

中国近代政教分离思想的发展

周伟驰

政教分离是西方近代新教国家政教关系的一个显著特征。随着基督新教来华，教案频起，为止息教案，政教分离的实践与理念被译介到中国。本文探讨了政教分离理念在中国近代的传播过程，尤其早期的译介。从麦都思到林乐知，英美传教士在其中起到了主要的作用，尤其林乐知的一系列文章，从政教分离的角度对当时世界的政教冲突作了分析，并提出了解决方案。传教士译介的政教分离理念为教内知识分子所接受，王炳耀首先向清朝提出实行政教分离政策，清末基督徒亦向朝廷请愿宗教自由入宪。政教分离的理念也逐渐为教外知识分子所认同，梁启超即为代表人物之一。民国初年，宗教自由被写入宪法，成为政治纲领之一，政教分离也被学界和政界普遍承认，虽有康有为等人试图立孔教为国教，但在自由派知识分子（陈独秀）和教会知识分子（马相伯、王宠惠）的联手反对下，国教之论偃旗息鼓，政教分离原则被民初政界和学界所普遍遵守。

关键词：政教分离 林乐知 王炳耀（王煜初） 梁启超 王宠惠

作者 周伟驰，中国社会科学院世界宗教研究所研究员、博士生导师，中国社会科学院基督教研究中心研究员。

一、政教分离思想之最初译介

欧洲宗教改革引发新旧教与新教各派之间的战争，使得西方思想家思考政府与教会、宗教与宗教之间应该如何相处，而形成“宗教宽容”“政教分离”的想法，并在英美等国家的历史进程中逐渐落实为制度。^① 政治法律层面的宗教宽容、宗教自由和政教分离首先出现于英国和美国这两个新教国家。英国于1688年实现君主立宪制，并于1689年颁布《宗教宽容法》，在国教（安立甘宗）之外，允许清教徒保持自己的信仰，但对清教徒出任公职有限制，而天主教徒则不受宽容。1828年，英国议会取消《宣誓法》，让一切人不论其信仰如何都可以担任国家公职。1829

^① 关于英国、美国和法国的政教关系史，可参：Richard J Ginn, *The Politics of Prayer in Early Modern Britain Church and State in Seventeenth-century England*, London: Tauris Academic Studies, 2007. Ernest M. Edmondson, *Church-State Relationship in England 1800-1840 and its Implications for Public Education* (Doctoral Dissertation), New York University, 1951. Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, Oxford University Press, 1986. Philip Hamburger, *Separation of Church and State*, Harvard University Press, 2002. Forrest Church, *So Help me God: The Founding Fathers and the First Great Battle over Church and State*, Orlando, Harcourt, Inc., 2007. James H. Hutson, *Church and State in America: The First Two Centuries*, Cambridge University Press, 2008. Derek H. Davis (eds.), *The Oxford Handbook of Church and State in the United States*, Oxford University Press, 2010. Roger Price, *The Church and the State in France, 1789-1870*, Palgrave Macmillan, 2017. Maurice Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, Palgrave Macmillan, 1974. 法国大革命后，共和制与帝制多次更迭，1905年才正式实行政教分离。

年，英国议会通过《天主教解放法》，天主教不再被排斥于政治活动之外。国教特权实际上在逐渐缩小，且越来越形式化。美国早期各州移民来自在英国受迫害的清教徒，各州立有国教，互相冲突，导致很多问题。美国独立运动期间，有的国父开始在个别的州实行政教分离。美国独立后，在联邦实行政教分离，最重要的一份文献是1791年通过的宪法第一条修正案，里面说，“国会不得制订设立宗教或者限制其自由实践的法律”（Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof）。这句话里的两个分句就是著名的“设立分句”和“自由实践分句”。关于“设立分句”，1802年，托马斯·杰弗逊在给浸礼会信徒的一封信中作了详细解释，指出此规定的实质是实行政教分离，即在教会与国家之间建立“一道隔离的墙”（building a wall of separation between Church & State），反对联邦政府或州政府用立法确立国教。^①“自由实践分句”规定国会不得立法禁止宗教自由实践，故亦有人将其称为“信教自由”条款。如果说“设立分句”的核心是政教分离，讲政府与教会的关系；“自由实践分句”的核心则是宗教自由，讲政府在处理宗教问题时的权力限制。二者紧密相关，没有政教分离，则各教权利不平等，则难免妨碍宗教自由。总体来说，美国在释法实践中，对宗教自由中的“信仰自由”和“行动自由”（如个别涉及公共安全的行为）作了区分，平衡处理。^②在当今世界，政教关系大致有三个类型，即政教分离型、宗教主导型和国家主导型。其中，政教分离型占主流。^③

19世纪，随着基督新教在中国传播并扎根，宗教自由和政教分离思想也传到中国，与中国传统思想和皇权发生冲突是迟早的事。在鸦片战争后，随着不平等条约的签订，治外法权使得中国的基督徒也得到外国权力的荫庇，由此产生了中国历史上自“绝地天通”以来与“皇权控制教权”迥异的“皇权受制于教权”的特殊历史阶段，使得晚清皇权屡屡受到西方“教权”的干涉，再无法独立地行使自己的权力。民国实行“政教分离”正是西方近代“宗教自由”的明文化，在中国历史上短暂地出现了一段“教权独立于皇权”的时期，此后随着政治形势的变化，而转为“政主教从”的状态。^④关于民国时期政教分离思想已有不少论著，本着“详人所略、略人所详”的原则，本文以晚清为重点，考察现代政教分离思想在中国近代的传入、传播与发展。

米怜《祈祷真法注解》（1818）指出，信徒要服从国法，不要作乱，作乱者乃非真信者。当基督徒的祖国与他国发生战争时，基督徒应遵守国法，信徒各从其国，不听从其他国家，勿以教害国，不作叛国者。^⑤但是，由于身心二者的权重不同，因此，在政权迫害信徒使之丧失宗教自

① Philip Hamburger, *Separation of Church and State*, Harvard University Press, 2002, “introduction”, p. 1. 对杰弗逊这句话的研究，可参 Daniel L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York University Press, 2002.

