

Globethics Repository



超然信仰的社會實效性——王明道社會觀念的再詮釋

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Leung, Sau Wah
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-09-18 18:33:37
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167170

超然信仰的社會實效性

——王明道社會觀念的再詮釋

梁壽華(中國神學研究院中國文化研究中心研究員)

前言 王明道在現代中國教會中是一位最受注意和尊崇的人物，被視為至死忠心基督徒的典型榜樣，其社會觀念也備受爭議。教會中不同的神學或信仰派別對他的生平和思想曾作出不同的評價及詮釋，但是大致上卻有一個相同的看法，就是王明道對現實社會採取一種疏離消極的態度，¹以致王明道的信仰思想和社會觀念給人一個偏狹、保守、不合時宜的感覺，甚至有學者說：「對一些不是逃避世界而是要積極改變世界的人來說，他的信息是完全沒有意義。」²

本文從王明道的文本和歷史處境再詮釋王明道對社會的看法及其立場，我們不難發現他的信息深具社會性及現代意義。王明道的思想絕不是脫離現實的主觀構思，而是很多時是對現實社會回應的結果，這種回應很明顯有着深刻的社會含意。他的思想被當時的歷史現實激盪着，這是因為王明道對現實社會的觸角很敏銳。一如教會內外的知

1. 例如葉仁昌以「聖俗二元論」來形容王明道的社會觀，並說：「他相信領人歸主是基督教唯一需要的社會參與。」見葉仁昌，《五四以後的反對基督教運動》，台北：大久文化，1992，頁217。

2. 吳利明，《基督教與中國社會變遷》，香港：基督教文藝出版社，1981，頁164。

識分子一樣，沒有獨善其身，他對社會的正面和負面態度，一方面是基於對聖經信仰的理解，另一方面則是受着他對這個社會觀察和關注的影響。他對社會的不滿和不信任，對當下以外世界的追求，完全和當時的知識分子，包括教會內外的自由主義者，甚至馬克思主義者一致。³當然，王明道和他們所追求的未來世界有着不同的內容，但是大家都是追求一個未實現而他們都認為一定會實現的理想世界。

另一方面，王明道思想內容帶有明顯的保守性，但是他所持的保守信仰內容卻具有現代意義的進取及批判性格，他的批判甚至比文化及社會的活動家更具獨立性。文化及社會的活動家，無論是自由主義者或激進主義者，後來多為現實政治權力所左右，甚至被利用，以前的批判性格往往蕩然無存，像被廢了武功一樣，王明道卻始終保持超然地位，成為世俗權力以外不能操縱的力量。他因超然信仰而沒有既定的社會政治立場，正好自由獨立地批判了所有不合他的標準的權威。

本文嘗試再詮釋王明道思想，顯示他言論中現代進步的本質。同時從他面對的社會狀況，來解釋他對現實所採取的態度，而這種態度實在具備了在當時的適切性以及普遍性。

早年對社會責任的承擔意識 無可否認，王明道對社會的態度是前後不一致的。好像其他的理想主義者一樣，他所面對的是一個國家民族正在掙扎求存的時

3. 陳志讓指出五四後馬克思主義者的觀點「是反對社會現象的」，見費正清主編，《劍橋中華民國史》，第一部，章建剛等譯，上海：上海人民出版社，1991，頁548。

代，他有一般年青的理想主義者的情懷，希望能獻身於國家救亡及社會改革事業中。他不是農村的一個孩子，過着純樸的生活，他生長於中國文化政治重心的北京。他的出生和成長的年代，中國正值是改朝換代前後的劇變。他的父親就是在一九〇〇年庚子拳變中，在混亂與死亡的威脅中自縊。⁴庚子拳變是滿洲皇朝命運的轉折性事件，王明道也在同年以遺腹子出生。他的確是生於患難，母親逃難時把他生下來。他出生以後，中國繼續歷經內憂外患，而知識分子及救國之士，正在尋求及實踐着種種救國之路，在民國建立前後二十年間，數歷義和團之亂，在中國東北之日俄戰爭，立憲運動、廢科舉、推翻舊皇朝的辛亥革命、二次革命、兩次的帝制運動、軍閥割據、五四運動，以及在外國的歐戰、俄國的布爾什維克革命之成功等等，都是王明道和其他受過教育和在城市長大的青年所面對的歷史環境。

因為父母都是基督徒，王明道得以進入基督教學校讀書，除了中國傳統經書外，他自幼就接受基督教教育，基督教信仰在其思想和性格形成中，使他比其他青年人多了一份不一樣的影響。他年幼時所接觸的生活環境很是敗壞，他因為家貧，家中的一些小院落租給別人，這些租客常常「刁頑無理」，同時「說謊罵街、賭博、吸煙、偷竊、吃私、鬥毆、行淫，什麼壞事都作」，他後來說：「我們那個院落，差不多可以說是北京城下流社會的一個小小的模型」。⁵這些都是未受過教育的人所作的壞事，至於受過教育的，他在學校讀書時就看透了「那些受過教

4. 他父親王子厚自縊的經過紀錄亦收於中國史學會主編，《中國近代史資料叢刊：義和團》，共四冊，上海：神州國光社，1953，第二冊，頁404-405。

5. 王明道，《五十年來》，香港：晨星書屋，1967，頁10。

育的人所作的壞事」，他們「心態污濁，言行卑劣」，恃強凌弱、虛偽矯飾、手段毒辣、滿口滿腦淫穢，特別是父親作官吏的或大商人的同學行為更差，這也形成他後來的講論中常批評官吏商賈言行的一個原因。⁶王明道觸目所見的都是敗壞的人格，他說「家中院子的環境壞，學校的環境也壞」。⁷有一段日子，他也曾「隨波逐流」，但這些年少時深刻的經歷，對以後他對罪惡的敏銳、嫉惡如仇、道德的批判等，都很有直接的影響。此亦造成潛意識中對現實社會的絕望。而自小的基督教信仰的訓練，因怕死而得的信仰經驗，以及別的基督徒特別是全國基督教青年協會書報部幹事謝洪寶著作對他的信仰與道德的影響等，所形成的福音信仰，⁸就與王明道所目睹的社會現實構成對立的關係。同時亦以此福音信仰作為批判現實的根據，一如當日的新文化運動中人以及馬克思主義者，以他們所掌握的「主義」，作為批判中國社會現實的根據一樣。

在這個大時代中，生長在北京而又受過教育的王明道，自不能不與其他知識青年一樣，抱着救國及改造社會人心的志向。他十餘歲時，立志要做大政治家，甚至要做「中國的林肯」，⁹不過他要做林肯並不是為了救國救民，而是欲獲得「虎死留皮，人死留名」的中國式永生，他認為死亡問題驅使他「幹一番大事業」，「好在去世前留下大名」。年紀漸長時，對社會國家的承擔意識強化起來。

6. 同上，頁11、16。

7. 同上，頁13。

8. 王明道福音信仰的塑造，請參林榮洪，《王明道與中國教會》，香港：中國神學研究院，1982，頁16-27。

9. 王明道，《五十年來》，上引書，頁24。

在一九一九年，五四運動前後幾個月的日記和言論，顯出了他對國家民族的負擔。一九一九年三月二十一日日記記載：「世衰道微，人心日危，舉世污濁；明道新民，當匪異人任。」後來他更把名字改為「明道」。同年九月他到保定之烈士田學校做中學一年級及高小的教員，三兩個月後，就和學生開始了每晚課後的禱告會，禱告會中，王明道除了向學生講祈禱傳道、認罪悔改外，同時也灌輸「服務犧牲」以至「齊家救國」的道理。¹⁰翌年他更在烈士田學校創辦青年會，並自任會長。學校青年會是「中華基督教青年會全國協會」的成員，青年會一貫的宗旨是以「非以役人，乃役於人」的精神服務社會，而當時在中國的救國熱潮下，青年會同時亦提倡「人格救國」。¹¹王明道在五四前後沒有置身於服務、改革、救國的熱潮之外。

