

基督教文化與
中國現代知識分子：
對《五四》時期一個角度的回溯與思考

楊劍龍
上海師範大學人文學院中文系



香港中文大學 崇基學院
宗教與中國社會研究中心



基督教文化與中國現代知識份子：
對「五四」時期一個角度的回溯與思考

楊劍龍

上海師範大學人文學院中文系



香港中文大學崇基學院
宗教與中國社會研究中心



基督教文化與中國現代知識份子：對「五四」時期一個角度的回溯與思考
宗教與中國社會研究中心專文系列(十六)

楊劍龍 著

© 楊劍龍 2004

出版：香港中文大學崇基學院
宗教與中國社會研究中心

發行：中文大學出版社
香港中文大學許讓成樓 7 樓
電話：(852) 2609-6508 (一般查詢) (852) 2609-6076 (市場部)
傳真：(852) 2603-7355
網址：<http://www.cuhk.edu.hk/cupress>
電郵：cup@cuhk.edu.hk

版權所有，本刊物任何部分若未經版權
持有人允許，不得用任何方式抄襲或翻印

CSRCS Occasional Paper 16

Christian Culture and Contemporary Chinese Intellectuals: The Recall of May Fourth
by Yang Jianlong

© 2004 Yang Jianlong

Published by

Centre for the Study of Religion and Chinese Society
Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong.

Distributed by

The Chinese University Press

Address: 7/F, Hui Yeung Shing Building, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N. T., H. K.

Tel.: (852) 2609-6508 (General enquiry)

(852) 2609-6076 (Marketing Unit)

Fax: (852) 26037355

Website: <http://www.cuhk.edu.hk/cupress>

Email: cup@cuhk.edu.hk

All rights reserved. This book, or parts thereof, may not be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage and retrieval system now known or to be invented, without written permission from the publisher.

ISBN 988-97135-5-1

Printed in Hong Kong.

作者簡介

楊劍龍

文學博士，上海師範大學人文學院教授、博士生導師。中國作家協會會員，中國現代文學研究會、中國當代文學研究會、中國小說學會、中國魯迅研究會、中國老舍研究會、中國趙樹理研究會等學會的理事。主要從事中國現當代文學教學與研究工作，並涉獵比較文學、文藝學等研究。

主持並完成國家哲學社會科學研究課題「上海文化與上海文學」、上海市教委研究課題「魯迅：中國現代鄉土文學的開拓者」等多項。主要著作有《放逐與回歸：中國現代鄉土文學論》、《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》、《現實悲歌：新現實主義小說論》等多部，與人合著著作、主編教材多部。創作發表詩歌、散文、小說多篇。在《文學評論》、《二十一世紀》、《文化中國》等國內外學術刊物發表論文數百篇，許多為《新華文摘》、《人大複印資料》、德國、加拿大、臺灣、香港等地的刊物轉載、複印、翻譯。曾獲上海市哲學社會科學優秀成果獎、全國青年美學研究優秀成果獎、田漢戲劇獎、曾小獻學術成果獎等。

文章摘要

本項研究通過對「五四」時期中國知識份子對於基督教文化的不同態度，分析在當時獨特的歷史語境中，啓蒙知識份子對於基督教文化的推崇，民族主義意識下知識份子的非基督教的傾向，基督教知識份子對於基督教文化的弘揚，力圖分析他們對待基督教文化不同的複雜心態與見解。「五四」時期有關基督教問題的論辯，促進了中國社會對於救國救民問題的思考，促進了國人對於基督教問題的瞭解，促進了中國基督教會本色化的進程，加強了非基督徒與基督教知識份子的交往，也應該看到在中國現代知識份子在對於基督教文化方面存在著的問題。著者提出應將人類文化視為一個整體，不僅要站在本土文化之中觀照異域文化，更要超脫本土文化觀照理解異域文化，觀照與理解本土文化與其他文化之間的聯繫與接觸。

