

《五四以后的反对基督教运动：中国政教关系的解析》  
台北，久大出版社，1992/6

序

序

一九八七年的秋天，當筆者還在作學生的時候，就曾經出版了一本相關的小書——《近代中國的宗教批判：非基運動的再思》。雖然僅是四萬多字的匆促之作，市場的反應竟意外地似乎還不錯。迄今又過四個多年頭了。筆者現在所呈出的新作，不僅在篇幅上已擴增為近二十三萬字，在許多重要觀點上也作了不小的修正。本書的底稿是筆者在台大政治學研究所的博士論文。除了各章都作了某種幅度的改寫外，還增添了將近五萬字的新章，來討論明清基督教傳入以前中國政教關係的傳統。撰寫此一新章可以說是吃力而又不討好的，然而，筆者卻深信它對於解釋清末以迄民國初期的政教關係有相當的價值與意義。

今天這本書能夠呈現，實在是得力於許多人的教誨、關心與照顧。首先，筆者要感謝孫廣德老師的細心指導。前後將近七年的時間，無論治學、寫作與為人，孫師一直都是筆者的榜樣。此外，賀凌虛老師與繆全吉老師平時對筆者也有許多的教導與生活上的協助。筆者還要感謝查時傑教授，他在相關的資料上給予筆者很大的幫助。有好幾次，筆者在寫作碰到百思不解時，查教授都不吝於費時與筆者琢磨討論。對於參加博士論文說明會以及口試的每一位先生，筆者同樣的也要感謝他們的批評與指教。筆者也要感謝國立新竹師範學院的顏前院長秉嶼以及社教系的沈主任成添。因為在他們的支持下，筆者才得以心無旁騖地專心寫作。此外，還要感謝的是，「中國政治學會」頒給筆者的博士論文該會一九九〇年度的「傑出論文獎」，使筆者這個學術後輩得到莫大的鼓舞。

當然，在這一篇短序中，筆者要將本書獻給生命中最重要的人：筆者的母親、妻子希慧以及女兒美締。她們一同分擔了寫作過程中的勞苦，也願她們一同分享出版的喜悅。

筆者還要提及的是「橋樑」的一群親密朋友，君華、明璋、鳳樑、印台、光東……。多年來，彼此在思想上的激盪，著實為我們的目標開創出了一個美景。至於「曠野社」，筆者全力投入多年，但自從一九九〇年底的「二二八平安禮拜」以後，卻遭遇了內部人事的問題。但筆者仍然很珍惜過去的幾位親密戰友、以及那段大夥同心合意的黃金時期。筆者想說的是，「曠野」的結局並不能用來否定「曠野」的過去。

最後筆者也要感謝久大文化公司願意出版這一本書。並也期望這本書能夠對台灣社會當前的政教問題提供一些省思。

一九九二年序於台北

## 導論

### 導論

政教關係的探討在國內是一個比較冷門的課題。但近年來，情況似乎有些改變。其中的原因自然與政治局勢的變化有密切的關係。若干亞洲及拉丁美洲國家，宗教團體在政治過程中扮演重要角色的例子不勝枚舉。宗教團體及其活動不僅捲入權力政治中，也在互動中發展出許多政治神學。諸如拉丁美洲的解放神學（Liberation Theology）、南韓的民眾神學（Minjung Theology）、菲律賓的草根神學（Grassroot Theology）以及台灣的鄉土神學（註1）。它們激發出一個重要的課題，即什麼是政治與宗教之間的適當關係？對於政權當局而言，他們如何看待宗教、訂定相關的政策？而對於宗教團體與神職人員來說，自身對政治的意義又是什麼？

目前國內一些零星的相關研究多半在引介或應用西方的理論。但問題是，這些理論幾乎都建立在西方的政教經驗上。回顧本土，中國歷史實也富於政治與宗教的互動經驗。或許我們會好奇地想問，與西方的歷史比較起來，中國是否有其獨特的政教經驗？若有，它又顯示出怎樣的一種政教關係模式呢？它是否可以有所貢獻甚或修正以西方經驗為模式的政教關係理論？

本書將從五四以後民九至民十七的反教與護教歷史中，來探討這些問題。當然，筆者必須先作一些界定。首先，這裡所謂的「教」只是指著基督教，並不包括道、佛等其它的宗教；而所謂的「基督教」則大抵偏重新教，較少談及天主教。此一選擇純粹只是資料選用的範圍所致。事實上，在民九至民十七的期間，反教者將它們當作一個整體，並不刻意分別新教或天主教而採取不同的批評言論及反對行動。但在護教方面，由於史料的困難，本書不得不自限在新教的範疇內。因此，筆者必須提醒讀者，本書護教方面的探討與結論，在推廣與應用上有若干的限度，或許有一些並不符合天主教的真實情形。

其次，又如何界定反教者與護教者呢？這是一個必須加以澄

清的問題。筆者無意將反教者「等於」倡導新思想的知識菁英、愛國學生、國民黨或共產黨；而將護教者「等於」教會人士、西方列強或軍閥。這種歸類除了是以偏概全、忽略了個別差異外，還犯有另一項錯誤，即以其身分來斷定立場。就以梁啟超及陳獨秀為例，他們都不是基督教徒，卻同時有反教及護教的言論。再如馮玉祥與徐謙，他們都基督教徒，也同時有反教及護教的言論。因此，本書並不說梁啟超與陳獨秀是反教者，也不說馮玉祥與徐謙是護教者。筆者界定反教者與護教者，只是指著某一特定時空中表示了某一有關宗教言論的梁啟超、陳獨秀、馮玉祥或徐謙。換句話說，所謂的反教者與護教者，完全是依照言論的性質來作區分，既不等於各人的宗教身分，甚至也不能斷定為各人有關宗教立場的完整代表。本書研究與討論反教者與護教者，基本的態度只是將它們當作一種實存的歷史現象來加以區別，並非刻意要作什麼樣的認定與歸類。

那麼，又為什麼選擇民九至民十七此一期間呢？一個簡單的理由是，它可以說是中國近代以來最富於政教關係「言論」的一段歷史過程。從明末以來，基督教在中國的命運就相當坎坷而挫傷，反教的言論與行動始終盤旋環繞著它；而基督教也一直持續不懈地推展護教的言論與行動。此一互動可以說在庚子拳亂以及民九至民十七年間達到了最高潮。然而，對於本書所要探討的主題——政教關係，後者顯然更具有價值。因為，在此一時期，基督教的主體已經逐漸轉變為中國信徒，而且出現了本土化的政治神學。反觀發生庚子事件的光緒二六年，所謂的「基督教」則仍然以西方傳教士為代表，而有關政治的宗教對話也非常有限。無疑地，在民九至民十七期間的情形，較能突顯出中國獨特的政教經驗與看法。

另一方面，在此一階段中，外來的基督教與中國動盪的政治暨社會局面，也達到了一種極其罕見的互動頻率與強度。反教陣營基於國家主義而對基督教提出強烈的抨擊與要求；護教陣營則在答辯中形成因應當時中國局勢的政治神學。具體而言，民九，在知識界掀起了辯論宗教的熱潮；民十一，爆發了非基運動；民十三，反教成為反帝運動的一個支流，一直持續發展到北伐完成，全國統一；民十七以後，反教仍餘波盪漾，但已逐漸消聲匿跡了。當然，在民九以前或民十七以後，都仍有政教關係的議題，但若論其互動的頻率、規模以及留下來的記錄與言論數量，則有著極大的差異。

在民九至民十七年期間，反教與護教雙方的互動過程、人物事件以及言論文字，都相當的龐大與複雜；相關的史料與文獻不僅驚人，更為瑣碎。但筆者並不企圖作全盤的整理與研究。本書的焦點只是一些相關的政治課題，諸如權力政治、國家主義（在民九至民十七期間，絕大部分與反教或護教有關的文字都不用民

族主義一詞，而取國家主義，因此，除非特別需要，本書均使用國家主義一詞。）以及政治神學等；並不涉及一些非政治的題材。

本書在此一領域的探討並非什麼先驅性的研究。但約略來說，過去一些相關的研究比較偏重於歷史過程的描述（註2）。筆者則希望有更多的解釋。也就是說，不只是探討反教與護教的過程以及其諸多事件的「肇因」（cause），更試圖說明其內在的「理因」（reason）。既有的研究成果提供了一個妥善的基礎，本書則是在既有基礎上的再思。基本上，它不只是一個政治史或宗教史的研究，更是一個偏重思想史特色的研究。而基於這種加強解釋的企圖，本書對於民國以前、甚至是傳統中國的相關情形，都作了相當詳細的討論。全書不僅以近五萬字的專章探討了明清基督教傳入以前中國政教關係的傳統，也在各章的第一節中說明了五四以前各相關課題的發展情形。這樣的處理當然是大費周章與異常辛苦的，但筆者卻深信，民九至民十七的政教經驗並不是一種偶發或孤立的現象，它們必須放在歷史的系絡中予以定位。

與西方的歷史比較起來，中國的政教經驗有相當可觀的獨特性。這使得目前一些以西方經驗為模式的政教理論恐怕並不適用。簡單地，筆者就可以指出兩個原因。一個是基督教在西方的政治、經濟、社會與文化中曾經佔有極大的勢力。即使在文藝復興以後，走向了世俗化，並且發展了政教分離的神學，但是仍然在若干入世神學——如喀爾文（John Calvin）者——的引導下，繼續保持著與政治暨社會的密切互動。反觀中國在民初時候的基督教，與全國人口比較起來，信徒仍然非常有限，根本也談不上對政治、經濟、社會與文化有什麼可觀的影響力。兩者所扮演的角色實不可同日而語。可以說，西方過去那種「教會對國家」（church versus state）的二元抗衡局面，在中國的民初時期根本是不存在的。

另一個可能的原因，則是中國此刻正面臨軍閥割據、帝國主義、建國統一、經濟發展與社會解體等諸多棘手的基本問題；而這樣的一個困境，正屬於現代化理論中所謂的「同步的發展邏輯」（synchronous logic of development）或「加速的歷史」（accelerative history）。相反地，許多西方的政教理論，所根據的卻是基本問題已經大致解決（至少並不尖銳）的西方政治暨社會實體與經驗（註3）。基督教徒處在這兩種截然不同的情境中，當然對於政教關係有不同的體會。相對的，兩種歧異的社會情境對於宗教的角色期待也大相逕庭。僅僅是這兩個原因，就使筆者不敢企圖以任何既有的政教理論來規範研究的架構。最適當的方法，恐怕還是直接從民九至民十七年間的歷史經驗素材中歸納出研究大綱來。

筆者因而衡諸近代中國政教互動的史料與既有的研究成果，整理出了三條思考的線索，即權力政治、國家主義以及政治神學。這三個主題雖然是一種歸納的成果，但無疑地仍是一種主觀的選擇。然而，這種主觀性卻代表了研究者的一種見解。但筆者要強調的是，此一研究架構並不具有排它性。其它不同的研究架構也照樣能探討出豐碩的成果及不同的結論。本書所呈現的無寧只是諸多考察向度的一種。就正如韋伯（Max Weber）所曾指出的，歷史的描述與解釋，在本質上只是一種「選擇性的重建構」（selected reconstruction）（註4）。它當然是主觀的，它也不是原建構。然而，原建構卻是一個未可知的謎，沒有一部歷史可以完全將真實還原。同樣地，權力政治、國家主義以及政治神學，也不是民九至民十七年間之政教互動的真實還原，它們也只是根據筆者理論興趣以及有限史料，所作的一種選擇性的重建構。

筆者討論權力政治的理由，在於近代中國的反教運動，其本質並不只是單純的民間、學術圈或宗教界的事務，它更捲入了政治過程。雙方一再訴諸政治性的手段與行動。宗教事件牽連出政治行動、或本身就轉化為政治事件。而在事件中活躍的主角也經常由傳教士、士紳、教授或學生，擴大為官府、政客、外交人員與政權當局。本書的第二章，即從權力政治的角度來剖析反教運動的發展及其時代背景。首先討論條約體制如何在晚清形成一種「宗教凌駕政治」的局面。第二、三節則就五四運動前後以及國共合作兩個時期，從反教、政黨與軍閥三者之間的互動情形，來解釋整個民九至民十七反教運動的歷史過程。

至於國家主義，則是此一時期的核心問題。無論是在反教或護教中，它都發揮了最大的催化功能。然而，它卻是一個相當難以分析的課題。它有太多的形式與內涵。正如學者李恩涵所說的，「它可以表現為某些人……對共同疆域、民族、語言或歷史文化的愛好；對於政治獨立、安全與國族威望的熱望；或對於抽象而超現實的社會有機全體「國家」的獻身重於一切的願望」（註5）。此外，作為一種意識形態，國家主義與眾不同之處，在於它可以沒有固定的內容；它只是基於民族意識與愛國情操的一種心理狀態。幾乎任何能夠滿足這種民族意識與愛國情操的「材料」都可以作它的內容。

既是這樣，那麼，在民九至民十七年間的反教與護教言論中，表現出的是什麼本質與類型的國家主義呢？在第三章中，筆者一方面探討文化主義的反教如何在清末逐漸由國家主義的反教取而代之；另一方面，則經由對民九至民十七年間不同反教言論的分析，歸結出了三組國家主義概念，即文化的與種族的；功利原則的（utilitarian）與意理的（ideological）；以及防禦的（

defensive) 與統整的 (integrative)。

國家主義不僅刺激出反教者，也衝擊著基督教人士。在整個反教過程中，基督教人士當然不是默然不語、或無言以對的。相反地，他們提出了答辯，並且因而形成了因應國家主義浪潮的政治神學。從思想史的角度來說，此一政治神學是別具意義的。因為，第一、答辯者已由西方傳教士完全轉變為中國籍的教會領袖；第二、這些新興的護教者，雖然大部分受西式教育，卻幾乎都以中國人的本位立場來看基督教與中國政治的種種問題。可想而知的，這些本土化的觀點，較之於西方傳教士的護教內涵有極大的不同。西方傳教士對於中國的國家主義，最多只能表示同情；而這些中國的護教者竟轉化了聖經教義，發展出一個救中國的世俗彌賽亞來。

為了有效說明此一政治神學的發展，筆者在本書的第四章中，首先詳細說明了西方傳教士用以自辯之「戰爭神學」的思想淵源、內涵以及如何的沒落。然後，在第二節中，則探討在國家主義的衝擊下，護教者如何處理政教之間的基本關係？又如何轉化聖經、塑造出一個世俗的彌賽亞？第三節則進一步分析了此一世俗彌賽亞對中國的救贖之道；計分國民革命的耶穌、無產階級革命的耶穌、以及人格革命的耶穌三種取向。

在最後的結論部分，除對前四章作簡要的歸納外，也針對所謂的「政教分離」作一澄清，並對其在非西方開發中國家的適用性提出懷疑。此外，筆者也就韋伯的宗教社會學理論，說明了世俗彌賽亞與革命的可能關係，並進而解釋何以政治神學經常產生頗大的立場差異。

對於政教之間的問題，本書的研究當然只是一個小小的過程。筆者所期望的是，這樣的研究不僅能有一些學術上的貢獻，也能藉著民九至民十七年間本土化政教經驗，對當前台灣的政教關係——譬如國民黨與新約教會、或與台灣基督教長老會之間——提供一些釐清與指導的功能。

## 第一章 明清基督教傳入以前中國政教

### 第一章 明清基督教傳入以前中國政教 關係的傳統

在明清時期的基督教正式傳入以前，中國早已是一個富於宗教的民族，也發展了悠久的政教關係。甚至可以說，它已經存在有一個相當穩定而制度化的政教關係的「傳統」。而此一傳統正是詮釋近代中國政治與基督教互動情形的重要背景與基礎。在過

去的相關研究中，這一點是經常被忽略的（註1）。我們不難發現，有幾個重要的宗教派別，或者說是宗教實體，它們是形成中國政教關係傳統的最主要關鍵。一個是商周宗教；一個是陰陽五行；此外就是兩漢以後興起的道、佛教（註2）。這些宗教派別都曾經在不同的時期流傳於中國社會，並也基於其龐大的勢力而與政治發生緊密的互動；它們無疑是中國傳統政教關係的主要脈絡。

然而，我們有限的篇章並無法對中國政教關係的傳統作全面而完整的說明（註3）。這是一個在探討上的現實困難。基本上，我們所能採取的只是一種總體（macro-）的分析，也就是說，將中國政教關係的傳統當作一個未曾分割的整體來考察，探討它在歷史上的主要發展脈絡、以及整體的風貌與屬性。因此，我們自然無法觀照到每一個宗教、以及許多較小的，秘密的或特殊教派在此一問題上的差異現象。而此正是本文在中國政教關係傳統上解釋力的限制所在。

### 第一節 商周宗教與政治

如果說中國傳統政教關係的主要特色是政治與宗教的整合，那麼，最關鍵的演變階段恐怕是商周時期了。無論是天子至高權的宗教基礎、山川諸神祇與世俗官僚層級的對應、或是宗教的支援農業社會結構與政治秩序等，可以說，幾乎都在這一個時期奠定了此後中國政教關係的根本結構與基礎。

我們面臨的主要難題是，由於古代文獻的不足與學者考證上的歧異，以至於迄今對於商周時期宗教的見解仍莫衷一是。出土的甲骨文充分證明宗教在商朝政治中的獨特地位，甚至名之為神權政治亦不為過。但是，它的宗教基礎是祖先崇拜呢？抑是至上神的信仰？或者，是自然神祇？表面上，商周神祇的考證只是人類學或宗教學的課題，事實上，它與商周的政治之間有著密切的關係。

相當盛行的一派說法，是以祖先崇拜為商朝神權政治的基礎（註4）。它的理據建立在一個普遍的觀念上，即認為商民族所謂的上帝就是他們的祖宗神（註5），或者是「殷商祖先的集合體」（註6）。

但是，此一說法遭到不小的批評。研究甲骨文的學者陳夢家，就指出了上帝與祖宗神在地位上的不同。他發現卜辭中的上帝絕不享祭，「上帝非可以事先祖之道事之」（註7）。更具體地說，殷人並不能直接向上帝求雨祈年，他必需以祖宗神為媒介。而這正是祖先崇拜盛行的原因。殷人在表面的儀節上是向祖宗神求雨祈年，但事實上施予與否的決定權卻非祖宗神，而是上帝（

註 8)。這樣看來，則祖宗神只是上帝與人之間的橋樑，祂似乎只扮演一個「祭以祈福」的角色。或者可以借用基督教的概念來說，祂是一個為殷商子孫們所專屬的「中保」(mediator)，坐「在上帝的右邊」為自己的子孫說項與代求 (intercession) (註 9)。

另一位甲骨文學者胡厚宣亦指出，甲骨文中的上帝很明顯地被當作全能的至上神，與祖宗神的有限權能不可同日而語。他並且質疑道，如果上帝就是殷人的祖宗神，為什麼上帝會命令敵人去攻打殷商王朝呢 (註 10)？

除了甲骨文學者以外，徐復觀也舉出了三項懷疑。他說，第一，商周兩家的祖宗不同，如果上帝是商的祖宗神，則周人信仰上帝，豈非以殷人的祖宗神為自己的祖宗神嗎？有可能會扛著殷商祖宗神的招牌去翦商嗎？第二，如果說上帝是殷商的祖宗神，則凡稱到上帝時即等於稱到殷商的先王先公，二者的地位不僅在同一層次，而且在每一場合中，都只會稱二者之一，或者互見互稱。然而在史料中先王先公與上帝卻經常以不同層次和意涵同時出現。譬如，既然說商的始祖契是「天命玄鳥」而降生的，即可見契不是天或上帝。又如商湯稱「有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正……爾尚輔予一人致天之罰」(註 11)。這亦可見湯不是天或上帝。類似的例証更是不勝枚舉 (註 12)。第三，周公認為夏朝的興廢也是由上帝在那裡管事的，難道說殷的祖宗神管到夏朝去了嗎 (註 13)？

對於上帝是否為殷商的祖宗神，上述的批評似乎是相當有力的駁斥。或許我們可以說，祖先崇拜只能算是商朝神權政治的一個特殊媒介，而非權力的基礎。

那麼，商朝神權政治的基礎是自然神祇嗎？陳夢家即主張，殷商的上帝為「農業生產的神，祂的臣正也是分掌天象的諸神……上帝是自然的主宰，尚未賦有人格化的屬性」(註 14)。除此之外，一些早期研究中國宗教的學者如葛魯特 (J. J. M. de Groot) 以及法國社會學家涂爾幹 (E. Durkheim) 的門生葛拉內 (Marcel Granet) 也多少都持這種自然神祇的觀點 (註 15)。尤其是葛拉內，他提出「農民宗教」(peasant religion) 的概念，以農村生活中的季節、性、歌謠、民俗與故事等，來詮釋古代中國上帝、天與諸神祇的起源，並作為分析此後中國宗教的基礎 (註 16)。但此一看法的立場卻相當薄弱，而且並未能獲得一般學者的支持。自然神祇雖確為殷人與周人宗教生活的一部分，然而，祂們只是「小神」，大抵只有相當於王室「家臣」的地位，並不足以作為商朝神權政治的基礎。陳夢家自己所描述的上帝權能，除了農耕與收成之外，明明就還包括有戰爭、城市建築、君王的生死與作為以及政權的消長，絕非「農業神」可以名

之。或許誠如傅佩榮所說的，觀念差異之所在，只是定義的問題（註 1 7）。至於葛拉內的觀點，則缺乏史實證據的支持（註 1 8），幾近於自然神話論中的象徵主義。宗教的發展被詮釋為起始於人類心靈對自然力的象徵化與人格化，並主觀地賦予屬性。人自覺與自然合一、無分軒輊，從而發生了一種完全充滿象徵意義的神話語言。

無論是主張祖先崇拜或是自然神祇的學者，基本上，都未能跳開傳統的圖騰說、泛靈說（Animism）或是祖先說之類的神明進化論。根據這種進化論，神明的起源是由圖騰、精靈或是祖先崇拜等逐步進化，循序發展為自然崇拜的多神教，最後才是高級的至上神或一神教（註 1 9）。但是，一些學者的考證與研究卻提出了反駁。如文化人類學家朗格（Andrew Lang）以及施密特（W. Schmidt），他們就發現許多原始民族在極早期即出現了相當清晰而「高級」的至上神信仰。祂不僅有很重要的地位，而且在時間上先於祖先崇拜、精靈和自然神祇（註 2 0）。

文化人類學家的這種發現，與傳統的神明進化論互相抵觸了。但若是它能成立的話，則對商朝宗教的解釋有革命性的意義。值得玩味的是，它又似乎與商周時期宗教的某些方面互相吻合（註 2 1）。最有力的證據仍然是甲骨文的研究發現。日本學者伊藤道治即指出，甲骨文中自武丁以來的第一期，祭祀主要獻給至上神；第二期以後，祖先開始也稱帝，地位日漸重要；第三期時對先王的祭祀非常頻繁；到了第五期，祭祀祖先帝的週期才得以確定（註 2 2）。另一位甲骨文學者董作賓的研究，也同樣支持了此一看法（註 2 3）。這樣看來，或許至上神才是中國最早的宗教對象，而祖宗神、精靈與自然崇拜可能反而是後來的演化了。杜而未就在批評美國漢學者顧理雅（H. G. Creel）的〈天源於帝王鬼神〉論中，主張商朝的上帝或是周朝的天都是原生的至上神信仰（註 2 4）。此外，著名的西方哲學家萊布尼茲（G. W. Leibniz），也力言古代中國的上帝或天神既不是物質的天，也非由祖宗或其它鬼神演變而來，而是「普遍而至高的天上神靈」（the universal and supreme Spirit of Heaven）（註 2 5）。他說，祖宗與其它小神祇的地位只相當於基督教中的天使（註 2 6），祂們並不是道道地地的上帝（the true God）（註 2 7）。萊布尼茲相信，古代中國的上帝或天是握有完整主權的宇宙實體（註 2 8）、是「在上的君王」（King-on-high）（註 2 9）。他也堅稱，這一種以上帝或天為至上神的說法並不是他自己的主觀詮釋，而正是孔子及其前代哲學家的真正信念（註 3 0）。

杜而未與萊布尼茲的看法並未被學界全然接受。但若從政教關係的角度來考察，至上神的說法反而較具解釋力。因為，以傳統的圖騰說、泛靈說、巫術論、自然崇拜或是祖先崇拜之類的神

明進化論，幾乎難以合理解釋古代中國之政教關係的結構與變遷，尤其是帝王之至上權威的來源。圖騰說、泛靈說或是巫術論等，在基本上就難以充分提供中國古代農業社會所強烈要求的「秩序意識」(consciousness of order)。相反地，由於可能危害秩序與德行，它們成為被壓抑的對象。我們有理由相信，只有那些能提供和支援「秩序意識」的宗教才能在中國的政治社會中佔有一席之地。自然神祇的信仰與祖先崇拜在此一方面的功能是不完整的，它們需要至上神的信仰來進一步提供普遍而超越的基礎。否則，所呈現的「秩序」結構將難以整合、或是缺掉了「塔尖」。它不僅不能鞏固一統與合諧的秩序，反而形成諸「神」鬥爭的局面。換言之，透過了至上神的統御以及提供終極權力，才整合了自然與社會的一元秩序結構。祖先崇拜與自然神祇雖然也在政治上扮演重要的角色，然而，至少就殷商的前期而言，政治王權的終極根源仍為至上神的信仰（註 3 1）。到了殷商後期，由於世俗化，也就是諸王僭用至上神的稱號「帝」來榮顯先祖先王，才逐漸轉變為祖先崇拜。

我們可以先就自然神祇信仰的情形來瞭解這種整合的情形。有趣的是，我們發現山川諸神祇之間呈現出一種階層次序，而且與世俗的權力層級逐一對應。祂們就像是王室的家臣一樣地被封爵賜名，在四方諸地代表至上的權威（註 3 2）。用陳夢家的話來說，上帝也組織了一個屬於祂自己的朝廷（註 3 3）。自然界的神靈也有官位以及從屬關係，並也以此規範了什麼樣政治地位的人配祭什麼樣的神祇。這種情形就正如班固所說的：

虞書曰，舜……以齊七政。遂類于上帝，禋於六宗，望秩于山川，遍于群神。……

周公……郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。四海之內各以其職來助祭。天子祭天下名山大川，懷柔百神，咸秩無文。五嶽視三公，四瀆視諸侯。而諸侯祭其疆內名山大川，大夫祭門、戶、井、灶、中霤五祀，士庶人祖考而已。各有典禮，而淫祀有禁（註 3 4）。

在這個層級體系中，至上的權威並非山川諸神祇自身，而是至上神與王室的綜合體。這個「懷柔百神」的權威綜合體同時以自然及俗世為治理對象。祂頒佈了一套同時代表自然秩序、農村生計與生活秩序的祭祀典禮，並且嚴禁破壞，期望透過這種規範以確保自然暨社會秩序的合諧。

那麼祖先崇拜的情形又如何呢？可以說，它展現了同樣的風貌。這一方面是由於特殊的家族觀念所致；另一方面則是出於對祖靈不死的信仰。從前者而言，父母之所以受到尊敬，不只是因為生養之恩，更是因為他們的年紀與輩份。年紀與輩份是家族社群中劃分層級的真正原則；而個人「名字」的真正意義，是資以

辨認其在家族層級中的地位與排名次第（註 3 5）。祖先崇拜因此超越了個人層次，而跨入群體層次。它不再只是一件紀念父母生養之恩的「私事」，而是一件以群體先祖先公為祭祀對象的「公事」。從後者而言，祖先的肉體雖然死了，但是祖靈仍然與其子孫後裔維持既存的層級關係與社會地位（註 3 6）。他仍然像生前一樣地照顧、訓誨與懲誡子孫。

誠如西方學者史華慈（Benjamin I. Schwartz）所言，至少就商周時期來說，「祭祀祖先」（the worship of ancestors）與「祭祀死者」（the worship of the dead）是意義不同的兩回事（註 3 7）。後者只是在感情上對去世者的追思與緬懷；而前者卻是在社會上對自己家族過去光榮與權勢的展示與誇耀。與自然神祇的情形有所不同的是，祖先崇拜主要在城市中發揮其政治功能（註 3 8）。它尤其逐漸成為貴族王公的權力象徵（註 3 9）。因為只有他們擁有足夠可誇的家族光榮與權勢。而且隨著政治鬥爭的熾烈化，這種形式之光榮與權勢的誇耀更加成為必要。在董作賓對甲骨文的研究中，就顯示出了此一政治功能（註 4 0）。史華慈也同樣說道：

祖墳是王室都府的支配性象徵。這或許提示了我們，王室祭祖的儀節是其安定城市的首要功能……統治者們處心積慮於祖先崇拜的宗教，以作為王室合法性的基礎（註 4 1）

值得注意的是，無論自然神祇的信仰或是莊嚴隆重的祖先崇拜，都沒有形成一個獨立的「祭司階層」（註 4 2）。諸王很自然地是其世系祭祖儀節的最高祭司。他之所以享有如此的地位，主要是因為諸王比擬於至上神、代表至上神。但是另一方面，他又次於至上神，尤其不能僭稱是至上神。他和先祖先王都臣屬於至上神的規範和管轄下。他自己死後，最多也只能像先祖先王一樣，作一個在至上神與子孫之間的中介者而已。

然而，到了商朝後期，這個中介者的角色逐漸變化了。由於欠缺獨立的祭司階層，諸王僭用至上神的稱號「帝」來榮顯先祖先王。而紂王更不肯事上帝（註 4 3）。成因可能是如文化人類學家所說的，是一種世俗化的過程，也就是至上神與一些文化英雄（culture-hero）、世俗秩序的建立者及權謀之士（trickster）等合併的結果（註 4 4）。諸王與先祖由於長久分享上帝的權柄與尊榮，以至於在角色期待與身份自覺上也逐漸聖化了。但是在世俗化中，恐怕最主要的一個面向是政治化。因為這一個轉變似乎不是漸進的，而是有些唐突的。它顯示出是一種有自覺、甚至是有計畫的政治策略。它或者可以說是政治現象的反映。董作賓即曾說道，殷商的祭祀有新舊兩派之爭。武丁時代的舊派祭祀先公先臣以及自然神祇，而祖甲時代的新派卻只祭祀先王祖靈

。他並相信，祭祀的轉變實與王室的鬥爭及策略密切關連（註 4 5）。殷商早期以至上神為對象的宗教因而在祖先崇拜的優勢下逐漸式微。新派的祭祀作風，一方面縮減了殷商的政治包容力，它不再能容納異族的神祇。另一方面，祭祀的宗教面也逐漸式微，而禮儀性與人事性則遞增。這些都顯見政治色彩的抬頭（註 4 6）。可以說，正是藉著這種祖先崇拜的轉化，絕對化王室世系的神聖地位。它是王權增加的表現。凱特利（D. Keightley）則引証李文森（Joseph R. Levenson）觀點，認為這種轉變的本質，就是將天神予以官僚體制化，而此正解釋了何以官僚體制在中國有崇高的地位（註 4 7）。

至上神的政治化助長了政治權力的鬥爭。因為至上神在經過祖先崇拜的政治轉化後，已經淪為商朝王室一家的專利神。所以，周民族要抗議說「皇天無親，唯德是輔」（註 4 8）。這一類強調天之超越與道德的口號瀰漫在周初的文獻中，並形成周公用以翦商及安撫商民之天命理論的重要成分。我們可以推論說，周公相信，由於至上神已經被扭曲，成為一家之私器，因此使得紂王敢無視於至上神的規範而暴虐無道，而這證明了天已經棄絕了殷商。

但是，這樣的推論卻面臨一個難題。即周公天命理論的主角是「天」，而非商民族常說的「上帝」。若說天棄絕了殷商，對商人有號召力嗎？除非如孔穎達所說，天與上帝並無不同，只是「取名以見德」（註 4 9）。或者是如郭沫若所說的，周人的天只是因襲殷末由稱帝到稱天的自然演變過程（註 5 0）。但一些學者卻堅決主張，在翦商以前周人的上帝即與天不同（註 5 1）。另一方面，若說周人的宗教因襲殷商也犯了年代上的錯誤，因為周人與殷商並不是先後存在、而是同時存在的兩個民族。周人在翦商之前早就有了自己的宗教。

周公混用天與上帝兩個不同的概念，應該不是一種自然的變遷或是兩者無分軒輊。相反地，它可能是出於一種政治性的考慮與策略。誠如杜而未對《詩經》〈皇矣篇〉的解釋說道，

周朝的天神邀請遷來的上帝作配神 co-god 就是『天立厥配』，上帝接受『配神』的名銜，與天神共興周國，就是『帝作邦』（意為興周國，見鄭箋），周人的神為天，今上帝西遷到周地，兩位神也應當找得諧和，最好的諧和是使上帝作配神（註 5 2）。

如果杜而未這樣的解釋可以成立，那麼周公混用天與上帝兩個不同的概念，就很明顯的是出於一種政治性的考慮與策略了。但是，周公這種混用為什麼能夠奏效呢？關鍵就在於天與上帝兩個概念所蘊涵的超越性。因為，若天與上帝只是各自王室的祖宗

神，則周公的混用就變成極端無知而必遭挫敗了。西方學者顧理雅所犯的錯誤就是在此。他認為天只是周人的祖宗神，而上帝則是商人的祖宗神。他相信商人未聞天為何物，從天字的原意而言，祂只是周的「大人物」(a great man)所轉化出的「大鬼神」(the Great Spirits)的泛泛總稱，他甚至說，周朝以君王為天子就是天為君王祖先之明証(註53)。但是此一說法的最大問題是，它使得周公的天命理論完全失敗，因為天命理論不僅不能用來翦商及安撫商民，而且會進一步地激怒商民族(註54)。要以自己的氏族神來號召與安撫敵人是難以理解的。

這樣看來，由於政治性的考慮與策略，周初似乎經歷了一次宗教的復興，而非徐復觀所謂的「人文精神的躍動」(註55)。因為抬頭的不是以人為中心的精神，而是至上神的信仰。殷商末期的王室，透過祭祖儀節的政治性轉化，僭用至上神的名號，並將至上神扭曲為一家之專利。周初則重新復興了至上神的道德面與超越性。用傅斯年的話來說，這是「人道主義的黎明」，因為周初的天脫開了商末祖宗神的自私與狹隘，成為臨照四方、公正不偏的至上神(註56)。

但是周初的此一宗教復興畢竟還是世俗取向的。因為，它是基於政治性的考慮與策略，而非一種純粹而超越的宗教精神。周的興起雖然使得至上神再次壓倒祖宗神，但是另一方面，各種宗教儀節的重要性卻也逐漸凌駕神靈本身。周初出現了許多懷疑天的言論，並間接導致了中葉以後雅斯培(Karl Jaspers)所謂的「哲學的突破」(philosophical breakthrough)(註57)。因此，超越性的至上神信仰固然是復甦了，但至上神同時也逐漸萎縮與世俗化了。嚴格來說，此際已不再有原始的神權政治的實質。即使占卜以辨天命，也加諸許多人文與政治之色彩。新興的政治典範是以道德為核心的治道。

周中葉以後，這樣一個宗教世俗化的過程更加明顯了。至上神及宗教精髓名存實亡。各種祭禮更進一步淪為功利主義與政治權威的象徵。其實，我們不難發現，往往伴隨著宗教世俗化而來的，正就是政治的「祛神話化」(de-mythologization)。一直到春秋戰國時代的孔子、孟子與荀子，這樣一個宗教世俗化的歷程才算是完成了。唐君毅很貼切地以天神信仰到天道觀念的轉化，來總結了這一段宗教世俗化的歷程。具體的轉化要點有四：第一，是天神之人格性的轉化，即以天為自然之天；第二，是天神之外在性的轉化，即以天在吾人之心；第三，是天人相對而有欲性的轉化，即不對天作交易式之祭祀與犧牲；第四，是外在禍福與內在善惡之不相離性的轉化，即不以外在禍福為天神之賞善罰惡的表現(註58)。這四個要點並不見得周全，但卻很具有說明上的代表性，也為中國古代宗教與非宗教領域的分野訂出了適當的指標。

## 第二節 陰陽五行與政治

宗教高度世俗化以後就不再適合稱之為宗教了。由此而言，雖然孔孟荀仍有天論，但已不適合為吾人探討政教關係之範疇（註 5 9）。但這並不是說，原始宗教便在此時消失了。事實上，它只是暫時離開知識份子與朝廷政治的舞台，轉而走向民間，並且進一步轉化發展。中國繼商周之後，另一個宗教高潮時期實為西漢。楊慶堃甚至說，中國在西漢時期徹底完成了一個宗教系統（註 6 0）。這個見解可以說是大致正確的。世俗化以後的「天」在兩漢時再次經歷宗教意義上的復興。借用前文中唐君毅的用辭來說，轉回了天神之人格性、天神之外在性、天人之相對而有欲性、以及外在禍福與內在善惡之不相離性。值得注意的是，這一次的復興，不僅傳承了知識菁英的人文精神與德治政體的理想，更與流傳民間的大眾信仰互相結合（註 6 1），統整為一個內涵鉅細靡遺、涵蓋面廣汎、並且影響深遠的宗教系統。與商周時期的宗教系統不同的是，祖先崇拜的優勢地位已經由類似於自然神祇的崇拜取而代之，天只維持了部份位格性。

造成此一宗教復興的主要理論是五德終始說以及災異論。而扮演此一轉折的主角無疑地是漢武帝以及董仲舒。班固曾經說道：

故有神民之官，各司其序，不相亂也。民神異業，敬而不黷，故神降之嘉生，民以物序，災禍不至，所求不匱（註 6 2）。

依此而言，帝王或官吏對於設立宗教的態度，大抵是以國家的安定及社會的秩序為主要考慮。一直到漢文帝時，祭祀仍然強烈地顯示出儒家的人文精神。文帝因此會說出「昔先王遠施不求其報，望祀不祈其福」的話（註 6 3）。但是到了武帝便有了轉折，祭祀再轉化為一種原始宗教，甚至是一種功利式的宗教。武帝就極為關心長生不老以及天地災異之事（註 6 4）。但是，這種原始性與功利主義並不意謂著政治功能的喪失。相反地，可能更為強化與濃厚。

武帝得天命的「印證」就是一例。最具體的表現便是其封禪之禮了。封禪代表的是改朝換代、直接受天之命。理應由建立新朝代的第一個皇帝、也就是漢高祖行之。武帝並不具有封禪的資格。但是在一群方士與兒寬、司馬相如及公孫卿等朝臣們的鼓動下，卻以功德和符瑞合理化了其封禪之舉（註 6 5）。而封禪的動機與意義，除了是向天地表示謝恩與負責外，尚有一重政治的意義，即公開宣示其政治權威的合法性，欲使人們承認其地位與權力，並進而對其盡服從的義務（註 6 6）。

這種受命的觀念由來已久。在《呂氏春秋》中就已經記載了黃帝、夏禹、商湯以及周文王等的受命之符；如大螾大螻的出現、草木於秋冬不枯、水中出金刃、或是赤鳥銜丹書于周社（註 6 7）。而秦始皇及漢高祖也有各自的符瑞說（註 6 8）。在董仲舒的原設計中，受命應以有德者為範圍。而有德與否，則在於民心的向背。不僅如此，在象徵朝代替換的五德終始說上，董仲舒兼採了「相生說」及「相勝說」，亦即所謂的「比相生而間相勝」（註 6 9）。其中的「相生說」代表著溫和而高貴的禪讓政治理念；而「相勝說」則意謂著革命。董仲舒甚至更傾向於鄒衍的「相勝說」，有為湯武革命辯護的言論（註 7 0）。

但是，在武帝以後的實際政治上，所謂的有德與民心向背已形同虛設，神秘性的符瑞才是主要的訴求。王莽與東漢光武帝的情形是典型的例子。王莽的天命證據不僅數量龐大、象徵實際、甚至是指名道姓（註 7 1）。東漢光武帝則由於新莽前朝的插入，情況不允許沿用受命說，故採取了西漢成帝時甘忠可與哀帝時夏賀良的「再受命說」（註 7 2），一方面用以證明新莽前朝的不合法；另一方面則用來表示劉姓漢家的中興、再膺天命。此外，光武帝也以大量更具原始宗教性的讖緯作為天命的證據。而在象徵朝代替換的五德終始說方面，具革命意義的「相勝說」亦漸漸被取代了。到了東漢，「相生說」已成為主流，這意謂著湯武革命已被否定，溫和禪讓才是朝代替換的正當模式。事實上，即使是五行「相生說」也不能再借符應以要求漢帝禪讓了。勸漢帝禪讓的朝臣如眭弘及蓋寬饒都遭到了誅殺（註 7 3）。西漢末年以後，五德終始說幾乎完全失去制衡帝王的力量，成為王莽與東漢光武帝等改朝換代的天命理據了。在木火土金水的五行相生循環中，王莽以西漢為火德，自己的新朝當然是土德；他甚至以自己為同屬土德之黃帝和虞舜的後代。東漢光武帝按排列應採金德，但反以火德自居。目的就是在否定王莽新朝的合法性；另一方面也表明自己是漢室劉家的復興，再承天運（註 7 4）。

兩漢這種陰陽五行的運作可以說是影響深遠的，此後中國歷朝皇帝以符瑞受命來支持政權合法性的情形亦層出不窮。然而，較之受命說更為突顯的是災異論。在春秋時代，以自然災異來預卜吉凶即相當盛行。有時它是一種純粹的宗教；但更多的時候是以一種「禮」而非宗教的面向呈現，亦即所謂的神道設教。在一些古代文獻中，就已經記載了以日月蝕譏諷政事廢弛、貶損和規勸君主的例子（註 7 5）。而譏諷與規勸的重點，是要君主履踐儒家的德治政體。如果說這種神道設教是儒家傳統的一部份，則西漢董仲舒等人的陰陽五行說實為儒家德治政體的復興。或者，按照徐復觀的看法，是對法家治術的一種反撲（註 7 6）。但是另一方面，這種看法又有其限度。因為董仲舒等人的理論已混雜了法家、墨家與民俗信仰等成分（註 7 7）。天人感應已非傳統