根據有限的史料，王明道似乎沒有參加新文化運動或一九一九年之五四愛國運動。在五四運動中曾被選為崇文學校的「國貨維持會」職員，但這次不是他主動參選的，而且他原是匯文學校名下的學生，因為用了崇文校名，王明道當場拒絕就任。不過王明道此時確是有意改革社會民心，雖然為自己立名的動機依然存在。¹²當五四愛國運動在各地進行得如火如荼時，他感懷「民德墮落，人心日下」。就覺得「今日世界所亟需者，一有德、有力、有志之人心改革家」。¹³「改革人心」是民初新文化運動者的救亡方案，中國十九世紀自鴉片戰爭以來，國家民族陷在

10. 同上，頁34。

11. 五四時期青年會的社會服務，見陳秀萍，《沉浮錄：中國青運與基督教男女青年會》，上海：同濟大學出版社，1989，頁9-48。

12. 一九一九年在烈士田學校教書時兼做學生福音工作，看見傳道工作比做總統更偉大，因為傳道人可以改變人心，見王明道，《五十年來》，上引書，頁36。

13. 同上，頁38。

重重危機當中，內憂外患日益深重，國人屢次推行改革，首先是「師夷之長技」的器物改革，即六零年代之洋務運動，再而是變政的政治制度改革，包括康梁之維新運動、清廷之立憲運動、孫黃等之革命。革命成功，建立民國，政治社會反而日益腐敗黑暗。知識分子的診斷，認為若不進行人心改革，就算採取社會革命手段，也不能拯救中國免於淪亡，於是就採取「文化知識方案」(cultural-intellectualistic approach)¹⁴為救亡手段，發起新文化運動，批判舊傳統，接受西方思想，以圖改革中國民族的劣根性。例如陳獨秀李大釗等人認為，中國危機其中的一個原因是「人心惡劣，民德不隆」，¹⁵惡劣的國民性需要改良。他們並不先以革命建立理想的政治和社會制度，像早幾年外表成功但實際失敗的革命者一樣。這實質上是一種思想改革式的革心運動，目標當然仍是政治和社會的改革；而在基督教圈子中，基督教自由主義者吳耀宗、吳雷川、徐寶謙、趙紫宸等人也抱着同一個方向，提倡以基督教改造社會，他們多接受美國十九、二十世紀之交之自由神學背景的社會福音，其中有些甚至曾在美國當時社會福音流行的協和神學院(Union Theological Seminary)及哥倫比亞(Columbia)大學等院校讀過書。他們本着耶穌道德精神改革社會的社會福音，正好配合新文化運動的國民性改造的方案。¹⁶事實上，包括陳獨秀、周作人等在內，好幾位新

14. 美國華裔學者林毓生所用的名詞，形容新文化運動中人的以啟蒙方法而非以經濟或暴力手法改革社會，見林毓生，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，穆善培譯，貴陽市：貴州人民出版社，1988，頁63-93。

15. 陳獨秀，《獨秀文存》，二冊。上海：亞東圖書館，民23，卷二，頁385-86。

16. 美國社會福音派饒申布什(Rauschenbusch, 1861-1918)在二十世紀之交曾聯合志同道合之士提倡「個人與社會方面的倫理及屬靈的耶穌原則」。見John Dillenberger and Clude Welch, *Protestant Christianity: Interpreted Through Its Development*《更正教：其發展歷史之詮釋》，New York, Charles Scribner's Sons, 1954, 頁248-249。

文化知識分子也曾提出過以耶穌精神改造中國人的性格和心靈，藉以改革社會。¹⁷基督教自由主義者和文化自由主義者的手段和目標都一致，不同的只是詞項(terms)而已。王明道雖然不是自由主義者，可是在改革方案方面也可說是教會內外的社會改革者同道中人。

基於國家社會有改革之需要，作為一個基督徒應如何面對這個需要？在一九一九年五四愛國運動發生時，他正是大學預科一年級學生。在課堂中上英史課，老師提到英國十八世紀衛斯理約翰的宗教運動對英國社會改革的影響。曾想做林肯又抱有社會改革之心同時又是基督徒的王明道自然大感興奮，特別是當老師以衛斯理約翰事蹟激勵學生時，尤觸動到王明道的心志，老師說：「今日中國所急需者，一衛斯理約翰其人也。然其人為誰乎？此班內或有其人也。」經此挑戰，王明道就立志做中國的衛斯理約翰。¹⁸

此時王明道所理解的衛斯理約翰，不在衛斯理約翰的個人得救和靈性復興經驗，而在於一個透過宗教復興引發的英國社會改革的衛斯理約翰。十八世紀的英國社會道德敗壞，階級矛盾日深。有史學家形容當時的英國潛伏的流血革命危機比同世紀的法國大革命更甚，衛斯理約翰等人的循道運動帶來宗教復興，漸次引動溫和的社會現實和道德的改革，舒緩了一觸即發的流血危機，其價值觀在後來英國創造了「維多利亞道德風尚」。¹⁹王明道就是希望自

17. 新文化運動知識界對基督教的看法見梁壽華，〈非基督教運動前之宗教論爭〉，《神學生》，第二期，香港：中國神學研究院學生會，1987.6，頁3及以下。

18. 王明道，《五十年來》，上引書，頁38。

19. 見湯普森，〈宗教、階級與控制〉，文修羅伯特等編，《宗教與意識形態》，成都：四川人民出版社，1992，頁159-199。

己成為這樣的一個衛斯理約翰。

可見早年的王明道的確是有志改革社會的、有抱負的理想主義者，一如其他有理想的年青人和受過新思潮影響的知識分子以及基督教自由主義者一樣，而且王明道和他們採取的社會改革的方案也是一樣，他們或使用文化知識或提倡耶穌精神或透過宗教上的靈性復興作為社會改革的方案；雖然這三種方案的內容有所不同，但原理都是以一套道德價值來改革社會。王明道和他們一樣以改革社會為目標，透過人心的拯救或改造，進一步挽救社會國家的危機。不過後來隨着時局的變化，二者在社會改革的路線上就有了差異，王明道仍然堅持革心的方案，而真正的價值取向卻由現實社會轉向超現世的「天國」，對現實社會改革由樂觀完全變為悲觀，其他改革者在五四後則放棄了他們原來之革心方案，但對社會改革多未悲觀。

悲觀社會觀的形成 五四運動以後，社會混亂的局面不但沒有好轉，而且更每況愈下，文化界及基督教自由主義者以改革人心為改革社會手段這個方案就越來越顯得不合時宜。新文學運動領袖鄭振鐸形容當時的局面如此說：

