

清末民初思想界的“宗教问题”

郑庭河

马来亚大学中文系高级讲师

内容摘要:

清末民初的中国处于非常关键的思想开放、多元,因而带来各种冲击和转型的时代,一些自西方引入的概念如“宗教”开始流行。此时的知识分子主要是处在中西文化对比,并且西方概念和论述居于强势的格局中面对各种问题的挑战。“宗教问题”的形成,与近代以来西方宏观政经文教势力的扩张,尤其基督教的积极发展息息相关。为了应对如此文化变迁形势及影响,一些知识分子开始探讨何为宗教、中国传统里是否有宗教、如何改造、革新传统宗教或文化等课题,某些亦把观点付诸行动,如康有为等人发起的孔教运动。无论如何,也有部分知识分子开始较深入地反思、检讨“问题本身”,进而从本质层面揭示、强调中国传统相对于西方的异质性、特殊性,并质疑、否定了有关问题的合法性及普遍性。

关键词:

清末民初, 中西文化, 西方概念, 宗教问题

前言

当代中国人和华人普遍流行的“宗教”（religion）概念，以及其相关思想、论述、制度之形成，诚如“科学”、“民主”、“文化”、“经济”、“政治”、“社会”、“国家”、“民族”等，均与西方社会和文化自19世纪中叶以来之强势影响脱离不了关系。清末民初可谓如此影响的关键时期，这尤其可从其知识界、文化界、思想界的各种反应，包括相关创造中见证。强势概念的引入，往往不仅止于介绍新知、开发新视野，而是对原有社会和文化的重新理解、诠释、检视、评估，进而产生调整、改良，甚至革命。这或许是包括中国等众多非西方社会，自近代以来便不得不面对的历史考验，以及必须克服的进化挑战，否则难以适应，遑论把握、驾驭所谓现代性。“宗教”概念的引入、扎根和发轫于中国，正好“嵌入”当时思想界、文化界因遭遇前所未有的外来冲击而对本身社会和文化展开热切、活跃、深度反思，乃至进行各种移植、嫁接、革新和创新“实验”的关键时刻。如说康有为、严复、陈焕章等人的孔教运动，杨文会、太虚、圆瑛等人的佛教振兴及革兴运动，乃至蔡元培的“以美育代宗教说”¹、胡适的“社会的不朽”论²、上海和北京学界发起的“非宗教

¹ 参见蔡元培，《以美育代宗教说》，见于高平叔，《蔡元培全集》第3卷，北京：中华书局，1984，页30-34。

² 参见胡适，《不朽》，《胡适文存》一集，合肥：黄山书社，1996，页506-509。

运动”（主要为“非基督教”）等，都可谓当时知识分子对“宗教”的积极回应。如此回应皆从某种“问题”而引生、导发，而对这问题之根源、背景、脉络的检视，有助于从某个角度厘清清末民初中国文化界、思想界的处境与面貌，以及其对后代思想，乃至社会的影响。

一、国难当中的中西文化比较

清朝末年，中国可说是处于一种不断地被西方列强逼迫、欺凌、掠夺的窘境，“国事之败坏已极，外夷之逼处已深”³，“外患循生，内忧叠起”⁴，正遭遇“数千年来未有之变局”⁵。战争一再失利和随之而来的割地赔款，除了是极大的损失，也是莫大的耻辱，所以当时的知识分子们所主要关心的，自然是国家的危难处境，包括造成如此处境的原因和可行的解决方案。由于西方势力是主要的威胁来源，于是知识分子开始把目光投注在中西社会文化的比较上。其所达至的成果，无论是较早期的“中体西用”还是后来的“维新变法”，主要都是从比较的视野来发现和评估中西文化，然后建议采纳某种最为合理、明智的应对策略来协助国家的自卫自强。中西

³ 康有为，《与潘文勤书》，《康有为全集》第1集，上海：上海古籍出版社，1987，页314。

⁴ 郑观应，《盛世危言·考试下》，于夏东元编，《郑观应集》上册，上海：上海人民出版社，1982，页301。

⁵ 李鸿章，《筹议海防折》，《李鸿章全集》第2册，海口：海南出版社，1997，页825。

比较，实际上也是当时无可避免的潮流大势，并且蔓延及社会的各个层面和领域，所以除了在朝的大官如曾国藩、张之洞、李鸿章等，许多关心国是的士大夫或民间知识分子，如冯桂芬、薛福成、王韬、洪秀全、洪仁玕、康有为、梁启超等，亦都在这一道路上积极摸索、钻研和迈进。

