

# 保 種 與 保 教

## 周 志 文

### 一

皮錫瑞（一八五〇～一九〇八）於光緒二十四年（一八九八）主講湖南長沙南學會，<sup>①</sup>在其十二次的演講中，有一次定名為〈論保種保教均先必開民智〉，<sup>②</sup>其中謂：

今時事岌岌，旅順大連灣，已插俄旗，聞英法皆有變局，中國四百兆人，將有滅種滅教之懼，湖南開學會，實為急開民智，萬不得已

---

① 光緒二十三年（一八九七）秋冬之際，湖南官紳議設「南學會」於長沙，主其事者，為湖南巡撫陳寶箴及其子陳三立，前任學史江標，後任學使徐仁鑄，按察使黃遵憲，以及士紳譚嗣同、皮錫瑞、熊希齡、畢永年、戴德誠、鄒代鈞、樊錐、易燕等人，其目的，在講授新學，開啓民智，培植人才，以求推行新政，變法而救亡。梁啟超《戊戌政變記》附錄二〈湖南廣東情形〉中記：「自時務學堂、南學會既開後，湖南民智驟開，士氣大昌，各縣州府私立學校紛紛並起，學會尤盛。人人皆能言政治之公理，以愛國相砥礪，以救亡為己任，其英俊沉毅之才，偏地皆是。」證南學會之影響力。

② 光緒二十四年（一八九八）二月一日，南學會正式成立，湖南巡撫陳寶箴聘士紳十人為總會長，綜攬會務，又聘皮錫瑞為學長，主持講論之事。學會成立之初，每逢周日開講，講題計開四門，分由皮錫瑞主講學術，黃遵憲主講政教，譚嗣同主講天文，鄒代鈞主講輿地。

皮錫瑞在南學會自該年二月一日起至四月三日止，共三個月（其中有一閏三月）中計講演十二次〈論保種保教均先必開民智〉講於三月六日，為其第六次演講，內容詳《湘報》第四十四號。

之計，而憤憤者猶咸以爲天下無事，正當歌舞太平，何必無病而呻，危言激論，是謂多事，又或以爲大局分裂，事無可爲，空講義理，有何用處，是謂迂闊，不知今非無事，亦非全不可爲，正應急起爲之，如救焚拯溺，其最急者，一曰「保種」，一曰「保教」。皮氏認爲，在中國情勢岌岌可危的時刻，學者應該將全力放置在「保種」及「保教」的工作上。所謂「保種」，指的是保護種族的生存，因爲外國列強不斷在分化中國，中國已有被滅亡、被分解的可能；所謂「保教」在於維護中國儒家思想的傳統，這個傳統，是中國生存與否的價值意義所繫，因爲很簡單，中國如果維持了種族血統，但思想上被外國同化了的話，則中國雖存猶亡，中國人如果不能維持自己的生活方式，如果不能保持一種自有的價值理想，則中國的存在，已喪失了意義。

同年張之洞（一八三七～一九〇九）撰《勸學篇》，<sup>③</sup>其中曰：

吾聞欲救今日之世變者，其說有三：一曰保聖教，一曰保華種，一曰保國家，夫三事一貫而已矣。保國家、保教、保種合爲一心，是謂同心。保種必先保教，保教必先保國。種何以存，有智則存，智者教之謂也；教何以行，有力則行，力則兵之謂也；故國不威則教不循，國不盛則教不尊。

張氏提出欲保種保教，應先致力保國家，國家一亡，則其餘皆是空談。大體而言，張氏的意見是可以成立的，但問題在張氏所指的「國家」究竟是指一個比較抽象的「中國」，或則比較具體的「朝廷」而言，如果不作釐清，則爭議將不斷，而「國家」的定義不清，則牽涉保種的「種」的含意

<sup>③</sup> 張之洞撰《勸學篇》時爲兩湖總督，嘗自謂：「自乙未後，外患日亟，而士大夫頑固益深。戊戌春，僉壬伺隙，邪說遂張，乃著《勸學篇》上下卷以闢之。大抵會通中西，權衡新舊，有人以此書進呈，奉旨頒行天下，秋間果有巨變。」見張之洞《抱冰堂弟子記》。

亦不清。在此一同時，譚嗣同（一八六五～一八九八）、章炳麟（一八六八～一九三六）等人，亦有「保種」之說，但其中的含意，則各有不同。至於「保教」，多指保存傳統儒家思想而言，但「儒家」究竟應視為一種傳統思想或一種「宗教」，學者亦有爭議，「教」的定義不同，牽涉到維護者的態度及維護的方法亦將有所不同，不容不辨，在其中康有為（一八五八～一九二七）的解釋，尤為突出。

## 二

「保種」說產生的原因是外來的，原因是帝國主義已將完全分解中國，但保種說的含意，卻極為分歧，舉例而言，皮錫瑞在〈南學會講義〉中所提出的保種說，其中的「種」是指黃種民族而言，他說：

五大洲內種類不齊，亞洲內如中國十八省、東三省，新疆回疆，以及日本朝鮮越南暹羅之屬，其人色黃，謂之黃種。歐洲內，俄英德法，及各小國，美洲內，美利堅墨西哥巴西之屬，本歐洲人，其人色白，謂之白種。美洲紅皮土番，其人色紅，謂之紅種。非洲土人，及五印度南洋諸島之人，其人色黑，謂之黑種。今紅種黑種，為白種人剪滅殆盡，取其民，據其地，奪其生理，生理既失，種類遂微，數十年來，紅種黑種之人，日少一日，惟白種人獨盛，所以各種皆微，而白種獨盛者，非由於強弱不同，實由於智愚迥異，紅種黑種，皆野蠻不知學問，雖性情獷悍，能以力強，不能以智強，故雖竭力與白種爭，終為白種之所剪滅。

又曰：

我黃種之人，聰明才力，不在白種之下，凡白種所能為之事，黃種無不能者。東洋一切製造，皆能仿效西人，今中國亦有能仿西人製造者；中國人出洋學習，其智慧多為西人推服，然中國雖有此智