五四運動的狂潮過去之後，一般社會又陷於苦悶之中。

外交上雖沒有十分的失敗，而軍閥的內鬨，官僚的誤國之情狀卻依然存在。局勢是十分的混沌。²⁰

20. 鄭振鐸，〈導言〉，《中國新文學大系：文學論爭集》，上海：上海良友圖書印刷公司，1935，頁15。

鄭振鐸是針對一九三五年之前，五四運動之後的局面來說的。面對這個局面，以往的文化運動完全顯得無能。在這情況下加上俄國列寧一九一七年十月的布爾什維克的革命成功，建設了蘇維埃政權。俄國這種共產主義的革命成功，以及革命所帶來的社會被描寫得像天堂一般美好的改變，使熱衷於改革的知識分子有了新的憧憬，他們就改變了以往的革心方案，例如新文化運動領袖陳獨秀也說出自己這種轉變說：「大戰後，世界革命大勢及國內狀況所昭示，使予不得不有所轉變也。」²¹在社會的混沌中，又有一些理想主義者變為保守，不但放棄了原先改革的立場，甚至「在不停養尊處優的住着，有幾個竟不自覺的擠到官僚堆裏去」。²²旅美華裔學者林毓生指出，不少近現代的原以「文化知識方案」救國的知識分子，在其後來的社會和政治活動中，未能始終如一地堅持必先進行思想改革的信念，思想改革和社會政治活動實際上脫了節。²³這種轉變不僅在新文化運動者身上可見，有心救國的基督徒知識分子也在這種悲觀氣氛之下改變了原有的改革理想。他們大多和文化知識界一樣只是改變手段，而保持社會改造的目標，如吳雷川和吳耀宗在社會改革方案上由自由主義者轉變成為激進主義者，他們都試圖把基督教改革成為革命的宗教。而徐寶謙鑒於以往改革運動的失敗，新文化運動及知識界的理想都不能滲入民衆，於是就專心直接地搞現實的農村建設。²⁴趙紫宸的轉變則與其他的基督徒自

21. 轉引自費正清主編，章建剛等譯，《劍橋中華民國史》，第一部，上引書，頁550。

22. 鄭振鐸，〈專言〉，《中國新文學大系：文學論爭集》，上引書，頁15。

23. 林毓生，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，上引書，頁90。

24. 徐寶謙的轉變見徐寶謙，〈黎川服務日記〉，《真理與生命》，卷九，第五、六期合刊(1935年11月1日)，頁286-287。

由主義者不同，在悲觀的局勢中放棄了基督教改造社會的自由主義，轉變成為巴特(Karl Barth)式的新正統主義者，講耶穌基督是上帝的啟示和教會的超然性，基督教信仰與文化的辯證關係。基督教信仰再不是社會改革的手段，不過他仍然肯定基督教改造人心的功能。²⁵

到二〇年代後，對社會改造的問題上，王明道一如其他不少教內外的知識分子一樣有着明顯的改變。他和趙紫宸的信仰內容不一樣，但他們二者的轉變方向其實是一致的，都是基於對現實的悲觀而將價值轉移在超然性的信仰中。如果我們看王明道一九二〇以後的信仰經歷，就知道這種社會態度的轉變，是和他任在教會不愉快的經歷和他所見到的教會腐敗，以及他個人的信仰經歷如對罪的體驗、耶穌寶血洗淨更新等經驗有關。例如他在一九二〇年十一月創辦了青年會並自任會長，自己很努力籌備及主持成立典禮，但因為開支而必需去募捐，為了此事心中極度自責，認為不應因鋪張而募捐。²⁶這次創辦青年會就這樣帶給他一種不快的經驗，在這種的心情中，他的一位朋友對他說：「有些信徒會很熱心，但其實藉此榮耀自己，不是榮耀神。」²⁷他就感受到朋友這番話是說到他的「病源和病狀」。²⁸原來自己為聖工終日勞碌是「以求滿足肉體的慾望」，²⁹創辦青年會只不過是為自己立名。³⁰這種體會少年時立志做林肯甚至想做傳道人時已出現，現在再一

25. 趙紫宸思想的轉變及巴特神學對他的影響，林榮洪有詳細的論述。見林榮洪，《曲高和寡：趙紫宸的生平及神學》，香港：中國神學研究院，1994，頁174-178，213-235。

26. 見王明道，《五十年來》，上引書，頁45-46。

27. 同上。

28. 同上。

29. 同上，頁43。

30. 同上，頁45。

次深刻的覺悟到。不久，因為浸禮和洗禮的問題和烈士田學校決裂而被解僱，以往讀大學和讀神學的機會亦因此斷絕了，在條條路皆絕的情況下，就獨自禱告、禁食、讀經。一些經文幫助了他，就「明白了生命的道理」，認為得着了永生，死亡就不足懼，世福不足戀慕，「此悟前者所立之志，成大業，為偉人，享大名者，皆為全盤錯誤」，³¹於是奉獻一切給神。又在一九二三年因着一位瑞典的老教士啟發，「對因信稱義的真理徹底明瞭」。³²在這期間他開始了傳道生涯，在傳道工作中他接觸了很多教會領袖和傳道人，發覺大多數的表現令他「疾首痛心」，³³由此「更認識了中國教會的腐敗、虛空、貧窮、可憐」。

以上的經歷，同時加上一直影響着他的、在少年時代所觀察到的「未受過教育和受過教育的人」都一樣敗壞這種觀感，使他產生了一種道德懷疑主義：表面具有高尚身分人格的人，內在多包藏着腐敗卑污；而從事偉大事業的人，無非是求一己之私而已。這些體會在以後對社會改革變成悲觀以及對權威的批判有直接關係。

王明道這種道德懷疑論導致他對既定社會價值和權威的批判。他常揭露那些「上流社會的人物，衣冠楚楚」，表面上是人品高尚，足能領導社會，但摸清他們的根底後，就知道他們是「殃民舞弊營私的貪官污吏」或「腦滿腸肥壟斷市利的大腹商賈。他們的人品卑鄙得不值一提」。就算什麼「為社會服務，為人群犧牲」的人，根本沒有人是「用真誠的心去愛自己家族以外的人」。³⁴雖然

31. 同上，頁 58。

32. 同上，頁 66-68。

33. 同上，頁 64。

34. 王正中編，《王明道文庫》，七冊，台灣：浸宣出版社，民 66-67，4: 388，3: 70

王明道很可能沒有接觸社會學家蘇特蘭(Edwin H. Sutherland)的「白領罪行」(white collar criminality)的理論，但他這種觀念很是明顯。³⁵至於基督徒「拋棄了自己做大政治家或大軍事家的野心，可是他卻另外換了一種野心，想要作大佈道家，他不再想在世界中求名譽，他卻一心想在教會中求名譽」。³⁶這種批評也是很大程度地是以往自己的寫照：初欲做林肯，後要做比做總統更有影響力的傳道人。

這種道德懷疑論是他在宗教經歷中反省的結果。這種反省的結果，造成對自己和對社會既定的道德規範帶有一種強烈的批判意識。這種具有現代性格的懷疑主義，是和西方基督教對「罪」的認識有關，馬克思主義文化批評家詹明信(F. Jameson)指出，中世紀只是羅列自己罪行的懺悔，在更正教教徒宗教生活中轉變成為深刻的自我反省和內思，這種更正教精神是西方「對動機最早懷疑論觀點」。³⁷其實中世紀早期，聖奧古斯丁的心理分析中，已有了這種動機的懷疑精神。³⁸與王明道同一個時代的美國新正統派基督教神學家尼布爾(Reinhold Niebuhr)也在他的

(以下稱《文庫》)。

35. 蘇特蘭修正傳統犯罪學的觀念：犯罪和低下階層的必然關係。他指出白領的罪行只不過是以不同形式出現而已，如挪用公款、欺詐、賄賂等，而低下階層則是暴力、搶劫、鬥毆等。Sutherland 於一九四〇年發表“White-Collar Criminology”。見 Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* 《社會理論與社會結構》，New York, Free Press, 1968, 頁 144。