儒家的純粹人文思考、或前文引唐君毅所說的天道思想了。兩漢的「神道」也明顯地有逐漸凌駕「教化」之上的發展。帝王的主要職責似乎變成了「調陰陽」，特別是要依四時、十二月、八風擬定時政綱領（註78）。而環繞此一職責的眾臣與官制則儼然形成一宗教系統，有些官制根據天象而設，有些則根據五行而設（註79）。重要的是，它們並非形式化的空洞制度；相反地，它們在履踐此一職責上表現了很大的宗教制裁力。由於陰陽不和而自責、自殺或遭劾奏者皆有之。如西漢哀帝時的宰相王嘉、左將軍領尚書事師丹是，西漢成帝時的丞相翟方進，東漢質帝時的太尉李固。天子下詔自責的例子在宣帝以後則甚多（註80）。雖然我們仍可以辯說，這個宗教系統的根本目的還是儒家的德治政體，卻必需承認，在實質上已明顯異化、反客為主了。宗教性面向壓過了人文主義精神。到了東漢末年，則更歸於原始道教。此外，讖緯的盛行也充份證明了神道的凌駕教化之上。簡單地說，所謂的讖就是一種宗教預言，而緯則是以宗教觀點詮釋儒家經典，將《六經》神道化。在西漢末年以後，讖緯與儒學已經糾結難分，可以說儒生與方士已經混合了。

災異論與受命說之間其實有一層微妙的關係。誠如勞榘所指出的，西漢的災異論原本與強調天子受命的符應論有政治對抗之理趣（註81）。董仲舒也一再顯示出其假借天與宗教來制衡帝王的策略性動機。徐復觀就力言陰陽五行說是「董仲舒劉向們所苦心經營出的一套控制皇帝的辦法」（註82）。但令人懷疑的是，如果是以制衡帝王為目的，為何要以君尊臣卑、君逸臣勞的說法來壓抑朝臣的制衡力？又為何有所謂的「屈民以伸君」以及人主「操殺生之勢，以變化民，民之從主也，如草木之應四時也。」的論調呢（註83）？對於這個矛盾，徐復觀的解釋是說它們只是董仲舒以退為進、先虛後實的策略（註84）。不過，這個解釋並不具說服力，它等於宣告董仲舒對於君尊臣卑及屈民以伸君並沒有真正的信念。其實，我們並不需要為董仲舒辯護，因為他的目的與其說是借宗教抑君，無寧說是鞏固政治暨社會的整全秩序。只是在他的政治暨社會的整全秩序中，所表現的是一種天高於君、君高於臣民的位階秩序罷了。更廣泛來說，這一個政治暨社會的整全秩序還包含了父子之親、夫婦之辨、長幼之序與朋友之際等。對董仲舒來說，以天抑君、君尊臣卑和屈民以伸君三者之間並無矛盾可言。相反地，它們互相配搭、形成一個層級分明的政治暨社會秩序。

由此而言，這一次的宗教復興所履踐的不只是政治的功能，更是宗教的社群整合功能了。與西周翦商時期的宗教復興比較起來，顯然在功能與影響上更廣泛、也更深一層。我們可以說，在兩漢時期，確立了君主為天、地與人之間的樞軸地位。因此董仲舒會以君主為國之本，「固守其德以附其民，固執其權以正其臣」（註85）。並說出「一國之君，其猶一體之心也」這樣類似

國家有機論的話來（註 8 6）。君主的這個樞軸地位與商周的情形比較起來是饒富意義的。原來，這個樞軸地位在商的前期是由至上神所佔據的。君主不過是溝通的中介與橋樑。雖然在商的後期，君主不斷藉祖宗神而攀向至上神的地位，但就如前文所曾討論的，此一攀昇在周初的宗教復興中歸於失敗。然而，在兩漢陰陽五行的理論與實踐下，君主終於攀成、站穩了這一個天、地與人之間的樞軸地位。這個意義與影響是極為深遠的。皇帝不僅壟斷了人與天之間的溝通權、諮議權與詮釋權，而且扮演著一個起承轉合的絕對地位。任何企圖打破此一壟斷的行為都將受到嚴懲。

另一方面，也正由於此種天高於君、君高於臣民的位階秩序，所以埋下了一些皇帝將災異歸咎於朝臣的種籽。原本無論皇帝或朝臣都可以依據自身的政治利益與好惡，擷取這一套位階秩序的某一部分加以運用。但在君臣的抗爭中，皇帝所佔的優勢地位是可想而知的，朝臣在位階秩序的理论上即屬於劣勢。透過叔孫通的設計，君尊臣卑的關係更體現在朝儀之中。再加上政治權勢的遠遜於皇權，因此，董仲舒等的宗教系統，在往後的實質發展中，很自然地與皇權結合，失去了災異論原本與符應論對抗的興趣。

按照徐復觀的看法，早在秦始皇統一天下時，就希冀「一種新的宗教神，作為其政權與生命的護持」（註 8 7）。如果從宗教社會學來看，這個說法是有道理的。因為在結束一個分崩離析的封建時代後，確實需要一個能整合各個地域文化、並提供和平與秩序的統一「神」（註 8 8）。但是傳統的「天」卻已經在儒家的影響下轉化為類似於大德或聖人的世俗性存在了，不復能支援所需要的政治宗教。民間的各種方士與陰陽五行之說則逐漸抬頭興起，支援政治宗教的建構。這個新的政治宗教，無論是出於貶抑的動機、或是造成了鞏固君權的結果，都確立了君主為天、地與人之間的樞軸地位。更也再次展現了傳統以來的一元政教觀，也就是自然秩序與政治暨社會秩序的對應與整合。而這種自然神祇傾向的政教觀，其實正反映出了農業社會的特質。陰陽五行家所謂的時政綱領或是休咎之徵，大抵都與農事為主。即使是刑獄與兵事方面的規定，也是為了給予農事極大之方便（註 8 9）。一直到兩漢以後，由於農業經濟體制的未曾根本改變，可以說中國宗教仍展現著這種「農業神」的特質。它透過自然秩序與政治暨社會秩序的對應與整合，來支援農業社會所需要的「秩序意識」。因此，它與政治暨社會結構之間，很自然地呈現出一種未加分化（structural differentiation）的混沌關係。但是，到了道教與佛教興起後，情況就有所改觀了。

### 第三節 道、佛教與政治

葛拉內將兩漢以後之道教與佛教的興起，稱為「宗教的復興」(religious revivals)。因為他將陰陽五行的宗教系統看作是「國家宗教」(state religion)(註90)。而在國家宗教的衛士——文人——的主導與詮釋下，「神」的位格已經轉化為抽象的理則，宗教生活的維繫端賴乎外在的儀禮與表徵符號。更重要的是，這些儀禮與表徵符號是根據儒家之政治暨社會關係的傳統與規範來制定的。這種宗教的新精神是對國家的尊崇、盡公民的義務，並且發展出一種融合於宇宙秩序的無私的自我(註91)。

葛拉內的這種說法是有瑕疵的。兩漢陰陽五行說下的「天」，並不能說只是非人格的抽象理則。事實上，與孔孟荀的「天道」論比較起來，兩漢陰陽五行說已算是某種意義下的「天神」論了。它本身就是一次宗教的復興。道佛兩教所掀起的宗教復興，則無寧說是制度化宗教(institutional religion)的興起。這種宗教有獨立於世俗哲學之外的教義或世界觀，也有用來詮釋教義以及推展教務的自主性人事組織。它的宗教符號、表徵與儀式，明顯地自別於一般的社會制度與結構(註92)。

無疑地，制度化宗教的興起改變了傳統的政教關係。從商周到兩漢，宗教大抵上是附麗於政治暨社會的結構與理念下。政治與宗教結構之間，呈現出一種尚未分化的混沌關係。它像是一類政治神學，卻無成套而精緻的宗教神學。它也沒有獨立於政治體制以外的祭司階級。天子就是「大祭司」，領導著一群兼辦宗教功能的世俗官僚。在道佛教的興起後，政教之間開始進入一種新的抗衡局面。更具體地說，是進入了一個二元結構與意識形態互相對立的局面。

讓我們先來看看道教的情形。按照孫克寬的看法：

它的意識、觀念、萌芽於周秦(如楚辭中的遠遊、天問)，結成於兩漢(陰陽、方士、黃老)，正式出現宗教組織於漢末三國，修正、融合於兩晉南北朝(南朝的葛洪、顧歡、陶宏景，北朝的寇謙之)。至唐而以國教的地位(尊李耳為玄元皇帝)和儒釋鼎立為三教(白居易有三教辨)，至宋又一度被尊為國教；到了蒙元，又分化修正為新的道教，與佛——喇嘛教同被汗庭所尊寵(註93)。

這一段話言簡意賅，大致上是相當正確的。不過，若要進一步瞭解政治與道教的互動關係，還得將之分為菁英與大眾兩個次文化來看。我們可以說，大眾層次的道教比較傾向於所謂的「符籙派」，它扮演著與政治權力抗衡的角色；而菁英層次的道教則傾向於「丹鼎派」，它扮演著一個與政權結合的角色。

就大眾層次的道教來說，主要繼承的是許地山所說的「巫覡道與雜術」的傳統，諸如降神、解夢、預言、祈雨、醫病、星占、禁咒以及驅鬼等術（註 9 4）。東漢末年張角太平道所掀起的黃巾之亂，以及張陵父子的五斗米道，便都是走這一條巫覡道與雜術的傳統。然而，大眾層次的道教之所以能有效構成抗衡政權的力量，卻不只是靠這些巫覡道與雜術的魅力。更關鍵的因素，是他們形成了獨立的宗教組織以及崇高的社會暨政治理想。他們的社會暨政治理想方面，在《太平經》與《五斗經》中表露無遺，充分展現了一種對東漢末年腐敗政治、社會剝削與民生凋敝諸景況的抗議與控訴。包括有知人善任、選用賢才、評懲貪官、民本思想、社會公有、自食其力、互助互愛與平等主義等，甚至還有禁酒的主張（註 9 5）。這些社會暨政治理想曾經部份實現，並且得到許多民眾的歡迎與擁護，還造成了朝廷討伐的困難。即使曹操擊敗了張魯，也對他禮遇有加（註 9 6）。可以說，一方面是欣賞；另一方面則是出於政治性的考慮與籠絡（註 9 7）。

至於組織方面，太平道有三六方，五斗米道有二四治（註 9 8）。它們「名為治鬼，實為治人」（註 9 9）。本質上就是一種政教合一的制度。東晉末期時，孫恩與盧循的叛亂再次復甦了大眾層次的道教（註 1 0 0），黃巾的三六方與張陵的二四治也死灰復燃。而也正由於這股地方組織力量，道教才得以有效威脅司馬氏的政權。

但是，葛拉內對於道教的組織卻另有意見。他反而認為道教的致命傷是不能組織化為一正式宗教，它只能靠賴領袖人物的神祕魅力來掀起短暫性的時代波瀾。一旦領袖逝去，整個群眾運動便告瓦解。他分析進一步的原因說道，它的神職人員不能有效組織起來，因為它的一元化的自然主義（monist naturalism）太自由了（註 1 0 1）。制度化之道教的出現雖是不容否認的事實。但葛拉內的看法卻很有力地表達出道教組織的短暫性以及整合力的不足。與佛教的情形比較起來尤為明顯。事實上，他是在懷疑，道教與政治之間果真是前面所說的二元結構與意識形態互相對立的局面嗎？

如果葛拉內的懷疑可以承認的話，那麼，他所謂的一元化自然主義的解釋也引發了一個深刻的問題，就是作為一個崇尚自由與追求解脫的宗教，為何沒有形成摧毀既有建制與政治控制的力量，反而變成了自我解構（self-dystructure）的因素？事實上，我們在處理佛教與政治的關係時也會面臨同樣的問題。西方宗教改革時期所孕育的宗教個體主義（religious individualism），曾經轉化為政治上的個體主義，並有效地挑釁政治王權。而佛教濃厚的宗教個體主義，卻為何未轉化出政治上的個體主義呢（註 1 0 2）？

如果細究制度化宗教的特質，可以發現，不只是道佛教的崇尚自由與追求解脫，就是宗教的皈依本身，也呈現了一種微妙的緊張關係。因為，從商周以迄兩漢，宗教對個人而言可以說是一件無所逃於天地之間的事。他不需要經過一種宗教儀禮上的懺悔、悟道或是出家之類的皈依過程。只要他是國家、宗族或是家庭的成員，他就是一個「信徒」。他必需在「天」朝法律、體制、社會傳統與儒家思想等「準教規」的制約下，忠實地履踐占卜、祭祖、拜神與儀禮等類的宗教行為。幾乎談不上個人宗教抉擇的自由。這可以說是一種公共宗教（communal religion）。然而，道佛教在皈依一事上，卻顯示出一種自願性宗教（voluntary religion）的特質（註103）。它不僅強調有清楚的皈依或改宗的經驗與儀式，而且在理念上以純粹個體性的自由抉擇為基礎。

自願性宗教的興起對於傳統的政教關係影響至鉅。楊慶堃說得好：

（中國的）古典宗教不必有清楚的創建者，它以一種傳統而生長。它的公共特性（communal character）奠基於一信仰體系的普遍接受上。而這個信仰體系在原則上是無可選擇地予以承認的。但自願性宗教則以皈依為基礎，它意謂著從團體所接受的信仰中分離出來（註104）。

可想而知的是，若信仰的本質是體制與傳統，一個信仰者會很自然地支持體制與傳統；而如果信仰的本質是價值的自由抉擇與委身，則一個信仰者的政治立場與社會態度便充滿了種種可能性。他甚至可能抉擇挑戰體制與反傳統。因為信仰不再是一種公民的義務、或是一種社會的身份，而是內在自我的表達。

基於這兩重的疑點，因而我們要再問，何以道佛教的宗教個體主義與自由抉擇的特質，未轉化出政治上的個體主義或自由思想來？以道教的情形來說，在當時民間凋敝、社會經濟解體以及政治紛亂等因素的影響下，它與政治體制及社會傳統之間，確曾展現出二元結構與意識形態互相對立的局面。它以救世主而非「米賊」的姿態現身（註105），並提出一種抗議與控訴腐敗政治、社會剝削與民生凋敝諸景況的社會暨政治理想。甚至韋伯（M. Weber）還曾以「教會國」（church state）來名之（註106）。但是，太平道與五斗米道的政治抗衡，在整個中國漫長的道教史中不過是一小頁。其宗教個體主義與自由抉擇的特質，確實未能轉化出摧毀既有建制與政治控制的有效力量，反而成為前面所說的自我解構的因素。

分析起來，可能有兩個主要的原因：第一、是它後來在發展上走入宮廷，與士大夫階層密切結合，甚至成為國教。第二、則

是它在士大夫的主導下轉化為動亂時代下一種尋求仙境、修煉與避世的逍遙思想。

道教的這種士大夫走向與形上轉化，首先表現在魏晉南北朝的玄談風氣上。典型的如講求神仙長生之道的嵇康的《養生論》、阮籍的《大人先生傳》以及郭璞的《遊仙詩》。而整個轉化的關鍵則是葛洪的《抱朴子》一書。

從表面上看，葛洪的修仙煉丹之術是一種逍遙避世的形上思想，究其底蘊，卻發現是一種相當入世與政治傾向的新道教。卿希泰甚至以其為「官方道教理論的奠基人」（註107）。這一個論斷並不算太誇張。葛洪完全站在丹鼎派的立場，強烈抨擊大眾層次的符籙派。他不僅將道教的神仙煉丹術系統化，並與儒家的綱常名教結合。雖然葛洪在基本上以道為本而儒為末，但儒家的綱常名教已完全融入其思想體系中。他規範了許多社會禁忌以維護既存體制的秩序，又發展了一種「欲求仙者，要當以忠孝、和順、仁信為本，若德行不修，而但務方術，皆不得長生。」的主張（註108）。他斥符籙派為異端、為妖邪之「雜散道士」（註109）。他並主張對之進行嚴酷的鎮壓。因為他們招集奸黨、稱合逆亂、威傾邦君、勢凌有司、犯上作亂。葛洪這種將道教政治轉化的走向，更表現在其主張申韓之術與嚴刑峻法上。他相信，嚴刑峻法係「以其所畏，禁其所翫，峻而不犯」，而這才是有效的「全民之術」（註110）。在王弼與郭象的道教理論中，尚且重視君主的賢德，而葛洪則以為事君不必堯舜（註111）。在抨擊鮑敬言的無君思想時，葛洪更進一步確立了君主的無上地位（註112）。由此，原始道家的無為而治與清靜出世，已經變成一種入世的權謀政術。

雖然屬於符籙派的大眾道教，於東晉時仍在孫恩與盧循的領導下強而有力地抗衡政權。但是軍事上的失敗以及在葛洪的轉化下，大眾層次的道教可以說是逐漸凋零衰弱了。隨士族渡江入南方的道教，寵信於王、謝之家的高門華族。而南北朝時期的著名道教人士如許長史、許邁、顧歡、天師教的張道裕，以及建立茅山派道宗的陶弘景等，也都不出仙境與修煉的窠臼。他們的著作不僅超現實，更加以偽造託仙（註113）。值得注意的是，即使是道教的託仙出世，在事實上也與士大夫及政權的結合密切相關。就以陶弘景為例，他與門閥士族之間就交往甚密，關係非比尋常。道教自然無庸取用《太平經》或《五斗經》中抗議社會剝削與控訴政治不公的理念。教義的發展便只有更進一步地走向超現實境界。當然，我們可以說，一種與士大夫及政權結合的宗教，並不必然欠缺社會暨政治理想。然而，宗教要發展出抗衡體制的思想，卻往往需以對官僚及政權的疏離為前提與條件。

到了北魏太武帝時，丹鼎派道教已徹底勝利了，官方道教發

展到一個空前的高峰。寇謙之提出了與儒家禮教相結合的新教義，改造五斗米道為一種「佐國扶民」的宗教（註114）。原本即崇信道教的太武帝對寇謙之的「新法」大為激賞。認為其「辭旨深妙，自古無比」，並進而頒行天下，道業大行（註115）。此時的寇謙之榮任「天師」之號（註116），大開齋壇、施行法術，並用道教的威儀定朝廷的典禮。且在權臣崔浩的主導下，儼然以國教姿態排佛滅僧。對於北魏太武帝來說，寇謙之的新道教有重要的政治功能。因為在道壇親受符籙意謂著自己承受天命，有權統治中國。此後北魏的每一個皇帝即位時，也都赴道壇親受符籙，以作為統治漢族的合法性之一。一直到北周時，此一制度仍然維持著（註117）。然而，為什麼不選擇佛教來進行這種皇權的「加冕」典禮呢？其中的原因，除了太武帝本身崇道外，恐怕尚有一個因素，即道教的本土性；而佛教乃為外來的宗教，象徵的是「胡神」。在漢族的認同意義上顯然不同。按照卿希泰的說法，太武帝的親道滅佛政策，證明了其選擇親漢不親胡，而此舉是想緩和漢族士族與鮮卑貴族的政治矛盾（註118）。雖然這個看法尚有待商榷（註119），但卻充份描繪出道佛教的民族性與政治認同的密切關係。

到了唐朝時，道教的先祖老子李耳因與唐室同姓，竟變成唐室天下德業的宗教基礎。經由一段有關開國與老子的神話，唐太宗晉封李耳為道教教主，尊稱「太上玄元皇帝」，普遍設立玄元皇帝廟（註120）。儒家與佛教都屈居其下。玄宗時則開始了官辦的齋醮典禮；官定的赴觀寺行香之制；並且訂定了標準本的道經，要求以誦讀官定道經為入道的條件；道經也成了科舉考試的內容。甚至國家望祭五嶽的大典也增加了屬於道教的「真君祠」（註121）。當時孔學地位式微的情形可想而知，以致於韓愈還撰有《原道》一文，力駁「孔子為老子弟子」之說。而武宗時著名的會昌法難更顯示出道教與政治的緊密結合。武宗任命道士趙歸真在宮庭禁地（內三殿）造九天道場、授法籙、築望仙觀、大肆排佛、並立其為「道門兩街都教授博士」，而武宗最後甚至因食金丹而死（註122）。此外，唐朝也開始了由政府稽核度牒（亦即僧道的出家證書）的制度，以便有效管理宗教。更突出的一個現象是，自高宗之女太平公主起，一直到中晚唐，許多公主都曾賜名入道（註123）。唐朝道教之政治化傾向實在濃厚。

宋真宗時道教與政治又進入了另一次蜜月期。真宗尊稱老子為「太上老君混元上德皇帝」，又赴亳州謁大清真宮（即老子廟）（註124）。普遍奉祀玉皇大帝（玉帝之名，原見《道經》）。他也模仿唐太宗以李耳為唐室始祖的作法，請出了一位名為趙玄朗的「神人」來作為趙室天下德業的宗教基礎（註125）。宋徽宗時則大量地進用方士，而以帝王兼教主之舉更首次正式見諸於朝廷詔書（註126）。方外修行的道士獲得一如朝廷官吏

的禮遇（註 1 2 7）。佛教在此種情況下再次受到排擠。元朝以後，道教的政治地位就日愈衰微了。因為來自北方的蒙古人以極端不平等的措施尊崇喇嘛教，其它的宗教都在國家專司機構的嚴格管理下。元朝政權當局任命全真教的全真祖師執掌管理北方道教的大權；而以正一教的張天師管理江南的道教。它們在教義上都揉合了儒家與佛教，但是，正如孫克寬所說的，南方的正一教則更進一步「雅化」（註 1 2 8），強烈表現了與宮廷政治結合的特性。北方的全真教雖也稟持著一些反抗異族的漢人意識（註 1 2 9），但是在元朝的控制下並未曾出現具體的抗議思想與行動。

道教在這種政治的轉化下，宗教組織已經與政治組織融合。在唐時，道士就隸屬於鴻臚寺、宗正寺或是「左街右街功德使」等官方組織的管理下（註 1 3 0）。但更明顯的例證，是宋真宗時在全國建置宮觀，並以大臣分別統領，形成了獨特的祠祿制度。此一祠祿制度在本質上已是徹底的政治制度了。不僅多為官方營建，而且由朝廷使臣主持（註 1 3 1）。

這證明了葛拉內所說的道教神職人員缺乏組織力的看法。因為他們不過是附麗於政治的組織而生存。由此而言，楊慶堃所謂的制度化的道教，事實上也只是一種短暫性和地方性的存在而已。因為政治與宗教結構之間，仍然呈現出一種分化不足的融合關係。它已經有成套而精緻的宗教神學，但在內涵上仍為宮廷政治哲學的一支。它已經有一些自己的祭司階級，但是並沒有徹底獨立於政治體制以外。天子在身份上仍儼然是「大祭司」，還領導著一些兼辦宗教功能的世俗官僚。我們可以說，這是一種「國家道教」或是「士大夫道教」的模式。特別是就菁英層次的道教而言，在南北朝以及唐宋以後的時期，不僅它的宗教個體主義與自由抉擇的特質，並未轉化出政治上的個體主義或自由思想來，而且它自己的組織還在政治的主導下失去了獨立自主性。太平道與五斗米道在政治上所掀起的二元結構與意識形態互相對立局面有如曇花一現，取而代之的是一種互相支援的一元關係。

佛教在中國的命運和境遇，則與道教截然不同。因為，佛教在中國不只是一種思想或哲學體系，更是一種生活方式，一種高度規約行為的典則。而且，這種生活方式與行為典則的追求與擴展，是由一個相當封閉而獨立的宗教組織的成員們來實踐的。這些特質在道教則比較欠缺。另一方面，佛教的外來性使得它一直面臨儒家傳統禮教與民族意識的攻擊。而道教則為一本土的宗教，並且在中國傳統已有悠久的歷史與深厚的基礎。因此，佛教在歷史上較之道教更遭受中國統治階層的抵制與壓抑。雖然如此，但在政教關係的本質上，兩教卻屬於同一個模式。佛教的宗教個體主義與自由抉擇的特質，在初期還曾經轉化出政治上的個體主義或自由思想，至少在魏晉南北朝時期是如此。但在大一統局面

的隋唐時代就不然了。它在政治上所掀起的二元結構與意識形態互相對立局面，也如同道教般地似曇花一現。「國家佛教」成為主導此後數個朝代政教關係的新面貌。

東晉時所發生的沙門應否向帝王禮敬之爭，最可以透顯出佛教在魏晉南北朝時期的獨立自主性。按照庾冰和一些門下省官僚的看法，沙門也是晉朝的百姓，若違逆中國傳統的君臣禮法，即等於反抗儒家禮教與朝廷法統。當然，國家體制與法度絕不容破壞。而王法也高於教法，若兩者平行並立，必為國家亂源（註1 3 2）。約經六十年後，桓玄先是規勸廬山的慧遠還俗，想聘為政治顧問以利號召，繼則以權臣之尊重提沙門應禮敬王者的舊調。但是他不滿意庾冰「唯尊主而理據未盡」。他也告訴沙門「亦受王德而生，不可不敬禮」（註1 3 3）。但是，桓玄的企圖卻遭到了挫敗。先是桓謙代表八座重臣的婉言反對（註1 3 4）；後是王謐以佛教徒的立場為沙門辯護（註1 3 5）。而慧遠更答覆以一種涇渭分明的二元世界觀。慧遠說佛教徒分為在家與出家兩種。在家者需履踐世俗的臣子與親師之道，也就是所謂的「奉上之禮、尊親之敬、忠孝之義」；而出家人則早已斷絕了一切世俗的關連。他甚至生活在一個與禮俗或傳統背道而馳的方外世界中。但是慧遠卻又辯說，這樣的作法對父母並「不違其孝」、對君主也「不失其敬」，因為出家人在超凡入聖後可以普渡眾生。故雖不在君側，所行亦為天下之大道。慧遠因此結論道，「袈裟非朝宗之服，鉢盂非廊廟之器，沙門為塵外之人，不可致敬王者云」（註1 3 6）。桓玄不得已，遂在即帝位後撤回了以前所頒布的「禮敬王者」的命令。而慧遠在桓玄死後，為了警告當代人士，再作〈沙門不敬王者論〉五篇，以堅定的立場重申前調。使得沙門不禮敬王者的態度一直在南朝廷續下去。

此外，在北周武帝的廢佛一事上，我們也可以看見當時佛教的抗衡與自主性。由於反對廢教的壓力甚大，北周武帝竟然先花了七年的時間進行儒、道與佛三教的辯論，最後在智炫法師的詰難下（註1 3 7），不得已只好在名義上道佛並廢。而淨影寺的慧遠，也在辯論中使得武帝無詞以對。他甚至當眾批評武帝「恃王力之自在」、「是邪見人，阿鼻地獄不簡貴賤，陛下何得不怖」（註1 3 8）？雖然武帝最後還是採取了大舉廢佛的措施，但是可以想見其所負荷的沉重壓力與政治風險。

誠如一位學者所說的，佛教在魏晉南北朝時期就已經面臨了來自政治暨社會立場、功利主義立場、文化優越主義立場以及倫理道德諸立場的強烈批判（註1 3 9），然而，我們不禁要問，它憑藉什麼而仍然扮演一個相當獨立自主、甚至抗衡的角色呢？

歸納起來可能有三方面的因素：第一、是此時的佛教還未高度中國化，它還承繼著印度佛教原本就對政治疏離的性格與理念

。事實上，所謂佛教中國化，其中的一部份即其不似在印度之有政治豁免與獨立自主權。在印度，佛教的主要對手只是其它競爭性的宗教團體；而在中國，佛教卻必需面對以士紳和官僚為主幹的政治體（註1 4 0）。這是一層政治角色的中國化，其與教義上的中國化不同，卻又互為表裡。

第二、是佛教在朝野的普遍流傳與組織化。無論是民間、社會、工商與士大夫階層中都有龐大的勢力。而且佛教所展現的不只是精神或心靈上的主導力量，更包括了土地、財產與工商業等社會經濟的雄厚實力。甚至以「富可敵國」來形容之亦不算誇張（註1 4 1）。政治權力對佛教的施展與運用當然有所顧慮。但是另一方面，也是基於佛教的這種龐大勢力，才導致政權當局的恐懼、戒心與鎮壓。

第三、可以說是最主要的因素，即此時的帝王並非大一統局面下的權威。在政治的權力、效能與資源上往往捉襟見肘，甚至還需借重佛教的精神支持與社會經濟的力量。薩孟武曾經整理了一份南北朝時期的「庶民受難表」，並且指出佛教在當時有效轉移並安撫了人們對固有地上權力的挫傷心靈。而在上層階級社會中，則由於政治現實的殘殺拼鬥與自相誅夷，故經常轉向慈悲的佛祖以求憐愍，有的誦經悔罪，有的捐贈財產，有的則繕造佛寺。而在社會經濟方面，政府在財政困難時，有時還得向佛寺借貸。此外，在內亂外戰下所造成的許多貧民與無家可歸的人，若非倚靠佛寺的賑恤與收容，則將成為政治與社會的沉重負擔與困擾（註1 4 2）。

事實上，這三個造成魏晉南北朝時期佛教勢力高漲的因素，正是我們可以用來瞭解此後佛教與政治關係的指標。

我們可以先從第一個因素來看此後佛教與政治的關係。原本魏晉南北朝的佛教有一種濃厚的「邊陲意識」（consciousness of periphery）。即認為中國的文化次於印度，自覺處於佛教文化的邊陲地帶，於是紛紛西去「中心」（center）求法與巡拜聖蹟（註1 4 3）。這種情形與中國傳統以來的夷狄觀念與文化優越主義恰相對立。很明顯地，它反映了中國佛教在初期所涵蘊的印度原型。它當然也遭致儒家從夷狄觀念與文化優越主義而來的強烈批評。但隨著教義的日愈中國化，這種邊陲意識逐漸消失。它一方面間接淡化了以佛教為「胡神」或「夷狄之俗」的批評與抗拒；另一方面，則原始印度佛教對於政治豁免與獨立自主性的認知也跟著式微了。而歷朝以來不斷進行的儒、道與佛的三教論爭，反而助長了三教的融合。佛教在抗辯中尤其逐步發展出涵蘊儒家禮教的思想來。這種現象在隋唐時期已很明顯，而在宋代則達到了最高潮。宋代由於北方異族之患，因而民族意識強烈。歐陽修、李覯、張橫渠、程明道、程伊川與朱熹等宋儒，也追隨著

韓愈的闢佛論，從富國強兵與國粹主義抨擊佛教（註 1 4 4）。而在禪僧契嵩的護教言論中卻可以發現，慧遠在〈沙門不敬王者論〉中的二元世界觀已經失去地位了。契嵩將儒家的修身、齊家、治國與平天下的理念融入了佛教。他力言儒佛二教的一致性。佛法經由王法而存，僧官不可不受秩祿（註 1 4 5）。另一位居士張商英，也在《護法論》中表達了儒、道與佛三教在端風俗與善民性上的相互依存關係。他說三教如鼎之三足、互助互全、缺一不可（註 1 4 6）。這種教義的中國化，在某種程度上化解了魏晉南北朝佛教對政治疏離的性格與信念。

但是，較之教義中國化更有影響力的，恐怕是佛教政治角色的中國化。三次捨身同泰寺的梁武帝，即有皇帝菩薩的雅號（註 1 4 7）。隋文帝的興佛政策，也使得一種「國家佛教」正式出現，而他也稱爲「菩薩戒弟子皇帝」（註 1 4 8）。這些稱呼都很貼切地描繪出佛教政治角色的中國化。到了唐朝，雖然尊崇道教，但在佛教政策上則仍承繼隋朝的國家化路線。只不過隋朝的重點在於整合國家與佛教；而唐朝的重點則在於對佛教的有效管理與監督。一個是互援與互惠的關係；另一個則是統治與隸屬的關係。嚴格來說，唐朝時佛教政治角色的中國化，並不是「國家佛教」(Buddhism of State)，而是「國家之下的佛教」(Buddhism under State)。無論如何，隋唐佛教在國家化政策下，發展出許多獨特於印度佛教的體制。例如僧官制度（註 1 4 9）、皇帝私屬的內道場、由國家試經度僧、由皇帝特恩度僧、進納僧、代表僧尼身份證明的度牒制度、高僧的受國師號、甚至有授大夫、國公和卿號的例子（註 1 5 0）。此外，全國各州設置擁有同一名號「大興國寺」（此一名稱深具意義）的官寺。這些體制不僅充分顯示出佛教已經完全編入國家體制中，也說明了佛教在原始印度宗教意義之外的政治功能（註 1 5 1）。此後，宋、元、明、清歷朝的佛教政策大抵並沒有什麼改變。除了名稱不同之外，幾乎未能超過隋唐時期的政策規模（註 1 5 2）。而尤以明清時期的佛教政治角色最為低落，統管全國各地佛教事務的中央組織「僧錄司」，官位最高僅達六品（註 1 5 3）。可以想見佛教在國家事務中的微不足道。

其次，從第二個因素、也就是佛教的精神與社會經濟勢力來看。我們可以說，就是基於佛教的這種龐大勢力，才導致政權當局的恐懼、戒心與鎮壓。因為，佛教在精神或社會經濟的勢力愈大，相對地，政府可以蒐取、動員與支配的社會及經濟資源就愈小。在「三武一宗」的強力滅佛政策中，從表面上看，是道教藉政治而對佛教的迫害。但究其底蘊，則都有濃厚的精神與社會經濟因素。在北魏太武帝的一份詔書中，即表示廢佛的理由是「政教不行，禮儀大壞，鬼道熾盛而蔑如王者之法……五服之內鞠為丘墟，千里蕭條不見人跡」。在此一事件中，信仰儒家的崔浩的影響力並不遜於寇謙之（註 1 5 4）。北周武帝的廢佛，更明顯

地是針對豪華的廟殿、造寺與鑄像的浪費、龐大的不事生產的僧侶人口、教團勢力的高漲以及國家財政的因素等。北周武帝勵精圖治，實行富國強兵政策，他甚至可能認為，佛教對精神與社會經濟的腐蝕，正就是北齊覆亡的原因之一（註 1 5 5）。在其廢佛措施中，衛元嵩與道士張賓的主導力量更有限了。唐武宗雖然也熱衷道教，但是他的滅佛政策也有其政治背景，高祖時傅奕的〈寺塔僧尼淘汰十一條〉以及後來韓愈的〈論佛骨表〉，都從國家財富的立場抨擊佛教。而宰相李德裕素來就從經濟觀點批評佛寺的糜費和壯丁出家的減少丁賦（註 1 5 6）。他們極可能都影響或促成了唐武宗的廢佛政策。而此次滅佛行動中銷毀金屬佛像，顯然是為了鑄錢裕國。廢佛詔書中，則更強烈地從精神與社會經濟因素譴責佛教（註 1 5 7）。佛教界也很清楚歷次法難的主因，因此才導致了自食其力的「叢林制度」的誕生（註 1 5 8）。事實上，禪宗的出現與流傳，一部份的因素也是唐武宗滅佛政策的結果（註 1 5 9）。至於後周世宗的廢佛，則為五代各朝統制佛教諸措施的延續與集大成（註 1 6 0）。它在本質上就是從儒家正統的立場，針對日愈墮落的佛教教團予以管束歸「正」（正統）。因此可以說是一項宗教的肅正政策。從其廢佛詔書中，充分顯示出其考慮的主要因素是社會秩序、農村經濟、逃避徭役、軍隊管理、寺院的窩藏罪犯、教義的眩惑流俗與僧侶的腐化墮落（註 1 6 1）。他同樣地也有燬佛像鑄錢的措施（註 1 6 2），顯然國家財政亦為原因之一。而這種對佛教的精神與社會經濟勢力的恐懼與戒心，一直到明清時期仍不時導致政權當局的批判與鎮壓（註 1 6 3）。

最後，從第三個因素、也就是帝王的政治實力來看。無可置疑地，中國傳統以來的帝王在任何意義上都是最高的權威。但是，這並不意謂著他在政治的權力、效能與資源的蒐取與動員上完全獨佔。相反地，他也往往有捉襟見肘的時候，甚至還需借重佛教的精神支持與社會經濟的力量。很明顯地，這種需要的程度隨著政治局勢的變遷、以及帝王勵精圖治與富國強兵的決心而有所不同。「國家佛教」（或是國家之下的佛教）的形成，實得力於隋、唐、元、明、清等時期的大一統盛世。而反觀五代時期諸帝王的統制佛教政策，除了後周世宗外，也一再受限於政治實力與國祚的短暫。宋的積弱不振，則又似乎與法難的絕跡有所關連。其對佛教的批判也只能停留在學理的層次。即使如歐陽修之激烈排佛，在政治的操控與壓制上亦似力有未逮，只能承繼隋唐以來的政策規模。甚至宋明理學也借用了佛教的思想。

我們可以推想而知，在中國政權當局的眼中，佛教的精神與社會經濟力量，既是國家的助力，又是國家的威脅。這種感受在政治動盪與社會危機時最為強烈。而儒家所建立的既存體制與秩序，往往在這個時候窮於因應（註 1 6 4）。政權當局需要佛教，因為它扮演著無可取代的角色。但政權當局卻又想排斥佛教，

因為它的地位與影響力儼然成為一個強有力的競爭性團體。而正基於這種矛盾的角色，所以一部政治與佛教的關係史展現出時而拉攏結合、又時而排斥壓制的交錯現象。從表面上看，「國家佛教」與破佛政策是矛盾的，而將佛教視為國教與將佛教視為「胡神」來排斥也是背道而馳的。但它們實為一體的兩面。或者也可以說，它們是政權當局處理佛教問題時交互運用的一雙手。一般的情形是政權當局願意採取懷柔與整合的政策，甚至有時候皇帝會選擇皈依佛教、或採取興佛政策（註165）。一方面是因為它對國家的助力，另一方面則是顧慮它的實力。但是一旦政權當局強烈感受到它對國家社會力量與經濟資源的競爭威脅，便伸出了另一隻手，而採行破佛與排斥政策了。

相反地，在佛教的立場來說，雖然政權當局不時伸出排佛破佛的手，帶來了慘痛的經驗與創傷。但是他們也深知，弘法的捷徑是與代表政權當局的帝王、官僚和士大夫結合。借用錢穆的語詞來說，這種「上傾性」早已深入中國的有識之士的心目中了（註166）。所以道安法師會說出「不依國主，難立佛法。」的佛教政策來（註167）。他們已在歷次的法難中體會出，慧遠在〈沙門不敬王者論〉中所揭櫫的二元意識形態與世界觀並不適用於中國。在印度有兩把劍（中古時期的歐洲亦然）。一把是世俗之劍；另一把是精神之劍。但在中國則只能有一把劍，就是帝王之劍。尤其在大一統的政治局面下、或是帝王勵精圖治要富國強兵之時，這把帝王之劍會出鞘來整肅「異端」。因此，佛教選擇了在教義上與身分角色上，將自己與代表政權當局的帝王、官僚和士大夫融合起來。

佛教作為一種制度化宗教的興起，可以肯定的是，結束了一種政治與宗教結構之間未加分化的混沌關係。道教的情形則不似佛教之明顯。然而，除了魏晉南北朝時期以外，中國並未因此出現兩個勢均力敵的政治實體。而由政治與宗教分別提出兩個意理與世界觀的局面也如曇花一現。分化後的結構雖然是以二元的格局存在，但在功能上卻是一元的。也就是說，在政教之間，維持著一種彼此相互支援的功能關係，而且這種功能關係是相當確定而持續的。那麼，它們在地位上是平行的嗎？顯然不是，而是上下的、有位階的。一方面，皇帝低於「天」或玉皇大帝之類的至上神；但另一方面，皇帝又理所當然地可以差使及獎懲其它的鬼神。在西方人的觀念中，神的地位當然高於人，而人也理所當然地要聽命於神。但在中國的情形則不然。誠如楊慶堃所說的，中國的神祇大都已比照官僚體系而予以層級化了。一個高階的「官人」可以指揮、命令與獎懲一個低階的神。中國的皇帝不時賦予神靈名號與榮典，而對於不稱職的神，譬如祈雨不靈，皇帝還可以罰以降級（註168）。

在道佛教都已經徹底轉化並臣屬於國家之後，惟一能扮演政

治抗衡角色和提供另一套世界觀的宗教團體便只有秘密宗教了。因為它們不在政權當局的有效掌握中，它們在法律的邊緣與政治權力的縫隙中生存發展。從政治學的觀點而言，對政治的不滿、挫傷以致抗衡，是不可能從社群中消失泯滅的（註 1 6 9）。社會永遠存在著一種表達與實踐另一套意識形態與世界觀的衝動。問題只是它的出路與管道。秘密宗教在道佛教體制化後提供了人們這樣一個出路與管道。元末的牟尼教、彌勒與白蓮教，即包藏了反抗異族統治與保衛本土文化的民族意識，以及對當時經濟剝削的抗議與控訴（註 1 7 0）。而建立明朝的朱元璋，本身所倚靠的就是這樣的秘密宗教力量（註 1 7 1）。幾乎可以說，秘密宗教在此一動亂之際取代了魏晉南北朝時期太平道與五斗米道的角色；而道佛教已經成為既有體制的一部分。然而，在朱元璋的政權基礎逐漸穩定後，這位「明王」便轉而攻擊與壓制白蓮教了，將紅巾視同元人，都為中華民族的大敵（註 1 7 2）。此實為政權當局對宗教的兩手政策之又一明證。可想而知的是，這些秘密宗教經常被當作「邪教」，也最容易引致政權當局的壓制與迫害（註 1 7 3）。

總括來說，在農業社會強烈的安定與秩序意識下，中國傳統的政教關係理念，所追求的是一種整合、一元以及互相支援的關係。一方面，由山川諸神祇與世俗官僚層級互相對應，構成統理自然秩序（聖界，the sacred）與社會秩序（俗界，the profane）的穩定結構。另一方面，則由皇帝配「天」而享其至高權，提供普遍而超越的基礎，來統整以下諸「神」，並鞏固一統與合諧的秩序。

