

惲代英與基督教青年會（1915-1921）

鄧軍

上海交通大學馬克思主義學院博士後

惲代英（1895-1931）是中共早期領導人物之一，這一頭銜表面上拔助了他的歷史地位，但實際上扼殺了他作為歷史人物的豐富性。他最為人熟悉的是一九一七年在武昌成立了青年團體「互助社」（1917-1921），相關成員既有惲代英和林育南（1898-1931）等中共人物，也有劉仁靜（1902-1987）這樣的「托派」，還有國家主義的代表人物余家菊（1898-1976）和陳啟天（1893-1984）。然而，我們卻忽略了惲代英成立「互助社」卻是受基督教青年會（Young Men's Christian Association [YMCA]）¹的影響。在過往的研究中，國內主要有兩篇文章研究惲代英與青年會的關係，他們看到互助社是對青年會組織的模仿，但未分析這種模仿的內在邏輯與基本動力；²海外學者夏海（Shakhar Rahav）亦注意到互助社在組織上是受青年會的啟發，但未關注青年會的「神聖性」維度對惲代英的影響，亦未注意惲代英對青年會的複雜態度。³本文的重點則在考察惲代英通過與

1. 後文簡稱「青年會」。

2. 韓凌軒，〈早期惲代英與基督教〉，載《近代史研究》44（1988），頁249-261；覃小放、余子俠，〈惲代英與基督教青年會〉，載《華中師範大學學報（人文社會科學版）》2009年第6期，頁122-129。

3. Shakhar Rahav, *Yun Daiying and the Rise of Political Intellectuals in Modern China: Radical Societies in May Fourth Wuhan* (Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 2007), p. 68.

青年會接觸，意識到建立團體必須有「神聖性」維度，否則任何的組織方式都可能最後流於形式主義。在此理念下，其建立「互助社」，以「良心」作為神聖性來源，來規範成員的心靈與行為；同時本文還考察惲代英如何在近代「反迷信」的背景下，保持與青年會曖昧的關係。

一、相遇：惲代英與基督教青年會

一八九五年，惲代英出生於湖北省武昌的一個仕宦家庭。十四歲開始，由母親指導讀書，並在母親的督促下開始寫日記，「以是觀吾行」，並辦家庭修身小報《我家》在家中傳閱。⁴可以看到，惲代英的少年時代的教育主要來自於家庭，而其家庭則充滿傳統儒家的「以修身為本」的氛圍，這塑造了惲代英「政治是道德的延伸」的思維模式，以及「道德嚴格主義」的行為方式。⁵

一九一三年，惲代英考入私立武昌中華大學預科。一九一五年，就讀中華大學哲學門。一九一八年畢業，擔任中華大學附中教務主任。由於中華大學帶有商業性質，很多學生過來只是混混文憑。⁶惲代英對這種風氣十分不滿，因此希望能夠建立修身社團來蕩滌種種不良風氣。他多次想成立社團，但無法達其所願，「如有一種聯合，即有一種爭端，此事必不易有成效。」⁷然而，在參加一九一七年青年會廬山夏令營之後，他仿照青年會的組織形式，成

4. 沈葆英，〈惲代英和他的日記〉，載惲代英，《惲代英日記》（北京：中共中央黨校，1981），頁3。

5. 鄧軍，〈「苦行嗟誰及」：惲代英與宋學的道德嚴格主義〉，載《開放時代》2012年第7期，頁73-85。

6. 吳化之，〈我們的師表〉，載人民出版社編輯部，《回憶惲代英》（北京：人民出版社，1982），頁132；許德珩，〈懷念惲代英同志〉，載人民出版社編輯部，《回憶惲代英》，頁2。

7. 惲代英，《惲代英日記》，頁54。

立了修身小團體「互助社」，從而得以實踐其道德組織化的理念。

顧名思義，青年會的對象就是青年。從其一八四四年英國發源之時，其動力就來自挽回工業大革命之下青年們迷惘的心靈，以「提高青年人的精神、道德和體魄」。一八六六年，美國青年會正式將「德育、體育、智育、群育」定為宗旨，以求「完人之幸福，使身、心、靈俱臻理想之發達也」。⁸同時，青年會以「非以役人，乃役於人」作為會訓，為他人服務，為社會服務，成為他們行動的指標。十九世紀末，美國青年會出現福音派與社會福音派的爭論，前者強調個人救贖，後者偏向社會改革，改變現實的不公正，在地上建立上帝之國。⁹

對於參加青年會的中國人而言，社會福音派更容易被接受，因為他們不但要變革人心，還要改變社會。當青年會進入中國社會的時候，他們所宣導的「發揚基督精神，團結青年同志，養成完美人格，建設完美社會」，¹⁰既與儒家的道德實踐、經世社會合拍，也與轉變中的中國「進德」的倫理重建合拍，更與梁啟超之後知識份子期盼少年中國的願望合拍。

青年會於一八七六年傳入中國，但主要是針對西方來華青年。一八八五年，美國傳教士於創辦了最早的吸收中國青年的青年會。¹¹一九〇〇年以後，上海（1900年）、福州（1905年）、廣州（1909年）、香港（1910年）、漢

