

康有为的孔教概念及其反思^{*}

魏义霞

中文提要：在对中国本土文化源流的追溯中，康有为将百家、九流都归为孔子之学，称为孔教，进而推出了一个孔教时代。康有为的孔教概念具有通过保教来保国的意图，其潜台词是：与西方是有文明教养的民族一样，中国也不是蛮荒之地，中国人有自己的教化，孔教就是中国的国教，中国的孔教足以与西方的基督教相媲美。康有为的做法不仅造成了孔子之学、孔教与儒学等一系列概念之间的逻辑混乱，而且引发了儒学是否是宗教的争论。结果不仅没有使孔教及传统文化的复兴，反而在五四运动时期成为众矢之的。这昭示人们，给予儒学合理的定位是当代儒学复兴的前提。

关键词：康有为，孔教，宗教，儒家，儒学，儒学复兴

^{*} 黑龙江省“六个一批”人才资助项目“近代文化视界中的国学研究”的中期成果，项目编号是 2009A08。

这是近代中国人在全球化背景下对中国本土文化进行现代转换的最初尝试。因此，解读康有为独特的孔学观，不仅可以加深对儒家在近代命运的深切关注，而且有助于对儒家及传统文化在当下复兴的思考。

一、“百家”、“九流”皆孔子之学

作为应对西方文化入侵以教治教的产物，康有为首先用西方的学科分类对中国本土文化进行划分，将诸子百家皆归如孔子之学，进而称为孔教。这使孔教具有了宗教与文化的双重视域。加之孔教内容的广义与狭义之分，由此而引发了孔子概念的歧义丛生。

康有为断言“百家”、“九流”都源自孔子，本质上都是孔子之学。众所周知，“百家”、“九流”是中国哲学和传统文化的活水源头，共同汇集出学派众多、异彩纷呈的先秦文化景观。康有为将它们一并归结为孔子之学，也就使先秦时期的百家争鸣最终还原为孔子之学一家。沿着这个思路，康有为把春秋时期的老子和墨子也归到了孔子的麾下。他明确指出老子和墨子之学都源自孔子，同时不忘点出孔子的高明之处——老学虽属孔子之学，却只是其“一端”、“一体”而已。不仅如此，在判定老子、墨子为孔子后学之时，康有为拿出了自己的证据，让人感觉他的论点言之凿凿，有理有据。康有为不厌其烦地声称：

老子在孔子以后。^①

老子之学，得孔子之一端。^②

①《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，283页。

②《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，

老氏之学乃孔子一体，不得谓孔子无之。^①

《淮南》谓墨子学孔子之道。^②

墨子内称文子，是子夏弟子，疑墨子为孔子三传弟子。《淮南子》言：墨子学孔子之道，是墨子后来叛道而自为教主也。^③

老子之学，只偷得半部《易经》。墨子之学，只偷得半部《春秋》。^④

老子之清虚、柔退，出于孔子；墨子兼爱，亦出孔子。^⑤

“百家”、“九流”囊括了先秦文化的全部流派，当康有为宣布它们都是孔子之学时，也就等于宣布了孔子是全部中国文化的源头。当他将与孔子大约同时代的老子、墨子皆归于孔子之学时，更强调了孔子之后甚至同时代的所有人都是孔子的门生。

在将“百家”、“九流”皆归入孔子之学的基础上，康有为进一步从不同角度多次对孔门后学进行追溯，勾勒出孔子之学的传承谱系。于是，便出现了如此众多的论断和说法：

138 页。

①《南海师承记·讲宋学》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，252 页。

②《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，175 页。

③《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，177 页。

④《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，144 页。

⑤《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，145 页。

颜子之后分为两派：有子、曾子。子游、子张、子夏，皆有子之学。有子一大派。曾子在鲁国，未曾出过外国，为鲁学一大派，弟子最盛。至今传孔是有子、曾子。孔门开之大派，子游、子夏、子张最盛。^①

孔子后学两大派：齐、鲁之间则曾子，外国则子夏。^②

《论语》惟有子、曾子称子，余俱称号，可知有子亦成一大派，与曾子并孔门高弟，故记二人之言于《论语》第一、二章，盖尊之也。^③

孔门自七十子后学外，至战国时，传道者有孟子、荀子，分两派。孟子学多在德性，荀子学多在礼，而传经则荀子为最多。^④

孔子既没，子夏、曾子、有若、子贡，皆能传其学而张之。七十子之徒散游诸侯，大者为卿相师傅，小者友教士大夫。子张居齐，子羽居楚，子贡居齐，子夏居西河，而子夏为魏文侯师，段干木、田子方、禽滑厘、李克、翟璜皆其弟子。战国名士大师，若墨翟、庄周、吴起、荀卿，皆传“六艺”于孔门。^⑤

李悝尽地力，行孔子井田之制，魏文侯行之，后魏文帝亦行之，至唐又

① 《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，281-282页。

② 《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，177页。

③ 《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，177页。

④ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，106页。

⑤ 《教学通义·六经》，《康有为全集》（第一集），中国人民大学出版社，2007，37页。

行之。^①

周、程、朱、张，二千年来未有及之也，其学为孔子传人。^②

上述引文是从不同角度立论的，显得有些零乱和支离。其中，第一、二、三段是从孔子授业弟子的角度立论的，第四段是从再传弟子的角度立论的，第五段是兼弟子和再传弟子立论的，第七段则是从孔子之学在两宋时期的传承角度立论的。透过这些描述和链接可以看出：孔子之学在其授业弟子中即分为两大派，这两大派或有子与曾子或曾子与子夏，尽管具体说法不同却与战国末期韩非所说的“儒分为八”出入很大。至此，康有为视界中孔子之学的传承谱系为：从孔子到授业弟子——颜子、曾子、子夏、子贡、子游、子张、子羽和有子，然后是再传弟子——孟子、田子方、墨子、庄子、吴起、李悝和荀子，再后是周敦颐、二程、朱熹等理学家。