為了達到此一政教關係的理念，政權當局採取了雙軌政策。對於那些能夠滿足其安定與秩序意識的宗教，它持以寬容、吸納與轉化的立場。經此一整合後，該宗教就成了正統的一部份，並與正統的其它部份相互支援。而對於那些外來的、陌生的、怪異的、秘密的或是勢力過於龐大的宗教，它則持以排斥、壓制與迫害的立場，因為它們不能滿足政權當局的安定與秩序意識。而在手段上，正統化的思想或宗教通常會扮演直接批判與清勦的角色，政權當局則提供法規與武力。

一位學者趙天恩卻說道，「千多年來傳統中國對一般宗教的政策：壓抑是主流，是常規；而”容忍”、”保護”是例外，是權宜之計」（註 1 7 4）。這樣的斷言是錯誤的。它明顯是受了柯保安（Paul A. Cohen）的影響。柯保安表示，中國具有一種正統關異端的反教傳統。這個判斷固然有其道理，但是他所據以分析的基礎卻是極有限的案例。他幾乎完全沒有提到商周的神權政治、兩漢的陰陽五行、道教的政治走向，以及佛教在教義與政治角色的中國化（註 1 7 5）。也就是說，柯保安忽略了中國政教關係的傳統主流，只掌握了其部份面向。正統關異端的現象是

絕對存在的，但卻不是中國傳統政教關係的常模。傳統的常模反而是寬容、吸納、轉化與整合，成為「屬於」國家的一部份，這才是國家宗教的真義。中國並不是一個敵宗教（anti-religion）的民族，相反地，是一個肯定宗教的民族。當然，這種肯定與西方的意義不同，它絕對不能讓政權當局有不安全感。而奉為正統的儒家，也不必然地將所有的宗教都當作異端來闕除。歷史上的儒家會充分運用宗教，也吸收其它宗教的精華，例如宋明理學，就整合了儒家以及道佛的形上學，甚至它自己也有宗教的面向（註176）。只要能夠滿足政權當局的安定與秩序意識，宗教幾乎少有例外地得到寬容、懷柔、吸納、轉化與整合的處遇。

誠如我們在前面所言的，有限的篇章並無法對中國傳統政教關係作一個全面而完整的說明。我們所能採取的只是一種總體的分析，而未能觀照到每一個宗教、以及許多較小的、秘密的或特殊教派在政教關係上的差異現象。我們所期望的只是去掌握中國在基督教傳入以前傳統政教關係的主要脈絡、以及整體的風貌與屬性。無疑地，對於一個重視歷史傳統的民族來說，它們是詮釋近代中國政治與基督教互動關係的重要背景與基礎。我們可以在以下篇章的分析中發現，它們一而再、再而三地以各種不同的面貌，展現在近代中國政教關係的新舞台上。

## 第二章 反教運動的發展及其時代背景

### 第二章 反教運動的發展及其時代背景

在前章中，我們已經探討了基督教正式傳入以前的中國政教關係傳統，那麼入華後的基督教與政治之間的互動關係又如何呢？晚清時期以及民九至民十七的反教運動，可以說是兩個相當關鍵的重點（註1）。本章將先就權力政治的角度來剖析整個反教運動的發展及其時代背景。採取這一個角度的理由，是由於近代中國的反教運動，其本質並不只是單純的民間、學術圈或宗教界的事務，它更捲入了政治過程。我們幾乎可以說，它充斥著權力政治的現象。

在政治科學中，「權力」的概念是一個泛稱，或者說，是一個整合的語詞。它包括了各種力量，諸如影響力、勢力、甚至武力與暴力。若是我們要給「權力」下一個在方法學上所謂的能夠運作的定義（operation definition），簡單地說，權力就是「甲能夠使乙去作乙所不願意作的事」（註2），也就是訴諸各種力量以強制、控制或宰制對方的一種行為。更具體來界定，如果甲在決策參與中影響了乙對A價值（例如宗教問題）的政策，則甲在A價值上對乙有權力（註3）。

很明顯地，並非只有在狹義的政治領域中才有權力現象。在

一般團體的自身或內部也充滿了諸如影響力、勢力、武力與暴力，以及彼此強制、控制或是宰制等的情形。但這並不是狹義的政治性的權力，而是社會性的權力現象。只有在它們進入了政治過程中才轉變成政治性的權力（註4）。

我們在此處所謂的權力政治，也不是指反教團體或宗教社群之自身或內部的權力現象；而是指在基督教問題上諸多關係人之間所展現的一種政治性的權力現象。具體地來說，就是反教與護教兩大陣營透過政治過程以強制、控制或宰制對方的行為。從晚清以來，反教的一造就包括了一些官紳、部份國民黨員、共產黨與許多知名的社會人士；而護教的一造也包括了一些國民黨員、許多軍閥以及西方列強。雙方在互動的過程中也一再訴諸政治性的手段與行動。宗教事件牽連出政治行動、或本身就轉化為政治事件。而在事件中活躍的主角也經常由傳教士、士紳、教授或學生，擴大為官府、政客、外交人員與政權當局。

在本章中，我們將首先探討在條約體制下的晚清反教與西方列強。分析的焦點是傳教保護條約下的政教關係，而此正是探討民九至民十七期間情形的重要背景與比較基礎。其次，在第二、三節中，我們將接著就五四運動前後以及國共合作兩個時期，來說明整個民九至民十七反教運動的歷史過程。我們將著眼於反教、政黨與軍閥三者之間的互動情形。期望經由這樣一個角度的分析，使我們對於反教運動的本質有更深一層的新認識。

## 第一節 條約體制下的反教與西方列強

從晚清到民十七，整個反教運動的癥結之一，就是保護傳教條款的存在。它最明顯反映出宗教問題的政治轉化。在許多反教者的眼中，帝國主義的強權政治也在此表露無遺。保護傳教條款的存在，使得入華傳教士的形象變成了所謂的「條約傳教士」（Treaty-Missionary）（註5）。這一個因子導致晚清以後的宗教衝突本質急遽變化，也因此展開了中國之政教關係的新頁。

為什麼說是「政教關係的新頁」呢？因為晚清條約體制下的政教關係，已經打破了中國傳統以來的「國家宗教」（Religion of State）或是「國家之下的宗教」（Religion under State）的局面。在列強所加諸的條約體制下，中國的官紳首次卑微地委屈在基督教下，基督教儼然已經凌駕在中國的政治與王法之上了。

早在一七二七年（雍正五年）的恰克圖界約中，就已經出現了類似於宗教保護的條款。不過，只是准許俄國教士在使館內居住及傳教。但在一八五八年（咸豐八年）的天津條約，則進一步地允許傳教士自由進入內地，並由地方官悉加保護。此外，就是

教民的崇拜自由。一八六〇年（咸豐十年）的中法北京條約，則又增加了收回雍正禁教時所沒收的教堂教產，以及在內地置產的權利（註6）。此後又有許多條約也訂下了一些有關傳教的規定。但是大抵的要義並未超越天津及北京條約的範疇（註7）。

平心而論，這些條款的内容並不算是過份或無理的要求。而且保護傳教是基於一種現實的需要。因為傳教士、尤其是中國教民確實常受攻擊，而許多傳教事業也一再遭到破壞。無論是就西方政府為了保護其國民、或是基督教為了其福音的擴張而言，保護傳教條款都可以說是在當時情境下的必要措施。然而，傳教與條約的結合，卻為中國的宗教衝突以及政教關係帶來了一些鉅大的影響與新發展。而這些影響與新發展，對於詮釋民九至民十七的反教風潮與政教關係，具有相當的關鍵性。

第一、是它使得基督教在「正式文書」上證明與帝國主義結合。因為保護傳教的條款與其它帝國主義的政治及經濟侵略的條款並列在一起。而且，它們不是以一種「附帶」的動機與方式置入不平等條約，它們乃是西方列強的一項清楚而主要的政策。一些傳教士如衛三畏（Samuel Wells Williams）、丁韜良（W. A. P. Martin）以及法國的德拉馬樂神父（Father Delamarre）等，都在保護傳教條約的訂定上扮演了積極而關鍵的角色（註8）。幾乎可以說，無論是就實質或象徵的意義，保護傳教條款都是不平等條約整體的一個不可分離的部份。保護傳教條款成為中國控訴基督教與帝國主義結合的一項鐵證。

一些護教者似乎未能體會出這一點，仍然聲稱「基督教和帝國主義是兩件風馬牛不相及的東西。而且是兩件相反的東西」。他們批評反教者在此一問題上沒有科學精神，要求控訴者「拿證據來」（註9）。然而，對許多中國人來說，要拿出證據來實在是太容易了，正如一位反教者李春蕃所說的，「若是傳教自傳教，帝國主義自帝國主義，各國為什麼要爭教徒保護權」（註10）？在民十三年八月二六日的一份非基督教特刊中，就彙輯了十三款〈不平等條約中關於中國基督教的條文〉，以作為「基督教與侵略之因緣」的鐵證（註11）。在民十四年七月的全國學生第七屆代表大會，也表示「自不平等條約訂立後，……帝國主義者青年會等機關及在這種機關辦事的人們，都是帝國主義者的鷹犬」（註12）。即使是基督教徒的徐謙，也詰問道，「反基督教的基本概念，就是反帝國主義。……他們宣傳基督教，既有救人目的和犧牲主義，為什麼要用不平等條約作保障」（註13）？無疑地，在這些例子中，顯示出此一鐵證對清末以迄民九至民十七的反教運動發揮了極大的強化作用。

第二、是強權政治以保護傳教為理由、或是藉著在華傳教事業的發展，而進一步擴張其帝國主義利益。也就是說，宗教成了

政客的籌碼與工具。正如法國的一位史學家所說的，

法國之於數百年前即送其使徒於中國，不獨視為名譽，並視為在政策上可收豐富的結果之一要素。大體宣教師所探險的新地，時機一至，不難為宣教師所屬國內的領土。各國之所以與法國爭，……宗教保護權者，因為他們看出這種權利底下有可以揮其活動手段之利益（註 1 4）。

在一八六〇年（咸豐十年）以前，就正如李恩涵所說的，外人來華傳教純屬中國的內政範圍，外國政府根本無權過問（註 1 5）。但在訂定保護傳教條款以後，強權政治的涉入宗教衝突不啻得到了名正言順的法律基礎，列強遂得以藉由傳教案件與事務而據「理」（法理）「力」（武力）爭其帝國主義利益。富於外交經驗的薛福成對此觀察得很清楚，他說：

迨巨案既起，教士赴訴于法使與領事，法使必先借端挾制，以增其本國之權利。再以保護教務之名，為教士多索利益以饜其求（註 1 6）。

兩個最典型的例子，是一八九八年（光緒二十四年）所發生的山東曹州教案以及一八六八年（同治七年）所發生的臺灣教案。在山東曹州教案中，德國借武力和砲艦，強索了九萬餘兩的賠款、租借膠州灣以及在山東外人投資事業的優先權。而在臺灣教案中，當時的英國領事吉必勳（John Gibson）也以武力與砲艦的威脅，藉之廢止了台灣官賣樟腦的專利權（註 1 7）。

固然可以說這是政客對宗教的利用。但此一判斷又不盡正確。因為傳教士與西方的教會對此並非完全無知。事實上，基督教與帝國主義的政客們存在有某種互惠性。傳教士與西方教會往往慶幸自己國家的政府終於打開了中國的福音之門。雖然是使用武力、而且牽連上不平等條約，但在他們看來，那也是不得已的事，而或許這正是上帝那不可測度的旨意之一。為此，傳教士甚至發展出一種「戰爭神學」，從宗教的觀點，來為自己祖國在中國所發動的戰爭辯護。

可以想像的是，當中國人控訴帝國主義的侵略罪惡時，傳教士的反應往往很自然地表現出漠然無辜，有的則根本完全否認。當然這種情況並不是絕對的。但整體來說，傳教士與西方的教會，對於自己祖國的帝國主義性格與特質，普遍地在體認上極為有限。中國人眼中的帝國主義強權，在他們心目中卻可能是光榮偉大的祖國、或是上帝施行福音工作的器皿。基督教雖然具有一種超越國家的博愛與世界意識，但是在十八與十九世紀中葉的西方社會，並未由此落實、發展出一種批判帝國主義侵略的普遍思潮（註 1 8）。相反地，此時的歐洲教會仍展現出相當強烈的「國

教」特質。而中國人對於這種「教會國家主義」，則可以說有著相當深刻的體認（註 19）。

基督教與帝國主義政客的互惠性，在對教案的索償上可見一斑。根據陳銀崑的統計，從一八六〇（咸豐十年）至一八九九年（光緒二十五年）期間，教案賠款呈逐漸增加的趨勢，總額則高達五百二十六萬二千七百五十八兩（註 20）。這個數額顯然已經遠遠超過了教會在教案中的房舍與財物的損失。它所包含的實在是列強與教會的總體相關利益。方濟會的神父甚至要求補償雍正禁教來百年的房屋與土地租金（註 21）。

另一個更典型的案例，是在一八五九年（咸豐九年）英法聯軍之際，當時法國為了在廣州城「抗衡英國的勢力」（counterbalance the English influence），遂在兩廣及海南島區明稽埒主教（Philippe F. Z. Guillemin）的建議、武力的脅迫以及拿破崙三世的三十萬法郎資助下，強佔兩廣總督衙門，建立了一座象徵法國勢力的大教堂（註 22）。在學者呂實強對清末反教的研究中也將這種互惠性說明得很清楚。他描述法國在上海的副領事敏體尼（Louis Charles de Montigny）以及教士們說道，

（他）個人雖然傾向於宗教懷疑論者，卻認為傳教是法國向中國延伸政治與道德影響的一項基本工具。……敏體尼在上海的（護教）表現，成為保衛法國在華聲望罕有的卓越例證。另一方面，教士們向法國政府請求給予在華傳教的援助，也在不斷進行。……為了法國的榮譽，也為了傳教的利益，必需對遠東的反教加以制止。法國應該派出一位精明強幹、能力充沛的海軍指揮官和三至四隻兵艦，去重建法國的聲望。他們並進而指出：『天主教在遠東的影響，永遠是法國影響的衡量』。這種教士們的要求與支持政府聲望需要的結合，不久即在法國形成一種帝國主義熱情的復活（註 23）。

第三、既然保護傳教列入了國家層次的條約中，則此後的傳教問題就立即變成了政府的權責。它不再是民間或是教會的事，而是一件公務。承辦傳教案件與事務的外交人員，也轉以關係國家利益與榮譽的立場來處遇之。

從基督教倫理學的通說來看，教會內外的事務或爭執，不僅要避免由教外人士或政治權威來仲裁，而且在處理過程中必需稟持聖經所揭櫫的倫理原則，諸如寬恕與博愛等。無疑地，這種宗教倫理原則與政治暨社會或是法律的倫理原則有極大的差異性，但這種差異性正往往是基督教徒的驕傲所在。

然而，在將保護傳教列入了國家層次的條約以後，基督教的

倫理原則便完全遭到破壞了。因為列強的政客及外交人員不僅親身主持宗教問題的仲裁，而且所稟持的是基督教倫理以外的政治原則。

由此而言，傳教士及西方教會一方面固然與政治維持著一定的互惠性與合作性；但是另一方面，也具有某種意義的矛盾性。因為傳教士與教會無異被剝奪了其仲裁權以及基督教的倫理信念。所以，傳教士與西方教會在許多宗教衝突中出現了兩種不同的作法與反應。一方面，教會界的表現儼然成為西方強權之政治過程中的壓力團體，它力促政權當局實現條約中的宗教利益。就如柯保安（Paul A. Cohen）所說的，傳教士們「將新近贏得的權利當作珍貴的財產來維護，並且不斷施壓力於本國政府去面對，以使它們能有力地被執行」（註 2 4）。另一方面，教會界的利益又不能轄制或壟斷宗教政策的全部內涵。因為，對於政權當局來說，教會界只是眾多壓力團體中的一個。商人、資本家、政客、軍方以及其它的團體，也都向政權當局作了相當多的利益表達（interest articulation）。從政治學來看，所謂的「宗教」政策，並不就是「宗教界」的政策，它乃是政權當局在利益匯集與統整（interest aggregation）後所制定出來的國家政策（註 2 5）。在其它利益及國家整體利益的制衡與考量下，教會界的立場與利益經常被忽略、打折扣，甚或犧牲掉了。而政客與外交人員對宗教事務的處理，雖然往往出於傳教士的求助或壓力，但是其處理的原則與手段，諸如訴諸武力以及提出其它帝國主義的利益，則又非可以同等於傳教士的初衷與立場了。

一個簡單的例子，是一八六八年（同治七年）所發生的揚州教案。英國領事麥華陀（Watler H. Medhurst）在交涉的過程中以武力和砲艦步步要脅，並扣留中國輪船「恬吉」號為談判抵押，又率三百名陸戰隊駐紮興教寺（註 2 6）。本案的處理雖起由傳教士戴德生（James Hudson Taylor）的請求保護，而且所屬的內地會（China Inland Mission）對麥華陀的作為採取默許的態度（註 2 7）。但是我們卻可以肯定麥華陀的處理原則與手段絕非戴教士之初衷與立場。在戴德生的傳記中，明白地表示出他對麥華陀武力處理的無奈與懊悔（註 2 8）。一八九一年（光緒十七年），戴德生也曾明確指示內地會的教士，在教案中不應成為西方列強向中國需索的代表（註 2 9）。在庚子教案後，受傷慘重的內地會也堅持不要求賠償的政策（註 3 0）。戴德生的這些觀念與措施，都顯示出了傳教士與帝國主義利益矛盾的一面。

從帝國主義政客與基督教所存在的互惠性而言，教士與侵略的結合雖為一不爭之事實。然而，互惠性並不就是等同或一致性。互惠性是基於一些共同的利益與需要，但是仍然可能包括了許多不一致的立場與信念。

第四、是保護傳教的條款不僅賦予傳教士特殊的身份與法律地位，也使得中國的教民連帶著特權化（註 3 1）。更確切地說，它將西方人分為教士與非教士兩類，也將中國人分成了教民與非教民兩類。而無論是外國的教士或本國的教民，這種特殊的身份與特權地位，都一再地威脅和打擊了中國官僚的聲望與權威（註 3 2）。造成基督教與官僚之間的緊張關係。

先就傳教士來說，一般外人所受到只是領事裁判權的保護，而傳教士則由於傳教保護的條款更得到了一些額外的待遇。基於保護傳教的國際約章，傳教士們似乎多了一項新「權利」（或者說，是由權利衍伸出來的權力），即透過公使逼迫清廷更換及查辦仇教省份的官吏。清廷迫於現實，往往委曲求全（註 3 3）。此外，也似乎多了一重禮遇，即清廷為了消弭宗教衝突經常三申五令責成地方官吏善待與配合之。這雙重的權利與禮遇，並不是一般在華外人所可享有的。

抑有進者，傳教士基於西方的「國教」觀念，也自視同等於官吏。在一連串的衝突與談判後（註 3 4），也終於在一八九九年（光緒二五年）與清廷達成了一項〈地方官接待教士事宜條款〉。在此條款中，肯定了總主教或主教類比於總督巡撫；攝位司鐸或大司鐸類比於司道；而其餘司鐸類比於府、廳、州、縣各官的禮遇地位（註 3 5）。換言之，在強權政治的壓力下，傳教士已經將西方的「國教」地位轉化實現在中國的土地上了。

從中國在基督教傳入以前之政教關係的傳統來看，這也實在是前所未有的變局。中國雖然在唐朝及宋真宗時也有所謂的「國家道教」或「國家佛教」，卻是一種政教融合的一元化關係。而傳教士此時所體現的「國教」，則是一種與中國政治抗衡的二元體制。然而，傳教士雖獲得了一般外國平民所沒有的類比於中國官吏的禮遇與地位，卻也因此在中國官紳的心目中較之一般外國平民更遭仇視，更為帝國主義的最大罪惡者。

中國教民連帶地成為特權西教的延伸受益人。傳教士們一方面是為了得到信徒的支持（註 3 6），另一方面則是出於對中國官場與訴訟的不滿（註 3 7），遂經常干預與信徒有關的訟案，而且在手段與態度上往往相當強硬。基於傳教士的特殊身份以及對強權的顧慮，通常這種干預都有相當的功效，而這種功效又進一步吸引了不少投機份子或土豪劣紳入教（註 3 8）。相對於一般平民而言，教民儼然成為帝國主義保護下的外國臣民。這種特權化情形就如呂實強所說的：

華民一經入教，地方官便有對其無可奈何之勢，若干信教者，每涉及訴訟，即將其稟呈之中，凡應稱「民」之處，概書為「教民」，以示區別，儼然如他們已經於平民之外，

另形成一新的而且高於平民的階級（註 3 9）。

對中國官僚來說，教士是強權的先鋒，而這些「強權化」的教民則已經不再是有「王法」的人了。他們與特權化的傳教士一樣，都一再地威脅和打擊中國的政制與法律，形成政教之間的緊張關係與態勢。一個典型的反映是一八六六年（同治五年）時安徽巡撫喬松年的奏摺。他說中國人可以習教，卻應禁止傳教。因為他們經常自比擬於洋教士，「翹翹然自異於眾，藐視官府，……若傳教之人日多，則抗官之勢必重」。將來惡化下去，「必至沮格公事，撓亂政令」，甚至，「州縣將無齊民可治矣」（註 4 0）！明顯的是，喬松年的建議並不可行，於事無補。但一直到民十三年底，這種「教堂所在地，即為租界；教民即為外國籍民。」的觀念仍然深印國人心中（註 4 1）。可以想見中國在執行傳教條款上的強烈挫傷感，以及所感受到的基督教對中國政制與王法的威脅。

除了強烈的挫傷與威脅感外，中國政治對此也出現了很大的矛盾性。一方面，地方官吏的統治亟賴地方士紳的支持，而士紳大都強硬地反教；另一方面，清廷中央迫於強權的壓力，而不得不查辦仇教省份的官員。周漢便是一個典型的案例。他雖然得到絕大多數士紳的支持，但也不得不在清廷中央的宗教政策下被撤職（註 4 2）。很顯然地，在宗教衝突中，地方官吏在士紳、教士與中央政府間有如「夾心餅乾」之尷尬與困擾。所以，柯保安說得好：

（保護傳教）條約的執行成了（對清廷政治）先天性的自毀行為，如成功，就侵蝕了地方官員的權威；如不成功，就傷害到中央政府的地位（註 4 3）。

條約體制下的反教控訴在民九至民十七的反教運動中仍一再地出現。而它所導致的一種新的政教關係局面，也一直延續到北伐統一全國以前的民國歷史。在宗教問題上，中國從未面臨過如此強而有力的護教行動。在列強的優勢武力下，中國的政權當局首次如此卑微地委屈在宗教之下。即使是太平道與五斗米道、以及在東晉桓玄或是魏晉南北朝時道佛教，其勢力雖然龐大，可以在某種程度上抗衡政權當局，但大體上還維持了一種勢均力敵的局面。清中葉以後，在華基督教的地位，無論是傳教士或中國教民，竟凌駕在政權與王法之上了（Religion over State）。這種新而幾近完全陌生的政教關係，不僅刺激和影響了晚清的無數教案，也更進一步地對民九至民十七年期間的反教風潮發生了極大的催化作用。我們幾乎可以說，民九至民十七的反教風潮，所努力的就是要打破清中葉以來那種基督教凌駕在中國政權與王法之上的政教關係，使它重新回到中國傳統的「國家宗教」或「國家之下的宗教」的局面來。

## 第二節 五四運動前後的反教與政黨

進入民國以後，這種洋教凌駕於政權與王法之上的局面又如何發展呢？民九至民十七期間是相當關鍵的一個階段。此一期間的反教風潮經常被分成四個高潮期來討論，即民九至民十年；民十一年；民十三至民十六年；以及北伐完成後的民十七年四個時期（註 4 4）。事實上，主要的是兩個大段落：五四運動前後的反教以及國共合作下的反教。我們必須說明的是，民初的割據局面，使我們幾乎無法將政府當作一個整體，來討論其與基督教的互動關係。然而，當時的兩個主要政治角色——政黨與軍閥，則是一條深具意義的分析線索。

在民九至民十年的第一個反教高潮期間，可以肯定的是政黨並未參與；即使有，也是微不足道的。也就是說，此時的反教行動還未有權力政治的因素出現。但在民十一年、尤其是民十三年以後，情形就完全轉變了。此一轉變的原委頗堪玩味，但學者們對它似乎尚未提出比較完整的解釋（註 4 5）。

民六年至民八年是新文化運動的發端期，檢討的主要對象是儒家思想，箭鋒仍未指向宗教。但五四運動以後就開始轉變了。這種批判的轉向顯示出知識份子對國家與政治的關心。然而，我們要提醒的是，五四運動本身的清純性。它純粹是一群愛國學生的愛國行動，並無牽連任何政治黨派（註 4 6）。不僅如此，根據杜威（John Dewey）在一封信中的記載，更顯示出學生對政治化的防備與厭惡（註 4 7）。

不只是學生，當時致力於推行新思想的教授或是知識菁英也普遍地對於軍閥或是政黨之類的政治缺乏好感。吵鬧的議會、受賄的黨員、鬥爭的派系、跋扈的軍閥以及賣國的官員等，使得知識菁英產生了一定的政治疏離以及參與上的無效能感。對於中國的富強，他們轉而走向教育、思想與文化的改造，來「從根救起」。所以，胡適說道：

在民國六年，大家辦新青年的時候，本有一個理想，就是二十年不談政治，二十年離開政治，而從教育思想文化等等非政治的因子上建設政治基礎（註 4 8）。

這個立場無疑地是受了杜威的實驗主義（pragmatism）的影響。事實上，也是科學主義的一部分。它的信念是要將政治化約為科學、將主義化約為問題。這種科學的化約主義，早在西方培根（Francis Bacon）所著的《新亞特蘭蒂島》一書（The New Atlantis）就已經出現了。培根描述了一個沒有政客、黨派與選舉的烏托邦。只有一個由各行各業的科學家們共同執政的「學者

政府」。孜孜不倦地探索宇宙的奧秘，以增進人類的福祉。明顯地，它已經不再是一般所謂的政府了，它只是一個科學機構（註 49）。到了杜威，這種「非政治」（apolitical）的取向更直接而突顯了。杜威承繼實證主義（positivism）對傳統哲學的批評（註 50），反對一切意識形態以及任何建立在玄學與宗教上的傳統政治哲學與神話。他要求政治以實驗的方法及態度來解決，要以假設代替意識形態、以詳細的分析代替大規模的斷言、以探究代替信仰、以具體而微的事實代替籠統曖昧的理念（註 51）。胡適幾乎完全接受了這些信念，他也希望將政治化約為科學，他要國人「少談主義，多談問題」（註 52）。他與杜威都相信，中國政治與社會的腐敗與紛亂，歸根究底就是這一塊田地還沒有經過科學理性的耕耘。

這個信念幾乎是席捲了當時的知識界（註 53）。而它正解釋了為什麼五四運動沒有政黨參與。民八年六月五日，被審判的三二名參加五四事件的學生，「斷然否認曾受任何黨的主使」，強烈表達那是「完全出自良心的自由行動」（註 54）。這種表白也許不足以充份採証，但在同年的一篇《新青年》雜誌社宣言中，也明白地從杜威的實驗主義宣稱，「我們主張的是民眾運動社會改造，和過去及現在各派政黨，絕對斷絕關係」（註 55）。

似乎就是在這樣的思想背景下，民九至民十年的反教也同樣地排斥了各派政黨，成為一群知識菁英純粹的宗教辯論。參與反教的人即使有黨員的身份，所持的仍多只是一種文化討論的基本態度（註 56）。扮演反教主角的「少年中國學會」特別表白說道：

我們對於宗教，完全當牠是一個問題，取純粹研究的態度；我們不願意遽為無研究的反對或肯定，亦不願意對於反對或肯定兩面講演有所軒輊（註 57）。

這種態度，所反映的正就是實驗主義中的科學態度。而實驗主義的科學態度所涵蘊的「非政治」精神，則有效地排斥了各派政黨的涉入反教。雖然李大釗此時正熱衷於馬克思主義，而且也是「少年中國學會」的領導人物之一，但他此時仍未曾從馬克斯的階級理論發展出任何反教言論。他的第一篇反教文字〈宗教與自由平等博愛〉要到民十一年六月才出現（註 58）。

在「少年中國學會」以外的情形也大致如此。雖然在陳獨秀的兩篇反教文字中，已經透顯出一些熟悉的馬克思主義論調（註 59），但他在此時的立場仍非共產黨員（註 60）。

勉強說來，比較有政黨色彩的反教者只有朱執信與戴季陶。

他們是當時很有地位的國民黨員。尤其是朱執信，他的〈耶穌是什麼東西？〉一文，發表在當時國民黨的重要刊物《建設》雜誌上，而且那一期的雜誌編為〈耶穌號〉。在民十一年第二波反教風潮時，國民黨的宣傳部再度予以刊登，並加上了頗具煽動性的長序（註 6 1）。若說一些國民黨員藉此涉入反教是有其可能的。縱然如此，與民十一年以後的反教比較起來，政黨在此一反教高潮期的涉入實在是微不足道的。整體上所表現的仍是一種文化討論的特質。

我們要提醒的是，新文化運動的核心分子們，對於改造中國所採取的方法，正是學者林毓生所說的一種藉文化與智識以解決問題的途徑（the cultural-intellectualistic approach），也就是在解決社會與政治變革的問題時，強調文化與智識變革的必然優先性（註 6 2）。然而，在五四運動以後的學生，對這種變革途徑卻開始感到不耐了。其原因是多重的。一方面，五四運動使得學生力量結合，無論在全國或地方的層次，都發展了組織嚴密的學生聯合會。再就學生方面的自覺來說，五四的成功經驗使他們在政治參與的效能感上大為增強。而組織化則使他們對自己作為一種政治力量更具信心。另一方面，他們也學到了訴諸民族意識與情感的強大力量（註 6 3）。

再者，則是國家的現實景況，使他們覺得新文化運動的那種變革途徑如同掘井止渴、緩不濟急。文化與智識的改革尤其需要安定與秩序，然而當時的中國並不能提供。胡適要他們理智地生存與行為，多談問題、少談主義，但民族與國人的生命卻在武力的脅迫下。新文化運動者並沒有體會到國內混亂的情勢與絕望的情緒。學生們雖然欣賞杜威的實驗與科學態度，卻深深地懷疑能否用它來救國。新文化運動中的「思想革命」或是「心靈改造」的理念都受到了動搖。民十一年，胡適受到丁文江的影響而開始也談政治，促成了《努力週報》的創刊。此時的胡適似乎轉而相信，在一個健全的政治環境下，文化、思想與社會的改革才能成功（註 6 4）。但他並未被完全說服。民十三至民十七年的期間，他似乎又回到了杜威的信念，認為政治革命兌現以前一定得先有思想革命，而中國的問題在於政治的變遷遠超過文化的水準（註 6 5）。也正由於此種態度，胡適的每一篇反教文字都展現了強烈的文化討論的理性特質，絲毫沒有反資或反帝之類的「主義」式的訴求。不只是他，採行新文化變革途徑的知識菁英也幾乎都是如此。

五四的成功經驗使得學生們產生一種社會學中所說的「遞昇的期望」（rising expectation）（註 6 6）。他們對於政治參與、直接行動以及群眾運動的效用，由五四得到了更進一步的激勵與信心。用一句通俗的話來說，學生們在此一方面「食髓知味」，勝利的「甜頭」使他們對自己參與政治改革的期望更進一步

昇高。在焦慮與熱切期待下，學生們對於國事，較過去更瀰漫著一種不滿、急迫與參與改造的氣氛。他們也比以前更焦躁、憤怒和不耐，準備好了隨時撲向軍閥與強權。他們渴望直接的政治行動。更明白而具體地說，他們渴望革命。他們現在相信政治改革的優先性，視其為思想有效改革的前提與必要環境。早期的共產黨領袖之一張國燾就說得很清楚：

五四運動推動中國青年向左走，……這是使共產小組得以產生並迅速發展的一個因素。中共的發動者們，大都是五四運動中的活動份子，因而能利用五四運動的經驗來建立中共的始基（註 6 7）。

新興的學生力量很快地成為社會各勢力矚目的焦點。當時中國基督教的領袖，也期望在既有「青年會」的基礎上更進一步促成全國基督教的學生運動。然而，他們的主要訴求卻是溫和的「人格救國」（註 6 8）。新興的學生力量顯然不能對之發生共鳴。他們對自我以及中國基督教徒的期許，是具體的社會改造以及政治革命的參與。「人格救國」的說法是當時基督教普遍引為自豪的護教理論。然而，它只能應付新文化運動時期的反教立場，卻不能對二〇年代以後的反教者發生意義。尤其在反帝的浪潮下，教士與教徒的「人格」根本遭到唾棄與輕蔑，代表的只是侵略。對反教者來說，用這種「人格」來救國，豈不是賣國、親美、親英嗎？他們批評基督教的「人格救國」是一種高調、一個空空洞洞的抽象名詞。而且由此推斷基督教徒「賣身的手段正和現在被人目為『豬仔』的國會議員分不出高低上下」！他們在反教演講中高喊著「阿拉要革命，革命全靠阿拉」（註 6 9）。

這種革命的期待使得學生運動的清純性並沒有維持多久。而它的變質又與反教運動的發展密切相關。政客們也很快地警覺到了這股新興力量。軍閥的反應是極力地壓制；而政黨則是加以吸收及拉攏。就如李劍農所說的，

我敢大膽的說一句——此時候已經有了長久歷史的國民黨的組織，和黨員間的聯絡指揮，恐怕還不如這個新成立的全國學生聯合會組織的完密，運用的活潑靈敏。後來共產黨和國民黨在軍閥勢力壓迫下面的各省，大概是靠著學生聯合會作宣傳主義、吸收青年黨員的大本營（註 7 0）。

李劍農這裡所說的「後來」，從反教的角度來看，就是民十一、尤其是民十三年以後。而反教正就是其「宣傳主義、吸收青年黨員」的媒介與手段之一。

民八年十月，孫中山先生的改組中華革命黨為中國國民黨，目的即在擴大基礎，吸收五四新興的青年學生力量（註 7 1）。

民九年一月，他正式肯定了學生運動，並號召全體黨員支持（註 7 2）。在此之前，孫中山先生也曾在一次談話中承認，「沒有充分重視學生運動」（註 7 3）。同一時期在中國逐漸崛起的共產黨，更是不遺餘力地吸收及拉攏這一群熱血沸騰、渴望直接政治行動、並且深具信心與動員能力的激進學生們。民九年七月，陳獨秀在與共產國際的接觸中就表示，中國工人知識落後，階級意識薄弱，應先吸收集合青年學生（註 7 4）。在民十一年「社會主義青年團」全國大會上，此一吸收及拉攏學生運動的策略就更為明朗了。在第六議決案中就說道，

學生聯合會……為我們在學生中宣傳主義的最好機關。  
……青年團小團體應不停的以活動在其中造成中堅勢力。於學生的愛國及爭自由等各種運動中得以指導一切。……宣傳主義（註 7 5）。

除了激進的學生，一些知識菁英在變革途徑立場上也發生了轉變，更進一步地影響了學生運動與共產黨的結合。民九年七月，陳獨秀在一篇文章中，即先批評對政治的疏離態度，然後結論道，「用革命的手段」來建國，「為現代社會第一需要」（註 7 6）。民十年七月，他更進一步地將政治的革命導向對共產黨的期望。他極端地厭惡有產階級的政黨，並相信「只有以共產黨代替政黨，才有改造政治底希望。」他並且引用了羅素在長沙的演講〈布爾什維克與世界政治〉，來支持共產黨的革命（註 7 7）。李大釗的轉變則更早於陳獨秀一或兩年（註 7 8）。民八年，他就已經質疑胡適的「問題與主義」的二分論調（註 7 9）。民十一年七月，李大釗更聯合了鄧中夏及黃日葵等人，在一份名為〈為革命的德莫克拉西〉的提案中，向「少年中國學會」的成員批判思想與教育改造途徑是「怯懦的心理」，他相信政治鬥爭「遠勝於讀書萬卷和教育十年」（註 8 0）。當然，一些持自由主義信念的知識菁英如胡適、蔣夢麟以及蔡元培等，則都在同一時期勸告學生離開政治、走向書本。

俄國的十月革命以及民八年放棄一切特權的〈加拉罕宣言〉（Leo Karakhan），不僅令中國的學生與知識界為之激賞與感動，也再一次滋長了對革命的浪漫憧憬。另一方面，學生對革命的渴望也似乎從共產主義得到了滿足。因為，共產黨講究直接參與政治及革命，也講究組織與軍隊，他們提供了最實際的改革力量。更重要的是，馬克斯深信「下層結構」（infrastructure）決定「上層結構」（upperstructure）。也就是說，在變革的途徑上，將智識與文化當作被決定項，而將政治、經濟與社會結構當作是決定項（註 8 1）。這個途徑與胡適和杜威的路線是截然相反的。許多的激進學生以及一些知識菁英選擇了馬克思。民十三年以後，在一篇〈嗚呼！胡適！〉的文章中，就批評他是一個「改良派」，一個在社會運動中的「違背時代潮流者」（註 8 2）

。 馬克思主義的階級理論逐漸抬頭，並用來分析中國的社會結構。很自然地，基督教及其在華事業都在二分法下歸入資本主義的掠奪階級一類。這種以基督教為資本主義之掠奪階級的控訴，便在民十一年的反教風潮中正式登場了。

在民國十一年的四月，當「世界基督教學生同盟」(World Student Christian Federation)要在清華大學召開第十一次大會時，第二波的反教風潮爆發了。可以說，這一波的反教風潮，幾乎是在上述學生運動與共產黨結合的背景所發生的。張國燾在回憶錄中說道，「中國社會主義青年團的北京幹事會……，發動北京學生組織非基督教學生同盟，……後來，這個同盟又擴大成為反宗教大同盟，分支組織遍於全國各地」(註83)。青年團對基督教徒的入黨也採取了排斥的態度(註84)。他們也策動了各地「非基督教學生同盟」的宣言及通電(註85)。其團刊《先驅》半月刊則將第四號編成〈非基督教學生同盟號〉(註86)。兩者的聯帶關係可想而知。而在同年五月的第一次全國代表大會，亦通過決議支持反教政策(註87)。左翼的《覺悟》副刊，也極盡馬克思主義的階級掠奪理論加入反教，尤其是沈玄廬(沈定一)(註88)。學生聯合會在此一事件中展現了其組織力，在全國多所大學都出現了反教的團體與活動(註89)。

此次反教的氣氛與民九至民十年的情形截然不同。它缺乏文化討論的理性態度，相反地，報章一再出現「有宗教戰爭等名詞」(註90)。這種戰爭的氣氛為一些學者所警覺。因此梁啟超在一篇專文中置疑，是否有人將非宗教「拿來做達別的目的的一種手段」(註91)? 劉伯明也說道，有一個「俄國過激黨。……其與今之非宗教運動，有無因果之關係，尚不可知。惟事實上有類似之點，則確然無疑」(註92)。這些警覺幾乎是正確的，在民十一至民十二年的期間，共產黨在各地領導了許多群眾運動，如「民國裁兵運動大同盟」、「女權運動大同盟」等。「非基督教學生同盟」不過是其中之一類。

令我們好奇的是，為什麼基督教自己的一個活動，會引發這麼熱切而廣闊的反教風潮呢? 此次反教風潮爆發的理由是什麼呢? 學者查時傑說得好，

(基督教此次前所未有的團結)，其聲勢之壯，潛力之雄厚，對同時在中國社會中也企圖擴展其勢力與影響力的許多政治性的團體與政黨，都構成了極大的威脅，並將之視為嚴重的挑戰(註93)。

更具體地來說，由於基督教此一舉措，無論在宣傳上或實質上也是一項「學生運動」，故被共產黨視為染指同一塊「肥肉」的行為。他們的控訴理據是說基督教與資本主義的掠奪狼狽為奸（註94）。然而，真正的憂心是唯恐青年學生受了宗教的束縛與軟化，以至於影響了他們那種熱血沸騰、渴望直接政治行動、並且深具信心與動員能力的激進特質，而不利於革命（註95）。所以，他們會說道，「吾愛國青年之血淚未乾，焉能強顏以頌上帝」（註96）。又說，基督教「最可痛恨的毒計，就是傾全力煽惑青年學生」（註97）。反教者所最在意的實為政黨的革命前途。他們正熱切地吸收及拉攏新興的學生力量，卻發覺有另一隻手也伸進來想分一杯羹。因此，共產黨針對此一競爭勢力發動了一次醜化與揭發「罪惡」的運動（註98）。共產黨的這種憂心，可以部份解釋為什麼整個反教的宣言、通電以及演講大都以青年學生為訴求對象，而又為什麼「基督教青年會」一再成為抨擊的焦點。

但必需提醒的是，我們在此應避免一種泛政治化的論調。此次的反教，固然共產黨扮演著重要的角色，卻仍有許多與政黨毫無牽涉的參與者。甚至，是否能以中國共產黨的「操縱」來名之都成問題（註99）。尤其是在北京成立的「非宗教大同盟」。在朱喬森與黃真的《李大釗傳》中，明白指出它是由「大釗和北京的一些共產黨員還聯合黨外人士蔡元培等」組織成立的（註100）。該同盟亦一再地強調「僅非宗教，不牽涉一切黨派。」「尤與一切黨派作用無關」（註101）。這些話固然可以被解釋是欲蓋彌彰。但卻也有另一種可能，即有鑒於政黨的涉入反教，而亟欲劃清界限。事實上，後者的可能性是存在的。一些證據是其宣言已不再專非基督教，而且揚棄了反資本主義掠奪的訴求。根據《東方雜誌》的報導，參與大會者更多達三千人（註102）。而此一時期的共產黨員總數最多不超過一二二人（註103）。總括來說，共產黨的發動參與固為事實，然而整個發展與回應則又非共產黨可涵蓋。

從這一波的反教風潮中，我們看到了學生運動與共產黨結合後的一種成果。但整體來說，此次行動卻是失敗的（註104）。共產黨在事後也如此承認，並將失敗歸因於宣傳組織的不力（註105）。事實上，更進一步的因素，應該是學生運動與政黨在此一時期的結合尚嫌不足。結合不足造成動員與組織力的薄弱。

