

吳雷川與“革命的基督教”*

WU Leichuan and “Revolutionary
Christianity”

曾慶豹

CHIN Ken-pa

作者簡介

曾慶豹，台灣輔仁大學教授

Introduction to the author

CHIN Kenpa, Professor, Fu Jen Catholic University.

Email: kenpa.mnf@gmail.com

Abstract

Because he interpreted the teachings of Jesus as a manifesto of social transformation, WU Leichuan inevitably regarded Christianity as a vehicle of social, political, and economic reform, the ultimate end of which would be the establishment of the Kingdom of Heaven. Far from being works of localized theology, his two most representative books, *Christianity and Chinese Culture* (1936) and *Mozi and Jesus* (1940), elucidate his understanding of Christianity as a revolutionary institution, and explore in what sense Jesus could serve as a force of liberation in modern Chinese society.

Keywords: Justice, Social Gospel, Revolution, Liberation Theology, Imperialism, Capitalism

要對付這些壓迫的人，孔子的“勸”的法子是不中用的，耶穌的“罵”的法子亦是不中用的，對於這種人只有用我們革命黨“打”的法子。我們革命黨天天喊打倒帝國主義、打倒軍閥。^①

——恽代英《耶穌、孔子與革命青年》

謝扶雅在評價《基督教與中國文化》時說到，吳雷川在該書中對中國文化偽道學部分，給予不客氣抨擊，而期望當時朝氣蓬勃的“中國基督教學生運動”能培養出基督徒青年領袖，共“本耶穌的精神”，承擔建立新社會的歷史使命。^②

謝扶雅對該書的理解基本上是正確的。相較之下，許多論者在提及吳雷川思想時，不是望文生義就是人云亦云，把吳當作是一位從事“本色化神學”或“耶儒融通”的思想家。這些想法都未能真正讀出吳雷川從《基督教與中國文化》到《墨翟與耶穌》的主旨，主要的原因即是沒有將兩書置於中國現代思想史的語境來予以閱讀——前者與“中國社會史論戰”和“本位文化建設和全盤西化論戰”有關，後者則是與“西學中源說”中“墨學的復興”相關。通過這項思想史的理解，才真正理解到吳雷川是如何地與當時的思想

* 本文獲“台灣科技部專題計畫”經費補助(NSC 102-2410-H-030-091-MY3). [This research project was supported by (Taiwan) Ministry of Sciences and Technology, under the code no. NSC 102-2410-H-030-091-MY3.]

^① 恽代英：《恽代英文集》，北京：人民出版社，1984年，第817頁。[YUN Daiying, *YUN Daiying wen ji* (Beijing: People's Press, 1984), 817.]

^② 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980年，第293-294頁。[XIE Fuya, *Jidu jiao yu Zhongguo si xiang* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1980), 293-294.]

進行對話，以及如何從此思想語境中提出“革命的基督教”的思想。本文的主旨乃是重新解讀吳雷川的著作，並將之理解為一種“經世神學”，一種“激進的基督教”，“解放”、“革命”為其思想的核心主張，而非溝通儒耶或耶墨之說。^①

一、重估趙紫宸的評論

《基督教與中國文化》（1936）一書出版不久，立即招來了同是燕京大學同事舊好趙紫宸的嚴厲批評。趙的文章發表於《真理與生命》月刊第十卷第七期上，題為《“耶穌為基督”——評吳雷川先生之〈基督教與中國文化〉》。^②截至目前我們看過的以往各方對吳雷川所做的研究和批評中，這篇書評可以說是對《基督教與中國文化》一書提出最為尖銳且難以抹除的代表性文章。此文章一方面表現出了“神學科班”的趙紫宸之學術功底，也突出了吳雷川基督教思想致命性的要害。當然，也正是通過了這篇書評，吳雷川的思

^① 從吳利明的《基督教與中國社會變遷》（1981年，此書根據其1971年之博士論文譯出）開始，經朱心然的 *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China*（1995）到陳廣培的《立己立人——吳雷川本色神學重構》（2008年）和李章的《吳雷川的基督教處境化思想研究》（2010年）等，看法都相當一致，儘管他們對吳均有相當深入的理解，但往往定義吳雷川的基督教思想是一種“本色神學”之時，又不免過於簡化或用了一個不太恰當的術語描述他，極易造成誤解。事實上，我們要是從中國近代思想史的脈絡來理解吳雷川的社會思想，以進一步推進到如何將他所主張“廢除私有財產制”的基督教共產主義思想置於當時思想史情境中來理解，恐怕是一種比較確切理解吳雷川思想的途徑。關於這個部分，日本學者山本澄子（Yamamoto Sumiko）和馬雷凱（Roman Malek）已有重要的研究成果，尤其後者，他那本論吳雷川的德語著作 *Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus—Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869-1944)* (Leiden: Brill, 2004) 全書超過 500 頁，便是在此基礎上深入探討了吳雷川在《基督教與中國文化》的“社會史論述”和《墨翟與耶穌》的“墨學復興”和“社會主義熱潮”的脈絡，從中窺探吳對基督教或相關經文的解放神學式的解釋。可惜十年過去了，這樣一位漢學家的準確看法，並未獲得認真的對待。

^② 本文原初發表於《真理與生命》（月刊）第十卷第七期（1936年12月），之後收入《趙紫宸文集》第三卷，北京：商務印書館，2004年，第704-715頁。[ZHAO Zichen, *ZHAO Zichen wen ji*, vol. 3 (Beijing: Commercial Press, 2004), 704-715.] 以下引文根據重新刊印的《趙紫宸文集》（第三卷）。

想特性和立場才得以被看清楚，即清楚地呈現了一條在中國做神學可能與傳統以來西方做神學的方向和問題意識不一樣的地方。

在書評的標題上，趙紫宸選用了《基督教與中國文化》第四章的標題“耶穌為基督”作為回應，直指該書的問題核心，正如所有論及基督教思想的著作一樣，對於“耶穌何以是基督”的問題與解釋，將決定於產生一種相應於它的神學思想，正是這個問題作為一切問題的核心，將決定著該種思想是否成功或具理由。趙的做法無疑是正確的。

比起當時一般的書評，這篇還算得上篇幅頗長並論述極深入的文章，幾乎毫不留情面、鞭辟入裡地分析《基督教與中國文化》全書的弱點，即提出究竟吳雷川解釋的耶穌有何聖經的根據，這種解釋除了其相關的理據外，同時還涉及到“基督教何以是基督教？”或者，為什麼是基督教而不是別的宗教？到底基督教的獨特性在哪裡？換言之，趙認為，吳雷川所解釋的耶穌根本得不到聖經相關經文的支持，其同時將帶來一個更為根本的問題：在對耶穌所做的這種解釋下，基督教還有其獨特性嗎？如果這種基督教不再需要上帝，究竟基督教是否是必要的，或僅僅是改造社會的一種思想？

毫無疑問的，梵得堡大學高材生趙紫宸展現了他的神學長才，而且公允地說，趙的批評差不多完全地否定了《基督教與中國文化》這本書的價值。趙首先指出，《基督教與中國文化》最為核心的思想即是指耶穌是一位革命家或社會的改造家，而且，更為直接的是，吳雷川認為，耶穌最原初的理想即是要來作猶太人的王，換言之，耶穌從一開始即是要從事政治改革工作的，只是這個想法後來遭到自我修正，轉向於宗教，變成了一位宗教家。關於這一點，吳雷川在書中的確說得很清楚：

他的計畫，正是要作成一般猶太人所想望為君王的基督。^①

從對取得政權的計畫，轉而變成了傳播“主義”，主要是因為經歷了約翰被逮入監並死於牢中，以及民眾認知的差距。換言之，耶穌原來是充滿著改造現實的理想和熱情的，其手段也是無異於一般的政治行動和做法。基本上，耶穌一開始就對“變更經濟制度”，“解決民生問題”有濃厚的企圖心，當然，對於羅馬的殖民統治，同樣是予以關注的。^②

吳雷川要我們注意的是，耶穌自始至終都沒有否定他是基督、是來做猶太人的王的。正是出於革命的必要，耶穌毫不猶豫地承認自己的動機和理想，而且，這種情況在耶穌死後，卻被他的門徒所遺忘或放棄了，只專注於個人的得救，完全忽略了社會改造這個初衷。^③正是這一點，趙紫宸批評吳雷川完全是憑空想像。趙指出“耶穌要作政治的君王的證據，《新約》裡完全找不出來的。”^④

趙紫宸詳細列舉了相關經文來說明，一種“政治上的基督”或作為“君王的基督”都是吳的想像，沒有得到相關經文的支持。

在神學上，趙紫宸根據一種“終末論”（或譯“末世論”）來立證耶穌並不是來實現一個地上的天國，相反的，他向門徒不斷地傳達了他對於種種世俗天國或權勢之見的否定。換言之，這是一個將來的天國，是屬靈的國度，不是地上的國度，所以耶穌是一位精神領袖而非政治行動者：

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，上海：青年協會書局，1936年，第85頁。
[WU Leichuan, *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua* (Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1936), 85.]

