

思想与时代

第二十九期 民國卅二年十二月一日

目次

基督教與政治

賀麟

新民族與新宗教之再融和

錢穆

培根之方法論

謝幼偉

南國一詩人

黃尊生

大學與大學生

陳立

中國氣候概論（續）

盧溫甫

評郭沫若著「屈原研究」（書評）

繆鉞

基督教與政治

賀麟

大凡一個有深厚基礎的宗教必具有精神方面和具體的組織方面。如佛教有所謂佛法僧三寶。僧是屬於具體的組織方面，而佛與法便比較屬於佛教的精神方面。即以中國的儒家而論，亦有其精神的和組織的兩方面。孔子的人格和中庸所謂誠論語所謂仁代表儒家的精神方面。而中國的禮教，乃風俗習慣的結晶，便屬於儒家較具體的組織方面。這兩方面的區別與矛盾，在基督教中最為顯著而尖銳。因為基督精神即為耶穌基督的人格所表現的精神，或耶教聖經中所含的意義，與耶教教會的組織間實有極大的區別和衝突。甚至於有時最能代表耶教真精神的人，反不為耶教教會所承認，反而為教會所壓迫驅逐。而自命為正教的教會，以及教會中顯赫的領袖，反不能代表耶教的真精神。如果我們於討論耶教與政治各方面的關係以前，先將耶教精神與耶教組織或教會區分明白，定可以免掉許多混淆與誤會。

概括言之，教會的耶教其功用在於憑藉組織的力量以薰陶後生，感化異族，穩定社會，保存價值，而精神的耶教便是健動的創造力，去追求一種神聖的無限的超越現實的價值。耶教的精神是文化藝術的創造力或推動力，可以說是一「藝術之母」。而教會的耶教，如禮

拜堂，鐘樓，頌神歌，音樂儀式及許多宗教上的雕刻塑像圖畫等，可以說都是耶教精神的產物，即是「藝術之本身」。耶教組織的代表人物總不外乎主教，牧師，一個社會長老，及公正的紳士公民等，他們隨時都準備着懲罰並警誡那些特立獨行，離經叛道，不理於衆口的青年後生，以維護正教，保衛正道。而許多能代表耶穌真精神的人物，往往違衆悖鄉，犯法革命，為當時當地崇奉正教的人士所非笑詆毀，所驅逐壓迫。若就政治的立場言，耶教的組織可以說即是一種政治結構，或至少也是政治結構的一部分。而耶教的精神是超越政治的，是離當時當地的政治組織而獨立的。這不啻說，精神的耶教不是對於現政治組織的一種逃避，即是一種積極的反抗或背叛。耶教這兩方面，兩千年來，總是相激相盪，相反相成，互為消長，以維繫西方的政治組織和社會生活。但平心而論，耶教對於政治之最大而最健全的影響，似在其精神方面。當我們在歷史上發現基督皇帝，基督將軍或十字軍隊時，這就是真的耶教精神最微弱之時。所以本文的目的趨重於追溯耶教的精神對於西方政治的影響。

耶教教會與耶教精神區別之根據

在上節裏我竭力指出耶教教會與耶教精神應加以明白區別。

我可以援引斯賓諾莎盧梭及近人蒲徠士等人的說法來充實我的論據。斯賓諾莎首先於其「政教論」或「神政論」(Theological-Political Treatise)一書中指出虔誠的本身與宗教的外表儀式節文規條的區別。他說：「上帝在人類中沒有特殊的國家或地盤，他只有藉一國的統治者以管轄世人。所以宗教的儀式節文和外表的規條須符合公共的治安和幸福，因此須受政府的裁制與決擇。我單說虔誠的外表儀式節文規條等，而未提及虔誠之本身，或內心對於上帝之信奉，或個人誠心無二單獨內心的對於上帝之崇拜，因為此種內心的宗教乃屬於各人私有權利的範圍，政府不能剝奪的。」(見政教論第十九章)他這裏所謂容許個人自由的內心的宗教，當然指宗教的精神而言。他所謂宗教的外表儀式節文也就是指受政府裁制決擇的教會或禮教方面而言。

盧梭分人的宗教與公民的宗教二種，其看法大要亦與我們所作的區別相符合。在民約論中他說：「就宗教與一般社會之關係言，可分二種：人的宗教與公民的宗教。人的宗教無廟壇，無神位，無儀式，只限於純粹的內心的敬事上帝，與永恆的道德責任。此單純的福音之宗教，真正的有神論，也可叫做自然神聖權利或神聖律令。公民的宗教為某一國家所制定，為該國所必供奉之神或教導者與保護者。有教條，有禮儀，有為法律規定的祭祀禮拜之儀式。除了其本國人遵守外，外國人皆被認為無禮之邦，野蠻之族……凡原始民族之宗教，皆屬於此類，可以叫做政治的或傳統的神聖控制和法律。此種宗教的好處在於藉宗教禮儀以團結人民，使愛護法律，使尊崇其所屬之國家，使人民知道為國服務即是為神服務，這其實是一種神權政治。除國君外無教主，除官吏外無牧師。為國而死，為無上忠烈，干犯法紀即係瀆喪神聖。凡擾亂公安紀律，即被認為招天譴受神殛。但就另一方面說，此種宗教亦有其壞處。既建築在錯誤與謊話上，實足以欺騙人民使之服從而迷信，使真正敬天祀神之事沉陷於虛偽的儀式之中。還有一種壞處，就是當此種宗教到了暴虐而排外的時候，使整個民族殘忍好戰，不容忍，殺氣橫生，烈於火焰，認殺死那不信仰他們所信仰的宗教的人為一神聖事業。結果，使此民族入於戰爭的自然狀態，而危及全民族的平安。」

「此外另有一種宗教，即人的宗教或基督教——並不是指今日的基督教，乃指聖經上的基督教，此與今日之基督教大不相同。藉這種聖潔的崇高的真正的宗教之力，一切人類皆係上帝的兒子，彼此皆互認為兄弟，此種精神的團結，死後仍然存在。但此種宗教與政治組織沒有關係。不惟不能團結公民的心志使為國家出力，反有使他們離開塵世事物的效力。據我所知，最違反社會精神的宗教，實莫過於此種耶教。」(民約論英譯本一一七至一一八頁)