### 第三節 國共合作下的反教與軍閥

學生運動與政黨結合不足的情況，在同年六月共產黨宣佈放棄排斥國民黨的傳統政策後就日漸改善了。共產黨現在希望組成聯合陣線，共同打擊軍閥與帝國主義。反帝國主義的口號原本主

要是共產黨員在宣喊的。孫中山先生則由於對列強的謹慎態度，始終未強調此一訴求（註106）。即使在民十二年一月一日的國民黨宣言中，雖然已具有反帝國主義的意義，也仍然不見反帝國主義一詞。但此後，在越飛（Adolf A. Joffe）、馬林（G. Maring）、鮑羅廷（Michael Borodin）以及中國共產黨的全力促進下，使得「聯俄容共」後的國民黨成為全國性的反帝國主義陣線的領導中心（註107）。民十三年一月，在國民黨第一次全國代表大會宣言中，孫中山先生首次公開譴責帝國主義，此後更一再反覆闡述，中國問題的核心在於帝國主義所造成的罪惡（註108）。而以反帝國主義為中心訴求的運動也一波波展開了。如發動反帝國主義大同盟、廢約同盟、收回教育主權運動、反文化侵略運動、反帝國主義運動週以及一連串的工農民眾運動等。幾乎可以說，民十三至民十六年的期間，是中國全面展開反帝國主義運動的時期。對研究反教問題的人來說，更重要的是，在共產黨的影響下，推展反帝國主義運動的方法，極端地重視民眾運動。國民黨的革命路線不再只是依賴上層布爾喬亞以及少數政治秀異分子的資源，它轉而努力動員、教育以及組織工人、農人、士兵與學生，使它成為一個群眾政黨（註109）。

民十三年至民十六年的反教風潮就在這樣的背景下推展開來。這一波的反教在本質上即為此民眾運動的一部分，而其反教的言論訴求，也幾乎少有例外地都集中在反帝國主義的課題上。由於基督教與不平等條約的關連，使得它被強烈地抨擊為帝國主義的先鋒。一位名為魏琴的人士在《嚮導》週報上就說得很清楚：

我們視此運動（即反基督教運動）應為反帝國主義運動形式中之一種。……是中國勞苦群眾與國際帝國主義者衝突的表現（註110）。

這樣一個顯著的特質，與民十一年的反教比較起來，有著極大的差異。同樣都有共產黨的參與，而民十一年的反教宣言、通電與重要文字，竟幾乎找不到帝國主義的字詞。

這一個差異現象是可以解釋的。因為，正如張國燾所說的，中國共產黨一直到民十一年的春夏之際，也就是「世界基督教學生同盟」開會以後，才「確認中國的反動勢力只是外國帝國主義的工具；中國革命運動要能有成就，必須從反對帝國主義下手。」在此以前，則「一向認為社會革命是它的主要任務，反對帝國主義的愛國運動只是一個附帶的要求」（註111）。

這一股反帝國主義運動的力量甚為驚人。它結合了學生運動、知識菁英、工農組織、外來的蘇俄援助、武裝革命軍以及兩個政黨。事實上，也包括了堅持反共與信仰「反帝國主義的國家主義」的青年黨（註112）。另一方面，它持續了近四年之久。

而且，國民黨在此一期間倣效蘇俄共產黨的高度組織化的策略。無論是動員或宣傳，就如汪精衛所說的，都展現了相當高的群眾性、紀律化與獻身主義的精神（註 1 1 3）。這些特質可以用來解釋，為什麼學者們公認此一期間的反教運動持續甚久、「有嚴密的組織，明確的目標，……無論是規模和聲勢，都遠邁於」過去（註 1 1 4）。

民十三年八月，上海「非基督教同盟」組成。其五位常務委員，有三位是共產黨員。一位是國民黨上海支部的宣傳祕書（註 1 1 5）。這個同盟「在各處城市及各學校內組織同盟支部」（註 1 1 6）。左翼的《覺悟》週刊則從八月十九日起到年底，僅五個月內就傾全力發行了十次以反帝國主義為主題的《非基督教特刊》（註 1 1 7）。此一特刊的功能不只是宣傳，更是各地同盟互相支援並求步調一致的聯通工具（註 1 1 8）。十二月九日，同盟在特刊上宣佈耶誕節期間為全國性的「非基督教週」，並訂定了示威、公開演講會、赴民間散發傳單與小冊子等活動（註 1 1 9）。令人驚訝的是，就如謝扶雅所記載的，果真在長沙、廣州、濟南、武漢、九江、上海、蘇州、徐州、杭州、紹興、寧波等地如期發生了（註 1 2 0）。這種強大的動員與組織力，似乎只有從黨團運作才能得到解釋。

收回教育主權運動是此一階段反教的另一個焦點。但是參與的份子複雜多了。就連一向不涉政治的胡適也在民十四年對教會教育嚴加譏諷（註 1 2 1）。當然，胡適的抨擊並未基於反帝的立場，但此一運動參與份子的複雜性，卻使得收回教育主權運動出現了矛盾性。就共產黨來說，民十二年六月，在廣州的第三次大會中，議決了「廢除帝國主義列強不平等條約，……限制外人在華教會、學校」的政策（註 1 2 2）。八月，中國社會主義青年團也作成了在教會機構（包括教會學校）內設置反基督教細胞組織的決議（註 1 2 3）。而後，共產黨與國民黨便積極運用教會學校內的黨團鼓動罷課或退學等學潮（註 1 2 4）。但青年黨對收回教育主權則更早、更熱衷。雖然他們基於國家主義教育而支持反帝國主義。但也基於一貫的立場而反對共產黨的鬥爭、革命與暴力的理念（註 1 2 5）。余家菊即在一篇〈共產黨與基督教〉中說道，「共產黨之反對基督教常出以暴動的手段，……吾人則主張用國家的權力以處理之」（註 1 2 6）。而陳啟天所主張者亦只是「教育上的不合作主義」（註 1 2 7）。但屬於共產黨的陳獨秀所聲稱的，卻是「與其主張收回教育權，不如主張破壞外人在華教育權」（註 1 2 8）。此外，對教育持自由主義信念的胡適、蔣夢麟與蔡元培，則又對青年黨強加國家「主義」於教育的理念不予贊同（註 1 2 9）。至於國民黨本身，民十四年二月，孫科在一篇〈國民黨與基督教〉的文章中強調，國民黨「何嘗有半隻字非教呢」？又批評非教運動「是一種極無意識的舉動」（註 1 3 0）。顯然地，這些矛盾性使得國共基於反帝而發

的反教運動受到了一些挫折。

然而，這些矛盾所造成的挫折，在民十四年的五卅慘案後又重新出發了。五卅慘案激起了全國性的仇外怒潮，導致反帝國主義運動發展至一極點。七月，由「國民黨和共產黨會同領導的」學生聯合會（註131），再度將反帝國主義矛頭指向基督教，複製了去年「非基督教同盟」的反教活動（註132）。同年秋，周恩來召集汕頭與基督教會有關之各級學校代表，勸告他們切斷與外人所有關係，摒棄宗教課程，教授三民主義，並草擬抨擊帝國主義與文化侵略的公開聲明（註133）。而收回教育主權問題也在黨團所策動的許多學潮下節節勝利（註134）。五卅後反教運動的豐碩成果，只不過反映了此時共產黨與國民黨勢力空前擴張之一斑，尤其是共產黨。就如同鮑羅廷所說的，「我未曾造成五卅慘案，而五卅慘案乃為我而造成」（註135）。

反教的激烈化，當然引起列強的抗議以及軍閥對既得利益的顧慮。從權力政治的角度來看，政治轉化後的反教行動，當然會促成護教行動的政治轉化；而護教行動在政治轉化後，便可能對政治轉化的反教行動產生約制效果（註136）。當反教運動在五卅後發展到最高潮時，鮑羅廷就在軍閥與列強的壓力下，指示要減少廣州反教運動的比例，「以免給外人藉口干涉及破壞統一戰線的工作」（註137）。民十五年七月，在共產黨的一份決議中指示，要反教者一面繼續強調教會是帝國主義的先鋒，卻又一面叮囑「不要造出一個與他們發生實際衝突的機會」（註138）。

這似乎造成了五卅反教高潮的趨於緩和。但民十五年六月以後的北伐軍又為教會帶來災難的局面。北伐軍的名義雖然是「國民革命」軍，實質為「黨」軍。它是民十三年國民黨改組後的直接而具體的產物。誠如學者韋伍廷（C. Martin Wilbur）所說的，北伐軍「被精心地政治化，……武裝力量在國民黨文官的控制下，而軍官與軍隊灌輸以黨的意識形態」（註139）。北伐軍對「黨」在現階段的主義——反帝國主義，具有高度的貫徹態度、事實上，它不只是從事戰務，它也努力於宣傳與組織等戰地政務。一般說來，是由國民黨掌武力，而由共產黨掌理民眾運動（註140）。隨著北伐軍的勝利，所到之處的反教風潮也跟著發展。就如王治心所說的，「青天白日所到之處，基督教遭遇著一種從來未有的影響」；他更記載道：

在廣東省中……如陸豐天主堂長老會教堂之被佔，傳道被逐，大安長老會堂兩次被農會佔據，三溪教會被農會蹂躪，信徒多受逼迫，汕頭公安局政治部竟公然發出佈告，鼓動民眾，有「時機已到，拔劍奮起，殺呀殺呀，」的話；……在長沙……教會領袖，因被加以反革命之頭銜，被逐出境者

有之，隱匿違逃者有之，宣言脫離教會關係者有之，……鄉間支堂十之五六為農民協會或黨部佔據。……漳州亦有大規模的反教，政治部發貼多數排教標語，又舉行反教遊行，大呼殺死教士燒毀教堂等口號。……南昌九江……等處，堂宇駐兵，學校停辦，……革命軍開到，首先駐紮教堂及學校。……其反對教會的氣燄，非常厲害，……雖經政府一再布告，未嘗稍戢。蓋以黨部中有此種反教的揭貼，足以鼓動民氣也（註141）。

另一位教會人士汪兆翔也同樣說道，「反教份子，黨軍中也大有其人，所以國民政府勢力所到的地方，非教聲浪，亦甚囂塵上」，他並且調查記載了福建、廣東、湖南、武漢、江西及浙江等地的反教諸情節（註142）。事實上，類似的記載是不勝枚舉的（註143）。依照其嚴重情形，若說黨工們在反帝國主義下又撩起類似庚子義和團的仇外情緒，實不過份（註144）。

在郭沫若的自傳中也記載了民十五年雙十節北伐軍攻破武昌城的反教插曲。他說道，「當時是在『國民革命』高潮期中，而當時的指導精神之一是『反對文化侵略』，即是反對基督教的」。他和李鶴齡在青年會的禮拜堂「叫聽眾起立，唱國民革命歌。」接著是高呼「反對文化侵略的基督教政策」。然後，「口號一喊完，在無數的萬歲聲中熱狂了的群眾像潰了隄的海潮一樣向會場外湧去」（註145）。

北伐軍的反教與仇外，最嚴重的應該是在民十六年三月，程潛的屬下所造成的「南京事件」（註146）。一位教會人士描述道，「革命軍入城時，非難教會之行為，直如颶風疾雨，駭浪驚濤之排空捲地而來，想庚子北方之難，當不是過也。憶革命軍向稱文明，何以專反教會」（註147）？當時的宣教士在一份宣言中，亦堅稱道：

攻擊外人的計畫，是預先籌備而佈置的。因為：（甲）兵士的行動言語都是一致。（乙）全城的暴動，同時發生。（丙）舉動做得非常迅速而徹底。……外艦開砲後，兵士由軍號召回歸隊，……犯強暴行為的兵士，……現仍在國民革命軍隊中，未曾依法懲辦（註148）。

五月，蔡元培在國民黨的中央政治會議上將責任歸咎於共產黨員林祖涵（註149）。從一份莫斯科第三國際執行委員會對中國共產黨的訓示中（註150），學者郭廷以亦指出，共產黨可能是造成此案的主謀，而其目的是在清黨的壓力下，企圖擴大各國與革命軍的衝突，破壞蔣中正先生的聲譽，使其窮於應付，並引起各國的干涉（註151）。此一判斷是屬可能，然而似不宜將之完全歸咎於共產黨，或由此詮釋反教的政治意義。南京事

件並非一孤立事件，類似者尚有許多（註 1 5 2）。在整個反教運動中，共產黨的煽動與策畫固然為一事實，而許多國民黨員的參與及支持亦為一事實。這些事件所反映的無寧是「黨」軍以及國民政府一貫的反帝立場。民十六年十二月，美國駐漢口領事洛克赫（F. P. Lockhart）指出，南京事件明顯地是在布爾什維克勢力煽動下的國民政府的一項「既定政策」（a fixed policy of the Nationalist Government）（註 1 5 3）。我們必需提醒的是，這裡所謂的「既定政策」指的不是反教、而是反帝的既定政策。在此次計劃性的南京事件中，日籍人士損傷最輕微。其中的理由並不難瞭解，因為此時的反帝國主義採取排英而不得罪日本的政策（註 1 5 4）。

國民黨在反教運動中的角色與立場並不容易釐清。主要的原因，是在國共合作下很難辨認什麼是共產黨的行徑、什麼又是國民黨的作為。許多學者似乎暗示，國民黨與反教原本是毫不相干的，是受了主張無神論的共產黨影響才參與反教。事實上，反教是出於反帝，與神學及教義毫不相干。在國民黨第二次全國代表大會中的青年運動議案，即明白指出「一切反基督教運動，應站在反帝國主義的觀點上……不應站在反對宗教的觀點上」（註 1 5 5）。顯見，反教者是將基督教作為一種外侵的社會暨政治實體，並不管它主張的是有神抑無神。反教是中國革命熱情下之排外主義的一部分。當時濃烈的國家主義信念幾乎遮掩或泯滅了神學及教義上的區別。

如果要說國民黨的反教是受了共產黨影響，還不如說國民黨與共產黨的反教，都是受了當時反帝的革命熱情所影響。學者瓦哥（Paul A. Varg）就指出，即使在蔣中正先生清黨一段時期後，許多國民黨員仍一直佔據著某些教會學校及醫院（註 1 5 6）。當然，每一個黨員受影響的程度是有所不同，而這也造成了對反教態度的分歧。對於許多黨員來說，反教就是反帝的一部分，而且反的是基督教的整體、而非僅及於某特定部分。然而，就國民黨內許多有基督教背景的領袖而言，反帝卻不一定就要反教，而即使反教，反的也不是「教」本身，只是反西方的、媚外的或不愛國的某些教會與教徒。徐謙就這樣說道，「今之教會能否存在與基督教能否存在，本非一問題，而今之基督教能否存在，與耶穌主義能否存在，決非一問題也」（註 1 5 7）。事實上，在包世傑的記載中，孫中山先生的立場極有可能就是如此。他一方面說「教會在現制度下，誠有不免麻醉青年及被帝國主義者利用之可能」。另一方面，他又「嘗親招精衛而勸其不必……也不應根本反其教義，而為撲滅基督教之運動也」（註 1 5 8）。在某種意義上，似乎孫中山先生也反教，只是他反的不是「教」本身，而是基督教的偏帝國主義特質。

北伐軍的作為當然引起了列強的壓力，基於外交的考慮與治

安的因素，使得國民政府頒佈了許多禁止干擾教會以及交還教產的訓令（註 1 5 9）。但是效果似乎很有限。原因是什麼呢？一方面是由於此時的國民黨內部問題重重，雖然基督教徒對蔣中正先生有深切的期待，但是到民十六年的八月初旬，他就由於其它的因素下野了。另一方面，恐怕就是由於國民黨員對於反教立場的嚴重分歧性，才導致了這些禁令未收實效。

事實上，我們發現，國民黨內親基督教與反基督教的領袖之間存在著一種微妙的關係。親基督教的領袖如蔣中正先生、孫科、徐謙、甘乃光與張之江等人，雖然強調信仰自由以及「反帝不等於反教」的立場，但對於黨員出於反帝動機的反教也不便公開而強烈地譴責或壓制；而持反教立場的吳稚暉、汪精衛、蔡元培、鄒魯、戴季陶以及廖仲凱等人，則不願意反教運動走入過激主義。此外，他們也不得不承認信教自由的文明通例。另一方面，由於總理孫中山先生的信仰基督教已為公認的事實，反教領袖在心理與作為上自然有所顧慮或保留，以免反基督教運動波及或轉化為對孫中山先生的批評。早在民十三年底，反教的領袖就考慮到這一點了，所以「非基督教同盟」的總部曾作了一次自我表白，說道，

孫中山先生，是反對帝國主義最有力的領袖。……我們非基督教同盟，對於這位偉大的領袖，是表示全心全意地佩服和擁戴（註 1 6 0）。

另一位反教者，漳州國民政府魯監察也同樣說道，「信教自由。……不信教亦是自由。……孫中山總理是基督徒，但汪精衛朱執信反對基督教，而孫總理與汪朱二先生並不發生衝突」（註 1 6 1）。

可以肯定的是，雖然反教是國民黨全面推行反帝國主義運動所衍伸出來的一個支流，而許多黨員也一再借用國民黨的政治資源推展及強化反教活動，但都還只是黨員的個人行為，並不能代表全黨的立場與政策。

國共合作結束以後，反教風潮漸漸平息。根本的原因是國民政府秩序的逐漸鞏固與社會政策的改變。對於罷工、示威與學潮都採取限制的態度。也更進一步以立法或行政命令有效地保護外人、教堂、教會學校與醫院。一方面，反教最力的共產黨已被清除；另一方面，在全國漸趨統一的局面下，國民黨已經成為既得利益者，由挑釁的在野角色演變為執政黨了。它現在要求的不再是革命，而是安定與秩序了。而共產黨也不再是同志，而是敵人了。新的角色要求它應該比以前更進一步地站穩護教的立場。一方面，北伐的垂成，意謂著作為革命意識形態的反帝國主義已完成了其階段性的使命，出於反帝動機的反教運動自然也日漸式微

；另一方面，國民政府更唯恐挫敗後的共產黨藉罷工、學潮、暴動以及反教之類的運動，來製造事端或奪取政權。所以，正如西方學者魯珍晞（Jessie G. Lutz）所描繪的，

蔣介石先生曾告訴學生稱，學生已對革命付出奉獻，現在應該回到學校為將來服務國家作準備，……戴季陶過去雖曾支持反基督教運動，也主張限制學生政治活動，深恐未成熟青年受共黨利用。……葉楚傖前曾鼓勵學生每月以八小時從事政治工作，現在宣稱，學生活動對社會秩序與國家建設均不宜（註162）。

由於共產黨擅長於動員、分化、組織與群眾運動，因此，即使過去持反教立場的一些國民黨領袖，也對反教運動表現出相當的戒心。幾乎可以說，他們此時對基督教的敵意已經大幅度為對共產黨的敵意所取代了。在此一背景下，民十七年二月，國民黨的兩位將軍張之江與紐永建遂向政府提議取消「打倒宗教」的口號。他們的理由除了是基於憲法中的宗教自由之外，最根本的還是擔心共產黨藉之製造混亂與紛爭（註163）。國民政府對此一建議欣然同意。然而，卻又引起了一場爭論。論戰雙方的差異是，有了三民主義，還要不要宗教？有了國民黨，還需要耶穌嗎？較之過去，此次反教的規模小得太多了，而且回到了討論及研究層次。沒有示威、沒有風潮、也沒有什麼宣言。學生不曾參予，參與者只有少數的國民黨員。排外的情緒已相當薄弱了。然而，此一波反教卻深具意義。一方面，它充分顯示出此時學生運動已經暫時被國民黨有效壓抑與排除，而反教也與學生之類的群眾運動正式脫離了；另一方面，它也顯示出此時一種新而強烈的企圖，即為國民黨與三民主義尋求一個獨佔而正統的地位。更重要的是，我們清楚地看見，清末以來的「國家之上的宗教」的政教關係局面被推翻了，重新回到了中國傳統的「國家宗教」或是「國家之下的宗教」的局面。

那麼，護教方面在民九至民十七期間的情形又如何呢？護教行動發生了什麼樣的政治轉化呢？我們可以發現，此時的西方列強已經不再像晚清時期那樣介入護教了。更確切地來說，他們直接訴諸武力及政治來護教的意願已大幅降低。主要的原因恐怕有兩方面。第一、是庚子以後傳教士對於過去由祖國直接訴諸武力與砲艦來護教的廣泛評議和懷疑。一連串愈演愈烈的教案，使得許多傳教士逐漸醒覺到，戰爭雖然打開了中國的福音之門，卻也更深地關閉了中國的心靈之門。而中國人反教的最關鍵因素，倒不是儒家禮教與民間習俗，而是仇外與民族主義的反彈。在此一體認下，傳教士對自己藉由戰爭與不平等條約所獲得的待遇，轉而表現出一種不安與歉疚（註164）。另一方面，傳教士在痛定思痛後，對於在華的宣教事業與策略遂也改弦易轍，大幅度採取發展社會濟助、教育、醫藥衛生、反煙毒、反纏足、婦女解放

、都市與勞工的關懷，以及農業的科學研究等的路線（註165）。期望既能改善基督教與中國社會的關係，也藉此表示基督教對中國邁向富強的協助與善意。這種態度很自然地在民國初期轉變為對中國國家主義運動的同情（註166）。並且，此一同情又由於許多中國教徒的投入國家主義革命而更加強化。

更具意義的是，西方的神學也在此一段期間面臨鉅大的轉變。「社會福音」(The Social Gospel)與自由派神學崛起，教會界瀰漫著一種樂觀、反戰、復合(reconcilization)與實現「上帝國」(Kingdom of God)的新理想主義。而隨著西方對華宣教的最高潮——學生志願者運動(Student Volunteers)，此一新理想主義也大量湧入中國（註167）。辛亥革命的成功、民國的建立以及後來的五四運動，都帶來了一番自由與新生的氣象，它們有如一張溫床，更鼓舞了新理想主義的發展。民國三年，歐戰的爆發也促使過去用來為武力辯護的基督教歷史觀幾乎完全失靈了，砲彈護教政策遭致強烈的批判。許多傳教士也轉而施壓力於本國的外交人員，譴責不平等條約及武力，並宣言放棄特權（註168）。在這種情況下，西方列強以直接干預來護教的意願與決心顯然受到了相當牽制。

第二、則是民五至民十七的軍閥割據局面，導致護教行動的政治轉化不得不假手軍閥而實踐。割據的局面固然使得中國更受制於帝國主義列強，但很微妙地，也使帝國主義的既得利益受到牽制。就誠如學者薛立敦(James E. Sheridan)所說的：

軍閥政治的混亂，以及伴隨而來的北京政府的衰弱，使得中國在外國的壓力與侵蝕下格外脆弱，但同時，廣泛的脫序也限制了外國的活動，阻礙了外國企業對國家的經濟剝削（註169）。

就以英、美及法三國來說，他們希望的是中國政局的安定與統一。因為，安定與統一最有利於他們在華的既得特權與利益。戰爭、盜匪、流民與治安等的問題，一再使他們蒙受鉅大的損失（註170）。對此，他們可以說是束手無策。因為此時的中央政府積弱，根本沒有貫徹政策的能力。在反教問題上也是如此。與清末的情形顯著不同的是，此時的西方列強不再能責成一個大一統的權威當局，來落實不平等條約中的宗教保護條款了。事實上，面對一個分崩離析的中國，列強對於護教問題的外交立場也陷入了矛盾。就民十三至民十七年的期間而言，他們期望國民黨能帶來統一與秩序。然而，共產黨以及一些國民黨員的左翼卻熱衷於反對西方傳教士。另一方面，他們卻又與地方的軍閥有密切的利益結合關係。就某種程度而言，列強此時對於反教是讓步了。因為他們陷入了兩難。至少可以肯定的是，以直接干預來護教是不適宜的。通常，他們只能求助於軍閥。而即使在極端緊張的

局面下，如民十六年三月的「南京事件」，列強也表現了其自制。

就軍閥而言，雖然他們絕大部份對於基督教毫無信仰，然而，一方面，基於與列強利益的結合，自不願見排外與仇洋事件破壞了友好與互惠的關係。另一方面，作為一個既得利益者，對於學生之類的群眾運動，自然也採取一慣的壓制政策。更重要的是，軍閥顧慮到國共兩大黨的參與反教運動，並且在反帝國主義的大旗下直接以打倒軍閥為對象。反教運動顯然不僅具有政治意義，不能視為單純的宗教問題。而且，在兩大黨的詮釋與宣傳下，反教的主要理由——反帝國主義，根本就與打倒軍閥為一體的兩面。在這些因素下，軍閥的壓制反教運動是易於理解的，它實為自保的一部分。

軍閥對於反教的立場，我們可以從湖南的趙恒惕的一份命令中充分看出，他指出，「細察非基督教同盟之團體，純係過激黨假其名義，而暗播其過激主義。」意圖「欺哄政府，聯絡派系。」他並控訴該同盟有兩大害，

一、煽動愚民，擾亂治安，破壞秩序，顛覆政府。二、牽動外交，無知者假愛國排外之名，……是拳匪重見今日，庚子遺恨，永不能除。豈仍欲再重演第二次乎（註 1 7 1）！

這些控訴的理據充分顯示出軍閥對反教運動的顧忌所在。段祺瑞在民十四年的十一月中旬，也曾通令強調尊重外人條約權利的重要性，並且警告反基督教運動不平息的負面影響。他也指示所有的軍隊與官員壓制任何反基督教的風波（註 1 7 2）。在民十六年年一月，他又公告嚴禁任何反教活動，以免破壞國際友好關係（註 1 7 3）。

孫傳芳也是一個典型的例子。他在民十四年接管浙江、江蘇、安徽、福建以及江西等地以後，與反基督教密切相關的學生運動便明顯地在這些地區衰落了（註 1 7 4）。是年十月，他命令浙江的教育部警告學生不得介入政治活動、或參加政黨。學校也不許可有任何共產黨的宣傳（註 1 7 5）。民十五年一月，他更明白地譴責反基督教運動，他保證依照條約維護外國傳教士（註 1 7 6）。他並且逮捕處決了一位反教運動的領袖（註 1 7 7）。此外，山東的張宗昌、湖北的蕭耀南以及接任馮玉祥地位的鹿鍾麟也都極力地排斥反教運動（註 1 7 8）。顯著例外的則為號稱「基督將軍」的馮玉祥，但民十二年底，他已轉慕列寧社會主義。在五卅慘案後的反帝國主義高潮中，他也公開批評教士「吃教、恃教、用教」，顯然為帝國主義的工具。他並表示基督教徒愛國不力，基督教在中國的前途黯淡（註 1 7 9）。

軍閥的護教固然發揮了保障作用，但也帶來了負面的影響。因為它更證明了基督教外通強權、內結軍閥。可以說，此時反教者眼中的新中國的政教關係，仍維持著晚清以來的「國家之上的宗教」的局面。它繼續刺激追求中國富強的人們極深的反動。

上述的分析充分說明了近代中國的反教運動，其本質並不只是單純的民間、學術圈或宗教界的事務，它更捲入了權力政治。對於宗教與權力政治這樣的課題，其互動情形是相當不一的。在晚清時期，清廷與西方國家在宗教問題上展現其權力的意願與決心都很旺盛。然而，清廷的權力份量卻不是列強的對手。這造成了護教行動的全面勝利。而在民國初期，西方國家的權力依然強盛過中國，然而，它卻基於某些因素而逐漸減弱了在宗教問題上展現其權力的意願與決心。相反地，一些國民黨員與共產黨則在反教問題上展現了極旺盛的意願與決心。而由於他們這種意願與決心的遠遠超過軍閥，以至於即使在北伐以前也能獲得可觀的反教成績。北伐時，則更隨著戰爭的勝利而在反教運動上大獲全勝了。

總括來說，在近代中國的宗教衝突中，透過了反教與護教雙方的政治轉化，發生了緊密的政教互動關係。它們展現了近代中國宗教衝突中的權力政治。我們不敢說宗教衝突與政治權力有什麼必然關係，然而，卻可以發現，宗教衝突的勝敗，決定的因素往往並不只在於各自所恃賴之政治權力的強弱。更關鍵的因素，是權力當局在宗教問題上展現其權力之意願與決心的強弱。通常，只有在雙方的意願與決心相當時，才決定於權力的強弱（註 180）。

### 第三章 反教陣營之國家主義的分析

#### 第三章 反教陣營之國家主義的分析

在前章中，我們已經就權力政治的角度剖析了整個反教運動的發展及其時代背景。但不可忽略的是，就在西方強權政治的刺激下，中國逐漸發展了一種救亡圖存的國家主義。而隨著國家主義的高漲，反教運動的本質也因而變化了。它不再只是一種單純的文化或宗教排拒，而是一種反強權與反侵略的象徵。我們幾乎可以說，國家主義對於反教運動發揮了最大的催化作用。

然而，國家主義卻是一個難以分析的概念，它有著相當籠統而歧義的形式與內涵。它可以表現為某些人對共同疆域與文化傳統的摯愛；對於政治獨立與抗拒外敵的熱望；或是黑格爾式的對作為歷史最高階段的「國家」的委身與崇拜（註 1）。既是這樣，那麼，從晚清以降，一直到民九至民十七年間的反教運動中，

表現出的是什麼本質與類型的國家主義呢？

原本，反教只是基於中國的文化主義。但是，隨著強權在中國勢力與利益的擴張，文化主義的反教就逐漸由國家主義的反教所取代了。在本章中，我們將首先探討這樣一個轉變的過程。然後，我們將就此一新興的國家主義反教，分析其在五四以後至民十七年間不同階段的本質與類型。必需附帶說明的是，我們所謂的文化主義，即一種強調華夏文化優越性的態度，它或可稱為文化上的民族主義。而所謂的國家主義，則指的是形成近代國家觀念的民族主義（註 2）。

### 第一節 國家主義反教的興起

國家的要素有人民、領土、政府與主權。傳統中國雖然早就具備了這四項要素，卻仍欠缺近代的國家主義。一些學者認為，在清中葉以前，中國沒有主權觀念，而這正是中國欠缺近代國家主義的原因（註 3）。此一見解有待商榷。事實上，清中葉以前的中國就已充分具備所謂的主權了。它雖然不是主權在民或多元主權，卻是典型的君主主權（註 4）。傳統中國欠缺近代國家主義的主要原因，不是她沒有主權觀念。相反地，是一種強烈的文化本位主義使得君主主權觀念過度膨脹，以至於將「中國」延伸成為「天下」。因此，它的真正本質，用梁漱溟的話來說，「不是國家至上，不是種族至上，而是文化至上」（註 5）。

所謂的「文化至上」並不是說中國沒有種族主義，相反地，自古以來，中國就具有強烈的「異族」觀念，即所謂「非我族類，其心必異」（註 6）。它尤其展現在反抗異族統治上（註 7）。然而，此一種族主義卻在文化主義下被約限了。基於對華夏文化的優越信念，中國不承認異族也是一文化主權體。也就是說，他們被視為一群低等文化或是根本沒有文化的國家。連帶地，對於異族作為一政治主權體的事實也往往視而不見。種族主義原本是滋長近代國家主義的泉源，然而中國的文化主義卻壓制了種族主義的發展（註 8）。

從政治學來看，文化的高低並不是國家的要素之一。但中國的文化主義卻使得所謂的外交體系與國際關係始終未能形成。在儒家的王道觀念影響下，中國強烈地傾向於以文化的角度來自我界定，也因此往往以文化的地位來界定異族。異族的政治主權雖然存在，甚至有時候還壓過中國；但是從文化的角度來看，那仍然是不屑一顧的「霸道」文化體。誠如學者李文森（Joseph R. Levenson）在分析梁啟超的國家主義時所說的，「競爭的觀念是國家主義的本質；……而文化的中國（卻）不接受挑戰」（註 9）。她唯我獨尊。在極為優越的自我認同下，文化主義不僅壓制了種族主義，並進一步形成以漢民族為世界之大中至正（亦即所

謂的 The Middle State ) 的世界主義。也就是所謂的「天下」或是「天朝意象」(註 1 0)。無論是天下或天朝，其本質都是文化意義的；但在中國強盛而異邦折服之時，則又很自然地擴及於政治的層次，形成體制完密的封貢關係(註 1 1)。

很明顯地，在文化主義、種族主義、世界主義以及國家主義的環結中，關鍵的一環是文化主義。也就是說，只要文化優越主義被打破了，異族作為一政治主權體的意義便很有可能會逐漸突顯出來。而國家主義的誕生也由此出現了契機。

這種由文化主義逐漸走向國家主義的歷程，在近代中國是相當明顯的(註 1 2)。中國文化優越主義在近代逐漸崩潰，使得它自己不再能支援一種漠視西方異族為一政治主權體的態度。中國開始發現自己不僅是國際之一員、世界之一隅，而且，還是極衰弱而悲慘的一員。相對而言，西方異族則是「強權」。

在此，我們要強調的是，近代中國在從文化主義走向國家主義的歷程中，反教運動實扮演著一個重要的角色。自清中葉以來，文化主義的反教逐漸轉變為國家主義的反教，而民九至民十七期間的情形則仍承繼著此一現象。只是在晚清時期，文化主義反教還深具勢力；而到了民國以後，就幾乎為國家主義反教所完全取代了。

約略來說，晚清以來中國官紳反教的原因，大致可以分為三條路線：一條是將基督教當作正統思想或儒家傳統文化的敵對體。另一條是將基督教當作秘密結社之類的政治安全敵對體。再一條則是將基督教當作外國強權，是要亡中國、滅華種的敵對體。第一條反教路線明顯地是基於中國的文化主義，可以稱為文化主義的反教。第二條反教路線是基於統治與治安的理由，可以說是秩序意識下的反教。事實上，它正是本書第一章中所謂的中國政權當局對宗教的傳統態度。至於第三條反教路線，則正說明了晚清逐步遞昇中的國家主義，可以稱為國家主義的反教。

秩序意識下的反教與國家主義的反教有其類似之處，但嚴格來說，仍然稍有不同。它並不與西方列強有必然關連，它只是出於中國傳統政治對叛黨與秘密結社、社會治安或是邊疆防務的考慮。叛黨與秘密結社帶來的危機最多是改朝換代。而對中國人來說，改朝換代與亡國滅種是迥異的兩件事。改朝換代只是變了一個政府，人民仍然在傳統的文化下過著既往的生活與行為方式；而亡國滅種則是一種徹底的毀壞與摧殘，不只是變了一個政府，而且傳統的文化、宗教、思想、規範、典章、制度、生活以及行為方式也都要隨而逝去了。簡單地說，叛黨與秘密結社的顧慮很少有近代國家主義的成份；而將基督教當作外國強權、要亡國滅種的敵對體，則具有濃厚的排外性國家主義成份。

在晚清時期，將基督教當作叛黨或秘密結社的反教解釋，是絕對存在的。尤其在太平天國之亂的影響下，此一反教訴求大為強化。但是這種對基督教的反對訴求並未成為主流。

事實上，它在明末清初的反教言論中早就存在了。我們可以舉兩個例子。一個是楊光先，他就曾表示，耶穌會的教士們所傳入的西學與宗教，有一個共同的陰謀，就是要將中國屈服於歐洲的權威之下。而由教士與信徒所組成的教會，就類似中國的秘密結社，他們定期聚集並組織分工。教士繼續保持與異邦的聯繫，接受其指令，並且不斷地獲取資金。而教士的傳教活動則是一種腐化華夏子民的措施，使他們聽命於教士，俾將來能裡應外合。另一個例子是沈樞。他在一六一六年（萬曆四十四年）所引發的南京教案中，就奏疏指摘基督教上交士大夫、下結愚民，定期聚眾，呼朋引黨，意圖謀奪中國。他提醒皇帝，「若更不覺察，胡奴接踵於城圍，虎翼養成而莫問，『一朝竊發，患豈及圖？』」在他看來，天文、曆書、典籍與科技等只是傳教的託辭與藉口。而「胡奴」最終目的無非是經由教義的流傳以主持中國（註 1 3）。

乍看之下，楊光先與沈樞已經具有了外抗強權的觀念。事實上，它的本質仍是一種以秩序意識為基調的排外，而非以國家主義為基調的排外。因為此時的中國仍未面臨西方列強的侵略。他們的顧慮，主要是基於一種將教會類同於叛黨與秘密結社的觀念所致，或者是將基督教視為蠻夷戎狄之類的覬覦者。事實上，這種秩序意識下的反教不僅適用於解釋明末清初的基督教情形，也適用於解釋東漢末年的道教、或是魏晉南北朝時期的佛教。它是中國政教關係的古老傳統之一，並不足以解釋清中葉以後反基督教運動的熾烈現象。

在解釋清末反教上具有相當顯著的地位，反而應該是文化主義的反教路線，亦即將基督教當作正統思想或儒家傳統文化的敵對體。譬如，學者王文杰即說道，晚清「教案算是中國舊傳統舊禮俗對新的西洋宗教勢力的排斥和鬥爭，它是中西精神文化的衝突」（註 1 4）。林榮洪也說道，清末的反教「大部份是由於基督教與傳統文化之間有所衝突」（註 1 5）。此一看法的形成，主要在於晚清反教文獻中出現了很多基督教如何敗壞風俗、人心、倫常、禮教與社稷的言論。此外，則是受到柯保安所謂的正統關異端之反教傳統的影響（註 1 6）。對於此一立場，我們已經在首章中提出了批評，不再贅述。但我們幾乎可以大膽假設，若要從中國的政教傳統來看，反而在寬容基督教上是大有餘地的。它更不足以充份解釋清中葉以後反基督教運動的熾烈。其實，柯保安也並沒有將清中葉以後的反教視同於文化主義的反教，但一些學者似乎未加細察，卻企圖以文化主義來詮釋晚清的反教。即

使頗負盛名的學者魯珍晞也錯誤地認為，十九世紀士紳之排斥基督教，是因為它的價值觀及傳教士貶抑了儒家正統（註17）。

我們並不否認，以儒家正統為核心的文化主義是晚清反教的部份原因，但與明末清初比較起來，它卻不能解釋原本主要是屬於教義、習俗或禮儀上的爭論，為何愈演愈烈，變成數以百計的凌虐、流血、暴力、武力與砲艦的教案（註18），乃至庚子時殘酷的義和團事件與八國聯軍、以及後來民九至民十七年的反教風潮？似乎傳統文化主義的反教解釋一直被高估了。它雖然充斥在許多的反教篇章中，但它在晚清的反教運動上所提供的，無寧是附加價值與催化作用。事實上，基督教與傳統文化的衝突早在一八六〇年（咸豐十年）前就已經相當嚴重了（註19）。而文化主義的反教訴求在明末清初的反教言論中也大都已經出現（註20）。

對於晚清以後反教運動的急遽擴大，我們恐怕得從第三條路線、也就是國家主義的反教，才能獲得比較妥當的解釋。歷史學者馬斯（Hosea B. Morse）即指出，反教運動的急遽擴大與西方列強及日本在中國利益的增長有密切的關係（註21）。在陳銀崑對清末教案的研究中，則提供了更有力的統計證據。他指出了教案發生的三個高潮期與列強侵逼中國均有密切的關係（註22）。根據他的統計，其中光緒十年的四八案中有卅三案係由中法戰爭引起；而光緒二一年的六十案中有卅四案係由甲午戰爭引起；光緒二四年的七七案中則有卅九案與列強的租借港灣及劃分勢力範圍的背景有關（註23）。造成這種相關性的原因有二：一方面，是前章所提到過的護教行動的政治轉化。它大為強化了基督教的侵略特質，使得傳教士及其事業都儼然成為強權政治體的一部分。在保護傳教條約下，中國官紳目睹並備嘗了一種基督教高於中國官府、朝廷及王法的政教關係局面，而中國也在此一局局面下逐步走入西方基督教國家的吞噬中。這種強烈的危機體認，從中國歷來的反教意識而言，可以說是絕無僅有的。葛洪的抨擊符籙派道教、韓愈的闢佛、或是佛教「三武一宗」的法難等，都未曾出現過清中葉以後的這種亡國滅種的危機意識。它不能不刺激滋長中國的近代國家主義。另一個原因則正如柯保安所敘述的，

（傳教士）是最主要的離開口岸而大規模冒險深入內地的外國人，長久以來，也是真正每天活動領域廣及中華帝國各處各地的唯一外國人。……傳教士是外國侵略的惟一具體的表徵，也因此是反對侵略的惟一能觸及的有血肉身軀的抗爭對象（註24）。

基督教在這兩重情況下被當作代表外國強權、要亡中國滅華種的最直接敵對體。從鴉片戰爭及英法聯軍以後，此一國家主義

路線的反教文字就逐漸增多了。王炳燮就是一個典型的例子，他對基督教就深具這種強權政治與亡國滅種的憂慮。在他看來，英法吞噬海外，率用基督教。爪哇、菲律賓、日本與印度都是明證。洋人自恃強大，藐視中國一切，惟獨對「人民之眾，尚有畏忌之心」，因此，才「以傳教陰結中國之人心」（註 2 5）。他在另一處反教文字中，更明顯地將傳教與強權政治下的條約利益結合。他說道：

前壬寅年和約，尚無傳教之事，此次換約，所以增入傳教者，非傳教不足以收中國之人心也。假使十二年後再行換約，彼恃教人之眾，所增之款必更有勝不可眾者（註 2 6）。

此外，如同治元年湖南閩省士紳的一份反教公檄，也同樣批評道，基督教行之印度，印度就為其所併吞；後來行之日本，日本便也為其所亂。而如今傳來中國，其陰謀則如「司馬昭之心，路人可知者也」（註 2 7）。

光緒以後，隨著中法戰爭、甲午戰爭以及列強的租借港灣與瓜分勢力範圍，國家主義的反教更為熾烈了。光緒十三年，在山東一份揭帖中，即批評基督教「蔓延中國」、「好行強橫」、「入教後，有事即以教民為兵，……使我中國人自相殘殺」。它甚至說，基督教帶給中國的恥辱「尤非五胡亂華、遼金弱宋所可比也」。別具意義的是，此一揭帖竟也模仿而作了八款具體反洋教行動的所謂「條約」（註 2 8）。這可以說是列強不平等條約如何刺激反教運動的另一明証。

