

鄭觀應對基督教的認識及影響

張運華*

鄭觀應對基督教的認識和態度主要體現在《易言》、《盛世危言》兩部著作中。其具體表現為：1) 介紹基督教在西方的產生和發展歷史；2) 分析近代以來民教衝突的原因和解決辦法；3) 提出謀求“民教相安”的具體措施；4) 以儒教“包容”、同化基督教。這種認識體現了洋務思想家的時代特色，為國人正確認識基督教提供了新的視野。但由於鄭觀應評判基督教的主要價值體系是中國傳統儒學，因而對基督教的認識也有一定的局限性。

在中國和西方不同歷史淵源的文化體系相互碰撞與交匯的歷史階段，基督教（尤其是新教）作為一種與中國近代歷史有着密切聯繫的外來文化，不僅在政治上引起了人們的關注，在文化上也促使人們去認識和瞭解。尤其是作為中國近代化先驅的洋務運動的思想家們，他們不同程度地接受了西學，開始從傳統儒生轉向新式智識分子，因而與他們的先驅相比，他們憑藉對西學的理解，對基督教也產生了一些新認識、新觀點。鄭觀應作為洋務思想家，其對基督教的理解也體現了這一時代特色。

鄭觀應作為近代中國著名的企業家和思想家，不僅參與了大量的洋務活動，創辦了不少洋務企業，成為成功的買辦商人和政府洋務企業中的商人和官方代表，在中國近代早期商業史、企業史中佔有重要地位。他還發表了大量言論，撰寫了大量著作，其中最具影響者如《救時揭要》、《易言》、《盛世危言》，在中國近代思想史上具有不可或缺的地位。鄭觀應對基督教的認識和態度主要體現在《易言》、《盛世危言》兩部著作中。

《易言》是在中日〈臺事專條〉簽訂後，籌議海防資訊大量流播，以及關注中國內政外交的上海紳商界人士及寓滬西方人士的輿論等等，使上海社會

瀰漫着一派對中國內政外交改革前景的樂觀氣氛情況下，鄭觀應受當時輿論環境的刺激和影響所寫作的一部旨在“合於時宜”的著作。該書寫於1870年代中期，1880年由香港中華印務總局初刊，全書為三十六篇，1881年又出版了祇有二十篇文章的新版本。⁽¹⁾在這兩個版本中，都收有〈論傳教〉一文。

《盛世危言》是鄭觀應最具影響力的著作，寫作於1890年代初。由於該書影響很大，流傳很廣，因此版本很多，但據對《盛世危言》版本進行過專門研究的夏東元先生稱“經過鄭觀應手定的正規版本”祇有三種，即1894年的五卷本、1895年十四卷本、1900年的八卷本。⁽²⁾這各種不同的版本中都收有〈傳教〉一文。

《易言》不同版本的〈論傳教〉和《盛世危言》中不同版本的〈傳教〉雖然寫作時期不同，文字也不盡相同，但內容和觀點基本一致。從這些文字裡大致可以看出鄭觀應對基督教的認識和態度。這主要體現為如下引述的幾個方面。

一、介紹了基督教在西方的產生和發展歷史。他指出，西方基督教經過長期的歷史發展，形成了三大派別，即耶穌教、天主教、希臘教（東正教）。這三大教派經過傳教士的傳教活動，廣泛分佈於世

*張運華，先後就讀於湘潭大學、西北大學，獲學士、碩士、博士學位，主要從事中國傳統文化、宗教史研究，現為廣東五邑大學教授，於該校五邑文化與華僑研究所從事研究工作。

界各地，他並對各種教派的分佈區域進行了詳細介紹。在三十六篇《易言》本中，他指出：

查泰西本基督一教分而為三。其中見解各殊，規條亦異。或結教民之黨，或奪君王之權，互相誹謗，積不能容，時動干戈，務求爭勝。一曰耶穌教，英國、德國、丹國、荷蘭、瑞威頓、瑞威、瑞西等七國從之；一曰天主教，義大利、奧馬加、北非利亞、法蘭西、日斯巴尼亞、葡萄牙、比利時等七國從之；一曰希臘教，小亞細亞、歐羅巴之東、俄羅斯、希臘國等國從之。⁽³⁾