慧，未能講求開通，智者自智，愚者自愚，其智者足與白種抗衡，其愚者亦與紅種黑種相去不遠，若不急開民智，恐不免為紅種黑種之續。

皮錫瑞在這段演講中，首先強調黃種人的聰明才力不在白種人之下，斷不能墮入與紅種黑種被白種人剪滅之命運，所以他的「保種」理論，原指的是保護黃種的種族優越性而言，黃種並非專指中國，「東洋一切製造，皆能仿效西人」，日本人可以證明黃種人的智慧及優越性格，但皮氏在文末一轉，竟將保種的種專指到中國人的身上，說「中國雖有此智慧，未能講求開通」，「其愚亦與紅種黑種相去不遠，若不急開民智，恐不免為紅種黑種之續」，這裏種族被滅的可能並沒有包括日本，當然也沒有包括他在前面所說的「朝鮮越南暹羅之屬」。因此，皮錫瑞原本的保種觀念，其「種」的含意是最為廣大的，可是在後來的分析中，卻「窄化」了下來，種的含意如僅指中國，則「保種」便等於「保中國」，與其他人所說的便沒有什麼含意上的不同了。

如果皮錫瑞能夠堅守他原本的定義，種是指亞洲的黃種人而言，則保種不僅是指維護中國人的生存權利，而是在強調整個亞洲黃種人的生存權利的話，則可能為中國展開了另一種較開闊的國際視野，不僅如此，中國人如果能站出來替整個亞洲的黃種人說話，不但聲音可以更大些，而且必定在國際社會爭得較高的發言權。因為整體而言，亞洲是歐美白種帝國主義宰剝侵略目標，即使日本，亦是在西方的礮艦威脅下才開放門戶的，雖然它的現代化(modernization)進行得最早，後來也躋身在「列強」之林對中國發動侵略，但所謂現代化在當時幾乎與「西化」(westernization)是同義詞，日本的西化歷程，亦有極多的苦楚辛酸，因此，為黃種人的生存權利與生存的榮譽請命，自將得到較多較大的回應，可惜當時，中國知識分子及國家的領導者，具有這種國際視野的人極少(幾乎是無)，以致

使得中國人爲自己的生存權爭得頭破血流，但卻並沒有改變絲毫可能會被瓜分的命運。<sup>④</sup>

即使提倡保中國，亦有兩層意思，其一是將滿族包含於其中，其一則是將滿族排之於外，張之洞顯然是主張將滿族包容於其中，他認爲保教、保種、保國「三事一貫」，而以保國爲核心，他批評當時的保種保教論者曰：

然則舍保國之外，安有所謂保教保種之術哉！今日頗有憂時之士，或僅以尊崇孔學爲保教計，或僅以合羣動衆爲保種計，而於國教種安危之義忽焉。<sup>⑤</sup>

這個批評顯然並不完全正確，原因是提倡保種保教的人並非忽略保國的重要性，因爲從另一角度而言，保種即是保國，保教亦是保國，提倡保種保教，非但不與保國相排斥，反而相輔相成。另外，國的定義如果指的是廣義的中國，而非狹義的朝廷，則與保種論者相合，如果指的是朝廷，則絕對可議，因爲在歷史上，朝廷更迭是十分正常的事，改朝換代，並不影響中國的存亡，<sup>⑥</sup>但不幸的是，張之洞的「保國」，即是指保朝廷而言，他說：

④ 中國聯合亞非被欺壓國家，或以黃種民族領袖自居，集合羣力與西方列強相抗，並非絕無機會。中共在二十世紀五十年代之後，便採取這種策略，獲得成果相當豐碩，在五十年代，中共與超強比較，「國力」懸殊極大，有此成就，證明國力大小強弱，並不阻礙這個策略的實施。孫中山先生遺言：「聯合世界上以平等待我之民族，共同奮鬥。」便是此義的發揮，可惜清末諸儒，具有此「國際視野」者極少，以致使黃種凌夷，中國墮入幾被瓜分的命運。

⑤ 見《勸學篇》內篇〈同心〉第一。

⑥ 顧炎武嘗曰：「有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：百姓改號，謂之亡國；仁愛充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。」又曰：「保國者其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣。」（見《日知錄》卷十七〈正始〉條）顧炎武的「亡國」指的是一家一姓之興亡，所謂政權更迭，改朝換代皆屬之；而「天下」指的是人倫道德之泯滅，華夏文化的淪喪而言。

蓋政教相維者，古今之常經，中西之通義。……今日時局，惟以激發忠愛，講求富強，尊朝廷，衛社稷為第一義。<sup>⑦</sup>

非常明白地，張之洞的保國指的即是保衛清朝廷，他的保種論，自然也指的是保護包括滿族在內的中國民族而言，他說：

西人分五大洲之民為五種，以歐羅巴洲人為白種，亞細亞洲人為黃種，西南兩印度人為櫻種，阿非利加洲人為黑種，美洲土人為紅種。西起崑崙，東至於海，南至於海，北至奉天、吉林、黑龍江、內外蒙古，南及沿海之越南、暹羅、緬甸、東中北三印度，東及環海之朝鮮，海中之日本，其地同為亞洲，其人同為黃種，皆三皇五帝聲教之所及，神明胄裔種族之所分。隋以前佛書謂之震旦，今西人書籍文字於中國人統謂之曰蒙古，俄國語言呼中國為契丹，是謂亞洲同種之證。<sup>⑧</sup>

這種看法原本無誤，將亞洲諸邦視作同種，如果奔走呼號，聯合黃種人以禦外侮，雖不見得必然有成，但開展此一國際視野，對中國未來之發展，勢必有極大之助益，可惜張之洞所見不及此，而僅將此論作為其保種應保滿族，保國必先保清朝廷之佐證。

張之洞持此見解，亦有可原諒之處，《勸學篇》為其出任兩湖總督時所作，光緒末，張氏曾任軍機大臣，體仁閣大學士，以其位極人臣之地位，處處維護朝廷，其中有不得不然的理由，但亦因局限於此，張氏之政治學說，未具有開展之可能。

在此同時有一維新派的學者，其主張極須注意，亦堪玩味，他便是戊戌六君子之一的譚嗣同，譚氏雖未受業於康有為，但據梁啟超謂嘗自稱私

⑦ 同注⑤。

⑧ 《勸學篇》內篇〈知類〉第四。

淑於康，<sup>⑨</sup>政變後可逃不逃，以死自誓，<sup>⑩</sup>其所著《仁學》雖大端承康有爲之《大同書》而加以推演，<sup>⑪</sup>但其中亦有甚多與康之精神面貌極不相合者，舉例而言，康氏雖極力提倡民權，然始終不放棄保清之主張，在康有爲，民族主義與種族革命根本不能成立，康之最高理想在破九界，<sup>⑫</sup>歸

