

進化論與基督宗教：孫中山的觀點*

馮志弘**

香港教育學院文學及文化學系

摘 要

過去學界指出孫中山推崇進化論，與他的基督教信仰有矛盾。本文針對這個問題，進一步爬梳史料，希望釐清孫中山的宗教觀。主要觀點和發現包括：一、1906、1907 年前後，宮崎滔天認為孫中山的基督教信仰狀況正值高峰；二、孫中山對當時歐美關於「科學與宗教」的討論有相當認識，他也知悉「基督徒進化論者」這一群體；三、本文考訂孫中山 1918 年推崇備至的《宗教破產》，不是尼采的《上帝已死》，而是麥奎勃的 *The Bankruptcy of Religion*；四、孫中山老師康德黎、友人林百克都肯定達爾文成就，又信仰上帝。他們二人一直認為孫是虔誠基督徒；五、孫中山一直認為，他在倫敦蒙難時得蒙上帝保佑；他認為耶穌是神，而不僅是最高人格的象徵。他從來沒否定基督教的上帝，並且至死申述這個觀點。

關鍵詞：孫中山，基督宗教，進化論(演化論)，康德黎，林百克，宮崎滔天

* 本文蒙《清華學報》編委以及兩位匿名評審專家給予寶貴意見；友人林學忠博士幫助筆者查閱日文材料，特此致謝。

** 作者電子郵件信箱：chiwang@ied.edu.hk

一、前言

孫中山 (1866-1925) 少年時期已經深受基督教影響。1879 年，他入讀英國聖公會傳教士創辦，火奴魯魯的意奧蘭尼學校，受到基督教教育熏陶。1883 年，他因為「切慕耶穌之道」，¹ 被兄長勒令回國。1884 年 5 月 4 日，孫中山在香港受洗成為基督徒。² 另一方面，據孫中山自己和友人追述，孫在香港西醫書院就讀期間 (1887-1892)，傾心進化論³ (或譯：演化論)。⁴ 1896 年，孫自謂「於西學則雅癖達文之道……至於教則崇耶穌。」⁵ 查看孫中山現存著述，他一生未曾否定基督徒身分，並始終推崇進化論。

學界已有不少研究孫中山與基督教關係的著述，例如雷斯塔瑞克 (Henry Bond Restarick)、馮自由、羅香林、莊政、山根幸夫等，分別對孫中山如何歸信基督教、革命期間孫與基督徒的關係、1912 年後孫中山關於基督教的言論等課題作了介紹和研究。⁶ 陳建明認為孫中山對基督教的態度經歷了虔誠信仰、懷疑動搖、信

¹ 「後兄〔孫眉〕因其切慕耶穌之道，恐文進教，為親督責，著令回華。」孫中山，〈自傳〉 (1896 年 10 月)，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 2 冊 (臺北：近代中國出版社，1989)，頁 192-193。

² 關於孫中山早年求學以及在香港受洗的考證，參黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》 (香港：中華書局，2011)，頁 173-371。

³ “Evolution”一詞，嚴復譯作「天演」，孫中山更多使用「進化」。由於物種演變不一定代表「進步」，所以目前學界更傾向把 evolution 譯作「演化」。筆者認同就學理而言，「演化」比「進化」更準確。拙文採用舊譯「進化」的原因一為這是孫中山的說法，二為孫中山明確認為 evolution 指向進步。他在〈國民以人格救國〉說：「人是由動物進化而成，既成人形，當從人形更進化而入於神聖……〔這〕才算是人類『進步』到了極點。」孫中山，〈國民以人格救國〉，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 3 冊，頁 353。這句話清楚反映孫認為 evolution 有「進步」之意。所以，「演化論」一詞雖然貼近目前生物學的觀點，卻也容易掩蓋了舊譯「進化論」一詞之於孫中山「進」的意義。權衡後，筆者認為僅就這一篇文章而言，採用 evolution 的舊譯更合適一些。

⁴ 孫中山曾對友人宮崎滔天 (本名宮崎寅藏 1871-1922) 說自己在西醫書院期間，「信念相當傾向於進化論。」宮崎滔天著，陳鵬仁譯，《宮崎滔天論孫中山與黃興》 (臺北：正中書局，1977)，〈孫逸仙傳〉，頁 12。宮崎共有兩篇題為〈孫逸仙〉的文章，這是第二篇，日文篇名並無「傳」字。

⁵ 孫中山，〈自傳〉，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 2 冊，頁 193。

⁶ Henry Bond Restarick, *Sun Yat Sen: Liberator of China* (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1981), pp. 11-38; 馮自由，《革命逸史》第 2 集 (臺北：臺灣商務印書館，1977)，〈孫總理信奉耶穌教之經過〉，頁 10-18；羅香林，《國父與歐美之友好》 (臺北：中央文物供應社，1951)；莊政，〈孫

仰薄弱、分析批判四個時期。⁷ 周興樑認為孫不信仰神化的上帝，而崇信作為革命救世者的耶穌。⁸ 黃宇和對孫中山早年就讀基督教學校、在香港受洗、倫敦蒙難時懇切祈禱，在英時的基督徒形象等範疇都有深究。他認為《聖經》的「待人」、博愛、忘我犧牲精神，促成了孫的革命思想。⁹

然而，迄今還沒有專研孫中山進化論觀念的文章，更缺乏深入分析孫中山進化觀念如何影響他的信仰的專著。此外，前人雖已就孫本人的宗教論述作出分析，卻甚少把他的宗教和科學觀念置放在他的基督徒師友網絡中作討論；對於他是否熟識二十世紀西方宗教與科學關係的課題，更未曾涉及。缺少了這些環節，導致幾個問題：其一，不少論者誤以為基督徒必然認為進化論與宗教無法調和，並且把這個觀念套在孫中山身上，對孫就讀西醫書院期間他的不少老師兼具進化論者和虔誠信徒的雙重身分，關注不足。其二，若干意見認為進化論者必然是無神論者，推論基督教屬一神論，與無神論格格不入，因而無法圓滿解釋孫自述「於西學則雅癖達文之道……至於教則崇耶穌」的話。¹⁰ 其三，部分基督教學者可能為了維護孫虔誠信徒的形象，對他的進化觀念避重就輕，因而未能準確拿捏孫的信仰變化，限制了這方面的探索。¹¹

另外，過去較多學者根據宮崎滔天引述孫中山說自己學醫期間，「覺得基督教的理論缺乏邏輯……信念相當傾向於進化論，可是又沒完全放棄基督教」；¹² 據此認為孫中山學醫以後，信仰觀念愈來愈淡薄。但是宮崎滔天同一篇文章的後半部

中山先生與基督教的關係》，《三民主義學報》，13（臺北：1989），頁 115-178；山根幸夫，〈孫文とキリスト教〉，《史論》，41（東京：1988），頁 1-11。

⁷ 陳建明，〈孫中山與基督教〉，收入中山大學學報編輯部編，《孫中山研究論叢》第 5 集（廣州：中山大學出版社，1987），頁 5-25。

⁸ 周興樑，〈孫中山與西方基督教〉，《文史哲》，6（濟南：1995），頁 74-82。

⁹ 黃宇和，《孫逸仙倫敦蒙難真相：從未披露的史實》（臺北：聯經出版，1988）；黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》；黃宇和，《孫文革命——《聖經》和《易經》》（香港：中華書局，2015）。

¹⁰ 如張金超、李紅偉認為進化論（無神論）與基督信仰（有神論）「兩者在孫中山身上如何做到了統一，的確是難解之謎，也許只有他自己明白。」張金超、李紅偉，〈孫中山與宗教關係管窺〉，收入甄炳昌主編，《廣州：中國民主革命策源地》（香港：中國評論學術出版社，2007），頁 307。

¹¹ 例如習賢德說：「孫氏雅好達爾文進化論，但更主人類進化以互助為原則，且反對馬克斯的階級鬥爭，基督教義闡揚彼此相愛，並以愛包攝一切道德，如同孔子以仁為全德，故可推知中山先生的人生思想和基督信仰相融。」習賢德，《孫中山先生與基督教》（臺北：浸宣出版社，1991），頁 40。這個說法未免語焉不詳。

¹² 宮崎滔天，《宮崎滔天論孫中山與黃興》，〈孫逸仙傳〉，頁 12。

分，卻塑造了孫虔誠信徒的形象——宮崎引文的這個獨特語境，還不曾為學界注意。又例如：孫中山在 1918 年〈致孫科函〉中推崇《宗教破產》（中譯名）一書，這個線索對瞭解他晚年的信仰觀念非常重要，但迄今學界對於這部著作的作者和原書內容仍未甚了然。缺乏了這些認識，就難以把握孫中山獨特的信仰觀念和他的生活圈子、知識領域和時代背景的關係，因而也限制了對他基督教觀念的進一步探討。

本文整合孫中山信仰和科學觀念的各種材料，從而更準確地拿捏合孫中山獨特的信仰觀念。內容重點包括：一、追溯進化論對孫中山信仰的影響；二、說明孫對「進化論與基督宗教」課題的看法；三、析述孫中山基督徒身分的內涵，尤其關注他是否認為「人類由進化而來」的觀點足以推翻基督教信仰？孫否定《聖經》六日創造天地說，這個觀點之於他的信仰有何影響？他說自己是基督徒，那是否代表他仍然相信耶穌的神性，抑或僅把耶穌視為最高人格的象徵？筆者嘗試把孫中山的基督信仰和進化論連成一線，作全面追蹤。由於學界對孫的言論和著作已有相當掌握，所以筆者另闢蹊徑，從幾個方向發掘材料。首先追查其師友的相關記述，以及他們對基督教與進化論的看法。發現孫中山西醫書院的恩師康德黎 (James Cantlie, 1851-1926) 完全肯定達爾文 (Charles Darwin, 1809-1882) 學說。關於宮崎滔天引述孫中山說自己學醫期間「沒完全放棄基督教」的話，筆者分析了宮崎文章的前文後理，孫這句話很可能是針對宮崎本人「完全放棄基督教」的狀況說的。更重要的是，宮崎在 1906、1907 年左右認為孫是虔誠基督徒。再一步，筆者閱讀了「孫中山東京購書單」(1914-1915) 以及 1918 年〈致孫科函〉中和「宗教與科學」相關的全部著作，肯定了孫中山對其時的創造進化論、基督教與科學之爭的課題必然有所認識。並且在查考這些材料期間，首次發現〈致孫科函〉中孫所說的《宗教破產》，實為約瑟·麥奎勃 (Joseph McCabe, 1867-1955) 的 *The Bankruptcy of Religion*。最後，筆者通過分析林百克 (Paul Linebarger, 1971-1939) 為孫中山撰寫的首部個人傳記 (*Sun Yat Sen and the Chinese Republic*)¹³ 的原文，注意到這部傳記具有鮮明的基督教色彩，這對於理解孫的基督宗教觀也有重要啟示。

¹³ Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic* (New York/London: The Century Co., 1925).

二、進化論與基督宗教的關係——康德黎的觀點

孫中山在西醫書院時期傾心進化論。據孫中山同學關景良所述，孫「日間習讀醫學……時見其中夜起床燃燈誦讀。但最愛讀之書乃法國革命史及達爾文之進化論。」¹⁴ 孫中山「西醫書院」的老師康德黎醫生是虔誠基督徒，也是孫一生接觸最多、感情最深的恩師，¹⁵ 孫在香港已有大量機會向他請益。在倫敦蒙難後，孫與恩師日夕相處，並且一同上教堂。以二人的師徒關係加上醫學背景，很可能曾經討論科學與宗教關係的話題，康德黎對進化論的看法必然對孫有影響。

西醫書院儘管沒有開設進化論科，但西醫書院學生必然對進化論有所認識。1892年，康德黎在西醫書院首屆畢業禮致辭時提到達爾文的名字：「……哈維，金納，亨特，達爾文，李斯特生長的土地〔指英國〕，必然會成為啟發它兒子的導師，啟發他們將來的發明。」在這一段文字之前，康德黎又引述李鴻章的覆函，提到赫胥黎 (Thomas Huxley, 1825-1895) 的名字。¹⁶ 在發言中，康德黎沒有介紹達爾文、赫胥黎的事蹟，顯然在場畢業生都對二人有基本認識。

此外，1925年4月12日，中國駐英國大使館舉辦了孫中山追悼會，康德黎發言講到他「自己是醫生……確知中國人是世界優等民族……經四五千年的進化，循天擇演進之例，愈經天擇愈精良。」¹⁷ 這段文字反映了康德黎接受進化論觀點。

康德黎肯定進化論，和西醫書院若干學生的基督教信仰有沒有衝突？1890年2月，西醫書院譚臣醫生 (Dr. John C. Thomson) 在一封信中，指出其時醫院共十位醫學生，七人是基督徒（包括孫中山），三人不是基督徒。譚臣又成立主日聖經班，教導學生研習〈路加福音〉，理由是路加是個「人所愛戴的醫生」。到了1891年，譚臣致函倫敦傳道會的信指出全部十位醫學生均已成為基督徒；¹⁸ 這反

¹⁴ 這是簡又文訪問關景良的記述，見簡又文，〈國民革命文獻叢錄〉，收入廣東文物展覽會編，《廣東文物》中冊（上海：上海書店，1990），頁431。

¹⁵ 黃宇和，《中山先生與英國》（臺北：臺灣學生書局，2005），頁627。

¹⁶ 康德黎發言全文見“College of Medicine for Chinese,” *China Mail* (Hong Kong), 23 July 1892, p. 3.

