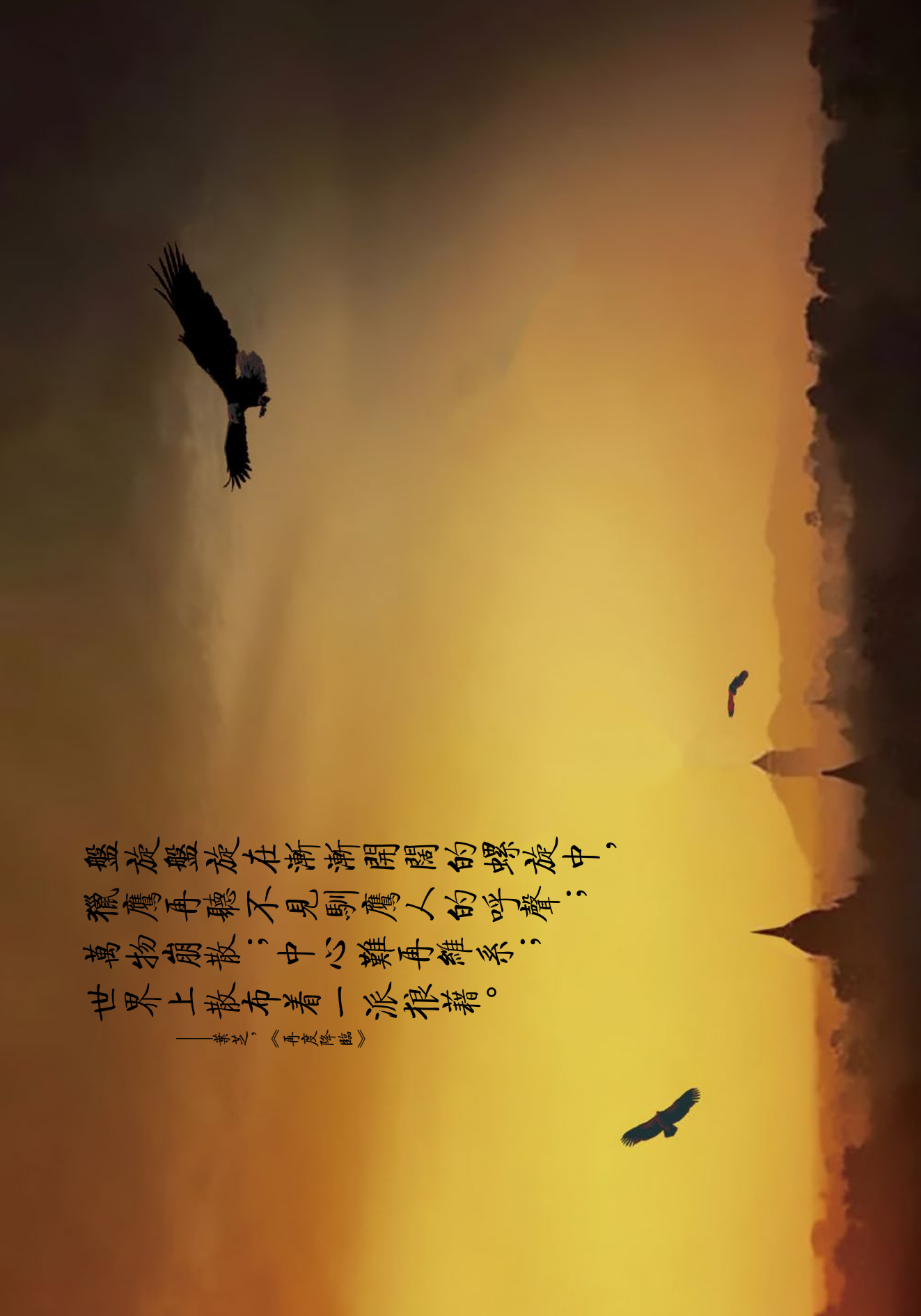


# 世 代



A large eagle is shown in flight in the upper left quadrant of the image. The background is a warm, golden sunset sky. In the lower right, the dark silhouette of a city skyline with several spires is visible against the bright light. Another smaller eagle is seen in flight further down and to the right. The overall mood is dramatic and contemplative.

盤旋盤旋在漸漸開闊的螺旋中，  
獵鷹再聽不見馴鷹人的呼聲；  
萬物崩散；中心難再維系；  
世界上散布着一派狼藉。

——葉芝，《再度降臨》

世  
代

# 目录

卷首语/丁祖潘

12 宗教改革之争及其对现代性的影响/孙毅

27 宗教、现代性与历史中国——从四个关键词看基督教在其中的角色/孙泽汐

48 近代中国信仰的解纽与重建/邓军

79 共产主义与1922年的非基督教运动/丁祖潘

114 “他必兴旺，我必衰微”：神学是一条充满冒险的朝圣路/瞿旭彤

126 亲爱的哈拿（节选）（上）/书拉密

143 世俗化的迷思/《世代》编辑部

封面封底：《巴别塔》/老彼得·勃鲁盖尔

封二：《再度降临》节选/（爱尔兰）叶芝；《猎鹰盘旋》/陆军美编

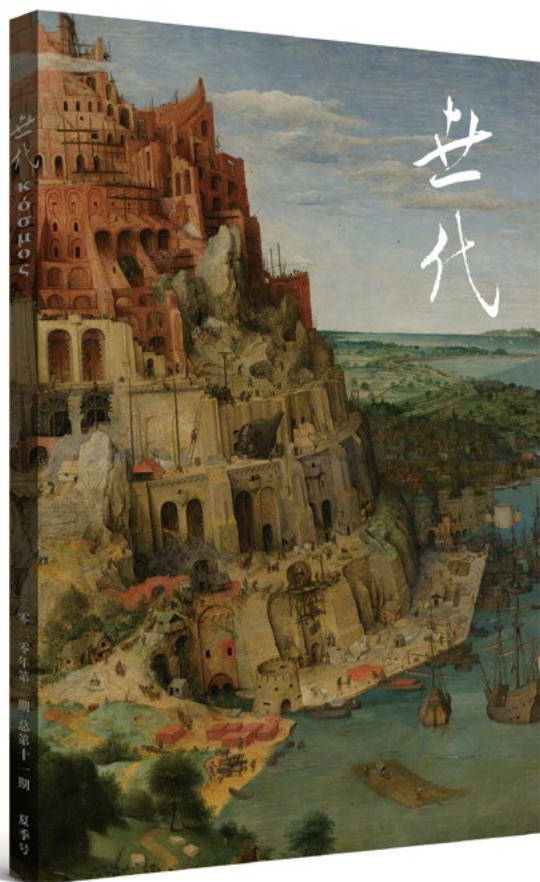
封三：《现代性的神学起源》/迈克尔·艾伦·吉莱斯皮

封面题字：世代/（明）王宠、（宋）陆游

网站：[www.kosmoschina.org](http://www.kosmoschina.org) 微信：世代Kosmos 邮箱：[kosmoseditor@gmail.com](mailto:kosmoseditor@gmail.com)

内部刊物 免费赠阅







К О Г Н О С  
夏季号

К О Г Н О С

夏季号

# 卷首语

文 / 丁祖潘

新冠疫情未平，南方洪灾又起，国内国际局势发生重大变化，庚子年确实是多事之秋，难忘之年。历史惊人地相似，又不可能完全重复，因此，生活在历史进程中的我们，并不知道这个变动的世界终会把我们带向何处。历史会提醒，却不能预知，更不保证今人会从中吸取教训，据此做出明智的判断和行动。基督教世界观并未声称知晓这个变化的世界下一步具体的走向，因而不会给我们提供一份如何应对危机的行动指南或操作手册，而是一方面让我们把眼目定睛于那位历史的掌管者，不必与世沉浮，另一方面帮助我们看到这个世界变化之下的深层与实况，直面真正的问题。

正如上一期（《世代》第10期）卷首语所说，基督教世界观理解人类社会发生的问题时，一般会将其与人类的堕落带来的罪性关联起来，也因此将解决问题的出路最终指向耶稣基督的救赎。换言之，世界的问题其实是人的问题，最终是灵性层面生与死的问题。从这个角度来说，近来这些重大灾难的发生，其实不单单是自然世界演化之过，我们人类也并非无辜的受害者，相反，“这些灾难的发生是人的罪在现今这个时代日益明显、无所约束带来的结果，更具体地说，是人的罪借着日益向前推进的国家主义与技术主义被放大到更大范围产生的结果”。讽刺的是，今天的我们面对由国家主义与技术主义造成的问题，同时又不得不寄希望于国家主义和技术主义去解决。这

或许就是现代性(modernity)的深层悖论。也即,国家主义的兴起原本以民族国家的出现为前提,因而是现代性的产物,却又因为人们以“神圣”之名赋予国家某种独一无二性(国家崇拜),使得国家成为社会生活方方面面必需服从的中心,因而国家主义又是反现代性的;现代人相信自己凭借科技进步正在成为自然的主人,殊不知却正在遭受技术的奴役。换言之,现代性赞美人的主体性,赋予人们改造世界的力量,与此同时也在改变人自身,使人沦为被改造的对象。这一矛盾表现为人们对现代性的体验,交织着向往与怀疑、激情与失望、进步与倒退、理想和现实。

现代性是一个聚讼纷纭的概念,广义的现代性意味着成为现代(being modern)。现代(Modern)及其派生词源自拉丁文*modus*,意即“尺度”或“测量”,而“当下”(just now)以及晚期拉丁派生词*modernus*,均指向一种时间的尺度。后来各种词形变种均以*modernus*为基础。成为现代,意味着“新”,意味着时间之流中一个前所未有的事件、最初的开端、某种前所未有之物、世界上一种新颖的存在形式,甚至最终不是一种存在的形式(a form of being),而是生成的形式(a form of becoming)。把自己理解成新的,就意味着把自己理解成自我发源、彻底自由和有创造性的,而不仅仅由传统、命运或天意所决定。换言之,成为现代就要自我解放、自我创造,因此就不仅仅存在于历史或传

统中，而是要创造历史。<sup>〔1〕</sup>

这种作为哲学概念的现代性，其基本观念来自启蒙运动的精神，包括对理性、科学、个人自由和自主的肯定与推崇，以及相信随着启蒙（Aufklärung）的增长，逐步掌控自然成为可能，这将给人类社会带来普遍的自由、繁荣和永久和平。明乎此，我们就不难理解作为人手创造物的技术主义和国家主义，向人们所允诺的是一幅怎样美轮美奂的未来图画。

作为一个社会学概念，现代性往往与现代化过程密不可分。而大体反映现代社会形成的历史进程，通常包括世俗政权的确立和合法化、现代民族国家的建立、市场经济的形成和工业化过程、传统社会秩序的衰落、社会的分化与分工，以及宗教的衰微与世俗文化的兴起。<sup>〔2〕</sup>

从历史上看，中国人对现代性的理解是与对现代化的追寻结合在一起的。自清末以来，几乎每一次追求现代民族国家的思想或社会运动，都与“新”有关。从1898年维新运动到梁启超（1873—1929）的“新民”，乃至五四时期出现的“新文化”、“新青年”、“新学”、“新文学”，不但着眼于反抗传统儒家偏重古代的立场，更是包含对未来乌托邦理想的向往，以及对西方新事物的热烈追求。<sup>〔3〕</sup>进入20世纪，这种乐观的现代性日益受到激烈批评，尤其是在两次世界大战显露出可怕的破坏能力之后，这种现代性及其文化已陷入危机。但它所留下和衍生的问题，特别是在社会领域中诸如个人主义、世俗化、技术主义、全球化、民族主义、国家主义等等价值观念和制度安排，依然影响着今天的我们对待这个世界的方式。

另一方面，当前尚未止息的全球疫情、国内日益严峻的洪涝灾害，很难想象会以如此的广度和力度，出现在科技水平和交通方式有限的前现代社会，更难想象的是，前现代社会的人会像今天的我们那样，面对可怕的灾难，



在心态上不是转向内在的自省和谦卑，从“天地人”三方的维度来反省人所处的位置和应承担的责任，而是不断叫嚣在应对灾难中人自身的善良、勇敢、智慧和能力，似乎只有这样方能缓和人们心中的焦虑。这种焦虑来自对将来未知的惶恐，恰恰表明了人自身的渺小无力。其实，这种在面对灾难时内心亲历的体验，恰恰有可能是一种召唤的力量，让久居所谓“祛魅世界”习焉不察的现代人意识到，他们生活的世界不是一直以为的封闭的和水平的世界，还有垂直的和超越的层面。<sup>〔4〕</sup>启蒙思想构建的现代性世界观，特别是对人自身的认识和理解，并非理所当然。

事实上，神学议题一直与现代性问题关联在一起。被认为等同于现代性的世俗化或祛魅过程，实际发生的并不是神的简单清除或消失，而是将其属性、本质或能力转移到其他事物或者存在领域中。从这个角度说，所谓祛魅过程也是一个返魅过程，在这个过程中，人与自然都被赋予了此前被归于神的若干属性或能力。<sup>〔5〕</sup>

这就让我们回到启蒙运动对人的看法，其中一个进路就是考察宗教改革关于自由意志的争论与启蒙运动人观的关联。本期主题文章表明，启蒙运动的现代性思想更多继承了受希罗文化影响的人文主义观念，高举理性认知和个人自主，最终不可避免走向个人主义，并随着日后对普遍理性及其规则的怀疑走向自身的反面：现代大规模群众运动和国家主义。然而，宗教改革的主导思想，一种可以远溯至以奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354—430）为代表的圣经思想传统，却可以给我们提供另一种看待自身乃至现代性的视角。这种视角看到心灵在决定意志选择方面具有更为基础的作用，而心灵的反转在更深层次上与一位更高的存在者相连。这样，心灵层面的确定性以及与更高存在的关联，导致的不是个人主义，而是有机的团体生活，让人既保持个

体性、抵抗国家主义对个体权利的种种侵蚀，又为与他人相连留出空间。<sup>〔6〕</sup>

因着与这位更高存在者位格性的关联，我们得以站在一个超越的位置看待身边发生的灾难，思想人在灾难中真实的处境和当有的心态，并且在众声喧哗的人类历史长河中，看清我们自身古老的倾向：往往依靠人自身的力量，在混乱中寻求秩序，在危机中寻找依靠。这在本质上是一种致死的“疾病”：骄傲之罪，其在圣经中的极致表现就是建造巴别塔，欲与天公试比高。<sup>〔7〕</sup>

回看 20 世纪上半叶的中国，民族国家的建构终于胜过文化启蒙的呼声，西方现代性带给中国的表面上看似是世俗化和去中心化，实则是党国权威重夺中心之后的“宗教化”，也即，宗教被边缘化的过程，也是国家权力日益增长的过程，而为现代自由民主制度张目的世俗主义，本身也越来越走向礼仪化或神圣化。<sup>〔8〕</sup>

世俗宗教，或者说世俗宗教性，这一现代性构建的产物，取代了宗教在启蒙运动之前的位置。在 20 世纪上半叶的中国，这种世俗宗教表现为不断涌现的一众带有宗教性的“主义”竞相登场，走向齐一。那是一个儒家道德与社会价值取向、宇宙论、世界观产生认同危机的思想转型时代<sup>〔9〕</sup>，也是一个寻找信仰（信仰的对象可以是宗教，也可以是主义），提倡“神圣”，为了信仰可以牺牲自己因而充满“宗教感”的时代。在这个意义上，1920 年代的非基督教运动，看似反对宗教、反对基督教，实则是对另一种信仰（科学主义、马克思主义、三民主义等）的热烈追求，继而形成 1920 年代特别是国民革命时期的“革命精神”和“革命信仰”。<sup>〔10〕</sup>这样看来，现代性无论怎样标榜世俗化，怎样高举人的独立和智慧，仍然无法否认人的宗教性。诚如加尔文（Jean Calvin, 1509—1564）所说，“宗教的种子”根深蒂固地存在于所有人心中，连偶像崇拜也充分证明这种意识的存在。<sup>〔11〕</sup>

本期《世代》的主题延续上一期基督教世界观这一议题，主要关注基督教与现代性的关系，一方面探讨宗教改革关于自由意志之争与启蒙现代性思想的关联，由此观照现代人面临的生存困境，另一方面考察 19 世纪末到 20 世纪上半叶现代性如何在宗教层面冲击中国，影响中国的政治和社会的走向，并基督教在其中发挥的作用，由此透视世俗化处境下基督教可能扮演的工具性角色。盼望通过这些考察和梳理，我们对自己和所生活的现代社会有更多的认识和反思，从而更加认识基督及他给这个世代的福音，既不被现代社会中人的传统、世俗的言论、各种哲学和骗人的空谈所掳去<sup>(12)</sup>，还能在这个让人越发感到动荡不安、前途未卜的当下，活出因尊基督为圣而来的生命平安，并且预备自己在世人面前能够回答我们心中所盼望的缘由。<sup>(13)</sup> ●

- 
- 〈1〉 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008), 2-3. 中译本参见迈克尔·艾伦·吉莱斯皮,《现代性的神学起源》,张卜天译,湖南科学技术出版社,2019年,第7—8页。
- 〈2〉 周宪、许钧,“现代性研究译丛总序”,见马泰·卡林内斯库,《现代性的五副面孔:现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》,顾爱彬、李瑞华译,北京:商务印书馆,2002年,第3页。
- 〈3〉 费正清编,《剑桥中华民国史(1912—1949)》上卷,杨品泉、谢亮生等译,北京:中国社会科学出版社,1994年版,第490—491页。
- 〈4〉 查尔斯·泰勒,《世俗时代》,张容南等译,上海三联书店,2016年,第629页。
- 〈5〉 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, 274; 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮,《现代性的神学起源》,张卜天译,第355—356页。

- 〈6〉 参见本期文章，孙毅，“宗教改革之争及其对现代性的影响”。
- 〈7〉 见本期封面封底图片：老彼得·勃鲁盖尔（Pieter Bruegel the Elder，约 1525—1569），“巴别塔”（*The Tower of Babel*）（1563 年），原作藏于维也纳艺术史博物馆（Kunsthistorisches Museum）。世代所用版本见 [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Tower\\_of\\_Babel\\_\(Bruegel\)#/media/File:Pieter\\_Bruegel\\_the\\_Elder\\_-\\_The\\_Tower\\_of\\_Babel\\_\(Vienna\)-\\_Google\\_Art\\_Project\\_-\\_edited.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Tower_of_Babel_(Bruegel)#/media/File:Pieter_Bruegel_the_Elder_-_The_Tower_of_Babel_(Vienna)-_Google_Art_Project_-_edited.jpg)，本期美术编辑：陆军。
- 〈8〉 参见本期文章，孙泽汐，“宗教、现代性与历史中国——从四个关键词看基督教在其中的角色”。
- 〈9〉 张灏，“中国近代思想史的转型时代”，见氏著《幽暗意识与民主传统》，北京：新星出版社，2010 年，第 134—152 页。
- 〈10〉 石川禎浩，“走进‘信仰’的年代——1922 年反基督教运动初探”，收入氏著《中国近代历史的表与里》，袁广泉译，北京大学出版社，2015 年，第 184—185 页。
- 〈11〉 约翰·加尔文，《基督教要义》上册，1.3.1，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，北京三联书店，2010 年，第 12 页。
- 〈12〉 参见《圣经·歌罗西书》（新译本）2:8。
- 〈13〉 参见《圣经·彼得前书》（和合本）3:15。



世代

КООРОС  
夏季号

世代 КООРОС

全年共出版 总第十一期 夏季号



# 宗教改革之争 及其对现代性的影响

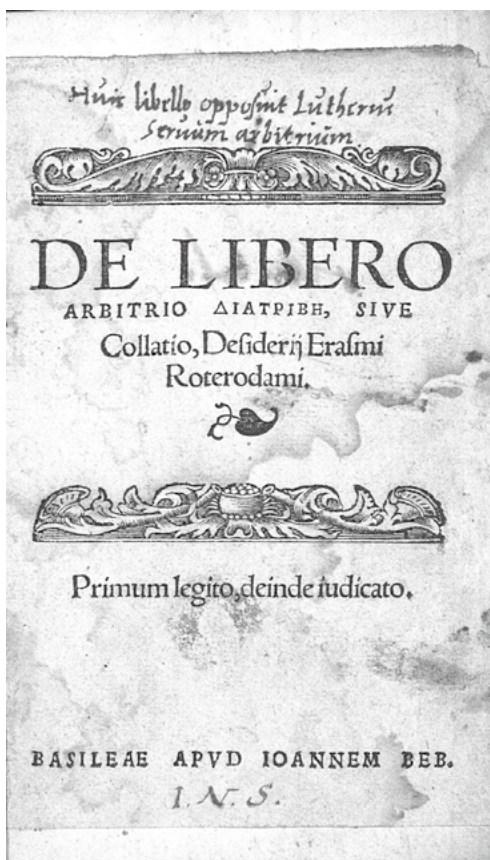
文 / 孙毅

## 引言

马丁·路德 (Martin Luther, 1483—1546) 与伊拉斯谟 (Desiderius Erasmus of Rotterdam, 1466—1536) 关于自由意志的争论, 是宗教改革时期发生的极为重要的事件。这个事件把路德改教的路线, 与之前伊拉斯谟所提倡的改教路线清楚地区别开来。由此看来, 虽然在宗教改革初期, 二人均开始转向个人的内向性方面, 强调个人内心悔改的重要性, 但在个人是否以及在什么层面上有自由意志这个问题上之不同看法, 使他们对人这种内向性之性质所持观点迥然有别。此种差别进而影响到后来启蒙思想家对人的理解, 即把人当作主体和核心, 这构成了现代性的基本特征。

## 一、路德与伊拉斯谟关于人自由意志的争论

在宗教改革的开始阶段, 人们普遍认为路德和伊拉斯谟是站在



伊拉斯谟，《论自由意志》（*De libero arbitrio diatribe sive collatio*）（1524年）拉丁文版扉页，图片来自 <https://www.erasmus.org/index.cfm?fuseaction=eol.detailtitle&field1=id&value1=444>

一条改教路线上，因此有“伊拉斯谟下的蛋，路德将其孵了出来”这种说法。但随着宗教改革不断向前推进，伊拉斯谟越来越感到路德所持改教路线与他自己的改教纲领有差距，因而越发难以在教廷与路德的冲突中保持中立。在此背景下，1524年9月，伊拉斯谟发表《论自由意志》（*De libero*



*arbitrio diatribe sive collatio*) 一文, 通过与路德在自由意志问题上的争论, 来表达自己与路德之间在神学观念及改教路线上的区别。伊拉斯谟思想的敏锐之处在于, 关于人的自由意志问题之争论, 确实击中了他与路德思想分歧之核心, 从而明确地拉开了两种改教路线之间的距离。

在《论自由意志》一文中, 伊拉斯谟认为, 尽管在亚当堕落之后, 人的自由意志受到损害, 但在基督恩典中蒙恩得救后, 人的自由意志就得到了恢复:“藉着上帝的恩典, 在罪得赦免时, 意志便得以自由。”<sup>(1)</sup>他将上帝的恩典区分为三种。其中第二种称之为让人得救的特别恩典, 即罪人被上帝的慈爱唤醒而悔改后, 这种恩典就会使人恢复使用仍然保存在他里面的自由意志, 邀请他而不是强迫他照上帝的旨意生活。<sup>(2)</sup>伊拉斯谟将人蒙恩得救后所恢复的这种自由意志描述为:“自由意志乃是指人类意志上的一种能力。人能够藉此使他自己专心一意地致力于通往永恒救赎之事, 或是完全远离这些事情。”<sup>(3)</sup>

1525年12月, 路德针锋相对地写了《论意志的捆绑》(*De servo arbitrio*)一文作出回应, 认为伊拉斯谟的观点假设了人具有一种“中性的”意愿, 这种意愿似乎可以被人自己所左右, 使其或向善或向恶。这是路德所不同意的:“‘在人里面有一种中性的及无条件的意愿’这种说法, 也只是一种完全辩证的虚构, 连那些坚持这一主张的人也无法证明。”<sup>(4)</sup>就算人蒙恩得救之后, 人也不具有上述意义上的自由意志, 除非人的意志被圣灵所光照或支配, 即被上帝的意志所左右, 否则人还是无法照着上帝善的旨意而行。当然, 这并不意味着人的意志是被迫的:“如果上帝在我们里面动工, 意志就会被改变, 而且受到上帝的灵轻轻一吹, 意志就再度发动并且行动, 这全是来自单纯的意愿和嗜好, 并且是自动自发的, 绝非由于强迫。”<sup>(5)</sup>如果没有上帝(圣灵)在人心灵中的工作, 人的意志还是会顺着旧有的习惯势力来选择, 直到被圣灵的感动所翻转。



马丁·路德,《论意志的捆绑》(De servo arbitrio)(1525年)拉丁文版扉页,图片来自  
<https://www.kettererkunst.com/image-max.php?obnr=418000735&anummer=472&ebene=0&ext=0>

## 二、两种改教路线及其对人的区别

表面上看,两人关于人的意志自由之争论,似乎只是关涉某些教义上的争论,无关两人各自的改教路线。但两人都不愧为当时一流的学者与改

教家，均敏锐地看到各自改教思想之间不同的关键所在。

## 1. 伊拉斯谟的改教路线及其对人的看法

伊拉斯谟虽然激烈批评当时的教廷及其教会，但认为教会败坏的原因不在教义方面，而主要在教会体制与生活方面。针对教会圣职人员对圣经及圣礼的专断，他将教会复兴的希望主要寄托在平信徒身上，将敬虔生活与内心的悔改及日常生活的道德行为关联起来，而非取决于对圣礼的关注及对圣徒遗物的崇拜上。他用“基督哲学”这个观念将基督信仰更多地表达为是一种生活方式，而非一套圣礼仪式。<sup>〔6〕</sup>

我们可以把伊拉斯谟改教的基本思路，概括为如下的逻辑关系：恩典带来个人内心的觉醒（悔改）——理性得以明确法则——生发自由的意志并照之选择——带来日常生活中的道德行为。伊拉斯谟的这一路线，强化了一般信徒实践信仰生活的主动性，这在当时的文艺复兴运动时期，是基督徒人文主义学者的一种共识。

在《现代性的神学起源》一书中，作者将当时基督徒人文主义学者的这种思路，追溯到意大利人文主义学者彼特拉克（Francesco Petrarca, 1304—1374）。彼特拉克从人的内在个体性的角度，来思考人性的完善与发展，将其与上帝的形象关联起来，以此强调人的尊严与自由。“埃利希·洛斯（Erich Loos, 1913—2006）则指出，彼特拉克见证了一种对个人含义的新的理解，即把个人理解成一种不可替代的个性。”<sup>〔7〕</sup>彼特拉克在此处强调的个体性，是指个人与其自身的关系。用他自己的话来说就是：“每个人，无论是圣人、士兵还是哲学家，都应听从自己本性的不可抗拒的召唤。”<sup>〔8〕</sup>每个人都应该按照他自己内在的偏好做决定，而不是照着他人制定的规则来生活。



彼特拉克 ( Francesco Petrarca, 1304—1374 ) 画像，图片来自  
[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8f/Petrarch\\_by\\_Bargilla.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8f/Petrarch_by_Bargilla.jpg)

与彼特拉克不同的是，伊拉斯谟更多地把个人内在的意愿与理性所理解的圣经原则关联起来。敬虔生活就体现在个人的自由意志愿意照着理性对圣经原则的理解来生活。通过理性所理解的圣经原则，个人建立起与上帝的关系，而不再需要借助特殊的祭司阶层。

## 2. 路德的改教路线及其对人的看法

与伊拉斯谟对理性可以把握圣经原则的强调有所不同，路德比较强调上帝之隐秘性的那一面。对于圣经给人的启示，特别是通过十字架事件向人呈现的福音真理，唯一的途径就是借着信，而不是理性，才能通达关于上帝的真理。通达这基本真理的前提在于：人在信仰中心灵被上帝的话语抓住，并且因此被其所翻转。路德对人的看法可大致概括为：恩典（光照）让人的心灵在信仰中被动地释放与翻转——突破理性（律法）层面达到心灵层面的确定性——确定与上帝的位格关系——生发意志自由的认定与选择。

从这里的争论可以看到，人是否有自由意志，以及人的意志与上帝的意志之间的关系，在宗教改革运动中一直是一个重要问题。在新教教会中，就这个问题所引发的争论，不仅发生在后来路德宗“严格派”与“菲利普派”之间，同时也突出地体现在加尔文主义者与阿明尼乌主义者之间，而后者产生的国际性影响更大。

虽然在荷兰发生的争论中，似乎是加尔文主义者取得了胜利，但阿明尼乌派并没有从历史上消失，而是在英国同时以灵性上的阿明尼乌主义（循道宗）以及理性上的阿明尼乌主义（洛克 [John Locke, 1632—1704]）方式表现出来。以洛克及康德（Immanuel Kant, 1724—1804）为代表的启蒙运动思想家，主要是受到理性上的阿明尼乌主义的影响，换言之，就是以另一种方式延续了当年伊拉斯谟的改教路线。限于主题与篇幅，本文将此当作一个结论，而略过有关论证。

## 三、两种人观的区别及来源

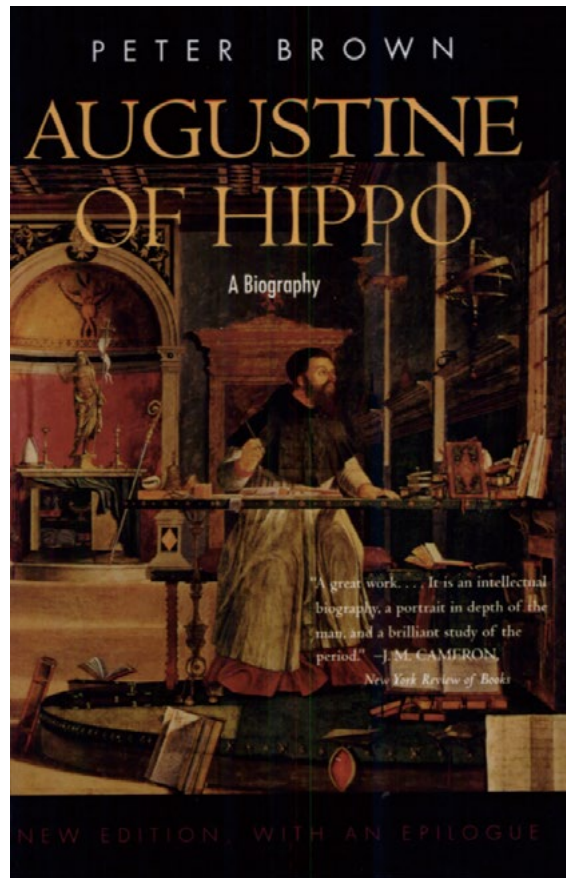
基于古典希罗文化的人文主义者，因为受到希腊思想的影响，认为人

的罪不过是源自于肉体的情感与欲望，总认为人的理智有能力运用自由意志，将自己从各种情感与欲望的控制中解救出来。这种思想不同于以奥古斯丁(Augustine of Hippo, 354—430)为代表的基督教思想。对于后者来说，人所受到的罪之困扰并非源自人肉体的情欲，而是源自人的心灵；并且，因为心灵包括了人的理智与自由意志，故此让人凭借自己的理智与意志就难以脱离罪之困扰。其实，关于人的自由意志方面的争论，自奥古斯丁那个年代就已经存在了。

彼得·布朗(Peter Brown)早在1960年代就已完成了他的奥古斯丁传记，但在三十年后，他自己也意识到了奥古斯丁思想与古典希罗文化之间的区别：“奥古斯丁的恩典论对帕拉纠的自由意志论（其根源在于古典的、斯多葛派的思想）的胜利是古代社会在西欧终结的标志……对奥古斯丁而言，借用圣保罗的观点标志着那种古典的、对人类生存状况独特认识的结束。在归信的过程中，奥古斯丁也曾公开发表过这种认识。”<sup>(9)</sup> 布朗把这种区别描述为对人性更为阳光、乐观的古典思想与被原罪思想影响而对人性更为阴郁、悲观的基督教思想之区别。

从前面的梳理中我们可以看到，在与希罗思想的融合中，基督教一直以来以某种方式继续着关于人的自由意志的争论，从帕拉纠(Pelagius, 约354—418)与奥古斯丁之间，延续到伊拉斯谟与路德之间。并且，对人自由意志的不同看法，关系到两种人观思想之间的区别，需要我们在思想上做一些更进一步的梳理。