^② 同上，第86-87頁。

^③ 同上，第92頁。

^④ 趙紫宸：《耶穌的上帝觀》，載《趙紫宸文集》（第三卷），第708頁。

耶穌的父家——天國——是一個心靈之域，而不是一個世界上的國家。

耶穌所謂君王，其意義與世俗之所謂君王不同，我們不能盡量舉引經文，只得略引《馬太福音》數處，以證實耶穌的天國並不是一個有時間空間限制的世間的國，因此耶穌也不是這樣一個國裡的君王。^①

趙紫宸總結出一段話，行文中無疑地透露了趙的思想傾向：

只因耶穌沒有顧到經濟制度，也沒有想作世界上的君王，所以在他出來傳道不久的時候，能從容閒雅地將這些美好的詩文教訓人，使人的心靈因此從物質生活的束縛中解放出來而進入於信仰的海闊天空之中。

原來，趙對吳雷川的批評，正是根據於趙本人一直以來對於耶穌所做的理解——耶穌是詩人，而不是政治家。關於這點，仔細閱讀其最代表性的著作《耶穌傳》就可得知。別忘記，《耶穌傳》不過是早《基督教與中國文化》一年出版。換言之，兩者的差別恐怕不是有無經文上的支持，而是如何解釋這些經文的問題，因為在基要派的神學前提上，趙的《耶穌傳》在經文上不一定獲得通盤的支持。

事實上，吳雷川與趙紫宸的差別，恐怕在於他們個人思想傾向或氣質的不同。或許這種說法太過於強調作者個人因素。但是要是我們從某些新約學或神學的研究上來看，吳雷川的解釋同樣可以找到許多後來學界研究成果的支持，就以“解放神學”或“耶穌政治”的神學觀點和聖經詮釋學的理解來對照，趙紫宸之見也不過是“一

^① 趙紫宸：《耶穌的上帝觀》，載《趙紫宸文集》（第三卷），第710頁。

種”神學立場，換言之，儘管吳雷川沒有留洋，也讀不懂洋書，更談不止對“神學”有基本的素養，但吳雷川的解釋卻遠遠早於拉美的解放神學，堪稱足以“改寫”世界神學發展史。

趙批評吳的基督教思想源於一種對宗教的定義或解釋產生而來的，由於他將宗教僅僅理解為一種社會力量，因此也就取消了人與神的關係這方面的主題；換言之，一個只考慮宗教的社會功能作為前提，其結果當然也就無須去考慮上帝的存在，人與上帝之間的一種崇拜關係自然也就不是重點所在，說到底，“上帝”是不具位格性的，我們根本就不須考慮與他建立何種關係，充其量也就是一種“欲求”或“渴望”。^①關於這點，布洛赫（Ernst Bloch）對基督教的解釋，與吳雷川竟有非常相似的看法，他的《基督教中的無神論》寫於1968年，即是說明基督教即是源於一種對“未來”的渴望或欲求，儘管布洛赫用了“烏托邦”或是“美好的想像”這類精彩的學術語彙，但意思卻是一樣的。吳雷川關心的即是一種“自由的王國”（用布洛赫的話），耶穌改造社會之旨，無疑就是徹底實現一種新的社會的到來。這樣的社會是以平等、自由、博愛為極則，其具體的結果即是達到廢除財產佔有的制度，以實現物質的平均分配。^②正是這一點，吳雷川的思想是一種“馬克思主義的基督教”或“基督教共產主義”的思想，關於這一點《基督教與中國文化》第三章已經說得很直接了。

趙紫宸相繼地針對第五至第八章做批評，其中即涉及到基督教與中國文化的關係問題。^③我們都已清楚地認識到，吳雷川的《基督教與中國文化》這本書，其論旨主要是間接參與了1935年間發生在“全盤西化”與“中國本位文化建設”之間的論戰。關於這一點，我們在本文一開始就做了說明。其實，趙紫宸對吳雷川有關中

^① 趙紫宸：《耶穌的上帝觀》，第705頁。

^② 吳雷川：《基督教與中國文化》，第96頁。

^③ 趙紫宸：《耶穌的上帝觀》，第713-715頁。

國文化的理解方面所做的批評，正是基於同樣的思想前提。對趙來說，中國文化是一個精神性的問題，但吳則認為是一個物質性的問題，後者明確的將自己與他同時代對中國歷史所進行的“社會史”解讀聯繫起來。換言之，趙沒有捉到這個問題意識，以及當時史學界對中國史所做的社會（經濟）史解讀，所以他也就不明白何以吳雷川不厭其煩且大篇幅地直接引述陶希聖、李麥麥、夏曾佑等人的作品之原因，而且趙還得意地發現吳雷川竟遺漏了中國的美術文藝，像是在說吳對中國文化沒有常識一般，略帶譏評之語氣，孰不知，這也同樣表現出趙不明白吳雷川何以思想偏向於此，沒有捉到他的問題意識。雖然趙注意到吳重視的是“未來”，但他不理解，關於“全盤西化”與“中國本位的文化建設”之爭正是論及中國的“未來”。吳雷川當然瞭解中國文化中詩文藝術的重要性，但面對中國當前的情勢，吳比趙更把握到了基督教的現實性，也就是：基督教在中國的命運及其在未來中國是否佔一席之地，將取決於如何參與實現中國現實的社會改造有關。這一點不是如趙批評吳的那樣，會使基督教變得可有可無；相反的，正是這場現實的參與，表現出基督教無法缺席，或應取得一席之地，這正是其他任何的什麼“主義”無以取代的。

《基督教與中國文化》第四章的篇幅在全書的篇章比例中算得上比較偏短的，當然也是正如趙紫宸所看到的那樣，是全書的核心。我們留意到，在《基督教與中國文化》第四章論及“耶穌為基督”的內文中，提及了祈禱，提及了“主禱文”，而關於“主禱文”的解釋，正是吳雷川基督教思想最為核心的內容，正如他所言：

他又嘗以祈禱時應有的思想教訓門徒——就是現今所稱為“主禱文”的——其中卻包含著改造社會的綱領……^①

對此，我們當好好地留意吳雷川對主禱文所做的解釋，這是他改造社會或革命的基督教的思想的根據與泉源。《基督教與中國文化》出版後，事隔四年，吳雷川在《墨翟與耶穌》中，沒有針對趙的批評作出任何回應，而且，也沒有為他對耶穌的詮釋做任何的修正。無疑的是，《墨翟與耶穌》是對趙的書評一次總的回應，這個回應即是重申，吳的立場沒有做出何種改變，甚至比之前更為激進。

作為中國“最後一位”翰林，吳雷川有如此“激進”的思想，在其同儕中，實屬少見；而且，作為中國少有的“儒生基督徒”，其視基督教為“革命”而非僅僅是宗教，在那個年代的基督教圈子裡面，已遠遠地超過“社會福音”一詞所界定的界線，無怪乎吳耀宗在為《基督教與中國文化》寫序時，都不免批評他幾句，認為吳雷川主張的暴力革命是與基督教的基本思想不兼容的，基督教是“絕對唯愛的”、“非暴力的”。^②事實上，絕大部分的基督徒恐怕都會與吳耀宗一樣，對這一位“翰林基督徒”以下這段話肯定會極為不安和表示極為不能認同的：

基督教唯一的目的是改造社會，而改造社會也就是尋常所謂革命。縱覽古今中外的歷史，凡是革命事業，總沒有不強制執行而能以和平的手段告成的。……所以有人高舉唯愛主義，說基督教不可憑藉武力以從事革命，這種和平的企望，我們在理論上固然應當贊同，但從事實著想：如果要改造社會，就必需取得政權，而取得政權又必需憑

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第86-87頁。

^② 吳耀宗：《吳序》，載吳雷川《基督教與中國文化》，第10-11頁。

借武力，倘使基督教堅持要避免革命流血的慘劇，豈不是使改造社會底目的成為虛構以終古？^①

於是他認為耶穌基本的想法亦是如此：

他必是本著個人的經驗，深知要徹底的改造社會，既不是愛與和平所能成功，而真理又不能因此就淹沒不彰，於是革命流血的事終久是難於避免。他預想將來必要經過革命流血的慘劇，……但基督教既是革命的宗教，如果將來革命要走上這一條路，我想基督教決不能是置身事外。^②

事實上，我們可以大膽地說，吳雷川的思想不是來源於任何“激進神學”的影響之下形成的，我們找不到任何的證據可以證明吳雷川受到什麼“自由派”或“左派基督教”神學的影響，別忘了劉廷芳曾“公開”說出吳的學術“底細”：不懂外文，所有的關於基督教思想的理想都是通過中文譯本獲得的。所以，吳雷川的思想可以說完全是從他的經驗而來，這樣的經驗來自他個人，亦來自於那個時代的氛圍。換言之，不管我們如何定義吳雷川的基督教思想：新派、自由派、社會福音、社會主義、共產主義……不一而足，或如他自己稱之作“革命的基督教”，無疑地，我們可以概括地說他思想是一種“解放神學”，儘管這個名詞是很久之後針對拉美的神學形態所構想出來的一種神學。對於一直援用至今冠予吳雷川“本色神學家”一詞的說法，則應該考慮予以放棄。

