看當時——特別是在孔教運動開始的1912年前後——的新聞報道的話，可以看到被涉及的主題主要是：樹立可以取代“舊道德”的“新道德”；“舊道德”與“新道德”的融合

等問題。這裡出現的“舊道德”主要是和舊清朝相關聯的價值觀，而“新道德”則主要大多是指：在共和之後，若要創出“新國民”，所需要的價值觀。<sup>11</sup> 原本在“舊道德”與“新道德”相互對峙的情況，

---

10“再儒化”這個名詞雖然是“大陸新儒家”們創出的現代用語，但本文認為民國初期孔教會的各種活動也可以用“再儒化”來說明。若說其原因，則是因為當時的孔教會活動的核心便是再次召喚傳統思想之一的儒學，進而以此決定中國之後的方向。由此本文想強調的是：那些知識分子創建孔教會，並開展孔教活動，都是為了將中國社會再次儒化而作出的努力。所以在本文中將均使用“再儒化”。

11「論共和之時代宜重道德」，□新聞報□，1912年1月12日；惜誦，「論今日亟當提倡道德」，□時

突然發生了一件事，使得孔教派團結到一起，那就是蔡元培將“尊孔”從教育大綱中刪除的事情。

蔡元培——作為中華民國第一位教育總長——

在其任職的1912年2月，發表了《對於教育方針之意見》。在這份《意見》中，他將1906年清朝學部規定的“忠君·尊孔·尚公·尚武·尚實”的教育綱領中的“忠君”、“尊孔”兩項刪除了。他認為“忠君”與“共和政治”不相符合，而“尊孔”則是與“信仰的自由”相衝突的。接著，蔡元培在新共和制教育理念基礎上，提出了“軍國民教育·實利教育·公民道德·世界觀·美育”的五項方針。<sup>12</sup>在蔡元培的方針提出後，教育部次長范源濂便將小學讀經廢止了，這也使得保守派團結了起來。

而在1911年，中國前所未有地出現了王朝體制崩潰的現象，並且進入了“共和制”新政體。這些變化別說是保守派，就連對一般民衆而言，也是十分生疏、且混亂接連不斷的情況。在這種情況下，本來作為中國思想之根而發揮作用的“尊孔”突然被廢止，這對一般民衆而言無疑是一個巨大的衝擊；但是，與此同時的中國為了穩定社會，又是急需“孔子”的。

關於上述的這種時代性背景，狩野直喜在其文章中做了很好的解讀。衆所周知，狩野直喜是有名的中國學學者，可以算得上是“中國通”了。在1900年代，他來到中國。隨後，他代表著張之洞、沈增植等清末有名文人官僚，與王國維、羅振玉等學者們進行了長時間的學術交流。後來，他還在他的“中國哲學講座”中，對當時中國的變化和“孔教運動”作了簡單的介紹。<sup>13</sup>

狩野直喜在其講座中，講述了“那些想要保存儒教，並且認為如不把儒教當做中國人的道德源泉就不行”的那些人，而且還明確指出“帝製和‘袁世凱可否做皇帝’這是兩碼事。”同時，在當時，人們就否定還是接納“共和政體”這件事，分成了兩派。狩野直喜雖然並未明確指出這兩派具體都是誰，但是前者大致是勞乃宣、胡思敬等為首的極端守舊主義者們，而後者則應該是康有為、沈曾植等主導了後來的孔教運動的清末遺老了。像前面提及的勞乃宣，他的《共和正解》極力地否定共和，強烈地主張復辟。對當時的人們而言，他總是口出狂言，是算得上是“狂人”的激進復辟主義者了。<sup>14</sup>

另一方面，狩野直喜寫到：作為後者，當時的孔教派，在一定程度上接受了共和政體，並在此前提下，主張要將“孔教”設為“國教”。但是這一主張，和那些認為“當時的孔教派，依靠著反孔勢力，受到守舊復辟勢力的區別對待、飽受抨擊”的主張完全相反。實際上，在孔教會的早期

---

報口, 1912年6月9日; 「論舊道德適用於今日」, 口新聞報口, 1912年8月6日; 荻茲, 「社論: 論國民當以道德心為鞏固共和之根本」, 口獨立週報口, 1912年第1卷第9期; 「保國須從道德求」, 口新聞報口, 1912年11月28日.

12 關於蔡元培教育方針的相關參考文獻: 김정화, 「채원배와 공교문제」, 口중국사연구口69, 2010과 후회수 著, 강성현 譯, 口차이위안페이평전口, 김영사, 2009.

13 가노나오키 著, 오이환 譯, 「5절 중국 근시의 경학」, 口中國哲學史口,首爾; 지식을 만드는 지식, 2017年, 1310~1312頁.

14 當時的人們對勞乃宣的發言是如何接受的呢? 可由下列資料確認。勞乃宣之狂悖詞鋒(一), 口時報口, 1914年11月25日; 勞乃宣之狂悖詞鋒(二), 口時報口, 1914年11月26日; 勞乃宣之狂悖詞鋒(三), 口時報口, 1914年11月27日.

