



馮志弘

# 基督宗教 與中國

## 歷史・哲學篇



CITYU HK  
PRESS

# 基督宗教與中國



# 基督宗教與中國

## 歷史 • 哲學篇

馮志弘



香 港 城 市 大 學 出 版 社

©2015 香港城市大學

本書版權受香港及國際知識版權法例保護。除獲香港城市大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何媒介或網絡，任何文字翻印、仿製、數碼化或轉載、播送本書文字或圖表。

國際統一書號：978-962-937-242-2

出版

香港城市大學出版社  
香港九龍達之路  
香港城市大學  
網址：[www.cityu.edu.hk/upress](http://www.cityu.edu.hk/upress)  
電郵：[upress@cityu.edu.hk](mailto:upress@cityu.edu.hk)

©2015 City University of Hong Kong

**Christianity and China: A Historical and Philosophical Perspective**

(in traditional Chinese characters)

ISBN: 978-962-937-242-2

Published by

City University of Hong Kong Press  
Tat Chee Avenue  
Kowloon, Hong Kong  
Website: [www.cityu.edu.hk/upress](http://www.cityu.edu.hk/upress)  
E-mail: [upress@cityu.edu.hk](mailto:upress@cityu.edu.hk)

Printed in Hong Kong

# 目錄

作者序 ix

導論 1

人間神話：傳教士•早期華人信徒的故事 19

第一章 三百年孤寂：王徵與申氏的故事 20

第二章 吃飯！馬禮遜的重大問題 32

第三章 梁發的屋子：第一位華人宣教士的屋子毀掉了——  
兼論威廉•裴利的「鐘錶匠類比」 46

中國不在天地之中：晚清與民初的中國基督宗教 59

第四章 宣傳，茲事體大：  
「上帝會」如何招兵？ 60

第五章 成也宗教、敗也宗教：  
太平天國覆亡的一種假設 74

第六章 「愚昧」與「無知」之別：  
從晚清破除西洋妖術的「糞桶妙計」說起 86

第七章 血淚未乾的吵架：  
1922–1927年「非基督教運動」的幾個觀點 100

- 第八章 等待三百年的發現：  
晚清與民國反教風潮有何不同？ 120
- 五星照耀下：當代中國政權管治下的基督宗教 131
- 第九章 為人民服務之一：  
中華人民共和國對基督宗教的「統戰」 132
- 第十章 為人民服務之二：  
「教義」與「為祖國多作貢獻」 146
- 第十一章 難以解拆的糾結：中梵關係 160
- 第十二章 大題小做：  
「共產主義，可以讓宗教消失嗎？」 178
- 不可「憑信心」：歷史材料與文獻可靠度問題 189
- 第十三章 盤古・女媧・阿無羅漢：  
讀「明清開封猶太人碑」隨筆 190
- 第十四章 歷史材料的拿捏：  
以曾國藩公文、私人書信對天津教案的  
敘述差異為例 206
- 第十五章 文獻「可靠度」之一：  
關於孫中山信仰的兩條材料 218

第十六章 文獻「可靠度」之二：	
宮崎滔天、宋慶齡對「孫中山信仰觀念」的 論述和詮釋問題	232
第十七章 文獻「可靠度」之三：	
關於1949年蔣介石求籤的「記述」	248
終篇	259
第十八章 信則有不信則無？宗教導人向善？：	
關於宗教的本質和功能	260



# 作者序

——課堂裏有些經歷，讓人印象難忘。正如寫這篇序文的時候，我始終想起，那位同學問我的問題。

那一節「中國文化課」課後，一位男同學向我走過來，說：「老師，抱歉，我想問：『我是基督徒，不拜祖先。請問，我還算是中國人嗎？』」

我有點錯愕，可又完全明白發生了甚麼事。

那一課，我講的是「華夷之辨」——就是如何定義「中國」和「非中國」，或者「中國人」和「非中國人」的問題。我舉了「地域」、「種族」、「法律國籍」、「文化認同」等幾個衡量標準。講到最後的「文化認同」準則，我向同學提問：「如果熟悉或認同中國文化就可以稱為『中國人』，那麼，利瑪竇（Matteo Ricci 1552–1610），還有戴德生（James Hudson Taylor 1832–1905），他們是否可以稱為『中國人』呢？」<sup>[1]</sup>

---

1. 陳寅恪說：「我國歷史上的民族，如魏晉南北朝時期的民族，往往以文化來區分，而非以血統來劃分。少數民族漢化了，便被視為『雜漢』、『漢兒』、『漢人』。反之，如果有漢人接受某少數民族文化，與之同化，便被視為少數民族人。」見陳寅恪講述、萬繩楠整理：《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》（貴陽：貴州人民出版社，2007年），頁248。又，關於「華夷之辨」的研究很多，綜論式著作可參張碧波、莊鴻雁：《華夷變奏：關於中華多元一體運動規律的探索》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年）。單篇論文例如何芳川：〈「華夷秩序」論〉，《北京大學學報》（第6期，1998年），頁30–45；黃德昌：〈儒家與夷夏之辨〉，《四川大學學報》（第4期，2003年），頁38–44；陳致：〈夷夏新辨〉，《中國史研究》（第1期，2004年），頁3–22；汪高鑫：〈魏晉南北朝民族關係與夷夏之辨〉，《史學集刊》（第6期，2010年），頁48–53。

利瑪竇是晚明來華天主教傳教士，戴德生是晚清來華基督新教傳教士。本書〈導論〉會再次引述二人的一些觀點。

上述困惑是中國基督徒面對的難題。——或者也是我們在寫作這本書，讀這本書的時候，必須面對的問題。

\*\*\*

近數十年來，研究「基督宗教與中國文化」的成果相當豐富。不計算明清來華傳教士的著述——單說與本書名字相近的著作就有好幾本<sup>[2]</sup>。由德禮賢（Pasquale M. D'Elia 1890–1963）的《中國天主教傳教史》<sup>[3]</sup> 和王治心（1881–1968）的《中國基督教史綱》<sup>[4]</sup> 算起，研究中國或香港基督宗教史的通論專書也有不少<sup>[5]</sup>。謝扶雅<sup>[6]</sup>、林治

- 
2. 例如徐寶謙：《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1934年）；吳震春：《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1936年）；徐松石：《基督教與中國文化》（香港：浸信會出版部，1965年）；肖安平：《基督教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2011年）。
  3. 德禮賢：《中國天主教傳教史》（上海：商務印書館，1934年）。
  4. 王治心：《中國基督教史綱》（上海：青年協會書局，1940年）。
  5. 例如方豪：《中國天主教史論叢·甲集》（上海：商務印書館，1947年）以及《中國天主教史人物傳》（香港：公教真理學會，1957–1973）；楊森富編著：《中國基督教史》（台北：臺灣商務印書館，1968年）；湯清：《中國基督教百年史》（香港：道聲出版社，1987年）；徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》（上海：上海書店，1990年）；李寬淑：《中國基督教史略》（北京：社會科學文獻出版社，1998年）；王秀美編著：《中國基督教史話》（北京：中國大百科全書出版社，2000年）；晏可佳：《中國天主教簡史》（北京：宗教文化出版社，2001年）；顧衛民：《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003年）；肖清和主編：《中國基督教史研究》（上海：上海大學出版社，2013年）；羅偉虹主編：《中國基督教（新教）史》（上海：上海人民出版社，2014年）。又，研究香港基督宗教的通論著作例如劉鴻升主編：《香港基督教史》（香港：香港基督教聯會，1941年）；田英傑（Sergio Ticozzi）編著；游麗清譯：《香港天主教掌故》（香港：聖神研究中心，1983）；李志剛：《香港基督教會史研究》（香港：道聲出版社，1987年）；邢福增：《香港基督教史研究導論》（香港：建道神學院，2004年）。
  6. 謝扶雅：《基督教與中國思想》（香港：基督教文藝出版社，1971年）。

平<sup>[7]</sup>、夏其龍<sup>[8]</sup>、謝和耐 (Jacques Gernet)<sup>[9]</sup>、卓新平<sup>[10]</sup>、梁家麟<sup>[11]</sup>、莊祖鯤<sup>[12]</sup>、戚印平<sup>[13]</sup>、邢福增<sup>[14]</sup>、趙建敏<sup>[15]</sup>、杜小安<sup>[16]</sup>等專門研究中國基督教史的名家，或筆路藍縷，或至今筆耕不輟。台灣周聯華曾出任蔣介石、宋美齡的牧師，出版了《基督信仰與中國》<sup>[17]</sup>。羅香林<sup>[18]</sup>、呂實強<sup>[19]</sup>、梁元生<sup>[20]</sup>、李金強<sup>[21]</sup>、黃一農<sup>[22]</sup>、黃正謙<sup>[23]</sup>等，

- 
7. 林治平主編：《近代中國與基督教論文集》（台北：宇宙光出版社，1981年）；林治平主編：《基督教與中國本色化：國際學術研討會論文集》（台北：宇宙光出版社，1990年）及其他。
  8. 夏其龍著、蔡廸雲譯：《香港天主教傳教史，1841–1894》（香港：三聯書店，2014年）及其他。
  9. Gernet, Jacques; translated by Lloyd, Janet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures.* (Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1985).
  10. 卓新平：《基督教與中國文化的相遇，求同與存異》（香港：香港中文大學崇基學院，2007年）。
  11. 梁家麟：《福臨中華：中國近代教會史十講》（香港：天道書樓，1988年）及其他。
  12. 莊祖鯤：《契合與轉化：基督教與中國傳統文化之關係》（西安：陝西師範大學出版社，2007年）。
  13. 戚印平：《遠東耶穌會史研究》（北京：中華書局，2007年）。
  14. 邢福增：《文化適應與中國基督徒，1860–1911年》（香港：建道神學院，1995年）及其他。
  15. 趙建敏：《二思集：基督信仰與中國現代文化的相遇》（北京：宗教文化出版社，2010年）。
  16. 杜小安：《基督教與中國文化的融合》（北京：中華書局，2010年）。
  17. 周聯華：《基督信仰與中國》（台北：浸信會基督教文字傳道中心，1975年）。
  18. 羅香林：〈中國族譜所記基督教之傳播與近代中國之關係〉，《東方文化》，第7卷1期（1969年1月），頁1至21。
  19. 呂實強：《中國官紳反教的原因（1860–1874）》（台北：中國學術著作獎助委員會，1966年）及其他。
  20. 梁元生：《十字蓮花：基督教與中國歷史文化論集》（香港：中文大學出版社，2004年）及其他。
  21. 李金強：《自立與關懷——香港浸信教會百年史》（香港：商務印書館，2002）及其他。
  22. 黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005年）。
  23. 黃正謙：《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》（香港：中華書局，2010年）。

都有與基督宗教與中國相關的專題著作。典範在前，再多寫一本《基督宗教與中國》，意義何在？

而且，我還要說：我不習慣批評別人著作的不足。當我閱讀黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，我馬上對王徵和申氏的故事着迷。因此在這本書中，我情不自禁大量引述了黃一農已經作了介紹的材料，希望讓更多人知道這個動人又哀傷的故事。去年，我寫了一篇研究「進化論」（或譯演化論）對孫中山信仰影響的論文<sup>[24]</sup>；最大原因，正是我讀了黃宇和研究孫中山倫敦蒙難的巨著<sup>[25]</sup>，由此深深明白考據的艱難和快樂，同時喚起了我對孫中山的關注。還有，讀了史景遷（Jonathan D. Spence）的《太平天國》<sup>[26]</sup>，我明白了甚麼是「史識」。對於這些著作，我怎可能不佩服？

但另一方面，中國歷史的專家學者，自然對中西文化交流與碰撞的課題着迷，但歷史專科以外的大學生呢？我們憑甚麼要求主修經濟學或物理學的同學，必需好好讀一讀「基督宗教與中國文化」，然後問心無愧地告訴他們：值得的？

就是說：當我們把「基督宗教與中國」這個科目，或者這本書，放置在大學通識教育的範疇裏——它應當擔演怎樣的角色，又有何使命？或者，這正是這本書的意義，也是這本書和上述專門研究的不同之處。我們固然關注基督宗教與中國文化的關係，但更重要的是，

---

24. 馮志弘：〈進化論與基督宗教：孫中山的觀點〉，《清華學報》，即將出版。

25. 黃宇和：《孫逸仙倫敦蒙難的真相：從未披露的史實》（台北：聯經出版事業公司，1998年）。

26. 史景遷著、朱慶葆等譯：《太平天國》（Translation of: *God's Chinese son: the Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*）（台北：時報文化出版企業股份有限公司，2003年）。

本書着重說明「基督宗教與中國」這個課題，可以與大學通識課程強調「批判思考」（critical thinking）、「發現」（discovery）、「創新」（innovation）的理念相聯繫。建基於這個想法，這本書的構想和定位是這樣的：

- 一・書中每一篇文章，都不應該停留在只讓同學認識歷史材料和故事的層面。它們應當喚起同學思考的衝動。並且，通過研究中國「基督宗教」的種種變化，形象鮮明地呈現中國人/傳教士/信徒遇到的難題、掙扎、希望、出路，藉此讓同學以小見大，掌握人文學科的思考方式。正因如此，我期待讀者特別留意本書處處強調思考——這將是一次思辨的旅行。
- 二・這本書並不擔負宣教使命。但是，無論讀者是否信仰宗教，我期望這本著作，能夠讓同學對宗教的本質、以至對人們的「信仰心」有更多的理解和同情。或者，這樣同學會稍為明白全球逾50億相信「神」的人，他們的價值觀、宗教情感與思考模式。這種認識是必需的，因為這關乎在全球化中，不同宗教或文化體系的人，如何相處、自處的問題。
- 三・這本書並非包羅萬有，面面俱圓；但我渴望它可以是一個不錯的示例，建立同學對歷史材料的敏銳觸覺——要懂得注意材料的「可靠度」，不可人云亦云。在判斷歷史「善惡是非」之前，但願同學願意弄清楚歷史「事實」，不要冤枉古人，不要冤枉好人。正因如此，本書的定位是學術隨筆，不追求長篇累牘，文字但求深入淺出，甚至運用了若干文學敍事技巧。另一方面，本書每一篇文章都認真查閱了所有引述資料，採用嚴謹的學術注釋，確保言必有據。

四・這本書想說許多的心靈故事，想說人的故事。沒有人像沈從文一樣，能夠寫出這樣透徹的話，完全呈現了我的心情：「這世界或有想在沙基或水面上建造崇樓傑閣的人，那可不是我。我只想造希臘小廟。選山地作基礎，用堅硬石頭堆砌它。精緻，結實，勻稱，形體雖小而不纖巧，是我理想的建築。這神廟供奉的是『人性』。」<sup>[27]</sup> 我期望本書在或多或少的程度上，寫出了一如沈從文所嚮往的人性。

按着這四個期望，筆者擬訂了寫作重點；由於「基督教宗教與中國」課題的內容非常豐富，暫定出版兩本著作。現在出版的第一本書，集中寫「歷史」、「哲學」和「思想」的文章。之後出版續篇，再延續至其他文化和藝術領域。

這本書分四部分，分別以1)「人物」、2)「事件」、3)「當代政教關係」、4)「文獻材料」為切入點。書中每一篇文章都着力緊扣「分析」和「思考」的向度。這四個切入點雖然各有偏重，但綜合起來，應能體現以人帶事，因事見義、以點串線、由古入今的不同敘述意義。本書每一篇文章後面，都附有「延伸閱讀」材料，好讓對相關課題有興趣的讀者進一步探尋。「延伸閱讀」材料包括原始文獻、普及讀物，也有學術專著。有些是幾頁紙的精品文章，有些是煌煌巨著，這些材料都是本書作者認為值得一看的。例如，如果您想研究太平天國，怎可能不讀一讀簡又文、羅爾綱、茅家琦、史景遷的大作？我始終認為，學術上的經典和權威，自有長久的意義。不是說權威的著作一定沒有錯誤，而是說：經典之為經典，是由於它們有一種歷久彌新

---

27. 沈從文：〈從文小說習作選・代序〉，《從文小說習作選》（上冊）（上海：上海良友圖書印刷公司，1945年），頁2-3。

的眼光和識見，正因如此，閱讀名家學者的文字，我們會震撼，會感動。

本書推薦的延伸閱讀材料，絕大部分都能夠通過香港高校圖書聯網「港書網」（Hong Kong Academic Library Link /HKALL）找到。

\*\*\*

我要感謝香港城市大學出版社編輯小組委員會慨允出版本書，使我的文字能夠和讀者見面。感謝出版社陳家揚先生、陳明慧女士給予建議——有了你們的指導，我才更明白怎樣的著作，才是真正體貼讀者需要。感謝香港城市大學中國文化中心、城大中文及歷史學系、香港教育學院文學及文化學系給予我在大學教學和研究的機會和使命。對我來說，每一篇文章和每一次課堂，既是理性的探索，也是抒情。

我想用最懷念的心情，在這裏寫上黃正謙博士的名字。2010年，正謙博士和我一同構思「基督宗教與中國文化」這個科目，一同撰寫計劃書。後來正謙博士轉到香港中文大學，其後轉職香港大學任教，我們就無緣一同教學了。2011年，王景松老師接棒和我並肩作戰。後來，又邀得林學忠博士和徐麗莎博士加入。黃正謙博士已經辭世。我一直記得，2010年8月那個盛夏的晚上，我們如何在黔東南古樸的村寨裏，一同敞開心靈，像敞開一個世界一樣，真誠地說着彼此生命的故事。在這篇序文中，我不打算添上太多神學色彩，所以我只說，我記得正謙博士的快樂。我希望他仍然記得那年盛夏的快樂。

\*\*\*

最後說，我如何回應那位男同學的提問：「基督徒，不拜祖先。那還是中國人嗎？」

我沒有馬上向他說明利瑪竇對中國祭祖問題的看法<sup>[28]</sup>，那不是時候。我看着他的眼睛，感受着他的情緒，我知道那不是說歷史材料的時候——這可以留待日後慢慢向他說明。

我的回答是：「如果您不在乎中國人的身份，你不會問我這個問題。除非您認為『只有』上香、獻祭、向塑像鞠躬這些儀式，才能夠讓您更愛你的祖先和親人——相反不這樣做，您的愛就有了虧損——」我仔細地端詳着他的眼睛，我知道可以繼續說了：「如果不是這樣，您可以真心地愛着自己的祖先，然後你一定要記得，你們有同樣的血緣。」他好像舒緩了下來。我說：「您的祖先は中國人，他們是您的祖先，你們命定有相同的身份，沒有誰能奪走這個身份。」

那已經是幾年前的話了，我們講了不過幾分鐘。上面一段書面語，我作了文字潤辭，大意是保留下來了的。

我這樣回答，對嗎？

二〇一五年三月八日初稿  
二〇一五年三月二十九日二稿

28. 利瑪竇認為：「從皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季節，給逝去的祖先獻供，有肉、有水果、焚香及絲布，窮人則以紙代替絲布。他們認為這是盡孝道，所謂『事死如事生，事亡如事存，孝之致也。』（《中庸》，第十九章）他們並非認為死人會來吃上述東西，或需要那些東西；他們說是因為他們不知道有甚麼別的方法，來表現對祖先的愛情及感恩之情。有些人曾對我們說，訂立這些禮法主要是為活着的人，而非為死人；即是說，那是為了教導子孫和無知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，事奉過世的仍像在世的，自然是一種教訓。無論如何，他們並不想逝去的人是神，不向他們祈求甚麼，祝望甚麼，與偶像崇拜無關，或許也能說那不是迷信，雖然最後在成為基督徒後，把這份孝心，改為對窮人施捨，以助亡者之靈。」利瑪竇著，劉俊餘、王玉川合譯：《利瑪竇中國傳教史》（台北：光啟出版社；新莊：輔仁大學出版社，1986年），第一卷〈緒論：中國與中國人〉，頁85。

# 導論

或者，我們常常聽到這些說法：

- 中國是東方的，基督宗教是西方的
- 儒家（儒教）、道教，以及中國化的佛教是本土的，基督宗教是外來的
- 中國是包容的，基督宗教是排他的

這些論斷，從宏觀角度鉤勒了「基督宗教」與「中國」的大不相同。但我常常疑心：這種認識，除了在大格局裏提供了極其便利的「定論」之外——它是否過於高高在上？——以至，無法反映一個又一個，關於「文化相遇/文化衝突」的心靈故事？

這正是本書序文裏，提出「利瑪竇（Matteo Ricci）和戴德生（James Hudson Taylor）是否中國人」這一疑問的原因。從「對中國的認識」甚至在某程度上「對中國的認同」而言，利瑪竇和戴德生是很夠資格的。這兩位分屬天主教和基督教的傳教士，他們在不同年代，穿着中國人的服飾，向中國人述說他們的信仰。利瑪竇說中文，熟悉中國經典，還能用中文撰述，有《天主實義》等名著；他死在中國，埋在中國。

戴德生的名言，至今華人基督徒仍然耳熟能詳：「我若有一千英磅，中國可以全數擁有。我若有一千條性命，中國可以全數擁有。」  
(If I had a thousand pounds China should have it—if I had a thousand lives, China should have them)<sup>[1]</sup> 今天，戴德生的第五代後人戴繼宗（James Hudson Taylor IV）還在臺灣宣教。像利瑪竇和戴德生，他們有着中國人的名字，比許多不諳中文的華僑後代，「中國」得多。

---

1. To Amelia Hudson Taylor (14 Feb 1860), Broomhall, A. J., *Hudson Taylor and China's Open Century: If I Had a Thousand Lives* (London: Hodder & Stoughton, 1983), p. 198. 中文譯文是筆者的翻譯。

但是，為什麼我們的歷史教科書仍然說：「意大利傳教士利瑪竇」、「英國傳教士戴德生」——而不說中國人利瑪竇、中國人戴德生？

我想說的是：確實，利瑪竇和戴德生尊重中國傳統，努力學習漢文化。但是，如果中國文化和傳教目的發生衝突，那麼利瑪竇和戴德生，他們捍衛的是哪一種價值？他們的選擇——會不會是我們無法稱呼利瑪竇和戴德生為「中國人」的理由？

但是，漢族就必然捍衛中國文化，是中國人嗎？前美國駐華大使駱家輝（Gary Faye Locke），他是廣東台山市移居美國的第三代，有中文名字，那是「中國人」當了美國的代表嗎？可是，如果中美發生磨擦，就駱家輝當時的官職而言，他捍衛的是哪一國的利益？顯然是美國<sup>[2]</sup>。那麼，駱家輝是美國人，是外國人了。但是，設想你從不曾認識駱家輝這個人物，你在中國的土地遇上他，看到他的外貌：黃皮膚黑眼睛，你會首先跟牠說英文，還是中文？這樣，除了美國公民的身份外，駱家輝身上是否還有一種無法洗刷的印記；以至我們對於「華人」，還是不得不產生一種「中國式」的聯想？

於是，我們有了一些古怪的說法：諸如「美籍華人」，或者「華僑」——儘管駱家輝不大可能認為自己只是「僑居」美國。這樣，「華僑」，又是不是中國人了？

和駱家輝的例子大不相同，2008年，曾任香港海洋公園董事局主席的盛智文（Allan Zeman）入籍中國，領有「回鄉卡」。這樣，德國

2. 2014年2月27日，中國新聞網發表了署名王平所撰的〈別了，駱氏家輝！〉，文章稱駱家輝為「黃皮白心」，「不但不認祖先的文字，還看不懂中國法律……至少，我們知道『四海炎黃是一家』的觀念需要改一改了……大使先生，您的業績，您的祖上知道麼？您祖上要是知道，可要把您逐出門戶了。」中國新聞網：<http://www.chinanews.com/gn/2014/02-27/5892576.shtml> [檢索日期：2015年3月6日]

出生的盛智文<sup>[3]</sup>，就「完全」成為了中國人——中國，就成為了他的「鄉」嗎？不懂說中文的中國人，是不是中國人？

我在想：中國人的身份，是否一個「本質」的問題，因此即使某人成為了基督徒，或者入籍美國，仍然不可能失去這個身份？抑或，「中國人」終究是一種身份認同，甚至是一種法律的概念，可以努力爭取，也可以捨棄？

想到這裏，我才記得，戴德生「名言」完整的表述，應該是這樣的：

我若有一千英磅，中國可以全數擁有。我若有一千條性命，中國可以全數擁有。不！不是中國，而是基督。難道我們能夠為祂做過多的事情嗎？(If I had a thousand pounds, China should have it. If I had a thousand lives, China should have them. No! Not China, but Christ. Can we do too much for Him?)<sup>[4]</sup>

戴德生說的是：「不！不是（為）中國。」——他有更崇高的宗教理由。他只愛他所信奉的上帝所愛的中國——毫無疑問，按基督教教義標準，他無法認同違背基督教信仰的中國思想與風俗。

利瑪竇認為天主教的天主，「即華言上帝」（中國古籍所說的上帝）——問題是，「天主」自有永有，創天造地的特質，是否符合先

---

3. Emily,〈正式歸化中國盛智文領回鄉卡〉，《明報》（2008年11月4日），A30。

4. To Amelia Hudson Taylor (14 Feb 1860), Broomhall, A. J., *Hudson Taylor and China's Open Century: If I Had a Thousand Lives*, p.198.

秦儒家文獻中「上帝」的形象<sup>[5]</sup>？此外，利瑪竇在《天主實義》中藉「西士」之口說：「弗信天堂地獄之理，決非君子。」又說：「凡人在宇內有三父：一謂天主，二謂國君，三謂家君也。」<sup>[6]</sup>這些說法，很難說是普遍中國人對「君子」和「父」的理解。正因如此，鍾始聲（即明末佛教四大師之一的萬益智旭1599–1665）在《天學再徵》中批評天主教「推恩於漠無見聞之天主，謂之大父大君；既謂之大父大君，則必以吾父吾君為小父小君矣，豈不至無孝至無忠哉！」<sup>[7]</sup>姑勿論利瑪竇的演繹或者鍾始聲的駁難孰是孰非——起碼，利瑪竇的解說惹起了晚明好些論者的反感，這樣——利瑪竇即使再熟悉中國文化、甚至認同先秦儒家、認同祭祖——即使他在中國生活了許多年甚至葬在中國，他也不可能被視為「中國」的一份子，利瑪竇始終不是中國人。

或者，對於利瑪竇來說這個問題不打緊：他也無意成為中國的忠臣。不是中國人，利瑪竇照舊是意大利人。但晚清中國的天主教徒怎麼辦了？例如徐光啟（1562–1533）、李之藻（1571–1630），如果他們認同利瑪竇對於「君子」和「父」的演繹，他們會被視為中國文化的異端嗎？相信「上帝」，是溯源尋本，追尋中國人祖先的根源，還是數典忘祖？誰有資格做這個判斷？是他們自己的認知嗎，抑或是別人的眼光？

- 
5. 《詩經》中多次提及上帝，利瑪竇的《天主實義》中有所引述，以之作為中國早有「天主（上帝）」觀念的證據。但是《詩經·周頌·時邐》有「懷柔百神」一句，這明顯和基督教「一神論」的主張有所不同。利瑪竇對此卻避而不談。參利瑪竇（Ricci, Matteo）：《天主實義》（*The True Meaning of the Lord of Heaven*）（中英對照版）；translated, with introduction and notes, by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen (St. Louis : Institute of Jesuit Sources, 1985) , pp. 120, 122.《毛詩正義》，《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1533。
  6. 利瑪竇（Ricci, Matteo）：《天主實義》（*The True Meaning of the Lord of Heaven*）（中英對照版）, pp. 334、432。又，新近出版，梅謙立注釋的《天主實義》，頗可參考。見利瑪竇著、梅謙立注、譚杰校勘：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014年）。
  7. 鍾始聲：〈天學再徵〉，《辟邪集》，載徐昌治編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》（北京：北京大學宗教研究所，2003年），頁306。

在宗教與文化的碰撞中，中國基督宗教信徒（以及所有中國人）何去何從？中國人是誰？如何定義中國人？信了耶穌的中國人，不拜祖先的中國人；還是不是中國人？在「文化共融」或者「信仰抉擇」等不同處境，甚麼是中國文化的本位？甚麼是基督宗教的本位？甚麼是可以改變的？甚麼不可以改變？

也許，我們可以提出一些在邏輯或理性思辨中讓人歎服的標準，一步步釐清各種概念。可是，邏輯與理性，畢竟無法替代人的感情；也無法完全解決中國基督宗教信徒和非基督宗教信徒相處的問題——這正是本書希望表達的一個重要概念：中國基督宗教信徒最難處理的：不是形而上的問題，卻是倫理和感情的關係。

有些話並不動聽，例如說：即使某人對基督宗教毫無好感——必須承認的事實是：基督宗教（天主教、基督教、東正教等）迄今仍然是世界上信徒最多的宗教體系，信眾人口逾20億。當然，中國是世界人口最多的國家。正因如此，這兩種源遠流長的文化體系的認識、交流、交鋒，本身就是饒有意義的現象，也是論述「全球化」文化交流必不可少的一環。

根據美國Pew Research Center的統計，2010年全球基督宗教信徒約有22億，佔全球人口31.4%，伊斯蘭教徒約16億，佔全球人口23.2%，印度教徒約10億，佔全球人口15%，佛教徒4億8千8百萬，佔全球人口7.1%<sup>[8]</sup>。2007年12月號美國《國家地理雜誌》的相關研究，也得出類似的宗教人口分布比例<sup>[9]</sup>。

- 
8. “Pew-Templeton Global Religious Futures Project”, Pew Research Center, <http://www.globalreligiousfutures.org/questions> [檢索日期：2015年3月6日]
  9. 2007年12月號美國《國家地理雜誌》數據，2005年世界信教人口比率為85.7%，其中基督宗教信徒33%、伊斯蘭教徒21%、印度教徒13%。Sperry, Shelley, *National Geographic*; 212.6 (2007.12), p. 14.

當然，中國和其他國家的信仰有明顯不同。以中國、美國、印度三個大國為例，根據美國中央情報局的數字：中國基督教徒佔人口5.1%、無信仰者52.2%；美國基督教徒（包括基督教、天主教、摩門教、其他基督宗教）佔人口78.5%，無信仰者12%；在印度，印度教信徒佔總人口的80.5%<sup>[10]</sup>。

就香港而言，據2014年香港政府新聞處出版的《香港便覽•宗教與風俗》，香港天主教徒約37.4萬、基督教徒約48萬、伊斯蘭教徒27萬、佛教、道教信徒均逾100萬<sup>[11]</sup>。

這些數字清楚反映，宗教信仰仍然是目前世界極為重要的文化現象，不同國家的宗教人數和所屬宗教比例顯著不同。在全球化過程中，當一個中國無信仰者和一個基督徒、一個印度教徒、一個伊斯蘭教徒一起合作，需要面對怎樣的文化適應問題？又是否可能引起文化衝突？

1993年夏季，美國哈佛大學亨廷頓（或譯杭亭頓）教授（Samuel Huntington 1927–2008）在《外交季刊》（*Foreign Affairs*）發表了著名文章：〈文明衝突論〉（The Clash of Civilizations?）指出文明的衝突很大可能成為未來世界糾紛的一個重要因素。亨廷頓所說的「文明」，

- 
10. The World Factbook, Central Intelligence Agency. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html> [檢索日期：2015年3月6日]。2007年12月號美國《國家地理雜誌》的數字是：中國基督教徒8%、無信仰者50%；美國基督教徒佔人口82%；印度印度教徒73%。Sperry, Shelley, *National Geographic*; 212.6 (2007.12), p. 14.
  11. 香港特別行政區政府新聞處：《香港便覽•宗教與風俗》，2014年11月版。見GOVHK香港政府一站通，<http://www.gov.hk/tc/about/abouthk/factsheets/> [檢索日期：2015年3月6日]

包括中國、西方、基督教、東正教、回教等不同範疇<sup>[12]</sup>，學術界對於亨廷頓的觀點是否準確眾說紛紜，但無可否認的是：從今日的世界局勢看，認識各種文化與宗教的相遇與溝通，已經成為知識分子必須認真看待的問題。亨廷頓主要針對冷戰以後的世界形勢立論，對於「衝突」的論述主要針對武力或者暴力事件。當然他也說：「『不同』並不必然意味『衝突』，『衝突』也並不必然意味『暴力』。」但他同時也指出，在21世紀，「文明有所不同」的確導致並且延展了許多暴力衝突<sup>[13]</sup>。在2015年的今天看來——隨着伊斯蘭國（Islamic State of Iraq and al-Sham）和博科聖地（Boko Haram）的出現，探討「文明與宗教」這一範疇的重要性已經毋庸置疑。這也是本書設立專章，討論當代政教關係的原因。

另一方面，「衝突」並不必然是外顯的。它可以是人們腦際或情感中的一種忐忑和動盪，不一定轟烈，但可能更加綿長久遠——這是本書序文和這篇導論一直強調的觀念。而且，只強調「衝突」，顯然不足以概括「基督宗教與中國」這個課題的所有意義。我們要問，是

- 
12. 亨廷頓這篇文章把世界分為7-8個文明體系，為免翻譯不準確，這裏直接引用英文稱謂，包括Western, Confucian, Japanese, Islamic, Hindu, Slavic-Orthodox, Latin American and possibly African civilization. Huntington, Samuel P., “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs* (Summer 1993), pp. 22–49。到了1996年，亨廷頓出版的 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order?*，基本確立為八個文明體系。另外書中大多改用“Sinic”，或“Sinic(China)”指向中國文明，替代1993年文章中“Confucian”的稱謂。(New York: Simon & Schuster, 1996)，散見全書。
  13. Huntington, Samuel P., “The clash of civilizations thus occurs at two levels. At the micro-level, adjacent groups along the fault lines between civilizations struggle, often violently, over the control of territory and each other. At the macro-level, states from different civilizations compete for relative military and economic power, struggle over the control of international institutions and third parties, and competitively promote their particular political and religious values”; “Differences do not necessarily mean conflict, and conflict does not necessarily mean violence. Over the centuries, however, differences among civilizations have generated the most prolonged and the most violent conflicts”, “The Clash of Civilizations?”, pp. 29, 25.

否也可能出現這樣的情況：在某一個特別的時刻，基督宗教，曾經讓某一顆苦無出路的中國心靈豁然開朗；曾經讓一些中國人茫然不知所措；或者，讓更多人疾首痛心？基督宗教和中國的相遇，寫下了怎樣的故事——最重要的：它們共同創造了甚麼？

帶着這些問題，我希望通過不同的切入點，思考「基督宗教與中國」（也包括「文化與宗教」）相遇的問題。這樣，本書定下了這樣的基本框架：

第一部分「人間神話：傳教士•早期華人信徒的故事」：以人物為經，通過個別傳教士或信徒經歷，體味實實在在的古人古事。藉着這些故事，讀者可以知道在晚明天主教傳入中國的時候，中國人已經馬上察覺到基督宗教文化與中國傳統的巨大不同。在此期間，無論傳教士、信徒抑或反教者，都有各自的籌謀。有人苦苦堅持傳統觀念，也有新思想的出現。

接着第二部分「中國不在天地之中：晚清與民初的中國基督宗教」：這一章順勢而往，把個別人物的信仰（無論「基督宗教」的信仰，抑或對「中國」的信仰）放置在晚清和民初的大時代中，分析他們錯漏百出，又艱難奮進地從天朝走向世界的歷程。這部分旨在圍繞重大政治與社會活動，以體現基督宗教如何直接參與甚至改變了近代中國的面貌。

第三部分「五星照耀下：當代中國政權管治下的基督宗教」：在前面兩部分的鋪墊下，按着歷史發展，進一步說明當代中國的政教關係。這部分一方面呼應亨廷頓的「文明衝突論」，另外也嘗試探討目前中國宗教和政權的一些糾結，包括：基督宗教與共產主義相「適應」的問題、中梵關係，以及，政治是否能讓宗教消失。

第四部分「不可『憑信心』：歷史材料與文獻可靠度問題」：討論研究「基督宗教與中國」——廣義來說——研究人文學科的文獻使用問題。這部分為大多數探討「基督宗教與中國」的著作所無，可視為本書的特色所在。書中特別闡出這一專章的原因，一是本書作為通識科目教材，希望讓不同學科的同學對於中國文史哲範疇的文獻使用方法有所認識；尤為重要的是，引用文獻是否得當全面，直接影響我們能否準確認識歷史，作恰如其分的判斷。這部分放到全書最後面，自然因為比較專門；同時，我也希望以這一章作為全書的殿軍，藉此鞏固讀者必須根據可靠文獻立論的意識。就本書期望達到的使命而言，這一章是全書最重要的部分。

以下是本書各篇文章的概述。

### 第一部分「人間神話：傳教士・早期華人信徒的故事」

1. 〈三百年孤寂：王徵與申氏的故事〉：敍述明末清初天主教徒王徵（1571–1644），如何在「持守信仰」，與納妾「繼後香燈」的泥淖裏掙扎。最後寫他的妾侍申氏，如何藉着讓人畏懼的堅忍，成就了女性的貞節——卻讓王徵至死無法擺脫他「納妾」的「罪名」。
2. 〈吃飯！馬禮遜的重大問題〉：刻畫傳教士面對的經濟問題。信仰十分崇高，生活卻十分在地；當傳教士缺錢了，怎麼辦？馬禮遜任職東印度公司，讓他更明白傳教與俗世事務的關係。最後，文章書寫了一個哀傷的故事——我確信在馬禮遜有生之年，他一定記得，他夫人瑪麗臨終時，仍然呼喊着「稀飯、稀飯」的嗓音。

3. 〈梁發的屋子：第一位華人宣教士的屋子毀掉了——兼論威廉•裴利的「鐘錶匠類比」〉：這篇文章旨在呈現梁發如何演繹他自己信仰基督教的理由；以及在他的著述中，如何援引自然神學的觀念，論證上帝的存在。可惜，他不知道這個類比，實在無法成立。

## 第二部分「中國不在天地之中：晚清與民初的中國基督宗教」

4. 〈宣傳，茲事體大：「上帝會」如何招兵？〉：根據新近研究，這篇文章稱呼太平天國的前身為「上帝會」而不稱為「拜上帝會」。文章重點說明「上帝會」的宣傳方式，其實十分中國化，功利，並且庸俗——因而十分成功。本文認為「上帝會」的這些宣傳文字，反映了晚清老百姓想像神明的方式，仍然沿襲中國傳統的思維定勢。
5. 〈成也宗教、敗也宗教：太平天國覆亡的一種假設〉：鉤勒了傳教士對太平天國觀感的變化，又認為太平天國與英國、法國「翻臉」以及最終走向覆亡，這都和它被傳教士視為「異端」有關。這個故事不住提醒我們：「替天行道」的響亮口號——無論中國西方——都是義正辭嚴的動武理由。
6. 〈「愚昧」與「無知」之別：從晚清破除西洋妖術的「糞桶妙計」說起〉：這篇文章旨在辨明「愚昧」和「無知」是兩個不同概念。晚清中國人不具備西洋科技知識，與他們的「智力」無關。相反他們根據傳統中國文化——特別是道教和民間信仰對於邪靈妖怪的想像來「理解」外國人的厲害，其實正符合「宗教思維」的「內在邏輯」。

- 7.〈血淚未乾的吵架：1922-1927年「非基督教運動」的幾個觀點〉：「非基督教運動」彷彿宗教的五四運動。文章說明了民國初年「反教」論點的不同特徵，指出這些觀點與其時的科學觀念、政治思想的聯繫。此外，這篇文章最後分析了梁啟超對「宗教蠱惑」的看法——飲冰室主人當年的話，到今天仍然振聾發聵。
- 8.〈等待三百年的發現：晚清與民國反教風潮有何不同？〉：此文從較宏觀的角度，一方面說明晚清、民初「反教」的分別，同時扼要追溯了鴉片戰爭以迄20世紀20年代，中國人對「西方」看法的改變。文章認為，正是因為民國初年中國人終於能夠拆解「西方文化」和「基督宗教」的異同，1949年中國由全盤接受無神論，並且完全師法西方思想的共產黨執政的事情，才可能發生。

### 第三部分「五星照耀下：當代中國政權管治下的基督宗教」

- 9.〈為人民服務之一：中華人民共和國對基督宗教的「統戰」〉：主要敘述中華人民共和國改革開放以前，中國共產黨與基督宗教的關係。文章回答了以下問題：主張無神論的共產黨，為何在執政以後，容許基督宗教繼續存留？對共產黨來說，基督徒如何成為「人民」？1949以後基督宗教在中國有何生存之道？這種存在模式，會不會衝擊了基督宗教的教義？
- 10.〈為人民服務之二：「教義」與「為祖國多作貢獻」〉：說明「改革開放」以後中國基督宗教生存形勢的變化。例如，如何處理愛國和愛教的關係？信徒愛國的方法和方式是甚麼？這篇文章以1999年北約「誤炸」中國大使館後中國宗教界的反

應，以及2009年宗教界代表參加中華人民共和國國慶60周年遊行為例，嘗試回答這些問題。

11. 〈難以解拆的糾結：中梵關係〉：以深入淺出的方式，追蹤中梵關係的重要變化，藉此說明中梵至今未能建交的癥結——這些癥結，正與「天主國度」和「中國政府」對宗教意義的不同理解有關。本文指出，即使採用「越南模式」，<sup>[14]</sup> 中梵建交仍然相當困難。例如，關於主教的「罷免權」、中梵對晚清天主教傳教士，以及對1949年後「三自」教會的評價等問題，都不容易處理。
12. 〈大題小做：「共產主義，可以讓宗教消失嗎？」〉：這篇只有四千多字的小文章，寫的是討論了百年的大課題。文章只聚焦討論中國大陸專門研究中國基督宗教的博、碩士論文、並且只聚焦分析這些論文的前言、後記。這種方式雖然蜻蜓點水；但我期望，雖然是這麼輕小的一「點」，它也可以形成一些「微瀾」，蕩漾我們的思緒。

#### 第四部分「不可『憑信心』：歷史材料與文獻可靠度問題」

13. 〈盤古・女媧・阿無羅漢：讀「明清開封猶太人碑」隨筆〉：「明清開封猶太人碑」撰者何以稱呼猶太人的祖先為盤古、女媧、阿無羅漢，這個問題一直沒有公論。本文嘗試參考天主教來華傳教士的觀點，提出一些「假設」。所以是假設，是由於文獻稀少，尚待充實證據。這一方面說明，詮釋文獻，固然可

---

14. 配合中國狀況，主張主教先由梵蒂岡提名，之後由中國任命，或者由梵蒂岡和中國同時任命。

以喚起文化想像，提出假設也有利於促進思考；但在獲得足夠論據之前，只能夠有多少材料說多少話。

- 14.〈歷史材料的拿捏：以曾國藩公文、私人書信對天津教案的敘述差異為例〉：這篇文章以「曾國藩與天津教案」作為示例，說明判斷歷史材料可信與否，務必謹小慎微。例如：雖然曾國藩在一封公文中與對天津涉事官員頗有批評，但查閱他寫作的家書，卻說自己「內負疚于神明，外得罪于清議」<sup>[15]</sup>，可見他在公文中對官員的責難是違心之論。他在公文和家書中所表達的觀點是有所不同的。在援引歷史材料時，必須注意文章範式、作者身份、處境等等對他發表觀點的影響和限制。
- 15.〈文獻「可靠度」之一：關於孫中山信仰的兩條材料〉：由這篇文章開始一連三篇文章，專門討論文獻「可靠度」問題。本文指出，個別基督教團體，以及崇信佛教的作者引述了查無實據的材料，來建立孫中山肯定宗教（基督教/佛教）的觀點。這些說法，被若干不知就裏的博士論文和學術文章所引述，影響了學術判斷，誠為學者鑒戒<sup>[16]</sup>。
- 16.〈文獻「可靠度」之二：宮崎滔天、宋慶齡對「孫中山信仰觀念」的論述和詮釋問題〉：承接前文，這篇文章再次以孫中山宗教信仰為主題，以宮崎滔天和宋慶齡關於孫中山信仰觀的材料為例，說明網絡材料不時出現「斷章取義」的問題。本文的

---

15. 曾國藩：〈論紀澤〉，《曾國藩全集》，冊20(長沙：岳麓書社，1985–1994年)，頁1375。

16. 必須鄭重地說，這篇文章說的是若干論者「引述」關於孫中山的材料並不可靠，但並不從根本否定孫中山的基督信仰。相反，這篇文章認為「孫中山是基督徒」這一判斷證據確鑿。

結論是：宮崎滔天認為中年時候的孫中山，已經越過信仰動搖的歷程。此外，本文認為宋慶齡引述孫中山說他「從來不相信上帝」的話，並不足信。

17. 〈文獻「可靠度」之三：關於1949年蔣介石求籤的「記述」〉：文章追蹤了所謂1949年蔣介石求籤說法的來源，發現這個「記述」不過是杜撰之辭。但是，近二十年來大量獵奇式著作，都把蔣介石求籤的事情寫得繪聲繪影，最後也牽連到學術論文。上述文章都提醒我們：做學問不能馬虎，判斷歷史事實，更不可以「七實三虛」。
18. 最後是「終篇」：〈信則有不信則無？宗教導人向善？：關於宗教的本質和功能〉，從思辨的角度，討論宗教的「本質」和「功能」問題，專門回應篇名所寫的，兩句人們最習以為常的宗教判語。文章認為，除非假設神明並不存在，或者根本輕視神明，否則這兩句話無法成立。

上述文章，對於「基督宗教與中國」的範疇不平均着力，而往往以「問題」作為每一篇文章的中心。我希望通過這些文章，思考潛藏在宗教和文化表象之下的各種意義，體味不同的情感。另外我要說：書中許多想法，都是我任教「基督宗教與中國文化」科目時，通過和同學的討論方能繼續深入，因此才稍稍緩減自己知識的空疏。這樣說，本書所以能夠完成，正是「教學相長」的明證。當然，我更期待讀者或者我的學生在閱讀本書後，能夠建立思考文化、歷史、宗教問題的基本能力——如果同學更能舉一反三，把這些知識和他們各自的專科學問相結合，我會心滿意足。這難道不正是通識科目的最大意義嗎？

對於那些專門研究基督宗教和中國文史的專家學者，我只能夠用戰戰兢兢的心情，呈上這一本習作。我知道本書一定有許多不足，可是我仍然期望你們會同意，本書作者是個用心學習和思考的人。

最後的問題：本書以「歷史・哲學」為討論中心，但是，人真的能夠通過瞭解、思索「過去」，因而吸取教訓嗎？通過研習宗教歷史與文化，我們是否能夠為當代中國的基督宗教出謀獻策？是否能夠緩減不同宗教與文化體系的衝突，讓基督宗教和當代中國社會政治相適應？

我的回答很簡單：我們能做的實在不多。我們無法（也不必）諱言，「世界末日」是基督宗教的核心理念之一。〈馬太福音〉記載耶穌的話，指出「末期」的先聲正是「民要攻打民，國要攻打國；多處必有饑荒、地震。」<sup>[17]</sup>「教義」是宗教的本質問題，除非基督徒否定耶穌的神性和《聖經》的「末世說」，不然，在「新天新地」<sup>[18]</sup>的來臨以前追求永久和平，並不符合基督教教義。但是，對於伊斯蘭教徒、非基督宗教信徒、無神論者而言，他們斷乎不能夠接受這樣的主張。教義的問題，一步不能退。基督宗教和伊斯蘭教、無神論，他們的關係有時顯得緊張、有時可能舒緩，但永遠無法完全相融。分歧和衝突，無可避免。

但人就因此束手無策嗎？也不是。「衝突」無可避免，但我們可以選擇面對「衝突」時，自己所持的「態度」。

---

17. 《聖經・馬太福音》24章7節。中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000年），頁1383。

18. 《聖經・啟示錄》21章1節：「我又看見一個新天新地；因為先前的天地已經過去了。」中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》，頁1867。

就像耶穌說：「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」<sup>[19]</sup>

或者比耶穌「降生」早五百年，那中國教師所說的話：「己所不欲，勿施於人」。<sup>[20]</sup>

這樣，人畢竟仍然自由，即使某些結局無法避免，人的選擇卻不是命定的。

---

19. 《聖經•馬太福音》7章12節。中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》，頁1355。

20. 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁824。



## 第一部分

# 人間神話： 傳教士・早期華人信徒的故事

# 第一章

## 三百年孤寂： 王徵與申氏的故事

基督復活 阿 肅



亚路力

——申氏如果地下有知，相信她應會很激動。因為……相隔三百多年之後，還有人嘗試去了解她的内心世界。

黃一農：〈儒家化的天主教徒：以王徵為例〉<sup>[1]</sup>

在明末清初天主教徒的故事裏，大概沒有哪一個，比「王徵與申氏」更為震撼。或者，這是因為歷史總不住提醒我們：更多的時候是女性——而不是男子——承擔了國家民族的痛苦；也正是女性，教我們懂得了何謂中國人的「節烈」。

故事，是這樣的。

天啟二年（1622），來自陝西涇陽的王徵（1571–1644）終於高中進士。這已經是他第十次赴考，這一次，他終於登科了。他自然認定，「這一定是天主保佑！」——自己才剛受洗歸信天主教不久，就高中了。於是，在中舉這一天，王徵趕忙寫了一封信給家人，他必須阻止一個事情發生，他不要受了天主的恩德之後，就斷然違反教義。好像他自己說的：

壬戌登第之日，即移書家之人，戒勿為我娶妾，謂一朝徵有寸進，皆天主之賜也。敢因所賜，而反獲罪於天主？<sup>[2]</sup>

1. 黃一農：〈儒家化的天主教徒：以王徵為例〉，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005年），頁174；本章總頁數：131–174。黃一農是首位重點研究「王徵與申氏」的學者，本文相當部分關於王徵與申氏的原始文獻，都是先在黃氏的文章裏看到，才能夠順藤摸瓜地核對原典。不敢掠美，特此說明，並致謝忱。又，筆者十分鼓勵讀者看看黃一農這篇文章，並為黃氏在該章結尾所說的「夢想」能夠實現獻上誠摯祝願。
2. 王徵：〈祈請解罪啟稿〉，《崇一堂日記隨筆》，收於艾儒略等：《天主教東傳文獻三編》（台北：台灣學生書局，1988年），頁834。

怎麼說呢？原來，王徵雖然在15歲時已經和「尚氏」成親，並且生過幾個兒子，可惜這些孩子都「以痘而殞」<sup>[3]</sup>，現在他只剩下兩個女兒了。按傳統的「廣嗣」觀念，王徵既然是新科進士，即使年紀已經五十有二，他的前途仍然一片光明，因此更需要趕快添一、兩個男丁，好繼後香燈。尚氏已老，所以替王徵納妾，自然成為王徵家人心裏的當務之急。所謂「嫡室或鮮生育，乃緣繼續大事。不得不有蓄置」<sup>[4]</sup>，納妾生子，是當時士大夫「理所當然」的觀念。

