

世代





破額山前碧玉流，
騷人遙駐木蘭舟。
春風無限瀟湘憶，
欲採蘋花不自由。

——（唐）柳宗元《酬曹侍御過象縣見寄》

目录

卷首语 / 本刊编辑部

10 出于良心 明于宪法——马相伯在民初国教之争中论信教自由 / 丁祖潘

42 一个护教士的转变——张亦镜谈中国基督教的外来性 / 孙泽汐

59 汉语神学运动中的文化宣教实践 / 李泉

81 “朋友加的伤痕”或“别的福音”？
——以《教务杂志》对《宣教事业平议》一书的讨论（1933年）为中心 / 王志希

108 软弱的朋霍费尔之失败人生 / 赵周

120 优雅的告别 / 陈京

封面人物：马相伯 / 张亦镜

封底：天坛宪法起草委员会摄影（1913年）

美术编辑：陆军

封二：潇湘八景之渔村夕照（狩野洞云，1675年） / 《酬曹侍御过象县见寄》（柳宗元）

封三：《近代中国的宗教问题》 / 高万桑 宗树人

封面题字：世代 / （明）王宠、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：kosmos II 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅



Contents

Preface/ Editorial Board

- 10 Out of Conscience and Enshrined in the Constitution: Ma Xiangbo on the Freedom of Religion in the Dispute over State Religion in Early Republican China / Ding Zupan
- 42 The Turn of an Apologist: Zhang Yijing on the Foreign Association of Christianity in China / Sun Zexi
- 59 The Practice of Cultural Mission in the Sino-Christian Theology Movement / Li Quan
- 81 “The Wounds of a Friend” or “Another Gospel”? Focusing on the Discussion of *Re-Thinking Missions* in *The Chinese Recorder* (1933)/ Wang Zhixi
- 108 The Failed Life of the Weak Bonhoeffer / Zhao Zhou
- 120 Graceful Farewell / Chen Jing

Front Cover: Ma Xiangbo and Zhang Yijing *Sheng Jiao* magazine and *True Light* magazine

Back Cover: Temple of Heaven Constitution Drafting Committee

Art Editor: Lu Jun

Inside Front Cover: Fishing Village Sunset, One of the *Eight Views of Xiaoxiang* by Kano Toun Masunobu (1675) / *Chou Cao Shi Yu Guo Xiang Xian Jian Ji* by Liu Zongyuan (773-819)

Inside Back Cover: *The Religious Question in Modern China* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2011) / Vincent Goossaert and David A. Palmer

Cover Calligraphy: Kosmos (世代)/ Wang Chong (1494-1533) and
Lu You (1125-1210)

Website: www.kosmoschina.org WeChat: kosmos II

Email: kosmoseditor@gmail.com

世代

世代
κόσμος

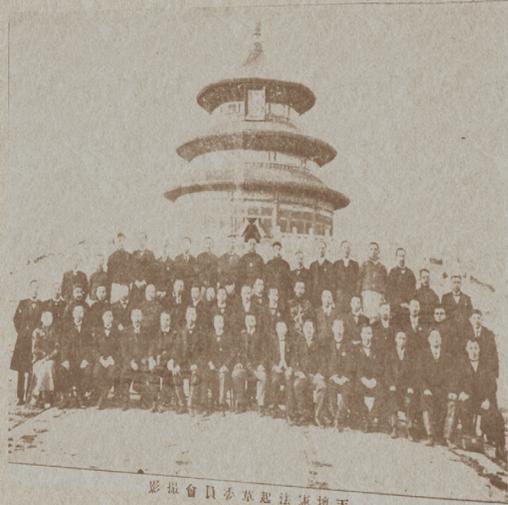


先真



世代 ΚΟΣΜΟΣ

ΚΟΣΜΟΣ
一九三三年第三期 总第二十一期
秋冬合刊



天基法起事會員合影

卷首语

文 / 本刊编辑部

辛亥革命，清帝逊位，民国肇建，立基未稳，外有列强环伺，边患屡兴，内则财力维艰，政党纷攘。各地军阀横行，会党蜂起，民生凋敝，饥谨荐臻，铤而走险者日众，聚而为盗。忧国之士睹此，复哀民国险象环生，“去死即在眉睫”。^{〔1〕} 24岁的青年李大钊（1889—1927）总结民初边患、兵忧、财困、食艰、业敝、才难六大隐忧，“环顾神州，危机万状”。^{〔2〕} 康有为（1858—1927）感叹辛亥革命将“中国五千年政教之尽革”，遂使整个社会“进无所依，退无所据”。^{〔3〕} 弥漫于民初知识群体的焦灼心情，以及对国家前途的深切忧虑，由此可见一斑。特别是对于守旧的知识群体来说，置身传统秩序崩溃与民主秩序未立之间的混乱中，亲历清末民初世运之变，无不感到世风日下，政治现实的进程恰如陈寅恪（1890—1969）所言，“似有合于所谓退化论之说者”。^{〔4〕}

实际上，民元非但政治失序、道德失范，社会危机四伏，传统文化秩序也濒临瓦解。两千年王朝政治一夕终结，普遍王权（universal kingship）骤然崩溃，给中国传统知识人带来前所未有之冲击，也即一直以来赖以安顿身心的、传统政治和文化秩序整合之下的观念、价值世界之解体。^{〔5〕} 这

无疑加剧了自甲午战争以来，中国社会转型中就已出现的知识人在文化、生命价值意义方面的认同和取向危机。^{〔6〕}可以说，清末民初知识人在近代中国社会转型的时代变局中所面对的，不仅是政治鼎革与社会变迁带来的外部秩序危机，更是由此产生的个体精神世界之信仰危机。

危机将社会种种积弊、矛盾以及个人在时代变局中的彷徨与挣扎呈现出来，促使人们在挑战与压力中寻找新的解决办法。知识阶层在彷徨与叹息之余寻找新出路，有的因对革命失望（“革命成功将近十年，所希望的件件都落空”），转而从事“德赛先生”的文化启蒙^{〔7〕}，也有的则依托（本土或域外的）文化及宗教资源，寄希望以此收拾人心，重建社会道德秩序，救国于倒悬。此即清末民初知识阶层普遍对宗教产生兴趣，进而形成一阵“如潮之涨、如火之炎”的“宗教热”之时代背景。^{〔8〕}

确实，揆诸中外史乘，社会失序陷入危机之际，一旦旧有的主流价值系统不再能够有效应对当时的种种挑战，陷入信仰危机的人们往往会被边缘的、新兴的宗教信仰所吸引。不过，在清末民初这场“宗教热”中，无论是忧国之士反省近代中国学习西方、追求富强却一再受挫的历史经验，最后提出“立国之根本在宗教”^{〔9〕}、“救国所以必用宗教”^{〔10〕}，还是一般社会名士日言提倡宗教以挽救世道人心^{〔11〕}，较之宗教抚慰人心、满足个体生命意义的存在需求而言，时人似乎大多瞩目宗教于社会的积极功能，至于何为宗教则言人人殊。

作为对应西文“religion”的概念范畴，“宗教”这一新词由日语引入并在20世纪初的中国被广泛使用，由此引出的传统义理与现代精神之间的纠葛，几乎贯穿近代中国政治与文化的发展脉络，比如在清末新政推动的“庙产兴学”、民元教育改革中的废经罢祀、宪法制定过程中有关国教的争论，以及新文化运动中的反孔与反宗教运动中，宗教问题一直是包括知识阶层在内的国人绕不开的话题。^{〔12〕}而其中牵涉最多的则是基督宗教。

基督教在清末民初知识阶层的“宗教热”中享有一席之地，一方面反映了它确实能够为身处社会危机和信仰危机的中国知识人，提供应对内外危机、重建身心秩序的思想和灵性资源（哪怕是仅仅作为刺激另类价值系统生活动力的间接性资源，比如康有为对孔教会的提倡）；另一方面也说明基督教在 20 世纪初的“黄金发展期”不断拓展壮大，在知识界的影响力不可小觑。尤其是民国成立前后，基督教较之过往，更为公开、更具组织、更为深入地参与到近代中国历史和社会变迁中的方方面面，在与时代的交互作用中，呈现出传播教义、引介西学、连结中外，又不得不进行自我调适的复杂面向。本期两篇主题文章，或回顾天主教徒马相伯（1840—1939）在民初宪法拟议中对信教自由的辩护，或论述新教护教士张亦镜（1871—1931）于五卅运动前后神学思想由保守转向激进，均可视作基督教与时代互动呈现之复杂面向的两个例证。

回顾本刊 2023 年对时代变局中的基督徒知识人这一主题的探讨，可以说，时代变局之下的社会转型固然会给国家和个人带来危机，但危机也意味着转机，应对之道在于，经历危机的个体和群体能够直面自身的能力与价值作出选择性的改变，也即在内外压力下保留自身中仍然适用于新环境的部分，而改变不适宜的方面。^{〔13〕}对于置身时代变局中的传统中国知识人来说，基督教不但为其漂泊无定的身心提供了安顿之所，也为其觅求新知、开眼看世界打开了一扇窗口。这一点尤其见之于徐光启（1562—1633）和沈毓桂（1807—1907）的信仰经历。值得注意的是，以他们为代表的儒家基督徒知识人，其信仰实践没有自囿一隅，离弃浸润于其中的文化传统，而是自觉地参与到与各自时代的对话中，贡献基督信仰安顿人心、整合知行、提供秩序意义和价值系统的能力与智慧。他们（包括马相伯）立足信仰、会通中西，或以著述、或以办学、或以参政的方式，展现基督信仰的规模和荣耀，推动近代中国走向进步，迈入近代文明世界，在

在驳斥了一百年前梁启超(1873—1929)对基督教在近代中国“影响甚微”，今后亦“归于淘汰”的判定^{〔14〕}，也在某种程度上提示百年后的今天同样身处时代变局的中国基督徒知识人，在谦卑与异象中自觉回应所领受的召命，同时抵挡一种轻忽乃至贬低思想与智识生活的声音，拒绝自我菲薄。^{〔15〕}♥

-
- 〔1〕 丁佛言，“民国社会之大危机”，《中华杂志》第1卷第2期，1914年，第1—16页。另参阅钱穆，《国史大纲》（修订本）下册，北京：商务印书馆，1996年，第908—909页；陈旭麓，《近代中国社会的新陈代谢》，北京三联书店，2017年，第345—348页。
- 〔2〕 李大钊，“隐忧篇”（1912年6月），《李大钊全集》第一卷，北京：人民出版社，2006年，第1—3页。
- 〔3〕 康有为，“与陈焕章书”（1912年7月30日），《康有为全集》第九集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第337页。
- 〔4〕 陈寅恪，“读吴其昌撰梁启超传书后”，《寒柳堂集》，北京三联书店，2001年，第168页。
- 〔5〕 林毓生，“五四时代的激烈反传统思想与中国自由主义的前途”，见氏著，《思想与人物》，台北：联经出版公司，1983年，第149页。张灏对中国皇权制度下“天子”具有的“宇宙王权”（cosmological kingship）的解读，亦可参阅 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)* (California: University of California Press, 1987), 5。
- 〔6〕 张灏，“转型时代在中国近代思想史与文化史上的重要性”，见氏著，《转型时代与幽暗意识》，上海人民出版社，2018年，第154—158页。另参见 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)*, 7。
- 〔7〕 梁启超，“五十年中国进化概论”，《饮冰室合集·文集》第14册，北京：中华书局，2015年，第3779、3781页。
- 〔8〕 苏雪林，“清末智识阶级的宗教热”，《新南星》第5卷第11期，1939年。另参阅葛兆光，“孔教、佛教抑或耶教——1900年前后中国的心理危机与宗教兴趣”，收入王汎森等，《中国近代思想史的转型时代——张灏院士七秩祝寿论文集》，台北：联经出版，2007年，第201—240页。

- 〈9〉 蓝公武,“宗教建设论”,《庸言》第1卷第6期,1913年,第3页。
- 〈10〉 欧阳仲涛,“宗教救国论”,《大中华杂志》第2卷第2期,1916年,第6页。
- 〈11〉 马相伯,“宗教在良心”(1914年),收入朱维铮主编,《马相伯集》,上海:复旦大学出版社,1996年,第149页。
- 〈12〉 陈熙远,“‘宗教’——一个中国近代文化史上的关键词”,《新史学》(台湾)第13卷第4期,2002年12月,第37—66页; Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2011), 43-57。
- 〈13〉 贾雷德·戴蒙德,《剧变:人类社会与国家危机的转折点》,曾楚媛译,北京:中信出版集团,2020年,第X页。
- 〈14〉 梁启超,《清代学术概论》,上海古籍出版社,1998年,第101页。
- 〈15〉 参阅 Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994)。

世代

世代
KÓΣHOC



一九三三年第三期
秋季合刊
KÓΣHOC
第二十一期



天宮法起草委員會合影

出于良心 明于宪法

——马相伯在民初国教之争中论信教自由

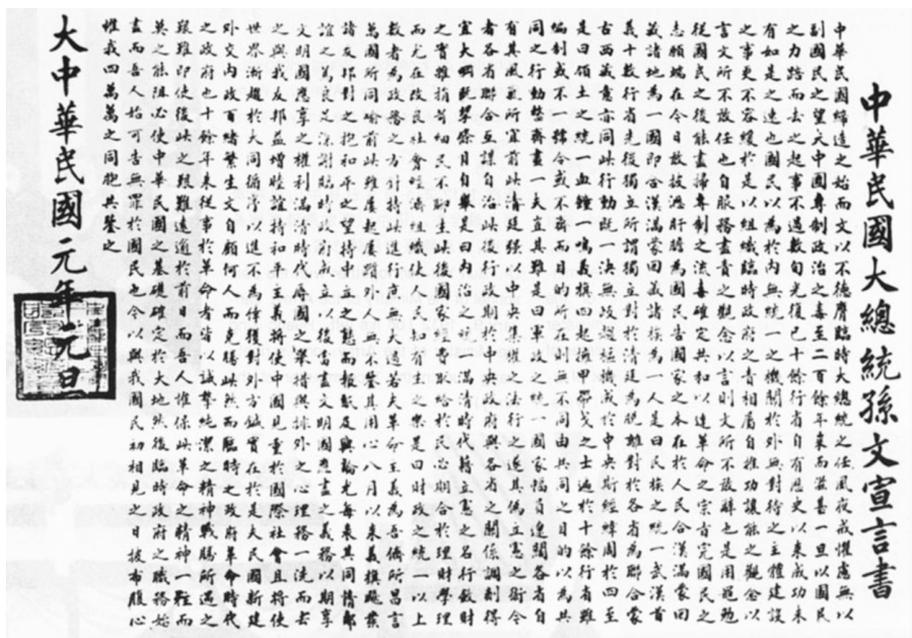
文 / 丁祖潘

一

作为一项普世人权和公民权利，宗教信仰自由如今明列于诸多国际人权公约和现代国家的宪法。从其西方传统来看，早期教父德尔图良（Tertullian，约 160—220）大概最先使用“信教自由”（*libertas religionis*）一词，反对罗马皇帝逼迫基督徒。12 世纪，“自由权利”（*ius libertatis*）载入教会法典，以维护教会权威。17 世纪，“信教自由权”（*ius libertatis religionis*）开始流行于西方教会和法学界。启蒙运动和法国大革命之后，信教自由和政教分离一道成为自由思想家批判教会、提倡个人自由权利的理论依据。^{〔1〕} 19 世纪下半叶，随着现代宪法观念的引入，亚洲国家和社会开始了解作为一项公民权利的信教自由，然而由于历史文化和现实境遇等因素，此种最初的了解或者说对信教自由的最初“想象”，大多止于信徒不受歧视或逼迫，或者说特别侧重宗教平等和政策宽容方面。相形之下，犹太—基督教传统则较为重视个体价值，进而将宗教选择及其实践转化为个人借以抵制国家力量的权利。^{〔2〕} 20 世纪初叶，中国历史上第一次引入信教自由

权利并明定于宪法，然而这并非如欧洲历史上政教之争下的结果，而是伴随国体更革而来的产物，故此，在当时中国语境下对信教自由的论说，就不仅包括对个人权利的认识，还关联着对何为国家、何为宗教这些基本概念的界定。

辛亥革命推翻满清王朝，建立民国，实行五族共和政体，从法理上规定国人不分种族、阶级和宗教，一律平等，又允许民众信教自由，这在中国政教关系史上可谓前所未有的。从一开始，民国的开国元勋正是以“文明国的通例”来接受信教自由的。民国成立当天，孙中山（1866—1925）在《临时大总统宣言书》中，声明临时政府成立后，“当尽文明国应尽之义务，以期享文明国应享之权利”。⁽³⁾ 四天后，孙中山接着发布《对外宣言书》，承诺更张法律，“许国人以信教之自由”。⁽⁴⁾ 此承诺在3月31日公布的《临



“中华民国大总统孙文宣言书”（1912年元旦）。

来源：中国国家图书馆·数字图书馆。

时约法》中以法律条文形式固定下来。^{〔5〕}

在临时政府后续发布的一系列法令中,信教自由被列为与“居住、言论、出版、集会”并列的“私权”,与“选举、参政”等“公权”相对,乃受政府保护、国民平等享有之“人权”。^{〔6〕}在指示教育部批准佛教会立案的公文中,孙中山也明确指出信教自由正是效法美国政教分离的制度,所谓“此种美风,最可效法”,又云约法中信教自由“条文虽简而含义甚宏”。^{〔7〕}

由于约法未对此“含义甚宏”的条文作具体解释,信教自由在法理上便存在相当宽泛的解释空间,不同的相关利益者均可加以援引,为己申说。引用者虽然几乎都承认信教自由的“外来性”(比如“文明国的法律精神”、“万国公例”、“外来新名词”),却往往对之缺乏深究,以致对信教自由的解读莫衷一是。民初围绕宪法明定孔教为国教的争论,为我们提供了一扇窗口,以窥时人如何理解信教自由这一外来观念。在各种争论中,年逾古稀的天主教徒马相伯(1840—1939)的论说相当引人注目。他以对儒家典籍的熟稔驳斥孔教国教说,从神学层面论证信教自由出于良心,不容侵犯,又在法理层面阐释信教自由作为现代公民权利,于其他诸种自由权的优先地位,从而有力捍卫了约法规定的信教自由权。鉴于目前所见马相伯研究中对其有关信教自由的论述不详,^{〔8〕}本文尝试就马相伯民国初年间的信教自由观做一初步考察。

二

1902年,戊戌变法失败后流亡日本的梁启超(1873—1929)曾经有言,“耶教之入我国数百年矣,而上流人士从之者稀,其力之必不足以易我国明矣”。^{〔9〕}十年之后,这一断语已难成立,非但革命人物肯定革命中的基督教因素,^{〔10〕}而且事实上民初基督徒跻身政界者“颇不乏人”,中上层社会名



百岁老人马相伯（1840—1939）肖像。来源：《中华（上海）》第75期，1939年。

流归教者“不可缕述”。^{〔11〕}在这国体初更，号称五族共和、以宪立国的新时代，各人对时代变迁的感受自然不同。对于饱受清廷打压和民众歧视的天主“教民”来说，宪法精神最直接的体现就是信教自由，也即消除民教畛域，各宗教互相尊重，各行其是。^{〔12〕}基督徒不再是过去受官绅和平民歧视的“教民”，而是拥有合法地位的公民，有理由为宪法明文规定信教自由而“不胜欢跃”，摇旗庆祝。^{〔13〕}

在天主教和基督教界一片“扬眉吐气”的乐观氛围中，72岁的天主教老人马相伯，则看到时代赋予的难得机遇。对天主教特别是耶稣会的感情，以及在民初政坛上拥有的广泛影响力，让马相伯感到信教自由意味着拦阻天主教在华扩展的障碍已被清除，此刻正是重振明末清初中国天主教辉煌历史的契机。

马相伯1840年生于江苏丹徒县一天主教家庭，自幼奉教，早年入读天主教在上海开办的徐汇公学，22岁加入耶稣会，接受中国古典文献、拉丁文、神学、西方自然科学、哲学等方面的系统训练。他在30岁以“特优”成绩通过耶稣会考试，获神学博士学位，并祝圣为司铎，旋任徐汇公学校长和耶稣会初学院院长。因与教会不合，马相伯于1876年退出耶稣会，此后二十年以李鸿章（1823—1901）幕僚身份参与晚清洋务运动，直到1897年历经失亲之痛后重返徐家汇，与教会修复关系，之后致力于兴办教育、翻译圣经、研究学问，积极参与清末立宪运动，曾任资政院议员。辛亥革命后，马相伯一度担任南京府尹，江苏都督府外交司长、代理都督。^{〔14〕}1912年9月，马相伯接受袁世凯（1859—1916）邀请北上议政，有感于清末以来基督新教在教育、参政等公共领域较之天主教的亮眼表现，马相伯联合同为教会领袖、也是其忘年交的英敛之（1867—1926），向罗马教宗庇护十世（Pius X，1835—1914）上书，请求罗马“多遣教中明达热切诸博士”来华，于北京创办一所大学，招收教内外学生，好使“教中可因学问

辅持社会，教外可因学问迎受真光”。^{〔15〕}只是这一旨在接续利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）以学辅教的传统、为天主教赢得中国知识阶层的提议，并未得到罗马的及时回应。辅仁大学筹备工作的启动则要等到八年之后。^{〔16〕}

如果将这次上书兴学，与此前接连创办震旦学院（1902年）、复旦公学（1905年），之后担任北京大学校长（1912年10月，旋辞）、推动函夏考文苑的创办（1913年）合并观之，马相伯在清末民初历史舞台的主要身份标识，与其说是政治人物，不如说是文化教育家。只是，民初动荡的政局，无法为其在京六年（1912—1918）施展教育抱负提供活动空间，更何况他那追求教育独立、民主治校、自由探讨中西学问的教育理想，在主张教育要么服务宗教，要么服务政治的现实处境中，只能四处碰壁。^{〔17〕}从这六年旅京生活期间发表的文字来看，马相伯深深卷入到民初制宪围绕定孔教为国教的争论之中（以下简称国教之争）。

三

国教之争与康有为（1858—1927）密切相关。甲午一役，清廷败北，康有为上书清帝，倡言变法，其富国建议中包括设立道学科一条，即讲明推广孔子之道，令“乡落淫祠，悉改为孔子庙，各善堂会馆俱令独祀孔子”，借此“扶圣教而塞异端”，防止“外夷邪教”，以挽救世道人心。^{〔18〕}1898年6月，康有为又上奏光绪，请仿基督教会设孔教会、定教律，冀此解决长期困扰清廷的教案问题；请尊孔子为教主，定孔教为国教，中央及地方分立教部教会，行孔子纪年。^{〔19〕}戊戌政变后康有为虽流亡海外，仍不忘保皇保教。民国肇建，教育总长蔡元培（1868—1940）一改前清教育宗旨，宣布“忠君与共和政体不合，尊孔与信教自由相违”，^{〔20〕}故而下令学校取消读经科，废除祀孔，这大大刺激哀叹“礼俗沦亡，教化扫地”、“中国五千



康有为（1858—1927）、陈焕章（1880—1933）师徒。来源：维基百科。

年政教之尽革，进无所依，退无所据”的康有为，油然而生“天将降大任于斯人”的危机感和使命感，下决心与其徒陈焕章（1880—1933）成立孔教会，以期他日演为政党，入主内阁，操纵国会。^{〔21〕}在康直接授意下，陈焕章联合沈曾植（1850—1922）等前清遗老，于1912年10月7日（大成节）在上海成立孔教会。不久组建事务所，公布孔教会开办简章，“以昌明孔教，救济社会为宗旨”。^{〔22〕}

1913年4月8日，正式国会在京开会，旋即进行宪法起草筹备工作。7月12日，由国会中选出的60名议员成立宪法起草委员会，后议定以北京宣武门外的天坛祈年殿为会场，寄寓与会者秉持庄严之精神，“能制定一种巩固完善之宪法，使国家立于巩固之地位”。此为该宪法草案又名“天坛宪草”之所由来。^{〔23〕}在此期间，袁世凯于6月22日发布尊孔令，推崇孔道，恢复祀孔。^{〔24〕}陈焕章抓住时机，联合严复（1854—1921）、夏曾佑（1863—

1924)、梁启超(1873—1929)、王式通(1863—1931)等人,于8月15日以孔教会全体代表的名义,向国会请愿于宪法中定孔教为国教,并许信教自由。浙、鲁、鄂、豫等十余省都督或民政长先后通电附和。^{〈25〉}

这份请愿书主张定孔教为国教与信教自由并无抵触。因为中国自古奉孔教为国教,亦自古许人信教自由。“二者皆不成文宪法”,行之数千年而不悖。条引智利、瑞典、丹麦、普鲁士、意大利等11国宪法中有关信教自由的条文,目的在说明陈焕章先得出的结论:明定国教无碍于信教自由,且中国奉孔教为国教者,比各国“宽大”而过之。他又认为孔教代表“绝大多数人民之信仰”,信教自由不过是“伸少数人民之意志”;言信教自由而不定国教,无异于“毁教自由”,其祸必至于“国粹沦亡、国基颠覆、国性消灭、国俗乖戾,而国且不保矣”。

该请愿书其实是对康有为关于信教自由论述的发挥。所谓信教自由,不过是国家治民的“消极政策”,实质是在认定“国教”前提下对民众信仰其他宗教的宽容,而非承认各宗教享有平等地位。孔教为国教之所以比各国“宽大”而过之,用康有为的话来说就是,“盖孔子之道,敷教在宽,故能兼容他教而无碍,不似他教必定一尊,不能不党同而伐异也。”^{〈26〉}作为请愿书联名发起人之一的梁启超,虽然对孔教的认识和孔教会的发展方向不同于康陈,但在认为信教自由乃中国“久成事实”这一点上,则与后者保持一致。^{〈27〉}

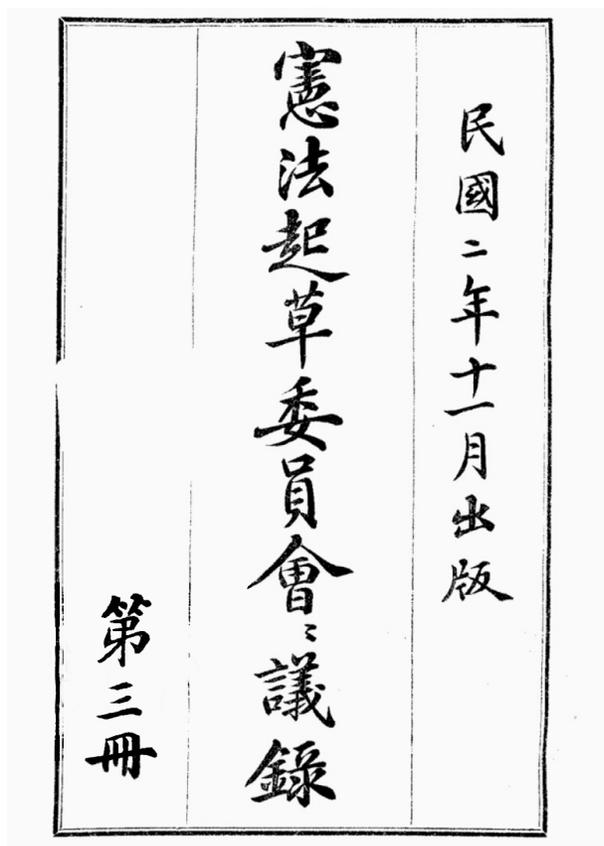
孔教会所理解的信教自由并不具有个体权利的意义。康有为虽然也主张中国宜行政教分离,却不是着眼于承认和约束彼此领域权限,“双轮并驰,以相救助”,目的还是为了实现在万国竞争中养民与富国。^{〈28〉}他拒绝使用转引自日文的“宗教”一词,来判定不语怪力乱神的孔教非宗教,以为英文厘离尽(Religino)专讲神道设教,为太古尚鬼之遗绪,不若文明时代以人道为重、以人道为教而兼明人神之道的孔教来得高明。^{〈29〉}康有为对孔

教和国教、信教自由的上述观点，频频见诸宪法起草会议中国教赞成方的发言。

四

在孔教会的推动下，9月27日大成节，宪法起草第22次会议讨论定孔教为国教之提案，经各方激烈争论，该案于10月13日召开的宪法起草第23次会议中被多数否决。然而28日，当草案于二读会多数表决通过时，草案十九条“中华民国人民依法律有受初等教育之义务”之下，则附加第二项“国民教育以孔子之道为修身大本”。^{〔30〕}对此显然出自妥协让步的条款，国教之争中对阵的双方均不满意。随着1914年1月10日袁世凯政府下令停止两院议员职务，国会形同解散，这部历时三月有余、包括113项条款的“天坛宪草”，未及向社会正式公布，就沦为纸上空文。然而民国宪法史上围绕孔教案的教争实由此发轫，赞成与反对双方争论的核心问题包括：是否应于宪法上规定国教，是否应以孔教为国教，由此牵涉出孔教是否为宗教、定孔教为国教是否违背信教自由。^{〔31〕}

对于妥协之下通过的十九条二项，全国舆论及各教教民“议论蜂起，文电交驰”。各地孔教会、宗圣会等团体纷纷上书国会，请定国教，各地军政要员也发表通电支持孔教。^{〔32〕}反对方的主要力量为基督教牧师诚静怡（1881—1939）组织的“各教联合请愿团”，其宗旨为向国会和政府“请愿信教自由，不定国教，并防杜一切妨碍各教平等之法律”。^{〔33〕}天主教方面则有艾知命上书维护约法信教自由，不立国教。^{〔34〕}马相伯位列虚职总统府高等政治顾问，知悉宪法起草会议争论详情，去函督促天主教江南公教进行会分会向国会致电，“除信教自由外，不赘一词”，并告其“教育部率司员行礼，及男女学堂均拜孔，实非信教自由也”。^{〔35〕}



“宪法起草委员会会议记录”第三册（1913年11月）扉页。
来源：瀚文民国书库。

天主教方面的回应，确如马相伯督促的那样，将重点放在维护信教自由的法律地位，特别强调五族共和、各教平等这一层面。这从天主教团体先后两次向国会递交的请愿书可以窥见。^{〔36〕}综观这一阶段天主教在国教之争中的言论，可见他们并不反对尊孔，甚至赞同提倡孔道有利于挽救世道人心，只是反对立国教，将作为道德和教育的孔教问题转为法律问题，强人信从。比如马相伯就肯定孔子是中国五千年文统和道统的集大成者，但否定孔子是教主，不认为不言生后死亡的儒教可与释道并列为宗教，且偏

