

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

「儒者基督徒」 范子美 (1866-1939)

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	Ying, Fuk Tsang
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-07 12:14:26
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167207">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167207</a>

## 「儒者基督徒」范子美 (1866-1939)

邢福增 (香港建道神學院教會史講師)

范子美，又名范禕，號麗誨，一八六六年(清同治五年)生於蘇州，少聰敏，十三歲獲秀才資格，廿八歲中舉人，具深厚的國學基礎。後受維新風氣影響，思想大變，從傳統經學轉向政論。庚子後，認識美教士林樂知(Y. J. Allen)，皈信基督，並協助林氏成為《萬國公報》華籍編輯，也是林樂知的重要「代筆」<sup>1</sup>之一。民國以還，范氏加入基督教青年會書報部，至七十歲退休止。一九三九年十一月，青年會董事部通過紀念范子美的決議案：

范子美先生，以碩學通儒，於一九一一年加入本會書報部，先後主編《進步》及《青年進步》兩月刊，以其如椽之筆，發揮四育，啟迪青年，使本運動得藉文字之開發而加速其進展。民國廿

---

1. 不少來華傳教士均聘有「代筆」，較著名的有沈毓桂、蔡爾康。關於這些「代筆」，一直受到學者的忽視，大陸學者于醒民嘗撰文，指出他們的重要性，參于氏著，《近代來華基督教傳教士譯著中的代筆問題》，四川省近代教案史研究會、四川省哲學社會科學聯合會編，《近代中國教案研究》，四川，1987，頁438-49。不過，于文只是初步提出他們的重要性，也並未有作出進一步的整體研究。至於個案方面，較為史學家所注意的，可說是林樂知的「代筆」，也是《萬國公報》的編輯之一的沈毓桂了。有關其研究，可參魏外揚，《沈毓桂之生平與思想》，國立臺灣師範大學國立歷史研究所碩士論文，1976；另易惠莉，《西學東漸與中國知識分子——沈毓桂個案研究》，瀋陽，1993。

四年，先生年屆七秩，乃向本會告老，時適為服務本會廿五週（年）之期，同人等方冀先生頤養林泉，克享耄壽，乃於本年九月十日，遽歸道山，曷勝愴悼。先生勤奮治學，酷嗜典籍，早歲奮跡庠闈，馳名士林，中年接受福音，毅然歸主，服膺至老彌篤。凡此懿行，均堪為青年所取法者，謹誌數語，用彰潛德。<sup>2</sup>

管窺范氏的一生，不僅有助我們了解這位跨越兩個世紀的基督教文字工作者的思想，更可認識近代中西文化交流與互動的一個側面。范子美的思想歷程，經歷了從傳統舊學到新學，再到基督教信仰的歷程，這也正是近代中國思潮的一個縮影。

一、從舊學到新學 范子美在五歲時，隨父遷居上海，住於伯父家中，深受其教導影響，熟讀四書五經。十三歲應童試，獲「小秀才」之譽。此時他已習宋明理學，「周、程、張、朱之名，太極五行之說，格致之辨，居敬窮理之訓，口誦心維，居然以道學自命。」<sup>3</sup>他對經世致用之學，亦頗關注，特別是顧炎武的《日知錄》，嘗謂「能知儒者有偉大學問，偉大事業，則自讀此書始。」此時，社會上極重科舉八股，但子美對士子一味鑽研八股以獵取功名的做法，卻極之鄙視。<sup>4</sup>廿一歲後，范氏又潛心

2. 編者，〈紀念范子美先生〉，《同工》，上海：中華基督教青年會，第一八三，一八四期合刊，1939/11，頁33。

3. 留海，〈五十七年讀書自述〉，《青年進步》，上海：中華基督教青年會，第一〇二冊，1927/4，頁66。下文關於范氏的生平，除特別註明外，均徵引自此文。

4. 他說：「此清季士風之所以日衰，何謂道德，何謂志節，何謂廉恥，都已掃地無餘。」同上注。

於清代漢學考證著作(如《學海堂經解》),嘗編著《十三經漢注斂錄》,並活躍於正誼、南菁兩所書院。「宋學家之余,一變而為漢學家矣。」在經學之外,范氏對算術格致之學,亦有興趣,例如他對江南製造局翻譯的著作,也曾廣泛涉獵。

一八九三年(光緒十九年),范子美於鄉試中式,獲舉人資格,惟未能再在會試中式,乃決定不再應考,「還我讀書人本色,無為非分之求」,遂回蘇州任職教習。未幾,中日戰爭爆發,不少有識之士紛紛主張變法維新,以挽國勢,范子美的思想也大受刺激,他對經學未能適切地回應時艱極為不滿,遂大力響應變法維新之舉,先後出任《蘇報》、《實學報》及《中外日報》記者,撰文鼓吹新政。一八九八年九月,戊戌政變嚴重打擊了積極支持改革的范子美。此時是范氏思想轉變的一個新的契機,「歷己亥(一八九九年)至庚子(一九〇〇年),拳亂起,余乃灰心國事,明年佐林樂知先生為《萬國公報》,受洗入基督教。」這裏帶出兩個重要的問題,一、范氏如何認識林樂知?二、他為甚麼會皈依基督教?

一八九九年至一九〇一年間,是范子美思想轉變的重要階段。由於資料所限,我們對於范氏在這兩年間的具體情況,卻無法充分掌握,即使其自述,亦只是寥寥數言而已。關於范、林兩人的結識時間及經過,也缺乏直接的資料可尋。考慮到林樂知及《萬國公報》在十九世紀末對維新分子的影響力,<sup>5</sup>范子美對林樂知的認識,應該是先通

---

5. 關於林樂知在這方面的影響,可參梁元生,《林樂知在華事業與萬國公報》,香港,1978,第七章;另湯志鈞,《戊戌變法人物傳稿》,北京,1982增訂本,下冊,頁625-8。

過閱讀林氏(或廣學會)的著作,時間也可能早在一八九六、七年間。此時正是范氏思想求變之時,積極尋找思想的新出路,對西學的興趣驟增:「三十以後,激於國勢之日陵,悔儒術之迂疏寡效,乃更取算數物理之書而讀焉」。<sup>6</sup>在十九世紀末,廣學會的譯著與出版,已成為中國知識分子獲取「西學」的重要途徑之一,范子美在戊戌前後會廣泛閱讀傳教士的著述及譯著,並因而認識林樂知其人,是不容置疑的。

據後來范氏所言,《萬國公報》及廣學會在推廣維新思潮方面,確有不可或缺的貢獻。不過,中國知識分子從認識「西藝」(船堅炮利),到承認「西政」(西方政治)之優異,已用了十多年的時間。然而,他們礙於對宗教之成見,復以其非聖王之道,始終未能再進一步接受「西教」,忽略了「公報之最大要義也」。<sup>7</sup>在這段時間(從戊戌前後到庚子前後),范氏正式對「域外」開眼,並通過與林樂知的相交,從欣賞「西藝」、「西政」進至接受「西教」:

余自見林先生,從問歐美宗教學術政治文化,而余之思想乃大變。以為我疇昔所讀者死書耳,宋學因為迂腐,漢學亦甚支離。今林先生博我以世界之大觀,啟我以自然之奧理,予我以平等自由博愛之精神,西方文明,洵可豔羨,余何

---

6. 函海,〈萬國公報第二百零冊之祝辭〉,《萬國公報》(上海:廣學會),復刊卷二〇〇(1905/9),台北,1968,總冊八冊,頁23614。

7. 他說:「方公報之初行也,其時風氣未開,中國之報章寥寥不能一二,而公報毅然為之倡,學子頗響掉其說。洎甲午夢醒,遂有崛起之人才,撼動第一重之波瀾,未必不由公報及廣學會所譯之書為之根柢也。」同上注,頁23613。

幸而得遇斯人乎。此當日之感想，由今思之，不無遺憾，然余自有識以來拘墟域內之見，一旦驟與域外之異性相接，心理劇變，固宜有非常之震動如此也。<sup>8</sup>

一九〇二年，范子美正式加入《萬國公報》的編輯工作，成為林樂知晚年重要的「代筆」，<sup>9</sup>同年全家受洗，成為基督徒。<sup>10</sup>

**二、抑儒崇耶** 范子美對基督教的接納，顯然是出於強烈的文化危機感所致，問題是，當時已有不少中國知識分子深感於重振傳統儒家經世致用精神之必要，乃提倡適切時代的實學，危機感並沒有促使他們放棄儒家，為甚麼范子美會選擇一條與眾人迥異之路呢？

知識分子的時代精神，在十九世紀中葉以降，主要以兩種形態出現，一是以「《大學》模式」為本的致用精神。所謂「《大學》模式」，就是《大學》「八德目」所展現的一個理想生命過程。這種過程必須以實現完美人格為目標，以完美的社會為歸結，完美的社會就是完美人格的擴大。有別於這種道德理想主義的精神，是另一種強調制度安排的形態。這種形態以「經世」與「治平」的理想為號召，提倡改革，特別是今文經學派對改制的追求，表現其「外在取向」的精神所在。<sup>11</sup>不少清末知識分子對振興儒