那麼，為甚麼王徵堅拒納妾呢？原來，按明末清初來華傳教士的看法：婚姻必須是「一男一女」關係。他們認為，中國文化容許納妾，等同違反了〈十誡〉第六誡「莫行淫邪穢等事」<sup>[5]</sup>，是「犯姦淫」。所以，他們完全否定中國納妾制度。利瑪竇（Matteo Ricci 1552–1610）在一封寫於1592年的信裏指出：

……（在中國傳教），最大的阻礙是中國行多妻制；今年曾有兩三位有地位的人，本來聽了道理，對我們的信仰也非常欽佩，就因為蓄妾而不能受洗，我們對這些人十分同情，因為在中國出妻離妾是不可以的，打發她們另嫁別人是羞恥的。因此他們誠心誠意地要求我們容許他們多妻。天主在其他地方對比這更難的阻礙都有補救之法，希望祂也給我們克服的辦法。<sup>[6]</sup>

- 
3. 王徵：〈析箸文簿自敘瑣言〉，王徵著、李之勤輯：《王徵遺著》（西安：陝西人民出版社，1987年），頁228。
  4. 徐三重：〈鴻洲先生家則〉，《四庫全書存目叢書》子部，第106冊（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年），頁146。
  5. 〈祖傳天主十誡〉第六誡，明萬曆十一或十二年（1583–1584），現藏羅馬耶穌會檔案室（ARSI），引自方豪：《中國天主教史人物傳》（上海：天主教上海教區光啟社，2003年），頁51。
  6. 利瑪竇：〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉，收於利瑪竇著、羅漁譯：《利瑪竇全集》冊3（台北：光啟出版社，1986年），頁125–126。

「十誡」是天主教的核心觀念之一，傳教士對此幾無退讓餘地；可是延續血脉的觀念在中國士大夫階層根深柢固，使得聰明絕頂如利瑪竇，也覺得這是個棘手問題，他唯有祈求天主賜給他們解決辦法。

王徵呢？即使他在家書中表明心志，即使他是進士——或者說，正因為他是進士，他承受了比別人更多的家庭壓力和責任。他必然在理智上有過許多的掙扎，而且他確實真心信奉天主教；可是，他失敗了。經過家人苦苦哀求，在「妻女跪（按：解作長跪）懇，弟侄環泣，重以父命嚴喻」的情況下，他「邪念遂興」，「妄想世情嗣續一念」，終於「不能堅守誠規矣。」<sup>[7]</sup>

天啟三年（1623），就是王徵中舉後第二年，在家人安排下，他以53歲之齡，迎娶15歲的申氏為妾。

從此，申氏成為了王家的人。從此，申氏的名字已經不重要，她是「王門申氏」，她要一生一世成為王家的人。她知道她的責任：生兒子。

可她不能夠盡她的責任。

也許在成婚當天，或者在婚後不久，王徵突然「極知罪犯深重」、「痛自追悔」，他請求天主教神父赦免他的過犯。但是傳教士認為：除非王徵捨棄申氏，否則無法「去犯罪之端，罪難解也。」<sup>[8]</sup>王徵非常痛悔，決心改過，他決定和申氏解除婚姻關係，並安排申氏改嫁，希望藉此了卻「孽緣」。

7. 王徵：〈祈請解罪啟稿〉，《崇一堂日記隨筆》，收於艾儒略等：《天主教東傳文獻三編》，頁834–835。

8. 同上。

以王徵的家世，加上他的進士身份，要安排申氏改嫁不會很困難。他明白，只要他運用影響力，申氏重婚後的生活不會很苦。然而，不知道王徵當時是否意料得到：這個比他小38歲的妾婦，居然敢於違抗他的安排。

幾乎是以死相脅地，申氏知道丈夫的決定後，誓言寧可「進教守貞」，也「誓死不肯改適（按：即改嫁）」，而且「因痛哭幾殞厥生。」<sup>[9]</sup>

王徵能夠做甚麼呢？要是把申氏逼得過了頭，她選擇自殺，這也是罪孽。王徵不知所措，只好決定「終身不入內室」<sup>[10]</sup>，「視彼妾婦，一如賓友，自矢斷色。」<sup>[11]</sup>此外，王徵又把自己弟弟王徵的第二子王永春「過繼為嗣」，稍後又過繼季弟王徵第三子王永順為嗣。這樣，他有了自己的兩個兒子：永春、永順，總算解決了「絕嗣」的問題。

然而，黃徵始終未能與申氏斷絕關係。他們是有名無實的夫婦。可以肯定的是：天啟三年（1623）至崇禎十七年（1644）這22年間，申氏仍然是王徵的妾婦。傳教士對此不很滿意，王徵自己也莫可奈何，又不得而已。

在申氏看來，起碼，她沒有失去自己的名節；她告訴自己：寧死也不能夠當棄婦。

9. 王徵：〈祈請解罪啟稿〉，《崇一堂日記隨筆》，收於艾儒略等：《天主教東傳文獻三編》，頁834–835。

10. 王介編纂：《涇陽魯橋鎮志·節烈志》「道光元年刻本」（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁413。

11. 王徵：〈祈請解罪啟稿〉，《崇一堂日記隨筆》，收於艾儒略等：《天主教東傳文獻三編》，頁837。

22年過去，崇禎十七年，天崩地裂。李自成軍攻陷北京，崇禎自縊。王徵以74歲之齡，毅然「絕粒不復食……閱七日而捐館舍。」<sup>[12]</sup>王徵為國捐軀了。在絕食的七天裏，王徵一定曾經想起北宋理學宗師，程頤的話：「餓死事極小，失節事極大。」<sup>[13]</sup>

怎麼會呢？餓死，事極大。可王徵把他的民族氣節，看得比一切都重——甚至重於《聖經》第五誡「莫亂法殺人」<sup>[14]</sup>的誡命。按當時傳教士的理解：人的生命是天主所賦予的。因此人沒有自殺的權利，否則就等同犯了第五誡。可終於，王徵還是不得不犯誡。

然而，藉此，王徵成就了男性的貞節——「忠臣不事二主」。

王徵的故事完了。本來，申氏的故事也應當完了。

順治七年（1650），在張縉彥為王徵所寫的墓志銘中，這樣介紹了王徵的家庭：「公（王徵）元配尚氏。子永春。弟徽，徵皆有文名。」<sup>[15]</sup>銘文中，完全沒有提及申氏的存在。

她不過是一個妾婦而已，而且，是個無後的妾婦——連丈夫都不願和她發生關係。

申氏的故事，是她自己寫的。她要告訴自己，何謂女性的貞節。

道光元年（1821），《涇陽魯橋鎮志・節烈志》，開篇第一人：「明申氏」<sup>[16]</sup>。

- 
12. 張炳璿：〈明進士奉政大夫山東按察司仁僉事奉勅監遼海軍務端節先生葵心王公傳〉，王徵著、李之勤輯：《王徵遺著》，頁311。
  13. 程頤、程頤撰，潘富恩導讀：《二程遺書》卷22下(上海：上海古籍出版社，2000年)，頁356。
  14. 〈祖傳天主十誡〉第五誡，引自方豪：《中國天主教史人物傳》，頁51。
  15. 張縉彥：〈金憲王端公墓志銘〉，王徵著、李之勤輯：《王徵遺著》，頁317。
  16. 王介編纂：《涇陽魯橋鎮志・節烈志》「道光元年刻本」，頁413。

事情是這樣的：當王徵死後，申氏聞訊「痛哭流血，斷飲食，誓死相從。」這時候，垂垂老矣的正室尚氏也「憂憤成疾」，她阻止了申氏的激烈行動。原因卻不是因為她不認同殉夫的抉擇，尚氏甚至說：「為臣死君，為子死父，為妻死夫，為妾死主，分（份）也。」然而尚氏已老，難以持家。王徵這根家庭支柱已經塌下了，王家日後生活必定艱難。目下，也就只有依靠37歲的申氏「留一綫命」，苦苦養育王氏血脈。在尚氏「再四強之食」的情況下，申氏終於放棄了自殺的念頭。雖然如此，她為表對王徵的忠貞，毅然「斷髮毀容」<sup>[17]</sup>。這個行動，表明申氏要放棄一切離棄王家的可能。她不要給自己留退路。

王家的經濟狀況急劇惡化。接着不久，尚氏也去世了。申氏一直教養王徵的兒孫，她「遇兵災、因饑饉，險阻艱難，無不備嘗。」<sup>[18]</sup>一個一個年頭過去，在申氏極盡辛苦之後，王家也慢慢恢復過來。這時候，申氏已經70高齡了。

王徵兒孫非常感激申氏的勞苦，正好趁申氏大壽，擺設筵席，好好表達心意。席間，申氏突然流着淚說：

我為前朝（按：明朝）臣子（按：指王徵）之妾，嘗食前朝祿養之德，先臣既不食以殉國，獨不能死前朝君臣之難，苟延殘喘，死有餘辱，尚復何心忍啖酒肉耶？所以偷生人世，以至今日者，不敢違夫人命故耳！<sup>[19]</sup>

17. 王介編纂：《涇陽魯橋鎮志·節烈志》「道光元年刻本」，頁413。

18. 同上。

19. 同上。

申氏一直未曾重視自己的性命。當她15歲的時候，她以自己的性命保住了她的名份；三十多年前她殉夫不成，為的是忍辱負重，要對得起王家。可是，她一直覺得，自己這條命終究是要捨的。

當年，王徵絕食而死；今天，她又怎能夠飲酒食肉！這一刻，時候到了。她知道：當年答應尚氏的，她做到了；王家已經中興，她的任務也完成了。就像水到渠成一般，她耽誤了近四十年的決定，終於要實踐。她決定要追隨王徵去了。

就在申氏七十大壽的這一天起，她拒絕進食。想必，有許多兒孫在她身邊苦苦勸告——就像王徵當年拒不納妾，家人在王徵身邊苦苦哀求一樣——分別只在於，王徵動搖了，而申氏的抉擇，從一而終。

申氏，「及死終不食」<sup>[20]</sup>。

她死得轟轟烈烈。

.....

——故事，還沒有完結。

三百年後，2010年，陝西省開發西銅高速公路。王徵墓園被迫遷葬。遷葬過程中，發現王徵墓園葬有王徵本人、尚氏、申氏、兩個兒子、兒媳。

王徵與尚氏、申氏合葬一墓室。王徵左側為尚氏，右側為申氏<sup>[21]</sup>。

我們會想起這句話嗎？生不能共枕，死能同穴。

20. 王介編纂：《涇陽魯橋鎮志・節烈志》「道光元年刻本」，頁413。

21. 參丁銳中：〈王徵墓遷建記〉，《中國天主教》（2011年3期），頁62-64。

我覺得，如果申氏有知，她會滿意的。她一生的願望達成了。她終於能夠和王徵成為有名有實的夫婦。她有資格——就像正室尚氏一樣——躺在王徵身邊。

那王徵呢，他仍然有兩個妻子：尚氏、申氏，一左一右，躺了三百年。

我想了許久，有沒有比王徵「嫁妾以贖我罪」，或者「視彼妾婦，一如賓友」<sup>[22]</sup>更好的處理方法呢？我想，除非申氏真心相信天主教、當修女，或者王徵放棄信仰；否則這個糾結，三百年難解，事實正是如此。

餓死事極小，失節事極大——這是王徵和申氏的共同信仰。

申氏的故事，是她自己寫的。她告訴了自己，何謂女性的貞節。

終於，她做到了。我想，她會高興的。

---

22. 王徵：〈祈請解罪啟稿〉，《崇一堂日記隨筆》，收於艾儒略等：《天主教東傳文獻三編》，頁835、837。

## 延伸閱讀

1. 丁銳中：〈王徵墓遷建記〉，《中國天主教》（2011年3期），頁62–64。
2. 田海華：〈明末天主教對中國傳統道德觀念的文化滲入：以反對納妾為例〉，《宗教學研究》（第4期，2007年），頁172–177。
3. 利瑪竇（Matteo Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigault）著；何高濟、王遵仲、李申譯：《利瑪竇中國札記》第七章〈關於中國的某些習俗〉（北京：中華書局，2010年），頁63–81。
4. 康志杰：〈論明清之際來華耶穌會士對中國納妾婚俗的批評〉，《世界宗教研究》（第2期，1998年），頁136–143。
5. 許敏：〈西方傳教士對明清之際中國婚姻的論述〉，《中國史研究》（第3期，1994年），頁62–72。
6. 郭松義：〈清代的納妾制度〉，《近代中國婦女史研究》（第4期，1996年），頁35–62。
7. 黃一農：〈儒家化的天主教徒：以王徵為例〉，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005年），頁131–174。



## 第一章

# 吃飯！馬禮遜的重大問題

基督復活 阿肋





1807年，英國倫敦傳道會（London Missionary Society）傳教士馬禮遜（Robert Morrison 1782–1934）一定想起了這句話：「人活着、不是單靠食物、乃是靠神口裏所出的一切話。」<sup>[1]</sup>他也會想起：「我餓了。」<sup>[2]</sup>

怎麼不會呢？1807年年頭，馬禮遜才告別英國泰晤士河，在航向這個古老的東方帝國的途中，他感到思緒無所依託<sup>[3]</sup>。當然，他打算勤讀《聖經》，他確實這樣做了。而且，他清楚知道自己到了中國要面對的困難。正如英國商人跟他分析，他有三個難題：

- 一・中國人（the Chinese）：這些馬禮遜魂牽夢繞，但願他們歸信基督的異教徒，首先成為了他生活的攔阻。他們並不願意租借住處給「其心必異」的「非我族類」。
- 二・葡萄牙天主教傳教士（the Portuguese clergy）：澳門是天主教來華傳教士的橋頭堡，他們在澳門紮根二百多年，不希望信仰立場有異的基督新教和他們競爭。
- 三・東印度公司（the Honourable East India Company）：他們不願

1. 《聖經・馬太福音》4章4節。中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000年），頁1349。
2. 《聖經・馬太福音》25章35–36節：「因為我餓了、你們給我喫；渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裏，你們來看我。」同上，頁1385。
3. 1807年2月1日，馬禮遜日記：“There is nothing to administer support to my mind in the prospect of leaving dear relatives, friends, and country, and engaging in so stupendous a work, from these quarters.” Eliza Morrison (widow of Robert Morrison) (eds), *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (vol.1) (London: Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839), p. 110. 以下引述馬禮遜著述，均據此本。中文譯文主要是筆者自己的翻譯，也參考了顧長聲的若干譯筆。見顧長聲：《馬禮遜回憶錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年）。

意接納非商務的英國人在中國居留。原因是傳教士反對販賣鴉片，時常站在道德高地，干涉商人謀利<sup>[4]</sup>。

無論如何，多得米爾納（Mr. Milnor）幫忙，並通過美國的協助，馬禮遜總算在廣州居住下來。他對前景充滿樂觀嗎？不，1807年9月30日，在他寫給倫敦傳道會董事雷納（Mr. Reyner）的信中，馬禮遜說：「在這溫熱的天氣，我尤其疲憊，且感到一點灰心（to depress me）了。我寫信給你……請允許我在這封信中，只和你討論金錢的事。」<sup>[5]</sup>原來，到中國不到一年，馬禮遜的財政已經相當拮据。倫敦傳道會給他的錢根本不敷應用。他非常焦急。何以見得？這可以從他在信中鉅細無遺地羅列的一份生活開銷清單得知。我稍稍撮錄一下其中重點：

一間房間房租價錢為250元，加上伙食費用，共650元。但馬禮遜必須多租一間房間，兩間房間的費用是350元，加上伙食是750元。需要兩間房間的原因是馬禮遜不可以把中文書籍攤放在臥室裏，為的是防止中國人知道他來華的「首要目的」（即傳教）。為了專心工作，也由於馬禮遜是洋人——在華人生活圈處理日常事務諸多不便——所以他僱用了一個雜務員（boy）幫他購物。然而這個雜務員並不負責向馬禮遜提供食水，所以他又要請別的工人幫忙。另外，請買辦購置貨物，要先給見面錢（entrance-money）。這些事情，在馬禮遜的腦際千迴百轉，讓他煩憂不止。這樣算來，住宿伙食750元，僱工費100元，

4. Robert Morrison, “Letter to Joseph Hardcastle” (4 Nov 1807). 信中馬禮遜追述自己來華之初所遇的困難。Eliza Morrison (eds), *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (vol.1), p. 161.

5. Robert Morrison, “Letter to Mr. Reyner” (30 Sep 1807), *ibid*, p. 154.

洗衣費70元，共920元。這還不包括購買蠟燭、添置家具（臥室是一無所有的）、雜費、0.5元的過河費，等等<sup>[6]</sup>。

這些項目，用英文書寫足寫上兩頁紙，這裏不過羅列大概罷了。

這是傳教士的生活——他們志願崇高，也理所當然地世俗——因為即使虔誠的人渴望天國，然而馬禮遜當時廁身的，畢竟是人間。

才不過一個多月（11月4日），馬禮遜再次發出他的求救訊號。這一次，他寫信給倫敦傳道會的哈德凱斯爾（Joseph Hardcastle）。撮錄一些信中和金錢有關的文字：

房租和伙食費用非常昂貴！這使我憂慮不堪（to disquiet me）。我在兩間沒甚東西的房間裏作息，需要支付250元房租，伙食費用要400元（按：已經比9月信件所說的費用「優惠」了100元）。另一個必須的重擔是，我得僱用一個雜務員、買蠟燭、添置些許家具、買一些中文書籍，並且，還有中文老師的工資……請你，再寄一些錢給我。<sup>[7]</sup>

馬禮遜有點受不住了。1808年1月7日，他在日記裏坦然承認：他情緒低落（depressed），而且感到孤單（quite alone）<sup>[8]</sup>。這是否應了中國的老話：「獨在異鄉為異客」<sup>[9]</sup>？問題與壓力，來自他心靈，更來自肉體——

---

6. *Ibid.*, pp. 155–156.

7. Robert Morrison, “Letter to Mr. Hardcastle” (4 Nov 1807), *ibid.*, p. 161.

8. Robert Morrison’s diary (07 Jan 1808), *ibid.*, p. 199.

9. 王維：〈九月九日憶山東兄弟〉，王維撰、陳鐵民校注：《王維集校注》冊1（北京：中華書局，1997年），頁3。

我們幾乎可以「聽到」馬禮遜饑腸辘辘。從他1808年4月1日的日記看來，他大概每天只能吃上早、晚兩餐，而且還吃不飽。他寫道：「現在，由於我的開支很大，我很少能夠獲得足夠的食物供應。早上，我吃一點麵包，喝一些茶，直至晚上，我才吃飯和少許牛肉，喝點茶。」<sup>[10]</sup> 現在，馬禮遜主要吃中餐了。原因是他覺得吃中國人的食物，比吃西餐更飽。

上述記載出於馬禮遜的日記，似乎沒有理由懷疑他的話誇張失實。所以，千萬別以為傳教士必然雄心壯志，以為他們對於苦困和難關甘之如飴。不，那很不真實——並且這種對於英雄人物的「想像」，稍不小心反而會抹煞了他們的「人性」。

諷刺地，馬禮遜的經濟問題，最終由當初對他並不友好的東印度公司解決。為甚麼呢？答案是：馬禮遜應允了東印度公司的招聘。怎麼回事呢？

1809年2月23日，馬禮遜寫信給父親，透露了他當月20日和瑪麗（Mary）結婚的消息，並說：我已經接受了東印度公司的聘任擔任翻譯員，他們說給我500英磅年薪<sup>[11]</sup>。

本來，馬禮遜希望先得到倫敦傳道會的應允，才答應這個聘任。可是他實在忍受不住了。生活的困乏使他無法安穩工作，這不利於他的傳教事業。1809年12月4日，馬禮遜寫信倫敦傳道會，說明自己接受東印度公司聘約的理由：

10. Robert Morrison's diary (01 Apr 1808), Eliza Morrison (eds), *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (vol.1), p. 204

11. Robert Morrison, "Letter to father" (23 Feb 1809), *ibid.*, p. 251.

我發現我的身體狀況比不上在英國的時候了。並且，我生了兩場大病。在這裏生活的巨大開支（great expense），簡直使我們夫婦感到悲傷（We are grieved）<sup>[12]</sup>。

馬禮遜居然用了「悲傷」（grieved）一詞來形容經濟困局，情況的不堪可想而知。在他而言，倫敦傳道會的金錢支持遠遠不足，眼前的窘迫卻必須解決——東印度公司的聘約成為了解決馬禮遜物質需要的唯一出路。

不是說東印度公司對傳教士沒有好感嗎？是的。儘管如此，由於當時通曉中國語言的英國人本來就非常罕有——像馬禮遜這樣的中國通更是難得。所以，東印度公司早想打他主意。或許也可以這樣說：馬禮遜的未來僱主，一直留意着馬禮遜的狀況，他們知道，他不得不答應。

當然，馬禮遜同樣不可能想不到服務東印度公司的利弊。他作了如下分析：

好處一：讓我的住處得到保障（身為東印度公司員工，馬禮遜可以名正言順地用商務人員的身分住下來）；

好處二：這份工作，讓我有更多機會應用中文，從而強化我的中文能力；

好處三：有了這個工資，英國教會對我的經濟負擔就可以減少了；

---

12. Robert Morrison, "Letter to Directors of London Missionary Society", *ibid*, p. 267.

好處四：能夠藉此讓東印度公司的領導層不再對傳教士反感。

壞處一：這將佔用我大量時間，以致我無法馬上完成我的「首要工作」；

壞處二：當我忙於翻譯公文時，我無法編寫《華英字典》；

壞處三：去年我在廣州期間，中國人認為我是個隨和（*inoffensive*），於人無損（*harmless*）的善人。我不知道他們知道我擔當這份工作，對我的看法會有何改變<sup>[13]</sup>。

還有，任職東印度公司，馬禮遜面對最大的問題，是如何看待公司涉及走私鴉片業務的事實。

首先，要了解馬禮遜的立場。他涉足東印度公司事務的許多年後，對於鴉片仍然深惡痛絕。1826年10月24日，他在一封信裏說：「這裏大量湧入經紀從事新的商業活動——特別是鴉片，這種不名譽（*disreputable*）的走私『貿易』。販買這種毒品（*drug*），可說是大量增加了。伴隨而來，是罪案（*crime*）的大幅增加。」<sup>[14]</sup>似乎馬禮遜對於鴉片的禍害並非視而不見。這當然！翌年，他在日記裏指出：當時在中國境內出版的英文報刊《廣州志乘》（*Canton Register*），根本不懼怕印刷商人走私毒品的訊息，並且還刊登毒品的「現貨價」

13. *Ibid*, p. 269–270.

14. Robert Morrison, "Letter to London Missionary Society", (24 Oct 1826), Eliza Morrison (eds), *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (vol.2), p. 361.

(price current)<sup>[15]</sup>。這時候，馬禮遜在中國已經住了近20年，對於鴉片如何遺害中國耳聞目見，認識相當深入。

馬禮遜是否與「營辦」這份刊物的人水火不容？不是。他接受了《廣州志乘》的邀約，為它撰寫文章，年薪：300英磅<sup>[16]</sup>。

這是同流合污嗎？不，馬禮遜並不這樣認為。原因何在？

——這是個異地傳教的有趣問題。在鴉片戰爭以前的中國，傳教士不可能擁有豐富資源，他們的人脈關係相當單薄。於是，傳教士要謀生或者發揮影響力，往往不得不借助商人的幫助。同樣，不少商人希望聘用中文水平優異，知識廣博的傳教士為他們服務。另外，商人還能夠利用「傳教士」的正面形象，稍稍塗抹一下他們予人唯利是圖的觀感。

所以，按「傳教士妨礙走私貿易」的觀點而論——如馬禮遜自己說的：東印度公司確實不歡迎傳教士。可是，如果傳教士不僅不干涉商人謀利，而且願意為他們服務，商人自然十分樂意和傳教士「合作」。

如何合作？馬禮遜的立場很清晰：販賣鴉片是不道德的，這一點，他決不妥協。他願意服務東印度公司，但堅決不直接參與鴉片貿易，不宣傳，不做害人的事。

他接受《廣州志乘》聘任以先，清楚說明了自己的要求，並且開出條件：

---

15. Robert Morrison's diary (07 Nov 1827), *ibid.*, p. 383–384.

16. *Ibid.*, p. 384.

- 一・編輯必須允許他有全權自由，發表與道德和宗教相關的意見——那正是馬禮遜身為傳教士的主要目的。
- 二・三百磅年薪，馬禮遜希望捐給他所屬的志願團體。據馬禮遜繼室艾莉莎（Eliza）所記：這些條件對方都答應了。

於是，直至馬禮遜離世之前不久，他都一直為《廣州志乘》寫文章<sup>[17]</sup>。

用顧長聲的話，馬禮遜的態度是：「你賣你的鴉片，我傳我的教，大家心裏有數。」<sup>[18]</sup>這話說得很對。除此以外，馬禮遜或許還認為：他和《廣州志乘》，建立了一種互相幫助（利用）的默契。

就基督教教義來說，馬禮遜自然可以舉出許多耶穌的教訓，來支持他的選擇。例如「要靈巧像蛇，馴良像鴿子」，「康健的人用不着醫生，有病的人纔用得着；我（耶穌）來本不是召義人，乃是召罪人」，以及耶穌與稅吏、罪人一同坐席等等<sup>[19]</sup>。《聖經》中這些話很多——可都沒有說盡馬禮遜一開始服務東印度公司的理由：

重大的理由：「我餓了」。

最後，說一個故事。1821年，當馬禮遜生活已得到明顯改善，他的首任妻子瑪麗腹中的胎兒，快要出生了。後來，馬禮遜寫信給他岳

- 
17. 關於馬禮遜為《廣州志乘》寫作的條件，見 Eliza Morrison 在馬禮遜「1827年11月7日日記」下面的記述，*ibid.*, p. 384.
18. 顧長聲：《馬禮遜評傳》（上海：上海書店出版社，2006年），頁174。
19. 〈馬太福音〉10章16節、〈馬可福音〉2章17節、〈馬太福音〉9章10節：「耶穌在屋裏坐席的時候，有好些稅吏和罪人來，與耶穌和他的門徒一同坐席。」分見中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》，頁1360、1400、1358。

父岳母，詳細記載了瑪麗的狀況。<sup>[20]</sup>

信中，馬禮遜說：他在私禱裏面，一直祈求上帝，讓瑪麗能夠給「活着的孩子」一個「活着的母親」(be the living mother of a living child)。就在瑪麗分娩前的一個半月，她身體狀況急轉直下，好多個晚上感到窒息和嘔心。本來，倘能撐過臨盆日子，一切用藥、治療都好處理——而瑪麗的確很努力地支持到這一天。1821年6月8日，瑪麗感到自己快將分娩的徵兆。6月10日上午，瑪麗卻迅速地失去了她的力氣，呼吸困難。她兩眼朝天 (raised her eyes to heaven)，好像快不行了。李溫斯東醫生 (Livingstone) 用盡一切方法救她，瑪麗情況又回復了些，馬禮遜激切地禱告。

馬禮遜叫兒子親吻母親，只是瑪麗並不察覺，她太虛弱了。

晚上8時，李溫斯東醫生認為瑪麗生產在即，終於有希望了 (gather fresh hopes)！馬禮遜說：他們記得瑪麗曾經歷相似境況——他們盼望瑪麗像那次一樣，能夠度過難關。瑪麗持續嘔吐，9時30分，吐得更厲害。馬禮遜知道她正經歷恐怖的痛苦，旁人都在鼓勵瑪麗。10時30分，瑪麗的頭向後一昂，心臟和肺停止運作，瑪麗死了。馬禮遜痛苦地寫道：

我們的小嬰孩，唉，媽媽的子宮成為了他的墳墓。啊，我的上帝，我當說甚麼！ (Our little babe, alas! Found a grave in its mother's womb. O, my God, what shall I say!)

---

20. Robert Morrison, “Letter to John Morton, Esq., and to Mrs. Morton”, Eliza Morrison (eds), *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (vol.2), pp. 98–103. 下文直接引述這封書信內文，不另標注。

如果暫時撇開「天國」的論述，我們是否更能夠感受馬禮遜的哀傷？這是由於：即使馬禮遜尚能寫出「感謝上帝，因為祂讓我有確切的盼望，瑪麗已在天堂了」的話；然而，他並不否定自己的痛：

我不會說：「不要悲傷。」不！我為瑪麗流了許多眼淚。讓我們藉着親切的回憶，為瑪麗痛哭。

他甚至說：

我將失去地上所有的快樂。（I would forgo my own happiness on earth.）

高高在上的神職人員，注定不能成為哀傷者的友伴。

像馬禮遜——他的真誠和哀傷，大概值得中國人和他交朋友了。

這個故事，和本文「吃飯」的主題有何關係？

在馬禮遜這封長信中，只記載了瑪麗三句話。

其一，她說（said）：「不痛」（no pain）；

其二，她呼喊（cried）：「我不痛」（I have no pains）；

其三，她感到強烈口渴，喊叫（cried）：「稀飯！更多的稀飯！」（Congee! More congee!）

——這毫無疑問是我自己的詮釋：從這些話我讀到許多宗教意義：生命的需要、苦難、對苦難的回應、肉體和靈魂的饑餓與飽足

.....

我無意把這篇文章發展成神學的討論，而且這篇文章至此要收結了。我只在想：除了《聖經》所告訴馬禮遜的，他還看到——並且經

歷了怎樣的人間？尤其是，他曾經這樣饑餓；而他的妻子，在人生終結的時候，唯一要求就不過是更多的稀飯？

——在中國的時候，在瑪麗和他們的孩子離世的時候，馬禮遜會想起，他年輕時在英國的立志：

我以全然謙卑的心，並且流許多的眼淚，以服侍上帝  
……無論遭遇責備、逼迫、饑餓、衣不蔽體，即或犧  
牲我寶貴的性命，也決不動搖。<sup>[21]</sup>

他和瑪麗，都做到了。

饑腸轆轤地做到了。

---

21. Robert Morrison, “Reflections of a Candidate for the Ministerial Office”, Eliza Morrison (eds), *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (vol.1), p. 26.

## 延伸閱讀

1. Broomhall, Marshall, *Robert Morrison: A Master-builder*. London: Church Missionary Society, 1924.
2. Daily, Christopher A., *Robert Morrison and the Protestant Plan for China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.
3. Morrison, Eliza (widow of Morrison, Robert) (eds), *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (vol 1 & 2). London: Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839.
4. Townsend, William John, *Robert Morrison: The Pioneer of Chinese Missions*. New York: Fleming H. Revell, 1860.
5. 吳義雄：《在宗教與世俗之間：基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》。廣州：廣東教育出版社，2000年。
6. 馬士 (Morse, Hosea Ballou) 著、歐宗華譯：《東印度公司對華貿易編年史（1635–1834）》。廣州：中山大學出版社，1991年。
7. 賈永梅：〈早期來華傳教士的「非傳教行為」研究——以第一位來華新教士馬禮遜為例〉，《山東師範大學學報》（人文社會科學版）（第55卷第2期，2010年），頁81–84。
8. 顧長聲：《馬禮遜評傳》。上海：上海書店出版社，2006年。

## 第二章

梁發的「大屋」·第一位  
華人宣教士的房子毀掉了：  
兼論威廉·裴利的「鐘錶匠  
類比」

基督復活 阿



《莊子・應帝王》有一則寓言：南海之帝「儻」，北海之帝「忽」為了報答「渾沌」，決定為渾沌鑿通七竅，好讓他享受眼目口舌之樂。於是，他們每日為渾沌開鑿一竅，結果，「七日而渾沌死。」<sup>[1]</sup>

的確有些時候，立好心腸，卻導致難以臆測的苦果。

故事是這樣開展的。馬禮遜（Robert Morrison 1782–1834）和米憐（William Milne 1785–1822）在中國的時候，僱請了一位雕版工，他叫「阿發」。阿發一邊製作基督教印書的雕版，一邊讀着印版中的文字。馬禮遜和米憐邀請阿發一同參與他們的聚會和禱告，慢慢地，阿發相信了基督教。

阿發，就是梁阿發（Liang A-fa），也就是梁發（1789–1855），第一位華人宣教士。他寫過轟天動地的佈道著作：《勸世良言》<sup>[2]</sup>。

基督教的上帝可信嗎？當然！梁發如此認定。何以見得呢？原因有許多，其中之一，來自梁發認為上帝已經通過不同方式，昭示「祂」自己的存在。梁發在〈真傳救世文〉裏指出：上帝「啟示本源奧妙之旨，警惕世人者，不啻耳提而面命矣。」<sup>[3]</sup> 梁發認為神存在最直接的證據——按基督教的說法——就是耶穌以上帝獨生子的身份，受命來到世界替人贖罪。梁發說：「蓋救世主耶穌由天來降世之證據甚多。」他所說耶穌降世的證據，主要根據《聖經》，包括：

1. 《莊子・應帝王》，郭慶藩輯、王孝魚整理：《莊子集釋》第1冊（北京：中華書局，1982年），頁309。
2. 《觀世良言》對洪秀全影響深遠，洪秀全認為此書正是他身為上帝親兒子的印證。參〈太平天日〉，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》第2冊（台北：鼎文書局，1973年），頁640。
3. 梁發：〈真傳救世文〉，《勸世良言》，見麥沾思（George H. McNeur）著、胡簪雲譯：《梁發傳・附勸世良言》（香港：基督教輔導出版社，1955年），頁9。

- 一・耶穌的出生應驗了氐亞國（即猶太國）歷代先知「預講其將降世之意」；
- 二・耶穌出生時「天上亦有眾神使讚榮於空中」；
- 三・耶穌遍歷各方，「每遇害病之人，即顯神性之德，悉能醫治之。」梁發指出古今世界，唯獨耶穌能夠「不過口出一言，或摩患處，那病既時全愈，死者亦即時復生」，這就是「顯著其由天降世之證據」<sup>[4]</sup>。

上述「證據」，完全建基於相信「《聖經》無誤」的假設<sup>[5]</sup>。這種「信心」，固然是虔誠信徒「信德」的表現；然而對於「非信徒」來說，《聖經》的記載是否必然正確，始終是尚待驗證的問題。於是，梁發提出了別的「證據」，試圖驗證世界必然存在超自然的主宰。他的方法是：訴諸「類比」。他說：世人雖然不能夠看見上帝的形象，可是通過宇宙之內生死榮枯的變化，就可以推斷必然有一個造天地萬物的管理者，「否則不能成此大世界。即春夏秋冬之令，四時運行亦不定也。」<sup>[6]</sup>

4. 梁發：〈崇真闡邪論〉，《勸世良言》，頁17-18。

5. 另一方面，如何演繹「《聖經》無誤」觀念，仍然有相當寬闊的詮釋空間。例如：是否必須按字面義解釋上帝六日創造天地（按每日24小時的理解）？《聖經》記載挪亞方舟世界性大洪水事件（按洪水覆蓋全世界的理解），是寓言還是確曾發生的歷史事件？——對此，不同神學家有不同的理解，而他們大都認為自己的解釋並沒有違反《聖經》無誤的準則。相關討論可參John H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, IL.: IVP Academic, 2009); Davis A. Young, *The Biblical Flood: A Case Study of the Church's Response to Extrabiblical Evidence* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press, 1995)。

6. 梁發：〈真傳救世文〉，《勸世良言》，頁8。

這個說法，源自《聖經・羅馬書》1章20節：「自從造天地以來，神的永能和神性是明確可知的，雖是眼不能見，但藉着所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。」<sup>[7]</sup>

可是，世界的「秩序」和「所造之物」，為甚麼能夠證明上帝的存在呢？梁發認為：世界既然有萬物萬類種種「造化」，就必然需要有「造化生育之功」；就是說，必然要有一種最原始的力量和法則，才能夠生育萬物。他通過建造大屋作為類比，說明他對這個觀念的理解。

「大屋類比」的大意是：如果在平地上面，有一間華美壯麗的大屋。這樣，人人都會認為必需有建造大屋的人，經過精密的設計並且運用卓絕的藝技，才能夠形成結構複雜的屋宇。所以，人們絕對不會認為大屋是偶然碰出來的。

梁發接着說：既然大屋尚且不能夠偶然而來，更何況是天地萬物萬類呢？相對於萬物的構造，以及世界無與倫比的秩序，大屋的華巧也不過是「小藝之工」而已。所以，他認為通過世界極為複雜這個事實，就可以推論，一定有一個「造化之主宰」，並且必然有一個「主」在管理世界，世界才不致混亂。萬物因此才能夠在世界之內，生長榮枯<sup>[8]</sup>。

梁發的「大屋類比」，明顯源自英國基督教神學家威廉・裴利（William Paley 1743–1805）的「鐘錶匠類比」（watchmaker analogy）。1802年，裴利出版了一部影響深遠的著作：《自然神學：或指向神存在的證據》<sup>[9]</sup>。

7. 《聖經・羅馬書》1章20節。見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000年），頁1591。

8. 梁發《真經聖理》，《勸世良言》，頁38。

9. William Paley, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (London: Printed for R. Faulder, 1802). 中文書名是筆者自己的翻譯。

梁發對基督教的認識從馬禮遜和米憐而來。馬禮遜二人是倫敦傳道會的傳教士，又是英國人，分別在1807年和1813年來華。他們前不久在英國受訓的時候，必然對其時方興未艾的「自然神學」有所認識。當然，「大屋類比」和「鐘錶匠類比」的聯繫，最直接的證據是兩者的結構、推論方式完全一致，不可能是巧合。裴利的「鐘錶匠類比」大概是這樣的：

假設我在荒野上，被一顆石頭絆倒了。要是有人問我這顆石頭從何而來，我或許可以說：「石頭一直都在這裏（it had lain there forever）。」但是，假設我在地上撿到一個鐘錶<sup>[10]</sup>；當有人問我鐘錶為何在這裏，我實在難以用相同的方式回答，說：「鐘錶一直都在這裏（have always been there）」為甚麼這個適用於石頭的回答方式，不適用於鐘錶呢？

裴利認為，原因是：當我們檢察鐘錶的構造，會發現鐘錶齒輪的形狀和大小極其精確，並且，各個齒輪必須準確無誤地交錯，再配合各種鏈接，才能讓時針和分針按適當的速度移動。並且，鐘錶是銅製的，由此才能避免鏽蝕。同時，鐘錶得配上透明的玻璃錶面，才能讓人看見時針分針的轉動。所有的這些項目必須配合得完美無瑕，鐘錶的「功能」——就是讓人可以據此知道時間——才能夠產生。由於鐘錶的結構極為複雜，不可能碰巧而來，所以我們必然會認為鐘錶有一個製造者，按着既定的「目的」而設計。

裴利指出，我們對於鐘錶必然有一個製作者的判斷，同樣適用於解釋自然物象。譬如眼睛、動物、植物，自然界中所有的生物組織都極其複雜，而且有特別的「功能」。既然它們比鐘錶的構造更為複

10. 這裏的鐘錶大概指陀錶（pocket watch），1802年還沒有手錶。

雜，就更不可能碰巧而來了。所以裴利認為：如此複雜的自然萬物，背後必需有一個「智慧的創造者」(intelligent creator) [11]。

「梁發的大屋」和「裴利的鐘錶」，類比方式是完全相同的。他們都指出：

一・凡是結構極為複雜的事物，我們都會認為由「智慧設計」而來。

二・鐘錶、大屋極為複雜，因此我們推論它們必然從「智慧設計」而來；而不認為是「自然」碰巧形成。

三・眼睛、動物、植物、天地萬物萬類的構造比鐘錶和大屋更複雜，因此，必然也由「智慧設計」而來。

可是，裴利的論據——眼睛、動物的複雜性必然源自設計——這個觀點受到達爾文（Charles Darwin 1809–1882）的否定。達爾文說：裴利關於自然設計的舊論據，是非常確切地失敗了。現在，「天擇的法則」（law of natural selection）已經被發現 [12]。

達爾文認為「演化論」足可解釋眼球、以及各種生物的複雜形態如何按着自然法則，循序漸進地演化。1986年，無神論演化生物學者道金斯（Richard Dawkins 1941– ）還專門出版了一本題為《盲眼鐘錶匠》[13] 的著作，專門針對裴利的「鐘錶匠類比」提出駁論，旨在說明

---

11. William Paley, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. pp. 1–4, 81.

12. Charles Darwin, “The old argument of design in nature, as given by Paley, which formerly seemed to me so conclusive, fails, now that the law of natural selection has been discovered.”, Nora Barlow (ed.) *The Autobiography of Charles Darwin* (New York: W. W. Norton & Company, 1958), p. 87.

13. Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (Harlow: Longman Scientific & Technical, 1986). 中譯本參道金斯（Dawkins, Richard）著、王道還譯：《盲眼鐘錶匠：解讀生命史的奧祕》（台北：天下遠見出版股份有限公司，2002年）。

「天擇」法則如何在沒有目的，沒有先見，不為未來打算的情況下，以細微而長久的方式，推動生物的演變。道金斯認為：生物的演變，是自然而然（unconscious, automatic process）的結果，也是對自然環境的隨時回應。這種演化不需要先驗的「目的」，因此也不需要為了完成目的，而早作設計（has no purpose in mind ... it does not plan for the future）<sup>[14]</sup>。

演化論是否與《聖經》水火不容呢？今天的天主教已經不再這樣認為<sup>[15]</sup>，基督新教對此則眾說紛紜。無論如何，裴利或梁發逝世的時候，達爾文的《物種起源》<sup>[16]</sup>還沒有出版，二人更不可能知道「天演」的假設。

其實，對於裴利和梁發推論的質疑——不一定需要待達爾文提出「演化論」之後才能夠成立；而且，「天演」的假設，也不是「鐘錶」或「大屋」類比無法成立的唯一原因。

梁發的「大屋」所以毀掉，是由於他犯了「循環論證」的毛病。

問題在於：如果凡是「結構極為繁雜」的事物，都源於「智慧設計」；那麼，為甚麼人們對於「鐘錶」和「大屋」源自「智慧設

14. Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, p. 5.

15. 教宗若望保祿二世 (John Paul II), “Today, almost half a century after the publication of Encyclical new knowledge has led us to realize that the theory of evolution is no longer a mere hypothesis. It is indeed remarkable that this theory has been progressively accepted by researchers, following a series of discoveries in various fields of knowledge. The convergence, neither sought nor fabricated, of the results of work that was conducted independently is in itself a significant argument in favor of this theory.” See John Paul II, “Message to the Pontifical Academy of Sciences” (October 22, 1996), 法文及英文全文獲教廷授權，收錄於 Robert John Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala, (eds.), *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives On Divine Action* (Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley, Calif.: Center for Theology and the Natural Sciences, 1998), pp. 2–9, 引文見 p. 4.

16. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (London: J. Murray, 1859).

計」，完全沒有爭議；相反，對於「生物」必然源自「智慧設計」的說法，卻有嚴重分歧呢？

另一方面，大概達爾文，以及道金斯都認同鐘錶和大屋絕對不是自然而有的東西。但是，為甚麼我們看見一幢房子，會理所當然地認為：「這是設計出來的。」可我們看見房子裏的螞蟻，卻不一定得到相同的結論？原因何在？

主要原因是：對於製造鐘錶和建造大屋，我們都有相似的類比經驗。例如：也許我們玩過齒輪遊戲，也許我們搭過積木；或者我們看過製鐘錶、建房子的過程；或者我們不過單單認得，那些線條非常規律的輪子，和方方正正的木柱，正好和祖父某個櫃子的某些零件有點類似——而你剛好記得祖父修理櫃子的模樣。按着這些經驗，我們可以不假思索地作出類比：鐘錶和大屋，正像我們的積木房子和祖父的櫃子一樣，是人為地製造出來的。這都源於我們的「經驗類比」。

可是，我們卻未曾直接或間接「經驗」過眼睛、生物、大自然如何「受創造」的過程，也沒有相近的經驗可以類比；因此，不會條件反射地認為，它們必然是某種智慧的設計。

裴利的類比所以扣不準的原因，是由於我們判斷鐘錶和大屋必然來自「智慧設計」，與它們的複雜性其實並不相干。

我不是說：鐘錶和大屋的結構不複雜，而是說：我們不是因為鐘錶結構複雜，而認為它必然源自智慧設計。我們憑借的，是經驗。就像一個小孩子認識世界的方法一樣：三歲小孩不一定懂得鐘錶、大屋、電視、電話的構造極為精密，可他卻能夠清楚判斷這些東西是「人為」的。這完全來自小孩子的知識嗎？不，他更多是運用了「經驗類比」。

所以，即使有人在地上用三枝樹枝拼成一個箭號，我們都能夠辨認，這很可能是「人為」的事情——這不是由於箭號極其複雜（當然也不簡單）——我們賴以判斷的基礎，不是事物有多複雜，而是這些事物和我們的「經驗」有何關係。

我們是根據自己曾經擁有的相關「經驗」，並據此「經驗」，類推出事物是否來自「智慧設計」的判斷。

最終，我們認為鐘錶和大屋必然源自智慧設計，原因不過是由於「經驗」告訴我們：「人為的設計，必然來自人為。」這是一句循環論證的話，卻無助於判斷結構極為複雜的眼睛、生物，是否必然來自「智慧設計」。因為我們的「經驗」並沒有告訴我們：「非人為的複雜設計，必然是來自智慧力量」——並且「經驗」也沒有讓我們可以理所當然地認為：「結構複雜的事物，必然來自智慧力量」。

裴利和梁發的類比是無法成立的。他們的「類比」所以存在漏洞，是由於二人沒有考慮到「經驗」對人們判斷事物狀況的關鍵影響。

梁發的大屋，因此倒下了。

需要鄭重聲明：否定「鐘錶匠類比」和梁發的大屋，並不代表否定《聖經•羅馬書》1章20節，更不代表筆者否定基督教信仰。

我說的是：用「鐘錶匠類比」來「演繹」（interpret）《聖經》所說：「神的永能和神性是明明可知的……藉着所造之物，就可以曉得」——這種演繹方式，錯了。

對於某個理念的演繹有誤，那錯誤的只是「演繹」，不一定代表原來的理念必然錯誤——當然也不代表原來的理念必然正確。這都是需要進一步論證的。

今天，一些基督徒學者已經承認裴利的類比千瘡百孔，好像擁有牛津大學分子生物物理學（Molecular Biophysics）博士學位，後來成為神學教授的基督徒學者麥格夫（Alister McGrath 1953-）；在他那本專門否定道金斯《上帝的迷思》（*The God Delusion*）<sup>[17]</sup> 的著作裏，也坦率地指出「當代不少基督徒作家對他（裴利）的講法大表震驚（were alarmed），認為這論調明顯給無神論者很好的把柄。我毫不懷疑，佩利（即裴利）以為自己某程度上『證明』了上帝的存在，而道氏在《盲眼》的詳細批評是公正（fair）、有禮（gracious）和準確（accurate）的。」<sup>[18]</sup> 雖然如此，否定「鐘錶匠類比」，對麥格夫的虔誠信仰全沒影響。

宗教的信心從何而來？這個問題，複雜得過分。那些簡單地認為信仰是純粹「感性」，而科學是純然「理性」的觀點，根本無法解釋每一個信徒的具體狀況。很難想像：有多少信徒會因為輸了一場辯論，而甘心放棄他們的信仰——或者有多少人，會因為科學研究「確證」上帝真實存在（這當然是個很大的“if”），而最終成為了教徒？

況且，梁發自己亦屢次強調：他歸信基督教的原因，更多是由於他的罪疚感，他感到自己無力自救<sup>[19]</sup>。他並且認為，只有通過上帝——就是聖靈的親自感動，人才可能相信神。所以他說，要知道「『神天上帝』定命之意」，第一步必須仰賴上帝「以神風（即聖

17. Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin Co., 2006).

