

信教自由论战

——二十年代一次重大的思想文化之争

杨 天 宏

内容提要 “信教自由论战”是发生在20世纪20年代中国思想文化领域里的一次重要论争。这次论战以思想文化界著名人物陈独秀、蔡元培、吴虞等人一方，以周作人、钱玄同等人为另一方，双方就非基督教运动是否符合宪法“信教自由”原则以及相关的各种问题展开了论辩，在中国思想界掀起一阵轩然大波。本文对此次论战的起因、论战内容及论战对非基督教运动的影响作了探讨。

关键词 信教自由论战 陈独秀 周作人 非基督教运动

1922年春，中国思想界左翼知识分子发动了一场规模空前的“非基督教运动”。这场运动吸引了新文化运动中一大批富有影响的知识界精英和为教众多的青年学生。然而，与新文化运动中具有新思想的知识分子一致反对以儒学为核心的传统文化、要求以科学民主来构筑现代中国社会意识形态的大厦不同，在非基督教运动中，一些在新文化运动中颇负盛名的知识分子公开站在运动对立面，以维护宪法“信教自由”原则为由，批评非宗教大同盟的言行，挑起了一场激烈的思想论战。这场论战在思想文化领域引起巨大影响，成为可与“社会主义论战”、“问题与主义之争”及“科玄之争”相提并论的一次论战。然而，学术界对其它几次论争作了充分的研究，对“信教自由”争论的研究则付之阙如，这无疑是思想文化史研究中的一件憾事。本文拟对这场论争作一具体考察，希望能在一定程度上弥补这一缺憾。

1922年3月下旬，正当非基督教运动蓬勃兴起，基督教及其在华传教事业面临自义和团运动以来最为猛烈的冲击之时，以周作人、钱玄同为代表的自由主义知识分子公开了其反对派的立场。在非宗教大同盟宣言刊布之后3日（3月24日），钱玄同即致书周作人，认为宣言有“改良拳匪”的味道^[1]。3月29日周作人在《晨报》副刊上发表文章，批评非宗教大同盟宣言采用陈旧威严的声讨语气，使人“感到一种压迫与恐怖”^[2]。3月31日，由周作人执笔，钱玄同、沈兼士、沈士远、马裕藻联衔的“北大五教授”《主张信教自由宣言》公开发表，宣言全文如下：

我们不是任何宗教的信徒，我们不拥护任何宗教，也不赞成挑战的反对任何宗教。我们认为人们的信仰，应当有绝对的自由，不受任何人的干涉，除去法律制裁的以外。信教自由，载在约法，知识阶级的人，应当

首先遵守,至少亦不应当首先破坏。我们因此对于现在非基督教、非宗教同盟的运动,表示反对,特此宣言。^[3]

人所共知,周作人、钱玄同等人都是富有影响力的新文化运动的倡导者,他们的宣言发表后,立即在思想界激起一阵波澜,一些人对非基督教运动的合理性产生了怀疑。针对周作人等人的宣言,非宗教大同盟进行了反击。4月2日,陈独秀致函周作人指出:“无论何种主义学说皆应许人有赞成反对之自由;公等宣言颇尊重信教者自由,但对于反对宗教者的自由何以不加以容许?宗教果神圣不可侵犯么?青年人发点狂思想狂议论算不得什么,象这样指斥宗教的举动,在欧洲是时常有的,在中国还是萌芽,或许是青年界去迷信而趋理性的好现象。”陈独秀强调指出,非基督教运动只是“私人”表示的“言论反对”,与政府的法律制裁有别,谈不上破坏信仰自由。现在非基督教青年开会,“已被捕房禁止”,这说明基督教自有“强有力的后盾”,用不着他人去为之要求。如果五教授真的尊重自由,就应该“尊重弱者的自由,勿拿自由人道主义许多礼物向强者献媚”^[4]。4月6日,周作人复信陈独秀,表示了他对“个人思想自由的压迫”^[5]的担忧。11日,陈独秀将致五教授的信公诸报端,周作人也将其复陈独秀的信在报上公开,并同时发表了《思想压迫的黎明》一文。文章重申了反对非基督教运动的理由,认为对于人的信仰,只能靠启发人的知识,“使他自主的转移”,而非基督教运动的倾向却“偏重社会势力的制裁”。周作人指出:

我们主张信教自由,并不是拥护宗教的安全,乃是在抵抗对于个人思想自由的威胁,因为我们相信这干涉信仰的事情为日后取缔思想的第一步。……中国思想界的压迫要起头了。中国的政府连自己存在的力量还未充足,一时没有余力来做这些事情,将来还是人民自己凭借了社会势力来取缔思想,倘若幸而这是“杞人之忧”,固然是最好的事,但我却很深切的感到这危机是不可免的了,所以我希望以“保护思想自由为目的”的非宗教者由此也得到一点更深切的反省。^[6]

耐人寻味的是,《主张信教自由宣言》虽由北大五位教授联名发表,但除了周作人之外,其他几位教授似乎都不愿意过深的卷入这场论争。在论战中,钱玄同曾致书周作人,认为论争的信件没有必要公开发表,以免“遭到许多不相干的人的口舌来”^[7]。由于钱玄同等人怀有顾虑,所以论战初期周作人几乎是单枪匹马披挂上阵的。相比之下,非宗教大同盟方面言论步调则颇为整齐划一。北大五教授宣言显然触动了此间众怒,不仅陈独秀亲自出面与周作人反复辩难,其他非宗教同盟领袖人物如蔡元培、吴虞等也都公开著文或发表演说,申论自己的意见。在4月9日北京非宗教大同盟召开的演讲会上,蔡元培即针对周作人等人的《宣言》指出:“有人疑惑,以为这种非宗教同盟的运动,是妨害‘信仰自由’的,我不以为然。信教是自由,不信教也是自由。若是非宗教同盟的运动,是妨害‘信仰自由’,他们宗教同盟的运动(指世界基督教学生同盟运动——引者),倒不妨害‘信仰自由’么?”^[8]吴虞在新文化运动中曾给人留下激进的印象,此时他依然宝刀未老,锋芒毕露,为了“回答约法信教自由一条”,他发表了题为《“信教自由”是什么》的著名演讲。吴虞指出,信教自由虽然载在约法,但中国的约法早已被军阀政客“腰斩凌迟”,约法的本体及精神“早已抛之大海”,在这种情况下,拿约法来拥护宗教,实在是“无聊”。吴虞演说辞中一个颇有特色的地方在于他对“信教自由”宪法原则的产生及其适用范围所作的解释。他认为这一原则是在欧洲宗教战争之后,人民为反对政府强迫人民信奉或不准信奉某种宗教而制定的,因此,“信教自由四个字,是人民对于政府的要求,不是人民对于人民的要求”,在人民内部,“他有信宗教的自由,我也有非宗教的自由,彼此都不能强制”^[9]。

在双方口笔之战进行得难解难分之时,常乃德、张东荪等人赶来助阵,成为北大五教授主张

强有力的支持者。4月12日,常乃德在《时事新报》副刊《学灯》上发表了题为《对于非宗教大同盟之诤言》的长文。常氏认为,照目前群众在运动中的“狂热”看来,不免使人为“思想界前途的自由”问题深感忧虑。他在文章中对非基督教运动提出了32个置疑,并从4个方面说明了非宗教同盟的“态度不妥”。常氏认为,非宗教同盟标榜以科学反宗教,但其运动手段却夹杂有“感情的主观态度”,没有“完全依据客观的真理”,其反教言论让人感到“1900年拳乱时代士大夫的脑筋”又出现在“自命为拥护科学真理的知识阶层中”,因而他不能不对非宗教同盟提出忠告^[10]。张东荪则发表了题为《非宗教同盟》的评论。他认为中国是“富于多神教的”、“富于迷信的”国家,中国问题的当务之急是“竭力破除不属于任何宗教的迷信”。虽然他并没有直接否定非基督教运动,但他显然认为非基督教运动脱离了中国的国情^[11]。

在非宗教同盟一边,除了陈独秀、蔡元培、吴虞等人之外,张闻天、左舜生、沈雁冰、汪精卫、张耀翔等人亦撰文参与论战。由于众多颇具声望和影响的学者卷入其中,这场关于“信教自由”的论战很快升级并白热化。然而,也许是接受了钱玄同的劝告,也许尚存在其它未便宣示的理由,在4月21日陈独秀写了《再致周作人先生信》之后,周作人等人便没有再著文辩驳。尽管如此,由北大五教授发难掀起的这场论战并没有因此曲终人散。在周作人等默不作声之时,一位更有影响的人物——梁启超站到了论战的前台。