基督教文化與中國現代知識份子： 對「五四」時期一個角度的回溯與思考

楊劍龍

上海師範大學人文學院中文系

余英時先生將 1905 年科舉制度的廢止視為中國傳統的士大夫轉向現代知識份子的標誌，這是很有見地的。¹ 在國門被打開後的中國，在西方現代文明的進入與影響下，中國社會逐漸加大了走向世界的步伐，在國人接受西方現代文明、反思批判中國文化傳統的路途中，中國社會開始了的一次重要的轉型過程。中國知識份子對於中國社會的轉型有著極為重要的作用，在參與社會轉型的過程中，中國知識份子自身也不斷有所變化，從舊的傳統士大夫逐漸轉變為現代知識份子，雖然這種轉變是十分艱難的。

中國社會轉型的具有標誌性意味的是「五四」運動的發生，在反思批判中國傳統文化思考民族現狀與前途的過程中，「五四」時期的中國社會呈現出轉型期極為豐富複雜的特徵，這在中國現代知識份子與基督教文化的關係方面尤為明顯，接受與懷疑、弘揚與批判、信仰與否定等等，在「五四」時期顯得尤為集中，甚至在某些知識份子身上體現出十分複雜的情態。² 回溯「五四」時期的這段歷史，觀照此時期中國現代知識份子對於基督教文化的複雜態度，思考中國現代知識份子與基督教文化的複雜關係，對於全面觀照二十世紀中國社會嬗變的歷史軌迹，對於全面梳理中國現代知識份子的精神歷程，對於全面審視基督教文化與中國傳統文化的衝突與融合，等等，都有著勿容置疑的意義。

社會轉型與中國基督教文化的歷史語境

二十世紀上半葉，在動蕩的局勢之中西方世界進入了一個深深的文化危機之中。尼采在十九世紀八十年代發出了振聾發聵的「上帝死了」的吶喊，他在《快樂的科學》中甚至借「瘋子」之口宣告：「我來告訴你

們，上帝哪兒去了。我們殺害了他——你和我！我們所有的人都是兇手。」「這些教堂今天假如不是上帝的墓碑和墳墓又是什麼？」尼采甚至提出：「決心反對基督教已經不再是我們的動機，而是興趣。」「基督徒要揭發這個世界之醜惡與敗壞的決心，已經造成這個世界的醜惡與敗壞。」³ 尼采努力將人從教會的束縛中解脫出來，成為自由獨立自主的個體。但是，進入了二十世紀以後，在世界動蕩的局勢中，尤其是在世界大戰的陰影下，人們陷入了更為深刻的文化危機。「而在二十世紀上半葉這場深刻的文化危機中，已不只是少數敏感的心靈能領悟到生命本身的缺憾，因為上帝與理性這兩大支柱的動搖已把這份缺憾，即人之存在困境赤裸裸地呈現在人們面前。如果說，生命的悲劇意識、生存的空虛感和孤獨感在路德、喀爾文、巴斯卡、叔本華、齊克果、尼采等人那裏還只是西方文化這部交響曲中時而跳動的不協調的音符，那麼在二十世紀上半葉則幾乎成了它的主旋律。在語言中、哲學中、在文學藝術中，無處不透出文化的空虛感。蒂利希把存在主義的（現代派）藝術稱之為現代藝術的宗教形式，因為它面對人類存在的困境，無處不表現出對人存在的終極關切。」⁴ 在這樣一種世界性的文化危機之中，中國社會卻處於危機中的全面轉型過程，對於中國現代知識份子來說，這種危機也更為深刻地呈現在文化危機之中。

1922 年梁啟超在〈五十年中國進化概論〉中說：「近五十年來，中國人漸漸知道自己的不足了。這點子覺悟，一面算是學問進步的原因，一面也算是學問進步的結果。第一期，先從器物上感覺不足。……於是福建船政學堂、上海製造局等等漸次設立起來。……第二期，是從制度上感覺不足。……所以拿『維新變法』做一面大旗，在社會上開始運動。……第三期，便是從文化根本上感覺不足。第三期所經過的時間，比較的很長——從甲午戰役到民國六、七年間止。……革命成功將近十年，所希望的件件都落空，漸漸有點廢然思返，覺得社會文化是整套的，要拿舊心理運用新制度，決計不可能，漸漸要求全人格的覺醒。……所以最近兩三年間，算是劃出一個新時期來了。」⁵ 從感覺器物不足、制度