不惟盧梭有此種看法，著名政治家蒲徠士亦有同樣的分別。他說：「試察過去十八世紀內精神力量與現世的力量之關係，可以令

我們分開兩個最糾纏在一起而最易混淆的東西：一爲宗教，即人心中之宗教情緒，此種情緒足以使人於其本身與不可見的力量之關係有相同之思感者，感到一種特殊的同情之結，但除了共同禮事上帝外，並無別的具體的有目的的組織。一爲教會（ecclesiasticism），這就是一種宗教的信條，具體化爲典章制度與實際行動，使凡具同一信仰之人，不惟共同禮拜，且復共同行動。此種行動之目的，自有種種之不同，有許多行爲自然與現世生活有關，雖於精神生活之邁進，亦不無補助。」（見氏著近代民主政治卷一頁八一）總結起來，他們三人所謂虔誠的本身，所謂人的宗教，所謂宗教就相當於此所謂精神的耶教或耶教的精神，他們三人所謂外表的禮儀節文，所謂公民的宗教，所謂教會，就相當於我所謂耶教的具體組織。

耶教精神之特點

耶教的精神可以說是一種熱烈的不妥協的對於無限上帝或超越事物的追求，藉自我之根本改造以達到之。真正信仰耶教的人具有一種浪漫的仰慕的態度，以追求宇宙原始之大力，即企求與上帝爲一。

自我之改造來自耶教的一種人性的認識，認人最初即有罪惡，認人之薄弱無力，認己之無有價值，而喚起人放棄自我皈依上帝以得解救的信心或大願。換言之，耶教精神在於由卑謙以達大無畏，由自我貶抑，以達自我實現，由上十字架以達再生，或由死以求生。耶教

精神同時是人之無限遼小與無限偉大的自覺。自我轉變自我改造自我再生的歷程是一消極的革命態度，而追求無限的上帝或向超越的世界進攻是積極的進取搏戰的態度。所以，耶教之宣揚教義常注重兩點：一方面使人覺悟自身的弱點和身心疵病，養成人忠誠的態度，力求自我的改造與再生；一方面喚醒人認識一神聖的理想或價值在前面，促其進取和實現，並且進一步力求其所謂善或價值之普遍化，強聒不舍，必使別人接受他所崇奉的價值。這就是傳播福音「己之所欲則施於人」的精神。

至於耶教精神在歷史上曾促起自我改造喚醒再生努力的教義，萊基（Locke）於其名著歐洲道德史上言之甚詳，茲摘譯幾段於下：「基督教曾經以其關於人之罪惡及未來世界的教義完成了一個偉大的革命……異教哲學家注目於道德，而耶教說教者之眼光則專注於罪惡。前者力言善之光明燦爛，以使人興起，後者力言惡之恐怖陰森，以使人悔改。哲學於使人類生活神聖化高潔化雖可讚揚，但於改造人類，却殊感無力。」

「柏拉圖主義者勸人模擬上帝，斯多噶派勸人遵循理性，耶教中人則勸人愛敬耶穌。斯多噶理想充其量不過變成一規範，但決不足引起人嚮往愛慕的感情。基督教的長處就是給世人一理想的人格，此人格經千餘年的變遷中，曾激發人類心情的熱烈愛慕。此人格曾證明其自身足以影響一切時代，一切民族，一切性情或環境不同

的人物。此人格不單是道德的最高模範，而且是引起實行道德的一切大動力。耶穌三十年生活的成績，其於人類之再生與感化，實超出一切道德家哲學家之理論與勸告。故耶穌的人格實為耶教生活中最美妙最純潔的泉源。姑無論耶教所造成之罪過與失敗，教會專制，壓迫驅逐，猖狂妄為，等等足以使教會信譽掃地之事跡，但耶教之創始者的人格與榜樣中，尚保存着一永恆的再生改造的原則。此人格創造出無邊的不可計量的自我捨棄與自我犧牲。此種自我犧牲，實為改造人格，變化氣質，以及一切道德之母。……敬愛耶穌基督的力量見於英雄義烈的記載，見於悽苦出世的行徑，見於博施濟眾的慈善事業。有的耶教烈士墮入猛獸的爪牙中，臨死時猶伸出雙臂作十字狀，以示其愛慕耶穌。有的耶教烈士遺囑將鐵鏢與骸骨埋在一起，以作其戰爭的紀念。有的耶教烈士回顧身上創痕，喜不自勝，因為彼乃係為耶穌而受創傷。也有人歡迎死之降臨，有如新郎之歡迎新婦，因為死可以使他與耶穌更接近些。

「在耶教信徒的眼光中，愛可使世界改觀。世間一切現象，一切災殃，皆從新眼光以觀察之，而得一新意義，而得一新的宗教的保證。基督教予人的慰藉之深，殊難比擬形容。基督教使厭倦者悲痛者孤獨者，抬起頭來，望着蒼天說：上帝，你是愛護我的！」

至於基督教精神之處處與希臘精神對立，有以根本改造希臘生活處，德賓鮑爾生於其所著倫理學體系一書中，論之甚詳。他指出

希臘人肯定生活實現自我。注重理智懷疑及研究，並注重人的德性。而耶教則否定生活，放棄自我。注重信仰感情崇拜，竭力反對人的德性而重神的德性。他又指出希臘人提倡勇敢，政治興趣極濃，注重公正，欲於政治中求自我實現。而耶教則主張勿抗惡，注重卑謙忍讓，解除武裝，不於法律去求直，反對政治，教人擺脫政治。希臘人重榮譽，重辯才，重文彩，而基督教則反對華麗文彩，注重沉默，卑謙，不求世間榮譽，而認人人都稱讚他好的人是有殃的人，被逼害的人是有福的人。對於希臘人所重視之自然道德，如勇敢公正節制智慧等，耶穌教只代替之以博愛或悲憫一種德性。這都是鮑爾生盡力指出耶教精神根本反對希臘精神，而有以代替之並改造之的地方。