⑨ 梁啟超〈譚嗣同傳〉：「自甲午戰爭後，益發憤提倡新學，曾在瀏陽設一學會，集同志講求磨礪，實爲湖南新學之起程焉。時南海先生方倡強學會於北京及上海，天下志士，走集應和之；君乃自湖南溯江，下上海，游京師，將以謁先生，而先生適歸廣東，不獲見。余方在京師強學會任記纂之役，始與君相見，語以南海先生宗旨，經世之條理，則感動大喜躍，自稱私淑弟子，自是學識更日益進。」

然「私淑康氏」之事，可能有爭議，譚氏嘗述其北遊事云：「嗣同昔於粵人，絕無往來，初不知有南海其人也。偶於邸鈔中，見有某御史奏參之摺，與粵督昭雪之摺，始識其名字。因宛轉覓得《新學傳經考》讀之，乃大嘆服。以爲掃除乾、嘉以來愚謬之士習，厥功偉，而發明二千年幽鄙之經學，其法宏。……由是心儀其人，不能自釋。然而於其微言大義，悉未有聞也。旋聞有上書之舉，而名復不同，亦不知書中作何等語。乃乙未冬間，劉松芙歸自上海，抽出書一卷，云南海貽嗣同者，兼致殷勤之歡，若舊相識。嗣同大驚，南海何由知有嗣同？即欲爲一書道意，而究不知之由與貽此書之意何在，五內傍皇，悲喜交集。一部十七史，苦於無處說起。取視其書，則《長興學記》也。雖誦反覆，略識其爲學宗旨。其明春，道上海，往訪，則廣東矣。後始交梁（啟超）、麥（孟華）、韓（文舉）、龍（澤厚）諸君，始備聞一切微言大義，竟與嗣同所冥想者，十同八九。」見湯志鈞編《戊戌變法人物傳傳稿》上編引一九〇六年出版《湖南歷史資料》第一期稿本譚嗣同《秋雨年華之館叢書》〈治事篇〉。

譚氏歷述求見康不果之經過，未謂「自稱私淑弟子」。

- ⑩ 梁啟超〈譚嗣同傳〉：「（戊戌八月）初七、八、九三月，君復與俠士謀救皇上，事卒不成，初十日遂被逮。被逮之前一日，日本志士數輩勸君東遊，君不聽，再四強之，君曰：『各國變法，無不從流血而成，今日中國未聞有因變法而流血者，此國之所以不昌也。有之，請自嗣同始。』卒不去，故及於難。」
- ⑪ 梁啟超〈仁學序〉：「《仁學》何爲而作也？將以會通世界聖哲之心法，以救全世界之衆生也。南海之教學者曰：『以求仁爲宗旨，以大同爲條理，以救中國爲下手，以殺身破家爲究竟。』《仁學》者，即發揮此語也，而烈士者，即實行此語之人也。」
- ⑫ 《大同書》〈甲部〉：「總諸苦之根源，皆因九界而已。九界者何？一曰國界，分疆土、部落也；二曰級界，分貴賤清濁也；三曰種界，分黃白棕黑也；四曰形界，分男女也；五曰家界，私父子夫婦兄弟之親也；六曰業界，私農工商之產也；七曰亂界，有不平不通不同不公之法也；八曰類界，有人與鳥獸蟲魚之別也；九曰苦界，以苦生苦，傳種無窮無盡，不可思議。」

大同，在此之前的國家、民族，是階段性的存有，而非目的性的存有，他在一篇名為〈民族難定漢族中亦多異族而滿洲亦祖黃帝〉的文章中說：「滿洲之音轉從肅慎，其在周世曾貢楛矢石弩，皆黃帝二十五子分封之所出；而匈奴之祖出於淳維，實為殷後，則北魏亦吾所自出耳。」滿人匈奴人亦黃帝之子孫，故排滿實乃同室操戈而已。在此一觀點上，譚嗣同與康有為顯然有異，譚氏極力主張排滿，因為非排滿，無以救當時之中國，譚氏曰：

國與教與種將偕亡矣。惟變法可以救之，而（滿清政府）卒堅持不變。豈不以方將愚民，變法則民智；方將貧民，變法則民富；方將弱民，變法則民強；方將死民，變法則民生；方將私其智其富其強其生於一己，而以愚貧弱死歸諸民，變法則與己爭智爭富爭強爭生，故堅持不變。究之智與富與強與生決非獨夫之所任為，彼豈不知之！則又以華人比牧場之水草，寧與之同為齧粉而貽其利於人，終不令我所咀嚼者還抗乎我，此非深刻之言也。試徵之數百年之行事，與近今政治之交涉，若禁強學會，若訂俄國密約，皆毅然行之不疑，其跡已若雪中之飛鴻，泥中之鬥獸，較然不可以掩。況東事亟時，決不肯假民以自為戰守之權。且曰：寧為懷慙微欽，而決不令漢人得志。固明宣之語言，華人寧不聞之耶？

譚氏之言語，與當時的革命黨人無異，而與戊戌政變主事諸君子相去甚遠，他的保種說，充滿了排滿意識，而有強烈狹隘的民族主義傾向，這一點與章炳麟甚為相似。章氏嘗為文駁斥康有為滿人匈奴亦黃帝子孫，排滿為同室操戈之論，而曰：

謹案長素大旨，不論種族異同，惟計情偽得失以立說。雖然，民族主義，自太古原人之世，其根性固已潛在，遠至今日，乃始發達，此生民之良知本能也。長素亦知種族之必不可破，於是依違遷就以



成其說，援引《匈奴列傳》，以爲上系淳維，出自禹後。夫滿洲種族，是曰東胡，西方謂之通古斯種，固與匈奴殊類。雖是匈奴言之，彼既大去華夏，永滯不毛，言語、政教、飲食、居處，一切自異於域內，猶得謂同種也耶？智果自別爲輔氏，管氏變族爲陰家，名號不同，譜牒自異。況於戕虐祖國，職爲寇讐，而猶傳以兄弟急難之義，示以周親棊堦之恩，巨繆極戾，莫此爲甚！近世種族之辨，以歷史民族爲界，不以天然民族爲界。藉言天然，則禘祫海藻，享祧蟻蝓，六洲之氓，五色之種，誰非出於一本，而何必爲是聒聒者耶？<sup>⑬</sup>