三大教派雖同源基督教，但各大教派之間，見解並不相同，教規也各有差異，它們為了各自的利益，依靠不同的力量，互相誹謗，互相爭勝，甚至互動干戈，“其中見解各殊，規條亦異。或結教民之黨，或奪君王之權，互相誹謗，積不能容，時動干戈，務求爭勝。”“其教或分或合，有衰有盛，而教士必欲周遊各地，勸導人民，使之尊奉其教，以遂其奢願耳。”⁽⁴⁾在後來寫作《盛世危言》時，鄭觀應對基督教的產生、派別和傳播區域進行了更加準確和詳細的介紹，如十四卷本《盛世危言》寫道：

泰西基督之教，流派分而為三：一曰天主教，傳自猶太，盛行於羅馬，義大利、奧斯馬加、北非利亞、法蘭西、日斯巴尼亞、葡萄牙、比利時等國從之。一曰耶穌教，日爾曼國之所分也，英吉利、德意志、美利堅、丹麥、荷蘭、瑞典及瑞威、瑞士等國從之。一曰希臘教，希臘為西人文字之祖，亦衍基督之說，別樹一幟，小亞細亞、歐羅巴之東、俄羅斯、希臘等國從之。⁽⁵⁾

他還進一步指出，基督教雖然名目有差別，有分有合，有榮有衰，但都同出一源，都是以《摩西十誡》本，“其教或分或合，有盛有衰，名目不同，源流則一，皆本於向傳之新舊約全書。《新約》載耶穌降

生為上帝子，以福罪之說勸人為善。”⁽⁶⁾基督教本來是在西方各國戰亂的情況下，給人們提供精神慰藉和行為指引，從中可見“立教者深具苦心”，“其初意未必遽非”⁽⁷⁾，但是基督教在西方歷史發展過程中，帶來了許多社會問題，甚至是無數嚴重的社會問題，最嚴重的就是打着宗教的旗號而發動的各種戰爭。鄭觀應說：

千百年來，黨同伐異，仇敵相尋，人民苦鋒鏑，原野厭膏血，別分門戶，遂釀干戈，以至變本加厲，實非教主始念所及。十字架之役，俄土之戰，其尤著者也。迨後道術修明，已異於古，故今耶穌教之在歐美兩洲者，英美兩主實稱教中監督，為一會之領袖，尊為國教，無可厚非。⁽⁸⁾

這樣，西方各國就紛紛採取措施，限制基督教的發展和教會的活動，“西人之有識者，慮其為變，思有以制裁之”。於是——

布魯士繩之以新法，廢其教堂，奧斯瑪加定教士不得干預國事，停其公費，而排斥之命嚴矣；荷蘭則更改書院章程，不受教士約束，不讀教書；德意志則致書教王，以監督為煽惑人心，違背國法。其國儒魯所（盧梭）及浮特勤耳，皆著書數萬言，痛詆教士。特以積習相沿，無術以善其後。⁽⁹⁾

鄭觀應對基督教文化常識的這種介紹，尤其是基督教在近代西方歷史命運的考察，為當時中國人認識基督教文化提供了重要的思想資源。同時這裡的介紹顯然要比《易言》中介紹基督教的文字詳細和準確了許多，這也表明在洋務運動的不斷發展過程中，鄭觀應的西學知識也在不斷增長。

二、分析近代以來民教衝突的原因和解決辦法。基督教信奉耶穌基督為救世主的各教派的總稱，包括天主教、東正教、新教以及一些較小的教派。它是公元一世紀時脫胎於猶太教的一門宗教，