辛亥革命以后，虽说对国家的主要威胁转为来自野心勃勃的新殖民主义势力日本，但在社会文化领域，主要的格局依然是中西对比。事实上，中国人一向都了解日本的崛起，亦是基于学习西方的缘故，所以才大举派送留学生到日本接受西学熏陶，同时大量翻译讲述西学的日文书籍。由于封建皇朝的倒台，而新型的世俗化政治体制于理念和法律上皆否定了传统文化的正宗和正统地位，“畴昔所资为上下相维之具者，举深藏不敢复用，抑势亦不可复用”，⁶尤其是不再以儒教为尊（即作为国家意识形态），以至“无其教以为人心之本”⁷，于是更导致西化的趋势，尤其在精英阶层越来越明显。相对而言，以儒为本的传统文化在失去了传统政治体制和权威的支持后，则沦至必须为本身寻求生存价值和争取话语空间的落魄境地。对此，康有为颇有感触，故而形容当时的情况为：“易服改历，官名尽易，大宴则陈西食，男女乱舞，僇僇无极，共和平等，是法是则，举凡中国数千年之旧制旧学

⁶ 梁启超，《革命相续之原理及其恶果》，见于葛懋春、蒋俊编，《梁启超哲学思想文选》，北京：北京大学出版社，1984，页232。

⁷ 《中国学会报题词》，《康有为政论集》下集，北京：中华书局，1981，页796。

旧俗，皆草薶而禽猕之”，⁸又批评道：“堕弃纪纲，扫绝礼教，上无道揆，下无法守，绝群神之祀，收文庙之田，乃至天坛不祀，上神不享，则神怒民怨，天人交恫”。⁹

由于传统权威的旁落，民国初年的意义和价值领域顿时呈现一片前所未有地平坦、空落、萧索的景象，从晚清以来逐渐成熟的反传统主义遂找到其奋发张扬的最佳时机，于是便凝集成 1917 年掀起的新文化运动的一股新兴力量，猛烈撞击当时已开始摇摇欲坠的传统文化秩序。不过，同样的权威旁落，加上流于激进化的反传统主义的刺激，也引起一部分知识分子开始回顾、重温、再解读传统文化的价值及意义，比如严复、辜鸿铭、梁启超、章太炎、梁漱溟等人，后来也汇集一股颇具生命力的思脉，一直延续到今天，尤其是以“现代新儒家”的面貌出现者。无论如何，不管是文化反传统主义抑或是文化保守主义者，都多少已受到西方学理和思潮的影响，而普遍地借助西学知识和西方话语来建构其理论。

二、“宗教问题”的形成

在如此中西对比的主导格局之中，难免会触及的便是宗教，一方面是因为于当时的西方社会，虽说启蒙理性，尤其人文主义普遍流行于其知识界、思想界之间，削弱了宗教的

⁸ 《中国学会报题词》，《康有为政论集》下集，北京：中华书局，1981，页 796。

⁹ 《无祷》，《康有为政论集》下集，北京：中华书局，1981，页 876。

影响力，但从文化整体而言，宗教元素依然居于要位，同时学术界、文化界等思考、研究宗教的风气也仍然非常旺盛，乃至兴起了一门崭新的“宗教学”¹⁰，所以在中西对比的过程中，中国的知识界很难忽略基督教传统之地位及作用。这一点，在严复翻译西方名著以介绍西学的过程中最为明显。于他所翻译的作品中，如赫胥黎的《天演论》、斯密氏的《原富》、斯宾塞尔的《群学肄言》、孟德斯鸠的《法意》等，皆有提到基督教和其他宗教的部分，而严复本身也在其按语中针对这些西方作者的有关文字发表了许多个人感想和意见（尤其是对《法意》），比如《法意》的一则按语：“西之教，曰爱仇，曰宥人之罪，祈天宥我。东之教，曰以直报怨，曰复九世之仇。”¹¹因而，不论是通过他所介绍的作品，还是他本身的按语，当时的中国知识界都开始接触到了许多有关宗教的资讯、概念和理论。