¹⁷ 孫中山先生國葬紀念委員會編，《孫中山先生紀念集》上冊（揚州：廣陵書社，2011），頁409。此為1925年《哀思錄》的原版影印本。

¹⁸ 巴治安 (E. H. Paterson)，《矜憫為懷：雅麗氏何妙齡那打素醫院百週年紀念特刊》（中英文合刊）（香港：雅麗氏何妙齡那打素醫院，1987），英文頁28。《矜憫為懷》引述1890年2月譚臣信件說：「其中七名為基督徒，有三名表示對基督教有興趣 (were interested)。」感謝審查人賜告信件原文，確知這句當為“Seven of them are professing Christians, three of them are not,” “were

映了認識進化論並沒有導致書院同學放棄信仰。問題是：同學是否因為尊敬老師，不好在譚臣面前表現對信仰的懷疑？

不是。雖然正如黃宇和指出：雅麗氏醫院在 1889 年 1 月新院長到任後要求「病人——無論是基督徒或非基督徒——通通要參加」每天的祈禱禮拜；這種「乘人之危」的行徑很可能讓孫中山感到不滿。¹⁹ 但有一個證據證明這時孫並未改變信仰。1891 年 6 月，孫撰有〈教友少年會紀事〉一文，文中記述了他參與創立少年會（名為培道書室）的經過。孫指出：少年會的目的是「聯絡教中子弟，使毋荒其道心……而措吾教于磐石之固也。」²⁰ 他更是少年會的中流砥柱。就孫中山其時的同儕網絡而言，西醫書院的學生很可能是培道書室的主要成員。從孫積極投入宗教活動可見，他的信仰狀況並非苟延殘喘。²¹

康德黎不曾意識到進化論對基督教的挑戰嗎？也不是。1912 年，在康德黎所著的《孫逸仙與中國的覺醒》(*Sun Yat Sen and the Awakening of China*) 中，有這樣的一段話：「儒家思想是一種哲學，不是宗教，中國人接受基督教所遇到的攔阻，不會多於一個英國達爾文主義的信仰者，想成為虔誠教士所遇到的限制。」²² 康德黎希望通過句中的兩個對比來回應「孫中山祭祀朱元璋，是否符合基督徒的表現」的問題。可見康德黎肯定孫中山其時的基督徒身分，不認為孫祭祀朱元璋違反信仰，康德黎也坦承進化論對基督教的挑戰。²³

另外，康德黎在倫敦的一次演講中說：「……好些科學家，好像赫胥黎和達爾

interested” 是錯的。

¹⁹ 據黃宇和的研究，其時西醫書院不做傳教工作，是雅麗氏醫院做傳教工作。西醫書院則借該醫院建築物與設備等授課。參黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》，頁 402-405。

²⁰ 這篇文章由陳建明發現，見陳建明，〈孫中山早期的一篇佚文——〈教友少年會紀事〉〉，《近代史研究》，3（北京：1987），頁 185-190。後收入陳旭麓、郝盛潮主編，《孫中山集外集》（上海：上海人民出版社，1990），頁 597-598。

²¹ 黃宇和認為，孫中山大專時代逐漸把「他初時那種拯救中國人靈魂的基督教熱情，進一步轉化為救國救民的決心。」「入教後，〔孫〕把基督教那種解放意識運用到他民族解放的決心，在他心靈中就如一種聖戰。」這種實踐信仰方式的轉向，和孫「措吾教于磐石之固」的說法相輔相承。黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》，頁 431、434。

²² James Cantlie and C. Sheridan Jones, *Sun Yat Sen and the Awakening of China* (London: Jarrold & Sons, 1912), p. 180. 引文為筆者中譯。

²³ 孫中山雖曾與陸皓東「同入北帝廟，戲折北帝偶像一手，並毀其他偶像三具」，但據黃宇和的研究，孫中山 1884 年回鄉成親時，儘管受到喜嘉理 (Charles R. Hager) 牧師的壓力，仍然參拜了祖先，而且他還親自設計了翠亨村故居的祖宗神壇。參馮自由，《革命逸史》第 2 集，〈孫總理信奉耶穌教之經過〉，頁 11；黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》，頁 349-355；黃宇和，《孫文革命——《聖經》和《易經》》，頁 102-103。

文惹起的爭議，幾乎在所有講壇的講道中受到否定。他們的意見受到教士的詛咒。」康德黎如何回應基督教會對進化論的敵視呢？他沒有正面回應學理上的問題，卻用一種文學筆調，把話題轉到達爾文的殯葬安排。他指出，隨著達爾文得以安葬在「英國最神聖的地方：西敏寺。那種舊精神就像一閃而過的電光消失了，教會就在這一步征服了科學，從此，科學成為了教會的婢女。」²⁴ 他最終認為，教會以慈愛征服了科學。進化論因此和教會建立了關係，並且為教會服務。

在接續的演講，康德黎還提到《聖經》「好撒瑪利亞人」的比喻，以之作為急救的榜樣。他又提到在香港期間，醫院的同事如何在等候室教導候診者育嬰、衛生等知識。康德黎用了「講道」(preaching) 一詞來形容這個舉措。在別の場合，他還認為〈舊約〉的摩西是第一位，也是最出色的衛生家 (Hygienist)，他又時常以「摩西律法」中與衛生相關的記述，作為演說衛生知識的教材。²⁵

上述可見，康德黎不糾纏於字斟句酌地解釋〈創世記〉，卻從總的方面突出了基督教關愛、憐憫的精神。這就把進化論與宗教的問題，從「事實是甚麼」(what is the fact)，轉移至「真理是甚麼」(what is the truth)。即使這不算偷換概念（這是一篇溫情演說，康德黎沒有責任就科學層面作分析），可是，他也沒有直接回答進化論尖銳的提問。還好，1912年，他就任代表蘇格蘭文化旨趣的「倫敦伯恩斯會」主席，²⁶ 在他的就職演說中，又提到上帝的問題：「莎士比亞如何能夠唱出人類思想的情感……摩西又從何得到知識，使他能夠給我們律法、衛生、道德的指引……不必猶豫，這些知識都可歸因於它們適切的源頭——上帝差派摩西到世界，教導和指引我們。上帝賦予莎士比亞聰明才智；並且，上帝送給我們羅伯特·伯恩斯。」²⁷ 康德黎的推理是，在〈舊約〉時代摩西不可能具備如此準確的衛生知識；這些知識不可能是當時以色列人能夠知悉的；因此，這些知識必然來自上帝。

按近年科學與宗教辯論常有的觀點，這裡，康德黎似乎把「尚未得到解釋的問題」，看作「不可能解釋的問題」。本文稍後會指出孫中山在1918年，肯定看過不同意這種推論的著作。但那已是辛亥革命之後的事情。在孫習醫期間是否有足夠知識挑戰老師的觀點，是頗成疑問的。

²⁴ Neil Cantlie and George Seaver, *Sir James Cantlie: A Romance in Medicine* (London: John Murray, 1939), p. 210.

²⁵ *Ibid.*, pp. 212-215.

²⁶ 「倫敦伯恩斯會」是英國喜愛蘇格蘭詩人羅伯特·伯恩斯 (Robert Burns, 1759-1796) 的同好組織。

²⁷ Neil Cantlie and George Seaver, *Sir James Cantlie: A Romance in Medicine*, p. 228.

無論如何，康德黎把基督教精神引導到道德理想這一面。這個觀點——特別是《聖經》「福矣矜恤者，以其將見矜恤也。」(Blessed are the merciful, for they shall obtain mercy.) 的精神——一直是康德黎的信念。1896 年，當孫在倫敦蒙難死裡逃生，康德黎認為這句話很能夠與孫中山得免於難的因由相應。²⁸ 到了 1926 年，康德黎墓上寫的，仍然是中文「福矣矜恤者」這句話。²⁹ 但另一方面，由於康德黎始終沒有直接回應《聖經》記載的「歷史」事蹟是否可靠，以及生物是否由進化而來等問題；這就給孫中山留下許多重新詮釋《聖經》的可能。

三、宮崎滔天：「然則他現在的信念是什麼呢？」

宮崎滔天有兩篇題為〈孫逸仙〉的文章。第一篇發表於明治 39 年 (1906) 1 月 20 日《革命評論》第四期。第二篇是宮崎生前未發表的稿件。據《宮崎滔天全集·解題》，第二篇〈孫逸仙〉原來也打算刊登在《革命評論》，只是由於《革命評論》在明治 40 年 3 月 25 日以後廢刊，故並未發表。據《革命評論》廢刊日期推論，第二篇〈孫逸仙〉最可能寫於 1906-1907 年左右。³⁰

宮崎滔天第二篇〈孫逸仙〉，記載了孫曾對他說：「我在香港醫學院求學期間，覺得基督教的理論缺乏邏輯……〔我的〕信念相當傾向於進化論，可是又沒完全放棄基督教。」³¹ 這段文字廣為學界引述。在孫原話之前，宮崎加上了自己的評述：一、少年時代的宗教思想，大多由感情而來，鮮有從理性判斷；二、隨著理性發展，這些少年信徒的信心往往動搖；三、他指出孫似乎也經歷了這個過程。³²

另外，譯文中「缺乏邏輯」一語，日本原文為漢字「論理」。「論理」一詞解作「邏輯」，但這裡不是指嚴格意義的邏輯學。就語境看，這段引文是孫和宮崎的日常對話，所以應該理解為不合道理、不合理的普遍義。有些中文譯本乾脆沿用

²⁸ James Cantlie and C. Sheridan Jones, *Sun Yat Sen and the Awakening of China*, p. 153.

²⁹ Neil Cantlie and George Seaver, *Sir James Cantlie: A Romance in Medicine*, p. 236. 感謝審查人提供實地考察康德黎墓碑資料。

³⁰ 兩篇文章日文原文見宮崎龍介、小野川秀美編，《宮崎滔天全集》第 1 卷（東京：平凡社，1971），頁 470-503，解題見頁 620-621。感謝審查人提供追查這兩篇文章出版資料的重要線索。

³¹ 此為陳鵬仁節譯宮崎滔天第二篇〈孫逸仙〉的譯文，見宮崎滔天，《宮崎滔天論孫中山與黃興》，〈孫逸仙傳〉，頁 12。

³² 同前引，頁 11-12。

「論理」二字不作翻譯。³³

宮崎的記述和 1891 年孫中山創立教友少年會的熱心信徒形象有所不同。〈教友少年會紀事〉是孫自己的文字，相當可靠。但宮崎的記載也不見得有誤。一來如康德黎所指出的，進化論與基督信仰的關係本來就相當複雜，孫中山學醫期間已經熱衷閱讀進化論著作，不可能沒有想過這個問題，他也很可能出現了思想掙扎。二來孫和宮崎首次見面的時間是 1897 年秋天，其時孫已經歷了上書李鴻章、廣州懸壺受挫折、廣州起義與倫敦蒙難等事件，³⁴ 孫的思想和 1891 年的時候已經不同；因此，當孫回憶自己以前的想法，焦點、詳略可能有異。第三，宮崎是孫「推心置腹」的朋友，³⁵ 孫的宗教信仰和宮崎的革命觀念沒有明顯衝突，宮崎並沒有虛構故事的動機。因此，要說明孫中山為何會對宮崎說讀書時期「沒完全放棄基督教」，就要了解孫和宮崎認識之初，他們對基督教的看法有何不同；也必須仔細分析宮崎在這篇〈孫逸仙〉中引述孫中山這句話，之於全文謀篇布局的作用。

宮崎少年時曾經成為耶穌教徒，但在經過理性思考，以及初戀以後，他的思想出現變遷，終於「否定基督的神性……脫離教會並和信徒斷絕來往。」³⁶ 宮崎首次和孫中山見面，孫已經三十一歲，宮崎二十七歲，二人早已脫離少年時期。孫既然和宮崎討論宗教問題，宮崎很可能也和孫分享了他自己曾經出現的理性掙扎，以及不再相信上帝的抉擇。可能的情況是：當宮崎申述他已經放棄基督信仰之後，孫向宮崎表示，他同樣經歷了「理性」對基督教的挑戰，「曾經」覺得基督教有好些不合邏輯之處。可是，孫和宮崎的選擇完全不同，他沒有放棄基督教。

按前引材料，1891 年，即使到了孫中山習醫的第四年，他仍然熱心參與組織培道書室，而西醫書院學生的信仰熱誠也正值高峰。這時候，孫對進化論已有較多認識，卻不見得他的信仰有所動搖。因此，孫所謂「又沒完全放棄基督教」，很可能是針對宮崎「完全放棄基督教」的事實，避重就輕的回應。不能夠作為孫當時正經歷痛苦的信仰掙扎的硬證。更重要的是，孫中山這句話是一種「過去式」的陳

³³ 如《孫中山辭典》「基督教」條目（宋婕撰稿）就逕寫「論理」而不作「邏輯」。張磊主編，《孫中山辭典》（廣州：廣東人民出版社，1994），頁 688。又，大陸地區若干孫中山的研究著述把「論理」當作「倫理」，這明顯錯了。原文見宮崎龍介、小野川秀美編，《宮崎滔天全集》第 1 卷，頁 482。

³⁴ 黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》，頁 379-650；黃宇和，《孫逸仙倫敦蒙難真相：從未披露的史實》。

³⁵ 孫中山曾手書「推心置腹」橫幅贈予宮崎，現存東京豐島區宮崎滔天故居。

³⁶ 宮崎滔天著，佚名初譯，林啟彥改譯，《三十三年之夢》（香港：三聯書店，廣州：花城出版社，1981），頁 37-38，相關論述參頁 24-45。

述，講的是自己以前的信仰狀況。在宮崎引述孫中山的追述後，他馬上寫道：「然則他現在的信念是甚麼呢？」（日文：彼ガ現今ノ信念果シテ如何）顯然，宮崎認為在寫作這篇文章之時，孫的信仰狀態已經改變，不再是「又沒完全放棄基督教」這種不冷不熱的狀況。文章緊接其後的一句是「筆路ノ進行ト共ニ分明セン」，陳鵬仁譯為「這將留待以後說明」，³⁷ 準確的翻譯應是「隨著文章行文，將說明清楚」。表示宮崎的文章即將回應這個問題，並且，他將揭示孫中山「現今」（約 1906-1907 年）的信仰狀況。

