

Globethics Repository

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

背教者聶雲台的宗教比較及其對漢語神學的啟示 [The Apostate Nie Yuntai's Comparison between Christianity and Buddhism and its Inspiration to Sino-Christian Theology (Abstract)]

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	SUN, Shangyang
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 18:27:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164558

背教者聶雲台的宗教比較及其對漢語神學的啟示

孫尚揚

北京大學哲學系宗教學系教授

北京大學哲學博士

比較宗教學界達成的一項共識是：科學的宗教研究者應當對於取自世界上所有可了解的宗教傳統的材料進行嚴肅認真的、儘可能不偏不倚的研究。即使是最簡單的宗教比較也依賴於以下三個基本條件：動機、資料和方法。¹然而，這種具有現代性的學術意義上的宗教比較，在眾多宗教信徒的精神生活卻往往可能是付之闕如的。在各種宗教信徒的日常宗教生活中，態度超然的宗教比較是很少見的，更加常見的是判教式的爭高比低。尤其是當信徒（比如基督徒）背棄自己先前的信仰（背教），選擇另外一種宗教（改教）時，往往要對自己的背教與改教行為進行正當性論證，其宗教比較與上述學術意義上的宗教比較可謂判然有別。但是，這樣的事例卻是宗教生活中頗具鮮活性與生動性的現象，無疑也是值得研究的。

需要說明的是，在中外基督教史上，有關背教者的原始資料絕對少於關於那些「棄邪歸正」的信徒的資料，相

1. 參埃里克·夏普著，呂大吉、何光滬、徐大建譯，《比較宗教學史》（上海：上海人民出版社，1988），頁4、335、2。

關的例外只是少數。這是因為，由背教者的批判者撰寫的著述或記錄，往往會對背教者懷着一種敵意，因而或者會查禁背教者的著作，或者儘量壓縮關於他們的記載，對他們只是輕描淡寫。以致對背教者有研究興趣的學者，尤其是歷史學家，常常油然而興「巧婦難為無米之炊」的感嘆。²幸運的是，本文的研究對象聶其傑（字雲台，1880-1953，以字行）作為中國近代史上重要而且著名的實業家，³為我們留下了不少關於他棄耶歸佛、以佛辟耶的文字。本文設定的任務是，首先概述他那種與其事業上的浮沉興衰以及個人遭遇密切相關的信仰歷程，然後綜述他對耶佛的比較——一種判教式的以佛辟耶。筆者感興趣的主要問題是：哪些因素或動機促成他早年認信基督？又是哪些事件或誘因導致了他的背教？基督教為甚麼令他感到不滿？佛教中最吸引他的是甚麼？誠如這些問題所暗示的那樣，儘管筆者使用了「背教」一詞，但所持的立場既不是佛教，也不是基督教，而是將其背教視為一種社會現象，努力從背教者的觀點來設身處地地理解其獨特的耶佛比較，力圖揭示聶氏背教的社會學意味，最後，筆者還試圖探析聶氏的背教對漢語神學的啟示。

-
2. David Redelings,〈威爾遜《從信仰群體中離開：古代的叛教者與離教者》書評〉(Review of Stephen G. Wilson's *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity* [Minneapolis: Fortress, 2005])，載《〈聖經〉文學評論》(*Review of Biblical Literature*) 9 (2007)，頁 290。
 3. 謂聶雲台重要而且著名，並非誇張。中國共產黨的兩位領袖陳獨秀和毛澤東早年都曾從馬克思主義的階級分析法出發，關注過聶雲台及其興辦的實業，北京大學校史上最有影響力的校長蔡元培則曾認真研讀過聶氏為張純一《佛化基督教》所撰寫的序言，並在一九三八年四月四日的日記中予以摘錄，分別見毛澤東，《毛澤東文集》（北京：人民出版社，1993），卷一，頁 10；陳獨秀，《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987），頁 329；蔡元培，《蔡元培全集》（中國蔡元培研究會編；杭州：浙江教育出版社，1998），卷十七，頁 181-182。

一、「盲從西教」

聶雲台出生名門，其母是曾國藩的滿女曾紀芬，其父是湖南衡山人聶緝規（1855-1911），聶雲台是聶緝規的第三子。⁴據曾紀芬自述，她在其傑生前有異夢，「查解夢書，雲主聞名天下」。⁵可見其對此子偏愛有加，故自幼即延師使之就讀。聶雲台七歲時，曾紀芬「感於外國語文與科學之重要，因命其昌其傑兩兒逐日從傅夫人學英文」。⁶十三歲時（光緒十九年[1893]），聶雲台從居住地上海回原籍衡山應縣試，考取秀才，此後並無更進一步的科舉功名。但師從外人的教育經歷，卻使他在電器、化學等科學方面頗具造詣，英語尤為精熟。或謂聶雲台曾出國留學，然未審其據何在。⁷雖然聶雲台沒有接受過正式教育，但由於其家學淵源以及與時俱進的家教方式與內容，謂其「國學有根底，科學有深究」，⁸則並無不當。

使聶雲台在上海頗具影響的是他那跌宕起伏的實業生涯和對公共生活的積極參與。一九〇四年，年僅二十四歲的聶雲台擔任由湯癸生任總理、實際上是以聶緝規為後盾而組織起來的復泰公司的經理，次年即出任該公司總理，

-
4. 聶緝規：字仲芳，一八七五年與曾紀芬結婚，一八八四年任上海製造局總辦，一八九〇年擢升為上海道台，一八九三年調任浙江臬台，一八九九年署理江蘇巡撫，一九〇一年調補安徽巡撫，一九〇三年調補浙江巡撫，一九〇五年因浙省銅元局舞弊案發被清政府撤職，此後即回湖南隱居，一九一一年去世。參中國科學院上海經濟研究所、上海社會科學院經濟研究所編，《恒豐紗廠的發展與改造》（上海：上海人民出版社，1959），頁3；亦參湖南省地方志編纂委員會編，《人物誌（上冊）》，載《湖南省誌》（長沙：湖南出版社，1995），卷三十，頁552-553。
 5. 見曾寶蓀、曾紀芬，《崇德老人自訂年譜》，載曾寶蓀，《曾寶蓀回憶錄》（長沙：岳麓書社，1986），頁26。
 6. 同上，頁33-34。這裏的傅夫人即與聶家過從甚密的著名傳教士傅蘭雅（John Fryer）的夫人。
 7. 新近再版的聶雲台，《保富法》（北京：中國城市出版社，2007）所附《聶雲台紀事》即明言聶雲台「曾到美國留學，參加留美學生組織的大衛與約翰兄弟會」（見該書頁204），言之鑿鑿，但這樣重要的事情，《崇德老人自訂年譜》卻並未提及，疑為據聶雲台曾於一九二〇年遊歷歐美考察其社會實況與實業之事實而杜撰。
 8. 聶雲台，《〈保富法〉原書跋》，載氏著，《保富法》，頁69。

將復泰改造成聶家獨資經營的家族企業。後又逐漸將華新紡織新局改造成恒豐紡織新局，取消復泰。恒豐紡織新局是由聶緝規親自命名的，成為聶家獨資經營的產業，聶雲台任總理，聶家四房聶管臣任協理。第一次世界大戰中，恒豐紗廠獲利豐厚，聶家雖因聶緝規被清政府於一九〇五年撤職而在社會聲望上有所損失，卻因為實業的成功而成為上海商場上頗具名望的家族。⁹一九二〇年，遠在歐美遊歷的聶雲台當選上海總商會會長，儘管他一再辭謝。¹⁰歐戰結束後，聶家除了積極經營湖南的種福垸土地以外（始於1904年），還在長沙設立協豐糧棧，專營大米的堆存和買賣；在上海開設一家恒大紗號，作為當時紗布交易所經紀人，經營紗布交易並代客買賣；此外，又以聶家資本為中心創辦一家規模很大、在當時負有盛名的大中華紗廠，該廠標誌着聶家經濟的發達與聶雲台企業活動的頂峰；又投資中國鐵工廠（與張謇、榮毅仁的伯父榮宗敬、徐靜人合辦）、華豐紗廠（與王正廷、吳善卿合辦）和中美貿易公司（與孔祥熙、陳光甫等合辦）等事業。¹¹但好景不常，一九二三年後，外資（尤其是日商紗廠）捲土重來，聶家經營的各項企業均遭受巨大損失。一九二四年大中華紗廠失敗後，聶家六房聶潞生逐漸成為聶家經濟的實際支配者。聶雲台對此自然不甘心，於是抬出老太太，於一九二六年九月起組織「聶氏家庭集益會」，試圖以此約束對家族經濟獨攬大權的聶潞生，但後者置之不理，兄弟鬩牆（他們