另一方面则是由于当时在中国国内，或者于海外针对中国人的基督教传教活动之热烈、激进，以及传教士们在文化交流和传播上的积极贡献，比如说“创办报刊，开办学堂和医院，翻译了西学和倡立学会，为中国社会人士寻求‘西学’提供了一个现实的榜样”，而一些传教士，如李提摩太、马悬

¹⁰ 学界一般上以马克思·穆勒（Max Müller）于1873年发表的《宗教学导论》中明确提出“宗教科学”（science of religion）的概念为宗教学产生之标志性起点。参见孙亦平编：《西方宗教学名著提要（上）》，香港：昭明出版社，2003，页2。

¹¹ 见于王栻编，《严复集》第4册，北京：中华书局，1986，页1003。

西、林乐知、丁韪良等“还身体力行，成为中国近代化事业的参与者与同道者”。¹²今学者张灏就把当时的部分传教士理解为在中国士绅当中传播西方知识的兼职“文化掮客”(cultural brokers)。¹³本身即曾留学欧洲的蔡元培则观察到：“留学外国之学生，见彼国社会之进化，而误听教士之言，一切归功于宗教，遂欲以基督教劝导国人。”¹⁴教会和传教士的活跃，无疑是为宗教观念和宗教话语的普及化做了相当实质的推动。同时，列强也利用了宗教课题来推进其政治目的，正如梁启超所指控：“各国政府与乡里莠民之利用此教以侵我主权挠我政治”，¹⁵“教案屡起，益滋人厌”，¹⁶结果把宗教也带入更为敏感和尖锐的列强侵略之问题视野中。

另外，标榜着明确的宗教信仰和宗教身份认同的太平天国起义，虽说承袭的是农民革命的古老传统，但其突出的排外性宗教色彩，尤其是反儒教立场却是前所未有的，以至在其势力下“士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说、新约之书”，太平军“所过郡县，先毁庙宇，……佛寺道院、城隍

¹² 顾卫民，《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996，页219。

¹³ 《思想的转变和改革运动》，见于[美]张灏，《张灏自选集》，上海：上海教育出版社，2002，页130。

¹⁴ 蔡元培，《以美育代宗教说》，见于高平叔编，《蔡元培全集》第3卷，北京：中华书局，1984，页30。

¹⁵ 梁启超，《保教非所以尊孔论》，见于葛懋春、蒋俊编，《梁启超哲学思想文选》，北京：北京大学出版社，1984，页98。

¹⁶ 梁启超，《清代学术概论》，《梁启超史学论著四种》，长沙：岳麓书社，1998，页94。

社坛，无庙不焚、无像不毁。”¹⁷这便让人们不得不注意到宗教，特别是基督教于民间扎根、散播会对传统文化及秩序所造成的威胁。梁启超即有言：“中国人对于外来宗教向来采宽容态度，到同治、光绪间，教案层见叠起，虽由许多原因凑成，然而洪秀全的‘天父天兄’，当亦为原因之一”。¹⁸今学者顾卫民则认为洪秀全“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。”¹⁹

除此而外，西学的普遍流行也导致接受现代教育的知识分子们习惯从西方的视角和标准来看待事物，所以对于现象的观察和分析也不免会从宗教的角度切入，或至少更为注意宗教因素的作用，比如在思考中国文化时，会把“中国人有没有宗教信仰”或“中国人的宗教信仰是什么”当作重大问题。在这一点上，康有为显然是个“始作俑者”之一。虽说他的宗教概念并不完全以西方宗教为准，而更偏向于传统的“教化”之“教”，并且主张儒教是有别于崇拜鬼神之“神道教”的“人道教”，²⁰但他的确至少于形式上，深受西方宗教的启发，试图把儒教改革成如基督教般，有着独立教会、专职人