取一族之教以为国教，与五族平等、信教自由抵触。^{〔37〕}与国教赞成者动辄强调孔教为二千年来不成文之国教相反，天主教往往诉诸民国约法关于五族共和、宗教平等和信教自由的法律事实。作为一种论战策略，在天主教请愿者眼中，信教自由与其说是一项具有独立地位的不可剥夺的天赋人权，不如说是宗教平等、互相尊重的应有之义。用艾知命的话说，各教平等比信教自由“范围更为宏大”，若立国教，强五族共同遵守，则阳虽允信教自由，阴则设种种限制。^{〔38〕}他们对前清打压教会、逼迫教徒的历史不能忘怀，尤其是对庚子之乱教会罹受的惨痛经历记忆犹新，因此对孔教会宣称的中国自古有信教自由这样的说辞无法苟同。

在宪法起草会议内外一片反对声中，袁世凯不得不于1914年2月7日发布总统令，肯定信教自由为“万国之通例”，承认民国乃五族缔造，各自宗教信仰难以一致，“自未便特定国教，致戾群情”，“至于宗教崇尚，仍听人民自由”，但又申明先贤先圣祭祀载在前清典制，无关宗教问题，不与共和政体抵触，自应庚续旧章。^{〔39〕}这为袁世凯后来举行祭天祀孔张本。至此，围绕国教问题第一阶段的争论暂告结束。有可能是因忙于函夏考文苑的筹备，无暇他顾，马相伯在国教之争第一阶段之初，并未站在前台。不过很快他就在政治会议讨论袁提出的祭天祀孔咨询案中，表明了自己的立场。

五

袁世凯一意恢复前清祭天祀孔，从而为自己的统治增加合法性。他在解散国会后，代之以政治会议，随即于1913年12月24日，将孔教会在背后推动的祭天祀孔咨询案交会议讨论。然所讨论者并非是否祭天祀孔，而是祭所、祭期、祭服、祭礼、祭品等礼仪问题。^{〔40〕}1914年1月14日，政治会议第三次会议讨论该案。身为政治会议议员的马相伯，深知袁世凯



“政治会议速记录”（1914年）扉页。来源：瀚文民国书库。

的用意，也知道咨询案并未采纳陈焕章以孔配天的建议，但自己所能活动的空间，也只是在赞成祭天祀孔的前提下，主张袁世凯应仿照外国政教分离，另设祀官主祭，以维护信教自由。他又追随利玛窦将先秦典籍所祭之天等同于造物主上帝，从而与孔教所理解之天相区隔。^{〔41〕}然而会议最终议决袁世凯代表国民于冬至天坛致祭，行跪拜礼，祭品用牲牢；祭孔之日定为夏时春秋两丁，从大祭，礼节服制祭品等与祭天同，京师文庙由大总统主祭。议员中仅有马相伯、艾知命反对。^{〔42〕}

将政教分离与信教自由联系起来，在民初维护信教自由的阵营中，马相伯并非慧眼独具。^{〔43〕}但将之用于反对袁世凯主祭并申论信教自由，马相伯可能是第一人。他为此专门撰文，详论在政治会议上发表的观点。马相伯指出，政务与教务的性质不同，前者在尽人事，求人力所能得之幸福，

后者在人事之外，或祭或祷，求良心所信仰之物，得人力所不能得之幸福。二者有如君师之别，前者有法律可施惩戒，后者有良心可做约束，互补相兼。据此，欧美国家予人民信心自由、信教自由（La liberte de conscience et la liberte de culte）。所谓信心自由，就是自信其良心，不以一教要求他人信从；信教自由，即各自安于所信之教，不受政府和他教干涉。这可能是马相伯首次诉诸良心自由来为信教自由辩护，而且他也认为政教分离是当时世界的主流，民国元首当顺乎时、顺乎情，超然于五族五教之上。他对推动祭天祀孔案背后的孔教会之忠告是，与其“朝上一书，夕呈一议”，依附政权以图振兴，不若在承认各教平等的前提下，由下而上发展教务，“能如此，则不独信教有真自由，而教争从此可息”。^{〔44〕}不过问题依然存在，似乎这里的良心自由和信教自由仅有免于外力干涉的消极意义，究竟何为良心？良心与宗教关系如何？信教自由虽然明定约法，但此基本权利之深层依据又是什么？如果不能对之加以说明，不能解释信教自由的积极内涵，就难以有力驳斥孔教会及其支持者对信教自由的解读，即要么蔑之为“毁教自由”，要么鼓吹中国自古以来就有国教，信教自由乃久成事实。

1914年10月，马相伯借离京之际，先后在上海、天津两地的公教进行会发表演说，从天主教立场对这些问题作出回应。这三场公开演讲以“宗教”、“良心”、“信教自由”为主题，其场合及受众（教友及“绅商学界有志研究者”），表明兼有对内“坚固教友信德，勿被邪说诱惑”，对外“保卫圣教”的用意。^{〔45〕}马相伯在演讲中一方面驳斥天演论之荒谬，另一方面又借助阿奎那（St. Thomas Aquinas，约1225—1274）从观察万物出发的宇宙论证进路，证明造物主（天主）的存在。^{〔46〕}他将宗教界定为“人人对于造物主宰之关系”，即人对造物主的本分（责任义务）和造物主对人的名分（创造）。据此，马相伯反对民初“宗教热”单纯从功利角度来认识宗教的社会功能及其工具价值，将真宗教（天主教）与上等社会的祭天祀孔、平民

百姓的民间信教区分开来。以人与造物主之间本分和责任关系来界定宗教，得自于马相伯早年在徐汇公学求学时乃师意大利籍耶稣会士晁德蒞(Angelo Zottoli, 1826—1902)。^{〔47〕}



耶稣会士晁德蒞 (Angelo Zottoli, 1826—1902)。

来源：Antonio De Caro, *Angelo Zottoli, a Jesuit Missionary in China (1848 to 1902): His Life and Ideas* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2022), 10。

那么，人们如何才能认识人与造物主的本分和名分呢？马相伯回答说，要靠造物主赋予人的良心。此良心又称天良，能觉悟人与造物主之关系，因而能判断宗教之真伪，也能在行动方面约束人对造物主尽本分和义务。

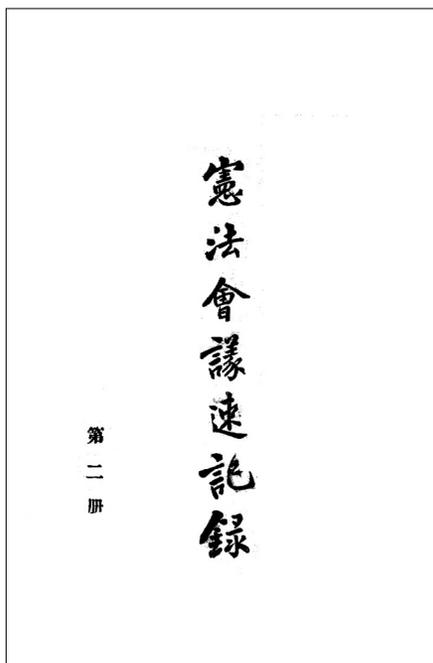
在这个意义上，马相伯说宗教在良心，“良心即宗教之根本也。”“人必有好良心，然后可有好宗教，良心为宗教之本。”^{〔48〕}马相伯追随阿奎那，将良心归于实践理性的范畴，与作为认知理性范畴的“灵明”相对。^{〔49〕}后者在马相伯看来，正是作为万物之灵的人类区别于禽兽之所在。灵明具有理性认知功能，经过对宗教对象之考察研究，知其合乎良心者，则人不得不择此宗教而奉守之，绝无知善不为、知真不从之可能。所谓自由，不过是良心判断宗教为真之前的暂时阶段，是人们追求真理、研究宗教的过程。既然良心以真理为目标，又指导和约束着人们的行为，因此可以说良心本质上没有拒绝真理的自由，却是自由的前提条件。

不过马相伯也提示，正如灵明有可能为物欲和私欲所蔽，导致以恶为善，以伪为真，良心也有自身局限，会一度以假宗教为真宗教，但这是基于人智识上发生之困难而言。^{〔50〕}换言之，这是人尽一切努力之后寻求真理而未获的结果，也即“无辜的错误良心”。^{〔51〕}马相伯据此给出信教自由的定义：人人各按良心，认明当敬奉之造物主，遂遵其所颁之诫命规仪，而行我所当行也。在他看来，信教自由不是个体今日信甲宗教，明日改信乙宗教之朝秦暮楚，也不是不信宗教之自由放恣，更不是统治者“敷教在宽”的宽容政策之下，人们可以于国教之外兼信他教。马相伯对信教自由的界定，特别是突出良心之于宗教的根本地位，让人想到阿奎那的良心观。后者认为只要良心是真诚的(in good faith)，那么违背良心就是错误的。梵二会议继承阿奎那的良心观，承认自由探究在人追求真理中的合法地位，并主张人在一切活动上应忠实随从良心，俾能达到最终的归宿——天主；特别是在宗教的事务上，不应强令人违反或阻止良心行事，也不应阻止人依照良心行事，因为宗教实践的性质，“全在乎内在的、自愿的、自由的行动”。^{〔52〕}将良心自由和现代自由权利观念结合起来，是马相伯在国教之争第二阶段中，为信教自由辩护的主要进路。

六

1916年6月6日,袁世凯因称帝不遂羞愤而死,副总统黎元洪(1864—1928)继大总统位,下令恢复约法,召集此前被解散的国会。9月5日,国会召开宪法审议会,继续审议天坛宪草。同日,康有为致电黎元洪和总理段祺瑞(1865—1936),请“立飭各省祀孔子,仍行跪拜礼”,^{〈53〉}后又致书二人,敦其“以孔子为大教,编入宪法,复祀孔子之跪拜明令”。^{〈54〉}陈焕章、张尔田(1874—1945)等人再次上书国会,请定孔教为国教,并许信教自由,改草案十九条二项为“国民教育,以孔子之教为大本”。^{〈55〉}9月8日,国会就是否保留草案十九条二项展开激辩,又将草案第十一条“中华民国人民有信仰宗教之自由,非依法律不受制限”合并讨论,赞成与反对双方一如三年前那样,所争论的问题围绕孔教是否宗教?定国教是否与信教自由违背?所提出之修正案意见不一。^{〈56〉}11月2日,国会中坚持定孔教为国教的议员,在京组织国教维持会,通电请各省督军支持。于是,各地孔教团体、督军政客纷纷致电政府及国会,请定孔教为国教,再次上演“函电交驰”的景象。^{〈57〉}

同月,基督教联合各宗教在北京中央公园成立信教自由会,以永久保持民国“在宪法上有完全信教自由”为宗旨,北京设总事务所,各地设有分会60余处,总事务所下设干事会,分总务、交际、文书、会计四部分。马相伯为干事会成员,担任文书部主任干事。信教自由会后来采取各教分头进行的办法,以开会演说、晋谒总统、联络议员、发收函电等方式,积极开展活动。基督教分部在文字出版、信息传播方面表现尤其突出。诚静怡将各地请愿材料汇集为“请愿信教自由近讯”,印刷出版,分送各省教会,使之及时了解请愿详情,又付印各省教会来电,按议员寓所,逐家邮寄,务使议员经目。^{〈58〉}天主教方面的活动也相当积极,各地天主教徒或以公民、



“宪法会议速记录”第二册（出版日期不详）。来源：瀚文民国书库。

或以教会或公教进行会代表之身份致电两院，反对定孔教为国教。⁽⁵⁹⁾马相伯则以其宪法素养和制宪经历，一连发表多篇文章，从宪法层面捍卫信教自由权利。

他反对保留宪法草案十九条二项，即“国民教育以孔子之道为修身大本”，指出修身与否，国家法律无一定标准可以干涉之，条文无从执行。其次，各宗教皆有其修身之道，强加以孔子之道，限制他教以本教道德、教育为修身大本，有违宪法条文各宗教平等（第四条）、信教自由（第十一条）之规定。至于定孔教为国教，马相伯一针见血指出国教与国库关系重大。“假令以现有宗教之一，定为国教，则奉其他宗教之人，对于支用国库之法律，不但无平等之权利，反有纳租纳税之义务，以供给所不信仰之国教，尚得

谓人民于法律上均为平等，则无宗教之别乎哉？”^{〔60〕}

马相伯反对定孔教为国教，还基于他对宗教、国教概念的界定。也即国教（state-religion）之“教”，乃“人对于造物主，务尽其天职，以爱敬顺事之谓”。宗教在乎良心之信仰，解决的是人之身心性命及生死问题，所谓“仰者望也，望其有益于我身心性命，不虚声不梦死也”。孔子之教，乃教学之教，而非“西文所谓国教之教也。何苦效颦欧、美，而定实不中其声之国教者哉”？^{〔61〕}马相伯当然知道，包括陈焕章在内的孔教会支持者，不会同意以这个由日文翻译的、西方定义的厘离尽（Religion）来范围孔教。孔教是否宗教，亦是国教之争中双方各执一词、激烈交锋的议题，难有共识。故此，马相伯将说理的重心放在解释作为一项公民权利、载入约法的信教自由，背后的深层内涵为何？这就涉及到现代西方政治思想有关权利方面的学说。

与陈焕章等人道德立国的思路不同，马相伯尽管也有过“非宗教不能救中国”^{〔62〕}之类的表述，但主旨在于借宗教提振民众道德，这不表示道德人心是国家的根基，宪法才是。早在1908年担任梁启超组织的政闻社总裁期间，马相伯就公开阐明，国家形成的基础在于人有满足“神我”的需要，国家最大的责任就是使国人“各得所欲”。^{〔63〕}章太炎（1869—1936）斥之为基督教的“神我宪政说”^{〔64〕}，得当与否此不具论，需要指出的是，身为清末立宪派元老的马相伯，民国建立后不仅继续主张宪法之于国家的根本地位，所谓“根据此法（按：即《临时约法》），缔造新邦也”、“宪法良则国无不兴，宪法不良则国本既衰，国势宜无不日就颓败矣”，^{〔65〕}而且延续了国家的存在是为了满足人之欲望这一现代政治哲学进路。

马相伯引述当时法国宪法学家艾士萌（Adhйmar Esmein, 1848—1913）的学说，指出宪法有三大目的，分别为规定国体、政体和人民之名分与责任。^{〔66〕}所谓人民之名分与责任，包含两层意思：第一，人与禽兽有

别，彼此平等，能分辨是非善恶，有自主之权，也就是人享有满足欲望的权利（即各得分愿之名分）。第二，人们为了满足各自的欲望，就要保证他人的欲望同样得到满足，为此建立国家（“设为郡治”）以实现之。换言之，人的权利先于国家存在，国家建立的目的是为了维护人之权利。这些权利出自人性，易言之即天赋人权，其中自主自由的权利包括身体和心灵两方面，前者涉及居住、营业、财产、家宅等方面，后者包括如信心信教、结社、出版、集会、言论等层面。其中信心（或者良心）自由与信教自由在诸自由中最为重要，若被剥夺，则徒留行尸走肉之身，“关于人身一切自由，尽归无用”。“知此方可与言思想之自由，理论之自由，行动之自由。”马相伯还特意引用 1789 年法国大革命期间制定的《人权与公民权利宣言》，说明自由并非放纵自恣，“端在无害于人，名分之界限，端在足保他人所有”。^{〔67〕}可见，在论述作为一项宪法权利的信教自由之法理基础时，马相伯诉诸的是 18 世纪启蒙思想家的自然权利学说。至于何为宪法上规定的信教自由，马相伯也给出具体的解释：

单简言之：凡涉有宗教意味者，不信不强，所信不禁，一切宗教皆不信，对于宪法无罪也。始信甲者，继信乙，对于宪法无罪也。此之谓宪法上信教自由。对于良心有罪无罪，此幽独工夫，无关宪法。譬之人或济贫，而意在诱淫，于良心信有罪矣，于宪法则一无罪也。故无论是宗教非宗教及自问是独一无二之真宗教，但以宪法言，信与不信，皆自由也，国法国俗，皆不得干涉之。^{〔68〕}

这里区分了宪法层面和良心层面的信教自由。前者即不强不禁，信与不信皆自由，无关宪法，不容干涉，这个层面的信教自由涉及政教分离、各教平等，但本质上是消极的。比起这个层面的信教自由，马相伯更看重

良心层面的信教自由，这是唯有人才能享有的自主选择自由，是择善而行的积极自由，也是宪法期望于民众之“圆满真自由”。所谓“信教本自由”，即本良心之自由，“不当为金钱，为权利，为一切物感所牵引”。马相伯认为这应当是孔教及其他各教对信教自由的共识。^{〔69〕}在他看来，积极推动定孔教为国教的孔教会，既不明此理，也罔顾约法平等与自由之精神，强诬信教自由乃抄袭外洋，仅为保护洋教而排斥他教，更不知信教自由乃其他自由之前提，特别是与科学进步相表里。

1917年5月14日，宪法会议取消草案第十九条二项，通过第十一条修正案，即“中华民国人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由，非依法律不受限制”。^{〔70〕}至此，国教之争的第二阶段拉下帷幕。信教自由会反对定孔教为国教，维护宪法规定之信教自由的目的已达到。然而，随着对德宣战问题引发政潮大起，督军团要求解散国会。6月，张勋（1854—1923）率辫子军入京，下令解散国会，拥戴宣统复辟，任命康有为为弼德院副院长，扬言“而今以往，以纲常名教为精神之宪法，以礼仪廉耻收溃决之人心”。民国制宪又成画饼。^{〔71〕}1918年，此前因不满袁世凯称帝，力争不听而逃出北京，隐居土山湾的马相伯，眼见共和政体将被军阀破坏，一切营业均不自由，故而提倡民治。“须知民国之民，其自身贵自治，贵自立，贵自由。惟自治而后能自立，惟自立而后能享用其七大自由权。”^{〔72〕}换言之，包括信教自由在内的自由权利，要在中国落地生根，除了明定于宪法条文之外，最重要的前提是国民自身自治、自立能力的养成。而这必然是一个相当长期的过程，也需要相对稳定的外部环境。民初扰攘动荡的政局和社会环境，没有给公民权利观念的普及和实行留有足够空间，遑论培育出由觉醒到个人权利意识的个体组成的公民社会。

虽然信教自由后来列入第二届国会制定的宪法草案（1919年）、国会第二次恢复时代颁布的《中华民国宪法》（1923年），^{〔73〕}但在五四运动爆发，

科学与民主口号喧腾于世，继之以非基运动、国家主义和共产主义的浪潮冲击之下，非但信教自由连同约法本身的合法性受到质疑，^{〔74〕}甚至宗教自身在现代社会中的正当性都成问题。马相伯在 1920 年代的非基运动中，不得不为基督教（天主教）与科学进步的相容而辩护。^{〔75〕}

七

可以说，马相伯在民初国教之争中对信教自由的论述包括两个层面：一是宗教层面；二是宪法层面。宗教的层面解释了良心自由之于信教自由的根本地位，即信教自由为本于良心认识并尊崇造物主之自由。因为良心以追求真理为导向，在辨别善恶作出道德判断后，不得不择善而从，去伪存真，所以良心事实上只具有积极向善的自由。因受智识的局限和蒙蔽，人的良心可能会以假为真，以恶为善，但只要这是经过真诚努力后的“无辜的错误良心”，就是可以接受的。马相伯诉诸这一天主教传统的良心观，向时人指出信教自由既非脱离宗教束缚、一无所信之自由，也不是今信甲明信乙之朝秦暮楚、既信甲又信乙之兼信并包。他以良心为真假宗教的尺度、宗教生活的动力，针对民初提倡宗教救国的“宗教热”开出一清凉剂，拂去世人加诸宗教的功利价值，直指人与造物主之根本关系，用他的话来说就是人“对此造物主宰各有其本分、其责任、其义务，斯即吾之所谓教也”。^{〔76〕}这种宗教观不承认孔教是宗教，并为约法上的信教自由权利提供神学论证：人乃造物主所造，为万物之灵，天赋良心，故能辨善恶、明是非，有自主之权。宗教信仰、言论、出版、集会、结社等自由权利的正当性，在于它们于人心之自主自由有益，是出于人性、别于禽兽而享有的自然权利。国家之设立正是为了保障人之自然权利，此为宪法有关人之名分与责任的条文所由来也。又因为宗教信仰本于良心，所以良心自由和信教自由又是言论出版

等思想自由的基础。^{〈77〉}马相伯尤其看重良心层面的自由，视之为信教自由权利所期望的“圆满自由”。

国教之争中的反对对方对信教自由的辩护，往往诉诸五族共和、政教分离和宗教平等，拒绝一教独大，据此反对定孔教为国教，以及国民教育以孔子之道为修身大本。然而，宗教平等不等于信教自由，一个严重限制公民信仰自由的国家，也可能以同样态度对待所有公民。保护公民的良心自由才是建立一个政教分离国家的目的。^{〈78〉}另一方面，民众若缺少个人权利意识的维度，则难以真正欣赏和珍视作为公民权利的信教自由。进而言之，即便把信教自由当作公民权利来接受，如果缺少对这个外来名词的观念背景之认识，也就是它植根于其中的犹太 - 基督教传统，那么这样的认识仍然是不完全的。陈独秀（1879—1942）在新文化运动中反对孔教的经历，从一个侧面表明，若不回溯西方思想脉络中信教自由的历史演变和思想基础，则对作为基本人权之信教自由的认定，在面对时代潮流中的种种意识形态裹挟时将难有招架之力。^{〈79〉}就此而言，马相伯于民初国教之争中对信教自由的阐释，无论对于当时还是现今，均有不容忽视的积极意义。●

-
- 〈1〉 John Witte, Jr. “The right to freedom of religion: An historical perspective from the west,” in *Routledge Handbook of Freedom of Religion or Belief*, edited by Silvio Ferrari, Mark Hill QC, Arif A. Jamal, and Rossella Bottoni (London and New York: Routledge, 2021), 11-24.
 - 〈2〉 Kevin YL Tan, “The right to freedom of religion: An historical perspective from Asia,” in *ibid.*, 27-43.
 - 〈3〉 “临时大总统宣言书”，《孙中山全集》第二卷，北京：中华书局，1982年，第2页。
 - 〈4〉 “对外宣言书”，同上，第10页。

- 〈5〉“中华民国临时约法”，同上，第 220 页。另参吴宗慈编，《中华民国宪法史前编》，出版地不详，1924 年，第 9—10 页。
- 〈6〉“令内务部通令蛋户惰民等一律享有公权私权文”，《孙中山全集》第二卷，第 244 页。
- 〈7〉“令教育部准佛教会立案文”，同上，第 277 页。
- 〈8〉参见薛玉琴，“马相伯研究七十年”，《杭州师范大学学报（社会科学版）》，2008 年 11 月，第 6 期。作者另有文章谈及马相伯在国教问题上争取信教自由，指出马相伯揭露孔教会的政治用心，并有意识地保障民权，唤醒个人自由权利，胜过同时期主张信教自由的国民党。由于作者没有深究马相伯对信教自由的阐述（不单单是宪法权利层面），故未能提示马相伯为何比国民党更为彻底主张信教自由（见薛玉琴，“民国初年有关制宪问题的争论——以马相伯的经历为视角的考察”，《复旦学报（社会科学版）》，2012 年第 2 期）。李天纲在早期研究马相伯信仰生活的文章中，注意到马氏在捍卫信教自由原则的同时，以“带有浓厚宋明理学色彩”的良心说阐释基督教教理，指出“如此强调‘良心’，仅见于马相伯，应是他的深思熟虑”。然而李文未对良心与信教自由的关系加以论述。事实上，马相伯对“良心说”的阐释，其实包含着对信教自由基督教传统背景的论述（见李天纲，“信仰与传统——马相伯的宗教生涯”，收入朱维铮主编，《马相伯集》，上海：复旦大学出版社，1996 年，第 1261 页）。此外，李文似乎将马相伯的宗教良心说归为借用宋明理学的“良心”概念，这可能是师承朱维铮的观点，后者曾指出马相伯的“神我宪政说”，其实杂糅了天主教的灵魂说（神我）和王阳明的良知说，惜未申论（见朱维铮，“阳明学在近代中国——由晚清到民国的政见史札记”，收入氏著《走出中世纪》（增订本），上海：复旦大学出版社，2007 年，第 315 页）。最近一篇论述马相伯政治思想的文章，指出马相伯基于天主教哲学的立场，借鉴儒家的良心和仁义观念，从人禽之辨出发阐述了对人的古典式理解，据此提出包括信教自由在内的各种自由权利，因此得出结论说马相伯对现代西方政治哲学中自由、平等的价值追求，立足点不在原子化的个体主义（见孙钦香，“‘立国以人道为本’：马相伯的政治思想及其当代意义”，《学海》2021 年第 2 期，第 174—181 页，尤见第 176 页）。本文承认马相伯关于良心的表述，确实引用了儒家传统的良知概念，但同样不可忽视他对天主教良心传统的援引。此外，马相伯对自由平等的言说，似乎也没有刻意区分古典与现代之别，也未受古今之分的限制，而是结合了天主教传统和现代政治哲学对人论、国家起源和自然权利的论述。言说的不同侧重取决于受众的差异。
- 〈9〉梁启超，“保教非所以尊孔论”（1902 年），张木丹、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，北京三联书店，

- 1960年，第166页。
- 〈10〉比如孙中山在某次教会欢迎会上演讲，说自己“知革命之真理者，大半由教会所得来。今日中华民国成立，非兄弟之力，乃教会之功”（见《孙中山全集》第二卷，第447页）。基督徒与辛亥革命之关系，参见梁寿华，《革命先驱——基督徒与晚清中国革命的起源》，香港：宣道出版社，2007年。
- 〈11〉陈春生，“基督教对于时局最近之概论”，《中华基督教会年鉴》第1期，1914年，第11页。
- 〈12〉“山西成玉堂司铎庆祝共和演说词”，《圣教杂志》第6期，1912年6月，第70—72页。
- 〈13〉查时杰，“民国基督教会史（一）（1911—1917）”，《国立台湾大学历史学系学报》，第8期，1981年，第112—113页；“教会庆祝共和”，《申报》1912年2月26日，第14012号。
- 〈14〉关于马相伯的生平，参见张若谷编，《马相伯先生年谱》，上海商务印书馆，1939年；方豪，《中国天主教史人物传》（第三册），香港公教真理学会出版，1973年，第292—298页。马相伯退出耶稣会的原因，据李天纲介绍，罗马耶稣会档案馆的记录披露，主要是受其弟马建忠离会的影响和兄长马建勋的鼓动，耶稣会根据会规原则拆检书信、拒绝有妾之人入会，令马相伯对会方产生信任危机（见李天纲，“耶稣会档案中有关马相伯事迹记录”，《档案与史学》，1995年第3期）。而据马相伯本人口述，他退出耶稣会的原因主要在会方，理由有三：耶稣会担心马相伯在徐汇公学教学生中国经史子集，会将学生变为异教徒（孔教）；马相伯被耶稣会调至南京翻译数理诸书，又不许印行，遂生不满；南京教会饭菜恶劣（见“一日一谈”，《马相伯集》，第1085页）。综合两方意见观之，矛盾主要涉及两方对教会管理方式、对中国古典文化的态度难以取得共识。这从一个侧面也反映出自鸦片战争以来，一度被驱逐而重返江南教区的耶稣会，与在某种程度上已经“中国化”（*sinification*）的当地教众之间关系紧张。见D. E. Mungello（孟德卫），“The Return of the Jesuits to China in 1841 and the Chinese Christian Backlash,” in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXVII (2005): 9-46。
- 〈15〉“上教宗求为中国兴学书”，《马相伯集》，第115—116页。据方豪交代，此文为马、英二人联合署名，书末附有日期云“九月二十日”，英敛之或曾加以修改发表于《辅仁生活》1卷2期，字句稍有出入。笔者未能找到该修改稿，仅见疑似该修改稿的英文译文署名为Ying Lien-chih（英敛之），时期为July, 1912（1912年7月）（见“Appendix A Letter to Pope Pius X”, in Donald Paragon, “Ying Lien-Chih (1866-1926) and the Rise of Fu Jen, the Catholic University of Peking,” *Monumenta Serica* (1961), 20:1, p. 218）。今从方豪“九月二十日”之说。

- 〈16〉 Donald Paragon, “Ying Lien-Chih (1866-1926) and the Rise of Fu Jen, the Catholic University of Peking,” 197-207.
- 〈17〉 参见陆永玲, “站在两个世界之间——马相伯的教育思想和实践”, 收入《马相伯集》, 第 1279—1317 页。
- 〈18〉 康有为, “上清帝第二书”(1895 年 5 月 2 日), 《康有为全集》第二集, 北京: 中国人民大学出版社, 2007 年, 第 43 页。另见康“上清帝第三书”(1895 年 5 月 29 日), 其中关于设立道学科的建议与前书大同小异, 值得注意的是将前书“外夷邪教”改为“外国异教”(《康有为全集》第二集, 第 75 页)。
- 〈19〉 “请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写《孔子改制考》进呈御览以尊圣师而保大教折”(1898 年 6 月 19 日)、“请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折”, 《康有为全集》第四集, 第 92—98 页。
- 〈20〉 “对于新教育之意见”(1912 年 2 月 11 日), 高叔平编, 《蔡元培全集》第二卷(1910—1916), 北京: 中华书局, 1984 年, 第 136 页。
- 〈21〉 “致仲远书”(1912 年 7 月 30 日), 上海市文物保管委员会编, 《康有为与保皇会》, 上海人民出版社, 1982 年, 第 369 页。
- 〈22〉 “本会纪事”、“孔教会开办简章”, 《孔教会杂志》第 1 卷第 1 期, 1913 年 2 月。康有为与孔教会创立之关系, 参见张颂之, “孔教会始末汇考”, 《文史哲》2008 年第 1 期, 第 56—59 页。沈曾植在孔教会创办过程中的作用, 见裘陈江, “国教运动的幕后推手——《沈曾植致陈焕章手札》续考”, 《上海书评》https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_22998774 (2023 年 11 月 8 日浏览)
- 〈23〉 潘树藩编, 《中华民国宪法史》, 上海商务印书馆, 1935 年, 第 30—32 页。另参吴宗慈, 《中华民国宪法史前编》, 第 15、19—20、24 页。
- 〈24〉 中国科学院近代史研究所、中华民国史组编, 《中华民国史资料丛稿(特刊)》第一辑, 北京: 中华书局, 1974 年, 第 31 页; “重行祀孔典礼令”, 《袁世凯全集》第 23 卷, 开封: 河南大学出版社, 2013 年, 第 67 页。
- 〈25〉 丁文江、赵丰田编, 《梁启超年谱长编》, 上海人民出版社, 1983 年, 第 677 页。请愿书见陈焕章等, “孔教会请愿书”, 收入近代中国史料丛刊第 50 辑, 《民国经世文编: 交通·宗教·道德》, 台北: 文海出版社, 1969 年, 第 5120—5127 页。
- 〈26〉 “中华救国论”(1913 年 6 月), 《康有为政论集》(下册), 北京: 中华书局, 第 729 页。另见“拟中华民国宪法草案”(1913 年 3 月)云: “若吾国信教, 早听自由。盖孔子只言公理, 敷教在宽, 不立独信之规条, 不为外道之排斥。……诚哉! 以敷教在宽, 免二千年争教之巨祸, 此孔子之大德, 而为今文明国之良法也! 惟今国人以一时之贫弱, 忘己媚外, 震于信教自由之说, 乃至并吾国三千年固有之大教而弃之。”(《康有