9. 以上參中國科學院上海經濟研究所、上海社會科學院經濟研究所編，《恒豐紗廠的發展與改造》，頁10、11、15、16、23。

10. 〈新當選總商會會長之略歷〉，載《申報》（民國九年[1920]八月二十八日）；亦參曾寶蓀、曾紀芬，〈崇德老人自訂年譜〉，頁51。

11. 參中國科學院上海經濟研究所、上海社會科學院經濟研究所編，《恒豐紗廠的發展與改造》，頁24。

既是血親兄弟，還是基督教教會內的兄弟）愈演愈烈。¹²一九二八年，聶潞生甚至取消了聶雲台家族企業總經理的薪金。¹³更加雪上加霜的是，一九三八年，恒豐紗廠被日本軍國主義者指定為軍管工廠，後又被迫與日方合辦。抗戰勝利後，聶家通過多種關係，收回恒豐產權。但由於抗戰期間元氣大傷，經濟實力不足，乃邀請吳柏年等人入股，對企業進行重組，聶雲台再次出山擔任董事長；此時聶潞生由於被認為在日偽時期與日方合作，只得退居幕後，但仍然操縱着一部分企業管理人員，與聶雲台齟齬不斷。一九四九年後，恒豐紗廠接受改造，進行公私合營。一九五三年十二月十二日，聶雲台病逝於上海。¹⁴

聶雲台受洗入教是在一九一五年，據其母曾紀芬在自述年譜中記載：「是年正月，與其傑及兒婦同領洗於上海昆山路監理會。」¹⁵當時正是歐戰爆發後，中國民族工業尤其是棉紡織工業獲得飛速發展，聶家經濟正如日中天。教會對這樣一個名望世家的家族性皈依基督教，自然相當重視，在年鑒中作了一定篇幅的記述和渲染：「二月十四日（指1915年），上海恒豐紗廠主人聶雲台全家歸教。聶雲台君，父仲芳，歷任江浙皖鄂巡撫，已逝世。母曾氏，文正公女。妻某氏，均熱心主道。於今年二月十四日，聶君率母及妻，在昆山路監理會堂袁恕庵牧師處領洗。」¹⁶一個重要的問題是，誰將這一家人引入這一天路歷程？據曾紀

12. 關於聶潞生的基督徒身份，可證諸中華基督教青年會全國協會編，《中華基督教青年會五十周年紀念冊（1885-1935）》（出版地與出版時間均不詳），頁136。該書記載，聶潞生曾擔任中華基督教青年會會長沙分會名譽總幹事。
13. 以上參中國科學院上海經濟研究所、上海社會科學院經濟研究所編，《恒豐紗廠的發展與改造》，頁45-46。
14. 參徐友春，《民國人物大辭典（增訂版下）》（石家莊：河北人民出版社，2007），頁2740。
15. 見曾寶蓀、曾紀芬，〈崇德老人自訂年譜〉，頁49；亦參聶其傑編，〈崇德老人紀念冊〉，載《近代中國史料叢刊（第三輯）》（台北：文海出版社，1967），頁337。
16. 基督教會國大會中華續行委辦會編，《中華基督教會年鑒》（上海：上海商務印書館，1915），第二期，頁18。

芬的記載：「先是庚戌（1910年）三月，送女其純赴滬，視其傑夫婦疾。內侄季融邀赴杭州未果。渠常來為余說基督教真理，余深為開悟，遂有服膺之志。回湘後常為親友言之。及辛亥再來滬上，感於世事日非，實由人心陷溺之故，彌以為欲救人心之迷惑，當從愛人如己入手，自此益堅信力焉。」¹⁷據此可知，侄兒曾季融的熱心傳道是姑母曾紀芬了解基督教之重要管道，¹⁸而辛亥革命是曾氏與聶氏家族成員認信基督教的重要背景。但聶雲台卻似乎並不完全是由表兄曾季融引入上帝懷抱的，據教會人士麥樂意在一次退修會上的介紹，聶雲台是「經傳教士駱威廉兩年講道而皈主的」。¹⁹關於這位傳教士，我們所知甚少，或即美國傳教士William Wirt Lockwood（1877-1936），中文名又作駱維廉，曾任上海青年會幹事。他對引領聶雲台入教，以及聶雲台後來擔任青年會董事，「熱烈贊襄青年會運動」，無疑是沒齒難忘的，以至於在聶雲台背教後多年，駱維廉在去世前的一九三五年或一九三六年還撰寫了專文〈全國協會歷任董事長生平之回憶〉，追憶「曾經擔任全國協會董事的幾位領袖」，其中就包括聶雲台。²⁰

聶雲台勤於著述，尤其是在家族企業失敗後賦閒在家期間，留下了不少文字。但我們從未見到他提及駱威廉。²¹

17. 見曾寶蓀、曾紀芬，〈崇德老人自訂年譜〉，頁49；亦參聶其傑編，〈崇德老人紀念冊〉，頁337。

18. 關於曾國藩後裔皈依基督教的史實，已有專文論及，見孫尚揚，〈曾國藩家族與基督教〉，載《中國農業大學學報》1（2009），頁114-124。

19. 《青年進步》第五十二冊（民國十一年四月[1922]；上海：青年協會書局），頁95。

20. 以上參中華基督教青年會全國協會編，《中華基督教青年會五十周年紀念冊（1885-1935）》，頁163-164。頁167上刊登了聶雲台的照片，此時離聶雲台背教至少十年。

21. 他只是語焉不詳地提到過「有感於一二傳教士之熱心服務，從之研求耶教」，見聶雲台，〈宗教辨惑說〉，載《世界佛教居士林林刊》9（1925），頁14。他也曾明確提到「予嘗數聞教師講教」，這裏的教師即傳教士，但不明其所指。見聶其傑，〈辟耶篇〉（上海：中華書局，1927），頁56。

反倒是在他棄耶入佛後，在一些反省性的文字中，透露了他早年受洗入教的一些信息（動機、誘因）。如寫於一九二八年的〈業命說〉中有這樣一段文字：「予早年篤信科學，三十歲時，則盲從西教者數年。蓋心目中以為西方之政教學藝咸高出我上，而我之學說皆空疏無際，我之學理教義不如泰西，殆尤其機器製造之不如泰西也。於是幾欲舉我之聖哲古訓盡棄之，以從彼文明大國，學其所謂有系統、合科學、由精密計算分析而得之進步學說功效理論者，如是者，亦有年。」²²聶雲台三十歲時，即是上文曾紀芬提到的曾季融向聶家傳教的那一年，可能正是由於曾季融的宣教，聶雲台開始「盲從」基督教，但最後皈依則是在駱威廉兩年講道之後。其思想原因則是出於對西方政治、宗教、學術和技藝的推崇，他希冀「藉其（基督教）組織以輔我教育及社會事業之所短，則於救國家之衰弱，不為無助」。²³換言之，在聶雲台早年對基督教的信仰中，民族國家的拯救這一宏大的目標遮蔽了一般基督徒所追求的個體救贖這一宗教目標。饒有意味的是，在〈第三十二次家庭集益會紀錄〉（是次集益會舉辦於一九二八年五月二十日）中，聶雲台追憶道，十八年前（即1910年），他讀托爾斯泰的書籍，極其傾倒，以致自號托廬。他認為，「托爾斯泰之著作富於宗教思想，其博愛平等之精神，隨處呈露」。然後，他決然坦承：「傑昔年決議深研基督教，純受托氏影響。以為誠懇博學如托氏者，尚為一忠實信徒，則其教義必有甚高而難遽通者，不可以浮淺之研究，遽鄙棄之也。」²⁴由此可見，聶雲台之認信基督，不僅是由於親友與傳教士的宣

22. 原文載《聶氏家言旬刊》第五輯（戊辰[1928]），見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》（北京：中國書店，2008），卷八十三，頁162。

23. 見聶雲台，〈宗教辨惑說〉，頁15。

24. 黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁273。

教講道，也是由於其自身的閱讀與深思，其中最可注意者，當為基督教的博愛平等精神對他頗具吸引力，用他自己的話來說，「予夙頗有愛於耶教，以其事人捨己之精神，有足感人者」。²⁵但他將其皈依基督教的誘因僅僅歸於托爾斯泰之影響，實為一面之辭，我們切不可以其自述為據，片言折獄。需要指出的是，就在聶雲台皈依基督教的過程中，其友人還在針對基督教的創造論，對他大講特講佛教的「萬物世界，為心所造」，而聶氏不為所動，對基督教的相關教義深信不疑。²⁶