信仰上帝創世並主宰世界、原罪、天堂地獄、基督救贖和三位一體等基本教義，以《舊約全書》和《新約全書》為聖經。公元1054年，東、西兩大教會分裂，於是形成了天主教和東正教兩大派系。在16世紀的宗教改革運動中，又產生了新教等眾多派別。基督教派中的聶斯脫利派在唐代貞觀年間由敘利亞人阿羅本傳入中國，時稱“景教”。景教經過二百餘年的傳播，“法流十道，國富元休，家殷景福，寺滿百城”，盛極一時，後因武宗滅佛，殃及景教，很快就在中原銷聲匿跡。13世紀中葉，基督教在華又一度興盛起來。除景教的餘脈外，還有羅馬教皇所派遣的使者、傳教士以及西征攜來的基督徒相繼來華，時值中國元朝統治，基督教被稱為“十字教”或“也里可溫教”，但百餘年後，隨着元朝的滅亡，此教亦在中原絕跡。從16世紀起，歐美商人、殖民者和傳教士相繼踏上中國國土，基督教第三次傳入中華帝國。這次以耶穌會士利瑪竇為代表的天主教傳教士採用文化傳教方法，一度使天主教呈現輝煌的局面。但好景不長，清初的“禮儀之爭”，引發一場軒然大波，致使清朝康熙皇帝盛怒之下，諭令將所有傳教士驅逐出境，“以後不必西洋人在華傳教”，使得天主教的地位再次一落千丈，天主教在華傳教的“日臻發達時期”也從此結束。1807年，基督新教傳教士馬禮遜受倫敦佈道會的派遣，抵達廣州，開基督新教播揚中國的先河，但終其一生，馬禮遜始終都未能實現進入中國內地傳教的願望。其後的繼承者如裨治文、郭實臘、衛三畏、伯駕等人，雖然無時不在祈禱福音在中華帝國獲得勝利，並為此積極努力，但成效並不顯著。

基督教從傳入中國，就一直在努力尋求與中國社會傳統和文化互相包容，但一直到鴉片戰爭開始，傳教士都未能為福音在古老中國的傳播打開局面。但鴉片戰爭後，隨着一系列不平等條約的簽訂，特別是《天津條約》簽訂以後，清政府開始實行“傳教寬容”政策，允許自由傳教。中英、中法《天津條約》分別在第7條和第13條規定了英、法兩國傳教士進入中國內地傳教的權利。中法條約還規定“向來所有或寫、或刻奉禁天主教各明文，無論何

處，概行寬免”⁽¹⁰⁾。中俄《天津條約》第8條同意“若俄國人由通商處所進內地傳教者，領事官與內地沿邊地方官按照定額，查驗執照，果係良民，即行畫押放行，以便稽查”⁽¹¹⁾。這些規定，大大刺激了傳教士傳播“上帝福音”的熱情。1858年7月30日，傳教士楊篤信寫信給倫敦差會，報告《天津條約》的簽訂可能對教會事業產生的影響：

就這樣，中國差不多是出乎意料之外地對傳教士、商人和學者開放了。這個國家事實上已受到我們控制。每個已經來到中國的傳教士及其國內差會，如果不去佔領這塊土地，不在十八個省的每一個中心取得永久的立足之地，那將是一種罪過。⁽¹²⁾

這樣，教會勢力在中國取得了較大的發展。到19世紀末，中國就已出現了“教堂幾遍天下，傳教洋人相望於道”⁽¹³⁾的景象。隨着外國教會勢力在中國的急遽膨脹，中國民眾與外國教會勢力的衝突和鬥爭也愈演愈烈，由此形成了為數眾多的“教案”。據統計，從鴉片戰爭結束到20世紀20年代的八十年間，總共發生了大小教案六百餘起。⁽¹⁴⁾

正是基於這樣的背景，鄭觀應明確指出，中國民眾反對基督教，並不是一個簡單的文化交融的問題，也不完全是中國文明缺乏容納異教的胸襟與氣度，而主要是由於西方國家的侵略與部分傳教士的蠻橫霸道縱容教民為非作歹所致。他指出：