康有为勾勒的孔子之学的传承轨迹和谱系说明了两个问题：一方面，孔子之学尽管由于墨子、庄子和吴起等人的加入掺杂了墨家、道家和法家等思想要素，却没有囊括诸子百家。在这个视界中，相对于容纳“百家”、“九流”的无所不包，孔子之学内涵相对缩小，在内容上确定了许多。另一方面，孔子之学凸显了儒家学脉，除了第五段引文之外，全部在儒家的范围之内。与此相对应，在康有为的著述中，从《论语注》、《孟子微》、《中庸注》、《礼运注》、《春秋董氏学》到《春秋笔削大义微言考》都以儒家经典为文本，《新学伪经考》和《孔子改制考》则是推崇孔子的，在托古改制中坚持六经皆出自孔子一人之手，六经是孔子为了托古改制而作。这等于从经典文本的角度重申了孔子在中国文化中的至高无上性。《大同书》则不啻儒家大同理想的现代版。

①《南海师承记·讲孟荀列传》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，229页。

②《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，138页。

戊戌维新之前，考辨中国传统文化的学术源流是康有为的理论中心——从《万木草堂口说》到《南海师承记》再到《万木草堂讲义》，“学术源流”是贯穿始终的主题。正是在对学术源流津津乐道、孜孜不倦的追溯中，他声明孔子对中国文化具有无可比拟的至尊地位和作用，进而断言“百家”、“九流”皆出于孔子。在此基础上，《新学伪经考》通过宣布孔子之后的经典是伪经而提升六经的地位，《孔子改制考》主张托古改制时将孔子奉为托古改制的先师。在这个视界中，孔子之学包罗万象，而称为孔教，诸子百家均被囊括其中。所谓孔教，借用康有为的话语结构即“孔子之教”，泛指与外来文化相对应的中国本土文化。这一切表明，追溯学术源流对于康有为的思想至关重要，正是这一追寻确定了孔子的至尊地位。

二、康有为与孔教时代

诚然，探究儒学的传承系统并非始于康有为。在这方面，韩愈的说法尽人皆知：“尧以是（指以仁义礼智为核心的伦理道德——引者注）传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死不得其传焉。”（《原道》）这些似乎在说，康有为的做法历史上就是老生常谈，并不是什么新鲜事。其实不然。与古代思想家辨别源流是为了捍卫正统、排斥异端不同，康有为对孔子之学传承谱系的追溯明显受到西方近代学科分类的启发，更是出于以中国传统文化应对全球化的需要，以孔教与佛教、基督教对应即是这种心态的反映。正如韩愈面对佛教入侵后儒学的日益式微而搬出儒家道统说抵制佛教一样，康有为身处全球化的文化语境中，重谈孔子之学的传承谱系是为了西学东渐后中国文化的重建，肩负救亡与启蒙的双重历史使命。这决定了他对孔子创立的学说及其传承系统的探索具有不同以往的特征和意义。具体地说，鸦片战争改变了中国的历史，也改变了中国传统文化的命运。由于西学的

传入，中国传统文化作为人类文化的一部分而被突然摆在世界面前。更有甚者，西学以基督教为主体，西学的主人就是侵略中国的西方列强，在这个特殊的历史背景之下，孔子之学或孔教成为中国文化的象征，对孔教或孔子的态度与爱国主义和民族自尊心息息相关。将孔子之学称为孔教是为了与西方的基督教相抗衡。从这个意义上说，保教就是保国。康有为称孔子之学为孔教有保国之意，这正如梁启超所言：

然以为生于中国，当先救中国；欲救中国，不可不因中国人之历史习惯而利导之。又以为中国人公德缺乏，团体涣散，将不可以立于大地；欲从而统一之，非择一举国人所同戴而诚服者，则不足以结合其感情，而光大其本性。于是以孔教复原为第一著手。^①

康有为将孔子之学乃至中国本土文化称为孔教、通过保教来保国是中国历史上从未有过的现象，甚至与明代基督教传入后以礼仪之争为表现形式的孔耶之争不可同日而语。由于西方文化的价值主体是基督教，印度文化是以佛教为主体的宗教文化，为了与西方和印度文化沟通，更为了与西方文化抗衡，康有为以及谭嗣同等人将孔子之学及其代表的中国本土文化称为孔教。孔教的潜台词是：与西方民族是具有文化教养的民族一样，中国也不是没有经过文明洗礼的蛮荒之地，中国人有自己的教化，孔子之教便是中国的国教，中国的孔教足以与西方的基督教相媲美。正因为如此，尽管康有为与谭嗣同对孔子在世界文化中的定位存在分歧，对孔教与耶教关系的认识却是一致的——将孔教置于耶教之上，这恰好印证了包括两人在内的近代思想家将孔子之学或中国文化称为孔教以与西方文化相抗衡的立言宗旨。

进而言之，康有为不仅需要解决孔子在传统文化中的地位问题，而且需要说明孔子在世界文化中的位置问题，或者说，这是一个问题的两个方面。在对世界

^①《南海康先生传》，《梁启超全集》（第一册），北京出版社，1999，486页。

文化的审视中，康有为依然坚持孔教立场，在孔教、佛教与耶教（基督教）的排列中突出孔教的至尊地位。他以孔子传承人自居，坚信孔子是第一位的。孔子地位的优越性不仅表现在孔子在中国本土文化中对于“九流”、“百家”无可比拟的独尊地位，而且表现为孔教对于异质文化的优越性。正因为如此，在接触异族文化后，康有为往往将之与孔子相联系，并且凸显孔子之学的优越性。例如，在《日本书目志》中，他不禁一次又一次地表示：

