

聂云台的背耶入佛初探

孙尚扬（北京大学）

摘要：作为中国近代史上一位重要的实业家，聂云台（1880-1953）在 35 岁时皈依基督教，据说旨在救国。他的皈依乃是美国传教士骆维廉（William Wirt Lockwood，1877—1936）劝化的结果，而非他后来建构自传时声称的那样只是阅读托尔斯泰著作的结果。皈依后，他对教会贡献良多，且在基督教青年会扮演过积极而又重要的角色。但随着其爱妻于 1917 年病逝及其生意在 1924 年的失利，他逐渐疏远教会，并最终在 1925 年弃耶皈佛，此举充分显示了中国人“惟灵是信”的宗教取向。为了论证其背教的正当性，他出版或发表了不少著作与文章，辟耶扬佛。他对基督教的攻击与对佛教的揄扬显然不是学术意义上的比较宗教研究，但对汉语神学的建构却颇有启发性，其中最重要的一点是如何平衡处理好信仰与功行在个人救赎中的作用。

关键词：聂云台 耶儒比较 汉语神学

比较宗教学界达成的一项共识是：科学的宗教研究者应当对于取自世界上所有可了解的宗教传统的材料进行严肃认真的、尽可能不偏不倚的研究。即使是最简单的宗教比较也依赖于以下三个基本条件：动机、资料和方法。¹ 然而，这种具有现代性的学术意义上的宗教比较，对众多宗教信徒的精神生活的关注却往往可能是付之阙如的。在各种宗教信徒的日常宗教生活中，态度超然的宗教比较是很少见的，更加常见的是判教式的争高比低。尤其是当信徒（比如基督徒）背弃自己先前的信仰（背教），选择另外一种宗教（改教）时，往往要对自己的背教与改教行为进行正当性论证，其宗教比较与上述学术意义上的宗教比较可谓判然有别。但是，这样的事例却是宗教生活中颇具鲜活性与生动性的现象，无疑也是值得研究的。

需要说明的是，在中外基督教史上，有关背教者的原始资料绝对少于关于那些“弃邪归正”的信徒的资料，相关的例外只是少数。这是因为，由背教者的批判者撰写的著述或记录，往往会对背教者怀着一种敌意，因而或者会查禁背教者的著作，或者尽量压缩关于他们的记载，对他们只是轻描淡写。以至于对背教者有研究兴趣的学者尤其是历史学家们常常油然而兴“巧妇难为无米之炊”的感叹。² 幸运的是，本文的研究对象聂其杰（字云台，1880-1953，以字行）作为中国近代史上重要而且著名的实业家，³ 为我们留下了不少关于他弃耶归佛、以佛辟耶的文字。本文设定的任务是，首

¹ 参埃里克·夏普：《比较宗教学史》，吕大吉、何光沪、徐大建译，上海：上海人民出版社，1988 年，第 4 页、335 页、2 页。

² David Redelings' review of Stephen G. Wilson's *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity* (Mineapolis: Fortress, 2005), *Review of Biblical Literature*, 2007, Vol.9, p.290.

³ 谓聂云台重要而且著名，并非夸张。中国共产党的两位领袖陈独秀和毛泽东早年都曾从马克思主义的阶级分析法出发，关注过聂云台及其兴办的实业，北京大学校史上最有影响的校长蔡元培则曾认真研读过聂氏为张纯一《佛化基督教》所撰写的序言，并在 1938 年 4 月 4 日的日记中予以摘录，分别见毛泽东：

先概述他那种与其事业上的沉浮兴衰以及个人遭遇密切相关的信仰历程，然后综述他对耶佛的比较——一种判教式的以佛辟耶。笔者感兴趣的主要问题是：哪些因素或动机促成他早年认信基督？又是哪些事件或诱因导致了背教？基督教为什么令他感到不满？佛教中最吸引他的是什么？诚如这些问题所暗示的那样，尽管笔者使用了背教一词，但所持的立场既不是佛教，也不是基督教，而是将其背教视为一种社会现象，努力从背教者的观点来设身处地地理解其独特的耶佛比较，力图揭示聂氏背教的社会学意味，最后，笔者还试图探析聂氏的背教对汉语神学的启示。

一、“盲从西教”

聂云台出生名门，其母是曾国藩的满女曾纪芬，其父是湖南衡山人聂缉槩（1855-1911），聂云台是聂缉槩的第三子。¹据曾纪芬自述，她在其杰生前有异梦，“查解梦书，云主闻名天下。”²可见其对此子偏爱有加，故自幼即延师使之就读。聂云台 7 岁时，曾纪芬“感于外国语文与科学之重要，因命其昌其杰两儿逐日从傅夫人学英文”。³13 岁时（光绪十九年，1893 年），聂云台从居住地上海回原籍衡山应县试，考取秀才，此后并无更进一步的科举功名。但师从外人的教育经历，却使他在电气、化学等科学方面颇具造诣，英语尤为精熟。或谓聂云台曾出国留学，然未审其据何在。⁴虽然聂云台没有接受过正式教育，但由于其家学渊源以及与时俱进的家教方式与内容，谓其“国学有根底，科学有深究”⁵，则并无不当。

使聂云台在上海颇具影响的是他那跌宕起伏的实业生涯和对公共生活的积极参与。1904 年，年仅 24 岁的聂云台担任由汤癸生任总理、实际上是以聂缉槩为后盾而组织起来的复泰公司的经理，次年即出任该公司总理，将复泰改造成聂家独资经营的家族企业。后又逐渐将华新纺织新局改造成恒丰纺织新局，取消复泰。恒丰纺织新局是由聂缉槩亲自命名的，成为聂家独资经营的产业，聂云台任总理，聂家四房聂管臣任协理。第一次世界大战中，恒丰纱厂获利丰厚，聂家虽因聂缉槩被清政府于 1905 年撤职而在社会声望上有所损失，却因为实业的成功而成为上海商场上颇具名望的家族。⁶1920 年，

《毛泽东文集》第 1 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 10 页；陈独秀：《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987 年，第 329 页；中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》第 17 卷，杭州：浙江教育出版社，1998 年，第 181-182 页。

¹ 聂缉槩，字仲芳，1875 年与曾纪芬结婚，1884 年任上海制造局总办，1890 年擢升为上海道台，1893 年调任浙江臬台，1899 年署理江苏巡抚，1901 年调补安徽巡抚，1903 年调补浙江巡抚，1905 年因浙省铜元局舞弊案发被清政府撤职，此后即回湖南隐居，1911 年去世。参中国科学院上海经济研究所、上海社会科学院经济研究所编：《恒丰纱厂的发展与改造》，上海：上海人民出版社，1959 年，第 3 页；亦参湖南省地方志编纂委员会：《湖南省志》第 30 卷《人物志》上册，长沙：湖南出版社，1995 年，第 552-553 页。

² 见曾宝荪：《曾宝荪回忆录》附《崇德老人自订年谱》，岳麓书社，1986 年，26 页。

³ 曾宝荪：《曾宝荪回忆录》附《崇德老人自订年谱》，33-34 页。这里的傅夫人即与聂家过从甚密的著名传教士傅兰雅的夫人。

⁴ 新近再版的聂云台：《保富法》，北京：中国城市出版社，2007 年。所附《聂云台纪事》即明言聂云台“曾到美国留学，参加留美学生组织的大卫与约翰兄弟会”（见该书 204 页），言之凿凿，但这样重要的事情，《崇德老人自订年谱》却并未提及，疑为据聂云台曾于民国九年游历欧美考察其社会实况与实业之事实而杜撰。