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 291 頁。

^② 同上，第 292 頁。

二、何種意義的“本色神學”？

許多對於吳雷川的評論大都是誇大了歷史現實或傳統文化對吳的影響，尤其又在本色化的“有色眼鏡”之下評斷吳的思想，不是說他太過認同現實，就是說他有太多的國族情感，結果就總結說他並非真正把基督教擺在首要的位置，並以文化現實的標準來“要求基督教去適應”它們。事實上這樣的批判態度往往都是過分簡約且不負責任的，要不然就是根本就沒有認真地理解吳的著作究竟在說些什麼。^①

早在真理社時期，吳雷川就與同道編輯出版“真理社小叢書”，由華北公理會出版部印行，其中《主禱文演詞》、《革命的耶穌》、《基督教研究課程》這幾本小書都是吳雷川所編著，這些著作處處表現了革命者耶穌或革命的基督教等色彩。作為一位晚清舊社會的“翰林基督徒”，吳雷川的激進思想在今天看來仍然令人感到難以置信，他甚至是一位主張暴力革命的人。吳雷川接受唯物論者的觀點，認為“社會的結構，是以經濟構造為下層基礎，以政治制度與意識型態為其上層建築。而社會的變革，便是因經濟基礎有了變動，以致影響到上層結構也必變動”。

從《基督教與中國文化》以及時隔四年後出版的《墨翟與耶穌》這兩本書的問題意識著手，就可以清楚地看出吳雷川思想的旨趣，它完全不是進行那種旨在溝通或會通中國文化與基督教的思想工作。吳雷川在《基督教與中國文化》第九章“中國文化的未來展望”提及有人提出“中國在文化領域中是消失了”^②的警言，這句話即是全書的問題所在，我們必須留意到吳雷川在第一章的“引論”中已經鋪陳他的問題，因為全書的焦點即是討論“中國本位的文化建

^① 參見梁家麟：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997年），特別是第一章和第五章。[See LIANG Jialin, *Pai huai yu ye ru zhi jian* (Taipei: Cosmic Ray Press, 1997), Especially Chapters 1 & 5.]

^② 吳雷川：《基督教與中國文化》，第293頁。

設”的問題，熟悉民國思想史的人都知道，吳雷川寫作本書時，學界正陷於“本位文化”與“全盤西化”的爭論之際，時為1935年。同時，第七章“中國文化以往的檢討上（學術思想之部）”和第八章“中國文化以往的檢討下（政治社會部）”的大量引述相關學者（包括夏曾佑、陶希聖、李麥麥等人）的論點，基本上也與1931年至1937年間的“中國社會史論戰”有關，對此我們應該在此一思想史的脈絡下來理解吳雷川探討“基督教與中國文化”的本意究竟是在什麼樣的一種問題意識底下進行的，換言之，要準確地把握《基督教與中國文化》的問題意識，必須先來理解“中國本位的文化建設”和“中國社會史論戰”。

在“基督教與中國文化”這樣的標題之下，吳雷川提醒讀者不應將之理解為一種“比較”，更不是要“儒化基督教”，一切均應著眼於“基督教之於中國的未來”的問題來探討上述之問題：

寫這本書，固然不可抱著狹隘的偏見，高舉所信奉的基督教而任意批評中國固有的文化，也不必有意地要將基督教與中國文化對比，解釋二者的異同或得失。因為若是照那樣寫法，總不免將本問題的範圍縮小。我於是決定我的寫法：（一）將基督教與中國文化分別論述，使它們各自有其園地，公開地任人觀覽與批評。（二）不注重已往和現在而注重將來，示人以進步的思想。（三）以中國為重心，無論是說明基督教，或是討論中國文化，無非求有益於中國。^①

吳雷川的問題意識與所有與他同時代的中國知識分子一樣，思考著“中國何去何處”的問題，所以，吳不是在處理教義性或義理

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第2頁。

性的問題，他所冀望的是基督教如何參與到形塑或改造中國命運的這場運動中。

民國二十四年（1935）一月十日於《文化建設》月刊第一卷第四期上發表了一篇由十位教授學者聯合發表題為《中國本位的文化建設宣言》（又名《一十宣言》），包括了王新命、何炳松、武培幹、孫寒冰、黃文山、陶希聖、章益、陳高備、樊仲雲、薩孟武。《宣言》之後轉載於各報章雜誌，引起各界反響，引發了一場牽涉人數極多、議題極廣的論戰，形成了“本位文化”與“全盤西化”兩派人士的激烈論戰。事實上，“全盤西化”派發表論點的時間較早，1929年胡適就已提出“全盤西化”一詞，之後陳序經於1932年出版《中國文化的出路》一書，更是全面論述了“全盤西化”的觀點，但真正掀起這場論戰的，卻是在《宣言》發表之後。

《中國本位的文化建設宣言》中說到：

在文化的領域中，我們看不見現在的中國了。

又說：

中國在文化的領域中是消失了；中國政治的型態，社會的組織和思想的内容與形式，已經失去它的特徵。由這沒有特徵的政治、社會和思想所化育的人民，也漸漸的不能算得中國人……中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的特殊性。同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有其一定的時代性。所以我們特別注意於此時此地的需要。此時此地的需要，就是中國本位的基礎。^①

^① 《文化建設與西化問題討論集》（上集），台北：帕米爾書店出版，1980年，第1-6頁。本書原於1935年由龍文出版社出版，名為《中國文化建設論集》。[Pamir Book Store, ed., *Wenhua jian she yu xi hua wen ti tao lun ji* (Taipei: Pamir Book Store, 1980), 1-6.]

這十位教授學者聯合發表的宣言，引來了非常多的討論。表面上他們是在回應以胡適和陳序經為主的“全盤西化”之論點，但我們可以很清楚地發現，這些爭論的根本焦點卻在於“中國未來該走何種道路”，什麼樣的思想、社會和文化可以真正回應中國此時此地的需要，正如後來編輯出版論集時何炳松總結所說的：

其實我們的初衷無非想矯正一般盲目復古和盲目西化這兩種不合此時中國需要的動向，此外別無他意。所以我們的宣言假使能夠引起大家注意這兩種動向的危險，或者至少能夠激起主張這兩種動向者能各加一番反省的功夫，那我們的目的就可算達到了。因為我們少數人所能做的只是指出一個可能的方向，至於怎樣走向那個方向，達到建設文化的目的，那是我們大家所應同負的責任。^①

這場思想論戰主要是涉及到“如何建設”的問題，儘管“中國本位”首先被考慮，但那不過是代表它的主體性，至於這個主體性的內容是什麼，當然才是應該被討論的問題；而且，在討論的過程中也就產生了對“什麼是中國本位”以及如何批判地“建設”以中國本位為主的文化，正是問題的焦點。

吳雷川在《基督教與中國文化》即是順應著這樣的問題意識來思考問題。他認為，“中國本位”基本上是不成問題的，成問題的是到底該如何“建設”，又該用何種方式來建設它，以中國為本位的文化建設無一倖免地必須先清理過往已然存在的中國本位文化，面對將來，什麼樣的建設是符合中國本位的，什麼樣的建設可以解

^① 何炳松：《何序》，載《文化建設與西化問題討論集》（上集），台北：帕米爾書店出版，1980年，第1-2頁。[HE Bingsong, “He xu,” quoted from Pamir Book Store, ed., *Wenhua jian she yu xi hua wen ti tao lun ji* (Taipei: Pamir Book Store, 1980), 1-2.]

決目前“本位文化”與“全盤西化”兩派人士所共同關注的問題。無疑的是，吳雷川主張基督教是未來在建設以中國本位為主的文化上必然要認真思考並可資接受的一個方案，因為在中國，其建設問題即是如何實踐革命，基督教之於中國本位的文化建設，即是“除舊佈新”，這恰好是不論傳統派或西化派所無法實現的。

然而，當我們探討未來之際，不可能不首先要理解中國究竟是什麼樣的社會，它的社會性質是什麼，認識到它存在的現狀，才可能為建設提出確切的方案。吳雷川指出：

中國已往的不自覺，是受了二千多年君主專制和沒有外族文化相比較的害處，現時的自覺，當然是受了世界文化交流之賜。所以中國現時的一般學者，無論他是要復興中國固有的文化，或是要充分承受世界的文化，抑或是不守舊不盲從而創造建設此時此地需要的文化，總之是要為未來的文化想辦法。^①

正是這個問題，使吳雷川留意到了另外一場著名的論戰：中國社會史論戰。這場論戰持續時間之長、規模之大、涉及人物之多以及鬥爭之尖銳激烈，都是前所罕見的。它不單單是一場尋常的學術論爭，而且是一場背景複雜的政治鬥爭。^②

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第239-240頁。

^② 相關的研究成果可參見：鄭學稼：《社會史論戰簡史》，台北：黎明文化事業公司，1978年；[ZHENG Xuejia, *She hui shi lun zhan shi* (Taipei: Li ming wen hua shi ye gong si, 1978).]吳安家：《中國社會史論戰之研究（1931-1933）》，政治大學東亞研究所博士論文，1986年；[WU Anjia, *Zhongguo she hui shi lun zhan zhi yan jiu (1931-1933)*, Doctoral thesis, National Chengchi University of Taiwan, 1986.]陳峰：《民國史學的轉折——中國社會史論戰研究（1927-1937）》，濟南：山東大學出版社，2010年。[CHEN Feng, *Minguo shi xue de zhuan zhe: Zhongguo she hui shi lun zhan (1927-1937)* (Jinan: Shandong University Press, 2010).]