② 中文文献中，关于英国近代宗教自由史，可参王志：《英国宗教自由的特殊历程》，《云南大学学报》（法学版）2011年9月号。关于法、德、美三国的政教分离史，可参宋尧玺：《政教分离的比较视野——以近代法、德、美三国为中心》，《西部法学评论》2011年第1期。关于美国政教分离史，可参董小川：《美国政教分离制度的历史思考》，《历史研究》1998年第4期；刘澎：《美国的政教关系》，《美国研究》2001年第3期；董江阳专著《迁就与限制》，北京三联书店，2017年。关于西方宗教自由思想的简要叙述，可参伯里（J. B. Bury）《思想自由史》第五章，吉林人民出版社，1999年，第48-66页。启蒙思想家的政教观，可参李育书：《启蒙与信仰：西方近代政教关系研究》，中国社会科学出版社，2022年。洛克的宗教宽容思想对近代西方影响重大，其思想演变可参吴飞：《洛克论宗教宽容》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2008年7月号；袁朝晖：《秩序与信仰——约翰·洛克“宗教宽容”论中的教会与个人》，《中央社会主义学院学报》2019年第2期；袁朝晖：《权力、良心与秩序：约翰洛克宗教宽容思想新探》，《世界宗教文化》2023年第5期。

③ 王秀哲：《政教关系的全球考察》，《环球法律评论》2012年第4期。作者考察了168个国家的宪法，其中三分之二国家为“政教分离”型，其他两种类型为“宗教主导”型和“国家主导型”。

④ 查时杰：《民初的政教关系》，载于氏著《民国基督教史论文集》，台北宇宙光，1993年，第355-394页。查时杰将中国政教关系分为三种类型：政控制教型（传统）、政受制于教型（晚清鸦片战争后）、政教分离型（民国时期）。

⑤ 米怜：《祈祷真法注解》，马六甲英华书院，1818年，第十二叶。

由时，信徒应该坚持信仰优先，听从上帝而不是君主。^① 背后神学上的原因是灵魂的永生比身体的存在更长久，为了尘世身体的利益而舍弃永生是得不偿失的。米怜说出了基督徒与政府相处的一般原则，但还没有提及“政教分离”。

目前所见较早介绍政教分离思想的，是《遐迩贯珍》1854年2号首篇《花旗国政治制度》一文。文章虽未署名，但我们从其他证据可知作者是麦都思。^② 麦都思在介绍美国民主制后，对英美两国制度作了比较，指出有三点不同。第一，国君美国是定期选举制，英国则是世袭制；第二，英国有爵位制赏赐有功之人，美国则讲人人平等，故无此制；第三，英国有官方教会，美国则无，美国是政教分离。关于政教分离，麦都思说到：

又其次复有区别者，在英国培护傅师，将以传道授教，训迪群伦也，合郡国则专禁之。推原其故，实以是举向常妄用，曾滋流弊，且以培护傅师，其经费所从出，势总需征敛于民，但国中教固非止一宗，人亦各从其类，若强不从此教之民，令之一律输资，以为培养优崇之费，岂得谓情理之平？而在英国恒言，凡从耶稣教者，其宗派有二：一则曰罗马王教^③，一则曰整新教^④。整新教即国家所培护者也。教中虽有分流拆枝，派衍殊途，细关小节，彼此异同，然所谓敬崇独一上帝，父子圣神，三者合一，耶稣降世以死赎人罪，信者来生永享福祉，恪守圣诫十条，则是大道至理，各宗同归一源而已。倘国家不为之筹备经费，尊师重道，以整新教旨，垂训兆黎，则凡蠢兹愚蒙，将有不愿望道求救，毕生无由置身于至道之域者。斯全国人民所倚赖仅在乎富家施济之书堂，巨族捐置之经塾，聊以招徕后学，此外则有俊秀豪杰，发愤自兴，延聘先知以求海迪而希入道之门耳。斯岂足以祛涤昏愚，而拯拔群伦之溺于顽恶，陷于祸殃也乎！所宜培护储待，鼓舞国人来学之为善也。^⑤

麦都思说得很清楚，美国之所以不立国教，一是因为从以往历史经验来看，国教滋生流弊甚多（作者未提国教徒压迫清教徒和天主教徒之往事）；二是因为国教经费从全民出，但只用于国教而不用用于非国教，是为不公平。而英国之所以立国教，是为了能够使全国人都有机会获得新教教育，不使贫愚有所遗漏。

二、林乐知的政教分离思想

其后最重要的关于政教分离的论述，要算林乐知的一系列著作。林乐知来自美国，而美国是最早明文实行政教分离的西方国家。林乐知清楚美国宪法修正案中宗教方面的“两个分句”，即第一，国家不得立国教，不得将任何一个宗教或教派设为国教，与政权捆绑，从而凌驾于其他宗教和教派之上；第二，国家要保护宗教徒的活动，不得立法或用法律限制和干涉其合法的宗教活

① 米怜：《祈祷真法注解》，马六甲英华书院，1818年，第十一—十二叶。

② 麦都思在《论勿拜偶像》（墨海书馆，1846，第3—4叶）中明确提到，拜偶像会令国家衰弱，而拜真神会使国家兴旺。他以中英两国的宗教改易与国力兴衰为例，来证明国运所在系于宗教，在于是否拜偶像。而《花旗国政治制度》一文在对英美两国制度作了比较后，说中国古代虔事上帝，但周朝之后偶像频兴，国势衰弱。“今观诸国，亦无不然，违道肆行者，国本摇动，守道化民者，邦基奠安。所愿华夏凡民，翦除积习，同趋至道，还淳增美，实推首出之邦，将见河岳寰区，兴旺倍于昔年，丰隆兆于指日。”（《遐迩贯珍》第665页），意旨与麦都思《论勿拜偶像》完全一致，且文中多有为英国制度辩护之语，因此，可推知此文作者即麦都思。

③ 罗马王教，指天主教。

④ 整新教，指新教。

⑤ 《遐迩贯珍》，上海辞书出版社，2005年，第665页。《遐迩贯珍》的主要撰稿人有麦都思、麦华陀、奚礼尔、理雅各等人。《花旗国政治制度》一文未署名。

动。挪用到晚清的语境中，他认为清朝将儒教作为事实上的“国教”（state religion）^①，类似于政教合一，对他教不公，导致很多问题，同时清朝朝野对基督教的诸多限制和对基督徒的歧视也导致没有宗教自由。当然在一开始他并没有明言批评。由于晚清出现了很多教案，他先从分析教案产生的原因开始。

林乐知 1875 年在《万国公报》连载《中西关系略论》一书，里面介绍了美国 1787 年宪法全文七条。^②该书在前面曾针对中国教案层出不穷的情况，指出问题的根源在于清政府把传教士当作官员来对待，致使政教不分，混为一谈，互相妨害。他指出，传教士来中国，只要求宗教自由，能够自由传教，而不要求有官员一样的权柄。^③他接着批评了天主教神甫干涉民间词讼，欲与政府官员攀比等级的做法：