为全集》第十集，第 82 页）。

- 〈27〉 梁启超，“进步党拟中华民国宪法草案”，见《饮冰室合集·文集》第十一册，北京：中华书局，2015 年，第 62 页。这里有必要指出，梁启超的信教自由观前后有变化。他在 1902 年流亡日本期间，不惜“操我矛以伐我”，一反此前追随乃师倡言孔教的立场，批评保教之说束缚思想自由，易激教争，妨碍外交，倘若保教论者他日主政，恐怕会设立所谓国教以强民使从。而这不啻与“近世文明法律之精神”——信教自由相悖，中国将从此多事。梁启超在文中交代他所指的信教自由，是欧洲经过宗教战争后载诸宪法的产物，作为一种理论学说，信教自由最关键之处在于划定政治和宗教的权限，使二者不相侵越。“政治属世间法，宗教属出世法”，教会固然不能干预政府，政府也不能滥用权力干预国民“心魂”。如果设立国教，国家强迫国民信其所不信，而禁其所信，导致国民为势所迫自欺以从，这就是国家诱导国民抛弃信德，败坏国民品性了（见梁启超，“保教非所以尊孔论”，第 163—172 页）。令人感到惊讶的是，11 年后的 8 月 15 日，这位当初以“吾爱孔子，吾尤爱真理”标榜的言论界骄子，转身成为进步党理事和未来的民国司法总长之时，却出人意料地再次“操我矛以伐我”，以孔教会全体代表之一的身份，向国会请定孔教为国教。在随后为进步党拟定的宪法草案中，梁启超追随乃师将信教自由解释为中国久成之事实，以为“比年以来，国人多误解信教自由之义，反成为毁教自由，孔教屡蒙污秽”。尽管梁启超支持孔教会，但他着重孔教的文化、道德和教育价值，不同于康有为、陈焕章刻意抬高孔教所谓的神性和国教地位，主张在全国建立制度性的孔教会网络。参考陈熙远的博士论文，His-yuan Chen, *Confucianism Encounters Religion: the Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1999), 153-161。
- 〈28〉 “中华教国论”（1913 年 6 月），第 729 页。
- 〈29〉 同上，第 727 页。另参陈焕章，《孔教论》，上海商务印书馆，1912 年，第 1—2 页。
- 〈30〉 宪法起草会议有关国教问题的详细讨论，主要集中在三次会议，分别是第 22 次（1913 年 9 月 27 日）、第 23 次（10 月 13 日）、第 32 次（10 月 28 日）。详见《宪法起草委员会会议记录》第三册，1913 年 11 月，出版地址不详，瀚文民国书库。
- 〈31〉 吴宗慈，《中华民国宪法史前编》，第 38 页。天坛宪草全文，参见岑德彰编，《中华民国宪法史料》，新中国建设学会，1933 年。宪法起草会议中的国教之争，赞成与反对双方各持己见。赞成一方有的认为明定信教自由导致民众轻蔑乃至舍弃孔教，客观效果与“开放耶教，排斥孔教”无异。有人从宗教对于国家的工具价值出发，批评民众信教自由无“纯粹

之心理，固定之趋向”，不足以“统一社会，其害甚大”。他们也担心信教自由会引起宗教竞争，削弱孔教，故此最好的办法是同时在宪法中规定信教自由和表彰孔教，因为孔教不像其他宗教那样具有排他性，虽定为一尊，于他教则听人民自由信仰。反对一方则将信教自由与共和精神、各教平等连在一起，指出国教问题牵涉非国教公民是否平等享有政治和经济方面的权利。他们还以美国和法国实行政教分离为例，论证定国教违背信教自由精神。有人还抓住赞成一方力证孔教为宗教这一把柄，劝告赞成方须知国人信仰宗教不一，不可入主出奴，主张信教自由和定国教乃自相矛盾。甚至有人提出信仰孔教乃系各人良心之上之自然，定孔教于宪法将使之沦为形式，殊为不宜。总体而言，无论是赞成方还是反对方，尽管提到信教自由与西方宗教战争、美法政教分离的关系，但几乎没有触及信教自由的个体权利内涵。

- 〈32〉 见宗圣会编，《孔教十年大事》卷八，出版时间地址不详，中国国家图书馆民国时期文献。
- 〈33〉 “各教联合请愿团简章”，《圣教杂志》1914年1月，第1期。
- 〈34〉 “艾知命上国务院暨参众两院信教自由不立国教请愿书”，《圣教杂志》1913年11月，第11期。
- 〈35〉 “马相伯来函”，《江南公教进行会支部第一次报告》，上海土山湾印书馆，1913年，第134页。
- 〈36〉 第一次请愿针对陈焕章等人8月15日所上之请愿书，明确表示反对定孔教为国教之提案，指出“信教自由，载在约法，民权神圣，乌容侵犯”，约法明定信教自由，“以示畛域无分，五族平等之至意”（见“天主教全体公民之请愿书”，《宪法新闻》第21期，1913年10月19日）。第二次请愿针对宪法草案第十九条二项发难，斥其实际上扬孔而排他教，不知他教也有修身，强人接受孔道为本之国民教育，不从者恐有失去国民资格之虞，这与约法明定宗教平等、信教自由相违（见“天主教中华全体公民二次请愿书”，《圣教杂志》1913年12月，第12期）。
- 〈37〉 薛玉琴整理，“马相伯佚文《尊孔说》”，《历史教学问题》2018年第3期，第133—137页。
- 〈38〉 “艾知命上国务院暨参众两院信教自由不立国教请愿书”，《圣教杂志》1913年11月，第11期。
- 〈39〉 “大总统令（信教自由）”，《中华民国政府公报分类汇编（三六）·宗教》，上海：扫叶山房北号，出版时间不详。
- 〈40〉 “祭天祀孔咨询案”，《顺天时报》1914年1月13日。
- 〈41〉 “政治会议第三次会议速记录”（1914年1月14日），《政治会议速记录》，翰文民国书库，出版时间地点不详。
- 〈42〉 “政治会议祭天祀孔咨询议决案”，《孔社杂志》第4期，1914年；“祭天祀孔两案成立始末记”，《圣教杂志》1914年第2期。
- 〈43〉 比如宪法起草第23次会议中，议员伍朝枢举美法不定国教，

使宗教和政治两不相涉为例，认为二者若有关系，不惟两者皆有损，且与信教自由之精神有碍。“今不取法于美法而是俄普，此本席之所不解也”。见《宪法起草委员会会议记录》第三册，1913年11月，第23次会议。本文开头所引孙中山云“此中美风，最可效法”，亦可资证。

- <44> “一国元首应兼主祭主祀否”，《马相伯集》，第144—148页。
- <45> “马相伯演说宗教”，《申报》1914年10月2日；“马相伯演说信教自由”，《申报》1914年10月18日；《中华公教进行会简章》，西湾子双爱堂印，1912年11月。
- <46> 这三场演讲的题目分别为“宗教之关系”（1914年10月4日中秋节）、“信教自由”（1914年10月18日）、“宗教在良心”（1914年10月24日），均收入《马相伯集》。阿奎那的宇宙论证，也即运动论证、原因论证、或然与必然论证、程度论证和管治论证（见林鸿信的概括，氏著《基督宗教思想史》（上），台北：台大出版中心，2013年，第305—306页）。除第一项外其余四项均见于马相伯的演说。
- <47> “宗教在良心”，《马相伯集》，第149—150页。晁德蒞曾在1859年出版的护教著作《真教自证》中定义何谓“教”：“今夫人之生也，无不受造于天主，即无不受属于天主。有受属之分，即有昭事之责。有其责而人莫能外，即所谓教也。教之系于人者，既如其亲且切，不可以淡而忘。……教不由主不可以为教。主苟非一不可以为主。今真主惟一矣。真教又安得而二之。”见晁德蒞，《真教自证》（第三版）“序”，上海土山湾印书馆发行，1930年。关于晁德蒞的生平与思想，参见 Antonio De Caro, *Angelo Zottoli, a Jesuit Missionary in China (1848 to 1902): His Life and Ideas* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2022)。
- <48> “宗教在良心”，《马相伯集》，第153—154页。
- <49> 参见圣多玛斯·阿奎那，《神学大全》第三册，中华道明会/碧岳学社，2008年，第105页。
- <50> “信教自由”，《马相伯集》，第161—162页。
- <51> 引自贝雅枢机(Augustin Bea, 1881—1968)语，转引自杨世雄，“天主教的宗教信仰自由观”，《哲学与文化》第44卷第4期，2017年4月，第105页。
- <52> “Freedom of Religion,” in *New Catholic Encyclopedia* (Second edition), 5(Thomson & Gale:2003), 949；《神学大全》第四册，第211页；“信仰自由宣言”，《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，上海：天主教上海教区光启社，2005年，第455页。值得指出的是，加尔文的良心观似乎更强调良心对于上帝的意识（审判、见证）多于善恶判断，他认为良心指向上帝，因此无亏的良心就是诚实的心，“是对服侍神的活泼渴慕和过敬虔、圣洁生活的真诚努力”（约翰·加尔文，《基督教要义》中册，钱曜诚等译，北京三联书店，2010年，第850

页)。此外,马相伯在论述良心与宗教时,也使用“良知良能”、“灵明”等儒家概念,但却将之基督化。“良知”在马相伯那里并不具有本体意义,尽管他也说“教乃从良心来”,“宗教在良心”,但这不表明良心本身具有判定宗教的独立意义。相反,良心出于造物主,也指向造物主,并且需要“唤起”(《万松野人言善录》序,《马相伯集》,第226页)。王阳明赋予良知以宇宙本体的意义,参见吴震对王阳明良知概念的解读,氏著,《〈传习录〉精读》,上海:复旦大学出版社,2011年,第136—137页。

- 〈53〉“致黎元洪、段祺瑞电”(1916年9月5日),《康有为全集》第十集,第313页。
- 〈54〉“致黎元洪、段祺瑞书”(1916年9月),同上,第317页。
- 〈55〉陈焕章,“上参众两院请定国教书”(丙辰),《孔教十年大事》,卷八。
- 〈56〉宪法会议关于国教问题的讨论详情,参见《宪法会议速记录》第二册,其中包括1916年至1917年宪法会议记录,瀚文民国书库。特别参见第12次、19—21次会议记录。国会议员对国教问题的意见分歧,参见桑田鹭藏概括,见氏著,“中国的国教问题”,《东洋史说苑》,钱婉约等译,北京:中华书局,2005年,第253—254页。
- 〈57〉《孔教十年大事》,卷八。
- 〈58〉“信教自由宣言书”,《圣教杂志》1917年2月;陈铁生,“信教自由会述略”,《中华基督教会年鉴》,1917年第四期,第203—205页。
- 〈59〉“反对孔道与国教文电”,《圣教杂志》1917年2月。
- 〈60〉“《宪法草案》大二毛子问答录”,《马相伯集》,第237—238页。
- 〈61〉“书《请定儒教为国教》后”,《马相伯集》,第247—249页。
- 〈62〉“家书选辑”,《马相伯集》,第625—626页。
- 〈63〉“政党之必要及其责任”,《马相伯集》,第71页。
- 〈64〉“驳神我宪政说”,《章太炎全集》(四),上海人民出版社,1985年,第311—318页。
- 〈65〉“《约法》上信教自由解”,《马相伯集》,第278页;“马相伯先生序”,狄骥著,唐树森译,《法国宪政通论》,神州编译社,1913年。
- 〈66〉“保持《约法》上人民自由权”,《马相伯集》,第257页。另见“宪法向界”(《马相伯集》,第272页),将第三项目的译为“国权对于民权之限制 Les limites des droits de l'Etat”,直译为“国权之限制”可也。
- 〈67〉“保持《约法》上人民自由权”,《马相伯集》,第258页;“《约法》上信教自由解”,《马相伯集》,第280页。参考“自由就是指有权从事一切无害于他人的行为。因此,各人的自然权利的行使,只以保证社会上其他成员能享有同样权利为限制。”(“法国《人权与公民权利宣言》”,格奥尔格·耶里内克,《〈人权与

- 公民权利宣言》——现代宪法史论》，李锦辉译，北京：商务印书馆，2013年，第60—61页。
- 〈68〉“《约法》上信教自由解”，第280页。
- 〈69〉“信教自由”、“《约法》上信教自由解”，《马相伯集》，第283、281页。
- 〈70〉“宪法会议速记录第五十二号”，《宪法会议速记录》第五十二册，1917年，第11页。
- 〈71〉郭廷以，《近代中国史纲》，北京：中华书局，2018年，第351—352页；萧公权，《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，南京：江苏人民出版社，2018年，第198—199页；《中华民国史资料丛稿（特刊）》第一辑，第40页；张耀曾，“民国制宪史概观”，见杨琥编，《宪政救国之梦——张耀曾先生文存》，北京：法律出版社，2004年，第74页。
- 〈72〉“国民照心镜”，《马相伯集》，第332页。
- 〈73〉有关国教之争的条文表述，1919年第二届国会制定的宪法草案，回到天坛宪草，而1923年的《中华民国宪法》则改如1917年宪法审议会通过的草案。见岑德彰编，《中华民国宪法史料》，新中国建设学会，1933年。
- 〈74〉吴虞，“‘信教自由’是什么”，罗章龙编，《非宗教论》，成都：巴蜀书社，1989年，第124—127页；赤光，“莫名其妙的滑稽宣言”，《先驱》第6号，1922年4月15日。
- 〈75〉“五十年来之世界宗教”、“尤其反对基督教理由”书后，《马相伯集》，第409—429、451—455页。另参考薛玉琴，“马相伯对非基督教运动的回应（1922—1927）”，《世界宗教研究》2014年第6期，第117—129页。唐文明提醒基督教界反思，“在一定意义上，遭遇非基运动也是中国基督教界废孔行动的自食其果”。具体而言就是，如果国教之争中康有为立孔教为国教加信教自由的主张得以实现，那么孔教徒在非基运动中不会“保持沉默”，因为他们与那些持科学主义态度的激进人士不同，而是深知宗教对于个人和国家的重要性，不会认为宗教会随着科学的昌明和历史的进化而消亡。这种说法与陈焕章对孔教和其他宗教之关系的看法如出一辙，即孔教独尊的前提下，孔教兴则他教存，孔教废则他教亡（陈焕章，“明定原有之国教为国教并不碍于信教自由之新名词”，《民国经世文编：交通·宗教·道德》，第5061页），显示出某种优越感而非平等的态度。此外，需要指出的是，基督教界在两次国教运动中反对定孔教为国教，不是因为孔教非宗教，不具有国教资格，而是因为无论定何教为国教，均与宗教平等、信教自由违背。所谓基督教界“废孔”，应当放在当时教育部取消学堂读经祀孔这个背景下来看，并非教争。两次国教运动中基督教界也无废孔之说，相反多取尊孔态度。或许是印刷错误，唐著将宪法审议会否决国教案，通过第十一条修正案的时间误记为1917年5月4日（当为1917年5月14日），

又云宪法不得不专门就尊崇孔子的自由另作规定，“可见当时孔教处境的艰难”。其实，这何尝不是孔教人士地位强势，国会议员不得不妥协之明证？见唐文明，《数教在宽——康有为孔教思想申论》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第187—188页。

- 〈76〉“宗教在良心”，《马相伯集》，第150页；有关民初“宗教热”，可以参考葛兆光，“孔教、佛教抑或耶教——1900年前后中国的心理危机与宗教兴趣”，收入王汎森等，《中国近代思想史的转型时代——张灏院士七秩祝寿论文集》，台北：联经出版事业股份有限公司，2007年，第201—240页。
- 〈77〉良心自由和信教自由之于思想自由的基础地位，此观点大概出自基督新教的传统。参见格奥尔格·耶里内克，《〈人权与公民权利宣言〉——现代宪法史论》，李锦辉译，第36—47页；约翰·范泰尔，《良心的自由：从清教徒到美国宪法第一修正案》，张大军译，贵阳：贵州大学出版社，2011年。马相伯在这里是否借用了新教资源还需进一步研究。其实，基督教护教士张亦镜（1871—1931）在反驳陈焕章第一封请愿书时，已指出对信教自由的认识要回到美国的基督教传统，“是美之洛哀伦，实环球万国信教自由之发祥地，而罗哲威林为其开山之祖焉”，又云，（信教）“必自己良心欢喜如此，绝非有待于外之诱迫推挽。外亦无诱迫推挽，方是真自由。”（张亦镜，《驳陈焕章博士说教之谬》，上海中华浸会书局，1919年，第42、47页）然张文未具体阐释良心问题和信教自由。
- 〈78〉若兰瑟·麦克卢尔，查尔斯·泰勒，《政教分离与良心自由》，程无一译，南京：江苏人民出版社，2018年，第21页。
- 〈79〉陈独秀在新文化运动中站在自由主义立场为信教自由辩护，认为信教自由就是任人自由选择信仰何教，皆受国家同等待遇，无所歧视。他批评康有为蔑视其他宗教，独尊一孔，侵害宗教信仰之自由，故知“其所得于近世文明史政治史之知识必甚少也”（陈独秀，“驳康有为致总统总理书”，《新青年》2卷2号，1916年10月1日）。1921年后，陈独秀转向共产主义，在非基督教运动中批评民国宪法规定的信教自由，乃“强者”对“弱者”的自由（陈独秀，“致周作人、钱玄同诸君信”，《陈独秀著作选编》第二卷（1919—1922），上海人民出版社，2014年，第433页）。周策纵在“民国初期的反孔运动”一文的结语中指出：旧伦理的解体，或许将个体稍稍从家庭和宗族的束缚中解放出来，但也为个体受国家、政党或其他社会经济组织之奴役扫清了障碍。Tse-tsung Chow, “The Anti-Confucian Movement in Early Republic China,” in *The Confucian Persuasion*, edited by Arthur F. Wright (Stanford: Stanford University Press, 1960), 312。



张亦镜先生（1871—1931）肖像。
来源：《宣道声》第3卷第1期，1940年。

一个护教士的转变

——张亦镜谈中国基督教的外来性

文 / 孙泽汐

导言

张亦镜（又名张文开，1871—1931）是 20 世纪早期中国基督教护教界的领军人物。他出生于广西一个不识字的农民家庭，自幼辍学。^{〈1〉}然而，对学习的热忱使他归信了基督教，并任职于《真光杂志》。^{〈2〉}从 1905 年到 1930 年，张文开先是担任记者，然后是主编和专栏作家。他发表了大量的文章和社论，使他的笔名“亦镜”在 20 世纪初中国动荡的几十年中成为基督教辩护学的标志。^{〈3〉}在张氏的领导下，《真光》在基督教界赢得了全国性的声誉，1925 年每期销量高达 4500 册。^{〈4〉}

尽管张亦镜和他的刊物声名显赫，但在 20 世纪初，他们并不是基督教护教界的唯一声音。当时，期刊的普及和中国基督徒的参与带来了一种印刷文化，使中国基督徒热衷于宣传社区团结和社会责任。^{〈5〉}1920 年初，一群中外基督徒在北京，即五四激进主义的中心，组建了“北京证道团”。^{〈6〉}赵紫宸（1888—1979）、吴耀宗（1893—1979）和徐宝谦（1892—1944）

等著名的自由派基督教知识分子都是该组织的成员。那段时期的呼吁，是要求以本土化的基督教来满足文化和社会对现代化的渴望，这成为其官方刊物《生命》的中心议程。

相比之下，神学立场保守的张亦镜更愿意强调基督教与其“异教”环境的独特性。^{〔7〕}张亦镜的神学立场反映了他所在宗派的立场，而该宗派正是拒绝加入1922年浸润了现代主义思想的全国基督教协进会的保守团体之一。同时，与王明道（1900—1991）等独立教会领袖不同的是，王明道将他的《灵食季刊》局限于属灵和道德方面的话题，而张氏则从不回避对公共事件的辩论和评论。

张亦镜的护教作品跨越三个时期。大约从1917年到1920年，第一阶段涉及关于中国是否应确立儒教为国教的全国性争论。在这一公开讨论中，张氏撰写了许多文章，反对立儒教为国教，同时也关注基督教与其他中国传统文化和宗教习俗的关系。^{〔8〕}

随后是二十年代的非基督教运动。在1922年至1925年上半年，张亦镜针对反基督教团体的各种指控撰文，表现出他的护教热情。^{〔9〕}在第二个阶段，张氏的批判毫不留情。他对非基督教同盟的宣言逐条批驳，嘲讽了其对中国基督教会是资本主义利益先锋的指控。张氏在这一时期的大部分论战重点并不是民族主义，而是基督教与资本主义和科学的关系。

这一重点在他第三阶段的护教写作中发生了突变。1925年上海“五卅”事件后，他的护教文章日益政治化。五卅事件迅速激发了整个民族的热情，基督教是否有科学依据或有助于社会进步已不再是公众的焦点。在意识形态上反帝的民族主义成为新的号召。张亦镜的辩护词也采取了毫不妥协的反帝立场。

现有的研究往往集中于张氏在特定问题（如中国宗教和教育权利）上的参与，而本文着重探讨张氏的思想因五卅事件而发生的转变。^{〔10〕}尽管前

两个时期的研究重点不同，但它们都显示了张氏在抵御外界攻击时为基督教辩护的努力。然而，1925年民族主义的爆发是一个转折点。由此，张氏开始批判基督教与西方的联系。到1927年，张氏提出了基督教爱国主义的论点，强调基督教的本土化，以此洗清帝国主义的罪名、收回中国的主权。这种信念与张氏曾经批评过的自由派同行趋近。

警惕本土化：五卅事件前的张亦镜

1924年7月31日，赵紫宸在协进会的一次英文演讲中，谈到了建立中国本土化教会的必要性。这篇演讲后来刊登在中国基督教青年会的官方刊物《青年进步》上。^{〔11〕}在回应这篇文章时，张亦镜阐述了他对本土化的一些原则。^{〔12〕}大体上，张氏对赵紫宸的立场表示同情，但他认为后者对西方宣教士的批评过于严厉，且过于关注中国文化作为本土教会的标志。

首先，张亦镜反对赵氏关于西方宣教士阻碍了中国教会独立这一说法。张指出他在广州的南方浸信会牧师就主动推动中国同工独立。浸信会的宣教士满足于本国的捐赠，他们并不干预教会的管理。由于教会的管理权在会众手中，在张亦镜看来，宣教士的权力并不比任何正式教会成员大多少。^{〔13〕}

此外，张亦镜还表明，宣教士在有意识地将事工委任给中国教会领袖。他自己就有过两次经历，宣教士认识到本土领袖能带来更好的效率。在将人事权交给中国传道人之后，浸信会宣教士因大信（P. H. Anderson）在与张亦镜的一次谈话中开玩笑地提到了这个问题。这位宣教士承认他们在人事选择上的失误——这种倾向经常导致他们在中国同工面前出丑。“我被你们华人笑得多了，如今要站在笑人地位来笑你们。你们要小心，千万莫也像我们一样。”^{〔14〕}

因大信和湛罗弼 (Robert E. Chambers, 1870—1932) 等宣教士创办了《真光杂志》，后来又将其托付给了张亦镜，而张氏将自己视为当地基督教事工的真正领袖。与其指责宣教士，张亦镜勉励中国基督徒来履行自己的责任，促进教会发展和独立。务实的张氏认为，实现本土化教会的第一步在于中国信徒实现经济独立，而不是像赵紫宸所建议的那样，让西方宣教士对中国文化的精髓保持敏感。^{〔15〕}

在张氏看来，只要一个教会满足了自养、自治、自传的要求，它就已经是一个本土化的教会了。^{〔16〕}张亦镜告诫他的读者，如果本土化成为唯一的衡量标准，基督徒就有可能偏向基督教中国化，而不是使中国基督教化，因为赌博、纳妾、吸食鸦片和偶像崇拜等习俗都是中国文化的一部分。如果基督徒将这些做法纳入教会实践，教会或许会吸引更多人加入，也不会遭民众如此厌恶。但张亦镜坚持认为，无论在西方还是中国，符合《圣经》和使徒传统的事情总是会引起恼怒和摩擦。^{〔17〕}即便是传统文化中光明的一面，如父母去世后如何尽孝，也流于肤浅，无法达到原有目的。例如，张亦镜发现人们坚持把手杖作为丧礼的一部分，却不知根据儒家经典，手杖只是为了帮助孝子在三天斋戒后起身用的。^{〔18〕}在这种情况下，手杖的出现掩盖了斋戒本身的意义。

因此，张氏断言，许多人所设想的本色教会，实际上是一种重形式轻实质的表面本土化教会（张称其为未色教会）。^{〔19〕}他甚至钦佩那些主张全盘西化的学者的果断，虽然他将全盘西化与基督教化区分开来。无论如何，他都认为推动本土化是对中国基督徒文化恶习的潜在迎合，也是对基督教化缺乏认真追求的表现。^{〔20〕}

这一阶段，基督教与帝国主义文化侵略的问题在张氏写作中只被间接提及。爱国主义和民族主义几乎没有出现。例如，在一篇关于“非基督教周”期间教堂和基督教学校遭到骚扰的报道中，张亦镜讽刺道：“既然教会学校



五卅运动。来源：中国国家博物馆。

是这样坏的了，应该先自与教会学校断绝关系，叫自己的儿女退入自己国立或省立市立的学校肄业，免受他的侵略才对。”^{〈21〉}另一个案例是广州培正中学的一名学生在“非基督教周”期间受洗，该校是由中国基督徒最早资助的基督教学校之一。据张亦镜报告，学生们对帝国主义的指控嗤之以鼻，因为许多同学或他们的家人都有海外经历，知道政教分离意味着什么。此外，他们的学校和教堂是由中国基督徒管理，并没有什么“洋大人”可以让他们做“奴隶”。因此，学生们对非基言论和帝国主义指控不屑一顾——用张氏特有的犀利口吻来说就是“瞎吠”。^{〈22〉}

然而，张亦镜对中国教会及其外来性的立场很快将发生转变。1925年5月30日，一名英国巡捕命令他的警员向示威人群开枪，造成至少12名示威者死亡，数十人受伤。这一事件震动了全国，激起前所未有的民族主义情绪。思想辩论不再占据国家舞台的中心，取而代之的是意识形态一致化的政治动员。^{〈23〉}对张亦镜而言，以前并不关心的爱国主义话题将成为写作的中心，且往往言辞尖刻。对中外合作的信心和文化本土化的谨慎将荡然无存。帝国主义的罪名不再是玩笑，而是需要立即肃清的罪恶。从他后来的论战来看，洗刷罪恶的最好办法就是跳进民族复仇的洪流。

基督教爱国主义：五卅事件后张亦镜的激进化

在1926年7月的《真光》杂志上，张亦镜连续发表了三篇社论，宣传他对帝国主义侵略的新看法。^{〈24〉}这三篇文章传达了他前一年不便说出的话。也许连他本人也没有料到，这些爱国主义基调的社论引发了一系列回应，带出另外两位作者和张对这一主题的进一步阐述。事实证明，《真光》上的这场争论是张氏激进化的一个窗口，指向他对中国教会本土化观点的改变。

第一篇文章题为“爱基督者之怒”，表达了张亦镜对“在中国传基督

教之国”（即英国）在五卅事件中及之后犯下暴行的愤怒。张氏哀叹道，这是对基督之名以及所有基督徒的羞辱。因此，基督徒应以比非基督徒“加热烈千百万倍”来抨击这种“帝国主义侵略”、“惨杀中国人者之罪恶”。^{〈25〉}所有希望在中国传扬基督的人，尤其是外国宣教士，都应谴责帝国主义及其簇拥，好打开福音在中国的大门。

第二篇文章驳斥了任何宽恕五卅事件中外国侵略的基督教伦理。张亦镜声称，基督“爱仇敌”的命令只适用于私人和个人层面，并不指向公共或国家范围的仇敌。这种侵略来自向中国派遣了许多宣教士的一个国家，这尤其令张亦镜深恶痛绝。英国人自己怎么不践行和平、仁爱、正义和公平等基督教价值观呢？他们不愿承认罪行，并试图将责任归咎于中国人民——这在张看来，正是在践行“绝对凉血、绝对无耻、并绝对无理性。”^{〈26〉}

第三篇文章篇幅最长，对1925年6月23日发生的沙基惨案进行了哀悼，英法联军的炮火在那里造成了两百人伤亡。在引用了咒诅诗篇来描述这一血腥场面后，张氏转而谈到了未能与中国人民站在一起的宣教士。对于那些同情西方政府或将这一事件视为共产主义阴谋的人，他发现自己无法坚持以往的护教路线，即宣教士不是帝国主义侵略的先锋。相反，张氏认为教会和宣教士不应阻碍爱国运动。否则，基督徒就会“与帝国主义共一鼻孔出气。”^{〈27〉}

