Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC | CC BY-NC-ND 4.0
2026 年 6 月第 26 期，第 174-193 页 | No. 26, 2026, pp. 174-193

新文化运动“反迷信”叙事的基督宗教谱系*

杨佳伦 https://orcid.org/0009-0005-6755-6550

九江学院马克思主义学院

y.jialun@foxmail.com

摘要：新文化运动的反迷信叙事并非五四时期横空出世的世俗建构。这一启蒙话语在思想渊源上，内化并借用了它原本意图批判的对象——基督宗教的历史遗产。晚清以降，以广学会为代表的传教机构在自然神学的理念下，率先构建了以自然科学批判本土宗教信仰的祛魅路径。此后的新文化知识分子承接了“以科学破除迷信”的话语结构，但剥离了“格致学”的自然神学内涵，并将其重塑为代表真理标准的“赛先生”，由此确立了现代科学之权威。除了叙事结构的接力之外，在具体的批判建构中，新文化运动知识分子也曾直接引用传教士的田野材料，并吸收了教会学者编纂的迷信分类标准。非基督教运动时期，本土基督教精英为应对社会压力，主动拥抱了新文化运动所确立的反迷信叙事。这场跨越宗教与世俗边界的话语接力表明，近代中国关于“科学”、“宗教”与“迷信”的权力边界，实则是在复杂的知识借鉴、话语置换与时代张力中动态生成的。

关键词：新文化运动、反迷信、基督宗教

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_(26).0008

* 本文系教育部社会科学基金青年项目“中西对话视域下的‘迷信’观念研究”（24YJC730003）阶段性成果。

一、问题的提出

1919 年前后的新文化运动，常被视为中国现代历史的分水岭。在这场声势浩大的思想解放运动中，“德先生”与“赛先生”被奉为圭臬，而“迷信”则成为了阻碍中国现代化的头号大敌。在主流的历史叙述中，新文化运动不仅是一场反传统的儒家批判运动，更是一场高举理性与科学大旗的反宗教运动。陈独秀、胡适等旗手以科学理性为判准，对包括基督宗教、佛教、道教及民间信仰在内的传统宗教体系进行了猛烈的抨击。在这一图景中，科学与宗教似乎天然处于对立的两极，科学代表进步与光明，宗教则往往被归入蒙昧的旧时代。

关于这一时期“迷信”问题的研究，学界主要有以下几个关切点：有学者从考察“迷信”一词的译介出发，探讨近代学者通过反对“迷信”来表达追求学术进步、反抗专制主义以及进行道德重建的诉求。[1]或从词频的角度出发，探讨“宗教”与“迷信”的关联以及该术语所形成的话语权力。[2]或从反对激进的科学主义出发，呼吁重新审视“迷信”本身的含糊性。[3]总体而言，针对“反迷信”叙事的研究主要从词语含义出发，聚焦在近代知识分子通过“迷信”概念反“宗教”的讨论。这些议题更多关注的是科学主义者对宗教的批判，强调“科学”与“宗教”二者的张力，但较少注意到科学主义者在“反迷信”叙事中与基督宗教“反迷信”话语的亲和性问题。

当我们深入审视这一时期的“反迷信”话语时，却会发现一个吊诡的现象：新文化知识分子在批判中国本土“迷信”时所使用的逻辑结构、分类标准乃至修辞策略，与晚清以来在华传教士的论述高度相似。甚至在 1920 年代的非基督教运动

1 沈洁，《反迷信话语及其现代起源》，《史林》2006 年第 2 期，第 33-45 页。

2 陈玉芳，《“迷信”观念于清末民初之变迁》，《东亚观念史集刊》第 2 期，2012 年 6 月，第 392 页。陈纳，《走出历史的阴影——关于“宗教与迷信”的再思考》，《宗教社会学》2016 年第 1 期，第 320-347 页。

3 黄克武，《迷信观念的起源与演变：五四科学观的再反思》，《东亚观念史集刊》第 9 期，2015 年 12 月，第 153-226 页。

中，尽管激进知识分子高喊“反教”，但他们打击本土民间信仰（如偶像崇拜、风水占卜）的行动，却得到了自由派基督徒的公开喝彩与支持。这种历史的共振并非偶然。

有鉴于此，本文试图引入尼采与福柯意义上的“谱系学”（Genealogy）视角，重新审视新文化运动与基督宗教在“反迷信”问题上的复杂关系。所谓的“谱系学”研究，并非关注历史事件间严丝合缝的起源叙事，而是旨在通过偶然事件、非连续性、甚至在看似冲突的事件中，去揭示那些习以为常的概念背后的异质性以及权力博弈的运作机制。[1]传统的历史叙事往往将新文化运动简单地视为与宗教的决裂，但如果考察这两个看似对立的群体之相关论述可以发现二者叙事的高度一致性，基督宗教界人士与新文化运动知识分子均运用自然科学和历史溯源的方法破除迷信，这使得我们必须考虑这两个群体的反迷信运动并非毫无关联的独立事件。因此，现代科学话语在确立自身权威的过程中，是否在认识论结构、排他性逻辑以及话语分类上，吸取和借用了它所批判的宗教对手的遗产？