此外近有魏朗神父 (Father Vernon) 於其「宗教之心」(The Heart of Religion) 一書中論基督教的精神，頗有深切動人的描述。他描述耶教中的聖人說：「對人認屈弱為榮譽，於悲哀中求快樂，於痛苦中求力量，於淚痕中求歡笑。其感受災難愈多，其同情心亦愈擴大。於自我犧牲中去求自我實現，認死作生。對此等人你有什么辦法可以制勝他呢？世俗的方法如何能打敗此等異人呢？無怪乎猶太的領袖們曾說過，這些人把世界顛倒轉來了。他們接受世人所最厭惡畏懼的東西，如受苦，哀痛，屈辱，死亡。而於此中去尋求快樂，平安，愛，和生命。」魏朗又說：「只消你一度真正認識了耶穌，你必定要跟從他，不然你必須推倒他。你必須崇拜他，不然你必須用十字架釘

他「他這裏可以說是充分表達出耶教放棄世間一切以達到超世間的善之澈底不妥協的精神。照他這種說法，耶教徒真可說是常存孤臣孽子之心的人。」

原始耶教精神對於希臘羅馬政治之影響

法國有一著名的古代社會史家辜朗治 (Eugène de Coulange) 著有『古代城市』(The Ancient City) 一書，於基督教義影響希臘羅馬政治的地方，有切實的敘述和透闢的見解。茲揭述其要點如下：

「耶教在政治上給人以大同的觀念，超出國家家庭種族以及階級的界限。舊日之家庭宗教，系族宗教或國族宗教，均為此普遍大同的宗教所代替。他說：「耶教既非某姓之家族宗教，亦非某民族某地方之國教。既不隸屬於任何階級，亦不隸屬於任何會社。自初出世以來，耶教即是對整個人類發言。耶穌對其子說：『走向全世界去，傳播福音到任何有生之倫。』……耶教提出單一的上帝以作人類崇拜的對象，一個普遍的上帝，屬於全人類的上帝，既不偏愛任何民族，亦不分種族姓氏國家。在供俸這種上帝的前提之下，是不會有陌生人的。陌生人對於教堂與神龕亦不復褻瀆了。此宗教不復鼓勵對於異國人的仇恨。公民的職責已不復是偵察陌生人欺侮陌生了。反之耶教的宗旨乃在教人民對於陌生人對於仇人皆有遵循正義與仁愛的義務。國家間種族間的界限因此打破。」

二、耶教對於政治之大影響，在於使宗教與政治分開，使宗教與政治彼此獨立，分功互助。辜朗治指出：「在古代，宗教與政治混而為一。每一民族崇拜其自己的神，而每一神管轄其自己的人民。處理人與人的關係與處理人與神的關係，皆為同一的法典所規定。正與此相反，耶穌認為天國不是現實的國家。他把宗教與政治分開，宗教既不管現世的事，所以也不管現世的問題。」歸還凱撒的東西給凱撒，歸還上帝的東西給上帝，」就是耶穌的口號。宗教與政治之清晰劃分，此為人類史上第一次。」

辜朗治並進而指出宗教與政治分離，產生了三種好處：第一，政治活動不受宗教權威的限制，政治設施無須恪遵神聖的禮儀，無須徵求讖言以定吉凶，無須受宗教信條的束縛。第二，宗教信仰不受政府的干涉。人的精神生活完全屬於宗教信仰範圍，不受政府管轄過問。他的物質方面的活動，須遵守國家法紀，但他的靈魂是自由的，純粹對上帝負責。第三，提高人的自由，尊嚴與內心道德生活。人生最大的職責不在於為國家犧牲。政治與戰爭不復佔據人之靈魂的全部。道德不僅限於愛國，因為人的靈魂是無一定國籍的。耶教既把政治與宗教分開，當亦隨之把法律與宗教亦分開。宗教既干涉法典，遂使法律較少神聖性與束縛性，較適應於自然與社會的需要和道德的進步。羅馬法之所以可貴，為近代法制之模楷者以此。夫婦在道德上平權，財產權基於工作不基於神授。羅馬法中諸如此類的優點，

得力於宗教與法律的分開。

基督教精神對於中世紀政治之影響

基督教原始的精神是出世的，是力求宗教與政治分離的。在開始三百年希臘羅馬時期的分離中，對於政治有種種好的影響，有如上面皇朝治所說。但盧梭復指出基督教與政治分離後的種種壞影響，亦特別值得我們注意。在民約論中他指出下列三點壞處：第一，宗教中人不能反抗虐政，致永作政府奴隸。第二，宗教中人不監督政府，亦不補助或指導政府，使一切熱烈的道德行為，墮入深山寺院的枯寂清苦的生活中，適足以速羅馬之衰亡。這無異於說耶教間接即有以助長政府之虐政與腐敗。第三，基督教離開政治，自成一組織一集團，假勢力漲大與政府爭權，敗則被逼害，成則宗教專政興起。中世紀的政治可以說是宗教占上風，宗教專政的局面。耶教在現世得到成功，而耶教的精神反受損害了。

其在申世紀中，基督教出世尋天國之動向不變，但宗教與政治却各而為一。中世紀的歷史可以兩言包括，即由宗教勢力之難政治勢力而獨立，到宗教勢力之超越政治勢力而代替政治勢力。當聖奧古斯丁時，基督教已成羅馬帝國國教，君主皆已信仰基督教，乃力倡實現「天國於地上」(The City of God on Earth)之說。他鼓吹諸果君主能運用其權力以促基督教之推行，則為上帝之忠僕，其國將成為地上之天國。自十一世紀起，教皇大格雷葛利 (Gregory

the Great) 力持教會即天主的城市之說，因此政治上的君主必須聽命於教會。到格雷葛利七世，認教會之權高於一切，教皇有節制

政治君主之權。教皇有權取消不服從教會命令之君主。國君即位須履行教皇授冕之禮，方屬有效。格雷葛利七世曾取消亨利第四(意大利和日耳曼的國王)的王位。亨利第四亦足立於雪中三日，以求教皇接見。教皇不許。後來亨利第四乃另召集一宗教會，格雷葛利七世，另立克利孟特三世 (Clement III) 為教皇。此新教皇遂正式授亨利第四以冕。