梁启超在非基督教运动初起之时一直冷眼旁观,没有发表任何意见。4月16日,当“信教自由”论战接近尾声之时,梁启超应哲学社之邀发表了《评非宗教同盟》的演讲。梁氏之演说措辞婉曲。他承认非基督教运动的兴起是“国民思想活跃的表现”,是“国民气力昂进的表征”,但他的演说的基调则是反对非宗教同盟运动的。梁启超自称“非非宗教者”。他明确指出:“在我所下的宗教定义之下,认宗教是神圣的,认宗教为人类社会有益且必要的事物”。因为大千世界纷繁复杂,科学理性并不能包罗一切,人除了理性之外,尚有情感,宗教乃情感的产物。“要用理性来解剖他,是不可能的”。梁启超指出,除非非基督教运动是一次追求信仰目的本身的宗教运动,而不是实现“别的目的的一种手段”。否则他将不会对之表示“敬重”。梁启超还特别就各地非宗教同盟发布的反对基督教的电文发表了一番评论,认为这些文字“客气太盛”,掩盖了“恳切严正的精神”,读后容易使人把它同《驱鳄文》、《讨武檄》一类文字产生联想。充斥于电文中的“灭此朝食”、“铲除恶魔”一类话语,“无益于事实,徒暴露国民虚骄的弱点,失天下人的同情。至于对于那些主张信教自由的人加以严酷的责备,越发可以不必了”。他希望非宗教同盟人士对此“有一番切实的反省”^[12]。梁启超的这篇演讲稿于1922年6月刊登在《哲学》杂志第6期上。同期《哲学》还登载了傅铜所写的一篇批评非基督教运动的文章^[13]。梁、傅二人的文章发表后,非宗教大同盟方面没有再事申辩。于是,由周作人等北大五教授《宣言》引起的“信教自由论战”在经历近两个月的口笔交锋之后,终于落下了帷幕。

二

“信教自由论战”是继“问题与主义论战”及关于社会主义的论争之后中国思想界正迅速向不同政治文化方向分化的知识分子之间的一次直接交锋,它的出现具有历史的必然性。

首先,应该看到,这场论战与20世纪20年代中国知识分子在中国社会发展道路选择上出现的分歧有内在的逻辑联系。1917年俄国革命成功之后,国际政治的格局发生了重大变化。一方

面,社会主义作为一种新的社会制度与意识形态展示在中国人眼前;另一方面,第一次世界大战又充分暴露了资本主义社会的种种弊端。在这种情况下,中国的知识分子在对发展道路的选择上产生了新的分歧。先进的知识分子如陈独秀、李大钊、恽代英、邓中夏等一批人选择了社会主义的方向。而梁启超、张东荪等“研究系”人物及某些自由主义知识分子则试图阻扼社会主义在中国的传播。他们把马克思的科学社会主义视为“过激主义”,认为“过激主义产于俄,传于德,今则浸浸而播至英、法、日”,就象“西班牙伤风症”^[14]一样传遍世界。由于两类知识分子的思想政治分歧日益明显,难以弥合,1919年至1921年之间,终于引发了中国近代思想史上著名的“问题与主义”之争和“关于社会主义的论战”。两次论战形式上争论的是与社会主义思想理论有关的问题,实质上却反映了中国知识分子在第一次世界大战之后新的历史条件下对革命和改良两种不同政治道路的选择。这两次论战虽然均以扩大了社会主义的思想阵地、缩小了资产阶级改良主义的思想政治影响而告结束,但存在于左翼知识分子与其它知识分子群体中的这种巨大的思想政治差异并没有消除。由于非基督教运动并不是单纯反教,在这场运动中,基督教在很大程度上是被当作“资产阶级侵略的先驱”,“资本家的走狗”来批判的,因此,在前两次论战中争辩的问题便有可能再度触动有关人士敏感的政治神经并引起一场激烈的争论。在双方论战进入高潮时,钱玄同曾致函周作人,其中一段话颇能反映“主张信教自由”者的动机:“我们近一年来时怀杞忧。看看‘中国列宁’的言论,直觉害怕,……这条‘小河’,一旦‘洪水横流,泛滥于两岸’,则我等‘栗树’‘小草’们实在不免胆战心惊,而且这河恐非贾让所能治,非请神禹不可的了。”^[15]由于心怀“杞忧”,所以,当看到非基督教运动在一定程度上已成为宣传社会主义的手段,钱玄同等人自然要挺身而出,竭力反对。从这个意义上,可以认为非基督教运动中关于“信教自由”的论战,是此前的“问题与主义之争”及“关于社会主义的论战”在一个新的领域里的延伸和扩大。只要中国知识分子关于中国发展道路的问题没有最终解决,这类争执将免不了会再度出现。