需要指出的是，本文并不否认马克思主义或唯物论的影响，但意在说明：在近代中国语境下，基督宗教不仅是新文化运动的批判靶子，更是其隐秘的思想资源。

二、从“格致学”到“赛先生”：以科学反迷信的接力

以“科学”反对“迷信”的思想结构并非新文化运动的创造。早在晚清时期，传教士就以“科学”的思维与方法试图涤除中国传统“迷信”从而服务于其传教目的。将西方科学引入中国的主要阵地就是广学会组织的各类出版物，其中又以《万国

1 福柯在《尼采·谱系学·历史学》一文中通过分析尼采著作奠定了谱系学的基本范畴，即谱系学“必须在不考虑任何单一的终极因的情况下，标出事件的独特性……它必须对事件的重现保持敏感，但不是为了追踪事件演进的渐进曲线，而是重新找出事件扮演不同角色的不同场景……我们将谱系学定义为对‘出身’（Herkunft）和‘出现’（Entstehung）（而不是对起源 Urpsrung，笔者注）的研究”，参见刘小枫、倪为国选编，《尼采在西方》（上海：上海三联书店，2002），第 279-305 页。

公报》影响力为之最，公报中所设“格致学”一栏专门介绍西方科学知识，这是陈独秀、胡适、鲁迅等新文化运动知识分子吸收西学的重要来源。广学会对格致学的传播是中国近代以科学反迷信的先声。

（一）广学会以科学反迷信

在广学会的传教活动中，同时传播宗教与科学思想是其最主要的两个内容，在他们看来宗教与科学并行不悖。根据其成员在广学会年报上的自述，这两者都有助于中国人破除迷信，建立道德：

“科学没有宗教会导致人的自私和道德败坏；而宗教没有科学也常常会导致人的心胸狭窄和迷信。真正的科学和真正的宗教是互不排斥的，他们像一对孪生子——从天堂来的两个天使，充满光明、生命和欢乐来祝福人类。我会就是宗教和科学这两者的代表，用我们的出版物来向中国人宣扬，两者互不排斥，而是相辅相成的。”[1]

传播西方近代科学是清末新教传教士的重要工作之一，他们主要受到自然神学的影响。“自然神学认为人在接受上帝的启示之前，亦可通过上帝所造的大自然，加以理性推理，了解到上帝及其品性、旨意。”[2]

来华的新教传教士看待中国的观点与明末耶稣会士大体上一致，他们基本都认为中国到处充斥着无知、愚昧与迷信，亟待拯救。而拯救的办法不仅仅是传播基督教思想，同时也需要帮助中国发展工业，传播科学。广学会的核心成员丁韪良（W. A. P. Martin, 1827-1916）便认为：“在皈依各民族的工作中，宗教与科学是，或者应当是彼此相互帮助的一对夫妻，上帝已经结成的，人们就不要分开。”[3]可见，同文会馆所翻译的大量科学书籍，仍服从于传教这一目的，经由科学类

1 《广学会年报第十次》，《出版史料》1991 年第 2 期。载熊月之，《西学东渐与晚清社会》（北京：人民大学出版社，2011），第 19 页。

2 韦廉臣著，张洪彬校注，《格物探源》（广州：南方日日报出版社，2018），导读第 6 页。

3 W. A. P. Martin, “Secular Literature: Viewed as a Missionary Agency”, *Hanlin Papers*, I, p. 341.

出版物对自然、法律等观念的传播，就能破除中国“卑劣的风水体系”，同时“可以期望与巫术迷信相关的大众恐惧以及迫害的消亡。”[1]

担任过广学会总干事的李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919），在谈到中国传教问题时也指出：

“如果这个民族从无知和恶习的禁锢下获得自由，并且沐浴到科学的、工业的、宗教的教育之光。它就可能成为这个地球上最强大的民族之一。”[2]

在中国的传教生活中，他越来越笃定这种想法，即通过传播科学，最终能使中国人归信上帝。[3]在传播近代科学与工业的过程中，传统中国的阴阳、五行与风水信仰阻碍了铁路以及电信设施的建造。[4]但这没有阻挡传教士们传播科学的决心，李提摩太明确指出科学就是一种“奇迹”，能够消灭和祛除这些传统迷信，从而恢复中国人的心智。在 1881 年前后，他以“哥白尼发现的天文奇迹”、“化学的奇迹”、“机械的奇迹”、“蒸汽的奇迹”、“电的奇迹”、“光的奇迹”和“医药学和外科学的奇迹”为主题向清末地方官员和学者传播科学思想。通过向中国人展现他们从未见过的科学实验，以获得他们对基督宗教的容忍和支持。而看过李提摩太演讲的官员和学者则认为“现代科学的魔术超过了所有其他的魔术。”[5]

在新教传教士的框架下，以科学涤除迷信是使中国人皈依基督教的必要准备。因此，在中国建设近代化工业国家就并非世俗的政治、经济问题，而是与基督教的拯救紧紧勾连在一起。广学会在近代构建“以科学破除迷信”话语时起到了的先驱性的作用，在新教传教士眼中，传播科学可以拯救近代中国，在自然神学的影响之下，这种拯救具有鲜明的神学含义。而新文化运动知识分子延续了这一批判结构，但是抽空了其中的基督宗教神学内涵。