孔教運動中，主張的並不是否定現有政府，他們反而是在接受現有政體的前提下，強調“孔教”實際上與現當局、及當局主張的“信教自由”等主張並不相悖。<sup>15</sup>

更有接近於“同語反復”程度的就是：《孔教會雜誌》的大部分主張都在倡導將“尊孔”內化至社會的教育體制。<sup>16</sup>

舉個例子，在被看作“孔教會全體公論”的《論說：斥北京教育會破壞孔教之罪》一文中，就可以看到上述的內容。這篇文章中，孔教派一眾雖然抨擊了教育部禁止“尊孔”的一系列舉措，但他們也認為現在的中國進入共和政體是一進步。又指出在中央和地方還未樹立好綱紀，在當前時局下，共和黨國如果想挽回國民道德，就應該將孔子作為教化的主體加以活用。<sup>17</sup>

這裡要強調的是：孔教派雖然再次召喚孔子，將他視為文化性主體、教化主體，但是他們並不是要復活全部的傳統價值觀。相反的，早期孔教派的目標是：強調“教化民衆的必要性”，強調想利用“孔子”和“孔教”兩個要素，來安撫民衆和政局，這一點需要引起我們的注意。即，“將孔子引入現有體制，並且加以利用”才是他們的目標。但是他們的早期目標，在和主流聲音(反對勢力)相互碰撞的過程中，也漸漸發生了變化。

### III. 清末遺老的孔教會聯合及其活動

在已有的研究中，大多會將“孔教運動”寫成是在康有為主導下促成的運動。或者再延展一下，孔教會在大多數情況下，被認知為是康有為和其學生陳煥章等人進行的各種活動。這些認識都是將清末康有為的孔教運動，與民國初期的孔教活動放在一條延展線上看待所致的。如果是這樣，將1911年視作分界點，將這前後兩個時期的孔教活動區分要素都有什麼呢？首先，可以看到孔教會人員構成的差異。如果說在清末戊戌變法時期，是由康有為和其門生們為中心人物在倡導“孔教”的話，那民國初期的孔教活動則是：清末遺老，再加上重視與傳統的連接性的知識分子們共同發起的活動。

那麼民國初期孔教會的構成人員到底有誰呢？如果把民國初期孔教會的構成人員粗略地分類的話，大致可以分為三種。第一種，衆人皆知的以康有為為中心的保皇會團體。第二種，常常被叫做“清末遺老”的集團。雖然在研究孔教的學術史中，經常將他們看作孔教會的發起人，但是也只是將他們描寫為提供援助和支持的集團而已<sup>18</sup>，並不將其看作主要活動者。但其實他們在孔

---

15 最具代表性的例子：薛正清認為孔子不僅不會與共和相悖，反而對當時的政體有幫助。(薛正清,「政術: 孔子為共和學說之初祖」,《孔教會雜誌》,1913年 第1卷 第4期).

16 陳煥章,「孔教會序」,《孔教會雜誌》,1913年 第1卷 第1期.

17 孔教會全體公論,「論說 :斥北京教育會破壞孔教之罪」,《孔教會雜誌》,1913年 第1卷 第2期.

18 孔聯合會全體公論,「論說 :斥北京教育會破壞孔教之罪」,《孔教會雜誌》,1913年 第1卷 第2期. .

教會的構成人員中佔了一半以上，而且為了孔教運動在政治、社會上發出更大的聲音，他們在構建這種發聲平台中發揮了重要的作用。<sup>19</sup> 第三種，則是像張爾田、孫德謙、藍公武、張東蓀等這些重視與傳統的連接點的知識分子集團。他們雖然在民國初期分別與清末遺老、或是康有為團體相互關聯，但是在孔教會運動陷入低潮之後，就有各自走上了不同的道路。<sup>20</sup>

在本章節中，意在集中探討組成孔教會的三大勢力之一的“清末遺老”集團。民國初期的清末遺老勢力除了有皇室宗親，主要是由復辟派中的大多數人組成的。他們大多是進士出身，有的在清朝廷里任太傅、大學士、尚書等職；在地方則為總督、巡撫、布政使、提學使、甚至是幕僚。他們內部也根據不同的政治傾向分為兩大部分。第一種是頑固的守舊勢力，以勞乃宣、胡思敬、劉廷琛為代表。他們不論是在洋務運動、新政、立憲運動等改革中，還是在進入到共和政體之後，都固守著帝制。而另一方面，還存在著穩健保守勢力，以沈曾植、陳三立、鄭孝胥等為代表。他們對維新、立憲等抱有興趣，或是表示讚同，帶有些許進步性。但是在中華民國成立之後，他們反對共和，加入了想要復辟的隊伍。<sup>21</sup> 這第二種清末遺老正是孔教會的骨幹力量，而且特別是以上海為據點進行活動的上海遺老勢力。他們以“上海遺老”勢力之名聚集起來，而其中心人物之一便是沈曾植。

1912年7月，康有為在寄給陳煥章的信中寫到：“援引二三耆舊，如吾故人沈子培先生及朱古微之流，自為發起，可一鼓而”<sup>22</sup>從中可以看出他提到了沈曾植，那他為什麼要選擇沈曾植呢？雖然康有為早在戊戌變法時期開始，就曾就儒教等問題與沈曾植有過交流<sup>23</sup>，但是更重要的原因是因為沈曾植在舊官僚和文人之間有著很大的影響力。

清朝滅亡後，清末遺老勢力大多居住在青島、上海、天津等租界地區，他們相互集結成了“文社”。在文社里，遺老們展開了各種學術交流會、或是國情討論等。文社中規模最大的就是上海的“淞社”了。沈曾植不僅僅和李瑞清、繆荃孫等淞社的核心成員有著情分，而且自己也發起組織了“超社”和“逸社”<sup>24</sup>，這之外他也活動於其他文社之間。<sup>25</sup>

---

19 認為孔教會是康有為和沈曾植為首的清末遺老集團聯合下成立的最有代表性的研究是： 鐙屋一，「孔教会と孔教の国教化： 民国初期の政治統合と倫理問題」，*口史峯*04，1990。

