

心归何处

—儒家与基督教在近代中国

颜炳罡 著

山东人民出版社



引 言

儒家与基督教是东西文明的精神基石，是东西文化的象征。在相当长的历史时期，儒家是中国人乃至东亚人的精神归宿。中国人从治国平天下之经天伟业到个人之微言细行，皆折衷于孔子，汇归于儒家。历代帝王，名义上大都打出以孔子之道治天下，以彰显其治理国家的合理性与合法性。基督教是西方人的精神象征，是西方人的精神归宿，西方人祷告上帝，心归基督。儒家是中国人的精神家园，基督教是西方人的精神家园。



一个国家或民族必须有一个超越一切个体或集团的共同标准，这个标准可以是道，也可以是教。中国人的标准是道，西方人的标准是教。道是客观的，教是主观的，“修道谓之教”非常清楚地表达了教的意义，教是对道的修持、养成的过程。道自悬天壤，而教则因人而异。就教化之教言，中西没有太大的差别，但中国是重教而不重宗，或者说，中国文化将教摆在首位，而门户全开，有派而无“宗”；西方人则由宗而显教，教有教相，教相凭宗而显，宗与教并重。中国文化常常将宗教作教化理解，视一切宗教皆为教化的不同形式；西方文化则将教化纳入宗教之中，突出宗教而外无教化。中国人的人文生活是礼乐教化，西方人是宗教祈祷。

道是什么？儒家、道家、墨家、法家、兵家的理解固然有不同，分开讲与散开讲也不一样，本质上说和现象地说也不尽相同，但道

作为宇宙的终极存在和最后的本体,作为道理、公义、方法、公正、合理等是诸家共许的。中国人的道归向理性。它即经验即超验,即现实即超越。“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,意在凸显道的绝对性、超越性;“道无乎不在”(此观念是儒、道等家共许的观念)意在凸显道的现实感与普遍性。宋明理学又称道学,不少学者一定要分出理学与道学的差别,其实大可不必如此计较,理即道也,道即理也,道学即理学也,理学者性理之学也。从对天理昭昭的呼唤到良心不昧的诉求,中国人视理性高于信仰,或者信仰服从理性。孔子强调“四毋”即毋必、毋固、毋意、毋我,要求人们阙疑、慎言,孟子更是明确提出“尽信书,不如无书”。透过儒家的怀疑精神,彰显出儒家鲜明的理性主义立场。

教在西方,犹如道在东方。古代西方长期处于政教合一状态,历史上一度教权高于皇权,神圣与世俗的二元分治毕竟是近代以后事。西方人大到治国平天下,小到私人的生活实践、行为处世的标准与规范等都在教。这里的教有教育意,也有教化意,但主要是宗教之教,而不是道。教中虽有道,但此道是教之道,不是超越之道。是道之教还是教之道,这是儒家与基督教之不同。《约翰福音》言:“太初有道,道与神同在,道即是神。”^① 中国人,无论是儒家还是道家,都将道理解为至高无上的、只可意会难以言求的绝对体,它先于上帝而存在。而《新约》将道理解为神即上帝,神、上帝是有形象的,它按照自己的形象创造了人,这说明上帝的形象与人相似。故洪秀全将上帝设想为头戴高边帽、身穿皂袍、手持宝剑、满脸白须的老人,是有意志、有情意、会计较、能赏善罚恶的人格神。依中国人的看法,神仍然是“形而下”的器,如果说神是道,也只是器道,非形上之道。在中国,道在神、上帝之上、之先。总之,教与道区别在于道是形而上的,教是形而下,教是道在人身上实现出来的方式。人自有道,然而却要借助教化的手段将这种固有之

^① 《约翰福音》第 1 章。

道由潜而之明,保之存之,长之养之。道无限际,教有区域;教有兴衰,道无增减。道永存天壤,自在人心,无处不在,无时不存;教因人而存,人亡教息,靠人推展,无人则灭。儒家是道统,基督教是教统。道统者,三皇五帝尧舜禹汤文武周公孔子相传不绝之统绪也。西方宗教“因信称义”,与上帝同行、信任上帝、依靠上帝才能称得上义。基督教只有信仰了才能理解,不信就永远无法理解。像父、子、灵三位一体,像 5 个饼两条鱼可使 5000 人吃饱,耶稣在海面上行走,病人只要摸摸耶稣的衣服缝子病就好了等等,凭你理性有多大的能耐,也无法理解这些怪异的行为。在中国,这些东西可放到《搜神记》、《西游记》、《封神演义》之类的艺术作品中,虽然谁也不会相信那是真的,但作为生活的调味品,作为丰富人的想像力的一种手段,不可或缺。而基督徒则不然,他认为如果你不理解,那是你不信,你信了就理解了。信(不是儒家信义之信,也不是儒家的自信之信,而是信任之信、信他之信)是理解的前件,而理解服从信仰,信仰高于理性。

儒家的学问是人间的学问,是生活的智慧,牟宗三先生称中国哲学是实践的智慧学。儒家的实践是道德的实践,佛、道两家是解脱的实践。中国的学问,一定要求在生活中落实,在生命处扎根,才是真学问,“一语不能践,万卷徒空虚”(林鸿语)。在生活与实践中,成就个体的圣贤人格。就群体而言,儒家人间学问的意义是说儒家是安排人间秩序与人们日常行为规范的学问,是社会正常运转得以进行的人文轨道。“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”亲是父母与子女关系得以维系的准则,义是维护社会秩序中上下关系即领导与被领导、管理与被管理关系的准则,别即承认男女不同是维护两性关系的准则,序是维护长幼之间社会关系的准则,信是维系朋友关系存在的准则。“观乎天文,以察时变,观乎人文,以化成天下。”没有地狱,没有天国,只有自然生命与文化生命生生不息的永续发展,没有来生,死亦生之大造也。生生杀杀,杀杀生生,全是天道自然之流行;没有来世,直面人间,心仪

小康,追忆大同,是儒家的重要特征。离开了现实生活,离开人间社会,儒家就失去了用武之地,反过来说,只要还有人间社会,还存在人与人之间的关系,儒家的学说就不会失去其价值。

基督教是神的学问,也是人的学问,但最终是指向神的学问。其上帝观、三位一体说、创世论、救赎论、末世论,都是以神为中心所展开的理论说明,人只不过体现了上帝意志的一个过程而已。人是神造的,神是万能的,它惩恶扬善、公平正直、全知全能、无所不在。它创造万有,而不被创造。在基督教,上帝是唯一的实在,而人生如虚如幻。“世人行动实系幻影。他们乱忙,真是枉然;积累财宝,不知将来有谁收取!”“世人真是虚幻!”^①人生虚幻不实,唯主是望,因信得救。耶稣传教,开口即对信徒说:“天国近了,你们应当悔改。”^②“日期满了,天国近了!你们应当悔改,信福音。”^③基督教不满足于现实生活,直指天国。儒家的大同社会是现实的理想主义,是针对社会而言的,而基督教的天国,则虚幻不实。天国是神的世界,不是人间社会。在无神论者看来,并不是神按照自己的形象创造了人,而是人按照自己的形象创造了神。神是人造的,神的全知全能是人因其过于渺小而赋予神的。人越是渺小,神就越伟大,相反,人伟大了,神就渺小。基督教是神本主义,而儒家是人本主义,基督教要人服从、服务于神,而儒家学说的始点与终点都指向人,服从、服务于人。

儒家始终对人充满信心,基督教对人则充满着不信;儒家强调自信,而基督教强调绝对信上帝,要求人摒弃自信。儒家认为,人性本善,善即道德理性是人与动物区别的根本标志,是人的内在本质,如果这一本质流失了,人也就不成为人了。当然,儒家也探讨了人性的另一面——恶。儒家认为恶是人的自然情欲的滥用,而

① 《诗篇》第 39 章。

② 《马太福音》第 4 章。

③ 《马可福音》第 1 章。

人的自然情欲根于人的先天气质（稟气的清浊）。先天不足，后天可以通过变化气质来加以弥补。儒家强调持敬涵养、切己体察的工夫，其意在于化解人的恶的层面。在儒家，情欲控制在合理的限度内，或者用道德理性调节情欲，不仅不是恶，而且还是实现善的重要方式。人性本善即善是与生俱来的，这种与生俱来的善不为某位圣贤所独有，而为人人所有。成圣成贤，不是某个人或某部分人才能实现的人生目标，相反“人人皆可为尧舜”；“涂之人可以为禹”。是选择做人，还是选择做禽兽；是做君子，还是做小人，决定权操之在己，而不操诸于人。“为仁由己，而由人乎哉？”^①“我欲仁，斯仁至矣。”^②仁是天赋的先验道德，仁的实现完全取决道德主体的自觉，而不取决任何外在力量的灌输。儒家重视教化，但他们认为教化只是成就人性的助缘和外在的手段，而教化成立的根据仍然在于人性。对人性的肯定，自信信人，构成了儒家学说的一大特点。

基督教对人极度不信任，认为只有靠上帝救赎的宏恩人才能得救，否则，人只能下地狱。与儒家的人性本善相反，基督教认为人人都是罪人。“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”；“耶和华从天上垂看世人……他们都偏离正路，一同变为污秽；并没有行善的，连一个也没有”。^③“时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有。”^④“世上没有义人”，“没有行善的”，“连一个也没有”，这是《旧约》、《新约》共许的观念。罪是关联着人的内在本质的范畴，原罪观是基督教全部教义的基石。没有原罪，救赎观、末世论等等基督教教义就无法成立。上帝团泥成偶，吹气为人，给了人如同他一样的形象，但并没有给人上帝的灵性。当人类始祖亚当、夏娃赤身裸体生活在伊甸园时，既无道德上的善恶，也没有人间的羞耻，更

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·述而》。

③ 《诗篇》第 14 章。

④ 《传道书》第 7 章。

没有知性层的认知观，可谓一片浑沌。夏娃与亚当经不起老蛇的诱惑，偷吃智慧果之后，忽然发现自己赤裸着身体，知道了羞耻。于是他们就用无花果树的叶子，编织成裙子，遮住羞处。有了羞耻观念，知道了善恶，耶和华担心人又会摘吃长生果，像他一样永远活着，于是将人赶出了伊甸园。不遵守耶和华的训诫，偷吃智慧果，这是人类始祖被赶出伊甸园的原因，也是人类始祖所犯下的罪，这是原罪。原罪之原除了原初意，还有源头意，原罪是人类一切罪恶的源头。原罪是人类世代相传、与生俱来、任凭你有多大能耐都无法逃避的罪，只要是人就有罪，这表明原罪是人性的核心内容。罪构成人本身，当人类始祖在伊甸园时，与神同在，与神不分。那时，人无所谓罪与不罪，人也没有获得人的真正独立意义。当人知善恶、羞耻之后，即走出伊甸园之后，人才具有独立意义。由此看来，罪构成了人成为人的内在本性。

站在儒家立场看，人类知善恶、知羞耻正是从无明走向有明、由无觉进入自觉状态的开始，是人脱离动物界，获取人的尊严与价值的开始。这不仅不是什么罪，而是应当给予高度肯定的善，是人的无上荣耀，是人类文明进步历程中一大界碑。而基督教认为，这是人类的堕落！是人违背了上帝的意志，上帝震怒，将人赶出伊甸园，导致人与上帝关系的破裂。面对人类的文明起步，儒家与基督徒的看法区别之大，何止壤霄！在基督徒，人是定然有限的，而不是无限；上帝是定然无限的，不是有限的。所以，人类无法依靠自身的努力消除自己的罪，实现与上帝的和解。这就是说人类永远无法自救，只有依靠上帝的救赎，人类才能得救。耶稣，这位上帝的独子，它秉承上帝的旨意，降临人间，作为人类的救主。耶稣一再声称，“我就是道路、真理、生命；倘若不借着我不，没有人能到父那里去。”^① 通过他，也只能通过他，才能到达上帝那里去。耶稣基督垄断了通往上帝、天国的道路。自救，与基督教教义是完全相悖

^① 《约翰福音》第 14 章。

的,他救是人类唯一的出路。在儒家,人人可以为尧舜;在基督教,人人不能成基督。

如此看来,肯定人性还是否定人性,相信人还是不信任人,是自救还是他赎,这是儒家与基督教的重要区别。这一切又根源于对人类的自觉——道德意识的觉醒如何判断与定位。儒家以乐观主义的态度积极评价人类的这一进步,而基督教则以悲观主义的态度消极看待人类这一进步,认为它是人类的堕落!

无论是基督教的宗教神学还是儒家的道德的理想主义,无论指向天国还是指向人间,都承载着教化大众的功能。然而,就教化言,儒家是“以义为义”为指归,而基督教则是“以义为利”为宗趣。在儒家,发自内在道德律令的道德行为不仅仅是达到某种目的或者说获取个人某种利益的手段,而其本身就是目的。因为道德的实践活动是人内在本质自我展开的需要,是人的善端不断扩充、成长、完成、实现的方式,是人之本性的展开、呈现。孔子说:“君子以义为上。”^① 孟子说:“自暴者,不可与有言也;自弃者,不可与有为也。言非礼义,谓之自暴也;吾身不能居仁由义,谓之自弃也。仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!”^② “居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道,得志,与民由之,不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”^③ “居仁由义”,仁义所代表的道德理性是我的生命寄托之所或者说是我的精神生命无限自由的存在方式,我的道德生命在这里存在,同时在这里成长、驰骋。孟子明确宣布儒家道德理性的指归:“由仁义行,非行仁义也”。^④ “由仁义行”是说吾人之一切行为都应受道德理性的支配,遵循道德理性而行,而“非行仁义”并不是不行仁义之事,而是说不刻意去做仁义之事(如人为

① 《论语·阳货》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《孟子·离娄下》。

地做好人好事)。仁义,五霸可以假而行之。假而行之,仁义就不是目的,而是手段。目的是一己之私,仁义对其有用,就假而行之,仁义阻碍它行之,就可以完全不顾仁义。仁义,一旦成为某些野心家手中工具或护符,就会败坏仁义的名声,践踏仁义的尊严,导致仁义的异化。这是孔子一再强调“为己之学”反对“为人之学”,孟子强调“修其天爵,人爵从之”反对“修其天爵,以要人爵”的原因。以义为义,就是将道德实践作为唯一目的。除此之外,没有任何目的。

基督教不是以义为义之教,而是以义为利之教。它劝人向善,劝人从事道德之活动是为了获取个人更多的好处或收益。行善、从事道德之活动是手段,不是目的。耶稣说:“虚心的人有福了!因为天国是他们的。哀恸的人有福了!因为他们必得安慰。温柔的人有福了!他们必蒙怜恤。清心的人有福了!因为他们必得见神。使人和睦的人有福了!因为他们必称神的儿子。为义受逼迫的人有福了!因为天国是他们的。”^① 虚心、温柔、慕义、怜恤、清心、使人和睦、为义等等,都是积极的道德实践。然而这些道德实践本身不是目的,而是手段,是为了获取更大报酬的手段。义,本身不是目的,而得到安慰,承受土地,蒙受怜恤,见到神,最后在未来审判中进入天国,才是目的。在基督教,行善,如同投资,投资是手段,是为了获取更多回报的手段!基督教就其教化的本质言,是功利主义的!

当然,以义为利之教,可以遍接群机,开导一切凡愚,利于教化之普及与推广。而以义为义之教,是真正究天人之际、察性命之理的学问,推广与普及有相当的难度。论境界之高下,当然以义为义高于以义为利。

儒家是人间的学问,它不玄虚,无怪诞,只是如理如实、平平正正。基督宗教是神学,神迹、天堂地狱、末世审判等等,光怪离奇。平实还是怪异,是儒家与基督宗教的重要区别。孔子明确指出:

^① 《马太福音》第 5 章。

“素隐行怪,后世有述焉,吾弗为之也。”^① 搜索隐晦之言,怪僻之理,追求诡异之行,足以欺世盗名,孔子对此予以坚决反对。“子不语怪、力、乱、神。”^② “季路问事鬼神。子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’曰:‘敢问死?’曰:‘未知生,焉知死?’”^③ 孔子认为“敬鬼神而远之”是睿智的政治家的理性选择。孔子是位理性主义者,理性主义是儒家的主流方向,它不怪诞,无神迹,平实如理。当然,到汉代,董仲舒借助“天人感应”论试图重塑孔子,神化孔子,然而并没有得到后世儒家学者的认可。宋明时期,儒家发展到新阶段,无论是以程朱为代表的理学,还是以陆王为代表的心学,都继承并发展了原始儒家这一理性主义的传统。

基督教是神学,从耶稣降生到末世审判,全是以经验无法理解的怪力乱神为基础。在儒家,“男女构精,万物化生”,独阴不生,孤阳不长。然而在基督教,一位童贞女,生出了耶稣。这在儒家看来,纯粹是怪异。几个小饼,几条小鱼,耶稣可使数千人吃饱。病人摸摸他的衣缝,可以百病皆消。他用手指挖挖聋子的耳朵,聋子就听见了,用唾沫抹在哑巴的舌头上,哑巴就会说话,还能在海面上行走,甚至“到我这里来的,必定不饿;信我的,必定不渴”^④。这些东西对于思维正常的人来说是不会相信的,也是无法理解的。所以,基督教最重要的观念是信,如果不信或者自信,这一切都无从谈起。不是因理解而信仰,而是因信仰而理解。对于不信基督教的人来说,这一切神迹都是不可能的。非基督徒的中国人,也许根本不称这些东西为神学,而是称之为神话。上帝、天堂、地狱、末世审判、死后复活等等,这些光怪离奇、无法验证的东西,弄不好还会被一些别有用心的人利用,最后成为残害人民的工具。美国人民圣殿教教主琼斯自称是上帝的化身,是信徒的主,告诉信徒末日

① 《中庸》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·先进》。

④ 《约翰福音》第 6 章。

已经降临。于是,1978年11月在圭亚那热带丛林中,发生了震惊世界912人集体自杀案。儒家学问,平实甚至平常。然而,野心家无法利用它索隐行怪,可谓“极高明而道中庸”;基督教直指天堂,可谓高明,然而中庸面不显。与儒家理性主义的传统相较,基督教的传统基本是非理性主义的。

儒家的核心观念是仁,基督教的中心观念是爱。仁,在儒家那里是十分复杂的范畴,是一个贯通天、地、人的哲学观念。仁,有爱的含义,但不等于爱。仁是主体词,不是属性词;爱是属性词,不是主体词。一句话,仁包括爱,但不等于爱。韩愈所谓“博爱之谓仁”只是仁的一种解说,并非仁之全部意蕴。

儒家是人学,基督教是神学。当然,神学是人的神学,事实上,并非神按照自己的形象创造了人,而是人按照自己的形象创造了神。所以,任何神学都是人的神学。人学就是以人为中心所展开的学问,神学是以神为中心所展开的学问。儒家主张人性本善,基督教坚持原罪说。儒家从“为仁由己”“反求诸己”到“致良知”,一再高扬主体精神,充满着自信。基督教从“世人都犯了罪”,“没有一个义人”出发,要求舍己从神。耶稣对门徒说:“若有人要跟从我,就当舍掉自己,背起他的十字架,来跟从我。”^① 儒家主张,人人皆可为尧舜。基督教认为,人人不可为基督。“基督一词源于希腊文‘Christos’,由希伯来文的弥赛亚(mashiah)翻译过来。尽管在旧约初期,圣经中‘弥赛亚’一词的意思是‘被受膏抹的一位’,通常指一般被拣选任命的祭司和先知,后来这词被保留为皇帝专用,因为以色列的王都是上帝拣选与任命的。在大卫以后,人们把这一称谓与一系列对以色列前景的展望连接起来,于是‘弥赛亚’便成为人们期待的、上帝膏抹的新君王的意思。”^② 以色列的王都是

① 《马太福音》第16章。

② 许志伟:《基督教神学思想引论》,中国社会科学出版社2001年版,第173~174页。

上帝拣选的,大有点上古时代中国天子的味道,因为耶稣基督是童女玛利亚受圣灵的感动怀孕而生。天使告诉玛利亚说:“圣灵要临到你身上,至高者的能力要荫庇你。因此,所要生的圣者,必称为上帝的儿子。”^① 这又有点像汉高祖刘邦降生的神话。根据儒家的传统,上帝的儿子也就是天子。虽说人人皆可为尧舜,但不能人人皆可为天子。在基督教,人人不可能成为人们所期待的、上帝膏抹的新君王。儒家认为,人人成圣是可能的。圣,人伦之至也。孔子主张恢复和重建西周以来礼乐文化。耶稣主张成全摩西与上帝订定的律法,耶稣像孔子;儒家主张天人合一,基督教主张人神复合。由此可见,儒家与基督教在外形上也有点相似。儒家主张以义为义,基督教主张以义为利,二者有可衔接之处。凡此等等,可见出儒家与基督教异中有同,同中见异。

二

尽管基督教自唐代起就传入中国,但与儒家文明的真正照面或者说发生正面的冲撞则是近代的事。心归孔子还是心归耶稣,在唐代对中华民族来讲不是问题。在元代,也里可温东来,同样也不是问题。即使是在明清之际,也不是十分棘手的问题。1807年,新教传教士马礼逊入华后,基督教借助于帝国主义的老拳在中国横行无忌的时候,心归何处才成为真正的问题。虽然马氏在华传教、开设英华书院、贩卖鸦片长达20余年,由于中国宗教政策的限制,并没有几个中国人接受他的洗礼,也没有做出惊天动地的伟绩,但他的到来恰逢其时。近代中国,积弱积贫,内忧外患,文化上已无大唐“使去传风教,人来习典谟”(李隆基语)阔达气度,又遭遇着“三千年未遇之强敌”,这为基督教入华提供了绝好的历史机遇。由于清政府严守门户,闭关锁国的对外政策不符合西方殖民主义

^① 《路加福音》第1章。

者利益,而禁教国策又违背了文化殖民主义者的利益,用武力轰开中国的大门是西方殖民者必然选择,这种选择与传教士的利益实现了高度的一致。所以不少传教士是西方列强对华战争的宣传者、鼓动者甚至是战争的直接参与者。每一次西方列强的胜利和中国战争的失败,他们都欣喜若狂。列强的军队开到哪里,传教士就出现在哪里。列强军队到达不了的地方,传教士也会在那里出现。是传教士还是侵略者的侦探、向导还是鸦片贩子,或者兼而有之,传教士们心里最清楚。基督、鸦片、刺刀,三者一同来到中国,对着中华民族的身心全面进攻,三种殖民主义者的利器配合得相当默契。刺刀刺痛了肉体,有鸦片聊以镇痛;心里不舒服吗?基督教告诉你,爱你的仇敌,为你的敌人祈祷,相信基督,背起“十字架”,仇恨不就化解了吗?总之,在任何时候基督教都会给你“全方位服务”和“贴心照顾”,只不过他们所思所想,全部为实现中国的基督化服务。有的学者指出,传教士与列强的侵略政策妥协,从而背上了机会主义的恶名。换一个角度看,这哪里是妥协,彼此之间完全是心照不宣,心领神会。

晚年的冯友兰先生指出:“西方帝国主义所强加于中国的不平等条约,大都提出两个要求:一个是通商,一个是传教。通商是向中国的经济侵略,从经济上剥削中国,使中国人永远贫穷;传教是向中国的文化侵略,使中国人永远愚昧。”^①这一说法绝非无稽之谈,而是有着充分历史证据的。有人不喜欢这一说法,想推翻这一说法,我们认为这可能比“挟泰山以超北海”犹难之又难。“通商渐夺中国之利,传教则并欲夺华人心。”(李东沅语)“邪说横行,神人共愤”。“神人共愤”者,时人愤激之语也,儒者肺腑之言也。愤之而何?起而驱逐之,使之绝迹于中原可也。通商,情尚可容,基督教传播,儒者愤怒。在儒者看来,夺华人心,用精神征服中

^①冯友兰:《中国哲学史新编》第六册,台湾蓝灯文化事业股份有限公司1991年版,第80页。

国,欲化儒教之民为基督徒,“神人共愤”。心归基督,神人共愤也。

为实现中华归主之梦,传教士向来不择手段。可以公然做鸦片贩子的传译,也可办医院、建学堂;可以充当侵略者的侦探、先锋,也可以捧着《圣经》散发铜钱;可以出入于中国上层社会,游说于达官显贵之间,也可深入大漠不毛之地,奔波于高山峻岭之间。打开中国的通商大门与打开中国传教大门实现了高度一致,文化殖民者(当然不限于传教士)与武力的掠夺者处于共同利益而结成了生死同盟。武装殖民者与文化殖民者共同导演了不平等条约的签订,而传教自由条款构成不平等条约的重要内容。从 1858 年列强强迫清政府与之签订《天津条约》到 1860 年中法《北京条约》,无不将传教自由、开放教禁列入重要条款。中英《天津条约》第八款规定:“耶稣圣教暨天主教原系为善之道,待人若己。自后凡有传授习学者,一体保护,其安分无过,中国官毫不得刻待禁阻。”^① 1860 年中法《北京条约》(续增条约)第六款进而明文规定:“应如道光二十六年正月二十五日(1846 年 2 月 20 日)上谕,即晓示天下黎民,任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜,且将滥行查拿者,予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件应赔还,交法国驻扎京师之钦差大臣,转交该处奉教之人,并任法国传教士在各省租买田地,建造自便。”^② 传教士以不平等条约为依据,以坚船利炮为后盾,从四面八方蜂拥而至,由沿海而内地,由都会而穷乡僻壤,无不留下传教士的足迹和身影,在中国“每一个山头 and 每一个山谷中都竖立起光辉的十字架”。由早期的叫嚣变为实际行动,“是为基督教在华传布史上一大‘变局’”,“从此,外人传教活动,即如水银泻地,中

^① 参见翦伯赞、郑天挺主编《中国通史参考资料》(近代部分)上册,中华书局 1980 年版,第 119 页。

^② 参见翦伯赞、郑天挺主编《中国通史参考资料》(近代部分)上册,中华书局 1980 年版,第 129 页。

国的整个国土皆成了他们合法布教的范围。”^①这一变局的形成正是西方炮舰政策的直接结果。而这一结果直接导致了中国人心归何处的困惑、焦虑、矛盾……

围绕着心归何处的较量最初发生在中国政府与西方罗马教庭之间，然而这场较量由列强发动野蛮的侵略战争而得以解决。当康熙晚年开始实行禁教政策之时，表面看来是起于礼仪之争，实质上是因为罗马教廷的传教策略在文化政策上干涉了中国的内政。所谓“站在门外，议人屋内之争”，所谓“禁之可也，免得多事！”从某种意义上说，基督教在中国的传播造成清政府的信仰危机，迫使清政府不得不在儒教化中国还是基督化中国之间作出抉择。清政府的禁教政策说到底是要保持中国文化的纯洁性和儒家文化的主位性，是捍卫儒教中国，保卫自己独特的精神家园。诚然，清政府的禁教政策，犹如鲇之治水，塞而不顺，水尚未治，而身已遭殒。理有常变，势有穷通；势终有穷尽之日，而天理昭著，永存天壤。仅凭势即军事威权而保护宗教政策必然会因失势即军事威权的失败而失败。当然，文化殖民者以武力相要挟所取得传教自由最终也因武力无法再要挟而失去自由。随着军事上的失败，中国政府在这场较量中败下阵来，被迫开放教禁，让传教士合法进入中国，进行公开传教活动。中国政府的失败，并不意味着中国人的失败，儒家乡绅、儒家知识分子、受儒家文化影响的官僚以及民众便顶上去，与传教士、与中国的基督徒展开了新的较量。

儒家与基督教的大规模正面冲突发生在洪秀全与曾国藩之间。以洪氏为代表的近代中国第一批基督徒从政治上直接向清政府挑战，从文化上向儒教挑战，梦想在中国建立上帝之国。而曾国藩在政治上维护腐朽的清王朝，而在文化上则是儒家文化的代表。是心归基督还是恪守孔子，是洪秀全与曾国藩斗争的焦点。洪秀

^①李恩涵：《咸丰年间反基督教的言论》，见林治平编《近代中国与基督教论文集》，宇宙光出版社 1981 年版。

全,这位科场失意的儒生,在体制内实现不了自己的人生理想就跳到体制外,儒家有碍于他人生价值的实现就走向基督教,成为拜上帝会的教主、太平天国的天王。作为太平天国政教合一的领袖,在儒家文化占主导地位的中国建立上帝之国的最大精神阻力当然是儒家,所以批判儒家乃至痛恨儒家都在情理之中。诚然,洪秀全思想的发展经历了由早期会通儒家与基督教到激烈而全面的反儒,再回到会通儒家与基督教的过程。但无论是会通儒学与基督教还是激烈批判儒学,都表现了他以基督教取代儒学在中国社会中成为精神主导的迫切心态。基督教是他们全部思想与行动的价值之源,是他们理论的依据,儒学只是可供利用的资料。依照基督教教义,对儒家学说进行一番取其“精华”,去其“糟粕”工夫,是洪秀全等会通儒学与基督教不可或缺的工作。当然任何文化的会通都不是平等的会通,事实上永远也没有平等的会通,没有平等的会通可谓“会而不通”,因为在最终意义或曰在本质上都是一方为主体吸收他方的部分以成就自己。自中西文化交通以来,中国人或以西方文化为主体吸收中国文化的有益因素以成就西方文化在中国的发展,或以中国文化为主体吸收西方文化的有益因素以促进中国文化的发展,这也许就是所谓的中西文化的“会通”,这种会通在本质上是会而不通。洪秀全所从事的会通儒学与基督教就是以基督教教义为主体,通过吸收中国文化的一些因素促使基督教的中国化、本土化,以建立具有“中国特色”的基督教。从整体上分析,洪秀全、洪仁玕的努力可以视为基督教中国化或儒学与基督教会通的初步尝试。简又文说,“太平基督教,就是西洋改正宗的基督教传入中国后第一次试行中国化的大实验”,“其内容外相,系承袭西土所传来之分子而溶会中国固有的宗教,伦理,学术思想,社会习俗,而成为中西文化的折衷品”^①。这个分析基本恰当。

^①简又文:《太平天国典制通考》(下),香港简氏猛进书屋出版 1958年版,第1738页。

洪秀全欲在中国建立上帝之国，以基督教取代儒家在中国的社会地位，这一行为激起儒家知识分子的群体反抗。究竟谁是中国人的精神导师，是孔子还是耶稣？谁是中国文化的主导，是儒学还是基督教？这个在以往几千年的中国不成为问题的问题而到太平天国时代则真正成为中华民族精神的大问题。为解决这一问题，以洪秀全为代表的中国基督徒与以曾国藩为代表的儒家知识分子进行了长期的斗争。1856年，曾氏向全国各界尤其是儒家知识分子发出《讨粤匪檄》。曾氏的檄文不仅仅是政治宣传品和军事动员令，更是文化宣战书。“粤匪窃外夷之绪，崇天主之教”，从根本上动摇了中国社会赖以立基的纲常名教。他告诉人们，如果洪秀全得逞，中国文化的主体地位将会让位于基督教。让位于基督教，必然是“举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变！”他以此为号召，要求人们起而讨伐洪秀全，可谓抓住了洪秀全的要害，掌握了民众的普遍心理。中国一向忽略国家观念，而重视天下观念。在华夷之辨根深蒂固的中国，以夏变夷是以文明化野蛮，即将野蛮化为文明；而以夷变夏，是以野蛮化文明，使文明沦陷为野蛮，沦为野蛮不至于禽兽而不止。这就是顾炎武亡国与亡天下之忧。所谓改朝换代，易姓而王，是亡国。而仁义充塞，率兽食人，是亡天下。亡国是少数权贵们的事，而亡天下是汉民族的文化亡了，以夷变夏了，那是天下所有人的事情，因而“天下兴亡，匹夫有责”。顾炎武的亡国、亡天下之辩，不期然成为曾国藩讨伐洪秀全的理论依据。“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变！”此既衬托出洪秀全革命的意义，但同时也将其推向与中国几千年文化传统完全对立的方面。

曾国藩的檄文，还刻意制造他与洪秀全的文化冲突，将自己的师旅美化为仁义之师、儒家文化的捍卫者。他一再提醒人们：出师之目的“不特纾君父之勤劳，而且慰孔孟人伦之隐痛。不特为百万生灵报枉杀之仇，而且为上下神祇雪被辱之憾”。给人感觉是文化意义大于军事意义。“倘有抱道君子，痛天主教之横行中原，赫然

奋怒,以卫吾道者,本部堂礼之以幕府,待以宾师。”直接点出了他与洪秀全的对决是儒家与基督教的对决。“本部堂德薄能鲜,独仗忠信二字为行军之本”^①,从而指出了湘军的文化底蕴。这一号召,果然见效,许多候补之官员,怀才之士子,乃至格致、算学、医学、天文、机器等各门之专才,汇集于曾国藩门下,成为湘军重要力量。胡林翼、李鸿章、左宗棠、江忠源、李宜宾等等,或与其合作,或为其服务,而罗泽南、李续宾甚至战死沙场。李秀成也感叹:官兵读书人多,而太平军无读书人入。冯友兰先生指出:“湘军不是武人建立起来的,而是由文人特别是道学家建立起来的。”^②曾国藩与洪秀全之斗争完全可以看作是儒家与基督教徒的冲突。而这场冲突经过十多年的较量,最终以洪秀全的失败而告终。

洪秀全出师的正义性和合理性,在于驱逐满人,恢复汉人的江山。这说明,他是位民族主义者。但民族主义有三大要素:种族、主权、文化,洪秀全坚持种族的、主权的民族主义,而放逐了文化的民族主义。他是位种族的、政治的民族主义者,而曾国藩代表了文化的、精神的民族主义。洪秀全号召汉人起而推翻满清的朝廷,光复汉人山河,这是种族的、政治的民族主义。而曾国藩号召天下人起而反抗基督教,保卫圣道,代表了文化的民族主义。从某种意义上说,洪秀全的失败可谓自败。这里的自败,当然不是说败于天京内讧,或败于战略上未能全力北伐而过早地定都于南京,而是说他败在自己的信仰和理论中,即在儒家与基督教冲突中他自己打倒了自己或者说是搬起石头砸自己的脚。洪秀全革命的合理性在于民族革命,即他坚持的民族主义的立场。然而他不懂得民族主义的真谛——一个民族在其长期的发展过程中所形成的文化传统尤其是精神信仰。他放弃了民族的精神信仰,又举起民族主义的旗

① 《中国哲学史资料选辑》(近代之部上),中华书局 1983 年第二版,第 101 页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第六册,台北蓝灯文化事业股份公司 1991 年版,第 78 页。

帜，可谓首鼠两端，自相矛盾！他未能处理好儒学与基督教的关系，这是洪秀全的悲哀！它让西方的皇上帝来鞭笞孔子，焚学宫，烧儒书，砸佛寺，毁道院，乃至一切城隍、社坛。“无庙不毁，无像不灭”。在其统治区域，的确做到了不拜他神，只拜皇上帝这一唯一真神。然而皇上帝是西方的舶来品，为了这个舶来品，竟不顾一切地铲除中国几千年的文化传统，这就有悖于他民族主义的初衷，而激起传统知识分子的群起反抗也就顺理成章了。在他那里，种族的、政治的民族主义与文化的民族主义发生了严重矛盾。曾国藩正是利用了这一矛盾，团聚了众多传统读书人，共同拾起保卫圣教的利刃，投向了洪秀全的要害，这是导致其失败的原因之一。另外，洪秀全崇信皇上帝，给他带来了成功，最终也导致了他的失败。这个无所不能的皇上帝，是他组织群众、统一太平军的精神纽带。然而由于过分相信皇上帝，以至于将某种心理幻觉视为现实，只等天父上主皇上帝降下天兵杀退胡妖时，这种皇上帝就由心魔变成了实实在在的真魔，最后导致自己不肯采纳李秀成的建议突围天京，招致坐以待毙的历史结局。总之，只要顽固坚持西方文化的本位主义、至上主义并以此反对自己的民族传统，而不回归中国文化本位，实现中西文化的有机融合，是注定要失败的，只是个时间早晚问题。对韩信言，成也萧何，败也萧何，对洪秀全言，成也耶稣，败也耶稣。王治心先生曾言：太平天国“藉宗教之力而兴，也是因为宗教之故而亡”^①。诚哉斯言！

这场由中国教徒所导演的“中华归主(耶)”之梦，在湘军的倾力抵抗下永远埋葬于南京雨花台下。心归儒家还是心归基督的争论，随着战争血雨腥风的逝去得到了片刻的宁静。然而树欲静而风不止，这场较量只是真正较量的开始而不是结束。就在太平军与湘军相持的十多年间，英法等列强乘火打劫，发动了可耻的第二次鸦片战争，逼迫清政府与英、法签订《天津条约》和《北京条约》，

^①王治心：《中国宗教思想史大纲》，中华书局 1942 年版，第 213 页。

清政府被迫开放教禁和实行传教自由政策。传教士从四面八方涌入中国。从沿海到内地,从繁华的大都会到穷乡僻壤,到处都留下传教士的身影和基督教的标志物,在中国每一个山谷都树立起光辉的十字架。洪秀全失败了,传教士跟着来,给中国人的感觉是传教士由后台走到了前台。传教士与中国社会的各阶层正面接触,全面冲击着中国人的政治生活、经济生活、行为习惯、社会风俗等。久已习惯了守望相助、出入相友的村落社会开始松动,中国人被分成了教民和非教民、传教士与儒生,从而激起了中国社会各阶层对基督教的全面抵抗,各种教案由是生焉。这种持续不断的教案终于演化为 19 世纪与 20 世纪之交的滔天巨案——义和团运动。义和团运动由反洋教进而全面反洋人,由反洋人进而痛恨西方文化,走向极端民族主义和彻底的排外主义。它虽然使这个世界上最大的传教区的传教工作几近瘫痪,同样它也把中华民族推向亡国灭种的险境。虽然这场自发的来自民间的反洋教运动与中国北方地区的民间信仰如天理教、白莲教、八卦教等有着直接的关联,但儒家知识分子长期的鼓动、宣传实乃构成义和团运动兴起的精神助因。不可讳言,先有“文化上的义和团”才会有“行动上的义和团”,看看长期流传的反基督教的各种揭贴、公告、公启等这一点就十分清楚了。早在 1863 年 2 月,《江西扑灭异端邪教公启》就写道:“倘该国教士敢来江(西)蛊惑,我等居民数十百万,振臂一呼,同声相应。锄头扁担,尽作利兵,白叟黄童,悉成劲旅,务将该邪教斩除净尽,不留遗孽。杀死一个,偿尔一命;杀死十个,偿尔十命。其有中国人投习彼教者,经各乡族长查出,不必禀官,公同处死。”^① 相差数十年,跨越数千里,如果说这是义和团的讨洋教檄文,大概也没有人会不相信。而诸如此类的公启、公贴在全国多得难以计数,中国人仇视基督教已经到了失去理智几近疯狂的程度。在汉语词汇中,所有能用来诅咒基督教的词语几乎全用上了。诸如称天主教

^①王明伦编:《反洋教书文揭帖选》,齐鲁书社 1984 年版,第 116 页。

为“天诛教”、“天猪叫”、“耶稣猪精”，拜主称为“拜猪”等等，不一而足。义和团未发，而义和团心态已成。所谓“天下第一伤心人”、“饶州第一伤心人”等等都是儒生。因此对这种心态的形成儒家知识分子难辞其咎，也不应辞其咎。

从深层上说，义和团运动代表了中国田园牧歌式的小农经济为基础的中国民间力量，为挽回其行将崩溃的生活模式做出的最后一次也是最激烈的一次集体抗争。鸦片战争后，中国已被拖入了全球发展的轨道。近代资本主义的崛起，结束了东西方民族互不相干、独立发展的历史，开始了真正的人类史、世界史。资本主义这头“怪兽”，它走到哪里，就征服到哪里，就把它的生产方式、生活方式、价值观念、行为方式带到哪里。在西方，资本主义发展初始阶段，启蒙思想家如伏尔泰、沃尔夫、魁奈、莱布尼茨等等，正是从中国文化中寻求精神资源，借以批判基督神学。然而，西方列强却用大炮和刺刀逼迫中国人接受其生活方式、价值观念和宗教信仰，中华民族的自尊心受到了极大的伤害。当火车、轮船的汽笛刺破了旷野的宁静、淹没了鸡鸣狗吠之时，中国人的心开始躁动和不安起来，他们预感到一场剧烈的社会变革行将到来了。而过惯了几千年以来旧日子的他们，根本没有做好应付剧烈变动的准备，致使自己茫然不知归处。洋人就像魔影一样，由沿海而内陆，由都会而乡野，身影憧憧。一向鲜与外界接触的国人，既感到新鲜，更感到不安。正是这些洋人及其同类用炮舰逼迫中国与之通商和允其传教，发动了一场场战争，引发了一个个教案。每一场战争、每一个教案都以中国人的失败而告终。每一次失败，都使中国人都蒙受一次耻辱，民族自尊心就遭受一次重挫。一次次刺伤我们民族自尊的是他们，而将民众弄到茫然不知归处的还是他们，在“士可杀而不可辱”的心态下，中国人面对列强的枪炮只好与之拚命了。“锄头扁担，尽作利兵”；“白叟黄童，悉成劲旅”；“杀尔一人，偿尔一命，杀尔十人，偿尔十命”。以冷兵器对付如狼似虎的西方强盗的坚船利炮，结局是十分清楚的——再次蒙受耻辱，向西方进一步敞

开大门，使传教士获取更多的传教权力。义和团勇士的鲜血昭示中国人，掌握天下言路的知识分子应当理智与冷静，民族主义的感情不可轻易玩弄，尤其不能有“文化义和团”之心态。

儒家与基督教在近代中国，除了这种激烈的肉搏外，还有一种隐性的甚至以融合的面目出现的较量，这就是儒学改革派与基督教自由派之争。自由派传教士回到利玛窦，要求了解中国文化，尊重中国的民族传统，走“耶稣+孔子”的传教路线。然而，在他们的心目中，耶稣是神，而孔子是人；儒家是人间伦理，只限于人间，而基督教无所不包，不限于人间。所以，基督教高于儒教。即使孔子生活于今天，也会信基督教。这些人比那些粗暴的文化殖民主义者多了几份温情，在方式可能更易让人接受，但万变不离其宗，“中华归主(耶)”，使中国成为基督之国是他们的共同追求。以康有为、谭嗣同等为代表的儒家改革派，起而为基督教辩诬，力斥社会上有关基督教种种流言之非，认为基督教教义在许多方面与儒家是相通的。利用基督教的组织形式，对儒教进行一番改造工作，将儒教由官僚之教、学子之教开放为全民之教，这是他们的追求，并期以实现“保教”(儒教)之目的。在康有为看来，基督教是神道教，而儒教是人道教。基督教以天堂地狱诱其民，保留了过多太古时代尊神明鬼等蛮野粗迹。孔子恶神权太昌而扫除之，由神道教而进于人道教，儒教是文明之进者，所以儒教高于基督教。在人智渐开，神权渐失的今天，儒教比基督教更适合于世界的需要。另一位极力主张变更儒教的人士谭嗣同指出：“佛教大矣，孔次大，耶为小。小者先行，次宜及孔，卒乃及佛，此其序矣。”^①基督教遍五大洲，不是因为其教义、教理高明，格局广大，恰恰是因为它的低下和狭小。这一评判顺序与梁漱溟对西、中、印文化评判的顺序完全相同，耐人寻味。康有为、谭嗣同等等为基督教辩诬，主张变革儒教，但其根本用意是想通过儒教自身的变革，求得其适应于变化了的

^① 《谭嗣同全集》，中华书局，1981年，第333页。

世界情势，达以保教之目的。是建立儒教之国还是建立基督之国，这是孔教派与自由传教士的本质区别。

民国建立，国民心归何处？需要一个什么样的精神支撑起这个饱经苦难的民族？人们存有很大的分歧和争议。以康有为、陈焕章等人为代表的孔教会诸君子，仍然钟情于孔子，为立孔教为国教进行过不懈努力。他们又是请愿，又是上书，又是通电，又是创办《孔教会》杂志，搞得热闹非凡。从客观的角度讲，在具有浓厚儒家文化氛围的中国，立孔教为国教未尝不是一种合理的选择。然而，孔教运动是改良主义的思想基础，而民国是民主革命的结果，立孔教为国教已为当时的情势所不容。果然，这场运动遭到来自基督教教徒的反对，他们认为立孔教为国教有碍信仰自由。同样也受到袁世凯、章太炎等人的反对，他们敬重孔子的学说，但反对康有为式的儒学宗教化。在两股势力的夹击下，立孔教为国教成为康有为、陈焕章、严复等辈难圆的梦！

五四新文化运动兴起，心归孔子还是心归基督这一问题轰然崩解。五四运动追求民主与科学。要民主，就要反封建；要科学，就要反神学。孔子是中国长达两千多年的封建社会中的主流意识形态，无论是被统治者有意歪曲利用，还是孔学后世子孙主动献身，人们一想起忠孝节义、三纲五常，马上就会联想到了宋儒，联想到孔子。于是，一场批儒讨孔的大流铺天盖地而来。在批儒讨孔的大流一再冲刷下，儒学被漂洗成旧的、封建的、保守的象征。近代以来，一切为孔子争公道的努力似乎都成了历史的逆向操作。追求科学，就要反与科学不相容的基督教。上帝团泥为偶、吹气为人等种种说法桩桩违犯科学。尤其是经过 20 世纪 20 年代初的非基督教运动，基督教也成为各种主义非难的对象。五四文化是一场洗肝换心的运动。从此以后，心归孔子还是心归基督，已由时代的主旋律变为时代的符合音了。

当然，儒家与基督教不完全是这场思想文化运动的受害者，它们同时也是受益者。五四新文化运动将孔教运动推向衰落的同时

时，也促进了当代新儒家的兴起。当代新儒家经过梁漱溟、熊十力、唐君毅、牟宗三、徐复观等人努力，已经成为具有国际影响的思潮。他们对儒学的创造性发展，开启了儒学走出历史，进入现代社会的大门。

基督教经过五四新文化尤其非基督教运动的冲击，开始转向基督教本土化或本色化运动，使基督教在中国落地生根，力图建立中国的本土神学。基督教神学在赵紫宸、吴耀宗、谢扶雅、章力生等人努力下，也有了很大的发展。

近代中国，全民族最关心的是如何生存下去的问题，是向何处去的问题，是政治问题和社会问题，而不是思想文化问题，或者说这一时期的思想问题、文化问题都服务或服从于政治问题、社会问题。当然，在讨论中国向何处去、中华民族如何才能生存下去这样的大问题时，各种主义、各种学说纷纷出笼，争相献策，也都力争话语的主导权，儒家与基督教也不例外。同时，问题之争始终伴随着问题的解决方式之争，即以革命尤其是暴力革命的方式走向近代化乃至现代化，还是改良主义的方式走向近代化或现代化。与此相对应，思想界表现为激进主义和保守主义。激进主义最响亮的口号就是“砸烂一个旧世界，建设一个新世界”，保守主义最诱人的说辞就是“认识老中国，建设新中国”。从思想渊源上说，基督教是中国近代激进主义渊藪，儒家则是近代中国保守主义的乡土。从洪秀全、洪仁玕到孙中山、陆皓东都是基督徒，是革命家，是激进主义者，其目标都是想建立一个新天、新地、新世界，其思想的来源当然是基督教。马克思主义传入中国之所以很快为中国人所接受，除现实的原因外，传教士百余年的耕耘不无功劳。大同社会一直是儒家的理想，然而，历史上任何儒家学者都没有将其作为立即付诸行动的纲领。然而，基督教东来，一切都变了。从洪秀全的太平天国到康有为的大同书，再到孙中山的民生主义直至共产主义，成了中国人最迫切的追求。联想到 20 世纪，中国有种种不可思议的怪论，追根究源，不能不说与基督教东来有关。如“破四旧”“灵魂

深处爆革命”等等，都与基督教思想有着直接或间接的联系。有“灭心中贼”的儒家，没有“灵魂深处爆发革命”的儒家。在儒家，我性本善，可继、可养、可生、可成，就是不能革命；在基督教，我本是罪人，我不进行灵魂革命，上帝怎能宽恕于我？总之，革命还是改良，激进还是保守，这是基督教与儒家的重大区别。

三

儒家与基督教在东西方文明发展中都起过重要作用。在东方，“天不生仲尼，万古如长夜”，此语将孔子的文化意义全盘托出。当然，这里的长夜不是从天文学的意义上说的，而是从人文教化的意义上讲的。这就是说，孔子以前，人类在道德理性领域是一片混沌、一片茫然。人如何才能成就一个人，人应当过一种什么样的生活，在前孔子时代，人类没有至少缺乏清楚的觉解。当然，有人会问，在孔子以前，不是有尧、舜、禹、汤、文、武、周公吗？这些不都是儒家所追求的圣王吗？怎能说“万古长如夜”呢？尧、舜、禹、汤、文、武、周公当然是儒家所追求的圣王，但作为圣王，他们的政治意义大于文化意义，历史价值高于道德价值。他们是人类尊严和价值的体现者、实践者，但并不是普遍人性的发现者、反思者、觉醒者。正如有的学者所指出的那样，孔子的意义，在于人的发现。人的发现也就是人的道德理性的发现，由道德理性的发现而唤起了人的自觉。人的自觉过程就是由无明走向明的过程，明就是光明，无明就是长夜。这种的明说到底就是人活得明白了。明白了什么呢？就是明白了人之所以为人的道理，明白了人与禽兽的区别，明白了人间世界不是纯受自然法则支配的弱肉强食的野荒世界。孔子以后，这个道理人们才得以真正明白和清楚，才有了普遍的觉解。孔子以前，尧、舜、禹、汤、文、武、周公不是不知道或不懂得这些道理，而是说在他们那里只是“大人”“君子”之德，而不是普遍的人之德。西方如没有耶稣，难以想象西方会成为何等世界！基

道教在规范西方人的日常生活行为方面，与中国的儒家大致相同。

历史已经进入了 21 世纪，全球化的浪潮扑面而来，本土化亦暗潮涌动，一个民族要想尊严地存活着并继续尊严地存活下去，既要奋力现代化又不能回避自我角色认同。我们不禁要问：吾人参与全球化之中，何以保证我中国人之本色？这个保证在文化，在中国文化。曾何几时，“中国归中国人，中国人归基督”，这句 20 世纪初期比利时籍天主教传教士雷鸣远的名言为基督徒津津乐道。^①今天看来，这句 20 世纪被广泛引证的名言其实大有问题。它的前半句是对的，至于后半句我们不敢苟同。中国当然永远是中国人的中国，这是不言而喻的。只有极端殖民主义者才会无视这一问题，才会得意忘形，反客为主。而中国人为什么要归基督，而不是归中国精神呢？难道中国人没有自己精神的故国家园吗？没有自己的精神导师吗？没有自己值得骄傲的礼乐文明吗？说到底，“中国人归基督”是对中国文化传统的蔑视，它无视中国文化的客观存在，是文化殖民主义心态的表现，是带有浓厚的文化殖民主义色彩的口号。政治上的殖民主义已成为不可能，于是精神殖民、文化殖民就成为他们的另一种追求。中国人民站起来了，中国已不是任人宰割的中国。政治的、经济的殖民已经成为不可能，而文化殖民也只是某些人的一厢情愿而已。中国不能也不可以基督化，相反基督必须中国化。显然，中国人归基督，中国人就会失去中国人之所以为中国人的精神支撑，也就无法确证中国人的身份认同。合理的说法应是“中国文化化基督，基督精神留中华”。基督教东来，正像佛教东来一样，是中国文化的有机补充，“中国文化化基督”就是以中国文化为主体，消化、吸取基督文化中的合理因素，使之成为中国文化的有机补充，成为中国文化的有益因素，成为中国文化生命有机体的组成部分，进而为中国人所认可、所接受。这样，自然也就是基督精神留中国。化基督还是基督化，这是文化主体主

^①见顾卫民著《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版，第 474 页。

义与文化殖民主义的重要分野。

在中国,孔子是主人,基督是客人,宾主共处中华,相忘于道术,与老、墨、佛共铸中华文化的未来,共铸世界文化的未来,这是中国文化的应有之意。在西方,基督是主人,孔子是客人,宾主共处于西方世界,相忘于教化。一切有识之士也会真诚地希望中国的儒学、道教、墨学、兵学、玄学、理学、朴学等等,总有一天成为西方文化乃至其他文化的有益补充,但不是去做西方文化的主人,去取代西方文化,反客为主。同样,西方文化也不能成为非西方世界的文化主导。“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”各安其位,各守分际,以成就人类文明的多元和谐。

若问今天的中国,我等心归何处?其必曰心归中国。无论你心归孔子,还是心归基督,心归佛陀,心归真主,心归太上老君、南华真人,皆为心之特殊相,非共相。中国人,心归中国,乃共相,非特殊相。而共相需特殊相体现,心归中国之基督,中国之佛陀,中国之真主,而非西方之基督、西方之佛陀、西方之真主,即心归中国之表现。中国者,非空洞无实之抽象观念,而是民族、疆域、主权、文化的集合体。中国之所以为中国者,不仅仅是 960 万平方公里的土地和 300 多万平方公里海洋,还在于她有着几千年历史的文化。心归中国,即心归中国文化是也。而中国文化主体在哪里?无疑在儒家。

当然,儒家是中国的,也是全人类的;基督是西方的,也是全人类的。儒家是中国的,有两层含义,其一是说它起源于中国,其二是说它代表着中国性。她是全人类的,是说她起源于中国,但不为中国所限;它代表着中国性,同样也不为中国性所限。中国性,即人类性的某种表达。基督教是西方的,同样有两层含义,一是说她起源于西方,二是说它代表了西方性。它之所以是全人类的,同样是因为它起源于西方,不为西方所限;它代表了西方性,同样也有人类性。儒学唯其有中国性,所以她才具有世界性;基督教唯其有着西方性,同样才有世界性。世界性、普适性一方面是说任何一种

文化都是人的造物，只要是人，就有着人之所以为人的共同本质，而作为人的造物——文化包括儒学与基督教，都代表、体现、表达着人性，有着人类共通性、共约性。另一方面，人类文化本来就是丰富多彩的，不同文化、不同文明正是人类文化的特殊展现或表现方式。如果全世界只有一种文化，无论这种文化是西方的还是中国的抑或其他，甚至无论这种文化如何发达、高明、至善、完美，那不是人类的幸事，而是人类的悲哀。单一的人类文化生态，预示着人类文化生命力的衰竭，意味着人类文化灭亡之日的来临。正像我们应当认真对待自然界的生物多样性一样，今天的人类也应当认真应对人类文化的多样性，防止文化霸权主义、文化单边主义的过度扩张所带来的人类文化的生态危机。正如自然界每一种生物都是整个生物链条不可或缺的一环一样，而每一种人类文化或人类文明在人类文化生态化的生态系统中都有着不可替代的作用。彼此共生，才能共育，相互克制，才能生化。文化霸权主义、文化殖民主义、文化单边主义之所以可怕，在于它始于害人，终于害己，在于它对全人类文化的命运构成了真正的威胁。

从繁华都会到穷乡僻壤，面对基督教信众的滚滚大潮，面对文化基督徒以各种名目对基督教的张扬，面对国外基督教势力对中国的隐形渗透，人们不仅要问，儒家在哪里？在新一轮的文明对话或文化角逐中儒家是否会缺场？在中国，基督教还有公开的、合法的道场，各地的神学院还在培养着年轻的神职人员。而哪里还有儒家？儒家的道场在哪里？在韩国成均馆大学的儒教系还是在台湾的鹅湖人文书院？虽然他们也可以称为儒家的道场。然而在中国大陆，在儒家的故乡，在儒学发源地，哪里有儒家？哪里有儒家的道场？请国人关注儒家的生存权和发展权，为我们民族培养元气。诚然，儒家原本无宗无派，她只是顺应中国文化的大流即顺尧、舜、禹、汤、文、武、周公之大统而来，然而在道术已裂、方术兴起、诸子纷争、百家争鸣的今天，儒家不应当有所作为吗？

21 世纪，是人类机遇与挑战并存的世纪。随着全球化的加速，知识经济时代的降临，不同文化的互渗融合的趋势正在加速，从而导致不同民族再度重视自我角色的定位或文化角色的认同。在这场角色自我定位和文化自我认同中，儒家应该也必定能做出自己的贡献。

第一章 基督宗教传入的 回顾与省察

学术界大多数学者认为,基督教(以下也称基督宗教,含天主教、新教、东正教)传入中国共分 4 期:唐代景教^①(基督教之聂斯脱利派)在中国流传是第一期,元代的“也里可温”(又称十字教)在中国流传是第二期,明清之际天主教传教士入中国是第三期,自 1807 年新教徒马礼逊入华起,为基督教传入中国之第四期。

一、景教在中国:未生根的草

基督教何时进入中国有不同的说法,但历史上有明确记载者为唐贞观九年(635 年)传入内地长安之景教。那年基督教传教士叙利亚人阿罗本等,经波斯奉教入长安(今西安),唐太宗命大臣房玄龄出郊相迎,优渥有加。阿罗本开始了他在中国的译经、传教生涯。3 年后,兴建波斯寺,又称大秦寺,并以此为立足点,向全国各地发展。唐德宗建中二年(781 年)所立“大唐景教流行中国碑颂”(明代熹宗天启年间西安地区发现)记载,太宗“问道禁闼”,“特令传授”。太宗后世子孙或“亲临福寺,建立坛场”,或“每于降诞之辰,赐天香以告成功,颁御饌以光景众”,寺院“天题寺榜,额载

^①景教,据朱谦之先生引李之藻《读景教碑书后》,“景者大也,炤也,光明也。”钱念劬《归潜记》曰:景教之景“乃取《新约》光照之义,命名曰景。景又训大”。据朱先生考证,景教是属于基督教之思想体系,是罗马天主教之异端。他说:“中国之有基督教,实从异端的景教开始。”参见《中国景教》,东方出版社 1992 年版。

龙书”，备极恩宠。景教在唐高宗时代，已发展至“法流十道，国富元休”，“寺满百城，家殷景福”^①之境。大唐以恢弘的气度对外来各种文化广而纳之，由是景教在中国得以顺利流行。然唐武宗会昌五年（845年）下令禁止佛教流传，拆毁天下一切佛寺，勒令僧尼还俗。武宗灭佛，殃及景教，景教颠扑，一蹶不振，中原绝迹。虽然在边远西北地区和东南沿海还有景教教徒保持其信仰，但在社会上几乎没有什么影响。景教在中国，如同没有生根的草，秋天一到，干枯而亡，随风而逝，“落了片白茫茫大地真干净”，不过学术界仍然认为这是基督宗教传入中国之第一期。

二、也里可温：划过历史夜空的流星

12~13世纪，蒙古人崛起于中国北方，横扫欧亚，而后入主中原，建立元朝。基督教随着蒙古人的铁骑再度进入中原，逐渐发展为颇有势力的宗教。丘处机在《西游记》对此有记载，称其为“迭屑”，中国有关史籍中称为“也里可温”。也里可温，蒙古语原为“有福缘的人”，意为“长老”，本是对教士、司铎的尊称。《马可·波罗游记》记载，蒙古、甘肃、山西、云南、河北之河间、福建之福州、浙江之杭州、江苏之常熟等处，都建有基督教教堂或有教徒活动。曾一度出现信徒达3万之盛况，甚至忽必烈的母亲别吉太后也皈依基督。明代建立，元朝灭亡，蒙古铁骑北撤，也里可温再度绝迹中原。它在近百年的流传中，信徒主要是蒙古人和色目人，而汉人极少，所以它没有与文化发达的汉人尤其是代表这种文化的儒生发生正面的接触，更鲜有文化交流、融合乃至冲突。也里可温如同划过中国历史天空中的一颗流星，还没有在中国文化发展旅程中刻下实在的印迹就永眠于历史的梦床了。这是基督教第二次进入中国。

^①以上所引“大秦景教流行中国碑颂”文字，出自[英]阿·克·穆尔著《一五五〇年前的中国基督教史》，郝镇华译，北京中华书局1984年，第42~47页。

三、天主教传教士：悲喜交集，错失良机

15~16 世纪,西方世界面临社会整体性转型,文艺复兴运动方兴未艾,基督教内部革新浪潮汹涌,商人、冒险家抱着征服全球的雄心,远赴东方。方济各·沙勿略(Francisco Xavier)、巴莱多(Melchior Nune Barreto)、方济各·培莱思(Francisco Perez)、黎伯腊(Jean-Baptiste Ribeyra)、范礼安(Alexandre Valignani)、罗明坚(Michel Ruggieri)等传教士不辞辛劳,与商人、冒险家一同来到东方,这是基督教第三次传入中国。利玛窦(Matteo Ricci)是这一时期来华传教士的杰出代表。

利玛窦(1552~1610年),号西泰,意大利人,1568年到罗马研习法学,在意大利受过良好的教育,接受过神学、数学等训练。1571年加入耶稣会。1582年8月利玛窦抵澳门,翌年9月随罗明坚到达广东肇庆。开初他认为中国与缅甸、泰国等国一样,和尚受人尊重,由是披上架裳。后意识到中国人尊崇儒生,于是改服儒服。他努力学习汉语,研究中国经典,力求先使自己成为中国通。同时,他向人们介绍西方几何、天文、地理、历算等自然科学知识,借以博得中国人的信任,以达传教之目的。他在中国取得了“西儒”的尊称。利玛窦于1601年初抵北京,1610年去世。其间名儒公卿如徐光启、李之藻、杨廷筠、瞿太素、张养默、李心斋等先后或与其游,或受其业,或入其教。他作为中国人眼中的西方贤人,利氏名重一时。在利玛窦、庞迪我(Pantoja)、熊三拔(Sabbathinus de Ursis)、金尼阁(Nicolaus Trigault)、艾儒若(Julius Aleni)、龙华民(Nicolaus Longobardi)、汤若望(J. Adam Schall Von Bell)等传教士的努力下,到1667年,基督教在华信徒已达26万,教堂180余座,教士住院53所。在教徒中,不乏封疆大吏、显官政要。利玛窦等是一批成功的传教士。他们为什么成功?对这一问题,由于研究者的知识背景不同,分析的角度不一样,回答自然不可能完全一

致。著名学者王治心先生认为是因为他们“善于交际中国朝野的学士名人”；“能努力研究汉学,主张融通儒理”；“能介绍西洋学说,开发中国人的思想”^①。当然王先生所说都是忠实之言,但这种忠实,也只是表面陈述或者说是现象罗列的忠实而已,他未能深入其内部探究其实质。我们认为,利玛窦等传教士在中国传教之所以获得成功,根本原因在于他们传教的基本原则或曰指导思想投合了国人的心态。具体说,就是他们力图使基督教适应儒学,而不是以基督教代替儒学或改造儒学。在这一原则的指导下,他们努力寻求儒学与基督教的共同处以求其会通,而不是有意挑出二者的差异以制造张力。利氏“力效华风”融合儒耶的传教方式,没有文化傲慢或强加于人之意,使文化交流自然而顺畅,从而将传教的阻力减少到最低程度。在具体传教方式上,利氏也有许多可贵之处。首先,自上而下的传教路线。他对中国传统社会的运作方式有深入的了解和体察,他了解中国社会结构中上层对下层乃至民众的意义,故而采取自上而下的传教路线,力图取得中国社会上层乃至皇宫的信任,争取士绅、官僚乃至皇帝对传教事业的支持。他认为,只要传教能得到皇帝的支持,不用很长时间,就会有几百万人归化基督。经过一番努力,他成功地走入中国上层社会,结交了瞿太素、徐光启、李之藻、杨廷筠、刘继文、王泮等一大批达官显贵和儒家知识分子。其次,以知识为手段实现传教之目的。“利玛窦开始的传教方式,是知识传教。它是间接传教的一种,其特点是宣教人不是首先和直接将教义灌输给受传对象,而是通过展示、宣传高于或异于受传对象所掌握的知识,取得好感、信任和尊敬,然后进行传教,或在展示、宣传各种知识的同时,夹带教义。”^②以知识为手段、为前驱,以传教为目的,许多人出于对其手段的关怀,不知不觉中走进其目的世界。这是利玛窦的高明之处。