试即基督圣教之例论之，无论耶稣、天主、希腊诸教，只能以神理而诛有罪者之心，不得以国法而刑有罪者之身。进天主教者所为不善，自有国法管理，教法虽严，除将有罪者逐出教外，无他权焉。故凡奉基督之教者，虽名不相同，而皆不能预国家之政。若干预国政，即为非分之行也。闻天主教之在中国，似忘其为神甫而传教者，居然欲为官而临民也。假官场之威仪，仿衙门之体统，有用印者，有公座者，审讯事件，几与地方官无稍异焉。此等非礼妄为，大失教会中选举之心，显背教中圣经之义，更乖国中和约之条。^④

法律面前人人平等，教徒不应该因其宗教信仰而干涉政府，而享有特权（在晚清此特权背后实为治外法权）。作为美国人，林乐知清楚政教分离的好处，他一直以这个原则来对待教案，始终未变——但是，我们须指出，在晚清的语境中，如果不将“治外法权”（本是给予外国人的权利）与“教民”（中国的基督徒）切割，或将“治外法权”本身废除，教案是难以止息的。

义和团兴起之时，林乐知在《万国公报》1899 年 7 月号发表《日本得人万国公会论》一文，指出日本被万国公会（国际联盟）接受为成员，一个重要原因是日本实行政教分离政策，使人民有宗教自由。^⑤在同一期发表的《铸错危言》这篇重要文章中，林乐知指出，清政府跟日本恰好相反，不仅不实行政教分离，反而在最近与法国（法国有“保教权”）达成协议，颁布新

① 晚清新教传教士一般将儒教视为清朝的“国教”，儒教与其他宗教（如佛道）的地位是不平等的，与政权有特别密切的关系。关于儒释道与皇权的关系，目前学界一般认为是“政主教从，以教辅政”，可参张践《简明中国政教关系史》，中国社会科学出版社，2021 年，第 220 页。儒教作为国教（教化），为国家提供政治意识形态，其他宗教只能在儒家意识形态控制下，发挥辅助王化的作用，见该著第 18 页。关于儒教与皇权的关系，可参吴震：《孔教运动的观念想象：中国政教问题再思》，复旦大学出版社，2019 年。吴震认为，以朱熹为代表的理学家并不象张灏认为的那样要追求政教合一，而是承认政统与道统的分立，儒家政教观并非一元论的立场，而是二元论下的政教依赖形态。至于张灏所说的儒学政教合一思想，只是在章学诚等个别学者那里才有，章主张回到先秦“官师政教合一”。康有为虽有“政教分离，双轮并驰”的说法，并认为中国古代有“信教自由”，儒释道回各尊其道，相安无事，但其立孔教为国教之倡议，虽非“政教合一”，却会令其他宗教地位卑屈，导致文化专制，使“信教自由”成为一纸空文。见该著第 7 页。可以看出，只要立一“教”（不管是“宗教”还是“教化”）为国教，便会令其他宗教在政治等方面处于屈从地位，破坏宗教自由，因为当其他宗教与国家有教义冲突或实践冲突时，权力难免不会干预，以维护国教的特权。（当然，像英国“虚君共和”那样，英国国教后来演变成了仅具有形式感的国教则少视力对宗教自由不构成威胁。）当代关于康有为国教论的讨论中，尤其应该注意这点，康有为的意图绝非仅将孔教做成一个德具形式的国教，其背后实有以孔教控制国家教化（文明文化）从而控制国家政治方向的目的。

② 林乐知：《中西关系略论》，《万国公报》1881 年 6 月 4 日，这一节题为“续环游地球略述第二十六次（建国立政并图）”（见《万国公报》上海书店 2014 年版 18：441-445）。有人认为这是有人在中国“第一次完整地介绍了美国 1787 年宪法”，参见陈秋云等著《美国宪法对中国近代宪政的影响及其评价》，法律出版社，2011 年，第 8 页。后来，在《万国公报》1902 年 8 月号，林乐知撰《美国人民之权利》一文，里面详细介绍了美国《权利法案》，内含宗教条款：“第四款保护人心辨别信仰之自由者，其权利条目如下：一、人民信教，许其有完全之自主，除违背法律之限制外，概得自由（按：违背法律如美国不准蓄奴、二娶，此事或为他教所不禁，然教异而法律所治则从同也）。二、不可立有国教，各教须一律看待。三、凡有公事，不可以教会为分别。四、辨别信仰之自由权，为他人所不能干预。”（50：088-093）

③ 林乐知《中西关系略论》，《万国公报》1875 年 12 月 11 日（4：525-529），这一节题为“论神理之学”。

④ 林乐知：《中西关系略论》，《万国公报》1875 年 12 月 11 日（4：526）。

⑤ 林乐知：《日本得人万国公会论》，《万国公报》1899 年 7 月（44：007-012）。其实日本神道教与政权关系密切。

例五款，特许天主教士干预官权，将天主教神职与官位对应，视同官员，使政府自己丧失主权。由于天主教的制度与帝制类似^①，这样将神父与官员等重，会导致更多教会干涉，引起更多教案。这五个条款中，第四、五条尤其有害。林乐知据当时上海外文报纸所刊登的详细版本译出如下：

四条云：各省民教交涉之案，关系重要，其为教皇囑令保护之钦差领事，所未及周知者，即可由主教神甫等人，关白细情，并许钦差领事等官，在内向总署，在外向地方官分别妥商速办。倘主教及神甫人等，不欲耽延时日，亦可就地晤商中国官吏，先行酌议办结。华官遇有此等事故，上至督抚，下至州县，一见主教以次名帖，不许拒不使入，更不许屏不与商。晤商之后，尤宜迅结妥办，以昭睦谊。

五条云：地方官应速颁告示，敦劝民人，务与教士教堂，互相浹洽，万不可怀挟私愤，擅构祸端。主教神甫等人，亦必剴劝奉教之华民，显善范以葆令名，且使教外华民（华民岂未受教之野人哉？乃别“民”于教，更称之为“教外”，何自卑至此也。历来官牒，每以“民”“教”二字并列，良缘蔑视西教，遂重视乎良民，而不自知，其蹈于失教之耻也。悲哉！）有所观感，如有民教互控之案，则由地方官秉公讯断，教师等决不干预，亦决不袒护以保平安。

