



中国古代 国家宗教 研究

邹昌林◎著

ZHONGGUOGUDAIGUOJIAZONGJIAOYANJIU

学习出版社

国家社会科学基金项目

中国古代国家宗教研究

邹昌林 著

学习出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代国家宗教研究/邹昌林著.

- 北京:学习出版社,2004.11

(国家社会科学基金项目)

ISBN 7-80116-454-7

I. 中...

II. 邹...

III. 宗教史-中国

IV. B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 091728 号

中国古代国家宗教研究

ZHONGGUO GUDAI GUOJIA ZONGJIAO YANJIU

邹昌林 著

学习出版社出版发行

(北京市西长安街 5 号 邮编:100806 电话:010-66063020)

北京新丰印刷厂印刷 新华书店经销

710 毫米×1000 毫米 34 印张 555 千字

2004 年 11 月第 1 版 2004 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 7-80116-454-7/D·396

定价:70.00 元

如有印装错误请与本社联系调换

自序

本书作为笔者独立承担的社会科学基金项目，从立项到出版面世，整整经历了 10 年。

按照原来的思路，本书的主体是下篇，前面不过是一个背景。但背景涉及的问题也实在太多，而且其重要性绝不亚于主体部分。至于分量和难度，则有过之而无不及。没有对这些问题的解决，下篇即使不是空中楼阁，也将逊色得多。正是因此，不得不放弃主次之分，彻底深入进去。于是，就成了现在三篇的样子。

本书从立项起，就是一个两面作战的难题。一方面，它是一个礼学研究项目。古代礼学，尤其《三礼》，属于经学的范畴。经学研究，自有其方法和规律。在经学研究中，《三礼》是最难的（至少很多人是这样认为的）。而在《三礼》中，《周礼》又有一个特殊的难点，这就是关于《周礼》成书的问题。此问题，两千多年来一直争论不休，迄无定论。其间，不知难倒了多少名家，耗去了人们多少心血。任何一种看法，哪怕稍微推进一步，都要付出极大的代价。本书既然选择《周礼》来建立种种看法，这自是无法回避的问题。因为正是对这个问题的不同理解，决定着对《周礼》内容，以致对整个经学系统的不同解释。故仅此一端，已属经学和古代礼学研究中的重要难题，何况还有诸多其他问题了。另一方面，它也是一个宗教研究项目。关于中国文化宗教性的争论，如前言中所述，自中西文化碰撞、交锋以来，历 400 多年，三次高潮，却至今仍无定论。说明这本身就是一个难度很大的问题。至于对中国古代国家宗教的研究，从新中国成立至本书立项止，几乎还是空白。

故选择这一课题，更属于一个开拓性的难题。

然而，以上两方面还不是本书最具个性的地方。本书最具个性之点，是企图把二者融为一体，来重新建构一个对中国文化整体认识的理论框架系统。笔者是把本书看做自己前一著作——《中国古礼研究》（台湾文津出版社，1992年版）或《中国礼文化》（《中国古礼研究》的增订版，中国社会科学出版社2002年版）的姊妹篇。前一著作，是以《礼记》为基础，侧重从礼的角度，研究了中国文化的一个模式。而本书，则想以《周礼》为基础，侧重从宗教的角度，再为中国文化的研究，提供一个新的整体框架模式系统。正是因此，本书的难度，是从立项就决定了的。

由此可见，本书既不是纯粹研究经学或礼学的著作，也不是纯粹研究宗教的著作，更多的是想执行一种使命，通过这两方面的结合，再为中国文化的研究，提供一种整体认识。本书三篇的内容，体现了这一想法。

本书上篇探讨的是中国文化、文明与宗教的关系。作为逻辑起点，这本身就是从文化史的角度，来整体探讨中国宗教在中国文化中的地位。依前言所述中西宗教在诠释上的矛盾，及其所决定的理论与情境统一的需要，这也是理解中国国家宗教的必要前提。

上篇共三章，多涉重大理论问题。尤其第一、二章，探讨的是中国文化在世界上的独特地位和中国文明的起源问题。这都是学术界长期关注的焦点。这些问题，并非是本书才涉及的，而是笔者前一著作（《中国古礼研究》或《中国礼文化》）就着重探讨的。本书把它们作为逻辑起点，并不是对前一著作的简单重复，而是对它们重新进行全面探讨，不但修正了前一著作中的有关看法，而且提出了不少新的见解。比如，对于长期影响我国理论界的摩尔根的分期体系的认识，即其希腊、罗马原点论的体系性错误，其史前三时代（石器时代、青铜时代、铁器时代）应定为三大考古文明时代（石器文明、青铜文明、铁器文明）的看法；关于铁器不是文明起源的必备条件，而是轴心时代的基础的看法；