我們特別留意到，《基督教與中國文化》第七章和第八章兩章在“中國文化以往的檢討”方面，大段地引述了有關中國社會史論戰的作品的原文，包括了夏曾佑的《中國古代史》、陶希聖的《中國政治思想史》、李麥麥的《中國古代政治哲學批判》，以及楊東莼的《本國文化史大綱》等。這些作者都相當程度地持唯物史觀的立場，分析方法上對經濟制度、生產力、生產關係之類尤其重視，李麥麥尤為注重階級鬥爭的分析。所引述的其他作品還包括馮友蘭的《中國哲學史》和梁啟超的《先秦政治思想史》。雖然這兩本書不涉及中國社會史論戰，但馮友蘭的實在論立場以及梁啟超的社會主義偏向，都再次顯示出吳雷川的思想傾向。這也就說明了吳雷川始終都以中國現實社會的問題為思考的焦點，且其思想立場更多偏向於具有社會主義色彩的觀點，甚至同情唯物論的觀點：

中國社會史論戰的中心問題是：當時中國社會的性質是資本主義，封建主義，還是半殖民地半封建的？認識到中國現階段的社會性質，也就直接影響到究竟中國未來將沿何種道路走的判斷；同時，接受了對於中國社會史的深刻反思和批判，期待一種革命的到來也就成了政治上最為直接的成果；堅持反對帝國主義、進行無產階級革命越來越成了當時思想界的一種共識。

儘管它的現實意義明顯大於學術意義，各派學者的爭論，不管背後存在著什麼政治意圖，但它們基本上都是想解決一個認識論上的問題，認識到中國社會性質，才可能為中國的未來謀求正確的路。這便是所吳雷川關注並參與的問題，且是他以基督教立場對此問題作出回應的理由所在。由於明顯熟悉此場學術論戰，吳雷川也相當明確地表現出他的政治傾向和主張。這從他在第九章論及“中國文化的未來展望”時提及像葉青（任卓宣）、林癸未夫（日本經

濟學家)等人的論點來看,他的社會主義主張是非常明確的,只是他仍堅持從基督教的觀點出發來實現這場革命。對於反對帝國主義或進行無產階級革命,他基本上都不反對,但前提是建立在耶穌的人格及其天國思想之中,而這個主張的基礎卻是唯物的:

須知中國現時的急務,就是要使物質的生活人人各得所需,同時又要使人人都知道節約自己,服從並維護社會的公律。等到第一步實現之後,所謂精神生活,即一切道德的觀念,自然更可提高。^①

所以,吳的論點非常明確:基督教不是一種唯心論的主張,它非常重視物質生活,所以基督教在改造社會方面,就不是一種消極意義的“人格救國”,它的革命性也不在於一種抽象的“精神革命”。通過對中國社會史的回顧和其性質的定義,吳雷川認為,中國首先需要的是一場物質革命,它表現在政治和經濟革命上,基督徒在這場革命的行動中,一方面要承擔起領袖的任務,另一方面則是隨時準備好犧牲自己;革命是不可能不付代價的,正如信仰是不能不捨棄更多的,這一點正是耶穌的真正精神所在,基督徒說效法耶穌,其意即在此。

《基督教與中國文化》顯然不像爾後所有與此題目相近的論著那樣,旨在溝通基督教與中國文化,以化解其間的差異或衝突。吳雷川對此“比較研究”的工作並不感到興趣,或者說,作為基督徒,學術不是他真正的旨趣,現實才是他思考並實踐信仰的場域。這也就是為何吳雷川在該書的一開始要進行公開的“信仰告白”。如此的表白莫過於要說明:基督教的命運繫於中國以至於全世界,面對日愈混亂的事局和不確定的將來,基督教有一股理想和穩定的力

^① 吳雷川:《基督教與中國文化》,第271頁。

量。吳雷川認為自己的生命見證可以說明這一切，但他更相信，說服了他的耶穌人格和社會綱領，是全人類所共享並追求的典範。關於這一點，吳雷川從來沒有懷疑過。

就中國文化的部分，吳雷川除了檢討諸子百家的學術思想及政治社會的過往發展外，更進一步提出其未來的展望；就基督教部分，不但分析基督教在世界歷史上的價值、基督教與中國的關係，還提出基督教的更新與中國民族的復興。

緊接著，就中國社會史論戰和文化建設爭論的問題意識，吳雷川不僅把握了思想界對中國所做出的診斷，也清楚在各種主張中越來越明顯的思想走向；當然，他更把握了對中國文化的全面性檢討，使得提出基督教的思想時有其相應和準確的反應。《基督教與中國文化》對於中國文化的批判是顯而易見的，當他愈發見到儒家之弊，他更加篤定基督教的優點，並從中歸納出何種基督教主張或思想可以解決傳統儒學所不及或不足於解決現代中國弊端的問題。

所以，吳在該書中指出，兩千年來中國封閉在自己的天下觀中，缺乏外來文化的競爭而致落後，歷代政權藉由“陽儒陰法”使民本思想形同虛說，又進行改革時無法擺脫古人尚古、保守思考特點。^①通過李麥麥所做的分析，吳亦贊同在這種封建社會之下的孔子思想也是成問題的。^②中國在春秋末期至秦並六國前，是封建制度崩潰之時，也是學術思想最發達時代。到了王權一統之後，即便如孔子者，也視君主專制制度為固定且理所當然之體制。^③並且，帝王所轄之域即為天下，如《詩經·小雅》所說“普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣”，而無視其他民族的存在，總是語帶蠻夷戎狄等污蔑之號稱之，而不能以平等互通待遇相處。吳認為，正是在這種

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 151-236 頁。

^② 同上，第 169 頁。

^③ 同上，第 205 頁。

誇大自詡的心理下，蹈常襲故地過了二千多年，失去了競爭比較之機會，造成進步遲滯。^①

換言之，國人對宗教的需要，趨向功利範疇也是不爭的事實，有出身貴族為政治目的而利用宗教；有一般人為求福或免苦而信宗教；有因哲學或宗教思想而研究宗教；有因不滿現狀而利用宗教作為反抗的工具。^②另一方面，通過對中國學術文化史的重新解讀，吳雷川對照並總結出基督教的社會政治史的解讀，一方面留意到基督教演化發展中加夾了不少教條化或腐敗的現象，同時也想正本清源地回到耶穌對天國的講述和其實踐的主張。

吳雷川語帶預言地說到基督教和中國文化的“未來”：

有些信基督教的人們，總還是渴望基督教在中國文化得著相當的地位，彷彿是要求中國文化的承認。但在我看來：此種願望，似乎是大可不必，並且在現代已不合實際的需要。因為，從過去一方面觀察，這多少年來，西方的學說、藝術、制度、禮俗等等，很自然地傳播到中國，中國也很自然地接受而仿效，其中有好些是由基督教直接或間接地介紹而來。現時的中國文化，似乎早已含有基督教不少的成分，何必再要求承認？更從未來一方面設想，現時中國文化的自身正在謀求新的建設，基督教若還要求中國舊有的文化承認，豈不是多費一番周折，將至徒勞無功？所以我以為：當此世界一切正在大轉變之中，基督教與中國文化將有同一的命運，它們必要同受自然規律的約束，同有絕大的演進，同在未來的新中國中有新的結合，這是可以預言的。^③

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 206-207 頁。

^② 同上，第 151-236 頁。

^③ 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 18-19 頁。

因此，不管是基督教或是中國文化，吳雷川都是以一種社會批判的眼光對兩者進行分析，在經過他的深思熟慮之後，他強烈地表示基督教是革命的，中國未來的文化建設是關於如何改造社會的問題，種種的社會史觀察已為我們指出了社會的現狀和弊端，基督教在參與中國未來命運的探索中，將以一個革命者的姿態予以實現，一方面解救中國的困境，一方面使基督教真正在中國的土地上發芽、結果，結出自由、平等、博愛的豐碩果實。

中國社會史論戰的中心問題是：當時中國社會的性質是資本主義，封建主義，還是半殖民地半封建的？認識到中國現階段的社會性質，將直接影響到究竟中國未來將往何種道路走的判斷；同時，接受了對於中國社會史的深刻反思和批判，期待一種革命的到來也就成了政治上最為直接的成果，堅持反對帝國主義、進行無產階級革命越來越成了當時思想界的一種共識。為此，我們可以理解在《基督教與中國文化》中，吳雷川最主要的思想有兩方面：一是社會經濟史的批判性分析，這是他對現實分析所根據的方法論；一是提出了基督教改造社會的方案，耶穌的天國觀和作為社會綱領的主禱文即是他的思想方案。這可以說完全表現了對於社會史論戰的一種參與和回應。

