國家發展研究　第十卷第二期
2011 年 6 月　　頁 1-38

從三教合一到五教共和：

縱觀中華世界的信仰與辛亥革命之特色與缺失*

朱浤源**

收稿日期：2011 年 1 月 17 日　　接受日期：2011 年 6 月 7 日

* 感謝二名審查人的指教，作者深受其惠。
** 中央研究院近代史研究所研究員

摘　要

世人絕大多數從政治、經濟與社會的角度解釋辛亥革命的本質。作者原來也是其一，但近年從事深層信仰的歷史研究後，才發現原來孫中山所賴以終生奮鬥、構作革命思想與行動、發展組織、購買武器，並進行武裝流血革命的首要資源，就是作爲信仰基礎的基督教，特別是以英、美兩國爲主的清教。基督清教信仰一直是孫中山在中華世界推動共和革命的主流力量，並且成爲其深層假設，但百年來被「現代性」詞彙所混淆。

本文的目的，就在以此爲基，縱貫古今，進入思想的信仰深處探討華夏大地數千年來的政治、經濟與社會之特質。最近的二千年來，已深受儒、釋、道、耶、回（伊斯蘭）五大宗教影響，但領導高層與思想菁英一直沒有察覺而無法兼融並包，更不可能合成一體，因此明末以來社會與政治問題重重。

本文以辛亥革命爲出發點加以宏觀討論，並將全文分爲三大部分：

第一，辛亥革命前二千年的背景：兼儒、道、佛三教的「雛形」的出現，在兩漢與魏晉南北朝；完整的型，則成於隋唐，其中包含兼三教入世之方法，以及三教歸儒的合三教局面出現。當時基督教與伊斯蘭教雖然已經進入中國，但是卻未匯入主流。

第二，辛亥革命前一千年的世界與華夏大地政治結構的主要格局爲：基督歐洲、回教化的西亞、北非、東南亞和中亞，與兼儒、釋、道三教的東亞。八百年前，整個中華帝國其實已經有了五教，但基督教與伊斯蘭教並未獲得平等的禮遇。再加上三百年來中華帝國弱化、「漢民族」外移、西人有組織地東來，五教並存的事實雖一再出現，但執政者仍然未予巧妙協調，使其彼此相「和」。

第三、一百六十年以來，一連串的革命明顯偏向基督教：(1) 興中會 2、30 位華人基督徒會員參與夏威夷共和革命；(2) 推動辛亥革命的孫中山直接複製基督教式的議會，再由融合佛、儒、道、回的同盟會推動的共和革命；(3) 20 世紀的「現代化」基本上即爲全盤西化，使得辛亥革命的果實，至今仍結合儒、釋、道三教作爲表面，基督教作裏層，回教則被忽視。結果在中國的社會表裡不合一，自然產生不了和諧，甚至發生結構性錯亂，當然就導致動盪不斷。

中華文化信仰結構的主體，應該再加上伊斯蘭，使裡層的五教也是表面的五教；唯有總「和」五教，中國才有可能和平，從而將後辛亥革命百年的紛紜擾攘，內鬥不斷之後的兩岸，穩定地帶向進步與繁榮。

關鍵詞：辛亥革命、儒家、佛教、道教、基督教、伊斯蘭教、兼三教、和五教

前言：宏觀華夏大地三千年的結構變遷

世人絕大多數從政治、經濟與社會的角度解釋辛亥革命的本質。本文作者原來也是其一。但近年以來因爲從事深層信仰的歷史研究，[1] 才發現原來孫中山所賴以終生奮鬥、作爲信仰基礎、構作革命思想與行動、發展組織、購買武器，並進行武裝流血革命的首要資源，就是基督教，特別是以英、美兩國爲主的清教信仰。基督清教信仰一直是孫中山共和革命的主流力量或深層假設，但百年來被「現代性」詞彙所混淆。

華夏大地上的 20 吋等雨線，自東北地方向西南斜下西藏雲貴，造成基本上兩半的文化地理與經濟結構：其西半部成爲少雨的游牧地帶；東半部則爲多雨的農耕地區。[2] 在此區域，至少三千年來有多種民族與族群，在密切地交流與互動，其交流中包含衝突與融合，甚至碰撞與殺戮、同化與共存。[3]

演變到了今天，「中華人民共和國」所轄地區，其政治體制的現代性格，極爲多樣化，但究其實，無不兼有從大陸帝制到海洋共和民主的多種特色。[4]

易言之，從變遷的起始點來看，三千多年以來，其體制之重大更革的動源爲何？就是最關鍵處，而值得深刻觀察。

中國政體之更革，以夏禹、周公、秦皇與孫文爲最。然而前二者目前仍缺充分史料。從開創「大陸帝制」的秦皇（嬴政）與開創「海

1　相關資料可參見朱浤源（2010）。
2　相關資料可參見黃仁宇（1993）。
3　相關資料可參見朱浤源（1995）。
4　相關資料可參見朱浤源（2003）。

洋共和」的孫文（中山）二人觀之，則分別有其在思想與信仰上的淵源。

一、大陸帝制

大陸帝制的思想規劃，始自秦孝公嬴渠梁，而成於秦王嬴政。秦孝公採法家「法治」派商鞅之理論與策略，行變法於周天子所「封」秦地，成功地施以法治革命。（朱浤源，2000：362）

對於孝公以後，嬴氏家族再經過百年努力，透過武力與血腥，所強行兼併的中華世界，首次以大「帝國」的名義出現。其所建成的新制度與格局，二千多年以來，已歷經無數次檢驗與辯證，但是，絕大多數都從「思想」等「世俗的」角度來探討。

而已經實行王國與公國體制達四百年的中華世界，是否能「立即」順利建構一個在體系更爲複雜的「帝國」新體制？從秦漢之際的歷史紀錄，所得來的「世俗性」答案，明顯是複雜而相互矛盾的從「否定」到「肯定」的一系列光譜。

但歷史也告訴我們:嬴秦所建立的帝國,是當時世界上最先進的，以商品化農作物爲基礎，而且面積遼闊的統一國家。新帝國的國體，確與前面周代的封建型聯盟截然不同。不論是西周典型的血緣式封建聯盟（國家的重心在於諸侯，天子權力並不強大），或東周以來各地更加獨立的公國與完全獨立於周天子之外的王國，都與秦代的體制基本上不同。《史記‧秦始皇本紀》形容秦帝國的特色是「海內爲郡縣，法令由一統」。

二、海洋共和

歷史同樣告訴我們：孫中山推翻帝制，其格局之大，完全可以比擬秦王嬴政。只不過，秦王掌握大權，可以隨心所欲推行政令，以實踐自己的理想。孫則完全只有理想，無權、無人、無錢，這種窘境，

在他交卸臨時大總統之前即已產生。等到讓位袁世凱之後，一直到他去世，前後整整 12 年，深陷他自己所說的：「革命尚未成功，同志仍須努力」的困窘當中。（朱浤源，2000：32）

從近代看中國，與從現代、當代，特別是西元兩千年之後的今天，來看中國的宗教信仰與思想，是有很大的不同。（朱浤源、孫廣德，1997：426）主要的原因不外是：

由近代史觀之，魏源、曾國藩、洪秀全、康有爲、何啓、胡禮垣、嚴復、孫中山等思想家與行動家構作中國近代政治思想之背景，是中國經歷的一連串戰敗、割地、與賠款。當時華人對自己的評價降到有史以來最低的谷底，從而產生重新尋找自己的念頭。在族國主義情緒濃烈的當年，各思想家並未對身邊周遭宗教與思想變化之激烈，給予足夠的觀察與論述。（朱浤源，1993：32）