①王治心:《中国宗教思想史大纲》,中华书局1942年版,第180页。

②熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社1994年版,第34页。

当然，两种陌生的文化接触难免引起误会与冲突。这种冲突由小而大，由野而朝，终于在明万历四年（1616年）发生了历史上相当有名的“南京教难”。在这次教难中，共有 19 位在教人士（包括传教士、教徒和 5 名幼童）遇害。不过，这次教难并没有从根本上动摇基督教在中国传播的社会基础，也没有阻断传教士东来的管道。然而，基督教第三次来华最终导致清政府严行教禁政策者，不是儒家知识分子的反抗与抵制，也不是政府或民间制造的个别教难，而是源于在华传教士内部的矛盾和冲突，可谓祸起萧墙矣。

利玛窦去世后，中国教务管理者龙华民开始背离利玛窦的传教路向，放弃利氏力效华风的传教方式，从而挑起了传教士内部之争。分歧主要有二：其一，要不要废弃利氏以中国的“天”、“上帝”、“天主”等词语翻译基督教中的创造天地万物唯一尊神传统，而代之以拉丁文音译；其二，中国的祭孔祭祖是纯属中国传统而无宗教意涵的礼俗，还是有宗教意义的偶像崇拜。坚持利玛窦传教路线和否定利玛窦传教路线的双方长期争吵不休，又不断派人前往罗马教廷，陈述各自的观点和理解。1704 年 11 月 20 日，罗马教宗克勒门十一世发布上谕，明令不许以“天”或“上帝”称呼万物创造之主，只许称天地之主。令到之日，即使如悬挂天主教堂写有“敬天”二字之扁额亦需当即取下。不许中国教徒行祭天、祭孔、祭祖之礼乃至一切与基督教不相符合之礼，入天主教之人甚至不能在家中保留祖先牌位。利氏的传教原则被抛弃了，龙华民一方胜利了。这一裁决引起了清康熙皇帝强烈不满，1705 年在接见罗马教廷使者时，当面斥责他们是“譬如立于大门之前，论人屋内之事，众人何以服之，况且多事”^①。同年，康熙皇帝发出上谕：“自今而后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”1720 年底，康熙发出了更为严厉的禁教上谕：“只可说得西洋等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人通汉书者，言说议论，令人可笑

^①陈垣录：《康熙与罗马使节关系书》，台湾文海出版社 1974 年影印本，第 10 页。

者多……以后不必西洋人在中国行教，禁之可矣，免得多事。”^①由是开有清一代禁教之先河。康熙以下，历雍正、乾隆、嘉庆、道光、咸丰、同治等无一不想实行禁教政策。然而，由于国势衰弱，自道光以下只是欲禁不能而已。康熙以后，由利玛窦所开创的在中国的传教事业在清廷与罗马教廷的冲突下，由光明正大被迫转入地下，由合法转入非法，基督教登陆中国计划再次搁浅。表面看来，这次失败是由教廷与清廷的冲突造成的文化悲剧。在罗马教廷，为防止基督教本质的流失而捍卫其教义的纯洁性不仅无可厚非，而且还理直气壮；而在清廷，为保卫自身的政治尊严，起而反对外籍教士对自己内部事务的指手画脚，或者捍卫自己固有传统与文化礼俗更觉得正义和公道，由是矛盾起焉。然而，用心思索，二者的冲突可能有着更深刻的原因。罗马教廷不顾中国朝廷的立场和利玛窦的维护者一再申辩而一意孤行，强行抛弃在中国行之有效且已久为各方认同了的利玛窦的传教原则，何尝不是西方世界变得日益强大而试图独霸世界的文化殖民心态的某种反应。而中国朝廷毫不犹豫地严行禁教政策，又何尝不透显出其虚骄和自大背后的脆弱。晚年的康熙，已没有昔日的雄心和气魄，其“禁之可也，免得多事”一语，已让人感受到语气背后的丝丝凉意！

基督教第三次传入中国，中国文化正面临新的转型，顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元、戴震等已透显出这种转型的迹象。而西方世界，教会机构与组织已腐败不堪，由对教会的失望使西方世界由神而转向人，人文主义思潮迅速崛起。基督教在启蒙思想家的抨击下，同样正面临着深刻的危机和酝酿着内部改革。泛化至中西两大文明言，这一时期正是东方需要西方，西方也需要东方，东西两方文化互补性最迫切、最必要之时。如能平等交流，互相欣赏，中西文化各自都会走向完善。传教士带来的天文、历算、几何、绘画、机械制造技术等是中国绝对需要的，而东方人文主义的理性精

^①陈垣录：《康熙与罗马使节关系文书》，台湾文海出版社 1974 年版，第 70 页。

神对力图走出中世纪的欧洲人来讲亦不无借鉴意义。西方的自然科学知识影响了徐光启、李之藻等颇有建树的思想家,中国的人文主义理性精神对伏尔泰、莱布尼茨、卢梭、沃尔夫乃至重农学派思想家魁奈等也发生了影响。不过这种影响未能产生持久、广泛的效用就因礼仪之争而宣告流产了。它的流产诚为中西文化交流史上的一大憾事。

四、基督新教入华：较量的开始

自 1807 年马礼逊抵中国始至 20 世纪 40 年代末,这是基督教传入中国之第四期。基督教传入中国之第四期比第三期的人数更多,教派成分更为复杂,传教士也比利玛窦等人更富有挑战性、威慑力和独霸心态。众所周知,以马礼逊、郭士立等为代表的新教传教士登陆中国是在中西关系极不正常的状态下进行的,正像西方人将鸦片偷偷摸摸地输入中国一样,传教士们在中国由沿海而内地正偷偷摸摸地从事着缺乏正当性和合法性的传教活动。基督教第四期在中国传教的合法性和正当性是西方传教士配合列强的大炮逼迫中国政府接受的,因而遭到中国朝野上下儒家知识分子的反抗与抵制也就在情理之中了。中国人一向被视为一盘散沙,但在反基督教问题上,中国的读书人与种田的、官吏与老百姓却达成了相当高程度的共识。在这一时期中国共发生了三次大规模的反基督教运动。其一,以曾国藩为代表的儒家知识分子,与以洪秀全为代表的以基督教教义武装起来的太平军间的武力冲突;其二,起于山东,席卷中国北方的义和团反洋教运动;其三,20 世纪 20 年代知识阶层的“非基运动”。第一次冲突是儒家与基督教之间的直接冲突,第二次冲突与儒家有关系,第三次冲突与儒家关涉最少。其间,儒家与基督教之间的融合也出现了三次高峰:第一次发生在太平天国时期,第二次出现在戊戌变法时期,第三次出现在 20 世纪三四十年代。第一次儒家与基督教融合是洪秀全站于基督教立

场,融合儒家思想某些因素乃至中国民间信仰的某些成分,力图实现基督教的中国化,创立一种适合自己造反需要的新基督教——拜上帝教。而某些西方传教士有感于儒家知识分子对基督教的情绪化反抗和民间社会对基督教的厌恶与憎恨,力图调和儒家与基督教,化解矛盾。这一次儒家与基督教融合的主动者为基督教人士。第二次是康有为、谭嗣同等人力图借鉴基督教的组织形式,实现儒学的宗教化,以达保教之目的。这次儒家与基督教融合的主动者是儒教人士。第三次是发生于“非基运动”之后的中国基督教人士努力从事的“本土化”或“本色化”运动。

五、并行不悖与太和之理境

概观基督教在中国 4 期之流传,前两次基督教由欧亚大陆而来,后两次由海上而来;前两次均由中国皇室或官方礼迎入境,后两次传入则暗渡陈仓。唐代和元代,以儒家为代表的文明可谓强势文明,而以基督教为代表的西方文明正处在黑暗的中世纪,可谓弱势文明。这样,我们可以说基督教的前两次输入是由弱势文明走向强势文明的过程。例如,基督教第一次传入中国,适逢中国文化的鼎盛时期。前来唐都长安学习中国文化的人远远多于异域文化的传播者,中国那时的儒家知识分子决无明、清时期儒生的“夷化”之忧,相反不乏“化夷”之憧憬甚至化夷与夷化均可两忘。那时唐帝国之臣民虽以恢宏气度对景教迎而纳之,景教甚或风行一时,然则不久即人亡教息而长眠于历史的梦床了。明代中后期以及清代,欧洲由于完成产业革命而迅速崛起,古老的中华文明则停滞不前。此消彼长,以儒家为代表的中国文明由强势转化弱势。相反,以基督教为代表的欧洲文明则由弱势转化为强势。由此,我们认为后两次尤其是第四次基督教传入是由强势文明走向弱势文明,故引起朝野上下忧虑,尤其是引起具有忧患意识的儒家知识分子的高度警觉。在这一意识的支配下,加之传教士骄横的传教心态

和不恰当的传教方式，冲突随之而起。在近一个半世纪的历史行程中，反洋教的呼声浪涛汹涌，席卷中国。而儒学与基督教融合亦暗潮涌动，绵延不绝，冲突与融合伴随着中国社会历史进程同时展开。20世纪50年代初，一切外国传教士必须退出中国大陆，一切儒家知识分子必须接受洗脑，儒家与基督教之间百余年的历史喧嚣都真正归于沉寂。在沉寂中，所有儒家人士和一切基督教人士都应当进行真诚地反省，诚恳地检讨百余年来各自的过失与不足。传教士借炮舰打开教禁大门诚然有悖于基督精神，而宗教替代主义的做法只会令人恶心，而儒家知识分子“杀猪精”（“猪”与“主”同音）“赶猪叫”（“叫”与“教”同音）等做法，也让儒门蒙羞。

历史走到今天，一切儒家人士必须明白：拒人于千里之外的文化策略在当今世界行不通！要避免文化异种的传入所导致的文化生态灾难只能依靠自身的力量——炼好内功。只要儒家文化自我主宰，挺立起自主精神，拓展海纳百川之气魄，“彼之既来，皆为吾利，何畏也？”基督教教义只能是儒家系统进一步完善的合理因素，而不是威胁自身生存的力量。而一切基督人士必须清楚，中国者，中国文化之国也，基督教只有适应中国文化，才能实现中国化，才能在中国社会落地生根，而决不能走文化替代主义的传教路径。佛教东来，在中国落地生根的经验很值得基督教学习。稍有佛学常识的都知道，观音在印度是男身，而来到中国为了呼应女性求子嗣的要求而化为女身，基督教为什么就不能作适度变更呢？落地生根的基督教不再是西方的基督教，而是中国的基督教。基督教东来，目的不是要取代儒家，而是为了完善儒家、完善中国文化。只能是“主归中华”，而决不能是“中华归主”。“主归中华”，即耶稣中国化成为中国之耶稣，他们与中国本土之孔子、老子、墨子、孙子等古圣贤同尊，同为中华文化之一员。此时，主而非主，非主而主。主而非主，非主而主，是说他们都是中华文化的主人，但不是中华文化的主宰，也就是说他们只有放弃了主之矜持与虚骄，才能当主之身段与法位，获得主之自由。就基督教言，西方舶来之主已消解

为中华精神之组成部分,而绝非中华精神的支配者。事实上,儒家与基督教在中国争高下的时代已经成为过去。在人类多元文化并存的新世纪舞台上,“道并行而不相悖,万物并育而不相害”,这是儒家与基督教乃至一切人类文化共存共生之道。抛弃一切唯我独尊的文化独断主义,以对等、宽容、理解心态去审视一切人类文化,寻求共识,化解冲突,走向真正的并育、并行,以造就中国文化之“太和”乃至人类文化之“太和”,是时代之要求,也是人类文化应有之结局。

第二章 新教在近代中国之初传

——民族主义的危机：灵与肉的撕裂

一、新教在近代中国之初传与魏源之反应

1. 马礼逊：传教士抑或鸦片贩子？

基督教第四次传入中国，学术界一般以 1807 年英国伦敦传道会(the London Missionary Society) 传教士马礼逊(Robert Morrison) 来华传教为开端。其实，自 1720 年清政府宣布禁教始，历雍正、乾隆、嘉庆，措施虽然愈来愈严厉，然而基督教在中国并没有绝迹。他们退守澳门，不时进入中国内地从事传教活动，虽屡屡被中国官吏所拘捕、监禁乃至处死，^① 然而屡禁屡起。1807 年 9 月 4 日马礼逊抵澳门，7 日到广州，开始了他在华长期的传教事业。他的到来，从广泛的意义上说，是明清之际传教士在中国传教事业的

^①据《钦定大清会典》条文，西洋人有在内地传习天主教，私自刊刻经卷，倡立讲会，蛊惑多人，及旗民人等向西洋人转为传习，并私立名号，煽惑及众，确有实据，为首者拟绞立决。其传教煽惑而人数不多，亦无名号者，拟绞监候，仅止听从入教不知悔改者，发新疆给额鲁特为奴，旗人销除旗档。如妄布邪言，关系重大，或持咒蛊惑诱污妇女，并诬取病人目睛等情，仍临时酌量，各从其重者论。至被诱人教之人，如能悔悟，赴官首明出教者，概免治其罪。若被获到官始行悔者，于遣罪上减一等，杖一百，徒三年。倘终执迷不悟，即照例发遣。并严禁西洋人在内地置买产业。其失察西洋人潜住境内并传教惑众之该管文武各官，交部处议。参见《钦定大清会典事例》，嘉庆二十三年，武英殿刊本，卷 610，第 14 页。

继续。而从另一意义即新教意义上说，他揭开了基督教在华宣教的新页。

马礼逊(1781~1834 年),全名罗伯特·马礼逊,英国人。伦敦布道会成员,基督新教第一位来中国大陆的传教士。在选择中国作为传教目的时,他开始学习中文。马礼逊从伦敦出发,转道美国,来到中国。1807 年 9 月 8 日,马礼逊到达广州,后到澳门。由于中国教禁未开,在澳门又为天主教传教士所排斥,处境艰难。1809 年,他进入英国东印度公司工作任中文翻译,成为该公司的正式职员。1834 年受聘任东印度公司商务监督律劳卑的秘书兼翻译,在该公司工作长达 25 年之久。

就传教言,马氏在中国的主要功绩有四:一是将《圣经》译为中文,二是编辑《英华词典》,三是创办英华书院,三是为梁发、蔡高等 4 名(也有人说 5 名)华人洗礼。这些并不显赫的成就却是基督教进入中国的基础性工作,况且他还以其行动感召了像米怜(Willian Milne) 麦都(Walter H. Medhurst)、郭士立(Karl F. A. Gutzlaff)、裨治文(Elijah C. Bridgeman) 等传教士前来中国传教。李志刚先生认为:“马礼逊牧师是基督教在华的开山祖师”,他在华传教的行动“感动了不少热心教士离乡背井,远道东来”,“影响中国教会至钜”。他甚至认为马礼逊是“19 世纪中西文化交流重要的推动者”,“他的成就和贡献很值得后人研究^①。马氏的确为新教在中国的传播做出了贡献,但我们必须了解,他既是牧师又是鸦片贩子,至少是英国东印度公司的重要一员。

马礼逊在东印度公司工作十分卖力。1825 年 11 月 25 日,他在写给伦敦东印度公司董事会的信上说:“我在中国漫长的 15 年里,依照你们在那里的职员的要求,常常冒着个人生命危险和痛苦,忠心耿耿地为贵公司的利益服务,整个公司以及广州当地商人

^①李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》,宇宙光出版社 1989 年版,第 30~31 页。

可以证明。”^① 在马礼逊及其同事们的齐心努力下，东印度成就斐然，马礼逊“功不可没”。在他进入东印度公司以前（1809年），列强每年输入中国的鸦片 4208 箱，而到马礼逊在广州去世时（1834年），每年输入中国的鸦片高达 20486 箱，^② 其中绝大部分由东印度公司输入。这个惊人的成绩应当有马氏的一份功劳，最起码马礼逊以其流利的中文为鸦片走私提供了方便。这位奉基督之差遣向中国人传达上帝福音的使者，在改造中国人的灵魂时，也在残害中国人的肢体，这不能不令人为基督教在华传播而扼腕叹惜。

传教士一手捧福音，另一手拿着鸦片；口里喊着拯救灵魂，实际却做着残害中国人肢体的工作，这决非马礼逊个人之行为，而是早期许多新教传教士所干的勾当。中国人会由传教士与鸦片贩子的双重身份联想到双重戕贼，即不仅戕贼中国人的身，而且还想戕贼我们的心。马礼逊等所作所为，败坏了基督教的声誉，给中国人留下了极坏的印象。平和、善良、质朴的中国人，尤其是广大平民百姓，他们心如白甘，对一切外来的东西都没有任何先天的成见，对基督教同样如此。基督教在中国之所以遭遇到善良人士的普遍抵制，首先是因为传教士不择手段的传教方式引起，引起了国人的普遍反感。

2. 郭士立：传教士抑或强盗？

郭士立（Karl Friedrich August Gutzlaff），又译郭实腊，德国人，生于 1803 年，死于 1851 年。1823 年毕业于柏林仁涅克传道学院，随又进入荷兰鹿特丹荷兰传道学院学习，曾于 1824 年赴英。是年马礼逊由中国返回英国，在各地演讲鼓动西方传教士到中国进行传教，郭士立听后大受感动，立志到中国从事布教活动。1827 年他

^① 《马礼逊回忆录》第 2 卷附录，第 84~85 页，转引自罗冠宗主编《前事不忘，后事之师》，宗教文化出版社 2003 年版，第 11 页。

^② 参见翦伯赞、郑天挺主编《中国通史参考资料》近代部分上册，中华书局 1980 年版，第 474~475 页。

受荷兰传道会差遣，前往爪哇传教。1828年脱离该会，开始了他自办教会、自由传教的历史。1831年(道光十一年)来到中国，受雇于英国东印度公司，在上海等地从事贩卖鸦片的活动。郭士立与其说是一位传教士，还不如说是一个窃取中国沿海军事、政治、经济等情报的窃贼，是一个地道的鸦片贩子。在受聘于东印度公司7年的时间里，他打着传教的招牌，随英国武装间谍船多次到中国沿海侦探情报。规模最大历时最久的一次是自1832年2月27日起，随胡夏米(Hugh Hamilton Lindsay)乘东印度公司的武装间谍船罗尔阿美达号北上，沿途经厦门、台湾、福州、宁波、上海、山东等地，收集军事、政治、经济情报并充任翻译。他以传教、行医为名，辅以流利的国语和闽南话，使许多清军官兵对他们丧失了应有的警惕，让他们进入军事要塞、重要港湾乃至登上炮台。此次间谍活动英国人大获成功，为英国向中国发动鸦片战争提供了重要情报，其中郭士立“功不可没”。郭氏在东印度公司的施路夫号、约翰碧嘉号、科隆格号等多艘商船上充当译员，从事罪恶的贩毒活动。有人认为郭氏“主要为便利传教而应邀担任传译”^①，这种辩护毫无意义或者说苍白无力。为了传教的便利去贩毒，去有意识摧残一个民族的肉体，去为可耻的战争服务，这是基督所允许的吗？或者说这就是基督教教义吗？这种卑劣手段与高贵目的的巨大反差使人们对目的本身产生了怀疑。不可否认，这是基督教在近代中国遭到普遍抵制的重要缘由之一。

郭士立不仅充当间谍，参与贩毒活动，甚至直接参与罪恶的侵略活动。鸦片战争前夕，郭氏任英国商务监督义律(Captain Charles Elliot)、英国水师提督懿律(Admiral George Elliot)的翻译，随同义律辗转往返广州、澳门各地。1840年战争爆发后，他随英国侵略军北上，任翻译兼情报官。是年7月5日英军攻占定海，他

^①李志刚：《基督教与近代中国文化论文集》，宇宙光出版社1989年版，第61

被任为民政长官(“舟山总督”)。英军占领宁波后,他复任宁波民政长官。在任职期间,他疯狂勾引中国无知的百姓背叛祖国,大肆收买罪犯、恶棍、赌徒、教民等充当英军的探子。例如,罪犯陈秉钧就常在“各处茶馆探问军情,后来又打听打仗日期”^①,告之郭士立,郭给钱洋钱一二元不等。而妓院老板虞得昌被郭士立封为巡捕总头,为郭氏探听大兵虚实,并搜查附近潜伏兵勇。在中英双方《南京条约》谈判中,郭士立是英方三个翻译之一。毫无疑问,他是英国侵华的忠实工具。1843年6月,璞鼎查任香港总督,8月底马儒翰病死,郭士立继任港督中文秘书及翻译官的职务,前后达8年之久,直至1851年死去。

郭士立是基督教第四次来华的先驱人物,其影响远远大于马礼逊。他在中国的种种劣迹,败坏了基督教的声誉,也败坏了传教士的声誉。像郭士立这样的传教士,上帝不惩罚,上帝就不是造福人间的上帝,耶稣不诅咒,耶稣就不是善良的耶稣。读孔孟书的儒家知识分子不起而攻击之、驱逐之,就丧失了儒者的良知。从马礼逊到郭士立,新教是在一种极不正常的状态下输入中国的,传教士总是与鸦片走私、杀人放火联系在一起,这是基督教之大不幸!追本溯源,这就是中国民众起来反洋教,视反洋教为反侵略的组成部份的真正原因,也是那么多善良的百姓以其血肉之躯起而砸教堂、杀洋人的深层原因。

郭氏在中国沿海传教远比马礼逊成功。1844年,他在香港创立福汉会(The Chinese Union)。福汉会意即“欲汉人信道得福”,初创时会员仅21人,到1850年会员已有1871人,其中道员200人。传道员在广州、佛山、顺德、三水、韶州、南雄、潮州等地设立分站,^②足迹已远至海南岛、广西、福建、江西、湖南、湖北、河南、山

^①中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》(鸦片战争)四,上海人民出版社1957年版,第273页。

^②李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》,宇宙光出版社1989年版,第64页。

东、江苏、安徽、浙江等地。当然,在这些道员中,不乏吸食鸦片者和劣迹昭著者。福汉会对中国近代社会产生了重大影响,这种影响是通过罗孝全、韩山明影响洪秀全、洪仁玕,并使基督教成为太平天国革命的理论基础而实现的。

郭士立是新教传教士,也是强盗、鸦片贩子,更是不折不扣的侵略者。基督新教进入中国,何以如此不幸!由马礼逊、郭士立这些鸦片贩子与强盗之流开其先河,显然,由这些人所宣扬的基督教教义,欲取信于人,何止于缘木求鱼,“殆有甚焉”!

3. 传教士与鸦片战争

对所有传教士来说,打开中国传教的大门,解除教禁,是他们渴望已久的事情,而吸收更多的中国人入教,使传教事业顺利展开则是实现自身价值、向遣差会邀功请赏的依据。为实现这一目的,他们哪里顾得了方式和手段。用战争手段或方式迫使清政府放弃禁教国策对他们来说直接而且有效,所以大多数传教士在鸦片战争爆发前都是对华战争的积极鼓吹者。

美国传教士裨治文主编的《中国丛报》就是公开鼓吹对华战争的喉舌。该报极力为战争作舆论准备,“当为了公正,提供保护和维持一个国家的国格而有必要使用武力时,这样一种手段永远不会受到谴责”^①。甚至大胆预言:“英国兵只要一个团就可以击退几个省的军队。”英国若要和中国缔结一项条约,就必须在刺刀下命令它这样做,用大炮口来增强辩论。而另一位传教士伯驾反复强调“只有战争能开放中国给基督”。战争一爆发,伯驾急忙返回美国,游说当局,要求出兵进犯中国,其图谋虽未得逞,但心迹已昭然若揭。更令人憎恶的是,有些传教士打着传教、行医的名义,进入中国沿海军事要塞窃取中国的军事情报,成为非常可恶的窃贼。

在战争开始以后,郭士立直接参与战争,已如上述。马礼逊之

^① 《中国丛报》,1835年1月。

子马儒翰为英军侵华总指挥璞鼎查出谋划策，并向其提出攻打南京，切断中国南北漕运通道的诡计。这奸诈的诡计被采用后，对清军造成极大的不利，直接导致了鸦片战争的失败。两广总督认为他“居心狡诈”，“主持其事者，虽不止伊一人，而多半听其指使，实为罪魁”^①。两江总督裕谦曾悬赏洋银三万元捉拿他。

战争结束，中英缔结《南京条约》，这条约是腐败无能的清政府与列强签订的第一个不平等条约。条约规定中国割让香港给英国，开放沿海之广州、福州、厦门、宁波、上海通商口岸，赔偿白银2100万两。在这个条约签订过程中，马儒翰、郭士立、李太郭、麦华陀这4位传教士是英军全权代表璞鼎查的得力助手。马儒翰等屡屡以攻打南京，进军天津、北京相威胁，逼迫清政府的代表接受他们提出的苛刻条件。同时，马儒翰、郭士立还是条约的起草人，在该条约签订中发挥了重要作用，为英国人捞到不少好处。1844年2月，美国政府派顾盛率团来华，伯驾、裨治文等传教士找到了用武之地，成为使团的助手和翻译。正是在伯驾等传教士和使团人员的威逼利诱下，1844年中美签订了比《南京条约》的条件还要苛刻的《望厦条约》。伯驾对自己在条约签订过程中所起的作用十分得意：“美国几乎得到了它所要求的一切。其中一项重要成就，就是准许在广州、厦门、宁波、上海建立医院和教堂条款。”^②中国在鸦片战争中战败，各国传教士大喜过望，一片欢呼：“这个异教的国度，现在终于被攻开了。”“一个崭新的时代来临了。”足见他们对战争的渴望和对战争结果的期待。

中方的战败为基督教在中国的传播提供了便利条件，清政府的禁教国策被迫松动。不仅允许外国人在通商口岸建立教堂，而且对中国习基督教者也免治其罪，即允许中国人加入基督教。不

^①中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》（鸦片战争）（三），上海人民出版社1957年版，第475~476页。

^② E. v. Culick: *Peter Paker and the opening China* ,第12页,转引自张力、刘鉴唐《中国教案史》，第265页。

过,传教士们并没有因此而满足,他们的目标是使每一个山头、每一个山谷都竖立起光辉的十字架。当中国人未归化基督之前,他们决不会停止进军中国、向内地渗透的步伐。人们千万不要忘记:通过战争手段所得到的传教权虽然合法,但不合理,更不合情,是地地道道的“要盟”^①。一个腐败无能的政府承认的条文并不合乎民心民意,因而遭遇到中国民间社会乃至儒家知识分子的强烈反抗与抵制也就在情理之中了,儒家与基督教的冲突由是起焉。

4. 魏源眼中的基督教

魏源(1794~1857),字默深,湖南邵阳人。他是位儒家学者,也是那个时代最先进、最开放的中国人之一,是中国近代新思想的鼻祖。他对基督教的看法既代表了儒家对基督教的一般评判,也代表了那个时代新派人物对基督教的共同认知。他是清政府的地方官员,接触到社会实际,尤为了解已经变化的中外情势。他曾严辞批评那些墨守成规、不知进取、不思变迁的官吏和儒生,提出“变古愈尽,便民愈甚”口号,要求中国人改变传统的华夷观,以新的眼光看待当前所面对的西方人。他认为我们现在所遭遇的西方人是上通天象、下察地理、旁通物情、通古博今的域外之“良友”,瀛中之奇士,不是性情残虐的“夷狄”。我们要向他们学习,不仅要学习他们的坚船利炮,还要学习他们的各种便民、益民、利民之技,甚至“凡有益于民者,皆可于此造之”。即使是如此敞开胸怀接纳西方科技文化的人物,其对基督教则大不为然。他严辞批评道:“既莫尊于神天,戒偶像、戒祀先,而耶教圣母之像,十字之架,家悬户供,何又歧神天而二之耶?斥佛氏之戒杀,而力言禽兽异于人之灵魂,万物不可为一体,以济其口庖宰之欲,是上帝果不好生而好杀乎?”

^① “要盟”出自《史记·孔子世家》。孔子在蒲地被蒲人以武力围困,孔子的弟子公良孺奋力与蒲人战,蒲人惧。蒲人告诉孔子:“如果你不去卫国,就放你出去”。孔子与之盟约。孔子得出,直奔卫国而去。子贡大惑不解,问孔子:“盟约可以背弃吗?”孔子回答:“要盟也,神不听。”意思是说依靠武力逼迫他人签订的盟约,神灵也不会相信。

人之灵魂最贵,故人不可杀,亦不可自杀,即殉难自杀,亦必陷地狱,则申生、扶苏、召忽、屈原皆地狱中人,反不如临难苟免之人乎?谓上帝初造人时,止造一男一女,故人各一妻,妻即无道,不可议出,即无子不可娶妾,则何以处淫悍不孝?且又何许富贵人婢仆无数?……谓人一命中,善恶皆定,受报苦乐,亦永无改易,更无复生轮回之事,则今生皆初世为人,人皆天主所造,何不旦造善信,毋造邪恶乎?耶稣自身受罪,可代众生之罪,则佛言历劫难行苦行,舍头目脑髓,若恒河沙,功德当更不可量,耶稣又曷以斥之乎?谓孔子佛老皆周时人,仅阅二千余岁,有名字朝代,但为人中之一人,不能宰制万有,则耶稣詎非西汉末人?又安能代神天以主造化?”^①

就对基督教系统而全面的了解而言,魏源当然不如徐光启、李之藻等。自康熙以下,严行教禁,基督教几乎绝迹于知识阶层,一般士大夫已不知基督为何物、十字架为何物了。而魏源处沿海口岸,注意收集各种文献资料,旁证博引,完成天主教考,已属难能可贵。他对天主教的考辨与研究,对人们了解和认识基督教,在近代中国仍有开先河之功。当然,魏源对基督教的了解是十分有限的,甚至是极端片面的。其中不少说法仍然沿袭了旧士大夫的观念,缺少新意。有的说法只是道听途说,捕风捉影而已。如他说传教士教人吞受药丸,主张男女同宿,病终有牧师取目睛而去,这些显然只是社会上流行的传言,魏源却信以为真。但魏源指责传教士以金钱为手段,诱人入教,并不是空穴来风。象郭士立创办的福汉会,就向遣往各地的华人传道员分发 10~40 不等的银元。^② 衡情度理,魏源对基督教批评亦有恰当中肯处。基督教既然反对偶像崇拜,反对祭祀祖先,然而耶稣圣母之像、十字之架,家悬户供,非偶像而何?既然上帝万能,为何不只造善信,毋造邪恶?如此怎能

^①魏源:《海国图志》,卷十五。

^②参阅李志刚编《基督教与近代中国文化论文集》,宇宙光出版社 1989 年版,第 72~73 页。

让世界安宁呢?直到章太炎,仍然如是问,何况魏源?对于这样的发问,非教徒可能会永远问下去,而教中人士可能永远认为不必回答。以魏源之开明,仍然视基督教为洪水猛兽,一般知识分子的心态完全可以想见,这就为全民性的反基督教埋下了伏笔。

鸦片战争失败,基督教传教士在中国通商口岸获得了传教的权力。有些传教士不顾中国政府的禁令,偶到内地,影响也不大。鸦片战争后的若干年里,传教士在沿海地区虽十分活跃,但由于中国太大,一般儒家知识分子不可能亲眼目睹传教士的种种活动,对其所传之教也不甚了了,故并未直接感受到基督教的威胁。让儒家知识分子真正感受到基督教的威胁且不得不坚决做出回应者,是由洪秀全、杨秀清在基督教的名义下导演的一场持续 14 年之久、席卷东南半壁江山的太平天国农民运动。

二、洪秀全与拜上帝教：种族的民族主义挑衅精神的民族主义

洪秀全是太平天国的领袖,是拜上帝教的创始人。拜上帝教是基督教的中国化、本土化或本色化的最初尝试,也是中国人自办教会之始。

1. 心路历程：由儒生而为基督徒

洪秀全(1814~1864年),广东花县官禄布村人。他出自下层民间,自幼接受儒家教育,16岁辍学成为乡村教师。洪秀全自幼熟读四书五经,胸怀大志。自1828至1843年,洪秀全先后四次参加广州“府试”,都名落孙山。1837年(一说1833年)^①,洪秀全赴广州第三次参加科举考试,在广州市区偶得宣传基督教教义的小册子——《劝世良言》,这是洪秀全与基督教发生关系之始。《劝世

^①见崔之清等著《洪秀全评传》,南京大学出版社1994年版。

良言》作者为梁发,他是马礼逊来中国后,受其洗礼的为数不多的中国人之一。梁发是位印刷工人,文化程度不高,神学修养也有限,不可能正确理解基督教教义,这可能直接影响了洪秀全对基督教教义的理解。这本小册子宣扬基督教的“原罪”说,抨击中国传统的儒、释、道三教教义,宣扬“神天上帝”的绝对权威和赏善罚恶的功能以及天国理念,提倡“在上帝面前人人平等”的观念,要求穷人安分守己,积善修德,绝对服从现有的社会等级秩序等等。然而这本宣传基督教基本教义的通俗小册子在中国竟然引发了一场几乎掀翻天地的革命运动,这是该书作者梁发所始料未及的。

第三次科考再度失利,洪秀全受到极大的刺激,悲愤交织,突然病倒,不得不雇一小轿将他抬回家。在家里竟大病四十余日,几濒于死,病中奇梦奇境,久久挥之不去。“魂游天堂,日见无数天使,身穿龙袍角帽,在路旁陈设礼物迎接。”“见一位金须黑袍高大老人,赐一剑,垂泪对予曰:‘吾召秀全来此,令尔知天下人尽是我生我教,尽是食我食,衣我衣,即眼所见,耳所闻,都是我造的,卒无一人知恩谢恩,反将我所造的物认作木石偶像之恩。世人何无本心,一致于此,尔切勿效之。’”^①不少人怀疑这个故事的真实性,认为是出于神化洪秀全之目的而伪造的。但由科场失意所引起的这场大病是真实的,病至于死之人所思所想殆非常人所能体会,这种由清政府人才选拔制度所致之病必然会引起患者对这套制度的极度不满。既然制度内不能实现自己的理想那就跳到制度外实现自己的人生价值,或者否定这种制度,无疑这是构成洪秀全走向革命的重要缘由。

1843年,他抱着一丝幻想,再次踏上科考的旅程。然而,无情的考场再次粉碎了他由制度内实现个人理想之梦,进而坚定了他推翻满清、创建新朝的决心。在友人启发下,他潜心研读《劝世良

^①中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》(太平天国)(二),上海人民出版社1957年版,第848页。

言》,遂大觉大悟,回想 7 年前病中梦境与《劝世良言》的某些情节若合符节,大梦初醒,自信曾亲赴天堂,聆听帝命。他按照书中仪式,自行受洗,并写下《吾侪诗》,表明自己皈依上帝。同年与好友冯云山创拜上帝教,将自己家中的“偶像扫除”和“塾中孔子牌位弃去”,以表明他皈依上帝、信奉基督教的决心。与冯云山等始在家乡,后至广州、广西等地传教。1844 年冬,洪秀全回到家乡,重执教鞭,开始撰写《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》等著作。1847 年春,洪秀全由汉福会传道士周道行引见,拜会浸礼会传教士罗孝全并从其学习基督教教义,要求罗为其洗礼,但遭婉拒。7 月赴广西。这一年他完成《原道觉世训》。1851 年,率众造反。1853 年,建立太平天国,手删四书五经。1864 年,病逝于南京。

有人认为自 1843~1847 年,“在神的崇拜上,洪秀全只选择独一真神唯上帝,是一元化的取向;但在真理选择上,却是二元化的取向——基督教和儒学”。1848~1850 年,他开始批判孔子和儒学;1851~1853 年,反孔非儒达到高潮;1853~1864 年,开始承认儒学的合法地位。^①也有人认为,“在 1853 年以前太平天国并没有否定和打倒孔子,他们对孔子和儒学在相当程度上是尊重的。”“1853 年 3 月以后,太平天国取得了建都南京的巨大胜利。此后,他们对孔子和儒学的态度有了明显的改变转而实行完全否定的政策。”^②两种说法都有道理。不过第一种说法分析比较细致,可以看出洪秀全处理儒家与基督教关系的心路历程。第二种观点虽然比较简捷,但也道出了洪秀全定都南京后仍然批判、否定儒学的客观事实。合理解释是,洪秀全由儒生变为基督徒,其思想经过了由融合儒耶逐步走向扬耶反儒和再回归兼容儒耶的过程。其中 1851~1853 年间,其思想处于情绪化地否定儒学、批判儒学之阶

^①崔之清、胡臣友:《洪秀全评传》,南京大学出版社 1994 年 10 月版,第 271 页。

^②王庆成:《太平天国的文献与历史》,中国社科文献出版社 1993 年版,第 383 页。

段；1853年3月定都南京后，将崇信基督、批判孔孟上升为意识形态的基本国策。这一国策虽然未动摇，但考虑到儒学在社会上的客观影响和太平天国领导集团对儒学处理的分歧，故他对儒学给予有限度的肯定。纵观洪秀全的一生，虽然有过激烈反孔批儒乃至武力讨孔之短暂时期，但融合儒家与基督教是其思想的主调。他的《原道救世歌》、《百正歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》以及《天朝天亩制度》等著作，明显具有反孔孟而杂糅儒学，信基督教而变异基督教教理，拜上帝而崇信民间信仰等特征。从这个意义上说，洪秀全、洪仁玕等是儒家与基督教融合的先驱人物。当然，这种融合并不是站在儒家立场上吸取基督教，而是相反，他们是以基督教为主体通过吸收儒家、墨家乃至中国民间宗教的一些有利成分，试图把基督教改造成适合革命需要的行动指南。洪秀全创立的“拜上帝教”就是中国人最早创办的自己的教会。在洪秀全那里，耶稣、上帝是他偶像，是天地万物主宰，是衡断一切是非善恶的标准。对孔子，他由崇拜到利用（早期利用孔子的思想宣传基督教教义），由利用到批判，由批判再到利用实现了多级跳跃。

如何处理儒学与基督教的关系问题一直是困扰洪秀全乃至整个太平天国领导集团的棘手问题，以致于他们在处理这一问题时，不仅领导集团内部不完全一致，即使洪秀全本人也左右摇摆，反反复复。这一问题之所以难处理，是因为洪秀全等处于文化民族主义与种族民族主义的矛盾和冲突之中。如果说民族主义主要包涵种族、主权、文化三个基本要素的话，在他们那里，种族的、主权的民族主义与文化的民族主义是分裂的，他们试图以文化的西化主义（基督教信仰）完成种族上的、主权上的民族主义（推翻满人政权，光复汉邦）。他们不了解，民族主义的真意即文化上的民族主义是种族的民族主义的本质，是高于主权的民族主义的，也许这是他们败于曾国藩湘军之手的重要原因。太平天国领导集团是接受基督教影响较早的一批科场失意的儒生。洪秀全、冯云山、洪仁玕等等由儒生走向基督教徒与其说是主动的，不如说是被动的；与其

说是由基督教教义所吸引，不如说是因科场的失望而引发的对整个社会的不满。他们在科场内无法实现个人理想就跳到科场外，借助皇上帝之剑实现自己的人生理想。在这样的知识背景下走向基督教，注定了他们一生无法解开与儒学错综复杂的纠结。洪秀全欲摆脱儒学情结非不为也，是不能也。在洪秀全的思想中表现出信仰基督而改造基督教教义，批判儒学又汲取儒学二重性。这种二重性不期然实现了基督教本土化、中国化，创立了具有中国特色的基督教——拜上帝教。

2. 批判与否定：开近代反孔之先河

洪秀全与儒学的关系十分复杂。他由儒生变为基督教徒，其思想发展经历了由融合儒学即利用儒学宣传基督教教义，到批判儒学再到融合儒学发展过程。洪秀全原为对科场由失意到绝望的儒生，但皈依上帝走出儒家系统后，一时又很难摆脱儒家的影响。1844~1846年间，他利用儒学宣传基督教教义。1847年后，见革命形势日趋高涨转而批判儒学，尤其是金田起事以后，批判儒学更加不遗余力。他是近代中国批孔之第一人尤其是以武力讨孔之第一人，说他开百余年来批孔讨儒之先河也不过分。从创立拜上帝会弃塾中孔子牌位，到金田起事后全力讨孔，洪秀全选择做基督徒似乎注定了作儒家的叛逆、儒学的批判者和否定者。洪秀全的文化取向十分鲜明，即以耶稣主义替代儒学。

在洪秀全的号召与发动下，太平军所到之处，焚学宫，烧木主，“十哲两庑”，“狼籍遍地”。定都天京后，他将批孔上升为意识形态层面，成为其基本国策。在其统治区域内，经史子籍，“搜得藏书论担挑，行过厕溷随手抛，抛之不及以火烧，烧之不及以水浇。读者斩，收者斩，买者卖者一同斩。书苟满家法之犯，昔日撑肠今破胆”^①。

^①中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》（太平天国）（四），上海人民出版社1957年版，第735页。

暴秦以下,发动大军毁坏中国文化,无过洪杨。百余年后,这种文化惨剧再度在中国大陆上演,这就是以“破四旧”为标志的史无前例的“文化大革命”。洪秀全与四人帮所处的时代背景不同,然而精神气脉则有惊人的相似处:两者都立足于西学批判中国文化的主体——儒学;二者都具有强烈的行为主义色彩,都表现为极强的破坏性与对传统的反叛性。不过,这种行为主义的批孔,虽然奏效于一时,但终难持久。因为这种批判只能触及儒学的皮毛,不能伤及儒学的要害。洪秀全也只知道仅靠大兵、火、水不可能摧毁孔子,也摧毁不了孔子。摧毁不了孔子,耶稣在中国的主导地位也就不可能真正确立。于是他编造出新神话,借助于虚幻化的上帝来讨罚孔子:“(天父上主皇上帝)又推勘妖魔作怪之由,总追究孔丘教人之书多错。天父上主皇上帝命摆列三等书,指主看曰:‘此一等书是朕当前下凡显迹设诫所遗传之书,此书是真,无有差错;又一等书是朕当前差尔兄基督下凡显神迹捐命赎罪及行为所遗传之书,此书亦是真,无有差错;彼一等书,这是孔丘所遗传之书,即是尔在凡间所读之书,此书甚多差谬,连尔读之,亦被其书教坏了。’天父上主皇上帝因责孔丘曰:‘尔因何这样教人糊涂了事,致凡人不知朕,尔名声反大过朕乎?’孔丘始强辩,终则默想无辞。天兄基督亦责备孔丘曰:‘尔造出这样书教人,连朕胞弟读尔书亦被尔书教坏了!’众天使亦尽归咎他,……孔丘见高天人人归咎他,他便私逃下天,欲与妖魔头偕走。天父皇上帝即差主同天使追孔丘,将孔丘捆绑解见天父上主皇上帝;天父上主皇上帝怒甚,命天使鞭挞他。孔丘跪在天兄基督前再三讨饶,鞭挞甚多,孔丘哀求不已,天父皇上帝乃念他功可补过,准他在天享福,永不准他下凡。”^① 这个故事如其说是洪秀全的心理错觉或心理幻想,不如说是出于政治需要有意臆造。这个故事形成于 1848 年洪秀全酝酿起事的前夕, 编造这样的

^①中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》(太平天国)(二),上海人民出版社年版,第 635~636 页。

故事显然意在顺应中国民间心理习惯,彻底摧毁孔子在中国人心目中至圣先师的形象,为拜上帝会吸引更多的信众,进而为起事服务。

洪秀全的目的是在中国建立上帝之国。太平军定都南京后,他认为这个上帝天国马上就会由理想转化为现实,于是重新调整文化政策尤其是儒耶关系,完成了由激烈反孔、废孔到承认孔子合法性的转变。1853年2月,东王杨秀清以天王的名义宣布:“孔孟之书不必废,其中有合于天情道理者亦多。”^①儒家经典不再是妖书。1854年2月,洪秀全下诏删书,在儒家经典中凡与基督教教义不合者,统统删去。如儒家经典中有关于祭祀、涉及鬼神等全部删去,将经典中的“夫子”“孔子”改为“孔某”,凡“子曰”改为“孔某曰”。经过删改的儒家经典在洪秀全等看来就可以开卷有益了。洪秀全虽然不再像革命高涨时期那样反孔批孔,但他们不想恢复孔子的圣人地位。1861年由洪秀全钦定刊刻的《英杰归真》虽有“学尧舜之孝悌忠信,遵孔孟之仁义道德”之语,但并不意味着他们回归孔孟。孔孟只是他们利用的对象,决不是他们立国的思想基础和行为的价值源泉。

在不同时期,为了政治斗争的需要,洪秀全处理儒家与基督教关系的方式不同、对待孔子、儒学的态度也不一样,但从本质意义上或者从评判问题的价值标准和精神的终极信仰的意义上解读洪秀全,他是位基督徒。由于神学修养的不足和神学知识的欠缺,使他对基督教的理解存有这样或那样的不足,甚至为了某种需要不惜改变教义,但皇上帝在他那里仍然是至高无上的,是他的全部思想和行为价值之源,是他的精神信仰。这一点西方传教士看得十分清楚。罗教全说:“彼等不是反抗政府,而似是为宗教自由而争斗且实谋推翻偶像崇拜。”^②杨格非说:“我们深信上帝正假叛徒

^①中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》(太平天国)二,上海人民出版社年版,第552页。

^②罗孝全著,简又文译,《洪秀全革命之真相》,载杨家骆主编《太平天国文献汇编》,台湾鼎文出版社。

之手,摧毁这块土地上偶像崇拜,并借助这些人,加上外国宣教士的力量,使基督教起而代之。”^① 然有不少传教士视洪秀全为异端,但罗孝全、杨格非等西方传教士看法更能体现洪秀全的精神实质。

3. 信仰与重塑: 基督教教义诠释与推广

洪秀全接受了《劝世良言》拜上帝、敬耶稣、不拜偶像等基本思想,也接受了《劝世良言》对儒学的否定。基于此,他认为皇上帝是万能的,是世界万物的创造者,是宇宙万有的主宰。“予想夫天下凡间,人民虽众,总为皇上帝所造所生,生于皇上帝,长亦皇上帝,一衣一食并赖皇上帝。皇上帝天下凡间大共父也,死生祸福由其主宰,服食器用皆其造成。仰观夫天,一切日月星辰雷雨风云莫非皇上帝之灵妙;俯察夫地,一切山原川泽飞潜动植莫非皇上帝之功能。”^②

在他那里,皇上帝全知全能,是造物主。皇上帝创造天地万物、日月星辰、飞潜动植,也创造了人。人类始祖受老蛇的诱惑,偷食禁果,犯了天条,有了原罪。耶稣基督为上帝之子,降临人间,替世人赎罪。人只有信仰上帝,灵魂才可得救,在末日审判中才可以升天堂,否则就会下地狱。故他一再申明自己是基督教信徒:“道统根源惟一正,历代同揆无后先,天享福,脱俗缘,莫将一切俗情牵,须将一切妄念捐。开辟真神惟上帝,无分贵贱拜宜虔。天父上帝人人共,天下一家自古传。……上帝当拜,人人所同,何分西北,何分南东。一丝一缕荷上帝,一饮一食赖天公。分应朝朝而夕拜,理应颂德而歌功。人而舍此而拜他,拜尽万般总是空。”^③ “吾侪罪恶实滔天,幸赖基督代保荃。克胜邪魔遵圣戒,钦崇上帝力心田。”^④

①转引自《中国教案史》,第308页。

② 《洪秀全集》,广西人民出版社1985年版,第16页。

③ 《洪秀全集》,广西人民出版社1985年版,第6页。

④中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》(太平天国)(二),上海人民出版社1957年版,第642页。

基督教是太平天国的国教，以武力在中国建立政教合一的上帝之国是他长期追求的梦想，所以他用尽一切手段在他能力所及的区域推行他所创立的中国化了的基督教——拜上帝教。他曾明文规定：“凡二十五家中，设国库一，礼拜堂一，两司马居之。”“其二十五家中童子，俱日至礼拜堂，两司马教读《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》及《真命诏旨书》焉。凡礼拜日，伍长各率男妇至礼拜堂，分别男行女行，听讲道理，颂赞祭奠天父皇上帝焉。”^①在天京的初级教育中，神学教育成为学生必须掌握的主要内容，在科举取士中，也以旧约和新约取代了儒家的四书五经。请看天京童蒙教育的《三字经》：“皇上帝，造天地，造山海，万物备。六日间，尽造成，人宰物，得光荣。七日拜，报天恩，普天下，把心虔。说当初，讲番国，敬上帝，以色列。十二子，徙麦西，帝眷顾，子孙齐。后狂出，鬼人心，忌兴旺，苦害侵。命养女，莫养男，烦役苦，实难堪。皇上帝，垂悯他，命摩西，还本家……乃释放，出麦西，皇上帝，甚扶持，日乘云，夜火柱……到红海，水汪洋，以色列，实惊慌，追兵到，上帝栏，亲打仗，民无烦。令红海，水两开，立如墙，可往来。以色列，迈步行，如履旱，得全生……行至野，食无粮，皇上帝，谕莫慌，降甜露，人一升……西奈山，显神迹，命摩西，造碑石。皇上帝，设天条……传至后，暂不遵。中魔计，陷沉沦。皇上帝，悯世人，遣太子，降凡尘，曰耶稣，救世主，代赎罪，真受苦，十字架，钉其身，流宝血，救凡人。死三日，复番生，四十日，论天情，临升天，命门徒，传福音，宣诏书。信得救，得上天，不信者，定罪先……，”^②

太平天国发蒙教育所用的《三字经》共 352 句，其内容完全根据新旧约书的历史故事编纂而成。洪秀全这位东方式的基督徒，

^①洪秀全：《天朝天亩制度》，《中国哲学史资料选辑》（近代之部上），中华书局 1983 年版，第 61 页。

^②中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》（太平天国）（一），上海人民出版社 1957 年版，第 225~227 页。

非常明白培养基督教信众需从娃娃抓起。

洪秀全并不满意于西方传教士所塑造的上帝形象和解读的基督教教义，他根据自己的理解，重塑上帝形象，变通基督教教理。其一，他将上帝进一步人格化、经验化、世俗化。在基督教的创世纪里，上帝按自己的形象、样式创造了人，但上帝究竟如何，人是见不到的。在《劝世良言》中，上帝是无形无象、无始无终的，然而洪秀全自认为梦幻中他升天见过上帝。他见到的上帝是一位头戴高边帽，身披皂袍，满口金须，身材高大，坐势巍然、端正、严肃的老人。在洪秀全，上帝不仅有形有象，而且还有家庭，上帝有妻即“天妈”，有子，其子并不是只有一个。耶稣是长子，而不是独子，况且这位长子也有妻，其妻是“天嫂”。这就将天国人间化了。其二，用三神分立说挑战三位一体说。基督教认为，上帝只有一个，但含有圣父、圣子、圣灵三个位格，三者是同一本体，是独一真神。教会认为这种不可理解的“启示”，不能依靠理性来领悟，只能靠信仰来接受。洪秀全认为，三位一体于理不通，上帝是上帝，是父；耶稣是基督，是上帝之子；圣灵是东王杨秀清。是三而非一。其三，用抗争取代忍耐与顺从说。基督教宣扬忍耐，主张顺从。要求人们有人打你的左脸，右脸也给他。抢你的外衣，内衣也给他。甚至主张爱自己的仇敌，为仇敌祈祷。洪秀全认为过分忍耐或谦卑，“无以管镇邪恶”，杀妖、杀有罪不能免也。洪秀全改造基督教或处于对基督教教义的不理解，或处于政治斗争的需要。拜上帝教虽然背离了基督教的教义，在正统的西方传教士看来是离经叛道，但不可否认，它是基督教的变异形态。对于这种变异，有的传教士欢欣鼓舞，甚至加入太平天国队伍中与太平军将士一同对清军作战，也有的传教士对其则百般诋毁和诅咒。我们认为，无论是从主观信仰方面说，还是从学校教育乃至科举取士的客观实践看，尽管洪秀全神学修养存有种种缺陷，但仍然不失为具有中国特色的基督徒。

4. 拜上帝教：基督教中国化的最初尝试

洪秀全的拜上帝教虽然是基督教，但它毕竟是中国人创立的教，深深烙上中国文化的印迹，具有不可或缺的中国的“民族性”或曰中国特色。这种中国特色主要表现为：

其一，洪秀全用人间关系或伦理关系来理解天国的关系。这虽背离了基督教圣父、圣子、圣灵三位一体说，却很符合中国人的思维习惯，易于为大众接受。站在中国人的立场上，父亲是父亲，儿子是儿子，如何是一而非三呢？若是岂不乱伦？在基督教，圣父、圣子、圣灵虽各有分位，然而同具一体，耶稣是“道成肉身”，是圣灵的化身。而洪秀全对此百思难解，于是他认定耶稣就是上帝的儿子，他们之间的关系是不可混淆的父子关系。上帝的儿子不可能是一，而是多。他的灵魂曾被上帝召回天堂，赐他宝剑，让他重返人间，斩邪留正，解民于倒悬。因而他是上帝的次子。而冯云山是上帝的三子，杨秀清是上帝的四子，萧朝贵是上帝的五子，韦昌辉是上帝的六子，石达开是上帝的七子。这就将中国社会中绿林好汉、江湖豪杰的人间关系天国化了，也将天国关系人间化了。洪秀全并没有以此为满足，他甚至认为天父有妻，就是他的“天妈”；耶稣有妻，就是他的“天嫂”；天父有女，就是他的“天妹”；萧朝贵娶天妹为妻就是“帝婿”。洪秀全将人间的家族制度投射至天堂，让天堂里的天父、天兄都过上正常的家庭生活，都有天伦之乐。这样的天堂哪有什么玄虚，相反十分亲切，相当富有人间温情。西方传教士在中国遭遇到读书明理的儒家知识分子的反对自然情有可原，因为他们侵占了儒生们的精神领地，然而，任凭传教士千百计较，无论是利以诱之还是威以逼之，中国的老百姓对基督教总是缺少足够的热情，原因在于基督教的思维方式不太合乎中国人的思维习惯。有的老百姓问传教士：天主万能，他为什么不来？他来了，我们看见了他万能就信，否则不信。面对这样的问题，传教士一脸茫然，无可奈何！然而洪秀全有办法，他可以告诉老百姓：我

见过上帝,上帝也有妻,天兄也有妻,与我们一样。洪秀全的改造虽说有悖基督教的原意,然而却十分贴近老百姓,符合中国人的思维习惯。

其二,洪秀全用中国民间社会的原始神学迷信如“附体”来附会基督教的降世论。附体,在中国民间社会广为流行,有着深厚的民众基础。它是指已死亡之人的灵魂或某种神灵可以附在活人的身上,借活人身体和语言传达其意志、表达其意愿甚至发号施令。太平天国领导集团由耶稣基督降世,联想到中国民间的附体说,用附体说处理西方耶稣基督的降世论,沟通人神关系。洪秀全认为他的灵魂曾亲至天堂,他是上帝的次子附体下凡,受上帝的差遣来人间斩邪留正、解民倒悬、做万国唯一真主的。上帝的次子能借体下凡,长子为何要甘受天堂的寂寞呢?为什么不能下凡?上帝为什么不能下凡?于是,杨秀清以上帝附体为由欲杖责洪秀全,萧朝贵以耶稣附体为由指手划脚。附体说这种荒诞不经的民间迷信与西方基督降世说相融合,造成了洪秀全人间天国与宗教天国的严重混乱,埋下了天京内讧的伏笔。这是洪秀全基督教本土化的重大败笔。

其三,洪秀全用已有的儒家知识、观念来理解皇上帝,诠释基督教教义。洪秀全崇信基督教,旨在实现基督教的中国化,建立中国式的基督教。他批判儒学,但骨子里又无法剔除儒家的文化血脉,因为他毕竟是中国人,毕竟是从儒家阵营中走出来的基督教徒,这就注定了他无法摆脱中国人的思维习惯、行为习惯,无法彻底消弭儒家文化在他身上的积淀,他总是以中国人的思维习惯来理解基督教教义。从洪秀全早期布道到定都南京之后,他都力图借助儒家理论来宣传基督教教义,自觉不自觉地走儒家与基督教融合之路。请看 1844 年(罗尔纲认为写于 1845~1846)写的《百正歌》:“百正歌,歌百正。真正含天禄,真正畏天命,真正作公作侯,真正作美作正。真正鬼服人服,真正民安国定,真正邪魔远避,真正天心顺应。尧舜化日光天,由为君能正;禹稷身显后狂,

由为臣能正。周家麟趾兴歌，由为父能正。虞庭瞽瞍底豫，由为子能正。周文归心八百，乃以正事不正；孔丘服教三千，乃以正化不正。汤武天应人顺，乃以正伐不正；楚汉项灭刘兴，乃以正胜不正。桀纣亡其家国，乃夫妇不正；庄灵弑于崔夏，乃君臣不正。齐襄生前见杀，乃淫妹不正；楚平死后被鞭，乃纳媳不正。隋杨氏不再传，乃父子不正。唐李氏多内乱，乃男女不正。唐宪宗乱天下，乃纵妻不正。狄人杰人所仰，由拒色能正，武三思人所戮，乃贪色不正。百正歌，歌百正，正乃人禽攸分，正乃古今所敬，正乃天爵尊崇，正乃人生本性。……身不正，民从所好；身能正，民从所令。”^①

《百正歌》无论从主题思想到文中用典，处处留有儒家痕迹，说它是彻头彻尾的儒家作品也不过分。因为它所阐明的全是正心诚意，躬行修己的工夫。认为心正、行为正、社会角色正就能顺天应人，否则就会导致国破家亡。《百正歌》是洪氏的早期作品，通读全篇，不见皇上帝影子。这说明此时的洪秀全虽然皈依上帝，归依基督，但对基督教教义完全没有儒家义理那样娴熟，他无法摆脱儒家价值观念、思想方式、行为方式对他的影响，故通篇为儒家说教。此时的他是按照儒家的思想去理解基督教，基督教只不过是走出令他心冷的现实的向导，并没有在他那里留下太深的印迹。依传统的观点，洪秀全的《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》是他背叛儒家、皈依上帝的见证。长期以来，人们认为“三原”就是太平天国革命理论的基础，不过，“三原”并没有革儒学的命。三篇虽有差别，如《原道救世歌》重道德说教，《原道醒世训》意阐明政治理想，《原道觉世训》是宗教说教，但三者都透显出融合儒家与基督教倾向。所以我们认为即使在《原道救世歌》、《原道觉世训》、《原道醒世训》那里，洪秀全依然对儒学保持某种程度的宽容。

^① 《洪秀全集》，广西人民出版社 1985 年版，第 10~11 页。

先看《原道救世歌》。《原道救世歌》显然是将基督教教理作了儒学式理解。它虽然有“天父上帝人人共”、“上帝当拜，人人所同”等基督教内容，但通篇所宣扬的是儒家正心修己、为善去恶、顺天应人的理念。“道之大原出于天，谨将天道觉群贤”；“道统根源唯一正，历代回揆无后先”的“天道”、“大原”、“道统”虽已非原来含义，但如仅从字面意理解说它是儒家学说的通俗表达并不过分。而“人苟本心还不失，自知呼吸赖苍穹。五行万物天造化，岂有别神宰其间”；“颜回好学不贰过，非礼四勿励精神。过而能改方无过，古人所以诲谆谆”；“第一不正淫为首，人变为妖天最瞋”；“鬼心当革，孝经当明”；“第二不正忤父母，大犯天条急自更”；“历山号泣天为动，鸟为耘织象为耕。尊为天子富四海，孝德感动夫岂轻”，“大孝终身慕父母，视于无形听无声”；“第三不正行杀害，自戕本根适自荣”；“第四不正为盗贼，不义不仁非所宜。君子临财无苟得，皇天上帝实难欺。古来善正修天爵，富贵浮云未足奇。杀一不辜行不义，即得天下亦不为”；“积善之家有余庆，积恶之家有余殃”，“孔颜疏水箪食乐，知命安贫意气扬”；“禹稷勤劳忧饥溺，当身而显及后狂。周文孔丘身能正，~~降~~降灵魂在帝旁”^①等等，在皇上帝的笼罩下，几乎全是孔孟思想的通俗表达。从戒淫、戒忤父母、戒杀、戒盗、戒邪、戒赌、戒吃鸦片、戒酒等来看，旨在劝人为善去恶、修己修人，而反叛色彩并不浓重。此时的洪秀全虽然创立了拜上帝会，也抛弃了塾中的孔子牌位，却无法走出孔子思想的笼罩。因为他只能用久已习惯了的语言、思想来理解这个从西方来的、还不十分熟悉的皇上帝，来理解基督教的教理，正在这种“格义”中实现了儒家与基督教的融合。

再看《原道醒世训》：“遐想唐虞三代之世，天下有无相恤，患难相救，门不闭户，道不拾遗，男女别涂，举选尚德。尧舜病博施，何分此土彼土；禹稷忧饥溺，何分此民彼民；汤武伐暴除残，何分此国

^① 《洪秀全集》，广西人民出版社1985年版，第5~10页。

彼国；孔孟殆车烦马，何分此邦彼邦。盖实夫天下凡间，分言之，则有万国，统言之，则实一家。皇上帝天下凡间大共父也，近而中国是皇上帝主宰化理，远而番国亦然；远而番国是皇上帝生养保佑，近而中国亦然。天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女人，尽是姊妹之群，何得存此疆彼界之私？何可起尔吞我并之念。是故孔丘曰：“天道之也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故奸邪谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外不闭户，是谓大同。而今尚可望哉！然而乱极则治，暗极则光，天之道也。于今夜退而日升矣。惟愿天下凡间我们兄弟姊妹，跳出邪魔之鬼门，循行上帝之真道，时凛天威，力遵天诫。相与淑身淑世，相与正己正人。相与作中流之砥柱，相与挽已倒之狂澜。行见天下一家，共享太平。”^①

《原道醒世训》是洪秀全作品中最富有创意的一篇，它融基督教的天赋平等观念、建立千年王国的观念、儒家天下为公的大同理想为一炉，勾勒出一完美的令人向往的社会蓝图。它向拜上帝教成员吹响了建立人间天国的号角。“天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女人，尽是姊妹之群”，没有尔吞我并之念，更无此疆彼界之私，这对于处于社会下层、久受压迫的农民是何等美好的人间境域啊！他要求人们为建立这样社会而去作中流砥柱，相与挽已倒之狂澜！

《天朝天亩制度》是这一理想的进一步落实，是《原道醒世歌》的具体化：“凡天下田，天下人同耕，此处不足，则迁彼处，彼处不足，则迁此处。凡天下田，丰荒相通，此处荒，则移彼丰处，以赈此荒处。彼处荒，则移此丰处，以赈彼荒处，务使天下共享天父皇上帝大福。有田同耕，有饭共食，有衣同穿，有钱同