不足，到感覺文化不足，梁啟超真切地勾勒出中國近代社會五十年間的進化軌迹，文化的危機感是中國現代知識份子深入反省與思考的結果，文化的變革就成為轉型期中國變革的重要內容，這就直接導致了「五四」新文化運動的發生。

「五四」運動是以反帝反封建為旗幟，以倡導科學、民主為內容，以批判傳統舊文化建設現代新文化為實質，它以政治革命運動的形式為表，文化批判運動的內涵為裏，企圖在全面思考反省民族傳統文化的弊端中，啟蒙民衆的覺悟，企圖在借鑒接受西方近現代文化的基礎上，建設民族新的文化。「五四」運動以一種極為「偏至」的觀念和舉動，全面否定批判了中國的傳統文化，以一種十分虔誠的姿態和熱情，全面引進接受了西方的近現代文化，在向西方文化敞開了門戶的過程中，各種形形色色的哲學思想、文化思潮、文學流派等等，都先後被介紹引進至東方這個古老的國度，中國新文化運動的先驅者們也就各取所需地借鑒運用西方的各種思想觀念，在批判中國儒家文化傳統中，期盼改善中國落後的狀況，努力迅速追趕世界潮流。在這樣一種歷史語境中，西方的基督教文化在中國得到了比以往任何歷史時期更為引人矚目的待遇。

梁家麟將二十世紀初的中國視為中國基督教發展的黃金時期，他說：「1900 年至 1920 年是中國基督教發展的黃金時期，無論是信徒人數的增長、傳教事業（醫療、教育……等）的擴展、本地教會領袖的崛興，皆有長足的進步。這些變化，除了是配合歐美傳教資源的增加，或神學思想的轉變（如注重社會服務）外，與中國在此二十年的變化是分不開的。」⁶ 據統計，基督教來華差會 1919 年從 1900 年的 61 個，增加到 130 個。外國宣教士 1919 年從 1900 年的 1500 人，增加至 6636 人，20 年間增加了 4 倍多。中國信徒 1920 年由 1900 年的 8 萬人，增至 36 萬，總數增長了 4.5 倍。中國的牧師 1919 年由 1906 年的 345 人，增加到 1065 人，增長了 3 倍。這些都成為中國基督教發展黃金時期有力的佐證。

基督教事業在中國發展的過程中，尤其是教會學校教育的發展對於中國社會產生十分重要的影響，教會學校培養了諸多受到基督教文化影響的中國知識份子，也極大地拓展了基督教在中國的發展。19 世紀末至 20 世紀初，僅在上海就創辦了諸多教會學校。1850 年天主教在上海創辦徐滙公學，後來改稱為聖依納爵公學，是天主教在中國開辦的最早的洋學堂之一。同年，英國聖公會在上海開設英華學塾、美國北長老會在上海開設清心書院。以後陸續在上海開辦的洋學堂有：1863 年天主教的聖芳濟書院、1865 年美國聖公會的培雅學堂、1866 年基督教的度恩學堂、1867 年天主教的崇德女校，1879 年由培雅學堂與度恩學堂合併為上海約翰書院，1881 年林樂知在上海開辦了中西書院。1905 年上海約翰書院改為上海聖約翰大學，1915 年美國浸禮會開設了浸會大學，後改名為滬江大學。傳授西方科學知識成為教會學校主要課程之一。傳教士愛菲爾認為：「中國確實需要西方學者所傳播的哲學和科學，但中國必須從基督教傳教士那裏獲得這些知識。」⁷ 美國傳教士狄考文說：「真正的教會學校，其作用並不單在傳教，使學生受洗入教。他們看得更遠，他們要進而給入教的學生以智慧和道德的訓練，使學生能成為社會上和教會裏有勢力的人物，成為一般人民的先生和領袖。」「不論哪個社會，凡是受過高等教育的人都是有勢力的人，他們會控制社會的感情和意見。作為傳教士來說，如果我們徹底地訓練出一個人，使他能在一生中發生一個受過高等教育的人的巨大影響，就可以勝過半打以上受過一般教育不能在社會上有崇高地位的人。……作為儒家思想支柱的是受過高等教育的士大夫階層，如果我們要對儒家的地位取而代之，我們就要訓練好自己的人，用基督教和科學教育他們，使他們能勝過中國的舊式士大夫，從而取得舊式士大夫所佔的統治地位。」⁸ 因此，有學者在研究教會大學對於中國社會的影響時認為：「教會大學的出現為西方傳教士提供了更好的宣傳西方文化、擴大其精神影響的環境，也使中國青年有可能獲得更系統、全面的西式教育。這種教育極大地衝擊了已沿續多年的中國傳統封建教育體制，與當時正在發展中的新型國立學堂一起，為新一代知識份子群體的形成準備了條件。」⁹ 中國現代知識份子群體的形成，教會學校是助了一臂之力的。

