

第一章 导言：基督的“大”和“小”



什么是“基督”的“大”与“小”？我想举例来说明这个问题：假如一位外国留学生来北京某某大学为了研究孔子，他也许先从《论语》来看孔子的思想。他可能会认为，孔子是一位很有智慧的教育家。如果这个留学生进而研究汉代董仲舒等人的思想，他会意识到，孔子在政治生活方面曾有深远的影响。若再学习华夏文学史、美术史，这位学生会看到孔子的思想渗透到贵族文化的各个方面。假如这位留学生有机会去中国农村，体会到比较传统的家族的生活，他可能会了解到，孔子“孝”与“顺”等概念的影响是非常广泛的。再说，这位外国留学生又回国，而在自己国家的书店里他也能找到一些关于孔子的书，并发现在学术界有一些对孔子感兴趣的人。到那个时候，我们的留学生也许会认识到孔子的“大”。

然而，若这个留学生发觉现代华人的生活方式与传统儒家的“三纲五常”有很大的差别，若他看到近代华人对孔子思想所进行的攻击，若他意识到儒家的思想也许长期因“述而不作”、“言行合一”、“讷于言”而阻碍哲学探讨，因“论事不论物”而阻碍了科学进步^①，因“以礼代法”、

见李约瑟《中国科学技术史》第二卷，第13、518页，剑桥，1956。亦

见 Derk Bodde, *Chinese Thought, Society, and Science*, Honolulu, 1991.

“人治无法治”而阻碍了法律文化的兴起，因“礼不下庶人，刑不上大夫”而阻碍了平等思想，因“义利之辨”而阻碍了生产与商业活动，因“敬而远之”而阻碍了宗教思想的发展^①等等，——若认识到这些，那么这个留学生就会想，孔子也许只是历史博物馆里面的一个人物，而他的时代已经过去了。这可以说是认识到孔子思想的局限性，此即孔子的“小”。

从科学研究的成果来看，基督教对西欧文化史与社会史的影响是很深远的。首先，基督教能超越古代希腊—罗马的宗教。古希腊传统中的宗教是以家神与家族为中心，是地区性的、分散的；崇拜祖先在古代是非常重要的；人人都能成为“神”；这种宗教没有明确的教义，是形式化的而不是内在化的；人与神没有 personal（“符合人格的”）关系；古代宗教不是公开的，不是普遍的，而是排斥外人的；政治与宗教是分不开的；人在古代宗教中没有自由，不能表达自己；古代宗教给人的责任感与义务不会超过“爱族、爱区、爱国”；古代宗教不进行慈善工作、教育工作，不提出伦理要求，而主要是要求信徒恪守繁琐的礼仪与规律。^② 这些是古代宗教的特点，而它与基督教形成了明显的对比：基督教不是以家族为中心，因为它有一个普遍的、超越一个家族的神；基督教不是地区性的，因为它包容所有的民族的人、“犹太人与希腊

杨庆坤认为，儒家在历史上一直反对独立的宗教团体，而儒家思想本身在宗教生活方面分裂了“君子”与“小人”的信仰，见 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 49 ~ 50, p. 357, Univ. of Calif. Press, 1967。

见 Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*. Klett Cotta, Stuttgart 1981. 505 ~ 513 页（原著 1864 年，汉译本：古郎士著，李玄伯译：《希腊罗马社会研究》，商务，1947，上海文艺出版社重印，1990。）

人”；基督教不崇拜祖先，不称祖先为“神”；基督教有明确的教义，并且要求人们理解它，相信它，将它内在化；基督教强调其信徒与神有 personal 的关系；基督教是个人自由的宗教；基督教是公开的宗教，没有秘密活动；基督教肯定政治的权威，但又把它相对化，要求“政教分立”；基督教给人的责任感是超越国界的，主张以普世博爱之态来“爱民”、“爱穷人”等；基督教主要不是恪守宗教活动方面的繁多规则，而积极倡导对社会的关怀及义务感。^①