此一路線的反教，嚴格來說，並不是反對「基督」教，而是反對「洋」教。而所謂的反對「洋」教，也不是基於它是一種外來的異族文化，而是基於它在政治上的對華侵略性。反教者普遍地相信，「洋人創教堂實為侵略之地基」（註 2 9）。或者，如反教健將周漢所說的，是「借傳教陷害我大清民人，……借傳教窺竊我大清社稷也」（註 3 0）。

另一個典型的例子是四川的余棟臣，他也將傳教與西方的侵略結合。他的反教檄文就說道，

今洋人者，海船通商，耶穌傳教，……焚我清宮，滅我屬國，既佔上海，又割台灣，膠州強立岫鎮，中國意欲瓜分。自古夷狄之橫，未有如今日者。我朝文宗皇帝，駕逼熱河，苟非犬羊之逼，豈抱鼎沸之痛（註 3 1）？

不只是官紳，即使一些民間流傳的反教歌謠也很清楚地反映出這種強權政治的體認，

……每逢一宗教案起，喪權辱國輸到底，無人來把正氣伸，做個皇清骨鯁臣。

……自從鬼子到中華，富強害得成貧困。不獨通商傳教人，假名游歷數不盡。甲想奪我築路權，乙想礦產齊吞併。

……天主教，叫天豬，……借槍炮，作護符，官府不敢問，衙役不能捕，但願人人學周處，齊心來把這害除（註 3 2）。

我們必需指出，這種威脅意識並不與基督教的外來性產生必然的關係。也就是說，沒有理由因為基督教是外來的文化，就產生了一種亡國滅種的危機意識。在明末清初之際，在沈樞、楊光先、王啟元、黃貞、許大受、陳侯光、李燦、林啟陸、鄒維璉、株宏、晏文輝、蔣德璟、黃宗義、顏壯其以及張潮等的主要反教文字中，就幾乎找不到這種亡國滅種的危機意識，而還只是屬於一種在「天下」或是「天朝意象」下的文化主義（註 3 3）。

這種瀰漫的威脅意識很快地昇高了宗教衝突中的「主戰」情緒與氣氛。它們不再止於口誅筆伐的層次。它們愈來愈趨向於破壞、凌虐、鬥毆、流血、訴訟、仇殺、武力與砲艦（註 3 4）。義和團所掀起的庚子教案，可以說便是此一威脅意識宣洩的最高潮。

在此一時期，幾乎很少反教者批評指摘滿清的統治腐敗。相反地，透過反教使得他們彼此更緊密團結。傳教士被形容為「欺辱我中國大清皇帝」與「荼毒我中國大清百姓」的「豬羊雜種」（註 3 5）。很明顯地，反教者與清廷形成了防禦西方強權的共同體。這就正如一位西方學者白魯恂（Lucian W. Pye）所說的，整個中國的近代紀元，愈接觸外在世界，「中國的自我意識」（self-consciously Chinese）就愈強烈（註 3 6）。可以說，整個種族主義的矛頭都轉向了洋人與洋教。而隨著洋人與洋教在華勢力的擴張，國家主義的反教也就跟著擴張了。

一直要到庚子義和團事件後，種族主義才明顯而普遍地將矛頭轉向滿清（註 3 7）。而似乎很巧合的，一九〇一年（光緒二十七年）以後的教案銳減了。造成此後教案銳減的原因是多重的，然而，種族主義的轉向恐怕在此一事上具有關鍵的意義。就如費正清（John K. Fairbank）所指出的，一九〇一年義和團事件以辛丑條約結束後，就終止了對不平等條約下外人特權的「盲目抵抗」（註 3 8）。此一說法大致是正確的。光緒帝的蒙塵西安、慈禧的下詔罪己、懲辦兇首、鉅額的賠款、以及聯軍的殘忍報復，使得仇洋排外的氣燄為之大挫。國人很自然地將這種挫敗歸咎於清廷的瞞頂與無能，它一方面加深了統治危機；另一方面，則如李劍農所說的，使得推動維新與改革的「新勢力復活」（註 3

9)。

這並不是說中國官紳放棄了對代表強權之基督教的抗爭、或是變得比較冷靜與理性了。而是在強烈的挫敗下將反強權與排外的心理轉移到清廷身上去了。這種注意力與罪咎的轉移，造成了種族主義的變化，也使得基督教得到了暫時的喘息。反過來說，這種喘息的出現又似乎可以佐證，清末反教的最深根源是強權政治、而非傳統文化的因素。就某種意義來說，自清中葉以來之宗教衝突的本質是不變的，民國時期的情形承續了清末的反教傳統，都是在強權政治下的國家主義反教。只是在晚清時期，文化主義反教還深具勢力；而到了民國以後，就幾乎為國家主義反教所完全取代了。

進入民國時代以後，不平等條約仍未廢除、國家建設遲緩、軍閥割據分裂、政局紛亂不安，而強權政治依舊威脅中國。尤其是日本對華提出的廿一條要求、以及中國在巴黎和會的失敗，更強烈地挫傷中國人的自尊。在此一背景下的反教自然更進一步展現國家主義的特色。新興的知識階層與政治菁英承繼了清末的士紳與官僚的反教，並將國家主義的反教帶到一個空前的高潮。

在晚清時期，國家主義的反教雖然已經日漸增強，而文化主義的反教則繼續佔有重要的地位。這是由於晚清時文化主義雖然動搖，卻仍未全盤崩潰。尤其對於宗教這種屬於文化的「體」的問題，此時的中國人仍不屑於向西方學習。然而，新中國成立以後，在新文化與五四運動的影響下，反儒家與傳統禮教的情形高漲，整個中國西化的深度已進入了所謂的思想與行為層面。中國的文化優越主義在此時徹底崩潰了。文化主義的反教也隨而煙消雲散。它在陷入一種自身難保的光景後，已經沒有力氣再來批判宗教了。相反地，它要求自己成為國教，以鞏固並重振它在歷史上的正統地位。但是這個由康有為等人所領導的尊孔運動還是失敗了。

事實上，有關「儒家是否為一宗教」的論爭，不過是代表將儒家聖化或世俗化的兩種取向：一種要將孔孟神格化，將儒家建構為一宗教系統，以便於更有效地維繫社會與政治；另一種取向則要將孔孟視為一理性的、道德的社會改革者。重要的是，這兩種取向共同的終極關懷，既非儒家、亦非宗教，仍是國家。就以主張儒家為一宗教的藍公武來說，在他所謂的〈宗教建設論〉中，就明白地揭示其以孔教救國的動機，他說道，

是以欲治今日之中國，不可不先治今日之社會，欲治今日之社會，則舍宗教以外無他途。……思想純潔、志行堅強，則惡習何患不除，風化何患不敦，法制何患不備，政治何患不善，文化何患不進，國勢何患不強。宗教實立國之根本

，……此我所以有宗教建設論之作也（註40）。

至於主張儒家非一宗教者或中國根本無宗教者，則可能出於兩種心態，一種心態是如狄郁所描述的，「謂孔教不當與宗教同儕，若儕諸宗教，適所以卑視孔教，而小之乎孔子矣」（註41）。另一種心態，則是在科學與理性主義的浪潮下，意欲強調中國文明之非宗教或「理性」特質，以面對西方國家在政治及經濟諸方面的優越性（註42）。事實上，就是這種心態才使得梁啟超以巫術性的道教為中國的羞恥（註43）。幾乎可以說，隱藏在梁啟超之宗教觀背後的動機也是國家主義（註44）。

孔教運動的失敗是儒家正統地位動搖的最明顯證據。但是基督教並未因此獲利，更未曾填補、取代儒家失勢後所留下的思想空間。這個空間早已為西方的新思想所佔滿了。對基督教來說，這種局面只不過是換了一個批判者。基督教在不久之後也步入了儒家的命運，遭受空前熱烈的討論與抨擊。所不同的只是換了一套概念架構。文化主義的反教訴求，諸如基督教如何敗壞風俗、人心、倫常、禮教與社稷等（註45），幾乎完全沒落了。取而代之的是用西方的科學、美學、自由主義、資本主義、帝國主義及社會主義等來批判基督教。但國家主義的反教卻未曾稍歇，只是轉換了一種新形式。就誠如李文森所說的，如果文化主義未曾崩潰，則要引進外來文化以支持國家主義是絕對不被容許的。「中國必須從她那高傲的、受人尊敬的地位（她作為世界的地位）上走下來，以便她可以再升到另一個受人尊敬的地位（她作為國家的地位）上去」（註46）。

## 第二節 功利原則之國家主義反教

為什麼我們認為，在民九至民十年的期間，訴諸科學、美學、社會主義以及人文主義的反教，基本上也都是國家主義的取向呢？這不僅是因為它們與五四愛國運動在時間上的鄰接性，更因為反教者共同的態度是怎樣讓中國富強起來。作為一種意識形態，國家主義與眾不同之處，在於它可以沒有固定的內容。它只是基於民族意識與愛國情操的一種心理狀態。任何能夠滿足這種民族意識與愛國情操的「材料」都可以作它的內容。反教問題自然也不例外。然而，這一種訴諸科學、美學、社會主義以及人文主義的反教，反映出的是什麼本質與類型的國家主義呢？這是一個饒富趣味的問題。在給予其詳細的說明與析論以前，我們可以暫時稱之為「功利原則的國家主義」（utilitarian nationalism）。

嚴格來說，宗教的本質是個人內在的一種終極的追求。它的

意義是個別的、哲學的或是道德情操的。然而，民初的反教者往往捨棄了此一宗教考察的途徑。他們的著眼點是基督教對中國的利弊與意義。他們考察宗教的途徑，主要是質問它具有多少國家的、社會的以及世俗的意義。

從某一角度來看，檢討宗教對於中國富強的工具性價值並不稀奇。因為，清末以來的許多新思想，倡導者所著重的都是它們對於中國富強的工具性價值，而不是它們在西方的原型或根本意義（註47）。像是梁啟超，便將彌勒（J. S. Mill）的「個人」與「社會」說成「人民」與「政府」，他討論自由主義時，關切國家富強尤甚於個人福祉（註48）。王韜、鄭觀應、康有為、何啟與胡禮垣等維新思想家，在談民權的時候也欠缺西方個體主義的意涵，而將之視為聯結統治者與被治者、團結認同，以達致富強的融合劑（註49）。

但從另一個角度來看，檢討宗教對於中國富強的工具性價值卻又是絕無僅有的情形。自洋務運動以來，這種工具性價值的追求一直只限於那些與西方富強密切相關的課題上。基督教從來就不是提倡富強之維新人物所關心的課題。他們甚至經常對之不屑一顧（註50）。然而，在民九至民十年的期間，竟然有這麼多倡導新思想的人熱衷於檢討宗教對於中國富強的工具性價值，而且是相當理性、冷靜、有深度而廣泛地辯論。這一個轉變如何解釋呢？

一些傳教士及學者將之歸因於辛亥革命後的轉變（註51）。然而，研究辛亥革命的學者，卻一再提醒我們不應高估一九一一年事件的「革命性」，因為它除了推翻清廷之外，在中國的整個社會結構以及價值體系上並未帶來什麼可觀的「革命」（註52）。所謂的憲法、民主、共和、國會與政黨，幾乎是一日未曾實現。我們無法相信，一紙「宗教自由」的憲法條文，可以在民初時改變基督教的在華地位。基督教在民初時期所經歷的「黃金歲月」，恐怕不能由辛亥革命後的新局面與國家政策來詮釋。

我們寧可說，對宗教態度的轉變是知識分子對中國西化問題思考的深化結果。也就是當西化的深度進入講求思想與行為層面的變革後，導致了國人開始對西方文明的文化根源——基督教——產生好奇與探究的興趣。清末以來之「中體西用」的典範已經崩潰了，此時的中國人充分肯定西方也有「體」（註53）。他們在討論那些能使中國富強的思想與行為層面的問題時，碰到了一個不得不面對的宗教問題。他們熱切地想探究，作為西方文明根源之一的基督教，對於中國的富強有什麼價值與意義。再加上五四以後整個自由與解放氣氛的刺激，國人對基督教遂產生了濃厚的好奇與研究興趣。所以，正如一位宣教士史巴翰（C. G. Sparham）在民八年時說到的，「直接傳福音的機會從未像今

天這樣地好。……現在，基督徒的信息找到了自願的聽道者，反對已經消逝了」（註 5 4）。

不過史巴翰過份樂觀了。因為中國人此時對基督教所產生的興趣，其本質是功利原則的，而非對宗教原型的單純追求。他們所熱衷的固然有不少是「個人的救贖」，但主要的關懷卻著眼於「國家的救贖」。在追求國家富強的背景下，他們所質疑的重點，顯然不是宗教有什麼超越的、個人的以及內在的價值與意義；而是宗教有什麼世俗的、國家的以及社會的價值與意義。所以，李璜提出來的問題是「新中國是否還要宗教」（註 5 5）？又說實行社會主義不假神力，批評「宗教的精神全放在天堂」（註 5 6）。陳獨秀則以宗教為文明改進的障礙（註 5 7）。而胡適則要求以對社會的貢獻、而非以神的制裁或祐福來衡量何為「不朽」（註 5 8）。另一個典型的例子是後來成為一位教會領袖的徐寶謙，他說自己皈依基督是為了找出一個能替國家服務的「倫理基礎」（註 5 9）。國家主義是驅策他們進行宗教思考的動力，國家主義也同時規範了他們思考的途徑。新文化運動雖然富於浪漫與解放的精神，但同時卻又夾雜著輕個體而重全體的愛國思想。他們一方面從對個體發展的妨礙與麻痺來批評宗教，如朱執信、劉師復、曾慕韓以及周太玄等；另一方面又鄙視任何強調個人救贖的宗教，而嚮往國家的救贖。隱藏在其背後的擔憂，是惟恐這種妨礙與麻痺會成為一種對國家及社會的腐敗、破壞、分裂與落後的力量。

我們可以說，對國家富強的工具性考量，是民九至民十年宗教討論發生的真正原因；而非林榮洪所暗示的，是對尊孔問題批評的餘波或擴張（註 6 0）。其與熱烈批評孔教運動的民五相隔了將近四年。此一期間的宗教討論，無寧說是五四運動的「破壞偶像浪潮」（註 6 1）與文化改造訴求的一個發展與延續，也是新文化運動之革命時期的一個部分。就正如當時的一位教士史道特（J. L. Stuart）所說的，「對非基督教徒而言，無一信息比宗教信仰治療國家病弱的強大力量更為動聽了」（註 6 2）。此一背景，使得此時的反教因而幾乎完全未染及反西方或排外主義。

五四運動對此一時期宗教討論的影響極具關鍵。然而，其影響卻非來自逐漸與政治結合的學生激進主義，而係來自日漸洶湧的文化、教育與思想改造運動。學生激進主義要到民十一年春夏以後才漸漸在宗教問題上發生影響力。

從某個角度來說，學生與知識菁英在五四運動中是勝利了。民八年六月，北京政府罷免了曹汝霖、章宗祥以及陸宗輿三位官員，釋放學生並承認錯誤、表示歉意。而巴黎和會的中國代表也拒絕簽字。事實上，勝利的不只是學生和知識菁英，更是他們所

代表的新文化。國人在對他們的同情、感動與佩服之餘，更進一步地肯定了新文化的價值。而他們所象徵的也不只是一種新思想與新作風，更代表了社會的良化與中國的希望。這種普遍的觀感使得先前的新文化運動推波助瀾，進入了文化改造的革命時期。其中主要的一支，便是號召打倒一切權威的「偶像破壞浪潮」。此一號召在五四運動前就燃起了，但在民八年九月陳獨秀出獄時則達到了最高潮（註 6 3）。他們不僅要打倒軍閥、政客與政黨的權威，也要打倒傳統、家庭以及宗教的權威。這些「偶像」被當作腐敗國家富強的內部因素。在劉半農的一篇歡迎陳獨秀的詩〈D ——〉中，就將宗教當作該推翻的威權之一，他說道，

朋友！

『上帝說，「要有光」，就有了光，』

這種荒唐話，誰要他遺留在世上？

你們聽我說：

要有光，應該自己做工，自己造光 ——

.....

要知道怎樣的造光，且看我的朋友

D —— ！

.....

我不拜耶穌經上的『神』，不拜古印度人的『晨』，

只在黑夜中遠遠的仰望著你（註 6 4）。

在這樣的背景之下，知識分子對宗教檢討的結果，當然是否定的。他們認為新中國的建設既不需要它，也容不下它。所謂容不下它，是因為它通不過科學與理性；而且它自私、逃避，造成精神、思想與道德的妨礙與麻痺。而所謂不需要它，則是因為其感情的功能可以由藝術與美育替代之。我們可以將這些反教的言論歸納出三條路線予以分別說明，即科學取向、藝術取向以及人文取向的反教（註 6 5）。這些反教的取向，絕非我們一般所想像的熱情於政治符號崇拜的國家主義，亦即一種「意理式的國家主義」（ideological nationalism）；相反地，它們是一種功利原則的國家主義，只是尋求國家富強的工具。它們的特質之一，反而是在字裡行間看不見熱情於政治符號崇拜的字眼，只存在有宗教如何違背科學、藝術、社會主義等的理據。

吳稚暉是一個從科學反教的典型例子，他可以說是一個「唯物的科學主義」者，根本否認超越物質的精神存在，他「開除了上帝的名額；放逐了精神元素的靈魂」（註 6 6）。他承認「耶穌教之較文明，過于我國之多神教遠甚」。但根本上，則「徵實者為科學，懷疑者為哲理，而妄斷者為宗教。」「果有上帝，吾必露體而罵之曰，『惡徒』」（註 6 7）！對吳稚暉而言，基於唯物的科學主義，「凡是說著天字，大都是道理兩字的替身字罷了」（註 6 8）。不止宗教，即如美學與文學也在其反對之列

(註 6 9)。

陳獨秀亦是一唯物科學論者，他認為人死沒有靈魂，生時的一切苦樂善惡都為物質界自然法則所支配（註 7 0）。科學有客觀的現象及主觀的理性；想像卻是超脫它們而憑空構造，有假定而無實證。而「宗教美文，皆想像時代之產物」（註 7 1）。在〈偶像破壞論〉一文中，他更指出，「天地鬼神的存在，倘不能確實證明，一切宗教都是一種騙人的偶像。……都是無用的、……都應該破壞」（註 7 2）。他同意李石曾的看法，新中國要排斥傳統的迷信，但取而代之的不是另一個迷信的宗教——基督教，而是科學真理（註 7 3）。

胡適不是唯物的科學主義者，卻是經驗的科學主義者。他深受赫胥黎（T. Huxley）的存疑主義（Agnosticism）影響，認為「只有那證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰」（註 7 4）。嚴格來說，根據這種存疑主義，並不能有充分的理由反對宗教，因為神的存在與靈魂不朽，並不能證明，但也不能否定。對詹姆士（William James）來說，存疑主義就無礙於宗教信仰，因為，

存疑的態度仍舊免不了這個難關；……若宗教是假的，你固可以免得上當；若宗教竟是真的，你豈不吃虧了麼？存疑的危險，豈不同信仰一樣嗎？信仰時，若宗教是真的，固佔便宜；若是假的，便上當了。譬如你愛上了一個女子，但不能斷定現在的安琪兒將來不會變作母夜叉，你難道因此就永遠遲疑不敢向她求婚了嗎（註 7 5）？

胡適分析赫胥黎一派對宗教的態度是「輸贏沒有把握，還是不賭為妙」。而詹姆士笑他們膽小，「不賭那會贏？我願意賭，我就賭，我就大膽的賭去，只當我不會輸」（註 7 6）？胡適稱讚詹姆士的哲學有精采之處，但「終不免太偏向意志的方面，……容易被一般宗教家利用去做宗教的辯護」（註 7 7）。

其實，胡適的態度有一個背景，因為他接受陳獨秀的一項看法，即認為「我們對於未發見的物質固然可以存疑，而對於超物質而獨立存在並且可以支配物質的什麼心，什麼神靈與上帝，我們已無疑可存了」（註 7 8）。胡適相信科學已經證明了，而非尚在存疑中。他說：

根據於一切科學……正用不著什麼超自然的主宰或造物者。根據於生物的科學的知識……叫人更可以明白那「有好生之德」的主宰的假設是不能成立的（註 7 9）。

王星拱亦由科學的角度來反教。然而，他並未力言科學否定

上帝與靈魂，也未抱持存疑主義。他的反教立場，主要是宗教徒追求知識的態度與方法，與科學者格格不入。具體來說有三點：第一、是科學對於不知的問題總採取分析比較的態度，宗教則「都拿一個共總的玄學的存體——上帝——去解決」，上帝成為「水火兵兵都能退卻」的法寶（註80）。第二、是宗教在知與不知之間設一個界限，認為「科學有科學的合法領土，……在這個領土之內，是科學定律所管理的，……在這個領土之外，是上帝所管理的」。王星拱則認為「科學以全體宇宙為領土，並無合法的領土之可言」。科學以其分析方法為武器，可以將其領土擴充得極其廣大（註81）。第三、則是科學決不敢離開經驗而發展理論，宗教則經常「陷入於唯心的構造之危險之中」（註82）。

坦白說，這些言論與其說是科學的反教，無寧說是科學主義的反教。科學是一種方法，科學主義則是一種思想、一種信仰（註83）。所以，胡適會說它們是「科學的人生觀」、是一種「新信仰」（註84）。此一「信仰」反映出，他們在尋求國家的富強之途上，寧取「科學的救贖」，而捨棄「宗教的救贖」。這種「新信仰」並未被知識界全盤接受。一些知識分子極力強調科學對於人類情感方面的有限性，如梁啟超（註85）、劉伯明（註86）、梁漱溟（註87）以及屠孝實等（註88）。

除了科學取向外，從藝術的角度反教也是重要的一支。最有代表性的是蔡元培的以美育代宗教說。蔡元培認為，「宗教之原始，不外因吾人精神之作用而構成」。人的精神作用普通分為三種：智識、意志及情感。過去，這三種精神作用皆附麗於宗教；如今，由於科學的發達，知識作用遂告獨立；由於科學的應用於倫理，意志作用亦告獨立。「於是宗教所最有密切關係者，惟有情感作用，即所謂美感」（註89）。他繼續指出，美育的附麗於宗教，實有許多害處。最大的害處，是宗教的擴張性與排它性，使得美育不復能「陶養吾人之感情，使有高尚純潔之習慣，而使人我之見、利己損人之思念，以漸消沮者也」。而且「轉以刺激感情」（註90）。蔡元培認為，人的感情作用附麗於宗教下，則無論崇閎之美、悲劇之美或是滑稽之美，都只有一個結果，就是失其陶養和諧的功用，而流於攻擊異己、人我之見以及利害得失的計較。因此，他的結論是不如捨宗教而易以純粹之美育（註91）。

蔡元培的觀點，對不少反教者很有影響。王星拱、李思純、李石曾都是典型的例子。王星拱就針對那些強調宗教在情感方面有其好處及必要性的人表示，「它的好處，也是可以用教育美術去代替的」，他又說道：

我們承認：若是我們相信一個物外的東西，固然可以有

安慰苦惱的效能，但是這個效能，是可完全自美術裡供給出來的。……若有好的詩詞圖畫音樂風景，也可以使我們有精神的愉快，並用不著什麼宗教的態度，把人自有知而退入於無知（註 9 2）。

李思純的說法亦很類似，他說一切宗教都以一種美感表達出最高生活，「佛教的光明、淨土、妙莊嚴路、妙蓮華……耶教的天國樂園、回教的戰血紅寶石，都是一種美的境界，也同時是一種善的象徵。……藝術實有代替宗教的作用」（註 9 3）。

李石曾也說道，「科學家常欲以科學所得，盡取宗教而代之，愚以為此種態度亦未必盡合」（註 9 4）。然而，他只接受「藝術感能」的宗教，而排斥自我內省、倫理、論理或自然哲學的宗教，他所欣賞的只是施萊馬赫（Schleiermacher）、尼采（Nietzsche）及柏格森（Bergson）的宗教觀，因為他們均由藝術的眼光來著眼。他說「宗教之發榮滋長，悉視藝術以為準繩，……由藝術而成之宗教的直觀，實為宗教之最上乘」（註 9 5）。在另一段文字中他亦指出：

從前說宗教是美的基本，現在不然，現在美是宗教的基本了。……完全融合於美的裡面，就是心魂都不免為之搖蕩，……宇宙之間，可算是一個大藝術品的貯藏所，……那一種對象不可以藝術美之愛代宗教美之愛（註 9 6）。

這種宗教觀實即李石曾所說的「人性的宗教」，它超越了上帝，也超越了理性（註 9 7）。在科學主義的批評下，宗教退居於感情的領域；如今，在藝術論的主張下，即使感情這塊最後的領域也保不住了。宗教變成了於「理」於「情」皆有害之物。

此一藝術論對宗教的考察途徑，顯然比較從超越的、個人的以及內在的價值與意義著手。但我們必須指出，當時討論美育並非是一件偶發的或零星的事情。他們相信新中國的建設需要一種新精神與新情操，而美育正是培養此種新精神與新情操的一個必要部分。因此，他們所探討的「人」，與其說是個體主義意涵下的「存在」（being），無寧說是國家或社會下的一個「成員」（member）。同樣地，在藝術論及科學論的詮釋下，宗教之為害，也並不只是對個別存在體之理性與情感的不良影響，更在於此種不良影響會成為一種對國家及社會的腐敗、破壞、分裂與落後的力量。

這一種思考特質在人文取向的反教言論中更加突顯了。國家與社會的「救贖需要」始終是驅策反教者進行宗教思考的動力。當然，人文取向的反教並不訴諸科學的論據或是藝術的感能。它最大的特徵是以人文世界的自由、互助、奉獻及不朽，來抗拒天

堂主義與神權。國家主義者李璜即說道，國家的建設應不假神力，而是要基於人的自發。他說道：

靠著自己的能力，人類的互助，前途一片都是光明。我們為什麼要向上帝求憐赦，……我們為什麼退隱著向上帝去贖罪，難道我們本這自由創造的能力，天天向社會去貢獻，還不能贖我們的罪嗎？……我們該當極力把我們這兩手一腦貢獻在社會改造上，去謀他的進步，我們不該當背著手，向著天，對那不識不知的上帝去說話（註 9 8）。

很顯然地，李璜相信，將自己奉獻給社會的改造，遠比奉獻給什麼上帝有意義。在當時強烈的救國氣氛下，他批評宗教已經完全違逆了社會主義救國的時代使命，因為「社會主義的精神全放在這世界，宗教的精神全放在天堂」（註 9 9）。

在科學與人生觀論戰期間，胡適也同樣表達出這種要求世俗化（secularization）的理念。他說「為全種萬世而生活」是最高的宗教，而那些替人謀死後的天堂、淨土的宗教，則是自私自利的宗教」（註 1 0 0）。在另外一篇文章〈不朽 —— 我的宗教〉中，他更批評宗教中靈魂不滅的觀念，而以「大我的不朽」為中國所真正需要的新宗教。他說，「『大我』便是古往今來一切『小我』的紀功碑、彰善祠、罪狀判決書，孝子慈孫百世不能改的惡諡法」（註 1 0 1）。因此，人類行為的動機與評準，乃是對社會的貢獻，而不是神的制裁或祐福。而錯誤的行為，也「永不能消除，永不能懺悔」（註 1 0 2）。人是責任與榮譽的發動者、實踐者及承擔者。

這種人文取向的一個發展結果，就是只要耶穌的人格、事業、教訓，而其餘一切的神話都不要。除了胡適之外，錢玄同也有類似的表示。不過，錢玄同的宗教立場卻主要是受到了陳獨秀的影響（註 1 0 3）。

陳獨秀反對宗教與偶像，也強烈地責備教會與信徒，但卻小心翼翼地保護住耶穌。而他雖然要耶穌，卻只保留祂的人格。在他的唯物科學主義信念下，耶穌的神性被排除了，只剩下耶穌的人性。他相信，「基督教底根本教義只是信與愛，別的都是枝葉」。他不僅否定古代的「傳說、附會」，也看不上「現代一切虛無瑣碎的神學，形式的教儀」。他並宣稱這是「新信仰」（註 1 0 4）。他還說道，基督教沒有歷史和科學的證據，但這只「是教義上小小的缺點」，而「至可寶貴的成分」是什麼呢？就是耶穌的博愛與犧牲（註 1 0 5）。

然而，耶穌的博愛與犧牲，對中國有什麼意義呢？令人驚訝的是，陳獨秀認為耶穌的人格可以用來解救中國。他不滿國人對

基督教問題的輕視態度，因為這導致中國失去了它的好處（註 1 0 6）。他細心地列出中國人排斥基督教的十種原因，然後結論說道：「平心而論，實在是中國人底錯處多，外國人底錯處不過一兩樣」（註 1 0 7）。他衷心期望中國人正眼看看我們對於耶穌的需要。在批評梁漱溟的東西文化觀時，他說道，中國文化「偏於倫理的道義」，而欠缺「美的宗教的純情感」。而這正是「中國人墮落底根由」，理由是甚麼呢？因為「離開情感的倫理道義，是形式的不是裡面的；離開情感的知識，是片段的不是貫串的，是後天的不是先天的，是過客不是主人，是機器、柴炭，不是蒸汽與火」（註 1 0 8）。而正基於這種「美的宗教的純情感」的欠缺，所以陳獨秀力言：

要把耶穌崇高的、偉大的人格，和熱烈的、深厚的情感，培養在我們的血裡。將我們從墮落在冷酷、黑闇、污濁、坑中救起（註 1 0 9）。

這種可以用來救國的宗教主張，正是陳獨秀早期所說的〈我之愛國主義〉的一種。它充分反映出「功利原則的國家主義」的一個特色，即在工具理性與實驗主義的引導下，採行文化、教育與人格改造的救國途徑。

就如前文所說的，國家主義與眾不同之處，在於它可以沒有固定的內容。它只是基於民族意識與愛國情操的一種心理狀態。任何能夠滿足這種民族意識與愛國情操的「材料」都可以作它的內容。我們可以說，陳獨秀就是以耶穌的人格為國家主義的內容。

另有一些人文取向的反教則是由消極方面來立論的，申言宗教對人發揚其精神、道德及思想的妨礙與麻痺。朱執信即認為信仰宗教如同吸食鴉片，使人在精神上中毒，是一種慢性精神的自殺（註 1 1 0）。劉師復則認為「宗教……固足為道德腐敗之原因」（註 1 1 1）。李石曾亦指出：

道德云者，乃為善為自然之動機。至宗教之道德，乃以賞罰為作用，適與真道德相反。……不惟宗教道德為無用，有之，適反足以縛束人群良好動機，而阻礙自然良好之發展（註 1 1 2）。

曾慕韓亦說道，宗教「束縛自由思想而妨礙真理之發見；使人趨於迷信而不能開拓命運；……誘人為善去惡，而使人失其自動的為善去惡之良知」（註 1 1 3）。

周太玄也表示宗教是一種逃避心理，「由苦悶的生涯中逃到神前去」（註 1 1 4），而宗教上的道德倫理觀念，可謂之為「

催眠術的道德觀」，麻木了神經中樞，直接的支配一切行為。宗教使人為了道德，「失卻了人格，失卻了自由的意志，這便是他們道德的代價」（註 1 1 5）。他又說：

宗教家的道德觀，正如將人關在黑牢內又給他一支蠟燭；被他關禁的人，仍歌功頌德，說要不是它這支蠟燭，必致終久看不見光明。他不知他本來有的光明已經被人遮去了（註 1 1 6）。

周太玄相信，道德是「人與人間由經驗實利比較得來的一種藏於心中的共同尺度。根本說來，並無須如何受他動的提醒，只須不受外力的鉗制」（註 1 1 7）。

在他看來，宗教是利用人性的弱點乘隙而入。然而，人不應該上當，他應該吃苦、忍耐、奮鬥，尋出一條路來。「這條路並不是說在我以外，尚有一個全能者為我主持；實在就是由於自己本身的解悟，自力的建設」（註 1 1 8）。

總括來說，在這些反教者的眼中，中國需要科學的救贖，宗教卻違背科學。中國需要美育來培養新精神與新情操，宗教卻「轉以刺激感情」。中國迫切地需要社會重建，宗教卻在搞天堂主義。中國需要新的國民人格與道德，宗教卻提供逃避與鴉片，使人在「催眠術的道德觀」下「失卻了人格」。中國需要自由與民主，宗教卻處處「束縛自由思想」，剝奪人的自由意志。

上述的這些反教言論的理性與精細可以說是相當罕見的。它的風格明顯地是由新文化運動的某些特質所決定的。一方面，是此一時期濃厚的智識主義（intellectualism）氣氛。它相信理性、充分而公平的討論是解決問題的最佳途徑。這使得情緒性、偏頗的、或是訴諸宣言、示威與學潮的反教風格幾乎完全被排除了。反教者一再強調自身客觀的態度、理性的精神、公平的原則以及出於研究的單純興趣（註 1 1 9）。

另一方面，則是受到了杜威實驗主義的影響。事實上，它是與智識主義互相支援的。但它尤其強調一種反對「主義」的科學實驗原則。它講究理性，但所執著的是一種特殊的理性，即對價值與信仰採取一定距離的疏遠。因此，它反對教條、意識形態、大規模的斷言以及籠統曖昧的信念。可以說，它的本質是一種工具理性，而不是用以抉擇價值與信念的目的理性。它的主要功能是在尋求達到既定目標的最佳途徑。它強調對於諸多選項在利弊得失上的細膩而周詳的算計。它也要求在整個過程中排除情緒與信念，好讓理性能不受干擾的分析與判斷。很明顯地，這種態度與清末民初知識分子追求富強的工具性價值立場不謀而合，而且互相強化。它們的結合在此一時期即形成了我們所謂的功利原則

的國家主義。

功利原則的國家主義，其實是相當弔詭的。從強烈的愛國情操與民族意識來說，他們是不折不扣的國家主義者；但是他們的科學與理性的言論及姿態，又幾乎遮掩住任何信仰的色彩。它使我們在反教言論的表面理據中幾乎看不到對國家的熱情。它以工具理性來思考及衡量一件事物對國家富強的價值；但由於工具理性的極大優勢與信念，以至於它又根本反對任何運用目的理性的產物，諸如教條、信仰與主義。事實上，他們對於宗教的批判，在某種意義上，正顯示出他們拒絕作一個意識形態者或是偶像崇拜者，不論是形上或是形下意義的。

早期陳獨秀的國家信念就是一個典型的例子。他熱愛並殷切中國的富強與前途，又同時反對狂熱的愛國主義。民五年十月，他在一篇〈我之愛國主義〉中表示，愛國烈士的捨身捐軀雖然可歌可泣，卻不足以救中國之危。因為中國之危在於「民族之公德私德之墮落」，「拔本塞源之計」，是改善「國民之性質與行為」。在工具理性與實驗主義的引導下，陳獨秀採行了文化、教育與人格改造的救國途徑。他歸納出勤、儉、廉、潔、誠與信六個德目為指導，並強調這是一種「持續的治本的愛國主義」（註 1 2 0）。民七年八月，陳獨秀更進一步反對將國家當作一種偶像崇拜。他說道：

國家也不過是一種騙人的偶像，他本身亦無什麼真實能力。現在的人所以要保存這種偶像的緣故，不過是藉此對內擁護貴族財主的權利，對外侵害弱小國的權利罷了。……世界上有了什麼國家，才有什麼國際競爭；現在歐洲的戰爭，殺人如麻，就是這種偶像在那裡作怪（註 1 2 1）。

事實上，就是這種國家主義才使得陳獨秀轉化出前述那種要以耶穌人格來救中國的說法。

五四運動固然充滿了浪漫的愛國精神，卻又對「中國」抱持一定的距離，要求理性地來分辨出「國粹」與「國渣」。這種辨別「國粹」與「國渣」的態度，所反映的不只是對傳統文化的批評，也透顯出對國家之愛的理性與功利原則。它反映了杜威實驗主義的一個特色，即它是一種「全無教條」的教條（a doctrine of no doctrine at all）（註 1 2 2）。或者說，是一種反對「標準答案」的「『問題』主義」（Questionism）。它要規避價值，事實上卻隱涵了一種強烈的價值。而在民初中國的惡劣情境下，它所隱涵的價值就是國家主義。

除了陳獨秀之外，即使是熱烈倡導國家主義的「少年中國學會」也顯現了類似的特色。他們的國家主義也規範在「科學的精

神」下，並採取一種「奮鬥、實踐、堅忍、儉僕」的人格改造與教育救國的途徑（註 1 2 3）。他們堅持「不規定主義」，也「不接近政黨」（註 1 2 4）。民十年七月以後，內部開始了路線上的分裂。然而，反共派的成員如曾琦、李璜、張夢九、何魯之、左舜生、余家菊、陳啟天等，可以說仍持續這種功利原則的國家主義。一直到民十三年思想界氣氛走向反帝國主義後才有所轉變。

這種微妙性在此一期間的反教問題上也充分顯現。一方面，知識分子理性而冷靜地分析宗教的優劣利弊，另一方面，卻意理地以「富強主義」來評判宗教的本質，要求一種世俗的、國家的與社會的宗教價值與意義。對許多傳教士來說，尤其敬虔與基要傾向者，這些反教言論似乎熟悉，卻又陌生。為什麼說是「熟悉」呢？因為在西方原本就常見科學、藝術與人文的反教論調。那又為什麼「陌生」呢？因為他們經常所體認的宗教信仰，是相當個人、內在而超越的，是一種對自我、靈魂、宇宙與生老病死的救贖與終極關懷。而如今中國的反教者，卻要求宗教一種世俗的國家意義。事實上，基督教會中的有識之士也漸漸體會出，原來，反教者所期待者，並不只是宗教討論上的知性滿足，還包括了國家主義的情緒需要。

### 第三節 意理式之國家主義反教

民十一年以後，反教中的國家主義產生了新的變化。正如我們在前章所詳細分析的，情勢轉向對革命與主義的熱望。智識主義以及實驗主義逐漸失勢。它們一向認為，中國政治與社會的腐敗與紛亂，歸根究底就是這一塊田地還沒有經過科學理性的耕耘。然而，陳獨秀、李大釗、孫中山先生、許多的學生以及國共兩黨的一些黨員，卻相信中國的田地所迫切需要的不只是科學理性，更是主義與革命的洗禮。他們仍然是熱血愛國分子，卻逐漸揚棄了功利原則的國家主義；轉而選擇一種引領他們獻身、戰鬥、直接行動的「意理式的國家主義」。

意理式的國家主義的興起，雖然意謂著國人對一種新時代哲學的需要，但並不表示科學與理性對他們已經完全失去了作用。相反地，科學與理性甚至還扮演著一種支援的角色。許多青年學生與知識菁英轉向共產主義，原因之一就是他們相信馬克斯的學說是理性的、而非意識形態。它提供的是對中國社會的一種科學性分析。事實上，這也正是馬克斯對自己學說的看法。他以自己的學說為科學的社會主義，而將其它的社會主義當作烏托邦及意識形態。

無可諱言地，革命的需要是造成意理式國家主義興起的主要背景。因為，意識形態對於革命深具效用。它的哲學與社會分析

可以指陳並形成議題，有時則可以用來合理化某一價值或事態（state of affairs）。它的價值與世界觀則可幫助變動社會中的個人尋找自我的認同，形成共同的規範。除此以外，它所提供的憧憬則為群體的遠景與行動提供指針。它更可以鼓舞革命的勇氣與決心、或是造成一種團結，形成輿論、風氣與潮流。至於它的行動綱領則直接提供了實踐其價值與憧憬的具體策略與步驟。

除了革命的需要，政黨的推波助瀾也是造成意識形態高漲的關鍵之一。民十三年以後，無論是共產黨或改組後的國民黨，對於「主義」的效用都具有莫大的信心與期望。在蘇俄的影響下，此時國民黨所採取的正是孫中山先生所說的「把黨放在國上」的政策（註1 2 5）。他們肯定現階段的急切使命，不只是建國，更是建黨。因為從民初以來的黨爭與軍閥的教訓，孫中山先生深信，若是沒有堅強而鞏固的政黨，是不能談建國的。所以，全力突顯黨、造成黨、宣傳與整合黨，便成為民十三年以後的最大目標。意識形態進一步成為迫切的需要與核心的訴求。

這樣的背景對反教深具影響。就如前章所討論的，在共產黨與一些激進國民黨員的影響下，民十三年以後的反教就是黨務的一部份，為了是全力突顯黨、造成黨、宣傳與整合黨，擴大反帝國主義的宣傳，使反帝國主義成為全國性的意識形態。這種意識形態愈是強大與深入人心，黨所能動員與吸收的力量與資源就愈大。革命的情勢也就更為有利。總觀民十三至十六年的反教運動，幾乎完全沒有文化討論的意義。在這一個高潮期間，共產黨與一些激進的國民黨員，都認定反基督教與收回教育權運動是拉攏或吸收學生與知識份子的途徑；另一方面，也由於反教運動的群眾性，而有助於結合社會各界，達成國家統一與主權建立。

列寧所揭櫫的反帝國主義，在此一時期逐漸有效吸納了中國的意理式國家主義。而孫中山先生也在民十三年以後重拾原本在推翻滿清後就已放棄了民族主義，並賦予新的意義與詮釋，即從反滿轉化為反帝。他清楚地表示，反帝之路就是要恢復民族主義（註1 2 6）。當然，他所要恢復的並不是新文化運動時期的那種功利原則的民族主義，而是徹底意理式的民族主義。無論是列寧或孫中山先生都深刻地信仰「主義」對革命與政黨的效用。對於中國社會與國家前途的診斷與藥方，它與實驗主義者不同的是，其中充滿了情愫、信仰與斷言。冷靜與邏輯化的分析理性，此時已為目的理性所取代。智識主義也在政治行動主義的高漲與熱望下逐漸式微沒落了。這種由意識形態而產生的行動取向，正可以解釋為什麼民十三年以後的反教由文化討論轉變為一種社會運動。