衣俊卿在談到二十世紀上半葉西方文化的危機時，指出：「可以斷言，並非每一次政治危機和經濟危機必然伴隨著真正的文化危機；但真正的文化危機一旦產生，則必然是總體性的，它牽涉到社會生活的每一方面。在政治危機中，人們更多地感受到外在的壓力和威脅；而在文化危機中，人們則體驗著內在的空虛、畏懼、價值的衝突、依託感和安全感的喪失。斷言一種文化及其宗教經歷著深刻的危機，意味著生活於這一文化關聯之中的舊有的生活方式正在消亡，而新的生活方式尚未形成；原有的理解、思維和活動框架在應付新問題時已經失效，而新的框架尚未造就；原有的人之形象以及相應的理想和價值已經破滅，而新的人之形象尚未浮現。二十世紀上半葉，西方世界正是經歷著這樣深刻的文化危機。塞爾如此寫道：『我們文化的根基正在動搖，我們生活方式的每一方面，無論是宗教的、藝術的、科學的、經濟的，還是別的什麼，都在經歷著震蕩。』」¹⁰「五四」時期的中國，在社會轉型的過程中也正處於這樣一種文化危機之中，中國的傳統文化受到了前所未有的批判和否定，無論是儒家文化、道家文化，還是傳統文學、古典戲劇；無論是孔子、孟子、老子、莊子，還是杜甫、李白、白居易、關漢卿，都一概被列為批判對象，都一概列入予以否定的舊文化之列，傳統的觀念受到了挑戰，傳統的價值觀被否定，西方的思想、西方的觀念紛至沓來。在中國文化與外來文化的衝撞中，在傳統文化與現代文化的對立中，一切舊的都受批判被否定，一切新的都倍受推崇和肯定，在這種二元對立的思維模式中，新的觀念、新的價值觀等都在形成的過程之中，在文化根基的動搖過程中，生活的每一方面都在經歷著震蕩，這使「五四」時期呈現出極為複雜豐富的狀態，新的與舊的、進步的與保守的、先鋒的與落後的，等等，都在極為對立的狀態中又常常呈現出交織融會的狀態，這常常需要做細緻的梳理與分析才能見到其中的真面目，任何簡單化的、絕對化的判斷與分析往往會混淆了歷史的真實。

20 世紀上半葉，在西方世界的文化危機中，在中國社會的轉型中，在中國基督教的發展中，中國知識份子對於基督教文化呈現出一種十分複雜的姿態，接受與拒絕、推崇與批判、自省與辯護等等，在交織與矛

盾中，構成了「五四」時期十分複雜的文化現象。有學者談到此時期基督宗教的處境時說：「20 世紀上半葉是中國社會和文化變動最劇烈的時期，民國的建立、五四新文化運動前後啓蒙話語和科學實證思潮以及馬克思主義思想的輸入、民族意識的徹底覺醒和反帝愛國主義運動水平的躍升，使基督宗教在中國面臨著多方面的衝擊，不得不改頭換面，採取新措施以求適存和發展。」¹「五四」時期中國社會的轉型，給基督教文化在中國提供了一種獨特的歷史語境，中國的基督教正是在這種獨特的歷史語境中不斷完善與發展。