林乐知在得知这几个条款的详情后，反应很激烈，为清政府之愚昧无知而长叹。他自述：

爽目子（按：林乐知自号）译此节竟，不禁掷报而起曰：“嗟乎哉，中国之大错，竟有如此之甚者哉！”亚洲东极有日本焉，知他邦之划分租界于本国，而派钦使领事等官，以自治其寄寓之民也，是谓削我半主之权，实属耻悬眉睫，因而委曲求合，遂于西历本年七月十七号为始，得入万国公会，中华堂堂大国，自命为伟人为名臣者，智尽出日本下，已属奇不可解，今更自愿设立新例，并驱其践土食毛之善男子善女人，终身谓他人父，万古百思不到之奇事，尚有甚于此者哉！

作为新教徒，林乐知指出，清朝和天主教（法国保梵蒂冈之教权）这种条款，或于双方都觉舒适——如人所说，欧洲天主教上有教皇总理大纲，下有教官分理庶绩，实与中国古制若合符节，今中国视主教如总督巡抚，视神甫以次如司道府州县，便也不算奇怪——但是这却令新教徒左右为难。因为新教徒大多来自实行政教分离的新教国家，知道传教不能“藉势凭权”，信仰要出于自愿。如果新教徒接受这几个新条款，则“显乖教旨，大拂初心”。但是如果拒而不受呢？则“与天主教相形而见绌”，且和约中有“一体均沾”之义，新教徒不接受，等于放弃权利，也是违约。^②他认为问题的根源在于清朝“缘轻他教之故，竟自弃其信奉他教之民，譬诸弈棋一着之错，全局皆输。”将儒教视为国教，而将其他教（尤其基督教）视为邪教或异端，将“教民”视同异类，将他们丢弃给外国人治理，导致治外法权扩大化，丧失国家主权。倘若新教国家效仿法国，也将教职与官位一一对应，则清政府之自主权将遭更大损失。林乐知预感到新教国家也会像法国那样，索要这类权力，但是他作为新教徒于心不安，因为这与其传教初衷不合——信教基于自愿，而非由于权势。林乐知回顾西方政教史，指出没有国家政权自甘放弃权力，而将权力让给教会的。他举美国和英国为例：“我美以耶稣教为正宗，而亦不乏信从天主教之人，然初未闻有一美人，求救于其教士也。美廷亦岂肯认其教士为命官，而分予以治民之职。惟是昔者英国，曾受天主教之害，而命官有问教之条（英人信奉天主即不许其入仕，具载《泰西新史揽要》），今已幡然改悟。但观讼庭之上，有先问其信从何教，然后加以审判者乎？窃愿中国政府诸公，熟察万国之情形，而合中西教法为一致。”他认为若要解决问题，就要让“华民既不因改奉他教而受

① 其时梵蒂冈并不承认宗教自由和政教分离，法国也直到1905年才实行政教分离政策。

② 这里引语俱出自林乐知：《铸错危言》，《万国公报》1899年7月（44：023-024）。

虐，自不致求救于异族之师门，则此新例之错不可言者，得以挽救于无形”。如果不实行政教分离，让所有宗教一律平等，而是仍旧像以前那样，“更将墨守其旧奉之儒教，而必屏他教为异端也，其害尤有甚焉。”信徒被视为异端，受到歧视和迫害，便会去神甫那里寻求治外法权来维护自己的权利。而清政府将西方人主教及神甫高看一眼，委以治“教民”之权，这是将主教神甫当作官员来看待了，让其干涉政府治理，损害政府主权。在实际操作中，若“有华人为主教，明明一平民也，新例乃许其与督抚平行。试问国体何在？”本来华人主教神甫只是平民，却让他们与督抚、司道府县官位相等，他们若违法，惩罚他们就会违背条约，不惩罚他们呢，则会失去民心。给予天主教的这些权利，会连累到新教，因为普通中国人难以区分两教，故新教也会成为“众矢之的，奇险即不可思议。”若天主教与新教“两教中人，自相抵牾，而天主教竟挟督抚司道之重，以凌蔑乎耶稣教，中国其又奈之何哉？”林乐知想到最后，只能“以四语蔽之曰：既行此例，大错至危，欲救其失，惟在通教。”^①所谓“通教”，即将所有宗教一视同仁，平等对待，不将儒教视为“正统”与政权捆绑，也不将其他宗教（尤其新教）视为“异端”区别对待。实际就是说，清政府应该学习美国的政教分离的办法，不设国教，任凭人民自由信教而不干涉——包括不给予教民治外法权，所有中国人（无论信徒与否）一律处于中国法律平等治理之下，这样就可以根绝教案。^②相形之下，来自英国的李提摩太对中法新例的态度迥异。1900年，李提摩太在《广学会年会记言》中说，“今既由总署与法国天主教商订条例五款，咨行各省遵守，其耶稣教之牧师教士，亦与天主教之主教教士，一体接待，以昭划一。吾知从此民教相安，中西通好，化干戈为玉帛，实可永杜各国干预之渐矣。”^③可见，李提摩太是站在教会的立场上看问题，也考虑到中国的实情，而林乐知则是站在中国国家主权的角度上看问题，为政府与教会的长远利益建言。^④

义和团事件后不久，林乐知发表《论山东大学堂规条之关系》，批评山东大学堂校规中有拜孔子像一条，认为将儒教视为国教有碍宗教自由，教育的实质在于培育国民，而不是某一教教民。如果尊孔，就是排斥基督教，因为只有基督徒才拒绝向人下跪。林乐知指出，全世界只有中国才有教案，只因政教不分，政教捆绑。林乐知还批评康有为、梁启超等维新派舍本逐末，在政治上维新在宗教上却守旧，保教排外，不顾塑造国民新道德。而只有政教分离才能使人民有良心自由，有自主道德。^⑤

在评价西方时事时，林乐知亦经常就政教关系发言。如《中西交涉之哀的买敦》就指出，如果政教不分，教民就必会受到歧视，只有政教分离，让人民自由信教，才会消除这个问题。他指出，德国和法国也有“保教”（法国迟至1905年才实行政教分离），但造成一系列问题，根源在于不知政教分离。^⑥在《论政权与教权之分》一文中，他指出新教与天主教之异就在于实行政教分离还是政教合一，合一则教权束缚人心，干扰政府。美国治理吕宋（即菲律宾）与西班牙治理吕宋迥异。新教和天主教在华涉政行径也不同，天主教干政（主要指法国），而新教较少干政，背后就是因为有这个差异。^⑦作为美国人，林乐知一直把美国的政教分离当作处理政府与宗教关系的指针。在《论美国立国以教道为本》一文中，林乐知重弹“新教文明论”老调。他说，