⁵ 聂云台：《保富法原书跋》，见前引《保富法》，第 69 页。

⁶ 以上参前引中国科学院上海经济研究所、上海社会科学院经济研究所编：《恒丰纱厂的发展与改造》，第

远在欧美游历的聂云台当选上海总商会会长，尽管他一再辞谢。¹欧战结束后，聂家除了积极经营湖南的种福垵土地以外（始于 1904 年），还在长沙设立协丰粮栈，专营大米的堆存和买卖；在上海开设一家恒丰纱号，作为当时纱布交易所经纪人，经营纱布交易并代客买卖；此外，又以聂家资本为中心创办一家规模很大、在当时负有盛名的大中华纱厂，该厂标志着聂家经济的发达与聂云台企业活动的顶峰；又投资中国铁工厂（与张謇、荣毅仁的伯父荣宗敬、徐静人合办）、华丰纱厂（与王正廷、吴善卿合办）和中美贸易公司（与孔祥熙、陈光甫等合办）等事业。²但好景不长，1923 年后，外资（尤其是日商纱厂）卷土重来，聂家经营的各项企业均遭受巨大损失。1924 年大中华纱厂失败后，聂家六房聂潞生逐渐成为聂家经济的实际支配者。聂云台对此自然不甘心，于是抬出老太太，于 1926 年 9 月起组织“聂氏家庭集益会”，试图以此约束对家族经济独揽大权的聂潞生，但后者置之不理，兄弟阋墙（他们既是血亲兄弟，还是基督教教会内的兄弟）愈演愈烈。³1928 年，聂潞生甚至取消了聂云台家族企业总理的薪金。⁴更加雪上加霜的是，1938 年，恒丰纱厂被日本军国主义者指定为军管工厂，后又被迫与日方合办。抗战胜利后，聂家通过多种关系，收回恒丰产权。但由于抗战期间元气大伤，经济实力不足，乃邀请吴柏年等人入股，对企业进行重组，聂云台再次出山担任董事长；此时聂潞生由于被认为在日伪时期与日方合作，只得退居幕后，但仍然操纵着一部分企业管理人员，与聂云台齟齬不断。1949 年后，恒丰纱厂接受改造，进行公私合营。1953 年 12 月 12 日，聂云台病逝于上海。⁵

聂云台受洗入教是在 1915 年，据其母曾纪芬在自述年谱中记载：“是年正月，与其杰及儿妇同领洗于上海崑山路监理会。”⁶当时正是欧战爆发后，中国民族工业尤其是棉纺织工业获得飞速发展，聂家经济正如日中天。教会对这样一个名望世家的家族性皈依基督教，自然相当重视，在年鉴中作了一定篇幅的记述和渲染：“二月十四日（指 1915 年），上海恒丰纱厂主人聂云台全家归教。聂云台君，父仲芳，历任江浙皖鄂巡抚，已逝世。母曾氏，文正公女。妻某氏，均热心主道。于今年二月十四日，聂君率母及妻，在崑山路监理会堂袁恕庵牧师处领洗”。⁷一个重要的问题是，谁将这一家人引入这一天路历程的呢？据曾纪芬的记载：“先是庚戌（1910）三月，送女其纯赴沪，视其杰夫妇疾。内侄季融邀赴杭州未果。渠常来为余说基督教真理，余深为开悟，遂有服膺之志。回湘后常为亲友言之。及辛亥再来沪上，感于世事日非，实由人心陷溺之故，弥以为欲救人心之迷惑，当从爱人如己入手，自此益坚信力焉。”⁸据此

10、11、15、16、23 页。

¹ 《新当选总商会会长之略历》，《申报》，民国九年八月二十八日；亦参前引曾宝荪：《崇德老人自订年谱》，第 51 页。

² 参前引中国科学院上海经济研究所、上海社会科学院经济研究所编：《恒丰纱厂的发展与改造》，24 页。

³ 关于聂潞生的基督徒身份，可证诸中华基督教青年会全国协会编：《中华基督教青年会五十周年纪念册，1885-1935》（出版地与出版时间均不详）的记载：聂潞生曾担任中华基督教青年会长沙分会名誉总干事，见该书第 136 页。

⁴ 以上参前引中国科学院上海经济研究所、上海社会科学院经济研究所编：《恒丰纱厂的发展与改造》，第 45-46 页。

⁵ 参徐友春：《民国人物大辞典》增订版下，石家庄：河北人民出版社，2007 年，第 2740 页。

⁶ 见曾宝荪：《曾宝荪回忆录·附崇德老人自订年谱》，第 49 页；亦参《崇德老人纪念册》（聂其杰辑），沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第三辑，台北：文海出版社，1967 年，第 337 页。

⁷ 中华全国基督教协进会编：《中华基督教会年鉴》，1915 年第 2 期，上海：上海商务印书馆，第 18 页。

⁸ 见曾宝荪：《曾宝荪回忆录·附崇德老人自订年谱》，第 49 页；亦参《崇德老人纪念册》（聂其杰辑），沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第三辑，第 337 页。

可知，侄儿曾季融的热心传道是姑母曾纪芬了解基督教之重要管道，¹而辛亥革命是曾氏与聂氏家族成员认信基督教的重要背景。但聂云台却似乎并不完全是由表兄曾季融引入上帝怀抱的，据教会人士麦乐意在一次退修会上的介绍，聂云台是“经传教士骆威廉两年讲道而皈主的”。²关于这位传教士，我们所知甚少，或即美国传教士 William Wirt Lockwood（1877—1936），中文名又作骆维廉，曾任上海青年会干事。他对引领聂云台入教，以及聂云台后来担任青年会董事，“热烈赞襄青年会运动”，无疑是没齿难忘的，以至于在聂云台背教后多年，骆氏在去世前的 1935 年或 1936 年还撰写了专文《全国协会历任董事长生平之回忆》，追忆“曾经担任全国协会董事的几位领袖”，其中就包括聂云台。³

聂云台勤于著述，尤其是在家族企业失败后赋闲在家期间，留下了不少文字。但我们从未见到他提及骆威廉。⁴反倒是在他弃耶入佛后，在一些反省性的文字中，透露了他早年受洗入教的一些信息（动机、诱因）。如写于 1928 年的《业命说》中有这样一段文字：“予早年笃信科学，三十岁时，则盲从西教者数年。盖心目中以为西方之政教学艺咸高出我上，而我之学说皆空疏无际，我之学理教义不如泰西，殆犹其机器制造之不如泰西也。于是几欲举我之圣哲古训尽弃之，以从彼文明大国，学其所谓有系统、合科学、由精密计算分析而得之进步学说功效理论者，如是者，亦有年。”⁵聂云台 30 岁时，即是上文曾纪芬提到的曾季融向聂家传教的那一年，可能正是由于曾季融的宣教，聂云台开始“盲从”基督教，但最后皈依则是在骆威廉两年讲道之后。其思想原因则是出于对西方政治、宗教、学术和技艺的推崇，他希冀“藉其（基督教）组织以辅我教育及社会事业之所短，则于救国家之衰弱，不为无助。”⁶换言之，在聂氏早年对基督教的信仰中，民族国家的拯救这一宏大的目标遮蔽了一般基督徒所追求的个体救赎这一宗教目标。饶有意味的是，在《第三十二次家庭集益会纪录》（是次集益会举办于 1928 年 5 月 20 日）中，聂云台追忆道，18 年前（即 1910 年），他读托尔斯泰的书籍，极其倾倒，以至于自号托庐。他认为，“托氏之著作富于宗教思想，其博爱平等之精神，随处呈露。”然后，他决然坦承：“杰昔年决议深研基督教，纯受托氏影响。以为诚恳博学如托氏者，尚为一忠实信徒，则其教义必有甚高而难遽通者，不可以浮浅之研究，遽鄙弃之也。”⁷由此可见，聂云台之认信基督，不仅是由于亲友与传教士的宣教讲道，也是由于其自身的阅读与深思，其中最可注意者，当为基督教的博爱平等精神对他颇具吸引力，用他自己的话来说，“予夙颇有爱于耶教，以其事人舍己之精神，有足感人者”。⁸但他将其皈依基督教的诱因仅仅归于托氏之影响，实为一面之辞，我们切不可以其自述为据，片言折狱。需要指出的是，就在聂云台皈

¹ 关于曾国藩后裔皈依基督教的史实，已有专文论及，见孙尚扬：《曾国藩家族与基督教》，《中国农业大学学报》，2009 年第 1 期。

² 《青年进步》第 52 册，上海：青年协会书局，民国十一年四月，第 95 页。

³ 以上参前引中华基督教青年会全国协会编：《中华基督教青年会五十周年纪念册，1885-1935》，第 163-164 页，第 167 页上刊登了聂云台的照片，此时离聂云台背教至少 10 年。