心学固吾孔子旧学哉！颜子三月不违，《大学》正心，《孟子》养心，宋学尤畅斯理。当晚明之季，天下无不言心学哉！故气节昌，聪明出，阳明氏之力也。以《明儒学案》披析之，渊渊乎与《楞伽》相印矣。三藏言心，未有精微渊异如《楞伽》者也。泰西析条分理甚秩秩，其微妙玄通，去远内典矣。吾土自乾嘉时学者掇击心学，乃并自剖其心，则何以箸书？何以任事？呜呼！心亦可攻乎哉？亦大异矣。日人中江原、伊藤维桢本为阳明之学，其言心理学，则纯乎泰西者。^①

政治之学最美者，莫如吾《六经》也。尝考泰西所以强者，皆暗合吾经义者也。泰西自强之本，在教民、养民、保民、通民气、同民乐，此《春秋》重人、《孟子》所谓“与民同欲，乐民乐，忧民忧，保民而王”也。^②

《春秋》经世，先王之志，凡《六经》，皆经济书也。后之《九通》，掌故详矣。^③

《春秋》者，万身之法、万国之法也。尝以泰西公法考之，同者十八九

① 《日本书目志》卷二，《康有为全集》（第三集），中国人民大学出版社，2007，293页。

② 《日本书目志》卷五，《康有为全集》（第三集），中国人民大学出版社，2007，328页。

③ 《日本书目志》卷五，《康有为全集》（第三集），中国人民大学出版社，2007，340页。

焉。盖圣人先得公理、先得我心也，推之四海而准也。^①

按照康有为的理解，现代学科分类中的心理学就是中国传统文化中的心学，西方的心理学、政治学、经济学和法学等是孔子之学中原本就有的内容，并且，孔子之学在这些方面是最优秀的。这样一来，接触西学（康有为认为日本学术直接从西方翻译过来当属西学，这在当时是一种普遍观点，并非康有为一个人的看法）不仅没有动摇他对孔学的信心，反而坚定、增加了对孔子的服膺。正是出于这一理念，康有为呼吁立孔教为国教，并且为建立孔教会而奔走呼号。为此，康有为营造了中国历史上著名的孔教时代，弘扬孔教成为康有为在学术、政治上的终身追求和信念。

孔教时代无论对于康有为还是对于中国哲学都具有不同意蕴和层次：第一，孔教在康有为那里不仅是学术问题，而且是政治问题。这就是梁启超在为康有为作传时所说的“欲救中国……以孔教复原为第一著手”。从这个意义上说，孔教将康有为的学术目标和政治追求结合起来，成为终身的奋斗目标。第二，孔教是激发爱国心的下手处，保教就是保国。这是康有为立孔教为国教的初衷，更是康有为与其他人的分歧所在。谭嗣同与康有为一样将中国本土文化称为孔子之学，他所讲的孔子之学却与保教无关，因为他认为教无可保。谭嗣同论证并解释说：

教无可亡也。教而亡，必其教之本不足存，亡亦何恨。教之至者，极其量不过亡其名耳，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。名则无与于存亡。呼马，马应之可也；呼牛，牛应之可也；道在屎溺，佛法是干屎橛，无不可也。何者？皆名也，其实固莫能亡矣。惟有其实而不克既其实，使人反瞽于名实之为苦。

②

① 《日本书目志》卷六，《康有为全集》（第三集），中国人民大学出版社，2007，357页。

② 《仁学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，290页。

此外，就康有为和谭嗣同对孔子和中国本土文化的态度来说，两人都认定在中国本土文化的范围内，百家皆归为孔子之学，这个认定使孔教成为中国本土文化的象征。从这个意义上说，康有为和谭嗣同一起推出了一个孔教时代。第三，在世界文化的范围内，康有为依然突出孔教的独尊地位。谭嗣同虽然与康有为一样将包括诸子百家在内的中国本土文化称为孔教，却将佛教说成是高于中西文化的思想，孔教自然排在佛教之后。基于这种理解，谭嗣同坚持“佛能统孔、耶”^①，对世界文化的排列是：“佛教大矣，孔次大，耶为小。”^②在这个排列顺序中，佛教处于人类文化的最高位置，孔教低于佛教。对此，他的理由是：“六经未有不与佛经合者也，即未有能外佛经者也。”^③在这里，谭嗣同一面肯定孔教与佛教相合，一面强调孔教被佛教所含纳，即从属于佛教。对佛教的极度膜拜使谭嗣同的思想以佛教为主体和旨归，《仁学》中的佛教色彩浓郁而深厚。对于仁学思想的构成要素，他将佛教的“《华严》及心宗、相宗之书”列在最前。在佛教情结的引导下，谭嗣同演绎出佛教化的孔教和仁学——甚至可以说，谭嗣同所推崇和提倡的是佛教而非孔教。正是在这个意义上，他断言：

今将笼众教而合之，则为孔教者鄙外教之不纯，为外教者即笑孔教之不广，二者必无相从之势也。二者不相从，斯教之大权，必终授诸佛教。佛教纯者极纯，广者极广，不可为典要。惟教所适，极地球上所有群教群经诸子百家，虚如名理，实如格致，以及希夷不可闻见，为人思力所仅能到，乃至思力所必不能到，无不异量而兼容，殊条而共贯。^④