^① 《洪秀全集》，广西人民出版社1985年版，第12~13页。

使,无处不均匀,无处不饱暖也。”^①洪秀全所要建立的是政教合一的国家,如果去掉其理想社会蓝图的宗教成份不谈,其社会设计与儒家的大同理想不仅不矛盾,而且还是儒家大同理想的近代体现。

当然,太平天国领导集团虽然都是基督徒,然而他们对基督教的理解和对儒学的态度并非完全相同。洪仁玕这位太平天国后期重要领导人,其神学理论修养显然高于洪秀全,恐怕整个太平天国领导集团的神学理论修养也以洪仁玕为最,同时他对儒学的态度他也远比洪秀全开明。他公开承认自己生长于儒门,明令禁止焚屋焚书。他说:“若夫人为天地间之一类耳,大不过于牛象,力不过于虎狮,而与至大之天地参为三才,且名为万物之灵者,何也?以其有宝贝灵魂,内怀仁义礼智信,犹肉身之怀有心肝肠肺肾也。故人之贵于万物,灵于万物,能制万物,用万物,食万物,器使万物,皆天父恩赐宝贝灵魂所能然也。”^②如果去掉天父这一顶帽子,洪仁玕的这一理论与传统儒家几乎没有什么区别,或者就是儒家理论。

洪秀全由失意的儒生走向基督徒,由基督徒走向拜上帝会的教主,再由教主走向天王,这一演变历程无法摆脱儒家文化的影响。这种影响对他创立拜上帝会、宣传基督教教义来说是积极的、正面的,这使他不自觉中实现了儒家与基督教的融合,开基督教中国化、本土化之先河。但他对儒家学说的心情是矛盾的。作为太平天国的政教合一的领袖,他在儒家文化占主导地位的中国建立上帝之国的最大精神阻力当然是儒家,所以批判儒家乃至痛恨儒家都在情理之中。然而作为一个基督徒,其基本神学修养和神学知识存有难以弥补的缺陷,而儒学恰恰是自己最熟悉、最擅长的领

^①洪仁玕:《钦定军次实录》,见《太平天国》(二),上海人民出版社1957年版,第614~615页。

^②洪仁玕:《钦定军次实录》,见《太平天国》(二),上海人民出版社1957年版,第614~615页。

域,他是吮吸着儒家的精神乳汁成长起来的。所以,儒家学说成为他解读基督教教理的唯一的文化背景或文化资源,也可以说是“理解的前结构”。这样,我们就可以理解他对儒学既打压又利用的矛盾心态。他既想当政治领袖又想成为精神导师,孔子形象及儒家学说在中国的广泛影响是他成为精神导师的最大障碍,批孔讨儒乃至不惜焚书、毁学宫就成了他无可奈何的选择。大概在中国一切既想当政治领袖又要成为精神导师的人物,无不将孔子视为自己实现精神导师之梦的障碍。

洪秀全由失意的儒生走向拜上帝会的教主和太平天国天王的过程,也是他由早期会通儒家与基督教到激烈而全面反儒,再回到会通儒家与基督教的过程。事实说明,无论是会通儒学与基督教还是激烈批判儒学,都表现出他以基督教取代儒学在中国社会中成为精神主导的迫切心态。基督教是他们全部思想与行动的价值之源,是他们的理论依据,儒学只是可供利用的资料。依照基督教教义,对儒家学说进行一番取其“精华”去其“糟粕”的工夫,是洪秀全等会通儒学与基督教不可或缺的工作。当然任何文化的会通都不是平等的会通,事实上永远也没有平等的会通,没有平等的会通可谓“会而不通”,因为在最终意义或曰在本质上都是一方为主体吸收他方的部分以成就自己。自中西文化交通以来,中国人或以西方文化为主体吸收中国文化的有益因素以成就西方文化在中国的发展,或以中国文化为主体吸收西方文化的有益因素以促进中国文化的发展,这也许就是所谓的中西文化的“会通”,但这种会通在本质上是会而不通。洪秀全所从事的会通儒学与基督教就是以基督教教义为主体,通过吸收中国文化的一些因素促使基督教的中国化、本土化,以建立具有“中国特色”的基督教。从整体上分析,洪秀全、洪仁玕的努力可以视为基督教中国化或儒学与基督教会通的初步尝试。简又文说:“太平基督教,就是西洋改正宗的基督教传入中国后第一次试行中国化的大实验”,“其内容外相,系承袭西土所传来之分子而溶会中国固有的宗教、伦理、学术

思想、社会习俗，而成为中西文化的折衷品”^①。这个分析基本恰当。

这种中国化了的基督教仍然是基督教，中国化并非是要改变基督教的本质，而是为了使其更加符合中国人的思维习惯，更易为中国人所接受，从某种意义上，也可以说是顺应基督教本质方向应有之展开。从文化上讲，洪秀全是中国最早的西化主义者，也是毛泽东选定的最早向西方寻求真理的四大代表人物之一（其他三位是康有为、严复、孙中山）。不过，太平天国的领导集团并没有忘记他们揭竿而起的正义性和合理性在于民族大义。他们指出：“夫中国有中国之形象，今满州悉令削发，拖一长尾于后，是使中国之人变为禽兽也。中国有中国之衣冠，今天满州另置顶戴，胡衣猴冠，坏先代之服冕，是使中国之人忘其根本也。中国有中国之人伦，前伪妖康熙暗令鞑子一人管十家，淫乱中国之女子，是欲中国之人尽胡种也。中国有中国之配偶，今满州妖魔悉收中国之美姬为奴为妾，三千粉黛，皆为羯狗所污，百万红颜，竟与骚狐同寝。言之恻心，谈之污舌，是尽中国之女子而玷污之也。中国有中国之制度，今满州造为妖魔条律，使我中国之人，无能脱其网罗，无所措其手足，是尽中国之男儿而协制之也。……满州之所以愚弄中国，欺侮中国者，无所不用其极，巧矣哉！”“昔文天祥、谢枋得誓死不事元，史可法、瞿式耜誓死不事清，此皆诸公之所熟闻也。予总料满州之众不过十数万，而我中国之众不下五千余万，以五千万之众受制于十万，亦孔丑矣！”“顺逆有大体，夏夷有定名，各宜顺天，脱鬼成人。”“今幸天道好还，中国有复兴之理；人心思治，胡虏有必灭之徵。三七之妖运告终，而九五之真人已出。胡罪贯盈，皇天震怒，命我天王肃将天威，创建义旗，扫除妖孽，廓清中夏，恭行天罚。”“予兴义兵，上为上帝报瞒天之仇，下为中国解下首之苦，务期肃清

^①简又文：《太平天国典制通考》下，香港简氏猛进书屋出版 1958 年初版，第 1738 页。

胡氛,同享太平之乐!”^①

洪秀全等太平军领导集团非常明白,只有团结一切可以团结的人,联合一切可以联合的力量,结成最广泛的联盟,才能推翻清王朝,建立太平天国。而完成这一使命最好的口号莫过于驱逐满洲,复兴汉族的大义。此时满洲统治中国已达到 200 余年,洪秀全等此时不再刻意强调政治压迫的痛苦,而是凸显汉民族文化的沦落。他们从形貌、服饰、伦理、制度、律条、语言等多方面证明:满洲亡中国在于亡汉民族的文化。然而,他们忽略了一个民族的大义从根本上说在于一个民族的精神信仰而不在于外在形貌、衣饰等规定,而中国人的精神信仰在儒家、道家、佛教,洪秀全却是在利用基督教来取代这个精神信仰。可见,在洪秀全那里,种族的民族主义与文化(精神信仰)的民族主义分裂了。这就为曾国藩从文化上反击洪秀全留下了可逞之机。

三、以文化的民族主义反抗种族的民族主义： 湘军的文化底蕴和曾国藩的精神归宿

1. 同一时代,两种命运:曾国藩与洪秀全之比较

曾国藩(1811~1872),字伯涵,号涤生,湖南省双峰县荷叶镇天坪村人。他是清政府镇压太平天国的主要统帅,是洋务运动的早期著名领袖。在晚清,他作为中兴名臣、一代儒宗,以师儒出将入相,成为立德、立功、立言三不朽的典型,他的为人、处事、带兵、治家等等对当时和后世都产生了重大影响,他的著作直到现在依然具有相当大的市场。

曾国藩与洪秀全一样,都来自乡间。洪秀全生于广东花县官

^①杨秀清、萧朝贵:《奉天讨胡檄布四方谕》,《中国哲学史资料选辑》(近代之部上),中华书局 1983 年版。

禄佈村，曾国藩生于湖南省双峰县荷叶镇天坪村。两个人这种相同的乡村背景养成了他们坚贞忍耐、倔犟好强的性格。但洪秀全出生在乡村的普通农家，这种家庭背景使其过早地失去了学习机会为家计忙碌。而曾国藩虽然也生于“以农为业”的家庭，但家庭条件优于洪秀全，因而为其长期读书和学习提供了基本物质保障。洪秀全生于开放前沿的广东，这为其接触西方的思想提供了天然的便利；而曾国藩生于相对闭塞的内地省份湖南，为其长期涵养传统提供了客观保障。由此，决定了二人对中国传统的不同理解与对世界不同感知，甚至决定了二人不同的价值取向。二人只有 3 岁之差，当然是同时代的人。然而，洪秀全是传统科举制度的失意者，曾国藩是这种制度的受益人。与洪秀全屡试不中不同，曾国藩一路春风。曾氏 16 岁应长沙府童子试，名列第七。23 岁考中秀才，24 岁那一年春天入岳麓书院学习，同年秋中举人。28 岁殿试取在三甲第 24 名，赐进士出身，朝考列第一等第三名授翰林院庶吉士。科举中的悲喜人生决定了二人不同的政治抉择和不同的政治命运，以致左右了不同时期人们对二人的迥然异趣的评价。曾国藩是清政府这套政治架构的受益者，他拚死力去维护现行政治架构固然无可厚非。洪秀全则是这套政治架构的受害者，故他要坚决打碎这套政治制度，去建立一个全新的人间天国。

洪秀全与曾国藩都是他们那个时代的豪杰之士，二人都自幼熟读孔孟儒书。然而，洪秀全由科场失意而从孔孟走向耶稣，这说明儒家的学问并没有深入到他的内在灵魂。他将儒家的学问作为猎取功名的手段，而不是视为人生奋斗的目的，即儒家不是他生命的学问，不是他的信仰，不是他的终极关怀。他的目的是成就事功，为达此目的，手段是可以不断转换的。曾国藩长期致力于程朱理学，“考德问业”，“为义理所熏蒸”，传统儒者的操存涵养之功、修齐治平之要烂熟于胸，他是地地道道的儒家信徒。儒家不仅仅是他获取功名的手段，而且是他的信仰，是他的终极关怀，是他的精

神寄托。换言之，洪秀全对儒家的理解还停留在功利主义的层面上，儒家的学问是要达成某种人生目标即显名于后世，走向社会上层的阶梯，还没有进入他的信仰层面。儒家文化对曾国藩而言，当然也是他进入上层社会、实现人生目标的手段，但又是他的终极信仰。总之，曾国藩是儒教徒，洪秀全是基督徒。

洪秀全是文化的西化主义者，所以他成为向西方寻求真理的著名代表；曾国藩是文化的保守主义者，他是位坚守儒家信念的人。洪秀全从西方请来了皇上帝，请来耶稣，皇上帝、耶稣是他力量的源泉，基督教教义是他的思想基础。同时，他也不拒斥西方的近代文化，所以对洪仁玕《资政新篇》表示赞赏。曾国藩坚信孔孟，但也不是闭上眼睛不看世界的人物，他对西方文化也表现出某种程度的认同。他认为“取夷之道，贵识夷情”，主张了解、学习、研究西方文化，提出“师夷智以造炮制船”的主张。在学习西方近代文化上，洪秀全与曾国藩有相同处，也有不同处。曾国藩主张“善学者自须用其所长，去其所短”，“以我为主”，“为我所用”。在价值观上，他坚持儒家本位主义立场，而洪秀全则放逐了儒家本位主义立场，基本认同西方的基督教教义，当然不是说他放弃了民族主义立场。

洪秀全是农民运动的领袖，曾国藩自称“以杀人为业”，是镇压农民起义的军事将领。曾、洪二人是死对头，此消彼长。在十余年的交锋中，已拥有东南半壁江山的洪秀全最终败于曾国藩，何也？通过分析曾国藩的《讨粤匪檄》，可以在思想文化中找到一些答案。

2. 洪、曾之冲突：心归耶稣，还是心归孔子？

洪秀全想在中国建立上帝之国，以基督教取代儒家在中国的社会地位，这一行为激起儒家知识分子的群体反抗。究竟谁是中国人的精神导师，是孔子还是耶稣？究竟谁是中国文化的主导，是儒学还是基督教？这个在以往几千年的中国不成为问题的问题到太平天国时代则成为中华民族精神的大问题。为解决这个问题，

以洪秀全为代表的中国基督徒与以曾国藩为代表的儒家知识分子进行了殊死的斗争。1856年，曾氏向全国各界尤其是儒家知识分子发出《讨粤匪檄》，正式向洪秀全发起全面思想挑战。

曾氏以煽情之笔，揭露洪秀全之太平军之“残忍惨酷”，如“荼毒生灵数百万，蹂躏州县五千余里”，“所过之境……一概抢掠罄尽，寸草不留”等等，意在激起人们对太平军的憎恨，申明自己出兵之旨在于救民于水火。当然，这些不过是历史上一切平叛统帅出征前的陈词滥调，并没有什么深意和新意。曾国藩的高明之处在于向人们表明：他与洪秀全之冲突是一场文明与野蛮、夷化与反夷化、中国文化与西方文化的冲突，是儒教与基督教之冲突。他奉命出征，意义不限于救民于水火，解民之倒悬，更是为了保卫圣教，保卫人伦，捍卫自己的文化传统。他写道：“自唐虞三代以来，历代圣人，扶持名教，敦叙人伦，君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主之教，自其伪君伪相，下逮兵卒贱役，皆以兄弟称之，谓惟天可称父，此外凡民之父，皆兄弟也；凡民之母，皆姊妹也。农不能自耕以纳赋，谓田皆天王之田；商不能自贾以取息，而谓货皆天王之货；士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说、《新约》之书；举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子之所痛哭于九原，凡读书识字者，又乌可袖手安坐不思一为之所也！自古生有功德，没则为神，王道治明，神道治幽，虽乱臣贼子，穷凶极丑，亦往往敬畏神祇。李自成至曲阜，不犯圣庙；张献忠至梓潼，亦祭文昌。粤匪焚郴州之学宫，毁宣圣之木主，十哲两庑，狼藉满地。嗣是所过州县，先毁庙宇。即忠臣义士如关帝岳王之凛凛，亦皆污其宫室，残其身首；以至佛寺、道院、城隍、社坛，无庙不焚，无像不灭；斯又鬼神所共愤怒，欲一雪此憾于冥冥之中者也！”^①

^①曾国藩：《讨粤匪檄》，见《中国哲学史资料选辑》（近代之部上），中华书局1983年版，第100页。

曾氏的檄文不仅仅是政治宣传品和军事动员令，更是文化宣战书。“粤匪窃外夷之绪，崇天主之教”，从根本上动摇了中国社会赖以立基的纲常名教。他告诉人们，如果洪秀全得逞，中国文化的主位性将会让于基督教。让位于基督教，必然是“举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变！”他以此为号召，要求人们起而讨伐洪秀全，可谓抓住了洪秀全的要害，掌握了民众的普遍心理。中国一向忽视国家观念，而重视天下观念。在华夷之辨根深蒂固的中国，以夏变夷是以文明化野蛮，即将野蛮化为文明；而以夷变夏，是以野蛮化文明，使文明沦陷为野蛮，沦为野蛮不至于禽兽而不止，这就是顾炎武亡国与亡天下之忧。所谓改朝换代，易姓而王，是亡国，是国姓之必易，而仁义充塞，率兽食人，是亡天下。亡国是少数权贵们的事，而亡天下是汉民族的文化亡了，以夷变夏了，那是天下所有人的事情。这就是“天下兴亡，匹夫有责”。顾炎武的亡国与亡天下之辨，不期然成为曾国藩讨伐洪秀全的理论依据。“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变！”此既衬托出洪秀全革命的意义，但同时也将其推向与中国几千年文化传统完全对立的方面。由是曾国藩组成讨伐洪秀全的广泛阵线。他向所有读儒家书的知识分子发出：“本部堂奉天子之命，统师二万，水陆并进。誓将卧薪尝胆，殄此凶逆，救我被掳之船只，拔出被胁之民人。不特纾君父宵旰之勤劳，而且慰孔孟人伦之隐痛；不特为百万生灵报枉杀之仇，而且为上下神祇雪被辱之憾。是用传檄远近，咸使闻知。倘有血性男子，号召义旅，助我征剿者，本部堂引为心腹，酌给口粮。倘有抱道君子，痛天主教之横行中原，赫然奋怒，以卫吾道者，本部堂礼之以幕府，待以宾师。倘有仗义仁人，捐银助饷者，千金以内，给予实收部照，千金以上，专折奏请优叙。”^①

^①曾国藩：《讨粤匪檄》，见《中国哲学史资料选辑》（近代之部上），中华书局1983年版，第101页。

曾国藩的檄文,刻意制造他与洪秀全的文化冲突,将自己的师旅美化为仁义之师,儒家文化的捍卫者。他一再提醒人们:出师之目的“不特纾君父之勤劳,而且慰孔孟人伦之隐痛;不特为百万生灵报枉杀之仇,而且为上下神祇雪被辱之憾”。给人感觉是文化意义大于军事意义。“倘有抱道君子,痛天主教之横行中原,赫然奋怒,以卫吾道者,本部堂礼之以幕府,待以宾师。”此语直接点出他与洪秀全的对决是儒家与基督教的对决。“本部堂德薄能鲜,独仗忠信二字为行军之本。”^①从而指出了湘军的文化底蕴。这一号召,果然见效,许多侯补之官员,怀才之士子,乃至格致、算学、医学、天文、机器等各门之专才,会集于曾国藩门下,成为湘军的重要力量。胡林翼、李鸿章、左宗棠、罗泽南、江忠源、李续宾、李宜宾等等,或与其合作,或为其服务,而罗泽南、李续宾甚至战死沙场。李秀成也感叹:官兵读书人多,而太平军无读书人入。冯友兰先生指出:“湘军不是武人建立起来的,而是由文人特别是道家建立起来的。”^②曾国藩与洪秀全之斗争完全可以看作是儒家与基督教徒的冲突。而这场冲突经过十多年的较量,最终以洪秀全的失败而告终。

3. 天国悲剧: 基督教的双重效用

长期以来,大陆学术界有一种广为人们所接受的观点,即太平天国是站在农民革命立场上,根据中国当时的具体条件和具体斗争形势,利用基督教,披上基督教的外衣,作为动员群众、组织群众的工具而已。长期以来,太平天国研究的成果之一,就是努力证明它与基督教无缘,不是一场基督教运动。其实,这完全是一种不顾客观事实而为尊者讳的心理所造成的幻觉。如果洪秀全地下有

^① 曾国藩:《讨粤匪檄》,见《中国哲学史资料选辑》(近代之部上),中华书局1983年版,第101页。

^② 冯友兰:《中国哲学史新编》第六册,台北蓝灯文化事业股份公司1991年版,第78页。

知,决不会接受众多历史学家的这种盛情美意,他会起而说自己是虔诚的基督徒,使中国基督化是他毕生的追求。我们来看西方传教士艾约瑟、杨笃生、马可望等在 1860 年 7 月对太平军宗教观和宗教实践的看法:“宗教是政治的基础,是使政治生命不朽的源泉。扫除偶像崇拜以及建立真神崇拜是他们的奋斗目标,他们在宗教上和驱逐满人与征服帝国的事业上是同样忠诚的。……他们把成功归于天父的默佑,把失败归于天父的惩罚。神是和他们同在的,神不是一个抽象的概念,也不是一个严厉无情的主宰,而是一位关顾他们的事业并指导他们前进的慈父。从运动开始的时候起,《新旧约圣经》就是他们所提出的信仰准则。”^① 这个说法基本符合太平天国的历史事实,基督教不仅仅是他们动员、组织群众的工具,也是他们的信仰,是他们的指导思想和理论基础。基督教对太平天国而言,决不只是外衣,同样也是本质、目的,在中国实现基督化是他们追求和奋斗的目标。正如王治心所言:“如果太平天国成功以后,一定把这种变质的基督教定为国教。”^② 太平军的拜上帝教是洪秀全所理解、所诠释的基督教,不是王治心目中的基督教。事实上,洪秀全所创立的拜上帝教并没改变基督教的本质,它并没有将基督教变为佛教、伊斯兰教乃至儒教。完全可以将王先生心目中变质,理解为本基督教教理因应不同时代的历史境遇对基督教做出的相应之发展。王治心认为如果太平天国成功,一定会定基督教为国教是至理名言。王治心还有句名言,更能说明太平军与基督教之关系。他说:“太平军之兴,兴于利用宗教的力量,太平军之亡,也亡于宗教上的矛盾。”^③ 何以知其然也?

洪秀全出师的正义性和合理性,在于驱逐满人,恢复汉人的江

^① (英)呤俐著、王维周译《太平天国革命亲历记》,上海古籍出版社 1985 年版,第 228 页。

^② 王治心:《中国基督教史纲》,香港基督教文艺出版社 1959 年版,第 176 页。

^③ 王治心:《中国基督教史纲》,香港基督教文艺出版社 1959 年版,第 183 页。

山。这说明，他是位民族主义者。但民族主义有三大要素即种族、主权、文化，而洪秀全取其二而舍其一。这说明他是位种族的、政治的民族主义。而曾国藩代表了文化的、精神的民族主义。洪秀全号召汉人起而推翻满清的朝廷，光复汉人山河，这是种族的、政治的民族主义，而曾国藩号召天下人起而反抗基督教，保卫圣道，代表了文化的民族主义。从某种意义上说，洪秀全的失败可谓自败，这里的自败，当然不是说败于天京内讧，或败于战略上未能全力北伐而过早地定都于南京，而是说他败在自己的信仰和理论中，即在儒家与基督教冲突中他自己打倒了自己，或者说他是搬起石头砸自己的脚。洪秀全革命的合理性在于民族革命，即他坚持的民族主义的立场。然而他不懂得民族主义的真谛——一个民族在其长期的发展过程中所形成的文化传统尤其是精神信仰。他放弃了民族的精神信仰，又举起民族主义的旗帜，可谓首鼠两端，自相矛盾！他未处理好儒学与基督教的关系，这是洪秀全的悲哀！它让西方的皇上帝来鞭笞孔子，焚学宫，烧儒书，砸佛寺，毁道院乃至一切城隍、社坛“无庙不毁，无像不灭”，在其统治区域，的确做到了不拜他神，只拜皇上帝这一唯一真神。然而皇上帝是西方的舶来品，为了这个舶来品，竟不顾一切地铲除中国几千年的文化传统，这就有悖于民族主义的初衷，而引起传统知识分子的群起反抗也就顺理成章了。在他那里，种族的、政治的民族主义与文化的民族主义发生了严重矛盾。曾国藩正是利用了这一矛盾，团聚了众多传统读书人，共同拾起保卫圣教的利刃，投向了洪秀全的要害，这是导致其失败的重要原因之一。再者，洪秀全崇信皇上帝，给他带来了成功，最终也导致了她的失败。这个无所不能的皇上帝，是他组织群众、统一太平军的精神纽带。然而由于过分相信皇上帝，以至于将某种心理幻觉视为现实，只等天父上主皇上帝降下天兵杀退胡妖时，这种皇上帝就由心魔变成了实实在在的真魔，最后导致他不肯采纳李秀成的建议，突围天京，招致坐以待毙的历史结局。总之，只要顽固坚持西方文化的本位主义、至上主义并以此反

对自己的民族传统,而不回归中国文化本位,实现中西文化的有机融合,是注定要失败的。就韩信言,成也萧何,败也萧何。对洪秀全言,成也耶稣,败也耶稣。

太平天国的研究久已成为世之显学,对洪秀全与曾国藩的评价早已众说纷纭,莫衷一是。冯友兰先生着力从文化的角度,重新评价洪曾这场冲突,颇有新意。他一反大陆学术界高歌洪秀全诅咒曾国藩的老调,认为:“如果洪秀全和太平天国统一了中国,那就把中国拉回到西方的中世纪,使中国的近代化推迟了几个世纪。”“曾国藩的成功阻止了中国的后退,他在这方面抵抗了帝国主义的文化侵略,这是他的一个大贡献。”^①冯先生的观点代表了他对这一问题的真实看法,做到了“修辞立其诚”。虽然这种“诚”一时让学术界的许多人难以接受,但有深意,很值得回味。遗憾的是这一观点是建立在历史假设的基础之上的,而历史的事实是一,假设是多。有人也可以假设,如果洪秀全和太平军统一中国,能落实洪仁玕的《资政新篇》的政治设计,可以大大推进中国近代化进程,免除中国长期内战和分裂的痛苦,因为历史毕竟进入了 19 世纪,谁也不能将历史拉回到中世纪。回到中世纪,洪秀全非不为也,是不能也。当然所有的历史假设对真实的历史言,都毫无助益。站在儒学与基督教冲突与融合的角度,我们仍然认为,洪秀全既是儒学与基督教冲突的一大关键人物,同时他也开启了基督教本土化、中国化或建立中国特色基督教的先河。

儒家与基督教,一个在东方,一个在西方,本来互不相干。一个讲仁爱,一个讲博爱;一个主张忠恕,一个主张忍让;一个敬天,一个拜神,所同大于所异。然而,两个本不相干的文化体系,两种信仰,一旦相遇,竟导演了两大军事集团的对抗,以致相持十余年,血染中国东南半壁江山,死人以千万计,岂不哀哉!洪秀全,这位

^①冯友兰:《中国哲学史新编》第六册,台湾蓝灯文化事业股份公司 1991 年版,第 79~80 页。

基督教的虔诚信徒,为推行基督教,不惜以武力摧毁中国一切固有的庙宇、寺院、道观,破坏一切中国固有的偶像和不合乎基督教教义的风俗、习惯、精神信仰,如禁止缠足、允许妇女参军参政、改用西历、实行低级的共产制度等等。所有这些在中国历史上的确闻所未闻,的确发千古所未发,致使人们至今对这些东西的评价仍然众说纷纭,或者说毁誉参半。站在消极的意义上评价洪秀全,有人说他试图将中国拉回到政教合一的中世纪;立足积极的意义评价他,说他是向西方寻求救国救民真理的杰出代表,他的一系列举措揭开了中国近代的序幕,开中国近代化之先河。不管怎样评价洪秀全和他所领导的太平天国农民运动,都不能否认他影响了孙中山、影响了五四运动乃至“文化大革命”,它构成了中国近代社会发展的重要一环,成为中国近代以来一切激进主义的渊藪。同时我们看到,基督教又构成了太平天国的重要精神信仰。中国人每当想起“砸烂一个旧世界,建设一个新世界”这些一度响彻云天的豪言壮语,想起“新天、新地、新世界”的诉求,不能不联想到太平天国,而太平天国所倡导的这一切不是拜传教士东来之所赐吗?

第三章从“文化义和团”到 “行为义和团”

— 大炮为传教开道：基督教强制性输入

1. 基督教的强制性输入

鸦片战争结束,中英《南京条约》的签订,腐败无能的清政府被迫割地赔款,以武力打开中国的大门或以武力相要挟获取在华利益成为西方殖民主义者对华政策主导,列强纷纷效尤。法国政府不甘人后,1844年8月法国公使拉萼尼率领8艘兵船,浩浩荡荡开进澳门,要挟清政府的钦差大臣、两广总督耆英,并透过胆小如鼠、软弱无能的耆英向清政府施压。同年10月,拉萼尼在充分研究中英《南京条约》、中美《望厦条约》的基础上,采取恫吓和讹诈等手段,与耆英在广州黄埔的一艘法国军舰上签订了中法《黄埔条约》。这个条约正式将传教权写入条款:“第二十二款:凡佛兰西人按照第二款至五口地方居住,无论人数多寡,听其租赁房屋及行栈贮货,或租地自行建屋、建行。佛兰西人亦一体可以建造礼拜堂、医人院、周急院、学房、坟地各项,地方官会同领事馆,酌议定佛兰西人宜居住、宜建造之地。凡地租、房租多寡之处,彼此在事人务须按照地方价值定义。中国官阻止内地民人高抬租值,佛兰西领事亦谨防本国人强压迫受租值。在五口地方,凡佛兰西人房屋间数、地段宽广不必议立限制,俾佛兰西人相宜获益。倘有中国人将

佛兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏,地方官照例重惩。第二十三款:佛兰西人在五口地方居住或往来经游,听凭在附近所散步,其日中动作一如内地民人无异,但不得越领事官与地方官议定界址,以为营谋之事。至商船停泊,该水手人等亦不得越界游行。如当时登岸,须遵约束规条;所有应行规条,领事官议定照会地方官查照,以防该水手与内地民人滋事争端。佛兰西无论何人,如有犯此例禁,或越界,或远入内地,听凭中国官查拿,但应解送近口佛兰西领事官收管;中国官民均不得殴打、伤害、虐待所获佛兰西人,以伤两国和好。第二十四款:佛兰西人在五口地方,听其任意雇买办、通事、书记、工匠、水手、工人,亦可以延请士民人等教习中国语音,缮写中国文字,与各方土语,又可以请人帮办笔墨,作文学、文艺等功课。各等工价、束修,或自行商议,或领事官代为酌量。佛兰西人亦可教习中国人愿学本国及外国语者,亦可以发卖佛兰西书籍,及采买中国各样书籍。^①

依照条约规定,法国人及其家眷可以在五口通商的城市即广州、厦门、福州、宁波、上海,居住、经商、建房、建商行、建坟地、建医院、建周济院、建学堂、建礼拜堂。所有这些建筑大小、间数不受限制。可以自由雇佣中国人,亦可以受雇于中国人。中国人可以学习法语,法国人亦可以学习中文。看起来好像是文化的平等交流,其实这里大有玄机。拉萼尼正是在文化交流下的掩饰下,挑衅大清律法,测试中国政府教禁的决心。既然可以建礼拜堂,礼拜堂自然是礼拜的场所。法国人及其家眷可以自由游走、散步,传教士也是法国人,当然也可以自由游走、散步。既然可以建学房,对于学房教什么内容条约没有规定,自然将学房建成神学院亦未尝不可。这个条约使清政府百余年教禁政策开始松动,它动摇了中国教禁政策的基础,它预示着清政府教禁大堤的土崩瓦解为时不

^①全国人大常委会办公厅研究室编《中国近代不平等条约汇要》,中国民主法制出版社1996年版,第31~32页。

远矣。

中法《黄埔条约》条约签订的当月下旬，两广总督耆英向道光上书，请求道光皇帝允法国公使拉萼尼所请弛禁天主教。道光要求耆英“婉转开导”，不应所请。1845年8月，法国公使拉萼尼与耆英会于虎门，以不换约为要挟，再次提出弛教禁之事，耆英允之。同年12月，法国公使胁迫耆英，要求道光皇帝明确降旨，弛天主教禁，对新教也一视同仁，返还自雍正年间没收的教堂教产。12月22日，耆英宣布对西洋各教不加禁止。1847年1月17日，道光皇帝命耆英允法国公使所请，弛禁天主教。2月，道光帝明降谕旨，弛天主教禁，发还康熙、雍正、乾隆禁教时期没收的天主教堂。于是，百余年之禁教国策宣告结束，基督教与中国社会各阶层的种种纷争由是而兴。

2. 不平等条约与传教自由条款

清政府的禁教国策开始松动，然而在19世纪60年代以前，清政府只是准许传教士在通商口岸传教布道，并不准许他们进入幅员广阔、人口众多的内陆省份从事传教活动。虽然有些传教士往往无视清政府的禁令，不时潜入内地，但要冒一定的风险。因为一旦被发现，就会立即被治罪、驱逐或押送通商口岸。1856年，英法联军利用清军集中军力与太平军作战之机，再次发动可耻的侵华战争。次年，炮轰广州城，并占领广州。1858年5月，攻陷大沽，直逼天津，用大炮与刺刀逼迫清政府与英、法、俄、美4国签订《天津条约》，这些不平等条约都有基督教传教自由条款。中英《天津条约》第八款规定：“耶稣圣教暨天主教原系为善之道，待人若己。自后凡有传授习学者，一体保护，其安分无过，中国官毫不得刻待禁阻。”^①

^① 参见翦伯赞、郑天挺主编《中国通史参考资料》（近代部分）上册，中华书局1980年版，第119页。

中法《天津条约》第十三款规定：“天主教原以劝人行善为本，凡奉教之人，皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事概听其便，凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿信崇天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写、或刻禁天主教各明文，无论何处，概行宽免。”^①

中美《天津条约》第二十九款规定：“耶稣基督圣教，又名天主教，原为劝人行善，凡欲人施诸己者亦如是施于人。嗣后所有安分传习教之人，当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐。凡有遵照教规安分传习者，他人毋得骚扰。”第十二款规定：“大合众国民人在通商各港口贸易，或久居，或暂住，均准其租赁民房，或租地自行建楼，并设立医馆、礼拜堂及殡葬之处。”^②

中俄《天津条约》第八条规定：“天主教原为行善，嗣后中国于安分传教之人，当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐，亦不可于安分之人禁其传习。若俄国人由通商处所进内地传教者，领事官与内地沿边地方官按照定额查验执照，果系良民，即行画押放行，以便稽查。”^③

以上条文的实质，一句话，就是全面开放中国予基督。以上不厌其烦地罗列各种条约，旨在向人们说明，英、法、俄、美 4 个当时世界军事和经济大国，均向中国提出开放基督教的条款。这说明，西方列强对待中国不仅在经济政策上有着高度的一致性，而且在文化政策、宗教政策上也有共同利益和惊人的相似性。西方帝国主义的本性就是乘人之危，趁火打劫，这就不能不使中国人对其基

^①全国人大常委会办公厅编《中国近代不平等条约汇要》，中国民主法制出版社 1996 年版，第 85~86 页。

^②全国人大常委会办公厅编《中国近代不平等条约汇要》，中国民主法制出版社 1996 年版，第 69~70 页。

^③全国人大常委会办公厅编《中国近代不平等条约汇要》，中国民主法制出版社 1996 年版，第 60 页。

督教政策的背后动机持疑惧态度，进而怀疑基督教本身的纯粹性。何况，这些条约是列强逼迫中国政府签订的，是地地道道的“要盟”，国人更有怀疑的理由。

事实上，以军舰进行文化拓边，用大炮为输出其宗教文明开道，强制性输出基督教，只会激起中国人的情绪化反抗，增加人们对基督教的愤恨和反感。以军事武力相逼迫或相要挟将传教和习教条款公款列入中国政府被迫订定的不平等条约中，用大炮和刺刀逼迫他人接受自己的宗教信仰，这不能不说人类文化交流史上的奇耻大辱，也基督教布道史的奇耻大辱。尤为滑稽的是，在所有条约中，还一再申明基督教“为善之道”“待人若己”“行善之教”“劝人为善”“原为行善”等极其虚伪的陈词滥调。基督教在世界范围内的善恶是非这里不拟置评，其在中国历史长河中的是非长短亦非本文讨论的重心，然而，在近代中国究竟是为善之教还是为恶之教，公论自在人心。人们不仅要问，既然是“为善之教”，难道就能用鸦片走私、杀人放火等“恶罪”手段去获取传教的自由权吗？既然用了罪恶的手段去获取并且获取了传教自由权，那么还能称“为善之教”吗？既然“待人若己”，传教士们乃至一切基督徒们是否愿意别人用大炮和刺刀强迫自己改变信仰如皈依道教、佛教或伊斯兰教呢？既然劝人为善且在西方行之千余年，怎么“劝”出如此之多的人来中国杀人放火呢？是否只是劝他人为善即劝中国人为善，而自己却拥有先天的作恶权呢？这种行动与教义的背离只能让人看清基督教在近代中国的虚伪性、欺骗性和文化侵略的本质。当条约中确立基督教传教的合法性，并规定对传教士、习学者即教民“一体保护”的时候，无疑造就了中国社会除洋人以外另一个特权群体——教民，造成了中国民众族群的撕裂，造成了教民与非教民之冲突，造成了中国社会结构、社会生活秩序的原有稳定性的失衡，加深了中国社会的灾难！

1860年，英法两国派额尔尼、葛罗为特使，再次率军侵华。他们沿海北上，攻舟山，占大连，封锁渤海湾，占领天津，直取北京，大

肆劫掠,火烧圆明园。他们再次以杀人放火的方式,强迫清政府与之签订《北京条约》。中法《北京条约》(续增条约)第六款进而明文规定:“应如道光二十六年正月二十五日(1846年2月20日)上谕,即晓示天下黎民,任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜,且将滥行查拿者,予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时充之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件应赔还,交法国驻扎京师之钦差大臣,转交该处奉教之人,并任法国传教士在各省租买田地,建造自便。”^① 这将基督教在华传播的合法性推到了极致,而且重翻历史旧案,开始依恃炮舰进行反攻倒算。由查还教产而引起的教案此起彼伏,进而加剧了基督教与中国社会的矛盾。查还教堂、教产等,虽仅限于天主教,但由于天主教在中国流行已久,传布甚广,到康熙晚年实行禁教时,“在中国十三个行省中,已有三十个重要城镇及许多乡区建有教堂,教禁之后,概被没收充公。到咸同年间,这些被收的教产,已几度沧桑,或辗转易手,或翻拆改建,查还本已相当困难,而教士又往往恃其本国政府作后盾,不顾实际情况,多所贪求,自然会愈增加了国人的反感”^②。如山西绛州教堂,原为明朝的王府,禁教后当地士绅改为“东雍书院”,正厅供奉至圣先师孔子及诸位贤哲,后院正厅祀享绛州历代先儒,其余房舍作为学生宿舍和读书场所。1793年,当地政府进行大规模修缮,并购置房、地若干,作为贫寒学生的生活补助。百余年间,绛州学子,受惠良多,儒家命脉,得以绳绳相继。条约签订后,法国传教士梁多明面见山西巡抚英桂要求查还,遭到地方官绅的坚决反对。然而在法国公使的干预下,几经交涉,费尽周折,山西巡抚被迫做出让步,最后将书院完整交给传教士,东雍书院只好择地另建。问题是,在中国的土地上,中国之儒家书院只能择地另建,为什么教

^①全国人大常委会办公厅编《中国近代不平等条约汇要》,中国民主法制出版社1996年版,第129页。

^②吕实强:《中国官绅反教的原因》(1860~1874),台湾商务印书馆1966年版。

堂就不能择地另建呢？故当新的东雍书院建成之日，正是儒家知识分子愤恨已极之时。“呜呼！异端之显与吾道为敌，盖至今日而极矣！……咸丰之季，中西讲和，廷议悉以故地畀西人，绛州之搢绅校士争之不得，见至圣神像摒弃不洁之地，乃购地募财，……遂创今书院焉。……于是城关两书院巍然并峙。夫书院何者也？非所谓正人心而明圣道乎？……彼不经之教如何乎？诱之以货财，盅之以声色，炫之以奇淫之技，痼之以鸩毒之媒，虽其地既得矣，仅聚奇衰之男女，数日一礼拜焉。正人君子无一投足者，行且见其地之鞠为茂草，而两书院人材蔚起，蒸蒸日上。”^① 从自主禁教到被迫开放教禁，近一个半世纪，一切都已时过境迁，物是人非了。列强乘中国国势衰微，政府无能，借机要挟，查还教堂、教产。此事涉及面大，牵扯问题多，问题涉及到哪里，也就将矛盾、怨恨带到哪里，绛州东雍书院案只是一例而已。在东雍书院案处理上，中国政府百般迁就，而传教士与法国公使节节进逼，儒家知识分子与士绅只好一忍再忍，终无法再忍，只好书之文字，刻之碑石，以发泄对基督教传教士的不满。这种憎恨以及对基督教之反感永存他们心底，甚至永远镌刻在石碑上。

面对这些条约，传教士当然大喜过望，欢呼胜利，这个世界上最大的“异教”区域传教自由的大门终于打开了。然而，在他们欢呼胜利之时，在他们踌躇满志踏上久已向往的中国这片热土之日，竟全然忘记了这些条约是列强逼迫中国政府与之签订的，是地地道道的要盟。传教虽然合法，然而有悖情理！这比合乎情理而不合法更为可怕。太平天国失败，由中国本土化的基督徒演出的天国之梦即“中华归主”之梦破灭了，传教士在太平军由盛变衰时刻蜂拥而至，两件相关但并不相同的历史事件先后继起甚至相互照应，给人印象好像是传教士由幕后走到前台。儒家知识分子由反洪秀全转而反传教士，此后全国排洋教运动此起彼伏，绵延不绝，

^① 《直隶绛州志》卷十七（艺文类）。

终于汇合为上个世纪之交空前规模的义和团运动。当然，有冲突也有融合，儒家与基督教之间的对话也同时展开。

二、儒生情绪化反抗：信仰的独断主义对抗信仰的独断主义

1. 深深忧虑：基督教欲“夺华人之心”

1860年以后，英、法、美、俄、德、意、西、葡等国传教士以不平等条约为依据，挟坚船利炮之余威，胸佩十字，手捧新、旧约书，带着文明的优越感和对中华民族的傲慢，从四面八方蜂拥至中国。由沿海而内地，由都会而穷乡僻壤，无不留下传教士的足迹和身影。在中国“每一个山头 and 每一个山谷中都设立起光辉的十字架”，这一早期的叫嚣变为实际行动，“是为基督教在华传布史上一大‘变局’”。“从此，外人传教活动，即如水银泻地，中国的整个国土皆成了他们合法布教的范围。”^① 传教士开始渗透到中国社会的政治、经济、文化、思想、教育、出版、医疗、风俗习惯等各个方面。

毒品、战争、传教，如影相随，同时而至，引起了儒家知识分子的深深忧虑。“教主之来，昔以微服，今舆马矣！传教之时，昔以昏夜，今白昼矣！礼拜之地，昔在乡曲，今城市矣！勾引之徒，昔皆细民，今士大夫矣！”^② 基督教的势力在迅速扩展，影响正在向高层次、中心地带深入。看到这种局面，怀抱“杨墨之道不熄，孔子之道不著”之强烈是非观，以辟邪说、崇正道为己志的儒家知识分子能无动于衷吗？况且“教门男妇群聚于天主堂，日以千百计大揭通衢，将以某日拆城隍庙，筑道友馆，以某日撤府县学圣位，奉十字

^①李恩涵：《咸丰年间反基督教的言论》，见林治平编《近代中国与基督教论文集》，宇宙光出版社 1981 年版。

^②王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 97 页。

架。尤复四方流言，动称伊教大行，迂孔当废”^①。传教士由地下活动转为公开活动，教民由小心谨慎转而有恃无恐，由敬天主耶稣到诋毁孔子，必然激起儒家知识分子的强烈反应！从“饶州第一伤心人”（不过是普通儒生）到封疆大吏、朝中重臣，对洋人传教，无不忧心忡忡。中国早期启蒙思想家薛福成曾满怀忧虑地上书李鸿章：“洋人传教，是中国一大变局，将来为害，何所底止！”^②而李东沅明确指出传教士意在精神征服中国，“通商渐夺中国之利，传教则并欲夺华人之心。阳托修和，阴怀叵测”^③。这就道出了儒家知识分子反基督教的真实用心。儒生们感到，西方人不仅要亡我们的国家，而且要亡我们的国教，进而亡我们的种族。保卫儒教，保卫儒家的伦理纲常就是捍卫自己的精神家园和文化的疆土，就是保国保种。

当信仰中国式的基督教——拜上帝教的太平军与道学家指挥的湘军作殊死搏斗的时候，中国人政治的民族主义与文化的民族主义是分裂的。而儒家知识分子与传教士进行斗争的时候，政治的民族主义与文化的民族主义则由分裂重新走向统一。由是之故，百余年来，中国人一直视反洋教为反帝国主义文化侵略、精神侵略的重要方式。晚年的冯友兰认为：“西方帝国主义所强加于中国的不平等条约，大都提出两个要求：一个是通商，一个是传教。通商是向中国的经济侵略，从经济上剥削中国，使中国人永远贫穷；传教是向中国的文化侵略，使中国人永远愚昧。”^④这种看法并不是冯先生一己之见，可以说是百余年来相当多的国人尤其是

①王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社1984年版，第98页。

②薛福成引其四弟薛福保语，收入《上李相伯论西人传教书》，见王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社1984年版，第36~37页。

③李东沅：《论传教》，王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社1984年版，第37页。

④冯友兰：《中国哲学史新编》第六册，台湾蓝灯文化事业股份有限公司1991年版，第80页。

传统儒家知识分子相当普遍的认知。传教士在幅员广大、人口众多的中国自然可以一试身手，但他们忘记了自己传教的合法性是用枪炮逼迫中国政府承认的，是个天地鬼神都不承认的地地道道的“要盟”。这个“要盟”对政府有约束力，但对儒家知识分子和普通民众没有约束力。在民怕官、官怕洋人、洋人怕民的社会生态链条中，儒生与民众连成一气，共同对付基督教的文化入侵，保卫自己固有的国教——儒教，捍卫自己的精神家园成了他们不得已的选择。

近代中国，儒家知识分子反抗基督教理论根据是孟子的辟邪说、卫正道。当然，这种理论具有排外主义的色彩，这一点谭嗣同等早已指出。而在这场反洋教、卫儒教的精神保卫战中，冲锋陷阵者大多是乡土儒生，而不是具有创造性的思想家。如 1869 年 7 月的贵州《遵义城乡合议》，就是民间儒生联合起来捍卫儒家疆土的典型。该合议在“杨墨之道不熄，孔子之道不著”的原则下，以圣人之徒的身份揭露洋人传教士的十大罪状：其一，洋人到遵义传教，以劝人为善之名，实则煽惑愚民。他们“上欺官长，下压百姓，谋人田产，破人婚姻”。其二，“洋人视人命如草菅，被恶逼绝，不可数计。”其三，洋人想谋我江山，现收伪元帅宋玉山、唐神仙，……“名为经堂，实为梁山”。其四，“洋人以传教为名，实则禽兽。教民新接媳妇，须先送至经堂，与主教同歇三夜。”其五，“经堂名为传教，实则禽兽。现拆夹墙，私胎赤子甚多，臭气冲天，人神共愤。”其六，“洋人煽惑愚人吃教，久而肆行敲磕。毁庙以立经堂，丢弃神像，将僧尼押逼群奸，还俗四乡”。其七，“百姓被洋人哄入伊教，吃了迷药，送去传针，与伊同床，采补元阳元阴。”其八，破坏风水。其九，男女混杂。其十，不敬天地，不孝二亲。^① 所谓十罪状大都表现为基督教与中国传统观念、中国风俗的冲突，如基督教男女同堂讲经，儒家主张男女有别，“授受不亲”；如敬天地，重风水，是中国传

^①王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 46~48 页。

统社会的重要习俗，而不敬天地，破坏风水则是对这种风俗的冲击。而毁庙以立教堂，丢弃神像，逼僧尼还俗则严重破坏了中国乡间信仰的秩序。当然，有些只是社会上流行已久的传言，如私胎生子、采补阴阳等，这些传说连魏源都相信，遑论一般儒生？而真正构成传教士罪状者，如收“恶逆弥天之贼”如宋玉山、唐神仙等为教徒，“煽惑愚人吃教，久而肆行敲磕”，毁寺院以建教堂，押逼僧尼还俗具体而真实。当时的一般中国民众，不知道洋人与传教士的区别，不晓得洋人中有英国人、法国人、美国人等等不同，更不了解天主教、基督教、东正教之类，只要是金发碧眼、高颧深目者统统称之为洋人。洋人者，非我族类之谓也。非我族类，其心必异，必然包藏祸心，意在谋我中国。无论这一推论是否符合逻辑，但当时中国人却深信不疑。基督教初入中国，传教士急于在中国打开局面，为收信众，不顾手段，所以江湖大盗、地痞无赖、衣食无着者，入教者甚多，有的教堂成了藏污纳垢之所。而传教士吸纳的教民普遍为民众所不齿，而教中善类也长期为“逃教”“吃教”等现象存在而深以为耻。如果说薛福成、李东沅等对基督教输入的深深忧患是将反洋教与反侵略联系起来，志在激励民族士气的话，那么像《遵义城乡合议》则意在宣泄民愤。

中国是儒教之国，在基督教第四次入华前，虽有佛、道两教与儒教并存，但寺院里的僧尼与道观里的道士并不管理宗教之外的世俗事务。儒生与僧、道相往还，鲜有冲突，百姓与僧、道亦相安无事。基督教的到来从根本上打破了儒生与僧、道之间建立起来的文化格局。与僧、道不同，传教士不仅对神性事务感兴趣，且更热衷于世俗事务。相应入教人愈多，而儒家的领地就愈少，僧、道的信众也就愈少。所以不仅仅是儒家，连同僧、道也对基督教的传入深感不安。故而，在中国长期流传着多一个基督徒，少一个中国人的说法。由于传教士东来，中国人分裂为两类：一类是入教的教民，一类是未入教的民众。这两类人的背后有两种知识分子做思想的导师：一是传教士，一是儒生（士绅）。这两类人之间矛盾不

断，冲突不断，人间惨祸不断。传教士以列强的坚船利炮为后盾，教民又以传教士为后盾，要挟民众。一些无耻之教民，依仗教会之势力，肆无忌惮，横行乡里，欺压弱小，凌辱同类。而传教士在坚船利炮的支持下，包揽词讼，咆哮公堂，有恃无恐。相反，无知之百姓，昏庸之儒生，自恃人多于教民，且坚船利炮为不解近渴之远水，动辄一哄而起捣毁教堂，打伤洋人。教民与民众皆各“行险以徼幸”，由是教案起焉。1868年四川酉阳发生民众与教民冲突，经清政府镇压，民团解散。而教民武装在法国传教士的鼓动下，利用民团解散可乘之机，两次窜至纸房溪一带，肆行焚杀。《酉阳州绅民公禀》揭露说：“彼时团民已各分散，且手无寸铁，任听屠戮，至伤二百人命之多。尸身堆积，血肉狼藉，惨不忍言。被其戕尤惨者如将身体肢解之秦心元、魏三元、张狗、黄万、任绍元、石新喜六名，轮奸毙命民妇三名，灌油点灯烧毙之黄老万一名，更为目不忍睹，耳不忍闻。似此光景，百姓实无求生之路，死者亦无可伸之冤。哀哀苍天，曷其有极！”^① 没有传教士的到来，就不会有教民与非教民之分，也不会有这样的人间惨剧。惨剧发生一次，中国人对传教士的憎恨也就随之加深一层。

儒家知识分子与传教士之间的冲突不仅仅有利益的冲突，更有学理上、认知上、信仰上的冲突。传教士东来，所宣扬的基督教教义儒家知识分子非但不认同，反而站在儒家立场，发扬孟子辟邪说的卫道精神，揭露基督教“无天、无圣、无父、无祖宗、无夫妇、乃无人道，其穷凶极恶益暴扬于天下”^②。湖南是湘军的发源地，也是反基督教最激烈的区域之一，《湖南逐异类公呈》指出基督教在理论上有五大悖谬：“天一而已。以主宰言，则曰上帝。乃彼教变其名曰天主，举耶稣以实之。考耶稣生于汉哀帝之延（元）寿二年，不知延（元）寿之前之天，又谁为之主耶？抑虚位以待耶？其敢于

^①王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 49~50 页。

^②王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 96 页。

无天,悖一。尧舜禹汤文武周公孔子继天立极,万世之圣人也。乃彼教妄作妖书,丑诋唾骂。甚至蔓入曲阜,毁坏圣林庙寝。其敢于无圣,悖二。万物本乎天,人本乎祖,开辟以来,岂违斯义。耶稣为巴斗国王磔死,乃彼教即崇奉其磔死之十字架为主。凡人教者,必先自斧其祖先木主及五祀神位,而后收之。推而称父为老兄,称老母为老姊,败灭伦理,颠倒纲常。其敢于无父母,无祖宗,悖三。天以阴阳五行,化生万物。其道造端乎夫妇,风化所系,名教攸关,莫先于此。乃彼教既招引其夫,心牵诱其妇,授以媚药,诳为仙丹,使其欲火中烧,自扰褻淫。一经交接,本妇视本夫如粪土。且生女不嫁,留待天主。其敢于无夫妇,悖四。上天有好生之德,乃彼教蛊迷从教妇女,共器浣浴,探讨阴窍,或取黑藻,或取红丸,恣其所为。以至吸取童精,针刺脑髓,夭札婴孩,虐及黄口。又于从教之将死者,必遣同教数人,往屏其家属,念经求救,趁其人尚有气息,即剜目剖心,秘为外洋伪银之用,随以缁布束尸,促入棺殓。其敢于灭绝人道,悖五……以故当日行之利末亚洲,而利末亚洲为其所属矣!行之印度,而印度为其所并矣!行之日本,日本为其所乱矣!……设使彼教终得行于中华,则数千年衣冠礼义之邦,一经为倮虫鯁人之域矣,獠獠狃狃,兽畜禽群,岂不深可痛哉!岂不深可恨哉!”^①

五悖就是无天、无圣、无祖宗、无夫妇、无人道。前三悖是说理,后两悖不过是当时社会普遍盛行的流言。但公呈在那个时代是权威性的文件,代表和体现了社会贤达的意愿,在老百姓心目中,有相当的可信度。故该公呈曾流传一时,影响极大。读罢通篇,无非是向人们说明:基督教抛亲情,弃人伦,如同禽兽,是禽兽之教,非人道教,因而基督教化就是禽兽化、野蛮化。如果得行于中国,中国数千年礼义之邦就会沦为兽畜禽居的动物世界。显然,这是儒家文明优越感的体现,也可说是华夏文明的傲慢!这种观

^①王明伦编《反洋教书文揭帖选》,齐鲁书社1984年版,第96~97页。

念上的冲突往往比现实利益上的冲突更具根源性,更难调合,这是基督教与中国士民社会长期冲突的重要缘由。

2. 发动民众: 驱逐传教士

儒家知识分子在这场持久的、不曾间断的反洋教斗争中,起到了宣传、鼓动、策划、组织乃至直接参与之作用。他们极力诋毁基督教教义,揭露传教士及其从教人员的种种不德及其对中国人所犯下的滔天罪行,指出反洋教就是反列强的文化侵略。1898年8月,四川大足县义民余栋臣因与教民构怨,在官府与教士的逼迫下铤而走险,聚众起事并告示天下:“今之洋人者,海船通商,耶稣传教,夺小民农桑衣食之计,废大圣君臣父子之伦,以洋烟毒中土,以淫巧荡人心。自道光以迄于今,其焰益涨,其行强暴。由是煽惑我民心,奸淫我妇女,侮慢我朝廷,把持我官府,占据我都城,巧取我银钱;小儿嗜如菜果,国债重于丘山;焚我清宫,灭我属国,既占上海,又割台湾,胶州强立埠镇,中国意欲瓜分。自古夷狄之横,未有如今日者!”^①

余栋臣(1851~1912年)乃大足县龙水镇人,自称未读儒书,以挑煤为业,但他曾两度领导反洋教斗争。1890年8月8日,在大足龙水镇率众起义,焚毁教堂,发布檄文,痛斥帝国主义侵略和传教士的“无法无天”,号召人民驱逐外国传教士,遭清军镇压。1898年3月,回到大足后,招募兵员,制造武器,在龙水镇再度发起反洋教起义,捕捉法国传教士华芳济,引起朝野震动。1899年1月,向清军请降,起义失败。余栋臣起义的影响是巨大的,起义辗转三十余州县,焚烧教堂、医馆二十余处,波及湖北、贵州等邻省。上面称引的告示与他相关,又不相关。此告示是以他的名义发布的,当然与他有关,但他未曾读儒书,所以又不可能出自其手,因而又与他无关。从这篇告示“十六字舜受尧传,常读阙里之诗书,敢

^①王明伦编《反洋教书文揭帖选》,齐鲁书社1984年版,第93页。

奉夷狄之邪教”来看，无疑是儒生捍卫儒教反对基督教的战斗檄文。这位儒生不是书呆子，而是很有政治头脑的人物。它将个人恩怨与民族的不幸联系起来，将反洋教与反列强入侵联系起来，凸显了反洋教的合理性与正当性。它尖锐地指出，洋人用两种方式祸害中国，通商与传教。通商是“夺小民农桑衣食之计”，在经济上剥削中国；传教是“废大圣君臣父子之伦”，在文化上欺骗国人，愚弄人民。“由是煽惑我民心，奸淫我妇女，侮慢我朝廷，把持我官府，占据我都城，巧取我银钱。”他将反洋教和反帝国主义的政治、经济、文化侵略联系起来，将列强的入侵与民族灾难、人民的贫穷联系起来，使反洋教成为反帝国主义入侵的有机组成部分，从而加强了反洋教的合理性，也显示了反洋教的意义。余栋臣自谓略知大义，素安本份，又常怀忠孝之心，然而因基督教进入，与教民之争，被逼起事，一再辩白反洋人而不反朝廷，可谓义和团之先声。

有时儒家知识分子也直接参与反洋教斗争。当然，编写批洋教的诗词、文章，编印反洋教的书刊，张贴各种反洋教的揭帖、公告、公呈、告白、公启等等自然是反基督教斗争的组成部分。不过，儒家知识分子在利用自己的文化资源，大造舆论，广为宣传，鼓动和发动群众的同时，还以实际行动向洋教徒和传教士宣战。1862年农历四月三日，鉴于湖南衡州教民聚众，欲拆毁城隍庙，改建道友会馆，撤县府学中孔子灵位，并声言洋教当兴，迂孔当废。州中应试的青年士子，乘机聚众起事，焚毁教堂，拆毁教民房屋。1868年，扬州官绅与市民告诉传教士离开扬州，而法国传教士充耳不闻，正在府中应试的扬州士子凭血气之勇，带领当地群众愤然攻入教堂并将其焚毁。1869年，安徽安庆一群正在府中应试的文武士子，一哄而起，掀翻传教士的轿子，捣毁传教士的家什，造成安庆教案。1881年，济南泺源书院的学生发出揭帖，揭露传教士在查还教产中的不法行为，造成济南教案。19世纪60年代，正当湘军与太平军在作殊死搏斗之时，中国从南到北各种反洋教的揭帖、告白、公启等等就四处流传，由反基督教而形成的教案也持续不断。儒家知识

分子的参与赋予这种持续不断的反洋教斗争更深刻的文化意涵。

由这种持续不断的反基督教运动终于演化为上个世纪之交的滔天巨案——义和团运动。义和团运动由反洋教进而全面反洋人,由反洋人进而痛恨西方文化,走向极端民族主义和彻底的排外主义。它虽然使这个世界上最大的传教区的传教工作几近瘫痪,同样它也把中华民族推向亡国灭种的险境。虽然这场自发的来自民间的反洋教运动与中国北方地区的民间信仰如天理教、白莲教、八卦教等有着直接的关联,但儒家知识分子长期的鼓动、宣传实乃构成义和团运动兴起的精神助因。不可讳言,先有“文化上的义和团”才会有“行动上的义和团”,看看长期流传的反基督教的各种揭帖、公告、公启等这一点就十分清楚了。早在 1863 年 2 月,《江西扑灭异端邪说公启》中就有:“倘该国教士敢来江(西)蛊惑,我等居民数十百万,振臂一呼,同声相应。锄头扁担,尽作利兵,白叟黄童,悉成劲旅,务将邪教斩除净尽,不留遗孽。杀死一个,偿尔一命;杀死十个,偿尔十命。其有中国人投习彼教者,经各乡查出,不必禀官,公同处死。”^① 相差数十年,跨越数千里,如果说这是义和团的讨洋教檄文,大概也没有人会不相信。中国人仇视基督教已经到了失去理智、几近疯狂的程度,在汉语词汇中,所有能用来诅咒基督教的词语几乎全用上了。诸如称天主教为“天诛教”“天猪叫”“耶稣猪精”,拜主称为“拜猪”等等,不一而足。义和团未发,而义和团心态已成,所谓“天下第一伤心人”“饶州第一伤心人”等等都是儒生。因此,儒家知识分子对这种心态的形成难辞其咎,也不应辞其咎。

3. 心灵攻防: 文化入侵和精神守疆

从消极的意义上说,反洋教是反帝国主义的文化侵略。从积极的方面说,反洋教是捍卫自己的文化家园,捍卫儒教中国。基督

^① 王明伦编《反洋教书文揭帖选》,齐鲁书社 1984 年版,第 116 页。

教之传播欲夺华人心，迷华人心志，变易华人之肺肝。“天下无事，戎伏于莽，一旦有事，入吾教者，皆云合响应，起而叛其长上。呜呼！是祸中国也。”^①“一旦使夷教入境，满地腥膻，坐视中国三千年诗书礼乐之化夷于禽兽，圣朝二百年爱民养士之恩付诸流水，是六十余州，绝无男子也。”^②如何防止洋教在中国的传播呢？儒家知识分子筑起了多道防线。

其一，儒家知识分子坚守本位，不得叛儒教以入洋教。1897年，《永新县阖邑保甲局议章知单》规定：“读书人尤其敦品立行，各遵圣教。如有叛道人教者，既已不认祖宗各族，理应不准入祠，即冠婚丧祭均宜严绝往来。”^③这表明作为一位儒家知识分子，一旦入教就意味着面临与整个家族脱离关系的威胁，等于被开除出家族。不仅如此，在有的地方儒生一旦入教，可能会受到除籍的处分。1886年《山西学政牌示》云：“照得本院前准总理衙门来文，会同礼部议奏，生童中有习西教者，如果安分，暂令考试，无庸除籍等语。原欲予以自新之机，故不麾诸门墙之外。惟须本生本童出具安分不敢妄为切实甘结，不许含混赴考。若抗玩不行具结，便系不安分确据，生员定行斥革，童生即行扣考。”^④显然，这是一项歧视基督徒的政策。虽然总理衙门与礼部议奏，准许教民童生参加科举考试，但在那个时代，也是“上有政策，下有对策”。山西提督学院将这一举措理解为给这些人一个“自新之机”，而且他们规定入教童生必须出具安分不敢妄为的具结，否则就被视为不安分的证据，“生员定行斥革，生童即行扣考”。这种政策向考生表明：不能入洋教，已经入洋教者，应抓住这个“自新之机”，重回儒家阵营。应当说，这种措施是有效的。正如中国早期启蒙思想王韬所指出的那样，基督教在中国，华人入教一直是“愚者多而智者少，明者寡