⁴ 他只是语焉不详地提到过“有感于一二传教士之热心服务，从之研求耶教”，见聂云台：《宗教辨惑说》，载《世界佛教居士林林刊》，1925 年第 9 期，第 14 页。他也曾明确提到“予尝数闻教师讲教”，这里的教师即传教士，但不明其所指。见其杰：《辟耶篇》，上海：中华书局，1927 年，第 56 页。

⁵ 原文载《聂氏家言旬刊》第五辑，戊辰，见黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，北京：中国书店，2008 年，第 162 页。

⁶ 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 15 页。

⁷ 黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 273 页。

⁸ 聂云台：《宗教辨惑说》，载《世界佛教居士林林刊》，第 4 页。

依基督教的过程中，其友人还在针对基督教的创造论，对他大讲特讲佛教的“万物世界，为心所造”，而聂氏不为所动，对基督教的相关教义深信不疑。¹

聂云台认信基督后，对教会事工颇为热心。他曾经参加纪念上海青年会成立 20 周年（1898-1918）的盛大宴会，该宴会设座千余位，相信当时在实业上获利甚丰的他对此襄助不少，因为盛宴上致欢迎词的正是他；²他曾经撰写《温佩珊君之决志服务社会与其影响》，表彰温氏放弃仕宦前程，加入青年会服务社会，受洗后三个月使基督教行于其家（夫人归道，老母弃佛以从耶稣）的事迹；³他曾在欢迎他自欧美游历回来的大会上倡导推广基督教事业，注意教会与社会接近，并以自己的营商经历现身说法，阐述商业成功与其对基督教的信仰之间的关系（云“鄙人历年营商，事前不顾他虑，一意仰赖归荣上主，每幸化险为夷”），并代表其母向教会捐地建堂；⁴他曾与王正廷、张伯苓等教会人士参与第五届远东运动会中国执行部事务，并与他们发起成立了中华全国体育院；⁵1921 年，他曾与王正廷等人（包括聂云台在内共 4 人）出席在瑞士召开的世界基督教学生同盟大会；⁶1922 年，他当选为中华基督教青年会全国协会副会长；直到 1924 年 7 月，他还出现在中华基督教青年会干事全国协会董事部名单上，但是，在同年 10 月的名单则未见其名。⁷

二、弃耶入佛

像聂云台这样一位教会领袖，⁸是何时因何原因走上弃耶入佛的背教之路的呢？关于聂云台的背教，笔者倾向于认为是一个过程，期间聂氏内心并非没有挣扎。据他自述，引领他弃耶入佛的事件似乎是他的欧美之游和当时中国北方的旱灾：“民国九年冬自游欧返国，外感欧陆战后凄凉困苦之状，归睹北方旱灾流离死亡之惨，立志持斋戒杀”，因为此时的他已经“深信佛说因果之义，知战祸灾荒，皆群众恶业所酿成。”⁹但是，诚如上文指出的那样，此时的聂云台也在欢迎他回国的大会上弘宣基督教。可见，宗教上的双重认同当时叠交于其内心。聂氏有家族性的佛教信仰传统，¹⁰但他自称其学佛之始，多得益于居士包寿饮。他是在 1921 年结识包氏的，曾与之同游西湖。在此次旅游过程中，聂氏对基督教的信仰并未稍减。他质问微军和尚：“佛以度众生为志，而为僧必离世潜修，是自为而不为人也。似不若仍居市朝为利益众生之事，

¹ 这一趣事见于撰写于乙丑年（1925）正月的《明害篇》一文，见前引其杰：《辟耶篇》，第 26 页。

² 《青年进步》第 14 册，民国七年六月，第 79 页。

³ 见民国八年一月二十一日《申报》；又见《青年进步》，民国八年二月第二十册，第 75-76 页，改题为《温佩珊君之决志服务社会记》。

⁴ 《基督教会欢迎聂云台纪》，《申报》，民国八年一月二十一日。

⁵ 《青年进步》第 59 册，民国十二年一月，第 98-99 页。

⁶ 《青年进步》第 49 册，民国十一年一月，第 90 页。

⁷ 《青年进步》第 75 册，民国十三年七月，第 109、114 页。

⁸ 1923 年，聂云台与艾香德、张纯一、刘廷芳等人一起被列为华东地区教会领袖。见《青年进步》第 64 册，民国十二年六月，第 96 页。教内人士王治心亦称“聂其杰是上海青年会著名领袖”，见氏著《中国基督教史纲》，上海：上海世纪出版集团，2007 年，第 232 页。

⁹ 《包培斋王季果二居士信佛之因缘》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 112 页。

¹⁰ 《耕心斋笔记自序》，黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 109 页。

如耶教之所为者为善。”¹而微军和尚则以潜修乃为度众生之预备相答，聂氏不以为然。这一饶有意味的耶佛问答，与其说是一种耶佛比较，不如说是耶佛两种信仰在聂氏内心的对话与争斗。在此争斗过程中，居士包寿饮和王季果的接引却使得聂氏这位早年深信科学西法为中国致富强之惟一途径的基督徒，转而透过一些佛教灵异故事，深信因果感应与业报轮回。到了 1924 年冬，聂云台发表了《宗教答问》，实际上是就自己对基督教信仰的一些疑惑质诸教会友人（也许这正是他从这年 10 月的中华基督教青年会干事全国协会董事部名单上消失的原因），可惜的是应者寥寥。于是，在 1924 年，聂云台发表了《宗教辨惑说》，但其初衷仍是对基督教善意的质疑与批评，即希望传教者憬悟，“去其穿凿之言，狭隘之见，而随地尊重其国俗，取其礼教之长以自辅，庶几可以图存，”使耶教不至于完全芟灭。²1925 年 6 月，聂云台持《劝研究佛法说》一文，远赴普陀，求教于净土宗的印光法师，³得获“对利根人固须讲大乘说净土，对钝根人亦须说脱轮回了生死”之说教。⁴这应该是其弃耶入佛的关键一步，他或许正是在这一年随印光大师受五戒的。⁵总之，1924 年到 1925 年是聂云台从质疑基督教到皈依佛教的转捩点。

关于聂云台弃耶入佛的原因，或许难以一言以蔽之。换言之，原因是复杂而多方面的。或以为“因其妻亡故，深感人世无常，遂广览佛书，潜心三藏”；⁶或以为聂氏因“事业失败，妻子撒手人寰，遂感到人世万法如梦幻泡影，乃转而信仰佛教”；⁷甚至有人断言“对于民族工商业者来说，除了基督教在理性上缺乏解开中国民族情结之力外，提倡‘国货’、‘国学’最有利可图，染上‘洋教’色彩则有害于他们的事业。”从而以此为聂云台等人弃耶入佛的原因。⁸在笔者看来，聂氏爱妻的早亡和 1924 年大中华纱厂失败（被迫以 150 万余两白银的低价忍痛出售，聂家共损失 32 万两⁹），在聂云台人生际遇中可谓兹事体大。但是，这些悲剧性事件并不只是使其产生了所谓无常感或幻灭感，而是使得这位追求信仰之灵验或功效的实业家产生了一种追悔感。例如，他的爱妻病逝于 1917 年，¹⁰此后他仍然坚守基督教信仰近 7 年。皈依佛教后，他追忆其爱妻患同一种疾病，拜观音（1915 年前信佛）则病愈，崇耶稣则终致病逝，这件事使得他深恨自己当时“见理不明，致陷吾妻弃正智之信仰，而入于迷妄之知见

¹ 《包培斋王季果二居士信佛之因缘》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 112 页。

² 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，载《世界佛教居士林林刊》，第 4 页。聂氏于甲子年（1924 年）十一月十一日撰写的《儒家畏天命与耶教祷谢上帝辨》一文称《宗教辨惑说》“颇为各地教会明达者称许”，初版很快售罄，故《宗教辨惑说》当初版于 1924 年 12 月（阳历）之前，这里引用的版本当为转载版，见前引其杰：《辟耶篇》，25 页。

³ 见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 38 页。

⁴ 黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 130 页。

⁵ 星云大师监修、慈怡主编：《佛光大辞典》，台北：佛光出版社，1989 年，称聂云台 1924 年皈依如幻大师，后随印光大师受五戒，见该辞典 6593 页。遗憾的是，笔者目前尚未发现证明聂氏皈依如幻大师之证据。该辞典以为聂云台生于 1869 年（实生于 1880 年），世寿 85（实为 73），并称聂氏号共杰（实名其杰，字云台），皆有失严谨。