36. 《文庫》，1:17-18。

37. F. Jameson 著，唐小兵譯，《後現代主義與文化理論》，台北：合志文化事業股份有限公司，民 83，頁 102。

38. 見阿拉斯戴爾·密金太爾著，萬俊人等譯，《誰之正義，何種合理性？》，北京：當代中國出版社，1996，頁 214。尼布爾對奧古斯丁的道德懷疑論有更詳細的分析和評論，見 Reinhold Niebuhr, *Augustine's Political Realism* 《奧古斯丁的政治實在主義》，*The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, Robert McAfee Brown 編，New Haven and London, Yale University Press, 1986, 頁 123 以下。

社會心理分析中指出自我中心的衝動(egoistic impulse)在社會道德中的假裝。³⁹這種懷疑精神是基督教的傳統。基督教的道德懷疑主義與社會既定的道德規範會產生一種緊張關係，前者往往成為後者的批判，道德懷疑就成為反社會的行為。王明道對動機的分析也是這樣，做成他對道德家、上流人士、掌權者、社會改革家、甚至教會領袖等的不信任，亦幫助了他透徹地診斷現實權威的真象。在王明道的著作中，一如其他馬克思主義者，對這些人的描寫絕大部分是負面的，甚至予以揭發式的狠狠批判。

從對社會改革家道德的懷疑，王明道進一步對由他們領導和建設的社會也懷疑，因為社會既由他們建設，這些建設社會的政治領袖、社會賢達、社會改革家的本質是這樣不堪，由他們建設的社會也好不到哪裏，他曾針對社會改革家說：

不用提消滅社會中的罪惡，根本就沒有人能消滅自己的罪惡……卻想改造社會，使整個社會得救豈不是痴人說夢？……連自己都改造不了，還談得到改造社會麼？⁴⁰

從這個分析去看，社會改革根本是行不通的，因為社會改革者其身不正，那就焉能正人呢？所以他由此對社會改革這種目標絕望，認為是不可能的。

他對社會改革的悲觀，也不是純粹從個人宗教經歷所產生的懷疑主義投射而來，而是有客觀的社會現狀實證的。在他作品中有不少地方對社會黑暗腐敗的描寫，特別

39. 見 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* 《道德的人與不道德的社會》，New York, Charles Scribner's Sons, 1960, 頁 40。

40. 《文庫》，7:55；7:5。

是針對一些權貴，這些描寫往往開始的時候使用「看看」、「我看見」、「在我國社會裏」、「社會中」、「閱報紙的時候」等字眼，官僚和權貴的罪惡、社會黑暗、腐敗等歷歷在目。他作品所描寫的污穢、色慾、不法、欺壓、險詐、貪污、賄賂、強暴、兇殺等，在很大程度反映在民國時期，都市發展以及政治變動中產生種種的畸形狀態。社會學家周谷城描寫出當時社會糾紛增多，社會組織不良、社會分子經濟地位不平、淫業娼妓流行、跳舞業成為文明的表徵，竊、盜、擄拐、欺詐案件大增，資本家的剝削，武人軍閥之跋扈，官僚買辦之貪婪，權貴之不法，充斥着整個中國社會。⁴¹怪不得王明道感歎地說：「看我國一般的情形，真是欲哭無淚。」⁴²他又說：「整個社會國家可以用古人所說的兩句話來概括：『上無道揆，下無法守』。」⁴³而學生的學潮，鼓動罷課、示威、游行、聚眾毆鬥無日無之，據當時人謝扶雅記載，當時一般民衆除了懼怕「丘八」之外，更怕「丘九」。「丘八」即是兵，「丘九」即是學生。中國的軍隊素無紀律，有時甚至兵賊不分，但民衆更怕學生，可見社會對學生所搞的風潮極不滿意。⁴⁴王明道也是十分不滿這種學生學潮，他指摘學生「越弄越囂張放肆，動不動就張口罵人，舉手打人，鼓動學潮」。⁴⁵原本是要要求改革社會的學生運動，竟成了搗亂社會的力量。

這種日益嚴峻和混亂黑暗的社會實況，使王明道漸漸

41. 見周谷城，《中國社會之變化》，上海：新生命書局，1931，頁149-180。

42. 王明道，《聖徒藥石》，第二輯，香港：頌恩出版社，1974，頁156。

43. 同上，頁157。

44. 見謝扶雅，《顧子仁與學運》，香港：基督教文藝出版社，1973，頁22。

45. 王明道，《聖徒藥石》，第二輯，上引書，頁156。

相信社會是無可救藥的，印證了他從主觀經驗產生的對人不信任而引致認定改造社會的不可能。假使他做了政治家或社會改革家，在這種社會形勢中也會退下來，或轉向激進的革命，一如其他的理想主義者一樣。在三、四十年代又加上日本侵華、國共的鬥爭，教內外社會改革家的理想和努力，根本不能應付這樣動盪的局面。王明道看到這些改革者的無能，他指出，連社會改革家自己也摸不着頭腦，不明白為什麼「費了九牛二虎之力氣，竟不能將社會改得比從前好一點」。⁴⁶王明道不但見到社會改革家的無能，王明道也感歎自己的無奈。他說：

有些人要藉着「普及教育」去挽救這種敗壞的狀況，有些人要藉着「提倡道德」去挽救這個敗壞的狀況。又有些人要藉「改良社會」的工作去挽救這種敗壞的狀況。但結果怎樣呢？力氣用了不少，但結果令人大失所望。……在現今的世界上，我們到處可以看見聽見令人不平的事。我們看見這些事的時候，有時真忍受不住，因此便想要起來干涉，無奈既沒有權柄，又沒有力量，這種情形真使我們感到十二分痛苦。⁴⁷

基於這種令人無奈的社會實況，他也證實了社會福音無論用革心或直接改革社會的不可能，他說：

傳社會福音的人們說，他們要用他們的福音去改造社會，我們很願意看看他們改造了幾個社會，……事實勝於雄

46.《文庫》，2:10-11。

47. 同上。

辯，我們只要看看那些傳社會福音的人所收的果效，便可以知道這種福音有沒有用處，有沒有價值了。……雖然他們也開過一些會，列出一些計劃，印過一些小冊子，結果總是只聞樓梯響，不見人下來。根本樓上就沒有人，只有一陣狂風，吹得樓梯上的幾張破紙亂響，怎麼能有人下來呢？⁴⁸

王明道是在一九三二年說這番話，他經歷到一九三二年之前的政治社會現狀之惡化。基於現實形勢，他十分肯定地認為這種以基督教理想作為改革根據的企圖是注定失敗的。不但如此，他又指出連講社會福音的人本身也沒有改好，那就怎能改良社會呢？他說：

我們回過頭來再看那些講社會福音的人。他們天天滿口講說改良社會，服務社會，其實自己還是活在亞當舊生命中，裏面充滿了不信、自私、貪財、求名、詭詐、嫉妒、惱恨、污穢，連自己還沒有先改好，請問若叫這般人去將社會改好，要等到什麼時候方能成功呢？⁴⁹