18. Alister McGrath, Joanna Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion? : Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (London: SPCK, 2007), pp. 6-7. 中文譯文參考麥格夫、麥鍾娜著、陳群英譯：《道金斯的迷思？》（香港：天道書樓有限公司，2010年），頁28-29。

19. 梁發：「我是有罪過之人，若不倚賴耶穌代贖罪之功勞，而我之罪過，怎能求得神天上帝白白赦免乎？」〈熟學真理略論〉，《勸世良言》，頁85。

靈）先啟其心。」<sup>[20]</sup>他明確地說：自己歸信後有時想作惡事，在他的心內，就會「好像有一人責備一般。」<sup>[21]</sup>他認為，這種聲音，正是上帝對他的提醒，是上帝存在的明證。

這都是難以「證偽」，也不容易「證明」的信仰理由。

問題是：宗教的面貌，是否就只能如「渾沌」一樣，渾渾沌沌，才能「形圓而不可敗」<sup>[22]</sup>呢？

或許如此。也或許不過是我們過於愚拙——或者聰明太甚，以至上帝將祂的奧秘「向聰明通達人就藏起來」<sup>[23]</sup>。

也許，後者的說法更可以讓一些人沾沾自喜。

唯一我能夠確切地說的是：我不懷疑梁發的真誠。

---

20. 梁發：〈真經格言〉，《勸世良言》，頁127。

21. 梁發：〈熟學真理論〉，《勸世良言》，頁86。

22. 《孫子兵法•勢篇》：「紛紛紜紜，鬥亂而不可亂也；渾渾沌沌，形圓而不可敗也。」見孫武著、曹操等注，黃樸民、趙海軍點校：《孫子兵法集注》（長沙：岳麓書社，1996年），頁101。

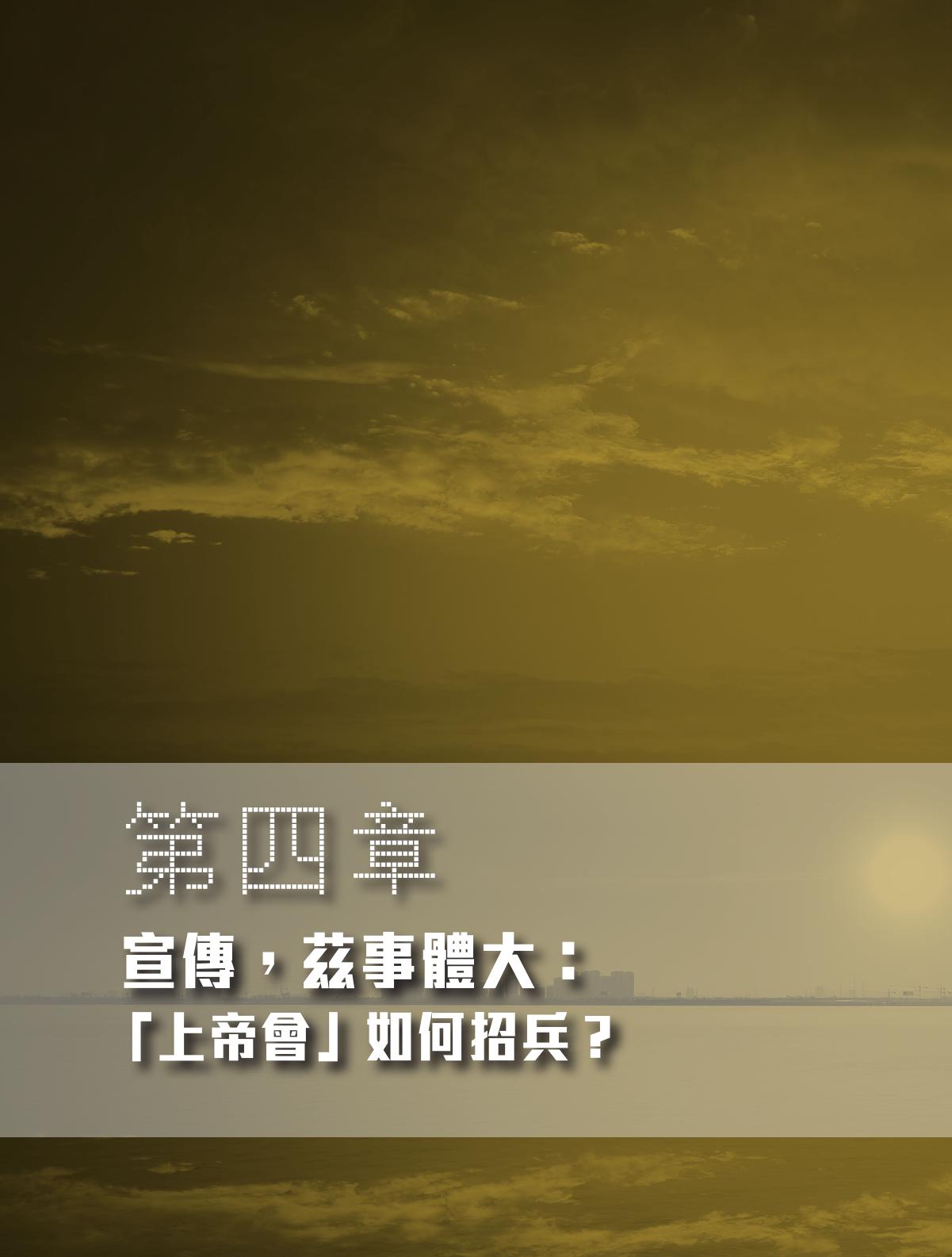
23. 《聖經•路加福音》10章21節。見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000年），頁1451。

## 延伸閱讀

1. John Paul II, “Message to the Pontifical Academy of Sciences” (October 22, 1996), 法文及英文全文獲教廷授權，收錄於 Robert John Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*. Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley, Calif.: Center for Theology and the Natural Sciences, 1998, pp. 2–9.
2. Karl W. Giberson, Francis S. Collins, *The Language of Science and Faith: Straight Answers to Genuine Questions*. Downers Grove, IL.: IVP Books, 2011.
3. William Paley, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. London: Printed for R. Faulder, 1802.
4. 梁景海編著：《梁發與中國基督教》。香港：香港中國近代史研究公司，2002年。

## **第二部分**

# **中國不在天地之中： 晚清與民初的中國基督宗教**



# 第四章

## 宣傳，茲事體大： 「上帝會」如何招兵？



— •

時值1851–1864年，這些年頭，在中國的土地上，有千萬計的人不得不宣稱自己信仰耶穌。他們在一個奇異的國度裏生存——明明是昏亂的世代，可他們卻活在天國——當然，這個天國只能夠是個盼望，可又實在得讓人夢昧以求。因為它有個響亮的名號：太平天國。

據太平天國印書《太平天日》所載，他們的領袖洪秀全，在25歲時候做了一個夢。夢裏，他遇見了「天父上主皇上帝」。皇上帝對他說：「爾下去凡間，還有幾年不醒，但不醒亦不怕，後有一部書畀爾，對明此情。既對明此情，爾即照這一部書行，則無差矣。」

後來，洪秀全閱讀華人宣教士「梁發」所寫的一本基督教書籍：《勸世良言》。他將自己的夢境與「此書所說反復細勘……互相印證」<sup>[1]</sup>，想來想去，也就明白了自己是皇上帝的親兒子，他要繼承耶穌，替天行道去了。

---

1. 《太平天日》，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第二冊）（台北：鼎文書局，1973年），頁640。按：學術界對於洪秀全究竟是「先做夢，接着閱讀《勸世良言》」——還是「先看過《勸世良言》，再做夢」的次序尚有爭議。正文中採用了《太平天日》的論述次序。

於是，「上帝會」<sup>[2]</sup>也就有了；太平天國，也就有了。

問題是：「上帝會」的信眾從何而來？他們都信仰耶穌，相信洪秀全的夢嗎？實情是，在「天國」成立之後，如果你是天國的子民，就不得不信啊！因為不信的人，罪已經定了。譬如：太平天國要求老百姓「熟讀讚美天條」，「如過三個禮拜不能熟記者，斬首不留！」<sup>[3]</sup>

看，背誦不了十誡，可真要命！還有：「凡天條書中各條如有違犯，斬首不留」、「凡朝會敬天父時，如有官員兵士喧囂者斬首不

---

2. 1979年以前，學者多根據1946年出版，簡又文的《太平軍廣西首義史》卷3・十一「馮雲山創立拜上帝會」一節，稱太平天國的前身為「拜上帝會」。簡又文在書中注明他的根據來自韓山文 (Theodore Hamberg 1819–1854) 的《太平天國起義記》(*The Visions of Hung-Siu-Tshuen, and Origin of the Kwang-Si Insurrection*)。韓山文著作原文 “The Congregation of the worshippers of God”一句，有眉批「拜上帝會」四字。1979年，茅家琦在南京太平天國史國際學術討論會發表了〈太平天國歷史上幾個問題的質疑〉一文，其中一節探討了「洪秀全究竟有沒創立一個名『拜上帝會』的組織？」的問題。茅家琦質疑「拜上帝會」的名稱並非史實的原因是：在太平天國印書和參加太平天國革命的人所寫的材料中，均沒有「拜上帝會」的說法。此後學術界有好些文章分別提出了一些觀點，包括：1) 「拜上帝會」的稱謂未必為非；2) 「拜」字是動詞，馮雲山當時的群體，稱為「上帝會」。此外有些學者認為「上帝會」是會眾的自稱，有的認為是別人給馮雲山群體的頭銜；3) 不承認「拜上帝會」或「上帝會」的存在，認為馮雲山群體尚不足以稱為具備組織性的「會」。2005及2009年，夏春濤在他的兩篇考訂「拜上帝會」稱謂的文章中，提出了為數不少的早期中英文文獻證據，清晰指出：「拜上帝會」的「拜」字當為動詞，而「上帝會」的名稱，確定是馮雲山群體的自稱。夏春濤並且認為「上帝會」已具組織性。

筆者比較不同論者提供的證據，認為夏春濤的論證有壓倒性說服力，因此本文採用夏春濤的觀點，稱馮雲山、洪秀全早年的群體為「上帝會」。相關材料參Theodore Hamberg (韓山文 1819–1854), *The Visions of Hung-Siu-Tshuen, and Origin of the Kwang-Si Insurrection*, 英文原文載《太平天國起義記》，《中國史叢書續編》本（台北：臺灣學生書局，1973年），頁28；簡又文：《太平軍廣西首義史》（上海：商務印書館，1946年），頁108–112。茅家琦：〈太平天國歷史上幾個問題的質疑〉，載茅家琦：《晚清史論》（鄭州：河南人民出版社，1989年），頁251–275；夏春濤：〈「拜上帝會」說辨正〉，《近代史研究》（第5期，2005年），頁169–174；夏春濤：〈「拜上帝會」說再辨正〉，《福建論壇》（人文社會科學版）（第2期，2009年），頁64–68。

3. 張德堅：《賊情彙輯》卷8〈偽律諸條禁〉，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第三冊），頁229。

留」、「凡邪歌邪戲一概停止，如有聚人演戲者全行斬首」，<sup>[4]</sup>等等。樣樣處以極刑，動輒得咎。

問題是：這些唬人的懲罰，總得待太平天國站穩陣腳，才能夠行之有效。那麼，在「上帝會」揭竿起事之初，又如何募集兵士？

方法有許多。例如，用忠王李秀成的話：「（洪秀全）勸世人敬拜上帝，勸人修善，若世人肯拜上帝者，無災無難，不拜上帝者，蛇虎傷人……故世人拜過上帝之後，俱不敢拜別神。為世民者俱是怕死之人，云蛇虎咬人，何人不怕？故而從之。」<sup>[5]</sup>這是1864年李秀成被清廷俘虜後的說法，不一定是他的由衷之辭。雖然如此，李秀成總是明明白白地指出了老百姓對神明的態度，也就是：但求神明庇佑，又怕鬼神降禍的典型心態。

李圭在《金陵兵事彙略》中，同樣認為洪秀全利用了老百姓敬畏神明的心態：

秀全自知無術不足惑眾，乃託名西洋教……謂天父為耶火華，以耶穌為長子，秀全為次子，故稱耶穌為天兄，復與馮雲山、盧賢拔等造真言寶誥諸偽書，密為傳佈。<sup>[6]</sup>

這段話立足於滿清立場，認為洪秀全妖言惑眾。問題是：為甚麼老百姓相信洪秀全真的得到了上帝的旨意呢？

4. 張德堅：《賊情彙輯》卷8〈偽律諸條禁〉，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第三冊），頁229–230，232。
5. 李秀成：〈李秀成自述〉，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第二冊），頁787。
6. 李圭：《金陵兵事彙略》卷1，收於沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊續編》第二十九輯（台北：文海出版社，1976年），頁14。

「上帝會」宣傳的方式，是老百姓耳熟能詳的。譬如：「有詩為證」。看看這首「神啟詩」：

三星共照日出天，禾王作主救人善，  
爾們認得禾救饑，乃念日頭好上天<sup>[7]</sup>。

這首詩歌隱含了洪秀全的名字。「三星」是「洪」字的「三點水」，「共」就是「洪」字的右邊，合起來就是「洪」。「禾」、「乃」合成了「秀」字；「人」、「王」合成了「全」字。當然，這首詩被視為天父皇上帝的啟示。即使到了1860年，洪秀全還是引述這首「神啟詩」，試圖說服美國浸信會羅孝全牧師（Issachar Jacox Roberts 1802–1871）相信太平天國的天王就是耶穌的親弟弟。洪秀全說：

基督聖旨云：「在人前不認朕者，朕在天父之前亦不認他也。」天父上帝海底量，今認得爺哥仍未遲也。孝全西洋同家人，識得朕心否？朕今欽賜各項詔書，爾等細認，朕誠上天否？上帝聖旨：「爾們認得禾救饑，乃念日頭好上天。」醒否？信否？醒信福祉矣<sup>[8]</sup>！

可結果是，羅孝全沒有相信這個「神啟」，辜負了洪秀全的「心意」。

另一方面，對於老百姓來說，動聽的不是長篇累牘的高言大論，而是振奮人心的激情宣言；以及具體的承諾和福祉。老百姓希望知道

7. 〈十全大吉詩〉其一，《天父上帝言題皇詔》，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第一冊），頁3。

8. 洪秀全：〈賜通事官領袖接天義羅孝全詔〉，《洪秀全集》（廣州：廣東人民出版社，1985年），頁205。

的，是洪秀全如何能夠保證他們的生活得以改善。至於洪秀全的期望，則是讓老百姓相信自己——洪秀全要燃起追隨者的雄心，且使他們仇恨自己的敵人。

凡此種種，都事關宣傳。革命的宣傳，茲事體大！

## 二・

「上帝會」的宣傳十分出色。看一些太平軍的「打油詩」：

閻羅妖鬼都難飛，打得服服畏天威。天父天兄手段高，閻妖低頭鑽地龜<sup>[9]</sup>。

這首詩歌不僅寫洪秀全「替天行道」，而且直接認為「天國」得到上帝幫助——天國的敵人卻是邪魔妖怪。這些敵人（妖人），是無法和天父爭鬥的。這樣，勝敗的關鍵就不是兵力多寡、人謀心志，而是上帝幫助哪一方。所以洪秀全的「天王詔旨」說：「岳飛五百破十萬，何況妖魔滅絕該！」既然「真神能造山河海」<sup>[10]</sup>，那區區滿清妖魔，自然不足掛齒。

還有一個有趣的現象，就是：儘管太平天國否定關羽、岳飛信仰，甚至搗毀關帝、岳王廟；但在宣傳事上，他們又不得不借助這些中國傳統的英雄人物鼓動百姓。好像〈果然英雄〉裏說：「掃滅世

9. 〈天父詩〉之三百八十九，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第二冊），頁485。

10. 洪秀全：〈天王詔旨〉（或名〈誅妖歌〉），《天情道理書》，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第一冊），頁383。

間妖百萬，英雄勝比漢關張」<sup>[11]</sup>；〈果然忠勇〉說：「我們弟妹果然忠，勝比常山趙子龍。」<sup>[12]</sup>都出現了百姓耳熟能詳的英雄名字。

這不難解釋：要激勵百姓，只能夠講他們熟悉的話，說他們熟悉的故事。所以不能說：英雄勝比大衛、英雄勝比約書亞、英雄勝比參孫……老百姓哪能知道《聖經》的英雄人物！因此，雖然在宗教觀點上，關帝、岳王信仰不被「上帝會」接受；但就宣傳效益而言，強調天國兵士忠勇勝似關羽、岳飛，顯然是最直接有效，讓百姓明白易懂的方法。

這是權宜行事。

「上帝會」宣傳策略的又一重要特色，是醜化敵人，把敵人想像為橫徵暴斂的官吏，並且亟欲煽動窮人的「仇富」心態。看這首〈湘淮軍，似虎狼〉：

湘淮軍，似虎狼，  
搶雜物，要財糧，好似箋篼篼頭樣；  
殺了我的豬，宰了我的羊，  
糟蹋我的妻和女，害死我的老親娘<sup>[13]</sup>。

這首詩歌強調的不是民族大義，而是實實在在的「保生計」和「保家人」性命的問題；寫的是「家恨」而不是「國仇」。太平軍把

---

11. 〈果然英雄〉，《天情道理書》，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第一冊），頁396。

12. 〈果然忠勇〉，《天情道理書》，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第一冊），頁395。

13. 〈湘淮軍，似虎狼〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》（上海：上海文藝出版社，1962年），頁36。

自己包裝成窮人的代表，為貧富懸殊的「不公義」發聲：「『長毛』兵將皆窮漢，他怎會把窮人欺？」<sup>[14]</sup>「送兒去當太平軍，為着窮人打不平」<sup>[15]</sup>、「天國起義在金田，窮人個個樂連連」<sup>[16]</sup>；這些話，都不針對敵人的種族，卻突顯了窮人之苦，而太平軍則是窮人的救星。

太平軍怎樣拯救窮人？首先，是攤分錢糧。「太平天軍到二塘，軍也樂來民也歡，繳得槍炮打清妖，搭救黎民分錢糧。」<sup>[17]</sup>「放糧屯，開金庫，窮人有吃不發愁。」<sup>[18]</sup>這個方法簡單直接，就是把滿州的錢糧搶過來，賙濟窮人。

並且，要讓窮人的債務一筆勾消，讓兵士對未來充滿盼望。「天軍到大琳，財主膽戰驚；搜出房田契，火燒化灰塵。」<sup>[19]</sup>「『長毛』到西興，債務都靈清；『長毛』到西興，光棍好成親。」<sup>[20]</sup>

戰亂，可以擾亂商業社會的秩序，新的統治者利用權力或暴力，讓資產得以重新分配。後面四句，寫得十分庸俗：就是太平軍可以幫助窮人還清債務，增加男人娶老婆的機會——這個宣傳，與民族或道德觀念毫無關係。

這個宣傳，很庸俗，所以很吸引人。再說一遍：這個口號，非常庸俗功利，所以十分成功。

14. 〈這話說來真可疑〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁82。

15. 〈送兒去當太平軍〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁120。

16. 〈天國起義在金田〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁3。

17. 〈搭救黎民分錢糧〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁74。

18. 〈「長毛」來到曹州府〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國詩歌選》（上海：上海人民出版社，1978年），頁122。

19. 〈天軍到大琳〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁76。

20. 〈「長毛」到西興〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁81。

不是麼？統治者可不容易強求老百姓都擁有和自己相同的理念。老百姓會想自己的「利益」，他們懂得權衡利害：打仗有風險，為甚麼要為太平軍賣命？百姓不笨，難道他們就不懂得問：「利在哪裏嗎？」

「上帝會」給了他們一個美麗的答案：「天國起義在金田，窮人個個樂連連，帶領窮人除清妖，從此窮人見青天。」<sup>[21]</sup>只要跟隨太平軍，那麼「舊事已過，都變成新的了。」<sup>[22]</sup>未來的統治者將會和自己站在同一陣線，「天旗就像一把火，燒盡窮根和禍災，洪楊帶頭打天下，哪個窮人不跟來。」<sup>[23]</sup>

那麼，如何才能夠「燒盡窮根」？答案是：消滅「財主」，太平軍要「殺富濟貧救百姓」。<sup>[24]</sup>下面一首〈你投洪楊娘心歡〉，寫得十分形象：

娘的仔來娘的乖，你投洪楊娘心開，  
三代冤仇兒去報，不殺財主莫回來。  
娘的心來娘的肝，你投洪楊娘心歡，  
一件血衣交兒手，大仇不報莫回還<sup>[25]</sup>。

所謂「三代冤仇」，不是指漢人對滿州人或對外族的仇恨，而是對於「四海無閒田，農夫猶餓死」<sup>[26]</sup>的一代一代的血仇。這個觀點，

---

21. 〈天國起義在金田〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁3。

22. 《聖經·哥林多後書》5章17節，見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000年），頁1662。

23. 〈哪個窮人不跟來〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁113。

24. 〈南徐州發來了「長毛」兵〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁56。

25. 〈你投洪楊娘心歡〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁121。

26. 李紳：〈古風〉，《李紳集校注》（北京：中華書局，2009年），頁2。

已經有明顯的階級鬥爭色彩了。在這個想像下，窮人要有出頭天，就必得打倒權貴富戶，只有「『長毛』殺官撲財主」，才可以讓「窮人再不受饑苦。」<sup>[27]</sup>也唯有「上帝會」，以及將來太平的人間天國，才能夠讓天下百姓「田同耕，錢同使，子子孫孫得溫飽。」<sup>[28]</sup>

如蘇東坡說：「利之所在，人無不化。」<sup>[29]</sup>太平軍的宣傳很庸俗，所以，很有效。功利得實實在在，像一碗飯，一個美人擺在眼前的實在，所以有效。

革命，就在米飯和娶妻欲望的引誘下，就在財主和官員的血花朵裏，喜滋滋地發生了，爆竹一樣地發生了。宣傳，就是將來還有許許多多吃不完的飯，要享福了，要復仇了。

### 三・

我們可以通過「上帝會」的宣傳方式，明白甚麼道理嗎？

如果，僅從太平天國執政者的宗教想像出發，無疑，這個號稱「天國」的人間國度，的確開啟了中國五千年未有的新局面。但是，太平天國的教義，對於中國普羅百姓，真能夠產生翻天覆地的影響嗎？

並不如此。事實上，對於大部分農民出身的太平軍來說，宗教教義根本無關宏旨。他們幾乎都不看《聖經》，不知道《勸世良言》為何物——為甚麼不看呢？最直接的回答是：因為當時絕大數的農民，

27. 〈「長毛」來到曹州府〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國詩歌選》，頁122。

28. 〈四季歌〉，太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》，頁125。

29. 蘇軾：〈擬進士對御試策〉，《蘇軾文集》（第一冊）（北京：中華書局，1996年），頁301。

壓根兒不認得字！對太平軍來說：他們極少具備區分天主教和基督新教的能力；不可能明白甚麼是「三位一體」或原教旨，更遑論要求他們理解複雜的神學問題。

不，實際的情況其實是：無論是天父皇上帝抑或耶穌，對老百姓來說都不過是若干神明的「稱謂」而已。

老百姓因着實際利益被招聚在一起，受到神蹟奇事的煽惑——這不正是中國亂世平常不過的事麼？無論是秦末陳勝、吳廣的「魚腹中書」、「篝火狐鳴」<sup>[30]</sup>；漢末張角自稱「大賢良師」，以「符水呪說以療病」，宣傳「蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉。」<sup>[31]</sup>凡此種種，和一千多年以後「上帝會」招兵的手段，又相去多遠了？

晚清，在異教幌子的招搖下，不少事情改變了。於是，人們習慣留意當中的「變」，因而容易忽略中國更大更廣的「不變」。然而，這些「不變」，是否更能夠反映中國文化的特徵？特別是普遍平凡中國人永恆的願望（欲望）——

譬如，渴求改善生活；為了家人，不惜一切；譬如嫉妒、不甘心；相信「舉頭三尺有神明」、相信「天有眼」……

.....

時值1864年7月19日，天京淪陷，太平天國還有些許殘餘勢力。而天國，大概就到此為止，變回了「人間」。

30. 司馬遷：《史記·陳涉世家》卷48：「陳勝、吳廣喜，念鬼，曰：『此教我先威眾耳。』乃丹書帛曰『陳勝王』，置人所罾魚腹中。卒買魚烹食，得魚腹中書，固以怪之矣。又間令吳廣之次所旁叢祠中，夜篝火，狐鳴呼曰『大楚興，陳勝王』。卒皆夜驚恐。旦日，卒中往往語，皆指目陳勝。」（北京：中華書局，1959年），頁1950。

31. 范曄：《後漢書·皇甫嵩傳》卷71（北京：中華書局，1965年），頁2299。

## 四・虛構的故事

三十六個年頭後，好像又忽然出現了好些戰無不勝的神明，呼喚着國人的雄心和欲望。這事好不眼熟……

會不會這樣呢？這時候，有幾個少年時候的「長毛」，他們當年倖免於難。現在，他們不知哪來一股壯志，儘管中年已過，他們還是氣呼呼地揮着拳，熱烈地高呼：「扶清滅洋，扶清滅洋……」

也許，這是個不錯的小說情節。

歷史，就此煞住，讓我們的想像力奔馳。

## 延伸閱讀

1. 太平天國歷史博物館編：《太平天國詩歌選》。上海：上海人民出版社，1978年。
2. 太平天國歷史博物館編：《太平天國歌謠》。上海：上海文藝出版社，1962年。
3. 史景遷 (Spence, Jonathan D.) 著、朱慶葆等譯：《太平天國》。台北：時報文化出版企業股份有限公司，2003 年。
4. 吟剎 (Lindley, Augustus F.) 著、王維周譯：《太平天國革命親歷記》。上海：上海古籍出版社，1985 年。
5. 茅家琦主編：《太平天國通史》。南京：南京大學出版社，1991 年。
6. 簡又文：《太平軍廣西首義史》。上海：商務印書館，1946 年。
7. 羅爾綱：《太平天國史》。北京：中華書局，1991 年。



# 第五章

## 成也宗教、敗也宗教： 太平天國覆亡的一種假設





著名漢學家，耶魯大學史景遷教授（Jonathan D. Spence）在其所著的《太平天國》中有這樣一段話：

有些人相信自己身負使命，要讓一切「乃有奇美新造，天民為之讚歎」，而洪秀全就是其中之一。那些從事這等使命的人極少算計後果，而這就是歷史的一大苦痛<sup>[1]</sup>。

大歷史家的偉大往往在於：他能夠在紛紜的歷史材料和現象中，歸納出規律，闡釋歷史發展的所以然；並且揭示出人性的真相。

思考太平天國何以覆亡的原因，也應當遵從這個指導思想——因為「天國」的歷史，畢竟仍然是人的故事，是屬世的故事。

起初，若干歐洲傳教士和官員對太平天國有過或多或少的期望。好像1852年10月6日，早已認識洪秀全的美國牧師羅孝全（Issachar Jacox Roberts 1802–1971），就對這個相信耶穌的國度充滿盼望。他在一封致英國人的公函中寫道：

余不得不決定以為此舉完全是受天命之指導。若有外國勢力攻擊此輩者，余將極為痛惜不已，蓋以其「倒是攻擊上帝」也。<sup>[2]</sup>

羅孝全並不諱言洪秀全「充滿迷信」，但仍然期望藉其政權「推翻偶像之崇拜……使福音得普遍傳播於全國。」原因是她認為洪秀全

1. 史景遷（Spence, Jonathan D.）著、朱慶葆等譯：《太平天國》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，2003年），頁9–10。

2. 羅孝全（Roberts, Issachar Jacox）著、簡又文譯：〈洪秀全革命之真相〉，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第六冊）（台北：鼎文書局，1973年），頁826。

「道德嚴格」，又願意「毀壞偶像」，只要有人「將上帝的道給他講解更加詳細」<sup>[3]</sup>，他的信仰就能夠歸於正途了。又例如1853年12月24日《華北捷報》(*North China Herald*)的一篇文章指出：太平天國「接待法國公使卻擺出中國官吏一向的傲慢的架子和氣焰」；然而文章卻沒有因此攻擊太平天國，倒認為「如果將來的環境讓他們多與外國人接觸，則這種姿態將會改變的。」<sup>[4]</sup>這段話，期盼之情溢於言表。

日子繼續走下去，太平天國與歐洲使節、歐美傳道人的往來愈趨頻繁。雖然如此，這些接觸不僅沒有讓各方關係更密切，反而因為太平天國「宗教觀念」的奇特，使他們往往談不合攏。好像1854年5月3日，太平天國回覆法國軍艦長布嘉南(F. Buchanan)的函件中，就用「大開天恩」的口吻，歡迎對方「進貢來朝」。信裏說：「至爾等蒙天父天兄開恩，化醒心腸，來朝真主，得近天京，皆天父天兄開恩所得，又是爾等之福也……准爾年年進貢，歲歲來朝。」<sup>[5]</sup>

更讓歐洲官員受不了的，是東王楊秀清認為自己是《聖經》中的「聖神/聖靈」(Holy Spirit)，號稱「勸慰師聖神風」。在1854年著名的〈東王楊秀清答覆英人三十一條並質問英人五十條誥諭〉裏面，楊秀清指出英人不明白上帝旨意，「稟文內所云，語句多有不合道理」。楊秀清「大方」地寬恕了對方的無禮，原因是英人「未明天情道理之過也」<sup>[6]</sup>。

3. 同前注。

4. 簡又文譯：〈法國公使天京訪問記〉，收於簡又文：《太平天國典制通考》（中冊）（香港：猛進書屋，1958年），頁815。
5. 〈太平天國地官又正丞相羅苾芬等札諭美水師提督布嘉南〉，收於《中國近代史資料彙編·中美關係史料》（嘉慶、道光、咸豐朝）（台北：中央研究院近代史研究所，1968年），頁163–164。
6. 〈東王楊秀清答覆英人三十一條並質問英人五十條誥諭〉，收於羅爾綱、王慶生主編：《中國近代史資料叢刊續編·太平天國》（第三冊）（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁18。

接着，東王一連詢問了英國官員50條問題，內容主要圍繞上帝的形象、性情、上帝的「家庭」、寫作能力，以及應當如何理解《聖經》的某些經文等等。

怎麼會這樣呢？楊秀清可不是要向英國人請教！實情是，在太平天國的「想像」裏：洪秀全才是真真正正見過天父皇上帝的耶穌親弟。這個「天王」常常得到天啟，所以懂得天父會寫詩（神啟詩）。此外，據太平天國的文獻記載，天父經常藉着楊秀清的肉身宣布旨意，所以洪、楊都認為自己遠比英國人、法國人明白《聖經》<sup>[7]</sup>。

於是，在這封奇異的信函中的最後幾條問題，楊秀清咄咄逼人地發出了質問：

……今上帝現差聖神風臨世，就是東王，爾等知否？

……今現因上帝大開恩典，降凡作主幾年，耶穌護衛上帝降凡幾年，顯無數神跡權能，滅無數妖魔鬼怪，爾等知否？

……現今上帝同耶穌降凡作主，誅滅妖魔幾年，因何不見爾等各國具些聖物進貢上帝……爾等各國自想叛逆上帝為何如？叛逆耶穌為何如？叛逆上帝真命萬國真主為何如？請問合得天情否？爾亦當自思也<sup>[8]</sup>！

- 
7. 參王慶成編注：《天父天兄聖旨：新發現的太平天國珍貴文獻史料》（瀋陽：遼寧人民出版社，1986年）。
  8. 〈東王楊秀清答覆英人三十一條並質問英人五十條詰諭〉，收於羅爾綱、王慶生主編：《中國近代史資料叢刊續編·太平天國》（第三冊），頁23–24。

1854年6月29日，面對東王這篇「訓導書信」，英國海軍麥勒西（Arthur Mellersh 1812–1894）船長作出了回應，他勸告太平天國諸王必須好好查閱《聖經》，並且，用警告的語氣回應說：

英國不是未開化國家，甚至也不是第二流國家，而且她又不受你們管轄。因此，將來在與英國人的任何交際中，如果你們所有的人——從貴國王至最卑微的農民，完全不用我有理由抱怨過的這樣的侮蔑之詞，那就好了。否則，你們必定會惹起類似於1841–1842年那樣的衝突，其結果是不難預言的<sup>[9]</sup>。

許多年後，當麥勒西回想起這些話，他會不會認為：這是個無法不實現的預言呢？

事情就這樣發生了。

## 二 ·

1854年以後，由於太平天國與歐美的宗教與外交關係無法調和，一直到1858年底，太平天國與歐美政府、以及宗教界幾乎中斷聯繫。

1858年，太平天國與滿清的戰事呈膠着狀態。基於軍事考慮，太平天國再次與歐美聯繫，希望借歐美軍力之助，殲滅滿清。

然而，再次的接觸，卻預示了太平天國的滅亡。

9. 〈英國海軍麥勒西船長致東王書，回答其有關英國教義的問題〉，收於羅爾綱、王慶生主編：《中國近代史資料叢刊續編·太平天國》（第三冊），頁35。

1858年，洪秀全「賜」了一封詔書給英國將領額爾金伯爵（Earl of Elgin 1811–1863），信中繼續說着「朕之胞兄是耶穌，朕之胞弟是秀清」諸如此類的話。他以「朕乃上帝第二子」的權柄，要求「西洋番弟聽朕詔，同頂爺哥滅臭蟲」。詔中洪秀全和洋人稱兄道弟，視滿清為魔蛇妖獸，但願「兄弟團圓莫疑狐」<sup>[10]</sup>。這篇文章的文辭殷切誠懇，好像家書；或者像長輩的諄諄教導，因此看得人毛骨悚然。

西洋傳教士還不肯死心。他們希望在這個古怪的國度尋找到一些讓他們安慰的兆頭。1860年9月1日，美國牧師霍姆士（或譯何默斯、J. L. Holmes）在天京考察，他本想在這個號稱信仰耶穌的國度得到或多或少的好印象；可是，這個願望落空了。他後來在《華北捷報》發表的〈天京訪問報告〉中寫道：

我的看法完全改變了。我曾期望他們的教義，儘管是粗糙錯誤的，也許總會包含一些基督教的原理。可是，我感到遺憾，我發現根本沒有甚麼基督教的原理在內，只是徒具基督教的虛名，並且加以濫用，把它當作一種令人憎惡的偶像崇拜制度而已……他們對於上帝的觀念是歪曲的，較之拜偶像的中國人的神的觀念還要惡劣<sup>[11]</sup>。

這份報告出現了一個重要看法：「太平天國信仰耶穌，較之不信者還要糟糕。」這個評論的理由是：在基督教的理念中，「不信者」是「未得之民」，他們只是還沒有認識基督教的上帝而已，因此傳

10. 〈賜英國全權特使額爾金詔〉，收於太平天國歷史博物館編：《太平天國文書彙編》（北京：中華書局，1979年），頁42、44。

11. 霍姆士：〈天京訪問報告〉，收於呤喇（Lindley, Augustus F.）著、王維周譯：《太平天國革命親歷記》（上海：上海古籍出版社，1985年），頁226–227。

教士還可以對他們循循善誘。可是，自稱相信耶穌，卻扭曲《聖經》教義者，則被傳統的基督宗教視為「異端」——他們破壞「信徒」和「不信者」對《聖經》的認識，敗壞「基督徒」的名聲，分裂「上帝的子民」。因此，他們需要受到比「異教」更嚴厲的抨擊。

1861年1月4日，《華北捷報》發表了一篇措辭更強烈的社論：

然而在他們暗昧不明，褻瀆神聖的神治政體，或野蠻血污的軍事權力當中，我們絕對未見到一些文治的行政之影子……太平革命運動……這個血污的運動……誰能說盡太平軍給中國社會和物質繁榮之痛苦與破壞<sup>[12]</sup>？

這段文字裏，太平天國，已被視為是褻瀆歐美神聖宗教的政體；洪秀全的天國，是魔鬼的天國。

風雨欲來。就等待誰來呼風喚雨。

這個責任，由羅孝全擔當。

1860年10月，羅孝全到了天京，原來，他希望通過自己與洪秀全早年的關係，糾正太平天國的上帝和基督觀念。然而，經過一年多的努力，羅孝全始終徒勞無功。洪秀全仍然繼續對羅孝全說「爾主、爾神、爾爺、爾媽、爾哥、爾基督、爾先師、爾太嫂」的話<sup>[13]</sup>——

這時候，羅孝全也許會忽然醒悟：在《太平天日》裏記載的：洪秀全覲見天父皇上帝的夢，洪秀全認為自己是耶穌親弟的夢——這個

12. 《華北捷報》1861年1月4日評論，收於簡又文：《太平天國典制通考》（中冊），頁1006-1007。

13. 〈賜通事官領袖接天義羅孝全詔〉，收於太平天國歷史博物館編：《太平天國文書彙編》，頁53。

夢，洪秀全仍然在做着——他做了這個夢二十年了，可還沒有夢醒。大概，不會有夢醒的一天了。

1862年1月，終於，羅孝全黯然離開天京。同年2月8日，《華北捷報》發表了羅孝全的一篇文章，說明了他離開天京的原因：

我先前曾經是他（洪秀全）的革命運動的朋友……我已經完全地革面洗心，堅決反對他們……洪秀全對我非常友好，但是，我相信他是一個狂人，完全不適宜做一個統治者……

……他的宗教自由和眾多的教堂結果變成了滑稽戲。在傳布基督教方面，完全無用，比無用還要壞。他僅僅是為了傳播他自己的政治宗教，把他自己和耶穌放在同等的地位。耶穌、天父上帝、他自己以及他的兒子構成一切的統治者……（太平軍）是一群強盜，必須受到外國人的剿殺<sup>[14]</sup>。

1862年2月21日，在羅孝全發表上述觀點的13日後，英軍司令何伯（A. James Hope）、法國海軍少將卜羅德（Auguste Léopold Protet）指揮英法聯軍悍然向上海浦東太平軍進攻。雷聲響起，風雨連連——天國，塌下了。

1864年6月1日，洪秀全病故。10月25日，幼天王洪天貴福被俘，11月18日被凌遲處死，時年14歲。

太平天國覆亡。

---

14. 1862年2月8日羅孝全在《華北捷報》發表的文章，譯文見茅家琦：《太平天國對外關係史》（北京：人民出版社，1984年），頁296–297。

天國覆亡以後，洪秀全族弟、主持天國後期政務的干王洪仁玕（1822–1864）被補。他說：

……說到我朝禍害之源，即洋人助妖之事。自我軍兩位勇猛王爵——英王翼王（疑誤）死後，我軍確受重大損失；但如洋人不助敵軍，則吾人斷可長久支持。但一自妖軍賄買洋人，以攻我軍，我朝連續失城失地，屢戰屢敗，我軍無力抵擋……天京在兩年長圍之下，遂無力再守矣<sup>[15]</sup>。

洪仁玕認為天國不亡於滿清，卻亡於「洋人助妖」。不是嗎？晚清在中國最強的武裝勢力，不是滿清，也不是太平天國，而是英、法、美國。洪仁玕認為只要英、法保持中立，天國與滿清的戰爭就會曠日持久，勝負難料。

洋人的態度之於天國存亡至關重要，這個事實，也是清廷官員所知悉的。他們知道要保存國土，「不能不借資於外國……唯既欲資其兵力，即須設法牢籠，故於法國籍端挾制請保護傳教人一事，略為俯就。」<sup>[16]</sup>如同1862年4月13日恭親王奕訢所說：

現在既欲借外國之兵力幫同剿匪（太平天國）……則在我不能不許以一二事以示羈縻。<sup>[17]</sup>

15. 洪仁玕：〈洪仁玕自述〉，收於楊家駱編：《太平天國文獻彙編》（第二冊），頁853。

16. 奕訢等奏，1862年4月4日，收於文慶、賈楨、寶鋆等纂輯：《籌辦夷務始末》（同治朝）卷5，《續修四庫全書》冊418（上海：上海古籍出版社，1995年），原書頁13，現代頁碼591。

17. 奕訢等奏，1862年4月13日，收於文慶、賈楨、寶鋆等纂輯：《籌辦夷務始末》（同治朝）卷5，《續修四庫全書》冊418，原書頁25，現代頁碼597。

在太平天國宗教觀念受到歐美猛烈抨擊的時候，清廷卻對傳教士百般容讓忍耐。此消彼長，英國、法國就有了他們的決定。

天國，於是塌下了。

並不是說：英法聯合滿清打擊太平軍，全出於宗教因素。

例如：太平天國明禁鴉片，損害歐洲鴉片貿易的經濟利益；相反，英法在1860年聯軍之役後，從清廷得到更大的經濟好處，因而英法更樂與清廷合作，甚至基於商貿穩定的考慮，打擊太平軍。這都是英、法決心打擊太平天國的原因。

雖然如此，鴉片生意，商業利益，這都不能夠成為「體面」的宣戰理由。

戰爭，需要正義之名。

而太平天國的異端色彩——「他們對於上帝的觀念是歪曲的，較之拜偶像的中國人的神的觀念還要惡劣」，正好讓英法堂而皇之，替天行道。

天國，於是理所當然地，塌下了。宗教，讓太平天國招聚了它的追隨者；可又成為了它滅亡的理由。

這正好應了中國人的老話：「福兮，禍之所伏」<sup>[18]</sup>。

---

18. 辛戰軍譯注：《老子譯注》（北京：中華書局，2008年），頁225。

## 延伸閱讀

1. Reilly, Thomas H., *The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire.* Seattle: University of Washington Press, 2004.
2. 王慶成編注：《天父天兄聖旨：新發現的太平天國珍貴文獻史料》。瀋陽：遼寧人民出版社，1986年。
3. 余明俠：〈關於洪仁玕的絕命詩及其所反映的太平天國失敗原因探析〉，《江海學刊》（第4期，2004年），頁155–162。
4. 茅家琦：《太平天國對外關係史》。北京：人民出版社，1984年。
5. 夏春濤：《天國的隕落：太平天國宗教再研究》。北京：中國人民大學出版社，2006年。
6. 詹恩勝：〈十九世紀中期美國傳教士對太平天國的態度與影響〉，《中興史學》（第11期，2005年），頁105–126。
7. 趙培玉：〈成也蕭何、敗也蕭何——試論太平天國的宗教與政權的關係〉，《淡江史學》（第7–8期，1997年），頁101–107。

## 第六章

# 「愚昧」與「無知」之別： 從晚清破除西洋妖術的 「糞桶妙計」說起



— •

時間到了民國六年（1917）。這一年，前清舉人出身的徐珂，出版了著名的《清稗類鈔》。在〈譏諷類〉中，有一個題為〈糞桶當年真妙計〉的故事。

故事是這樣的：道光二十二年（1842），英國戰艦臨近粵海，參贊大臣——果勇侯楊芳（1770–1846）懾於英國船堅炮利，又以為洋人火器源自妖術，因此下令士兵準備大量糞桶、穢物，希望以「厭勝之計」（即道術、巫術），破除西洋妖法。只是後來南京條約談判完成，這個計策才沒有實踐。後來，有人作詩嘲諷他：

楊枝無力受南風，參贊如何用此公？

糞桶當年施妙計，穢聲長播粵城中。

《清稗類鈔》對楊芳計謀的評語是：「楊自有兵略，此亦一時迷信耳。」<sup>[1]</sup>這個說法，把楊芳的「妙計」視為「一時」的舉措，頗有為楊芳開脫之意。

近年，有學者根據《粵東紀事》所載，楊芳「唯知購買馬桶禦炮，紙紮草人，建道場，禱鬼神，然尚添造炮位、軍器、木排等事」<sup>[2]</sup>一句，認為楊芳不至於對西洋軍備一無所知；糞桶盛載的不一定是糞，可能是浸過桐油的棉絮和毒藥<sup>[3]</sup>；如果是這樣，楊芳的形象就不至於這麼糟糕。

1. 徐珂編撰：《清稗類鈔》第4冊「譏諷」，（北京：中華書局，1984年），頁1580。

2. 佚名：《粵東紀事》，收於莊建平主編：《近代史資料文庫》第4卷（上海：上海書店出版社，2009年），頁163。

3. 參潘良熾：〈楊芳禦敵「妙計」辨析〉，《貴州師範大學學報》（社科版）（第3期，1993年），頁17–19。

無論楊芳以「厭勝之計禦敵」是否事實——《清稗類鈔》這一則記載，完全反映了清末民初論者對國人「無知」的嘲諷。

## 二・

僅僅是目不識丁的百姓，才會對西洋文明有這般的「想像」嗎？不是的。咸豐十一年（1861），江西巡撫沈葆楨呈送了一篇〈湖南合省公檄〉，文中即指出「英咭唎」（英格蘭）「其主或女或男，其種則半人而半畜」<sup>[4]</sup>。這種把敵人妖魔化的論述，滿清的對手太平天國早幾年也同樣說過。1852年，〈太平天國奉天討胡檄〉就有「細查滿韃子之始末，其祖宗乃一白狐、一赤狗，交媾成精，遂產妖人，種類日滋，自相配合」<sup>[5]</sup>的話。清廷與太平天國自然勢不兩立，漢滿也是不同種族；雖然如此，他們把敵人視為「非我族類」，甚至「不是人類」——這個策略是完全相同的。這些說法，反映了先秦以來，部分論者慣於以「禽獸」比喻「外族」的成見<sup>[6]</sup>。

在一些想像裏面，洋人的厲害在於「妖法」，妖法的力量必定來自邪神。於是，不少晚清紳民把洋人信奉的基督宗教，視為道教或中國民間信仰觀念中的「女神」。例如：光緒十七年（1891）十一月二十八日，江西省刊布的一篇文章，有「耶穌豬精，西洋之主……天

- 
4. 沈葆楨呈送：〈湖南合省公檄〉，收於王明倫編：《反洋教書文揭帖選》（濟南：齊魯書社，1984年），頁1。一說此文寫於同治元年。
  5. 楊秀清、蕭朝貴：〈奉天討胡檄布四方諭〉，收於羅爾綱選注：《太平天國詩文選》（北京：中華書局，1960年），頁36。
  6. 例如《左傳》「閔公元年」，記載管仲對齊桓公說：「戎狄豺狼，不可厭也。」《春秋左傳正義》（標點本）上冊（北京：北京大學出版社，1999年），頁303。

地敢逆，三光敢忤」<sup>[7]</sup>的話，指出西洋人信奉邪靈，悖逆天常。周漢（1842–1911）在光緒年間刊印的〈謹遵聖諭闢邪全圖〉，圖文並茂發揮了這個觀念。先看第一幅「鬼拜豬精圖」<sup>[8]</sup>：



這幅圖畫把耶穌描繪為「天豬精」（「天主」諧音）化身，又說耶穌「縛置十字架」時，「大叫數聲，現豬形而死」（見「鬼拜豬精圖」五個大字下面字體較小的文字）。圖畫左邊有兩個洋人跪拜豬

7. 王明倫編：《反洋教書文揭帖選》（濟南：齊魯書社，1984年），頁21。

8. 周漢：〈謹遵聖諭闢邪全圖〉，原圖掃描檔見 *The Cause of the Riots in the Yangtse Valley: A Complete Picture Gallery*, (Hankow, 1891), 原圖頁1。

精，他們背上寫着「叫司」（「教師」諧音）、「叫徒」（「教徒」諧音），藉此醜化基督宗教不過是中國所謂的妖邪之道，他們的力量正來自妖精的「厭勝之術」。再看第二幅<sup>[9]</sup>：

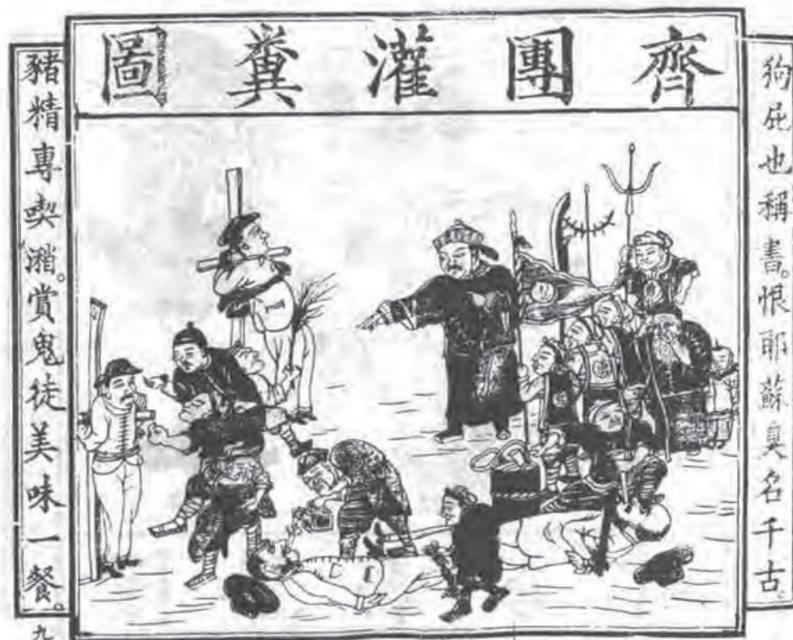


這一幅「釋道治鬼圖」十分有意思。釋迦牟尼、太上老君原是兩個不同宗教系統的「覺者」和「神明」，居然可以合力「降魔伏妖」，反映了中國老百姓往往不強調佛教、道教「教義」、「神明系

9. 周漢：〈謹遵聖諭闢邪全圖〉，原圖掃描檔見*The Cause of the Riots in the Yangtse Valley: A Complete Picture Gallery*”, (Hankow, 1891), 原圖頁13。

統」的顯著差異——而認為他們都是中國傳統的信仰對象，都是「慈悲」和「善」的象徵，並且都有能力驅邪趕鬼。

再看第三幅「齊團灌糞圖」<sup>[10]</sup>：



圖片裏的洋人雖然沒有現出「妖相」，可兩旁文字仍然有「豬精」、「鬼徒」等稱謂。「豬精」專吃「潲」<sup>[11]</sup>這種俗臭之物；所以中

10. 周漢：〈謹遵聖諭闢邪全圖〉，原圖掃描檔見 *The Cause of the Riots in the Yangtse Valley: A Complete Picture Gallery*”, (Hankow, 1891), 原圖頁9。
11. 中華民國教育部：《重編國語辭典修訂本》「潲」字詞條，詞義為：「臭汁，或淘米水做成的豬食。」<http://dict.revised.moe.edu.tw/>, [檢索日期：2014年5月14日]。

國官民向他們「灌糞」，這都不過是對洋人「妖相」的聯想進一步的發揮和嘲弄而已。光緒年間的〈滅鬼歌〉，同樣有「天豬叫（天主教），容易認，只拜耶穌一個豬……鬼孫子，快快捆起灌他屎。」<sup>[12]</sup>這些想像，顯然和《清稗類鈔》所載以「穢物對付妖精」的觀念一脈相承。

針對上述對基督宗教的理解，晚清某些中國人認為：要勝過洋人，刀劍是行不通的，治本的方法是破其妖法。光緒十八年（1892）〈廣東揭陽縣揭帖〉說：「賊人不怕刀槍。將賊被綿捆倒，用火燒焚滅亡。後將其箱開看，果有幾個心腸。」這完全是把洋人視為妖魔一般的角色。妖魔刀槍不入，卻最怕象徵「陽剛之氣」的火焰，所以唯有火燒，才可以擊敗「番鬼」。這篇揭帖後面，進一步強化洋人心腸歹毒的形象：「現時番鬼使有人來唐山放毒藥……海豐秀才在南陽教書目見，此事實實可據。」<sup>[13]</sup>在「邪靈想像」和「罪惡行為」互相結合下，洋人形象非常不堪，而且惹人生厭。事情繼續發展下去，就是義和團事件了。

光緒二十六年（1900），〈義和團揭帖〉寫道：「鬼子不是人所生；如不信，仔細看，鬼子眼睛都發藍。」原來，洋人藍色的瞳孔，正是妖魔身份的最好證明。正因為「鬼子鬧中原」，使得中國神人共憤，於是拳民「升黃表，焚香煙，請來各等眾神仙。」<sup>[14]</sup>同樣在這一年流傳的還有〈北京西城義和團揭帖〉，關於玉皇大帝下凡的宣詔。文中玉皇大帝斥罵「洋鬼子」「在各地傳邪教、立電杆、造鐵路，不

12. 〈滅鬼歌〉，王明倫編：《反洋教書文揭帖選》，頁201。

13. 〈廣東揭陽縣揭帖〉，王明倫編：《反洋教書文揭帖選》，頁22。

14. 〈義和團揭帖〉有不同版本，相關研究可參張守常：〈說《神助拳，義和團》揭帖〉，《歷史研究》（第3期，1997年），頁124–135。這裏用的是光緒二十七年（1901）輯錄的版本，收於佐原篤介、浙西漚隱：《拳匪紀事》卷2〔複印光緒二十七年本〕（台北：文海出版社，1972年），頁175（原書頁四）。

信聖人之教，褻瀆天神。」因此，他決定親身率領天仙下凡，「凡義和團所在之地，都有天神暗中保護。」<sup>[15]</sup>有了神明的親口保證，若干非常虔誠的拳民，「理所當然」地相信「神功護體」之說。1935年出版的《茌平縣志》，記載拳民「因思外洋所恃者槍炮，必有避槍炮之術，乃能禦之，而金鐘罩神拳之說興矣。」<sup>[16]</sup>當然，現實的結果是，拳民擋不了子彈；紫禁城的城牆，也擋不住八國聯軍。

### 三・

對於《清稗類鈔》所載的「糞桶妙計」，以及種種把洋人、洋教視為妖精妖法的觀點，我們應當作何評價呢？

「真是愚昧無知！」——隨便在各個搜尋機器輸入「晚清」、「義和團」、「西洋觀」等關鍵詞，都不難找到認為上文行徑「愚昧無知」的評語。

也許，認為西洋軍備都是邪術，的確「無知」。但這種「認知」，真的這樣「愚昧」嗎？或者說：歷史的評價，就這麼簡單嗎？以至，當我們具備民國初年——或者21世紀關於西洋軍備的知識以後，就自以為能夠「事後孔明」一番，去嗟歎/嘲諷古人的蠢鈍嗎？