章氏辯駁之言，引徵博洽，議論極其宏肆，他的民族主義有漢族至上論的傾向，漢族人應視己族爲當然之主人，外族在中國應受漢族之同化，而非與漢人相抗，假如外族與漢族同化並受漢族統治，則一切可無異視之，但滿清之於中國，並未與漢族同化，亦不受漢族之統治，反而統治漢人，則凡是提倡保種，即應排滿，<sup>⑭</sup>他又說：

今彼滿洲者，其爲歸化漢人乎？其爲陵制漢人乎？堂子妖神，非郊丘之教；辮髮纓絡，非弁冕之服；清書國語，非斯邈之文。徒以尊事孔子，奉行儒術，崇飾觀聽，斯乃不得已而爲之，而卽以便其南面之術，愚民之計。若言同種，則非使滿人爲漢族，乃適使漢人爲滿種也。長素固言大同公理，非今日即可全行，然則今日固爲民族主義之時代，而可溷殺滿、漢以同薰蕕於一器哉！時方據亂，而言太平，何自悖其三世之說也！<sup>⑮</sup>

<sup>⑬</sup> 見《太炎文錄初編》〈駁康有爲論革命書〉。

<sup>⑭</sup> 〈中華民國解〉：「蓋《春秋》有貶諸夏以同夷狄者，未有進夷狄以同諸夏者。」又曰：「夫言一種族者，雖非銖兩衡於血統之間，而必以多數之同一血統者爲一主體。何者？文化相同自同一血統而起，於此復有殊族之民受我撫治，乃得轉移而翕受之；若兩血統立於對峙之地者，雖欲同化莫由。」

<sup>⑮</sup> 《太炎文錄初編》卷二〈駁康有爲論革命書〉。

章氏認為「文化相同自一血統而起」，中國之所以為中國，非因有周孔之文化，而在有炎黃之種族，同化是一強勢文化影響、改變一弱勢文化的過程，故文化雖重要，不如種族重要，他說：「夫言一種族者，雖非銖兩衡校於血統之間，而必以多數之同一血統為主體。」<sup>⑩</sup> 這種強調血統的重要，而非強調文化的重要，完全自王夫之而來，王氏嘗曰：「夷狄之與華夏所生異地。其地異，其氣異矣；氣異而習異，習異而所知所行蔑不異矣。」<sup>⑪</sup> 又曰：「是故山禽趾疏，澤禽趾羣，乘禽力橫，耕禽力縱。水耕宜南，霜耕宜北，是非忍其泮散而析其大宗也，亦勢之不能相掄而絕其禍也。是故聖人審物之皆然而自矜其類，尸天下而為之君長，區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壤，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相掄。」<sup>⑫</sup> 王氏章氏均以爲，民族之防備外族極爲重要，亦爲當然，因此保種，當然指保護同一血統的種族不受外族侵略，文化在民族問題上佔有重要的地位，但民族文化必須以同一血統所形成的文化爲骨幹、爲中心，所融合的外來文化，必須是附庸、是邊緣，否則，以異族爲主的文化便是主體文化的漸滅，是極不幸的結果。以這種看法爲出發點，所謂保種，在晚清時便成爲排滿的最重要藉口，興中會成立之初，其口號是「驅除韃虜，恢復中華」，即是從這種保種觀念之下而形成的革命行動。

### 三

保種之說，雖說法紛紜，但有一個重點，即是知識分子已經覺醒，知道中國之將亡，這個「種」不論是指黃種人也好，中華民族（包括滿蒙各族）也好，或是僅僅指的是漢族也好，都在強調這個種族即將被西方列強

<sup>⑩</sup> 同注<sup>⑪</sup>。

<sup>⑪</sup> 《讀通鑑論·七》。

<sup>⑫</sup> 《黃書》〈原極〉。

所瓜分而面臨淪亡的命運，因此這個種族的人都應該有這種自覺，起來捍衛這個種族，使它堅存於世，並且避免被人凌夷。黃種人如果堅強起來，當然包括了中國也將堅強起來，如果僅僅指漢族人堅強起來，則也等於中國堅強起來，因為漢族必竟是中國境內的最大民族。所以保種之說，雖各家所指有所不同，但整體而言，是發自「救亡圖存」的動機則是各家所同的。

然而種族即使保存了，但僅僅維持著一種血統繚延的狀態，則又有何作用、有何意義呢？白人殖民非洲，奴隸黑人，在血統、種族上言，黑人依然存在於世界，中國所追求的難道僅僅「存在」於世界而不求任何生存的意義嗎？

一個民族不只要生存，而且要保持它生存的方式，這種「生存的方式」，可以概稱為「文化」，文化使得生存有了意義、有了價值，因此種族的延續，在價值意義上言，應是指文化的延續。

中國自漢朝之後，大致上即是以儒家思想做為肝衡價值的重要基礎，儒家思想便成了中國文化的核心，因此，維護生存價值，保護傳統文化，便自然演化成保護儒家思想為內涵的文化指標。張之洞說：

我聖教行於中土數千年而無改者，五帝三王明道垂法，以君兼師，漢唐及明，宗尚儒術，以教為政。我朝列聖尤尊孔孟程朱，屏黜異端，纂述經義，以躬行實踐者教天下。故凡有血氣咸知尊親，蓋政教相維者，古今之常經，中西之通義。我朝邦基深固，天之所祐，必有與立，假使果如西人瓜分之妄說，聖道雖高雖美，彼安用之？五經四子棄之若土苴，儒冠儒服無望於仕進。巧黠者充牧師，充剛八度，充大寫，椎魯者謹約身稅，供兵匠隸役之用而已。愈賤愈愚，賤之久則貧苦死亡，奄然蕪滅。聖教將如印度之婆羅門，竄伏深山，抱殘守缺；華民將如南洋之黑崑崙，畢生人奴，求免笞罵而

不可得矣。<sup>①⑨</sup>

張氏之言，頗能道出當時知識分子的文化危機意識，因而提出「保教」的口號。皮錫瑞則言：

中國之所以爲禮義文明之國，皆漢以來信從孔教之力也。雖其間有道教、有釋教，與孔教並稱爲三，當二氏盛時，從其教者，或以爲勝孔子，然中國終以孔教爲正，今二氏之教，衰微極矣，而天主耶穌教，乃起於數萬里外，入中國與孔教爭勝。