¹⁷ 曾国藩，《讨粤匪檄》，见于《中国近代史资料选编》上册，北京：北京师范大学历史系，1975，页126-127。

¹⁸ 梁启超，《中国近三百年学术史》，太原：山西古籍出版社，2001，页28。

¹⁹ 《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996，页146。

²⁰ 《陕西孔教会讲演》，《康有为政论集》下集，北京：中华书局，1981，页1107。

员和全民参与之公共仪式的“西化”宗教，以更有效地把儒教转化为现代中国社会的“国民宗教”。蔡元培即曾如此形容康有为等倡议孔教者：“一部分之沿习旧思想者，则承前说而稍变之，以孔子为我国之基督，遂欲组织孔教，奔走呼号，视为今日重要问题。”²¹此外，谭嗣同也有提到这些人“……抱亡教之忧，哀号求友，相约建孔子教堂，仿西人传教之法，遍传诸愚贱”。²²

换句话说，康有为是借用了西方的宗教形式来企图保存以儒教为本的传统文化，这显然是出于考虑到传统的封建体制无法持续下去，而现今实行的又是西方体制（包括他自己所主张的“虚君共和”制，亦莫不如是），所以把儒教“西化”以配合如此的形势，便是让传统文化继续生存的好办法。但是他的尊孔教、定孔教为国教的主张却掀起了激烈争论，一些反对者便提出了“孔子非宗教家”、“孔教非宗教”、“国家自国家，宗教自宗教”、“中国自古以来宗教信仰自由”等看法，其中多以当时西方流行的宗教概念来重新审视、解读、判断儒教和传统文化中相关的方面。于是“宗教”作为一种概念和主题，以及因此所产生的话语，就益加普遍化了，其他学者如梁启超、章太炎、陈独秀、梁漱溟、冯友兰等，先后皆有对中国文化和宗教的问题发表意见。²³对此，胡适于1928

²¹ 蔡元培，《以美育代宗教说》，于高平叔编，《蔡元培全集》第3卷，北京：中华书局，1984，页30。

²² 《仁学》，郑州：中州古籍出版社，1998，页208。

²³ 梁启超说：“吾中国非宗教之国，故数千年来，无一宗教家。”见于《南

年有做了以下生动的描绘：

中国是个没有宗教的国家，中国人是个不迷信宗教的民族。——这是近年来几个学者的结论。有些人听了很洋洋得意，因为他们觉得不迷信宗教是一件光荣的事。有些人听了要做愁眉苦脸，因为他们觉得一个民族没有宗教是要堕落的。²⁴

可见中国的“宗教问题”，确实是当时的一些人所非常关心、在意的。

三、中国传统与“宗教”

事实上，不论有无“宗教”（及“哲学”），中国人自有其文化，包括涉及今天所谓的“宗教”的种种精神、制度或物质层面上的文化。比如所谓的“三教”，都有其对某种超自然

海康先生传》，《我史》，南京：江苏人民出版社，1999，页 249；章太炎认为“中土素无国教”、“总举夏民，不崇一教”，见于《驳建立孔教议》，于姜玠编：《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，上海：上海远东出版社，1996，页 493、494；陈独秀表示：“吾国非宗教国，吾国人非印度、犹太人，宗教信仰心，由来薄弱。”见于《驳康有为致总统总理书》，《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987，页 71；梁漱溟说：“中国文化……就是于宗教太淡微”，“因此中国的宗教没有什么好说的……。”见于梁漱溟，《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999，页 119；冯友兰则认为中国人“不大关心宗教、是因为他们极其关心哲学；他们不是宗教的，因为他们都是哲学的。他们在哲学里满足了他们对超乎现世的追求”。见于冯友兰，《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1996，页 4。

²⁴ 《名教》，《胡适文存》三集，合肥：黄山书社，1996，页 46。

对象和某种终极意义的理想及信仰层面，也有其非常世俗化、功利性、实际性的思维、行动及制度层面，或者非常理性、客观，乃至科学化的思辩层面，而且也一贯有其安排、调和、平衡各个层面的方式及标准，毋须因合不合乎某个特殊概念、模式或定位而陷于“身份困惑”的境地。然而，当时的某些知识分子就是受了西方话语的影响，倾向于从西方的概念和尺度来检视、衡量本身的文化，也爱以西方的模式作为参照典型或范本，结果反而被“有无宗教”的“新问题”所困扰，乃至因此而产生“光荣”或“愁眉苦脸”的两极化反应。牟宗三后来即有论道：

这个时代本是西方文化当令的时代，人们皆一切以西方为标准。这不但西方人自视是如此，民国以来，中国的知识分子一般说来，亦无不如此，所以有全盘西化之说。中国以往没有产生出科学，也没有开出民主政治，这是不待言的。说宗教，以基督教为准，中国的儒释道根本没有地位。说哲学，中国没有西方式的哲学，所以人们也就认为中国根本没有哲学。²⁵