基督教对于古代和中世纪人们的宗教生活的改造涉及到社会生活各个方面：家庭、社会、政治、教育、文学、思想、科学、经济等。罗马帝国东部的 Byzantine（拜占廷）文化深受古代希腊的影响，是一个“早熟”的文明，所以它在某些方面“拒绝”了基督教的新因素。它虽然有很多文人、学者、图书馆等高级的机构，但是第 7~12 世纪的西欧隐修活动与第 13 世纪的西欧大学教育的兴起早已超越了拜占廷的文明模式。基督教在西欧中世纪的影响是无所不在的，而宗教生活涉及到各个领域：从音乐到农业，从哲学思想到恋爱观，从法律精神到个人自由，基督教铸造了现代西欧文化的基本模型。^② 没有基督教就没有现代西方社会。这可以说是基督的“大”。

同时，古罗马帝国并没有因基督的诞生而归依了基督教。许多古希腊学者看不起《圣经》“不文雅”的风格。中

① 同上，Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, p. 510.

② 参见道森 (Dawson) 《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社，1989。R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Pelican Books 1942; K. Loewith, *Meaning in History*, Univ. of Chicago Press, 1949; S.L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago Univ. Press, 1979.

世纪的教会又分裂为东正教、天主教、基督新教。法国启蒙运动与 19 世纪的许多西方学者为了“更上一层楼”，打着“进步”、“理性”、“科学”的旗号而否定与贬低基督教的价值，特别反对了所谓的“黑暗中世纪”与“教会的霸权”。实证主义者孔德（Comte）说，宗教只是一个历史阶段，而且是最低层的阶段，康德（Kant）说，上帝是一个重要的 postulate（“假设”），而费尔巴哈（Feuerbach）认为，上帝只是人的 projection（“投影”）。马克思的时代是一个向传统宗教提出挑战的时代。在这样的思想环境当中，有的学者不能看出基督教伟大的一面，他们更强调教会组织不足之处和基督徒的弱点。人们对基督教传统的反抗都受了具体历史背景的很多影响。人们在理解上的局限性，人们对基督教的拒绝、误会和反驳，教会和基督教徒在具体社会生活的软弱等现象，可以说是基督的“小”。

本研究的目的是理解 1900 年到 1950 年间华人学者对基督教的认识。义和团运动以后的社会转变导致很多华人有接触基督教信仰的机会。有的知识分子也有机会去日本或西方留学，有机会认识到基督教在西欧文化中的影响。留学生在西方社会能充分地意识到基督教的特殊性，基督教和别的宗教的不同，和古代宗教的不同，基督教的自然观、历史观、社会观与个人观的特点。留在本土的华人在传教士建立的外语学校学习外语，进而阅读外文的刊物或关于基督教的汉语书。1900 年至 1950 年间的华人知识分子受了各种各样的影响，他们有可能认识到基督的“大”与基督的“小”，基督教的“绝对”与“相对”^①。在此，本研究想

参见徐松石：《耶稣眼里的中华民族》，广学会，1934 年，第二章题为：《基督教的绝对与相对》。

澄清的问题是：华夏知识分子认识基督教的“大”，还是认识基督教的“小”？他们在什么程度上意识到基督教和现代科学、现代社会观、现代历史观、现代人格观的关系？他们有没有意识到基督教和现代化的关系？他们是否意识到基督教的特殊性？他们如何讨论古代宗教、基督教和自己的宗教传统？他们的讨论是辨别性的、批判性的还是牵强附会的？他们特别强调基督教的哪些层面？他们自己的传统如何影响他们对基督教的认识？他们是否全面地理解西欧思想史、宗教史和具体的社会发展？他们是否了解西欧中世纪的特殊性与重要性？他们在哪里比西方学者更清楚地、更明确地理解基督教的贡献，特别是对华夏的贡献或可能的贡献？

本研究意在介绍三种学者：（1）对基督教有某种好感但没有入教会、不明显地站在基督教立场的学者，（2）倾向于新教或（3）倾向于公教的学者。对基督教有某种好感的学者可能是很多的，所以我所选择的这几位学者可能没有很大的代表性。但是，他们也许能指出华人学者的某些共同的想法和观念。在民国时代还有很多大思想家（如罗隆基、胡适、范寿康、汤用彤、方东美、宗白华等）也很值得注意。不过，有的人虽然写过关于基督教的文章，但是对基督教并没有深入的了解和专门的研究。譬如说，陈独秀关于基督教的一些说法是相当有名的^①，但是陈独秀对基督教的研究并不是很深，因此，我不讨论他。与此相反，贺麟先生的一些观察是非常深入的，不过他基本上还是从“外面”看基督教在西欧文化中的贡献。关于华人知识分子