首先，第一种思路认为，人的意志生发于人的理性认识。个人在理性层面对于真理与法则的明确认识，让人下定决心做出一个决定。自由意志在此处表现为：这是人基于自身认识而自主做出的选择。如果按照启蒙运动时期的术语来表达就是，个人在理性的指导下，照自己的意愿选择，在这个意义上，人是自律或自治的，个人就是主体或实在。如果我们把理性



彼得·布朗,《希波的奥古斯丁》英文版封面  
(Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* [A New Edition with an Epilogue], Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 图片来自 [https://books.google.com.tw/books?id=bJPY1dAZg-8cC&printsec=frontcover&hl=zh-CN&source=gbs\\_gc\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=true](https://books.google.com.tw/books?id=bJPY1dAZg-8cC&printsec=frontcover&hl=zh-CN&source=gbs_gc_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true)

与其所把握的圣经原则或自律原则放在一个层面，而人的意志也是在这个层面上进行选择，那么可以将这种人观称为“单层人观”。

第二种思路认为，人的意志生发于人的心灵层面，是在心灵被翻转的情况下有了一个认定，从而在这个认定的基础上生发一个意志的决定。就

这个意义上说，个人意志的决定乃与两层因素相关：带来心灵翻转的更高实在，以及愿意接受这种景况的个人意愿。因此，强调个人自由意志受到束缚，取了“双层人观”的看法，即从两个层面来看人的精神层面，除了个人自觉的思想/意志层面，还有一个更深的心灵层面。

从上面两种思路的梳理中，可以看到意志在这里最为切近的含义是：“下了决心”，而不单纯是在 A 和 B 之间做出选择。于是，两个思路的区别就表现在：让人下定这个决心的基础，是理性对法则的把握，还是心灵与那位终极实在者有关联。更进一步的区别就在于：让人下定这个决心的基础是个人自己，还是那位终极实在者。<sup>〈10〉</sup>

其实，从双层人观来看自由意志问题，在浅层的意义上依然可以说人有自由意志，即人的意志并非是被强迫的，而是照着当时自己内心所意愿的作了选择，反映当时的想法及利益权衡，因此从道德角度看也当承担此选择及行为的责任。但个人在浅层所做的这个选择，乃在人的自觉与不自觉之中，受到深层因素的影响。在这个意义上，人的意志又是不自由的。只有深层的束缚因素解决，意志自由才能真正呈现。但这个结果，意味着人在深层与一位更高存在者关联，并且因此导致浅层的翻转。

#### 四、两种人观与现代性的关系

从宗教改革关于人的自由意志的争论引申出的两种人观思想，来看启蒙运动及其对后来现代性的影响，可以给我们提供一些有启发的思考。

##### 1. 从第一种人观来看现代性

如果个人自由意志的生发以理性及其对规则的认知为基础，表面上看



既彰显了个人的自由，同时，由于其所依据的基础是人类普遍的理性及其认可的法则，因此个人的决定也可以为他人所理解，从而为群体关系的形成奠定了基础。就是说，这种普遍的理性及其法则——不管这种规则源自于圣经、自然法，还是人的约定，为人与人之间的正常交往及社群关系奠定了基础。

但随着启蒙运动时期的人文主义将人自身变为主体，以及普遍理性之信念的丧失，每个人从其自己的理性出发，对规则的理解都会有所不同，从而常常会出现所谓“双重标准”的问题。在这个前提下看所呈现出来的现代性，就表现出如下两个方面的特点。

首先，每个人都以自己为中心强调自己意愿的合理性，似乎启蒙运动的思想重心就是强调个人生来就有的权利，这导致个人主义的流行。其实，这是对启蒙思想家的一种误解，但问题就在于：这样的结果正是启蒙思想家所遵循的上述路线带来的。不过，如果真要将启蒙运动与宗教改革运动关联起来的话，那么我们仍然可以为其辩护的是，当年启蒙思想家强调个人在理性基础上的自立，首先是在强调个人要勇于承担其应有的责任，在责任的背面才是个人应有的权利。但上述的思想路线带来的结果就是：个人的责任被屏蔽，只有个人的权利被突出强调。

其次，失去普遍性的理性及其法则，无法给人的意志决定带来确定性，这导致现代大规模群众运动的出现，即一种“乌合之众”现象的出现。启蒙运动在这里再次走向其反面：一方面，这种单层次人观、浅层面的理性化及自由意志的选择，带来的乃是个人与个人之间相互独立的关系，以及相互独立的个人之间必然会出现的彼此竞争的关系；但另一方面，当一个社会运动以其超越了个人理性的国家意识形态的名义席卷而来的时候，似乎每个人都被裹挟于其中，并非是被迫的，而是带着激情主动加入的。这就是现代性所表现出来的，或者是个人主义的，或者是国家主义的两极，

两者没有形成某种有机的关联。

## 2. 从双层人观作出的回应

我们可以从双层人观对上述有关现代性的两个问题作出某种回应。双层人观强调意志的决定源自更深层的心灵层面，取决于心灵与那位更高实在形成一种位格关系，从而使人成为一个“位格人”。<sup>〔11〕</sup>“位格人”并非是封闭的个体，也并非按照浅层的约定规则与他人形成群体关系。其个人的个体性及与他人形成的群体性，都依赖于深层与那位更高实在者形成的位格关系。

从表面上看，如果一个人是从灵性（精神）层面生发出其意志的决定，其决定的基础似乎不为外人所道或所理解，更容易表现出个人的武断性。就如伊拉斯谟对路德形成的印象：你总要给大家一个公共的标准吧，否则凭什么就你是对的，还表达得那么武断？

但这里常常被忽略的是：个人在心灵层面生发出其意志的决定，通常发生在其心灵被更新与翻转的前提下。这种翻转让个人从其主体地位让渡到次主体地位，在与终极实在者的关联中，降为次终极实在者。<sup>〔12〕</sup>让我们在这个前提下来看现代性呈现出来的上述问题。

首先，关于个人责任的担当问题。从改教家的思想来看，十分明确的是：个人责任来源于个人所领受的“召命”或天职，而这种召命之所以具有权威或神圣性，乃在于个人被翻转后，处在“被召”的地位上。个人作为次主体与那位主体之间的地位关系，使其所领受的“召命”（即责任）具有神圣性。<sup>〔13〕</sup>由此理解的个人承担的责任，既不是基于法则带来的“正义”之要求，也非基于人的经验领会到的某种“结果”之预测，而是基于对那位更高实在者的爱，以及对其应许的相信。

其实，个人享受的权利也当作同样的理解。个人权利与人所领受的责任相辅相成，且以责任为其前提。当人将国家置于这种更高实在者的地位上，以“爱国”的名义来给个人责任赋予某种神圣性的时候，其结果乃使个人的个体性消失，并不能让人在承担个人责任的同时维护个人应有的权利。

其次，由于个人意志上的决定源自心灵层面与那位更高实在者的关系，一旦下定决心，就不会被浅层他人的意见所左右，因此更不容易被裹挟在大规模的群体运动中。而反过来说，这也并不意味着个人因此就是封闭的。当我们不区分深层与浅层这两个层面的时候，会把深层中个人与更高实在的关联，看成是“个体化”过程，特别是个人在这个层面达成的确定性给个体带来的生存根基。这里发生的翻转，即个人从其主体地位让渡到次主体地位，在与（终极）实在者的关联中，降为次实在者，其实是为个人与其他次主体（或次实在者）建立相互间的关系，在存在论层面开创了余地，即可以在同一位更高实在者面前形成有机团体。这位更高实在者的神圣性，成为其间秩序的权威基础。这个意义上有机团体的形成，其实是一种“共同体”生成的过程。

与人文主义的思路有别，心灵层面上的确定性，以及与（终极）实在者的关联性，导致的恰恰不是个人主义，而是一种有机的团体主义，即在同一位更高存在者面前，承认自己的有限（仅次终极实在），从而为与他人的相连留出余地。这不仅是针对信仰者而言，对于那些尚未自觉与终极实在者相连的人而言也是一样。

总之，上述的讨论表明，虽然启蒙运动与宗教改革在历史上有某种关联，但启蒙思想并不能够反映宗教改革的主导思想。首先，在宗教改革时期关于自由意志的争论，就显出两种不同的改教思路。其次，这两种改教思路对人观的不同认识，可以更深地追溯到圣经思想传统与希腊思想传统对人观的不同看法，这种不同在本文中被概括为“单层人观”与“双层人

观”之间的区别。最后,启蒙运动之后所呈现出来的现代性,与“单层人观”代表的人观思想显然有更直接的关系,“单层人观”可以说明现代性中所呈现出来的一些现象。●

- 
- 〈1〉 伊拉斯谟,《论自由意志》,转引自路德文集中文版编辑委员会编,《路德文集》第二卷,上海三联书店,2005年,第582页。
- 〈2〉 同上,第584页。
- 〈3〉 转引自路德,《论意志的捆绑》,见《路德文集》第二卷,第381页;另参考伊拉斯谟,《论自由意志》,转引自《路德文集》第二卷,第581页。
- 〈4〉 路德,《论意志的捆绑》,见《路德文集》第二卷,第393页。
- 〈5〉 同上,第346页。
- 〈6〉 伊拉斯谟,“《新约》第三版前言”,收入氏著《愚人颂》,许崇信、李寅译,南京:译林出版社,2010年,第123—142页。
- 〈7〉 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮,《现代性的神学起源》,张卜天译,湖南科学技术出版社,2019年,第82页。
- 〈8〉 同上,第83页。
- 〈9〉 彼得·布朗,《希波的奥古斯丁》,钱金飞、沈小龙译,中国社会科学出版社,2013年,第584—585页。
- 〈10〉 人与终极实在者之间的关系,参见朋霍费尔,《伦理学》第四章“终极者和仅次于终极者”,胡其鼎译,北京:商务印书馆,2012年,第107—119页。
- 〈11〉 参见孙毅,《个体的人:祁克果的基督教生存论思想》,北京:中国社会科学出版社,2004年。
- 〈12〉 终极实在(之事)与仅次于终极实在(之事)这两个概念取自朋霍费尔,分别指上帝(及其意旨层面的事情)与作为被造者的人。与本文相关,个人意志自由的实现乃在其与终极实在(上帝)发生实际关联之时。参见朋霍费尔,《伦理学》第四章“终极者与仅次于终极者”,第107—119页。
- 〈13〉 参见朋霍费尔,《伦理学》第六章“历史与善”,第193—238页。



《巴别塔》( *Tower of Babel* ), 1594年, 原作藏于卢浮宫, 此图版本见  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Tower\\_of\\_Babel#/media/File:Tower\\_de\\_babel.jpeg](https://en.wikipedia.org/wiki/Tower_of_Babel#/media/File:Tower_de_babel.jpeg)

# 宗教、现代性与历史中国

## ——从四个关键词看基督教在其中的角色

文 / 孙泽汐

本文旨在考察现代性是如何从 19 世纪晚期到 20 世纪上半叶在宗教层面上冲击中国，探讨其对社会政治层面的影响，并基督教在当中的作用。为了方便切入这一庞杂但重要的问题，本文将以英国文化人类学家塔拉勒·阿萨德（Talal Asad, 1932—）对宗教和世俗主义的讨论为起点，以四个关键词“宗教”、“迷信”、“感化”、“改造”，略论中国处境下的宗教—现代性问题。以国家权威为中心的构建是贯穿其中的核心要素，而基督教在其中似乎起到了推波助澜的作用。或许现代性给中国带来的，并非西方的世俗主义与去中心化，而隐隐有党国主义重夺中心的趋势。

### 一、现代性洗礼下的世俗主义与宗教

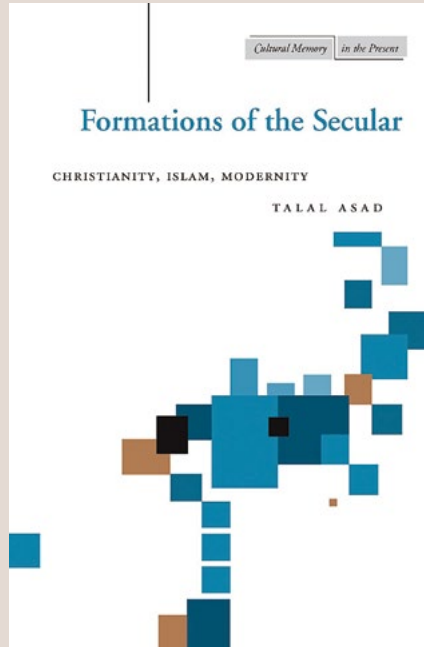
我们现在意义上的宗教 (religion) 实乃现代性 (modernity) 的产物。这在西方学界几乎已成共识。这并不是说，前现代的社会中不存在具有宗教

意味的传统和实践。这类宗教性元素 (religiosity) 在如中国这般数千年来执着于从宇宙论的角度诠释地上权威 (比如“天”) 的文化中尤其丰富。但我们现在用来定义宗教的诸多元素 (例如制度、正典、教义、神职阶层、与“文明进步”相配合、主要管辖内心世界等) 确是脱胎于后宗教改革的欧洲, 经历了启蒙运动及世俗主义, 是被现代性构建出的产物。

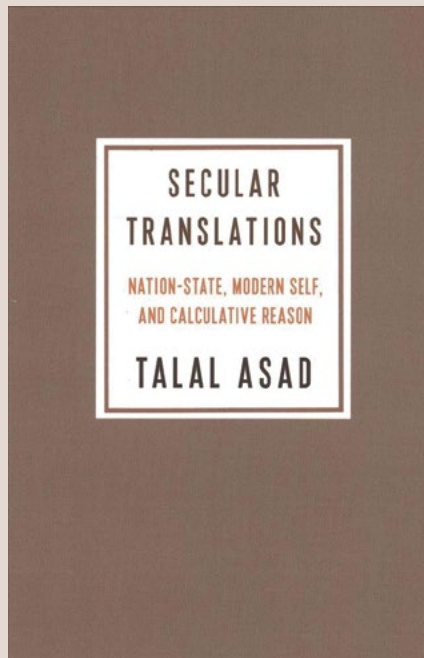
对这一批判最为坚持的, 大概是人类学家塔拉勒·阿萨德。他于2003年出版的著作《世俗的构建》(*Formations of the Secular*) 就试图解构现代西方所习以为常的世俗主义。<sup>(1)</sup> 书中不认为世俗主义当真是宗教的理性替代者。那不过是依从所谓以明晰代替混淆、宽容代替自大的启蒙运动叙述。世俗主义本身同样与民主政治、人权、自由等现代性前设有着千丝万缕的联系, 这些前设也并不像世俗主义所声称的那样与宗教元素泾渭分明。我个人对此的解读, 是世俗主义与现代国家 (modern state) 携手, 攫取了宗教在启蒙前欧洲的功用。

如阿萨德在另一本书中所言, 世俗主义的核心实际上是对人类道德能力的乐观信仰。<sup>(2)</sup> 古典自由主义对平等自由的追求, 启蒙思想对人作为理性、道德主体的肯定, 以及基督教在平等观念上的贡献, 引发出一种乐观的确信, 即社会中理应辟有一领域 (或许应该是核心领域) 可以让人在其中自主决断, 充分实践良知与自由, 而非“盲从”宗教教条。与此伴生的自由民主制度为了实现这一自由领域, 则对社会其他领域的权力作了再分配。这本身有些吊诡, 因为自由民主制度并不信任大政府, 但又需要将一些本属于宗教的领域收归国家权力, 同时又要防范群体民众的非理性行为。此时世俗主义的搭配就尤为重要, 因其一方面否定宗教对国家权力的合理化 (政教分离), 一方面又在公共领域压制民众的宗教热情 (避免“宗教不宽容”)。两者合作才可以维系自由领域。

这样看来, 在现代化冲击下, 宗教在西方社会中被边缘化的过程, 正



阿萨德,《世俗的构建》英文版封面 [https://www.amazon.com/dp/B006W09GKC/ref=dp-kindle-redirect?\\_encoding=UTF8&btkr=1](https://www.amazon.com/dp/B006W09GKC/ref=dp-kindle-redirect?_encoding=UTF8&btkr=1)



阿萨德,《世俗的转化》英文版封面 [https://www.amazon.com/dp/B07CX8591B/ref=dp-kindle-redirect?\\_encoding=UTF8&btkr=1](https://www.amazon.com/dp/B07CX8591B/ref=dp-kindle-redirect?_encoding=UTF8&btkr=1)



是国家权力增长的过程。而出于自由主义对权力的防范意识，国家权力需要与世俗主义一同维系一种近乎去中心化的意识形态。在两者复杂的伴生关系中，去中心化的理想未必能够达成。所谓中立的“自由领域”愈发处在国家权力的影子之下，而世俗主义本身也有礼仪化或神圣化的趋向。公民宗教 (civil religion) 就是一个极佳例子。<sup>〔3〕</sup>

## 二、中国的历史处境

### 1. “宗教”

中国处境下的现代性来袭，在宗教层面上讲，与西方的经历有所不同。但其中有一点是共通的，即我们现在所理解的“宗教”，是新近的产物。

正如一系列在清末民初进入中文语境的社科术语，“宗教”一词的现代来源出自日本。<sup>〔4〕</sup>与之相关的早期案例，如1869年（明治二年）的这次，多数源于日本与西欧各国签订通商条约。而如何翻译其中的 Religionstübung（宗教活动）则让日本上下犯难。虽然江户幕府与美国在1858年签订的“哈里斯条约”（Harris Treaty）中已经提及宗教事项，幕府当年不过将之视为欧美的旁门左道，与日本的 Jakyō（邪教）概念等同。但此一时彼一时。眼下已是“文明开化”的明治时期，自然要在翻译上多下功夫。于是“宗旨”、“神教”、“宗旨法教”、“圣教”、“教门”等一杆备选应运而生，最终定格在 Shūkyō 即“宗教”。

在中国前现代的历史上有无“宗教”这一术语呢？多数情况下，“宗”与“教”是作为两个独立表述的词语。前者的基本意思是先祖谱系，多与祭祀、宗庙、官职相连；后者的基本含义是权威教导的传承，与行为习惯的塑造和政治权威的核心作用常相关联。在这一点上，古代中国的“宗”与“教”

和我们现在意义上的“宗教”并不相同。

但古代中国并非全无“宗教”一词的踪迹。宗教与文学学者余国藩 (Anthony C. Yu, 1938—2015) 曾在《四库全书》中检索到不少“宗教”两字合用的例子。<sup>(5)</sup> 其在公元 6 世纪已有出现, 指“有所宗仰的教”。到 12—13 世纪, 该词在绝大多数情况下都与佛教相关, 例如: “区宇中分, 而释氏宗教亦判为南北, 各师其师, 各道其道”。这似乎说明, “宗教”一词正是在佛教这一外来宗教的本土化过程中被发明和应用的。在这点上, 中国的经历与西方有异。而在佛教与道教的影响下, 所谓释道儒“三教”在宋明已降也逐渐有了清晰的宗教意味。

总而言之, “宗教”一词及其代表的现象在中国处境下的来源复杂有趣。一方面, 这两字在历史上已经有比较清晰的来源, 其本身也是外来文化影响下的产物; 另一方面, 哪怕是帝制时期的释教, 与现今当局所认可的五种宗教相比, 其不同也甚明显。或许我们可以这样理解, 即“宗教”在清末民初的现代化时期经历了重塑, 而非完全新造。\*

与此同时, “宗教”在中国亘古不变的一点就是政权对其的管辖。简言之, 古代中国宗教权威的两大来源, “天”与祖先, 其超越性的终极通路是被皇权所垄断的, 并不允许其他个体建立独立于皇权的宗教权柄。这一点被 20 世纪的党国政权继承下来, 成就了其定义何为正常宗教活动的这一事实上的宗教宣称。而党国是如何用名为世俗实为宗教的方式来监管宗教, 则与下一个关键词有莫大关系。

## 2. “迷信”

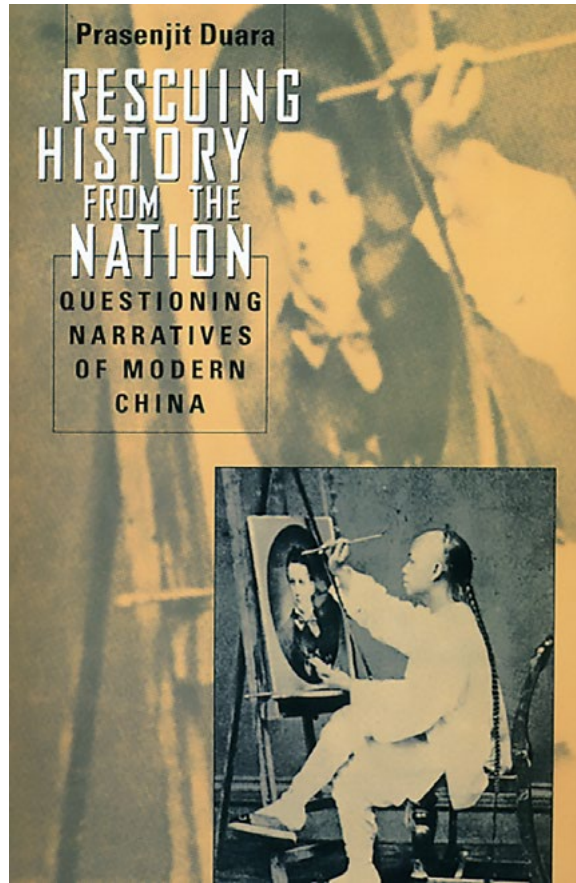
20 世纪初, 中国对于现代化的追求除了体现在修桥铺路、扩充军备, 还表现为对社会文化改造的摩拳擦掌。其中一个重要任务, 就是定义并驯

服宗教。在这一点上，从清末新政到党国崛起，中国都在模仿西方的现代性—世俗主义路线，即将宗教从公共领域中剥离出来（这样才算“进步”），从中剔除“迷信”的部分（为了社会管控），再将之重新分类以便管辖。于是，被民族化的部分成了受官方承认的“宗教”，而那些有碍民族振兴大业的，则被归为“迷信”。<sup>〔6〕</sup>当国家以“科学”之名掌控对宗教的话语权时，我们所看到的现代性冲击，是以世俗主义为表，强国主义为里。

类似上一个关键词“宗教”，“迷信”在中国处境下同样有其历史来源。古代中国一直有“邪教”、“淫祠/淫祀”的概念，与代表“正教”的建制化儒家相对。明清时期反对基督教的宣传用语中就常见“邪教”一词；曾国藩（1811—1872）在屠灭太平天国时也将之视作“正邪之战”。但“邪”的历史概念更多强调所谓“不纯”或“有违”，因而若降服于皇权之下，则上至孙猴子，下到水匪，皆可诏安。但随着建制化儒家的崩塌和启蒙运动来袭，现代性下对“迷信”的审判，是基于一种对普遍科学真理的宣称，扯的是理性的大旗。

而“迷信”一词的现代来源，同样是明治维新后的日本（meishin）。当时日本已不满足于仅仅禁止一些风俗节日。其在1890年代初由国家出面，在教科书中进一步强调科学和道德，以重塑国民。而早期中文语境下的例子，也来自对日语新闻的翻译，例如1897年，译自《时事新报》标题为“日蚀纪清国宫廷之迷信”的短文。<sup>\*\*</sup>

现代性冲击下的反迷信运动大致分为三个阶段。<sup>〔7〕</sup>其始于清末新政至民国前期（1900—1915），再到国民党南京初期（1927—1930），最后是1949年后的种种政治运动。第一个阶段的代表，是梁启超（1873—1929）等人所鼓吹的庙产兴学改革。顾名思义，即把民间宗教的庙产充公，寺院改作乡间小学。对当时的改革者而言，这样既能革除迷信，又能充实政府财力，岂非一举两得。



杜赞奇,《从民族国家拯救历史》英文版封面  
<https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/R/bo3683744.html>

第二阶段的代表,则是1920年代的非宗教运动。从最初的非基运动到后来针对民间宗教的“风俗改革”,这一举措笼罩在更强的意识形态之下。基督教身在其中,因为“落后”和“帝国主义”的指控,处于相当尴尬的境地。就普遍宗教而言,庙产和场地被收为国有也是常有之事。但南京时期国民党对全国的统治力自不可与中共得国后同日而语。加上宗教团体纷纷“醒悟”,组织各自传统的全国协会,同时向党国投诚(拥护国家现代化)和抵

抗（游说政府官员），在地方层面软化了一些激烈的党国手段。国民党方面作为妥协，在1928年出台“神祠存废标准”，以期在声讨迷信的同时保存宗教自由。该“标准”在实际操作层面不好恭维：其规定那些历史上已被神话的、民族性的人物，例如孔子和关公，以及那些阐述“纯正信仰”的，例如佛陀和老子，可以被保留；而那些山水神祇，和那些道教谱系中画符用咒的，则被视为民间宗教，一律禁止。核心思想还是剔除那些“落后的”、“有害于”建设现代、富强国家的民间宗教。\*\*\*

这里就必须提到基督教在中国早期现代化中无与伦比的开拓性作用。在19世纪下半叶到20世纪初的来华西人当中，宣教士堪称最为坚持、活跃且最渴望“改变中国”的群体。<sup>〈8〉</sup>近代中国首位留美学生、幼童留美计划创设者容闳（1828—1912），是受宣教士鲍留云（Samuel Robbins Brown, 1810—1880）的教育和资助才得以赴美，这一点绝非巧合。李提摩太（Timothy Richard, 1845—1919）早在1870年代就已在海内外筹款救济山西大旱。印刷出版方面有各宣教团体设立的出版机构，其出版物如《张远两友相论》\*\*\*\*等福音小说和单张畅销一时；翻译方面有丁韪良（W.A.P. Martin, 1827—1916）受总理衙门委托翻译《万国公法》（1864年完成）；新闻方面有林乐知（Yong J. Allen, 1836—1907）主编《万国公报》，无不对清末改革有巨大影响。到清末民初，虽然留日留欧之风渐盛，基督教在华的教育和医疗体系建设也更加完备：1906年已有2500所新教学校，57,000名学生，日后13所基督教大学的雏形已现；而1905年已有300位医疗宣教士在华，其中石美玉（1873—1954）在九江创立的但福德医院（Elizabeth Skelton Danforth Hospital），以及胡美（Edward H. Hume, 1876—1967）在长沙开办的雅礼医院是为杰出代表。这一切的机构建设以及人员训练构成了裴士丹（Daniel H. Bays, 1942—2019）所言“中外新教建制（Sino-Foreign Protestant Establishment）”。<sup>〈9〉</sup>



19 世纪来华的五位宣教士头像，按顺时针方向分别为鲍留云、李提摩太、林乐知、丁魁良，中间为胡美。前四幅头像均来自维基百科图片，胡美的头像见 <https://ceas.yale.edu/edward-h-hume>。图片编辑：小丁

除了物质上的构建，基督教为中国早期现代化同样带来了思想上的碰撞。在19世纪中后期，基督教间接引入了去宗教化的“公共领域”这一概念。一个显著的例子就是1862年中法有关乡社庙会 (temple festivals) 的争论。当时地方上的基督徒，正如不信的左邻右舍，需要承担包括公众设施、地方安保、照看农作物、其他徭役等一众支出；但包含其中的迎神赛会（民间宗教）却构成了信仰上的难题。于是，在法国神父和公使的交涉下，这份代代相传的摊派，被人为分成了40%“有益之公费”与60%“无益之冗费”，而地方上的基督徒只需要交纳不含宗教成分的前者。这种分野作为条约体系的一部分在全国得以实施。<sup>〔10〕</sup>这一争论本身——甚至是结论——对现代头脑而言都不难理解；但对于前现代化、前启蒙的19世纪中国乡村而言，把迎神赛会与“公共建设”割裂开来是难以想象的，因两者皆为当地文化、权力、经济网络的有机组成部分。这一西方强势下的重新定义（即宗教仪程应该是自愿的、非群体的），开启了近代中国乡村和民间宗教的去神圣化，成为其后清末庙产兴学改革和打压迷信的先例，也成为日后庚子拳难的一大诱因。

基督教不仅为想要振兴民族国家者引入了世俗公共领域的概念，其在清末民初对“好信徒”设定的“宗教”标准，也成了政治上“好公民”的重要范本。同时期福州的青年会 (YMCA) 就在现代化上显示出特有的资源、组织和理念。其口号“德育、智育、体育”与梁启超在《新民说》中所强调“民德、民智、民力”惊人地相似。实际上，由于帝制传统中公民概念的缺失，对后者的构建在民国初年很大程度上依赖于基督教对西方文化的传递。而正如唐日安 (Ryan Dunch) 所总结的，福州新兴的城镇基督徒的身份观可以用“4个P”来形容：新教的、职业的、进步的、爱国的 (Protestant, Professional, Progressive, Patriotic)。<sup>〔11〕</sup>这也成为当时“文明”人士的群像，直到“爱国”异军突起，视基督教为水火不容。

### 3. “感化”

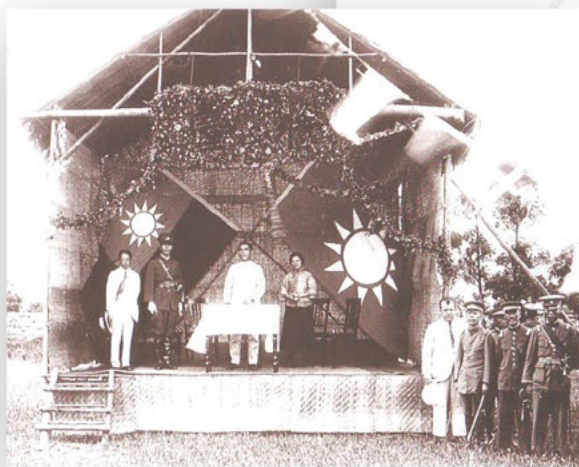
从庚子之后到民国头十几年，“4个P”所表述的基督教现代性似乎为中国的现代化振兴提供了一种切实的可行性。信仰、爱国、先进这些在后世看来多少有些矛盾的特点，如此自然地共存于这些立足中西的中国基督徒身上，反映了那个时代高度的可塑性和流动性。但随着五卅运动的到来，背后共产国际的运作，和党国政治的兴起，一个新的时代到来了。这是一个“以主义征服”的时代。而基督教在达尔文主义（科学上倒退）和列宁主义（帝国主义侵略）的双重指控下，陷入愈发尴尬的境地。

这般社会走向的剧变自非朝夕之功。简而论之，如费约翰（John Fitzgerald）所言，我们故不能忽略那些自发的、由下而上的“觉醒”意识——这是自中日甲午战争开始，就弥漫于受教育阶层的一种广泛、普遍的自救情绪，但五卅之后的政治走向，已经从较为松散的文化运动转为以明确政党意识形态为导向，以群众运动为手段，旨在“唤醒”（或者说转化）中国的党国体系。<sup>〔12〕</sup>

在这个处境下，基督教不仅在主义的指控下处境愈发尴尬，在实际运动中也被视作竞争者。宣教士于清末民初在公共卫生、教育、宣教上普遍采用的公共运动（public campaigns）模式，多为早期革命党人所效法。前者侧重宗教—文化的构建，后者则专注于建立世俗化的民族国家。鉴于两者的受众基本相同，那些醉心救亡的人自然会逐渐偏向后者。在实践中，似乎有相当一批有这样理想的人，借用前者宗教性的元素，达成世俗主义国家建设的目标。孙中山就是很好的例子，他以宗教性的牺牲奉献为精神，以苏俄党政宣传为制度，来达到党国改变民族的目标——是为“感化”。

孙中山在1921年一次演讲中，就将“宗教家之仁”与“志士爱国之仁”相提并论：





國  
父  
全  
集  
演  
講

左：1924年孙中山在黄埔军校开学典礼上发表演讲 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%AD%AB%E4%B8%AD%E5%B1%B1#/media/File:Whampoa3.jpg> 右：由台湾中山学术资料库编撰的《国父全集》第三卷封面，该卷收录了孙中山生前发表的大部分演讲词 <http://sunology.culture.tw/cgi-bin/g32/gweb.cgi/ccd=C1r8TY/grapheviewer1?dbid=CF777777780>

“何谓救世？即宗教家之仁，如佛教，如耶稣教，皆以牺牲为主义，救济众生……耶教亦然，不独前在中国传教者，教堂被毁，教士被害，时有所闻；即在国外，新教亦迭遭反对。然其信徒，则皆置而不顾，仍复毅然为之，到处宣传，不稍退缩。盖其心以为感化众人，乃其本职，因此而死，

乃至光荣……何谓救国？即志士爱国之仁，与宗教家、慈善家同其心术，而异其目的；专为国家出死力，牺牲生命，在所不计。”<sup>〈13〉</sup>

两年后，孙中山在一次演说中则将宗教、主义、革命之间的关系说得更加明白：

“宗教之所以能够感化人的道理，便是在他们有一种主义，令人信仰。普通人如果信仰了主义，便深入刻骨，便能够为主义去死。因为这个原因，传教的人，往往为本教奋斗，牺牲生命，亦所不辞……我们国民党要革命的道理，是要改革中国政治，实行三民主义和五权宪法。我们的这种主义，比宗教的主义，还要切实。”<sup>〈14〉</sup>

在孙中山看来，俄国的例子恰恰证实了宗教性牺牲是可以被用在世俗领域的：

“俄国革命成功的原因，全是由于他们革命党都信道笃，拿主义来感化全国……俄国革命的兵士都是明白革命主义的……（外国士兵）到俄国去打仗的时候，总是被俄国的兵士所感化，受俄国革命主义的宣传。”<sup>〈15〉</sup>

1924年建立黄埔军校之后，孙中山为随即设立的国民党宣传讲习所做了开幕演说。短短一则演讲中出现“感化”一词达11次，由此道出其思想核心：“感化”即宣传。<sup>〈16〉</sup>合格的国民党党员不仅要“知”其主义，还要努力去“宣传”；其不仅要“宣传”，还要以“至诚”的奉献与牺牲，方能“感化”全国。

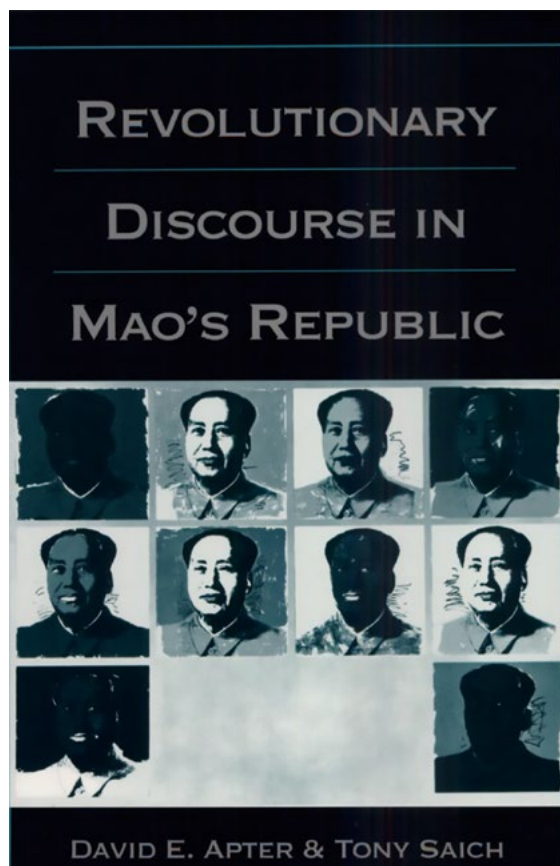
孙中山在晚年促成了政治自上而下动员的新阶段。帝制时期儒家式的“教化”，或单单追求那“偃草之风”<sup>〈17〉</sup>，对革命者来说已经不够；一个富强的中国所需要的，不仅仅是顺着上层风向伏倒的草，而是被革命的大义所各个“感化”，又如一人般“觉醒”的集体的个人 (collective individual)；好似基督教传个人灵魂得救，归入耶稣基督为一。这一革命时代的大使命，自孙而起，继承于毛，在1949年后达到高潮。

#### 4. “改造”

从现代化先锋到帝国主义走狗，基督教在革命时代的尴尬地位也如前几个关键词一般，既有历史来源，也有现代来源。中国的帝制时期虽然称不上神权统治，但皇帝作为“天子”，所垄断的并不单单是政治权力，而是包括了宇宙论层面的超越性权威。这就解释了皇帝（或者说皇权）礼仪上的神秘性和祭祀上的宗主性。因而中国历史上并未如西方般存在成建制的、能制约皇权的宗教社群。强势皇权不会容忍一个独立的、可替代自身超越性的宗教存在。这也是为什么太平天国会被清廷和一班如曾国藩的士大夫视作对华夏文明的颠覆，因为前者在援引上帝时挑战了皇权的神圣性，亦即其根本合理性。<sup>〔18〕</sup>基督教困境的现代来源，上文已经略有提及——其在社会层面所显出的组织性和资源，被党国视作改造中国的竞争者。举个例子，任何意图做学生工作的政治组织，都无法忽视基督教青年会。后者于1920年已在18个省份的30个城市设有分支，有逾170个学生团体，成员总数近5万，资产超过260万美元。<sup>〔19〕</sup>

这种基督教与政权之间的张力（甚至竞争），正反映出中国处境下国家权力的宗教性。这实在是个远迈殷周的悠久传统。有趣的是，这种传统并未随着清末民初的现代化来袭而经历去神圣化，反而在革命年代被进一步激化，在国家神圣化和治理道德化的层面上（“感化”就是一个例子）发展出更强的政治宗教形态 (political religiosity).