孫中山建立中華民國以來，英、法、德、日、俄以及美國諸列強聯手亟欲瓜分中國的 20 世紀現代史而言，胡適、陳獨秀、李大釗、毛澤東、殷海光等強調積極西化，梁漱溟、牟宗三、蔣中正、錢穆、乃至余英時、金耀基等力主兼融的現代思想家與行動家，在他們的觀念中，中華民族作爲一個已經先天上肯定的基點，已經把新儒家思想帶上另一個高峰。但其論述內涵之變化，又深受國族主義所圈套，也無法針對身邊週遭宗教結構變化之激烈，給於深刻的觀察與論述。他們基本上仍受傳統儒家「敬鬼神」而「遠之」所影響。一直到了最近，儒以外復兼顧道、佛的「信仰」層面的觀察，才逐漸受到重視。本文作者見賢思齊，也嘗試超越「思想」進入「信仰」，重觀釋教來華以及道教興起以來，華夏世界代表性菁英對人文結構主要變遷的深層觀察。

壹、二千年來華夏菁英思維結構的主要變遷

辛亥革命前二千年的背景：兼儒、道、佛三教的「雛形」的出現在兩漢與魏晉南北朝，完整的型，則成於隋唐，其中包含兼三教入世之方法，以及三教歸儒的合三教局面出現。當時雖然基督教與伊斯蘭教已經存在，也進入中國，但是卻未匯入主流。

一、兼三教在兩漢的雛形

(一) 西漢與新莽

漢初雖然盛行黃老思想，但儒家思想還是有人倡導，最早爲高祖時的陸賈，其次爲文帝時的賈誼。至景帝時，黃老思想逐漸失勢，武帝時，竇太后死後黃老思想可謂過時，儒家思想卻更爲盛行。當時重要的人物爲董仲舒，他不僅提倡儒學，而且主張罷黜百家、獨尊儒術。武帝採納了董仲舒的意見，於是儒學在法律上取得獨佔的地位。

儒學成爲官學以後，儒與官僚之間思想趨於一致。從武帝開始，儒學成爲當官的階梯，此種現象一直持續了二千多年，直到清朝末年。

其實此時的儒，不再是春秋與戰國時期的純儒。此時的儒，經過秦帝國、楚漢相爭、與漢初的政治運作，已經築基在法家「法」、「術」、「勢」三家之上，並且也接納道家的學說。儒、道、法三者，已基本上整合到儒家，「合三家」的局面就是最早期的「新儒家」。

1. 最早期的「新儒家」：法骨儒皮道肉陰陽心

儒、道、法三家相合的局面，在漢初只能說是「大致上」成型，究其內涵，則是「法骨、儒皮、道肉、陰陽心」四者兼具。漢代儒家受五行的學說影響很大，譬如：陸賈曾說：「陽氣以仁生，陰節以義

降。」在陰陽、五行中，德惠、寬大爲陽，刑殺、嚴酷屬陰。他又說：「伊呂（伊尹、呂尙）之臣，因天時而行罰，順陰陽而運動。」照陰陽五行的講法，罰是屬陰的，所以刑罰要在秋季以後，順著季節的變化、陰陽的消長來實行賞罰。陸賈也講災異：「惡政生於惡氣，惡氣生於災異……惡政流於民，則蟲災生於地。」他又說：「臣不凌君，則陰不侵陽。」

漢代的政論除了荀悅以外，其餘均大量引用陰陽五行的學說來討論政治問題，董仲舒更是如此。董仲舒以儒學爲體，以陰陽爲用。所謂體，就是義道德、仁義爲本；所謂用，就是應用五德終始說、休咎說、災異祥瑞等。漢初儒家已講陰陽五行，董仲舒更把儒家學說與陰陽五行的學說融合在一起做有系統的發揮。他以陰陽五行的架構來表現儒家的學說，以陰陽五行的理論來闡揚儒家的思想。其中包含「天人說」（從「類天」到「順天」、「法天」）、「尙德」與「民本」。如此看來，漢代的新儒家，已經接近雜家，並且爲宗教的闖入，建立了理論基礎。

到了哀帝、平帝之間，學者除了講災異之外，還講讖緯，王莽即利用讖緯之說篡位，及至東漢更爲盛行，劉秀也利用它來即位奪回政權，宗教的味道又更濃烈。

縱觀秦漢時代，政治上由分裂而統一，在學術思想上也有統一與融合的趨勢。《淮南子》與王充的《論衡》就是最好的證據。

2. 王莽使政治論述宗教化

王莽利用符命、祥瑞和天命，論證新世代漢的合理性。利用符命最典型的表述，見於他在居攝 3 年（出使元年，西元 8 年）即「真天子」位之前的下書中。《漢書・王莽傳上》記載王莽曾說：「皇天上帝隆顯大佑，成命統序，符契圖文，金匱策書，予甚祇畏，敢不欽受！以戊辰直定，御王冠，即真天子位，定有天下之新號曰新。」他利用

五德終始歷史循環論爲權力更迭作論證，符命祥瑞則是他每逼近一步的上馬石，使政治操作的宗教內涵更爲濃厚。

(二) 東漢

東漢經學儒術同西漢相比，最突出的特點是讖緯之學風行。「讖」原是預決吉凶禍福的預言，「緯」是以陰陽五行神學說教，來解釋儒家的經典著作，叫做緯說。（高尙志、馮君實，1984：131）它主要是把陰陽五行，同儒家倫理更深入細緻地附會在一起，使之帶上神秘色彩。如以五行結合五倫：「君臣之義生於金，父子之仁生於木，兄弟之序生於火，夫婦之別生於水，朋友之信生於土。」讖緯自西漢末期開始流傳，又兼以王莽的提倡，愈益加甚。王莽末期許多地主豪強起兵，也都利用它作爲割據稱雄的思想工具。

1. 劉秀

劉秀將即皇帝位時，他的同學強華從觀中送來「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍（鬥）斗野，四七之際火爲主」的赤伏號，說是劉秀得天命的瑞兆。劉秀得天下後，遂極力宣揚讖緯，要求臣僚信奉，對稍有異議者則加譴責。《後漢書・桓譚傳》記載大經學家桓譚時任議郎給事中，議事時說：「臣不讀讖書」，幾遭殺頭，終因此被貶爲六安郡丞，憂鬱死於任途中。《後漢書・光武帝紀》更有光武帝死前「宣佈圖讖於天下」，命令全國都要信奉讖緯之記載。

2. 劉莊

西元 59 年，東漢第二位君主明帝劉莊，曾在洛陽的明堂講解《尙書》，據說「萬人空巷」，吸引了成千上萬的聽眾。西元 2 世紀內，太學已擁有 240 棟建築物，內有房舍 1,850 間。而到該世紀中期，太學生人數共達三萬人。（黃仁宇，1993：68-69）

3. 漢末道教出現

東漢（尤其是後半葉）的學者，多半都有消極、悲觀的傾向。許多東漢學者都相信命運，這反映出東漢後期，已進入亂世，人生在亂世之中常有無力感，故易傾向消極悲觀，把一切都歸於命運，認爲自己無力改變。如此一來，宗教性的神就有很大的存在空間。

道教即初步形成於東漢後期，當時存在兩個教派，一爲張角創立的太平道，一爲個是張陵創立的五斗米道（天師道），都是較原始的民間宗教，主要在民間流傳。太平道以太平經爲典據，五斗米道則以《老子》爲經典，兩者都利用符錄咒水和爲人治病的方式進行宗教宣傳和組織工作。（劉澤華，1992：447–448）

二、兼三教思想的形成於魏晉南北朝

(一) 道教的普及

自西晉起，隨著社會動亂的加深，經濟、政治的變化和傳統儒學的衰落加劇，道教獲得極大的發展。這一時期的道教，逐漸由原先的民間宗教組織形式，發展成爲一種緊緊依附官方、以提供生死問題的解答爲核心的完善宗教體系。

