

# 晚清基督徒調適基督教與 中國文化的嘗試—— 王謙如的「超儒論」研究

張志偉

香港中央圖書館  
文獻徵集及研究部

Document Collection and Research Unit  
Hong Kong Central Library

## 一、前言

### (一) 調適理論問題

明清之際，入華傳教的天主教 (Catholicism) 耶穌會會士及中國天主教徒，為了調適天主教與中國文化（特別是儒家思想）的差異，便在傳教過程中創建了一些調適理論。後來，學者將他們在這方面的嘗試，歸納為「合儒」、「補儒」及「超儒」三種理論。「合儒」、「補儒」及「超儒」三詞最早見於清初中國天主教徒張星曜 (1632-?)<sup>1</sup> 所著

---

<sup>1</sup> 張星曜 (1632-?)，字紫臣，仁和人，約於四十六歲（康熙十七年，1678年）時受洗，取教名依納子 (Ignace)；八十三歲（康熙五十年，1715年）在杭州仁和為《天儒同異考》一書撰序及跋。鄭安德 (Chung Andrew)：〈天儒同異考題解〉，見鄭安德編，張星曜原著：《天儒同異考》（北京：北京大學宗教研究所，2000），頁1。另參方豪：〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，收氏著：《方豪六十自定稿》上冊（台北：台灣學生書局，1969），頁233～234。

的《天儒同異考》。<sup>2</sup>張星曜在該書分別收入三篇題為〈天教合儒〉、〈天教補儒〉及〈天教超儒〉的文章，並對「合儒」、「補儒」及「超儒」三詞作了一些介說。

首先，在〈天教合儒〉一文中，一位傳教士作出這樣的記述：「余生泰西，自九萬里來，心切傷之。援摺中國經書所載敬天之學，與吾泰西之教有同符者，一一拈出，顏曰《合儒》，梓以問世。俾人之見之，知東海西海，心理皆同。」<sup>3</sup>大意是指天主教與儒教的內容，都有一致的地方。第二篇文章〈天教補儒〉裡，張星曜斷言：「孔子非不至聖，但天生之聖，無禍福人之權，故有疏略處，必須天教補之也。」<sup>4</sup>張氏指出儒教本身有不足的地方，認為天主教可以補足其「疏略」之處。最後，張氏在第三篇文章〈天教超儒〉中嘗言：「試平心辨之，予既有儒教合天，天教補儒之說矣，今切思之猶未盡也。天教實有超儒之處，此天主親立之教，豈可與人立之教同類而並觀哉？」<sup>5</sup>張星曜認為天主教的信仰內容，實有超越儒家的地方。張氏的「合儒」、「補儒」及「超儒」的說法，成為不少學者討論明清期間天主教傳入中國時，樂於引用的解說模式，這種情況大有不脛而走之勢。<sup>6</sup>

<sup>2</sup> 李明暉：〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉，《人文學報》第20～21期合刊（1999年12月／2000年6月），頁168，注11。

<sup>3</sup> 張星曜：〈天教合儒〉，鄭安德編，張星曜原著：《天儒同異考》（北京：北京大學宗教研究所，2000），頁19。鄭安德認為此文是張與另一位傳教士合著的，並懷疑該傳教士就是文中提及的際南先生。鄭安德：〈天儒同異考題解〉，頁1。

<sup>4</sup> 張星曜：〈天教補儒〉，鄭安德編，張星曜原著：《天儒同異考》，頁39～40。

<sup>5</sup> 張星曜：〈天教超儒〉，鄭安德編，張星曜原著：《天儒同異考》，頁69。

<sup>6</sup> 如侯外廬主編：《中國思想通史》卷4，下冊，四版（北京：人民出版社，1992），頁1207～1226；梁家麟：《福臨中華：中國近代教會史十講》（香港：天道書樓，1988），頁26；董叢林：《龍與上帝：基督教與中國傳統文化》（北京：三聯書店，1992），頁63；孫尚楊：〈前言〉，收氏著：《基督教與明末儒學》，二版（北京：東方出版社，1996），頁8；論文方面有疏仁華：〈略論利瑪竇與儒學〉，《池州師專學報》第16卷第1期（2002年2月），頁93～95；疏仁華、楊東明：〈利瑪竇傳教問題瑣談〉，《井崗山師範學院學報（哲學社會科學）》第23卷第2期（2002年4月），頁34～37。

基督教 (Protestantism) 方面，學者研究晚清中國基督徒在回應儒家傳統的文化適應過程時，在既繼承又創新的原則下歸納出「合儒」、「補儒」、「富強」及「反儒」四種方向，並揚言它們之間有緊密連貫的脈絡可尋：

「合儒」成為調適的基礎，在這個基礎上，再進行「補儒」的工作。「補儒」則分兩方面：道德人倫上的補足，以及富強救國上的幫助。後者隨著儒學秩序的解體而日益受到重視；與此同時，一向以來聲音較微弱的「反儒」論亦在這種情勢下顯得更為激烈。<sup>7</sup>

筆者有興趣的是，在文化適應的過程中，究竟晚清基督徒有否如明清的天主教傳教士及中國信徒一樣，在「合儒」、「補儒」的基礎上，發展出一種「超儒」的論述？此外，調適理論不斷深化，這現象是否只是文化適應過程中內在脈絡發展的必然結果？與晚清的社會環境變遷有沒有關係？本文擬以晚清廣東禮賢會 (Rhenish Church) 王謙如 (1847-1907) 牧師作為個案，藉著梳理他在基督教與中國文化方面的反省，進一步釐清上述的疑問。

## (二) 王謙如生平簡介

王謙如，諱沾能，字炳堃，原籍廣東省東莞縣官涌鄉，1847年（道光二十七年）於香港出生。<sup>8</sup> 他的父親王元深 (1817-1914)<sup>9</sup> 在香港

<sup>7</sup> 邢福增：《文化適應與中國基督徒 (1860-1911)》（香港：建道神學院，1995），頁141。

<sup>8</sup> 本文有關王謙如的生平，除了特別注明外，皆參考自潘樂山：〈王謙如牧師傳〉，《德華朔望報》第1期（1908），頁23～26；麥梅生：〈王公謙如傳略〉，見王子傳、王達仁編：《王氏家譜》（香港：出版資料不詳，1954年重修），缺頁碼。王氏後人王志潔女士，最近亦修訂家譜，除更正部分資料外，更加入不少珍貴圖片，參王志潔編：《王氏家譜》，增訂版（達拉斯：編者自印，2003）。該書及文中筆者引用的《道原集》及《三教度緘》，均由她自美國寄贈，謹此一併致謝。家譜於研究中國基督教史的價值，早有學者提及，參羅香林：《中國族譜研究》（香港：香港中國學社，1971），頁123～155。

<sup>9</sup> 王元深為禮賢會首批入粵傳教的中國信徒，有關他的生平、歸信基督的經過及早期的傳道生涯，可參麥梅生：〈王公元深傳略〉，見王子傳、王達仁編：《王氏家譜》（香港：

加入了郭士立 (Rev. Charles Gützlaff, 1803-1851) 牧師創立的華人傳教組織「福漢會」(Chinese Union)，<sup>10</sup> 其後更受差派與來自德國的禮賢會傳教士，進入東莞、新安一帶傳教。<sup>11</sup> 因此，王氏從小即與兄長王煜初 (1843-1903)<sup>12</sup> 在禮賢會傳教士葉納清 (Ferdinand Genüher, ?-1864) 主理的傳教學校唸書，接受中國文化及西洋學問<sup>13</sup> 的訓練。<sup>14</sup> 1866年 (同治五年)，王氏於傳教學校畢業後，即調派至東莞一帶，協助傳教

出版資料不詳，1954年重修)，缺頁碼；王元深〈信道實錄〉，《萬國公報》VIII：362，冊三 (1874)，頁178a (總頁1733，下同)；〈歷艱險明證記〉，《德華朔望報》第2～3、5～15期 (1908) [該文後收羅彥彬輯：《禮賢會在華傳教史》(香港：禮賢會香港區會，1966)，頁104～128。編者有按語云：「此傳不僅為王公一人之傳記，實為我禮賢母會初期來華傳教之真實記錄。」(頁104)]

<sup>10</sup> 郭士立 (又譯郭實臘) 為德國荷蘭傳道會傳教士，1829年脫離教會作自由傳道。鴉片戰爭期間，郭士立曾任英人翻譯及主理戰事；自1843年8月起，更出任香港總督的華文秘書，現今中區的吉士笠街便是以其取名。有關郭士立的生平及他在香港的傳教活動，可參李志剛：〈郭士立牧師在港之歷史及其所遺中文資料〉，收氏著：《香港教會史研究》(香港：道聲出版社，1987)，頁67～77；李志剛：〈郭士立牧師在港創立的福漢會及其對太平天國之影響〉，收氏著：《基督教與近代中國文化論文集》(台北：宇宙光出版社，1989)，頁57～92；李志剛：〈郭士立牧師與中國信義宗教會之關係〉，收氏著：《基督教與近代中國文化論文集(二)》(台北：宇宙光出版社，1993)，頁75～103；又Jessie G. Lutz, "Karl F. A. Gützlaff: Missionary Entrepreneur," in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, ed. Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 61-87; Jessie G. Lutz and R. Ray Lutz, "Karl Gützlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union," in *Christianity in China: from the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1996), 269-91.

<sup>11</sup> 近代德國基督教傳道會入華傳教的概論，可參李樂曾：〈近代德國基督教(新教)傳教團在中國活動概論〉，《同濟大學學報(人文·社會科學版)》第三期(1994年9月)，頁69～73；李樂曾：〈近代在中國的德國基督教傳教團〉，《德國研究》第3期(1997年9月)，頁24～31；孫立新：〈從中西文化關係角度看19世紀德國新教的中國傳教〉，《文史哲》第5期(2003年9月)，頁40～47。

<sup>12</sup> 王煜初後來亦受聘為香港道濟會堂的牧師，他除了在學理上致力整合基督教與中國文化外，更身體力行參與不同的社會改良活動，並提出不少改革國家的建議。張志偉：〈王煜初牧師傳(1843-1903)〉，《近代中國基督教史研究集刊》第4期(2003年6月)，頁114～126。

<sup>13</sup> 王謙如說道：「余少遊西士之門，粗聞西土之學。」王謙如：〈王先生題序〉，《教會新報》VI：270，冊六(1873)，頁146b (2955)。

<sup>14</sup> 王氏入讀的學校，即所謂的「一人主理學校」(one-man school)，半天由塾師教授啟蒙課，半天由傳教士教授聖經及西洋知識。這種傳教學校在早期傳揚福音及訓練本地傳道人方面，均擔當極重要的角色。詳參梁家麟：〈基督教辦學歷史的回顧與反省——以廣

士進行傳道工作。1884年（光緒十年），王氏在福永獲按立為牧師。王謙如傳道以來，先後於近十處地方建立教會（1877年，新圍聖會；1879年，福永、東莞、新安；1881年，石家村；1886年，東莞；1895年，開逕背聖會；1896年，塘廈耶山；1897年，太平；1898年，香港；1902年；石歧；1906年，大良大欖），<sup>15</sup>對禮賢會早期傳道事工的開拓及發展有重要貢獻。1907年10月31日，王謙如在香港逝世。<sup>16</sup>

王謙如在傳道之餘，曾襄助花之安 (Ernst Faber, 1839-1899)<sup>17</sup> 牧師撰述《德國學校論略》、《教化議》及《馬可講義》等書。在傳道生涯中，王氏亦偶有參與省城教會及廣學會舉辦的徵文比賽，並且名列前茅；此外，亦時有在《萬國公報》（前身為《教會新報》）上發表文章。王氏早期探討基督教與中國文化方面的著述，只有一篇討論「上帝」一