宮崎如何「說明清楚」孫中山「現今」的信仰狀況？他引述孫中山《倫敦蒙難記》（或譯《倫敦被難記》）的話來回應。³⁸ 現在，我們要特別注意《倫敦蒙難記》的內容和篇幅問題。《倫敦蒙難記》中的宗教記述其實不多，主要有四：一、記述孫中山 10 月 11 日正欲隨同康德黎到教堂；二、記述孫在獄中祈禱並認為自己的禱告得蒙垂聽（my prayer was heard）；三、記述孫對英僕柯爾（Cole）說清廷迫害他這個中國基督徒，就等同阿美尼亞人受迫害一樣；四、反問柯爾當向上帝還是向僱主盡忠？³⁹ 《倫敦蒙難記》的中文、日文譯本篇幅固然有別，但起碼都有數十頁。上述四點不過佔全書一頁。

再看宮崎這篇文章，如果用 1971 年平凡社的版本，全文共 34 頁。在他寫了「筆路ノ進行ト共ニ分明セン」一句以後，還有 21 頁左右。⁴⁰ 接著，他又用了約 7 頁，交待 1895 年廣州起義的經過，只餘下約 14 頁記述倫敦蒙難。換言之，他這篇文章中敘述倫敦蒙難的篇幅比原書少好幾倍。他如何剪裁材料？宮崎選擇無一遺漏地引述了《倫敦蒙難記》所有宗教材料，⁴¹ 藉此明確回應之前自己的提問：「然則他現在的信念是甚麼呢？」顯然，他對孫中山「現今」信仰狀況的認識，完全以《倫敦蒙難記》所呈現的孫的信仰高峰為根據。

在 1897 年秋天和孫中山首次見面之前，《倫敦蒙難記》的英文原著已經出版，宮崎早就知道倫敦蒙難的事情。為甚麼分析他引述《倫敦蒙難記》中的宗教文

³⁷ 原文見宮崎龍介、小野川秀美編，《宮崎滔天全集》第 1 卷，頁 482。中譯見宮崎滔天，《宮崎滔天論孫中山與黃興》，頁 12。陳鵬仁在「譯者按」中明確說明這是「節譯」。

³⁸ 據黃宇和研究，康黎德大量參與撰作《倫敦蒙難記》。但當時宮崎滔天不知道這個事實，所以把它視為孫中山的文字。參黃宇和，《孫逸仙倫敦蒙難真相：從未披露的史實》，頁 234、250。

³⁹ 孫中山，《Kidnapped in London》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 10 冊，頁 14、24-26；中譯《倫敦被難記》見第 2 冊，頁 198、204-205。

⁴⁰ 全文見宮崎龍介、小野川秀美編，《宮崎滔天全集》第 1 卷，頁 470-503。「筆路ノ進行ト共ニ分明セン」一句見頁 482。

⁴¹ 日文見同前引，頁 493-494、499、500。

字仍然如此重要？首先，宮崎並非單憑閱讀《倫敦蒙難記》就對孫的信仰狀況作判斷，在〈孫逸仙〉引述《倫敦蒙難記》的文字之前，宮崎已經和孫討論過信仰問題，清楚了解其信仰的發展；按常理推測，宮崎大概不可能只和孫討論「過去」的信仰狀況，而完全不涉及「現在」；換言之，宮崎除了通過閱讀《倫敦蒙難記》之外，也從直接和孫對話知道孫「目前」對宗教的看法；此外，宮崎已經放棄了基督教信仰，因此孫更沒有投宮崎所好的需要，孫的話更可能是真誠、直率的分享；在宮崎聽過孫的分享後，他並不認為孫的話和《倫敦蒙難記》的宗教表述有重要差異，因此逕自引述《倫敦蒙難記》中的四條材料，以作為「然則他現在的信念是甚麼呢」的回應。按這個表述次序，宮崎顯然認為儘管孫曾經懷疑信仰，但是「現今」孫的信仰卻到了前所未有的高度；並且，孫已經越過了信仰「大多由感情而來，鮮有從理性的判斷」的階段。

明白了孫中山和宮崎討論之時的背景，就比較好解釋：為甚麼孫一方面在〈教友少年會紀事〉記述他在西醫書院時期積極參與基督教活動，期望「措吾教于磐石」；可又對宮崎說：「覺得基督教的理論缺乏邏輯……可是又沒完全放棄基督教。」原因是：後者的話是針對宮崎當時已「完全放棄基督教」的狀況說的。孫不想和宮崎爭辯（這不符合孫希望廣結革命友好的原則），他甚至認同宮崎認為基督教的若干理論不合邏輯（因為康德黎的確不曾對《聖經》是否可靠、合乎科學作出詳細論證）。但另一方面，孫也不掩飾他是基督徒的身分。於是用比較柔和、得體的方式，和宮崎如實說明了他的信仰；而宮崎也認識到這一點，並且知道孫在倫敦蒙難時對基督教的上帝有強烈信心。

另一條材料說明孫中山並非僅僅在二人結識之初才和宮崎談及宗教話題。1910年6月11日，孫中山四十四歲，宮崎三十九歲，⁴² 當宮崎仍然介懷1900年前後「布引丸事件」為中村彌六所欺；⁴³ 孫卻回應道：「耶穌說，不是敵人就是朋友，何況同情我們的人？我們革命主義者的軍事組織之中，必須具有宗教上寬容的德。」宮崎對孫的這番話心悅誠服。⁴⁴ 孫中山把耶穌的教訓、宗教的寬容心視為

⁴² 孫中山生於1866年11月12日，宮崎生於1871年1月23日。由於歲數以整數計算，因此二人歲數會有四歲或五歲的差異。

⁴³ 宋越倫，《總理在日本之革命活動》（臺北：中央文物供應社，1953），頁57-65。

⁴⁴ 原文及相關背景參宮崎龍介、小野川秀美編，《宮崎滔天全集》第2卷，頁619。中譯引自孫中山，〈與宮崎寅藏的談話〉，收入郝盛潮主編，《孫中山集外集補編》（上海：上海人民出版社，1994），頁51。

革命者的榜樣。這和孫在《三民主義》中視耶穌為宗教革命的榜樣是一以貫之的。⁴⁵可見即使到了辛亥革命前一年，孫仍然和宮崎分享耶穌的教導。由於宮崎必然記得孫是基督徒，因此孫的這番引述也延續了宮崎在〈孫逸仙〉中對孫信仰評價的觀感。

四、1897-1913——宋嘉澍如是說：「我是個基督徒。我一直以為你也是基督徒。」以及孫中山說：「教會棄予。」

孫中山擅長講話因人而異：他在教會裡表現得像基督徒，朝基督導師謝上帝，對英國公眾談憲制，在讀書人面前表現得像儒者，在商人面前表現得像買辦。⁴⁶長袖善舞的處世之道，使得論者對孫的信仰狀況的演繹南轅北轍。當中，以追隨孫中山多年的馮自由這句話最廣為學者引用：「……其所信奉之教義，為進步的及革新的，與世俗之墨守舊章思想陳腐者迥然不同。余在日本及美洲與總理相處多年，見其除假座基督教堂講演革命外，足跡從未離〔履〕禮拜堂一步。」⁴⁷這段文字反映了孫對基督教的理解別樹一幟，也沒有參與教堂崇拜。這就惹來孫其時是否利用基督教，或是仍然真心信奉宗教的不同揣測。⁴⁸

饒有意味的是，儘管馮自由說了上述的話，但馮完全肯定「總理信仰基督真理之至誠」。⁴⁹1897-1913年間，仍然不時可以找到孫中山維持信仰——或者被視為虔誠信徒的證據。

1897-1906/1907年期間，孫和宮崎討論信仰問題，說自己沒有放棄基督教。

⁴⁵ 「耶穌〔穌〕的革命，是宗教革命。」孫中山，《三民主義·民族主義》第三講，收入秦孝儀主編，《國父全集》第1冊，頁25。

⁴⁶ 白吉爾 (Marie-Claire Bergère) 著，溫洽溢譯，《孫逸仙》（臺北：時報出版社，2010），頁307；黃宇和，《孫逸仙在倫敦，1896-1897：三民主義思想探源》（臺北：聯經出版，2007），頁271。

⁴⁷ 馮自由，《革命逸史》第2集，〈孫總理信奉耶穌教之經過〉，頁12。又，中華書局出版的《革命逸史》，引文最後一句作「足跡未履禮拜堂」，見馮自由，《革命逸史》第2集（北京：中華書局，1981），頁12。臺灣版文中的「離」字當為「履」字之誤。

⁴⁸ 例如田海林認為1894-1912年，孫中山對基督教的態度以利用為主，見田海林，〈論孫中山宗教思想的特點〉，《河南大學學報》（社會科學版），32.4（開封：1992），頁33-34；黃宇和根據孫中山臨終表達了以基督教儀式送終的強烈願意，認為孫中山的信仰出自肺腑，見黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港1866-1895》，頁169。

⁴⁹ 馮自由，《革命逸史》第2集，〈孫總理信奉耶穌教之經過〉，頁12-13。

1904年，孫中山和替他施洗的喜嘉理牧師重逢。喜嘉理回憶他在紐約和孫見面，孫「形容枯瘁，英銳之氣已銷……然於基督教道，則復虔心如初 (still loyal to the Christian faith)。」⁵⁰ 按喜嘉理對孫的認識以及二人的關係，他較不可能錯判孫的信仰狀況。

1906年，據日籍牧師 Teiichi Hori (堀貞一?) 的記述，孫中山在橫濱，常常到訪他家，二人成為好友。他們往往就孫的事情 (affairs) 有長時間的討論。Teiichi Hori 回憶道：「他〔孫中山〕充滿希望地說：在上帝的幫助下 (by the help of God)，他最終必然獲得成功——這完全是他當時的措詞 (Those were the very words he used)，因為他告訴我他是個基督徒。」由於二人時常見面，而且 Teiichi Hori 是牧師，他對孫的信仰必然有較多關注，所以他的判斷也尤為重要。Teiichi Hori 又說：「我不認為他去了橫濱的教堂，原因是他聽不懂他們說甚麼。」⁵¹ 這也符合馮自由指出孫不上教堂的說法。

1906年，孫寫了一封英文信給爪哇華僑蘇漢忠，信裡說：“Hope God bless and help you. Great success be stored to you.”⁵² 明確提到上帝的祝福和幫助。起碼在行文用語上，孫並非只視上帝為最高人格的象徵。

1906-1907 年左右，據宮崎滔天在〈孫逸仙〉中的判斷——宮崎認為孫當時的信仰達到高峰。1910年，即上文引述，孫中山對宮崎滔天說：「耶穌說，不是敵人就是朋友。」表明了孫肯定耶穌的若干教訓。

1912年6月中旬，即孫中山卸任臨時大總統後不久，他在香港基督教歡迎會上說：「回溯弟初信教於本港，亦在本教會領洗。」此外，孫坦承他「甚少聚集於教會，故於會中儀文，多所忘記。」理由是「為國事奔走」⁵³ 之故。

1912年，是年端納 (William Henry Donald, 1875-1946) 擔任孫中山顧問。據端納回憶：孫在上海向宋家提親，他陪伴在側。在孫表達了請求之後，宋嘉澍未能接受，說：「逸仙，我是個基督徒。我一直以為你也是基督徒。」(Yat-sen, I am a

⁵⁰ 英文全文見 Charles R. Hager, “Doctor Sun Yat Sen-Some Personal Reminiscences,” in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning: A Critical Biography* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1968, c1934), p. 386. 中譯見馮自由，《革命逸史》第2集，〈孫總理信奉耶穌教之經過〉所載之〈美國喜嘉理牧師關於孫總理信教之追述〉，頁13-17。

⁵¹ Henry Bond Restarick, *Sun Yat Sen: Liberator of China*, pp. 99-100.

