

清末宗教自由请愿运动研究

张晓宇

【内容提要】 1910年末,受国会请愿运动影响,以俞国桢和诚静怡为首的中国基督徒领袖发起了宗教自由请愿运动,要求清廷在未来的宪法之中确立宗教自由原则。各省基督徒群起响应,多地成立了跨宗派的地方协会共襄盛举,教会舆论界还开展了关于宗教自由与宪政关系的大讨论,将“宗教自由”与“文明”“立宪”相对应,指出追求宗教自由是从野蛮向文明的进步。然而反对声浪亦不少,有神学角度的反对,也有策略方法上的质疑,并且隐然体现了教会界“改良派”和“革命派”的路线之争。最终,辛亥革命爆发后,革命党人在法律上确立了宗教自由原则,而教会界亦迅速转向对革命的支持。

【关键词】 清末立宪 宗教自由 宗教请愿

晚清教案迭发,由此引发的中外交涉更是让清政府苦不堪言。义和团事件的爆发可以视为教案的最高峰。庚子事件之后,清政府发现惩凶、赔款、撤官等传统方式仍然无法禁阻教案的发生,中国官府和教内外知识分子都在思考消弭教案的良策。此时,西方之宗教自由、政教分离理论传入中国,教内外知识分子对此进行了宣传、讨论;受晚清国会请愿运动的影响,基督徒教会界还发起了宗教自由请愿运动,可惜既有的研究对这一问题的探讨并不多。有学者曾对1912年前教会界关于宗教自

由的讨论、请愿等进行了简略的梳理,^①不过其论文的论述重点在于1912年后的政教关系;学界也未将晚清宗教自由的讨论、请愿等置于清政府修律、立宪的大背景之下去考量。本文试图弥补上述缺憾,再现晚清宗教自由请愿运动的过程,揭示宗教自由在中国法律中得以确立的历史步骤。

一、宗教自由请愿的发起与组织

晚清宗教自由请愿运动,是中国基督徒受晚清国会请愿运动影响而发起的,要求在宪法之中确立宗教自由原则的请愿运动。1909年清政府下诏重申预备立宪,并且要求各省设立咨议局。次年各省咨议局代表纷纷进京请愿,请求速开国会。至1910年底,全国共发起了四次国会请愿运动。受此影响,已经逐渐成长起来的中国教会界也期望能够在未来的宪法中明确基督徒的信仰自由,以使消弭教案,保障宗教权利。1910年12月21日,中国基督教自立化的领袖人物俞国楨、柴莲馥和北京教会界领袖诚静怡等,联合发起了宗教自由请愿运动。在倡议书中他们称,在各种关于立宪和改革的奏章中,“除政治法律学术技艺,尚未闻提议宗教自由利益平施之条”,而宗教自由之确定与否,事关治乱之道和国家安危,因此“联络国内外基督教同胞,结合群力”发起宗教自由请愿运动,期望使得基督徒可“获享国民同一之看待,道扬宗教之光辉”,^②则上可永息教祸,下造民生之福。

诚静怡还传文各省教会,并在全国各地如广东、福建等多处巡讲,宣传宗旨,呼吁各地教会和基督徒的支持。其中尤以湖南益阳信义宗的梁集生、刘春舫等最为支持。他们连续于《真光报》撰文宣传,呼吁全国基督徒有资出资,有力出力,务必实现宗教自由之宗旨。刘春舫还提议,各省应选派代表进京向朝廷提交请愿书,同时在地方上向本地咨议局提交

① 刘义:《基督教会与民初宪法上的信教自由——以定孔教为国教之争为中心(1912-1917年)》,上海大学硕士论文,2005年。

② 《专件附录·发起宗教自由请愿会缘起》,载《真光报》,1911年第10卷第2期,第54页。

请愿书,一次不成则两次,如此往复,直至成功。^③ 香港伦敦会基督徒尹文楷医生特地致信请愿会诸人表示支持,并建议诚静怡联络朝中任职之著名基督徒,如伍廷芳、陈振先、颜惠庆等人,这样能够增强对清廷之影响力^④。

在诚静怡的巡讲和教会报刊的鼓励下,各地开始响应,不少地方成立了宗教自由请愿协会。1911年4月,广州教会成立宗教自由请愿协会,即开始着手登记教徒姓名,预备在9月份资政院和咨议局开会时提交请愿状。8月5日,长沙各会代表在长沙南正街信义会教堂举行第一次会议,宣布成立湖南请愿协会,以益阳信义会的刘复生为临时主席总司其事。河南省的请愿协会由长老会、内地会和浸礼会中的华人教徒发起,^⑤湖北省的宗教自由请愿活动则由武汉恳请会发起,举李品三为协会主席。各地方协会还发布了协会章程,明确此次请愿的目的就是在将来发布的宪法之中加入宗教自由明文,如湖南协会的章程即言:

- 一、命名 名曰中国宗教自由请愿湖南协会;
- (甲)以明其为中国宗教自由请愿协会之一部分;
- (乙)以明其专为请愿宗教自由一事而设也。
- 二、宗旨 联络各信徒以协同请愿宗教自由;
- 三、目的 在将来宪法上能有宗教自由明文。^⑥