面对质疑，张亦镜的民族主义语调变得更加激昂。七月刊出版三个月后，“与亦镜先生谈谈爱国”一文发表。^{〈28〉}在这篇文章中，作者陆博爱试图解释为什么中国基督徒不必如此重视和肯定爱国主义。他首先指出爱国的狭隘性和有限性。正如一个人在成长过程中会先后经历爱父母、爱家庭、爱故乡和爱自己的民族一样，陆氏认为基督徒也应该超越对国家的爱，去爱普世的人。《约翰福音》3:16 岂不是说“上帝爱世人”吗？^{〈29〉}

陆氏关于爱国主义的第二个问题涉及政治宣传。他告诫人们不要被军

军阀所蒙蔽，军阀善于利用爱国主义来拉拢支持，以掩盖无休止的内斗。面对国内军阀的杀戮，基督徒又为何保持沉默？难道他们所杀的人不比洋人造成的伤亡多出百倍？与其怨天尤人，国人是否有责任来恢复国内秩序，赢得其他国家的尊重？^{〈30〉} 这种理论的方式让人想起张亦镜早先关于教会独立的言论。

对此，张亦镜承认一个人的爱是循序渐进的。不过，他也指出，即使达到了更高的“境界”，也不应放弃前一个“境界”的爱。张氏推论说，告诉中国人要“学效上帝爱世人”的国家却不如此实践，还来压迫中国，这是不对的。最后，张氏提出了一个有趣的论点，但却缺乏他一贯的清晰度：既然世界正是上帝的国，“上帝爱世人”正是“上帝爱国”的另一种说法。^{〈31〉} 因此，我们也应效法上帝而爱国。

张氏激烈而有时令人费解的论战仍在继续。例如，他坚持认为军阀造成的伤亡完全是甘愿当兵的人之间的伤亡。因此，国内的情况与“以基督教为国教的强者用机关枪扫射非与作战之爱国巡行群众”有本质区别。此外，北方人可能会抱怨军阀暴政，而张亦镜却认为广东没有此等问题。随后，他又提出，受屈者的复仇或申冤有神的认可：如果中国人民对近代灾难的肇事者施以惩罚，这样的报复“也是一种甚合帝心的举动”：上帝会使之速速成就。事实上，中国基督徒尤其肩负着恢复正义的责任。张氏认为，正如大卫向上帝的祷告一样，上帝期望我们在面对侵略时，不是顺从，而是积极抵抗。他引用中国历史上的案例，鼓励同胞们效仿勾践，卧薪尝胆，而把陆博爱比作那些捏造贪污罪名的酷吏。^{〈32〉}

有趣的是，张亦镜并没有将自己的论点建立在明确的民族主义路线之上。相反，他从基督教信仰的角度阐述了自己的热忱，并将自己的抗议归因于侵略国的基督教身份。张说，如果侵略者信奉其他宗教，无论这个国家如何凶残地对待中国，他都不会特别在意。^{〈33〉} 在张氏看来，帝国主义导

致中国教会的人数和声誉严重下降。因此，中国基督徒应该“执干戈以卫道”，抵御基督圣言的真正敌人，即帝国主义，因其增加了死亡人数，并为国内的反基督教势力提供了弹药。张氏哀叹道，如果宣教士的“祖国国家”加入中国的反基督教势力，那将是一场比义和团运动“还要加十百千万倍”的讽刺性灾难。^{〔34〕}

张氏关于复仇的论点毫不意外地引发了新一轮争论。1927年1月，同热（笔名）在《真光》上发表了《基督徒爱国问题》。虽然他承认中国人民对近期暴行的愤慨，但他担心基于复仇的爱国主义会导致无休止的报复，这一点与当时其他激进的声音并无区别。相反，同热认为基督徒的爱国主义应该超越非基督徒的爱国主义，因为非基督徒总是寻求对其他国家的霸权。然而，对于基督徒来说，爱国主义的基础应该是对正义的热爱和对邪恶的憎恨。按照爱的要求，杀害中国平民的外国士兵应该受到法律的制裁。然而，如果基督徒要求杀死与中国受害者同样多的外国人来复仇，那就不再是爱了。^{〔35〕}

此外，同热还告诫读者不要被复仇蒙蔽了双眼。正如义和团杀害外国人的罪恶不应归咎于其他中国人一样，英国士兵杀害中国平民的罪恶也不应归咎于宣教士。因此，与其像某些人建议的那样驱逐所有外国人，同热主张中国人应该有足够的自信来承担起保护自己民族的责任。^{〔36〕}

与他曾经在教会独立问题上所采取的思路不同，张亦镜这次选择了本土化的道路。他坚持认为，如今爱国主义是传福音的唯一良法。如果基督徒加入爱国运动，反基督教团体一定会从对基督教的误解中觉醒，传福音的大门就会敞开。但是，如果中国基督徒像同热所建议的那样将爱国主义与福音区分开来，并将后者放在首位，张氏担心这会挫伤爱国主义的积极性，并有可能证实反基督教的指控，即基督教是帝国主义毁灭中国的工具。^{〔37〕}

在张氏看来，需要从爱国主义中筛掉帝国主义的是宣教士，而不是中

国基督徒。在重申基督教支持“报复式的爱国”时，张氏申明，中国基督徒参军与以基督教为国教的侵略国进行生死搏斗是正义的事业。为这样的事业献身并非出于爱国主义，而是代表基督对一个打着“基督教的先进国”旗号却未能爱邻舍的国家的惩罚。对于宣教士，张劝诫他们放弃不平等条约中的任何政治利益。^{〔38〕}

关于帝国主义的讨论最终形成了《真光》上的两篇文章，即“今日教会思潮之趋势”和“基督教与帝国主义。”^{〔39〕}这两篇文章巩固了张氏与“五卅”前截然不同的观点。这里的核心问题是基督教与帝国主义的关系。虽然张氏从圣经教义上否定了二者的联系，但他承认两者之间存在历史纠葛。因此，为了肃清中国基督教中的帝国主义因素，他提倡教会解决一系列问题，其中许多问题来自非基团体的攻击。^{〔40〕}首先，应废除任何给予宣教士特权的条约条款。张亦镜解释说，与清朝相比，民国时期的中国人相对更加开放，而且由于民族主义抬头，地方政府本就很少执行该条款。因此，宣教士应该寻求中国政府的保护，以示尊重。这种态度也可以让他们的中国同宗在国民面前免于蒙羞。^{〔41〕}

与 20 世纪 20 年代末的许多批评者一样，张氏对条约制度表示遗憾，认为它是政治上的权宜之计，常常被外国人利用，不可避免地损害了基督徒在中国的声誉。现在，他敦促宣教士贯彻他们政教分离的原则，放弃已经获得的条约利益，推动政治局势改变，使中国教会免于义和团式的灾难。张氏认为，事实上，宣教士在道义和宗教上都有义务这样做，因为这将使中国教会摆脱反帝国主义的骚扰——这种评价或许过于乐观。^{〔42〕}

其次，与他早先的理解不同，张氏试图将西方化从中国教会中清除出去。音乐、管理、财务、尊重程度和用词等方面都需要改革和汉化。例如，《圣经》和赞美诗应使用借鉴中国文学传统的术语和表达方式。^{〔43〕}中国教会需要脱去外国教会的外衣，避免以“帝国主义工具”的面貌绊倒中国人，

从而影响对国人的尊重和传福音的果效。^{〔44〕}张亦镜的新立场与赵紫宸的本土化原则非常相似，虽然他曾批评后者没有以福音为中心。

除了财政和行政独立外，张氏还主张积极、无条件地将外国宣教机构的教堂、学校和医院移交给当地的中国基督徒。中国基督徒必须努力买下这些机构。他们应利用一切可能的手段使自己脱离宣教机构。^{〔45〕}对张亦镜来说，中国基督教与西方的联系现在是一种负担，而不是一种资产。

与之前的自信不同，张亦镜严厉批评了西方宣教士的影响。现在，张氏认为他们违反了耶稣的诫命，因为他们不是从当地教会，而是从他们的差会获得经济支持。^{〔46〕}不仅如此，宣教士还教导中国基督徒也这样做。令他感到遗憾的是差会给中国基督徒发工资，这使中国人看起来像洋人的雇佣。“如今受外面非教者的攻击，加他以‘洋奴’、‘走狗’等徽号”，即中国教会缺乏独立性的原因，显然是“西牧师……犯了这背道而行的罪过。”^{〔47〕}

第三，张氏回顾了文化侵略这一棘手的指控，它往往与教育权问题联系在一起。在五卅之前，他批评了非基团体攻击基督教为西方宗教，却又接受西方文化中许多其他部分（如哲学和科学）。当时，张亦镜认为他们针对基督教的指控不合理，因为基督教只被允许在私立学校中存在。但现在，他肯定了文化侵略指控确实有合理之处。例如，教会学校在课程中将英语放在首位，而不是中文，这损害了学生的中文能力。^{〔48〕}

除了课程之外，教会学校往往遵守外国节日而忽视中国节日，他们还经常禁止中国学生参加爱国运动。此外，与许多反基督教的民族主义者一致，张亦镜认为教会学校更严重的错谬是独立于中国教育部之外。他曾认为外国宣教士的存在是对本土文化弊端的必要纠正，但现在却被视为侵犯了中国的教育权利。对于革命党中的许多批评者来说，这种侵犯意味着破坏国家的统一。最后，对于基督教充当帝国主义侵略工具的指控，张氏认为“固

然有一半是误会，也有一半是教会当局之自召。”⁽⁴⁹⁾ 因此，在他看来，只有与大多数中国人一起反对帝国主义和不平等条约，才能使教会摆脱所有反基督教的指控。

结论

张亦镜是 20 世纪早期中国基督教辩护学的明星，他代表了基督教对公共话语的重要贡献。在儒教之争和非基运动这一早期阶段，他和他的刊物为基督教在中国的发展作出了保守而严谨的辩护。他的护教词对中外合作充满信心，告诫人们警惕本土化，并驳斥了有关帝国主义的指控。

然而，新文化运动的思想争论和探索，很快让位于意识形态建设和政治动员，这在 20 世纪 20 年代后期的国民革命时代占据了主导地位，而五卅惨案则是其中的决定性事件。这一时期的特征，正是“列宁式的民族主义取代了社会达尔文式的民族主义。”⁽⁵⁰⁾ 中国自身困境的原因不再是新文化运动所努力纠正的腐朽道德和价值观。相反，在列宁主义的理论中，中国之所以受困，是因为外在的罪恶——国内霸道的资本家只是国际帝国主义更大侵略势力的代表。当与帝国主义及其政治和经济爪牙的斗争，成为民族救亡的必由之路时，革命政党所塑造的民族主义议程开始压倒其他身份和关切。⁽⁵¹⁾ 和许多人一样，张亦镜发现自己不必再应对资本主义和科学主义的反基督教指控。相反，他不得不面对帝国主义的指控，这些指控既是政治层面的，也带来个人层面的影响——像英国这样的“基督教国家”竟然对他的民族犯下如此暴行，这让张亦镜感到非常愤怒。

为了洗刷基督教的名声并改革中国教会，张氏坚持以基督教的名义提出爱国议程。从驳斥反基督教的指控到依照这些指控整顿教会，这一新立场标志着巨大的改变。对后期的张亦镜来说，基督教既需要他早先的护教，

也需要被爱国主义中国化，好能为现下受到外国攻击的中华民族所接受。从根本上说，张氏的本土化论述与赵紫宸等中国自由派基督教知识分子惊人地相似，后者在美学、神学、社会政治等多个层面推动基督教本土化的努力也在五卅后达到了顶峰。张亦镜的案例表明，民族主义的影响而非神学立场，或能更好地解释 20 世纪 20 年代末他的激进化。在这里，来自神学光谱两端的基督教知识分子趋于一致。●

[本文英文版见 Jesse Sun, “The Turn of an Apologist: Zhang Yijing on the Foreign Association of Christianity in China,” in *Modern Chinese Theologies Volume 1: Heritage and Prospect*, edited by Chloë Starr (Minneapolis: Fortress Press, 2023), 31-45.]

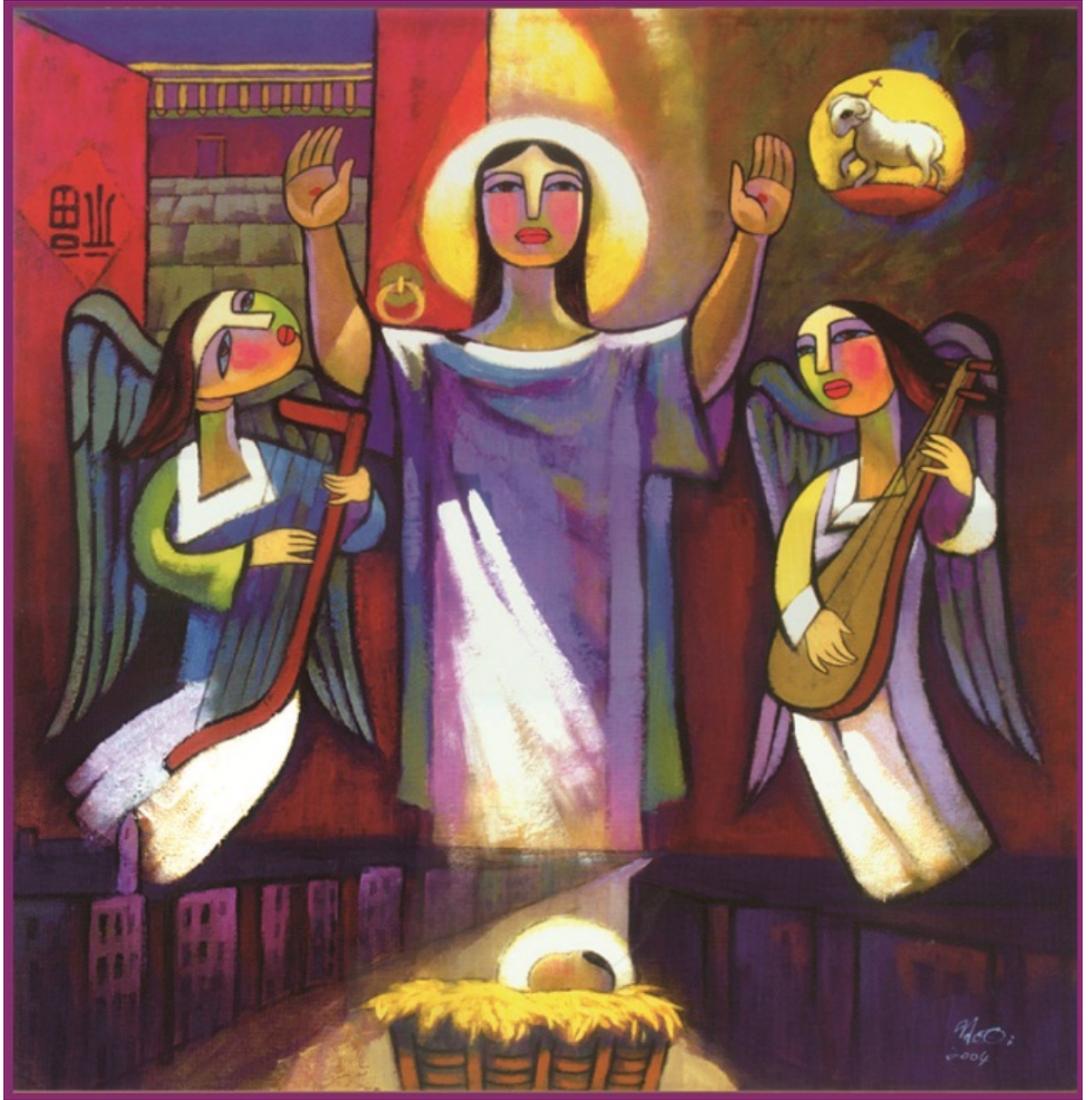
-
- 〈1〉 更多传记详情，参见查时杰，《中国基督教人物小传》，台北：中国福音神学院出版社，1983 年，第 79—90 页。
 - 〈2〉 1902 年，另一位美国美南浸信会传教士湛罗弼 (Roberts E. Chambers, 1870—1932) 在广州创办了《真光》。1917 年，该刊从《真光报》更名为《真光杂志》。
 - 〈3〉 人们通常记住的是张亦镜的笔名，而非他的本名“文开”。
 - 〈4〉 王志新，“基督教新闻事业”，《中华基督教年鉴》第 8 期，上海：中华全国基督教协进会，1925 年，第 138 页。
 - 〈5〉 关于这种印刷文化对当时教会和神学建设的重要性，见 Chloë Starr, *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven: Yale University Press, 2016), 60-69。
 - 〈6〉 关于燕京大学基督教教师及其与生命社的互动，见 Peter Chen-main Wang, “Were Christian Members of the Yenching Faculty Unique? An Examination of the Life Fellowship Movement, 1919—1931,” *The Journal of American-East Asian Relations* 14, no. 1-2 (2007): 103-130。
 - 〈7〉 张委身于美南浸信会的传统，他认为这是西方文明的基础，是许多中国人所向往的。关于张多重身份间的相互作用及其

对其思想的影响，参 Jue Wang, *Zhang Yijing (1871–1931) and the Search for a Chinese Christian Identity* (Carlisle, UK: Langham Publishing, 2021)。

- 〈8〉 张关于儒教之争的文章，见张亦镜，《大光破暗集》，广州：美华浸会印书局，1923年。他的中国民间宗教论文集，见张文开，《真光丛刊》，上海：中华浸信会书局，1928年。
- 〈9〉 他在早期非基运动中的大部分论战之作，见张亦镜编，《批评非基督教言论汇刊全编》（上海：美华浸会书局，1927年）。近年来出版的张氏论战选集，见唐晓峰、王帅主编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，北京：社会科学文献出版社，2015年。
- 〈10〉 范大明，“审判与选择：寻索基督教与中国文化的关系”，《世界宗教研究》2014年第3期，第130—142页；“宗教、教育与国权：张亦镜与近代中国收回教育权运动”，《浙江师范学院学报》2013年第1期，第101—107页。
- 〈11〉 赵紫宸，“本色教会的商榷”，《青年进步》第76卷，1924年，第8—15页。关于赵紫宸对基督教和中国文化的看法，见 Zexi Sun, “Deliverance Through Culture or Of Culture? T. C. Chao on Christianity and Chinese Culture.” *International Bulletin of Mission Research* 43, no. 4 (2019): 335–44。
- 〈12〉 张亦镜，“赵紫宸先生的本色教会的商榷和我的感想”，《真光》第11期，1924年，第17—32页。
- 〈13〉 同上，第24页。
- 〈14〉 同上，第24—28页。
- 〈15〉 同上，第32页。
- 〈16〉 张亦镜，“与唯情先生论本色教会”，《真光》第25期，1926年，第53—58页。此为早前一篇文章的重刊。
- 〈17〉 同上，第53—55页。
- 〈18〉 见《礼记·檀弓上》：“故君子之执亲之丧也，水浆不入口者三日，杖而后能起。”
- 〈19〉 张亦镜，“与唯情先生论本色教会”，第56页。
- 〈20〉 同上，第57—58页。
- 〈21〉 1924年，非基督教同盟在圣诞节举行了大规模示威游行，散发宣传反帝的传单，并发生了多起强行进入教堂和基督教学校的事件。张亦镜，“如是我闻之非基督教周的反基督教运动”，《真光》第24期，1925年。这是张氏针对廖仲恺一面攻击教会学校是帝国主义文化侵略，一面将儿女送入培正学校和岭南大学受教育——这两者皆为基督教学校。
- 〈22〉 张亦镜，“如是我闻之非基督教周的反基督教运动”，第94页。
- 〈23〉 Jessie Gregory Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movements of 1920–28* (Notre Dame: Cross Cultural Publications, 1988), chapter 3.

- 〈24〉 张亦镜，“爱基督者之怒”、“爱基督者所不能爱之仇敌与消弭其恨恶此仇敌之方法”、“寻求中国人之罪”，《真光》第 25 期，1926 年，第 233—236 页。这些短文被称为随感录。
- 〈25〉 张亦镜，“爱基督者之怒”，第 233 页。
- 〈26〉 张亦镜，“爱基督者所不能爱之仇敌与消弭其恨恶此仇敌之方法”，第 233—234 页。
- 〈27〉 张亦镜，“寻求中国人之罪”，第 235—236 页。
- 〈28〉 陆博爱和张亦镜，“与亦镜先生谈谈爱国”，《真光》第 25 期，1926 年，第 31—42 页。
- 〈29〉 同上，第 31—32 页。
- 〈30〉 同上，第 34 页。
- 〈31〉 同上，第 36 页。
- 〈32〉 同上，第 37—40 页。
- 〈33〉 同上，第 40 页。在这一点上，张氏是一贯的。他在文章中没有提到日本，但日本工厂主对中国雇员的暴力行为是五卅事件的真正导火索。
- 〈34〉 张亦镜，“帝国主义者之有害于教会如此”，《真光》第 25 期，1926 年，第 94—95 页。
- 〈35〉 同热、张亦镜，“基督徒爱国问题”，《真光》第 26 期，1927 年，第 6—16 页。
- 〈36〉 同上，第 7—8 页。
- 〈37〉 同上，第 9 页。
- 〈38〉 同上，第 11—12、14 页。
- 〈39〉 张亦镜，“今日教会思潮之趋势”、“基督教与帝国主义”，《真光》第 26 期，1927 年，第 91—100、22—28 页。
- 〈40〉 关于条约制度对教育权的影响，见 Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions*, chapter 5。
- 〈41〉 张亦镜，“基督教与帝国主义”，第 24—25 页。
- 〈42〉 张亦镜，“今日教会思潮之趋势”，第 96—97 页。
- 〈43〉 同上，第 94 页。
- 〈44〉 张亦镜，“基督教与帝国主义”，第 25—26 页。
- 〈45〉 张亦镜，“今日教会思潮之趋势”，第 94 页。
- 〈46〉 张亦镜在这里引用了《马太福音》10：9-10：“腰袋里不要带金银铜钱。行路不要带口袋；不要带两件褂子，也不要带鞋和杖。因为工人得饮食是应当的。”
- 〈47〉 张亦镜，“今日教会思潮之趋势”，第 92—93 页。
- 〈48〉 张亦镜，“基督教与帝国主义”，第 26—27 页。
- 〈49〉 同上，第 27—28 页。
- 〈50〉 Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions*, 57.
- 〈51〉 关于中共和共产国际在非基运动期间策划了许多言论并从民众动员中获益，见 Ka-che Yip, *Religion, Nationalism, and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922-1927*

(Bellingham, WA: Western Washington University, 1980), 25–27, 45–48 ; 陶飞亚, “共产国际代表与中国非基督教运动”, 《近代史研究》第5期, 2003年, 第114–136页。另见 John Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 1996), and Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 2009)。



《汉语神学读本》(何光沪、杨熙楠编, 香港: 道风书社, 2009年)封面图片。

汉语神学运动中的文化宣教实践

文 / 李泉

发轫于上世纪八十年代末的汉语神学运动，是华人文化宣教事工需要理解、对话和借鉴的重要对象。作为一场影响广泛的思想与文化运动，汉语神学的参与者们尽管对神学、教会与社会主题的理解存在诸多差异，但大多致力于促进基督教学术研究成为中国学术传统的组成部分，使之与儒、释、道为代表的传统文化和各种现代文化思潮并驾齐驱。^{〈1〉}为了厘清汉语神学运动中独特的文化宣教向度，本文将首先概述汉语神学运动的定位与导向，随后以案例方式分析两位学人的实践与成果，最后提出与之相关的文化宣教议题。笔者认为，汲取前辈学人的经验与智慧，华人文化宣教的实践者需要将汉语神学作为其见证真理活动的空间、反思文化议题的起点和推进策略性目标的指南。

一、汉语神学的文化定位

“汉语神学”概念具有广义与狭义双重内涵。广义的汉语神学由当代神学家何光沪提出，认为凡以汉语为载体的基督宗教神学著作，不论撰写

者的国籍地域，一律统称汉语神学。此一界定尤其重视不同地区汉语群体的生存经验和文化处境，肯定这是构成其神学内容的独特元素。按此定义，汉语神学可以远推至唐代景教，涵盖由古代和现代汉语所写成的有关基督信仰的全部著作。^{〔2〕}相比之下，狭义的汉语神学指的则是自 20 世纪八十年代末以来，在中国大陆自发要求重新研究基督教思想与文化的人文学者，他们大多立足于人文学界而发展出有别于教会传统的汉语神学。与传统的教会神学不同，狭义的汉语神学起源并成长于中国人文学界。与传统神学类似，狭义的汉语神学也致力于提出面向教会与社会的各种议题。汉语神学运动的发起者之一杨熙楠曾明确指出，该运动自身的奋斗目标包含三个面向：

一、以汉语文化的历史的思想资源和社会经验发展基督神学及其文化，以形成具有汉语思想文化之风范的基督神学文化；

二、在汉语思想学术领域建设神学学科，与儒学、道家、佛家思想以及各种现代主义思想构成学术性对话关系；汉语神学亦应建设自己的学术空间和学术典范，使基督神学成为汉语文化思想的结构要素和人文学术的组成部分；

三、它是汉语世界（大陆、台湾、香港、星马、北美华人社区）的各社会地域的汉语宗教学者的共同志业。^{〔3〕}

上述使命突显出汉语神学运动寻求以汉语为载体、从事文化与宗教对话的神学意象。基于上述特征，狭义的汉语神学即汉语神学运动在其关注焦点和议题设置方面，必然会与中西方的教会神学传统存在明显差异。学者卓新平将其归纳为三端，即人文性、跨教派性和跨文化性。^{〔4〕}这三方面特点都与文化宣教有着密切联系，值得我们关注。

首先，汉语神学运动发轫于中国人文学界，其生存形态也以中国人文学界为依归。大部分立足于人文学界的基督教研究学人不是要寻找信仰的家园，而是把基督宗教作为一个知识体系来探究。当然，该运动自其伊始便不乏基督徒学者的参与，而在运动兴起十多年后，新生代的汉语神学学人中也有活跃的认信者。基督徒学者的兴起及其信仰身份，不仅没有改变汉语神学立足于人文学界的定位及其相应的学术规范，反而为运动增添了与宗教经验有关的反思与讨论向度。^{〔5〕}

其次，汉语神学自身不归属于某一个特定的基督教派或宗派，其知识谱系可以来自中外历代基督教的思想 and 神学资源。这是因为多数学人对基督教研究的重点，不是考虑某议题是否合乎宗派或教派正统，而是更为关心该研究是否有助于推进其学科的发展。这种研究导向偶然间跨越了华人教会神学长久以来以西方教会神学为皈依的主导局面，同时又促成了基督教神学与不同的人文学科的对话与整合。这种意义上的汉语神学运动，有潜力在传统建制教会和神学院外开拓新的研究平台，并发展出独特的研究旨趣。正如刘小枫所展望的，

如果人文旨趣的汉语基督神学定位在建设汉语的现代文教制度中的神学学术，就会通过大学—研究院建制为基督教思想—学术生产知识人，扩展基督教思想学术的传承能力和参与现代思想对话的能力。……因此，传统的基督教神学分化为人文神学和教会神学，恰恰是基督教在现代语境中的生存需要，汉语基督神学的发展同样需要这两种不同维度的神学。^{〔6〕}

第三，该运动充分展示出跨文化特质，即不仅要跨越各个民族文化，而且要跨越中西文化的截然二分。汉语神学学人主张挖掘汉语的历史文化资源，从当代中国人的生存体验出发理解基督神学，并致力于消弭基督教

文化与中国文化之间的隔阂。

上述特征若从文化宣教角度来看，无疑具有积极意义。但若要兑现相应的实践效果，还需要更具体的思想议题和工作方案加以充实。下文将选取当代基督教学者温伟耀与罗秉祥的研究成果作为代表，详细考察各自整合汉语神学与文化宣教方案的具体途径。

二、由沟通的情意主义建构汉语文化神学

温伟耀（1952—），出生于香港，基督教宣道会会友，当代华人神学家，在文化神学、灵修神学和汉语神学领域颇有建树。温曾自述，为之奋斗一生的目标与使命，是使中国人能认识基督教的美好。^{〔7〕}自上世纪九十年代末，温有十余年全身心投入汉语神学运动，于2009年出版个人文集《生命的转化与超拔》，该书一年内在大陆地区再版四次，成为多所大学基督教研究的推荐参考书。此外，温的其他汉语神学代表作包括：《基督教与中国现代化》、《成圣之道》、《心灵爱语》以及《在地若天》等著作。本节重点介绍温在文化神学领域的基本立场和观点。这既是其本人多年学术思想成果结晶，也是其长期身体力行文化宣教工作持守的原则。

早年深研保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886—1965）文化神学的温伟耀，将其汉语神学的一贯立场称之为“沟通的情意主义（Communicative Personalism）”。据其解释，这一方面是为了对应传统中国文化意识而提出的基督教独特的思维基础，一方面是为了建构汉语神学的核心立足点。所谓“沟通的情意主义”，是要突出基督教的宗教经验，强调作为有情谊的主体的人与有情谊的主体上帝之间有情谊的相遇。具体而言，这一概念包括三个方面的文化指向：第一，对比中国传统人生哲学的终极追寻是“境界性的自我超越”，基督教的宗教经验，本质上是一种追寻人与上帝作为主体



华人基督徒学者温伟耀。

来源：<https://www.facebook.com/MiltonWan.Iscs.2020/>

与主体之间对话性的生命情操；第二，对比中国传统的人生修养哲学在于“向内反求”并信仰人的终极主体的自给自足，基督教因为体验到上帝作为一位“有情意的无限他者”，而在一种与他者相遇、他者介入、他者在场和他者指点的情态中修养并提升自己的生命境界；第三，对比中国传统理解宗教的存在意义和功能在乎其是否给予人安身立命（自我超越）的条件与文化价值，基督教的核心信仰是人与上帝和好（关系的重建）。^{〈8〉}

上述神学立场得以成立，首先需要处理上帝作为一位无限的主体与人作为有限的主体相遇时，这两个有情意的主体之间所发生的张力问题。对华人教会及社群而言，这直接关涉到如何理解“上帝在其自己（God in Himself）”与“上帝在关系中（God in Relation）”这两个面向上帝属性