很明顯地，在功利原則的國家主義主導下，民九至民十年間的反教者，比較不關心基督教的帝國主義特性，甚至不專非基督

教。但民十一年、尤其是民十三年以後的反教者則不然。由於他們熱衷於對軍閥的革命與中國政治的獨立自主，因此他們最核心的反教訴求轉變為基督教的帝國主義特性。

這種反帝的訴求特性，先是在民十一年的反教運動中以反資本主義姿態出現。在〈非基督教學生同盟宣言及通電〉中即表示，現代的基督教及基督教會，是殘酷、壓迫及悲慘之資本主義社會的「助桀為虐」的惡魔，「是我們底仇敵，非與彼決一死戰不可」。又說道：

現代的基督教及基督教會，就是這經濟侵略底先鋒隊。各國資本家在中國設立教會，無非要誘惑中國人民歡迎資本主義；在中國設立基督教青年會，無非要養成資本家底良善走狗。簡單說一句，目的即在於吮吸中國人民底膏血（註 1 2 7）。

陳獨秀則以「我給你聖經，你給我利權。」來諷刺基督教，他說自己「眼見青年會在中國恭維權貴、交歡財主」，「無論新舊教會都以勢力金錢號召，所以中國的教徒，最大多數是『吃教』的人」（註 1 2 8）。

另一位署名盧淑的作者，在〈基督教與資本主義〉一文中亦表示，「我們認定基督教是資本主義的化身；教會、青年會是資本主義間接掠奪無產階級的工具。」他聲稱基督教徒在中國的勢力日益擴大，有銀行、有工廠、有教育權、有兵力、又占有政治的優越地位，「儼然成了一個大大的掠奪階級」。他說基督教表面上有宣傳平等、慈善及反對私有財產的社會主義，但實質上這不過是「僧侶清理貴族心火的聖水」，骨子裡，基督教是特權階級底逢迎者（註 1 2 9）。那裡資本家發旺，那裡基督教也繁榮。

馬克斯的名言——「宗教是人民的鴉片」，則在此一時期為中國的反教者提供了分析角度。基督教被批評是以「無抵抗主義」來軟化及麻醉窮人。有一首題為〈我們窮人不能再要你了〉反教詩即說道：

反抗是罪惡，奴隸要服從主人；  
奴隸不應有二心，主人甚事都可能。  
耶穌呀！這是你的偉大的教條呀！阿們！  
窮富由天定，窮人不應恨富人；  
富人日日食梁肉，窮人餓死無人問。  
耶穌呀！這是你的無限的博愛呀！阿們！  
忍耐是良方，死後可以上天庭；  
天庭享樂是真的，地下受苦要甚緊？

耶穌呀！這是你所賜與的安慰呀！阿們！  
遍地是血痕，強者犧牲弱者命；  
世界變成屠場了，黑暗遮蔽了光明。  
耶穌呀！這是你的偉大的神力呀！阿們！  
慈悲的主呀！  
你真是窮人的大敵，你是富人的福音。  
我們窮人不能再要你了！阿們！  
神聖的主呀！  
你真是太過神聖！  
你為富人的工具，你騙窮人的心靈。滾開罷！  
我們窮人不能再要你了！阿們（註 1 3 0）！

反帝訴求在民十三以後更全面突顯了。幾個典型的例子是吳稚暉、〈非基督教大同盟宣言〉、梅雲龍、李春蕃以及《反基督教週刊》等的反教言論。吳稚暉在民十三年「反帝國主義大同盟」成立後，即控訴「那班宗教的洋大人，他們都要我們中國的同胞個個變成『無定河邊骨』」（註 1 3 1）。他說：

李鴻章善於「以夷制夷」，確是很好的。外人利用基督教徒在中國傳播侵略主義，又廣召我國人信教，為他們宣傳，他們這種辦法，也不外「以夷制夷」（註 1 3 2）。

在〈非基督教大同盟宣言〉中，則表示帝國主義保留與利用基督教，有兩層用意：一是用以麻醉本國的工人階級，使其相信社會的貧富是出於神意，不應以階級之爭破壞之。另一則是以用以麻醉被征服的殖民地半殖民地的民眾，使其相信他們的兵艦軍隊，是為了贈送上帝的福音而來，是為了贈送教育及一切文化而來；使被征服的民眾，對他們永遠感恩戴德，不思反抗。宣言中又說道，「神父牧師頭裡走，軍艦兵隊後面跟，聖經每頁上都寫著『送槍炮來送銀子去』，八十年來這種傳教通商的現象，我們怎能夠忘記」（註 1 3 3）！

梅雲龍則從保護傳教的不平等條約來抨擊基督教與帝國主義的勾結。他先分析基督教在中國的發展，然後質問了兩個問題：首先，基督教傳入中國，既有三百四十餘年的歷史，為什麼激進於短期的八十餘年內？其次，鴉片戰爭後，基督教在中國遂由衰落而進於中興，且此後中國外交失敗一次，基督教的勢力即發展一次；宗教與政治為什麼互為因果（註 1 3 4）？他的結論就是保護傳教的不平等條約此一鐵證，而教案則因此成為帝國主義用以發展勢力的好題目，雙方步驟，一致不亂（註 1 3 5）。

李春蕃則一開始就否定傳教與帝國主義風馬牛不相及的辯詞，他很清楚地說明了西班牙、葡萄牙以及法國藉傳教擴大勢力範圍的政策。在中國方面，他則舉了三個有力的證據：第一、是咸

豐六年，廣西殺了兩個法國教士，引起了英法聯軍。第二、是光緒二三年，山東曹州傷了兩個德國教士，導致了德國佔據膠州灣、青島租借九九年以及山東的開礦築路權。第三、則是傳教士在中國教民有關訴訟上的干預、偏袒，以及地方奸民的以教會為護身符。他的結論是「傳教先貿易而來，而國旗又跟著貿易。總之，傳教為帝國主義造下了一條好好的路，使帝國主義可以長驅直進」（註 1 3 6）。

廣東的反對基督教大同盟，則要求「凡我大中華旗幟下底國民，要一齊大聲喊叫」：

基督教是亡國教，  
基督教堂的鐘聲是亡國的警鐘，  
基督教青年會是亡國窟，  
基督教學校是亡國奴的製造者，  
耶穌聖誕日是亡國的警告日（註 1 3 7）。

反帝的訴求也展現在向教會機構收回教育主權的熱烈運動中。外國宣教團體在中國所設立的各級學校，被視為帝國主義的文化侵略。雖然並非所有的收回教育主權運動者都由國家主義的立場出發，例如蔡元培（註 1 3 8）、胡適（註 1 3 9）以及梁啟超（註 1 4 0），他們的主張實本於自由主義的教育理念。但是最熱衷於此的青年黨成員如余家菊、李璜以及陳啟天等人，則很明顯地訴諸國家主義。這股收回教育權的力量起源甚早，但在反帝國主義的革命情勢逐漸形成以後，則經歷了大幅的轉變。一方面，一些成員轉而投入國共兩黨的反帝革命陣營，與黨團共同將收回教育主權從口誅筆伐的層次昇高為持續的罷課、退學與破壞等學潮。這正是陳獨秀所說的，「與其主張收回教育權，不如主張破壞外人在華教育權」。而這個「破壞」，則有賴於促成「在教會學校受奴隸教育的二十萬男女青年有這樣的覺悟與決心」（註 1 4 1）。隨著革命勢力的擴張與勝利，此一路線的收回教育權運動獲得了空前的成果。另一方面，一些繼續堅持思想與教育改造途徑的青年黨員，雖然反對以鬥爭及暴力來收回教育權，但他們也同樣受到了濃厚的反帝國主義的情緒所影響，使得其國家主義也增添了不少意識形態的成分。

在民十二年的一次會議中，該學會即曾決議，「反對喪失民族性的教會教育及近於侵略的文化政策」，以求延續愛國家保種族的精神（註 1 4 2）。余家菊也說道，「於中華民族之前途有至大的危險的，當首推教會教育」。而「教育權之喪失乃武力侵略之當然結果」（註 1 4 3）。他視教會學校欲「基督化」中國教育界，是可怕的文化侵略（註 1 4 4）。他控訴教會教育威脅「國家安全」、妨礙「國民性之發揚」、破壞「國民情意之融洽」、阻擾「立國理想之凝成」與侵蝕「國民人格」（註 1 4 5）。

。必須說明的是，雖然「反帝」此一意理式的國家主義是中國在民十三年後共同特徵，但在國民黨、屬於青年黨勢力的醒獅派、以及共產黨之間卻有不同的詮釋與理解。在孫中山先生看來，帝國主義是一種扭曲而偏差的國家主義，它變成了對弱小民族的侵略與掠奪。他相信有一種既保國衛疆、又濟弱扶傾的純正的國家主義。然而，共產黨的意理式國家主義卻呈現出一種矛盾。列寧認定國家為壓迫與欺騙無產階級的工具，而在壓迫與欺騙下的無產階級終將覺醒，起而革命、追求解放。他相信這是全世界被壓迫國家的共同命運，而一種世界的、國際的無產階級革命也終將誕生。這種觀點形成了共產黨國際主義。而國際主義卻又顯然地與國家主義互相衝突。

醒獅派的國家主義者雖然也反帝，卻根本否定有一種所謂的「國際帝國主義」（註146）。相反地，他們認為蘇俄才是包藏禍心的國際帝國主義。他們不贊成將帝國主義當作一個整體來全面打倒，更斷然拒斥假借蘇俄的力量解決中國問題。他們相信，這已經違背了國家主義的自決原則（註147）。共產黨理所當然地予以反擊（註148）。陳獨秀甚至辯稱，孫中山先生的民族主義「是國際的，決不是國家的」，展現一種「現代殖民地國際民族運動之特性」（註149）。這種論調顯然很難站得住腳。蔣中正先生便曾警告說道，「總理說民族主義就是三民主義，所以我們三民主義也實在是一個國家主義」。他要求黃埔軍校的學生不要落入共產黨的反國家主義的圈套中，他也認定國家主義與第三國際的矛盾性（註150）。然而，國家主義與第三國際的矛盾性，並未阻止中國共產黨在民眾運動與宣傳中運用民族情感與愛國意識，來進行反帝國主義與擴張政策。它的信仰與立場雖是反國家主義，而策略與過程卻是國家主義。

這些對於反帝國主義的不同詮釋與理解，似乎未曾對民十三以後的反教運動造成什麼顯著的差距。可以說，國共兩黨與屬於青年黨勢力的醒獅派，在運用國家主義以收回教育權上不分軒輊，只是手段上有屬於溫和抑暴力的區別罷了。

隨著國家主義的意識形態化，個體地位也逐漸面臨被貶抑與矮化的命運。在功利原則的國家主義下，還可以同時包容當時中國所瀰漫著的反權威、個人與自由主義。因為一種全無「主義」的態度，反而為其它主義留下了一個游刃的空間。它所講究的超然、理性與冷靜的精神，有效地瓦解了意識形態所慣有的排它性。它不願意委身於某單一的理念或主義，或是獨鍾於某一家之言；而寧可在許多競爭性的理念或主義中游離、擷取與綜合。這種特質的國家主義，一方面使得民初的思想界出現一種百家爭鳴的局面；另一方面，則使得國家主義並不走上反民主或是咒詛個體

的結論。它完全規避了黑格爾的國家主義中全體與個體的絕對矛盾性。然而，在意理式的國家主義下，這個讓個人與自由主義游刃的空間不再存在了。它展現了意識形態所慣有的獨佔性與排它性，它也要求學生與黨員們的自由要為主義與革命的大業犧牲。意理式的國家主義相信，只有透過個體自由的犧牲，才能換取民族的自由。可以說，在啟蒙與救亡的兩難中，救亡壓過了啟蒙。這種「個人」與「國家」之間的緊張當然在「五四」就已經出現，一方面，新文化運動本身富於浪漫與解放的精神；另一方面，又夾雜著輕個體而重全體的愛國思想。但在民十三以後，則隨著革命熱情的盛勢而普遍取向於為國家自由而犧牲個人自由了。

在這樣的思想氣氛下，很自然地，「個人救贖」再一次臣服於「國家救贖」的優先性下。新文化運動時期的反教者，還擔憂宗教對個體發展的妨礙與麻痺會成為一種對國家及社會的腐敗、破壞、分裂與落後的力量。但在民十一、尤其是民十三以後，這種從宗教對個體發展的妨礙與麻痺來立論者，幾乎已經找不到了。甚至將它當作一種對國家及社會的腐敗、破壞、分裂與落後的力量立論都顯著減弱了。新的詮釋比較不將宗教當作一種腐敗國家富強的內部因素；而是當作侵略中國的一種外力與強權。

比較起來，此前（即民九至民十）的反教是汎論宗教，從文化與理性上來討論宗教問題。嚴格來說，它的態度與精神並不能說是一種「反的情愫」（anti-feeling），而是一種「非」宗教的（irreligious）立場。但在民十三以後的反教則專門針對著基督徒而來，它將基督教作為一種外來的社會暨政治實體，依其實踐行為而非教義的優劣來攻擊之（註 1 5 1）。就如廖仲凱在民十三年的反教運動大會中所說的：

我們反對基督教，是拿政治立場去反對的。因為他在中國實挾有一種非法的，優越的勢力，像現在中國佛教，回教，一樣的地位，我們便不反對他了。若說到牠的教義，玄之又玄，那是辯到世界末日，還是沒有結果的（註 1 5 2）。

另一位國民黨的反教者魯監察也同樣清楚地透露出，反教只是針對反帝，而不是針對基督教的教義與神學。他說道：

反對基督教，祇反對帝國主義者利用基督教來侵略中國，至真正實行基督教博愛平等之教旨者，不在反對之列。…反對基督徒為帝國主義走狗，決不反對真正信仰基督教而熱心愛國之人（註 1 5 3）。

我們可以說，民十三以後的反教是道道地地的「反」基運動（anti-christian movement）（註 1 5 4）。它不再是新文化運動中知識階層「破壞偶像浪潮」的一環，而是中國革命熱情下

之排外主義的一部分。

這種轉變正反映了新文化運動以及實驗主義的失勢。新文化運動時期那種「二〇年不談政治」的「『問題』主義」已經不能應付中國的問題。而林毓生所說「藉智識與文化以解決問題的途徑」也被政治改革的優先性所取代了。功利原則的國家主義在科學與實驗主義下反對盲目的信仰、任何的偶像與權威。結果，當時用來破壞宗教的國家主義，卻正可以用來摧毀一切的國家主義。我們幾乎可以說，功利原則的國家主義是自我摧毀的。他們要國家強盛，但所持的實驗主義卻不支持信仰國家。它使他們成為一個自由主義者，不願意因為信仰國家而失去個人的自由與民主。團體主義與自由主義始終在學生們心中強烈矛盾著。民十一、尤其是民十三以後，意理式國家主義的興起結束了此一矛盾。在反帝國主義的旗幟下，國家不再是該咒詛的偶像了。一種對民族與國家的信仰真正誕生。意識形態雖然是偏執、激進而情緒的。然而，這種國家主義卻至少有一個優點，就是它不會在愈邁向高潮之際自我摧毀。實驗主義則不然，它在愈邁向頂點的時候，卻會發展出反對自身的反命題（antithesis）來。

在北伐統一以後，意理式的國家主義又有了一個新發展。原先，它的主要內涵是排外主義的一部份，而這種排抗外力的性質使得它成為一種典型的「防禦式的國家主義」（defensive nationalism）。然而，在帝國主義的中國同伴——軍閥——被掃除後，可以說已經使得反帝革命得到了階段性的勝利。國家主義遂轉變為一種對內的「統整式的國家主義」（integrative nationalism）。這種統整式的國家主義，其主要內涵不再是排抗外力了，而是要求國內的各個階層、團體與次文化臣服、效忠並整合於國家或代表國家的一切政治符號與意識形態。

宗教在此種情況下又面臨來自國家主義的新挑戰。作為一種社會團體、民間力量與次文化，部分國民黨員很自然地也要求其臣服、效忠，並整合於新的政治秩序與三民主義下。這種情形在西方的思想史中是屢見不鮮的。就像倡導絕對王權的霍布斯（T. Hobbes）所說的，「要是神權有挑釁『宣告什麼是罪』的權利，那麼，其結果就是祂在挑釁『宣告什麼是法律』的權利了（罪不過是違反法律罷了）」（註 1 5 5）。他堅持教會要絕對臣服、效忠及整合於國家，不能「給人們兩種律法，兩個首長，兩個國家，使人們依從兩種互相矛盾的義務，使人們同時忠於宗教又忠於國家」（註 1 5 6）。倡導「公意志」（The General Will）的盧梭（J. J. Rousseau）也指出，神學上的不容忍在性質上與政治上的不容忍是沒有兩樣的（註 1 5 7）。他在欣賞霍布斯的政教觀之餘竟也說道，「但凡敢說『教會以外沒有救贖』的人，都應該逐出國境」（註 1 5 8）。「將他驅逐，不是因為他不虔誠，而是因為他是一個反社會的人，不愛法律與正義，不在必要

時犧牲生命以盡義務」(註159)。其實，霍布斯與盧梭的此一看法正就是所謂的在宗教問題上的統整式的國家主義。

在此一時期中，最具代表性的要屬張振之的反教言論了。他說，街頭的許多教會佈告與傳單，「幾乎比國民黨的標語還要多。這種事實令人惹氣不惹氣」(註160)？他強烈地主張一種「以黨建國，以黨治國論」，並且不容許同時對基督教與國民黨維持一種雙重忠貞。他說，許多基督教徒「一面進黨、一面信教」的作法，是一種「狗屁不通的『黨教合作論』」「危及黨的理論與地位……要毫不客氣地打倒他」(註161)！他進一步要求信徒效法馮玉祥「棄教而就黨」。因為：

宗教一方面的好處，我們黨裡都包括了。我們做黨員的，畢生致全力於黨的建設還來不及，那裡來有閒功夫去管教不教的問題呢！……我們黨的唯一領導者中山先生的精神，更來得偉大精深，為摩西耶穌所不能比擬！中山先生的自由平等博愛的學說，更非粗淺的教義所能望及！我們只有把全部的聰明才智獻給黨，不管什麼教不教，而在黨之下更不應該使教有具體的組織。說是他們努力為勞苦民眾謀幸福，難道我們黨不是努力為勞苦民眾謀幸福的嗎？他們宣傳的是上帝，上帝是唯一的尊者。我們的總理豈不是在上帝之下呢？……教義實在是黨義之一部分，儘可以不必掛教的招牌(註162)。

客觀地說，對基督教的信仰與對三民主義的信仰，是可以分開的兩回事，它們並不適合放在同一個層次上作「非此即彼」的抉擇(an either-or decision)。後者是一種世俗的、政治的信仰，而前者的本質則以終極的問題為內涵，或者可以借用梁漱溟的話來說，它是「人的情志方面之安慰勗勉」及「人的知識作用之超外背反」(註163)。我們相信，張振之將兩者推演為一種「非此即彼」的抉擇，並非由於他的無知或錯誤，而是一種為黨的主義爭取權威地位的強烈企圖使然。

他在另一處又說道，「胡漢民先生說中山賢於儒墨，我們也可以依樣說中山賢於耶穌」(註164)。他絕不承認孫中山先生是耶穌的「繼承者」，他一再地聲稱中山先生「是世界的創造者」(註165)。他甚至反對憲法中的「信教自由」。理由是說，「一個人進了黨便把自己的自由交給了黨」，既然個人自由都不存在了，還有什麼信教的自由嗎？「做了中國國民黨的黨員，便只有黨的自由，沒有什麼教不教的自由；退一步說，信了教，也沒有再來信黨的自由。『二者不可得兼，舍教而就黨者也』」(註166)。他堅持在「獨一性的黨」之下，絕不允許還有一個「獨一性的教」的存在(註167)。

這種統整式的國家主義也在另一位忠貞的黨員袁業裕的反教言論中充分透顯出來。他說，

假如宗教信仰可以其他的信仰來代替，如蔡子民同志從前主張以美術代宗教，我現在卻主張凡是中國國民黨員都應當以三民主義的信仰代替宗教的信仰（註 1 6 8）。

他甚至對於基督教救濟下層民眾的工作也頗不以為然。他宣稱只有國民黨具有建國、治國的惟一權利。因為只有「三民主義者看清楚中國的現狀和關係」，基督教想救民，「實際上反成為害民」。「要救濟中國，只有整個的三民主義，所以在現在不能有鼓勵基教宣傳的用意，以減低人民對於三民主義的信仰」（註 1 6 9）。

他承認孫中山先生的確作過基督教的信仰者，「然而正因為總理不迷信基督教義，不迷信夢想的天國，所以才有三民主義的發明，並且畢生努力於實現三民主義的國民革命」。既然「總理生平信仰之誠不在基教，而在三民主義」，因此，無論是基督教徒或是國民黨員，「實現三民主義，才真是仰慰總理生平信仰之誠」（註 1 7 0）。

從這些反教言論，我們可以看到北伐以後政教關係的一種新發展。事實上，它也幾乎完全反映在實踐層面。最明顯的証據，是此後教會學校的「基督化教育」為「黨化教育」所取代。在「黨化教育大綱」中，與教會學校有間接關係者，有「各級應加授三民主義」（第一條）、「審查各級教科書，以不違背黨義為原則」（第二條）、「各校應於每學期舉行總理紀念週，作政治報告」（第五條）、「各校每星期應舉行關於黨義之特別演講」（第六條）、「各校教職員應指導學生作黨的組織及黨的活動之工作」（第七條）以及「學校應設訓育部對學生施行黨的訓練」（第十二條）等。而與教會學校有直接關係者，則有「制定取締外人及私立學校章程，以不違背黨義為原則」（第十七條）以及「教育行政機關，應隨時派人往各校，尤其是教會學校，考察其是否依黨的原則辦理」（第十八條）（註 1 7 1）。廣東省黨部所擬頒行的訓育主任工作，甚至是「禁止反動思想之宣傳——如國家主義，宗法社會思想，復古思想，浪漫思想，及一切宗教——特別基督教——等宣傳」（註 1 7 2）。

事實上，不只是基督化教育被取代了，胡適與蔣夢麟等的自由主義教育理念也遭到了否定。正如魯珍晞所說的，在統一全國後，自由主義的教育理念並未被國民黨所接受。實際的政策是要求公民必須在一標準教育下予以「國家化」與「社會化」（註 1 7 3）。

明顯地，國民黨員要求基督教臣服、效忠，並整合於新的政治秩序與三民主義下。三民主義作為一種意識形態，此時已由「抗爭者」的角色轉變為「當權者」。它努力尋求一種獨佔而正統的地位。而基督教則由「侵略者」轉變為一個被保護的「臣民」角色。「國家之下的宗教」的局面便在此一統整式的國家主義下徹底形成了。

#### 第四章 護教陣營中之政治神學的分析

#### 第四章 護教陣營中之政治神學的分析

民九至民十七的反教運動當然對基督教造成極大的衝擊。基督教的「護教士」如雨後春筍般地普遍出現。事實上，他們所作的不只是辯護，更是將基督教轉化，以因應國家主義的浪潮。在本章中，我們將分析在此一辯護與轉化下所形成的新的「政治神學」。這裡所謂的政治神學，一個基本的課題是宗教與政治之間的關係應該為何？是彼此分離呢？抑或應該互相支援與合作？如果答案是屬於後者，則又面臨另一個問題，即宗教對於當前的政治暨社會提出了怎樣的意見與主張？對於我們的研究，這兩個課題實深具意義。我們將在第一節中，先就政教分離主義在民初以前的發展與轉變進行探討，其中一個重點是「戰爭神學」的興起與沒落。其次，在第二節中，我們將探討民九至民十七期間，國家主義如何進一步打破政教分離主義，而護教者又如何塑造出一個救贖中國的世俗彌賽亞。在最後的第三節，我們則要分析護教者所提出來的世俗彌賽亞對中國的幾種救贖之道。

#### 第一節 政教分離主義的發展與轉變

從明末開始，在華的基督教就陷入了政教問題的路線之爭。本篤派偏於冥想；方濟各派與多明哥派則注重苦行。耶穌會的利瑪竇（Matteo Ricci）則基於對中國社會結構之「上傾性」的體認，遂採取一種將傳教事業與代表政權當局的帝王、官僚和士大夫結合的一元政策。他所採取的途徑之一是結合基督教與代表中國正統的儒家。他首先與佛教劃清界限，此即所謂的「乃辨非僧，蓄髮稱『儒』」（註1）。進一步地，他以維護儒家正統的姿態出現，一方面辨明儒家與道、佛教的不同，並反對道、佛教思想對儒家正統的滲透與混入；另一方面，則強調儒家與基督教的相似性，只是尚需要基督教補足成全罷了。不只利瑪竇，清季時的衛方濟（Francois Noel）與孫璋（Alexandre de la Charme）等教士，他們排斥宋明理學的主要論據之一，就是佛老思想對原始儒家的滲透與混淆。他們的作法是要造成一種印象，讓中國人覺得基督教不僅是儒家正統的同道與益友，更是「真儒」的忠實護衛者。利瑪竇這個辯護士的角色是雙重的，他一方面為基督

教辯護，另一方面為儒家正統辯護；而這個兩面辯護的本質卻是一體的，它的功效也是相互為用、彼此支援的。利瑪竇甚至說，自從佛教流傳中國後，「人心世道，未見其勝於唐虞三代也」。而歐洲自從信奉基督教以後，凡一千六百年之久，「則萬里之內，三十餘國，錯壤而居，不易一姓，不交一兵，不一責讓」（註2）。這個判斷明顯地西方史實不符，然而對中國的帝王與官僚卻具有很大的吸引力。我們不敢說利瑪竇故意捏造歷史，但可以肯定的是，他深知中國統治階層對宗教之政治暨社會整合功能的極端重視。客觀地說，利瑪竇與帝王、官僚和士大夫結合的策略是相當成功的。但是，這種一元化的果實，幾乎完全被後來的禮儀之爭以及教士的捲入皇室鬥爭所吞噬了。雍正的禁教可以說正式宣告了此一政教結合時代的結束。

清中葉以後，基督教再次入華，此時仍舊並存著保守與自由兩派的力量，代表著兩種不同的宣教策略與政教態度（註3）。至少在義和團事件以前，以戴德生（James Hudson Taylor）為主的保守派一直居於優勢；而李提摩太（Richard Timothy）與林樂知（Young John Allen）等的自由派則侷限於上層社會的文化圈。一般來說，保守派深受敬虔主義的影響，他們致力於靈魂的救贖與教會的建立，對於中國的文化、社會與政局則幾乎完全採取一種超然與隔離的姿態。固然，原因之一是自己為外國人。但是同為外國人的自由派分子，卻熱衷於中國的文明與社會建設，甚至不遺餘力地鼓吹中國的政治改革（註4）。事實上，那些深受敬虔主義影響的傳教士，即使在自己的祖國，對於社會與政治也大都採取一種超然與隔離的姿態。這明顯是一種政教分離的立場，但我們要問的是，政教分離主義是一種怎樣的政教神學呢？何以會在對華宣教事業上竟與帝國主義政治結合？這樣的神學矛盾是如何演變而出、又該如何自圓其說呢？另一方面，利瑪竇、李提摩太以及林樂知等的宣教策略，又蘊涵著怎樣的政教理念呢？除了靈魂的救贖之外，基督教還應當關心及參與現世的文化、社會與政治嗎？到底「上帝國」（Kingdom of God）有沒有現世的領域？精神之劍該如何與世俗之劍互動？無疑地，這些課題一直挑戰著在華的傳教士，事實上，也挑戰著民九至民十七期間的中國護教者。若是要妥善的回答這些問題，我們不得不探索一下西方某些重要的政教神學。

首先，我們要指出的是，西方的政教神學存在著相當的分歧性。很粗略地來說，大部份非宗教界的立場很類似於中國政教關係的傳統。從柏拉圖開始，他所謂的「御用謊言」（Royal Lie），就明白地將宗教當作統治的工具，讓人們安於其位，不思變革與反抗（註5）。中世紀末的馬基維利（N. Machiavelli）則提出了古羅馬「公民宗教」（civil religion）的理念，指出宗教要為國家服務，提供勇敢與犧牲精神，安撫騷動與怨懟，教化人民，使人們產生國家所需要的「德」（註6）。近代的霍布斯

更清楚地表示，國家必需控制人民的宗教，因為宗教一旦打入人心，就會成為破壞的力量。他聲稱，如果教會有什麼斷定是非善惡的權威，那豈不是有兩個君王嗎？如此則人民將被這兩個君王撕裂了（註7）。到了十八世紀，盧梭對基督教亦不友善。他將宗教分為「一般人的宗教」(religion of man)與「公民的宗教」(religion of citizen)兩種。前者沒有廟堂、祭壇或儀式，只是對最高神的一種純粹而內在的信仰、以及道德的永恆義務而已。後者則是國家自行規定的宗教，有法定的「神」、教條和儀式，而且只有尊奉的人才能享有公民的權利與義務。為國而死就是殉教，違犯國法就是對神不敬，而公眾對他的懲罰就是神的懲罰。盧梭批評「一般人的宗教」是懦弱的，不會為塵世國而戰，甚至根本是違反社會精神的，因為他們只關心天國，一心做好人，也甘願作奴僕，他讚揚霍布斯在宗教觀上的睿智，因為霍布斯很清楚地看出來，不能「給人們兩種律法，兩個首長，兩個國家，使人們依從兩種互相矛盾的義務，使人們同時忠於宗教又忠於國家」（註8）。

這些非宗教界的政治神學，都清楚地顯示出一種將宗教予以規約和轉化的企圖，俾其能支援既定的權力與社會結構、以及相關的倫理規範與生活方式。或許我們可以發現，在心靈和哲學的領域中，多信仰幾位神祇並不難協調；然而，在現實的政治世界中，就似乎如韋伯所說的，往往陷入一種所謂的「諸神鬥爭」(struggle of gods)的局面（註9）。而且冷酷的事實是彼此都堅持說「只有一位神」、「除了我以外，你不可以有別的神」（註10）。這一類的政治神學，或許可以名之為是「政治的一神論」(political monotheism)。

但是對於這樣的政治神學，基督教界卻有不同的體認。基督教的興起使得傳統的希臘「神」觀遭遇極大的變遷。原來在亞里斯多德的哲學中，神是不管人間事務、逍遙自在、無憂無慮的。現實社會中的最高權威仍然是國家。他相信只可能「人愛神」，不可能「神愛人」（註11）。因為「愛」是對自己所缺乏者的一種慕念、渴想和佔有的慾望，它是一種「要有的意志」(will-to-have)。萬物就是靠這種愛來向神運動，並尋求神性的完美；而神是自足而圓滿的，無所缺乏，又是「不動之原動者」，自然不會參與人間俗事。然而，基督教引進了「道成肉身」的觀念，使得原本不管人間事的神闖入了時空中。它宣稱神愛世人，並差遣祂的獨生子來到世間。這種愛不再是對自己所缺乏者的一種慕念、渴想和佔有的慾望，也不再是一種「要有的意志」，而是神基於其屬性之趨迫的一種「要給的意志」(will-to-give)（註12）。

明顯的，希臘的宗教觀是人走向神的，神在天上，也只管天上的事，地上的事則由國家或君主來管轄。基督教的宗教觀則是

神走向人的，祂闖入了人間世。事實上，不只是神闖入了人間世，更意謂著整個「彼世」價值體系的闖入「此世」。因此，對於地上的事，宗教團體不只是獲得較大的倫理判斷空間，而且基於表達上帝正義和真理的責任，更也感受到一種或是拒斥體制、或是合理化現實的趨迫。

基於羅馬政府的迫害，初期教會與政治之間一直維持著緊張關係。而此時濃厚的末世主義（註 1 3），也無法充分孕育出肯定現世政權、法律與社會生活的神學。但微妙的是，誠如特爾慈（Ernst Troeltsch）所說的，初期教會出現了一種奇特的雙重性。教會一方面順服使徒保羅對現世體制的接受，認定「在上有權柄的」都是上帝善意的安排；另一方面，卻又嚴厲反抗國家機構，否定社會體制，將它們視為敵對教會的「世界」，是罪惡的產物，屬於魔鬼的國度。因為，在對皇帝的崇拜、禁止基督徒聚會、以及對基督徒的殘加迫害等等行徑中，「國家暴露了它淵源於魔鬼的本來面目」（註 1 4）。因而，從初期教會的殉道者開始，一種二元對立的政教神學幾乎已經完全形成了（註 1 5）。在特土良（Tertullian）的《辯護書》（Apology）中更強烈地表現了此一特質。他一方面說，「我們也為凱撒、及其大臣，還有一切高位者、世上大眾的福祉、以及持久的和平禱告」（註 1 6）；但另一方面，特土良卻也聲稱，「一切的世俗權力與貴胄，不僅是悖離而且與上帝為敵。」基督徒屬乎「抗衡的王國」（counter-kingdom）（註 1 7）。他相信教會代表著對政治社會的挑戰，因為它提供了另一種選項的秩序生活。對於羅馬政權下的公共生活，他毫不保留地表達了一種疏離主義。他說道：

我們沒有執著的誘因去參與您們的公共集會；對於我們，也沒有什麼比國家的事務更全然陌生了。……我們棄絕您們的排場，……為什麼您們攻擊我們，因為在關於您們的快樂方面，我們有所不同？……我們拒斥那些取悅您們的東西。而您們，另一方面，對於我們的快樂也沒有品味（註 1 8）。

但是在君士坦丁之後（the post-Constantinian）的基督教會，隨著迫害的結束、以及基督教地位的合法化，尤其是君士坦丁大帝的熱心護教，使得特土良那種二元對立的政教神學逐漸退逝。取而代之的是優西比烏（Eusebius of Caesarea）對君士坦丁的禮讚。他說道，教會與羅馬帝國是同一位上帝的指派，是對祂子民的兩種祝福的根源（two roots of blessing）（註 1 9）。國家不是教會的威脅；相反地，優西比烏相信君士坦丁是上帝揀選來打擊罪惡勢力的代表（註 2 0）。在優西比烏的詮釋下，基督教儼然取代了羅馬過去「公民宗教」的功能地位，成為一種聖化政權、合理化既存體制秩序、以及教誨人民服從權威與法律的宗教了。這樣的政教神學所反映出的，無寧是新建的基督教

秩序下一種將世界予以神學化（theologize the world）的現實需要。

然而，在基督教秩序愈趨鞏固的第四、五世紀後，教會已經不再滿意於優西比烏所詮釋的那種公民宗教了。它不甘於僅僅是順服或是去合理化現世政治。闖入人間世的上帝要積極的表達祂的正義與真理。它逐漸形成了另一把劍。在希臘時代只有一把劍，而且這把劍是由國家所掌握的；基督教秩序建立以後的神學則引進了另一把劍。從嚴格的意義來說，這使得西方出現了宗教與國家的真正衝突。「國家」在柏拉圖與亞里斯多德思想中的那種崇高地位，從第四、五世紀以後就逐漸遭到基督教主要神學家的挑戰與貶抑了。

奧古斯丁（Augustine）的政治神學便是一個典型。他對於政治權力的低劣評價，正代表著另一把劍——精神之劍——的興起。亞里斯多德還視國家為一道德群體；奧古斯丁則視國家不過為一個讓大家和平相處的人造組織。亞里斯多德視法律使人知道什麼是真理、正義、道德與責任，並喚醒人的良知與靈魂；奧古斯丁則說法律只是喚醒人的恐懼與害怕。他相信絕大多數參與政治者的根本動機，就只是提昇自我的利益，一概都是權力慾望（the lust for power）（註 2 1）。他對於世俗之劍的清明、為善與公義毫無信心。在許多人的心目中，羅馬帝國意謂著一個國家的最高成就。然而，奧古斯丁嚴厲地抨擊它。他要求「赤裸裸地估量他們，赤裸裸地評斷他們」（註 2 2）。他指出，隱藏在公正法律和威儀榮耀背後的，實在是腐化、鬥爭、邪惡、敗德、侵略、傲慢與暴力。「完全沒有正義，只是一個大盜王國」（註 2 3）。另一位中古的經典人物阿奎納斯（T. Aquinas），對於國家的看法則沒有如此低調。經由自然理性的學說，公民的服從義務不僅未曾減弱，甚且增強。但是在「法」的位階上，神示法（Divine law）與永恆法（Eternal law）必然地優於人間俗世的一切法律。它們代表著更高的理性與啟示，展現在聖經與教會歷史中，永遠享有最高權（註 2 4）。誠如特爾慈所說的，阿奎納斯「代表著宗教權威至上的主張」。他一方面將國家「僅僅當作修造基督教德性的一種預備學校，另一方面把國家目的嚴格地局限於物質利益與形式正義」（註 2 5）。在宗教改革時代，即使是一再主張政教分離以及順從世俗政府的馬丁路德（M. Luther）也明白地表示，人民應當忠於上帝的公義，我們絲毫沒有追隨著君王而去犯錯的義務。雖然人民的不服從不可採取暴力的手段，卻可以用「真理的知識來抵抗政府」（註 2 6）。以此而言，路德是仍堅持著精神之劍的自主性，對於執政掌權的順服敬畏實在是有條件的。或者可以說，這種順服敬畏只是路德對於當時處境及現實的一種妥協與策略（註 2 7）。另一方面，從路德的政教分離主張，也不難體會出他對於世俗之劍的防範與戒心。他堅持世俗權力不能干預屬靈的事，因為「靈魂不在凱撒的權

力之下」(註 28)。即使是維護教義、對抗異端，也是主教而非君王的責任。路德相信，「異端絕非武力所可防止的，……異端是一個不能鐵打、火燒和水淹的心靈問題」(註 29)。至於喀爾文(J. Calvin)，雖然在政教分離的立場上與路德形成強烈的對比，但實則更高舉了精神之劍的優越性。他聲稱自己不能忍受一種逃避社會責任的宗教，並且積極地尋求一種生活於現世的適當方法，以及一種符合上帝國的社會改造運動(註 30)。他要求現世的一切——當然包括財富與政治——都要以榮耀上帝(all for the glory of God)來斷定其存在的意義(註 31)。這樣的信念不僅導致了韋伯所謂的現代資本主義的興起(註 32)，也同時促使喀爾文提出了政教合一的「基督教國」(Christendom)理念。對於世俗之劍，他寄以高度的期望，甚至賦予其一種維護教義與教會的精神責任(註 33)。他否認一個政府可以只謀人間的正義，而拒絕關切神聖事務(註 34)。他還說道，「任何政治體的建立都不可能成功，除非敬虔為其首要的關切，而且得廢掉那些只考慮到人而不顧上帝正義的法律」(註 35)。因此，喀爾文肯定政府對於人類有如麵包、空氣、陽光與水一樣的重要(註 36)。根據於他的「基督教國」的理念，精神之劍應當努力影響、結合甚至掌理世俗權威，一方面，要扮演舊約中的先知功能，督促政府根據基督教的原則施政；另一方面也藉由世俗之劍佈道宏教，期使社會與政治全面基督化(註 37)。

弔詭的是，這些政治神學一方面強調精神之劍的價值，另一方面，卻蘊涵著支援世俗之劍的思想種籽。原本，奧古斯丁所謂的「上帝之城」並不就等於「教會」(註 38)，而「地上之城」也不就是「社會」或「世界」。但是他所強調的羅馬帝國的罪惡性卻經常得到無限的擴張(註 39)。結果，奧古斯丁的觀點一方面被用來支持教權高於皇權的主張，形成所謂的「政治上的奧古斯丁主義」(political Augustinianism)(註 40)；另一方面，也可以很輕易地發展出一種疏離政治的敬虔主義。在他看來，現世的各個領域都已經遭致罪的全面污染，而政治尤其是高度骯髒與腐化的區域。在上帝的原創造中甚至是沒有政治的。政治之所以存在，乃是基於一種現實的需要，而這種現實的需要又非緣於人的自然需求，而係緣於人的罪。世俗之劍的本質不過是對人類墮落的一種懲戒與矯治(註 41)。他不相信任何社會方案或政治改革能真正圓滿地解決人生的問題；相反地，社會與政治上的種種問題，乃根源於各個人深層的罪性。因此，治療的惟一藥方還是「靈魂的救贖」，而非任何社會方案與政治改革。根據於此，教會當然容易傾向於對社會及政治參與的冷漠。而微妙的是，對社會改革與政治參與的冷漠，卻往往滋長出一種對既存社會與政治結構的默許與順服的態度。在極端的「福音主義」下，只要國家不干涉或禁止傳教，一般都樂於根據聖保羅的教訓，來恭敬、順服執政掌權者(羅馬書十四章一至七節)。無疑地

，這種態度變成了一股支持國家當局與社會傳統的保守力量。

路德雖然也同意政府是為罪人的預備，藉此，「即使他們想要作惡，也不可能，……就如一頭兇殘的野獸用鍊索和鐵檻鎖著，使它不能任性撕咬」（註4 2）。然而，路德並未接受奧古斯丁的消極政府說。他相信上帝的工作可以同時藉著基督徒及世俗政權而實現。雖然政治的存在是由於人的罪，而且君主與官員也都是不折不扣的罪人，但是政府的法律與職權卻是神聖的。路德說道，「即令權力是有罪的、無信實的，其職位與權威無可置疑地仍是善的、屬乎神的」（註4 3）。在奧古斯丁看來，政治與法律乃為必要的罪惡，它們並不具有道德意義及宗教上的神聖性。路德則以政治與法律為「必要」而非「罪惡」。他相信，「上帝的旨意是要用刀劍及世俗的法律來懲罰惡者，並保護正直的人」（註4 4）。喀爾文的立場更為強烈了，他明白地說道，政治「並不是由於人的悖逆而來，而是由於上帝及其神聖的命令」（註4 5）。刀劍與法律不僅為「必要」而非「罪惡」，甚且還具有積極揚善、建立正義、以及保護純正教義的神聖性。