各地请愿会都在积极运作,筹备当年10月份的请愿上书。直至武昌起义爆发前,北京的发起协会共收到了来自16个省和海外诸多基督

③ 刘春枋:《论宗教自由请愿最要之方针》,载《真光报》,1911年第10卷第4期,第5-14页。

④ 《新闻:教会之部:香港尹文楷致发起宗教自由请愿诸君函》,载《真光报》,1911年第10卷第4期,第59-60页。

⑤ 《记事:组织河南请愿宗教自由协会公启》,载《中西教会报》总第232册,1911年12月,第53-54页。

⑥ 《新闻:教会之部:中国宗教自由请愿湖南协会公启》,载《真光报》,1911年第10卷第8期,第53-54页。

徒的支持信件,教会报刊广泛关注,讨论热烈。

请愿组织和宣传最重要的问题是,向教会界说明为什么请愿,请愿的理由和依据何在,以及选择此时请愿的原因。围绕这些问题,教会报刊发起了关于宗教自由与宪政关系的大讨论。湖南益阳信义神学院教授梁集生在湖南请愿协会成立大会上演讲,详细陈述了宗教自由请愿的理由。他指出,宗教自由请愿是关乎中国教会前途成败,关乎中国基督徒国民权利之取得,关乎教徒灵魂能否得救的大事;在专制时代中国基督徒荫蔽于外国条约之下,受其保护;今日预备立宪时代,实在是请愿千载难逢的机会。梁集生认为基督徒亟需明白何为政治上的宗教自由:其一,宪法是国家各种法律之根本,无论君民皆不能违反。各国人民之权利,无不是争取而来,少有不劳而获者,中国基督徒不知宗教自由之宝贵不知争取,以至当局在借鉴欧美日宪法后发布的《钦定宪法大纲》之中,唯独删去了宗教自由条款。所幸该大纲只是预备立宪的暂行条文,并非宪法的永久性正文。各国对宪法条文的修改都极为严格,如果中国基督徒再不抓住机会争取,待正式宪法文本落实之时仍未确立宗教自由原则,则大大不利于基督徒。其二,当前中国官府虽然声明保护各处教堂,但无不申明是由于“传教载在条约”,这表明当局是迫于国际条约不得不如此,并非依据本国法予以保护。一旦中国法律改革成功,收回治外法权,教徒将不再能栖息于外国条约之下。只有在本国宪法中明确规定国民享有信教、传教和设堂之权利,则国民信仰自由之合法性方来源于本国法,而非外国条约。其三,各国对于宗教问题有两种政策,一种为国教主义,一种为宗教自由主义。前者不奉国教即不能享有国民之完整的权利,后者则强调国民不因其宗教信仰差异而在学业、仕途、工商等方面受到任何之歧视和限制,当世文明国家大多都采取后者。而近年来中国却有定孔教为国教的倾向,如学堂设立孔子牌位,不参拜者不得入读,因此中国基督徒亟需请愿设立宗教自由原则。^⑦

关于宗教自由与宪法的关系,蒋茂森提出,首先,国家无宗教自由之宪法则不能作完全之帝国。只有基督真理方能救中国,只有基督真理方

^⑦ 梁集生:《论请愿宗教自由之理由》,载《真光报》,1911年第10卷第8期,第1-4页。

能开启民智,唤起人心,激发爱国热忱。基督徒在各国被视为上宾,而只有在中国被视为莠民,遭到迫害、歧视,这就是列强将中国视为野蛮国家的原因。^⑧其二,教徒不争宗教自由之权利不为完全之国民。蒋茂森指出,如果不乘此宪法将成未成之时争取,将来宪法一定,国会中保守派人数必定占多数,那时以弱小之基督徒的力量,前途实在堪忧。教徒如果无法获得国民之平权,则将继续被人视为洋教,视为媚外;民教不能获得平权,则教祸和排外之风永远难除。因此不能因为一两个人之反对而停止,更要抓住时机,舍此机会则悔之晚矣。^⑨

对请愿此事,教会界不乏寄望于西方传教士者。早在诚静怡于广东巡讲时,即有人提出,在请愿之同时,也应当经由外交途径,由西方传教士通过各国领事向中国政府正式提出。此时,英国伦敦会的祁理信(W. W. Clayson)牧师提出,宗教自由一事必须先由华人自己上书请愿。^⑩这一建议甚为关键。宗教自由问题本属一国内政,而基督教向来被视作“洋教”的一大因素,亦在于教徒有事即声诉于外,由洋人而为之出头。尽管在华西人大多对此运动表示支持,但保持适当距离的审慎态度方为正道。因此,诚静怡坚持强调不依赖外国教会势力。他指出,此次请愿仅限于中国教友之内,是中国基督徒自己的事情,因此在请愿诸人中不列西方传教士、牧师之名。诚静怡等非常清楚,如果西教士也参与到该事件中的话,会被清政府视为“挟洋自重”,不仅于事无补,反而可能会加深政府对基督徒的恶感。^⑪

二、一则电文引发的讨论

在请愿刚刚发起的初期,清政府一则似有非有的电文,使得教会界

⑧ 《论说:宗教自由为宪政之要则(续)》,载《中西教会报》,第232册,1911年12月,第3-4页。

⑨ 同上,第4-5页。

⑩ 《新闻:教会之部:中国宗教自由请愿广东协会布告》,载《真光报》,1911年第10卷第5期,第49页。

⑪ 《问答:宗教自由请愿公启问答》,载《中西教会报》总第230册,1911年10月,第62-64页。

知识分子更加意识到了宗教自由入宪的重要性,激发了众多新教界对于宗教自由入宪的激烈讨论。宣统三年(1911),上海《时报》刊录了3月初六外务部致上海道的一则电文,被教会界《通问报》和《中西教会报》争相转载,引发了教会界的轩然大波。电文称:

各属教堂林立,时有无赖之徒冒教犯法,甚有入教投籍,恃为护符,官吏不察,乃遂抑民袒教,因有恃教传徒,设堂勒捐,以及诈骗财产,酿成重大交涉。虽由各国传教载在约章,势难严禁。惟华民设教传徒,有干例禁,应即该道飭属照约章禁止,如有华民违章私设教堂,勒捐平民银钱,立即查封。一面并提该犯,按律重惩。特电该道,著即飭知各地方官随时查察,勿稍疏虞。^⑫

这一电文的主要意图是意图禁绝华人传教、设堂之权利,清政府官员开始试图通过对条约文本的严格解释,限制基督教在华的发展。在他们看来,传教条约赋予的是外国人在华传教之权利,中国人获得信奉之权利;但条约中并未明文规定允许华人设堂传教,据此,外务部指令上海道按照条约,禁止华人设堂传教,否则“按律重惩”。^⑬可见这表明清政府当局仍旧有人秉持着对基督教深深的不信任。这一条文若予施行,将极大地打击刚刚萌芽之中国教会自立化运动,而教会界信教自由之期望更属遥遥无期。

由于该电文涉及华人传教自由和教会自立化等诸多问题,立场甚为倒退,教会界对此甚为惊骇,以至于怀疑该电文的真实性。《中西教会报》也刊文向教会界中西各教会领袖传达该电,并且逐条批驳该电文的内容。^⑭湖

⑫ 《教务:信教自由之限制》(录上海报),载《中西教会报》总第226册,1911年6月,第41-42页。

⑬ 《书外务部三月初六日致上海道电后(续)》,载《真光报》,1911年第10卷第5期,第40页。

⑭ 《教务:读信教自由之限制书后警告中西各牧长》,载《中西教会报》总第226册,1911年6月,第40-41页。

南信义中学的毕业生刘春舫^⑤在《真光报》发表长文,指出禁锢宗教自由于立宪政体百害而无一利。作者称,当下国家危难,能救国家政治者,只有立宪;能救国民之精神者,只有确立宗教自由;宗教能够补政治之不足,完善人民之道德,实为政治之基础;而基督教锐意进取,可以激发国民之爱国热忱;但是朝廷上下对于政治立宪甚为欢迎,而对宗教自由却绝口不言。作者详细列举了禁锢宗教自由的诸多坏处:

其一,禁锢宗教不符合立宪之精神。宪法的精髓在于天赋人权与国民之义务,基督徒对于纳税、兵役等与一般人民同等地履行了义务,但却享受不到参政议政和教育之完整权利,这是违背宪法的精神的。因此如果立宪,必须确立宗教信仰自由。其二,禁锢宗教抑制了人才的择取。基督徒中有着各种通晓学术、政治、技艺之人才,但是却为跪拜之礼仪和春秋之祭典而阻碍,不能在仕途上获得较好发展,不能报效国家。其三,禁锢宗教会导致社会矛盾。中国基督徒食毛践土,本为中国人民,但政府歧视宗教,不将基督徒视为中国人,导致民教不和。欧洲因宗教冲突损失巨大,中国不应再蹈覆辙。其四,禁锢宗教是立法之障碍。一国之公民本应平等适用一国之法律。如果民教地位不同,则国家需要对教徒特别立法。否则教徒守国法而无国权,权利义务不对等。其五,禁锢宗教会导致审判不公。如果平民和教徒身份不一,地位不一,诉讼之中所适用的法律也需不同,这必然导致审判不公;如果偏向平民,则外国人就会以此为理由干涉中国内政。其六,禁锢宗教将会剥夺教徒爱国之权利。如果立法不赋予教徒以平等的国民权利,则教徒亦失去对国家之希望而铤而走险。其七,禁锢宗教将会导致宣传上之失败。传教载入条约,洋人进入中国内地,引发众多猜忌和教案。而政府既不能禁止西人来传教,又不能禁止民众之信从,所以更应当提倡开明教化以消除疑虑,而不是压抑之。其八,禁锢宗教会导致国际社会的耻笑。基督教为世界各国所公认之宗教,我国政府若对之采取禁锢之心,必然会引发世界各國之耻笑,遗人笑柄。因此作者提出,希望政府能够去除宪法上之障碍,

^⑤ 根据《谈屑》一文可知,刘白即刘春舫,刘白可能是其笔名,载《真光报》,1911年第10卷第10期。

允许人民宗教自由,使人民享平均之权利,社会方可安宁。^{①⑥}

由于该电文在教会界引发了汹涌之反对,清政府特别派遣同为基督徒的外务部丞参颜惠庆出面辟谣。颜代表外务部致函上海自立会牧师俞国桢,声明外务部从未向上海发过该电文,不知该电文是从何处得来。至于说该电文之出台是由俞国桢呈递圣经而起,更是捕风捉影,毫不确切。^{①⑦}但是这种辟谣依旧不能消除教会界对于政府之疑虑,教会界诸人普遍认为,该电即便并非属实,亦非空穴来风。《真光报》即认为,即便外务部未有此电,“而官场却常有是言”,^{①⑧}其中内容事实上也代表了清政府中许多保守派官员对于基督教的看法。

此次宗教请愿运动的理论来源,固然主要是西方传人之宗教自由理论。然而外务部致上海道的电文,通过对条约进行解释的方法来禁阻华人教会的自立和传教,使得单纯引用外国条约和外国宪法文本来论述华人传教自由的合理性,已经显得不那么充分了。此时,教会界亟需新的理论武器来有力地驳倒外务部这个似有非有的电文。能够让清政府自己哑口无言的,无疑是清政府自己的立法。于是即有基督徒开始从中国本土法律惯例之中,寻找宗教自由的合法性依据。他们翻出了雍正皇帝的上谕来证明电文内容的非法性。雍正八年(1730)时,署安徽按察使鲁国华奏称,回民居于中国,但其服饰、历法、神祇皆非圣朝正朔,因此应将回民之服制礼拜等一体禁革。^{①⑨}雍正皇帝对鲁国华的奏折逐条进行了批斥,指出回民亦属国家赤子,应当一视同仁;回民果有干犯法纪之处,国宪具在,自当按律惩治。^{②⑩}《真光报》刊文称,雍正皇帝的这一上谕

①⑥ 刘白:《论禁:论禁錮宗教于立宪政体有百害而无一利》,载《真光报》,1911年第10卷第4期,第1-5页。

①⑦ 《教务:外务部致上海自立会牧师俞宗周函》,载《中西教会报》总第227册,1911年7月,第44页。

①⑧ 《书外务部三月初六日致上海道电后(续)》,载《真光报》,1911年第10卷第5期,第46页。

①⑨ 中国第一历史档案馆编:《雍正朝汉文谕旨汇编》第5册〈上谕底册〉,桂林市:广西师范大学出版社,1999年,第82页。

②⑩ 同上,第83页。

证明,宗教自由之道在本朝立国初期即已为“大圣人”^②所允许;^③而最新的修正刑律第 257 条的按语也显示出了官府已经同意允许信教自由,因此这一电文是错误的。

三、政治角度的反对

而教会界对于宗教自由请愿的态度,也并非铁板一块。《通问报》记者天路客撰文指出,诚静怡周游各省宣传宗教请愿主张,尽管各省教会对于请愿赞成者众多,但也有某处教会对此并不以为然,反对理由有三。其一,中国瓜分在即,中国人即将成为他国之人,届时宗教自由自然取得;其二,坚决不与满洲政府有所交涉;其三,由于此次请愿需要教友具名,呈递给政府,这恐非教徒之福。^④这三种观点也从另一个侧面,反映了教会界对中国时局的不同态度。

第一种观点实为悲观论和媚外者之态度。有信徒认为,当今局势,瓜分在即,中国必亡,迟早成为各国之殖民地,若亡国则成别国公民矣,届时宗教自由自然获得;即便国家侥幸未亡,请愿也毫无益处。麦聘臣指出,中国人民千方百计要阻止的,就是亡国之祸;今日国家尚在而华侨已经遭人凌虐,他日成亡国奴,岂不是任人宰割!国家兴亡匹夫有责,基督徒欲挽救危亡而求国家之复兴,除了宣布立宪时加入宗教自由外,别无他法。^⑤诚静怡认为所谓列强瓜分中国应属谣言,不可能是事实。^⑥《真光报》的批评则非常严厉。作者称这种人实在是教会的耻辱:谤教者日夜猜忌基督徒有向外之心,以亡国而获宗教自由的想法,只会坐实这种指控,为攻击基督教的人提供了绝佳之理由。实际上,《真光

^② 系指雍正。

^③ 该作者似乎忘却了康雍乾三朝对天主教之禁教政策。

^④ 《读天路客所志某教会反对请愿之三说感言》,载《真光报》,1911年第10卷第6期,第1-3页。

^⑤ 麦聘臣:《论说:论宗教自由请愿宜决勿疑》,载《中西教会报》总第230册,1911年10月,第3页。

^⑥ 《问答:宗教自由请愿公启问答》,第65页。

报》的批评也有点过分严厉,上纲上线。例如陈观海^②即认为,这种话语实际上只是个人私下口头上的一种抱怨或者笑言,公堂之上无人敢如此称呼。而教内竟然把这种话语当做正式观点刊登在报纸上,这只会成为官府批评教徒的好把柄,时报所刊登的限制传教的电文即是例证。^③

第二种观点则实际包含了教会界同情、倾向革命,对清政府不抱希望,采取消极态度的表现。即便在教会界,对时局也存在着“立宪派”与“革命派”的路线斗争,基督徒中的温和改良派对请愿抱有极大期望,而相反,革命派对此次请愿颇为冷淡。据论,前文所称之香港伦敦会的华人基督徒尹文楷医生,尽管是孙中山先生之好友,但却对孙中山的革命方式持保留意见。^④《真光报》对此的评价较为复杂,既含暧昧成分,但更多则是讥讽、批驳之意。在批评第一种观点时,作者即称,革命派尽管被朝廷视为大逆不道,但是至少也可以“谋光复”三字而自圆其说;^⑤只是自中国并入满洲以来,当前满政府即中国之政府,在满政府权下栖息^⑥之人民也即满政府之人民;人民不自由而联名向政府请愿,自然之理也。况且信仰基督教之宗旨并不在于排满,^⑦既无法遁入深山避世、如“獯民”般仍服大明正朔,又无法逃亡海外、转隶革命军旗下,而平日食毛践土、诉讼纳税,处处皆是与满政府交涉,何以对于宗教自由请愿就不愿与满洲政府交涉了呢?