8. 蒞海，〈五十七年讀書自述〉，頁67。

9. 自一八九四年，林樂知的首席華人助手沈儒桂以八十七歲高齡退休後，林即失去一位重要的編輯、編務及代筆的工作，只餘下蔡爾康等人襄理。故此，當林與范結識後，以范的學養，自然成為林氏極力延聘之人材。

10. 編者，〈紀念范子美先生〉，頁32。

11. 參張灝，〈烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析〉，台北，1988，頁22-5。

學的努力，基本上都是在「傳統」的典範內進行的。不論是「內在」還是「外在」取向，其實都有肯定復振儒家經世傳統的傾向。可見，在西方衝擊之下，傳統思想對許多知識分子仍然有其吸引力。<sup>12</sup>

到一八九〇年代，特別是在甲午戰爭後，由於中國戰敗而引發的嚴重危機感，迫使更多知識分子不得不承認儒學的缺陷，「保國」(追求富強)與「保教」(捍衛儒家)間的內在矛盾及緊張關係愈益突顯出來。<sup>13</sup>傳統政治秩序的義理基礎也隨之動搖，<sup>14</sup>知識分子對「西學」的接受，也從「西藝」進至「西政」，甚至「西教」，而「西學」對中國文化的滲透與衝擊，也從外圍進至核心了，<sup>15</sup>甚至有學者指出，「西學」在甲午後，已成為當時知識界的新「論域」。<sup>16</sup>

范子美對傳統的揚棄，及對西學的接受，也經過上述的歷程。甲午前，他深受傳統(理學及經學)影響，但卻又不滿科舉八股，在思潮上也開始傾向經世致用之實學；對西方的接納，大抵仍處於「西藝」的範圍之內，抑且並沒有動搖他對傳統的信仰。甲午後，傳統秩序的崩解促使他在思想上的混亂，他開始急切地為中國尋找一個新的秩序，強烈流露出對舊學的不滿，並對「西政」傾慕不已，

12. 「傳統」對知識分子的意義，事實上並不僅僅如李文遜 (J. R. Levenson) 所言，只具情感補償的作用，同樣有理性的說服力。李氏的理論參其經典著作，《儒教中國及其現代命運》，Berkeley, 1965。張灝、林毓生、墨子刻 (T. A. Metzger)、柯保安 (P. A. Cohen) 等學者均曾對李氏的理論提出批評。

13. B. Schwartz, 《尋求富強：嚴復與西方》，Cambridge, 1964, 頁16-8。

14. Hao Chang, 《危機中的中國知識分子：秩序與意義的尋求，1890-1987》，Berkeley, 1987, 頁4-8。

15. 張灝,《思想的變化和維新運動》，(美)費正清編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯，《劍橋中國晚清史(1800-1911)》，北京，下卷，頁316-7。

16. 李孝悌,《清末的下層社會啟蒙運動(1901-1911)》，台北，1992, 頁12。

期盼通過維新變法，可以重建新的政治及社會秩序。<sup>17</sup>但是，當他先後經歷了戊戌政變及庚子拳亂後，他已完全確定必須根本地否定傳統；當他急欲掌握達致「富強」的方法時，終於發現了「西政」與「西教」間的關係；他確信，基督教信仰正是「救我一人與救我四萬萬之同胞」的唯一保證。<sup>18</sup>如何救國是范氏的終極關懷，也是他轉換舊有的「典範」，毅然棄儒入耶的關鍵所在。

三、真教化與偽教化 時代處境的危機，促使舊有典範失去其指導的能力，為新典範的替代提供了結構上的可能性。但問題是，對范子美來說，為甚麼是基督教信仰而非其他信仰體系，會成為這個新的典範？<sup>19</sup>從范子美對基督教與富強關係的理解中，可以找出一點端倪來。范氏確認，「西教」與「西藝」、「西政」之間，存在着密切的因果、體用的關係。<sup>20</sup>他指出，一直以來中國在改革新政上無法成功的原因，在於只有「虛名而無實際」，未能直探西方富強的本源——「真教化」所在。這個「真教化」，就是耶穌基督的道理，也是人權、革命、自由、平

---

17. 他嘗自述：「禱之沈溺於詞章訓詁也，三十年矣，中間差略讀東西譯書，激其愛國之熱心，慨然欲有所變革於政治風俗，而發為議論。」范禱，〈全地五大洲女俗通考書後〉，《萬國公報》，復刊卷一七六，1903/9，總冊五冊，頁22040。

18. 范禱，〈全地五大洲女俗通考書後〉，頁22040。

19. 近年學者開始留意到，在如此時代巨變下中國知識分子所產生的「宗教心靈」，例如不少學者已留意到著名維新分子譚嗣同與基督教的關係。但是，得強調的是，基督教只是譚氏尋找路向的其中一個（而非唯一的）參照而已。參張瀟，《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，第三章。另鄧達強，〈譚嗣同宗教心靈中的基督教〉，《中國神學研究院期刊》，第十四期，1993/1，頁72-86；王樹，〈會通與轉化——譚嗣同宗教觀的分析〉，《淡江史學》，第五期，1993/6，頁233-44。

20. 「一言以蔽之曰：真教化者，治理萬物之體，而格致其用也。苟無體又烏有用乎？」范禱，〈論人有治理萬物之權〉，《萬國公報》，復刊卷一六五，1902/10，總冊四冊，頁21270-1。

等之所繫。<sup>21</sup> 他進一步說：

真教化者，釋放人之具，亦成全人之具也。有真教化之釋放，則人人自主，得真教化之成全，則人人自立。倘以至善之政治而與不能自主之人，以至善之學問而教不能自立之人，無論萬萬無此理，即有之亦苟焉而已，與今日之中國相去幾何哉？<sup>22</sup>

在確立基督教乃「真教化」的同時，他又將儒學放在與基督教對立的位置上，斥之為「偽教化」，「人求真教化不得，取其私心邪術，虛假附會之說，以陷溺於人者」。他指出，當人類處於歷史發展過程的起點時，在無所歸向之際，「偽教化」確實可以起到一定的作用。但是，隨着人類的成長，並認識「真教化」時，便應捨舊從新，去偽立真了。<sup>23</sup>

今夫人之求教化也，猶藤蔓之求日光也。藤蔓之求日光，必附一物以上行，所附之物，或不牢固則大風起而隨之以倒矣。古來各教皆藤蔓所附之物也；基督耶穌則為之極高之架，樹極堅之木，使之永得日光，以遂其本性，則發榮滋長，自不待言。驗之於歐美而可確然。<sup>24</sup>

---

21. 他說：「我耶穌基督之真教化，乃實施其釋放成全之人權，自學界之革命，以迄政界之革命，而平等自由者。」范禕，〈真教化為救中國之本說〉，《萬國公報》，復刊卷一六三，1902/8，總卅四冊，頁21170。

22. 范禕，〈真教化為救中國之本說〉，頁21168。

23. 范禕，〈論人有治理萬物之權〉，頁21268。

24. 范禕，〈真教化為救中國之本說〉，頁21170。

范子美不僅從「先驗」的角度，確立了基督教的「真教化」乃富強之本的形上假設，又從「經驗」的角度，指出「真教化」成就富國的歷史證明。他說：

夫今日操縱世界之全權者，莫若歐人。歐人之中，尤能操縱世界之全權者，莫若日耳曼族。夷攷日耳曼族在羅馬全盛之時，不過為北方林中之野人耳。自得真教化以來，不及數百年，長進之速，若奔馬，若飛電。而英美德三國，遂為文明國之首，至若美尤以真教化立國者也。自離英以來，不過一百二十餘年，而富強無敵於地球。觀印第安族、臘丁族之所以衰，觀日耳曼族之所以興，其明效大驗，不已彰彰哉。

基於西方歷史的經驗，范氏乃得出這個結論：

然則人類之長進與否，在教化之釋放與否。故自無教化而得有教化，自有教化而得最真之教化，得真教化則釋放，得真教化則長進。釋放而長進者必勝必興，不釋放不長進者必敗必亡。<sup>25</sup>