20 藍公武，張東蓀轉而關注社會主義，張爾田，孫德謙則是自孔教會運動後，繼續與沈曾植交好。後有與被稱為文化保守主義者的“學衡派”結緣，繼續進行儒學研究。

21 胡平生著，*口民國初期的復辟派*，臺灣學生書局，1985，53~54頁。

22 “援引二三耆舊，如吾故人沈子培先生及朱古微之流，自為發起，當可一鼓而”，「康有為致陳煥章」(1912年，7月30日)張英華 編校，*口康有為往來書信集*，中國人民大學出版社，2012。

23 通過下列書信可知：康有為和沈曾植早在變法運動時期開始就已經相識相知，二人時常就儒教進行討論。「康有為致沈曾植」(1889年，9月前)張英華 編校，*口康有為往來書信集*，中國人民大學出版社，2012。275~278頁)。

24 胡平生著，*口民國初期的復辟派*，臺灣學生書局，1985，55~59頁。

25 中国国家博物馆 編 勞祖德 定理，*口鄭孝胥日記*04卷，中華書局 1993；「柳西草堂日記」，*口張謇全集*，主編：李明勛，尤世瑋，上海：上海辭書出版社，2012。如果查看他們1912年~1917年間的記錄，可知：沈曾植來到上海之後，鄭孝胥張謇 繆荃孫，梁鼎芬等遺老們便常常到訪其

沈曾植在將文社中的人脈和孔教會連接起來的方面，做了極大的貢獻。舉個例子，1912年3月初，沈曾植來到上海以後，在其住處與陳煥章、麥夢華等人頻繁聚會，他們就組織孔教會進行了交流。此後孔教會的發起儀式也是在沈曾植的住所舉辦的，他在文社里結交的梁鼎芬、王人文、姚丙然、姚文棟、張振勳、陳三立等人也成為了孔教會的主要發起人。<sup>26</sup>

不僅如此，在孔教會成立之後，沈曾植一力承擔了各種孔教活動的費用<sup>27</sup>，另外邀請到孫德謙、張爾田等為《孔教會雜誌》主筆。另外他還積極將海外學者的文章登載到《孔教會雜誌》上<sup>28</sup>，並向海外宣傳孔教會活動。<sup>29</sup>

就像這樣，孔教會是以康有為和沈曾植為主軸的上海遺老聯合而成的產物。他們主持的孔教運動，使得當時的知識分子圍繞著“儒學/孔子/國家”、以及中國未來的政體展開了廣範圍的討論。但是他們的聯合從一開始就沒有能一直走下去的性質，從起步開始就已存在著分化的苗頭。清王朝的覆滅後，不久共和政體便出現了。這種特殊的時局，使得康有為為首的保皇派和清末遺老勢力通過“孔教會”聯合了起來，但這種聯合也不過是臨時性的。因為這些孔教會成員們，通過“召喚中國文化主體—

孔子，將中國再次儒化”，想實現的目標各自不同。那麼，他們再儒化的目標到底是什麼呢？還有他們從一開始就存有的分化的苗頭是什麼呢？這兩個問題將在4章中進行論述。

#### IV. 孔教會的再儒化試圖和分化

從上文可以看出，孔教會是一個帶有多面性和複雜性的團體。它是在康有為從戊戌變法時期起就產出的“孔教”構想基礎上，由沈曾植等清末遺老勢力投入人力、物力成立的。先撇開這種複雜性不談，他們通過孔教運動最後想實現的究竟是什麼呢？他們發起的早期孔教運動的最終目標是：在當時道德淪陷、尊孔被否定的情況下，召喚回文化、教化的主體——

---

家。

26 許全胜 撰，□沈曾植年譜長編□，北京：中華書局，2007. 362~267頁，

27 「本會紀事；。總會：本會之發生始於去年春間」，□孔教會雜誌□ 1913年第1卷第1期。

28 例如：他通過辜鴻銘父子認識了俄國哲學家蓋沙令(Hermann Graf Keyserling)，並在《孔教會雜誌》的創刊號上登載了他的文章。（許全胜 撰，□沈曾植年譜長編□，北京：中華書局，2007. 364~265頁），蓋沙令的兩篇文章「譯件：孔教乃中國之基礎」；「論說：孔教宜定為國教論」都是由陳煥章翻譯的，並登載在《孔教會雜誌》的創刊號上。蓋沙令，「譯件：孔教乃中國之基礎」；。「論說\_孔教宜定為國教論」，□孔教會雜誌□，1913年第1卷第1期。

29 沈曾植邀請了德國“新道學”研究者到自己的家里，與陳煥章一起和他們交流時，向德國大學宣傳孔教會活動，同時贈與他們儒學相關書籍。（許全胜 撰，□沈曾植年譜長編□，北京：中華書局，2007. 379頁），



孔子，從而恢復中國傳統民質。<sup>30</sup> 在1913年到1914年的兩年之間，為了達到喚醒中國傳統民質的目標，他們通過《孔教會雜誌》作出了許多努力。其中包括：將儒家視作宗教，進而設定為“國教”的作業；將孔子從一般聖人的行列中拿出來，進行使孔子更加神聖化的細緻作業；又或是將孔子視為思想、學術資源，試圖保留的運動

等。如果細看刊載在《孔教會雜誌》的文章就可以發現：孔教會成員承擔著不同的角色，有著不同的關注點。《孔教會雜誌》裡刊載的文章大致可以分為三大部分。一、政治社會部分：這一部分的文章要麼請願將孔教設為“國教”，要麼主張在建立國家綱紀、教化民衆方面，孔教和孔子可以提供幫助。由陳煥章、康有為、狄郁