①王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984年，第33页。

②王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984年，第107页。

③王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984年，第120页。

④王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984年，第340~341页。

而昧者众”^①。读书人入教一直热情不高，除基督教教义自身的原因外，这种歧视性政策的作用也不能低估。

其二，让传教士在中国无立足处，知难而退。全国各地出现了大量公启、揭帖、书文，一再倡议，任何人不得向传教士提供任何传教、生活、行路、食宿、乘船等便利，否则将受到严惩。1870年，福建建宁市民的反教公启公开宣示：“嗣后凡吾郡人无论城厢内外，如有店面、屋宇、地基，及庵堂、寺观、土行、茶行、客寓、出卖、出典、出租与洋人开张生理，起造房屋，及容留洋人，并华人卖洋分(?)行医者，即为我朝廷之顽民，我郡之败类；许各坊乡不论军民人等，均可禀命父老，撤其店屋，基址充公，并将其人驱逐出境，决不徇情容纵。”^② 1876年3月，河南出现了《河南绅民公议条规》，此条规与1862年《湖南逐异类公呈》几乎完全相同，显然前者抄自后者，由此可见反洋教为举国上下儒家士绅的共同要求。但时间过去16年，而洋教在中国影响更大流传更广，所以河南乡绅比湖南乡绅更加痛恨传教士。他们指出，洋教“邪说诬民，充塞仁义，犹不容于圣人之世。况彼教之所为，禽兽不若矣！”为今之计，惟有拔本塞源，使逆夷来汴无存留之地，无饮食之需，无修堂之基，无传教之所。”^③ 规定船户不准渡夷过河，旅店不准留夷住宿，乡村集市不准留夷住宿饮食，不准与其交易，不准卖予地基，不准使用洋钱等等。总之，让传教士容身无处。山东兖州距曲阜只有30华里，传教士在那里活动更犯禁忌。1888年1月，兖州士民发出揭帖，提出了“杀死汉奸，以靖内乱，驱逐洋教，以靖外扰”的口号，对卖给洋人田地、房屋、食物、留洋人住宿、为洋人所雇佣等作出了十分严苛的处罚规定。邹县是孟子的故乡，反洋教自然不甘人后。1889年2月的《邹县绅民揭帖告白》同样指出：“洋人通士(事)所过之地，

①王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984年，第419页。

②王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社1984年版，第246页。

③王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社1984年版，第144页。

店房不准留住，水浆不准卖给，乡城居民不准私同说合卖予田宅”^①等。由乡绅、儒生所订定的这样的条规、告白、公示、公启在全国各地到处都有，其约束力和实际效果究竟如何，现已无法考核。但从订定者的角度讲，这些措施果真付诸实施，对断绝洋教在中国之流传确能收到标本兼治、拔本塞源之功。而历史的事实说明，这些措施并没有人认真地加以执行，故而未能阻止洋教传入中原的步伐。

其三，乡民互保，守望相助，使信教的教民无立足处。在中国许多地方，士民还订出条规，限制人们入教。对交通外匪，“趋入异端邪教者”，本人革除州籍，三代不准参加科举考试。一家有一人人教，合家逐出村外等等。儒生、乡绅试图通过守望相助，互相督责，使基督教在中国找不到市场，使其自然绝迹。事实上，在管理十分松散而传教又受不平等条约保护的前提下，儒生们这些设想或措施也许能延缓基督教进入中国之进程，使教民队伍不致过快增长，但它不可能使洋教在中国大地上根除。

其四，兴建义学，传播儒教，由拒洋教而化洋教。1867年生员林全初认为教民子女互为婚姻，滋生繁育，数百年后，后果将不堪设想，因而建议：“惟有亲民之官，于乡党多设义塾，使咸知圣贤之理，信名教中自有乐地，不至为其煽惑，数十年之后，自无人教之人矣。”^②当然，一位普通生员的建议，不会引起当局的重视，不过这个建议说到了问题的关键。果真广兴义学，在乡间广泛传播儒家之学，能够大大减少穷乡僻壤入教的人数，增加儒教信徒。1869年丁日昌在一篇奏折中称，江苏省江阴县是该省信教最多的县，男女信徒不下一万人，然而“自宣圣谕、兴设义学、举行乡约后，出教者已有五六千人”^③。陆丰县也有材料说明，该县原有信天主教者

① 王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 160~161 页。

② 王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 327 页。

③ 王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 330 页。

3000 余人，信耶稣教者五六百人。然而，由于在民间宣讲先儒浅显之格言，“教以祭葬报本之义，事亲从兄之文”，“两年以来，耶稣一教，现已无人礼拜，教士他徙”。天主教虽不能一时感化，然“每月到堂礼拜者，亦不过数百人矣！”^① 这里可能虚报政绩的成分，但兴义学，举乡约，对百姓进行儒家义理教育，对阻止基督教在中国下层民众中传播肯定有效。1892 年，洪弃生甚至认为：“中国敦正学，不特可以拒夷教，且可以化夷教。彼教之来，即吾教之往，天地之气以久而通，圣人之教以渐而被也。”^② 当然，这只能儒生一厢情愿的幻想。

三、目的与手段的互用：传教士与洋务派

传教士依恃坚船利炮逼迫清政府开放教禁，给他们进入传教提供了方便，但中国人信不信基督教则决非炮舰所能解决的问题。精神信仰，关涉一个民族的历史、传统、习惯、情感等多种因素，用强制性手段推广基督信仰只会增加输国人民的反感！传教士进入中国后发现，他们虽想方设法推行布道，但收效甚微。所收教民不少是市井无赖、衣食无着者，甚至是官方通缉的逃犯。这是为什么？显然，中国是一个文明古国，有自己的文化传统、礼乐教化、生活规则、行为习惯，也有自己的先哲和圣贤。孔孟思想经过数千年之传播，早已深入人心。儒家思想是传教士布道的最大障碍，而体现和代表儒家思想的儒生是他们最可怕的对头。要在中国开创传教的新局，实现“中华归主”之梦，使中国成为基督教之国，就必须证明传教士比儒生高明。高明在何处呢？只是宣讲《约书》，比不上中国人的四书五经。于是他们想到了办报纸、开医院、设学堂，宣传西方的科普知识，用这些方式接近中国民众，实现传教之目

^①王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 331 页。

^②王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 414 页。

的。

洋务派首领曾国藩、李鸿章、左宗棠等等，在镇压太平军的过程中，认识到了西方坚船利炮的重要性。他们认为要应对这个三千未遇之变局，要战胜这个三千年未遇之强敌，固有的成法已远远不能应对，只有稍变成法，师夷才能制夷。如何师夷？派出优秀少年出国留学当然是一种办法，但这并不能救眼前之急。到国外去招募洋人，洋人却未必懂中文。于是，他们想到了传教士。这些人既了解西方文化，又懂中文，可谓一举两得。传教士急于打开传教的局面，而接近中国上层人物，奔走豪门，正是他们十分渴望的事情。传教士与洋务派在这里找到了利益的结合点，二者可谓一拍即合。只不过，对传教士是以科学作为传教的手段，而洋务派则将手段看作目的。二者各有盘算。

1. 传教士以手段通目的

利用西方之自然科学知识和自然科学成果为传教铺路，早在利玛窦时代就已经开始了。基督教第四次来华，虽然改变了利玛窦“力效华风”的传教原则，却承续了利氏以宣扬自然科学为手段，以达传教之目的的做法。不少传教士将译书、办学、办报、办医院、兴育婴堂等等，作为吸引信众和取信于中国民众的重要手段。1807年，新教传教士马礼逊将约书翻译成汉文，还编纂了一部系统的《华英字典》。他与美国传教士米怜在马六甲创办了《察世俗每月统计记传》的汉文刊物，并明确指出办刊宗旨：“虽以开发基督教义为唯一急务，然其他各端，并未敢视为缓图而掉以轻心。知识科学之与宗教，本相辅而行，足以促进人类知识，安可忽视之哉？”^① 马礼逊与美国传教士裨治文共同创办《中国丛报》。美国传教士伯驾于1835年在广州创办了第一所基督教专科医院——眼科医局，受到当地华人的欢迎。不过，传教士虽千百计较，然基

^①米怜：《察世俗每月统计记传》，第1卷，第2期，1815年刻。

督教终鲜信者。马礼逊在华传教长达 25 年,只有 4 名华人接受了他的洗礼。而美国传教士“裨治文来华 17 年后即 1847 年才吸收了第一个信徒。到 1853 年,基督教新教入华近半个世纪后在华吸收的信徒也不过 350 人。“不少传教士抱怨‘单纯向听众讲道像是向水中撒种’,徒劳无功。”^① 这种状况对急于使中国基督化的传教士来说是绝对不能接受的。传教士分析久久不能在中国打开局面的原因:一是传教士在中国的形象不佳,尤为乡绅、士大夫所忌恨;二是中国儒家思想渗透到中国社会的各个方面,根深蒂固。为在中国打开传教局面,使基督教切入中国社会,一要改变传教士的形象,二要培养超过传统士大夫的基督精英。为改变传教士的形象,培养超过中国传统士大夫的基督精英,以丁韪良、李佳白、狄考文、林乐知、傅兰雅、李提摩太、韦廉臣等等为代表的传教士,在中国开始致力于翻译西书、创办报刊杂志、兴办各类学校、设立医疗机构等活动。这些固然是传教士们拓展传教工作的手段,但客观上也使国人对西方的自然科学、医学乃至人文社会科学有了大概的了解和粗浅的认识,对于改变中国传统儒生盲目自我尊大,改变传教士在国人心目中的形象,起到了一定作用。虽说这些手段并未使教徒迅速增加,而培养基督精英也非一夕可至,但这些手段对缓解儒家知识分子尤其上层绅士对基督教的敌意还是起到了重要作用。

传教士办报刊也好建医院也罢,只是手段,目的在于传教,实现中国的基督教化。他们认为哪种手段更便于传教、更利于传教、更容易实现中国基督教化,就采用哪种手段。如传教士李提摩太就视翻译、出版书籍和文字宣传为传教的最佳方式。在他看来,设立教堂讲道,太费时间,而接触人数有限。而办学校又见效太慢,况且中国太大,不可能到处去办学校。而开医院接触到的又不是

^①参见王立新《美国传教士与晚清中国现代化》,天津人民出版社 1997 年版,第 336 页。

正常状态下的人，收效也不可能太大。故只有文字出版才是传教的最佳方法。他说：“别的方法可以使成千的人改变头脑，而文字宣传可以使成百万的人改变头脑”^①，并可以迅速感化全中国人。因开医院而闻名并由此尝到甜头的美国传教士伯驾则不这样认为，在他看来，开设医院是博取人民信任进而从事传教活动的最佳手段。他向传教士们发出号召说：“所有各教派的基督教徒们，为了改善中国人民世俗的和社会的状态而联合起来吧！请医务界的善士们前来做好事，以博取人民的信任，由此而逐渐为那美好无疵的基督教铺平道路。”^② 基督教著名的教育家狄考文看法又有不同。他认为办学尤其是办高等学校，培养胜过中国传统士大夫的社会精英是打开传教大门的最佳方式。因为高等教育可以使这些精英具有基督教信仰，掌握科学知识，精通中国儒家经典。这些人毕业后可以在政府机构里做官，可以成为牧师，也可以当医生、商人或中国企业的督办。这样就可以使基督教信仰渗透到整个中国社会结构中，促使中国基督教化。无论是李提摩太，还是伯驾抑或狄考文，他们的手段与目的，分得相当清楚。他们向中国人介绍西方自然科学知识，创办医院，设立学校，只是手段，是为传教服务的，一句话是他们实现中国基督化的有机组成部分。为达这一目的，他们既可以参与鸦片贸易，可以叫嚣战争甚至直接参与战争；同样也可以办学校、办报刊、设医院、译西书、讲西学。无论手段是如何卑劣无耻，还是如何高尚而貌似纯洁，目的只有一个，即传福音于中国，实现中华归主。

虽然说手段是一回事，目的又是另一回事，但由于一些传教士有时热衷于手段而不免忽略了目的，导致传教士内部的不满。手段往往是他们在中国奔走权贵、结交名流、改善传教士形象、提高

^①江文汉：《广学会是什么样一个机构》，转引自顾卫民的《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版，第 236 页。

^②转引自张力、刘鉴唐《中国教案史》，四川社会科学院出版社 1987 年版，第 273 页。

自身社会身份的法码，也是他们在中国晋身的敲门砖。手段与目的的矛盾如果仅仅表现为传教士分身无术的话，传教士自身就可以化解，但严重的是有些时候手段与目的本性上的对立。狄考文曾说：“如果科学不是宗教的盟友，它就会成为宗教最危险的敌人。”^①事实上，科学本性是宗教的大敌，如果传教士向中国人宣传达尔文的进化论，人由猴子变来的，那么创世纪就被否定了。20世纪20年代，中国的“非基督运动”正是科学主义发展的必然结果。显然，当人们相信人是由猴子进化而来的时候，而上帝造人说就成了骗人的谎言了吗？传教士以科学知识作为传播福音的手段，结局是搬起石头砸自己的脚。以手段通目的，结果手段否定了目的。传教士有传教士的心理意向，而接受者又有接受者的心理需求，当接受者只要传教士的手段而不要传教士的目的时，或化手段为目的时，传教士就陷入了进退维谷的境地。洋务派就是如此，他们明确告诉传教士，只要你们的手段，收拾起你们的目的。

2. 洋务派以手段达目的

当传教士踏着鸦片战争的硝烟，依恃不平等条约的保护，纷纷前来中国传教时，中国内部兴起了一场以富国强兵为宗旨的洋务运动。洋务运动的领导者如曾国藩、李鸿章、左宗棠、沈宝楨等无一不是儒门精英，无一不对基督教的传入持排拒心态，只是程度不同而已。在“师夷智以造炮船”、以“期永远之利”即夺洋人之所恃（坚船利炮）以御侮、分洋商之利以富国的原则下，洋务派拒斥基督教，但不排斥西方的科学文化，甚至聘传教士为“师”，翻译西书，讲授西学。

曾国藩、李鸿章等儒家当权派的代表人物与基督教传教士在信仰上的对立并不妨碍他们在利益上的合作。传教士意欲重塑自己在中国社会的形象，在中国办新式学堂、办医院、办报刊，介绍西

^①转引自顾卫民《基督教与近代中国社会》，第245页。

方的科学知识等等，企图借助这些手段最终达到传教之目的。然而这些手段与洋务派“师夷智”以期达到富国强兵之目的的手段正好重合，这使二者有了合作的基础。

洋务派认识到在中国办洋务是前无古人的事业，只能暂约外人相助。然而在国人对西方茫然无知或者所知甚少的情況下，直接聘请西方专业人才进入洋务机构虽不是不可能，可是没有翻译人才，聘来也无用。聘请既懂得西学又通中文的传教士进入洋务机构，从事翻译和教授西文成为洋务派无可奈何的选择。由是大批的传教士得以进入洋务机构工作，如傅兰雅、包尔腾、丁韪良、司默灵、伟烈亚力、林乐知、李佳白、谭顺等等。京师同文馆、上海方言馆、江南制造局、广州同文馆等洋务机构都曾出现过传教士的身影。当然，洋务派聘用的外国人并非全是传教士。如张之洞设立的水陆师学堂的西艺馆所聘矿学、化学、植物学、公法学等外籍教师，是委托清政府驻英公使刘端芬在英国直接招募的。这些人就不是传教士或者说不是以传教士的身份进入洋务机构的。清政府明确规定，洋教习可执中国教鞭，但不得传教。即使如此，传教士亦乐此不疲。一方面，他们可以借此提高自己的社会地位；另一方面，可以实现他们自上而下的传教路线。李提摩太认为，传道“从官绅入手，是自上而下，威力及人，或更容易”^①。此时开明派传教士如丁韪良、李佳白、林乐知、李提摩太、傅兰雅等已经认识到利玛窦自上而下的传教路线也许更可行。不过时代变了，此时曾国藩、李鸿章、张之洞等不同于徐光启、李之藻等，万能的上帝什么都能就是不能使这些出将入相的大吏改变对孔子的信仰而皈依基督。在洋务派与传教士的这场交易中，基本实现了互利双赢。洋务派借“上帝之手”部分地实现了自己的理想，推进了中国社会的近代化进程。传教士则通过游走于中国官绅之门，缓和了传教士与中

^①苏蕙廉著，梅益盛、周云路译《李提摩太传》，上海广学会 1924 年，第 34 页，转引自顾卫民的《基督教与近代中国社会》，第 272 页。

国社会的对立而紧张关系。

翻译西书、办学校、设医院对促进中西文化的融合和西方科学知识的传播乃至促进中国近代化发展都是有益的，但对基督教在中国的传播所起的作用并不十分显著。以医学传道会为例，自 1861 年至 1872 年 10 多年间，教会医院收治了近 5 万名病人，然而皈依基督者只有 12 人。由是塞勒鲍夫断言：作为传教媒介，医院是失败的。^①之所以会失败，原因十分显然，因为传教与行医没有必然联系。治病救人并非是基督文化的专利，不同的文化系统治病的方式虽有不同，但救人之宗旨是一样的。传教与行医不仅无必然联系，而且有时还会发生冲突。由于病人太多，当传教士每天忙于治病时，其传教的职能就被消解或软化了。传教士或者作为一名职业的牧师，积极布道；或者作为一名医生，努力救人。两者有分殊，才能更好地完成自己的职业使命。

3. 保圣教与非基督教

李提摩太等欲重走利玛窦自上而下的传教之路，不过晚清不同于晚明，不可能取得太大的成功。晚明，中国人对西方文化、基督教虽然陌生，但不仇恨。而晚清则不同。由于基督教挟炮舰而来，中国人由痛恨列强转而痛恨基督教，这种根深蒂固的民族情结使基督教在中国的传播处处受阻。曾国藩虽不再像讨伐洪秀全那样，号召天下读书人“赫然奋怒，以卫吾道”，然而视基督教为异端邪说的看法并没有改变。他说：“天主教兴于泰西，而今日之泰西，则另立耶稣教而又改天主教。可见异端之时废时兴，惟周孔之道，万古不磨。但使中国修政齐俗，礼教昌明，虽百计开拓，亦终鲜信者。”^②左宗棠、李鸿章等也十分蔑视基督教，认为其教理比之释老尤卑陋。即使开放如郭嵩焘，亦认为基督教“精微远不如中国圣

^① *The Chinese Recorder*, Vol. V. P150.

^② 《同治朝筹办夷务始末》卷五十四，第 1 页。

人，故足以惑庸愚而不足以惑上智”^①。而沈葆楨这位最早与洋人打交道的清朝大吏，林则徐的女婿，对基督教尤为憎恨：“通商罔利，情尚可容，邪说横行，神人共愤。”“耶稣教以清净为宗，虽是非谬于圣人，可以僧道之流待之；天主教则纳污藏垢，无所不为。”^②洋务派虽然不像“饶州第一伤心人”“天下第一伤心人”周汉等那样，视基督教为“猪叫”“鬼叫”，欲“杀猪”“驱鬼”以卫周孔之道，但视基督教为邪教、为异端则是他们的共识。传教士欲借助这些人之手，以打开在中国传教的方便之门，可谓蒸沙成饭，永无止期。

不过，洋务派比一般民间儒生、乡绅开明得多，他们更多是出于国家利益和民族利益的考量，并不煽动民众对基督教的仇恨情绪，大概既要保周孔之圣道，又不公开攻击基督教，是他们对基督教的整体看法。张之洞指出：“保国、保教、保种合为一心，是谓同心。保种必先保教，保教必先保国……天主、耶稣之教行于地球十之六，兵力为之也。我圣教行之中土数千年而无改者，五帝、三王明道垂法，以君兼师；汉唐及明，宗尚儒术，以教为政，我朝列圣，尤尊孔孟程朱，屏黜异端，纂述经义，以躬行实践者教天下，故凡有血气，咸知尊亲。”^③

保国、保教、保种是洋务派与民众的共同认知。至于如何保国、保教、保种，不同利益集团、不同文化背景下的社会群体自然不必相同。就保教言，一般民众和乡绅、儒生认为，保圣教就必须攻邪教、斥异端、赶“天猪”、驱“洋鬼”，而洋务派则认为保圣教不必攻基督教。张之洞谓：“中外大通以来，西教堂布满中国，传教既为条约所准行，而焚教堂又为明旨所申禁。比因山东盗杀教士一案，德国借口遂踞胶州，各国乘机要求，而中国事变日亟。有志之士但当砥厉学问，激发忠义，明我中国尊亲之大义，讲我中国富强之要术，

①郭嵩焘：《复姚彦嘉书》，转引林治平编《近代中国与基督教论文集》，第64页。

②《同治朝筹办夷务始末》卷五十三，第7页。

③张之洞《劝学篇·内篇·同心（第一）》。

国势日强，儒效日章，则彼教不过如佛寺、道观，听其自然可也，何能为害？如仍颓废自甘，于孔孟之学术、政术不能实践力行，学识不足以济世用，才略不足以张国威，而徒诟厉以求胜，则何益矣？岂惟无益，学士倡之，愚民和之，莠民乘之，会匪、游兵藉端攘夺，无故肇衅，上贻君父之忧，下召凭陵之祸，岂志士仁人所忍为者哉？不特此也，海上见闻渐狎，中西之町畦渐化，若游历内地，愚夫、小儿见西国衣冠者，则呼噪以随之，掷石殴击以逐之，一哄而起，莫知其端，并不问其为教士、非教士、欧洲人、美洲人也。夫无故而诟击则无礼，西人非一，或税关所用，或官局所募，或游历，或传教，茫然不辨，一概愤疾则不明，诏旨不奉则不法，以数百人击一二人则不武，怯于公战、勇于私斗则不知耻。于是外国动谓中国无教化如此，狂夫亦何以自解哉？至于俗传教堂每有荒诞、残忍之事，谓取人目睛以合药物，以造镪水，以点铅而成银，此皆讹谬相沿，决不可信。试思西教创立千余年，流行地球数十国，其新教旧教争权攻击多有之矣，从无以残忍之事为口实者。若有此事，则西国之人早已尽为教堂残毁无完肤、无遗种矣。若谓不戕西人，惟残华民则未通。”^①

乡间儒生、缙绅直接与传教士尤其是教民打交道，他们对传教士和教民的关系最直接，感受也就最真切，反基督教的情绪也最为激烈。何况，风气尚未大开，他们见识短浅，顾虑又少，仅凭一时血气之勇，欲御基督教于国门之外，能否拒之则不问。张之洞与之不同，他既有与洋人打交道的经验，又有民族、国家整体利益的考量，故对基督教的态度显得理性而平实。保卫圣教而不攻击基督教堂，视基督教如佛教、道教，听其自然而已，这是洋务派对基督教最为开明的宗教态度。这一态度表明儒家上层知识分子对基督教情绪化排斥转为理性审视，对基督教的看法更加务实。

^①张之洞：《劝学篇·内篇·非攻教（第十五）》。

四、传教士与维新派的良性互动： 儒学宗教化的初步探索

1. 接榫与错置：维新派与传教士之关系

基督教传教士远涉重洋，源源不断地踏上儒家的国度——中国这块神秘而陌生的土地。这对儒家知识分子而言，是一场严峻的挑战。回应这种挑战的策略转换，表现了儒家知识分子由封闭走向开放的心路历程。通观儒家知识分子对这场挑战回应，大致有三种方式，即彻底排斥式、防范式和汲取式。一般说来，乡间儒生绅士及上层保守官更多取排斥式，而洋务派知识分子多采取防范式，维新派儒家知识分子则多取汲取式（像洪秀全等由儒家走向基督教徒，采取的是投降式。由于他们已不是儒家，在此不论）。传教士踏上儒家国度，同样遭遇到儒家文化的挑战，传教士对这种挑战的回应经历了由取代走向会通的心路历程。传教士在中国是以宣道师的姿态出现的，他们是要以其“文明”开化中国的“野蛮”，因此以基督教取代儒家文化在中国的主体地位在他们看来是天经地义的。“吾非除旧何以布新，欲求吾道之兴，必先求彼教之毁。”^①当传教遭到儒家知识分子的强烈反对时，他们更是咬牙切齿地要将“儒教这个梦魇清除掉”。不过，不久他们发现，儒家深深地植根于每一个中国人的心灵，取代儒家在中国人心目中的地位不但非常困难而且有碍于基督教的传播时，他们就采取了会通儒家与基督教的回应模式。这一模式立足于基督教的教义以揭示儒家文化的不足，进而提出以基督教补儒的主张，以投合儒家知识分子的心理，缓解为“保卫圣教”而战的儒家知识分子强烈的反基督教情绪。这样，开明传教士与开明儒家知识分子如康有为、谭嗣

^① [英] 宓克著，严复译：《支那教案论》，《增订教案汇编》卷六。

同、梁启超等人便接榫了。虽然他们都坚持了儒家与基督教的会通模式,但康有为等批判守旧儒学,会通儒家与基督教以改造儒学的目的是为从根本上救儒学、卫圣道。而传教士批判儒学,会通儒家与基督教,是为了减缓传教的阻力,为最终取代儒家在中国的地位服务。

维新派与开明传教士在批判中国旧文化、赞扬西方近代文化上具有强烈的互动性。传教士林乐知揭露中国文化性格中有“骄傲,,“愚蠢”“恇怯,,“欺诳,,“暴虐”“贪私,,“因循,,“游惰”等八大弊端,有些说法与维新派对中国文化的批判十分相近。^①他又说:“西国万事争先,不甘落后,中国墨守成规,不知善变,此弱贫所由来也。”^②李佳白也有类似论述:“西人事事翻新,华人事事袭旧。”^③这些言词与严复对中西文化差异的揭示异曲同工。严复说:“尝谓中西事理,其最不同而断不可合者,莫大于中之人好古而忽今,西之人力今而胜古。中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然,西之人以日进无疆,既盛不可复衰,既治不可复乱,为学术政化之极则。”^④传教士对中国政治不自由,对君权重而民权轻,对中国重男轻女乃至女子缠足等社会陋俗等都有所指陈。这些指陈与康有为、谭嗣同等人对封建纲常名教的批判,以及对中国妇女几千年来所遭遇的种种不公平待遇的抗议相互呼应,形成了良性互动。

在变革中国现状上,维新派与传教士找到了接榫处、衔接点、一致处,不过,接榫处恰恰是二者的错位处。在建立一个什么意识指导下的中国上,二者发生了严重冲突。在传教士,孔子+耶稣,最终是孔子皈依耶稣,以实现中华归主之梦,使中国成为基督之国。而维新派模仿基督教的组织形式,促使儒学向宗教形态转化,

^①林乐知:《中东战纪本末》卷八,见《近代中国史料丛刊》第71辑,台湾文海出版有限公司,第814~818页。

^②林乐知:《中西关系略论》,卷一,第9页。

^③李佳白:《中国宜广新学以辅旧学说》,《万国公报》第102册。

^④严复:《论世变之亟》。

最终是要建立名副其实的孔教之国,使耶稣服务于中华。显然,这种手段上的接榫和根本目的错置反映了维新派和传教士在近代中国表层的合作和深层冲突等错综复杂之关系。

2. 妥协与执持: 开明传教士的心态

进入 19 世纪晚期, 开明传教士开始放弃对儒学绝对排斥的心态, 试图通过会通儒家与基督教以缓解儒生对基督教的情绪化反抗。而维新派人士对基督教表现出极大的敬重与同情, 儒家与基督教之间具备了互动的基础和可能。理雅各、李提摩太、林乐知、丁韪良、李佳白、花之安等西方传教士开始认识到, 中国不同于非洲、南美洲诸岛的文明古国, 在中国传教就要认识它, 了解它, 而不是破坏它。理雅各就明确表示: “儒家思想与基督教不是敌对的, 虽然它的体系和思想受到东方社会和时代的局限……不要使任何人以为了解儒家的书籍是一件了不起的事情, 在中国的传教士应该了解这些著作, 因为他们必须这样做。”^① 传教士开始接受以儒家经典中的“上帝”翻译《圣经》中的“GOD”, 一词。在天即上帝的观念下, 他们认为原始儒家的敬天、畏天、尊天等思想不悖于基督教精神。林乐知认为儒家五伦(君臣、夫妇、父子、兄弟、朋友)、五常(仁、义、礼、智、信)、《大学》的修齐治平以及宋明儒的诚敬, 都可“推于四海, 可传于万世, 虽历四千余年而亘古如新者, 实与西方基督教之真道无异矣”^②。李佳白、花之安、李提摩太等都力图寻找儒家与基督教在义理上、伦理上的一致性, 多方证明基督教与儒教“名虽迥异, 道本同源”, 儒家与基督教可以相互印证, 互为表理。

传教士调和儒家与基督教, 旨在化解儒生反基督教之情绪, 并不意味着他们放弃了基督教立场, 皈依孔子, 也不意味着他们放弃

^①转引自顾卫民的《基督教与近代中国社会》, 第 266 页。

^②林乐知:《全地五大洲女俗通考》, 第 10 集上卷, 第 50 页。

了基督教的独霸心态而使基督教与儒家“道并行而不相悖”。相反，以基督教的教义系统裁量儒学并在最终意义上置儒学于基督教的教义之下，才是他们调和儒家与基督教的真实用心。丁韪良毫不讳言：“古老而令人尊敬的中国文化遗产是传教士必须予以重视的一种力量。对这种力量，既要与之斗争，又要与之妥协。”儒家与基督教一致论是他们对儒家的妥协，而基督教高于儒家是他们斗争的目标。林乐知认为，儒教尽人伦而没能论及“天伦”和“物伦”，儒家言道而未尽于道即尽道于国家而未尽道于天下。而传教士安保罗在《救世教成全儒教说》中认为，儒教知有上帝而不知上帝为天之主，为独一无二之真神；知克己修身，躬行实践，成圣成贤，而不知人必赖上帝之感动，否则人但有柔弱之心而无刚强之气；儒教明人伦之要，知纲常之要，但有君臣、上下、男女不平等之种种缺陷。所以，儒教需要上帝教来纠偏补弊以成全之。最后他得出结论：“儒教孔子，人也；耶稣，上帝之子也。救世教之真光迥异于儒教之上。”“当今之时，孔子若再生于中国，必愿为耶稣之徒也。”这些语言是极具刺激性和挑战性的。当然，也许是传教士对儒家文化了解太少，也许是传教士的教相意识太重，故而才有如此论断。儒家强调：“通天地人谓儒”，孟子要求人们做“天吏”、“天民”，这怎能说儒家只尽人伦而不知天伦和物伦呢？天下观念一向为儒者所重，而国家观念才为儒者所轻忽，如说儒家只尽道于国而未尽道于天下，实为误判。至于上帝，在儒者看来，完全是主观虚构，这一观念早在春秋时代就为儒者所扬弃了。正是经此扬弃中国文化才由原始的宗教形态向人文形态转换，才由神道向人道提升。孔子是人，是圣人，是人格的象征，是儒教的教主；耶稣是人、基督教的教主。讲耶稣是上帝的独子，那么就像中国人说皇帝、君王是天子一样，而历来天子都师法孔子，耶稣是否也应师法孔子？从地缘关系上说，孔子是东方的文化伟人，耶稣是西方的文化伟人；从历史先后继起的角度说，孔子是春秋末年人，耶稣是东汉时人，两者相距数百年。孔子、耶稣都是文化伟人，儒家与基督教都

是人类伟大的文明结晶,二者在中国、东亚乃至全世界都完全可以并行不悖,甚至可以相互欣赏,一定要将二者分高下、竞高低,是文化的偏执!

3. 融合与会通: 儒学宗教化的努力

尽管传教士对儒家仍存偏见,但维新派儒家知识分子的心灵已经开放。他们不顾天下议论,起而为基督教辩诬。谭嗣同说:“我国又好诋毁西教为邪教,尤不可恕!我诋他的耶稣,他就可以诋我的孔子,是替孔子得罪人而树敌招怨也。且我恨他传教,我为何不传我的孔子教?今耶稣之盛遍满地球,而我孔教则不过几个读书人能传之,其余农工商亦徒闻其名而已,谁去传孔教教他?”^①唐才常公然表彰传教士谓,“今日在中国之林乐知、李提摩太、李佳白等,皆不惮濯濯苦口,棒喝当途。或疑渺不相属之人,何以强聒不休如此,盖兼爱尚同,其宗旨然也。”^②基督教与鸦片、炮舰一起来到中国,列强在传教士的蛊惑下,用大炮和刺刀逼迫中国政府接受其传教自由的条款,举国上下对基督教就充满了情绪化的厌恶,而对传教士则更加反感,恨不得生吃其肉以泄万民之恨。基督教就是邪教,就是异端,几乎成为中国人的共识。在此共识下,传教士之在中国,处境几近过街之鼠。但维新派人士如谭嗣同等人,却不顾天下议论,公然为传教士辩诬,为基督教正名,痛斥湖南反基督教激进分子如周汉等人之行为,盛赞傅兰雅、李提摩太、李佳白等传教士,甚至成为传教士的好友。这说明儒家知识分子心态由封闭走向开放,与基督教化对抗为融合。他们表现出高度的克制、宽容与理性。

诚然,康有为、谭嗣同、唐才常虽等对基督教深表同情与敬重,

^① 《谭嗣同全集》,中华书局 1981 年版,第 401~402 页。

^② 《唐才常集》,中华书局 1980 年版,第 116 页。

但他们并没有像洪秀全那样放弃儒家信仰皈依基督，而是试图借助基督教的形式改造儒学，改造孔教，使儒学真正宗教化。面对基督教之盛况，谭嗣同分析儒教不振之缘由：“孔教何尝不可徧治地球哉！然教则是，而所以行其教者则非也。无论何等教，无不严事其教主，俾定于一尊，而牢笼万有，故求智者往焉，求财者往焉，求子者往焉，求寿者往焉，求医者往焉。由日用饮食之身，而成家人父子之天下，寤寐寢兴，靡纤靡巨，人人悬一教主于心目之前，而不敢纷驰无定。道德所以一，风俗所以同也。中国则不然，府厅州县，虽立孔子庙，惟官中学中人，乃得祀之；至不堪，亦必纳数十金鬻一国子监生，始赖以骏奔执事于其间。农夫野老，徘徊观望于门墙之外，既不睹礼乐之声容，复不识何为而祭之，而已独不得一与其盛，其心岂不曰：孔子庙，一势利场而已矣。如此，又安望其教行之哉？”^① 谭氏认为，儒教实不能涵孔教之全貌。第一，因为儒教只是“官中学中”之教，只是一势利场而已，与百姓无关。第二，对孔子未能做到“定于一尊，而牢笼万有”。在西方，人们“之尊耶稣也，不问何种学问，必归于耶稣，甚至疗一疾，赢一钱亦必报谢曰：‘此耶稣之赐也。’”，正因如此，基督教势力日大。他认为这并不表明西人愚昧，因“事教主之道，固应如此也”。中国未将孔子神化、绝对化，乃至邪说横行，孔道日削。他说：“小民无所归命，心好一事祀一神，甚且一人祀一神，泉石尸祭，草木神丛，而异教乃真起矣。”^② 谭嗣同找到了中国民间信仰多神崇拜的症结所在。因为儒学是士大夫的信仰，最终使孔庙成为一势利场，而小民则无所归命，只好“一事祀一神，甚且一人祀一神”，形成了民间多神崇拜乃至泛神崇拜的现象。必须打破这一官民悬隔、读书人与农夫野老之悬隔，化儒教为全民之教，孔教才能发扬光大。

借基督教之形式，改造儒教，谭嗣同在此方面欲振作一番。他

① 《谭嗣同全集》，中华书局 1981 年版，第 352~353 页。

② 《谭嗣同全集》，中华书局 1981 年版，第 353 页。

说：“《论语》专记圣人言行，为孔教之真源，群经之秘钥。方诸耶教，此其《新约》之福音。群经如《诗》、《书》、《仪礼》、《周礼》，其《旧约》乎？《春秋》、《王制》，为变从周改今制之书，亦《新约》之类。《周易》，其默示录。《礼记》，其使徒行传也。彼为耶教者，皆知笃信福音，而吾为孔教者，乃以《论语》为弋取科目之具。孔教不幸，莫兹为酷！”^① 视《论语》为《新约》，《诗》、《书》、《仪礼》、《周礼》为《旧约》，《周易》为默示录，《礼记》为基督教的使徒行传，固然有些牵强比附。但透过这种牵强比附，我们不难发现谭嗣同那种由模仿基督教而改儒教、救儒教之良苦用心。

谭嗣同、唐才常、康有为等人认为，基督教之所以盛，孔教之所以“几几不足与彼教之耶和华衡”，除有和没有广教会之异外，还有一重要原因：“彼教主耶稣以纪年焉，而师有统；我则不能教主孔子，又不以纪年，而师无统也。”^② 中国一向以皇帝的年号纪年，西历是以耶稣诞辰纪年。唐才常等认为中国是有君统而无师统，而君统万万不能与师统争胜，此孔教之不倡也。故他们主张以孔子纪年取代皇帝纪年。

以基督教为样板，全面改造孔教，实现孔学宗教化理论的系统阐述者和行动的具体推行者是康有为。谭嗣同、梁启超等寄孔教改革的厚望于康有为，视康有为“孔教之马丁·路德也”。康有为的孔教会内容大致如下：奉孔子为教主；定孔教为国教；在全国建立孔教会；定订孔教典礼、仪式；采用孔子纪年。他说：“天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。”^③ 孔子是黑帝之子，与耶稣具有同样的神性，而且还早耶稣五百多年降世哩！以衍圣公为孔教会总理，由入会士庶公举督办、会办，分管各级孔教会；皇上举行临雍之礼，

① 《谭嗣同全集》，第 263 页。

② 《唐才常集》，第 135 页。

③ 康有为：《孔子改制考·序》，见汤志钧编《康有为政论集》上，中华书局 1981 年版，第 198 页。

令礼官订定尊孔之典，天下淫祠皆改为孔子庙，士庶男女膜拜祭祀；选生员为各乡县孔庙祀生，专司讲学，宣讲孔子忠恕仁爱之道；孔教会与礼部之关系，如军机处与内阁、统署与理藩院。康有为一直为定孔教为国教而努力，他一生知其不可而为之，奔走呼号。他说：“夫举中国人皆孔教也，将欲令治教分途，莫若专职业以保守之，令官立教部，而地方立教焉。首宜定制，令举国罢弃淫祀，自京师城野省府县乡，皆独立孔子庙，以孔子配天，听人民男女，皆祀谒之，释菜奉花，必默诵圣经。所在乡市，皆立孔教会，公举士人通六经四书者为讲生，以七日休息，宣讲圣经，男女皆听。讲生兼奉祀生，掌圣庙之祭祀洒扫。乡千百人必一庙，每庙必一生，多者听之。”“令行省设立教会讲生，令民间有庙，皆传（疑为专——引者注）祀孔子以配天，并行孔子纪年以崇国教。”^①由此我们可以看出，康有为的儒教革新运动是对基督教近似生硬的模仿，亦透露出基督教对儒教的冲击和对康有为乃至整个孔教运动的影响。

谭嗣同、康有为等都力图模仿基督教以实现孔教的职能转变和根本变革，最起码使儒教由士大夫之教开放为全民性之教。谭、康诸人虽敬重基督教却坚决反对以基督教代替孔教在中国的地位，从某种意义说他们的孔教运动是从根本上保孔教以对抗基督教的运动。在价值层面上，他们认为孔教高于基督教。谭嗣同说：“佛教大矣，孔次大，耶为小。小者先行，次宜及孔，卒乃及佛，此其序矣。”^②这一顺序与梁漱溟对西、中、印文化评判的顺序完全相同，耐人寻味。康有为也说：“有以神道为教者，有以人道为教者，有合人神为教者。要教之为义，皆在使人去恶而为善而已。”而佛、耶、回乃因旧说，为天堂地狱以诱其民。”孔子恶神权而扫除之……治古民用神道，渐进则用人道，乃文明之进者。故孔子之为

^①康有为：《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》，见汤志钧编《康有为政论集》上，中华书局1981年版，第282~283页。

^②《谭嗣同全集》，第333页。

教主,已加进一层矣。”乃真适合于今之世者。”^① 孔教为人道教,是文明教,这一点确然合乎孔教之真,以此研判孔教高于基督教也具有相当的说服力。但问题是这一研判与康氏的神化孔子大相径庭,顿起冲突,而康氏不自知,令人叹惜!

在各派力量的共同打击下,康有为的孔教运动在中国大陆没有存下一线后续发展的生机。诚然,这是中国文化发展过程中的一大憾事。能否以政府的名义定孔教为国教暂且不论,然而孔教之试验还是有意义的。它是制度化的儒学解体后,儒学寻求新出路和新归宿的一种方式。许多学者从政治、历史、社会、文化的角度分析其失败的原因,多有洞见。从“教”的角度分析,康氏之败也是应有之局。康有为力图以基督教来救治孔教,光大孔教,然而任何教都具有内在的精神和外在的形式两方面,康氏之孔教改造只取基督教之外在形式,而不取基督教之内在精神,失败是自然的了。然而,若内在精神与外在形式都取,孔教何以为孔教?合理运作方式应当是借鉴其形式,汲取其精华,光大儒学,转活儒学之内在生命。对世界情形甚为了解的黄遵宪批评康有为:“南海见二百年前天主教之盛,以为泰西富强由于行教,遂欲尊我孔子以敌之。不知尊教之说,久成糟粕,……居今之日,袭人之唾余,以张吾教,此实误矣。”^② 此误不仅误了中国,也误了儒教,也误了康氏学理展开之本身。此误源于康氏早期只知西方有传教士,而不知西方还有反宗教的人文主义者。

五、义和团运动的反省：文化 非正当输入的必然结果

在儒家知识分子长期的宣传鼓动下,由沿海而内地,各种教案

① 康有为:《意大利游记》,第66~68页。

② 丁文江等:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社1983年版,第280页。

由小至大,由微至巨,此起彼伏,从未断绝,至 19 世纪与 20 世纪之交,终于汇聚成滔天巨案——义和团运动。百余年来,人们对这场运动有着截然不同的评价。有人诅咒它是暴民运动、匪寇运动,有人则认为它是一场反侵略、反瓜分的爱国运动;有人视它为落后、野蛮的恶魔,有人认为它代表了中国民族主义的真正觉醒。近年来,一种意见渐渐占了人们思想的上风,义和团似乎成了盲目排外、落后、野蛮的代名词:“中国历史悠久,但似这样朝野一齐乱来的事,除了义和团,恐怕只有文化大革命差可比拟了。奇特的是,义和团这段历史,从一登场,就像一出闹剧。民亦昏昏,官亦昏昏,谁都不肯静开眼睛看世界。义和团喧呼‘拆铁路,拔电杆,紧急毁坏火轮船’,朝廷时至兵临城下,仍不图救国之策,惟在宣战诏书中喋喋‘彼仗诈谋,我恃天理,彼凭悍力,我恃人心’。不能欺人,只有自欺了。”“人无理性,无担当,就足以将一场关系生死的战事,演成儿戏。”^① 究竟是前人昏昏还是今人昏昏? 义和团究竟是闹剧还是不得不然的历史正剧? 今天只能众说纷纭了。

翻开历史,人们不难发现官并不昏昏。他们一开始就对义和团实行了坚决镇压的措施,还将镇压不力的山东巡抚毓贤撤走,换上当时清政府最能干的军事人才袁世凯。袁走马上任,认定义和团是“拳匪”,对义和团残酷镇压。当列强的军队入侵中国以后,清政府对义和团改剿为抚,抚是不得已而为之。无论是剿还是抚,完全出于维护清王朝的利益,这一点统治者比谁都清醒。再者,民也不昏:“连日来由各处所来团民不下数万,多似乡愚务农之人,既无为首之人调遣,又无锋利器械;且是自备资斧,所食不过小米饭玉米面而已。既不图名,又不为利,奋不顾身,置性命于战场,不约而同,万众一心;况只仇杀洋人与奉教之人,并不伤害良民;以此而论,似是仗义。”^② 为什么会有那么多下层民众不顾个人的生死安

^① 贾辉丰:《史实与神话·序》,中国对外翻译出版社 2000 年版。

^② 仲芳氏:《庚子记事》,中华书局 1978 年版,第 15 页。

危,放下手中的锄头,拿起大刀、长矛这些原始武器,自备干粮,走向杀洋教士、打教堂的战场,去对付那些即使拥有新式武器的清军也要害怕的西方强盗呢?这些质朴、善良、终岁勤劳而难得温饱的农民、手工业者,当他们走向反洋教的战场时,不为名,不为利,没有任何个人政治野心或其他企图。如果说他们昏,也只是对个人利害得失不如现代人清醒,不象吾人那么势利而已。如是之昏,岂不可贵?然而,他们却是真正站得起来不愿做列强顺民的炎黄子孙,不是那些缩头缩尾一见日本强盗来了,就在大门上挂上“大日本顺民”条幅的奴才。即使义和团运动对中国是一场灾难,这场灾难的制造者也不是中国的老百姓,而是那些西方的武装强盗和文化强盗。不去追究武装强盗和宗教强盗的责任,而一味漫骂义和团,如此之勇,可为“下勇”。义和团运动的爆发,自有深层的原因。

1. 乡土中国的愤怒

自鸦片战争以来,各国列强依恃其强大的军事势力,一次又一次地欺侮中国,侵略中国。每一次战争,都意味着中国割地赔款。列强以武力相要挟,在半个多世纪(1842~1901)里,无能的清政府先后与英、法、美、俄、德、日等国签订了 30 多个不平等的条约。借助这些不平等的条约,西方各国割取了中国大片领土,强索了巨额的战争赔偿,获取和操控了在华种种特权,如传教权、驻军权、关税权、贸易权、治外法权等等。洋人在中国的国土上耀武扬威,横刀立马,为所欲为。中国人任人宰割,任人勒索,任人摆布,受尽欺凌。西方列强之欺侮中国、压迫中国,无所不用其极。“通商门开引洋人,洋人更比虎狼狠;吃人肉来喝人血,骨瘦如柴老百姓。”这首义和团的歌谣是对西方列强野蛮本性的最好揭露和无情讨伐,也是那个时代的真实反映。而清政府对内镇压对外妥协的政策,早已让民众极度失望。“清朝皇帝真稀松,慈禧太后太无用,见了鬼子身发抖,见了百姓抖威风。”这是对满清王朝丑陋嘴脸的生动

刻画，反映了民众对软弱无能的清王朝的强烈不满！义和团始终将反帝放在第一位，他们起而杀洋人、毁教堂、除二毛子，是对西方列强极度仇恨和对清政府极度失望的情绪化表现。“还我江山还我权，刀山火海爷敢钻，哪怕皇上服了外，不杀洋人誓不完。”这是何等气概！这是中华民族不畏强暴、勇御外侮的民族精神在下层民众身上真实体现。没有这种勇于牺牲的大无畏精神，中华民族就不可能延续到今天！洋人是帝国主义的侵华先锋，教堂是帝国主义侵华的堡垒，二毛子是洋人培植的代理人。所以，杀洋人是抗击帝国主义经济侵略和文化侵略的有效手段，毁教堂是摧毁帝国主义的文化侵略的桥头堡和列强搜索中国情报的情报站，杀二毛子是因为这些人依恃洋人撑腰而为非作歹、鱼肉乡党。义和团并不是天生的仇洋者，他们之所以仇洋，是因为洋人的到来给他们带来的全是灾难！故义和团运动的兴起非一朝一夕之故，实乃是长期积压在亿万农民心头仇恨的总爆发。

义和团兴起，说明民心未死，天地间良知尚存，正义和公理还在，天下兴亡、匹夫有责的担当还在。天道好还，剥极必复。只要天理未泯，目标可以修正，失败可以重来，终有一天，可以实现民族的独立和自决，结束任人宰割的历史。如果人心已死，人的一切行动取舍都出于私利的计较与考量，人人置天下兴亡于不顾，则万劫不复！

2. 自我拯救的开始

鸦片战争加重了广大农民的负担，促使中国小农经济崩溃，从而加深了中国社会的灾难。修铁路、开矿设厂、外国资本进入，这些本是发展经济、加速社会进步的重要方式。然而，在主权已失的中国，却成了老百姓的灾难。以铁路来说罢，大凡铁路所到之处，大片土地被霸占，很多民房被拆毁甚至整个村庄被毁掉。祖宗坟茔被铲平，传统灌溉水道遭破坏，致使千百万农民失去土地或经济受损乃至无家可归，四处逃亡。其情景之悲惨，不忍目睹。而铁路一通，中国传统的运输业如运河或内河运输顿时萧条，大量陆上运

输业完全倒闭,大批旧式运输人员失业,生活无着。于是,他们将造成这一切的全部原因归结为洋人。为了捍卫自身的利益,他们迫不得已,铤而走险。

从某种意义上说,义和团运动代表了以中国田园牧歌式的小农经济为基础的中国民间力量,为挽回其行将崩溃的生活模式所做出的最后一次也是最激烈的一次集体抗争。鸦片战争后,中国已被拖入了全球发展的轨道。近代资本主义的崛起,终结了东西方民族互不相干、独立发展的历史。从此以后,开始了真正的人类史、世界史。资本主义这头“怪兽”,它走到哪里,就征服到哪里,就把它的生产方式、生活方式、价值观念、行为方式带到哪里。当火车、轮船的汽笛刺破了宁静的旷野,淹没了鸡鸣狗吠之时,中国人的心开始躁动和不安起来,他们预感到一场剧烈的社会变革行将到来了。而习惯了几千年生活的他们,又根本没有做好应付剧烈变动的准备,致使自己茫然不知归处。洋人就像魔影一样,由沿海而内陆,由都会而乡野,身影憧憧,一向鲜与外界接触的国人,既感到新鲜也感到不安。正是这些洋人为了逼迫中国与之通商和允其传教,发动了一场场战争,引发了一个个教案。每一场战争,每一个教案都以中国人的失败而告终。每一次失败,中国人都蒙受一次耻辱,民族自尊心就遭受一次重挫。一次次刺伤我们民族自尊的是洋人,而将民众弄到茫然不知归处的还是洋人。在“士可杀而不可辱”的心态下,中国人面对列强的枪炮只好与之拚命了。“锄头扁担,尽作利兵”;“白叟黄童,悉成劲旅”;“杀尔一人,偿尔一命,杀尔十人,偿尔十命”。以冷兵器对付如狼似虎的西方强盗的坚船利炮,结局是十分清楚的——再次蒙受耻辱。

3. 民间信仰的抗争

义和团运动中,有一流传甚广的揭帖。此揭帖在传抄中虽然字句有所不同,但主旨大致不差。其中说到:“神助拳,义和团,只因鬼子闹中原。劝奉教,真欺天,不敬祖佛忘祖先。女无节义男不

贤,鬼子不是人所添。如不信,请细观,鬼子眼珠都发蓝。不下雨,麦苗干,教堂恨民阻老天。神发怒,佛发愤,派我下山把法传。我不是邪白莲,一篇咒语是真言。升黄表,焚香烟,请下八洞各神仙。神出洞,仙下凡,扶助大清来练拳。不用兵,只有团,要杀鬼子不犯难。烧铁道,拔电杆,海中去翻火轮船。大法国,心胆寒,英美俄德哭连连。一概鬼子都杀尽,我大清一统太平年。”^①“鬼子闹中原”是义和团兴起的关键原因。没有鬼子闹中原,义和团团民绝大多数都是安分守己、辛勤劳作的农民。是洋鬼子的到来,将他们逼上绝路,迫使他们与这些“上欺中华君臣,下压中华黎民”以致“神人共怒”的洋鬼子、二毛子拚命,直接对准洋人、洋教、教民开火。故义和团所到之处烧教堂、杀教民,“杀洋灭教”是义和团的主要任务。

人们不禁要问:这些几乎没有理论信仰的农民为何起而参与这场宗教战争?是什么力量将他们凝聚到一起,公开向基督教宣战,向传教士宣战,向教民群体宣战?什么是统一他们意志的精神因素?据我们分析,这种精神可以说有,也可以说没有;可以说是儒是道是佛,也可以说是非儒非道非佛。一句话,义和团没有系统的理论作为自己的信仰。他们所拥有的不过是非常复杂而又相当简捷的民间信仰。民间信仰的意义不在于理论说明,而在于实践。中国统治者,谁无视民间信仰的力量,谁就没有学会统治中国。这些民间信仰在中国流行数千年,根深蒂固。这种民间信仰是儒、道、佛以及原始宗教存留的复合物。“义和团,义者仁也,和者礼也。仁礼和睦乡党,道德为本,务农为业,而遵依佛教,不准公报私仇,以贫(富)压贫,依强凌弱,以是为非。”^②义和团,义与和两个字均来自儒家经典,以道德为本,以农为业,不悖儒家大旨,然而他们又“遵依佛教”,这就是民间信仰的复杂性。当然,义和团本身就

① 《义和团文献辑注与研究》,天津人民出版社 1985 年版,第 30 页。

② 《义和团文献辑注与研究》,天津人民出版社 1985 年版,第 27 页。

是非常复杂的系统,他们没有统一指挥,也没有公认的领袖,门类甚多。所谓“佛门义和团者,上能保国,下能安民”^①。大概前面对义和团的解释属于儒门义和团,可能还有道门的义和团。或者他们根本分不清楚什么儒、道、佛,什么是原始宗教。在他们看来,实际上也不必分清。正因他们分不清,故而杂糅诸家而用之。因杂糅之,所以无论是儒、是佛、还是道,谁都没有占居义和团的精神支配地位,占居他们精神支配地位的仍然是民间信仰。关帝、玉皇、张天师、龙王三太子、赵子龙、马孟起、黄汉升、李存孝、秦叔宝、杨继业、常遇春、胡大海、济颠、孙悟空、猪八戒、沙僧甚至柳树精等等,无论是历史人物还是神话传说,拟或小说、民间评书中人物形象;无论他们是超人而神,还是神降而为人,只要有超乎寻常之异能,统统请来为我所有,百无禁忌。这就是中国的民间信仰,也是中国人的多神崇拜。在中国民间,山川河岳,草木瓦石,皆有神灵,均可为神、为精、为灵,皆可拜而祭之。之所以拜而祭之,是因为中国民间的普遍心理是宁可信其有,不可信其无。这些神灵,没有理论的说明,也不是学问,如果你将它上升到理论,使之变成学问,它就死了,就没有生机和活力了。它只是生活,是鲜活的生活。民间诸神是为民间社会服务的,人不是神服务。虽然他们的精神象征、神谕品类繁多,似乎是教出多门、诸神相杂,但面对西方的基督教,他们有一个共同的特征即他们都姓“中”,都是中国的。佛,虽来自西方,经千百年之流行,已完成了中国化的过程,故而济颠、孙悟空等等是中国的,而非印度的。

基督教来到中国,深入民间,在每一山谷都树起十字架是他们的梦想。但这一梦想直接干预了中国民间社会的现实生活,干预了中国民间社会的世俗生活,干预了中国民众的精神信仰。传教士教导人们,不敬祖先,不能供祖先牌位,不能烧纸,不能拜佛、观音,不能敬玉皇大帝、王母娘娘,不能拜孔子、关公、岳王,直接冲击

^① 《义和团文献辑注与研究》,天津人民出版社 1985 年版,第 22 页。

了中国民间的精神信仰。在基督教,不破不立,不扫荡这些多神崇拜的精神信仰,基督教的一神崇拜就树立不起来。而扫荡这些信仰,又必然与中国社会发生冲突。在基督教传教士和中国教民看来,中国民间信仰是偶像崇拜,是邪神,而耶和华可拜,十字架可供,玛利亚像可悬。在中国人看来,耶和华、玛利亚也是偶像,十字架不过如和尚手中的念珠和道士所执的符子。他们不是不崇拜偶像,而是只准崇拜他们的偶像,而不能崇拜其他偶像,这是典型的宗教上的独断主义。中国士民社会讨厌这种精神上的独断主义。用中国俗话说,这是只许州官放火,不许百姓点灯。传教士要拆了玉皇庙、书院、道观、佛寺等,改建教堂,直接挑战中国社会的民间信仰,这是欲使中国的民间信仰无立足地,梨园屯教案就是典型的案例之一。

基督教的到来,导致了中国社会群体的撕裂,使中国人分成教民与非教民。西洋人是大毛子,教民是二毛子。二毛子者,次洋人是也。教民,成为中国民间社会特殊的族类,他们在挑战中国传统社会的信仰、传统、习俗、规矩,然而他们又生活在中国社会之中,因而与中国士民社会的冲突不可避免。如果这种挑战发生在洋教士身上,中国士民社会或许尚可原谅之(所谓西洋小人,如何懂得中华之礼仪),而与自己祖祖辈辈生活在一起的同胞(这些同胞也许昨天还和自己一起祭祖,今天就要毁宗祠)受了教士的煽惑,竟然起而挑战自己几千年的信仰系统。中国士民社会自然恨之入骨,他们认为教民是有意为之。在中国传统社会中,民间在重大节日,要举办各种灯会、迎神赛会乃至诸如搭建戏台、组织戏班等各项活动。在久旱不雨时,祈雨也是一项集体活动。这些活动都需要费用。本来这些费用是村民分摊,然而教民以信仰为借口,拒绝分摊费用。于是,本来由教民承担的费用不得不由其他村民承担,从而加剧了教民与整个社会的矛盾。“当基督教民试图仅仅因为宗教的原因而不遵守社规,拒绝交纳维修庙宇与迎神赛会之费用,在他们自己与社区其他人之间划清界限时,从乡村民俗文化的角

度讲，教民的行动已经破坏了迎神赛会活动具有的确保人们心理平衡与社会默契的功用……民间迎神赛会的大众宗教仪式活动在过去一度曾发挥了凝聚社区的职能，现在却遭到了前所未有的挑战。”教民的行为不仅使村社团结遭到破坏，而且还直接引起了社会结构调整。”^① 基督教的到来，直接导致了几千年形成的乡土中国的分裂，造成了教民与村民的二元对峙，矛盾与冲突不可避免。而教民顽者多而廉者少，愚者众而智者寡，教堂常常是藏污纳垢之所，容奸包匪之地，更为民众所不齿！教民依恃洋人，洋人依恃公使，公使以大炮和军舰相要挟，积累了太多太深的仇恨与对立。不再沉默中爆发，就在沉默中灭亡。坚贞不屈的北方人民没有选择在沉默中灭亡，而是选择了爆发，这就是义和团运动！

早在同治元年(1862)江西阖省士民耆庶发布的《扑灭异端邪教公启》就警告传教士，如果敢来江西传教蛊惑，“我等居民数十百万。振臂一呼，同声响应。锄头扁担，尽作利兵，白叟黄童，悉成劲旅。务将邪教斩除净尽，不留遗孽。杀死一个，偿尔一命；杀死十个，偿尔十命”^②。这是士民社会向传教士发出的强烈警告，带有鲜明的义和团色彩，称它为义和团运动的动员令也不为过，但时间相差几十年，空间相隔数千里。义和团的勇士们当然没有看到这份公启，不过这种南方理论与北方实践的相互配合说明，反洋教对于那时的中国来讲是人同此心，心同此理，是多数国人之共识。一般老百姓认为从教者党羽多了，受从教者欺凌是死，夺了城池也是死，横竖都是死，洋人“不过是炮火厉害，我们都拚着死，看他一炮能打死几个人，只要打不完，十个人杀他一个人，也都够了”^③。这种与洋人、与基督教传教士拚命的意识积蓄的太久太深。如果说

^①行龙、赵英霞：《从迎神赛社看近代山西民教冲突》，见苏位智、刘天禄主编《义和团运动一百周年国际学术讨论会论文集》上，山东大学出版社 2002 年版，第 380~381 页。

^②王明伦：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 116 页。

^③王明伦：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 117 页。

这种意识在南方还只是停留在主观层面的话，那么，在北方质朴、善良、忍耐、坚贞的下层民众身上就化为了实际行动，这就是义和团运动。支持这场非理性的几近疯狂的民族情绪化宣泄的思想成分固然相当复杂，但佛、道以及各种民间教门信仰等和人们的心理积习，无疑大于孔孟的教诲。不过如果没有儒家知识分子近半个世纪的文书、揭帖、公白、合议、公檄等的煽动宣传，任何一种民间信仰欲发动起如此大规模的反洋教运动都是不可想像的。事实说明，先有“文化的义和团”而后有“行动的义和团”。这里所指称的“义和团”并非是负面的价值判断，仅作为事实的指陈而已。事实所指陈的“义和团”相当复杂，决非一个“匪”字能够了断。^① 它包涵着太多理性与情感的纠葛、文明与野蛮的冲突、正义与邪恶的较量，这里很难说谁代表正确的一方，谁代表邪恶的一方。因为，这场冲突是如此复杂以至于任何一方在冲突中都会瞬间发生由正至邪、由善至恶的转化。这场劫难（无论对基督教，还是对中国民间社会、儒家文化都是如此）给人们留下了太多的无奈和悲凉！这场声势浩大的反洋教运动，实质上是中国下层民众为维护其既有传统而对西方文明做出的最后一次集体抗争。这里所谓的传统既包括一个民族的价值标准、宗教信仰、风俗习惯，又包括其既有的生产方式和生活方式以及行为方式等等。义和团运动在八国联军的血腥镇压下失败了，但中华民族之民族意识之真正觉醒肇始于这场运动。以往中国民族意识是以反满人的统治为首务，义和团运动则由反满人转化为反洋人、反洋教。反洋人是捍卫种族的、政治的民族主义，反洋教是捍卫文化的民族主义。两种民族主义由洪秀全、曾国藩时代的冲突至此则重新走向统一。中国的这场民族主义运动击碎了西方世界的两个幻想，即西方列强图谋瓜分中国的幻想与中国基督化的幻想，尽管抱这种幻想者至今还大有人

^① 传教士萧若瑟谓：“拳党败露，身殉名隳，而为天下万世所唾骂，匪之一字，已如铁案之不可更翻。”，见《天主教传行中国考》，第 510 页。由此足见萧氏心胸之狭且卑。

在。

19 世纪后半期儒家与基督教之冲突可谓两种文化、两种民族情感之冲突。在对待儒家与基督教的关系上，不同文化背景的人的共同误区，往往是使理性服从情感，而不是使情感服从于理性。理性与情感的失衡正是儒家与基督教长期冲突的原因之所在。儒家与基督教是两种信仰，信仰一经形成，就关乎信者之情感。传教士与教民诋毁儒教，而儒家知识分子诅咒基督教，仇恨日增，没有沟通、对话和理性的交流。早期启蒙思想家王韬虽然提出过，中外文化交流应“毋尚势力，毋尚兵力，各泯意见，共矢和同”，彼此来往应“毋骄毋肆”，外国传教切守“毋强”等理性平实的主张，^①但这种声音太微弱了，不足与相互诅咒的喧嚣相抗衡。情感压倒了理性，冲突不断，教案不断，二者之间的真正交流、对话中断了，更不可能使二者做到相互欣赏、相互学习。近代以来，儒家与基督教的冲突说明，文化交流、宗教交流应当回归理性，尽量控制感情才能使二者走向真正的对话，实现真正的了解。

4. 强制性输入与情绪化反抗

近代儒家反洋教的事实说明，西方人以坚船利炮为后盾，强迫中国政府开放教禁，强制性输入基督教，助长了儒家与国人反洋教的情绪。基督教的强制性输入，使人们由憎恨列强转而厌恶基督教，由厌恶基督教而全面排斥西方文化，引发一个又一个教案，最终导致义和团运动的发生，从而扭曲了中西文化正常交流的管道，延缓了中西文化交流与融合的进程。这说明，文化、文明、宗教的交流与对话是一个自然的发展过程，以武力或以武力相威胁推行自己的价值观、文化观、政治理念，结果只能适得其反。今日之世界，全球经济一体化的迅速扩张必然唤醒不同民族的根源认同与本土化回应，如果西方大国一味逞其蛮力，强制性地推行西方的普

^①王明伦：《反洋书文揭帖选》，第 420 页。

遍主义与单边主义,必然会导致真正的“文明冲突”,给人类文明对话和文化交流带来严重的后果。

义和团运动一方面告诉人们,文化、宗教、价值观等精神方面的东西不能强制性输入,强制性输入必然招致情绪化反抗;另一方面也说明,任何一种宗教进入他国时,都不能实行文化与宗教的替代主义或取代主义,而只能是作为输入国文化与宗教的有益补充。这就是说,基督教在中国文化中只能居于客位,如果忘记了自己的身份,硬要反客为主甚至是鹊巢鸠占,只能加剧与输入国的文化与宗教的冲突,引发灾难!