^① 《基督教与中国人》，载《新青年》，7卷3期，1920

对基督教的挑战和反驳已经有一些著作^①，所以我想从另一个角度来分析华人和基督教的关系。

本研究所注意到的是一些写过书的学者。这个范围相当小，因为很多华人在教会办的刊物（譬如公教的《圣教杂志》或新教的《生命》等杂志）发表过小文章。本研究因篇幅之限而不纳入这些小文章，希望将来能有机会对之专题探讨。对于很多重要的基督教人物及其著作（如何进善、谢洪赉、诚静怡、余日章、吴利明、许地山、李荣芳、王克私、柏基根、洪业、范天祥^②、朱友渔、陈文渊、简又文^③、贾玉铭、陈崇桂、陈垣^④、英敛之、马建忠、黄伯禄、孙璋^⑤、张秉均^⑥、于斌^⑦、田耕莘、方豪、王廉、袁承斌、

① 张钦士：《国内近十年来之宗教思潮》，北京燕京华文学学校出版，1927 李志刚：《近代儒生与基督教的冲突及其影响》，载刘小枫主编：《道与言》上海三联，1995，第 242～271 页；邵玉铭：《二十世纪初中国知识分子对基督教的态度》，同上，第 272～290 页

② 李荣芳、王克私、柏基根、洪业和范天祥曾经在燕京大学宗教学院任过教，可说是神学教授。

历史学家简又文曾经翻译过关于宗教的书，如：《新宗教观》（1922）、《宗教与科学》（1925）、《人类生存奋斗中宗教之功用》（1926）、《伦理的基督教观》（1926）。

④ 陈垣对基督教在华夏的历史曾经作了一些研究。他当过公教北京辅仁大学的校长，也领洗入公教。据说他不是一位很热诚的基督教徒

孙璋：《性理真诠》，4 卷，上海，1898

⑥ 张秉均：《宗教辨惑说之辨惑》，上海，土山湾，1926，亦见管宜穆、张秉均注《圣教经文注解》，2 卷，土山湾，1908。

⑦ 见其英语著作 *Eyes East*，p. 181，Paul Yu Pin，New Jersey，1945 和他 50 年代后在台湾写的书。

王昌祉^①、项退结^②、常守义、张雅各伯、戴遂良、牟作梁、韩承良、萧若瑟……)，我没有很多资料，所以也没有深入的理解，也不能作客观的介绍。同时，西方传教士的生活与传教士的著作（如 Timothy Richards [李提摩太]、Stuart Leighton [司徒·雷登]、P. Zottoli [晁德莅]、Vincent Lebbe [雷鸣远]）对于华人学者的影响也是在本研究的范围之外。从外面来的外国传教士花了相当大的工夫来解释和介绍基督教的思想 and 神学的观点。天主教的传教士编了无数的《要理问答》之类的书^③。这些书是怎么样被华人接受的？本研究在此尚无法分析。

讨论 20 世纪神学思想时也应该先看看 Barth, Bultmann, Scheler，教宗 Leo XIII.（良十三世）等人对当时华人基督教徒的影响，但这种分析在此也不能展开。本研究更不讨论“一般的华人基督教徒”（譬如农村里的基督教徒）对于基督教的理解，也不讨论有文化但没有专门著作的人物的信仰。譬如说，宋美龄之父宋嘉树（Charlie Soong）为中国近代史上基督教著名牧师，他的妻子是徐光启的后裔 Ni Guizeng（倪桂曾？1869~1923）^④。研究这个家庭的信仰当然也很有趣，但是难度较大。这几点是本研究的“小”，是待将来研究的问题。

① 值得注意的是新儒家对于基督教学者的吸引力。见王昌祉关于王阳明的著作：Wang Tchang tche, *La philosophie morale de Wang Yang-Ming*, Changhai, Tou-se-we 上海，土山湾，1936。

项退结曾写过一本（新答客问），北平上智编译馆，1947，后来在台湾也写了一些关于基督教信仰和华夏文化的研究。

譬如孔神父（Kappenberg）编：《要理问答释义》，5 册，山东兖州，1940。

见 *Bibliographical Dictionary of Republican China*，Columbia University Press, 1971. 宋嘉树。

