

民国道院与基督教的互动：文本与个案研究*

褚潇白

提 要：道院是民国新兴的统合性教门宗教。本文首先分析道院扶乩文中多次出现的耶稣临坛降训内容，指出其用意乃以基督教教主之名确认道院教义的真理性，并由此敦促参与道院活动的基督徒改教。继而通过基督徒侯雪舫皈依道院的个案，分析“高知型”基督教人士从道德伦理的正确性和灵异功用对扶乩活动作出价值判定，将扶乩之劝善与基督教追求之社会伦理相等同，并由此接纳和支持道院。

褚潇白，文学博士，华东师范大学中文系教授。

关键词：道院 基督教 扶乩 林仰山 侯雪舫

道院是二十世纪初新兴民间教派的一员。这些新兴宗教组织的基本教义都有一个共同点，就是将基督教和伊斯兰教纳入“儒、释、道”之“三教合一”的体系，形成“五教合一”趋势。海外有学者将它们统称为“统合性教门宗教”（“unity sects”）。^①这些统合性教门宗教主要包括“世界宗教大同会”、“全球圣教大同会”、“洗心社”、“万国道德会”、“道德学社”、“同善社”、“悟养社”、“道院”及“一贯道”。“道院”于二十世纪二十年代前后起源于山东济南，“以崇奉至圣先天老祖，基、回、儒、释、道五教的教主以及世界历代神圣先贤，以参悟太乙真经，贯彻五教真谛，阐明大道为宗旨”。^②在道院中，儒教的“天”、道教的“道”、佛教的“佛”、穆斯林的“安拉”和基督教的“神”被认为是衍生于一（the One）的五个方面，也就是“一”在不同文化中分化出不同的惯例性称谓。而这个“一”，即“一元实在”（the unitary reality）是万物生成的源头，也是万殊归一的终点。这个“一”在道院中被称作至圣老祖。道院在圣坛上的帷幕龕里就供奉着这位至圣老祖的灵相（spirit-photograph）。

扶乩是当时在民间各阶层盛行的通灵方式，道院则通过扶乩将作为终极之道的“一”直接训示出来，且强调其乩示所得之“道”已涵盖并超越了所有宗教。在道院的扶乩文中不仅多次出现耶稣临坛降训的内容，而且当年还有一些基督徒

参与道院的扶乩活动。那么，基督教在道院中究竟扮演了怎样的角色？当年的基督徒与道院的关系又是如何？为什么会有“高知型”基督徒由基督教转而皈依道院？本文将通过对道院最主要的扶乩文本《道德精华录》以及传教士林仰山和道院基督教人士侯雪舫的交往个案，尝试回答上述问题。

一、文本：道院扶乩文《道德精华录》

1922年4月17日，山东基督教大学（即日后之齐鲁大学）艺术与神学院的六位教师造访道院，讨论有共同兴趣的一些事项。期间，道院批准我们观摩一场扶乩。当时，有好几位穿戴齐整的中国绅士聚集在圣坛。一位年长者走上前去，向坛叩拜鞠躬数次。然后，他点燃一张黄纸，将之举过头顶，又递给其他人，依次传递出门。反复几遍之后，人们迅速且安静地在坛前放好跪垫，非常整齐划一地伏地下拜。跪拜之后，他们拿去跪垫，扶乩才正式开始。

扶乩者站在桌边，拿着扶乩用的棍子，身边站着另一个人负责把写在沙上的字念出来，另一侧的小桌子边则站着一个人拿笔的人，他的任务是将这些字抄写在黄纸上。一开始，乩笔缓缓旋转，然后速度很快。扶乩者用一片木头把沙弄平整后，第一个字突然