① 这里的引语俱出自林乐知的《铸错危言》，《万国公报》1899年7月（44：030-031）。

② 林乐知：《铸错危言》，《万国公报》1899年7月（44：022-031）。

③ 李提摩太：《广学会年会记言》，《万国公报》1900年2月（45：084）。亦见李提摩太：《广学会第十二届年报纪略》，《万国公报》1900年4月（45：228）。

④ 后来，林乐知对李提摩太的另一篇文章亦提出了类似的意见。参见李提摩太：《政教相安平议》，《万国公报》1904年6月（53：381-382）。林乐知：《书后》（53：382-385）。

⑤ 林乐知：《论山东大学堂规条之关系》，《万国公报》1902年5月（49：308-316）。

⑥ 林乐知：《中西交涉之哀的买敦》，《万国公报》1902年8月（50：102-106）。

⑦ 林乐知：《论政权与教权之分》，《万国公报》1902年10月（50：232-236）。

新教徒逃到美国，建设北美洲，使之与南美洲迥异，其原因就是教道（宗教）不同。新教徒逃逸到新大陆有两个愿望：一免教争，自由信教；二免暴政，立自由国。教堂培德，学堂育才。政府与教会分离，各有权限，各得自由，相异相辅，保民保国。政教双重自由决定了北美洲胜过南美洲，其中原因端在于北美洲有“良心自主”，新教国造就全新的人，专制国则堪称无人。^①

林乐知根据政教分离来处理当时中国面临的一些问题。在晚清动荡的时局和救国浪潮中，不时有人提出废庙产兴学校的建议。^②一些基督徒视佛道教为“偶像崇拜”，因此乐于看到佛寺道观被改为学堂，但林乐知从政教分离角度出发，为佛道教说了几句公道话。他写了《改寺观为学堂之疑义》一文，指出佛庙道观乃私产，政府应该保护，而不能征用，否则就是违法。而儒教文庙乃公产，反而应该征作学堂。他还介绍了其他国家的历史经验和做法，如罗马神庙改为教堂，回教强迫印度教庙改为回教堂。法国革命后将不完税的教会田产充公，但给教会经费。墨西哥将天主教田产充作公用，房屋用作学校医院。美国管理菲律宾，将天主教田产赎回，以实行政教分离。^③无疑，林乐知看出了儒教跟国家政权的紧密捆绑，儒教实乃“国教”，其产业乃公产，由全国纳税人供养，因此如果为了建设公共事业（如教育），政府要做的应该是将儒教产业而非佛道教产业归公。

林乐知《中国教案之原因》一文中，将清朝与日本比较，认为教案原因在于没有政教分离。但他将明治维新的产生归功于基督教，却是具有误导性的。诚然明治维新中有基督徒的贡献，维新对基督教也实行了宽容政策，但是将明治维新归因于基督教，违背了历史事实。^④

林乐知在《论中国之学术》一文中指出，中国学术停滞，原因在于中国把儒教定为国教，宗教与政权勾结，阻碍了思想竞争，导致只说君权不说民权，对于专制没有限制。儒教不信鬼神，但人民又有此需要，故惑于佛老。儒家学者只讲通才，缺乏专业学术，同时对于女人又不教育，反倡女子无才便是德。林乐知还批判了“西学中源说”，批判了拜孔。^⑤

在《法国释放教权之解说》一文中，林乐知报道了法国政府将学校教育从天主教夺回到了公众手中。他说，美国公立学校和公共教育，不定于某一特定教派。欧洲则教随君定，教与国相配，其宗教与君主制度是相匹配的。独法国虽为民主国家，却仍有国教，新的政治制度与旧的天主教不相匹配，故起了冲突。林乐知将法国此事视为“耶稣真道之发达”，这个看法是不准确的。因为法国这么做，不过是世俗化而已，很难说跟新教有什么关系。当然，在私立学校可以这样说，因为给了新教从事私立教育的机会。在另一篇文章《法国政教之分离》中，林乐知认为法国实行政教分离后，“拉丁国之自由信仰以此为起点矣。”^⑥在又一篇《世界国教之危象》之文中，林乐知报道了英国国教与国家教育的冲突，这与法国和西班牙一样，都有“国教之祸”，即用全国人之税供养一部分人信奉的国教，以一部分人的宗教规定全国学生的教育，这都是不公

① 林乐知：《论美国立国以教道为本》，《万国公报》1902年12月（50：367-374）。

② 近代瞄准佛教房地产的大不乏人，较早的一个例子可见于《万国公报》1882年1月7日（20：008-009）宋锡勋的《毁佛寺以为书院记》。当时一个寺庙长寿寺因招引妇女犯了众怒，被众人付之一炬。后有人倡捐资重建，宋锡勋从名教纲常出发反对重建，说：“今若以修复长寿寺之巨款，与供僧众之余资，足创立一大书院而有余，而无不足。院成，招集生徒，或学水师，或学机器，或习格至、天文，或习地舆、算学，种种有益于国、有益于民之事，斟酌举行，不出十年而成材者众，岂不懿欤？盖修复长寿寺，巨款也，设立大书院培育人才，大功也，以可移之巨款，成造士之大功，有心世道者，谅亦以予言为不谬也乎！”后来康有为在上光绪第三书中亦曾建议改庙兴学。近代佛教复兴的一大动因即是为了保护庙产。

③ 林乐知：《改寺观为学堂之疑义》，《万国公报》1902年12月（50：397-399）。

④ 林乐知：《中国教案之原因》，《万国公报》1903年6月（51：420-421）。

⑤ 林乐知：《论中国之学术》，《万国公报》1905年1月（55：028-036）。

⑥ 林乐知：《法国释放教权之解说》，《万国公报》1903年6月（51：418-420）。法国于1905年实行政教分离政策，《万国公报》1906年1月（57：061）曾以《法国政教之分离》为标题予以报道：“从古相传政教之权，恒掌于一人之手，故专制之皇帝，亦为专制之教主，而罗马教皇则又以教主而执国政之权。法国虽为民主，而此二权尚未分析，其争竞亦已多年，久而不决。至近日始将政教二事，由议院定一不相干涉之例。拉丁国之自由信仰，以此为起点矣。”

