

# 吴雷川与“革命的基督教”\*

WU Leichuan and “Revolutionary  
Christianity”

曾庆豹

**CHIN Ken-pa**

## 作者简介

曾庆豹，台湾辅仁大学教授

### **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

要对付这些压迫的人，孔子的“劝”的法子是不中用的，耶稣的“骂”的法子亦是不中用的，对于这种人只有用我们革命党“打”的法子。我们革命党天天喊打倒帝国主义、打倒军阀。<sup>①</sup>

——恽代英《耶稣、孔子与革命青年》

谢扶雅在评价《基督教与中国文化》时说到，吴雷川在该书中对中国文化伪道学部分，给予不客气抨击，而期望当时朝气蓬勃的“中国基督教学生运动”能培养出基督徒青年领袖，共“本耶稣的精神”，承担建立新社会的历史使命。<sup>②</sup>

谢扶雅对该书的理解基本上是正确的。相较之下，许多论者在提及吴雷川思想时，不是望文生义就是人云亦云，把吴当作是一位从事“本色化神学”或“耶儒融通”的思想家。这些想法都未能真正读出吴雷川从《基督教与中国文化》到《墨翟与耶稣》的主旨，主要的原因即是没有将两书置于中国现代思想史的语境来予以阅读——前者与“中国社会史论战”和“本位文化建设和全盘西化论战”有关，后者则是与“西学中源说”中“墨学的复兴”相关。通过这项思想史的理解，才真正理解到吴雷川是如何地与当时的思想

---

\* 本文获“台湾科技部专题计划”经费补助(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.]

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

<sup>②</sup> 谢扶雅：《基督教与中国思想》，香港：基督教文艺出版社，1980年，第293-294页。[XIE Fuya, *Jidu jiao yu Zhongguo si xiang* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1980), 293-294.]

进行对话,以及如何从此思想语境中提出“革命的基督教”的思想。本文的主旨乃是重新解读吴雷川的著作,并将之理解为一种“经世神学”,一种“激进的基督教”,“解放”、“革命”为其思想的核心主张,而非沟通儒耶或耶墨之说。<sup>①</sup>

## 一、重估赵紫宸的评论

《基督教与中国文化》(1936)一书出版不久,立即招来了同是燕京大学同事旧好赵紫宸的严厉批评。赵的文章发表于《真理与生命》月刊第十卷第七期上,题为《“耶稣为基督”——评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》。<sup>②</sup>截至目前我们看过的以往各方对吴雷川所做的研究和批评中,这篇书评可以说是对《基督教与中国文化》一书提出最为尖锐且难以抹除的代表性文章。此文章一方面表现出了“神学科班”的赵紫宸之学术功底,也突出了吴雷川基督教思想致命性的要害。当然,也正是通过了这篇书评,吴雷川的思

<sup>①</sup> 从吴利明的《基督教与中国社会变迁》(1981年,此书根据其1971年之博士论文译出)开始,经朱心然的 *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China* (1995)到陈广培的《立己立人——吴雷川本色神学重构》(2008年)和李韦的《吴雷川的基督教处境化思想研究》(2010年)等,看法都相当一致,尽管他们对吴均有相当深入的理解,但往往定义吴雷川的基督教思想是一种“本色神学”之时,又不至于简化或用了个不太恰当的术语描述他,极易造成误解。事实上,我们要从中国近代思想史的脉络来理解吴雷川的社会思想,以进一步推进到如何将他所主张“废除私有财产制”的基督教共产主义思想置于当时思想史情境中来理解,恐怕是一种比较确切理解吴雷川思想的途径。关于这个部分,日本学者山本澄子(Yamamoto Sumiko)和马雷凯(Roman Malek)已有重要的研究成果,尤其后者,他那本论吴雷川的德语著作 *Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus—Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869-1944)* (Leiden: Brill, 2004)全书超过500页,便是在此基础上深入探讨了吴雷川在《基督教与中国文化》的“社会史论述”和《墨翟与耶稣》的“墨学复兴”和“社会主义热潮”的脉络,从中窥探吴对基督教或相关经文的解放神学式的解释。可惜十年过去了,这样一位汉学家的准确看法,并未获得认真的对待。

<sup>②</sup> 本文原初发表于《真理与生命》(月刊)第十卷第七期(1936年12月),之后收入《赵紫宸文集》第三卷,北京:商务印书馆,2004年,第704-715页。[ZHAO Zichen, *ZHAO Zichen wen ji*, vol. 3 (Beijing: Commercial Press, 2004), 704-715.] 以下引文根据重新刊印的《赵紫宸文集》(第三卷)。

想特性和立场才得以被看清楚，即清楚地呈现了一条在中国做神学可能与传统以来西方做神学的方向和问题意识不一样的地方。

在书评的标题上，赵紫宸选用了《基督教与中国文化》第四章的标题“耶稣为基督”作为回应，直指该书的问题核心，正如所有论及基督教思想的著作一样，对于“耶稣何以是基督”的问题与解释，将决定于产生一种相应于它的神学思想，正是这个问题作为一切问题的核心，将决定着该种思想是否成功或具理由。赵的做法无疑是正确的。

比起当时一般的书评，这篇还算得上篇幅颇长并论述极深入的文章，几乎毫不留情面、鞭辟入里地分析《基督教与中国文化》全书的弱点，即提出究竟吴雷川解释的耶稣有何圣经的根据，这种解释除了其相关的理据外，同时还涉及到“基督教何以是基督教？”或者，为什么是基督教而不是别的宗教？到底基督教的独特性在哪里？换言之，赵认为，吴雷川所解释的耶稣根本得不到圣经相关经文的支持，其同时将带来一个更为根本的问题：在对耶稣所做的这种解释下，基督教还有其独特性吗？如果这种基督教不再需要上帝，究竟基督教是否是必要的，或仅仅是改造社会的一种思想？

毫无疑问的，梵得堡大学高材生赵紫宸展现了他的神学长才，而且公允地说，赵的批评差不多完全地否定了《基督教与中国文化》这本书的价值。赵首先指出，《基督教与中国文化》最为核心的思想即是指耶稣是一位革命家或社会的改造家，而且，更为直接的是，吴雷川认为，耶稣最原初的理想即是要来作犹太人的王，换言之，耶稣从一开始即是要从事政治改革工作的，只是这个想法后来遭到自我修正，转向于宗教，变成了一位宗教家。关于这一点，吴雷川在书中的确说得很清楚：

他的计划,正是要作成一般犹太人所想望为君王的基督。<sup>①</sup>

从对取得政权的计划,转而变成了传播“主义”,主要是因为经历了约翰被逮入监并死于牢中,以及民众认知的差距。换言之,耶稣原来是充满着改造现实的理想和热情的,其手段也是无异于一般的政治行动和做法。基本上,耶稣一开始就对“变更经济制度”,“解决民生问题”有浓厚的企图心,当然,对于罗马的殖民统治,同样是予以关注的。<sup>②</sup>

吴雷川要我们注意的是,耶稣自始至终都没有否定他是基督、是来做犹太人的王的。正是出于革命的必要,耶稣毫不犹豫地承认自己的动机和理想,而且,这种情况在耶稣死后,却被他的门徒所遗忘或放弃了,只专注于个人的得救,完全忽略了社会改造这个初衷。<sup>③</sup>正是这一点,赵紫宸批评吴雷川完全是凭空想象。赵指出“耶稣要作政治的君王的证据,《新约》里完全找不出来的。”<sup>④</sup>

赵紫宸详细列举了相关经文来说明,一种“政治上的基督”或作为“君王的基督”都是吴的想象,没有得到相关经文的支持。

在神学上,赵紫宸根据一种“终末论”(或译“末世论”)来立证耶稣并不是来实现一个地上的天国,相反的,他向门徒不断地传达了他对于种种世俗天国或权势之见的否定。换言之,这是一个将来的天国,是属灵的国度,不是地上的国度,所以耶稣是一位精神领袖而非政治行动者:

---

<sup>①</sup> 吴雷川:《基督教与中国文化》,上海:青年协会书局,1936年,第85页。  
[WU Leichuan, *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua* (Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1936), 85.]