---

東省的地區研究為例），收氏著：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997），頁121～156；另參梁家麟：《廣東基督教教育（1807-1953）》（香港：建道神學院，1993）。

<sup>15</sup>「計公之一生，手立聖會者幾近十處，雖天父恩賜之渥，而公之盡力事主，為主忠僕，亦於茲可見矣。」參麥梅生：〈王公謙如傳略〉，缺頁碼。王嘗云：「在中國傳道難於他處，因阻碍較多。語云：山大者石必多，中國地方之廣，人民之眾，甲於天下，阻力必盛，自然之勢……中國人傲心與猶太人相似，三千年前已開文運，書籍亦備；且孔子為其所恃，自以為智慧有餘。」王謙如：〈聖道入中國至今百年所成之功效說（丙午臘月莞城年會演說）〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》（香港：出版資料不詳，1909），頁62。

<sup>16</sup>「王謙如牧師廿五晚八點鐘在何妙齡醫院逝世，廿七日下午二點半鐘由西營盤德國育嬰堂發引安葬博湖林教會墳場，特此佈聞。光緒卅三年九月廿七日啟。」〈訃告〉，《華字日報》，微卷，1907年11月2日。

<sup>17</sup>花之安 (Ernst Faber, 1839-1899) 為著名德國傳教士漢學家，1858年加入禮賢會，曾修習神學及植物學；1864年赴中國廣東傳教，後脫離禮賢會加入同善會；1899年於山東病逝。王謙如對他的學問給予高度評價：「牧師以關西夫子轉作粵東經師，搜奇書於秦漢以前，倡絕學於宋唐以後，出經入史，本本原原，左圖右書，煙煙浩浩，韓子手披百家無其博洽，尼父身通六藝有此多才，當其尚論古今，縱談天下，可使洛陽少賈避其策論，眉山老蘇遜其筆鋒，其學問有如此者。」王謙如：〈送花之安牧師歸國序〉，《萬國公報》IX：117，冊五（1876），頁293a（3283）。有關花之安的生平及對中國的研究，可參孫立新：〈評德國新教傳教士花之安的中國研究〉，《史學月刊》第2期（2003年2月），頁45～54。令人欣喜的是，作者憑藉對德語的熟諳，使用了不少德文的原始資料；惟令人遺憾的是，在中文原始資料的應用方面，卻是乏善可陳。這亦是其他從事德國傳道會研究的中國學者的通病，參本文注11。

詞翻譯的文章；<sup>18</sup> 其餘則主要是一些議論時政、<sup>19</sup> 考據研究<sup>20</sup> 及人物介紹<sup>21</sup> 的文章。直至二十世紀初，即王氏晚年，他才憑藉數十年來對中國文化的認識，以及對西洋文化的了解，開始有系統地整理及研究基督教與中國文化的關係，其晚年著作《耶儒月旦》<sup>22</sup> 及《三教度鍼》<sup>23</sup> 堪稱這方面的代表作，亦成為本文論說的主要依據。此外，他在《教會新報》及《萬國公報》上發表的文章，及後人為他整理的遺稿《道原集》等，亦為彌足珍貴的資料。<sup>24</sup>

<sup>18</sup> 王謙如：〈徽號議〉，《萬國公報》X：474，冊七(1877)，頁325a～328a(4573～4579)。

<sup>19</sup> 如王謙如：〈擬閱英東力除鴉片貿易會告白論〉，《萬國公報》X：454，冊七(1877)，頁43b～44b(4036～4038)；王謙如：〈擬鄉禁吸食洋煙策〉，《萬國公報》X：455，冊七(1877)，頁61a～61b(4071～4072)。此外，另有多篇議政文章，茲不盡錄，收王謙如著、麥梅生校刊：《道原集》，頁15～29。

<sup>20</sup> 如王謙如：〈活字版考〉，《教會新報》IV：161，冊四(1873)，頁59b～60a(1582～1583)；王謙如：〈釋教東來考〉，《教會新報》IV：162，冊四(1873)，頁64a～64b(1591～1592)〔該文後收王謙如著，麥梅生校刊：《道原集》，頁46〕；王謙如：〈書籍考〉，《萬國公報》IX：117，冊五(1876)，頁293a～294a(3283～3285)；王謙如：〈續書籍考〉，《萬國公報》IX：118，冊五(1876)，頁308b～309b(3314～3316)。

<sup>21</sup> 如王謙如：〈葉牧師行述〉，《萬國公報》VIII：362，冊三(1874)，頁167a-167b(1707～1708)；王謙如：〈李允明先生傳〉，《萬國公報》VIII：373，冊三(1874)，頁320a～320b(2011～2012)；王謙如：〈送花之安牧師歸國序〉，頁292b～293a(3282～3283)。

<sup>22</sup> 王謙如：《耶儒月旦》，四版(上海：廣學會，1909)，藏上海圖書館。潘樂山說：「〔王謙如〕近著《耶儒月旦》，已登《萬國公報》。」潘樂山：〈王謙如牧師傳〉，頁25；陳永牛亦說：「其〔王謙如〕《耶儒月旦》，先登《萬國公報》，後刊於廣學會，中西流傳不祇洛陽紙貴，聲譽遍重五大洲矣。」陳永牛：〈道原集序〉，見王謙如著，麥梅生校刊：《道原集》，頁2。然而，筆者遍尋《萬國公報》卻未發現曾將之分期刊出；由於二人均異口同聲指該文已登《萬國公報》，且確鑿指出「後刊於廣學會」，故二人的說法可信性甚高。筆者推斷二人所言的「登」，是指已為《萬國公報》所進用，後或由於篇幅較長的關係，廣學會特以專刊形式於1908年出版。參雷振華(George A. Clayton)纂：《基督聖教出版各書書目彙纂》(漢口：聖教書局，1917)，頁51。

<sup>23</sup> 王謙如：《三教度鍼》(香港：出版資料不詳，1910)。此書原分多期刊於《德華朔望報》，見第55期(1909)，頁11～14；第56期(1909)，頁7～12；第57期(1909)，頁7～10；第60期(1909)，頁11～14；第61期(1909)，頁9～12；第62期(1909)，頁1～2；第63期(1909)，頁9～12。這七篇文章後以專集出版：「按本書已分期印完，不日將此書全版用書紙加印五百本，裝釘成書。」〈本報披露〉，《德華朔望報》第63期(1909)，頁12。

<sup>24</sup> 王氏的著作並不止於這幾種，惟年代久遠，部分已失佚難得。「謙如王牧師……著作林立，如《宅墓銓真》、《真理課選》等，已行於世……尚有《福音廣義》、《雅各講

本文欲論說的是，王謙如在疏理基督教與中國文化時，採取的是「超儒論」的進路，具體方法則是透過平行比較儒家傳統與基督教的優劣，以達到「卑儒尊耶」的目的，從而勸說中國人歸信基督信仰。筆者認為，從中國基督教史的角度看，王謙如在「超儒論」方面的探討，不僅有助我們在現有的研究基礎上，能更有系統及深入地了解個別晚清基督徒對中國文化的思考和反省；<sup>25</sup> 而且，對於我們開拓中國基督徒家族的研究<sup>26</sup> 亦不無裨益；此外，從近代中國思想發展而言，亦從側面折射出中西文化激盪過程中思想光譜的不同面相。

---

義》，未梓，其餘散失甚多。」陳永牛：〈道原集序〉，頁1。另有一則資料曾提及《宅墓銓真》一書，「中國人以禍福由於風水，令人不信賴上帝，致寶藏不敢興，道路不敢築，國之貧乏，實由於此。傳道人著有《堪輿問答》、《宅墓銓真》，力辟風水之妄。」王謙如：〈聖道入中國至今百年所成之功效說（丙午臘月莞城年會演說）〉，頁64～65。

<sup>25</sup> 費正清 (John King Fairbank) 說：「我們對於中國信徒群體的成員及影響，仍然是一無所知。」John King Fairbank, "Introduction: the Place of Protestant Writings in China's Cultural History," in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, ed. Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank (Cambridge, Mass.: Committee on American-East Asian Relations of the Dept. of History in collaboration with the Council on East Asian Studies / Harvard University, 1985), 3；施其樂 (Carl T. Smith) 牧師亦說：「〔中國基督教會研究〕是否應該將故事的重點放在中國人的一方？」他又說：「究竟中國信徒來自哪些社會及經濟群體？基督徒的身分如何影響他們與非基督徒的關係？他們是否變得較為西化？他們的社會經濟地位有否改變？他們與傳統文化有多嚴重的疏離？」Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1985), Preface, xi.

近年隨著學者的研究取向由傳教史 (mission history) 轉向教會史 (church history)，已改善了對中國信徒研究的忽視。參 Philip Yuen-sang Leung, "Mission History versus Church History——The Case of China Historiography," *Ching Feng*, vol. 40, no. 3-4 (1997), 177-213。

<sup>26</sup> 本文可視為筆者所撰〈王煜初牧師傳(1843-1903)〉一文的姊妹篇；目前只有香港的關元昌一家，從事有關中國基督徒家族的研究。參關肇碩、容應莢：《香港開埠與關家》（香港：廣角鏡，1997）。

## 二、天（道）、人（道）之分

王謙如的整個「超儒論」，無疑都是在基督教與儒教<sup>27</sup>思想的主線上作討論。然而，要是綜觀王的著述，當可發現整個論說的前提，乃是建基在「天道」與「人道」的分野之上。

### （一）評儒、釋、道三教

雖然晚清的反教言論，主要是來自儒者的攻訐，但王氏在疏理基督教與中國文化的關係時，並不僅以儒家思想作為對話的對象，而是將整個討論提升至中國傳統主流文化中的儒、釋、道三教的基點上，作為與基督教進行比較廣泛及一般性討論的起點。

王氏對中國歷來三教並行作了一個提問：「佛老之為教，虛無寂滅，而未有美名。儒教切於日用，又為國家所取士，則宜儒教獨隆，而釋道不得逞其說。乃自周秦以來，與儒鼎足而三，其何以故？」<sup>28</sup>他認為三教過去能在中國並行不悖，其實並不在於它們的道德教化內容有任何過人之處；相反，正因為三教在道德教化內容方面各有缺憾，必須彼此互相依存，才能夠充分說明中國歷來為何存在三教並舉的歷史現象：

夫中國教化歧而三，不能衷於一者，以三教均有缺憾。蓋儒言倫常日用，祇得道之中，而失前後；釋言善惡因果，祇得道之後，而失前中；道言反性歸真，祇得道之前，而失中後。昔人謂儒釋道之在中國，猶鼎足著地，缺一必傾。<sup>29</sup>

他認為儒、釋、道三教的教化內容，均有不同的側重點，亦各有強、弱的地方；恰巧的是，三教各自不同的強、弱處，在中國歷史發展的過程中卻能互相補足，在「協同效應」(synergistic effect)的作用下，合而成為傳統中國道德教化中的三大支柱(鼎之三足)；這亦從側面說明了

<sup>27</sup> 王氏所說的「儒教」，是指據儒家經典而推衍的生活倫理及政治秩序。他說：「儒之為教，胚胎於五帝，而著於堯舜，論其文則詩書易禮；其事則君臣父子；其措施則禮樂刑政製作，是儒教立教之本。」參王謙如：《三教度鍼》卷1，頁2。

<sup>28</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁4。

<sup>29</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁1。



歷來儒、釋、道三教漸趨「合流」的因由，故王謙如說：「使儒教無缺，何釋道得以盛行，雖儒士亦為所變；釋道教無缺，何儒道得以盛行，雖釋道亦為所變，此事理之顯而易見，有不能為三教諱者。」<sup>30</sup>