出现了。然后，一个又一个字飞快地出现。

写完每个字后，沙子很快得到平整，后一个字便从扶乩者手中那支不安地打着转儿的乩笔尖上迅速冒了出来。扶乩者在那些黄纸上写满字后，传给我们看，那上面这样写道：

“慧仙 来信，圣母玛丽亚在场，山东基督教大学教师听训。

慧仙 趋乩坛。

师命——圣母与我共证乩文：——

纵观世间，缘何有中外之分？实则人情与事理皆有渐分之原则。

今日已有牧徒得上帝真灵所照，来访道院，此非奇异之事，无需为之惊讶或感莫名其妙。

心思坚定者，帝近之；心思浮躁者，帝远之。于人而言，实无中外之别；于道而论，更无国别区隔。理存于‘一’，正如沙中符号变成文字，句句乃祖临命。

帝宣训曰：

其一，国人常犯之错为聪明过度；灵机一动、玄思妙想、神机妙算，多为无可持久者。故国人无以得智慧之方方面面，整合分裂零星因素于一体，灵启亦难降临。

其二，西人亦有灵机一动与神机妙算，然其持之坚贞，目标恒定，亦能运用于日常事务。

默祷与跪祷并无甚区别，后者亦为默祷。若跪祷之果效不甚分明，可转为默祷，即见分晓。此事无异于上帝临在尔心，也即心之机动。人之身心，所有善端皆出于此心之机动。‘机’字即‘乩’，细心探究者自当明了。

神学院由天府掌管。南怀仁是最合上帝心意者，次之当属亚伯拉罕·林肯。此二位将另择时日临训尔等。

今日供养者预备不足，他日吾等将奉上小酒，再度聆听圣道。南怀仁与林肯，此二位上帝使者，将来临训。”^③

以上这段文字的记录者是时任山东基督教大学中国古典文学教师的林仰山（Frederick Seguiet Drake, 1892—1974，后为香港中文大学中文系主任）。1922年，他与五位同事一起应邀来到济南道院，在那里观摩了一场扶乩活动。扶乩书中不仅提到了圣母玛丽亚、上帝，还有清初

天主教来华传教士南怀仁以及美国总统林肯，中西宗教和具体灵修方式的异同之处等，初看起来内容驳杂，有光怪陆离之感。

所谓扶乩，即问卜、求神降示的方法，又称扶箕、扶鸾、飞鸾（因传说神仙降临都驾风乘鸾）。^④从十九世纪中叶起，民间教派多用扶乩的方式来写经文，在有些团体中，这种乩文被视为宝卷。此传统发展到二十世纪，则多数教派依赖于扶乩书。^⑤鸾堂和扶乩成了善书形成的源头。日本善书研究学者酒井忠夫通过研究证实：“扶乩习俗也流行于上层官僚和知识人之间，因此不仅清代通俗的小型新善书，且由上层知识人或其集团所制作的多数大型善书，也是依据乩示的仪礼方式创作的。”^⑥事实上，扶乩活动并不限于宗教团体。上至官绅文人，下到村野农夫，扶乩是清末民初社会各界司空见惯的活动。道院采用扶乩作为其主要宗教活动之一，亦可视为这种社会大环境的产物。

在道院中，由至圣老祖于创教初期亲自乩示的《北极真经》是最重要的经典。这部经典的名称就暗示了五教各自的经典，包括《莲花经》、《古兰经》和《圣经》等都是《北极真经》这一世界之轴心为根本的，它们汇聚于道院，正如地球上的所有经线都交会于北极一样。五教的教义被道院视为最高层次真理在不同文化中较低层次的部分表述，它们皆指向了最高层次的“一元实在”，也就是道院所降的各种乩训。道院认为，在过去的时光中，五教分别在各自的文化圈中起到了道德教化的作用，然而，由于世风日下，人们的道德伦理日益衰颓，而人类面临着末劫大灾，故五教已无力回天，需要更高级别的真理向人们昭示以挽回人心。五教圣人曾经在各自的经典中将融合性的基础教义训示给人们。但是，一方面，教徒渐渐忘却了这些教导，另一方面，由于教导被曲解和误读，已经远离了初始的模样。道院的任务便是通过扶乩，直接地向人类宣告独一无二真理，而宣告者常常是五教教主及教中著名人物。比如，在1927年南京道院出版的《道德精华录》中有一段安徽省安庆道院的乩文：

耶祖又临安庆道院训示曰：教本一家，何分中外。设教纲纪，不过统宗一善字而已。吾教存救世心，何教又非救世心耶？所最厌恶者，教主多端，分门别类，令人难以倾向。致无识者，叠出疑猜。反令教伪教真，混然莫辨。吾教崇一，与庆院普济宗旨