此一發展過程起始於東晉葛洪，他對道教理論的整理和發展，爲道教的改造和發展提供了理論基礎。

隨後，北魏道士寇謙之在崇信道教的魏太武帝和宰信崔浩的支持下「清整道教，去三張僞法」，制定樂章誦誡新法，「專以禮度爲首，而加之以服食閉煉」，對早期民間道教進行了成功的改革，是爲北天師道。

在南朝劉宋，則有廬山道士陸修靜，祖述三張，弘衍二葛，盡有上清、靈寶、三皇各派經典，遂「總括三綱」，匯歸一流。又依據封

建的宗法思想和制度，並吸收佛教修持儀式，廣制齋戒儀範，改革五斗米道爲南天師道。

道教的教規與儀範經寇謙之和陸修靜修訂後，便逐步典型化。在此基礎上，梁代陶弘景又構造道教神仙譜系，敘述道教傳承歷史，主張三教合流。如此，經過南北朝時期的改造，道教從形式到內容都得到了健全和完善化了。

北魏道士寇謙之對道教的改革，是以「佐國扶民」、「爲帝王師」爲目標。爲實現此一目標，寇謙之在改革過程中緊緊依附北魏統治者，尤其是崔浩。據《北史》〈崔浩傳〉說：「謙之每與浩言，文其論古興亡之跡，……因謂浩曰：武當兼修儒教，輔佐太平真君。」

寇謙之的活動得到了魏世祖的賞識和尊崇，《魏書》〈釋老志〉記載，經崔浩的推薦，「世祖（魏世祖太武帝）欣然，……於是崇奉天師，顯揚新法，宣布天下，道業大行。」魏世祖還在魏都平城特建天師道場，「重壇五層，遵其新經之制」，又改元泰平真君，「親至道壇，受符籙，備法駕，旗幟盡青，以從道家之色也」，表示接受天命。這一做法以後成爲定制，太武帝後北魏每個皇帝即位，都須到道場接受道士所舉行的受符籙儀式，此一制度一直承襲至後周。

(二) 涅槃佛性的引進與融入

佛教是一種體系完整的宗教。它的傳入、傳播及流行，給中國很大的影響。宋、齊時期，涅槃經傳入，又吸引許多士大夫的興趣，使談論佛教哲學成爲當時士大夫的時髦。所謂「室有不二」、「中道」，只在建立一種相對主義的認識論，不是強調現有世界的合理性，也非強調不變、絕對的外在秩序。亦即都是對現實世界的漠視與默認，而這種漠視與默認，又是以不觸動現有秩序爲其特徵的。

佛言空，意在否定，而非肯定，但這種空有不二觀，一方面認爲世界是空，另方面又認爲空並不意味著要拋棄「假有」的現存世界。

進一步說，正因爲世界是空，「假有」因之就必須無條件地接受。從人主觀方面說，「假有」也因之表明了其絕對的、不可懷疑的存在理由。

涅槃佛性說最有名的倡導者是晉末宋初的竺道生。竺道生的學說，可以歸結爲兩點，即「一切眾生皆有佛性」，因而「一闡提人皆得成佛」的說法，在當時佛教界引起軒然大波。竺道生因此受到戒律處分。

道生曾從羅什學習，接受了中觀宗（本末不二）的思想，認爲本末是同一個東西，區別在於從「性淨之心」看，世界是空。俗人由於迷失本性，爲塵障所蔽，故所見皆有。「性淨之心」或「心性本淨」就是道生所謂「佛性」，而性淨之心是人人都有的。

道生提倡人人都有佛性，「一闡提人」也能成佛，「悉成平等如來法身」。在佛法面前一律人人平等，成佛機會人人均等，實際上正說明當時社會存在著極端不平等的現象。東晉南朝時期，等級有貴賤，門第有高下，實際上已成爲了天經地義的東西，因而竺道生等宗教家的涅槃佛性說，希望透過對幻想中的平等描寫，一方面安慰現世苦難的靈魂，另方面也起到了穩定社會秩序的作用。

當時佛教界對成佛有各種不同的說法，有人認爲成佛要累世修行，積累功德，這是小乘佛教的一般主張；有人則主張可以逐漸修行，到了一定階段，即可得到飛躍，然後再繼續修行，即可成佛。道生則根據自己對佛性的理解，提出「頓悟成佛」的新說法。慧達《肇倫疏》引道生的話：「夫稱頓者，明理不可分，悟語極照，以不二之悟，符不分之理，理智恚釋。」他認爲理是不可分的，斷惑要悟，悟指悟理，理既不可分，所以悟也不能二，故理與智必須契合，也即必須頓悟。

道生的頓悟說很典型地體現了此時的儒、釋融合精神，是佛教影響儒家學說的一個好例子。另一方面，它突破了玄學「聖不可學」的界限，爲宋明理學人人可以成聖的思想開了先河。

對聖人的形而下理解相關，是對外在的社會制度和規範的強調聖人設官建制，因爲聖人雖具種種特異，但總與眾人一樣要爲其「形質性」所阻礙，不可能一一接引眾生，治理眾生，相反，它是透過爲人類創建制度、風俗的方式來與眾生發生聯繫，這是兩漢和小乘對聖人的理解。佛教的聖人觀對當時的思想界影響甚大。

貳、兼三教成於隋唐

辛亥革命前一千年的世界與華夏大地政治結構的主要格局爲：基督歐洲、回教化的西亞和中亞，與兼儒、釋、道三教的東亞。

一、兼三教入世之法

佛教的勢力，藉著預言，在隋文帝時代與政治密切結合。隋文帝欣然接受，並且大力支持佛教以增強其統治的合法性。總計他在位期間（581～604），「全國一百餘州，立舍利塔，度僧尼 23 萬人，立寺 3,792 所，寫經 46 藏，修故經 3,853 部，造像 106,580 軀。」天下之人，從風而靡，競相景慕，甚至有「民間佛經，多於六經數十百倍」的說法（《隋書》，卷 35）。整個國家幾乎變成一個佛教的王國；佛教也幾乎成爲隋朝的國教。（康樂，1996：128-129）

篡奪方是奪取政權；亦將被新的篡奪所侵奪。楊氏家族楊堅與楊廣的事蹟，亦在政治史上成爲血淋淋的借鑑，從而劃入中國人的政治思維當中，成爲政治思想重要的一個部分。在中國政治文化中，作爲教訓，警告從政者切莫以身試法。

這種政治教訓似乎極爲有效。自楊堅、楊廣以後，政府的結構更完整。除非以戰爭、用軍事力量推翻政權，否則用傳統的篡弒行爲，已經無法在唐至清朝歷史中找到。

受特定的歷史環境影響，王通也吸收了道家無爲而治以及道教、

佛教的思想成份，這表明了南北朝以來各種思想日愈融合的趨向。其中較爲特別的是對「異族」並不嚴予區分，但以統治的合法性來加以肯定。

二、三教歸儒的出現

(一) 王通兼三教

合儒、道，兼三教：君主無爲。王通認爲，統治者對思想文化領域的強力干涉，不僅不能使矛盾趨於緩解，相反，只會使矛盾急遽激化。所謂：「真君、建德之事（即北魏太武帝與北周五帝滅佛事件），適足推波助瀾，縱風止燎爾。」對於思想文化領域內的鬥爭，執政者最好實現不干預政策，而且，依靠權力干預，並不能使某種思想文化滅絕。「程元問三教何如，子曰：政惡多門久矣。曰：廢之何如？子曰：非爾所及也。」任其自由發展，相互影響，最後融合爲一是最好的辦法。「子讀《洪範》〈讜議〉，曰：三教於是乎可一矣。」不過，三教最後要由儒家思想來統一。王通在與學生談到佛祖時，主張佛祖是聖人，但是西方的聖人，不是中國的聖人，所以，王通儘管主張三教都可以存在，但正統與非正統、華夷之別是必須明確的。