又曰：

彼強我弱，彼教奪我孔教甚易，而以孔教變彼甚難。孔教無人傳海外，其知有孔教者，不過在中國教士數人，是孔教之傳於彼者甚狹。彼教既遍傳中國，其勢必爭孔子之席，又恐爭不能勝，而取孔教之精義名言以入彼教，則彼教之及於我中國者更廣。<sup>②⑩</sup>

皮氏以爲儒教在中國，原有道教、佛教與之爭勝，但儒教都能保持不敗的結果，惟獨清末西方基督教傳入中國，則因國力懸殊之緣故，儒教非但在世界無法與基督教爭勝，在中國之地位亦岌岌不保，是故提出「保教」的呼籲，至於保教的方法如何？皮氏曰：

今欲保教，急須講明孔教義理，使人皆灼知孔教與天主教何者爲同、何者爲異，自然不至爲彼煽誘。若能推廣學會，行教四方，使吾聖人之道，施及蠻貊，尤爲盛事。<sup>②⑪</sup>

孔教之衰頹，原非義理不彰的問題，而是中國國力無法與西人相較的問題，這在皮氏的前文中已言及，是故欲振興孔教，似乎應在振興國力上著力，如僅僅在「講明孔教義理」上下工夫，恐怕無法挽回民衆的信心，因

<sup>①⑨</sup> 《勸學篇》內篇〈同心〉第一。

<sup>②⑩</sup> 皮錫瑞《南學會講義》第六講〈保種保教均必先開民智〉。

<sup>②⑪</sup> 同注<sup>②⑩</sup>。

爲民衆的「被煽誘」並非孔教義理不清的緣故。皮錫瑞在此，似乎陷入矛盾之中。不僅如此，皮氏此處的「孔教」與張之洞所謂的「聖教」在意義上顯然有別，張之洞的聖教，指的是孔子的教化而言，而皮錫瑞的「孔教」，則直視孔子之教化爲一宗教，孔子在此宗教中爲一「教主」。同年三月二十日，皮錫瑞在「南學會」的另一次講演〈論孔子創教有改制之事〉中說：

學者要知孔子何以爲教祖，當先考求孔子刪定六經之旨。《春秋》一種爲聖人經世之書，更須先通大義微言，方知孔子創教，實有素王改制之事。

皮錫瑞的這一看法，應該完全是承襲康有爲而來的，康氏於光緒二十一年（一八九五）〈上清帝第二書〉，其中曰：

近日風俗人心之壞，更宜講求挽救之方。蓋風俗弊壞，由於無教，士人不勵廉恥，而欺詐巧滑之風成，大臣托於畏謹，而苟且廢馳之弊作。而六經爲有用之書，孔子爲經世之學，鮮有負荷宣揚，於是外夷邪教得起而煽惑吾民。直省之間，拜堂棋布，而吾每縣僅有孔子一廟，豈不可痛哉！今宜亟立道學一科，其有講學大儒，發明孔子之道者，不論資格，並加徵禮，量授國子之官，或備學政之選。……並令鄉落淫祠，悉改爲孔子廟，其各善堂會館俱令獨祀孔子，庶以化導愚民，扶聖教而塞異端。

康有爲主張以政府的力量，推廣孔教，廣立孔廟，建立官式教會，而且仿照西方，將孔教傳播海外，他說：「將來聖教施於蠻貊，用夏變夷，在此一舉；且借傳教爲遊歷，可調夷情，可揚國聲，莫不尊親，尤爲大義矣。」光緒二十四年（一八九八）五月，德宗命康摺可直遞，康有爲遂得參贊新政，這便是進行了百日的「戊戌變法」，康在五月初一日即上摺「請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年」，其中曰：

臣竊考孔子實為中國之教主，而非謂學行高深之聖者也。昔周末大亂，諸子並興，皆創新教，孔子應天受命，以主人倫，集成三代之文，選定六經之義，其詩書禮樂，因藉先王之舊而正定之，其易以通陰陽，春秋以張三世，繼周改制，號為素王，蒼帝降精，實為教主。

康氏直視孔子為中國之教主，建議政府將孔教定為國教，「自京師城野省府縣鄉，皆獨立孔子廟，以孔子配天，聽人民男女，皆祀謁之，釋菜奉花，必默誦聖經」，<sup>22</sup>並通令全國以孔子紀年，這些建議，並未被政府採用，而且引起當時知識界極大的反應，新政反對者自不待言，學者王先謙、葉德輝極力攻擊，稱其「其始倡言變法以亂政，其繼陰乘變法以行教」，又稱其「假素王之名號，行張角之祕謀」，<sup>23</sup>視康不僅離經叛道，更私創宗教，假孔子之名，亂政敗德。

反對派的言論，一片謾罵指責之聲，此屬當然，可異的是即使是康有為陣營中的同志後學，也於此有不同的意見，譚嗣同在《仁學》中亦倡言恢復「孔教」，但譚所指的孔教乃是泛稱的孔子學說，如他說：「君統盛而唐虞後無可觀之政矣，孔教亡而三代下無可讀之書矣！乃若區玉檢於塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃梨洲《明夷待訪錄》，其庶幾乎！」<sup>24</sup>而譚嗣同對康有為主張廣建孔廟抱持著悲觀的看法，他認為在中國長久以來，孔子廟已成為「一勢利場而已」，廣建勢利場於當時的中國而言，不僅無益，反而有害。<sup>25</sup>梁啟超（一八七三～一九二九）嘗

<sup>22</sup> 見康有為〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀摺〉。

<sup>23</sup> 葉德輝〈長興學記駁義〉，見《翼教叢編》卷四。

<sup>24</sup> 《仁學》卷下。

<sup>25</sup> 《仁學》卷下：「府廳州縣，雖立孔子廟，惟官中學中人，乃得祀之；至不堪，亦必納金數十鬻一國子監生，始賴以駿奔執事於其間。農夫野老，徘徊觀望於門牆之外，既不睹禮樂之聲容，復不議何所為而祭之，而已獨不得一與其盛，其心豈不曰：孔子廟，一勢利場而已。」

受業萬木草堂，助有爲撰《新學僞經考》、《孔子改制考》諸書，後爲報刊撰文，重申康氏改制之說，時人遂稱之曰「康梁」，但他對康有爲欲建孔教爲國教，使中國變成中古歐洲的宗教統治則表示極大的反對，他說：