其次,还应当看到,有关“信教自由”的论战是新文化运动知识分子解体分裂的结果。以《新青年》编辑部同人及主要撰稿人之间的关系变化为例。人所共知,作为《新青年》编辑部成员或主要撰稿人,陈独秀、李大钊、钱玄同、胡适、周作人、鲁迅、吴虞、刘半农等人在反对以儒学为核心的传统文化,宣传科学、民主的新文化运动中密切合作,建立了一定的情谊。然而,在“问题与主义之争”之后,《新青年》同人的关系发生了微妙变化。先是陈、胡二人关系日渐疏远,接着钱玄同以不便介入陈、胡之争为借口,不再给《新青年》投稿。因《新青年》第8期改由陈独秀一人在上海编辑,周作人等人开始表示不满。在《新青年》为陈望道主持,成为上海共产主义小组支配的刊物后,钱玄同、刘半农、胡适等人都“噤口不言”。《新青年》编辑部同人之间这种日渐疏远的内部关系使陈独秀一度感叹不已,认为“北京同人料无人肯做文章了”。^[16]周作人与鲁迅更是敏锐地感到:“现在《新青年》的趋势是趋于分裂的,不容易勉强调和统一”,因此主张“不如任他分裂”。^[17]

新文化运动思想家内部关系的破裂,为“信教自由论战”的展开提供了一定的条件,使本来碍于内部关系而未便公开发表的文字可以直接了当地宣示出来。以陈独秀和周作人的关系为例,我们知道,新文化运动中二人私交甚好、过从密切,如果不是因为政治上的不同选择而逐渐疏远了彼此关系,陈独秀当不至于在论战中毫无顾忌地说出周作人“向强者献媚”这类不仅在政治上对敌、而且也完全了却了私谊的人才说得出的话。

当然,新文化运动思想家在思想政治上的分歧并没有到达如此严重地步,以致于论战双方在价值取向上泾渭泾浊、界线分明,在彼此关系上则判若楚越、相互隔绝。20世纪20年代初,马克

思主义传入中国未久,虽然象陈独秀、李大钊一类知识分子能认识科学社会主义的真谛,虽然象梁启超、张东荪、胡适这类在政治上敏感的知识分子能嗅出科学社会主义毕竟不是他们乐于接受的社会理论和价值体系,但是多数知识分子都未能对形形色色的“社会主义”作出科学与否的判断。因此,尽管“信教自由论战”的一个重要原因在于因政治思想分歧导致的新文化运动思想家的内部分裂,也没有理由断言,站在非宗教同盟一边与周作人等论辩的人都是左翼的社会主义思想家。事实上,非宗教同盟是不同阶级、社会团体和党派的集合体,它不仅有复杂的人员构成,也有多元的思想构成。象蔡元培、李石曾、王星拱、吴虞、汪精卫等人,其党派和信奉的思想主义与陈独秀、李大钊、邓中夏等马克思主义者是不同的。但是,至少在 1924 年以前,蔡、李、王、吴等人尚未表现出明显的排拒科学社会主义的倾向。恰恰相反,由于共产党人积极从事民族民主革命的宣传,没有过分强调反对资本主义的政治口号,这就使他们同共产党人有了在反教旗帜下结盟的可能。而一旦他们彼此结盟,这个同盟的言行也或多或少会染上布尔什维色彩。这样,关于“信教自由”的论战也就在所难免。

“信教自由论战”是由周作人领衔发表宣言而挑起的,因此,除了对论战的原因作宏观的探讨外,还有必要对周作人的思想动机作一番具体分析。

周作人之所以反对非基督教运动,原因首先在于他对基督教具有一定程度的偏好。周作人不是基督徒,也不信奉任何宗教,但他对基督教却有一种特殊的情感。出于学习的需要,他“虽不是基督徒,也在身边带着一册新旧约全书”^[18];出于研究文学的需要,他认为宗教“是情感的产物,与文学相类”^[19],因而主张研究文学的人须懂得宗教。他甚至认为,“现代文学上的人道主义思想,差不多也都从基督精神出来”^[20]。作为新文化运动中的思想家,他对宗教本不相信,但他又时常以为宗教不可或缺。在《文学与宗教》一文中他写道:“本来我是不信宗教的,也知道宗教是鸦片,但不知怎的总还有点迷恋鸦片的香气,以为它有时可以治病。”^[21]不仅如此,周作人在“泛论中国事情的时候,也曾有这样的意见,仿佛觉得基督教是有益于中国似的”^[22]。1921 年夏,周作人在北京西山养病,写了几段《山中杂信》,其中一段谈其读英敛之所著《万松野人言善录》的感想,颇能代表他对基督教的基本看法:

我老实说,对于英先生的议论未能完全赞同,但因此引起我陈年的感慨,觉得要一新中国的人心,基督教实在是很适宜的。极少数的人能够以科学、艺术或社会的运动去替代宗教的要求,但在大多数是不可能的。我想最好便能容受科学的一神教把中国现在的野蛮残忍的多神教打倒,民智的发达才有点希望。^[23]由于周作人对基督教颇怀好感,对中国土生土长的带有浓厚封建迷信色彩的“多神教”怀有恶感,因此,当看到非宗教大同盟存其所恶而去其所好时,他挺膺出面予以抵制也就在情理之中了。

周作人发难抵制非基督教运动的另一个重要原因在于以自由主义为其核心的人道主义思想的作用和驱策。早在日本留学期间,周作人便十分关注“人性”的发展,在《论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失》中,周作人便指出,人高出于它动物的地方在于,他于“求生意志”之外,还要求“天赋之性灵”的自由发展。基于这样的认识,周作人逐渐形成了以“立人”为中心的人道主义。1922 年前后,周作人发展了这种人道主义思想,使之形成了一个包括自由主义、个人主义以及宽容精神在内的人道主义思想体系。在这个体系中,以要求“思想文化的自由、多元发展”、“对异己思想的宽容”、“保护少数”为内涵的自由主义乃其核心。自由主义、人道主义、个性主义并非周作人个人独有的思想主张,与周作人同时代的许多思想家都具有这类思想主张。周作人这一思想体系的独特之处在于,他发展了他在日本时期形成的反对“众志”压制的思想,把“民众”与

“政府”(专制政府)、“外国人”(列强)并列为摧残个性、压制思想言论自由的元凶。他说:“我是不相信群众的。群众就只是暴君与顺民的平均罢了。然而因此凡以群众为根据的一切主义与运动,我就不能不否认。”^[24]

周作人的这种自由人道主义思想,势必使他在对个人信仰权利的认识上同非基督教人士发生冲突。因为在周作人看来,信仰是个人的自由权利,而非基督教运动则逸出了法律许可的范围,干涉了他人的自由。1927年他撰文回忆非基督教运动时,再次申明了自己的主张:

1922年春间中国发生非宗教大同盟,有“灭此朝食”等口吻,我看了不以为然,略略表示反对。……我以为宗教是个人的事情,信仰只是个人自由的行动之一,但这个自由如为政治法律所许可可保护,同时也自当受他的节制。……我不是任何宗教家,所以并不提倡宗教,但同时也相信要取消宗教是不可能的。我的意思是只想把信仰当作个人的行动之一,与别的行动一样地同受政治法律的保障与制裁,使他能满足个人而不妨害别人。^[25]

由于周作人认为非基督教运动妨害了他人的信仰自由,有违他信奉的自由人道主义精神,所以他才会加以抵制,他发表《信教自由宣言》的目的,是为了维护他认为已为法律认可的人的信仰自由权。

此外,周作人的自由人道主义思想还必然使他将非基督教运动当作与“政府”、“外国人”一样可以压制思想言论自由的“群众运动”而加以反对。周作人主张研究宗教,但却反对以“群众运动”的方式来攻击基督教。他认为,非基督教运动的倾向“不免在偏重社会势力的制裁”。这种制裁就是“众志成城”压制,它预示着“思想压迫的黎明”,使人感到“中国思想界的压迫要起头了”^[26]。为了防患未然,他不顾“为世诟病”^[27],领衔主稿,发表宣言。其所言虽系杞忧,却也符合他一贯的思想主张。

除了自由人道主义思想的驱策之外,周作人反对非基督教运动尚与他对这场运动性质的错误判断有关。非基督教运动是以科学理论为武器而开展的一场反教运动。各地非宗教同盟都声称,他们之所以竖非宗教旗帜而主要反对基督教,是因为基督教在中国的势力与影响最大,且其传教活动与列强对华政治经济侵略结伴而行,非它教所能比拟。但是在周作人看来,这场运动“若是非一切宗教,那也还有风趣,还说得过去”,但“若是只非一派的宗教,而且以中外新旧为界,那么这只是复古潮流的一支之表现于宗教方面者罢了”。他举例说,“同善社”等用作 Shamanism 意义的道教的复活,为人所共知,却未见非宗教同盟“以一矢加遗”;孔教也将复活,“非宗教家与反孔先生于意云何”?据此,他作出了“中国的非宗教运动即为孔教复兴之前兆”^[28]这一耸人听闻的预言。周作人在五四运动之后仍然坚持新文化运动反对封建主义文化的战斗方向,时刻警惕封建主义传统文化卷土重来,无疑具有积极的意义。然而,他把非基督教运动中揭橥的民族主义理解为传统文化复活,把“反帝”与反封建放在截然对立的位置,则显然是对非基督教运动的一种误解。不幸的是,这种误解,却成了他反对非基督教运动,挑起“信教自由论战”的一大原因。