中國啓蒙知識份子與基督教文化的推崇

「五四」前後，受到西方文藝復興運動以來的人文主義傳統的影響，中國知識份子中產生了追求個人自由為核心的人權意識，並期望以此呼喚民眾的覺醒，使他們意識到自身所處的非人的待遇與處境，努力追求人的解放和人權的保障，呼喚人的覺醒就成為「五四」時期一個基本的主題。在延續了梁啓超「新民說」的近代啓蒙主義傳統中，將對於人的覺醒呼喚、對於人權的強調提到了一個重要的境地：無論是魯迅的「立人」，² 還是周作人的「辟人荒」；³ 無論是陳獨秀的「科學與人權並重」，⁴ 還是胡適的「人格是神聖的，人權是神聖的」，⁵ 都強調在個性意識的覺醒中對於個體自由和權利的確認和追求，這就構成了「五四」時期中國啓蒙知識份子的獨特意識與執著追求。他們大多以西方的近現代思想為武器，批判否定中國文化傳統，針砭中國傳統文化對於人性的束縛與摧殘，他們往往在東西方的比照中、在中外的對比中，以西方、外國之長凸顯東方、中國之短，在這種歷史語境中，進化論、泛神論、無政府主義、馬克思主義、科學主義、性心理學等等，都為「五四」新文化運動的發起、參與者各取所需地「拿來」，成為批判中國傳統文化追求個人自由的精神武器，作為西方世界重要文化傳統的基督教文化，也同樣成為中國啓蒙知識份子所關注所推崇的精神資源。

梁家麟在談到「五四」時期基督教在中國的境況時，指出：「整個

社會走向西化，對基督教的傳播產生了積極的作用。因為在晚清，基督教受國人拒絕的一個主要原因是：基督教是『洋教』。當時中國人排拒一切舶來品，基督教亦在一併拒絕之列，但如今中國人歡迎所有外來的東西，基督教便因她是『洋教』而受到國人所接納。」¹⁶ 在中國基督教發展的歷史中，只有在「五四」時期，基督教才廣泛地為國人考慮作為救國救民的出路之一。在批判否定中國傳統文化的歷史語境中，中國社會在其轉型過程中走向西化，在與西方國家比照中更加見出中國的落後時，中國啓蒙知識份子深入地思考著國家命運、民族前途，在探索救國之途中逐漸接納並推崇基督教文化，在儒家文化與基督教文化的對比中，批判儒家文化之弊端，推崇基督教文化之優長，雖然中國啓蒙知識份子並非從信仰的視角推崇基督教文化的，但是他們往往推崇基督教文化中所蘊涵著的崇高精神與境界。

「五四」時期，陳獨秀對於基督教文化的態度顯得極為複雜。1917年，他在《新青年》三卷第三期中答覆讀者時說：「宗教的價值，自當以其利益社會之力量為正比例。吾之社會，倘必需宗教，余雖非耶教徒，由良心判斷之，敢曰，推行耶教，勝於崇奉孔子多矣。」在將孔子學說與基督教文化的對比中，讚賞對於基督教的推行，但是其有「吾之社會，倘必需宗教」的前提。1918年，陳獨秀在〈基督教與迷信鬼神〉一文中借友人之口說：「吾輩雖不贊成基督教，然吾國人若信基督教，豈不愈於迷信鬼神，崇拜動物乎？」¹⁷ 但他同時以李石曾的話語，否定了此種觀點。陳獨秀總是在將基督教文化與中國文化的對比中，讚賞基督教文化，否定中國文化，在以社會倘必須宗教的前提下，推崇基督教。然而，在1918年的〈偶像破壞論〉、〈人生真義〉等文中，陳獨秀卻全力否定宗教、批評基督教。

陳獨秀在1920年發表的〈新文化運動是什麼？〉中，對於宗教的態度有了明顯的變化。他說：「文化的內容，是包含著科學、宗教、道德、美術、文學、音樂這幾樣；新文化運動，是覺得舊的文化還不夠的地方，更加上新的科學、宗教、道德、文學、美術、音樂等運動。」「人類的行