凡一國之進步必以學術思想爲之母，而風俗政治皆其子孫也。中國惟戰國時代九流雜興，道術最廣，自有史以來，黃族之名譽未有盛於彼時者矣。秦漢而還，孔教統一，夫孔教之良，固也，雖然，必強一國人之思想使出於一途，其害於進化也莫大。自漢武表章六藝，罷黜百家，凡非在六藝之科者絕勿進。爾後束縛馳驟，日甚一日，虎皮羊質，霸者假之以爲護符，社鼠城狐，賤儒緣之以謀口腹，變本加厲，而全國之思想消沉矣。敘歐洲史者莫不以中世史爲黑暗時代，夫中世史則羅馬教權最盛之時也，舉全歐人民，其軀殼界則糜爛於專制君主之暴威，其靈魂界則匍伏於專制教主之縛軛，故非爲不進，而較希臘羅馬之盛時已一落千丈矣。今試讀吾中國秦漢以後之歷史，其視歐洲中世何如？吾不敢怨孔教，而不得不深惡痛絕。夫緣飾孔教、利用孔教，誣罔孔教者之自賊而賊國民也。<sup>②6</sup>

梁啓超批評保教派之言論，實際是指康有爲的立孔教爲國教的理論而言，在梁啓超，他不但反對立孔教爲國教，甚至反對立孔子爲一尊，反對以孔子爲中國思想的主流，因爲孔子的學說即使偉大，亦不足以拯救當今之中國，「夫孔子生於二千年以前，其不能盡知二千年以後之事理學說」，<sup>②7</sup>其次尊孔子爲至尊，則有箝制思想自由之嫌，於中國只有害，無有益。另一位極力反對將孔子神化，將孔子國教化的人物是章炳麟，章炳麟對康有爲的所有學術，均抱著批判、反對的態度，其中尤以民族思想及孔教思想

<sup>②6</sup> 《飲冰室合集》《專集》四〈新民說〉第九節〈論進步〉。

<sup>②7</sup> 參閱《飲冰室合集》《文集》九〈保教非所以尊孔編〉。

爲烈。<sup>28</sup> 嘗著〈駁建立孔教議〉，以爲宗教起自愚昧，康氏欲建立孔教，實欲愚弄國人，他說：

中國果未有宗教也，蓋自伏羲、炎、黃，事多隱怪，而偏爲後世稱頌者，無過田漁衣裳諸業。國民常性，所察在政事日用，所務在工商耕稼，志盡於有生，語絕於無驗。人思自尊，而不欲守死事神，以爲眞宰，此華夏之民，所以爲達。視彼佞諛上帝，拜謁法皇，舉全國而宗事一尊，且著之典常者，其智愚相去遠矣。……是故智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違，總舉夏民，不崇一教，今人猥見耶穌、路德之法，漸入域中，乃欲建樹孔教以相抗衡，是猶素無創痍，無故灼以成癩，乃徒師其鄙劣，而未有以相君也。<sup>29</sup>

其次，孔子對中國之貢獻，非在宗教，而在學術，因故，後人不應以教主觀之，他說：

蓋孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史、布文籍、振學術、平階級而已。……孔子於中國，爲保民開化之宗，不爲教主。世無孔子，憲章不傳，學術不振，則國淪戎狄而不復，民陷卑賤而不升，欲以名號加於宇內通達之國，難矣。……孔子書亦時稱祭典，以纂前志，雖審天神之誣，以不欲高世駭俗，則不暇一切冀除，亦猶近世歐洲諸哲，於神教尚有依違。故以德化，則非孔子所專；以宗教，則爲孔子所棄。今忘其所以當尊，而以不當尊奉之，適足以玷闕里之堂，污泰山之跡耳。<sup>30</sup>

康有爲與章太炎在政治見解上極端不同，一主張制憲變法，一主張革命，在種族問題上，康氏反對排滿，而章氏則極力主張排滿，在學術上，康主

<sup>28</sup> 湯志鈞編《戊戌變法人物傳稿》卷六〈章炳麟〉：「康門視有爲爲『教皇』、『南海聖人』，炳麟哂爲『病狂語，不值一炊』，『始終不能與彼合也』。論及學派，輒如冰炭。」

<sup>29</sup> 《太炎文錄初編》卷二〈駁建立孔教議〉。

<sup>30</sup> 同注<sup>29</sup>。



今文，攻擊古文而目之為「新學偽經」，章雖一度包容今文的意見，<sup>⑩</sup>但中歲後僅守古文矩矱。在孔子地位問題上，康承公羊家視孔子多「素王」的觀點，更賦之以宗教的性格，而章嚴詞反對，以為孔子為學術領袖，而非宗教之教主。

「保教」的意見發展至此，已呈現明顯的不同，一派視孔子為思想家，一派則視孔子為使中國振衰起敝的教世主，因為「教」的含意不同，「保教」的方式，自然亦大異其趣了。

但整體而言，在清末，變法派的旗幟極其鮮明，戊戌前後，一度風起雲湧，形成甚大的勢力，但在保教問題上，變法派的領袖康有為的極端見解，並沒有獲得很大的回響，政府自始至終均未有訂孔子為國教的意思，而民間學者反對的聲勢則頗為強烈，這一方面是康氏的「保教」思想，只在政府的政策上尋求立足點，而少與學者溝通、勸說入手，另一方面，其他已有的各派宗教，對康氏的國教運動亦頗覺敏感而設法抵制，<sup>⑪</sup>他最親

<sup>⑩</sup> 湯志鈞編《戊戌變法人物傳稿》卷六〈章炳麟〉：「光緒十六年，年二十三矣，肄業詒經精舍，時俞樾主教，言稽古之學，出入八年，相得也。課藝多文字釘釘，宗漢學而略取宋學，崇古文而未摒今文。」注曰：「章氏課藝，輯入《詒經精舍課藝》七集、八集，詮釋《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋左傳》等經籍文字音義，不拘舊注，時出己見。對今文經說尚未排斥，且加援用，如〈無酒酷我〉解用三家《詩》，〈魯於是始尚羔〉解援《白虎通》。」