等人主筆，間或張勳、勞乃宣等人也以發表論說的方式參與其中。二、有關孔子的學說、歷史、傳記等部分，由張爾田、孫德謙等人主筆。即使在孔教會活動結束之後，張爾田、孫德謙等人依舊與吳宓等“文化保守主義者”進行著交流，並且在《學衡》等雜誌上持續發表儒家研究的相關文章。三、從總目上來看，主要是就圍繞孔教運動、尊孔運動被廢止事件，體現全國各地儒學者的反應的信件，或是討論全國各地出現的孔教會活動事宜。

猛然看起來，孔教會運動像是試圖再定位孔子的思想運動，但其中還存在著對當時的共和體制的拒絕與不安，還有試圖將當時的政體引向其他方向的努力。但是，如上文所見，早期孔教會不是只發出了否認當時的共和政體的聲音。他們中的大多數，反而是在肯定當今共和政體的前提下，試圖通過用孔教緊緊抓住未來政體的綱紀。所以在孔教會內部，“國情談論”與“思想討論”是同步進行的，而最能形象體現出孔教運動這一發展過程的便是康有為的一舉一動了。

在孔教會運動進行期間，康有為提出了要將“政治”與“教化”同時實現，他希望孔教運動不僅僅是一場思想運動，更希望它能促成當時政治上的變化。這一點可以從《孔教會雜誌》的代表性文章《孔教會序

其一》、《孔教會序

其二》中找到。<sup>31</sup> 在這兩篇文章中，康有為強調西方的富國強兵是以基督教為教化才產生的，所以他主張中國也要像西方一樣，把像基督教那種教化角色賦予孔子。從他的主張里可以看出兩點：第一，康有為的孔教構想，與其在變法運動時期的構想別無二致，它們都是在康有為意識到西方基督教作用後，構想出的孔教運動。第二，對康有為而言，孔教運動不僅僅是單純的思想運動的一環而已，還是促成“政治變化”的手段。這一點可以從康有為寄給陳煥章的書信裡確認。<sup>32</sup>

這些書信在向我們展示了孔教運動在民國初期是如何展開的，同時也讓我們看到了康有為的抱

---

30 參考見：黎端甫，「孔教會雜誌發刊詞」，□孔教會雜誌□，1913年 第1卷 第1期。

31 「孔教會序 其一」；「孔教會序 其二」，□孔教會雜誌□，1913年 第1卷 第2期。

32 “近者大變，禮俗淪亡，教化掃地，非惟一時之革命，實中國五千年政教之盡革。進無所依，退無所據。頃並議廢孔教，尤為可駭，若墜重淵，渺無所屬。嗚呼痛哉！自吾中國以來，未危變若今之甚者也。雖然 時變之大者，必有夫巨子出，濟艱難而救之，今其時也。吾欲復立孔教會以振之。”「康有為致陳煥章」(1912年，7月 30日)張英華 編校，□康有為往來書信集□，中國人民大學出版社，2012。

負。在信中，康有為說道：當下混亂局面之下，需要救濟艱難的領導者，而這一領導者就是他自己。而且他還要求陳煥章要有擔起孔教會的傳教之職的自覺。如果陳煥章的孔教活動可以影響到國會，得到可以調整政黨內閣的力量的話，為了救國要取得全部權力。從這些地方可以看出：康有為發起孔教運動的不僅期望著思想性變化，更是帶有明確政治意圖的。<sup>33</sup>

自1912年開始，康有為發出的一系列書信，收信人主要偏重於政治人和清末遺老們。而信件的內容上，多次強調：辛亥革命之後到進入共和體制間，引起了一系列的混亂，因此人心之所向並非共和制，而是嚮往著復辟。他一如既往地認為在當時的國情下，民主共和並不是答案。<sup>34</sup>而且康有為給各政治人寄去的書信中，幾乎沒有關於共和的內容。對於這一點，我還抱有疑問的是：對康有為而言，孔教運動是可以使他重回政治舞台的手段嗎？

在孔教會開展活動之後，再看康有為的種種舉動更加深了上文提出的疑問。從1912年孔教會運動的一開始，康有為就像和以前一樣，在與孔教會相關的組織里擔任會長，將自己標榜為代表。但是在1914年，當要求將孔教設為國教的請願運動幾近失敗時，康有為的發言中，關於孔教會的內容開始減少，而到了1917年復辟運動失敗之際，他甚至將孔教會運動基本擱置了。康有為的這些舉動，不僅僅是陳獨秀等反對派、還有清末遺老勢力中的一部分人，都批判康有為的孔教、尊孔運動只不過是其政治手段而已。這之後，文化保守主義者內的儒教研究者也和康有為的孔教運動劃清了界限。<sup>35</sup>

使康有為擱置的孔教會活動重新發揚光大的人是陳煥章。<sup>36</sup>當時的國教請願運動中，他們經常以孔教為主題進行大眾講演，或者在保守傾向的雜誌上登載與孔教有關的文章。但是當請願運動失敗之後，陳煥章和沈曾植等人一起將康有為擱下的孔教運動繼續發展了下去。即，如果說康有為構想了孔教，並將其粗略地展示於世人，那麼陳煥章、沈曾植等清末遺老勢力們，則是將孔教作為一個可持續的思想、宗教資源細細研磨。在他們的努力下，即使是在孔教運動走向低潮的1916年後，還是出現了如“宗聖社會”、“孔道會”等各色各樣的尊孔團體、孔教研究會。<sup>37</sup>