平的，应该实行政教分离达到公平。林乐知这是在讽刺当时清朝的一个规定，即学生在学堂里必须拜孔子。他认为这对基督徒是不公平的。^①

除林乐知之外，尚有其他传教士介绍政教分离，但在时间上均不及林乐知早，说理上也不及林乐知透彻，兹不赘述。

在近代留学运动兴起之前，《万国公报》是中国人系统地接触西方知识和价值观的不多的几个窗口之一，无论是对洋务派、维新派还是革命派，它都产生了巨大的影响。林乐知长期地在《万国公报》上倡政教分离，无疑也会对当时的知识分子发生影响。林乐知死于1907年，同年底《万国公报》停办，但是政教分离的思想火种已经传递到中国人中间。一个典型的例子就是王炳耀、王宠惠父子俩。虽然林乐知已经看不到清末民初基督徒争取宗教自由的情景（马相伯、诚静怡等人），也看不到信教自由条款被载入《临时约法》，但政教分离作为他在世时所传播的一个主要思想，无疑在知识界埋下了种子并在适当的历史时机中茁壮成长。

三、中国知识分子的政教分离思想

最早从政策上明确提出清朝应该实行政教分离的，目前所见当为王炳耀（煜初），其在戊戌变法期间提出政教分离等思想，其发表时间亦早于梁启超等人。

王炳耀的《要政条陈十则上合肥傅相》一文发表于《万国公报》1901年6月，而据其《上合肥傅相书》^②所说，《要政条陈十则上合肥傅相》里提出的十条建议，原写于1898年变法期间，当时光绪皇帝求贤若渴，下诏天下有识之士提出好的建议。王炳耀其时正好在天津，写了条陈十则，但写完后就发生了戊戌政变，维新失败，因此条陈并未呈递。现（1901年）再递给李鸿章（时任督粤），望能得到采纳。时值北方义和团闹事，中国大乱，因此更有时代的急迫感，但也具有远见卓识。他在关于清朝的政教关系上提出了几点看法，在时间上要早于传教士。从《万国公报》发表时间（1901）和文章写作时间（1898）来看，应该说是从王炳耀开始，《万国公报》才开始公开要求中国其他宗教（包括基督教）跟儒教的平等地位，批评儒教作为“国教”的垄断性，提出在中国也应该实行政教分离的原则，实现真正的宗教平等和自由。在对儒教的看法上，一般传教士是将它视为中国的“国家宗教”（state religion），实即国教。显然王炳耀认为儒教即中国的国教，具有垄断性，跟政权紧紧地捆绑在一起。

王炳耀的条陈十则，前四则跟宗教有关：一，政教宜分治。二，视教无偏欹。三，修教迹中外。基督教中国化，融合中西。四，立部总教商（立教部与教皇代表及各新教代表相商，还立商部振兴商务）。最核心的思想放在第一、二条。第一条讲“政教分离”原则，内容如下：

一政教宜分治也。圣人立教传道，以治心为主，帝王立制经国，以治身为要，故儒者之守道抗时，与为政之因时制宜，两相歧者，当两相分也。近百年来，欧西益明斯理，凡政教分治之国，教化渐兴，国运亦渐臻格致富强之治。如英美德奥是已。政教混一，其国必衰，如突厥、西班牙、埃及是已。我国政教久合，以义理为干禄之阶，学士文人立德之心已失，治事之法亦疏，竟酿成今日不振之势。言念及之，不胜痛泣。泰西重教，然亦教于家，勉于会，必不教于政，勗于国，故朝廷虽尊隆教化，鼓励官民，而迄无祀典之昭垂，限人以定律，惟其教于家者，朝夕有教，勗于会者，七日有教，善举代兴，教堂林立，无乡无教，更能体教主救世深心，推广教化，施及地极。我国祀典代隆，教于政，勗于国者，岁月有祭，外似政教同臻郅治，惜于国事有碍，且戕贼士子之道心，于今为极。上古郅隆之治，以爵赏

① 林乐知：《世界国教之危象》，《万国公报》1907年1月（59：072-074）。

② 《万国公报》1901年5月（47：339）。

德，圣贤犹悲之，谓恐得人爵者弃天爵也。今以爵禄赏虚文，不赏实德，岂复有求德之人，且道心微，人心危，古以爵禄赏道心，尚有人心之危以乘之，况且明逞人心，定知道心之微不言而喻，故以经义取士，实败德之阶也。孟子言牛山木美而濯濯者，实害于牛羊斧斤。今之科目爵禄，虽非斧斤牛羊比，惟萌孽所生，已不敌爵禄之念之戕伐，且所学又非所用，推之事理，若欲兴强中国，政教实宜分治。经义所取者，授教民职，实学所取者，授治民职。此今日兴国要政之大纲也。^①

王炳耀指出，政教混一，导致政教互相连累，互相败坏。近代以来，英美德奥实行了政教分离，宗教治心，政府治身，分工明确，互不相侵，两方都变得越来越强，收到很好的效果。王炳耀是中国近代史上第一个针对儒教的国教地位及衰败情况提出“政教分离”政策建议的思想家。在当时，康有为还沉浸在利用国家权力支持儒教的“国教梦”当中^②，一般传教士也未敢就儒家垄断地位提出异议。

条陈二涉及宗教平等和自由，要“视教无偏畷”，各教一律平等，政治如此，民间也得如此，方能不歧视特定宗教徒。在当时，虽然迫于西方国家的压力，清朝解禁了基督教，但是“民知官绅嫉恶教士，故恶教之念，常存于衷，如火种潜伏，遇事即发。况有官宦入教，朝廷借端黜之，士民入教，官绅藉故辱之，教案恶得不日盛？诚使明降谕旨，群臣遵国典入庙以礼神，或遵教规入堂以听道，悉听自择。”^③

王炳耀作为香港道济堂华人牧师，是孙中山的老朋友，1895年曾救过孙中山一命。^④王炳耀既有爱国的情，也有为基督教的宗教自由积极争取的考虑。他借鉴西方和日本的经验，认为国家要兴盛，宗教要自由，道德要发达，就应该实行政教分离，打破某一种宗教的垄断地位。这已是很鲜明的现代思想。这种理想在晚清的政治条件下无法实现，但是在民国，宗教自由却写入了宪法（其子王宠惠起到了一定作用），儒教不再具有“国教”的地位，新文化运动之后，甚至不再具有主流意识形态的地位。^⑤