② 陈观海(1851-1920),字赐昌,号贡川,广东省归善荷坳村(现深圳市龙岗区横岗镇)人,曾留学德国,也是信义宗第一位华人牧师。其生平参见陈志强:《近代中国最早的留德学生陈观海》,载深圳市政协文史和学习委员会编:《深圳文史》第7辑,深圳市:海天出版社,2005年,第91-98页。

③ 陈观海:《记事:自由请愿之劝和》,载《中西教会报》总第231册,1911年11月,第49页。

④ 陈晓平:《孙中山的“诤友”尹文楷》,载《信息时报》,2014年1月13日,C11。

⑤ 原文为:“其心术在朝廷视之虽大逆不道,而尚可以谋光复三字自文其说。”此处颇值玩味的是,作者并未采取“政治正确”之态度直接指斥革命派为大逆不道,而是婉转使用,称朝廷视之为“大逆不道”,后半句“尚……自圆其说”方为作者对待革命派之真实态度。

⑥ 此处“栖息”二字的使用也颇值玩味。人民“栖息”于满政府权下,这一语句也体现出了作者微妙、复杂的心态。

⑦ “排满”实为当时革命派最为明确的目标之一,也是最为外界所熟知的。作者这一针对性的论述,也从另一个侧面证明了持有第二种观点之群体倾向革命的政治立场。

第三种观点则体现出了教徒对于清政府的不信任和对条约的倚重心理。一方面,全体基督徒具名请愿,会将各地教会发展情况、教徒人数等重要信息尽数暴露于清政府之下,另一方面,教徒实名请愿,有人即深恐清政府“秋后算账”,接单查拿。诚静怡解释称,宗教调查与户口调查一样,本是寻常之事;而且,政府真要对教徒采取不利,调查与否皆无关紧要,如庚子之事即可例证。《真光报》则直指这种教徒实为软弱。作者指斥,往日教徒在诉讼之中唯恐官府不知其教民身份,具状之中定要列明“教民”字样以求“速直”,官府若不许则批评官府歧视教徒,搞宗教迫害;这些人在此未开通时代是唯恐别人不知其教徒身份,而在此预备立宪时代反倒忧虑别人知晓其教徒身份,其思想本质,不过是因为前者可以依仗洋人之条约,后者则无所藉靠,实属可悲。^②

《真光报》认为,前述三种反对宗教自由请愿者根本不是真正的基督徒,“斯人也不能指之为革党,不能目之为‘猺民’”,^③只有“洋奴”二字配享其身份;所幸上述人数较少,否则妨害请愿事小,败污教会名声事大。^④除此之外,还有教徒认为立宪之实现遥遥无期,治外法权之收回更属无望,反正中国迟早必亡,亡国则自有信教自由。梁集生听闻前述观点也甚为愤怒,认为这些人“其心可诛”——希望国家立宪不成,治外法权不能收回,或坐待瓜分亡国,以及不愿与政府交涉——这是何等“不祥之言”,不愿与本国政府交涉,反倒愿意荫蔽于外国政府之下?梁集生称,无怪乎教外人指斥教徒为洋奴、卖国贼;而事实上,爱国、祝福国家强盛,方为信徒之本分,因此这些人实为不忠不信之人。^⑤

第一种、第三种观点中之媚外和依仗条约者确实符合“洋奴”之称谓;而悲观论者和倾向革命派之基督徒因为对满清政府失望透顶,对于请愿这种遵循合法途径,在既有政治体制基础上进行改良的做法,实在不抱有期望,因此他们对政府和请愿采取消极态度。1911年4月之“三

^② 《读天路客所志某教会反对请愿之三说感言》,第1-3页。

^③ 同上,第2页。在某种程度上,这一批评也颇与前苏东国家思想界论战中,政府的支持者打击反对派的逻辑形式相似:既然不喜欢这个国家和政府,又何必留在这个国家呢?

^④ 同上。

^⑤ 梁集生:《论请愿宗教自由之理由》,载《真光报》,第8页。

二九起义”^⑳失败后,清政府在全国大力捕杀革命党,同盟会损失巨大。教会中有着诸多同情革命,憎恶清政府的信徒,因此秉持着不与清政府交涉之立场,只是限于当时之环境而不能尽言其身份和观点,从这一角度言之,《真光报》诸作者尽斥其为“洋奴”也未免太过。刘春舫的《论宗教自由请愿最要之方针》一文刊出后,既有革命党人“见之笑曰:不久即有新政府出现,何必尔”,而随后之历史发展也让教会界的“立宪派”恍然大悟。^㉑

四、神学上的怀疑

除却前述三种意见之外,教会界有从信仰、灵性的角度,对宗教自由请愿运动保持距离,甚至是严重反对的。如武昌一位基督徒胡某即认为,请愿者实为“魔鬼之徒,假光明之天使”,^㉒这种指控的严重程度,已经远远超过了政治上的反对,也凸显出了教会内部对此问题的分裂立场。因此,除了需要扫除政治角度上的反对观念外,教会界亟需回应的是这种神学上对请愿行为的质疑。对于虔诚的教徒而言,这些质疑更可能从根本对运动的合法性形成消解。

较早从神学角度对请愿的必要性进行论述的,是来自湖南信义宗的刘春舫和梁集生。他在《论宗教自由请愿最要之方针》一文中从神学的角度分析了宗教自由对于教徒之意义。他指出,基督徒在灵界尚有审判天使之特权,何以在人间则为国法所禁锢?不自由即不能完成信徒之资格,不自由即不能尽传道之责任,不自由即不能施展爱国之才华,不自由不能保基督徒之国民权利,不能保无疆之产业。因此,宗教自由请愿势在必行。^㉓