针对如此被西方宗教概念所左右的现象，值得一提的是民初佛学学者欧阳渐的反应，他针对“佛法”是不是“宗教”

²⁵ 《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997，页1。

或“哲学”的问题表达了如此的看法：

宗教哲学二字，原系西洋名词，译过中国来，勉强比附在佛法上面。但彼二者，意义既各殊，范围又极隘，如何能包含得此最广大的佛法？正名定辞，所以宗教哲学二名都用不着。佛法就是佛法，佛法就称佛法。²⁶

由此可见，他是很清楚地意识到西方概念是难以恰当地解释、涵盖、定义、定位中国本有的一些传统元素的，所以不同意借其来“比附”佛法，免得因此而限制了佛法原有的丰富指涉及内涵。

事实上，除了佛教，儒教（或礼教）和道教所面对的，或也是同样的情况。对此严复早有一番见解：

须知目下所用教字，固与本意大异。名为教者，必有事天事神及一切生前死后幽杳难知之事，非如其字本义所谓，文行忠信授受传习已也。故中国儒术，其必不得与道、释、回、景并称为教甚明。盖凡今之教，皆教其所教，而非吾之所谓教也。²⁷

²⁶ 《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》，见于蔡尚思编，《中国现代思想史资料简编》第2卷，杭州：浙江人民出版社，1982，页256。

²⁷ 《〈支那教案论〉按语》，见于王栻编，《严复集》第4册，北京：中华书局，1986，页849、850。

另外，梁启超晚年讲“儒家哲学”时，亦有论道：

中国学问不然，与其说是知识的学问，毋宁说是行为的学问。中国先哲虽不看轻知识，但不以求知识为出发点，亦不求知识为归宿点，直译的 Philosophy，其涵义实不适于中国，若勉强借用，只能在上头加上个形容词，称为人生哲学。²⁸

又说：“单用西方治哲学的方法研究儒家，研究不到儒家的博大精深处。最好的名义，仍以‘道学’二字为宜”，“儒家哲学，一面讲道，一面讲术，一面教人应该做什么事，一面教人如何做去”，所以他认为比之“儒家哲学”：“实在以‘儒家道术’四字为最好。”又说：“我们所谓哲，即圣哲之哲，表示人格极其高尚，不是欧洲所谓 Philosophy 范围那样窄。”

29

另外，张东荪在谈到孔子和“中西文化的异同”时，亦有与梁相似的说法：

西方思想的根源，一个是希腊，一个是希伯来。其后发展起来，便成为一个是科学，一个是宗教。而我们

²⁸ 《儒家哲学是什么》，见于葛懋春、蒋俊编，《梁启超哲学思想文选》，北京：北京大学出版社，1984，页 488。

²⁹ 《儒家哲学是什么》，见于葛懋春、蒋俊编，《梁启超哲学思想文选》，北京：北京大学出版社，1984，页 490-491。

中国却只有一个人生哲学。把政治经济法律等都浑然包括在内。换言之，那只有一个做人问题。一切都从做人来出发。³⁰

这即是说中国的传统学问，基本上就是以实践、规范、感受、体悟等为取向的“做人的学问”，而非像西方那样把“知识的学问”进行较为细致和专业的分门别类。

此外，出生、成长于南洋（马来亚），留学于西方，濡染西学更多于中学的辜鸿铭和林文庆，对于儒教和中华文明也有类似感知和洞见。辜氏于其最具代表性的著作《中国人的精神》（*The Spirit of the Chinese People*）中表示：“中国人之所以没有对于宗教的需要，是因为他们拥有一套儒家的哲学和伦理系统，是这种人类社会与文明的综合体儒学取代了宗教。人们说儒学不是宗教，的确，儒学不是欧洲人通常所指的那种宗教”。³¹又说：

正如贝伦森先生对欧洲的艺术评价一样，我认为欧洲文明也是为瓜分利益而斗争的战场。在这种为瓜分利益而进行的连续不断的战争中，一方面是科学与艺术的对垒，另一方面则是宗教与哲学的对立。事实上，这一