按照范氏的理念，則中國不能成功達致富強的問題，既在於缺乏「真教化」之本體，也是「偽教化」的阻力使然。就前者而言，范氏重新檢討中國自十九世紀中葉開始進行的種種改革，發現其中的根本問題，在於「捨本逐

---

25. 范禎，〈論人有治理萬物之權〉，頁21269。

末」之弊：

中國之論者，恆謂泰西之富強，在於格致，於是舍其本而逐其末，循其流而忘其源。且謂我今日苟能以格致補我舊教化之缺，是亦足已。然而中國之知有格致三四十年矣，譯泰西格致之書，不下數十百種矣。於中國之風俗何益？於中國之人心何益？於中國國勢之衰弱何益？於中國民生之窮蹙何益？雖有新法，中國人不願用也，農仍負其三千年前之耒耜，工仍守其三千年前之矩矱，士仍攷訂其三千年前之文章，商仍經營其三千年前之貿易，而格致焉者，僅有二三學士，以為酒後茶邊之談助。嗚呼！格致乎！吾知其力固不如此也！<sup>26</sup>

職是之故，追求中國富強之道，在於確立「真教化」之道，明白一切「西政」「西學」悉本於「西教」，則中國脫離貧弱之日，便指日可待。<sup>27</sup>

不過，在這個追求「真教化」的過程中，必須徹底清算「偽教化」（即儒家傳統）的陰影：「儒教固已淪肌浹髓，沉浸於中國人之腦中」。不僅是讀儒書的士人，「即不讀書，不識字之輩，亦因其受四圍之感化，思想言論，未由出儒教範圍之外矣」。<sup>28</sup>抑有進者，儒教勢力之大，更在於其「依附於政治法律，與風俗倫理」之中。而「三

26. 同上，頁 21271。

27. 同上，頁 21272。

28. 范禕，〈論儒教與基督教之分〉，《萬國公報》，復刊卷一八二，1904/3，總卅六冊，頁 22417。

綱」的觀念就是其最明顯的表徵。在「三綱」之下，中國成為「專制之國」、「專制之家」，重重的積壓，致使「有君無民，有長無幼，有男無女」。一切的不平等，不自由，不進步……對范氏來說，都是「儒教的結果」。<sup>29</sup>中國今日之衰弱，「不得不日衰於儒」。<sup>30</sup>

范子美在反對儒家思想的同時，也嚴正地批判了中國教會內流行的「合儒」、「補儒」論。<sup>31</sup>范氏承認自己「生長於儒教之國中，讀儒家言者之十年」，<sup>32</sup>他有足夠的知識去協調基督教與儒家傳統，成為「補儒」論的中堅分子。但他卻從根本上否定儒家的價值與孔子的地位，反對「合儒」及「補儒」的做法。

范氏承認孔子是一位「古世之聖人」、「理論家之先導」，但也不過是西方的「蘇格底」、「柏列圖」而已。而孔子學說所以受歷代帝王之樂用，乃因當中提供了「專制主義」的根據。范子美強烈反對那些「謂耶穌與孔子同類」，或者謂孔子為「先知約翰之屬」的言論。基督教是「救世教」，耶穌「本為救世而來」而非「創一家之說」，儒教與基督教就「斷不能聚於一冶，而陶鑄之也」。

耶穌自耶穌，孔子自孔子，儒教自儒教，救世教自救世教。出此入彼，如風馬牛不相及也。不明此教何以劣，彼教之何以優，誰能棄其二千

---

29. 范禕，〈論儒教與基督教之分〉，頁 22417-8。

30. 范禕，〈真教化為教中國之本說〉，頁 21171。

31. 關於十九世紀中國教會內部對基督教與儒家思想的調適，及由此衍生的「合儒」與「補儒」論，可詳細參考拙著，《文化適應與中國基督徒（1860-1911年）》，香港，1995，頁 117-43。

32. 范禕，〈論儒教與基督教之分〉，頁 22421。

數百年之積染，而恃一盂之水，以洗淨之乎？<sup>33</sup>

范氏極力反對「合儒」及「補儒」論，因為他認為儒教中的「天」根本就非「救世教的上帝」。前者不過是東方「多鬼神教」中的鬼神而已，<sup>34</sup>因此在前設上這些調適的理論根本不能成立。在方法上，他又抨擊「毛舉儒書之言，頗有合於耶穌之道者」，是一件「非甚荒謬邪僻」之事。蓋基督教既已「包涵無遺」，又何用「憑籍儒教，曲加引證」。<sup>35</sup>

為何這位儒生出身的基督徒竟會作出如此反儒的回應？首先，他稱孔子為「至守舊之人」，儒教為「至守舊之教」。至於一般儒者則「以妒異嫉新」，歷史上主張變法者，悉為「儒者所深詬」。可見在他眼中，儒學是「守舊」的，是反對「變法」、「更新」的。其次，他「睹祖國之危險，傷同族之艱難」，不得不「張目以望」、「平心以思」。當他見到西方國家的富強時，乃醒覺到基督教才是「政治、法律、風俗、倫理之源」。范子美確認儒教與中國的富強是對立的；這樣，「合儒」及「補儒」的工作也只不過是「掩耳盜鈴之下策」而已。<sup>36</sup>

**四、介乎新舊之間** 范子美在他生命迎向不惑之年，作出如此重大的抉擇，宣告與傳統決裂，但是，過去三十多年的「傳統」真箇能夠完全否定嗎？新接受的基督教信仰，又給他帶來怎樣的影響？既然追求富強是范子美皈依

33. 同上，頁 22419。

34. 同上，頁 22420。

35. 同上，頁 22419-20。

36. 同上，頁 22421。

基督的切入點，則他在成為基督徒後，又如何實踐信仰與富強的關係呢？追蹤他的生平事蹟，可見他選擇了文字傳播工作及教育普及工作，作為他實現理想的場境。

他之加入《萬國公報》，便表明了他對文字傳播工作的抱負。他指出，雜誌報章是「社會之公共教科書」，無論甚麼階層的人，都會通過雜誌報章來獲取知識。那些在雜誌報章發表的言論，若被證明有價值者，後來也將被採入學校之教科書內。故此，文字傳播工作與國家富強之間，有着密切的關係。<sup>37</sup>不過，若將范子美在《萬國公報》階段與前期相比，可見他雖然也致力於雜誌報章的工作，但是在傳播的內容上，顯然有極大的差異。在戊戌時期，范子美致力引進的「西學」主要是「西政」；在庚子後，他的思想卻出現了頗大的轉變。此時，他對政治改革的期望顯然已大遜於前，並將實踐富強的進路，轉至「啟蒙」的範疇。所謂「啟蒙」，就是指「啟民智」的工作，也就是知識教育普及的工作。他對清政府在庚子後推行的新政及立憲運動，已沒有太大的期望，因為他確信，「教育普及」與「釋放自由」始為立憲的「精神命脈」所在。

林樂知先生與余，或用其口，或用其手，矻矻孳孳，昕夕不遑，殫精竭慮，效其一得之愚者，必於是乎在異日，吾人夢想之新中國，竟得成立於世界，而公報亦有光榮焉。<sup>38</sup>

在庚子後，由於義和團之亂，中國知識分子確實意識到對

---

37. 范禎，〈萬國公報第二百零冊之祝辭〉，頁23611。

38. 同上，頁23613-6。

下層社會的啟蒙的重要性，關於如何啟導「無知愚民」及「開民智」的主張，更成為當時流行的「新論域」。<sup>39</sup> 范子美的轉變，也不過時代大氣候下的一員而已。但是，與同時期知識分子不同之處，在於他在推廣「西政」的同時，又不忘突顯「西教」。一九〇二年，中國各省流行瘟疫，當時民間即傳言此乃上天罰之舉，或是有邪魔惡鬼作祟。范氏即針對瘟疫的因由，在《萬國公報》撰文，力斥該等無聊荒誕之言論，並強調保持個人及公共衛生的重要性。最後，他又從「真教化」的角度作結：

是故真教化者，去虛偽之風俗，使人人先潔其心，而後潔其身外之服御，以保其性命。用格致之法，以攷察一切之物理，俾無所循其情，此有真教化之國民，所以得釋放而長進，又能康強者壽而無夭札也。嗚呼！真教化其亟矣哉。<sup>40</sup>

范氏確信，真正開啟民智的工作，必須是從「內」而「外」的，也唯有本於「真教化」的基礎，啟蒙的工作才能完成。

鑑於清政府在一九〇五年廢除科舉，推行新式學制，范子美與同樣是《萬國公報》的華籍編輯的任廷旭（又名任保羅），<sup>41</sup>即着手籌辦《通學報》，其對象特別針對為