中國社會兩大弊病，一是制度上的不平等而處於衰弱不振，一是人心中的不公義而產生混亂不安。前者，須以基督教的社會改造以革除之；後者，須基督教的人格革新以改變之，兩者兼具唯物和唯心兩方面，也是社會福音與個人福音的辯證綜合。因此吳雷川主張宗教必須與政治合作，才可能完成改造社會的功用。^①所以吳雷川對於種種政治主張的關注也是極其自然的，其中，又以社會主義的思想最受他青睞。《基督教與中國文化》這本書最為大膽和創新

^①吳雷川：《基督教與中國文化》，第8頁。

的思想部分，即是提出一種社會主義的基督教思想，首先是在肯定物質的重要性這方面：從社會改造的目的方面講，基督教完全是唯物的；而從個人修養的工夫方面看，基督教又可說是傾向於唯心的。

雖然我們不能說吳雷川是一位唯物論者，但他顯然贊同張季同（張岱年）先生的說法，基本上主張在承認“心”的作用之際，仍是以“物”為基本，所以認為基督教與新唯物論是兼容的。關於這一點，也可以說是對個人福音與社會福音各執兩端的一種綜合，福音即是個人的亦是社會的。^①

如果上述的論證是正確的，這也就意味著我們將改寫世界神學史。長久以來，“解放神學”一詞或“馬克思主義與基督教”之相關主題，似乎是要到二次大戰以後，或在上世紀七十年代的拉丁美洲神學之中，才出現所謂的“解放神學”或“馬克思主義的基督教”。然而仔細閱讀可發現，吳雷川的《基督教與中國文化》或是他的《墨翟與耶穌》及其他代表性著作，在中國早就已形成了一種解放神學的論述。儘管尚未出現“解放神學”這樣的專有名詞，或什麼“基督教社會主義”云云的，吳雷川的思想傾向確確實實已形成了一種基督教社會主義的思想，也許甚至可以定調為一種“解放神學”。如此，這樣的觀點將改寫一般學界對世界神學史的認知，以認定中國的解放神學要比拉美早三十年，甚至與馬克思主義的對話早已開始進行。以改造社會之旨來理解耶穌所有的言論，則基督教就是一個改造社會的宗教，它具體落實在政治和經濟的層面上，以實現一種天國主義的理想。這種思想亦出現在張仕章的“耶穌主義”、朱維之的《無產者耶穌》的論述中。

^① 值得注意的是，反對社會福音的人往往只執於個人福音這一端；相反的，主張社會福音的人則也認同個人福音，認為兩者絕非衝突的，並且兩方面之所以完整，全賴於兩者之間的綜合，換言之，社會福音並不反對個人福音。

三、中國的“經世神學”

美國著名的神學家華德在中國旅行佈道的演講中，即以“革命的基督教”為題展開。他先在北京，應北大之請主講“工業的倫理”六次，後來在朝陽、清華、燕大、匯文等校續講社會倫理問題，之後在天津、濟南、上海、廣州、南京、武漢等處觀察、遊歷及講演。華德博士講演的題目包括：耶穌的革命精神、民治與工業、民治與輿論、甘地與印度之將來、工業主義的倫理、貧窮之廢除、怎樣求得經濟之均等、戰爭之廢除、私利之廢除、全世界之合作、俄羅斯之大試驗等等。之後這些演講的內容集結成冊出版，名為《革命的基督教》。譯者簡又文先生在該書的前言中說到：

吾國人概念中所謂“革命”，大都以為是有限於政治範圍，而不知社會一切現象中——若經濟，若宗教，若社會組織，無一不可施行革命。有此誤解，故熱心於政治革命之徒，見有組織的基督教對於政治運動向之活動的參預，遂以其為反革命了。而除了政治界之外，其在經濟界，及在社會生活中一切活動皆所不討也。但智識較深的頭腦，當知經濟革命，社會革命，精神革命之為真革命，不特亞於政治革命，而且尤為重要的，為根本的。以上種種障礙所除“革命的基督教”之真理乃可表現。^①

基督教的本質即在於它是革命的，這一點正是當時中國社會極需的，因為無論帝國主義，資本主義，無論那種萬惡的社會制度之殘賊人生禁錮人生壓迫人生至如何程度，而凡具有如此信仰及人生觀的基督教徒斷不敢稍萌改

^① 華德：《革命的基督教》，簡又文譯，上海：中華基督教文社，1926年，第5-6頁。[Harty F. Ward, *Revolutionary Christianity*, trans. JIAN Youwen (Shanghai: Zhonghua Jidu jiao wen she, 1926), 5-6.]

革之念了。以故，無論自身所受之痛苦，社會所充塞的弊害罪惡，民族國家之衰弱頹敗，及世界人類之不能共度太平幸福的生活，至如何程度，這一輩的教徒都以為是“天命”是“神意”是自己生前預定的“命運”了。^①

事實上，“革命的基督教”這類思想早在中國的基督徒思想反思之列中。以張欽士主編的《革命的耶穌》（1922，1927）為例，此書是作為艾迪佈道後對基督教研究的講義，以通信的方式參與研究的約千數百人之多。值得注意的是，這本書背後的編者和修訂者即是吳雷川，他可以說是早期中國基督教社會主義思想的代表性人物。作為一位舊社會的“翰林基督徒”，吳雷川思想的激進主義成分令人難以置信，甚至他是一位主張暴力革命的人，認為：

基督教固然以全人類得救為博愛底目的，但社會進化有一定的程序，不能躐等而幾。基督教有所謂“無抵抗主義”，每為指摘基督教的人所借口。其實這種無抵抗主義，只是個人與個人間在某種情況之下所應用的事理，本不是為國家民族說法的。

基督教唯一的目的是改造社會，而改造社會也就是尋常所謂革命。縱覽古今中外的歷史，凡是革命的事業總沒有不強制執行而能以和平手段造成的。試問：叫一個有家產的財主捨棄他的財產，叫一個擁兵自衛的軍閥解散他的軍隊，叫一個軍備充實的國家削減他的兵力，都是等於與虎謀皮，豈能只用口舌來取得他的同意？所以有人高舉唯愛主義，說基督教不可憑藉武力以從事革命，這種和平的企望，我們在理論上固然應當贊同，但從事實上著想，如

^① 華德：《革命的基督教》，第2-3頁。

果要改造社會就必須取得政權，而取得政權又必須憑藉武力，倘使基督教堅持要避免革命流血的慘劇，豈不是使改造社會底目的成為虛構以終古？^①

20 世紀初的中國充滿著革命的氣氛，各種激進的主義迷漫。《墨翟與耶穌》把耶穌刻劃為一位革命家，一位天國主義實踐者，與那個時代的氛圍是相符合的。墨學在五四時期成了一種解放的力量。根據梁啟超的說法，墨學復興打破了儒學獨尊的局面，更是提振了思想的救世之道。當時流行一種說法，認為墨子與基督教有著深遠的關係。“西學中源說”把基督教說成是源自於墨學。梁啟超曾說：墨子是個小基督，從別的方面講，墨子又是個大馬克思。馬克思的共產主義是在唯物觀上的基礎上建設起來的，墨子的唯物觀比馬克思還極端。^②

因此，從相關的方面理解，把墨子比作基督和馬克思，其共通點便是社會主義的思想。故此，梁啟超說：“墨子之政術，非國家主義，而世界主義社會主義也。”在《墨翟與耶穌》中，一開始就旗幟鮮明地透露出，他認同社會主義改革，而所謂社會主義就是要從經濟基礎上改造世界，推翻現時代的資本主義，並取而代之。可以說，《墨翟與耶穌》在當時的墨學復興浪潮中找到了一個契合點，不過非常清楚的是，這個點絕不是本色化神學的問題，而是革命神學的問題。吳雷川在墨子身上，找到了如何將耶穌解釋為一位社會革命者的思想。所以那些將本色化神學或儒耶對話的想法作為對吳雷川的解釋，是一種脫離了思想史語境的誤讀。

吳雷川這部書被劉廷芳形容為“中國基督教空前的著作，是宗教思想史上重要的嘗試”。但這絕不是說之前沒有人做過“墨子與

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 290-291 頁。

^② 梁啟超：《墨子學案》，收入《飲冰室合集》第三十七輯，北京：中華書局，1989 年，第 20 頁。[LIANG Qichao, “Mo zi xue an,” *Yin bing shi he ji*, vol. 37 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989), 20.]

耶穌”的比較研究，至少在此之前，同是基督徒圈子裡的王治心已出版了《墨子哲學》（1925）一書，就“兼愛”的問題作過比較；我們還可以留意張純一的《墨學與景教》（1923）以及黃治基的《耶墨衡論》（1912）。劉廷芳在序言中的話也絕非恭維之辭，他認真閱讀過《墨翟與耶穌》全書的內容以及相關材料引述的來源等後提出這樣的批評：

若有對於吳君所描寫的耶穌生平不敢贊同，我奉勸他們對於所提出來改造社會的教訓，加以一番精細的研究。本書在中國基督教史上的地位，將要在這一點上，得最後的判定。^①

重點就在於此書乃以“救世為前提”，換言之即“經世之旨”，這正是墨學復興一個非常重要的面向，其中主要的便是將墨子作為學術思想推向現實，亦即，把墨子的思想關聯到經世致用之學，同時更為重要的是，將之作一種社會主義的思想來理解。吳雷川《墨翟與耶穌》的思想主旨便是通過對墨耶兩人生平和思想的說明，以指出一種“社會主義思想”的主張。這種主張主要是指在經濟基礎上來改造社會，以推翻那滋生種種不平等的資本主義制度。^②換言之，在此語境中，吳雷川對基督教的解釋全導向於社會主義式的理解，包括他所引述的數據都以此為明確的偏向。單舉吳雷川大量依

^① 劉廷芳：《劉序》，載《墨翟與耶穌》，上海：青年協會書局，1940年，第7頁。[LEW Timothy Ting-fang, “a preface of LEW Timothy Ting-fang,” in *MO Di yu Yesu* (Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1940), 7.]