王氏嘗以宏觀及微觀兩方面探討儒教的「不能」，如何為佛、道二教的興起提供合適的土壤，作進一步的申論。首先，從宏觀的角度而言，他認為儒教有適切性及時效性兩大毛病：

三代上人民渾噩如童蒙，儒教政治之道，正合其時。春秋以後，人民機巧，有如成才，獨言倫常日用之道，不合時宜。釋道放言高論，適逢其會，故群起趨之。釋道不宜於三代之前，儒教不足於三代後，時為之也。春秋戰國，當儒之衰，釋道之興，此三教交互之一關鍵。<sup>31</sup>

王氏認為儒教自身的特點（倫常日用），限制了她在不同時代中，在受眾身上所能起的適切作用。其次，儒教不能與時俱變，使她在不同受眾身上所發生的作用，帶有一定的時效性。

從微觀的角度而言，王氏認為儒教未能就宇宙人生的不同問題，提供令人滿意的診斷及處方，例如在悔改赦罪的宗教渴求方面，佛教卻正填補了儒教這方面的不足，他說：

孔子言獲罪於天無所禱，釋氏禮懺誦經，可以解罪消災，人情亦欲求福免禍，一聞是言，則趨之若鶩。韓子曰：「焚頂燒指，百十為群，解衣散錢，自朝至暮。」因儒書缺於赦罪之理，故釋道得以猖狂若斯也。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁1。他在另文又說：「因賞罰之道儒教未明，故釋道二教乘其隙而入，反得盛行，今三教混雜，互為相依，無他皆有所缺也。」王謙如：〈論二教之道〉，收氏著：《耶儒月旦》卷2，頁59。

<sup>31</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁5。他在另一處論及靜修時，亦談及同樣的問題：「夫儒教庸德庸言，似近於靜，而學儒必以動。《中庸》三達德，而智勇居其二，智勇動者事也。釋道索隱行怪，似近於動，而學釋道必以靜。蒲團面壁辟穀，靜者事也。儒以動，釋道制之以靜，故與儒相犄角。顧三代上多畸人烈士，以人多好動也；三代以下平平無奇，以人多好靜也。此釋道勝儒之一故，以合其時。」王謙如：《三教度鍼》卷1，頁9。

<sup>32</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁7～8。

又例如有關人離世後的終極賞罰問題，儒教亦無法為人之必須行善提供理據：

道家言感應，以尸解飛昇，長生自在，金殿玉闕，為行善之賞；釋氏言因果，以輪迴地獄，為作惡之罰，雖其說妄誕，立論高於儒。今世賞罰，原是不齊，使無身後之賞罰，為善者其難之，天理亦不公。<sup>33</sup>

值得追問的是，雖然儒、釋、道三教各有不足之處，卻能夠長期互相補足，拱衛整個傳統中國文化，那麼中國人為何不能蕭規曹隨，繼續奉之如儀？他說：

夫天不可有二日，民不可有二王，所以統於一而有專屬，國亦不可有二教，乃中國三其教，豈不紛紛，使三教界限截然，不得而混，儒則純儒，釋道則純釋道猶可，乃以一人而從三教，朝儒而暮釋道，此三教所以日壞；且不第三其教，更有術數一門，如風水等，非儒非釋非道，另標一格，中國人信之，甚於三教，如此混雜，焉得不敗。<sup>34</sup>

王氏在這裏借用了《禮記》中「夫無二日，民無二王」的說法，訴諸中國傳統「大一統」的思想，指出正如國家必須歸於一統，一個國家同樣必須歸於一個宗教。職是之故，「一國一教」是天經地義及理所當然的事情，相反三教並存只會令各教日趨敗壞；尤其是中國人在儒、釋、道三教以外，更崇信風水等術數，且有超越前三者之勢。<sup>35</sup> 王氏認為在各種信仰紛陳並舉的局面下，中國的國運豈能不走向下坡呢！

<sup>33</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁9～10。

<sup>34</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷2，頁13。

<sup>35</sup> 他說：「華人先從儒教，見無功效，轉而從佛老，見從佛老亦無效，轉而從術數。」王謙如：《三教度鍼》卷2，頁14。

## (二) 三教均為道之一端

王氏對中國三教並行的歷史現象作出批評，從一般的理論角度論析其中的不合理後，嘗試進一步進入更深入的層次，在「天道」與「人道」這個分析框架下，論說三教作為「人道」的不足及本然限制。他說：

道本無窮，非筆墨所能罄，亦非吾人所能悉也，然道之要者可分為二，曰天道，曰人道，人道即三綱五常之道，儒教與聖教所錄，其大較亦多相同，不必深辨。天道者即天行之於人，而人何能盡人合天，此儒道與聖道所言，淺深全缺，不能無辨。<sup>36</sup>

王氏認為仔細疏理清楚「天道」及「人道」這兩個概念的關係，是至關重要的事情。他指出「天道」即由「天行之於人」的「聖道」，亦即是基督教；至於「人道」，則是指「儒教」所言的「三綱五常之道」。他認為兩者的差異不僅在於「量」(淺或深)的方面，更重要的是在於「質」(全或缺)方面的迥然不同。<sup>37</sup>

上文提及，王氏認為三教均只能涉足「道」<sup>38</sup>的其中一部分，他嘗試以儒教作為例子，進一步揭示道(三教)外有「道」的事實：

儒以製作開教，未嘗不是，當知此為道之一端，非道之全體，若以儒之外無道則大謬；且夫人之智慮有限，而道理無窮，不獨儒教不能溯厥委而竟厥原，即釋道二教，探蹟索隱，亦莫能中道之肯綮。以道之原出於天，以人言地，尚不能得其了義，況以之言天乎？三教立說，由人意臆度，與時轉移，故駁雜不純，獨由天默示之道，為千古不易。後賢當知天人之分，而審其要理也可。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 王謙如：〈論二教之道〉，頁29。

<sup>37</sup> 他在另文說：「孔子之道由人而來，耶穌之道由聖神默示而來，源頭既不同，功效亦異。」王謙如：〈論孔子與耶穌何異〉，收氏著：《耶儒月旦》卷4，頁121。

<sup>38</sup> 王氏認為「道」是人安身立命的根本，他說：「經為載道之言，道之於人，甚於菽粟，不能一日離者。所謂道也者，不可須臾離也。」王謙如：〈論二教之經〉，收氏著：《耶儒月旦》卷1，頁26。

<sup>39</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁2~3。他在另文說：「儒士域儒道以自封，以為六經之外無性道，八股之外無文章，以西學為不屑，以《聖經》為異端。」王謙如：〈救世教訓〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁11。

這段說話為理解王氏對「天道」與「人道」的表述的重要言論，值得仔細玩味。王氏在這裡指出，儒道之外其實另有「天道」，儒道的內容只不過是「天道」的其中一個部分而已，佛、道二教的情況亦然。事實上，他認為儒、釋、道三教均是徹頭徹尾的「人道」。

王氏更進一步指出，「天道」既源出於天，其道理在本質上自然與「人道」有一道不能逾越的鴻溝，以人有限的智慧去言說「天道」的奧妙，不僅是扣盤捫燭，更是瞎子摸象。王氏說：「蓋嘗論之，道之為體甚大，彝倫不過得道之一體，非謂彝倫可以盡道，修齊治平，是道之顯著，非道之究竟。」<sup>40</sup> 他認為儒家的修齊治平之道，只不過是談及「天道」中最顯而易見的部分，與「天道」中的「究竟」作比較，仍是不可以道理計，正如他所說：「閑嘗綜覈儒經，旁稽儒道，其所言者，世道而已，人道而已。」<sup>41</sup>

此外，王氏亦指出作為「人道」、「世道」的儒、釋、道三教，其實是按照人的需要、想法而創造和投射出來。他指出在三代以前，三教根本並不存在：「中國三代之上，一道同風，無分門別戶。自東周以後，始有三教之名，即所謂儒、釋、道之教是矣。」<sup>42</sup> 王氏認為儒、釋、道三教既是由人所臆測出來，內容自然有所缺欠，解說捉襟見肘，可謂自不待言。同時，三教為了回應不同時代產生的新問題，歷年內容不斷轉變，便更不足為怪了，他說：「天下無不弊之法，亦無不變之道（非指天道），以二者皆由人意而立，一法立，一弊生，亦一道立，一弊生，此人道所以多變。」<sup>43</sup> 王氏認為「人道」的先天不足，是其本然限制所使然，亦是不能改變的客觀現實。

---

<sup>40</sup> 王謙如：〈論二教之道〉，頁 66。

<sup>41</sup> 王謙如：〈論二教之道〉，頁 65。他在另文說：「人道之要者，曰修己，曰治人。修己之道，無過於正心修身；治人之道，無過於齊家治國，擴而充之，至於平天下。」王謙如：〈救世教訓〉，頁 1。

<sup>42</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷 1，頁 1。據他在一篇文章的考證指出，佛教傳入中國可以追溯到周朝。王謙如：〈釋教東來考〉，頁 64a ~ 64b (1591 ~ 1592)。

<sup>43</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷 1，頁 3。

### (三) 基督教為道之全體

要是儒、釋、道三教作為「人道」必然存在的本然限制，是不為人的意志所能轉移的人間定律，那麼究竟人間有沒有無所不包、本然自足的全備之「道」？王氏指出，人間確有全備之「道」，但惟有在基督教信仰（經典）中方能找到：

儒、釋、道三教之書，由人意而立，故其道駁雜。《聖經》一書，由聖神默示而來，故其道純全。三教中所長之道，在《聖經》已括之，聖經所言之道，為三教所無（如論上帝造人物、末世復生，救主救世之道）。<sup>44</sup>

在「天道」與「人道」存在嚴重落差的前設下，王氏指出三教的經典，既都是按人的意思建構出來，內容自然滿有瑕疵；然而，基督教的經典——聖經，卻由上帝親自默示而來，既包含三教各自的長處（「道」的前、中、後端），且更出類拔萃、勝人一籌。首先，他從「上帝造人物」方面申論說：

釋氏愛生，老莊齊物，因不識人物之分，視人之形色，為物之形色，謂人之下者死為畜，畜之上者可轉而為人，置人之神於何處？置天性於何處？儒教亦不明人之所以為人，而謂人之勉有所棲宿而立主，有所憑依而為尸，又下人之神與佛老將毋同，因不識上帝之像耳！<sup>45</sup>

他認為三教將人比喻禽獸，既污穢、扭曲了人的尊嚴，更不明白人本來的尊貴處，是在於擁有上帝的形象：

夫人有上帝像，所以不同禽獸泯滅，身雖死，末日可復生，神魂雖暫離身，末日可再合，此人所以為萬物之靈，在今世不獨飲食居處畢乃事，而有人之道存，即葆上帝所賦之像，玷其像則有刑，三教不及此，故昧昧然而生，寂寂然而死。<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷3，頁15～16。

<sup>45</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷3，頁18。

<sup>46</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷3，頁18。

王氏進一步從「末世復生」的角度指出，在末日的時候，信仰上帝的人的身體可以復活，這亦正是人具有上帝形象，而與禽獸大相逕庭之處。相反，信仰三教的人，不能充分掌握人的生、死問題，最後只會混混沌沌的虛度此生。

至於「救主救世」方面，王氏指出聖經說道世人皆有「原罪」：「《創世記》言元祖從魔鬼之誘，違上帝之命，罪惡於是乎入世。自原祖犯罪，貽累子孫，今人莫不有原罪。」<sup>47</sup> 既然人皆有罪，世人有何出路？他指出解決「原罪」的不二法門，是靠賴救主耶穌的救恩：

天下無一教能救人免刑，因無一救主；惟福音之道能之，因有耶穌為之救主……憫人犯罪，當受嚴刑，於是降世為人，代人受所當受之刑，守人所未守之法，其功可以蓋人愆，其權可以救人靈。《聖經》一書，無非發明此救主之奧，此理出乎人之意表，舍此別無救主，故謂福音之道，以其加人永福，三教能加人永福否乎？<sup>48</sup>