<sup>⑪</sup> 蕭公權《康有為思想研究》第四章〈以儒變法與以儒為教〉：「康氏未能使衆多的人信服，部分即是由於他提倡孔教的方式。不論是清朝末年或是民國初年，他不從勸說、信仰與熱情著手。因此，他在一八九五年建議清廷在全國傳播孔子學說，把一切未經許可的廟宇都改為孔廟，並派遣孔教牧師到海外向華僑傳教，一八九八年夏天，他正式提議以儒教為國教並建立孔教會。到民國時，他又重新作此一提議。他於一九一三年建議國會將儒教認作國教，並在全國各地孔廟作每周性的宗教儀式。他的請求未被理睬。清政府雖以儒家思想為立國思想，但不願視作國教，不能夠接受康氏所說的儒教，因其與立國思想很不相同。民國政府則忙於內爭與財政，無暇注意康的請求。而那時的知識分子甚為分歧，徬徨而難以對儒教在近代中國的位置有任何一致的意見。天主教、基督教、回教、佛教與道教機構對康氏的行動很反感。在天主教的馬相伯（馬良）和雍劍秋的領導下，組織了一個宗教自由社來抵制康氏的國教運動。」

密的弟子及戰友梁啟超，亦於此處極表反對，使得康氏的保教意見，成爲四面楚歌之勢。

#### 四

論及清末的「保種」「保教」思想，雖然衆說紛紜，但其中有一中軸人物須加把握，那就是康有爲。大致而言，許多不同的界說，其實是從此一中軸分裂輻射而出的，當然，時代的激盪，中國被瓜分的危機，是這個思想產生的背景，保種和保教的思想，並不見得是由康有爲最早提出，但有一事實即是，這個思想確實因康氏所領導的變法運動而形成極大的爭議。康有爲是一個極具理想色彩的浪漫派改革家，<sup>39</sup> 他的保種論，充滿了包容性，但他的保教論，則對世界其他宗教並不一視同仁，而明顯採取惟孔子爲尊的具有排他色彩的宗教方式，這一點不同於佛教，而與西方的基督教較接近。自清初以來的思想家，如採取以孔子爲主的觀點來詮釋歷

<sup>39</sup> 這裏的「浪漫派改革家」指的是康的改革論充滿理想色彩，其推理程序時常混合感情因素而常不合經驗邏輯。相當多的學者對康的改革論持這種看法，如汪榮祖在〈晚清變法思想析論〉中說：「南海先從宋儒之學，窺測天道，俯察人性；又從公羊三世之說，推三世進展之理，演大同爲三世之極旨。然後，約在中法戰爭前後，由佛學的研究，增一新境，乃摻佛家大慈大悲之心於大同之思。之後，康復引基督博愛之義，闡發達爾文演進之理，大同學說遂成。戊戌政變之後，康氏遨遊世界，對西方學說與文明，了解更多，對大同續有修訂。康氏將不同之思想因素，融於一爐，乃創中國思想史上最具有想像力之烏托邦思想。其雖襲用大同舊詞，而其大同之內容實新。」又說：「若烏托邦之產生果由於對現實之不滿，則康氏之大同說亦無例外，蓋欲創建未來之理想國，以別於晚清紛爭之社會。有爲譴責痛苦，攻乎壓迫，抨擊不平。據此而反對專制政治，斥爲落伍。與康同時之變法家亦大都反對專制，不過康之反對，尤有過之；不僅反對政治之專制，亦反對社會、經濟，以及文化之專制，甚而欲取消結婚之『專制』，亦即人羣自由交配，無須結婚。此可置康氏於『虛無派』(iconoclast)之列，但有爲並非真正之虛無主義者，因其寄理想於未來，知不可遽行之於現在。」見汪著《晚清變法思想論叢》。

史，則很難不以《春秋》中的「內諸夏而外夷狄」的說法來界定華夏與夷狄的關係，因而產生排滿的思想。清初呂留良於《四書講義》中說：「看微管仲句，一部《春秋》大義，尤有大於君臣之論，為域中第一事者，故管仲可以不死耳。原是論節義之大小，不是功名也。」錢穆在其《中國近三百學術史》中論之曰：

晚村身為亡國遺民，於此雖耿耿，若骨鯁之在喉，不吐不快，而終有忌不敢一吐為快者，故於論管仲一節獨表其意曰《春秋》大義尤有大於君臣之論者，此即夷夏也。而晚村又繼之曰原是重節義不是重功名，蓋夷夏之防，定於節義而搖於功名，人惟功名之是見，則夷夏之防終隳，人惟節義之是守，而夷夏之防可立。<sup>④</sup>

足證引論《春秋》，自然產生夷夏之防，進而變成排滿思想。王夫之曰：「夷狄者殲之不為不仁，奪之不為不義，誘之不為不信。」又謂：「信義者人與人相於之道，非以施之夷狄。」<sup>⑤</sup>這種激烈又偏狹的民族觀，不但區分了華夏與夷狄的不同地位，甚至使得道德也呈顯兩種判然的價值標準，原因是他們透過了《春秋》的夷夏觀念來處理民族問題乃至道德問題，而使得一切事務均「內」、「外」有別。

但頗饒趣味的是，同樣從《春秋》這部書得到啓沃的康有為（他的《新學偽經考》及《孔子改制考》無不是從《春秋》的觀念引發出來）在民族問題上卻有異於是，而採取一種極為通達、寬容的態度，他不但不排滿，甚至主張泯除所有國家與民族的界線，而達世界大同的境界，究其原因，最重要者在於康有為之取材於《春秋》者，在於「三世」之說，所謂三世，指的是據亂世、升平世及太平世，種分華夏夷狄，互相排斥是據亂世時的現象，這個現象無阻於世界將邁入升平乃至太平，因此論夷夏之防

<sup>④</sup> 錢穆《中國近三百年學術史》第二章。

<sup>⑤</sup> 王夫之《讀通鑑論》卷四。

在康有爲而言是階段性的問題而非終極性的問題。

提倡種族仇恨，不能幫助世界更方便進入太平世，而化解種族仇恨，有助於太平之到來，因此，康有爲的保種說並不排斥滿清，反而認爲滿族與其他種族，原是中華既有的成員。當然，以太平世的終極性的理想看來，保種也是階段性的問題，當世界邁入真正太平，即所謂「大同」的時代，國界種界盡除，則無須再提倡保種了。

但在宗教問題上，康有爲的見地就不是這麼寬厚通達了，他並不同意世上既存的各派宗教可以相互融合，以臻大同，他認爲中國境內的各派宗教都是「妖巫欺惑，神怪驚人」，<sup>36</sup>而基督教強調神權，不適合中國，<sup>37</sup>佛教雖在中國生根發展歷二千年，但必竟爲外來，如果中國有一個堂堂正正的宗教，有一個萬民所欽的教主，則何須佛教？