而中共在国家构建层面继承并超越了国民党。从民国建立以始，政治宗教形态的发展大约经历了四个阶段。<sup>〔20〕</sup>首先是如同其他民族国家一样构建公共仪式 (civic rituals)，例如公历、全国假日、国家公祭、各种英雄和烈士纪念碑等。其次，是通过有组织的运作、宣传、教育来推行新的公共价值观，好将中国人重塑为同一、进步的民族；这大概是国民党在1930年



大卫·E·阿普特、托尼·赛奇，《毛的共和国中的革命话语》英文版封面  
<https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674767805>

代新生活运动中的目标。之后则是中共的革命苦修 (revolutionary asceticism), 旨在创造为共产主义抛头颅、洒热血的新人类。这种苦修同样在 1930 年代被系统地整合为“思想改造”, 之后用在一众知识分子身上。而政治宗教形态发展的顶点, 大概就是对毛泽东 (1893—1976) 的个人崇拜。其亦盛极而衰, 最终导致了乌托邦式团结在社会和政权上的解体。这一发展轨迹体现了马克思—列宁主义作为社会观与宇宙观试图填补帝制崩溃所

遗留的空白中心，是一种超越性与社会层面紧密、全面结合的尝试。现在看来，这种尝试充满了宗教意味、暴力和不稳定性。

延安时期对知识分子的“改造”本质上相当乐观，即仅仅通过再教育，将一个人的阶级意识转变为无产阶级的阶级意识。这就需要一个人与其意识作斗争，来革除旧有的习惯和思想，脱离历史因素的辖制，最终超越自我和自私，获得党员的身份。这种对抽象“人民”的英勇的、不懈的无私奉献，正如“老三篇”所宣传的，是毛主义之下“新人”的定义。

这其中的宗教意味呼之欲出。“罪”即资本主义历史，“救法”即通过斗争、批评彻底否定“老我”，“重生”则是当众悔改归入“党和人民的行列”。此即旧有身份的破碎和新的自我身份的建立。在这过程中，何为“罪”，何为“拯救”，何为“新人”，在中共的话语体系中被重新定义。<sup>(21)</sup> 向内而言有国民党作为“他者”，向外则有“帝国主义”——或许更重要的是，“新人”不仅是在与这两者的斗争中被建立、被整合为集体的个人，其更在一个终末论语境下的乌托邦未来有一席之地，而那是为了全人类在思想、经济和社会上的解放。这种将民族成就感融入历史使命感的巨大“天命”，或许正是同时期基督教所无法赋予的。

刘少奇（1898—1969）作为延安时代的革命理论干将，在1939年的《论共产党员的修养》中如此说：

“革命者的存在和发展，以不断与反革命者斗争为必要条件，否则就不能成其为革命者，更不能使革命者前进与发展。共产党员是在不断和反革命的斗争中去改造社会，改造世界，同时改造自己的。”

而“具有共产主义人生观、世界观的党员，是大无畏的，是不怕一切艰难与困苦的……”<sup>(22)</sup> 对他们来说，天、地、人、社会，万物皆可“改造”，也必须被“改造”。这或许代表了我们所搭建，赖以自救、自夸的巴别塔的新高度。



刘少奇,《论共产党员的修养》(1949年版)封面  
<http://www.bookinlife.net/book-227723.html>

### 三、处境与反思

#### 1. 现代性来袭在西方和中国造成的影响在宗教层面有何异同？

类似的地方，或许是现代性在西方和中国都重塑了“宗教”的概念，并为此在公共领域中上演了不同程度的“国进教退”。社会中的宗教元素或有消减但未消散，反而被国家权力和世俗主义联手取代。由此说来，所谓“世俗主义”，名不符实。

但不同的是，西方自由主义的传统是以人的道德能力为中心，至少在

理论上承认并维系一个去中心化的自由公共领域；但中国的权威主义传统是以政权作为天地道德的中心，因而无意维护辛亥后去中心化的状态，反而以更加激化的政治宗教形态重补皇权垮塌后的空白中心。这就更非世俗主义，而是国家主义了。

## 2. 基督教在这样的构建中充当了怎样的角色呢？

基督徒是向中国介绍启蒙文化的开路者，在清末民初的现代化改革中是中西间的重要接触点。其在清末乡镇中引入了去宗教化的公共领域的概念，又在民初成为“好公民”、“进步宗教”的范例。但这种相对西方的现代性经历了革命时代的本土化，被用作党国政治下的国家构建。很多中国基督徒对身份定位的变化，不也正反映了爱国主义的胜出吗？从以做“教民”为耻，到争取做“平民”而不足，再到做“国民”而额手称庆——但最终，对何为“人民”的定义，却一直掌握在革命政权手中。愿意讲《罗马书》13章的，也不应忽视《启示录》13章。至少对中国基督徒知识分子而言，君士坦丁情结与帝师情结是很大的试探。而当我们在历史中谈宗教与国家之间的关系时，会发现所谓的“黄金时期”，都不过昙花一现。●

---

〈1〉 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003), ch. 1. 21-66.

〈2〉 Talal Asad, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason* (New York: Columbia University Press, 2018), ch. 1. 13-54.

- 〈3〉 Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus* 134, no. 4 (2005): 40-55. 该文 1967 年首次发表于同一期刊, 见 *Daedalus* 96, no. 1 (1967), 1-21。另参见 Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Second Edition (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992)。
- 〈4〉 Jason Ānanda Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012), ch. 3. 71-93.
- 〈5〉 Anthony C. Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* (Chicago and La Salle: Open Court, 2005), ch. 2. 5-25.
- \* 有关“宗教”一词在古代中国及近代以降词义的演化及辨析, 特别是现代意义之“宗教”对近代文化的影响, 中文方面的论述可参考陈熙远, “‘宗教’——一个中国近代文化史上的关键词”, 《新史学》(台北)第 13 卷第 4 期, 2002 年 12 月。——编者注
- 〈6〉 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).
- \*\* “日蚀纪清国宫廷之迷信”, 《实学报》第 6 册, 1897 年 10 月 16 日, 第 224—225 页。——编者注
- 〈7〉 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995), ch. 3. 85-113.
- \*\*\* “神祠存废标准”的内容, 可参考中国第二历史档案馆编, 《中华民国史档案资料汇编》第 5 辑第 1 编, 文化(一), 南京: 江苏古籍出版社, 第 495—506 页。——编者注
- 〈8〉 Jonathan D. Spence, *To Change China: Western Advisers in China, 1620-1960* (New York: Penguin Books, 1980).
- \*\*\*\* 《张远两友相论》为伦敦会宣教士米怜(William Milne, 1785—1822)于 1819 年在马六甲出版的中文章回体小说, 被称作第一部公开发行的传教士中文小说。后经多次改写、修订和再版, 可能是 19 世纪翻印次数最多的中文小说, 在当时的传教士及中国读者中广为流传。参见宋莉华, “第一部传教士中文小说的流传与影响——米怜《张远两友相论》论略”, 载于《文学遗产》, 2005 年第 2 期。——编者注
- 〈9〉 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), ch. 4-5. 66-120.
- 〈10〉 Roger R. Thompson, “Twilight of the Gods in the Chinese Countryside: Christians, Confucians, and the Modernizing State, 1861-1911”, in *Christianity in China: From*



- the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), 53-72.
- <11> Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927* (New Haven and London: Yale University Press, 2001).
- <12> John Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution* (Stanford: Stanford University, 1996). 陶飞亚, “共产国际代表与中国非基督教运动”, 《近代史研究》2003年第5期, 第114—136页。
- <13> “军人精神教育”(1921年), 《国父全集》第三卷, 第292—293页。本文所引《国父全集》均出自中山学术资料库 <http://sunology.yatsen.gov.tw>。
- <14> “国民党奋斗之法宜注重宣传不宜专注重军事”(1923年), 《国父全集》第三卷, 第393页。
- <15> “打破旧思想要用三民主义”(1923年), 《国父全集》第三卷, 第378页。
- <16> “言语文字的奋斗”, 《国父全集》第三卷, 第479—482页。
- <17> “君子之德风, 小人之德草。草上之风, 必偃。”(《论语·颜渊》)
- <18> Thomas H. Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire* (Seattle: University of Washington Press, 2004).
- <19> Jun Xing, *Baptized in the Fire of Revolution: The American Social Gospel and the YMCA in China: 1919-1937* (Bethlehem: Lehigh University Press, 1996), 46.
- <20> Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011), ch. 7.
- <21> David E. Apter, Tony Saich, *Revolutionary discourse in Mao's Republic* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).
- <22> 刘少奇, 《论共产党员的修养》(1939年), 见中文马克思主义文库, <https://www.marxists.org/chinese/liushaoqi/1967/035.htm>



威海卫陷落北洋舰队提督丁汝昌降伏图（实为北洋水师管带萨镇冰被降）（1895年），  
图片来自 [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weihaiwei\\_surrender.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weihaiwei_surrender.jpg)

## 近代中国信仰的解纽与重建\*

文 / 邓军

**作者按：**此文为本人2013年的博士论文《觅“信”的人：五四时期知识分子的“宗教感”》之第二章，重在阐述近代中国“三千年未有之变局”在于中国传统“宇宙—历史—道德”三位一体信仰结构的解纽，进而探讨近代中国知识分子从宇宙（朱谦之 [1899—1972]）、历史（陈独秀 [1879—1942]）与道德（恽代英 [1895—1931]）三方面重建信仰过程中，所引发一系列值得探讨的议题：何以反宗教的“宗教感”成为近代中国信仰重建的特征之一？何以古典宇宙信仰的建构以失败告终，而道德与历史最终与“主义”相结合？中国近代革命的献身精神与此有何关联？

“人之生死亦大矣哉！”

盖生必有胜于死，然后可生；

死必有胜于生，然后可死。

可以生则生，可以死则死，

此之谓知命，此之谓英雄。”<sup>〈1〉</sup>

近代中国的转变伴随着一系列的幻灭：1895年甲午战争失败，带来对天朝上国的幻灭；1898年戊戌变法的失败，带来对清廷重振的幻灭；1911年后民初共和实践的失败，带来对现实政治的幻灭；1918—1919年巴黎和会的失败，带来对“公理胜强权”信念的幻灭。这些现实经验一层一层地冲击着近代知识分子的思想以及他们对世界的理解，传统儒家信仰也日形瓦解。为了理解五四时期知识分子的信仰选择和“宗教感”，我们有必要对近代中国的思想与精神背景做一个概览。

## 一、宇宙、道德与历史的分离

美国历史学者舒衡哲（Vera Schwarcz）指出，甲午战争的失败，“使梁启超这一代人深信，中国传统的世界观存有缺陷。”<sup>②</sup>这里的传统世界观主要是指以儒家为主体的思维和信仰模式，其特点是宇宙、道德与历史合一的“三位一体”结构。具体而言，“宇宙论”需要通过道德与历史来彰显，而避免理论性的空谈；“道德论”需要上承宇宙之道，并在历史中实现；“历史论”则是宇宙之道的流行，道德的承载。这三者的合一，构成儒家思想与信仰的超稳定结构，提供传统中国人对自我、家国之世界的想象，为传统的心灵与政治世界提供了一套类似宗教的超越性价值与意义，也形成其特别的形而上学、道德实践论与历史观。人们生活于其中，无论是否能够感知宇宙、道德与历史之间的内在关系，但是知天、行道、立德，在历史中留名不朽，却实实在在成为传统中国人的普遍信仰。

梁启超（1873—1929）一代人感受到传统世界观存在缺陷，乃是深深体会到宇宙、道德与历史在近代的分裂，冲击了传统的形而上学、道德论与历史观，动摇了传统信仰的基石。这是“三千年未有之变局”的关键，也是中国近代思想史研究不应忽略的部分。然而，将这三者作为一个整体



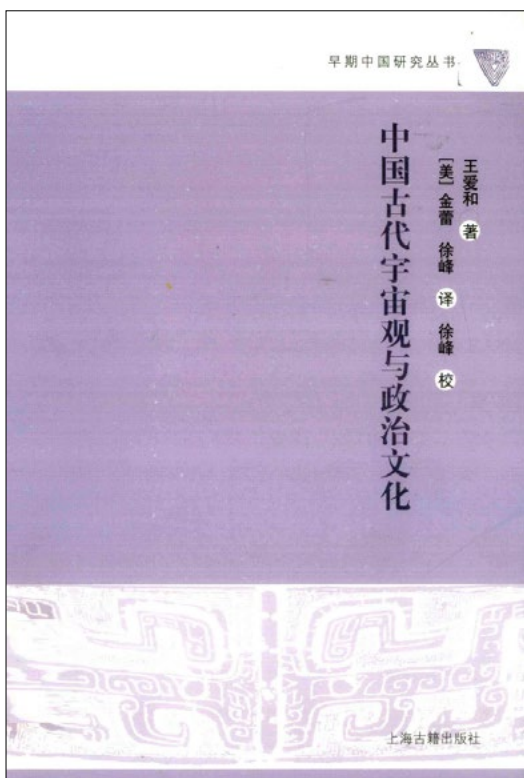
流亡日本期间的梁启超（1903年），  
图片来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%A2%81%E5%90%AF%E8%B6%85>

在思想史研究中却是阙如。即使有讨论近代中国信仰重建的论文，也多是就知识分子某个具体的选择来论证，千头万绪，缺乏对信仰结构本身的反思，就难以展现出近代信仰重建的脉络和整体图景。

本文试图从信仰的核心要素出发，探讨传统的“宇宙、道德与历史”路径，在近代中国是否存在重构信仰体系的可能性？传统信仰资源与近代语境相碰撞，会发生什么样的变种？它们与近代中国革命的取向存在何种联系？在近代知识分子当中，朱谦之、恽代英和陈独秀极具特色地回应了宇宙、道德与历史三种路径，他们的思想资源、个人经历与信仰道路，都充分契合笔者提出的问题，这是选择他们作为个案的原因。

首先，我们要历史性地追述宇宙、道德与历史“三位一体”信仰结构的形成、发展与衰落。“三位一体”的模式说明中国人思维的“关联性”，这一特点最早由法国汉学家葛兰言（Marcel Granet, 1884—1940）于1934年提出。他在《中国人的思维》（*La Pensée Chinoise*）一书中指出，“关联”是中国式思维的基本结构，并且中国文明是按照高度秩序化的宇宙架构原则展开的。<sup>〈3〉</sup>受葛兰言的影响，结构主义与人类学家列维—斯特劳斯（Claude Lévi-strauss, 1908—2009）在1962年出版的《野性的思维》（*La Pensée sauvage*）一书中提出，在原始思维中存在一种“关于具体事务的科学”，它们将日常生活中经验到的具体现象关联起来，如动物、植物、人的身体、季节、气候、家族、天体等。这类事物的组合与关联，其目的在于把某种最初步的秩序引入世界。列维—斯特劳斯进一步认为对秩序的要求是一切思维活动的基础，也是早期人类思维的普遍法则。<sup>〈4〉</sup>其贡献不仅在于对早期人类思维的研究，更重要的是启发学者把宇宙与社会作为一个关联性的整体来研究。余风之下，李约瑟（Joseph Needham, 1900—1995）、亨德森（John B. Henderson）、史华慈（Benjamin Schwartz, 1916—1999）、葛瑞汉（A.C. Graham, 1919—1991）、安乐哲（Roger T. Ames）等海外汉学家以“关联性宇宙观”（Correlative Cosmology）对中国传统思想进行了论述。<sup>〈5〉</sup>

简言之，研究者们热衷于中国宇宙观的研究，其目的在于观察人们如何在宇宙中理解人类秩序。在宇宙中，最基本、最重要的关联是人与宇宙、政治与宇宙之间的类比，<sup>〈6〉</sup>这种类比是人类对自己所生存世界的想象，以及对秩序的渴望。人类在“宇宙现象与人类现象”之间来回，通过发现宇宙秩序来定位人类道德与政治秩序；反之，又通过对人类社会的观察，来加深对宇宙的理解。在这来回之间，宇宙被视为一种“拟人化”的宇宙，人被视为“拟宇宙化”的自我，<sup>〈7〉</sup>从而塑造了中国思想中最基本的“天人关系”，同时也表明传统关联宇宙观关心的是人类及社会政治事务，而非科学研究。



王爱和,《中国古代宇宙观与政治文化》中译本封面

“三位一体”的关联性思维形成于晚周，在汉代成熟起来，在宋明理学中达致高潮。周代宇宙观承续殷商的宇宙观，殷商宇宙观具有强烈的宗教性，它将人间秩序镶嵌于神灵的秩序当中。殷商是一种“四方”宇宙论，“四方”代表异族，中心代表则是商王。它不仅是政治疆域的界限，也是祭祀和宇宙的划分。在神灵系统中，“帝”是最高权威的象征，也是商王族的至高神。在祭祀系统，“帝”不能作为直接的祭祀对象，而是通过直接祭祀四方来与“帝”沟通。因此，四方构成了一个多层次的宇宙观系统，以祭祀

沟通“上”“下”。商王族通过垄断祭祀的地位而掌握宇宙的解释权，从而使“帝”成为其政治合法性来源的象征。殷商宇宙论下的政治具有神权色彩，其具体政治过程反映宇宙起源的过程，王国的空间组织对应宇宙的空间组织。<sup>〔8〕</sup>这种宗教色彩亦贯穿于日常生活当中，商人的空间与时间皆以祭祀作为标准，典型的也就是商王的“亚型”墓葬，按照四方与中心的形象所造；日常时间如时辰、十天干、十二支、新月、年等，最初也都是为了安排祭祀。<sup>〔9〕</sup>然而，殷商宇宙论的道德化色彩并不浓厚，商王的政治合法性并不在于其是否具有德性，而在于其祭司的地位。

周人承续殷商的宇宙论，其突破之处在于将商王族的“上帝”转变为具有普遍性、超越性特质的“天”。<sup>〔10〕</sup>由于周取代殷商，存在政治合法性的问题，周人以“天命”的转移予以解释。这样，“天”不但具有超越意识，而且深具道德意识，并以统治者的“德”来解释天命的转移。这样，君权不再限于某宗某姓，而是基于神秘的天命与君王的“德性”与“德行”。<sup>〔11〕</sup>看上去周人粉碎了商人的祭司权威与宗教气质，然而周人通过“天命”重新确立自己的宇宙中心地位，并作为“受命者”获得教主之地位。不仅如此，“天”将宇宙、道德与政治捆绑在了一起，天与人的沟壑被填平了。

周人以“天命观”为中心，开启了多层次的道德论与历史解释方式，“天命/宇宙、道德与历史”的三位一体模式形成。周人的“天命观”初衷在于解释自己的政治合法性，但是却为王朝终结埋下伏笔。孟子（前372—前289）发挥了这一思想，指出如果君王不德，便可革命，以新王取代。这带出一种兴衰更迭的“历史观”，需要指出的是，这不一定是循环的历史，而更多指向王朝的生命线索。同时，史华慈注意到《春秋》中存在两种历史观，一种是客观记录历史进程，包括政治的兴衰，一种是“非历史的”历史，保存超越时代的伦理、政治与生活的历史经验，所谓“以史为鉴”乃是认为历史时代虽有所不同，但背后所蕴含的道德精神与“理”却是相通的。<sup>〔12〕</sup>



这两种历史观一直存在中国人思维当中，从司马迁（约前145—约前86）作《史记》到司马光（1019—1086）作《资治通鉴》，其目的皆在于鉴于往事，有资于“道”。这亦表明周人已经明确将“天命”看作历史的动力，而历史则通过道德实践来反映“天命”的运行。

在汉代阴阳五行的宇宙观推动下，传统历史观具有了“循环”的色彩。阴阳五行宇宙观的兴起，与周王朝末期权力的丧失有关。本来，周王朝处于“四方—中心”这个宇宙结构的中心，随着诸侯崛起，权力旁落，其从中心沦为“第五方”，这是一个非常有想象力的解释。<sup>〔13〕</sup>换言之，从四方到五行的转变可以看作是权力转移的一种隐喻。其中，邹衍（约前305—前240）具有标志性作用，他将五种元素相生相克建立起来，并构成一个循环的系统，五行的自然循环与政治、历史的循环相一致。汉代思想家进一步将其系统化和道德化，从统治者“五德终始”，到日常个人的五种德性，都被纳入到宇宙论的范围。这种循环带有某种必然性的色彩，从而使政治与历史亦带上循环论的色彩。

这种循环色彩带给古人一种对历史的通透直觉：不会特别乐观，毕竟“花无百日红”；也不会特别悲观，毕竟新一轮还会开始；不会特别激进，毕竟上天不会坐视不管；不会特别无所为，毕竟“革无德者的命”是天经地义；不会没有理想，毕竟“黄金时代”曾经实现过；不会为理想头脑发热，毕竟王朝更替循环说明理想社会不可能持久。这是因为循环论中既包含进步的因素，又含有退步的因素。对于前者，任何黑暗的时代都有进到光明的可能；对于后者，自上古的黄金时代后，虽然每朝都有盛世或中兴，但是熟悉历史的人都会有一种生活于退步之中，离黄金时代甚远的感受。岸本美绪（Kishimoto Mio）在分析顾炎武（1613—1682）的历史观时，认为其历史观既不是进步史观，也不是衰落史观和循环史观，而是着力于改变现状的实践。<sup>〔14〕</sup>岸本美绪试图打破现代史学的分析框架，进入历史人物自身



朱熹（1130—1200），

图片来自 [https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9C%B1%E7%86%B9#/media/File:Zhu\\_xi.jpg](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9C%B1%E7%86%B9#/media/File:Zhu_xi.jpg)

的世界。的确，我们在论述传统史观的时候，要非常小心，但是我们仍然可以有节制地通过现代概念来分析其某种特征。重要的是，岸本美绪在顾炎武的思想中看到传统士人注重实践的层面。这并不意味顾炎武没有对宇宙和历史的看法，而是更注重在实践层面落实，这恰恰是儒家理论与功夫的辩证关系，最后落实到实践中去。

宋学的兴起亦得力于北宋五子对宇宙论的重建，朱熹（1130—1200）

在前辈们的基础上建立了集宇宙、道德与历史合一的“理学”，从宇宙论而至心性论，而至道德实践。宇宙本体的“天理”是道德的来源，它亦极度强调个人修身与成德，并将政治看成人格的扩大，即所谓“修齐治平”。

王阳明（1472—1529）的王学延续“理学”的思路，并在“万物一体”的宇宙论下，更侧重道德行动主义的一面。在历史观上，张灏先生认为宋明理学主流史观是天理的双层史观，即所谓“三代是天理流行，三代以下是人欲横流；三代是光明净洁，三代以下是漆黑一片；三代是公，三代以下是私”。<sup>〔15〕</sup>天理、光明与公是理想历史的形态，是道德彰显的时代；人欲横流、漆黑与私是道德衰退的历史现状。宋学将“为己”之学发展到极致，“人”唯一的限度就是要按天行事，在历史中发挥作用，因此在衰落的历史当中，“圣人可学而至”的道德理想主义弥补“非三代”的绝望感，予人以进取精神，这是宋明士人的一个特点。

清代汉学兴起，宋学不张，义理层面的东西退居后台，但并不意味着其被抛弃了，而是成为某种不触及的存在。可以看到，从周代到晚清，朝代更替变换，儒道佛等势力此消彼长，而“天道/宇宙、道德与历史”的一贯解释模式抚平了历史的变化沧桑，成为传统中国人心中最稳固的信仰。

至晚清，宇宙、道德与历史开始呈现分裂的趋势。这个裂缝开始于对现实政治的怀疑，而传统政治的合法性是系于汉代以来的宇宙性权威，这种怀疑波及传统宇宙论及其道德伦理层面。随着西学的传入，人们逐渐认识到宇宙是一种客观的存在，是物理学的研究对象，是可以通过观察等科学手段获得的“知识”，其背后不存在超越性的上帝或义理。宇宙在“三位一体”中失落最早，它使得传统道德伦理、历史的自我理解都变得可疑起来。某种意义上，近代思想的转型很大部分在于传统宇宙、道德与历史彼此关联的思想结构的分裂。一方面，它们的分裂使它们各自的存在变得不自足；另一方面，近代知识分子试图分别从宇宙、道德和历史的角度出发，试图



傅兰雅 ( John Fryer,1839—1928 ),  
图片来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%82%85%E5%85%B0%E9%9B%85>

要建立一个面对自身与世界存在的信仰，以化解心灵与政治的尴尬与危机。

从出版业到学术界，宇宙作为一种科学的观念不断渗入知识界与一般读书人中。1876年，英国人傅兰雅 (John Fryer,1839—1928) 开始编辑近代最早的科技期刊《格致汇编》，向中国人介绍近代天文学、力学、地质学、地理学、热学、光学、电学、化学、植物学、动物学和人类学等学科的基本常识。其销售范围甚广，在全国有将近 70 个代售点；其销量每期都超过 3000 册；晚清知识分子孙宝瑄 (1874—1924)、蔡元培 (1868—1940)、梁

启超等皆有阅读此刊的经历。<sup>〔16〕</sup>

民国时期,《东方杂志》自杜亚泉(1873—1933)1911年任杂志主编后,便开辟“科学杂俎”专栏,普及科学知识。《东方杂志》的发行商商务印书馆更是出了一系列普及基本科学知识的小丛书。其中关于“宇宙”略举几本,如周昌寿(1888—1950)《宇宙论》、崔朝庆(1860—1943)《中国人之宇宙观》等等。翻译作品,如洛奇(Oliver Joseph Lodge, 1851—1940)的《宇宙与物质》、爱丁顿(Arthur Stanley Eddington, 1882—1944)的《膨胀的宇宙》、莫礼逊(A.E. Morrison)《科学的新宇宙观》、哥白尼(Nicolaus Copernicus, 1473—1543)的《宇宙之新观念》等。同时,知识分子已经开始以科学的眼光来审视传统宇宙论。陈钟凡(1888—1982)出版于1933年的《两宋思想述评》,对两宋最重要的思想家都开出一节“宇宙论”,主要探讨宇宙生成问题、数理问题等等。在评价张载(1020—1077)思想时,陈钟凡感叹:“惜后世祖述无人,致其传不能发挥光大,诸夏科学之无进步,此其绝大原因”。<sup>〔17〕</sup>这一研究已经明确以科学标准去对待传统资料。近代科学的兴起,使传统宇宙论更无法回头。然而五四时期的朱谦之却抓住宇宙论不放,试图重建关联宇宙“信仰”,为心灵与政治找到超越之源,这条路是否还走得通?