关于中国文化与三大考古文明的关系即独特性质的看法；关于中国文化是人类文明的活化石和最纯粹、最典型的理论原型的看法；关于文明与国家的区别；关于中国文明与雅典文明的典型意义的不同；关于中国文明的两极性及其长期延续的原因；关于中国早期文明的形成方式和统治方式的看法，等等。这些都是超出前一著作的地方，也是笔者有别于他人的见解。关于这种进展，笔者在 2000 年出版的《中国礼文化》的自序中，已经作了一定交待，故这里就不多说了。

第三章，则是笔者对中国传统宗教的一些带有整体规律性的内容的看法。指出，中国宗教的定位，从属于中国文化的定位。由于中国文化彻底的原生性质，决定中国宗教亦属于原生宗教。中国文化的这种原生性质，决定中国文化的根本特征是礼，整体属于礼文化模式，故中国宗教亦整体从属于礼，它与礼同根同源同归，而没有一个如同西方的单独的宗教概念系统和独立的以宗教来主导文化发展的阶段和发展方式。所以，理解礼，乃是理解中国宗教的基础。认为，从人类学的角度看，在古代，宗教的起源，礼的起源，广义的文明（即文明因素）的起源，都是合一的，是一个意思。只是由于以后的分化，人们站在不同文化的基础上，因而才产生这种分离的理解。正是因此，宗教人类学的一切发展阶段，都可以在中国文化中找到根据。不仅如此，由于中国宗教是从未受到外部干扰破坏的原生形态的典型，从而又使它具有了作为检验宗教理论是否正确的标尺的作用。例如，认为巫术是宗教之外的一个独立发展阶段的想法，从中国礼文化出发，就给予了否定的回答。巫术本身是术，而不是一个独立的信仰系统。它可以与各种信仰相结合，最早可以以前灵魂观念的泛生信仰为基础，最后亦可以以至上神的信仰为基础，它们都和谐地统一于中国礼仪文化系统之中。正因中国宗教从属于礼，所以，它的一切发展方式都受礼的制约。中国宗教，包括国家宗教——即国家制度中的宗教，之所以从春秋战国（也就是轴心时代）以后，没有像西方文化或其他主要文化那样，最终走向独立的宗教发展道路，而是沿着理性化的方向发展，原因就在于它从属于礼，是礼的原生性

质——即作为信息库的礼的准确表意功能，把它导向了理性化的发展轨道。所以，最后，本章以《礼记·祭统》“祭有十论”的内涵及其来源方式，着重论述了这一点。而这种功劳，又主要是由儒家学派来完成的，故此亦表明了儒学与传统宗教价值义理系统的内在联系。

以上是我们正确理解中国国家宗教的前提。继之，则是中篇，以《周礼》中反映的国家宗教——即国家祭祀系统，来着重探讨中国国家宗教的起源（其实也是一般意义上的中国传统宗教的起源，二者在早是合一的，只是随着发展，其主体保留在国家祭祀系统之中，而其非主流的部分，则流为民间宗教罢了）。

中篇是本书的难点，内容繁多，头绪纷乱，古代经学许多有争议的问题，都是因此而起。无论篇幅和难度，此篇几乎都占全书的一半，故此部分写作成功与否，是此书能否完成的关键。

宗教的起源问题与文明的起源问题一样，都是国际学术界共同关注的难题。故此问题，在中国宗教的研究中，也是最难和最薄弱的。尽管这方面的研究，近些年来，取得了长足的进展，但整体来说，大多还是理论上的简单移植或例证的罗列，深入者也只限于个别问题的考证。至于从整体观念系统入手，构筑中国宗教，特别是国家宗教的起源层次模型，则仍属于空缺。这正是驱使笔者深入到源头中去，把它作为整体模式来探讨，揭示其层次关系的原因。由于缺乏可资借鉴的先例，所涉及问题又多，几乎完全属于摸索状态，故这是写作中，感到最困难的地方。