更有甚者，基于对佛教的顶礼膜拜，谭嗣同多次提出要用佛教统一地球诸教，这实际上是用佛教吞噬了孔教。于是，他多次写道：

①《仁学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，289页。

②《仁学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，333页。

③《仁学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，333页。

④《仁学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，351-352页。

至于教则最难言，中外各有所囿，莫能折衷，殆非佛无能统一之矣。^①

佛教能治无量无边不可说不可说之日球星球，尽虚空界无量无边不可说不可说之微尘世界。尽虚空界，何况此区区之一地球。故言佛教，则地球之教，可合而为一。^②

从将佛教置于孔教之上、视为人类文化的最高形态这个意义上说，谭嗣同推出了一个佛教时代，与康有为的看法渐行渐远。诚然，康有为对佛教十分喜爱，并且“尤为受用”，这使他所推崇的孔教吸收了佛教的成分。康有为对孔子、孟子、董仲舒和宋明理学家与佛教的相互比附直接证明了孔教与佛教的内在联系，他还在许多场合对孔教与佛教思想的圆融无碍予以阐发。这正如梁启超所言：“先生于佛教，尤为受用者也。先生由阳明学以入佛学，故最得力于禅宗，而以华严宗为归宿焉。其为学也，即心是佛，无得无证。”^③与此相联系，康有为“乃尽出其所学，教授弟子。以孔学、佛学、宋明学为体，以史学、西学为用。”^④值得注意的是，康有为对佛教的肯定是在恪守孔教的前提下发出的，对孔教高于佛教的认定不仅重申了其孔教立场，而且决定了佛教始终不可能成为其思想的主体内容。梁启超的介绍直观地展示了康有为既兼采佛耶又独尊孔教的做法：

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。然其所长者，在直捷，在专纯。单标一义，深切著明，曰人类同胞也，曰人类平等也，皆上原于真理，而下切于实用，于救众生最有效焉，佛氏所谓不二法门也。虽然，先生之布教于中国也，专

①《仁学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，354页。

②《仁学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，352页。

③《南海康先生传》，《梁启超全集》（第一册），北京出版社，1999，487页。

④《南海康先生传》，《梁启超全集》（第一册），北京出版社，1999，483页。

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。^①

更为重要的是，出于对孔教的推崇，康有为以孔释佛，对佛教进行了孔教化的改造以期孔教所用。在这种情形下可以想象，当佛教遭遇孔教时，康有为会毫不犹豫地选择孔教而贬损佛教。正是在这个意义上，他指出：“今日风俗之败坏，清谈之故也。顾亭林所谓古之清谈在老、庄，今之清谈在孔、孟，然至今孔、孟清谈并无之耳。今日清谈，流为佛学。”^②这表明，在世界文化的排名中，康有为没有像谭嗣同那样转向佛教而是坚持并重申了自己的孔教立场。

上述各方面共同表明，无论是对孔教地位的提高还是坚守，康有为的态度和做法都是他人无可企及的。这成为康有为学术和政治主张的一大特色。从传统文化在近代的命运来看，康有为的孔教时代是中学面对全球化以及回应西学的第一个阶段，具有不容忽视的积极意义。在中国近代思想、文化发展史上，康有为对孔学及孔门后学的解读构成了孔子之学近代命运的第一阶段：在这一阶段，孔子的地位至高无上，孔子之学作为全部中国本土文化的象征又称为孔教。对此，谭嗣同的看法与康有为别无二致。从这个意义上说，康有为和谭嗣同一起开辟了一个孔教时代。孔教时代标志着孔子之学在近代最风光、最显赫的时代。之后，梁启超将孔子与老子、墨子一起并称为中国文化的“三位大圣”或“三圣”，儒家与道家、墨家平分秋色，甚至在老子、孔子和墨子之中，老子被排在了首位。与此相对应，孔教急剧祛魅而被还原为儒家文化或儒学，不再有宗教或全部中国本土文化之义。梁启超的儒学时代成为近代文化的第二阶段。在康有为那里，孔子不仅是中国文化而且是世界文化的至高点；梁启超早年兼采中西后来转向东方文化，明言“佛教是人类文化的最高产品”。这表明，谭嗣同与梁启超将佛教列在孔教或儒家之上。从这个意义上说，两人共同支起了一个佛教时代。在中西文化

①《南海康先生传》，《梁启超全集》（第一册），北京出版社，1999，488页。

②《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，110页。

的比较中，严复使用中学一词与西学相对应，在中学之中，与西方文化对接的中学往往是老庄思想；中西比较的结果是正如中西政治、经济上一治一乱、一强一弱的对比强烈而明显一样，中西文化的新旧、优劣不言而喻。价值观上对西学的羡慕与行动上对西学的宣传、翻译和介绍使严复推出了一个西学时代，被边缘化的中学主角是道家而非孔子之学或儒家文化。章炳麟对佛学的膜拜尽人皆知，就对中西文化的取舍而言，他固守中国本土文化而弘扬国学，创立了一个国学时代。国学作为一国固有之学属于中国本土文化，与西学是相对的，然而，无论是其整理的国故还是弘扬的国学均看不见儒家思想的特殊地位，反而在“以宗教发起信心”中使佛教成为国学中的主要内容。从这个意义上说，严复与章炳麟从一西一中两个方向共同漠视了孔子及孔子之学。孔子之学一词的内涵演绎以及中国近代文化的递嬗轨迹直观地展示了儒家在近代文化中的渐渐淡出——从主流到边缘化，最后被放逐的过程。

三、孔子之学、孔教与儒学

康有为提出孔教概念有以教治教的目的，是为了抵御西方基督教的强势。由于在论证孔教的过程中涉及到孔子与先秦诸子的关系以及儒家与诸子百家之间的关系，单就学理方面来看，康有为的孔教概念影响是巨大的。具体地说，中国哲学重综合，与西方哲学重分析的传统明显不同，更与西方近代自然科学的分门别类迥异其趣。鸦片战争之后，伴随着西学的大量涌入，西方的学科分类进入国人视野。康有为按照西方近代的学科概念打破中国原有的经、史、子、集的分类，重新审视、梳理中国本土文化的学派源流，作为一种全新的尝试并且是最初阶段，开创之功不可抹杀。由于新的学科分类尚处于尝试之中，更由于孔子之学、孔教以及由此而来的宗教概念的模糊和歧义丛生，康有为对孔子之学的内涵界定尤其是对孔教的理解有时难免自相矛盾。这些矛盾不仅给康有为本人思想的整体