為動作……知識固然可以居間指導，真正反應進行的司令，最大的部分還是本能上的感情衝動。利導本能上的感情衝動，叫他濃厚、摯真、高尚，知識上的理性、德義都不及美術、音樂、宗教的力量大。知識和本能倘不相並發達，不能算人間性完全發達，所以詹姆士不反對宗教，凡是在社會上有實際需要者都不應反對。」他直截了當地說：「宗教在舊文化中佔很大的一部分，在新文化中也自然不能沒有他。」「因為社會上若還需要宗教，我們反對是無益的，只有提倡較好的宗教來供給這需要，來代替那較不好的宗教，才真是一件有益的事。……現在主張新文化運動的人，既不注意美術、音樂，又要反對宗教，不知道要把人類生活弄成一種什麼機械的狀況，這是完全不曾瞭解我們的生活活動的本源，這是一樁大錯，我就是首先認錯的一個人。」¹⁸ 陳獨秀反省其原先反對宗教的過激態度，在承認自己的錯誤中認為新文化中也不能沒有宗教。

1922年3月，陳獨秀在應基督教教會人士約寫的〈基督教與中國人〉一文中說：「基督教在中國已經行了四五百年」，「既然許多人信仰他，便佔了我們精神生活上一部分，而且影響到實際的生活，不是什麼聖教所能包辦的了，更不是豎起什麼聖教底招牌所能消滅了。所以我以為基督教底問題，是中國社會上應該研究的重大問題，我盼望我們青年不要隨著不懂事的老輩閉起眼睛瞎說！」體現出一種歷史的、客觀的實事求是態度。他提出：「我們今後對於基督教的問題，不但要有覺悟，使他不再發生紛擾問題，而且要有甚深的覺悟，要把那耶穌崇高的、偉大的人格和熱烈的、深厚的情感，培養在我們的血裏，將我們從墮落在冷酷、黑暗、汙濁坑中救起。」陳獨秀認為基督教已經佔了我們精神生活一部分，他反對對於基督教的問題發生紛擾，甚至提倡將耶穌的人格感情來拯救民族。陳獨秀是將基督教教義和基督教教會截然分開，他否定基督教的創世、復活、神迹等聖事，而肯定基督教中的博愛、犧牲等思想。他說：「基督教的『創世說』、『三位一體說』和各種靈異，大半是古代的傳說、附會，已經被歷史學和科學破壞了，我們應該拋棄舊信仰，另尋新信仰。新信仰是什麼？就是耶穌崇高的、偉大的人格和熱烈的、深厚的情感。」他充滿了熱情地說：「我們不用請教什麼神學，也不用依賴什麼教儀，也

不用藉重什麼宗派；我們直接去敲耶穌自己的門，要求他崇高的、偉大的人格和熱烈的、深厚的情感與我合而為一。」陳獨秀還指出：「最可怕的，政客先生現在又來利用基督教。他提倡什麼『基督教救國論』來反對鄰國，他忘記了耶穌不會為救國而來，是為救全人類的永遠生命而來；他忘記了耶穌教我們愛鄰人如愛我們自己；他忘記了耶穌教我們愛我們的敵人，為迫害我們的人祈禱。他大罵無產社會是『將來之隱患』、『大亂之道』，他忘記了耶穌教是窮人的福音，耶穌是窮人的朋友。」¹⁹ 在「五四」時期，陳獨秀對於宗教的肯定、對於耶穌精神情感的推崇，成為啓蒙知識份子的代表性見解，影響了諸多啓蒙知識份子對於基督教文化的關注與興趣，該文中的有些話語甚至為基督教教會人士一再引用。