中篇共分七章。第一章就是关于《周礼》成书的问题。在这个问题上，笔者考察了古今各种说法，最后提出了自己带有突破意义的猜想。笔者认为，《周礼》中的材料，就是春秋后期，周室内乱，而被王子朝抱走的王朝典籍。这有《左传》的明文记载。而王子朝抱走它们，又是为东山再起做准备，故秘而不宣。王子朝之乱，在孔子朝周之前，所以，这批典籍，是包括孔子在内的先秦诸子都见不到的。这正是造成《周礼》一书长期引起争论的背后真正原因。由于《周礼》是以春秋以上王室的原始典章制度为依据的，所以，这更是《周礼》一书从制度上

具有“上承百代”，“肇耑于五帝而放于二王”的集大成性质的原因，成为从源头理解中国国家宗教的根据。从而证明《周礼》中的国家祭祀系统，是西周定型的产物。故第二章，以《周礼·春官》所述五礼中的吉礼三类十二项达礼为基础，结合其他典籍，对古代国家宗教的内容做系统归纳，以为下面探讨之根据。

本篇第三、四、五、六章，是全面探讨中国国家宗教观念系统的起源，即物彪的起源，天神、地祇的起源，人鬼、祖先神的起源，至上神——天帝的起源。这四个层次，从典籍上讲，是依据《周礼》所述祭祀形式的分类，从理论上讲，则是依据文化人类学和宗教人类学的理论系统。随着这四个层次的观念系统的形成，就代表中国国家宗教，其实也是中国传统宗教观念系统的确立。故这四个层次，几乎涉及了传统宗教的各个方面，提出了不少独特看法。其中也包括对宗教起源理论的看法，如认为，对超经验的信仰，是宗教观念起源的最早源头的看法，就是如此。第七章，则是探讨巫的起源及其演变，其中，不但揭示了前兆信仰的本质就是对具体事物的超经验信仰，而且着重揭示了从古代巫师到国家职官系统的形成过程。这种宗教观念与国家职官形成的统一过程，至西周而定型下来。

以上问题的解决，就为最终揭示中国国家宗教的结构、功能和价值系统做好了准备。故下篇着重解决这一问题。这是全书的落脚点。《周礼》一书正如郑玄所述：“详周之制度，而不及道化；严于职守，而阔略人主之身。”本身没有义理上的论述。故如何理解其价值系统，这正是两千多年来，困扰着无数关心《周礼》一书的人们的一个心结。人们的种种分歧，也都是因此而起。故从经学上讲，探讨《周礼》的价值义理系统，也同样是一个很大的难题。故下篇，笔者围绕中国国家宗教这一核心内容，全面揭示《周礼》的结构、功能和价值系统，其中不仅是关乎国家宗教的问题。但国家宗教——即吉礼祭祀系统，又始终是其核心。

下篇认为，《周礼》的整个结构系统，是从古代的明堂制演变而来。

所谓明堂，从起源上讲，就是原始时代，氏族部落处理所有公共事务的场所。这种制度，以礼制的形式，一直沿袭到国家阶段。这正是中国文明属于原生文明的绝好证据。这种明堂礼制的天、地官的国家职官系统，在商周时代，发生了一次结构性的变化。这就是天官分裂为二，从此就演变成了《周礼》六官的形式。其中，天、地二官为一种结构，而春夏秋冬四官为一种结构，共同构成了国家的礼制系统。明了这种结构的变化，才能真正理解吉礼——即祭祀系统在整个国家礼制系统中的核心地位。故随着这种结构的破解，笔者全面揭示了从其二十字总纲到其六官内容的各种功能，特别是着重探讨了国家宗教的价值系统，包括整个《周礼》制度系统的现实价值和理想价值。而所有这些内容，又得益于对《周礼》一书基本材料的定位。故亦彰显出了《周礼》成书问题的重要。

以上所述，就是本书的大致结构和研究发展脉络。提挈要领，以为读者阅读之便。

此书虽然经历了10年，但最后成书却不从容。由于写作的断断续续，材料的反复引证，论述的重复，在所难免。虽然如此，笔者希望这一尚不成型之砖的抛出，能够引来真正的美玉。

最后，我要感谢所里及院社科基金办公室同志们多年的理解和支持，感谢国家社科出版基金的资助，以及学习出版社同志们的帮助，一并在这里向他们表示诚挚的谢意！

邹昌林

甲申年春于北京

目 录

自 序	(1)
前 言	(1)