<sup>②</sup> 同上,第86-87页。

<sup>③</sup> 同上,第92页。

<sup>④</sup> 赵紫宸:《耶稣的上帝观》,载《赵紫宸文集》(第三卷),第708页。

耶稣的父家——天国——是一个心灵之域，而不是一个世界上的国家。

耶稣所谓君王，其意义与世俗之所谓君王不同，我们不能尽量举引经文，只得略引《马太福音》数处，以证实耶稣的天国并不是一个有时间空间限制的世间的国，因此耶稣也不是这样一个国里的君王。<sup>①</sup>

赵紫宸总结出一段话，行文中无疑地透露了赵的思想倾向：

只因耶稣没有顾到经济制度，也没有想作世界上的君王，所以在他出来传道不久的时候，能从容闲雅地将这些美好的诗文教训人，使人的心灵因此从物质生活的束缚中解放出来而进入于信仰的海阔天空之中。

原来，赵对吴雷川的批评，正是根据于赵本人一直以来对于耶稣所做的理解——耶稣是诗人，而不是政治家。关于这点，仔细阅读其最代表性的著作《耶稣传》就可得知。别忘记，《耶稣传》不过是早《基督教与中国文化》一年出版。换言之，两者的差别恐怕不是有无经文上的支持，而是如何解释这些经文的问题，因为在基要派的神学前提上，赵的《耶稣传》在经文上不一定获得通盘的支持。

事实上，吴雷川与赵紫宸的差别，恐怕在于他们个人思想倾向或气质的不同。或许这种说法太过于强调作者个人因素。但是要是我们从某些新约学或神学的研究上来看，吴雷川的解释同样可以找到许多后来学界研究成果的支持，就以“解放神学”或“耶稣政治”的神学观点和圣经诠释学的理解来对照，赵紫宸之见也不过是“一

---

<sup>①</sup> 赵紫宸：《耶稣的上帝观》，载《赵紫宸文集》（第三卷），第710页。

种”神学立场，换言之，尽管吴雷川没有留洋，也读不懂洋书，更谈不止对“神学”有基本的素养，但吴雷川的解释却远远早于拉美的解放神学，堪称足以“改写”世界神学发展史。

赵批评吴的基督教思想源于一种对宗教的定义或解释产生而来的，由于他将宗教仅仅理解为一种社会力量，因此也就取消了人与神的关系这方面的主题；换言之，一个只考虑宗教的社会功能作为前提，其结果当然也就无须去考虑上帝的存在，人与上帝之间的一种崇拜关系自然也就不是重点所在，说到底，“上帝”是不具位格性的，我们根本就不须考虑与他建立何种关系，充其量也就是一种“欲求”或“渴望”。<sup>①</sup>关于这点，布洛赫（Ernst Bloch）对基督教的解释，与吴雷川竟有非常相似的看法，他的《基督教中的无神论》写于1968年，即是说明基督教即是源于一种对“未来”的渴望或欲求，尽管布洛赫用了“乌托邦”或是“美好的想象”这类精彩的学术语汇，但意思却是一样的。吴雷川关心的即是一种“自由的王国”（用布洛赫的话），耶稣改造社会之旨，无疑就是彻底实现一种新的社会的到来。这样的社会是以平等、自由、博爱为极则，其具体的结果即是达到废除财产占有的制度，以实现物质的平均分配。<sup>②</sup>正是这一点，吴雷川的思想是一种“马克思主义的基督教”或“基督教共产主义”的思想，关于这一点《基督教与中国文化》第三章已经说得很直接了。

赵紫宸相继地针对第五至第八章做批评，其中即涉及到基督教与中国文化的关系问题。<sup>③</sup>我们都已清楚地认识到，吴雷川的《基督教与中国文化》这本书，其论旨主要是间接参与了1935年间发生在“全盘西化”与“中国本位文化建设”之间的论战。关于这一点，我们在本文一开始就做了说明。其实，赵紫宸对吴雷川有关中

<sup>①</sup> 赵紫宸：《耶稣的上帝观》，第705页。

<sup>②</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第96页。

<sup>③</sup> 赵紫宸：《耶稣的上帝观》，第713-715页。

国文化的理解方面所做的批评，正是基于同样的思想前提。对赵来说，中国文化是一个精神性的问题，但吴则认为是一个物质性的问题，后者明确的将自己与他同时对历史所进行的“社会史”解读联系起来。换言之，赵没有捉到这个问题意识，以及当时史学界对中国史所做的社会（经济）史解读，所以他也就不明白何以吴雷川不厌其烦且大篇幅地直接引述陶希圣、李麦麦、夏曾佑等人的作品之原因，而且赵还得意地发现吴雷川竟遗漏了中国的美术文艺，像是在说吴对中国文化没有常识一般，略带讥评之语气，孰不知，这也同样表现出赵不明白吴雷川何以思想偏向于此，没有捉到他的问题意识。虽然赵注意到吴重视的是“未来”，但他不理解，关于“全盘西化”与“中国本位的文化建设”之争正是论及中国的“未来”。吴雷川当然了解中国文化中诗文书画的重要性，但面对中国当前的情势，吴比赵更把握到了基督教的现实性，也就是：基督教在中国的命运及其在未来中国是否占一席之地，将取决于如何参与实现中国现实的社会改造有关。这一点不是如赵批评吴的那样，会使基督教变得可有可无；相反的，正是这场现实的参与，表现出基督教无法缺席，或应取得一席之地，这正是其他任何的什么“主义”无以取代的。

《基督教与中国文化》第四章的篇幅在全书的篇章比例中算得上比较偏短的，当然也是正如赵紫宸所看到的那样，是全书的核心。我们留意到，在《基督教与中国文化》第四章论及“耶稣为基督”的内文中，提及了祈祷，提及了“主祷文”，而关于“主祷文”的解释，正是吴雷川基督教思想最为核心的内容，正如他所言：

他又尝以祈祷时应有的思想教训门徒——就是现今所称为“主祷文”的——其中却包含着改造社会的纲领……<sup>①</sup>

对此，我们当好好地留意吴雷川对主祷文所做的解释，这是他改造社会或革命的基督教的思想的根据与泉源。《基督教与中国文化》出版后，事隔四年，吴雷川在《墨翟与耶稣》中，没有针对赵的批评作出任何回应，而且，也没有为他对耶稣的诠释做任何的修正。无疑的是，《墨翟与耶稣》是对赵的书评一次总的回应，这个回应即是重申，吴的立场没有做出何种改变，甚至比之前更为激进。

作为中国“最后一位”翰林，吴雷川有如此“激进”的思想，在其同侪中，实属少见；而且，作为中国少有的“儒生基督徒”，其视基督教为“革命”而非仅仅是宗教，在那个年代的基督教圈子里面，已远远地超过“社会福音”一词所界定的界线，无怪乎吴耀宗在为《基督教与中国文化》写序时，都不免批评他几句，认为吴雷川主张的暴力革命是与基督教的基本思想不兼容的，基督教是“绝对唯爱的”、“非暴力的”。<sup>②</sup>事实上，绝大部份的基督徒恐怕都会与吴耀宗一样，对这一位“翰林基督徒”以下这段话肯定会极为不安和表示极为不能认同的：

基督教唯一的目的是改造社会，而改造社会也就是寻常所谓革命。纵览古今中外的历史，凡是革命事业，总没有不强制执行而能以和平的手段告成的。……所以有人高举唯爱主义，说基督教不可凭借武力以从事革命，这种和平的企望，我们在理论上固然应当赞同，但从事实着想：如果要改造社会，就必需取得政权，而取得政权又必需凭

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第 86-87 页。

<sup>②</sup> 吴耀宗：《吴序》，载吴雷川《基督教与中国文化》，第 10-11 页。

借武力，倘使基督教坚持要避免革命流血的惨剧，岂不是使改造社会底目的成为虚构以终古？<sup>①</sup>

于是他认为耶稣基本的想法亦是如此：

他必是本着个人的经验，深知要彻底的改造社会，既不是爱与和平所能成功，而真理又不能因此就淹没不彰，于是革命流血的事终久是难于避免。他预想将来必要经过革命流血的惨剧，……但基督教既是革命的宗教，如果将来革命要走上这一条路，我想基督教决不能是置身事外。<sup>②</sup>

事实上，我们可以大胆地说，吴雷川的思想不是来源于任何“激进神学”的影响之下形成的，我们找不到任何的证据可以证明吴雷川受到什么“自由派”或“左派基督教”神学的影响，别忘了刘廷芳曾“公开”说出吴的学术“底细”：不懂外文，所有的关于基督教思想的理想都是通过中文译本获得的。所以，吴雷川的思想可以说完全是从他的经验而来，这样的经验来自他个人，亦来自于那个时代的氛围。换言之，不管我们如何定义吴雷川的基督教思想：新派、自由派、社会福音、社会主义、共产主义……不一而足，或如他自己称之作“革命的基督教”，无疑地，我们可以概括地说他思想是一种“解放神学”，尽管这个名词是很久之后针对拉美的神学形态所构想出来的一种神学。对于一直援用至今冠予吴雷川“本色神学家”一词的说法，则应该考虑予以放弃。

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第291页。

<sup>②</sup> 同上，第292页。

## 二、何种意义的“本色神学”？

许多对于吴雷川的评论大都是夸大了历史现实或传统文化对吴的影响，尤其又在本色化的“有色眼镜”之下评断吴的思想，不是说他太过认同现实，就是说他有很多的国族情感，结果就总结说他并非真正把基督教摆在首要的位置，并以文化现实的标准来“要求基督教去适应”它们。事实上这样的批判态度往往都是过分简约且不负责任的，要不然就是根本就没有认真地理解吴的著作究竟在说些什么。<sup>①</sup>