^② 吳雷川：《墨翟與耶穌》，上海：青年協會書局，1940年，第11頁。

據考茨基《基督教之基礎》一書來解釋早期教會史這一事實就可足證之。^①

吳雷川清楚地表示，之所以將耶墨放在一起討論，乃因宗教與社會主義。他亦提到：

墨耶二人同具宗教精神，同抱改革社會的宏願，他們的理想，至今還能應付時代的要求，尤其是他們的人格，足為現今中國人效法的模範。^②

可見，吳雷川充分把握到了晚清以來墨學發展與經世之學的關係。同為復興墨學的大將梁啟超亦持這種觀點，梁甚至認為“今欲救亡，厥惟墨學”。梁自詡為社會主義者，他對墨子的理解，同樣基於他與社會主義思想的契合。在這樣的思想背景下，吳雷川認為：儘管耶穌一向被接受作宗教性的人物，但是其意並非在於創造宗教；相反，耶穌在世的言論與行動處處表現為改革社會的主張。^③

可惜的是，耶穌去世之後，門徒卻背離了他的主旨，只說明耶穌是基督，對於他改造社會的大計則未能重視。當然，之後門徒集合成為了團體機關，不久就自稱為教會，最終成為正式的宣教機關，

^① 考茨基：《基督教之基礎》，湯浩等譯，神州國光社，1932年初版，1955年再版之作由葉啟芳等人修定原譯本，北京三聯書店出版；恩格斯：《原始基督教史論》，此書曾收入於恩格斯《宗教，哲學，社會主義》（林超真譯，滄濱書局，1929年）一書中出版。另可參見平心編：《全國總書目》，生活書店，1935年。《基督教之基礎》可能是對民國期間基督教知識界形成具“社會主義”色彩的基督教最具影響力的一本書。沈嗣莊的《社會主義新史》和吳雷川的《墨翟與耶穌》都非常重視《基督教之基礎》，並依據此書來理解帶革命或社會改造性質的基督教是存在的，而且強調對此種觀點的贊成。

^② 吳雷川：《墨翟與耶穌》，第151頁。

^③ 本書與之前《基督教與中國文化》一樣，同樣很快的就有人對該書做出評論，此人即吳雷川的好友：徐寶謙。徐寶謙對吳的理解大體上是正確的，然而，基於他的“唯愛主義”立場，對吳主張的暴力革命，當然是無法贊同的。參見其著：《新書介紹：吳雷川著墨翟與耶穌》，刊於《同工》第194期，1940年，第53-58頁。[XU Baoqian, “Xin shu jie shao: WU Leichuan zhu Modi yu Yesu,” *Tong gong*, vol. 194 (1940): 53-58.]

再一次，耶穌改造社會的初衷進一步地為整個為教會所隱嚴。可見，要想實行負起耶穌所遺留的使命，恐怕還得先謀教會的根本改革，作為“革命的基督教”不免要從教會開始。^①

基於上述的前提，吳雷川認為，耶穌的言論中幾項關鍵詞語應該做如是理解，基本上即是與社會改造有關的，如：

所謂求上帝的國，不是望空祈求它的降臨，乃是努力實行改造社會的工作。^②

所謂改造，無非是說人要生活在新的社會中，必須洗去舊染之污，在心靈上有新的覺悟，才能先見到天國的原理。^③

所謂重生，是要人自己十分努力，然後才能像一種生物的蛻化。^④

因此，建立天國當然與罪惡問題有關，因罪惡是依於法律來裁判的，而且法律往往又是不平的制度所產生的，所以只要社會一經改造，不合理的制度得以根本剷除，法律也就變得公平簡易，人的罪惡自然因之減除。

吳雷川根據對四福音的理解，認為耶穌對於社會制度的幾種主張如下：（一）他看輕一般人的家族觀念；（二）反對君主制度；（三）主張消滅階級制度；（四）主張消滅種族及國家的界限。^⑤至於經濟制度的改造，耶穌更是主張廢除私有財產制。在私有制未廢除前，

^① 吳雷川：《基督教與革命》，載《真理與生命》，第五卷第四期，1931年2月1日。[WU Leichuan, "Ji du jiao yu ge ming," *Zhen li yu sheng ming*, vol. 5, no. 4 (1931)]

^② 吳雷川：《墨翟與耶穌》，第118頁。

^③ 同上，第141頁。

^④ 同上，第122-123頁。

^⑤ 同上，第129-132頁。

耶穌主張富者應節制貪心，並勸告門徒不必為衣食憂慮。又主張各事所能、各取所需，人人自食其力。

與所有的社會主義思想觀點一致，吳雷川認為社會的主要問題在於經濟，因此社會革命就必然從經濟的問題著眼。吳雷川指出：

社會上的一切組織，皆與其經濟構造有密切關係。換句話說，就是經濟制度為社會一切制度的基礎。試看世界上國際間種族爭奪的案件，哪一樁不是因經濟問題而發生？人類中種種不平的現象，種種慘酷的情事，哪一樣不是以經濟問題為背景？還有朋友親戚乃至家族間分崩離析的原因，又那一事是劃出經濟範圍以外？所以要改造社會，必先要改造經濟制度，這是無可疑的。福音書記載記載耶穌的教訓無論是因事論理或是用比喻與寓言，多半是以人的日常生活為教材，其中尤多提到關係經濟的事。^①

吳雷川承認，要徹底根除時弊確實不易，尤其是處理財產的問題尤其棘手。耶穌講了很多對待財產的態度與信仰的轉變相關的訓言。換言之，信仰發生往往與人們對待財富的態度有關，這也就意味著改變是不易的，所以耶穌才特別強調：在根除私有財產這件事上，“在人不能，在上帝卻不然，因為上帝凡事都能”。所以吳雷川說：

這一鐵律（按指“廢除私有財產制”）已經發明了幾千年，而普遍實現的時期還是距今年尚遠。且不必說普遍實現，就連一部分的試驗，尚且必要不得已而經過革命流血的慘劇。可見人的根性難除，正如俗語所說：“非到黃

^① 吳雷川：《墨翟與耶穌》，第133-134頁。

河心不死”，所以只有聽其經過長時間的演變，乃卒歸於自然的淘汰，以成就自然的定律了。耶穌所說：“在人不能，在上帝凡事都能”也許就是這種含義罷！^①

耶穌的革命應從人格的革命開始，這種想法或做法不應說成是消極的。民國以來基督教界中流行的“人格救國”論，基本上是因為認識到人格根本性要是得不到改造，社會整體的改造便不可能。所以“人格救國”論的提出，應該置於自晚清以來“國民性”問題的討論中來理解；換言之，先從個別的人格著手於改造，完全是現代社會在認識到教育對國民性的塑造方面的一種理解。民國基督教界普遍存在著這種想法，是與中國社會從傳統過渡到現代的過程中必然產生的結果。吳雷川的激進思想也不例外。在他倡議的革命主張中，同樣是以人格方面的革命作為起始，但是這種人格革命卻與傳統的修身主義不同，這方面的不同尤其表現在耶穌的生平和工作上，因為耶穌所做的旨在實現社會制度改革之圖，以此來使人真正獲得幸福，所以吳雷川才指出耶穌何以是社會改造者而非宗教家之由：

先在一般人心理上從事建設，然後進行制度的改革。
其工作的分佈，則是一方面向與當權者接洽，使其折服，
又一方面向民眾宣慰，取得大多數的同情。凡事順服真理，
決不急切求名。

所以耶穌拒絕以不自然的方式（如使用物質）誘使群眾認同，也不以民族心理或假借神秘吸引人，更不採取與當權者妥協的方式來實現其計畫。因此其改革當然不是件容易的事。^②

^① 吳雷川：《墨翟與耶穌》，第134-135頁。

^② 同上，第95頁。

耶穌的使命是社會改造，但因不能無所顧忌，尤其在其猶太社會的背景下更是如此，所以他沿襲施洗約翰“天國近了你們應當悔改”的口號，使聽眾易於接受。《墨翟與耶穌》第四章“耶穌略傳”即旨在論證：耶穌不是要建立宗教，所以宗教不過是一種媒介，其實質還是為了建立新社會；耶穌之所以認同宗教，是因為他認為可以將宗教裡所有消極的制限變為積極的活動，使宗教成為社會進步的原動力，所以宗教與社會革命在耶穌那裡不是完全衝突的；同時，因為宗教往往是社會進步的障礙物，所以耶穌才毫不留情面地批判宗教上的異化和扭曲。^①