性、连贯性造成冲击，而且引起了别人的批评和攻击，进而影响对孔教概念的接受和认同。

（一）孔子之学、孔教与儒学的逻辑混乱

在对诸子源流的考辨和对孔子之学传承谱系的追溯中，康有为一面将“百家”、“九流”都归为孔子之学（亦称孔学），以突出孔子地位的唯一性和优先性，一面在阐释孔教的思想主旨时突出儒家思想。这种做法有意无意间使他所讲的孔学呈现出广义的与狭义的两套系统：广义的孔学包括“百家”、“九流”，是中国本土文化的代名词；狭义的孔学与老学、墨学相对应，与当下使用的儒家或儒学概念外延大致相当。一目了然，康有为视界中的两套孔学系统既不是完全重合的同一关系，也不是并列关系，而是包含关系，后者完全被包含在前者之中。因此，广义与狭义两套孔学系统之间难免造成逻辑上的矛盾和思想上的尴尬。与其说这两套系统是从不同角度立论的，不如说更像是逻辑上的混乱。

谭嗣同对孔子之学的认识与康有为具有相似之处——不仅将包括诸子百家在内的中国本土文化都归为孔子之学，而且称孔子之学为孔教，奉孔子为孔教教主。所不同的是，为了缓解或避免孔教与儒家这两个概念之间的逻辑冲突，他明确指出：“盖儒家本是孔教中之一门。”^①这个厘定在一定程度上避免了逻辑上的混乱，大致划定了孔教与儒家的势力范围：诸子百家所归属的孔子之学称为孔教，是全部中国本土文化的代称；与老子之学、墨子之学相对的孔子之学称为儒家，专指由孔子创立的儒学；前者称为孔教，后者称为儒家，两者之间是包含与被包含的关系。可是，康有为本人没有对孔子之学或孔教与儒学或儒家作如此区分，其思想中的两套孔子之学之间的紧张关系似乎在所难免。更为致命的是，即使我们按照谭嗣同的思路来理解康有为的思想，这个区分也不是绝对的，其功能也只具有相对的意义。之所以如此，原因在于：两套孔子之学之间的紧张关系在

① 《论今日西学与中国古学》，《谭嗣同全集》，中华书局，1998，399页。

康有为那里不是技术上或形式上的，而是来自思想上的冲突。

康有为思想中的两套孔子之学所产生的逻辑上的矛盾和混乱使老子、墨子的身份以及“百家”、“九流”的归属都成了尴尬的问题：在广义的视界中，老学和墨学皆孔子之学；在狭义的视界中，孔子之学与老学（道家）、墨学是相对独立的，不是上面所说的包含关系，而是并列关系，甚至是竞争或对立关系。对于狭义的孔子之学来说，老子与墨子不仅别立学派，而且在思想旨趣上与孔子是对立的；在这个维度中，与对孔子的推崇相一致，康有为在抬高孔子的同时贬低老子和墨子，甚至是诋毁老子。因此，这样的话由康有为说出来并不意外：

今人心之坏，全是老学。^①

老子之学，贻祸最酷。^②

老子言失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，此说最谬。^③

老子险狠到极，外似仁柔，如猫之捕鼠耳。申、韩皆祖老氏也。^④

老子言夫治“非以明民，将以愚之”，开始皇焚书之祸。^⑤

在上述引文中，康有为对老子的评价都是负面的。在康有为的思想中，当老

①《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，178页。

②《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，178页。

③《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，177页。

④《万木草堂口说·学术源流（七）》，《康有为学术文化随笔》，中国青年出版社，1999，13页。

⑤《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，177页。

学作为孔子之学的对立面时，对老子作如此评价是合乎逻辑的，客观上却造成了极大的尴尬和冲突：一方面，与老子被归入孔子之学时的评价出入太大甚至相互矛盾，这势必冲击康有为整个思想的连贯性和统一性；另一方面，这个评价影响到对老子的印象和整体评价，反过来给他的教主——孔子带来不良影响。进而言之，康有为对老子的评价之所以相差如此悬殊，关键取决于他对老子与孔子关系的认定。与此类似，康有为对墨子的这个评价也是在墨子不属于孔子之学的维度上发出的，并且与他对墨子的正面评价之间反差很大：“墨子专攻孔子，改三年丧为三月，改亲迎、薄葬、非乐、非命，能以死教人，悍极。”^①

康有为的两套孔学系统给庄子的身份确证和学术归属造成的矛盾与老子、墨子的情况相比有过之而无不及。可以看到，康有为时而将庄子归为孔子——“庄子在孔子范围，不在老子范围”^②、“庄子未尝归老子，亦归孔子”^③，时而归为老子——“老子分三派，杨子、列子、庄子”^④。这表明，康有为在将庄子归为孔子时已经明确指出了庄子不在老子范围之内，在这个前提下又将庄子归入老子范围之内，并且时常老庄并提。这使庄子的身份迷失和尴尬远远超过了老子和墨子。庄子一会儿孔学一会儿老学的归属与孔学的广义与狭义相对应，也印证了其间的矛盾和所引起的尴尬。当然，康有为视界中庄子的这种矛盾和尴尬最终并没有停留在身份的归属上，而必然涉及到对其思想内容的认定和评价。在将庄子归为道家的同时，也就等于排除了庄子属于孔学的可能性。正是在这个前提下，康有为宣称：“自孔子外，《庄子》当为第一书，《德充符篇》直是忘形体。”^⑤

①《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，144页。

②《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，180页。

③《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，283页。

④《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，283页。

⑤《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，

同样，他对庄子的批评也是在这个前提下发出的，“庄子智极，心热极，但不欲办事。”^①按照康有为的说法，“庄子昌经营天下，乃热人，非冷人，后来能办事，皆用庄子之学。”^②“不欲办事”与“能办事者”之间是矛盾的，“不欲办事”的庄子为什么成为“后来能办事者”的导师不是不证自明的，需要必要的解释或说明，康有为对此却只字未提。更为重要的是，在将庄子归为老学时，康有为突出其“清虚”的特点，以与同属于老学的其他派别相区分。这与作为孔学的庄学之间无论思想内涵还是价值旨趣都相互抵触，最终造成对庄子思想内容的混乱认识。