到十六世紀時，遂有王權神聖之說以抵制教皇之權，一為教權過渡到政權之策略，有政權者即有教權；一為給政治權力一種神聖的保障，不致為教皇所奪。

略爾文 (一五〇九—一五六四) 乃宗教改革之最有組織力的領袖，建立一神權政府 (Theocratic Government) 於日內瓦，以與政府聯絡，以代替教皇專政。他所創立的教派，後來發展成為一種教會的代議制。至今長老會猶保存此制。

凡此種種都是基督教與政治混合後，所產生的問題。所發生的影響。據蒲徠士說：「耶教與政治混合教會與政府爭權，其結果，教會的目的雖在基督教化世界，反而此世界現世化基督教。基督教本是純潔高超的宗教，一經現世化，則基督教失其純潔化生力化的精神使命，而與其最高理想漸漸漸遠。」鮑爾生說得更為明澈，他說：「只要基

督教與政府分權或爭權，不論如舊教之管轄政府或如新教之爲政府所管轄，皆足以失掉基督教之宗旨和力量。基督教原來是與現世搏鬥的宗教，一個不與現世搏鬥的基督教，爲政府所承認所保障所贊助的基督教已非真正老牌的基督教了。基督教與政治混合後，既喪失其真精神，於是教會只成爲基督教之軀殼，而基督教之真精神將別尋途徑，另有所表現矣。

基督教精神由出世轉而趨向入世

基督教初離政府獨立，繼自成一教會政府。事實雖異，其理想則一：即初欲離政治而追尋天國，繼欲即政治而實現天國。方法雖異，出世尋天國之理想則一。但文藝復興與宗教改革使基督教精神根本改變動向，由出世而入世，新人居於新世界的近代自覺，使基督教徒從他界天國的睡夢中覺醒轉來。近代的浮士德精神即轉了動向的新耶教精神，但不欲升入天國而欲以靈魂換取現世的快樂知識和權力。換言之，即欲即現世而追求無限，實現神聖。浮士德原本是在寺院中研究神學的博士，其轉向現世象徵着整個基督教精神之轉向。據說基督教由出世而轉爲入世的動向，日爾曼人要負大部份責任。日爾曼人當時本一新興民族，毫無厭世出世思想，但被武力征服，被強迫接受基督教。結果日爾曼人並未基督化，而基督教倒反被日爾曼化了。德國人的史詩尼伯隆根歌（Nibelungenlied）有似荷馬的伊里亞，崇拜英雄，歌頌戰爭。德國人的情詩，寫青春愛情的快

樂與悲哀和人世的可愛。這些都是使得基督教轉向的重要因素。所以自十六世紀迄十七十八世紀以來，代表基督教真精神的人物，已不復是寺院的僧侶教會的牧師神父等人了，而是文藝復興後具有浮士德精神的新人。宗教改革後具有信仰自由的個人，不服從君主，亦不服從教主，個人內心的理性，自然之光，才是各個人所應當服從的。昔日犧牲自我死在十字架上的耶教烈士，到此時已轉變成爭思想和信仰自由的科學烈士哲學烈士了。昔日在上帝前一切人平等的信仰，已轉變爲天賦人權，人人自由平等的新思想了。昔日老死在寺院裏的僧侶，已轉變成具有冒險精神犧牲性命於異域的傳教士了。昔日追求無限企仰縹緲虛無的天國的精誠信徒，現已轉變成冒險犧牲遠涉重洋攫取金寶奇珍的探險家了。

基督教精神之表現於愛國主義

歐洲經過文藝復興與宗教改革及十八世紀之開明運動後，舊的宗教信仰神學思想已根本改觀，根本轉變動向。宗教思想亦經過理性化，漸由有神論而趨於泛神論。制度方面，則以新興的社會組織，政治組織，甚或文化組織，代替舊日教會的神聖權威。且由自由獨立的個人，進而發展爲自由獨立的國家。因而基督教精神亦多表現在愛國志士身上。昔日之敬事上帝，轉變成近代之忠愛祖國。此種精神之最高表現，可以黑格爾之哲學爲代表。關於這方面的思想，黑格爾於其歷史哲學中發揮得最爲明澈。其思想約可分三點條列之：

(一)上帝即是理性，理性之所在，即神聖之所在，理性之表現，即上帝之工作。他說：「理性和神聖的命令是同義的。」「現世生活是神聖天國之積極的穩定的表現。」「世界的歷史乃是精神之實現與發展的過程，亦即所以證明天道之公正。惟有這種見解才可以說明人類已往的歷史以及現今事變的發展，並不是沒有上帝作主宰，而乃即是上帝的工作。」（見歷史哲學導言）

(二)日爾曼人是基督精神的代表，教會不能包辦上帝，人人都有宗教的使命。他說：「日耳曼人爲基督精神之負荷者，不惟當使自由觀念具之於心志，且當使之表現於事實。」（同書頁三四一）又說：「普通人與牧師無區別，人人皆有心，人人皆可直接認識真理，教會階級中人，不能包辦真理，不能包辦精神生活。」（同書頁四一六）

(三)如果可以說中世紀認宗教爲一國家，則黑格爾便是認國家爲宗教。凡政治社會文化道德的各種組織，黑格爾認爲皆是上帝的表現，均分有神聖性。他說：「法律、憲法、典章制度皆宗教之表現，皆有宗教的意義與功能。宗教是政治的基礎，政治與法律皆宗教之表現於現實世界者。政治道德法律等是神聖的，嫁娶是神聖的，家庭是道德組織，亦有宗教功能。因此由良心或自由意志出發以服從法律，以盡對國家之職責，亦是神聖的天命……（就一個公民而言，）沒有比對於國家之忠愛可視爲更高或更神聖的職責。」（同書頁