⁶ 星云大师监修、慈怡主编：《佛光大辞典》，1989 年。

⁷ 见前引聂云台：《保富法》，第 207 页。

⁸ 邓子美：《传统佛教与中国近代化——百年文化冲撞与交流》，上海：华东师范大学出版社，1994 年，第 153 页。

⁹ 见前引中国科学院上海经济研究所、上海社会科学院经济研究所编：《恒丰纱厂的发展与改造》，第 42-43 页。

¹⁰ 聂云台之妻萧氏病逝于 1917 年 4 月 7 日，年仅 37 岁，教会曾表彰其“服膺基督教旨，能实现博爱主义”，见《青年进步》第 5 册，民国六年七月，第 6 页。

（指信仰基督教）也”。¹聂氏亲友中信教者不少，据他的观察，“予所知亲友中之家庭素依儒宗崇佛法以为修持以为教育者，改而入耶教，鲜不致恶果，乃至盛者衰，福者祸，健者死，善者恶，比比皆是也”。²在这种追悔感中，透露出的是一种典型的“唯灵是信”（即只有灵验才信仰）的实用主义信仰心态。³追求信仰的实际“功效”在聂云台宗教心性中具有一贯性，他自认为聂家两百余年来的一代胜过一代的显贵，就是其七世祖乐山公行医济世善行的果报。⁴他深信：“依（佛）法修持的，实有功效。浅近的是能够改造运命，消除业障，避免灾凶，常遇善缘。高一层是善业精纯，六根清静，超出生死，不入轮回，往生净土，终证佛果，得大智慧，更度无量众生。”⁵他也坦率地承认，1924 年以来的“家运屯蹇”，按照佛教教义，乃是由于家族性的“共业”所致。⁶对此，他同样是悔恨交加：痛惜自己未继承父母敬佛的家族传统，“徒受先代福荫，而无其德慧，则自乏前修之故耳”。⁷换言之，聂云台明显地将家运陷入低谷归咎于自己当年的“盲从西教”。我们不要忘记的是，当年他也曾经将自己历年营商，每次都幸运地化险为夷，归因于仰赖耶稣基督。这种将自己的人生际遇与宗教信仰联系在一起的做法，是聂氏信仰转换的一大特色。至于认为“提倡‘国货’、‘国学’最有利可图”，或可备为一说，但并非无可商榷之处。因为聂氏家族性的实业最鼎盛时期，正是聂云台信“洋教”最虔诚的时期，彼时聂氏为何不将自己生产销售的国货与国学直接捆绑在一起？

当然，聂氏的背教与改教的原因之复杂性和多样性还表现在，其中并非没有涉及宗教信仰之深层教义与实践方面的原因。下文将侧重综合考察他在佛耶之间所做的判教式比较，以回答本文开篇提出的一些问题，并试图从中揭示关于其弃耶入佛的深层原因。

三、佛耶比较

有论者从基督教的立场出发，断言“所有改教都是背教，所有背教都是改教”，并声称背教者的动机就是想犯罪（want to sin），并且无力满足耶稣对其人生提出的要求。⁸作为人文学者，笔者自然难以苟同上述动机论。我们想指出的是，聂云台作为一位饱读诗书与佛经，早年也曾研读基督教读物的实业家，他对其背教与改教的正当性一直是孜孜以求的，而他对这种正当性的论证主要表现为一种入主出奴的耶佛比较。

在考察聂云台的耶佛比较之前，有两点需要指出。其一，聂云台出生于显贵的士大夫家庭，其外祖父曾国藩与父亲在儒家方面的建树与执着对聂云台影响至深，他自

¹ 《观音感应事迹非虚诞》，见聂云台：《人生指津》，苏州：弘化社，出版年不详，第 119-120 页。

² 见前引其杰：《辟耶篇》，第 57 页。

³ 参韩森：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，包伟民译，杭州：浙江人民出版社，1999 年，第 4 章。

⁴ 见前引聂云台：《保富法》，第 49-56 页。

⁵ 见前引聂云台：《人生指津》，第 73 页。

⁶ 《第二十一次家庭集益会记录》，原载《聂氏家言旬刊》第五辑 戊辰（1928），见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 237 页。

⁷ 见前引聂云台：《人生指津》，第 120 页。

⁸ Scot McKnight and Hauna Ondrey, *Finding Faith, Losing Faith: Stories of Conversion and Apostasy*, Waco, TX: Baylor University Press, 2008, p.7, pp.46-47.

己也坦承：“我素来是崇拜儒教的”，¹因此，我们所说的聂云台弃耶入佛的佛，是一种杂糅了儒家思想的佛教，事实上，他像印光法师一样主张儒释一贯。²例如，他曾明言：“佛教儒教，虽一为演出世法，一为演世间法之不同，而其为根本于因果义则一。”³其二，在 20 世纪上半叶，基督教与佛教之间出现了前所未有的互动，而这种互动的前提则是近代佛教复兴运动。⁴正是由于佛教相对强劲的复兴，以及佛教早已成为中国文化中根深蒂固的一个有机组成部分，对这一事实既妒且羡的基督教传教士们开始改变初来乍到时斥责佛教为偶像崇拜的简单粗暴的做法，代之以审视、关注、研究、成全和吸收融会的做法，其中最著名的代表主要有李提摩太（Timothy Richard, 1845—1919）、苏慧廉（William Edward Soothill, 1861--1935）和艾香德（Karl Ludwig Reichelt, 1877—1952）。⁵而佛教方面，则有太虚大师在抗日战争全面爆发后，坦承自己二三十年来为改进佛教所付出的努力，正是部分地受到了基督教传入中国的启发，并居高大倡在文化事业、社会公益、信仰精神和组织方面借镜于基督教而改进佛教。⁶亦有长期在广学会供职的中国基督徒张纯一，在皈依佛教之后，约于 1923 年正式提出“佛化基督教”的口号，太虚法师更鼓励张氏建立“佛教基督宗”，但张氏虽然对基督教批评甚烈，却也承认“基督教亦少有不可磨灭之真理”。⁷正是在这种较为深入的耶佛互动中，出现了一批游走于耶佛之间或者索性弃耶入佛的宗教真理的追寻者，⁸而聂云台则属于弃耶入佛者中最为激进的前基督徒。

聂云台的激进主要表现在，通过对佛耶教义与实践的比照，一一指斥基督教之荒诞悖谬、支离隘漏，彰显佛教处处精深高妙、圆融通达。笔者将在下文撮其要者，综述聂云台所作的入主出奴式的耶佛比较。

（一）心力主宰对上帝主宰。聂云台阐发了一种独特的宗教类型学，即将宗教分为两类。一类崇拜万能之大神，以上帝为主体（即主宰），如犹太教、天主教、耶稣教、回教、婆罗门教、天神教等皆属于此类；另一类认为心力庄严万能，以自性为主体，其心与性皆依人而说，因此也可以称之为以人为主体的佛教，即属于此类，专言人生不言天道的孔教或儒教亦属于此类。一言以蔽之曰：宗教可以区分为上帝教与人心教，佛与孔皆言人心之教。

在一种虚拟的对话——实际上是发生在聂云台内心深处的宗教对话——中，有人质疑道，宗教都是教人为善的，人若能敬畏上帝大神，从而向善避罪，这种宗教不也是良善的吗？为何要说佛与孔子揭示了心性之义，以心性为最大权能之所在？难道是为了推翻神权吗？劝人向善者，听任人抱持一种信仰即可，为何一定要深辨真妄是非

¹ 前引聂云台：《保富法》，第 82 页。

² 参聂其杰：《刘庄净土贞洁院改名妇女安老院感言附格物致知儒释一贯说》（出版地、出版者不详），1934 年，第 1-5 页。此书藏上海图书馆，由肖清和博士提供照片，特此申谢。