随着宇宙论作为秩序之源失落,既有道德伦理也开始遭到质疑。不可否认,在晚清兴起一股道德严格主义,以倭仁(1804—1871)和曾国藩(1811—1872)为楷模,他们重申理学的经世与道德理想,以严肃的修身与克己为出发点。然而,这一氛围在半个世纪内被摧残得满目疮痍,“道德衰落”“人心败坏”的记载不断出现在近代文人的文章中,其原因在于“道德不道德之判决,在力不在理”。<sup>〔18〕</sup>没有“天理”的道德,面目可疑;以功利或强权为主导的道德,却面目可憎。那么,道德的出路何在?道德能否作为其自身存在的理由?还是重新为道德找一个超越之源?恽代英浸染于理学的

教育当中，当他期待以“修己”作为经世的出发点时，必须面对一个极为困难的问题：没有“天理”的道德能够走多远？在其身上可以看到“道德之源”轨迹的变化：起初他以为成为好人便可作为道德的理由，之后在基督教的刺激下，他以“良知”作为道德的基础，最后他以神圣化的“主义”作为道德的支撑。这个轨迹是一代知识分子的心路历程，并且诠释了“道德必然导致宗教”这个命题。

胡适（1891—1962）曾说：“到了达尔文出来，演进的宇宙观首先和上帝创造的宇宙观起了一个大冲突，于是三百年来不相侵犯的两国就不能不宣战了”。<sup>〈19〉</sup>对于近代中国来说，其对传统宇宙观与历史观的冲击亦不小于西方。演进的宇宙论改变人们对历史的看法，历史不再是天理的流行，而是不断演化的进程。在梁启超的介绍下，历史成为一个有目的的进步过程，“进化者，向一目的而上进之谓也。日迈月征，进进不已，必达于其极点。凡天地古今之事物，未有能逃进化之公例者也。”<sup>〈20〉</sup>尽管存在章太炎（1869—1936）的“俱分进化说”，即“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐景”，<sup>〈21〉</sup>严复（1854—1921）的“三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’”<sup>\*\*</sup>，但主流仍是对历史发展怀揣信心。没有“天理”的历史，似乎在历史进步论中找到了依托与希望。陈独秀等人更是试图以“历史”作为“大我的生命”，使有限的“小我”得以不朽。这样，“历史”成为一种宗教的存在。

简言之，儒家宇宙、道德和历史“三位一体”的思想是传统心灵与政治秩序的基础，是儒家得以成为一种类似宗教的“信仰”之所在。近代中国的政治危机及西学的冲击导致这三者开始分裂，一环扣一环：儒家信仰发生动摇，超越世界的意义在丧失，传统世界开始分裂。有意思的是，五四知识分子却分别从儒家信仰中最核心的宇宙、道德和历史入手，重建“信仰”，且看他们如何从三分之一画成一个信仰之圆。

## 二、近代中国的宗教“兴趣”

伴随着宇宙、道德与历史的分裂，晚清信仰世界也在发生变化，其最引人注目的是佛教的复苏和基督教的刺激。它们在宗教层面提醒近代知识分子，收拾旧信仰，重建新信仰，必须有宗教的维度。

“晚清思想界，泰半喜研究佛学”<sup>〔22〕</sup>，开风气者为杨文会（1837—1911）。他最大之贡献在于多方找回中国已经失传的佛典，并开设刻经处重印典籍；他重新唤起佛教界及学界对唯识宗的重视。<sup>〔23〕</sup>杨一语道破其弘扬佛法之究竟：

“且就目前世界论之，支那之衰坏极矣。……此为乱之极、治之始也。……治乱循环，如是而已。……欲醒此梦，非学佛不为功”。<sup>〔24〕</sup>

这里有三层意思，一是杨文会深感晚清乱世之痛苦，这是特定的经验；二是尽管杨文会是佛教徒，但亦接受现实世界“治乱循环”的历史观念，这是恒定的经验；三是欲脱离前两者之有限与无限痛苦，必须振兴佛教，以获得根本之解脱。可以看到，杨文会传播佛学，带有强烈的“救世”色彩。这“救世”既有根本性的精神救赎，亦有此世的改造之愿。其后学谭嗣同（1865—1898）、章太炎、梁启超等研究佛教，或看到佛学的积极精神，或看到规范伦理的作用，或看到恢复秩序的功能，都与他们的“救世”情怀有关。可以看到，晚清佛教的复苏与晚清社会由治入乱是同步的，佛教的救世色彩与中国知识分子的经世关怀在此合为一体。

晚清佛教的复苏，是在儒家信仰衰落的背景下发生的。儒家压制性权力的逐渐丧失，为佛教的发展提供了空间。换言之，儒家信仰衰落留出来的空洞，再次将信仰或宗教问题推到了前台。这里并不是说，佛教的发展

必须以儒家衰落为前提，明末居士佛教的兴起便是在宋明理学抬头的刺激下发生。<sup>〈25〉</sup>这里要说明的是，儒家与佛教的命运是交缠在一起的，一方的发展与衰落对另一方都会产生相当之影响。在其历史轨迹中，可见一斑。魏晋至唐代，佛道的发展危及儒家的存在。儒家的缺点在于它无法给予关于生命与宇宙系统的解答，尤其是在生命意义方面；当然，大乘佛教的缺点也为儒家提供了自我改造的机会，禅宗发展到宋代已经逐渐从关注本真问题转向坐禅等技术性问题的讨论，其方向越来越狭隘。<sup>〈26〉</sup>宋代思想家得以大大吸收佛教关于生命与宇宙、生命意义的内容，进而建立新儒家的宇宙人生信仰体系与佛道相抗衡。可以说，宋代儒学主导地位的逐渐确立，是在佛道的砥砺中实现。宋代以后的儒家，始终与佛教保持微妙的关系，但拒绝承认自己与佛道之间曲幽的关系，更是公开排斥佛道。这样，中国近世社会形成了一个以儒家为主体而不言及宗教的“信仰世界”。晚清儒家信仰的衰落，使得长期被压抑的佛教得以获得伸展的舞台。本文的两个人物恽代英和朱谦之深受佛学的影响，恽代英的日记，长期记录其佛学课程及养生之道，而朱谦之更是将佛学作为其生命与理论的底色。

佛教的复苏与对外部世界的理解也有关系，即如何理解西学和看待日本明治维新后的兴起。<sup>〈27〉</sup>他们通过佛教来理解科学，正如梁启超所说谭嗣同是以唯识与华严来会通科学，<sup>〈28〉</sup>从而破解西方科学之神秘，并且也似乎弄懂了西方科学。同时，葛兆光认为晚清知识分子误解了佛教对日本的影响，他们认为近代日本的发展与佛教的精神救赎与社会振兴有极大关系，故此欲在中国复制这种作用。中国的内忧外患共同营造出一幅佛教复苏的迹象，到1920年代，这种兴趣仍然在知识分子中存在，甚至连基督教学者王治心（1881—1968）都感叹：“试观今日的智识阶级，十九都表示对于佛学的欢迎。……不研究佛学，不足以传道”。<sup>〈29〉</sup>这样，我们可以理解何以本文的两个人物恽代英和朱谦之都深受佛学的影响。



当然，我们必须对佛教在近代的复苏持一个审慎的态度。佛教在晚清所引起的兴趣主要是在上层知识分子当中，甚少有人真正将佛教当作信仰，而更多是当作一种学问、资源或人生境界，因此霍姆斯·维慈（Hemes Welch）认为近代并不存在“中国佛教的复兴”。<sup>〔30〕</sup>然而，正是这种不纯粹，反倒使佛教的宗教精神顺利里渗透到知识分子的意识当中，“以身饲虎”的慈悲、殉道的悲壮正是近代知识分子精神充满“宗教感”之所在。因此，在后文看到朱谦之以一身担当宇宙的豪情时，无须过分惊讶。

近代中国另一个不能忽视的宗教力量是基督教，它在多方面影响了中国近代社会与知识分子。鸦片战争从外部掀开中国近代的序幕，打开基督教在中国合法传播的途径，基督教遂将教育与社会服务渗透到社会各个层面。太平天国从内部宣告王朝的末路，也第一次将基督教与中国“革命”紧密联系在一起。无论天平天国在教义上是否纯正，但是它从领袖到士兵，从上层结构到基层军事组织，都是以基督教作为名义。王治心先生注意到，太平天国的迅速发展在于其宗教信仰与组织：军队宗教化，军人充满宗教牺牲精神，每遇战事，莫不英勇献身，相信死后能进天国。<sup>〔31〕</sup>换言之，太平天国运动短时间内凝聚如此大的力量，得益于宗教精神的推动。<sup>〔32〕</sup>随着太平天国的失败，基督教尽力撇清与太平天国的关系。这样，太平天国逐渐成为一个与基督教无关的农民起义。然而，回到历史当中，我们发现它与历史上所有农民起义一样，都以民间宗教作为后盾，这一次扬起“革命”动力的是“民间化”的基督教。<sup>〔33〕</sup>太平天国的“无父无君”激起了传统士人的反对，曾国藩深感震惊“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原，凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也。”<sup>〔34〕</sup>可见，基督教作为洋教刺中了上层知识分子的痛处，也为正统士人所不接受。这也注定在近代反传统的背景下，基督教将与中国革命发生千丝万缕的联系。

所有國藩感激下忱理合呈請代 奏叩謝  
天恩謹呈

討粵匪檄

爲傳檄事逆賊洪秀全楊秀清稱亂以來於今五年矣荼毒生靈數百餘萬蹂躪州縣五千餘里所過之境船隻無論大小人民無論貧富一概搶掠罄盡寸草不留其擄入賊中者剝取衣服搜括銀錢銀滿五兩而不獻賊者卽行斬首男子日給米一合驅之臨陣向前驅之築城濬濠婦人日給米一合驅之登陴守夜驅之運米挑煤婦女而不肯解腳者則立斬其足以示眾婦船戶而陰謀逃歸者則倒抬其屍以示眾船粵匪自處於安

曾国藩，“讨粤匪檄”，《曾文正公文集》卷二。

版本信息参见 [https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Sibu\\_Congkan1892-%E6%9B%BE%E5%9C%8B%E8%97%A9-%E6%9B%BE%E6%96%87%E6%AD%A3%E5%85%AC%E8%A9%A9%E6%96%87%E9%9B%86-4-3.djvu&page=92](https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Sibu_Congkan1892-%E6%9B%BE%E5%9C%8B%E8%97%A9-%E6%9B%BE%E6%96%87%E6%AD%A3%E5%85%AC%E8%A9%A9%E6%96%87%E9%9B%86-4-3.djvu&page=92)

与曾国藩一代的士大夫不同，19世纪末出生的知识分子在儒家信仰衰落的环境中成长，有些更直接在教会学校受教育，他们更能领会基督教精神之所在。对他们来说，基督教切中要害地提出了三个问题：一是积极的救世关怀；二是“神圣性”问题；三是牺牲精神。

与佛教的复苏类似，基督教充满苦难的“救世”形象能够引起知识分子的共鸣。以孙中山（1866—1925）为例，他是近代革命的先驱，少年时代在教会学校读书，受感信教，热衷于传教活动，希望通过行医传道。当读到《旧约》中摩西历经四十年磨难，带领以色列人出埃及，进入流着奶与蜜的迦南地时，孙中山大为激动。他认为受苦的中国不正像在埃及受苦的以色列人，“我孙逸仙岂不能令我汉族脱离鞑虏而建新中国乎？”<sup>〔35〕</sup>于是，孙中山在传教与建立新的中国之间建立了类似的神圣性。正如孙中山的传记作者林百克（Paul Myron Linebarger, 1913—1966）所说，孙中山后来虽不在公开场合谈及宗教，但其革命行动主义却是效仿耶稣的救赎使命。<sup>〔36〕</sup>据王治心统计，民国成立后最革命的广东政府，任职人员中信徒的比例高达65%以上。<sup>〔37〕</sup>可以看到，基督教因其救世的行动主义，已经吸引上层知识分子的注意力，而非像太平天国时期仅限于民间底层。这里想要说明的是，中国近代革命中具有不可忽视的宗教色彩，革命行动主义与宗教精神是个双生子。或许只有在宗教激励下的革命，才能爆发出“乱世”所期待的力挽狂澜的奋斗精神。亦或许革命若没有宗教色彩，则难以激起牺牲的精神。维慈曾做过一个有趣的描述：

“佛教徒视道教为迷信；儒生视佛教为迷信；基督教把佛道都视为迷信而他们自身又被儒生和共产主义者视为迷信。”<sup>〔38〕</sup>

反过来，这说明它们都视自己为真信仰。将儒道释、基督教和共产主

义放在同一个层面比较，本身就深有意义。

基督教提出的一个新问题是：无论是革命还是改革，必须具有神圣性。在中国的语境里，超凡入圣指的是人的道德境界，也意味着人在与“天”的合一中获得超越性的意义。在基督教中，神圣是上帝的属性之一，他要求他的子民与凡俗的世界分别开来，归向他，过圣洁的生活。这两者的相似之处在于“神圣”的来源是超越性的，皆相信日常生活对“成圣”具有相当重要性。不同之处在于中国人认为圣人虽不容易达到，却存在可能，但对基督教来说，人具有原罪，不可能圣洁，其重点在于其人、其事要以神为中心，其所从事的事业便具有神圣性。

从理论上说，儒家的每项事业都应符合天道，具有神圣的尺度，但是却缺乏基督教那种强烈而急迫对神圣性的诉求。随着儒家“天道”超越性的消失，改良或革命事业的神圣性便成为一个问题。在基督教的对照之下，孙中山认为中国社会的害处是没有一个进步宗教。恽代英在与基督教青年会接触后，发现中国人做事容易失败，就是因为不神圣。<sup>〔39〕</sup>反宗教的陈独秀在细心阅读圣经后，备受感动，发现革命者如果没有耶稣崇高的精神，革命事业如果不能建立一个新宗教，必不能成功。<sup>〔40〕</sup>这三位一位是国民革命之父，一位是早期中共以中国“甘地”著称的烈士，一位是中共缔造者、一生革命又被革命抛弃的革命者，他们不约而同地注意到近代中国革命的成功，有赖于事业的神圣性。此时，神圣性即正当性。如果没有的话，也必须努力制造革命的神圣性。

最后一点是牺牲精神。儒家有强烈的入世色彩，也有知其不可为而为之的勇气，历史上也不乏殉道之人，但这都是“上德”之人所为，有极强的精英意识。然而，基督教树立了耶稣作为牺牲的榜样，在耶稣之下便是平等主义，信徒不分地位与学识，都可以身殉道。可以说，一部基督教史就是一部殉道史，但我们很难这样形容儒道释的历史。基督教

的这种牺牲精神令近代中国的“反宗教者”颇为神往。我们常常看到一些看似矛盾的资料，知识分子一边在反宗教，一边又在称赞基督教精神。实际上，它们反对的是基督教会，而非基督教的精神，他们对耶稣的人格推崇备至。如在1922年“非基督教运动”中，陈独秀站在反基督教的立场，赞成宣言：

“我们自誓要为人类社会扫除宗教的毒害。我们深恶痛绝宗教之流毒于人类社会，十倍千倍于洪水猛兽。有宗教可无人类，有人类应无宗教。宗教与人类，不能两立。”<sup>〔41〕</sup>

但是，陈独秀又认为耶稣教给我们“崇高的牺牲精神，伟大的宽恕精神，平等的博爱精神”，“科学家不曾破坏，将来也不会破坏。”<sup>〔42〕</sup>同时代的李大钊（1889—1927）与胡适，莫不如此。李大钊认为：“东方之宗教，是解脱之宗教；西方之宗教，是生活之宗教。东方教主告诫众生以由生活解脱之事实，其教义以清静寂灭为人生之究竟。……教堂中之福音与祈祷，皆足以助人生之奋斗。”<sup>〔43〕</sup>胡适亦认为基督教的真精神就是自我牺牲，就是爱。他们说的是基督教，心里想的都是近代中国的种种缺乏。

简言之，佛教与基督教进入近代知识分子的视野，是在儒家信仰衰落的背景下发生的。佛教与基督教的“救世”精神与近代中国的现实相契合，它们的宗教献身精神为失去方向的知识分子所渴慕。宗教的超越维度及其精神，对现实构成强烈批判，亦符合知识分子对时代的诊断。同时，两教也提出一个问题：如果革命没有宗教性与神圣性，是否有成功的可能？本文将通过朱谦之、恽代英和陈独秀的信仰历程，来试图回应这些问题。



譚嗣同（1865—1898）和他的《仁學》，  
图片来自 <http://www.bookinlife.net/book-299479.html>

### 三、牺牲与殉道的热望

宇宙、道德与历史的分裂瓦解了儒家信仰的基石，也预示了近代知识分子精神上的分裂。然而，知识分子正是在这种分裂中，努力吸收新内容，融构一个新的信仰体系。同时，他们更渴望一种行动主义：在行动中召唤时代的担当者，以个人的历险与献身制造出一种浪漫的殉道神圣性。“以牺

性行动救赎时代”成为晚清以来知识分子的一条精神线索，也是理解中国近代革命的一条主线。

在晚清知识分子中，最能彰显这种“烈士精神”的就是谭嗣同。作为一个典型的传统儒家士人，谭嗣同秉持儒家“天人合一”的宇宙观及其道德理想主义。然而，站在时代的十字路口，旧学新知一起散落在其面前，谭努力使它们获得平衡。谭自幼学习算学，后尽读西方格致之书，以调和科学与算学。自跟从杨文会学佛法后，谭嗣同之学发生一变，“治佛教之‘唯识宗’、‘华严宗’，用以为思想之基础，而通之以科学”，又以儒家今文学通之于佛教。<sup><44></sup>

30岁左右，他开始与基督教人士交往甚从，特别重视基督教的“灵魂”以及博爱与平等的观念。传统儒家的格局明显已经无法容纳谭嗣同思想中的儒学、佛学、基督教和科学，他需要在坚守儒家立场的同时，将它们融会贯通。这样，谭嗣同在《仁学》当中，以儒家“天人合一”的思想为基础，吸收佛教的轮回之说以及基督教灵魂不死之说，汇成他兼具物质性、精神性和永恒性的宇宙观。个人只不过是气的聚散，人最终是可以超越现实，融解到永恒的宇宙中去。这种宇宙观不仅使他摆脱对个人死亡的阴影，而且重塑他对生命和世界意义的理解。在朱谦之的宇宙论建构中，可以看到谭嗣同对他的影响。在实践层面，正是这种超越意识，伴随佛教的慈悲观、墨子的“兼爱”与基督教的博爱观，<sup><45></sup>使他在晚清知识界“尤为悍勇”。谭嗣同的儒家是以天下为心的“侠士”，其佛教是慈悲济世的“人间佛教”，<sup><46></sup>其所领受的基督教是以真理束腰的不倦传道。正如其友梁启超所言，谭嗣同的行动主义与“求死”，乃是欲以殉道精神传播真道。<sup><47></sup>于是，我们便可以理解谭嗣同“赴死”的决定。

梁启超将其称为晚清思想界的“彗星”，非因其理论的原创性，而在于其以身殉道的宗教精神。其后的知识分子将谭视为模范，乃是看到谭果决



吴樾（1878—1905）遗像，  
图片来自 [https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%90%B4%E6%A8%BE\\_%E9%9D%A9%E5%91%BD%E5%AE%B6](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%90%B4%E6%A8%BE_%E9%9D%A9%E5%91%BD%E5%AE%B6)

的光芒，亦愿意在精神上追逐这颗陨落的星星。某种意义上，谭嗣同是近代革命知识分子的行动之父。谭嗣同去世后，“革命”话语的吸引力越来越大。适时，俄国虚无党的暗杀手段开始在革命党中流行起来，“非隆隆炸弹，不足以惊其入梦之游魂；非霍霍刀光，不足以刮其沁心之铜臭。”<sup>〔48〕</sup>这样，在“革命”“暗杀”的鼓动下，知识分子的行动愈发激进与血腥。

谭嗣同死后7年，年仅20岁的吴樾（1878—1905）便在炸弹之中灰飞



烟灭。吴樾起初是康梁的信徒，指望立宪改良。至受革命派报刊和书籍的影响，而转向革命，誓要报满清奴我之仇。吴樾并不像谭嗣同那样，需要在理论上建构出一套系统。他接受新媒体传达的排满观念后，便迅速寻求在现实中予以执行。吴樾认为排满之道有二：一是暗杀，一是革命，且暗杀是革命的前奏。<sup>〔49〕</sup>没有和平的路可走：

“某尝自以主义之不破坏、手段之不激烈为深戒，故每观虚无党之行事，而美其同志者之多能实行此主义，实行此手段也。诚以无破坏则无建设，无激烈则无平和。”<sup>〔50〕</sup>

于是，吴便下了赴死之心。吴樾原计划暗杀重臣铁良（1863—1939），因清廷准备预备立宪，以消弭革命，并且派五大臣赴国外考察。吴樾为了阻止清廷立宪，而改变计划暗杀五大臣，不料炸弹受震动爆炸而身先死。吴樾在遗书中写道，自己受谭嗣同侠士精神的鼓舞，要超越生死而为真英雄。

自谭嗣同后，青年人前赴后继为国难“赴死”，将一己生命作为革命的祭礼，这使得革命抹上神圣与救赎的色彩。吴樾比谭嗣同更进一步，他宣称一个“暗杀时代”的到来。“烈士”不再是极个别的行为，而是将一群一群地出现，用他们的血洗净这个世界。

1905年后，革命思潮中影响最大的是无政府主义，本文的三个主角朱谦之、恽代英和陈独秀，无不跟无政府主义有千丝万缕的关系。早期中国无政府主义的中心在东京和巴黎，前者是1907年刘师培（1884—1919）与其夫人何震（约1884—约1920）在东京成立的“社会主义讲习会”，后者是1906年李石曾（1881—1973）和吴稚晖（1865—1953）在巴黎成立的“世界社”。<sup>〔51〕</sup>而无政府主义在国内的发展，则要得益于师复（1884—1915）将无政府主义推向一种严格的道德实践，并将无政府主义的未来神圣化。



师复（1884—1915）遗像，  
图片来自 <https://www.wikidata.org/wiki/Q1388319>

德里克（Arif Dirlik, 1940—2017）认为“师复死后，再没有人能达到他在无政府主义运动中所达到的地位”，<sup>〔52〕</sup>其原因便在于师复将无政府主义当作一种严肃的信仰，以宗教禁欲主义的方式实践之。

师复中过秀才，研究过谭嗣同的思想，1904年赴日留学，与革命党人相往来，开始其光复的事业，其用名也从刘绍彬改为刘思复。1905年，刘思复加入同盟会，并学习制炸药。1906—1907年，孙中山等革命党人决定

在广东起义，刘思复与汪精卫（1883—1944）等同寓谋划。为了策划革命，刘准备自制炸药，暗杀水师提督李准（1871—1936）。与吴樾一样，复仇充满刘思复的头脑，他亦将暗杀作为反满的必要手段。同样，与吴樾一样，由于技术问题，刘思复在实验时爆炸，不仅由此入狱两年，而且失掉一只手。1909年出狱后，他又组织支那暗杀团，继续策划暗杀清廷的广东高级官吏。此时，刘思复热切地投身在暗杀活动中，随时与吴樾一样成为烈士。

然而，无政府主义使他不仅是吴樾式的烈士，而且使他能够对未来有一个更为明确的设想。无政府主义作为一种理想，对人类的不自由与社会政治的各种奴役，有着彻底的反思。刘思复活到了辛亥革命后，昔日之革命同志，成为今日之官僚，刘思复欲通过对无政府主义的研究，来克服现实的政治问题。他采取传统的方式，从个人道德的提高出发，实现小组织、大联合，1912年成立重个人修养的“心社”和无政府团体“晦鸣学社”。“心社”规定十二戒约：

“一不食肉，二不饮酒，三不吸烟，四不用仆役，五不婚姻，六不称族姓，七不作官吏，八不坐轿及人力车，九不作议员，十不入政党，十一不作陆海军人，十二不奉宗教”。<sup>〔53〕</sup>

十二戒条直接针对的是当时社会道德与政治的败坏，贯穿的是无政府主义关于人的解放的精神。从此，他亦废姓改名师复。余下三年的日子，师复严格恪守规约，即使生病后，医生要求其食肉，亦遭到拒绝。<sup>〔54〕</sup>这似乎与暗杀时代的形象有所不同，然而不变的是其实践的严肃性。在恽代英身上，我们亦能看到这种苦行僧的道德生活，他们共同有成为“圣徒”的情结。他们将浪漫的烈士精神与内敛的道德践履结合起来，从而使其信仰获得超越性意义。

所谓“没有行为的信仰是死的”，“主义”不能与生命合为一体，便无法产生巨大的道德力量。毕修勺（1902—1992）将师复与基督徒的“努力、牺牲与殉道”相比较，认为师复的伟大在于他以宗教家的精神在推行无政府主义。

“以身殉道，以主义为第二生命的可羨可慕，尤其是在乌烟瘴气的中国，有这样纯洁的人格。他是无政府主义者，而且在中国只有他可称为无政府主义者，他无时无地不以主义为自己的人生目的，殚精竭虑，使之实现于世。”<sup>〔55〕</sup>

在师复这里，无政府主义与其个体生命融为一体。师复去世 12 年之后，无政府主义者通过办“师复专号”来纪念他，是为了自省：何以师复之后，无政府主义再没有出现这样一个牺牲个人以救人类的救世主义者？<sup>〔56〕</sup>正是因其个人的革命与道德行动主义，使其影响力超出无政府主义者的范围，成为近代革命光谱上另一个模范人物。需要指出的是，令师复的道德实践变得有意义的是无政府主义未来绝对自由的乌托邦，这个历史目的被高度神圣化。因此相较于吴稚，师复提出了一个更为深刻的问题：随着“主义”时代的来临，“主义”如不超越化与道德化，进而被放至宗教的地位，其感召力将会大大下降。

从晚清到民初，从谭嗣同到师复，我们看到在传统主导信仰衰微时代下，一条充满“牺牲与殉道的热望”的精神线索。同时，这也是一条近代革命的线索。他们既召唤信仰的重建，更召唤为信仰献身的行动主义。这也提醒宗教式殉道精神与革命相伴相生，这是理解五四时期知识分子精神与行为的重要背景。●

---

\* 本文系邓军博士 2013 年博士论文之第二章，题目为编者所加，原题为“近代中国的思想与时代精神”。感谢邓军博士慨

允《世代》首发。我们在编辑过程中尽量逐条核对了相关引文，对个别人名、书名、文章题目、引文等存在的讹误和脱漏做了订正增补，并按照《世代》体例对文章引文格式作了改动。特此说明。——编者注

- 〈1〉 吴樾，“暗杀时代”，收入张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，北京三联书店，1963年，第730页。
- 〈2〉 舒衡哲，《中国启蒙运动：知识分子与五四遗产》，刘京建译，北京：新星出版社，2007年，第38页。
- 〈3〉 王爱和，《中国古代宇宙观与政治文化》，金蕾、徐峰译，上海古籍出版社，2011年，第12页。
- 〈4〉 列维—斯特劳斯，《野性的思维》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第10—12页。
- 〈5〉 李约瑟，《中国科学技术史》第二卷“科学思想史”，何兆武等译，科学出版社、上海古籍出版社，1990年；John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984)；本杰明·史华兹，《古代中国的思想世界》，程刚译，南京：江苏人民出版社，2004年；葛瑞汉，《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003年；安乐哲，《和而不同：比较哲学与中西会通》，北京大学出版社，2002年。
- 〈6〉 李约瑟，《中国科学技术史》第2卷“科学思想史”，第318—319页。
- 〈7〉 史华慈，“孔子的宗教层面和‘命’的概念”，林同齐译，收入许纪霖、宋宏编，《史华慈论中国》，北京：新星出版社，2006年，第66页。
- 〈8〉 埃里克·沃格林，《以色列与启示·秩序与历史》卷一，霍伟岸、叶颖译，南京：译林出版社，2010年，第70页。
- 〈9〉 王爱和，《中国古代宇宙观与政治文化》，第50、55、60、68页。
- 〈10〉 按照艾兰(Sarah Allan)看法，商周皆将“上帝”看作最高神，“天”是神的居所，而非最高神。她这一看法，挑战了郭沫若(1892—1978)与顾立雅(Herrlee Glessner Creel, 1905—1994)的经典之论，后两者认为“上帝是商人的至上神，天是周人的至上神”。限于笔者研究，无法对艾兰的研究做出评论。因此，在文章中仍采取郭沫若与顾立雅的观点。郭沫若的文章见《先秦天道观之进展》，顾立雅的文章见《释天》。参见艾兰，《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》，汪涛译，北京：商务印书馆，2010年，第232页。
- 〈11〉 王爱和，《中国古代宇宙观与政治文化》，第81页。
- 〈12〉 Benjamin Schwartz, “History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections”, *History and Theory*, Vol. 35, No. 4, Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective (Dec., 1996), 23.

- 〈13〉 王爱和,《中国古代宇宙观与政治文化》,第99页。
- 〈14〉 岸本美绪,“‘风俗’与历史观”,《新史学》(台北)13卷3期,2002年9月。
- 〈15〉 张灏,“政教一元还是政教二元? :传统儒家思想中的政教关系”,《思想》(台北)第20期,第111—143页。
- 〈16〉 关于《格致汇编》的内容特点、销售与影响的研究,可以参考王扬宗:《格致汇编》与西方近代科技知识在清末的传播”,《中国科技史料》第17卷,1996年第1期,第36—47页。
- 〈17〉 陈钟凡,《两宋思想述评》,北京:东方出版社,1996年,第73页。
- 〈18〉 伦父(杜亚泉),“战后东西文明之调和”,《东方杂志》14卷4号,1917年4月。
- 〈19〉 胡适,“五十年来之世界哲学”,见欧阳哲生编,《胡适文集》第3卷,北京大学出版社,1998年,第278页。
- 〈20〉 梁启超,“中国专制政治进化史论”,《饮冰室文集》之九,上海:中华书局,1936年,第59页。另见《饮冰室合集》第4册,北京:中华书局,2015年,第59页。
- 〈21〉 章太炎:《俱分进化论》,《民报》第7号,1906年9月5日。  
\*\* 引文见严复“与熊育锡”书札第七十五封(1918年8月22日),《严复全集》卷八,福建教育出版社,2014年,第365页。——编者注
- 〈22〉 甘蛰仙,“最近二十年来中国学术蠡测”,《东方杂志》第21卷第1号,1924年1月10日。
- 〈23〉 唯识宗所传唯识因明之学对后世影响很大。晚明思想家王夫之(1619—1692)著有《相宗络索》一书,对法相宗的基本概念,分析颇精。清代思想家龚自珍(1792—1841)曾在其著作中运用因明三支比量。晚清唯识的复兴跟杨文会重新将唯识经典介绍到中国来有关。直到1949年,唯识宗在知识界仍有非常大的影响,知识界最主要的人物都是唯识学的信仰者。谭嗣同在所著《仁学》一书中,引用有关唯识思想。章太炎运用因明与西方逻辑、中国墨经作比较研究,并有以唯识解释齐物之《齐物论释》之作。欧阳竟无(1871—1943)、韩清净(1884—1949)和太虚(1890—1947)等也曾对法相唯识之学竞相研习,并撰有不少专门著作。熊十力(1885—1968),梁漱溟(1893—1988)等都对唯识倾心不已,并形成自己的独特理论。参看《中国百科全书·佛教篇·法相宗》网络版,[http://fofa.foxue.org/2006/430\\_0722/79150.html](http://fofa.foxue.org/2006/430_0722/79150.html);艾恺,《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,王宗昱、冀建中译,南京:江苏人民出版社,1996年,第48页。
- 〈24〉 杨文会,《等不等观杂录》卷一,见刘梦溪主编,《杨文会卷》,河北教育出版社,1996年,第19—20页。(另参考杨文会,《等不等观杂录》,北京:商务印书馆,2015年,第10—11页。——

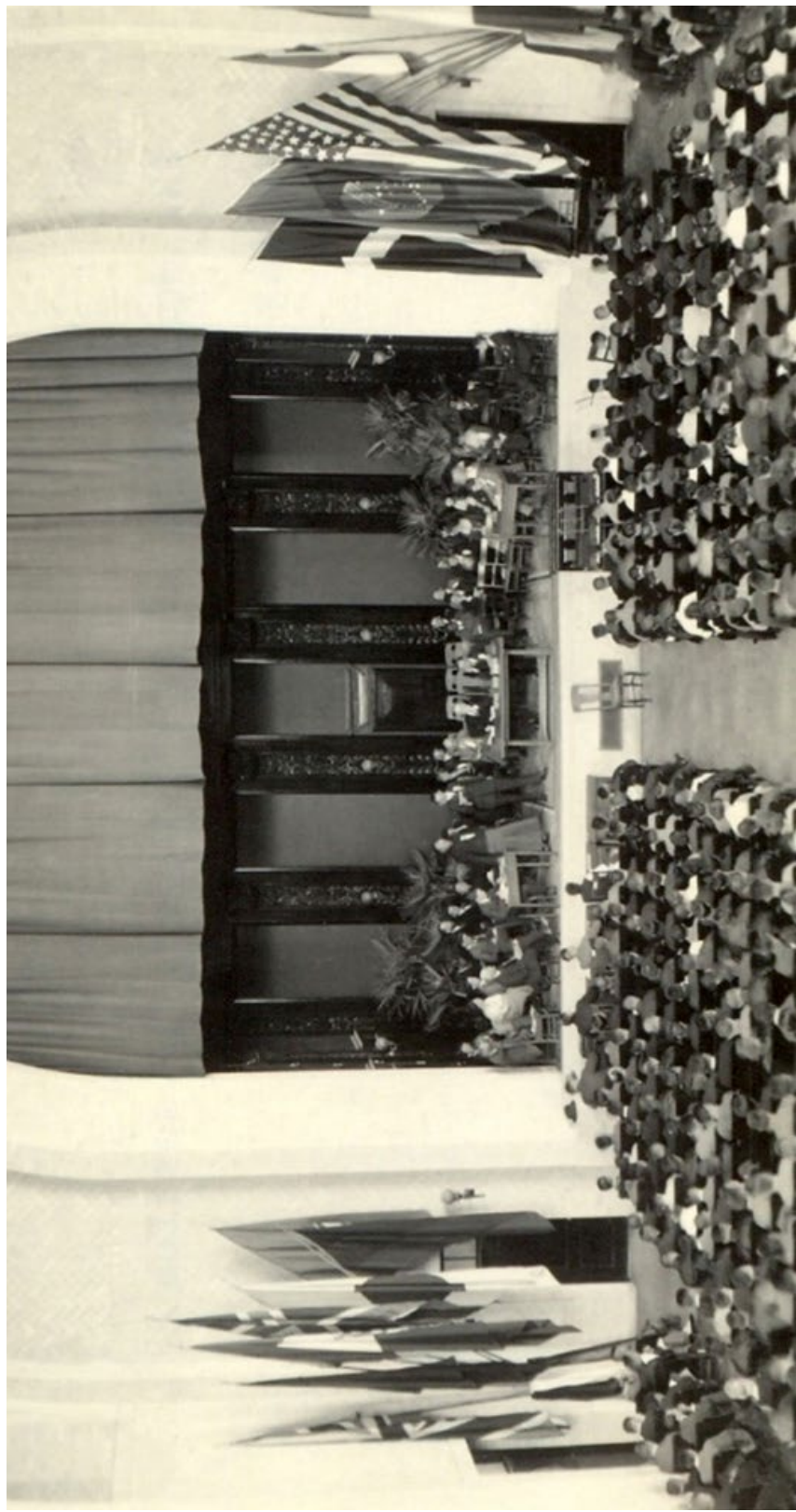
编者注)