聶雲台認信基督後，對教會事工頗為熱心。他曾經參加紀念上海青年會成立二十週年（1898-1918）的盛大宴會，該宴會設座千餘位，相信當時在實業上獲利甚豐的他對此襄助不少，因為盛宴上致歡迎詞的正是他；²⁷他曾經撰寫〈溫佩珊君之決志服務社會與其影響〉，表彰溫佩珊放棄仕宦前程，加入青年會服務社會，受洗後三個月使基督教行於其家（夫人歸道，老母棄佛以從耶穌）的事蹟；²⁸他曾在歡迎他自歐美遊歷回來的大會上倡導推廣基督教事業，注意教會與社會接近，並以自己的營商經歷現身說法，闡述商業成功與其對基督教的信仰之間的關係（雲「鄙人歷年營商，事前不顧他慮，一意仰賴歸榮上主，每幸化險為夷」），並代表其母向教會捐地建堂；²⁹他曾與王正廷、張伯苓等教會人士參與第五屆遠東運動會中國執行部事務，並與他們發起成立了中華全國體育院；³⁰一九二一年，

25. 聶雲台，〈宗教辨惑說〉，頁4。

26. 這一趣事見於撰寫於乙丑年（1925）正月的〈明害篇〉一文，見聶其傑，〈辟耶篇〉，頁26。

27. 《青年進步》第十四冊（民國七年[1918]），頁79。

28. 見聶雲台，〈溫佩珊君之決志服務社會與其影響〉，載《申報》（民國八年[1919]一月二十一日）；又《青年進步》第二十冊（民國八年[1919]二月），頁75-76，改題為〈溫佩珊君之決志服務社會記〉。

29. 〈基督教會歡迎聶雲台紀〉，載《申報》（民國八年[1919]一月二十一日）。

30. 《青年進步》第五十九冊（民國十二年[1923]一月），頁98-99。

他曾與王正廷等人（包括聶雲台在內共四人）出席在瑞士召開的世界基督教學生同盟大會；³¹一九二二年，他當選為中華基督教青年會全國協會副會長；直到一九二四年七月，他還出現在中華基督教青年會幹事全國協會董事部名單上，但是，在同年十月的名單則未見其名。³²

二、棄耶入佛

像聶雲台這樣一位教會領袖，³³是何時因何原因走上棄耶入佛的背教之路？關於聶雲台的背教，筆者傾向認為是一個過程，期間聶氏內心並非沒有掙扎。據他自述，引領他棄耶入佛的事件似乎是他的歐美之遊和當時中國北方的旱災：「民國九年冬自遊歐返國，外感歐陸戰後淒涼困苦之狀，歸睹北方旱災流離死亡之慘，立志持齋戒殺」，因為此時的他已經「深信佛說因果之義，知戰禍災荒，皆群眾惡業所釀成」。³⁴但是，誠如上文指出的那樣，此時的聶雲台也在歡迎他回國的大會上弘宣基督教。可見，宗教上的雙重認同當時疊交於其內心。聶氏有家族性的佛教信仰傳統，³⁵但他自稱其學佛之始，多得益於居士包壽飲。他是在一九二一年結識包壽飲的，曾與之同遊西湖。在此次旅遊過程中，聶氏對基督教的信仰並未稍減。他質問微軍和尚：「佛以度眾生為志，而為僧必離世潛修，是自為而不為人也。似不若仍居市朝為利益眾生之事，如耶教之所為

31. 《青年進步》第四十九冊（民國十一年[1922]一月），頁90。

32. 《青年進步》第七十五冊（民國十三年[1924]七月），頁109、114。

33. 一九二三年，聶雲台與艾香德（Karl Ludwig Reichelt）、張純一、劉廷芳等人一起被列為華東地區教會領袖。《青年進步》第六十四冊（民國十二年[1923]六月），頁96。教內人士王治心亦稱「聶其傑是上海青年會著名領袖」，見氏著，《中國基督教史綱》（上海：上海世紀出版集團，2007），頁232。

34. 聶雲台，〈包培齋王季果二居士信佛之因緣〉，載黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁112。

35. 聶雲台，〈耕心齋筆記自序〉，載黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁109。

者為善。」³⁶而微軍和尚則以潛修乃為度眾生之預備相答，聶氏不以為然。這一饒有意味的耶佛問答，與其說是一種耶佛比較，不如說是耶佛兩種信仰在聶氏內心中的對話與爭鬥。在此爭鬥過程中，居士包壽欽和王季果的接引卻使得聶氏這位早年深信科學西法為中國致富強之唯一途徑的基督徒，轉而透過一些佛教靈異故事，深信因果感應與業報輪迴。到了一九二四年冬，聶雲台發表了〈宗教答問〉，實際上是就自己對基督教信仰的一些疑惑質諸教會友人（也許這正是他從這年十月的中華基督教青年會幹事全國協會董事部名單上消失的原因），可惜的是應者寥寥。於是，在一九二四年，聶雲台發表了〈宗教辨惑說〉，但其初衷仍是對基督教善意的質疑與批評，即希望傳教者憬悟，「去其穿鑿之言，狹隘之見，而隨地尊重其國俗，取其禮教之長以自輔，庶幾可以圖存」，使耶教不至於完全芟滅。³⁷一九二五年六月，聶雲台持〈勸研究佛法說〉一文，遠赴普陀，求教於淨土宗的印光法師，³⁸得獲「對利根人固須講大乘說淨土，對鈍根人亦須說脫輪迴了生死」之說教。³⁹這應該是其棄耶入佛的關鍵一步，他或許正是在這一年隨印光大師受五戒的。⁴⁰總之，一九二四年到一九二五年是聶雲台從質疑基督教到皈依佛教的轉捩點。

36. 聶雲台，〈包培齋王季果二居士信佛之因緣〉，頁112。

37. 見聶雲台，〈宗教辨惑說〉，頁4。聶氏於甲子年（1924）十一月十一日撰寫的〈儒家畏天命與耶教禱謝上帝辨〉一文稱〈宗教辨惑說〉「頗為各地教會明達者稱許」，初版很快售罄，故〈宗教辨惑說〉當初版於一九二四年十二月（陽曆）之前，這裏引用的版本當為轉載版，見聶其傑，〈辟耶篇〉，頁25。

38. 聶雲台，〈勸研究佛法說〉，黃夏年主編，〈民國時期佛教文獻集成補編〉，卷八十三，頁38。

39. 同上，頁130。

40. 星雲大師監修、慈怡主編，〈佛光大辭典〉（台北：佛光出版社，1989），頁6593，稱聶雲台一九二四年皈依如幻大師，後隨印光大師受五戒。遺憾的是，筆者目前尚未發現證明聶氏皈依如幻大師之證據。該詞典以為聶雲台生於一八六九年（實生於1880年），世壽八十五（實為73），並稱聶氏號共傑（實名其傑，字雲台），皆有失嚴謹。

關於聶雲台棄耶入佛的原因，或許難以一言以蔽之。換言之，原因是複雜而多方面的。或以為「因其妻亡故，深感人世無常，遂廣覽佛書，潛心三藏」；⁴¹或以為聶氏因「事業失敗，妻子撒手人寰，遂感到人世萬法如夢幻泡影，乃轉而信仰佛教」；⁴²甚至有人斷言「對於民族工商業者來說，除了基督教在理性上缺乏解開中國民族情結之力外，提倡『國貨』、『國學』最有利可圖，染上『洋教』色彩則有害於他們的事業」。從而以此為聶雲台等人棄耶入佛的原因。⁴³在筆者看來，聶氏愛妻的早亡和一九二四年大中華紗廠失敗（被迫以一百五十萬餘兩白銀的低價忍痛出售，聶家共損失三十二萬兩），⁴⁴在聶雲台人生際遇中可謂茲事體大。但是，這些悲劇性事件並不只是使其產生了所謂無常感或幻滅感，而是使得這位追求信仰之靈驗或功效的實業家產生了一種追悔感。例如，他的愛妻病逝於一九一七年，⁴⁵此後他仍然堅守基督教信仰近七年。皈依佛教後，他追憶其愛妻患同一種疾病，拜觀音（1915年前信佛）則病癒，崇耶穌則終致病逝，這件事使得他深恨自己當時「見理不明，致陷吾妻棄正智之信仰，而入於迷妄之知見（指信仰基督教）也」。⁴⁶聶氏親友中信教者不少，據他的觀察，「予所知親友中之家庭素依儒宗崇佛法以為修持以為教育者，改而入耶教，鮮不致惡果，乃至盛者衰，福者