上篇 中国文化、文明与宗教

第一章 中国文化的世界地位和整体特征	(23)
第一节 欧洲中心论的起源及其对中国历史文化 研究的影响	(24)
第二节 考古学对欧洲中心论的突破	(27)
第三节 中国文化与世界其他主要文化的区别	(30)
第四节 中国文化的独特地位和整体特征	(34)
第二章 中国文明是怎样起源的	(38)
第一节 文明与国家的区别	(39)
第二节 中国文明的起源方式	(45)
第三节 走出文明国家同步发生论和疑古思潮的 影响	(54)
第四节 从考古与古史印证看中国文明起源的 特点	(62)
第五节 中国早期文明的统治方式——巡守制	(68)
第六节 巡守制的经济基础——王有土地所有制 及其按礼分配的财产分配方式	(71)

第七节	按礼分配的社会财富向私有制转化的方式	(78)
第八节	王有土地所有制的结束和贵族土地所有制、小土地占有制的兴起	(80)
第九节	生产方式的起点不同决定着中西文明发展的不同方式和特点	(83)
第三章	中国古代宗教的基本特征及其起源发展的有关问题	(85)
第一节	中国宗教的定位问题	(85)
第二节	中国宗教从属于礼	(90)
第三节	中国宗教的起源与礼的起源的合一性	(95)
第四节	中国古代的巫术	(104)
第五节	中国古代的怪物观念	(108)
第六节	中国宗教理性化的原因和途径	(110)

中篇 从《周礼》看中国古代国家宗教的起源

第一章	关于《周礼》的成书年代及其相关问题	(131)
第二章	从《周礼》看中国古代国家宗教的范围	(155)
第三章	物彪的起源	(167)
第一节	物彪的起源及其演变	(167)
第二节	物彪信仰的实质	(174)
第四章	天神·地祇的起源	(181)
第一节	神与怪的区别	(181)
第二节	神的分类及其起源的时间	(187)
第三节	渔猎时代对天神、地祇起源的影响	(193)
第四节	农耕时代对天神、地祇系统形成的影响	(206)
第五章	人鬼、祖先神的起源	(242)
第一节	从前万物有灵论到灵魂观念的形成	(242)
第二节	生殖崇拜与图腾崇拜的关系	(247)

第三节	中国的图腾崇拜、生殖崇拜和祖先崇拜	(249)
第四节	中国母系祖神向父系祖神转化的过程	(255)
第五节	宗庙制度的起源	(267)
第六节	禘祭释疑	(279)
第七节	明堂祭祀制度及其功能意义	(283)
第八节	亲庙制度及其在商周的演变	(295)
第六章	至上神——天帝的起源	(316)
第一节	《周礼》至上神系统的祭名、类型及其 注疏中的争议	(316)
第二节	《周礼》至上神系统的语源及其与《山海经》的 关系	(319)
第三节	从《山海经》看至上神观念的起源	(326)
第七章	巫的起源及其演变	(336)
第一节	从前兆巫术——占卜系统看中国古代 巫术的起源及其特点	(337)
第二节	从巫术看中国古代巫的起源及其发展 分工	(350)
第三节	从巫的发展阶段看中国古代国家职官 系统的形成过程	(356)

下篇 从《周礼》看中国古代国家宗教的 结构、功能和价值系统

第一章	从《周礼》看中国古代国家宗教与国家制度之 整体结构关系及其主导思想	(365)
第一节	从《周礼》的总纲看《周礼》一书的主导思想	(368)
第二节	《周礼》六官之结构及其与商制的异同	(374)
第三节	从《天官》看《周礼》六官内部的结构	(380)
第二章	从《周礼》看中国古代国家宗教的层次结构 及其功能	(392)

第一节	从《周礼》设官特征看其民政、军政与宗族组织的关系	(392)
第二节	从《周礼》职官的层次结构看四等立社制度	(395)
第三节	四等立社制度所决定的国家祭祀制度(即国家宗教)的层次结构	(405)
第三章	从《周礼》看中国古代国家宗教与国家礼制的关系	(416)
第一节	《周礼》与《仪礼》的异同	(416)
第二节	《周礼·春官》代表的礼制与国家宗教的关系	(425)
第三节	《周礼·夏官》之礼制的内涵和意义	(429)
第四节	《周礼·秋官》之礼制的内涵和意义	(432)
第五节	《周礼·冬官》内容之蠡测	(439)
第四章	从《周礼》看中国古代国家宗教的价值系统	(450)
第一节	《周礼》价值功能系统的整体结构模式	(450)
第二节	从《周礼》看中国国家宗教对古代国家的现实价值	(454)
第三节	从《周礼》看中国国家宗教对古代国家的理想价值	(520)