不是的。「愚昧」和「無知」，是兩個不同的概念，這一點必須講清楚。

15. 王崇武譯：〈英國檔案館所藏有關義和團運動的資料〉附件一「北京西城張貼的揭帖」，《近代史資料》（第2期，1954年10月），頁10。

16. 中國社會科學院近代史研究所《近代史資料》編輯組：《近代史資料專刊·義和團史料（下）》（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁1029。

「愚昧」，或者「愚蠢」，是智力（Intelligence Quotient）偏低的問題；而「無知」，是知識（Knowledge）的問題。

「無知」與智力高下無關，而與是否具備，或者是否有機會掌握某方面的知識有關。

舉例說，一個從來沒有接觸過城市文明的山區農民，一天，不知怎的，忽然到城市居住。起初，他實在不懂得如何按交通燈指示過馬路。我們能夠馬上判斷他十分愚昧嗎？不可以！這個農民只是不具備在城市生活的知識（「無知」）而已。唯有當別人教導他如何在城市生活，或者他無師自通，我們才能夠按科學方法，分析他的學習能力是否敏銳，繼而才能夠判斷他智力的高下（「聰穎」抑或「愚昧」）。

反過來說，我一生居於城市，忽然到農村居住。我不懂得怎樣趕牛、種菜，我是愚蠢嗎？不一定。我只是不具備在農村生活的知識而已。當然，如果我在農村住上五年，經某位經驗老農悉心教導，我也積極學習，但還是未能掌握種菜的竅門，那麼我真的要承認我有點愚蠢了。

根據這個定義，我會這樣理解上述晚清中國人，對於西方文化文明的認知。

第一，在1842年，能夠通曉洋人器物技術的國人本來就非常少。雖然清軍也有火器，包括大炮。但現代戰艦、以及在戰場上大量使用洋槍作戰的方式，仍然是楊芳和當時絕大多數中國官員所不能夠理解的。就這一點來說，他們的確「無知」。

第二，楊芳等「無知」的原因，也許是因為很少接觸這方面的資料，也許他們與當時掌握這方面訊息的中國人沒有溝通，這可能是

「能力」的問題、可能是「訊息」是否流通的問題，而不是智力的問題。

第三，代入楊芳等的知識背景：洋人「紅鬚綠眼」的模樣，洋人「亂搞」男女關係（這是當時不少中國人的認知），都促使他們按着中國傳統對於異族神明和妖術的思路，來「想像」何以洋人如此厲害。那麼，既然是妖怪，按着他們所理解的鬼神觀，那當然就要用「厭勝法」，來擊破妖邪之道了。

妖人的厲害源自妖術（這根本就是「妖人」的傳統定義！）按中國民間信仰的認識：「厭勝法」，可以驅邪滅妖——這都是符合中國信仰傳統的推論。

儘管，認為洋人即是妖人這個「認知」，錯得離譜。

「洋人是妖」這個「判斷」是錯的；採用對付「妖人」的方式對付「洋人」，也是錯的。問題是：錯誤的只是「結論」，而不是「推論」。

易地而處，如果我們身處楊芳的時代，並且從不曾接觸西方文明；忽然，有人在口袋裏掏出一部智能電話，播放一齣影片給我們看；這時候，難道認為這事出於「神蹟」或「法術」，不應當是合理假設——最少是可供選擇的一種設想嗎？（注意：合理假設，不一定是事實。）

我們不能夠因為某些人的「無知」，就認為他們一定十分愚蠢。

許多晚清中國人相當不幸，因為他們相當「無知」，並且因此不得不承受「文明衝突」所帶來的苦楚。那麼，我們又是否比他們幸運了？

也許。但切忌驕傲——尤其切忌「愚蠢地」認為自己生於「科學昌明」的世代，有幸接觸世界文明；因而就認為自己都比古人聰穎——

那就真的十分「愚昧無知」了。

補記一句：忽然想，孔子說「唯上知與下愚不移。」<sup>[17]</sup>這句話，恐怕是超越時空的，而且也很切合我們在歷史中看到的人間智慧和悲劇。但說人類「智性不移」，其實也是很蒼涼的事。這樣，我寧願孔子是錯的。人類，還是應當進步，可以進步，那怕他是「下愚」。

---

17. 程樹德編撰：《論語集釋》第4冊（北京：中華書局，1990年），頁1185。古人也曾嘗試為孔子這句話開脫，詳參《論語集釋》第4冊，頁1185–1188。

## 延伸閱讀

1. 王明倫編：《反洋教書文揭帖選》。濟南：齊魯書社，1984年。
2. 佐藤公彥著、宋軍、彭曦、何慈毅譯：《義和團的起源及其運動》。北京：中國社會科學出版社，2007年。
3. 周漢：〈謹遵聖諭闢邪全圖〉，原圖掃描檔見*The Cause of the Riots in the Yangtse Valley: A Complete Picture Gallery.* (Hankow, 1891).
4. 程歛、張鳴：〈晚清鄉村社會的洋教觀——對教案的一種文化心理解釋〉，《歷史研究》（第5期，1995年），頁108–116。
5. 黃錫培：《回首百年殉道血：一九〇〇年義和團事件殉道宣教士的生命故事》。Petaluma, CA: 美國中信出版社、香港：海外基督使團，2010年。
6. 路遙主編：《義和團運動文獻資料匯編》。濟南：山東大學出版社，2012年。
7. 褚肅白：〈耶穌基督形象在明清民間社會的變遷〉，復旦大學中文系・藝術人類學與民間文學專業博士論文，2009年。
8. 潘良熾：〈楊芳禦敵「妙計」辨析〉，《貴州師範大學學報》（社科版）（第3期，1993年），頁17–19。





# 第七章

## 血淚未乾的吵架： 1922-1927年「非基督教 運動」的幾個觀點



上帝慈悲，世界基督教學生同盟，無端集合於我弱國之首都。吾愛國青年之血淚未乾，焉能強顏以頌上帝？

——1922年上海「非基督教學生同盟」通電<sup>[1]</sup>

這是一場帶着血淚的吵架，許多人參與其中。有人陳詞痛罵、有人自視公允、有些人揮着鮮明的旗幟、有人反躬自問——這樣的討論，毫無共識，卻並非沒有意義。尤其是：即使有些人顯得輕狂而衝動，可更多人，充滿理想，洋溢着真誠。

這是五四運動風氣的延續，或者乾脆說，這是針對基督教的五四運動。



和許多重大歷史事件一樣，能夠清楚標示的所謂「原因」，往往是「壓倒駱駝的最後一根稻草」<sup>[2]</sup>而已。對民初中國基督教來說，這根壓下來的稻草，是1922年，第十一屆「世界基督教學生同盟」(World's Student Christian Federation)會議。這個原本屬於基督教教內的活動，由於舉行地點是中國新文化運動重鎮清華學校，馬上惹來了反對基督教，以至反宗教的師生的反感。風生火起，居然掀動了一場長達五年的「非基督教運動」。

1922年2月7日，上海成立了「非基督教學生同盟」（以下簡稱「學生同盟」）。「學生同盟」對基督教的批評有一個特色，就是主要

1. 〈非基督教學生同盟通電〉，《先驅》半月刊第4號（1922年3月15日），頁1。

2. The straw that broke the camel's back.

指責「基督教」與「資本主義」臭味相投，卻並不十分關注基督教教義。

例如，在篇首引述的通電裏，「學生同盟」說「上帝慈悲」、「焉能強顏以頌上帝」——這自然是修辭技巧——並不代表他們相信上帝真的存在。雖然如此，「學生同盟」批評教會的主因仍然是教會逾越了政教分離的界限，說：「北京不乏耶教會場，清華為國校，非教會所立，又焉能供一教之用？」<sup>3)</sup>這句話的言下之意，是否意味如果基督教謹慎自守，不干涉教育，就不會受到衝擊？當然，這不過是個「偽命題」。因為「學生同盟」認為，基督教與「經濟侵略活動」早就連成一線。西方以基督宗教作為「殖民之先導，於是四福音書遂挾金鐵之威，以臨東土。金錢奴我以物質，福音奴我以精神。東南文盛之區，悉變而為耶教教化資本化，無復清寧之氣；豈不可悲！」<sup>4)</sup>這個觀點，使得基督教被想像為侵略者笑裏藏刀的手段。

「學生同盟」所以認為基督教助紂為虐，和他們對於資本主義深惡痛絕是分不開的。他們的基本認知是：西洋人來華傳教，最終目的並非渴望中國人信仰基督——卻是，倘若能夠誘使中國人相信耶穌，華人自然就會甘心屈從於基督教背後的西方文明和資本主義，為資本家效勞。在「學生同盟」的「宣言」中，清楚揭示了這個看法：

現代的基督教及基督教會，就是這經濟侵略底先鋒隊。各國資本家在中國設立教會，無非要誘惑中國人民歡迎資本主義；在中國設立基督教青年會，無非是要養成資本家底良善走狗。簡單一句，目的即在吮吸

3. 〈非基督教學生同盟通電〉，頁1。

4. 同上，頁1。

中國人民底膏血。因此，我們反對資本主義，同時必須反對這擁護資本主義欺騙一般平民的現代基督教及基督教會<sup>[5]</sup>。

說得更明白些：「學生同盟」的主張，強調「資本家」與「人民」的鬥爭，體現了鮮明的共產主義觀點。

這樣，饒有意味的是，由於「學生同盟」的宣言把基督教和資本主義視為二合為一的概念，所以，他們對於資本家和神職人員的批評並無二致，重點只在於：否定資本家和教會「不勞而食」、「掠奪」、「殘酷」、「壓迫」、「侵略」、「欺騙」<sup>[6]</sup>。仔細看：這些詞語，無一針對基督教教義，更沒有否定基督教的神明假設——因為神是否存在，根本就不是「學生同盟」討論的重點。

這個思路發展下去，「宗教」的本質和「信仰」，在「學生同盟」的「宣言」中彷彿被擱置一旁。即使是「世界基督教學生同盟」的會議，在「宣言」的描述裏也不過是討論「怎樣維持世界資本主義及怎樣在中國發展資本主義的把戲」。這句話，完全看不到宗教色彩。到了「宣言」最後一段，就連「基督教」三字都沒有了：

學生諸君！青年諸君！勞動者諸君！我們誰不知道資本主義底罪惡？我們誰不知道資本主義底殘酷無情？現在眼見這些資本家走狗在那裏開會討論支配我們，我們怎能不起而反對！起！起！！起！！！大家一同起！！！<sup>[7]</sup>

5. 〈非基督教學生同盟宣言〉，《先驅》半月刊第4號（1922年3月15日），頁1。

6. 不勞而食、掠奪、殘酷、壓迫、侵略、欺騙等詞彙均見〈非基督教學生同盟宣言〉，頁1。

7. 〈非基督教學生同盟宣言〉，頁1。

總之，「學生同盟」所反對的，其實是「利用基督教」，或者「被基督教利用」，而不是反對「基督教信仰」。順着這個想法，如果基督教並不「擁護」資本主義，甚至與資本主義勢不兩立——那麼，「學生同盟」對於基督教就不會這樣反感了。於是要追問的是：「有沒有可能，割除基督教和資本主義的聯繫呢？」

別小看這個問題。1949年中華人民共和國成立後，這是決定中國基督教存亡的關鍵提問<sup>⑧</sup>。

上述是「非基督教運動」的第一個觀點。

## 二・

第二個觀點，以北京成立的「非宗教大同盟」（以下簡稱「大同盟」）為代表。「大同盟」並不認為基督教代表西方文化的侵略，卻高舉科學和進化的旗幟，對基督教口誅筆伐。和「學生同盟」專門針對基督教有所不同，「大同盟」一概否定所有宗教。儘管如此，「大同盟」認為「人類所受過基督教的毒害，比其他諸教都重大些」，基督教的傳教策略、滲透能力，「比起他教，尤算無微不入」<sup>⑨</sup>；加上「大同盟」成立的近因顯然是衝着「世界基督教學生同盟」會議而來的，所以他們最反對的宗教，無疑是基督教。

「大同盟」認為基督教的禍害是甚麼呢？其一，基督教與科學精神、演化論背道而馳。「大同盟」確信「人類本是進化的，宗教偏

8. 相關討論請參本書：〈為人民服務之一：中華人民共和國對基督宗教的「統戰」〉。

9. 〈非宗教大同盟宣言〉（1922年3月21日），收於張欽士編：《國內近十年來之宗教思潮》上冊（北京：燕京華文學會，1927年），頁194。

說：『人與萬物，天造地設』」<sup>[10]</sup>。由於基督宗教的「創世觀念」有違「大同盟」對科學的理解，因此他們「本科學之精神，吐進化之光華」<sup>[11]</sup>，不得不反對宗教——尤其反對基督教。其二，宗教（特別是一神教）往往把自己視作獨一的真理，把別的信仰指斥為異端邪說，從而勾起了許多宗教戰爭、塗炭生靈，因而遭受「大同盟」的抨擊。其三，宗教導人迷信，「誘之以天堂，懼之以地獄」，使人畏生懼死，惶惶不可終日。其四，宗教束縛思想，摧殘個性。「大同盟」尤其針對「基督教青年會」（Young Men's Christian Association, YMCA），指斥他們以種種「毒計」，例如舉辦體育會、名人演講、播放電影、學英語等等，傾全力「煽惑」純潔的青少年，使他們「誤入信途」，因此痛斥「可惡的基督教徒，將置我們青年學生的人格於何地！」<sup>[12]</sup>

「大同盟」和「學生同盟」批評基督教的原因各不相同，但有一點，他們是一以貫之的，並且鮮明地體現了「五四精神」。這就是他們都採用激昂的腔調——訴諸「真理」、「良心」與「救國救民」的熱忱——否定摧毀人性、禍國害民的基督教。

例如，「大同盟」宣言說：「好笑的宗教，（與）科學真理既不相容。可惡的宗教，與人道主義，完全違背。」並說：「近數十年來，基督教等一天一天的向中國注射傳染。最近幾月，氣焰更張，又有甚麼基督教學生同盟，於光天化日之下，公然要到中國首都的北京來舉行……凡有血氣者，能不急起直追，擁護真理。」<sup>[13]</sup>「學生同盟」

---

10. 同上，頁193。

11. 〈非宗教大同盟第一次通電〉（1922年3月21日），收於張欽士編：《國內近十年來之宗教思潮》上冊，頁196。

12. 〈非宗教大同盟宣言〉，頁193–195。

13. 〈非基督教學生同盟宣言〉，頁194–195。

說：「我們為擁護人們幸福而反對『世界基督教學生同盟』……凡我有血性、有良心、不甘墮落的人，決不能容忍彼寬恕彼」、「現代的基督教及基督教會，是我們底仇敵，非與彼決一死戰不可。」<sup>[14]</sup>這些文句都顯得「義正詞嚴」，不留商榷餘地，擺出了「宗教」與「非宗教」／「無產階級」與「資本主義」勢不兩立的姿態。

值得留意的是：雖然在「大同盟」第二次通電裏說：「論到真正的信仰自由，我們又何嘗侵犯。我們只是保護我們的自由，不受人家的侵犯。」<sup>[15]</sup>但就「學生同盟」和「大同盟」的基本觀點而言，他們並不認為在「法理上」容許個人自由選擇信仰，就必然意味宗教在「道德上」，或者「人性的健康發展上」可以接受，更不代表因此就不必反對宗教。原因是，兩個「同盟」一開始就認定宗教是虛偽，並且有害的。因此，某人選擇信仰宗教，等同選擇愚昧和錯誤。按這個判斷，信徒只有兩類人：一是「騙子」、二是「受騙者」。「騙子」但求「裝假成真，害人到底」<sup>[16]</sup>，「受騙者」淪為「良善走狗」<sup>[17]</sup>——有些人同時兼具「騙子」和「受騙者」的雙重身份：自己蒙在鼓裏，又本着宣教熱誠，帶領別人進入他的迷霧。

在這種理解下，那怕在中華民國的「法理」上容許個人自由選擇信仰，這仍然是「不道德」的。因為，即使某人宣稱自己自願相信某某宗教或神明，「非宗教者」都會視之為信徒已受蒙騙，被人擺布的結果。情形就像在某些法律體系裏，精神病人不需要為他們「病發

14. 同上，頁1。

15. 〈非宗教大同盟第二次通電〉（1922年4月1日），收於張欽士編：《國內近十年來之宗教思潮》上冊，頁198。

16. 〈非宗教大同盟宣言〉，頁194。

17. 〈非基督教學生同盟宣言〉，頁1。

時」所作的犯罪行為負責一樣，信徒的選擇也是如此——他們的信仰不過是「上當」，或者受到麻醉、催眠的結果<sup>[18]</sup>。所以，即使個人信仰受到法律保護，「非宗教者」仍然得本着「良心之知覺，掃人群之障霧」，反對一切宗教信仰，目的在於遏止「邪說橫行」，這是「愛人救人」<sup>[19]</sup>的表現，而不是侵犯人權。

### 三・

第三個觀點，以蔡元培、汪精衛、胡適為代表。他們認為教育必須獨立於教會，反對基督教藉着營辦學校，引導學生信教。這個觀點，和「大同盟」批評「基督教青年會」的論調比較接近，只是蔡元培等更強調必須從「制度」的層面把傳教士排除在教育之外。這種取態，又和「學生同盟」、「大同盟」決意與基督教勢不兩立有所分別。

蔡元培在〈教育獨立議〉（1922年3月）說：「教育事業當完全交與教育家，保有獨立資格，毫不受各派政黨或各派教會的影響。」在蔡元培看來，基督教教會辦學難免有所偏頗，例如教會「無論怎麼樣尊重科學，一到《聖經》的成語，便絕對不許批評，便是加了一個限制。」所以，雖然蔡元培肯定憲法保障「信仰自由」的意義——他也不反對成年人自由選擇信仰——但他認為宗教自由，不適用於「辦學權」。唯有如此，教師才能不受辦學團體的宗教觀點左右，客觀持平。

18. 〈非宗教大同盟宣言〉：「基督教青年會，就是基督教預備學校，就是基督教徒養成所。彈子房呀，體育會呀，電影呀，名人演講呀，茶會呀，英文呀，年會呀，津貼呀，招待員呀，幹事呀，隊長呀，……就是他們施毒的麻醉藥，催眠術。傷心呀，可憐的無限青年，真是上當不小。」頁194。

19. 〈非宗教大同盟第一次通電〉，頁196。

地讓學生接觸不同知識。反之，如果「把教育權交與教會，便恐不能絕對自由。」<sup>[20]</sup>

建基於此，蔡元培主張，1) 大學中不必設神學科，2) 各學校中不得有宣傳教義的課程，不得舉行祈禱儀式，3) 以傳教為業的人，不必參與教育事業。雖然如此，純粹把宗教視為一種文化現象，在「哲學科」中予以討論，則是蔡元培認可的事情<sup>[21]</sup>。

僅從〈教育獨立議〉看來，蔡元培不過主張「宗教」與「教育」劃清界線，措辭並不激烈。然而，如果配合1922年4月9日，他在北京「非宗教大同盟講演大會」的發言來看，蔡元培明顯不相信宗教，尤其反對基督教的傳教方式。

他說：「我曾經把複雜的宗教分析過，求得他最後的原素，不過一種信仰心，就是各人對於一種哲學主義的信仰心……我願意稱他為哲學的信仰，不願意叫作宗教的信仰。」<sup>[22]</sup> 稍為演繹一下這個觀點。蔡元培對宗教的基本看法是：

- 一．宗教所以存在，是因為有人相信神明；
- 二．無論神明是否存在，只要有人相信神明，「信仰心」就會存在；
- 三．這正如，即使「天狗蝕日」是假的，但只要有人相信日蝕的成因是因為太陽被天狗咬了一口，並且，有好些人因為這個

20. 蔡元培：〈教育獨立議〉，《蔡元培全集》卷4（杭州：浙江教育出版社，1997年），頁585–586。

21. 同上，頁586–587。

22. 蔡元培：〈非宗教運動——在北京非宗教大同盟講演大會的演說詞〉，《蔡元培全集》卷4，頁591。

想像，一起祭拜天狗，慢慢形成了風俗和儀式，這樣，對「天狗」的信仰心就會存在——哪怕天狗並不存在：

四・因此，所謂「信仰心」，重點是「有人相信」，而不是「他們所相信的，真的存在」；

五・這樣說，信仰其實是一種心理學，或者思想模式，蔡元培稱之為「哲學的信仰」。

蔡元培認為：選擇哪一種信仰（就是把信仰心傾注到哪裏），「全是個人精神上的自由，斷不容受外界的干涉。」雖然如此，蔡元培也明確說，他對於「用詭誕的儀式，誇張的宣傳，引起無知識人盲從的信仰」非常反感，認為這「完全是用外力侵入個人的精神界」，斥之為「侵犯人權」，這個批評不可謂不嚴厲。他尤其斥責教會學校和青年會，「用種種暗示，來誘惑未成年的學生，去信仰他們的基督教。」<sup>[23]</sup> 從這一點可以看出：蔡元培所包容的，僅是思想成熟的成年人根據憲法賦與的權利，自由選擇信仰。可是，青少年和兒童心智尚未成熟，倘若傳教士或者信徒利用辦學、為人師表的便利，「誘導」青少年信仰基督教，並且妨礙青年人接觸與基督教教義相違背的知識和學問，這就等同「因教育之名行傳教之實」，也等同「欺詐」，應該受到指責。正因如此，蔡元培提出「以美育代宗教」的觀點<sup>[24]</sup>，他認為唯有如此，才能夠徹底解除宗教之於教育的束縛。

---

23. 蔡元培：〈非宗教運動——在北京非宗教大同盟講演大會的演說詞〉，頁591。

24. 蔡元培認為：「宗教上不朽的一點，止有美。」但他不主張因此保留宗教，卻提出「以美育代宗教」的建議，理由是美育是自由、進步、普及的，而宗教卻強制、保守、有界（有所界限）。蔡元培：〈以美育代宗教〉，《蔡元培全集》卷6，頁586。

上述是蔡元培的觀點。1922年3、4月，時任廣東省教育會會長的汪精衛先後發表了幾篇文章、專門否定基督教。在〈力斥耶教三大謬〉中，汪精衛和蔡元培一樣說「信仰自由，國國都載在憲法」、「對於佛教耶教回教等信徒……（我）也尊重他的信仰自由。」但他同時批評基督教宣稱「不信耶穌的永死落地獄受苦，這種狹隘酷烈的態度，比起佛教說：『我不入地獄，誰入地獄』實在愧死……」並說：「佛教廣大，耶教狹隘。佛教因為廣大，所以頭頭是道；耶教因為狹隘，所以見了不同教的人，便要拿他落地獄受苦。」先不管他這種比較是否合理，這句話就頗有「揚佛抑耶」的傾向。在當時一片「非宗教」的風潮中，這個引述頗有肯定佛教犧牲精神的意味。無論如何，汪精衛認為基督教「實在於社會教育，大有妨礙」<sup>[25]</sup>。另外，相對於蔡元培，汪精衛更強調基督教辦學對中國「國民教育」的影響。例如他在〈國民教育之危機〉說，教會所施行的，「是宗教教育，不是國民教育……他辦學的目的，在於製造信徒，故於國民教育當然不顧。」汪精衛擔心的是，教會學校旨在培養信徒，這最終會導致中國學生「心目中只知有上帝，何嘗知有中國……心目中中國是一個極不堪的國度，何從發生愛中國的思想和感情？」汪精衛認為長此下去，中國人的愛國心就會因着基督教的影響而消彌殆盡了。他還反問，中國基督教學校的創辦者多是外國人，「試問外國人能替我們施行國民教育嗎？」<sup>[26]</sup>

- 
25. 汪精衛：〈力斥耶教三大謬〉，全文引見謝恩勒：〈批評汪精衛的力斥耶教三大謬〉，《真光》第21卷第10、11期合冊（1922年），頁76–77。
26. 汪精衛：〈國民教育之危機〉，全文引見張亦鏡：〈駁汪衛國民教育之危機論〉，《真光》第21卷第10、11期合冊（1922年），頁52–53。

再說胡適的觀點。胡適早年留美期間，頗受基督教影響。雖然如此，1914年，他認為「耶穌是上帝的兒子」的說法是尚待證明的問題<sup>[27]</sup>。1922年7月，胡適提出〈凡初等學校（包括幼稚園）概不得有宗教的教育（包括理論和儀式）〉議案，猛烈批評初等學校「利用兒童的幼弱無知為傳教的機會，是一種罪惡。」胡適認為，兒童時期正是人類「受感力最強，而判斷力最弱」的階段。利用兒童的這一特點，灌輸他們接受「宇宙中有神主宰」、「上帝創造世界」等「不能證實或未證實的傳說」，是乘人之危的惡行<sup>[28]</sup>。

和蔡元培完全否定「教會辦學」的看法有所不同，胡適並不堅持教會一定不可以辦學，可是他認為「基督教教育」（Christian education，文意是「教會辦學」）必須作出改變，包括：

- 一・不要求敬拜。
- 二・課堂內不得設有宗教教育（religious teaching）。
- 三・不引誘（inducement）兒童及其家長成為基督徒。
- 四・不得利用學校作為宣傳宗教的媒介。
- 五・聘請教師純以學問為據，不限於基督徒。
- 六・基督徒與非基督徒兒童（children），須獲同等對待。
- 七・思想自由、言論自由、信仰自由<sup>[29]</sup>。

- 
27. 胡適：〈讀《十字架之真諦》後寄著者書〉：“You have ‘succeeded in freeing the truth in Jesus’ death from provincial, theological theories (to quote your own words) all except one, namely, the theory that Jesus was the Son of God. And that theory needs proof too.”（1914年11月7日），《胡適全集》卷27（合肥：安徽教育出版社，2003年），頁549。
  28. 胡適、陶孟和、丁文江提議：〈凡初等學校（包括幼稚園）概不得有宗教的教育（包括理論和儀式）〉，《第六初等教育組》，《新教育》第5卷第3期（1922年），頁457。提議獲得通過。
  29. 胡適：“The Present Crisis in Christian Education”《胡適全集》卷36，頁73。

這些主張，反映了胡適認為「傳教」與「教育」必須分離的立場。也可以說：胡適認為只要教會純粹以提供教育機會或兒童福利的方式辦學，只要不涉傳教，是可以接受的。

1923年，胡適延續了他兩年前「社會的不朽論」的觀點<sup>[30]</sup>，直接批評宗教謀求個人「死後永恆」。他指出，只要「『為全種萬世而生活』就是宗教，就是最高的宗教；而那些替個人謀死後的『天堂』『淨土』的宗教，乃是自私自利的宗教。」<sup>[31]</sup>這樣，他把「宗教的精神」和「宗教的神明假設」兩者作了切割。胡適認為「個人」，就是「小我」終究是要死滅的。然而只要人類生生不息，「小我」就永遠活在「大我」裏面，這樣人就可以不朽。

問題是，胡適說「為全種萬世而活就是最高的宗教」，這種演繹「宗教」的方式，是否符合一般意義上對宗教的定義？——沒有「神明假設」的宗教，還是不是宗教？

我覺得，對於「非基督教運動」最發人深省的回應，是梁啟超的〈評非宗教同盟〉（1922年4月16日公開演講）。

梁啟超是清末民初政治的風雲人物，又是佛學專家，影響力很大。他首先指出信仰的兩個特徵：

一・信仰是情感的產物，不是理性的產物。

二・信仰是目的，不是手段；只有為信仰犧牲別的，斷不肯為別的犧牲信仰。

30. 胡適：〈不朽——我的宗教〉，《胡適全集》卷1，頁659–668。

31. 胡適：〈《科學與人生觀》序〉，《胡適全集》卷2，頁213。

這樣，梁啟超把「信仰」擴及至神明以外的一切信念，由此認為：「凡對於一件事情有絕對信仰，那事情便成了這個人的宗教。」所以，在梁啟超看來，無論是馬克思主義、排滿主義，都可以視為信仰，因為「馬克思教徒」等「對於這個主義的精神作用，和一般教徒對於所信的教無二無別。」<sup>[32]</sup>這個觀念和胡適對於「宗教」範疇的延伸演繹比較接近。

另一方面，梁啟超和胡適的不同之處在於：胡適純粹從「為公」（為人類謀福祉）和「為私」（為己身謀福祉）的標準，來判斷宗教的高下，從而肯定前者而貶抑後者。梁啟超則認為，只要人們真正把宗教視為「目的」，而不是把宗教視為圖利、謀生的「手段」，那麼這人的宗教信仰就顯得崇高，並且應當得到尊重。

正因為特別強調「宗教信仰」的純正性，梁啟超根本不承認「那些靠基督肉當麵包、靠基督血當紅酒的人，對於那些靠釋迦牟尼化緣的人，對於那些吃孔教會飯的人，對於那些膜拜呂祖、濟顛的人」是真正的信徒。他斥責這些人是「宗教的蟲賊」，對此等「偽托」宗教之名，謀肉身之利的行為深惡痛絕。梁啟超又指出：雖然某些人認為宗教信仰不過是弱者在「恐怖時候用來做倚靠，絕望時候用來做安慰」的力量，但他認為宗教的本質，決不如此。相反，他主張凡是以宗教為「目的」的人生方式，都完全是正面和積極的，而且更認為這種純正的宗教心態，正是推動歷史前進不可或缺力量。「要而言之，信仰是神聖，信仰在一個人為一個人的元氣，在一個社會為一個社會的元氣。」

32. 梁啟超：〈評非宗教同盟〉，《梁啟超全集》第7冊（北京：北京出版社，1999年），頁3966–3969。下文引述梁啟超的話均出自這篇文章，不重複注釋。

他舉例說：屈原要不是持守忠君愛國的信仰，就不可能創造出〈離騷〉、〈九歌〉、〈九章〉這樣傑出的好文學。「保羅倒釘十字架，有甚麼益處？還不是替後來的基督教徒做幌子，令他們多賣幾張贖罪券？但倘若沒有保羅這一班人，一部西洋中世史可都冷落了。」顏回要不是對於理想的道德人生有信仰，以至「一簞食，一瓢飲……不改其樂」，那顏回就失卻了達觀安樂的形象了。

正因為梁啟超從「對宗教的態度是否真誠」（視之為目的，還是手段），而不是從「信仰的對象是否正確」（基督教、佛教、馬克思主義孰真孰假），來判斷宗教問題；因此，他宣稱自己是個「非非宗教者」，意思是說他「不是反對宗教的人」。也因為他這個獨特的思想模式，他並不反對基督教辦學，甚至說自己對此「是很感激的」。另一方面，他又告誡基督教，要求他們「尊重各個人的信仰神聖。切不可拿信不信基督教來做善惡的標準。他們若打算替人類社會教育一部分人，我（梁啟超）認他們為神聖的宗教行動。若打算替自己所屬的教會造就些徒子徒孫，我說他先自污蔑了『宗教』兩個字。」

幾乎是兩面不討好的，梁啟超在提醒基督教辦學要專於「教育」之外，又坦率指出當時中國瀰漫着各式各樣的下等宗教，就是「拿信仰做手段的邪教」，或者說「吃喝宗教」的蠹賊。他認為這個狀況「實在猖獗得很……勢力比基督教不知大幾十倍」，這才是對兒童情感最為侵蝕的禍患。「非宗教同盟會」（即「非宗教大同盟」）面對「全國多數人在這種信仰狀態底下，實在沒有顏面和基督教徒爭是非。」「希望持非宗教主義的人，急其所急，先從這方面下一番討伐的苦功，庶幾不至貽基督教徒以口實。」。梁啟超這個「建議」，以及他對宗教信仰的獨特看法，和「學生同盟」、「大同盟」、蔡元培等都大異其趣，自然容易招至「非基督教者」的反彈。當然，由此也反映了他身為政治家和大學者特立獨行的風骨。

在演講的終結，梁啟超明明白白地指出：「中國人現在最大的病根，就是沒有信仰。」他認為缺乏崇高的宗教情懷，將導致中國人難以在世界立足。至於建立信仰的方法，梁啟超覺得必須從栽培情感這個方面做起。因為理性和科學技術，是不能夠替代情感的；卻唯有專心致意的情感，才能夠煥發信仰精神。

或許可以發現：梁啟超和蔡元培理解「信仰」的方式，確有相似之處。他們都承認「信仰」觀念不一定需要依託神明；並且，他們都批評某些名不副實的「宗教行為」。二人最大分歧在於：

- 一・蔡元培非常反對基督教辦學，視之為誘惑青年，侵犯人權；  
梁啟超則肯定基督教辦學是「神聖的宗教行動」。
- 二・蔡元培主張「以美育代宗教」，梁啟超卻特別強調宗教之於強國興邦的意義。

正是這兩點，使這兩位民國初年赫赫有名的人物，對宗教的判斷南轅北轍。

## 四・

通過這些駁雜紛陳的觀點，可以發現甚麼呢？

如果說：20世紀20年代這一場「非基督教運動」不過源於中國人的排外情緒，那麼，為甚麼馬克思主義和演化論觀念，卻在當時大行其道？如果否定基督教，不過是由於它是異域信仰，那麼，為甚麼前不久，胡適才稱讚吳虞是「『四川隻手打孔家店』的老英雄」<sup>[33]</sup> 呢？

33. 胡適：〈《吳虞文錄》序〉，《胡適全集》卷1，頁763。

如果基督教與民主精神對立，那又如何解釋這個西方宗教一度孕育了許許多多的革命黨人，以至孫中山說：「知革命之真理者，大半由教會所得來」<sup>[34]</sup>？如果基督教和科學勢不兩立——如果只要認識科學，人就會放棄宗教信仰——那麼，為甚麼如胡適所說「科學之發達，可謂登峰造極矣」<sup>[35]</sup>的歐美世界，仍然有這麼多虔誠的基督教徒？

或者更應該提出的問題是：上述論者希望通過否定宗教，來解決甚麼問題？

扣住這個問題，也許我們就不難發現：無論是「學生同盟」、「大同盟」，甚至蔡元培、梁啟超等的文章，都十分熱衷討論「宗教與社會」、「宗教與國家」的關係（姑勿論這種關係是正面抑或負面）。他們對於「宗教」的看法，大部分是和「國家興亡」、「教育」連繫在一起的——這正是「五四」精神的延伸。

他們亟欲尋問的，是如何處理宗教問題，才能夠興復中華？

就當時的一般情況而言，真正「坐冷板凳」，沉潛地研究科學、宗教關係的學者其實不多<sup>[36]</sup>。更多人對基督教的態度，表現的是一種情緒反應：訴諸激情，也訴諸憤慨。他們認為基督教弱化了中國人的心靈、妨礙中國進步，嚴厲者斥責傳教士純粹訓練中國人成為資本主義的走狗——這都是關乎國家興亡的重大問題。就這一點來說，「學生同盟」、「大同盟」都呈現了一種悲涼與義憤填膺的腔調。

34. 孫中山：〈以宗教之道德補政治所不及〉（1912年9月5日），秦孝儀主編：《國父全集》冊3（台北：近代中國出版社，1989年），頁75。

35. 胡適，〈美國亦有求雨之舉〉（1914年7月12日），《胡適全集》卷27，頁403。

36. 當然也不是沒有，例如孫中山就特別關注20世紀初期西方對於「宗教」與「科學」關係的討論。但類似人物畢竟少見。關於孫中山對演化論和基督宗教關係的看法，請參馮志弘：〈進化論與基督宗教：孫中山的觀點〉，《清華學報》，即將出版。

不幸地，基督教擔負了「禍國」的罪名，這正是「非基督教者」悲憤的原因。然而，正如這篇文章開筆所說：「非基督教者」其實充滿理想，洋溢着真誠。

當然，抒發激情的「對象」會隨着時局變化有所改換。1927年，國共分裂，否定基督教自然不再是共產黨的當務之急。加上「收回教育權運動」有了實質影響，反基督教的浪潮就逐漸舒緩下來。

這代表早前反對宗教的人不再敵視宗教嗎？不是。只是「運動」之為「運動」，需要「誘發事件」的支持，也需要群眾的組織和配合；在後者的客觀條件並不充分的情況下，對於基督教的批評，就轉而為個人的宣示，和獨立文章的寫作了。因而——1927年以後對於中國基督教的研究和討論，其實更具深度，只是未及從前惹人關注。

最後，也許有一個悖論：如果按梁啟超所說：「凡對於一件事情有絕對信仰，那事情便成了這個人的宗教」；那麼，堅持「教育獨立於宗教」的蔡元培，豈不就成了宗教信徒？

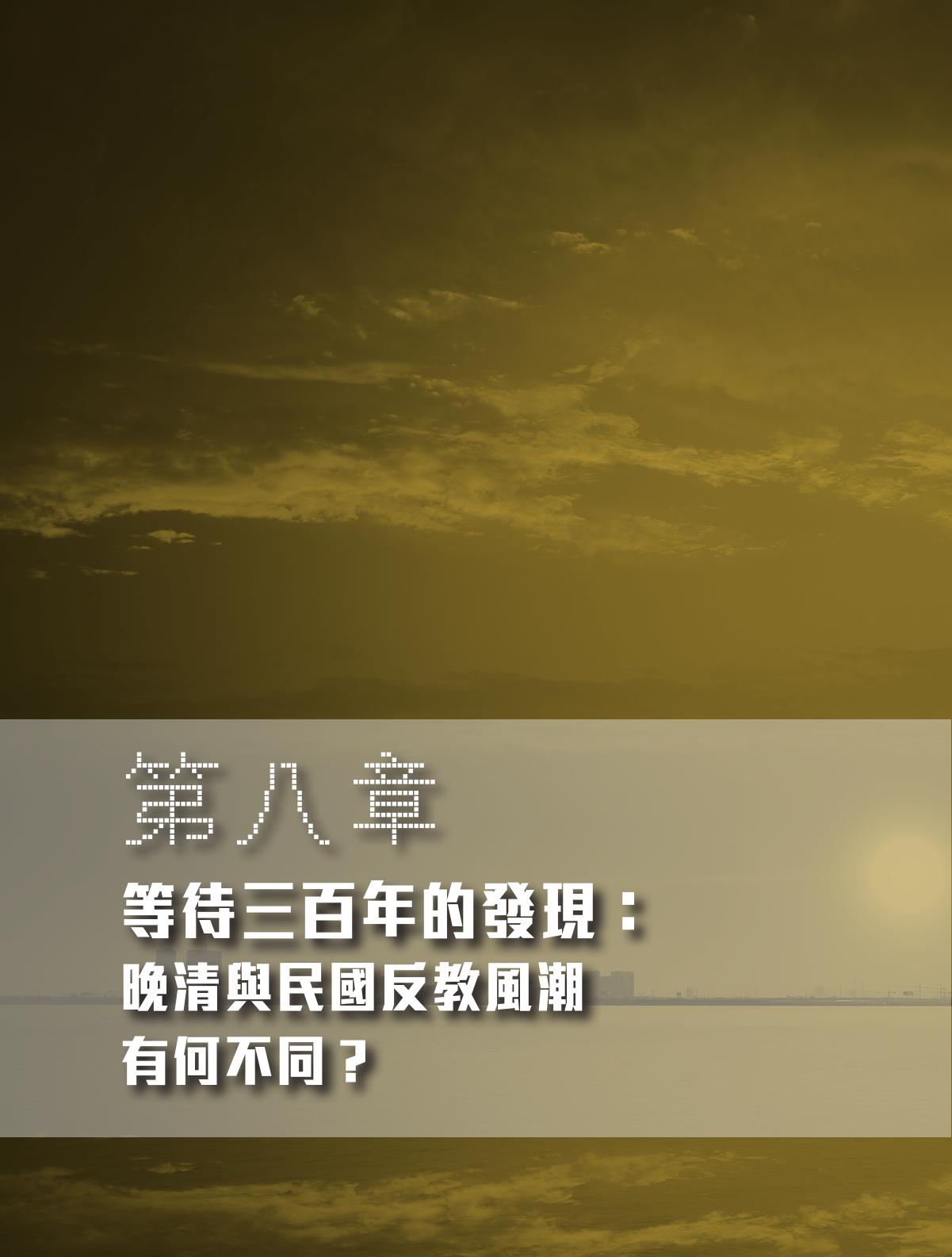
這樣的演繹，恐怕不能為蔡元培所接受。那麼，梁啟超對宗教的闡釋，是廓清迷霧了呢，還是讓問題變得更糾纏不清？

還是，難以釋述，本來就是宗教的特徵。因為信仰，只能拈花微笑，而不落言筌？

這不好說。

## 延伸閱讀

1. Chen, Yiyi (陳貽繹), “Special Issue: Religion and Society: Cross-cultural Communication — Peking University’s role in China’s Anti-Christian Movement in 1922–1927”. *Social Sciences in China*, Vol. XXXI, No. 1 (2010.02), pp. 184–197.
2. 呂實強,〈民初知識分子反基督教思想之分析〉,收於呂實強,《近代中國知識分子反基督教問題論文選集》,台北：宇宙光全人關懷機構,2006年,頁110–140。
3. 張亦鏡編：《批評非基督教言論彙編全編》。上海：美華浸會書局，1927年。
4. 張欽士選輯：《國內近十年來之宗教思潮》。北京：燕京華文學會，1927年。
5. 楊天宏：《基督教與民國知識份子：1922–1927年中國非基督教運動研究》。北京：人民出版社，2005年。
6. 楊劍龍：《「五四」新文化運動與基督教文化思潮》。上海：上海人民出版社，2012年。
7. 葉仁昌：《近代中國的宗教批判：非基運動的再思》。台北：雅歌出版社，1993年。



# 第八章

## 等待三百年的發現： 晚清與民國反教風潮 有何不同？



仔細想來，從「義和團事件」（1900）到「非基督教運動」（1922–1927），相距才不過22年。在此期間，北京和南京的掌權者換了好幾個——還有民國成立、第一次世界大戰、五四運動，真箇是：「世界潮流，浩浩蕩蕩，順之則昌，逆之則亡。」<sup>[1]</sup>

借用葛兆光的說法，西方文化對中國的衝擊，是「天崩地裂」的<sup>[2]</sup>。當然，如果說，明末清初，中國人對於西方文化還能嚴陣以待——「天圓地方」之說尚能負隅頑抗的話；那麼，到了清末民初，中國那幾千年的「天幕」，一早就給炮火轟得「皮之不存」了。

中國的「天」破了，可天上的神仙還在呢！在本書〈「愚昧」與「無知」之別〉一章中可以看到，義和團本來就是一群訴諸「神明附體」，高呼「替天行道」的群眾——甚至連大清朝廷都相信「借助神力」這回事，發上諭給「素善修持，心存報國」的五台山南山極樂寺主持普濟，請他「即聯屬義和團民，設法禦擊剿辦，滅此凶夷。」<sup>[3]</sup>

唯有到了「非基督教運動」——這一場反對洋教的新風波——中國人才不再演練這一齣「神魔較量」的戲。就此而言，民初「反教」之於清末的第一個不同，正是：不再認為基督教是邪魔外道，不認為他們觸犯了華夏諸神的天威。

1. 孫中山題詞，見劉望齡輯注：《孫中山題詞遺墨彙編》（武昌：華中師範大學出版社，2000年），頁37。
2. 葛兆光以「天崩地裂」，形容16、17世紀西洋知識傳入中國，對中國思想的衝擊。參葛兆光：《中國思想史第二卷・七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》第三編第一節〈天崩地裂（上）：當中國古代宇宙秩序遭遇西洋天學〉、第三編第二節〈天崩地裂（下）：古代中國所繪世界地圖中的「天下」、「中國」、「四夷」〉（上海：復旦大學出版社，2000年），頁449–498。
3. 〈著五台山僧人普濟禦擊到津敵船事上諭〉（1900年7月16日），中國第一歷史檔案館編輯部編：《義和團檔案史料續編》上冊（北京：中華書局，1990年），頁681–682。

這種認識的變化來得非常急速。經歷「非基督教運動」的當事人，1921年擔任金陵神學院教授的王治心，早就意識到清末、民初兩次反教風潮的明顯不同。他在《中國基督教史綱》（這部著述是中國基督教史研究的奠基之作）裏，用點列方式，簡明扼要地比較了「庚子反教」（就是1900年義和團事件），以及「非基同盟」反教形式和意義的差異<sup>[4]</sup>：

庚子反教	非基同盟
發動於無知的拳匪	發動於知識階級的學生
由一般頑舊的王公大人提倡	由幾個教育文人的領導
出發於排外思想	出發於科學思想
取野蠻的屠殺手段	取文明的文字討論
僅限於北方的幾省	普及於南北各地
在物質方面儘量破壞	在思想方面盡情進攻
發生流血的慘劇	影響教會的改革

身為專門研究中國思想史的學者，王治心的觀察十分敏銳。同時，如果細心留意王治心論述兩次「反教」的措詞，確是頗可玩味的。譬如，王治心明顯痛斥義和團的行徑：認為他們「無知」，稱他們為「匪」。他批評支持義和團的滿清大臣「守舊頑固」（「頑舊」）——這些王公大人，居然一概否定外來文化和西洋人（「排外」）！義和團的行徑是「野蠻」的，只做成「破壞」，以及血流成河的「慘劇」。無知、頑舊、野蠻等等，都是鮮明的貶義詞。

4. 王治心：《中國基督教史綱》（香港：基督教文藝出版社，1959年初版，1998年五版），頁268–269。

義和團犯了嚴重的錯誤，害人害己——這不僅是王治心的意見，也是八國聯軍之役後，連慈禧太后都不得不承認的事<sup>⑤</sup>。

至於「非基同盟」，王治心的描述就明顯謹慎許多。表格內的七點，並沒有使用任何貶義詞。「盡情進攻」四字不過指「非基同盟」熱衷於否定基督教；「取『文明』的文字討論」一句，更幾乎是肯定的語氣了。自然，這種描述只能夠是概略而言的。身為基督徒學者，王治心不可能認同「非基督教運動」。事實上，在進一步演繹1922年反教風潮的文字裏，王治心多少透視出他認為「非基同盟」觀點的偏頗和不足。例如他說：「非基同盟」「不問這個聚會（世界基督學生同盟會議）的性質如何？便在三月間就發動起反對來」，「『硬說』基督教是資本主義的先鋒……這種反對完全是誤會的」，甚至說他們某些對基督教的質疑是「無聊解嘲」<sup>⑥</sup>；對於這些句子，讀者也不能擺着視而不見。雖然如此，如果翻閱《中國基督教史綱》和「非基同盟」相關的文字，王治心似乎更強調「非基督教運動」間接促成中國教會「本色化」的延伸意義，而在於猛烈地抨擊「非基同盟」的過錯。這是否反映了：只要是「文明社會」法律容許的言論爭辯——姑勿論不同信念的人的觀點有何不同——起碼就這種表述形式而言，仍然是獲得王治心所肯定的呢？

這正是晚清與民國「反教」風潮的第二個主要不同。「義和團事件」以及「非基督教運動」帶給時人的觀感南轅北轍。王治心認為前

5. 德齡在《清宮二年記》中記載了慈禧的話。慈禧說：「我一生中就只有這一個錯誤（相信義和團），我應該馬上發出諭令，停止拳民實行他們的信念 (to stop the Boxers practising their belief)，但是端王（載漪）、瀾公（載瀾）都說他們確切相信拳民是上天差派而來，以驅趕所有不受歡迎，且惹人厭惡的外國人。」*The Princess Der Ling, Two years in the Forbidden City* (New York: Moffat, Yard and company, 1911), p. 357. 筆者自己的翻譯。

6. 王治心：《中國基督教史綱》，頁269–272。

者是「野蠻」的置諸死地，後者是「文明」與「理據」之爭。這種差異，又標誌着在這短短的22年間，連中國國民否定西方的「方式」，都在急劇改變。

問題是：變化何以如此急速？

鴉片戰爭（1840–1842）前後，中國天朝大國的觀念幾乎完全沒有動搖。某些王官大臣「自謂居地球之中，餘概目為夷狄」<sup>[7]</sup>，這自不待言。林則除是其時極少數願意積極接觸西學的大臣。他組織翻譯了大量關於西洋論述，如《華事夷言》、《四洲志》等；他知道西洋火炮的厲害，走在時代尖鋒，反映了憂國憂民的深刻遠見。可他在〈諭英吉利國王檄〉中，說的仍然是「唯我大皇帝，撫綏中外……責國王累世相傳，皆稱恭順……竊喜貴國王深明大義，感激天恩……」<sup>[8]</sup>言辭中，始終保留作為天朝大國的自信和傲慢。

1842年「南京條約」簽訂後，中國不少意見仍然認為輸掉鴉片戰爭，不過是戰略失敗，或者用人不當。如果當初「與之（英國）久持，我持愈堅，彼力愈困，進有所扼，而退難自全，路絕無援，一蹶而同歸顛覆矣。」<sup>[9]</sup>王宏斌認為，這是由於清廷官員當時根本無法在「理智上」理解現代戰爭的方式，於是一味指責前線官員無能、軍紀散渙，尚未能意識到中國軍備遠不如人的事實<sup>[10]</sup>。

- 
7. 語見鄭觀應：〈論公法〉，《鄭觀應集》上冊（上海：上海人民出版社，1982年），頁67。
  8. 林則徐：〈諭英吉利國王檄〉，林則徐著、楊國楨選注：《林則徐選集》（北京：人民文學出版社，2004年），頁100–101。
  9. 〈安徽巡撫程林采奏陳籌辦堵英軍之策折〉，收於中國第一歷史檔案館編：《鴉片戰爭檔案史料》第六冊（天津：天津古籍出版社，1992年），頁195。
  10. 王宏斌：〈鴉片戰爭後中國海防建設遲滯原因〉，《史學月刊》（第2期，2004年），頁47–56。

1860年，清廷又敗給英法聯軍。朝廷終於醒覺，明白自己的「器物文明」技不如人。翌年，開展了破天荒的洋務運動。即使如此，中國人仍然認為自己屢戰屢敗的原因，只不過是敗於洋人的船堅炮利，所以洋務運動的目的仍然止於學習西洋科技。正如曾國藩說，「欲求自強之道，總以修政事、求賢才為急務」。求賢才以作何用呢？他接着說，在於讓這些賢才學習「作炸炮、學造輪舟等具為下手工夫。但使彼之所長，我皆有之。」<sup>[11]</sup>這段話，反映了曾國藩認為西洋人的「所長」，不過是軍備，所以學了軍備，他們的長處，中國就通通都有了（「我皆有之」）。

曾國藩的弟子李鴻章更說：「中國文物制度，迥異外洋獉狉（按：即「獉狉」，指草木叢生，野獸橫行）之俗。」<sup>[12]</sup>話中沿用的，仍然是先秦以來，一直以禽獸比喻外族的嘲諷方式<sup>[13]</sup>。這個傳統，幾千年都沒有改變。