唐武宗的滅佛政策其來有自。政治考量恐爲主因：除傅奕外，韓愈〈論佛骨表〉同樣也從國家財富的立場抨擊佛教，經濟考量因素亦存在：文宗宰相李德裕素來就從經濟觀點，批評佛寺的糜費和壯丁出家的減少丁賦。他們極可能都影響和促成了唐武宗的廢佛政策。而此次滅佛行動中銷毀金屬佛像，顯然也是爲了鑄錢裕國。廢佛詔書則又從精神與社會經濟因素來譴責佛教。佛教界也很清楚歷次法難的主因，因此才導致自食其力的「叢林制度」誕生。事實上，禪宗的出現與流傳，一部份因素也是唐武宗滅佛政策的結果。

(二) 唐代民族大融合中的宗教自由

固然在首都有以上佛教、道教與政治的分合變化，但整體而言，唐代是個宗教融合十分成功的朝代，同時也是民族融合的範例。在唐代，華夷的區分較不嚴格，而且不帶褒貶的價值判斷。

突厥在唐朝民族融合上，扮演重要角色。太宗也被「諸蕃君長」尊稱爲「天可汗（Tangri-Qaran）」。

《通典》〈卷 200〉載：

> 群臣及四夷咸稱萬歲。是後以璽書賜西域、北荒之君長，皆稱皇帝天可汗。諸蕃渠帥死亡者，必詔冊立其後嗣焉。

此外，突厥人在宗教融合上，亦扮演重要角色。由於位居歐亞交通孔道，從南北朝至隋唐時代，突厥幾乎成爲各種宗教流傳的必經之地，因此突厥帝國對各種宗教均採取自由、平等甚至協助的態度。結果突厥人相信自由，雖在時間上或許有先後之不同，然無論薩滿巫（Shaman Wu）、祆教（Magdeiism）、摩尼教（Manicheism）、景教（Nestorian Christianity）、佛教（Buddhism）、回教（Islamism）等都有人信奉。特別是西突厥，對火祆、景、摩尼、佛四大宗教的發展有相當的貢獻。李唐既然聲威遠播東土耳其斯坦，且接受「天可汗」封號，自然亦樂於用更開放的態度來對待各種文化與宗教。經中亞、天山南北路、河西走廊進入關中的主要宗教，乃隨著突厥人的內附而昌盛於長安。

統治最高當局既然深受突厥、回紇等影響，在民族上主張融合、文化上倡導交流，遂形成一種客觀環境，支持融合思想的產生。

(三) 孔穎達的三教歸儒

孔穎達主編的《五經正義》，其思想大致仍未脫離其所處的時代，

即儒、釋、道的混合。但是，它明確地說明三教的地位，書中以儒書爲主，兼取佛、道之說，多方面吸取王通「三教可一」的思想，這對中唐出現「三教歸儒」思想，無疑產生了促發的作用。

《周禮正義》最能體現孔穎達的儒道結合思想，他以王弼和韓康伯的注爲藍本，匯成此書，提出了諸多哲學意義上的概念，並做新的抽象詮釋，釐清相互關係，頗有重緒玄學，了斷爭論的味道。（辛旗，1993：371-373）

與傅奕的反佛思想相比，孔穎達等人編纂的《五經正義》顯然氣度更加恢弘，而且能落實在日常行政，並與百姓生活、士人求進緊密結合，自然地成爲唐代的主流思想。後來又由韓愈所繼承，爲中華文化兼融四方的具體實踐，做了有力的見證。

參、一千年來的世界與華夏思維的主體

一、基督化的歐洲與部分回教化的亞洲

相對於中華世界的多元信仰，歐洲則進入「政教合璧」時期，主要殖民的對象在歐陸內部，但同時派遣商人作爲使節東來中國，例如Marco Polo。之後過了六百年，清教徒爲主體的大英帝國則不然，他們在英國與美、加的「政教合璧」，轉爲展開對外再殖民的新階段。

至於從西亞到北非、中亞，到東亞、東南亞以及東北亞，則伊斯蘭教的勢力也蓬勃發展，特別是中亞各國，幾乎清一色回教化。這股力量源自土耳其，也就是唐代所謂的「突厥」，其勢力自中東以迄菲律賓、中國西北、西南。因此，整個中亞成爲伊斯蘭教的新重鎮。

二、儒釋道東亞之內的華夏世界：朱熹集三教之大成

反觀中華帝國內部，則游牧民族的統治與混居、伊斯蘭教的散佈

以及基督教的闌入，在這漫長的一千年之中，都在同步進行著。此時的華夏世界，已有五教同在的事實，但領導士人仍然停留在三教傳統之內，並未調整，朱熹的思想是最好的見證，朱熹將三教加以整合，而爲新儒家。

世稱宋代理學分濂、洛、關、閩四派。集理學之大成者，實則朱熹。他再強化儒學，並講求帝王之道，其要有四：

1. 致知、格物、與正心、誠意。
2. 修身、齊家、治國、平天下。
3. 判正邪、用賢人。
4. 人主一正，天下無不正。

朱熹對於皇帝專制的政治體制是完全肯定的。他將對於君、父或是夫權的順從，都納入爲基本的理學道德內涵中。聲稱「宇宙之間，一理而已。天德之而爲天，地得之而爲地，而凡生於天地之間者，又各得之以爲性。張之爲三綱，紀之爲五常，蓋皆此理之流行，無所適而不在。」換言之，能否忠誠地履踐對君、父或夫的義務，已經在理學的面貌下，轉化爲評斷個人人格優劣的重要標準。華夏的專制理論，因此而爲了然。

在專制體系之中，以君王爲社會與政治所有事物爲核心，人治的政治文化，到此達於巔峰：私德的完善，是公共事務得以完善的基礎。這些特色集合在一起，形成結構雖然複雜，但體系完整清楚的一套帝王之學，蔚爲中華大帝國專制文化的典範，直到清朝末年，仍受中國人所崇奉，而爲中華文化的大傳統。

只不過由於朱熹所做的，只是整理與系統三教的工作，因此，從兼三教的局面，進入合三教的階段。基督、穆罕默德二教仍被忽略。

肆、八百年來關外與海濱四教多元社會的形成

八百年前，整個中華帝國其實已經有了五教，元、明、清中國的合三教局面已經形成。基督教與伊斯蘭教仍未獲得平等的禮遇，再加上 三百年來中華帝國弱化、「漢民族」的外移、西人有組織地東來，五教並存的事實雖然已出現於社會，但是執政者仍然未予巧妙協調，使之彼此相「和」。以下逐代敘述：

一、元

被忽略的基督教與伊斯蘭教，在元以後，已見後者進入中國的西北與東南，甚至再轉往東南亞各地。[5]

(一) 基督教傳入中華帝國《馬可波羅遊記》

基督教的東來，在元、明、清都有紀錄。只可惜這些使臣、商人與教士多駐留宮廷之中，與帝王以及其家族相奧援，沒有進入民間。

(二) 儒、釋、道、回四教的出現於中古的關外與海濱

由於中國的文化傳統是儒家思想。而儒家思想的精隨，則在於六經（《李溫陵集》〈三教品〉）。元、明、清時期，與五教整合仍極困難。

二、明

明代是「漢民族」的外移、西人東來與五教出現極重要的階段。但是，「和」的工作尚未啓動。

---

[5] 作者近日將另行爲文，詳言其進入東南亞的情況。

(一) 大航海時代與全球化新階段

在大航海時代，葡萄牙、西班牙、荷蘭、法國、英國、德國、美國等教士紛紛東來，伊斯蘭宗教則混雜其間繼續流行。此時的全球化，已經不只靠馬匹，而進入以船隻爲主的新時代。

相應於西人的商隊與教團，還有新科技的東來，華人亦以商、農兩職業的成員滙入交流，其主要牽動者，爲鄭和的「下西洋」。

(二) 李贄的三教混合

李贄懷疑六經，乃是大膽的反傳統，但未超越前人格局，仍主三教混合：李贄崇信陽明，是儒者；他出家爲和尙，重釋氏；尙自由，過閒雲野鶴的出世生活，又是道家。故其思想內容是儒釋道三教的混合。李贄曰：「三教聖人，頂天立地，其敬孔子、敬老子、敬釋迦佛，有若一人。然其御製文集，凡論三教聖人，往往以此兩言斷之，以見其不異也。」李贄在理論上整合三教，爲華夏世界的從「兼三教」到實質的「合三教」，奠下穩固的基礎。