总之，康有为对孔子之学的界定造成了老子、墨子和庄子归属的矛盾：一会儿将其归为孔子之学，一会儿将其推出孔学而另立门户。这一切归根结底与他对孔学的界定一脉相承：当孔教作为中国全部文化的代名词时，包罗诸子，老子、墨子和庄子等人当然概莫能外；当孔教指孔子创立的儒家学说时，他们自然被排除在外。其实，不论是表达上的麻烦还是逻辑上的混乱都是从客观后果而言的，就理论初衷来看，康有为对孔子的定位与其儒学观是一致的，从不同角度共同表达了他的孔教情结：广义的孔学之所以将包括道家、墨家在内的诸子百家都说成是孔子之学，是为了彰显孔子独一无二的地位；然而，毕竟狭义的孔学（儒家）在思想内涵、价值观念上与道家、墨家具有明显差异，因此，在具体阐扬孔教内容时，康有为关注的是以孔子、孟子和董仲舒为代表的儒家思想。综观康有为的思想可以发现，道家、墨家思想不是主流，甚至被边缘化，成为被攻击的对象也在所难免。

145 页。

①《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，180 页。

②《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，177 页。

（二）孔教概念的模糊与泛宗教倾向

康有为将孔子之学称为孔教，借用他本人的话语结构或表达方式即“孔子之教”。教在中国本土文化的语境中指教化，在基督教为主体的西方文化语境中指宗教。教在中西文化语境中的歧义性加大了本来就模糊的孔教概念的含糊性。综观康有为的思想可以看到，孔教概念的含糊不清在外延和内涵两方面表露出来：第一，从外延上看，两套孔子之学决定了孔教或孔子之教具有狭义与广义之分。当它们与外来文化相遇时，加大了孔教概念的模糊性，造成了更大的混乱。例如，康有为的孔教概念具有宗教含义，在中国本土文化中——尤其在康有为泛宗教化的观念中与老、墨相对应。这套用康有为的话说便是：“战国与孔子争教盛者，老、墨二家，孟子不攻老，因当时杨学盛行，攻其弟子即攻其师也。”^①这句话的意思是，孔教不是指包括老子、墨子在内的全部中国本土文化，而是指儒学或儒教，这里的孔教是狭义的，与孔、佛、耶对举中的广义的孔教在外延上显然并不重合。第二，从内涵上看，孔教具有双重性，既有宗教意蕴，又泛指中国本土文化：一方面，孔教有宗教之义。在这个意义上，孔教是一种宗教，孔子是孔教的教主。对此，康有为一而再、再而三地明确指出：

孔子为教主，为神明圣王，配天地，育万物，无人、无事、无义不围范于孔子大道中，乃所以为生民未有之大成至圣也！^②

老子之学，分为二派：清虚一派，杨朱之徒也，弊犹浅；刻薄一派，申、韩之徒也，其与儒教异处，在仁与暴，私与公。儒教最仁，老教最暴。故儒教专言德，老教专言力。儒教最公，老教最私。儒教专言民，老教专言国。言力言国，故重刑法，而战国之祸烈矣。清虚一派，盛行于晋，流于六

^①《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，176页。

^②《孔子改制考》卷十，《康有为全集》（第三集），中国人民大学出版社，2007，127页。

朝，清谈黄老，高说元妙。刻薄一派，即刑也，流毒至今日，重君权、薄民命，以法绳人，故泰西言中国最残暴。^①

儒教，孔子特立。传道立教，皆谓之儒。老之教曰道，墨之教曰侠。近耶教藉罗马之力，十二弟子传教，专在教人，创为天堂地狱之说。马虾默德谓之回，其教极悍。释迦牟尼谓之佛，其教专以虚无寂灭，亦藉天王之力。^②

在这里，儒教显然不是包括老子、墨子在内的孔教，而是与后者并列的，在这个意义上应属儒家或狭义的孔教；然而，它又是与基督教、佛教等相对举的，形象地再现了两套孔教之间在外延上的冲突。更为重要的是，康有为在此所举的西方或印度文化是以宗教为主体的，从这个意义上说，孔教专指宗教。另一方面，孔教泛指中国文化。康有为所讲的宗教是宽泛意义上的，与现代哲学分类中从属于哲学的宗教哲学或与世俗文化相对应的宗教文化不是同一层次的范畴。在《日本书目志》中，他利用西方学科分类方法对日本书目进行了分类，归结为生理门第一、理学门第二、宗教门第三、图史门第四、政治门第五、法律门第六、农业门第七、工业门第八、商业门第九、教育门第十、文学门第十一、文字语言门第十二、美术门第十三、小说门第十四和兵书门第十五^③共十五类。在康有为所划分的这十五类中，宗教位列其中，属于独立于生理、理学的一类，哲学则与物理、化学等自然科学一起被归为“理学门”。“理学门”中尚有心理学、伦理学、人类学、动物学和植物学等等。这个分科表明，康有为对哲学重视不够，故而将之与心理学、伦理学相提并论，乃至与动物学、植物学归在一起。这种情况

①《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，108页。

②《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，108页。

③《日本书目志》总目，《康有为全集》（第三集），中国人民大学出版社，2007，264-265页。

与其说是康有为对哲学的有意怠慢，不如说是对哲学缺乏应有的理解。此外，他对宗教也缺少应有的认识，所不同的是，与将哲学随意降低相反，康有为有意无意地扩大宗教的范围，夸大宗教的作用，导致泛宗教倾向。并且，他所理解的宗教与哲学、心理学、伦理学等学科并无关联。对于何者是宗教，康有为的界定和回答是：