王謙如認為基督教傳講的主要信息，無非是聖經所述的救主代人受罪，使歸信者得享「永福」的道理，這是基督教與三教所不同，而又最獨特的地方。他認為，這亦是聖經較諸三教經典最為過人之處，他在另文說：「各教之經，皆瑕瑜互見，無一完經，不獨儒教之經為然，各教之經，由人智所撰，人智有所不足，故有錯誤，惟《聖經》為全璧，以其由聖神默示，所以高出各教之經之上。」<sup>49</sup>

王氏反覆論說，旨在說明三教的創立是憑藉人的意思，充其量是全備的道的一端，「僅能知蹄涔之一勺」，終究無法與基督教顯明「天道」的「全體」同日而語。王氏說：「天下無一教能明上帝之全體大用，以皆由人意蠡測。獨耶穌一教能之，以其由上帝垂示。」<sup>50</sup>

於此王氏申明，基督教既是「天道」的壟斷者，亦是唯一的供應者。

<sup>47</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷3，頁20。

<sup>48</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷3，頁21～22。

<sup>49</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁25。

<sup>50</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷3，頁17。

### 三、卑儒尊耶

#### (一) 平行比較

王氏確立了「天道」及「人道」的理論前提後，再著意將儒教與基督教加以比較。他所寫的《三教度鍼》，書雖名為「三教」，但書寫時卻偏重儒教，他解釋：「儒為中國本教，故特舉儒教之缺，為釋、道所乘，而臚列之。」<sup>51</sup> 他這種論說取向，最早可以上溯至1904年所寫的〈救世教訓〉一文。該文分〈正心論〉〈修身論〉〈齊家論〉〈治國論〉〈平天下論〉五題，用他的說法：「將儒經、《聖經》二教之道相提並論，庶知高下，示所從違，不至躊躇莫決也。」<sup>52</sup> 該文在甲辰年（1904年）省城教會擬題徵文比賽中取列二名，其論說模式可視為日後所著《三教度鍼》及《耶儒月旦》的濫觴。

這裡特別以《耶儒月旦》一書作例子加以說明，該書可謂這種論說取向的代表作。在論述的手法上，王氏既無意藉儒教與基督教的比較，以說明兩者有不少共同的地方，並不存在必然的矛盾（「合儒論」）；亦不嘗試在肯定儒教的重要價值時，強調基督教可以作出的補充性貢獻（「補儒論」）。他在該書處理儒教與基督教關係時，採用的方法是將兩者不同方面的內容平行並列，再作全方位的比較。正如《德華朔望報》在該書出版時介紹說：

此書乃禮賢會華牧王君炳堃謙如所著，詳論耶儒兩教經書，及道德教化，互相比較，熟得熟失不俟著蔡，可判然矣。其卷一論二教之經，分按儒經聖經；卷二論二教之道，分按二教言創造、言善惡、言賞罰等道；卷三論二教之教化，分按二教之國之政治得失、之人格高下、之公益多寡、之民生貧富、之地方治亂、之學問興衰、之地方廣狹；卷四論孔子與耶穌何異，分按孔耶之家世、之誕生、之童年、之歷史、之末後，終則以孔耶合論為總結。<sup>53</sup>

<sup>51</sup> 王謙如：《三教度鍼》卷1，頁1。

<sup>52</sup> 王謙如：〈救世教訓〉，頁1。

<sup>53</sup> 〈新書特啟〉，《德華朔望報》第7期（1908），頁8。

茲整理該書目錄如下（\* 節數編號為筆者附加）：

### 《耶儒月旦》目錄

卷數	章	* 節
卷一	論二教之經	1. 論儒教之經 2. 論耶穌教之經
卷二	論二教之道	1. 論儒教言創造之道 2. 論聖經言創造之道 3. 儒經論善惡之道 4. 聖經論善惡之道 5. 論儒經言賞罰之道 6. 論聖經言賞罰之道 7. 論贖罪之道 8. 總論二教之道
卷三	論二教之教化	1. 教化提綱 2. 觀從二教之國政治得失 3. 觀從二教之國人格高下 4. 觀從二教之國公益多寡 5. 觀從二教之國民生貧富 6. 觀從二教之國地方治亂 7. 觀從二教之國學問興衰 8. 觀從二教之國地方廣狹
卷四	論孔子與耶穌何異	1. 孔子先世 2. 耶穌先世 3. 孔子誕生 4. 耶穌誕生 5. 孔子童年 6. 耶穌童年 7. 孔子歷史 8. 耶穌歷史 9. 孔子沒世後 10. 耶穌升天後 11. 孔子與耶穌合論



從上表可見，全書的結構系統清晰，有條不紊。王氏先行擬定幾個分題，然後再細分為不同的子目錄，逐一並列鋪陳，加以比較。他在比較兩者不同的項目時，往往先提出儒教在該方面的不足及缺點，然後轉從基督教的角度指出，基督教既不存在儒教在該方面的弊端（沒有這方面的毛病，亦即較她優勝）；同時，又指出在同一方面的內容，即或是儒教能解決其內在的流弊，在層次上與基督教比較起來，仍是望塵莫及和瞠乎其後。筆者以為王氏採取這種論說手法，目的是向讀者清楚鋪陳、展示兩者的內容，讓讀者一目了然，易於掌握他欲表達的信息——基督教與儒教孰優孰劣，他說：「……苟潛心玩索，互相校勘，則知二教之道，孰為得失，當遵何道為正，是所望閱是篇者。」<sup>54</sup>

王氏以兩個明顯的論說手法，具體比較儒教及基督教的分別：首先，在討論中國文化方面，廣為應用他擅長的考據研究方法，透過旁徵博引，達到正本清源，澄清及論證事實的效果；其次，在對照中西文化的不同情況時，往往採用全稱命題 (universal proposition) 的方式來論證，簡單處理繁複的歷史文化現象。

## （二）正題：儒教的不足

礙於篇幅的關係，這裡特別以卷一〈論二教之經〉作為這種論說手法的分析個案。王氏在該部分的論說方法是，先確立儒教經典的不足為「正題」(thesis)，提出針對該問題的有關論點，附以詳盡的考證或論說，從而論證有關的說法。

王氏憑藉個人對中國古籍的嫻熟，<sup>55</sup>對歷來整個儒教傳統中經典傳注蕪雜的問題，予以一針見血的批評。他說：「三教之書以儒為多，

---

<sup>54</sup> 王謙如：〈論二教之道〉，頁29。「〔《耶儒月旦》〕洋洋五萬四千餘言，皆引經據典，並非故為臆度，妄嘗丹黃，洵為二教中人之指南針，故人當各手一本，以決趨向。」〈新書特啟〉，頁8。

<sup>55</sup> 王氏曾撰文就歷朝以來皇家編書的數量作詳細統計，參王謙如：〈書籍考〉，頁293a～294a (3283～3285)；王謙如：〈續書籍考〉，頁308b～309b (3314～3316)。他在後文結論時說：「士生當代得逢方策大觀，以資蒐羅研討，何幸如之。」頁309a (3316)。

但其多者在註解之紛歧，非在本經之浩繁也。」<sup>56</sup> 他嘗以《十三經》為例，指出打從兩漢以迄唐宋以還，每經的箋注不下數百家，經卷亦逾數千種，且未計算陸續加入的刻本；他評論說：「其中意義相同者固多，而意見紛歧，互相排斥者，亦不少。雖取士惟朱註是遵，而後人排斥朱註，層見疊出，聚訟紛紛，莫衷一是，欲遵經，不亦戛戛乎其難哉！」<sup>57</sup>

除了箋注蕪雜的問題外，一樣教人驚訝的是，經典刊本不一的情形同樣嚴重：「又不第傳註紛歧已也，即經傳各刊本，亦不能劃一」。<sup>58</sup> 王氏指出只要翻閱《十三經》的校勘記，刊本不一問題的嚴重性便不說自明。他進一步指出，後世雖有人將此問題歸咎於秦火之厄，但他認為這說法亦是說不過去：「不觀《易》固全書，未經秦火，豈純然無間乎？」<sup>59</sup> 他不禁慨嘆說：「觀姚際恆《古今偽書考》一書，見十三經多偽書，何得據偽書以為要典？何經是真？何經是偽？亦殊難定論也。」<sup>60</sup>

王氏接著用了相當的篇幅，逐一考證《十三經》的源流演變，他引經據典，旁徵博引，以證其中的謬誤、不足之處。王氏以歷史最悠久的《周易》為例，縷述《周易》打從伏羲以降的嬗變，繼而指出該書自漢以來各家注本的駁雜情況：

漢時說《易》者分三家：曰田何《易》、曰焦贛《易》、曰費直《易》，至魏王弼註出，諸家皆廢；然范甯斥之，謂其雜以異端之說，罪浮於桀紂，傳《易》者至宋時有一百四十家，為諸經之最，唐孔穎達疏，《易》宗弼注，至宋李鼎祚又排王弼，而宗鄭康成，至朱子作《本義》、《啟蒙》二書，為世所宗云。<sup>61</sup>

<sup>56</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁1。

<sup>57</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁1～2。

<sup>58</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁2。

<sup>59</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁2。

<sup>60</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁2。

<sup>61</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁3。

接著王氏引經據典，指出現時士子所讀的《易》，和原初的版本已是千差萬別：

《咳餘叢考》錄，《易》未遭秦火，為全書；然其中闕文衍文不一而足，漢文帝時《易經》所存，惟象、象、辭繫、文言；至宣帝時，得全《易》上之，內說卦，中下二篇，污壞不可復識，遂亡其二，後人以序卦、雜卦，足之。今之《易經》，非古之全文也。<sup>62</sup>

他在對《十三經》逐一考證疏理以後斷言說：

曆觀儒經，無一完全，非錯亂，即殘缺，其中罅隙百出，大半多後人偽託，先王大道，其存者有幾？士生經籍混淆之後，何得抱殘篇以為不刊之典，奉偽書以為先聖之言。當知今之儒經，僅存湮漫之餘，大義微言，半付洪爐巨厄。<sup>63</sup>

王氏憑藉個人對國學的熟諳，特別對浩如煙海的中國典籍舉重若輕的掌握，<sup>64</sup>再配合同時代考據研究的學風，毫無保留地攻擊儒教典籍的真確性。

他在結論時指出：「他山之石，可以攻玉；他教之經，有可以羽翼儒書，發明大道者，何妨取而印證之？」<sup>65</sup>這裡所指的「他教之經」，當然是指基督教的聖經。

<sup>62</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁4。

<sup>63</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁18。

<sup>64</sup> 禮賢會傳教士在傳道工作上對國學的重視，於此發揮重要的影響。王謙如說：「公〔葉納清〕聰穎絕倫，博極群書，教授生徒，為儲傳道人才起見，從游者百餘人，思在中國傳道，理雖足而言之無文，不可以行遠，故豐贄幣延名士，課徒以文字……」又說：「公〔葉納清〕自通中土典籍，與人辨道，援經據史，雖宿儒亦不過……」王謙如：〈葉牧師行述〉，頁167a (1707)。他在另文又談及，花之安牧師認為「勸人以口，不若勸人以書」。王謙如：〈送花之安牧師歸國序〉，頁293a (3283)。葉納清及花之安對王氏的思想形塑及傳道風格，均有重要的影響。

<sup>65</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁18。

### (三) 以基督教為反題

王氏在這裡確立了儒教經典的弊端作為「正題」後，基督教的優越之處自然以「反題」(antithesis)的面貌(「他山之石」)出現。

王氏將基督教的聖經與儒教的經典作比較時，開宗明義說：「凡奉耶穌教者，莫不以《聖經》為依歸。」<sup>66</sup>也就是說，基督教並不存經典紛紜、各說各話的情況。而為了進一步貶抑儒教經典因雜亂而構成的可信性問題，他特別強調聖經作為基督教唯一經典的完整性及自足性：「全經六十二〔六〕<sup>67</sup>部，一脈相承，同條共貫，缺一不可，人不能信此部而疑彼部。」<sup>68</sup>