早在真理社时期，吴雷川就与同道编辑出版“真理社小丛书”，由华北公理会出版部印行，其中《主祷文演词》、《革命的耶稣》、《基督教研究课程》这几本小书都是吴雷川所编著，这些著作处处表现了革命者耶稣或革命的基督教等色彩。作为一位晚清旧社会的“翰林基督徒”，吴雷川的激进思想在今天看来仍然令人感到难以置信，他甚至是一位主张暴力革命的人。吴雷川接受唯物论者的观点，认为“社会的结构，是以经济构造为下层基础，以政治制度与意识型态为其上层建筑。而社会的变革，便是因经济基础有了变动，以致影响到上层结构也必变动”。

从《基督教与中国文化》以及时隔四年后出版的《墨翟与耶稣》这两本书的问题意识着手，就可以清楚地看出吴雷川思想的旨趣，它完全不是进行那种旨在沟通或会通中国文化与基督教的思想工作。吴雷川在《基督教与中国文化》第九章“中国文化的未来展望”提及有人提出“中国在文化领域中是消失了”<sup>②</sup>的警言，这句话即是全书的问题所在，我们必须留意到吴雷川在第一章的“引论”中已经铺陈他的问题，因为全书的焦点即是讨论“中国本位的文化建

<sup>①</sup> 参见梁家麟：《徘徊于耶儒之间》（台北：宇宙光出版社，1997年），特别是第一章和第五章。[See LIANG Jialin, *Pai huai yu ye ru zhi jian* (Taipei: Cosmic Ray Press, 1997), Especially Chapters 1 & 5.]

<sup>②</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第293页。

设”的问题，熟悉民国思想史的人都知道，吴雷川写作本书时，学界正陷于“本位文化”与“全盘西化”的争论之际，时为1935年。同时，第七章“中国文化以往的检讨上（学术思想之部）”和第八章“中国文化以往的检讨下（政治社会部）”的大量引述相关学者（包括夏曾佑、陶希圣、李麦麦等人）的论点，基本上也与1931年至1937年间的“中国社会史论战”有关，对此我们应该在此一思想史的脉络下来理解吴雷川探讨“基督教与中国文化”的本意究竟是在什么样的一个问题意识底下进行的，换言之，要准确地把握《基督教与中国文化》的问题意识，必须先来理解“中国本位的文化建设”和“中国社会史论战”。

在“基督教与中国文化”这样的标题之下，吴雷川提醒读者不应将之理解为一种“比较”，更不是要“儒化基督教”，一切均应着眼于“基督教之于中国的未来”的问题来探讨上述之问题：

写这本书，固然不可抱着狭隘的偏见，高举所信奉的基督教而任意批评中国固有的文化，也不必有意地要将基督教与中国文化对比，解释二者的异同或得失。因为若是照那样写法，总不免将本问题的范围缩小。我于是决定我的写法：（一）将基督教与中国文化分别论述，使它们各自有其园地，公开地任人观览与批评。（二）不注重已往和现在而注重将来，示人以进步的思想。（三）以中国为重心，无论是说明基督教，或是讨论中国文化，无非求有益于中国。<sup>①</sup>

吴雷川的问题意识与所有与他同时代的中国知识分子一样，思考着“中国何去何处”的问题，所以，吴不是在处理教义性或义理

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第2页。

性的问题，他所冀望的是基督教如何参与到形塑或改造中国命运的这场运动中。

民国二十四年（1935）一月十日于《文化建设》月刊第一卷第四期上发表了一篇由十位教授学者联合发表题为《中国本位的文化建设宣言》（又名《一十宣言》），包括了王新命、何炳松、武培干、孙寒冰、黄文山、陶希圣、章益、陈高佣、樊仲云、萨孟武。《宣言》之后转载于各报章杂志，引起各界反响，引发了一场牵涉人数极多、议题极广的论战，形成了“本位文化”与“全盘西化”两派人士的激烈论战。事实上，“全盘西化”派发表论点的时间较早，1929年胡适就已提出“全盘西化”一词，之后陈序经于1932年出版《中国文化的出路》一书，更是全面论述了“全盘西化”的观点，但真正掀起这场论战的，却是在《宣言》发表之后。

《中国本位的文化建设宣言》中说到：

在文化的领域中，我们看不见现在的中国了。

又说：

中国在文化的领域中是消失了；中国政治的型态，社会的组织和思想的内容与形式，已经失去它的特征。由这没有特征的政治、社会和思想所化育的人民，也渐渐的不能算得中国人……中国是中国，不是任何一个地域，因而有它自己的特殊性。同时，中国是现在的中国，不是过去的中国，自有其一定的时代性。所以我们特别注意于此时此地的需要。此时此地的需要，就是中国本位的基础。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《文化建设与西化问题讨论集》（上集），台北：帕米尔书店出版，1980年，第1-6页。本书原于1935年由龙文出版社出版，名为《中国文化建设论集》。[Pamir Book Store, ed., *Wenhua jian she yu xi hua wen ti tao lun ji* (Taipei: Pamir Book Store, 1980), 1-6.]

这十位教授学者联合发表的宣言，引来了非常多的讨论。表面上他们是在回应以胡适和陈序经为主的“全盘西化”之论点，但我们可以很清楚地发现，这些争论的根本焦点却在于“中国未来该走何种道路”，什么样的思想、社会和文化可以真正回应中国此时此地的需要，正如后来编辑出版论集时何炳松总结所说的：

其实我们的初衷无非想矫正一般盲目复古和盲目西化这两种不合此时中国需要的动向，此外别无他意。所以我们的宣言假使能够引起大家注意这两种动向的危险，或者至少能够激起主张这两种动向者能各加一番反省的功夫，那我们的目的就可算达到了。因为我们少数人所能做的只是指出一个可能的方向，至于怎样走向那个方向，达到建设文化的目的，那是我们大家所应同负的责任。<sup>①</sup>

这场思想论战主要是涉及到“如何建设”的问题，尽管“中国本位”首先被考虑，但那不过是代表它的主体性，至于这个主体性的内容是什么，当然才是应该被讨论的问题；而且，在讨论的过程中也就产生了对“什么是中国本位”以及如何批判地“建设”以中国本位为主的文化，正是问题的焦点。

吴雷川在《基督教与中国文化》即是顺应着这样的问题意识来思考问题。他认为，“中国本位”基本上是不成问题的，成问题的是到底该如何“建设”，又该用何种方式来建设它，以中国为本位的文化建设无一幸免地必须先清理过往已然存在的中国本位文化，面对将来，什么样的建设是符合中国本位的，什么样的建设可以解

---

<sup>①</sup> 何炳松：《何序》，载《文化建设与西化问题讨论集》（上集），台北：帕米尔书店出版，1980年，第1-2页。[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.]

决目前“本位文化”与“全盘西化”两派人士所共同关注的问题。无疑的是,吴雷川主张基督教是未来在建设以中国本位为主的文化上必然要认真思考并可资接受的一个方案,因为在中国,其建设问题即是如何实践革命,基督教之于中国本位的文化建设,即是“除旧布新”,这恰好是不论传统派或西化派所无法实现的。

然而,当我们探讨未来之际,不可能不首先要理解中国究竟是什么样的社会,它的社会性质是什么,认识到它存在的现状,才可能为建设提出确切的方案。吴雷川指出:

中国已往的不自觉,是受了二千多年君主专制和没有外族文化相比较的害处,现时的自觉,当然是受了世界文化交流之赐。所以中国现时的一般学者,无论他是要复兴中国固有的文化,或是要充分承受世界的文化,抑或是不守旧不盲从而创造建设此时此地需要的文化,总之是要为未来的文化想办法。<sup>①</sup>

正是这个问题,使吴雷川留意到了另外一场著名的论战:中国社会史论战。这场论战持续时间之长、规模之大、涉及人物之多以及斗争之尖锐激烈,都是前所罕见的。它不单单是一场寻常的学术论争,而且是一场背景复杂的政治斗争。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 吴雷川:《基督教与中国文化》,第239-240页。

<sup>②</sup> 相关的研究成果可参见:郑学稼:《社会史论战简史》,台北:黎明文化事业公司,1978年; [ZHENG Xuejia, *She hui shi lun jian shi* (Taipei: Li ming wen hua shi ye gong si, 1978).] 吴安家:《中国社会史论战之研究(1931-1933)》,政治大学东亚研究所博士论文,1986年; [WU Anjia, *Zhongguo she hui shi lun zhan zhi yan jiu (1931-1933)*, Doctoral thesis, National Chengchi University of Taiwan, 1986.] 陈峰:《民国史学的转折—中国社会史论战研究(1927-1937)》,济南:山东大学出版社,2010年。[CHEN Feng, *Minguo shi xue de zhuan zhe: Zhongguo she hui shi lun zhan (1927-1937)* (Jinan: Shandong University Press, 2010).]