第二章 19 世纪末的情况



为了理解 20 世纪华人知识分子的思想，我们先得看他们的文化背景，看他们的传统观念。因此我非常简略地画出从利玛窦到清朝末年，从外国传教士到华人士大夫的轮廓线。王韬与谭嗣同也许在某一种程度上能代表 19 世纪末华夏知识分子的思想及他们对基督教的理解与对基督教的态度。

第一节 明末清初时期的影响

明末清初的耶稣会传教士利玛窦（Matteo Ricci）等人一方面向华夏士大夫介绍基督教信仰，一方面也印制哲学和自然科学的著作。有的士大夫如徐光启、李之藻、杨廷筠接受了基督教信仰，并且意识到基督教的特点。他们在相当深层的意义上肯定了基督教信仰的科学思想、伦理观、社会观、人格观所带来的新因素。^①同时也有许多知识分子反对他们所认识的基督教，写成反驳基督教的著作（见

徐光启对基督教有如下理解：“其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报”，见孙尚杨：《基督教与明末儒学》，第 175 页，东方出版社，1994。

《破邪集》)。基督教是外面来的,其教义和儒教思想很不一样,而且它所建立的教会团体与机构被视为威胁政府的势力。基督教对于华夏的“祖先传统”(the tradition of the ancestors)不是那么尊重的,正如它对于古罗马帝国的“祖先传统”(就是希腊—罗马的多神论、帝国崇拜和对皇帝的崇拜)也不太尊重一样。由于这些原因,注意“华夷之别”的华夏士大夫对基督教非常容易产生敌对的态度。19世纪下半叶的一些华夏知识分子对基督教已有一种成见,而这个成见是“易被激怒的”。^①

第二节 知识分子的反应

虽然(或者说恰恰因为)他们对基督教并没有深入的理解,鸦片战争时期的学者如魏源(1794~1856)、夏燮(1799~1875)、徐继畲(1795~1873)、梁廷楠(1796~1861)对外国宗教多有批判性的评述。^②

通过教育活动与所发行的刊物,19世纪末的基督教传教士能影响许多人的思想,能传播一些现代化的观念与方法以及培养一些中介人才。改革运动中的重要人物几乎都与基督教有关系:唐景星(1832~1892)和容闳(1828~1912)是教会学校的学生;医学家何启(1859~1914)和其亲戚伍廷芳(1842~1922)受过基督教人士的协助;郑观应(1842~1923)的《盛世危言》充满人道主义,因为郑氏多看基督教传教士的书。马相伯(1840~1939)、马建

^① P. Cohen(保罗·科恩):《1900年以前的基督教传教活动及其影响》,载(剑桥中国清末史)上,第601~652页、第618页,中译本,北京,1993。

科恩:(剑桥中国清末史)上,第621页。

忠（1844~1900）、王韬（1828~1897）和孙中山，都在不同程度上受了基督教思想的影响和启发。康有为、谭嗣同与梁启超不但阅读过西方传教士的刊物，而且也学习其改革方法：他们仿效基督教传教士而自己开始编辑定期刊物、建立学社和维新团体，甚至企图创办一个有自己的节日、教堂和传教士的国教：儒教。^①在此我们不能全面地讨论这些发展，只能大概地提到西方传教士的一些较有影响的著作和两位华夏人士的反应：王韬和谭嗣同。

第三节 一些传教士的观点

传教士一方面要如利玛窦那样吸引社会上层人士，所以他们尽量用儒家传统所提供的因素来说明基督教；另一方面，他们也要强调基督教的特殊性和它的优点。他们同时还要阐明西洋文明和华夏文明的不同，而西洋文明的成就是出于基督教。这种内在的张力能见于丁韪良（William Alexander Parsons Martin, 1827~1916）的《天道溯原》、韦廉臣（Alexander Williamson, 1829~1890）的《格物探原》与花之安（Ernst Faber, 1839~1899）的《自西徂东》。