---

1 王文兵，《丁韪良与中国》（北京：外语教学与研究出版社，2008），第 149 页。

2 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译，《亲历晚清四十五年》（天津：天津人民出版社，2005），序言部分。

3 李提摩太，《亲历晚清四十五年》，第 136 页。

4 熊月之，《西学东渐与晚清社会》（北京：人民大学出版社，2011），第 589 页。

5 李提摩太，《亲历晚清四十五年》，第 138 页。

（二）新文化运动知识分子以科学反迷信

十九世纪末，广学会等传教出版机构便通过《万国公报》等媒介，大规模引介时称“格致学”的西方近代自然科学。在西方传教士的叙事框架中，传播声光化电等科学知识并非纯粹的世俗启蒙，而是服从于其自然哲学的秩序建构，意在借物理与化学的“奇迹”来涤除阻碍其传播宗教义理的中国传统信仰与风水观念。然而，在这场西学东渐的激流中，陈独秀、胡适、江绍原等启蒙知识分子完成了一次关键的话语置换：他们保留了广学会“以科学破除迷信”的实证逻辑与批判锋芒，却将其背后的基督宗教义理彻底抽离。原本作为通往拯救的“格致学”，由此被重塑为具有绝对权威的“赛先生”。正是站在这一被彻底世俗化、普遍化的科学主义基石上，新文化知识分子顺理成章地接过了批判本土迷信的接力棒，并以此作为衡量一切传统价值与信仰体系的唯一判准。

1915 年，新文化运动领袖陈独秀在《新青年》发刊词《敬告青年》中强调了以科学破除迷信的理路：“今且日新月异，举凡一事之兴，一物之细，罔不诉之科学法则，以定其得失从违；其效将使人间之思想云为，一遵理性，而迷信斩焉，而无知妄作之风息焉。”[1]在陈独秀看来，科学既包括自然科学也包括社会科学，但社会科学则是“拿自然科学的方法用在一切社会人事的学问上”，所以“凡是用自然科学方法来研究、说明的都算是科学；这乃是科学最大的效用。”[2]陈独秀认为在新文化中宗教具有其存在的必要性，是因为宗教有其道德作用，“除去旧宗教传说的、附会的、非科学的迷信，就算是新宗教。”[3]但新宗教的道德作用必须建立在科学检验的基础之上。

胡适也有相近的看法，他认为宗教包括道德教训、神学与迷信，三个部分，

1 陈独秀，《敬告青年》，《新青年》，1915 年 9 月 15 日版，第 1 卷第 1 号。

2 陈独秀，《新文化运动是什么?》，《新青年》1920 年 4 月 1 日版，第 7 卷第 5 号。

3 陈独秀，《新文化运动是什么?》，《新青年》1920 年 4 月 1 日版，第 7 卷第 5 号。

如果能运用科学将迷信和神学从宗教中剥离，便可以接受其道德。[1]陈独秀和胡适都在一定程度上认可经过科学洗礼的基督教道德。而蔡元培则进一步认为，道德问题与宗教无关，并且能够且必须由科学证明：“科学发达以后，一切知识、道德问题，皆得由科学证明，与宗教无涉。”[2]高一涵在评价基督教时则断定“科学发达必有能够代替宗教的那一天。所以中国人现在应该积极讲求欧洲的科学，倒不必生吞活剥的去崇拜欧洲人所崇拜的宗教。”[3]

新文化运动知识分子对于科学主义的高扬，并非没有受到质疑。张君劢、梁启超都认为科学并不具有一种普遍的适用性。1923 年张君劢在清华发表演讲，认为科学不能解决人生观的问题。梁启超也同时指责了“科学万能”的观点，并认为“人生关涉理智方面的事项，绝对要用科学方法来解决。关于情感方面的事项，绝对超科学。”[4]

而张、梁二人的解释并没有被陈独秀与胡适接受。陈独秀引用孔德的社会分类法来批判张君劢这个新文化知识分子眼中的“玄学鬼”。[5]同时胡适也认为，中国的迷信程度之甚，还远不致使科学被批评：“我们试睁开眼看看：这遍地的乩坛道馆，这遍地的仙方鬼照相，这样不发达的交通，这样不发达的实业，——我们那里配排斥科学？”[6]胡适认为时下的国人还不配排斥科学，并以一种传教式的口吻呼吁人们转向对科学的信仰：

“用光明磊落的态度，诚恳的言论，宣传我们的‘新信仰’，继续不断的宣传，

1 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》（北京：社会科学文献出版社，2015），第 27 页。

2 钱玄同、陈独秀、蔡元培等，《通信》，《新青年》1917 年 3 月 1 日，第 3 卷第 1 号，转引自张志刚：《“四种取代宗教说”反思》，《北京大学学报》2012 年第 4 期，第 35 页。

3 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 26 页。

4 张君劢等，《科学与人生观》（合肥：合肥黄山书社，2008），第 139 页。

4 张君劢等，《科学与人生观》，序一第 3 页。

6 张君劢等，《科学与人生观》，序二第 12 页。

要使今日少数人的信仰逐渐变成将来大多数人的信仰。”[1]