³ 《破迷篇》，见前引其杰：《辟耶篇》，第 34 页。

⁴ 论者谓，近代佛教复兴运动带有明显抗拒西方文化的色彩，参王守常、钱文中：《近代佛教复兴的断想》，见王、钱二人所编：《人间关怀——20 世纪中国佛教文化学术论集》序一，北京：中国广播电视出版社，1999 年，第 7 页，而证诸相关文献，当时的佛学思想领袖有不少人士对基督教中的某些因素的态度是欲拒还迎。

⁵ 香港中文大学李智浩的博士论文《清末民初基督新教来华传教士对中国佛教的诠释——李提摩太、苏慧廉和艾香德个案研究》对此做了较深入的考察和分析，可资参考。

⁶ 太虚：《中国需耶教与欧美需佛教》（本文为太虚法师 1938 年在华西大学之讲演），见前引王守常、钱文中：《人间关怀——20 世纪中国佛教文化学术论集》，第 629 页。

⁷ 参苏远泰：《张纯一的佛化基督教神学》，香港：道风书社，2007 年，第 101、103 页。

⁸ 苏远泰：《张纯一的佛化基督教神学》，第 108 页。

呢？聂云台的回答是，以上帝为主宰并且崇拜之，危害甚多，其中之一便是由上帝教的排他性造成的一种通病：即认为自己的上帝之外，不可拜别的神，信上帝者虽万恶得赦，不信上帝者虽善义有罚。这种教义的弊端是使“信教者生依赖之心，怠自修之功，忽根本之务……舍自家珍宝而求贷于外，轻万能之自力以仰助于他……其害即在昧于心力万能之义，弃本求末，舍因问果……佛教儒教则不然，以万事万法会归一心为极则，足乎己而无待于外，尽乎己而无求于他。……修身立命，则尤足徵命由人立，非由外力。”¹这种对其儒佛信仰的陈述尽管显得武断，其中却蕴含着这位前基督徒对因信称义这一新教核心教义的断然拒斥，以及他对个体的终极命运等问题的一种佛教化的表述：立命由己，心力万能；而在这一拒一迎之中，体现的是他对信与行在决定人的终极归属中的关系的深入思考。

在聂云台曾经从传教士那里接受的基督教“先决信条”中，有以下五端：“一信耶稣为童贞女所生，二信耶稣为上帝独生子，三信耶稣即为上帝之一体，四信耶稣流血能洗涤世人之罪，五信耶稣死后三日复活”，很显然，这些信条就是 20 世纪上半叶在中国教会中大行其道的基要派的五点论。聂云台无疑曾经一再被传教士告诫道：“凡信此数者即称为义，若不信者，惟仗自己之善义，则不能赦赎”，而他对此极度反感的原因就在于这一套说教“是明明不以善义为标准”。此处的善义即是善良而正义的行为及其结果，实即善功。针对聂云台提出的这一标准，他的亲友中亲基督教的如表兄曾伋庵曾以“不为善者不得谓之信”为基督教的因信称义这一教义进行补充性辩护，²而信基督教的如表侄女曾宝荪则索性断言因信称义乃是保罗之主张，而“保罗的见解多狭隘，与耶稣相悖，不可为训”。³这些来自基督教阵营的辩答皆难以令聂云台满意。对于前一辩护，聂云台作为前基督徒当然是非常熟悉的，他对此进行了反复辩驳。其中最引人注目的当是他引用在其心目中与基督教密切相关、永远令其念兹在兹的历史事例：他的外祖父曾国藩对洪杨之乱的平息。洪杨之徒是每日礼拜耶稣祈祷上帝者，而曾国藩则是剿灭此种信仰者，按照因信称义的教义，曾国藩当为不善义，而必入地狱；洪杨为善义，而兼得圣灵之救赎，必受天国之荣赏。但是，如果以人人具备的良心——仁义礼智为准绳，则可知这种关于曾国藩与洪杨之终极归属的论断是妄诞无理的。对此，基督徒或许会辩驳道：洪杨虽然名义上信仰基督教，但他们的行为非常残暴，不合乎上帝之旨意，曾国藩虽然不信教，但能修德爱人，在上帝看来，仍是信仰上帝的。上帝的赏罚也当以此为准。聂云台的辩难则显得斩钉截铁：“信如是，则是善义足凭而耶稣之血不足凭矣，良心可恃而信条不可恃矣。何也？以剿灭此等信仰反对此种信条之人，亦足以称善义，且实为吾辈群众所心悦诚服故也。”⁴聂云台这里的反驳当然预设了一个不证自明的前提：士大夫或儒教徒曾国藩是践履了仁义礼智的君子，自当进天堂。而上文提到的基督徒曾宝荪的草率辩答，或许正是聂云台求之不得的：既然保罗的因信称义与耶稣的教导相悖，就不应该以之为教会信条。该教义的实质是追求“宗教垄断”。⁵

与基督教这种将个人的终极命运委诸对超越外在的上帝的信仰相较而言，聂云台

¹ 以上皆见前引其杰：《辟耶篇》，第 31-33 页。聂云台亦曾将其宗教类型学表述为类似的“神权宗”与“良心宗”的二分法，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 344 页。

² 以上引语皆见黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 343 页。

³ 《记与曾宝荪表侄谈话》，见前引《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 412 页。

⁴ 以上见前引其杰：《辟耶篇》，45-46 页。

⁵ 见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 412-413 页。

青睐的是一种彻底以“善义良心为标准”的、将儒教与佛教熔冶于一炉的人心教，其核心观念是因果感应和立命说。聂云台相信，天下治乱，家国衰荣，一身祸福，都属因果律的支配，众人的共业所积，造成一时一地之治乱衰荣。一人的自业所感，造成一人所遭遇的祸福苦乐。凡属今日目见身遭，皆系自业所结之果。从此时之果可以推知前时所造之因。¹倾心于融汇儒佛的聂云台充分意识到，儒教教人修身养性，为善去恶，偏重动机，喻于义而不言利，因此，儒家“有斥佛家谈因果祸福，谓以为善得福吉教人市易之道”。聂云台对这种伦理动机论的看法是：此说陈义甚高，但与圣人循循善诱之旨相悖。事实上，“圣贤教人，何尝不为利害祸福而立言哉？……圣人必以群众公共利害祸福为归。”儒生孜孜以求的修齐治平理想，正是以谋群众之利为谋利己最善之道。²换言之，聂云台的思想底蕴是，宗教道德是可以分层的，不为求福免祸、趋吉避凶而为善，固然可贵，但只有圣人能做到。对普罗大众，则需以福善祸淫，积善人家有余庆，积不善人家有余殃等观念劝诫之。也就是说，因果感应不仅可以验之实证（聂著《保富法》的一个重要目的就是以众多世家的兴衰沉浮验证因果感应），亦具备道德上的正当性。

在聂云台看来，因果感应这一观念的深入人心，自然可以激发道德行为主体的敬畏感。正是在对这种敬畏感的开掘中，聂云台再次做出了融汇儒教和佛教的理论尝试。他认为，儒教谆谆教导的“畏天命”即佛教之畏因果，“佛家谓之造因，儒家谓之立命……命由我立，故修身不可不谨。”³儒家经典《中庸》开篇即谓“天命之谓性”，宋儒朱熹以天之命令释天命，以理释性，⁴今儒冯友兰以宇宙最高原理释天命，⁵而聂云台则认定，“天命者，自我立之。我之穷通寿夭苦乐愚智，虽赋于天命，无可趋避，实则造此命者，即我前世及历劫以来自作之善业恶业所结果而已，非天能率意以赋我以命也。”⁶将儒家的天命等同于佛教的业力所致苦乐之果，在中国思想史上，这可以说是一种奇特的创意。他坚决拒绝像基督教那样将人的终极命运委诸外在的超越的上帝，断定“事天与明天命不能于心性以外求之”，这是因为，“天者，群众心理所积之中和性也”，如果一定要认信儒家经典中的上帝，也应该明晓“上帝者，群众心理中和性之代表者，亦以群众之心理为代表者也。所谓万能与最高权则又由群众心理所积而成者也，我与各个人所赋之本性，则亦由此公积体中和性分授而出也，所谓天命也。至于赋性或得其偏，而失其中和，则各个人自造业因之所致也，非天之咎也。”⁷聂云台如此将天、天命、上帝内化为人（个体与群体）的力量心理折射，为其“命由我立”的立命说奠定了理论基础。

在论及宗教在当代世界的复兴原因时，宗教社会学家贝格尔指出：“现代性倾向于削弱人们在大部分历史上赖以生存的天经地义的确定性，这是一种令人很不舒服的状态，对很多人来说是难以容忍的，因此，那些声称会提供确定性的宗教运动便会拥有很大的吸引力”。⁸这一分析或许也适用于在自力与他力宗教之间徘徊抉择的个体，

¹ 《处乱世趋吉避凶之法》，见前引聂云台：《人生指津》，第 67 页。

² 《覆葛志亮君函》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 359-360 页。

³ 《覆葛志亮君函》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 361 页。

⁴ 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 23 页。

⁵ 冯友兰：《中国哲学史》（上），北京：中华书局，1992 年，第 55 页。该书初版于 1931 年。

⁶ 《儒家畏天命与耶教祷谢上帝辨》，见前引其杰：《辟耶篇》，第 23 页。

⁷ 以上引语见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 5-6 页。

⁸ Peter Berger ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p.11.