(三) 明廷與羅馬天主教

在私密的世界裡，明朝朱氏皇族，則從早期的與穆斯林世界的交往，逐漸轉移，終而接受羅馬的天主教。在明朝末年滿清入關之際，明朝王室甚至曾經遣使向教皇求援，但是沒有成功。

三、清初的說法與作法

清廷的內縮與謹守，使基督教被排除、伊斯蘭教被離間，仍未將心胸擴大。簡述如下：

(一) 康熙隔離西教

清初雖是一個新局面，但康熙大帝仍以吸收三教繼承明朝文明爲志，故而曾對穆斯林世界用兵，對基督教世界也疏於認知。其子雍正雖在「皇子」身分上，曾與二教人士接觸，但仍以如何平息漢族反抗爲重點，因此其心亦在三教。

(二) 雍正謹守三教

《大義覺迷錄》是呂留良、曾敬一案的檔案或總結，充分而全面地表達了雍正的基本政論，雍正頒予錢名世、謝濟世、陸生柟等的諭旨，在觀點上亦與此書一致。書中除批駁華夷區分之論以外，還涉及雍正有關品德和土地、科舉、錢幣、衣冠諸問題的看法，但中心思想還是維護和灌輸君臣之義。儒佛道三學有許多共同的東西，雍正抓住它們，參以己意，給予說明。

雍正認爲三教有共同的目標，即教育百姓如何做人：「三教之覺民於海內也，理同出於一原，道並行而不悖。」比如勸人爲善棄惡，儒家用五常百行之說「誘掖獎勸」，佛家的五戒十善也是「導人於善」。他說：「勸善者，治天下之要道也。」儒、佛都勸善，共同起著「致君澤民」的作用，他還以天命論的觀念解釋儒、佛的共性。儒家天人感應說警戒人們省修過愆，雍正認爲求佛也是如此，他說：「天人感應之理無他，曰誠敬而已。」當人誠心拜佛，那怕是微賤的，愚夫愚婦，他的精神，會引起神明的憐憫而給予拯救和惠澤。他的結論是，儒佛有共同的思想，同一的育民作用。

馮爾康（1999：515）認爲釋老矛盾重重，而雍正則以帝王之力，大作調和。雍正認爲「性命無二途，仙佛無二道」，強把佛、道捏合在一起。他既收佛門弟子，卻又接受了妙應真人婁近垣；他編選佛家的語錄，又把道家紫陽真人張伯端的著述選了進去；他給沙門賜封號，

也贈張伯端爲「大慈圓通禪仙紫陽真人」，他還認爲張伯端的《悟真篇》，儘管是道家的著作，即在佛學中也是最上乘的 。

總之，雍正身爲天子，是俗民的最高統治者；又以佛教宗旨的權威解釋人自居，大量干預佛教事務，有類於精神教主。他身兼俗王與法王的地位，使他的統治成爲政權與神權的高度結合物。當然，前此的君主也擁有神權，也有利用佛教、道教的，但雍正利用得更自覺、更廣泛，且不受宗教的支配，因而有其顯著特點。他這樣使人神高度結合起來，強化了清朝政府對人民的統治。（馮爾康，1999：517）

但時不我宜，三教以外的世界，特別是基督教，其科技發展的相關成就，此時已經超越儒家、佛家、以及道教綜合而成的社會。伊斯蘭教世界也望塵莫及，可雍正無由接悉。

(三) 乾隆離間伊斯蘭教社會

乾隆亦然，仍在三教之內，並因缺乏對伊斯蘭教內部改革派的正確認識，而對穆斯林世界屢次興兵，又介入分化其勢力，重創西北新興的伊斯蘭教。對於基督教，仍於科技知識興趣缺缺，只知利用教士，提供天文、技藝的成果。此時的中國，表面上開放，其實內心世界以及資訊之流通均相當閉鎖。

乾隆之後此種心靈的封閉，依然故我。到道光帝時才見惡果，但要整頓並不容易。在清末西力東侵的時節裡，中華帝國被迫進入一個國人對帝國體制沒有信心的階段。

四、反教與太平天國神權革命

以魏源、曾國藩、洪秀全、康有爲、何啓、胡禮垣、嚴復、到孫中山等思想家與行動家所構築的中國近代政治思想，包含華人對自己的評價降到有史以來最低的背景。但在重新找尋自己而族國主義情緒濃烈的當年，並未對國內與周遭宗教活動之激烈變化，給予足夠的觀

察與論述。

(一) 太平天國神權革命及傳統的反教

太平天國號稱基督神權革命，但若細觀，發現其對清教徒基督文明的了解甚淺，故仍以帝王之心，大作調和耶教與中華文化之夢。在設計與推動上留於粗糙膚淺，因此不但無法穩住已經攻掠的江山，反而且激起以合三教爲主體高唱爲護禮教之傳統士大夫的反對，更增中國人對基督教的反感。

(二) 中體西用

「中體西用」一詞則出現頗晚，最早出於馮桂芬〈校邠廬抗議〉，最具有代表性的著作，則爲 1898 年張之洞的〈勸學篇〉。這是中國傳統士大夫所提兼容中西，在儒、釋、道之外，加上西方科技以及清教徒議會型政治文化的一個契機。獲得中國統治菁英公開的肯定以後，西洋文化乃順理成章，以「文明（civilized）」加上「開化（developed）」的面貌，堂而皇之地進入清末十年的中國。

伍、基督教共和革命入中國一百年

清末政治制度的變革，主要是基於統治階級與列強交涉而被動設置，依時間先後，先有清咸豐、清同治到清光緒年間，以模仿西法爲主要途徑的自強運動：自強運動中，政治制度的變革主要有設置了總理各國事務衙門、南北洋大臣、同文館和廣方言館等；另一時期是清德宗於光緒 24 年（1898 年，歲次戊戌）推動之「百日維新」，時間即使過短且多未實施，但對清廷君憲運動中各項政治制度的改變則有相當影響；立憲是近代西方國家所創行的新體制，比較以民爲主，但在社會各階層的認同上則有相當大的落差，惟當年多未注意，有識之

士因而極力主張加以模仿，以革新中國傳統的專制政治。

康有爲在百日維新期間，就有訂憲法、開國會、居民合治等提議。政變發生後，梁啓超逃往日本，對於鼓吹西方民權政治更是不遺餘力，從《清議報》到《新民叢報》，影響殊大。於是國內開始有人組成社團，專門從事鼓吹君主立憲的工作，但是，似乎不曾有人看到更深的、屬於宗教，特別是耶穌基督的裏層。

八國聯軍攻進北京（1900 年）後，「開明」士大夫對於清廷的「昏庸腐敗」已是心灰意冷，所以逐漸傾向立憲。日俄戰爭（1905 年）發生後，島國日本竟然戰勝面積、人口皆數倍於其的俄國，輿論將之歸因於立憲。因之，要求清廷實施立憲的聲浪愈來愈大。慈禧太后遂於光緒 32 年，宣布預備立憲，中央設資政院，各省設諮議局，各州縣置議事會。

光緒 34 年，頒布憲法大綱，定期 9 年將籌備工作完成，即實行立憲。宣統 3 年（1911 年），清廷成立「責任內閣」，以奕劻爲總理大臣，內閣十三人中有八個是滿人，且有五個是皇族，漢人僅有四人，因此被譏爲「皇族內閣」，至此，熱心立憲人士深感絕望。的確，中國當年的學術界與政界，憬然依從西風，主張立憲者眾，亦忽視隱藏其深層的信仰以及議會操作的模式。而孫中山就是以基督教精神，透過夏威夷共和國模式所發展出來的中國共和革命。

