

儒者·基督徒·革命家： 徐謙與基督教救國主義（1916-1924）

邢福增

建道神學院

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一位三重身分的人物

略為認識民國政治史的人，都不會對徐謙感到陌生。徐謙，字季龍，教名佐治（George），晚年別署黃山樵客，原籍安徽歙縣，出身望族，家學淵源，世代書香，科舉翰林，曾積極參與清末的法制改革，堪稱季世儒者。辛亥以還，他傾向共和，轉而從事革命運動。在二〇年代，他曾積極支持孫中山的「聯俄·容共·扶助農工」三大政策。北伐時期，徐謙出任武漢國民政府的領導，被蔣介石等國民黨人指為「共產」主義者。及後他支持「清黨」、「分共」，又被共黨譏為「革命叛徒」。無容置疑，徐謙是一位備受爭議的革命家。

然而，除了儒者、革命家這雙重身分外，徐謙還有鮮為後世關注的另一重身分——基督徒。作為儒者出身的革命家，徐氏無疑完全投入時代，努力救國。但同時，作為一個基督徒，他更深信國家民族的出路，端在其是否接納基督教的洗禮。他在一九一六年皈依後，隨即倡導「基督教救國主義」（後來改為「基督救國主義」），並於廣州、上海成立「基督教救國會」。基督教救國運動的高潮，在一九一八年至一九二四

年間。¹本文嘗試重建徐謙從皈信基督教到組織救國會的經過，並解析「基督教救國主義」的理論，好讓我們對這位活在動盪時代中的中國人，在反省及整合國家與信仰這課題上，有更多的了解。

季世儒者

一九〇一年（清光緒廿七年）初，滿清皇朝在慈禧太后的首肯下，開展了大規模的改革，意圖從政治、教育、軍事、司法……各方面，挽回這個京城剛被八國聯軍佔領、太后及皇帝落荒而逃的政權的威信。諷刺的是，這遲來的改革，不僅未能長久維持滿清政權，反倒在不同程度上促進了革命運動，導致她的覆亡。²無疑，晚清十年，標誌著一段改良與革命並進的歷史。就徐謙來說，晚清十年，也是他一生事業的起步。

一九〇一年，徐謙剛好三十歲，與許多同時代的人一樣，他正在積極準備翌年的鄉試。他自幼追隨北京的九叔研習陸王之學，「習靜坐，治心性」，是一名深受儒家思想薰陶的典型儒者。³此外，在母親胡氏

¹隨著在一九二四年後政治形勢的改變（國民黨第一次全國大會提出「聯俄·容共·扶助農工」、北伐的展開、武漢政權的成立……），徐謙進一步投身革命運動的洪流，此後他與基督教的關係，特別是對基督救國主義的理解，已超出本文的討論範圍，進而涉及更複雜的課題了，筆者不擬在此交代了。

²有關清末改革與革命運動間種種複雜關係，已備受史家關注，可參有關清末改革不同環節之專著，在此不贅。一本多年前的研究仍為這課題的經典，見 Mary C. Wright ed., *China in Revolution: The First Phase 1900-1913* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1968).

³徐謙：〈學道自敘〉，中華續行委辦會編：《中華基督教會年鑑》，第四期（上海：中華續行委辦會，1917；臺北：中國教會研究中心，橄欖文化基金會，1983重印版），頁121。

的影響下，亦曾接觸佛教。⁴戊戌政變後，他與兄長徐巽在興化泰州設館授徒。未幾，徐謙應揚州篤材學校之聘，遷居該市，一面授徒以束脩金維生，一面預備鄉試。

一九〇二年（光緒廿八年），徐謙在鄉試中順利進舉，翌年在京師殿試中考獲二甲第八名進士⁵，進入翰林院譯學館攻讀。後來譯學館併入京師大學堂，乃於仕學館修法律及政治。一九〇七年（光緒卅三年）畢業後，授翰林院編修，開始他學而優則士的政治生涯，先後出任法部參事、京師審判廳廳長、京師高等檢察長等職，深得好評。⁶

一九一〇年（宣統二年），他與奉天高等審判廳廳長許世英赴美出席第八屆萬國監獄會，並在途中考察歐美各國司法制度。⁷在法部代奏的〈考查司法制度報告書清單〉中，他詳盡地介紹了歐美各國的司法制度，對中國舊有法律、審判、監獄等制度提出了許多改革意見，強調「確保司法獨立之地位」，「是為憲法上一大關鍵」，而「司法獨立之

⁴徐巽、徐謙：〈先母胡太夫人事略〉，中華續行委辦會編：《中華基督教會年鑑》，第六期（上海：中華續行委辦會，1921；臺北：中國教會研究中心，橄欖文化基金會，1983重印版），頁271至272；徐謙，〈學道自敘〉，頁121。

⁵徐英：〈我的父親徐謙〉，中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會《文史資料選輯》編輯部編：《文史資料選輯》，第十四輯（北京：中國文史出版社，1988），頁81。

⁶徐謙出任法部參事時，主持法律編查館，草訂高等以下各級審判廳試辦章程，力主實行四級三審制及獨立檢察制，經法部奏准施行。一九〇八年，任京師審判廳廳長，一年之中，處理了大部分由於官吏索賄而積壓下來的一千多件案子，後升任京師高等檢察長。此時，他又參照外國新刑律，奏請另編重訂刑律。見張仲仁為徐謙撰的「行狀」，轉引自白瑜：〈懷念徐謙先生並代為叫屈〉，《傳記文學》，第三十一卷，第一期（1977年1月），頁81。

⁷徐謙：〈學道自敘〉，頁121。另《大清宣統政紀實錄》（臺灣：華文書局影印版，民53），第一冊，卷三十，宣統二年正月辛未條，頁23B至24A（總頁540）。

精義，在以法律保障人民」。⁸可見，清末的改革，讓徐謙有機會成爲一位兼具傳統中學及新式西學背景的儒者，而改良司法制度，亦成爲他實踐其經國濟世理想的重要方向。當時徐謙積極推動司法改革，不失爲季世儒者的翹楚。

徐謙在一九一一年回國時，武昌起義已經爆發，這時他竟辭去了一切官職，並主張清帝退位。⁹同年年底，他與許世英，徐巽等人在天津籌組國民共進會，發表了〈共和聯邦折中制商榷書〉，主張中國「取聯邦之形式，行郡縣之精神」。¹⁰國民共進會於一九一二年三月正式在北京成立，由伍廷芳爲會長，王寵惠爲副會長。其政綱是：尊崇國家主義；反對政治復古；同化五大民族。¹¹由於當時唐紹儀內閣中有四人屬共進會¹²，故他們在政壇中具有一定的影響力。不過，未幾唐紹儀因與袁世凱決裂而辭職，內閣閣員亦相繼呈辭。一九一二年八月，國民共進會、中國同盟會、統一共和黨、國民公黨等政黨合併，組成國民黨，由孫中山出任理事長，黃興、宋教仁、王寵惠爲理事，徐謙及胡漢民等二十九人爲參議。¹³

⁸〈考查司法制度報告書清單〉，《大公報（天津）》（北京：人民出版社，1982影印版），一九一一年七月十二日，第三張（一），第十五分冊，總頁435。

⁹Boorman, H. L. ed. *Biographical Dictionary of Republican China*. IV vols. (N. Y. & London: Columbia University Press, 1968), vol. II: "Hsu Chien", p.118.

¹⁰國民共進會：〈共和聯邦折中制商榷書（續）〉，《大公報天津》，一九一二年二月廿八日，第二張（三），第十七分冊，總頁195。

¹¹朱建華，宋春主編：《中國近現代政黨史》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1987），頁86。

¹²有關閣員分別爲司法部長王寵惠，次長徐謙，財政部長陳錦濤，大理院長許世英。

¹³郭廷以：《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1983），下冊，頁430至431。

一九一三年三月，宋教仁遇刺身亡，徐謙與袁世凱進一步決裂。他發表了題為〈布告國民〉的討袁檄文，歷數袁氏竊國以來的十四大罪狀，力斥袁世凱政府是「無惡不作之政府」，謂「民國根本，共和基礎，已為萬惡之民賊破壞以盡」。他號召國民共同討袁，認為「不排除之，無以重人道；不排除之，無以保民權；不排除之，無以伸國法；不排除之，無以固邦基」。¹⁴這份檄文既具傳統中國士人討伐匪賊的氣概，也摻進了西方「民權」的新聲，在在突顯了這位尊重傳統、緊握現代脈搏而又學貫中西的季世儒者的全面學養。

從儒者到基督徒革命家

從季世儒者一躍成為革命家，徐謙已經歷了生命的一次重大改變。豈料在一九一六年，徐謙更受洗加入教會，成為基督徒，為其自己增添了第三重的身分。此後「基督徒」、「革命家」這兩種角色又錯縱複雜地塑造著徐謙的一生，引起史家極大爭論。