义和团运动使基督教在华传教事业受到了空前的打击。据统计,天主教传教士遇难者约 44 人、教徒 1.8 万人,新教传教士及其家属遇难者 186 人或 188 人,而教民死难者难以计数。^① 传教士在全球最大的传教领地——中国的工作在义和团的打击下瘫痪了。进入 20 世纪以后,经过义和团运动的巨大创痛,传教士们开始反省:为什么以传布福音始,最后却以害人害己终?他们开始认真思考在中国的传教方式。由是他们开始调整在中国宣教的态度和宣教策略,如教民入基督教以后仍然是中国臣民,他们必须遵守中国的法律,违法仍然要提交中国法庭。传教士仅限于传教,不得干预官方诉讼。查时杰先生指出:传教士“更妥善安排和调整与其母国关系,避免再被国人看作是他们国家或政府的侵略帮凶,极力扫除在国人心目中对基督教的成见,更积极努力去争取国人对他们的好感与认同,如教会在社会关怀方面,创办了更多的学校、医院以及慈善机构,在社会方面,也积极投入并参与中国社会的改革运动”^② 等等。这些事情只能说不会加深中国民众的恶感,但一时还尚难增加国人对他们的好感。因为义和团运动源于民族意识

① 顾卫民:《基督教与近代中国社会》上海人民出版社 1996 年版,第 341~342

② 查时杰:《民国基督教史论文集》,宇宙光出版社 1994 年版,第 11 页。

的觉醒,经过义和团运动进一步激活了中国人的民族意识,使其如风发泉涌,不可遏止。“打倒列强”成为 20 世纪中国最响亮的口号,也成为无法阻挡的历史潮流。而基督教是帝国主义侵华的工具,教会成为帝国主义的帮凶,传教士是帝国主义侵华的走狗,似乎成为大多数国民的共识,说是成见也可。然而,要改变这一成见决非一日之功,需要基督徒们做出艰苦的努力。历史潮流浩浩荡荡,顺之则昌,逆之则亡,基督教也不例外。所以,传教士只是调整其宣教政策已远远不能满足国人的要求,它所从事的社会改良运动如建医院、办学校等等也不足以弥合由教案所引发的民族伤痛。基督教在中国的出路只有两途:或洋教士打道回府,中国的教务由中国的教民自己办,使教民彻底根除列强背景;或洋教士站在中国人一边,为打倒列强、为中华民族的独立(包括文化独立)与中国人并肩战斗。这就告诉所有教会人士:基督教只有彻底根除与列强的联系,建立与民族自觉完全相适应的本色化教会即实现基督教的中国化,才符合 20 世纪中国民族主义的历史潮流。

第四章 死后复生

——当代新儒家的兴起与基督教的本色化运动

20世纪初,民国始立,康有为、陈焕章等发起孔教运动,又是上书,又上请愿,主张将孔教写入民国宪法,定为国教。基督教人士则利用一切手段,动员一切力量对孔教运动进行打压,儒家与基督教围绕孔教问题展开了激烈的较量。在这场斗争中,儒家与基督教谁也不是胜利者,真正的胜利者是新文化运动的倡导者。

20世纪是儒家与基督教在中国遭受重挫的世纪,又是二者再生的世纪。儒学从中国官方意识形态的位置上被拉了下来,又遭到新文化运动急风暴雨式的打击。尊孔就是搞复辟的,而搞复辟都是尊孔的;吃人都是讲礼教的,而讲礼教的都是吃人的等等取得了毋庸置疑的语言霸权,儒家声誉一落千丈。自此以后,人们提起儒家总是与落后、保守、封建等联系起来,儒家成为封建意识形态的代名词。而基督教先遭义和团运动的重创,继受“非基运动”的打击,前景暗淡。在不少人眼里,儒家是旧文化、封建文化的代表,而基督教是帝国主义文化的代表;儒家文化是专制的代表,是民主的敌人;基督教是神学迷信,是科学的大敌。反帝反封建和追求民主与科学是时代的主题,是不可抗拒的时代潮流,是神圣的至高无上的事业,儒家与基督教两者皆被指认为时代的绊脚石,二者可谓“同是天涯沦落人”。不过,在摆脱了政治制度的捆绑之后,儒家的门户不清自清。从此以后,那些以儒学作为晋身阶梯的名利客不会再撞儒学之门而另谋高就了,儒学抖落掉了历史与制度性的牵累,如同火中凤凰得以重生,这就是梁漱溟等先生开启的现代新儒

学运动。基督教长期以来因背上了帝国主义的恶名而受到国人的普遍唾弃,教民以“二毛子”之名而受到社会大众普遍厌恶。为洗刷掉自己身上这些污名,中国教民开始了自立运动即自养、自办、自传的运动,或曰“本色化运动”“本土化运动”。无论是新儒家还是基督教的本色化,两者几乎是同时走上中国历史舞台并长期共存。但二者似乎是井水不犯河水,既缺少 19 世纪那样争斗的热闹场面,也鲜有互相配合的例证。不过,儒学与基督教都不是中国 20 世纪的主导话语,社会上又缺少相应的呼应力量,二者之斗争或合作似乎已无关中国现代社会的宏旨了。但 20 世纪毕竟是西风压倒东风的世纪,基督教的命运从总体上好于儒家:其一,基督教虽然受到重挫,然而宗教信仰自由的条款仍在。基督教作为宗教,一息尚存。而儒家宗教化失败了,连一息也没有了;其二,基督教毕竟没有遭到举国上下的全民性讨伐,而批林批孔是全国 8 亿人民齐上阵,共同讨伐“孔老二”。20 世纪的中国,相对而言,厚基督而薄孔圣。

一、孔教运动的重生与基督教的反应

1. 孔教运动的重生:由“保教”到“国教”

百日维新失败,康有为仓惶出逃,谭嗣同壮烈牺牲,孔教运动夭折了。谭嗣同的鲜血向世人宣告:通过自上而下的改革使中国由君主专制转变为资本主义近代化国家的道路走不通!辛亥革命,推翻了清王朝的统治,也结束了中国长达两千多年的封建专制政体。孙中山基本上是位西化主义者,对孔教没有兴趣。理论巨匠章太炎与康有为的学术观点迥然异趣,其尤恨康氏孔教理论之荒诞,而梁启超也由早期孔教之猛将变成孔教之大敌。由维新失败到辛亥革命成功,十多年的时间里,思想界热闹非凡。但是,运用什么方式去改变中国的现状?革命还是改良?

或者说建设一个什么样的国家？君主立宪还是民主共和？这成为社会各界的中心话题，而孔教问题的讨论则服从或服务于这个中心问题。

1911年，辛亥革命成功，中华民国建立，结束了清王朝 300 年的统治，同时也宣告了中国长达两千多年君主专制政体灭亡。社会的迅速转型，对儒家与基督教而言，都是一种挑战也是一次机遇。如何迅速适应变化的形势，如何在新的政治运作体系下获得生存和发展的制高点，如何才能成为新的政治体制的指导思想，儒家在思考，其他学说、宗教也在思考。所以，儒家与基督教近代以来所形成的各种矛盾、纷争、恩怨、是非随着旧时代的灭亡可以暂时搁置了。然而，这并不意味着竞争的结束，恰恰是在新的社会平台上竞争的开始。由于儒家与旧的社会体制有着太多的关联，而源于西方的基督教反而是中国一切旧思想、旧道德、旧风俗、旧习惯的批判者、破坏者、改造者，这使基督教未战已赢了三分。而孙中山、陆皓东、陈少白、史坚如、郑士良、李昌、杨衢云等等，对民国建立做出杰出贡献的人物或为基督徒或为牧师。儒家在这场社会变革中显然没有发挥主导作用，所以社会的变迁从总体上利于基督，而不利孔子。民国建立后，宋教仁等执笔起草的临时约法，明确主张“人民有信教之自由”。这对于基督教而言，无疑是个好消息，教民或二毛子这个特殊时代所形成的带有某种歧视性的称呼可以休矣！另一项对基督教利好而对儒家极为不好的消息，是民国政府教育部所实行的一系列教育改革。1912年1月19日，中华民国临时政府教育部颁布法令，正式宣布小学废止读经。7月10日，教育部召开全国临时教育工作会议，主张废止尊孔并提出学校不拜孔子案，大学废除经科。小学不再读经，大学不设经科，学校不尊孔子，对儒家中国而言，可谓两千年未有之大变局。清末，废除科举，经诵犹在。大学经科相当西方的神学院，孔圣地位犹存。但是，这次教育改革则直接动摇了儒家在中国文化领域的主导地位。美国传教士丁义华说：“民国第一任内阁教育总长蔡

元培,逞其一偏之心思,欲为惊人之创举,倡言废孔,废孔于是丁祭不准举行,学校不许拜孔,学田学产没收入官,举中国数千年来尊无二上之至圣先师,例诸淫祀妖庙,禁绝无余”“当时之士,莫不痛心疾首,然怵于政府之威严,大都敢怒不敢言,蔡氏去位,此案全翻,未几而孔教出焉。”^① 丁义华认为孔教运动是蔡元培主导下的教育改革逼出来的,这是只见其表,未识其里。孔教运动尤其定孔教为国教运动并不全因蔡元培教育改革而出现,也不会因蔡氏不改革而不出现,它的出现势有必至,理有必然。中国是儒家的国度,自汉武帝定儒家为一尊而使她统治中国两千多年,孔教运动的再兴只不过是这一历史惯性的延续和表现而已。儒家传统突然崩解,许多迷恋儒学乃至还沉醉于传统的人士必然为捍卫儒家而拚命力争,康有为、陈焕章等正是顺应这一社会心理,全力推广孔教运动,使孔教运动在民国初年勃然而兴。其主要表现如下。

1. 孔教组织在全国各地纷纷建立。1912年12月,陈焕章、王人文、姚丙然、沈守廉等在上海成立孔教会。同年,王锡藩、刘宗国等在山东创设孔道会,饶智元、恽毓鼎等成立孔社,杨士琦、谭人凤等组织昌明孔教社,贺寿煦、殷炳继等组织孔道维持总会。1913年9月,沈维礼、沈士成等创设寰球尊孔总教会。同年9月,许棣常、李安国等在东京成立孔教会东京支会。1914年3月,冯国璋、周嵩年等在北京成立孔道总会,等等。孔教会、孔道会、孔社、经学会等等,名虽有异,对孔子学说的理解也未必全同,但尊崇孔子、昌明孔学之旨则完全一致。

2. 创办宣传孔教的舆论阵地,扩大孔教的影响。1913年2月,陈焕章创办《孔教会杂志》于上海,3月康有为主编的《不忍》杂志也在上海创刊。这些杂志以弘扬孔教、救济社会为宗旨,在孔教运动中扮演了十分重要的角色,成为宣传孔教运动的重要舆论工具。

^①丁义华《教祸其将发现于中国乎》,《民国经世文编》(39)台湾文海出版社,1973

3. 发起定孔教为国教的请愿活动。康有为、陈焕章等孔教人士认为,几千年来,孔教虽无国教之名,但有国教之实。然而废科举,废大学经科,废小学读经,废祀孔,国教的地位已不复存在。先是广东人士廖道传上书大总统请定孔教为国教。1913年9月,孔教会代表陈焕章、严复、夏曾佑、梁启超、王式通等上书参议院、众议院,请定孔教为国教并请两院通过。接着,黎元洪发出请颁孔教为国教电,刘次源请尊孔教为国教电、孔教会东京支会请速定孔教为国教致大总统呈……一时间,函电叠至,定孔教为国教之呼声甚高。

不少人认为,孔教运动与袁世凯复辟有关。如查时杰先生认为,袁世凯宣布崇圣典例、公布祀孔令、立孔令贻为奉祀官等,“这一切都为孔教之能成为国教,作更一进步的努力”^①。其实这是天大的误会!1912年3月10日,袁世凯代替孙中山为中华民国政府正式大总统。袁世凯尊孔是事实,但他不赞同儒学的宗教化运动。如1913年6月,他发布《尊崇孔圣令》,主张恢复祀孔典礼。同年9月17日,教育部通电各省,宣布定孔子诞辰日为圣节,令各学校放假一日,并在该校行礼以祀孔。同年11月26日,袁世凯又发布《尊孔典礼令》称:“孔子之道,如日月经天,江河行地,树万世之师表,亘百代而常新……溯二千余年,历史相沿,率循孔道,奉为至圣。现值新邦肇造,允宜益致尊崇……所有衍圣公暨配祀贤哲后裔,膺受前代荣典,祀典均仍其旧。惟尊圣典礼綦重应由主管部详稽故事,博考成书,广征意见,分别厘定,呈侯布行。”^②1914年6月教育部发布指令,要求京城内外各中小学修身及国文教科书采取经训,务以孔子之言为旨归。同年12月,教育部提出要对民国初年的教育体制进行改革,核心就是恢复尊孔读经。“中小学修

^① 查时杰《民国基督教论文集》,台北基督教宇宙光传播中心出版社,1994年,第38页。

^② 《中华民国史档案资料汇编》,第三辑·文化,江苏古籍出版社,第5~6页。

身国文教科书,采取经训,以保存固有之道德;大学添设经学院,以发挥先哲之学说。”^① 他尊崇孔子,是将孔子作为圣人、作为至圣先师、万世师表来看待,而不是将孔子当作宗教家、当作教主崇奉。在 1913 年 4 月庆祝北京“孔社”成立的祝词中,袁世凯指出“中国之尊孔,有数千年历史之关系,四万万人心理所同,况共和政治为人民全体已成,思想发达,言语自由,尤非专制时代学说,定于一尊可比。”他认为以孔教作为宗教的主张是“既失尊孔本意,反使人得执教法以相绳,何其为也”^②。我们必须弄清袁世凯之尊孔令与康有为、陈焕章等人孔教运动并不是一回事,更不能等同。就尊孔而言,袁世凯与康有为是一样的,但袁世凯认为孔子不是教主,认为孔学不是宗教,这就与康有为区别开来。1914 年 6 月《教育部为订定崇经尊孔教育方针致大总统呈》中说得很明白:“微论孔圣,未可附会宗教之说,以相比伦。而按之国情及泰西宗教之历史,均难移植,致失孔道之真,而启教争之渐。”^③ 这个致大总统呈完全是揣摩袁氏之意而作,很能反映袁氏政权既尊孔又反对孔子宗教化的复杂心态。尊孔,可以安抚旧派人士;而反对定孔教为国教,总算给提倡信仰自由的新派人士做了个交待。老谋深算的袁世凯在孔教问题上可谓费尽心机,耍尽手段。正是在袁世凯旧派官僚与国民党议员的共同打压下,陈焕章、严复、梁启超等人的定孔教为国教的呼吁未能获得两院通过。1916 年 6 月,袁世凯死去,黎元洪继任。如果说袁是尊孔派,那么黎则是孔教派,定孔教为国教是黎元洪一贯之主张。早在 1913 年 9 月,他电请定孔教为国教,认为“欲觉世牖民,其功必在立教”,“孔道一昌,邪说斯息”^④。1916

①舒新城编:《中国近代教育史资料》上,人民教育出版社 1981 年版,第 235 页。

② 《孔社》创刊号,1913 年。

③ 《教育部为订定崇经尊孔教育方针致大总统呈》1914 年 6 月,《中华民国史档案资料汇编》第五辑,第一编,江苏古籍出版社,第 34 页。

④ 《元洪请颁定孔教为国教电》1913 年 9 月 9 日,《中华民国史档案资料汇编》第五辑,第一编,江苏古籍出版社,第 50 页。

年9月,黎元洪主政,宪法审议会召开,开始审议宪法草案,是否当以孔教为国教写入宪法再度成为审议的焦点。但是,即使有黎元洪的支持,定孔教为国教的议案仍然未获两院通过。

2. 国教与信仰自由: 孔教为国教的合法性论证

民国初年,孔教运动勃然而兴,而反孔教呼声也高潮迭起。陈焕章等在宪政时代,公开主张订孔教为国教,自然有他们自己的道理。陈焕章、严复、夏曾佑、梁启超、王式通等人请定孔教为国教的请愿书陈述了他们的理由。

第一,他们认为孔教是我国的立国之本。“立国之本,在乎道德,道德之准,定于宗教。”在四千年前,已有尧舜揖让,为世界之美谈。逮及三代,政体时有不同,而道本始终不变,此中国国教之所由来也。姬周之末,百家竞起,于先王之道稍有异同,而孔子生于其间,祖述尧舜,宪章文武,其制法分为三世,……周秦之际,儒学大行,至汉武罢黜百家,孔教遂成一统。自时厥后,庙祀遍于全国,教职定于专司,经传立于学官,敬礼隆于群校。凡国家有大事,昭告于孔子;有大疑,则折衷于孔子;一切典章制度,政治法律,皆以孔子之经义为根据;一切义理学术,礼俗习惯,皆以孔子之教化为依归,此孔子为国教之教主之所由来也。”^①这是说,孔教为国教是历史事实,有着充分的历史根据,而不是出于他们的虚构,更不是凭空捏造。

第二,共和时代仍需立孔教为国教。他们认为,专制结束,共和国立,共和国以道德为精神,中国之道德源本于孔教,废弃孔教为国教就是对道德精神的拔本塞源。“中国当仍奉孔教为国教,有必然者。”

第三,他们再三强调,定孔教为国教,决不违背约法中的信教

^① 《民国经世文编》(交通·宗教·道德),见《中国近代史料丛刊》,台湾文海出版社1973年版,第49页。

自由。他们认为吾国自古奉孔教为国教，亦自古许人信教自由，二者皆不成文之宪法，行之数千年，何尝互相抵触？今日定孔教为国教只不过承认这一历史事实而已。他们认为，定孔教为国教与信教自由可以并行不悖，相资为用。“信教自由，消极政策也；特立国教者，积极政策也；二者本并行不悖，相资为用。苟许人信教自由而无国教，则放任太过，离心力太大，而一国失其中正。有国教而不许信教自由，则干涉太甚，压力太重，而一国失其和平，此中国之治道，所以最为中和，而进化在各国之先，而孔子之教，所以与天地同其大也。”^① 这种辩说有着相当的说服力，同时也有相当的影响力，至今人们还不能无视他们的理由与思考。因信教自由之故，而否定一国之根本——国教，是过于放任，离心力太大，一国之精神可能分崩离析；而立一国教，否定信教自由，对人民干涉太多，压力过大，人民不得自由，这两种观点都不了解中国几千年来无宗教战争、和平中正之治道精髓。

陈焕章、严复、夏曾佑、梁启超、王式通等在《孔教会请愿书》，详细列举各国宪法，说明一个国家确定国教，并不妨碍信仰自由，而中国奉孔教为国教，比世界上其他国家的国教的信仰自由更加宽松和切实可行。他们对世界各国宪法关于国教问题的处理分为五类，并分别说明之：

一、明订国教，不许信教自由。

智利宪法：1833年5月25号制定。

第四条：智利共和国以罗马加特力教为国教，其他宗教之公共崇拜，均拒绝之。

第七十一条：新总统到任须为下列宣誓：

（前略）遵守及保护罗马加特力教（后略）。

第七十三条：总统特殊权力之第十三项，按照法律，对于教堂

^① 《民国经世文编》（交通·宗教·道德），见《中国近代史料丛刊》，台湾文海出版社1973年版，第49页。

教职及教徒，行使保护权。

二、明定国教，不言信教自由

(甲)瑞士宪法,1866 年公布。

第二条：国王必常奉清净真教，宜守奥格斯布尔之信认书，及 1593 年尤甫撒拉教会之教律所明示之宗理。

第四条：内阁大臣，必须为奉清净真教之国民。

(乙)那威宪法,1905 年 11 月 18 号修正。

第二条：路得福音教永为国家之公教，信仰该教之人民，须以该教教育其儿童，耶稣会之教徒，不得进入国内。

第四条：国王常须信仰维持并保护路得福音教。

第十条：国王既达成年时，须在德伦的英之大礼拜堂，行加冕及敷油之礼。

第九十二条：凡为公务员，以信仰国教者为限。

第一百条：人民有出版之自由，但故意或显然表示或煽动他人表示，不服法律，蔑视宗教道德者，不在此例。

三、明定国教，限制信教自由。

西班牙宪法,1876 年 6 月 30 号制定。

第十一条，以罗马加特力教为国教，该教及其教士，国家须扶持之。

不论何人，在西班牙领土内，能表示相当之教礼于耶教者，不得因宗教之意见，或行使特殊之崇拜，而困恼之。

但除国教以外之仪式及公共表示不得允许之。

四、扶助国教，并许信教自由。

(甲)卢森堡宪法,1868 年 10 月 17 号。

第十九条：信仰宗教遵行教务及发抒教旨之自由，概受保障，惟妄用此自由权致干刑法，则当加以禁抑。

第一百零六条：宗教长官之养费俸金，由国库支給，以法律制定之。

(乙)比利时宪法,1893 年修正。

第十四条：教门之自由，公行礼拜之自由及用一切方法表示其意志之自由，皆当保护，但因行其自由而犯罪者，不在此例。

第一百十七条：教官之俸禄养费，由政府支出，其定额载于每年预算表。

五、明定国教，并许信教自由。

(甲)意大利宪法，本于 1848 年 3 月 4 号之撒丁宪法。

第一条：以罗马加特力教为国教，其他宗旨不违背法律者准之。

第二十八条：新旧约书，教法问答，礼拜式书籍，非经副督教许可，不得出版。

(乙)普鲁士宪法，1850 年 1 月 31 号公布。

第十二条：担保教务执行之自由，享有公权私权者，并不问其信奉何宗，但宗教自由权之执行，不得妨公法及私法上之义务。

第十三条：教育会教会之无团体权者，非依特别法律，不得从新设立。

第十四条：国家所定制度，凡关于宗教礼节者，以基督教为本，与第十二条所论行教自由，并无妨碍。

(丙)阿根廷宪法，1860 年 9 月 26 号制定。

第二条：联邦政府当扶持罗马加特力教。

第十四条：国家之住民，在法律规定其行使权利之范围内，自由信教。

第六十七条：国会权力之第十五项，设法保守边界之安全与印第安人平和交通，并使其改信加特力教。

第七十六条：被举为总统及副总统者，须属于加特力教。

(丁)丹麦宪法，1866 年 7 月 28 号。

第三条：以依温遮利格德伦教为国教，政府保护之。

第五条：国王必当为奉依温遮利格路得伦教者。

第七十五条：设国教教会，由法律为其取缔。

第七十六条：非害道德及国之安宁，国民有由其信仰以拜上帝而结教会之权。

第七十八条：非国教教会，由一特别法律为其取缔。

(戊)土耳其宪法，1876 年公布。

第十一条：屋斯曼帝国之国教，为伊斯拉摩。

于维持此原则下，在屋斯曼各州凡经承认之宗教，如不冲突公共秩序及道德之条件，皆受自由行使之保证，又向所授于各种教团之教务职权仍然继续有效。^①

陈焕章等人在请愿书中，不厌其烦地引证 11 国宪法条文，旨在说明定国教是通行世界的国际惯例。而有些国家如美国、英国、俄国等由于特殊的历史原因，虽然在宪法条文中没有明确规定某教为国教，然而这些国家并非没有国教，只是这些国家的国教以不成文宪法即人们的习惯法遵守之而已，如美国、英国的新教，法国的旧教，俄国的希腊教等等。他们认为比较世界各国通行宪法，尤以意大利、普鲁士等国的宪法最有合理与恰当，它们既明定国教，又许宗教自由。在陈焕章等人看来，这些国家的宪法实为我国制定宪法提供了宝贵经验。由此，他们请愿定孔教为国教并非是出于对孔教的偏爱而别出心裁，而是出于对国家利益和民族利益考虑而设计的长治久安之术。

由此陈焕章等指出，世界上无论是君主国还是民主国，联邦国还是一统国，旧教国还是新教国，基督教国还是回教国，无不有国教。而明定国教并许信教自由，尤为折衷至当，“此世界通行之宪典，实即我国经验之良规”。他们认为，如果只言信教自由，而不立国教，“其祸必至于国粹沦亡，国基颠覆，国性消灭，国俗乖斃，而国且不保矣”。而我国“国体初更，群言淆乱，误解信教自由者，几变为毁教自由。破坏家既不免于发狂，保守家亦不免于惊恐，民情惶

^① 《民国经世文编》(交通·宗教·道德)，见《中国近代史料丛刊》，台湾文海出版社 1973 年版，第 49~52 页。

惑,国本动摇”^①。只有定孔教为国教才能保国基牢固,国性不丧,国俗平正。

陈焕章早年曾留学美国哥伦比亚大学,获经济学博士学位,是位深谙西学的人。严复乃中国留学生的杰出代表,西方文化的鼓吹者,他对英美政治、经济、法律、社会等方面的了解,西学造诣之精深,当时无人能出其右。梁启超的才华与见识,冠绝一时,他一生与时迁移,与世偃仰。夏曾佑为维新志士,以新方法、新观念完成了《中国古代史》的编写。王式通为晚清民初著名的法学家。因此,请愿书具名者乃当时中国一流人才。是国之栋梁。他们学贯中外,深谙历史之道,并非等闲之辈,更非沽名钓誉之徒。他们的主张是民族千秋大计,是极富智慧的深谋远虑。定孔教为国教,貌似保守,实乃激进,它是儒学发展史上的一次大实验、大革命。

3. 章太炎等的孔教观:主张尊孔,不认同儒学的宗教化

孔教会声势显赫,反定孔教为国教者也来势汹汹。反孔教者主要有三种势力:一是主张尊孔,但反对孔学宗教化的学者;二是旧官僚;三为基督教人士。他们虽然心态各异,目的也不尽相同,但在反对定孔教为国教这一点上却无二致。学者如章太炎,他之所以反对定孔教为国教主要是出于学理的原因,当然还夹杂着一些与康有为等人的学术恩怨。他认为孔教之名历史本无,是出于妄人康有为。官僚如袁世凯、蔡儒楷、仲荣光等则出于自身的利害。而基督教人士反对定孔教为国教,名为捍卫信仰自由,实乃出于一教之私。因为定孔教为国教,在他们不是“理”的问题,也不是对中国有利或无利的问题,而是关系到他们的“中华归主”之梦。

^① 《民国经世文编》(交通·宗教·道德),见《中国近代史料丛刊》,台湾文海出版社1973年版,第52页。

1913年,章太炎发表《驳建立孔教议》一文,从学理的角度,论证中国古代之教是教育之教,非宗教之教,中国一向没有宗教传统,孔教之说是出于历史附会,而不是出于事实。“逮及衰周,孔、老命世,老子称以道莅天下,其鬼不神;孔子亦不语神怪,未能事鬼。次有庄周、孟轲、孙卿、公孙龙、申不害、韩非之伦,淳尔俱作,皆辨析名理,察于人文,由是妖言止息,民以昭苏。自尔二千年,虽佛法旁人,黄巾接踵,有似于宗教者。……佛非宗教,黄巾则犹日者、卜相之流,为人轻蔑,则中国果未有宗教也。……国民常性,所察在政事日用,所务在工商耕稼。志尽于有生,语绝于无验。人思自尊,而不欲守死事神,以为真宰,此华夏之民,所以为达。”^①

在章太炎,华夏之民有着更多的现实性关怀,而不重来世寄托。二千多年前,在先秦诸子的努力下,“妖言止息,民以昭苏”。二千多年来,虽有“佛法旁人,黄巾接踵”,而佛法重在寂定之智,而不在怪迂之谈,“加其断绝婚姻,茹草衣褐,所行近于隐遁,非所以普教济民”。佛法似非宗教,而黄巾“符篆怪诞,左道惑人,而高明之士,固不欲少游其间”,一向为国人所轻贱。中国没有宗教传统,不是华夏之民的缺憾,而是华夏之民智高于西方之民的见证。他对西方世界基督教盛行,极为鄙视。“视彼佞谀上帝,拜谒法皇,举全国而宗事一尊,且著之典常者,其智愚相去远矣。”^②在他看来,宗教不是什么好东西,是远古愚民之遗俗,今天之所以还有宗教,并不是因为宗教有什么可爱之处,而是“拂俗难行”。他说:“宗教至鄙,太古愚民行之。”既然宗教是愚人之具,康有为发起孔教会,主张定孔教为国教是师人鄙劣。“今人猥见耶苏、路德之法,渐入域中,乃欲建树孔教以相抗衡,是犹素无创痍,无故灼以成瘢,乃徒师其鄙劣,而未以相君也。”^③在他看来,康有为之流倡导建立孔

① 《章太炎全集》(四),上海人民出版社 1985 年版,第 195 页。

② 《章太炎全集》(四),上海人民出版社 1985 年版,第 195 页。

③ 《章太炎全集》(四),上海人民出版社 1985 年版,第 194~195 页。

教会，并不是要求学习西方文化的长处，而是摹仿西方的鄙劣！

章太炎反对建立孔教会，反对定孔教为国教，但他不反对尊孔，也不反对拜孔，不主张在学校中除去拜孔之条规。他一反民国之前对孔子戏虐与嘲讽，极力推崇孔子对中国历史文化之贡献，认为孔子虽不是宗教家，不是教主，但他是中国之斗杓，是高于尧舜文武之先圣。他说：“盖孔子所以中国斗杓者，在制历史，布文籍，振学术，平阶级而已。”孔子于中国，为保民开化之宗，不为教主。”甚至认为，“世无孔子，宪章不传，学术不振，则国沦戎狄而不复，民陷卑贱而不升，欲以名号加于宇内通达之国，难矣。今之不坏，系先圣之是赖！是乃高于尧舜文武而无算者也！”^①就尊孔而言，此时的章太炎与康有为并无不同，可以说丝毫不逊于康氏。然而，尊孔之故，两人却大相径庭。章太炎认为康氏等人只知孔子在中国历史上之常尊，却不了解孔子之所以为尊，令人失望。以教主尊孔，“适足以玷阙里之堂，污泰山之迹耳！”

章太炎与康有为代表着中国传统学问的两条不同的诠释路向。康有为力图透过儒家经典文本的表面意义去发现其背后的微言大义，而章太炎则恪守经典文本的原始意义，力求实现对经典的相应理解。康有为对经典的诠释可谓“六经注我”，为创造性诠释；而章太炎则是“我注六经”，为还原性诠释。康有为建立孔教会，主张定孔教为国教，完全出于他对儒学的创造性理解；而章太炎认为这种对孔子学说的过度诠释，背离了孔学本质，何况宗教是愚民之具。如果立足古文经学家的立场，或者说立足今日学问家之立场，章太炎为是，康有为对孔子确实诠释过度。如果立足儒学未来发展的角度，康氏的孔教说不失为儒学发展的一个向度。孔教在历史有无是一回事，而孔教能否成立则是另一个回事。历史上由无而为有的事件多矣，我们不能因为历史上孔子学说不是宗教，就不准它发展为宗教。依章太炎，孔子学说可能获确解，但难以推陈出

^① 《章太炎全集》（四），上海人民出版社 1985 年版，第 196~197 页。

新;依康有为,孔子学说可能被曲解,但也可以生生不息,不断走向新的形态。

反对孔教运动的第二种势力即官僚,其中既有旧官僚像袁世凯、许世英、蔡儒楷等,也有新官僚像钟荣光等等。这些官僚有的有基督教背景,代表着基督教的利益;有些人是旧官僚,尊孔但不主张孔学宗教化。值得注意的是袁世凯这位耍弄权术的老手对孔教运动的看法。总得说来,他主张尊孔,但反对孔子思想的宗教化,不赞成康有为的孔教运动,更不主张将孔教定为国教。这一点已如上述。其实与袁氏观点相同者大有人在,从某种意义上说,章太炎尊孔而反对孔教运动可以说是这一派人物的思想基础。许世英、蔡儒楷、钟荣光等官僚与袁氏不同,他们不仅反对定孔教为国教,而且他们也反对袁世凯的尊孔。1913年9月,罗永绍、郑康人等26名众议员和陈燮枢、胡翔青等11名众议员先后上书众议院,指斥大总统祀孔典礼的命令违背约法的信教自由,是对约法和民意机关的蔑视。1914年7月,山东巡按使蔡儒楷上书教育总长汤继武,对孔教会诸君子提出严厉批评:“惟孔教会诸人毫无知识,肆口谩骂,若辈穷极无赖,思扰乱政局,借题发挥。”“孔教会何人竟敢捏造谣言,诋毁政府,而置大总统之批示于不顾。”^①这些言词,可谓尖刻!而借袁世凯的势力压制孔教运动,这也是政客惯用的政治手段。政治人物考虑问题的出发点主要是利害而不是是非,所以民国初期围绕孔教运动所展开的政治较量,反对孔教运动者未必尽是,而同情孔教运动者也未必尽非。

4. “信教自由会”:为反孔教运动而存在

反孔教运动的第三种势力是西方传教士和民国政府内的基督

^① 《蔡儒楷致汤继武函》1914年7月3日,《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编,江苏古籍出版社,第24页。

徒以及门类繁多的教会。许多革命党人具有基督教背景，如孙中山、陆皓东、史坚如、陈少白等等。孙中山以洪秀全第二自居，他不仅继承了洪氏的革命事业，还接续了洪氏的宗教信仰。1912年第一届国会中，有基督教信仰的议员多达60位，象王正廷、王宠惠、陆征祥、陈振声、钟荣光等等，这些议员都是孔教运动的反对者。在西方传教士中，固然有如李提摩太、林佳白、易居贤等孔教会和孔教运动的同情者，但更不乏孔教运动的坚决反对者。美国传教士丁义华著文《教祸其将发现于中国乎？》，强烈批判孔教的宗教化运动。他说，中国人最富有模仿性，然而，中国人之模仿常常流于不辨黑白、不分清浊之弊，而近来孔教会诸人竟自投罗网，模仿西方之宗教，可谓无故而生瘢。他说：“中国极端信教自由之国也。其在帝制时代，无所谓信教自由，然而国中之民，欲入佛教也听之，欲入道教也听之，欲入回教也听之，欲入天主耶稣教亦听之，此外则皆熙熙攘攘，未尝以隶属何教自别者也。即彼诵孔子之书，拜孔子之像者，亦祇尊之以师道，而初不称之为教主，试观孔教二字从未流露于中国载籍之上，则其非宗教家亦概可知矣。及临时约法，订定人民有信教自由条，而教争问题愈无发生之余地，故吾人旁观私论，以为中国他种祸乱或不能免，惟欧洲自白骨撑天，碧血遍地之教争大惨祸，决不至再发现于东亚大陆，方羨华人何修，而有此特别幸福，詎意中国一部份人，竟有厌弃幸福，无端生吞活剥，造出孔教之名词，造出定孔教为国教之怪谈，于风平浪静中，激动教祸之狂澜，挑起教争之恶衅，自有肺肠，俾民卒狂，斯真令人欲哭不得，欲笑不能者矣。”^①

定孔教为国教会导致宗教冲突乃至宗教战争，通过西方传教士之口讲出来，似乎很有说服力。在丁义华，孔子非宗教家，孔子不是教主，仅师道而已，从而以釜底抽薪的方式，论证孔教运动缺

^① 《民国经世文编》（交通·宗教·道德），中国近代史料丛刊，台湾文海出版社1973年版，第62页。

乏合法性。中国在帝制时代,虽无信教自由条款,然而人民事实上信教自由。民国始立,信教自由订定,康有为、陈焕章等人无故造出孔教之名,造出定孔教为国教之怪谈,反而欲限制人们的信教自由,欲“于风平浪静之中,激动教祸之狂澜,挑起教争之恶衅”,使中国以后像欧洲一样因教祸而“白骨撑天,碧血遍地”,这虽然多少有些耸人听闻,但他却反映了外国传教士反对定孔教为国教的强烈心声。

基督教徒是反对定孔教为国教的最激烈的群体。在陈焕章等人积极鼓吹定孔教为国教的时候,他们组织起来,全力封堵定孔教为国教在国会中通过。查时杰教授对这一史实有较精彩的描述,我们不妨一阅:“面对孔教的复辟活动日趋积极,以其影响约法中‘人民宗教信仰自由’条款殊大,因此激起了基督教会的反击,在民国五年(1916年)十一月,教会中的一些知名人士,如徐谦(季龙)、诚静治等人,列名发起组织了‘信教自由会’,联合各教会在北京首先发难,对孔教会的活动,提出抗议。为扩大影响力,还邀请了东正教、回教、佛教及其他非宗教人士前来加入‘信教自由会’,期望以团体的力量来对抗孔教会的复辟运动。除了‘信教自由会’之外,居于北京的基督教徒,还特地发起并展开所谓的‘对抗运动’以争取宗教自由,他们更派代表远赴各省推展此一运动,而各省的教会领袖,如广西领袖聂承益、湖南代表黄瑞祥、上海代表余士廉均曾赶到北京,以襄助此一运动之推展。”^①

诚如查先生所言,各地基督教会,全面动员,倾尽全力对定孔教为国教案进行封堵。但我们不能赞同查先生的观点,认为孔教运动是复辟运动,因为孔教定国教历史上从未有过,何复辟之有?孔教运动说到底是一批儒家学者所推行的儒学宗教化运动,这个运动是全新的,而不是旧的;是创造,而不是还原;是面向未来,而

^①查时杰:《民国基督教史论文集》,台北基督教宇宙光出版社 1994 年版,第 39

不是复辟。在孔教运动兴起之时,基督教会打着信教自由之名,同时展开了反定孔教为国教运动。这个运动借助教会这个特殊组织迅速推展到全国,其来势之猛,是陈焕章等所始料不及的。从京城到广东、山东、天津、四川、察哈尔、江西、浙江、云南、直隶、热河、山西、陕西、湖北等地的基督徒纷纷出笼,信教自由会、中国基督教会、公教会、东正教会、长老会、青年会、天主教会、浸礼会等等教会粉墨登场,他们以私人或团体的名义或上书或请愿或撰文,有组织地、有预谋、有计划地实施扼杀孔教运动。基督徒之所以如此关心定孔教为国教运动,是因为在他们看来如定孔教为国教则“中华归主”之梦就会破灭,传教士在中国长期努力的心血将会白流。围绕定孔教为国教,孔教徒与基督徒所展开的并不是捍卫宪法信仰自由之争,而是中华归圣还是中华归主之争,是儒家与基督教在社会转型时期争夺有利于自己的政治生态之争。“天主教人也,搜孔子之短处,附会其说,以为反对之资料;耶稣教人也,搜孔子之短处,附会其说,以为反对之资料。”“各教人非有憾于孔子,为力争自由计,为正当防卫计,为战胜孔教徒计,不如是不足以自达目的也。”^①可见,孔教运动的背后,存在着儒家与基督徒之间的较量。

5. 孔教运动的几点反省:从精神守疆到文化主位的捍卫

通过对孔教运动由来的简要回顾,我们不难得出如下结论。

1. 孔教运动是儒家知识分子的文化救亡和文化自主运动。维新时期的孔教运动,是以康有为、谭嗣同等为代表的儒家知识分子通过儒学的自我变革以对抗西方基督教入侵的文化救亡运动。“外夷邪教,得起而煽惑吾民。直省之间,拜堂棋布,而吾每县仅有一孔子庙,岂不痛哉!”建立孔教会正可以“扶圣教而塞异端”。谭

^①丁义华:《教祸其将发现于中国乎》,《民国经世文编》(39),台湾文海出版社1973年版。

嗣同甚至公然批评清政府：“传耶稣教则保护之，传孔子之教则封禁之，自虐其人以供外人鱼肉，中国人士何其驯也！”^① 康有为、谭嗣同等所倡导孔教运动的原始动机是“保教”。保教在当时的历史条件下就是文化救亡运动。民国初期，由于废祀孔，废读经，废经科，文化上这种突然断裂导致儒家知识分子情绪化反弹，孔教运动沉寂十多年后再次应运而生。由于社会结构的根本性调整，儒家在中国文化中的主位性有失落之虞。这时，由康有为、陈焕章等所领导的孔教运动也就由早期的抵抗西方基督教入侵的保教运动转变为捍卫儒家在中国的主位性运动。

2. 孔教运动是儒学的宗教化运动。显然，与其说康有为、谭嗣同、陈焕章等人是文化的保守主义者，不如说他们是文化的激进主义者。从某种意义上，他们比以章太炎、刘师培等为代表的古文经学派或国粹派还要激进。他们力图借助基督教的形式，实现儒学的宗教化转变，使儒教由知识分子之教开放为全民之教。克服小民“心好一事祀一神，甚且一人祀一神，泉石尸祭，草木神丛”的多神崇拜，打破官民之悬隔、读书人与农夫野老之悬隔，化儒教由知识分子之教为全民之教，以光大孔教。诚然，儒学是否为宗教，至今学术界仍然争议不休。但是，儒学在历史上是不是宗教是一回事，它能否创造性地转化为宗教是另一回事，二者应当区别开来。如果说儒学在历史上不是宗教，那么就可以说，孔教运动是儒学的创造性转化运动，而普适化、宗教化是儒学创造性转化的两个向度。道家在先秦不是宗教，但佛学东来，借助佛教的形式道家完成了宗教化转向，形成了中国道教。道教形成之后，并不妨碍作为学理的道家的存在。儒学过去也许不是宗教，但它能否借助基督教的形式，完成儒学的宗教化过程呢？孔教作为儒学的一种存在形态（儒学可以有多种存在方式），是否也可以不否定原始意义上的、学理的儒学存在呢？

^① 《谭嗣同全集》，三联书店 1954 年版，第 334 页。

3. 孔教运动尊孔，但不复古。一谈及孔教运动，人们马上联想到袁世凯、张勋的复辟活动，孔教运动为尊孔复古的反动逆流，如同铁案不容置疑。诚然，袁世凯尊孔，这一点与康有为、陈焕章等可谓同调，但袁世凯并不赞同康有为所理解的孔教；张勋与康有为有过配合，然而他们是权宜上相互利用。康有为、陈焕章等人的错误在于利用官僚、政客推广孔教。他们先是利用光绪帝，继之利用袁世凯、黎元洪、张勋等等，结果使孔教运动背上政治投机主义的污名。事实上，孔教运动尊孔而不复古，它视孔教为国教，视孔子为神明教主，这说明他们尊孔。但孔教运动自始至终，一直是儒学的革新运动，何谈复古！孔教会章程明确规定：本会以昌明孔教，救济社会为宗旨。现在还没有发现一个孔教组织是以恢复旧制度为宗旨的，相反有些孔教组织或明确表示绝不干预行政权，或明确表示拥护共和政体，复古之说难以成立。

然而，由于尊孔者大都集中于北方，而且往往是旧官僚、大军阀，如袁世凯、徐世昌、张勋、倪嗣冲、王怀庆、张宗昌等等；而反孔教运动者大都集中于南方，而且往往是革命党，如章太炎、蔡元培、吴稚晖、钟荣光等等。这样一来，推行孔教还是反对孔教的宗教化，在某种程度上反映了民国初期新旧势力的政治斗争。由是人们认为，尊孔的就是反动的，反孔的就是革命的。这种历史惯性延至 20 世纪 70 年代的“批林批孔”，可谓登峰造极。人们由痛恨袁世凯、张勋复辟而厌恶康有为、陈焕章等的孔教运动，由厌恶康有为、陈焕章的孔教运动迁怒于孔子和整个儒家文化。这种由政治情结所引起的文化“连坐”或“诛连”，导致了以彻底否定传统和全盘西化为趋向的新文化运动的兴起。

牟宗三在谈及孔教运动时说：“康有为的思想怪诞不经，陈汉章（疑为陈焕章之误——引者注）于学术思想上亦无足称。他们不知道孔教之所以为孔教之最内在的生命与智慧，只凭历史传统之悠久与化力之广大，以期定孔教为国教。一个国家是须要有一个共同所信念之纲维以为立国之本。此意识，他们是有的。此亦可

说是一个识大体的意识。”^① 这个评价很值得深思。

二、孔教·五四·新儒家：民国初期传统学术转换的逻辑进程

孔教运动兴起,意在救儒学,反而害了儒学;五四新文化运动,意在打倒儒学,反而成就了当代新儒学。这是民国初期传统学术发展的逻辑悖论。

新文化运动：由厌恶康有为而累及孔子

孔子及其学说影响中国数千年,王侯将相,士农工商,无不受其影响。如果说中国传统社会与世界同一时期的其他国家相比有它的长处,有孔子的功劳;如果说中国传统社会有种种不好,也有孔子的过错。对孔子的评价问题不仅仅是如何评价孔子本人的问题,而是关系到如何评价中国历史、如何认识中国社会的问题。因此,孔教问题引起广泛争议也就不足为怪了。五四新文化运动时期,以陈独秀、李大钊等为代表的新派加入到孔教问题的讨论中。他们由反对定孔教为国教进而反尊孔子,由否定尊孔进而全盘否定中国文化,向儒家为代表的传统文化发起猛烈的攻击。

1915年9月,陈独秀创办的《青年杂志》,后改为《新青年》。其发刊辞《敬告青年》,是一篇讴歌青年鼓吹青年人格独立的美文。文中说,“青年如朝日,如百卉之萌动,如利刃之新发于硎,人生最可宝贵之时期也。青年之于社会,犹新鲜活泼细胞之在人身。”该文要求青年以“自主的而非奴隶的”“进步的而非保守的”“进取的而非退隐的”“世界的而非锁国的”“实利的而非虚文的”“科学的而非想像的”作为自己的人生取向。《新青年》之创刊意在建

^①牟宗三：《生命的学问》，台湾三民书局1970年版，第109页。

设,并非为了破坏,更不是为了反孔。虽然发刊辞指出,“固有之伦理,法律,学术,礼俗,无一非封建制度之遗”,然而它不仅不批判孔子,而且还热情称颂孔子的入世精神:“欧罗巴铁骑,入汝室矣;将高卧白云何处也?吾愿青年之为孔、墨,不愿为巢、由。”^① 在西方强敌入侵面前,《新青年》号召青年向孔子、墨子学习,积极取进,而不能学习退隐的巢、由。

1916年,陈独秀对儒学的态度发生了变化,逐渐由同情孔子走向反孔。1月,他发表《一九一六》一文,直指儒家的三纲学说。他说:“儒者三纲之说,为一切道德政治之大原:君为臣纲,则民于君为附属品,而无独立自主之人格矣;父为子纲,则子于父为附属品,而无独立自主之人格矣;夫为妻纲,则妻于夫为附属品,无独立自主之人格矣。率天下之男女,为臣,为妻,为子,而不见有一独立自主之人格者,三纲之说为之矣。缘此而生金科玉律之道德名词,——曰忠,曰孝,曰节——皆非推己及人之主人道德,而为以己属人之奴隶道德也。”^② 同年2月,他发表《吾人最后之觉悟》一文,将儒家三纲与近世西洋之道德政治比较,认为儒者之三纲是吾人伦理政治之大原。“三纲之根本义,阶级制度是也。所谓名教,所谓礼教,皆拥护此别尊卑明贵贱制度者也。近世西洋之道德政治,乃以自由平等独立之说为大原,与阶级制度极端相反。此东西文明之一大分水岭也。”西洋人文明输入,吾人最初在学术觉悟,其次在政治觉悟,伦理觉悟将是吾人之彻底觉悟,“为吾人最后觉悟之最后觉悟”^③。这是陈独秀首次对儒家学说提出系统挑战。当然,就批判的激烈程度而言,陈独秀对传统三纲的批判还远远不如谭嗣同。谭嗣同猛烈地批判三纲学说,但不妨碍谭氏作为一位儒者、一位孔孟之信徒、一位儒学的改革者——孔教运动的先驱。

① 《独秀文存》,安徽人民出版社1987年版,第6页。

② 《独秀文存》,安徽人民出版社1987年版,第34页。

③ 《独秀文存》,安徽人民出版社1987年版,第41页。

陈独秀批儒有着象征意义,即由儒家的信徒转为儒家的叛逆。新文化运动的领袖人物开始将古今中西联系起来,以为中是旧的,西是新的,中国的之出路即在彻底否定中国文化,而代之以西洋文化。

1916年6月袁世凯死去,8月黎元洪宣誓就任大总统。黎元洪是孔教运动强有力的支持者。9月22日,宪法会议开始审议宪法草案,是否定孔教为国教成为争议的焦点。孔教问题的争议再度进入高潮,陈独秀等人开始留意孔教问题,并利用自己的舆论阵地,倾力配合基督教人士,向孔教运动开火,向请定孔教为国教的诸君子挑战。陈独秀在此前后发表一系列战斗檄文:10月,发表《驳康有为致总统总理书》,11月发表《宪法与孔教》,12月发表《孔子之道与现代生活》、《袁世凯复活》,1917年1月发表《再论孔教问题》,1918年8月发表《复辟与尊孔》,1919年5月发表《孔教研究》等等。这些战斗性论文,主要指向孔教运动。其要点如下。

第一,陈独秀认为孔教之名不能成立,立孔教为国教是胡闹。他说:“夫‘孔教’二字,殊不成一名词。中国旧说中,惟阴阳家言,属于宗教。墨家明鬼,亦尚近之。儒以道得民,以六艺为教。孔子,儒者也。”孔子以文行忠信为教,不语鬼神,绝非教主,更非宗教家。“夫孔教之名词既不能成立,强欲定孔教为国教者,詎非妄人?”^①这就告诉世人,立孔教为国教是一荒谬绝伦之主张。

第二,陈独秀严正指出孔教、尊孔不能列入宪法。他说:“以宪法而有尊孔之条文,则其余条文,无不可废;盖今之宪法,无非采用欧制,而欧洲法制之精神,无不以平等人权为基础。吾见民国宪法草案百余条,其不与孔子之道相抵触者,盖几希矣,其将何以并存之?”^②如果尊孔入宪,将孔教定为国教,势必破坏国家待遇各教平等之权利。政教混合,势必将启国家无穷之纷争。这一说法与传教士丁义华的观点大致相同。丁义华面对孔教运动来势汹汹,

① 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987年版,第92页。

② 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987年版,第78页。

定孔教为国教似成定案,大声疾呼:“教祸其将发现于中国乎!”新文化运动的激进人士与传教士、与由基督教徒组成的信教自由会在反孔教问题上结成了联盟,共同回击孔教为国教这一活动。陈独秀不仅反对定孔教为国教,他甚至反对以孔子之道作为修身之大本这样的宪法字样。他指出:“若是用此种道理做国民的修身大本,不是教他拿孔教修身的道理来破坏共和,就是教他修身修不好,终究要做乱臣贼子。”^①

第三,陈独秀告诉世人,尊孔就是复辟,复辟的都主张尊孔,孔教是制造复辟的根本原由。他在《尊孔与复辟》一文中指出:“盖主张尊孔,势必立君;主张立君,势必复辟,理之自然,无足怪者。……张(张勋——引者注)康(康有为——引者注)虽败,而所谓‘孔教会’、‘尊孔会’,尚遍于国中,愚皆以为复辟党也。……若尊孔而不主张复辟,则妄人也,是不知孔子之道者也。”^②在他看来,主张尊孔的就是复辟的,而主张复辟无不是尊孔的。在他的这一逻辑下,尊孔会、孔教会的成员无疑都是民国的要犯。他甚至将民国以后封建复辟不断上演的的原因推给孔子。他说:“袁世凯之废共和复帝制,乃恶果非恶因;仍枝叶之罪恶,非根本之罪恶。若夫别尊卑,重阶级,主张人治,反对民权之思想之学说,实为制造专制帝王之根本恶因。吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽,则有因必有果,无数废共和复帝制之袁世凯,当然接踵应运而生,毫不足怪。”^③当然,陈氏这些说法都是愤激之词,可以理解他的心情,但不必完全赞同他的理论。章太炎、梁启超等都主张尊孔,甚至蔡元培也认为“孔子学问文章,政治事业,烂如星辰,果足为百世师表”^④,可以说蔡先生也尊孔。按照陈氏的理论,难道这些都主

① 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 104 页。

② 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 115~116 页。

③ 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 89~90 页。

④ 蔡元培:《蔡子民先生在信教自由会之演说》,《新青年》二卷五号,1917 年 1 月 17 日。

张复辟吗？显然不合乎事实。至于在思想或观念领域中去寻找袁世凯复辟帝制的根本原因，更显得肤浅而不得要领。如果说袁氏复辟在孔子学说，那么导致袁氏窃国的原因又何在呢？无论袁氏窃国还是复辟，都有着十分复杂的社会原因，其根本原因决非儒家思想所致则断可决矣！

第四，在孔教与基督教二者选择中，陈独秀宁可选择后者。陈独秀曾言：“吾之社会，倘必需宗教，余虽非耶教徒，由良心判断之，敢曰推行耶教，胜于崇奉孔子多矣。”^①直到 1920 年，他依然认为，基督教有着“崇高的牺牲精神”“伟大的宽恕精神”“平等的博爱精神”，“要把耶稣崇高的，伟大的人格，和热烈的，深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷，黑暗，污浊坑中救起。”^②基督教在西方是真正政教合一之教，在西方长期的历史发展造成了无数的罪恶，然而陈独秀可以不计较这些罪恶，而客观地分析基督教的长处，认识到耶稣精神的意义，而于儒家于孔子，则百般刁难。这并非孔子之悲哀，而是陈独秀之悲哀！

李大钊是新文化运动的另一领袖，与陈独秀一样，也是由激进的民主主义者转变为共产主义者。在孔教、尊孔问题上，李大钊与陈独秀一样，也经历了由尊孔到反孔的过程。不过，二人有所不同：其一，李大钊由尊孔走向反孔的时间比陈独秀稍晚，而且在一定意义上是陈独秀影响所致。其二，李大钊批孔，但始终对孔子抱有清醒的认识，力求克服情感上的偏激。

李大钊在 1916 年 12 月以前并不反对孔子，或者说他并没有从感情上排斥孔子。1916 年 5 月，他发表《民彝与政治》一文，还将孔子比之古犹太之耶稣，古印度之释迦。认为自犹太而言之，耶稣是犹太之幸，也是犹太之不幸。自印度而言之，释迦是印度之幸，也是印度之不幸。“吾华之有孔子，吾华之幸，亦吾华之不幸

①陈独秀等：《“孔教”与“宗教”》，《新青年》三卷第三号，1917 年 5 月 1 日。

② 《独秀文存》，安徽人民出版社 1987 年版，第 280~285 页。

也”^①。他号召人们学习古圣哲的真精神，而不是一味膜拜释迦、耶稣、孔子而放弃自己的时代新使命。他说：“孔子云：‘舜何人也，予何人也，有为者亦若是。’^②是孔子尝云示以有我矣。孟子云：‘当今之世，舍我其谁。’是孟子亦示以有我矣。真能学孔孟者，真能遵孔孟之言者，但学其有我，遵其自重之精神，行己立身，问学从政而已足。孔孟亦何尝责人以必牺牲其自我之权威，而低首下心甘为其傀儡也哉！”^③孔孟在李大钊的心目中不是负面形像，而是称颂的对象。在他看来，孔子、孟子有自主之精神、自我之意识，孔孟还有人们值得学习之处，这就是他们“有我”“自重”，足以“行己立身，问学从政”。中国之衰败、中国人之奴隶之性格非孔孟精神所铸，而是不善解孔孟精神所致。1916年9月，他发表《青春》一书，仍然尊称孔子为“尼父”。他说：“是以川上尼父，有逝者如斯之嗟。”^④同年10月，他发表《制定宪法之注意》一文，直接就“天坛草案”之“国民教育以孔子之道为修身之本”而发。他认为中国是以五族组成，族性不同，信仰各异，如喇嘛教、回教、耶教、佛教乃至杨朱等等。如将修身之本独限孔子，将妨害思想自由。衡情度理，李大钊亦是就事论事，发表个人之公正、持平之看法，对孔子并无不敬之意。同年12月，李大钊发表《宪法与思想自由》一文，可视为由评孔向批孔的过渡。他说：“圣人之权威于中国最大者，厥为孔子。以孔子为吾国过去之一伟人而敬之，吾人亦不让于尊崇孔教诸公。即孔子之说，今日有其真价，吾人亦绝不敢蔑视。惟取孔子之说以助益其自我之修养，俾孔子为我之孔子可也。奉献自我以贡献于孔子偶像之前，使其自我为孔子之我不可也。使孔子为

① 《李大钊文集》，人民出版社1984年版，第160页。

② 此处李大钊有误，这句话出自《孟子》，为颜渊所说，非孔子之言。孟子说：“夫道，一而已矣。成谓齐景公曰：‘彼，丈夫也；我，丈夫也；吾何畏彼哉？’颜渊曰：‘舜，何人也；予，何人也；有为者亦若是。’”见《孟子·滕文公上》。

③ 《李大钊文集》，人民出版社1984年版，第161页。

④ 《李大钊文集》，人民出版社1984年版，第202页。

青年之孔子可也，使青年尽为孔子之青年不可也。”^① 不过，李大钊之批孔与陈独秀不同。陈独秀几乎不去说理，一味感情用事，缺少对孔子应有之敬意，而李大钊批孔仍然对孔子有敬意，有同情。同时，他向人们提出了一个严肃的问题，即孔子是为现代人服务还是现代人为孔子服务？

在康有为等人孔教运动的刺激下，李大钊再也控制不住内心愤激之情，心态由持平转向偏激，由尊孔转向讨孔。他认为孔教会诸公那样尊孔，“尼山之灵，不其馁乎？”以孔子作为偶像锢青年之神智，孔子之精华将无由以发挥光大，而清新活泼之新思潮亦未有由浚启其渊源。“若心谓‘天赋我以膝，不拜跪何用？’即天赋我以思能，不崇信孔子何用？则是国家将亡，必有妖孽，斯真坟墓中之奇音怪响，何有一辩之值。”“吾今持论，稍嫌过激。盖尝秘窥吾国思想界之消沉，非大声疾呼以扬布自我解放之说，不足以挽积重难返之势。而在欧洲，自我之解放，乃在脱耶教之桎梏；其在吾国，自我之解放，乃在破孔子之束制，故言之不觉沉痛也。”^② 言之不觉沉痛，道出李大钊内心痛苦：尖刻、偏激决非本意，是不得已而为之。这说明新文化运动诸君子往往主观上的平实、公允而客观上不得不选择偏激！

1917年1月，李大钊发表《孔子与宪法》一文，一改往日持平、说理之风，满怀愤激之情，向孔子发起猛烈攻击。他指出：“孔子者，数千年前之残骸枯骨。宪法者，现代国民之血气精神也。”“孔子者，历代帝王专制之符也。宪法者，现代国民自由之证券也。”“孔子者，国民中一部分所谓孔子之徒者之圣人也。宪法者，中华民国国民全体无问其信仰之为佛为耶，无问其种族之为蒙为回，所资以生存乐利之信条也。”“孔子之道，含混无界之辞也。宪法者，一文一字均有极确之意义，极强之效力者也。”^③ 这是李大钊反孔

① 《李大钊文集》，人民出版社1984年版，第246页。

② 《李大钊文集》，人民出版社1984年版，第247页。

③ 《李大钊文集》，人民出版社，1984年，第258~259页。

最激烈之政论文。这篇论文完全是有感而发,其愤激之情,溢于言表。在李大钊,因为守旧人士运动孔教,硬要将孔子与现代宪法联系起来,所以他起而反孔。他之反孔并不是反孔子本身,而是“掎击孔子为历代君主所雕塑之偶像的权威;非掎击孔子,乃掎击专制政治之灵魂也”^①。李大钊由痛恨君主专制而厌恶康有为之孔教运动,由厌恶康有为等的孔教运动转而批尊孔,批孔子。

在陈独秀、李大钊等人倡导下,由反定孔教为国教到批尊孔,由批尊孔到批儒家文化,终于汇归为批判和否定中国文化的洪流,其势犹如大河决堤,狂奔而下。^②如果说陈独秀揭示了孔教与封建复辟的关系,那么吴虞则进而揭示儒家忠孝等观念与封建专制主义的关系。在他看来,忠孝不二,家国同构。在家为孝,在国为忠,家由家长所治,国由国君所治,君主专制实际上是家族制度的扩大,家族制度与君主专制遂有胶固不可离析之关系。破君主专制首先要破家,批判忠君先要击倒孝悌。他说:“夫孝之义不立,则忠之说无所附;家族之专制既解,君主之压力亦散;如造穹隆然,去其主石,则主体堕地。”^③吴虞认为家族制度是君主专制的基础,只有摧毁家族制度才能从根本上推倒君主专制。吴氏见解不再就思想而论思想,即不再仅从观念思想领域寻找封建复辟的根源,而

① 《李大钊文集》,人民出版社,1984年,第264页。

② 在新文化运动中最早点名批评孔子的是易白沙。1916年2月,易氏在《青年》二卷六号上发表《孔子评议》上,公开指斥孔子。他认为:“孔子尊君权漫无限制,易演成独夫专制之弊。”“孔子讲学不许问难,易演成思想专制之弊。”“孔子少绝对之主张,易为人所藉口。”“美其名曰中行,其实滑头主义耳”,“骑墙主义耳”。易氏之文章应陈独秀约而写,而易白沙之批孔与陈独秀之批三纲五常与倡导吾人之伦理觉悟同时而现,可以将易白沙的批孔理解为陈独秀思想的一种映衬。在倡导反传统的新文化运动诸人中,最早挺身而出反对儒家伦常名教者为吴虞,吴氏自称“予自乙巳(1905年)以来非儒及反对家族制度,大与时俗乖忤”。“辛亥,予为文反对儒教及家族制度,王人文移文各省逮捕予。”《悼亡妻香祖诗二十首》,《秋水集》附录吴氏之反儒批孔可谓新文化运动之先河,但不属于新文化运动之本身。再向上追述,康有为、谭嗣同、严复等人都曾激烈批判世之陋儒、鄙儒乃至儒家的伦常纲纪。

③ 《吴虞集》,四川人民出版社1985年版,第65页。

是从复杂的社会连带关系中去探求君主专制的支撑点。就其分析问题的方法和角度而论，新文化运动诸人未有出其右者。

1918年5月，鲁迅发表《狂人日记》，认为仁义道德吃人，而吴虞随声附和，认为吃人的就是讲礼教的，讲礼教的就是吃人的，进而喊出礼教吃人的口号，从而将反孔批儒推向极致。鲁迅说：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’”^①。吴虞说：“孔二先生的礼教讲到极点，就非吃人不成功，真是残酷极了。一部历史里面，讲道德、说仁义的人，时机一到，他就直接间接的都会吃起人肉了。……我们不是为君主而生的！不是为圣贤而生的！也不是为纲常礼教而生的！什么‘文节公’呀、‘忠烈公’呀，都是那些吃人的人设的圈套而诓骗我们的！我们如今明白了，吃人的就是讲礼教的，讲礼教的就是吃人的呀！”^②仁义道德吃人，礼教吃人，既非客观、公允之学术批评，也非一时愤激之词，而是地地道道的语言暴力，以求诉诸非理性的语言轰动而惊世骇俗！以这种极其煽情的语言来快速营造反传统主义的烈火硝烟，以博取人们的喝彩！从理性角度说，这些人是对孔子、对儒家的栽赃陷害也不为过！显然，依照他们的逻辑，仁义道德吃人，是否意味着不仁不义不道德就救人呢？如果说这里所说的仁义道德是虚伪的仁义道德，是假仁假义假道德吃人，其实假仁假义假道德在儒家看来完全是不仁不义不道德，那么它吃人与仁义道德扯不上一点关系；如果说有权势者借仁义道德而吃人，正像杀人者可以借助水、火、枪、刀乃至民航客机等等一样，罪恶不在水、火、刀、枪、民航飞机等等，而在杀人者。因有人利用水火杀人而拒绝水火，有人借飞机杀人而痛斥飞机，显得极端幼稚和可笑！正象梁漱溟先生所言，如果仁义道德吃人，礼教吃人，两

① 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第425页。

② 《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第171页。

千多年,中华民族早已被吃完了,何来如此多子孙!