誠如在《耶穌的社會理想》中所述：“要實現新社會的理想，不是短期間可以成功的，必得先改革一般人的觀念，在一般人的心理上有所建設，方可在事實上逐全推行。所以耶穌在世時，到處宣傳天國，為人講道，改正人的心理，正是他要實現在理想的初步工作。”匡正人心，無疑是要進一步推及社會，使社會獲得進一步的改善。總之，基督教之所以為救世的宗教，正是因為耶穌有改造社會的計畫，且他的改造計畫與現代的社會主義有許多相同之處。因此，用現代的眼光看，尤其就中國社會的現實而言，與其說耶穌是宗教家，還不如說他是社會革命家更為適當。^②

吳雷川認為，耶穌的社會理想體現在天國的思想中，建立天國又以改革經濟制度為中心。他指出：

耶穌在登山訓眾時，論到八福，先說貧窮的人有福，
又說：“你們所需用的一切東西，你們的天父是知道的，
你們要先求他的國和他的義，這些東西都要加給你們了。”
（《馬太福音》三二至三三節）這正是說，人生有所欲求，

^① 吳雷川：《墨翟與耶穌》，第95-96頁。

^② 吳雷川：《耶穌的社會理想》，上海：青年協會書局，1934年，第20頁。[WU Leichuan, *Ye su de she hui li xiang* (Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1934), 20.]

本是天然的公例，只因舊社會的制度不良，遂使人生多有缺欠，現時務要建立新社會，那時一切的需要，自然是分配平均，人人都能取得，不必再各自謀慮了。

要消滅貧富的階級，當然要廢除私有財產的制度，所以耶穌說，有錢財的人難進天國。（《馬太福音》十九章二一至二四節）既廢除私有財產的制度，當然凡物皆為公有，所以耶穌所說家主分銀與僕人的寓言，（《馬太福音》二五章十四至三十節）就是指著管理公共財產來說的。^①

換言之，吳雷川主張天國的建立應以經濟制度的改革為中心，因為現時貧富已是不均等，貧窮人又佔多數，世上多數的人無法得到足夠的所需。他認為，世界和平的希望若無法實現，人類就無法獲得幸福，因此有改造社會的必要，且必須從根本著手，改善經濟制度是殆無疑義的。吳雷川指出，人生有欲求本是自然的法則，因著舊社會制度的不良，變成人生中諸多的欠缺，因此現在應該建立新社會，那時一切的需要都會自然地平均分配。

耶穌理想的新社會，其主要條件就是物質平均分配。他所稱讚在天國的人，就是注意同胞衣食住的人，他為了群眾而思量，絕不會輕視物質。吳雷川也認為，關於“失羊”、“失錢”的比喻，即是形容一般人對私有財產是如何地重視；關於“浪子”的比喻，更加向人明示人的佔有性實際上對人是無益的，且應該被排除；而當人們問施洗約翰“我們該做什麼”，約翰的回答只是分衣、分食、不要多取。應該充分知道，這類的話均是對一般人財產佔有觀念的糾正。此外，如果財產已是公有，人民就是所有財產的主人，自然就沒有納稅制度。耶穌和彼得論及收稅的事，即是說人子應該免稅。綜合而言，耶穌的言論便是環繞著物質或經濟的改造，就此吳雷川

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第70-71頁。

認為，早期的教會表現出一種共產生活，即對耶穌理想社會的實踐。^①關於這方面，吳雷川觀點主要從考茨基《基督教之基礎》一書中論及原始基督教是一種共產主義的論點中獲得支持，吳甚至認為初期基督教會本來就是一個無產階級的組織，只是後來教會的發展朝向了相反的方向去了。

吳雷川的激進主義基督教思想除了主張廢除私有財產制外，另一個即是主張徹底消除血緣或親屬關係。這些話出自於一位飽受中國學術熏陶的“翰林”，不免令人感到不可思議，這也就是為何將吳雷川的思想解釋為“溝通基督教與中國文化”的那種“本色神學”話語是極度不協調之故。吳雷川援用了《馬可福音》十章二十九節、《路加》十二章五一至五三節、《馬可》三章三十五節、《路加》九章六十節的經文認為，耶穌並不主張保守家族制度或觀念，而是從更高或更為普遍主義的意義來理解人人生而平等的價值。吳雷川援引《約翰》十六章所記耶穌最後與門徒談話這件事作了解釋。耶穌預言門徒將要發憂愁，而憂愁要變為喜樂。耶穌用婦人生產的事作了比方：“婦人生產的時候就憂愁，因為他的時候到了既生了孩子，就不再記那苦楚，因為歡喜世上生了一個人。”為什麼耶穌不說“歡喜家裡生了一個孩子”，卻說“歡喜世上生了一個人”？對此，吳雷川認為：耶穌的比喻正反映著一種普世主義的精神，流露出打破家庭觀念的言論；耶穌在對於新社會的構思中，認為沒有必要保存家族制度，甚至認為一種理想社會的到來，是不應有些血緣觀念的限制的。^②

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第 104-105 頁。關於這一點，吳雷川把他的論點歸功於考茨基在《基督教之基礎》一書的見解。《基督教之基礎》中譯本於 1932 年出版，由湯浩和葉啟芳譯，神州國光社出版，《基督教之基礎》可能是對民國期間基督教知識界形成具“社會主義”色彩的基督教最具影響力的一本書，沈嗣莊的《社會主義新史》、吳雷川的《墨翟與耶穌》、朱維之的《無產者耶穌》都非常重視《基督教之基礎》，以作為理解帶革命或社會改造性質的基督教是存在的。

^② 吳雷川：《耶穌的社會理想》，第 19-20 頁。

吳雷川認為，耶穌自述他為人的目的有三：一是為上帝做工，二是服事人，三是為真理作見證。這三樣結合起來，就是以自身的行為，表彰上帝愛人之真理。以此為目的，自然會成就偉大的人格。至於我等應當如何修養才能接近這目的，最簡便的方法，莫若日日思想耶穌教訓門徒祈禱的幾句話——就是教會所稱為主禱文的。基本上，吳雷川主要是根據耶穌的“主禱文”來對革命的基督教思想展開理解的。於他而言，“主禱文”可以說是基督教改造社會的綱要。當日耶穌教訓門徒祈禱，本不是教他們將這幾句話唸一遍就算了事，乃是教他們思想這幾項要義，用來轉變世俗的觀念。如主禱文第一句“我們在天上的父”是教人要想到人類皆是弟兄，應當平等博愛。第二句“願人都尊你的名為聖”是教人想到世界上最好是有有一個公認的真理。第三句“願你的國降臨”是教人想到人當努力謀求社會的進化。第四句“願你的旨意行在地上如同行在天上”是教人想到人人都當服從真理。第五句“我們日用的糧食今日賜給我們”是教人知足不可有貪心。第六句“饒恕我們的罪如同我們饒恕得罪我們的人”是教人要推己及人。第七句“不叫我們遇見誘惑拯救我們脫離兇惡”是教人要謹慎自守，遠離罪惡，努力奮鬥，除去禍害。吳雷川認為，如果我們常常思想這幾項要義，養成正當的觀念，自然就不致有狹隘、愚昧、懶惰、驕傲、貪爭、妒忌、忿恨諸種惡行，以致釀成誤國殃民的禍害。所以基督教以耶穌人格為中心，又明明教人以修養人格的方法。若我們能定志效法耶穌，使耶穌的人格常誕生在我們的心中，社會就會獲得改造，中國就必定獲救。

四、結語

自民國以降，帝國主義在中國的進逼已到達忍無可忍的地步，歷經“五卅”、“九一八”、“一二八”等事件，中國所遭遇到前所未有的苦難使得越來越多的基督徒認為政治行動是社會改革的一部

分，如要建立上帝所應許的理想社會，這是必經的過程。如同吳雷川贊成以武力手段解決問題的那樣，許多有識之士也親身參加群眾抗議的行動，主張基督教應該從事社會改造或革命，即使戰爭與流血，亦在所不辭。正如吳雷川所言：

中國民族要求復興，恐怕已得不著從容改革的機會，
只有預備從艱苦奮鬥中開出一條血路，前途才有光明的希望。^①

從《基督教與中國文化》一書始一直貫穿到他之後的所有著作，吳雷川始終表現出這類激進的思想立場和態度，其思想可以堪稱作“中國的解放神學”。

吳雷川思想的問題根源即是對帝國主義對中國殖民的批判。在非基運動中，自然也就責問，到底中國基督徒站到何種立場去，革命或反革命、反帝國主義或接受殖民奴化。面對此排山倒海而來的衝突，基督教在中國面對最大的反對浪潮，中國基督徒思想家做出了最為激進的選擇，吳雷川和多數的基督教社會主義思想家一樣認同革命，並同時走向反殖民主義的呼聲中。^②

中國的希望在社會改革，改革的成敗在於耶穌的理念能否實現，這是吳雷川篤信不疑之事。吳雷川更視耶穌一生的目的就是革命，他將一生所得於天的聰明才力和整個生命，完全貢獻於革命事業。並且，耶穌的革命理念，在吳雷川看來是順天應人之事，尤其是到了民國之初，凡事以革命為榮，因為革命的意義就是改革。^③作

^① 吳雷川：《基督教與中國文化》，第298頁。

^② 在非基運動時期，對於“革命與宗教”的問題討論得頗多的，大體上都是針對“基督教該不該打倒”、“基督教與帝國主義”、“中山思想（孫文主義）與基督教”等等進行辯論，總結的問題即是“基督教是中國社會改革的動力還是阻力”，見張之江：《革命與宗教》，上海：民智書局，1929年。[ZHANG Zhijiang, *Ge ming yu zong jiao* (Shanghai: Min zhi Book Company, 1929).]