41. 星雲大師監修、慈怡主編，《佛光大辭典》，頁 6593。

42. 見聶雲台，《保富法》，頁 207。

43. 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》（上海：華東師範大學出版社，1994），頁 153。

44. 見中國科學院上海經濟研究所、上海社會科學院經濟研究所編，《恒豐紗廠的發展與改造》，頁 42-43。

45. 聶雲台之妻聶氏病逝於一九一七年四月七日，年僅三十七歲，教會曾表彰其「服膺基督教旨，能實現博愛主義」，見《青年進步》第五冊（民國六年[1917]七月），頁 6。

46. 聶雲台，〈觀音感應事跡非虛誕〉，載氏著，《人生指津》（蘇州：弘化社，出版年不詳），頁 119-120。

禍，健者死，善者惡，比比皆是也」。⁴⁷在這種追悔感中，透露出的是一種典型的「唯靈是信」（即只有靈驗才信仰）的實用主義信仰心態。⁴⁸追求信仰的實際「功效」在聶雲台宗教心性中具有一貫性，他自認為聶家兩百餘年來的一代勝過一代的顯貴，就是其七世祖樂山公行醫濟世善行的果報。⁴⁹他深信：「依（佛）法修持的，實有功效。淺近的是能夠改造運命，消除業障，避免災凶，常遇善緣。高一層是善業精純，六根清淨，超出生死，不入輪迴，往生淨土，終證佛果，得大智慧，更度無量眾生。」⁵⁰他也坦率地承認，一九二四年以來的「家運屯蹇」，按照佛教教義，乃是由於家族性的「共業」所致。⁵¹對此，他同樣是悔恨交加：痛惜自己未繼承父母敬佛的家族傳統，「徒受先代福蔭，而無其德慧，則自乏前修之故耳」。⁵²換言之，聶雲台明顯地將家運陷入低谷歸咎於自己當年的「盲從西教」。我們不要忘記的是，當年他也曾經將自己歷年營商，每次都幸運地化險為夷，歸因於仰賴耶穌基督。這種將自己的人生際遇與宗教信仰聯繫在一起的做法，是聶氏信仰轉換的一大特色。至於認為「提倡『國貨』、『國學』最有利可圖」，或可備為一說，但並非無可商榷之處。因為聶氏家族性的實業最鼎盛時期，正是聶雲台信「洋教」最虔誠的時期，彼時聶氏為何不將自己生產銷售的國貨與國學直接捆綁在一起？

47. 見聶其傑，《辟耶篇》，頁 57。

48. 參韓森著，包偉民譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999），第四章。

49. 見聶雲台，《保富法》，頁 49-56。

50. 見聶雲台，《人生指津》，頁 73。

51. 〈第二十一次家庭集益會記錄〉，原載《聶氏家言旬刊》第五輯（戊辰[1928]）；另載於黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁 237。

52. 見聶雲台，《人生指津》，頁 120。

當然，聶氏的背教與改教的原因之複雜性和多樣性還表現在，其中並非沒有涉及宗教信仰之深層教義與實踐方面的原因。下文將側重綜合考察他在佛耶之間所做的判教式比較，以回答本文開篇提出的一些問題，並試圖從中揭示關於其棄耶入佛的深層原因。

三、佛耶比較

有論者從基督教的立場出發，斷言「所有改教都是背教，所有背教都是改教」，並聲稱背教者的動機就是想犯罪（want to sin），並且無力滿足耶穌對其人生提出的要求。⁵³作為人文學者，筆者自然難以苟同上述動機論。我們想指出的是，聶雲台作為一位飽讀詩書與佛經，早年也曾研讀基督教讀物的實業家，他對其背教與改教的正當性一直是孜孜以求的，而他對這種正當性的論證主要表現為一種入主出奴的耶佛比較。

在考察聶雲台的耶佛比較之前，有兩點需要指出。其一、聶雲台出生於顯貴的士大夫家庭，其外祖父曾國藩與父親在儒家方面的建樹與執着對聶雲台影響至深，他自己也坦承：「我素來是崇拜儒教的」，⁵⁴因此，我們所說的聶雲台棄耶入佛的佛，是一種雜糅了儒家思想的佛教，事實上，他像印光法師一樣主張儒釋一貫。⁵⁵例如，他曾明言：「佛教儒教，雖一為演出世法，一為演世間法之不同，而其為根本於因果義則一。」⁵⁶其二、在二十世紀上半葉，基

53. Scot McKnight & Hauna Ondrey, 《尋找信仰，失去信心：轉化與叛教的故事》（*Finding Faith, Losing Faith: Stories of Conversion and Apostasy*; Waco, TX: Baylor University Press, 2008），頁 7、46-47。

54. 聶雲台，《保富法》，頁 82。

55. 參聶其傑，《劉莊淨土貞潔院改名婦女安老院感言附格致知儒釋一貫說》（1934；出版地、出版者不詳），頁 1-5。此書藏上海圖書館，由肖清和博士提供照片，特此申謝。

56. 聶雲台，《破迷篇》，載聶其傑，《辟耶篇》，頁 34。

督教與佛教之間出現了前所未有的互動，而這種互動的前提則是近代佛教復興運動。⁵⁷正是由於佛教相對強勁的復興，以及佛教早已成為中國文化中根深蒂固的一個有機組成部分，對這一事實既妒且羨的基督教傳教士們開始改變初來乍到時斥責佛教為偶像崇拜的簡單粗暴的做法，代之以審視、關注、研究、成全和吸收融會的做法，其中最著名的代表主要有李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）、蘇慧廉（William Edward Soothill, 1861-1935）和艾香德（Karl Ludwig Reichelt, 1877-1952）。⁵⁸而佛教方面，則有太虛大師在抗日戰爭全面爆發後，坦承自己二、三十年來為改進佛教所付出的努力，正是部分地受到了基督教傳入中國的啟發，並居高大倡在文化事業、社會公益、信仰精神和組織方面借鏡於基督教而改進佛教。⁵⁹亦有長期在廣學會供職的中國基督徒張純一，在皈依佛教之後，約於一九二三年正式提出「佛化基督教」的口號，太虛法師更鼓勵張氏建立「佛教基督宗」，但張氏雖然對基督教批評甚烈，卻也承認「基督教亦少有不可磨滅之真理」。⁶⁰正是在這種較為深入的耶佛互動中，出現了一批游走於耶佛之間或者索性棄耶入佛的宗教真理的追尋者，⁶¹而聶雲台則屬於棄耶入佛者中最為激進的前基督徒。

聶雲台的激進主要表現在，通過對佛耶教義與實踐的比照，一一指斥基督教之荒誕悖謬、支離隘漏，彰顯佛教

57. 論者謂，近代佛教復興運動帶有明顯抗拒西方文化的色彩，參王守常、錢文中，〈近代佛教復興的斷想〉，載王守常、錢文中編《人間關懷——20世紀中國佛教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999），頁7，而證諸相關文獻，當時的佛學思想領袖有不少人士對基督教中的某些因素的態度是欲拒還迎。

58. 香港中文大學李智浩的博士論文《清末民初基督新教來華傳教士對中國佛教的詮釋——李提摩太、蘇慧廉和艾香德個案研究》對此做了較深入的考察和分析，可資參考。

59. 太虛，〈中國需耶教與歐美需佛教〉（本文為太虛法師一九三八年於華西大學之講演），載王守常、錢文中編，《人間關懷》，頁629。

60. 參蘇遠泰，《張純一的佛化基督教神學》（香港：道風書社，2007），頁101、103。

61. 同上，頁108。

處處精深高妙、圓融通達。筆者將在下文撮其要者，綜述聶雲台所作的入主出奴式的耶佛比較。

1. 心力主宰對上帝主宰

聶雲台闡發了一種獨特的宗教類型學，即將宗教分為兩類。一類崇拜萬能之大神，以上帝為主體（即主宰），如猶太教、天主教、耶穌教、回教、婆羅門教、天神教等皆屬於此類；另一類認為心力莊嚴萬能，以自性為主體，其心與性皆依人而說，因此也可以稱之為以人為主體者，佛教即屬於此類，專言人生不言天道的孔教或儒教亦屬於此類。一言以蔽之曰：宗教可以區分為上帝教與人心教，佛與孔皆言人心之教。