之间的关系。温相信上帝属性的这两面尽管非常不同，却可以并行不悖。唯有如此，才能辨识出那一位既超越自存，又可以与人建立亲切关系；既信实不变、又能与人共尝痛苦的上帝的性情。⁽⁹⁾ 这样理解上帝属性的两面对文化神学及宣教最重要的引申意义，是得以指出：只有紧扣上帝那超越的“在其自己”的本质，和上帝“在关系中”所显出的情意，一种对上帝整全的认识才能朗现于华人的宗教思维和经验之中。对屡遭苦难的华人教会与社会而言，上帝不会因为与人共尝痛苦而失去他信实不变的本质，而上帝也不会因为他那不动摇性，而令他成为只会隔岸观火的旁观者。

从沟通的情意主义立场出发，温伟耀进而将汉语神学理解为一种独特的跨文化神学，并从文化宣教的角度提出了三方面需要反思和重构的课题。⁽¹⁰⁾ 他指出，当基督教传入中国与本土文化接触的时候，可以被视为一种跨文化沟通的过程。这种相互性不仅要求把国人视为宗教的受众，也要求传教士一方愿意自我转化，去为了其沟通对象而尝试跨文化适应。在实践上，基督教可以对中国文化做出批判，但也需要因为认识了中国文化而做出自我批判。温认为，在这一方面的核心议题是关于人性善恶的理解。一方面基督教要挑战以儒家为代表的中国文化对人性本善论证的正当性，但另一方面基督教也要做出反思，对自身传统尤其是新教传统中的原罪论做出客观而真诚的检讨。

第二，跨文化沟通一方面需要各方参与者保持多元文化的身份认同，同时也需要各自投入到不断开放和敏锐的自我转化的学习历程中。来华宣教士不是中国人，他们也不需要成为中国人，尽管他们无可避免地立足于自身文化作为出发点，却需要不断培养开放、敏锐的自我解构和重构的勇气，好让他们的宣教经验成为自我批判和自我充实的学习历程。例如，在中国传统以报应、伦理为导向的宗教氛围中，国人大多难以理解和接受新教因信称义的救恩论观点。对于这种障碍，温提出可以沿着关系范畴的思维加

以分辨。首先需要肯定基督教从来没有轻视道德人格与修养，其核心价值“爱”正是伦理的最高展现。此外，基督教还主张人伦社会与道德情操提供了人与人之间相处共存的规范力量和秩序，这是上帝赋予人类文明的普遍恩典。而拒绝与上帝建立和好关系的，其结果就只能是与上帝永恒的分隔。

最后，除了自我批判和转化性学习，跨文化神学的实践者还需要有跨文化聆听的能力，即放下自己的既定思维模式，真切地进入对方的生命世界之中。温举例说，基督教救恩论中关于基督代赎的教义，已被证实是建基于西方传统哲学柏拉图主义的理念论之上的，其核心主张是耶稣基督带着“普遍的人性”去经历死亡与复活，而全人类也就在基督里都被替代地死了并复活了。然而在中国文化传统中并没有这种理念论的既定思维模式。据此，他提出汉语神学需要审慎反思这种建基于某一哲学传统的救恩论教义，重构以宗教体验境界为基础的圣灵基督论，否则可能会重蹈以往宣教实践中先西化才可信教的覆辙。

温伟耀在汉语神学实践中贯彻上述倡议的成果，以《基督教与中国的现代化》和《成圣、成仙、成佛、成人》两书最为突出。前书是其年近五十出版的一部专著，凝聚了中年时期神学思考的结晶。此书独到的创见，在于首次从宗教经验的视角提出，随着中国走向现代化，现代化的中国需要基督宗教。第四章详细讨论基督教的宗教经验模式，是全书的精华部分。作者指出，基督教所信仰的神不同于其他宗教信仰的对象，是一位有情意的无限他者；而基督教的宗教经验也有别于其他宗教的“奥秘经验”，是经验者与神性的对象之间可以发生对话关系的经验。^{〔11〕}本章的重点是分析《圣经》中人与神之间有情意相遇的两种宗教经验模式，分别是超自然的启示（或神迹），以及圣灵内住的启示。无论哪一种模式，作者强调都需要以《圣经》作为认识神的最高标准，和对人神相遇的权威记录。而圣经叙事的中心是神道成肉身的耶稣基督事件，这是神向人启示、与人沟通和拯救行动的高

峰与终极表现。当基督升天之后，圣灵则继任其职分，承担起真理的教导者和信徒信仰生活之维护者的工作。

在讨论在祷告中寻求和辨识圣灵带领的一节中，作者首先区分了神向人传达心意的两种类型：普遍规范和特殊指引。就前者而言，重点是认识到辨识神的声音本质上是一个经验性问题，无法归纳成公式或方法，因为其中的关键是人的生命品格和人与神之间的亲密关系。与神亲近的人能够辨识出神的声音，依靠的是“经验积累得来的直觉”。倪柝声则直接将这种特殊的直觉称为“灵的直觉。”⁽¹²⁾作者进一步指出，“灵的直觉”的经验性特质，是其发自全人最深的地方，带给人平静和安稳，并催促人按照圣灵的原则行动。这与人的理性思考和情感冲动皆有不同。前者是人有意识通过分析和推理而获得的思考成果，而后者是由外部的环境因素挑动、带有起伏变动的非理性反应。

就辨识神的特殊指引而言，信徒操练的重点落在所谓的“三重亮光”上，即分辨圣灵在人内心的说话和感动，并与《圣经》的教导和环境际遇的布局相互配合，以此来判断神在特殊处境下要向人传达的心意和要求的具体内容。作者在此发展了倪柝声的观点，提出圣灵感动与际遇布局互动方面的阶段性指引。简言之，无论透过环境的布局还是圣灵的感动，神除了向人传递心意之外，更重要的是要与人建立起亲密的关系。对那些心思与神较远（或灵命较浅）的人，神通常使用特殊的际遇来启示自己的心意和要求。而对那些熟悉神的声音、与神心意接近（或灵命成熟）的人，神则用更简明和直接的方式对其内心说话。本节的讨论集中呈现出作者神学和伦理省思的旨趣，对中华神学传统特别是倪柝声圣灵观的继承，以及对信徒信仰与灵性操练实践的关注。

《成圣》一书是温伟耀后期神学、伦理与灵修创作的代表作品。⁽¹³⁾该书以探索人性善恶根源与扬善弃恶之道为主题，对比中国儒、道、佛的人

生体验与基督教传统的人性洞见，并在此基础上，勾勒出更为全面且富有实践性的生命提升蓝图。在结论和应用部分，作者将重点放在了基督教伦理实践的独特基础与动力两个方面，总称之为有上帝介入的道德修养模式。

作者首先指出基督教信仰与伦理实践的独特之处，在于“回归上帝、与上帝重建关系，让上帝介入人的道德生命之中”是使人为善去恶的最关键因素。^{〔14〕}具体言之，与上帝和好带来的生命转变包括了客观与主观两个维度。在客观上，是与上帝的关系及个人身份上的全新转变，即获得儿女的地位，从此有份于上帝的救恩计划，并分享上帝的恩典与能力。在主观上，则是圣灵的内住与更新，恢复与上帝直接沟通的亲密关系，并由此带来道德与宗教境界的突破。作者将其归结为五个方面的表现，分别体现在信徒的知性、情感、意志、能力和品格上。^{〔15〕}

在此图景之下，作者进一步勾画出为善去恶的关键性动力，即是对圣灵进驻人的心灵的具体行动的展开。借用佛教禅宗的词汇表达，作者指出圣灵带来的变化既可以是当下和直接的(顿)，也可以是长期和逐步的(渐)。在“顿”的方面，圣灵会作为当下的超然外力来直接抗衡信徒行恶的意愿，并推动其行善的意愿。在“渐”的方面，圣灵会对信徒内在品格进行逐步的转化和完善，进而扭转其本性。作者此处的创见集中在提炼出“他者介入”、“他者在场”、“他者相遇”、和“他者指点”四种典型场景及其相对应的修养方式。在具体讨论中，作者肯定了儒、道、佛三大传统修养功夫中的深刻之处，但同时也清晰指出，对儒家关于人性本善的信念，道家对自然全善和人性本真的预设，以及佛家将无住、无执作为生命终极圆满境界的立场，基督教的道德情操与实践都应有所保留。

综上所述，温的文化神学立场鲜明反映在其圣经论、基督论和救赎论中。他极为重视圣经是神启示人与自己相遇的全备记录和最高标准，同时对十架神学有深切的肯定。在此基础上，他将中华福音神学的领域进一步

扩展至圣灵基督论光照下的华人文化与伦理议题，并添加进实存体验的元素使其神学立场更加包容和圆融。可以说，从宗教经验出发展开基督教神学论述，是温人生经历孕育出来的富有中国色彩的生命学问，由此为当代汉语神学实践提供了宝贵的思想资源。

值得一提的是，青年时代的温伟耀便怀有上述强烈的中国宣教情怀，曾参与赵天恩在香港创立的“中国教会研究中心”，协助赵编辑期刊《中国与教会》。在牛津学成后的温返回香港中神任教，也是为了在后方训练合适的宣教士进入中国。上世纪末，温开始在中文大学崇基神学院讲授“中国文化与基督教”课程，同时创建“当代基督宗教教学资源中心”，每年定期邀请中国大陆学者来港研究和收集资料，终于有机会为大陆学者提供神学训练和研究资源。在回顾自己早年参与汉语神学运动的经历时，温坦言曾因“传教意识太强”而遇到挫折，随后便做出深刻调整：

跟着我知道，事情不是靠硬销就能做到，于是开始和他们对话，认识他们，和他们做朋友，分享人生信仰经验。我最终的目标，是希望这班站在中国高等教育课室的人，他们讲解基督教时，我只要求讲得正确，也希望讲得正面。做到这两点，我就很满足。至于他个人是否成为教徒，是他的选择，也是上帝自己的安排。……我和这些学者要做交心的朋友，不是要为向他们传教，而是爱他们，希望将自己最好的东西——自己的学识和人生体会——和他们分享，其中一定包括基督教，因为我不能否认这一点。在我的人生里面，最宝贵的是基督教。^{〔16〕}

在访谈的尾声，温重申自己所有工作意义在于将福音信息阐释得“正面正确”，可视作其贯彻始终的文化使命的生动概括：

以前人们很喜欢发展一个伟大的神学系统，我倒觉得，若需要给世界留下什么，大概不是这些。若我能将信仰里最重要的核心问题，清清楚楚讲明白，有板有眼而合理有说服力，“正面正确”的，我觉得已经是很大的贡献。我希望以后的人记得温伟耀，就是记得这些。……我只是昙花一现，我最好能做到的是帮助这班老师“正面正确”，我就觉得够了。这是我常说的《提摩太后书》二章2节的讲法，能帮助那些教导别人的人。我的目标是这样。^{〈17〉}

三、立足于人生境界的汉语伦理神学

罗秉祥（1954—），生于香港，香港浸信会会友，资深基督教伦理学家，长期执教于香港浸会大学并领导该校中华基督宗教研究中心，在宗教伦理与宗教对话方面建树丰硕。与温伟耀同道的罗也是汉语神学运动的积极参与者。但与温颇具中国情怀的文化使命不同，罗选择投身汉语神学运动，更多是为了回应大陆宗教热现象，特别是大陆学界发出的“马其顿的呼声”。在其1995年挑起“文化基督徒”争论的檄文中，罗直陈拘泥于现状的香港神学界需要面对若干危机，其中之一便是“未能把握时机向中国大陆知识分子做宣教工作”。作者反省道，

香港神学界这几十年来培养及储备了那么多一流神学人才，难道只是为了香港教会和散居海外的香港信徒？也不为了中国？在九七年后香港已是中国的一部分，中国知识界中的基督教文化热，难道与我们不相干？^{〈18〉}

若要化危机为转机，罗秉祥提出积极面向神州，争取机会在大陆讲学、交流和出版。这其中，实践文化宣教的关键，是利用好大学宗教系和研究



华人基督徒学者罗秉祥。

来源：<https://rel.hkbu.edu.hk/sc/people/lo-ping-cheung>

中心的学术平台，透过分析和诠释性的学术工作，参与中华文化的建设。^{〈19〉}在研究实践中，罗自己继承了以往汉学家对儒家宗教向度的强调，立足于人生境界提升的伦理神学立场，重新确立耶儒对话的出发点，并发展出对古今儒家的宗教与伦理向度的批判论述。下文重点解读罗借此推进汉语神学的具体方案。

运用中国传统与现代有关人生境界的思维方式，罗秉祥展开基督教与中华文化的对话，以便为方兴未艾的汉语神学运动奠定福音基调。他富有洞见地指出，生命提升的问题是基督教与中国人文传统的共通之处。但与向着理想人格方向前进的儒释道径路不同，基督教的思维方式是关系性的

(relational), 后者认为人之所以为人的本性是由人与上帝的关系来揭示, 而不是按人的本体来揭示。因此, 人的生命的提升根本上是人的关系的提升, 而非人格的提升。他进一步解释道, 基督教传统下的人观大体从五个方面探讨神人关系, 即 (1) 人是受造物; (2) 人是上帝的形象; (3) 人是堕落远离上帝; (4) 人蒙上帝拯救; 以及 (5) 人神无隔。基督教历代思想家大多认同, 人生命的提升唯有透过神人关系的改进来进行。

基督教人学指出生命提升的目标是活出上帝的形象。尽管人下堕沉沦, 但透过基督的拯救与恩典, 人得以肖似基督, 效法基督的爱, 并因此可以肖似上帝, 与上帝有密切及亲切关系, 生命便愈得以提升。人神之间非但不隔绝, 而且是可以心灵和应; 神人融通无隔, 因此神人不二。⁽²⁰⁾

在梳理基督教教义与伦理脉络过程中, 罗秉祥特别强调人的生命提升的动力是在基督耶稣里。基督教传统下的成圣生活, 关注的是上帝拯救工作的延续, 是人的生命不断接受上帝医治, 其新生命继续成长与成熟的过程。这其中更新的关键是他力, 而非现代新儒家强调的自力。后者假定人性中有绝对充沛的内在资源, 只要循序渐进, 日积月累, 生命自可提升至化境。这种自力改良的高言大义, 在罗看来容易将道德理想流于虚幻层面, 却没有正视具体现实人生的种种限制。为了纠正这种流弊, 他主张借鉴基督新教卫理神学和东正教的洞见, 即一方面坚持上帝是超越于人的上帝, 人是有限定的受造物; 另一方面也肯定在基督里的新人, 其生命提升的极致是分享到上帝的道德属性, 尽管人的本质与上帝的本质迥然不同。简言之, 神人关系正是一种不一(本质层面), 也不二(能力层面)的辩证关系。

将“不一不二”确定为耶儒对话的新起点, 是罗秉祥从事跨文化宗教对话的重要案例,⁽²¹⁾ 其灵感来自当代新儒家代表人物刘述先(1934—

2016) 提出的天人不一不二说。罗进而从“本然”、“实然”、“应然”三个角度对此加以把握,提出从“本然”角度看,新儒家一直强调在本体层面人与天一;从“实然”角度看,新儒家也承认现实生活中人天为二;从“应然”角度看,新儒家则鼓励人追求高尚的人生境界,使人恢复与天同一。在罗看来,刘的突破在于为天人关系中设置了一个双重应然规范,即从应然层面主张人既要往天的境界提升,但又必须保持距离,不应僭越。

罗随后借用这一洞察来呼应基督教传统的伦理著述中长久被忽略的一个关键议题,就是神对人之爱及信徒对他人之爱,彼此之间具有一种既连贯(continuous)又断裂(discontinuous)的微妙关系。这种“相即不离”的关系可以拓展为两个命题:其一,信徒以爱待人及信徒要效法上帝或基督,这两个道德主题相互关联;其二,上帝及基督有其不可为人效法之处,对于这些方面信徒对他人的爱既不能也不应效法上帝及基督对世人的爱。⁽²²⁾换言之,耶稣基督不但是信徒爱的典范,也是其爱的限制。对此,作者解释说:

因为按基督教信仰,只有耶稣才是基督,“基督事件”是一个独一无二的历史事件,不能重复。我们对耶稣爱的效法,只能适可而止;若是有所逾越,我们便是以自己为基督,或扮演基督了。尽管我们在爱中要酷像上帝(“上帝形象”之动态表现),但却不能扮演上帝。⁽²³⁾

在纵论马丁·路德、路易斯(C. S. Lewis,1898—1963)、虞格仁(Anders Nygren,1890—1978)等人在此论题上的创见后,罗总结道,基督教伦理学的境界论有两项要务,既要鼓励人在内心修养及待人接物上效法上帝,但同时也要提醒人不要扮演上帝,指挥历史乾坤。这种意义上的人与上帝或基督的不一不二辩证关系,与刘述先所主张的天人不一不二辩证关系是

相通的，二者皆肯定了人生境界中人与终极者的二元辩证关系。一方面，人与终极者不二，因此人不应当自暴自弃，而是要超拔自己的生命，向终极者接近；另一方面，人与终极者不一，人的超拔不可傲慢而入魔，自以为上帝或天。新儒家与基督教，尽管对不一不二的程度与形态论说不尽相同，也各有其自身的历史文化脉络，但可以互相观摩，彼此借鉴，进而将各自的传统演绎得更精彩。

罗秉祥在跨文化宗教对话领域的另一个创见，出自对朱子儒家伦理与礼仪的挖掘。得益于钱穆等人的研究积累，罗进一步梳理朱子仁学主张的要点，提出若干重要的见解。首先，仁是人道和天道、人心和天心，透过仁可窥见“天人两界之诚为一体”。换言之，仁具有宗教本体论的意涵。第二，仁是“生之性”，作为天地心生化万物，作为人之心生化德行。第三，与此相关的，仁是“心之德、爱之理”，仁导致爱，而非如孔子所言仁即爱。最后，人要法天，人之仁须与天之仁契合，此即朱子所谓“吾人之心即天地之心”。^{〔24〕}罗据此认为，对比上述基督教关于爱的伦理的两个命题，可见朱子的仁学在法天方面有充分论述，但忽视甚至排斥人之仁与天之仁可能有断裂，因此天的外在超越维度难以在朱子的天人关系中确立。

众所周知，朱熹是宋明新儒家哲学思想的杰出代表。但除了少数学者之外，中外学界朱熹的研究者们大多忽略其思想中的宗教维度。罗秉祥在秦家懿和陈荣捷以往研究的基础上，就朱熹的《家礼》一书做了深入研究，认为《家礼》中包含着明确的宗教情怀，而这种宗教情怀在原则上与基督教的宗教情怀不相冲突，且有互通之处。^{〔25〕}具体而言，罗发现整部《家礼》中祠堂及祖先均扮演了重要角色，相比之下祭祖只是其表现形式之一。据此，罗推断朱熹编修《家礼》是希望能培养人对祖先“爱敬”、“崇爱敬”、有“谨终追远之心”和“报本反始之心”，而这都可以看作是一种宗教情怀。儒家对祖先的敬爱建立在对自身的血脉根源的深切怀念基础上，这种出于报恩

之情的尊敬与基督教中对于造物主的感恩赞美类似，但不是常被西方宣教士误读的祖先崇拜或伦理风俗。简言之，儒家礼仪，正如很多其他宗教礼仪一样，既有宗教维度，也有道德维度。这样的儒礼传统有必要在现代华人社会复兴，来对抗日益迷信化的民间祭祖趋势，也可激发基督教传统在神学之外的礼仪上进行更多本色化尝试。

上述列举的成果，虽没有囊括罗所擅长的道德哲学和社会伦理方面，但已凸显出其满怀文化宣教使命的伦理神学建树。可以说，罗对身处传统神学院之外从事神学活动有着清晰的理解。这一方面体现在其活跃于大陆地区的高校及学术会议，积极推动耶儒对话延伸至伦理领域，借此拉近中国传统哲学和文化与基督宗教的距离，同时为神学关怀加添上伦理维度。笔者赞同徐济时的评价，罗作为基督教伦理学家在此发挥出独特的作用。⁽²⁶⁾另一方面，通过与西方伦理著作和自身文化传统的对话，罗也自觉扮演起与温伟耀相似的承前启后的文化工作者角色。这是因为文化思想的演变具有其连贯性，因此，为了建设新的中华文化，学术工作的目标便需要继往开来，在古今中西的对话中实现继承与创新。

四、结论

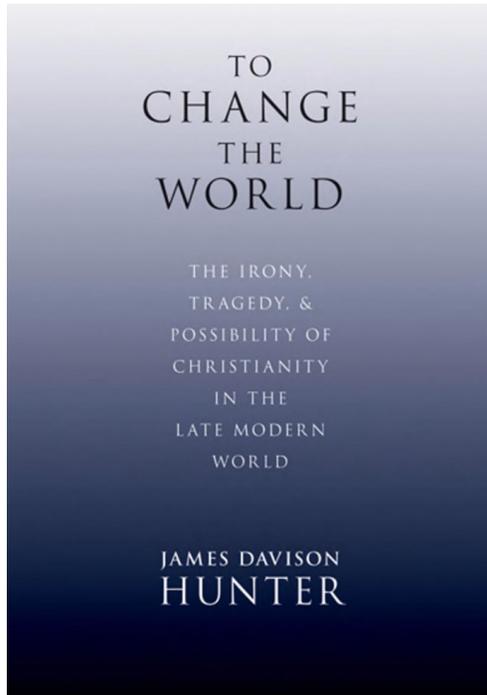
文化宣教的目标是要让基督的真理进入文化领域，使圣经的世界观向固有的或世俗的世界观挑战，透过彼此之间不断的互动与对话，叫世人的心思意念转变而归向神。对文化宣教的实践者而言，文化使命奠基於福音使命，而后者也须配合文化使命的进行。因此文化宣教需要二者兼顾，才具备改变世界的潜力。在其广为引用的新作中，福音派学者亨特（James D. Hunter）将这种改变世界的方式称为“信实的同在（faithful presence）”，那是上帝在其道成肉身中实现了圣言（the Word）与世界（the world）独

特的联系，在其中上帝自己追寻并与受造的罪人认同，最终通过牺牲之爱为其提供更新生命的确据与盼望。当新约作者们称呼上帝为“以马内利(God with us)”时，所要传递的正是上述含义。^{〈27〉}

本文提供的两个案例，不仅展现了前辈学人在参与汉语神学运动过程中积累的思想成果与实践智慧，更反映他们从事文化宣教事工背后的深层关怀，即见证并效法基督在思想与文化领域中信实的同在。具体而言，无论是出于心系神州的宣教使命，还是忠实回应来自大陆的马其顿呼声，两位基督徒学者都不约而同地走进汉语神学界，与从事相关研究的各种学者进行开放、真诚、平等且持久的交流。在此过程中，他们不仅主动参与了与中华传统与宗教的对话，并开始努力阐释中国基督教神学的核心观念与取向。之所以如此，是因他们能够正视与不同宗教传统和文化背景的学者进行对话，将对同一处境下知识分子群体和教会信徒的世界观产生深远的影响。

从文化宣教所倡导的有效工作方式观之，温伟耀与罗秉祥二人的共同之处在于，都有意识地将汉语神学作为见证基督信仰真理活动的学术空间，将关涉中华文化意识深层结构的议题作为神学反思和对话的起点，并将塑造汉语神学的研究路径作为实践中的策略性目标。这是因为二人在宣讲基督教真理与信仰时，都非常注意学术受众本身的意识形态、世界观、语词的含义等因素。因此在实践文化宣教时，便尽可能用对方能够理解的理性方式加以表达，同时努力争取听者的尊重与信赖。正如亨特所总结的，信实的同在要求我们在各自影响的领域中竭力塑造工作与关系的模式，帮助其他参与者见证基督的典范。^{〈28〉}二人十余年的投入与著述已充分验证了上述卓有成效的文化宣教理念与实践方案。

文化宣教是一项漫长而艰辛的事业，其中不乏各样的困阻与争战。在华人文化中，至今仍然可以发现许多权势及其意识形态阻挡着人们认识神



亨特,《改变世界》(*To Change the World* [Oxford University Press, 2010]) 英文版封面。

来源: Google 图书。

并接受福音。二十世纪的大陆经过革命的共产主义以及传统中国哲学复苏的洗礼,知识分子对于基督信仰难免有先入为主的偏见。而在过去十年间,威权政体治下的思想空间被大幅压缩,汉语人文学界的主流逐渐被政治话语分割与裹挟,与此同时文化民族主义重新抬头并开始大举排斥外来文化与宗教的影响。面对这些无法回避的现实,成长中的新一代汉语神学学人和文化宣教的实践者,有待回应上帝在重重阻力与艰难之下发出的文化挑战,并由此见证他跨越时代局限而亘古常新的福音使命。♥

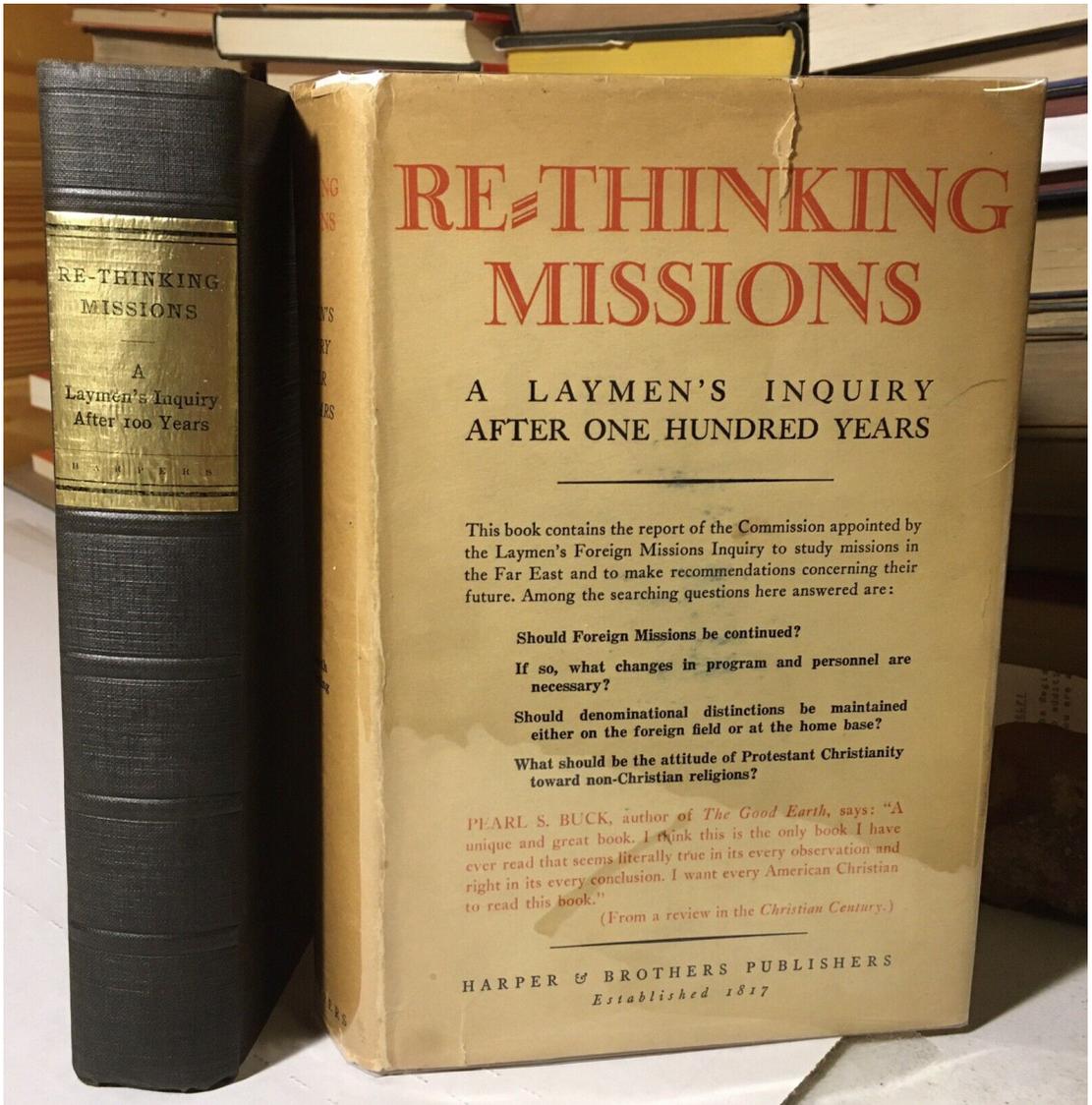
(作者为柏林自由大学洪堡学者)

-
- 〈1〉 杨熙楠，“总监的话”，载《汉语基督教文化研究所通讯》第1期，2004年，第20页。
- 〈2〉 何光沪，“究天人之际：汉语神学运动的大历史、大悖论与大趋势”，载《道风：基督教文化评论》第44期，2016年，第182—183页。
- 〈3〉 杨熙楠，“复刊辞”，载《道风汉语神学学刊》第1期，1994年，第8—9页。
- 〈4〉 卓新平，“‘汉语神学’之我见”，载何光沪、杨熙楠编，《汉语神学读本》，香港：汉语基督教文化研究所，2007年，第340页。
- 〈5〉 参见孙毅，“神学言说与人文学进路”；章雪富，“言说之道和上帝之道——兼论基督教神学的本质”；陈雅倩，“学园与教会：基督教学人及其困惑”，均收入《基督教思想评论》第五辑第二册，2006年，第195—226页。
- 〈6〉 刘小枫，《汉语神学与历史哲学》，香港：汉语基督教文化研究所，2000年，第60、62—63页。
- 〈7〉 罗民威，“十年磨剑——温伟耀（上）”《时代论坛》第1183期，2010年5月2日。
- 〈8〉 在此基础上，温提出了一系列汉语神学正视与中国民族性及传统文化深层结构相遇所应考虑的神学课题：第一，宗教的存在意义——安身立命（自我超越）抑或与上帝和好（关系性）？第二，在强调伦理意识的文化语境中如何理解因信称义的救赎教义？第三，在多元宗教文化语境中如何确定耶稣基督的独特性与普遍性？第四，灵界是否就只有圣灵或邪灵？超自然的领域是否也有中性力量的存在？第五，生命提升与修养的自力与他力，并论上帝的超越性与内在性；第六，宗教经验的结构性分别，抑或境界性的自我超越与对话性的有情相遇。参见温伟耀，《生命的转化与超拔——我的基督宗教汉语神学思考》，北京：宗教文化出版社，2009年，第2、29—35页。
- 〈9〉 温伟耀，“神作为一位有情意的无限他者”，载卢龙光编，《基督教与中国文化的相遇》，香港：香港中文大学崇基学院，2001年，第113—149页。
- 〈10〉 温伟耀，“作为跨文化的‘汉语神学’”，载卓新平、许志伟编，《基督宗教研究（第十四辑）》，北京：宗教文化出版社，2011年，第383—395页。
- 〈11〉 同上，第87—92页。
- 〈12〉 同上，第136页。参见倪柝声，《属灵人》（中），台北：福音书房，1999年，第87—88页。
- 〈13〉 同系列的其他作品分别是《是否真有神的存在？》（2012年）、《上帝与人间的苦难》（2013年）、《为什么要我信耶稣？》

- (2014年)和《今生·来世》(2016年)。《成圣、成仙、成佛、成人》是该系列丛书的第四本。
- <14> 温伟耀,《成圣、成仙、成佛、成人:正视人的高贵与邪恶》,香港:明风,2015年,第142—143页。
- <15> 同上,第145—146页。
- <16> 罗民威,“十年磨剑——温伟耀(下)”《时代论坛》第1184期,2010年5月9日。
- <17> 同上。
- <18> 罗秉祥,“中国亚波罗与香港神学界之九七危机”,《时代论坛》第419期,1995年9月。
- <19> 罗秉祥,“大学还能出什么好的神学吗?”载罗秉祥、姜丕盛编,《大学与基督宗教研究》,香港:香港浸会大学中华基督宗教研究中心,2002年,第373—389页。在这方面,罗秉祥团队与大陆学人互动的代表成果包括:罗秉祥、赵敦华主编:《基督教与近代中西文化》,北京:北京大学出版社,2000年;罗秉祥、姜丕盛主编,《基督宗教思想与21世纪》,北京:中国社会科学出版社,2001年;罗秉祥、万俊人主编,《宗教与道德之关系》,北京:清华大学出版社,2003年;罗秉祥、谢文郁主编,《耶儒对谈:问题在哪里?》,桂林:广西师范大学出版社,2010年。
- <20> 罗秉祥,“人生境界的汉语神学”,载何光沪、杨熙楠主编,《汉语神学读本》(下),香港:道风书社,2009年,第556页。
- <21> 罗秉祥,“‘不一不二’作为耶儒对话的新起点”,载黄冠闵编,《跨文化视野下的东亚宗教传统:多元对话篇》,台北:中央研究院中国文哲研究所,2010年,第267—292页。
- <22> 罗在他处更详细地说明了“爱的断裂”的四种表现,分别是:(1)基督爱不值得爱的人,并赋予他们价值;门徒爱不值得爱的人,但不能进一步赋予他们价值;(2)基督的爱是普世的、救赎性的;门徒的爱只是包容性的,不能扩展到普世并产生救赎;(3)基督能以爱宽恕,包括赦罪;门徒对人的宽恕无赦罪成分;(4)基督牺牲的爱是为人代死;门徒为人牺牲却不能代死。参见罗秉祥,“爱与效法——对话及诠释性的神学伦理学”,载《中国神学研究院期刊》第35期,2003年7月,第67—96页。
- <23> 同上,第285页。
- <24> 参见罗秉祥,“爱与效法”,第81—84页;罗秉祥,“论儒家的‘仁’主题及融合作为基本题旨的仁,及神爱与仁结合的处境神学之前景和问题——与尼格仁对话”,载罗明嘉、黄保罗主编,《基督宗教与中国文化:关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第183页。
- <25> 罗秉祥,“朱子《家礼》之宗教意涵与礼仪之争”,载《耶儒对谈:问题在哪里?(下)》,第589—616页;另见“Con-

fucian Rites of Passage: A Comparative Analysis of Zhu Xi's *Family Rituals*", In David Solomon, Ping-Cheung Lo and Ruiping Fan (eds), *Ritual and the Moral Life: Reclaiming the Tradition* (London and New York: Springer, 2012), 119-142.