一·徘徊於基督教門外的日子

徐謙與基督教的關係，可追溯至「亡清之季年」。據徐氏的自述，他早在北京寓居時已接觸教會。那時，因家人生病，他常帶他們往隔鄰的「安立甘會」（即聖公會）延診。結果在會中認識了英籍的韓醫師，「信其醫術之精」；加上「韓君性格亢爽，與人以誠」，於是與他交上了朋友。當時韓君常與徐氏兄弟談論基督之道，但徐家公子往往以中國傳統的角度來理解基督教，「輒引儒書以證其同」。大概在他們眼中，基督教也沒甚麼特別。既然陸王心性之學已能滿足他們，那又何須外求？在他們眼中，基督教也不過是「普通勸善」之宗教罷了，而所謂耶

¹⁴《民權報》，一九一三年四月廿七日，轉引自葉青：〈徐謙傳略〉，《民國檔案》，一九八七年，第二期，頁115。

穌，亦不過是西方之「聖人」而已。¹⁵

清亡前一年多，徐謙與許世英奉召往歐美參加會議，並考察各國司法制度。此行意外地改變了徐謙對基督教的印象，當他在英國時，在韓醫師的朋友帶領下，有機會參觀當地的《聖經》發行所，深為其規模所吸引，「嘆佈道之力為至宏矣」。而各國基督教興辦之慈善事業，更令他「心竊美之」。及親臨羅馬聖堂，他又深為其莊嚴攝服。回國後徐謙更參與了聖公會之聚會，雖始終「未及於道」，但也種下其「學道之因緣」。¹⁶令人更感興趣的是，其兄長徐巽、七十多歲之母胡氏¹⁷及其長子¹⁸均先後於一九一三年在北京聖公會受洗。差不多整個徐氏家族的重要成員均加入了基督教，但徐謙仍絲毫不為所動。

其實，徐氏依然「未及於道」的原因，主要是他「欲先知道之真諦而後信，不欲盲從」。¹⁹這種對信仰採取「先事研究」²⁰的態度，曾令他數度就信仰的問題質疑聖公會的鄂方智主教，雖然「得書剖析至精」，但仍未能滿足他。旋又以聖公會之主教制及若干禮儀為藉口，徘徊於教外。²¹

因此，無論外在的因素如何有利（傳道人的品格、傳教事業的吸

¹⁵徐謙：〈學道自敘〉，《中華基督教會年鑑》，第四期，頁121。

¹⁶徐謙：〈學道自敘〉，頁121至122。

¹⁷徐巽、徐謙：〈先母胡太夫人事略〉，《中華基督教會年鑑》，第六期，頁272。

¹⁸徐謙：〈學道自敘〉，頁122。

¹⁹徐謙：〈學道自敘〉，頁122。

²⁰徐謙：〈道與學之辨（四）〉，《民國日報（上海報）》（北京：人民出版社，1981影印版），一九一八年一月十八日，第三張（十二版），第十三分冊，總頁192（下文以【13(192)】代）。

²¹徐謙：〈學道自敘〉，頁122。

引、家人的皈信……等），它們最終只能改變徐謙對基督教的印象。設若信仰與個人生命之間缺乏直接的接觸，則一切理性、科學問題，反會成爲個人皈信的阻礙。徐謙要突破此點，只能待他生命中出現震撼人心的事件，改變他對信仰採取以「學」凌架於「道」的態度。

二·救國關懷的震撼

一九一三年八月，「二次革命」失敗後，袁世凱立即圖謀恢復帝制。此時，徐謙努力參與建立的民國，已完全落於袁氏掌中，他深感「其專制之暴力無能勝之者」²²，既沒有倒袁之力量，就只有從政壇退下，在上海任律師。我們不難理解徐謙當時的心境。面對袁氏的專制強權，他還能作甚麼呢？倒袁失敗，教他徹底消沉，其間徐巽時常透過家書勸謙信仰基督教，以得安慰。其實，徐謙心底裡的「無能感」，確促使他想到那位自己曾經聽聞的上帝，並相信只有超自然的「外力」方可把恃，「惟上帝神力可以勝之」。這時，徐謙常隨麥甘霖會長出席上海諸聖堂的聚會，但他仍堅決不接受洗禮。²³他甚至曾對其兄友說：「我祈禱上帝，若袁世凱死，我就信基督教」。²⁴這裡可以看見，徐謙壓根兒未曾經歷到這位上帝的真實，宇宙間果真存在一位上帝嗎？對深受宋明理學影響的他來說，要接受這點並不容易。更重要的是，假使基督教所宣告的拯救世人的大能是真實的，那又如何解釋中國人在此時此地遭遇的「苦難」？爲何上帝不聞不問？「救贖」難道只涉及「靈魂」層面，對國家社會毫不指涉嗎？

一九一六年六月，袁世凱帝制失敗，未幾病逝。在袁氏死後一天，徐謙立即寫信給麥甘霖牧師，表示願意受洗。六月十八日，麥氏主禮，

²²徐謙：〈學道自敘〉，頁122。

²³徐謙：〈學道自敘〉，頁122。

²⁴徐謙：〈基督教救國主義〉，吳耀宗編：《基督教與新中國》（上海：青年協會書局，1940），頁61。

徐謙受洗加入教會，自覺「重生於聖靈」。回北京後，聖公會鄂方智主教又爲他行了堅振禮。²⁵無容置疑，徐謙對基督教的皈依乃出於救國的關懷。透過袁世凱的死亡這震撼他生命的事件，令他確信天地之間真有上帝的存在——而且這位強調救贖的上帝不僅救人靈魂，更能救國。因爲窮他（以及很多人）一生之力也不能打倒的袁世凱，現在終於死了。他不得不認定這是上帝的作爲。從中，徐謙覺悟到「世界的假力是要歸於消滅的，世界的真力，是要永遠存在的」。²⁶而這個消滅「假力」（指袁世凱）的永恆「真力」，當然就是上帝了。這震撼人心的事件，不僅令徐謙成爲信徒，更教他重新振作起來，重涉政事，繼續實踐他救國的理想。

三．「道」與「學」的突破

袁世凱逝世，令徐謙親身經歷到基督教的上帝如何適切地介入了他的生命，並突破了他一向以來徘徊於教門外的掙扎；他終於體會到，信仰的本質建基於靈性層面的「道」而非知識層面的「學」。因此，他不再執著要明白一切之後始相信。而他對聖公會禮儀上的疑問亦「爲之盡釋」。他深信「信心」才是「入道」惟一門路，設若「必欲俟知之而後信，則人壽幾何？充人之智慧，恐亦無能明上帝祕奧之一日」。²⁷

徐謙信主後第二年，在〈道與學之辨〉一文中，意圖糾正不少「非宗教家」及「誤解之基督徒」對信仰的不正確觀念。其實，此文正是徐謙個人昔日的寫照。他首先指出不少人反對基督教，是因它不能以科學方法證明。但徐謙提出：無疑科學不能證明信仰之「有」，但也不能證

²⁵徐謙：〈學道自敘〉，頁122至123。

²⁶徐謙：〈宗教的共和觀〉，《星期評論》（北京：人民出版社，1981影印版），雙十紀念號，一九一九年十月十日。

²⁷徐謙：〈學道自敘〉，頁122。

明信仰之「無」。因此，科學不足以成爲反對信仰之理由。²⁸況且，信仰的本質是「道」，而科學之本質是「學」。「道者，靈性之所由長養也。學者，知識之所由增進也」。所以，「道在信之而行」，而「學在學而知之」，兩者屬於不同的範疇，各有其不同合法範圍。徐謙指出，「混道於學」正是他深懼的現象。因不少基督徒均受儒家思想影響，以「學道」的態度來面對信仰。²⁹徐氏據《新約·約翰福音》第一章第三、四節，引證上帝就是「道」，一切生命均從這「道」而來。因此，科學根本不能解決「本體」問題。³⁰這時，徐謙離開過往以儒家傳統來理解基督教的進路，認爲「援儒入耶」，不僅令「道趨於學」，使之成爲信之障礙，更導致「學同乎儒」的誤解，成爲異端。³¹

最後，徐謙以飲食一例總結，指出一般人飲食，單純出於飢渴之需要，並相信飲食對身體有益。但飲食「何以」、又「如何」對身體有益？這只有生理學家及化學家才能具體回答。難道人們要先完全明白上述「何以」及「如何」的問題，才能飲食？信仰豈不是一樣嗎？「道者長養身體之飲食也」，我們既有「靈性」上的切實需要，又何須「待乎道學之研究而後信而行之也」？³²