在一種虛擬的對話——實際上是發生在聶雲台內心深處的宗教對話——中，有人質疑道，宗教都是教人為善的，人若能敬畏上帝大神，從而向善避罪，這種宗教不也是良善的嗎？為何要說佛與孔子揭示了心性之義，以心性為最大權能之所在？難道是為了推翻神權嗎？勸人向善者，聽任人抱持一種信仰即可，為何一定要深辨真妄是非？聶雲台的回答是，以上帝為主宰並且崇拜之，危害甚多，其中之一便是由上帝教的排他性造成的一種通病：即認為自己的上帝之外，不可拜別的神，信上帝者雖萬惡得赦，不信上帝者雖善義有罰。這種教義的弊端是使「信教者生依賴之心，怠自修之功，忽根本之務……捨自家珍寶而求貸於外，輕萬能之自力以仰助於他……其害即在昧於心力萬能之義，棄本求末，捨因問果……佛教儒教則不然，以萬事萬法會歸一心為極則，足乎己而無待於外，盡乎己而無求於他。……修身立命，則充足徵命由人立，非由外力。」⁶²這

62. 以上皆見聶其傑，《辟耶篇》，頁 31-33。聶雲台亦曾將其宗教類型學表述為類似的「神

種對其儒佛信仰的陳述儘管顯得武斷，其中卻蘊含着這位前基督徒對因信稱義這一新教核心教義的斷然拒斥，以及他對個體的終極命運等問題的一種佛教化的表述：立命由己，心力萬能；而在這一拒一迎之中，體現的是他對信與行在決定人的終極歸屬中的關係的深入思考。

在聶雲台曾經從傳教士那裏接受的基督教「先決信條」中，有以下五端：「一信耶穌為童貞女所生，二信耶穌為上帝獨生子，三信耶穌即為上帝之一體，四信耶穌流血能洗滌世人之罪，五信耶穌死後三日復活」，很顯然，這些信條就是二十世紀上半葉在中國教會中大行其道的基要派的五點論。聶雲台無疑曾經一再被傳教士告誡道：「凡信此數者即稱為義，若不信者，唯仗自己之善義，則不能赦贖」，而他對此極度反感的原因就在於這一套說教「是明明不以善義為標準」。此處的善義即是善良而正義的行為及其結果，實即善功。針對聶雲台提出的這一標準，他的親友中親基督教的如表兄曾伋庵曾以「不為善者不得謂之為信」為基督教的因信稱義這一教義進行補充性辯護，⁶³而信基督教的如表侄女曾寶蓀則索性斷言因信稱義乃是保羅之主張，而「保羅的見解多狹隘，與耶穌相悖，不可為訓」。⁶⁴這些來自基督教陣營的辯答皆難以令聶雲台滿意。對於前一辯護，聶雲台作為前基督徒當然是非常熟悉的，他對此進行了反復辯駁。其中最引人注目的當是他引用在其心目中與基督教密切相關、永遠令其念茲在茲的歷史事例：他的外祖父曾國藩對洪楊之亂的平息。洪楊之徒是每日禮拜耶穌祈禱上帝者，而曾國藩則是剿滅此種信仰者，

權宗」與「良心宗」的二分法，見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁344。

63. 以上引語皆見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁343。

64. 聶雲台，〈記與曾寶蓀表侄談話〉，載黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁412。

按照因信稱義的教義，曾國藩當為不善義，而必入地獄；洪楊為善義，而兼得聖靈之救贖，必受天國之榮賞。但是，如果以人人具備的良心——仁義禮智為準繩，則可知這種關於曾國藩與洪楊之終極歸屬的論斷是妄誕無理的。對此，基督徒或許會辯駁道：洪楊雖然名義上信仰基督教，但他們的行為非常殘暴，不合乎上帝之旨意，曾國藩雖然不信教，但能修德愛人，在上帝看來，仍是信仰上帝的。上帝的賞罰也當以此為準。聶雲台的辯難則顯得斬釘截鐵：「信如是，則是善義足憑而耶穌之血不足憑矣，良心可恃而信條不可恃矣。何也？以剿滅此等信仰反對此種信條之人，亦足以稱善義，且實為吾輩群眾所心悅誠服故也。」⁶⁵聶雲台這裏的反駁當然預設了一個不證自明的前提：士大夫或儒教徒曾國藩是踐履了仁義禮智的君子，自當進天堂。而上文提到的基督徒曾寶蓀的草率辯答，或許正是聶雲台求之不得的：既然保羅的因信稱義與耶穌的教導相悖，就不應該以之為教會信條。該教義的實質是追求「宗教壟斷」。⁶⁶

與基督教這種將個人的終極命運委諸對超越外在的上帝的信仰相較而言，聶雲台青睞的是一種徹底以「善義良心為標準」的、將儒教與佛教熔冶於一爐的人心教，其核心觀念是因果感應和立命說。聶雲台相信，天下治亂，家國衰榮，一身禍福，都屬因果律的支配，眾人的共業所積，造成一時一地之治亂衰榮。一人的自業所感，造成一人所遭遇的禍福苦樂。凡屬今日目見身遭，皆系自業所結之果。從此時之果可以推知前時所造之因。⁶⁷傾心於融匯儒佛的聶雲台充分意識到，儒教教人修身養性，為善去惡，偏重動

65. 以上見聶其傑，《辟耶篇》，頁45-46。

66. 見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁412-413。

67. 聶雲台，〈處亂世趨吉避凶之法〉，載氏著，《人生指津》，頁67。

機，喻於義而不言利，因此，儒家「有斥佛家談因果禍福，謂以為善得福吉教人市易之道」。聶雲台對這種倫理動機論的看法是：此說陳義甚高，但與聖人循循善誘之旨相悖。事實上，「聖賢教人，何嘗不為利害禍福而立言哉？……聖人必以群眾公共利害禍福為歸。」儒生孜孜以求的修齊治平理想，正是以謀群眾之利為謀利己最善之道。⁶⁸換言之，聶雲台的思想底蘊是，宗教道德是可以分層的，不為求福免禍、趨吉避凶而為善，固然可貴，但只有聖人能做到。對普羅大眾，則需以福善禍淫，積善人家有餘慶，積不善人家有餘殃等觀念勸誡之。也就是說，因果感應不僅可以驗之實證（雲台聶著的《保富法》的一個重要目的就是以眾多世家的興衰沉浮驗證因果感應），亦具備道德上的正當性。

在聶雲台看來，因果感應這一觀念的深入人心，自然可以激發道德行為主體的敬畏感。正是在對這種敬畏感的開掘中，聶雲台再次做出了融會儒教和佛教的理論嘗試。他認為，儒教諄諄教導的「畏天命」即佛教之畏因果，「佛家謂之造因，儒家謂之立命……命由我立，故修身不可不謹」。⁶⁹儒家經典《中庸》開篇即謂「天命之謂性」，宋儒朱熹以天之命令釋天命，以理釋性，⁷⁰今儒馮友蘭以宇宙最高原理釋天命，⁷¹而聶雲台則認定，「天命者，自我立之。我之窮通壽夭苦樂愚智，雖賦於天命，無可趨避，實則造此命者，即我前世及曆劫以來自作之善業惡業所結果而已，非天能率意以賦我以命也」。⁷²將儒家的天命等同於佛教的業力所致苦樂之果，在中國思想史上，這可以說是一

68. 〈覆葛志亮君函〉，見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁359-360。

69. 同上，頁361。

70. 朱熹，《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2006），頁23。

71. 馮友蘭，《中國哲學史（上）》（北京：中華書局，1992），頁55。該書初版於一九三一年。

72. 聶雲台，〈儒家畏天命與耶教禱謝上帝辨〉，載聶其傑，《辟耶篇》，頁23。

種奇特的創意。他堅決拒絕像基督教那樣將人的終極命運委諸外在的超越的上帝，斷定「事天與明天命不能於心性以外求之」，這是因為，「天者，群眾心理所積之中和性也」，如果一定要認信儒家經典中的上帝，也應該明曉「上帝者，群眾心理中和性之代表者，亦以群眾之心理為代表者也。所謂萬能與最高權則又由群眾心理所積而成者也，我與各個人所賦之本性，則亦由此公積體中和性分授而出也，所謂天命也。至於賦性或得其偏，而失其中和，則各個人自造業因之所致也，非天之咎也」。⁷³聶雲台如此將天、天命、上帝內化為人（個體與群體）的力量的心理折射，為其「命由我立」的立命說奠定了理論基礎。