洋務運動的主導思想，仍然停留在「師夷長『技』以制夷」<sup>[14]</sup>的技術層面上<sup>[15]</sup>。

1894–1895年，甲午戰爭。中國被自己一直看不起的日本擊敗。日本明治維新的成功，逼使中國反思自己「制度文明」的不足，於是

- 
11. 曾國藩：《曾國藩全集·日記》（同治元年五月初七日）冊17（長沙：岳麓書社，1998年），頁748。
  12. 李鴻章：〈置辦外國鐵廠機器摺〉，《李鴻章全集》冊1（海口：海南出版社，1997年），頁323。
  13. 例如《國語·周語中》：「夫戎、狄，冒沒輕儳，貪而不讓。其血氣不洽，若禽獸焉。」《國語》上冊（上海：上海古籍出版社，1978年），頁62。
  14. 魏源：〈海國圖志原序〉，魏源撰、陳華等點校注釋：《海國圖志》上冊（長沙：岳麓書社，1998年），頁16。
  15. 相關觀點可參賈小葉：〈「中體西用」論不是洋務運動的指導思想〉，《北京師範大學學報》（第5期，2001年），頁140–145。

又出現了1898年的百日維新，1906年的「仿行憲政」，主張「舊學為體，西學為用」<sup>[16]</sup>。一如梁啟超說：「吾國四千餘年大夢之喚醒，實自甲午戰敗割臺灣償二百兆以後始也。」<sup>[17]</sup>

1912年1月1日，中華民國成立。

1915年5月，北洋政府簽署容許日本接收德國山東利益的「二十一條」1–4號。中國政府，依舊喪權辱國。器物先進了、制度改了、君主也沒有了；中國還是弱國——原因何在？

1919年前後，「新文化運動」<sup>[18]</sup>。終於，中國人正面挑戰自己的傳統文化，衝擊自己的「精神文明」，首當其衝的，是儒家思想。

吳虞猛烈攻擊禮教觀念，認為「孔二先生的禮教講到極點，就非殺人吃人不成功……一部歷史裏面，講道德說仁義的人，時機一到，他就直接間接地都會吃起人肉來了。」<sup>[19]</sup>胡適附和其說，指出：「二千年吃人的禮教法制都掛着孔丘的招牌，故這塊孔丘的招牌——無論是老店，是冒牌——不能不拿下來，錘碎，燒去！」<sup>[20]</sup>儒家不再是中國不辯自明的真理。取而代之，是高舉「德先生」（Democracy）和

16. 張之洞：《勸學篇·外篇·設學第三》：「四書、五經、中國史事、政書、地圖為舊學，西政、西藝、西史為新學。舊學為體，新學為用，不使偏廢。」張之洞著、李忠興評注：《勸學篇》（鄭州：中州古籍出版社，1998年），頁121。

17. 梁啟超：〈戊戌政變記〉，《梁啟超全集》第1冊（北京：北京出版社，1999年），頁181。

18. 「新文化運動」的起始時間言人人殊。以《青年雜誌》的出版為界，是1915年9月；以《青年雜誌》易名《新青年》為界，是1916年；以胡適〈文學改良芻議〉為界，是1917年；若採用「五四新文化運動」的名義，是1919年。這裏採用較寬廣的標示方式，以「1919年前後」作為新文化運動的時間段。

19. 吳虞：〈吃人與禮教〉，《吳虞文錄》卷上（上海：上海書店，1990年；據東亞圖書館1927年版影印），頁71。

20. 胡適：〈《吳虞文錄》序〉，《胡適全集》冊1（合肥：安徽教育出版社，2003年），頁763。

「賽先生」（Science）的牌子。這都是讀過中國歷史的人，都耳熟能詳的事情<sup>[21]</sup>。

在這個背景下，1922–1927年「非基督教運動」反教的主要理由，已經不再是晚清反教慣常採用的「以夷亂華，亂我正統」的觀念；也不是像義和團那樣，運用中國民間鬼神信仰，把「洋教」妖魔化的論述。轉而為之，講的是科學、演化論、人權、教育權、理性、兒童成長、共產主義……

這些，都不是中國的傳統文化。

並且，是等待三百年的發現。

發現了甚麼呢？從利瑪竇來華（1583）算起，經歷了三百多年的年月，中國人終於發現：基督宗教，不完全等同西方文化。在明末清初，反對利瑪竇（Matteo Ricci 1552–1610）、湯若望（Johann Adam Schall von Bell 1591–1666）、南懷仁（Ferdinand Verbiest 1623–1688）的中國官紳，都嚴守「夷夏之防」。無論是洋務運動抑或戊戌維新（1898），中國人始終認為自己的文化是優越的。義和團事件，更是全面地排外。

到了新文化運動，才完全打破這種局面。中國人明白了西方傳教士和商人的立場或有差異，西洋人不一定都是虔誠信徒，甚至有些西洋人是反教的。馬克思、尼采、佛洛伊德的名字，陸續傳到中國。達爾文的演化論在新文化運動中，尤其被視為振聾發聵的聲音。

---

21. 當然也有不同意的聲音，例如孫中山，《學衡》雜誌的創辦人梅光迪，以及胡先驥、吳宓、柳詒徵等等，他們都肯定中國傳統文化的價值。

也唯有到了新文化運動，中國人才能夠區分基督教信仰與西洋文化的不同——不僅如此，中國人還學懂了，他們可以運用某個從西方剛學過來的觀念，否定另一個西方觀念。就是說，他們以西來的演化論，否定西來的基督教創造論；以西來的馬克思主義，否定西來的資本主義；以西來的科學、政教分離、崇尚人權的精神，否定西來的基督教。

於是，非基督教運動「反洋教」的理由，不再是「華夷之辨」；而是，基督教違反了普世的科學與民主精神。

對抗的雙方，不再是中國文化與西方文化；而是文明與落後之爭（當然基督徒不這樣認為）、科學與宗教之爭。這樣，不僅中國「天崩地裂」，連西來的「天國」（基督教的天堂），都塌下來了。

先是打倒自己的器物文明、繼之以打倒制度文明、繼之以打倒精神文明，再打倒西方宗教。這些改變，掃清了一切阻礙中國文化全面改革的障礙。中國可以變「天」了。

唯有如此，1949年，全盤接受無神論，並且完全師法西方思想的共產黨，足以堂皇地執掌中國的事情，才可能發生。

## 延伸閱讀

1. Yung, Wing (容閎), *My Life in China and America*. Hong Kong: Earnshaw Books, 2009. (Reprint. First published in 1909.)
2. 王治心：《中國基督教史綱》第十七章「庚子的教難」、第二十章「非基同盟與本色運動」（香港：基督教文藝出版社，1959年初版，1998年五版），頁231–248、267–276。
3. 史景遷 (Spence, Jonathan D.) 著、溫洽溢譯：《改變中國》(*To Change China: Western Advisers in China, 1620–1960*)。台北：時報文化出版企業股份有限公司，2004年。
4. 呂實強：《近代中國知識分子反基督教問題論文集》。台北：基督教宇宙光全人關懷機構，2006年。
5. 昌切：《清末民初的思想主脈》。北京：東方出版社，1999年。
6. 李恩涵：〈咸豐年間反基督教的言論〉、〈同治年間反基督教的言論〉；葉嘉熾著、李雲漢譯：〈宗教與中國民族主義——民初知識分子反教思想的學理基礎〉；邵玉銘著、周如歡譯：〈廿世紀初期中國知識分子對宗教和基督教的反應〉，四篇文章均載林治平主編：《近代中國與基督教論文集》。台北：宇宙光出版社，1981年，頁1–34，35–102，103–144，145–168。
7. 葛兆光：《中國思想史第二卷・七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》第三編第一節〈天崩地裂（上）：當中國古代宇宙秩序遭遇西洋天學〉、第三編第二節〈天崩地裂（下）：古代中國所繪世界地圖中的「天下」、「中國」、「四夷」〉（上海：復旦大學出版社，2000年），頁449–498。

### **第三部分**

# **五星照耀下： 當代中國政權管治下的基督教**

# 第九章 為人民服務之一： 中華人民共和國對基督宗教 的「統戰」

天主堂



宣仁宣成  
聿昭極清  
大德

無玷  
冬光作彩



——迷信是可以打破的<sup>[1]</sup>。

這是周恩來的話。誰打破了迷信呢？是毛澤東。周恩來說毛澤東小時候媽媽生病，「他去求神拜佛。你看這樣還不夠迷信嗎？」「毛主席生長在19世紀末的農村裏，不可能沒有一點迷信……昨天迷信的孩子可以變成今天的毛主席。」<sup>[2]</sup>

後來，由於「看穿」了宗教與鬼神的虛妄，毛澤東，終於成為了無神論者。

而且，立場鮮明。

1917年，毛澤東指出宗教家相信神蹟奇事，是因為「見眾人以為神奇，則自神奇之」<sup>[3]</sup>，信仰不過是人云亦云，道聽塗說的結果。1938年，他認為對於「超自然力」的崇拜，「完全是由於不理解自然力及社會力這個事實而發生的。」<sup>[4]</sup> 1957年，他在莫斯科共產黨和工人黨代表會議上說：「要用唯物論代替唯心論，用無神論代替有神論。」<sup>[5]</sup>

1. 周恩來：〈學習毛澤東〉，《周恩來選集》（上冊）（北京：人民出版社，1981年），頁332。
2. 周恩來：〈學習毛澤東〉，頁332。
3. 毛澤東：〈致黎錦熙書〉，《毛澤東早期文稿 1912.6–1920.11》（長沙：湖南出版社，1995年），頁75。
4. 毛澤東：〈讀李達著《社會學大綱》一書的批註〉，《毛澤東哲學批注集》（北京：中央文獻出版社，1991年），頁214。
5. 毛澤東：〈在莫斯科共產黨和工人黨代表會議上的講話〉，《毛澤東文集》卷7（北京：人民出版社，1999年），頁331。

毛澤東完全否定神明的存在，他身為中國共產黨員，且為1949年至1976年中華人民共和國最高領導人，他本人完全不相信宗教。

那麼，為甚麼中華人民共和國成立以後，起碼在文革以前，以及文革以後迄今，仍然在若干程度容許宗教的存在呢？

——這得從毛澤東對「宗教消亡」的看法說起。

1927年，毛澤東寫道：「菩薩是農民立起來的，到了一定時期農民會用他們自己的雙手丟開這些菩薩，無須旁人過早地代庖丟菩薩。」<sup>[6]</sup>為甚麼呢？因為毛澤東認為：「迷信觀念……之破壞，乃是政治鬥爭和經濟鬥爭勝利以後自然而然的結果。」<sup>[7]</sup>在毛澤東看來，宗教的消失需要經過幾個過程，包括：1) 發展科學知識；2) 階級鬥爭勝利；3) 人類基本能夠控制、有效回應自然和社會的各種變化——滿足了這些條件之後，宗教和信仰才有可能消失。這個發展變化的次序是不能夠倒過來的<sup>[8]</sup>。

基於這個認識，毛澤東認為勉強在社會條件尚未成熟，或者「民智未開」的時候，用行政或立法方式「消滅」宗教，宗教不僅容易死灰復燃，而且這些舉措還會傷害人民感情。這一點，毛澤東講得相當

6. 毛澤東：《湖南農民運動考察報告》（北京：人民出版社，1975年），頁28。

7. 毛澤東：《湖南農民運動考察報告》，頁28。

8. 1944年3月22日，毛澤東〈關於陝甘寧邊區的文化教育問題〉：「要老百姓不敬神，就要有科學的發展和普及。科學不發達、不普及，敬神在他們是完全需要的……有了科學知識，迷信自然就可以打破，沒有這一着，他還是要迷信。」《毛澤東文集》卷3，頁120。又，1952年9月9日，毛澤東：〈對習仲勛在中共新疆省第二屆代表會議上的報告的批語〉注釋3：「宗教在階級社會裏更加發展，並為剝削階級所利用。因之，宗教的消滅，只在人類消滅了階級並大大發展了控制自然和社會的能力的時候，才有可能。」《建國以來毛澤東文稿》第3冊（北京：中央文獻出版社，1996年），頁539–540。

清楚：「人們的宗教感情是不能傷害的，稍微傷害一點也不好……就是到了共產主義也還會有信仰宗教的。」<sup>[9]</sup>「只要人民還相信宗教，宗教就不應當也不可能人為地去加以取消或破壞。」<sup>[10]</sup>

## 二・

問題到了重點。如果：

——既不可能肯定宗教；

——也不可以立即消滅宗教；

——也不可能對宗教置諸不理；

那麼，中國共產黨和毛澤東，如何處理1949年以後中國宗教的實際問題呢？這篇短文以基督教為例，回答這個問題。首先，要知道中國共產黨對西方基督宗教教會來華傳教，基本的評價是甚麼。

1923年，中國早期共產黨員惲代英寫了一篇題為〈我們為甚麼反對基督教〉的文章，批評「外國人如此熱心用武力扶植基督教於中國」，目的旨在「用這種釣餌使中國人全然軟化於他。」<sup>[11]</sup>這個論調儼然把基督宗教視為西方「侵華」的思想工具。毛澤東同意這個觀點，例如他在1939年說：「帝國主義……對於麻醉中國人民的精神的一個方面，也不放鬆，這就是它們的文化政策。傳教、辦學校……等，就是這個侵略政策的實施。其目的在於造就服從他們的知識幹部

9. 毛澤東：〈同藏族人士的談話〉，《毛澤東文集》卷7，頁4。

10. 毛澤東：〈給達賴喇嘛的信〉，《毛澤東西藏工作文選》（北京：中國藏學出版社，2008年），頁94。

11. 楊代英：〈我們為甚麼反對基督教〉，《楊代英文集》（上冊）（北京：人民出版社，1984年），頁394–395。

和愚弄廣大的中國人民。」<sup>[12]</sup>到了1948年8月，共產黨基本掌握了中國大陸的管治實權，毛澤東始終堅持認為：「美國是最早強迫中國給予治外法權的國家之一……強迫中國接受美國人傳教也是一條。美帝國主義比較其他帝國主義國家，在很長的時期內，更加注重精神侵略方面的活動。」<sup>[13]</sup>於是，中華人民共和國成立以後——「基督宗教與帝國主義關係密不可分」——就成為了中國官方的定論。正如1950年，周恩來說：

近百年來基督教傳入中國和它對中國文化的影響，卻是同帝國主義對中國的侵略聯繫着的……因此，中國人民對基督教曾產生一個很壞的印象，基督教叫做「洋教」，認為基督教是同帝國主義對中國的侵略分不開的，因而也就反基督教<sup>[14]</sup>。

仔細閱讀周恩來的話：為甚麼說「曾產生」呢？這意味着，這個壞影響是有可能消失的，並且這個消失的勢頭還十分理想——既然中國人民反對基督宗教的主因是它和帝國主義千絲萬縷的聯繫；那麼，按理，只要基督宗教割斷這個聯繫，它就有可能不再這麼惹「中國人民」反感。

問題是：共產黨員包容「有神論者」的信仰，這個事情，可以接受嗎？可以的。而且，早在抗日時期，毛澤東就提出了這個觀點。這就是著名的「統一戰線」（統戰）問題。

12. 毛澤東：《中國革命與中國共產黨》（渤海：新華書店，1948年），頁10–11。

13. 毛澤東：〈「友誼」，還是侵略？〉，《毛澤東選集》第4卷（北京：人民出版社，1991年），頁1505–1506。

14. 周恩來：〈關於基督教問題的四次談話〉（1950年5月2日的談話），《周恩來統一戰線文選》（北京：人民出版社，1984年），頁180。

也是誰是「人民」的問題。

1940年，毛澤東在著名的《新民主主義論》中說：「共產黨可以和某些唯心論者甚至宗教徒建立在政治行動上的反帝反封建的統一戰線，但是決不能贊同他們的唯心論或宗教教義。」<sup>[15]</sup>毛澤東認為，社會上存在着兩類矛盾，「就是敵我之間的矛盾和人民內部的矛盾。」<sup>[16]</sup>這兩類矛盾，之於毛澤東來說，性質是完全不同的。在「統一戰線」的問題上，最重要就是「弄清楚甚麼是人民，甚麼是敵人。」<sup>[17]</sup>譬如，1957年他回顧說：「在抗日戰爭時期，一切抗日的階級、階層和社會集團都屬於人民的範圍。」到了中華人民共和國成立以後，「一切贊成、擁護和參加社會主義建設事業的階級、階層和社會集團，都屬於人民的範圍。」<sup>[18]</sup>

如果是「敵人」，就必須徹底把他們擊敗。因為敵我分明，中無兩可之地。可是對「人民」的態度就不同了。人民和人民之間還是有矛盾的。可是這些矛盾，是相對次要的問題；是內在，和「非對抗性」的。「人民」範疇以內的問題都可以慢慢商量。所以毛澤東說：「凡屬於人民內部的爭論問題，只能用民主的方法去解決，只能用討論的方法、批評的方法、說服教育的方法去解決，而不能用強制的、壓服的方法去解決。」他還說：「企圖用行政命令的方法，用強制的方法解決思想問題，是非問題，不但沒有效力，而且是有害的。」<sup>[19]</sup>

---

15. 毛澤東：《新民主主義論》（北京：人民出版社，1975年），頁61。

16. 毛澤東：〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，《毛澤東選集》卷5（北京：人民出版社，1977年），頁364。

17. 毛澤東：〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，頁364。

18. 毛澤東：〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，頁364。

19. 毛澤東：〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，頁368。

毛澤東說：他不打算用壓服的方式，處理「人民內部」的問題。只要和共產黨一同反帝反封建——宗教信徒，也可以是「統一戰線」的盟友。

基督徒和別的宗教信徒一樣，也可以是「人民」。

文化大革命以前，毛澤東、周恩來所反覆強調這個觀點。好像1952年毛澤東說他不信佛教，但也不反對組織佛教聯合會，因為「對任何人，只要他真正劃清敵我界限，為人民服務，我們都是要團結的。」<sup>[20]</sup> 1955年毛澤東說：「要把民族資產階級、小資產階級（農村的、城市的）、宗教家等等都團結起來。團結了更多的人，阻礙就少些。」他反問，如果宗教家等「反帝又反封建，也贊成社會主義，為什麼要把人家趕走呢？」<sup>[21]</sup> 1962年周恩來說：「宗教信仰，這並不妨礙我們整個人民民主統一戰線的擴大和團結，並不妨礙我們祖國的社會主義建設。」<sup>[22]</sup> 這些論述，成為了1949年以後宗教在中國賴以生存的重要保障。

### 三・

問題還沒有解決。毛澤東認為共產主義和帝國主義勢不兩立，作為「洋教」的基督教和帝國主義的關係又糾纏不清，那麼，基督徒如何化解這個「敵我」矛盾，好讓自己變成當家作主的人民，而不是「洋教」或共產黨的敵人？

20. 毛澤東：〈團結起來，劃清敵我界限〉，《毛澤東選集》卷5，頁68–69。

21. 毛澤東：〈工商業者要掌握自己的命運〉，《毛澤東文集》卷6，頁488。

22. 周恩來：〈我國人民民主統一戰線的新發展〉，《周恩來選集》（下冊），頁401。

可以約法三章。1950年，周恩來對基督教提出了三個要求：

一・（宗教團體）要把民族反帝的決心堅持下去，割斷同帝國主義的聯繫，讓宗教還它個宗教的本來面目。

二・我們（共產主義者）所遵守的約束是不到教堂裏去作馬列主義的宣傳，而宗教界的朋友們也應該遵守約束，不到街上去傳教。

三・宗教團體本身要獨立自主，自力更生，要建立自治、自養、自傳的教會。這樣，基督教會就變成中國的基督教會了<sup>[23]</sup>。

按這三個原則，中國基督教組織必須完全獨立自主，不接受西方基督教宗派或組織的管治；中國教會的經濟事務必須獨立於外國教會，不受別國支配或干涉；傳講基督教義也是中國基督教內部的事情，因此不接受外國傳教士來華傳教。此外，中國基督徒在宗教場所內有分享信仰、參與宗教儀式的自由；別人自願進入教會，信徒自然可以和他說明教理，然而除非得到官方允許，教徒不得在宗教場所以外傳教。

這就是中國政府奉行至今，著名的「三自」（自治、自養、自傳）政策。

若干基督徒為了表示願意順服新政府的領導，不得不作出回應。

1950年7月8日，吳耀宗等四十名基督徒，發表〈中國基督教在新中國建設中努力的途徑〉宣言，並呼籲中國基督徒簽署宣言稿。宣言演繹並呼應了政府的宗教觀點。首先，宣言承認基督教與帝國主義

---

23. 周恩來：〈關於基督教問題的四次談話〉（1950年5月2日的談話），頁182。

「在有意無意、有形無形之中發生了關係」。其次，宣言指出帝國主義對於中國的革命勝利，是不會甘心的。因為帝國主義還想繼續「利用基督教，去進行它們挑撥離間，企圖在中國製造反動力量的陰謀。」正因如此，宣言訂下了兩個方針：

- 一・中國基督教會必須用最大努力，「使教會群眾清楚地認識帝國主義在中國所造成的罪惡，認識過去帝國主義利用基督教的事實，肅清基督教內部的帝國主義影響。」
- 二・必須革新基督教，實踐「三自」理念，並「培養一般信徒愛國民主的精神，和自尊自信的心理。」<sup>[24]</sup>

另一方面，面對一些政治事件，基督徒不得不表態。或者，不得不受牽連。譬如，1951年4月，時值「抗美援朝」。政務院文化教育委員會副主任陸定一在「處理接受美國津貼的基督教團體會議」上發表講話，說：「現在全國有三個大運動正在進行，即抗美援朝、土地改革，和鎮壓反革命。希望中國基督教徒積極擁護和參加這三個運動……在教徒中特別注意肅清恐美、崇美、媚美的思想，建立對美國帝國主義仇視、鄙視、蔑視的思想。」<sup>[25]</sup>

官方這個要求牽連甚廣。據劉建平的研究，單是1951年6–10月的上海，已經舉辦了多次控訴基督徒勾結帝國主義的控訴會。控訴會規

24. 〈中國基督教在新中國建設中努力的途徑——中國基督教界宣言〉，收於新華時事叢刊社編：《基督教人士的愛國運動》（北京：新華書店，1950年），頁6–7。

25. 陸定一：〈在「處理接受美國津貼的基督教團體會議」上的講話〉（1951年4月16日），收於吳耀宗：《基督教革新運動學習手冊》（上海：青年協會書局，1952年），頁66–67。

模很大，有的超過萬餘人<sup>[26]</sup>。控訴題目包括「美帝怎樣通過基督教協進會破壞三自革新運動」、「美帝利用中華全國基督教協進會作為情報間諜機構」、「控訴趙世光逃港借修造禮拜堂騙取信徒財物」、「控訴美帝走狗教會敗類朱友漁」，等等<sup>[27]</sup>。

當政治風起雲湧的時候，教徒的信心和立場也翻動得厲害。

譬如，就基督教教義來說，「抗美援朝」，是否必然符合上帝的心意呢？培養信徒對別國和別人的仇視鄙視，這又是否基督徒所當盡的「義」了？

總之，亂七八糟。

可是總有些人，不願意妥協。至少，曾經是這樣的。

其中之一，是王明道。他在1955年的《靈食季刊》，發表了著名的〈我們是為了信仰！〉，文章說：

對教會中的「不信派」（按：指吳耀宗、丁光訓等為代表的三自教會），就不能相提並論了。這些人並沒有信仰。他們不信耶穌，他們不是基督徒；但他們偽裝基督徒，混在教會裏面，講一些似是而非的虛構的道理，去迷惑信徒，敗壞信徒的信心。

為向我們的神盡忠，我們不惜付任何代價，作任何犧牲，歪曲和誣陷是嚇不倒我們的。<sup>[28]</sup>

26. 劉建平的文章以表列方式列舉了9次控訴會。表格標題為「1951年6月至10月上海基督教會團體部分控訴會統計」。見劉建平：〈抗美援朝時期中國基督教界的控訴運動〉，《二十一世紀》（雙月刊）（總第121期，2010年10月），頁128。

27. 劉建平：〈抗美援朝時期中國基督教界的控訴運動〉，頁129。

28. 王明道：〈我們是為了信仰！〉，《靈食季刊》（1955年，夏季刊），頁15、40。

在政治風起雲湧的時代，這樣的宣示，自然不會有好結果。1955年8月7日，王明道被捕。用基督教的術語。他「跌倒」了。他認了一大堆罪。用他自己的話，「因為懼怕的緣故，就把黑說成了白，結果把自己弄得焦頭爛額，醜態百出。」<sup>[29]</sup>

但誰又可以定誰的罪呢？我說的是：當人面對手槍和傷害的時候，誰可以保證自己一定能夠堅持信念，從一而終？

1955年以後，基督教在中國的生存空間進一步收窄，其中雖然經歷了1956年「百花齊放，百家爭鳴」一段小陽春，但總的形勢，卻每況愈下。

1966–1976年文化大革命，「破除迷信」觀念雷厲風行，一切有組織的宗教和信仰活動，幾乎在中國絕跡。直至文革以後，鄧小平復出，才有轉機。這卻是下一篇文章的話題了。

## 四・餘話

故事至此，本來可以暫時告一段落。

可是寫到這裏，我忽然想：王明道，和前面提到寫過〈我們為甚麼反對基督教〉的共產黨員惲代英，他們二人的思想信念固然南轅北轍。然而，有一點，王明道應該認同，也應當敬重惲代英的。

因為，王明道一定記得：這個堅持反對基督教，卻曾經和他一樣身在牢獄的異教徒，最終選擇死不歸降，因而被國民黨槍決。

29. 王長新：《又四十年》（多倫多：加拿大福音出版社，1997年），頁285。按：據此書〈前言〉：「本書內容絕大部分取材於王先生本人的口述。我們有幸於一九九零年去上海訪問他，與他同住達三週之久，天天聽他講述四十年來監裏監外的事，並有王太太在旁襄助和訂正，錄了二十盤磁帶，這就是本書寫作的主要依據。」頁xvii。

惲代英站得住，王明道卻跌倒了。當然，跌倒了，還能站起來。王明道依然非常讓人敬重。

但是，如果，王明道能夠寫出像惲代英一樣，豪氣千秋的絕筆詩，那結果會怎麼樣呢？

浪跡江湖憶舊遊，故人生死各千秋。

已擯憂患尋常事，留得豪情作楚囚<sup>[30]</sup>。

歷史，畢竟沒法回頭，而且是濁酒一杯。

王明道應當敬重惲代英的。

---

30. 惲代英：〈獄中詩〉，《惲代英文集》（下冊），頁1075。

## 延伸閱讀

1. 丹雲：《荊棘中的百合花：大陸教會血淚文織的見證》。台北：橄欖文化事業基金會，1992年。
2. 王長新：《又四十年》（王明道口述傳記）。多倫多：加拿大福音出版社，1997年。
3. 邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》。香港：建道神學院，1996年。
4. 陳金龍：《中國共產黨與中國的宗教問題：關於黨的宗教政策的歷史考察》。廣州：廣東人民出版社，2006年。
5. 劉建平：《紅旗下的十字架：新中國成立初期中共對基督教、天主教的政策及其影響（1949–1955）》。香港：基督教中國宗教文化研究社，2012年。
6. 鄧肇明：《滄桑與窘境：四十多年來的三自愛國運動》。香港：基督教中國宗教文化研究社，1997年。
7. 羅冠宗主編：《中國基督教三自愛國運動文選，1950–1992》。上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1993年。



# 第十一章

## 為人民服務之二： 「教義」與「為祖國多作貢獻」

天主堂



宣仁宣成  
聿昭極清  
大德

無玷  
冬光作彩



要求宗教界為社會主義多作貢獻，是「改革開放」以後中國領導人屢次強調的話。1982年3月，中共中央制定了〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉（簡稱「19號文件」），全面鉤勒了文革以後中國宗教政策的總綱。文件裏有這樣的一句話：「……必須在各種宗教中培養一大批熱愛祖國，接受黨和政府的領導，堅持走社會主義道路，維護祖國統一和民族團結，又有宗教學識，並能聯繫信教群眾的代表人物。」<sup>[1]</sup>

自然，我們不應當斷章取義地理解「19號文件」的宗教政策。例如，這份文件在強調引導宗教與社會主義相適應的同時，也指出「尊重和保護宗教信仰自由，是黨對宗教問題的基本政策。」<sup>[2]</sup>加上《中華人民共和國憲法》第36條：「中華人民共和國公民有宗教信仰自由」<sup>[3]</sup>、《宗教事務條例》（2005年3月1日實施）第2條：「公民有宗教信仰自由。」<sup>[4]</sup>——有了這些法理基礎，使得宗教可以名正言順地在中國的土地上存在、傳揚。雖然如此，正如1990年12月，時任中共總書記的江澤民說：「宗教問題是個大問題。因為它關係到我們整個國

- 
1. 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，中央文獻研究室，國務院宗教事務局編：《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版社，1995年），頁62。
  2. 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，中央文獻研究室，國務院宗教事務局編：《新時期宗教工作文獻選》，頁59。
  3. 《中華人民共和國憲法》第36條。見「中華人民共和國中央人民政府」網頁・「國務院公報」。[http://www.gov.cn/gongbao/content/2004/content\\_62714.htm](http://www.gov.cn/gongbao/content/2004/content_62714.htm) [檢索日期：2014年6月15日]
  4. 《宗教事務條例》，見中華人民共和國「國家宗教事務局」網頁・「政策法規」<http://www.sara.gov.cn/xxgk/zcfg/xzfg/531.htm> [檢索日期：2014年6月15日]

家的安定團結……也關係到滲透與反滲透、和平演變與反和平演變的鬥爭。」<sup>[5]</sup>就這個意義來說，中華人民共和國對於宗教的管治從來不肯輕易放手。

但除了不得挑戰、動搖中共和國家的權威之外，改革開放以後的中國，宗教還有何「義務」呢？1993年，江澤民在全國統戰工作會議上說：

如果宗教與社會主義社會不相適應，就會發生衝突。這種適應，並不是要求宗教信徒放棄有神論的思想和宗教信仰，而是要求他們在政治上熱愛祖國，擁護社會主義制度，擁護共產黨的領導，同時，改革不適應社會主義的宗教制度和宗教教條，利用宗教教義、宗教教規和宗教道德中的某些積極因素為社會主義服務。<sup>[6]</sup>

1999年，江澤民與政協「民族宗教界委員」座談時，說：

宗教活動要服從、服務於國家的最高利益和民族的整體利益，宗教界人士要愛國、進步，要為祖國統一、民族團結和社會發展多作貢獻。<sup>[7]</sup>

- 
5. 江澤民：〈一定要做好宗教工作〉，中央文獻研究室，國務院宗教事務局編：《新時期宗教工作文獻選》，頁199。
  6. 江澤民：〈高度重視民族工作和宗教工作〉，中央文獻研究室，國務院宗教事務局編：《新時期宗教工作文獻選》，頁254-255。
  7. 江澤民的話引自：〈積極引導宗教與社會主義社會相適應〉，「人民網·中國共產黨新聞」網頁，<http://cpc.people.com.cn/GB/64107/65708/66067/66082/4468725.html> [檢索日期：2014年6月15日]

這裏有個難纏的問題：如果宗教教義和國家利益一致，兩者當然相得益彰。但是，如果兩者的「理念」或者「利益」有了衝突，那怎麼辦？譬如說：

——如果宗教制度不過是「凡人」定下來的規矩，自然不難因時制宜、因地制宜。例如：基督教的崇拜是否必需在星期日/星期六舉行？敬拜可以用電子結他嗎？——這都是可以討論的問題。但是，如果規矩（教義）是「上帝」定下來的呢？那教徒可以「改革」上帝的規矩嗎？

所謂改革「宗教教條」，面對的也是同樣的難題。特別是就基督教、伊斯蘭教的基本教義來說：神是全善、並且是至高無上的。對於神明啟示的任何「改革」，都是錯誤和無益。這樣，虔誠的教徒，當如何抉擇？「順服神」，還是「順服人」？

——要求信徒利用宗教教義、教規、宗教道德的積極因素為社會主義服務，也可能存在尷尬情況。除了宗教對於「善」、「善行」、「公民責任」的定義可能和人間政權的看法不協調以外，這裏也牽涉「目的」和「手段」兩個不同概念。

就中國五大主流宗教而言（道教、佛教、天主教、基督教、伊斯蘭教），「為社會主義服務」都不是它們的核心教義，也不是這幾個宗教的核心目的；或者說，不是宗教的「終極關懷」。擁護社會主義，並不見得能夠保證信徒得以通往彼岸/成仙/上天堂。

所以，僅僅按教理說，是否為社會主義服務，其實是無關「宗教的宏旨」的。雖然如此，由於中華人民共和國認為擁護社會主義是理所當然的「公民責任」，我們每每看到中國宗教界特別強調「愛國愛教」。

舉例說：筆者檢索「中國期刊全文數據庫」，搜尋篇名包括「愛國愛教」或「愛教愛國」四字的文章，數量達354篇，涵蓋五大宗教<sup>[8]</sup>。值得留意的是文章的篇名，幾乎全部都是先說「愛國」，接着才說「愛教」的。倒過來以「愛教愛國」為篇名的文章，只有一篇<sup>[9]</sup>。這個次序，隱約透視了如江澤民說「宗教活動要服從和服務於國家的最高利益」的主次關係。

——上述兩點主要是討論概念問題。第三點，江澤民明確提到「宗教界人士要愛國、進步，要為祖國統一、民族團結和社會發展多作貢獻。」那麼，怎樣才算是宗教信徒愛國、進步的具體表現呢？多作貢獻的具體內涵是甚麼？在這段文字的幾個項目中，「祖國統一」的說法最明白。顯然江澤民要求五大宗教反對任何分裂國家的主張和行動，也就是：無論信奉哪一個宗教，都必須反對台獨、疆獨、藏獨；這個立場不是五大宗教的教義，卻屬於公民責任的範疇。

當然就一般情況來說，中國教徒也是中國公民，要求公民盡公民責任並無不妥。可是另一方面，江澤民的話是針對「宗教界」說的；那麼，信徒除了需要以「公民」的身份盡責之外，還必需用「信徒」的身份，盡「維護祖國統一」的責任嗎？譬如，他們需要以宗教團體

8. 例如黃益群：〈愛國愛教濟困助貧 振興佛寺弘揚文化——記釋廣霖法師的大德業績〉，《炎黃縱橫》（2013年第2期），頁44–46；蔣堅永：〈愛國愛教 信仰虔誠 紀念閔智亭大師羽化十周年〉，《中國道教》（2014年01期），頁9–10；熊鳴龍：〈把握正確的輿論導向 做好愛國愛教工作——江蘇天主教宣傳出版工作情況匯報〉，《中國天主教》（2012年06期），頁14–16；傅先偉：〈一個愛國愛教精神的踐行者——懷念敬愛的羅冠宗先生〉，《天風》（2011年04期），頁7–8；易卜拉欣·底建設：〈愛國愛教是伊斯蘭教的基本精神〉，《中國宗教》（2011年08年），頁41–42。據「CNKI知識網絡服務平臺KNS」，「中國期刊全文數據庫」〔檢索日期：2014年6月14日〕

9. 敦菘：〈湛江名剎一代高僧——記愛教愛國的明哲法師〉，《中國人才》（1998年08期），頁40–42。

的名稱，發表「堅持一個中國」的聲明或主張嗎？這些行動，是否切合神明的教導、符合神明的旨意？

無論如何，江澤民的這些基本觀點，成為了國家宗教政策的方針。接着的國家主席胡錦濤和習近平，他們對宗教和社會主義關係的看法，和江澤民都比較相近。2007年12月胡錦濤主張：

鼓勵我國宗教界發揚愛國愛教、團結進步、服務社會的優良傳統，支持他們為民族團結、經濟發展、社會和諧、祖國統一多作貢獻……努力使宗教界人士和信教群眾在擁護中國共產黨的領導和社會主義制度、熱愛祖國、維護祖國統一、促進社會和諧等重大問題上增進共識。<sup>[10]</sup>

2013年習近平說：

我們要鞏固和發展最廣泛的愛國統一戰線……發揮宗教界人士和信教群眾在促進經濟社會發展中的積極作用，最大限度團結一切可以團結的力量。<sup>[11]</sup>

這些話，都離不開宗教界力量有助於鞏固中華人民共和國政權和社會穩定，以及宗教界應當服務於中國發展的觀點。

- 
10. 〈胡錦濤在中共中央政治局第二次集體學習時強調全面貫徹黨的宗教工作基本方針積極主動做好新形勢下宗教工作〉，《人民網》（《人民日報》網頁）（2007年12月20日），<http://politics.people.com.cn/BIG5/1024/6675949.html> [檢索日期：2014年6月15日]
  11. 〈習近平在十二屆全國人大一次會議閉幕會上發表重要講話〉，《新華網》（2013年3月17日），[http://news.xinhuanet.com/2013lh/2013-03/17/c\\_115052635.htm](http://news.xinhuanet.com/2013lh/2013-03/17/c_115052635.htm) [檢索日期：2014年6月15日]

二・

看兩個個案。

1999年3月24日，北約因科索沃問題出兵南斯拉夫，5月7日（中國時間5月8日上午），隸屬美國部隊的北約空軍B-2 Spirit 戰機「誤炸」中國大使館。

同日，中國政府對事件表示強烈憤怒。領事館被炸的同一天，中國佛教協會、中國道教協會、中國伊斯蘭教協會、中國天主教愛國會、中國天主教主教團、中國基督教三自運動委員會、中國基督教協會迅速發表聯合聲明：

……我國五大宗教的全國性組織，代表中國一億多宗教徒強烈抗議以美國為首的北約悍然用導彈轟炸我國駐南斯拉夫大使館的野蠻行徑……我們強烈要求以美國為首的北約，按照國際有關公約規定，懲治製造這一事件的戰爭罪犯；立即無條件停止對南斯拉夫的轟炸，結束這場野蠻、罪惡的侵略戰爭。以美國為首的北約公然違反國際準則、破壞世界和平、踐踏國際人權的行為，必將遭到全世界一切有良知、有正義感的人們的強烈反對。請你們立即放下屠刀，多行不義必自斃！<sup>[12]</sup>！

聲明裏運用了幾個「定罪式」的判詞。包括「野蠻行徑」、「罪犯」、「罪惡」、「踐踏人權」等，又認為美國為首的北約違背良知和

12. 〈我國五大宗教組織對北約轟炸我駐南使館聯合發表抗議信〉，見《人民網》（《人民日報》網頁），<http://www.people.com.cn/item/kesowo/05/08/050875.html> [檢索日期：2014年6月15日]

正義。饒有意味的是：這個聲明沒有諸訴神明權威譴責美國——「放下屠刀」原來是佛家語<sup>[13]</sup>，可是這句話深入民心，早就成了中文常用語；因此它是否必然體現了「宗教」意味，是見仁見智的<sup>[14]</sup>。最後「多行不義必自斃」一句，同樣沒有明確說明「自斃」的原因是否由於神明報應。

相反，聲明認為美國違反的是人類的標準（國際準則、國際人權）。因此，遭受的報應也是人類的回應（遭到有良知、正義感的人們的強烈反對）。這樣，整個聲明的內涵就遊走於宗教和俗世的道德標準：既以宗教名義發送，又以人間的善惡定奪是非。

倒是三天之後（1999年5月11日），新華社刊登了題為〈宗教界知名人士憤怒聲討以美國為首的北約襲擊我駐南使館暴行〉的報道。這一篇由中國官方媒體轉述的材料，宗教色彩就明顯多了：

中國佛教、道教、伊斯蘭教、天主教和基督教的全國性團體負責人和代表人士近日在北京集會……與會者表示，堅決反對北約對南斯拉夫發動的侵略戰爭，並祈禱和平……與會者指出，以美國為首的北約一意孤行，與天地為怨，與維護和平的人民為仇……玩火者必自焚，一切戰爭罪犯必定受到正義的審判，應有的報應<sup>[15]</sup>。

- 
13. 例如釋普濟著、蘇淵雷點校：《五燈會元》（下冊）卷19，〈東山覺禪師〉：「廣額正是箇殺人不眨眼底漢，颶下屠刀，立地成佛。」（北京：中華書局，1994年），頁1297。
  14. 起碼共同簽署這個聲明的天主教、基督教、伊斯蘭教代表，不可能認為這句話只可作佛教式的解讀，不然他們簽署聲明就違反了自己的教義了。
  15. 新華社1999年5月11日發表了題為〈宗教界知名人士憤怒聲討以美國為首的北約襲擊我駐南使館暴行〉的文章，引自《新浪網》・新聞中心・新聞報道（1999年5月11日），網頁引述了新華社文章的全文。<http://news.sina.com.cn/world/9905/0511189.html> [檢索日期：2014年6月15日]

報道運用了五大宗教共同接受的宗教用語：「祈禱」、「與天地為怨」、「正義審判」、「報應」。其中「與『天地』為怨」的「天」、「地」二字可以靈活地解讀為「神明世界」和「人間世」，勉強算是沒有違反基督教和伊斯蘭教的神明假設（雖然這種理解並不常見）。上述兩個材料的聯署者和發言者，都嘗試以法官一樣的身份，「宣判」美國不僅有「錯」，而且有「罪」。

最讓筆者印象深刻的，是1999年5月10日，北京宗教界參與了當地抗議北約的遊行。重看當年新聞報道的錄像片段，有幾個讓我詫異的畫面：

- 一．各個宗教的神職人員都穿上宗教服飾，井然有序地示威。
- 二．在道教行列中，道士拿着標語，寫着：「中國人民不可欺 中華民族不可辱」的牌子；
- 三．在「中國天主教神哲學院」紅色橫幅的前面，神職人員高舉十架遊行；
- 四．穿袈裟的和尚手持念珠，高呼「血債血還」<sup>[16]</sup>。

問題是，「血債血還」，真的符合佛教教義嗎？這樣的遊行，究竟是遵從神明旨意，還是順服地上掌權者的指示？

無論如何，從中國政府的標準看，北京宗教界的確在適當（或必要）的時候，作了他們的貢獻。

16. 據1999年5月10日，香港「電視廣播有限公司」·明珠台（Pearl）新聞報道的錄像片段，Jenny Lam報道。感謝香港城市大學中文及歷史學系王景松老師幫忙找到這個材料。

中國人「終於」團結一致，十字架對外，念珠也對外，萬眾齊心而且神人共憤地——高呼打倒北約。<sup>[17]</sup>

第二個個案：2009年10月1日，宗教界代表參加了中華人民共和國國慶60周年遊行，「宗教大隊」屬於「民主政治」方陣。2009年10月，《中國宗教》刊登了司永成、劉軼全的文章：〈不同的信仰 共同的心願——首都宗教界代表參加國慶遊行紀實〉。文章開筆，引述了參與遊行的宗教界代表的誓詞：

祖國榮譽高於一切，  
人民囑託重於泰山。<sup>[18]</sup>

如果不嫌咬文嚼字，誓詞的第一句話實在「於教理不容」。基督教、伊斯蘭教的教義，怎麼可能容許任何「人間信念」高於他們的神明？當然，這兩句話的詞語組合是當代中國的常用語，不是專門要求宗教界人士說的。<sup>[19]</sup>可就宗教神明和教義的超越性而言，這樣的誓詞由神職人員和宗教信徒的嘴巴說出來，始終不很妥當。

- 
17. 相關材料尚可參考中國宗教雜誌社編：《和平與正義的呼喚：中國宗教界抗議北約暴行實錄》（北京：宗教文化出版社，1999年）。
  18. 司永成、劉軼全：〈不同的信仰 共同的心願——首都宗教界代表參加國慶遊行紀實〉，《中國宗教》（2009年10期），頁10。
  19. 例如1983年蘭州市城關區文教局主編：《小學思想品德課教學參考資料》頁91，就有一篇題為〈千辛萬苦 千錘百煉〉的文章，文中有「祖國榮譽高於一切，人民的期望重於一切」的句子。中國固體地球物理學者傅承義說：「祖國的榮譽高於一切，人民的安危重於泰山。」引語見中國地球物理學會編：《紀念傅承義先生誕辰100周年文集》（北京：地震出版社，2009年），頁151。又如路殿斌、耿嬌編著：《新聞從業人員採寫入門200問》（北京：藍天出版社，2011年），頁43：「祖國的榮譽高於一切，人民的利益高於一切」。

除此以外，文章記載參與遊行的許高順道長「患有腎結石病，在訓練中身體出現嚴重不適，醫生勸他一定要靜養，但他仍然堅持訓練……他表示，能參加國慶遊行非常幸運、非常喜悅，有點病完全可以克服。」海灘龍泉寺的法師說：「在黨和國家的領導下，中國宗教界將在提高國家文化軟實力和構建社會主義和諧社會的進程中發揮越來越積極的作用，這也是時代賦予中國宗教的歷史使命。」<sup>[20]</sup>前者頗有苦行意味；後者的發言，則完全順應了國家宗教政策的方針。

當然不必猜度參與遊行宗教界人士的動機。我想說的是：目前，在中國官方認可或發表於官方媒體的宗教論述裏面，很大部分的話題，都是宗教如何配合國家社會發展，以及宗教如何有力地為和諧社會作貢獻。在這些論述中，神明的權威性要不就「存而不論」，要不就是點綴一下；鮮有從「神明啟示」的高度，來說明擁護中華人民共和國政權的必要和合理性。這樣，宗教的本質——神明的真實——之於國家的意義，又是甚麼呢？

可是，這個話題十分危險。

共產黨的核心價值之一，是一貫明確否定鬼神的存在。只要瀏覽中共「統戰部」網頁，「宗教知識」欄目，裏面就寫着：「宗教信仰和崇拜的物件都是幻想出來的東西，客觀上不存在……」<sup>[21]</sup>這個觀點，一目了然，毫不含糊。

- 
20. 司永成、劉軼全：〈不同的信仰 共同的心願——首都宗教界代表參加國慶遊行紀實〉，頁11。
  21. 〈宗教的本質是甚麼？〉，見中共中央統一戰線工作部網頁，「宗教事務·宗教知識」欄目，<http://www.zytzb.cn/publicfiles/business/htmlfiles/tzb2010/zhishi/list.html> [檢索日期：2014年6月14日 ]

於是，對於神明是否認同中華人民共和國，認同共產黨——這些話題，始終說不得。

### 三・結語

必須再次強調：中國共產黨所認可的宗教，必須是對社會主義有利——至少是利多於弊的宗教。

在這個價值系統下，宗教，不得不退讓。尤其不能夠理直氣壯地挑戰，或否定共產主義的宗教觀。

但能夠退到哪裏呢？

又或者，宗教信徒可以義正辭嚴地說：「赦免他們；因為他們所作的，他們不曉得。」<sup>[22]</sup>這樣，可以嗎？但誰又能夠定誰的罪了？

我不懂得。正如一千三百多年前，一個崇信道教的詩人一樣，不懂得。所以，他說：

大道如青天，我獨不得出<sup>[23]</sup>。

---

22. 《聖經・路加福音》23章34節。見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000年），頁1475。

23. 李白：〈行路難〉之二，瞿蛻園、朱金城校注：《李白集校注》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁240。

## 延伸閱讀

1. Golf, Paul, *The Coming Chinese Church: How Rising Faith in China is Spilling over Its Boundaries*. Oxford, UK; Grand Rapids, Michigan: Monarch Books, 2013.
2. Lim, Francis Khekgee, *Christianity in Contemporary China: Socio-Cultural Perspectives*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2013.
3. Wielander, Gerda. *Christian Values in Communist China*. London; New York: Routledge, 2013.
4. 中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編：《新時期宗教工作文獻選編》。北京：宗教文化出版社，1995年。
5. 全國政協民族和宗教委員會編：《中國宗教概況》。北京：中國文史出版社，2008年。
6. 邢福增：《當代中國政教關係》。香港：建道神學院，1999年。
7. 梁家麟：《中國教會的今日和明天》。香港：建道神學院，2006年。



# 第十一章

## 難以解拆的糾結： 中梵關係



天主堂



宣仁宣成  
聿昭極清  
大德

無始  
冬光作



1981年12月12日，鄧小平會見意大利天主教民主黨副書記科隆博（Vittorino Colombo），談及中國、梵蒂岡關係。他說：

首先……如果梵蒂岡解決了這個問題，承認一個中國，我們同梵蒂岡的關係就可以建立。第二，是梵蒂岡必須尊重中國天主教愛國會的獨立自主、自傳、自辦教會的政策，這是在中國歷史條件下必然要提出的政策<sup>[1]</sup>。

然而，33年過去，中、梵始終未能建交。糾纏的，仍然是鄧小平說的兩個問題：1) 一個中國問題；2) 中國天主教自治問題。

為甚麼會這樣呢？我們從頭說起。

中華人民共和國成立之初——和對基督教的態度一樣，中國政府要求天主教徒必須承認中華人民共和國政權，割斷與「帝國主義」的連繫。1951年1月8日《人民日報》發表題為〈歡迎天主教人士的愛國運動〉的社論文章，要求「每一個有良心的中國教徒，都應當在反對帝國主義這個根本問題上，站在愛國主義這一邊」；而且，「為要使自己的宗教信仰完全和帝國主義侵略分子間諜分子的陰謀活動相隔絕」，中國天主教會和信徒「必須在根本上改革中國天主教會完全受制於帝國主義外國的制度。」<sup>[2]</sup>

- 
1. 中共中央文獻研究室編：《鄧小平思想年譜》（北京：中央文獻出版社，1998年），頁210。
  2. 〈歡迎天主教人士的愛國運動〉，《人民日報》社論（1951年1月8日），輯錄於人民出版社編輯部編：《天主教人士的愛國運動》（北京：人民出版社，1951年），頁2。

上面一句「完全受制於帝國主義外國的制度」，明顯針對中國天主教會與梵蒂岡的從屬關係。

按傳統天主教的理解，「羅馬宗庭乃基督耶穌的代表伯多祿坐鎮之地，在世一脈相傳，直到世界末日。」<sup>[3]</sup>就是說：天主教信徒認為耶穌在地上的時候，親身委任了聖伯多祿擔任第一任教宗，作為地上教會的磐石<sup>[4]</sup>。因此，只有由伯多祿一脈相承的教會，才是天主教正統，並且是唯一符合天主旨意的教會。這是梵蒂岡認為天主教信徒必須追隨教廷的理由。

對於梵蒂岡來說，這是「教義」問題。用中國傳統的說法，這是「道統」問題。

可是中國政府不接受這個觀點。

尤其是上世紀50年代，中國政府一直認為梵蒂岡與帝國主義站在同一陣線，恰如1951年4月4日《人民日報》一篇署名文章的篇名所指：「梵蒂岡教廷支持帝國主義干涉各國內政」<sup>[5]</sup>。這使得中國共產黨對梵蒂岡非常不友好。在相當多的論述中，當時天主教在華傳教士，以及他們所做的工作，包括辦學等，都被視為「帝國主義在我國設立