这种非理性的语言暴力是由新文化运动极端荒谬的逻辑前提推导出的,这个逻辑前提就是如下几条:“欧洲输入之文化,与吾华固有之文化,其根本性质极端相反。”^① “吾人倘以新输入之欧化为是,则不得不以旧有之孔教为非。倘以旧有之孔教为是,则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间,绝对无调和两存之余地。”^② “要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教;要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。”^③

根据这种逻辑前提,他们的结论是:中 = 旧,旧 = 非;西 = 新,新 = 是;根据这种逻辑前提,中国的未来发展只能是彻底否定传统,全盘欧化;根据这种逻辑前提,必然是“艺术是何等神圣的事业,梅兰芳在懂的什么?他到日本,听说很受日本人的欢迎。若是欢迎他的艺术,我为中国艺术羞煞!若是欢迎他的容貌,我为中国民族羞煞!”^④

在这种非理性语言暴力的煽惑下,近代中国形成一股强烈的“仇中恨旧”心态,以至于一些人一听到中国文化,一见有人说起传统,马上愤愤然,牙缝只挤出两字:“吃人!”当礼教成为“吃人”的代名词之后,新派人物全力破坏旧传统、旧道德、旧伦理、旧艺术、旧文学,新文化运动由反定孔教为国教到反全部儒家文化进而全盘否定传统,彻底铲除了孔教存在的合理性根据。它不仅导致了孔教运动的理论终结,而且开启了现代中国反孔批儒的历史先河,“文化大革命”不过是将“批判的武器”转化为“武器的批判”而已。近代中国的可悲之处在于,我们只形成一个反传统的传统,没有形成一个创造性转化传统的传统。

① 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 37 页。

② 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 660 页。

③ 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 242~243 页。

④ 《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 522 页。

2. 新儒家的崛起：由孔教到新孔学

就儒家言,由于新文化运动的批判,孔教会已声名狼藉,整个儒家思想系统也已被打翻在地,由过去评判人们行为是非的标准,成为人人诟骂的对象。孔子由“先师”、“至圣”、“素王”、“尼父”变成了“孔老二”、“孔二先”、“孔二先生”、“盗丘”等等,由民族的精神导师成为复辟派的祖师爷、封建专制的护符、人人喊打的落水狗,比强盗还要坏万倍。吴虞说:“盗跖之危害在一时,而盗丘之遗祸及万世”。然而,这种情绪化、蛮横无理地摧残孔子、践踏中国文化必然引起人们的强烈反应!新文化运动激烈地反传统、反儒家恰恰促成了儒学的新生。梁漱溟、熊十力、张君勱等出而为儒家争公道,对新文化运动进行理性反省,从而形成了新儒家思潮。梁漱溟说:“乃至今天的中国,西学有人提倡,佛学有人提倡,只有谈到孔子羞涩不能出口,也是一样无从为人晓得。孔子之真若非我出头倡导,可有那个出头?这是迫使我自己来做孔家生活的缘故。”^①“到现在谈及中国旧文化便羞于出口,孔子的道理成了不敢见人的东西,只为旧派无人,何消说得!”^②

梁漱溟在新文化运动烈焰熏天的时候受邀进入北京大学,而北京大学恰恰是新文化运动的中心,梁漱溟身处其中,倍感压迫。到校第一日,他劈头就问校长蔡元培对孔子持一种什么态度,蔡先生沉吟的答道:我们也不反对孔子。梁漱溟公然回答:我不仅是不反对而已,我此来北大讲学,除替释迦、孔子去发挥外更不作旁的事!其见文科学长陈独秀亦如此说。梁漱溟敢于逆历史潮流而动,挺身而出,替孔子替儒家争公道,可以说与新文化运动诸君子的精神压迫有着绝大的关系。

梁漱溟当然是孔子的门徒,然而不是孔教会的门徒,他出而替

① 《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社 1989 年版,第 544 页。

② 《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社 1989 年版,第 532 页。

儒家争公道,为孔子争公道,但他坚持与康有为、陈焕章的孔教会划清界线。他认为康、陈对孔子对孔教作了功利主义、技术主义的解读,让人感到呕吐。他说:“晚世所谓今文经家者如康长素之流……他所作的《大同书》替未来世界作种种打算,去想像一个美满的境界;他们一班人奉为至宝,艳称不胜,我只觉其鄙而已矣!他们根本不曾得到孔家的意思,满腹贪婪之私情,而见解与墨子、西洋同其浅薄。所以全不留意孔子是怎样大与释迦、墨子、耶稣不同,而一例称道,搅乱一团;西洋思想进来,脾胃投合,所以能首先承受,竟谈富国,直到后来还谈什么物质救国论。数十年来冒孔子之名,而将孔子精神丧失干净!其弟子陈焕章办孔教会……尤使我心里难过的,则其所为建筑教堂募捐启;细细开列:捐二十万的,怎样铸全身铜像;捐十万的,怎样铸半身铜像;捐五万,怎样建碑……我看了只有呕吐,说不上话来。”^①

梁漱溟反对孔教会,反对康有为的孔教主张,并非出于政治原因——复辟,而是出于对孔子精神的不同理解。如果因为以复辟之名压孔教运动,无疑是一种政治强暴!陈独秀等新文化运动的诸君子打击孔教会,恰恰与孔教会同一思维——借助政治力量摧毁对方,而不是就理论理,这可以说是新文化运动的一大悲哀!在梁漱溟看来,孔教会对孔子学说的改造和颂扬并不能提高孔子学说的现代价值,也不会抬高孔子的地位,反而是对孔学的糟蹋,对孔子学说的矮化——降低至与西洋人、墨子、耶稣等同样浅薄的水平上!因为他们根本就读不懂孔子,更没有寻求到孔子的真精神。

梁漱溟既不满意孔教会,同时也不满意《国故》诸君子,他力图寻找新出路,找回儒家的精义,以便从根本上转活儒家。他说:“前年北京大学学生出版一种《新潮》,一种《国故》,仿佛代表了新旧两派;那《新潮》却能表出一种西方精神,而那《国故》只堆积一些陈骨

^① 《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社 1989 年版,第 463~465 页。

董而已。其实真的国故便是中国故化的那一种精神——故人生态度？那些死板板烂货也配和人家对垒吗？”^①

在梁漱溟看来,孔教会背离了孔子真精神,而《国故》派不足与新派人物相抗衡,其根本原因是没有从文化的根本处着手。什么是中国文化的根本处呢?这个根本处就是伦理思想——人生哲学。孔子的精神在于他的人生态度。这种人生态度就是仁的态度,刚的态度,向前要求而内在动的态度。中国以往都过于强调坤静阴柔了,近似老子,不像孔子。而孔子随遇而安、折衷调和的人生态度,比西洋一味征服、向前要求的人生态度高明的多!站在进化论角度上,中国文化并非落后,而是超前。中国文化是人类文化的早熟,理性早启。所以西洋文化是旧的,而中国文化是新的,今天的世界是西洋文化烈日当空的时代,下去便是中国文化复兴的时代,中国文化的复兴说到底是人生态度的复兴。今天只有孔子人生态度的复兴,才能为烦闷的青年开出人生的新途、指出新出路,才能既克服西方文化根本精神中一味向前要求和处处打量、计算的弊端,又能接上西方的民主精神与科学精神,才是中国真正的文艺复兴。梁漱溟抛开了儒家的一切外在牵累,直叩儒家的根本精神,借以发现儒学中仍存在的活泼泼的内在生命,这是对儒学起死回生的再造。熊十力对儒家哲学的再阐释,张君劢植根宋明心性之学以期民主宪政的努力,这些都预示着儒学现代形态的新生,也意味着传统儒学向现代新儒学的过渡。

民国初年,孔教运动在康有为、陈焕章等人推广下,再度复兴。然而,在基督教、新文化运动等力量的联合打击下,再度失利,并最终退守海外——香港、南洋一些地方。两次崛起,两次失败,然而失败的命运并不相同。十多年前,康有为等人倡导政治维新的同时,也主张孔教维新,主张定孔教为国教,以与基督教相抗衡,抵御基督教的文化入侵。顽固派、洋务派、愚腐的儒生起而反对他,视

^① 《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社 1989 年版,第 532 页。

之为洪水猛兽,那时是因为他们太“新”太激进。十多年后,康有为等再度倡导孔教运动,各种势力群起攻之,却是因他太“旧”。“三十年河东,三十年河西”之说已远远不能说明当代社会思潮运转乃至知识分子心理的斗转星移,就孔教运动言,改为“十年河东,十年河西”可矣。仅仅十多年,在人类历史长河中,不过一瞬而已,却如此颠倒,造化弄人,康有为、陈焕章又叹奈何!

孔教运动的再兴,尊孔思潮出现,封建复辟顽疾不时复发的现实,逼出了一场声势浩大的新文化运动。新文化运动由厌恶康有为、袁世凯、张勋等而痛恨孔子乃至整个中国文化,由对黑暗现实的情绪化发泄而化为对民族文化主流意识的极度愤激,这种非理性的文化否定,终于激起了梁漱溟、熊十力、张君勱等人的强烈回应,由此回应而开出了当代新儒学思潮。新儒学的兴起,标志着儒学的现代性转化的开始,意味着儒家精神在某种意义上的复活。

三、“非基督教运动”与本色教会的全面推行

1. 厚基督而薄孔圣：一个时代，两种命运

20世纪最初20年,教会史学者称为教会在华传教的“黄金时代”。众所周知,辛亥革命与基督教有着密切关系,孙中山、陆皓东、史坚如、郑士良、陈少白、杨卫云、宋跃如等等既是基督徒,也是出生入死的革命家,而基督教之浸礼会、圣公会、中国基督徒会、耶稣救世会、圣公日知会等基督教会多次策划、参与革命,许多教堂成为庇护保护革命党人场所,洋教士在庇护革命党中也做出了不少贡献。基督教教义成为近代中国革命的精神源泉,而教会组织成为革命的重要策源地,没有基督教的参与许多革命起义是不可想像的。从洪秀全到孙中山,中国近代革命富有浓重的基督教色彩。反观儒家,哪怕是最激进的儒家,近代以来最多不过扮演了改

良主义的角色。洋务运动自不待言,其“中学为体、西学为用”的理论纲领足以说明一切;而维新运动中的康有为、谭同同等固然激进,但没有跳出改良主义的窠臼。是改良还是革命,是儒家与基督徒在近代中国的一大分水岭。武昌起义成功而改良主义破产,与各色主义相比,基督教是最大受益者,而儒家也不是受害者。民国成立,许多基督徒如孙中山、王宠惠、颜惠庆、王正廷、陆徵祥、钟荣光等等或成为政界要人,执中国政坛之牛耳;或成为政治名流,左右中国政局之发展。民国成立,宪法制定成为中国政治走向的重要导航标,而何以立国即以什么主义、教义、主张作为立国之道成为儒学与基督教争议的焦点。以孔教会为代表的儒家信徒恃其数千年历史之传统以及国人长期习惯之熏染,欲定孔教为国教,从而激起基督徒的强烈不满,基督教认为这有碍于他们“中华归主”之梦的实现。于是基督徒组织信教自由会,运动议员,上书请愿,动员社会各界力量,全力封堵,最终否决孔教会的议案。而“信教自由会”会长是基督徒、时任段祺瑞内阁司法次长的徐谦。当定孔教为国教的议案被否决,甚至“天坛宪草”中“国民教育以孔子之道为修身大本”被改为“中华民国人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由,非依法律不受限制”条文后,基督教在宪法制定中大获全胜,而孔教会也并非全败。因为在宪法毕竟还保留了中华民国人民有尊崇孔子的自由,这个自由与信仰宗教自由权利等同。但儒家的这个权利在后来历史中被无情地剥夺了。

在新文化运动诸君子眼里,孔子是比盗跖还要坏万倍的人物,是专制制度的护符,是复辟的罪魁,尊孔的都是主张复辟的,主张复辟的都是尊孔的。众所周知,复辟是民国的罪犯,是共和的敌人。复辟就是叛国,就是反革命,这种未审先判的文化逻辑近乎疯狂,然而却引起不少人士的喝彩。当然,这只是陈独秀、吴虞、鲁迅等文化人的思想意识,他们不是当权者,还不能真正对尊孔人士实行革命措施以断然处之。降及文革之批孔运动,这种意识化为“四人帮”这些执政者的实际操作手段,尊孔者甚至是与尊孔子稍

有牵连的人就成了“专政”的对象,尊孔者远没有五四时代那么幸运了。

在新文化运动领袖们心目中,基督教是西方的,是新的;儒家是中国的,是旧的。依照他们的逻辑,当然基督教为是,而孔教为非,二者绝无调和之余地。正是在这一思维定式的影响下,即使陈独秀成为马克思主义者以后,仍然没有忘记将耶稣之精神“培养在我们的血液里”,将我们从冷酷、黑暗、污浊坑里救起,甚至欲“推行耶教”。而吴虞氏亦曰:“孔教既不足法,信仰耶稣,亦足以为道德之标准。余甚以为然。”^① 新文化运动反儒家,但不反基督教,基督教与新文化在反定孔教为国教问题上是同盟军。降至 20 世纪中后期,基督教虽然受到冲击,然而宪法宗教信仰自由的条款仍然保持下来,而孔教一词早已成为负面的存在了,人们不承认孔教是宗教,信孔教得不到宪法的保护,甚至一度尊孔的都是反动派,而反孔的是革命派。进入 21 世纪,基督教神学院在中国从南到北仍然存在,教堂里仍然在进行着基督教的活动,而在穷乡僻壤基督教正在进行着广泛而卓有成效的布道工作。反观儒家,它的道场(如书院)在哪里?早已荡然无存了,即使偶尔还能见到孔庙、文庙等,但早已不是儒家的道场而大多是旅游景点,它们在为市场经济贡献力量。儒家在哪里?谁是今日的儒家?谁在弘扬儒家信仰?无从回答。一个时代,两种命运,何以厚基督而薄孔圣,无他,因基督教是西方的,儒家是中国的。

民国初期孔教的厄运与基督教的走运,与二者的革命贡献恰成正比,民国初期的思想走向可以说是 20 世纪儒家与基督教命运的缩影。

2. 非基督教之先声:章太炎、朱执信的基督观

20 世纪初,这种教会史上的“黄金时代”就传教事业在华的整

^① 《吴虞日记》1913 年 4 月 18 日,见《中国哲学》第六辑,三联书店 1981 年版。

个历史进程言,可谓“夕阳无限好,只是近黄昏”,它只是外国教会在华传教事业行将终结前的回光返照而已。中华民国的缔造者中虽不乏基督徒,然而也不乏激烈的反教人士。章太炎、朱执信等对基督教均无好感。他们完全不顾革命领袖孙中山之基督徒背景,猛批基督教教义,代表了部分革命党人对基督教的看法。

章太炎早年倾心变法,变法失败后与康、梁分途,由谋求变法而运动革命。1903年因写《驳康有为论革命书》和为邹容的《革命军》作序而被捕入狱,狱中3年,专研佛学,醉心佛法。1906出狱东渡,主编同盟会机关报《民报》。1906年7月,在东京留学生举办的欢迎他的大会上的演讲,主旨有两条:一是用宗教发起信心,增进国民道德;二是用国粹激动种性,增进爱国热情。但他认为,孔教不可用,基督教也不可用,唯一可用者厥在佛学。此时,他站在现实主义的角度对基督教进行批驳。他尖锐批评信教的中国人,他们“并不是崇拜上帝”,实是崇拜西帝即西方帝国主义。“中国的基督教,总是伪基督教,并没有真基督教。”中国信基督教的人,最上乘的不过借此学些英文、法文,而最无耻下流者,是依恃教会的势力,鱼肉乡邻,凌铄同类。即使真基督教,若野蛮人用了,可以日进文明,若文明人用了,也就退入野蛮。中国是文明之国,基督教断不可用。“再就理论上说,他那谬妄可笑,不合哲学处,略有学问思想的人,决不肯信仰,所以也无庸议。”^①章太炎词锋犀利,快人快语,令人心志大畅,但对基督徒而言,他口无遮拦,咄咄逼人,望而生畏。此时章太炎对基督教的批驳是现实的、功用的、感受的或体验的,而非理论的。

后来他发表《无神论》一文,对基督教教义进行理性驳难。他说:“基督教之立耶和瓦也,以为无始无终,全知全能,绝对无二,无所不备,故为众生之父也。”章氏认为这些说法是自陷矛盾。

^① 章太炎 1906年7月15日《东京留学生欢迎会演说辞》,见汤志钧编《章太炎政论选集》上册,中华书局1977年版,第273页。

他首先批驳上帝无始无终之说。他说：“无始无终者，超绝时间之谓也。”既然超绝时间，上帝七日创造世界之说就不能成立。既云七日，而何日为第一日？果有第一日，则就不能说无始。如果说创造之前，固是无始，惟创造则是第一日为始，但上帝无始，则创造就不应当有第一日。既已超绝时间，所谓末日审判者，末日何在？如果有末日，就不能说无终。如果说这里的末日，仅指世界之末日，不是上帝之末日，然而上帝成此世界、坏此世界，何其起灭无常也？所以无始无终之说，自陷矛盾矣。

其次，他驳斥上帝全知全能之说。他指出，如果说上帝全知全能，人们不禁要问：上帝造人为什么 not 造全善无缺之人，使人没有恶性呢？既然有恶性，上帝就不是全能的。如果说恶性是魔鬼所成，那么魔鬼是上帝所造还是非上帝所造？如果说是上帝所造，上帝造成魔鬼时故意留一恶根，以为惑诱世人所用，这就与上帝欲人为善之心相矛盾。如果说魔鬼不是上帝所造，魔鬼本与上帝对立为二，则上帝就不是绝对不二。如果说魔鬼是上帝所造，只是违背上帝命令，陷于不善，上帝既已全能，为什么不造一不违背命令之人，而必造一能违背命令之人呢？如果说上帝造一魔鬼，用以侦探人心之善恶，既然上帝已经全知，设此侦探纯属多余。所以上帝全知全能之说不能成立。

再次，他驳斥上帝绝对无二之说。他指出，上帝创造万物，于上帝之外有质料还是无质料？如果说有质料，上帝与质料为二，绝对无二之说不能成立。如果说无质料，此质料具足于上帝本身中，那么一切万物亦具足于上帝之中，这样必如庄周所说，一切万物自然流出，就不须创造。上帝绝对无二之说，不攻自破矣。

他还驳斥了上帝为众人之父之说。他问道：上帝有人格还是无人格。如说上帝无人格，上帝不过为万物之本原，不得为父，因为父为有人格之称。如果有人格，就有害于其为绝对无二之性。因为独父不能生子，必有母与之相对，若是，上帝亦需男女交配。如云不待男女交配可以独父而生，此则为单性细胞繁殖，上帝即为

一低等动物。

由是可见,他认为上帝无始无终、全知全能、绝对无二、众生之父等等,皆不合逻辑,荒谬绝伦,可丑可笑,不值一驳。如此粗浅之陋说,只能惑愚鄙,难以迷智者。

章太炎立足理性主义的立场,对基督教教理进行系统批判,这种批判是说理的、逻辑的,深刻而睿智的。近代以来,自魏源开始,无数儒家知识分子从事反洋教事业,对基督教教义进行批驳,然而所有这些批判都是功用主义的。他们无非是说多一个基督徒,即少一个中国人,基督教意在夺我人心,图谋中华。没有人从基督教教理本身揭穿它的谬误,章太炎做到了,这是太炎先生的高明处。

章太炎既反孔教运动,也反基督教,但两种反法并不相同。他反孔教,是反孔教的宗教化,说到底反康有为、陈焕章等人将儒学基督化。但最后他由早年的反孔转向尊孔,认为孔子“为中国之斗杓”,是高于尧、舜、文、武的“先圣”。他反基督教是从心底厌恶基督徒,鄙视基督教教义,并且毫不隐满,直抒胸意,这是学者的真情性。由此可以进而证明,章太炎在宗教问题上依然固守了民族主义立场。

朱执信(1885~1920)是广东番禺人,杰出的革命家和民主主义者。1904年,前往日本留学,1905年加入同盟会。1906年在东京同盟会与章太炎相识。1906年自日本回国,参加了广东的多次起义,并在黄花岗起义中负伤。辛亥革命后他参加了孙中山领导的“二次革命”,革命失败后他积极策划反袁斗争。1917年的护法战争中,他成为孙中山的主要助手,担任广州大元帅府的军事联络和掌管机要文书工作。1920年秋,在策划军事斗争中牺牲。1919年12月,他发表了《耶稣是什么东西》一文,公开指责耶稣,批判基督教,堪称基督教史上一篇千古奇文。

他指出,耶稣有历史上真实的耶稣,有后人虚构的耶稣。历史上的耶稣不过是罗马帝国的下层军官与犹太未婚少女的野种,是私生子。所谓上帝的儿子,不过是骗人的谎言而已。他说:“这个

耶稣不过是一个私生子，反抗当时的祭司，被人拿去杀了的一个人。属性很简单，人格也不一定卓越的。”^① 他认为圣经说耶稣清净受胎，是第一个让人不相信的东西。按照新约，耶稣是由一个女孩子，还没有嫁，就怀了天胎生出来的。因为天使告诉女子的丈夫，所以娶回来的时候，早已大肚皮了，他还不敢责备她。“然而照海凯尔《宇宙之迷》所引证，就明明是当时一个罗马军官跑到犹太，爱上了耶稣母亲玛利，同他如此如此，这般这般，肚子就大起来了……想像那个时候的犹太，就差不多是现在的广东。罗马的军官，就差不多新济、旧济军的连排长。他要你被征服地的女人多生几个外江仔，你这未婚夫，那里敢说一句话。”^② 至于虚构的耶稣又分为新约中的耶稣，新教徒的耶稣，新理想主义哲学家的耶稣，托尔斯泰的耶稣。他指出，新约里的耶稣，完全是虚构的、假造的，但我们却不能因为它是假货就不去理它，因为历史上产生影响的不是历史上的真耶稣，而是新约中所编造的假耶稣。朱执信痛恨基督教会，他说“基督教，实在是自私自利的，偏狭善怒的，复仇的”，自利、复仇、排他、残酷是基督教的本性。“一旦得志，纵不学宋公明的血染浔阳江口来报冤仇，也要左刀右经的逼人入教。”在教会发展史上，基督教为了争夺教王、为了一个无聊的话题、为了征服异教徒，伤害了无数的生命。新教里耶稣与旧教里的耶稣一样的偏狭、残虐、复仇。他说，在基督教没有独霸欧洲以前，有许多异教还是很宽容的，“到基督教统一以后，异教的人降的降，不降的杀，才把这精神统一了”。“他自己拿着残酷、妨忌、偏狭、报仇的内容，披上博爱的外套，千多年来总没有改变，决不是偶然的”。他得出结论说：“新教里的耶稣，也同旧教里的一样，是自利的、残忍的、复仇的一件东西。那欧洲的野心家，对于我们东方非基督教民族，完全不认我们的人格，是从基督教固有的属性来的。我们拿自由、平

① 《朱执信集》，中华书局 1979 年版，第 636 页。

② 《朱执信集》，中华书局 1979 年版，第 637 页。

等、博爱和他讲,真是无聊。”^① 他通过对不同类型的学者解读的耶稣,最后得出一个结论:“耶稣是口是心非、偏狭、利己、善怒、好复仇的一个偶像。”^②

朱执信将基督教解读为帝国主义文化侵略的工具。当朱执信问耶稣是什么东西时,其实他是在问西方帝国主义是什么东西。西方列强来到东方杀人放火,无恶不作,其凶残、野蛮的本性暴露无遗。近百年来,人们只是恨他们凶残,却很少人去问,他们为什么如此凶残?其凶残的文化根据是什么?难道这些人真的是穿人衣行狗事甚至行虎狼之事者不成?朱执信不仅这样发问了,而且还向人们解开了这个谜底:他们之所以如此凶残是因为他们信基督教。因为西方的基督教骨子里头就是残忍、自私、排他、复仇的,其倡导的博爱、平等、民主完全是骗人外套。他们到了东方,到了异教国度,完全不将我们当人看,这是从基督教固有的本性培养出来的。朱执信所解读的基督教也许与事实有出入,但对东方民族而言,无疑是问题的一种答案。帝国主义的凶残,霸权主义的嚣张,如果说没有文化的根据,鬼才相信;如果说这种文化上的根据与基督教无关,也不能令人信服。

如果说章太炎对基督教的批判是理性的、逻辑的、哲学的,那么朱执信对基督教的批判则是历史的、文化的、政治的,两位都从事过《民报》编辑工作的革命家对基督教的批判正可以相互补充、相互配合,读后令人浮想联翩。两人笔锋之锐,可横扫文坛千军。孙中山等人崇信基督,有利于树立基督教的社会形象,改变人们对教民的看法,然而章太炎等人坚决反基督教,无形中戳穿了基督教的“皇帝新装”。两种现象同时出现在革命党人内部,一方面说明革命党并不是由基督教的思想武装起来的洪秀全的太平军,另一方面说明革命党人并没有在信仰问题上进行整合,事实也无法整

① 《朱执信集》,中华书局 1979 年版,第 643 页。

② 《朱执信集》,中华书局 1979 年版,第 645 页。

合。1927年后，当以三民主义统一国民党意志的时候，国民党的信仰自由也就不存在了。

3. 非基督教运动的兴起：都是“中华归主”惹得祸

20世纪的前20年，对这个世纪的中国思想发展不期然起到了某种规划作用，也决定了儒教、基督教在整个20世纪的历史命运及其处境。1904~1908年，西方世界发生了人类有史以来最为惨烈的世界大战。在战争烟云的笼罩下，有的西方学者发出西方文化没落的悲叹。传教士告诉人们，西方之所以富强是因西方信仰基督教，而现在西方的惨祸与信基督教是否相关呢？1915年后，新文化运动兴起，这场运动的矛头直指“孔家店”，基督教信教自由会与新文化运动诸君子相互配合，共同围剿儒家。当康有为、陈焕章等人的孔教会败下阵来时，当尊孔即复辟、礼教即吃人之时，儒家已成过街之鼠，无所遁形。儒家的“国教”地位已不复存在，然而，并没有实现基督教徒的“中华归主”的大梦。

新文化运动所倡导的新思想、新思潮如科学思想、民主意识几乎占领了全部中国人的精神空间，同时也引来了各种主义如无政府主义、社会主义、自由主义、实证主义等纷纷登岸中国。中国人眼界大开：原来西方除了坚船利炮，除了鸦片，除了民主、科学，除了基督教，还有这么多闻所未闻的主义，有那么多学问家。杜威来了，罗素来了，杜里舒也来了，等等。但他们不是马礼逊，也不是郭士立，他们没有一个人是带着传教的使命来的，相反不少人是基督教的批评者如罗素。中国人开始明白：西方世界并不全是基督教的世界，西方的富强并不是因为信耶稣的结果，相反是思想启蒙、是用理性审判一切的结果，是上帝死了、教会势力败了、理性占了上风的结果。儒家时代的结束，并没有意味着基督时代的到来，到来的是各种各样的主义，最终到来的是马克思主义。

儒家与基督教在民国初年的斗争，并没有双赢，而是双败。当

儒家失势的时候，一股反基督教运动正悄悄逼近。1917年8月，蔡元培发表《以美育代宗教说》，否定宗教教育在人格教育中的特殊作用。1920年2月，陈独秀发表《基督教与中国人》一文，对基督精神、耶稣人格作了共产主义的理解，认为“基督教是穷人福音，耶稣是穷人底朋友”，而教会人士倡导的“基督教救国论”，却反对马克思主义，是背离了基督精神。陈独秀之所以走向共产主义，原因固然十分复杂，但在他否定儒家同情基督教之后走向马克思，则意味深长，值得深思。宗教问题最初引起社会各界的广泛关注起因于“少年中国会”^①。1920年，少年中国会北京执行委员会接受巴黎分会成员的建议，决定有宗教信仰的人不能加入少年中国会，凡有信仰已加入者必须退出该会。这个建议被采纳后，引起少年中国会内部的激烈争议，他们决定在北京和南京两地邀请反对和赞同宗教的学者进行演讲，就宗教问题展开讨论。先后请周作人、王星拱、梁漱溟、屠孝实、李石曾、罗素等演讲，同时在《少年中国》月刊除将这些演讲刊出外，还配以恽代英、田汉、刘伯明、陆志韦、周太玄等人研究宗教的文章。少年中国会虽然表明是纯研究性质，然而其反宗教倾向却比较明显。恽代英1921年2月在《少年中国》发表的《我的宗教观》最值得注意。恽代英考察了宗教的原意、宗教的成因、宗教的心理基础，最后的结论是他认为基督教不可信。有段话令人回味：“只有无聊的基督教徒，他向哲学家说，God是一个绝对的本质；又向心理学家说，God是一个普遍的心灵；又向科学家说，God是以太；又向美学家说，God是圆满的理想；但是同时又向一般民众说，God是创造天捏造泥土为人的主

^① 1918年部分留日中国学生罢课，同年6月商议筹备少年中国会，1919年7月1日正式成立。曾慕韩、王光祈、陈愚生、张梦九、雷眉生、周太玄是最早的发起人，李大钊、李璜等也是该会的重要成员。该会的宗旨是“本科学精神，为社会的活动，创造少年中国。”在南京、上海、成都、巴黎、东京等地设有分会。后来，该会分化，有的人转向共产主义，有的人转向了国民党，而李璜、左舜生、余家菊及陈启天等组成国家社会主义派，后成为中国青年党的主要成员。

宰。咳！这岂不是狡猾？这岂不是虚伪？”^①何止是无聊的基督徒，有些无聊的文人，仍然如是观，这种狡猾和虚伪至今依然存在！

恽代英的观点在少年中国会中是客观、平实的，代表了少年中国会的主流倾向。在少年中国会的策划下，宗教问题成为学人普遍关注的问题。而在崇尚理性、颂扬科学、追求实证、反对迷信的大背景下，反宗教的社会氛围已成，非基督教运动已经逼近了。胡适是新文化运动中比较温和的一位，我们看看他此时对基督教的看法：“即如基督教徒说耶稣是上帝的儿子，他的神灵永远存在，我们正不用驳斥这种无凭据的神话，只说耶稣的人格，事业，和他的教训都可以不朽，又何必说那些无谓的神话呢？”^②在胡适先生看来，在科学理性发达的今天，耶稣是上帝的儿子这种无凭据的神话已不值得驳、不屑于驳了，大有点驳之污口之意。如果基督教没有这些无谓的神话，基督教就没有存在的理由，失去了存在合法性。教之不存，信将焉附？他进而说：“有些人因为迷信天堂，天国，地狱，末日裁判，方才修德行善，这种修行全是自私自利的，也算不得真正道德。”^③如果说上面还只是站在科学的角度否定基督教的神话，那么这里就由对神的否定进而否定其教义的基本价值了。基督教用天堂、地狱、末日裁判等吓人东西劝人以修德行善，是自私自利的，不是真正的道德，从而否定了基督教存在的价值。

在科学主义与民族主义两个思潮控制了中国人思想的时候，全国各地到处弥漫着反宗教情绪，基督教已身处险境之中。为了应对新文化运动后新思想对基督教的挑战，基督教会主要实施了两条措施：对内展开“中华归主”运动，对外承办并在北京召开世界基督教学生同盟第十一届代表大会。1919年12月，中华续行委

^① 《恽代英文集》上卷，人民出版社1984年，第283页。

^② 据作者介绍，是文之作始于1918底，1919年2月定稿，1920年2月用英文发表，21年5月又改定中文稿。引自《胡适精品集》(2)，北京，光明日报出版社1998年，第259页。

^③ 引自《胡适精品集》(2)，光明日报出版社1998年版，第258页。

员会(China Continuation Committee)召开全国代表大会,正式发起“中华归主运动”。1922年开始出版《中华归主》大型期刊,以中文和英文两种语言向全世界发布基督教会在中国的势力、分布、人员构成等详细资料。大会结束后,“中华归主”运动在余日章、孔祥熙、张伯苓等人领导下,确立了1920~1922年底两年内的目标,即首先在中心城市开展“归主”运动,如北京归主、南京归主等等。

由反定孔教为国教到“中华归主”运动,基督教在中国是“司马昭之心,路人皆知”,“中华归主”说到底就是要使中国成为基督教的国家,使基督教成为成文或不成文的国教。他们的目的与孔教会中的人士并无二致,只是手段不同。康有为、陈焕章等力图通过政府立法的形式,将孔教的国教地位确定下来,自上而下地推动孔教运动的发展。而“中华归主”是通过自身严密的组织,借助国外教会的势力,完成全国的布道工作,采取自下而上的国教运动。孔教会定孔教为国教依恃中国几千年的文化传统和信仰的民族自主性原则,而“中华归主”运动依恃的是世界性原则或者说西方教会势力。孔教运动是显性的国教运动,而“中华归主”运动是隐性的国教运动。中国的基督教徒组织信仰自由会的目的在反孔教会的国教,以成就自己的国教。

中国基督徒为应对青年学生运动,争取并积极筹办第十一届世界基督教学生同盟大会。“世界基督教学生同盟”(World's Students Christian Federation)是国际性的基督教学生团体,1895年由美国穆德(John R. Mott, 1865~1955)创办。该团体成立后,每四年在不同国家召开一次世界性的大会。1911年,中华基督教青年会全国性组织成立,1915年正式更名为“中华基督教青年会全国协会”(Young Men's Christian Association of China)。该会成立之初,“受青年会北美协会之协助最多,穆德曾以干事的身份多次来华(1896,1901,1907,1913)”,“中华基督教青年会全国协会每年都捐助经费以支持世界基督教学生同盟工作”,“两个团体(指世界基

督教学生同盟与中华基督教青年会全国协会——引者注)之间的关系是十分密切的,真可谓已达水乳交融的地步了。”^① 1921年,中华基督教青年会全国协会副总干事顾子仁在世界基督教学生同盟年会争取到第十一届世界基督教学生同盟大会主办权。归国后他立即成立筹备委员会,展开紧张的筹备工作。为此中华基督教青年会全国协会的机关报《青年进步》和基督教期刊《生命月刊》都发表了热情洋溢的文章、社论,以表达对此次大会的期待和颂扬。1922年4月5~9日,大会终于在清华大学开幕,来自美、英、法、日、意、德等30多个国家的学生代表出席此次会议,外交总长颜惠庆派代表前来致词,大总统徐世昌接见与会代表,并安排参观名胜,会议的规格相当之高。

表面上看这是一场单纯的世界基督教学生大会,事实上问题并没有如此简单。“中华归主”是基督教会最大的梦想,而在“中华归主”运动发动之初,召开世界性基督教学生同盟大会显然是为此运动造势。因为“中华归主”同样也是世界基督教学生同盟的梦想,世界基督徒与中国基督徒的心心相应,一拍即合,此次大会召开可谓适逢其时了。

正当大会紧锣密鼓地展开筹备之际,令世界基督教徒瞪目结舌的“非基运动”开始了。本次大会的召开无疑是这场运动得以发生的导火索,而真正的原因是对“中华归主”运动的强烈反应!不顾实际,胃口太大,总会惹出是非的。儒家被击倒之后,中国人在信仰领域的确一片空白,中国成为各种主义、各种思潮的四战之国,基督教岂肯错过如此有利的时机,中华归主也就粉墨登场了。而“中华归主”是信仰独断主义,当然,不如此独断就不是基督教,而独断必然会引发各种思潮群起而攻之。孔教会的国教运动失败是如此,基督教会的中华归主之梦断也是如此。

^①查时杰:《民国基督教史》,台北宇宙光传播中心出版社,第138~139页。

4. “多一个基督徒,便多一个洋奴”：“中华归主”之梦的破灭

1922年3月,上海学生组成“非基督教学生同盟”,发表《非基督教同盟宣言》,并通电全国。各地学生、知识精英、学术界领袖起而响应,一场空前的持续5年之久的,以知识分子为主体的反基督教运动在全国展开。这场运动虽然有马克思主义、国家社会主义、无政府主义、科学主义等思想的背景,但使这些主义结成联盟向基督教发起全面挑战的可化约为两种主义:一是民族主义,一是科学主义。如果说义和团运动标志着民族意识的初醒,五四运动为民族意识的自觉,而“非基”运动可看作是五四运动的延伸或曰已觉醒了民族意识在文化领域的具体展现。

几十年前,儒生、乡绅乃至一些大吏就告诉国人,传教士包藏祸心,欲图谋我中国,这一观念终于为“非基”人士所接受。“外基”人士明确告诉国人:传教不过是帝国主义侵华整体布局上的一部分而已。这样的认定,对传教士的确有欠公允,但中国人却极易接受。因为自新文化运动之后,国人的思想一直是激情支配理性,而理性无法左右激情,这是一个需要激情而且也能激发人们激情的时代。从整体上衡量传教士的传教事业,传教士中不乏真诚宣教者和真正为中国人申张正义的公正之士。然而在强权即真理、炮舰比言辞更具有说服力的时代,情绪支配理性是弱者对强者的一种回应。传教就是帝国主义的文化侵略,中国人几乎众口一词,传教士亦百口难辩。请看下面几个重要的“非基督教”文件:

《上海非基督教学生同盟宣言》指出:“我们认定:这种残酷的、压迫的、悲惨的资本主义社会,是不合理的,非人道的,非另图建造不可,所以我们认定这个‘助桀为虐’的恶魔——现代的基督教及基督教会,是我们的仇敌,非与彼决一死战不可。世界基督教学生同盟为现代基督教及基督教会的产物,他们预备于本年四月四日,集合全世界基督徒,在北京清华学校开会。……我们认彼为污

辱我国青年,欺骗我国人民,掠夺我国经济的强盗会议,故愤然组织这个同盟,决然与彼宣战。”^①

广州《反基督教周刊》指出:“基督教是亡国的教,基督教堂的钟声是亡国的警钟,基督教青年会是亡国窟,基督学校是亡国奴的制造者,耶稣圣诞日是亡国的警告日。”^②

1925年6月,上海召开的“全国学生第七届大会决议案”：“自不平等条约订立后,‘传教自由’。基督教便收中国百万教徒,而各地教会学校林立,又招了数十万学生;但是近来中国学生之群众,渐渐认识基督教之罪恶,知道基督教是统治阶级压迫被统治阶级的武器,帝国主义者青年会等机构及在这种机构办事的人们,都是帝国主义的鹰犬!”^③

在民族主义激情燃烧时代,全国知识精英、青年学生,走上街头,发表演讲,高呼口号,散发传单,非基督教运动风起云涌。教会学校的学生在非基督教运动的冲击下,不甘人后,与教会学校当局展开斗争,走在非基督教运动的前列。“打倒杀人不见血的基督教!”“取消制造洋奴的教会学校!”“制止丧失民族精神的文化侵略!”这三个口号典型地表达了非基督教运动的用心和企图。

投身非基督教的洪流之中,人们自然会激情澎湃,昂扬慷慨。以恽代英为例。在1921年2月他撰写《我的宗教观》时,虽然对基督教没有好感,认为基督不值得爱,更不值得崇拜,但他不排斥基督徒。但是此时的他参与到“非基”运动之中,开始痛斥基督教的种种罪恶与不仁。他说:“一切基督教徒互相勾结,而又与外国人相勾结,显然成了一种势力,他们霸占教育界,霸占外交界。”“多一个基督教徒,便是多一个洋奴。”基督教排除异己,“他们无忌惮的各处办他们的什么‘归主运动’。他们不像僧道。僧道对于人的信

^①张钦士编《国内近十年宗教思潮》,北京燕京华文学学校出版,1927年,第187~189页。

^②转引自查时杰《民国基督教史论文集》,第191页。

^③转引自查时杰《民国基督教史论文集》,第197页。

他们的教与否,是任其自然的,基督教却必要用种种力量,想种种方法,骗人家信他的教”。“我们恨见那些怪模怪样的天主堂、福音堂、青年会、教会学堂,散在中国各处!我们恨见那些灵魂与骨头都卖给了外国人的基督教教徒!”^① 他批判教会学校,认为是培养外国傀儡的工具。他说教会学校是“要使中国人忘了国家,只记得上帝;忘了政治,只记得礼拜祈祷;忘了自己与全中国人的利益与荣誉,只记得他们的‘会长’、‘牧师’的意见。每一个教会学校,不知要强奸几多清白的青年精神,那便是,不知要造就成功许多便利于他们的机械傀儡”^②。

如果说精神上、文化上的民族主义觉醒是基督教在中国所面临的政治危机的话,那么科学主义乃至西方各种主义的传入则造成了基督教的信任危机。宗教存在的前提就是“信”,无信而教不立。陈独秀指出:“耶教所说,更是凭空捏造,不能证实的了。上帝能造人,上帝是何物所造呢?上帝有无,既不能证实;那耶教的人生观,便完全不足信了。”^③ 陈独秀告诉人们基督教不足信,而朱执信则指斥耶教害人:“新教里的耶稣,也同旧教里的一样,是自利的、残忍的、复仇的一件东西。那欧洲野心家,对于我们东方非基督教民族,完全不认我们的人格,是从基督教固有的属性来的。”^④ 原来,列强侵略中国、欺侮中国、将中国人不当人看的根源在于基督教。而“非基督教学生同盟”通电全国学生“共斥横逆,以期永洁我青年教育界。”这种民族情结对基督教是相当不利的。如果说过去中国人的民族情绪是盲目的话,而现在这种民族主义有了科学主义的支持,已经由盲目走向了自觉。科学告诉人们,上帝捏泥成偶,吹气为人,不过是骗人的谎言。人是由猴子进化而来,不是上帝造的。在科学主义的照射下,基督教是骗人的;在民族主义的照

① 《恽代英文集》上卷,人民出版社 1984 年版,第 395~396 页。

② 《恽代英文集》上卷,人民出版社 1984 年版,第 519 页。

③ 陈独秀《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年 12 月版,第 125 页。

④ 《朱执信集》,中华书局 1979 年 1 月版,第 643 页。

射下,基督教是害人的。此时基督教应当知趣地退出中国,传教士可以打道回府了。著名的神学家赵紫宸断言:“在知识阶层中,基督教已经是寿终正寝!”^①此时,基督教在中国已经死亡,最起码传教士在中国的宣教事业已经走入了死胡同!

基督教在中国最大的不幸,是染上了帝国主义的污名,靠输出国的炮舰威逼而得到传教自由最终导致了自己的不自由,此时的基督教仅仅靠宣教政策的调整已难以洗清自己,也难以平中国人的民族情绪,必须改弦更张!

5. 中国基督徒的觉醒:本色化或曰本土化运动

为了回应民族主义的挑战,基督教开始了“本色化”或曰“本土化”运动。由“中华归主运动”到“本色化运动”决不是宣教政策的调整,而是基督教在中国发展方向的变更!它标着基督教在中国由幼稚走向成熟,眼光由俯视转向平视,心态由傲慢转向谦卑,理论由移植转向创造。“中华归主运动”是文化的殖民化运动,是精神的奴役运动,是注定要失败的!而本色化运动是宗教自主的觉醒运动。

什么是本色化呢?诚静怡先生指出:本色化的问题,就是“如何使基督教在东方适合东方人之需要?如何使基督教事业,融洽东方之习俗历史思想,与其深入人心中不可破之数千年之结晶文化?”^②本色化有广义与狭义之分,广义的本色化是指耶教的教义与中国历史文化传统、思想观念、风俗习惯等相融合,形成中国人自传、自养、自治的教会。从这个意义上说,洪秀全的拜上帝教是中国人自办教会的最早尝试,是基督教本色化运动的开始。狭义本色化运动就是查时杰先生所说的基督教“本色化运动”是基督教

^①赵紫宸:《中国民族与基督教》,见邵玉铭编《二十世纪中国基督教问题》,台北正中书局 1984 年版。

^②诚静宜:《本色教会之商榷》,《文社月刊》第 1 卷第 1 期(1926 年 5 月)。

会对“非基运动”的回应。^①从整体上说或更准确地说,新教的本色化运动或天主教本土化运动是对中国民族主义觉醒的回应。早在“非基运动”发生前,本色化或本土化运动就已经开始了。1919年6月10日,天津天主教爱国人士在五四爱国运动的感召下,在仁慈庄成立了第一个公教救国团,号召教徒“奋起风云,誓保国土”,号召天主教爱国教徒行动起来,加入到爱国运动的洪流之中。1919年以后,教皇本笃十五下令实施天主教“中国化”计划,要求在中国的天主教各修会尽可能地培养和起用中国籍的神职人员,训练本土教士,让更多的本土教士传教和吸收信徒。1922年8月,教皇驻华专使刚恒毅来华,在刚恒毅的力倡下,天主教的“中国化”进一步深入。

20世纪初,在中国的外国教会多达150多个,其中属于美国系统的70多个,英国系统的40多个。自19世纪开始,中国教徒就开始探索脱离外国教会,走中国教徒自传、自养、自治道路,以洗去洋教色彩,消除与同胞的隔膜。早在同治年间(1862年)闽南长老会脱离英、美长老会,组织了自主的厦门教会。1902年,谢洪赉、高凤池、宋耀如、俞国楨等在上海建立“基督教徒会”,倡导自立精神;1906年,俞国楨另创“中国耶稣教自立会”,明确指出本会之设,“忧教案之惨,悲外患之侵,为图消弭挽救,而组织具有爱教爱国之思想,自立自治之精神,故定名曰中国耶稣教自立会”。“本会既命名自立,凡事不假外力”^②。表明与外国差会脱离干系,走自主办教的道路。1885年,山东登州文会馆(美国长老会创办的教会学校,齐鲁大学的前身)40名学生,发起组织“酬恩传道会”。在此基础上,经过多年努力,于1902年在济南创立中华基督教会,并得到地方人士的大力支持。1922年5月,“全国基督教大会”在上海召开,会上提出推动“本色教会”的主张,提倡自养、自治、自传,促成教会自立和民族化。大会发表的《教会的宣言》指

^①查时杰:《民国基督教史论文集》,第129页。

^②《圣报》第1期,第19页(1926年)。

出：“我们对于西来的古传、仪式、组织，倘若不事批评，专做大体的抄袭，卑鄙的摹仿，实在不利于中华基督教永久实在的建设，……所以我们请求国内的耶稣基督的门徒通力合作，用有系统的捐输，达到自养的目的；由果决的实习，不怕试验，不惧失败，而到达自治的正鹄；更由充分的宗教教育，领袖的栽培及挚切的个人传道，而达到自传的目的。我们宣告时期已到，吾中华信徒应用谨慎的研究，放胆的试验，自己删定教会的礼节和仪式，教会的组织和系统以及教会布道及推广的方法，务求一切都能辅导现在的教会，成为中国本色的教会。”^①

自此以后，基督教本色化运动在中国大地上普遍展开，各式各样的自立教会，五花八门，花样不断翻新。无论这一努力还存有多少不足，但这个方向是正确的方向；无论有多长道路还需要走，有多少曲折还要经过，前景是光明的！只有如此，基督教才会成为中国文化的组成部分，基督教才能融入中华文化的有机系统之中而成就儒、释、道、耶、回等共存共生。

基督教在本色化运动过程中，许多自立教会也犯了洋教士的急躁病，致使许多风动于民间的自立教会缺乏背后精神的有力支撑。1935年9月，赵紫宸的感受是：“所谓‘本色’云者，简直是空空洞洞，沓沓泄泄，不知所为，不知所云。一旦洋钱绝，洋人归，洋式揭穿，内幕所储存的宝贝，究不有何物，我恐其风流而云散，瓦解而冰消耳！”“那些神召会，安息复临会，使徒信心会，耶稣家庭会，小群，牛津团等，虽属风动于平民之间，实在只等于从前的迎神赛会，算不得什么一回事，因为时过境迁，一经动摇，这等效果，即不能不成为梦幻泡影。”^②当然，我们不能据此而论断“本色化”或“本土化”运动一事无成，也不能就此而论断此一时期基督教在社

^① 《中华基督教协进会第一届年会记录》，第1页。

^② 赵紫宸：《中华民族与基督教》，邵玉铭编《二十世纪中国基督教问题》，台湾正中书局1980年版。

会上没有发生任何效应,这也许是赵紫宸先生怀“哀其不幸,怒其不争”之心所发的愤激之语。众所周知,像晏阳初、谢扶雅等人所从事的乡村建设运动还是得到了国人的认同,许多基督教人士在抗日战争中所表现出的民族大义和爱国精神也令人起敬。但话又说回来,本色化也好,本土化也罢,的确都未能真正落实下来即实现基督教的中国化。赵紫宸、吴雷川、谢扶雅等虽然有很高神学理论修养,也力图实现基督教与中国文化尤其是儒家文化的结合,然而他们都未能顺应基督教教理本质方向,融入中国文化的表现方式,开出中国式的基督教新神学。在赵先生看来,基督教果能有其存在价值而在中国发扬光大,非出现像佛教一般的厌身燃指的奇男子、奇女子不可。但我们认为,只是出现这样的奇男子、奇女子是远远不够的,基督教中只有出现如佛教界的慧能式的人物,才有希望融入中国文化的长流,成为中国文化的有机组成部分,而不是异己的存在物。

本世纪前 50 年,国内外局势急遽动荡。北伐战争,十年内战,八年抗战,四年国共内战,最后共产党在中国大陆取得政权,外国传教士被迫撤出,那些留下来坚持不撤的传教士则统统被驱逐出境。自 1807 年马礼逊登陆中国,到 50 年代初传教士在中国彻底绝迹,基督教传教士在中国苦心经营近一个半世纪。当他们被迫离开中国大陆的那一刻,回头看看,应当感叹:“白茫茫大地,一片真干净”。20 世纪,基督教提出:“中国归中国人,中国人归基督”,美国学生传教志愿团更是“我们这一代让福音传遍天下”,这些口号是何等豪迈。但结果却是,中国大陆虽然同样归化为犹太人创立的思想学说,但这个犹太人不是耶稣基督,而是卡尔·马克思。

6. 何以征服中国: 基督教与马克思主义

经过新文化运动,孔教会基本宣告破产,传统儒家的国教地位已不复存在。经过“非基”运动,基督教受到空前的打击,在民众中

尤其在知识阶层里出现了严重的信任危机。此时，现代新儒家尚未形成规模，而本色教会又兴起得太迟，马克思主义适时来到中国。马克思主义只用了 30 年的时间，就成为中国大陆的指导思想，这是基督教用了近 150 年的时间也未能达到的。原因何在？

其一，两者进入中国的方式不同。基督教是在炮舰的保护下强行输入中国的，这种行为本身伤害了中国人的自尊心，多数国人尤其是知识阶层从心里厌恶基督教。而马克思主义进入中国则是出于中国人的自愿选择，无论是陈独秀、李大钊还是毛泽东，都是中国人，都是民族主义者。

其二，基督教的天国是虚无的，而马克思主义的社会主义是现实的。在中国人看来，基督教的缺陷，为马克思主义所没有，基督教的优点，则为马克思主义所具备。马克思主义与基督教一样是西方的，但马克思主义则号召民族解放和民族自决，不像基督教只教导人们一切服从上帝；传教士告诉中国人，西方社会如何地美好，而马克思告诉中国人，西方资本主义世界极其肮脏和丑恶；传教士告诉中国人，要忍人所不能忍，（打你的左脸，你将右脸也给他）当然这里也有对帝国主义侵略的“忍”，马克思告诉中国人要抗争，当然中国人首先解读为与列强抗争；传教士告诉中国人要爱一切人，包括你的邻人、敌人，马克思则让中国人明白了，世上没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨，贾府里的焦大是不会爱林妹妹的，因而爱你同阶级的人，恨你的阶级敌人；传教士告诉中国人，信我的教灵魂可以升天堂，不信我的教在末日的审判中灵魂下地狱；马克思告诉中国人，信我的学说，幸福不在天上就在人间，要砸烂旧世界建立新天地等等。马克思主义之所以在中国一时间能踏平儒家，踢开基督教，抛开佛道，修理自由主义，征服相当多数的青年知识分子的心灵，是因为它既满足了中国人近百年来憎恨西方列强的民族主义心理，又符合了西方科学主义传统。民族主义与世界主义的交融，科学主义或现实主义与理想主义或曰浪漫主义的统一是马克思在中国能驱走基督，取代孔子，修理罗素的重要缘

由。

不少教徒攻击马克思主义，认为如果基督教能在中国站住脚，无神论、唯物论的马克思主义就不会在大陆成为官方意识形态。其实，换一个向度思考，马克思主义之所以在中国取得今天之地位，基督教实有功焉。基督教与马克思主义尽管有种种不同，但也有相通之处。张仕章先生说得好：“在真正的基督教与真正的马克思主义之间，不但没有冲突，而且是有密切关系的。它们之间的对立性，在辩证法的过程中也可以综合的。”^①所以他坚定地说：“耶稣主义就是共产主义。”^②贺麟先生在比较基督教与共产主义异同时，引英国政治思想家拉斯基(Laski)的话说：“布尔塞维克党与耶稣会(Jesuits)最相似。皆有谨严不屈的信条，铁一般的训练与纪律，对于主义之热情的忠诚，并具有无涯的信心。耶稣会人之到中国传教与共产党之到被压迫民族宣传相似。”^③从某种意义上说，传教士在中国百余年的努力不期然起到耕耘土地的作用，致使共产主义的种子在这里更加适应并成长壮大而已。基督教在中国的正面影响为马克思主义所包涵，而基督教在中国的负面因素又为马克思主义所指斥。无论传教士、牧师、教徒如何在主观上反对马克思主义，也不管马克思主义如何批判基督教，而客观上基督教在中国的传播为马克思主义在中国大陆的胜利起到了重要作用。从董健吾、浦化人由虔诚的牧师一夕之间转变为共产党后成为中国共产党之高级干部，到赵紫宸、吴雷川、吴耀宗由著名神学家到高歌共产主义、社会主义学说，他们无一不在向人们说明基督教与马克思主义之间具有某种相通性。

基督教第四次登陆中国，百余年来，四面作战，最后不得不黯然收场，这是基督教在东方这个最大的传教区的悲哀，也是传教士

①张仕章编《宗教批判集》，上海青年协会书局 1950 年版，第 428~429 页。

② 张仕章编《宗教批判集》，上海青年协会书局 1950 年版，第 427 页。

③张仕章编《宗教批判集》，上海青年协会书局 1950 年版，第 342 页。

在中国应有之果报。传教士为达传教之目的，在手段上无所不用其极，有些手段往往与其宣教之旨相悖，与基督教教义、教理相悖。利以诱之，威以逼之，走私贩毒，情报侦探，咆哮公堂，包揽词讼，奔走豪门，交结权贵，开医院，建学校，搞报纸，做期刊，一切能想出的招数、伎俩、手段统统用上，目的在于使中国成为基督教之国。但他们就是不了解中国圣贤的古训：以力服人，非心悦而诚服也，力不瞻也；以利诱人，能诱小人，非能诱君子也。“君子固穷，小人穷斯滥矣”。由此，可以研判一部分教民之情状。以德服人，以道义感人，心悦而诚服矣，这是传教之正途，然而传教士不善用之。历史说明，传教士在中国既是上帝福音的传道者，又是上帝的掘墓人。在双重拯救的宣教策略下，传教士们由身体拯救进而扩张到社会改造，但往往放任其手段而忘却了宗旨，热衷于应景而忽略了灵修，这是基督教在中国不昌盛的症结之一。不恰当的输出方式和文化替代主义的心态，决定了基督教在中国的必然失败。

第五章 保守主义与激进主义

——儒家与基督教在近代中国的两种态度

一、程度抑或方式：保守主义与激进主义之判准

1980年台湾时报文化出版社出版了周阳山等编的《文化中国丛书》，其中《近代中国思想人物论——保守主义》一册，有几篇文章专论中国近代的保守主义。如史华慈的《论保守主义》、傅乐诗的《现代中国保守主义的文化与政治》以及林毓生、叶嘉莹、杜维明等人个案研究的文章。什么是中国的保守主义呢？史华慈认为，“凡是未经反省地保持固有的行为、感受与思考方式，这种惯性倾向即可称为‘保守的’。”^①史华慈在文章中引用了列文森（Joseph Levenson）的观点，以说明并进而强化他对保守主义的界定。列文森将“传统主义者”（Traditionalist）和“传统主义者的”（Traditionalistic）区分开来。列文森认为，传统主义者的思维明确指涉某种文化的保守主义。这种文化的保守主义对传统的价值和理念的珍爱，并非是因为他们感到这些价值与理念固然有效，而是因为这些价值和理念可以加强民族自尊心。在列文森的笔下，“要定义现代中国的保守主义，简单的方法就是把它认为是反对现代化设计的

^①史华慈著，林镇国译《论保守主义》，见《近代中国人物论——保守主义》，台北时报文化出版有限事业公司1980年版，第19页。

所有态度。于是，所有对传统的肯认者都可称曰保守主义者”^①。其实对传统的肯认与反对现代化设计并不是同一性概念，二者不是同心圆，这样的界定可谓前后矛盾。十分明显，在中国反现代设计可以是传统主义者，然而传统的肯认者却不必是反现代化设计者，如张君勱、梁漱溟、牟宗三、徐复观等等。他们肯认传统，但与其说他们是反现代化的设计者，不如说他们是中国现代化设计的积极参与者。再说，所有对传统的肯认者都可称为保守主义者，这一定义过于宽泛。因为对传统的肯认有个度的问题，肯认到什么程度才能称为保守主义值得疑问。显然，自由主义、马克思主义、新士林哲学等无一不对传统有所肯认，但它们未必都是文化的保守主义者，马克思主义、自由主义在中国无疑是文化的激进主义。我们认为，只有肯认中国文化的主体地位，承认中国文化的固有价值与理念可以作为中华民族的精神支配力的人才可以称为保守主义。不过，史华慈等认为现代中国有一个文化的保守主义传统，而章太炎、刘师培、王国维、熊十力、梁漱溟、梅光迪等为保守主义者是值得肯定的。

什么是保守主义，什么是激进主义？似乎是不言而喻的问题。其实不然，由于中国近代社会复杂多变，使得许多思想家或曰中国近代化的设计者往往不能守一而终，这为保守主义与激进主义的区分增加了不少的难度。而中国社会结构的快速崩解和社会关系的迅速失衡和社会价值观念多元化的出现，使保守主义变得模糊不清。不过，余英时先生还是对保守与激进设计了一个定准，他说：“我们说某某人保守，某某人激进，都是要有一个定点。如果没有一个标准，没有一个座标，我们很难说某人是保守的，某人是激进的。”这个座标、这个定点是什么？余先生说：“一般说是相对于现状，最简单地说，保守就是要维持现状，不要变；激进就是要对现

^①史华慈著、林镇国译《论保守主义》，见《近代中国人物论——保守主义》，台北时报文化出版有限事业公司 1980 年版，第 34~35 页。

状不满意,要打破现状。”^①然而,按照余先生自己所设定的座标与定点,结果是自己否定了自己。因为他认为,客观上“在中国近代史上,从鸦片战争以后,太平天国到十九世纪末叶,中国的现状正在不断地变,没有一个秩序是稳定的,没有一个基础可以作为衡量保守或激进的根据。”而主观上,没有坚持不变的人,“只有要求不同程度变革的人而已”。由是他得出一个结论:“中国没有真正的保守主义者。”^②如果说有,将要求变革较少的人往往就成了保守主义者,而要求变革的多少如何量化?量化的标准是什么?余先生没有说明。

“中国没有真正的保守主义者”,一语道出了中国文化传统的苍凉和无奈!是中国果真没有保守主义呢?还是余先生的保守主义的判准出了问题?然而,近代中国存有保守主义者或者说文化的保守主义者在近代中国的存在是不争的事实。我们认为,余先生的判准出了问题。自太平天国以后或者说自洋务运动起,没有一个负责的思想者坚持维持现状,要求不变,只是变的程度大小而已,所以以此为判准只能得出中国没有真正保守主义者结论。况且,变的弹性空间太大。以求变的程度作为判断保守主义和激进主义的判准,在两者之间可以划分许多量的梯级并存在模糊地带。唯一的办法,是在余先生的判准之外另寻出路。我们认为,中国的保守主义者与激进主义者的区别不是程度的,而是方式的。程度的是说变的大小,方式的是说求变方式之不同。在近代中国,求变方式只有两种,即革命或改良。在近代中国,革命不仅仅是政治术语,同时也是社会、文化、思想乃至习俗、生活术语。政治革命、社会革命、文化革命、思想革命词语等等,对于曾生活在 20 世纪的我们久已耳熟能详。政治革命,是一个阶级推翻另一个阶级的暴力行动。思想革命,是洗脑换脑。文化革命,主要有两种表现方式。

①余英时《钱穆与中国文化》,上海远东出版社 1994 年版,第 190 页。

②参见余英时《钱穆与中国文化》,上海远东出版社 1994 年版,第 193~199 页。

一是彻底否定中国传统文化,二是全盘西化。前者代表着破,后者代表着立,不破不立,二者相辅相承。文化的激进主义说到底就是中国文化的取代主义者,即用一种外来或西方的文化代替中国文化,基督教、自由主义、马克思主义等在西方未必全是文化激进主义,然而在中国都表现为文化的激进主义。改良,是变革中国的另一方式。当然,有政治的改良,也有文化的改良、社会的改良。改良是通过渐进的方式达到改变中国政治、社会、文化之目的。改良有多种形式,有的是自上而下的改良,有的是自下而上的改良,有的是自局部实验渐至推向全体的改良。改良之所以为保守主义,是因为它是渐进的、柔和的、试探的,它之所守不是某种东西的固守,而是通向目的方式、办法、途径之守。文化的保守主义与文化的激进主义之不同,在于文化的保守主义是中国文化的主位、本位主义,激进主义是文化的替代主义。在激进主义看来,可以承认中国文化的某些部份或因素有利于现代文化或有利于建设现代新文化,但文化的主位、本位是西方的、外来的,不是中国的。而文化的保守主义者认为,中国文化可以变,可以成为一种新的文化形态,但其本位、主位、主体是中国的,不是西方的。文化的保守主义的最好表达就是“中体西用”;“返本开新”;“本内圣之学以解决新外王”等等。文化的保守主义者可以是政治的激进主义者,如章太炎;而政治的保守主义者或改良主义者可以是文化的激进主义者,如胡适。当然,政治保守与文化保守、政治激进与文化激进的一致是主要的。