一、辛亥革命推動者的基督教動機

孫中山發動的共和革命，事實上直接複製基督教徒於 19 世紀下半葉，在夏威夷所成功發動的共和革命。1898 年成功地將該國併入，成爲美利堅合眾國中的一個「國（邦或州）」之後，更進一步鼓舞了孫第二次以後，以及同盟會中部總會第十一次起事，總共十次的武裝革命。

(一) 在夏威夷的感動

孫中山對基督教的深入認知，始自他在夏威夷當小留學生的時節：

> ……其時他（指孫中山）正在檀香山的埃奧蘭尼中學讀書，……校長是英人韋禮士主教。……那學校是英國的基督教會所辦的。校長人格高尚，循循善誘，孫先生遂飽受宗教與道德之薰陶，卒下決心，要受洗禮爲基督徒。

但是，校長韋禮士主教做事有板有眼，認爲青少年想入教，必須家長許可，曰：

> 校長不即許，謂必須得父兄之同意，方能行之。先生乃致函其兄眉公，略謂現已尋得眞道，決心受洗禮爲基督徒云。

(二) 爲信基督，與父兄衝突

「眉公接乃弟請求許其受洗進教之信，即回書大罵，更將其原函付回廣東省香山縣翠亨鄉老父達成公處。達成公……即去信召先生回國。」中山迫於嚴命，於是不得不輟學離校，含淚東歸。

(三) 被送回國與破壞民間信仰的神祇

16 歲的孫中山抵家之日，老父痛責其欲入洋教之非。孫中山即爲詳細解釋真道性質。老父「怒火愈盛，施以夏楚」。但是，觀念已經改變的這個年輕人，已與社會傳統的觀念有所衝突。破壞中國民間神祇的行止，就自然而然發生了：「過此未幾，先生積憤於心」，……「一日偷到北帝廟，至將神像之手折斷。鄉人偵知其所爲，告諸其

父，……其父又痛責之。」遭遇這樣尷尬的局面，孫中山的父親別無選擇，只好再送他出外唸書。於是，有教堂與傳教士的香港以及廣州，自然成爲首選。

(四) 在香港與廣州師事基督教士與長老

1883 年冬，17 歲的孫中山初抵香港，即師事倫敦會（London Missionary Society）教友區鳳墀，以補習國文。並由區氏介紹，與公理會新至港之喜嘉理（Rev. C. R. Hager, 1840-1917）牧師相識。進入拔萃書院（Diocesan School），因倫敦會教友區鳳墀介紹，得與喜嘉理牧師見面，相與討論人生問題，言下大受感動。喜牧師知青少年孫中山雖已服膺基督，然實未受洗禮，乃勸其早日受洗。不數日，孫果偕其友陸皓東，至必列者士街佈道所，接受洗禮，名「日新」。而 Yat-sen 其實是直接從「日新」的廣東話發音而來，後來轉成國語的「逸仙」兩字。

由此可見達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）的《天演論》在當年香港風行的程度。20 歲的孫中山於廣州認識了醫學博士戈爾（Dr. John Kerr），孫曾言：「當 1866 年時，于學醫於廣州之英美傳教會，主政者爲戈爾。」這個教會的背景，殊與孫後來 10 次武裝革命的戰略，[6] 以及地點之決定密切相關。

1887 年 2 月 17 日雅麗氏紀念醫院（Alice Memorial Hospital）成立，附屬學校 College of Medicine for Chinese, Hong Kong，中文稱「香港西醫書院」時任掌院者爲 Dr. F. Stewart，任教務長者爲孟生醫生。後孟生醫生於 1889 年去職，由康德黎博士（Dr. James Cantlie）繼任教務長。

---

[6] 第 1～10 次的革命由孫中山所推動。第 11 次則非孫系，而是以光復會爲主，華興會爲輔的另一次級系統所共同推動。

康德黎學識淵博，態度懇摯，善誘循循，教誨不倦，「不特以醫術精義，指導學生，且以最新科學，引導研究」。康德黎強調：「此書院即哈維（William Harvey, 1578-1657）、健那（Edward Jenner, 1749-1824）、罕忒（John Hunter, 1728-1793）、達爾文、與李斯忒（Joseph Baron Lester, 1872-1912）等之良所，蓋此書院奉此等發明導師爲模楷，各同學取法於此，必能於醫術及科學，有所發明。」。

二、興中會的「夏威夷式」基督教本質

(一) 興中會創立

1894 年孫中山（28 歲）第三次抵夏威夷，爲期不足半年。在這麼短的時間之中，他做了一生中最重要的四個決定：創立革命組織的基礎、決定革命的方針、籌集革命經費、以及號召志士返國效命。

1. 會所：華人傳教士與教友所成立

宋居仁賣了餐廳，建立會所於華人救火隊之二樓。在 Honolulu 成立興中會。

2. 成立大會與入會儀式

11 月 24 日興中會開成立大會於第一華人教會。

3. 入會儀式

李昌主持，朗誦誓詞，也就是「革命的方針」。

(1) 每人親填誓詞

(2) 各以左手放在揭開的《聖經》上面，舉右手，隨聲朗讀。

(二) 興中會會員參與夏威夷共和革命

1885 年孫中山第四次抵夏威夷，寄居「中和堂」（教會），與宋居仁的餐廳隔鄰，宋爲孫的言論所傾倒。（宋潭秀紅、林爲棟，1989：10）

當時夏威夷的共和革命，正由英美基督教士、美國移民、美國派駐在該國的使節與海軍、以及當地若干知識份子所推動。爲了反制，該國宮廷與土著於 1887 年推出以君主立憲爲基礎的《夏威夷憲法》，但 Robert William Wilcox 反對 1887 的這部《憲法》，他領導推動政變（insurrection），於 1889 年企圖推翻 Queen Liliuokalani，但被弭平。

後來的興中會會員多人，當時即參與此政變。宋居仁在夏威夷曾參與，並被罰款 250 元；興中會的重要創始人何寬也曾參與，因被判謀叛而遭罰款。（宋潭秀紅、林爲棟，1989：66）

到了 1893 年 1 月 17 日，夏威夷共和革命再起，反對 Queen Liliuokalani 君主立憲並主張與美國合併的人士，由 Lorrin Thurston 領導，奧援 Captain G. C. Wiltse of the USS Boston（美國波士頓號軍艦艦長）並與 John B. Stevens（美國駐夏威夷公使）合議成立臨時政府。美國海軍封鎖港口，並派軍隊上岸，宣稱保護人民生命財產，其實是實行佔領，John B. Stevens 宣佈承認臨時政府爲夏威夷的合法政府，結果 Queen Liliuokalani 被罷黜。

1894 年 7 月 4 日安全委員會在 Sanford B. Dole 領導下，佔領王朝政府的所有機關，並宣佈廢除王朝政體，（宋潭秀紅、林爲棟，1989：25）接著選舉 Sanford B. Dole 就任夏威夷共和國的「臨時總統」（provisional president）。

緊接著，在 1898 年 10 月 21 日，夏威夷共和國又進一步被併爲美國的一州。

三、國內外已成型的革命共識

臺灣與菲律賓，幾乎也在同一時節產生兩個共和國。國外如此，國內有關共和革命的論說也甚囂塵上，甚至及於宮廷之內。

(一) 君憲派與清廷考察憲政五大臣均肯定立憲之必要

以基督教會內部結構作爲政府分權架構的事實，在清末並不爲中國人所知。但是，不論推動變法的康梁，或反對變法仍主改革的實力派大臣，都沒人反對立憲，特別是君主立憲。

(二) 國內的全盤西化式「現代化」思潮

祇惟時代脈動有利於基督教，「全盤西化」在清末民初大行其道；「西化」即「現代化」的大旨，肯定西學絕對的優越性，認爲西學無不善、無不美、無不有用、無不高明，因此主張充分效法，全盤接受。