我们特别留意到,《基督教与中国文化》第七章和第八章两章在“中国文化以往的检讨”方面,大段地引述了有关中国社会史论战的作品的原文,包括了夏曾佑的《中国古代史》、陶希圣的《中国政治思想史》、李麦麦的《中国古代政治哲学批判》,以及杨东莼的《本国文化史大纲》等。这些作者都相当程度地持唯物史观的立场,分析方法上对经济制度、生产力、生产关系之类尤其重视,李麦麦尤为注重阶级斗争的分析。所引述的其他作品还包括冯友兰的《中国哲学史》和梁启超的《先秦政治思想史》。虽然这两本书不涉及中国社会史论战,但冯友兰的实在论立场以及梁启超的社会主义偏向,都再次显示出吴雷川的思想倾向。这也就说明了吴雷川始终都以中国现实社会的问题为思考的焦点,且其思想立场更多偏向于具有社会主义色彩的观点,甚至同情唯物论的观点:

中国社会史论战的中心问题是:当时中国社会的性质是资本主义,封建主义,还是半殖民地半封建的?认识到中国现阶段的社会性质,也就直接影响到究竟中国未来将沿何种道路走的判断;同时,接受了对于中国社会史的深刻反思和批判,期待一种革命的到来也就成了政治上最为直接的成果;坚持反对帝国主义、进行无产阶级革命越来越成了当时思想界的一种共识。

尽管它的现实意义明显大于学术意义,各派学者的争论,不管背后存在着什么政治意图,但它们基本上都是想解决一个认识论上的问题,认识到中国社会性质,才可能为中国的未来谋求正确的出路。这便是所吴雷川关注并参与的问题,且是他以基督教立场对此问题作出回应的理由所在。由于明显熟悉此场学术论战,吴雷川也相当明确地表现出他的政治倾向和主张。这从他在第九章论及“中国文化的未来展望”时提及像叶青(任卓宣)、林癸未夫(日本经

济学家)等人的论点来看,他的社会主义主张是非常明确的,只是他仍坚持从基督教的观点出发来实现这场革命。对于反对帝国主义或进行无产阶级革命,他基本上都不反对,但前提是建立在耶稣的人格及其天国思想之中,而这个主张的基础却是唯物的:

须知中国现时的急务,就是要使物质的生活人人各得所需,同时又要使人人都知道节约自己,服从并维护社会的公律。等到第一步实现之后,所谓精神生活,即一切道德的观念,自然更可提高。<sup>①</sup>

所以,吴的论点非常明确:基督教不是一种唯心论的主张,它非常重视物质生活,所以基督教在改造社会方面,就不是一种消极意义的“人格救国”,它的革命性也不在于一种抽象的“精神革命”。通过对中国社会史的回顾和其性质的定义,吴雷川认为,中国首先需要的是一场物质革命,它表现在政治和经济革命上,基督徒在这场革命的行动中,一方面要承担起领袖的任务,另一方面则是随时准备好牺牲自己;革命是不可能不付代价的,正如信仰是不能不舍弃更多的,这一点正是耶稣的真正精神所在,基督徒说效法耶稣,其意即在此。

《基督教与中国文化》显然不像尔后所有与此题目相近的论著那样,旨在沟通基督教与中国文化,以化解其间的差异或冲突。吴雷川对此“比较研究”的工作并不感到兴趣,或者说,作为基督徒,学术不是他真正的旨趣,现实才是他思考并实践信仰的场域。这也就是为何吴雷川在该书的一开始要进行公开的“信仰告白”。如此的表白莫过于要说明:基督教的命运系于中国以至于全世界,面对日愈混乱的事局和不确定的将来,基督教有一股理想和稳定的力

---

<sup>①</sup> 吴雷川:《基督教与中国文化》,第271页。

量。吴雷川认为自己的生命见证可以说明这一切，但他更相信，说服了他的耶稣人格和社会纲领，是全人类所共享并追求的典范。关于这一点，吴雷川从来没有怀疑过。

就中国文化的部分，吴雷川除了检讨诸子百家的学术思想及政治社会的过往发展外，更进一步提出其未来的展望；就基督教部分，不但分析基督教在世界历史上的价值、基督教与中国的关系，还提出基督教的更新与中国民族的复兴。

紧接着，就中国社会史论战和文化建设争论的问题意识，吴雷川不仅把握了思想界对中国所做出的诊断，也清楚在各种主张中越来越明显的思想走向；当然，他更把握了对中国文化的全面性检讨，使得提出基督教的思想时有其相应和准确的反应。《基督教与中国文化》对于中国文化的批判是显而易见的，当他愈发见到儒家之弊，他更加笃定基督教的优点，并从中归纳出何种基督教主张或思想可以解决传统儒学所不及或不足于解决现代中国弊端的问题。

所以，吴在该书中指出，两千年来中国封闭在自己的天下观中，缺乏外来文化的竞争而致落后，历代政权藉由“阳儒阴法”使民本思想形同虚说，又进行改革时无法摆脱古人尚古、保守思考特点。<sup>①</sup>通过李麦麦所做的分析，吴亦赞同在这种封建社会之下的孔子思想也是成问题的。<sup>②</sup>中国在春秋末期至秦并六国前，是封建制度崩溃之时，也是学术思想最发达时代。到了王权一统之后，即便如孔子者，也视君主专制制度为固定且理所当然之体制。<sup>③</sup>并且，帝王所辖之域即为天下，如《诗经·小雅》所说“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，而无视其他民族的存在，总是语带蛮夷戎狄等污蔑之号称之，而不能以平等互通待遇相处。吴认为，正是在这种

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第151-236页。

<sup>②</sup> 同上，第169页。

<sup>③</sup> 同上，第205页。

夸大自诩的心理下，蹈常袭故地过了二千多年，失去了竞争比较之机会，造成进步迟滞。<sup>①</sup>

换言之，国人对宗教的需要，趋向功利范畴也是不争的事实，有出身贵族为政治目的而利用宗教；有一般人为求福或免苦而信宗教；有因哲学或宗教思想而研究宗教；有因不满现状而利用宗教作为反抗的工具。<sup>②</sup>另一方面，通过对中国学术文化史的重新解读，吴雷川对照并总结出基督教的社会政治史的解读，一方面留意到基督教演化发展中加夹了不少教条化或腐败的现象，同时也想正本清源地回到耶稣对天国的讲述和其实践的主张。

吴雷川语带预言地说到基督教和中国文化的“未来”：

有些信基督教的人们，总还是渴望基督教在中国文化得着相当的地位，仿佛是要求中国文化的承认。但在在我看来：此种愿望，似乎是大可不必，并且在现代已不合实际的需要。因为，从过去一方面观察，这多少年来，西方的学说、艺术、制度、礼俗等等，很自然地传播到中国，中国也很自然地接受而仿效，其中有好些是由基督教直接或间接地介绍而来。现时的中国文化，似乎早已含有基督教不少的成分，何必再要求承认？更从未来一方面设想，现时中国文化的自身正在谋求新的建设，基督教若还要求中国旧有的文化承认，岂不是多费一番周折，将至徒劳无功？所以我以为：当此世界一切正在大转变之中，基督教与中国文化将有同一的命运，它们必要同受自然规律的约束，同有绝大的演进，同在未来的新中国中有新的结合，这是可以预言的。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第206-207页。

<sup>②</sup> 同上，第151-236页。

<sup>③</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第18-19页。

因此，不管是基督教或是中国文化，吴雷川都是以一种社会批判的眼光对两者进行分析，在经过他的深思熟虑之后，他强烈地表示基督教是革命的，中国未来的文化建设是关于如何改造社会的问题，种种的社会史观察已为我们指出了社会的现状和弊端，基督教在参与中国未来命运的探索中，将以一个革命者的姿态予以实现，一方面解救中国的困境，一方面使基督教真正在中国的土地上发芽、结果，结出自由、平等、博爱的丰硕果实。

中国社会史论战的中心问题是：当时中国社会的性质是资本主义，封建主义，还是半殖民地半封建的？认识到中国现阶段的社会性质，将直接影响到究竟中国未来将往何种道路走的判断；同时，接受了对于中国社会史的深刻反思和批判，期待一种革命的到来也就成了政治上最为直接的成果，坚持反对帝国主义、进行无产阶级革命越来越成了当时思想界的一种共识。为此，我们可以理解在《基督教与中国文化》中，吴雷川最主要的思想有两方面：一是社会经济史的批判性分析，这是他对现实分析所根据的方法论；一是提出了基督教改造社会的方案，耶稣的天国观和作为社会纲领的主祷文即是他的思想方案。这可以说完全表现了对于社会史论战的一种参与和回应。