8. 趙曉陽，《基督教青年會在中國：本土和現代的探索》（北京：社會科學文獻出版社，2008），頁17。

9. 邢軍著，趙曉陽譯，《革命之火的洗禮：美國社會福音和中國基督教青年會1919-1937》（上海：上海古籍出版社，2006），頁19、21。

10. 趙曉陽，《基督教青年會在中國》，頁6。

11. 陳秀萍編，《沉浮錄——中國青運與基督教青年會》（上海：同濟大學出版社，1989），頁3。

口（1911年）等城市，先後成立了城市青年會。¹²一九一二年，中華基督教青年會全國協會正式成立。此後，青年會在全國各大城市逐漸興辦起來。惲代英所生活的武昌地區的武昌青年會成立於一九一三年，恰是惲代英考入中華大學附中的那一年。中華大學與武昌青年會距離五百米不到，從惲代英一九一七年到一九一九年的日記中，不難看到他常常從大學出來便去青年會借書或找朋友。

青年會一直向中國人強調「我不是來傳教，而是來服務」的，且入會資格並不一定要基督徒，因此他們的工作常常契合中國的現實需要。辦查經班，期望青年能透過科學來認識基督教的內在價值。辦夏令營，以密集的方式提高青年的精神水準與認識。辦圖書室與閱覽室，普及基督教及科學知識。辦運動會，以讓青年明白體育是完整人格的一部分。出版報刊書籍，傳播他們的理念。惲代英正是在這種背景之下，參加青年會的一些活動。

在一九一七年八月參加青年會夏令營活動之前，惲代英與青年會已經有接觸。一九一七年一月九、十日兩天的日記中，他記錄閱讀了青年會刊物《進步》的八篇文章。¹³在當年八月三十日前的購書單中，他訂購了一、二月份的《進步》雜誌。由於一九一七年三月《進步》與青年會另一本刊物《青年》合併為《青年雜誌》。¹⁴他從三月份開始，訂購《青年雜誌》。¹⁵可見，惲代英對青年會及其刊物毫不陌生。這次夏令營在廬山舉行，在登山之時，惲代英言常常思及約翰·班揚（John Bunyan）的《天路歷程》（*The*

12. 邢軍，《革命之火的洗禮》，頁193。

13. 惲代英，《惲代英日記》，頁12-13。

14. 趙曉陽，《基督教青年會在中國》，頁220。

15. 惲代英，《惲代英日記》，頁242-249。

Pilgrim's Progress)。¹⁶可以看出，青年會在青年學生中的影響，可見一斑。

渾代英參加這次夏令營，主要有兩個原因：一是考察基督教之真意義，二是考察夏令營的辦法和優點。¹⁷夏令營的活動安排大致如是：六點起床，六點半讀靈修書籍，七點吃早餐，七點半查經（分為十一班），八點研究學校道德，九點體操，十點專題講座，十一點到十一點半證道。下午一點午餐，之後出遊或體育，六點吃飯，七點講座，九點休息，十點睡覺。¹⁸

渾代英還在廬山上時，就在不斷思考：何以青年可以在青年會的組織裏完成道德的提升。這時，他多少體會到青年會這種聚會的方式比個人勢單力薄，更有利於為善。當他讀到《基督教徒之生活》時，發覺基督徒的道德提升不離「日常行為」。¹⁹讀到《祈禱之意義》，發現「祈禱」對於自我省察，「以悔澄心」的方式極為有效。更重要的是，他發現即使上帝不可信，但上帝作為絕對權威是青年會組織有效性的最終保證，而上帝權威則來自其神聖性，並且將其神聖性賦予每一位信徒，製造一種緊迫的懺悔氛圍，使他們得着自我改造的動力。這樣，他似乎感覺到一個完整的提升青年道德的組織首要是創造團體的神聖精神，在組織上必須包含定期聚會、懺悔和閱讀靈修書籍等具體的組織形式。

還在廬山上時，他已有所設計。他並不打算信奉基督教，而想以青年會作為組織範本，成立一個「修養且為社會服務的團體」Good Student Society（好學生社），從小

16. 同上，頁134。

17. 同上，頁132。

18. 同上，頁136。

19. 同上，頁135-136。

處做起，群策群力。他尋索出王陽明的「良心」，以對應／對抗基督教的上帝，作為團體組織性之保證和制約，他以曾子的「三省吾身」來對應基督教的「祈禱」。可以看到，渾代英少年時代的教育在此發揮了作用，他從儒家的資源裏獲取應對基督教式神聖社團的需要。更重要的是，他逐漸認識到「中國人辦事之易失敗，最大的原因在於不神聖」，²⁰製造團體的神聖精神是他日後工作之重點；青年是「中國惟一可靠的救星」，²¹這是他日後選擇做青年工作的一個原因。渾代英以後在中共主要負責宣傳組織和青年工作，與此感悟不無關係。