王炳耀之后，还有中国人提到了政教分离，如新宁人黄梓材，其《政教分权论》转载于《万国公报》1905年5月（原文刊于旧金山《中西日报》）。他明确提出，学校、政府这类公共职位应该对所有人开放，不论其是信奉儒教还是其他宗教。而清政府则要求官员拈香拜孔，实无宗教自由。清政府要求学校学生一例都要拜孔，这也是无宗教自由，是在将学生赶到教会学校。时清政府正准备君主立宪，派大臣出洋考察欧美政治。《万国公报》于1906年5月登载了黄梓材《旅美耶稣教联会上考察政治端戴二大臣禀》一文，指出政教分离之重要性。他认为，清朝官员祭祀拜孔乃是政教合一，拒绝信奉他教之人当官入学，亦是政教合一。民教冲突的根源在于政教合一，没有宗教自由。如果有宗教自由，对所有教一律平等，则民教冲突自然止息。^⑥

在《万国公报》之外，较早提倡政教分离的是梁启超。梁启超早年追随康有为，在《时务报》撰文倡言“保教”（保孔教），且倡设保教大会。梁启超早年亦曾与李提摩太等传教士过从甚密，其西学知识很多来自于广学会，亦与黄遵宪、严复有交往，在这些人影响下，他后来认为

① 《万国公报》1901年6月（47：413-414）。

② 康有为在1895年5月的《上清帝第二书》《上清帝第三书》，参见《康有为全集》（中国人民大学出版社，2007年）第二集第43、75页。《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》，《康有为全集》第四集第94页。

③ 《万国公报》1901年6月（47：414）。

④ 黄宇和：《孙文革命：圣经和易经》，广东人民出版社，2016年，第153-154页。当时孙中山乙未广州起义失败。

⑤ 可参周伟驰：《王炳耀与中国近代政教分离思想的提出》，《宗教与哲学》第七辑，社会科学文献出版社，2018年。

⑥ 刘义：《清末民初思想与政治实践中的信教自由》（载吴梓明、吴小新编《基督与中国社会》，香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2006年）一文较详细地考察了清末民初宗教自由、政教分离思想的缘起与发展，文中提到了黄梓材，但未提到王炳耀。

“教不可保”^①，看到了教定于一尊之对于思想自由的伤害。维新运动失败后，梁启超逃亡日本，通过日文直接接触到西方学术，发现原来在西方，哲学和科学早已取代宗教，而为世界思想界的趋势了。他也了解到政教分离是一种更加先进、合理的思想，胜于政教合一和国教说。因此，他写了《保教非所以尊孔论》（1902），不再从“宗教”来定义孔子，而是将孔子和更“先进”的“哲学”挂钩，将孔子说成是一种“哲学”，也因此就无需再将孔子学说当作一种“宗教”来“保”了。既然孔子学说并非宗教，谈何国教，况且“国教”并不是什么好事，有碍思想自由和人民自主。在文中，他详细说及“保教”与“政教分离”相违。这是到那时为止，中国人将政教分离原理说得最透彻的一个。

梁启超认为，保教论者（这当是指其师康有为）现在尚是空言，但一旦有机会掌握政权，就可能“设立所谓国教以强民使从者。果尔，则吾国将自此多事矣”，引发类似于近代欧洲的宗教战争。欧洲经历惨痛的教训后才实行宗教自由，方才“教争几熄”。

夫信教自由之理，一以使国民品性趋于高尚。（若特立国教，非奉此者不能享完全之权利，则国民或有心信他教，而为事势所迫强自欺以相从者，是国家导民以弃其信德也。信教自由之理论，此为最要。）一以使国家团体归于统一。（昔者信教自由法未立，国中有两教门以上者，恒相水火。）而其尤要者，要画定政治与宗教之权限，使不相侵越也。政治属世间法，宗教属出世法，教会不能以其权侵政府，固无论矣，而政府亦不能滥用其权以干预国民之心魂也。（自由之理，凡一人之言论行事思想，不至有害于他人之自由权者，则政府不得干涉之。我欲信何教，其利害皆我自受之，无损于人也，故他人与政府皆不得干预。）故此法行而治化大进焉。

不能不说，梁启超有先见之明，定国教势必引发教争，民初“国教运动”即为明证。梁启超进一步指出，定孔学为国教对于孔子学说本身也并无好处。孔学成为官学以来并无进步，反而是越走越窄，因为孔学各家各派都争“正统”，将对手打为“异端”，互相迫害。他认为，“孔子之所以为孔子，正以其思想之自由也。而自命为孔子徒者，乃反其精神而用之，此岂孔子之罪也？呜呼，居今日诸学日新、思潮横溢之时代，而犹以保教为尊孔子，斯亦不可以已乎？”^②他认为，孔子之精神，非专制的而为自由的，与人类未来的发展一致，远胜于宗教。不能不说，这与康有为的孔教论是一种决裂。^③

义和团运动之后，宗教界亦在思考应该如何建立与政府的新关系。中国基督教领袖对于治外法权的存在一直有所不安，不想在外国势力的荫庇下生存。俞国桢等人发起了自立运动，希望建立中国人自己的独立的教会，从根本上消除民教之争，将教会置于政府的保护之下。在晚清立宪风潮中，1910年底，主张教会自立的基督教领袖俞国桢、柴莲馥和诚静怡等发起宗教自由请愿运动，使基督徒获得平等的国民待遇，上可永息教祸，下造民生之福。各省纷纷响应，陈述宗教自由由于国于教之益。湖南信义中学刘春舫在《真光报》发表长文指出，能救国家政治的只有立宪，能救国民精神的只有宗教自由。宗教可以补政治之不足，完善人民道德，是政治的基础，基督教锐意进取，可以激发国民的爱国热忱。如果宪法不载宗教自由，则有百害而无一利。^④

四、民国初年的政教分离思想

政教分离的思想，在晚清已形成一个“知识库”，虽没有机会得到实行，但渐为知识界所接

① 丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年，第77页。

② 梁启超：《保教非所以尊孔论》，载张品兴编《梁启超全集》（第三卷），北京出版社，1999年，第766-768页。

③ 巴斯蒂：《梁启超与宗教问题》，狭间直树编《梁启超明治日本西方》（修订版），社会科学文献出版社，2012年，第389页。

④ 张晓宇：《清末宗教自由请愿运动研究》，《基督教学术》（第二十三辑），第249-271页。

受，逢到历史机缘，便以政治、法律的形式落实下来。辛亥革命成功后，民国《临时约法》在中国历史上第一次以成文宪法的形式确立了“信教自由”，开启了中国历史上政府与教会、政治与宗教关系的新形式。