中国社会两大弊病，一是制度上的不平等而处于衰弱不振，一是人心中的不公义而产生混乱不安。前者，须以基督教的社会改造以革除之；后者，须基督教的人格革新以改变之，两者兼具唯物和唯心两方面，也是社会福音与个人福音的辩证综合。因此吴雷川主张宗教必须与政治合作，才可能完成改造社会的功用。<sup>①</sup>所以吴雷川对于种种政治主张的关注也是极其自然的，其中，又以社会主义的思想最受他青睐。《基督教与中国文化》这本书最为大胆和创新

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第8页。

的思想部分，即是提出一种社会主义的基督教思想，首先是在肯定物质的重要性这方面：从社会改造的目的方面讲，基督教完全是唯物的；而从个人修养的工夫方面看，基督教又可说是倾向于唯心的。

虽然我们不能说吴雷川是一位唯物论者，但他显然赞同张季同（张岱年）先生的说法，基本上主张在承认“心”的作用之际，仍以“物”为基本，所以认为基督教与新唯物论是兼容的。关于这一点，也可以说是对个人福音与社会福音各执两端的一种综合，福音即是个人的亦是社会的。<sup>①</sup>

如果上述的论证是正确的，这也就意味着我们将改写世界神学史。长久以来，“解放神学”一词或“马克思主义与基督教”之相关主题，似乎是要到二次大战以后，或在上世纪七十年代的拉丁美洲神学之中，才出现所谓的“解放神学”或“马克思主义的基督教”。然而仔细阅读可发现，吴雷川的《基督教与中国文化》或是他的《墨翟与耶稣》及其他代表性著作，在中国早就已形成了一种解放神学的论述。尽管尚未出现“解放神学”这样的专有名词，或什么“基督教社会主义”云云的，吴雷川的思想倾向确实已形成了一种基督教社会主义的思想，也许甚至可以定调为一种“解放神学”。如此，这样的观点将改写一般学界对世界神学史的认知，以认定中国的解放神学要比拉美早三十年，甚至与马克思主义的对话早已开始进行。以改造社会之旨来理解耶稣所有的言论，则基督教就是一个改造社会的宗教，它具体落实在政治和经济的层面上，以实现一种天国主义的理想。这种思想亦出现在张仕章的“耶稣主义”、朱维之的《无产者耶稣》的论述中。

---

<sup>①</sup> 值得注意的是，反对社会福音的人往往只执于个人福音这一端；相反的，主张社会福音的人则也认同个人福音，认为两者绝非冲突的，并且两方面之所以完整，全赖于两者之间的综合，换言之，社会福音并不反对个人福音。

### 三、中国的“经世神学”

美国著名的神学家华德在中国旅行布道的演讲中，即以“革命的基督教”为题展开。他先在北京，应北大之请主讲“工业的伦理”六次，后来在朝阳、清华、燕大、汇文等校续讲社会伦理问题，之后在天津、济南、上海、广州、南京、武汉等处观察、游历及讲演。华德博士讲演的题目包括：耶稣的革命精神、民治与工业、民治与舆论、甘地与印度之将来、工业主义的伦理、贫穷之废除、怎样求得经济之均等、战争之废除、私利之废除、全世界之合作、俄罗斯之大试验等等。之后这些演讲的内容集结成册出版，名为《革命的基督教》。译者简又文先生在该书的前言中说到：

吾国人概念中所谓“革命”，大都以为是有限于政治范围，而不知社会一切现象中——若经济，若宗教，若社会组织，无一不可施行革命。有此误解，故热心于政治革命之徒，见有组织的基督教对于政治运动向之活动的参预，遂以其为反革命了。而除了政治界之外，其在经济界，及在社会生活中一切活动皆所不讨也。但智识较深的头脑，当知经济革命，社会革命，精神革命之为真革命，不特亚于政治革命，而且尤为重要的，为根本的。以上种种障碍所除“革命的基督教”之真理乃可表现。<sup>①</sup>

基督教的本质即在于它是革命的，这一点正是当时中国社会极需的，因为无论帝国主义，资本主义，无论那种万恶的社会制度之残贼人生禁锢人生压迫人生至如何程度，而凡具有如此信仰及人生观的基督教徒断不敢稍萌改

<sup>①</sup> 华德：《革命的基督教》，简又文译，上海：中华基督教文社，1926年，第5-6页。[Harty F·Ward, *Revolutionary Christianity*, trans. JIAN Youwen (Shanghai: Zhonghua Jidu jiao wen she, 1926), 5-6.]

革之念了。以故，无论自身所受之痛苦，社会所充塞的弊害罪恶，民族国家之衰弱颓败，及世界人类之不能共度太平幸福的生活，至如何程度，这一辈的教徒都以为是“天命”是“神意”是自己生前预定的“命运”了。<sup>①</sup>

事实上，“革命的基督教”这类思想早在中国的基督徒思想反思之列中。以张钦士主编的《革命的耶稣》（1922，1927）为例，此书是作为艾迪布道后对基督教研究的讲义，以通信的方式参与研究的约千数百人之多。值得注意的是，这本书背后的编者和修订者即是吴雷川，他可以说是早期中国基督教社会主义思想的代表性人物。作为一位旧社会的“翰林基督徒”，吴雷川思想的激进主义成分令人难以置信，甚至他是一位主张暴力革命的人，认为：

基督教固然以全人类得救为博爱底目的，但社会进化有一定的程序，不能躐等而几。基督教有所谓“无抵抗主义”，每为指摘基督教的人所借口。其实这种无抵抗主义，只是个人与个人间在某种情况之下所应用的事理，本不是为国家民族说法的。

基督教唯一的目的是改造社会，而改造社会也就是寻常所谓革命。纵览古今中外的历史，凡是革命的事业总没有不强制执行而能以和平手段造成的。试问：叫一个有家产的财主舍弃他的财产，叫一个拥兵自卫的军阀解散他的军队，叫一个军备充实的国家消灭他的兵力，都是等于与虎谋皮，岂能只用口舌来取得他的同意？所以有人高举唯爱主义，说基督教不可凭借武力以从事革命，这种和平的企望，我们在理论上固然应当赞同，但从事实上着想，如

<sup>①</sup> 华德：《革命的基督教》，第2-3页。

果要改造社会就必须取得政权,而取得政权又必须凭借武力,倘使基督教坚持要避免革命流血的惨剧,岂不是使改造社会底目的成为虚构以终古?<sup>①</sup>

20 世纪初的中国充满着革命的气氛,各种激进的主义迷漫。《墨翟与耶稣》把耶稣刻划为一位革命家,一位天国主义实践者,与那个时代的氛围是相符合的。墨学在五四时期成了一种解放的力量。根据梁启超的说法,墨学复兴打破了儒学独尊的局面,更是提振了思想的救世之道。当时流行一种说法,认为墨子与基督教有着深远的关系。“西学中源说”把基督教说成是源自于墨学。梁启超曾说:墨子是个小基督,从别的方面讲,墨子又是个大马克思。马克思的共产主义是在唯物观上的基础上建设起来的,墨子的唯物观比马克思还极端。<sup>②</sup>

因此,从相关的方面理解,把墨子比作基督和马克思,其共通点便是社会主义的思想。故此,梁启超说:“墨子之政术,非国家主义,而世界主义社会主义也。”在《墨翟与耶稣》中,一开始就旗帜鲜明地透露出,他认同社会主义改革,而所谓社会主义就是要从经济基础上改造世界,推翻现时代的资本主义,并取而代之。可以说,《墨翟与耶稣》在当时的墨学复兴浪潮中找到了一个契合点,不过非常清楚的是,这个点绝不是本色化神学的问题,而是革命神学的问题。吴雷川在墨子身上,找到了如何将耶稣解释为一位社会革命者的思想。所以那些将本色化神学或儒耶对话的想法作为对吴雷川的解释,是一种脱离了思想史语境的误读。

吴雷川这部书被刘廷芳形容为“中国基督教空前的著作,是宗教思想史上重要的尝试”。但这绝不是说之前没有人做过“墨子与

---

<sup>①</sup> 吴雷川:《基督教与中国文化》,第 290-291 页。

<sup>②</sup> 梁启超:《墨子学案》,收入《饮冰室合集》第三十七辑,北京:中华书局,1989 年,第 20 页。[LIANG Qichao, “Mo zi xue an,” *Yin bing shi he ji*, vol. 37 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989), 20.]