在論及宗教在當代世界的復興原因時，宗教社會學家貝格爾（Peter Berger）指出：「現代性傾向於削弱人們在大部分歷史上賴以生存的天經地義的確定性，這是一種令人很不舒服的狀態，對很多人來說是難以容忍的，因此，那些聲稱會提供確定性的宗教運動便會擁有很大的吸引力。」⁷⁴這一分析或許也適用於在自力與他力宗教之間徘徊抉擇的個體，例如，對很多曾經長期浸潤於一種以自力得自立的宗教傳統中的中國人來說，當他們遭遇基督教時，他們最難忍受的便是：自己的終極命運自己居然不能有所作為，必須完全委諸其意志完全不可猜度的上帝以及對這個神秘莫測的上帝的信仰。在聶雲台的思想掙扎中，對自己終極命運的確定性、可測性和自主性的追求是一以貫之的。一方面，他以「若自不發心，諸佛菩薩不能度也」來告誡自己和佛教徒：「自身之命運禍福，不能責望於天也，當反求

73. 以上引語見聶雲台，〈宗教辨惑說〉，頁 5-6。

74. Peter Berger 編，〈世界的去世俗化：宗教復興與世界政治〉（*The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*; Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999），頁 11。

諸己。」⁷⁵另一方面，深信因果感應、因果相連的聶雲台又深信「造因結果，一切唯心，心力甚大甚奇」，以至於個體乃至群體能夠憑藉其心力使其命運發生轉圜。⁷⁶此種立命說還充分吸收了小傳統中的善書倫理，將明人袁了凡的立命說作了反復闡述：「命雖有定，而大善大惡，能改變之，故我人為善造惡，不獨立後世之命，並且可改造今生已定之命。」⁷⁷

總之，在聶雲台內心深處，與上帝主宰一切的基督教相比，心力主宰一切的佛教之精髓或核心可以用他自己話概述如下：「知命之為業，而業根於心，則知正心修身之道，即立命之方」，⁷⁸此處的立命之方顯然仍然是儒佛雜糅的結果。⁷⁹在聶雲台看來，正是由於佛教將人的終極命運錨定在人內在的心性之中，且立命有方，修持有法，因此，「入佛成佛，其道至廣，其途至近……不識一字者，亦自能與彼遍讀大藏經論之人，同證佛果……此即人皆可為堯舜之意」。⁸⁰換言之，在聶雲台看來，他在佛教中發現了一條確定而且寬廣快捷的救贖（成佛得解脫）之途。

2. 血親之愛對聖愛

在聶雲台的宗教品階中，佛教要高於儒教。例如，聶氏認為「講因果的道理，儒家佛家也是一樣……但佛法講究竟義，凡事要徹底，不准止講一半。……講因果，若不明白輪迴業報，理就不透明；講慈悲，若不普及眾生，事

75. 見聶雲台，〈宗教辨惑說〉，頁5。

76. 見聶雲台，〈人生指津〉，頁66-67。

77. 分別見聶雲台，〈業命說〉，載黃夏年主編，〈民國時期佛教文獻集成補編〉，卷八十三，頁166；〈第二十次家庭集益會記錄〉，卷八十三，頁74。

78. 見黃夏年主編，〈民國時期佛教文獻集成補編〉，卷八十三，頁166。

79. 聶雲台所說的立命之方和修持之法內容龐雜，由於與本文關係不大，茲不贅述。

80. 聶雲台，〈勸研究佛法說〉，載黃夏年主編，〈民國時期佛教文獻集成補編〉，卷八十三，頁26。

就不徹底……單講儒家禮法的功效，頗難確定」。⁸¹但是，聶雲台又認為，在教人「葆其仁民愛物之良心」，⁸²教人孝順和睦等方面，儒說與佛訓是一致的。⁸³他所追隨的印光法師亦曾明言：「不知佛法雖為出世間法，亦復具足世間一切善法。舉凡倫常修齊之道，固已極力宏闡，毫善弗遺，遇父言慈，遇子言孝，兄友弟恭，夫唱婦隨，隨己職分，各盡其義，固與世間聖人所說無異。」⁸⁴因此，當聶氏拈出愛父母這一儒訓與基督教的愛的誠命進行比較判斷時，亦可視為一種佛耶比較。

在聶雲台與教內人士王治心、朱敬一的文字交鋒中，基督徒對《馬太福音》中的兩段經文（十章 37 節：「愛父母過於愛我的，不配作我的門徒，愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒。」八章 21-22 節：「又有一個門徒對耶穌說：『主啊，容我先回去埋葬我的父親』，耶穌說：『任憑死人埋葬他們的死人，你跟從我吧！』」）的解釋和辯護是：耶穌即上帝，即真理，愛父母而過於愛真理，故不可也。傳道與求真理為世間最重之事，非他事所可比擬。⁸⁵經文和基督徒的解釋顯然將基督教的神人景觀中的聖愛與儒家倡導、佛教附和的以血親之愛為基礎的孝道和仁愛之間的張力彰顯無遺。對於基督徒的回應，聶雲台似乎執著於儒佛融會而產生的中國智慧：體用不二，真俗圓融。基於對他認為空泛玄遠的形上之道和真理的拒斥，他質問道：「今請問彼所謂道者何所指耶？離人生日常萬事更有

81. 見聶雲台，《人生指津》，頁 72-73。

82. 同上，頁 131。

83. 聶雲台，〈覆朱敬一君書〉，載黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁 329。

84. 印光，〈儒釋一貫序〉，載王守常、錢文中編，《人間關懷》，頁 529。

85. 聶雲台，〈覆朱敬一君書〉，頁 329。很遺憾的是，載有王治心批評聶雲台之文章的《直道》（期刊）目前尚未獲得，這裏只能據聶雲台的引述略知其梗概。

何道耶？」曾經長期神游冥想於儒佛思想資源之中的聶雲台認定：「夫善教者，近取諸身，遠取諸物，決不離日常生活以空言道德，故孔子教人不輕言性道……今彼耶教之書，動言道，言真理。道為何物，一無所知；訓育之方，一無所言。」總之，在聶雲台看來，基督教泛言道與真理，「妄陋無當」。⁸⁶相比之下，孝弟之教，乃是古代聖人教人養成同情心（仁與恕）的良法。如果像基督教那樣空泛地教導人應當重真理講道德，以仁慈為心，依正義行事，結果往往行之無效。只有像孝弟之教那樣，對天真未鑿的孩提之童教以對父母敬順體貼、對兄弟親屬溫恭儉讓，在十多年的時間裏，潛移默化，釀成克己捨己敬人憫人的觀念，才能在其成人時，善根不泯，以其良心之明智，辨別義理，而益充發其仁義禮智之心。因此，孝弟為仁之本。從血親之愛出發擴而充之的孝弟之教，才是導人於仁義禮智的最佳方便法門。⁸⁷

據新標點和合本《約翰福音》二章 4 節記載，耶穌曾對其母親說：「母親（原文作婦人），我與你有甚麼相干。」在很多基督徒看來，這段經文包含着神與人子的關係迥異於母子血親關係的神學含義，但中外很多釋經學家和神學家都為這段經文感到尷尬，覺得在文化上很難接受。⁸⁸這段經文當然也頗令堅執孝弟倫常的聶雲台感到憤怒，而王治心的解釋尤其令其不滿。王治心認為婦人是當時猶太人對女人的尊稱，聶氏斷定這是強詞奪理，並且認為，即便尊稱之說可以成立，後面的「我與你有甚麼相干」這句話可以說毫無敬意在內。聶氏看似較為準確地把握了這段經文的神學底蘊：「蓋欲示人以天父為重，故當以天父大家族

86. 以上引語皆載黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁 329-330。

87. 同上，頁 328-329。

88. 參鍾志邦，《天道聖經注釋：約翰福音（卷上）》（香港：天道書樓，2003），頁 183-192。

為主義，而不當限於小家庭也。」但堅持仁愛當由近及遠，且堅決反對神權至上的聶雲台卻因此而得出了極其嚴重的敵視基督教的結論：「耶教之書，為鄙夫妄人所造作，假天道上帝以愚民者，荒渺之談，新奇之論，似是而非，為淺識者所驚，而衡以中正之情，平實之理，則無有是處。」⁸⁹

其實，考諸《聖經》，基督教又何嘗不言孝敬父母，聶雲台對此亦有清醒認識：「十誠中固言順從汝父母之命矣，耶穌亦嘗以母托門徒矣，保羅亦以書教人順從父母尊榮父母矣」，但是，這並不能令聶雲台感到滿意。他辯駁道：「愛親，天性也，耶教徒未嘗不知其意，顧未注重耳。」⁹⁰換言之，基督徒以敬神為重，輕忽孝親，頗令聶雲台感到不滿。不唯如此，聶雲台甚至以孔子的孝友即為政，可以令天下歸仁，反忖基督教的慈善事業雖然貌似敬天事人，卻是捨本逐末。⁹¹