首先，譚嗣同主張「變衣冠，變中國之人倫制度，變中國人之學術」；然至 1898 年，湖南維新人士多主張「全變、速變」，其代表爲樊錐和易鼐，他們以爲中國固有制度、禮俗、法律、科舉、學校應完全革除摒棄，進而改正朔、易服色，一切仿行西洋。樊錐謂：「一革從前，搜索無剩，唯泰西者是效。」易鼐：「一切制度，悉從泰西。」（《湘報類纂》‧甲集上卷），此種論調，實開 1930 年代「全盤西化」之先河，亦可見 19 世紀中國受西洋文化衝擊之深與反應之劇烈。（王爾敏，1995：94）

但是，上述論證仍以「非基督」的形式出現。孫中山建立中華民國以來，英、法、德、日、俄以及美國諸列強聯手，亟欲瓜分中國的 20 世紀現代史歷程中，有胡適、陳獨秀、李大釗、毛澤東、殷海光等強調積極西化者，以及梁漱溟、牟宗三、蔣中正、錢穆、乃至余英時、金耀基等力主兼融的現代思想家與行動家，在他們的觀念之中，

中華民族作爲一個已經先天上肯定的基點，已把新儒家思想帶上另一個高峰。但其論述內涵之變化，又深受國族主義所圈套，也無法針對身邊周遭宗教結構變化之激烈給予深刻的觀察與論述。他們基本上仍受傳統儒家「敬鬼神」而「遠之」所影響，未深入宗教的層面，以釐清其脈動之根本。

(三) 1911 年 10 月 10 日的辛亥革命

在二個月時間內，湖北、湖南、陝西、江西、山西、雲南等十幾個省先後獨立，清政府迅速解體。1912 年 1 月 1 日，孫中山在南京就任臨時大總統，正式宣告中華民國臨時政府成立；1 月 28 日成立臨時參議院作爲立法機關；2 月 12 日，清朝皇帝宣告自行「遜位」，結束了清朝二百六十多年的統治，同時也結束了統治中國二千一百多年的君主專制政權。

篤信基督的孫中山讓位于袁世凱，華夏世界的政權又重新回到「兼三教」的傳統勢力當中，但隱藏基督教形式的「民主共和國」的架構性觀念，已在其後 百年中深植人心，華夏世界之中的各種成員，在西化（Westernization）即現代化（modernization）迷思（myth）中，不知不覺已被帶入「兼四教」的新境界。

(四) 民國成立之後，革命不斷

詳言之，在民國成立之後的百年當中，中國內部的革命不斷。俟辛亥革命成功，民國甫建，孫中山共和革命的大浪，乃形成種類不同的波浪，續以「非宗教」的形式繼續蔓延。其枝葉假藉文學革命伸展，先進入學界與輿論界，文人、雅士、教師而及於青年學生。

五四以後，有六十年時間，再進一步從更加「非基督」的國民革命、共產黨（人民）革命，一直到文化大革命，以不同的三大面貌來施展。此時，內憂外患接二連三而來，而佐以無以計數的大小示威運

動，軍事操作變成主力，於是乎社會的改造，與軍事的競爭竟然同步存在。

但是，由於 一百六十年以來，一連串的革命明顯偏向基督教：(1) 興中會二、三十位華人基督徒會員參與夏威夷共和革命；(2) 推動辛亥革命的孫中山直接複製基督教的共和革命；(3) 20世紀的「現代化」基本上就是全盤西化，使得辛亥革命的果實，至今還以合儒、釋、道三教爲表面，基督教作裏層。結果在中國的社會裡表裡不合一，產生不了和諧，甚至發生結構性錯亂，自然會導致動盪不斷。

結論：展望新中華文化
－以「和五教」行在地化

一百年中，華夏世界歷經劇烈變亂與更革。其核心區域的兩岸，更長期分裂與分治。自 1895 年至今（2011 年），107 年之中，兩岸僅於 1945～1949 年前後四年二月又七天同屬一個中央政府。

本文以信仰爲焦點，中華世界二千多年的沿革爲背景，觀察最近一百年，也就是辛亥共和革命以後的的變遷。輾轉到了今天，因爲兩岸分別日趨穩定，而有可能進一步達成革命原來的目標。

簡言之，由基督教演化而來的西方議會、民主與共和制度，受到海外僑界部分先進的支持與推廣。而辛亥革命所開的百年之花，已然相當幅度深刻地改造了中華世界中的中國本土，而華夏大地政治現況所呈現的新樣態，由以下六大面向展開：

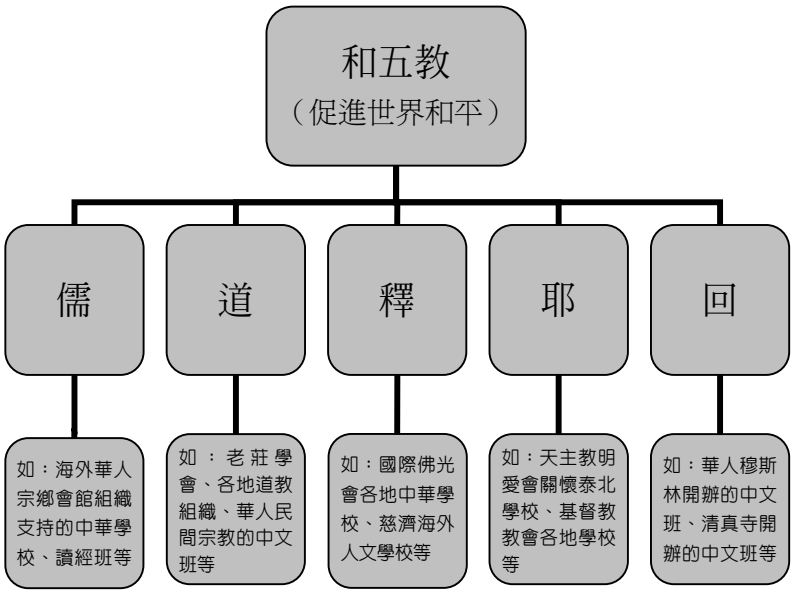
1. 人口：兩岸四地人口內外遷徙數量、頻率與幅度擴大；
2. 意識形態：兩岸四地意識形態多元化；
3. 多元宗教：兩岸四地各類宗教的再興與混雜；
4. 平等取代「五倫」：強調以平等取代「五倫」規範的平民文化發生於兩岸四地，但是帶來較高的不穩定性；

5. 臺灣以基督教規主導：基督教規主導家規與法令，則獨在臺灣彰顯其優越性。
6. 華夏世界整合性新族群的出現：「中華民族」已經因爲辛亥之後的演變而出現在華夏世界，帶來全盤大整合的契機。

易言之，五大宗教均已深入兩岸的社會之中，真正的革命，必須回到以五大宗教或信仰之人民的和諧共處的主脈當中，並以各種信仰的完全被尊重爲最高目標，且可能要先透過海外的僑社加以試驗，實驗如果成功，將來再回到本土來積極實行。