上述论述以及胡适的这一呼吁充分展现了新文化运动科学主义者的排他性面向。在中国近代科学主义者看来，科学则是界定迷信的根本标准，他们相信科学可以开出一个不断进步的未来世界，因科学本身不但解决自然、理智等问题，还能通过破除迷信，以解决宗教与道德的问题。

虽然科学主义者对宗教并无好感，但基督宗教与新文化运动人士建立其反迷信叙事有一共同基点，即通过科学批判中国民间信仰。这两个矛盾尖锐的群体在看待民间信仰的态度上具有惊人的一致性，但在中国内生的思想传统上，传统儒家对民间信仰传统的批评并无如此绝对的排他性。不论是儒家知识分子还是庶民群体，在一定程度上他们都共享一个多神的神灵图景，也有类似的祭祀传统，因此民间的“淫祀”并非毫无价值、必须涤除的信仰体系，并且经过特定的道德化、合礼化改造，淫祀也有可能变成“正祀”、“正信”。[2]而在基督宗教与新文化运动旗手这里，民间信仰意味着毫无价值的、亟待被剔除的“迷信”，在对民间信仰的批判中，科学都是最重要的反迷信手段。虽然在基督宗教体系中，科学在很大程度上以自然神学的姿态存在，而新文化运动知识分子则依据的是祛魅后的科学主义。虽然“科学”在两者的信仰体系中的地位不同，但他们均呈现出一种排他式的视角，科学均是批判迷信最重要的、最有效的方法。因此，如果我们将广学会对“格致学”的普及活动当作新文化运动推举“赛先生”的先驱事业，那么应当可以说，新文化运动知识分子在一定程度上承接了传教士的反迷信叙事，即经由科学洗礼、涤除迷信后的中国，会走向现代化的道路。

三、历史考据法的亲和性以及对“迷信”分类的继承

广学会等机构通过传播近代自然科学，在宏观的宇宙观层面上确立了“科学

1 张君劢等，《科学与人生观》，序二第 21 页。

2 杨佳伦，《从淫祀观念看儒家思想与民间信仰的互动》，《原道》2022 年第 44 辑，第 89-97 页。

即文明、迷信即愚昧”的话语建构；在社会礼俗与民众生活层面，以黄伯禄、禄是遒、李干忱为代表的教会知识分子，则熟练运用了另一项方法论利器——历史文献的考据。这种试图通过“查明履历”来精准祛除民间俗神与传统习俗神圣外衣的实证路径，与后来新文化运动知识分子所倡导的“整理国故”与历史演进法，在方法上产生了深刻的亲和性。

中国本土海门天主教神父黄伯禄所著《训真辨妄》是为近代中国人全面系统地批判“中国迷信”的最先声。[1]该书在对中国宗教的批判策略遵循了其最具有影响力的著作《集说诠真》，黄伯禄著作之特点是以丰富的史料考证为基础对中国宗教的诸神灵进行逐一解构。

《集说诠真》主要内容，就是考察中国传统神灵的来历。[2]《训真辨妄》基本继承了这一部分的内容，而额外增添了对祭祖、烧纸、算命、食素等习俗的批判。黄氏累积列举了 86 种晚清时期存在的宗教现象并进行了一一批驳。其目的则是为了“于异端之未辩者增其辩。淫祀之未辟者增其辟。”[3]黄伯禄对中国传统经典非常熟悉，引用中国古典中可利用的思想资源，与天主教教义相结合，以批判时下的迷信是其最主要的策略。

在处理儒释道以及民间所信奉的诸多神灵方面，黄伯禄并没有简单地将这

1 禄是遒著，高洪兴译，《中国民间崇拜》（上海：上海科学技术文献出版社，2014），李天纲序言第 8 页。

2 这些神灵分别为太极、孔子、老君、释迦、元始天尊、三清、玉皇上帝、金阙上帝、玉阙上帝、玄天上帝、真武、北极佑圣真君、关帝、文昌帝君、梓潼帝君、魁星、社稷、后土、城隍、土地、十殿阎王、阎罗王、地藏王、灶君、观音、天妃、天后、蚕女、青衣神、坑三姑娘、紫姑神、张天师、仙人、东王公、西王母、李八百，八仙、刘海、和合、刘猛将军、刘太尉、三茅君、佑圣真君、萧公、宴公、许真君、三官、三元、五圣(五通)、五岳、龙王、福神、财神、开路神、神荼郁垒、门神将军、钟馗、痘神、哼哈二将、天王、罗汉、鲁班、公输子、张仙、灌口神、二郎神、玉灵官真君、萨守坚真君、祠山张大帝、太一、太岁、寿星、火神、水神、河伯、海参、四海神、波涛神、江神、川泽神、池神、汉神、洛神、太湖水神、淮涡水神、水仙、风伯、雨师、雷公、电母。在神灵的条目方面，《训真辨妄》添加了麻姑、马王、鄂王、施相公、都天神、炳灵公与碧霞元君。可以看出几乎囊括了所有民间信仰的主要神灵。