^③ 吳雷川：《真理與生命》，第五卷第四期，1931年。

為一位基督教社會主義者，吳雷川接受唯物論者的觀點，認為“社會的結構，是以經濟構造為下層基礎，以政治制度與意識型態為其上層建築。而社會的變革，便是因經濟基礎有了變動，以致影響到上層結構也必變動。”^①

所以，學界把吳雷川的思想理解為一種溝通基督教與中國文化的本色化神學是一種嚴重的誤讀，甚至是一種“政治考慮”，當然也就沒有深入地瞭解墨學復興在中國現實和在吳雷川那裡究竟的意義是什麼。如果說，《基督教與中國文化》還著力於“中國本位文化建設”問題，清理其社會史的元素和背景，以文化作資源調度及發展民生；《墨翟與耶穌》則是寄望於一偉大人格的自覺，以建造社會的根基，除惡務盡的革命，把耶穌與墨翟相提並論，其意在於將兩者皆視同作社會主義者。關於後者，吳雷川一方面是根據考茨基在《基督教的基礎》一書之見予以發揮，另外更重要的是，民國初年的“墨學復興”，實際上是基於一種社會主義式的解讀而來的。無疑的，瞭解民國初年這段思潮的發展，才可能確切地理解吳雷川的用心，這與種種“比附式”的本色化神學無關。

歷史學家呂實強先生對中國激進神學的評論顯得幼稚，與基要派對社會福音的批判口吻沒有分別。他說：

儘管那些自由派，尤其力倡社會使命在於社會改造與革命者，言論洋洋盈耳，似乎聲勢奪人，但那些固持基要與福音者，卻明顯地獲得更多的信徒。這是為什麼？雖然很難作正確的解釋，但可以依理衡量，那是因為若干社會福音派可以說已經偏離了宗教，而轉入了人文主義的領域；甚至在人文主義中，亦趨向極端，不能為一般中庸之道的

^① 吳雷川，《墨翟與耶穌》，第159頁。

人所接受。^①

無可諱言，像呂實強這樣的前輩史家在梳理史料上，還算得上令人敬仰，但其對這些現實的評論卻令人失望，比如他說：

至如王明道、倪析聲等的固持基要，確能吸引信徒，培養屬靈，不失為宏揚宗教的一項根本之圖。^②

上述的評論可以說完全超過了史家的分際，說“若干社會福音派可以說已經偏離了宗教”，也說轉向人文主義的，往往“不能為一般中庸之道的人所接受”，故此“固持基要與福音者，卻明顯地獲得更多的信徒”。換言之，這種以信徒的多寡來判定何者為正確，或以中庸之道來定義宗教，完全是基於一種偏見，未能公允地評價究竟基要派和社會福音派何者在面對中國社會問題時比較認真或嚴肅地看待信仰，或者說，當基要派和社會福音派在處理反應於社會問題時，問題不在於是不是偏離了宗教的主旨，真正的問題在於，他們各自採取了何種態度或方式來面對時局。對此，很難說孰是孰非，因為基要派往往是通過了社會巨大的痛苦來獲證他們所做的是正確無誤的；無疑的，他們事實上是“委婉地”接受了社會現實。

像所有主張社會福音或激進神學的中國基督徒一樣，當致力於其他的思想對話或反映而更多的現實時，都不免與教會組織發生意見上的衝突，正如他們大都認為基督教本身必須接受檢討或批判，這是信仰的部分。因此他們認真思考所有與基督教敵對的主張或立

^① 呂實強：《民初若干教會人士對中國基督教社會使命的看法（1912年-1937年）》，收入林治平編：《基督教在中國本色化論文集》，北京：今日中國出版社，1998年，第244頁。[LV Shiqiang, “Min chu ruo gan jiao hui ren shi dui Zhongguo Jidu jiao she hui shi ming de kan fa (1912-1937),” in LIN Zhiping, eds., *Jidu jiao zai Zhongguo ben se hua lun wen ji* (Beijing: China Today Press, 1998), 244.]

^② 同上，第246頁。

場，甚至借助他們的觀點使基督教免於墮落或腐敗，基督教在他們那裡同時可以也必須容納得了“自我批判”的。誠如吳耀宗所說的：

……我們十分同情於社會革命的運動和這種運動所反對的虛偽的宗教，一方面因為這本來是宗教自身的一種使命，另一方面，因為社會革命的目的在解放物質條件對於人生的束縛，而這一種解放同時也就幫助宗教從它現在的迷信和反動解放出來。^①

任何對時局稍有感受以及仍有絲絲道德良知的青年都會有同樣的感受，現代帝國主義與殖民主義的根本特徵不僅在於軍事佔領、武力征服和種族等級制，而且還在徹底地改變殖民地社會的原有結構，並使之從屬於工業化的宗主國的經濟體系，進而形成一種世界範圍的、不平等的國際勞動分工。對基督教與馬克思主義進行過深入反省和對話的吳耀宗也有這樣的感受，他認為基督徒的任務是：必須對付現在摧殘著人類的兩大罪惡——國際間的不平等和社會間的不平等。中國與世界同處在這樣的歷史情境中，從“社會福音”到“革命的基督教”，橫在吳雷川眼前的，就是如何同時面對基督教的未來與中國的現實。

中國激進神學家們普遍同情社會主義思想，對於革命抱持肯定的態度，甚至對於暴力或武裝革命也不排斥。“革命的基督教”比“社會福音”走得更遠，於是他們從社會福音走向了解放神學，從呼籲“到民間去”變成了“上了山”。燕京大學的校訓“因真理得自由以服務”即是吳雷川思想精神的體現。這種思想立場比“社會福音”的主張更為激進，當然，它更遠非“本色神學”所能道盡的。

^① 吳耀宗：《吳序》，見 Julius F. Hecker：《蘇聯的宗教與無神論之研究》，楊續譯，上海：青年協會書局，1935年，第5-6頁。[WU Yaozong, “WU xu,” quoting from Julius F. Hecker, *Religion and Communism, A Study of Religion and Atheism in Soviet Russia*, trans. YANG Bin (Shanghai: Qing nian xie hui Book Company, 1935), 5-6.]

對此，主張“佛化基督教”的“本色化神學家”張純一實在忍無可忍，才多次為文批駁吳雷川的“大逆不道”。這更確定了“本色化神學家”完全不適合用在吳雷川的身上。

參考文獻 [Bibliography]

中文文獻 [Works in Chinese]

- 梁啟超：《墨子學案》，收入《飲冰室合集》第三十七輯，北京：中華書局，1989年。[LIANG Qichao. “Mo zi xue an.” In *Yin bing shi he ji*, vol. 37. Beijing: Zhonghua Book Company, 1989.]
- 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，台北：宇宙光出版社，1997年。[LIANG Jialin. *Pai huai yu ye ru zhi jian*. Taibet: Cosmic Ray Press, 1997.]
- 呂實強：《民初若干教會人士對中國基督教社會使命的看法（1912年-1937年）》，載《基督教在中國本色化論文集》，林治平編，北京：今日中國出版社，1998年。[LV Shiqiang. “Min chu ruo gan jiao hui ren shi dui Zhongguo Jidu jiao she hui shi ming de kan fa (1912-1937).” in *Jidu jiao zai Zhongguo ben se hua lun wen ji*. Edited by LIN Zhiping. Beijing: China Today Press, 1998.]
- 華德：《革命的基督教》，簡又文譯，上海：中華基督教文社，1926年。[Ward, Hathy F. *Revolutionary Christianity*. Translated by JIAN Youwen. Shanghai: Zhonghua Jidu jiao wen she, 1926.]
- 吳雷川：《基督教與中國文化》，上海：青年協會書局，1936年。[WU Leichuan. *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua*. Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1936.]
- 吳雷川：《墨翟與耶穌》，上海：青年協會書局，1940年。[WU Leichuan. *MO Di yu Yesu*. Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1940.]
- 吳雷川：《耶穌的社會理想》，上海：青年協會書局，1934年。[WU Leichuan. *Yesu de she hui li xiang*. Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1934.]
- 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980年。[XIE Fuya. *Jidu jiao yu Zhongguo si xiang*. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1980.]
- 惲代英：《惲代英文集》，北京：人民出版社，1984年。[YUN Daiying. *YUN Daiying wen ji*. Beijing: People's Press, 1984.]
- 趙紫宸：《趙紫宸文集》（第三卷），北京：商務印書館，2004年。[ZHAO Zichen. *ZHAO Zichen wen ji*, vol. 3. Beijing: Commercial Press, 2004.]