四四九

黑格爾這種思想本質上並不見有何錯誤，彼欲將宗教納於理性之內，而且與儒家思想最爲接近。如彼認上帝是理性，與儒家天者理也之說，頗有相通處。至認理性的命令即神聖的命令，世界歷史，人文進化，皆所以表示天理天道，人人皆可於其本心中知天見道，認識真理，人人皆有傳道行道的宗教使命，非獨立的教會階級所能包辦。凡此種種看法，皆儒家宗教觀應有之義。至黑格爾欲將宗教與政治打成一片，尤其認家庭爲有宗教功能的道德組織的說法，可以說是道出了儒家傳統的思想。蓋傳統儒家即認家庭及國家皆是有宗教功能的道德組織。所以儒家中理想的天子皆奉天命而有其位，替天行道，不僅是政治首領，而且負有精神的宗教的任務。如天子有祭天祭宗廟等宗教職務，（其實昔日中國皇常之黎明臨朝，其儀式隆重，頗富有宗教意味，而與今日之元首循例按時辦公之純基於方便實用者不同。）及寅恭虔誠，畏天命，畏天意的宗教修養。即大臣亦有「變理陰陽」的宗教職責。總之，我的意思，中國儒家數千來的傳統，是將宗教與政治及家庭生活打成一片，故僅有禮教之名，而非離政治而獨立的宗教。而西洋的傳統基督教，乃是離政治而獨立，有超出現世使命的宗教。而黑格爾政治與宗教打成一片之說，用來發揮儒家學說，却頗有契合處，如用來現世化國家化基督教，則反而有流弊滋生。試一察看下面所列各事實，便可見一畝。

據辛克萊在「宗教的利益」(Up to the State in Religion)一書中所引述，謂德皇菲力克大帝自己不信宗教，而強迫

軍士崇奉上帝，絕對服從。菲力克大帝嘗說：「如果軍士開始思想，便不會忠於職守。」他又將新教各派，統而為一，叫做路得教會，路得教會此後可以說是普魯士國家的一部門，也可以說是政府權威的一分支。俾斯麥說：「基督教是普魯士的堅實基礎，沒有建築在別的基礎上的國家，可以永久存在。」至於德國舊教的牧師，當其就職時，必須作下列之宣誓：「我誓以至誠服從並効忠於普魯士國王。我將努力養成人民忠愛祖國，服從法律，尊敬國王之忱悃。凡於公共治安有害的結社，我絕不贊助參加。凡有危害國家之密謀，我若有所知，必首先報告國王。」德皇閱軍演說會有這樣的話：「大家須緊記日爾曼人是上帝的選民。我德國的皇帝，是直接承受上帝的精神。我是上帝的降衷。我是上帝的寶劍，上帝的武器，上帝的戰將。凡不服從不信仰而怯懦的人，必受災殃與死亡的懲罰。」當上次歐洲大戰時，德國牧師 Lehmann 說：「德國是上帝所計劃的世界的中心，德國之與全世界宣戰，乃是上帝的精神對於世界之污濁，罪過，奸邪的懲罰。」又

牧師 Koenig 說：「我們之主戰，乃是上帝的意旨。」牧師 Kruhn 說：「我們的失敗實不啻上帝的兒子在人類中的失敗。我們為耶穌為人類而鬥爭。」由此足見此時德國的宗教已成政治的附庸，教會及牧師已成爲愛國主義的宣傳機構了。不僅德國如此，歐洲其他國家

亦莫不如此。所以有人曾慨歎道：當上次大戰正酣之時，德國人說：「上帝在我們這邊。」法國人亦說：「上帝在我們這邊。」但他們都不知道，他們應站在上帝這邊。

新教之於德國，一如舊教之於義大利。義法西斯黨已認天主教爲義大利國家機關之一。義之哲學家克洛齊 (Croce) 據歷史眼光述說道：「在十七世紀時，義國分離散亂，毫無國家意識。但惟天主教會尚多少保留着幾許民族精神。」墨索里尼的演說有云：「羅馬傳統的偉大精神，今日惟天主教可以代表。天主教之發展，四萬萬教民之增加，認羅馬爲精神中心，實爲義大利權威與興趣，極可自豪之事。」法西斯政府的法長 Cocco 也曾說過：「宗教在人民生活很根本，天主教是義大利很重要的的一個組織，一個與義大利國家之歷史之使命有密切關係的組織，是絕不可忽視的。」由此足見天主教是義大利民族主義之母，有提高義大利國家光榮的功用，乃是不可否認的事實。其實近代西洋基督教傳教士之到各國宣傳宗教，至少有宣揚國威，爲國爭光的附帶使命，亦是誰也不容否認的事實。

再就客觀事實上說，國旗與十字架有同樣神聖不可侵犯之象徵意義。國歌、愛國歌與頌神詩有同樣之感人能力。民族英雄愛國烈士之崇拜，實無異於宗教上對於聖賢之崇拜。至於征服世界之雄心，與夫強迫異族接受本族之文化，實不啻耶教傳播福音精神之民族化現實化。耶教之傳教士，從開拓殖民地的觀點看來，實無異於征服

他民族之急先鋒。

耶教精神之表現於共產主義

耶教精神之由出世轉爲入世，其現世化國家化與政治打成一片之情形，已如上述。但國家並非人類最後最高之組織，僅不過人類政治生活之一階段。一方式。且由國家主義，資本主義之發展，而成爲有侵略性之帝國主義，因而引起共產主義無階級革命之大潮流。而○教之精神，因而亦寄託其新形式於共產主義中，乃極自然的趨勢。且依「政治基於宗教」的原則，若共產主義不能表現耶教之精神，亦不會有盛大的發展。所以認共產主義爲一新宗教，認共產主義者爲耶教精神之新承繼者，的確不失爲有歷史眼光的看法。共產主義者要想澈底改造世界，要想把世界秩序倒轉過來，要把他們的理想強迫全世界接受，及其以白熱的熱忱信仰主義，以犧牲性命的精神宣傳主義，一一皆與我們所描寫的耶教精神極近似。至於共產主義者之崇拜馬克思列寧，絕不至於基督教中人之崇拜耶穌聖保羅，其信仰資本論，不至於耶教徒之信仰聖經。其辯證法唯物論的公式，頗似基督教的神學。其宣傳員之四出活動，與基督教的傳教師同一精神。所不同者共產主義者隨宗教政治化政治宗教化的大潮流之後，以政治作宗教，寓全部宗教精神於政治，而表面上揭起無神論反宗教之旗幟罷了。