⁵² 孫中山，“To Sewh” (26 Sep., 1906)，收入秦孝儀主編，《國父全集》第10冊，頁328。

⁵³ 孫中山，〈在香港基督教會歡迎會上的演說〉，收入郝盛潮主編，《孫中山集外集補編》，頁83。

Christian man. All the time, I thought you were, too.)⁵⁴ 接著孫、宋不歡而散。以孫、宋二人相識之久，交情之深，而且宋嘉澍更是傳教士，那麼，宋「一直」認為孫是基督徒，這個判斷就非同小可。這說明即使若干學者認為孫在接觸進化論後信仰出現了走下坡的變化，但這不是對孫有極深認識的宋嘉澍的印象。當然，1912 年的這一次衝突破壞了宋對孫基督徒身分的看法（英文用過去式 *were* 表達了這個意思）；但這仍然說明了在這之前，宋嘉澍對孫基督徒的身分殆無疑問。

1913 年，孫接受日本記者訪問，報導小標題為「革命者〔指孫中山〕首次承認他信仰基督教。」(Revolutionist〔當為 Revolutionist〕Admits for First Time His Belief in Christianity.) 報導引述孫的話：「上天有位偉大、公義、大有能力的上帝。他是中國，也是美國，和所有國族的上帝。」(for there is a great and just and powerful God in heaven that will give us the strength to overcome our enemies! It is the God of China and of America and of all nations.)⁵⁵ 句中的 God 用大寫；「公義」、「大有能力」都是基督教描述上帝常用的措辭，孫特別提到美國——這個以基督教立國的國家。顯然，這裡的上帝必然指基督教的上帝。

綜合上述，可見在 1897-1913 年，孫中山仍時有表達他的基督徒身分，或者說「上帝保佑」之類的話。正如白吉爾和黃宇和所說，這固然和聽眾的身分有關；但是，對孫認識甚深的友好如喜嘉理、宋嘉澍等，卻不可能僅憑孫的片言隻語就判斷孫的信仰情況。用韋慕廷 (C. Martin Wilbur) 的話，今天「我們都只能憑借現成的文字資料——他〔孫中山〕本人的著述言論和其他人的專門論著……所勾勒出來的孫中山的形象，是有欠完整和遠不豐滿的。」⁵⁶ 相反地，宋嘉澍等因親身和孫長時間接觸，能夠掌握許多我們已經無法知道——也許永遠也不可能再發現的資訊——因此憑藉他們親身觀察所得的印象和判斷，就更顯寶貴。

上述材料證明，孫中山在 1913 年以前未曾否認自己的基督徒身分。但也必須注意，1922 年，孫就其時「反基督教運動」發言：「我從事革命之秋，教會懼其波及，宣言去予，是教會棄予，非予棄教會也。故不當在教會，但非教義不足貴

⁵⁴ 英文見 Earl Albert Selle, *Donald of China* (New York: Harper and Brothers, 1948), p. 140. 中譯見澤勒著，林本椿、陳普譯，《神秘顧問——端納在中國》（南京：譯林出版社，2001），頁 162。

⁵⁵ “Chinese Rebel Leader Accuses Yuan Shih-kai of Despotism”, *Sun* (New York), 7 September 1913, p. 5. 此段材料得自黃宇和，《孫文革命——《聖經》和《易經》》，頁 72-73。

⁵⁶ 韋慕廷著，楊慎之譯，《孫中山——壯志未酬的愛國者》（廣州：中山大學出版社，1986），〈中譯本新序〉，頁 2。

也。」⁵⁷ 據吳相湘《孫逸仙先生傳》孫中山受洗紀錄的照片，⁵⁸ 以及香港孫中山紀念館收藏了一份孫中山受洗紀錄的重抄本，孫中山的姓名（孫日新）和原籍（香山翠亨鄉）右邊，都有英文「驅逐」(Banished) 一字。教會的「宣言」不僅訴諸口述，還形諸文字。既然孫自己明確說：「我從事革命之秋……」，那麼「驅逐」的時段當在辛亥革命以前，這也和香港政府禁止孫中山入境的狀況吻合。反映了反清革命後期，孫與教會的關係更形隔閡。

1906 年，孫認識了美國友人林百克。林百克是基督徒，更是衛理公會牧師之子 (I am the son of a Methodist minister)。⁵⁹ 可是，林百克早年認識孫的時候，多次在不否定基督教信仰的前提下，批評教會；可見他並不認為批評教會，就必然等同否定信仰。林百克的意見例如：一、美國傳教士只關注拯救中國人靈魂，林百克認為這並不足夠。(Something else must be done in China besides saving souls. 1906) 二、傳教士不希望中國有任何改變，因為改變會讓他們當時的舒適境況有變。(The thousands of missionaries...do not want any change in China because any change might affect the ease and comfort of their positions. 1906) 三、傳教士無法讓中國人把基督教信仰實踐在中國的現況之中。(Can this missionary...be supplemented by more practical studies of the Chinese? The Chinese has survived through the Millennias because he was practical. 1910) 四、傳教士和若干美國人，並不按他們所當行的那樣，支持中國的共和國。(The missionaries and the many other American actually in China, do not support the Republic as they should. 1912)⁶⁰

為甚麼這時候林百克對教會的看法特別值得留意？認識林百克以前，對孫最有影響力的基督徒如韋禮士主教 (Bishop Alfred Willis of the Church of England)、康德黎、區鳳墀牧師，以及宋嘉澍——這些人都很少直接批評教會，更不曾說過如林百克般對教會冷嘲熱諷的言論。因此林百克的出現，讓孫看到對信仰的另一向度：就是基督徒可以獨立於教會之外。對耶穌的信仰，以及對教會的信仰，是可以不同的。這樣，孫中山的信仰就有可能和教會拉開距離。⁶¹ 再加上孫被教會「驅逐」

⁵⁷ 孫中山，〈就反基督教運動事發表談話〉(1922)，收入陳旭麓、郝盛潮主編，《孫中山集外集》，頁 266。

⁵⁸ 吳相湘編撰，《孫逸仙先生傳》上冊（臺北：遠東圖書，1984），頁 24。

⁵⁹ Paul Linebarger, *The Gospel of Chung Shan*, ed. Paul Myron Anthony Linebarger (Paris: For sale at Brentano's, 1932), p. 105.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 50, 59, 98, 104.

⁶¹ 黃宇和推測孫在西醫書院期間，很可能會「發覺傳教士之間那種勾心鬥角、爭權奪利、互相猜忌等等，完全與『俗家人』無異。」黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-

所引來的負面情緒，就更容易使得孫和教會的關係愈來愈疏遠。

在這種影響下，孫對於「教會棄予」的情況也作出了他的回應：就是認為自己「不〔應〕當在教會」了。但另一方面，他仍然認為基督教教義十分珍貴（「非教義不足貴也」）。

綜合上述，至少在 1906 年以後，孫中山並不是孤獨地批評教會的——作為孫中山辛亥革命少數的基督徒外籍友人，林百克的想法肯定對孫有影響。但總的來說，在 1897-1913 間孫中山仍然肯定信仰，在一些書信或場合中孫坦承自己是基督徒——這也是若干友人對他的印象。但是，馮自由和 Teiichi Hori 都說孫不上教會；加上很可能已被教會「驅逐」，孫和教會的關係相當疏離。

五、1913 年以後：進化論與基督宗教的關係問題

——孫中山的認知之一：以「東京購書單」為中心

1913 年，美國傳教士普遍支持袁世凱政權，孫中山與國外教會關係大不如前，他和宋慶齡的婚姻更惹來教會人士的批評。1913-1916 年，「傳教士們在他們的報告、書信和書報雜誌中，已不再注意到他了。」即使在 1916 年袁世凱死後，「孫也就僅僅被他們看作是許許多多爭權奪利者之一而已。」⁶²

1923 年，孫中山在基督教青年會的演講中，否定「基督教說世界人類，是上帝六日造成」。這讓過去數十年的許多基督徒論者相當困惑（尤其是他發言的場合——基督教青年會——明顯有挑戰在場觀眾信念的意思）。但如果留意這次發言正值反基督教運動期間，就不難理解發言中牽涉宗教與科學的部分其實都是針對當時關於「宗教與科學」爭議的回應。⁶³ 演講中和宗教、科學相關的論述如下：一、肯定進化論，認為人是由「極簡單的動物，慢慢變成複雜的動物，以至於猩猩，更進而成人。」二、認為對人類來源的不同見解，正是「科學和宗教衝突之點」。

1895》，頁 169。

⁶² Michael V. Metallo, "American Missionaries, Sun Yat-Sen, and the Chinese Revolution," *Pacific Historical Review*, 47.2 (1978), p. 282；中譯見米泰洛著，沈雲鷗譯，〈美國傳教士、孫逸仙與中國革命〉，收入《辛亥革命史叢刊》第 3 輯（北京：中華書局，1981），頁 107。

⁶³ 關於 1922-1927 年「反基督教運動」的研究可參呂實強，《近代中國知識分子反基督教問題論文選集》（臺北：宇宙光全人關懷機構，2006），〈民初知識分子反基督教思想之分析〉，頁 110-140。

三、肯定科學「不服從迷信」，批評宗教「專是服從古人的經傳」，認為「科學自然較優」。四、指出有人「主張修改新舊約……以補古人所說之不足。」孫中山沒有評價這個行為是否合適。就前文後理推論，他肯定這個觀點的可能性較大。五、肯定「宗教的優點」在於「講到人同神的關係」，認為人既從動物進化而成人形，「當從人形更進化而入於神聖」。⁶⁴

這些觀點是否足以證明孫中山晚年已完全不相信基督教，並否定基督教的上帝？回答這個問題前，先要解決另一個問題：在十九、二十世紀之交，歐美已有不少基督教科學家、哲學家嘗試說明進化論與《聖經》、基督教教義可以並行不悖。孫在 1923 年否定「基督教說世界人類，是上帝六日造成」時，是否具備這方面的最新知識？這個問題對於理解孫如何判斷《聖經》記載可靠與否，至關重要。

幸運地，有兩個非常關鍵的材料保留了下來。一是在二十世紀九〇年代初，由日本學者久保田文次發現，復在 1994 年由姜義華用中文作介紹的「孫中山東京購書單」(1914-1915)；⁶⁵ 一是 1918 年孫中山寫給兒子孫科的信中，所提到的他十分欣賞的三本著作。⁶⁶

先說明分析孫中山購書單的幾個原則：一、購書不等同讀過的書。二、看過的書不等同認同的書。三、如果孫大量重覆購買同一作者的著作，可以認為他對這個作者比較有興趣。四、如果書是孫自己花錢買的，尤其是在他經濟不充裕的情況下——所買回來的書即使沒有細看也會翻閱。假設孫看過購書單所列書籍的目錄，這些目錄又清晰列明了書中若干範疇、綱領，孫對於這些範疇就不會茫然無知。五、如果孫非常讚許一本書，或者向妻兒推薦某些著作；那麼，這些書他應該看得比較仔細，而且認同書中許多觀點。在確立這幾個基本前題下，東京購書單以下幾本書，尤其值得留意。

(一)甘迺迪《超人的福音書：尼采的哲學》⁶⁷

東京購書單所記本書作者是尼采。筆者翻查尼采作品並無 *The Gospel of*

⁶⁴ 孫中山，〈國民以人格救國〉，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 3 冊，頁 352-353。

⁶⁵ 姜義華，〈孫中山思想發展學理上的重要準備——跋新發現的一份孫中山購書清單〉，《近代中國》，4（上海：1994），頁 28-48。

⁶⁶ 孫中山，〈致孫科談讀書函〉（1918 年 7 月 26 日），收入秦孝儀主編，《國父全集》第 5 冊，頁 78。

⁶⁷ John M. Kennedy, *The Gospel of Superman: The Philosophy of Friedrich Nietzsche* (New York: The Macmillan Company, 1912).

Superman。核對材料後，確定孫中山當年購買的應是甘迺迪 1912 年出版的同名著作。該書目錄分為「尼采的性格」、「尼采的知識解放」、「哲學家尼采」、「尼采系統——負面的一面：人」、「尼采系統——正面的一面：超人」及「結論」部分。該書分章比較概括，難以看出內容梗概。當然，如果孫中山仔細讀過這部著作，他會知道書中引錄尼采許多觀點和文字。譬如，該書用了一整頁篇幅翻譯尼采著名的「提燈瘋子的比喻」(The Parable of the Madman)。此外，作者引述尼采所說：「所有神都死了，現在我們將如超人一般地生活」，並且評論：「在失去了他的上帝的同時，尼采發現了他自己。」⁶⁸

從孫曾接觸尼采思想的著作推論，他很可能知道尼采反基督教的背景；如果他讀過此書，他更會知道尼采反基督教的原因在於，尼采認為基督教與「卑賤」聯手，否定人的權力意志 (will to power)。⁶⁹ 另外，他並不介意——甚至主動購買和閱讀反基督教著作。

(二) 羅伊《一種新的哲學——亨利·柏格森》⁷⁰

東京購書單裡有四本與柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941) 相關的著作，⁷¹ 羅伊這一本較多討論宗教問題。本書目錄以副題、串連關鍵概念等方式，使讀者僅憑目錄已可看到柏格森的幾個重要概念，包括「宗教在新哲學中的位置」(Place of Religion in the New Philosophy)、「進化論與創造」(Evolution and Creation)、「道德與宗教的問題」(Moral and Religious Problems)。⁷² 此外，柏格森著名的「創造進化論」(Creative Evolution) 觀點貫穿全書，書中也大量引述《創造進化論》的文字。「創造進化論」是一稱為「創造性的奮力」(creative effort) 的概念。柏格森說：「……創造進化所表現的事實是：一個自由並且具創造力的神 (a free and creating God)，派出生一個清晰的概念，就是一旦『物質』(matter) 以及『生命』(life) 出現以後，他們的創造之力仍然會延續不斷，並且被一種生命力所引導。」⁷³

⁶⁸ Ibid., pp. 22, 25.

⁶⁹ Ibid., pp. 3, 111, 116, 124.

⁷⁰ Edouard Le Roy, *A New Philosophy: Henri Bergson*, trans. Vincent Benson (London: Williams & Norgate, New York: Henry Holt & Company, 1913).

⁷¹ 另外三本是：David Balsillie, *An Examination of Professor Bergson's Philosophy* (London: Williams & Norgate, 1912); Bertrand Russell, *The Philosophy of Bergson* (London: Macmillan and Co., Ltd, 1914); Jacques Maritain, *La Philosophie Bergsonienne* (Paris: M. Rivière & cie, 1914).

⁷² Edouard Le Roy, *A New Philosophy: Henri Bergson*, pp. ix-x.

⁷³ Ibid., pp. 224-225.

柏格森的「創造進化論」和當時基督宗教對「生命之源」的主要觀點並不相同。但無論如何，假設孫中山翻過這本書的目錄，也會知悉創造進化論的說法。從孫在一、兩年內接連購買四本柏格森的哲學書籍推測，他對這個觀念的認識應不只「僅僅聽過」。可以合理推測，由於接觸了柏格森的觀點，孫必然認識到除了「進化」或「創造」二元對立的論述之外，當時學術界已提出許多解釋世界起源和生命起源的可能。

(三) 布特魯《當代哲學中的科學和宗教》⁷⁴

本書分兩部分：「自然主義的傾向」(Naturalistic tendency) 和「精神主義的傾向」(Spiritualistic tendency)，後者第二章「宗教和『科學的局限』」(religion and the limits of science) 討論科學不能解決的問題。布特魯認為「在所有科學給我們的發明中，沒有任何一種能夠滿足人性中的道德需要……這是因為這些〔道德的〕需要，是超越科學範疇的」，「如果上帝存在 (if God exists)，祂就是這個按著自然律 (laws) 而運作的世界的源由 (cause) ——而這正是科學研究的對象。」⁷⁵ 這部著作在不否定進化論的前提下，認為上帝首先用祂的意志創作了自然律，使世界可以有序地運作，而科學的一切探索都在這個律之內。

又，上海孫中山故居藏書中，有一本勒孔特 (Joseph Le Conte, 1828-1961) 的《進化與宗教思想的關係》。⁷⁶ 勒孔特認為所謂宗教與科學的衝突不過是影響力稍微比「狼來了」(wolf-cry) 故事大一點的事情，所有「困難」都是錯誤觀念 (misconception) 導致的結果。⁷⁷ 他說：「……沒有理由使我們不認為『進化律』同樣是『神創造的過程』(Divine process of creation)。」雖然如此，建基於肯定進化論的觀點，他指出：「我相信，確實需要重建 (reconstruction) 基督教神學理論。」⁷⁸ 這句話可以和孫中山引述若干論者「主張修改新舊約」的說法相聯繫——當然，需慎重指出，迄今沒有證據證明孫「仔細」讀過這兩部著作。

⁷⁴ Emile Boutroux, *Science & Religion in Contemporary Philosophy*, trans. Jonathan Nield (New York: The Macmillan Company, 1911).