- 〈25〉 圣严法师,《明末佛教研究》,北京:宗教文化出版社,2006年,第206页。
- 〈26〉 秦家懿,《朱熹的宗教思想》,曹剑波译,厦门大学出版社,2010年,第10、14页;蓝吉富,“杨仁山与现代中国佛教”,《华冈佛学学报》(台湾新北)第2期,1972年8月。
- 〈27〉 葛兆光,“论晚清佛学之复兴”,《学人》第十辑,1996年。
- 〈28〉 梁启超,《清代学术概论》,上海古籍出版社,1998年,第92页。
- 〈29〉 王治心编,《基督徒佛学之研究》,上海广学会,1924年。
- 〈30〉 他认为“中国佛教的复兴”这一说法犯了三重错误。首先,大部分情况不是过去的新生,而是一系列的革新;不是宗教复兴,而是把宗教改为世俗。其次,它未在整体上影响中国人。构成居士主体的“香客”(Occasional Buddhists)和构成僧团主体的“名义比丘”(call monks)都未介入复兴。再次,他认为这一说法掩盖了佛教发展的消极趋势,这一趋势不是佛教活力的增长,而是一个活生生宗教的最终消亡。霍姆斯·维慈,《中国佛教的复兴》,王雷泉等译,上海古籍出版社,2006年,第218页。
- 〈31〉 王治心,《中国基督教史纲》,上海古籍出版社,2004年,第149页。
- 〈32〉 陈旭麓(1918—1988)先生比较白莲教、天地会与拜上帝会的区别,他认为前两者信奉多神,且组织松散,虽然声势浩大,但难以集中力量。与之相对,拜上帝会信奉一神,具有独裁性的权威,有利于收束小农的散漫,从而汇聚极大的力量。陈旭麓,《近代中国社会的新陈代谢》,上海人民出版社,1992年,第69—70页。
- 〈33〉 基督教民间宗教化的研究,可以参考连曦,《浴火得救:现代中国民间基督教的兴起》,何开松、雷阿勇译,香港:中文大学出版社,2011年。
- 〈34〉 曾国藩,“讨粤匪檄”,见《曾国藩全集·诗文》,北京:京华出版社,2001年,第214页。
- 〈35〉 崔沧海,“史烈士与基督教信徒合作革命之信史”,《真光》(二十五周年纪念特刊),1927年6月。
- 〈36〉 林百克,《孙逸仙传记》,徐植仁译,上海三民公司,1927年,第236页。
- 〈37〉 王治心,《中国基督教史纲》,第213页。
- 〈38〉 霍姆斯·维慈,《中国佛教的复兴》,第175页。
- 〈39〉 恽代英,《恽代英日记》,北京:中共中央党校出版社,1981年,第334页。
- 〈40〉 唐宝林、陈铁健,《陈独秀与瞿秋白:中共早期两代领袖的悲情人生》,北京:团结出版社,2008年,第8页。
- 〈41〉 “北京各学校非宗教同人覆电及宣言”,《民国日报》1922年3

月 21 日。(另参考“北京非宗教大同盟宣言及通电”，见张钦士选辑，《国内近十年来之宗教思潮》，燕京华文学学校研究科参考材料，1927 年，第 193 页。——编者注)

- 〈42〉 陈独秀，“基督教与中国人”，《新青年》第 7 卷第 3 号，1920 年 2 月 1 日。
- 〈43〉 李大钊，“东西文明根本之异点”，《言治》季刊第 3 册，1918 年 7 月 1 日。(另参考中国李大钊研究会编注，《李大钊全集》第二卷，北京：人民出版社，2006 年，第 213 页。——编者注)
- 〈44〉 梁启超，《清代学术概论》，第 92 页。
- 〈45〉 张灏，《烈士精神与批判意识：谭嗣同思想的分析》，顾忠华译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 8、71—72、76、56 页。
- 〈46〉 李勇，“儒佛会通与现代新儒家、人间佛教的形成”，《社会科学战线》1998 年第 4 期。
- 〈47〉 梁启超，《清代学术概论》，第 93 页。
- 〈48〉 杨笃生，“新湖南”，见葛懋春、蒋俊等编，《无政府主义思想资料选》(上)，北京大学出版社，1984 年，第 18 页。
- 〈49〉 吴稚，“暗杀时代”，第 715 页。
- 〈50〉 吴稚，“暗杀时代”，第 727 页。
- 〈51〉 阿里夫·德里克，《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，桂林：广西师范大学出版社，2006 年，第 13 页。
- 〈52〉 同上，第 14 页。
- 〈53〉 冯自由，《革命逸史》(上)，北京：新星出版社，2009 年，第 320 页。
- 〈54〉 几贞，“师复君传”，《民钟》“师复专号”，1927 年 3 月。
- 〈55〉 震天(毕修勺)，“从纪念师复谈到无政府主义”，《民钟》“师复专号”，1927 年 3 月。
- 〈56〉 三木，“师复与我及我们”，《民钟》“师复专号”，1927 年 3 月。





1922年4月4日—9日世界基督教学生同盟（WSCF）第十一届大会在北京清华大学召开。

图片来自 <http://www.wscf.ch/who-we-are/the-federation/history>

# 共产主义与 1922 年的非基督教运动

丁祖潘

一

1922 年，对于中国基督徒来说是难忘的一年。

世界基督教学生同盟 (World's Student Christian Federation, WSCF) 第十一届大会拟于当年 4 月 4 日至 9 日在北京的清华学校 (今清华大学) 召开。届时，来自英国、美国、澳大利亚、新西兰、印度、丹麦、法国、意大利、荷兰、瑞士、德国、日本、菲律宾，以及东南亚其他国家和近东地区各国的学生代表，连同 600 名中国学生代表，将齐聚北京，共商基督教学生事业，可谓一次名副其实的国际会议。<sup>(1)</sup>

同盟脱胎于北美基督教青年会，1895 年创立于瑞典，为一跨宗派之普世基督徒学生联合会，旨在推动世界范围内的基督徒学生运动。<sup>(2)</sup> 这次大会适逢一战结束后各国成员首次聚会，因此定下会议主题为“基督与世界的改造”，加上此次会议距离上届会议时隔 9 年，又在 5 月初召开的全国基督徒大会之前举行，是故中国方面极为珍惜举办是次国际会议的机会。<sup>(3)</sup>

大会筹备会总干事顾子仁 (1887—1971) 显得异常兴奋，距离大会召

开还有两个月，就马不停蹄奔赴全国主要城市，向基督徒学生介绍同盟情况及这次大会的重要意义，所到之处均得到学生热烈响应。他们感到这既是一份荣誉，也是与外国人士加深友谊的机会，无不表示欢迎。负责大会筹备的基督教青年会更是全力以赴积极筹划，唯愿届时各国学生代表欢聚一堂，交流分享，尤其希望各国与会代表能在世人面前，特别是在日益受狭隘的民族主义影响下的中国学生面前，展现基于彼此了解、互助服务的国际友爱精神。<sup>〔4〕</sup>《清华周刊》于大会开幕当天，刊发“双四特号”，代表清华学生欢迎各国学生代表。一位与会的中国学生以轻快诗意的笔调记录了这次大会的盛况：

春光明媚，“水木清华”，世界基督教学生同盟会开大会于清华。会期四月四至九日；与会代表，都八百人，所代表之国，不下三十有二：真所谓“群贤毕至少长咸集”；修修多士，冶五洲万国于一炉，勛勳青年，鍊百信千条于“万有”，此固远东空前之盛举，亦即世界无二之大会也。会程重要，秩序井然，清华高级生任招待，童子军为向导；任劳任怨，蔚然大国之风光，“脍炙人口”，能为校园而争荣。闭会后，各国代表，复分游各省名胜，借资实地研究吾国文化及国民的愿望，则将来归国报告，其宣传效力，固不仅影响于基督教已也。徐总统特开欢迎大会于公府，余亦躬逢其盛，惟时间短促，未及遍游三海耳。颐和园亦随往参观，其结构之宏壮，设备之完美，“五步一楼十步一阁”，羊肠屈曲，蚁孔通光，足见有清末叶，备极奢华，是亦倾颓之预兆也。抚今思昔，颇感慨于无穷，沧海桑田，藉凭吊夫未已。<sup>〔5〕</sup>

然而，这篇纪略所描绘的会议期间轻松愉快的氛围，对大会成果的乐观预估，其实并未掩盖笼罩在本次大会周围的乌云。纪略提到民国总统徐世昌（1855—1939）为各国学生代表开欢迎大会，显示北京政府对大会主

办方及来宾的礼遇,却未提及,就在作者连同八百余名与会代表畅游颐和园、发思古之幽情时,步军统领正派“游击队多名”在颐和园门外巡视警戒。同时,清华学校当局另派校内巡警维持校园秩序。<sup>〔6〕</sup>北京政府有理由担心,本次会议召开以先就已在舆论界激起讨伐基督教的轩然大波,会不会引发又一次排外仇教的义和团运动?一场还在如火如荼进行中的“纸上战争”(paper war)<sup>〔7〕</sup>,早已硝烟弥漫,会不会导致三年前五四学生运动的重演?当时的中外基督徒,很少有人预料到这次基督徒同盟大会的召开,竟是波及全国、持续五年之非基督教运动的导火索。他们原本欢欣期待是次大会,将促进基督徒对中国基督化议题的深入思考,从而预告中国基督教史上一个全新时期的到来。<sup>〔8〕</sup>

## 二

中国基督教史上一个全新时代的确到来了,却不像当时大多数基督徒期待的那样,以为基督教在中国的“黄金时代”还会继续。在中国文化和 社会朝向现代转型的过程中,基督教曾经是一股重要力量,进入 20 世纪后,西方来华宣教士虽不复 19 世纪一度具有的全国性影响力,但依然在地方公共卫生、教育和乡村建设等领域发挥积极作用。<sup>〔9〕</sup>事实上,世界基督教学 生同盟大会得以在清华学校召开,本身就表明基督教特别是大会赞助方基 督教青年会在国内公立和私立学校广泛的影响力。自 1895 年来会理(David Willard Lyon, 1870—1949)作为第一位青年会干事受国际基督教青年会差 遣来华算起,25 年来,青年会通过办讲座、福音聚会、组建查经班、开设 体育课、组织运动会等方式,在中国发展迅猛。到了 1920 年,基督教青年 会在 21 省中有 17 省建立 30 个城市分支机构,会员 32,330 人,学生青年 会 170 个,成员 14,200 人。<sup>〔10〕</sup>1900 年后,中国青年会受北美社会福音派



青年会全国协会会所（建于1921年4月，上海）。  
图片来自刑军，《革命之火的洗礼：美国社会福音和中国基督教青年会（1919—1937）》，赵晓阳译，上海古籍出版社，2006年

影响，日益强调社会服务，鼓励成员参与针对社会底层群体开展的各项公益事工，为要最终“在地上建立天国”<sup>〔11〕</sup>，因此在20世纪头25年逐渐热衷于参与中国社会的改革和政治重建。青年会的领袖们相信基督教能改变中国，只是需要与当前国家救亡和民族主义的主旋律结合起来，用救亡的眼镜来寻找圣经对于拯救中国的启示，从传统文化和宗教的遗产中寻找与国

人共同行动的基础。<sup>〔12〕</sup>

基督教青年会在此时期的中国取得飞跃性进展，有赖于其在传播新知（西方文化）、开启民智方面的积极努力，与提出“人格救国”的口号，切合了新文化运动批判传统，渴望引入西方思想和学说，为陷入危机的中国寻求出路的时代思潮。只是随着五四运动以来中国政治危机的加深，民族主义的兴起，中国知识界日益卷入政治运动，青年会面临的挑战越来越大。按照赖德烈（Kenneth Latourette, 1884—1968）的说法，1920年是一个分水岭，标志着外国人在中国基督教青年会中的角色削弱，中国基督徒的地位和影响力逐步上升。<sup>〔13〕</sup>

而以北京大学和《新青年》为中心聚集起来的一批新式知识分子，大多有海外留学背景，致力于替中国寻找现代化方案。他们高呼民主与科学的口号，以评判的态度“重新估定一切价值”，一方面讨论各种社会、政治、宗教、文化上的问题，一方面介绍西方新的思想、学术、文学和信仰，其目的用胡适（1891—1962）的话说，为要一点一滴地解放和改造文明。<sup>〔14〕</sup>在这样的背景下，基督教乃至宗教是否适应现代社会成了争议性的问题。以提倡科学精神为宗旨的少年中国学会，成立于1919年7月1日，不到两年，便于1920年底在北京接连举行三次宗教问题演讲大会，其会刊《少年中国》据此刊出的相关文章和演讲词，大多对宗教特别是基督教持批判态度，认为宗教在进化的现代社会没有存在的必要。这些反教言论进一步刺激了国内宗教批判的兴起，由此掀起新文化运动以来讨论宗教的第一次热潮。<sup>〔15〕</sup>

有意思的是，在此之前，中国人反对基督教主要是因为基督教有违传统儒家的世界观，而在20世纪初，尤其是新文化运动期间，基督教并未因儒家传统受到批判而改变受排斥的命运，相反，基督教此时却因其“非科学”或者落后于时代进步而遭到抨击。进入20年代，先前对宗教问题研究讨论的阶段业已结束，如何对待宗教成为现实问题。在这次反教运动中，民主、

科学、宗教自由等新文化运动初期的价值理念，逐渐被反对资本主义的口号盖过，基督教面临自义和团运动以来又一次严峻考验。

由于共产国际的介入，非基运动从一开始就体现出相当程度的组织化，并非仅是“学生团体”延续了新文化运动时期对宗教的批判，而是从文化批判转向政治运动。<sup>〔16〕</sup>青年学生在五四运动中初试啼声，结果一鸣惊人。进入20年代，日益卷入政治的学生发现学运若要取得成效，必须寻求其他群体的支持，而新兴的政党为求自身发展计，则视学生为可利用的资源。学生与政党便存在结合的可能。具有动员性格的政党，在“谁有青年，谁有将来”理念的推动下，自然会想尽办法渗入学界，操纵学生，最终“争取”到这一新生力量，为己所用。学生运动遂变成运动学生。<sup>〔17〕</sup>新一轮的反教运动中，率先向基督教发难的，正是上海一群由社会主义青年团领导下的青年学生。

### 三

此时的上海社会主义青年团，经从苏俄受训回国奉命组建少年共产党的张太雷（1898—1927）整顿之后，恢复活动，但已不复设立之初成员混杂、信念混乱的局面，而是明确社会主义青年团为“信奉马克思主义的团体”，注重对青年团成员进行马列主义教育，以使思想更为统一，组织更为完善。<sup>〔18〕</sup>由于中共刚刚成立不久，国民党组织涣散，俄共（布）及共产国际代表在20年代的中国政局中地位举足轻重，他们的意见对于缺乏斗争经验的中共尤其重要。早在非基运动发动之前，青年共产国际就把基督教特别是基督教青年会看作眼中钉，将反对基督教青年会作为远东革命青年组织的重要任务。<sup>〔19〕</sup>曾在青年共产国际执委会东方部工作的俄国人С·А·达林（С.А. Далин，1902—？），在1922年春到达上海见到中共早期领导人

陈独秀（1879—1942）和瞿秋白（1899—1935），并在一次中共中央局会议中谈到基督教青年会和即将于北京召开的世界基督教学生同盟大会，认为“中国的基督教青年会是一个亲美派机关。社会主义青年团力求揭露基督教青年会的亲帝国主义实质”。<sup>〔20〕</sup>

在共产国际远东书记处的指示下，重新恢复活动的上海社会主义青年团，将反对基督教作为一项主要任务，盖因基督教是军阀、资本家和帝国主义阵营中最薄弱的一环，故首先遭到攻击。<sup>〔21〕</sup>曾任共产国际在华工作全权代表的俄国人利金（V. V. Lidin, 1895—?），在给共产国际执委会远东部的报告中，记载了共产国际拟定的反对基督教运动之计划：

上海中央局建立了由7人组成的专门委员会，来对这场运动进行实际领导，它制定了详细的运动计划，可归纳为以下五点：1. 组建合法的非基督教青年同盟，其中央机构设在上海；2. 制定同盟章程；3. 召开非基督教组织代表大会；4. 通过派我们的同志以基督教代表身份参加会议来从内部破坏基督教代表大会；5. 通过派我们的同志参加基督教同盟地方组织来瓦解基督教同盟。<sup>〔22〕</sup>

其中除了第4点没能成功派人潜入世界基督教学生同盟大会搞破坏之外，其他计划均基本实现。一些青年学生在上海社会主义青年团的倡议和领导下，于1922年3月4日成立非基督教学生同盟，设立章程，规定同盟以反对基督教为宗旨，并于3月9日发布《非基督教学生同盟宣言》及其通电，号召包括清华学生在内的全国学生，起来反对将于4月4日召开的世界基督教学生同盟大会。

其反对的理由很简单：这次同盟大会是现代基督教的产物，而现代基督教是帮助资本家压迫剥削无产阶级、助纣为虐的“恶魔”，因为要反对这



# 先驅

The pioneer

刊 月 牛

號 四 第

枚二元銅售份每

一九二二年三月十五日出版

## 非基督教學生同盟號

### 宣 言

#### ◎非基督教學生同盟宣言

我們反對「世界基督教學生同盟」  
• 我們為擁護人們幸福而反對「世界基督教學生同盟」。我們現在把我們底真態度宣布給人們看。

我們知道：基督教及基督教會在歷史上曾製造了許多罪惡。這且不要管彼。但是彼現在正在那兒製造或將製造的罪惡，凡我有血性、有良心、不甘墮落的人，決不能容忍彼寬恕彼。

我們知道：現代的社會組織，是資本主義的社會組織。這資本主義的社會組織，一方面有不勞而食的無產階級，他方面有勞而不得食的無產階級。換句話說，就是：一方面有榨階級、壓迫階級，他方面有被榨階級

我們反對資本主義，同時必須反對這榨階級資本主義欺騙一般平民的現代基督教及基督教會。

「世界基督教學生同盟」，為現代基督教及基督教會的產物。他們預備於本年四月四日，集合全世界基督教徒，在北京清華學校開會。所討論者，無非是些怎樣維持世界資本主義及怎樣在中國發展資本主義的把戲。我們認彼為污辱我國青年，欺騙我國人民，掠奪我國經濟的強盜會議，故憤然組織這個同盟，決然與彼宣戰。

學生諸君！青年諸君！勞動者諸君！我們誰不知道資本主義底罪惡？我們誰不知道資本主義殘酷無情？現在眼見這些資本家走狗在那裏開會討論支配我們，我們怎能不起而反對！起！起！起！大家一同起！！非基督教學生同盟一九二二，三，。

世界底資本主義，已由發生、成熟而將崩壞了。各國資本家——不論是英、是美、是日、是法——因而大起恐慌，用盡手段，冀延殘喘於萬一。於是，就先後擴大中國，實行經濟的侵略主義了。而現代的基督教及基督教會，就是這經濟侵略底先鋒隊。

各國資本家在中國設立教會，無非要壓迫中國人民歡迎資本主義；在中國設立基督教青年會，無非要養成資本家底良善走狗。簡單一句，目的即在於吮吸中國人民底膏血。因此，書談挾公鑑之威，以臨東土。金鐵奴

北京清華學校學生諸君暨全國各校學生諸君公鑒：自文藝復興以來，人智日開，宗教日促，是以政教分離及教育與宗教分離之說，日漸漸漫於歐洲。彼等不悟，仍欲移其餘孽於域外，以延長其寄生生活；政府巨商，以利其為殖民之先導；於是四顧普書談挾公鑑之威，以臨東土。金鐵奴

### 公 電

#### ◎非基督教學生同盟通告

北京清華學校學生諸君暨全國各校學生諸君公鑒：自文藝復興以來，人智日開，宗教日促，是以政教分離及教育與宗教分離之說，日漸漸漫於歐洲。彼等不悟，仍欲移其餘孽於域外，以延長其寄生生活；政府巨商，以利其為殖民之先導；於是四顧普書談挾公鑑之威，以臨東土。金鐵奴

### 章 程

#### ◎非基督教學生同盟章程

- (一) 定名 非基督教學生同盟。
  - (二) 宗旨 以反對基督教為宗旨。
  - (三) 會員 凡贊成本同盟之宗旨，誠心本同盟事務者，皆得為本同盟之會員。
  - (四) 職員 由書記一人，幹事四人，組織執行委員會，主持本同盟一切事務。
  - (五) 會費 入會費小洋一角，願多者隨。
  - (六) 開會 由執行委員會議決召集。
  - (七) 附則 本章程由會員三分之二提出，過半數通過而修之。
- (注意) 來信請由蒲柏路四三九號張哲君轉

“残酷的”、“压迫的”、“悲惨的”因而是“不合理的”、“非人道的”资本主义，所以理应反对基督教及其产物世界基督教学生同盟大会，“非与彼决一死战不可”，更何况这次大会是一次“污辱我国青年，欺骗我国人民，掠夺我国经济的强盗会议”。<sup>〈23〉</sup>

宣言除了把资本家划为不劳而食的有产阶级外，又预言世界资本主义已由成熟而行将崩溃，各国资本家为求自保，先后涌入中国加紧经济侵略。显然这是承袭自列宁的帝国主义理论，后者认为资本主义发展到垄断阶段，也即帝国主义阶段，其实进入了“垂死”阶段，为了争夺原料产地、资本输出和势力范围，必然加紧对殖民地的掠夺，进而加剧资本主义世界彼此间的斗争。<sup>〈24〉</sup>最后，宣言将矛头指向基督教青年会，斥之为意在中国“养成资本家的善良走狗”，号召学生、青年、劳动者奋起抵抗。就所指控的内容来看，宣言明确反映了当时苏俄马列主义的宗教观，即认为宗教是阶级压榨的工具，不过是一剂麻醉剂，以牺牲人类的价值为代价，使资本的奴隶得到暂时解放。<sup>〈25〉</sup>

年幼的青年团成员照搬俄国老师对宗教的看法，以此反对基督教和教会，其理据实在经不起推敲，特别是对同盟大会会议议程的指控，连当时为会务提供服务的清华非基督徒学生也看不下去，称之为“捕风捉影的话”。<sup>〈26〉</sup>经验丰富的《生命月刊》基督徒编辑们，一眼就看出这篇煽动性的攻击基督教的文字，其论调“像初学布尔（什）维克的口吻”，笔法稚嫩，全凭意气，不讲理性，仅代表布尔什维克对基督教的激进立场，于基督教则“无益亦无害”，因此根本不值一驳。<sup>〈27〉</sup>

这些基督徒编辑们主要是燕京大学的教职人员，其中不少人与基督教青年会关系密切。他们以师长的身份宽容地看待激进学生的表现，尊重其言论自由，同时大度地全文转载这篇宣言，提醒参加同盟大会的基督徒同道们借此自省，然而却低估了他们眼中这些激进学生的能量，尤其是未能

意识到这些学生背后不但有现代党团组织的引导支持，更有共产主义的世界观，准确说是列宁式的民族主义（Leninist nationalism）作为反对基督教的理论依据。具体言之，这种世界观认为造成中国长期以来的贫弱和分裂，罪尤不在内而在外部的各国资本家。这些资本家主导了各个列强的政府，为了维护帝国主义在华特权而展开激烈竞争，不惜扶持国内军阀和宗教机构以巩固自身地位。故此，中国人应起来反对资本主义和帝国主义，打倒它们的奴仆军阀和基督教。<sup>〔28〕</sup>

#### 四

早在俄国十月革命之前，中国人就已通过日语文献了解到马克思主义。但马克思主义在中国的迅速传播，则在十月革命之后，尤其是共产国际第二次大会（1920年7—8月）讨论“民族问题”和“殖民地问题”，将目光转向东方，从而在东亚各国推动共产主义运动之后。<sup>〔29〕</sup>早期的中共党员并非都是在理解马克思主义基本的世界观后才入党，而是往往在对民族独立与国家富强的追求中，被马克思主义所吸引。马克思主义对五四前后中国知识分子的吸引力，大体上有现实和思想两方面的原因。

凡尔赛会议决议将德国在山东的权益转给日本，致使许多中国知识分子对西方国家失去信任。与此同时，莫斯科两次对华宣布愿意废除沙皇在中国的特权和利益，其展现的友好姿态与傲慢贪婪的西方帝国主义形成鲜明对比。这使得中国的知识分子更容易接受马克思列宁主义反殖民、反资本主义的呼声。特别是，五四时期，各种西方近代思想有如洪水般涌入中国，思想界呈现出的混沌不清与新文化运动以来诸般错综复杂的现实问题，使得具有综合体系的马克思主义颇具吸引力。唯物史观、阶级斗争论以及革命后共产主义完美世界的允诺，似乎提供了根本解决一切现实问题的方

法和对未来时代的信心。这对于理解马克思主义的人来说意味着得到了“全能的智慧”，对于信奉它的人而言，等于找到了“根本性的指针”。可以说，马克思主义在中国的传播，给 20 世纪的中国带来了一场“知识革命”。这种“知识”以其综合性和自成体系，号称具有无所不包的理论解释力，以及为革命运动提供不可或缺的指导。<sup>〔30〕</sup>

如果说 3 月 9 日上海的青年学生发表的反教宣言还显稚嫩，不值一驳，那么 6 天后社会主义青年团机关报《先驱》第四号发表的一组反对基督教的文章，就不能等闲视之了。该组文章的论点和论述中所用的阶级分析词汇，与《非基督教学生同盟宣言》无分轩輊，同样充满火药味。<sup>〔31〕</sup>其中有两篇文章值得注意，一篇是共产党员罗绮园（1894—1931）的《基督教与共产主义》，一篇是陈独秀的《基督教与基督教会》。

### （一）

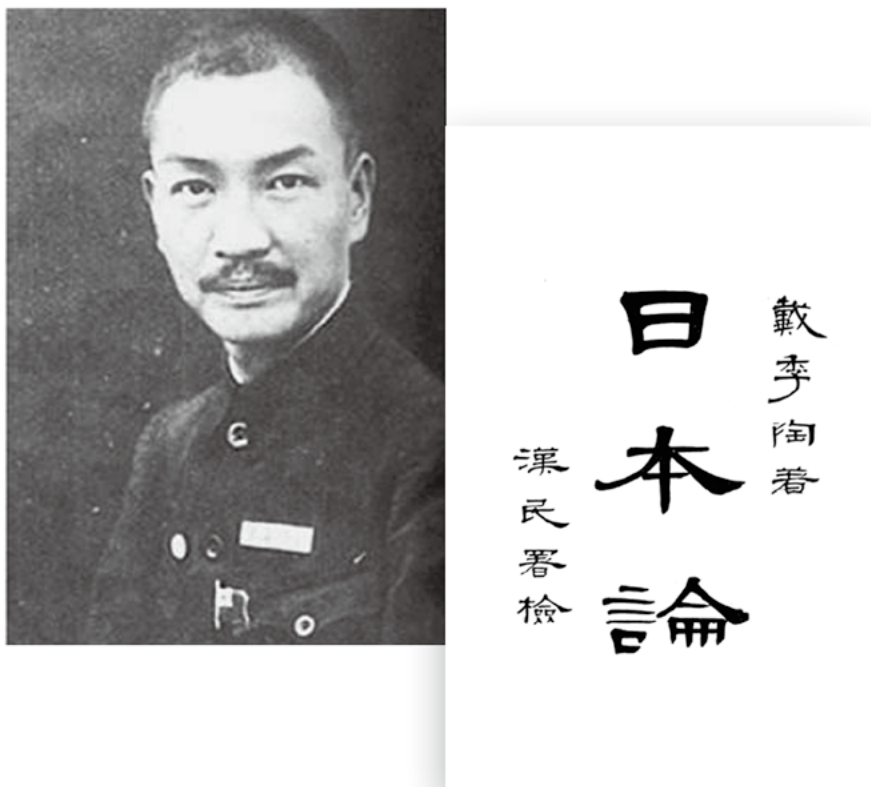
罗绮园在《基督教与共产主义》中引用马克思著名的“宗教鸦片论”，攻击宗教是性灵的桎梏、思想的障碍、资本家的护身符，用“精神上的镣铐去毁灭人的个性”。而作为科学社会主义的马克思主义，则与作为谬说迷信的一切宗教互为仇敌。随后，他将共产主义与基督教相提并论，认为：

“共产党的战略对于党员规划了一定的举动。而每个宗教的道德对于信徒也一样的规划了一定的行为。在共产主义战略上的命令与宗教戒律之中，每每有许多地方证明是相反的。一个共产党员，倘若他抛弃了宗教的戒律，照党底计划行事，那末他已经停止他的信徒资格了。一个人，他既信仰上帝而又自称为共产党员，不能抛弃戒律以从党规，那末他已经停止他的党员资格了。”<sup>〔32〕</sup>

这其实是将共产主义对党（团）员的要求，拉到了与宗教对信徒要求齐平的层次，党规与宗教戒律互为排斥，党（团）员与信徒不可兼顾。将共产主义宗教化，以培养所谓革命家的人生观，这种人生观最显著的一个特征是积极入世、不怕牺牲的殉道精神，最终目的是完成改造社会的革命大业。正所谓“革命家有革命家的人生观，革命家有革命家的特质特操。……我不入地狱，谁入地狱？为主义牺牲一切。什么刀锯鼎镬，枪弹刺刀……管他哩！”<sup>〔33〕</sup>

共产主义者有意将主义宗教化，借助信仰的力量实现政治目标，似乎与苏俄在十月革命前后的做法一脉相承。李大钊（1889—1927）同意《泰晤士报》记者威廉（Harold Williams, 1876—1928）的观察，即布尔什维主义在俄国是一种带有宗教权威的群众运动，并且相信“二十世纪的世界，恐怕也不免为这种宗教的权威所支配，为这种群众的运动所风靡”，进而对十月革命的意义之解读，充满了某种千禧年即将到来的色彩。<sup>〔34〕</sup>国民党元老戴季陶（1891—1949）曾把苏俄革命的成功，归功于民众信仰共产主义的虔诚。他后来认为中国反宗教的革命之所以成功，其实仍是“反宗教的宗教力”的成功，是信仰的成功，“要那样热烈信教的国民，才产生得出那样热烈的反宗教的革命。”<sup>〔35〕</sup>章士钊（1881—1973）对当时国内共产党评价道：“盖共产党者，新造之宗盟也。……彼信共产为教，较之回回之奉可兰，耶徒之崇福音，有过之无不及。一切性命以之。故天下以性命报之也。”<sup>〔36〕</sup>

某种主义要求像宗教那样去信仰，以给主张者提供坚定信念、使命感，甚至是组织和行动的力量，这是五四之后“主义化时代”的一个特征。<sup>〔37〕</sup>所谓信仰，其对象可以是宗教，也可以是某种学说或者主义。这是20世纪初中国知识阶层的普遍共识。比如梁启超（1873—1929）给宗教下的定义是个人信仰的对象。而信仰的对象可以是人或非人，主义或事情，“凡对于一种主义有绝对信仰，那主义便成了这个人的宗教”。所以，信奉马克思主