這裡可見，徐謙所以能夠突破「道」與「學」的分別，關鍵在於他

²⁸徐謙：〈道與學之辨〉，《民國日報（上海報）》，一九一八年一月十五日，第三張（十二版）【(13)156】。

²⁹徐謙：〈道與學之辨（二）〉，《民國日報（上海報）》，一九一八年一月十六日，第三張（十二版）【(13)168】。

³⁰徐謙：〈道與學之辨（四）〉，《民國日報（上海報）》，一九一八年一月十八日，第三張（十二版）【(13)192】。

³¹徐謙：〈道與學之辨（四）〉，《民國日報（上海報）》，一九一八年一月十八日，第三張（十二版）【(13)192】。

³²徐謙：〈道與學之辨（四）〉，《民國日報（上海報）》，一九一八年一月十八日，第三張（十二版）【(13)192】。

有這種「需要」。正如飲食滿足需要一樣，信仰也滿足了他的需要。其實，徐謙的見解並非甚麼創見。筆者深信他在信主前亦曾聽過此類「護教」式的答辯，但這一直也不能促使他在信仰上作出抉擇——因為他仍未能經歷上帝。直到他因救國問題而陷入生命的低潮，開始尋索「他力」的幫助；最終袁世凱逝世，讓他經歷那參與歷史的上帝，他才毅然決志。可以說，是「救國」的需要，「靈性」的需要（對徐謙來說，兩者關係密切）促使他能突破盲點，皈依基督。所以，徐謙成為基督徒後，順理成章地異常熱心，努力將信仰與其生命的終極關懷——救國——結合起來。

基督教救國會

袁世凱雖已逝世，中國卻從此陷入軍閥割據的局面。黎元洪於一九一七年六月解散國會，徐謙憤而辭去司法次長之職，南下廣州，參加孫中山的護法運動，出任大元帥府的秘書長。翌年九月，政務會委任徐為司法部長。廣州軍政府內部得應付重重問題³³，對外又需與北京政府交手，徐謙面對的困難，也殊不簡單。

政治的難題令徐謙對基督教更加熱心。據戴季陶憶述，孫中山留粵期間，徐謙在大元帥府內倡辦查經班，宣傳基督教義，不過孫中山對此卻大表反對，認為大元帥府是政府機關，不是傳教機關，傳教工作只能在外面做。³⁴在軍政府階段，徐謙再組織查經班，結果至一九一九年五

³³早在一九一七年五月時，由於粵國會通過改大元帥制為七人委員會制，由岑春宣宣選主席，孫中山遂離廣州，不願表示意見。到九月才委任了徐謙為全權代表參加政務會議。廣州軍政府中出現了內部不協調的問題。

³⁴戴季陶：〈總理行誼演講詞〉，《戴季陶先生文存三續編》，轉引呂芳上，《革命之再起——中國國民黨改組前對新思潮的回應（1914—1924）》（臺北：中研院近史所，1989），頁339。

月爲止，總共有二十多人因此受洗。³⁵

徐謙不僅在福音工作上愈來愈積極，同時，他日思夜想的基督教救國主義，也日臻成熟。其實，當時中國教會亦非常關注國家存亡的問題。³⁶中華續行委辦會在一九一八年四月二十四日的會議上，就有代表深感「中國時局艱危，人民疾苦有如倒懸」，乃定五月二十六日爲「全國教會爲國祈禱日」，請各教會、學校、家庭，於該主日爲國事特別祈禱，當日教會亦應以「救國」爲主日講題。³⁷委辦會通告全國信徒的宣言亦指出「吾人不可僅歸罪於長官，亦吾人不熱心服事上主之罪也」。宣言鼓勵該主日以《舊約·但以理書》第九章十五至十六節及《舊約·耶利米書》第十四章七節爲講題，闡述救國的要義。³⁸有關的經文，明顯強調人的罪性如何引致上帝的懲罰：「我們犯了罪，作了惡」、「我們本多次背道，得罪了你」。³⁹因此，宣言的觀點是基督徒最基本要作的，是懇切祈禱；祈求上帝大施洪恩，把中國從危局中拯救出來。

與此同時，民初著名的基督徒「崇德老人」聶曾紀芬（曾國藩之妹）⁴⁰以《基督教救國》爲題，在上海《新申報》舉辦徵文比賽。⁴¹結

³⁵〈教會大事記（自民國七年十月一日至十年九月卅一日）〉，《中華基督教會年鑑》，第六期（1921），頁32。

³⁶參拙著：〈二十世紀初年的「基督教救國主義」（1900-1922）——中國教會回應時代處境一例〉，《中國神學研究院期刊》，第十一期（1991年7月）。

³⁷〈教務日記〉，《中華基督教會年鑑》，第五期（1918），頁61至62。

³⁸〈教務日記〉，《中華基督教會年鑑》，第五期，頁62。

³⁹《舊約聖經·但以理書》（香港：聖經公會，1985），第九章十五至十六節，頁1051；《舊約聖經·耶利米書》，第十四章七節，頁900。

⁴⁰聶曾紀芬（崇德老人），爲曾國藩之六女。後與聶仲芳成婚。一九一五年一月，聶氏與其子其杰（雲台）夫婦同領洗於上海崑山路監理會。據其自訂年譜，她的皈信，主要由於「感於世事日非，實由人心陷溺之故，彌以爲欲救人心之迷惑當從愛人如己入手」。見《聶曾紀芬自訂年譜》，附於聶其杰輯：《崇德

果，畢業於上海聖約翰大學的聖公會信徒“浦化人”⁴²撰寫的〈基督教救國論〉，在三十多篇來稿中脫穎而出，奪得第一名。未幾，青年會的范禕把它製成單行本，並分發給社會各界。⁴³“浦化人”此文受到異常的重視，應可反映民初許多基督徒的同感。

“浦化人”的論點非常簡單，他認為中國衰弱，是由於「人心日壞」，因此，任何「道德救國」及「革命救國」，不過是「治標」之法而已。只有基督教才是真正「治本」者。⁴⁴這是典型的人格救國論，對徐謙卻產生莫大的影響，令他「深喜得未曾有」。⁴⁵救國既成爲國人的關懷，徐謙感到基督教救國主義，並非「一人之私利見」。⁴⁶個人理想與時代需求既然互相配合，徐謙遂確信這就是他必須「盡畢生之力，以

老人紀念冊》（臺北：文海出版社，出版年份不詳），沈雲龍編：「近代中國史料叢刊」，第三輯，頁337。

⁴¹聶會紀芬：〈緣起〉，浦化人：《基督教救國論》（上海？：出版社不詳，1918），頁1。

⁴²浦化人，江蘇人，隸聖公會。畢業於上海聖約翰大學，受會長職。開創陝西中華聖公會。後出任西安基督徒救國團年會主席。與「基督將軍」馮玉祥關係密切。後來加入共產黨。於解放初期之《天風》雜誌仍可尋其線跡，爲一極有趣及複雜之人物。

⁴³范禕：〈跋〉，浦化人：《基督教救國論》，頁1。

⁴⁴浦化人：《基督教救國論》，頁1至2。浦化人從五方面詳述基督教如何救國：第一、以基督之「犧牲精神」，救中國國民之利己之心。第二、以基督「合一」之精神，可以「一」中國渙散之人心。第三、基督教爲「真理」之信仰，可以取代中國國民「迷信」之信仰。第四、基督教反專制、重女權、行一妻制，是改革中國家庭制度的出路。第五、中國國民傳統牢不可破之做官思想，阻礙了實業富國的目標；唯有基督教重視勞動，認同低階層才可以更易（頁3至13）。此外，他又對比儒教與基督教的異同，從而突顯基督教的優勢（參頁13至15）。

⁴⁵徐謙：〈上海基督教聯會與各教牧之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，三張（十二版）【(16)108】。

⁴⁶徐謙：〈上海基督教聯會與各教牧之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，三張（十二版）【(16)108】。

發明」之真理。⁴⁷

另一方面，國際及國內政治環境，亦教徐謙相信，基督教救國是他必須大力宣傳的信息。當時第一次世界大戰進行得如火如荼，中國亦已陷入內戰的危機。對此，徐謙更深地認為這是上帝對世人的教訓。列國均在罪惡之中，「人之罪惡，為自私自利，國之罪惡，亦為自私自利」。上帝的懲罰，已經透過這些戰爭臨到列國，使他們覺悟。對徐謙來說，發明基督教救國主義，是「順民意而合天心」之舉。⁴⁸

爲了尋求教會人士的支持，徐謙先後於一九一八年七月及八月，在上海基督教傳道會⁴⁹及全國教牧的「牯嶺蓮谷大會」中宣傳基督教救國主義。結果在牯嶺大會上，得到大多數代表的支持而成立了基督教救國會的委辦會，並以徐謙及誠靜怡、余日章爲執行委員。⁵⁰但是，正式成立救國會的事卻一直擱置，徐謙因此對誠、余二人產生不少怨言，指二氏不僅沒有履行責任，更反對基督教救國主義。⁵¹於是，推動救國會成