(……)中國之待洋人已如是其忠且敬矣，雖有時變生意外，釁起無端，半由於教堂恃勢欺人，小民積忿且深，群思報復。⁽¹⁵⁾

他還以自己在上海等口岸城市所發生的西方人與華人間各種衝突的所見所聞作出了如下論斷：

乃近日目見耳聞，凡洋人之到中華，每以言語不通、律法不同，尊己抑人，任情蔑理，藉端滋事，恫喝要求，以致交涉之案層見疊

出。而中國顧全大局，戒開邊畔，遇事則官長過於遷就，士民不敢抗衡。洋人習以為常，愈無顧忌。⁽¹⁶⁾

儘管這樣的結論，未必反映口岸城市中西人氏雜處一地的全部真實狀況，但正是在這種認識的基礎上，鄭觀應進而具體地分析了產生民教衝突的原因。第一，莠民以入教為護身符，作奸犯科，訛詐鄉愚。他分析了當時教徒入教的動機和心態，“第華民各具天良，稍明義理者從不為彼教所惑。凡進教者，或為財利所誘不克自持，或以狂病未瘳失其本性，或奸民倚為聲勢，或犯罪求為保援。必先有藐官玩法之心，乃敢作逆理拂情之事。”⁽¹⁷⁾第二，傳教士偏袒縱容教民，違犯國法。他說，當時，有些教民作奸犯科，無所不至：或訛詐鄉愚，或欺凌孤弱，或佔人妻，或侵人產，或負租項，或欠錢糧，或推諉公事，或毆斃平民。“種種妄為，幾難盡述。傳教者非推諉為不知，甚且私心袒護：差提則匿之堂中，罪定則縱之海外。”⁽¹⁸⁾不少傳教士對於中國百姓往往視若草芥，任意欺壓凌辱，同時，以教民為爪牙，為惡地方，製造事端，“小則勒索賠款，大則多端要脅”，而教民則“以入教為護符，嘗聞作奸犯科，訛詐鄉愚，欺凌孤弱，佔人妻，侵人產，負租項，欠錢糧，包攬官事，擊斃平民，種種妄為，擢發難數。”⁽¹⁹⁾第三，地方官員受制於傳教士。發生教案後，地方官心存畏懼，在處理上遷就洋人。他說，每每教案發生後，“地方官恐啟釁端，先存戒慎，又不知外國律例，無非遷就定讞。”對這一現象，即使曾經嚴厲鎮壓反教民眾的袁世凱也不得不承認，他在給山東各州縣的一份通飭中說：“東省民教積不相能，推究本源，實由地方官平時為傳教洋人挾制，不能按時約章持平辦案。遇有交涉案件，但憑教民一訴或教士一言，即簽派傳人，縱役勒索。到案後又不分曲直，往往抑制良民，希圖易結。而教民轉得借官吏之勢力，肆其欺凌。良民上訴，亦難伸理，積怨成仇，有由然也。”⁽²⁰⁾正是因為這樣的行為嚴重損害了中國人民的利益，傷害了中國人民的感情，使他們激而不復返顧。“平民

受屈，申理無從，眾怒滋深，群思報復，遂至拆教堂，辱教士，民教鬥毆之案，層見疊出。”⁽²¹⁾對這種“拆教堂”、“辱教士”的做法，鄭觀應認為未必妥當，但“平心而論，彼教士亦當自愧，豈止非上帝之心，亦大悖交鄰之道矣。”⁽²²⁾

儘管如此，鄭觀應不像當時的一些人一樣，主張盲目排外，而是對此採取了具體的分析批判，如對有的傳教士的活動，公開表示贊揚，五卷本《盛世危言》中寫道：

耶穌教與天主教不同，可以娶妻，可以為書院掌教。近有久於中國者，不忍坐視其困，多將中外利病著書救世，如林樂知、李提摩太、傅蘭雅、艾約瑟、花之安等輩是也。⁽²³⁾

在這裡，鄭觀應看到了新教與天主教在華活動的區別，應該說是其高明之處。我們知道，在近代歷史上，國人大多沒有分辨新教與天主教的區別，因而在反教鬥爭中，經常將兩者混淆，難以服人。實際上新教徒儘管“異言異服”，與中國官民也時常發生衝突，但與天主教相比，“因教以滋釁者，大抵天主教居多。”⁽²⁴⁾

鄭觀應雖然沒有明白說出國人的反洋教鬥爭應以在華“滋釁居多”的天主教為主要反對目標，但其傾向性還是顯而易見的。儘管鄭觀應有意區別新教與天主教，但他對與天主教相關的內地教案問題的看法卻十分客觀平和。1893年，當他巡查招商局長江各口岸分局時，曾對四川當地教案發表了這樣的看法：

昨過萬縣，聞人言此地前年會匪滋事，各處戒嚴。所以致亂之故，皆緣於民教不相能。按川中教民極多，其樂於從教者亦非盡屬莠民，良由本地劣紳欺抑小民太過，地方官又瞻徇情面，是以借入教為護符，一掛教籍，官乃左袒。曾有教民與平民爭訟，平民官判枷責，教民則以神甫一刺，即行開釋，眾為不平。由是嫌隙遂形，亂萌斯起。蓋水火之勢成，蕭牆之禍伏焉，有心人

禁為之隱憂。(……)第良民入教頗多，官紳驅激太過，不急籌化約之求，則民心行將日離，雖有天府之富，適足以誨盜資敵耳。(25)