至於共產主義之興起，耶教中人亦有一段貢獻，稱爲烏托邦

的或基督教的共產主義，以示有別於現代所謂科學的共產主義，更是人所共知的事實。上面曾引述過的美國左翼作家辛克萊於其「宗教的利益」一書中曾力言耶穌爲無產階級革命的創始人。並謂「無論耶教種種污穢歷史，無論耶教如何受有產階級利用，但總無法在世人記憶中，抹沒此無產階級革命的領袖——耶穌。」英國名政治思想家拉斯基（Laski）著有「一冊論共產主義的專書，曾很切當地說過：「布爾塞維克黨與耶穌會（Jesuits）最爲相似。皆有謹嚴不屈的信條，鐵一般的訓練與紀律，對於主義之熱情的忠愷（Passionate loyalty）並具有無涯的信心。耶穌會人之到中國傳教與共產黨人之到被壓迫民族宣傳相似，其皆爲主義爲黨服務，無個人目的亦相似。其自信必得最後勝利以至於發狂爲目的而不擇手段亦相同。共產主義者與穆罕默德的信徒，克林威爾的鐵騎軍，日內瓦喀爾文的信徒，其行徑皆極相似。總而言之，我們對付共產主義實在是在對付一種新的宗教。（Any one who deals with communism is dealing with a new religion）」（見拉斯基著共產主義一書頁五一至五三。）由此足見共產黨之攻擊宗教，因爲彼自己是一種宗教。共產黨人之斥宗教爲人民的鴉片煙，其實共產主義亦是一種人民的鴉片煙，有麻醉青年的效力。

結論

以上對於基督教與政治關係之發展的趨勢，加以史的敘述，篇

幅已屬甚多，茲特以最簡要之語句，將這番史的研究所得到的教訓和結論，綜述於下：

一、基督教，概言之宗教是一有機的發展，與政治的演變，和其他文化部門的演變一樣，皆在不斷放棄其舊的形式，而在創造其新生命中。有的人只就表面上着眼，說宗教將趨於消滅，基督教已在西方社會中根本衰落，這乃是缺乏文化眼光的話。理論上事實上均不可通。殊不知宗教亦隨學術文化之進步而進步之開明而開明。「一個開明的時代即有一個開明的宗教」(An enlightened age has an enlightened religion)，黑格爾這話確是至論。

二、宗教與學術相同，皆是超政治而有其獨立的領域和使命，但又有指導監督扶持政治而為政治奠定基礎的功能。如宗教學術完全與政治分離，則政治失其指導監督輔助的基礎，而陷於

新民族與新宗教之再融和

中國在秦漢時代根據着先秦人的觀念與理想，對於他將來的

政治制度以及社會形態奠定下基礎，明確了趨這，嚮已在兩兩章裏約略述過，經歷了四百年（西元前二二一至西元一八九）的全盛

時期下面接着一段同樣四百年的（西元一九〇一—五八八）中衰期。中國史上叫做魏晉南北朝時期。這一段時期裏，有兩個最顯著

腐敗暴虐俗庸黑暗，而宗教學術亦陷於孤立枯寂失其淑世的效用。如宗教與學術失其超然獨立的使命，為政治作工具作婢婢，使人覺得政治之外，無超世俗脫形骸的宗教，宗教之外，無不受教會束縛神權支配，基於實際需要人羣現世福利的政治，如中世紀的教皇專政，如狹義地國家為宗教或極端地以其主義為宗教，皆有損於宗教之超世的尊嚴，而使政治為狂誕的信仰，強制的信條所支配，而有損於理性之自由行使。欲保持宗教之超世獨立的尊嚴以求人羣精神的皈依，則單純的佛教和耶教，實有其不朽的貢獻。欲宗教學術盡監督輔導並純潔化政治之功用，而不流於功利和狂誕，則儒家對政治的態度實提供一極好之典範，而黑格爾的宗教思想亦大有可供借鑑處。

錢穆

的特徵，一是新民族的羈雜，二是新宗教的傳入。讀史的人，多把此一段轉變時期引來和西方史上的蠻族入侵和羅馬衰亡相提并論，但

其間實有一種極大的不同之點。在西方是羅馬民族衰亡日耳曼民族繼之代興，在中國則依然是自古以來諸夏民族的正統，只廣進了一些新分子。在西方是羅馬文化衰亡，希伯來宗教文化繼之代興，在