他又指摘講社會福音的人一方面講「什麼提高人格」，「改良社會」，但「一面又盡交結之能事」，⁵⁰「動不動就將什麼部長、局長、督辦、抬出來作教會招牌」。⁵¹

當時社會上也有人像王明道一樣對社會福音主義者提出相似的批評，如馬克思主義者惲代英就批評社會福音基督徒講「人格救國」，其實他們的生活並沒有人格。惲代

48. 《文庫》，7:56、57。

49. 《文庫》，7:5。

50. 王明道，《角聲》，香港：頌恩出版社，1971，頁54。

51. 王明道，《現代教會的危險》，香港：基督福音書局，1975，頁5。

英又像王明道一樣批評他們拉攏一些沒有人格的督軍、省長等權貴做招牌以招徠。⁵²從惲代英的批評也反照出王明道的指摘並非沒有事實根據。另一方面，社會福音發源地美國，同一時候也有人對社會福音提出批判。針對社會福音的無能和虛偽，尼布爾參不多在王明道同時提出深刻的批評，例如在一九三二年他出版了《道德的人與不道德的社會》，抨擊自由主義和社會福音的無能，以及其提倡的人道主義的虛偽。不過，王明道對社會福音的看法，不單只像尼布爾那樣用功利主義看其失敗無能而評其價值，他也像當時俄裔的美國社會科學家蘇魯根(Pitirim A. Sorokin)一樣指摘社會福音把福音實用主義化。蘇魯根在一九四一年出版的《我們時代的危機》(*The Crisis of Our Age*)一書中指出，當時美國的宗教都變得實用主義化，其超然性被忽略，「宗教作為上帝的啟示，退化(degenerate)成為一種二手性的『社會福音』——一種政治的綱領」。⁵³

王明道也是竭力保持福音信仰的超然性，他指出：「福音不是要去改革社會，……它的功用乃是使人因信得蒙重生，成為新造的人。」⁵⁴只有這種重生了的人才可以承受與現存國度無關的天國。這就是他的「重生真義」。一九一七年陳獨秀寫過一篇「人生真義」的文章講社會的我，又說宗教只是作為維持社會的方法，⁵⁵十六年後王明道寫《重生真義》，講個體的我的得救，宗教是救個人

52. 見惲代英，《惲代英文集》，二冊，北京：人民出版社，1984，上冊，頁372。

53. P.A. Sorokin, *The Crisis of Our Age*《我們時代的危機》，New York, E. P. Dutton and Company, 1957，頁100。

54. 《文庫》，7:5。

55. 見陳獨秀，《獨秀文存》，上冊，頁183-184。

的，叫人可以進入現世以外的永恆天國，這天國不是宗教信仰改造現存社會的結果，雖然天國將來要完全建立在地上，可是現存社會與現世以外的天國並沒有連續性(continuity)。⁵⁶這是文化界和社會福音派與王明道分歧之處。

一九二〇年以後，王明道的社會觀點與教內外社會改革家出現分歧而且越走越遠，在基督教圈子中，也逐漸明顯分為兩個陣營，一個被對方譏為奮興派，另一個則被對方指作不信派。這形成了以後兩種不同形態的中國基督教會。趙紫宸的新正統主義雖然和王明道一樣主張教會和信仰的超社會性，但他和王明道不同的是他沒有反對社會改革，所以王明道當時的信仰事實上是帶有一種反社會的性格。⁵⁷

悲觀的社會觀念的進取性 王明道的保守信仰，視個人得救是信仰的真正果效，而不是改革社會，而超現世的天國則成為重生的人所追求的終極目標。這種保守的福音信仰似乎給人有一種脫離現實和不合時宜的印象，但是王明道這種信仰表面上是如此，其實在本質上包含了很強的進取性素質。

這種主張個人重生得救和超現世目標的信仰被當時的社會福音派指摘為「自私」和「迷信」，⁵⁸因為他們認為王明道的「重生真義」沒有社會性的效用。當然王明道也批評他們是不信派，又指出他們的社會改革努力徒勞無

56. 《文庫》，7:338。

57. 吳利明說王明道後來所受的迫害主要因為「他對社會所採取的態度，和那種態度所做成的社會行為，或說是反社會行為」。見吳利明，《基督教與中國社會變遷》，上引書，頁163。

58. 見《文庫》，7:130。

功。除了信仰內容不用說外，在社會改革方面，他們雙方都不承認對方的指摘。社會福音派繼續以他們的基督教信仰改革社會，只不過不是用革心方案，而是提倡直接的社會改革，而王明道則明白的指出重生也會帶來社會效用。當然對王明道來說，福音不是用來改革社會，同時斷定「這世界是不能改良，必要遭遇毀滅的」。⁵⁹但是抱有這種悲觀世界觀的王明道並沒有否定重生具有的社會實效性。

對王明道來說，重生的福音的確有一種社會果效，雖然這種社會果效是很間接，同時也只是一種副產品。他這種看法其實是符合早期新文化運動者以及基督教自由主義者「先革心，以致社會得以改良」的次序的。⁶⁰他說：

人因信得重生，成為新造的人，這新造的人是恨罪的，……一個人的裏面有了這種徹底的變化，那一切外面的罪惡與壞事，都連帶得着了根本的解決。社會多一個得了重生的基督徒，便是多了一個的優秀分子。⁶¹

他指出社會各階層問題都是由人的罪惡而來，不先解決罪惡的問題，什麼都談不到。在王明道看來，「社會是人群的集合」，「因為人是壞的，所以他們所集合而成的社會才是壞的」。⁶²所以個人除罪重生，才是改革社會「正本清源」的辦法。⁶³若只是改革社會，只不過「揚湯

59. 王明道，《角聲》，上引書，頁33。

60. 林榮洪也指出王明道堅持這個次序的必須性，見林榮洪，《風潮中奮起的中國教會》，香港：天道書樓，1980，頁117。

61. 《文庫》，7:5。

62. 王明道，《重生真義》，香港：宣道書局，1967，頁20。

63. 《文庫》，7:54；王明道，《重生真義》，上引書，頁11。

止沸，效果成疑」。⁶⁴總之使人除罪重生的福音是會使社會進步的，他舉引了歐洲歷史的演變說明這種福音的社會實效性，他說：

歐洲古時候使人與野獸格鬥的慘劇，買賣奴隸的惡風，重男輕女的觀念，多妻納妾的制度，崇拜假神的愚行，符籙治病的迷信，尊崇高貴，輕看勞工的思想，都因着福音的廣傳受了打擊，遭了反對，因而漸漸的消滅。這是鐵一般的事實，任何人不能否認的。⁶⁵

當然王明道仍然不以「社會多一個優秀分子」作為福音的目的，但他說：「福音不是為改良社會，但社會卻因着有人信從了福音便得了利益。」⁶⁶社會得了利益，在王明道看來是一種福音的「非存心的效果」(unintended consequences)。⁶⁷一如歷史上的宗教改革、清教徒運動、循道運動、屬靈大覺醒等原先是個人的宗教經歷，甚至只是個人對死亡的恐懼(王明道也一樣)，後來卻對西方的政治、社會、科學帶來深遠的影響。王明道很可能瞭解西方的歷史經驗，特別是衛斯理循道運動的歷史意義，因為他很注重讀歷史，⁶⁸同時少年時曾欲做衛斯理約翰，相信他

64. 《文庫》，7:5。

65. 同上，2:136。

66. 同上，7:5。

67. 社會學家Max Weber、Robert K. Merton等人的觀念，指西方現代文明的興起，很大程度是由新教精神所觸發，新教改革家本身並未有此意圖。見Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion*《宗教的社會學進路》，New York, London, John Wiley and Son, Inc., 1970, 頁100。

68. 王明道教導信徒要多讀書，特別要讀歷史，並說：「讀歷史是絕不可少的一種功課。」見王明道，《聖徒藥石》，第二輯，上引書，頁140；王明道，《信徒叢談》，香港：頤恩出版社，1962，頁57-58。