丁韪良（W.A.P. Martin）的《天道溯原》相当全面地介绍基督教信仰，论及创造说、灵魂、始祖、耶稣、得救、祈祷、忏悔、三位一体。丁氏的言词接近利玛窦的《天主实义》，他也引用徐光启的一段短文，兼用“上帝”和“天主”来表达“God”。丁韪良认为在儒教、佛教、道教和基督教之间也有必要划清界线：“夫中华儒教，言人而不及神，言人有五伦，而不知神与人实为首伦。故仅教人事世

科恩：《剑桥中国清末史》上，第 649 页。

上之君，不教之事天上之帝。教人孝父母，不教之敬天上之父。教人报本追远，不教之尊奉造物之主。教人知今生之善恶，不以来生之祸福勉人为善。其教虽正而且美，究非全璧……夫佛老设立偶像，不过以目之所见者，恐吓人心……况人伦为佛老所弗尚，大端已亏，其弊不可胜言……耶稣教之正道，降自真神，真神以己式造人，则神与人，自为一伦。人既为神所造，即当知吾身之所由来，事神之为要务，神与人当立之为道伦也明矣。神人立为道伦，五伦乃行乎其下而有序。如屋基有磐石，万椽架乎其上，方得安固。”^① 这样，丁韪良很清楚地表述了基督教的特殊性和儒教的不足之处。他对儒教轻微的批评应该说能启发华夏知识人对于自己宗教传统的一些反省 ^②

韦廉臣 (Alexander Williamson) 在其《格物探原》中像明末的耶稣会士那样来结合东、西方宗教传统：“自易言大哉乾元，万物资始，又云乾天也，世之儒者，遂以天为上帝，不知非也，上帝者，以穹苍为居所，日月星辰为明宫，地球为别馆，其奥妙之创造，皆布满二者之中，今所著书，正如小儿对客指点堂室陈设使知主人之荣耀耳。上古之世，中国圣人，咸识上帝之荣耀，诗书所载，如昭事上帝，明昭上帝，及荡荡上帝等，不能枚举，后之学者，数典而忘其祖，或以太极当之，又或信道家者流，以玉皇为上帝，则尤荒谬之甚矣，是书所云，正尧舜禹汤文武周孔所称之上帝非世俗所谓上帝也……是书所称上帝，与别本

① 《天道溯原》，上海美华书馆，1869，中卷，第四章：《以道之行为证》。

② 《天道溯原》在日本的影响是很大的，远远超过它在华夏的影响，见上，科恩，第 617 页。

所称天主、天父、真神者，同均此独一无二之大主宰也。”^① 这些和利玛窦的主张大同小异。韦氏赞颂早期的儒家，反对后来的哲学和道家思想，并且将自然科学知识和宗教概念（特别是创世说）联系起来。

花之安（Ernst Faber）则介绍了近代西方社会的一些情况。他强调，现代社会、国际政治、法律等的精神根源是基督教信仰。譬如，他解说“万国公法”（就是国际法）：“西国古昔有数国各行其法，而不能协于大同者，且强大之国，亦有以法强小国从之者；自有耶稣之教，视万国犹如一家，视外邦犹兄弟，与外邦相交，必贵归于仁义，方能协众国之心……”。^②

花之安指出，“劳资”双方的关系都应该受基督教伦理观的影响：“又东主之待工人，只可以言语责罚，不可以拳殴脚踢，盖工人虽微贱，亦在吾胞与之内……夫法至公而恕（按天道以行王法则至公而恕），虽以宽待小人，实以责成君子耳（天法责君子，王法责小人），是以耶稣道理，不论职位之贵贱……盖在上帝前，人主亦与庶民待，则为官府长上父母东家，安可恃权以妄行哉？”^③

花之安也强调，基督教是崇尚知识和学问的宗教，是“格致之助者”。他说：“凡有学问之国，无不以耶稣为依归，斯其所以极深研几，以为格致之助者，即非释道二教之可比，亦与儒教略不同，盖道教沉溺于物……若释教似归于心性，而悉绝外缘，不爱万物，凡事只重内心，而以外物为虚无……可知智慧之人，凡有所作，不拘何学，悉