⁷⁵ Ibid., pp. 256, 274.

⁷⁶ Joseph Le Conte, *Evolution and Its Relation to Religious Thought* (New York: D. Appleton and Company, 1888). 姜義華曾提到這部著作，但限於篇幅沒有展開討論。姜義華，〈論孫中山晚年對西方社會哲學的批判與對儒家政治哲學的褒揚〉，《廣東社會科學》，5（廣州：1996），頁19。

⁷⁷ Joseph Le Conte, *Evolution and Its Relation to Religious Thought*, pp. 262, 266.

⁷⁸ Ibid., p. 277.

(四) 倭鏗《宗教的真理》⁷⁹

購書單中有四本和倭鏗 (Rudolf Eucken, 1846-1926) 相關的著作，⁸⁰ 反映孫對倭鏗的興趣。本書目錄有四頁，其中明確肯定宗教的標題有：「宗教的證據和確認」(The proof and confirmation of religion)、「基督教中的永恆不變」(The eternal in Christianity) 等。更準確的是內文的說法，例如：「進化理論只有幾種形式，這些理論中沒有任何一種，能夠對宗教的內涵帶來危險的意味。」「精神生活 (Spiritual Life) 本身就像拂曉一樣，它是一個新階段，並且和所有的自然現象相違背……這些『更高級的』〔精神生活〕，馬上能夠成為『絕對生命』(Absolute Life) 早已嵌入 (imbedded) 我們生命的明證。也由此，進化論其實不是推翻——而是支持宗教的見證 (testimony)。」⁸¹ 前引布特魯著作僅說「假如上帝存在，也不一定違反自然律」；倭鏗則更進一步認為精神生活的出現足以成為宗教的證明。

即使保守地假設孫中山只翻過上述幾本著作的目錄，沒看內文，亦能夠確定幾件事：一、1914-1915 年，孫中山同時接觸了反對基督教、不認為進化論可以推翻宗教、認為進化論支持宗教三種意見。他對宗教的興趣已經遠超出了《聖經》和基督教文獻的範疇；二、這幾部著作都認同進化論。或者說，書單中沒有用宗教觀點否定進化論的著作；三、孫知道當時歐美若干宗教信徒嘗試調和宗教和進化論關係的觀點；四、幾乎可以肯定孫聽過「創造進化論」、「科學有所局限」等說法；五、孫知道尼采以及許多科學的論述如何猛烈攻擊基督教。

但最讓人困惑的問題是：究竟孫中山對宗教與科學的辯論的認識有多深？他自己對此有何看法？1918 年，孫寫給兒子孫科的信中提供了至關重要的證據。

⁷⁹ Rudolf Eucken, *The Truth of Religion*, trans. W. Tudor Jones (New York: G. P. Putnam's Sons, London: Williams and Norgate, 1911). 姜義華的中譯名稱是《宗教的真相》，這名字對宗教可作中性或負面義理解。但此書的內容完全肯定宗教——尤其基督教，因此譯作《宗教的真理》更穩妥一些。參姜義華，〈孫中山思想發展學理上的重要準備——跋新發現的一份孫中山購書清單〉，頁 40。

⁸⁰ 另外三本是：W. R. Boyce Gibson, *Rudolf Eucken's Philosophy of Life* (London: Adam and Charles Black, 1907); Rudolf Eucken, *Present-Day Ethics: In Their Relations to the Spiritual Life*, trans. Margaret Von Legdewitz (London: Williams and Norgate, New York: G. P. Putnam's Sons, 1913); Rudolf Eucken, *Knowledge and Life*, trans. W. Tudor Jones (London: Williams and Norgate, New York: G. P. Putnam's Sons, 1913).

⁸¹ Rudolf Eucken, *The Truth of Religion*, pp. 554, 555.

六、1913 年以後：進化論與基督宗教的關係問題

——孫中山的認知之二：以〈致孫科談讀書函〉為中心

1918 年 7 月 26 日〈致孫科談讀書函〉提到：

父〔孫中山〕自讀 Dr. White's *War of Science and Theology*⁸² 之後，此書算為超絕矣。

汝〔孫科〕日前與我之《宗教破產》一書，殊為可觀……其學問考據，比 White 氏有過之無不及。父看過後，已交孫夫人〔宋慶齡〕看，彼看完，再傳之他人矣。

近日父閱一書為 *Cell Intelligence the Cause of Evolution*，⁸³ 其思想為極新，駕乎近時學者之上。待孫夫人看完，我當寄來汝；汝可譯之，亦可開中國學者之眼界也。⁸⁴

過去，學術界普遍懷疑信中提及的《宗教破產》即尼采的《上帝之死》（或譯《上帝之死——反基督》，英譯 *Antichrist*）；⁸⁵ 也有學者逕認為就是《上帝之死》，據此認為孫對尼采的作品推崇備至。⁸⁶

筆者考訂信中所指不是尼采的《上帝之死》，理由是：一、尼采的著作沒有《宗教破產》一書；二、從東京購書單可見孫在 1914-1915 年已對尼采哲學有基本認識，不需待 1918 年由孫科介紹；三、《上帝之死》不以考據見長，此與信中孫

⁸² Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (New York: D. Appleton and Company, 1896).

⁸³ Nels Quevli, *Cell Intelligence* (Minneapolis, Minn.: The Colwell Press, 1916).

⁸⁴ 孫中山，〈致孫科談讀書函〉，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 5 冊，頁 78。

⁸⁵ 「《宗教破產》一書，疑即尼采所著之《上帝之死》。」廣東省社會科學院歷史研究室、中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室、中山大學歷史系孫中山研究室合編，《孫中山全集》第 4 卷（北京：中華書局，2006），頁 489 注 3。吳相湘引述〈與孫科函〉時標示此書「可能是尼采著 *Der Antichrist*」。吳相湘編撰，《孫逸仙先生傳》下冊，頁 1774。

⁸⁶ 「孫中山……對詛咒教會，把上帝打進地獄的德國超人哲學家尼采所著的《宗教破產》〔今譯《上帝之死——反基督》〕一書推崇備至，認為『此書算為超絕矣』，這說明其宗教信仰初步動搖了。」田海林，〈論孫中山宗教思想的特點〉，頁 34。

的評語不符；四、孫以懷特的《基督教世界科學與神學論戰史》和《宗教破產》相比較。前者以史學見長，主要談科學、神學和思想史，和尼采的《上帝已死》可比性不足。

信中的《宗教破產》應是麥奎勃 (Joseph McCabe) 的 *The Bankruptcy of Religion*，⁸⁷ 理由是：一、中英文書名完全對應；二、麥奎勃的《宗教破產》在 1917 年出版，即〈致孫科函〉的前一年。從東京購書單可見，孫中山一直緊緊關注「科學與宗教關係」的課題，麥奎勃著作的出版年正好和孫氏父子購買新近出版書籍的嗜好吻合。⁸⁸ 尼采的《上帝已死》早在 1895 年已經出版，以孫對這個課題的熟悉程度，不可能到了 1918 年才像發現新大陸般讚美此書；三、和信中懷特的著作一樣，麥奎勃的 *The Bankruptcy of Religion* 同樣考據了科學、哲學、神學的歷史——這正符合信中讚揚《宗教破產》以「學問考據」見長的特徵；四、懷特和麥奎勃兩部著作同樣討論了進化論與創造論、《聖經》是否可靠等課題，其可比性明顯遠高於懷特和尼采的著作。⁸⁹

另外，《孫中山全集》注釋 *Cell Intelligence the Cause of Evolution* 時，標示此書「中譯名為《生元有知論》，為法國哲學家柏格森所著。」⁹⁰ 這同樣錯了。柏格森的作品沒有《生元有知論》。這本書是圭哇里 (Nels Quevli, 1865-1957) 在 1916 年出版的《細胞智能》(*Cell Intelligence*)，信中後面的幾個英文字原來是很長的一句“the Cause of Growth, Heredity and Instinctive Actions, Illustrating that the Cell is a Conscious...”⁹¹ 所以孫把它簡化為“the Cause of Evolution”。其實《孫文學說》裡已說「自圭哇里氏發明『生元有知』……」，⁹²「生元」就是細胞，「生元有知」就是 *Cell Intelligence*。因此〈致孫科函〉所寫的必然是圭哇里的作品。

孫中山對這三本書不僅非常熟悉，而且作了評價。就研究可靠度而言，這三本書比東京購書單或者「上海孫中山故居藏書」等材料更為直接。以下就這三本書對

⁸⁷ Joseph McCabe, *The Bankruptcy of Religion* (London: Watts & Co., 1917).

⁸⁸ 例如本文第五節所引孫中山購買的四本與宗教相關的著作，皆為孫購書之前五年內出版的。

⁸⁹ 黃宇和閱讀拙文初稿後同意這個考訂，並在《孫文革命——《聖經》和《易經》》完整引述了拙文考證文字，謹此註明，感謝黃先生向學界介紹本人研究成果。見黃宇和，《孫文革命——《聖經》和《易經》》，第 10 章，〈三、孫文對科學與宗教之爭有何看法？〉，頁 244-249。

⁹⁰ 廣東省社會科學院歷史研究室等合編，《孫中山全集》第 4 卷，頁 489 注 5。

⁹¹ Nels Quevli, *Cell Intelligence*, 封面內頁。

⁹² 孫中山，《孫文學說》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 1 冊，頁 357。又，姜義華列舉這本書所署的作者名稱是對的，只是不及糾正《孫中山全集》這個瑕疵。見姜義華，〈論孫中山晚年對西方社會哲學的批判與對儒家政治哲學的褒揚〉，頁 19。

宗教的基本看法作簡單說明。

(一)懷特《基督教世界科學與神學論戰史》⁹³

英文版是一套逾 900 頁的大書。書中觀點肯定宗教、科學，否定神學。換言之，作者的基本立場是：和科學相衝突的不是宗教，而是對於宗教的詮釋（指「神學」）。

例如「天文學」一章，作者對教會逼迫伽利略深惡痛絕，直指「無論是新教還是天主教世界，都有過失。」然而作者並不因此歸咎「宗教」，卻說：「這不是宗教 (religion) 的過失，而是把神學教條 (theological dogmas) 與《聖經》文本聯繫在一起……的過錯。」書中肯定進化論、醫學的成就，甚至指出〈創世記〉中「許多故事只不過是早期的、尤其是迦勒底的神話和傳說的改編。」但是，作者並沒有因為《聖經》的神話性質、版本不可靠等問題否定基督教。相反地，他從人類進化和思想發展的軌跡出發，認為宗教經典是「真實的」(true)，「因為它們的發展與制約著人類歷史中的真理演化的規律相一致。」此外，作者還提到達爾文如何得以安葬西敏寺，藉此使「神學上的那些反對意見……壽終正寢。」這正是康德黎論述科學與宗教關係時說過的故事。作者又認為研究科學能夠解除「神學」對「宗教」的綑綁，最終結果是有助人們真正認識宗教的真理。最後，書中鮮明地表達了作者認為基督教上帝存在的立場：「人類要為了公正而做公正的事，為了真理而尋求和說明真理，像愛自己一樣愛別人……在這個大社會中，上帝的父愛遍及所有人，人類的手足情誼遍佈在所有人之中。」⁹⁴

孫中山對這部著作的評語是「超絕」。他顯然仔細讀過這本書。因此我們可以確證：孫在 1918 年——就是在 1923 年他說「基督教說世界人類，是上帝六日造成」的五年之前——已對若干基督徒試圖調和《聖經》文本和進化論「衝突」的狀況有深刻認識。最重要的一點是，通過懷特的「示範」，孫知道其時若干基督徒怎樣在肯定進化論並批判《聖經》記載的情況下，仍然維持信仰。他看到「基督徒進化論者」這個群體的存在。

⁹³ Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. 中譯本為安德魯·迪克森·懷特著，魯旭東譯，《基督教世界科學與神學論戰史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）。

⁹⁴ 以上五段引文見安德魯·迪克森·懷特，《基督教世界科學與神學論戰史》上冊，頁 145、208、27、72；下冊，頁 775。英文原文見 Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, vol. 1, pp. 169, 237, 23, 83; vol. 2, p. 395.