眾所周知，祭祖是儒教中國用來維繫其以血親紐帶為基礎的綱常倫理的一種重要的禮儀。但自基督宗教傳入中國以來，其禁止崇拜他神的誠命卻使得祭祖儀式成為基督教與中國本土文化之間最易引發衝突的問題。聶雲台對此自然非常關注，也許是出於某種宗教考慮，他對祭祖禮儀做過祛宗教化的解釋：祭祖為培養人們孝友之情，忠厚之德的最善方法，「祭祀祖先，又所以保存其孝弟之觀念。夫所為重祀祖者，非有取於黍稷馨香以求神福也，特不忍有死其親之心，故歲時伏臘必有供獻，事死如事生，事亡如事存，厚之至也。」⁹²這一解釋與明末來華耶穌會士利瑪竇的解釋頗為相似，即只賦予祭祖儀式以維繫孝道倫理的

89. 見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁332-333。

90. 見聶雲台，《宗教辨惑說》，頁8。

91. 同上，頁9。

92. 同上，頁7-8。

世俗意義，剝除其宗教崇拜的色彩。但是，聶雲台卻不斷聽到宣教的新教牧師告誡道：「必去爾主位，除爾拜跪，絕爾飯菜之供，禁爾香燭之奉，是皆虛偽，且得罪於天帝。若必欲紀念其先人，則供奉照相，獻以鮮花可矣。」從這一告誡中，可以看出，當時的新教對祭祖儀式有所妥協，並未禁止。但聶雲台認為，主位與照相、香燭與鮮花並無本質上的差別，牧師們在這一問題上斤斤計較，正說明基督教偏小狹隘、不知敬天事人之真諦與大本。⁹³對基督教「毀宗廟神主，廢祭祀，薄視其親」，⁹⁴聶氏多次表示憤慨。看來，新教中的禮儀之爭成了聶雲台論證其棄耶入佛之正當性的非常重要的論據。

3. 社會功效：中正平和對殘狠暴虐

在聶雲台追尋宗教真理的靈性歷程中，他不但注重宗教信仰對個人的功效，也非常看重一種宗教信仰對社會尤其是民眾道德生活水平的影響。

一八三一年，一位不到而立之年的法國人到美國考察其民主制度，不到一年後，他回到法國，潛心寫作，並於一八三五年出版了其成名之作《論美國的民主》上卷，這個人就是托克維爾（Alexis de Tocqueville, 1805-1859）。在考察期間，他看到，「作為世界上最自由和最有教養的民族之一的美國人，以極大的熱情履行宗教所賦予的義務」。他還看到，「法律雖然允許美國人自行決定一切，但宗教卻阻止他們想入非非，並禁止他們恣意妄為」。⁹⁵將近九〇年之後，步入不惑之年的中國實業家聶雲台赴美國考察，

93. 同上，頁7。

94. 《論教有義方》，載黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁6。同書頁110更指責基督教「教義每每使人涼薄所親」。

95. 托克維爾著，董果良譯，《論美國的民主》（北京：商務印書館，1996），卷上，頁342、339。

他同樣注意到基督教在美國無處不在，「美國以宗教信仰者之多着稱者也，教會募金最易，組織宏大，如基督教青年會之類，幾於到處皆有」，但是，他看到的是罪犯、花柳病人、瘋人院裏的精神病人，因此，他後來斷定：基督教對美國社會的「道德之墮落，無些微之補……所以然者，其政治、教育、宗教，唯知物質形式，而無精深高美之教義，為基本故也。物質文明以發展人類欲望為主，此適與中國克己之教義背馳」。⁹⁶顯然，聶雲台賴以進行比照的仍然是儒教和佛教。而稍晚在美國留學、後來成為新儒家的一代宗師的賀麟（1902-1992，1926年赴美留學）因觀察到美國小城中的工廠煙囪和教堂的塔尖而深入思考美國以基督教為基礎的精神文明和工業化之間的關係，並得出了如下結論：宗教改革後基督教中的倫理觀念，如勤勞、忠實、信用，實最適宜於資本主義工業化的社會，有助於工商業的發展。⁹⁷後來，在建構其新心學體系時，他還倡導吸收基督教的精華以充實儒家的禮教，希望儒家思想的新開展遵循哲學化、宗教化、藝術化的途徑邁進。⁹⁸這一事例突出地表明，聶雲台觀察西方社會、評判基督教的視角既不是現代自由民主主義的，也不是現代新儒家的，而是傳統的儒教和佛教之結合的產物。

聶雲台對基督教的社會功效的極端負面的評判並不限於美國，而是針對整個基督教文明世界的歷史與現狀的。聶氏撰寫過〈大糞主義〉一文，⁹⁹在揭露基督教的罪惡時，

96. 聶雲台，〈評美國犯罪之增加司法之黑暗〉，載黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁194-195。

97. 賀麟，〈認識西洋文化的新努力〉，載氏著，《文化與人生》（北京：商務印書館，1988），頁309。

98. 賀麟，〈儒家思想的新開展〉，載氏著，《文化與人生》，頁8-9。

99. 見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁11-28。

他可謂極盡其「醜人之醜」之能事，毫不留情地使用了「扒糞法」。

在聶雲台看來，基督教崇敬的上帝乃是嫉妒專橫之神，基督教的《聖經》公然教人仇嫉爭殺，凡尊基督教為國教者，其人民往往以感情為標準，以我見為從違，因而好戰尚爭。基督教教會不僅對社會道德毫無補益，而且在政治上罪惡昭彰。歐洲歷史上的殘酷紀錄，大多與教會相關。例如，羅馬舊教酷虐新教人民，基督教國家仇視回族人（十字軍以行道名義，興列國之師，攻打土耳其，戰禍綿延百數十年。近時西班牙、法蘭西連年與摩洛哥戰，亦以滅其國為志），英格蘭與愛爾蘭互相仇嫉，這些都是基督教教義的流毒使然：其教雖然以愛為標名，但又以記仇殺敵為倡導，對於異教徒先存一種非我族類之心，畛域之見，橫亘於中，牢不可破，¹⁰⁰因而貽害無窮，「惑世殃民」，「罪惡貫盈，澌滅之日已至」。¹⁰¹不唯如此，聶雲台還像二十世紀二十年代的非基督教運動健將一樣，憤然斷定，「我國喪權割地之條約，多與教會有關」，基督教乃「野心侵略者之武器」。¹⁰²相比之下，「佛教最盛之國，殺禍較少，而安樂太平，較有可稱」。「統世界言之，東方諸國，多受佛法之涵濡，其人民慧力較西方為高，德性較之為醇，而歷史上戰爭殺戮之酷，亦從來無若歐洲諸國之甚也。此悲智雙修之教義，確有效驗之證也。」¹⁰³

至此，我們可以將聶雲台所作的佛耶比較的結果概述為以下數端：基督教作為一種上帝教，其崇拜的造物主乃是「仇嫉殘殺卑劣愚妄之一人而已」，「耶穌口稱傳道，

100. 以上分別見聶其傑，《辟耶篇》，頁 57、55、56、46。

101. 見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁 333。

102. 引語分別見聶其傑，《辟耶篇》，頁 57、55。

103. 見聶雲台，《保富法》，頁 183。

而實則於身心性命之理無一言之」，¹⁰⁴即基督教沒有佛教和儒教的那種圓融通達、精深高妙的心性之學；基督教的聖愛是「泛言博愛，每易流於虛偽」，不如儒佛之仁愛，「有求仁之方，有為仁之法」；¹⁰⁵最後，「欺詐仇嫉之事，救主贖罪而後不稍減少；殺戮侵奪之事，耶教成立而後，日以增多。論寬大仁厚之美德，則西方奉耶教之民族，較我民有不及焉」。¹⁰⁶換言之，基督徒和以基督教為精神文明基礎的國家不如佛教徒和以佛教為文明基礎的國家平和中正。

四、結語

儘管聶雲台「國學有根底，科學有深究」，但他顯然不是一位可以載於史冊的思想家，毋寧說，就思想而言，他是一個深受儒教和佛教影響，既反對新學（指新文化運動以後在中國知識界獲得話語霸權的各種來自西方的思潮），¹⁰⁷又仇視基督教的普通的守舊的知識分子和實業家。但是，正因為如此，背教後回歸自己傳統的聶雲台對基督教的態度在中國人中才更具有代表性。