三

从以上对于“信教自由论战”原因的分析论述中,可以看出这场论战的性质颇为复杂。一方面,由于它在一定程度上延续了“问题与主义之争”和关于社会主义的论战,在如何选择改造中国社会的方法和道路上形成了明显的思想政治分歧,因而带有一定的资产阶级改良主义与激进的

民主主义及科学社会主义之争的性质。另一方面,由于“信教自由论战”乃因宗教而起,并与教会方面同非基督教人士的论辩相辅而行,它又或多或少染上了“教俗之争”的色彩。周作人等人并非教徒,他们曾多次声称“不拥护任何宗教”。但是,如前所述,他们在情感上对宗教具有一定程度的偏好,对于基督教,他们更是认为利多弊少。他们在论战中发表的言论与教中人士的翼教言论如出一辙,明显的反映了教会人士的愿望和利益。正因为如此,他们对非基督教运动的抵制才会受到教会方面的高度评价^[29]。

由于“信教自由论战”性质复杂,因而增加了对这场论战是非判断的难度。很明显,简单的是非判断将不足以让人心悦诚服。事实上,从论战双方的言行来看,应该说是各有是非。从非宗教同盟方面讲,陈独秀等人坚持维护科学真理,主张破除超自然的神秘主义宗教神话,无疑具有思想启蒙的积极意义。此外,非宗教同盟抓住基督教与列强侵华的内在联系,从民族主义立场反对基督教国家对中国的文化渗透,也是无可非议的。但是,非基同人显然对人类精神生活的复杂性缺乏全面的认识,以年轻的共产主义知识分子为其骨干力量的非宗教同盟在论战中亦暴露出“左”倾幼稚的弱点。比如,他们将宗教与现代社会生活截然对立,发表“有宗教可无人类,有人类应无宗教,宗教与人类不能两立”^[30]一类的极端言论,这不仅在理论上使自己丧失了科学的立足点,而且也因有悖事实、难以申论辩驳而使自己处于十分局促的地位。从周作人等反对派方面来看,他们把群众运动视为洪水猛兽,这无疑暴露了贵族化、绅士化的中国自由主义知识分子固有的思想政治立场,他们对“中国列宁”言论的极力排斥,则更是暴露了他们对于科学社会主义理论的恐惧心态。这些都是应当否定的。但是,周作人等人坚持新文化运动反封建的传统,担心传统的专制主义文化在新的形势下卷土重来,这对反封建任务远远没有完成的中国,恐怕不能说没有一点现实的意义。他们所揭示的非宗教大同盟仅仅反对基督教这一逻辑上不“周纳”的现象也确实是一个客观的存在。他们对非宗教大同盟某些偏激言论的批评,亦不无中肯之处。此外,如果不是局限于一时一事,而是根据当时乃至尔后中国思想界的状况作深层次的思考,周作人等主张宽容精神,反对任何形式的对信仰及“自由思想”的压抑,也是有其历史合理性的。

然而,尽管在论战中双方各有是非,但却没有理由认为,双方的是非可以等量齐观。虽然周作人等反对派在论战中提出了一些合理的思想命题,但是从根本上讲,他们对非基督教运动的判断是错误的。他们抓住运动中一些过激言论大做文章,却忽略了这场运动宣传科学民主以及抵御帝国主义利用宗教对中国进行文化渗透的大方向。他们不知道在非基运动中青年学生“发些狂思想狂议论”,也许正是青年“去迷信而趋理性的好现象”。因此,如果在研究“信教自由论战”时,对以周作人为代表的一方提出更多的批评,应当不是有违公允的。