相印，故吾降临聊一叙耳。^⑦

这段乩文的降示者为耶稣，也就是基督教的耶稣。乩文开头处说“耶稣又临”，显然这已不是耶稣第一次在安庆道院降示。作为一教之主的耶稣，他开门见山地批评世人狭隘地把制度性宗教“分门别类”，继而指出真正的救世道理就是一个“善”字，这是终极皈依的真理，而任何将不同宗教区分而导致教义混乱的企图都令人厌恶。作为五教之一的基督教教主耶稣也明确表态说，基督教并不高于其他宗教，并一再强调“一”的重要性：教本一家、统宗一善字、吾教崇一。道院的类似乩文并非出自至圣老祖之口，而以各教教主代为言之，反而使得作为独一真理持有者的老祖更具有超越地位。

以上这篇乩文被收录于南京道院于1923年开幕时各地道院的乩文选集《道德精华录》。该乩文集共分道旨、修坐、慈爱、哲学、灵学及文艺六个门类，仅目前所见到的卷一道旨门下卷就收有关“五教同源”的乩文多篇。此卷开始乃由至圣老祖降长篇乩文，其后则有各仙真所降旨乩文。其中有六篇乃由耶稣降于不同道院者。^⑧ 以下是《道德精华录》刊发的一篇耶稣在山东巨野道院降鸾的乩文：

徐仙光启译述耶稣临巨野道院训示曰：我出生一个栏内，后因救世，我舍身于十架。若非各门友徒，何能广被天下。自利玛窦诸人到华，创立宗教，诸信徒受尽烦恼，始可一帜树起。今日师无上无极、无影无形、有影有形之真主降坛，各教教主同临，开万世无疆，立大同长在之源流。吾门皆当信仰真主。慧公听训：你的兄弟入了，你亦速回正道。^⑨

该乩文首先以耶稣第一人称口吻简要讲述了其生平中的两个主要事件：降生马槽（出生一个栏内），以及因救世而被钉死于十字架上。这个简洁的生平叙事显然不是该乩文的重点，只是作为发言者的简短自我介绍，确认其作为基督教代表的教主权威身份。紧接其后的是基督教传入中国的历史，这也不是该段乩文的重点，而是为了引向宣告信仰真正救世主的迫切性，特别是要告诫一位名为“慧”的基督教徒，因为此人的兄弟（可能是“慧”的亲族兄弟，也可能指其在基督教会中的朋友）已经加入了道院，所以要求“慧”也“速回正道”。由于这篇乩文的听众是“慧”这样的基督徒，更可能如前述1922年邀请

山东基督教大学教师参加扶乩时那样，不止“慧”一个基督徒是降鸾的听众，所以乩文有很强的针对性。稍加留意，就会发现乩文中提到中国基督教历史上的两位重要人物：利玛窦及徐光启。这两个人物的名字本身为整段乩文增加了历史客观性，甚至连耶稣降示的语言不是中文而需要徐光启进行“口译”都考虑到了。此时的乩坛犹如一个戏剧舞台，基督教教主带着他的口译员、明末著名的“天主教三柱石”之一的徐光启，登临这个舞台，宣告自己的宗教并非完美，还需要学习“无极真道”，并敦促其教徒迅速皈依道院，追求此真道。柯若朴认为当时道院会友中的基督教徒不算少，由耶稣所降乩训示的众多场合，似乎特意为道院会友中的基督教徒而安排。而道院也不禁止其道友参加其他宗教的活动。这主要是因为道院不认为五教是自己的竞争者，而认为自己的“道”能够使五教更加完备，特别能够帮助基督徒从自身的局限中超拔出来，体悟到最高境界的道。^⑩

二、个案：林仰山与侯雪舫的交往

林仰山是来华传教士兼汉学家，他之所以能够应邀到济南道院观摩扶乩，是因为他有位好友，此人乃是道院及道院的慈善机构红卍字会领导成员。有意思的是，这位友人在此之前曾经是济南教会的基督徒，同时也供职于基督教青年会。他就是在道院内取了道名侯素爽的侯雪舫。此人经历颇为传奇：清末进士，曾做过刑部主事，参加过辛亥革命，1912年当选为中华民国临时参议院议员，并任山东省议会议员，曾出任哈尔滨中国银行行长兼海关总督。他是傅斯年“以父执事之”的人物，在傅斯年的传记中说：“傅先生幼时文史的根柢，除他的祖父外，受到侯先生培养的益处很多。就是他生平乐于帮助故人的子弟，恐怕侯先生的榜样亦不会没有几分影响。”^⑪ 侯雪舫在基督教界的名声也不小，教会人士知道他早年曾是儒士、佛教徒、无神论者，最后在1916年成为基督徒。由于受不了官场的腐败，信仰了基督教的他立志投身于教会事业，志愿作为荣誉秘书为基督教青年会服务，也使得当年官场的一些朋友入了基督教。^⑫ 1921年秋，侯雪舫加入了道院。