聶雲台的耶佛比較顯然缺乏在當今思想界大行其道的宗教對話精神，他使用的「扒糞法」與「各美其美，美人之美」的對話精神可謂大相徑庭。儘管他曾貌似平實地宣稱「各教皆自有其所長」，並略言「耶穌之真旨之可見者，略具於受魔試探，及登山寶訓之言」，因而承認「耶穌之

104. 聶雲台，〈佛化的基督教序〉，見黃夏年主編，《民國時期佛教文獻集成補編》，卷八十三，頁171。

105. 見聶雲台，〈宗教辨惑說〉，頁6。

106. 同上，頁13。

107. 聶雲台曾多次批評「新學家教人廢倫理」棄禮教，以求其所謂解放，發展個性。」語見〈論教有義方〉，頁6。

施教，本具中正平易、博大高明之旨趣者也」，¹⁰⁸但其耶佛比較中這種美基督教之美的言論不及千分之一，其論述絕大部分都集中於指陳基督教的荒誕悖謬、支離隘漏及其「惡貫滿盈」的罪惡之上。反思這種「扒糞法」之弊端的一種重要的思想資源，可見於當代宗教哲學家希克（John Hick）的以下論述：「事實是這樣的，你完全可以在另一歷史線索中指出種種惡，也可以在自己的歷史中同樣合理地指出與之不同卻大致相當的惡。我們必須把世界宗教看作巨大而複雜的宗教——文化整體，每一個宗教都是種種善惡的複雜混合體。這樣看待世界宗教時，確實會發現我們無法客觀地使各自的價值觀和諧一致，總是會偏這偏那。我認為，我們只能得出否定性的結論：要確立某個世界宗教獨一無二的道德優越性，這是不可能的。」¹⁰⁹當然，要求背棄了基督教、醉心於佛法的聶雲台達到這樣的「正見」，可能是一種苛求。

頗具社會學意味的是，聶雲台的棄耶入佛對研究個體的宗教選擇與其所謂資本之間的關係或許可以提供一些可資借鑒的資源。一些宗教社會學家認為，「社會資本由人際依戀構成」，「宗教資本由對於一個特定宗教文化的掌握和依戀程度構成」，「人們的宗教資本越大，他們就越不太可能改宗或改教」。¹¹⁰就聶雲台而言，在他接受傳教士駱威廉兩年的傳道之後，他對基督教的宗教知識、對教

108. 見聶雲台，《宗教辨惑說》，頁13-14。

109. 希克著，王志成，思竹譯，《信仰的彩虹——與宗教多元主義批評者的對話》（南京：江蘇人民出版社，1999），頁16。

110. 羅德尼·斯達克、羅杰爾·芬克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》，（北京：中國人民大學出版社，2003），頁148-151。筆者更傾向於採用揚納科內（Laurence Iannaccone）的宗教資本定義：宗教信徒所擁有的「與特定宗教有關的技能和經驗，它們包括宗教知識、對教會儀軌和教義的熟悉程度，以及與宗教同伴的友誼網絡」。轉引自方文，《學科制度和社會認同》（北京：中國人民大學出版社，2008），頁111。

會儀軌和教義的熟悉程度皆不可謂不深，¹¹¹他與宗教同伴的友誼網絡也不可謂不廣。換言之，他在那時積累的宗教資本是相當豐盈的。但是，他卻不惜捨棄這筆豐厚的宗教資本，改而皈依佛門。這表明，宗教社會學家們認為具有規律性的所謂「宗教資本越大，越不太可能改宗或改教」之說，至少在聶雲台這個案例中是難以成立的。究其原因，在於這種有關宗教選擇與資本之間的關係的所謂具有規律性的命題，忽略了一個至關重要的因素，這就是傳統。在中國這樣一個不太容易接受絕對排他的一神教的文明古國，人們心性結構中根深蒂固的宗教取向是「唯靈是信」，這種傳統在聶雲台的宗教選擇中可謂彰明較著。當然，在聶雲台自己重構的生平中，在他對自己的棄耶入佛的正當性的論證中，教義的因素似乎顯得更為重要，但我們從其對自己的人生際遇的反思性的痛悔中，分明可見聶氏信仰中讓宗教為自己服務的功利主義傾向。

聶雲台入主出奴式的宗教比較對漢語神學並非毫無意義。我們知道，基督教神學的演進與發展固然主要依賴於神學家們建設性的思想建構，但反教者的辯駁、背教者的反戈一擊未嘗不可為神學對自身的反思提供素材與問題，乃至影響神學的運思路向。聶雲台看似並不深刻的辟耶文字，至少提醒漢語神學界應該深思以下問題：如何處理恩典與自由意志、信仰與行為之間的關係，才能既不失基督教信仰之原旨，又不至於讓強調修身為本的中國人覺得基督教只信不行，乃至信行不一？如何在突顯聖愛的至上性的同時，又不讓喜好由近及遠推廣仁愛的中國人覺得基督教是在泛言博愛？如何對祭祖之類的中國禮儀給予統一且

111. 聶雲台自稱「予嘗深入該教（基督教）」，衡諸其衆多著述，此言並非誇大其辭。引語見聶雲台，《辟耶篇》，頁55。

不易激發中西衝突的解釋？如何反思基督教教義的聖潔與教會的罪惡之間的關係？等等，這些自基督宗教輸入中國後就一直糾纏着中國基督徒、亦令教外人士困惑乃至產生反感的問題，或許很難給出一勞永逸的最終的神學解答，但漢語神學界至少可以接受這些問題的挑戰，嘗試着給出較為令人滿意的、較為高明的神學闡述。聶雲台曾經這樣總結基督教在中國興辦教育慈善事業，傳行數百年，教堂以萬計，卻無可觀成績的原因：「吾國固有之教義中正平易、廣大圓融而深植於人心，不易為其淺陋偏小之說所動故也。」¹¹²為甚麼基督教的教義與神學跟佛教、儒教的心性之學相比，總是這樣一種淺陋偏小的形象？這些問題實在值得漢語神學界深思之和明辨之。教內人士或許會因當今中國基督教的快速增長而額手相慶，以為其原因正在於基督教教義高深誘人，而真實的原因或許正在於那道「中正平易、廣大圓融而深植於人心」的天然屏障式微無力了。一旦這道屏障伴隨着民族主義勢力和國學的復興而水漲船高，基督教教義是否又回歸那種「淺陋偏小」的形象？這似乎是個值得今人深思的問題。

關鍵詞：聶雲台 背教 耶佛比較 漢語神學

作者電郵地址：sunsy1965@gmail.com

112. 見聶雲台，〈宗教辨惑說〉，頁 14。

The Apostate Nie Yuntai's Comparison between Christianity and Buddhism and its Inspiration to Sino-Christian Theology

SUN Shangyang

Professor, Department of Philosophy and Religious Studies
Peking University

Abstract

As an important entrepreneur in the history of modern China, Nie Yuntai (1880-1953) converted to Christianity when he was 35 years old (1915). His conversion, which aimed primarily at national salvation as he recalled, is an achievement of an American missionary William Wirt Lockwood (1877-1936), not the result of reading Tolstoy's writings as Nie himself claimed exclusively when he reconstructed his autobiography after he apostatized his belief of Jesus Christ. He made many contributions to the Church and played a rather active and important role in works of YMCA. But due to his beloved wife's death in 1917 and his failure of business in 1924, he gradually became alienated and even hostile to Christianity. He finally defected from his belief of Christ in 1925 and converted to Buddhism, which reveals, as this article tries to argue, the characteristics of Chinese

religious belief, i.e. believing only on the basis of efficaciousness. In order to justify his apostate, he published many articles and books to criticize Christianity and appraised Buddhism. His comparison between Christianity and Buddhism is not one in the sense of academic study. He defined Christianity as a religion of God, an arbitrary and belligerent religion, and Buddhism as the religion of human mind, and inclusive and peaceful religion. He tried to argue that the former was a narrow-minded, superficial, crude religion and the latter a philosophically deep and exquisite one. He looked down upon the doctrine of "justification by faith alone" as an arbitrary and self-contradictory one, which, in his eyes, neglects the meaning of good works and the subjectivity of human kind in determining human ultimate fate. On the contrary, the teaching that human being can determine his own ultimate fate, which was the production of the fusion of popular Buddhism and Confucianism, satisfied Nie very much. Although Nie's comparison lacks of the spirit of the contemporary religious dialogue, it is rather instructive to the Sino-Christian theology, since it demonstrates, from a Chinese apostate, the significance of a delicate balance between faith and the works in Christian doctrine.

Keywords: Nie Yuntai; Apostate;
Christianity-Buddism Comparison;
Sino-Christian Theology