有教徒认为,基督徒信奉了耶稣真理,已经释放了内心之自由,又何

⑳ 即后来所称之黄花岗起义,因于农历三月二十九举事,故称“三二九起义”。

㉑ 《谈屑》,载《真光报》,1911年第10卷第10期,第36页。

㉒ 陈观海:《记事:自由请愿之劝和》,第49页。

㉓ 刘白:《论宗教自由请愿最要之方针》,载《真光报》,1911年第10卷第4期,第5-8页。

需向政府请愿自由呢?^④ 这一观点过于强调基督徒灵性上之自由,信义神学院的梁集生对此进行了详细的论述。他明确指出,若无政治上之宗教自由,则灵性上之宗教自由万难以实现。他称,专制时代以人治为主,督抚大员个人对于宗教之喜好可以影响宗教之生存境况,而立宪政体下行法治主义,若宪法确立宗教自由,则国策不因官员个人好恶而变更,官员即不能违宪而限制宗教自由。梁集生又将政治上之宗教自由与灵性上之宗教自由的关系细分为如下两个方面。其一,宪法不许信教自由则信教之人不能生存。专制政体之下,教徒之生命财产安全全系外国条约来保护。而立宪之后,中国总有一日收回治外法权,若国家宪法之中没有宗教自由条款,求学、仕途之中又屡设限制,则中国基督徒将无法享有国民之权利。即便基督徒愿意舍命殉道,然而从福音之角度言之,教徒之子孙后世,及中国之同胞即失去了归主得救的机会。其二,宪法不许宗教自由则教会不能存在。中国当前之教会本来为西方差会,传教设堂权利皆来源于列强强迫签订的条约,即便是自立教会,事实上也是间接受到外国条约的保护而存在的。但外国之保护极有可能因为国势变更而消失。梁集生以马达加斯加为例,指出该岛隶属英国之时,英国伦敦会和挪威信义会皆在该岛传教,该岛转予法国后,因得不到政府支持,伦敦会已经被迫撤出该岛,信义会旗下学堂也大多关闭。若宪法不能保证宗教自由,中国有朝一日成为强国,废除了列强所加之条约,即有可能走上限制宗教之路,一如俄罗斯般秉持国教主义,则基督教无法立足也。^⑤ 对于教会界从属灵角度称请愿并非紧要的说辞,梁集生反问:“设谋使本国人在本国法律之下得有新教传教自由,不致仰赖外国条约,此而非紧要,孰为紧要?”何况上帝赋予信徒的责任,每个时代皆有不同,当代之基督徒应当勇敢地承担起自己的责任,否则即是对上帝公义之违背。^⑥ 梁集生的论述已经深刻地反思了政治权力和不平等条约给教会发展所带来的危害,指出了中国基督教之存在必须尽早依据中国本国法,继续依

^④ 《读天路客所志某教会反对请愿之三说感言》,第2页。

^⑤ 梁集生:《论请愿宗教自由之理由》,第6-8页。

^⑥ 同上,第8-9页。

赖传教条约并非明智之举。

香港麦聘臣也刊文指出,信仰不自由对于国家、对于信徒百害而无一利,如庚子之乱就是信仰不自由所引发的宗教迫害。麦聘臣坦陈,尽管此次宗教请愿赞成者为多数,但是反对者也不少。他特地著文劝导反对者转变立场。^{④3}他也从神学上对诸多质疑进行了回答,并且呼吁教会之团结。

有信徒认为,上帝是全权的主宰,断然不会让教会所受的苦难了无期日。而教会的苦难,是上帝用以考验信仰软弱之人的。但向世俗之政府请求自由、保护,只会证明信徒对于上帝全能的怀疑,使得信仰软弱。麦聘臣指出,信徒应当尽人事而听天命,将一切事情尽委付于上帝,如同生病而不就医,寒冷而不加衣般荒谬。有信徒认为,基督徒所求之国当在天上而非地上,麦聘臣即指出,如果信徒连祖国都不知自爱,则将以何来爱看不见之天国?^{④4}有信徒称,之前即曾向皇室呈递圣经,结果惨淡,因此基督徒成事应当靠上帝而非靠向人请愿。麦聘臣认为,谋事在人成事在天;基督徒应该做事,但问耕耘,不问收获。^{④5}有信徒称,国会请愿尚且未能成功,更何况政府歧视之教会;而且当此国家存亡危急之时,政府百事待决,哪有闲暇顾及宗教自由问题。麦聘臣言,请愿在我,基督徒只需做好自己的本分,允许与否由政府定夺。^{④6}

即便是在华西牧区,信徒也并不是全部支持请愿。有一位英国传教士指出,宗教不自由则伪信者的存在余地少,可以使得教徒的信仰更为纯粹。如果实现了宗教自由,则伪信者就会增加,教义就会分化复杂,不仅于人心无补,教会也会面临分裂,变得如同美国一样教会林立。对此,麦聘臣回应道,信仰之真伪与自由不自由的关系不大。即便是在当前之专制时代,也有众多伪信者秉持“有奶便是娘”之理而“吃教”。^{④7}至于“磨练”一词,尽管真正的基督徒是不怕上帝的考验的,但是各国新教徒

^{④3} 麦聘臣:《论说:论宗教自由请愿宜决勿疑》,第1-6页。

^{④4} 同上,第1-2页。

^{④5} 同上,第2页。

^{④6} 同上,第2-3页。

^{④7} 晚清因诉讼而投入教会的更是不知凡几。

也是付出了巨大的努力和牺牲才获得宗教自由的。德国在未脱离法国之束缚前,美国在未脱离英国的束缚前,难道能称之为宗教自由吗?而当今英国妇女尚且知道要争取选举权利,中国教徒如果只知噤若寒蝉,就连英国妇人都不如了。⁴⁸

除却前述的反对立场外,还有一个群体的态度至为重要,这就是同为基督徒同胞的天主教界。陈观海即撰文指出,当今宗教自由请愿之事,只有我新教同胞 26 万人向“不同道”之政府、官绅请求平权,而天主教会坐拥 120 万信众却不发一言,言语之间,对天主教的不满态度跃然纸上。⁴⁹既然天主教界不甚积极,那么新教界也不想让他们就这么搭上自由的便车。诚静怡等发布的《宗教自由请愿公启问答》在宗旨中开宗明义地指出,“宗教”二字意义本来极为广泛,但是此次请愿之宗教只为“耶稣教”,所以既不含天主教,更无论僧、道等。而“自由”二字本意也极为宽泛,但此次宗教请愿之“自由”仅为“获得有随意信奉耶稣圣教的自由”,无需作有悖于教规之事等。⁵⁰换言之,本次请愿所追求的并不是一切宗教在中国的合法传教、信教权利,而是仅限于新教徒在中国的合法权利。对于新教界诸人而言,他们既然无法代表其他宗教,那么请愿时也就只能请求自己的权利;除却宗教自由人宪的最高期望,基督教界还有他们的最低期望——“不求有所得只求有所免”,即是希望清政府在最低限度上免除教徒在为官和就学中不符合教规的礼仪,即实现信仰平权。实际上只要宗教自由的条文入宪,各宗教自然会引用,从而为自己争取合法权利,其影响将不仅仅限于基督教之范围,更将惠及天主教、回教,甚至佛道等,这是新教界所无法禁阻的,香港麦聘臣对此即有深刻之认识。⁵¹