- 〈26〉 梁燕城、徐济时,《中国文化处境的神学反思——中华福音神学人物研究》,本拿比:文化更新研究中心,2012年,第237页。
- 〈27〉 James Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 241-243.
- 〈28〉 同上,第254页。



《宣教事业平议》(1932年)英文版书影。

来源：<https://www.ebay.com/itm/255608438753>

“朋友加的伤痕”或“别的福音”？

——以《教务杂志》对《宣教事业平议》一书的讨论（1933年）为中心

文 / 王志希

摘要：二十世纪初见证了基督新教内部的自由派神学与基要派神学之争。1932年出版的《宣教事业平议》(*Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry After 100 Years*)再次引发广发辩论，而这场辩论亦波及中国。西方宣教士在中国最重要的期刊《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)于接下来的一年内，刊登了诸多讨论该书的文稿。这些文稿，赞同该书观点者有之，全然反对该书观点者亦有之。本文首先重构《宣教事业平议》产生的历史语境，然后以《教务杂志》对该书的讨论为中心，揭示不同神学立场的作者如何评论该书，尤其着重分析关于该书之性质的不同理解，以期还原二十世纪上半叶自由派神学和保守派神学之间，这一场最激烈且精彩纷呈的论战。

关键词：《宣教事业平议》、《教务杂志》、自由派神学、保守派神学

“朋友加的伤痕出于忠诚。”

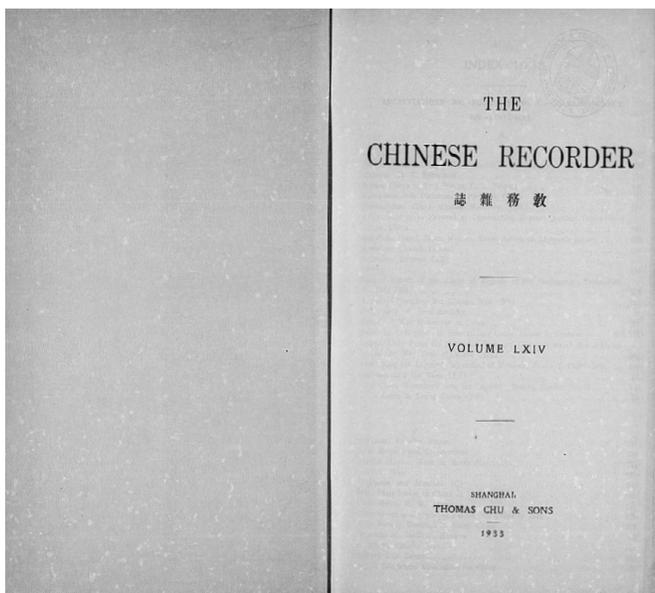
——《圣经·箴言》27章6节

“我希奇你们这么快离开那藉着基督之恩召你们的，去从**别的福音**。那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。”

——《圣经·加拉太书》1章6—7节

一、楔子

1915年来华的美国浸信会宣教士、上海沪江大学的教员普天德（Gordon Poteat, 1891—1986），曾在1933年说起自己有一次与一位中国基督徒教师一起讨论出版不久的《宣教事业平议》（*Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry After 100 Years*，以下简称《平议》；此外，该文献在历史上也被称为 *Laymen's Report*，即《平信徒调查报告》）。这位基督徒教师头脑聪明，很委身于基督信仰，他评价《平议》一书时说道：“《平议》说，宣教工作必须有所变化，对吗？那么，《平议》若让人们开始讨论并思考这变化，就很有价值了；毕竟，事情若再像以前那样，就无法再持续多久了。”普天德回应道：“在美国，很多人正为了所传给东方人的基督教信息（the Christian Message to the Orient），而激烈辩论着。”这位中国的基督徒教师却回答说：“这个我们不担心；因为，得我们自己来决定这信息是什么（what the Message is）。”按普天德的看法，这位中国的基督徒教师的态度，乃是受到中国文化“中庸之道”的影响。中国人不会像西方人那样立场分明，而是持“让我们讨论看看，或许双方都有可取之处”的态度。^{〈1〉}



《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)第64卷(1933年)扉页。

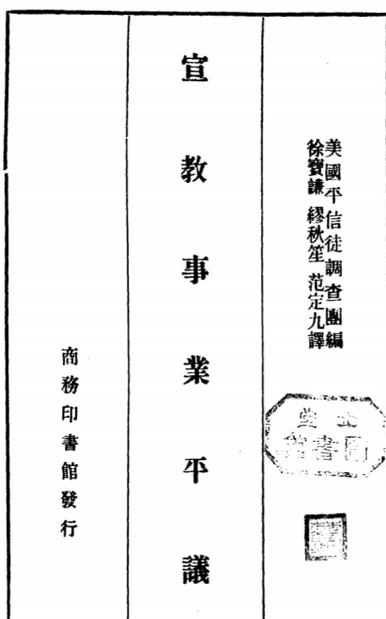
的确, 1932年出版的这本重要的书, 所引发的辩论, 如洪水决堤一般。这些辩论, 不仅仅发生在西方, 也发生在西方宣教士所居处的东方宣教地, 其中当然包括了这本书极为关注的东方大国——中国。在这里, 宣教士最重要的期刊、常被认为神学“自由派”之领地的《教务杂志》(*The Chinese Recorder*), 紧跟时潮, 1933年全年讨论《平议》的文稿, 为数甚多。其中, 态度鲜明地表示赞同者有之, 全然反对者有之, 为后人生动地呈现出二十世纪上半叶自由派神学和保守派神学之间, 一场最激烈且精彩纷呈的论战。

本文的研究主题是: 在重构《平议》产生之历史语境的基础上, 以《教务杂志》对《平议》一书的讨论(1933年)为中心, 旨在揭橥不同神学立场的人对《平议》一书所进行的多元、且时常尖锐对立的评论, 并集中分析关于《平议》之性质的不同理解。

二、语境重构：《平议》的缘起

从 1910 年至 1933 年的近四分之一世纪里，共有三件大事，构成基督教宣教事业的里程碑。它们分别是 1910 年的爱丁堡世界宣教会议、1928 年的耶路撒冷国际宣教会议，以及本文所探讨的 1930—1932 年的“平信徒海外宣教事业调查”。不过，尽管这三个事件在宣教史上相当重要，但是即便在基督徒的圈子里，爱丁堡会议的报告没有带来多少反响，耶路撒冷会议的报告也只是比前者好一点。而三者之中，最见效果的是“平信徒海外宣教事业调查”的精华版《平议》一书——它在基督教的圈子内外，均造成相当大的影响。^{〔2〕}

作为这三大里程碑之一的《平议》，^{〔3〕}源于 1930 年美国一些“平信徒”（有文章对该运动中“laymen”这个术语能否精确表意提出质疑^{〔4〕}）发起的海外宣教调查。1930 年 1 月，一些美北浸信会的平信徒认为，有必要对西方国家百年来更正教宣教的“根据、目的及活动”进行调查和反思，并邀请其他宗派参加。最终，有美国的七个宗派（包括北浸、公理、美以美、长老、圣公、约老及联老）的非正式代表各五人，组织了“北美平信徒海外宣教事业研究会”。调查的范围限定在印度、缅甸、日本和中国四个宣教地。调查为期两年，工作分为两个阶段：其一，“用科学客观的方法，搜集材料”，以便作为下个阶段“评审的根据”，这一阶段从 1930 年年末至 1931 年 9 月，由北美社会宗教研究社组织调查；其二，根据前一阶段调查得出的宣教事业的状况，与当代世界的情形，对宣教“作一番审慎的估定”。后一阶段从 1931 年 9 月至 1932 年 9 月，由 15 人组成的、受委托的评审委员会成员再赴前述被调查的宣教地作考察，并最终起草《平议》一书（此书最终在 1932 年 11 月正式出版）。^{〔5〕}



《宣教事业平议》中文版（上海商务印书馆，1934年）扉页。

来源：中国国家数字图书馆·民国时期文献。

《平议》的内容引发了大规模的争议，其中极为重要的原因，在于《平议》绝非对宣教事业的完全客观中立的调查与评估。换言之，该书的生产带有强烈的“党派”色彩，即所谓的自由派神学立场。这一点，可以从与“平信徒海外宣教事业调查”以及《平议》一书的撰写有最直接关系的两个人的生平可以看到：约翰·洛克菲勒（John D. Rockefeller Jr., 1874—1960）和威廉·霍金（William Ernest Hocking, 1873—1966）。作为此次“平信徒海外宣教事业调查”的发起人和资助者的洛克菲勒，其所在的教会，是作为二十世纪自由派神学之代表的牧师、纽约协和神学院毕业的富司迪（Harry Emerson Fosdick, 1878—1969）在纽约牧养的浸信会。^{〔6〕}

洛克菲勒这样的信仰背景，反映其偏向自由派神学的立场。的确，他亦曾经在 1918 年发表过一篇文章《基督教会：未来在何处？》（*The Christian Church: What of Its Future?*），表达对保守的更正教过于强调教义的不满——这不过是回应 19 世纪就已经开始出现的自由派神学。^{〔7〕} 尽管这篇文章并非专门针对海外宣教，但是可以算作“平信徒海外宣教事业调查”的先声。后来，美北长老会的基要派健将梅钦（John Gresham Machen, 1881—1937）反对“平信徒海外宣教事业调查”的调查和评估结果时，就指出，《平议》是由一位自由派的平信徒（说的正是洛克菲勒）资助的，而这位平信徒曾经在 1918 年的一篇文章中主张，不用承认任何信条，就可以加入教会。^{〔8〕}

霍金则是哈佛大学的一位宗教哲学教授，同时亦为公理会的平信徒。在“平信徒海外宣教事业调查”的第二阶段，他担任评审委员会的主席，并撰写了《平议》的头四章（第四章是他与另一位贵格派信徒合写）。^{〔9〕} 霍金曾在 1912 年写过《人类经验中之上帝的意义》（*The Meaning of God in Human Experience*）这一部算是更正教的自由派传统的“小型经典”（minor classic），其神学自然偏向自由派立场。^{〔10〕} 因此，在自由派和保守派争论激烈的二十世纪二、三十年代，这样一位学者所撰写的宣教议题，自然引起保守派基督徒的反击。确实，无论是从西方国家中的讨论，还是从《教务杂志》中的讨论，都可以发现，正是《平议》中霍金所写的、分别题为“普通原则”（第一章）、“基督教与其他宗教及非宗教”（第二章）、“基督教对于远东的使命”（第三章）、“宣教事业的范围”（第四章）的头四章，产生了最多的辩论和尖锐的意见冲突，被许多评论者认为是《平议》一书的争议焦点。^{〔11〕}

究竟《教务杂志》中的文章，如何评论《平议》一书，尤其是如何评论头四章的内容？对立的表态、观点或论证又是如何在其中呈现出来？本

文第三节将分析《教务杂志》对于《平议》的整体态度,以及其中对于《平议》表示赞同之态度的文章;第四节则分析《教务杂志》对于《平议》持反对意见的官方声明以及文章。最后一节尝试将《平议》的文本与那些反对意见进行对照,考察这些反对意见在多大程度上可以成立。

三、“朋友加的伤害”？

(一)《教务杂志》对于《平议》的整体态度

1933年全年共12期的《教务杂志》,讨论《平议》的篇幅非常多,实为该期刊的编辑大力鼓励的结果。第2期的编者言中,临退休的代编辑麦金铎(Gilbert McIntosh)清楚表明,希望有宣教士就《平议》进行“阐释”或“建设性地批判”,亦避免“刻薄的争辩”。^{〔12〕}这份编者言,透露出的是客观中立的姿态,认为只要是建设性的研究,赞同的或批评的阐述都是可以接受的。与此同时,已经有宣教士表达对《平议》的不满和反批判,可是代编辑麦金铎又不愿因这些辩论而造成“不必要且不幸的分裂”,所以引用《圣经·箴言书》27章6节,称《平议》对宣教事业的批判,是“**朋友加的伤害**”;亦即,撰写《平议》的这些委员,是宣教士的朋友,而不是敌人,因此《平议》的内容如果伤害了宣教士群体,那也是“**出于忠诚**”。^{〔13〕}无论如何,麦金铎发出一种力图平衡对立观点的讯号。

但是,从第3期开始,《教务杂志》编辑乐灵生(Frank Joseph Rawlinson, 1871—1937)休假归来,重新执掌期刊事务。这位美南浸信会的前宣教士从1914年开始成为《教务杂志》的总编辑,^{〔14〕}却与其所属的保守派差会渐行渐远,并为中国的古代文化和现代的民族主义所说服,最终接受了自由派神学的立场。^{〔15〕}于是,在《教务杂志》第3期的编者言中,乐



乐灵生 (Frank Joseph Rawlinson) 肖像 (1930 年)。

来源 : Lian Xi, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997), 85。

灵生完全站在（从他自己的神学立场则是可以理解的）赞同《平议》的立场上，提醒所有传教士，不可以“陷在怨恨和自我防卫的情绪中”；对《平议》中的批评，最好的回应就是“自我省察”。^{〔16〕}虽然乐灵生也承认，没有必要把《平议》看为必须完全接受或完全否弃，^{〔17〕}但是他整体的态度，是“对于仅仅是为了否定《平议》的文章不感兴趣”。所以，《教务杂志》第5期有一位读者苏梅克（J. E. Shoemaker）在致该刊编辑的通信中，指责第3期的编者言给人的印象是：现在开始，《教务杂志》就成为了“一个以党派性宣传为目标的机构”（an organ for partisan propaganda purposes），只是为了推销《平议》中提出的计划，一点也没有留余地给那些不同意《平议》神学观点的人。苏梅克希望，《教务杂志》既能给赞同《平议》的人留版面，也同样能给反对《平议》的人留版面。^{〔18〕}

可惜的是，《教务杂志》的倾斜政策，并没有因为这一批评，有多大的翻转变。从1933年共12期的《教务杂志》看，赞同《平议》神学观点的文章，占了讨论《平议》之内容的大部份。反对《平议》神学观点的文章，大多以刊登保守派基督教机构对《平议》所作出的官方声明或关于官方声明内容的摘要式报导为主，单独一位作者所撰写的反对文章尽管并非没有，也是少之又少。

（二）赞同《平议》的文章之分析

在继续讨论之前，我们先需要简单了解《平议》究竟提出了哪些重要的观点。《平议》的最后一章（以及《教务杂志》1933年第2期）归纳了全书重点，笔者在此仅将与本文史料分析密切相关的前四章之重点，简单陈明如下：

1. 宣教机构必然应该继续存在，但是目的和方法却也绝对必须因应时代变化而变化。

2. 差会的真正目的、也是自有差会以来唯一的目的：“愿你的国降临”。具体而言，即“与别国人民共同追求从耶稣基督言行里所表现出来的上帝的真智慧与慈爱；并且努力使他的精神在现代生活中发生影响。”

3. 差会的工作范围：个人布道的“个人福音”依然很重要，但是“布道”一词同时也需要包括“用基督精神去供给人类的日常需要”的“社会福音”。同时，应该不让“差会所举办的教育及其他慈善工作”，“负担直接布道责任”；并鼓励宣教士，“甘愿将我们一切所有的，贡献与人，不必专在口头上，宣传福音”。

4. 差会对于其他宗教应有的态度：“宣教士的责任不在抨击其他宗教”，反而“应该认识并且了解”其他宗教，“然后承认基督教与其他宗教的同点，相互携手”。并且，《平议》坚持，“基督教的真理能否为人类所接纳，并不在其他宗教的腐败或窳劣，而在其他宗教的健全与优良。”^{〔19〕}

以上便是《平议》一书前四章的核心观点，乍看上去似乎中规中矩，并无激进之处。但是实际上，如此化约的陈述其观点，并不足以展示霍金等委员会成员在《平议》中的论证过程，以及在字里行间所透露出的偏好。这些暂且留至后两节再讨论。在此，我们继续分析《教务杂志》中对于《平议》表完全赞同或基本赞同之态度的文章。

乐灵生不仅在第3期的编者言之中表达其观点，还就《平议》的内容写了两篇文章（分别第3期和第12期），并在另外3期的编者言（第4、8、11期）之中讨论之。毋庸讳言，出自持自由派神学立场的乐灵生之手的这些文章，均完全赞同《平议》对当下宣教事业的批判以及变革建议。例如，就《平议》的总体评论而言，乐灵生指出，《平议》的内容，对于许多人而言，充满了他们未曾预料的评论；这一点或许可以解释为何到今天，对《平议》

的反应中，批评而非称赞占了主导地位。这种情形给人一种印象：宣教士似乎不太热衷于改进自己的服务，而更热衷于为自己辩护。然而，他相信，《平议》中对宣教事业的批评不会因为被反对而成为无效。^{〔20〕}这篇充斥着“惊叹号”（字面含义的“惊叹号”）的评论文章，到处可见乐灵生几近狂热地——笔者认为这么说并非不恰当——对于《平议》表示拥护。乐灵生在文中呼喊着：“这个运动（即宣教事业的改革运动——引者注）还会继续！”“这个运动不可能被阻止！”（惊叹号为原文所有）^{〔21〕}

又如，就“差会的工作范围”而言，乐灵生批评在现代基督教运动的发祥地，宗教很大程度上变成“个人化的”；它的目标是产生个人的洁净、平安、灵性的安全感和美好生活。但是，现代世界和现代人也需要宗教显示其“社会性的力量”。^{〔22〕}于是，在宣教工场，也有两种相互对立的宣教服务：旧的类型是“用相对简单的方法，将福音外传”（只注重个体化的灵魂），而新的类型则是“以基督徒的生活方式，渗入社会环境之中”（显示宗教的社会性力量）。根据乐灵生的判断，在变革了的世界中，第二种类型的服务将会发挥越来越重要的作用。^{〔23〕}

再如，就“差会对于其他宗教应有的态度”而言，乐灵生认为，不同宗教徒之间的合作，未必会以一个“混合式的宗教”而告终——尽管乐灵生也承认，《平议》中的一些语词，有朝这个方向倾斜的趋势。但是，乐灵生坚持，更多的用语清楚表明，《平议》的作者并无这种“混合主义”的想法。^{〔24〕}由上可以清楚看出，站在自由派神学立场的《教务杂志》编辑乐灵生本人，对于《平议》是毫无保留地支持。

不过，将《平议》定性为“自由派之作”，未必所有人都会认同。乐灵生自己就提出辩护，认为《平议》没有尝试要陈述“一个”神学体系。实际上，没有所谓“平议的神学”这一说，有的只是十五种神学（因为《平议》是由十五名评审委员共同署名的）的暂时性联合。^{〔25〕}评审委员会的主

席霍金也承认，“有一件可庆的事，就是本委员会内部，对于基督教及宣教事业的看法，颇不一致。因为这样，才能代表北美各宗派的意见”。^{〔26〕}

但是，在1932年11月的《平议》发布会上，霍金承认，《平议》的神学是“最终决定这个报告站得住脚或站不住脚的问题”；但他也清楚表示，评审委员会的十五位成员（有自由派、也有保守派），没有一个人对于《平议》中的同意是勉强的。^{〔27〕}一位宣教士亦提到，实际上《平议》的神学令“所有人”都不满意；因为这份报告是需要每一个委员都能够诚实地签上名，因此它只能表达委员们所一致同意的那些观点。^{〔28〕}另有一位宣教士恰恰是因为委员们妥协之后的观点，以“简单的术语呈现基督教的信息”，而对《平议》赞赏不已。^{〔29〕}还有一位宣教士，将《平议》视为自由派和保守派走出“宗派主义”，“超越宗派障碍和教义障碍”，向着“合一”作出的一次努力。一方面，《平议》尊重差异，当中既有保守派，也有自由派；另一方面，《平议》致力于承认两派的共同信仰和“最小共识”，并建立一个包容的立场，在其中，自由派不会牺牲自由，保守派不会牺牲更完满的教义宝藏。^{〔30〕}

只是，也的确有宣教士，在赞同《平议》神学观点的同时，坦然承认这种观点在他看来，很明显就是自由派神学立场。一位来自安徽芜湖的美以美会宣教士指出，尽管《平议》作为“美国自由派更正教”的产物有其限制所在，但《平议》亦揭示了海外宣教中的真正议题，解放了基督徒的思想；这些没有官方地位阻碍的平信徒，不需要顾及那些关于“信经的理论”，鼓励宣教士集中关注耶稣伟大的个人生命的“魅力和诱人的能力”：它实际上挑战我们，重新考虑基督徒的目标，应该是“以基督的灵而活”，而不是“宣讲一个关于他的信息”。^{〔31〕}

究竟，《平议》透露出来的神学立场是如何？它是自由派和保守派之间达成的“最小共识”，还是自由派观点的昭然若揭？实际上，认同后一种观点的，不单只有前述那位赞同《平议》神学观点的宣教士而已，还有那

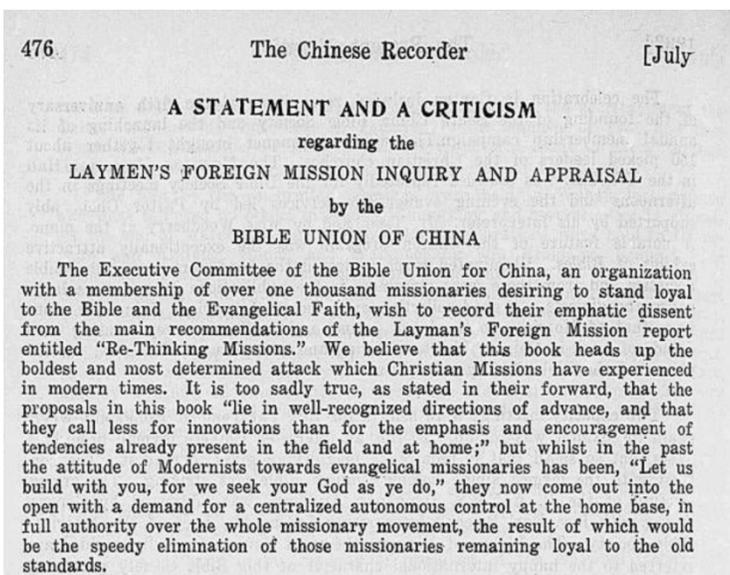
些批评《平议》的宣教士和基督教机构。现在让我们来听听那些反对《平议》的声音。

四、“别的福音”？

（一）反对《平议》的官方声明之分析

前文提到，很有可能是因为《教务杂志》及其主编乐灵生的自由派神学立场的缘故，1933年全年所刊登在《教务杂志》上反对《平议》神学观点的文章，多数是一些保守派基督教机构对《平议》所作出的官方声明或关于官方声明之内容的摘要式报导；仅若干文章是单独一位作者所撰写的——这与赞同《平议》神学观点的文章，完全不成比例。不过，至少值得肯定的是，自由派神学立场并没有使得《教务杂志》将所有批判《平议》神学立场的文章彻底抹杀，仅刊登有利于自由派神学立场的文章。透过这些保守派基督教机构对《平议》所作出的官方声明或关于官方声明之内容的摘要式报导，以及两篇与官方声明无关的文章，可以听到反对《平议》的声音如何发出。

我们首先分析保守派基督教机构对《平议》所作出的官方声明或关于官方声明之内容的摘要式报导。1933年4月，产生于1920年的一个属于基要派的宣教士机构、拥有超过1000名宣教士会员的中华圣经联合会（The Bible Union of China）⁽³²⁾发表官方声明，指责《平议》带头发动了近代以来对宣教事业的“最大胆、最坚决的攻击”；它不仅提出宣教方法上的剧烈革命，而且是对福音信息本身的公开反对。简而言之，《平议》所宣扬的，其实是“别的福音”（another Gospel）。中华圣经联合会认定，《平议》中占了整整三分之一的对海外宣教的神学、宗教和心理基础的讨论，明显不是



The Bible Union of China, "A Statement and a Criticism regarding the Laymen's Foreign Mission Inquiry and Appraisal".