例如，对很多曾经长期浸润于一种以自力得自立的宗教传统中的中国人来说，当他们遭遇基督教时，他们最难忍受的便是：自己的终极命运自己居然不能有所作为，必须完全委诸其意志完全不可猜度的上帝以及对这个神秘莫测的上帝的信仰。在聂云台的思想挣扎中，对自己终极命运的确定性、可测性和自主性的追求是一以贯之的。一方面，他以“若自不发心，诸佛菩萨不能度也”来告诫自己和佛教徒：“自身之命运祸福，不能责望于天也，当反求诸己。”¹另一方面，深信因果感应、因果相连的聂云台又深信“造因结果，一切唯心，心力甚大甚奇，”以至于个体乃至群体能够凭借其心力使其命运发生转圜。²此种立命说还充分吸收了小传统中的善书伦理，将明人袁了凡的立命说作了反复阐述：“命虽有定，而大善大恶，能改变之，故我人为善造恶，不独立后世之命，并且可改造今生已定之命。”³

总之，在聂云台内心深处，与上帝主宰一切的基督教相比，心力主宰一切的佛教之精髓或核心可以用他自己话概述如下：“知命之为业，而业根于心，则知正心修身之道，即立命之方，”⁴此处的立命之方显然仍然是儒佛杂糅的结果。⁵在聂云台看来，正是由于佛教将人的终极命运锚定在人内在的心性之中，且立命有方，修持有法，因此，“入佛成佛，其道至广，其途至近……不识一字者，亦自能与彼遍读大藏经论之人，同证佛果……此即人皆可为尧舜之意。”⁶换言之，在聂云台看来，他在佛教中发现了一条确定而且宽广快捷的救赎（成佛得解脱）之途。

（二）血亲之爱对圣爱。在聂云台的宗教品阶中，佛教要高于儒教。例如，聂氏认为“讲因果的道理，儒家佛家也是一样……但佛法讲究竟义，凡事要彻底，不准止讲一半。……讲因果，若不明白轮回业报，理就不透明；讲慈悲，若不普及众生，事就不彻底……单讲儒家礼法的功效，颇难确定。”⁷但是，聂云台又认为，在教人“葆其仁民爱物之良心”⁸，教人孝顺和睦等方面，儒说与佛训是一致的。⁹他所追随的印光法师亦曾明言：“不知佛法虽为出世间法，亦复具足世间一切善法。举凡伦常修齐之道，固已极力宏阐，毫善弗遗，遇父言慈，遇子言孝，兄友弟恭，夫唱妇随，随己职分，各尽其义，固与世间圣人所说无异。”¹⁰因此，当聂氏拈出爱父母这一儒训与基督教的爱的诫命进行比较判断时，亦可视为一种佛耶比较。

在聂云台与教内人士王治心、朱敬一的文字交锋中，基督徒对《马太福音》中的两段经文（10:37：爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。8:21-22：又有一个门徒对耶稣说：“主啊，容我先回去埋葬我的父亲”，耶稣说：“任凭死人埋葬他们的死人，你跟从我吧！”）的解释和辩护是：耶稣即上帝，即真理，爱父母而过于爱真理，故不可也。传道与求真理为世间最重之事，非他

¹ 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 5 页。

² 见前引聂云台：《人生指津》，第 66-67 页。

³ 分别见《业命说》，前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 166 页，以及《第二十次家庭集益会记录》，黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 74 页。

⁴ 见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 166 页。

⁵ 聂云台所说的立命之方和修持之法内容庞杂，由于与本文关系不大，兹不赘述。

⁶ 《劝研究佛法说》，前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 26 页。

⁷ 见前引聂云台：《人生指津》，第 72-73 页。

⁸ 聂云台：《人生指津》，第 131 页。

⁹ 《覆朱敬一君书》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 329 页。

¹⁰ 印光：《儒释一贯序》，见前引王守常、钱文中编：《人间关怀——20 世纪中国佛教文化学术论集》，第 529 页。

事所可比拟。¹经文和基督徒的解释显然将基督教的神人景观中的圣爱与儒家倡导、佛教附和的以血亲之爱为基础的孝道和仁爱之间的张力彰显无遗。对于基督徒的回应，聂云台似乎执着于儒佛融会而产生的中国智慧：体用不二，真俗园融。基于对他认为空泛玄远的形上之道和真理的拒斥，他质问道：“今请问彼所谓道者何所指耶？离人日常万事更有何道耶？”曾经长期神游冥想于儒佛思想资源之中的聂云台认定：“夫善教者，近取诸身，远取诸物，决不离日常生活以空言道德，故孔子教人不轻言性道……今彼耶教之书，动言道，言真理。道为何物，一无所知；训育之方，一无所言”。总之，在聂云台看来，基督教泛言道与真理，“妄陋无当”。²相比之下，孝弟之教，乃是古代圣人教人养成同情心（仁与恕）的良法。如果像基督教那样空泛地教导人应当重真理讲道德，以仁慈为心，依正义行事，结果往往行之无效。只有像孝弟之教那样，对天真未凿的孩提之童教以对父母敬顺体贴、对兄弟亲属温恭俭让，在十多年的时间里，潜移默化，酿成克己舍己敬人悯人的观念，才能在其成人时，善根不泯，以其良心之明智，辨别义理，而益充发其仁义礼智之心。因此，孝弟为仁之本。从血亲之爱出发扩而充之的孝弟之教，才是导人于仁义礼智的最佳方便法门。³

据新标点和合本《约翰福音》2:4 记载，耶稣曾对其母亲说：“母亲（原文作妇人），我与你有什么相干。”在很多基督徒看来，这段经文包含着神与人子的关系迥异于母子血亲关系的神学含义，但中外很多释经学家和神学家都为这段经文感到尴尬，觉得在文化上很难接受。⁴这段经文当然也颇令坚持孝弟伦常的聂云台感到愤怒，而王治心的解释尤其令其不满。王氏认为妇人是当时犹太人对女人的尊称，聂氏断定这是强词夺理，并且认为，即便尊称之说可以成立，后面的“我与你有什么相干”这句话可以说毫无敬意在内。聂氏看似较为准确地把握了这段经文的神学底蕴：“盖欲示人以天父为重，故当以天父大家族为主义，而不当限于小家庭也”。但坚持仁爱当由近及远，且坚决反对神权至上的聂云台却因此而得出了极其严重的敌视基督教的结论：“耶教之书，为鄙夫妄人所造作，假天道上帝以愚民者，荒渺之谈，新奇之论，似是而非，为浅识者所惊，而衡以中正之情，平实之理，则无有是处。”⁵

其实，考诸圣经，基督教又何尝不言孝敬父母，聂云台对此亦有清醒认识：“十诫中固言顺从汝父母之命矣，耶稣亦尝以母托门徒矣，保罗亦以书教人顺从父母尊荣父母矣”，但是，这并不能令聂云台感到满意。他辩驳道：“爱亲，天性也，耶教徒未尝不知其意，顾未注重耳。”⁶换言之，基督徒以敬神为重，轻忽孝亲，颇令聂云台感到不满。不惟如此，聂云台甚至以孔子的孝友即为政，可以令天下归仁，反衬基督教的慈善事业虽然貌似敬天事人，却是舍本逐末。⁷