⁴⁷徐謙：〈上海基督教聯會與各教牧之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，三張（十二版）【(16)108】。

⁴⁸徐謙：〈上海基督教聯會與各教牧之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，三張（十二版）【(16)108】。

⁴⁹徐謙：〈上海基督教聯會與各教牧之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，三張（十二版）【(16)108】。另徐謙：〈上海基督教聯會與各教牧之談話（二續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十二日，三張（十二版）【(16)120】。徐謙：〈上海基督教聯會與各教牧之談話（四續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十三日，三張（十二版）【(16)132】。

⁵⁰徐謙：〈基督教救國主義〉，頁64至65。徐謙：〈基督教救國會紀略〉，頁222至223。

⁵¹徐謙曾對陸丹林談及誠、余二人別有用心，放棄責任。並指有牧師反對說：救國不能利用基督教。見陸丹林：〈徐謙與基督救國會〉，中國人民政治協商會議文史資料研究委員會編：《廣東文史資料》，第八輯（廣東：人民出版社，出版年份不詳），頁112。此事在徐謙晚年時仍耿耿於懷，見他在一九四〇

立的工作，只得由徐謙獨力承擔。

一九一九年，巴黎和會開幕，商討第一次世界大戰的善後問題，中國的前途問題益受關注。就在徐謙以基督教代表身分赴會觀察的同時⁵²，基督教救國會於廣州在徐謙的同僚鈕永建將軍及毛文明牧師的召集下成立，徐本人被選為會長。大會選出了不少具軍政界背景的職員⁵³，這極可能與徐謙過往在他們中間的福音工作有密切關係。未幾（一九一九年九月），北京亦成立了基督徒救國團，由李榮芳任會長，徐巽（徐謙兄長）任副會長。其成立宣言充分體現了徐謙的基督教救國主義精神。⁵⁴南北二「京」的救國會雖非由徐謙直接成立，卻是他催議的結果。

徐謙在回國後便積極在上海籌設基督教救國會。他與鈕永建及另一位廣東救國會成員王葆真（國會議員）特地從粵赴滬，向各教會宣傳基督教救國主義及介紹廣東救國會之情況。一九一九年九月九日，他們假上海青年會舉行茶會，接待上海基督教佈道聯合會、上海基督教青年會及其他重要人物。⁵⁵

年寫的〈基督教救國主義〉，頁65。

⁵²由於巴黎和會關乎中國前途至重，因此，當時廣東、上海基督教聯合會及北京基督教六公會均希望能派代表赴會觀察。徐謙及王正廷因為兼具政教兩重身份，遂為各教會公舉為基督徒代表。〈基督徒歡送赴歐代表〉，《申報》【微卷】，一九一九年三月廿九日，三張（十版）。

⁵³如鈕永建（海軍陸戰隊總司令）、吳山（司法部次長代理部務）、陸丹林（司法部佐理秘書）、王葆真（國會議員）、方振武及于克勛（均海軍陸戰隊高級幹部）、厲傳霖（司法部科長）等，見陸丹林：〈徐謙與基督救國會〉，頁113至114。

⁵⁴〈京基督徒愛國結合〉，《申報》，一九一九年九月十一日，二張（六版）。

⁵⁵是日，到會者有上海名人聶雲台、李登輝、余日章、袁恕庵等五十餘人。〈基督徒今日會宴預紀〉，《申報》，一九一九年九月九日，三張（十版）。

當徐謙及王葆真相繼演講，經過三小時「頗有辯難」的討論後，最後由鈕永建作總結，建議各人再作考慮，另日再行開會商議。⁵⁶十月五日，徐謙及王葆真在北四川路中華基督教會再次開會，結果全體公舉徐謙等十六人為委辦，籌備會務。⁵⁷此後，上海基督教救國會先後召開多次委辦會議⁵⁸，而徐謙又將其闡釋基督教與共和制關係之文章在《星期評論》⁵⁹、《生命月刊》⁶⁰及《中華基督教會月報》⁶¹等教外、內期刊上發表，為救國會之立會造勢。

一九二〇年一月一日，上海基督教救國會正式在慕爾堂召開成立大會，公舉聶雲台⁶²為會長，周亮亨及徐沈儀彬（徐謙妻）為副會長。⁶³上海救國會成立後，在各教會及學校中舉行多次「徵求大會」，通過講演宣揚基督教救國主義，吸收新會員；並且積極介入時代，發表對時局的意見。據徐謙的回憶，其後上海救國會得到了各城市分會的重視，儼

⁵⁶〈基督徒在青年會茶會紀〉，《申報》，一九一九年九月十日，三張（十版）。

⁵⁷〈組辦上海基督教救國會通啓〉，《民國日報（上海版）》，一九一九年十月五日，三張（十一版）【(23)419】；有關該日開會詳情見〈基督教救國會上海部成立〉，《申報》，一九一九年十月十五日，三張（十版）。

⁵⁸筆者從一九一九年十月至十一月間的《民國日報（上海版）》中，分別找到其中五次委辦會的記錄，在此不贅。

⁵⁹徐謙：〈宗教的共和觀〉，《星期評論》，雙十紀念號，一九一九年十月十日。

⁶⁰徐謙：〈共和真理〉，《生命月刊》，第一卷，第一期（1919年11月）。

⁶¹〈中華基督教救國會大會紀事〉，《中華基督教會月報》，第三十一期（1919年11月）。

⁶²聶雲台（其杰）即聶曾紀芬之子，為當時上海有名的商人。曾任上海總商會會長，為實業界鉅子。

⁶³〈基督教救國會成立大會〉，《申報》，一九二〇年一月一日，第三張（十版），惟該報誤將聶雲台植為夏雲台。

然全國總會。⁶⁴

徐謙以革命家的身分，具體地活出了一個中國基督徒的樣式，並給這個角色賦予了有血有肉的實質意義。他的信仰源於對救國的關懷，當他思索如何救國時，基督教遂成爲其重要的反省素材及憑藉；由此他開展出獨特的基督教救國主義這思想層面。

基督教救國主義：救人·救國·救世

一九一七年至一九二四年間，是徐謙闡發基督教救國主義的重要階段。這期間，其救國主義理論漸臻完備，自成一家之說；通過基督教救國會的成立，徐謙不僅匯聚了一群與他信念相同的信徒，更進而付諸行動，對當時劇變中的中國社會，作出了積極的回應。

就徐謙來說，基督的救恩，不僅在救人救世，更有其救國的意義。所謂「始於救人，中於救國，終於救世」。⁶⁵他深信，這是《聖經》真理的啓示，並指出在《新約·約翰福音》如何明確地顯示出基督所救者爲「人」、「國」、「世」：⁶⁶

1·救人：「我就是門，凡從我進來的，必然得救，並且出入得草吃」（十章九節）

2·救國：「獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡，就是你們的益處」（十一章五十節）

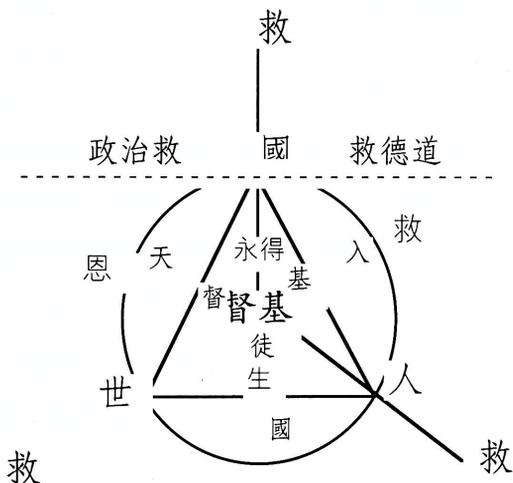
⁶⁴徐謙：〈基督教救國會紀略〉，頁223。

⁶⁵徐謙：〈基督教救國主義〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年一月一日，第三張（十二版）【(13)12】。

⁶⁶徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，第三張（十二版）【(16)108】。

3·救世：「因為上帝差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因祂得救」（三章十七節）

他在一九一八年對上海基督教聯會眾牧師提倡其救國主義時，曾以一圖分析基督教救國主義的中心思想（見附圖）：



圖中的大圓就是基督的救恩，當中涵蓋了「人」、「國」、「世」三方面。圓中所容之等邊三角形，其三角點則正代表「人」、「國」、「世」。等邊之意思，表明基督的救恩對三者無所偏重。從圓心引出之三割線，亦即「救人」、「救國」、「救世」三線。圓心代表上帝的目的，亦即基督降世的目的。「以人言之，得救恩者得永生；以國言之，得救恩者入天國；以世言之，則為救恩所布護爾綸於無既而已」。這就是基督徒服膺基督教的最大目的。⁶⁷至於圓心上之虛線，代表道德救國