在「五四」時期啓蒙知識份子中，周作人對於基督教文化採取了十分寬容的姿態。1921年周作人甚至說：「我覺得要一新中國的人心，基督教實在是很適宜的。」²⁰ 在1922年初興起的「非基督教同盟運動」中，周作人領銜與錢玄同、沈兼士、沈士遠、馬裕藻聯合在1922年3月31日的《晨報》上發表了〈主張信教自由宣言〉，表現出與非宗教者截然不同的姿態。他們宣稱：「我們不是任何宗教的信徒，我們不擁護任何宗教，也不贊成挑戰的反對任何宗教。我們認為人們的信仰，應當有絕對的自由，不受任何人的干涉，除去法律的制裁以外。信教有自由，載在約法，知識階級的人應首先遵守，至少也不應首先破壞，我們因此對於現在的非基督教的同盟運動表示反對。」他們從信仰自由的角度反對這場反對宗教的運動。1922年4月11日，周作人又在《晨報》發表〈思想壓迫的黎明〉中又重申了這種思想：「我們主張信教自由，並不是我們擁護宗教的安全，乃是在抵抗對於個人思想自由的威脅，因為我們相信這干涉信仰的事情為日後取締思想的第一步。」周作人是從強調信教自由、思想自由的角度反對「非基督教同盟運動」的。周作人對於這樣一場「非基督教同盟運動」是極為不滿、耿耿於懷的。後來他又在〈文學與宗教〉一文中說：「……本來我是不信宗教的，也知道宗教乃是鴉片，但不知怎的總還有點迷戀鴉片的香氣，以為它有時可以醫病，以無信仰的人替宗教作辯護，事實上是有點矛盾也很是可笑的，那時對於非宗教運動的抗

議，便是一例。」²¹ 1927 年，他還寫了〈關於非宗教〉一文，再次談到了這場運動，也再次重申了他的觀點。他說：「一九二二年春間中國發生非宗教大同盟，有『滅此朝食』等口吻，我看了不以爲然，略略表示反對，一時爲世詬病，直到現在還被……等輩拿來做影射的材料，但是我並不諱言，而且現在也還是這個態度。我以爲宗教是個人的事情，信仰只是個人自由的行動之一，……固不必因爲是宗教而特別優遇，也無須因爲是宗教而特別輕視他。」「因爲我不是任何宗教家，所以並不提倡宗教，但同時也相信要取消宗教是不可能的；我的意思是只想把信仰當做個人的行動之一，與別的行動一樣地同受政治法律的保障與制裁，使他能滿足個人而不妨害別人。」他直截了當地說：「非宗教者如爲破除迷信擁護科學，要除滅宗教這東西本身，沒收教會，拆毀寺廟，那我一定還是反對，還提出我的那中庸爲主張來替代這太理想的破壞運動。」²² 與陳獨秀相比較，周作人對於宗教的態度前後一以貫之，十分單純而執著。

周作人曾經十分坦誠地表達了他對基督的崇拜與敬仰。他說：「我不是基督教徒，卻是崇拜基督的一個人：時常現在我的心目前面令我最高爲感動的，是耶穌在殿裏『彎著腰用指頭在地上畫字』的情景。『你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拈石頭打她。』我們讀到這裏，真感到一種偉大和神聖，於是也就覺得那些一臉凶相的聖徒們並不能算是偉大和神聖。」²³ 真實地表白了他對於基督的崇拜與敬慕。1920 年，周作人在〈聖書與中國文學〉的講演中談及「古代希伯來文學的精神及形式與中國新文學的關係」，仍然表達了其對於基督教文化的興趣與崇敬態度。他先談到文學與宗教的密切關係，認爲「藝術起源大半從宗教的儀式出來」，文學與宗教的共同之處「是神人合一，物我無間的體驗」。在談及歐洲文明的源泉起於希臘和希伯來思想後，他說：「其次現代文學上的人道主義思想，差不多也都從基督教精神出來，又是很可注意的事。」他指出「《馬太福音》的確是中國最早的歐化的文學的國語，我又預計他與中國新文學的前途有極大極深的關係」。從中可見周作人對基督教文化的推崇，他是從文學與宗教的關係的角度觀照基督教文化的。周作人在文中還引用了不少《聖經》的經文，以證明其觀點：