39. 李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動》，台北：中央研究院近代史研究所，1992，頁13。

40. 范禕，〈論瘟疫之源〉，《萬國公報》，復刊卷一六五，1902/10，總卅四冊，頁21280-3。

41. 任氏本名任廷旭，信主後取名保羅，參任保羅，〈信道更名說〉，《萬國公報》，復刊卷一六九，1902/5，總卅三冊，頁20972-4。他早年得過進士，曾任出使美國公使的隨員。又曾東遊日本，被林樂知稱讚為「華英文理俱優」及「長於繙譯，於美日兩國文學之成法頗有見聞。」參梁元生，《林樂知在華事業與萬國公報》，頁116。

數眾多年歲較長者，他們多年來寒窗苦讀，只為投考科舉，現在一旦改制，卻又不能重新進入新式學堂，失去學習新知識的機會，境況極為尷尬。任、范等乃決定編纂《通學報》，內容包括歷史、地理、算術、科學及英文等，希望眾人通過閱讀自修的方法，讓這些「失學者」可以得到學習的機會。<sup>42</sup>以報刊的方式進行教育啟蒙的工作，顯然是范氏的使命所繫。除了出版雜誌外，范子美又致力於教育普及的工作。他曾創辦振華學校，學生最多時達一百多人。<sup>43</sup>在推廣女子教育方面，他更是不遺餘力，積極參與上海中西女塾的教學工作，長達十年之久。<sup>44</sup>查中西女塾乃林樂知於一八九一年創辦，乃上海有名的女子書院；<sup>45</sup>按其章程，女塾的學制為十年制，課程主要以英文、算學、格致及聖道為主，<sup>46</sup>也兼有家事訓練課程，培育高貴淑女。<sup>47</sup>

范子美參與中西女塾的教學，帶着重要的「啟蒙」動機，他認為，一直以來中國文化對女子均以「禁錮」及「壓制」的方式來對待女性，除了「貞節」外，女性完全

---

42. 范滄，〈通學報序〉，《萬國公報》，復刊卷二〇五，1906/2，總卅九冊，頁24035-6。據范氏指出，英文乃任氏的專長，任保羅更定期在上海格致書院開設英文班，以《通學報》為講解課本。

43. 由於資料缺乏，筆者無法確定振華學校的教育理想與目標，但是，從一條資料可得知，該校對一般平民，甚至是乞丐，也為之提供接受教育的機會。據范氏憶述，李提摩太曾將一位十三、四歲的乞丐李君轉介往振華學校，但該生頑劣異常，始終不能被教化過來。兩年後，范氏終於恐怕其會影響其他學生，而將李君逐出。參函海，《習慣與青年》，《青年進步》，第卅七冊，1920/11，頁1-2。

44. 編者，〈紀念范子美先生〉，頁32。

45. 關於中西女塾的情況，可參江宗海，〈上海中西女塾記〉，《中華基督教會年鑑》，第四期，上海，1917；台北，1983年重印版。

46. 〈上海中西女塾章程〉，原載《全地五大洲女俗通考》，一九〇四年第十冊，頁43-7，現據朱有曜、高時良主編，《中國近代學制史料》，第四輯：「我國近代教會學校」，上海，1993，頁301-2。

47. 薛正，〈我所知道的中西女中〉，《文史資料資輯》，一九七八年第一輯，轉引自《中國近代學制史料》，第四輯，頁303-4。

沒有價值可言，這也是中國國衰民弱的關鍵所在：

今者吾中國人民四百兆而二百兆之女子，幽靜之於閨閣之中，無教育、無學問、無見識。上焉者為花為鳥，以供人之玩弄；下焉者為牛為馬，以給人之驅遣。而又有嬌足之惡習，殘賊其形體，俾成無用之廢物。……嗚呼！去全國人民之半，地位日即於卑微，而欲求文化之興，風俗之改良，社會之進步，國不陵夷衰敗者，未之有也！<sup>48</sup>

范氏特別重視對女子的教育，因為這是讓女性得以擺脫愚昧，進而打破男性專制壓迫，並促使國富民強的先決條件。<sup>49</sup>他深信救國必先救人（接受「真教化」），而人之人是否得救，又仰賴於婦女是否得到釋放：

蓋以一國之貧富強弱，不過其國民所結之果。而原因則在個人之程度，個人之程度若何，即全國風俗政治之所從出也。故教化必起於個人，而尤以婦女為原動力。其國中之婦女，苟無教化，而欲全國之風俗政治有文明之狀態者，萬萬不能。至於國之貧富強弱，又斷可知矣。<sup>50</sup>

---

48. 范禱，〈中西女塾章程序〉，《萬國公報》，復刊卷一九九，1905/8，總卅八冊，頁23545-7。在另一篇文章中，他又說：「今中國婦女，既無教育，所以專其子美者不外虛偽邪僻，奔隨無稽之猥談瑣語。夫如是子女將來，雖有至美之學堂，至善之教法，亦無能洗滌而淨之。少成天性，習慣自然，而乃繼續繩繩，代復一代，至於今世，譬謂腐敗之種，安得從求佳果耶？」參氏著，〈論中國薄待婦女之制度〉，《萬國公報》，復刊卷一九四，1905/3，總卅七冊，頁23238。

49. 同上，頁23234-5。

50. 范禱，〈全地五大洲女俗通考書後〉，頁22038。

范子美對中國婦女解放的醒覺，主要是從基督教那裏得到啟發的。一方面，基督教信仰強調在上帝面前人人平等的觀念，確立了女子的社會地位。<sup>51</sup>不過，人人平等的觀念，在范氏的思想內，事實上是從屬於群體醒覺的觀念之下的。他顯然是先覺察到女性在啟蒙國民上，無論從「量」或「質」的角度言之，均具舉足輕重的位置，然後才從基督教那裏找到人人平等的理據。是「問題指導」而非「教義指導」，決定范氏對女性地位的重視。

另一方面，他又將西方諸國婦女地位之改善，視為宗教改革的結果所致。<sup>52</sup>因此，他特別欣賞基督教東傳後，不僅在教義上重視男女平等，更在實際行動上鼓吹女權，釋放女性，為中國婦女謀幸福：

自耶教東來，第一以釋放女子，提挈女子為事其釋放與提挈之法，則在興女學，使女子與男子，同受教育、同有學問、同有見識、同擔荷其天與之責、同享用其天賦之權利。<sup>53</sup>

對范子美影響甚大的林樂知，便是積極提倡女學的傳教士之一，林氏曾在「代筆」任保羅的協助下，編著了《全地五大洲女俗通考》一書，共十冊，由廣學會於一八九九年（光緒廿五年）出版；後來又在《萬國公報》發表〈中國振興女學之亟〉一文，便是由范氏為他代筆的。<sup>54</sup>

51. 他說：「自天言之，人同屬上帝之兒女，對天則有自由之權利，人人平等也。」同上，頁23235。

52. 范禱，〈全地五大洲女俗通考書後〉，頁22039。

53. 范禱，〈中西女塾章程序〉，頁23547。

54. 林樂知著，范禱述，〈中國振興女學之亟〉，《萬國公報》，復刊卷二〇〇，1905/9，總卅八冊，頁23653-7。

李孝悌在研究清末的下層社會啟蒙運動時，借用了葛蘭西 (A. Gramsci) 的「文化霸權」理論 (Hegemony)，指出清末知識分子通過思論建構及實際行動，意圖從根本上改變一般人民的世界觀及價值體系，以建立一套新的「文化霸權」。<sup>55</sup> 從這個角度看來，范子美在庚子後專注於啟蒙的工作，其實也是意圖從思想文化的改造着手，在拆毀儒家傳統的同時，建立一套以基督教 (所謂「真教化」) 為核心的新秩序 (或新霸權)。有趣的問題是，范氏這種對「真教化」與富強關係的詮釋，與傳統儒家的「經世」思想，又有頗多相似之處。按張灝的解釋，宋明以來儒家的經世思想，共有三層意義：儒家的入世的「價值取向」，宋明儒所謂的「治體」或「治道」，其特色是有強烈道德理想主義的人格本位的政治觀，第三層意義是晚清所謂「經世之學」所彰顯的意思。它包含了西方學者所瞭解的「官僚制度的治術」或類似宋明儒所謂的「治法」，即是希望通過制度的安排以求達到儒家的「治平」理想。<sup>56</sup>