此外，王氏更有的放矢地指出，聖經並不像儒教的經典，從未有後人任意竄改刪增：「其經自為完備，人不贊一辭，無人敢增，亦無人敢刪。新舊二約，相去四千餘年，述之者數十餘人，皆一脈相承，足徵由一本而來，非述之之人，敢任意而錄。」<sup>69</sup>他除了指出這些聖經特點外，更強調它最為與別不同、獨一無二的地方：

一本者何？即上帝之聖神是也。在舊約時，上帝聖神，默示諸先知而述《舊約》，在《新約》〔原文有書名號〕時，上帝聖神，默示諸先知而述《新約》。筆述者人也，授意者聖神也，故曰《聖經》天道，而非人道，神道而非世道，天道人道，豈可同日而語哉！<sup>70</sup>

王氏指出聖經的獨特之處，在於它不是純粹的人間讀物，而是上帝藉「聖神」(上帝三位一體中的聖靈)向人默示而寫成。作者雖然參與提筆寫作，但是各卷聖經背後真正作者，都是同一位「聖神」。王氏在這裡再次將討論提升至「天道」/「神道」與「人道」/「世道」的層次，指出聖經作為「天道」那種無可比擬、無出其右的隆重地位。

<sup>66</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁18。

<sup>67</sup> 應為手民之誤，王在前文亦說：「耶穌教之經……《舊約》有三十九部，《新約》有二十七部。」王謙如：〈論二教之經〉，頁18。

<sup>68</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁18。

<sup>69</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁18。

<sup>70</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁18～19。

王氏在概述了聖經的過人之處後，便以具體的例子進一步貶抑儒教，推崇基督教，從而達到「卑儒尊耶」的效果。他舉出多個例子，以證明聖經是由上帝默示而非人寫成，例如他指出：由無學問之人寫成的聖經，能夠成為後世奉為圭臬的經典；聖經雖由數十位作者，以橫跨數千年的時間寫成，「而意義相聯，此感彼應」；聖經所載的數十個預言，在數千年後都陸續應驗；聖經且存有千多年前的羊革古本，證明非後人杜撰；近代考古學發現的遺物、古蹟，亦與聖經所記相印證；古今不信聖經的人，都欲尋找證據，駁倒其中內容，相反卻進一步印證；《聖經》有逾四百多種譯本，影響力遍及世界。他說：「苟非聖神之力，何能若是？」<sup>71</sup>

既然聖經是由上帝啟示而成的作品，那麼儒家經典不能與之比擬，便不難理解了，他說：

按儒教之經由人授，耶穌教之經由神授，由人授者，故有錯誤；由神授者，故為完備。儒經待孔子之刪，程子之定，朱子之補。夫曰刪者，先必蕪雜，不然何以刪為？曰定者，先必錯亂，不然何以定為？曰補者，先必不足，不然何以補為？<sup>72</sup>

王氏指出儒教經典經孔子之刪後，孟子仍說盡信書不如無書，其他經典的可信性便更不待言。同時，他指出聖經的情況卻迥異：「惟耶穌教之經全備，人不能增損，因為上帝詔命，經曰：如有刪之增之，禍必加乎其身，守此經者必享所許之福。」<sup>73</sup>

值得一提的是，王氏除了力證儒經內容的「非」，從而突顯聖經的「是」之外，更用了一些生活化的例子加強說服力，他說：

中國士子，雖讀儒經，皆因國家著為功令，以此取士，不得不然。士不通經，不可以取科名也……我教中人讀《聖經》，非為科名計，士農工賈，白叟黃童，男女老幼，無一人不讀《聖經》，無一日不讀《聖經》，與中國人讀儒經，用意迥殊。<sup>74</sup>

<sup>71</sup> 詳參王謙如：〈論二教之經〉，頁19～22。

<sup>72</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁22。

<sup>73</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁22。

<sup>74</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁25～26。

又說：

我教中人出門，行篋中置《聖經》一部，得以舟居旅次，靜憩之時，沉吟玩索，頤養性天，我觀中國人士，出門多攜稗官野史，有攜小說歌曲，近日多攜西學之書，問誰行篋中，置四書一部……儒教中人，於儒經何以若是之淡漠，我教中人，於《聖經》何以若是之勤摯……<sup>75</sup>

這些黑白二分、兩極化的論說均散見於王氏的作品中，其說法是否合理尚可再議。這裡欲指出的是，王氏整個「卑儒尊耶」論說背後的取向是以佈道為中心，首先藉著將儒教與基督教的全面鋪陳，再經過詳盡的考證、論證及生活化的例子比較，批判儒教的缺點及不足，及突顯基督教的優勝之處。這樣便能直接達到「卑儒尊耶」的「超儒」效果，以期讀者在儒教與基督教之間，作出一個非此即彼 (either / or) 的信仰抉擇，自行判斷歸信與否。正如王氏所說：「願儒者深思其故，此中孰高孰下、孰緩孰急，可不辯自明。蓋儒經人道，《聖經》神道，具有神力，故讀之聆之，有欲罷不能之勢，造次必於是，顛沛必於是。」<sup>76</sup>

## 四、西洋文明源於天道

### (一) 道與國家富強的關係

王謙如在《耶儒月旦》一書，就基督教與儒教的不同方面進行比較，除得出基督教較儒教優勝的結論外，更指出信奉基督教的國家與該國的富強原來有極密切的關係，從而突顯基督教能為中國作出的獨特貢獻，進一步加強佈道效果。

首先，王氏指出國家信奉的宗教與該國的富強有一種密不可分的必然因果關係：「從來道術與治術為相承，道術淳而治術盛，未有道術不

<sup>75</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁 26～27。

<sup>76</sup> 王謙如：〈論二教之經〉，頁 27。

淳而治術有可觀者。」<sup>77</sup>也就是說，「道術淳」是「治術盛」的前提，前者更是後者的必然保證及充分條件。他指出中國三代以上的盛世，乃建基於時人「昭事上帝」；秦漢以後，人民「迷信神權」，歷朝自此敗壞且循環不息。

王氏在另一篇文章曾說：「中國歷代以儒道治國，試士以儒經，官人以儒臣，崇儒可謂至矣！然而中國之治術何如？歷朝君少明聖、臣乏賢良、士習澆漓、民情奸詐、治少亂多，古今同慨，其何故哉？」<sup>78</sup>他認為放眼世界亦有這樣的情況：「曠觀天下各國，其道術稍進者，其治術亦略進。最無道術為斐洲，故其部落，野蠻成俗，榛榛狉狉，幾無人理，可見道術與治術相為表裡也。」<sup>79</sup>職是之故，王氏以為「道術」與「治術」就像一個錢幣的兩面，兩者的關係互為表裡；而這個原則甚至是放諸四海而皆準、俟諸百世而不惑的真理。

那麼，哪種「道術」可為中國開創治世？王氏說：

今耶穌一教，傳至中國，見者不知其道術之高下，盍觀從教之國，治術之盛衰，則道術高下，不難立見。今天下臻邗治之隆者，非歐美二洲乎？其兵力之日強，火器之日利，製造之日精，學校之日隆，人才之日盛，商務之日廣，戰艦之日多，政治之日美，風俗之日厚，橋樑道路之日修，警察保衛之日安，醫病恤貧之日仁，鐵路銀行之日多，山林漁澤之日闢。隆於三代，甲於寰區，使其非從耶穌之道，曷克臻此！天下之國眾矣，而偏讓從耶穌道之國，政治獨盛，豈偶然哉？<sup>80</sup>

王氏在這裡列舉了歐美國家作例子，指出歐美國家因信奉基督教，故無論在硬件建設、軟件配套，甚至自然資源方面都有一片好景；其中並沒有任何巧合及偶然的因素存在，相反卻是歷史發展的必然規律。王

<sup>77</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，《耶儒月旦》卷3，頁69。這種看法脫胎自〈救世教訓〉一文。王謙如：〈救世教訓〉，頁10。

<sup>78</sup> 王謙如：〈救世教訓〉，頁10。

<sup>79</sup> 王謙如：〈救世教訓〉，頁10。

<sup>80</sup> 王謙如：〈救世教訓〉，頁10～11。

氏認為基督教是淳是雜，回看過去的歷史經驗便可知曉，無庸多費唇舌說明；他蠻有信心的指出：「欲知耶穌之教，其道術醇雜，當觀從耶穌之國，其治術盛衰，有歷試不爽者。」<sup>81</sup> 只要將中國與信奉基督教的歐美國家比較，結果自可一清二楚。<sup>82</sup>

王氏以清廷派遣中國學生到歐美國家留學為例，認為清廷至今仍未充分掌握西方富強的徵候，他說：

中國之治術紊亂久矣，始悟前時國政之非，以至今日之弱。方今朝廷勵精圖治，國人發奮為雄，廣遣生徒遊學歐美，豈不以歐美為文明之國乎？五洲之大國多矣，文明最盛則為英美德法四國，其何以故？良由四個宗教世之教也！<sup>83</sup>

王氏指出，英、美、德、法四國的富強，背後均指陳一個不爭的事實，就是四國均以基督教為國教。<sup>84</sup>

## （二）天道為西方富強之根

打從中日甲午戰爭（1894-1895年）以後，中國在西方列強的面前，毫無保留地暴露了自己的衰弱，列強瓜分中國的呼聲一時甚囂塵上，部分的中國知識分子，產生了強烈的亡國危機感。王氏認為清廷已醒覺改革維新對振興國家的重要，惟各項改革維新的舉措，卻是奠基在錯誤的觀念上。他尖銳的指出：

<sup>81</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 69。

<sup>82</sup> 王氏說：「從儒教者中國也，從耶穌教泰西也，試以中國與泰西之政治評其得失，庶可知從何教者，能收實效也。」王謙如：〈論二教之教化〉，頁 70。

<sup>83</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 69。

<sup>84</sup> 這裡用了基督教 (Christianity) 的廣義，王氏在文中的注解說：「救世教分三派，一曰耶穌教，二曰天主教，三曰希臘教，三教同源異流。」王謙如：〈論二教之教化〉，頁 69。



今朝廷勵精圖治，銳意維新，詔各直省廣設學堂，講求西學，考其政治，詳其律例，採泰西之政治，補中國之不足。平心而論，若儒道足以治國，何至採法泰西政治為哉！<sup>85</sup>

王氏以為時人仍昧於時勢，以為在器物層面仿效西方國家，便可以日臻富強；事實上，這些矯揉造作均只徒具形式，而未得其精髓。他在比較信奉基督教及儒教的人民的人格時說：

今華人亦自知人格不及西人之高，故摹其形色，改西裝，操西語，用西器，行西禮，以為可列文明，豈知文明之實在精神，不在形色，在心術，不在皮毛。若心術未改，雖有文明裝束，而曲性猶存，人格依然鄙猥。<sup>86</sup>

王氏嘗試以一個繪聲繪影的故事作說明：

昔有小國，其王好豕，擇一小豕，特別豢養，圈以雕欄，飼以精鑿，衣以文繡，濯以肥皂，其皮潤，其毛豐，意謂此豕品格必高。某日攜之出郊，豕見淤泥，喜出望外，淖入泥中，王怒鞭之，攜回洗濯，豢養如前。越有半載，攜之再出。見路有遺矢，張口啖之；見有淤泥，故態復萌。王益怒，鞭之幾斃。再四思維，別無良策，夜夢天使謂之曰：王欲豕格增高，不改換心腸，徒皮毛是求，不能奏效。王曰：如何改換心腸？天使曰：盍以豕與我，於是取豕剖判其腹，去其腸臟，以西江之水，滌其胸膈，將綿羊腸臟，納入其腹，敷之以藥，須臾豕起，遨遊苑中。天使曰：今可攜出試之，果然品格增高，遊於清水之溪，臥於芳草之苑。蓋皮毛雖豕，而內臟則羊也。<sup>87</sup>