3 黄伯禄，《训真辨妄》（上海：土山湾印书馆，1936），序言部分。

些神灵斥之为魔鬼，而是以历史溯源的方法，首先考察这些神灵的世俗来历，通过指出这些神灵生前世俗之人的身份以消除其神性，他认为儒释道三教以及民间所信奉的神灵大多都为世俗之人，而时人谬以为人能够成为神灵，才导致了迷信；第二，对于并非生人死后所化的神灵，则引述文献指出其来源上的不可靠，并且为害甚多。例如，黄氏以历史考据的方法指出五通神并非是普遍受到崇拜的神灵，在地方上五通神也没有“格外有福”，妖鬼往往“借附五通，作祟为害”，五通神之所以受祀，是因为“明祖之幻梦”。[1]第三，将传说和典籍中所记载神灵们所行的奇迹与法术一律斥之为“无稽”、“虚妄”。

在烧纸习俗以及风水、算命、择日等选择术的方面，黄伯禄延续了利玛窦以来的一贯态度。同时，添加了对食素、腊八粥、赤豆粥等习俗的批判。黄氏指出食素古意为“原恐丰膳厚养，或至道心弱而血气强，肆性叛理得罪神佛。”而时人吃素实则“媚悦神佛”，以求消灾解难。[2]腊八粥更为佛教之流弊，腊八粥能够驱寒是因为食物本身的原因，并没有什么宗教上的驱邪效果。赤豆粥的原料本就是禽类的饲料，而赤豆能驱邪则意味着“厉鬼尚不如鸡鸭”，“殊可笑已”。[3]

黄伯禄的著作对胡适产生了一定的影响，1915 年于哥伦比亚大学留学的胡适在图书馆读到了《集说诠真》，胡适认为虽然该书的偏执之处在于“处处为耶教说法”，但他仍旧肯定了在“辟多神迷信之俗”上的意义，同时高度赞扬了该书搜集材料之细心具体。[4]就史料运用的角度而言，黄伯禄的《集说诠真》与《训真辩妄》不拘泥于官方的史料，而是以田野调查、民间素材为主体，这是当时西方人类学、民俗学十分流行的研究路径，他以历史溯源的方法消解民间神灵与习俗的神圣性。黄伯禄对史料的定位与用法与 1919 年胡适所提出的“新史学”具有高

1 黄伯禄，《训真辨妄》，第 192 页。

2 黄伯禄，《训真辨妄》，第 122 页。

3 黄伯禄，《训真辨妄》，第 131-132 页。

4 方豪，《中国天主教史人物传》（北京：宗教文化出版社，2011），第 643 页。

度的亲和性，胡适倡导以“多重求证”之法考察研究对象的溯源与流变。因此不难理解新文化运动的领导者胡适对海门神父黄伯禄的著作为何“记以褒之”了。

在黄伯禄《训真辨妄》的基础上，1914-1931 年间上海土山湾印书馆陆续出版了法国耶稣会士禄是遒神父（Henri Doré，1859—1931）的十卷《中国迷信研究》(Researches into Chinese Superstition)，该书在内容和叙述上基本都继承了黄氏对于中国宗教的批判，并提供了大量的图片与细节描述。从该书所列举的条目来看，禄是遒将更多的行为与习俗纳入了“迷信”这一范畴之中。其关心的议题不仅包括一直以来就在耶稣会内部备受争议的祭祖、选择术、佛道教的偶像崇拜等问题，而且还囊括了出生礼、成人礼、婚礼、葬礼以及中国各种传统节日在内的习俗，而这些迷信“只要在中国人中间生活过，都会承认这些行为实践是和他们的日常生活相联系，并且是由从摇篮到坟墓影响着他们的行为。”[1]这一论断代表了清末传教士的主流观点，可以说是近代西方文明对中国“只有迷信，没有宗教”观念的展开。

1924 年，美以美会李干忱编纂出版了《破除迷信全书》，这套书的十个篇目包括“风水”、“卜筮”、“看相”、“垂象”、“成佛”、“成仙”、“妖祥”、“左道”、“邪说”(包括节令、器物、地域等看法)、“多神”。该书校者罗运炎指出：“基督教素以破除迷信为己任，近世迷信在我国所以不得过于猖獗，完全是因为受了基督教的打击。”[2]罗运炎这一论断表明从新教基督徒的视角来看，基督教通过打击迷信，从而在中国现代化中扮演了最重要的角色。

以上著作影响了新文化运动时期另一位重要人物江绍原。江绍原早年曾赴美攻读哲学与比较宗教学，归国后任教于北京大学，是新文化运动时期中国现代民俗学与宗教研究的重要开拓者。在“整理国故”与祛除传统礼俗魅影的时代浪潮中，江绍原致力于运用现代学术眼光对中国民间信仰进行科学解剖，具有举足轻

1 英译者甘沛澍语，参见禄是遒，《中国民间崇拜》，第一册英译者序第 4 页。

2 江绍原，《中国礼俗迷信》（天津：渤海湾出版社，1989），第 2 页。

重的学术地位。然而，这位高举科学启蒙旗帜的新文化干将，在构建自身的“迷信”判定与分类体系时，却与传教士产生了不少交集。1927 年江绍原在中山大学讲授《迷信研究》之课程，在谈到迷信的界定时，他直接引用了《破除迷信全书》中列举的十个条目，江绍原几乎完全认可了基督新教将这些现象划分为迷信的做法，只是在这些类目之后，他“忍不住”增添了“基督教迷信”这一条目。[1]他也曾引用广学会所宣传的西方医学思想，以此来反思和批判中医关于痘疮的迷信观念 。[2]在其后的 1928 年出版的名著《发须爪——关于它们的迷信》中引用了禄是遒《中国迷信研究》中对中国民间胎发观念的记载。[3]整体而言，江绍原不仅在深层理论框架上继承了法国耶稣会士禄是遒《中国迷信研究》中将生老病死等日常仪礼悉数纳入“迷信”范畴的分类逻辑，更在具体类目上吸收了李干忱之《破除迷信全书》的内容。这一现象展现了江绍原在确立现代学科体系时，对基督宗教反迷信话语的承接。