---

33 這裡想指出的是：左玉河通過相關書信的內容，認為康有為在孔教會設立的過程中帶有這政治性目的。左玉河，「民國初年的信仰危機與尊孔思潮」，□鄭州大學學報(哲學社會科學版)□，第45卷 第1期，130頁。

34 代表性的例子：由寄給陸徵祥(當時的外交總長)，袁世凱，范源濂，徐世昌，曹錕(袁世凱親信)等人的書信可以確認。張英華 編校，□康有為往來書信集□，中國人民大學出版社，2012，可參考寄給各人物的書信。

35 例如：吳宓 胡先驕 等人與張爾田，沈曾植，孫德謙等人一直有著密切且持續的交流。他們特別是對有權位的儒學研究者——沈曾植進行稱頌，表示尊敬。相反的，對康有為等人則保有一定的距離，且能看到在說到康有為等人之事，他們有迴避傾向。(森紀子，□轉換期における中國儒教運動□，京都：京都大學學術出版會，2005. 201~204頁)。

36 韓華，□民初孔教會與國教運動□，北京圖書館出版社，2007，77~78頁。

37 森紀子，□轉換期における中國儒教運動□，京都：京都大學學術出版會，2005，195頁。

## V. 結論

筆者在粗略地考察過1912年的孔教運動之後，得到如下結論：第一點，孔教會不僅僅只是在康有為和其學生陳煥章主導下成立的組織。雖然康有為在戊戌變法時期提出了“孔教”的主張，但是到了民國初期，孔教會的組成和發展，事實上，是康有為和沈曾植等清末遺老集團合作下共同實現的。因為是共同實現的產物，所以1912年的孔教會運動，從一開始就帶有著多面性、複雜性的特質。而且這種多面性、複雜性的特質也導致了孔教運動的分化。第二點，孔教會運動不是僅為了將孔教設為國教而進行的思想運動，它還是包含著國情討論、思想討論的運動。即，因為還包含國情討論、思想討論的運動，所以當時知識分子不僅探討了“儒學、孔子、國教”，還對中國未來的政體等問題展開了廣範圍的討論。也由此，使得20世紀20年代“文化保守主義者”的再次解讀儒學的活動得以登場。

那麼，孔教會和孔教運動又有什麼局限性呢？首先，孔教運動本應是思想性運動又是政治運動，作為思想運動的它本應該是一個與成員的個人意志與目標無關的運動，但是這種性質並沒有被充分發揮；它只是以政治運動身份發展轉變了。推動這種變化的便是康有為的行動。雖然，康有為構想了孔教，並且做了很多試圖，長遠來看這確實有將孔教當做中華的思想源泉的意味。但是，像我在緒論裡談到的，與那些大陸新儒家提到的“儒家普遍主義的擴張”等意圖相比，在民國初期，康有為等人開展的創造孔教等活動，更多的是想利用孔教，將其當做解決眼前的時代性課題的工具。

接下來要看的是：因孔教會所有成員（不僅僅只是康有為）的思想局限性，他們只將民衆設定為教化對象的問題。以康有為為首的孔教會成員們，通過孔教會活動，一直主張的是要恢復中華本來的“民道”和“民質”，用孔子啟發、教化民衆。但這些都是他們認識到了西方國家及其“國民”要素後才產出的。他們最後想要養成的“民”，並不是作為平等個體的國民，而是與中華體制之下被開導、教化的民衆概念更為相近。這是從士大夫等精英階層的意識中發源來的，他們在復活中國傳統價值觀、教化民衆方面扮演了重要角色。他們的意識是僅將民當做教化對象的傳統士大夫意識，且未能突破這一意識，這便是其局限性了。

# 五四新文化運動期“再儒化”的第二次登場

## I. 緒論

本文主要考察的是1911年後與五四新文化運動時期的孔教和儒教復興運動。在此之前想要強調的是：筆者將這種“儒教再評價”、“試圖復興的運動”定義為“再儒化”；並且認為1912年和1919年的儒教復興運動是以“孔教運動”作為連結的。本文首先將簡單介紹1912年的孔教運動及孔教勢力，然後將會探討這些勢力集團又是如何與五四新文化運動時期的“再儒化”運動相連接的。

筆者本人想試圖再次考察1919年的孔教運動。而且，在1911年以後，以康有為為代表的當時被稱為“保守派”的知識分子們，他們召喚了文化性主體——孔子，並將中國再次走向儒化方向的這件事稱之為“第一次再儒化試圖”。<sup>38</sup> 而且，“再儒化活動”並沒有在民國初期的孔教運動中停止，我認為1920年“文化保守主義者”發起的“儒學再照明運動”也受到其影響才產生的。1912年的以“孔教運動”為中心的“再儒化運動”，並且把1920年代的“文化保守主義者”們發起的“儒學再解讀運動”看作“再儒化的第二次試圖”，那麼第一次與第二次兩者之間有何聯繫與差別，這正是本人準備研究的部分。本稿作為筆者一系列研究的導入部分，首先將試著再次考察1919年孔教運動的性質。

## II. 五四新文化運動時期間“傳統”現代化必要性的抬頭

隨著1913年孔教會的“國教化”運動的破產，和緊接著1917年張勳復辟運動的失敗，康有為、沈曾植等主要遺老集團開始崩潰。而且清末遺老勢力中又漸漸出現了批判康有為的聲音。這其中，動搖得最為嚴重的就是學者集團了。沈曾植的死使得因沈集結的初期孔教會成員發生了分裂，也使得康有為與清末遺老集團等新舊勢力分裂。在這種情況下，1917年俄國革命的爆發、與隨之而來的1919年五四運動的爆發，更進一步促使“復辟派”與“孔教勢力”分裂。