(二) 麥奎勃《宗教破產》

本書分四大部分：「科學的判決 (verdict)」、「歷史的判決」、「哲學的判決」和「人文的判決」，基本立場是：一、《聖經》關於創世故事以及耶穌生平的記載都不可靠；⁹⁵ 二、作者說：「我持有這個觀點：耶穌是一個歷史的人物」；⁹⁶ 三、書中「教會的失敗」(The Failure of the Churches) 一章批評教會常說自己保持中立，不涉足政治，然而「無論是基督教或天主教教士，都未能實踐福音中的和平主張」，而且未能「阻止戰爭的發生」；⁹⁷ 四、作者指出「最流行，和最常見的證明神存在的證據是……『科學未能解釋』」，他認為這個看法似是而非；並說：「當科學的學生 (student of science) 面對失敗，他們不會跪下說：『聖靈 (Spirit) 啊！』他會把這個問題留給未來更聰穎的世代。」⁹⁸ 由此反映了作者認為「科學尚未解決的問題」不等於「科學無法解決的問題」；五、書中指出：「中國人未曾聽過〔基督教的〕講道 (sermons)，然而一般中國人的性情和我們一樣好」；⁹⁹ 六、作者並不否定少數 (minority) 基督徒能夠實踐信仰的教導，但他認為基督教的教導已經「完全不適合今日的條件」。¹⁰⁰

孫中山評論此書「殊為可觀」，並認為它的「學問考據」比懷特的著作「有過之無不及」。兩部著作同樣肯定科學和進化論，同樣猛烈抨擊教會、神學的負面影響。不同之處在於：懷特充分肯定宗教並承認上帝的存在，麥奎勃則認為宗教已經不合時宜並否定耶穌的神性。

不同於尼采，這部著作對耶穌的教導有完全正面的評價。最明顯的證據是書中這段話：「真正的基督徒，是那些早期〔基督的〕追隨者，那時沒有牧師為他們擘餅，說兄弟之情等教導——讓教會離去吧 (Let the Churches go)！但我們需要基督的教導，來拯救世界 (but the teaching of Christ is needed to save the world)。」¹⁰¹ 顯然，儘管麥奎勃不承認耶穌的神性，卻完全肯定了耶穌的道德教育。和懷特一樣，他把對基督教／神學的批評，和對耶穌本人的批評分別開來——否定教會而肯定耶穌。他不認為批評「基督教」就必然等同批評「基督」。相反地，耶穌仍是他筆下

⁹⁵ Joseph McCabe, *The Bankruptcy of Religion*, pp. 52, 62, 148-149, 162-164.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 16, 9.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 29, 110.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

理想的人格象徵。這一點，和孫中山批評教會，甚至直接否定「基督教說世界人類，是上帝六日造成」——卻始終肯定耶穌的道德榜樣，是完全相同的。

(三) 圭哇里《細胞智能》

本書的基本觀點是：一、完全肯定進化論；二、認為細胞具有智能：「它建築了所有的有機生命，我們把它稱作細胞」；¹⁰² 三、大自然看似盲目的力量 (blind forces)，必然是由一種智能按著一種目的所引導而生的 (guided by an intellect towards a purpose)，作者認為這個目的判斷者正是細胞；¹⁰³ 四、書中指出：「科學看不到任何原因，足以使我們相信智能的起因，源自自然以外〔的力量〕 (other than natural)。這些智能必然是由物質 (matter) 自己所構造出來的」；¹⁰⁴ 五、作者說：「如果上帝是世界上各種『本能行為』 (instinctive acts) 背後的力量，我會認為祂是個很壞的演出者 (bad actor)。」原因是，正是這些「本能行為」導致生物界的屠殺、自殺、傷害行為的出現。所以他說：「我並不相信這是神的作為。」¹⁰⁵ 總之，這本書完全將神明力量排除在生物論述之外。

孫中山對此書的評價是「思想為極新，駕乎近時學者之上」，足以「開中國學者的眼界。」他建議孫科翻譯此書，可見他非常重視這部著作。

孫中山是否通盤接受圭哇里的學說呢？他指出：「自圭哇里氏發明『生元有知』之理而後」，科學界始知「生元」是「乃有知覺靈明者也，乃有動作思為者也，乃有主意計劃者也。」可見孫完全同意細胞具有智能的看法。那麼，孫是否認為「細胞智能」的觀念足以否定宗教？他說：「……生元者何物也？曰：其為物也，精矣、微矣、神矣、妙矣，不可思議者矣！」孫對生元的看法比較迂迴，肯定其精微神妙，卻又視之為不可思議。他還把生元和孟子的「良知」連繫上，認為「孟子所謂『良知良能』者非他，即生元之知、生元之能而已。」¹⁰⁶

孫對「良知」的看法是甚麼？1912年他在一次演講中提到進化論：「達爾文之主張，謂世界僅有強權而無公理，後起學者隨聲附和，絕對以強權為世界唯一之真理。我人訴諸『良知』，自覺未敢贊同。」按孫的理解：「誠以強權雖合於天演

¹⁰² Nels Quevli, *Cell Intelligence*, p. 208.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 331, 332.

¹⁰⁶ 孫中山，《孫文學說》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第1冊，頁357。

之進化，而公理實難泯于天賦之良知。」¹⁰⁷ 他認為良知來自「天賦」，儘管「天賦」不一定需要附和到「上帝」的觀念上，但仍然可見孫中山並不排除用「天」來解釋良知和道德的來源。此說法和圭哇里細胞智慧源於「物質」之說明顯不同。

學界已指出：孫中山的進化思想融合了達爾文的原觀念，以及克魯泡特金 (Peter Kropotkin, 1842-1921) 的「互助論」觀念。孫科在 1968 年追述父親的思想，說：「那時 [1911-1912] 國父很推崇克魯泡特金的《互助論》……國父看了以後，更確定了自己的見解。因為人有獨立的人性，與獸性不同，人的進化，不在競爭，而在互助。」¹⁰⁸ 但是，孫中山和克魯泡特金的觀點也不盡相同。克魯泡特金認為，人類的「互助觀念」是動物「互助」的延伸。¹⁰⁹ 孫卻提出了「發生神性」的概念，以之作為人類進化的極點。據此，他把進化論區分為三個截然不同的時期：「其一為物質進化之時期，其二為物種進化之時期，其三則為人類進化之時期。」¹¹⁰ 孫認為：「人是由動物進化而成，既成人形，當從人形更進化而入於神聖。是故欲造成人格，必當消滅獸性，發生神性，那麼，才算是人類進步到了極點。」¹¹¹ 孫雖然提到「神性」觀念，但單憑一、二句話似乎還不能夠推出孫肯定上帝是神性和良知的源頭。另一方面孫認為「人類進步到了極點的神性」，完全和耶穌的理想世界吻合。因為他明確說：「人類進化之目的為何？即孔子所謂『大道之行也，天下為公。』耶穌〔穌〕所謂『爾〔指上帝〕旨得成，在地若天。』」¹¹² 孫中山把孔子的「大道」和耶穌的「上帝」並舉，後面一句是《聖經》有名的主禱文。可見，孫一方面肯定生物進化、細胞智能，同時又肯定耶穌的理想世界、人類的神性。這兩個觀念在孫的論述不僅沒有矛盾，更是構成其世界觀和道德觀必不可少的元素。¹¹³

¹⁰⁷ 孫中山，〈社會主義之派別及方法〉（1912 年 10 月 11 日），收入秦孝儀主編，《國父全集》第 3 冊，頁 99。又，「世界有強權無公理」的觀念，應屬社會達爾文學說 (Social Darwinism)，而不是達爾文的主張。參 James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge, Mass./London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983), pp. 158-162.

¹⁰⁸ 孫科，〈國父的讀書生活〉，收入秦孝儀主編，《孫哲生先生文集》第 1 冊（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1990），頁 652-653。

¹⁰⁹ 克魯泡特金認為：「當那些動物懂得如何最好地合作，它們就有最大的機會生存並且進化。」P. Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (New York: McClure Phillips, 1904), p. 57.

¹¹⁰ 孫中山，《孫文學說》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 1 冊，頁 380。

¹¹¹ 孫中山，〈國民以人格救國〉，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 3 冊，頁 353。

¹¹² 孫中山，《孫文學說》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 1 冊，頁 381。

¹¹³ 孫中山發表「進化三階段論」的 1918 年以前，以斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903) 為首的社會達爾文主義影響力已經不小，海克爾 (Ernst Haeckel, 1834-1919) 也提出了優生學的主張。孫

綜合上述，孫中山沒有全盤接受圭哇里《細胞智能》的觀點。孫深受圭哇里的啟發，並把他的觀點融入自己對進化論的理解。可是，孫沒有因此認為「智能必然是由物質自己所構造出來的」；他把「生元有知」歸因於「天賦」。同時，一如懷特，甚至麥奎勃——孫完全否定「基督教說世界人類，是上帝六日造成」，認為這是「專是服從古人的經傳……所以說是迷信。」¹¹⁴ 可他又同時肯定耶穌的道德形象和理想世界。他明確把「基督」和「基督教」作了區分。對他來說，否定「基督教」並不必然等同否定「基督」；即使教會對《聖經》的演繹有誤，也並不必然能夠否定「神性」和「上帝的旨意」。

七、1918 年以後：孫中山是否仍然相信上帝的存在？

——兼談林百克《孫逸仙傳記》的宗教色彩

曾德雄撰《孫中山辭典》「宗教」條寫道：「在孫看來，隨著歷史的進步，神權漸衰，宗教也必將趨於滅亡」，接著引述《民權主義》「……時期一到了，無論是怎樣維持都不能保守長久」¹¹⁵ 為證。黃宇和援引《民權主義》中孫中山分析宗教起源的話：「極聰明的人，便提倡神道設教，用祈禱的方法去避禍求福」，據此認為「嚴格來說，孫文所信奉的『耶穌』，並非自言其是『神』的耶穌——他不相信耶穌是超自然的神；他深信耶穌只是自然界的一個普通人。」¹¹⁶《民權主義》這兩段話，是否定一切宗教還是專有所指？在深入閱讀懷特等的著作後，孫中山必然能夠區分上帝、神權、宗教、神道設教、教會、教義等概念的分別，即使孫否定「神權」，是否必然意味他否定「神」？

檢查原書，孫確實舉出了「神權」的例子。他說：「現在供奉神權的蒙古，已

晚年認為「物種進化之時期」和「人類進化之時期」有所不同，並且重點批評「以強權為世界唯一之真理」，很可能是針對當時某些論者片面強調「適者生存」的意見說的。這也解釋了為甚麼這時候他特別強調「良知」、「神性」、「天下為公」才是人類進化的「極點」和「目的」。因為這些觀念，正好和「獸性」、「強權」相抗衡。關於十九、二十世紀之交歐美相關課題的研究參 Peter J. Bowler, "Evolution, Society, and Culture, 1875-1925," in *Evolution: The History of an Idea* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 274-324.

¹¹⁴ 孫中山，〈國民以人格救國〉，收入秦孝儀主編，《國父全集》第3冊，頁352-353。

¹¹⁵ 張磊主編，《孫中山辭典》，頁530。《辭典》引述《民權主義》的話時，沒有「主語」。

¹¹⁶ 黃宇和，《孫文革命——《聖經》和《易經》》，頁476-477；孫中山，〈三民主義·民權主義〉第一講，收入秦孝儀主編，《國父全集》第1冊，頁58。

經起了革命，推翻活佛，神權是失敗了；將來西藏的神權，也一定要被人民推翻。蒙古、西藏的活佛，便是神權的末日，時期一到了，無論是怎麼樣維持，都不能保守長久。」¹¹⁷《孫中山辭典》引述《民權主義》的一段話，主語應是「蒙古西藏的神權」。這裡的「神權」，似乎更指向宗教領袖、宗教組織在人間的權力。原因是孫中山說，西藏「神權」的失敗，指的僅是「推翻活佛」一事，不是指西藏人不再相信佛教，更不是說西藏人不再相信任何宗教或神明。

《民權主義》兩次提到「神道設教」都直接指向「神權」。一是「君權沒有發生以前，聖人以神道設教，去維持社會，在那個時候，神權也是很有用的。」這裡，「神權」是被人使用的一種權力，運用神權的主體是人，不是神。二是黃宇和引述孫中山的一段話：「……和天爭不比是和獸爭，可以專用氣力的，於是發生『神權』。極聰明的人，便提倡『神道設教』，用祈禱的方法去避禍求福。」話中運用「神權」的主體仍然是人。後一句說：「他們〔提倡『神道設教』的人〕所做祈禱的工夫，在當時是或有效或無效，是不可知。」為何說「不可知」而不直接說「神明其實並不存在，祈禱自然無效」？當然，可能因為這句話不過是過場對白。關鍵是，這裡的神權，是否針對一切宗教？孫舉出的例證是：「好比現在非洲的野蠻酋長，他的職務便專是祈禱，又像中國的蒙古、西藏都奉活佛做皇帝，都是以神為治。所以古人說：『國之大事，在祀與戎。』」¹¹⁸ 這些例子包括非洲部落、蒙古、西藏佛教、以及《左傳》的話，卻沒說基督教、回教、猶太教。既然基督宗教是世界上最大的宗教體系，為甚麼不舉基督宗教為例？謹慎起見，這裡不作太多猜測。但無論如何，比對上述孫所舉神權的例證和演繹，他實在沒有明確說神明是否存在——這不是他要討論的重點。他的重點是：人如何提倡神權、使用神權。孫認為神權的內涵，是「專是祈禱」、「奉活佛做皇帝」、「以神為治」，或者說政教合一。就此而言，僅根據《民權主義》的話，尚不能夠確鑿斷定孫已經否定上帝的存在。

1917年，徐謙(1871-1940)任廣州軍政府秘書長。據他追述，這一年他和孫中山閒談，「先生亦云：彼是基督教徒。」徐謙問：「為何不到禮拜堂去做禮拜？」孫說：「我是革命黨，恐行動上與基督教以不便，故只心中『崇拜』。」¹¹⁹ 這裡的「崇拜」可以解作崇拜基督人格或者崇拜基督上帝，所以不能遽然定論。那

¹¹⁷ 孫中山，《三民主義·民權主義》第一講，收入秦孝儀主編，《國父全集》第1冊，頁64。

¹¹⁸ 同前引，頁58-60。

¹¹⁹ 三民編譯部編，《孫中山評論集》第1編（上海：上海三民公司，1926），頁101。

麼在 1918 年〈致孫科函〉以後，有沒有更多證據足以論證孫是否還是基督徒？以下幾段材料可以為證。

1918 年 10 月 17 日，孫中山致函康德黎夫人：「……妳是特別幸運而受上帝垂顧的 (protected by God)。」¹²⁰ 康德黎夫婦是虔誠信徒，這裡的上帝必然指基督教的上帝。