林仰山正是得益于与侯雪舫的友谊，才和道院建立了联系。林仰山在《教务杂志》上的一篇文章中说：“我通过他的视角看到了这场道院运

动，他的视角是完全真挚的，作为一名加入道院的基督徒，他认为自己在道院中有着比一般教会更深沉、更属灵的基督教形式。”^③

除了在济南道院观摩扶乩的记录，林仰山也将他与侯雪舫长谈的基本内容做了整理。这段谈话内容具有很高的宗教学和史学价值，现翻译摘录如下：

我和侯先生长谈数小时，虽然大多数基督徒不会像他那样看待基督，但我可以明白他的一些观点。对他而言，道院是荣耀基督的一种方式。一般的讲道方式对西方人和中国的普通大众而言是足够的，但对于经过中国传统文化熏陶的人而言，是不够的。在东方，许多古老而伟大的宗教兴盛一时，所以，要宣讲基督时必须运用这些宗教语汇。不仅如此，官僚阶层已经厌倦了这些宗教。普通的传道只能赢得普通百姓，但有文化素养的官员怎么会相信呢？他们需要从麻木中被惊醒！这就要靠扶乩。通过扶乩，不可眼见之世界以震撼的方式和你面对面，使你受到狠命一击，继而就相信了。扶乩带来的冲击足以使人们弃绝烟瘾和赌博！再注意一下，针对人类软弱天性而言，扶乩具有无与伦比的优势：这是和上帝直接的交往！在扶乩中，你可以提出所有你想要的东西，以及任何让你苦恼的问题，你会得到清晰而肯定的回答。

不过，难道通过纯粹的灵性生活，循序渐进地与上帝交流岂不更好吗？诚然如斯，但人世间有几人能达到这样的高度？基督达到了，但这高度远远高于我们中的大多数人。从本质上讲，基督，孔子，他们和其他一些伟人是一样的，因为他们都源于上帝的生命，如同手指源于手掌，但拇指又比其他几个更粗壮。基督比孔子伟大，因为他直接与上帝接触，而孔子只或多或少企及了上帝：基督在十二岁的时候就能凭着自己的聪慧使拉比们感到震惊，终其一生又彰显了他与上帝的亲密联合；而孔子只是逐渐长进，到老年才与上帝神秘共契。所以，基督为我们打开了一条通往上帝的高速路。基督活着，与我们同在，其他诸位也一样。在他成为肉身的日子里，我们可以分辨出他比孔子及其他人更高明。然而，我凭什么说，在属灵领域内，哪个更伟大呢？所以，就需要更

多冥想。当然，冥想的时候加上祷告也是可取的。不过，无论如何，应该把更多时间用在扶乩上，因为人生苦累，时时需要从新鲜资源中获取力量。^④

林仰山对侯雪舫的这段“访谈记录”表达了后者的三个主要观点：1. 基督教传教所用之语汇应尽量借用中国人已经熟悉的宗教词汇；2. 相比其他与上帝的交流方法，扶乩能直接奏效，具有明显优势；3. 基督和其他伟人在本质上是一样的，区别仅在于他更直接地与上帝接触，因而在肉身时候他更高明。从基督教神学角度而言，这三点分属于传教学、圣灵论和基督论范畴。侯氏的基督论本质上是认为基督是人，而非神，因为与神性有直接交往而使之成为伟人。注意一下他的这个关于手指源于手掌的比喻，这与道院将“道”比作手掌、五教为手指的比喻是完全一致的。同理，侯氏认为，我们的灵性生活尽量能够像基督那样更直接地与上帝，也就是神性（或者“道”）交往，其中最优异的方式便是扶乩。事实上，侯氏对扶乩之语是否直接来自上帝或所宣告的那些神灵并无确信，他在1923年给山东浸礼会传教士梅特贺士（Medhurst）的两封信里，详细表述了内心的疑惑和最终获得确信的根据。