二、基督教与中国近代的激进主义

基督教在西方是保守主义,而在中国则是激进主义,这恰有南橘北枳之效。原因很简单,基督教在西方是传统的,是形构西方社会的文化根基,在西方政治、文化、社会生活、风俗习惯等方面有着超乎寻常的影响,它是西方近代启蒙思想或者激进主义猛烈批判、

讨伐的对象。然而,基督教来到中国,境遇大不相同,它所面对的中国,决非文化上一无所有的蛮野荒芜之地,而是有着数千年的文化传统、信仰体系、生活方式和风俗习惯的广阔文化绿洲。在这块土地上,基督教传教所面临的问题首先是破坏、否定已有的文化传统、价值信仰体系的问题。要想以基督教征服中国人,首先要否定中国文化尤其是儒家文化,尔后方能取而代之。传教士一再认为,不能除儒家之旧,就难布基督教之新,本着除旧布新的使命。传教士在近代中国骨子里是彻底的反传统主义者,是文化的替代主义者,从而决定了他们是文化的激进主义者。基督教在近代中国表现为激进主义,还表现为它与中国近代革命有着密不可分的关系,从洪秀全到孙中山这些革命家都是基督徒。当然革命家不必是基督徒,而基督徒也不必是革命家,但基督教与中国近代革命的渊源关系是人所共知的。反观儒家,儒家在文化上是典型的保守主义,而在政治上大都是改良主义,无论康有为、谭嗣同、梁启超还是梁漱溟、张君勱、唐君毅、牟宗三等等,无不奉行政治的改良主义,它们基本上与革命绝缘。这一现象不能不引起人们的深刻思考。

基督教传教士认为,“以孔孟学说为代表的儒家文化,是中国人不能皈依基督教的大敌。所以,他们在布道的过程中,也将儒学置于基督教的非此即彼、此毁彼兴的对立面。”^①传教士自觉地与中国传统文化及其代表官绅阶级为敌:“吾非除旧何由布新?将欲求吾道之兴,必先求彼教之毁。”^①批判儒家,乃至批判整个中国传统文化是基督教传教士的应有之意。如林乐知,他批判中国人的八大“积习”即骄傲、愚蠢、恇怯、欺诳、暴虐、贪私、因循、游惰,认为中国社会之所以不进步、中国学术之所以不进步是独尊孔子之结果。当然,这些批判并非完全不对,也不是说没有积极意义,但传教士批判儒家,旨在取代儒家在中国文化中的主体地位,建立基督

^①顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社1996年版,第206~207

之国。谭嗣同、康有为、严复同样批判传统,批判儒家,但他们的批判旨在拯救儒家。

基督教对中国传统的批判是全面的,包罗儒、释、道以及各种民间信仰、传统习俗。手头有一本名叫《黜虚崇正论》的小书由此小书我们可以知道基督教对中国传统的基本用意。据德国传教士安保罗介绍,此书本为天主教所著,名叫《圣教理正》。后来潮州府浸信会依照耶稣教删改校订,重印名叫《辟邪归正论》。但因书中还是有几句严厉的话,由是安保罗请青岛牧师再行校正,并译为官话,改为今名。安保罗写序的时间是光绪三十年,此书远比这个时间要早得多,手头这本书是 1930 年青岛巴陵会出版的。虽屡经删改,但从安保罗(此人同情中国文化)认可的这一宣传基督教教义的小本子,也可以窥见其心态。他们除了宣扬基督教的基本教义外,大量的篇幅用来批判中国文化。是书认为,孔子是人,耶稣是神;“孔子也不能说是完全的、也是有罪过的”^①。而“佛教的道理,比不上耶稣的道理是正大光明的”^②。号召人们不要受佛家轮回思想的迷惑。孔子是有罪之身,佛教不正大光明,这是基督教的独断与偏执!无此偏执,基督教就不成为基督教。执此偏颇,基督教难免狂妄、自大与独断,就不可避免地蔑视其他文化,从而引起其他文明、宗教的情绪化反抗,导致宗教冲突与宗教战争。

总之,基督教在近代中国,本质上是文化的替代主义。替代主义不管如何伪装、言词何等的谦卑,骨子里仍然是文化的激进主义而不是保守主义。

基督教与中国近代革命有着不可离散之因缘。当然,不能说没有基督教就没有中国近代革命,但如果没有基督教的传入,中国革命的形式可能会有所不同。众所周知,太平天国革命与基督教有着密切关系,洪秀全及其太平天国的领导集团都是以基督教教

① 《黜虚崇正论》,第 22 页。

② 《黜虚崇正论》,第 120 页。

义武装起来的革命者，拜上帝教是基督教之最早之中国化。正是在基督教教义“天国近了”、一个新天新地新世界即将到来的感召下，洪秀全们冒死去开创一片革命大业。近代中国另一位杰出的革命家孙中山先生，以洪秀全事业的继承者自居，是一位真正基督徒。与其共同起事者中基督徒边不乏其人。传教士或中国教徒所创办的一些学校、机关、教堂等往往成为革命的策源地或谋划所，像香港的辅仁文学社、长沙的圣公日知会、武昌的日知会等等，都是基督徒创办的机构，为近代中国革命做出巨大贡献。香港中国福音神学院梁寿华先生对基督教与中国革命有着深入的研究，惜乎未能亲见其书。就网上所发布的资料来看，已有相当的说服力。的确，“当 1807 年马礼逊进入中国时，已种伏了革命的根苗”。晚清的革命的确是由基督徒发起的，革命以及随之而陆续出现的革命风潮，其中的参与者不全都是基督徒，但基督徒无疑仍然起着重要作用。

基督徒为什么要革命呢？传教士为什么支持革命呢？最终还是要到基督教的宗旨中去找答案。基督教来中国，目的是“中华归主”即实现中国的基督化，而清政府的意识形态是儒家的。因此，满清是他们实现中国基督化的最大障碍，推翻清政府的革命也就成了他们乐观其成的历史结局。基督教在近代中国，既是文化的激进主义，也是政治、社会的激进主义。

三、儒家与中国近代的文化保守主义

保守主义是近代儒家的天性。自汉武帝独尊儒家起，儒家一直是官方的意识形态，是官方的统治工具。从治国平天下之道到修身、齐家之术，从政治形态的设计到官吏的选拔、任用、升迁罢黜，从经济指导思想到教育、文化理念无不渗透着儒家的意识。鸦片战争以后，欧风美雨的狂飚横扫中原。在西方文化的进逼下，儒家从技术、制度到文化节节败退。面对“三千年未遇之变局”，儒家

只有两种选择:或顽固地坚持一切不变,走向极端保守主义;或与时偕行,与世推移,以变应变,走向改良主义即温和的保守主义。曾国藩、李鸿章、张之洞等洋务派到康有为、梁启超、严复、谭嗣同等改良主义者,无一不是在保持儒教中国不变的前提下,通过对西方科学技术或制度性东西的学习,唯变所适,以求实现中国社会的近代化。

洪秀全是激进主义,孙中山也是激进主义,激进并不是就他们的目的而言,而是他们实现的方式说的。从这个意义上说,义和团运动也是一种激进,同样是处于对中国社会现实不满而要求变革的一种方式。相对于洪秀全,曾国藩就是保守主义,因洪秀全是以基督教颠覆在中国行之数千年的儒家之纲常名教。

第六章 传教与弘法

—— 基督教与佛教两种不同的输入方式

为什么一向十分宽容、包容的中国文化，不能容基督教呢？为什么一向强调“他山之石，可以攻玉”的中国文化，对基督教这块“他山之石”如此强烈地排斥呢？为什么基督教在近代中国会冲突不断、教案不断，甚至发生像义和团那样的滔天大案呢？当然，这里面原因十分复杂。反观佛教进入中国，虽然也发生过“法难”，然而它只是佛教传入史上的小小涟漪，而不是主流。梁任公曾问：“外来之佛教，曷为而能输入中国且为中国所大欢迎耶？输入以后，曷为能自成中国的佛教耶？”^① 面对近代中国的基督教，我们该如何发问呢？是否该问：外来之基督教，曷为难输入中国且为中国人所强烈排斥耶？曷为难自成中国基督教耶？比较一下佛教与基督教的输入方式，可能会得到一些答案。

一、两种动机：弘法与传教

佛教东来之所以大为中国人所欢迎，尤其是为中国的士阶层所欢迎，而基督教东来之所以为中国人所排斥，尤其为中国的儒生所排斥，原因是多方面的。例如，佛教教理的深刻与基督教教义的浅薄，佛教空门世界的超然与基督教人间天国的迷恋等等，这些可能都是其中的原因。中国儒家知识分子大多有出入佛老的过程，

^①梁启超：《中国佛教研究史》，上海三联书店 1988 年版，第 1 页。

而对于基督教,出入其中可能了无意趣。佛教在中国、在知识分子的心目中,是雅净、深刻的智慧。而基督教异象、异能、奇事、预言、异梦、神迹、复活、天堂、地狱等等,在儒家知识分子看来,谈之污舌,最多不过是神道设教。所以只能教凡愚而不能化智者。当然,基督教与佛教不是完全排斥。耶稣说:“不可杀人,不可奸淫,不可偷盗,不可作假证。”佛教在家男女教徒力遵五戒,即不杀生,不偷盗,不邪淫,不妄语,不饮酒,其中有四条相通。基督教与佛教在中国之所以出现不同的命运,输入动机方式及目的之差异可能是导致不同命运的重要原因。

传教是基督使徒的使命,基督教传教的目的是让人改信福音。耶稣来到加利利,宣传神的福音说:“日期满了,神的国近了!你们当悔改,信福音”。^①就是让别人放弃原来的信仰,皈依基督。耶稣告诉他的门人,“这天国的福音要传遍天下,对万民作见证,然后末期才来到”。^②耶稣死后复活,告诉众使徒说:“圣灵降临到你们身上,你们就必得着能力,并要在耶路撒冷、犹太全地,和撒玛利亚,直到极地,作为见证。”^③保罗说,耶稣对他说:“你去吧!我要差你远远地往外邦人那里去。”^④彼得对众说:“你们各人要悔改,奉耶稣基督的名受洗,叫你们的罪得赦,就必须受所赐的圣灵;因为这应许是给你们和你们的儿女,并一切在远方的人,就是主我们神所召来的。”^⑤基督教本质上是传教的宗教,这是它的创立一开始就确定的规矩,所以才有许多传教士不辞艰险,不远万里,过流沙,穿密林,深入不毛,开拓教区,征服教民。他们要用尽一切方式,让没有信仰的信福音,使已有信仰的背叛信仰,皈依福音:“到外邦人那里去”;“直到极地”,去作基督的见证。基督教是一神教,

① 《马可福音》第 1 章。

② 《马太福音》第 24 章。

③ 《使徒行传》第 1 章。

④ 《使徒行传》第 22 章。

⑤ 《使徒行传》第 2 章。

是最具有扩张主义色彩的宗教。近代以来,随着新大陆的发现,工业革命的成功,海上交通和陆上交通的便利,传教士紧随西方殖民者的足迹,冒险前往世界各地。在中国,他们无视中国已有的数千年文化传统,用尽一切手段网罗教民,借以实现他们“中华归主”之梦,“让每一个山谷都竖起光辉的十字架”。美国大学生传教团更是喊出:“我们这一代让福音传遍天下。”这种极度的文化行销策略引起儒家知识分子的强烈反感,同时也严重损害了中华民族的自尊心。施小惠,耍小术,唆人背道,诱人入教,在“礼闻来学,未闻往教”的儒家知识分子看来皆非君子所为,故而受到儒家知识分子的百般嘲弄和讥讽。

如果说基督教传教士的宗旨是传教,那么佛教徒的宗旨则在弘法。弘法与传教意义相同,都是为了扩大本教的影响,但方式不同。传教主要靠外在灌输,而弘法主要靠内在觉悟;传教旨在求得人们的“信”,而弘法旨在求主体的“悟”。禅宗更是强调“法则以心传心,皆令自悟自解”。在基督教,牧师、传教士、传道士与大众是不平等的,他们是牧者,而民众是受牧者,是迷途的羔羊。而在佛教,佛法平等,人人皆有佛性,弘法就是使众生本有的佛性彰显出来。

众所周知,佛教在终极理念上,与儒家有着更多的相似之处,而基督教与之大相径庭。佛教弘法的目的,旨在让人成佛,而佛不过是觉者或智者。“一切众生,皆有佛性”,即都有成佛的可能性,这与儒家的“人人皆可为尧舜”,“涂之人可以为禹”是相通的。然而人人可以基督吗?显然不能。因为基督是“救世主”,是以色列人所期待的、上帝所膏抹的新君王,相当于汉语中受命于天的君王即天子,人人都成为真命天子是不可能的。不能理喻、只能信仰的耶稣基督的神人二重性,与东方文化可谓格格不入,难以进行“格义”化处理。

在中国广泛流行且为中国士阶层所认可的是大乘佛学。从大乘佛学的四弘誓愿,我们可以看出与基督教的不同。四弘誓愿即“众生无边誓愿度,烦恼无尽誓愿断,法门无边誓愿学,佛道无上誓

愿成。”传教士不辞艰险,犯险传教,也可以是“众生无边誓愿度”。不过,佛教在众生平等前提下,它能放下身段,反求诸己。四弘愿其中的三个是对自己讲的,只有一个是对他人讲。既使这一个“众生无边誓愿度”,禅宗所追求也是“迷时师度,悟了自度”。是内在地追求自我贞定、自我反省,还是指手画脚、指斥大众、教导他人,这是佛教与基督教传教方式的重要不同。六祖慧能曾言:“何期自性本自清净,何期自性本不生灭,何期自性本自具足,何期自性本无动摇,何期自性能生万法。”佛教着重在自性上着力,而基督教着力点在外不在内。佛教认为,人生是苦,然人性高贵而伟大。基督教认为,人是有罪之身,永远感到自己渺小而可怜,期待着基督的救赎,上帝的赦免。佛教高扬人性与儒家思想异曲而同工。在儒家,人是天地之灵秀,人通过尽心、知性、知天的修为,实践存心、养性、事天之功夫,就可以“参赞天地之化育”,“与天地合德”,天、地、人并立而三。

二、两种方式: 强行输入与平等交流

基督教在近代中国之所以遭到中国社会各阶层强烈抵制,是因为它选择了一种极不恰当的输出方式,即借助列强炮舰政策的保护强制性输入中国,而佛教之所以受到中国人的欢迎,与其温和的、渐进的输出不无关系。

“他山之石,可以攻玉”,这是中国文化悠久的历史传统。这一文化传统是说,我们对于异质文化甚至文明程度不如自己高的文化(他山之石),都应以海纳百川的气势广而纳之,因为它可以促进本民族的文化发展与提高(可以攻玉)。历史上她对印度佛学的成功吸收与融合堪称人类文明史上文化交流的杰作,相反,近代基督教的输入对中国文化乃至基督教本身造成的伤害可谓世界文化交流史上一大悲剧。同样在中国,这一巨大的文化反差,需要我们认真总结,真诚反省。

众所周知,基督教本质上传教的宗教,传教是教徒的使命。耶稣告诉门徒:“这天国福音要传遍天下,对万民作见证,然后末期才到来。”^①又说:“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以,你们要去使万民作我的门徒,奉父子圣灵的名,给他们施洗。”^②将基督教传到外邦乃至极地,是耶稣向门徒发出的号召,否则就不是基督徒,甚至基督徒“要为真道打那美好的仗”^③。这可能是十字军东征,消灭一切异教徒的经典根据。如此看来,基督教进入中国是必然,至于以何种方式、什么时间进入中国是或然。19世纪初,西方传教士马礼逊来华传教,后来吸引和感召了大量的传教士前来中国。毫不夸张地说,传教士是在一个错误的时间出现在一个不应出现地方。从当时中国的内部情形讲,清王朝的康、乾盛世早已成为明日黄花,而土地高度集中,大量农民流离失所,贫富差别加剧,社会矛盾空前激化,晚清中国如同一个巨大的火药库,随时有引爆的可能。传教士的到来,为这个错综的中国社会矛盾注入了异质因素,渗入了新的变量,增加了更多地不可预测的东西。这预示传教士随时可能成为中国社会冲突的导火索。从国际情形讲,西方世界已完成工业革命,迫切需开拓海外市场,寻求新殖民地,清政府闭关锁国政策违背了人类历史发展的潮流。将中国这一东方大国拖入世界发展的轨道是必然的,是不以任何人的意志为转移的。传教士的到来,为急于打开中国大门的西方列强提供了更多的口实。这是基督教第四次传入中国的悲哀!

不过,西方传教士却不这么想。在他们看来,这是迫使清政府放弃禁教政策的绝佳时机,是基督教全面进入中国的不可多得的历史机遇。在这一思想的支配下,他们不计手段,不计方式,甚至不惜借助西方列强的武力向中国强行输入基督教。为了方便传

① 《马太福音》第24章。

② 《马太福音》第28章。

③ 《提摩太前书》,第6章。

教,传教士可以参与走私鸦片,从事罪恶的鸦片贸易;为了使中国每一山谷都竖起十字架,他们可以公开鼓吹战争甚至直接参加侵华战争。每一次中国战败,他们都欣喜若狂。列强利用传教士作侵华的向导、谈判的翻译,而传教士利用列强向清政府施压,迫使其对基督教全面开放。列强与传教士的相互勾结,使基督教在道德上蒙上了严重的污点,从而使他们失去在中国合法性存在的理论依据。这是招致中国人反感的重要原因。

基督教在近代中国的强行输入的另一表现,是他们借助非宗教之手段,以期达到传教之目的,招致中国人对基督教信心不足的重要原因。由于中国是一个有着 5000 年文明传统的国度,中国人有着自己的信仰、习俗乃至教化方式,这给他们传教、吸收教徒带来极大的困难。他们感叹,单纯向中国老百姓讲道,如同向海中撒种,希望渺茫。由是他们改变传教方式,不再靠基督教教义本身吸引教民,而是以小恩小惠、包揽词讼、徇袒教民等等非正当手段诱民入教。许多教民入教并非由于基督教的吸引,而是为了在洋人那里捞取某种好处,从而大大贬损了基督教的声誉,也加剧了基督教与中国社会的矛盾,进一步影响了基督教的影响力。

任何宗教都有传遍天下惠及百姓的诉求,只是方式不同罢了。佛教同样如是,天竺高僧鸠摩罗什曾言:“大士之道,利彼忘躯。若必使大化流传,能洗悟矇俗,虽复身当炉镬,苦而无恨。”^① 以身殉道,奋不顾身,是一切宗教家的精神境界,佛教僧众表现尤为壮烈。鸠摩罗什所说的“大化流传”即如使佛教得以流行,既使“身当炉镬,”也“苦而无恨”。誓渡天下众生,与基督教使福音传遍天下异曲而同工。所以,佛教与基督教所异不在于要不要传教,而是以什么方式进行传教,大法流传。众所周知,佛教进入中国与基督教完全不同,印度、西域等地的高僧从来没有试图借助武力弘扬佛法,征服中国,相反,还有中国政府以武力强迫佛教传入的例证。十六

^①释慧皎著,汤用彤校注《高僧传》,中华书局 1992 年版,第 48 页。

国时，前秦皇帝苻坚(357~385年在位)闻天竺高僧鸠摩罗什大名，命大将吕光，率兵七万，伐龟兹等西域诸国。出师之前，他对吕光说：“夫帝王应天而治，以予爱苍生为本，岂贪其地而伐之乎，正以怀道之人故也。朕闻西国有鸠摩罗什，深解法相，善闲阴阳，为后学之宗，朕甚思之。贤哲者，国之大宝，若克龟兹，即驰驿送什。”^①公元401年，罗什到长安，后秦皇帝姚兴“待之以国师之礼”，“请入西明阁及逍遥园，译出众经”^②。传教士是以炮舰作为掩护，强行进入中国，而佛教的高僧是中国皇帝不惜以武力为手段，强行掠之中国，这就是差别。

佛教进入中国，是一个和平的、慢慢渗入的过程。正如荷兰学者许理和所说：“佛教何时传入中国，已不可得知。它可能从西北慢慢渗入，经由横跨欧亚的丝绸之路上的两条支线在敦煌进入中原，并且从那里穿过河西走廊进入‘关中’和华北平原，那里正是后汉都城洛阳坐落的地方。”“这种渗入可能发生于公元前1世纪上半叶(中国势力在中亚巩固的时代)和公元1世纪中叶(佛教的存在首次在当时的中国资料中得到证实)之间。”^③而西域高僧，在中国大都长期从事佛经翻译工作，如摄摩腾、竺法兰、安世高、支楼迦讖、康僧会、鸠摩罗什等等，这些人大都列在高僧传译经类中。外国僧人更多地参与了译经工作，佛教经典的汉化工作则是由外国僧人与中国学生共同完成的，至于向中国社会弘法、传道则是由中国僧人完成的。中国僧人尤其是士大夫阶层出身的僧人掌握了解释佛经的话语权，这为佛教流行提供了便利。许理和教授指出：“佛教在士大夫阶层中的传播几乎全然是中国人的事务，外国传教者几乎无法参与进去。在整个公元4世纪，它由人数有限的最有名望的中国僧人完成，他们的名字反复出现于同期文献中。帛远

① 释慧皎著，汤用彤校注《高僧传》，中华书局1992年版，第49~50页。

② 释慧皎著，汤用彤校注《高僧传》，中华书局1992年版，第52页。

③ (荷)许理和著，许四龙、裴勇等译《佛教征服中国》，江苏人民出版社2003年版，第23页。

竺道潜、支遁、竺法雅、释道安、释慧远和释慧持等无疑是在士大夫阶层传播佛教的过程中扮演着领导角色的大师”“他们实际上全部生于士大夫家庭。”^① 佛教传入是外国僧人的功劳，但佛教为中国所吸收并成为中国文化的有机组成部分则是由中国僧人完成的。佛教，以其高深的义理和高超的辩论技巧深深吸引了中国的知识阶层，复由他们走上民间社会。

佛教布道与基督教在近代中国布道不同。西方传教士为收门徒，不分良莠，致使教民鱼龙混杂。传教士赖以吸引教民的不是基督教博爱、牺牲、平等等教义，而是非宗教的因素如办医院、建学堂、办报纸、开育婴堂等等。这些东西虽然有功于中国，然而却非传教士之所当为。有人问鸠摩罗什：“汝在汉地，大有重缘，受法弟子，可有几人？”鸠摩罗什回答：“汉境经律未备，新经及诸论等，多是什么所传出，三千徒众，皆从什么受法，但累业障深，故不受师教耳。”^② 鸠摩罗什并不以多收佛教徒为荣耀，而是将自己译经事业作为自己的追求，认为对佛教贡献不限于感化了多少人进入佛门，而以翻译出新经及诸论借此完善中国的佛教经律系统比传授几个学生更重要。在基督教传教史上，至今没有与鸠摩罗什比肩之人，也许基督教永远也不会出现这种人物。与基督教用尽一切手段网罗基督徒不同，高僧大德则是以其特有人格魅力和自己的宗教实践感召门徒。菩提达摩，这位印度僧人，跋山涉水，来到中国，可以当面批评梁武帝大兴塔寺，力倡佛教，并无功德。后独自来到河南嵩山少林寺，面壁九年。慧可为了做他的弟子，毅然在雪中站了三天三夜，积雪淹没了膝盖，达摩不为所动。慧可抽出佩刀，猛然砍掉了自己的左臂，并强忍疼痛，将自己的左臂献给达摩。达摩为慧可舍身求法的精神所感动，收他为徒。正因有慧可这样断臂求法的真汉子，佛教在中国

^①（荷）许理和著，许四龙、裴勇等译《佛教征服中国》，江苏人民出版社 2003 年版，第 8 页。

^②释慧皎著，汤用彤校注《高僧传》，中华书局 1992 年版，第 45 页。

才能绵延不绝。我们可以说,传教士中没有达摩,故而至今没有出现基督教的慧可;唯其没有慧可,所以没有产生真正中国化的基督教。

佛教进入中国是在“润物细无声”中悄悄进行,经历了由知识阶层渗透至民间社会的过程,这是文化交流的正途。而基督教在近代中国反其道而行之,从战争的叫嚣到花样百出的传教方式,常常给中国人以别扭的感觉。不同的输入方式,造成了佛教与基督教在中国的不同历史命运。

三、两种目的：替代主义与有益补充

佛教本质上是宽容主义,而基督教本质上是独断主义。我们知道,佛教有判教,分判诸教之大小、深浅、别圆等等,虽然具有排他主义的倾向,然而判教是基于说理。况且佛教之判教目的在于争正统,而不在于排斥他教。佛教东来,相当低调与柔性。而基督教到来,尤其是新教东来,则相当傲慢与强硬。

关于基督教的独断主义和排他性,我们可以从使徒保罗一段话中体味出来。耶稣基督说:“神将他升为至高,又赐给他那超乎万名之上的名,叫一切在天上的,地上的,和地底下的,因耶稣的名,无不屈膝,无不口称耶稣基督为主,使荣耀归与父神。”^① 耶稣基督是至高无上的,神圣不可侵犯,宇宙间的一切都应向他屈膝,以他为主。耶稣基督的唯一性,充分说明它不能与任何宗教和文明、文化兼容,更不允许任何宗教和文化实体与其同在,与其并存共育,同生共长,故它具有强烈的排他性和独断性。

基督教的唯一性和排他性,在其输出过程中必然以替代主义为目的,由此在近代中国引起的种种纷争、教案、矛盾、冲突只是基督教会传教史上的案例之一部,而不是全部。在他们的宗教精神和宗教激情迸发出来的时候,可以动员千百万人,参加“十字军东

^① 《腓立比书》第2章。

征”，与“不信者”作战，向他们所谓的“异教徒”开战。被征服的各地居民必须改信基督教（严格地说是天主教），如果不改信基督，就会被以武力在肉体上解决。十字军东征是基督教强制性输出的典型案例。由此案例，我们就不难理解为什么西方列强会借助炮舰，为传教士打开在中国传教的大门。当然，他们也可设立宗教裁判所，用火刑烧死一切对他们的上帝、对他们的主不敬的人。无论用什么手段，目的只有一个，强行推销自己的宗教观。

基督教第四次来华的目的十分明确，就是无论用什么手段也要除儒家之旧布基督教之新，就是要将儒家这个传教过程中最大障碍清除掉，化儒教之国为基督之国。传教士公开鼓吹战争、支持战争、直接参与侵华战争，就不难理解了。用战争的手段解决文化、观念、思想问题是基督文化的传统。这一传统还会延续下去，让他们学会谦卑，学会以平等眼光看待一切人类文明，学会与其他文明实体、宗教形态平等相处，除非其他文明实体、宗教形态的经济势力、军事力量比他们强大，否则是不可能的。从 20 世纪初期，中国教会人士和洋教士共同发起的“中华归主运动”，到比利时籍教士雷鸣远喊出的“中国归中国人，中国人归基督”，其目的与用心只有一个，那就是在精神疆域里彻底驱逐孔子，实现基督化。许多人不理解，为什么义和团运动中会有那么多僧人、道士、民间宗教人士冒死参与到反洋教的斗争中去。说到底，是基督教的唯一性、排他性以及奉行的文化替代主义的战略触犯了他们的精神领地，威胁到他们的精神家园的存在。

中国人为什么见容于同样是来自西方的佛教？佛教为什么在儒家占统治地位的中国受到知识分子阶层的广泛欢迎呢？佛教自东汉末年入华，历魏晋南北朝至隋唐进入极盛时期，并终于为中国文化吸收，形成了中国式的佛学教派。佛学与中国文化可谓双向成就。在中国，佛教尤其是大乘佛学的教理、教义通过吸收、消化老庄、思孟思想的有益因素达至圆熟境。天台、华严、禅宗等派的理论代表了大乘佛学教理新的高峰。佛教也成就了中国文化，儒、

释、道成为中国文化系统中不可或缺的组成部分。佛教东来,对道家与道教影响,对宋明理学、心学的影响,对中国艺术、书法、绘画、诗歌创作、文艺评论的影响,可谓无所不在。佛教在中国,虽然与儒道也有冲突,但总得说来是双赢。之所以取得了双赢,而没有像基督教一样成为中外宗教文化交流史上败笔,在于佛教徒采取了恰当、合理的弘法策略。

佛教入华,可谓别有高致,其大致经过依附、格义、立宗等阶段。汤用彤先生曾发问:“外族之神,何以能为中华所信奉,而以之与固有道术并重?”他的解释是,其初与老子化胡说有关。老子与尹喜出关西行,过西域,至天竺,教胡人,浮屠是老子的弟子。老子是佛陀的老师,胡人推行的是老子的教化。汤先生分析说:这样一来,“以为中外之学术本出一源,殊途同归,实无根本之差异,而可兼奉并祠也”。又说:“汉世佛法初来,道教亦方萌芽,纷歧则势弱,相得则益彰。故佛道均籍老子化胡之说,会通两方教理,遂至帝王列二氏而并祭,臣下亦合黄老、浮屠为一,固毫不可怪也。”^① 佛教初传中国,势力弱小,为求得生存与发展,依附黄老,中国人视黄老浮屠为一家。“自汉通西域,佛教入华以来,其始持精灵报应之说,行斋戒祠祀之方,依傍方术之势,以渐深入民间。”“自汉末世乱,以至五胡之祸,民生凋弊,验休咎报应,求福田饶益,当更为平民之风尚。”^② 在汉末,佛教并不为世人所重,牟子《理惑论》说:“世人学士,多讥毁之。”“及至魏晋,玄学清谈渐盛,中华学术面目为之一变,而佛教则更依附玄理,大为士大夫所激赏。”^③

至魏晋佛教由对玄理的依附转化为“格义”。《高僧传·晋高邑竺法雅》有云:“雅乃与康法朗等,以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之格义。”汤用彤先生说,“格,量也。盖以中国思想比拟配

①汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,中华书局1983年版,第42~43页。

②汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,中华书局1983年版,第134页。

③汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,中华书局1983年版,第83~84页。

合,以使人易于了解佛书的方法。”^① 格义是理解之法,这种理解之法象是思想、意识层面上的类比思维,借助这种类比思维让人理解佛理。法雅“少善外学,长通佛义”,是一位对佛典和中国经籍十分熟悉的人物,可以“外典佛经,递互讲说”,从“以经中事数,拟配外书,为生解之例”的意义来看,格义又是讲授之法,通过格义式的讲授可以使“未善佛理”的门徒明白佛理。格义说明佛教输入华夏由最初只依附神仙方技,活跃于宫庭民间,通过依附于魏晋玄学玄理,开始进入中国知识分子、士大夫之心灵。性空与本无、般若与玄智,在格义中找到了接榫处。作为士阶层,不满足于善福报应、六道转回等低级的说教,而是要理解其义理,真正进入佛理世界。对佛教徒而言,格义是解经的方法,也是输入佛理的方式,而佛教的输出已经由“致广大而尽精微”了。

经过格义,佛教在中国进入了开宗立派的时代,摆脱了对道术、玄理的依附,实现了自我角色的确证。如果说“六家七宗”是格义的最大成就,那么六家七宗之后即僧肇、慧远始,中国佛教就进入了立宗时代。立宗时代的到来说明,佛教与中国思想文化的隔阂已经解除,它已融入中国文化之中而成为中国文化的有机组成部分,开始了在这里生长的历史。当然,这并不是说佛教与儒家、与道教的冲突从此不再发生了,而是说它即使发生也是中国文化的内部冲突,而非外部冲突。

无论是比附神仙方技、黄老道术,还是比附玄理,格义解经,甚至开宗立派,佛法东来,并非为代替中国固有之文化,成为中国文化之主宰,而是寻求在中国生存、发展之空间,使佛教成为中国文化的有益补充,这与欲除儒家之旧、布基督教之新的基督教文化有着本质的不同。基督教进入中国,并不满足于成为中国文化的有益补充,而是要占领中国,成为中国文化的主宰,最终替代中国文化。替代还是补充,两种目的注定了不同的命运。

^①汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,中华书局 1983 年版,第 168 页。

第七章 儒家与基督教在近代中国

——冲突之缘由与化解之道术

百余年来的儒家与基督教的关系史是冲突与融合双向展开的历史。基督教在中国传教的合法性是帝国主义用大炮和刺刀逼迫中国政府接受的，故传教士在中国传教虽具有合法性但不具有合理性，由是基督教遭到中国民间的情绪化反抗和儒家知识分子的学理的抗拒和排斥，也就在情理之中了。由这种法与理的矛盾衍生出中国近代文化的两大悲哀：由痛恨列强而厌恶基督教，由厌恶基督教而迁怒于西学。前者扭曲了儒家与基督教正常对话的管道，后者则迁延了中国社会近代化之进程。

自 1807 年马礼逊来华始，到 20 世纪 50 年代外国传教士全部被驱逐出中国大陆止，中国社会对基督教的拒斥与反抗从未停止过。在这一历史时期，中国发生了三次大规模的反基督教运动。其一是以曾国藩、罗泽南等为代表的儒家知识分子与以洪秀全、洪仁玕等为代表的中国基督教徒之间的殊死斗争，这次斗争的焦点是在中国继续维护孔教中国，还是在中国建立基督教之国？结局是以曾国藩代表的“文化的民族主义”，战胜了洪秀全代表的“种族的民族主义”。其二是发轫于山东，席卷中国北方的义和团反洋教运动，这场运动就斗争的方式讲，是以中世纪对抗二十世纪；就斗争的实质言，则是以质朴的民族主义反抗以现代文明武装起来的野蛮帝国主义。其三是 20 世纪 20 年代的“非基”运动。第三次冲突当然不属于儒家与基督教冲突的范围，而是新式学校培养出来的、接受了西方民主与科学洗礼的知识分子的反基督教斗争。有

有趣的是在这场斗争中，教会学校的学生反基督教情绪比官方学校的学生还要强烈。这种现象决非为狄考文等早期从事教会教育的传教士所能料及。如果把纵贯的历史横向剖开，或者将不同历史时期展现的同一类历史事件，放在同一空间中加以审视，我们会惊奇地发现：反基督教在近代中国是民族性的运动，是全民性的共识。曾国藩等代表了中国上层社会对基督教的态度，义和团运动则代表下层民众对基督教的看法，19世纪60年代至90年代儒家士子尤其是青年士子的不断“闹教”和20世纪的“非基”运动，则反映了社会中间力量对基督教的强烈抗拒心态。记得梁任公先生在其《中国佛教研究史》中，曾这样发问：“外来之佛教，曷为而能输入中国且为中国所大欢迎耶？输入以后，曷为能自成中国的佛教耶？”^① 反观基督教，我们能否可问：外来之基督教，曷以难输入中国且为中国大力排拒耶？进入中国，曷以难以自成中国的基督教耶？揭开这一历史之谜对于我们今后进行中外文化交流不无启示意义。

一、儒家与基督教冲突之缘由

虽说百余年的儒家与基督教关系史是冲突和融合双向进行的历史，然而冲突——这一不和谐的音调一直是儒家与基督教关系中的主旋律，而融合只是这一主旋律下的一种复音。对于造成儒家与基督教冲突乃至基督教与中国社会冲突的缘由，许多学者进行了大量研究，如陈独秀列举了中国人反基督教的10种理由：“①吃教的多，信教的少，所以招社会轻视。②各国政府拿传教做侵略的一种武器，所以招中国人底怨恨。③因为中国人底尊圣、攘夷两种观念，古时候排斥杨、墨，后来排斥佛、老，后来又排斥耶稣。④因为中国人底官迷根性，看见四书上和孔孟往来的人都是些诸侯、

^①梁启超：《中国佛教研究史》，上海三联书店1988年版，第1页。

大夫,看见《新约》上和耶稣往来的都是一班渔夫,病人,没有一个阔佬,所以觉得他无聊。⑤偏于媚外的官激怒了人民,偏于尊圣的官激怒了教徒。⑥正直的教士拥护教徒底人权,遭官场愤恨,人民的忌妒。⑦基督教义与中国人底祖宗牌位和偶像崇拜显然冲突。⑧白话《旧约》、《新约》,没有五经四书那样古雅。⑨因为中国人没有教育,反以科学为神奇鬼怪,所以造出许多无根的谣言。⑩天主教神秘的态度,也是惹起谣言的引线。”^①

陈独秀是有名的激进主义者,但在对待儒家与基督教冲突问题上倒不乏明智与平实,故这 10 项列举大都是忠实之言。其中有 4 项即③、④、⑦、⑧直接关涉到儒学本身或者说是由儒家与基督教理论、思想的差异所引起的儒家与基督教冲突,有两项即②、⑤项与政府的宗教政策有关,而①和⑥项言基督教传教士与民众的冲突,⑨和⑩可看作是一项,说明有关基督教谣言的起因。陈氏的列举对人们探讨这一问题,虽有启发性,然而由于列举的随意性,显得杂乱与肤浅。事实上,任何现象的列举都有列举不尽或逻辑上的不周延之嫌。

对儒家与基督教冲突原因的探讨一直是近现代学者关注的课题,其中近人吕实强先生对这一问题的分析最为系统和透彻。他的《中国官绅反教的原因》虽说只是断代性的学术著作,但不乏典型意义。从本书的章目我们即可窥见作者对这一问题的基本用心,全书共 3 章 10 节:第一章,儒家传统与反教。第一节,从华夷之辨反对基督教在华传播。第二节,从人禽之辨反对基督教在华传播。第三节,从基督教本身的教理等加以辨驳。第四节,反教言论的一项有力支持——新旧教士相互的批评。第二章,传教事业的侵略性质。第一节,查还旧堂的纠纷。第二节,教士的态度与行为。第三节,外人保护传教的武力政策。第三章,中国社会习俗与官绅利害。第一节,各种迷信与社会习俗。第二节,官绅积习与利

^①陈独秀:《基督教与中国人》,《独秀文存》卷一,安徽人民出版社 1987 年版。

害。第三节,教民及华籍教士的嚣张。”^① 是书所收集原始材料之详,令吾辈叹为观止。吕先生之言,处处有据。对问题分析全面而透彻,颇具说服力。

这里不拟就儒家与基督教在近代中国的冲突之缘由作全面检讨,只想从哲学角度对这种冲突之缘由作几点反省式说明。

“法”与“理”的冲突

这里的法是指西方列强逼迫满清政府与之签订的各种条约、条款,理是指道德理性之理,法与理的冲突就是这些条约与道德理性的冲突。法必须合乎理,也是说任何法必须合乎道德价值判断,而悖情背理的法是恶性法,恶性法所形成的法与理的张力是近代中国儒家与基督教冲突的根源。

传教士所依恃的“法”是西方列强用大炮和刺刀强迫中国无能的清政府签订的。这种“法”不是建立在相互尊重、自觉自愿、平等基础上的“法”,更不是出自中国人或中国政府本意的“法”,显然这是不合理的恶性法,是地地道道的“要盟”。自康熙晚年,经雍正、乾隆、嘉庆直至鸦片战争,基督教在中国传播一直受到法律的严禁。秦家懿教授指出:“基督教所犯的最大错误是 19 世纪以来传教士倚仗西方列强的炮舰外交的保护,试图打开中国传教的大门。这种政治上的妥协使得传教士蒙上‘机会主义’,甚至‘帝国主义’的污名。”^② 问题是西方传教士不仅仅与西方炮舰政策相妥协,而且一开始就是这种炮舰政策的鼓吹者,以武力开放中国于基督的政策参与者,同时又是炮舰政策的直接受益人。所以,说他们是文化帝国主义分子一点也不过分。在传教士中,甚至不乏利用清政府与列强谈判中的翻译便利,不惜以诈术愚弄中国不谙外文之

^①参见吕实强《中国官绅反教的原因》,台湾商务印书馆 1966 年版。

^②秦家懿、孔汉思合撰,吴华译《中国宗教与西方神学》,北京三联书店 1990 年版,第 199 页。

官吏，以获取更多传教权力的阴险之徒。由于有着急切打开中国传教大门的心情，每一次中国战败，传教士即欢呼雀跃，兴奋不已。当他们依恃不平等条约的保护，怀着征服者的傲慢踏上他们久已向往的中国土地进行传教活动时，他们根本漠视了中国人的心理感受——耻辱。以大炮和刺刀逼迫中国人接受的传教自由条款，虽然合法但决不合理。故传教士将耶稣、上帝的“十字架”竖在哪里，也就把理与法的矛盾和冲突延伸到哪里，就把儒家与基督教的冲突乃至基督教与整个中国社会的冲突带到哪里。在法与理的冲突下，传教士努力一份，矛盾就会加剧一层；其传教区域越广，矛盾的范围也就越大；教民越多，矛盾也就越尖锐；布道越深入，矛盾也就越深刻。

“通商罔利，情尚可容，邪说横行，神人共愤”，传教士“名为传教，实则包藏祸心”（沈葆楨语），这是不少人士的共识。由于传教士在中国传教不具有合理性，因而儒家知识分子和民众起而驱逐传教士、捣毁教堂的行为，也就有了合理的、正义的心理支持。但这种合理的行为却不合法，所以这些行为屡屡受到清政府的弹压。传教士偶有不满，甚至因一张匿名揭贴，即上书公使，公使逼总理衙门，衙门逼地方官，为满足传教士的条件，地方官只有镇压士民。如传教士欲不得遂，愿不得达，或咆哮公堂，或劫持人犯，甚至动辄以军舰、战争相威胁。凭心而论，传教士有法可恃，其做法虽不合理，然而合法。儒家与基督教之冲突、传教士与整个士民阶层之冲突的背后，交织着理与法的矛盾。这是近代以来，儒家与基督教冲突不得解的死结之一。列强依恃其坚船利炮，可以随心所欲地不断修改其“法”，然而却无法改变昭昭之天理，天理自在人心。百余年来，这种法与理的矛盾常有愈演愈烈之趋势，始终不得善解，所以士民社会与传教士、儒家与基督教的矛盾与冲突也就日益加剧，以至演生出义和团运动这样的滔天教案。天理胜强权、正义胜邪恶的道理在近代中国屡试不验，而强权胜天理、邪恶胜正义之邪说却屡试不爽。但是，善恶到头终有报，至 20 世纪 40 年代末 50 年

代初，成千上万的传教士被迫离开中国大陆并最终绝迹于中国大陆之事实，可以说是传教士以炮舰保护传教活动的应得之果报，天理岂欺我哉？

2. 文化与种族的傲慢

传教士第四次登陆中国，一反明末清初耶稣会士平和、宽容的传教心态，以一种极端傲慢的态度对待中国人和中国文化，以强烈的文化优越感贬低中国文化，以除旧布新、替代主义的心态来处理中外文化之关系，这理所当然引起中国人尤其儒家知识分子的反感。而某些儒家学者同样以根深蒂固的华夏文明的优越感，以傲慢、自大、无知和狂妄的心态回敬基督教乃至西方文化。由是，东西两大民族、东西两大文化相遇于中国，“各挟己长以傲人”，矛盾生焉，冲突起矣。

有些传教士以极其恶毒地语言攻击儒家知识分子：“在中国文人主要从儒家学到的温文尔雅的外表下面，几乎只有狡诈、愚昧、野蛮、粗野、傲慢和对任何外国事物的根深蒂固的仇恨。”^①他们将中国文化视为落后野蛮的东西而不屑一顾，将中国描绘成邪恶的异教国度：“有的传教士甚至指责‘汉语是魔鬼发明用来阻止基督教在这个充满魔鬼狂热信徒的国家进行传播’的工具”^②。在贬斥中国文化、贬低儒家知识分子的同时，他们决不会忘记吹嘘自己文化的优越和种族的优秀。有的传教士公然声称：“难道我们不是比他们（中国人）优越得多吗？我们不是更雄伟、更聪明、更灵巧、更人道、更文明吗？不仅如此，我们不论在哪一方面，不是比他们更有价值吗？”^③即使入了基督教的中国人，传教士也不会将他们

① 保·罗·科恩：《中国与基督教：传教运动与中国排外情绪的滋长》，第 80 页。

② 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社 1997 年版，第 41 页。

③ R·W·Thompson: *Griffith John . The Story of Fifty Years In China*. London, 1908, p254. 转引自顾卫民《基督教与近代中国社会》，第 207 页。

视为平等的兄弟。神父吃饭，教友只能在旁站立。教友见了神父，要行叩头礼。叩头礼本为他们极力主张废除的东西，但现在他们反而心安理得地接受了。无怪乎，当比利时籍神父雷鸣远诚恳地请中国教民中的领袖坐下同桌用餐时，英敛之这位中国著名的天主教徒也感动地哭了起来。^① 白种人的优等情结和基督教的至高无上性，强化了传教士的傲慢和虚骄，损伤了中国人的尊严，必然引起了儒家知识分子乃至平民大众的强烈反感。

当时儒家知识分子的虚骄与狂妄，与传教士相比毫不逊色。当传教士以愚昧、野蛮的眼光看待中国人时，儒生们乃至当时许多官绅、平民视传教士为“夷狄”、为“禽兽”甚至“禽兽不如”。咸丰十一年即 1861 年，《湖南合省公檄》直称“耶教”为“邪说”，传教士等洋人为“异类”，甚至说“其种半人而半畜”。当然，儒生诅咒传教士为禽兽并非是从人种学的意义上说的，乃是基于儒家人禽之辨的基本立场。“不扫墟墓，不祀木主，无祖宗也；父称老兄，母称老姊，无父子也；生女不嫁，留待教主，无夫妇也；不分贫富，入教给钱，无廉耻也；不分男女，赤身共沐，无羞恶也；剖心剜目，以遗体为牛羊；饵药采精，以儿童为蝼蚁；采妇人之精血，利己损人；饮蒙汗之迷汤，蛊心惑志。总其权者白鬼子，行其事者黑老爷。”^② 在儒家，人与动物的区别，仅仅在于人有人伦，动物不懂人伦。在当时儒生看来，基督教徒尽是违背人伦的“禽兽”，传教士尽是反禹汤文武之道的“妖魔”。《南阳绅民公呈》（1867 年 8 月 7 日）几乎动员了南阳全部儒生和乡绅（包括进士、举人、教谕、训导、拔贡、恩贡、岁贡、贡生、生员、监生、武举、千总等）对传教士进行痛斥。该公呈完全站在儒家伦理的立场，痛斥天主教是邪教：“夫人所持为人者，纲纪伦常与夫廉耻礼义也。彼教主无君父之尊亲，惟耶苏是奉，是无纲纪也。无骨肉之亲爱，惟主教之是崇，是无伦常也。且已有妻女任其

① 参见顾卫民的《基督教与近代中国社会》，第 480 页。

② 王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 2 页。

与主教褻淫,则廉耻丧。只敬天主而不祀神祇祖考,则礼义亡。此等乱夷,行同禽兽,不待教而诛矣!岂容彼以禽兽之教,化良民为莠民哉!”^①

儒家与基督教之冲突,一开始就带上了浓重的民族性色彩。民族性乃至种族性的相互歧视,是儒家与基督教不能正常对话、平等交流、相互欣赏的重要原因。而且,这一原因伴随整个反基督教过程之始终。长期与传教士打交道的王韬对此深有感触地说:“至于华人之疾憾西人,盖亦有故。西人在其国中,无不谦恭和蔼诚实谨愿,循循然奉公守法,及一至中土,即翻然改其所为,竟有前后如出两人者。其周旋晋接也,无不傲慢侈肆;其颐指气使之概,殊令人不可向迩;其待仆隶下人,频加呵斥,小不遂意,辄奋老拳。彼以为驾驭中国之人,惟势力可行耳,否则不吾畏也,且欺我者随其后也。其游历内地也亦如此,所以动辄取祸。”^② 王韬这段话虽泛指西人,然而在《传教》专文中论西人,尤其是以他与传教士长期合作共事的阅历去具体描述西人之行为即多为传教士之行为,应无疑矣。其“傲慢侈肆”、“颐指气使”,谓背后无白种人之种族优越感和基督教至上感之精神做支持,无人相信。

相反张之洞有一段十分感慨的话,亦足以暴露中国民众之不足。他说:“(西人)若游历内地,愚夫、小儿见西国衣冠者,则呼噪以随之,掷石击以逐之,一哄而起,莫知其端,并不问其为教士、非教士、欧洲人、美洲人也。夫无故而诟击则无礼,西人非一,或税关所用,或官局所募,或游历,或传教,茫然不辨,一概愤疾则不明,诏旨不奉则不法,以数百人击一二人则不武,怯于公战,勇于私斗则不知耻。于是外国动谓中国无教化如此,狂夫亦何以自解哉?”^③ 张氏观察之细微,使人不能不信这是 19 世纪发生在中国乡间的真

①王明伦编《反洋教书文揭帖选》,齐鲁书社 1984 年版,第 17~18 页。

②王韬:《传教》,见《弢园文录外编》卷三,第 65 页。

③张之洞:《非攻教第十五》,见《劝学篇·内篇》。

实情况。张之洞在叙述中带有强烈的批评意识,他用“无礼”“不明”“不法”“不知耻”强烈谴责对西洋人的无礼行径,挾伐背后起哄的“愚儒”,对西人多有同情之理解。这在洋务派诸君子中,也属难能可贵。虽然这里的愚夫、小儿,可能是目不识丁的农夫、走卒、商贩而不是儒生,然而儒生岂无责哉?中国者,礼义之国也,儒教之国也。愚夫、小儿之行为最起码使人见到儒教之不足,即教化之不深入不普及。教化之不深入不普及,掌教化之责的儒生实难辞其咎,故“狂夫亦何以自解哉?”由此说出去,我们还要问一句,张之洞这位以儒自居的大吏“亦何以自解哉”?

两种傲慢相遇于 19 世纪之中国,冲突必然发生。而两种傲慢的背后皆有种族和文化之偏见。以神父、牧师之眼光看中国,中国是愚昧、落后、野蛮之邦,未开化之国度;以儒家伦理看基督教徒,传教士是无父、无君、无廉耻、无礼义、无人伦之禽兽。儒家与基督教各以自己的标准与尺度去规范对方,“各挟一理以相抗”,矛盾生焉,冲突起焉。虽然有开明之儒家知识分子如谭嗣同、唐才常等痛斥周汉等激进的反基督教人士,力辨基督教非邪教,也有自由派传教士主张尊重中国文化尤其是儒家文化。然而,这两种声音在儒家与基督教相互诅咒的喧嚣声浪中,显得相当微弱,不足以与前者相抗衡。

3. 宗教拓边与精神守疆

中国文化虽然是儒、释、道三教,然而儒家始终是中国文化的主干、主体,从官方意识形态到民间的习俗,皆遵儒家的教化而行,故说中国本为儒教之国并不过分。当然这里所谓的教,其人文教化意义大于宗教意涵,最起码不是基督教之意义上的宗教。儒家伦理在中国社会具有广泛而深入之影响,它是安顿中国社会秩序的根据,也是民众判断是非善恶的标准,更是人们在网状社会结构中自我角色定位的依据。基督教进入中国,目的在于使中国成为基督教之国,所谓“中华归主”是他们梦想。中国人究竟是心归孔

子还是心归基督，是保持儒教中国的继续存在还是使中国成为基督之国，这是近代中国儒家与基督教冲突的实质。

在近代中国儒家与基督教之冲突中，儒家处于守势，而基督教处于攻势。在儒家，是精神守疆；在基督教，是宗教拓边。近代以来，不少学者将传教作为帝国主义侵略的组成部分，并非全无道理。英国传教士杨格非曾描述过 19 世纪中期中国一般社会大众的普遍心态：“这里的人们通晓他们自己的文学，他们以拥有自己的圣人、自己的哲人、自己的学者，他们以拥有这些而自豪。”他们可以承认上帝是一位外国的哲人，但比起孔子和他们中国哲人，则远远不如。他们承认基督教的宗旨是好的，但不论从深度或高度，都无法同他们自己的圣人和哲人的宗旨相比。”^① 杨格非所接触到的，大概是比较开明的绅士。应当说当时的中国人包括儒生、民众、官吏，大都是儒学的热爱者和维护者。虽然这些儒生、官吏、民众，“未必都能真正了解儒家学说的精义，也未必都能确实的去躬行实践，但尊奉其为正统，认为世界上没有任何思想与学说，可以和儒家相比，则为他们普遍的观念”^②。而传教士来到中国，发现儒家文化是他们在华布道的大敌，攻击与诋毁儒学成了传教士传播基督教的前提条件。王韬这位听过多次传教士讲道的儒者（有人说他曾受洗），在谈及造成儒家与基督教冲突的原因时指出：“况中国所守之孔孟之道，往往为所诋毁。听其宣讲者，必至强者怒于言，弱者怒于色。”^③ “惟华人进教者，大抵愚者多而智者少，明者寡而昧者众。理趣既未能深造，言语亦未能圆融，动辄诋孔孟为不足师，程朱为不足道，悍然宣播于众。夫其言而出诸西人，听者尚能少忍；至出自华人，则强者弱者必群起而攻之矣。”^④ 传教

^① R·W·Thompson: *Griffith John: The Story of Fifty Years In China*, P64。转引自顾卫民《基督教与近代中国社会》，第 207 页。

^② 吕实强：《中国官绅反教的原因》，台湾商务印书馆 1966 年版，第 12 页。

^③ 王韬：《传教》上，《弢园文录》卷三，见《王明伦反洋教书文揭帖选》，第 416 页。

^④ 王韬：《传教》下，《弢园文录》卷三，见《王明伦反洋教书文揭帖选》，第 419 页。

士、教民诋毁儒教大概是不争的事实。诋毁儒教,旨在取代儒教在中国的地位,“吾非除旧何由布新?将欲求吾道之兴,必先求彼教之毁。”^① 传教士深深觉察到儒学的影响比偶像崇拜要深远得多,“它深深地渗入他们的心灵,纠缠着他们的思想和灵魂,牢牢地把他们箍住”^②。在传教士看来,不把“儒教这个梦魇清除掉”,基督教在中国传播就毫无希望。诋毁儒学固然是为了贬损儒学,为基督教在中国的推行清除障碍。而兴办教会学校培养高级教民,更被他们视为代替儒学的方法。19世纪在山东登州创办教会学校的北美长老会传教士狄考文,曾毫不掩饰地道出其办学的动机:

“如果我们要取儒学的地位而代之,我们就要准备好自己的人们,使他们能胜过中国的旧士大夫,因而能取得旧士大夫阶级所占的统治地位。”^③

由于基督教的独占性、排他性,所以它不容许儒学与之并存,他们要取儒家而代之。他们既然来到了中国,就是要使中国由儒教之国变为基督教之国。基督教原教旨主义者对中国文化不屑一顾的心态和对中国祭天、祭孔、祭祖宗之不妥协的立场,固然是要明目张胆地彻头彻尾地取儒学而代之。而自由派传教士主张融合儒家与基督教或“耶稣加孔子”,亦是要取代儒学在中国之地位。“儒教孔子,人也。耶稣,上帝之子也。救世教之真光迥异于儒教之上,……当今之世孔子若再生于中国,必愿为耶稣之徒也。”^④ 这样的语言,太富有挑战性和战斗性了,让儒家学者听了看了心里很难舒服。在传教士,无论是办学,办报纸,还是建医院,设慈善堂,虽百千计较,但目的只有一个:“中华归主”。20世纪初期,当最开明的比籍神父雷明远提出:“中国归中国人,中国人归基督”

① [英]密克:《支那教案论》(严复译),《增订教案汇编》卷六。

② 保罗·A·科恩:《中国和基督教,1860~1870年的传教运动和中国排外主义的发展》,哈佛大学1963年版,第80页。

③ 《山东省志资料》,1962年第4期,第5页。

④ 安保罗:《救世教成全儒教说》,1896年10月,《万国公报》第17册。

时,仍然受到中国神父的赞扬,至今这一宣示仍然为一些教徒所秉持。其实这与林乐知的基督教高于儒教,孔子生于今日必愿为基督教徒没有本质的区别。如果反过来说,法国归法国人,法国人归孔子;英国归英国人,英国人归孔子;美国归美国,美国人归孔子。那么,这些国家的人会怎样想呢?基督教徒又会怎样想呢?