1918 年 12 月 30 日（《建國方略》序文日期），當孫回憶二十二年以前倫敦蒙難故事，他寫道：其時「真有天幸存焉。否則吾尚無由知彼〔康德黎〕之歸國，彼亦無由知吾之來倫敦也。」¹²¹ 倫敦蒙難的經歷刻骨銘心。他必然記得自己如何在清大使館「一意祈禱 (prayer to God)」，在祈禱以後，如何「心神一舒，一若所禱者已上達天聽 (my prayer was heard)。」¹²² 他一定記得自己如何在〈致區鳳墀書〉中說：「今既蒙上帝施恩，接我祈禱……幸天心有意，人謀不臧……此皆天父大恩」。¹²³ 因此《孫文學說》中的「天幸」二字不可能是隨便說說「上天保佑」，而是專有所指的。更強的佐證是，同樣在《孫文學說》第八章，孫說：「予於基督降生一千九百十二年正月一日就職。」¹²⁴ 這裡寫的是「降生」而不是「出生」；在基督教話語裡，只有具有神性的耶穌才能夠降生。前述的「天幸」和「基督降生」在《孫文學說》第八章中遙相呼應，宗教色彩更為明顯。

1919 年，孫中山給孫周氏祝壽詞中有：「篤信基督兮不慕虛榮」、「耶和華錫兮嘏壽百齡」。¹²⁵ 後一句明確書寫基督教的上帝賜壽與孫周氏，這裡的耶和華不止是人格的象徵。

1922 年春，孫針對其時「反基督教運動」，批評「教會在現制度下，誠有不免麻醉青年及被帝國主義者利用之可能」，但又同時指出：「予孰非基督徒者？予之家庭且為基督徒之家庭。予妻、予子、予女、予婿，孰非基督徒乎？予深信予之

¹²⁰ 孫中山，"To Mrs. Cantlie" (17 Oct., 1918)，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 10 冊，頁 448；中譯〈致康德黎夫人告以護法事業及著書婚姻狀況函〉見第 5 冊，頁 88。

¹²¹ 孫中山，《孫文學說》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 1 冊，頁 412。

¹²² 孫中山，《Kidnapped in London》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 10 冊，頁 24-25；中譯《倫敦被難記》見第 2 冊，頁 204。

¹²³ 孫中山，〈倫敦被難脫險後致香港道濟會堂區鳳墀書〉(1896)，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 4 冊，頁 15。

¹²⁴ 孫中山，《孫文學說》，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 1 冊，頁 421。

¹²⁵ 孫中山，〈孫周太夫人期頤祝詞〉(1919)，收入陳旭麓、郝盛潮主編，《孫中山集外集》，頁 632-633。

革命精神，得力於基督徒者實多。」¹²⁶ 這是自 1913 年孫在日本接受訪問後，再次在公開場合說自己是基督徒。就文字的表述看，孫中山這番話頗為激動，大有澄清之意；另外，孫同時說宋慶齡、孫科是基督徒。就上文對〈致孫科函〉的分析可見，最遲在 1918 年他們三人已經傳閱《宗教破產》等書籍，可見孫認為對於這些知識的認知，並不影響他們的基督徒身分。

1923 年 10 月 21 日，在孫中山說「基督教說世界人類，是上帝六日造成」的同一篇發言，他提到歐美各國「教堂雖然不同，他們所奉的神，都是耶穌上帝。」¹²⁷ 這裡的「耶穌」和「上帝」是同義詞，並且都指向「他們所奉的『神』」這句話。可見孫認同在歐美基督徒話語（或一般概念）裡，耶穌就是神。

另一個必須重視的材料是 1925 年出版林百克所撰的《孫逸仙傳記》。本書〈前言〉寫道：「1919 年夏天，孫醫生同意給予本書作者所需的時間，來準備寫作他的故事。」¹²⁸ 一些早年研究孫中山的學者如夏曼 (Lyon Sharman)，乾脆說「孫中山授權 (authorized) 林百克法官和他合作 (cooperated)，製作這本傳記。」¹²⁹ 該書在 1926 年已有徐植仁翻譯的中文版，¹³⁰ 然而這個版本大量刪去原著的宗教論述——也許正因如此，這部傳記的敘述本色在華文研究界受到忽略。

前文指出林百克是牧師之子，卻對教會、傳教士多有批評。1926 年，他一方面指出英國基督教以及上帝所給他的情感的更新 (emotional reaction)，卻說：「這些帝國主義的英國人……怎能夠聚集在教堂中，祈求上帝保守侵略者攻擊弱小的人民」；¹³¹ 這和他在 1906-1912 年期間的觀點一以貫之。此外，林百克推崇達爾文和赫胥黎，認為「莎士比亞、班揚、達爾文、赫胥黎的土地，必然自古就是正義的土地。」¹³² 班揚（或譯本仁，John Bunyan）是著名基督教著作《天路歷程》(*The Pilgrim's Progress*) 的作者，林百克對基督教作者和進化論倡導者的推崇是並行不

¹²⁶ 孫中山，〈就反基督教運動事發表談話〉，收入陳旭麓、郝盛潮主編，《孫中山集外集》，頁 266。葉仁昌指出在 1924 年 1 月〈國民黨第一次全國代表大會宣言〉以後，雖然「在某種意義上，似乎孫中山先生也反教，只是他反的不是『教』本身，而是基督教的偏帝國主義特質。」這個說法把批評宗教的重點從「否定神」轉而為「否定人」，這個認知和孫從不否定上帝存在，卻屢次批評教會和傳道人的特徵是一致的。參葉仁昌，《五四以後的反對基督教運動》（臺北：久大文化，1992），頁 83、90、233。

¹²⁷ 孫中山，〈國民以人格救國〉，收入秦孝儀主編，《國父全集》第 3 冊，頁 352、354。

¹²⁸ Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. viii.

¹²⁹ Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning: A Critical Biography*, p. 388.

¹³⁰ 林百克著，徐植仁譯，《孫逸仙傳記》（上海：上海三民公司，1926）。

¹³¹ Paul Linebarger, *The Gospel of Chung Shan*, p. 164.

¹³² *Ibid.*, p. 166.

悖的。上述反映了林百克既肯定達爾文成就，又同時歌頌基督教人物；他批評教會、批評口是心非、苟且偷安的傳教士和基督徒，卻認為上帝洗滌了他的心靈。這些觀點和前述孫中山的基督教觀十分相近。

那麼，《孫逸仙傳記》的英文原著有何特色？首先，書中屢次提到上帝，認為上帝真實存在。譬如書中指出少時在孫中山的腦中，有「從上帝而來的本性 (God-given instinct) 教導他」。在敘述孫求學時指出：「因著上帝的供應 (by the providence of God)，並且做了首要的工作後」，孫將會創造一個新中國；上帝的身影在書中俯拾皆是。另外林百克在書中說：「孫很少 (rarely) 和我討論宗教——我相信在孫的心裡，他是個基督徒 (I believe Sun in his heart is a Christian)……」¹³³ 這段話反映了孫在早年生活以後很少直接談信仰；但林百克仍然認為孫是個從心裡出發的基督徒。他何以能夠作出這個判斷？

在記述孫中山檀香山求學的文字中，林百克說：「他接受了那些關於真理的教導。為甚麼不呢 (Why not)? 到處都看到證據，他們〔信仰上帝的人〕都能夠實踐那活的真理 (living truths)。」林百克強調基督教信仰的果效。他認為孫也看到這一點：「他〔孫中山〕……注意到沒有一個進步的宗教，使中國深受不利的傷害。他是從實踐意義這一觀點，看待基督教的。」值得注意的是，林百克認為自己完全理解孫中山的想法，所以他用的措詞是「他注意到」(he beheld)，而不是「我認為他注意到」。書中這一類直寫孫中山感受的文字為數不少，再舉幾個更重要的例子。「基督教吸引他，因為……他看見基督教能夠約束人的行為……減少人的軟弱，而加添人的力量。」這個說法呼應了上引孫強調基督教功能的描述。在孫損毀翠亨村神像，倉皇逃走的時候，林百克寫道：「他的思緒越過翻滾的海洋……再次，他聽見那個偉大的拿撒勒人〔指耶穌〕的寓言和比喻。」¹³⁴ 林百克已經把孫的思緒完全放在基督教的精神世界裡。最重要的一段是，1911年12月25日，辛亥革命成功後孫到了上海，林百克寫道：

我相信在那個聖誕前夕，當他聽到英國教堂傳來的鐘聲——他感謝那屬於所有人的真上帝 (the True God of all men)，因為祂從滿州人兇殘的暴政中，為這個人數最多的民族〔指漢族〕帶來了最終榮耀。我不認為孫

¹³³ 三段引文見 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 77, 132, 297. 但就本文引述的材料可見，孫仍然偶爾在文字和講話中透視了他信仰的端倪。所以如林百克說孫「很少」討論宗教，卻非隻字不提。

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 155, 152, 153, 164.

會把榮譽歸給自己，我認為他只會想：只有他的上帝 (only of his God) 能夠讓這些事成為可能。孫三十多年的禱告 (Sun's prayers of thirty years)，現在，成為了基督教的頌歌。¹³⁵

即使在林百克兒子為他父親編輯的文稿中，也找不到這樣鮮明，以上帝的作為來詮釋辛亥革命的文字。文中林百克用「『他的』上帝」、「三十多年的禱告」塑造孫中山虔誠信徒，精誠所至的形象。如林百克所說，這是作者的「相信」，而不是親眼所見的事。雖然如此，林百克對孫中山基督教信仰的正面評價和觀感，是淋漓盡致了。

最後，林百克筆下的孫中山，如何看待基督教教義與中國革命的關係？孫如何看待《聖經》「不合邏輯」的問題？

當寫到孫在香港中央書院求學時期的想法，林百克說：「〔孫〕現在感到他將是新中國的一部分」。他演繹孫中山的觀點，認為「在一切之先，對大多數人來說必需有經濟條件的改善，這樣，他們就有更高的智慧起點，好讓他們明白『祂』〔大寫 Him〕的故事……」。¹³⁶ 正因如此，林百克筆下的孫中山認為要讓中國人相信基督教，就不能夠單靠傳教士講道，而必須釜底抽薪地改變中國的政治、風俗。就這個意義來說，孫中山從事革命，不過是實踐信仰的另一方式而已。

回到孫中山是否認為《聖經》不合邏輯的問題，同樣是描寫孫在中央書院求學前後的一段文字，林百克直接說：「他〔孫中山〕發現在〈舊約〉中——和福音書一樣，看來有許多不一致的地方 (He discovered seeming inconsistencies in the Old testament and as many more in the Gospels)。但這些看來存在的弱點，僅僅是他思想中的一些糠秕 (mere chaff) ——被基督奇妙的哲學 (Christ's wonder philosophy) 捲走了。」¹³⁷ 這段文字和前引宮崎滔天記載孫說過基督教不合邏輯的話相呼應，宮崎和林百克都認為孫中山不完全認同《聖經》的可靠性，但又沒有放棄基督教，而且孫在接觸進化論以後的某些時間（尤其在倫敦蒙難時期），對信仰的忠誠還到了相當的高度。林百克和宮崎的分別在於，林百克和孫都是基督徒，同樣肯定達爾文，又不諱言指出教會在實踐教義上的不是。所以，林百克對於孫的宗教觀點就同時具有知性和感性的理解，因而更容易體貼孫的心意。

¹³⁵ Ibid., pp. 297-298.

¹³⁶ Ibid., p. 165.

¹³⁷ Ibid., pp. 152-153.

上述可見《孫逸仙傳記》中孫中山的信徒形象十分鮮明，但這個形象又和一般信徒不同。孫不逃避《聖經》失誤的問題，不順服神職人員的權威，不堅持上教堂，認為單是「傳福音」不能夠真正拯救中國人。這些形象都是後人否定孫中山信仰的理由——但林百克卻不這樣認為，在他看來，孫才是真正實踐基督教信仰的榜樣。

八、結語

本文研究的重點是：進化論對孫中山的信仰有何影響？他相不相信上帝？倘若相信，他又如何理解、詮釋、並實踐他的信仰？在孫中山信仰的發展過程中，甚麼改變了？甚麼是始終不變的？

審視上文羅列材料不難發現，孫中山並不認為必須按字面意義解釋《聖經》；他批評教會對於政治「明哲保身」，結果他和教會的關係愈來愈疏遠；他認為通過革命——而不只是祈禱和傳教——才是救人救世的當務之急。與此同時，他一直相信倫敦蒙難時「真有天幸存焉」；他一直崇拜耶穌，始終不變。

在不否定上帝存在的前題下，孫中山從一而終地推崇進化論，他對於歐美「科學與宗教」的討論有通盤認識，加上其醫學背景——他所具備的生物學和《聖經》詮釋學知識——當時中國絕大部分華人基督教徒，包括神職人員，均無法望其項背；而孫也不想糾纏在這個討論的泥淖裡。

另一方面，在〈致孫科函〉中，孫和宋慶齡、孫科分享他的這些認識——他知道，正如懷特所認為的——否定「基督教說世界人類，是上帝六日造成」，甚至否定「基督教（神學）」，都不是必然意味對「基督神性」和上帝的否定。這個觀點對當時的中國信徒或非信徒來說，都是非常先進的觀念。除了宋慶齡和孫科外，在孫的友人中，大概只有康德黎和林百克能明白孫對上帝和進化論關係的看法。然而，也恰恰是這四個孫中山最親密的人，認為孫相信上帝，相信神性的耶穌，且視耶穌為革命、道德的最高榜樣。正是這四人，在孫中山在世的時候，從未懷疑孫的信仰。¹³⁸