前 言

中国古无“宗教”一词及源于西方的现代宗教概念。“宗”之意，原本是尊祖庙，《说文》云：“宗，尊祖庙也。”“教”之意，原本是上行下效，乃教化之意，《说文》云：“教，上所施，下所效也。”与“教”连言者，自古只有礼教、政教。儒家学派形成之后，又有儒教，即以儒家学说为教。《史记·朱家传》云：“鲁人皆以儒教，而朱家以侠闻。”《晋书·宣帝纪》云：“博学洽闻，伏膺儒教。”“宗教”一词连用，是随佛教传入才有的。佛教以佛所说为教，佛弟子所说为宗，宗为教之分派，合称“宗教”。《续传灯录·黄龙慧南禅师》云：“吾位山久，无补宗教，敢以院事累君。”此“宗教”，乃学说及其分支流派之意。单就“教”言，也与儒教之“教”意无大差别，都是教化之意。如果说儒是人，佛是神的话，也仅类似于儒学的“神道设教”，其重心仍是教化，而不是源于西方的现代意义上的宗教概念。故关于中国文化宗教性的诠释，是从中西文化的交流和碰撞才开始的。然而，由于以宗教为本的西方文化系统与中国文化是迥异的两个世界性的文化系统，故这种相互的诠释，牵一发而动全身，影响到两个文化系统的所有方面，所以，围绕中国文化与宗教问题的争论，虽然经过了几百年，却至今无个了局。现在，当我们又涉足这一领域，特别是关于影响中国古代国家存在方式的国家宗教时，回顾这一历史过程，对我们的研究如何展开，必将提供有益的启示。故我们的视角，也不得不从这个问题的启示谈起。

从16世纪起，由于基督教的扩张，耶稣会士的来华，中西两种异质而又高度发达的文明与文化的正面碰撞、交锋和相互的诠释的活动，

就伴随至今。在这种相互的诠释活动中，宗教又始终是个中心问题。由此引发的斗争，大约形成了三次高潮。

第一次高潮，是关于“中国礼仪之争”。这一争论，主战场是欧洲，波及整个欧洲社会。所谓“中国礼仪之争”，是指耶稣会士在中国传教的过程中，如何面对中国教徒本身的原有文化，即中国所固有的祭天、祭祖、祭孔的问题，以及如何将天主教的一神 Deus 翻译成中国的语言而引起的“译名之争”（即将其译成“天”、“上帝”或“天主”等引起的语源和语意上的争论）的问题。从表面上看来，似乎争论的只是中国的天主教徒应不应该参加祭祖、祭孔等祭祀礼仪活动，以及中国的“天”或“上帝”是否相当于天主教的 Deus 的争论，实则是关系到如何理解两种文化根本性质的问题。面对强大的中国主体文化，以及有效实行统治的中央政权和士大夫的高雅修养，以利玛窦为首的耶稣会士，不得不采取策略的迂回方式来进行传教。他们把传教的重心放在士大夫阶层，并主动与中国的皇权政制妥协。在 Deus 的译名上，主张采用中国经典上的“天”或“上帝”来翻译，把二者视为同一的真神。在做法上，不但用西方的天文历法科学技术为中国政府服务，而且对教徒参加祭天、祭祖、祭孔的活动予以准许默认。但为了不引起罗马教廷和欧洲教会的异议，他们不得不把中国人的祭祖、祀孔等祭祀活动解释成非宗教性质，认为完全是一种“家族式的宗法活动，是教育性的，纪念性的”。^①从而使信仰一神教的欧洲教会不把这种礼仪活动当做宗教异端来对待。这种传教的策略，收到了很好的效果，得到了中国皇帝的好感和士大夫的欢迎。但为了达此目的，耶稣会士也必须很好地学习和掌握中国的语言，深入钻研中国的典籍，特别是儒家经典，然后才能以西方的方法和价值观进行诠释。故耶稣会士大多是汉学造诣较高的学者型人物。正是因此，以利玛窦为首的耶稣会士的传教方式是正确的，一开始就深入到了中国的主流文化中去，对两种异质文化的交流，起到了积极