有关“信教自由”的这场论战对非基督教运动产生了重大影响。

首先,在论战中双方就众多思想政治问题展开的讨论,拓展了非基督教运动的思想论域,加大了这场运动的思想力度。非基督教运动虽然经历了较长时间的思想酝酿,但这场运动的思想准备并不充分。象宗教批判是否有违“信教自由”的宪法原则、信仰自由与思想言论自由的关系等问题,在1922年春运动发生之前,并没有人提出来探讨过,而这些问题又是非基督教运动无法规避的问题。在论战中,非基督教人士就这类问题反复申论辩驳,在回答宗教批判是否违背宪法原则时,他们明确提出了“信教是自由,不信教也是自由”^[31]这一重要的思想命题,极大地丰富了国人对“信仰自由”宪法原则基本内涵的认识。值得注意的是,一些非宗教同盟人士甚至直接否定中华民国的“约法”本身,将问题的讨论摆在完全不同的思想政治基础之上。吴虞在《“信教自由”是什

么》一文中指出:

我对于中国的法律,向来不信任。“法律是什么东西”?是众人规定的吗?是少数几个人规定的吗?是全部有效力的吗?是一二条有效力的吗?……今天有人问我,为什么不信任法律,为什么说“法律是什么东西”,我可以明白回答他:法律是助政治家、军阀、资本家为恶的,法律是杀人是抢人家的钱的。至于中国的约法,更可怜了。……中国约法第二章“人民权利”早等于零,不过政治家和军阀,断章取义,……他们把一部约法,早已腰斩凌迟,约法的本体、约法的精神,早已抛之大海,试问设得“人民权利”的约法,还叫约法吗?^[32]

吴虞在非基督教运动中并不是最激进的成员,沈玄庐、张秋人、汪精卫、“赤光”等人与他相较,均有过之而无不及。他们对军阀政权统治的法律依据,及规定“信教自由”原则的约法本身的大胆否定,突破了初期的运动仅仅批判基督教、斗争矛头仅仅指向外来势力这种以“中外新旧为界”^[33]的状况,使非基督教运动带有了-定的反对国内军阀政客专制统治的性质。

此外,在“信教自由”讨论中,非基督教人士将“信教自由”与维护“天赋人权”联系起来加以讨论,揭示了两者之间的矛盾,宣传了资产阶级民主主义思想。非基督教人士站在资产阶级民主主义立场,维护人权,维护思想言论自由。他们认为,“现今各种宗教,都是拘泥着陈腐主义,用诡诞的仪式,夸张的宣传,引起无知识人盲从的信仰,来维持传教人的生活。这完全是用外力侵入个人的精神界,可算是侵犯人权的。”^[34]由于思想言论自由是“人权”的核心内容,而这一自由又每每与“信教自由”发生冲突,因此,在论战中,非基人士都极力呼吁思想及言论自由。他们认为,“要思想自由,就不该信宗教。既已信了宗教,就受上帝的范围,哪里还有思想的自由?”^[35]只有在人人的灵明都脱出宗教的范围看宗教为无足轻重的时候,思想自由,才能存在。”^[36]这种对于资产阶级自由人权的呼吁,无疑强化了非基督教运动的思想力度,为之秉赋了反对由教会(也包括染上了资本主义色彩的新教教会)沿袭下来的中世纪封建主义余毒、传播资本主义近代文明的启蒙运动的性质。

其次,关于“信教自由”的论战还促成了非基督教阵营的自我反省,为第一阶段的非基督教运动始终朝着理性化的方向发展提供了保证。周作人等所陈述的反对非基督教运动的基本理由尽管不一定能成立,但是,他们对运动中某些偏激言论的批评并非一无是处,他们在思想文化领域业已形成的声望和地位也非非基督教人士所能漠视。因此,当《主张信教自由宣言》发表后,在坚持用科学真理批判基督教的大前提下,非基督教人士也开始注意斗争方式的选择,尽量避免给人造成“偏激”印象。1922年4月4日,王星拱、吴虞、李大钊、李石曾、邓中夏、金家凤、肖子升等12人发表了《非宗教者宣言》。这篇被称为“非宗教大同盟第二次宣言”的文字,“于耶教学生同盟,不再作‘挑战的反对’的话”^[37],而是以平情说理的口气,申述自己的主张:“我们反对宗教的运动,不是想靠一种强有力的势力压迫或摧残信仰一种宗教的人们,乃是想立在自由的真理上阐明宗教束缚心灵的弊害,欲人们都能依自由的判断,脱出他的束缚与蒙蔽。”^[38]内容与语气,均与第一次宣言迥然不同。