³⁰ 《现代的中国怎样要孔子》，见于张耀南编，《知识与文化——张东荪文化论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1995，页408。

³¹ 见于黄兴涛等译，《辜鸿铭文集》下卷，海口：海南出版社，1996，页37-38。

可怕的战场存在于人们的头脑和心灵中——存在于心灵与理智之间——造成了永恒的冲突和混乱。然而在中国文明中，至少在过去的二千四百年里，是没有这种冲突与混乱的。中国文明与欧洲现代文明的根本区别就在于此。

换句话说，在现代欧洲，宗教拯救人的心灵却忽略了人的头脑；哲学满足了人头脑的需要但又忽视了心灵的渴望。³²

林文庆则在同样关系儒教是否为宗教的课题上论道：

如果你把宗教解释为某种信仰，在这种信仰里，人们宣称他们对于超自然之物或人的信念，（那么）儒教就不是一种宗教。但是如果宗教也意味着一项法规，指定人类的责任和义务，那么儒教是一种最高级的宗教。³³

另一方面他又说：“许多智者抱着这样的见解：儒教不是一种宗教，这些权威者仅看到儒教的伦理与政治部分……事实上，宗教部分是整个儒教系统不可缺少的一环。”³⁴辜和林都在强

³² 见于黄兴涛等译，《辜鸿铭文集》下卷，海口：海南出版社，1996，页36。引文中“为瓜分利益而斗争的战场”一句，辜氏之英文原文实指“a battlefield for divided interests”，如此翻译显然不太恰当。

³³ 转引自李元瑾，《林文庆的思想：中西文化的汇流与矛盾》，新加坡：新加坡亚洲研究学会，1990，页112。

³⁴ 转引自李元瑾，《林文庆的思想：中西文化的汇流与矛盾》，新加坡：新

调中国传统，包括思想、学术、制度等的融合性、贯通性、整体性，不像西方那样非得走向某种内部的清楚划分、界定，乃至由之衍生紧张和冲突。这也意味着现代意义上的“宗教”，实则上未必有其在中國语境内产生的必然、本质性意义及价值，因单单原有的“教”，就已经很合乎中国传统之社会生态及文化秉性所需。

质言之，如上所印证，民初时期的某些学者和知识分子，对“宗教问题”及其所牵涉到的更广泛、复杂的文化、文明、传统等问题，实已有了一定的“保留”或“超越”的主观态度，即开始怀疑、反省、检讨西方之概念、视角、思维、方法、标准、立场等，对于中国传统及其问题之论析和判断的相干性及合法性。如果中国人能够寻找到，并坚定其社会文化概念、思想、论述，乃至体制建构的自主性，一些所谓“问题”，或许实质上并非问题，抑或没那么严重。即便某些仍然构成问题，但应对的态度、立场，以及解决的途径和方式，或许就不至于会造成对传统的普遍、截然脱节、隔阂、失据，乃至背离和牺牲的副作用。比如说某些人从“中国无宗教”的前提出发，过于笼统地断定中国是个信仰匮乏或肤浅的世俗社会，乃至试图通过西方宗教的引进来改造中国；另一些人从“儒教非宗教”的角度来解读儒家，过于片面地限制、否定了其实际上颇丰富、悠久的信仰内涵及功能；有人过于受西方的

加坡亚洲研究学会，1990，页111。

“宗教认同”概念所限制，无法理解和接受中国人传统上对各教可以“跨认同”、“多元认同”或“无认同”的现象，结果任边界僵硬、森严的“宗教认同”概念拘束了个人的宗教自由探索、体验和多向皈依；也有人因所谓的“宗教”界定标准而过于强调道家 and 道教之分，忽视了道教实际上也秉承着不少道家义理、思维及精神。遗憾的是，整体而言，能持有像上述知识分子这般冷静、清晰、独立的认知、理念和态度的人士，即使到今天，恐怕还是属于少数。

结 语

问题的产生，往往与一时代所面对的客观处境及因素相干，惟其具体取向、角度、结构、方式等，则与一社会对他者及自我的了解亦不无关系。清末民初的中国因国难当头，思潮的起伏相对激烈，在急于寻求药方、出口，乃至救世主的当儿，整体上缺乏的或是观照、沉淀与反刍，以至于部分人显然在犹未来得及全面、透彻、扎实地了解他者与自我的情形下，即仓促地借各种文化比照、权衡的化约模式抛出诸多问题，并推出答案，比如笼统、草率、浮躁地把中国的积弱归咎于所谓“封建”的“传统文化”，包括视各种传统元素，如汉字、儒学、道教等，为应被摒弃、消灭的祸害之物³⁵。所谓