五、方法策略上的争议

即便在原则上赞同、支持请愿的人之中,对于请愿之时机、策略、所

⁴⁸ 麦聘臣:《论说:论宗教自由请愿宜决勿疑》,第 3-4 页。

⁴⁹ 陈观海:《论说:论自由请愿之难易》,第 5 页。

⁵⁰ 诚静怡等:《宗教自由请愿公启问答》,第 61 页。

⁵¹ 麦聘臣:《论说:论宗教自由请愿宜决勿疑》,第 6 页。

要求的权利等考量也并不相同。如陈观海即认为,此次请愿的时机并不合适。他认为,中国政府、社会对于基督教的接受有其循序渐进的过程,首先是允许传教、习教,所谓信仰自由,指的就是这个;其次是实现信仰平权,即教徒被允许在官场、社会之间与普通民众利益均沾;联系后文即可知,此处陈观海强调的官场意义上的权利,主要是选举权。第三步是实现完整的参政权,教徒亦能够出将入相,获得“操权”之机会,即被选举权。陈观海认为,任何超出现有时势阶段的行为,都可能是偃苗助长,损害教会之发展。在他看来,自由请愿所求之价值,恰好就是第二步,信仰平权的实现。而这种的实现,亦属不易。他凡列了英德法三国自宗教改革以来新教所受到天主教和政府的种种迫害、屠杀事件,以及新教徒为争取合法平权而付出的流血历史。这尚且是信奉耶稣的天主教对福音派的做法,陈观海反问,难道我国的儒释道就会愿意与新教共享平等之权吗?当然陈观海并不是倡导宗教战争,他的认识可与谭嗣同之于维新运动的态度相类:各国新教取得合法之存在地位莫不经流血而得,今日我教会界想仅凭一纸文书递送进京就想实现民教平权,就想实现宗教自由入宪,岂非太过容易?陈观海也从国会请愿代表所受之遭遇上,看出了宗教自由入宪的难度。连进京进行国会请愿的士绅都被清政府再三驱逐,这很让人怀疑政府立宪的诚意。当局本来就对教民不满,连对立宪、开国会都“搔首踟躇”,就别对宗教自由入宪的事情了。不仅人心观念并不占优势,更何况政府在立宪之初,诸事繁杂,也无闲暇顾及教务。(清政府教务政策的最大宗旨不在于废除传教条约,而是从维持统治稳定的角度出发,不求其他,但求无事——不生教案即可,但也仅止于此。)更何况,如果资政院通过的决议不利于教会,反倒可能给素来歧视教会之官府以相当程度上的鼓励,认为民气可乘。^⑤

陈观海的前述论述并非为反对诚静怡的请愿,实际上是对请愿目的的达成不抱有过多希望,他对清廷态度的认识实属清醒。陈观海本人自从德国留学归国后,即在清政府学堂、官府中转任各种职务,并曾充任周馥幕僚,办理过相当多的交涉事件,所以对清政府官场的做事风格和政

^⑤ 陈观海:《论说:论自由请愿之难易》,第3-6页。

府对教会的态度,有着深刻的洞见。陈观海甚至以文学的笔法来讽刺教会界向清政府之请愿的无望,以及因此引发的教会界争吵的无聊。他杜撰了一个文学故事,言两个水手在船^⑤中日日无事,大呼“不自由不自由”,于是请假一同上岸去纵酒玩乐。酒醉晚归,路遇一水塘,月亮倒影大如圆盘。二人相约跳入水中捞取月亮而不得,于是互相指责对方坏了彼此的好事,为此拳脚相加大打出手。陈观海直指请愿这种事实是在属于“水中捞月”,毫不切题。呈递圣经一事已经使得教会界之矛盾公诸于众,而因请愿引发的教内之争吵、分裂,既会贻笑于教外之人,更违背基督“信徒皆兄弟”“宜相爱”之教导。^⑥

六、革命之达成

当教会界诸人还在全国联署准备上书资政院时,武昌起义爆发了。随后南方各省群起响应,局势迅速更改。1911年11月9日,革命爆发后不足一个月,湖北革命军政府即发布由宋教仁起草的临时宪法《中华民国鄂州临时约法草案》,其中第八条明确规定,人民自由信教。^⑦这一消

^⑤ 陈观海在其故事中,将船的背景设置为从北美加拿大来,停泊在香港。加拿大当时为英国殖民地,用其指代西方;而香港指代东方。从西方泊到东方,代表了基督教西来传华之大背景。其后陈观海形容两个水手抱怨船员生活之艰辛,在海上漂泊六月,到香港居船上六月而“无货久泊”。“久泊”指代基督教来华时日已过百年,“无货”实乃代指传教士西来,所得信徒实在有限。船员每日居于船中,称“毫无自由”。“困于船中”,指代教会认为自身之行为和权利受到了限制、束缚。(如果再进一步,水手若将“无货”之责归因于总是“困于船中”,那么就是指代将教会发展之不壮归因于中国对于教会之限制——当然,这句陈观海没有说,这只是笔者从逻辑上的推断。作为信义宗第一个华人牧师,陈观海不会将福音不旺盛的原因归之于外界,这也是他质疑诚静怡请愿运动的神学考量之一。)于是两个水手“请假”要求上岸,此处之“请假”恰好对应“请愿”,船员向船长,教会向政府,前者本都是被后者管理的角色。“要求上岸”对应“困在船中”,指代“获得宗教自由”与“限制宗教自由”,而两水手大打出手则指代基督教内部对宗教自由请愿的巨大争议。随后,陈观海就抛开文学讽刺直接进入了宗教自由请愿的评价中。(近代教会报刊中的文学、小说数量巨大,许多都具有深刻的隐喻,有着其对时局和神学上的看法,值得深入探析。)

^⑥ 陈观海:《记事:自由请愿之劝和》,第48-49页。

^⑦ 《章程:中华民国鄂州临时约法草案》,载《中国革命记》,1911年第7期,第1-8页。

息随着各大报纸的消息而广播全国：

武昌民军领袖已宣布湖北暂定宪法,其大要皆采取美国之宪法,国民均有言论、集会、宗教之自由,并担保国民及财产之安宁……^⑤

北方之清政府忙于镇压革命,无暇他顾,汲汲于请愿十多个月的教会界,注意力也马上被革命所引走。一直支持请愿甚为得力的教会报纸《真光报》也刊发了广州革命的消息。由于《真光报》为美国南浸信会传教士所办,原则上第三人应当遵行“严守中立”的立场,不便公开对时局发表意见,但是该报中国记者也撰文表达了中国基督徒在革命成功后难以抑制的欣喜、快意之情。文中称,当初刘春舫作《宗教自由请愿》时尚有革命党人哂笑,而今“不数月而起言果验”,令人有恍然大悟之感,“真佩服其进行之锐”。而革命派首领孙中山为基督徒的消息,也使得基督徒甚为喜悦、亲切。该文甚至以轻松的口吻调侃道,革命党欲推举孙中山为大统领,有人说不如继续做医生的好,在他看来,还是继续做传道人更光荣。广州民军在街头撕扯穿满洲服饰者,记者称,恨不得所有穿满洲服饰者俱有此报;而革命成功,亦再无需雍发,“使吾头与凡已为独立国民者之头”;满清覆亡,对皇帝姓名之避讳也再无需要,甚为方便。由于受报刊主国籍之限制,记者表示不能与国人一同发表欢迎新政府之辞,以“发抒吾与众同胞共同之忧喜,以完成吾为独立国民之自由”,恼极;因“严守中立”,报刊年号既不能用黄帝纪年,又不能用宣统纪年,只好用辛亥字样,恼极。连续两个恼极,表达了中国基督徒对革命政府的极大支持。作者还将脱满归汉比作脱撒旦而归耶稣。^⑥一个前一期还在刊文大力呼吁请愿的教会报刊,在这一刻表达出了他们对革命的欣喜之情。