值得注意的是,陈独秀的主张也发生了变化。陈独秀在论战之初是非宗教同盟方面的主将,或许因为第一步走得太远,或许因为他未正式加入非宗教同盟,他没有在《非宗教者宣言》上签名。但事实上,陈独秀亦有所反思,并很快回到自己在五四前后冷静、理智、对基督教与教会分别看待的立场^[39]。这里有一个很明显的例证。人所共知,广东是非基督教运动进行得颇有声势的一个省区,也是各个地区中相对激进的地区。然而,当广东的运动有可能朝着一个更为激进的方向发展时,站出来泼冷水的不是别人,恰恰是陈独秀。1922年5月20日,陈独秀在《广东群报》上发

表了《对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生同盟的警告》一文。尽管陈独秀在这篇文章中声明了他“对于学生界非基督教运动”“十分赞同”的十条理由,但他对采取“群众运动”的方式来批判宗教,仍“不无怀疑之点”:“试问主张非宗教同盟诸人,是否都对于一切学说主义一概取怀疑的态度而无诚笃的信仰?研究及分析这样复杂的问题,是大学校研究室之事,若拿他做群众运动的目标,实在要令人迷惑。”^[40]

此外,非基督教学生同盟亦多少改变了激进的思想言行。1922年4月10日,广东非基督教学生同盟致函执信学校学生,内有“非基督教学生同盟,系反对基督教,并非反对信教个人,公谊私情,两不背谬”,及“反对之手段,系采取从理论上辩论文化上宣传,并非雌雄快意,越轨举动”^[41]等语。此函不先不后,恰与非宗教同盟第二次宣言刊载于同一天的广东报刊,“亦事之至耐人寻味”^[42]者。

由于坚持了理性的立场,在第一阶级的非基督教运动中,反教人士虽然不无言辞过当之处,但行动则始终没有越轨。非基督教运动反对的直接目标是世界基督教学生同盟第11次大会在清华召开。但是,即便是在得到天下云集响应的形势下,反教人士也仅仅是发表宣言、通电、演讲,而没有冲击和干扰世界基督教学生同盟大会。对于同年5月在上海召开的全国基督教大会,非宗教大同盟也能采取宽容的态度。事实证明,至少在运动第一阶段,非基督教人士已经用理性的思考和有克制的行动将自己与庚子事变中激于义愤而依恃“神术”排外的义和团众划清了界线。也许,这对于扩大运动的社会基础有些南辕北辙,然而,正如陈独秀为之困惑的那样,对于宗教的界说及其社会功能判断这样复杂的匪夷所思的问题,究竟是不是一场广泛的群众运动所能解答的呢?时至今日,答案应该明瞭了。

注释:

[1]《钱玄同致周作人书》(1924年3月24日),载《中国现代文艺资料丛刊》第5辑。

[2]周作人《报应》,《晨报》副刊,1922年3月29日。

[3]周作人等《主张信教自由宣言》,《晨报》1922年3月31日。

[4]《信教自由之讨论》,《晨报》1922年4月11日。

[5]周作人《复陈仲甫先生》(1922年4月6日),《晨报》1922年4月11日。

[6][26]周作人《思想压迫的黎明》,《晨报》1922年4月11日。

[7][15]钱玄同《致周作人书》(1922年4月8日),《鲁迅研究资料》第9辑。案:该资料在发表此信时,将日期误作1932年4月8日。

[8]张钦士《国内近十年来之宗教思潮》,燕京华文学堂1927年版,第199—201页。

[9][32][35]吴虞《‘信教自由’是什么》,见罗章龙编《非宗教论》,巴蜀书社1989年版,第124—128页。吴虞1922年4月11日的日记称:“《晨报》今日登有周作人文,内有数语关于予之演说者。”表明他对周作人等的反应十分关注。见《吴虞日记》下册,第28页,四川人民出版社。

[10]常乃德《对于非宗教大同盟之诤言》,《学灯》1922年4月12日。

[11]张东荪《非宗教同盟》,《时事新报》1922年4月2日。张氏此文是对“燕生”《我对于非宗教大同盟的意见》一文未尽之意的阐发,燕生乃张之友人,其文载《时事新报》1922年4月4日。

[12]梁启超《评非宗教同盟》,《哲学》第6期,1922年6月。

[13]傅铜《科学的非宗教运动与宗教的非宗教运动》,《哲学》第6期,1922年6月。

[14]张东荪《世界公同之问题》,《时事新报》1919年1月15日。

[16]《陈独秀致鲁迅、周作人书》(1921年2月15日),载《中国现代文艺资料》第6辑。

[17]见鲁迅博物馆编《鲁迅年谱》有关部分。