⁶⁷徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，第三張（十二版）【(16)108】。

及政治救國，但此線永不能達於圓心，以此說明其不能真正救國。⁶⁸

整個基督教救國主義的核心思想，在於為「救國」定位，一方面指出救國是基督救恩不可或缺的一部分，另一方面更欲說明非基督教不能救國的道理。現在我們不妨就這個主義對「罪」的認知、對「拯救」意義的看法、對「國」的本質及甚麼才是「基督教救國」四方面詳細分析徐謙的基督教救國主義：

一·對「罪」的認知

拯救的意思，意味著將人從惡劣的境況中釋放出來。按基督教對「拯救」或「救贖」（salvation）的詮解，所謂惡劣的景況，就是「罪」。因此，在我們檢視徐謙的基督教救國主義之先，必要探討他對「罪」的理解。

徐謙深信「罪惡」就是「自私自利」⁶⁹，具體的表現就是觸犯《舊約聖經》中揭示的「十誡」。不過，他又認為這只是犯罪的一面，即「不應而為」；另一方面，「應為而不為」也是犯罪。他舉賣國賊為例，指出賣國之罪雖不在我們，但設若我們自輕曰：「無能救國」，則不僅自己成為「亡國奴」，即子孫亦將「永世沉淪為亡國奴」。這樣，雖「賣國」之罪不在我，但「不救國」之罪，我們卻犯了。⁷⁰為甚麼我們會犯罪？因為我們都陷於一種「為奴隸」的處境中，罪惡成為人的主，身體性命為奴。這樣，人變得沒有「人格」，縱使沒犯法律上的罪，卻

⁶⁸徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話（二續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十二日，第三張（十二版）【(16)120】。

⁶⁹徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，第三張（十二版）【(16)108】。

⁷⁰徐謙：〈徐謙博士在基督教救國會講演詞〉，《申報》，一九一九年十月十九日，第三張（十一版）。

早已不是一個自由的人了。⁷¹

也許，徐謙在司法界多年的經歷，更令他體會到「罪」對人心的破壞力。他明白到，法律不外規範人類的部分行為，特別是與權利義務有關者。除此之外，其他的行為與思想，都不受法律約束。⁷²但問題是，人的自私自利，往往由此滋生；衍生出種種不同的罪行，既危害個人、社會，更影響國家政治。因此，徐謙在《益世報》的社論中⁷³，就指出「政治之罪惡，即社會之罪惡也。而一切罪惡要皆本於國民之劣根性」。⁷⁴「苟無人格，則人既不足為人，而國亦不足為國。此吾國之大患也」。⁷⁵可見，徐謙深信一切問題，端在於國民是否具備根本的「人格」與「人心」，一日國民仍陷於罪惡中，其「根性」仍是自私自利時，則任何政體、法律上的改革，都非從根本解決問題之道。⁷⁶發自個人內心的罪惡，如何對社會、國家所造成的嚴重影響，正是徐謙切切關注的問題。

⁷¹徐謙：〈共和真理〉，頁2。另，徐謙：〈宗教的共和觀〉。

⁷²徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話（二續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十二日，第三張（十二版）【(16)120】；〈上海基督教聯會與各牧師之談話（四續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十三日，第三張（十二版）【(16)132】。

⁷³《益世報》乃中國天主教出版的一份日報，於一九一五年十月十日在天津創刊，由當時的天津教區副主教雷鳴遠神父（Pere Lebbe）主持，到一九四九年天津解放後停刊。一九一九年，徐謙從巴黎回國後，亦兼任該報編輯，大約有一年的時間，負責撰寫社論。

⁷⁴佐治：〈社論：養成政治罪惡之原因〉，《北京益世報》【微卷】，一九一九年十一月一日，第一張（二版）。

⁷⁵佐治：〈社論：崇拜勢力之人聽者〉，《北京益世報》，一九一九年十月廿三日，第一張（二版）。

⁷⁶佐治，〈社論：根本解決〉，《北京益世報》，一九一九年十二月十三日，第一張（二版）；〈社論：根本解決（續）〉，《北京益世報》，一九一九年十二月十三日，第一張（二版）。

然而，徐謙對罪的認知，卻不僅停留在個人層面（無疑他十分強調個人罪惡的社會政治意義），國家本身的「罪惡」，更是不容忽視的。他指出：「凡國家之成立，殆無不立於罪惡之中，與人之罪惡俱生也」。所謂國家的罪，具體地說，就是「立國主義」。例如德國之軍國主義，即為一「自利」之國家主義。歐戰之爆發，便是「國家罪惡之發見」；放眼國內，徐謙更感嘆道：「吾國之內爭，亦何莫非政治之罪惡故」。⁷⁷

其實，徐謙在政壇中目睹的種種醜態，除了令他加深體會到「人格」的問題外，更教他覺悟到「國家」層面的罪。若將兩者相比，「人犯的（罪）是小部分，國犯的是大部分；並且國是強迫人犯罪的」。⁷⁸為甚麼國會迫人犯罪？這牽涉到徐氏對「國家」的理解，他認為國家亦屬有生命的人格，非僅積民而成。⁷⁹有關這點，筆者將在下文討論。不過，既然國家犯了大部分的罪，兼且強迫人犯罪，那麼，是否與徐謙的論點，即要從根本解決罪惡，須先尋回「人格」、「人心」之說自相矛盾？

表面上，我們可以這樣調解兩者的矛盾：在救人的層面上，人格的根本改革是重要的，但在救國的層面上，國家的根本改革才是首要的關懷。不過徐謙的言行卻清楚表示「根本」屬整體及終極的解決，而非區分成救人與救國兩個範疇。那麼，徐謙在國家救贖的問題上，對「人格」的重視（亦是根本解決）明顯與他主張根本改革「國家」的論調迥

⁷⁷徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十一日，第三張（十二版）【(16)108】。

⁷⁸徐謙：〈基督教救國會紀略〉，中華續行委辦會編：《中華基督教會年鑑》，第六期（1921），頁223。

⁷⁹徐謙：〈敬告基督教救國會的懷疑者（續）〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇一月十一日，第三張（十一版）【(25)145】。

異。⁸⁰畢竟，以「人格」為根本的「劣根性」意味著國家政治問題的癥結在於人心，但據徐氏而言，「國家」可以強迫人犯罪，國家犯更是大罪，這同時也表示了「國」本身就是問題的根源。因此，徐謙在對「罪」的認知上，就「個人」與「國家」兩個層面提出的論點，確實存在矛盾。

二·「拯救」的意義

既然個人及國家都陷於罪惡中，那麼「拯救」便刻不容緩了。就徐謙來說，拯救的最大意義，是得自由、得釋放。《新約·約翰福音》中耶穌的話，深深影響了徐謙：「汝等將明真理，而真理使汝等得自由」（八章卅二節）。在徐氏眼中這種使人「得自由」的真理，就是「救國的眞義」。⁸¹

那麼，如何才是「得自由」？徐謙指出，《聖經》中耶穌曾教導「吾人有所爲亦有所不爲」，爲者，成爲「上帝之子」（《新約·約翰福音》一章十二節），不爲者，作「罪惡之奴隸」（《新約·約翰福音》八章卅四至卅六節）。既爲上帝之子，自然就不是罪惡之奴隸。或許徐謙對救國抱有壓倒性的關懷，故此一提及「奴隸」就不期然聯想到「亡國奴」：

既不爲罪惡之奴隸，豈可爲他國之奴隸乎？豈可陷自身領受亡國奴之罪惡？不救國並不救己及己之子孫而甘爲賣國賊所賣乎？⁸²

徐謙深信，「拯救」不僅指救人的靈魂，更有屬國家的層次。他極

⁸⁰徐謙：〈基督教救國會紀略〉，頁223。

⁸¹徐謙：〈徐謙博士在基督教救國會講演詞〉，《申報》，一九一九年十月十九日，第三張（十一版）【(160)891】。

⁸²徐謙：〈徐謙博士在基督教救國會講演詞〉，《申報》，一九一九年十月十九日，第三張（十一版）【(160)891】。

力反對「先救人而後救國」的論調，蓋世上真正的基督徒能有幾人？即耶穌之門徒中便有一人出賣他，可見真正得救的人必然比「形式上之基督徒」為少。若要先救人後才救國，那麼就非至世界末日不可。⁸³相反，徐謙認為，人不能離開國而得救。設若中國亡了國，那麼基督徒也成了「亡國奴」。要是中國人仍是「沒飯吃」、「沒衣穿」，不解決政治經濟的問題，又怎樣使他們「得救」？⁸⁴所以，他在廬山牯嶺大會上宣傳基督教救國主義時，對眾教牧表示：

所以我以救人救世的關鍵就在救國，若能將一國的政治經濟組織，真正改革到人生產，而沒有人剝削人、人壓迫人的事，使人人都有豐裕的共同生活，那才可以算是救國。那末，國內的人自然得救。⁸⁵