戴季陶（1891—1949）和他的《日本论》（1928年）。  
 图片分别来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%88%B4%E5%AD%A3%E9%99%B6> 和古籍网  
<http://www.bookinlife.net/book-218348.html>

义的人，可称之“马克思教徒”。<sup>〔38〕</sup>蔡元培（1868—1940）就宁愿把“宗教的信仰”称之为“哲学的信仰”，并认为宗教的本质不过是对于一种“哲学主义的信仰心”，这种信仰心因个人的哲学不同而有异，随哲学思想的进步而改变。<sup>〔39〕</sup>顾颉刚（1893—1980）认为信仰是一种拥有坚决信心的心理状态，最好的信仰对象“乃是这个人他自己。一个人最好能够自信。其次的，便是信别人，或信宗教”。<sup>〔40〕</sup>戴季陶明确指出信仰的对象可能带有“宗教性”，

却不一定是宗教：“宗教是信仰的一个表现，而信仰不一定是宗教，这是在今天说明信仰时所必须具备的知识。所以信仰这一种心理，许多学者用‘宗教性’一个名词来说明他，这是在宗教堕落和宗教革命期中的适当用语。”<sup>〔41〕</sup>

孙中山（1866—1925）的三民主义就带有某种“宗教性”。他在阐述什么是三民主义时说道：“什么是主义呢？主义就是一种思想、一种信仰和一种力量。大凡人类对于一件事，研究当中的道理，最先发生思想；思想贯通以后，便起信仰，有了信仰，就生出力量。所以主义是先由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然后完全成立。”<sup>〔42〕</sup>英国哲学家罗素（Bertrand Russell，1872—1970）在中国逗留期间，就贬称当时的马克思主义是一种排他性的宗教，即与基督教、佛教、回教并列的“马克斯教”，因为“在科学中如马克斯的社会主义，一般信仰者死守了成见，就可以说他是宗教的了。……如果持马克斯主义的，还捧了他的书，保守住他的宗旨，把他的话当作了‘佛音’，看成了‘圣经’，那就不是科学中的态度了”。<sup>〔43〕</sup>

这种将“主义”宗教化的做法，其实是将超越性意义上的宗教世俗化的一种表现<sup>〔44〕</sup>，却也正契合了五四期间中国新式知识分子批判传统之后对秩序、意义等价值理念的需要。也就是说，对于当时接受它的知识分子来说，马克思主义提供了一套世界观和行动力，填补了新文化运动以来儒家传统世界观（宇宙论、道德和历史三位一体的思想体系）<sup>〔45〕</sup>动摇之后留下的信仰空白。在这个意义上，就不难理解五四期间转向马克思主义的知识分子，对于马克思主义的理解带有类似宗教信仰的特点。这是当时有些基督徒回应罗绮园的文章时可能没有加以重视的。如果只是把共产主义看作一种物质的分配，仅属于“外部的、制度的、社会的”层次，与作为灵界信仰的宗教可以共存甚至互补<sup>〔46〕</sup>，就仍未看清作为一种世界观的共产主义，将自身“宗教化”，正是要借助信仰的力量推进改造社会的政治运动。

当然，马克思主义者不会把共产主义称为宗教，因为他们视宗教为历

史的残余,将随着人类的进步而消亡,而奠立在自然科学基础上的共产主义,乃是科学的社会主义,故而“和一切宗教的谬说是不能妥协的仇敌”。共产主义者和基督徒信仰上的不可调和,如同法国哲学家雷蒙·阿隆(Raymond Aron, 1905—1983)所说,就像共产主义者不可能信仰上帝和基督一样,基督徒也永远不可能成为一个真正的共产主义者,因为受彻底的无神论影响下的世俗宗教,相信人类的命运将在这个世界中得到彻底实现。<sup>〔47〕</sup>

## (二)

陈独秀在转向马克思主义之后,找到了共产主义这一“新宗教”,从而一改此前对基督教的好感,在1922年的非基运动中迅速成为颇有影响力的反教人士。

在高举科学与民主旗号反对“孔教”乃至宗教的思想领袖中,陈独秀较早意识到在中国向现代化转型过程中宗教的积极意义,并一度被基督教吸引,主张用耶稣的人格精神和美学来补中国文化缺乏情感力量之不足,以此更新中国人麻木不仁的精神面貌。<sup>〔48〕</sup>他几乎在接受马克思主义的同时,就已反思新文化运动中除了科学,新的道德、文学、美术、音乐等之外,还要加上新的宗教。新宗教的定义很模糊,只要除掉旧宗教附会的传说和迷信,就是新宗教。重点不在于给新宗教下定义,而在于改变过去对宗教,准确说是宗教之功能的忽视,认识到宗教在新文化运动塑造国民人格、精神方面具有不可替代的作用。因此,陈独秀修正了此前主张废弃宗教的看法,“现在主张新文化运动的人,既不注意美术、音乐,又要反对宗教,不知道要把人类生活弄成一种什么机械的状况,这是完全不曾了解我们生活活动的本源,这是一桩大错,我就是首先认错的一个人。”<sup>〔49〕</sup>

这种对宗教的认识可以追溯到清末梁启超,后者曾一度提倡宗教或





陈独秀（可能摄于1927年之前，拍摄者未知）。

图片来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%99%88%E7%8B%AC%E7%A7%80>

者信仰在塑造国民、产生“群治”凝聚力方面，能发挥不可或缺的作用。1899年，梁启超避居日本期间，受日本哲学会邀请发表演讲，阐发乃师康有为的孔教思想，认为

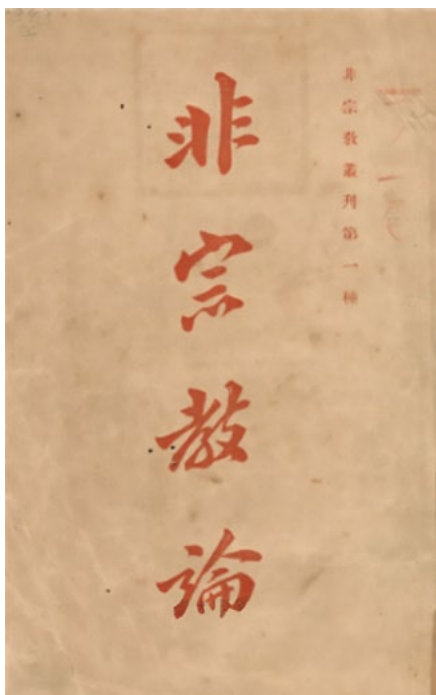
“凡一国之强弱兴废，全系乎国民之智识与能力，而智识能力之进退增减，全系乎国民之思想，思想之高下通塞，全系乎国民之所习惯与所信仰。然则欲国家之独立，不可不谋增进国民之识力，欲增进国民之识力，不可不谋转变国民之思想，而欲转变国民之思想，不可不于其所习惯所信仰者，为之除其旧而布其新。此天下之公言也。泰西所以有今日之文明者，由于

宗教革命，而古学复兴也。盖宗教者，铸造国民脑质之药料也。”<sup>(50)</sup>

这里的“宗教”指的是孔子的学说，表明这个阶段追随康有为（1858—1927）的梁启超尚未将宗教与西方概念中的 religion 区分开，只是把宗教当做救国的方法之一，而没有认识到宗教有不同于其他思想类型的特质。也就是说，此时的梁启超对宗教的理解仍然是传统儒家的：宗教即入世教化，儒教的宗教性不构成争论的问题。<sup>(51)</sup> 尽管三年后通过广泛阅读日文文献，梁启超终于意识到现代意义上的宗教观念来源于西方，仅指信仰的、神圣的和出世间的领域，他也不再像过去那样把宗教等同于思想或意识形态的同义词，而是接受以科学真理和思想自由来对抗宗教生发的迷信和奴性<sup>(52)</sup>，但在五四新文化运动期间，宗教，特别是基督教包含的修身、牺牲、感化等等内容，还是与被视为非科学的宗教活动分割开来，或作为改造国民性必须的精神受到积极提倡，或是以“主义”或“信仰”的面目出现，为主张者提供坚定的信念、使命感乃至组织和行动的力量。

几乎在对基督教抱有好感的同时，陈独秀开始接受马克思主义，不过起初并未将其当做“包医百病的学说”和普世不易的真理<sup>(53)</sup>，同时也关注到劳动运动问题，思想上倾向参与现实政治。1920年5月，陈独秀发起成立上海马克思主义研究会，并接受李大钊介绍来的共产国际代表维经斯基（Grigori Voitinsky, 1893—1953）建议，在上海发起组织共产主义小组，陈独秀成为中共早期领导人。

在发表于《先驱》第四号的《基督教与基督教会》一文中，陈独秀完全站在马克思主义的立场看待基督教。与两年前发表的《基督教与中国人》相比，这篇文章没有引用一句圣经经文，与其说是研究基督教和教会，不如说是一篇针对基督教和教会的控诉文。不过二者均以科学的名义拒绝基督教教义中的神迹，比如童贞女生子、耶稣的神迹与复活、创世说、三位



《非宗教论》初版封面（1922年）。

图片来自 <https://taiwanebook.ncl.edu.tw/zh-tw/book/NTUL-9900013406/reader>

一体说等等。陈一反此前主张基督教普世的博爱和牺牲精神，要将帝国主义和资本家排除在外，他几乎将中世纪一切牵涉教会的罪恶悉数归咎于教会，斥责现在的基督教会是殖民主义的工具，“无一国的教会不是日日向资本家摇尾乞怜，没有财产的新教教会更甚”，基督教青年会在中国“恭维权贵、交欢财主、猎人钱财”。总之，基督教会“实在没有什么庄严神圣之可言”。<sup>〔54〕</sup>此论一出，对于中外许多基督徒而言，陈独秀迅速由昔日朋友变为敌人。<sup>〔55〕</sup>

马克思主义者对宗教尤其是基督教这种好战的姿态，一方面是把基督

教问题与资本家联系起来政治化和道德化的结果，基督教非友即敌，再无容忍的可能，被彻底否定，另一方面也是他们在反对宗教的同时自我神圣化的表现。张申府（1893—1986）曾致信陈独秀说：“许多人说马克思主义是一种宗教，其实在最细微的地方，没有点迷信，什么事也作不成。”陈独秀在回信中颇以为然：“不但革命事业非以生命来换不可，在这种邪恶的社会里，要想处处事事拿出良心来说实话办实事，也都非有以生命来换的精神不可。吴稚晖先生也说过，罗素谓此时俄人列宁等行事有些宗教性，此话诚然不差，但无论什么事不带点宗教性，恐怕都不能成功。”<sup>〔56〕</sup>

平心而论，《基督教与基督教会》虽将教义与教会作区隔分别批判，却失之以偏概全，尤其反映出陈独秀对教会历史与现状了解有限。<sup>〔57〕</sup>或许是该文代表了新文化运动阵营中以阶级斗争反对基督教的声音，因此被收入1922年6月中共党员罗章龙（1896—1995）编著的《非宗教论》文集中。后者大致所反映的北京非宗教大同盟的反教理据，远不止马克思主义。<sup>〔58〕</sup>

## 五

由于共产党在背后积极筹划，上海的非基督教运动很快得到北京积极响应，就在《非基督教学生同盟宣言》发表两天后，3月9日，北京大学一批青年学生宣布成立非宗教大同盟，这可能与北大学生金家凤（1903—1979）从中协调有关。<sup>〔59〕</sup>但北京的响应者发现反对基督教过于狭隘，因此把运动的目标扩大为反宗教，并成立非宗教大同盟，“以发挥科学真理、解脱宗教羁绊为宗旨”，更是立誓“要为人类社会扫除宗教的毒害”。<sup>〔60〕</sup>3月21日，北京非宗教大同盟发表宣言及通电。比起《非基督教学生同盟宣言》及其通电，这一次的宣言和通电试图把非基运动扩大到学生和知识阶层的圈子外，因而名义上反对的是一切宗教，但考虑到“人类所受过基督教的



时任北大图书馆主任的李大钊（摄于1917年）。  
图片来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9D%8E%E5%A4%A7%E9%92%8A>

毒害，比其他诸教都重大些”，因此北京的非宗教同盟与上海的非基督教同盟一样，实际上反对的对象均为基督教，区别在于反对的理据：前者为社会进化论、科学和人本主义，所谓“本科学之精神，吐进化之光华”，扫除宗教迷信，后者则是马克思主义。故此，即便北京的非宗教宣言仍有情绪化表述和好战的措辞，比如把宗教比作“洪水猛兽”，声称“有宗教可无人类，有人类应无宗教。宗教与人类，不能两立”、“信教与非教中无两可之地”，看似杀气腾腾，但是比起上海的非基督教学生宣言，总体上还是稍显缓和。

基督教青年会同样受到攻击，只是这次的“罪名”不是资本家的走狗，而是“煽惑青年学生”的“基督教预备学校”和“基督教徒养成所”。甚至

为了掩盖政党操纵和排外的印象，宣言和通电一再强调非宗教同盟的宗旨仅非宗教，不牵涉一切党派，无种族国家老幼之别，“凡不迷信宗教，或欲扫除宗教之毒害者”，即可入会。从通电回信的联络信息和主要署名人来看，北京大学是这次非宗教同盟的发起中心，中共早期领袖李大钊是非宗教同盟的核心人物。<sup>〔61〕</sup>

早在 1920 年 3 月，在李大钊的指导和影响下，北大学生在校内成立马克思学说研究会，吸引了一批倾心于马列主义和十月革命的青年学生。李大钊参加了学会主办的演讲会，宣传马克思的经济学说，在周围聚集了一批学生追随者。5 月，李大钊在共产国际代表维金斯基的帮助下，成立北京共产主义小组，并随后建立起附属组织北京大学社会主义青年团。根据这个共产主义小组最初的成员之一罗章龙后来回忆，马克思学说研究会的中坚分子大多成为共产主义小组成员。而非宗教同盟的基本成员，主要是马克思学说研究会的会员，蔡元培、陈独秀、李大钊均是非宗教同盟成员。1922 年春的非宗教运动，正是由当时中共北方区领导发起，参加非宗教同盟以北大教授蔡元培、陈独秀、李大钊（守常）为公开对外代表人物，实际主持与组织者为中共北大支部。<sup>〔62〕</sup>

刚成立不久的中共，不得不依赖共产国际提供资助和指导。共产国际的代表们看到，主要成员为知识分子的共产主义小组，脱离中国工人群众，“积极活动能力较差”，却在青年学生中有很大影响力。借助社会主义青年团，加之五四学生运动的经验，中国的共产主义组织能够轻易在激进知识分子特别是青年学生中开展运动。<sup>〔63〕</sup>年幼的中国共产主义小组缺少群众基础和政治活动的经历，在反基督教运动期间所能做的主要工作，主要是出版和宣传，借此联合新文化运动中其他反基督教的知识分子，争取社会各界的支持。<sup>〔64〕</sup>故此，非宗教大同盟的反教理念就不能打出马克思主义的大旗，而是新文化运动以来深入众人心中的科学信念。



周作人（1885—1967）。

图片来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%91%A8%E4%BD%9C%E4%BA%BA>

3月24日以后，蔡元培、王星拱（1887—1949）、吴虞（1872—1949）等学界名流加入非宗教大同盟，此外还包括汪精卫（1883—1944）、胡汉民（1879—1936）及北大各校教职员数十人。尽管与上海的非基督教学生同盟相比，北京发起的非宗教同盟有着更为广泛的社会基础，甚至广州有27名工人参加了非宗教运动，但总体而言，非宗教大同盟运动仍未脱离知识界的圈子。<sup>〔65〕</sup>《非宗教大同盟宣言》及通电发表后，社会各界反响强烈，“通电响应，连篇累牍”，短短十多天里，除了北京、天津、上海以外，广东、福建、湖南、湖北、直隶、山西、江西、浙江、江苏、四川等省都成立了类似的同盟或同盟支部，基督教成为众矢之的，一时间“函电纷驰，声势

汹涌”。各大城市报纸不时刊登非宗教文字，为这次非宗教运动鼓与呼，对一切宗教尤其是基督教口诛笔伐。<sup>〔66〕</sup>4月9日，也就是世界基督教学生同盟大会闭幕的当天，非宗教大同盟在北京大学集会，与会者多达千余人，大多数为青年学生。至此，非基督教运动俨然成为一场群众运动，这让新文化阵营中自由主义知识分子的代表周作人（1885—1967）心生不安。

## 六

周作人虽不是基督徒，但向来同情欣赏基督教，认为近代文艺中的人道主义思想，一半出自新约圣经。虽然他认为文学与宗教二者根本精神相同，但并不认为艺术或科学可以取代宗教在普罗大众中的地位，觉得“要一心中国的人心，基督教实在是很适宜的”。<sup>〔67〕</sup>因此，当他从报纸上读到非宗教同盟宣言时，立刻感到困惑不安，便于3月31日，领衔北大五教授在《晨报》发表《主张信教自由宣言》，反对非基督教和非宗教同盟运动，声明信教自由载在约法，信仰应当有绝对自由，除去法律制裁的以外，信仰自由不受任何人干涉。<sup>〔68〕</sup>

两天后，陈独秀致周作人等的公开信为非宗教运动辩护，他将原本属于个人权利范畴的信仰自由，换作政治现实领域中双方的不同地位：是强者对弱者的自由，还是相反？由此武断地批评周作人等是在“拿自由、人道主义许多礼物向强者献媚”。<sup>〔69〕</sup>周作人在回信中针锋相对，重申五教授的宣言重点不在宗教问题，而在于担心“对宗教的声讨，即为日后取缔信仰以外的思想的第一步”。他从陈独秀的回信中看到了对于“个人思想自由的压迫的起头”，并且敏锐地预感到，“思想自由的压迫不必一定要用政府的力，人民用了多数的力来干涉少数的异己者也即是压迫”。<sup>〔70〕</sup>周作人担心俨然成为群众运动的非基运动，会以“多数人的暴政”伤害个人的自由



和权利。事实上，他清楚意识到，与这场非宗教运动相比，五教授的声音只是少数。确实，北大的同事们虽说大多数都加入这场非宗教运动，但仅有少数人公开表达同情基督教<sup>〔71〕</sup>，而周作人选择反对非宗教运动，不惜与昔日同道笔战，分道扬镳，表明其至少在理论上以自由主义的立场，来与中共领导的革命群众运动划界。周作人后来对政党的警惕，早在这场非宗教运动中就已埋下了根源。<sup>〔72〕</sup>

其实，周作人诉诸法律保障信教自由，来反对非宗教运动，这与当年包括陈独秀在内的新文化运动领袖以信教自由来反对设立“孔教”为国教<sup>〔73〕</sup>，二者的思路并无不同。然而，此时马克思主义的信奉者却对保障信仰自由的法律和约法嗤之以鼻，视法律为资产阶级的掠夺工具，而援引法律捍卫信教自由的北大五教授，则“不啻自己表明是资产阶级中的强盗或者是资产阶级盗贼的奴才”。<sup>〔74〕</sup>这种将法律问题政治化和道德化的做法，并未正面回应周作人对群众运动中以强凌弱、压制思想自由的担忧，周作人也未再回信，这场笔战也就此结束。陈独秀继续为非宗教运动辩护，对基督教的批判更为坚决，除了指称基督教是人造出来的迷信外，这时又转而认为博爱、牺牲两种基督教美德可脱离基督教自成伦理，而现在的教会在资本制度下已经资本化了。要反对资本主义，自然当反对资本主义之下的基督教，因为基督教“使劳动者天天为资本家做奴隶，不起来运动反对，大家和和和平过去，好使资本家安逸地得利”。<sup>〔75〕</sup>5月，社会主义青年团在广州举行第一次全国大会，通过支持非基督教及非宗教的决议。<sup>〔76〕</sup>这就意味着，由于政党正式介入，非基运动在名义上从思想文化论战转变为一场政治运动。

陈独秀对非宗教运动的反省和评估也变得更为实际。他在《先驱》上发文，一方面批评北京非宗教同盟所持宗教非科学的反教论调不够彻底，不若非基督教同盟目标清晰，容易为群众运动所把握——这确实遭到时人

诟病<sup>〔77〕</sup>；另一方面拿教会学校和公私立学校的学生做比较，警告非基督教同盟的学生相比之下社会服务甚少注意，纪律和卫生训练差，学校与社会脱节，若无此觉悟和改革，非但不能战胜教会学校，还会让教会学校的势力蔓延全中国。<sup>〔78〕</sup>这似乎预先划定了非基督教运动下一阶段斗争的主要对象——教会学校，以及收回教育权的目标。

## 七

1922年6月，喧嚣一时的非基督教运动草草收尾，声势已减，“生气几尽消沉”。<sup>〔79〕</sup>在北京召开的世界基督徒学生大会并未受影响，顺利闭幕。在这次非基运动中，基督教青年会的回应以简又文（1896—1978）最为深刻有力。简又文在15岁时，受老师影响，接受洗礼成为基督徒。1913年，简又文赴美留学，1917年在欧柏林大学（Oberlin College）获得文学士（Bachelor of Arts）学位，旋即回国在广东岭南大学讲授英语和圣经，同时担任该校基督徒学生会秘书长。第二年，简又文再次赴美，入读芝加哥大学研究院，专攻宗教学，于1920年获宗教教育科硕士学位，同年秋入纽约协和神学院（Union Theological Seminary），专攻基督教思想史。1922—1924年，简又文担任上海一间教会的代理牧师，同时也是中国基督教青年会全国协会编辑部干事，编辑《青年进步》月刊，编译《宗教研究丛书》，号召宗教界响应当时风靡全国的新文化运动。之后简离沪赴京，担任燕京大学哲学与宗教副教授，直至1927年。<sup>〔80〕</sup>从简又文的学术背景看，其神学思想倾向自由派。因此，当他于1922年4月10日连同其他四位基督徒，代表基督教青年会知识分子发表《对于非宗教运动宣言》，以回应气焰正炽的非宗教运动时，无怪乎该文通篇充满“科学”与“进化”的字眼。

该文以宗教学专家的眼光，批评非宗教人士对基督教历史和宗教学缺

乏科学研究，对基督教的认识及宗教前途的判定，往往是承袭外来旧说，表达先入为主的成见。这种对待宗教非科学的态度，与非宗教人士主张的科学精神相违背。简又文又指出，就实际的社会贡献而言，基督教在教育、慈善等社会服务领域给中国带来许多实际的益处。相反，非宗教人士不但在这些领域没有建设计划，徒尚空言，反而起到消极的和破坏的作用。“他们爱国救人的事业，似稍逊于牺牲一己，远别家乡，而为我同胞教盲哑，洗麻风，开学校，设医院之外国人；并且足令外人之真心拯救吾民于水火者灰心丧志。”<sup>〔81〕</sup>这一辩驳相当有力，如上文所说，陈独秀承认在社会服务方面，公立学校不及教会学校。

简又文后来撰文将非宗教人士攻击宗教和基督教的理由总结为八点<sup>〔82〕</sup>，批评这些立论非但站不住脚，而且反映出这些反教学者领袖自身之缺陷。比如他们在知识结构方面，宗教学知识不足，却往往以权威自居，武断判定宗教的前途，乃至对于“社会上学术上任何问题，不问是自己专门研究的范围不是，几于无一不书，无一不道，复在处处都妄用同等的威权以作不易的结论”。<sup>〔83〕</sup>这些非宗教运动的领袖及作者，尤其是反对宗教最为积极的，几乎是受社会主义和俄国布尔什维克反对基督教的影响。另一方面，简又文叹息一般青年眼见国家贫弱思救国之方，无暇专心治学，往往于国外输入的种种学说、主义，未经消化，不顾是否符合国情，便欲用来解决社会上各种问题。“所以无论何国何世纪何时代何学者何时期所主张的何主义和何政策，一入吾国，简直变了救急扶危起死回生的‘万应膏丹丸散’。唉！近代中国学者们所标榜的主义‘多如牛毛’了，何以不能见实行呢？如今这非宗教的运动，又藉非教之名，以宣传‘共产主义’与‘鲍雪维主义’（即布尔什维克主义——引者按）了。”<sup>〔84〕</sup>

其实，正如前文所说，在1922年的非基督教运动中，共产主义不但得以传播，吸引大批激进青年和知识分子，而且本身被赋予类似宗教的特点，

以激发早期的共产主义者为了革命大业投入战斗，勇于牺牲。宗教化了的主义，为主张者提供信念、使命感和坚持不懈的动力，也为政治动员和组织提供行动力量。由共产国际通过中共及其辖下社会主义青年团所发动组织的非基督教运动，表面看起来是五四运动之后又一次学生运动，似乎也是新文化运动的一部分，但其用意主要还是政党为扩大影响力，吸收新成员而与基督教青年会争夺青年的运动。

这场运动以非宗教为口号，带有群众运动的特点，进一步分化了新文化运动阵营。民主、科学、自由等价值理念在救国、革命大义面前日益边缘化。同情基督教的周作人等人越发感到自己势单力薄，坚决反对基督教的陈独秀、李大钊等中共早期领袖要将铲除宗教进行到底。在时人看来，这种感情用事和带有排外色彩的非宗教运动，与其说是以科学之名反对宗教的运动，不如说是一种非宗教的“宗教运动”，或者“宗教的非宗教运动”，因为非宗教人士鼓吹科学，却没有以科学方法对宗教进行足够研究，所发表的反教言论都是“门外汉的反对”。<sup>〔85〕</sup>

对于研究者而言，或许与科学对立的宗教是消极的，但对于致力于行动的革命者而言，经过改头换面之后，宗教比科学能提供更大能量。在此意义上，1922年的非基督教运动，表面上以反对基督教为目标，实际上却看似矛盾地转化为对另一种信仰（主义信仰）的热烈追求，进而形成20年代特别是国民革命时期的“革命精神”或“革命信仰”。<sup>〔86〕</sup>而后来的历史证明，革命大潮之下，20世纪的基督教无论怎样紧跟时代步伐，与时俱进，自我改造中国化，均洗不掉帝国主义侵华工具的“原罪”。一个强调进化、与科学和政治同舞的基督教，没有十字架令人讨厌之处，无论在反教运动中如何自省改造，服务社会，都注定是一厢情愿。●

- 
- 〈1〉 “Editorial: World Students in Conference”, in *The Chinese Recorder(CR)*, Vol. LIII., March,1922., No.3.,152.
- 〈2〉 谢扶雅,“世界基督教学生同盟二十五年小史”,《青年进步》,第50册,1922年2月,第14—22页。
- 〈3〉 “本会消息:世界基督教学生同盟第十一次大会”,《青年进步》,第49册,1922年1月,第90—91页。《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)称大会主题为“世界重建中的基督”(Christ in World Reconstruction)。
- 〈4〉 顾子仁,“世界基督教学生同盟第十一次大会宣言”,《青年进步》,第50册,1922年2月,第1—4页;查时杰,《中国基督教人物小传》(上卷),台北:中华福音神学院出版社,1983年,第189页。
- 〈5〉 陈徐秀葆,“同盟大会纪略”,见《清华周刊》第244期,1922年,第41—42页。
- 〈6〉 “补录世界基督教学生同盟会纪略”,收入真光杂志社编,《批评非基督教言论汇刊全编》,第322—323页,见中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂,《东传福音》第二十册,合肥:黄山书社,2005年,第649页。
- 〈7〉 “纸上战争”这一提法,见Jessie Gregory Lutz, *Chinese Politics and Christian Mission: the Anti-Christian Movement of 1920-28*(Notre Dame: Cross Cultural Publications, INC., 1988), 61、76。
- 〈8〉 “Editorial: World Students in Conference”, in *CR*, Vol. LIII., March,1922., No.3.,152.
- 〈9〉 费正清、刘广京编,《剑桥中国晚清史(1800—1911)》上卷,北京:中国社会科学出版社,1985年,第573—574页。
- 〈10〉 Kenneth Scott Latourette, *A History of the Foreign Work and World Service of the Young Men's Christian Association of the United States and Canada* (New York: Association Press, 1957), 250、253.
- 〈11〉 同上,第270页。
- 〈12〉 刑军,《革命之火的洗礼:美国社会福音和中国基督教青年会(1919—1937)》,赵晓阳译,上海古籍出版社,2006年,第50页。
- 〈13〉 Kenneth Scott Latourette, *A History of the Foreign Work and World Service of the Young Men's Christian Association of the United States and Canada*,272.
- 〈14〉 胡适,“新思潮的意义”,《新青年》第7卷第1号,1919年12月1日。
- 〈15〉 杨天宏,《基督教与民国知识分子:1922年—1927年中国非

- 基督教运动研究》，北京：人民出版社，2005年，第58—77页。  
少年中国学会成立的时间和宗旨，参见张允侯等编，《五四时期的社团》（一），北京三联书店，1979年，第223—225页。
- 〈16〉陶飞亚，“共产国际代表与中国非基督教运动”，收入氏著《边缘的历史——基督教与近代中国》，上海古籍出版社，2005年，第71页。
- 〈17〉吕芳上，《从学生运动到运动学生（1919—1929）》，台北：中央研究院近代史研究所，1994年，第247—249页。
- 〈18〉“中国社会主义青年团第一次全国大会”，《先驱》第8号，1922年5月15日；《先驱》发刊词，1922年1月15日；邵鹏文、郝英达，《中国学生运动简史（1919—1949）》，河北人民出版社，1985年，第79、82页。
- 〈19〉共青团中央青运史研究室、中国社会科学院现代史研究室编，《青年共产国际与中国青年运动》，北京：中国青年出版社，1985年，第68、77页。
- 〈20〉C·A·达林，《中国回忆录（1921—1927）》，侯均初等译，北京：中国社会科学出版社，1981年，第59—60页。
- 〈21〉Jessie Gregory Lutz, *Chinese Politics and Christian Mission: the Anti-Christian Movement of 1920-28*, 61.
- 〈22〉《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（1920—1925）》第1卷，中共中央党史研究室第一研究部译，北京图书馆出版社，1997年，第92页。
- 〈23〉《先驱》第四号，1922年3月15日。另见“上海非基督教学生同盟宣言及通电”，收入张钦士选辑，《国内近十年来之宗教思潮》，燕京华文学堂研究科参考材料，1927年，第187—189页。
- 〈24〉列宁，“帝国主义是资本主义的最高阶段”（1916年1—6月），《列宁全集》第27卷（1915年8月—1916年6月），北京：人民出版社，1990年，第435、437页。
- 〈25〉赫克，《俄国革命前后的宗教》，高骈、杨滨译，上海：学林出版社，1999年，第304页。
- 〈26〉以童子军身份为这次大会提供服务的清华学生胡竞铭（后来成为中国著名的桥梁建筑工程师），本人不是基督徒，在《清华周刊》撰文反驳非基督教学生同盟的指控：世界基督教学生同盟既非帮助资本家的组织，也非被欧美各国摒弃的集会，而是“世界大同”的先锋和曙光。胡竞铭，“我对于世界基督教学生同盟第十一次大会所得的感想”，见《清华周刊》第244期，1922年，第31—34页。
- 〈27〉《生命月刊》“社论”，第2卷第7册，1922年3月，第8页。
- 〈28〉Jessie Gregory Lutz, *Chinese Politics and Christian Mission: the Anti-Christian Movement of 1920-28*, 57-58.