在民族問題上，康氏強調泯除界線，但在宗教問題上，他卻在處心集慮地「創造」一個新的宗教以與世界其他宗教相抗，他處理事物的矛盾性格於此可見；假如國家種族的界線未除，是「據亂世」的現象，世界無論如何都會邁入昇平之世乃至太平之世，那麼，破除宗教的隔閡猶嫌不及，何獨要重新建立一個宗教呢？譚嗣同在《仁學》中「衝決網羅」的觀點可

<sup>36</sup> 康〈請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀摺〉：「夫神道設教，聖人所許，鄉曲必廟，禱賽是資，而牛神蛇鬼，日竊香火，山精木魅，謬設廟祀，於人心無所激勵，於俗尚無所風導，徒令妖巫欺惑，神怪驚人，虛糜牲醴之資，日竭香燭之費。而歐美遊者，視爲野蠻，拍像傳觀，以爲笑柄，等中國於爪哇、印度、非洲之蠻俗而已，於國爲大恥，於民無少益。」

<sup>37</sup> 康《意大利遊記》：「耶教以天爲父，令人人有四海兄弟之愛心。此其於歐美及非亞之間，其補益於人心不鮮。但施之中國，則一切之說，皆我舊教之所有。孔教言天至詳，言遷善改過魂明，無不備矣，又有佛教補之。民情不順，豈能強施？」蕭公權指康氏以爲基督教劣於儒教至少有兩點：其一是強調神權，其二不適合中國國情，詳見蕭著《康有爲思想研究》第四章〈以儒變法與以儒爲教〉。

能是從康氏《大同書》「破除九界」而來，<sup>38</sup> 譚氏曰：

網羅重重，與虛空而無極；初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，終將衝決佛法之網羅。<sup>39</sup>

譚氏將「衝決佛法之網羅」視作世界進入「在宥」的最後一個目標，「在宥」即世界衆生擺脫了所有的網羅，獲得真正的自由，<sup>40</sup> 即是進入康所謂的大同境界，而康有爲又何必在網羅已密、界線已繁的世界，再添一麻煩？

除非將「孔教」比附在他的大同說中，否則他的理論便顯得錯亂，但縱觀他一生的作品，看不到這個跡象。《大同書》是康氏早期的作品，<sup>41</sup>

<sup>38</sup> 此說尚有爭議，《仁學》完成之前，譚嗣同並未見過康有爲，詳本篇注<sup>9</sup>，譚氏於《仁學》書成之前之當年（一八九六）春，往訪南海於上海，不遇，得見康之學生梁、麥、韓、龍諸君，「始備聞一切微言大義，竟與嗣同冥思者十同八九。」此處「備聞一切微言大義」是否包括《大同書》不得而知。但細觀《仁學》與《大同書》，對一個理想社會的描述，無論形式與內容，乃至達到此一理想的過程均有十分相合之處，所以說譚氏「衝決網羅」的觀點，可能從康氏《大同書》「破除九界」的觀念而來。

<sup>39</sup> 《仁學》〈自敘〉。

<sup>40</sup> 《仁學》卷下：「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下。』治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。曰『在宥』，蓋『自由』之轉音，旨哉言乎：人人能自由，是必爲無國之民。無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，級我亡，可等出，且雖有天下，若無天下矣。」

<sup>41</sup> 《大同書》最早刊載於民國二年（一九一三）發刊的《不忍》雜誌，載甲、乙兩卷，民國八年（一九一九）三月，上海長興書局出版單行本（甲、乙兩卷）。此後，康又屢加增刪，完稿更遲，直到逝世後，才由弟子錢定安整理出版甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十部的單行本，民國二十四年（一九三五）由中華書局出版。康有爲於〈大同書題辭〉曰：「吾年二十七，當光緒甲申（一八八四）清兵震羊城，吾避兵居西樵山銀塘鄉之七檜園澹如樓，感國難，哀民生，著《大同書》。」證《大同書》是康氏早歲時作。惟湯志鈞氏依據《大同書》中記載一八八四年後之事例甚多，推論該書不應完成於該年，而應是康氏於一九〇一至一九〇二年避居印度時所撰，詳湯著〈再論康有爲的大同書〉一文，載《歷史研究》一九五九年第八期。

晚年政治情勢與社會情勢大變，已非康氏所能掌握左右，惟拳拳無忘者，猶在建立孔教。民國五年（一九一六）袁世凱死後，康有為於九月嘗電黎元洪總統，籲「以孔子為大教，編入憲法，復祀孔子之拜跪明令，保守府縣學及祭田」，<sup>④②</sup> 民國十二年，猶各處演說，張揚孔教，<sup>④③</sup> 但社會之反應冷淡，五四之後，中國已進入另一個思想的時代，康氏處於這個時代，保種與保教的理論，已無有發展的餘地，悲涼的社會反應，似是給他最大的懲罰。

但在戊戌前後二十年中，這兩個話題一度被炒得很熱，因為炒得很熱，所以焦點很不集中，各派在這個問題都有說法，而都依據自己的看法來詮釋問題，但整體而言，保種的真正意義在保護中國不被外國滅亡，保教的意義在保持中國的價值生活，維護中國的生命尊嚴則是大家都接受的。辛亥革命後，政治局勢大變，民族問題已不是迫切需要解決的問題了，而中國在表面上已躲過了立即被瓜分的命運，當這種恐懼消失了後，維護中國人生活尊嚴的喊聲便不再那麼響亮了。中國，自民國初年之後已逐漸進入國際社會，視野也比較高了，中國在國際需要爭取的事有許多許多，當然，國內政治上所遭遇的麻煩也有許多許多，而這些事，無論是國內的、國際的，都是以前沒有的經驗，在這樣的環境中，保種和保教這過時的話題便引不起眾人的興趣，尤其是五四之後，西學大量入侵，國際化和現代化社會迎接猶恐不暇，那些有關種族革命、維護孔教等的話題，只有留給尚存的幾個遺老去提倡及回味了。

<sup>④②</sup> 〈康南海致北京政府書〉，收入《康南海文集匯編》卷五。

<sup>④③</sup> 即以民國十二年十一月為例，康有為在陝西便作了六次演講，張皇孔教，詳見《康南海先生長安演說集》。