¹³⁸ 宋慶齡說：「孫中山明確地告訴我，他從來不信甚麼上帝。」宋慶齡，《宋慶齡書信集》下冊（北京：人民出版社，1999），〈致愛潑斯坦〉（1966年4月13日），頁652-653。學術界對於孫中山早年信仰虔誠已有公論，孫中山絕不可能「從來不信上帝」。黃宇和分析宋慶齡引述的

由孫中山基督宗教觀的嬗變可以理解，為甚麼在他臨終時，會特別指出她妻子基督徒的身分，說：「彼亦同志一分子，吾死後望善視之，不可因其為基督教人而歧視之」、¹³⁹「正如上帝曾派遣耶穌到人間，同樣地，祂把我派遣到這個世上來」、¹⁴⁰「我本基督徒，與魔鬼奮鬥四十餘年，爾等亦要如是奮鬥，更當信『上帝』。」¹⁴¹ 話中的焦點仍在孫如何看待他本人和「上帝」（而不僅是道德化的耶穌）的關係（而不是他和教會、和《聖經》的關係）。這些話不是一時軟弱的表現，而是孫中山信仰觀念合情合理的發展，且是貫徹其一生的信仰表述。

辨明了孫中山這種獨特的宗教觀念，有助於強化對於「孫中山哲學觀」、「三民主義思想構成」等問題的認識，也有助了解辛亥革命前後基督宗教之於中西文化的交流與衝突、中國政體、中國思想轉向與西方文化的關聯意義。正是這一點，孫中山宗教觀的課題就顯得特別重要；而對於此等問題的研究，學界無疑仍需努力。

（責任校對：王思齊）

這句話的上文下理，認為正確理解應是孫認為「要實現自己的理想，必須『靠自己』，不能依賴上帝恩賜。」黃宇和，《孫文革命——《聖經》和《易經》》，頁 249。

¹³⁹ 劉中杭纂輯，《中山先生榮哀錄》（北京：講武書局，1925），〈中山先生臨終之情節〉，頁 20，引自尚明軒主編，《宋慶齡年譜長編（1893-1948）》上卷（北京：北京出版社，2002），頁 196。

¹⁴⁰ 此據古德里奇（L. Carrington Goodrich）參與孫中山追悼禮拜儀式的日記，所記述孔祥熙的話；這段記述見於 C. Martin Wilbur, *Sun Yat-sen: Frustrated Patriot* (New York: Columbia University Press, 1976), p. 281；中譯參黃宇和，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》，頁 434。

¹⁴¹ 孫中山，〈對孫科的遺言〉（1925 年 3 月 11 日），收入郝盛潮主編，《孫中山集外集補編》，頁 473。

引用書目

- 三民編譯部編，《孫中山評論集》，上海：上海三民公司，1926。
- 巴治安 (E. H. Paterson)，《矜憫為懷：雅麗氏何妙齡那打素醫院百週年紀念特刊》（中英文合刊），香港：雅麗氏何妙齡那打素醫院，1987。
- 田海林，〈論孫中山宗教思想的特點〉，《河南大學學報》（社會科學版），32.4，開封：1992，頁 33-38。
- 白吉爾 (Marie-Claire Bergère) 著，溫洽溢譯，《孫逸仙》，臺北：時報出版社，2010。
- 米泰洛 (Michael V. Metallo) 著，沈雲鷗譯，〈美國傳教士、孫逸仙與中國革命〉，收入《辛亥革命史叢刊》第 3 輯，北京：中華書局，1981，頁 99-112。
- 安德魯·迪克森·懷特 (Andrew Dickson White) 著，魯旭東譯，《基督教世界科學與神學論戰史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- * 吳相湘編撰，《孫逸仙先生傳》，臺北：遠東圖書，1984。
- 呂實強，《近代中國知識分子反基督教問題論文選集》，臺北：宇宙光全人關懷機構，2006，〈民初知識分子反基督教思想之分析〉，頁 110-140。
- 宋越倫，《總理在日本之革命活動》，臺北：中央文物供應社，1953。
- 宋慶齡，《宋慶齡書信集》下冊，北京：人民出版社，1999。
- 林百克 (Paul Linebarger) 著，徐植仁譯，《孫逸仙傳記》，上海：上海三民公司，1926。
- 尚明軒主編，《宋慶齡年譜長編 (1893-1948)》上卷，北京：北京出版社，2002。
- 周興樑，〈孫中山與西方基督教〉，《文史哲》，6，濟南：1995，頁 74-82。
- 郝盛潮主編，《孫中山集外集補編》，上海：上海人民出版社，1994。
- 姜義華，〈孫中山思想發展學理上的重要準備——跋新發現的一份孫中山購書清單〉，《近代中國》，4，上海：1994，頁 28-48。
- _____，〈論孫中山晚年對西方社會哲學的批判與對儒家政治哲學的褒揚〉，《廣東社會科學》，5，廣州：1996，頁 14-29。
- 韋慕廷 (C. Martin Wilbur) 著，楊慎之譯，《孫中山——壯志未酬的愛國者》，廣州：中山大學出版社，1986。
- 孫中山先生國葬紀念委員會編，《孫中山先生紀念集》上冊，揚州：廣陵書社，2011。
- 陳旭麓、郝盛潮主編，《孫中山集外集》，上海：上海人民出版社，1990。

- 陳建明，〈孫中山早期的一篇佚文——〈教友少年會紀事〉〉，《近代史研究》，3，北京：1987，頁 185-190。
- _____，〈孫中山與基督教〉，收入中山大學學報編輯部編，《孫中山研究論叢》第 5 集，廣州：中山大學出版社，1987，頁 5-25。
- * 秦孝儀主編，《國父全集》，臺北：近代中國出版社，1989。
- _____，《孫哲生先生文集》，臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1990。
- 宮崎滔天著，佚名初譯，林啟彥改譯，《三十三年之夢》，香港：三聯書店，廣州：花城出版社，1981。
- 宮崎滔天著，陳鵬仁譯，《宮崎滔天論孫中山與黃興》，臺北：正中書局，1977。
- 張金超、李紅偉，〈孫中山與宗教關係管窺〉，收入甄炳昌主編，《廣州：中國民主革命策源地》，香港：中國評論學術出版社，2007，頁 293-316。
- 張 磊主編，《孫中山辭典》，廣州：廣東人民出版社，1994。
- * 莊 政，〈孫中山先生與基督教的關係〉，《三民主義學報》，13，臺北：1989，頁 115-178。
- 習賢德，《孫中山先生與基督教》，臺北：浸宣出版社，1991。
- 馮自由，《革命逸史》第 2 集，臺北：臺灣商務印書館，1977。
- _____，《革命逸史》，北京：中華書局，1981。
- 黃宇和，《孫逸仙倫敦蒙難真相：從未披露的史實》，臺北：聯經出版，1998。
- _____，《中山先生與英國》，臺北：臺灣學生書局，2005。
- _____，《孫逸仙在倫敦，1896-1897：三民主義思想探源》，臺北：聯經出版，2007。
- * _____，《三十歲前的孫中山——翠亨、檀島、香港 1866-1895》，香港：中華書局，2011。
- _____，《孫文革命——《聖經》和《易經》》，香港：中華書局，2015。
- 葉仁昌，《五四以後的反對基督教運動》，臺北：久大文化，1992。
- 廣東省社會科學院歷史研究室、中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室、中山大學歷史系孫中山研究室合編，《孫中山全集》，北京：中華書局，2006。
- 澤勒 (Earl Albert Selle) 著，林本椿、陳普譯，《神秘顧問——端納在中國》，南京：譯林出版社，2001。
- 簡又文，〈國民革命文獻叢錄〉，收入廣東文物展覽會編，《廣東文物》中冊，上海：上海書店，1990，頁 430-442。
- 羅香林，《國父與歐美之友好》，臺北：中央文物供應社，1951。
- 山根幸夫，〈孫文とキリスト教〉，《史論》，41，東京：1988，頁 1-11。
- * 宮崎龍介、小野川秀美編，《宮崎滔天全集》，東京：平凡社，1971。

- “Chinese Rebel Leader Accuses Yuan Shih-kai of Despotism,” *Sun* (New York), 7 September 1913, p. 5.
- “College of Medicine for Chinese,” *China Mail* (Hong Kong), 23 July 1892, p. 3.
- Boutroux, Emile. *Science & Religion in Contemporary Philosophy*, trans. Jonathan Nield. New York: The Macmillan Company, 1911.
- Bowler, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- * Cantlie, James and C. Sheridan Jones. *Sun Yat Sen and the Awakening of China*. London: Jarrold & Sons, 1912.
- * Cantlie, Neil and George Seaver. *Sir James Cantlie: A Romance in Medicine*. London: John Murray, 1939.
- Conte, Joseph Le. *Evolution and Its Relation to Religious Thought*. New York: D. Appleton and Company, 1888.
- Eucken, Rudolf. *The Truth of Religion*, trans. W. Tudor Jones. New York: G. P. Putnam’s Sons, London: Williams and Norgate, 1911.
- Kennedy, John M. *The Gospel of Superman: The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York: The Macmillan Company, 1912.
- Kropotkin, P. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: McClure Phillips, 1904.
- * Linebarger, Paul. *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*. New York/London: The Century Co., 1925.
- * _____. *The Gospel of Chung Shan*, ed. Paul Myron Anthony Linebarger. Paris: For sale at Brentano’s, 1932.
- * McCabe, Joseph. *The Bankruptcy of Religion*. London: Watts & Co., 1917.
- Metallo, Michael V. “American Missionaries, Sun Yat-Sen, and the Chinese Revolution,” *Pacific Historical Review*, 47.2, 1978, pp. 261-282. doi: 10.2307/3637974
- Pusey, James Reeve. *China and Charles Darwin*. Cambridge, Mass./London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983.
- Quevli, Nels. *Cell Intelligence*. Minneapolis, Minn.: The Colwell Press, 1916. doi: 10.5962/bhl.title.43868
- Restarick, Henry Bond. *Sun Yat Sen: Liberator of China*. Westport, Conn.: Hyperion Press, 1981.
- Roy, Edouard Le. *A New Philosophy: Henri Bergson*, trans. Vincent Benson. London: Williams & Norgate, New York: Henry Holt & Company, 1913.
- Selle, Earl Albert. *Donald of China*. New York: Harper and Brothers, 1948.

Sharman, Lyon. *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning: A Critical Biography*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1968, c1934.

White, Andrew Dickson. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: D. Appleton and Company, 1896.

Wilbur, C. Martin. *Sun Yat-sen: Frustrated Patriot*. New York: Columbia University Press, 1976.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Cantlie, James and C. Sheridan Jones. *Sun Yat Sen and the Awakening of China*. London: Jarrold & Sons, 1912.
- Cantlie, Neil and George Seaver. *Sir James Cantlie: A Romance in Medicine*. London: John Murray, 1939.
- Chin, Hsiao-yi (ed.). *Guofu Quanji (Complete Works of Sun Yat Sen)*. Taipei: Modern China Publishing House, 1989.
- Chuang, Cheng. "Sun Zhong Shan Xiansheng yu Jidujiao de Guanxi (The Relation Between Sun Yat Sen & Christianity)," *Sanminzhuyi Xuebao (Journal of Institute of Dr. Sun Yat-Sen's Doctrine)*, 13, 1989, pp. 115-178.
- Linebarger, Paul. *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*. New York/London: The Century Co., 1925.
- _____. *The Gospel of Chung Shan*, ed. Paul Myron Anthony Linebarger. Paris: For sale at Brentano's, 1932.
- McCabe, Joseph. *The Bankruptcy of Religion*. London: Watts & Co., 1917.
- Miyazaki, Ryusuke and Onogawa Hidemi (eds.). *Miyazaki Toten Quanji (Complete Works of Miyazaki Toten)*. Tokyo: Heibonsha, 1971.
- Wong, John Y. *Sanshi Sui qian de Sun Zhong Shan—Cuiheng, Tando, Xianggang 1866-1895 (Sun Yat Sen Before the Age of Thirty: Cuiheng, Honolulu, Hong Kong 1866-1895)*. Hong Kong: Chung Hwa Book Company, 2011.
- Wu, Xiang-xiang (ed.). *Sun Yi Xian Xiansheng Zhuan (Sun Yat Sen)*. Taipei: The Far East Book Company, 1984.

Sun Yat Sen's Views on Evolution and Christianity

Fung, Chi-wang

Department of Literature and Cultural Studies
The Hong Kong Institute of Education
chiwang@ied.edu.hk

ABSTRACT

Academics have long maintained that Sun Yat Sen admired the theory of evolution, a position that would seem to conflict with his Christian faith. This study combs through extant historical sources in an effort to clarify Sun's religious views. It reaches the following conclusions: 1) Around 1906-1907, Miyazaki Toten thought that Sun Yat Sen's faith in Christianity had reached its peak; 2) Sun Yat Sen had a deep understanding of the contemporary Western debate over "the relationship between science and religion," and he was familiar with the existence of the Christian Evolutionists; 3) In 1918, Sun Yat Sen praised Joseph McCabe's *Religious Bankruptcy*, not Friedrich Nietzsche's *The Anti-Christ*; 4) Both Sun's teacher James Cantlie and his friend Paul Linebarger recognized the achievements of Darwin, while still retaining their faith in God, and they always thought of Sun Yat Sen as a devout Christian; 5) Sun Yat Sen never changed his view that God helped him survive his detainment in London by the Chinese Imperial secret service in 1896. He maintained that Jesus Christ was God, rather than the supreme symbol of humanity, and he never denied the existence of the Christian God, confirming this view until his death.

Key words: Sun Yat Sen, Christianity, evolution, James Cantlie, Paul Linebarger, Miyazaki Toten

(收稿日期：2014. 4. 16；修正稿日期：2014. 7. 28；通過刊登日期：2014. 11. 25)