众所周知，祭祖是儒教中国用来维系其以血亲纽带为基础的纲常伦理的一种重要的礼仪。但自基督宗教传入中国以来，其禁止崇拜他神的诫命却使得祭祖仪式成为基督教与中国本土文化之间最易引发冲突的问题。聂云台对此自然非常关注，也许是出

¹ 《覆朱敬一君书》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 329 页。很遗憾的是，载有王治心批评聂云台之文章的《直道》（期刊）目前尚未获得，这里只能据聂云台的引述略知其梗概。

² 以上引语皆见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 329-330 页。

³ 黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 328-329 页。

⁴ 参钟志邦：《天道圣经注释：约翰福音（卷上）》，香港：天道书楼有限公司，2003 年，第 183-192 页。

⁵ 见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 332-333 页。

⁶ 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 8 页。

⁷ 聂云台：《宗教辨惑说》，第 9 页。

于某种宗教考虑，他对祭祖礼仪做过祛宗教化的解释：祭祖为培养人们孝友之情，忠厚之德的最善方法，“祭祀祖先，又所以保存其孝弟之观念。夫所为重祀祖者，非有取于黍稷馨香以求神福也，特不忍有死其亲之心，故岁时伏腊必有供献，事死如事生，事亡如事存，厚之至也。”¹这一解释与明末来华耶稣会士利玛窦的解释颇为相似，即只赋予祭祖仪式以维系孝道伦理的世俗意义，剥除其宗教崇拜的色彩。但是，聂云台却不断听到宣教的新教牧师告诫道：“必去尔主位，除尔拜跪，绝尔饭菜之供，禁尔香烛之奉，是皆虚伪，且得罪于天帝。若必欲纪念其先人，则供奉照相，献以鲜花可矣”。从这一告诫中，可以看出，当时的新教对祭祖仪式有所妥协，并未禁止。但聂云台认为，主位与照相、香烛与鲜花并无本质上的差别，牧师们在这一问题上斤斤计较，正说明基督教偏小狭隘、不知敬天事人之真谛与大本。²对基督教“毁宗庙神主，废祭祀，薄视其亲，”³聂氏多次表示愤慨。看来，新教中的礼仪之争成了聂云台论证其弃耶入佛之正当性的非常重要的论据。

（三）社会功效：中正平和对残狠暴虐。在聂云台追寻宗教真理的灵性历程中，他不但注重宗教信仰对个人的功效，也非常看重一种宗教信仰对社会尤其是民众道德生活水平的影响。

1831 年，一位不到而立之年的法国人到美国考察其民主制度，不到一年后，他回到法国，潜心写作，并于 1835 年出版了其成名之作《论美国的民主》上卷，这个人就是托克维尔（1805—1859）。在考察期间，他看到，“作为世界上最自由和最有教养的民族之一的美国人，以极大的热情履行宗教所赋予的义务。”他还看到，“法律虽然允许美国人自行决定一切，但宗教却阻止他们想入非非，并禁止他们恣意妄为。”⁴将近 90 年之后，步入不惑之年的中国实业家聂云台赴美国考察，他同样注意到基督教在美国无处不在，“美国以宗教信仰者之多著称者也，教会募金最易，组织宏大，如基督教青年会之类，几于到处皆有”，但是，他看到的是罪犯、花柳病人、疯人院里的精神病人，因此，他后来断定：基督教对美国社会的“道德之堕落，无些微之补……所以然者，其政治、教育、宗教，惟知物质形式，而无精深高美之教义，为基本故也。物质文明以发展人类欲望为主，此适与中国克己之教义背驰。”⁵显然，聂云台赖以进行比照的仍然是儒教和佛教。而稍晚在美国留学、后来成为新儒家的一代宗师的贺麟（1902—1992，1926 年赴美留学）因观察到美国小城中的工厂烟囱和教堂的塔尖而深入思考美国以基督教为基础的精神文明和工业化之间的关系，并得出了如下结论：宗教改革后基督教中的伦理观念，如勤劳、忠实、信用，实最适宜于资本主义工业化的社会，有助于工商业的发展。⁶后来，在建构其新心学体系时，他还倡导吸收基督教的精华以充实儒家的礼教，希望儒家思想的新开展遵循哲学化、宗教化、艺术化的途径迈进。⁷这一事例突出地表明，聂云台观察西方社会、评判基督教的视角既不是现代自由民主主义的，也不是现代新儒家的，而是传统的儒教和佛教之结合的产物。

¹ 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 7-8 页。

² 聂云台：《宗教辨惑说》，第 7 页。

³ 《论教有义方》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 6 页，同书第 110 页更指责基督教“教义每每使人凉薄所亲”。

⁴ 托克维尔：《论美国的民主》上卷，北京：商务印书馆，1996 年，第 342，第 339 页。

⁵ 《评美国犯罪之增加司法之黑暗》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 194-195 页。

⁶ 贺麟：《认识西洋文化的新努力》，见《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988 年，第 309 页。

⁷ 贺麟：《儒家思想的新开展》，见《文化与人生》，第 8-9 页。

聂云台对基督教的社会功效的极端负面的评判并不限于美国，而是针对整个基督教文明世界的历史与现状的。聂氏撰写过《大粪主义》一文，¹在揭露基督教的罪恶时，他可谓极尽其“丑人之丑”之能事，毫不留情地使用了“扒粪法”。

在聂云台看来，基督教崇敬的上帝乃是嫉妒专横之神，基督教的《圣经》公然教人仇嫉争杀，凡尊基督教为国教者，其人民往往以感情为标准，以我见为从违，因而好战尚争。基督教教会不仅对社会道德毫无补益，而且在政治上罪恶昭彰。欧洲历史上的惨酷纪录，大多与教会相关。例如，罗马旧教酷虐新教人民，基督教国家仇视回族人（十字军以行道名义，兴列国之师，攻打土耳其，战祸绵延百数十年。近时西班牙、法兰西连年与摩洛哥战，亦以灭其国为志），英格兰与爱尔兰互相仇嫉，这些都是基督教教义的流毒使然：其教虽然以爱为标名，但又以记仇杀敌为倡导，对于异教徒先存一种非我族类之心，畛域之见，横亘于中，牢不可破，²因而贻害无穷，“惑世殃民”，“罪恶贯盈，渐灭之日已至”。³不惟如此，聂云台还像 20 世纪 20 年代的非基督教运动健将一样，愤然断定，“我国丧权割地之条约，多与教会有关，”基督教乃“野心侵略者之武器”。⁴相比之下，“佛教最盛之国，杀祸较少，而安乐太平，较有可称。”“统世界言之，东方诸国，多受佛法之涵濡，其人民慧力较西方为高，德性较之为醇，而历史上战争杀戮之酷，亦从来无若欧洲诸国之甚也。此悲智双修之教义，确有效验之证也。”⁵

至此，我们可以将聂云台所作的佛耶比较的结果概述为以下数端：基督教作为一种上帝教，其崇拜的造物主乃是“仇嫉残杀卑劣愚妄之一人而已”，“耶稣口称传道，而实则于身心性命之理无一言之”，⁶即基督教没有佛教和儒教的那种圆融通达、精深高妙的心性之学；基督教的圣爱是“泛言博爱，每易流于虚伪，”不如儒佛之仁爱，“有求仁之方，有为仁之法”；⁷最后，“欺诈仇嫉之事，救主赎罪而后不稍减少；杀戮侵夺之事，耶教成立而后，日以增多。论宽大仁厚之美德，则西方奉耶教之民族，较我民有不及焉”。⁸换言之，基督徒和以基督教为精神文明基础的国家不如佛教徒和以佛教为文明基础的国家平和中正。

结语

尽管聂云台“国学有根底，科学有深究”，但他显然不是一位可以载于史册的思想家，毋宁说，就思想而言，他是一个深受儒教和佛教影响，既反对新学（指新文化运动以后在中国知识界获得话语霸权的各种来自西方的思潮），⁹又仇视基督教的普通