在1923年5月10日的信中，他说：

扶乩一节，鄙人恒有所怀疑。因难定作者果为谁氏，而乩盘中所称为某某降乩者，其灵果即自他世界而来，终属疑问。足下于此似有把握，勿庸鄙人喋喋。鄙人意见以为不可因为乩书文字，便即认为真理。盖鉴别真伪之权操诸我，我以外更无权足以规定之。今无论其为凡夫或业已升于灵界之神灵，若其诏我之言语有背于上帝赐我之良知者，则吾必否认之。以无论环境为如何，吾人理性鉴别判断之能力总不丧失故也。^⑤

在这段文字中，侯氏承认扶乩的作者不一定是乩文宣称的那些神灵，而且也认为不该将所有乩文视作真理。那么判定乩文真假的依据究竟是什么？他认为是“上帝赐我之良知”和“理性鉴别判断之能力”。一个月后的6月10日，在给梅特贺士的信中，侯氏再次提到扶乩：

乩者机也，古之机者，后世因用以占卜，遂改为乩。盖心机与天机感应而形之于木笔沙盘间耳。简言之，亦一种交灵术也。古昔圣哲心与神合，灵与神通，故不藉何种

交灵术而灵自相接，故能代天宣化。末世人欲日炽，圣哲不生，虽有热心救世之士，而无古时圣哲所造之境界。然正惟其具斯诚也，故能感格真灵，藉习惯上之交灵术以宣达其天人合一之旨，使善者增进其功修，而恶者促醒其幻妄。……故斯术有无伪托与于其间乎？诚有之，且多有之，鄙人尤稔知之。故初时于道院之乩坛，未敢遽信。殆参观月余以后，见其与约翰第一书四章二节所言确切不二，始恍然于出埃及记，及基督复活后之四十日圣灵降临，皆当日真实记载，毫无捏饰，以昔倒今，千古同揆。……与普通乩坛绝对不同性质。^⑩

在此段陈述中，侯氏再次肯定梅特贺士对于扶乩真假的怀疑，认定扶乩的确有“伪托”，而且也直陈自己对这些“造假事件”尤其熟悉。这也是为何刚到道院的他无法马上相信其扶乩活动的原因。但是，观察了几个月之后，作为基督徒的侯氏发现扶乩与他所理解的《圣经》经文完全一致，故认定道院的扶乩乃是圣灵所为的真理言说。他在这里特别提到了《约翰一书》四章二节，这节经文是这样的：“亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们不可都信，总要试验那些灵是出于神的不是，因为世上有许多假先知已经出来了。凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的。从此你们可以认出神的灵来。”^⑪这段经文中哪里指明了道院扶乩之真实性呢？想来侯氏是依据“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神”一句，考量道院扶乩请的“灵”皆承认耶稣基督及其化身，故认定道院所为符合《圣经》真理。

林仰山如此评价侯雪舫的宗教信仰：“侯雪舫的脑子里生长着各种宗教理念的丛林，那是他从早年到现在人生轨迹中不同宗教留下的，而且他最终是个轻信的人。”^⑫侯氏在早年经历了儒释道甚至无神论的熏陶后为何转而皈依基督教，这点无法考证，但林仰山觉得其满脑子各种宗教理念之丛林，应是确凿无疑的。而道院，作为统合性教门宗教，不也正是充斥着各种宗教理念的丛林吗？侯氏对宗教的这些前理解正吻合了道院的这一基本特性，再加上扶乩之超常的灵异性，致使其在几个月审慎的观察和深思熟虑后，终于作出这个“轻信”的决定，应当亦是情理之中的。事实上，侯氏在改教前就有着与正统神学不同的“基督论”。他认为耶稣通过和上帝的接触才有了神性，虽然其神性高于一些伟人，但仍然只是

“道”的延伸物，而非“道”本身。所以耶稣并不是那位唯一的神，他可以是诸多与神性相通之伟人中的一位。由此，耶稣基督救赎之唯一性和终末性并不存在于侯氏的“基督救赎论”中。特别是当他通过自己对《圣经》经文的解读而克服了对于扶乩真假的怀疑后，扶乩之灵异性更成为道院宣讲之“道”的最佳佐证。况且，侯氏在服务道院后，并没有认为自己从基督徒“改教”成了道院教徒，因为“道”统摄万教，所以他可以仍然具有基督徒的身份，而侍奉道院之“大道”。这也是为什么他认为自己在道院中有着比一般教会更深沉、更属灵的基督教形式。