- 
3. 庇護十二世：〈致中國神長信友公函〉（1952年1月18日），英文版全文見陳方中、吳俊德編主：《中梵外交關係六十年史料彙編》（台北：輔仁大學天主教史料研究中心，2002年），英文文獻頁5–6；中文版本據「主徒會恆毅學社編輯委員會」譯文，參聖神修院神哲學院網頁：<http://archive.hsscol.org.hk/Archive/database/document/P137.htm> [檢索日期：2014年6月28日]
  4. 《聖經・瑪竇福音》16章18節：「我再給你說：你是伯多祿（磐石），在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她。」思高聖經學會譯釋本：《聖經》（香港：思高聖經學會，1980年），頁1532。
  5. 則鳴：〈梵蒂岡教廷支持帝國主義干涉各國內政的一個鐵證〉，《人民日報》（1951年4月4日），輯錄於《人民周報》（1951年，第15期），頁16。

的教會學校和宗教界中的反動勢力。」<sup>[6]</sup> 同時，梵蒂岡與美國及台灣的邦交關係，也是中國共產黨亟欲翦除教廷對華影響的原因之一。

中國官方認為，梵蒂岡不僅是宗教樞紐，同時，它是國家，並且堅持直接任命中國天主教神職人員。對於中華人民共和國來說，這等同容許別國干涉中國內政，因而也干犯了中國的「政統」——中國無法容許這個事情。

中國的立場十分清晰：「反帝反封建」的中國天主教徒，可以成為中華人民共和國人民，卻不可以在組織架構的層面從屬於梵蒂岡。

由於中國國家「主權」和梵蒂岡的「道統」觀念無法調和，中國政府要求中國天主教徒必須遵從國家的「三自」政策，彷彿中國天主教「只有完全的自立，才是……唯一的光明之路。」<sup>[7]</sup> 中國，要把梵蒂岡與中國天主教徒的關係連根拔起。

中國政府對梵蒂岡的這些定調，對當時中國的天主教徒造成了巨大壓力。上述《人民日報》的社論和文章，一般認為代表了中央意志。明顯地，政治形勢日益嚴峻；更多天主教徒受打壓，愈來愈多教徒，向中央政府的政策和要求靠攏。

面對「教義」和「道統」問題，梵蒂岡同樣毫不妥協。1952年1月18日，教宗庇護十二世（Pius XII 1876–1958）發布〈致中國神長信友公函〉。〈公函〉詫異於天主教教會在中國被塑造成「追求現世的私益，爭奪現世的權勢」的力量，批評中國「怎能迫脅教會，破壞教主

6. 毛澤東：〈不要四面出擊〉（1950年6月6日），《毛澤東文集》卷6，（北京：人民出版社，1999年），頁73。

7. 則鳴：〈梵蒂岡教廷支持帝國主義干涉各國內政的一個鐵證〉，頁16。

所立的統一體系，分成各國的教會，而與羅馬宗座脫離關係！」信中又引述〈若望福音〉15章6節為據，認為「凡屬基督信友的團體，若一旦與宗座脫離關係，便像由葡萄樹上所砍下的葡萄枝就要枯萎，再也不能開花結果。」<sup>[8]</sup>

庇護十二世的通函當然對中國政府起不了作用。終於，「中國天主教代表會議」在1957年8月2日，發表了割斷與梵蒂岡政治經濟聯繫的議決。決議說：

（中國天主教會）實行獨立自主，由中國神長教友自己來辦，在不違反祖國利益和獨立尊嚴的前提下同梵蒂岡教廷保持純宗教的關係，在當信當行的教義教規上服從教宗。但必須徹底割斷政治上、經濟上和梵蒂岡教廷的關係，堅決反對梵蒂岡教廷利用宗教干涉我國內政、侵犯我國主權、破壞我們正義的反帝愛國運動的任何陰謀活動<sup>[9]</sup>。

決議由中國天主教代表會發出，藉此帶出一個立場：不是由於政府的要求，卻是中國天主教徒「主動」與梵蒂岡劃清界線。當然問題的關鍵是：甚麼是「純宗教的關係」？誰來定義甚麼是「當信當行的教義教規」？按傳統天主教的觀點，這些觀念唯一權威的詮釋者就是教廷。因此決議事實上是把這個梵蒂岡和中國天主教徒的關係倒置過

8. 庇護十二世：〈致中國神長信友公函〉（1952年1月18日），英文版全文見陳方中、吳俊德主編：《中梵外交關係六十年史料彙編》英文文獻頁3-6。中文版本據「主徒會恆毅學社編輯委員會」譯文，參聖神修院神哲學院網頁：<http://archive.hsscol.org.hk/Archive/database/document/P137.htm> [檢索日期：2014年6月28日]。又參思高聖經學會譯釋本《聖經·若望福音》15章6節：「誰若不住在我內，便彷彿枝條，丟在外面而枯乾了，人便把它拾起來，投入火中焚燒。」頁1668。

9. 〈中國天主教代表會議〉，《新華半月刊》（1957年，第17號），頁199。

來：先由信徒決定「賦予」梵蒂岡哪方面的發言權，然後才服從梵蒂岡的教導——這當然違反梵蒂岡對「道統」的理解。

決議尚有措辭更嚴厲的話，例如說：「梵蒂岡教廷一貫反共反人民反社會主義，為美帝國主義和殖民主義的侵略政策服務……不斷地對我國各教區發出煽動神長教友反對人民政府、破壞反帝愛國運動的『通諭』和『命令』。」<sup>[10]</sup>這等同完全將梵蒂岡視為中國政府和中共的敵人。因此，梵蒂岡和中國人民的矛盾是「敵我矛盾」。

這個聲明，標誌着中國官方認可的天主教三自教會正式和梵蒂岡決裂。中國天主教，也走上了「自行任命主教」的路。

梵蒂岡認為，「中國天主教代表會議」的決議等同宣布中國天主教可以獨立於教宗。1958年12月15日，新任教宗若望二十三世（John XXIII 1881–1963）就中國天主教問題發表了措辭同樣強硬的講話：

有不少人害怕地上人的命令甚至於害怕天主的至聖審判，他們向迫害者的指令妥協，甚至連褻瀆的主教祝聖亦加以接受。因此，顯然地，這樣祝聖的主教，根本就沒有真正職權，因為沒有「宗座的授權書」，為了這種完全不合法的行為，他們就篡奪了看管基督羊群的牧職，況且還在羊群間帶來了恐懼，混亂和惡表……那些侵犯神聖之父權利及位置的人，不幸地開闢了裂教的路……<sup>[11]</sup>

10. 〈中國天主教代表會議〉，頁199。

11. 若望二十三世：〈御前會議提及中國問題〉（1958年12月15日），陳方中、吳俊德主編：《中梵外交關係六十年史料彙編》，中文資料頁409；英文版本相關句子見相同著述，英文文獻頁63, 65。

這篇講話稱中國政權為「迫害者」，又認為接受中國「自封自聖」主教職銜的人，是褻瀆天主的神聖權威。這個「罪行」極其嚴重，因為它無視耶穌安置在地上的第一塊磐石。

1958年以後，梵蒂岡幾乎與中國天主教失去一切直接連繫。

21年過去。直至1979年8月19日，教宗若望保祿二世（John Paul II 1920–2005）仍然只能夠說：「我們不斷為這個偉大的中華民族祈求天主……有關我們這些弟兄的消息簡而不詳，但我們從未停止，期望能與他們取得直接聯繫，雖然精神上彼此從未中斷這個聯繫。」<sup>[12]</sup>

到了文化大革命結束，梵蒂岡以及中國境外組織，才比較能夠掌握中國天主教的狀況。

## 二・

原來以為，會有改變的契機。1980年6月9日，被囚22年的廣州署理主教鄧以明（1908–1995）獲釋。同年10月，中國任命鄧以明為廣州主教。1981年6月2日，若望保祿二世「追認」廣州署理主教為廣州總主教。當時外界一般認為，梵蒂岡這次任命與中國天主教的取態一致，想必與中國政府已有相當默契。否則以梵蒂岡外交學院豐富的國際經驗，不可能強行任命中國主教。

12. 若望保祿二世：〈第一次公開提及中國〉（1979年8月19日），陳方中、吳俊德主編：《中梵外交關係六十年史料彙編》，中文資料頁419；英文版本相關句子見相同著述，英文文獻頁123–124。

曾任梵蒂岡電台中文部編輯的江國雄在其著述《中梵外交關係史》中也指出，據他掌握的資料，梵蒂岡與中國在公布委任鄧以明擔任主教以前，甚至有公文來往<sup>[13]</sup>。

出乎國際所料，中國政府對梵蒂岡這次任命出現了強烈反彈。1981年7月18日，中國天主教愛國會常務委員會、中國天主教教務委員會常務委員會、中國天主教主教團聯席會議決議，強烈批評羅馬教廷「非法委任鄧以明為廣東省大主教，粗暴干涉我國內政，侵犯我國教會主權」，甚至訴諸天主權威，認為「獨立自主自辦教會是天主聖神給我國神長教友指引的一條光明的、唯一正確的道路。」決議認為羅馬教廷「違背耶穌基督創立教會和宗徒傳教精神」，原因是教廷「想重新控制我國教會，使它重新回到殖民地的狀態。」梵蒂岡因此竟被中國天主教愛國會視為違背天主旨意的「罪人」。決議宣稱：「羅馬教廷的任何破壞陰謀是永遠不會得逞的。」<sup>[14]</sup>

緊接其後，同年出版的中國天主教刊物：《中國天主教》第3期發表了多篇猛烈「聲討」梵蒂岡的文章。例如：〈憤怒的聲討，正義的行動——全國廣大神長教友堅決粉碎羅馬教廷新陰謀〉<sup>[15]</sup>、〈抗議羅馬教廷干涉我國教會主權，破壞獨立自主自辦教會的罪行〉<sup>[16]</sup>、〈從羅馬

- 
13. 陳方中、江國雄：《中梵外交關係史》（台北：台灣商務印書館，2003年），頁365–367。
  14. 〈中國天主教愛國會常務委員會、中國天主教教務委員會常務委員會、中國天主教主教團聯席會議決議〉（1981年7月18日），《中國天主教》（1981年第3期），頁16–17。
  15. 中國天主教編輯部：〈憤怒的聲討，正義的行動——全國廣大神長教友堅決粉碎羅馬教廷新陰謀〉，《中國天主教》（1981年第3期），頁2–3。
  16. 王瑞寰：〈抗議羅馬教廷干涉我國教會主權，破壞獨立自主自辦教會的罪行〉，《中國天主教》（1981年第3期），頁23–24。

教廷的破壞活動來看若望・保祿二世的講話》<sup>[17]</sup>、〈偽善的姿態 險惡的用心——評若望・保祿二世在馬尼拉的一次講話〉<sup>[18]</sup>，等等。

梵蒂岡和教宗，被宣稱信奉天主教的中國信徒視為「偽善」且「險惡」的小人。

中國天主教愛國會、主教團的聲明，牽涉外交問題，不可能是當時中國教會內部能夠處理得了的事情。這顯然是中央、最少是宗教事務局的決定。問題是：為甚麼中國的態度完全出乎外界所料，這麼讓人困惑不堪？當中是否牽涉中央官員意見的角力？迄今，由於材料嚴重不足，這個問題依然無法得到合理解釋。

無論如何，這次不明所以的衝突，使西方國家希望改善中梵關係的盼願完全落空。1982年3月31日，中央發表〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，再次對羅馬教廷「定調」：

國際宗教反動勢力，特別是帝國主義宗教勢力，包括羅馬教廷和基督教的「差會」，也力圖利用各種機會，進行滲透活動，「重返中國大陸」。我們的方針，就是既要積極開展宗教方面的國際友好往來，又要堅決抵制外國宗教中的一切敵對勢力的滲透。<sup>[19]</sup>

- 
- 17. 石玉琨：〈從羅馬教廷的破壞活動來看若望・保祿二世的講話〉，《中國天主教》（1981年第3期），頁34-35。
  - 18. 汪皓：〈偽善的姿態 險惡的用心——評若望・保祿二世在馬尼拉的一次講話〉，《中國天主教》（1981年第3期），頁38-43。
  - 19. 〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉，《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版社，1995年），頁70。

這次「定調」，把梵蒂岡視為「帝國主義勢力」和「外國宗教敵對勢力」，把梵蒂岡排除在外交的統一戰線之外。對於中國來說，梵蒂岡是敵人。

此後，中梵關係一直晦暗不明。

另一件讓人費解的事，是2000年10月1日，梵蒂岡「冊封」120位「中國殉道者」為聖人。就教義層面來說，梵蒂岡認為「封聖」權力必然源自教廷——這一點自然不難理解。問題出於「封聖」的日子：10月1日，是中華人民共和國國慶。梵蒂岡選擇在這個日子「封聖」，被中國官方視為嚴重挑釁行為。可以預期，中國必然反應強烈，中國官方認可的天主教組織也不得不附和政府的立場，作出回應。

中國天主教愛國會、主教團的聲明認為，梵蒂岡的封聖日期「選在中國國慶日這一象徵中國人民徹底擺脫帝國主義、殖民主義侵略和掠奪，翻身解放的日子，這是對中國人民、中國教會的公開羞辱和蔑視……我們強烈要求教廷對歷史上所犯的錯誤向中華民族真正懺悔。」<sup>[20]</sup>

2000年10月3日，《人民日報》以報刊名義發表評論文章，〈梵蒂岡「封聖」是對中國人民的嚴重挑釁〉：

梵蒂岡搞這次「封聖」活動，絕不是一次單純的宗教活動，而是借翻歷史定案為現實政治目的服務，是利用宗教問題干涉中國內政……它使中國人民透過

---

20. 〈中國天主教愛國會、中國天主教主教團關於梵蒂岡無視中國教會主權擬冊封所謂聖人的聲明〉（2000年9月26日），《中國天主教》（2000年增刊），頁1。

梵蒂岡虛偽的道德面具，更加認清了它的反華政治面目。<sup>[21]</sup>

再次，中國把梵蒂岡視為「反華」、「干涉中國內政」的勢力。梵蒂岡是敵人，中梵的矛盾，是敵我矛盾。

問題，又一直僵持到現在。

### 三・

可是，為甚麼中梵關係糾纏多年，仍然未能有所突破？我們以2012年3月13日，中國宗教事務局局長王作安的一篇訪談為基礎，回應這個問題。王作安講話有三個重點：

- 一・梵蒂岡既是主權國家，又是國際性天主教機構，因此，中梵關係就涉及國家關係和宗教關係兩個層面的問題。
- 二・梵蒂岡必須與台灣當局斷絕所謂「外交關係」。
- 三・梵蒂岡不得干涉中國內政，包括不得以宗教事務為名干涉中國內部事務<sup>[22]</sup>。

上述三點，第一點是中國對梵蒂岡的基本認識：梵蒂岡是宗教機構，又是政治實體。接着兩點，更多是針對梵蒂岡作為「國家」而說的——這兩點是中國對別國的要求，也是中國對別國的界線。

21. 2000年10月3日，《人民日報》以報刊名義發表評論文章〈梵蒂岡「封聖」是對中國人民的嚴重挑釁〉，又見《中國天主教》（2000年增刊），頁15。

22. 〈改善中梵關係 需遵兩原則〉，《文匯報》（2012年3月13日），A08。

問題其實很清晰：中國把宗教「管理」視為中國內部事情，不容外國干涉；梵蒂岡是一個國家——中國不能夠接受教廷指手劃腳。這是「主權」問題，中國認為「主權」問題一步都不能夠退讓。而且，梵蒂岡未曾與台灣斷交，這也是中梵建交必須解決的問題。

另一方面，梵蒂岡視封聖、任命主教為「宗教」事務，不容「政治」干涉；這是「教義」問題，教廷同樣是一步都不能夠退讓。至於與台灣斷交的問題，由於不牽涉「教義」，相對來說容易解決得多。

也有一些不同建議，希望解決中梵關於「主教任命問題」的糾結。尤其是2007年，相當多的論者認為中梵可以參考「越南模式」，彼此略作妥協。所謂「越南模式」，就是：主教先由梵蒂岡提名，之後由中國任命，或者由梵蒂岡和中國同時任命。或者，也有看法認為可以重提80年代初鄧以明的例子，先由中國任命，再由梵蒂岡「追認」。當然，這個想法的假設是中梵雙方務必在事前溝通得清清楚楚，不要再出現「鄧以明事件」一樣的亂子。

這個建議得到了包括時任香港天主教樞機主教的陳日君，以及若干親中媒體的正面回應。2007年香港天主教刊物《公教報》引述陳日君說：

越南模式「幾好」（挺好），這種妥協可以接受。越南的宗教自由有所進步，例如主教能前往羅馬開會……希望中國這位老大哥，在這方面亦不會落後。<sup>[23]</sup>

---

23. 〈教廷對華教會態度陳牧盼採清晰立場〉，《公教報》（2007年2月4日，第3285號），頁1。

陳日君並且認為：教廷與台灣斷交雖然是艱難的事，但為了「牧民」需要，「教廷跟台灣方面打招呼後，於適當時候可以把目前在台北的大使館遷往北京。」<sup>[24]</sup>

由此清楚表明梵蒂岡在「一個中國」——與中華民國斷交的問題上是有可能妥協的。同年4月，《大公報》刊登了黃康顯的文章：〈中梵建交可參考越模式〉。文章指出「（越南）國內主教的挑選，都由梵帝（蒂）岡提名，最後交由越南政府委任。情況恰如『一國兩制』的香港，特首及主要官員的最後委任權都交給中央。」黃康顯認為中國與梵蒂岡建交是「一種必要」。因為教宗「儼然成為全球的精神領袖、文明象徵」。同時中梵建立，可以標誌着「中國的宗教自由、社會開放，進一步改善中國的國際形象。」<sup>[25]</sup>所以在中梵問題上，中國是可能釋出善意的。

的確，參照「越南模式」的建議，比較可能拉近中國和梵蒂岡在「國家主權」和「教義」上的分歧。然而，中梵建交，問題仍然相當複雜。

「中梵建交」至今還是談不攏，原因之一，當然是中梵雙方對於任命主教的權責問題有嚴重分歧。例如，中國主教是否可以到梵蒂岡進修？是否可以參與梵蒂岡的會議？所謂梵蒂岡在「純宗教」的範疇裏領導着中國主教——「純宗教」的定義是甚麼？中梵有沒有可能對這個問題達成一致看法？

另外，「懲處權」和「罷免權」，要比「任命權」更難處理。

24. 〈教廷對華教會態度陳牧盼採清晰立場〉，頁1。

25. 黃康顯：〈中梵建交可參考越模式〉，《大公報》（2007年4月26日），A19。

譬如，如果梵蒂岡認為某中國神職人員的行為有違聖職，給予懲處，中國會不會基於不同考慮，而不同意教廷的判斷，或阻攔教廷的處罰呢？

這個問題比「任命權」更複雜。就「任命權」而言——起碼在輪選過程的時候——雙方都可以「換人」，最終選出一個大家都合意的主教人選。但是，「懲處」卻有針對性，教廷原來要懲罰甲某，不能夠因為中國不同意，改為懲罰乙某。可是，梵蒂岡基於教廷權威和教義問題，也不可能妥協。

更大的問題是，如果中國宗教事務局鼓勵，或者要求經梵蒂岡任命的神職人員作出可能有違教義，或與神職人員身份不相稱的事情，中國天主教神職人員應當作何取捨？梵蒂岡需要思考這些情況有沒有可能發生。倘若發生，又如何應對？（起碼教廷認為1949年以後，中國的這類政治要求鋪天蓋地。）

同樣，如果梵蒂岡要求神職人員作出可能有違中國官方立場的事情，中國天主教神職人員又應當作何取捨？

天主教自晚清迄今的在華工作，是侵略還是貢獻？對此，中國官方和梵蒂岡的看法有明顯分歧，如何解決<sup>[26]</sup>？

「中國天主教愛國會」曾多次批評梵蒂岡，是否需要懺悔？中國政府能夠同意這個事情嗎？四、五十年代梵蒂岡對中國共產黨的批評，又是否需要「悔罪」？

26. 例如2000年10月1日，外交部發表聲明強烈抗議梵蒂岡「封聖」：「眾所周知，在近代史上，天主教的一些外國傳教士曾經是殖民主義、帝國主義侵略中國的直接參與者和幫兇。這次被梵蒂岡冊封的一些人更是在中國土地上姦淫搶掠，為非作歹，對中國人民犯下了不可饒恕的罪行。」《中華人民共和國國務院公報》（2000年，第34期），頁15。

凡此種種，都是極難解決的問題。也許，中國和梵蒂岡間中會有一些破冰的舉措，甚至不排除雙方可能達成若干口頭協議，甚至秘密協議。但是，建交是必須公布天下的，這樣，「教義」和「國家主權」的問題就必須坦坦白白地說清楚。

政治的事，一天時間都嫌太長。宗教教義的事，一千年都不會過時——

中梵有沒有可能建交呢？

也許永遠不會了。或也許，就是明天<sup>[27]</sup>。

---

27. 結句改寫自沈從文《邊城》的收筆：「這個人也許永遠不回來了，也許『明天』回來！」《邊城》（上海：生活書店，1934年），頁204。

## 延伸閱讀

1. 杜筑生：《教廷的國際地位：兼論教廷與中國的關係》。新北市：輔仁大學天主教學術研究中心，2012年。
2. 梁潔芳：〈脆弱的平衡——九七年後中梵港的三邊關係〉，《神學論集》（第113期，1997年），頁338–355。
3. 梁潔芬：《中共與梵蒂岡關係，1976–1994》。台北：輔仁大學出版社，1995年。
4. 陳方中、江國雄：《中梵外交關係史》。台北：台灣商務印書館，2003年。
5. 陳方中、吳俊德主編：《中梵外交關係六十年史料彙編》。台北：輔仁大學天主教史料研究中心，2002年。
6. 陳聰銘：〈1949–1952年羅馬教廷面對「兩個中國」問題形成之看法與因應之道〉，《輔仁歷史學報》（第29期，2012年），頁211–247。
7. 黃康顯：〈中梵建交可參考越模式〉，《大公報》（2007年4月26日），A19。





## 第十二章

大題小做：  
「共產主義，可以讓宗教消失嗎？」

天主堂



宣仁宣成  
聿昭極清  
大德

無玷  
冬光作彩

只有當實際日常生活的關係，在人們面前表現為人與人之間和人與自然之間極其明白而合理的關係的時候，現實世界的宗教反映才會消失。

馬克思：《資本論》<sup>[1]</sup>

按照共產主義的傳統觀念，宗教終究是要消失的。

共產主義者認為，人類相信宗教有兩個主因：第一是由於人對自然現象不明所以，於是暗暗「創造」超自然的神明，作為一切「未知」的解釋。彷彿好像事情有了「解釋」——舉頭三尺有神明，人就安心，生命就有把握，人生意義就明明白白。

這個看法認為：人相信宗教，出於「無知」。

科學，是破除「無知」的利器。1944年，毛澤東這樣說：「要老百姓不敬神，就要有科學的發展和普及。科學不發達、不普及，敬神在他們是完全需要的……有了科學知識，迷信自然就可以打破，沒有這一着，他還是要迷信。」<sup>[2]</sup> 在毛澤東的話裏，科學、宗教的關係此消彼長，兩不相容。這樣，要是科學愈發展，宗教就愈枯萎。

科學發展，宗教就枯死嗎？也不盡然。按馬克思的看法，人們相信宗教的第二個原因，是由於宗教是受迫害者的「安慰」。當共產制度還不能夠貫徹實踐之前，當共產主義精神文明還沒建立起來，宗教

- 
1. 馬克思：《資本論》，《馬克思恩格斯全集》第23卷（北京：人民出版社，1972年），頁96–97。
  2. 毛澤東：〈關於陝甘寧邊區的文化教育問題〉，《毛澤東文集》第3卷（北京：人民出版社，1996年），頁120。

就是「被壓迫生靈的歎息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神的制度的精神一樣。宗教是人民的鴉片。」<sup>[3]</sup>

這個意見認為：宗教是有害的，就像鴉片是有害的。雖然如此，扛着一代又一代苦難的勞動人民，他們苦無出路，時時受資本家欺侮。於是，他們把神明「想像」出來，好作為自己的安慰。毒品是有害的——但人生既然毫無光明也毫無意義，人們就寧願在宗教裏醉生夢死，都不願意面對現實。人愈苦，愈想欺騙自己；他們寧願昏昏沉沉地做夢，都永遠不要別人喚醒他們。

馬克思認為宗教的大害正在於此——「被壓迫的生靈」愈滿足於虛幻，愈不想反抗不義；所此，欺凌者就愈來愈放肆，社會因此充滿罪惡。

按共產主義的觀點，要消滅宗教，必須同時解決這兩個問題。正如毛澤東說：「宗教的消滅，只在人類消滅了階級（共產制度要建立起來）並大大發展了控制自然和社會的能力（科學戰勝自然）的時候，才有可能。」<sup>[4]</sup>這是共產主義基本的宗教觀念。

機會來了。1949年，中華人民共和國成立，中國人民站了起來。

機會來了之後，65年撲通一聲就過去——

在共產政權管治下，宗教在中國枯萎了嗎？不，恰恰相反，現實是，目前中國的宗教大行其道，比1949年以前尤有過之，紅紅火火。

- 
3. 馬克思：〈《黑格爾法哲學批判》導言〉，《馬克思恩格斯選集》第1卷（北京：人民出版社，1972年），頁2。
  4. 毛澤東：〈對習仲勛在中共新疆省第二屆代表會議上的報告的批語〉，《建國以來毛澤東文稿》第3冊（北京：中央文獻出版社，1996年），頁539–540。

中國人民站了起來，可他們又撲通一聲跪在神明跟前。

可不是麼？近20年，中國還有「宗教熱」的說法呢！不論哪一種宗教，信徒數量都顯著上升。寺廟道觀香火鼎盛，教會水淹不通。為甚麼會這樣？探討這個現象的文章多的是。宗教界自我肯定的文章不算——我專門挑選了由中國共產黨員所寫，或者發表在中國共產黨刊物的文章，也不少。譬如：1991年・龔學增的〈關於目前我國的「宗教熱」〉<sup>[5]</sup>，2000年・陳月芳：〈關於當前農村「宗教熱」的哲學思考〉<sup>[6]</sup>，2004年・黃輝：〈試論我國現階段「宗教熱」的原因及其對策〉<sup>[7]</sup>，2011年・黃文忠：〈我國「宗教熱」背後的冷思考〉<sup>[8]</sup>，2013年・秦秋：〈20世紀末期以來我國「宗教熱」原因探究〉<sup>[9]</sup>，等等。

這些文章的主要觀點認為：「宗教熱」的出現，是由於社會貧富懸殊加劇、社會不平等不公義的情況仍然存在、人們無法把握自己的命運、宣傳共產主義思想的力度不夠、中國宗教政策趨於自由。

革命尚未成功，而且好像有點倒退——歷史真的沒有規律可循。只是若干黨員仍然相信：必須「在新形勢下進一步加大精神文明建設

5. 龔學增：〈關於目前我國的「宗教熱」〉，《黨校科研信息》（第18期，1991年），頁10-12。作者單位：中央黨校科社部民族教研室。
6. 陳月芳：〈關於當前農村「宗教熱」的哲學思考〉，《宿州師專學報》（第1期，2000年），頁13-15。作者單位：宿州市委黨校。
7. 黃輝：〈試論我國現階段「宗教熱」的原因及其對策〉，《中共四川省委黨校學報》（第1期，2004年），頁54-57。作者單位：中共四川省委黨校 四川行政學院。
8. 黃文忠：〈我國「宗教熱」背後的冷思考〉，《商業文化》（第2期，2011年），頁236-237。作者單位：河北省委黨校。
9. 秦秋：〈20世紀末期以來我國「宗教熱」原因探究〉，《中共青島市委黨校・青島行政學院學報》（第6期，2013年），頁16-20。作者單位：青島農業大學，專門研究「中國社會主義核心價值體系」。

的力度，用馬列主義毛澤東思想去武裝廣大群眾，用共產主義的理想去代替各種宗教信仰。」<sup>[10]</sup>

時間是有。中國的共產主義，還在初級階段，來日方長。

留心看，這些文章都有一個假設：要是人們真正認識共產主義的精神文明建設，中國人就會做「正確」的選擇：接受科學、接受演化論、不信神、自求多福、開天闢地。

問題是：深入認識共產主義以後，人就一定不相信神了嗎？——並且，當共產主義深入民心，宗教就必然消亡，是這樣嗎？

問題很大，只能大題小做。

準備「基督宗教與中國文化」課程期間，我看了大概二十來本研究「當代中國宗教」的大陸博、碩士論文。其中一本，是「中共中央黨校」博士生，陳始發的〈新中國宗教政策的歷史考察〉（2001年5月提交）。這篇論文材料尚算詳實。然而，使我特別留意的，是論文的〈後記〉。

〈後記〉裏面的一段文字：

從一個極為偏僻的小山村一步一步地邁進京城的大門，從一個世代貧農的子弟變成一個擁有高學歷的高校教師，我要衷心感謝節衣縮食，含辛茹苦的父母親。是父母的物質支持與精神鼓勵驅使讓我完成了一步步的攀登。三年來，我不敢有絲毫的懈怠，今天終於完成了博士論文的撰寫。然而父親卻再也看不到這一天了，四年

---

10. 黃輝：〈試論我國現階段「宗教熱」的原因及其對策〉，《中共四川省委黨校學報》，頁57。

前的那場不幸奪去了父親正在盛年的生命，這是我心中永遠的痛，謹以此文告慰他的在天之靈<sup>[11]</sup>。

身為中共宗教政策的研究者，陳始發當然非常熟悉共產主義否定鬼神之說。然而，這卻無法撫平他喪父「永遠的痛」，以及他祈盼告慰父親「在天之靈」的心願——他希望父親知道他的成就。

自然，這是一段抒情文字，不應該過度詮釋，尤其不宜藉此認為作者肯定靈魂的存在。雖然如此，通過這篇〈後記〉最少可以看到：有許多感情，是不能夠用理智或知識來彌補的。「永遠的痛」，意味痛楚將一起延續下去。就這個情況而言，恩格斯所說：「當謀事在人，成事也在人」<sup>[12]</sup> 的狀況，永遠不能夠出現。

因為人的哀傷，不是理智或知識的問題，而是實實在在的情感。親人離世，人就應該哀傷。

另一篇，是「中國社會科學院」的博士論文，金聖民的〈當代中國基督教研究〉（2011年5月）。論文〈後記〉，有這一段話：

學位論文終於完成了！我首先要感謝我的主耶穌基督。三十三年來，我成長的每一步都浸透了主的恩惠……另外，對教會的兄弟姐妹、所有的教徒，我要表示感謝<sup>[13]</sup>。

金聖民是韓國留學生，比較能夠無所忌諱地陳述自己的宗教信

- 
11. 陳始發：〈新中國宗教政策的歷史考察〉，中共中央黨校中共黨史教研部博士論文（2001年5月），頁155。
  12. 恩格斯：〈反杜林論〉：「當謀事在人，成事也在人的時候，現在還在宗教中反映出來的最後的異己力量才會消失。」《馬克思恩格斯選集》第3卷（北京：人民出版社，1972年），頁356。
  13. 金聖民：〈當代中國基督教研究〉，中國社會科學院政治學系博士論文（2011年5月），頁146。

仰。這個情況至少說明了：三年來研習共產國度的宗教狀況<sup>[14]</sup>，完全未能動搖他的基督教信仰。不僅如此，他認為他信仰的耶穌，一直陪伴着他。他稱基督教會的信徒為「兄弟姐妹」，這顯然是「教內」用語，說明他是基督徒，他也樂於表明這個身份。這裏，金聖民的信仰心，以及對共產主義宗教觀的認識，同時增長，並行不悖。

最後說這一篇：北京中國政法大學碩士論文：何桂嵐的〈非基督教運動中的思想衝突〉（2009年3月）。論文〈致謝〉這樣寫道：

……最後，我要把最高的感謝，獻給我一位最好的朋友。在我困倦時，他給我力量；在我軟弱時，他令我剛強；在我缺乏智慧時，他給我的靈感；最重要的是，他的忍耐、他的鼓舞、他那永不缺乏、也永不回（會）止息的愛……他配得我全心的感謝，也希望這篇論文能夠得到他的喜悅，感謝他<sup>[15]</sup>！

看了這篇〈致謝〉，熟悉《聖經》的讀者，很容易會想起以下三句經文：

甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了<sup>[16]</sup>

永不止息的愛<sup>[17]</sup>

配得感謝<sup>[18]</sup>

14. 金聖民博士論文的第四章，用了逾50頁篇幅探討民國以來中國宗教政策的演進，反映了作者對共產主義宗教觀有較深入的了解。見金聖民：〈當代中國基督教研究〉，頁55-111。

15. 何桂嵐：〈非基督教運動中的思想衝突〉，中國政法大學思想政治教育專業碩士論文（2009年3月），頁43。

16. 《聖經·哥林多後書》12章10節：「因我甚麼時候軟弱、甚麼時候就剛強了。」見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000），頁1671。

17. 《聖經·哥林多前書》13章8節：「愛是永不止息」。見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》，頁1645。

18. 《聖經·啟示錄》5章12節：「曾被殺的羔羊，是配得權柄、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌讚的。」見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》，頁1852。

顯然，〈致謝〉裏所說「最好的朋友」，指的是基督宗教的上帝或耶穌。何桂嵐的碩士論文既然以「非基督教運動」為題，她對於1922–1927年中國人抨擊基督教的主要觀點必然熟悉。同樣，這些認識，無法改變她的信仰。

我想了許久。

要是連專門研究共產主義宗教觀、或者反基督教觀點的學者，都不一定因此認為信仰必然荒誕無稽；那麼，誰又能夠預言宗教的末日呢？

毛澤東始終說對了：「人們的宗教感情是不能傷害的，稍微傷害一點也不好。這件事不可隨便對待。就是到了共產主義也還會有信仰宗教的。」<sup>[19]</sup>

我想——即使我是武斷的——我始終覺得：除非科學家都不再懂得流淚；或者一個產科醫生，能夠不為她自己腹中死去的胎兒悲傷——要不，宗教，始終還會存在的。

那怕宗教是假的，都要如伏爾泰所說：「如果上帝不存在，也必須把祂創造出來。」<sup>[20]</sup>

或者，倘若上帝存在，那唯有祂——唯有「神」真的存在，才能夠讓「宗教」消失。

19. 毛澤東：〈同藏族人士的談話〉，《毛澤東文集》第7卷（北京：人民出版社，1999年），頁4。

20. 伏爾泰：〈給《三個騙子》一書作者的信〉，原文為“Si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer”，見Voltaire, Epître à l'auteur du livre des Trois imposteurs, *Oeuvres complètes de Voltaire* (Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1967), p. 403. 常見英語譯文為“If God did not exist, it would be necessary to invent him.”

## 延伸閱讀

1. 《崇尚科學 破除迷信：馬克思主義唯物論和無神論學習讀本》。北京：中共黨史出版社，1999年。
2. Anderson, Ken, *Bold as a Lamb: Pastor Samuel Lamb (林獻羔) and the Underground Church of China*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1991.
3. Gu Changshen (顧長聲), *Awaken: Memoirs of a Chinese Historian*. Bloomington. IN: AuthorHouse, 2009.
4. Yang, Fenggang (楊鳳崗), *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. New York: Oxford University Press, 2012.
5. Yang, Fenggang (楊鳳崗), Tamney, Joseph B. (ed.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*. Leiden: Boston: Brill, 2005.
6. 李素菊、劉綺菲：《青年與宗教熱》。北京：中國青年出版社，2000年。
7. 習五一：《科學無神論與宗教研究》。北京：中國社會科學出版社，2012年。



## **第四部分**

# **不可「憑信心」： 歷史材料與文獻可靠度問題**



塘

# 第十三章

## 盤古・女媧・阿無羅漢： 讀明清時期「開封猶太人碑」隨筆





1605年6月24日，這一天，艾田（Ai Tian）難掩他的激動，他終於要和耶穌會（The Jesuits）傳教士利瑪竇（Matteo Ricci 1552–1610）會面了<sup>[1]</sup>。

艾田住在開封，可他的長相——無論他的輪廓、鼻子、眼睛，都不像傳統中國人。當然了，艾田是切切實實的猶太人。最遲在北宋，他的祖先已經定居當時中國的首都開封<sup>[2]</sup>。到了明代，開封還建有一座宏偉的猶太教堂，住了十來戶以色列人家。當艾田看到利瑪竇向他展示聖母、聖嬰耶穌和施洗約翰（John, The Baptist）的畫像時，他恭恭敬敬地向他們行禮。

歷史開了艾田一個玩笑。他錯誤以為，利瑪竇和他有相同信仰。他以為畫中人，是《摩西五經》中以撒（Issac）的妻子利伯加（Rebecca），以及她的兩個孩子以掃（Esau）和雅各（Jacob）<sup>[3]</sup>。

- 
1. 關於艾田身分的考證參伯希和（Paul Eugène Pelliot）著、馮承鈞譯：〈艾田〉，載馮承鈞譯：《西域南海史地考證譯叢六編》（北京：中華書局，1956年），頁243–252。
  2. 關於猶太人何時遷入中國定居的問題，分別有周代以前說、周代說、漢代說、唐代說、北宋說。參張綏：《猶太教與中國開封猶太人》（上海：生活・讀書・新知三聯書店上海分店，1990年），頁13–22。筆者主張唐代說。至於猶太人定居開封的時間，以北宋的可能性最大。參陳垣：〈開封一賜樂業教考〉第四章〈始至開封之時代〉，《陳垣史學論著選》（上海：上海人民出版社，1981年），頁82–85。潘光旦：《中國境內猶太人的若干歷史問題：開封的中國猶太人》（北京：北京大學出版社，1983年），頁12–16。
  3. 上述艾田和利瑪竇會面的情節，參利瑪竇、金尼閣（Nicolas Trigault）著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》第一卷第十一章〈撒拉遜人、猶太人和基督教的教義在中國人間的跡象〉（北京：中華書局，1983年），頁115–117。又，為免辨識混亂，本文沿用《利瑪竇中國札記》中採用基督新教和合本《聖經》人名的中譯，而不採用天主教思高本《聖經》的中譯，謹此說明。

玩笑很大，可艾田和利瑪竇畢竟在中國的土地上，作了一次奇妙的信仰交流。這時候，利瑪竇的《天主實義》已經成書<sup>[4]</sup>，並且提出了著名的「吾國（意大利）天主，即華言上帝」<sup>[5]</sup>的說法。書中，利瑪竇認為天主教的上神，中國古已有之。

艾田認同這個主張嗎？有可能的，等一下再說原因。我們確鑿知道的是：明清開封猶太人的歷史文獻中，確實出現了把《摩西五經》和中國神話人物混同的情況。今天，我們還保留了明清時期三篇開封清真寺（猶太寺）的碑記。它們是：〈重建清真寺記〉（弘治二年1489）、〈尊崇道經寺記〉（正德七年1512）、〈重建清真寺記〉（康熙二年1663）<sup>[6]</sup>。在這三篇碑記中，追述了中國猶太人的祖先源流，並羅列了猶太教《摩西五經》的若干人物（宗派），包括：

- 一・盤古阿耽（亞當Adam）
- 二・女媧（挪亞Noah）
- 三・阿無羅漢（亞伯拉罕Abraham）
- 四・以思哈~~載~~（以撒Isaac）
- 五・雅呵厥勿（雅各Jacob）
- 六・十二宗派
- 七・也攝（摩西Moses）
- 八・阿呵聯（亞倫Aaron）

- 
4. 據譚杰考訂，《天主實義》初稿完成於1596年10月。參譚杰：〈《天主實義》之成書過程再考辨〉，《北京行政學院學報》（第4期，2013年），頁124–128。
  5. 利瑪竇：《天主實義》，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第1卷（北京：北京大學宗教研究所，2003年），頁92。
  6. 三篇碑文全文載陳垣：〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣史學論著選》，頁65–76。下文凡引述三篇碑文，均據此本。

九・月束窩（約書亞Joshua）

十・藹子喇（以斯拉Ezrah）

上述人名引自「弘治碑」和「正德碑」。前者是碑刻原文，括號內是基督新教《聖經》和合本的中文翻譯和英譯。此外，「弘治碑」和「康熙碑」，都說阿無羅漢是盤古氏的第十九代孫。據陳垣〈開封一賜樂業教考〉，以及張文漢、張綏研究「開封猶太人」的著作<sup>[7]</sup>，加上碑文和《摩西五經》的記述，可以斷定碑記中盤古阿耽、女媧、阿無羅漢，即指亞當、挪亞、亞伯拉罕。

## 二・

問題是：盤古、女媧、阿無羅漢，在古代中國都有特定內涵。為甚麼開封猶太人用這些名稱翻譯他們祖先的名字呢？在解釋這個問題之前，先得簡單介紹盤古等神話「人物」，和《摩西五經》所記阿當、挪亞、亞伯拉罕有何不同。

一・盤古和阿當——今存關於盤古最早記載始於三國，《藝文類聚》引《三五曆紀》云：「天地渾沌如雞子，盤古生在其中。萬八千歲，天地開闢。」<sup>[8]</sup> 盤古在天地之中，一日九變，他的身量與天地一同增長，形成了「天下地上」廣闊的空間。另外《廣博物志》引《五運歷年紀》謂：「盤古之

- 
7. 陳垣：〈開封一賜樂業教考〉，載《陳垣史學論著選》，頁65-108；江文漢：《中國古代基督教及開封猶太人》（上海：知識出版社，1982年），頁209-215；張綏：《猶太教與中國開封猶太人》，頁2-12。
  8. 歐陽詢：《藝文類聚》卷1，載董治安主編：《唐代四大類書》冊2（北京：清華大學出版社，2003年），頁764。

君，龍首蛇（同蛇）身，噓為風雨，吹為雷電，開目為晝，閉目為夜」，突出了盤古和人類外形的明顯差異。盤古「死後骨節為山林，腸為江海，血為淮瀆，毛髮為草木」<sup>[9]</sup>，由是世界有了現在的樣子。

阿當——據〈創世記〉，他是上帝按自己的形像創造，是百分百的人，他的責任是管理世界。〈創世記〉描述了阿當吃善惡樹果子前後，人類生存狀態的變化<sup>[10]</sup>。

二・女媧和挪亞——女媧的記載最遲出現在戰國。《楚辭・天問》有「女媧有體，孰制匠之」<sup>[11]</sup> 的提問；郭璞注《山海經・大荒西經》云：「女媧，古神女而帝者，人面蛇身。」<sup>[12]</sup>《太平御覽》引《風俗通》，敘述女媧創造人類的故事：「女媧搏（按：捏聚搓揉成團）黃土作人，劇務，力不暇供，乃引繩於絇泥中，舉以為人。故富貴者，黃土人也；貧賤凡庸者，絇人也。」<sup>[13]</sup>此外，《列子・湯問》有「女媧氏煉五色石以補其（天）闕」<sup>[14]</sup>的說法。

挪亞——〈創世記〉記載他是拉麥（Lamech）的兒子，是人，又是上帝眼中的義人。他按上帝的指示，造了方舟。並

- 
9. 董斯張：《廣博物志》卷9，《景印文淵閣四庫全書》（冊980）（上海：上海古籍出版社，1987年），頁178。
  10. 《聖經・創世記》第1-4章。中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000年），頁30-36。
  11. 洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，1993年），頁104。
  12. 郭璞注：《山海經・大荒西經》卷16，《景印文淵閣四庫全書》（冊1042），頁75。
  13. 李昉等：《太平御覽》卷78，《四部叢刊》本（冊38）（上海：上海書店，1985年），頁8。
  14. 楊伯峻：《列子集釋・湯問篇》（北京：中華書局，1985年），頁150。

在大洪水到臨之時，帶同家人和動物躲進方舟，藉此避過了大洪水的禍患<sup>[15]</sup>。

三・阿無羅漢和亞伯拉罕——阿無羅漢的翻譯很可能來自阿羅漢（梵文Arhat），羅漢是阿羅漢的簡稱。釋玄應《一切經音義》釋《維摩詰經》「真人」條云：「真人，此即阿羅漢也。或言阿羅訶。」<sup>[16]</sup>《楞嚴經》載富樓那彌多羅尼子云：「世尊（佛也）知我有大辯才，以音聲輪教我發揚。我於佛前，助佛轉輪，因獅子吼，成阿羅漢。」<sup>[17]</sup>人可以成為羅漢，修成羅漢四果後，諸漏已盡，萬行圓成，永遠不會再受生死輪迴之苦<sup>[18]</sup>。

亞伯拉罕初名亞伯蘭（Abram），上帝應許他作萬國的父，把迦南地賜給他的後裔。在上帝要毀滅所多瑪（Sodom）和蛾摩拉（Gomorrah）的時候，他和上帝討價還價。在摩利亞地（Moriah），他按上帝的指示，把兒子以撒（Issac）獻給上帝<sup>[19]</sup>。

比較上述，中國文獻描述盤古、女媧時，更強調他們的神蹟和超人力量，他們的軀體和人有顯著差異（龍首蛇身/人面蛇身）。此外，

- 
- 15. 《聖經・創世記》第6-9章。中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》，頁37-41。
  - 16. 玄應：《玄應一切經音義》卷8《維摩詰經》「真人」條（台北：中央研究院歷史語言研究所，1992年），原書頁35，行列編號367。
  - 17. 馮國超主編：《楞嚴經》（長春：吉林人民出版社，2005年），頁132。
  - 18. 這兩行釋述「羅漢」的文字參考了白化文：〈中國的羅漢〉，載《文史知識》編輯室編：《佛教與中國文化》（北京：中華書局，1988年），頁230-237。
  - 19. 《聖經・創世記》第12-22章。中文聖經啟導本編輯委員會編：《中文聖經啟導本》，頁45-60。

文獻沒有記載他們緣何而生，沒說他們有後代。至於阿羅漢，文獻強調的是他們功德圓滿，超脫六道（天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜牲）。據佛教說法，這固然是人可以企及的境界，但修成正果後，也就沒有了人的情欲，所以羅漢和普通人還是有相當分別的。

與此不同，〈創世記〉更着重描述阿當、挪亞、亞伯拉罕身為「人」的特徵。他們是人，乃血肉之軀，沒有神力，會軟弱、懼怕，甚至犯錯。好像挪亞和亞伯拉罕被上帝稱為義人，但基於人的限制，不可能完全明白上帝的心意。正因如此，他們在不明所以的時候選擇服從上帝（建築方舟、把兒子作為獻祭），就更能夠突出他們對上帝的信心。總之，他們三人雖然在猶太人的論述中有重要地位，但究其性情，仍然是常人。

### 三・

明中葉至清初的開封猶太人，是否已經不熟悉《摩西五經》，以至混淆了猶太人祖先（人類）、中國神話神祇（神）、以及佛教的「羅漢」的分別呢？

這個可能性不大，原因是：

一・「弘治碑」記摩西「求經於昔那山（西乃山 Sinai）頂，入齋四十晝夜」；「康熙碑」說「聖祖默舍（「弘治碑」作也攝，即摩西）……受經於西那山（「弘治碑」作昔那山）……齋祓盡誠，默通帝心」。這裏的「帝」指猶太人信奉的上帝。既然說「求經」、「受經」，且說摩西可以「默通帝心」，這個「帝」必然是有意識的。三篇開封猶太人碑記都強調一賜樂業教「不塑於形像，不誦於神鬼，不信於邪術」；這明顯是

猶太教鮮明的一神論意識，可見碑記撰作者不認為盤古、女媧、阿無羅漢是神。

- 二・今存三篇碑文，都記載了〈創世記〉的若干事情。例如「正德碑」有「十二宗派」，「康熙碑」記述開封猶太人有《聖經記變》、《明道序》等著述，以闡明《道經》（即摩西經卷）的道理，可見當時開封猶太人對《摩西五經》內容不至於茫然無知。
- 三・最重要的證據是：利瑪竇清楚記述艾田「很熟悉《舊約》歷史，諸如亞伯拉罕、猶蒂絲（Judith，按：即Book of Judith，或譯〈友弟德傳〉，今本基督新教《聖經》無此卷）、末底改（Mardochai）和以斯帖（Esther）的故事。」這樣，艾田對亞伯拉罕生平的認識顯然不可能止於僅僅聽過他的名字。利瑪竇還說，艾田的幾位同胞，包括他的親兄弟仍然精通希伯萊語，艾田自己也認得希伯萊字。在利瑪竇和艾田會面的三年後，他派遣了一位中國信徒到開封去，據這個中國信徒說：開封猶太教堂的主持人清楚知道「彌賽亞」（Messiah）的預言；並認為彌賽亞要再過一萬年才會降臨<sup>[20]</sup>。根據這些材料可以推測，艾田以及開封猶太人對於《摩西五經》的故事起碼知其大概，不可能混淆中國神話人物、佛教的羅漢，以及猶太人祖先的事蹟。

問題是，把「阿當」稱為「盤古」、把「挪亞」稱為「女媧」、把

20. 上述艾田和利瑪竇分享對《摩西五經》的認識，以及利瑪竇派遣中國信徒走訪開封猶太教堂的事蹟，參利瑪竇、金尼閣（Nicloas Trigault）著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》第一卷第十一章〈撒拉遜人、猶太人和基督教的教義在中國人中間的跡象〉，頁116-118。

「阿布拉罕」稱為「阿無羅漢」——這些名稱中國人看在眼裏，不可能不想到他們熟悉的中國神話和佛教意涵。那麼，開封猶太人採用這種「惹人誤會」的翻譯，原因是甚麼？由於文獻不足徵，這裏只能夠以明代天主教傳入中國的情況為例，推測其中可能性：

第一種推測：為了融入中國文化之故。例如在明代，「天竺」一般指印度，清高宗時期《御製文集》〈天竺五印度考訛〉云：「天竺一國，分為東西南北中五印度。即梵經所稱印達爾……五印度皆厄訥特珂克之地。」<sup>[21]</sup> 儘管如此，意大利天主教傳教士羅明堅（Michele Ruggieri）卻多次自稱來自天竺國。他在一封介紹天主教的短文裏就自謂「僧自天竺國，心慕華教」，又說「天主慈悲，憫人地獄之苦，化為男子降生天竺……天竺人至今家船（傳）戶誦。」<sup>[22]</sup> 文中第一個「天竺」指意大利，第二個天竺指以色列，第三個天竺指西歐，廣義來說都泛指西方。這是傳教士來華常見的翻譯現象，類似情況，同樣見於開封猶太人碑。「弘治碑」說一賜樂業教「出自天竺」，「正德碑」說「本出天竺西域」，「康熙碑」說「教起於天竺」，採用的也是天竺的廣義。陳垣認為，開封猶太人碑的「天竺」，「不過以舊有名詞，擬西域極遠之處，猶之以盤古二字比阿耽，令人易明。」<sup>[23]</sup> 可是，張綏卻不認同這種理解。他的理由是：