合无量数圆首方足之民，必有聪明首出者作师以教之。崇山洪波，梯航未通，则九大洲各有开天之圣以为教主。太古之圣，则以勇为教主；中古之圣，则以仁为教主；后古之圣，则以知为教主。同是圆颅方趾则不畏敬，不畏敬而无以耸其身，则不尊信，故教必明之鬼神。故有群鬼之教，有多神之教，有合鬼神之教，有一神之教。有托之木石禽畜以为鬼神，有托之尸像以为鬼神，有托之空虚以为鬼神，此亦鬼神之三统、三世也。有专讲体魄之教，有专讲魂之教，有兼言形魂之教，此又教旨之三统也。老氏但倡不神之说，阮瞻为无鬼之论，宋贤误释为二气良能，而孔子《六经》、《六纬》之言鬼神者晦，而孔子之道微。岂知精气为物，游魂为变，《诗纬》以魂为物本，魂灵固孔子之道。而大地诸教乃独专之，此亦宋贤不穷理而误割地哉！人智愈凿，贱形而尊魂。必矣，后十年魂教其大明乎！^①

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：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。然余谓教有二而已。其立国家，治人民，皆有君臣、父子、夫妇、兄弟之伦，士、农、工、商之业，鬼、神、巫、祝之俗，诗、书、礼、乐之教，蔬、果、鱼、肉之食，皆孔氏之教也，伏羲、神农、黄帝、尧、舜所传也。凡地球内之国，靡能外之。其

^① 《日本书目志》卷三，《康有为全集》（第三集），中国人民大学出版社，2007，297—298页。

戒肉不食，戒妻不娶，朝夕膜拜其教祖，绝四民之业，拒四术之学，去鬼神之治，出乎人情者，皆佛氏之教也。耶稣、马哈麻、一切杂教皆从此出也。圣人之教，顺人之情，阳教也；佛氏之教，逆人之情，阴教也。故曰：理惟有阴阳而已。^①

康有为对宗教概念的界定直接决定了他对孔教的理解，他用孔教称呼孔子之学在客观上突出了其中的宗教意蕴，孔教的称谓证明他心目中的孔子之学就是一种宗教。对于这一点，康有为称孔子是教主，梁启超有时称康有为是教主有时赞扬康有为是孔教的马丁·路德即是明证。康有为提议立孔教为国教，这时的孔教即属宗教。对此，梁启超介绍说：“先生谓宜立教务部，以提倡孔教。非以此为他教敌也，统一国民之精神，于是乎在。今日未到智慧平等之世，则宗教万不可缺。诸教虽各有所长，然按历史，因民性，必当以孔教治中国。”^②可以作为佐证的还有，鉴于康有为的宗教热情以及对宗教的研究，梁启超称康有为是宗教家，在为康有为作传时专门辟《宗教家之康南海》一章对其宗教思想予以了介绍，理由是“先生又宗教家也。吾中国非宗教之国，故数千年来，无一宗教家。”^③这个评价使康有为的宗教思想显得尤为珍贵。

值得注意的是，与其泛宗教倾向密切相关，康有为所使用的孔教概念具有宗教内涵却并不专指宗教，也不特指孔子创立的儒家思想，而是泛指全部中国传统文化。在这个意义上，孔教之“教”不是宗教之教而是教化之教，与今天的文化概念大致相当。正是沿着这个思路，他将中学称为孔教，以与佛教代表的印度文化和基督教代表的西方文化相对应，如“印度以佛纪年，欧洲以耶稣纪年，中国纪元起于孔子”^④等。

①《康子内外篇》，《康有为全集》（第一集），中国人民大学出版社，2007，103页。

②《南海康先生传》，《梁启超全集》（第一册），北京出版社，1999，496页。

③《南海康先生传》，《梁启超全集》（第一册），北京出版社，1999，486页。

④《万木草堂口说·诸子》，《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007，177页。

（三）孔教对其他内容的遮蔽

从客观后果或对中国本土文化的理解上看，孔教一词有突出儒家文化或中国本土文化的宗教性而遮蔽其他内容的嫌疑。如上所述，孔教在内涵上有广义与狭义之分，广义的孔教泛指与西方等外来文化相对应的中国本土文化，并非专指宗教，也不特指儒家的宗教思想。然而，从客观效果上看，无论是孔教的内涵还是外延都模糊了宗教文化与世俗文化的区别，抛开其以教治教的宗教企图不论，康有为的泛宗教倾向以及孔教之教化功能就已经使具有宗教意蕴的孔教向世俗文化弥漫，进而用宗教内容遮蔽其哲学或世俗文化的内容。正因为如此，梁启超、章炳麟等人极力纠正康有为的泛宗教倾向，试图通过宗教与哲学、文化等概念的区分将孔子之学或儒家文化从宗教中剥离出来。于是，梁启超一面作《评非宗教同盟》、《论佛教与群治之关系》和《论宗教家与哲学家之长短得失》等学术论文，通过界定宗教概念的内涵来凸显宗教家与哲学家的不同作用，进而划清宗教与哲学之间的界限，一面彰显儒家的哲学内涵，其《儒家哲学是什么》便是阐发儒家哲学的著作。与此同时，鉴于孔教概念的宽泛而模糊，代之以儒学或儒家文化。伴随着这些概念而来的是，孔子成为中国的英雄豪杰，与释迦牟尼、华盛顿等或宗教家或政治家相提并论却不再专门是宗教的教主，当然也不再被独尊。为了将儒家与宗教相剥离，梁启超甚至宣称孔教之教不是教化之教，更不是宗教之教，而是单指教育之教。因此，孔子不是宗教家，也不是哲学家，而是专门的教育家。章炳麟专门作《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》一文，对宗教与哲学等概念予以厘清，并在此基础上指出“经典诸子非宗教”^①。尽管梁启超、章炳麟等人都试图将孔教或儒家与宗教相剥离，然而，在后来的科学与宗教或科学与玄学的论战中，康有为所钟爱的孔教称谓还是使孔子之学作为宗教而成为被批判的对象。在这方面，孔教又引出了五四运动时期反孔教即是明证。不仅如此，