儒教在清民之际逐渐失去政权的支持。1905年，在张之洞、袁世凯等人推动下，科举制被废除，儒教失去了传统的再生产方式。1911年，清帝逊位，儒教失去了国家政权的支持，不再是林乐知等人眼中的“国教”（state religion）。儒教在失去政权支持和科举传播方法之后，在无教会组织的情况下如何存在，成为一大问题。同时基督教凭借宪法中的信教自由条款和治外法权，加上民国缔造者多为基督教人士（以孙中山为代表），社会形象顿然改观，有巨大感召力，因此，儒教势力颇为忧心。1912年，南京临时政府教育总长蔡元培，认为晚清学部所颁教育宗旨中“忠君”“尊孔”应予废除，理由是“忠君与共和制度相悖，尊孔与信教自由相违”，并应取消在校读经。^①这无疑会让儒教在失去科举制和帝制依托之后，再失去最后的一块领地即教育领域。这引起了保守人士的不满，他们要求恢复尊孔读经。传统派聚集在孔教会及类似组织之下，谋划复兴儒教。1913年7月，陈焕章、夏曾佑、梁启超、王式通、严复等代表孔教会向参众两院上书，请于宪法中明定孔教为国教。^②在民初一系列的党派之争、国体政体之争、央地利益之争外，又加上了宗教之争，各派势力纷纷走上舞台。袁世凯虽然尊孔，但不认同康有为一派的孔教主张，也不主张要定孔教为国教。袁世凯死后，被他取消的国会重新开张，孔教会又上书国会要求定孔教为国教，但因遭到多方反对，而亦被否决。

在反对立孔教为国教的运动中，有各种派别，但他们的反对理由是不同的。有一派反对孔教，是因为他们认为儒家是哲学，而不是过了时的“宗教”。^③比如章太炎，在他看来宗教是往古“愚民”才有的（这跟梁启超1902年《保教非所以尊孔论》的“孔学非教论”一致），现在康有为要把儒家变成孔教，“是犹素无创痍，无故灼以成癍，乃徒师其鄙劣，而未以相君也”。^④章尊孔甚至可以拜孔，但不认为孔子是宗教家。一些官员反对孔教，是因为他们认为定孔教为国教违反了民国宪法“政教分离”原则。一些自由派知识分子如陈独秀反对孔教，是认为孔教与专制有内在的关联，故崇孔者总想着复辟帝制，因此为了保护共和，必须从思想文化上反对孔教。^⑤另一些人物是其他宗教的教徒，他们好不容易盼来了“政教分离”，刚刚享受了一点“宗教自由”，却又要回到低“国教”一等，被“国教”压抑的状态，自然会不甘心，要加以反对。

在反国教运动中，天主教以马相伯最为突出。在当时，梵蒂冈虽然在天主教世界并不认可“宗教自由”，认为那是不信从真理（天主教）的表现，但它对非天主教国家的宗教自由却是支持的（虽然只是权宜之计），因为这有利天主教的生存和传播。^⑥在中国的语境里，义和团运动中天主教损失惨重，因此，提倡信教自由对天主教能够起到保护的作用。中西异势，故天主教在

① 蔡元培：《全国临时教育会议开会词》，《蔡元培全集》第二卷，浙江教育出版社，1997年，第263页。

② 韩华：《陈焕章与民国初年的国教运动》，《近代史研究》2002年第3期。

③ 孔教是否宗教，是孔教可否成为国教的理论前提，故在此问题上当时争论甚烈。认为孔教为宗教的有：康有为；陈焕章的《孔教论》；张东荪说孔教具备宗教四要素，即神、信仰特质、道德特质、宗教所代表的文化特质；一些西方人和传教士，如李佳白、李提摩太、花之安、卫礼贤、狄考文、庄士敦等；一些地方官员。认为孔教非宗教的有：古文经学者，如章太炎、章士钊；梁启超认为孔教是教化之教，不是宗教之教；一些人尊孔但不认为应将之宗教化；部分政府官员，袁世凯本人尊孔但并不认为孔教是宗教；新文化运动者，以蔡元培启其端的北大一批学者，如陈独秀等人；其他宗教团体，如耶回道释。参见韩华：《论民初孔教是否宗教之争》，《中州学刊》2005年第6期。

④ 转自颜炳罡：《孔教运动的由来及其评价》，《齐鲁学刊》2004年第6期。

⑤ 陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第2卷第3号，1916年11月；陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》第2卷第4号，1916年12月。

⑥ 这是在1885年教宗利奥十三世的通谕《永恒的上帝》里提出的。参见冈察雷斯：《基督教思想史》（第3卷），译林出版社，2010年，第443页。

中国提倡宗教自由，而不是像在欧洲那样反对宗教自由。在新教方面，比较突出的有王宠惠^①、张亦镜等人。从1912年民国初立，到1927年蒋介石结束军阀割据，以三民主义作为官方意识形态，可以说，中国社会享受了一段罕见的宗教和思想自由的时期，涌现了一批新的宗教派别，出现了一批思想大家。由于相关研究已有很多，此处就不再赘述了。

五、总结

晚清基督新教来华，与明清之际天主教相比，其所带来的知识、观念和思想业已更新，将最新的航海发现（如澳洲、南北极），政治制度（美法民主制、英国君主立宪制），现代自然科学知识，以及自由贸易等观念，都传到了中国，在英美等新教国家实行的政教分离政策和实践，也被介绍到了中国。其中，林乐知起到了很大的作用。这些知识和观念逐渐传播到中国知识分子当中（王炳耀、梁启超），并得到一般人士的接受和赞同，在历史时机中得到实践。民国的建立，在很大程度上是学习英美等新教国家模式的结果，而与古代的“革命”有了很大的区别。在政教关系上，以孙中山先生为首的民国缔造者，也吸收了英美政教分离的模式，将信教自由写入到民国宪法之中，并在实践中实行政教分离，不立国教，使各教平等，人民有了宗教自由，从而与汉武帝以来历代统治者以儒教为“正教”、将之作为国家宗教（state religion）的传统模式有所不同，而开辟了一个“政教分离”的模式。

（责任编辑：袁朝晖）

^① 王宠惠：《政教分离请愿书》（基督教政教分离请愿团稿），《新民报》1916年（第3卷第11期）。王宠惠是王炳耀之子。