---

38 “再儒化”這個名詞雖然是“大陸新儒家”們創出的現代用語，但本文認為民國初期孔教會的各種活動也可以用“再儒化”來說明。若說其原因，則是因為當時的孔教會活動的核心便是再次召喚傳統思想之一的儒學，進而以此決定中國之後的方向。由此本文想強調的是：那些知識分子創建孔教會，並開展孔教活動，都是為了將中國社會再次儒化而作出的努力。所以在本文中將均使用“再儒化”。

對於清末遺老們而言，俄國革命無疑是一個巨大的衝擊。最具代表性的例子，便是王國維對1917年2月、10月爆發的俄國民眾革命的一系列反應了。從1917年和1919年王國維向羅振玉寄去的書信中可以看到：他向羅振玉轉述了俄國革命的爆發及當時的情況。他認為革了命的東方勢必會對西方世界產生巨大的影響。而且這個影響可能不僅僅將顛覆西方繁榮的文化，還可能會禍水東引。所以，王國維主張道：要防範發源於俄國，擴散至西方社會的激進分子同盟，甚至要在他們進入東方之前，將其全部消滅。<sup>39</sup>另一方面，王國維認為“羅刹（指俄國）”分裂後，將不能再次復國。他對羅振玉說：滅國(俄國)的新法破壞了“統一”，而“統一”一旦被破壞將很難再次恢復統一的形態。<sup>40</sup>此外，他還認為：西方文明沒落的典型代表就是俄國了，而這文明沒落的理由便是共產主義和社會主義了。而他還認為可以治癒西方文明沒落的“藥”就在中國的思想中。<sup>41</sup>王國維雖然並未參加孔教會運動，但他確實是沈曾植主辦的“淞社”中的主要成員之一，與沈有著深切的政治、學術聯繫。因此，將王國維的主張，看作是當時清末遺老勢力間共享的觀點也無妨。而他們這些清末遺老畏懼俄國革命，究其根本性原因，是因為和中國一樣、原本是封建帝製的俄國也在革命之下崩潰了。與俄國革命使得帝製俄國崩潰的歷史事實相比，對保守主義知識分子而言，文明的崩壞才是更大的衝擊。<sup>42</sup>

1917年，張勳復辟失敗後，復辟派內部以沈曾植為代表的學者型官僚們，主張相較於復位運動，更應該試通過保存中國學術來保存中華文明。自從孔教國教化運動和復辟運動失敗以後，沈曾植便開始蟄居簡出，而給予他最大安慰的便是王國維等學者們了。此後，沈曾植便和王國維、羅振玉等一起投身於研究考古文獻等一系列學術活動。而沈曾植對學術的貢獻，可以從1920年王國維寫給沈曾植的《沈乙庵先生七十壽序》中得以確認。在這篇文章中，王國維談及清朝三百年間的三次學術潮流之變化，並且在把經學與歷史學當做獨立學科獨立出來，復原孔子以前的古代學問的過程中，沈曾植提供了幫助，王對此極力稱讚。王國維還安慰沈曾植：“因上天不討厭中國，——即使國家滅亡了，也不是天下滅亡，只要保留住學問，即可以保留天下，國可以再

---

<sup>39</sup> 王國維，「致羅振玉」一九一七年三月二十三日」外，□王國維全集□15卷，浙江教育出版社，2010，291，476，477-478頁。

<sup>40</sup> 王國維，「致羅振玉」一九一七年十二月三十一日」，□王國維全集□15卷，浙江教育出版社，2010，365頁。

<sup>41</sup> 王國維，「論政學疏稿」，□王國維全集□14，浙江教育出版社，2010，214頁。

<sup>42</sup> 孫隆基認為康有為、梁啟超等清末維新派，因為已經有了對法國大革命的認識，所以俄國革命對其的衝擊相對較小。(孫隆基，「兩個革命的對話：1789 & 1911 (上)」，《二十一世紀》22期，民83.04，頁25-27)但是儘管如此，1917年俄國革命對保守派知識分子帶來的衝擊，在看作是帝製崩潰的原因，又或是西洋文明的崩潰的原因時，需要不同看待。

建。而且即使天若想滅亡中國的學術，學術在於人為。”<sup>43</sup>

五四新文化運動時期，當時的進步知識份子展開了關於馬克思主義和社會主義的積極討論，也漸漸產生了排斥、甚至破除傳統的傾向。在這種社會氛圍中，雖然復辟運動和由清末遺老集團展開的“儒學復興運動”像是暫時消失了一般，但是1920年在與學衡派的聯合下，他們又迎來了新的轉捩點。

當然，不可否認的是：新文化運動發源於以任職於北大的胡適為中心人物的新國學派發起的“保存文化運動”，而此運動與之前的孔教派及重視傳統的學者們——如，王國維等人——所主張保存傳統的方式與目標是截然不同的。更具體的說，便是新國學派的目標是以西方科學性的方法為基礎，整理中國傳統學問並將之現代化。而且將傳統學科中受到重視的經學與其他學科放到了同等的位置上。<sup>44</sup>這樣一來，孔子自然而然就僅僅只是一個歷史人物，也僅僅只是眾多思想家中的一位而已了。