今欲中外相安，惟有會集萬國公議妥商，勸令英不販煙，法不傳教。

很顯然，鄭觀應對教案關注的重點不是簡單的義氣指責，而是將批判的着眼點放在中國法制的健全及地方吏治不善，而對華民入教事抱有一種同情和理解。正是通過這樣具體的分析批判，因此，他不讚成一哄而起、盲目排外的做法，認為那種未悉情由、無端肇事的行為，不管理理由如何充足，結果都會“貽君國之憂”，對此，中國官民“尤當鑒戒”。(26)正是基於這樣的認識，鄭觀應對義和團運動提出了批判，在〈拳匪〉一詩中寫道：

哀哉義和拳，暴動國之恥。
未讀石函記，安知其秘旨？
符咒偶有靈，樞臣信可恃。
始縱燒教堂，繼則殺公使。
震動五大洲，八雄乘勢起。(27)

鄭觀應的這種認識，使我們看到，他一方面既不滿外國傳教士以不平等條約為保護傘，侵犯中國主權，傷害中國人民感情的種種劣行，同時也不讚成一哄而起、盲目排外的做法。這種在批判基督教文化時所採取的有理有節的做法，“表明在19世紀80年代，在經歷差不多一代人反教的痛苦而曲折的過程之後，部分國人的頭腦已開始變得冷靜。”(28)這種冷靜和理性，為隨後國人以進化論為代表的自然科學以及各種社會科學理論等新的理論武器對基督教進行認識和批判奠定了一定的思想基礎。

三、提出了謀求“民教相安”的具體措施。通過對民教衝突原因的分析，鄭觀應主張應該“民教相安”，並提出了達到這一目的的具體方法。他認為要想謀求民教相安，必須廣求良法，與其案發之後再想辦法補苴，還不如事先籌措，防患於未然。為此，他提出了四條具體辦法。一是與外國改訂約章，限制教士侵權。他指出：

倘不能做到也須明令傳教士服從中國官吏約束——

外國教士所至之處，應歸華官約束，有干預公事挾詐侵權者，立即咨請該國公使，飭遣回國，以敬儆尤。(29)

二是加強對教民的管理，修改有關華人入教的條約。鄭觀應主張，入教華民的人數、姓名、籍貫等詳細情況，應報明地方官，而且入教的華民，必須是“查無過犯奸惡之人，方准收入”，遇有事故，則按照中國法律進行懲辦，如果教民不按照新修訂的條約，則可以採取“別為教籍”的辦法，按照教堂的“規例”，規定教民“子子孫孫永為庶人，不許娶妾，不許應試，不許捐納，不許充兵”(30)，從而大大減少教民的人數，便於官府進行有效管理。三是依法公正處理教案。鄭觀應提出，教案發生後，必須秉公查辦，“勿延宕，勿推諉，勿畏葸，勿袒護”，不管是老百姓還是教民，必須首先“辨其孰曲孰直，一以公平之心處之”。(31)在處理教案時，應當按照西方的方法，“延律師到堂，約期互辯”。如果是中國老百姓無緣無故破壞教堂，中國官府應“按律懲辦，責成賠修”；同樣，如果是傳教士、教民和老百姓發生了矛盾，也應該“照案情輕重處理，不得託辭賠修，以相詰難”。(32)為了更好地處理這樣的中西交涉事件，鄭觀應提出，首先在態度上，必須理直氣壯，堅持不撓——

泰西各有律法，按籍可稽，倘華人理直氣壯，援萬國公法反覆辯爭，堅持不撓，彼雖狡猾，亦當無措辭。(33)

此外，在中國官員能力及相應制度上，適應參與華洋案例的審訊工作，所謂：

查西國構訟兩造，俱延狀師赴質，審或不公，狀師可辨其是非，駁其枉直。必須水落石出，疑竇毫無，問官始克定讞。竊謂中國此時亦須參做辦理。倘有通西律，嫻清例，其人品學問素為中西所佩服者，大吏得保奏於朝，給以崇銜，優其俸祿，派往總理衙門及南、北洋大臣處差遣。其律法參用中西，與洋官互商，務臻妥善。如猶以為不合，即專用洋法以治之。以洋法治洋人使之無可規避，以洋法治華人罪亦同就於輕。庶幾一律持平，無分畛域。遇有交涉事務，秉公審斷，按律施行。⁽³⁴⁾