因此看出這種福音的非存心果效。總之，他的確觀察到使個人得生命的福音是具有社會實效性的。

他這種論斷，與尼布爾所講「社會上道德的個體，並不構成道德社會」的觀點大相逕庭。尼布爾這種涂爾幹(Emile Durkheim)的社會心理思想，導致要先搞社會革命的結論，⁶⁹但王明道根本不相信社會革命的優先性，他堅持先改革個人，社會才得以改造這個公式，因為社會是由個人構成的。⁷⁰不過王明道也同意福音帶來個人的改變並不是等於這個社會是可以救藥，原因和尼布爾不同。王明道認為真正的基督徒在社會中只佔極少數，勢孤力弱，根本不能在窮兇極惡的世界中建設一個良好國家。就算這樣一個沒有罪惡和痛苦的理想國家可以建成，但是「決不能沒有死亡」，這樣人的問題依然沒有解決，故此只有靠着基督的福音得以進入神所建設的國度才是天國。⁷¹可見王明道宗教經驗中的「罪與死」也構成他對建造理想社會的絕望。但是這種絕望並沒有否定他福音信仰的非存心產生的社會實效性。

對社會的悲觀，追求一個超現世的天國，也並不是表示要與社會分離或從現實世界中引退。王明道悲觀社會觀

69. 尼布爾在《道德的人與不道德的社會》一書中指出，由道德的個人構成的社會，往往是不道德的。他批判了啟蒙運動以來的改造社會人就能解決社會問題的樂觀主義。見 Reinhold Niebuhr, 《道德的人與不道德的社會》，上引書，頁 24-25、79。這和法國社會學家涂爾幹(1858-1917)的「由衆多個人構成的意識集體會和個人的意識完全有別」的觀點一致。見 Gordon W. Allport, *The Historical Background of Modern Social Psychology* (現代社會心理學的歷史背景)，載 Gardner Lindzey and Elliot Aronson 編, *The Handbook of Social Psychology*，卷一，New Delhi, New York, 1968，頁 51-52。尼布爾和涂爾幹新生性的集體道德或集體意識，與亞里斯多德所說的兩種事物的結合結果會成為與這兩種事物不同本質的第三物(*tertium quid*)同一原理。

70. 林榮洪、葉仁昌都批評王明道和自由主義者這種公式不通之處；並指出個人改造並不會自動地帶來社會的改革。見林榮洪，《王明道與中國教會》，上引書，頁 232-233；葉仁昌，《五四運動以後的反對基督教運動》，上引書，頁 214。

71. 《文庫》，7:338-340。

念並不導致社會分離主義或遁世主義，好像中國傳統的士大夫那樣。中國儒家知識分子是以治國平天下為安身立命之方式，但當志不獲伸的時候，往往就退返家鄉耕讀或寄情山水或浸沉於詩詞文章之中，修證佛理有時也是這些失意的知識分子的出路，最悲慘的下場是「志不獲伸而歿」。基督徒對現世的悲觀，其結果並不是這樣，超然性的福音信仰往往促使他更發揮出現實的進取性。貢因 (James Cone) 及韋威特 (Geoffrey Wainwright) 等人以黑奴的經驗為例子指出：

救恩中的超越因素給我們瞭解為正義的鬥爭是神的鬥爭，而耶穌復活已經指示出最後的結果如何；這種理解促使黑奴住在歷史中卻不被他們在歷史中的缺陷打敗。

這種生存的勇氣來自超越死亡的「屬天的末世的真實」，死亡不是歷史的終結，基督徒憑着耶穌的復活就可以超越死亡，亦由此超越個人生命歷史種種的限制。⁷²王明道也是一樣，他指出，因為耶穌復活了，世界上「厭世輕生的悲觀者便成了充滿喜樂積極進取的人」，「苟且偷安的奮起殷勤工作」。⁷³同時，他又指出來生的盼望不會使人「看見有人身受痛苦卻不聞不問」，反而因為有來生的盼望，就輕看自己的現實的利益，真正無私地「為主的緣故肯為人服務」。⁷⁴超越性的福音使人在現實生活之中更有

72. Geoffrey Wainwright, *Doxology: A Systematic Theology* (榮耀頌：系統神學), New York, Oxford University Press, 1984, 頁419-421。林榮洪也指出，王明道的末世意識造成他一種富有積極性的人生觀。見林榮洪，《王明道與中國教會》，上引書，頁232。

73. 《文庫》，2:136。

74. 《文庫》，7:9、10。台灣的許惠善對王明道也有這樣的觀察，見許惠善，〈從王明道的護教神學看他的救贖觀〉，道學碩士畢業未刊論文，台北：中華福音神學院，

進取動力以及服務人群的精神。可見王明道對社會悲觀並未使他成為遁世主義者，吳利明也觀察到這一點，他指出王明道不贊成退隱生活。⁷⁵王明道這樣說：

必有人問，神招呼我們從這敗壞的環境裏出來，我們是不是當逃避社會進入山野，尋一處世外桃源，作一群遁世的隱者呢？這非但是勢所不能，並且是理所不當的。

基督徒遁世是理所不當，反而要「住在世人中間，發光照亮他們，用神的道指引他們」。⁷⁶所以王明道很注意基督徒的「處世常識」，他寫了不少這類教導基督徒做人的作品。從這些作品的內容去看，可見到他不但要求信徒做一個天國的子民，同時也教導信徒做一個社會的人。他的道德懷疑主義沒有演變成虛無主義，而是在被他拆毀的道德廢墟上以福音為基礎重建基督徒的社會道德生活。

王明道的確是要求信徒「從世界出來」，目的是要不沾染世俗的罪惡，而不是脫離或逃避這個世界。他有一次針對別人的質問基督徒是出世或入世的宗教時，他說他不曉得，只「曉得神要他的百姓從罪惡裏出來和世人分別」。他還說：「誰能夠在世界裏使自己不沾污穢，他就是出來了。」而不是脫離這世界的生活。他舉例說：

比方在政治裏作官吏，許多人都用不正當的方法，去受賄營私，只是基督徒連一文不義的錢也不取，別人整天去求譴樂，基督徒只能盡他底本分做工作；那末我可以承認這個

1992，頁36-37。

75. 吳利明，《基督教與中國社會變遷》，上引書，頁151。

76. 《文庫》，2:192。

基督徒已經從世界出來了。現在商場裏面許多用那詭詐的方法多賺錢財，欺騙別人；基督徒如果能夠貨真價實，公正待人，那末我承認他實在已經從世界出來了。⁷⁷

很明顯的，一個從世界出來的基督徒是可以參與社會的職業和生活，甚至可以當上官吏商賈的，雖然王明道對當時社會這兩種人的評價很負面。「從世界出來」不是教會歷史中極端的個人修道者那樣離開罪惡的世界，而是離開世界的罪惡而同時投入世界。吳利明對此有一點誤解，他認為王明道教導信徒為着要避免受到這罪惡世界的沾染，一定不能參與這世界的事工。⁷⁸他這樣詮釋王明道是不正確的。在王明道的觀念中，離開世界的罪惡並不等於離開罪惡的世界。王明道教人作光作鹽，很有儒家的入世精神，儒生透過做地方官，或為人師，或為士紳，把儒家的價值傳佈到民間各處。王明道的基督徒責任在形式上也是這樣：在各行各業，深入社會，把基督教福音帶給人群。當然他的目標不是要建立一個治平的社會，不過卻能在社會中非存心地(unintendedly)產生影響力。「從世界出來」不是脫離世界的事務，王明道更進一步反對基督徒人生的聖俗二元論。他反對一些基督徒只以讀經、聚會、傳道是聖事，其他日常生活中的事務都是俗事這種錯誤態度。⁷⁹他說，生活中的瑣事如掃地、擦桌、洗衣服都「與傳神的道同樣重要，也有同樣的價值」。⁸⁰而拉人力車的、當行政官的、作飯的、作小買賣的、當經理的，這些