相反的，在1922年，學衡派登上了歷史舞台，他們對由胡適等新國學派發起的新文化運動中帶有的文化權力化、文化專制充滿了反感，他們的登場還意味著前孔教會中的一部分勢力開始重新聚集。學衡派提出的“新舊調和論”、“中西文化調和論”使得原孔教派成員張爾田、孫德謙和當時備受稱頌的“國學大師”王國維開始合流。

在當今學術界中，依據世界大戰後美國哈佛大學的어빙 배빗(Irving Babbitt)、폴 모어(Paul E. More) 還有스튜어트 셔먼(Stuart P. Sherman) 等人提出的古典主義式的保守主義文化理論，學衡派的出現一直被認為是帶有“新人文主義”傾向的。當然，不可否認的是當時《學衡》的主筆人——梅光迪·吳宓·胡先驕 等——大多是受到了美國“新人文主義”的影響，回到中國後便展開了再評價中國傳統、復興中國傳統的一系列運動。

但是在美國接受學術訓練的他們，對中國傳統文化的理解與接受度其實有著很多不足。而可以彌補這部分的人便是當時稱得上是“國學大家”的王國維、陳寅恪，還有張爾田、孫德謙等人了。

如上文提到的，張爾田、孫德謙等人是孔教派。而王國維，則是在孔教會活動結束之後的1916年回國後才與沈曾植開始頻繁交流的。王雖然不能與孔教派劃歸到一起，但是他始終是對中國的夏商周三代和孔子時代的思想抱有著極大的希望，靠著這種信念直到臨終之前仍筆耕不輟。<sup>45</sup>在學衡派成立之前，王國維和張爾田、孫德謙等已經通過沈曾植開始了頻繁的交流。而且，吳宓早

---

<sup>43</sup> 王國維, 「沈乙庵先生七十壽序」, □王國維全集□ 8, 浙江教育出版社, 2010, 620頁.

<sup>44</sup> 參考: 홍석표, □중국근대학문의 형성과 학술문화담론□, 북코리아, 2012, 192-197頁.

<sup>45</sup> 王國維曾向溥儀上疏, 說道: 西洋文明已經走向末路, 他們沒有平天下的方法。而平天下的方法在於中國的周公與孔子, 我們要學習他們的智慧。(「論政學疏稿」, 전집 14권, 213頁).

在美國留學時期便與陳寅恪相識，而王國維與陳寅恪親密的關係又是眾人皆知的事實。<sup>46</sup>從最終結果上來看，他們的合流是在肯定中國人文學術傳統的基礎上促成的，也是在摸索如何將中國傳統現代化努力中促成的。那麼，他們想要現代化的傳統的根本是什麼呢？在下一章節中，我們將會探討這一問題。

### III. 舊兩代人的聯合和“第二次再儒化”試圖

筆者本人看來，學衡派的出現並不僅僅是赴美歸國留學生群體發起的復興中國古典人文的運動，它更是為了再次評價中國文化的新舊兩代人聯合的結果。而且他們聯合的結點在於傳統文化的根本—孔子。

舉個最具代表性的例子，吳宓牢記著恩師어빙배뵈對中國文化的盛讚、和要將中國文化發揚光大的囑託，立志歸國之後必定要投身於國學研究。<sup>47</sup>而且，在吳宓看來，中國文化是以孔子的智慧為主，以佛教為輔形成的；西洋文化則是在古希臘、古羅馬的文章與哲理，融入耶穌的教歌才得以誕生的。所以他認為現在要構建新文化的話，首先要精通舊文化。<sup>48</sup>就像這樣，他不僅認為中國文化中孔子佔有重要地位，還重視要從經學和古文中通觀傳統之學問，進而希望實現中西文化的融合。<sup>49</sup>另外，在《學衡》雜誌中登載的絕大多數文章，都將“道德國家”視為理想。還有主張強調“孔子是文化性主體、教化主體，要將其再次召喚出來以喚醒中國古而有之的民質。”

上文中出現的將“孔子視為中國文化之根本”這一點、將“道德國家設成理想”這一點，都可以看到與發起“第一次再儒化運動”的孔教派論點的相似之處。再加上，自20年代起，吳宓、胡先驌等人就一直與張爾田、孫德謙等人保持著密切且頻繁的交流。就像在《孔教雜誌》上登載文章一樣，張爾田、孫德謙等繼續在《學衡》上登載關於孔子和儒家思想的研究文章。雖然看上去像是當時《孔教雜誌》的主筆人員嚴封不動移動過來，學衡派也似乎延續了孔教派的主張。但是實際上，學衡派想象的孔子形象和以前追求孔教的前一輩人是截然不同的。

那麼，學衡派對孔教到底是如何看待的呢？吳宓、胡先驌等稱頌沈曾植、王國維是有權威的儒學研究者，表現出極大的尊敬之情；但是，對康有為等人則避而不談，一定程度劃清了界限。<sup>50</sup>這

---

<sup>46</sup>關於吳宓與王國維、陳寅恪的關係，及清華大學國學研究所的情況，可參考이태준, 「吳宓의 신인문주의와 淸華國學研究院」, 『중국어문학논집』 68, 2011.

<sup>47</sup> 吳宓, 『吳宓日記』3, 生活·讀書·新知三聯書店, 1998, 98頁.

<sup>48</sup> 吳宓, 「論新文化運動」, 『學衡』 第4期, 1922.