^① 《格物探原》凡例，东京十字屋藏版，无年。

这并不是夸大的说法。斯多亚派（Stoa）虽然已提出了万民的平等，但是基督教才能具体地和持久地实现一种“跨越民族性”的文化。

见（自西徂东），上海，广学会，1902，《义集》，第29、27章。

超出于万物之上，是以人用物，而不至为物所用，则其所以与上帝相为感通者，未有不先绝外物之诱惑，而能以本心之德，归荣上帝者也……为事从耶稣之本，又何负上帝所予之智慧？^① 这些说法应该能充分地提出基督教在西方文化的重要地位和它在社会上的作用。

第四节 王 韬

一、儒者王韬

王韬（1828～1897），江苏长洲（今吴县）人，早年受过儒家教育，18岁中秀才，但后屡试不中。自1850年始，他与外国传教士如麦都思（Medhurst）、艾约瑟（Edkins）等人多有接触。他曾任上海墨海印书局的编辑，赴英国协助理雅各（Legge）翻译中国古代经籍，1874～1884年间在香港主办《循环日报》，是变法和自强运动的先锋者。王韬一方面参加宗教活动（“散发圣经”、“受主餐”、“主日礼拜，至会堂听英人说法”^②），另一方面他还是一位肯定华夏传统和儒家思想的人。在他的身上确实可以看到“传统”和“现代性”之间的张力。^③

二、华夏传统和基督教之间的张力

王韬一方面是儒者，另一方面他对于西方来的新知识

① 《自西徂东》，智集，第45章“学贵精通”。

王韬：《蘅华馆日记》，载张海林：《王韬评传》，第62页，南京大学出版社，1993。

见美国学者 Paul Cohen 的著作 *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China* . Harvard, 1974。

和对于外来的传教士的宗教信仰也感到兴趣。这两面的要求在精神生活上造成一种相当大的挑战。在王韬时代，能结合西方和华夏传统的先例或榜样极少（徐光启等人在这方面的成就和它的意义在 19 世纪华人学者中鲜为人知）。因此，王韬的生活和言论在很多方面只能是一种先锋者的尝试。他似乎不可能很完整地调衡基督教和自己的文化传统。研究过王韬的张海林认为，“王韬在现实利益的考虑下投身于基督教事业，却不能因此而一刀斩断他与固有传统文化的精神联系。只要这种精神联系或文化归属感存在一天，王韬对基督教的‘认同’就只能是物质层次的勉勉强强的‘屈从’。而‘屈从’必然带来精神世界的人格分裂。可以毫不夸张地说，王韬是一个典型的两面人。一方面，他为生活和工作环境所迫，不得不表示相信基督教，愿意为传播福音四处奔走；另一方面，他又竭力掩盖自己与基督教的关系，甚至对基督教出言不恭，大加讥讽谩骂。王韬所写的书信、日记之所以时而出现在赞赏西方宗教的文字、时而又恶言相加，其根由正在于此。”^①

三、从儒家的角度看基督教

王韬主要是从儒家的政治和社会观点看基督教。他的宗教观点，如对于基督新教和天主公教的看法当然也深受新教传教士的影响。他以华夏宗教传统来评估其他的宗教：“我国所奉者，孔子儒教之宗也，道不自孔子始而孔子其明道者也。今天下教亦多术矣。儒之外有道、变乎儒者也。有释，叛乎儒者也。推而广之则有挑筋教 [= 犹太教]、景教、袄教、回教、希腊教、天主教、耶稣教，纷然角立各

张海林：《王韬评传》，第 67 页。

自为门户而互争如水火。耶稣教则近乎儒者也。天主教则近乎佛者也。自余参儒佛而杂出者也……道教一变，流为异端，佛教流入中国而微，挑筋教、景教、袄教今无闻焉。回教虽然尚遍于天下，而其衰亦甚矣。近惟天主、耶稣两教与儒教屹然鼎峙。天主教中所有瞻礼科仪，炼狱忏悔，以及禁嫁娶茹葷，无以异乎缙流衲子，此殆不及耶稣教所持之正也……^① 这里当然可以提出很多问题：王氏为什么认为，新教“近乎儒”，而公教“近乎佛”？这个说法是不是新教传教士提出的？至少一点是相当清楚：王韬更尊重新教。他和新教传教士的接触也比较多。