這裡已看到，徐謙為「拯救」一詞賦予了極其處境化的詮釋。他深信中國人的得救不在於來世的天國，否則這只不過是「空想的麻醉」而已。⁸⁶死了才得救，於此時此地的中國人，有甚麼用處？基督教要拯救中國，必須先解決當下的「生死問題」，「以現在為實證」⁸⁷，打破一切「不當的主義」。⁸⁸總的來說，就是確信耶穌傳講之天國必會實現於地上。⁸⁹

⁸³徐謙：〈敬告基督教救國會的懷疑者（續）〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇一月十二日，第三張（十一版）【(25)159】。

⁸⁴徐謙：〈基督教救國主義〉，頁64。

⁸⁵徐謙：〈基督教救國主義〉，頁64至65。

⁸⁶徐謙：〈基督教救國主義〉，頁64。

⁸⁷徐謙：〈基督教成立會宣言（續）〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年四月五日，第三張（十一版）【(26)495】。

⁸⁸包世傑：〈基督教救國主義是什麼？〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年一月廿一日，第三張（十一版）【(25)273】。

⁸⁹這亦是徐謙的救國主義中另一個重要預設。他指出，耶穌所指陳的天國

三·「國」的本質

雖然徐謙承認「合人群而成國」⁹⁰，但他更強調，既已成國，「即屬共同的，而非復個體的」。反之，「國」成爲「一有生命、有人格、有意志、有行爲、有罪惡者」。⁹¹國家既然自有其人格生命，乃一獨立存在之有機體，那麼，若要救國，就不能單單救人，也不可以爲只要救人，國就自然得救。國家於此有其獨立的價值，必須拯救。他舉例說，若單講究個人衛生，而不重視公共衛生，則個人衛生仍屬無益。⁹²換句話說，只重視救人而無視人的處境，則救人終屬徒勞。這是徐氏基督教救國主義的理論中極其重要的前設。

不過，徐謙對這個重要的觀念，卻未有再進步的申論。基督教救國會其他成員的言論，可幫助我們對這種「國」觀，有更進一步的理解。上海基督教救國會的包世傑，便提出「自然人」和「法人」的概念。前者是每個獨立的個人，後者則指一切由人組成的團體機關，例如國家、公司等。「法人」本身也有行爲、有人格，所以也能犯罪。包世傑以國民服兵役爲例，指出作爲一個「自然人」，若以士兵的身分在戰場上殺了敵人，這個敵人就不是被「自然人」所殺，乃是被他所代表的國家裡

及永生，乃「過去現在未來一貫之道」，過去是死，將來是永生，必須以現在作爲實證。所謂現在的實證就是解決當下的「生死問題」，並深信上帝之實現及天國之實現，否則耶穌所說的不過是「虛幻」的未來而已。這亦是耶穌教導門徒祈禱：「願天國實現，願上主意旨完成於地如成於天」的意思。見徐謙：〈基督教成立會宣言（續）〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年四月五日，第三張（十一版）【(26)495】；徐謙：〈敬告基督教救國會之懷疑者〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年一月十二日，第三張（十一版），【(25)159】。

⁹⁰徐謙：〈基督教救國主義〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年一月一日，第三張（十二版）【(13)12】。

⁹¹徐謙：〈敬告基督教救國會的懷疑者（續）〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年一月十一日，第三張（十一版）【(25)145】。

⁹²徐謙：〈敬告基督教救國會的懷疑者（續）〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年一月十一日，第三張（十一版）【(25)145】。

面的「法人」——兵的行爲所殺。⁹³在這種情況下，就是「國」（法人）犯了罪。職是之故，包世傑問道：

這樣看來，我的自然人，雖然是一個很好的基督徒，要是一切的法人，還沒有救，這自然人站到法人地位上的時候，便不容你不犯罪。所以法人不救，這自然人也終於不能徹底的救。不把民族主義、帝國主義、武力主義推倒，那末這國家的法人，終是不能救。不把資本集中主義、壟斷主義、不良的商業主義推倒，這社會的法人，是不能救的。不把首領主義、階級主義、專制主義推倒，這政治上的一切法人，是不能救的。⁹⁴

明乎此，我們便自然理解上文徐謙爲甚麼會說「國是強迫人犯罪」，並且國犯的是大罪。而基督教救國會所以揭櫫根本的救國主義，反對救（所有）人等於救國的理由，亦在於此。

四·「基督教救國」

爲甚麼基督教要講救國？救國非依靠基督教不可？這兩個問題的答案，正是徐謙及基督教救國會努力向國人告白的。針對第一個問題，徐謙嘗試從《聖經》及中國處境的角度立論；至於第二個問題，他則意圖說明一切基督教以外的救國努力，都是徒勞無功的。

正如上文所言，徐謙確信基督教的救恩包括人、國、世三者認爲這都是耶穌在《聖經》中的啓示。就「國」而言，他本於《新約·約翰福音》十一章五十節中「獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡，就是你們的益處」，特別是「免得通國滅亡」一句，深信耶穌的救恩必然澤及

⁹³包世傑：〈基督教救國主義是什麼？〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年一月廿一日，第三張（十一版）【(25)273】。

⁹⁴包世傑：〈基督教救國主義是什麼？〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年一月廿一日，第三張（十一版）【(25)273】。

國家。不過，若我們觀察經文的背景以及上文下理，就不能不懷疑徐謙在釋經時的態度是否客觀嚴正。⁹⁵

爲何徐謙會如此主觀地曲解經文？《聖經》中應不乏對救國問題有較合法的引申及詮釋的其他經文。筆者以爲，問題可能是徐謙對國家問題的關懷，已經壓倒性地超越一切，以致當他看見「免得通國滅亡」一句時，便毫不考慮經文的脈絡本意，莽下結論，從而宣告這就是基督教救國的聖經基礎。而「一人替百姓死」，正好觸動了他的愛國心，意味著他縱然一旦要爲國家犧牲自己，亦在所不辭。⁹⁶犧牲一己利益、性命，以換取國家的得救，正是徐謙的基督教救國主義的大原則。從早期（一九一八年）宣傳的救國主義⁹⁷，到後來（一九二〇年）在「基督教救國會成立宣言」裡⁹⁸，他都引用此段經文，可以看見徐氏對此段經文的酷愛。

除了引《聖經》中告白救國的理論外，徐謙更從實際的中國處境出

⁹⁵這段經文的背景是法利賽人及祭師長正在商議要殺害耶穌，因爲他們深爲耶穌屢次施行神蹟，得到不少百姓的擁戴而憂慮。在他們心目中，耶穌的言行有著政治上的目的，甚或意圖推翻羅馬人的統治。設若如此，就必會觸怒羅馬政府，最終將可能改變現在羅馬政府讓猶太人「自治」的統治方式。因此，該亞法這句話「一人替百姓死，免得通國滅亡」的意思，正是要設計盡早殺死耶穌，免得日後因他而引起羅馬人的軍事干預。

⁹⁶正如他在一九一九年十二月《益世報》的〈社論〉中，有感於救國學生的行動，乃表達出這份爲國犧牲的訴求：「殊宗教之精神，惟在流血，非流血不能得救。請告救國學生，人人自勉，時時自勉，曰：革我之命，流我之血，救我之國」。佐治：〈社論：忠告救國學生〉，《北京益世報》，一九一九年十二月十二日，第一張（二版）。

⁹⁷徐謙：〈基督教救國主義〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年一月一日，第三張（十二版）【(13)12】；徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十日，第三張（十二版）【(16)96】。

⁹⁸徐謙：〈基督教成立會宣言（續）〉，《民國日報（上海版）》，一九二〇年四月四日，第三張（十一版）【(26)481】。

發，說明基督教要救國是一種義務。他在一九一九年十月對上海基督徒演講時，就大聲疾呼：

今吾國已當存亡危急之秋，若基督教竟無補於吾國而無救於滅亡，則基督教斷難免於淘汰。若基督徒坐視國之滅亡而猶曰靈魂將於來世入天國，則基督徒亦無足與比教矣。此豈基督之道乎。⁹⁹

徐謙確信，基督徒亦中國之國民，倘若一為基督徒，則絕口不談國家之事，「豈非多一基督徒即少一國民乎」？¹⁰⁰假使有信徒投身政界，難道一涉政治，便絕口不談基督之道，「豈非多一政治家又少一基督徒乎」？身為中國基督徒，或身為中國國民，救國一事，都責無旁貸。