可以看出，以上基督宗教对迷信的认定被胡适、江绍原等近代知识分子接受，并汇聚到反宗教、反迷信的思潮之中。基督宗教一神论视角的迷信研究为新文化运动的旗手们提供了一个基础性的框架，对于他们来说只需要将基督徒的信仰框架也纳入迷信这一范畴，便完成了他们的迷信叙述。

四、本土基督教精英与新文化运动“反迷信”叙事的合流

通过吸收包括前述基督宗教思想在内的一系列思想资源，新文化知识分子成功地将“反迷信”的解释权夺取过来，并将其提纯为一种具有排他性的现代科学主义话语。面对知识界铺天盖地的“科学”审判，刘廷芳、屠哲隐等知识分子尝试

1 “但是读者应注意，自一至十是原书的目录，而第十一项（基督教迷信）是我忍不住加上去的……”江氏认为基督教迷信包括童女玛利亚生子，耶苏复活，世界末日说等等。参见江绍原，《中国礼俗迷信》，第 2 页。

2 江绍原，《中国礼俗迷信》，第 191 页。

3 江绍原，《发须爪——关于它们的迷信》，（北京：中华书局，2007），第 65 页，注释 43。

在“涤除本土迷信”的共同目标下，完成对现代科学话语的承接。因为基督宗教所批判的迷信实则包括儒释道及民间信仰在内的所有宗教现象，这与新文化知识分子所批判的迷信对象高度重合。对于中国基督徒来说，他们本身并不排斥西方科学，并且在一定程度上他们也是西方科学的支持者，在大多数基督徒的宗教信仰中，科学与基督教并无内在的冲突。

在 1922 年开始的非基督教运动中，面对社会对基督教诸多质疑与攻击，中国基督徒发表了一系列的护教文章。[1]他们以基督教与科学无碍，或者有助于科学的传播等理由证明基督教不是迷信。其理由可归结为以下几点：

1、科学与宗教处于两个不同的领域，科学考察自然规律，宗教则发明人生真相，两者互有界限与功用。[2]

2、科学与宗教相互补助，相互促进。科学的发展反而证明了宗教的合理性（自然神学），并且马丁路德宗教改革之后，强调思想自由，帮助了科学的发展。[3]

3、西方许多著名科学家信基督。例如牛顿（奈端）、麦克斯韦（马各司会）、亚当斯（阿但史）、达尔文等。[4]

4、明清以来的传教士为中国科学发展做出了巨大贡献。[5]

5、科学的原理还待进一步发展，未来与基督教神迹的描述有可能相符。[6]

中国基督徒力图证明基督教不但并非科学的的敌人，反而是孕育近代科学的摇篮。不仅如此，刘廷芳和屠哲隐则进一步认为基督教与新文化运动知识分子

1 这次运动中，针对基督教的质疑主要包括，认为基督教是帝国主义的帮凶、资本主义的护符、是不科学的迷信以及基督徒不是中国人等等。本节则只关注于基督徒回应他们与科学与迷信之间的关系这一部分。

2 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 134、209、220、279 页。

3 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 131、247 页。

4 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 126 页。

5 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 309 页。

6 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 322 页。

在破除迷信的立场上是一致的。

1921 年时任燕京大学宗教学院院长的刘廷芳在论述基督教与新文化运动之关系时，认为新文化运动于基督教大有助益，首先第一点便是“助基督教奋斗社会的迷信，做基督教播种的预备。”[1]

虽然这新文化运动知识分子与中国基督徒这两个群体所持迷信观念的思想根源并不一致，但是在使用“迷信”这一术语指代双方所不容忍的各种宗教现象时，他们并没有多少分歧。刘廷芳认为新文化运动与基督教互为助力，基督教是破除迷信的先锋队，而新文化运动则加入了基督教反迷信的队伍：

“基督教在中国最难的工作，最劳苦的工作，便是替社会除种种迷信。阴阳、风水、卜筮、偶像等等。基督教都竭力去攻。为了这种攻击，基督教徒也吃了不少的苦处。基督教百余年来差不多是赤手空拳，和这一班迷信魔力奋斗，到今日才有一个帮手。这帮手便是新文化运动。因为新文化运动，是不怕死地，和种种迷信奋斗。”[2]

可见，本土基督教知识分子认可了新文化运动在一定程度上补充了基督教在破除迷信工作方面的不足。因为作为西士不能透彻地明白中国的迷信，而新文化运动“要做全部的推翻，彻底的迫害。将来基督教要真正建筑永久不拔之基，必须先下这一番破坏的功夫。新文化运动是最好的，最大的，最重要的，一个帮手。”[3]