檢視范子美所承受的傳統，主要包括理學 (宋學)、經學 (漢學) 及經世之學三者。在國家內憂外患之際，他對前二者已表示了棄絕，但是作為積極入世的經世傳統 (即第一層意義)，顯然仍然扮演着重要的角色。范子美雖然已經棄耶入儒，但是儒家經世傳統秉承的道德意識 (第二層意義)，卻與基督教有着頗大的相似性，所不同者，只是「內聖」的內容，轉變為基督教的「真教化」而已！

55. 李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動》，台北，中央研究院近代史研究所，1992，頁219-25。

56. 張灝，《宋明以來儒家經世思想試釋》，中央研究院近代史研究所編，《近世中國經世思想研討會論文集》，台北，1984，頁3-19。

這種「借思想文化以解決問題途徑」的思考，壓根兒就是根源於傳統的思想模式。<sup>57</sup>這位「基督徒啟蒙者」雖然徹底揚棄了舊有的典範，但他事實上仍然不能完全擺脫傳統對他的影響。

### 五、人格救國的揭橥——從「直通」到「曲成」

一九一一年，共和政體取代君主制度，對范子美來說，這年也是他事業上的轉捩點，因為他在這年九月，正式加入青年會書報部，出任幹事一職，負責主編《進步》雜誌。一九一七年三月，《進步》與《青年》合併成《青年進步》，范氏以「誦誨」的名字，繼續擔任主編的工作，直至一九三五年退休止。若果我們視廣學會及《萬國公報》為范氏事業及實踐抱負的第一階段，則青年會及《青年進步》便代表着一個新階段的開始。在這二十多年間，范子美關心的問題依舊不變，但是在新的形勢下，他對中國如何富強的反省，顯然有了更多的體會。范子美之所以參加青年會的工作，與青年會的目標有着密切的關係。查青年會的主要宗旨，是通過注重青年的德、智、體、群四育，以培養基督化青年人格的最高理想，進而使社會基督化。<sup>58</sup>正如青年會全國協會總幹事余日章指出，「欲求富國強種，不能專賴種種新法，須從根本上着手，非提倡道德不為功」；其中最重要的，就是「得上帝之愛，基督之能力，俾聖靈充實於中。」<sup>59</sup>這種將中國現存問題歸咎於「民

57. 林毓生，《中國意識的危機》，貴陽，1988年增補版，頁63-86。

58. 余日章，〈說明中華基督教青年會全國協會之任務〉，《青年進步》，第一冊，1917/3，頁13-6，〈說明中華基督教青年會全國協會之任務（續前冊）〉，《青年進步》，第二冊，1917/4，頁1-5；另〈青年會為鑄造國民之大工廠〉，《民國日報（上海版）》，北京，1981影印版，1919/1/26，第三張（11版），第十九分冊，總頁299。

59. 余日章，〈上海之道德問題〉，《青年進步》，第十四冊，1918/6，頁68-70。有

心」，「民德」的衰弱，並確信基督耶穌的人格，乃解決國家問題的根本辦法的體認，確實與范子美的「真教化」主張相似。他在《萬國公報》階段，已經十分強調個人在救國課題上的位置，只是未有明確提出「人格救國」的理論而已。當范氏接觸青年會時，對於他們在「人格救國」方面的號召，是心悅誠服。

從《青年進步》可見，范子美在鼓吹「人格救國」方面，誠然付出很多的努力。他在《青年進步》的發刊辭中，即指出人民質素的優劣與否，青年會的教育工作實為其中的關鍵。<sup>60</sup>設若青年均能自愛，糾正一己私欲，這不僅是個人完美人格之培育，抑且大有助於國家之建立。<sup>61</sup>

范子美的體認，源於他一直以來對社會組成的理解。他認為，社會乃由不同個體的總和所組成，其中個別成員的思想，又佔有重要的比位置。「蓋社會的行為乃組成此社會者各分子思想之表現，各分子的思想未刷新，社會必無再造之望。」<sup>62</sup>這是為甚麼中國雖然已經推翻君主專制制度，沿行共和政體，但是真正的「德謨克拉西」（民主）卻始終未能實現的關鍵：

啊！民國成立八年，他們的思想，還不能改變，那裏會明白「民主」和「共和」的原理，實現真正的民國呢？

要是中國的國民一天不能徹底擺脫其「奴隸國國民」

---

關余日章的生平，參袁訪，《余日章傳》，香港，1970。

60. 范誨，〈青年進步發刊辭〉，《青年進步》，第一冊，1917/3，頁2-3。

61. 范誨，〈青年之自愛乃所以愛國也〉，《青年進步》，第十五冊，1918/7，頁1-4。

62. 范誨，〈社會再造問題之商榷〉，《青年進步》，第廿九冊，1920/1，頁8。

的本性，則真正的民國、世界的和平、人民的幸福，就一天也不能建立。<sup>63</sup> 范子美所指涉的「國民程度」，主要包括國民道德、知識及體質。他不得不承認，中華民國的國民大多是自私自利、沒有知識的「病夫」，「程度」極低；如此的國民，又怎能建立一個幸福的國家呢？所謂「民國」，只不過是「有名無實」的「空牌子」而已。<sup>64</sup>

他確信，青年會的工作正是中國問題的根本出路。「青年會所造的工夫，就是加添國民德、智、體三育，加添德、智、體三育，就是加添國民程度。加添國民程度，就是使他適宜共和，建立共和，鞏固中華民國。」按范氏的詮釋，青年會的「三角形」徽章與符號，即體現德、智、體三育的理想，包含了宗教的、平民的、合群的及服務的意思，也完全表現出耶穌基督「非以役人，乃役於人」的犧牲精神。<sup>65</sup>

范氏在建構「人格救國」的理論時，顯然十分強調對個體的全人救贖（包括德、智、體、靈），及團結個體的重要性（群）。一個理想的國民人格，應該整全地得到關顧；不僅僅是拯救個體的靈魂，也致力因着信仰的緣故而帶來在道德、知識及體質上的完善。並且着重實踐，以減低其流於空疏，脫離現實的毛病。直至二十年代初范子美（也是青年會）的人格救國論，所強調的落實點，基本上仍屬於個人修養、品性等「內聖」的範疇，尚未突破至政治的層面。

但是在危機意識高漲的當下，有若干基督徒在重視人的罪性與人格重整的同時，也較為關注罪的社會政治意義

63. 函詢，〈德謨克拉西的反面〉，《青年進步》，第廿九冊，1920/1，頁11-3。

64. 函詢，〈國民程度與三角形〉，《青年進步》，第卅八冊，1920/12，頁1-3。

65. 同上，頁4-5。

問題。例如，著名的政界基督徒徐謙深信，社會固然是由個人所組成，但社會或國家一旦形成，即成為具有獨特生命、意志、人格，甚至罪惡的實體。救人並不等於救國！<sup>66</sup>徐謙的基督教救國主義，顯然覺察到「人格救國」論存在的基本矛盾，並意圖通過「基督教方案」來拯救國家社會的罪惡。這種主張確實吸引了若干關心國是的基督徒，范子美也包括在內。

一九二〇年二月，在上海基督教救國會的一次職員會議上，范氏即強調必須突顯基督教救國主義的重要。後來他在總結時說：

可見基督教救國主義，即是基督教之一種新文化，在此文化中，基督教之世界觀、人生觀，基督教之倫理主義、社會主義、政治學說、經濟學說，皆有獨特不同之原理原則，非徹底闡明此種文化，則所謂一切之解放與改造問題，都不能完善。故基督教救國會之天職，即在實行基督教文化運動，貫徹其救國之主義，並目的即在改造全社會之人心，整理現時代新舊之思想學說，而謀一切社會問題之基督教的解決方法。<sup>67</sup>

在徐謙的影響下，范子美在反省基督教如何救國方面，確實有了更深刻的體會，兼而強調基督教對社會政治

---

66. 關於徐謙早期的基督教救國主義，詳參拙著，〈儒者、基督徒、革命家——徐謙與基督教救國主義(1916-1924)〉，《建道學刊》，香港：建道神學院，第二期，1994/7，頁119-52。

67. 〈基督教救國會職員會紀〉，《申報》，上海，1920/2/29，第三張(10版)。

問題的獨特解決辦法。<sup>68</sup>

徐謙的基督教救國運動在教會圈子內，卻引起了極大的爭議，指其流於激進，有違正統教義；抑且因着他本人濃厚的政界背景，也使不少教會領袖恐怕參與其中會被政客所利用。由於徐謙的基督教救國主義無論在理論或是實踐上，均與青年會的人格救國論迥異，甚至指斥人格救國論的不切實際，范子美究竟在當中又抱着甚麼態度？范氏確實曾參與救國會的活動，但是，筆者從救國會的資料文獻中，除了上述一條資料外，卻又找不到關於范氏進一步言行的記載，在《青年進步》中，他也沒有表達對徐謙的「基督教救國主義」的意見，為甚麼？