接著，徐謙轉為以客觀角度立論，指出為何救國非靠基督教不可。

在確立救國唯獨基督教這一前提以先，徐謙指出無論政治、法律、道德的救國努力，都是白費的。所謂政治救國，指「國體」上的改變，例如辛亥革命推翻帝制，改建共和。過去從事革命者皆深信君主專制為中國問題的癥結所在，捨此而在建制內從事任何改革，都是徒勞的。但是，共和國成立已多年了，為何「總統儼同元首，督軍無異藩鎮。專制仍存，共和無實。……國民受壓迫之苦，實有甚於專制之舊」。因此，只圖政治上更易國體，得共和之虛名，實不能從根本解決問題。¹⁰¹

⁹⁹徐謙：〈徐謙博士在基督教救國會講演詞〉，《申報》，一九一九年十月十九日，第三張（十一版）【(160)891】。

¹⁰⁰徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話（二續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十二日，第三張（十二版）【(16)120】。

¹⁰¹佐治：〈社論：根本解決〉，《北京益世報》，一九一九年十二月十三日，第一張（二版）。其實，在徐謙的眼中，共和制度與基督教有著密切的關係。一方面，基督教有助塑造「共和國人民」應有的「人格」——一種「完全自主之人格」。另一方面，他進而領悟到，共和制度其實就是上帝的心意。蓋共和成為「人力不能違抗」的世界「趨勢」，這正是「上帝之意」：「他（筆者按：指上帝）准我們自由，我們方能自由，他許我們平等，我們方能平等，他給我們共和，我們方能享受共和。」而美國行共和制度，正表明共和真理源自基督教義，

另一方面，雖然徐謙本身有著深厚的法律背景，卻認為徒講法律，亦非從根本解決國家問題之道。因為法律不過能夠規範人類行為的一部分¹⁰²，況且法律能否執行，端在人是否守法。只有在一個尊重法律（即法治）的環境下，法律才能治人。但放眼當下的中國，法律已淪為政客之工具¹⁰³，試問虛文又從何救國？

政治、法律皆非釜底抽身的救國之道，意味著實行外在形式之改變以先，必先進行人心的內在道德變革。但是徐謙認為道德所賴者為「良心」，但不是每個人都可以宣稱自己的「良心」真正可恃。民國以來，社會道德之敗壞，「權利競爭，廉恥道喪」，足證國民道德意識已經很薄弱，又怎能持以救國？¹⁰⁴

那麼，「根本解決」之道何在？徐謙認為那必然就是「自國民有宗教之真信仰始」的精神革命。¹⁰⁵因此，只有基督教信仰才能成為重建國

所以若要「得著你們所想要的真共和」，只有「速發信仰上帝之心」。參徐謙：〈宗教的共和觀〉，《星期評論》，雙十紀念號。

¹⁰²徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話（二續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十二日，第三張（十二版）【(16)120】。

¹⁰³佐治：〈社論：根本解決〉，《北京益世報》，一九一九年十二月十三日，第一張（二版）。

¹⁰⁴徐謙：〈上海基督教聯會與各牧師之談話（四續）〉，《民國日報（上海版）》，一九一八年七月十三日，第三張（十二版）【(16)132】。

¹⁰⁵徐謙在《益世報》的〈社評〉中提出四點：1.組織國民團體；2.除滅國家障礙（即造成武人政治的督軍與兵）；3.增進國民人格；及4.開通平民知識。但是，他在提出這四點後，隨即反問自己這是否根本的解決：

雖然，組織團體，問何以能舍己合群而一心一德。除滅障礙，問何以能犧牲所有而不畏強權。增進人格，問何以能服從道德而追求真理。開通民智，問何以能愛人如己而服務社會。如其不能，則前之四要，仍屬形式而無精神。猶未足為根本解決也。

見風人（佐治？）：〈社論：根本解決（續）〉，《北京益世報》，一九一九年十二月十四日，第一張（二版）。原文的作者為「風人」，但據前一日的社論，

家的根基。可見，徐謙是認同基督（人格）救國論的。

不過，正如前述，徐謙亦非常重視國家層面的罪與相應的拯救，以致他的救國主義理論自相矛盾。到底徐氏認為單靠基督的精神，是否可以達致救國的目標？這無疑是當時中國教會宣告的救世方案¹⁰⁶，徐謙一方面同意這是「根本」的，但另一方面他又否認救人等於救國，指出屬於國家層面的政治、經濟、社會問題，皆不能單憑個人的得救可解決。換言之，這意味著在徐氏眼中，被基督人格更新的個人，仍須秉承基督的精神，以基督教的方案去解決國家的問題，解決國家層面的罪，進而將天國實現在地上。可以說，他的主張既承繼了、也超越了人格救國的意念，為基督教救國理論開出了一獨特的視野。

基督教救國：直通？曲成？

徐謙深信，他揭櫫的基督教救國主義及救國會的行動，既是符合原始基督教的正確信仰（Orthodoxy），亦直接實踐了正確的做法（Orthopraxis）。不過，這套救國神學在掀起一陣子的熱潮後，卻始終因為沒得到信徒普遍接納，轉趨沉寂。即使在教會外，徐謙的政客身分也引起了不少批評，指其利用宗教來撈奪政治本錢。¹⁰⁷當然，全面的評

即本文的上篇，作者為佐治。從文章的內容看來，此文與上篇的文筆與思路，非常一致，亦與徐謙一貫的論調相符。因此，筆者相信，十二月十四日的社論的作者應為佐治（徐謙），而「風人」為該報誤植。

¹⁰⁶有關五四運動前後中國教會的「人格救國論」，可參拙著：〈二十世紀初年的「基督教救國主義」（1900-1922）——中國教會回應時代處境一例〉，《中國神學研究院期刊》，第十一期（1991.7）。

¹⁰⁷陳獨秀在一九二〇年時，曾不具名的諷刺徐謙，他說：「最可怕的，政客先生現在又來利用基督教，他提倡甚麼『基督教救國論』來反對鄰國，他忘了耶穌不會是為了解國而來，是為救全人類底永遠生命而來……」。陳獨秀：〈基督教與中國人〉，氏著：《獨秀文存》（上海：亞東圖書館，1921），上冊，頁430。

價牽涉到徐謙日後思想的轉向、救國主義本身的一些限制，以及救國會如何致力回應時局、提出他們的「基督教方案」的意義等問題。由於篇幅關係，筆者不能在此詳論¹⁰⁸，現嘗試就徐謙的基督教救國主義作二點初步評議，為本文作結。

第一，無容置疑，徐謙的基督教救國主義是一套極其處境化的神學主張。當時中國正處於多事之秋，救亡需要壓倒一切其他要求，成為國人的終極關懷。徐謙與同時代的國人一樣，亟欲為病危的中國斷症，並且委身救國。當然，作為一位基督徒革命家，徐謙最關心的是，他在自己的信仰與祖國之間能否讀出一種適切的聯繫？處理這個關係的取向又該是怎樣的？他個人的信仰是否同時有著國家、社會的涵義？兩者的關係又如何……

基督教是中國得救的唯一出路這看法，不僅是徐謙的人生導向，更成為基督教與苦難中的國人對話的重要中介，為信仰賦予了其處境化的意義。他深信，正確的信仰必須對不同處境中的個人產生特定的意義，並引發正確的行動，將前者實踐出來。一套獨特的救國神學，由此開展成理論，強調以基督的精神來革新人性，以基督教的答案來解決國家社會問題，並在上述基礎上把天國實現於世上。

持平而言，基督教救國主義對當時某些只談拯救靈魂，而對國家、社會問題袖手旁觀之信仰的抨擊，是我們可以理解的。畢竟，「多一名基督徒，即少一名中國人」之類的指控，確有根據。另一方面，徐謙基督人格救國論中的矛盾論證，亦顯示了人格救國論的一些局限（詳見下文）。不過，這套中國最早的「社會福音」（甚至「解放神學」），卻無可避免地陷進了側重行動（Praxis）而扭曲信仰、傳統的困境。

正如前述，徐謙的信仰以救國為主。他確認：正確的基督教信仰必

¹⁰⁸筆者現正以基督教救國主義為主線，選取徐謙、馮玉祥及張之江三位黨政軍界的基督徒為個案，作全面的研究。詳參拙稿中有關徐謙部分。

須貫徹救人，救國及救世的原則，否則那並非真正的基督教。從這個觀點出發，徐謙認為教會從舊約開始，其間經過使徒時代、舊教（天主教），一直到新教眾教會，都不屬純正之基督教。因為他們都忘記了耶穌救國的教訓，「惟不言救國，是以救人救世之說皆屬虛偽」。¹⁰⁹因此，他否定舊約的價值，又認為新約也有若干的錯誤，只承載了「接近的真理」（the approximate truth），而非真理本身，並認為就算是新約中記述的有關耶穌的言論，也可能是後來的門徒誤傳的。¹¹⁰當然，我們可以進一步問，究竟「救國」在耶穌的教導中所佔的位置，是否象徐謙所說的那般強？他憑甚麼去判別他選擇詮釋的經文，一定是「真理」，而不是被「訛誤」的？¹¹¹基督教信仰關懷的問題，是個人的還是兼及國家的？救贖所含糊的意思，可以推展到那個範疇？歸根究柢，基督教是個人的信仰，還是個人及國家的信仰？這些，都是我們檢視徐謙的救國神學時不能掉以輕心的。

第二，承接上文的討論，這裡要談的是到基督教是否可以救國的問題。其實，無論是徐謙或是主張人格救國的其他論者，皆認定信仰與國家前途之間，有密切的因果本末關係。持守這個信念的入認為，一切國家、社會及政治的弊端都出在道德人心的問題上，故惟有基督耶穌的人格——犧牲、無私、愛……，才能根治。只要社會上有更多的人信主，成為基督徒，那麼一切國家、社會的問題自然迎刃而解，臻於美善；否

¹⁰⁹徐謙：〈基督教救國會成立宣言（續）〉，《民國日報（上海報）》，一九二〇年四月四日，第三張（十一版），【(26)481】。另George Ch'ien Hsu, "Some Modern Discussions of Bible Themes" *Chinese Recorder*, 53:4 (Apr. 1922): 245-246.