¹ 见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 11—28 页。

² 以上分别见其杰：《辟耶篇》，第 57、55、56、46 页。

³ 见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 333 页。

⁴ 引语分别见其杰：《辟耶篇》，第 57、55 页。

⁵ 见前引聂云台：《保富法》，第 183 页。

⁶ 《佛化的基督教序》，见前引黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 171 页。

⁷ 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 6 页。

⁸ 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 13 页。

⁹ 聂云台曾多次批评“新学家教人废伦理，弃礼教，以求其所谓解放，发展个性。”语见《论教有义方》，

的守旧的知识分子和实业家。但是，正因为如此，背教后回归自己传统的聂云台对基督教的态度在中国人中才更具有代表性。

聂云台的耶佛比较显然缺乏在当今思想界大行其道的宗教对话精神，他使用的“扒粪法”与“各美其美，美人之美”的对话精神可谓大相径庭。尽管他曾貌似平实地宣称“各教皆自有其所长”，并略言“耶稣之真旨之可见者，略具于受魔试探，及登山宝训之言”，因而承认“耶稣之施教，本具中正平易、博大高明之旨趣者也”，¹但其耶佛比较中这种美基督教之美的言论不及千分之一，其论述绝大部分都集中于指陈基督教的荒诞悖谬、支离隘漏及其“恶贯满盈”的罪恶之上。反思这种“扒粪法”之弊端的一种重要的思想资源，可见于当代宗教哲学家希克的以下论述：“事实是这样的，你完全可以在另一历史线索中指出种种恶，也可以在自己的历史中同样合理地指出与之不同却大致相当的恶。我们必须把世界宗教看作巨大而复杂的宗教—文化整体，每一个宗教都是种种善恶的复杂混合体。这样看待世界宗教时，确实会发现我们无法客观地使各自的价值观和谐一致，总是会偏这偏那。我认为，我们只能得出否定性的结论：要确立某个世界宗教独一无二的道德优越性，这是不可能的”。²当然，要求背弃了基督教、醉心于佛法的聂云台达到这样的“正见”，可能是一种苛求。

颇具社会学意味的是，聂云台的弃耶入佛对研究个体的宗教选择与其所谓资本之间的关系或许可以提供一些可资借鉴的资源。一些宗教社会学家认为，“社会资本由人际依恋构成”，“宗教资本由对于一个特定宗教文化的掌握和依恋程度构成”，“人们的宗教资本越大，他们就越不太可能改宗或改教”。³就聂云台而言，在他接受传教士骆威廉两年的传道之后，他对基督教的宗教知识、对教会仪轨和教义的熟悉程度皆不可谓不深，⁴他与宗教同伴的友谊网络也不可谓不广。换言之，他在那时积累的宗教资本是相当丰盈的。但是，他却不惜舍弃这笔丰厚的宗教资本，改而皈依佛门。这表明，宗教社会学家们认为具有规律性的所谓“宗教资本越大，越不太可能改宗或改教”之说，至少在聂云台这个案例中是难以成立的。究其原因，在于这种有关宗教选择与资本之间的关系的所谓具有规律性的命题，忽略了一个至关重要的因素，这就是传统。在中国这样一个不太容易接受绝对排他的一神教的文明古国，人们心性结构中根深蒂固的宗教取向是“唯灵是信”，这种传统在聂云台的宗教选择中可谓彰明较著。当然，在聂云台自己重构的生平中，在他对自己的弃耶入佛的正当性的论证中，教义的因素似乎显得更为重要，但我们从其对自己的人生际遇的反思性的痛悔中，分明可见聂氏信仰中让宗教为自己服务的功利主义倾向。

聂云台入主出奴式的宗教比较对汉语神学并非毫无意义。我们知道，基督教神学的演进与发展固然主要依赖于神学家们建设性的思想建构，但反教者的辩驳、背教者

黄夏年主编：《民国时期佛教文献集成补编》第 83 卷，第 6 页。

¹ 见前引聂云台：《宗教辨惑说》，第 13-14 页。

² 希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，王志成，思竹译，南京：江苏人民出版社，1999 年，第 16 页。

³ 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克：《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 148-151 页。笔者更倾向于采用艾纳孔的宗教资本定义：宗教信徒所拥有的“与特定宗教有关的技能和经验，它们包括宗教知识、对教会仪轨和教义的熟悉程度，以及与宗教同伴的友谊网络。”，转引自方文：《学科制度和社会认同》，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 111 页。

⁴ 聂云台自称“予尝深入该教（基督教）”，衡诸其众多著述，此言并非夸大其辞。引语见前引其杰：《辟耶篇》，第 55 页。

的反戈一击未尝不可为神学对自身的反思提供素材与问题，乃至影响神学的运思路向。聂云台看似并不深刻的辟耶文字，至少提醒汉语神学界应该深思以下问题：如何处理恩典与自由意志、信仰与行为之间的关系，才能既不失基督教信仰之原旨，又不至于让强调修身为本的中国人觉得基督教只信不行，乃至信行不一？如何在凸显圣爱的至上性的同时，又不让喜好由近及远推广仁爱的中国人觉得基督教是在泛言博爱？如何对祭祖之类的中国礼仪给予统一且不易激发中西冲突的解释？如何反思基督教教义的圣洁与教会的罪恶之间的关系？等等，这些自基督宗教输入中国后就一直纠缠着中国基督徒、亦令教外人士困惑乃至产生反感的问题，或许很难给出一劳永逸的最终的神学解答，但汉语神学界至少可以接受这些问题的挑战，尝试着给出较为令人满意的、较为高明的神学阐述。聂云台曾经这样总结基督教在中国兴办教育慈善事业，传行数百年，教堂以万计，却无可观成绩的原因：“吾国固有之教义中正平易、广大圆融而深植于人心，不易为其浅陋偏小之说所动故也。”¹为什么基督教的教义与神学跟佛教、儒教的心性之学相比，总是这样一种浅陋偏小的形象？这些问题实在值得汉语神学界深思之和明辨之。教内人士或许会因当今中国基督教的快速增长而额手相庆，以为其原因正在于基督教教义高深诱人，而真实的原因或许正在于那道“中正平易、广大圆融而深植于人心”的天然屏障式微无力了。一旦这道屏障伴随着民族主义势力和国学的复兴而水涨船高，基督教教义是否又回归那种“浅陋偏小”的形象？这似乎是个值得今人深思的问题。

¹ 见前引聂云台：《宗教辩惑说》，第 14 页。

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

SUN Shangyang

Abstract: As an important entrepreneur in the history of modern China, Nie Yuntai (1880-1953) converted to Christianity when he was 35 years old (in 1915). His conversion, which aimed primarily at national salvation as he recalled, is an achievement of an American missionary William Wirt Lockwood (1877—1936), not the result of reading Tolstoy's writings as Nie himself claimed exclusively when he reconstructed his autobiography after he apostatized his belief of Jesus Christ. He made many contributions to the Church and played a rather active and important role in works of YMCA. But due to his beloved wife's death in 1917 and his failure of business in 1924, he gradually became alienated and even hostile to Christianity. He finally defected from his belief of Christ in 1925 and converted to Buddhism, which reveals, as this article tries to argue, the characteristics of Chinese religious belief, i.e. believing only on the basis of efficaciousness. In order to justify his apostate, he published many articles and books to criticize Christianity and appraised Buddhism. His comparison between Christianity and Buddhism is not one in the sense of academic study. He defined Christianity as the religion of God, the arbitrary and belligerent religion, and Buddhism as the religion of human mind, and inclusive and peaceful religion. He tried to argue that the former is a narrow-minded, superficial, crude religion and the latter a philosophically deep and exquisite one. He looked down upon the doctrine of "justification by faith alone" as an arbitrary and self-contradictory one, which, in his eyes, neglects the meaning of good works and the subjectivity of human kind in determining human ultimate fate. On the contrary, the teaching that human being can determine his own ultimate fate, which is the production of the fusion of popular Buddhism and Confucianism, satisfies Nie very much. Although Nie's comparison lacks the spirit of contemporary religious dialogue, it is rather instructive to the Sino-Christian theology, since it demonstrates, from a Chinese apostate's mouth, the significance of a delicate balance between faith and works in Christian doctrine.

Key Words: NIE Yuntai, comparison between Christianity and Buddhism, Sino-Christian Theology