王韬意识到，在华夏和西方的社会当中，宗教占有的地位是不同的。他认为，西方的国家用宗教信仰以建立国度。他也许不太明白 Charlemagne（查里曼大帝）和 George Washington（华盛顿）的宗教思想，但是他（从传教士那里得到？）的“以教统政”概念深深地影响了他的思想，也影响了康有为、谭嗣同等人的思维。20 世纪初就有些信仰儒教的人想“以儒教统政”。王韬观察到：“我中国以政统教。盖皇古之帝王，皆圣人，而在天子之位，贵有常尊，天下皆而安之。自西南洋而外，无不以教相雄长。泰西诸国皆以教统政。盖榛丕之气，倦而思有所归，高识之士以义理服之，遂足以绥靖多方，而群类赖以生长，功德所及，势亦归焉。泰西立国之始，所以皆有一教以统之者也……”王韬隐隐约约地意识到，基督教中的帝王不是“天子”和规定法律的“圣人”。基督教式的社会不是依赖“人治”而是依赖“法治”，所以基督教思想能“亲”人民而批评君

（《韬园文录外编》，卷 1，1883。

② （《韬园文录外编》，卷 1，1883。

主。然而，将这种社会观移植到华夏之地就等于是对于传统的“攻击”。王韬在有的章节中说，传教活动只是“攻击”的方法之一：“西人则又善于攻心也……不如播传其教而隐移夫人心，使疾其君如仇雠而亲我如父母，忌其吏如蛇蝎而敬我如神明，然后乘其衅而入焉，则不伤一卒不费一金，而为我腹心之民，此百世之利也，所谓攻心者如此。”^①

王韬看到西方来的传教士学习华夏传统的目的之一是基督教辩护：“吾尝论禅近乎杨朱，耶稣近乎墨翟，其所以潜移默感者，则务鸣其好生之说，以攻人之不仁，其言曰：天道，仁为大，而中国之法有馘是为不仁之甚……此言者自以为用中国之说以攻中国，攻心之最巧者焉。”^②在这里，王氏又说，基督教“近乎墨翟”。然而，与墨子相似的学说只能是一个“异端”，怎能向儒家“圣教”提出批评？“杜异端以卫正学，天下之变愈出而愈奇，杨墨庄老自内而渤兴者也，佛回景祆自外而流入者也。子舆氏距杨墨昌黎氏辟佛，何则以其害于孔子之道也？至回景祆诸教之进中国无一人斥其非者，以其道不足与辨也。明季西洋人之来中国假其天算舆图格致之学，以隐行其主教，上而倾动王侯，下而结交官监……至于耶稣一教……其教宗旨亦复大同而小异，……皆足为人心风俗之大害。杨墨之徒，不敢与孔子为敌，而孟子犹且距之。佛生西土，其道虽悖孔子，而不敢毁孔子，今天主、耶稣而教，居然以孔子为不足法，圣教为不足尊昌。”^③

① 《韬园文录外编》，卷 10。

② 《韬园文录外编》，卷 10。

③ 《韬园文录外编》，卷 10。

四、结 论

王韬论及基督教和西洋传教士的地方相当多。我们因为只能作一个简略的介绍，不能很全面地评估王韬和基督教的关系。他自己的说法也不一致，既说基督教与儒家接近，又说与墨家的异端接近，是“足为人心风俗之大害”。然而，值得注意的是，王韬似乎不能协调基督教和儒家传统，不能像徐光启那样视基督教为儒家的“完成”和“成全”。从儒家的政治观和社会观来看基督教，必然会发现两者有重大的差异：人治和法治的差距，“正名”和平等思想的差距，“以政统教”和“政教并立”的差距。这些都是彼此格格不入的观点。试问一下：王韬若能发现更深的层面来比较儒家与基督教（如伦理生活、宗教教义、灵性生活等），他会如何与基督教进行对话？

第五节 谭 嗣 同

一、学人谭嗣同

谭嗣同（1865～1898），湖南浏阳人，受过传统的教育而又转向新学，对西方的科学、政治、社会都有广泛的兴趣。他在湖南创立时务学堂、武备学堂，编辑《湘学新报》、《湘学报》，后与康有为、梁启超一起想以“维新变法”的思想来推行各种社会改革。1898年9月28日他因变法失败而牺牲了性命。谭嗣同的主要哲学著作是《仁学》^①。《仁学》多次提到西方的传教士如李提摩太（T. Richards）

^① 《仁学》（1898年），中华书局，1958。