¹¹⁰徐謙認為四福音乃是門徒在耶穌死後很久才追記的，其中所記的話與耶穌本意頗有出入，亦必然會有訛誤。George Ch'ien Hsu, "Some Modern Discussions of Bible Themes," p. 242.

¹¹¹徐謙說：「我所信的乃是我認為耶穌所宣傳的救國主義」。見氏著：〈基督教救國主義〉，頁66。

則，改革都只是空言。可見，人格救國論是一種「直通」的模式，確認信仰是因、是本，國家富強是果、是末。唯有信仰基督，才是救國的充份保證。

對於這種人格救國論，徐謙既備受影響，又感到不足。因為這個「直通」理論意味著「內聖」的個人境界可以直接開出「外王」的社會局面。問題是，複雜的國家、社會缺漏，單靠人格的更新（那怕這個人格的基礎源於永恆的信仰）便可解決嗎？身為革命家，徐謙一方面認同人心的重要，卻也不得不承認國家問題是極其複雜的，「救人等於救國」顯然不能從根本解決問題。於是，徐謙嘗試矛盾兩者的調解，指出靠著信仰力量的更新，福音必可解決具體而複雜的國家、社會問題。基督教可以提供一個方案，通過基督徒的努力去改革社會、拯救國家，將一切桎梏人心的制度打破，以基督教的因素取而代之。這樣，天國便可以在地上實現。徐謙反對「直通車」的辦法，卻主張「曲成」模式，認為仍須建立（基督化的）制度，才可開出「外王」之局。

徐謙的人格救國論有其超越之處，反映出他過人的見地。但是，基督徒是否真的可以提供一個「基督教」的答案，去解決國家、社會問題，進而將制度、國家基督化？徐謙當然認定這是可行的，基督教救國會的成立，就是為了落實這個理想。以他為首，救國會確曾積極地介入時局，發表意見。¹¹²本文因題旨所限，未能詳細分析他們的活動。然而，筆者有理由質疑救國會所提出的，是真正的基督教的方案，還是一些包裝成基督教模樣的民主、人權、法治理念。例如徐謙在一九二二年十一月，曾依基督救國主義擬定一憲法要點，「所主張皆依根本信仰而來，即依基督救國真理，發為憲法上之主張」，在他提出的二十三點

¹¹²綜觀基督教救國會先後就對俄國革命後新政府的態度、廢督裁兵、英日續盟、廢除奴婢、憲法問題等問題，發表他們的立場。此外，又曾致書美國總統、訪華美國國會議員、羅素等人。

中，我們卻完全找不到基督真理的位置。¹¹³脫去其基督教的外衣，則這些宣言與其他的政治主張全無分別。基督教方案憑甚麼去吸引國人？筆者深信，基督教擁有國家問題的答案這個「神話」在國人心中逐漸幻滅，正是救國會在一九二四年後趨於沉寂的重要原因，也是徐謙思想進一步激化，並暫時放下救國神學、全力投入政治革命洪流的引言。

無論是直通或曲成的模式，都認定信仰與國家的富強成敗之間，存有必然因果關係；前者是後者的充份條件與必須保證。這與中國儒家傳統有關「內聖」「外王」的討論，不僅在思想進路上相似，在實踐上也不幸地面對同樣的糾結。筆者同意一位學者的見解：

（儒家的）內聖並不一定是成就外王的保證，而只是使社會、政治實踐合理化的一種根據，且不是唯一的根據；使一事情合理並不等於使一事情有成效。¹¹⁴

同樣，我們是否也可以說基督教信仰（耶穌人格）只是達致國家、社會合理化進程中的一個根據，而非必然的保證？基督徒應努力將信仰落實於生活層面，並有勇氣揚棄基督教方案的神話，認識及承擔個人在國家、社會上應該完成並可以完成的任務。這相信比誇大基督教的救國作用，或將信仰局限在拯救靈魂的層面，都來得實際與可行。

¹¹³較特別的是徐謙在（十六）點中，主張打破私有制度，這與他認為天國的實現乃「基督新共產制度」的論調相符。徐謙的神學理據是基督耶穌的教導是犧牲，犧牲即反對私有制。我們絕對有理由懷疑徐謙是先在政治上有反對私有制的傾向，再嘗試以基督教的理論作出包裝。有關該憲法要點，可參佐治徐謙：〈依基督救國主義擬商榷之憲法要點〉，《東方雜誌》，第十九卷：「憲法研究號」（1922年11月），頁1至10。

¹¹⁴馮耀明：〈中國知識分子的理念與行止——二程的觀點〉，《當代》，第七十六期（1992年8月），頁125。

撮要

本文以一位活躍於民國時期政壇的基督徒革命家徐謙（1871-1940）為個案，分析他在一九一六至一九二四年間所提出的「基督教救國主義」。徐氏乃一位備受爭議的政治人物，早在清朝覆亡前，他便致力於推動法制改革，實踐其儒者的經國志向。及民國肇建，他積極參與革命運動，先後出任司法次長、大元帥府秘書長及司法部長等職。一九一六年，袁世凱逝世後，徐謙即皈依基督教，並且致力於整合基督信仰與政治革命運動，基督教救國主義即成為他反省與實踐的方向。徐謙努力在信仰體系中為救國定位，他深信耶穌基督的救恩，乃包含救人、救國及救世三方面。至於基督教救國的根本之道，徐氏一方面強調基督（人格）在精神革命上的根本意義，但另一方面，他卻異常重視國家層面的罪與拯救。為了解決這個矛盾，他認定一個被基督人格更新的個人，仍須秉承基督的精神，以基督教的方案去解決國家的問題，進而將天國實現在地上。可見，這既承繼亦超越了人格救國的模式，成為一套極其處境化的救國神學。無疑，徐謙的救國主義，對當時某些只談拯救靈魂，對國家社會問題袖手不觀的信仰主張，甚至空言人格救國者，都是一個突破。但他顯然陷進了側重行動而扭曲信仰、傳統的困境中，無法自拔。再者，徐氏的基督教救國主義，雖然反對基督人格的「內聖」可以直接開出「外王」（救國），但卻主張「曲成」進路，認定仍須通過基督化的方案，建立基督化的制度，方可開出救國的「外王」局面，這亦是他建立基督教救國會的關鍵所在。然而，這些所謂基督化的方案，與其他政治主張究竟有何分別？基督教方案憑甚麼去吸引國人？筆者指出，是否隨著基督教擁有國家問題答案的「神話」的幻滅，正是救國會的活動在一九二四年後趨於沉寂的原因，也是徐氏暫時放下其救國神學、全力投入政治革命洪流的關鍵？總的來說，透過徐謙的個案，我們是否可以說，基督教信仰只是達致國家、社會合理化進程中的其中一個根據，亦非必然的保證？

ABSTRACT

The article examines the life and work of Xu Qian (1871-1940), who was a Christian revolutionist actively involved in politics. Xu sought judicial change even before the end of Qing dynasty. Later he became the Vice Minister of Justice, the Secretary General of Dr. Sun Yat-sen. When Yuan

Shi-kai died in 1916, Xu became a Christian. He strived to integrate Christian faith with political revolutionary movement. Christian National Salvation was the direction and essence of his praxis. On the one hand, he stressed the personhood of Christ as the fundamental meaning of revolutions; on the other, he emphasized the sinfulness of a nation and her need for salvation. He believed that when a person is transformed by Christ, he would want the nation to be saved and actualize the reign of God on earth. Xu's conviction of national salvation was a sharp critique to those Christians whose concern was solely on the saving of personal souls. The article will also discuss the Christian National Salvation Association set up by Xu and explain his notions of "internal sanctification" and "external reigning" (national salvation).