一直关注请愿事件进展,刊登了大量宣传宪政与宗教自由关系讨论文章的《中西教会报》,于上海光复后改名《教会公报》。该报表示,现在

^⑤ 《译电：初六日汉口电》，载《申报》，1911年11月28日，第三版。

^⑥ 《谈屑》，第36—38页。

“时转世移”，民国已经成立，“宗教自由似不用请愿了”。^⑧早在1906年联名向出洋大臣请愿的基督徒华侨伍盘照也在美国浸信会教堂的集会上发表演说，指出中国革命采用美式民主，美国应当支持中国革命。集会决定致函美国政府，请求美国政府帮助中国革命之成功，至少保证各国严守中立，勿要插手干预。^⑨

独立省份的基督徒不仅仅在报刊上对革命表示支持，许多基督徒直接参与了辛亥革命。如发起呈递圣经、请愿之俞国楨，在上海光复之中发挥了积极的作用，甚至还有人认为俞国楨本就是同盟会会员。^⑩基督徒徐宗鉴即撰文指出，正是假立宪、皇族内阁、铁路国有、大借外债和格杀勿论等五大因素，“政府之假面具逐渐为我国民所揭破”，^⑪革命愈发猛烈。他指出，“专制政体之下，未有完全信仰宗教之自由者也。异族临于上，他族之屈伏于下者，未有完全国民之权利者也。”^⑫他用澎湃激昂的语气著文，鼓励基督徒投身革命，舍身忘死，戮力推翻清廷，确立共和政体，才能“同享文明”。^⑬请愿派心态的转换，与立宪派在起义爆发后迅速支持革命的转变，如出一辙。

1912年3月颁布的《中华民国临时约法》第四条规定，“人民有言论著作刊行及集会结社之自由”，第七条规定，“人民有信教之自由”，证实民国政府在宪法中正式确立了宗教自由原则。已就任临时大总统的袁世凯也在多个场合向教会界保证“除去信教自由之种种妨碍”。^⑭5月1日，袁世凯在参议院发表演说，允诺“国民悉有宗教自由各宗教一律平等”。^⑮1912年5月9日，孙中山先生在广州耶稣教联合会欢迎会上发

⑧ 蒋茂森：《宗教自由请愿之大概》，载《教会公报》，1912年1月，总第234册，第10页。

⑨ 《美教士之赞助革命党》，载《教会公报》1912年1月，总第234册，第71页。

⑩ 参见张化：《投身辛亥革命的牧师俞国楨》，载上海市社会科学界联合会、上海市人大教科文卫委员会、上海市历史学会编：《辛亥革命与中国近代化学术讨论会文集》，上海：上海人民出版社，2012年，第258-270页。

⑪ 邃盒（徐宗鉴）：《论说：哀哉湖北同胞，哀哉我四万万同胞》，载《圣报》第3期，第1页。

⑫ 邃盒（徐宗鉴）：《敬告信仰宗教同胞》，载《圣报》第5期，第1页。

⑬ 同上，第2页。

⑭ 《袁大总统自由信教之宣言》，载《教会公报》，1912年3月，总第236册，第47页。

⑮ 《袁总统在参议院之演说词》，载《申报》，1912年5月1日，第二版。

表演讲称,清政府时代,教会“不能自由信仰、自立传教,只是藉条约之保护而已”,而民国成立则教会完全独立,信仰自由。^⑥ 1912年孙中山先生在法国教堂发表演说时称,临时约法保障了信仰自由,可以免除满清时代的民教之冲突。^⑦

而革命之所以能迅速确立宗教自由原则,与基督徒在辛亥革命中的重要作用是分不开的。除却孙中山先生是基督徒之外,早期参加兴中会的,不少是基督徒,甚至兴中会的宣誓仪式一度要手按圣经宣誓。^⑧ 广州起义牺牲的陆皓东,早期兴中会的领导人之一陈少白,惠州起义的郑士良等都是较为人熟知的基督徒。据称,黄花岗起义之72烈士之中有24位为基督徒。^⑨ 而教会因其外国背景,清政府投鼠忌器,这一因素也使得教会经常成为革命者得以活动的掩护,革命者常以教会为据点进行革命活动,如广州双门底的圣书楼,河南巴陵会的福音堂,^⑩武昌圣公会的科学补习所,长沙圣公会的日知会等。而教会牧师和基督徒也保护过众多有名的革命家,如黄兴、宋教仁、曹亚伯等革命党人即多次蒙教会牧师相救,方免遭清廷之捕杀。而武汉革命党人刘静庵因事泄而被捕后,美国圣公会牧师黄吉亨、孟良佐、吴德施积极奔走救援,青年会总干事穆德也参与营救,教会的交涉也终于使得刘静庵免于死刑。^⑪ 曹亚伯即称,“因教会关系,官场尚不敢十分猖狂,否则九人生命尚不知有何希望也”。^⑫ 因此,无论从辛亥革命的主要领导人孙中山的个人信仰角度而言,还是从黄兴、宋教仁等革命者的个人遭遇而言,以及从基督徒为革命

⑥ 孙中山:《在广州耶稣教联合会欢迎会的演说》,载《孙中山全集》第2卷,北京:中华书局,2006年,第360-361页。

⑦ 孙中山:《在法教堂欢迎会上的演说》,载《孙中山全集》第2卷,北京:中华书局,2006年,第568页。

⑧ 陈少白:《陈少白自述1869-1934》,北京:人民日报出版社,2011年,第162页。

⑨ 王利耀、余秉颐主编:《宗教平等思想及其社会功能研究》,合肥:安徽大学出版社,2006年,第90页。

⑩ 王治心:《中国基督教史纲》,第254页,载沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》(第64辑),台北:文海出版社,1974年。

⑪ 曹亚伯:《武昌革命真史》(上),上海:上海书店出版社,1982年,第144-145页。

⑫ 同上,第163页。

的贡献而言,民国政府确立宗教信仰自由原则都是水到渠成之事。更何况,革命者深受美国民主共和观念之影响,所创立之政治制度主要效法美国、法国,加之庚子之后关于宗教自由与政教分离原则的讨论,使得知识分子对前述概念甚为熟悉,宗教自由的确立亦属题中之义。