³⁵ 于此方面最具代表性的观点为钱玄同所主张者：“欲使中国不亡，欲使中国民族为二十世纪文明之民族，必以废孔学，灭道教为根本解决，而废记载孔门学说及道教妖言之汉文，尤为根本解决之根本解决。”见于《中

“宗教问题”，其实相当程度上即导源于应用西方概念来片面解读、诠释、定义非西方社会及文化，而至不少知识分子在其反应中，自觉或不自觉地，被导向对自身传统的误读和误判，甚至进而影响了各种政经文教政策的厘定及执行³⁶。诚然，当时亦非无另一些知识分子察觉、感知如此片面性的缺憾或弊端，惟其人的观点在反传统主义当道之态势下，毕竟只能处于非主流的地位。

经约一个世纪的辗转、徘徊，乃至颠簸后，西方掀起的各种新颖思潮，如后现代主义、后殖民主义、后结构主义等，对其本身的文化、思想、学术等既有秩序，包括各种概念和

国今后之文字问题》，《钱玄同文集》第1卷，北京：中国人民大学出版社，1999，页166-167。

³⁶ 典型的例子如今天中国大陆政府大体上仍把信仰粗略地二分为合法的“宗教”（如佛教、道教、基督教、伊斯兰教等）和属于非法而被禁止或严加管制，或至少不受鼓励的“封建迷信”。后者包括诸多于古代受官方承认、鼓励，并共同组合成传统中国人之精神及制度文化秩序的各种民间神祇信仰。于此可参考 Myron L. Cohen 的评述：“In more recent times the formidable hostility to religion must be viewed in the context of the official distinction between *zongjiao* and *fengjian mixin*.....*Zongjiao* now applies to the institutions of these ‘religions,’ organized under state control. All else is feudal superstition.....In other words, what is well known to be the basic traditional religious system of the Chinese people and a major component of the cultural arrangement providing them with national identification is in contemporary China excluded from the domain of officially tolerated religion.”民间信仰的缺失或被压抑，最终导致“中国性”或“中华性”（Chineseness）失去其于广大民间原有的共同文化根底，诚如 Cohen 所言：“.....being Chinese no longer is buttressed by a firm sense of cultural participation in *something Chinese*”。见于 Cohen, M. L. (1994). *Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity*. In Tu, W. M. (Ed.) *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford: Stanford University Press, pp. 104, 108。惟亦如台湾于 80 年代以来的转变，最近十年来中国大陆政府显然开始逐渐放宽对民间信仰的批判性立场和限制性政策。

意识形态也展开了深刻反思，乃至批判，呈现了极为开阔、缤纷、喧哗、流动的认知及论述气象。藉此对照、重检中国思想界和文化界，似乎令人颇有感慨和启发，即原本就无谓于被一套“权威论述”居高临下、以偏概全地规定、审判了自身传统；乃至所谓传统，并不一定只能被界定、判处为与“现代”对比，甚至对立的“传统”，结果把传统生硬地局限、固定，乃至排除到“当今”以外。当然，西方并非只能被视为本质、决然的他者，而至全盘否定了其任何概念及论述，毕竟某些概念和论述颇具参照，乃至内化价值，更别说，若沦入另一种极端的“传统主义”，就和“反传统主义”一样，绝非健康现象。总之，对于“中”与“西”，即使对照、比较、权衡总是免不了的认知基础或取径，但认知者诚有必要尽可能超越某种普遍主义、本质主义、本位主义、化约主义等陷阱或窠臼，以对两者保持更多严谨、审慎、清明而又开放的态度。