……「你們聽見有話說，『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』只是我告訴你們，要愛你的仇敵；爲那逼迫你們的禱告。」（《馬太福音》第五章四三至四四）這是何等博大的精神！近代文藝上人道主義思想的源泉，一半便在這裏，我們要想理解托爾斯泰，陀思妥也夫斯基等的愛的福音之文學，不得不從這源泉上來注意考察。「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打他。」（《約翰福音》第八章七）「父阿，赦免他們，因爲他們所作的事，他們不曉得。」（《路加福音》第二三章三四）耶穌的這兩種言行上的表現；便是愛的福音的基調。「愛是永不止息：先知講道之能，終必歸於無有；說方言之能，終必停止，知識也終必歸於無有。」（《歌林多前書》第十三章八）「上帝就是愛；住在愛裏面的，就是住在上帝裏面，上帝也住在他裏面。」（《約翰壹書》第四章十六）這是說明愛之所以最大的理由，希伯來思想的精神大抵完成了；但是「不愛他所看見的兄弟，就不能愛沒有看見的上帝。」（同上二十）正同柏拉圖派所說不愛美形就無由愛美之自體（Auto to kalon）一樣；再進一步，便可以歸結說，不知道愛他自己，就不能愛他的兄弟：這樣又和希臘思想相接觸，可以歸入人道主義的那一半的源泉去了。²⁴

周作人如此嫻熟地引用《聖經》，以證明基督教是近代文藝上人道主義的源泉，他在說明基督教是愛的福音時，努力突出基督教對個體的尊重，這與「五四」時期呼喚個性主義、個性解放相吻合。1921年5月周作人發表了〈宗教問題〉，又較爲系統地論及宗教與文學的關係。他認爲宗教與文學在本質上是一致的，都是「情感的產物」，都是要表現「全人類的感情」，「文學與宗教本來是合一的」，「宗教上的『神人合一』、『物我無間』」，「可以作爲宗教的本體思想」，這也是文學的最高境界。他認爲文學的發達大多出於宗教，「即使所有的教會都倒了，文藝方面一定也是有這種宗教的本質的情感」。²⁵

在應邀所撰寫的〈我對於基督教的感想〉中，周作人提出：「覺得要一新中國的人心，基督教實在是很適宜的。極少數的人能夠以科學藝術或社會的運動去替代他宗教的要求，但在大多數是不可能的。我想最好便以能容受科學的一神教把中國現在的野蠻殘忍的多神——其實是拜物——教打倒，民智的發達才有點希望。不過有兩大條件，要緊緊守住：其一是這新教的神切不可與舊的神的觀念去同化，以至變成一個西裝的玉皇大帝；其二是切不可造成教閥，去妨礙自由思想的發達。這第一第二的覆轍，在西洋歷史上實例已經很多，所以非竭力避免不可。」²⁶ 周作人是在批判中國傳統文化和國民性的弊病中，思考接受基督教文化的。他曾說：「所以中國如果要好起來，第一應當覺醒，先知道自己沒有做人的資格至於被人欺侮之可恥，再有勇氣去看定自己的醜惡，痛加懺悔，改革傳統的謬思想惡習慣，以求自立，這才有點希望的萌芽：總之中國人如沒有自擱巴掌的勇氣，一切革新都是夢想，因為凡有革新皆從懺悔生的。我們不要中國人定期正式舉行懺悔大會，對證古本地自怨自艾，號泣於旦天，我只希望大家伸出一隻手來摸摸胸前臉上這許多瘡毒和疙瘩。照此刻的樣子，以守國粹誇國光為愛國，一切中國所有都是好的，一切中國所為都是對的，在這個期間，中國是不會改變的，不會改好，即使也不至於變得再壞。」²⁷ 在對待基督教文化的推崇中，陳獨秀顯然更加關注以耶穌的精神感情改造民族精神，從而改變國民的性格，達到啓蒙民衆的目的；周作人則注重從人道主義視角推崇基督教文化，追求個性自由的境界。

1918年，李大釗曾經在〈東西文明根本之異點〉一文中比較東西方文明的不同，意在反省東方民族的積弱，呼喚對於中國傳統文化的批判。他分析東西方宗教信仰的不同：「東方之宗教是解脫之宗教，西方之宗教是生活之宗教。東方教主告誡衆生以由生活解脫之事實，其教義以清淨寂滅為人生之究竟。寺院中之偶像，龕前之柳，池中之水，沉沉無聲，皆足為寂滅之象徵。西方教主於生活中尋出活潑潑地之生命，自位於衆生之中央，示人以發現新生命、創造新生命之理，其教義以永生的天、靈魂不滅為人生之究竟。教堂中之福音與祈禱，皆足以助人生之奮