早在1905年的《民报》第1号文《民族的国民》中,汪精卫在论述同一民族的特征时,即认为同一民族应当有同一宗教信仰,但是近代倡导宗教信仰自由,因此这一标准可以稍微放宽;^⑬汪精卫在《驳革命可以生内乱说》一文中也指出法国大革命有着尊人权贯自由平等之精神,确立了宗教自由原则;^⑭在《民报》第15号刊登的宣传法国大革命的文章中,也有“召还新教徒许其信仰自由”^⑮“公认信仰自由”^⑯之言论,这些都表明革命党人已经对法国大革命以来确立的宗教信仰自由原则较有了解。在1908年介绍印度革命的文章中,革命党人还简要探讨了宗教革命与政治革命之间的关系,作者指出,对信仰自由的追求也是实现政治自由的间接途径之一,如英国的清教徒革命即是以追求宗教自由开端的;而在遭受异族政府统治的国家里,政府不允许国民过问政权,此时“宗教之信仰自由逮及政治之主张”,^⑰而宗教自由也就只能通过政治革命来获得了,这一论述也道出了教会界从请愿转向革命的根本原因。

当然,宗教自由写入宪法并不意味着基督教即已在中国获得广大民众的认可,即便是在革命党人内部,对教会心存不满的也是大有人在。有革命党人即认为,“信耶教者为少数之无赖子,此等人或怠惰成性,或急于谋生,或藉此意避祸抱怨,鱼肉乡里”。^⑱陈天华也对不法教民之媚外感到痛心,他批判许多中国人一入教门即背根忘祖,恃教欺压中国人,因此他呼吁教民“信教是可以信的,这国是一定要爱的”。^⑲章太炎则从

^⑬ 精卫:《民族的国家》,载《民报》,1905年第1号,第2页。

^⑭ 精卫:《驳革命可以生内乱说》,载《民报》,第9号,第43页。

^⑮ 寄生:《法国革命史论》,载《民报》,第15号,第103页。

^⑯ 同上,第43页。

^⑰ 公侠:《阿赖耶婆摩其所遭之反动》,载《民报》,第23号,第85页。

^⑱ 尊周:《大同报满汉问题驳论》,载《民报》,第18号,第110页。

^⑲ 陈天华:《猛回头·警世钟》,朱钟颐评注,北京:华夏出版社,2002年,第104页。

学术的角度表达了对基督教的反对：“惟神之说，崇奉一尊，则与平等绝远”，“欲使众生平等，不得不先破神教”。^⑩ 革命派内部对于基督教的反对，也为民国时期的非基督教运动埋下了伏笔。

七、结语：宗教自由原则的确立

庚子之后，曾经只存在于传教士之间和教案交涉后的宗教自由讨论，终于成为中国基督徒自己的要求。基督徒不仅仅存有教会自立化的愿望，还要求法律上的合法地位，与政治、经济、社会活动中的平等待遇。然而1908年宣布的宪法性文件《钦定宪法大纲》中却未能确立宗教自由，教会界对此甚为紧张。有识之士深知立宪时代宪法对于公民权利的重要性，受到同时期国会请愿运动的影响，以俞国楨进京呈递圣经为契机，俞国楨和诚静怡等北京、上海的华人基督徒领袖发起了宗教自由请愿运动，目的就是要求清政府在将来出台的宪法中写入宗教信仰自由之条款。为了宣传宗旨，诚静怡在全国各地四处宣讲，教会界报刊也大力宣传，各地基督徒群起而响应，教会舆论也掀起了关于宪政与宗教自由关系等的大讨论。

然而这并非教会界的集体群像。尽管支持者较多，但是反对者也不少。神学角度的反对是最严重的，反对者甚至将请愿者指斥为“魔鬼之徒”。对此，诚静怡、梁集生、麦聘臣等对上述反对做出了积极回应，指出若无政治上之自由，则灵性上之宗教自由万难实现。政治上的反对也甚多，动机复杂。有对时局持悲观论者，也有习惯性媚外者，还有对清政府深怀不信任者。此外，教会中倾向革命的教徒也对请愿甚为冷淡。

而国会请愿运动的失败，给教会界的请愿也投下了浓重的政治阴影，教会界不少人已经对清政府失去希望。陈观海用辛辣的语言直指这种请愿是“水中捞月”。天主教徒对本次请愿也反响不大。从根本上言之，教会界并不是因为“保皇”而去向清政府请愿的，而是教会界的有识之士已经认识到，基督教在华想要摆脱“洋教”的身份，真正被认可为中

^⑩ 章太炎：《无神论》，载《民报》，第8号，第2页。

国宗教之一部分,已经不能再依靠不平等条约和外国势力的保护了;中国基督徒要想获得平等权利而不再因其信仰身份受到歧视,也只能基于中国本国法之认可。在教会内外关于宗教自由与宪政的大讨论之中,时人明确将“宗教自由”与“文明”“立宪”相对应,将“限制宗教自由”与“野蛮”“专制”相对应,指出追求宗教自由是从野蛮向文明的进步;确立宗教自由,可以消弭教案,实现民教调和,进而实现收回传教特权之目的。最终,《中华民国临时约法》中确立了宗教自由原则。

在关于宗教自由请愿的讨论中,基督徒在对待清政府的问题上还涉及到了“请愿派”与“革命派”的路线之争。改良与革命“赛跑”的情形并不仅仅出现在政、军、商、学各界,同样也出现在教会界。传统中国基督教史的研究较少注意到教会界在晚清新政、修律和立宪等要务上的态度及面向;而事实上,中国基督徒和中国基督教,从未自绝于近代中国的任何一场大事件。这也提醒我们,中国基督教史的研究绝不能单纯堕入“自说自话”般空洞乏味的理论叙事中去,积极探寻传教士和中国基督徒在中国历史事件中的参与性,方是中国基督教史研究的破局关键。

著(译)者简介

胡翠娥
侯林梅
徐以骅

南开大学外国语学院教授

河南师范大学外国语学院教授

复旦大学国际关系与公共事务学院、上海高校智库
复旦大学宗教与中国国家安全研究中心教授

张德明
姚达兑

中国社会科学院历史理论研究所副研究员

中山大学中文系副教授

王志希
莫铮宜
侯春林

汕头大学文学院比较文学与世界文学副教授

浙江越秀外国语学院英语学院副教授

河南大学文学院副教授

李丹
王皓

东莞理工学院马克思主义学院副教授

上海大学历史系讲师

王德硕
范大明

山东师范大学历史文化学院讲师

湘南学院副教授

李文英
俞航

信阳师范学院传媒学院副教授

广西师范大学文学院讲师

刘云
乔洋敏

上海外国语大学文学研究院助理研究员

上海立信会计金融学院马克思主义学院讲师

穆澜
车向前

中山大学哲学系博士后

西北工业大学外国语学院助理教授

张乐
张晓宇

北京师范大学历史学院博士后

山东大学历史文化学院博士后