耶稣”的比较研究，至少在此之前，同是基督徒圈子里的王治心已出版了《墨子哲学》（1925）一书，就“兼爱”的问题作过比较；我们还可以留意张纯一的《墨学与景教》（1923）以及黄治基的《耶墨衡论》（1912）。刘廷芳在序言中的话也绝非恭维之辞，他认真阅读过《墨翟与耶稣》全书的内容以及相关材料引述的来源等后提出这样的批评：

若有对于吴君所描写的耶稣生平不敢赞同，我奉劝他们对于所提出来改造社会的教训，加以一番精细的研究。本书在中国基督教史上的地位，将要在这一点上，得最后的判定。<sup>①</sup>

重点就在于此书乃以“救世为前提”，换言之即“经世之旨”，这正是墨学复兴一个非常重要的面向，其中主要的便是将墨子作为学术思想推向现实，亦即，把墨子的思想关联到经世致用之学，同时更为重要的是，将之作一种社会主义的思想来理解。吴雷川《墨翟与耶稣》的思想主旨便是通过对墨耶两人生平和思想的说明，以指出一种“社会主义思想”的主张。这种主张主要是指在经济基础上来改造社会，以推翻那滋生种种不平等的资本主义制度。<sup>②</sup>换言之，在此语境中，吴雷川对基督教的解释全导向于社会主义式的理解，包括他所引述的数据都以此为明确的偏向。单举吴雷川大量依

---

<sup>①</sup> 刘廷芳：《刘序》，载《墨翟与耶稣》，上海：青年协会书局，1940年，第7页。[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.]

<sup>②</sup> 吴雷川：《墨翟与耶稣》，上海：青年协会书局，1940年，第11页。

据考茨基《基督教之基础》一书来解释早期教会史这一事实就可足证之。<sup>①</sup>

吴雷川清楚地表示，之所以将耶墨放在一起讨论，乃因宗教与社会主义。他亦提到：

墨耶二人同具宗教精神，同抱改革社会的宏愿，他们的理想，至今还能应付时代的要求，尤其是他们的人格，足为现今中国人效法的模范。<sup>②</sup>

可见，吴雷川充分把握到了晚清以来墨学发展与经世之学的关系。同为复兴墨学的大将梁启超亦持这种观点，梁甚至认为“今欲救亡，厥惟墨学”。梁自诩为社会主义者，他对墨子的理解，同样基于他与社会主义思想的契合。在这样的思想背景下，吴雷川认为：尽管耶稣一向被接受作宗教性的人物，但是其意并非在于创造宗教；相反，耶稣在世的言论与行动处处表现为改革社会的主张。<sup>③</sup>

可惜的是，耶稣去世之后，门徒却背离了他的主旨，只说明耶稣是基督，对于他改造社会的大计则未能重视。当然，之后门徒集合成了的团体机关，不久就自称为教会，最终成为正式的宣教机关，

<sup>①</sup> 考茨基：《基督教之基础》，汤浩等译，神州国光社，1932年初版，1955年再版之作由叶启芳等人修定原译本，北京三联书店出版；恩格斯：《原始基督教史论》，此书曾收入于恩格斯《宗教，哲学，社会主义》（林超真译，沪滨书局，1929年）一书中出版。另可参见平心编：《全国总书目》，生活书店，1935年。《基督教之基础》可能是对民国期间基督教知识界形成具“社会主义”色彩的基督教最具影响力的一本书。沈嗣庄的《社会主义新史》和吴雷川的《墨翟与耶稣》都非常重视《基督教之基础》，并依据此书来理解带革命或社会改造性质的基督教是存在的，而且强调对此种观点的赞成。

<sup>②</sup> 吴雷川：《墨翟与耶稣》，第151页。

<sup>③</sup> 本书与之前《基督教与中国文化》一样，同样很快的就有人对该书做出评论，此人即吴雷川的好友：徐宝谦。徐宝谦对吴的理解大体上是正确的，然而，基于他的“唯爱主义”立场，对吴主张的暴力革命，当然是无法赞同的。参见其著：《新书介绍：吴雷川著墨翟与耶稣》，刊于《同工》第194期，1940年，第53-58页。[XU Baoqian, “Xin shu jie shao: WU Leichuan zhu Modi yu Yesu,” *Tong gong*, vol. 194 (1940): 53-58.]

再一次，耶稣改造社会的初衷进一步地为整个为教会所隐严。可见，要想实行负起耶稣所遗留的使命，恐怕还得先谋教会的根本改革，作为“革命的基督教”不免要从教会开始。<sup>①</sup>

基于上述的前提，吴雷川认为，耶稣的言论中几项关键词语应该做如是理解，基本上即是与社会改造有关的，如：

所谓求上帝的国，不是望空祈求它的降临，乃是努力实行改造社会的工作。<sup>②</sup>

所谓改造，无非是说人要生活新的社会，必须先去旧染之污，在心灵上有新的觉悟，才能先见到天国的原理。<sup>③</sup>

所谓重生，是要人自己十分努力，然后才能像一种生物的蜕化。<sup>④</sup>

因此，建立天国当然与罪恶问题有关，因罪恶是依于法律来裁判的，而且法律往往又是不平的制度所产生的，所以只要社会一经改造，不合理的制度得以根本铲除，法律也就变得公平简易，人的罪恶自然因之减除。

吴雷川根据对四福音的理解，认为耶稣对于社会制度的几种主张如下：（一）他看轻一般人的家族观念；（二）反对君主制度；（三）主张消灭阶级制度；（四）主张消灭种族及国家的界限。<sup>⑤</sup>至于经济制度的改造，耶稣更是主张废除私有财产制。在私有制未废除前，

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与革命》，载《真理与生命》，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)]

<sup>②</sup> 吴雷川：《墨翟与耶稣》，第118页。

<sup>③</sup> 同上，第141页。

<sup>④</sup> 同上，第122-123页。

<sup>⑤</sup> 同上，第129-132页。

耶稣主张富者应节制贪心，并劝告门徒不必为衣食忧虑。又主张各事所能、各取所需，人人自食其力。

与所有的社会主义思想观点一致，吴雷川认为社会的主要问题在于经济，因此社会革命就必然从经济的问题着眼。吴雷川指出：

社会上的一切组织，皆与其经济构造有密切关系。换句话说，就是经济制度为社会一切制度的基础。试看世界上国际间种族争夺的案件，哪一桩不是因经济问题而发生？人类中种种不平的现象，种种惨酷的情事，哪一样不是以经济问题为背景？还有朋友亲戚乃至家族间分崩离析的原因，又那一事是划出经济范围以外？所以要改造社会，必先要改造经济制度，这是无可疑的。福音书记载耶稣的教训无论是因事论理或是用比喻与寓言，多半是以人的日常生活为教材，其中尤多提到关系经济的事。<sup>①</sup>

吴雷川承认，要彻底根除时弊确实不易，尤其是处理财产的问题尤其棘手。耶稣讲了很多对待财产的态度与信仰的转变相关的训言。换言之，信仰发生往往与人们对待财富的态度有关，这也就意味着改变是不易的，所以耶稣才特别强调：在根除私有财产这件事上，“在人不能，在上帝却不然，因为上帝凡事都能”。所以吴雷川说：

这一铁律（按指“废除私有财产制”）已经发明了几千年，而普遍实现的时期还是距今年尚远。且不必说普遍实现，就连一部分的试验，尚且必要不得已而经过革命流血的惨剧。可见人的根性难除，正如俗语所说：“非到黄

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《墨翟与耶稣》，第133-134页。

河心不死”，所以只有听其经过长时间的演变，乃卒归于自然的淘汰，以成就自然的定律了。耶稣所说：“在人是不能，在上帝凡事都能”也许就是这种含义罢！<sup>①</sup>

耶稣的革命应从人格的革命开始，这种想法或做法不应说成是消极的。民国以来基督教界中流行的“人格救国”论，基本上是因为认识到人格根本性要是得不到改造，社会整体的改造便不可能。所以“人格救国”论的提出，应该置于自晚清以来“国民性”问题的讨论中来理解；换言之，先从个别的人格着手于改造，完全是现代社会在认识到教育对国民性的塑造方面的一种理解。民国基督教界普通存在着这种想法，是与中国社会从传统过渡到现代的过程中必然产生的结果。吴雷川的激进思想也不例外。在他倡议的革命主张中，同样是以人格方面的革命作为起始，但是这种人格革命却与传统的修身主义不同，这方面的不同尤其表现在耶稣的生平和工作上，因为耶稣所做的旨在实现社会制度改革之图，以此来使人真正获得幸福，所以吴雷川才指出耶稣何以是社会改造者而非宗教家之由：

先在一般人心理上从事建设，然后进行制度的改革。其工作的分布，则是一方面向与当权者接洽，使其折服，又一方面向民众宣慰，取得大多数的同情。凡事顺服真理，决不急切求名。

所以耶稣拒绝以不自然的方式（如使用物质）诱使群众认同，也不以民族心理或假借神秘吸引人，更不采取与当权者妥协的方式来实现其计划。因此其改革当然不是件容易的事。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 吴雷川：《墨翟与耶稣》，第134-135页。