這種對政府神聖性的肯定，隨著宗教改革家對聖職與俗職觀念的打破而更強化了。原本在中古時期，教會經常抱持著一種涇渭分明的二元世界觀，亦即「聖」與「俗」的劃分。這種世界觀並不難從聖經中找到依據（4 6）。嚴格來說，有關的經訓未必對於世俗抱以否定的態度，但問題是，教會以外的世界往往很容易就被詮釋為聖經所咒詛的「世界」。在這樣的背景下，人的世俗職業與勞動就連帶地喪失其神聖地位了。在許多教會人士的心目中，似乎世俗生活總不比教會生活來得潔淨，而聖職當然也高尚於俗職。路德與喀爾文都強烈地企圖改變這種觀念。誠如喀爾文所說的，人在地上時，「天國多少在我們心內就開始了」（註4 7）。他們都相信，人在現世就稟承有天父所賦予的使命與職務，而這正是聖經中所謂的「呼召」或「天職」(Callings)。最值得注意的，無論是路德或喀爾文，都傾向於將「呼召」或「天職」解釋為一個人的世俗職業與社會角色，它當然包括了政治性的角色及其職務。因此，我們可以運用韋伯的分析來說，無論是作為一個商人或是官吏，在職業上的優良表現都是一種宗教道德的考驗以及對神的責任（註4 8）。不止是經商，擔任官吏也是一種呼召或天職，也可以得到上帝的祝福。只要能夠以榮耀上帝為目標，它們都同樣具有屬靈意義上的神聖性。甚且，參政的召喚神聖到一個地步，與獻身神職不分軒輊。

宗教改革家這種對政府神聖性的肯定，造成了政教關係可觀的變化。當時的君王成為最大的受益者，他們輕易地接收了宗教改革的力量與成果。除非政府嚴重地違背信仰，一般來說，信徒都願意支持國家的政策。路德的政教分離主張雖仍堅持著精神之劍的自主性，卻也使得政治從教權中解放了出來。事實上，對於

世俗之劍，路德所要求的只是一種良知與理性的治理（註 4 9）。至於喀爾文政治神學的發展則複雜多了，因為其中存在有一種理論的矛盾性。他一方面基於「基督教國」的理念，期望教會掌理世俗之劍，施行神權統治；另一方面，卻聲稱反抗君王就是反抗上帝，他甚至要求信徒對「不稱職的政府也當服從」，絕無反抗權利。因為，不義的君王自有上帝去懲罰，而且，從舊約聖經的例証看來，往往「一個不義的君王是上帝對世人的忿怒所施的審判」（註 5 0）。喀爾文的這種神學矛盾，給後來的新教在實際的政治立場上增大了選擇的空間。隨著不同的歷史情境，一方面雖發展出約翰諾克斯（John Knox）對信徒反抗惡君之職責的辯護（註 5 1）、以及英格蘭長老會（Presbyterian）那種對君主至上的否定（註 5 2）；另一方面，卻也在其它地區結合了愛國情感而衍生出一種大異其趣的君權神授說（註 5 3）。

西方這些重要的政治神學，對於近代中國政教關係的發展實有著不容忽視的影響。我們不難發現，從奧古斯丁到喀爾文，正反映了政教理論的一個發展進程。基督教精神之劍的興起，從對政治功能的「輕蔑」發展到「肯定」；從對世俗之劍的「消極承認」發展到對世俗之劍的「積極運用」。其中對政府神聖性的信念，在近代中國使得傳教士自然地為自己祖國的東方政策辯護。而為了辯護西方政府在亞非地區所掀起的戰爭，一種獨特的「戰爭神學」也因應而生了。傳教士眼見對華宣教事業的挫敗與飽受攻擊，使得他們轉而像商人般地求助於政治力量的突破與保護。因為，在許多傳教士的心目中，基督教在中國的障礙，就與通商所遭遇的障礙一樣，本質上都是清廷與官紳的攔阻，而非一般人心的拒絕（註 5 4）。當然，在這個向政府求助的過程中，喀爾文那種上帝也使用世俗權威來完成聖工的觀念，也無疑地發揮了重要的催化作用。

這裡所稱的戰爭神學，簡而言之，就是傳教士與西方教會如何從宗教的觀點，來為自己祖國在中國所發動的戰爭辯護。我們並不是認為這些傳教士對於在華的政治利益有什麼染指或企圖，但一個不容否認的事實是，他們經常慶幸本國政府終於打開了中國的福音之門。雖然是使用武力、而且牽連上不平等條約，但在他們看來，那也是不得已的事；而或許這正是上帝那不可測度的旨意之一。

從與中國人的接觸開始，有些傳教士就難免帶著或多或少的白種人的優越來看中國民族的文化與性格。層出不窮的教案衝突經驗，更使得某些傳教士在主觀上認定中國人缺乏「紳士的文明」，藐視法律、習於掠奪、難以理喻、甚至是好暴力與欺善怕惡（註 5 5）。因此不少傳教士認為，和平地外交似乎是徒勞無功的，只有靠武力與砲艦才能粉碎中國人的驕傲與自大，鏟平基督福音大道上的一切障礙。訴諸政治手段、甚至戰爭都是不可免的

(註 5 6)。

正如研究福州教案的學者卡爾生 (Ellsworth C. Carlson) 所說的，一些傳教士常將反教的官紳當作是聖經中逼迫耶穌的「文士與法利賽人」，而由於消除敵意的不可能，遂導致他們尋求祖國政府來打開傳教之門 (註 5 7)。抑有進者，基於對在中國廣傳福音的強烈使命感，一位傳教士鮑得給 (Henry Blodget) 甚至以極強硬的姿態說道，基督教「對所有的國家，……都是最大的祝福的源頭，她要使用一切可能的勢力，來確保其信息有利地被人們聽聞」(註 5 8)。或者，可以用當時的一句話來形容，即「若是可能，我們和和氣氣；但若是必要，我們強行硬闖。」(Peaceably if we may; but forceably if we must.) (註 5 9)

可想而知的是，對於使用武力與牽連上不平等條約，傳教士並非無知或完全不能自主。相反地，在一種新的神學詮釋下，武力與條約反而正是上帝偉大之整體計畫的一部分。這種觀念隨著傳教的日愈陷入困境而更為增強。他們眼見中國社會的各種民間信仰、以及對基督教的頑強排斥，很自然地就將中國當作是撒旦的首要堡壘與「敵基督」的最大國度 (註 6 0)，而列強也就順理成章地被當作是上帝用來打擊魔鬼的刀劍了。著名的美國傳教士衛三畏 (Samuel Wells Williams) 即說道：

我們不懷疑那位說祂帶刀劍來到地上的已經來了，我們不懷疑上帝眾仇敵的迅速瓦解以及祂自己國度的建立。祂要攪動、再攪動 (中國)，直到祂樹立起和平之君 (註 6 1)

在一八五八年 (咸豐八年) 時，他繼續指出，英國的攻擊「大為強化了一個盼望，即上帝正預備在中國人當中有力地作工。」他相信此一鬥爭將為傳教士們「鬆開土壤」，以便「撒種」(註 6 2)。他甚至在一封寫給弟弟的信中說道，「我確信中國人需要粗暴的方式，才能使他們免於無知、狂妄、拜偶像」(註 6 3)。一位傳教士蕭克 (Henristta Shuck)，甚至將英國的海軍「當作是上主直接的工具，用以清除阻礙聖神真理前進的垃圾」(註 6 4)。戰爭竟出現了宗教意義，因為它可以「減弱中國對基督教的制度化抗拒 (institutionalized resistance)」，並且「將打破中國食古不化的保守主義，帶來福音機會的極大擴張」(註 6 5)。另一位極力督促列強干預中國 (包括佔領台灣) 的美國傳教士領袖伯駕 (Peter Parker)，在鴉片戰爭後也曾說道，

回顧事情目前的狀況，我勉強自己不將它只視為一件鴉片或英國的事務；而是上主偉大的計畫，祂使人的邪惡來促

成祂對中國的慈愛目的，打破她（中國）孤高排拒的城牆（註 6 6）。

我們可以很清楚地看出，這些論調充滿了喀爾文那種藉由世俗之劍來佈道宏教的神學觀念。以教會圈常用的話來說，就是上帝也會運用世俗的制度與權威來完成聖工。這種神學觀念的影響是相當鉅大的。它或為對政治行動的主動邀請，但也可以是對某些有福音效果之政治行為的事後解釋。在近代中國的案例中，傳教士不僅是主動邀請了條約與戰爭，而且也透過一套歷史神學來對條約與戰爭作事後的解釋。

對於條約與戰爭，裨治文牧師（Elijah Coleman Bridgman）就說道，「這些偉大時刻的經辦者（agency）是人類；主導的力量則是上帝」（註 6 7）。根據於基督教正統的歷史神學，表面上的歷史雖然是人的腳所走出來的，但實質上的每一小步卻都是上帝用細線所牽引的。如今，上帝對中國歷史的主宰已經走到一個新階段了。

我們絕對不能誤會，以為這些傳教士們有一種「戰爭即是善」（War is Good.）的觀念。事實上，也少有傳教士將自己祖國政府為鴉片利益與瓜分中國所發動的侵略視為「聖戰」。必需提醒的是，所謂的政府神聖性的神學觀念，並不是說君王或政府永遠不會作錯事（King can do no wrong.）。但問題是，一方面，依照喀爾文來詮釋，君王或政府的不義自有上帝去審判與懲罰，身為臣民只應當順從。另一方面，世人的邪惡與不義也都在上帝的牽引下而成全祂的慈愛與正義（註 6 8）。當時的波納牧師（W. J. Boone）將這種歷史神學說得很明白，「我們可能錯了，但那是一個上帝必然會原諒我們的錯誤」。英國征服亞洲，本身是「不義的」，「但卻能帶來一個善的結果」（註 6 9）。就本質而言，列強的武力是充分邪惡的；但在上帝的牽引下卻實現了對中國的愛。民國時代的一位教會領袖徐寶謙批評得好，基督教在中國的經驗是「以武力傳播愛」（love spread by force）（註 7 0）。雖然他們自覺祖國的手段是惡的，但結果卻是善的。這不能不說是一種弔詭的愛。

傳教士們當然很清楚戰爭帶給中國悲慘的災害。但是對於持敬虔主義與基要傾向的他們來說，人道主義仍只是一種世俗的哲學，它的優先性還是次於基要意義上的「福音」。根據於一種極端的敬虔主義，若是在必要或無可選擇的情況下，即使以一整個國家的覆亡、社會的崩解或文明的摧殘，來換取一個弱小靈魂的救贖甚至都是值得的。因為整個現世都要過去，就算人類實現了國家、社會與文明的最高成就，在永恆的意義上，仍只是過眼雲煙、南柯一夢。

戰爭所帶給中國的悲慘災害，借用喀爾文的話來說，或許正是「上帝對世人的忿怒所施的審判」。這個審判當然是痛楚的，但與「永生」之樂比較起來，它卻是短暫而必要的。而只要中國人接受上帝的福音，這些災難必將很快地過去。所以，英國傳教士楊格非（Griffith John）會說道，「戰爭是對中國偉大祝福的一個泉源。它是可畏的懲罰，但中國需要它，而且將會因它而更好」（註7 1）。以此而言，列強打開中國的門戶，不能不說是上帝的一項祝福與禮物（註7 2）。而且，這項祝福與禮物是雙重的，中西方都同蒙其惠。西方人終於可以償還所欠中國人的「福音的債」（註7 3），這個「福音的債」是上帝給「白種人的負擔」。而中國人呢？則是得到上帝的福音，脫離悖逆上帝的生活。

雖然並非所有的傳教士都持有這樣的戰爭神學，但就當時的整體來說，根據於「基督使人和睦」（reconciliation）的教義而發展出來的「反戰神學」卻是明顯地微乎其微。這種為戰爭辯護的神學，理所當然地帶來被侵略者對基督教的戰爭。清末的無數教案以及民九至民十七的反教運動，就某種意義來說，就是這種戰爭神學的反動與回報。

一連串愈演愈烈的教案，使得一些有見識的傳教士逐漸醒覺了。一九〇一年（光緒二七年），庚子拳亂中雙方的血腥迫害與屠殺，則為戰爭神學敲起了最嚴肅的警鐘。大多數的傳教士都在此時深刻體會到，戰爭雖然打開了中國的福音之門，卻也更深地關閉了中國的心靈之門。而中國人反教的最關鍵因素，倒不是儒家禮教與民間習俗，而是仇外與民族主義的反彈。在此一體認下，不少傳教士對自己藉由戰爭與不平等條約所獲得的待遇，轉而表現出一種不安與歉疚（註7 4）。因此，一方面儘量降低對本國政府的求助與依賴，不堅持自己是祖國公民的身份，一些差會甚至採取在教案後不求補償的政策，尤其不應成為自己祖國向中國需索的代表（註7 5）。另一方面，則正如王治心所指出的，傳教士在痛定思痛後，對於在華的宣教事業與策略遂也改弦易轍，大幅度採取發展社會濟助、教育、醫藥衛生、反煙毒、反纏足、婦女解放、都市與勞工的關懷，以及農業的科學研究等的路線（註7 6）。期望既能改善基督教與中國社會的關係，也藉此表示基督教對中國邁向富強的協助與善意。很顯然地，一種對中國社會與政治冷漠的聖俗二元論也隨而逐漸失勢了。

另一方面，就如我們在前章中所指出的，義和團事件以辛丑條約結束後，使得仇洋排外的氣焰為之大挫，人們也很自然地歸咎於清廷的蹶頹與無能。這種注意力與罪咎的轉移，導致反教風潮銳減，它不只使得基督教得到了將近十年的喘息，也得以用心經營新工作路線，並累積其成果。

西方的神學也在此一段期間面臨鉅大的轉變。「社會福音」與自由派神學崛起，教會界瀰漫著一種樂觀的新理想主義。這種新理想主義並非基督教界所獨有的，而是整個西方在二十世紀初期的一種普遍氣氛。基督教界不過是一個縮影。他們對人類、科學與教育的進化充滿信心，相信在這一代就可以將全世界福音化，「上帝國」就要實現在人類歷史中，他們此時普遍的禱詞是「願您的國降臨，願您的旨意行在地上。」而新約中的「登山寶訓」(Sermon on the Mount)就經常被視為新社會秩序的藍圖(註77)。這種新理想主義明顯地採取一元模式的政治神學，而它對於困頓中的在華宣教事業以及積弱混亂的中國局勢實深具魅力，因此新一代的傳教士都深受影響。而隨著西方對華宣教的最高潮——學生志願者運動(Student Volunteers)，此一新理想主義也大量湧入中國(註78)。

辛亥革命的成功、民國的建立以及後來的五四運動，都帶來了一番自由與新生的氣象，它們有如一張溫床，更鼓舞了新理想主義的發展。一位傳教士甚至聲稱「反對已經消逝了」，福音機會從未如此美好(註79)。另一位教會人士也描述道，一波波的「新社會運動」正如火如荼地推行(註80)。民國三年，歐戰的爆發更促使戰爭神學全面崩潰了。許多傳教士甚至施壓於本國的外交人員，譴責戰爭與不平等條約，並宣言放棄特權(註81)。代表新興學生愛國運動最高潮的「五四」，也對當時的基督徒學生產生了極大的影響，甚至形成了一個龐大的基督徒學生次文化(subculture)。這一個基督徒學生次文化對傳統與保守的教會有著相當的疏離和不滿，他們極力主張一種反戰與愛國的基督教(註82)。民十一年，在「世界基督教學生同盟」會議中，他們更結合各國的青年學生一致批判戰爭神學，譴責西方列強侵略的、狹隘的國家主義(註83)。

另一方面，自庚子拳亂以後所從事的中國社會建設工作，也在此時收到了可觀的成果。不僅教會人口大幅度增長(註84)，而且就如學者費維愷(Albert Feuerwerker)所描述的，基督教所投身的教育、醫藥衛生、反煙毒、反纏足、婦女解放、都市與勞工的關懷，以及農業的科學研究等事業，已經在教會與社會之間搭起了一座「橋」。顯然，基督教在此一期間與國內的社會改革力量已經建立了暫時的聯結關係(註85)。尤其難得的是，基督徒在民國初年的政界竟佔有不小比例的席位(註86)。這些新增長的教會力量幾乎也都投入前述的「新社會運動」、以及後來的國家主義運動中(註87)。可以想見的是，民國以後的教會發展，幾乎是註定以一元模式的政治神學為主流了。戰爭神學與聖俗二元論幾乎不保。環繞在基督徒心中的主題，是基督教如何獻身社會與救國。

我們幾乎可以推斷，即使未曾發生民九至民十七的反教運動

，基督教此一期間的政治神學也將是朝著一元模式邁進。然而，民九至民十七的反教，雖然使得基督教從「黃金時代」走入「黑暗時代」，卻促進了此一政治神學的發展與成熟。更重要的是，由於反教運動中的排外與反帝訴求，使得新理想主義由傳教士轉手於中國的基督徒來發展與詮釋，成為具有本土化意涵的政治神學。

## 第二節 國家主義與世俗彌賽亞的興起

這一個具有本土化意涵的政治神學，其實就是在民九至民十七的反教運動下，基督教的辯護士們所逐步架構的一個防衛體系。這一個體系的建立及其內涵，一方面固然是外發的；另一方面，卻是內生的。也就是說，它既是外在反教環境下的產物，也是新理想主義的傳承。

這樣一個護教體系首先展現的，就是新理想主義的樂觀與進化的口吻。一位作者開宗明義地指出，「二十世紀的宗教是『進步』的」（註 8 8）。而徐寶謙甚至反對教會有「佔定根本教義的必要」，他說，「我們不是什麼『根本派』，如何能用根本兩字？基督教是隨時代進化，……要規定她根本的教義，固有所不能，在進行上，又無必要」（註 8 9）。此一論調是明白地跟保守教會的基要取向相反對了。他們強烈地要求基督教二十世紀化，教會輿論充滿了一種期待「進步的基督教」的濃厚氣氛，熱切地討論基督教要怎樣迎合一個人類科學與社會主義的世紀。

這種要求一方面充分反映出一個對科學、進化與社會主義充滿信心的時代；另一方面，也是對反教者所提批評的答辯。因為，反教者李璜質疑的是「新中國是否還要宗教」？陳獨秀則以宗教為文明改進的障礙；胡適則要求以對社會的貢獻、而非以神的制裁或祐福來衡量何為「不朽」；而朱執信、劉師復、曾慕韓以及周太玄等，則惟恐這種宗教的麻痺性會成為一種對國家及社會的腐敗、破壞、分裂與落後的力量。在此一情況下，護教者實不得不期望於一種與社會進步並存的基督教。

護教者首先嚴厲批評一種停頓、靜止、崇古與不知變革的基督教。他們相信，基督教是「擴充的，發展的，生活的宗教。好像樹木的發生，根於基督，死枝丟掉，投在火中，再發生新枝，新葉」（註 9 0）。甚至耶穌自己也是「進行的，生長的，長流的」（註 9 1）。由此而論，基督教不僅不會辜負「進步先生」（註 9 2），而且是與「最高的社會進步」諸如科學、教育、女權、生活素質、自由等互相影響、共同發展的（註 9 3）。他們甚至說，基督教是「社會進化和文化進化的樞紐」，「在政治上為德謨克拉西運動的原動力」，在文化上則為「人類新文化運動的開始人」（註 9 4）。「現在最有道德的國家就是崇奉基督教

的國家，最進步的民族就是崇奉基督的民族」(註 9 5)。

那麼基督教要往那個方向進化呢？在輕個體而重全體的國家主義下，護教者的答案幾乎毫無例外地都排拒聖俗二元論的世界觀，而以社會福音為信仰內涵。要求基督教超越個人救贖與神學教義，從實踐的層次入手，建立一個倫理的、人格的、自由的、平等的中國社會(註 9 6)。正如劉乾初所說的：

我們要努力把所想望，所讚美的「他世界」使他實現在現世界，這是我們的天職。若還以「海市蜃樓」的天國觀念，來否定今生，二十世紀的人民，必不能心滿意足安然聽受，……我信使天國落在地上，是宗教的真精神；也是宗教者的真本分(註 9 7)。

我們可以發現，在護教者的心目中，浮現有一個世俗彌賽亞的形象。固然耶穌「立意做天國的事業。祂卻又曉得天國並非『空中樓閣』，天國是一種新社會」，所以，祂雖不廁身政治，卻努力良化政治、「淑善政客」(註 9 8)。一位作者張子謀則更具體地描繪說，耶穌「是政治的鏟除家。是文化的改造家。是宗教的革命家」。「是人類幸福者之先驅。是為人類幸福創造者之指導。是為人類的精神安慰者」(註 9 9)。而一位教會領袖許仕廉甚至疾呼道，「教會的最大責任，是訓練一般民眾，做中華民國的理想國民」(註 1 0 0)。

我們不敢確定，這些護教者所持的究竟是彌賽亞的人文主義(messianic humanism)？抑或人文主義的彌賽亞(humanistic messianism)？事實上，在當時爭相發言的基督教徒中，彼此的立場仍有相當的差異性存在，並不能一概而論(註 1 0 1)。但可以肯定的是，基督信仰作為一種宗教，它的個人內在終極追求的本質，在某種程度上是被忽略了。民初的護教者與反教者一樣，都著眼於基督教對中國富強的工具性價值。他們考察宗教的途徑，主要都是質問它具有多少國家的、社會的以及世俗的意義。甚至可以說，護教者的宗教態度，其本質也是功利原則和實驗主義的，即以其對於某目標所能產生之利弊或效用的多寡來衡量其價值，而超越了對宗教原型的單純追求。在護教的文字中，「個人救贖」的呼聲雖仍存在，但卻讓人覺得只是「國家救贖」的手段或程序。若說此一宗教態度及其政治神學是「功利原則的國家主義」下的產物實不為過。

在此一宗教考察途徑下，可以想見的是，護教者強烈地抨擊政教分離主義，尤其譴責西方教會對自己祖國侵略戰爭的「噤若寒蟬，一言不發」，使得政教分離已經淪為一種欺騙與逃避(註 1 0 2)。民國十一年，基督教學生與青年領袖在新神學的影響下，就曾發表一篇宣言，名為〈世界學生要求一個『喜干涉』的

教會)，斷言耶穌與聖保羅實行干涉，也要求教會「『揆時度勢。』對於目前的種種需要，大膽無畏的去對付他」，且「以能妥當地干涉，為他的榮譽」（註 1 0 3）。

這種新的體認使得一種不喜干涉的宗教變成了自私的宗教。一位教會領袖羅運炎即指出，有些教會人士以政治為齷齪，「凡潔身自好的基督徒，即不當插足其間」。這樣的話，「那麼，勸人進教，與勸人自私，有甚麼兩樣呢」？他相信干涉實乃一種自然的流露，「『有諸內，必形諸外，』施行於人的也就施行於神」。而「直接的服務社會，也就是間接的服務上帝」（註 1 0 4）。

事實上，對許多教會領袖而言，主張不干涉的政教分離幾乎是一個無法想像的觀念。因為至少國民身份是無法逃避的。一位作者即質問，「難道基督徒是改良底和尚；教會多一信徒，社會即少一個國民麼」（註 1 0 5）？程湘帆也說道，「不能因為做了基督徒即不做中華民國的國民。……若再說基督徒不能談政治，那末基督徒真是亡國的好資格哩」（註 1 0 6）！在國家危難的時候，這種國民身份很自然地會顯得格外突出，而護教者支持參與政治的態度也因此幾乎是呈一面倒的現象（註 1 0 7）。

然而，在具體方面，護教者的主張卻呈現分歧的立場。例如羅運炎只說基督教應為國家多造就政治人才（註 1 0 8）。而陳筠則不僅主張「為教而且為國，力求政教合一」。他還說應該努力「加入任何能代表民意而與基督教主義根本吻合的政黨機關」（註 1 0 9），當然，他所指的就是國民黨。青年會的領袖余日章則號召多數基督徒組織有關政治與社會問題的「研究班或討論團」（註 1 1 0）。神學圈的領導人物趙紫宸，則持一種特殊的意見，認為基督教僅應以信徒個人名義參政，而「教會不與焉」（註 1 1 1）。我們若仔細研究他的論據，可以發現，他所擔憂的是教會像英國的國教一樣，「常做政府的留聲機器」，失卻了「審判是非，鼓勵正誼，反抗罪惡」的主體性，淪為「政黨或政府的走狗」（註 1 1 2）。因此，他說道：

教會絕對的不應當加入任何政黨，絕對的不應當跟著呼叫「革命」的人嚷「革命」，跟著高唱「三民主義」的人說耶穌也講「三民主義」，跟著談黨化教育的人亂鬧黨化教育。教會是超乎政黨的機關，……政府不良，有罪惡；她就要責備，不當原諒。政府為善，有良政治，她就當稱許激勵，求上帝佑護。國家與他國開釁的時候，她只能求上帝饒恕交戰國的罪惡，……若教會處於武力之下，伏於刀俎之上，她雖不能發言持論，她還當守持正誼，明示原則，而流淚祈禱（註 1 1 3）。

趙紫宸的言論顯然是有感而發的，但這種堅持教會主體性的立場反而是不討好的，他觸怒其他一些護教者。因為一些護教者所體會的政治參與，就是要基督教投身國民黨所領導的國民革命。然而，支持趙紫宸此一立場的亦有人在。一位教會人士謝受靈即持此一見地。他說，信徒個人可以參與政治是毫無疑問的；但教會則不然，她不同於社會中一般的組織，「不必要，也不能如同工會，或一種特別階級的團體一樣，倡言加入或不加入」政黨與政治運動。否則，「全國教會亦將隨政局而四分五裂了」。他相信教會應該是超越政治立場者的組合。主張共產的、主張法西斯的、主張民主的或是主張專制的，都「可以屬教會」（註 1 1 4）。

衡諸當時的基督教會歷史，這種路線的爭執其實並不嚴重。而信徒個人的參與以及教會群體的參與，兩者也很難在實際上釐清。重要的是，無論那一種參與都滿足了國家主義的情緒。國家主義始終是驅策他們進行宗教思考的動力。護教者因此也不斷地強調基督教的愛國性。汪兆翔有一段話很具有代表性，他說：

基督教實是最高尚愛國思想的結晶，遍查經中的愛國運動，不知凡幾：摩西領以色列民族出埃及，是歷史上被壓民族革命的第一聲。尼希米的重建宗邦，以士帖的冒死救國，……他若耶利米的亡國哀音，……至於以賽亞約珥彌迦阿摩士諸先知，也發表了不少的救國主張。即基督自己對於本國，也流露了許多愛國精神，……下了不少的愛國熱淚！至其使徒保羅，也竭力勉人為國家盡當盡的義務。此外歷史上也有許多愛國的基督徒，……例如英之克林威爾，法之貞亞傑、美之華盛頓林肯，華之孫中山（註 1 1 5）。

這一類表達宗教愛國主義的文字實不勝枚舉。一位筆名為「諦牟」的作者說自己「只懷一念，只說一句：我一生一世始終是一個民族主義者」。又說，「感謝上帝生我而為黃臉的中國人」（註 1 1 6）。在趙紫宸一篇〈破碎的國旗〉的詩中，則更強烈地流露出護教者當時濃厚的救國意識。他說道，

慈悲的父阿，這屋頂求你垂鑒  
除了破碎慘淡的五色旗，  
沒有別樣旗幟在那裡飄動  
在這異族乘隙同胞自戕的時期。  
旗下的苦同胞不敢懇求平安，  
但求你保護這破碎的破碎的國旗。  
……  
慈悲的父阿，破碎的國旗之下  
有赤眼狗在嚼餘血未乾的骸骨，

有被沾污而奄奄垂斃的孕婦幼女  
在血溝裡洗滌那洗滌不淨的痛苦，  
.....

慈悲的父阿，你也得憂傷痛哭  
像當日基督痛哭耶路撒冷一樣；  
看這膏血潤澤了的肥田千里  
無非是匪盜與異族射獵的圍場，  
.....

懇求你保護這破碎的破碎的國旗，  
旗影底下的人只有你能眷念；  
求你為我們留下傲骨嶙峋的中國人  
在這個不理性的黑闇的黑闇的人間（註 1 1 7）。

然而，隱藏在這些愛國言論底下的卻是一種矛盾的情緒。因為，一方面，他們要用基督教來救國；另一方面，要亡中國的卻是西方基督教國家。國家主義雖是驅策他們進行宗教思考的動力，但促使列強侵略中國的也是國家主義。這種困境使得護教者必須重新思考與處理當時環繞在他們周圍的國家主義。護教者逃離這種困境的一個方法，就是提出一種新而修正的國家主義。它一方面可以矯治西方基督教列強的侵略的、狹隘的國家主義；另一方面，則又容納有足夠的空間，讓基督教能在救國愛國上佔有一席之地。

護教者對國家主義的反省可以說是別具意義的。因為一般來說，他們與外國傳教士長期相處，對於列強的國家主義有較為深入的觀察。一位教會領袖劉廷芳，就曾基於這種長期相處的經驗提出獨到的批評。他說道，在中國的差會與教士，除了貴格宗以外，幾乎沒有一個不主張國家主義的，「英教士向來以服從長官為訓，美教士也不鼓吹違反政府的論調」，「多與英國教士來往的中國信徒，聽飽了英人崇拜祖國蔑視他國的言語，看厭了他們迴護一切大英帝國侵略的行為的論調」。在基本的態度上，傳教士「是尋求國際和平及友愛，但到利害相關處，他們便顯出他們是他們所隸屬國的國民」，拼命地為所屬政府的「政策，或對付中國的計畫，作有益於他自己祖國的解釋」（註 1 1 8）。熱心於教會事業的簡又文也說道，宣教士「每每愛其祖國多于愛基督教及人道」（註 1 1 9）。

除了這種直接的相處經驗外，歐戰也使得國家主義更進一步受到檢討。謝扶雅就指出，「西方所謂基督教國家，宗教莫不受國家主義之駕馭。……其結果各國教會，不能有裨於國際禍患之消弭，且反張各個國家主義之威燄」（註 1 2 0）。在基督教圈中，一種倡導國際間非戰的和平運動也應運而生，他們的口號是「唯愛」（註 1 2 1）；戰爭被視為「各『基督教國』的反基督行動」（註 1 2 2）。一位名為紹明一的作者，在一篇〈耶穌的

戰爭觀》中，更是毫不留情地批評西教士的戰爭神學。西教士所以求助於武力，雖是為了自保與福音的傳播，然而，他說道，「豈知不用我們自己的血來傳教，真道就無人了解」。英美傳教士「在中國口口聲聲講親愛，但是他們卻不反對戰爭；……料想將來再有戰爭，他們對付德國的手段，——祈禱演說，必再發生，立刻出會堂，上戰場，與他素日講親愛的教友們相見於鎗林彈雨之下，這便是他們實行親愛了」（註 1 2 3）。

護教者普遍地相信，基督教可以大有貢獻於中國未來的國家主義。甚至，只有基督教精神能真正矯治侵略的、狹隘的國家主義（註 1 2 4）。因為，基督教講究的是兄弟之愛，是「我們願意人怎樣待我們，我們就要怎樣待人」的恕道精神（註 1 2 5）。因此，「純正的國際精神就是純正的基督精神」（註 1 2 6）。張仕章即深具信心地指出，「世界主義與國家主義和社會福音與個人福音的調和，早已在耶穌的宗教裡完全成功了」。而西方列強「若不受著耶穌的『天國主義』和『民本主義』的感化，決不會由『帝國主義』而改為世界化的『國家主義』」（註 1 2 7）。

徐寶謙則在一篇名為〈敬告今之提倡國家主義者〉的文章中，提醒反教者目前的國家主義運動有兩重危險：一重是它只求中國的富強，「卻不問所謂富強的標準，是物質的抑是精神的。更不問其所根據的國際倫理學說，是強權抑是公理」。另一重則是它「實是一個舶來品，無非抄襲歐美的故智。恐不足以發揚中國固有文化的神髓，及其對於世界的使命」（註 1 2 8）。徐寶謙所說的「物質的抑是精神的」富強，其實正代表著兩種國家主義：一種是只追求富國強兵；另一種則是追求「普世平等的博愛」。在護教者的眼中，前者是一種「走錯了路的國家主義」；而後者則是一種「理性化的國家主義」（註 1 2 9），或者如一位作者所說的，是一種「『超國家的』國家主義」（註 1 3 0）。這種「『超國家的』國家主義」是一種國際主義，但卻不是反國家的、或是「感情用事的四海為家主義」（註 1 3 1）。正如一位作者李瑞德所說的，「我們決不能離了固有的團體，去憑空服務人群」。基督教的任務，乃是「以國家主義的理想，作為建造國際主義的工具」（註 1 3 2）。

在國際主義的理想下，這種國家主義的排外情緒幾乎降到了最低點，它只是一種自衛的主張。而它的倫理與精神主張，則賦予了清末以來之「富國強兵」的口號一些新的內涵。然而，坦白地說，護教者的這種國家主義，除了在理據與思想根源有所不同外，在實質的意義上並沒有超越孫中山先生的民族主義。它們所面臨的是同樣的情境。一方面，他們都渴求一種作為意識形態的對國家的熱愛；另一方面，又都不願重蹈帝國主義者的侵略本質。我們可以說，在某種意義上，護教者與孫中山先生的國家主義

，是被侵略者的一種較富於理性與倫理的共同語言。至於它們彼此是否有任何的相互影響，則是一個幾乎無法斷定的問題。

### 第三節 世俗彌賽亞對中國的救贖之道

從以上的討論中，我們可以清楚地看見，中國國家主義的浪潮，使得基督教的彌賽亞世俗化了。然而，護教者對於這一個世俗彌賽亞如何救贖中國卻眾說紛紜。一方面，這固然是由於聖經對彌賽亞世俗角色的描述與說明較為有限且不明確；另一方面，則是由於中國局勢的混亂，政治及社會問題叢生，各種救國的言論與主義亦層出不窮。我們要特別指出的是，護教者大量地從當時的救國言論與主義中取材。而他們對聖經所作的「再詮釋」，實遠多於根據基督教釋經傳統。

整個「再詮釋」中，最引人注目的是，護教者一再地將耶穌詮釋為一個革命者，甚至說祂一生的目的就是革命。沈嗣莊就說道，「耶穌是歷史中最偉大最實在的革命者。對於宗教社會國家，莫不痛下砭鍼，思所以糾正之，改革之；且能腳踏實地，身體力行」（註 1 3 3）。不只耶穌自身，「而且在過去歷史中之受耶穌洗禮而從事於革命運動者，亦不知凡幾」（註 1 3 4）。張之江將軍則說，「基督教的教義，是革命的策源地」（註 1 3 5），「是最廣大最完美的革命化的星宿海」（註 1 3 6）。國民黨的另一位領袖徐謙也說道：

人恆痛余對基督教則言革命，對革命則言基督教，……殊不知余所負之使命，即存乎其間。……余嘗謂耶穌非傳宗教，乃發明一種世界革命主義。當時不能直達，遂假猶太教之經典以文之。其實所言即反對治者階級及智識階級，打破資本主義，改造社會，解放婦女等，為後世社會主義之權輿，所異者有思想而無方法耳（註 1 3 7）。

按照徐謙的這種看法，耶穌是明著傳教而暗搞革命，提倡的是一種缺乏好方法的社會主義理想。一位教會人士竇廣林也指出，耶穌時代的猶太，有「妥協、隱忍、急進三派」政治思想，「跟從他的群眾，多屬於第三派」。而耶穌自己「絕對不贊成第一派的屈服，不甘採取第二派的手段，最同情第三派的主張。惟鑒於第三派已往的失敗……只有革命的精神而無革命的理想。……因此，……闡發了天國的福音，間接的為猶太人建設了革命的理想」（註 1 3 8）。

就民九至民十七的期間而言，中國刻正處於革命的浪潮中。基督教在這樣的環境中實不能豁免。當時，到中國訪問的美籍神學教授華德（H. Ward）就說道，「我從一個最幼的國家來到這一個最古老的國家，但見這裡的人不怕革命，也不怕革命思想，

遠勝於我祖國的人，——這真是奇怪的經驗」(註 1 3 9)。在這樣的環境下，基督教承受極大的革命壓力。這種壓力可以從一位名為「毛拔」的反教者的說辭中體會一二，他說：

對反革命之宗教如同善社等，必打倒；對不革命之宗教如佛教等，暫取放任；對有革命可能之宗教如基督教，望其自動革新(註 1 4 0)。

其實，強調基督教的革命性，不只是滿足了護教者自身以及時代的革命熱潮；另一方面，也是為了辯護反教者所提出來的批評。就誠如王治心所指出的，由於基督教的革命性，「我們不但否認『基督教是人們的鴉片』，且進一層深信『基督教是思想的奮興劑』」(註 1 4 1)。

「革命的耶穌」雖是當時護教者的一個共認，然而，對於「革命」的內涵卻有不同的體會。基本上有三個詮釋的方向：一個是將耶穌的革命解釋為國民黨的國民革命；另一個詮釋則是說耶穌為無產階級的革命者；第三個詮釋則是將基督教的革命強調為人格與道德的革命。值得我們深思的是，同樣一個信仰，為什麼對於耶穌的世俗角色卻有這樣的差異呢？對於政治神學的研究，這是一個頗堪玩味的問題。在提出我們的解釋之前，讓我們先分別就他們所描繪的耶穌之世俗形象予以詳細說明。

國民黨的張之江將軍，便是一個將耶穌的革命詮釋為國民黨的國民革命的主要人物。他在一篇〈基督教與國民革命〉的文章中，首先引用馬太福音十二章十八到二十一節，然後說道，

這幾節的意思，就是主張公理的，主張平等的，主張為弱小民族謀解放的，主張為被壓迫階級謀拯救的，豈不是與國民革命的主張不謀而同嗎？……

革命導師，就是耶穌基督，……所以能做真正耶穌信徒的，自然能做忠實的革命黨員，……真基督徒，決不能不革命，更是斷斷乎沒有反革命的道理了(註 1 4 2)？

他指望基督教與國民革命的相需相成與充分結合。一方面，基督徒要作「忠實的國民黨員」；另一方面，國民黨員則要像他一樣，「先作黨員，後作基督徒」，「拿基督的精神去革命，才決不至走入新軍閥和黨閥的錯路去」。因為「要想革命澈底成功，必須拿基督博愛犧牲的精神，和日新又新的靈修工夫，……像華盛頓之首創共和，林肯之解放黑奴」(註 1 4 3)。另一方面，基督的精神也可以使得「黨的內部同志彼此之間，決不會有爭權利，鬧意見，相嫉相仇，支離分裂的現象」(註 1 4 4)。

除了張之江以外，大部分信奉基督教的國民黨領袖也都持此

一見解。徐謙是另一個典型。他說，反基督「教」就是反帝國主義；而反基督「教」卻不是反基督「徒」（註145）。他呼籲基督「徒」要從基督「教」下解放出來，從事參加國民革命。他指出許多革命黨員都是基督徒，而許多基督徒也已覺醒參與國民革命了（註146）。

這一種將「革命的耶穌」等同於國民革命的立場，尤其集中在孫中山先生身上大加闡揚。護教者幾乎毫無例外地聲稱，孫中山先生的革命生涯「與耶穌為革命而死在十字架絕對相同」，而「孫文主義就是耶穌主義」（註147）。不僅如此，他們還解釋，孫中山先生所以獻身革命，正乃是回應上帝的呼召。劉廷芳在一篇〈中華基督徒與孫中山〉的文章中，就特別強調孫中山先生死前數天對孔庸之說的話——「我是奉上帝差遣與惡魔奮鬥的使者」。劉廷芳並且說道：

（孫中山先生）自覺被上帝召喚此正與摩西少年在何烈山頂牧羊時從荊棘中聞聲應召相同。他創立民國，使四萬萬同胞脫離滿清專制的權威，正如摩西引導同胞出埃及。他為革命勞碌四十年，又與摩西曠野中引導希伯來人四十年的時期相等。摩西領民出埃及，而未能親入迦南，中山先生今日革命的工作只成第一步，而要建設真正民國的志願，還未達到。摩西登尼頗山頭，遙望迦南而死。中山先生撒手歸去，我中華國民流乳與蜜之迦南，還遠在前途。尼頗山頭的遺囑，與中山先生勸國民努力的遺囑，實後先相映。同信一主的信徒，讀先生遺囑，當撩乾眼淚，努力進迦南呵（註148）！

在這段引文中，劉廷芳幾乎將孫中山先生類比為帶以色列人出埃及的民族領袖——摩西。他還另外作了一首輓聯，來論定這一位二十世紀的中國摩西。

少年何烈受靈，領此邦決心出埃及。  
今日尼頗遺囑，願吾民努力進迦南（註149）。

明顯地，劉廷芳這裡所謂的當「努力進迦南」，指的就是要信徒努力實踐國民革命。事實上，透過孫中山先生與摩西的類比，國民革命已經不再是世俗的政客革命，相反地，成為一種由上帝啟動、且代表上帝正義的聖戰了。

從此一詮釋取向來看，中國這種政教「合一」的發展實為驚人。一方面，它反映出國民黨在社會上的龐大勢力，以及宗教界對其國民革命主張的深刻認同；另一方面也顯示出，宗教作為一種社會力量，一些熱情的國民黨員很努力地企圖加以吸納與整合。這未嘗不是一種前章所謂的「統整式的國家主義」的表現。

除了將基督教的革命等同於國民黨的國民革命之外，當時許多的護教者也經常將革命詮釋為「無產階級革命」。他們不斷地強調耶穌是一個木匠——勞工——的兒子（註 1 5 0）。這種強調的用意，是在因應盛傳於中國的各種社會主義思潮。汪兆翔甚至說，耶穌「是一個資本制度下的勞工」，並且由於祂的目睹資本家的壓迫而「大唱革命了」（註 1 5 1）。一位名為林漢達的作者也說道，「上帝是貧民的上帝」，而耶穌也「受統治階級奴役的壓迫，和資產階級經濟的掠奪」。「他的家庭完全是貧困的小工人的家庭」，「他沒有財產，無從收房租得利息，他沒有富親，無從享受每年額定的收入」。「只有貧窮的人配做耶穌的門徒，只有貧窮的人敢和耶穌同受凍餒，同暴風塵」。「他是資本家的走狗麼？他是壓迫平民的麼」（註 1 5 2）？林漢達還作了一首詩來描繪耶穌的無產階級特性。詩中說道：