王氏以為故事中，國王對小豕一廂情願的期望，正好比喻中國人學效西學時的心態——中國人只知仿效西學的「皮毛」，而不知改換西學「心腸」的必要：「我華人若不改換心腸，徒效西人形色，而欲人格增高，

<sup>85</sup> 王謙如：〈救世教訓〉，頁11。

<sup>86</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁76。

<sup>87</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁76～77。

是亦國王之養豕也。」<sup>88</sup> 王氏這裡所指的「改換心腸」，當然是指改宗基督教：「因耶穌由天特降，捐軀流血，以其寶血滌人腸臟，凡信而受洗者，可煥然一新，更得神聖之化，淑性陶情，稱地之鹽世之光，人格之高云乎哉！」<sup>89</sup>

王氏更指出，雖然清廷近年已認識到開築鐵路及開採鐵礦，對增加國家收入的重要；但他認為如國家仍不歸信基督教，仍然是徒勞無功，南美國家墨西哥 (Mexico) 的例子即可借鑒。他說：「今中國築鐵路、開礦產，為國謀富，亦當務之急，苟不歸誠上帝，信賴耶穌，必不可以得實效。觀麥西哥國銀礦富饒，麥西哥國銀圓流通中國，乃麥西哥國其貧如洗。」<sup>90</sup>

王氏嚴正批評當時的「中體西用」說，認為中國人捨「西教」而逐「西學」，是「買櫝還珠」之舉，他說：

然中國人，尚有驕心，以為西人所長者學也，中國所長者道也，謂學可變，而道不可變，以儒道為體，以西學為用。如此之見，正如耶穌所云：盛新酒而用舊革囊，酒漏囊裂兩傷俱敗。昔楚人賣珠，為木欄之櫝，熏以桂柏，綴以珠玉，緝以翡翠，鄭人買其櫝，還其珠。今中國立學堂教西學，而棄耶穌之教，愚於鄭人之買櫝還珠也。<sup>91</sup>

王氏又以植物的生長作比方，指出歐美國家富強的「枝葉」，是由基督教這個「根本」派生出來的，茂盛的「枝葉」要是沒有牢固的「根本」，便不能夠茁壯成長；奠基於空中樓閣的「枝葉」，最終亦只會是有害無益：

<sup>88</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 77。

<sup>89</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 77。

<sup>90</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 84。王氏在中日甲午戰爭以後，曾在廣學會的一篇徵文中，提出開築鐵路以振興國家的建議。參王謙如：〈開築鐵路鼓鑄銀錢整頓郵政為振興中國之大綱論〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁 15～18。

<sup>91</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 90。他在另文亦說：「迂儒又謂用泰西之政治，不可用其教化，以儒道為體，以西學為用，如此之見，正如耶穌所謂盛新酒用舊革囊，恐囊裂酒漏也！」王謙如：〈救世教訓〉，頁 11。

夫沃枝葉而不培根本何益耶？西學枝葉也，耶穌道根本也，無源之水，其涸可立而待，無根之木，其葉可立而謝。若中國人通西學而不信耶穌，其害更甚，蓋前者民智未開，倘有反側，易於控制；西學既通，苟無耶穌聖道以化其心，如虎傅翼，不可壓制。<sup>92</sup>

王氏這種西方富強源於基督教（「西化」[westernize]必先「基督化」[Christianize]）的論點，除了如學者所言明顯是受到十九世紀入華傳教士的影響外，<sup>93</sup>亦有其中國文化的背景因素。<sup>94</sup>

### （三）奉「天道」以富強

王氏雖然指出，歐美國家的富強與信奉基督教有結構性的內在關係，但亦指出，這種因果關係並不是命定及不可能改變的。他說：「夫

---

<sup>92</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁91。他在另文說：「泰西之盛，因有耶教淑民心，人人奉耶穌為表準，不期然而然，國家日盛，故教堂學堂亦日盛。近日中國似有起色，知體操以育身，設學堂以育智，惜未知設教堂以育仁。智仁勇三者，天下之達德也，取智勇而棄仁，是猶捨本而求末也。願我國人思之勉之。」王謙如：〈捨身救國論〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁56～57。

<sup>93</sup> 梁家麟：《福臨中華——中國近代教會史十講》，頁93。花之安牧師相信是其中最重要的一位，花之安嘗云：「……勿謂中國無人也，中國人亦有明白而警悟、謹慎而有為、勤勉而學西國之學者，但學問失其要，徒得西學之皮毛，而不得西學精深之理。」究竟甚麼才是「西學精深之理」？他接著說：「然則中國欲求西國之美好者，須知其從根本而出，其理於何而得乎，非從耶穌道理，何以致此乎？……今中國欲圖富強，有以振興，尚未能從耶穌之真理，雖有從道之人欲助中國，勢有不能，如柄鑿之不相入也。」花之安：〈自序〉，《自西徂東》（香港：廣東小書屋真寶堂，1884；上海：上海書店，2003年重印），頁1～3。有關此書的內容介紹，可參熊月之：《西學東漸與晚清社會》（上海：人民出版社，1994），頁400～409。

花之安的一位德國同工亦說：「所願中國今已政啟維新，效泰西之善政，當思西國之教化，實聖道之功效，聖道為本，教化為末，如樹木善果，不應既欲其果，遂忘其本；又聖道是源，教化是流，如江湖大水，不應既飲其水，不思其源……中國而〔宜〕亟圖興盛焉，宜先尊崇上帝之善道，不可輕忤。蓋國家之興旺衰敗，與聖道實相維繫，國家棄上帝之道，上帝必棄其國，可知家國人民之福，惟上帝是賴。故自天子以至庶人，皆當恭默思道，使華人歸於至善獲福之地，此則花之安之一生素志也。」安保羅：〈經學不厭精遺編序〉，《萬國公報》XIV：160，冊三十三（1902），頁1b（20938）。

<sup>94</sup> 王氏說：「或曰：周末變儒之治術，非變儒之道術。不知儒之道即治，舍治而言道有幾？六經皆致治之書，不獨《周禮》，變儒政即變儒道，獨其名不同矣！」王謙如：《三教度緘》卷1，頁3。他認為道術與治術存在一體兩面、互為表裡的有機體關係，呈現一種整體觀的思想模式。

天道無私，原無厚於此而薄於彼，良由泰西多敬虔之民，多傳教之士，多公益之舉，自足以感祥和而迓天休。」<sup>95</sup> 又說：「耶穌教雖起於猶太，非猶太一國所能私，乃天下之達道，故能傳於天下」。<sup>96</sup> 王氏以為歐美國家的諸項善政，是源於此等國家都擁有很多虔誠信徒，而絕非她們特別蒙上帝恩寵及揀選。王氏倒是常常強調基督教的普世性。<sup>97</sup>

因此，清廷在面對救亡圖存的嚴峻形勢下，並不是完全坐以待斃及無可作為。王氏認為中國在客觀條件方面，並非毫無優勢或一無是處，中國擁有豐富的天然資源即屬一例，他說：「中國寶藏之富，甲於天下，且未發洩，非若外國掘採將盡者比。」<sup>98</sup> 既然中國擁有豐富的天然資源，那為何不能加以運用及發揮？王氏於此再次不厭其煩地指出，整個問題的核心並不是清廷未加注意蘊藏的天然資源，又或用不得其法等技術性的問題；而是清廷有更深層的結構性問題——未能對症下藥，尋得耶穌這個萬靈丹。他說：「而未能富者，因國民未奉耶穌之教也，苟誠如歐美以耶穌教為國教，行見民德興，而民生厚，泰西之富，豈能望我肩背哉！」<sup>99</sup>

王氏甚至斷言，要是中國如歐美國家般信奉基督教，以中國本身的優勢，中國日後的富強，恐怕不僅與歐美國家不遑多讓，更是歐美國家難望其項背，他說：「中國苟奉耶穌之教，其政治之隆，豈讓泰西？有善道必有善政，自然之理也。」<sup>100</sup> 王氏認為信奉基督教是中國重拾或開展盛世的不二法門，他說：「不觀歐美二洲，未奉教以前，草昧未開，奉教以後，文明大啟，今未有艾。耶穌道實能有平治天下之功，化

<sup>95</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 84。

<sup>96</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 94。

<sup>97</sup> 他說：「〔耶穌〕超乎人類，非世之聖賢可能比肩，故天下之人皆宜景仰，非一國一家所能私。」王謙如：〈上帝子耶穌基督福音之始（馬可一章一節）〉（遺稿），《德華朔望報》第 48 期（1909），頁 13。

<sup>98</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 84。

<sup>99</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 84。

<sup>100</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 73。

民成俗之效。」<sup>101</sup> 又說：「中國苟以崇重孔子者，尤崇重耶穌，其治績必駕唐虞三代之上，內政既修，外交必睦，何難臻郅治之隆哉！」<sup>102</sup>

他更訴諸嚴復所譯介的「天演論」，進一步營造亡國亡種的危機感：「當知優勝劣敗，天演之理，美洲之紅人，非洲之黑人，日見其少，行將淘汰殆盡，我黃人倘不日有進步，恐難免步黑人後塵。」<sup>103</sup> 但王氏卻認為，對於當時的中國來說，歸信基督教才是唯一的出路：「憂時之士，矜言保種保國，當知捨耶穌教之外，別無良策可保。」<sup>104</sup>

王氏最後更苦口婆心地勸說中國人，在接受「西學」的時候，應同時接受「西教」，互相加強、促進兩者的功效，使中國的國運得到整全及健康的發展：「甚願中國人，由西學更進一步，而接收耶穌之教，則道德學問，互相增高，成一完全之國，可免半教之譏也。」<sup>105</sup>

## 五、結語

如前文所言，王謙如疏理基督教與中國文化的系統著述，是在他晚年（二十世紀初）時期寫成的。此等著作並不是在教案迭起的氛圍下，從教會的立場作出當下、迫切的處境性回應；而是在儒家傳統權威備受

---

<sup>101</sup> 王謙如：〈救世教訓〉，頁 14。

<sup>102</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 87～88。

<sup>103</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 77。他在別處又說：「處二十世紀競爭時代，商戰之場，優勝劣敗，天演之理，白種之滅人國，異樣翻新，不用鐵甲船，不用毛瑟槍，不用傾覆其朝，不用瓜分其地；操其航業，握其鐵路，掘其礦產，奪其工作，精華吸盡，糟粕空存，雖欲無亡，不可得也。」王謙如：〈論二教之教化〉，頁 83～84。

王氏沒有理會「天演論」其實包含反宗教的思想，於此片斷性借用「天演論」中有關優勝劣敗的說法，以加強佈道的效果。有關「天演論」中的反宗教思想，參馮君豪：〈嚴復《天演論》管窺〉，見嚴復譯著，馮君豪注解：《天演論》（鄭州：中州古籍出版社，1998），頁 11。

<sup>104</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 77。

<sup>105</sup> 王謙如：〈論二教之教化〉，頁 91。

動搖，<sup>106</sup> 以及基督教在華發展的「黃金時期」時<sup>107</sup>，綜合他在國學及西學的訓練，所作的理論性闡述。因此，從王氏的著作可見，他並沒有像同期的晚清基督徒般，著意搭建「合儒論」及「補儒論」；<sup>108</sup> 卻是一躍而至「超儒論」的陳述，主動就兩者的不同方面（經典、道德教化、富強）作全面的比較及鋪陳，再藉著批評儒家思想，突顯基督信仰的「超儒」之處。<sup>109</sup> 王氏以圖力證基督教足以全面取代儒家思想，作為中國人的核心思想價值，期望晚清時期深受儒家思想薰陶的國人，能在「超儒論」所鋪陳的事實及時局艱困的情況下，作出理性的信仰抉擇——歸信基督教。由此觀之，筆者以為晚清的信徒群體在「合儒」「補儒」的調適基礎上，業已萌發「超儒論」的論說；<sup>110</sup> 而此種論說的