来源：The Chinese Recorder 7 (July 1933), 476。

基于调查结果而写，⁽³³⁾ 而是来自委员会委员们先在的自由派观念，而一些坚持的、富有攻击性的自由派的教育家和社会工作者，借此机会传播他们的神学立场。尤其是，该联会认为，就“差会的工作范围”而言，《平议》蔑视讲道，以之为愚蠢的 (foolishness of preaching)；就“差会对于其他宗教应有的态度”而言，《平议》视“基督作为唯一的拯救之路”的观点为“过时的”。该联会重申自己忠实于“圣经与福音派信仰”，依然认定讲道是神所赐给我们的传福音的方法，它无论在哪一种类型的宣教服务中，都是必不可少的；并且，基督依然是人类唯一的拯救。⁽³⁴⁾

同样强烈反对《平议》神学观点的，还有同属保守派阵营的基督教会同盟 (the League of Christian Churches) 和“信心差会”之一的内地会

(China Inland Mission)。包括一些重要的华人基要派领袖在内（如贾玉铭和杨绍唐）的基督教会同盟的官方声明，同中华圣经联合会一样，严斥《平议》是“近几十年来，对福音派信仰最激烈的一次攻击”。在重申该同盟的“基要信仰”（包括上帝无谬误的圣言和福音中所揭示的基督作为上帝之子、道成肉身、为代赎而死、身体复活，并且此福音与其他宗教信条相比是独一无二且终极的^{〔35〕}）之后，再次反对《平议》藉着忽视基督的独一性、忽视主耶稣作为通向上帝的唯一之路的排他性地位，以及忽视福音的超自然的、救赎的力量，想要移走宣教事业的“历史基础和圣经基础”，并以“人本主义的理想主义”^{〔36〕}与基督教会同盟相似，内地会通过正式决议，重申其对原初“宣教目的、宣教信息以及新约使命的绝对忠心”，强烈反对《平议》，指责《平议》的目的显然是要用“纯然关于社会进步的人本信息”，替换“福音派关于神圣恩典与重生大能的福音”。^{〔37〕}

我们发现，如上三个基要派背景的基督教机构，均对《平议》持强烈反对的态度，指斥其背后的自由派神学，批评其背叛真福音，反而传扬现代的、理性化的“别的福音”。除了上述三个基督教机构，还有其他基督教机构或同样重申其“基要信仰”，并且批评《平议》偏离了这些信仰；^{〔38〕}或反对《平议》过于强调物质的服务，而轻视灵性的服务；^{〔39〕}或表示无法接受《平议》的“宗教混合主义”的意味。^{〔40〕}还有基督教机构指出，在《平议》三百多页的篇幅（指英文原版）之中，耶稣基督从来没有被指为主，祷告和罪只被提到一次，而且很随意，圣灵和圣经则完全被忽略；并引用《圣经·使徒行传》4章12节“因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”重申基督信仰的独一性。^{〔41〕}

总而言之，这些基督教机构的官方声明，总体而言反映了它们所认定《平议》具有的如下特性：忽视基督教的“基要信仰”；否定布道本身的重要性；过于强调宣教事业应转向社会参与和服务，建设地上天国；将基督

教的独一无二真理相对化,主张更多与其他宗教对话,以至于有“宗教混合主义”的强烈倾向。

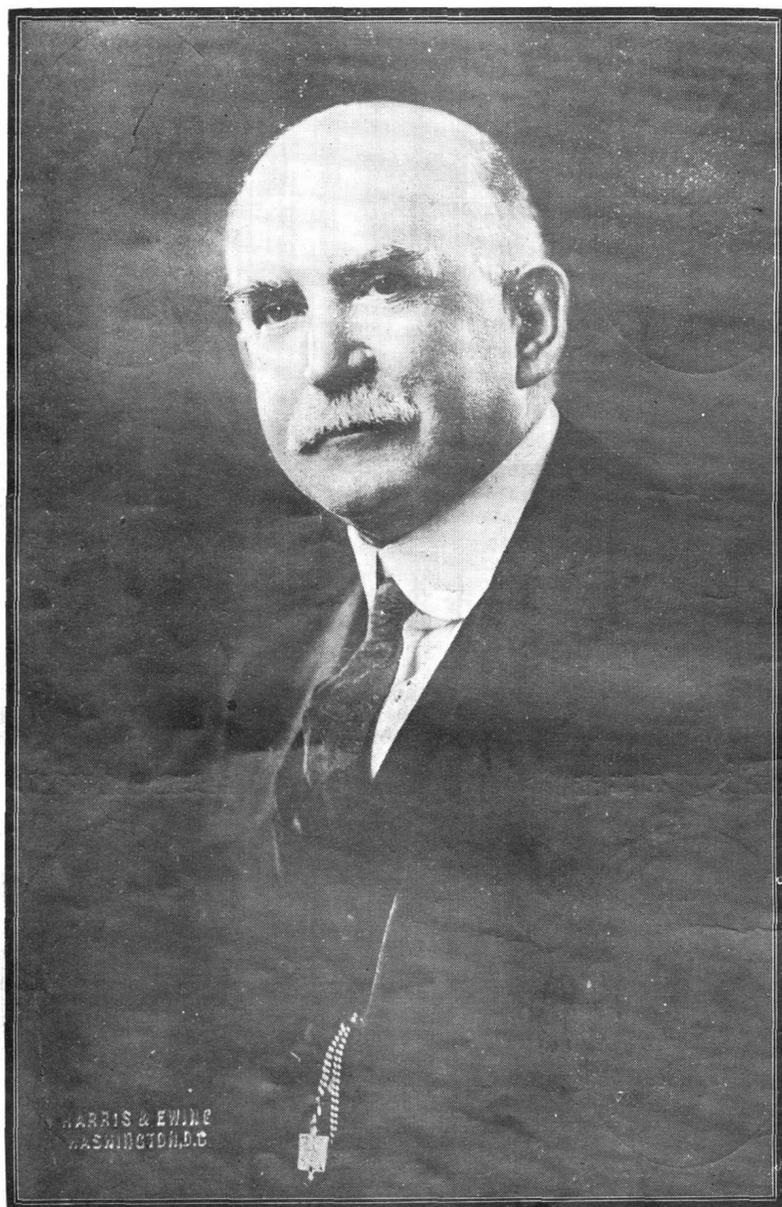
(二) 反对《平议》的文章之分析

以上分析了一些保守派基督教机构对《平议》的反对意见。笔者接下来则简要归纳并分析《教务杂志》中两篇反对《平议》神学观点的文章。

在一篇题为《〈平议〉忽略了什麼》(What the Laymen Overlooked)的文章中,公理会宣教士福开森(John C. Ferguson, 1866—1945)对《平议》感到“彻底的失望”。他批评《平议》讨论宣教事业之原则,与宣教事业的实情毫不相干;这些原则,不过是可以应用于评审委员会按自己的立场所赞同的那些宣教工作。与《平议》针锋相对,福开森以赞赏的口吻回忆早期的宣教士,就“宣教的目的”而言,他们并没有所谓“对于东方人的灵性的关注”(《平议》的倾向);他们有的是很强烈的对传讲“基督并祂钉十字架”(《圣经·哥林多前书》2章2节)的渴望。他们没有要“探索全世界的道德合一”(同样是《平议》的倾向);他们所相信的是“天下人间,没有赐下别的名,我们可以靠着得救”(一如前文的基督教机构所引用的《圣经·使徒行传》4章12节)。至于过去四十年来受国际学生志愿运动(Student Volunteer Movement)的感召而来到宣教工场的宣教士,也与早期的宣教士受到的激励的来源一样:没有一个志愿者是为了回应“东方人的灵性幸福”而来的;是“基督的爱”催逼他们来的。

易言之,在福开森看来,所谓关注“东方人的灵性幸福”和“探索全世界的道德合一”,是从人本主义的角度出发而产生的宣教事业的目标,并非宣教事业本应该有的目标。宣教事业的正当目标,应是在“基督的爱”的催逼下,向尚未听闻福音的人传讲“基督并祂钉十字架”。^{〔42〕}

士博森開福督監正館本



来华宣教士福开森（John C. Ferguson, 1866—1945）肖像。

来源：维基百科。

就“差会对于其他宗教应有的态度”而言，福开森认为《平议》对于早期宣教士的指责是不公允的。恰恰是早期的宣教士如理雅各（James Legge, 1815—1897）等人，最先开始欣赏其他宗教的优点，并开始翻译它们的典籍；他们的翻译表明，他们总是很渴望指出这些宗教中所有好的东西。但是，《平议》中从没有把成就归给这些宣教士；相反，《平议》建议现代宣教有必要积极努力地去了解和明白它周围的宗教，此种建议好像显得这对于宣教士而言是一件新事。^{〔43〕}

与福开森一样，大英长老会的宣教士道格拉斯·詹姆斯（T. W. Douglas James）也为宣教士先驱们辩护，认为他们已经在用实际行动（如宣教士自己研读儒家经典，又如神学生被要求了解“四书”，还如许多研究中国宗教的书之出版）更多了解他们身边的宗教。^{〔44〕}以上两位作者以这些事实，试图证明宣教士一直没有忽略了解宣教地的文化和宗教。

不过，詹姆斯称，问题并不在于基督教与其他伟大的信仰建立联系，而在于如何处理“迷信”；而这个问题恰恰被《平议》以一种轻而易举的方式忽略了。他依然“愚昧地”坚持，宣教地的信仰系统中，的确有“偶像崇拜”的成份——尽管这样的用语可能会被评审委员会嘲笑。^{〔45〕}

最后，就“差会的工作范围”而言，詹姆斯犀利地指出，从总体上看，《平议》对“作为一种方法的‘讲道’十分抵触”；这是一种“讲道恐惧症”（a preaching phobia）。尽管《平议》中也并非完全戒绝用话语（in word）来布道，但是它非常倾向于在社会服务中用行动（in deed）来布道，而尽量少用话语来布道。没错，“讲道”确实有被滥用的情形；但是，詹姆斯认为，《平议》因此就废弃“讲道”而不用，这是不值得的。“讲道的力量”，作为一种施莱尔马赫（Schleiermacher, 1768—1834）所说的“一种宗教经验的表达”，应该被保留。^{〔46〕}换言之，“讲道”在宣教事业中，至少仍应该与社会服务处于同等地位（如果不是更重要于社会服务的话）。

五、代结论——在文本与批判之间

以上，笔者分别析论了对于《平议》神学观点的不同态度。我们发现，对于同一个文本，居然有如此截然不同的看法。赞同者以《平议》为宣教士的朋友，提出为因应世界文化之变革，宣教事业需要作出的改变，若伤害了宣教士，也是出于忠诚的缘故；反对者却以之为宣教事业乃至基督信仰的大敌，认为《平议》所宣扬的是一种敌对真福音的“别的福音”。笔者亦指出，原来就不同的或保守主义、或自由主义的神学立场，很大程度上决定了那个宣教士或基督教机构对《平议》所持的看法。但是，且不论哪一方的神学立场才是“正确的”，从以上研讨中都自然生出一个疑问，即那些反对《平议》神学观点的批判，在多大程度上反映出《平议》文本的实情？就本文关心的“神学立场”这一议题而言，这个问题也可以这么问：《平议》究竟在什么意义上可以说是一份我们如今所界定为自由派的报告？

我们在此只简要谈两个方面，也就是反对者对《平议》头四章的其中两个重点的批判，分别是“差会的工作范围”与“差会对于其他宗教应有的态度”。关于这两方面的态度，能在一定程度上判断出《平议》的神学取向。其一，是“差会的工作范围”。通常所认为的自由派在关于宣教中的“直接布道”和“社会服务”的关系上，一般都过于强调“社会服务”（social-service emphasis in missions），却缺乏“直接布道”的热情（enthusiasm for direct evangelism）。^{〔47〕}这也确实是反对《平议》神学观点者对其极力批判的一个方面（例如，认为《平议》有“讲道恐惧症”），但这些反对者的批判有无道理？《平议》的作者以及为《平议》辩护的人称，《平议》并没有忽视“个人布道”；他们所要做的，是扩大“布道”（evangelism）一词的含义，将那些为不少宣教士所轻视的“社会服务”也视为“布道”之重要方面。因为，“福音宣传的本身，除非用社会事业来补充，并不完备”；更

重要的是，“行道胜于讲道”。社会服务这一“间接布道”的好处在于，“不以传道为目的，而自然收获传道的果效”，而且它“并不完全废掉口舌的功用，因为如果有人要求时，仍须为之解释基督教生活的理由及方法”（着重号为引者加）。^{〔48〕}

不过，《平议》在另外两处的行文，分别以提问和主张的表述，明显表示有必要改变以“社会服务”为“工具”的看法，似乎不单要纠正以往“社会服务”的劣势地位，更有以之取代“直接布道”的趋势：“如果我们可以藉着物质及社会的途径，达得灵性生活，那末，我们是否应继续地以传道为我们的中心事业，而以其他工作为辅佐？应否仍以一切慈善工作，为引人入教的工具？”因此，他们的建议是，“应使宣教事业中的教育及他种慈善工作，不负直接宣传福音的责任。我们应当表现克己的精神而不必用口宣讲”（着重号为引者加）。^{〔49〕}很明显，就此所讨论的“传福音与社会服务”的判准而言，《平议》的确是站在自由派神学的立场。

其二，是“差会对于其他宗教应有的态度”。通常所认为的自由派在这个问题上，往往弱化基督教的独一性、绝对性和最终性，并倾向于“宗教调和主义”。^{〔50〕}坚持认为“天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”的宣教士，在这一点上，对《平议》尤其表示失望甚至愤怒。不过，《平议》的作者会辩称，他们只是主张“基督教的宣教事业必须尽力了解他种宗教，并须与旨趣相同者互相携手”；而且在基督教与非基督宗教互相交流，共同寻求真理的过程中，“基督教的特殊性”不会“有所损失”。^{〔51〕}

但是，问题在于，《平议》作者所认为基督教的“特殊性”，主要指的是基督教的“中心教义”的“简单性”，亦即耶稣所表明的“两大诫命所说明的摩西律法”、“作为行为守则的黄金律”、“说明祈祷的主祷文”亦即“作为神学精义的天父的象征”。而这些所谓“适合现代人”的“简单”教义，只涉及“作为教师和模范”（as a teacher and model）的耶稣，却完全没

有提到人类的罪和审判，以及“作为主和救主”（as Lord and Savior）的基督与十字架的救恩这些基要教义。^{〈52〉}相反，《平议》认为，海外宣教事业的原初动机——“没有听见福音的机会，其灵魂有受地狱永苦的危险……而生命唯一的出路，就是耶稣基督”——因着“神学思想的变迁”、“世界文化的发轫”和“东方民族主义的勃兴”这些变革，而不再“继续有效”。其中，尤其在“神学思想的变迁”方面，《平议》的作者相信，现代人“对于地狱的观念”已经改变，不再注重“上帝的惩罚及灭亡者所受的永刑”（现在注重的是“比较乐观的命运说”），而且关注的问题已经“从出世的兴趣到现世的罪恶及痛苦”。当下的基督教，在《平议》的作者看来，“无论它对于来世的生命，持何种态度，总不会再看诚信他种宗教的人，为不能得救；因此，它救人灵魂脱离永苦的动机，不及救人使不丢失至善的动机之更为坚固”。如今，“一个太注重超自然界如天堂地狱及其作用等等的宗教，不见得会惹起现代人的注意”。^{〈53〉}这样的神学立场，恰是保守派所极力抵抗的自由主义神学的核心特质。^{〈54〉}

因此，从上述文本和批判之间的对照看，保守派攻击《平议》，认为它是自由派的“党派”文本，就毫不奇怪了。但是，自由派和保守派，究竟孰是孰非，本文已不能再加以申述。只不过，这些西方宣教士之间就现代神学议题的辩护和反对，同样影响中国基督徒至深，因此由不得我们淡漠视之。或许，恰如那位与宣教士普天德讨论《平议》的中国基督徒教师所说，“得我们自己来决定这信息是什么。”●

（作者为香港中文大学宗教研究哲学博士，香港中文大学崇基学院神学院名誉副研究员，目前正在攻读加拿大艾尔伯塔大学历史学硕士，研究兴趣主要包括华人基督教史、加拿大基督教史和数字人文。）

-
- 〈1〉 Gordon Poterat, “As a China Missionary Sees the Laymen’s Report,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 216.
- 〈2〉 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 12 (December 1933), 761-762. 该书在美国出版以后, 美国的教会“无论为毁为誉, 咸为瞩目”。参见诚静怡, “序”, 美国平信徒调查团编、徐宝谦等译, 《宣教事业平议》, 上海商务印书馆, 1934年, 第1页。
- 〈3〉 Paul G. Hayes, “Our Book Table: Re-Thinking Missions: The Report of the Commission of Appraisal of the Laymen’s Foreign Missions Inquiry,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 244; Methodist Episcopal Church, “Official Statements on ‘Re-Thinking Missions’,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 259.
- 〈4〉 “平信徒海外宣教事业调查”的发起人、资助者和评审委员会的委员, 多数并不是“平信徒”这个中文词的一般语义令我们联想到的那些“普普通通”的基督徒。参 The Bible Union of China, “A Statement and a Criticism regarding the Laymen’s Foreign Mission Inquiry and Appraisal,” *The Chinese Recorder* 7 (July 1933), 476; H. Van Etten, “The Urgency of Self-examination,” *The Chinese Recorder* 9 (September 1933), 586。
- 〈5〉 霍金 (William Ernest Hocking) 等, “原序”, 《宣教事业平议》, 第1—3页。
- 〈6〉 Lian Xi, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1997), 192.
- 〈7〉 洛克菲勒曾主张, 教会若要存活, 只有再寻回大量基督徒的忠诚, 这些基督徒感觉教会的教义是令人窒息的, 教会的道德立场是伪善的。教会因此必须变得更包容, 不过多关注那些排他的、使人分裂且分散注意力的教义或形式。参 William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), 148-149。
- 〈8〉 William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*, 150. 针对《平议》本身, 梅钦曾坦言: 这份报告是“对历史的基督教信仰的攻击”。参 D. G. Hart, *Defending the Faith: J. Gresham Machen and the Crisis of Conservative Protestantism in Modern America* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1994), 148。
- 〈9〉 Jan Van Lin, *Shaking the Fundamentals: Religious Plurality and Ecumenical Movement* (Amsterdam: Rodopi, 2002), 131-132.

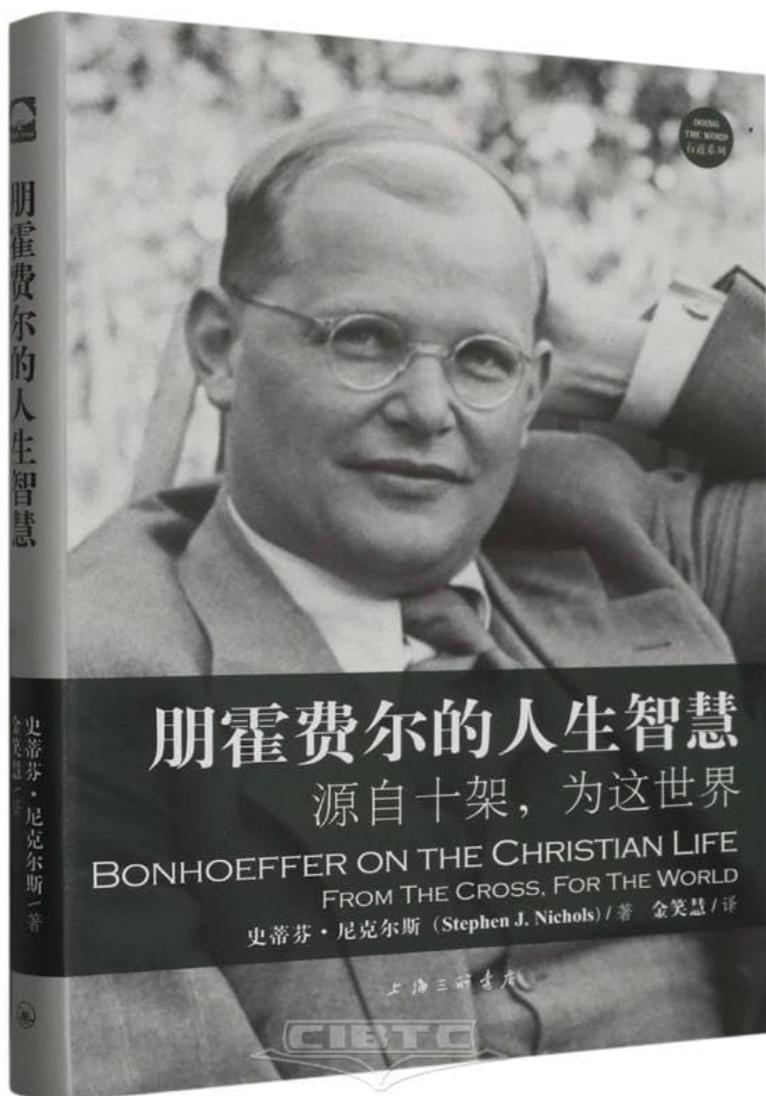
- 〈10〉 William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*, 158-175.
- 〈11〉 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 2 (February 1933), 67; Wynn C. Fairfield, “A Close-Up of ‘Re-Thinking Missions,’” *The Chinese Recorder* 3 (March 1933), 169; John C. Ferguson, “What the Laymen Overlooked,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 500; “Presbyterian (North) Board on Laymen’s Inquiry,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 540.
- 〈12〉 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 2 (February 1933), 67.
- 〈13〉 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 2 (February 1933), 68-69. 评审委员会的主席霍金也曾说：“这份报告（指《平议》——引者注），是从一些基督徒给予另一些基督徒的报告……我们联合在基督的爱之中，热切、非常热切地渴望祂的精神可以散播至这个失常的、破碎的、受苦的、罪恶的世界。”参 Methodist Episcopal Church, “Official Statements on ‘Re-Thinking Missions,’” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 258. 又如，诚静怡在《平议》的中译本序言中说，平信徒调查团的发言人“都是我教的忠实信徒，中坚分子，与无的放矢，意存破坏者，不可同日而语。”参前引诚静怡，“序”。
- 〈14〉 Lian Xi, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, 67.
- 〈15〉 *Ibid.*, Chapter 2.
- 〈16〉 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 3 (March 1933), 138.
- 〈17〉 *Ibid.*
- 〈18〉 J. E. Shoemaker, “Correspondence,” *The Chinese Recorder* 5 (May 1933), 322-323.
- 〈19〉 《宣教事业平议》，第 73—76 页。
- 〈20〉 在第 4 期的编者言中，乐灵生指出，批评是属灵成长的刺激因素，如果我们以正确的心对待之的话。参 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 206。乐灵生还在第 8 期的编者言中说：“批评是宣教士每一餐的调味汁！基督教的恩典应该使得宣教士能将批评转化为藉着重新调整和自我改进而进步的标准。”参 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 488。
- 〈21〉 The Editor, “Thinking Forward with the Laymen: Review Article,” *The Chinese Recorder* 3 (March 1933), 158-160.
- 〈22〉 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 206-207.
- 〈23〉 “Editorial,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 489. 在另外一处，乐灵生批评宣教士，指出大体而言，宣教士相当个人主义化，且没有为他们的现代任务而充足预备好。参 The Editor, “The Facts About Missions,” *The Chinese Recorder* 12 (December 1933), 807。

- 〈24〉 The Editor, “Thinking Forward with the Laymen: Review Article,” *The Chinese Recorder* 3 (March 1933), 163.
- 〈25〉 甚至, 乐灵生力图使《平议》与自由派撇清界限, 认为《平议》的态度不是“一个犹豫的、虚弱的、宽容的、无力的‘自由派的’基督教, 在这种基督教的灵魂中, 坚定的信仰已经消失了”。参”Editorial,” *The Chinese Recorder* 11 (November 1933), 700。
- 〈26〉 霍金等, “原序”, 前引《宣教事业平议》, 第4—5页。在此, 霍金所指的“不一致”的意见包括: 1、认为宣教事业是“吾人对于耶稣基督——他是上帝完美的启示, 人神圆满交通唯一的道路——效忠最高的表示”; 2、认为宣教事业是“一种利他精神的表现, 为与全人类同享基督教文化之果的一种愿望”; 3、认为宣教士是“为人类共同追求上帝的一种努力, 借以充分实现在个人及团体生活里天赋的可能性”。
- 〈27〉 F. R., “The Proceedings of the Meeting of the Directors and Sponsors of the Laymen’s Foreign Inquiry and Representatives of the Foreign Mission Boards,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 247.
- 〈28〉 Frank T. Cartwright, “Appraising the Laymen’s Appraisal of Missions,” *The Chinese Recorder* 3 (March 1933), 172.
- 〈29〉 W. P. Mills, “Theological Basis of the Laymen’s Report,” *The Chinese Recorder* 7 (July 1933), 421.
- 〈30〉 Paul G. Hayes, “Cooperation in Christian Missions: An Examination of the Basis of Cooperation Proposed in the Laymen’s Inquiry Report,” *The Chinese Recorder* 7 (July 1933), 411, 415-416, 418.
- 〈31〉 Paul G. Hayes, “Our Book Table: Re-Thinking Missions: The Report of the Commission of Appraisal of the Laymen’s Foreign Missions Inquiry,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 244-245.
- 〈32〉 姚西伊, 《为真道争辩——在华基督新教传教士基要主义运动(1920—1937)》, 香港: 宣道出版社, 2008年, 第二章。
- 〈33〉 该联合会认为, 委员会中几乎没有人对保守的教会团体和宣教机构有兴趣, 因此, 《平议》中的结论不可以认为是不偏不倚的评估。参 The Bible Union of China, “A Statement and a Criticism regarding the Laymen’s Foreign Mission Inquiry and Appraisal,” *The Chinese Recorder* 7 (July 1933), 476-477。
- 〈34〉 同上, 第476—478页。“中华圣经联合会”在其他地方也曾指出他们所反对的自由派所传扬的福音, 是“另一种福音”; 那些传讲的人, 是“传讲另一种福音者”。参前引《为真道争辩》, 第71、81、83页。这种类型的批评, 似乎是基要派对自由派常见的批评, 如中国的基要主义者陈崇桂, 就认定那些“传

耶稣的主义人格”之人所传扬的是“别的福音”。参那福增,《中国基要主义者的实践与困境——陈崇桂的神学思想与时代》,香港:宣道出版社,2001年,第94页。

- 〈35〉 华人基要派领袖王明道,在其著作中也提到类似的基要信仰。参王明道,《我们是为了信仰!》,香港:灵食季刊社,1955年,第1—3页。其他的教会历史学家也同样强调基要派的五点核心要义,参前引那福增,《中国基要主义者的实践与困境》,第22页。
- 〈36〉 The Executive Committee of the League of Christian Churches, “Statement regarding the Layman’s Foreign Missionary Inquiry,” *The Chinese Recorder* 7 (July 1933), 480.
- 〈37〉 Faith Missions, “Official Statements on ‘Re-Thinking Missions’,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 257.
- 〈38〉 United Presbyterian Church, “Official Statements on ‘Re-Thinking Missions’,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 260.
- 〈39〉 中国医学协会 (Chinese Medical Association) 的“医学宣教委员会” (Council on Medical Missions) 从医疗宣教的角度出发,认为《平议》无法意识到现代医疗是要强调身体、心灵和灵魂的相互关系,《平议》的观点却是要回到只是纯粹关乎身体的医疗方法。将那呈现于耶稣基督中的上帝之爱的全备福音,传给宣教医院的每一个病人,是宣教士医生工作的一个部份;这并非强加给病人,而是引导他们过一种包含了身体健康和灵性健康之应许的生活方式。该委员会最后强调,医疗宣教的核心主旨,是属灵的主旨,即个人与基督的关系;这应该且必须成为所有真正的宣教努力的背后动机。但是,《平议》却根本没有承认这一点作为参与宣教工作的资格,该委员会感到极为失望。参 Council on Medical Missions of Chinese Medical Association, “Official Statements on ‘Re-Thinking Missions’,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 257.
- 〈40〉 “Methodists and ‘Re-thinking Missions’,” *The Chinese Recorder* 10 (October 1933), 687.
- 〈41〉 “‘Rethinking Missions’: Action Taken by the Chosen Mission of the Northern Presbyterian Church (U. S. A.) in March 1933,” *The Chinese Recorder* 11 (November 1933), 753.
- 〈42〉 John C. Ferguson, “What the Laymen Overlooked,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 500-501, 504.
- 〈43〉 *Ibid.*, 501.
- 〈44〉 T. W. Douglas James, “‘Re-Thinking Missions’ and China’s Rural Church,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 515.

- 〈45〉 Ibid., 515-516.
- 〈46〉 Ibid., 518-519.
- 〈47〉 William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*, 103.
- 〈48〉 《宣教事业平议》，第 55—56、284 页。亦参“Editorial,” *The Chinese Recorder* 2 (February 1933), 73-74; Wynn C. Fairfield, “A Close-Up of ‘Re-Thinking Missions,’” *The Chinese Recorder* 3 (March 1933), 168; Gordon Poteat, “As a China Missionary Sees the Laymen’s Report,” *The Chinese Recorder* 4 (April 1933), 210-211; Paul G. Hayes, “Cooperation in Christian Missions: An Examination of the Basis of Cooperation Proposed in the Laymen’s Inquiry Report,” *The Chinese Recorder* 7 (July 1933), 413; W. P. Mills, “Theological Basis of the Laymen’s Report,” *The Chinese Recorder* 7 (July 1933), 422-423; Roderick Scott, “New Missions or New Bottles? What is New About the Laymen’s Report?,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 497; F. Ufford, “Evangelism through Sharing,” *The Chinese Recorder* 8 (August 1933), 511, 513.
- 〈49〉 《宣教事业平议》，第 57、59 页。
- 〈50〉 Lian Xi, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, Chapter 6.
- 〈51〉 《宣教事业平议》，第 30 页。
- 〈52〉 一位日本基督徒曾这样评论《平议》：“《平议》试图向我们阐释一个没有十字架的基督，并将此视为基督教……为了上帝的国来临，付出十字架的代价是不可避免的；这一点，《平议》丝毫没有提及。”参 Jonathan J. Bonk, *Missions and Money: Affluence as a Missionary Problem Revisited*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006), 186。
- 〈53〉 《宣教事业平议》，第 10、18、43 页。
- 〈54〉 William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*, 104.