無產階級的耶穌喲，  
你為何生在馬槽裡？  
一睜眼，就是破的窗，敗的壁，  
風雨怎庇？大雪何處避？  
驢馬的生活你先嘗，  
奴隸的痛苦你留意。  
狐狸有洞，飛鳥有巢，  
你竟無枕首之地。  
你為何受凍受餓，將名利丟棄？  
臨死衣服被人剝奪，  
安葬的還是別人的墳地！  
……  
你豎起十字架奮臂，  
將特權階級打倒，  
揩盡貧民的眼淚（註 1 5 3）！

除了塑造一個無產階級的耶穌形象外，護教者更大量地引用聖經經文來咒詛有錢階級。而其中最常引用到的，是「有錢財的人進神的國是何等的難哪。駱駝穿過針的眼，比財主進神的國還容易呢」（路加福音十八章二四、二五節）。此一經節被當作耶穌對於資本主義的深惡痛絕（註 1 5 4）。

記載在〈使徒行傳〉中的信徒凡物公用的教會經驗，也一再地被詮釋為社會主義的共享與共產精神。然而，護教者卻又細心地分辨出其與俄國共產主義的不同。汪兆翔就說道：

教會的共同生活，不是絕對的主張，『有無相通』『多寡相助』，這種事體，乃是信徒隨意的行為，並不是信徒入教會必要的條件，他們不過在消費上共同支用，各取所需，

至生產及私產制，還是承認的。……教會的共同生活，完全是良心的自願，不受任何團體力量強制的。這就與俄國式的共產不同了（註155）。

而最有力的一篇批評俄國共產主義的文章則要屬文南斗的〈基督的共產觀〉了。他開宗明義地說道，所謂「基督的共產觀，就是要用基督的眼光，來論斷今日的共產主義。」他根本的關鍵點是反對俄國共產主義訴諸直接行動的手段。他說這種以武力實踐的共產主義，即使成功了，也不能「擔保私分再不發現」，「貧富的階級尚存，不過互換主人罷了。試問有幾人，能絕對的犧牲自己……來利行一個共同的生活？縱然有一俄之列寧，能不能求個俄人有如他的心」？他相信，能夠讓人有列寧之心的，惟有賴於「基督的去貪，和互助的精神」。有了理想的人，才會有理想的社會（註156）。

不只是俄國的共產主義，護教者也深信，基督教的財富倫理正足以剋治二十世紀的經濟問題，而其效果且遠勝於一般的社會主義。一方面，在於基督教反對武力，講究以兄弟之愛為實行共產主義的先決前提；另一方面，則在於基督教對財富的價值與眾不同。「普通的社會主義」往往只「注重物質的生活」，根本不脫一種「經濟的歷史觀」；而「耶穌社會主義」則強調除了物質之外，還有精神與人格，它是「精神的歷史觀」（註157）。根據這種歷史觀，「資產不是進天國的入場券」，而且，「生命比資產貴重得多」、「道德比資產要緊」（註158）。

護教者對於俄國共產主義採取排斥的態度，然而，對於巴枯寧的無政府共產主義卻表示心儀欣賞。張仕章就在一篇〈社會主義家眼光中的耶穌〉中，說耶穌「定是一個無政府共產主義家」（註159）。他這樣的說詞令我們感到不解，因為巴枯寧所主張的暴動與暗殺手段，恐怕非一般護教者所能接受者。事實上，護教者為巴枯寧所吸引者，只是其「到民間去」的號召而已。根據「到民間去」的理想，貴族階級的子弟必須親身加入無產階級行列，體會農工同胞生活的甘苦，然後才能開導及拯救他們。此一理想所以吸引護教者，主要的原因是它很接近耶穌「道成肉身」的精神。耶穌既以神格之尊而降世謙卑為人，則貴族子弟親身加入無產階級行列，不正是一種基督信仰的實踐嗎（註160）？

最值得一提的是，護教者以這種「到民間去」的理念，來批評青年會以及西方傳教士對中國下層社會所作的「社會服務」。在他們看來，青年會只是趕時髦而跟著喊革命，完全沒有犧牲的精神，所以只能作一些浪漫的、了以自慰的社會服務（註161）。而宣教士對下層民眾的社會服務，則是虛偽矯揉的，偏重精神生活，而不注重農工的現實問題。王治心就說道：

他們的鼻祖戴德生和他同類的西國宣教師，穿著華人的服裝，蓄起滿人的髮辮，奔走於山陬村野之間，與鄉民同飲食共起居，這種精神，實在不能不叫我們十二分欽佩。然而揆諸「到民間去」的本義，似乎還有些相差。因為「到民間去」是以改造群眾生活為前提，要改造群眾的生活，必須親身加入到無產階級的群眾之中，與他們共同生活（註 1 6 2）。

王治心最不满意西教士「從鄉間回來的時候，仍舊過那洋房大餐的生活」。他說，這種服務與犧牲，並不是耶穌的道成肉身，倒「好像演了一幕戲一樣」，反而「在基督教與民間中砌了一堵厚牆，使兩方面隔離得愈遠」。他也沉痛地指出，西教士的生活使得中國信徒「不知不覺中傳染了一種功利思想，忘記他們自己曾經從民間出來的，而現在反以上等社會自命，……表現出一種高於勞動階級之上的十足神氣」。所以，難怪反教者「批評基督教男女學校，說是洋行買辦及偉人姨太太的製造所」（註 1 6 3）。

在王治心的規劃中，現階段「到民間去」有三件要務：一是解決農工的生活；二是提高農工智識；三是改良農工宗教。而三者中又以救貧為第一要義（註 1 6 4）。他特別叮嚀道，要改造西教士的聖俗二元論，因為它「把一般活潑的人民，引到麻木的超世的天堂裡面；實際的生活儘可不問，只要一天到晚的祈禱，……這樣的基督教，不是到民間去，簡直是出民間去」。王治心很清楚地界定，所謂的「到民間去」，不是到民間去傳神祕的抽象的教義；而是使「無產階級的耶穌，與人民的實際生活打成一片」（註 1 6 5）。

這種將耶穌視為無產階級革命者的詮釋取向，與前述的國民革命詮釋取向比較起來，有其相對之處。可以說，那種將世俗彌賽亞的天國事業等同於國民革命的看法，是一種典型的政治革命說，採取的是由上而下的救贖途徑；而無產階級革命或是「到民間去」的理念，則是一種典型的社會革命，採取的是由下層工夫做起，來建立地上天國的途徑。平心而論，這兩個詮釋並非積不相容，如果護教者願意採取一種實驗主義的態度，它們可以共同視為基督教彌賽亞救贖中國的雙重策略。

然而，不管是政治的或社會的革命，在某種意義上，它們著重的都是大環境與制度層次的改造。事實上，護教言論中還存在另一種聲音，即主張由心靈與精神的層次來著手進行中國的救贖，因此，他們所體會的「革命的耶穌」，是指著耶穌要在中國掀起道德與人格的革命，此即所謂的「人格救國」主張。它可以說是世俗彌賽亞理論的「第三勢力」，但另一方面，它卻又是一支

主流。它與政治的或社會的革命並不矛盾衝突，反而構成一整個亟待救贖的共同體。所不同的只是強調的重點或優先次序。

對於人格救國的主張，青年會是主要的貢獻者。要瞭解其信息，我們可以從趙紫宸的文字得到最具代表性的詮釋。他在一篇〈新境對基督教的祈禱〉中指出，「現在的學生運動，表面雖是政治性質，而實在乃是道德的社會的運動，不但要求政治的革新，而且要創造一種新民族，新文化，新社會，新國家」（註 1 6 6）。具體來說，中國的新環境有三種要求，即合理的生活，包括人的解放與自我的擴大；雄厚的個人與社會道德；以及共同互助生活與普遍覺悟和幸福的新文化、新社會（註 1 6 7）。

那麼，在這樣的新環境中，基督教該如何自處與回應呢？趙紫宸相信，其實新環境所祈禱者，正是基督教的最長處。然而，近百年來信教的人卻「天天的空言，胡鬧天堂地獄的真狀，創世末日的遠近」，而完全漠視了新環境的這些祈禱。因此，他要求讓中國的同胞「『撥開雲霧見青天』，得親耶穌的豐範。……發展耶穌的人格在他們心裡」（註 1 6 8）。他相信，基督教可以給中國的最大貢獻，就是讓人人有顆耶穌的心，「使他們因此成個新民族，立個新社會」。他完全響應陳獨秀在〈基督教與中國人〉一文中的呼籲，也要求「『把耶穌崇高的，偉大的人格，和熱烈的，深厚的情感培養在我們的血裡，將我們從墮落在冷酷，黑闇，污濁坑中救起』，又將我們聯合起來成為互愛互助的天國」（註 1 6 9）。

一位稱為謝婉瑩的女士也在一短詩中說道：

主義救不了世界，  
學說救不了世界，  
……  
只要你（指上帝）那純潔高尚的人格。  
萬能的上帝！  
求你默默的藉著無瑕疵的自然，  
造化了我們高尚獨立的人格（註 1 7 0）。

人格救國與新文化運動有很大的雷同之處，它們都屬於思想與行為層次之現代化運動的一部分。我們甚至可以說，人格救國論正屬於胡適所謂的「一點一滴」、「一尺一寸」的「零碎改造」說（註 1 7 1）。對於這種零碎改造的途徑，杜威有一段話很具有代表性，他說道：

改造社會絕不是一件籠統的事，絕不是一筆批發的貨，是要零零碎碎做成功的。中國常有人問我「改造社會應當從何處下手」？我的答案必說應該從一事一事上下手。……進

化不是忽然打天上掉下來的，是零零碎碎東一塊西一塊集合湊攏起來的（註 1 7 2）。

對護教者來說，社會改造化約到最小單元就是人的改造；而人的改造再化約到最小單元，就是人格的改造了（註 1 7 3）。相對的，那些什麼主義之類的恐怕就是「籠統不分、囫圇吞棗的話」（註 1 7 4）。也許我們要問，為什麼是人格革命，而不是類似於新思潮的思想革命呢？原來護教者對於新思潮的成就並不滿意。趙紫宸就批評它破壞了道德生活。他還說道：

新思潮使我們得了生活解放的要求，卻沒有給我們一種生活集中的訓練；使我們得了個人社會發展的欲望，卻沒有給我們一種統一建設人生的維持勢力；使我們得了重新估量一切價值的要求，卻沒有給我們一種安心立命的根基。……解放人從舊道德的束縛中出來的工作，固然是開始了，進行了。但有解放的工作，而無建設的制裁，……中國的新思潮運動，對於道德生活的建設方面，還沒有貢獻（註 1 7 5）。

他始終相信，中國的腐敗根源就是人自身的道德淪喪，而耶穌正是道德的完美表率。基督教在此意義上正「可以成為社會重建的基礎」（註 1 7 6）。

這樣一種人格救國的訴求，似乎只在民國初年產生了很大的吸引力。而民國二〇年代興起的直接行動與政治革命運動，則不僅使得胡適的影響力式微，也對基督教的人格救國理論帶來挫傷。然而，護教者卻始終未曾放棄此一途徑的訴求，甚至熱衷如前。主要的因素是聖經與神學傳統中，有關道德與人格的直接教訓遠比政治或社會革命的教義豐富許多。

我們必須提醒的是，持人格革命論者與持政治暨社會革命論者並非是截然分立、旗幟鮮明的兩派勢力。在一致對外、共同護教的前提下，這兩個主張是可以合作與互補的。事實上，大部分的護教者都採取了一種整合的策略，將政治暨社會革命論與人格革命論融為一爐。簡單來說，就是主張兩者都重要，不可偏廢。有些護教者則較為細膩，發展出一種兩階段論，即主張由何者為入手、何者為後繼。

這種整合得到了許多人的支持。甚至孫中山先生自己就是一個將人格革命與政治暨社會革命的整合者。民十二年十月二十日，他在廣州對全國青年聯合會的演講中，即顯示了一種將「青年會的人格和國民黨的資格」結合的期望。他說道，中國「墮落的原因，就是在不講人格」。而「我們要恢復國際的地位，……便先要講人格」（註 1 7 7）。他十分肯定青年會此一救國途徑，

他還表示：

我們要問政治的人，想中國改良成一個好國家，便是想得有一機會，令四萬萬人都變成好人格。這個方法是在甚麼地方好呢？要正本清源，自根本做工夫，便是在改良人格來救國。這便是以國家全體變成青年會，然後多數國民的人格才能養成（註 1 7 8）。

雖然國民黨慣用「手槍炸彈」來革命，但孫中山先生指出，這只是社會改良的「破壞」面；至於「建設」面，則在於一種能使人民有自治能力的國民人格之養成（註 1 7 9）。很顯然地，對他來說，人格革命與政治暨社會革命不僅不相違悖，而且還相需相成。

當然，它們兩者的整合並不表示彼此沒有歧異。其中之一，就是對於救贖中國所強調的重點與優先次序。主張人格救國者認為，社會的改造得先從個人的改造起，否則就是「紙上空談」（註 1 8 0）。一位叫做汪邦釗的作者就說道，「心果改造，罪惡自然不會發生了」。「社會好不好，是人所造成的」。他認為罪惡「一半由他的遺傳，一半由他的創造；遺傳他的舊罪惡，創造他的新罪惡」（註 1 8 1）。前文中提過的文南斗，他批評俄國的共產主義就是由此立論的。他說，「社會的腐敗，不是由社會本體發生的，因為他不過是一種組織，那造成社會腐敗的，乃是人，所以要想改造社會，自然要自人起」（註 1 8 2）。所以，他相信共產主義的最大考驗，在於有無不貪、不奪、不嫉的理想人心。他甚至分析貧窮的原因，說其「多是惰性的結果」，少是「社會的苛待」（註 1 8 3）。這樣的分析與亞當史密斯（Adam Smith）、柏克（Edmund Burke）以及馬爾薩斯（Malthus）等人所代表的古典自由主義幾乎如出一轍。事實上，也正符合了喀爾文以來的清教徒的財富思想，即視富裕乃上帝對勤勞者的獎賞，而貧窮多是懶惰所致。文南斗堅稱，耶穌也是持此一主張的，他說：

基督認定社會不良，乃由人心不正，所以主張改造人心為先施。……那擁數百萬的督軍，可以謂足衣食了，但是為甚麼還要做強盜呢？……馮玉祥的心略正，才有常德的好社會，不是因為長德的社會好，才有馮玉祥的心正，……耶穌說：「天國在人心」即是人心能造天國，……所以耶穌勸人「先求他的國，和他的義」，自然……天國就已實現了（註 1 8 4）。

人心改造途徑的這些立論，似乎言之成理。然而，對於那些強調政治暨社會改造的人來說，卻是有所不妥的。事實上，當時中國的局勢與環境並不利於這種思想。國內混亂的情勢與絕望的

情緒，使得許多人覺得這種溫和的改造有如掘井止渴、緩不濟急。在焦慮與熱切的期待下，他們變得憤怒和不耐，渴望直接的政治行動。他們熱情地喊著「阿拉要革命，革命全靠阿拉」（註 1 8 5）。二〇年代的許多國人，都寧可相信政治暨社會改革的優先性，視其為精神與人格有效改革的前提與必要環境。所以，在反教運動中，他們批評基督教的人格救國是一種高調、一個空空洞洞的抽象名詞（註 1 8 6）。或許我們可以這樣說，人格改造途徑是「永恆的正確，現在的錯誤」；而政治暨社會改革途徑則是「現在的正確，永恆的錯誤」。

另一方面，在反帝的浪潮下，傳教士或是中國信徒的「人格」根本遭到一種先入為主的唾棄與輕蔑，代表的只是侵略。對反教者來說，用這種「人格」來救國，豈不是賣國、親美、親英嗎？所以，他們很自然地由此來批評基督教徒「賣身的手段正和現在被人目為『豬仔』的國會議員分不出高低上下」（註 1 8 7）！而一直到北伐統一之際，所謂的基督徒「人格」仍未能讓反教者產生認同與信賴。在他們覺得，宗教人格與國民人格根本是兩回事。一位國民黨的反教者袁業裕就說道：

基教最重革心，這是不錯的，但是經過基教洗禮而革心的人，是否就可做中國一個純正的公民，這是一個疑問。……基教之重革心，與中國民眾之應當革心，簡直是漠不相關。……基教所欲造就的一個公民，與國民黨所欲造就的一個公民迥然不同（註 1 8 8）。

反教者的抨擊當然也影響了護教者對人格救國的評價；另一方面，許多護教者也深切體會國內局勢的惡劣以及高漲的直接革命情緒。一位作者張子謀就說道，潔淨內心固然也是耶穌的主張，但是，「住在這資本主義社會裡面，叫他講『博愛』是做得到嗎」（註 1 8 9）？他宣稱，罪惡原於社會的不良者十之八九；而原於個人身心者十之一二。尤其，社會經濟的組織與統治組織，是導致個人是否犯罪的關鍵因素（註 1 9 0）。他還作了兩個譬喻來強調改造環境的優先性：

常住在黑室的人，叫他勿撬門踰牆，撬門踰牆就是犯了罪。追尋罪的根由，那「踰撬」的罪，是由於「黑室」。那「黑室」就是「撬踰罪」的產母了；也可以說「黑室」就是罪了。  
……人類生活於社會，人類比如活水，社會比如河底的凸凹；活水的高低，全準乎河底之凸凹（註 1 9 1）。

他因此結論道，「我們在神前大呼『悔罪悔罪』，也要想到產生罪惡的社會面謀改造」；「消除社會種種壓迫人們犯罪的那些制度，歷史，習慣，教育……」「不然，你責備一個居於淤室的人

講衛生，豈合情理」(註 1 9 2)？

羅運炎也同樣說道，耶穌所謂的「天國是在你們中間」，指的是社會改造；而所謂的「天國在你們心裡」，則指的是個人改造。這兩者「互相表裡，不可分離」。然而，「對於社會，似乎更為重要，因為社會不良，則個人即必大受影響。所以基督先來改良社會，以便建設天國」(註 1 9 3)。在二〇年代期間，持這種看法的教會人士實不在少數。他們雖然熱心傳教，卻經常感受到一種挫敗與失望。這種感受正如一位叫做浦化之的教會人士所說的，「世界上人，不容易得救的原因，就是環境太壞，……教友受洗後，住在萬惡社會裡面，極難保守他們的道心」(註 1 9 4)。這位作者因此對自己的傳教策略改弦易轍，全力鼓吹教會投入工賑運動。

從以上的言論中可以發現，造成雙方分歧的癥結所在，乃是對社會組成的不同理解。人格救國途徑所堅持的立場，是一種所謂的「方法論上的個體主義」(methodological individualism)，認為「個體」的加總即是所謂的「社會」，而「社會」也可以完全化約為「個體」(註 1 9 5)。因此，一種全稱的「社會的利益」是不存在的，存在的只是單稱的個體利益。同樣的，整個社會的救贖不僅應該以個人救贖為前提，甚至本質上就只是個人救贖的累積而已。值得注意的是，如果此一立論再進一步往前推演，那麼，一種政治暨社會的改造就幾乎可以完全被個人的改造所取代了。事實上，它正是許多保守主義教會經常用以抗拒政治暨社會參與的理據。

至於強調政治暨社會改造途徑者，則持一種相反的社會組成的理解，即「方法論上的全體主義」(methodological holism)。此一方法論上的全體主義，其實部分承襲著亞里斯多德的「部分的加總不等於全體」，以及宗教社會學家涂爾幹所謂的「集體意識」(collective consciousness)(註 1 9 6)。它認為，社會固然是由個人所組成的，然而，一旦已經組成，則社會的組織、制度與文化便逐漸轉變為一種獨立的存在與力量，有屬於它自己的邏輯與理則，不再能回過頭來化約為個體的總合了。此時，不只是個體的轉變無法等同於群體的轉變，相反地，群體處處影響、規約、甚至宰制個體的發展。從這個立場來看，社會救贖與個人救贖是兩個不同層次的改革，它們可以同時進行，卻不能將社會救贖化約為個人救贖的加總。

對於這樣的爭論，孰是孰非，我們無意多加評論。重要的是，在救亡圖存的強烈革命意識下，方法論上的全體主義當然佔盡了上風。而在實踐的層次上，方法論上的個體主義也未能發展為一種純粹的個人救贖神學。在民九至民十七的期間，中國明顯地並未提供一個讓個人救贖神學滋長的環境，甚至，個人救贖還淪

為國家救贖的一種過程或途徑。也就是說，它並不是目的價值，而只是工具價值。

這一頁政治神學的分析充分顯示出，從清中葉以迄北伐統一的期間，政教分離主義其實幾乎未曾在中國真正存在過，它似乎只有短暫而零星的影響力。先是西教士夾雜著祖國光榮、自保身家與福音突破等的複雜動機，而發展出類似於「白種人的負擔」的戰爭神學。繼而是戰爭神學引起了中國人對基督教的戰爭。戰爭神學雖然後來在民初時逐漸崩潰了，然而，為了彌補它所帶給中國與基督教的傷害與浩劫，基督教不得不轉化為一種世俗的彌賽亞，一方面是救贖中國；另一方面，則是救贖基督教自己在中國的命運。

為了達成此一使命，護教者針對著西方所謂的基督教「正統」提出批判與改造。而他們所作的批判與改造是否成功呢？或者使他們變成了異端？這顯然是一個見仁見智的問題。然而，無可否認的是，這些努力卻十足地促成了本土化的政治神學。它是護教者將基督信仰與中國情境互相結合的成果，而非對西方某一神學思潮的直接引進與移植。因此，從護教者對當時救國言論與主義的大量取材中，可以明顯地發現，他們對聖經所作的「此時此地」(here and now)的本土化詮釋，實遠多於根據西方的基督教釋經傳統。

這樣的政治神學所產生的影響是相當深遠的，即使在民十七以後，一直到共產黨統治下的「三自愛國教會」運動，都仍保持著同樣的神學取向與基調。顯而易見地，這種取向與基調的政治神學愈是在發展上日益澎湃，結果就愈激起敬虔與基要傾向之「護教者」的批評與抗議。後來的一位著名教會領袖王明道，就是一個最具代表性的典型。他強烈地抨擊這些主張科學、進化與社會主義的世俗神學為「不信派」(註197)。在一九五五年的一篇長文中，他更聲稱自己「和他們戰鬥了三十年之久」(註198)。基本上，王明道稟持著涇渭分明的「信與不信不能同負一轆」的聖俗分離主義。因此，他完全不能諒解所謂的「現代派」在建構政治神學上的那種「處境化」(contextualization)的努力。在他看來，「這群猶大的門徒……並沒有一定的認識和主張。他們只是看著環境的轉變，而隨時改變他們的論調」(註199)。他甚至將現代派當作是一群企圖顛覆基督教會的人。他還奉勸這些教會領袖乾脆「爽快再組織一個『反基督教大同盟』，再來一次『反基督教運動』，至少你們所作的還比現在誠實一些」(註200)。對於社會的救贖，王明道堅持著一種我們前述的方法論上的個體主義，他說道：

社會為什麼這樣腐敗？世界為什麼這樣充滿罪惡？豈不是因為組成社會的每個分子——個人——都深深的沉溺

在罪惡當中麼？不去一個一個的拯救人脫離罪惡，卻希望社會的全體能以改善，這是何等狂妄無知的事（註 2 0 1）！

我們必需提醒的是，這樣的論調與人格救國的主張是有所不同的。王明道並不將個人救贖視為國家救贖的一種過程或途徑。個人救贖本身就是目的價值，而非工具價值。可以說，他已經將方法論上的個體主義完全推演為一種純粹的個人救贖神學了。國家主義對於王明道似乎不具有任何的影響與意義。他相信，「領人歸主」是基督徒惟一需要的社會參與；而所謂的社會福音「並不是福音，乃是教會中一些不信救恩的領袖們所編造的一種離經背道的講論」（註 2 0 2）。他說，真正的福音不是這種「提倡人須努力改良社會好使天國實現的臆說」，而是「基督再來用鐵杖治理萬民除盡罪惡建立天國的福音」（註 2 0 3）。

王明道的「護教」在一般信徒群眾中引致了不小的迴響。對於許多基督教徒來說，恐怕更危機的是，在新神學潮流的詮釋下，宗教幾乎已經完全淪為一種只是指引人們現世思考與行為的結構了。然而，面對國家主義的浪潮，我們不禁懷疑，那些所謂的「不信派」除了塑造一個革命的耶穌之外，是否尚有其它更好的選擇？我們無意為這些政治神學的妥當性辯解，但卻必需提醒讀者去深切體會一個革命熱潮的時代對中國教會的強烈召喚。或許，每一個時代的每一個教派幾乎都會面臨一種抉擇，就是要不要回應世界、與當代思潮對話？對王明道之類的基要派來說，若是要回應這樣的世俗召喚，無異是隨著魔鬼的歌聲起舞。因為，「在他對來生的希望中隱藏著對世界的一切一種不由分說的指責，包括所有人類的文化和社會組織」（註 2 0 4）。但是對於那些鄙棄聖俗二元論與肯定現世的人來說，面對世俗的召喚卻是信仰上的一項責任與使命。雖然它帶著塵世化的誘惑，卻是無可選擇的召喚。

## 結 論

### 結 論

政治與宗教之間的適當關係為何呢？這一直是個頗富爭議性的問題。西方社會在宗教改革與教皇權威崩潰以後，政教分離主義大行。然而，各種違背政教分離主義的現象卻又層出不窮。二十世紀以來，一波波的新神學更強烈地衝擊著傳統的政教分離主義。我們不敢說政教分離主義已經崩潰，然而，它正迅速地走下坡卻是一個不爭的事實。我們要特別指出的是，在這樣一個歷史的過程中，非西方國家的政教經驗扮演著一個相當重要的角色。更明白地說，亞非及拉丁美洲的政教經驗正是一股強烈衝決政教分離主義的力量。先是西方國家挾帝國主義的船堅砲利將基督教傳佈給亞非世界。此一行動的本身就違背了政教分離的原則。繼

而是被殖民地的教會與信徒，在環境重重的壓力與挑戰下與民族主義結合。一方面是為了拯救在帝國主義多重侵略與剝削下幾近分崩離析的國家；另一方面也是為了維護宗教在這樣一個滿目瘡痍之國家中的意義與地位，遂不得不將信仰轉化為一種與社會暨政治密切結合的世俗彌賽亞。

中國在民九至民十七期間的政教經驗便是一個典型的例証。正如蔣夢麟所說的，耶穌「是騎在砲彈上飛過來的」（註1）。傳教士不僅挾著條約與武力，甚至還發展出一套戰爭神學，來辯護為什麼「以武力傳播愛」。雖然傳教士仍聲稱政教分離，但這樣的說辭幾乎沒有任何意義。當然，絕大部分關心此一課題的中國人也都不予相信。相反地，他們在當時充分體認出一種難以忍受的政教關係模式，亦即洋教凌駕在國家與王法之上。這樣一種政教形式顯然遠遠偏離了中國傳統的主流（註2）。它使得國家主義反教逐漸興起，並取代過去的文化主義反教運動。

進入民國以後，隨著中國時局與思潮的發展，在新文化運動的影響下，首先展現的是一種功利原則的國家主義反教特質。從外在的論証理據來看，民九至民十的反教可分為科學主義、藝術取代論以及人文主義三個取向。但這些都只是基於對中國富強的工具性價值而來的批評。他們隱藏在背後的擔憂，是惟恐宗教成為一種對國家及社會的腐敗、破壞、分裂與落後的力量。一方面，它充滿了浪漫與熱烈的愛國情愫；另一方面，卻又講究超然、理性與冷靜的精神，不願意委身於某單一的理念或主義，或是獨鍾於某一家之言。因此，它雖然蒐羅各家的宗教見解，以超然、理性而冷靜地分析宗教的優劣利弊，卻意理地僅以宗教具有多少促進國家富強的價值為評價標準。

對於當時許多持基要傾向的教士與信徒而言，這些反教言論似乎熟悉，卻又陌生。為什麼說「熟悉」呢？因為在西方原本就常見科學、藝術與人文的反教論調。那又為什麼「陌生」呢？因為他們一向所體認的宗教信仰，是相當個人、內在而超越的，是一種對自我、靈魂、宇宙及生老病死的救贖與終極關懷。而如今反教者竟然要求一種世俗的國家意義。他們很自然地將反教運動的本質詮釋為魔鬼對真理的攻擊，並且繼續活在他們那種聖俗二元劃分的世界觀中。

民十一以後，智識主義以及實驗主義逐漸失勢。它們一向認為，中國政治與社會的腐敗與紛亂，歸根究底就是這一塊田地還沒有經過科學理性的耕耘。然而，陳獨秀、李大釗、孫中山先生、許多的學生以及國共兩黨的黨員，卻相信中國的田地所迫切需要的並不只是科學理性，更是主義與革命的洗禮。他們仍然是熱血愛國的分子，卻逐漸揚棄了功利原則的國家主義；轉而選擇一種引領他們獻身、戰鬥、直接行動的意理式的國家主義。

由於以反帝為使命之部分政黨黨員的刻意經營，反教開始轉化為反帝運動的一個支流。這個「帝」字徹底改變了反教運動的本質與風貌。它一方面使得原本汎非宗教的立場轉變為專非基督教；另一方面，宗教則不再被強調為一種對國家及社會的腐敗、破壞、分裂與落後的內部因素，而是被當作侵略中國的一種外力與強權實體。也就是說，此後的反教不再是新文化運動中知識階層「破壞偶像浪潮」的一環，而是中國革命熱情下之排外主義的一部分。

在北伐統一以後，意理式的國家主義反教又有了一個新發展。因為，在帝國主義的中國同伴——軍閥——被掃除後，可以說已經使得反帝革命得到了階段性的勝利。因此，原本防禦式的國家主義反教遂轉變為一種對內的統整式的國家主義反教。這種統整式的國家主義，其主要內涵不再是排抗外力了，而是要求國內的各個階層、團體與次文化臣服、效忠並整合於國家或代表國家的一切政治符號與意識形態。宗教作為一種社會團體、民間力量與次文化，部分國民黨員很自然地也要求其臣服、效忠，並整合於新的政治秩序與三民主義下。至此，中國的政教關係可以說回復到了鴉片戰爭以前的模式了，亦即將宗教完全隸屬於國家之下。

顯而易見地，從民九至民十七，整個反教運動都逼使政教分離主義沒有一絲生存的餘地。從中國此一獨特於西方世界的歷史經驗，我們要問，政教分離主義到底有多大的適用性？尤其在那些掙扎著脫離飢餓與貧窮、政治上內憂外患、以及社會體制與規範瀕臨解構的國度中。約略來說，在工業化以及政治基礎結構穩定的西方國家中，教會與信徒要維持對政治與社會的超然並不困難，因為，國家所面臨的只是一些公共政策的問題。教會與信徒可以隨著各自的興趣參與或不參與。然而，在諸如近代中國這樣的開發中國家裡，教會與信徒則面臨著帝國主義、軍閥割據、共和民主、建國統一、經濟凋敝與社會混亂等諸多棘手的基本問題。一方面，愛國的知識菁英以及主要的政治勢力，都企圖召喚與整合他們，以投入建國或改造的行列；另一方面，國家的悲慘光景也令他們若採行政教分離主義會深覺內疚、愧對良知。

事實上，即使在先進的西方社會中，所謂的「政教分離」一詞亦有待澄清，因為它有相當分歧的用法。其中的「政」及「教」通常都只是一種泛稱。「政」可能指的是政治、政策、政府、政權當局、官員或公職人員等；而「教」則可能指著宗教、宗教組織、神職人員或一般教徒。我們必須指出，它們彼此之間的互動關係有極大的差異，並不能籠統地概括為「政教關係」。

如果所謂的「政」是指著政治或政策，那麼，無論就東西方

社會而言，政教分離都會面臨實際上的困難。因為政治具有極大的擴張性，它既是管理眾人之事，何以宗教可能例外？它必然有一些或多或少的宗教政策。另一方面，宗教亦可能具有其政治暨社會的理念與使命。而無論是教徒作為一個公民、或是教會作為一個社會團體，它們都具有憲法所保障的不可剝奪的參政權。它們可以進行壓力政治，也可以推派候選人參加選舉，甚至可以組織政黨。政治作為一種範疇，基於社會體系的整體關連性，它必然要與「教」發生許多互動。

但若「政」指的是政府體制或政權當局；而「教」是專指廟堂或教會等的組織，那麼，政教分離則屬可能。其中的理由很簡單，因為組織的分離是可能的。事實上，西方中世紀對於此一課題的爭論所在，正就是教會組織與政府體制的不分，它握有精神之劍，也同時握有世俗之劍。它們若是不分離，教主便是國王，而國王又兼為教主了。

就民九至民十七的期間而言，敬虔與基要傾向的教徒似乎未能釐清政教分離的真義，以至於他們始終將反教運動的本質當作是魔鬼對真理的攻擊。然而，護教者卻體會出，反教運動的本質正是知識菁英的愛國召喚以及主要政治勢力的整合企圖。因此，對於反教運動，他們寧可如趙紫宸所說的，視其為〈新境對教會的祈嚮〉。

我們可以說，護教者所作的轉化，正是神學家田立克（Paul Tillich）所謂的「關聯」（correlation）神學。田立克指出，上帝的信息並不能只當作是一種永恆、客觀、一成不變的存在，它還必須進入主觀的層次，與人類生活的歷史情境互相關聯。他相信，一個真信仰者要不斷地適應社會的新變遷，並與當代的思潮對話及整合（註3）。這是一種以「對話」取代「教條」的途徑。就民九至民十七的期間而言，將耶穌塑造為一個世俗的彌賽亞，幾乎可以說是護教者與當時中國「處境化」的唯一出路。而其目的就是為了能夠與時代思潮及社會菁英對話。

教義的客觀性與絕對性也自然隨而淡化了。這可以說是一種較清教徒所為更為徹底的宗教世俗化。事實上，早在韋伯的論證中，就已經顯示出世俗化與理性化的密切關係。在科學主義的浪潮下，不僅宗教遭到嚴苛的批判，事實上，護教者自己的神學思想也備嘗了一次科學的洗禮。因此，在他們的護教文字中，經常地流露一種德國神學家布特曼（Rudolf Bultmann）所謂的「祛神話化」（de-mythologization）的特質（註4）。我們相信，這種祛神話化的特質，一方面導致護教者對「聖界」採取了淡化、甚或貶抑的態度（desacralization）（註5）；另一方面也使得他們以理性思考代替了宗教情緒與信條。一個明顯的証據是，當時護教者們所發表的社會信條與宣言，遠遠地超過宗教信條

與宣言。宗教幾乎已經完全變成了一種只是指引人們現世思考與行為的結構。

這樣一個世俗的彌賽亞，不論是與國民黨的國民革命、巴枯寧的無產階級革命、或是陳獨秀的人格改造結合，最重要的是，護教者集中於將耶穌詮釋為一個政治或社會的革命者。此一詮釋自然是時代氣氛與風潮所致；然而，也可以說是宗教世俗化下的一種可能邏輯。

在韋伯就儒家與基督新教的比較研究中，就反覆地陳述了此一觀點。按照韋伯的看法，儒家是不必「入」世的，因為他們本來就在「此世」。而且，儒家並沒有另一個形上世界，並無從發生一種由「彼世」入世的過程。因此，

所有倫理上的超越嚮往，所有在超俗世上帝的命令與凡俗世界之間的緊張性，所有此世以外的憧憬，以及所有關於惡根性的觀念，全然不見了（註 6）。

相反地，清教徒卻有一個「彼世」，而且這個「彼世」並非與「此世」互不相干的。清教徒一方面被要求「入」世；另一方面，則被要求不能「屬」世（註 7）。屬世意謂著一個人完全缺乏超越意識，只是努力於認同及結合於現世既存的結構、道德與價值體系。清教徒的入世則不然，它要求一個人抱持著「彼世」的道德與價值理念來生活於現世。對於儒家來說，現世並非沒有罪惡。然而現世的罪惡並無需求助於「彼世」來解決。韋伯相信，這導致了儒家只是努力於認同及結合現存世界的政治暨社會結構與意識形態，從而缺乏一種強而有力的批判意識。相反地，基督教中的超越意識則為清教徒們提供了衡量現世的尺度、批判現世的泉源、以及改造現世的動力。在「彼世」的對照下，「此世」當然顯得污穢不堪、亟待改造。而所有的「傳統」與任何形式的既存「權威」也都失去了神聖性。按著清教徒的天職與召喚，他們不得不依照上帝的道德與價值來改造與支配這個世界了（註 8）。

韋伯的分析提醒了我們，基督教在考察世界時有一種不同的歷史向度。基督教相信，支配歷史的不只是歷史的內在因素，更包括了歷史以外的超越因素。而人的意義也並不只是存在於與家庭、社會或國家的世俗關係中，更存在於一層與永恆及上帝的關聯裡。因此，無論是現世的建構、或是對現世的批判，都不能從現世歷史中找到最終的合理根據；相反地，它們必需改以超越的向度。否則，一切的建構與批判就將只是耶穌所說的「瞎子領瞎子」（馬太福音第十五章第十四節）。

韋伯對於儒家缺乏社會批判力的解釋或許是可議的，但對於

清教徒擔綱改造現世的論述卻是言之成理的。或許我們可以用來解釋，相對於其它宗教，為什麼入世以後的基督教較富於道德與價值的先知以及現世的革命者？然而，我們又如何解釋基督教歷史中許多不參與社會改造與政治革命的教派呢？對韋伯而言，此一問題應該是可以輕易回答的。這些教派所以成為社會中保守與反動的力量，主要是他們根本停留在「彼世」，而未嘗發生一種「入」世的過程。因此，在超俗世上帝的命令與凡俗世界之間的緊張性也是不存在的。他們根本無心於世界的改造，所寄望者不過是如何逃脫世界此一鉅大的靈魂監獄。

衡諸民九至民十七期間的政治神學，我們有理由相信，護教者所以如此集中地將耶穌詮釋為革命者，固然是當時一種熱衷於革命的氣氛與風潮所致；但另一方面，也是超俗世上帝與凡俗世界之間的緊張性所致。從護教文字中可以清楚地看見，護教者很努力地根據聖經建構一個「上帝國」的模型，然後，再依照此一模型來對應批評當前中國的社會與政治。

不過，我們在此也發現了韋伯的一項缺失，即清教徒的「入」世與他們的擔綱改造世界並沒有必然關係。其中一個關鍵的原因是，聖經中對於政治、社會、經濟與文化等的直接主張，不僅不豐富，而且甚不明確。聖經無論如何不是一本專門的政治學、社會學、經濟學或文化學等的著作。對於聖經是主張開明專制抑大眾民主、資本經濟抑共產主義、順服政權抑革命反抗等問題，即使在專業的聖經學者中也一直爭論不休。因此，基督教徒即使是「入世」，也未必會去改造——反而有可能去支持——既存的體制與意識形態。儘管許多教會人士經常說道，「聖經是一切的答案」；然而，聖經卻並不談論一切。譬如，聖經不談論環保與核能的問題，聖經也不談論海峽兩岸的統獨問題。對於許多現世的意理與衝突，聖經所能提供的往往只是零星的、間接的、推論的或隱涵的教導與例証。而這些零星的、間接的、推論的或隱涵的教導與例証，並不足以構成一套完整而有系統的所謂聖經的政治觀、經濟觀、文化觀或社會觀。

對於一個鄙棄聖俗二元論及肯定現世的基督教徒來說，信仰是具有穿透力的，它提供的是一種全人以及於全世界、終極以及於現實的關懷。它應該要由個人的層次逐步向外穿透，擴及家庭、社團以及國家的層次。但我們必需指出的是，愈是屬於內層領域的問題，聖經的直接教導就愈豐富或清楚；相反地，愈是屬於外層領域的問題，聖經的直接教導就愈稀少或模糊。換個角度來說，愈是屬於內層領域的問題，聖經的主導性與權威性就愈易於突顯，而個人的詮釋範圍、思考的自由空間、以及在應用與實踐上的彈性就相對縮小了。相反地，愈是屬於外層領域的問題，聖經的主導性與權威性就愈難於表現，而個人的詮釋範圍、思考的自由空間、以及在應用與實踐上的彈性也就相對地增大了。無論

如何，聖經到底是一本以靈魂救贖為主旨的著作。對於此一主旨以外的問題，恐怕是屬於詮釋學的範疇了。它們必得依賴一種對經文的「第二度創造」(create the second degree) (註 9)

。

聖經作為一種「普世的」(universal) 啟示，原本就難以套入某一國家或文化的特殊情境中；而聖經若作為一種「殊別的」(particular) 啟示，則當時又只針對猶太人的生活與歷史情境而寫作。對於社會與國家層次之類的課題，它當然留下了很大的思考空間給各種不同的政見與主義。無論是保守或激進、反動或革命，都可以根據自身的立場或偏好，來詮釋基督教對於政治、社會、經濟或文化等的主張。在這種情況下，爭論什麼是聖經的原始教義似乎已經沒有意義了。因為，它已經從客觀意義的層面走到詮釋學所謂的主觀意義 (subjective meaning) 的層面 (註 10)。詮釋者在田立克上述的「關聯」中，已經將政治、社會、經濟與文化諸情境及其有關的主張與價值「內化」到基督教了。

民九至民十七期間的政治神學，顯然為此一情況作了極佳的註腳。無論是西方傳教士的戰爭神學、或是護教者的世俗彌賽亞，所反映的多是詮釋者各自周遭情境中的主義與價值。耶穌忽而為摧毀異教國的戰神，忽而為國際和平的使者，忽而為國民黨的國民革命者，忽而為無產階級的領袖，又忽而為國民人格的表率。這些彌賽亞的世俗角色與意義，似乎並非聖經的必然推演與邏輯，而多是詮釋者自己的意理與偏好。他們所建構的世俗藍圖恐怕也只能在有限的範圍稱為上帝的真理。附帶地，我們想問，是否解放神學、民眾神學、草根神學與台灣的鄉土神學，也非聖經的必然推演與邏輯？而如果說愈往社會與國家的層次，聖經的直接教導就愈少，也愈屬於詮釋學的主觀意義的範疇，那麼，是否它所需要的在立場上的謙虛與寬容也愈要增加？