<sup>②</sup> 同上，第95页。

耶稣的使命是社会改造，但因不能无所顾忌，尤其在其犹太社会的背景下更是如此，所以他沿袭施洗约翰“天国近了你们应当悔改”的口号，使听众易于接受。《墨翟与耶稣》第四章“耶稣略传”即旨在论证：耶稣不是要建立宗教，所以宗教不过是一种媒介，其实质还是为了建立新社会；耶稣之所以认同宗教，是因为他认为可以将宗教里所有消极的制限变为积极的活动，使宗教成为社会进步的原动力，所以宗教与社会革命在耶稣那里不是完全冲突的；同时，因为宗教往往是社会进步的障碍物，所以耶稣才毫不留情地批判宗教上的异化和扭曲。<sup>①</sup>

诚如在《耶稣的社会理想》中所述：“要实现新社会的理想，不是短期间可以成功的，必得先改革一般人的观念，在一般人的心理上有所建设，方可在事实上逐全推行。所以耶稣在世时，到处宣传天国，为人讲道，改正人的心理，正是他要实现在理想的初步工作。”匡正人心，无疑是要进一步推及社会，使社会获得进一步的改善。总之，基督教之所以为救世的宗教，正是因为耶稣有改造社会的计划，且他的改造计划与现代的社会主义有许多相同之处。因此，用现代的眼光看，尤其就中国社会的现实而言，与其说耶稣是宗教家，还不如说他是社会革命家更为适当。<sup>②</sup>

吴雷川认为，耶稣的社会理想体现在天国的思想中，建立天国又以改革经济制度为中心。他指出：

耶稣在登山训众时，论到八福，先说贫穷的人有福，又说：“你们所需用的一切东西，你们的天父是知道的，你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。”（《马太福音》三二至三三节）这正是说，人生有所欲求，

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《墨翟与耶稣》，第95-96页。

<sup>②</sup> 吴雷川：《耶稣的社会理想》，上海：青年协会书局，1934年，第20页。[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，只因旧社会的制度不良，遂使人生多有缺欠，现时务要建立新社会，那时一切的需要，自然是分配平均，人人都能取得，不必再各自谋虑了。

要消灭贫富的阶级，当然要废除私有财产的制度，所以耶稣说，有钱财的人难进天国。（《马太福音》十九章二一至二四节）既废除私有财产的制度，当然凡物皆为公有，所以耶稣所说家主分银与仆人的寓言，（《马太福音》二五章十四至三十节）就是指管理公共财产来说的。<sup>①</sup>

换言之，吴雷川主张天国的建立应以经济制度的改革为中心，因为现时贫富已是不均等，贫穷人又占多数，世上多数的人无法得到足够的所需。他认为，世界和平的希望若无法实现，人类就无法获得幸福，因此有改造社会的必要，且必须从根本着手，改善经济制度是殆无疑义的。吴雷川指出，人生有欲求本是自然的法则，因着旧社会制度的不良，变成人生中诸多的欠缺，因此现在应该建立新社会，那时一切的需要都会自然地平均分配。

耶稣理想的新社会，其主要条件就是物质平均分配。他所称赞在天国的人，就是注意同胞衣食住的人，他为了群众而思量，绝不会轻视物质。吴雷川也认为，关于“失羊”、“失钱”的比喻，即是形容一般人对私有财产是如何地重视；关于“浪子”的比喻，更加向人明示人的占有性实际上对人是无益的，且应该被排除；而当人们问施洗约翰“我们该做什么”，约翰的回答只是分衣、分食、不要多取。应该充分知道，这类的话均是对一般人财产占有观念的纠正。此外，如果财产已是公有，人民就是所有财产的主人，自然就没有纳税制度。耶稣和彼得论及收税的事，即是说人子应该免税。综合而言，耶稣的言论便是环绕着物质或经济的改造，就此吴雷川

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第70-71页。

认为，早期的教会表现出一种共产生活，即对耶稣理想社会的实践。<sup>①</sup>关于这方面，吴雷川观点主要从考茨基《基督教之基础》一书中论及原始基督教是一种共产主义的论点中获得支持，吴甚至认为初期基督教会本来就是一个无产阶级的组织，只是后来教会的发展朝向了相反的方向去了。

吴雷川的激进主义基督教思想除了主张废除私有财产制外，另一个即是主张彻底消除血缘或亲属关系。这些话出自于一位饱受中国学术熏陶的“翰林”，不免令人感到不可思议，这也就是为何将吴雷川的思想解释为“沟通基督教与中国文化”的那种“本色神学”话语是极度不协调之故。吴雷川援用了《马可福音》十章二十九节、《路加》十二章五一至五三节、《马可》三章三十五节、《路加》九章六十节的经文认为，耶稣并不主张保守家族制度或观念，而是从更高或更为普遍主义的意义来理解人人生而平等的价值。吴雷川援引《约翰》十六章所记耶稣最后与门徒谈话这件事作了解释。耶稣预言门徒将要发忧愁，而忧愁要变为喜乐。耶稣用妇人生产的事作了比方：“妇人生产的时候就忧愁，因为他的时候到了既生了孩子，就不再记那苦楚，因为欢喜世上生了一个人。”为什么耶稣不说“欢喜家里生了一个孩子”，却说“欢喜世上生了一个人”？对此，吴雷川认为：耶稣的比喻正反映着一种普世主义的精神，流露出打破家庭观念的言论；耶稣在对于新社会的构思中，认为没有必要保存家族制度，甚至认为一种理想社会的到来，是不应有些血缘观念的限制的。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第 104-105 页。关于这一点，吴雷川把他的论点归功于考茨基在《基督教之基础》一书的见解。《基督教之基础》中译本于 1932 年出版，由汤浩和叶启芳译，神州国光社出版，《基督教之基础》可能是对民国期间基督教知识界形成具“社会主义”色彩的基督教最具影响力的一本书，沈嗣庄的《社会主义新史》、吴雷川的《墨翟与耶稣》、朱维之的《无产者耶稣》都非常重视《基督教之基础》，以作为理解带革命或社会改造性质的基督教是存在的。

<sup>②</sup> 吴雷川：《耶稣的社会理想》，第 19-20 页。

吴雷川认为，耶稣自述他为人的目的有三：一是为上帝做工，二是服事人，三是为真理作见证。这三样结合起来，就是以自身的行为，表彰上帝爱人之真理。以此为目的，自然会成就伟大的人格。至于我等应当如何修养才能接近这目的，最简便的方法，莫若日日思想耶稣教训门徒祈祷的几句话——就是教会所称为主祷文的。基本上，吴雷川主要是根据耶稣的“主祷文”来对革命的基督教思想展开理解的。于他而言，“主祷文”可以说是基督教改造社会的纲要。当日耶稣教训门徒祈祷，本不是教他们将这几句话念一遍就算了事，乃是教他们思想这几项要义，用来转变世俗的观念。如主祷文第一句“我们在天上的父”是教人要想到人类皆是弟兄，应当平等博爱。第二句“愿人都尊你的名为圣”是教人想到世界上最好是有有一个公认的真理。第三句“愿你的国降临”是教人想到人当努力谋求社会的进化。第四句“愿你的旨意行在地上如同行在天上”是教人想到人人都当服从真理。第五句“我们日用的粮食今日赐给我们”是教人知足不可有贪心。第六句“饶恕我们的罪如同我们饶恕得罪我们的人”是教人要推己及人。第七句“不叫我们遇见诱惑拯救我们脱离凶恶”是教人要谨慎自守，远离罪恶，努力奋斗，除去祸害。吴雷川认为，如果我们常常思想这几项要义，养成正当的观念，自然就不致有狭隘、愚昧、懒惰、骄傲、贪争、妒忌、忿恨诸种恶行，以致酿成误国殃民的祸害。所以基督教以耶稣人格为中心，又明明教人以修养人格的方法。若我们能立志效法耶稣，使耶稣的人格常诞生在我们的心中，社会就会获得改造，中国就必定获救。

#### 四、结语

自民国以降，帝国主义在中国的进逼已到达忍无可忍的地步，历经“五卅”、“九一八”、“一二八”等事件，中国所遭遇到前所未有的苦难使得越来越多的基督徒认为政治行动是社会改革的一部

分，如要建立上帝所应许的理想社会，这是必经的过程。如同吴雷川赞成以武力手段解决问题的那样，许多有识之士也亲身参加群众抗议的行动，主张基督教应该从事社会改造或革命，即使战争与流血，亦在所不辞。正如吴雷川所言：

中国民族要求复兴，恐怕已得不着从容改革的机会，  
只有预备从艰苦奋斗中开出一条血路，前途才有光明的希望。<sup>①</sup>

从《基督教与中国文化》一书始一直贯穿到他之后的所有著作，吴雷川始终表现出这类激进的思想立场和态度，其思想可以堪称作“中国的解放神学”。

吴雷川思想的问题根源即是对帝国主义对中国殖民的批判。在非基运动中，自然也就责问，到底中国基督徒站到何种立场去，革命或反革命、反帝国主义或接受殖民奴化。面对此排山倒海而来的冲突，基督教在中国面对最大的反对浪潮，中国基督徒思想家做出了最为激进的选择，吴雷川和多数基督教社会主义思想家一样认同革命，并同时走向反殖民主义的呼声中。<sup>②</sup>

中国的希望在社会改革，改革的成败在于耶稣的理念能否实现，这是吴雷川笃信不疑之事。吴雷川更视耶稣一生的目的就是革命，他将一生所得于天的聪明才力和整个生命，完全贡献于革命事业。并且，耶稣的革命理念，在吴雷川看来是顺天应人之事，尤其是到了民国之初，凡事以革命为荣，因为革命的意义就是改革。<sup>③</sup>作

---

<sup>①</sup> 吴雷川：《基督教与中国文化》，第298页。

<sup>②</sup> 在非基运动时期，对于“革命与宗教”的问题讨论得颇多的，大体上都是针对“基督教该不该打倒”、“基督教与帝国主义”、“中山思想（孙文主义）与基督教”等等进行辩论，总结的问题即是“基督教是中国社会改革的动力还是阻力”，见张之江：《革命与宗教》，上海：民智书局，1929年。[ZHANG Zhijiang, *Ge ming yu zong jiao* (Shanghai: Min zhi Book Company, 1929).]