林仰山之所以对道院，特别是其扶乩活动特别感兴趣，不仅因为他是基督教传教士，还因为他虽是英国人，但出生在山东，小学之后才回英国接受教育，所以其国文功底特别好。对他而言，直接理解乩文的文学形式和内容是毫无困难的。再加上他在道院有侯雪舫这样的故交，也就对道院之事特别上心。在他眼中，道院的长处是“行善”：“接济济南府的孤儿院，冬天抗洪的第一个民间组织，救助了洪水灾民。在济南府南边的山脚下还建了大型‘残疾之家’，救助了两百多残障者。”^⑬当然，他看到更多的是道院作为一个宗教机构的种种短处：首先是扶乩，那是“虔诚祈祷、动人仪式和奇特哑剧表演的古怪集合体，……大多数道院的人恐怕根本不思考，而只是被扶乩打动，然后听凭扶乩控制了”。^⑭林仰山虽然不赞同侯雪舫的宗教理论，但他认为侯氏毕竟还是真诚地在用理性思考的人，而道院中大多数人只是纯粹为扶乩的灵异所吸引；其次，他认为“道院里没有文盲，也没有官员家属的活动空间。它就像一所贵族俱乐部，但不是平民运动。这里没有真正的思想的团契，也没有敬拜的团契”；^⑮其三，对于道院出版物的质量无甚好评：“他们也常到集市上给老百姓讲道，还预备了各式小册子。他们出版月刊《道德杂志》和《哲报》。可惜的是，这些刊物哲理智识水平都不高。一本津津乐道于神灵的各种奇异作为，另一本则试图找出所有宗教的长处，且充斥着无数寓言故事和古怪的神迹。”^⑯

林仰山在文章中还提到济南基督教会中信徒对于道院的想法：

整体而言，济南府的中国教会谈道院色变。他们认为侯雪舫堕落了，扶乩是邪灵的工作，或者，整个道院运动就是魔鬼诡计的

一部分。一些教会领袖发誓永不踏进道院的门槛。一些有良好教养者因为害怕自己也堕落，就不敢和侯先生有任何接触。他们认为那些奇怪的现象并不需要去理解，他们必须做的是，出于安全的考虑，使自身远离危险。^③

作为传教士的林仰山似乎认可这种态度，但他又继续写道：

然而，传教士不能这样。我们需要去看望道院领袖，同情他们，并且毫不迟疑地告诉他们那真正需要寻求的美善。我们还需要向他们学习。他们知道该如何向有教养的中国人传道。……我们也要学习与有教养者建立友谊，毕竟，他们就像那没有牧者的羊群。……努力在传教士和道院领导人物之间建立起友谊，也许这些人会看到福音的单纯美好。我们也需要看到，道院运动揭示了一大阶层的问题：没有得到满足的宗教直觉，社会福利工作的吸引，以及基督教与非基督教思想的一次碰撞。教会史一再重复：教义综合主义产生了诺斯替主义、新柏拉图主义、摩尼教，这些都会披上其它外衣，在中国发生。^④

从以上段落中，我们可以看到当时济南教会中基督徒视道院为邪教，特别自侯雪舫“堕落”后，更决志与道院老死不相往来。侯雪舫自己也曾说：“鄙人以基督徒而服务道院，为同教所抨击久已。”^⑤与普通教徒不同的是，林仰山侧重于传教士的“传教”使命，他从道院运动的蓬勃发展与侯雪舫的交流中，看到了中国官僚阶层与普通百姓对于宗教的不同诉求：前者需要更有文化涵养的、更有灵性直觉的传道方式以及更多社会福利工作的参与。林仰山也指明了道院运动和基督教早期发展历史上的诸多异端运动如出一辙，当一种宗教在新的文化土壤中生长时，不可避免地会带上这个文化的印记，并且产生某种程度的“综合主义”。

三、分析：扶乩之劝善作用以及“非基督教运动”

侯雪舫在济南基督徒中可以说是一个“异类”，而且究竟有多少基督徒被道院吸引，这是无法确证的，但他的案例绝非孤例。另有一个基督教中的知名人物王正廷，其肖像到今天还被悬挂于香港道院里。^⑥王正廷出生于基督教家庭，早年受教会支持，留学日、美。辛亥革命后，他在各届政府中连任要职，也曾是中华基督教青年