這是鄭觀應針對西方人在華享有治外法權情況下提出的對策，其建設性和積極性是不言而喻的。之所以提出這一對策，在於鄭觀應認為，中國是獨立於世界的一個主權國家，而一個主權國家要立足於世界，就必須熟悉世界的法律和程式，在當時就是要瞭解和掌握西方的法律和程式，正如他所說：

公法者，彼此自視其國為萬國之一，可相維繫，而不可相統屬之道也。可相維繫者，合性法例可言之謂。夫語言文字，政教風俗，固不能強同，而是非好惡之公要不甚相遠，故有通商之法，有通使之法，有合盟合會之法。來可相統屬者，專主性法言之謂。夫各國之權利，無論為君主，為民主，為君民共主，皆其所自有，而他人不得奪之，以性法中決無可以奪人與甘奪於人之理也。故有均勢之法，有互相保護之法。⁽³⁵⁾

四是倣倣日本，中國自辦宗教。鄭觀應認為，在採取以上辦法辦理教案的基礎上，還可以倣倣日本，“擇公正教民與華教士代為傳教，無須西人”。鄭氏希望以此來抑制西方傳教士借傳教之名從事其它活動。在他看來，祇要中國能夠自辦宗教，“則〔洋〕教士踵跡即不絕亦稀少”⁽³⁶⁾，中外自然就可以相安無事了。這一主張應該說是20世紀20-30年代中國自辦教會思想的先驅。鄭觀應所提出的這一系列辦法，雖然帶有一廂情願的色彩，也不一定能為外國

人所接受，但卻為國人理智地處理中外民教衝突指出了一個方向。

四、以儒教“包容”、同化基督教。基督教是一種外來文化，在其來華的傳播過程中，被利用為侵華的工具，給中國帶來了極大危害。對此，鄭觀應有着明確的認識。他說——

竊謂外國傳教之士，實中國召釁之由也。洋人之到中華，不遠數萬里，統計十餘國，不外通商、傳教兩端。通商則漸奪中國之權利，並侵中國之地；傳教則偵探華人之情事，欲服華人之心。陽託修和，陰存覬覦，互相聯絡，恃其富強，致華人謀生之計日窮，而教民交涉之案迭起，其中煽害，倍甚通商。⁽³⁷⁾

這種危害是當時人的一種普遍認識，王先謙也曾說：“泰西諸大邦，通商者據我津要，傳教者愚我黔黎，彼皆蓄意甚深，貪恨萬狀。”⁽³⁸⁾這與鄭觀應的看法大致不差。不過，鄭觀應並未以此完全拒絕基督教，而是主張用中國傳統的儒學來包容、“同化”基督教。在五卷本《盛世危言》中，鄭觀應指出——

夫彼洋人之入中國者，亦多習華語，讀華書，講倫常，明禮義。其國中書院，已廣儲中國書籍，聘請華儒教習國中子弟，無異歸吾儒教矣，較之奉彼教者動輒作威怙勢欺壓平民，其賢不肖何如也？⁽³⁹⁾

在後來寫作《盛世危言》十四卷本時更明確表示——

我孔孟之道，精微廣大，如回、佛、老諸家，亦在包容之列，何必斷斷爭辨，獨拒彼教乎？（……）嘗見敦品之教者，吾人幸勿動相輕藐，妄肆詆譏，反為外人譏笑其量之不廣。⁽⁴⁰⁾

這一態度，體現了鄭觀應對基督教文化的寬容精神。在他看來，問題不在於拒基督教於國門之外，

而在於抑制外國傳教士的非法活動。鄭觀應作為“夙承家學”而成長起來的傳統智識分子，雖然能以世界的眼光審視中西文化，把兩種文化置於平等地位，但其思想感情的根卻牢牢扎進中國文化的泥土之中，因此，在如何處理以基督教為代表的西方文化時，作為主要價值評判體系的，仍然是他所熟悉的中國傳統文化，如他曾將中國之“道”與西方的基督教義進行對比，得出了這樣的結論：