1925 年，屠哲隐也发文表达了相似的观念：

“从前中国人民的迷信和守旧很盛。自从耶教传来，已破除不少，维新不少。若说耶教也是迷信的，是以迷信易迷信。但是迷信的程度，岂不相差太远了么？以多神的教到一神的教，以有形的神进到无形的神，以可畏的神进到可爱的神。

1 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 168 页。

2 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 168 页。

3 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 168 页。

这究竟是进步的，也可以说是进化的。”[1]

屠哲隐用破除迷信以及“进化”话语论证基督教是迷信的敌人、科学的盟友。这进一步表明了这两个群体在迷信观念上的合流，即在对待算命、卜卦、巫术、偶像等迷信的态度上，他们是一致的。中国基督徒们认为基督教与科学都代表了先进文化的方向，并且均为国家的现代化做出了重要的贡献。

但中国基督徒在叙事上与新文化运动进行合流，可能并未获得其所预期的结果。中国基督徒主动拥抱新文化运动的反迷信叙事，在一定程度上助长了科学主义运动走向普遍化，这反而夯实了科学主义者反迷信叙事的话语权力，而在后者的反迷信叙事中，批判制度性宗教也是其关键的内容。

五、结语

新文化运动常被视为一场以“科学”与“民主”为旗帜的中国现代启蒙运动，其核心诉求之一在于破除迷信。然而透过谱系学的勘探，我们发现这场看似激进的反传统运动，其“反迷信”话语的构建并非无源之水，而是深刻地蕴含着近代基督宗教的思想遗存。纵观这一近代思想史的演进脉络，其实质是一场跨越宗教与世俗边界的“话语接力”。在宏观的认识论层面，新文化知识分子早年广泛吸收了广学会等机构传播的“格致学”知识，他们承接了传教士“以科学破除迷信”的实证逻辑，却将其背后的宗教义理彻底抽离，完成了从自然神学辅助工具向绝对真理“赛先生”的权力置换。在微观的方法论层面，从黄伯禄的考据解构到禄是遒、李干忱的分类词典，传教士为中国本土信仰量身定制的批判框架，与五四时期“整理国故”的学术诉求产生了深刻的亲和性。胡适对考据除魅的认可，以及江绍原对教会迷信分类表的直接化用，构成了这种知识谱系转移的证据。非基督教运动中，刘廷芳、屠哲隐等基督教精英为了回应时代冲击，主动寻求与科学主义、进化论话语的结盟，则标志着这场“反迷信”叙事合流的最终完成。

1 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第 314 页。

诚然，新文化运动中反迷信思想的勃兴是多源流的，马克思主义唯物论的传入以及新文化知识分子对中国传统文化积弊的深刻反思，同样是至关重要的历史动力。但不可忽视的是，在现代中国“反迷信”大厦的基座中，深埋着基督宗教所提供的排他性结构与分类靶标。揭示这段从方法的亲和性到话语接力的谱系，并非为了消解新文化运动的启蒙意义，而是为了说明近代中国关于“宗教”、“科学”与“迷信”的权力边界绝非经由简单的二元对立一蹴而就，而是在复杂的知识借鉴与置换中动态生成。这种充满张力的现代性叙事，为我们重新审视中国现代思想史的复杂面貌提供了更为丰富的视角。

参考文献 References

W. A. P. Martin, “Secular Literature: Viewed as a Missionary Agency”, *Hanlin Papers*. Shanghai: Kelly & Walsh, 1880.

陈纳。《走出历史的阴影——关于“宗教与迷信”的再思考》。载《宗教社会学》（第四辑），北京：社会科学文献出版社, 2016，第 320-347 页。[Chen Na. "Walking out of the Shadow of History: A Rethinking of 'Religion and Superstition'." *Sociology of Religion*, volume 4，Beijing：Social Sciences Academic Press 2016, pp. 320-347.]

陈玉芳。《“迷信”观念于清末民初之变迁》。载《东亚观念史集刊》第 2 期，台北：政大出版社，2012，第 383-405 页。[Chen Yufang. "The Concept of 'Superstition' and Its Transition in the Late Qing and Early Republic Periods." In *Journal of the History of Ideas in East Asia*, No. 2. Taipei: NCCU Press, 2012, pp. 383-405.]

方豪。《中国天主教史人物传》。北京：宗教文化出版社，2011。[Fang Hao. *Biographies of Figures in the History of Catholicism in China*. Beijing: Religious Culture Publisher, 2011.]

黄伯禄。《训真辨妄》，上海：土山湾印书馆，1936。[Huang Bolu (Pierre Hoang). *Expounding the Truth and Distinguishing the False (Xun Zhen Bian Wang)*.

Shanghai: Tushanwan Printing House, 1936.]

黄克武。《迷信观念的起源与演变：五四科学观的再反思》。载《东亚观念史集刊》第 9 期，台北：政大出版社，2015，第 153-226 页。[Huang Kewu. "The Origin and Evolution of the Concept of Superstition: A Re-reflection on the Scientific View of the May Fourth Movement." In *Journal of the History of Ideas in East Asia*, No. 9. Taipei: NCCU Press, 2015, pp. 153-226.]