<sup>106</sup> 王氏說：「近今尚西學，儒經幾無人過問，恐儒教徒存空名，即儒士亦知儒教將亡，竭力運動，矜言保種保教，提倡用孔子以紀元，守孔子聖誕，欲摹效我教以耶穌為紀元，皆守耶穌聖誕也。……無論如何強迫，從儒教必日見其少，從耶穌教必日見其多也。」王謙如：〈論二教之教化〉，頁 93。

<sup>107</sup> 二十世紀初，隨著國外大量傳教資源輸入、國人對西方文化迎拒態度轉變，以及中國基督徒在社會上地位提升等有利因素出現，中國教會無論在信徒人數、質素及傳教事業的擴展等方面均有長足的發展。在新文化運動期間，基督教更一度因成為國人其中一個救國出路（「人格救國」）而大受歡迎。梁家麟：〈五四前後新文化思潮與基督教〉，收氏著：《徘徊於耶儒之間》，頁 212～228。

<sup>108</sup> 「合儒論」「補儒論」「超儒論」在王氏的兄長王煜初的思想歷程中清晰可見。張志偉：〈王煜初牧師傳（1843-1903）〉，頁 117～118。有關晚清基督徒同期的綜合討論，詳參邢福增：《文化適應與中國基督徒（1860-1911）》，頁 116～143。

<sup>109</sup> 在此得澄清的是，筆者無意將「超儒論」與「合儒論」「補儒論」二元對立起來。事實上，要是仔細研讀王謙如的著述，當可發現其中都含有一些「合儒論」和「補儒論」的思想痕跡，例如王氏認為六經中的上帝，亦即基督教的造物主：「在六經中，言天、言上帝，不一而足，此至明至顯之造化主，反而求之，庶可得之，又何事他求，遁入幽渺，憑空捏造一虛無之太極！」他亦認為儒教並非一無是處：「以儒道治世，禮樂冠裳，未嘗無功，以之修身救靈，則不可。」王謙如：〈論二教之道〉，頁 39，66；有關前者可另參王謙如：《三教度鍊》卷 1，頁 5。但可以肯定，「合儒論」和「補儒論」絕對不是王氏壓倒性的思想關懷。

此外，說王氏完全沒有將兩者比附，亦非完全公允；但他倒是在說明基督教的義理時，才以儒家學說作為例子，好讓他的受眾能更掌握有關的道理。如王氏在一篇講道說：「雅各〔《聖經·雅各書》〕言防閑其舌，在儒書言三緘其口，皆慎言之意，然儒書亦言人之言在舌，故辯士言其舌鋒可畏，說士憑三寸不爛之舌，與雅各所言人之言在舌同。」又說：「書〔《尚書》〕曰：『惟口與戎，不誠言耶！』」王謙如：〈論勸人當防閑其舌之故（雅各三章二至十二節）〉（遺稿），《德華朔望報》第 27 期（1909），頁 3、5。

<sup>110</sup> 邢福增似乎亦同意清末「超儒論」在信徒群體中萌生，他在總結晚清基督徒的文化調適理論時說：「……但在存亡的危機下，『富強論』的核心，是『天道』作為整體性

出現，除了是調適理論自身發展的自然結果外，還與當時社會主流意識形態的消長，<sup>111</sup> 以至國人對基督教的迎拒，<sup>112</sup> 均有莫大的關係。

持平而言，王氏建構的「超儒論」不無可商榷之處，特別是在「卑儒尊耶」的論說過程中，王氏採用的全稱命題立論方式（如信仰基督教必然締造國家富強的局面<sup>113</sup>等），是否有足夠的能力解說事實，這一點是一大疑問。筆者相信王氏有這樣的偏差，一方面可能是他既囿於傳教士的觀點，加上在傳教的壓倒性關懷下，有意無意傾向將複雜的歷史現象，作簡單化及趨向性的處理；<sup>114</sup> 另一方面不能夠忽視的是，礙於歷

---

的文化基礎，與中國富強的必然關係。這意味基督教可以從根本上改造人心，徹底的將『舊人』改變，同時亦隱含著儒家最重要的價值亦可被基督教替代。」參邢福增：《文化適應與中國基督徒（1860-1911）》，頁142。

<sup>111</sup> 邢福增在討論天道與富強（「富強論」）時，亦提及儒家思想消長的重要。參邢福增：《文化適應與中國基督徒（1860-1911）》，頁136～137。但他在討論整個調適架構時，卻未明言儒家思想的嬗變，與調適理論深化的直接關係。

<sup>112</sup> 當中國教會在二十年代面對「非基督教運動」的衝擊時，基督教因其「洋教」性質，而被指為帝國主義侵略中國的幫兇，於是「合儒論」又再起死回生。前清翰林出身、後歸信基督教的燕京大學校長吳雷川（1870-1944），在一篇文章中說道：「《創世記》第二章七節：上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人。《中庸》第一章第一句：天命之謂性……《創世記》和《中庸》所說的同是一回事，而文字的外表迥然不同，也不過是文化發展遲早的關係罷了。」吳雷川：〈基督教經與儒教經〉，《生命月刊》第3卷第6期（1923年3月）。轉引自張西平、卓新平合編：《本色之探：20世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999），頁460～461。

<sup>113</sup> 晚清的「富強論」在民國時期更逐漸深化，成為「基督教救國論」。詳參邢福增：〈二十世紀初年的「基督教救國論」（1900-1922）——中國教會回應時代處境一例〉，《中國神學研究院期刊》第11期（1991年7月份），頁53～54。但正如邢氏指出，基督教信仰根本沒有治國平天下的方案，這亦是二十世紀初，中國基督教救國論者所面對的困境。參邢福增：《基督信仰與救國實踐：二十世紀前期的個案研究》（香港：建道神學院，1997），頁400～412。

<sup>114</sup> 王氏提及傳教與軍事的關係時說：「且耶穌教之傳，全以德化，不以勢力，不藉國家助力。」王謙如：〈論二教之教化〉，頁96。但他在早期討論晚清教案，提及傳教士的責任時卻說：「至於西人在中國……勿一片孤行，恃有領事為護符，以觸華人之怒。」王謙如：〈中國敦睦策〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁29。有關西方國家的侵略與教案的關係，參呂實強：《中國官紳反教的原因（1860-1874）》（台北：中國學術著作獎勵委員會，1966），頁61～129。

王氏在早年評論鴉片煙商時說：「夫美惡不齊各國皆然，若以一二無恥煙商抹殺全國，殊非持平之論；反之我國良歹亦不能畫一，惡則更之。無論賢愚，善則取之，何分中外。」王謙如：〈擬閱英東力除鴉片貿易會告白論〉，頁43b（4036）。然而，他在《耶儒月旦》一

史時空的制約，他對西方文化的了解仍有一定的限制。<sup>115</sup>然而，筆者並不相信王氏為了把他的論說變得合理，勉強東湊西拼的為儒家學說羅織諸多罪狀。筆者以為王氏由衷地相信，基督教實為「天道」在人間的唯一彰顯，西方國家的富強即與基督教為孿生；對於希望為宇宙人生及國家出路孜孜矻矻、殫精竭慮的國人來說，基督信仰無疑是有效的答案。

筆者以為王氏在甲午戰爭前後，於探討國家出路的問題上，原是傾向政治上的改良主義。他在該時期的著述中，並不乏為時局進言的文章；<sup>116</sup>惟隨著清廷在政治改良上多次無功而還，國勢持續江河日下（特別是義和團事件後<sup>117</sup>），在傳教士（特別是花之安牧

---

書中比較中西人格高下時卻說：「彼西人未奉教以前，性情亦野悍，狀貌亦猙獰。奉教以後，得聖神感格，潛移默化，故能成洗心革面之效也。」王謙如：〈論二教之教化〉，頁74～75。花之安倒較中肯的說：「夫西人非盡從理者也，亦猶中國世俗之人，多有縱欲者。」花之安：〈西法何能行於中國說〉，《自西徂東》，頁255。王氏大概不會錯過此書。

<sup>115</sup> 例如王氏對西方不同宗派教會對「上帝」一名漢譯的不同用法，便沒有足夠的了解，他在《萬國公報》上發表的文章，引來主編陸佩(S. Robert)在同期撰文回應。參王謙如：〈徽號議〉，頁325a～328a(4573～4579)；〈陸佩先生書徽號議〉，《萬國公報》X：474，冊七(1878)，頁328a～329a(4579～4581)。有關此課題的詳盡討論，可參李家駒：〈一場神或上帝的爭論：早期來華新教教士對於"God"一詞的翻譯與解釋(一八〇七至一八七七年)〉(香港中文大學碩士論文，1991)，未刊稿。

<sup>116</sup> 1873年，王氏為花之安所撰的《農政說》一書題跋時說：「所願職司民牧，變通前法，斟酌時宜。」王謙如：〈西國農政說跋〉，《教會新報》IV：170，冊四(1873)，頁99a(1661)；該文後收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁48～51。王氏在另文亦說：「泰西諸國，地不及中國之廣，人不及中國之眾，而能蒸蒸日上，以其不拘古制，講求新法，當今之時，處今之勢，當一汰從前陳迹，苟有益於國，何妨舍舊謀新，為中國之計，亟宜行新法。」王謙如：〈開築鐵路鼓鑄銀錢整頓郵政為振興中國之大綱論〉，頁15。該文為王氏被廣學會取列的徵文遺稿，寫成時間不詳；然據文中云「今日中日失和，戰於高麗」，筆者推斷當於中日甲午戰爭(1894-1895年)爆發以後寫成。

另外，王氏在甲午戰爭後，對中國戰敗與中國文字繁瑣的反省，可參王炳堃：〈序〉，王炳耀：《甲午中日戰輯》(出版資料不詳，1895；台北：文海出版社，1966年重印)，頁9；王炳堃：《拼音字譜序》，王炳耀：《拼音字譜》(香港：出版資料不詳，1896；北京：文字改革出版社，1956年重印)，頁7～9。

<sup>117</sup> 王氏說：「自庚子年風氣一轉，至今不過六七載，將從前舊學，束之高閣，全國人醉心西學……十年前誰敢謂西學如此之盛焉，知十年後聖道不如是之盛耶！變學為變政之先聲，變政為變教之先聲，必然之理也。前時阻人信道，弊端甚多，今為傳道人於百年內，漸次鏟平。」王謙如：〈聖道入中國至今百年所成之功效說(丙午臘月莞城年會演說)〉，頁



師<sup>118</sup>)的薰陶及影響下，他逐漸確認中國要走向「西化」，便必先要「基督化」的論點。王氏認為國家富強的根本，並不在於船堅炮利(治術)，而在於宗教信仰(治道)。這亦解釋了在他晚年的著述裡，為甚麼為時局獻議的文章幾近絕跡，即或是在比較歐美基督教國家時提及這類文章，亦只限於批評，而沒有提出任何相應的改革建議。

王氏生於晚清之世，在經歷及見證了維新改革多次失敗之後，在國家出路的問題上，並沒有傾向革命路線。他在基督信仰的影響下，在當時的改良主義思想光譜中另闢蹊徑，提出宗教文化思想更新(勸說國人歸信基督教)的進路，以為國人提供對宇宙人生的診斷，以至國家民族的出路。他在晚年無意為中國的改良或革命把脈，卻將此等政治問題還原為純粹思想文化(宗教信仰)層面的毛病，然後再循此進路提出基督信仰這個獨有萬靈藥方。<sup>119</sup>王氏晚年建構的整個「超儒論」，