西人不知大道，囿於一篇。原耶穌傳教之初心，亦何嘗非因俗利導，勸人為善？惜其精義不傳，二、三生徒妄以私心附會，著書立說，託名耶穌，剿襲佛老之膚言，旁參番回之雜數，敷陳天堂地獄之詭辭，俚鄙固無足論，而又創設無鬼神之說。夫既無鬼神，則天堂地獄又復為誰而設？矧別派分歧，自相矛盾，支離穿鑿，聚訟至今，迄莫能折衷一是。究其流弊，皆好事者為之，有識者斷弗為所炫惑也。⁽⁴¹⁾

中國之“道”絕對比基督教義西方之“道”高明。這反映出傳統知識界在對待異質文化時所持的一種根深蒂固的文化自大心態。

鄭觀應對基督教的認識和態度，反映了早期維新思想家所具有的世界眼光，也為國人正確認識基督教提供了新的視角。但鄭觀應畢竟深受中國傳統文化的薰陶，儘管他對西方文化有着自己獨到的認識，也提倡學習西方先進文化，改造中國，在當時的情狀下，其思想的樹冠可以伸出中國文化的深庭廣院，但他思想感情的根卻牢牢地扎在中國文化的泥土之中。因此，他評判基督教的主要價值體系，最後祇能是中國傳統儒學，甚至言必稱孔孟，並堅信中國由於有優越的孔孟之道，必能“由強企霸，由霸圖王，四海歸仁，萬物得所”⁽⁴²⁾，世界文化趨同的實現仍然是以中國文化為主體和主導。這種民族文化的自信心是無可厚非的，但在當時的條件下，就使其本來所具有的積極意義大打折扣，因為他向基督教宣戰所用的仍然是中國傳統文化的

“舊”武器。正如有的論者在評價早期的維新派思想家所說的：“雖然他們將國人對基督教文化的認識朝着理性的方向推進了一步，但其認識層次仍然是表淺的。他們的言論並沒有反映出多少對於基督教本質以及傳教活動與列強侵華活動內在聯繫及區別的真知灼見，也沒有改變晚清國人盲目排外的總體趨勢。”⁽⁴³⁾這也是鄭觀應對基督教認識的局限性所在。

【註】

- (1) 關於《易言》的寫作及版本情況詳參夏東元編：《鄭觀應集》（上），上海人民出版社，1982年。易惠莉：《鄭觀應評傳》第五、六、七章，南京大學出版社，1998年。
- (2) 詳參夏東元編：《鄭觀應集》（上），頁2，上海人民出版社，1982年。
- (3) (4)(5)(6)(7)(8)(9)(15)(16)(17)(18)(19)(21)(22)(23)(26)(27)(29)(30)(31)(32)(33)(34)(35)(36)(37)(39)(40)(41)(42) 夏東元編：《鄭觀應集》（上）上海人民出版社，1982年，頁121；頁409-410；頁409-410；頁406；頁409-410；頁406；頁117；頁117；頁122；頁120-121；頁48；頁120-121；頁407；頁412；頁1363-1364；頁123、181；頁411-412；頁411-412；頁412；頁112；頁119；頁175；頁412；頁121；頁408；頁412；頁242；頁243。
- (10)(11) 王鐵崖：《中外舊約章彙編》第1冊，（北京）三聯書店，1957年，頁107；頁88。
- (12) R. W. Thompson, Griffith John: *The Story of Fifty Years in China*, London, 1906, p. 82. 轉引自楊天石：《基督教與民國知識分子》，頁4，人民出版社，2005年。
- (13) 山東省地方誌資料徵集委員會編：《山東省志資料》，1960年，第2期，頁84。
- (14) 張力、劉鑒堂：《中國教案史》，頁772-887，（成都）四川社會科學院出版社，1987年。
- (20) 劉福姚：《庚子紀聞》，中國社會科學院近代史研究所編《義和團史料》上冊，中國社會科學出版社，1982年。
- (24) 王韜：《國文錄外編》第3卷，中華書局，1959年。
- (25) 盛宣懷：《長江日記》光緒十九年三月十三日，《盛檔》。轉引自易惠莉《鄭觀應評傳》頁405注（3），南京大學出版社，1998年。
- (28) 楊天石：《基督教與民國知識分子》，頁35，人民出版社，2005年。
- (38) 朱壽朋編：《光緒朝東華錄》，頁813，中華書局，1958年。
- (43) 楊天石：《基督教與民國知識分子》，頁55-56，人民出版社，2005年。