^① 《国学概论》，上海古籍出版社，2007，3页。

礼是儒家、孔教的基本范畴，并且具有等级意蕴和内涵，与三纲密切相关。于是，五四运动从反孔教推出了反礼教。中国近代的孔教称谓无疑与康有为有关。无论初衷如何，有一点是肯定的：即使在戊戌维新时期，康有为将孔子之学称为孔教，并且与佛教、基督教并列的做法在客观上难免淡化儒家乃至中国文化的形而上学意蕴，甚至难免阉割儒学及中国本土文化的其他方面内容的嫌疑。换言之，康有为用孔教称呼中国本土文化至少在客观后果上用宗教掩盖了儒家乃至中国本土文化其他方面的内容。近代以来中国无哲学的认识以及当下关于中国哲学合法性的争论等均或多或少与康有为的孔教观念具有某种历史勾连。儒家是中国文化的主流，儒家是宗教既是泛宗教论所讲的世俗国教，也是对中国传统文化的内容认定，孔教的称谓表明中国本土文化是一种宗教而不是哲学。沿着这个思路推演下去，最终导致中国无哲学的结论。

（四）负担过重而引起担当过多

当康有为用孔教指称中国全部本土文化时，致使孔教以及孔子的担当太多。中国近代哲学肩负着救亡与启蒙的双重历史使命，相对于启蒙而言，救亡图存具有迫在眉睫的紧迫性。在对中国贫弱衰微的分析中，近代思想家往往忽视专制方面的政治或经济原因而突出文化因素，指责传统文化对于中国的亡国灭种难辞其咎。在这种认识和背景之下，作为中国传统文化全权代表的孔教被推到了风口浪尖。在传统文化遭受批判之时，孔教首当其冲地成了众矢之的，孔子随之陷入万劫不复的深渊。这种结局是康有为始料不及的，也证明了物极必反的道理。

上述的回顾和梳理表明，五四运动对待传统文化尤其是孔子创立的儒家文化的偏激态度经历了一个积累和酝酿过程：从康有为以孔子之学标志全部中国传统文化开始，已经为五四运动的做法埋下了伏笔。在这方面，相对于严复以老庄思想与西方文化对接，章炳麟在国学中淡化孔子地位的做法，康有为对孔教的提倡对于瓦解孔子及儒家的独尊地位以及陷中国本土文化于尴尬破坏力更大。此外，

今文经的学术传统是发挥微言大义，创造多，潜心研究经典少。作为近代的今文经大师，康有为对孔教的宣传、提倡多于引经据典的文本研究，阐发微言大义多于训诂考据，甚至他的考证也是一种肆意发挥——“石破天惊”的《新学伪经考》和《孔子改制考》即使如此。其所以石破天惊不在于考证的详细、论证的缜密，而恰恰在于肆意而大胆的创新乃至“篡改”。这使康有为的许多观点创新有余而证据不足，往往流于政治需要或政治论战的工具，严重地损害了其思想的理论严肃性和学术性。无论是《新学伪经考》还是《孔子改制考》都语出惊人，带有明显的“托古”痕迹，《孟子微》、《论语注》、《中庸注》、《礼运注》和《春秋笔削大义微言考》的微言大义掩盖了其本义。当康有为所推崇的孔教与变法维新或政治运动相遇时，其急功近利、为政治服务扼杀了其学术性，致使儒家文化丧失学术尊严而沦为政治斗争的工具。

究竟如何接近本真的孔子？怎样才能使孔子之学、儒学和传统文化在当代发挥应有的作用？在这个问题上，五四运动时期激进主义者的做法足以引起警觉，康有为等人将全部传统文化都归结为孔子之学、进而让儒家文化担当不属于自己责任的不堪重负的做法更加令人深思。前者近年来已经受到了越来越多的关注，引起了一定程度的觉醒。对于后者，至今仍没有予以足够的重视，这个现象亟待改变。

（作者系中国 黑龙江大学 哲学与公共管理学院教授）

投稿日：2010.6.30，审查日：2010.7.5-18，刊载决定日：2010.7.20

参考文献

- 康有为，姜义华、张荣华编校，《康有为全集》，北京：中国人民大学出版社，2007。
- 董士伟编，《康有为学术文化随笔》，北京：中国青年出版社，1999。
- 康有为，《论语注》，北京：中华书局，1984。
- 康有为，《孟子微》，北京：中华书局，1987。
- 张品兴主编，《梁启超全集》，北京：北京出版社，1999。

谭嗣同，蔡尚思、方行编，《谭嗣同全集》，北京：中华书局，1998。

章太炎讲演，曹聚仁整理，《国学概论》，上海：上海古籍出版社，2007。

The Introduction and Introspection to the Confucianism Concepts of Kang Youwei

Wei Yixia

In trace of the origin of China local culture, Kang Youwei included all schools of thoughts into the school of the Confucius and generally called Confucianism which further initiated a period of Confucianism. Kang Youwei's Confucianism aimed at safeguarding the country through protecting its state religion, where his implication is the Confucianism is the state religion of China that is as good as the Christianity in the west and the Chinese people are no salvage but as civilized and educated as western nationalities. However his methodology had not only resulted a series of logical chaos in notions among the school of the Confucius, the Confucianism and the Confucian study, but also triggered the dispute over whether the Confucianism is a religion or not. As a result he failed to revive the Confucianism and traditional culture instead became a target during the May 4th Movement. All of which speaks clearly that the precondition of reviving the modern the Confucian study is giving it a proper place.

Key Words: Kang Youwei, the Confucianism, Religion, the Confucian School, the Confucian Study, the Confucian Study Revive