<sup>③</sup> 吴雷川：《真理与生命》，第五卷第四期，1931年。

为一位基督教社会主义者，吴雷川接受唯物论者的观点，认为“社会的结构，是以经济构造为下层基础，以政治制度与意识型态为其上层建筑。而社会的变革，便是因经济基础有了变动，以致影响到上层结构也必变动。”<sup>①</sup>

所以，学界把吴雷川的思想理解为一种沟通基督教与中国文化的本色化神学是一种严重的误读，甚至是一种“政治考虑”，当然也就没有深入地了解墨学复兴在中国现实和在吴雷川那里究竟的意义是什么。如果说，《基督教与中国文化》还着力于“中国本位文化建设”问题，清理其社会史的元素和背景，以文化作资源调度及发展民生；《墨翟与耶稣》则是寄望于一伟大人格的自觉，以建造社会的根基，除恶务尽的革命，把耶稣与墨翟相提并论，其意在于将两者皆视同作社会主义者。关于后者，吴雷川一方面是根据考茨基在《基督教的基础》一书之见予以发挥，另外更重要的是，民国初年的“墨学复兴”，实际上是基于一种社会主义式的解读而来的。无疑的，了解民国初年这段思潮的发展，才可能确切地理解吴雷川的用心，这与种种“比附式”的本色化神学无关。

历史学家吕实强先生对中国激进神学的评论显得幼稚，与基要派对社会福音的批判口吻没有分别。他说：

尽管那些自由派，尤其力倡社会使命在于社会改造与革命者，言论洋洋盈耳，似乎声势夺人，但那些固持基要与福音者，却明显地获得更多的信徒。这是为什么？虽然很难作正确的解释，但可以依理衡量，那是因为若干社会福音派可以说已经偏离了宗教，而转入了人文主义的领域；甚至在人文主义中，亦趋向极端，不能为一般中庸之道的

<sup>①</sup> 吴雷川，《墨翟与耶稣》，第159页。

人所接受。<sup>①</sup>

无可讳言，像吕实强这样的前辈史家在疏理史料上，还算得上令人敬仰，但其对这些现实的评论却令人失望，比如他说：

至如王明道、倪柝声等的固持基要，确能吸引信徒，培养属灵，不失为宏扬宗教的一项根本之图。<sup>②</sup>

上述的评论可以说完全超过了史家的分际，说“若干社会福音派可以说已经偏离了宗教”，也说转向人文主义的，往往“不能为一般中庸之道的人所接受”，故此“固持基要与福音者，却明显地获得更多的信徒”。换言之，这种以信徒的多寡来判定何者为正确，或以中庸之道来定义宗教，完全是基于一种偏见，未能公允地评价究竟基要派和社会福音派何者在面对中国社会问题时比较认真或严肃地看待信仰，或者说，当基要派和社会福音派在处理反应于社会问题时，问题不在于是不是偏离了宗教的主旨，真正的问题在于，他们各自采取了何种态度或方式来面对时局。对此，很难说孰是孰非，因为基要派往往是通过社会巨大的痛苦来获证他们所做的是正确无误的；无疑的，他们事实上是“委婉地”接受了社会现实。

像所有主张社会福音或激进神学的中国基督徒一样，当致力于其他的思想对话或反映而更多的现实时，都不免与教会组织发生意见上的冲突，正如他们大都认为基督教本身必须接受检讨或批判，这是信仰的部分。因此他们认真思考所有与基督教敌对的主张或立

---

<sup>①</sup> 吕实强：《民初若干教会人士对中国基督教社会使命的看法（1912年-1937年）》，收入林治平编：《基督教在中国本色化论文集》，北京：今日中国出版社，1998年，第244页。[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.]

<sup>②</sup> 同上，第246页。

场，甚至借助他们的观点使基督教免于堕落或腐败，基督教在他们那里同时可以也必须容纳得了“自我批判”的。诚如吴耀宗所说的：

……我们十分同情于社会革命的运动和这种运动所反对的虚伪的宗教，一方面因为这本来是宗教自身的一种使命，另一方面，因为社会革命的目的在解放物质条件对于人生的束缚，而这一种解放同时也就帮助宗教从它现在的迷信和反动解放出来。<sup>①</sup>

任何对时局稍有感受以及仍有丝丝道德良知的青年都会有同样的感受，现代帝国主义与殖民主义的根本特征不仅在于军事占领、武力征服和种族等级制，而且还在彻底地改变殖民地社会的原有结构，并使之从属于工业化的宗主国的经济体系，进而形成一种世界范围的、不平等的国际劳动分工。对基督教与马克思主义进行过深入反省和对话的吴耀宗也有这样的感受，他认为基督徒的任务是：必须对付现在摧残着人类的两大罪恶——国际间的不平等和社会间的不平等。中国与世界同处在这样的历史情境中，从“社会福音”到“革命的基督教”，横在吴雷川眼前的，就是如何同时面对基督教的未来与中国的现实。

中国激进神学家们普遍同情社会主义思想，对于革命抱持肯定的态度，甚至对于暴力或武装革命也不排斥。“革命的基督教”比“社会福音”走得更远，于是他们从社会福音走向了解放神学，从呼吁“到民间去”变成了“上了山”。燕京大学的校训“因真理得自由以服务”即是吴雷川思想精神的体现。这种思想立场比“社会福音”的主张更为激进，当然，它更远非“本色神学”所能道尽的。

<sup>①</sup> 吴耀宗：《吴序》，见 Julius F. Hecker：《苏联的宗教与无神论之研究》，杨缤译，上海：青年协会书局，1935年，第5-6页。[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.]

对此，主张“佛化基督教”的“本色化神学家”张纯一实在忍无可忍，才多次为文批驳吴雷川的“大逆不道”。这更确定了“本色化神学家”完全不适合用在吴雷川的身上。

## 参考文献 [Bibliography]

## 中文文献 [Works in Chinese]

- 梁启超：《墨子学案》，收入《饮冰室合集》第三十七辑，北京：中华书局，1989年。[LIANG Qichao. “Mo zi xue an.” In *Yin bing shi he ji*, vol. 37. Beijing: Zhonghua Book Company, 1989.]
- 梁家麟：《徘徊于耶儒之间》，台北：宇宙光出版社，1997年。[LIANG Jialin. *Pai huai yu ye ru zhi jian*. Taibet: Cosmic Ray Press, 1997.]
- 吕实强：《民初若干教会人士对中国基督教社会使命的看法（1912年-1937年）》，载《基督教在中国本色化论文集》，林治平编，北京：今日中国出版社，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.]
- 华德：《革命的基督教》，简又文译，上海：中华基督教文社，1926年。[Ward, Hathy F. *Revolutionary Christianity*. Translated by JIAN Youwen. Shanghai: Zhonghua Jidu jiao wen she, 1926.]
- 吴雷川：《基督教与中国文化》，上海：青年协会书局，1936年。[WU Leichuan. *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua*. Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1936.]
- 吴雷川：《墨翟与耶稣》，上海：青年协会书局，1940年。[WU Leichuan. *MO Di yu Yesu*. Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1940.]
- 吴雷川：《耶稣的社会理想》，上海：青年协会书局，1934年。[WU Leichuan. *Yesu de she hui li xiang*. Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1934.]
- 谢扶雅：《基督教与中国思想》，香港：基督教文艺出版社，1980年。[XIE Fuya. *Jidu jiao yu Zhongguo si xiang*. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1980.]
- 恽代英：《恽代英文集》，北京：人民出版社，1984年。[YUN Daiying. *YUN Daiying wen ji*. Beijing: People's Press, 1984.]
- 赵紫宸：《赵紫宸文集》（第三卷），北京：商务印书馆，2004年。[ZHAO Zichen. *ZHAO Zichen wen ji*, vol. 3. Beijing: Commercial Press, 2004.]