江绍原。《中国礼俗迷信》。天津：渤海湾出版公司，1989。[Jiang Shaoyuan. *Chinese Customs and Superstitions*. Tianjin: Bohaiwan Publishing Company, 1989.]

江绍原。《发须爪——关于它们的迷信》。北京：中华书局，2007。[Jiang Shaoyuan. *Hair, Beards, and Nails: Superstitions Concerning Them*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2007.]

李提摩太。李宪堂，侯林莉译。《亲历晚清四十五年》。天津：天津人民出版社，2005。[Richard, Timothy. *Forty-Five Years in China*. Translated by Li Xiantang and Hou Linli. Tianjin: Tianjin People's Publishing House, 2005.]

刘小枫、倪为国选编。《尼采在西方》。上海：上海三联书店，2002。[Liu Xiaofeng and Ni Weiguo, eds. *Nietzsche in the West*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 2002.]

禄是遒。高洪兴译。《中国民间崇拜》。上海：上海科学技术文献出版社，2014。[Doré, Henri. *Chinese Folk Worship*. Translated by Gao Hongxing. Shanghai: Shanghai Scientific and Technological Literature Publishing House, 2014.]

沈洁。《反迷信话语及其现代起源》。《史林》。上海：上海社会科学院历史研究所，2006，第 2 期第 33-45 页。[Shen Jie. "Anti-Superstition Discourse and Its Modern Origins." In *Historical Review (Shi Lin)*, No. 2. Shanghai: Institute of History, Shanghai Academy of Social Sciences, 2006, pp. 33-45.]

唐晓峰、王帅编。《民国时期非基督教运动重要文献汇编》。北京：社会科学文献出版社，2015。[Tang Xiaofeng and Wang Shuai, eds. *Compilation of Important Documents on the Anti-Christian Movement in the Republican Era*.

Beijing: Social Sciences Academic Press, 2015.]

王文兵。《丁韪良与中国》。北京：外语教学与研究出版社，2008，第 149 页。[Wang Wenbing. *W.A.P. Martin and China.* Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2008, p. 149.]

韦廉臣。《格物探源》。广州：南方日报出版社，2018。[Williamson, Alexander. *Investigation of Things and Search for Origins* (Ge Wu Tan Yuan). Guangzhou: Nanfang Daily Press, 2018.]

熊月之。《西学东渐与晚清社会》。北京：人民大学出版社，2011。[Xiong Yuezhi. *The Influx of Western Learning and Late Qing Society*. Beijing: Renmin University of China Press, 2011.]

杨佳伦。《从淫祀观念看儒家思想与民间信仰的互动》。载《原道》（第 44 辑），长沙：湖南大学出版社，2022。[Yang Jialun. "The Interaction between Confucianism and Folk Beliefs from the Perspective of 'Illicit Sacrifices' (Yinsi)." In *Yuan Dao*, Vol. 44. Changsha: Hunan University Press, 2022.]

张君劢等。《科学与人生观》。合肥：合肥黄山书社，2008。[Zhang Junmai et al. *Science and the View of Life*. Hefei: Huangshan Publishing House, 2008.]

张志刚。《"四种取代宗教说"反思》。载《北京大学学报》，2012，第 4 期第 32-43 页。[Zhang Zhigang. "Reflections on the 'Four Theories of Replacing Religion'." In *Journal of Peking University* (Philosophy and Social Sciences), No. 4 .2012, pp. 32-43.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC | CC BY-NC-ND 4.0
2026 年 6 月第 26 期，第 174-193 页 | No. 26, 2026, pp. 174-193

The Christian Genealogy of the New Culture Movement's "Anti-Superstition" Narrative

Jialun YANG https://orcid.org/0009-0005-6755-6550

School of Marxism, Jiujiang University

y.jialun@foxmail.com

Abstract: The anti-superstition narrative of the New Culture Movement was not a secular construct that emerged out of thin air during the May Fourth period. In terms of its intellectual origins, this discourse of enlightenment internalized and appropriated the very object it originally intended to critique: the historical legacy of Christianity. From the late Qing period onward, missionary organizations, represented by the Christian Literature Society for China, pioneered a path of disenchantment by using natural science to critique local religious beliefs, based on the concept of natural theology. Subsequently, in establishing the authority of modern science, intellectuals of the New Culture Movement adopted the discursive framework of "using science to dispel superstition." However, by stripping "Ge Zhi Xue" of its natural theological connotations and reshaping it into "Mr. Science"—the embodiment of the standard of truth—the authority of modern science was thereby established. Beyond this relay of narrative structures, in the actual construction of their critiques, these intellectuals used cited field data collected by missionaries and adopted the classification criteria for "superstition" originally compiled by church scholars. During the height of the Anti-Christian Movement—indigenous Christian elites, in response to the ensuing social pressures, actively embraced the anti-superstition narrative established by the New Culture Movement. This discursive relay—which transcended the boundaries between religious denominations and the secular sphere—

demonstrates that the power boundaries delineating "science," "religion," and "superstition" in modern China were dynamically generated through a complex interplay of intellectual borrowing, discursive displacement, and the tensions of the era.

Keywords: New Culture Movement, Anti-Superstition, Christianity

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_(26).0008