会干事。他称自己一辈子都是个基督徒，且基督教灵性乃是通过道院的扶乩和冥想经历得到了深化。据道院记载，王正廷于1944年在重庆道院扶乩活动中多次充当乩手，当时降训的乃是济公活佛。^⑦还能举出的基督教著名人士尚有卫理公会的唐焕章和圣公会主教朱友渔。前者于1915年左右在四川创办了世界宗教大同会，声称“发扬基督、犹太、儒、释、老、回六教真理，以期宗教大同”；后者虽然没有成为统合性教门宗教成员，而且也对扶乩表示质疑，但高度赞赏道院的团契精神，并认可扶乩有颇高的伦理格调。^⑧道院里不仅有基督徒，而且还有伊斯兰教徒。辽阳道院院长是一位伊斯兰商人，他同时也是辽阳穆斯林协会的主席。^⑨

在来华传教士中，对道院及其扶乩活动的看法因人而异，但肯定其道德伦理价值的亦非只有林仰山一人。比如，积极参与道院活动的美国传教士李佳白（Gilbert Reid, 1857—1927）就是从道德伦理的正确性对道院扶乩活动作出价值判定的，他说：“道院中的乩文从来没有教人做错事的启示。”^⑩李佳白在认可道院扶乩的正确性后更是热心投身于道院的慈善救济活动，1922年道院创办红卍字会在济南召开大会时他亦参加并发言。^⑪另有一位爱尔兰长老会传教士弗雷德里克·奥尼尔（F. W. S. O'Neill）更将扶乩与旧约中《撒母耳记》第十四章四十一节的掣签相提并论。事实上，当时认为道院对基督教态度开放且积极正面的传教士不胜枚举。^⑫

的确，这些统合性教派的慈善救济活动和扶乩中的劝善功用是显著的，它是本于儒家伦理，又揉合仙道学说与民俗信仰的一种宗教实践。特别是道院，相比其它民国时期的统合性教派，其发起者多为士绅和旧知识分子，他们的儒学背景和社会地位决定了其“采用扶乩劝善的方式来重塑国人道德，稳固社会秩序，劝导民众积极从事慈善救济活动”。^⑬1934年齐鲁大学神学院署名纪耀荣的调查报告说：（道院）所出的训文，都是处世修身的道理，以作道院中私人修养的读物。^⑭由此，无论是本国基督徒侯雪舫、王正廷、唐焕章和朱友渔，还是传教士李佳白、林仰山等人，这些精通中国文化的高知型人士都强调儒家学说的伦理道德规范，他们对扶乩的看法态度虽然不同，但都肯定其劝善功用，并且不同程度地在扶乩之“善”与基督教的宗教社会实践之间划上了约等号甚至等号。借助这种道德伦理层面的

相似性，以及扶乩中出现的基督教人物宣训等灵异现象，再加上如果对传统基督教神学中基督救赎的唯一性和终末性不甚了了，想像出基督教与道院信仰在整体上的和谐大同，也就不是一件特别困难的事了。

当然，他者与自身的“相似性”与“异质性”都有被想像和被定义的空间。特别是在一定的情境中，不同的“看作”是动态的。所以，时代背景亦不可忽视。一方面，二十世纪最初二十年是中国基督教教会发展的黄金时期。传教士深入到中国的每个角落开展传教工作，“到1919年，中国关内和满洲共有1704个县，除106个县外，都报道有新教徒的传教活动”；^⑨另一方面，五四运动展开后，随着新文化运动的思想革新（1917—1922）、中西文化论战的进一步拓展（1923）以及社会主义思想的输入，非宗教及非基督教运动普遍开展起来（1922，1924—1927）。这次运动由1922年4月世界基督教学生同盟在清华大学召开第11届大会所引发，到1925年时随着“五卅”惨案后国内民族主义情绪高涨而发展到高潮，直到北伐战争后期国民党政府内外政策发生改变才趋于沉寂。从非基运动高呼之“科学主义”和“民族主义”来看，本国基督徒和外国传教士的身份与价值都变得极具争议性。道院等教派在此时对基督教及基督教徒采取认可及包容的态度，无疑会使一些基督徒产生好感。1929年，时任《教务杂志》编辑的美南浸信会传教士乐灵生（Frank Rawlinson，1871—1937）就表达了他的某种乐观情绪：“（在统合性教派）我第一次感觉到，基督教与中国人的灵魂面对面了。”^⑩二十世纪二十年代的道院似乎让当时的基督徒，特别是传教士们，在四面楚歌声中听到了盟友的支持，看到了基督教被中国上层阶级真诚对待乃至包容接纳的可能性。这种特殊历史时期对他者的特殊“看作”淡化了他者之间的“异质性”，使得在二者之间划上等号显得合乎情理。