<sup>49</sup> 「學衡雜誌簡章」, 『學衡』 第1期, 1922.1

<sup>50</sup> 森紀子, 『轉換期における中國儒教運動』, 京都：京都大學學術出版會, 2005. 201~204頁

是因為學衡派認為康有為只是為了自己的政治性目的在利用孔教而已。這樣的想法不僅僅局限於學衡派眾人，當時新文化運動的反傳統文化主張抱有不滿的梁漱溟，也抱有著同樣的觀點。梁漱溟在自己的書中，極力抨擊了康有為和陳煥章的孔教會。他認為康有為的觀點很是淺薄，只是為了引入西學，用孔子的言論來牽強附會而已，之後提倡“物質救國論”的話，就會污蔑孔子的名聲，使孔子的思想完全被打入谷底。<sup>51</sup>

事實上，五四新文化運動時期提出的“反傳統”、“反孔子”、“反儒家”時，是以保守派的孔教運動、國教化運動為契機的。<sup>52</sup>當時作為“反傳統”先行者的活躍於歷史舞臺陳獨秀，雖然說不上是全面性地反對孔子和儒家，但是對作為“孔教”的儒家、儒學登場有明確反感是不爭的事實。

因此，學衡派一眾將孔子提出來，將其視作中國文化的中心、主體。這雖然和前人的主張十分相似，但是他們不是從“孔教”的角度去切入的，而是從“孔學”的角度試圖去接近的。但是不可否認的是，這接受過西方學術訓練的一代人，他們對要延續、傳承中國文化、文明抱有著強烈使命感與自豪感，開展了一系列再次評價、復興傳統思想的活動，這些都是與進行“第一次再儒化”試圖的前一輩人有著千絲萬縷的聯繫的。換而言之，即是因為與試圖“再儒化”的前一輩人的聯繫，使得學衡派一輩有了承接中國文化中“知的傳統（精華）”的自信心。<sup>53</sup>

由此，筆者認為：學衡派眾人想要把孔子和儒學看作思想性源泉進行再次評價、試圖將其現代化的各種努力可以看做是“再儒化運動”。至於對孔教是肯定，還是否定？這一問題，則可以看作是第一次再儒化試圖與第二次再儒化試圖之間的最大不同之處。而結果上看來，學衡派的出現算得上是重視傳統——將孔子當做中國文化的中心、主體——的新舊知識份子的合力之作。而且他們也在20年代打開了可以再次回顧、評價中國傳統文化的“知的場”。

#### IV. 結論

本文試圖尋找了“第一次再儒化運動”（1912年的孔教運動）與“第二次再儒化運動”（上個世紀20年代‘文化保守主義者’的儒學再照明運動）相互之間的連接點。還可以看到：在第一次與第二次新舊知識人的連接點中，在20年代，他們打開了可以再次回顧、評價中國傳統文化的“知的場”。近來，對五四新文化運動時

---

<sup>51</sup> 梁漱溟 著, 강증기 역, 『동서문화와 철학』, 솔 출판사, 2005. 226~227頁.

<sup>52</sup> 沈松僑, 『學衡派與五四時期的反新文化運動』, 國立臺灣大學出版, 1984, 16~17頁.

<sup>53</sup> 전인갑認為：學衡派對傳統的認識是“要延續、傳承文明的召命意識，又是中國士大夫固有的傳統”（전인갑, 『學衡의 문화보수주의와 '계몽'비판』, 『東洋史學研』 106, 2009, 279頁）.



期和上世紀20年代的中國思想界的關注好像是呈現下降趨勢：2000年代，在大陸，“文化保守主義運動”曾經一時被評價為是“新啟蒙主義”運動，上個世紀20年代那些連接傳統與現代的作業也受到了矚目。<sup>54</sup>再將實現拉回到2010年代，“大陸新儒家”們提出康有為、孔教運動是把傳統與現代、甚至中國的未來之路連接起來的連接點。與此同時，現在也是對於五四運動的關注也相對在減少的情況。<sup>55</sup>筆者本人認為：康有為和他的孔教運動，不僅僅是接受了西洋的影響的“啟蒙運動”，更是越過“啟蒙運動”進行的中國式的嘗試，這才使其受到了矚目，難道不是嗎？帶著這種疑問，筆者將會在接下來的研究中，進一步充實（參與了孔教運動的）清末遺老、保守派知識份子與（五四新文化運動時期登場的文化保守主義者代表）“學衡派”勢力間的連接之處。並進一步揭示在新舊兩輩人聯合下構想的“中國”究竟是什麼。

---

<sup>54</sup> 2000年代，在中國大陸，再次照明文化保守主義，使其迎來春天的代表性研究是：1994年的《二十一世紀》的學衡特輯。曠新年，「學衡派對現代性的反思」；孫尚揚，「在啟蒙與學術之間：重估<<學衡>>」，《二十一世紀》，1994年4期；而對這種文化保守主義迎來春天的狀況，表示擔憂的韓國研究論文也隨之產出。代表性研究有조경란，「5.4 신지식인 집단의 출현과 보수주의 -신문화운동에 대한 보수주의의 초기적 대응」，《중국근현대사연구》44, 2009; 전인갑, 「『學衡』의 문화보수주의와 '계몽' 비판」, 『동양사학연구』. 2009; 전인갑, 「적응담론"으로서의 문화 보수주의」, 『동양사학연구』124, 2013.

<sup>55</sup> 關於五四紀念社會氛圍的變化，可參考백영서, 「오사 90주년 참관기\_아흔살 5.4운동 '희미한 옛 민주주의 그림자」, 『한겨레 신문』, 2009년 5월 7일자; 백영서, 「3.1운동과 5.4운동은 현재진행중인 혁명이다」, 『한겨레 신문』, 2019년 5월 4일자 참고.