77. 同上，4:298。

78. 吳利明，《基督教與中國社會變遷》，上引書，頁151。

79. 王明道，《聖徒藥石》，第一輯，香港：頌恩出版社，1974，頁106-107。

80. 《文庫》，5:65。

職業只要是「為榮耀神的名，為使別人得福」，都是「神聖的工作，屬靈的工作」。⁸¹他又說：

有些教會稱傳道人為聖品人，《聖經》裏並沒有這個稱呼。如果這個稱呼是指服事神的人說的，我認為有些瓦匠、木匠、車夫、僕役、農人、醫生、鐵匠、護士、教員、小商人，比那些稱為神父、會長、牧師的也許更配稱為聖品人。⁸²

王明道視日常生活和普通職業也是「神的聖工」，和傳道工作一樣。問題是神吩咐你走哪一條路，⁸³只要「在自己的地位事工上殷勤忠心，好好的事奉神，榮耀神」。同時，「用自己的腦力、體力去為人作事，為人服勞，……都是最光明最值得尊敬的事」。⁸⁴一切生活工作都是神的吩咐，這和韋伯所指的十六世紀宗教改革家所提出的「召命」(calling)的涵義是一致的，韋伯指出馬丁路德等宗教改革家認為中世紀的修道主義是違反神的心意，因為修道士逃避了世俗(worldly)的責任，而世俗的活動及勞動(labour)本身才是上帝的召命。⁸⁵上帝的召命是叫人榮耀上帝和實踐兄弟的愛。這是一種清教徒式的社會動力——榮神益人。⁸⁶王明道也是一樣賦予世俗生活和工作榮神益人的屬

81. 王明道，《聖徒藥石》，第一輯，上引書，頁119。

82. 同上。

83. 同上，頁117。

84. 王明道，《信徒箴言》，上引書，頁99。

85. 見Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*《新教倫理與資本主義精神》，A. Giddens 譯，London, Boston, Unwin Paperbacks, 1985，頁81。

86. 社會學家Robert Merton指出，清教徒這種榮神益人的精神和十七世紀西方近代科學研究的發展有關，此乃所謂Merton's Thesis。見David C. Lindberg等篇，*God and Nature*《上帝與自然》，Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1986，頁171-172。

靈價值。

世俗生活既有屬靈上的價值，就要努力在此世做人和工作，透過生活和工作來服事神。⁸⁷他像當時的馬克思主義者一樣，十分重視「勞動」。當時的馬克思主義者提倡勞動神聖，例如李大釗指出「凡是勞作的人，都是高尚，都是神聖的」，他反對當時社會以智力和勞力作為階級差異的根據。⁸⁸王明道和馬克思主義者在這一點上是一致的，他說：

在我們社會中有一種極錯誤的觀念，是必須徹底改正的，就是許多人認為作卑微勞力的工作是一件可恥的事，……只有殷勤奮勉勞力作工的人是神所喜悅的，是神所尊重的，是主耶穌的好門徒，是值得我們效法的。⁸⁹

同時殷勤勞力工作，有一種克制肉體的禁慾功效。有一次王明道親自清潔會堂的時候，就有這種深刻的體會，覺得「經過的艱難困苦，……驕傲、浮躁、懶惰、任性，可以被淘汰乾淨」。他認為：

種種美德都不是一蹴而就的，神造我們，增加我們這種美德，所用的方法有兩個：一個是使我們經過種種苦難和試煉，另一個是使我們作種種勞苦艱辛的事工。⁹⁰

王明道指出了和古代教會經歷中的禁慾主義一樣的兩

87. 見王明道，《聖徒藥石》，第一輯，上引書，頁117。

88. 見李大釗，《李大釗文集》，二冊，北京：人民出版社，1984，下冊，頁204。

89. 王明道，《聖徒藥石》，第二輯，上引書，頁172。

90. 同上，頁171。

種形式，前者「苦難和試煉」就是「紅色殉道」(red martyr)，而後者「勞苦艱辛」就是「白色殉道」(white martyr)。十六世紀宗教改革的「工作倫理」(work ethic)就是中世紀修道運動「白色殉道」的轉化，就是透過日常辛勞工作來達致禁慾的果效，勞動就成為禁慾功夫的技術(ascetic technique)。⁹¹對王明道來說，肉體是放任不得的，⁹²辛勞工作就可以克制肉體種種的情慾。

王明道的積極進取，辛勤工作去榮神益人，又要克制肉體，這樣就形成一種衝突，就是辛勞而得的成果卻不應用來滿足肉體，反而要克制肉體，這也構成了清教徒式的很有進取性的工作倫理。⁹³王明道的屬靈觀也包含了這種進取性的因子。不過王明道的工作倫理卻沒有較後期清教徒由此發展出的「跡象理論」(theory of signs)那樣認為由辛勤工作而成功的人正是蒙神恩的「跡象」，辛勞而不成功就表明神不喜悅他。⁹⁴故此對貧窮人和勞動階級的看法，王明道比較和馬克思主義者接近。作為一個基督教社會主義者的尼布爾，也曾批判過這種清教徒信仰。⁹⁵

另一方面，王明道雖然沒有進行社會改革或參與政治，但是他對許多社會現象提出了許多不滿和批評。特別是一些權貴，尤其是他針對的對象，他對權貴鞭撻之狠，絕不下於其他之批判者。對現實及權貴的批判固然不是他

91. 見 Max Weber, 《新教倫理與資本主義精神》，上引書，頁 158。

92. 《文庫》，2:200。

93. 見 Ronald L. Johnston 對清教徒的工作倫理的分析，Ronald L. Johnston 著，尹今黎等譯，《社會中的宗教》，成都：四川人民出版社，1991，頁 206-209。

94. 韋伯等人指出，加爾文宗及清教徒的「跡象理論」是加爾文宗及清教徒較後期發展的思想，加爾文本身及最早期的清教運動沒有這個觀念。見 Max Weber, 《新教倫理與資本主義精神》，上引書，頁 110，228；John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* 《加爾文主義的歷史和性格》，London, Oxford, Oxford University Press, 1973, 頁 419。

95. Reinhold Niebuhr, 《道德的人與不道德的社會》，上引書，頁 123。

作品主要的內容，但是在字裏行間，很多時表達了強烈的不滿和指斥。他在一九四八年國共內戰時期指摘當時的社會黑暗腐敗說：

看看今日的世界，那一點比尼尼微城更好？到處是拜偶像，拜死人，褻瀆神，說謊言，弄詭詐，用手腕，戴假面，以大欺小，恃強凌弱，賄賂公行，貪污遍地，不孝父母，忘恩負義，攘奪殘殺，自私自利，淫邪成風。⁹⁶

他指出神所造的大地本來是美好清潔的，是「人們弄得污煙瘴氣」，不正當的被接受為正常，以罪惡為榮耀，作偽謊言反而得着人的欣賞喝采。什麼和平、人道、公理等只是口頭上名詞，實際地上有的只是強暴、謊言、詭詐，「略有一點愛神的心的人已經感到疾首痛心」。⁹⁷

他對官吏和商賈特別反感，一提到他們就用極負面的話來形容。他形容他們是「貪官污吏」、「大腹商賈」，他們雖然未曾用刀殺人，未曾直接搶掠，但他們「比殺人越貨的盜賊更可憎」。相對奸商貪官，王明道對娼妓和盜賊有較多的同情。⁹⁸在他眼中幾乎逢官必貪，逢商必奸。他指摘這些貪官奸商說：

大腹賈用詭計的方法售物，以至買物的貧民忍痛吃虧；資本家驅使工人作馬牛，流他們的血汗，增自己的財產；為政者橫征暴斂，剝削民眾的皮肉，吸取人民的脂膏，以飽足他們自己的私囊。他們不用這樣作，已經家給人足，但他們