（责任编辑：甘棠）

* 本文为国家社会科学基金项目“耶稣基督形象与民国现代性话语研究”（17BZJ057）阶段性成果。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕ Richard Fox Young, “Sanctuary of The Tao: The Place of Christianity in a Sino-Japanese Unity Sect (Tao Yuan),” in *Journal of Chinese Religion*, 1989 (17), pp. 1—26, 9, 9, 10, 9, 9, 10, 11, 9, 11,

11, 19.

- ②⑥ 高鹏程著：《红卍字会及其社会救助事业研究（1922—1949）》，合肥：合肥工业大学出版社，2011年，第21、17页。
- ③ Frederick Sequier Drake, “The Tao Yuan (道院): A New Religious and Spiritualistic Movement,” in *Chinese Recorder*, 1923 (3), pp. 7—8. Offprint pamphlet in China Center Library, Oxford. 由于无法找到该乩文的原始中文版，笔者只能自行将林仰山的英文版翻译为中文。
- ④ 游子安著：《劝化金箴——清代善书研究》，天津：天津人民出版社，1999年，第52页。
- ⑤ 焦大卫、欧大年著，周育民译：《飞鸾：中国民间教门面观》，香港：香港中文大学出版社，2005年，第31页。
- ⑥ [日] 酒井忠夫：《近现代中国的善书与新生活运动》，王见川、柯若朴主编：《民间宗教》，台北：南天书局，1996年，第2辑，第96页。
- ⑦ 《道德精华录》，1927年。下卷，第60页。该书除出版年代外未有其他出版信息。在此感谢德国莱比锡大学的柯若朴（Philip Clart）教授，本文中《道德精华录》内的乩文均来源于柯教授在台湾发现的这本出版于1927年南京道院的乩文集。
- ⑧⑩ 柯若朴：《耶稣在华民间宗教中扮演的角色》，《台湾宗教研究通讯》2003年第5期，第240、241—242页。
- ⑨ 同注⑦，第59页。
- ⑪⑳ 转引自李光伟：《民国道院扶乩活动辨正》，中国人民大学复印资料《宗教》2009年第6期，第33、35页。
- ⑮ 侯雪舫：《候素爽答梅特贺书》，《哲报》第2卷第15期，1923年5月31日，第46页。
- ⑯⑳ 同注⑮，第2卷第16期，1923年6月10日，第78页。
- ⑰ 《约翰一书》4：1—2。
- ㉑ 王正廷：《世界宗教大同会成立宣言》，香港：红卍字会，1949年。转引自 Richard Fox Young, “Sanctuary of The Tao: The Place of Christianity in a Sino-Japanese Unity Sect (Tao Yuan),” p. 17.
- ㉒ Tsu Youyu, “Spiritual Tendencies of the Chinese People as Shown Outside of the Christian Church To-day”. *Chinese Recorder*, 1925 (56), p. 778.
- ㉓ Frederick Sequier Drake, “Religion in a Manchurian City”, *Chinese Recorder*, 1935 (3), p. 13.
- ㉔ 郭大松、田海林主编：《山东宗教历史与现状调研资料选》（下），北京：新星出版社，2004年，第307页。
- ㉕ 张冠善记录：《郑婴芝先生讲演录》，壬午年仲秋（1942），上海档案馆馆藏档案，Q120—4—1。
- ㉖ 纪耀荣著：《济南道院暨红卍字会之调查》，1934年手抄本，山东师范大学图书馆藏，原文无页码。
- ㉗ 费正清主编：《剑桥中华民国史（1912—1949）》（上），北京：中国社会科学出版社，2006年，第159页。
- ㉘ Frank Rawlinson, *Revolution and Religion in China*, Shanghai: Oriental Press, 1929, p. 28.