在「新中華文化」的建構中，必需既包含儒、釋、道舊傳統以及基督共和新傳統，也包含伊斯蘭教。使五種信仰或宗教，成爲新中華文化的主體結構（圖 1）。

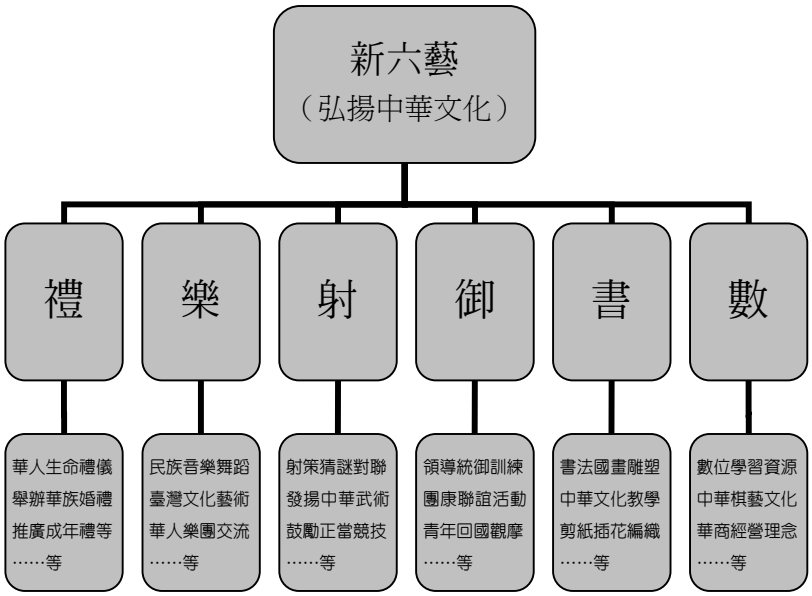
圖 1 「和五教」理念示意圖



資料來源：朱浤源、夏誠華、邱炫煜繪製。

文化活動要以華語文爲基礎，所推行的活動，則爲傳統「六藝」的再翻新，吾人姑且以「新六藝」稱之。「新六藝」將傳統的「六藝」加以「現代化」，例如：「禮」包含倫理道德的新建構；「樂」包含國樂、民族舞蹈、相聲、各式各樣的雜耍、中國菜、臺灣小吃；「射」包含國術，如太極拳、少林武術等等武功，與傳統射策、猜謎等；「御」包含易經等中國管理哲學、華商經營理念；「書」包含國畫、書法、刺繡、中國結等；「數」包含資訊的數位化，與棋藝、易經、命理、曆法以及陰陽五行等風水學與傳統自然科學。東方世界的智慧與秩序，將盛行於 21 世紀，使中華文化水到渠成，藉無數相關活動，形成產業型的文化組合，再聯結各地國父紀念館發展觀光，並加上數位網路的建構，加強宣導，希望使我國與海外華人、當地國之互動與往來更爲密切。茲簡述其要點與具體架構如下（圖 2）：

圖 2　「新六藝」理念示意圖



資料來源：朱浤源、夏誠華、邱炫煜繪製。

明末以來社會與政治問題重重，除科舉考試制度設計不當，嚴重忽視人文社會科學以外的所有學術之外，未能公平處理境內人民的信仰自由也是關鍵。武裝與流血式「革命」並不能從根變化人民的氣質，21 世紀的中華世界仍將產生革命性的大變革：使人民了解共和的直義以及熟習議會民主的運作方式，和平地透過教育，超越西式現代化，重新整合中國傳統，將成爲建構全球華人新社會最佳管道。

展望發展趨勢，由外而內似乎更爲可行，因此，僑教首先成爲極重要的切入點，亦即海外教育政策之前瞻性、創新性，端賴海外政策之具體化。此一具體架構，除了重新評估並賡續推廣當前由僑委會主辦，文建會與教育部配合的現行各項僑教措施，並應特別再強化「新六藝」。辛亥革命至今，「民主共和」的果實以合儒、釋、道三教爲表面，基督教作裏層，結果動盪不斷，其實，再加伊斯蘭總共五教，一千多年以來早已存在。展望未來的中國，只有以「和五教」架構，具體實行在地化之運作，才有可能在兩岸營造雋永的和平，將革命百年之後的中國，帶向進步與繁榮。

總之，「和五教」、「新六藝」應該作爲執政與思想菁英全球戰略新趨勢的建議。作者並提出具體步驟：將這兩項一裡層、一表相，透過兩岸華語文的網路、紙本與電視，推動函授、遠距教學、現場傳授諸法，務求其與實際生活，甚至自己的事業和未來的發展方向相結合。

參考文獻

王爾敏（1995）。《中國近代思想史論》，初版。台北：商務。

朱浤源（1993）。〈從離異到獨立：清末周邊民族族國主義的醞釀〉，台北「中華民國民族主義學會第二屆學術研討會」論文，民國 82 年。

朱浤源（1995）。〈從離異到獨立：清末周邊民族族國主義的醞釀〉，洪泉湖（主編），《族群問題與族群關係》。台北：幼獅書店。

朱浤源、孫廣德（1997），《中國政治思想史》。台北：空中大學。

朱浤源（2000）。〈中華民國建立的制度性意義：孫中山與秦始皇的比較〉，台北：國父紀念館，《第三屆孫中山與現代中國學術研討會論文集》。

朱浤源（2002）。〈孫中山對中國社會的衝擊：結構觀點〉，《國父紀念館館刊》。10：11。

朱浤源（2002a）。〈導論〉，《東漢政治思想論集》。台北：五南。

朱浤源（2002b）。《中國政治制度史》。台北：空中大學。

朱浤源（2003）。〈我國民主的現代性格：從大陸帝制到海洋共和〉，《立法院院聞》(31) 5：25。

朱浤源（2010）。〈「基督教、孫中山、夏威夷」三位一體與興中會革命〉,「孫中山,南洋與辛亥革命研討會」論文,新加坡: Institute of Southeast Asian Studies，10 月 26 日。

宋潭秀紅、林爲棟編著（1989）。《興中會五傑》。台北：僑聯出版社。

辛　旗（1993）。《中國歷代思想史㈢：魏晉南北朝隋唐卷》。台北：文津。

高尙志、馮君實（1984），《魏晉南北朝史》。瀋陽：遼寧人民。

黃仁宇（1993）。《中國大歷史》。台北：聯經。

馮爾康（1999）。《雍正傳》。上海：三聯。

康　樂（1996）。〈輪轉王觀念與中國的佛教政治〉，《中研院史語所集刊》，第 67 本第一分。臺北：中研院史語所。

劉澤華（1992）。《中國古代政治思想史》。上海：南開大學。

From the Syncretism of Three Religions to a Republic of Five Faiths

-- Religious faith in the Chinese world and the Charecteristics and shortcomings of the Xinhai Revolution*

Chu, Hong-yuan**

Abstract

Most scholarly research on the origins of the Xinhai Revolution focus on political, economic and social factors. However, historical research suggests the driving force behind Dr. Sun Yat-sen's revolutionary thought and actions was his Christian faith. Over the last century, the religious roots of China's republican revolution have been obscured by the idea of "modernity". This paper examines the religious dimensions of the Xinhai Revolution in the context of religion's influence on China over the past 2000 years. The paper suggests a strong link between political strife and instability, past and present, and the failure of China's leaders and intellectual elites to achieve a harmony through the combination of China's major religions or faiths.

This paper is divided into three sections. The first section discusses the syncretism of Confucianism, Daoism, and Buddhism which began

* The author is grateful for the insightful comments and criticisms provided by two reviewers.

** Research Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.

during the Han Dynasty and was completed during the Tang. The second section focuses on the late imperial period and emphasizes the success of sycretism of three religions and the failure of China's imperial equal treatment to Christianity and Islam. The third section shows that despite the goal of the republican revolutionaries in which, Christians were leading, and the modern China's complete Westernization has perpetuated its roots on Christianity, though almost neglected by academic world. Some good and some bad occurred and are still existing on the Republican basis of the 1911 Revolution.

The author concludes that resolution of the political and social problems that have plagued China since the late Ming Dynasty can only be achieved in the future through giving up the sycretism of three religions and enter into a new stage of harmonization of China's five major religious traditions, giving equal positions to both Christianity and Islam.

Keywords: Xinhai Revolution, Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity, Islam, Sycretism of Three Religions, Harmonization of Five Faiths