《朋霍费尔的人生智慧》(上海三联书店, 2023年)书影。
来源: 亚马逊网站。

软弱的朋霍费尔之失败人生

——读《朋霍费尔的人生智慧》随感

文 / 赵周

不是简单，而是复杂

电影《闻香识女人》有一段台词，大意是“在人生中岔路口，我总是清楚该走哪条路——无一例外，我都清楚——但我从来没走过。因为太TM难了。”

读一些基督徒写的主内传记，感觉就类似于此：基督徒的选择很简单又很艰难，你总是知道什么是对的什么是错的，但只有人家传主才能毅然决然去做到。

不过，读《朋霍费尔的人生智慧》，我并没有这种感觉。^{〈1〉}朋霍费尔的人生诸多选择，既复杂又艰难。

也是，如果简单而艰难，那么只要勇气就够了，但如果复杂而艰难，就更需要“智慧”。

这智慧从哪儿来呢？“源自十架”。这智慧往哪儿去呢？“为这世界”。而“源自十架，为这世界”正是这本书的副标题。

这世界是复杂的，很少非黑即白、非好即坏的简单判断。比如：

希特勒是好人还是坏人？坏人。

盟军对希特勒作战是好的吗？好的。

教会对具体的政治问题不断表明态度，是好的吗？……

基督徒可不可以推翻自己的政权？牧师能不能向官员撒谎？甚至，牧师可不可以参与暗杀？……

如果朋霍费尔值得推崇，那么没有如此选择的人都是神不喜悦的吗？……

我觉得这本书和一本朋霍费尔的传记（比如本书附录推荐的梅塔萨斯那本⁽²⁾）合起来读最好，传记提供每一选择的背景和情境，本书梳理每一选择的神学和应用。读者跟着朋霍费尔进入各种具体的情境，思想他的回应和选择，从中读者特别体会到，信仰生活不是寻找一个个对或不对的规条然后去奉行，而是在具体的情境中的回应和选择。

不是评判，而是理解

这本书属于“行道”系列，以基督徒为目标读者。作者史蒂芬·尼科尔斯（Stephen Nichols）很清楚基督徒中对朋霍费尔的一些争议点，在书中做了针对性的回应。

第四章开篇就处理很多人关心的问题——“朋霍费尔是福音派吗？”（第99页）

用两页篇幅对这场旷日持久的名分之争做了简介后，作者的观点是，这些辩论“没太大意义”——“只要愿意，我们大可以从教会历史中找到任意多的前辈，对他们属于哪个派别辩论一番。比如，路德因奥古斯丁对归算为义（imputation）的阐述不清而责问他。也有人指出，约翰·威克里

夫对称义（justification）阐述不清……我们要格外小心，要避免妄加评论处于特定历史情境下的前辈们。”（第 101 页）

那是不是就不用辨析了呢？并不是，但要先找到更合适的标准。“基督论、唯独因信称义、圣经权威——这三项教义构成了正统的保守神学。朋霍费尔能轻而易举地通过对他的测试。”（第 103 页）

而最重要的不是评判，而是学习。“我们需要超越神学合理性来领会朋霍费尔的神学主张。我们需要明白他的神学主张如何导向实践。我们需要明白他是怎样基于他的所信而生活。只要我们愿意受教，朋霍费尔的圣经观和他的读经实践，势必都将挑战我们，使我们不仅在口头上确认我们是持守保守圣经观的‘圣书子民’，而且也以自己的整个生命，活出这样的认定。”（第 104 页）

作者也没有逃避另一个争论焦点。“他并非草率的介入刺杀密谋。事实上，他困惑过这样做会否使自己的灵性受损，可是他别无选择。我发现在这点上很难对朋霍费尔有所评判，因为我从未经历过任何他所经历的情形，从未处于任何与之相似的艰巨困境。哲学家们是在凉爽的教室（或博客空间）里争论着伦理学难题，而朋霍费尔则是活在历史上极端严酷的伦理困境的中心。”（第 232 页）

而最重要的不是评判，而是理解。“如果这地上曾出现过一个恶魔化身，必是希特勒无疑。朋霍费尔抵挡希特勒不是因为德国爱国行动中某种纯粹的民族主义，而是因为他看到了希特勒的十足邪恶。他是被迫采取行动。希特勒因此对他痛下杀手。朋霍费尔曾说，有时候需要做‘轮辐’。他发现仅仅为车轮下的被碾压者裹伤是不够的。有时候需要力阻狂轮。这就是朋霍费尔的立场。”（同上）

不难发现，这些讨论都拒绝给一个简单的判断，是对还是不对，而给到读者新的判断标准，从而超越原本的封闭式问题，引发开放的思考。

书中为我们展示朋霍费尔的生活，也是如此。

不是英勇，而是谦卑

如果有人第一次听说朋霍费尔，好奇去网上搜索，很可能从各种网页文字中得到大概印象：这个德国人，敢去刺杀希特勒，密谋功败垂成，终于纳粹倒台前夜，英勇辉映荆轲，遭遇可泣可歌。

正如在 google 第一页就出现的一篇介绍性文章的标题，“刺杀希特勒的神学家”⁽³⁾，盛赞朋霍费尔的勇气超人。

但本书作者极力反对这种赞美。“认为朋霍费尔英勇 (heroism)，这是误解。不是勇气，而是信心。是谦卑，是对上帝的信靠。”(第 21 页)

读朋霍费尔《狱中书简》中的一些文字，和他一些沉痛的诗歌，能看到他的软弱。“被囚禁在泰格尔监狱时，可以想象在那里他所遭受的是怎样的艰难困苦和暗无天日。曾有那么一天，他写下了自己无比悲观阴郁的感受。他只是草草涂鸦了几个词：不满、不安、不耐烦、不快乐——深深的孤独。他甚至写道：‘自杀，不是因为罪疚感，而是因为基本上我已死了。’然而在这页纸的底部出现了一句话：‘在祷告里胜过。’”(第 147 页)

朋霍费尔不太像刺秦的荆轲，更像《魔戒》中行走于魔多 (Mordor) 的弗罗多 (Frodo Baggins)。但他比弗罗多更加自觉地觉察自己的软弱，并靠着祷告胜过。

能做到这样，是因为他对圣言的思考足够深入。

早被囚禁的十多年前，1933 年一次讲道中，他就以“软弱”为题：“为什么软弱这个问题至关重要？……真正的答案是受苦和软弱是神圣的，因为‘我们的上帝是一位受苦的上帝’，而且‘上帝已经在十字架上受了苦。’”(第 53 页)

在《伦理学》中更进一步阐释他的神学思考：“上帝透过成为人的样式进入人类的生活，透过在肉身中担负了人类的本性、本质、罪咎和苦难，对抵挡上帝之爱的一切责难，譬如谎言、疑惑和摇摆不定，宣告了它们的无效。”

这就有个很有趣的问题：一位对圣言所知不多甚至完全不信的读者，怎么可能真正理解“刺杀希特勒”完全无关“英勇”？一位历史研究者可以浏览朋霍费尔所有资料，对他的人生细节了如指掌，但无法理解什么叫“不是勇气，而是信心，是谦卑”。

正如那个哲学问题，你怎样让一位生来就盲的人理解红色？那完全不是他世界里的东西。

不是避世，而是入世

两个世界：一个现实世界，一个灵性世界。

很多中国基督徒内心里，是贬低前者，推崇后者的。西方也有修道主义的传统。朋霍费尔“把责任归咎于中世纪的思想家，他论证说：‘整个中世纪的历史就是围绕着这个主题，即灵性领域高于世俗领域，恩典国度高于自然国度’。”

问题是，无论内心里贬低哪个推崇哪个，实际活出来却更多在现实世界的价值观洪流中无法自拔：在孩子考学、职场发展、社会地位……各个方面，并没有取此舍彼，而是都想要。

于是，每个周日听讲道，都“扎心”，愧疚自己做不到。

朋霍费尔不提倡避世，而提倡入世——“他看到灵性世界与自然世界之争是症结所在。要么我们作为修士，以放弃这个世界为代价，彻底地全神贯注于灵性；要么我们变成文化新教徒，以无视基督为代价，完全沉浸

在自然世界之中。或者，我们还有第三个选项：‘试图同时站在两个领域之内’，并在此过程中‘成为身处永恒冲突的人’。”（第 194 页）

入世，这也是本书副标题“源自十架，为这世界”后半句的意思。具体来说就是“四项托付”：“上帝在这个世界上命立工作、婚姻、政府和教会，而且上帝是借着基督、向着基督，且在基督里命立这一切，各从其用。”（第 199 页）

基督徒须在这四个方面，在这世界，也为这世界，不负托付，活出基督门徒的样式。

有的人活着，他已经死了。有的人死了，他还活着。还有的人，他活着的时候，就活在一个不同的世界。

入世是一个更高的要求——从不同的世界来，才能入世。

入世是基督徒唯一真实的活法——避世是避不开的，也不应该避。

从这个视角再去读朋霍费尔的人生故事，比如梅塔萨斯那本《朋霍费尔：牧师、殉道者、先知、间谍》，看他在工作、婚姻、政府和教会每方面是怎样“入世”，当能得到不同层面的收益。

不是廉价恩典，而是重价恩典

工作、婚姻、政府和教会四个方面的托付，说得很好，但再看看朋霍费尔的人生……其中很多我可做不到。

朋霍费尔读大学时，知名的神学学者几乎都是历史批判自由派，认为圣经是文化和历史的产物。他的老师哈纳克（Adolf von Harnack, 1851—1930）就是自由主义神学的大家。年轻的朋霍费尔几乎单枪匹马挑战整个学术界的潮流，24岁就获得了两个博士学位——这我可做不到。

二战期间，绝大部分德国基督徒，可能超过 90% 的基督徒和牧师，

都选择了认同希特勒；绝大部分牧师也加入了纳粹的“帝国教会”，宣誓同时效忠基督和元首。甚至在朋霍费尔力主创建的不从国教的认信教会中，也有相当多的牧师“为了大局”而选择沉默或含糊。朋霍费尔却总能坚持立场独行窄路——这我可做不到。

1936年，盖世太保吊销了朋霍费尔在柏林大学的执教资格。1937年，盖世太保关闭了芬根瓦得神学院，“1938年时朋霍费尔就已经敏锐地洞察到苦难将至”（第230页）。终于，1939年他有机会去到美国，获得了居留权，但他决定返回德国——换了我绝对做不到。不瞒你说，就在几年前我还挺想移民呢。

当姐夫来拉朋霍费尔参与密谋……不怕你说我吹牛，那种情况下要是我，说不定也点头加入。但后来事情败露入狱，在狱中还能有平安和喜乐，换了我可万万做不到。

人生的选择复杂又艰难，做不到，怎么办？

一种办法是，持续地活在羞耻和自责之中，每次祷告会都内疚，每次听讲道都“扎心”。年复一年。

一种办法是，干脆躺平、认怂，美其名曰这就是软弱嘛，甚至反咬一口：老要求那些，是律法主义、敬虔主义。

但还有一种办法，就是努力追求遵行登山宝训的标准，并在做不到的时候更加仰望基督那重价的恩典——

“我们必须回到《作门徒的代价》的开头部分，来理解朋霍费尔为什么急切地要把我们带回到恩典。……《作门徒的代价》是以论及廉价恩典和重价恩典作为开篇的……用很长篇幅讲述《马太福音》第5—7章里基督的命令以及圣经里其他那些并非可以轻而易举做到的诫命；他完全清楚，我们需要谨记，我们是靠恩典而活，我们需要谨记上帝的命令总归就是一条：去爱。”（第238—239页）

不是规条，而是故事

父亲病了，我再次给他传福音。他想要信，但很多顾虑：清明中元节，还能不能上坟？具体来说，磕头行不行，烧纸行不行……亲戚乡邻过世，还能不能参加白事？具体来说，这项行不行，那样行不行……

我发现了中国人对信仰的最大误解：那是一套要照着行的规条。要我信这个神，就是我得遵行这些规条。

仿佛旧约中以色列民的心态：把规条再给得细致一些吧，比如让我们知道安息日到底什么不能做、什么能做。

有些基督徒追求敬虔，努力把圣经简化成一套规条，想象着在各种处境下总有黑白分明的标准答案。但圣经更多是叙事，就算书信，也常常就着一时一事来论述。处境非常重要。因为世界是复杂的。

有些人懂得很多道理，却过不好这一生。

“有些人素未谋面，却塑造着我们的人生。”（第 23 页）

这本书属于橡树文字工作室的行道系列，英文版已经出了十五种，由 Crossway 出版社策划，原名“神学家论基督徒生活系列”，中文纸质版目前只出了四本，分别是《加尔文的人生智慧》、《奥古斯丁的人生智慧》、《路德的人生智慧》和《朋霍费尔的人生智慧》。

这个系列每本我都喜欢，策划者刻意承继伟大的叙事传统，用属灵伟人的一生故事来讲他行出来的道（Doing the WORD），再联系当代基督徒读者的处境与实践，给出辨析、梳理和具体的实践建议。

区别也许在于：规条是坚硬的、冷冰冰的，故事是发生在具体的背景和情境之中。从规条而来的常常伴随压力、惧怕和挣扎，从故事而来的启发却是自内而外、渴望顺服，让我们被吸引着——而不是被驱使着——去改变。

2023 年中秋，我们教会诗班的中秋营会——本来我没资格参加的，因

为我妻子在小诗班服事孩子们，我才作为家属被邀——办成了故事会，大家动情讲述了 2003 年诗班创办以来的一个个故事。最后意犹未尽，大家临时提议唱一首歌吧。我就好奇，那么多年无数的诗歌里，大家会想到哪一首呢？

钢琴伴奏响起，大家唱的是《所有美善力量》

所有美善力量都默默围绕，奇妙地安慰保守每一天。
让我与你们走过这些日子，并与你们踏入新的一年。
尽管过去的年日折磨心灵，艰困时光重担压迫我们。
主啊拯救饱受惊吓的心灵，以那为我们预备的救恩。
若你给我们递来沉重苦杯，满溢着忧愁痛苦的苦杯。
主啊从你良善慈爱的圣手，毫不颤抖心存感谢领受。

朋霍费尔在狱中写就这首诗歌，时在 1944 年圣诞节前，离他被处决还有 3 个多月。

诗班和声默契，没有人说出，但谁都知道，这首歌献给一个无法在现场的弟兄。那位弟兄生前编辑过好多本书，他的最后一本书就是做梅塔萨斯那本朋霍费尔传记的营销编辑。他最爱的，就是这首《所有美善力量》。然后，这首诗歌成了很多诗班弟兄姐妹的最爱，在各种处境下因这诗中文字得着理解和安慰。

有些人素未谋面，却塑造着我们的人生。

不是失败，是盼望

佛罗多虽软弱，毕竟将至尊魔戒投入烈火之山的末日裂罅，挫败了黑暗魔君索伦。朋霍费尔却失败了。

从某种角度说，朋霍费尔的人生，是一连串失败，是一连串祷告不被

应允的人生：他是最早意识到希特勒危险性的人之一，他肯定为希特勒不要当选总理祷告了吧？然而 1933 年 1 月，希特勒高票当选。他是最清晰认识到所谓“德意志基督徒”拜偶像本质的人之一，他肯定为帝国教会不要成立祷告了吧？然而 1933 年 7 月，帝国教会成立。他是最早为犹太人呼吁的人之一，他肯定为犹太人祷告了吧？然而德国通过了一个又一个反犹法案，最终有 600 万犹太人死于非命。他肯定为自己主倡成立的认信教会祷告了吧？但认信教会内部还是纷争连连，以至于他都不肯在自己起草的《伯特利信条》上签字。……他肯定为参与的暗杀计划祷告了吧？他肯定为自己能尽快出狱和未婚妻见面祷告了吧？……最后，朋霍费尔牺牲也没有起到什么作用，还是盟军打败了纳粹。

反过来说，如果用成败来揣摩神的旨意，那么希特勒奇迹般地躲过了一次又一次的暗杀和刺杀，有些巧合匪夷所思，简直是“如有神助”，希特勒完全可以拿出来当见证讲。实际上，希特勒在逃过某次暗杀后，确实公开宣称他受到上天的保佑。

朋霍费尔 1945 年 4 月 9 日被处决。仅仅 21 天后，纳粹战败，希特勒自杀。
呃……

若不是耶稣也“失败”了，我们真的无言以对。

“在讲道最后，他带我们转向苦难的解决之道和生活中各种困惑的解决之道。他两次宣告说：‘耶稣活着。’因为耶稣活着，所以我们常存盼望。他在《伦理学》中明确宣告：‘耶稣基督已经复活——这意味着上帝以祂的爱和全能终结了死亡，并呼召新的被造进入生命。上帝赐下了新的生命。’”（第 258 页）

不是朋霍费尔，是耶稣

“你们千万不可怀疑，在这条被上帝带领的征途上，我的人生充满了

感恩和喜乐。”（第 273 页）

如果读朋霍费尔的故事没有看到耶稣，就是误读。或者，一位历史研究者或传记作者可以勘察搜罗所有文献，忠实还原传主人生细节，但如果

没有把读者引向朋霍费尔的耶稣，那就是误导。

就像《楞严经》中佛祖告诉阿难说“如人以手指月示人，彼人因指，当应看月。若复观指，以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。”朋霍费尔——以及行道系列的每位传主——当同意这个比喻：他的一生只是指月的手指。读他们的故事，让我们得着智慧，更爱耶稣，更深认识祂，在自己的人生中行出道来。

人生的选择既复杂又艰难，但基督徒的人生可以又简单又容易。只因

为他的轭是容易的，他的担子是轻省的。

“在基督的轭下，我们放心地与他亲近、密切交通。当门徒背起自己的十字架，耶稣就亲自在那里与他们相遇。”^{〔4〕}●

（作者为图书作者，北京某家庭教会会友）

-
- 〔1〕 史蒂芬·尼克尔斯，《朋霍费尔的人生智慧》，金笑慧译，上海三联书店，2023年。
 - 〔2〕 埃里克·梅塔萨斯，《朋霍费尔：牧师、殉道者、先知、间谍》，顾华德译，上海三联书店，2015年。
 - 〔3〕 https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1515359 作者为何怀宏。
 - 〔4〕 同一段译文还可参考《作门徒的代价》（安希孟译，成都：四川人民出版社，2000年，第81页）：“在祂的轭下祂肯定离我们很近，并和我们交往。当门徒举起十字架时，发现的正是祂。”



“即便断尾无数次，壁虎会一直活着。
我想它会原谅你的。”

绘图：曹青。

优雅的告别

文 / 陈京

编者导读：短篇小说《优雅的告别》采取不可靠叙述者视角，讲述两代人因缺乏有效沟通而彼此错过的故事。在“心理医生”面前，一向只看见事工需要而漠视家人需要的牧师父亲，终于学会敞开，将一段“我与父亲”的过往娓娓道来。讲述，是为了反省，为了医治，为了纪念。

他想找到一截尾巴。

妻子发现丈夫最近忽然留意起家里角落，“找什么？”他回答说最近常梦见一只断尾壁虎。半夜，月光洒进卧室，他静看天花板上那双黑漆漆的眼睛。醒来后分不清是梦还是现实。

他答应妻子来见我前，偏头痛已经有段日子。医生检查完，说器质方面没问题。又看了半年神经科和中医仍旧毫无进展。直到一次发作，两百多人通过来不及关掉的领夹麦克风，听到阵阵呕吐声。

以下是他的讲述：

你听过“坎加鲁陷阱”吗？

18 世纪，英国航海家库克船长到达澳大利亚东海岸，初次见到一种拖着长尾巴、跳跃前进的奇怪动物，就用手势询问土著人这是什么。土著人听不懂他在说什么，便答道：“Kangaroo”。从此，“Kangaroo”代表袋鼠写入英文词典。其实，土著人随口说出的“Kangaroo”是当地语言“不知道”的意思。这就是坎加鲁陷阱：当彼此的信息无法真正实现沟通，不交流更好些。

我妈成为全职主妇前在中学教书。我爸按立为牧师后，她辞了职。我记得他们只发生过三次争吵。

中考后我升入本校高中。有位老师名声在外，我妈打听到他会担任重点班班主任。确认好门牌号，低头祷告。睁眼，按下门铃。

坐了不到半小时，老师在本子上记下我的名字和学号。我妈朝我使眼色，刚站起，有人开门进屋。刚打完篮球，满头汗，头发湿漉漉黏一起。清俊。脸颊微红。

看到我，周帅同样吃惊，原本松散的肩膀顿时局促起来。大理石茶几上有个饱满的牛皮信封。它和我都不该出现在这里。

我妈脚步比来时轻快许多，到每层楼依旧会重重跺下脚，震亮声控灯。我胸口如同被大象踏入一只脚。单元楼门口有片狗尾巴草。我一层层往上数。周帅的房间亮着灯。

这事没瞒过爸爸。我以为父母会大吵一架，吃完饭，我妈照常去厨房洗碗。我爸进了书房，没有当场发作。但我知道，这事没完。

果然，过了几天，原本挂在洗手间镜旁的吹风机不见了。

“你爸说，我每天大清早吹头发，太吵。收起来了。”妈妈往后捋头发，“没事没事，自然干对发质好。一举两得。”

周日中午，仇姨拌好饺子馅端到我妈面前，身子侧向她，“这下好了，

有时间顾儿子，又能协助郑牧，一举两得。对吧？”我妈正往手上戴一次性手套，发怔几秒，抿嘴笑起来。

我倒希望大人少顾小孩。

教会暑假办夏令营，到第四天，午饭后，大孩子这组由 Lisa 组织大家玩桌游。Lisa 念高中时，我爸曾问她为什么选这个名字：“Lisa 也是位圣徒吗？”小姑娘憋住笑，语气恭敬：“牧师，Lisa 不是圣徒，是我最喜欢的歌手，韩国组合 BLACKPINK 的舞蹈担当。”

我爸心情沉重。教会里长大的孩子，是撒拉、利百加和玛利亚，如今却冒出个 Lisa。舞蹈担当——又是什么意思？他把我叫到书房。“你们虽然一起长大。以后还是……你们不是一路人。”

我们还真不是一路人。我学习成绩平平。Lisa 大学考到复旦，大三又到荷兰交换一年。大人们对她印象有所改观。

那天下午我走运。到扑克牌排位游戏，第一轮结束，我是大赢家，排位为“皇帝”。第二个手上没牌的人，是“皇后”，第三个是“平民”，剩下的都是“奴隶”。

末位奴隶要把最好的两张牌进贡给“皇帝”，换回随意（通常是最不好的）两张牌。因为享受进贡特权，加上运气好，七轮下来，我一直稳坐“皇帝”位置。

晚餐前，我正暗自小得意，仇姨过来叫我去厨房帮忙，留意到有个女孩一脸失落，问她怎么了。饭桌上，Lisa 再次夸我：“不仅靠运气，这个游戏需要策略，还得善于把握时机。”

退修会结束，我爸聊到这件事，扭头转向我：“你不该每次真的换过去差牌。这样她只能一直当‘奴隶’。好歹让对方赢两次。关系比输赢更重要。”我妈认为他小题大做，说那不过是游戏。我爸如果对一件事不认同或不感

兴趣，听完，他就会让对方的话直接掉在地上。此刻即如此，他直接进书房，锁门。

从小，我爸就要求房间门可以关，不能锁，“会给魔鬼留地步。”我是教会里唯一不能锁房间门的孩子。Lisa 说，偏偏，你爸是牧师。你真可怜。

初二某个早晨，我额头正中鼓起个米粒大的红包。这是我第一次长青春痘。不疼不痒，红彤彤的，很丑。青春期困惑很多。当时不像现在，什么都可以上网搜索。父母房间就在隔壁，我从未叩过房门。那几个月，世界的中心是一颗痘。

化学课堂上，老师提到硫酸，“这种物质有极强的腐蚀性……”听到这句话，我顿发奇想：如果把一滴硫酸滴在痘痘上，是不是可以把它溶解？

实验操作课终于到了。我的脸即将干净如初。每桌两人，分到一个细口瓶，盛有无色透明液体，标签纸上写有“浓硫酸 H_2SO_4 ”。打开瓶盖，无味。老师说，接下来用玻璃棒蘸取硫酸，滴在纸片、木片、布片上，观察，写实验记录。

我裤兜里揣着枚小方镜，准备最后偷偷用玻璃棒对准额头中心，轻轻一抖，滴落丁点儿硫酸，迅速溶解掉那颗痘——当然，这仅仅发生在我的想象里。亲眼看到硫酸将纸片、木片、布片腐蚀、碳化，所接触的地方变得焦黑后，我完全忘掉了那个蠢主意。

这颗痘会停留多长时间呢，初中、高中、大学，搞不好是一辈子。它浓缩了一个十五岁少年的哀愁和羞耻。从那天开始，我放弃了。然而那颗痘并没有随我跨入大学。时间施展魔法，不知不觉涂掉了它。我记不清楚，是一夜之间不见踪影，还是循序渐进慢慢消失？发现时，它已经不见踪迹，连痘印都没有。

我幻想那个问题能像青春痘一样，不知不觉消失。我祈祷。什么都没

有发生。在海洋馆看海豚表演，兴奋鼓掌。下一秒，想起曾看过新闻，海豚被圈养在这监狱，每天吃冷冻鱼，训练，供人观赏，又觉难过。愉悦是真的，罪恶感也是真的。

Lisa 说起她的经历。好像仰躺于水面，身子摇摇晃晃。屁股底下湿了。尿失禁。狼狈不堪。不如死了算了。在急诊室，医生用银色铁钳撬开嘴，固定住，拿来根粗管让一直往下咽。中途不断干呕，满脸鼻涕眼泪。被一堆人摁住。管子从食道捣进胃里。喘不过来气，想跟医生说要塞息了。

医生大吼：“不要说话，会呛到肺里！”

咸味溶液灌到胃里，又抽吸出去。反复灌进、吸出。不停呕吐。洗胃溶液、呕吐物从鼻孔冒出。没有人样了。灌完三桶后，胃空了。开始呕胆汁。往外抽管又干呕一阵，口腔酸疼。像是死过一回。护士过来整理污物，帮忙擦干净脸。全程面无表情。当晚留下输液，第二天回了学校宿舍。

学校联系到 Lisa 父母。“你有什么资格抑郁，非洲小孩连饭都吃不饱。打开冰箱，拿可乐还是苏打水？这就是你的烦恼。”这是她妈挂电话前最后一句话。

“为什么要看心理医生，上帝没有能力吗？要多为女儿祷告。”

Lisa 妈听完没吭声。从讲道台前转回身，重重地落到一张空椅子上。

祷告会结束后，我妈挤过人群，抱了抱她。

会友移民加拿大，要处理车，想优先卖给我爸。爸妈卧室传来争吵声。那是我第一次听到父母吵架。第二次是我爸提出想读博士。

几家教会要联合办活动，牧师们开会，有人通知他提前到场。他烧好水，摆好座位姓名牌。半小时后，其他人陆续落座。尽管他跟同工开会强调，上台讲道和在厨房切土豆，在上帝眼里都一样。直到有人开始祷告，他还

在继续走神：到底为什么选我，离得又不近。祷告结束，大家寒暄。他终于找到不同，在场除了他，清一色国外博士毕业。

他提到会友逐渐多起来，有危机感，需要继续受装备。我妈说那全家一起祷告，看看是不是上帝的带领。

啪。

我爸忽然落筷：“动起来才知道方向。只原地祷告，什么都不会发生。”

新年元旦假期，Lisa 和荷兰丈夫在教会举行婚礼。那段时间，台湾同性婚姻平权公投正进行，教会简报用红字粗体提醒大家为此祷告。

我和周帅是伴郎。第一次见他戴领结，与平日不同。我极力克制，只敢用余光扫过那张脸。

“同性恋的后果，是艾滋病、社会犯罪、家庭瓦解。”我爸把握时机，透过领夹麦克风，强调婚姻是一男一女神圣结合。男。女。神圣。重音落得愈发强烈，经音响扩大，让同性恋听起来成了最严重的罪。

周帅脸色越来越难看。毫无疑问，我爸搞砸了婚礼。不只因为严重超时。

我爸以前不是这样的。春季退修会分享环节，我抽到的小纸条问题是“你最大的梦想是什么？”大家等待我的答案。

我以为自己最大的梦想是解决那个问题。原来不是。他在笑。一个忧伤的牧师没办法骗过他的家人。“我梦想爸爸能快乐起来。像以前那样。”我已经成为大人了，知道什么叫善意的谎言。

“梦想成为合上帝心意的人。”从小演圣诞剧主角，我是个好演员。

年末，大家相聚送别一位会友。他父亲，一位背微佝偻的白发老人，招待大家中午吃饭。上菜前，有人陆续站起，诉说关于他的点滴：几年前，他刚过四十，动完胃癌手术，日子开始倒数。但依旧热爱生活，我们一家

去探病，他反倒关心询问家里近况，还建议我爸戴手表监测睡眠质量。他深夜常常疼醒，辗转反侧，只好握拳抠搓右手虎口。硬生生把块软肉抠成硬皮。从上海治疗回来，他声情并茂重演一家人在迪斯尼的快乐时光。如何省钱，如何玩得高效、避开那些排队过长的项目。没想到几天后忽然躺进 ICU。大家轮流陪守。

我爸最后发言，情绪激动：“他已经提前去赴天上筵席。那里没有病痛，没有眼泪。我们不必过度悲伤……”家属那桌全程沉寂。我妈突然把杯子往桌上重重一放，起身到家属那桌，加了个座，用开水涮碗、倒茶。他母亲神情颓丧，直直盯着桌上的菜。一动不动。

巴布亚新几内亚位于大陆板块交界处，地震频发。国鸟叫极乐鸟，又称天堂鸟。除了澳大利亚，那里也有袋鼠。差派典礼那天，我穿着黑色西装，在台上挥舞新几内亚国旗。成为牧师儿子以来，我第一次不用穿二手衣服。黑色西装很合身，配上牛津鞋，非常优雅。

您听过袋鼠家族的“种族歧视”吗？没想到吧，非常严重。它们不能容忍外族成员进入家族。新成员要想被接受，要经过一番教育训练，直到学会许多“规矩”，才能融入家族。如果家族成员长期外出，再回来也不受欢迎。

周围突然剧烈摇动。

“地震了！”

我想起迪斯尼的旋转“疯蜜罐”。欢快音乐中，人们神色如常，低头看手机、拍照录视频，头戴米妮发箍的小女孩满脸百无聊赖，工作人员不断提醒“自拍杆收起来，自拍杆收起来。”

和其他男士眼神接触又飘开的瞬间，在场父亲心意相通：要不是为了

孩子，谁来坐这个玩意儿？没意思。我爸就使坏，用力转动中间圆盘，我坐在公转加自转的罐子里，晕头转向，大喊“别动，我想吐！”

我爸呵呵笑。那时，他还没有成为郑牧，不必改变世界。不需要每天接长长的电话，听他念儿子不成器，听她怨股票亏了要死守回本，不需半夜打车去疏通马桶，被女信徒出轨的丈夫打破头。忧伤还未爬上那张脸。

闭眼之前，我想记住这个松弛快乐的他。

我被送回了家。爸曾说过，这种告别世界的方式，最合上帝心意。我知道运气好，也善于把握时机。一举两得。这回，他会不会仍旧站起来，仍旧慷慨：“他已经提前去赴天上筵席。那里没有病痛，没有眼泪。我们不必过度悲伤……”

两个月后，我爸收到一封电子邮件，一份压缩打包的日记。

妈妈问他最近怎么了，成天闷书房里。我爸已经老了，知道什么叫善意的谎言，他闭口不言。但 Lisa 不这么想。电子邮件投递地址来自荷兰。

讲述结尾，他又提到那只断尾壁虎，“如果我找到那截尾巴。就代表不是梦。医生，我不想伤害谁。它为什么要这样。”

“即便断尾无数次，壁虎会一直活着。我想它会原谅你的。”

他没有说话。

计时器数字已经跳过整点。

我别无选择：“那你呢，郑牧师，你愿意原谅自己吗？” ♥

2022年8月

（作者为前媒体人、兼职教师。现学习写作散文和小说）

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（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 21 期主题是“时代变局中的基督徒知识人·民国初年”，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 Religious Question in Modern China

VINCENT GOOSSAERT *and*
DAVID A. PALMER

DAVID A. PALMER
VINCENT GOOSSAERT

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

高万桑、宗树人，《近代中国的宗教问题》
(*The Religious Question in Modern China* [Chicago & London:
The University of Chicago Press, 2011])

Κ Ο Σ Μ Ο Σ
二零一三年第三期 总第二十一期
秋冬合刊



天增中法起草委員會攝影