---

62~63。他又說：「……故甲午一役，以堂堂中國，見挫於蕞爾日本，當頭一棒，如夢初覺，始知日本之盛，取法泰西。泰西之治，由於學校有志之士，始講新政，紛紛興強學之會，政治似有轉機，迨戊戌訓政事起，盡翻新政，維新之士，畏罪避禍，箝口不言西學。至庚子拳匪內訌，仇教招衅，致乖輿遷播，頑固黨悞國極矣。」王謙如：〈救世教訓〉，頁11。

<sup>118</sup> 王氏在一篇討論關稅的文章說：「昔先王設關，原以察異言異服之人，所以護商旅而靖閭閻，非為榷取稅餉而設……」王謙如：〈論江海新關考〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁23。筆者發現這觀點(甚至差不多全句字眼)完全出自花之安的說法，參花之安：〈論整飭關稅〉，《自西徂東》，頁54~55。

<sup>119</sup> 套用林毓生的說法，王謙如與同時代的知識分子(嚴復、康有為等)一樣，受到「借思想文化以解決問題的途徑」的思維模式所影響。「他們〔十九世紀末、二十世紀初的知識分子〕研究問題的特點是兩個層次的改變：第一個層次是改變世界觀，而世界觀的改變將產生第二個層次，即符號、價值和信仰體系的改變——這種文化上的改變將會促成政治、社會和經濟的變革。」又說：「他們深信思想力量還含有另一種預設：知和行之間的密切關係幾乎是同一性的關係。這些知識份子默契地，也許是無意識地認為，他們最需要的是通過極有效的手段向人民表述他們的信仰，並提出這些信仰付諸實現的最佳綱領。至於人民，因為他們有明辨是非的能力，自能領悟真理和綱領的益國益民之道，因而也會相應而行。」林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機：「五四」時期激烈的反傳統主義》(貴陽：貴州人民出版社，1986)，頁44~45。筆者以為要是將引文中的「世界觀」和「信仰」(黑體為筆者所加)改為「基督教」，便恰好說明王謙如的情況。

值得追問的是，林指出這種思維模式，主要是根源於中國傳統的思維模式(頁62)，而非西方思想(頁72)。那麼，基督教對王謙如的影響，究竟屬於哪一方面的根源？筆者相信作為舶來品的基督教，在中國傳統的思維模式的主要基礎上，進一步起著推波助瀾的作用。

是徹頭徹尾的「佈道中心」及「福音中心」，<sup>120</sup> 他相信只要中國人歸信基督教，國家富強等政治、經濟問題便能迎刃而解。<sup>121</sup> 因此，這些政治、經濟問題不再成為他的主要思想關懷。

作為第二代的信徒，王氏在處理基督教與中國文化的課題上，無疑仍受傳教士的言論影響，令他的思想仍有一定的盲點；但不能忽視的是，較諸上一代只運用傳教士言論的中國信徒，<sup>122</sup> 王氏嘗試從中國信徒的角度進行信仰反省，既反映他的獨立思考能力，<sup>123</sup> 亦顯示他作為第二代信徒，在整合基督教與中國文化的關係時，在調適工作上所作的

---

<sup>120</sup> 王氏在比較基督教與儒教的贖罪之道時說：「此贖罪之道，關於人之永遠禍福，中國人士，盍亦幡然改轍，同信耶穌，將必同享天國之樂，豈不猗歟！」王謙如：〈論二教之道〉，頁65；他在比較孔子和耶穌以後又說：「今天下溺矣，不有耶穌降生拯救，天下之人，豈不淪胥以亡也？閱者平心細思，必知耶穌為上帝所遣之救主，非世之聖賢可比，宜及早歸依，庶可保身救靈也。」王謙如：〈論孔子與耶穌何異〉，頁121。

<sup>121</sup> 這種對政治及社會改革的態度，有二十世紀初中國教會基要主義信仰者的影子。林榮洪在研究著名的信徒領袖王明道時指出：「因此，王明道主張：如果需要改造社會，必須改革個人；如果需要改革個人，必須對付他腐敗的本性。這是基督教『正本清源』的方法。」林榮洪：《王明道與中國教會》，二版（香港：中國神學研究院，1987），頁137。另外，邢福增指出：「〔二十世紀初〕在華的基要主義與自由神學，無疑是源自北美，但這卻絕不是北美論爭的翻版與延伸，並且更有其自身的特色，有待研究中國基督教史的學者作出探討與分疏。」邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境——陳崇桂的神學思想與時代》（香港：建道神學院，2001），頁25。筆者相信，研究二十世紀初中國基要主義發展的學者，必須注意中國處境因素的重要性，特別是晚清中國教會的神學反省，及中國傳統文化傾向的影響。

<sup>122</sup> 邢福增：〈第二次禮儀之爭與晚清中國基督徒——以香港、廣東地區為個案〉，《建道學刊》第3期（1995年1月），頁115～116。

<sup>123</sup> 王氏曾就中國信徒可否行跪拜之禮，與傳教士商榷。王謙如：〈議禮〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁68～69。麥梅生在文後的按語指出，該文經當時香港八大教會的華人教士聯署，由葉道勝（Rev. I. Genahr）牧師代呈1907年於上海舉行的基督教入華百年紀念大會。筆者在葉道勝的會議發言中，並未發現有關的記載，參 *China Centenary Missionary Conference Records* (Shanghai: Centenary Conference Committee, 1907), 456-57, 597-98, 654, 725。有關跪拜之禮的問題，王氏在另有更詳盡的論說，見〈禮拜考〉，收氏著，麥梅生校刊：《道原集》，頁30～45。

努力。<sup>124</sup> 筆者相信王氏在「超儒論」方面的反省，對於清末民初的粵港信徒（特別是禮賢會<sup>125</sup>）神學思想的形塑應有一定的影響，值得學者進一步研究。

---

<sup>124</sup> 張灝指出現代知識分子的文化認同感，較傳統士紳階層薄弱得多，主因是西方文化傳入中國，使他們常常掙扎、徘徊於兩種文化之間。他總結說：「他們的文化認同感也就難免帶有強烈的游移性，曖昧性及矛盾性。」張灝：〈轉型時代在中國近代思想史與文化史上的重要性〉，收氏著：《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁113。筆者相信，由於王謙如在傳教學校成長，並且歸信基督教，這種情況在他身上會更見明顯。

<sup>125</sup> 禮賢會麥梅生牧師在整理和出版王謙如的遺稿時，曾向信徒陳永牛諮詢書名建議。陳氏說：「中國之《四書》、《五經》，人道已備，所缺者惟天道耳。〔王謙如〕牧師於天道人道，一以貫之，直探其原，宜名曰《道原集》。」陳永牛：〈道原集序〉，頁2。陳永牛是在王謙如晚年時帶領歸信基督的。

## 附錄：王謙如著作一覽

- 王謙如。〈活字版考〉。《教會新報》IV：161，冊四(1873)，頁59b～60a(1582～1583)。
- 王謙如。〈釋教東來考〉。《教會新報》IV：162，冊四(1873)，頁64a～64b(1591～1592)。
- 王謙如。〈西國農政說跋〉。《教會新報》IV：170，冊四(1873)，頁98b～99a(1660～1661)。
- 王謙如。〈王先生題序〉。《教會新報》VI：270，冊六(1873)，頁146b(2955)。
- 王謙如。〈葉牧師行述〉。《萬國公報》VIII：362，冊三(1874)，頁167a～167b(1707～1708)。
- 王謙如。〈李允明先生傳〉。《萬國公報》VIII，373，冊三(1874)，頁320a～320b(2011～2012)。
- 王謙如。〈送花之安牧師歸國序〉。《萬國公報》IX：117，冊五(1876)，頁292b～293a(3282～3283)。
- 王謙如。〈書籍考〉。《萬國公報》IX：117，冊五(1876)，頁293a～294a(3283～3285)。
- 王謙如。〈續書籍考〉。《萬國公報》IX：118，冊五(1876)，頁308b～309b(3314～3316)。
- 王謙如。〈擬閱英東力除鴉片貿易會告白論〉。《萬國公報》X：454，冊七(1877)，頁43b～44b(4036～4038)。
- 王謙如。〈擬鄉禁吸食洋煙策〉。《萬國公報》X：455，冊七(1877)，頁61a～61b(4071～4072)。
- 王謙如。〈徽號議〉。《萬國公報》X：474，冊七(1877)，頁325a～328a(4573～4579)。
- 王炳堃。〈序〉。王炳耀。《甲午中日戰輯》。出版資料不詳，1895；台北：文海出版社，1966年重印，頁9。文中採用重印版本。
- 王炳堃。〈拼音字譜序〉。王炳耀。《拼音字譜》。出版資料不詳，1896；北京：文字改革出版社，1956年重印，頁7～9。文中採用重印版本。
- 王謙如。〈論勿好為師之故(雅各三章一節)〉(遺稿)。《德華朔望報》第26期(1909)，頁1～4。

- 王謙如。〈論勸人當防閑其舌之故（雅各三章二至十二節）〉（遺稿）。《德華朔望報》第 27 期（1909），頁 3～8。
- 王謙如。〈上帝子耶穌基督福音之始（馬可一章一節）〉（遺稿）。《德華朔望報》第 48 期（1909），頁 13～16。
- 王謙如。〈三教度鍼〉，《德華朔望報》第 55 期（1909），頁 11～14。
- 王謙如。〈三教度鍼（一續）〉。《德華朔望報》第 56 期（1909），頁 7～12。
- 王謙如。〈三教度鍼（二續）〉。《德華朔望報》第 57 期（1909），頁 7～10。
- 王謙如。〈三教度鍼（三續）〉。《德華朔望報》第 60 期（1909），頁 11～14。
- 王謙如。〈三教度鍼（四續）〉。《德華朔望報》第 61 期（1909），頁 9～12。
- 王謙如。〈三教度鍼（五續）〉。《德華朔望報》第 62 期（1909），頁 1～2。
- 王謙如。〈三教度鍼（六續）〉。《德華朔望報》第 63 期（1909），頁 9～12。
- 王謙如著、麥梅生校刊。《道原集》。香港：出版資料不詳，1909。
- 王謙如。《耶儒月旦》。四版。上海：廣學會，1909。
- 王謙如。《三教度鍼》。香港：出版資料不詳，1910。

## 撮 要

本文擬以晚清廣東禮賢會名牧王謙如(1847-1907)作為個案，以探討晚清基督徒在調適基督教與中國文化方面的嘗試。筆者欲論說的是：王謙如的主要關懷並不在於證明基督教與儒家思想的一致性(「合儒論」)，或基督教可以補充儒家思想的不足之處(「補儒論」)；卻是力圖證明基督教在各方面均較儒家思想優勝，儒家思想實不能與基督教比擬(「超儒論」)。王謙如期望國人能在基督教、儒家之間作出明智抉擇——歸信基督。王氏晚年所建構的「超儒論」是徹頭徹尾的「佈道中心」及「福音中心」，他相信只要中國人歸信基督，那麼有關國家富強的政治、經濟等問題，便自能迎刃而解。

## ABSTRACT

In this article, the author tries to use Wang Qianru (1849-1907), a prominent Chinese pastor of Guangdong Rhenish Church in late Qing period of China, as an example to illustrate the attempts made to relate Christianity to Chinese culture by Chinese Christians in the late nineteenth century. According to the author, the main concern of Pastor Wang was neither to demonstrate the harmony in ideology between Christianity and Confucianism (*HeRu Lun*), nor to prove that Christianity could supplement the defects of Confucianism (*BuRu Lun*); what Wang concerned was to testify that Christianity was surpassing Confucianism in different ways and beyond comparison (*ChaoRu Lun*). Wang had hoped that the Chinese could make the best choice among the two and become Christians. The construction of *ChaoRu Lun* in the latter part of Pastor Wong's life was thoroughly preaching-centered and evangelism-centered. Wang believed that all political and economic problems relating to national prosperity and strength could be easily resolved if Chinese would become Christians.