- 〈29〉 石川祯浩,《中国共产党成立史》,袁广泉译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第7—8页。
- 〈30〉 同上,第2—3页。
- 〈31〉 作为中国社会主义青年团的机关报,《先驱》于1922年1月15日创刊,1923年8月15日停刊,共出25期,最初三期由北京地方团出版,后因北京政府禁止,从第四期开始转归上海临时中央局出版。见《五四时期期刊介绍》第二集,上册,北京:北京三联书店,1959年,第12页。《先驱》第四号“非基督教学生同盟号”发布的署名文章有:赤光,《基督教与世界改造》;卢淑,《基督教与资本主义》;绮园,《基督教与共产主义》;哲华,《基督教与妇女》;陈独秀,《基督教与基督教会》,以及(戴)季陶的诗《阿们?!》。
- 〈32〉 绮园,“基督教与共产主义”,《先驱》第4号,1922年3月15日。
- 〈33〉 凯旋,“共产主义者所应采取的态度”,《先驱》第2号,1922年2月5日。
- 〈34〉 李大钊,“Bolshevism的胜利”,《新青年》第5卷第5号,1918年10月15日。
- 〈35〉 戴季陶,《日本论》,上海民智书局,1928年,第144—145页。
- 〈36〉 章士钊,“论共产教”,《甲寅周刊》第1卷第43号,1927年,第5、8页。
- 〈37〉 王汎森,“‘主义时代’的来临——中国近代思想史的一个关键发展”,见氏著《思想是生活的一种方式:中国近代思想史的再思考》,北京大学出版社,2018年,第197—205页。
- 〈38〉 梁启超,“评非宗教同盟”,见张欽士选辑,《国内近十年来之宗教思潮》,第262页。
- 〈39〉 蔡元培,“北京非宗教大会演讲之一”,见张欽士选辑,《国内近十年来之宗教思潮》,第200页。
- 〈40〉 顾颉刚,“信仰”,《顾颉刚通俗论著集》,上海亚东图书馆印行,1937年,第8页。
- 〈41〉 戴季陶,《日本论》,第144—145页。
- 〈42〉 孙中山,“三民主义”(1924年1月27日),《孙中山全集》第九卷,中华书局,1986年,第184页。
- 〈43〉 罗素在演讲中认为宗教代表守旧的态度,妨碍进步和发明,见罗素,“宗教问题演讲之二”,章廷谦记,《少年中国》第28期,1921年2月,收入张欽士选辑,《国内近十年来之宗教思潮》,第74页。
- 〈44〉 Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2 (Autumn, 1967), 214-215.
- 〈45〉 参见邓军,《觅“信”的人:五四时期知识分子的“宗教感”》第二章,华东师范大学博士学位论文,2013年。

- 〈46〉 均默,“‘基督教与共产主义’是这样说的么”,《批评非基督教言论汇刊全编》,第80页。
- 〈47〉 参见雷蒙·阿隆,《知识分子的鸦片》,吕一民、顾杭译,译林出版社,2005年,第281页。
- 〈48〉 陈独秀,“基督教与中国人”,《新青年》第7卷第3号,1920年2月1日。陈独秀从圣经经文中解读出耶稣三方面的人格精神特点,但因其释经方法有问题,得出的结论大多缺乏说服力。其释经方法忽视神学重点,未考虑经文上下文的关联,从而产生许多误读。这方面的辨析,参见拙文《救国视野下的耶稣形象——试论五四时期陈独秀对基督教的态度变化》,收入《世代》第5期,2018年夏季号,第130—152页。
- 〈49〉 陈独秀,“新文化运动是什么”,《新青年》第7卷第5号,1920年4月1日。
- 〈50〉 梁启超,“论支那宗教改革”,见《饮冰室合集·文集》第二册,北京:中华书局,2015年,第259页。
- 〈51〉 关于“宗教”一词在中国历史上的演变,参见陈熙远,“‘宗教’——一个中国近代文化史上的关键词”,《新史学》(台北)第13卷第4期,2002年,第37—66页。
- 〈52〉 巴斯蒂,“梁启超与宗教问题”,见狭间直树编,《梁启超·明治日本·西方:日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》,北京:社会科学文献出版社,2001年,第400—457页。
- 〈53〉 陈独秀,“马尔塞斯人口论与中国人口问题”,《新青年》第7卷第4号,1920年3月1日。
- 〈54〉 陈独秀,“基督教与基督教会”,《先驱》第4号,1922年3月15日。
- 〈55〉 “Editorial: Church Under Fire”, in *CR.*, Vol. LIII., May, 1922., No.5., 294-295.
- 〈56〉 “通信”,《新青年》第9卷第3号,1921年7月1日。
- 〈57〉 参见亦镜,“与陈独秀先生说‘基督教与基督教会’”,《批评非基督教言论汇刊全编》,第191—213页。
- 〈58〉 《非宗教论》文集起首罗列了18位近代“非宗教大家”的肖像,略记其言行,“以便参考和瞻仰”,表明非宗教同盟借用的思想资源主要是17世纪以来的英、法、俄思想家,尽管这些所征引的外国思想家并非都反对宗教。(见非宗教大同盟出版,《非宗教论》,1922年)周策纵(1916—2007)先生认为,非宗教人士征引这些思想家的言论为自己的主张辩护,信教人士引用其他外国思想家的理论来支持自己的论点,二者所争论的问题及其各自的观点和理由,几乎是重复了过去三四百年间西方所进行的有关宗教争论。(见周策纵,《五四运动史:现代中国的知识革命》,陈永明、张静等译,北京:世界图书出版公司,2016年,第310—311页。)

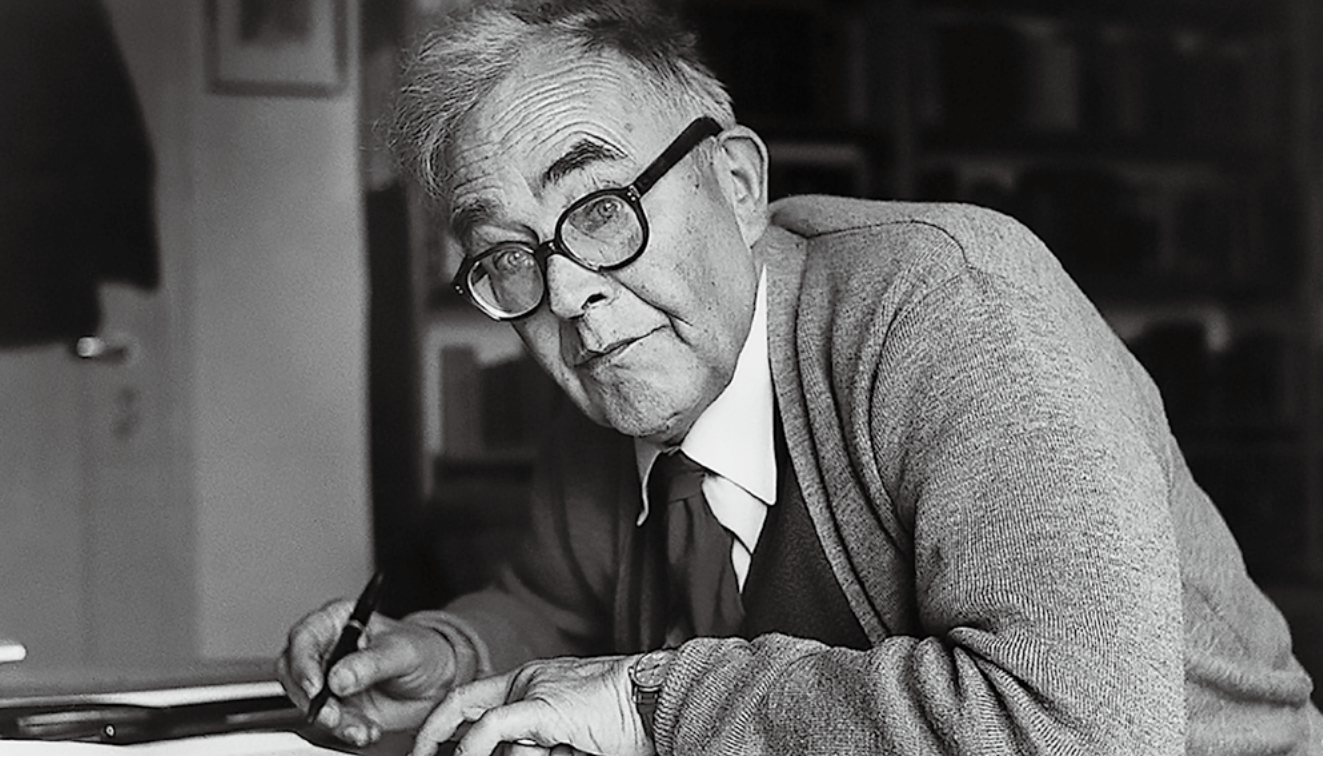


- 〈59〉 1920年8月22日，在陈独秀倡议下，俞秀松（1899—1939）、金家凤等八人在上海法租界《新青年》编辑部成立“中国社会主义青年团”。而北京非宗教大同盟第一次通电标明的联络人正是金家凤。见唐宝林、林茂生，《陈独秀年谱》，第123页；《北京非宗教大同盟宣言及通电》，见张钦士选辑，《国内近十年来之宗教思潮》，第196页。
- 〈60〉 “非宗教大同盟章程”，见萧子升编辑，《近世界非宗教大家》附录，上海求实学社重印，出版日期未知；张钦士选辑，《国内近十年来之宗教思潮》，第193页；C. S. Chang, “The Anti-Religion Movement”, in *CR*, Vol. LV, August, 1923, No. 8,459.
- 〈61〉 《北京非宗教大同盟宣言及通电》，见张钦士选辑，《国内近十年来之宗教思潮》，第193—196页。通电文末说明回信联络人为北京大学第一院金家凤（1903—1979，北大学生、中共党员、社会主义青年团发起人之一）收。署名人包括李石曾（1881—1973，时任北京中法大学董事长，后来加入国民党）、萧子升（1894—1976，此时留学法国，后加入国民党）、李大钊（北大文科教授，中共创始人之一）、缪伯英（1899—1929，中共女党员）等79人。
- 〈62〉 罗章龙，《椿园载记》，北京三联书店，1984年，第77、91页；“忆北京大学新闻学研究会与邵振青”，《新闻研究资料》，1980年第3期，第122页。
- 〈63〉 《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（1920—1925）》第1卷，第86—87页。
- 〈64〉 同上，第88页。
- 〈65〉 C. S. Chang, “The Anti-Religion Movement”, in *CR*, 460; 简又文, “非宗教运动与新教育”, 见《青年进步》第54期, 1922年, 第2页; 杨天宏, 《基督教与民国知识分子: 1922年—1927年中国非基督教运动研究》, 第113—114页。
- 〈66〉 *North China Herald*, April 15, 1922, 转引自杨天宏, 《基督教与民国知识分子: 1922年—1927年中国非基督教运动研究》, 第118页; 简又文, “非宗教运动与新教育”, 第1页。
- 〈67〉 周作人, “我对于基督教的感想”, 见《生命月刊》, 第2卷第7册, 1922年3月, 第1—2页。
- 〈68〉 “主张信教自由宣言”, 《晨报》, 1922年3月31日, 转引自张钦士选辑, 《国内近十年来之宗教思潮》, 第199页。
- 〈69〉 陈独秀, “致周作人、钱玄同诸君信”, 《民国日报》副刊《觉悟》, 1922年4月7日, 见任建树主编, 《陈独秀著作选编（1919—1922）》第二卷, 上海人民出版社, 第433页。
- 〈70〉 周作人, “周作人致陈独秀”, 《晨报》1922年4月11日, 见任建树主编, 《陈独秀著作选编（1919—1922）》第二卷, 第

- 433—434 页。
- 〈71〉 Chen Yiyi, “Peking University’s role in China’s Anti-Christian Movement in 1922-1927”, in *Social Sciences in China*, Vol. XXXI, No. 1, February 2010, 184-197.
- 〈72〉 钱理群,《周作人传》(修订版),北京:华文出版社,2013年,第208页;周作人与陈独秀在1922年的公开决裂,以及反对非宗教运动对周作人的影响,参见尾崎文昭,“陳獨秀と別れるに至つた周作人——一九二二年非基督教運動の中での衝突を中心に”,《日本中國學會報》,第35集,1983年,第232—244页。感谢詹洪兄帮助翻译日文。
- 〈73〉 赵清,“从反‘孔教’运动到‘非宗教大同盟’运动——五四前后知识分子反宗教道路剖析”,《五四运动与中国文化建设——五四运动七十周年学术讨论会论文集》(下册),北京:社会科学文献出版社,1989年,第733—734页。
- 〈74〉 赤光,“莫名其妙的滑稽宣言”,《先驱》第6号,1922年4月15日。
- 〈75〉 陈独秀,“‘宗教问题’演说词”(1922年4月21日),《民国日报·觉悟》,1922年4月25日。
- 〈76〉 记者,“中国社会主义青年团第一次全国大会纪略”,《新青年》第9卷第6号,1922年7月1日。
- 〈77〉 比如同时期的梁启超就郑重其事地提醒非宗教运动人士,他们反对的对象应该包括中国的民间宗教。宗教学者傅铜也认为非宗教运动应该扩展,反对各种迷信。见张钦士选辑,《国内近十年来之宗教思潮》,第258—259、270页。
- 〈78〉 陈独秀,“对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生同盟的警告”,《先驱》第9号,1922年6月20日。
- 〈79〉 简又文,“非宗教运动与新教育”,见《青年进步》第54期,1922年,第2页。
- 〈80〉 简又文的生平事略,我参考了 *Biographical Dictionary of Republican China*, Vol.1, edited by Howard L. Boorman & Richard C. Howard (New York and London: Columbia University Press, 1967), 366-367, 以及周敏,《卅载潜心醉太平,纵横研究几经营——太平天国史学先驱简又文》,华东师范大学硕士学位论文,2008年,第8—9页。
- 〈81〉 简又文、范子美、杨益惠、应元道、邬志坚,“对于非宗教运动宣言”,见张钦士选辑,《国内近十年来之宗教思潮》,第209页。
- 〈82〉 这八点理由包括:1、科学真理与宗教迷信绝不相容;宗教在国外已颓废或过时,在中国的新文化运动中无地可容;2、基督教的教义和圣经,有多处违背科学原理与事实,不能立足于现代新文化中;3、基督教在历史上曾犯下许多罪恶,如迫

害科学，束缚思想等等；4、基督教在中国历史上及现代社会中犯有许多罪恶，如充当外国奸细刺探国情等等；5、基督教与资本主义联盟，以侵略中国，要除掉资本主义，就要除去拥护资本主义的基督教；6、基督教在中国所办的教育事业束缚青年，危害中国；7、基督教青年会在中国迷惑青年，施害学生，为资本家的走狗；8、基督教学生同盟第11次大会在京召开，传播教毒于学界，促进资本主义。见简又文，“非宗教运动与新教育”，见《青年进步》第54期，1922年6月，第1—2页。

- 〈83〉 同上，第10页。
- 〈84〉 同上，第11页。
- 〈85〉 傅铜，“科学的非宗教运动与宗教的非宗教运动”，张钦士选辑，《国内近十年来之宗教思潮》，第256页。
- 〈86〉 石川禎浩，“走进‘信仰’的年代——1922年反基督教运动初探”，收入氏著《中国近代历史的表与里》，袁广泉译，北京大学出版社，2015年，第184—185页。



瑞士神学家卡尔·巴特 (Karl Barth, 1886—1968)。  
图片来自 <https://www.christianitytoday.com/ct/2017/october-web-only/what-to-make-of-karl-barths-steadfast-adultery.html> ]

## “他必兴旺，我必衰微”： 神学是一条充满冒险的朝圣路

文 / 瞿旭彤

**作者按：**2014年12月15日，本人受台湾神学院基督教思想研究中心创始主任林鸿信教授之邀，以“且行且思的朝圣路”为题，与神学院全体师生分享了我的留德十年神学之旅。根据录音，张廷玉女士将此篇讲演整理成文。2017年11月，在林鸿信老师和谈妮女士建议下，我开始以讲演整理稿为基础，计划增补和修订出三篇文章。本文是其中第二篇，成稿于2018年3月26日，专门讲述我个人对神学的基本理解。2020年8月初，我写成《我在德国的十年神学之旅》一文，以偿还亏欠《博士论文》专栏主持王雨磊教授多年的文债。其中主要谈及我留德十年攻读神学博士的基本情况、受教师长，以及在撰写博士论文、语言学习和文化融入等方面的感受和体会，但并未涉及我对神学的基本理解。由此，我觉得，还是有必要将此文从旧文档中找出，分享给有意诸君。在最后修订过程中，本文分别得到龙娇利、薛灵美的帮助，特此鸣谢。

瑞士德语神学家卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）是20世纪影响

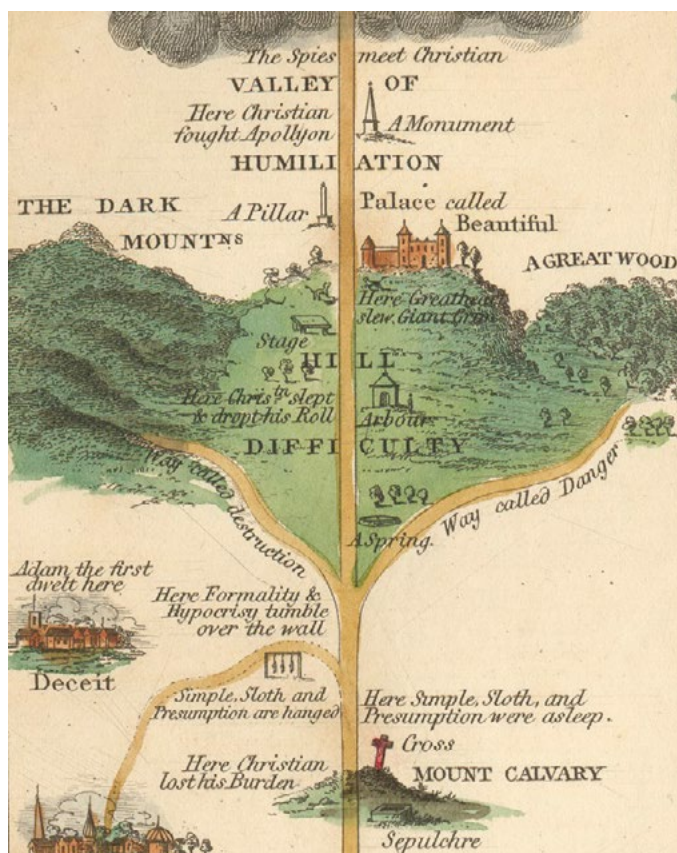


最为深远的神学家之一，甚至被誉为自圣托马斯（St. Thomas of Aquinas, 1225—1274）以来最为重要的基督教神学家。巴特书房工作台前墙壁上挂着一幅画作的复制品，即德国文艺复兴时期画家马蒂亚斯·格吕内瓦尔德（Matthias Grünewald, 1470—1528）所作伊森海姆圣坛画（Isenheimer Altar）关于耶稣被钉十字架的局部。被钉十字架的耶稣触目惊心地位于画面中间，左边是两位哀痛欲绝的妇人（耶稣之母马利亚和抹大拉的马利亚）和《约翰福音》的作者使徒约翰；右边是一手拿着经书、一手指向十字架耶稣的先知施洗约翰，他的脚旁是一只背负十字架的羔羊。这件以被钉十字架之耶稣为指向中心的复制品，数十年如一日，陪伴和引导着巴特的神学研究、思考和写作。

在我看来，这画面可能是对巴特神学的最好图示。巴特一生的思想努力，都是在践行施洗约翰所说的“他必兴旺，我必衰微”（《约翰福音》3:30），都是在试图从三一且辩证的上帝之道神学的不同角度（创造、和解与拯救）来理解、解释和指向上帝在耶稣基督里的[自我]启示。这启示就是上帝所说的话、上帝的道，即耶稣基督。就此而言，巴特整个的神学工作都是一种指引性的行动，重要的不是他具体多变的神学方案，而是这些神学方案所指向的、启示的上帝。这样的行动，不仅是思想的行动，更是信仰的行动，甚至可以是政治的行动。

而且，这思想、信仰和政治的行动，始终都要走在且思且行的朝圣路上。这条路并非总是显得平坦光明，而是始终充满困难与危险，不啻为一场惊心动魄的冒险之旅。正如巴特这位伟大的神学榜样一般，每一位基督徒、每一位神学工作者、每一位神学人都要走上这样的“从已经发生的启示，到已被应许、但尚待实现的启示的道路”（巴特语），都要面临着时刻可能出现的困难与危险。

回忆和期待是理解和解释圣经精义的应有要素。旧约的犹太人不断回



《天路历程》(Pilgrim's Progress) 插画 (局部)。  
原图见 <https://www.pinterest.com/pin/441563938449883613/>

忆古时被上帝领出埃及地的经历，反省逐渐走向亡国和被掳的历史，并且满怀期待，在上帝审判来临时，还能有希望可以希望，有上帝的恩典与救赎可以仰赖与信任。同样如此，新约的使徒们也是在不断回忆耶稣基督的生平与作为，以及初代教会对他的生命见证，并且满怀期待，在上帝审判来临时，还能有希望可以希望，有上帝的恩典与救赎可以仰赖与信任。然而，无论是在旧约，还是在新约，这样的回忆和期待不是单单沉湎于自己的过



去，也不是仅仅固执于自己的想望，而是要顺从上帝的心意，坚持不懈地走在从已发生的启示出发，前往已被应许、但尚待实现的启示的朝圣路上，并且不顾一切可能出现的困难与危险。

由此引申，我们可以认为，任何好的神学都应该是走在路上的、朝圣的、并且敢于冒险的神学。一旦某位神学家说自己已达终点，已跟上帝永远在一起，已不再需要面对困难与风险，那么，他所谓的神学就不再是神学，因为他已跟神在一起，甚至与神同一。没有任何困难与风险，就不需要再做什么神学了。而且，所有神学工作者在这条朝圣的漫漫长路上都应该是，而且应该成为一同冒险的同伴。

关于道路，圣经中有不少饶有趣味的、可能给我们带来提醒的金句。我在此只引用三段经文加以说明。

一、“耶和华说：‘我的意念非同你们的意念，我的道路非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念。’”（《以赛亚书》55:8—9）

这两节经文所表达的主旨是，神的道路与人的道路迥然不同。倘若不是神自己将道路启示给我们，那么，人若凭着自己的理性、伦理道德、情感或审美体验等固有能力或先天禀赋，就不可能走上神的道路。而且，这条道路不仅充满困难，也充满风险，特别是会陷入困窘、甚至是犯罪之境，将人意当作神意，将人义当作神义，将人的道路当作神的道路。这样的神学往往出于人的自以为义、自行歧路，甚至自以为神。

二、“耶稣说：‘我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。’”（《约翰福音》14:6）



拉斐尔 (Raphael, 1483—1520) 创作的《雅典学院》(The School of Athens) (1509 年) 局部。  
原图见 [https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%8B%89%E6%96%90%E5%B0%94#/media/File:La\\_scuola\\_di\\_Atene.jpg](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%8B%89%E6%96%90%E5%B0%94#/media/File:La_scuola_di_Atene.jpg)

这句话可以说是耶稣所指明的、基督徒所应有的思想与信仰（甚至政治）的宣告与行动。我们可以把《约翰福音》的写作宗旨看作是对之前古希腊哲学的整体回应。古希腊哲学的根本问题也可用道路之喻来加以说明，即古希腊哲学家的根本努力就是要走路（ὁδός, way）（那唯一的理性道路或方法，μέθοδος, method）“回家”，要回到与神同在的源初状态，却往往

在实际上陷入无路可走的困境或难题（ἡ ἀπορία, aporia）中（这里的古希腊神是自然之神和理性之神）。比如，赫拉克利特（Heraclitus of Ephesus, 约前 535—约前 475）所说的向上道路与向下道路本质上是同一条道路。无论是柏拉图（Plato, 约前 429—约前 347），还是亚里士多德（Aristotle, 前 384—前 322），他们都是要凭藉人的理性，或通过从上向下的道路，或通过从下往上的道路，打破隔绝，连接神人。

但是，此种出自人之理性的连接，对圣经信仰和基督教神学来说，是不可能的，也是充满危害的。只有神自己道成肉身，成为连接神人的道路，我们人才可能走上这条道路，走上神的道路。换句话说，十字架最大的意义之一，或者说圣诞节的核心意义，就是神自己道成肉身，与人同在，成为具体的历史上的耶稣，成为这条具体的道路。我们人不可能通过人的平面努力，走上通往神的道路，而是需要神自己的垂直启示，才能把神人连通起来，并形成一条连通神人的具体道路。

由此，让我们回到《约翰福音》14:6。我们可以说，道路、真理与生命，对人来说，表达的是一种递进的关系和持续的状态。进入道路，不停地寻求上帝已经启示的、但尚未完全彰显、且有待不断认识的真理，然后进入与拥有生命——与上帝同在的生命，并且是丰盛地拥有这样的生命（参《约翰福音》10:10, περισσόν, more than sufficient, abundantly）。此处的“丰盛地”这一副词似乎在告知我们，《约翰福音》在回应当时的思想主流诺斯替主义。“丰满”（πλήρωμα, fullness）是诺斯替主义的关键词之一，描述的是其理论中至高的、“丰满”或“圆满”的精神世界。在使徒约翰反对诺斯替主义的神学努力看来，就基督教信仰而言，这样的生命、真理和道路是跟一个特殊的历史事件（道成肉身，参《约翰福音》1:14, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, full of grace and truth）、一位特殊的历史人物（拿撒勒人耶稣，参《约翰福音》1:16, ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ, from his fullness），及其

特殊的历史作为（宣讲福音、被钉十字架、死里复活）紧密关联在一起的。对神学工作者充满冒险的朝圣路来说，这一特殊的历史事件、这一特殊的历史人物、这些特殊的历史作为，具有极其关键和殊为重要的奠基、建构和规范意义。

三、“我们在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城。”（《希伯来书》13:14）

这段经文最清楚不过地说明基督徒生活和基督教神学的朝圣特性。一旦走上朝圣的道路，就意味着，我们在这条道路上的停留只是短暂的逗留，我们所寻求的乃是神在耶稣基督启示里所应许的、那将来的天城。在世间，在且思且行、又充满冒险的朝圣路上，我们没有永恒的栖息之所和精神家园，不能留恋过去，执着现在，而是要勇于前行，朝向将来，从而更新过去，转换现在。

这样的神学道路不仅是一场朝圣之旅，而且也是一场冒险之旅，不仅需要怀有朝圣之心，更要有敢于冒险的勇气。专门从事神学工作的前提是相信上帝。不少人接受信仰，可能是因为相信或者感受到上帝是爱。不过，在我看来，对上帝的信仰首先意味着，相信上帝是真理。或者说，上帝既是爱，也是真理。如果上帝是真理，那么，上帝的真理就肯定经得起人的考验，或者说，至少肯定经得起人的理性可能带来的种种批判。一个经不起批判的信仰，很有可能是虚假的，甚至是有害的。对基督教信仰的批判来自方方面面，比如哲学、心理学、经济学、社会学、生物学等等。我们所谓的信仰——这是它面临的重大风险之一——到头来其实只是我们自己的东西，正如德国哲学家费尔巴哈（Ludwig Andreas von Feuerbach, 1804—1872）所说的“神学就是人类学”，只是我们自己的出身、性格、经历、反应、想

法、愿望和情结等等的投射。如果不把这些批判掉，我们其实并不知道自己信仰的究竟是什么。这是从否定的方面说。

从肯定的方面说，如果上帝是丰富的真理，实在属于上帝，那么，实在在本身就应该多层次、多维度和多方面的，就允许我们人针对不同的层次、维度和方面，以相应的特有方式方法，研究实在的这些层次、维度和方面。神学就是这样的一门科学，有着特定的研究对象或领域，有着由这一对象或领域所规定的特定研究方法，有着批判性的检省方式。就这正反两方面而言，神学都可以说是一场冒险之旅，要面对来自上帝的根本性批判，也要经得起人的各样批判，而且更是一场朝圣之旅，要去追求上帝已经启示的、但依然有待认识和领会的真理。

每一位基督徒都应该学习神学，但是，并不是每一位基督徒都要成为专业的神学工作者。这取决于信仰个体有没有感受到神的呼召，信仰个体的兴趣与才能有没有成为上帝愿意祝福和使用的恩赐。如果想要成为一名神学工作者，或者说，想为教会提供理论思考，与教会进行互动，并对教会或出于意识形态、或出于宗派传统、或出于个人考量的想法和做法提出神学批判的话，那么，神学同样有可能成为一件非常冒险的事情。

首先，要想在神学院或大学里拿到教职，并非易事。因为所思所想所说所写的，可能与现有的相冲突，现有的往往相对固定化和体制化，有着想要延续和传承的传统和情怀（这当然是值得尊重、而且无可厚非的），因而可能缺乏活力和空间。正如我们在新约圣经中所看到的记载一样，初代教会的形态从对属灵恩赐的强调，慢慢转变为使徒教会的管理和体制的强调。做神学的使命之一就是，要不断提醒教会，不断努力回到使徒时代，回到《使徒行传》中灵动鲜活的、追求真理和实践信仰的生命状态和群体生活。这样一来，不断发出提醒和批判的神学家，尽管有着为教会服务的火热心肠，对不少教会来说却可能是比较麻烦的，甚至会被看作是来捣乱



卡尔·巴特的书桌。

图片来自 <http://barth.ptsem.edu/karl-barth/the-karl-barth-archive>

搞事、制造不安的。

其次，要想拿到教职，得有真才实学与看家本领，受到认可，另外还要有神的恩典与机遇，以及华人传统特别看重的关系。不过，一位基督徒神学工作者所要建立的根本关系，是与上帝的关系。这才是最为重要的关

系。如同《箴言》21:1所说：“王的心在耶和华手中，好像壅沟的水随意流转”。如果是上帝所看重和使用的人，就可能会有最好的关系，有恩典、有机遇，可以得到最好的知识装备，可以有真才实学去拿到教职，为教会服务，甚至给教会“捣乱”。

在具体的处境下，神学工作者往往需要开展教学、进行研究、服事教会、服事学生，还要照顾家庭，常常处于一种难以聚焦、分裂四散的状态。主要在哪方面服事上帝，服事上帝的起初呼召又在何处？教会或神学院是不是有必要给专门进修或从事神学工作的人有更好的空间，让他/她们能以独特的方式来服事上帝的教会，服事神学院？上帝把我们放在什么位置，要让我们去做怎样的事情，这在乎祂的主权、大能和心意。每个人会有其具体不同的呼召、使命和责任。不是我们在建造上帝的国、建造上帝的教会，而是上帝自己带领我们跟祂一起，为神国的缘故，以上帝自己的方式引导着我们的期盼与参与，让我们在具体的时空中做一些力所能及的工作。我们人手所做的工，最关键的还是要回到施洗约翰和神学家巴特信奉和实践的八字金句：“他必兴旺，我必衰微”。这应当是每位基督徒、每位神学生、每位神学人在各自充满冒险的朝圣路上的最好宣告和具体行动。●



Wynne  
2008



## 亲爱的哈拿（节选）（上）

文 / 书拉密

施比受更为有福。

——《使徒行传》20:35

**作者按：**《亲爱的哈拿》是一本围绕史实创作的虚构类长篇小说，以书信体的形式讲述了苏格兰女医生兼宣教士施爱华（Ada）及其中国养女施幸媛在中国东北的行医和宣教经历，时间跨度60年（1897—1957）。小说选用的所有资料皆来自真实的历史记录，重要人物皆有原型，重要事件皆有史载。在创作中，作者有意对人物关系、人物心理、事件细节与情节进展予以了文学性的虚构、重建、塑造与刻画。此次选取的小说片段位于全书第一章，由叙述者之一施爱华写给好友哈拿的四封书信组成，时间为1900年。限于篇幅，在《世代》分两期刊载。信中涉及到的多位人物及各自后代将在小说后面的情节推行中慢慢勾织出更多的交集和联系。通过描述他们的经历，书信集中展现20世纪上半叶发生在中国东北地区的日俄战争、鼠疫防治、抗日战争、“三自”运动、“反右”运动及其对中国基督徒信仰的挑战、颠覆与更新。

1900年2月14日（礼拜三）

亲爱的哈拿：

虽然连续两个月没收到你的来信，我仍然很安心，相信那一定是在途中耽搁了。就像去年冬天一样，等到路途再次通畅，我会同时收到好几封你的长信。我很期待那个时刻。

从一月底到今天，是中国人最快乐的节期。春节开始，一直延续到元宵节，整整半个月。当地人告诉我，出了正月十五，年才算过完。

中国人一年的勤苦，在过年这几天会得到回报。家境稍微过得去的人家，都会在春节前采办各类年货，欢欢喜喜地为过年做准备。几乎每户人家都有几位特别能干的人，在除夕夜里，用整个晚上来预备餐桌上的美味。最重要的一道主食就是饺子，要在午夜时分开始吃。春节早晨的第一餐也只能吃饺子，不能吃粥，那样会被人看不起。

没有人能像中国人那样把饺子做得那么好吃，让人一吃就忘不了，放不下。

我在这个节期吃到了七种味道完全不同的饺子，是奉天基督教会五位女信徒从各自的家中拿来给我的，还有两种是我在司太太家吃到的，酸菜肉馅水饺和牛肉蒸饺是她的中国厨师最拿手的主食。我站在厨房，眼见一只又一只圆圆的饺子皮在女仆手下蝴蝶一样地翻飞出来，厨师老满师傅把肉馅塞进面皮里，两只手对拢，使劲捏合，一只元宝形的饺子就出来了，肚子圆鼓鼓，胖墩墩地趴在案面上。