在五四運動後，一貫關心國家前途問題，並致力於基督教救國的范子美，必定深受此等「大氣候」的衝擊；而徐謙在這時所鼓吹的基督教救國主義，又確實吸引了滿懷救國熱誠的范子美。從上文范氏在救國會會議上的發言可見，他心目中的「基督教文化運動」既承繼了人格救國的精神，又有其突破之處。一方面，他着重以基督教的新文化來改造社會人心，此顯然有着強烈人格救國的影子；但與此同時，「新文化」的內容卻又包括基督教之世界觀、人生觀、倫理主義、社會主義、政治學說、經濟學說等，並確認從這些原則中可以發明「謀一切社會問題之基督教的解決方法」。他提出「曲成」模式，強調基督化人格如何面對複雜的社會問題，及在其中的具體參與服務。正如他指出青年會的使命，在於奉行基督教的博愛主義、平民主義及愛國主義，這些都是所謂具有實踐及行動取向

---

68. 關於徐謙本於基督教救國主義而實踐的「基督教解決辦法」或「基督教方案」，可詳參拙著，《基督教救國：徐謙、馮玉祥、張之江》，香港中文大學歷史系哲學博士論文，1995，未刊稿，頁49-57。

的。<sup>69</sup>

作為個體的基督徒又如何通過實踐完善社會？范氏首先確立了基督徒「外王」的「先驗」基礎，在於基督教信仰的人觀。他指出，基督教認為人類均為上帝的兒女，秉承了上帝的形象，得着了上帝的智慧；這便是個人可以擔承創造世界的的能力源頭，「我是全世界的一個人，我便是負責創造的一部分」。另一方面，個體只要願意以耶穌基督為榜樣，「一生實行服務世界，最後為世界而犧牲」，即確立了創造的正確方向，以實踐完善社會。<sup>70</sup>至於如實踐的內容是甚麼，筆者便留待下文才討論了。

六、「新世界」的建造——「公民」與「啟蒙」 二十年代開始，范氏的人格救國論強調重視實踐的必要，從而建立一個以「上帝國」為目的的理想新世界。<sup>71</sup>但是，理想的新世界，即指涉了種種複雜的制度、組織的問題，個體在其中又如何參與「創造」與「實踐」？

范氏一方面拒絕以把任何單一的議題絕對化，強調「新世界」內不同議題的平等及重要性，但也保住「人格」的終極價值：「我們理想的新國家、理想的新社會、理想的新家庭，怎能夠實現呢？要這種種的實現，先要實現一青年。」<sup>72</sup>他重視在建構「新世界」的過程中，會出現的種種問題的現實性及客觀性(包括家庭、婚姻、兩性、

69. 基督教的博愛主義，即本着「非以役人，乃役於人」的基督精神來服務社會，利他捨己。平民主義則着眼於根本的救濟，通過義務教育來關顧社會低下階層。至於愛國主義，即強調培養青年的愛國心，並且不光是口言，更是以行動來做的愛國。參 范海，〈中華基督教青年會今日的使命〉，《青年進步》，第五十五冊，1922/7，頁 92-3。

70. 范海，〈青年之人生觀〉，《青年進步》，第卅九冊，1921/1，頁 5。

71. 同上。

72. 范海，〈到創造的路〉，《青年進步》，第四十冊，1921/2，頁 2。

兒童、勞工、國際、非戰)，而非無視這些獨特的問題，將之約化為人格的問題而已。這是為甚麼《青年進步》在范氏的努力下，分別以專號的方式來討論這些問題的理念所在。<sup>73</sup>在家庭問題上，范氏對當前中國社會部分青年的種種偏激行為表示不滿，指他們「不認宗祖，自去其姓，不認父母，狂呼非孝」，乃本末倒置之舉。家庭制度無疑需要改革，但這僅針對中國傳統專制之家庭、舊禮教之家庭而已，而不能一舉否定「父義、母慈、兄友、弟恭、子孝」等價值！為了進一步探討新家庭的內容，《青年進步》先後兩次以專號介紹中外家庭之歷史及其正軌。<sup>74</sup>

范氏不僅關注如何革新舊制度的問題，他亦留意到新社會問題的出現，特別是勞工問題，《青年進步》即多次以專號來討論。<sup>75</sup>面對中國存在日益嚴重的勞資糾紛，范氏認為不宜有所偏袒，「決不允許資本家之苛刻與虐待，亦未能贊成勞動家之暴動與專制」；能否以基督教的「平民主義」作為回應，即成為他反省的方向。<sup>76</sup>他覺察到這問題能夠解決，將大大影響國家的前途。要是資本家對勞工階層的壓迫繼續，則在共產黨「打倒資本家」的口號下，所謂「勞工運動」將帶來很多的混亂。<sup>77</sup>從資本家的立場出發，范氏以為這與中國傳統儒學「偏重勞心，抬高勞心者的地位」，輕視勞力者的傳統有關。<sup>78</sup>因此，在致力於對勞工界推行成人教育，以積極提倡勞資合作的理念

---

73. 范海，〈本雜誌十年來之回顧〉，《青年進步》，「十年百冊紀念特號」，第一〇〇冊，1927/2，頁254。

74. 范海，〈本雜誌十年來之回顧〉，頁255。

75. 如第五十七冊（1922/9），六十二冊（1923/2）及一三三冊（1930/5）等。

76. 范海，〈本雜誌十年來之回顧〉，頁256。

77. 范海，〈開卷幾句話——五一節的中國意義〉，《青年進步》，第一三三冊，1930/5，頁3-4。

78. 范海，〈勞動與青年〉，《青年進步》，第一三七冊，1930/11，頁9-11。

外，<sup>79</sup>亦須從根本入手，改變中國青年們重視勞心的習慣。因為在基督教的立場上，耶穌除了是一個傳道人，是「心力勞動家」外，也是一個木工，是「體力勞動家」；他「合勞力者勞心者於一身，表明人類的模範」，「工作是勞動！服務是勞動！犧牲也是勞動！」<sup>80</sup>抑有進者，他更提出擴充四育，在德、智、體、群外，「當加上勞動一育，方為有完全人格」，「吾們提倡人格救國，吾們尤其當提倡勞動救國」。這樣，新青年便不須以勞動為羞恥，「勞心勞力，兼營並進」。<sup>81</sup>

范子美這種既重視實存國家社會問題，又強調青年完美人格的「曲成」模式，<sup>82</sup>事實上與同時期青年會工作的新方向，也有密切的關係。從一九二四年開始，余日章在推廣人格救國時，亦因應時局的衝擊，而強調公民教育運動，作為基督化人格的實踐。所謂「基督化公民」，即以人格救國為精神目標，以公民教育為落實的行動；基督完美人格，因而帶着強烈的公民意義，政治化的色彩極濃。<sup>83</sup>范氏對人格救國論的深化，顯然早於「公民運動」

---

79. 范函誨，〈開卷幾句話——五一節的中國意義〉，頁2-4。

80. 函誨，〈勞動與青年〉，頁8-9。

81. 他說：「有了德育，不願勞動，像坐在古廟裏的菩薩。有了智育，不肯勞動，像沒裝着引擎的機器。有了體育，不去勞動，像玩具舖中陳設的大阿福。有了群育，不思勞動，像蘇州河邊排列的木浮橋。」同上，頁12。

82. 一九二九年青年會全國協會召開第十一次全國大會後，范子美仍然持守人格救國的主張，他說：「須知人格問題，乃一切問題的基礎。沒有人格，如何能創造社會，建設國家。今日社會的不良，國家的多難，究竟根本還是在於我們不曾早從人格上注意，以致『皮之不存，毛將焉附』，不能不承認為錯誤的一癥。」參函誨，〈對於第十一次青年會全國大會的感想〉，《青年進步》，第一二五冊，1929/9，頁108。

83. 一九二四至三〇年間，余日章的人格救國主張，逐漸傾向以具體的公民教育運動作為實踐的方向。他強調公民運動的宗旨：「對內：吾人應提倡廣義的、建設的、純正的愛國心，討論立國大道，詮釋共和真諦，研究各重大問題，若裁兵、和平、國民會議、禁煙、財政、教育等，演發民治的精神，促起團體互助的覺悟，養成高尚的人格。對外：研究各不平等條約之要點，以及締結平等的互惠的新條約之準備，宣傳泰西文化之優點，以備吾國改造之採擇，發揚吾國文化之優點，以供泰西之研