- 一・開封猶太人立碑的原因，正在於敘述本教歷史，他們沒有必要將自己發源地的名稱改成「天竺」。

21. 梁國治等奉敕編：〈天竺五印度考訛〉，《御製文集》二集卷21，《景印文淵閣四庫全書》（冊1301），頁411。

22. 羅明堅文章全文見張西平：〈來華耶穌會士的第一篇漢文天主教作品〉，《或問》（第17期，2009年），頁35-36。

23. 陳垣：〈開封一賜樂業教考〉，頁78。

二・如果開封猶太人為了「令人易明」，為甚麼不把「昔那山」，也改用一個中國人熟悉的山名呢？而且，以開封猶人對《摩西五經》的認識，不可能出現這些混淆祖先的「錯誤」<sup>[24]</sup>。

可這就更讓人困惑了。如果以盤古、女媧等翻譯猶太祖先的名字並非出於無知的錯誤，又不是為了讓人明白易懂——那應當如何解釋這種古怪的譯名？對此，張綏感到相當困惑，不得不謙虛地說：「筆者自覺難以自圓其說，只能作一個問題留下，以待讀者共同討論。」<sup>[25]</sup>

第二種推測，非常大膽：開封猶太人會不會認為，中國神話的盤古、女媧，其實是猶太教故事東傳後「以訛傳訛」的結果；因此在碑記中用上這些名字，正好撥亂反正，回復盤古、女媧的本來面目？

這是非常冒險的假設，卻並非全無可能。首先，和利瑪竇的《天主實義》一樣，「康熙碑」直接引述了《詩經・大明》中「小心翼翼，昭事上帝」的話，指向猶太教的上帝<sup>[26]</sup>。「康熙碑」的撰作者和利瑪竇都認為，先秦儒家經籍和《摩西五經》所載的「上帝」並無二致，是同一位神。

另外，仔細看三塊開封猶太人碑中《摩西五經》人物的譯名，只有盤古、女媧、阿無羅漢三個稱謂帶有中國傳統文化色彩，其餘雅呵厥勿、乜攝等等都是音譯。其中，盤古、女媧的名字是直接挪用的。

24. 張綏：《猶太教與中國開封猶太人》，頁29。

25. 張綏：《猶太教與中國開封猶太人》，頁29–30。

26. 「康熙碑」引句見陳垣：〈開封一賜樂業教考〉，頁72；《天主實義》引句見利瑪竇：《天主實義》，頁92。

中國典籍裏沒有「阿無羅漢」；雖然如此，這個名字有鮮明的宗教色彩、讓人聯想到得道者、神人等內涵。

問題是：為甚麼開封猶太人能夠在中國的文獻中，找到他們祖先的對應名字？

我試着提出一個假設：按猶太教對人類起源的認識，阿當（盤古）和挪亞（女媧），都是全人類的祖先。所以順理成章地，包括猶太人、中國人，都是阿當和挪亞的後代。傳統猶太教信徒認為，只有《摩西五經》的創世故事才是人類演化確鑿無誤的「事實」；別的文化體系的創世神話，只有兩種可能：要不是子虛烏有，要不就是《摩西五經》故事的異化或訛傳。

這種理解，也有明代天主教的例子可作參考。例如馮應京（1555–1606）在〈《天主實義》序〉中認為，「佛家西竊閉他臥刺（畢達哥拉斯 Pythagoras）勸誘愚俗之言，而衍之為輪迴。」<sup>[27]</sup>這句話中，馮應京把佛教學說視為畢達哥拉斯思想的變異。

不僅如此，若干明末耶穌會傳教士，認為中國人的祖先，其實是後來遷徙至亞洲的挪亞後裔。例如在《龐子遺詮》中，龐迪我（Didaco de Pantoja 1571–1618）藉着中西士人的相互問答，指出：「洪水之後，天下人稀，而又分析於多方，故經一二百年，然後及於中土。今譯天主經與中國歷年之紀，此時似當伏羲、神農之

27. 馮應京：〈《天主實義》序〉，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第1卷，頁72。

時。」<sup>28</sup> 這段話，顯然認為傳說中國人的祖先伏羲、神農，正是「大洪水」以後一、二百年才出生的人物，他們都是大洪水碩果僅存的挪亞一家的後裔。

我想到這種假設的原因是：在開封猶太人碑眾多《摩西五經》人物的名字中，明顯地，「阿無羅漢」是清晰的分水嶺。在他前面，盤古、女媧都是中國神話的角色；在他後面，全是對中國人而言不能望文生義的音譯名稱。這正好符合猶太人的歷史觀——阿當和挪亞是全人類的祖先。

大洪水以後，萬族各自有自己的先祖。就開封猶太人而言，他們的「立教祖師」（「弘治碑」用語）是阿伯拉罕。由於這個人物不曾在中國的典籍出現，開封猶太人按着阿伯拉罕「參贊真天，一心侍奉，敬謹精專」（「弘治碑」用語）這種「得道者」的形象，採用了半音譯半意譯的名字——「阿無羅漢」——來象徵阿伯拉罕的崇高形象。

至於以撒、雅各、摩西等人物，更不可能在中國古籍留下蹤跡，開封猶太人也直接用相近的中文語音，寫出了他們的名字。

是這樣嗎？開封猶太人認為：《摩西五經》中關於阿當、挪亞生平故事的記述，才是盤古、女媧故事原始而正確的版本？是中國人搞錯了，盤古沒有身化大地，女媧也沒有補天——他們其實是偷吃禁果，與動物同舟共濟的阿當和挪亞？猶太人把盤古、女媧重新放置在

28. 龐迪我：《龐子遺詮》卷4〈詮人類原始〉，載鍾鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第2冊（台北：台北利氏學社，2002年），頁碼233。又，關於明末耶穌會士認為中國人為挪亞後裔的研究，可參徐光台：〈東林人士熊明遇否定耶穌會士主張中國人為諾亞後裔〉，《漢語基督教教學論評》（第9期，2010年），頁173–205。本文引述龐迪我這一段資料，也是通過閱讀徐光台的文章而得知的，特此說明。

《摩西五經》的系脈中，才算是寫出了盤古和女媧的真實故事？開封猶太人這種譯名，其實不是挪用，而是更正了盤古和女媧的內涵？

或者，我必須再一次鄭重聲明：這是假設。而且我還應該坦白承認，我不認為自己已經提供足夠證據，支持這個設想。顯然這個假設要成立，需要比上文遠多得多的證據來支持。可惜的是，在缺乏新的文獻材料下，歷史變了「猜猜看」遊戲。（當然我會說，猜想，也得說出理由，不然就是胡思亂想。）

## 四・餘話

回到前文說過的問題：利瑪竇說：「吾國天主，即華言上帝」。艾田認同這個主張嗎？

大概不。艾田心裏想的是：

尊敬的利瑪竇教士，抱歉您搞錯了。我們確實和您一樣，相信阿當、挪亞、阿伯拉罕所信奉的上帝。可是，彌賽亞還沒來。正如中國人搞錯了盤古、女媧的故事一樣，抱歉，您也錯把耶穌當上帝了——

我猜，艾田會這樣想嗎<sup>[29]</sup>？

29. 根據《利瑪竇中國札記》記載，開封猶太教堂的主持人的確認為利瑪竇對彌賽亞的認知錯誤，這位主持人完全不承認彌賽亞已經降生。雖然如此，他仍然尊敬學識淵藪的利瑪竇，並且懇切期望，如果利瑪竇能放棄錯誤的信仰，皈依猶太教，開封猶太人願意授予他猶太教堂高級神職人員的尊貴份位。參利瑪竇、金尼閣（Nicloas Trigault）著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁118。

## 延伸閱讀

1. White, William Charles, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'aifeng Fu.* (Toronto: University of Toronto Press, 1942).
2. 江文漢：《中國古代基督教及開封猶太人》。上海：知識出版社，1982年。頁143–215。
3. 伯希和 (Paul Eugène Pelliot) 著、馮承鈞譯：〈艾田〉，載馮承鈞譯：《西域南海史地考證譜叢六編》。北京：中華書局，1956年。頁243–252。
4. 呂宗力、欒保群編：《中國民間諸神》。台北：臺灣學生書局，1991年。
5. 張倩紅、吉喆：〈西方傳教士視野中的開封猶太社群〉，《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）（第44卷第1期，2011年），頁123–130。
6. 張綏：《猶太教與中國開封猶太人》。上海：生活・讀書・新知三聯書店上海分店，1990年。
7. 陳垣：〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣史學論著選》。上海：上海人民出版社，1981年。頁65–108。
8. 潘光旦：《中國境內猶太人的若干歷史問題：開封的中國猶太人》。北京：北京大學出版社，1983年。





# 第十四章

## 歷史材料的拿捏： 以曾國藩公文、私人書信對 「天津教案」的敍述差異為例



## ——歷史材料可信嗎？

記得在一次中國歷史課上，兩位同學為這個問題吵得面紅耳赤。甲說：「所有歷史都不可信！因為歷史材料一定帶有作者的偏見。」乙說：「你這是後現代主義，把一切都破碎了。可是歷史是發生了的事情，不是創意寫作。」<sup>[1]</sup>

看真的，甲、乙說的是不同的話題。甲說的是：歷史紀錄者「怎樣寫」歷史；乙說的是：歷史裏發生的「事件」。

其實，問題倒不難回答。譬如我說：曾國藩生於1811年、卒於1872年；「天津教案」的發生時間是同治九年（1870年）。這些說法主觀嗎？是否可信？這很容易判斷，核對一下歷史資料、檔案文件就可以了。

然後，換個話題。假如我說：「天津教案主要是洋人的錯。」或者說，「天津教案主要是中國人的錯。」哪個說法才是歷史「事實」呢？這就有點難說了。但是，為甚麼難說呢？

原因是：我們很容易判斷曾國藩的生卒年、天津教案發生時間的對錯，因為這屬於「歷史資料」的範疇，有客觀標準作判斷。可是，關於天津教案責任誰孰的問題，就容易眾說紛紜。因為，這已經不是「歷史資料」可以回答得了——卻是「歷史評價」的範疇。

後者，是「史觀」和「史識」的問題。是如何「解釋」歷史的問題。

---

1. 「後現代主義」（postmodernism）的內涵頗為複雜。概括言之，它在於打破既有的解釋模式，強調事物或現象的模糊性、間斷性、異端、多元性、散漫性——尤其在於否定單一的權威判斷。相關論述可參李歐塔（Jean-François Lyotard）著、車槿山譯：《後現代狀態：關於知識的報告》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2012年）。

更複雜的是，有些時候，即使是歷史事件的當事人，他們在不同處境、不同場合，對於同一件事件都會有截然不同的看法。這就讓歷史的解釋愈發困難。

曾國藩對天津教案的判斷和論述，正好是這個複雜問題的好例子。筆者查閱曾國藩所寫的「公文」和「私人書信」，發現他在不同文字中，對「天津教案」的看法明顯有異，很值得細味——這也正好用來作為拿捏歷史材料方法的示例。

先交待一些「歷史訊息」：天津教案發生在同治九年，傳言天津教堂拐買幼童、虐殺嬰兒、挖眼剖心，法國領事豐大業（Henry Fontanier 1830–1870）槍擊天津知縣隨從，天津民眾憤而殺死法國領事、神父、修女、信徒多人。法國以軍艦相逼，要求中國嚴懲涉事官員兇徒，清廷派直隸總督曾國藩處理事件<sup>[2]</sup>。

舉以下四項為例，說明曾國藩在「公文」、「私人信件」中對天津教案的敘述差異。

## 一・曾國藩對天津民風的看法

同治九年6月11日（注：下文日期均用農曆），曾國藩發布〈諭天津士民〉，信件首先稱讚天津「民皆好義，各秉剛氣」，自己對此「心竊嘉之」。其後，曾國藩指出觸發「天津教案」的原因是津民「好義而不明理」、「誤用之，則適滋事變」，但始終認為天津士民存此美質，可以挽回日後名聲。所以他特別「勸諭津郡士民，必明理而後

2. 關於「天津教案」的基本背景和經過，可參陳方中：〈天津教案再探〉，《輔仁歷史學報》（第11期，2000年），頁133–160。

可言好義。必有遠慮而後可行其剛氣。」<sup>[3]</sup>這封告諭旨在安撫天津百姓，文章雖然對天津百姓「好義而不明理」作了批評，然而措辭顯得較委婉。6月23日曾國藩的奏摺，也有「天津風氣剛勁，人多好義，其僅止隨聲附和者不失為義憤」<sup>[4]</sup>的話。似乎曾國藩對天津民風頗有好感。

可是，查看在此之前，6月4日曾國藩寫給兒子的信，卻說：

余即日前赴天津，查辦毆斃洋人焚毀教堂一案。外國性情凶悍，津民習氣浮囂……<sup>[5]</sup>

和上述的觀點截然不同，從這段文字可見：原來曾國藩在〈諭天津士民〉以先，早就認為「津民習氣浮囂」。這個評價，和〈諭天津士民〉裏天津百姓的形象大不相同。

7月23日，曾國藩寫給寶鋆的信，也說「天津民情囂張如故」<sup>[6]</sup>。另一方面，查閱曾國藩在天津教案前後寫作的家書和私人書信，都找不到他褒揚天津民風的話。這個情況反映了曾國藩在公文、私人書信裏對天津民風的評價不一致。

上述兩個觀點，哪一個才是曾國藩的真正看法呢？自然，相對於公文而言，私人書信——特別是家書，由於避忌較少，比較能夠「講真話」。據此，歷史學家就可以判斷：「習氣浮囂」更可能是曾國藩對天津民風的真態度。至於「民皆好義……心竊嘉之」，不過是「講官腔」而已。

3. 曾國藩：〈諭天津士民〉，《曾國藩全集》冊14（長沙：岳麓書社，1985-1994年），頁457-458。

4. 曾國藩：〈查明天津教案大概情形摺〉，《曾國藩全集》，冊12，頁6981-6982。

5. 曾國藩：〈諭紀澤紀鴻〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1369。

6. 曾國藩：〈覆寶鋆〉，《曾國藩全集》，冊30，頁7236。

## 二・曾國藩對天主教的看法

6月23日奏摺，曾國藩說：

「英、法各國乃著名大邦」、「天主教本係勸人為善……即仁慈堂之設，其初意亦與育嬰堂、養濟院略同，專以收恤窮民為主……彼以仁慈為名，而反受殘酷之謗，宜洋人之忿忿不平也。」<sup>[7]</sup>

可是，他在8月28日的奏摺卻說：

「天主一教，屢滋事端」，「法人之天主教，但求從教之眾多，不問教民之善否」，「凡教中犯案，教士不問是非，曲庇教民。」<sup>[8]</sup>

當然，這兩封奏摺前者講天主教憐恤窮人的教義，後者講天主教教民良莠不齊、教士曲庇教民——這兩者不是同一個平面的問題，不能夠遽然認為曾國藩的話自相矛盾。然而，曾國藩對於法國天主教會的真正看法是甚麼呢？

11月1日，曾國藩寫信給他的同鄉——湘軍將領彭玉麟，他坦誠指出「六月二十三日一疏袒護天主教，既乖正理，並違本心。」<sup>[9]</sup>清楚表明自己當日對天主教的若干肯定是違心之辭。根據「私人書信」的內心剖白一般比「官話」更可靠的原則，曾國藩對天主教的真實看法，應以8月28日奏摺和11月1日書信的「貶評」為準。

7. 曾國藩：〈查明天津教案大概情形摺〉，《曾國藩全集》，冊12，頁6980。

8. 曾國藩：〈調補兩江總督曾國藩奏陳悔劾天津府縣並津案事出有因片〉，收於中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系合編：《中國近代史資料叢刊續編・清末教案》第一冊（北京：中華書局，1996–2006年），頁920。

9. 曾國藩：〈覆彭玉麟〉，《曾國藩全集》，冊30，頁7335。

### 三・曾國藩對涉事府、縣官員的看法

曾國藩6月23日的兩封奏摺，都指出：「地方釀成如此巨案，究係官府不能化導於平時，不能預防於先事」<sup>[10]</sup>、又說：「地方官事前既疏於防範，事後又不能迅速獲犯……」<sup>[11]</sup>

6月24日給法國使臣的覆函，他說：「府縣事前即不能防範，事後又不能速拿兇徒」<sup>[12]</sup>，因此，曾國藩決定「奏明將天津府知府張光藻、天津知縣劉傑二員，即行革職，請旨飭交刑部治罪，以示懲儆而維大局。」<sup>[13]</sup>就這些材料看，似乎曾國藩確實認為天津知府、知縣對天津教案難辭其咎。

可是，在6月24日他寫給長子曾紀澤的信，表達的卻是完全不同的意思。信中，他自責地說：

（法國）以兵船要挾，須將府縣及陳國瑞三人抵命。  
不得已……竟將府縣奏參革職，交部治罪。二人俱無大過，張守尤洽民望。吾此舉內負疚於神明，外得罪於清議，遠近皆將唾罵。<sup>[14]</sup>

- 
10. 曾國藩：〈查明天津教案大概情形摺〉，《曾國藩全集》，冊12，頁6982。曾國藩：〈天津知府張光藻知縣劉傑革職請旨交刑部議罪片〉，《曾國藩全集》，冊12，頁6979。
  11. 曾國藩：〈天津知府張光藻知縣劉傑革職請旨交刑部議罪片〉，《曾國藩全集》，冊12，頁6979。
  12. 曾國藩：〈照覆洋人〉，《曾國藩全集》，冊14，頁459。
  13. 曾國藩：〈天津知府張光藻知縣劉傑革職請旨交刑部議罪片〉，《曾國藩全集》，冊12，頁6979。
  14. 曾國藩：〈諭紀澤〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1375。

7月2日，他寫信給同鄉湖南長沙人鄭敦謹，不僅再次強調自己「深自愧負，則尤在府縣下獄一事」，更說自己「首興冤獄」<sup>[15]</sup>！可見曾國藩根本不認為府縣應當治以重罪。

終於，8月28日，在「懲儆」天津府縣的兩個月後，曾國藩捺不住良心的責難，寫了一封公函，坦言自己由始至終都認為「府縣本無大過」，當日的決定不過是「冀和局之速成，不顧情罪之當否……此疏朝上，夕已悔恨。」<sup>[16]</sup>參看上文引述他6月24日的家書，更可體會曾國藩的痛苦心情已經持續了兩個多月。9月11日，他寫了許多書信，其中竟然12次出現「內疚神明，外慚清議」<sup>[17]</sup>八字，全部都針對自己讓府縣下獄一事。至此，曾國藩真是憂傷痛悔已極了。

#### 四・曾國藩對三口通商大臣・ 兵部左侍郎崇厚的看法

崇厚（1826–1893）在天津教案之前，已先後參與清廷與普魯士、丹麥、荷蘭、西班牙、意大利等國的約章簽訂，與洋人交往的經驗比曾國藩豐富得多。在6月24日的家書中，曾國藩回顧說：「余自來津，

15. 曾國藩：〈覆鄭敦謹〉，《曾國藩全集》，冊30，頁7221–7222。

16. 曾國藩：〈調補兩江總督曾國藩奏陳悔効天津府縣並津案事出有因片〉，收於中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系合編：《中國近代史資料叢刊續編·清末教案》第一冊，頁812。

17. 曾國藩：〈覆傅振邦〉，《曾國藩全集》，冊30，頁7271。其餘11次「內疚神明，外慚清議」見〈覆錢鼎銘〉、〈覆費學曾〉、〈覆楊昌濬〉、〈覆郭柏蔭〉、〈覆魁玉〉、〈覆景霖〉、〈覆英翰〉、〈覆何璟〉、〈覆蔣志章〉、〈覆富明阿〉、〈覆李鶴年〉、同書同冊，頁7271–7281。

諸事惟崇公（崇厚）之言是聽。」<sup>[18]</sup>可見曾國藩剛抵達天津的十來天，十分依賴崇厚的外交經驗。

查看曾國藩在天津教案期間寫作的奏摺，都沒有講過他和崇厚的合作問題，也沒有對崇厚作任何評價。雖然如此，他的私人書信卻十分清楚地反映了自己對崇厚愈趨不滿。

6月21日，曾國藩寫給兒子的信裏說：「崇帥事事圖悅洋酋之意以顧和局，余觀之殊不足恃。」<sup>[19]</sup>6月24日家書：「不得已從地山（崇厚）之計，竟將府縣奏參革職，交部治罪。」<sup>[20]</sup>6月29日家書，曾國藩說他已經不想再聽從崇厚的計議了：「以前為崇公所誤，失之太柔，以後當自主也。」<sup>[21]</sup>7月2日曾國藩給鄭敦謹的信，指出法國使臣「欲令府縣抵償人命，國藩堅持不允，崇帥懼以此開釁，力請奏交刑部。」<sup>[22]</sup>直接把府縣下獄一事，歸咎於崇厚的怕事懼外。

這幾封私人信件，反映了天津教案公函中較少看到的清廷官員協作的磨擦。這些材料，對於理解晚清執事官員決策的形成，十分重要。

除上述四點，還有一些觀點，是公函裏沒呈現出來的，例如：曾國藩在天津教案的公函中未曾提及自己的名譽，可是查閱他6月17日的家書，早就認為自己「所辦皆力求全和局者，必見譏於清議。但使

18. 曾國藩：〈諭紀澤〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1376。

19. 曾國藩：〈諭紀澤〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1375。

20. 曾國藩：〈諭紀澤〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1375。

21. 曾國藩：〈諭紀澤〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1376。

22. 曾國藩：〈覆鄭敦謹〉，《曾國藩全集》，冊30，頁7222。

果能遏兵，即招謗亦聽之耳。」<sup>[23]</sup>反映他處理此案，早有招致罵名的心理準備。

又如他在7月12日的家書說：「拿犯八十餘人……其認供可以正法者不過七、八人，餘皆無供無證，將來不免驅之就戮。既無以對百姓，又無以謝清議。」<sup>[24]</sup>7月16日曾國藩日記寫道：「堅囑拿混星子及水火會」<sup>[25]</sup>，似乎他又想拿「莠民」充數。這都是在公函中找不到的話。限於篇幅，這裏就不一一枚舉了。

的確，學習歷史有許多不同的層次。

如果單單注視「歷史資料」——那麼，只要材料充足，學習者又夠勤奮的話，要回答諸如「清廷差遣了誰來負責處理天津教案？」、「天津教案中哪些官員受到懲處？」或者諸如「哪年哪月哪國得到了哪些特權？」等等的問題，都不難有確鑿的回覆。

可更重要的是：這些「歷史資料」告訴了我們甚麼呢？

譬如：如果我們只閱讀清廷的公函，我們會對天津教案有怎樣的印象？

或者：如果我們只看法國文書中的天津教案，會不會得出完全相異的判斷呢？

如果：曾國藩的私人書信、日記都沒有留下來，我們會如何分析他建議懲罰地方官員的決定？

23. 曾國藩：〈諭紀澤紀鴻〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1374。

24. 曾國藩：〈諭紀澤〉，《曾國藩全集》，冊20，頁1381。

25. 曾國藩：〈曾國藩日記〉，《曾國藩全集》，冊18，頁1766。

抑或，我們會想像他和外交經驗豐富的崇厚，如何同心協心，共謀國事？

我想說的是：如果能夠充分掌握歷史文獻，那麼，只要不厭其煩地按時間順序把材料排列起來，參照對讀不同文類、文體、不同觀點立場的文字，其實不難看出當中的異同。困難得多的是——好像上面的假設：如果曾國藩的書信並沒有保存下來，我們只看到他的奏議——這時候，我們是否能夠有所警惕：注意到公文材料的隱晦其辭，或者言不由衷之處？

就本文的例子看來，即使是曾國藩這個當事人，在公文、私人書信中對「相同人物」、「相同事件」已經有不同的看法。那麼，當材料不全、觀點各異的時候，後人的分歧會不會更多？對歷史的評價，是否會因此顯得千差萬別？而這些差別，又是否無可避免？

也許，更重要的是一種讀史的心態，就是：我們必須時刻用謹小慎微的態度，注意文章作者站在甚麼立場說甚麼話——他是否有些話特別想說？是否有些話不能夠說？不可以用這個身份說？不是這時候說？或者不想說？是否有「造假」的意圖？記述者的記憶是否可靠？材料的版本是否可靠？流傳過程有沒有被篡改的可能？是否能夠做到「文獻互證」？等等等等。

於是，或者我們會慢慢地發現：原來歷史，不容易讀得懂——

又或者，換一個說法：歷史，很複雜，正因如此，它十分精彩。

## 延伸閱讀

1. 李嬌瑩：〈曾國藩處理天津教案之角色與立場〉（上及下），《湖南文獻季刊》（第3/4期，2008年），頁233–239；頁322–329。
2. 唐瑞裕：《清季天津教案研究》。台北：文史哲出版社，1993年。
3. 孫春芝：〈也論曾國藩辦理天津教案「內疚神明外慚清議」〉，《近代史研究》（第5期，1998年），頁213–228。
4. 孫春芝：〈曾國藩辦理天津教案中的憂傷——略論曾國藩對天津知府張光藻、知縣劉傑的處置〉，《西南師範大學學報》（哲學社會科學版）（第5期，1998年），頁110–115。
5. 梁紹輝：《曾國藩評傳》。南京：南京大學出版社，2006年。
6. 陳方中：〈天津教案再探〉，《輔仁歷史學報》（第11期，2000年），頁133–160。
7. 董蔡時：《曾國藩評傳》。蘇州：蘇州大學出版社，1996年。
8. 董叢林：〈「迷拐」、「折割」傳聞與天津教案〉，《近代史研究》（第2期，2003年），頁204–226。



塘

# 第十五章

## 文獻「可靠度」之一： 關於孫中山信仰的兩條材料





2004年3月3日，一套宣稱由「中央電視台與北京大學聯合攝製，由影音使團協助製作及監製有關孫中山基督教信仰的部分」<sup>[1]</sup>的紀錄片《孫中山》，在香港「創世電視」（有線15台）播出。影音使團在發布會新聞稿中，引述了孫中山的話：

如果革命是火，宗教是油，人們只見我的革命，而不  
注意我的信仰。其實沒有油，那裏還有火！<sup>[2]</sup>

這句話寫在新聞稿的開篇，以斜體標示，份外醒目。並且，在這齣紀錄片裏——以及同樣由影音使團供稿，由「文化傳信有限公司」出版的六卷本《孫中山》漫畫中；這句話都是塑造孫中山虔誠基督徒形象的重要材料<sup>[3]</sup>。

這句話也受到香港媒體的一些注意。例如，2004年3月3日，《香港經濟日報》有一篇題為〈《孫中山》珍貴檔案首度曝光〉的文章，引述孫中山曾說過「革命是火，宗教是油」的話。並指出：「負責拍攝

- 
1. 引自2004年3月3日香港《影音使團》新聞稿。按：從影片的實際內容看，明顯分兩部分。第一部分由中央電視台、北京大學攝製，在2001年已經完成。這部分除了呈現孫中山早年在教會學習的史實材料外，宗教色彩並不明顯。第二部分由影音使團選取了前者的若干片段作加工處理，旨在突顯孫中山的基督徒形象，並加入了許多充滿基督教色彩的回應、分享和評論。
  2. 同上。
  3. 相關引述見影音使團：《生命革命・孫中山》（VCD），第柒集，約第13分鐘，第二節標語：「革命是火 宗教是油」、約第15分鐘：「如果革命是火，宗教是油，人們只見我的革命，而不注意我的信仰；其實沒有油，那裏還有火！」又見孫威軍編繪、吳家強編劇：《國父孫中山：一代偉人不朽傳奇》（香港：文化傳信有限公司，2002-2004年），第五冊開首彩色漫畫拉頁，引述了「革命是火」這句句子；第六冊，頁100繪畫孫中山彌留之際，頭像旁邊寫道：「革命是火，宗教是油。希望全中國國民都知道我是基督徒，更盼望中國能與世界一同進步文明，就如基督教信仰一樣。」

此紀錄片的中央電視台，亦正視國父的信仰背景，透過香港影音使團協助部分製作及提供資料，以及買下中國以外的播出版權。」<sup>[4]</sup>

除了在媒體網絡流傳之外，這句話還在學術文章裏出現。例如2013年發表的，題為〈孫中山「八德」倫理思想的理論淵源〉的文章，就引述了這句句子<sup>[5]</sup>。可是作者並沒有說明：孫中山在甚麼時候講過這句話。

影音使團也沒有說明：孫中山究竟在甚麼時候講過這句話——

終於，筆者在2008年蘇州大學的一篇博士論文中，找到了這句句子的出處標示。文章說，這句句子，轉引自台灣習賢德所著的：《孫中山先生與基督宗教》<sup>[6]</sup>。

轉引，不一定是很理想的標注方式，但總算有了線索<sup>[7]</sup>。於是，筆者查閱習賢德的著作，找到了「革命是火」這句句子。習賢德注明了「引文」的出處，可是用的仍然是轉引。書中的注釋標示：這句子，引述自陳百希的《宗教學》<sup>[8]</sup>。

看來，習賢德也不很清楚這句句子出自孫中山的哪一次講話，哪一篇文章。

4. 〈《孫中山》珍貴檔案首度曝光〉，《香港經濟日報》（香港：2004年3月3日），C01。

5. 田野：〈孫中山「八德」倫理思想的理論淵源〉，《吉林省教育學院學報》（第29卷6期，2013年），頁125。

6. 楊合理：〈論宗教自由的法律保障〉，蘇州大學·憲法學與行政法學博士論文（2008年4月），頁133。

7. 當然，就學術文章來說，「轉引」不是一定不可以。譬如如果第一手材料已經不存在，那麼最早資料彙編、拓本、摹本等仍然具有極珍貴的價值。

8. 習賢德：《孫中山先生與基督教》（台北：浸宣出版社，1991年），句子引述見頁61，注釋見頁76。

可是，這句話對於理解孫中山的宗教信仰太重要了！如果孫中山真的有這個說法，那就是他親身說明了自己的宗教信仰與清末革命的直接連繫，這是值得大書特書的近代史課題。問題是：究竟孫中山在甚麼時候說過這句話呢？

於是，筆者又把陳百希的《宗教學》找來看看。這本著作屬於提綱式的普及讀物，沒有採用學術著作的標注方式。陳百希是基督徒，出版過為數不少的普及性基督教著述，譬如《聖經誦禱》、《兒童聖經》、《聖誕節的啟示》、《讀經指南》、《主日靈修》等等。《宗教學》由光啟出版社出版，這也是基督教的出版機構。就著作的內容看，作者明顯認為基督教的神是真實的；書中對其他宗教作了扼要簡介，但並非按一般的學術規範來做論證功夫。陳百希也不是研究中國近代史、或者研究孫中山的專家。

筆者並非否定陳百希的努力，而且，為免誤會，筆者還必須強調：就學術的判斷來說，作者是否具備某一範疇的學術背景，並不是材料可靠與否的必然根據。歷史學的泰山北斗也會掛萬漏一；私人研究者也有許多成就斐然的成功例子。就學術的評價準則而言，可靠的，是「證據」，而不是「權威」。

因此問題的關鍵仍然在於：「革命是火，宗教是油」這句話，有可靠的出處嗎？

在陳百希《宗教學》的作者〈自序〉中，找到了這句話：「國父孫中山先生在北平一次演講會上曾這樣說：『革命是火，宗教是油，人們只見我的革命，而不注意我的信仰，其實沒有油，那裏還有火？』」<sup>9</sup>

---

9. 陳百希：〈自序〉，《宗教學》（台中：光啟出版社，1984年），頁1。

終於，有了新的線索：陳百希說孫中山是在北平一次演講會裏說過「革命是火……」的話的。翻查孫中山在北京演講的次數並不多，而且都集中在1912年9月前後。其中只有1912年9月5日在北京教會歡迎會的演講，話題與基督教關係最直接。會上，孫中山說：

兄弟數年前，提倡革命，奔走呼號，始終如一，而知革命之真理者，大半由教會所得來。今日中華民國成立，非兄弟之力，乃教會之功……宗教與政治，有連帶之關係。國家政治之進行，全賴宗教以補助其所不及。蓋宗教富於道德故也。兄弟希望大眾以宗教上之道德，補政治之所不及……<sup>[10]</sup>

的確，孫中山在這篇發言裏肯定了教會對其革命精神的啟發，並且他認為教會對革命成功大有貢獻，而宗教提倡道德也有助於國家政治。

問題是：找遍全篇發言，都找不到孫中山說過「革命是火，宗教是油」的話。而且，從這篇發言的前文後理看，也沒有跡象顯示，孫中山有可能直接說過自己是基督徒，或者「我的信仰是甚麼」的話。

要留意一點：已有不少學者指出，孫中山很擅長對不同人，說不同的話。法國學者，中國近代史研究專家白吉爾（Marie-Claire Bergère）指出：「孫逸仙在教會面前表現得像基督徒，在讀書人面前表現得像儒者，在商人面前表現得像買辦。」<sup>[11]</sup> 孫中山在檀香山接受基督教教育，這是不容否定的事實。孫中山曾經受洗成為基督徒，這

- 
10. 孫中山，〈以宗教之道德補政治所不及〉（1912年9月5日），秦孝儀主編：《國父全集》，冊3，（台北：近代中國出版社，1989），頁75。
  11. 白吉爾（Marie-Claire Bergère）著、溫洽溢譯：《孫逸仙》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年），頁307。

也是事實。因此說他在教會學校學到的知識，啟發了他的革命思想，這是沒有問題的<sup>[12]</sup>。

可是，孫中山說中華民國建立「乃教會之功」，這句話就不可盡信了。原因是：只要多看幾篇孫中山1912年的演講稿，就可以發現：他很習慣把革命的成功「送給」他的聽眾。例如在山西軍界歡迎會裏，他說：「去歲革命成功，全賴軍人之力，方今維持民國，亦須賴我軍人」<sup>[13]</sup>；面對報界時，他就說：「革命成功，全仗報界鼓吹之力。」<sup>[14]</sup>這都是客套話而已。

翻查今存孫中山所有的演講稿，都找不到「革命是火」的話。

筆者再找遍兩岸迄今收錄孫中山著述、講話最全備、最權威的《國父全集》（台灣1989年版），中國大陸出版的《孫中山全集》<sup>[15]</sup>、《孫中山集外集》<sup>[16]</sup>、《孫中山集外集補編》<sup>[17]</sup>；找篇兩岸研究孫中山與基督教關係的學術文章<sup>[18]</sup>；都沒有「革命是火、宗教是油」的話！

- 
12. 關於孫中山在檀香山，以及香港接受基督教教育、受洗的詳盡論述，參黃宇和：《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港1866–1895》（香港：中華書局，2011年），頁173–371。
  13. 孫中山：〈軍人的責任即在國防〉（1912年9月20日），秦孝儀主編：《國父全集》，冊3，頁90。
  14. 孫中山：〈政見之表示〉（1912年10月12日），秦孝儀主編：《國父全集》，冊3，頁112。
  15. 廣東省社會科學院歷史研究室、中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室、中山大學歷史系孫中山研究室合編：《孫中山全集》（北京：中華書局，1981–1986年）。
  16. 陳旭麓、郝盛潮主編：《孫中山集外集》（上海：上海人民出版社，1990年）。
  17. 郝盛潮主編：《孫中山集外集補編》（上海：上海人民出版社，1994年）。
  18. 例如馮自由：〈孫總理信奉耶穌教之經過〉，《革命逸史》第2集（台北：臺灣商務印書館，1969臺一版・1977臺三版），頁10–18；莊政：〈孫中山先生與基督教的關係〉，《三民主義學報》（第13期，1989年），頁115–178；周興樸，〈孫中山與西方基督教〉，《文史哲》（第6期，1995年），頁74–82；黃宇和：《孫文革命：聖經和易經》（香港：中華書局，2015年）等等；這方面的研究有幾十種，就不一一列寫了。

原來，在所有研究孫中山的權威著述中，從來沒有記載、引述過這一句話。

查無實據！

並不說：這句話一定是假的。只是，陳百希的引述總得有根據啊！譬如，如果陳百希或者誰能夠找到孫中山當年講話的發言稿，那自然是硬證。並且，既然是公開發言——1912年9月又是孫中山剛卸任臨時大總統不久的日子；按理出席他演講會的聽眾不會太少。那麼，只要找到兩、三份當時聽眾的日記紀錄、回憶文字，這也算是硬證——總之，得有根據。

問題是，查了一通，根本就沒有任何學術證據，證明孫中山說過這句話！

在學術判斷裏，這種轉引又轉引的無頭材料，根本連「孤證」都算不上，是完全不能夠採用的；更遑論作為嚴肅「證據」，來支撐孫中山虔誠基督徒的形象了。

結論是：影音使團「引述」孫中山說「革命是火，宗教是油」的話，是沒有根據，不足為信的。只遺憾若干博士論文和學術文章，不知就裏，又不核實材料的可靠度；結果就鬧出學術笑話，誠為學者鑒戒。

## 二・

運用上述判斷材料可靠度的原則，還可以發現有一段關於孫中山宗教觀的材料是很可疑的，這段材料來自孫中山的孫女兒孫穗芳。在孫穗芳所著的《我的祖父孫中山》裏，她說：

祖父曾講：「佛教是救世之仁，佛學是哲學之母，人民不可無宗教之思想，蓋教有輔政之功，政有護教之力。政以治心，相得益彰，並行不悖。總括來說，佛法補法律之不足。」<sup>[19]</sup>

在《國父全集》等經過嚴謹考據的專著中，孫中山的確曾經引述佛教學說，譬如1923年他討論「裁兵」的問題時就說：「佛家所說：『放下屠刀，立地成佛。』我們要想成佛，必先要放下屠刀才好呀！」<sup>[20]</sup>他也曾為佛寺題詞，寫過「明禪達義」、「作如是觀」、「無量佛」<sup>[21]</sup>的文字；孫中山的美國友人，追隨孫中山18年之久的林百克（Paul Linebarger），在他的英文著作 *Sun Yat Sen and the Chinese Republic* 裏，同樣指出孫中山尊重佛教。林百克說：「他（孫中山）對於域外傳入中國的佛教，待以之尊重，卻對道教所顯出的無知深感悲歎。」（The imported Buddhism of China he regarded with respect, but he bemoaned the ignorance of Taoism.）<sup>[22]</sup> 這樣看來，孫中山偶爾說稱讚佛教的話，確是有例可援，不足為怪。

問題是，找遍《國父全集》等權威著作，同樣找不到孫中山說過「佛教是救世之仁」的話。那麼，這句話從何而來呢？

孫穗芳沒有在她的作品注明這句話的出處。筆者翻查資料，有了線索，結果找到了民初虛雲和尚（?-1959）的一段話：

- 
19. 孫穗芳：《我的祖父孫中山》下冊（台北：禾馬文化事業有限公司，1995年），頁286。
  20. 孫中山：〈裁兵之重要與處置方法〉（1923年3月12日），秦孝儀主編：《國父全集》，冊2，頁575。
  21. 孫中山：〈為杭州白雲庵題詞〉、〈為錢化佛題詞二件〉，陳旭麓、郝盛潮主編：《孫中山集外集》，頁613, 636-637。
  22. Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*. (New York; London: The Century Co., 1925). p. 154.

孫中山先生嘗曰：「佛教乃救世之仁，佛學是哲學之母。宗教是造成民族和維持民族一種最雄大之自然力。人民不可無宗教之思想。研究佛學，可補科學之偏。」<sup>[23]</sup>

比較孫穗芳的引述和虛雲的話，引文結構基本一致。都是1) 開宗明義引述「佛教是救世之仁，佛學是哲學之母」；2) 說明宗教之於政治/民族之力；3) 認為佛法/佛學，可補法律/科學之偏。兩段文字結構如此相近，明顯有共同來源。按文獻出現的先後序，孫穗芳（1936–）生於孫中山（1866–1925）卒後，她對孫中山的認識只能靠二手材料。那只有三個可能性，一是虛雲引述的是原話，孫穗芳搞錯了。二是孫穗芳掌握了更早期的文獻材料，她的引述比虛雲更準確。三是虛雲和孫穗芳都引錯了，或者，孫中山根本沒說過這段話。

無論是哪一個假設，問題始終沒有解決，就是——虛雲和孫穗芳的引述究竟有何根據？孫中山在何時、甚麼場合說過這段話了？虛雲、孫穗芳又從何得知孫中山說過這些話？

為什麼《國父全集》、《孫中山全集》都沒有收錄虛雲、孫穗芳引述孫中山這段話呢？原因是：用考據學或文獻學的術語，這屬於非常危險的「孤證」。

還是那句話：不是說這句話是假的——而是，沒有充足證據判斷它是真的。迄今除了虛雲和孫穗芳的「引述」外，沒有第三者指出，他聽過孫中山說過這句話。學者根本無從判斷虛雲或孫穗芳的記載是否可靠。

23. 淨慧主編：《虛雲和尚全集》第二冊（北京：河北禪學研究所，2008年），頁85。

的確，在學術界已判斷為可靠的材料中，孫中山強調宗教的力量、宗教的道德價值的話是有的。例如《三民主義・民族主義》第一講：

大凡人類奉拜相同的神，或信仰相同的祖宗，也可結合成一個民族。宗教在造成民族的力量中也很雄大。<sup>[24]</sup>

1912年9月5日，孫中山在北京教會的演講還明確說過：

宗教與政治，有連帶之關係。國家政治之進行，全賴宗教以補助其所不及。蓋宗教富於道德故也。兄弟希望大眾以宗教上之道德，補政治之所不及。<sup>[25]</sup>

這些話是公開演說，聽過的人很多，相當可信。就此而言，確實可見孫中山認為宗教在某些情況對政治社會有所裨益。但是，翻遍《國父全集》等確鑿文獻，卻找不到孫中山說過「佛教乃救世之仁，佛學是哲學之母」等相類似的觀點。也就是說：沒有「佐證」支持孫中山有這樣的觀念。

虛雲、孫穗芳引文中這一句：「人民不可無宗教之思想。」檢查《國父全集》，孫中山未曾表達過類似觀念。孫中山早年肯定是基督徒，這有大量證據可資證明<sup>[26]</sup>，卻不見得他曾說過這樣「高舉」宗教的話。在上引《三民主義》的引文中，孫中山確實肯定「信仰」的力量。但他說的，是一種宗教式的信念，就是：

24. 孫中山：《三民主義・民族主義》，秦孝儀主編：《國父全集》，冊1，頁6。

25. 孫中山：〈以宗教上之道德補政治所不及〉，秦孝儀主編：《國父全集》，冊3，頁75。

26. 並參本書〈文獻「可靠度」之二：宮崎滔天、宋慶齡對「孫中山信仰觀念」的論述和詮釋問題〉。

甚麼是主義呢……大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想：思想貫通了以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量。<sup>[27]</sup>

還有，孫中山認為「研究佛學，可補科學之偏」嗎？——沒有這方面的證據。恰恰相反，我們確鑿知道孫中山說過的是：「就宗教和科學比較起來，科學自然較優。」<sup>[28]</sup>

根據「孤證不彰」的原則，嚴謹的學術專書就寧願保守一些，穩妥一些，避免採用被視為「孤證」的材料<sup>[29]</sup>。於是，像虛雲或孫穗芳的引述，就不為學術界採納了。

也許，更值得讀者反思的是，會不會出現這個情況——某些基督教宗教信徒因為希望看到孫中山虔誠的信徒形象，在選擇材料時，或自覺或不自覺地，避重就輕，甚至不講求材料是否可靠，就倉促作判斷？相反，別的宗教信徒，或者無神論者，對許多足以證明孫中山曾經是虔誠信徒、肯定宗教的材料視而不見，以偏概全？

其實，《國父全集》、《孫中山全集》俱在，對於孫中山宗教觀念全面的研究也不難找，只要翻一翻，就不會犯大錯了。

學術判斷，並非「憑信心」，而是講究「有多少證據，說多少話。」上述兩段材料所引申的種種問題，誠足為戒。

27. 孫中山：《三民主義•民族主義》，秦孝儀主編：《國父全集》，冊1，頁3。

28. 孫中山：〈國民以人格救國〉。孫中山說這句話的前文後理，是肯定進化論（今譯演化論），否定「基督教說世界人類，是上帝六日造成的。」秦孝儀主編：《國父全集》，冊3，頁352–353。

29. 並不是說，獨立的證據，通通不可用。譬如，倘若我們找到孫中山親筆所寫的一篇文章，經過字跡、紙張年代等鑑定，確實是孫的作品。那麼，即使只有一例，那都應當毫無疑問地採納到《國父全集》裏面。事實上古代的石刻、手書、考古出土的竹簡，都屬於這一類。取捨的前題仍然是：「證據有多可靠？」

## 延伸閱讀

1. Linebarger, Paul Myron, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*. New York, London: The Century Co., 1925.
2. Restarick, Henry Bond, *Sun Yat Sen: Liberator of China*. Westport, Conn.: Hyperion, 1981. Reprint. Originally published: New Haven, Conn.: Yale University Press, 1931.
3. 白吉爾 (Marie-Claire Bergère) 著、溫治溢譯：《孫逸仙》。台北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年。
4. 莊政：〈孫中山先生與基督教的關係〉，《三民主義學報》（第13期，1989年），頁115–178。
5. 馮自由：〈孫總理信奉耶穌教之經過〉，《革命逸史》第2集（台北：臺灣商務印書館，1969臺一版•1977臺三版），頁10–18。
6. 黃宇和：《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港1866–1895》。香港：中華書局，2011年。
7. 黃宇和：《孫文革命：聖經和易經》。香港：中華書局，2015年。





# 第十六章

## 文獻「可靠度」之二： 宮崎滔天、宋慶齡對「孫中山 信仰觀念」的論述和詮釋問題



——有些問題所以爭議不斷，是由於課題本身極為複雜。更多情況，卻由於斷章取義，只見樹木，不見森林。

《維基百科》影響力無遠弗屆。身為教師，感受尤其深刻。好像在大學同學的課業裏，引述維基百科的例子比比皆是——

且慢！我不是反對通過維基百科掌握課題基本知識，才不呢！像維基百科、百度，我自己常常瀏覽；這些平臺快捷方便，條目分明，功德無量。

我想說的是：搜尋材料的方式可以不拘一格——就算道聽塗說的話，碰不巧真可能是研究的重要線索。可是，學術判斷，就必須明辨材料的可靠度，更務必查證資料出處。不然，就容易以訛傳訛，深文周納<sup>[1]</sup>了。這篇文章用《維基百科》・「孫中山與宗教」條目引述的兩條材料為例，說明這個問題<sup>[2]</sup>。

— •

《維基百科》・「孫中山與宗教」條目・「基督教」分項，羅列了孫中山晚年是否信仰基督教的不同材料。在「認為孫中山晚年並非基督徒的說法」的小節中，編輯引述了孫中山友人宮崎滔天（本名宮崎寅藏 1871–1922），以及妻子宋慶齡的兩段話。先說宮崎滔天的引述。

- 
1. 「深文周納」指「不根據事實，而巧妙的援引苛刻的法條，陷入入罪。」詞語解釋據中華民國教育部《重編國語辭典修訂本》線上版，<http://dict.revised.moe.edu.tw> [ 檢索日期：2015年2月6日 ]
  2. 下文引述「維基百科・孫中山與宗教」題目，均據右列網頁：<http://zh.wikipedia.org/wiki/孫中山與宗教> [ 檢索日期：2015年2月6日 ]

《維基百科》引用了宮崎滔天〈孫逸仙傳〉轉述孫中山的這段話：

余（孫中山）於耶穌教之信心，隨研究科學而薄弱。

余在香港醫學校（筆者按：香港西醫書院）時，頗感耶穌教之不合倫理（按：原文應為「論理」，指邏輯），固不安於心，遂至翻閱哲學書籍。當時余之所信，大傾於進化論。

網頁注明，這條材料載於民國十七年（1928），《建國月刊》第5卷第4期，「孫中山死後的報導（道）」。驟眼一看，十分可靠。真是這樣嗎？

完全不是！這裏的引述，明顯斷章取義。錯在哪裏呢？

一· 原來，宮崎滔天引述孫中山原話之前，有一段提綱絜領的文字；宮崎說：「少年時代的宗教思想，大多由感情的刺激而來，鮮有從理性判斷而來者……」宮崎接着指出，「逸仙似乎也經歷了這個過程。」<sup>[3]</sup>有了這個鋪墊，宮崎才開始引述孫中山回顧自己在西醫書院期間（1887–1892），進化論如何衝擊了他的基督教觀。宮崎寫的是孫中山「少年時代……也經歷了……」，這句話指的是孫中山少年時基督教信仰有所動搖，並非指孫中山此後，或者晚年的信仰心一直薄弱，更未曾說孫中山晚年不是基督徒。

二· 《維基百科》編輯引述孫中山說了自己少年時思想「大傾於進化論」一句後，就戛然而止——藉此塑造孫中山對基督教

3. 宮崎滔天：〈孫逸仙傳〉，收於宮崎滔天著，陳鵬仁譯，《宮崎滔天論孫中山與黃興》（台北：正中書局，1977年），頁11–12。日文原文見宮崎滔天：〈孫逸仙〉，《宮崎滔天全集》，第1卷，（東京：平凡社，1971年），頁482。按：宮崎共有兩篇題為〈孫逸仙〉的文章，這是第二篇，日文篇名並無「傳」字。

失去信心的形象。但查看原文，孫中山完整的表述是：「信念相當傾向於進化論，可是又沒完全放棄基督教。」<sup>[4]</sup>孫中山明白地說：進化論衝擊了他的信仰，但他沒有完全捨棄基督教。

三．可是，上述引文，不正表明孫中山對基督教愈來愈沒有信心了嗎？完全不是。在宮崎引述孫中山的追述後，他馬上寫道：「然則他現在的信念是甚麼呢？」（日文原文：彼力現今ノ信念果シテ如何）<sup>[5]</sup>

「現在」是甚麼時候？原來，宮崎共有兩篇題為〈孫逸仙〉的文章。據《宮崎滔天全集》「解題」，第一篇發表於1906年1月的《革命評論》，上述引文來自第二篇。這第二篇文稿，原來打算繼續在《革命評論》發表。可是，《革命評論》卻在明治40年（1907）3月25日以後廢刊。按這個背景推測，宮崎寫作第二篇〈孫逸仙〉時，《革命評論》尚未廢刊，所以，這篇文章最可能寫於1906–1907年<sup>[6]</sup>。這時候，孫中山已經四十出頭，距離他就讀西醫書院的日子已經15、16年，不再是「少年時期」了。那麼，宮崎是否認為「現在」（1906/1907）的孫中山，信仰狀況苟延殘喘？

四．不是，剛好相反。宮崎滔天在這篇文章的後半部分，引述了「署名」孫中山所寫，《倫敦蒙難記》中關於孫和基督教的全部材料。包括：1) 記述孫在獄中祈禱，孫中山並認為自己

- 
4. 宮崎滔天：〈孫逸仙傳〉，宮崎滔天著，陳鵬仁譯，《宮崎滔天論孫中山與黃興》，頁12。
  5. 同上，頁12；日文原文見宮崎滔天：〈孫逸仙〉，《宮崎滔天全集》，第1卷，頁482。
  6. 宮崎滔天：《宮崎滔天全集》，第1卷，「解題」頁620–621。