参考文献

蔡元培，《以美育代宗教说》，高平叔编，《蔡元培全集》第3卷，北京：中华书局，1984。

陈独秀，《驳康有为致总统总理书》，《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987。

冯友兰，《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1996。

辜鸿铭，《中国人的精神》，黄兴涛等译，《辜鸿铭文集》下卷，海口：海南出版社，1996。

- 顾卫民，《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996。
- 胡适，《不朽》，《胡适文存》一集，合肥：黄山书社，1996。
- 胡适：《名教》，《胡适文存》三集，合肥：黄山书社，1996。
- 康有为，《陕西孔教会讲演》，《康有为政论集》下集，北京：中华书局，1981。
- 康有为，《中国学会报题词》，《康有为政论集》下集，北京：中华书局，1981。
- 康有为：《无祷》，《康有为政论集》下集，北京：中华书局，1981。
- 康有为，《与潘文勤书》，《康有为全集》第1集，上海：上海古籍出版社，1987。
- 李鸿章，《筹议海防折》，《李鸿章全集》第2册，海口：海南出版社，1997。
- 李元瑾，《林文庆的思想：中西文化的汇流与矛盾》，新加坡：新加坡亚洲研究学会，1990。
- 梁启超，《儒家哲学是什么》，葛懋春、蒋俊编，《梁启超哲学思想文选》，北京：北京大学出版社，1984。
- 梁启超，《保教非所以尊孔论》，葛懋春、蒋俊编，《梁启超哲学思想文选》，北京：北京大学出版社，1984。
- 梁启超，《革命相续之原理及其恶果》，葛懋春、蒋俊编，《梁启超哲学思想文选》，北京：北京大学出版社，1984。
- 梁启超，《清代学术概论》，《梁启超史学论著四种》，长沙：岳麓书社，1998。
- 梁启超，《南海康先生传》，《我史》，南京：江苏人民出版社，1999。
- 梁启超，《中国近三百年学术史》，太原：山西古籍出版社，2001。
- 梁漱溟，《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999。
- 牟宗三，《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 欧阳渐，《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》，蔡尚思编，《中国现代思想史资料简编》第2卷，杭州：浙江人民出版社，1982。

钱玄同，《中国今后之文字问题》，《钱玄同文集》第1卷，北京：中国人民大学出版社，1999。

孙亦平编，《西方宗教学名著提要》上册，香港：昭明出版社，2003。

谭嗣同，《仁学》，郑州：中州古籍出版社，1998。

严复，《〈支那教案论〉按语》，王栻编，《严复集》第4册，北京：中华书局，1986。

严复，《〈法意〉按语》，王栻编，《严复集》第4册，北京：中华书局，1986。

曾国藩，《讨粤匪檄》，《中国近代史资料选编》上册，北京：北京师范大学历史系，1975。

张东荪，《现代的中国怎样要孔子》，张耀南编，《知识与文化——张东荪文化论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1995。

张灏，《思想的转变和改革运动》，《张灏自选集》，上海：上海教育出版社，2002。

章太炎，《驳建立孔教议》，姜玠编，《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，上海：上海远东出版社，1996。

郑观应，《盛世危言·考试下》，夏东元编，《郑观应集》上册，上海：上海人民出版社，1982。

Cohen, M. L. (1994). *Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity*. In Tu, W. M. (Ed.), *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford: Stanford University Press.

“Religion Question” of the Late Qing and Early Republic of China’s Intellectuals

Ching Thing Ho

Senior Lecturer, Department of Chinese Studies, University of Malaya

Abstract

China during the Late Qing and Early Republic era was experiencing all sorts of impacts and transformations brought by the openness and diversity of thought. Some concepts from the West, such as “religion” was introduced and became popular. Chinese intellectuals were mainly in the situation of facing challenges of many problems, while the comparison between the culture of the East and West was the major concern of then, and Western concepts and discourses were apparently having the upper hand. The forming of “religion question”, was highly related to the general expansion of the West in all fields, especially pertaining to the development of Christianity. In order to handle this cultural trend and implications, some intellectuals started to question about what is religion, whether there is religion in Chinese Tradition and how to reform or innovate traditional religions etc. Some of them also followed up their thinking with actions, such as the Confucius Religion Movement initiated by Kang Youwei and others. However, there are also some intellectuals resorted to deeper reflection and examination of the “question itself”, and therefore discovered and stressed the differences and uniqueness of Chinese Tradition comparing to the West, at the same time argued or denied the legitimacy and universality of the question.

Keywords

Late Qing and Early Republic of China, Cultures of the East and West, Western Concepts, Religion Question