的提出，可視為後者的啟導與濫觴。

范子美對新世界的企劃，也着重其啟蒙的工作。對民衆進行啟蒙，一直是他實踐的方向之一，民國成立，他對這項工作依然沒有放棄，因為「要社會改良，先對於盲從的風俗，加以懷疑」，基督教在這方面，委實責無旁貸。<sup>84</sup>不僅如此，范子美更覺察到，要是迷信的觀念不破除，則基督教只為成為民衆眼中的一個「菩薩」，以民間宗教的方式發展：

我們希望中國教育普及之後，斷然沒有迷信存立的餘地！平常教會，用盡他們的大力，對於迷信施其攻擊。但是不先開明他的智識，他的迷信根原(源)，依然故我。不要他去拜菩薩，單要他拜耶穌，他以為耶穌亦是一個菩薩。如果是偶像式的信心，那末，耶穌和菩薩有甚麼高低呢？<sup>85</sup>

他深切體會到要啟導民衆，必先普及教育，若要普及教育，則必先進行文字改造，<sup>86</sup>乃積極參與其中。例如《青年進步》自第廿六冊起，也作出改革，增加了白話文

---

究，討論國際間的關係，以謀世界友誼的進步。」余氏著：〈青年會倡辦公民教育運動之原起及其進行〉，中華全國基督教協進會編，《中華基督教會年鑑》，第九期，上海，1927；台北，1983年重印版，頁135。王成勉在研究余日章時指出，從人格救國到公民教育運動，可見其中有明顯的政治化傾向，而在一九二六年青年會第十次全國大會的宣言中，亦直斥帝國主義與時政的弊端，均可見在時局衝擊下，余日章的因應，已逐漸遠離青年會原始不涉及政治的原則。參王成勉，〈余日章與公民運動〉，林治平編，《基督教與中國現代化國際學術研討會論文集》，台北，1994，頁519。

84. 簡誨，〈風俗改良問題〉，《青年進步》，第卅二冊，1920/4，頁9。

85. 簡誨，〈基督化與中國教會〉，《青年進步》，第五十二冊，1922/4，頁30。

86. 有關文字改革與知識普及的關係，可參王爾敏，〈中國近代知識普及化之自覺及國語運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，台北：中央研究院近代史研究所，第十一期，1982。

的使用。<sup>87</sup>范氏主張的提倡白話文，並不純粹以普及民衆為出發點，更是旨在把白話文作為文學的中心，他稱此為「文學革新」或「新文學」。<sup>88</sup>他甚至說：

政治的革新，是枝葉的，文學的革新，是根本的；因為有了德謨克拉西的文學，方才有德謨克拉西的教育，有了德謨克拉西的教育，才有德謨克拉西的政治。照歐洲的先例，也是文學革新的成功，做政治革新的基礎。這是一定不易的次序。<sup>89</sup>

所謂文學革新的「啟蒙」，也須放在救國或新世界的建構的角度下，才得到一個合理的解讀。

**七、國粹保存與本色教會** 范子美在青年會時期的思想，與在廣學會時期相比，較為重大的轉變，可說是對待傳統中國文化的態度。他在清末民初之際，基本上站在全盤性反傳統的立場。他這種激進的態度，到一〇年代末期，即呈現了根本的變化。在一九一九年十月，他在《青年進步》發表了一篇題為〈我之國粹保存觀〉的文章，明確提出了「國粹保存」論的主張。他對現在「以本國固有之文化為毫無價值，必欲毀之使無遺種，而完全易以新文化」的主張極表不滿，認為「一國之精神生命皆死，而留此血肉的生命之國，其精神則已久為他民族之奴隸矣。是

---

87. 函海，〈本雜誌十年來之回顧〉，頁252。

88. 函海，〈文學革新的歷史觀〉，《青年進步》，第卅一冊，1920/3，頁8。

89. 函海，〈新文學的感想舊文學的繫戀〉，《青年進步》，第三十冊，1920/2，頁8。

故國粹保存，即一精神命脈之保存也。」<sup>90</sup>范氏的國粹觀並不是從文化保守主義的角度，認定必須捍衛一切傳統文化，相反，他強調必須區分「國粹」與「國瘡」，而保存「國粹」也不等同於拒絕其他文化。<sup>91</sup>

為甚麼范子美對傳統文化的態度會出現這樣重大的變化？是甚麼因素促使他重新肯定這個已被他揚棄的「典範」的價值？這與他對西方文明的態度的改變，有着密切的關係。范子美之皈依，主要是從救國的考慮入手，並確信傳統已無任何價值可言。促使他下這個結論的原因，主要是中國傳統文化與西方現代文明相遇後，第一次世界大戰的爆發，又促使不少向來主張反傳統者進一步反省到西方文化的「真面目」。部分中國知識分子開始對西方文明產生了懷疑的態度，轉而向東方文明尋找出路。范子美也指出，歐戰已證明「西方物質文明」的失敗，並說明了「精神文明」的重要性。<sup>92</sup>這是他提出「國粹保存」，對傳統改變態度的時代背景。范氏的「國粹保存」論比梁啟超的《歐游心影錄》更早發表，可以想象歐戰對范氏思考中西文化關係的意義。

「國粹保存論」的提出，不僅反映出范氏再次肯定傳統文化的價值，<sup>93</sup>更意味着他重新反省基督教與西方文明之間的關係，放棄了過去完全等同二者，並視前者為後者的

---

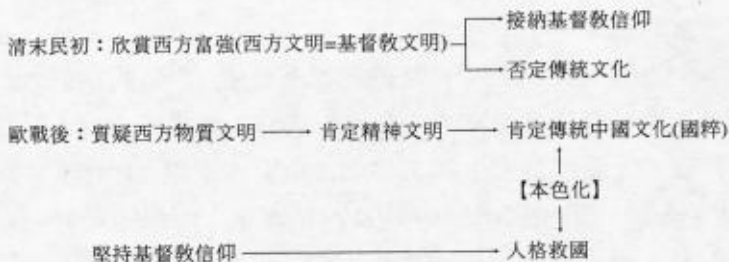
90. 范誦，〈我之國粹保存觀〉，《青年進步》，第廿六冊，1919/10，頁11-2。

91. 同上。

92. 范誦，〈本雜十年來之回顧〉，頁251。

93. 范子美嘗言：「吾中國不是沒有學問的，那些學問，都是二千五百年來我們的祖祖宗宗，貽傳給我們的寶產。惜乎子孫輩不長進，把來糟蹋了，拋棄在灰堆裏，卻心心念念羨慕別人的富有。回轉頭來，怨恨祖宗不留此家當，使他不勞而獲的享用，所以吾不能不把這寶產的名目，一樣一樣的開出一張單子來，做幾句說明……」范誦，〈二千五百年來之國學〉，《真光雜誌》，上海：真光雜誌社，卷廿六，第6號，1927/6，「二十五週年紀念特刊」，頁19。

本體的直線因果邏輯。<sup>94</sup> 筆者嘗試以下圖說明這種變化：



范氏在區分西方文明與基督教信仰，並肯定傳統國粹的價值之後，接着要處理的問題，自然是基督教信仰與傳統中國文化的關係了。而一九二二年爆發的「非基督教運動」，也進一步迫使范氏在「本色化」的問題上作出思考。對范子美而言，非基運動提醒教會必須改良自身的不足，因為他相信，反教的浪潮主要是因為基督教習染着強烈西方的色彩，抑且部分傳教士利用不平等條約作為傳教後盾所致。<sup>95</sup> 因此，教會必須醒覺，糾正自己的誤點。<sup>96</sup> 「教會改良」的希望，必須從「教義促進」的研究方面入手，因為宗教教義必須隨着時代及環境而修正。<sup>97</sup> 他對「本色化」的思考也是在這樣的情況下提出的。

94. 其實，早在一九〇六年時，范氏對於西方列強對中國的侵略及勢力擴張，已經十分不滿，甚至質疑此等國家自命為基督教國家，為何會作出如何行徑。他說：「彼西方自命為基督教國者，日以仁愛、公恕為文明之提倡，亦日以陸軍海軍、製鎗駁造鐵甲，鼓舞其國民野蠻之精神。詎知二義之正相反對乎？」范禱，〈跋語〉，《萬國公報》，復刊卷二一四，1906/11，總第四十冊，頁24839。此可視為他早年對西方國家與基督教國家的關係的分疏。