厨师的儿子小满今年14岁，总算有机会在过年的时候帮着父母剁肉、搅馅、揉面、把饺子放进锅里，这是一份“特权”，不是每个孩子都有资格参与预备过年食品。

祭祖的规矩就更严了，连女人都不能参加，只有男丁才被允许进入祖先的宗祠祭拜。但女人可以去寺庙或道观敬拜里面的雕像，也可以在家里供奉佛教和道教的人像，用金子、石头、木头或者陶瓷烧制成的，有的是画像。所拜偶像用什么材料制作，与敬拜者的家庭经济条件有关。无论男人女人，面对偶像，他们的跪拜姿态都相当认真和虔诚，用汉语的表达就是“五体投地”，四肢和头都要着地，双腿跪下去之后，要全身匍匐，用前额磕碰脚前的土地或者石头地面。不是拜一次，至少要五体投地拜三次。

几乎每户人家都会把写有历代祖先名字的家谱和画像一同供奉起来，在固定的时间烧香祭祀，祈求他们在天之灵对家族的保佑。略有家产和人口众多的家族，都有专门供奉祖传家谱和祖宗牌位的房间。

他们对逝者的纪念方式也很有诗意。每年夏天的七月十五，是一个特殊的日子，他们称之为“鬼节”。黄昏之前，人们会慢慢聚集到小河沿，在那里举行祭祀活动。男人女人包括小孩子，都可以参加。人们把事先备好的小灯一盏一盏地放到平静的水面上，希求它们能为那些因各种原因溺死、横死的孤魂野鬼照亮归程，帮助那些未能在家人陪伴下孤单离世的亡灵找到归宿。夜幕降临，无数透明的小灯在幽暗的水面上缓慢地漂浮，闪动着微微星光。它们越漂越远，在河流尽处，一朵接一朵地湮灭，消失在水中。先前粼动的波光，也随之重新回归寂静。接着，为了表达对逝者的敬意和纪念，祭拜的人会点起一堆火，大家站成一圈，一个接一个地，把手中的柴火添加到火堆上，火光映亮了河岸和周围人的脸。在这样的场合，很少有人哭泣，人们从容有序地遵循着传统的仪式，但因为这是每年一次的纪念活动，明显感觉人们都不同程度地流露出节日才有的轻松。

和中国人交往多了，尤其和他们在一起生活的时间长了，会发现，许多中国家庭和我们国内的家庭几乎是一样的。家里都会有祖父母、父母和子女、儿孙，孩子们围绕在长辈的身边，快乐健康地成长，或者在乡村私



“鬼节”。绘图：曹青

塾读书，或者在农田帮父母干活。家里繁重的劳动由壮年人承担，东北的男人和女人都很有力气，老年人的生活相对比较悠闲。夏季，白天很热，傍晚暑热散去，老人们会聚在村口的大树下摇着蒲扇乘凉，旁边一群孩子追逐打闹；冬季，他们会穿着厚重的棉衣棉裤，双手拢缩进袖口，坐在有阳光的温暖角落里打盹。那样的情形，总让我想起老安娜的生活。唯一的差别，也是最重要的差别，就是这里的人，从老到小，从男到女，几乎没有人有过有信仰的生活。他们没有饭前的感恩祈祷，没有晚饭后一家人聚在一起读圣经，没有主日休息去教堂的敬拜和团契，没有对罪的反思和对天国的盼望。他们差不多就是过一天算一天。这跟老安娜过的日子不一样。

不过，也不能因此就说中国人没有自己的宗教生活。在这里，许多村庄的入口处都有一个小小的土地庙，庙前会有一盏香炉，偶尔会有香。路边偶尔会有一棵扎满红布条的大树，树下会摊着一大堆香灰。规模稍微大一些的城镇，一定会有一座佛教或道教的庙宇，每逢年节或者神仙们的生日，那里就会挤满进香上供的男女老少。

许多人未必愿意把钱借给有需要的亲友，但会慷慨地捐给寺庙。他们重修偶像或者带着供物烧香，不是出于热爱，而是为了讨好，希望借此贿赂一些邪恶鬼神不要伤害他们的家庭，希望借此获得功名利禄的实际回报，或者期待借此避开自己作恶带来的惩罚。这种心理，很像是以某种方式买“保险”。本地一些专职的神职人员如和尚、道士，还有以宗教名义发誓的苦修者，都声称宗教是他们生活的全部内容，但在实际生活中，他们仍会沉湎于各种恶行当中。对此，他们并不避讳和遮掩，也不认为这类言行相悖有任何问题。那些让人敬重的儒家学士承认宗教理想与道德生活存在脱节，他们推崇孔夫子的教导，但认为圣人只是一种理想人格，无法在现实中完成。

大多数人会说他们不信教，但相信善恶因果报应。在经济条件允许的情况下，他们会尽力讨好所有的神明，包括历史上的真实人物和戏曲故事

中的虚构角色，比如关公（他是中国古代一位勇猛的战士和忠义的朋友）、孙悟空（他是中国文学作品中的角色，是一只得道的猴子，本领高超，挑战过地位最高的神仙和佛祖，后来被制伏，护送著名僧人玄奘去印度取经），都在他们敬拜的范围内。

我向他们传福音，谈到此生与永生、短暂与永恒，他们很诚实地告诉我，他们希望此生能获得更多的钱财，享受更好的生活，让家人和后代活得更舒适，而对灵魂、来世和天国并不太在意。他们相信自己离世之后，灵魂就会回到祖宗身边，他们的后代会像他们现在这样，也跪在他们的牌位前祭拜。

我很困惑地问：“这样的祭拜有什么用吗？”无数的满洲人都给出同样的答案：“谁知道呢？”面对这样的答案，笨拙如我，完全不知道如何回应……

今天是正月十五，元宵节，也叫灯节。正月十五的灯和七月十五水里的纸灯不一样，它们被挂在树下、旗杆下和大门口，等待人群在其中穿梭游动。天黑以后，大街上到处都闪烁着彩灯的光，灯笼的形状和颜色千奇百怪。有一些灯罩外面画着传说中的人物和故事。我见到了关公和孙悟空，他们在画上的样子都很古怪。关公嘴边的黑色大胡须几乎占了大半张脸，他的武器是一把白色大刀。孙悟空长得像一个极瘦极丑的人，手拿一条黑白相间的长棍。

风吹，灯罩上的人与物，会在灯火前慢慢旋转，地上留下一圈圈温暖的影子，也随风慢慢摇动。

人流如潮水，每张面孔都洋溢着节日带来的欢喜。直到黎明到来，天光渐明，人们才会三三两两地散去。美丽的灯火也随之一盏接一盏地燃尽，熄灭。

一年最欢喜丰盛的时节就此结束了。

我多么祈望，那些欢喜的面孔，每一个，不但能享受世俗节日的快乐，

更能因为认识耶稣而享受天国的幸福。那后者的永恒和纯美，远比前者的短暂和浮华更真实宝贵。我不知道如何才能让更多的中国人来理解上帝和天国的真理，但愿我能活出这真理的样式来。

这是 20 世纪开始的日子，一定会有许多意想不到的事充满这个百年，请继续为我和我们举手祈祷吧，愿仁慈的恩主借着卑微的我们来成就他的旨意，施行他奇妙的大事，愿福音的火种在中国这块土地上燃烧！

想念你和卡尔，想念我们的小花园和那些花香四溢的时光！

爱你的 施爱华

\* \* \*

1900 年 6 月 27 日（礼拜三）

亲爱的哈拿：

请原谅我的字迹如此潦草，事情突然变得紧急，远超想象。我现在在牛庄港给你写信，是的，我已经离开盛京。不知道何时能重回那里。

愿主怜悯，这不会是我给你的最后一封信。

前段时间，我们陆续接到从北京、直隶和山西寄来的代祷信。今年，中国中原地区极度干旱，比以往任何时候急需一场大雨。身在奉天，守着最肥沃辽阔的土地，我和当地人都没感受到这种危机。相比之下，山西近一年滴雨未下，土地荒芜到无法开耕。河床干涸，迸出一道道裂口。从早

到晚，到处都是飞扬的尘沙，空气和人心一样焦躁。

没有播种，就没有收割，饥饿令人惊恐，中原四处涌动着不安的情绪。苏珊在信中说，中国人求遍了各路神仙，举行了各种各样的求雨活动和祈雨仪式，但结果仍然没有雨。他们非常恼火，认为是洋人所拜的耶稣和天主得罪了诸神。她和山西当地的信徒也举行了向上帝的祈雨祷告会，但仍然没有雨降下来。真希望有以利亚在我们当中。大雨，只要有一场大雨，年轻的农民就会安定下来，回家种田。他们都是一些安分守己的人，更喜欢过简单富足的小日子。干旱引来饥饿、恐慌和愤怒，现在，他们全都加入了一个民间秘密组织，开始练拳，扬言要杀死所有的洋人和信洋教的中国人。

这不是口头威胁。上海的报纸说，从去年冬天到今天春天，在中国多地，陆续有传教士被杀、教堂被烧毁。但直到两周以前，满洲都非常平静，极少有人关注义和团的事。

上个月，满洲基督教会年会在奉天举行，我见到了陈泰来牧师，他现在是奉天教会的主领牧者，还有太平沟的常宝琛长老。医院还同时接待了六十多位商人，都是商会领袖钱三纲邀请来的，其中一多半是基督徒，大家一起讨论资助医院添加病床的事。有一些商人是第一次来盛京医院。他们本来只想参观一下，没打算资助。但是看到所有医护人员的工作，尤其听说医院提供的治疗都是免费的，他们中的几个人立刻改变了想法。这次，捐给医院最大一笔费用的商人，不是基督徒。如果一切顺利，今年年底，会有 100 张到 110 张床位，其中一部分是专门提供给盛京女医院的，这样我们就能接纳更多女患者住院了。但此刻，我不知道，这一切是否还能顺利进行下去。

两周前，车夫老成就告诉我们“义和团来了”，是从山东来的几位头领，有不少贫困的乞丐和在城里无所事事的人加入他们的队伍。他们不断向年





“义和团来了”。绘图：曹青

少的孩子宣传刀枪不入的秘诀，有时还当众表演。但这些人，都是被正派人士看不起的，盛京将军也没把他们放在眼里。

大家觉得，他们闹一阵，差不多也就散了。但城里弥漫的气氛让人多少还是有些不安。厨师老满即使没有外出购物的事，每天中午也会到各处转一转，把从街上听来的消息转告给司慕德大夫。

义和团的队伍每天都在扩大，他们在街上走过，头总是扬得高高的，许多人扎着红头巾，手里拿着长刀短刀和木棒。走在队伍前面的几个男人高矮不一，但个个眉间眼角都透着杀气，走起路来威风凛凛。那种不可一世的气势特别容易让少年人生出钦慕崇拜之情。

厨师的儿子小满偶尔会跟在那些人的后面，在城里走一圈。他不跟着喊口号，对传单上那些说洋人的坏话并不全信，他父母都在司大夫家里帮忙做事，每个月拿到的工钱让他们一家人生活得非常安逸。但小满很享受跟着一群人浩浩荡荡穿城而行的感觉，他告诉父亲，看见许多路人都怕义和团，远远看见队伍过来就站在路边，不敢随便走来走去，他觉得“很过瘾”。老满不希望儿子和那些人混在一起耍刀弄棒，他想出一些事情，让儿子在厨房里帮忙。也难为那个孩子了，他刚 14 岁，正是喜欢到处游逛结交朋友的年龄。好在他还比较懂事，会照着父亲的要求做。

两周前，14 日下午，司大夫带几位传教士、医生等好几家人去浑河边郊游。这是大家商量的结果。城里的气氛越紧张，我们越要表现得轻松平静。集体出游，一群洋人分坐在不同的马车上，马拉着车，慢慢悠悠地，在盛京的街道上嗒嗒地走过去，走得很远，直到河边。全城的人都会看到这一幕，那些把我们当朋友的人会放心，把我们当仇敌的人也能安静下来，不至于传些不着边际的谣言，认为我们卷走了医院的钱，逃之夭夭。

那天，我没去郊游，留下来值班，替临时来访的格林太太预备茶杯、茶点和刀叉。她和格林牧师现在吉林附近的春来镇服侍，原来在那里的一

位宣教士回英国述职休假，就把他们派过去接替。除了他们两个，当地暂时没有别的外国人了。她说他们到达春来的第二天，正赶上集市，刚站到街上，周围的中国人就拥过来看他们。

郊游回来，她说，天气好得让人忘记时间，孩子们玩得最开心。前年由我接生的小约拿单，现在两岁多，已经能在格林牧师的帮助下自己游泳了。大人们坐在树荫下品茶，吃着餐点，回忆着在家乡和初来中国的许多趣事。岸上的柳树在水中投下绿幽幽的倒影，不时有手臂那么长的银色大鱼跃出水面。微风轻拂，草甸上的野花摇曳生姿，似乎最美好的日子都凝聚在这一刻了。但她说，不知道为什么，坐在树下，耳边时时响起孩子和同伴们的欢笑声，她却抑制不住内心的忧伤，仿佛有黑云在心头翻滚，让她不敢大声说笑，只能勉强跟上大家的交流。

她说：“我的预感很不好，不知道接下来会发生什么。更糟糕的是，我不知道自己和丈夫、孩子是否能应付得了。”晚上，她在厨房里帮我洗杯子的时候，再次问我：“他不会丢下我们不管吧？”我知道“他”指的是上帝。

我从她手里接过一只又一只杯子，说：“当然不会！上帝必不丢弃他的百姓……”我尽量让自己的语气显得坚决，眉头皱都没皱，她接着我的话背完那句诗——“也不离弃他的产业”。她笑了，明显放松下来，补充说：“我真希望，回到春来的住处，我仍然有此时此刻的信心，腿不发抖，心不狂跳，不会总做恶梦。”

亲爱的哈拿，此时此刻，我希望自己也拥有那个时刻的信心。但愿我总能信靠，不断信靠，尤其是在知道越来越多的坏消息之后。

到达牛庄港的当天，我们读到了上海的报纸，才知道，就在14日我们外出郊游的那天，北京有几百名基督徒遭到义和团屠杀，直隶铁路被破坏，传教使团的房屋被烧毁，有几位比利时人遇难，保定府和其他一些地方把当地的传教士关了起来。

我们离开奉天之前，据说城里已经没有乞丐了，他们都参加了义和团，在城里四处出没。老成给了我一张传单，上面讲述洋人在中国犯下的邪恶罪行，从输入鸦片到占领中国港口，还有向井里投毒、残害儿童，等等。所有沾上洋字眼的东西都很危险，包括洋火和纽扣，他们说洋人衣服上的纽扣都被施了魔法，能迷惑人。

盛京施医院的大门口贴着一张布告，号召奉天的中国人起来攻击洋人，把所有洋人赶出中国领土。布告写明要在 24 日焚烧洋人的建筑，包括教堂和住宅，所有参加毁坏的人都会获得奖励。

类似的布告，十多年前在医院的大门口也张贴过，只是那时医院还只是一间小小的诊所。司大夫说日期到了，并没有人真动手。诊所的小房子一直在那里，直到一场暴雨把小诊所冲毁，在原址上才建起今天的医院。

这一次，传教士和中国牧师、长老们商议决定，在没看见教堂起火之前，他们仍照常进行宗教活动。

6 月 24 日是礼拜天，是布告上写明要烧毁外国建筑的日子。我们像平常一样，早起去奉天教堂参加主日敬拜，但同时在院子里安排了马匹和马车，以备不测。司大夫特别安排我们几位女士坐老成的马车。

那天，从敬拜开始到结束，教堂门前聚集了好多人，有些士兵也夹在人群中间。有些士兵反对义和团，但更多的士兵支持他们，我们无法判断夹在人群中的士兵属于哪一方，是保护者，还是攻击者。除了祷告，我们实在做不了什么。

平时，教堂里可以容纳八百多人同时敬拜，这次有一多半的基督徒参加了主日礼拜仪式。每个人都真诚地祈祷上帝赐给自己和教会力量、引导与保护，祷告的声音如潮水一般，在教堂里回荡。我默声祈祷，突然有一股巨大的哀痛冲击我的肝脏肺腑，让我止不住泪流满面。我无法说清为什么会哭得那么厉害，那种哀痛，似乎不是从我的内心涌出来的，而是被某

种哀伤所萦绕，我为着这块土地上的人民大大地难过，无法用言语描述。

那些已经认识上帝和仍未认识上帝的中国人，不知道接下来，他们将遭遇什么。

敬拜仪式最后，陈泰来牧师亲自指挥大家齐唱赞美圣歌《兴起兴起为耶稣》。歌词节选自《以弗所书》6章，曲调由苏格兰古战歌改编而成，威武低沉中隐含悲壮，有一股内在的力量，稳步向前推进，“兴起兴起为耶稣，尔等十架精兵；尔王战旗当高举，不可使之倒倾”。在歌声中，每个信徒都很受激励，我们与周围的中国姐妹彼此对望，微笑道别。不知道下一个主日，我们是否还会相聚。

下午，奉天城门上贴着皇家专用黄纸，上面是朝廷颁布的绝杀令：杀一名洋鬼子赏银2500两，杀一名二鬼子（指的是中国基督徒、或者给外国人工作的职员、仆人）赏银500两。这道圣旨出自守寡的皇太后之手。春天的时候，她曾信誓旦旦地承诺要保护所有外国人，并按照他们的口味用好茶款待各国领事夫人，送给她们大量丝绸和中国画，就是那种用中国毛笔画在特制宣纸上的艺术作品。但同时，她却用另一支笔签发圣旨，下令对外国人大开杀戒。

街上有传言说外国军舰已经全被击沉。奉天城郊的一座新教小礼拜堂和一座天主教堂被焚烧，义和团把里面的东西洗劫一空。

驻牛庄的领事发急电催促奉天的传教士和医生马上离开。这当然是最明智的选择，但也是最不容易做的决定。

来中国之前，每个被差派的传教士都签过生死协议，如果被当地人绑架，宣教机构是不会付赎金的。我们知道自己的生死在上帝的手里，不由我们自己做主。此刻，我们应该坚守岗位，尽管不知道会有什么样的结局。留下来，就意味着死亡——遭到屠杀或侮辱。想来，我们所经历的，不会超过我们的主所经历的。若是离开，就意味着抛弃中国教民，把他们推给

那些杀人者，或者使他们成为属灵的孤儿，这对他们的信仰生活恐怕会造成伤害。

傍晚，我们点起几根蜡烛，和几位中国医生、医护人员围在桌边商量，如果我们这些洋教徒与中国教民一起死，他们更可能会感觉到安慰。这个时候，我们都坦言，不敢看自己的生死太重要，我们都是肩负上帝使命的人，除了全然献上，我们没有退路。我们决定回去之后就给家人写遗书，交代一些事情，所有的信件集中交给周良宽医师，由他保管，在我们发生意外后，找机会寄送出去。

讨论中，没有一位中国医生插言，他们都安静地听着，面色凝重，唯恐打破了讨论的庄严气氛。最后，周良宽医师语气沉重地说：“你们坚持留下，我们会支持你们，陪在你们身边，然后大家一起死。你们是为我们来的，你们不想丢弃我们，我们也不能丢弃你们。但是，如果你们离开了，就有可能脱离危险，我们也能照顾家人和自己。上帝若保守，我们日后也许还会有见面重聚和一起工作的机会。”

没有人能反驳他的建议。

我们正在沉默的时候，一位曾经在医院做过牙齿手术的官员，穿着平民的衣服，趁夜色，独自一人，悄悄步行前来拜访，他是奉盛京将军的委托，督促我们尽早离开。朝廷的命令非常严酷，盛京将军不想执行，又不敢不执行，百般为难之时，他和部下想出这个办法，私下里通知外国医生和传教士离开奉天。

那么，这就是应该离开的信号吧。

我们连夜收拾行装，匆匆忙忙收集整理了一些准备在外面生活一两个月的日用品和夏季的衣服。现在，它们都堆在我的脚边，我感觉似乎预备得不够充足。

25日一早，天还没亮，我们坐在窗帘拉紧的马车里，偷偷溜出奉天，

直奔火车站。火车的运行平时也不是很准时，幸运的话，马上就能登车；倒霉的话，要等上一整天，而且根本没有客车。所有撤离的人都被安排在有棚的货车中，在两天两夜的路途上，吃住都在货车里。这无形中增强了“逃跑”的耻辱感。当然，我很认可主的教导，如果有人在这座城里逼迫我们，就逃到那座城里去。但逃跑，就像保罗从城墙上被朋友们用绳子缒下来一样，匆匆忙忙，慌慌张张。也许在这样的时候，会更多意识到，我们不是英雄，也无力扮演英雄。未来某个日子，和孩子们说起这一天，我们只能如实讲述，狼狈不堪地逃跑，也是上帝所允许的。

车站站长是一个长着大胡子的俄国人，看似严肃，笑起来却很爽朗。司大夫临上车前告诉他，继续留下来有可能很危险。他回答说，他知道事情会越来越糟糕，但他是站长，他有责任，不能离开自己的工作岗位。火车临开前，大胡子站长和司大夫彼此拥抱，并在胸前划了一个十字，双手扣紧，握在胸前，眼睛向上仰望，说：“愿上帝的旨意成全！”我们所有人都双手合十，低头俯首，齐声回应：“阿们！”

在途中，我们从一位记者那里得到消息说，朝廷老太后命令军队和地方政府都要支持义和团打洋人。数万义和团和清军包围了西摩尔上将的部队，天津被毁，成为废墟，幸存的外国人退守到塔楼里，在义和团的炮轰中苟延残喘。

一群人围坐在一起，各人深知自己肩负上帝的呼召，在彼此的鼓励和安慰中，会自然生出悲壮的激情，将生死置之度外，将殉道看作此生最荣耀的选择和结果。但是，当夜幕降临，一个人坐在狭窄的斗室里，等待黎明到来，内心并不轻松，也不像白天那么坦然无惧。我们被安排暂住在有士兵保护的海关大院，有几位年长的女士和小孩子们被邀请到俄国军舰上去住。按照英国领事馆的建议，每个人都要做好随时在夜里撤离的准备，所以无法脱衣安睡。

站在窗边，时不时地会听到外面某个地方响起枪炮的轰鸣声，还有遥远的火光。我的嗅觉再次发挥作用，竟然可以辨别出几公里外随风飘来的火烧味。心情偶尔放松一刻，一个莫名的声响就让人禁不住心惊肉跳。我努力让自己平静下来，希望自己无论独处还是面对他人，都是勇敢从容的，但身体的本能反应不是这样，心脏会突然猛跳，胸腔里的气息在那一刻会锁住喉咙，让我感觉自己浑身冰凉，仿佛落进了雪洞，手脚不可控地颤抖。这个时候，我只能抓紧衣裙，跪下来求上帝赐我平静安稳的信心。

诚然，主是信实的。在祷告中，我会慢慢平静下来，重新生出力量和勇气。虽然它们都极其微弱，但确实如芥菜种子一样，虽小却会一点点长大。然后，我会站起身，继续手边未完的工作。书写，给你写信，给宣教会写报告，都是此刻最需要的，不仅是为了让你们知道在中国此时发生了什么，也是为了在上帝面前留下这段历史印记。除此，我们还能做什么呢？……

亲爱的哈拿，最亲爱的姐妹和朋友，如果你再也见不到我，请记住，我来中国，无怨无悔，虽然这个心愿，是从你开始，最终由我来实现。在中国，我是否拯救了任何人，我不知道，但上帝知道。或早或晚，我们都要去见他，都将在他的里面重聚。

无论你和卡尔能否继续收到我的亲笔书信，我的心在地上在天上都将始终与你们在一起，就像上帝的应许，始终与我们在一起！

“以马内利”，这是汉语的音译，但愿有更多的中国人能理解上帝希望与我们同在一起的心意。●

思念你们的 施爱华



# 世俗化的迷思

《世代》编辑部

世俗化 (secularization) 是西方宗教社会学的重要议题。德国社会学家马克斯·韦伯 (Max Weber, 1864—1920) 对世俗化的定义影响深远, 认为其指的是世界的祛魅 (disenchantment of the world) 或理性化, 这一过程不仅导致社会组织尤其是政治、经济组织的理性化, 也深刻影响人的心性结构或心态。具体言之, 世俗化进程不但使得社会生活的诸多领域逐渐摆脱宗教的影响, 也导致宗教本身不得不适应世俗价值, 或者退回到私人领域, 甚至是个人内在宗教性的丧失。<sup>(1)</sup>

类似的观点被加拿大哲学家泰勒 (Charles Taylor) 讽刺为“世俗化主流权威论述的霸权”<sup>(2)</sup>, 早已受到西方学术界广泛的质疑和挑战。批评者认为, 即便在现代西方, 宗教信仰并未因科学和民主的进展被边缘化, 反而继续影响人们的思想和行为。世俗也并非与宗教截然对立的概念, 而是与自由、人权、民主化、现代性、终极关怀等议题密切相关。美国学者吉莱斯皮 (Michael Allen Gillespie) 的《现代性的神学起源》(*The Theological Origins of Modernity*, 2008) 一书, 可以归诸这一类批评的行列, 试图证明上述对世俗化的理解是一种被夸大的神话 (myth), 因为“在现代性

的进程中，实际发生的并不是神的简单消除或消失，而是将他的属性、本质力量和能力转移到其他东西或存在领域中。因此，所谓的祛魅过程也是一个返魅过程，在这个过程中并通过它，人和自然都被赋予了以前被归于神的若干属性或能力”。（第 355—356 页）<sup>(3)</sup>

本书从反思 9·11 事件开始，认为这一恐怖袭击是对西方现代性所提供的平等、自由、繁荣、宽容、多元化、代议制政体等等的质疑与攻击，并以粗暴的方式迫使人们反思现代精神和现代世界的源头。通过考察现代性的起源，吉莱斯皮试图阐明宗教和神学在现代性观念的形成过程中扮演核心角色。那种认为现代性就起源和核心而言是无神论的、反宗教的甚至是不可知论的观念，是错误的。现代性从一开始不是要消灭宗教，而是试图发展一种关于宗教及其在人类生活中的地位之新看法，更准确说，现代性应被理解成一种努力，试图为神、人和自然的本性和关系问题找到一种新的形而上学或神学答案。（第 4 页）

按照作者的说法，该问题源于中世纪晚期基督教内部关于神的存在本性之形而上学 / 神学危机，这一危机最明显地表现在反对经院哲学的唯名论革命。（第 22 页）经院哲学在存在论上主张实在论，相信共相是真实的，世界是神的理性范畴的例示，人作为理性的动物和神的形象，处于受造的顶峰，受自然目的和神启的超自然目标所指引。与此相反，唯名论在存在论上主张所有真实存在的事物都是个体的或特殊的，共相只是虚构，受造物完全是特殊的，没有自然的或超自然的目的。神无法被人的理性所理解，只能通过圣经启示或神秘体验来理解。这一观点强调神的大能、不可预测，以及对善恶漠不关心。于是，人失去了在自然秩序中的尊贵地位，被抛入一个无限宇宙漫无目的地漂泊，没有得救的道路。此外，14 世纪下半叶和 15 世纪期间爆发的黑死病、罗马教会大分裂和百年战争，使得人们产生各种焦虑和不安，也就更容易相信唯名论的世界观。（第 22—23 页）这就是

中世纪晚期思想的神学危机。

现代性的产生就是源于摆脱由唯名论革命所引发危机的努力，尝试在特定的形而上学基础上构建世界观。也即，唯名论力主存在论(ontological)层次上的个体主义(individualism)，为后经院哲学时代的思想形态提供有关一般形而上学(*metaphysica generalis*)的思想框架。

是故，14—17世纪之间最根本的思想分歧不是存在论层次的，而是存在者(ontic)层次上的，不是关于存在的本性，而是关于人、神、自然这三个存在领域中哪一个具有优先性。在唯名论与现代世界之间，人文主义和宗教改革虽接受唯名论所宣称的存在论层次的个体主义，但对于究竟是人还是神具有存在者层次上的优先性则存在根本分歧。人文主义者将人放在第一位，在此基础上解释神和自然，这以彼特拉克(Petrarch, 1304—1374)(第二章)、伊拉斯谟(Erasmus, 1466—1536)(第三章)为代表，而改教家从神出发看待人与自然，这以马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)(第四章)为代表。故此，人文主义者(伊拉斯谟)与改教家(马丁·路德)产生激烈冲突(第五章)。吉莱斯皮将这些冲突与帕拉纠主义(Pelagianism)关联起来，后者被正统基督教判为异端，主张人并未被原罪完全败坏，因此在没有上帝扶助的情况下，也能过道德生活，成为道德主体，故此，人们要为其自身的得救与否负主要责任，耶稣在十字架上的牺牲并非拯救的基础。许多基督教人文主义者受帕拉纠主义影响，在得救议题上倾向强调人的自由和道德责任。与之相反，改教家的神学强调神的大能和人的顺服。

现代性试图解决这一冲突的结果，其断言，不是神也非人，而是自然具有存在者层次上的优先性。(第24—25页)培根(Francis Bacon, 1561—1626)、笛卡尔(René Descartes, 1596—1650)、霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)等思想家不再把人或神，而是把自然置于优先地位，

不把世界理解成一种普罗米修斯式的人的自由产物，或者一个彻底全能的神的意志的产物，而是理解成物质的机械运动的产物。（第六、七章）不过，虽然现代形而上学开始于从人和神转向自然，但却是通过用自然主义的方式重新解释人和神才做到这一点。它将早期神与人的冲突，重新转变为自然的必然性与人的自由之间的矛盾。（第八章，第 341—342 页）也就是说，现代性既未克服也未解决神与人之间的早期争论，而是在形而上学范畴之内隐藏了这一争论。

作者证明，对宗教和神学的表面拒斥，其实掩盖了神学议题一直与现代性关联在一起。认为世俗化或祛魅过程等同于现代性的说法并非事实。上帝并非死了，也从无退隐，上帝的属性逐渐转移到人（一种无限之人的意志）、自然界（普遍的机械因果性）、社会力量（公意、“看不见的手”）和历史（进步的观念、辩证的发展、理性的狡计）之上。（第 354 页）

问题是，把上帝的属性归给人，就会倾向把人神化，赋予人某种普罗米修斯式的改变世界的角色，这是人文主义者曾经期待的；把神的属性归给自然，则人沦落为提线木偶、自然欲望的结合体。在此意义上，启蒙运动其实有两条主线，一条是把人看作神，一条是看作兽。以隐藏的神学（concealed theology）角度来解读西方知识史和政治史，可以矫正长期以来人们以世俗化理论对西方经典的误读，这种误读未能理解西方思想深刻的神学根源。

如果把西方近代历史看作“由圣入凡”的世俗化历史，且这种世俗化历史借着殖民扩张表现为一种“普遍历史”，那么中国的现代性问题不仅是自身传统与现代的古今问题，还包括中西之间的冲突问题。对于百多年前的中国士人而言，现代性问题无异于三千年未有之变局。随着近代以来儒家理念和帝制王权的衰落解纽，20 世纪的中国以追求西方科学、民主的名义推进现代化，“由圣入凡”，结果却以革命的名义组建“主义”政党，

构建民族国家，“由凡入圣”。借助吉莱斯皮对现代性神学起源的分析，我们可以看到，“主义”宗教其实也是一种现代性现象，且并非中国所独有。<sup>〔4〕</sup>

通过回溯西方现代性的神学起源，吉莱斯皮努力让他的西方同胞不要盲目自大，而是要借助历史认识自己，理解过去如何塑造现今的西方文明及其与伊斯兰教的差异。也即，历史感可以让现代人懂得珍视现代文明诸如自由、权利、科技等成果，同时明晓现代社会的不完全乃至危险之处，从而在审视全球化和现代性时保持警惕和谦卑。这启发我们在思考中国的现代性问题特别是世俗化议题时，不可忽视自身历史的维度及具体的文化处境。●

---

〔1〕 孙尚扬，《宗教社会学》（修订版），北京大学出版社，2003年，第165、169页。

〔2〕 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 534.

〔3〕 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮，《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2019年，第355—356页。（下文引文页码直接以夹注方式在正文中标出。）

〔4〕 有关现代中国的“主义”宗教，可参考刘小枫，《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998年，第482—487页。

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（世代 Kosmos）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 11 期主题是“基督教与现代性”，却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第 1 期卷首语所写，《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。



# *The Theological Origins of Modernity*

MICHAEL ALLEN GILLESPIE

MICHAEL ALLEN GILLESPIE

*Origins of Modernity*  
*The Theological*

迈克尔·艾伦·吉莱斯皮 (Michael Allen Gillespie), 《现代性的神学起源》  
(*The Theological Origins of Modernity* [Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008])

夏季号

二零二零年第二期总第十二期

κόσμος