中國則依然是自古以來諸夏文化的正統，只融進了一些新信仰。因

此在西方是一個變異，在中國則只是一個轉化。這是羅馬和漢代所

絕然相異的。何以漢代衰亡，而中國沒有走上像西方史上羅馬覆滅

時的景象。這因漢代建國本與羅馬不同。羅馬建國是憑靠少數羅馬

人為中心的。在羅馬以外的區域雖大，到底只是羅馬的征服地，并

不是羅馬的本幹與其礎。漢代立國，則并非向外征服而是向心凝結。他

是四方平勻建築在全中國廣大地域的自由農村的上面的。他的本

幹大，基礎廣，因此一時雖有病害，仍損傷不到他的全部。因此，羅馬衰

亡，如一條河流乾涸了，而另外發現了一個新泉源。魏晉南北朝時代，

則如一條大河流的中途又匯納了一個小支流，在此兩流交匯之際，

不免要興起一些波瀾與漩渦。但此對其本身大流，并無改損，而且只

有增益其流量之宏大與壯闊。但是漢代四百年的全盛期何以也到

底不多一個衰頹的突然降臨呢？這大體上不外兩個原因：一則東漢

王室，繼承着四百年的長治久安，安富尊榮，積而腐化；第二則東漢的

士人為當時社會領導中心的，也與西漢不同。西漢士人大半出身在

自由農村裏帶有一種活潑壯旺的精神，東漢士人則漸漸出身於貴

族門第，與自由農村隔絕，沒有西漢士人的樸直與健全。因此西漢學

術尚是粗疏闊大，元氣淋漓，一到東漢，也漸變為書生式的煩瑣的文

字訓詁的形式了。藉此兩因，遂以招致魏晉南北朝四百年的中衰，但

是生機不息的照常衍進。

現在先說異民族之融雜。在中國人觀念裏，本沒有很深的民族

界線，中國史上之所謂異民族，即無異於是指着一種生活方式與文

化意味不同的人民集團而言，這在上面已經講過。在中國的北部，因

自然環境不同，限於氣候土壤種種條件，中國內部農村生活，到此受

到障礙不能推進，於是環踞着許多的游牧社會，與中國大部的農村

生活隔成兩截。在東漢末年，正北方有匈奴，東北方有鮮卑，西北方有

氐人與羌人，這些在當時是羣認為異族的，但在歷史記載上，即相互

間的傳說上，則匈奴鮮卑氐羌一樣與諸夏同一祖先。匈奴出於夏代，

羌人則屬姜氏，鮮卑為有熊氏而氐人則出有扈氏，却又像全是同族

同統。這正可證明中國人傳統的民族觀念之融通。因此中國人對當

時他們所謂的異民族，并不想欺侮他們，把他們吞滅或創除，只想把

他們同化，讓他們學得和自己同樣的生活方式與文化習慣。因此中

國人的對外政策，自說是一種懷柔政策，這是一種使人心悅誠服，禁

不住他由衷記念我而自己軟化的政策。中國人在此懷柔政策下，常

招致邊外的歸化人，讓他們遷移到邊疆以內，給以田地，教之稼穡，

漸漸再施以中國傳統的教育，直到東漢末年，這一種邊內雜居的異

民族，日漸地多了，尤其是三國以下，匈奴人住在今山西省太原以南

的一帶，最稱繁盛。其次如鮮卑人住居東北境的遼河兩岸，氐人與羌

人住居西北境的甘肅省境。他們全都習得中國的農事生活，及相當

的教育程度他們在當時已無異於是中國人之一部分了。乘着漢代末年的大饑荒，中央政府解體，各地土族憑藉固有的特殊勢力，羣起割據，而那些由塞外內遷的胡人遂亦乘機興亂。這在當時，與其說是二種民族鬥爭，無甯說是一種社會紛擾。因此不斷的紛擾，逼得西晉王室南渡長江（西元三一七）建都建康（今之南京）。歷史上稱為東晉。那時有大批北方士族隨着政府南渡的，遂形成了那時期裏的中國正統。由東晉傳於宋齊梁陳四朝，後代歷史上稱之為南朝。而北方則經歷了一百多年的長期混亂，歷史上稱之為五胡十六國之亂，而終於合併為一個政府，這是一個鮮卑人為君主的政府，歷史上稱為北魏，因以示別於南朝的宋齊梁陳而又稱為北朝。北朝又分裂為東西二政府，最後到隋朝起來，又把中國南北統一。

我們在此一段長時期的紛擾中，所要首先指出的，當時中國雖分南北兩方，但實在全都應該屬於中國傳統文化的系統之下，我們決不能說那時的北方中國已經不是中國文化而另有一種異族胡人的文化。那時雖有大批中國士族隨着東晉王室南渡長江，但大部分中國士族依然保留在北方并未南遷。他們是中國傳統文化在北方的承繼人和保護人。當時的北方政府雖擁戴胡人為君主，但其實際政治的主持與推行，則大部還在中國士族手裏。當時中國北方士族，他們曾盡了教育胡人而同化之的極大努力的，從某一方面說，他們恰如西方的基督教會曾在中世紀裏也盡了他們教導開化北

方蠻族的功能。只是西方基督教會並不直接羅馬傳統而為當時的一種新興勢力，至於北朝時代的北方士族，則在歷史上并非一種新事物，他原直接傳自東漢以來在社會上已經形成的一種組織與機能，不過在此紛亂狀態下更見其特殊有意義的貢獻而已。因為西方中世紀的基督教會并非直接羅馬傳統，故而他們要另自組織，成為一種非政治的宗教勢力，將來不免與北方蠻族新興的政治勢力相衝突，而在此蠻族的新政治機能未達十分完成之前，便有一段西方的封建時期。在中國則北方士族直接兩漢傳統而來，因此北朝政府裏雖騰進許多胡人，但其政治上的大傳統，依然沿襲兩漢文治政府之規模，雖在小節目上不免有許多差異，但大條理大法則，則并無變動。因此中國雖分南北兩政府，但此兩個政府同樣是沿襲秦漢以下郡縣國家統一政府之規模，在中國史上不致再有一個封建社會出現。這許多北方士族，便是維持過這一段狂風惡浪的險要灘頭之掌舵人，他們又如病人身上起死回生的赤血球與活細胞。他們在社會上本有一種特異地位，一經變亂，他們隨着需要，羣起團結他們的本宗親族以及鄉裏的附隨民衆而形成了許多在經濟上可以自給與武力上可以自衛的大集團。當時一個大家族有包含着幾千個小家庭，又組織成數千人以至萬人以上自衛部隊的，他們聯合宗族，是推本於古代孝與仁的觀念而來。他們保衛鄉里，是推本於古代義與忠的觀念而來。原來東漢的察舉制度，最要的在採取宗族與地方的