96. 王明道，《看這些人》，第二輯，北京：靈食季刊社，1953，頁102。

97. 同上，頁86、87。

98. 王明道，《角聲》，上引書，頁18-19。

為想要多多發財，就用間接方法殺害許多人，奪去他們所有的，同時他們不僅逃避了國法的制裁，而且得着了多人的尊重。⁹⁹

王明道批判這些權貴，一方面是因為目睹社會種種不平的現象，而他的道德懷疑主義也做成對這些權貴的負面看法，以至「得着多人的尊重」的權貴的卑鄙，在他眼中無所遁形，「比殺人越貨的盜賊更可憎」。王明道對資本家、商人、官吏的批判很像同時代共產主義者和政治革命者的口吻。在他的作品中，不少使用「壓迫平民」、「殘暴」、「不法」、「偷竊」、「橫征暴斂」、「營私舞弊」、「濫用職權」、「官官相護」、「屯積搗把」、「壟斷居奇」、「苦待勞工」、「苦待貧窮」、「以大吃小」等字眼對官僚商賈進行口誅筆伐。

這仍然是一種「非存心的」批判，並不是一般社會改革家的抗爭，但在不知不覺間，王明道表現了強烈的反抗精神。當然王明道知道他對權貴的抨擊實際上不能產生果效，現實也不能改變，這使他產生了一種尼采心理分析中所指的宗教上的「憤懣」(ressentiment)。他期待着將來與主耶穌一同審判世界時，「如果有恃強凌弱仗勢作惡的人，我們可以用主所賜給我們的鐵杖擊打他們」。¹⁰⁰ 現實的階段是無能為力的。這似乎是一種弱者對不能克服的強者另一種形式的「閹割」。這種基督教特有的憤懣，在西方歷史中往往會轉化成革命運動。¹⁰¹ 王明道沒有搞革

99. 同上，頁19。

100. 《文庫》，2:10-11。

101. 韋伯指出，這種憤懣是猶太人宗教所獨有，其他救渡性宗教(salvation religion)如印度教和佛教則缺。見Max Weber, *The Sociology of Religion*《宗教社會學》，Ephraim

命，但他的確在很多情況下和現實社會的勢力對着幹，而沒有噤若寒蟬。

事實上，王明道對現實和權貴的批判，比起批評他「信仰自私和個人化」的社會福音派的人更獨立和強硬。不少講社會福音的人在後來已被各自的政治立場所困固，王明道則保持了她的超然立場，以致他沒有被任何現實力量所左右。王明道批判權貴並不是要革命造反，他反而教導信徒要順服政權，但是任何現實政權卻不是他終極效忠的對象，他另有一個對象去付出他的忠誠，就是他的上帝。他說：「人的制度或人的命令與神的旨意互相抵觸的時候，我們只能服從神，卻不能服從人了。」¹⁰²這種對超越對象的終極效忠，給他一種對批判現實權柄的衝動和勇氣，他後來在大陸變色時指摘那些接受中共拉攏的教會領袖，指出他們「利用『順服人的制度』和『服從有權柄的人』這兩句話來掩飾自己的膽怯和失敗」。¹⁰³五〇年代就是他這種超越對象的終極效忠，造成他和中共產生緊張的關係，他也不惜以身繫囚牢來保持這種效忠。一有了終極效忠的對象，現實所有的權柄都變得次要的了。他雖然沒有參與革命和社會改革，但卻因為這種終極效忠就構成了他對權貴批判的動力。

結論 王明道在信仰上並不是一般人所想像的純粹是一位與現實社會不相涉的保守主義者，他的傳統保守

Fischhoff 譯，Boston，Beacon Press，1993，頁110-117。基督教憤懣與反抗意識，見F. Jameson 著，唐小兵譯，《後現代主義與文化理論》，台北：合志文化有限公司，民83，頁107-108；另參Frederich Copleston, S.J., *A History of Philosophy*《哲學歷史》，卷三，New York，London，Doubleday，1985，頁401-402。

102.《文庫》，7:325，326；另見3:184。

103. 同上，7:326-327。

信仰內容很吊詭性地有明顯的現代含義，像十六世紀宗教改革者及以後清教徒的福音信仰一樣，在社會生活上具有十分強烈的進取性和批判性。的確，王明道對現實社會持負面的態度，也否定人成功建設社會的可能性，王明道對社會這種悲觀的態度，就容易給人一種誤解，以為他的信徒思想與現實社會無涉，其實他的思想教訓包含了社會實效性的動力。因着歷史條件和發展時間的局限，未能明顯和廣泛地出現王明道福音信仰所產生的像西方那樣的社會果效，但從他思想中的確可以見到這些素質，同時他自己也是這樣的實踐着。

由上面的討論可知，王明道信仰與社會的關係，同時「又即又離」。信仰不是為改革社會而存在，甚至不是為改革個人以至社會得以進步而存在，信仰是一種個人的關懷而非社會關懷，其價值取向甚至造成個人與社會疏離，正好因為這樣，信仰可以賦予個人在苦難和壓迫人間中生存的勇氣，甚至是實踐信仰以及批判現實的勇氣。而與世俗社會性格相反的禁慾精神，卻因為信仰的「召命」及「榮神益人」的觀念轉化成為社會生活中進取的性格，以及對現實的關注。信仰中一位超越上帝的觀念，也做成了基督徒與世俗勢力的疏離：其他人或因個人利害關係而趨炎附勢，或出於理想主義者的天真無知，或其他現實原因而依附政治勢力，王明道這種超越效忠造成的與世俗勢力的疏離，則形成了一種更獨立的對現實勢力強烈的批判。而他的道德懷疑精神，加深了他對社會勢力的疏離，使他的批判更廣泛更徹底。這種超越的批判不代表着任何一個集團或個人的利益立場，於是就成為一種真正客觀的批判，這種批判才不致被現實勢力所左右或操縱。歷史上基督教的表現是極具批判性的，這在王明道信仰中也可以充

分看到。

王明道思想的進取性出自他保守的聖經信仰。他的神學雖然不是嚴格意思的處境神學，而是徹頭徹尾的聖經神學，但他的福音信仰很有處境的含義，同時也很有社會實效性。王明道讀了很多書，特別是歷史，他的福音社會果效觀念得到他讀的歷史知識支持，雖然他的福音信仰完全是以《聖經》作根據和出發點，但歷史經驗可作為福音的社會實效作用的佐證。不過福音的社會實效性只是福音的非存心果效，這種果效是要保持福音信仰的超社會性才能達致的，所以真正的福音信仰決不能像社會福音派那樣實用主義地或功利主義地改造，若是這樣的話，福音內容就被社會決定，對王明道來說，這種「福音」就不能使人重生進天國，同時也失去非存心的社會果效。

由王明道的福音信仰去看，超然的福音信仰並不是純粹指向現實生活以外的天國，同時也涉及現實生活。在社會中基督徒未曾脫離社會，因此似乎是超現實的信仰實質上成為了基督徒現實生活的動力。基要派或福音派華人教會雖然在很大程度上認同或甚至承接王明道的福音信仰，可是卻似乎失去了其中吊詭性的社會實效動力。有些人就用華人教會這種型態的信仰來詮釋王明道，於是就得出王明道信仰是狹隘、脫離現實、不合時宜等錯誤結論。同時有些人雖然聲稱擁有這種不變的純正福音，但其現實的抉擇卻隨着時俗的轉變而改變，與福音的精神脫了節，缺欠王明道福音信仰和現實抉擇之一致，失去了福音信仰的實效性動力。這不能不算是存在於時代洪流中的福音派教會一種重大缺失。