① 李天纲：《中国礼仪之争》第22页，上海古籍出版社1998年版。

作用。但是，这种对中国礼仪和经典的诠释，由于是策略式的，所以本身也就不无问题。当利玛窦去世之后，由其继任的龙华民首先提出了“译名之争”，否定西方的 Deus 与中国的“天”与“上帝”为同一的真神，继而又对士人和一般中国人祭祖、祀孔为非宗教性质的看法提出了异议，从而引发了耶稣会士内部关于“中国礼仪之争”。因为如果中国祭祀的“天”和“上帝”不同于西方的 Deus，中国的祭祖、祀孔具有宗教性质的话，那么，这种中国礼仪，从天主教的角度看来，也就成了迷信、崇拜偶像的异端了，因而也就必须禁止，在中国的教徒决不能信仰这种异端迷信，参与这种祭祀礼仪活动。既而，这种争论进一步扩大到了不同修会之间，如多明我会、方济各会等。最终，这种争论扩大到了整个欧洲社会。罗马教廷受到各修会争论的影响，也曾作过不同的裁决，但最终于 1704 年作出了决定，禁止中国的教徒祭天、祭祖、祀孔。然而果真这样实行的话，就等于消灭中国文化的基础；允许这样的传教活动进行，就等于允许动摇立国之本。因此，由此禁令而直接引发了罗马教皇与中国康熙皇帝的正面冲突，最终导致了康熙皇帝驱逐教士，禁止欧洲教会在中国传教。同时，由于罗马教廷不允许中国教徒祭天、祭祖、祀孔，从而也最终失去了中国士大夫对天主教的兴趣。于是，天主教在中国的地位，也就从官方支持的宗教，转变成了民间宗教性质。以后，雍正、乾隆朝对教士传教尤为严厉。直到鸦片战争之后，中国政府无力禁止传教，传教活动随着西方的炮舰一起打进中国，而成为本质上具有侵略性质的活动。随着中国国力的衰弱，制度的腐败，社会的变革，祭天、祭祖、祀孔等礼仪活动，也在中国自行废止，于是，礼仪之争也就水到渠成地自动消解了。同时，欧洲社会因宗教革命、社会变革，宗教排异性也逐渐削弱，于是，1939 年，罗马教廷正式废除中国教徒不可参与中国祭祀礼仪的禁令。这就是延续了 300 年之久的“中国礼仪之争”^①。这种礼仪之争的高潮是罗马教廷发布禁令和中国皇帝禁止传

^① 参见李天纲：《中国礼仪之争》，上海古籍出版社 1998 年版。

教。但由此而引起的中西两种文化的正面冲突和相互诠释的活动，却没有就此沉寂下去，反而如火如荼地在欧洲社会全面展开，中国文化异质的理性色彩，反为欧洲启蒙思想家所汲取，作为其批判欧洲封建宗教和神学的榜样和范例，成了欧洲社会前进的助力。而中国社会，由于被动地因应这种“礼仪之争”的挑战，中断了与西方文化上的交流，从而缺乏对外界的应有了解，最终导致了被动挨打，造成了近现代中国社会政治、经济、文化的全面危机。这说明，由“礼仪之争”造成的中西文化的碰撞和诠释活动，在更深的层面上对社会有根本性影响。由于在这整个“中国礼仪之争”的冲突中，欧洲始终是主动的一方，而中国始终是被动的一方，从而导致了中西社会发展异势，并且使中国文化全面地被纳入了欧洲文化的诠释系统罢了。“橘逾淮而为枳”，以欧洲的诠释系统来解释中国文化，当然也就不能等同于中国文化本身。故在以基督教为基础的西方文化面前，中国文化有无宗教根源，以及这种根源的表现形式及其性质，始终是争论的核心。

第二次高潮，是“国教之争”。所谓“国教”之争，具体的讲，是指戊戌变法失败之后，康、梁等经过反思，在民国初年发起的“请定孔教为国教”的请愿引起的大争论。这场争论时间虽短促，但其反映的中国内部的需要，却不是短期的产物，它是中国社会为了保存自身主体文化价值系统，在学习西方的过程中，对西方挑战的主动回应。中国作为世界文化的另一个中心达几千年之久，故历来认为自己的文化完美无缺。鸦片战争之后，中国才首次意识到自己的缺陷。但由于“中国礼仪之争”引起的两种文化相互诠释在中国的中断，中国社会没有一个像西方那样对另一方的深入研究了解的过程，所以，一开始就陷入了懵懂应变的境地，不知道中西之间的根本差距在哪里，军事上的失败，仅仅归因于技不如人。于是产生了“师夷之长技以制夷”的思想，所谓“洋务运动”，就是这一思想的产物。但是，即使中国武力也已达到了一定水平，尤其海军拥有可称当时世界数得上的舰队时，却由于甲午战争一败涂地，割地赔款，丧权辱国，这才认识到中西之间在政治制度上的差