传教士这种唯我独尊的霸道心态理所当然地受到儒家知识分子的强烈反对。王炳燮指出:“中国之人自有中国之教,为中国之子民即当遵中国圣人之教,犹之为外国之人世守外国之教也。”^①作为中国人,作为孔孟之信徒,在他们看来捍卫自己的圣教领地是完全正常的、正当的和合理的。洋务运动首领李鸿章在《拟教堂禁约十条》中之第一条即“禁教士诋毁儒教,尤不宜驳祭祀祖先及拜圣贤偶像之说,则士民自不起其忿恨之心”^②。传教士、教民诋毁儒教,而儒生诋毁基督教,相互辱骂,不堪入耳。儒生对基督教批判,前面已有叙述,这里不再叙之。

这里需要特别指出的是,儒生之所以起而反基督教,旨在捍卫孔孟之教在中国之主位性。他们捍卫儒教的理由也很简单,认为捍卫孔孟之道就是捍卫人道教。“中国之教,尧舜禹汤文武周公孔子此数圣人者,未尝执途人而语之曰,尔必从吾教。然从古至今,自天子以至庶人,未有不从尧舜禹汤文武周公孔子之教者。出乎尧舜禹汤文武周公孔子之教之外,即入乎禽与兽之中。人而愿为禽与兽也则已,不愿为禽兽,则必从尧舜禹汤文武周公孔子之教。尧舜禹汤文武周公孔子之教,仁之至,义之尽,天理人情之正,无一毫矫强于其间。夫是以不言而信,不待劝而自成也。”^③相反,基督教之来中国,“奔走四方,学习国语,开设讲堂,千言万语,舌坏唇伤,不过劝人一信字”。为使人信,“有术焉,施小惠,使饕食其口

①王炳燮:《毋自欺室文集》卷二,见王明伦《反洋教书文揭贴选》,第411页。

②王明伦:《反洋教书文揭贴选》,第394页。

③蒋敦复:《论传教》,见王明伦:《反洋教书文揭帖选》,第32页。

腹,行小善,使震其耳目,从而诱之。以美福厚报,使迷惑其心志,变易其肺肝,溺焉不返,不顾利害生死,惟吾说之是从。天下无事,戎伏于莽,一旦有事,入吾教者,皆云合响应,起而叛其长上。呜呼!是祸中国也”^①。当传教士东来教化中国时,中国儒生也未忘记化夷:“中国敦正学,不特可以拒夷教,且可以化夷教。彼教之来,即吾教之往,天地之气以久而通,圣人之教以渐而被也。”“圣人之道不遗于天子,不遗于大夫,不遗于士庶人,亦不遗于夷狄。圣人之道可行于邦甸,可行于四方,可行于属国,亦可行于欧罗巴也。”^② 传教士担负传教使命来到中国,旨在化儒教之国为上帝之国,而儒家学者试图借传教士之力,化基督教,传儒学。这一方面说明当时的儒家学者对传教士缺乏应有之了解,故有借传教士行儒教之天真想法;另一方面也说明即使在国势日衰的情况下他们仍然固守着以夏变夷之观念,足见儒学影响之深。

儒家与基督教有冲突,也有融合。洪秀全、开明派传教士以及本色化教会,还有康有为、谭嗣同等维新派都坚持走儒家与基督教融合之路。但是,有以儒家为主体融合基督教和以基督教为主体融合儒家之两端。在开明派传教士和本色化教会坚持走以基督教为主体融合儒学的路子,在他们那里,基督教是第一位的,耶稣是第一位的;维新派坚持走以儒学为主体融合基督教的路子,或者说主要是汲取基督教的传教方式和组织形式,以推广儒学,在他们那里,儒学是第一位的,孔子是第二位。开明派传教士耶稣加孔子,是要实现中国的基督化;而维新派之孔教运动,是要保圣教。是中国基督化还是孔子化?耶稣第一还是孔子第一?是儒家与基督教的焦点之争。在这一焦点上,二者不可能会通,也不会融合。

当然,儒家与基督教冲突之缘由是多方面的,也可以说是全方位的。例如,传教士传教之手段与传教之宗旨不统一,也是造成儒

^① 蒋敦复:《论传教》,见王明伦:《反洋教书文揭帖选》,第33页。

^② 洪弃生:《崇正学论》(上),见王明伦:《反洋教书文揭帖选》,第414~415页。

家知识分子乃至民间社会强烈反基督教的重要原因。传教士来到中国,由于中国自身具有伦理系统和精神追求,他们感到用正常的传教手段以求中国之基督教化如精卫填海——永无冀望。于是,有些传教士不再靠以宣传基督教教义本身吸引信徒,也不再注重以耶稣基督的精神来感召信徒。相反他们热衷于世俗的事务。他们甚或公然咆哮公堂,干预诉讼,劫持要犯,肆意包庇教民,行小惠,施小术,手段可谓无所不用其极。川东主教范若瑟、贵州主教胡缚理便是如此。“范若瑟在川东,即不能如洪广化专以传教为事,未免遇事生风,且每致信该国公使,辄以危词耸听,意欲钳制官民。而地方无知之人,见其出入衙署,以为夸耀,不免更加毁谤。且范若瑟每以寻常词讼,但遇关涉教民,即籍口刁难拖累,而地方百姓愤怨既深,如风水相激,一波未平,又起一波。”^①而胡缚理更是趾高气扬,官绅望之生畏。干预诉讼,常常有恃无恐,这些外在的手段完全背离了基督教的宽恕精神,使用这些手段信徒可能一时感受到信教的实惠,教徒也可能会因之增加,然而官与民的怨恨也随之增长,从而埋下了儒家与基督教冲突的种子。

总之,传教士进入中国,必然直接面对目不识丁的农民、市民、小手工业者、走江湖之艺人、小商贩、粗通文墨的乡村学究、德望颇重的乡绅、血气方刚的青年士子、官吏等等这些角色不同的社会群体。而面对传教士之到来,所有这些社会群体都感受到了冲击。传教士借助差遣会的款子购买土地、兴建教堂甚或重利盘剥,直接威胁了乡民乃至全体中国人生存之本。更有甚者,他们动员教民拆城隍庙、祖祠、土地庙、文庙等兴建教堂、直接侵害了中国人的精神空间。在传教士看来,文庙、城隍庙、祠堂是迷信,是偶像崇拜,皆应破之而代之以教堂,这样“破”“兴”一举双得,似乎很“爽”。然而,在中国人看来,祖祠是历代列祖列宗的灵魂居住之所,也是他

^① 《教务档四川教务》,同治四年十月二十日总署收成都将军崇实文。转引自吕实强:《中国官绅反教的原因》,第 94 页。

们与祖宗对话交流、心灵沟通之所,保护祖祠就是保护自身,就是保护未来之子孙兴旺发达。这是中国人纵贯的历史意识,也是儒家慎终追远之重要方式。城隍庙等虽属民间信仰,但此种普遍而广泛的信仰为儒家所默许。保护城隍庙并使之不为教堂所取代,就是捍卫自己的精神家园。山东冠县梨园屯天主教徒拆了当地的城隍庙建教堂,梨园屯人民请来习武的各路豪杰与之展开了长期的斗争,并最终成为义和团反洋教运动的导火线。由民间信仰所凝聚成的民间力量在反洋教运动中的作用由此可见一斑。

4. 冲突之理据:“异”“同”之辨析

儒家文化是人类各大文化中最宽容平实的文化形态之一。在过去两千多年的历史行程中,它与外来之佛教和本土之道教虽有冲突,然和谐共处则是主调。它能包容西来之印度佛学,为什么不能包容西来之基督教呢?根据分析我们发现,二者之所以不能相容,与其说是由于两教之“异”,不如说是因两教之“同”。二者的许多相似处、共同点本应是二者的接榫处,然而在近代中国却成为两者利益的重合处,于是矛盾生焉,冲突起焉。

近代以来,儒家知识分子极力扩大儒学与基督教之异不过是为了寻找排拒基督教的口实,而最让儒者担忧者不是两者之“异”,而是两者之“同”。中国古人早已说过“和实生物,同则不继”,西哲亦言“相反的东西结合在一起,不同的音调造成最美的和谐”^①。因互斥而互补,因对立而统一是不同文化形态整合的重要原则。显然,印度佛学与儒学所异大于所同。僧尼出家、抛亲情、弃妻子、背人伦、没有家国观念等等,与一向重视伦理亲情尤其是重视族类繁衍(孟子有“不孝有三,无后为大”之说)的儒家绝异,而沙门不敬王者似乎又在挑战现实政治威权的尊严。然而,儒佛交流,有波澜

^①赫拉克里特语,见《西方哲学原著选读》上卷,北京商务印书馆 1981 年 6 月第一版。

而终能相安者，恰恰是在于二者之异而不在二者之同。儒家是世间法。佛家是出世间法，佛教之人中国，构筑起与现存世界之不同的另一种世界——空门世界。此空门世界与儒家的现实世界虽有重合，绝不相抗。再者，佛学东来拓展了中国人的精神空间，以其深刻的思辨力与高远之境界补儒学之不足，这是二者虽有冲突然终能长期相安之重要缘由，最起码是学理的缘由。儒家与基督教所同甚于所异。吕实强先生指出：“儒家思想为中国传统思想的主流，两千年来，一直支配影响着中国的社会……基督教对于人生与社会同样具有指导与支配的性质与能力，当其在中国展开传播的时候，自然会招致中国官绅及知识分子的拒驳。”^① 谢扶雅先生也说：“基督教被公认为‘伦理宗教’（Ethical religion），故与我国以道德教为本的儒教应无冲突齟齬之处。”^② 陈德和先生也指出，儒家与基督教“二者在肯定人间、肯定伦常、肯定恕道和肯定爱的态度上却是一致的，换言之，它们都相信忠恕的力行乃是实现人间大爱的保证，”^③

唐君毅先生曾指出，基督教在理论上具有超现实性和超政治性。他说：“耶稣教人所从事之内心宗教道德修养，只是要人返至上帝，而求得永生。基督教之理论，视一切自然与现实时空之事物，皆上帝自虚无中造出，因而在其本性上，是可有可无的。”^④ 不过唐先生这番话，只是从基督教教理中推导出来的，它也只是理而已，并不是实。基督徒的淑世精神丝毫不逊色于儒者，至少在近代中国，就基督教传教士表现来看，似乎他们比儒者更热衷世俗的事

①吕实强：《中国官绅反教的原因》，台湾商务印书馆 1966 年版，第 12 页。

②谢扶雅：《基督教与儒教》，见邵玉铭编《二十世纪中国基督教问题》，台湾正中书局 1980 年版。

③陈德和：《忠恕实践与人间大爱的实现——〈论语〉与〈新约〉的一个共同关怀》，《鹅湖学志》第 21 期。

④唐君毅：《人文精神之重建》，台湾学生书局 1989 年 2 月全集校订版，第 143 页。

务。维系人间的律法是耶稣基督的使命。耶稣说：“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。”这一使命正与孔子维系周文的使命相同。传教士对世俗事务干涉过多，力图取代儒者对人生、社会支配权而招致儒者的忧虑与担心，是儒家与基督教冲突重要缘由。

儒教与基督教都是独尊、普世之教。独尊是一而非二，普是一而非二。这样的两教相遇于中国，冲突难以避免。儒教是普世教，它具有至上性和独尊性。《中庸》将儒家的这一特性表达的最透彻。它说：“唯天下之至圣，能聪明睿智，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之；溥博如天，渊泉如渊，见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不从。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。”这段话将圣人之至上性、独尊性及普世性彻底揭示出来。

基督教也是普世教，独尊教，自认为具有至上性、唯一性。《新约·腓立比书》第三章称耶稣：“神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的、和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝、无不口称耶稣基督为主，使荣耀归于父神。”儒家与基督教皆为独尊之教。圣人是“天之所覆，地之所载，日月所照”，“莫不尊亲，故曰配天”；耶稣是上帝之独子，天上地下，口称耶稣，莫不屈膝，“使荣耀归于父神”。独尊是一而非二，普世是一而非二，故相同处恰是二者本质上的冲突处。在“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”“天无二日，国无二主”观念根深蒂固的中国，“卧榻之侧，岂容他人鼾鼻？”这样，作为一神教的基督教就难以见容于儒家中国。是孔子第一还是耶稣第一，落实下来说，是维护中国的孔子化还是对中国基督教化，是中华属圣还是中华归主，这才是儒家与基督教冲突的全部症结的关键所在。

二、冲突之化解与会通之实现

就儒家与基督教之本质(独尊性与普世性)而言,会通、融通是不可能的,非惟不可能,而且不必要。不能会通而强求通,徒增纷扰,是谓会通无道。当然点出无道即是道,这里所言会通之道是无道之道。会通无道,然而化解冲突有道。

对话、交流、同情地了解对方的教义、教理和双方的差异,是一切文明化解冲突的前提。也是一切文明实现有限会通的前提。儒家与基督教冲突之化解也不例外。当然,儒家与基督教之对话自维新时代就开始了,但近百年来,态度平实而温和、开放而宽容的对话,当以 20 世纪 80 年代初当代新儒家的代表人物蔡仁厚教授与基督教牧师周联华先生之间的对话为典型。这次对话,一扫百余年来儒家与基督教对话中的炮火浓烟,力求以理性的思考来探求儒家与基督教差异所在和会通之道。蔡先生指出了儒家与基督教会通的六大焦点:第一,“人皆可以成为基督”吗?第二,耶稣是人还是神?是“神而人”还是“人而神”?第三,除了接受耶稣作救主,人还有没有自我救赎的可能?第四,在宗教会通的立场上,是耶稣独尊还是与孔子、释迦……同尊?第五,非基督宗教是否只具有接触基督福音的那种“合法”的地位,而最后完成了预备阶段的使命就必须让位?还是非基督宗教也同样有它永恒的独立地位?第六,在宗教会通上,是基督宗教中国化还是中国基督化?^①从蔡先生的发问可以看出,其心情是相当隐忍的,尽最大可能保持对基督教的敬重。然而这种隐忍的提问方式正可谓绵里藏针,处处涉及基督教的“点”和“眼”。

周联华牧师对第一点作了肯定的回答。对第二点作出了耶

^①蔡仁厚:《关于宗教会通的问题》,见《会通与转化——基督教与新儒家的对话》,宇宙光出版社 1985 年版。

稣亦神亦人的回答。对第三点作了否定的回答。有趣的是，对第四点作了拜耶稣、尊孔子、敬祖宗的处理，从耶稣是神、孔子是人的角度区别他的“拜”和“尊”的不同意涵。第五点的回答比较复杂，然而仍未超出其他宗教只能停留在“自然启示”上，仅能得到“原始启示”，基督教徒才可有“特别启示”的范围。对第六点，周牧师提出了中“国”不能基督“教”化，中国“人”可以“基督”化，基督“教”不能“中国化”的主张。通观周牧师全文，语气相当婉转，立场十分坚定，态度非常克制。蔡先生和周牧师各自在儒家与基督教两大领域均为人格修养的典范和理论造诣的杰出者，故二者之间的对话成为百余年来儒家与基督教对话的典范之作。即使如此，他们并没有找到由儒达耶或由耶达儒的会通之路，仍不过是隔岸喊话而已。在蔡先生那里，虽说孔子、耶稣、释迦……同尊，然而孔子毕竟为中国文化的象征，儒家文化是中国文化的主位，而基督教是宾位。耶稣与孔子在中国文化系统中之合理关系，乃孔子是主耶稣是宾之关系，以为非这样不能主宾相安。在周联华牧师那里，耶稣是神，孔子是人，耶稣高于孔子，所以拜耶稣而尊孔子。至于他中“国”不能基督“教”化，中国“人”可以“基督”化，不过是比籍神父雷鸣远“中国归中国人，中国人归基督”的翻版，了无新意，只是在用意表述上比雷氏主张还啰嗦。而以基督“教”不能中国化而凸显基督教之普适性比 20 世纪 30 年代的“本色化”学者还要保守，对中国文化的成见比赵紫宸、谢扶雅还深。

虽说儒家与基督教在本质上会通无道（只是说二者在中国是孔子第一还是耶稣第一、是儒家主位还是基督教主位这种原则性问题上会通无道），但化解冲突有道。在当代中国，造成儒家与基督教冲突的诸多原因随着中国社会的变迁、民族国家的独立已不复存在了。20 世纪 50 年代，传教士被全部驱逐出大陆，这对基督教是打击，也是机遇。这样，基督教作为帝国主义文化侵略工具的恶名可得以彻底洗清，而教民作为“二毛子”（类似汉奸）的恶名亦

由此得以更正，建立中国本土神学或曰基督教之中国化由此可以建基。从此以后，儒家与基督教之冲突不再是由外在的非教理的因素造成的冲突，而是由教之执障所造成的冲突。克服二者之执障，即可消灭儒家与基督教冲突于无形。曾国藩那种“痛天主教之横行中原，赫然奋怒，以卫吾道”，固然是偏执，是成见。而像徐松石牧师那样，认为“中国旧文化的灵性，比基督贫乏得多”^①，这样评价中国文化亦可谓徒增意气而毫无讨论之价值。至于讲基督教“肯定亚当夏娃犯罪之后，世人已经堕落。又肯定罪的结局乃是灵的丧亡。惟独靠着基督十字架代赎的宏恩，和凭着罪人的悔改归信，灵的永生才可以得着。这一个真理，孔教绝对没有……有了这一个分别，就更加显出孔道的短缺，和基督教的高超了”^②。这位20世纪中国久负盛名的神父虽然写了不少有关儒家与基督教的书，然而由于先有耶稣至上的成见，永远不能见儒教之高明。这种以基督教之短、傲儒学之长的作法让人感到十分可笑，而以耶代儒与儒不能容耶一样，均为执障。传教士不忘以基督教取代儒学，也许情有可原，而中国土产的牧师亦不忘达成这一历史使命，则令人失望。“基督教终有领导，统驭，融合和澄清世界各大思想的一日。”^③这是执障，这种执障一日不克服，不仅儒家与基督教冲突就一日难以免除，基督教与伊斯兰教之冲突、基督教与佛教之冲突也同样难以免除。

克服偏执之道在儒家的反求诸己和基督教爱人若己之两端。反求诸己在文化对话和交流的运用上就是，首先反省自身的缺失、偏执，以温润、同情、平实的眼光去看待人类所有的文化慧果。爱人若己即要求儒家学者爱基督教若爱儒教，基督教徒爱儒教若爱基督教。当然，爱人若己并非是要取消各自的教相，放弃教的独立

①徐松石：《基督教与中国文化》，香港浸会出版社1962年初版，第113页。

②徐松石：《基督教与中国文化》，香港浸会出版社1962年初版，第150页。

③徐松石：《基督教与中国文化》，香港浸会出版社1962年初版，第28页。

性,而只是说要以欣赏、敬重的态度去发现他教的长处。耶和华的有些话并不能用来处理一切文化交流问题,如“恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直至三四代。爱我守我诫命的,我必向他发慈悲,直到千代”^①。如秉持此种理念,儒家与基督教之冲突就永不能免,基督教与一切人类文化之冲突都无法避免。反求诸己是检讨自己,而爱人若己是敬重对方,以反求诸己为端始,怀抱爱人若己之精神,平等对待一切人类文化慧果,执障摒除,冲突庶几可以化解。

基督教由西方流入东方,我们也期望有一天儒学乃至道家、墨学等也能流向西方。那时,作为中国人的我们,并非要以儒家的“天吏”“天民”“配天”“参天”之普适性去取代基督教上帝之普适性,而是诚心地期盼基督教乃至西方文化能自我主宰,取其所需,使西方文化、使基督教臻于完善。同样,基督教来到中国,应当学习佛教徒的弘法精神,认取自我的身份,不能反客为主,更不应抱取替代主义文化的心态。百余年的儒家与基督教冲突的血泪史告诉我们,替代主义的文化心态是极其危险的,是绝对要不得的。无论是“中华归主”,还是“天下归儒”,作为自己对教的信心则可,然而力图用武力去实现这种雄心则不可。基督教徒和一切神学家必须明白:不能要求中国文化适应基督教,而是相反,基督教必须适应中国文化才能在中华大地存在与发展。至今仍有不少文化基督徒,抱持着了解中国文化不过是为宣教方便的投机心态。还有人否定三四十年代的基督教本色化运动,我们认为这是中国教徒不争气的表现,这几乎使中国基督教的发展倒退到了义和团运动之前的状态。1929年11月13日,天主教创办的辅仁大学新校舍举行奠基仪式,刚恒毅主教在致辞中有如下的话颇耐人寻味:“所有天主教徒,都领悟到这座大学,是保存中国文化的最佳和安稳的地方。”它“是以‘天下为公,世界大同’的原则,来推动中国文化”,

^① 《出埃及记》第二十章。

“是保持完整中华文化的有力工具”^①。这才是耶稣爱人若己之精神在文化上的显露,才是耶稣的真精神。基督教之来中国,必然汇归到中国文化这条长江大河之中,而不是携中国文化汇归基督教之中。基督教之中国化是其适应中国文化、参与中国文化、吸取中国文化、顺其本质方向应有之展开,这也是完善自身的必然方式,更是中国神学家、牧师参与世界基督教交流与对话并求贡献于基督教神学的重要凭藉。

在中国,中国人是第一性的、必然的和无可奈何的,而信仰是第二性的、是或然的。事实上任何人都无法选择其种族、肤色、血统和其出生的国度,这是“莫之为而为”“莫之致而至”的天命。至于我信仰孔孟还是信仰耶稣基督,抑或信真主、元始天尊、释迦……,那是出于意志自由,是后天可以选择的,而且是可以变更甚至可以是多种信仰并存的。虽说一个个体的人一旦选择了信仰,就可以为之“杀身成仁”“舍生取义”,这似乎表明信仰之生命高于自然之生命。但这并不意味着说信仰是第一性,是必然的,中国人是第二性的,是或然的。很显然,中国之所以为中国在于它的中国性,中国人之所以为中国人并不取决于他的户籍所在地,而是取决于他有一颗中国心,心性合一,中国心即中国性在个体中呈显。中国人可以信孔孟、耶稣基督、释迦等等,但你仍是中国儒者、中国天主教徒或基督徒、中国和尚。作为中国人,中国性高于信仰。容闳,这位马礼逊学堂培养出来的后留学耶鲁大学的学生,宁愿放弃校方之资助,接受生活困顿之厄,亦不签署毕业后充当教士传道的志愿书,并决定终生“以西方之学术,灌输于中国,使中国日趋于文明富强之境”^②为职责。这是把中国心置于基督教信仰之上的例证。孙中山先生是基督徒,章太炎、朱执信、廖仲

^①转引自张奉箴:《在华天主教的大学教育及其影响》,见林治平编《基督教与中国现代化国际学术研讨会论文集》,第167~169页。

^②容闳:《西学东渐记》,中州古籍出版社1998年10月版,第89页。

凯等强烈反对基督教,但他们之所以能和袁共济,卒完成推翻满清大业者,在于他们有着一颗共同的中国心,将中国性置于信仰之中。否则,孙中山信基督,而章太炎强烈地批判基督教,二者就不可能合作。如果将耶稣信仰置于中国性之上,那么,八国联军来了,就会和手舞足蹈唱着哈利鲁亚感谢神的教徒一样,为联军带路,指认义和团人士,帮侵略者屠杀同胞和劫掠财产。视基督教信仰为第一性、中国人为第二性,说得重一点,那是亡国灭种之论。近代以来,中国民间一直流传着“多一个基督徒,少一个中国人”这样一种观点,这种将中国人与教徒之间看成此消彼长之关系是基督教的悲哀。中国儒生一再强调,传教士在中国传教,包藏祸心,无非想谋我中国。正是将基督信仰置于中国性之上的怪谬之论造成的。记得日本有位儒学大师问其弟子,若孔子率领三千弟子攻打日本如何应对时,学生回答不一。这位儒学大师告诉弟子,把孔子及其弟子打回去。这是日本心高于儒教的明证。如果问中国教徒耶稣带领十二门徒乃至其信徒攻打中国如何应对,那么中国的教徒是否也应毫不犹豫地回答,将耶稣和十二门徒及其甲兵赶回去呢?对这一问题的肯定与否定回答,直接决定了中国教徒对信仰和中国性关系之态度。

儒家与基督教在本质上会通无道,但化解冲突有道。化解冲突只是手段,不是目的,而且还仅仅是克服负面执障的手段,不是积极成就之手段。冲突一旦化解,化解之道顿消。在中国,儒耶道佛会而不通。会是风云际会之会,即都在中国这块具有悠久文明的热土上风云际会;不通即各自保持其独立性,各守本份,各守分际,相安相互。在相安相敬、和而不同中,使各大教均实现应有之发展,各大教均达至善境。在其良性互动而非恶性诋毁中,共同成就中国文化未来发展的盛德大业,成就人类文化之盛德大业。“万物并育而不相害,道并行而不相悖”,“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”。这是儒家与基督教之会通,也是儒家与基督教会通之道。此道非道,非道亦道。“各正性命”的儒家是理想的儒家,

“各正性命”的基督徒、天主教徒是理想的基督徒、天主教徒，道教徒、佛教徒亦如是。“保合太和”即由儒家与基督教之充量发展造成其充量和谐。此是会而不通，不通而通。不通而通即不在通中通之，而在会中成之，成之即通之。由理想之儒家与理想之基督徒、天主教徒，理想之高僧大德，理想之道教真人，成就理想之中国儒学、中国基督教、中国佛教、中国道教，以贡献给这个饱经苦难之民族，贡献给充满希冀之新人类。

中国人深深懂得，“不同人民最重要的区别，不在意识形态、政治、经济而在于文化”，“人民以族谱、宗教、语言、历史、价值观和制度自我界定，他们和文化团体认同，包括族群、族裔、宗教团体、民族及最广义解释的文明定位”^①。是故“中国者，礼仪之国也”^②。“裔不谋夏，夷不乱华，是中国为华夏也。”^③章太炎先生言，华夷是就文化高下言，华之所以为华，是就文化言。中国本为文化实体，中国先哲重天下观念而轻国家观念，而天下是人文化成之天下。中国文化是涵容性最强之文化，印度佛学可以涵化其中而与儒道共生共长，基督教也一定能涵蕴其中而得到充量发展，造就基督教之辉煌。

文明冲突的确是正在发生的客观事实，对此当代学人必须做出冷静、理性的反省与处理，否则就会使人类祸乱不已。近代中国儒家与基督教冲突的事实告诉我们，如果一个文明强制性输入甚至用刺刀和大炮迫使他人接受其“文明”，用自己所拟想的“文明”去取代他人已有之文明，那么，这种文明在其发展中就变异了，异化了，就成为野蛮且霸道的“文明”，文明已不文明。近代儒家与基督教冲突，平心而论，主要责任不在儒家，而在基督教和传教士，在于其不文明的输入方式。显然，这场冲突的造成有谁是主动的、进

^①杭廷顿著，黄裕华译《文明冲突与世界秩序的重建》，台北联经出版社 1997 年版，第 6 页。

^②《春秋公羊传，隐公七年》，何休注。

^③《左传·定公十年》。

攻的,谁是受动的、保守的问题。儒家知识分子没有到西方世界去惹是生非,相反西方列强以大炮和刺刀逼迫中国政府接受在西方启蒙思想家的痛斥下久已腐败不堪的基督教,这严重伤害了中华民族的民族自尊心。近代儒家与基督教冲突的事实告诉人们:借助老拳进行传教,以非教之手段进行传教或者输出自己的文明,必将遭到接受国人民的强烈反对!至于因厌恶西教而迁怒于西学,因迁怒西学而迁延中国近代化之进程更令人悲叹。儒家文化只有闲邪存诚、修身为本、躬行实践之儒生,没有将自己的历史观念和价值观强迫他国接受之儒生。即使在强大的唐朝,中国善待一切“遣唐使”,但并没有组织使团并凭藉武力输出自己的文明,甚至连这样念头在儒家系统中都不曾出现。“礼闻来学,未闻往教”,以显道之尊,德之贵。在儒家看来,四处兜售者,肯定是“术”而非道。孔子不言兵车,墨子倡非攻而善守御,道家崇尚自然无为,中国文化之本性不是进攻性文化,而是和平主义的文化。在其长期的发展,以儒学为主体的中国文化积聚了大量化解冲突、与其他文明和平共处的智慧,如“和而不同”,如“己立立人,己达达人”,如“己所不欲,勿施于人”,如“仇必和而解”等等,这些智慧对于处理日益紧张的文明冲突将会大有帮助。

第八章 儒学与人类文明相处之道

一、学会相处比练习对话更重要

自 1993 年美国哈佛大学亨廷顿(Samuel P. Huntington)教授在《外交季刊》发表《文明的冲突?》以来,他的观点引起了世界各国学者的广泛争议,文明的冲突和文明的对话成为全球性热门话题之一。之后,他依据个人的见解,广泛参证各方讨论的观点,完成了系统的学术论著《文明冲突与世界秩序的重建》。他认为文明冲突是当今世界和平的最大威胁,而未来的战争将沿“文明断层线”展开。波黑、车臣、中东、阿富汗、印巴等近 10 年来所发生的事实,似乎都在验证着亨廷顿的预言。德国著名的自由神学家孔汉思进而断言,“没有宗教之间的和平,就不会有世界的和平。”如何实现宗教之间的和平?如何避免由文明冲突而导致的悲剧性战争?引起世界各地学者的广泛关注。

许多学者对这一问题的回答是“对话”。杜维明教授曾指出:“如果文明之间确有冲突的危险,对话则更属必要。”^①有的学者甚至断言:今日之世界,我们的选择是“对话或死亡”。一时间,文明对话、宗教对话又成为学术界热衷讨论的话题。对话,人们似乎找到了克服亨廷顿所谓的文明危机的灵丹妙药。美国学者史威德

^①郭齐勇等编《杜维明文集》(一),《自序:新轴心时代的文明对话》,武汉出版社 2002 年版。

勒认定,今日我们已由文化“独白时代”走向“对话时代”,而“全球对话时代”已经来临。1999年欧洲创办了个新学报《全球对话》。同年,史威德勒主编的《为了所有的生命:走向世界伦理宣言——宗教间的对话》出版。由伊朗提案,联合国成员国一致同意,2001年为“文化对话年”。^①

对话,俨然已是学术界十分流行的术语。我们是否进入了对话时代也许并不重要,重要的是对话已在广泛的意义上展开。当然,从穷源溯流的意义说,人类文明的发展史就是对话和交流的历史,只是对话的范围、层面和方式不同罢了。在人类历史上,没有真正意义上的“独白时代”。即使是雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)所谓“轴心时代”,中国、印度、希腊、中东等似乎是在隔绝的状态下独立发展起各自的文明形态,然而,这些文明从出现到形成也不是独白的结果,而是对话、交流、冲撞、深度融合的结晶品。在中国,春秋以降,列国纷争,争地掠城,战争造成了中原区域不同国家文化的交流与融合,造成了中原地区与周边少数民族的融合。众所周知,中原地区虽拒绝“披发左衽”的夷化,然而她又自觉地接受“胡服骑射”,实行真正的夷化。在先秦,诸子并起,百家争鸣,不是独白,而是儒、墨、道、法、兵、农、阴阳等家之合唱。由于百家交流与融合,至汉终形成以儒家为主体的中国文化。汉以后的中国,佛教东来,儒、释、道三家的碰撞、交流、对话,从未停息。天台、华严、禅宗,是佛教与中国文化对话的产物,而全真教同样是道、佛、儒三教合一的结晶品,宋明理学同样是儒家、佛教、道教对话交流的产物。中国是这样,希腊文明、中东文明同样是如此。西方之近代文明正是古希腊哲学与科学、古罗马法、希伯来宗教的结晶品。所以,在人类文明发展史上,只有相对意义的“独白时代”,而没有绝对意义的独白。如果文化的交流、融会乃至撞击称为文化对话可以成立的话,那么对话从来就是文化或文明发展的主旋律,只是对话的范

^①参考刘述先著《全球伦理与宗教对话》,台湾立绪出版社,2001年版。

围大小不同罢了。如果将文明实体内部的对话称之为“独白”，而不同文明实体的交流称之为对话，事实上，无论是今日的西方文明还是今日的中国文明，都是不同文明实体交流、对话的结果。

“对话或死亡”，人类真的别无选择了吗？不！学会相处也许比对话更重要。对话，对于不同文明实体增加了解、寻求共识，的确起着非常重要的作用。然而，对话是手段，不是目的。诚如杜维明教授所言：“真正的对话是为了了解。没有了解，不可能把对方转化为学习的导师。”^① 了解的确十分重要，不过，即使有了了解，而没有一种己立立人的心态，同样不可能将对方转化为学习的导师，甚至不可能将对方视为平等的朋友。假若了解是为了获取对方的情报，以便能克敌制胜的话，那么这种了解更让人失望。在全球化的今天，不同文明实体、甚至相互敌对的文明实体，如果不想同归于尽，就要学会如何相处。一句话，学会相处比练习对话更重要。相处是一种艺术，是一种智慧，是一种生活态度，一种软的看不见的人文精神和文化氛围。在西方文化中，有契约精神、法的精神，契约、法是硬的，冷峻的，然而匮乏软的看不见的相处之道、相处的智慧。故而，在历史上，十字军东征、世界大战、殖民主义统治等等层出不穷。在中国，有法难、教案，但没有宗教战争；她也曾攻异端、辟邪说、卫圣道，但没有制度化的宗教裁判所；虽有以人文化成天下的担当，但没有借助武力强行推销自己价值观念具体的举措。对于异质文明，则“他山之石，可以攻玉”；对于自己的文明，则“礼闻来学，未闻往教”。中国文化尤其是儒家文化本质上是相处的智慧。以色列人和巴勒斯坦人没有学会相处之道，种族仇杀，战争的悲剧一再上演。美国人不知道何以自处，何以与世界上不同种族、不同宗教信仰、不同政治制度、不同价值观念的国家相处，只是一味逞其蛮力，想让世界所有的民族与国家都整齐划一，让世界

^①郭齐勇编《杜维明文集》（一），《自序：新轴心时代的文明对话》，武汉出版社2002年版。

像美国即以美国的样式改造世界，从而麻烦不断。“9·11”后，一个匿名电话、一份邮件、一声枪响，举国惊恐，大有风声鹤唳、草木皆兵之感。这不是美国人之福，而是现代文明的悲哀！人，何以自处？何以与人相处？何以在家、国、天下中相处？乃至何以与天地万物相处？一直是儒家学者思考的中心。儒家的忠恕之道、絜矩之道、和而不同的处世方式、道并行不相悖的宽容态度、仁民爱物的情怀、天下一家的意识等等，都是相处之道、相处的智慧。开发这种智慧对于今日的人类，显得尤为重要。

二、儒家的“忠恕之道”与文明相处之道

忠恕，始见于《论语》：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯’。子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”^① 在曾子看来，忠恕是贯穿孔子学说的主线、核心。

何谓忠？何谓恕？就字面意义上说，中心之谓忠，如心之谓恕。忠有忠诚、公正、无偏不倚之意，如孔子说，“为人谋而不忠乎？”^②“君使臣以礼，臣事君以忠”。^③“子贡问友。子曰：‘忠告而善导之，不可则止，毋自辱焉。’”^④“子曰：主忠信，徙义，崇德也。”“言思忠”^⑤。《礼记》有“瑕不掩瑜，瑜不掩瑕，忠也”之说。然而忠这种意识或品质，是在与人谋、与友交、事君等关系中或道德实践中呈现于自己内心世界的一种德性。在《论语》，恕与忠意义不同，恕近于仁或者说是仁，忠则不及于仁。《论语·公冶长》载：楚国的令尹子文，三次被任命为令尹，无喜色，三次被罢官，无怨色，在政权交接的时候，他都把一切工作交待的清清楚楚。子张问孔子，子

① 《论语·里仁》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·八佾》。

④ 《论语·子路》。

⑤ 《论语·季氏》。

文算不算仁。孔子指出，子文可以称得上忠了，但仁还不够。

而恕在《论语》中就是仁。“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”^① 恕道就是仁道，“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。’”^② 孟子也说，“强恕而行，求仁莫近焉。”^③ 《中庸》讲到忠恕之道其实讲的是恕道，所谓“忠恕违道不远，施诸己不愿，亦勿施于人”。“施诸己不愿，亦勿施于人”，是“己所不欲，勿施于人”的另一种表达。而后世学者大都释忠为诚、为天道、为体、为本、为源，而释恕为人道、为用，为末，为流。如程子说：“以己及物，仁也；推己及物，恕也。违道不远是也。忠恕一以贯之：忠者，天道也；恕者，人道也。忠者无妄，恕者所以行乎忠也。忠者体，恕者用，大本达道也。”^④ 朱子解释：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”薛瑄认为，忠如水之源，恕如水之流。他不同意朱子的理解，指出《论语》是“借忠以明一之体，借恕以明贯之用，故知尽己推己其施无穷，则知一贯之理无不尽也”^⑤。实际上，与后世突出忠不同，《论语》突出了恕道精神，忠恕合用时，重点在恕或者说落实于恕。自程子以下，对忠恕的理解大都超出了《论语》意义的界域，尤其是对忠的理解与《论语》中的忠的意义已经相去太远。时下有一种说法颇为流行，认为“己欲立而立人，己欲达而达人”是忠，“己所不欲，勿施于人”是恕。这种说法认为，忠是积极的仁，恕是消极的仁，是仁之一体两面。这种说法顺乎宋明儒者义理，但未必合乎《论语》的原意。叩紧《论语》言，忠是自我在道德实践中所应呈现的公正无私的心理状态，恕是仁道的具体体现。无论是从积极方面讲的仁，还是从消极方面讲的仁，都是恕。元人戴侗对忠

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《论语集注·里仁》卷二。

⑤ 见程树德：《论语集释》卷八，《里仁下》，北京中华书局 1997 年版，第 266 页。

恕的训释较近《论语》的原意。其训释忠曰：“尽己致至之谓忠”，“反身而诚，然后能忠。能忠矣，然后由己推而达之家国天下，其道一也。”其训释恕曰：“推己及物之谓恕。己欲立而立人，己欲达而人，施诸己而不愿，亦勿施于人，恕之道也。”^① 这就是无论是推己及人（积极的仁），还是己所不欲，勿施于人（消极的仁）都是恕道。

忠，要求人们在与他人谋、在处理任何事情时，都应恪尽职守，公正无私，无偏不倚；恕，就是推己及人，推己及物，设身处地为他人着想，从对方考虑，易地而处，换位思考。“己欲立而立人，己欲达而达人”是恕道的体现，“施诸己而不愿，亦勿施于人”同样是恕道的体现。忠恕之道，既是道德修养的基本方法，也是处理人与人、家与家、国与国之间乃至不同文明之间关系的重要方法，是人与人之间、文明实体与文明实体之间最基本的相处之道。

忠恕之道的另一种表达就是“絜矩之道”。“絜矩之道”是说，“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。”^② 朱熹解释，“絜，度也，矩，所以为方也”。“如不欲上之无礼于我，则必以此度下之心，而亦不敢以此无礼使之。不欲下之不忠于我，则必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至于前后左右，无不皆然，则身之所处，上下、四旁、长短、广狭，彼此如一，而无不方矣。”^③ 又说：“上下、前后、左右，都只是一样心，无彼己之异，只是将那头折转来比这头。在我，上者使我如此，而我恶之，更不将来待下人。如此，则自家在中央，上面也占许多地步，下面也占许多地步，便均平正方。若将所责上底人之心，更来待下，上面长，下面短，不方了。下之事我如此，而我恶之，若将去事上，便又下面长，上面短。左右前后皆然。”度就是以己为

①程树德《论语集释》卷八，《里仁下》，北京中华书局，1997年，第264页。

② 《大学》。

③ 《大学章句》。

度,规矩天下事事物物。“上下,前后,左右,都只是一样心,无彼己之异,彼此如一”,就是公正无私,无偏不倚,就是忠,就是诚,而上者使我如此,而我恶之,更不以此来待下人,就是恕。前后、左右、强弱、大小、多寡等等,无不如此。这就是“己所不欲,勿施于人”。

进入 20 世纪 90 年代,全球一体化进程好像突然变速、加快。从 1989 年柏林墙轰然坍塌到 1991 年前苏联突然瓦解,从 1993 年欧洲统一市场的形成到 1994 年各种建立信息高速公路方案的出台,从北约东扩到非洲联盟的出现,世界在迅速分化组合中。种种迹象表明,一个超越国家、跨越民族、全球性的势力在快速膨胀。在现代通讯、现代交通、现代信息技术的推动下,全球构成了一个多维的经济、政治、文化及社会生态的相互依存关系网,使地球变成了一个大的村落。于是,“全球化”“全球村”等观念出现了。全球化进程的加速,唤醒了人们全球意识、共同意识。现在人们意识到,无论你是谁什么文化、什么种族、什么肤色,都生活在这个淡蓝色的星球上,这是大家共同拥有的家园。这个家园的兴衰存亡,与每一个人都休戚相关。同时,也激起了另一种意识的觉醒即根源意识的觉醒,并同时导致了本土化对全球化的强烈回应。文明的冲突、文化的冲突深深植根于全球化与本土化这一基本矛盾之中。在这个扩大的村落中,有识之士都在思考:如何相处?

当今世界,一场全球性的文明冲突、宗教冲突也许不可避免,然而寻求避免冲突的全球性跨文化的对话也在展开。全世界来自不同文化背景的学者试图通过对话,寻求全球免于毁灭之道。1993 年美国芝加哥世界宗教大会,通过了孔汉斯起草的《世界伦理宣言》。1997 年联合国科教组织成立了“普遍伦理计划”,孔汉思继而起草《人的责任之世界宣言》。在这些跨文化的对话中,儒家的忠恕之道受到学者们的高度关注。《世界伦理宣言》指出:“经历数千年,在人类许多宗教与伦理传统之中都可以找到下列原理,并不断维持下去,即‘己所不欲,勿施于人’。或者用积极方式来表

达:‘己之所欲,施之于人’。这应该是通于生活的所有领域——家庭与社区、种族、国家与宗教的不可取消的、无条件的规范。”^①这是孔汉思起草的《世界伦理宣言》的基本原则,又称“金律”。“金律”就是孔子的忠恕之道,或者说是儒家的“恕”道。

“己所不欲,勿施于人”,是全球伦理的基本原则,也是不同文明和平相处的基本准则。文明冲突、宗教冲突的根本原因是个别国家不顾他国人民的意愿,强行推销自己的价值观、宗教信仰、生活方式等等所致,也是“己之所欲,施之于人”的观念所致。从这个意义上,消极意义上的“己所不欲,勿施于人”,才可以称得上金律。而正面表达的“己之所欲,施之于人”,会给强势文明借助自己的政治力量、经济手段乃至武装干涉推销自己的价值观、宗教信仰提供口实,我们认为它不可称为金律。

在“全球意识”已经觉醒的今天,在这个淡蓝色的星体上居民,不管什么肤色、什么宗教信仰、什么意识形态,都应当和衷共济,共同管理、经营、爱护这个星球及这个星球上的所有部落、村民和生灵。为了人类文明不至于在相互冲突中毁灭,《世界伦理宣言》是十分有必要的。正像所有的伦理规范一样,世界伦理即使是金律,也可能遭遇到强权的蹂躏和顽劣者的践踏,然而全世界具有正义感的人们毕竟据此有了声讨这种缺德行为的理论依据。正如刘述先教授所说:“个人的宗教信仰可以不同,但却可以共同培育一种人道意识,建立‘真实人性’的万国标准。凡有助于体现真实人性的,便是我们要致力追求的;反过来,凡以反人性或以禽兽的方式对待人的措施,就是我们要反对的。”^② 民族不分大小,文明没有高下,宗教无所谓优劣,都是天造地设的产物,都具有独一无二的、不可替代的内在价值,“天地之道,可一言而尽也;其为物不二,则

^① 引自刘述先《全球伦理与宗教对话》,台北立绪文化事业有限公司 2001 年版,第 65 页。

^② 刘述先:《全球伦理与宗教对话》,台北立绪文化事业有限公司 2001 年版,第

其生物不测”^①，都理应受到敬重。人类在保护生物多样性的同时，也许更应注意保护文化、文明、信仰的多样性。在充满了差异、对立甚至敌对的种族、文明实体、宗教信仰的文化生态系统中，儒家的忠恕之道、絜矩之道是今日人类唯一可以和平共处之道。因为它们根于真实的人性，基于人的内在自觉，展现人的互通共感，是人同此心，心同此理的内在诉求。它虽源于儒家，但不限于儒家，可以通于万国，行于全球。当然，絜矩之道和忠恕之道是同一原则的不同表述。忠恕是纲，絜矩是目；忠恕是总说，絜矩是详说。它们都要求在处理人与人之间、家与家之间、国与国之间、族群与族群之间的关系中，将心比心，推己及人。“施诸己而不愿，亦毋施于人。”依儒家，民族、文明没有上下、高低、贵贱、优劣之分，却有贫富、强弱、大小之别。在人类发展史上，大欺小，强凌弱，富傲贫，众暴寡之现象不绝于书，仇恨、屠杀、血腥的人间惨剧一再上演。时至今日，也许赤裸裸的殖民主义早已不得人心，种族清洗与灭绝政策也难再行于世，然而由经济的帝国主义、文化的殖民主义所扮演的温情的种族灭绝和文化清洗却愈演愈烈。先哲忧患：“亡人种族，先亡其文化！”当西方文化借助于强大的势力横扫一切、淹没一切之时，我们一方面要积极吸收一切外来文化的优秀成果，另一方面还需要发扬“兴灭国，继绝世，举逸民”的治乱持危之精神，维护自己的文化、文明和信仰。

三、儒家的“和而不同”与人类文明相处之法

和同之辨是中国哲学的重要问题。早在春秋时期，周太史史伯就言：“夫和实生物，同则不继。”他认为，“和”是“以他平他”，即不同事物的相互掺和所形成的平衡状态。这种状态能不断产生新的事物，使世界充满生气和活力。而“同”是“以同裨同”，即同一事

^① 《中庸》。

物的重复叠加,它不仅不能产生新事物,甚至使已有的事物也无以为继,“尽乃弃矣”。^①与孔子同时的齐相晏婴发挥了史伯的这一思想,进而分辨和同之异。晏婴认为,“和”是事物不同属性乃至不同事物的“相济”“相泄”,是“济其不及,以泄其过”。“同”是同一事物的相济,如以水济水。中国先哲们认为,不同事物的并存是必然的、合理的,世界因不同事物的存在而充满生机和活力。如果世界上只一种事物了,这种事物也不能存在了,世界也就枯寂了。用这种观念考察世界文明,我们说,世界文明的多样性是合理的、必然的,如果世界上剩下一种文明了,无论这种文明是如何的优秀,这种文明的死期也就到了,世界、人类距离灭绝也就为期不远了。保护人类文明、人类文化的多样性比保护生物多样性更迫切、更重要。

在史伯、晏婴等和同之辨的基础上,孔子赋予和同以价值意义和人文精神。他说:“君子和而不同,小人同而不和。”^②如果没有史伯、晏婴等对和同观念的辩说,孔子不可能如此赞誉和而否定同。孔子将和同之辨与君子小人之辨联系起来,使和同由描述式的论说转变为价值上评判,这是孔子对和同观念的新发展。自此以后,在儒家的论说中,同被否了,而和成为儒家学者的追求。如何实现和、理想的和是什么状态成为儒家文化的重要话题,“中和”“太和”等观念也相应成为儒家的重要范畴。《中庸》指出:“中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也,致中和,天地位焉,万物育焉。”《易传》亦言:“天道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”太和是最完美的和,中和是恰到好处的和,太和是理想、静态的和,而中和是动态的即在不断地变动、不断调适自身与外界事物关系中达到的一种和。分而言之,中和是手段,太和是目的。合而言之,由中和而太和,太和即中和。

① 《国语·郑语》。

② 《论语·子路》。

亨廷顿指出：“在现代化的刺激下，全球政治沿文化断层线重新组合。文化近似的人民和国家聚在一起；不同文化的人民和国家则分道扬镳。由意识形态和超强关系所界定的组合，被文化和文明所界定的关系取代。政治版图重划，越来越和种族、宗教及文明的文化版图重划不谋而合。文化社会正逐渐取代冷战集团，而不同文明间的断层线，也变成政治冲突的中心线。”^① 他将 1990 年以后世界文明分为 9 种，即西方文明、拉丁美洲文明、非洲文明、回教文明、中国文明、印度教文明、希腊文明、佛教文明、日本文明。他认为这些不同文明的国家和团体不但不亲近，往往还充满敌意甚至引爆跨文明关系的冲突。为什么在这些文明的断层线上会引发跨文明的冲突？这种跨文明的冲突合乎文明自身的本性吗？

从和而不同的角度看世界文明，现代世界文明面临的最大挑战是具有强烈求同倾向的普世主义的价值观。这种价值观在“己所愿，可施于人”这种根深蒂固的理念的支配下必然导致政治的单边主义乃至强权政治，走向文化帝国主义或曰文化殖民主义。亨廷顿指出：“西方，尤其是美国，素以传道国自居，他们相信非西方的人民应该接受西方的民主、自由市场、权力受宪法限制的政府、人权、个人主义、法治等价值观，并把这些观念纳入他们的体制内。”“西方所谓的普世论，对其他地方而言是帝国主义。”^② 文化普遍主义并没有走出欧洲中心主义的窠臼，是达尔文生物进化论在文化领域的表现。这种进化论认为，进化是单元、线性的，弱肉强食，天经地义。从儒家的和而不同出发，认为文化普遍主义是求同思维的表现，这种求同思维只看见了人类文化的时代性，而否定了人类文化多样性和民族性。正像生物界任何单一物种都无法独立存在一样，这种绝对的、排他的普世主义必然导致人类文化的毁

^① 杭廷顿著，黄裕美译，《文明冲突与世界秩序的重建》，台湾联经出版社 1997 年版，第 165 页。

^② 杭廷顿著，黄裕美译，《文明冲突与世界秩序的重建》，台湾联经出版社 1997 年版，第 248 页。

灭。

站在儒家和而不同的观念审视西方的文化普遍主义，它不仅危险的，而且是不道德的。“君子和而不同，小人同而不和”，如果世界完全附和了某一种文明，就是陷全人类于不义。天地生物也不测，其为物也不二，任何一种经人类伟大的心灵创造的、并经过长期历史锤炼证明能与时俱进的文明或文化，都具有内在的、不可代替的绝对价值。这些文化或文明以其独特的方式表现着人类某一特定区域的生活方式、风俗习惯、思维方式，体现着人类的尊严、良知和价值，跃动着人类伟大心灵的智慧火焰。对伟大文化的持守，既是人类文化发展之必然，也是人类道德所应然。当然，我们认为，和而不同决不意味着文化部落主义，更不等同于固步自封，画地为牢。相反，和而不同是一开放、生生不息的文化观念。和而不同，本身包含“和实生物”意。就文化而言，包含着他山之石，可以攻玉意，包含着对异己文化汲取以更新自身文化意。画地为牢，固步自封，是同而非和，或者说是没有真正理解“和”的意义。

四、儒家的共育并行与人类文明相处之理境

如果说推己及人是不同文明实体相处的态度，和而不同是不同文明实体相处的方法的话，那么，共育并存是当今世界人类文明相处之目的。推己及人也好，和而不同也罢，只是人类文明存在之状态，是为人类文明化育流行、生生不息的前提条件，而不是人类文明化育流行、生生不息之本身。共育并存或曰共存共荣，才是当今之世人类不同文明实体相亲相善之追求和理想，是推己及人、和而不同之落实。当今世界，人类文明的理想之局大抵可以归结为儒家的两句话：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”

在儒家看来，生是天地之大德，生生不已、健动不已是天地之道。日新是中国哲学最根源的意识之一。《大学》有言：“汤之盘铭

曰:苟日新,又日新,日日新。”最起码在商汤时代,人们对日新观念就有了相当深刻的理解。自此以后,“日新之谓盛德”,“推其旧以致其新”就成了儒家哲学根深蒂固的观念。从本质意义说,儒家不是一个封闭的体系,而是一个与时俱进、不断吸取异质文化而走向完善的系统。在中国与外来文化的交流史上,一个成功的例证就是消化佛学,这种消化使儒家文化与佛教文化相得益彰。佛学自汉代传入中国,历经魏晋南北朝至隋唐,逐步吸收中国文化、适应中国社会之特殊情形,形成了中国式的佛学如天台宗、华严宗,而禅宗更是异军突起,独领禅风几百年,禅几乎成了佛教的代名词。禅宗讲明心见性、凡夫即佛、注重生活体验、讲究主体自觉等等,这些与思孟学派的心性论、人人皆可为尧舜和强调主体道德自律是分不开的。反过来,佛学又进一步影响了中国儒学尤其是宋明理学。宋明理学家中,不少学者有过出入佛老的经历。正如杜维明先生所言:“到了宋明时期,中国经过长期的佛教文化的影响和浸润,已把佛教思想融入华夏文明之中,而且也开辟出独具中国特色的佛教传统。”^① 亚洲两大文明的有机融合,不但提升了儒家文化的思辨水平,促进了儒学新形态的形成,而且印度佛学更是借助中国文化而发扬光大。

佛教传入中国之所以能成功,在于无论这种进入是西天的佛教高僧大德前来布道,还是中国和尚不避艰险向西天取经,都是纯粹的文化活动,因而这种交流是平等、自然的。而西方基督教新教登陆中国则不然,他们是在极不正常的状态下进入中国且干了不少违犯中国法律的勾当。自康熙晚年,经雍正、乾隆、嘉庆直至鸦片战争,基督教在中国的传播一直受到法律的严禁。传教士在中国由沿海而内地,由都市而乡村所获取的传教权是帝国主义国家,尤其英法两大强权用炮舰逼迫中国政府接受的。传教士在中国传教虽然合法,然而不合理。正是法与理的这种冲突,导致了中国十

^①杜维明《现代精神与儒家传统》,三联书店,1997年12月,第151页。

民社会对基督教的强烈反抗，衍生出儒家文明与基督文明的严重冲突。于是教案由小而大，由少至多，此起彼伏，绵延不断，最终酿成了滔天巨案——义和团运动。

上述两个文明交流、对话成功与失败的事实告诉我们：如果一个文明强制性输入甚至用刺刀和大炮迫使他人接受其“文明”，用自己所臆想的“文明”去取代他人已有之文明，那么，这种文明在其发展中就变异了，异化了，就成为野蛮且霸道的“文明”，文明已不再文明。这种非文明的方式输出其所谓的文明，必然激起接受国人民的强烈反抗，冲突必然发生。平心而论，近代儒家文明与基督教文明在中国所发生的冲突，责任不在儒家，而在列强和传教士，在于其不文明的输入方式。儒家没有到西方世界去惹是生非，相反西方列强以大炮和刺刀逼迫中国政府接受在西方启蒙思想家的痛斥下久已腐败不堪的基督教，这严重伤害了中华民族的民族自尊心。有些传教士充当鸦片贸易的译员，侵华军队的向导，诋毁儒学，从而引起了中国人之警觉。其利以诱之，威以逼之，网罗教民之手段，无所不用其极，这些既为儒者所睥睨，又是儒者所痛恨，故冲突起焉。近代儒家与基督教冲突的事实说明：借助老拳进行传教，以非法之手段进行传教或者输出自己的文明，必将遭到接受国人民的强力反弹！至于因厌恶耶教而迁怒于西学，因迁怒西学而迁延中国近代化之进程更令人悲叹。儒家文化只有闲邪存诚，修身为本，躬行实践之儒生，没有将自己的历史观念、价值观念推销给他国，强迫接受国接受之儒生。即使在中国强大的唐朝，中国善待一切“遣唐使”，但并没有组织使团，凭藉武力输出自己的文明，甚至连这样念头在儒家系统中都不会出现。“礼闻来学，未闻往教”，以显道之尊，德之贵。在儒家看来，四处兜售、到处贩卖的，肯定是“术”而非道。孔子不言兵车，墨子倡非攻而善守御，道家崇尚自然无为，中国文化之本性不是进攻性文化，而是和平主义的文化。在其长期的发展，以儒学为主体的中国文化积聚大量的化解冲突，与其他文明和平共处的智慧，如“和而不同”，如己立立人、己

达达人,如“己所不欲,勿施于人”,如“仇必和而解”等等,这些智慧对于处理日益紧张的文明冲突将会大有助益。

在 21 世纪的今天,任何一种文明独步天下、称霸世界都将成为不可能。那种“不是东风压倒西风,就是西风压倒东风”的时代已经结束,追求多元文明的双赢乃至多赢才是人类文明的理性选择。多元文明的并行不悖、和谐共存是人类文明的理想境域,也是未来世界的应有之局。亨廷顿也承认,“一个多元文化的世界不可避免,因为不可能出现全球性的帝国。”^① 他借用 1950 年皮尔森的话说:人类正迈入“一个不同的文明必须学会和平共存互动,彼此互相学习的时代,他们要学习彼此的历史和理想及艺术文化,共同丰富彼此的生活。在这个过分拥挤的小世界,另一个发展是误解、紧张、冲突和灾难”^②。如果说,和平与文明的未来端视世界主要文明的政治、精神和知识界领袖互相了解和合作而定的话,那么这些核心文明国家的政治、精神和知识界领袖的生活态度和相处之道则左右了他们之间合作的诚意。早在 1958 年元旦,牟宗三、唐君毅、徐复观、张君勱就指出:“到了现在,东方与西方到了应当真正以眼光,平等互视对方的时候了。”“这个时候,人类同应一通古今之变,相信人性之心同理同的精神,来共同担负人类的艰难、苦难、缺点同过失,然后才能开出人类的新路。”^③ 如果说,人类文明冲突之化解端在儒家反求诸己之精神的话,那么人类任何一种文明只具备“自美其美”“美人之美”(费孝通语)的品质是不够的。还应该“自恶其恶”之精神,一方面勇于检讨、承担自己的缺点和过失,另一方面永不满足,知道自己努力之方向。相反,如果一味

^① 杭廷顿著,黄裕美译,《文明冲突与世界秩序的重建》,台湾联经出版社 1997 年,第 442 页。

^② 杭廷顿著,黄裕美译,《文明冲突与世界秩序的重建》,台湾联经出版社 1997 年,第 447 页。

^③ 周阳山编《当代研究与趋向》,台北时报文化出版事业有限公司 1986 年,第 160~162 页。

地自美其美，对其他文明大加讨伐，就会走向文化上的单边主义。人类如果要想长期共存共育的话，不同文化、不同文明的彼此尊重显得尤为重要。全球化的加速，每一个民族都有地球村村落之感。在交往、交通、信息传递等等急速增加的同时，矛盾、冲突的概率也随之增加。以宽容代替苛责，以欣赏代替鄙视，以对话代替对抗，以和谐代替冲突，这是“地球村”的不同文明相处应有之心态。

人类各大文化系统，人类的各种文明，都有生存权和发展权，儒释道耶回等等无不如此。“己欲立而立人，己欲达而达人”，每一种文化、文明的本质、独立性，都应受到敬重和维护。人类不同文化在相安互敬、和而不同中，实现应有之发展，达至理想之境。在其良性互动而非恶性诋毁中，共同成就人类文化之盛德大业。“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”“各正性命”的儒家是理想的儒家，“名正性命”的基督徒、天主教徒是理想的基督徒、天主教徒，道教、佛教亦如是。“保合太和”即由儒佛道耶之充量发展造成其充量和谐。由理想之儒家、理想之基督徒、理想之天主教徒、理想之高僧大德、理想之道教高人、理想之回教徒，成就理想之儒学、理想之基督教、理想之佛教、理想之道教，贡献给充满希冀之新人类。

主要参考书目

- 吕实强著《中国官绅反教的原因》，台湾商务印书馆，1966年。
- 汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年。
- 牟宗三著《佛性与般若》，台湾学生书局，1993年。
- 秦家懿、孔汉思合著，吴华译《中国宗教与西方神学》，北京三联书店，1990年。
- 查时杰著《民国基督教史论文集》，宇宙光出版社，1994年。
- 邵玉铭著《二十世纪中国基督教问题》，台北正中书局，1980年。
- 杨森富著《中国基督教史》，台湾商务印书馆，1968年。
- 林治平著《近代中国与基督教论文集》，宇宙光出版社，1981年。
- 简又文著《太平天国典制通考》，香港简氏猛进书屋出版，1958年。
- 廖一中、李德征等著《义和团运动史》，人民出版社，1981年。
- 冯友兰著《中国哲学史新编》（六）台北蓝灯文化事业股份有限公司，1991年。
- 杭亭顿著，黄裕美译《文明冲突与世界秩序的重建》，台湾联经出版社，1997年。
- 许志伟著《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年。
- 徐松石著《基督教与中国文化》，香港浸会出版社，1962年。
- 李志刚编《基督教与近代中国文化论文集》（一）（二），宇宙

光出版社,1989年、1994年。

张仕章编《宗教批判集》,上海青年协会书局,1950年。

李志刚著《基督教早期在华传教史》,台湾商务印书馆,1985年。

蔡仁厚、周联华、梁燕城等著《会通与转化——基督教与新儒家的对话》,宇宙光出版社 1985年。

顾卫民著《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社,1996年。

王立新著《美国传教士与晚清中国现代化》,天津人民出版社,1997年。

张力、刘鉴唐著《中国教案史》,四川社会科学院出版社,1987年。

王明伦编《反洋教书文揭帖选》,齐鲁书社,1984年。

刘述先编《当代儒学论集:挑战与回应》,台湾中央研究院文哲研究所出版,1995年。

牟宗三著《生命的学问》,三民书局股份有限公司,1997年。

唐君毅著《生命存在与心灵境界》,全集校订版,台湾学生书局,1993年。

王治心著《中国宗教史思想大纲》,中华书局,1940年。

顾长声著《传教士与近代中国》,上海人民出版社,1981年。

刘述先著《全球伦理与宗教对话》,台湾立绪文化事业有限公司,1991年。

杜维明著《杜维明文集》,武汉出版社,2002年。

余英时著《钱穆与中国文化》,上海远东出版社,1997年。

后 记

“传耶稣之教则保护之，传孔子之教则封禁之，自虐其人以供外人鱼肉，中国人士何其驯也！”（谭嗣同语）每读此言，莫不废书长叹：孔教何故，遭到荼毒！

中国者，文化之国也，儒教之国也。基督教东来，以“中华归主”或曰“中国人归基督”作为他们的奋斗目标。传教士期望中国人“灵魂深处爆发革命”，彻底易肝换肺，以便取儒家在中国的地位而代之，变中国为基督教之国。儒家知识分子为捍卫自己的精神家园，为了守住自己的精神信仰，不得不对基督教的强制性输入作出强烈的反应乃至排拒，于是儒家与基督教在近代中国的冲突发生了。儒家与基督教在近代中国冲突的历史，实质上是一部精神战争史、心灵攻防史、宗教拓边与文化守疆史，是文化的侵略与反侵略的历史。

然而，当西方列强以炮舰开道强行向中国输出基督教时，而我们却做着文化上自毁长城的工作，掀起了一浪高过一浪的反孔批儒的政治狂潮。降至“文革”，举国上下，若饮狂汤，在大破“四旧”、彻底砸烂旧世界的口号下，调动起所有的能量，誓将“孔老二”打翻在地，再踏上一万只脚，使其永世不翻身。中西两方对待各自精神疆域的反差，何止壤霄！自虐其精神、自虐其文化形象以供外人鱼肉，何独满清政府为然，举世莫不然也！

在家庭革命、道德革命、灵魂深处爆发革命等激情燃烧的岁月里，孔子远逝了，而我们国家并没有因此而达至富强，人们所设想的现代化也没有如期而至，相反国民经济濒临崩溃的边缘！结果

是,降至 21 世纪,基督教教堂的经诵尚在,各种神学院里还在培养着年轻的神职人员,无论在乡村,还是在都会,还有基督教布道师的身影,而儒家的道场呢?儒家在哪里?回首望去,“落了片白茫茫大地真干净”!这何止是孔子的悲哀,同样是中华民族的悲哀!

近代中国,儒家知识分子为排斥“骑在炮弹上飞过来”(蒋梦麟语)的基督教,以捍卫精神中国的存在,为子孙后代守住精神的疆土,其勇可嘉,其情可原,然而其做法并不可取。因为在这场心灵的争夺战中,儒家知识分子为了对付基督教的文化替代主义而陷入了狭隘的文化民族主义。文化的替代主义或曰文化的殖民主义固然可憎,然而狭隘的文化民族主义只会适得其反。历史告诉我们:任何文化替代主义都会导致接受国人民的情绪化抵制和排斥,引发文化、宗教交流史上的灾难!而任何狭隘的文化民族主义都无法抵御文化的殖民主义,相反只会减损民族文化的内在活力,加速精神疆土的沦陷。这也许是我们展开此项研究工作的真正意义。在全球化的今天,我们既反对任何形式的文化替代主义,哪怕是温情的文化殖民主义,也反对狭隘的文化民族主义,主张回归文化的主体主义。

文化的主体主义与狭隘的文化民族主义不同,它虽反对文化殖民主义,但并不排斥外来文化,它反对的是文化替代主义的态度,反对借助武力强制性输入其价值观、精神信仰。它要求回到民族精神,回归自我,但它并不认为民族精神仅仅是过去的东西、已成的东西,而是认为它本身就拥有生生不息、不断更新的力量。它主张一个民族在精神上必须自我主宰,认为一切自成系统的文化都有自己的生存权和发展权,将吸收、融合、消化人类一切外来文化视为本民族文化、本民族精神自我展开、自我发展、自我成长、自我完善不可或缺的环节。

民族精神的自我主宰,并不等同于民族文化的至上主义,自我主宰包括对自我缺失和不足的警觉、反省乃至批判。没有自我批判意识的文化主体主义只是虚幻的文化主体主义,而不是真实的

文化主体主义。一种文化只有具备了自我批判的勇气，才有完善自我的可能；只有具备了海纳百川的气度，才有可能站在人类文明的前沿，引领人类文明发展。在全球化行将到来的今天，任何固步自封的原教旨主义的做法都是注定行不通的。

立足文化主体主义立场，回答本书的主题，作为中国人，吾人必曰“心归中国”。在吾人看来，爱国主义不是一句空洞的、抽象的政治口号，而是充满感情、内容丰富的综合性判断。爱国主义当然包括热爱祖国的大好河山，同时，它还应包括热爱我们这个伟大的民族及其在长期的历史发展过程中所形成的历史文化、语言、信念、生活的规范体系等等。一个对自己民族的历史文化深恶痛绝的人，他的爱国主义是不完备的或者说是有缺陷的，同样也是不足法的。

呈现在读者面前的这本书，是作者 5 年来学术探索的见证。5 年时光，将自己由青年人打磨成了真正的中年人。岁月的年轮虽早已爬上面颊，然而心灵却依旧稚嫩，重拾 5 年来独自在文化旷野里狂奔留下的脚印，一串串曲折线独白着自己跋涉的艰辛和印证着自己的幸运。所幸，一切风雨沧桑，一切艰辛困苦，已经化为雨后天边的彩虹成为某种永存心底的美的记忆，这里不必多言了。然而承蒙诸多师友的关注、帮助、劝勉，却不忍不言，也不能不言。1999 年 7 月至 10 月，我应台湾中央研究院中国文哲研究所李明辉教授的邀请，以《儒家与耶教在近代中国的冲突与融合》为题前往台湾中央研究院从事 3 个月的研究工作，开始了本书的写作工作。在台期间，除了收集大量资料外，还得到了该所李明辉、刘述先、戴璉璋、钟彩钧、江日新、林月惠等多位教授学术上的指导、生活上的关照、研究过程中的帮助。与蔡仁厚教授夫妇在台湾师大招待所的夜坐长谈、金春峰教授夫妇每周定期中研院西餐厅的盛情款待、与乐炳南教授和金贞姬小姐同游台湾南部风光的情景，一切都令自己终身不敢忘怀。2002 年，当本课题研究遇到困难时，又获得了孔子文化大学（曲阜师范大学）深见东州儒学研究基金的

部分资助，给研究工作注入了新的活力，加快了本书的写作进度。在此，向海内外一切关心、重视本课题研究工作的同仁、朋友表示衷心的感谢！

颜炳罡
孔子纪元 2555 年深秋
于泉城

[General Information]

书名=心归何处：儒家与基督教在近代中国

作者=颜炳罡著

页数=247

SS 号=11372904

出版日期=2005 年 01 月第 1 版

前言	1
目录	1
引言	1
第一章 基督宗教传入的回顾与省察	29
一、景教在中国：未生根的草	29
二、也里可温：划过历史夜空的流星	30
三、天主教传教士：悲喜交集，错失良机	31
四、基督新教入华：较量的开始	35
五、并行不悖与太和之理境	36
第二章 新教在近代中国之初传——民族主义的危机：灵与肉的撕裂	39
一、新教在近代中国之初传与魏源之反应	39
二、洪秀全与拜上帝教：种族的民族主义挑衅精神的民族主义	48
三、以文化的民族主义反抗种族的民族主义：湘军的文化底蕴和曾国藩的精神归宿	66
第三章 从“文化义和团”到“行为义和团”	76
一、大炮为传教开道：基督教强制性输入	76
二、儒生情绪化反抗：信仰的独断主义对抗信仰的独断主义	83
三、目的与手段的互用：传教士与洋务派	95
四、传教士与维新派的良性互动：儒学宗教化的初步探索	104
五、义和团运动的反省：文化非正当输入的必然结果	112
第四章 死后复生——当代新儒家的兴起与基督教的本色化运动	125
一、孔教运动的重生与基督教的反应	126
二、孔教·五四·新儒家：民国初期传统学术转换的逻辑进程	145
三、“非基督教运动”与本色教会的全面推行	158
第五章 保守主义与激进主义——儒家与基督教在近代中国的两种态度	181
一、程度拟或方式：保守主义与激进主义之判准	181
二、基督教与近代中国的激进主义	184
三、儒家与近代中国的文化保守主义	187
第六章 传教与弘法——基督教与佛教两种不同的输入方式	189
一、两种动机：弘法与传教	189
二、两种方式：强行输入与平等交流	192
三、两种目的：替代主义与有益补充	197
第七章 儒家与基督教在近代中国——冲突之缘由与化解之道术	201
一、儒家与基督教冲突之缘由	202
二、冲突之化解与会通之实现	218
第八章 儒学与人类文明相处之道	226
一、学会相处比练习对话更重要	226
二、儒家的“忠恕之道”与文明相处之道	229
三、儒家的“和而不同”与人类文明相处之法	234
四、儒家的共育并行与人类文明相处之理境	237
主要参考书目	242
后记	244