輿論。在宗族爲孝子，在鄉里爲廉吏，便有被舉舉辟資格。因此落外畿，成了當時士族重宗族重地方的觀念。但士人的終極目的，是在貴於王朝，獻身國家。因此當時士族，雖重宗族與地方，也不致專爲宗族與地方着想，而造成一種封建割據。當時的胡人，起先聘請他們自己的民族意識，而號召，易於團結，成一種武力，在紛亂局面下，奮起推翻擁有傳統政權的王室，但他們遇到這許多散處社會各方的士族勢力，到底不得不讓步而與之相妥洽，無法把他們整個消滅了。這便形成了在當時北方中國胡漢合作的局面，諸胡政府與漢士族的合作。此種形勢，又頗有似於西方社會封建形成之狀態。但當時北方士族，另一面還擁有兩漢傳統的政治理想與政治精神，他們依然抱有一天下統一世界大同的希望，他們決不願在個人政權下獲得一宗族一地方的權益而自足，他們依然要在政治上重新再建兩漢文治政府之規模。因此在中國北朝時期，儘管有封建復古之現象與趨勢，但到底很快便建立起一個統一政府來。而且這一個政府，又不久便創設了許多極合理想的新制度，像調整社會經濟的均田制，與整頓國民兵役的府兵制等。將來全都爲隋唐政府所效法與鈔襲。這些全是當時北方士族的貢獻。換言之，即是中國傳統文化力量之表現。我們若撇開北方政權擁戴胡人爲天子的一端於不論，我們儘可說當時的北方社會對於中國傳統文化精神之發揚與衍進，有些處是尚一超於南方社會之上的。

我們若說當時北方士族爲中國傳統文化之保護者，則我們亦可說，當時南方士族爲中國傳統文化之宣傳者。因爲當時的長江以南，同樣有許多當時認爲異族的，即古代諸蠻之種，盤踞生長，向未達到與中國大部民衆同一生活與同一文化之水準。當時中國南北兩方，實在同樣進行着民族融和與文化傳播的大工作。同樣地，匯進了許多民族新分子，同樣地把傳統文化更擴大，只不過讀史的人，只注意在政治的浮面，因而不覺得這一種工作的意義。我們儘不妨說，魏晉南北朝時期，實在是繼續着春秋以前，完成了中國史上第二次的民族融和與國家凝成的大貢獻。這實在可認爲是中國傳統文化在經過嚴重測驗之下的，一種强有力的表顯。

我們繼此說到新宗教之傳入。中國傳統文化，一到先秦時期，本已超越宗教需要，人生理想已不賴宗教信仰而完成。但到東漢中葉以下，便禁不住社會上一般宗教要求之復活。這裏面一個最要理由，便是由於儒家思想作爲社會人生領導中心的功用之墮落。這一種墮落的徵象最顯著的便是上面所述東漢王室之腐化，與士族門第之興起。本來儒家思想可以代替宗教功用的，他是一種現實人生的新宗教。他已具有宗教教義中最普遍最重要的，慈悲性與平等性。他亦具有宗教家救世救人的志願與能力。他所與宗教不同之處，一則宗教理論建立在外面上帝與神之信仰，而儒家思想則信仰自己。二則宗教希望寄託於來世與天國，而儒家思想則即希望現世，即在現

世寄託其理想。秦漢時代遵守着儒家思想的指示，大家努力於天下太平世界大同的境界而趨赴，他們只着眼於現實人生的可有理想，這一種理想之實現，已足慰安人心的要求，遂不再有祈求未來世界與天上王國之必要。一旦王室腐化，士族興起，此種現實人生可有的理想境界逐漸消失，人心無可寄託，無所安慰，自然轉移到未來世界與空中天國去。這是中國人民在當時感覺到宗教需要的一個最大理由。

印度佛教適於此時傳入中國，佛教思想中之慈悲觀與平等觀，

這是與中國傳統觀念最相融洽的。而且佛教思想裏更有與中國傳

統精神極易融洽之一點，即在他的一種反心內觀的態度。我們可以

說，古代希臘的自然哲學，與希伯來人的宗教信仰，雖則他們顯有不

同，但有一點是相同的，他們同樣撇開自己用純客觀的眼光來向外

探索。希臘人用的是科學方法來尋求自然真理，希伯來人用的是宗

教精神來信仰一個上帝之存在。無論上帝與自然同樣超於人類自

身之外，人類先需撇開自己立身，始能認識此種科學或宗教之真理。

中國的傳統觀念，尤其是儒家思想，則一切着重在自身立場上，一切

由此出發，一切又到此歸宿。他看世界萬象，并不用一種純客觀的眼

光，他却慣用一種物己融和的人格透入的看法。向外看猶如向內看，

他常把外面內面看成一體，他把自己放大了，不以狹窄的自己與廣

大的外面相對立。這一種態度，即在道家也還如此，故曰天地與我并

生，萬物與我爲一。佛教精神在此上是與中國思想合符的。他的理論，亦常從自身出發，仍歸宿到自身，我們可以說，佛教是一種人本位的宗教，而基督教則是一種天本位的宗教。所以基督教要從天地創始上帝主宰說到萬物人生，而佛教則先從人的身上尤其是心上再說到外面的萬物衆生與大千世界。因此基督教極易與希臘哲學合流，而佛教思想則甚爲中國人民所讚許。

但佛教思想有與中國儒家思想顯相違異之一點，中國儒家思

想對現實人生始終抱一種積極樂觀的態度。他對於人類心理有一

種極深刻的觀察，認爲只要根據人類自有的某幾個心態，就此推擴，

便可達到天下太平世界大同的現實人生之理想境界。佛家則對人

心另有一種看法，他根據另外某幾個人類心態，認爲應該由此入手，

把現實人生的一切活動逐步取消，以達到個人心境上之絕對安靜，

即涅槃。在這點上，佛家思想尤與中國道家爲近。道家對於現實人生

是悲觀與消極的。佛家初輸入即依附着此種當時盛行的悲觀與消

極的人生觀，而流布。但道家與佛家亦有深刻的相異點，因此這兩種

悲觀與消極的人生觀到底還要分道揚鑣，各自發展，佛教依附道家

思想而流傳，而道教又模倣佛教形式而產生。在佛教傳入中國的前

後，遂同時有道教之成立。

儒家是純乎站在人的本位上來觀察與辨認宇宙萬物的，道家

則頗欲超脫人的本位而來觀察辨認外面的世界。這一點道家思想