的禱告得蒙垂聽；2) 記述孫中山對英僕柯爾（Cole）說：清廷迫害他這個中國基督徒，就等同阿美尼亞人受迫害一樣；3) 記述孫中山反問柯爾當向上帝盡忠，還是向僱主盡忠<sup>[7]</sup>？

五．據黃宇和的研究，孫中山的老師康德黎（James Cantlie 1851–1926）直接參與了《倫敦蒙難記》的撰作，因此這本書可說是孫中山和康德黎的共同成果<sup>[8]</sup>。書中，孫中山說到自己在使館裏「一意祈禱，聊以自慰……祈禱既畢，起立後，覺心神一舒，一若所禱者已上達天聽。」（only by prayer to God could I gain any comfort ... a feeling of calmness, hopefulness and confidence, that assured me my prayer was heard）。<sup>[9]</sup> 無論“my prayer was heard”這句話出自康德黎抑或孫中山的手筆，對於理解宮崎如何評價孫中山的信仰，關係都不大。原因是：宮崎親身和孫中山討論過信仰，聽過孫中山的親自表述，並非僅僅通過閱讀《倫敦蒙難記》，推測孫中山對信仰的看法。比較合情理的假設是：宮崎聽過孫中山的表述後，認為《倫敦蒙難記》所載孫中山祈禱的事情，正好印證了孫中山親身和他的討論，因此逕自引述書中內文為證。這些材料表明，宮崎認為孫中山已經越過少年時候的困惑，依然信仰基督教的上帝。

- 
7. 宮崎滔天：〈孫逸仙〉，《宮崎滔天全集》，第1卷，頁493–494、499–500。《倫敦被難記》（*Kidnapped in London*）英文原文參秦孝儀主編，《國父全集》，冊10，（台北：近代中國出版社，1989），頁14、24–26，中文譯文參《國父全集》，冊2，頁198、204–205。
  8. 參黃宇和：《孫逸仙倫敦蒙難真相：從未披露的史實》（台北：聯經出版事業公司，1988年），頁234–250。
  9. 中文譯本參秦孝儀主編：《國父全集》，冊2，頁204；英文原文參《國父全集》，冊10，頁24–25。

其實，只要翻一翻宮崎這篇文章的全文，不難得出宮崎認為孫中山「過去信仰有所動搖，『現在』對基督教信心堅定」的判斷。《維基百科》的引述，一沒有注意材料時間，把孫中山「中年」時候回憶自己「少年」時候信仰狀況的話，挪移到他的「晚年」；二則斷章取義，攔腰斬去「可是又沒完全放棄基督教」一句；三是曲解宮崎滔天的文意（文章原來是通過孫中山少年時的信仰掙扎，以映襯他「現在」信仰心的堅定）。《維基百科》編者這樣的「引述」，根本是誘導讀者曲解原文，極不可取。

## 二・

另一條材料，《維基百科》・「孫中山與宗教」條目，引述宋慶齡1966年4月13日〈致愛潑斯坦（Israel Epstein 1915–2005）〉的信，引文是這樣的：「有一個傳布得頗廣的謠傳，說孫中山在彌留時要求把他葬在一處基督教公墓並由基督教會主持葬禮。這完全是假的。」「孫中山明確地告訴我，他從來不信甚麼上帝，他也不相信傳教士（他們不是「偽善者」就是「受了誤導」）。」《維基百科》編輯注明了這段材料來自1999年，人民出版社出版的《宋慶齡書信集》下冊，頁652。核對原書，確實如此。

另外，如果不厭其煩再查閱一些材料，可以發現，在宋慶齡寫作〈致愛潑斯坦〉一函的前三天，即1966年4月10日，她已經在寫給黎照寰的信中，否認孫中山是基督徒。她說：「當他寫《倫敦蒙難記》時，他聽了他周圍人的話，寫下了『上帝拯救了他』。因此人們依此作為他是基督教徒的證據。我從他自己的口中得知，他那時處於巨大

的精神壓力之下，但他從不信上帝或其他神祇。」<sup>[10]</sup>在網絡世界，更多人根據宋慶齡這兩封信，否定孫中山的信仰。說：「孫中山究竟是不是基督徒，宋慶齡最有發言權……宋慶齡的這段話，足以證明孫中山不可能留下所謂〈一個基督徒的遺囑〉。」<sup>[11]</sup>

宋慶齡是孫中山第二任妻子，她的話確實非常重要。那麼，宋慶齡這些話，足以否定孫中山是否基督徒嗎？

不行。這兩段材料仍然不足為信。原因是甚麼呢？

理由是：就算宋慶齡記載「從來不信甚麼上帝」這句話確實是孫中山說過的——孫中山「從來」不信上帝仍然不可能是事實。因為，這個說法，明顯和大量已被保留下來，孫中山最少「曾經」是虔誠信徒的過硬證據嚴重矛盾。

第一個硬證是：1891年6月，由孫中山親自撰寫的，他參與創立基督教組織，「教友少年會」（培道書室）的文字紀錄。

孫中山在這篇紀事裏指出：少年會的目的是「蓋以聯絡教中子弟，使毋荒其道心……而措吾教於磐石之固也。」孫中山明確說：基督教是他自己的宗教（吾教）。並且，他不僅參與創立「少年會」，而且擔當了署名執筆紀事的重任——顯然，孫中山是「少年會」的中流砥柱。在這篇文字裏，孫中山清晰地表達了他的盼望：就是通過

10. 信件全文見尚明軒主編：《宋慶齡年譜長編》（下冊）（北京：社會科學文獻出版社，2009年），頁1150-1151。

11. 網絡文章：〈孫中山不是基督徒〉，「離教百科·離教名人·孫中山」<http://exchristian.hk/wiki/doku.php/孫中山是虔誠愛主的基督徒> [檢索日期：2014年4月18日]

「培道書室」「培道德於有基」，使教內兄弟「油焉奮興，發其苗於沃壤，結實以百倍者乎。」<sup>[12]</sup>這是少年孫中山熱誠信仰的坦率表白，更是第一手文獻材料，不容否認。

第二個硬證，是替孫中山施洗的牧師，喜嘉理（Charles R. Hager）的記述。喜嘉理說：孫中山受洗以後「束身信道，既熱心為基督作證，未幾，其友二人，為所感動，亦虛心奉教。（After Sun Yat Sen became a Christian he immediately began to witness for Christ, and such was his earnestness that in a short time two of his friends accepted Christianity.）」<sup>[13]</sup>

這兩段材料，都是在孫中山在世之時發表，並且由孫中山及其施洗牧師親自撰述，就文獻「可靠度」而言，遠比宋慶齡41年後的「追述」可信得多；據此足以證明，孫中山「『從來』不信上帝」的話，不可能是事實。

並且，退一步說，即使《倫敦蒙難記》中的「祈禱」可能由康德黎代筆，或者是孫中山在精神極緊張的情況下寫進去的。那麼，又如何解釋下述孫中山在1896年，親自寫給區鳳墀牧師的信中的說法呢？孫中山說：

……一連六七日，日夜不絕祈禱，愈祈愈切。至第七日，心中忽然安慰，全無憂色，不期然而然。自云此

12. 這篇文章由陳建明發現，首次發表於陳建明：〈孫中山早期的一篇佚文——〈教友少年會紀事〉〉，《近代史研究》（第3期：1987），頁185-190。後收錄在陳旭麓、郝盛潮主編：《孫中山集外集》（上海：上海人民出版社，1990年），頁597-598。

13. 喜嘉理：〈孫總理信教之追述〉，中文譯文收於馮自由：〈孫總理信奉耶穌教之經過〉，《革命逸史》第2集（台北：臺灣商務印書館，1969臺一版・1977臺三版），頁13-17。英文原文見Charles R. Hager, "Doctor Sun Yat Sen Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning : A Critical Biography.* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1968, c1934), pp. 382-386.

祈禱有應，蒙神施恩矣……今既蒙上帝施恩，接我祈禱，使我安慰，當必能感動其人，使肯為我傳書……幸天心有意，人謀不臧……弟遭此大故，如蕩子還家，亡羊復獲，此皆天父大恩。敬望先生進之以道，常賜教言，俾從神道而入治道。<sup>[14]</sup>

這是孫中山親筆所寫的中文信函，不可能出於康德黎之手，其中關於禱告的記述，與《倫敦被難記》完全相同，足以證明孫中山在大使館的禱告，確有其事。

並且，孫中山在1918年發表的《建國方略》，仍然說倫敦蒙難，「始能脫臉……真有『天幸』存焉。」<sup>[15]</sup>這已經是「倫敦蒙難」22年後的回憶了——更不可能用孫中山獲釋之初「心情緊張」，「受他人影響」來牽強過去。唯一合理的解釋是：孫中山確實曾在被禁錮期間熱切禱告，並且他一直相信倫敦蒙難後能夠死裏逃生，「真有天倖存焉。」

從孫中山1883年受洗開始計算，一直到1966年宋慶齡寫作上述兩封信的83年間，從來沒有任何第一、第二手材料認為孫中山「從來不相信上帝」。

問題是：為什麼在宋慶齡這兩封信中，會有這樣的記載？有中國大陸地區的學者認為，宋慶齡〈致愛潑斯坦〉中的「追述」，是由於在50年代以後她「自覺清理自己頭腦中的唯心主義成分……乃至對孫中山生前基督教徒身份的否定。」<sup>[16]</sup>近年研究孫中山用力最勤、著作

14. 孫中山：〈倫敦被難脫險後致香港道濟會堂區鳳墀書〉，秦孝儀主編：《國父全集》，冊4，頁14-15。

15. 孫中山：《建國方略》，秦孝儀主編，《國父全集》，冊1，頁412。

16. 朱玖琳：〈宋慶齡基督教思想之演變〉，《探索與爭鳴》（第7期，2004年），頁47。

最豐的黃宇和不同意這個說法。他認為，宋慶齡性格剛烈，頂着父母反對離家出走，與孫中山出生入死，敢於抗議蔣介石、毛澤東的決定——說「她自覺清理頭腦中的唯心主義成分」，是太小看宋慶齡的精神境界<sup>[17]</sup>。據此，黃宇和認為，〈致愛潑斯坦〉「不信甚麼上帝」這句話的正確解釋，應是孫中山認為欲成事，必須「靠自己」努力，而不能依賴上帝代勞<sup>[18]</sup>。

由於資料不足，我們只能提出一些猜想：或者，「從來不信上帝」的話是孫中山一時戲言，或者如黃宇和描述孫中山的性格——他又在「吹水」（按：即吹牛皮）了<sup>[19]</sup>。姑勿論哪一個原因，基於孤證不彰的原則——更重要的是有大量反證，證明孫中山起碼「曾經」真心信仰上帝——因此可以確定：1966年宋慶齡〈致愛潑斯坦〉中所記：「孫中山明確地告訴我，他『從來』不信甚麼上帝」的說法，完全不可信。

至於宋慶齡否定孫中山提出舉行基督教葬禮，並否定孫要求把自己安葬基督教公墓——這確是有可能的。因為孫中山本來就極少參與基督教儀式。1912年6月，孫在香港基督教會歡迎會上說：「回溯弟初信教於本港，亦在本教會領洗（美華公會）。別後二十餘年，為國事奔走，甚少聚集於教會，故於會中儀文，多所忘記。」<sup>[20]</sup>並且，

17. 黃宇和：《孫文革命——《聖經》和《易經》》（香港：中華書局，2015年），頁249，注43。

18. 同上，頁249。

19. 黃宇和舉出的例子見《孫文革命——《聖經》和《易經》》第十五章，關於黃三德對孫中山的回憶，頁386-387。「吹水」二字見頁387。

20. 孫中山，〈在香港基督教會歡迎會上的演說〉，郝盛潮主編，《孫中山集外集補編》（上海：上海人民出版社，1994年），頁83。

現存資料顯示，到了民國成立以後，孫中山也沒有積極參與教會活動<sup>[21]</sup>。

但是，就算孫中山不參與或拒絕教會儀式，這和判斷孫中山「晚年是否不再信仰基督教」的論題有甚麼相干呢？換個說法：如果孫中山沒有「主動」提出死後喪葬的基督化要求，就代表他放棄信仰了嗎？尤其是，孫中山本來就對教會有所不滿。1922年，孫中山就其時「反基督教運動」發言說：「我從事革命之秋，教會懼其波及，宣言去予，是教會棄予，非予棄教會也。故不當在教會，但非教義不足責也。」<sup>[22]</sup>孫中山自己說得清清楚楚，他把對「教會」的評價，以及對「教義」的珍惜分別開來，批評前者而肯定後者。這幾乎是孫中山在辛亥革命以後的一貫立場。如果稍為熟悉20世紀至今英國——也許還包括香港基督教的狀況，會知道，大量宣稱自己信仰耶穌的人，都不上教會，或者對教會有所批評。<sup>[23]</sup>但他們仍然認為自己是基督徒，偶爾還會祈禱。如果僅憑他們是否參與教會活動，就斷言他們信不信上帝，未必武斷。

另外再交代《維基百科》編輯的兩個錯誤。「孫中山與宗教」條，說孫中山「推崇宗教在道德建設上的力量，譬如『佛教為救世之

- 
21. 1913年，美國傳教士普遍支持袁世凱政權，孫中山與國外教會關係更大不如前。此外他和宋慶齡的關係更進一步惹來教會人士的批評。相關研究可參 Michael V. Metallo, “American Missionaries, Sun Yat-Sen, and the Chinese Revolution”, *Pacific Historical Review*, 47.2 (1978), pp. 261–282; 中文譯文見米泰洛著，沈雲鷗譯，〈美國傳教士、孫逸仙與中國革命〉，《辛亥革命史叢刊》，第3輯，（北京：中華書局，1981年），99–111。
  22. 孫中山，〈就反基督教運動事發表談話〉，陳旭麓、郝盛潮主編，《孫中山集外集》，頁266。
  23. 例如施諾：《令人噴飯的謝飯》（香港：紅投資有限公司（青森文化），2011年）。施諾是基督徒，他這部著作對今天基督教會的眾生百態多有批評嘲弄。

仁』。」「佛教為救世之仁」這句話，正是本書前一篇文章分析的材料。筆者查閱文獻後，找到出處，當是民初虛雲和尚的引述。<sup>[24]</sup>筆者認為這段話可靠度成疑，不可用作研究孫中山信仰觀念的確鑿材料——這也是過去研究孫中山信仰觀念學者的共識。

然而，《維基百科》編輯卻無端在「佛教為救世之仁」一句後面附上了注釋，指這句話來自孫中山民國元年（1912）的〈復佛教會論信教自由書〉。〈復〉文收錄在《國父全集》，很容易找到。信函中，沒有「佛教為救世之仁」這句話，沒說「佛學是哲學之母」、沒說「人民不可無宗教之思想」、沒說「研究佛學，可補科學之偏」<sup>[25]</sup>。《維基百科》編輯所注的這個出處是錯誤的。

另一句無中生有的話，見於相同條目「宗教與科學」一項，《維基百科》編輯「引述」孫中山說：「知道人是由禽獸變來的進化論，因是從事科學來的，總好過那些神甫、牧師迷信隨着書講。」同樣，在學者輯錄孫中山的所有文字中，找不到這句話。並且，從來沒有嚴謹的學術文章引述這句話。《維基百科》編輯在這句話後面沒有注明出處，不知從何而來。遺憾是，筆者在google隨便找了一下，已經有不少隨筆文章對這條「材料」信以為真，以此為據，以訛傳訛<sup>[26]</sup>。

24. 淨慧主編：《虛雲和尚全集》第二冊（北京：河北禪學研究所，2008年），頁85。

25. 孫中山：〈復佛教會論信教自由書〉（1912年3月），秦孝儀主編，《國父全集》，冊4，頁250–251。

26. 黃宇和、馮志弘都認為孫中山一生以基督徒自居，但二人對「基督徒」的內涵有不同演繹。黃宇和認為：「嚴格來說，孫文所信奉的『耶穌』，並非自言其是『神』的耶穌——他不相信耶穌是超自然的神；他深信耶穌只是自然界的一個普通人。他所信奉的，是耶穌那極聰明的『主意』——『忘我奉獻』的『侍人』精神。」馮志弘認為有足夠證據表明，晚年孫中山尚且信仰上帝，並且承認耶穌的神性。參黃宇和：《孫文革命——《聖經》和《易經》》，頁477。馮志弘：〈進化論與基督宗教：孫中山的觀點〉，《清華學報》，即將出版。又，馮志弘文章分析了孫中山對科學（進化論）和基督教信仰的看法。

### 三・餘話

這篇文章「證實」了孫中山晚年還是基督徒嗎？沒有，本文沒有回答這個問題，這不是這篇文章要討論的重點。我只是說：《維基百科》引述的宮崎滔天、宋慶齡的材料，不足為憑。

但這不是同樣重要的問題嗎？在提出論點，仔細論證的時候，研究者的論據是否可信，是研究的重要基礎——事關誠信，更關乎文章是否言之有物，有根有據——這才是本文最想說的。或者，更讓人戰兢的是：斷章取義、子虛烏有的材料太多了。要隨便敷衍故事，容易得過份。怎可能期望每個研究領域都有大量學術警察予以撥亂反正？

所以，更重要的，是讀者的態度。我們有沒有意識，在「心存感恩」地運用《維基百科》的便利時——作基本的求證？起碼，判斷真假是非以前，得先了解材料有沒有根據，要查看資料原出處，跑跑圖書館，看看學者對這些問題怎樣說。不要冤枉人，無論在觀點上，抑或態度上，不要習非為是。

就嚴格的歷史文獻考據而言，即使是作者本人，也無權篡改事實。在多重第一手文獻和多重證據的支持下，孫中山至少「曾經」是虔誠基督徒，完全是歷史事實。

## 延伸閱讀

1. 尚明軒、魏秀堂，《宋慶齡的後半生》，北京：人民出版社，2009年。
2. 尚明軒主編，《宋慶齡年譜長編（1893–1948）》，北京：北京出版社，2002年。
3. 宮崎滔天：〈孫逸仙〉，《宮崎滔天全集》，第1卷，（東京：平凡社，1971年），頁474–503。
4. 陳鐵健，〈她永遠美麗——《宋慶齡的後半生》讀後〉，收於陳鐵健，《書香人多姿》，北京：社會科學文獻出版社，2012，頁76–82。
5. 黃宇和：《孫文革命——《聖經》和《易經》》。香港：中華書局，2015年。
6. 馮志弘：〈進化論與基督宗教：孫中山的觀點〉，《清華學報》，即將出版。
7. 褚浩榮：〈淺論孫中山的基督徒身份〉，載褚浩榮：《孫中山、基督教與辛亥革命（增修版）》（香港：天道書樓有限公司，2013年），頁130–139。





塘

# 第十七章

文獻「可靠度」之三：  
關於1949年蔣介石求籤  
的「記述」



一・

2010年，陳蔚在《學理論》發表了一篇題為〈論蔣介石宗教信仰的轉變〉的文章。文中指出蔣介石的宗教信仰經歷了三個階段：

- 一・1927年與宋美齡結婚以前，蔣介石單純信仰佛教，
- 二・從蔣宋聯姻開始以迄1949年退守台灣，「蔣介石的宗教信仰開始轉向基督教，但對於佛教的信仰仍然存在，是基督教與佛教兩種宗教理念並存階段。」<sup>[1]</sup>
- 三・1949年居於台灣以後，蔣成了虔誠的基督徒。

在論證蔣介石第二階段的信仰轉折中，作者有如下描述：

1946年，蔣介石以抗戰英雄之態還都南京，隨即請來太虛為自己選擇墓地。太虛擇中紫金山上中山陵與明孝陵之間的一處。後，蔣介石遂在此處建「正氣亭」，欲待「萬年之後於此安然」。

1949年1月，蔣介石宣布「引退」後，於溪口武山廟祈神抽籤。然，三次抽籤均是下下簽，第一支籤語為：「大意失荊州，關公走麥城。」第二支籤語為：「困居長阪坡，失陷落鳳坡。」第三支籤語為：「劉先主遺詔托孤，降孫皓三分歸一。」這樣的籤文對於失意的蔣介石來說，無異於五雷轟頂。

試問，一個完全的基督徒怎會請佛教高僧為自己看風水擇墓地，更不會到佛教寺廟抽籤卜問前程，故而我

1. 陳蔚：〈論蔣介石宗教信仰的轉變〉，《學理論》（2010年第29期），頁115。

們可以說這一階段是蔣介石兩種宗教理念並存的階段<sup>[2]</sup>。

幾年前筆者讀到這篇文章，文章「摘要」強調此文「以較多史料為依據」<sup>[3]</sup>——的確，如果上文引述的文字確為史實，顯然是蔣介石信仰觀念的關鍵材料。

雖然如此，我讀這篇文章的時候，仍然馬上起了疑心——怎麼這麼巧合？一般「下籤」佔全部籤文最多不過五分之一；連續三次抽到下籤，機會小於百分之一。如果擱下「靈驗」與否的問題不說，蔣介石這次求籤的結果確實是「機會難逢」的。自然，判斷材料的可靠度不能夠單憑臆測，更不能夠因為發生的機會不高而斷定事情一定沒有發生。最重要的，是驗證材料的來源是否可靠。

陳蔚的文章附有六種參考文獻，文中的一些引文也注明了詳細出處；可是，上述1946和1949年的兩條關鍵材料卻沒有標示任何來源，這並不完全符合學術文章的規範。慶幸的是，這兩條材料都引述了「原文」，追查來源並不困難。於是，筆者又開始了偵查工作。

關於1946年蔣介石「擇墓」的相同記述，有以下著作：

- 一．劉秉榮：《軍閥與迷信》。北京：華文出版社，1993年，頁242。
- 二．王之波：《馬克思主義哲學與時代科學精神》。成都：四川民族出版社，2004年，頁66。
- 三．王煒、陳麗芳編著：《揭開風水之謎》。福州：福建科學技術出版社，2006年，頁44。

2. 陳蔚：〈論蔣介石宗教信仰的轉變〉，頁116。

3. 陳蔚：〈論蔣介石宗教信仰的轉變〉，頁115。

四・周世軍主編：《歷代梟雄的獨特經歷》。北京：藍天出版社，2010年，頁42。

關於1949年蔣介石「求籤」的相同記述，有以下著作：

一・王泰棟、羅岩：《魂斷武嶺：蔣介石在大陸的最後日子》。鄭州：黃河文藝出版社，1985年，頁82-83。

二・簡潔、孟忻：《蔣介石和宋美齡》。長春：吉林文史出版社，1989年，頁119-120。

三・李蔭沙：《民國總統之謎》（下冊）。石家莊：河北人民出版社，1994年，頁350-351。

四・王梅枝、張秋實：《風雨危樓，蔣介石在1949》。北京：團結出版社，2007年，頁55。

五・郭麗福、林倫秀編著：《迷信不可信》。福州：福建科技出版社，2010年，頁18。

除上述外，1985年以後最少還有10部著作引述了蔣介石求籤的文字，這些記述大同小異，不一一枚舉。

上述著作有兩個共通之處：1) 它們全部都不是學術著作；2) 它們全部沒有標示材料出處。

筆者找到最早關於蔣介石求籤的「記載」，見於1985年的《魂斷武嶺：蔣介石在大陸的最後日子》。這部著作以傳記文學形式寫作，不是嚴謹的歷史考證。相反，除了陳蔚的文章以外，在嚴格的學術著作和可供追查的史料中，完全找不到上述蔣介石請太虛法師為其擇墓、到武山廟求籤的記述。

一步一步追查下去，筆者心裏暗暗有個想法：陳蔚引述的這兩條材料，很可能無法「過關」了。

當然，不排除一個可能：也許是當日蔣介石的侍從、親信、廟祝或其他證人曾經把這個歷史「事實」告訴《武嶺夢殘》的作者，於是該書的作者得到了鮮為人知的訊息。問題是：有證據嗎？

完全沒有。

《魂斷武嶺》的作者完全沒有交待蔣介石求籤等說法的出處。而且，記述這兩個事情的著作，大多是獵奇之作——這些沒有根據的言辭，居然變成了學術文章〈論蔣介石宗教信仰的轉變〉的主要論據。

關於蔣介石 1949 年求籤與他的基督信仰相衝突的說法，根本是個「假命題」。有一點要講得清清楚楚：本文認為《魂斷武嶺》的材料不可靠，完全不等如否定「歷史小說」或「傳記文學」的價值。恰恰相反，歷史小說的獨特價值，正是在文學的審美要求下，加上若干「必要而合理的虛構」，才能夠成就。

可是，「歷史材料」和「歷史小說」畢竟是兩種相關卻不盡相同的文字。研究者必須慎思明辨，仔細分析甚麼是文學想像，甚麼是有憑有據的史料。不然，很容易就會犯了把「虛構」當作「史實」的錯誤了。

## 二・

蔣宋聯姻以至 1949 年遷台以前，蔣介石的信仰狀況到底如何？過去，論者主要根據蔣介石在復活節、聖誕節發表的「證道詞」，作為他信仰堅定的證據。譬如 1937 年 3 月 26 日〈耶穌受難節證道詞〉：

余信奉耶穌，將近十年，讀經修道，靡日或間。客冬西安變亂……嘗向監視者索讀聖經，益覺親切有味；而救主耶穌博愛精神之偉大，更使我提高精神，以與惡勢力相搏擊，卒能克服仇魔，伸張正義……此余應於感謝諸同道之餘，更不能不於諸同道前歸榮於耶穌也。<sup>[4]</sup>

1944年12月25日〈耶穌節告全國教會書〉：

我們整個的國家，需要基督革命的信仰，需要崇高的道德標準，與基督的犧牲精神。<sup>[5]</sup>

這都是蔣介石明確表明自己信奉基督教的硬證。

有學者認為起初蔣介石信仰基督教是為了取悅宋家，「從現象上看，蔣接受洗禮是履行蔣宋聯姻的諾言，實質上是進一步爭取英美的支持。」<sup>[6]</sup>所以，不能夠單憑蔣介石的公開講話就判斷他是個真誠的信徒。這個說法不無道理。雖然如此，即使上述假設成立，這也並不排除蔣介石日後真心信仰基督教的可能。近年，隨着蔣介石私人日記等資料陸續公開，學術界對於蔣介石的信仰狀況已經有了深入得多的認

- 
4. 蔣介石：〈二十六年耶穌受難節證道詞〉（1937年3月26日），張其昀主編：《蔣總統集》，第2冊，（台北：國防研究院・中華大典編印會聯合出版，1968年），頁2124。
  5. 蔣介石：〈三十三年耶穌節告全國教會書〉（1944年12月25日），張其昀主編：《蔣總統集》，第2冊，頁2201。
  6. 張慶軍、孟國祥：〈蔣介石與基督教〉，《民國檔案》（1997年第1期），頁78。

識，相關研究成果不少。<sup>[7]</sup>在蔣介石的日記中，有相當多的材料足以證明：在30、40年代，蔣介石的信仰非常堅定。以下是一些蔣介石日記的文字：

1938年12月12日：「本日為余西安蒙難第二周年紀念日……上帝既然能拯救余出此萬惡絕險之境，自能拯救餘四萬萬生靈於塗炭之中也。惟祈上帝能早日舍免余罪惡，而使余國家民族速即脫離壓迫，實現獨立耳。」<sup>[8]</sup>

1945年8月15日：「今晨接獲敵國無條件投降正式覆文以後，惟有深感上帝所賦予我之恩典與智慧之大，殊不可思議，尤以其〈詩篇〉第九章無不句句應驗，毫無欠缺為感。」

1948年10月10日：「六時前起床，默禱，得天父指示為〈啟示錄〉第二十一章，明示光明世界之將臨，中國必能轉危為安。」

上述幾段文字，可見蔣介石信仰堅定，他會禱告，認為自己在西安事變中得到上帝的保護，也仰賴上帝的幫助。

7. 例如裴京漢：〈蔣介石與基督教——日記裏的宗教生活〉，收於《民國人物與民國政治》（北京：社會科學文獻出版社，2009年），頁277–289。劉維開：〈作為基督徒的蔣中正〉，《史林》（2011年第1期），頁120–132。邵玉銘：〈宗教決定政治：探討先總統蔣公對於抗戰勝利後接受東北之決策〉、王成勉：〈蔣介石的基督教信仰：「史迪威事件」關鍵時期的探討〉，邵玉銘、王成勉兩篇文章均載王成勉主編：《補上一頁欠缺的歷史：蔣介石夫婦的基督教信仰》（台北：宇宙光全人關懷機構，2013年），頁14–24、60–75。本文接着引述的不少資料，大部分都根據這些研究順藤摸瓜而來，其中參考得最多的是劉維開先生的文章。特此注明，並致謝忱。
8. 蔣介石日記現存美國史丹福大學胡佛研究院檔案館。下文引述蔣介石日記，均據此本，不一一注明。

和本文關係最大的，是以下 1949 年 5 月 14 日蔣介石日記中的這段話：

以往昔總理到普陀曾有神話，甚恐余來此對上帝與基督教理之信心動搖為慮，時以此為戒。余既信奉基督，決不能再事他神，此為人格之試金石也。

這段日記的寫作日期，距離《魂斷武嶺》和陳蔚文章記述蔣介石求籤的時間（1949 年 1 月）非常接近。日記文字所說：「昔總理到普陀曾有神話」，指的是孫中山 1916 年 8 月到普陀山的一段記述。今本《國父全集》收錄了〈遊普陀山誌奇〉一文，文章記載孫中山遊普陀山，見「奇僧數十，窺厥狀似乎來迎客者」，又見「其中有一大圓輪，盤旋極速，莫識其成以何質；運以何力。」孫中山「詢之同遊者，均無所睹」<sup>[9]</sup>，所以蔣介石說孫中山的經歷是神話。這篇文章的影印原件首見於 1936 年 11 月 5 日的《逸經》，距離 1916 年有 20 年時間。據馮自由和徐靜波等的考證，拓本中的文章當為陳去病所寫，不是孫中山的手跡；至於拓本中的印章則是孫中山本人的<sup>[10]</sup>。今本《陳去病全集》也收錄了這篇文章<sup>[11]</sup>。

究竟孫中山當時所見景象是否如文章所記，是頗成疑問的，馮自由說「中山先生生平素不尚迷信，究竟所見者為神怪歟？抑幻相歟？」

9. 秦孝儀主編：《國父全集》，冊 9，（台北：近代中國出版社，1989），頁 579。

10. 馮自由：〈孫中山先生遊普陀誌奇跋〉，《逸經》（第 17 期，1936 年），頁 15（總頁數 915）；徐靜波：〈孫中山《普陀山志奇》〉，見中國人民政治協商會議浙江省委員會文史資料研究委員會編：《浙江文史資料選輯・第 32 輯・浙江辛亥革命回憶錄・第 4 輯・孫中山與浙江》（杭州：浙江人民出版社，1986 年），頁 156-160。

11. 張夷主編：《陳去病全集》（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 252。

請以質諸科學家。」<sup>[12]</sup>徐靜波認為孫中山當時遇上了海市蜃樓<sup>[13]</sup>。謹慎起見，不宜把這篇文章的內容視為孫中山宗教經歷確切無誤的證據。但無論如何，蔣介石似乎相信孫中山在普陀山的確遇上了一些特別經歷。

蔣介石日記中「甚恐余來此……」一句，表示了他也擔心自己的信仰有所動搖，所以決意以孫中山的經歷為鑑戒，「決不能再事他神」。他甚至把是否能夠專心仰望基督教的上帝，視為自己「人格之試金石」，可見他有明顯的抗拒異教的意識。在這個意識下，蔣介石在1949還到處求籤是不大可能的。更遑論像《魂斷武嶺》所記，蔣介石對着菩薩「燃上香燭，一邊念念有詞，一邊虔誠地拜了幾拜」，說「武山廟菩薩還是靈的」了<sup>[14]</sup>。

一個基督徒到訪佛、道場不足為奇。正如今天天主教、基督教學者都會到訪其他宗教場所作實地考察和研究。要緊的是，他抱着怎樣的心態到寺廟道觀。

從1949年5月14日的日記可見，蔣介石時刻提醒自己，決不參拜其他宗教神明。

結論是：在既沒有任何可靠文獻材料，卻有明確「反證」的情況下——關於蔣介石1946年「擇墓」，以及1949年求籤的記述，在學術判斷裏是完全不可以採納的。

在學術論證的國度裏，證據，才是唯一權威。

學術著作裏的宗教和文化討論，同樣不可以放棄這個原則。

12. 馮自由：〈孫中山先生遊普陀誌奇跋〉，頁15（總頁數915）。

13. 徐靜波：〈孫中山《普陀山志奇》〉，頁160。

14. 王泰棟、羅岩：《魂斷武嶺：蔣介石在大陸的最後日子》（鄭州：黃河文藝出版社，1985年），頁82–83。

## 延伸閱讀

1. 王成勉：〈蔣介石的基督教信仰：「史迪威事件」關鍵時期的探討〉，王成勉主編：《補上一頁欠缺的歷史：蔣介石夫婦的基督教信仰》（台北：宇宙光全人關懷機構，2013年），頁60–75。
2. 周聯華：〈我的事奉：之二——蔣家三代〉《周聯華回憶錄》（台北：聯合文學出版社有限公司，1994年），頁194–229。
3. 邵玉銘：〈宗教決定政治：探討先總統蔣公對於抗戰勝利後接受東北之決策〉，載王成勉主編：《補上一頁欠缺的歷史：蔣介石夫婦的基督教信仰》（台北：宇宙光全人關懷機構，2013年），頁14–24。
4. 楊天石：《找尋真實的蔣介石：蔣介石日記解讀》。香港：三聯書店，2008年。
5. 裴京漢：〈蔣介石與基督教——日記裏的宗教生活〉，收於《民國人物與民國政治》（北京：社會科學文獻出版社，2009年），頁277–289。
6. 劉維開：〈作為基督徒的蔣中正〉，《史林》（2011年1期），頁120–132。

終篇



# 第十八章

## 信則有不信則無？ 宗教導人向善？： 關於宗教的本質和功能

耶穌聖父之榮

耶穌安息之主

性命之糧自天而

耶穌為啟導之主

聖神是主之靈者

天皇后喜樂啊肋

2013年7月，我和同學到香港著名的基督教更生學校——「正生書院」考察。活動後，我請同學討論以下問題：

正生書院要求在校同學參與基督教崇拜、靈修、禱告活動，視之為「正生」教育理念必不可少的重要部分。不少同學因為這種教導模式（當然也受老師的身教言教影響），結果成為了基督徒。通過「福音戒毒」，正生書院同學離校後重蹈覆轍的個案並不多見。

通過信仰幫助青少年，自然不限於基督教。好像泰國就有許多佛教寺廟提供短期「出家」活動，讓濫藥、吸毒青少年經歷宗教的薰陶。

- 一．問題是：如果僅從「戒斷」毒癮的「目標」和「成效」來看；基督教、天主教、佛教、伊斯蘭教的生命教育都能夠改善青少年的沉溺行為。那麼，不同宗教的戒毒教育，又有何「本質」上的不同了？
- 二．如果你是吸毒青少年的父母，可你並不信奉宗教；你會不會因為宗教戒毒的「成效」，而決定讓你的孩子接受「宗教戒毒」，以及參與宗教活動呢？
- 三．更重要的問題是：為人父母的你，如果確知某宗教不是真實的——而且你確知這個宗教的「神明論述」不過是以訛傳訛、虛構的創作——可是，通過這個宗教的宗教教育，卻讓你曾經沉淪的孩子成為了信徒，因而成為一個符合社會道德規範的人。那麼，你會不會因為該宗教的良好「果效」，寧願不把「這個宗教是虛假的真相」告訴你的孩子呢？

如果，你的孩子按社會道德的標準而言是變好了，卻一生相信着一個虛假的宗教；這樣的情況，可以接受嗎？

同學的回應五花八門，主流意見認為：只要自己的兒女變好，騙騙孩子無妨。有幾個同學主張待孩子改過後，必須婉言告訴他們真相。

如何回答這個問題，反映了同學對宗教的不同看法。其實說難不難，認為「騙騙孩子無妨」的，往往強調宗教的「功能」；認為需要告訴孩子真相的人，則始終堅持辨明宗教「真假」與否——因為這關乎宗教的「本質」問題。

甚麼是宗教的「本質」和「功能」呢？不同宗教、政治立場的團體對此有不同定義<sup>[1]</sup>。就這篇小文章而言，單單採用以下解釋：

宗教的本質：宗教最基本的觀念，是相信神明的存在。這樣，最簡單的說法是：假設 A 宗教的神明真的存在（這是「真假」問題），那麼相信「A 宗教的神明存在」這個判斷（這是「認知」問題），就是真的。相反，如果 A 宗教的神明並不存在，那麼，相信「A 宗教的神明存在」這個判斷就是錯誤的。

神明是否存在，是一個本質問題（神「本質」上是否存在問題），也是「真」與「假」的問題。嚴格意義的宗教，都認為他們信奉的神明「本質上」存在。

1. 例如查看中華人民共和國「中共中央統一戰線工作部」網頁，「宗教事務·宗教知識」，〈宗教的本質是甚麼？〉頁面，指出了共產主義宗教觀的四個基本觀點：「一、宗教作為意識形式的本質特徵……宗教信仰和崇拜的對像都是幻想出來的東西，客觀上不存在。二、……宗教信仰和崇拜的對像並不是什麼超出經驗之外、不可捉摸的神秘權能，而是與人們日常生活密切相關、但卻支配着人們日常生活的外部力量。三、宗教觀念採取了『超人間化』的特殊表現形式，這就是說，這些支配人們日常生活的外部力量反映在人們的頭腦中，並不直接以自然力量和社會力量這些『人間力量』所固有的形式表現出來，而是表現為『超人間』力量的形式，因而具有超自然、超人間的神聖性。四、它說明了人間力量超人間化的原因，揭示了宗教觀念的世俗基礎和客觀根源。」<http://www.zytzb.cn/publicfiles/business/htmlfiles/tzb2010/zhishi/200911/574206.html>〔檢索日期：2014年5月1日〕。

宗教的功能：不同於「神明是否存在」這個「本質」的問題——即使神明並不存在，「宗教的功能」還是有可能達到的。

譬如：即使 A 宗教的神明本質上並不存在，可是只要有若干人相信 A 宗教，通過「自我成就」、「自我實現」等心理學觀念，就有可能出現宗教的「應驗」事件。或者，純粹出於「巧合」（例如某人祈求疾病痊癒，剛好，他一祈禱，病就好了）；或者因為相信「舉頭三尺有神明」；或者害怕報應，所以不敢為非作歹等等——因着這些信念，就能夠產生「宗教功能」（認同某宗教的道德觀念，付諸實行/行善積德以取悅神明/因為害怕神明懲罰而不敢胡作非為等等）。

世界上有許多不同宗教，各有各的信眾。這些宗教的神明假設互相矛盾，不可能全都是真的。可是，這並不妨礙不同宗教都能夠產生「宗教功能」的果效。

如果這兩個定義仍然有點抽象，可以再舉一個例子。

譬如，去年，我買了一部智能電話。這個電話可以上網、具備視像通話功能，可以瞬間和遠隔重洋的朋友通訊。一般智力正常，生活在香港的年輕人都知道這個事情，不覺得新鮮。

但是，假如一天，我流落蠻荒，忽然跟一個土人遇上——我們居然能夠溝通呢！我告訴他：世上有智能電話這個東西，他死不相信。

第一個問題：土人不相信世上有智能電話，智能電話就不存在嗎？

不！即使所有人都不相信世上有智能電話，智能電話仍然存在——起碼它曾經存在。因為這是個「本質」問題。在這個歷史時空裏，在這個物質世界裏面，有這麼一個東西：由原子、電子等等組成。有就有，沒有就沒有。如果它本質上存在，無論你怎樣不相信，

死不相信，它都存在。相反，如果它本質上不存在，無論人們怎樣相信，它還是不存在。「存在與否」，是「本質」的問題。是否相信某某東西存在，是「意識」和「認知」的問題。「意識」，並不能夠干預「本質」的「真假」。

接着，土人告訴我：「你知道為什麼會地震嗎？那是因為陸地是由一隻大龜揹着的。大龜打了個冷顫，於是，地就震動了。」土人的部落，因此特別敬畏大龜，有了「大龜神」的信仰。這次，輪到我死不相信。我跟他說：「不啦！地震，是由板塊移動造成的。」土人笑我無知。

第二個問題：即使「大龜神」並不存在，陸地不是由大龜揹着的——即使這個說法錯得離譜，本質上是假的；那麼，「大龜神信仰」就不存在了嗎？

也不，只要有若干人相信這個神明，「宗教」或者「信仰」就會存在。因為這是「信仰心」的問題——無論他們所信的神明是否本質上存在，只要有人「相信」，信仰就存在。如果土人的部落因為「大龜神信仰」，慢慢形成了一些風俗、儀式；並且通過這些儀式，他們對大自然有莫名的感情，由此萌生了和這個信仰密切相關的道德觀念；那麼，「宗教的功能」，也就出現了。

搞清楚這幾個概念，就可以回到篇名引述的話：「信則有，不信則無。」這個說法對麼？

按上文「本質」和「認知」的分別。可以有兩個看法。

一· 從「本質」上講，「信則有，不信則無」這句話是錯的。不厭其煩地講：神明的存在是個「本質」層面的問題，有就

有，沒有就沒有。如果神明本質上存在，無論人如何不相信，祂還是存在；如果神明本質上不存在，無論如何相信，祂還是不存在。

二・這句話也可以是對的，但只能從「認知」的觀念講。只要人相信神明——無論神明本質上是否存在——神明就在他的心裏存在。在他的「認知」裏，神就存在。他的心被這個觀念所觸動。反之，即使神「本質」上真的存在，如果人堅持把神的存在排除在他的「認知」和「意識」以外；這樣，在人的意識裏面，神就是「不信則無」。

再討論一下「宗教功能」的問題。按正生書院的例子，「福音戒毒」的「功能」，可以讓年輕人改過自新，成為符合社會道德標準的「好人」（善）。但是，這個「功能」不只有基督教「福音」才能夠成就啊！如上述，佛教、伊斯蘭教輔導組織的服務都有同樣功能。那麼，是否「宗教導人向善，所以信哪個宗教都沒所謂」呢？

問題的關鍵是：甚麼是「善」？一般認知的「善」，和宗教的「善」有何不同？

查看香港教育局，「德育、公民及國民教育」網頁，正面的價值觀和態度，重點包括「堅毅」、「尊重他人」、「責任感」、「國民身份認同」、「承擔精神」<sup>[2]</sup>。香港政府轄下「公民教育委員會」網頁「歡迎辭」則舉出「尊重與包容」、「負責」、「關愛」三個概念<sup>[3]</sup>，作為道德的準繩。這些概念，都不涉及神明假設。

- 
2. 香港教育局，「德育、公民及國民教育」網頁，<http://www.edb.gov.hk/tc/curriculum-development/4-key-tasks/moral-civic/index.html> [檢索日期：2014年5月1日]。
  3. 香港「公民教育委員會」網頁〈歡迎辭〉，<http://www.cpce.gov.hk/main/tc/welcome.htm> [檢索日期：2014年5月1日]。

宗教的「善」，可不是同一回事。

宗教的「善」，往往和神明的本質和意願（啟示）直接扣連。所以，基督教的「善」，是由上帝定義的；伊斯蘭教的「善」，是由真主定義的；佛教的善，來自佛的教導、也來自明心見性。這些對「善」的不同演繹，固然和社會的普遍道德觀念有所重疊，可仍然各有特色。看以下三句不同宗教的經文，可見它們對於「善」的看法十分不同：

《聖經・馬可福音》10:18：「耶穌對他說：『你為甚麼稱我是良善的？除了神一位之外，再沒有良善的。』」<sup>[4]</sup>

《古蘭經・光明（努爾）》24:39：「不信道者的善功恰如沙漠裏的蜃景，口渴者以為那裏有水，等到他來到有蜃景的地方時，沒有發現甚麼，卻發現真主在那裏。真主就把他的帳目完全交給他，真主是清算神速的。」<sup>[5]</sup>

〈十善業道經〉：「十善業道。何等為十？謂能永離殺生、偷盜、邪行、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。」<sup>[6]</sup>

舉以上這三句，只是管中窺豹，當然不反映三大宗教對「善」的整全看法。可是隨便看看，已經可以了解基督教、伊斯蘭教的「善」和他們的神明緊密扣連：基督教認為只有神才是完全「良善」；《古

- 
4. 《聖經・馬可福音》10章18節。見中文聖經啟導本編輯委員會編，《中文聖經啟導本》（香港：海天書樓，2000），頁1413。
  5. 馬堅譯：《古蘭經・光明（努爾）》24章39節（北京：中國社會科學出版社，1985年），頁269。
  6. 唐・實叉難陀譯：〈十善業道經〉，收於《大正新修大藏經》第15卷・經集部（二）（台北：新文豐出版股份有限公司，1997年），頁158。

蘭經》指出「善功」必須和真主信仰相聯繫——至於佛教〈十善業道經〉中的「永離殺生」一項，也不是普世的道德要求。

再進一步：《古蘭經》明確指出，「不信道者的善功恰如沙漠裏的蜃景」。這說明了即使完全符合社會道德規範，也不一定能夠滿足伊斯蘭教對道德的期望。所以說，「宗教道德」和「社會道德」，是兩個互相交疊，卻不盡相同的概念。

更進一步：如果「宗教道德」和「社會道德」互相矛盾，那怎麼辦呢？

如果 A 宗教的神明是真實的，並且祂要求：「人們若不聽從我的命令，就不得永生。」這樣，如果 A 宗教的神明所主張的「宗教道德」和普遍「社會道德」有矛盾，那一個虔誠的 A 宗教信徒，按理就應該寧願違反「社會道德」，也要遵守「宗教道德」。因為只有他所相信的神明，才是「絕對道德」的唯一根據。

看，就這個意義而言，所謂「宗教導人向『善』」，其實是個相當含混的概念。它並沒有清楚說明「善」的內涵。或者，按一般日常用語的理解，這句句子裏的「善」，不過是既符合社會規範，又得到各種主流宗教認可的「共善」。至於各種「宗教的善」的具體差異——這句話是不作處理，也並不關心的。

只有在這種僅僅重視宗教的「共善」和「宗教功能」的意義下，「信哪個宗教都沒有所謂」這句話，才可能被接受。

雖然如此，這個情況的所謂「相信」，其實是相當「功利」的，並且也完全沒有考慮神明是否真的存在的「本質」問題。

反之，如果某人認為自己「確知」 A 宗教是真實的；並且，A 宗教和別的宗教就「本質」來說（就是某某神明是否真實存在的問題）

無法相融；那麼，即使這些宗教都有相同的「功能」，甚至他們對於「善」的要求都完全一致；某人仍然只能夠選擇相信A宗教。

由於世界主流宗教的神明系統明顯無法協調——就這個意義來說：認同「宗教導人向善，所以信哪個宗教都沒所謂」的前題，就必須假設神明的存在並不重要——或者壓根兒不能夠相信神明！

宗教的討論，從來是個複雜問題。

人可以和稀泥地活着，這樣，宗教的衝突也許就可以少一些。

可是，人畢竟有認真的時候。於是，真假有無，中無兩可之地。

所以，宗教衝突，不能夠不發生；人們為了信仰，死死生生。這是宗教讓人顫慄之處。

也是宗教讓人敬畏之處。

## 附記

「本質」和「認知」，真是截然不同的概念嗎？也許人們會想到《六祖壇經》的故事：

（慧能）遂出至廣州法性寺。值印宗法師，講《涅槃經》。時有風吹幡動，一僧曰：「風動。」一僧曰：「幡動。」議論不已，（惠）能進曰：「不是風動，不是幡動，仁者心動。」一眾駭然<sup>[7]</sup>。

這不是說明「認知」影響「本質」嗎？也不是。

7. 徐文明注譯：《六祖壇經·悟法傳衣第一》(鄭州：中州古籍出版社，2008年)，頁14。

慧能這裏旨在說明：「人心」如何受「外物」的干擾——講的是「人心」和「外物」的關係。慧能話中的「不是風動，不是幡動」，不過起襯托作用，並不真的執着於否定物理世界的現象。所以這段話不能夠作為佛教反駁「物理本質」的理據。如果偏執地按字面意義解釋，堅持認為慧能主張物理現象並不存在，那倒真違反了《壇經》緊接其後，強調「言簡理當，不由文字」<sup>8)</sup>的觀念了。

---

8. 徐文明注譯：《六祖壇經・悟法傳衣第一》，頁14。

## 延伸閱讀

1. 伊利亞德（Eliade, Mircea）著、楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》。台北：桂冠圖書股份有限公司，2001年。
2. 何光滬：《宗教哲學21》。香港：三聯書店有限公司，1998年。（按：這是一本深入淺出，通俗易懂的著作，特別適合作為與青年人討論宗教問題的材料）
3. 陳碧珍：〈宗教戒毒歷程中生命轉化與家人關係復和的探究〉，《犯罪學期刊》（第14卷2期，2011年），頁1-40。
4. 曾廣樂：《道德與神聖：宗教與道德關係問題研究》。北京：宗教文化出版社，2008年。
5. 劉民和：《生命塑造：晨曦會福音戒毒探究》。台北：天恩出版社，1997年。
6. 羅秉祥、萬俊人編：《宗教與道德之關係》。北京：清華大學出版社，2003年。（特別參考吳倬、王曉朝、萬俊人、盧風、唐淑雲、何光滬所撰的六篇文章）





為配合香港城市大學最新設立的探索創新課程  
(Discovery-enriched Curriculum) 理念，教育發展  
及精進教育處與香港城市大學出版社合作出版「精進教育  
系列」(Gateway Education Series)，旨在建立跨學科發  
表平台，有系統地讓專家學者共同參與，營造  
「重探索、求創新」風氣，激發求知熱忱、  
培養創新能力，一同拓寬視野、  
打好基礎。

在宗教與文化的碰撞中，中國人何去何從？信了耶穌的中國人，不拜祖先的中國人還是不是中國人？當擁有全世界最多信眾的基督宗教（天主教、基督教、東正教等），與全球人口最多、五千年來沐浴在中華文化之中的中國相遇，兩者自晚明迄今產生了不少衝突。

本書由淺入深，從中國基督教信徒所面臨的兩種價值的矛盾，到基督教與晚清社會的碰撞，以至與新中國之間的政治關係，從歷史和哲學的角度分析這兩個源遠流長的文化體系的認識、交流與交鋒。

本書除了可作為人文學科通識教材之外，作者以通俗易懂的行文呈現基督宗教與中國相遇的面貌，展現人文學科的思考方式，是一本學習人文學科的入門書籍，亦適合對基督宗教與中國文化有興趣的讀者。

ISBN 978-962-937-242-2

9 789629 372422

Published and Printed in Hong Kong