95. 范禱，〈本雜誌十年來之回顧〉，頁252。

96. 他以為，基督教的誤點有三：一、教會多注意於個人，不很注意於社會；二、教會自身有局部的分裂，不能包舉全國；三、教會所傳的基督教，未嘗使基督教成為基督化。參范禱，〈基督化與中國教會〉，頁27。

97. 范禱，〈本雜誌十年來之回顧〉，頁253。

范子美強調，若要建設本色教會，必須深知中國文化，並與中國文化作密切的調和，否則「此種名為本色，而實與舶來品無異」。基督教與中國文化之間，不惟在根本上沒有衝突，更有可以彼此補充之處。<sup>98</sup>范氏在一九二三年間，通過《青年進步》發起成立「國學研究社」，目的在於「重行估定中國文化之價值」。所謂「國學」，即「吾先民三千年來，貽留吾後人之寶庫，而海通後醉心歐化者，所視為孟敏不顧之墜瓦也。」<sup>99</sup>

扼要而言，范氏對基督教與中國文化間的關係，可從上帝觀及倫理觀兩方面來說明：在上帝觀方面，他並沒有採取傳統的「合儒」進路，把中國古代的「上帝」或「天」，詮釋成為基督教信仰的「上帝」；反倒指出三種中國的上帝觀均與基督教對立的事實：一、自然的上帝觀，對於基督教有人格的上帝，自然不願意信仰；二、人事的上帝觀，對於基督教帶有神話色彩的部分，絕端反對；三、神鬼上帝觀，對於基督教嚴格的一神論，也有些不相容。雖然如此，他卻深信，只要基督教一方面繼續發揚愛的主義、服務及犧牲的精神，另方面揚棄舊約的神話及新約的神蹟，及建基在這些經典上的教義，則基督教始終可以與中國傳統調和，並創出第四種上帝觀。<sup>100</sup>

在倫理觀方面，范子美確信，基督教的精神與中國文

98. 同上。

99. 「國學研究社」的宣言曰：「國學危機，千鈞一髮。祖宗累世積殖，貽我後人以厚產，而為子孫者，不知寶貴，一旦棄擲而毀滅之。斯乃何等悲痛，何等羞恥之事哉。願我有志青年，並抱此痛，以共雪此恥。則國學研究社之所以發起也。東方文明之幽光，已為西方人所望見。歐戰以後，不但望見；而且非常企慕之，歡迎之。然則以我人所有之寶貴，貢獻於全世界，而增其幸福，非今日千載一時之機會乎？苟我人不自為之，將有代我而為之者矣，此國學研究社之發起，所以不能更待也。」  
函海，〈本雜誌十年來之回顧〉，頁254。

100. 函海，〈中國古代的上帝觀〉，《東西文化之一貫》，上海，1925，頁56。

化的國粹是完全沒有衝突的。因為基督教的誠命是愛上帝及愛鄰舍，兩者是互通的，即愛鄰舍其實是愛上帝的表現。「基督教並不離開人事去另求上帝，和儒家以存心養性為事天一樣。」基督教所指的鄰舍，正是儒家所言的五倫關係。而基督教所說的「犧牲」，儒家也有「守死善道」「無求生以害仁，有殺身以成仁」的教導。他確信：通過基督教的道理，正好可以幫助中國人明白自己固有的寶藏：

基督教的儒化啊，儒教的基督化啊，我們確實見得他們倆的根本互同。信基督教的人看輕儒教，或者儒教裏面的人拒絕基督教，未免都是偏見和盲目呢。<sup>101</sup>

范子美更確信，儒家倫理不僅與基督教相通，抑且有裨益於世界局勢的發展。中國文化的本質是屬於「和平」的，這種「和平性質」正是現今世界所缺乏。證諸歐戰的爆發，國人必須復振中國的和平文化，以「感格全世界」，進而共享「大同享福」。<sup>102</sup> 他從孔子的教導中，也找出處理國際種族問題的方法，孔子的理想是「天下為公」的「太平世」，但是在朝向這個目標的「據亂世」及「昇平世」的過程中，孔子一方面教導要「攘夷狄」，但另一方面，卻主張「修其教」，即是要把中國文化推行於天下，使這些夷狄都變（進化）為中國，如此「方為天下一家，方為中國一人，方為大同，方為太平」。當然，現在

101. 函海，〈中國倫理的文化與基督教〉，《東西文化之一貫》，頁14-5。

102. 函海，〈和平性質的中國文化與基督教在現世界之合作〉，《東西文化之一貫》，頁37。

的「天下」與孔子的時代不同，但是，范子美確信，孔子的理想仍可作為今日處理國際種族問題的標準。面對紛亂的世界秩序，唯有中國文化方為和平的出路，「這樣看來，將來全世界的幸福，或者要待到吾們中國文化普遍的日子纔能實現啊！」<sup>103</sup>而基督教在這方面，更須與中國文化「合而為一」、「共同協助」，從而拯救全世界於水深火熱之中。這「是中國國民所貢獻，也是基督教最後的成功」。<sup>104</sup>

**八、通往「現代」之路** 范子美在他六十二歲的時候（即一九二七年），回顧了自己過去自六歲識字以來，五十七年間的學思歷程時，指出：

人生學問，其基礎均立於少年時代。至三十以後，無論何人，必有種種之纏繞牽累，以分其好學之心，餒其進學之志。而聰明才力，亦必隨年俱減，悟性雖高，記性大絀。進步之速率，決不能與三十以前比矣。……細數生平，今已鬚髮皓然，而所有之區區，仍不出三十以前已定之範圍之外。<sup>105</sup>

范氏這番說話總結了他一生的學思歷程。三十歲後，正是他皈依基督，開始其生命的新階段之時，從廣學會到青年會，從《萬國公報》到《青年進步》，又恰恰說明了他在三十歲前後的重大變化。

103. 范海，〈國際種族問題與孔子〉，《東西文化之一貫》，頁70-1。

104. 范海，〈和平性質的中國文化與基督教在現世界之合作〉，頁15。

105. 范海，〈五十七年讀書自述〉，頁68。

總結范氏一生，國家富強或現代化的追求，可說是其終極關懷所在。而他從十九世紀末到二十世紀初的思考與抉擇，又反映出傳統儒學與基督教信仰在這個過程中發揮的影響力。戊戌前後，范子美對「西方」的認識與認同愈益增強，他甚至將「西方」與「現代」（富強）完全等同，對「現代」的擁抱又促使他與進一步不滿「傳統」，甚至全盤地否定其的價值。與此同時，他在尋找「西方」的同時，又發現了「西方」與「基督教」間那種源於本體的密切關係。可以說，這個「基督化的西方」成為他心目中一個「他者」（Other），也在這個完美典範的參照下，范子美公開與傳統決裂，完全投入基督教的價值系統之內，企圖以「啟蒙」作為中國進入現代化的根本基礎。我們可以發現他所揚棄的「傳統」，只不過是脫離現實的漢、宋之學而已，重視實踐的經世傳統及其思考模式，仍然在「隱」層中指導着他。

歐戰的爆發刺激范子美重新思考中西文化的價值問題，他開始質疑所謂「西方」完美的神話，也動搖了一直宰制着他的「典範」。此時他仍以「基督教」作為「他者」，來指導他對中國現況的批判、診斷與改革；但是，「傳統」的因素卻從「隱」至「顯」，並且成為另一個「他者」，把「西方」，甚至是「基督教」也置於「傳統」的檢視之下。范子美就在這兩個「他者」的張力之間，一方面持守基督教的啟蒙作用，他對人格救國論的反省，也從「直通」模式進至「曲成」模式；另一方面，他又回歸傳統，倡議國粹保存，並主張發揚傳統國粹，作為補充基督教及促進世界大同的基礎。

范子美的一生，可說是徘徊於中與西、傳統與現代之間，成為近代中國思想在文化相互衝擊、交流與互動的歷

程中的一個縮影。他對「傳統」及「基督教」的選擇，對「西方」的不同態度，在在反映出他企圖整合東西文化的努力，而「儒者基督徒」五字，也恰好可以用來總結其事業與抱負。在國家民族存亡危機之下，知識分子憂國憂民，以拯救時艱為己任的心志，以及自覺已經找到一條通往富強之路的樂觀主義心態，在此表露無遺。<sup>106</sup>

---

106. 對中國知識分子這種樂觀主義的自覺與心態，墨子刻 (T. Metzger) 作出了詳細的批判，參氏著，〈二十世紀中國知識分子的自覺問題〉，余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識分子》，台北，1992，頁 83-138。