可以看到，青年渾代英一直試圖建立修身社團來對抗不良的社會風氣，但是其幾次嘗試皆告失敗。通過與青年會的接觸，他發現青年會組織之所以有效，在於其每一項道德實踐都是以上帝為前提，只有上帝的絕對權威和神聖性才能命令和保證個人在團體中得到道德的提升，因此他打算以青年會為模範成立一個修身社團，並製造團體的神聖性，從而達到提高青年人道德的目標。

二、神聖性維度：「互助社」之成立

渾代英能夠認識到青年會的神聖性維度，恰恰是近代中國超越世界衰落、神聖性喪失的表現。在中國的語境裏，「天」是神聖性的來源。對於人而言，則是追求一種超凡入聖的道德境界，也意味着人在與「天」的合一中獲得超越性的意義。雖然天人合一的聖人境界難以達到，但是它卻構成個人不斷努力提升道德的動力，亦滿足了人的神聖性訴求。隨着近代中國「天道」超越性的消失，個人的道

20. 同上，頁 334。

21. 同上，頁 632。

德追求變成無源之水，社會的改良或革命事業不再從「天」獲得正當性。惲代英在此背景下意識到重建神聖性的重要，便具有時代的深刻性。

同時需要指出的是，在傳統中國存在着悠久的修身結社傳統，也存在過類似青年會這樣的團體。陽明心學的講會便類似修身社團，王陽明曾針對江西的「惜陰會」言：「離群而索居，志不能無少懈，故五日之會，所以相稽切焉耳。」²²明末清初還出現了一些省過團體，以集會的方式「自呈己過」。²³因為人的自我糾錯能力畢竟有限，需要團體的監督與拔助。在心學影響下的自省團體，以「良心」作為改過的標準，非常具有宗教性。然而，這些資源並未在惲代英那裏啟動，原因在於這些團體終非是真正的宗教團體，在團體中進行自省並不具有強制性。相較而言，青年會不僅有上帝神聖性的保證，而且還有最終審判，進入基督教團體進行懺悔和自我改造，是上帝的硬性要求，而非個人自由意志的選擇。惲代英正是認識到這點，才會有意識地建立一個不同於中國傳統省過會的團體。

從廬山回來後，惲代英開始遊說學友，支持成立 Good Student Society。在商定 Good Student Society 章程的過程中，大家產生分歧，計劃只好暫時擱置。其中的一個分歧是，是否應該每日開會。梁紹文覺得人的精力有限，很難做到，惲代英則認為應該迎難而上，才能有大的功效。否則有一搭沒一搭的開會，無法凝聚精神。這比他在廬山上的想法，又更進一步了。在廬山上，他意識到個人一日三省吾身的重要性。青年會平時的例會，也不是每天都有，

22. 王守仁，〈惜陰說〉，載氏著，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2013），上冊，頁 298。

23. 王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，載《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3（1994），頁 700。

但是夏令營卻是每天都有開會，從而啟發惲代英把一日三省吾身發展到集體，把開會擴展到每天。到當時為止，還沒有一個團體激進到每天開會，明末清初的「自省會」更是自歎弗如，連青年會的 Mr Kean 也覺得每日開會太過頻繁。²⁴但是，惲代英成功了。在互助社成立後，他把每天開會納入社約。

一九一七年十月八日，惲代英決定放下成立規模比較大的 Good Student Society，與梁紹文、冼伯言、黃負生等人成立比較小的修身團體「互助社」，仍以 Good Student Society 的「自助助人」為宗旨。他們決定每日下午六點半鐘開會，以半小時為限。併發布兩種輔助條文：自助戒條和互勵文，以起到自我提醒和振奮精神的作用。前者用於個人自省，仿《聖經》「愛的真諦」而作，²⁵後者是每次開會時朗誦，其功用同於耶穌的「主禱文」。²⁶互勵文曰：

我乎心靜氣，代表我們大家說，以我們的良心做見證。我們今天來，報告了、商量了一切事情。我們所說的，都是出於我們的真心。我們都曉得：今天我們的國家，實在極為危險的時候，我們是世界上最羞辱的國民。我們立一個決心，當盡我們所能盡的力量，做我們所應做的事情。我們不應該懶惰，不應該虛假，不應該不培養自己的人格，不應該不幫助我們的朋友，不應該忘記伺候國家、伺候社會。我們曉得：我們不是沒有能力，國家的事情不是沒有希望。我們散會以後，在明天聚會以前，還盼望都有個有價值的報告。因為我們從這以後，是實行的時候了。²⁷

24. 惲代英，《惲代英日記》，頁 168。

25. 「愛的真諦」參見《哥林多前書》十三章 4-8 節；惲代英，《惲代英日記》，頁 159。

26. 《馬太福音》第六章 9-13 節。

27. 惲代英，《惲代英日記》，頁 160。

五天後，互助社例會改為：開會先靜坐五分鐘，散會頌互勵文。²⁸日後，互助社及其後在其影響下成立的社團，雖有所調整，但基本形式沒有多大改變。在互勵文中，最有特色的兩個字是「良心」與「伺候」。前者是來自心學，後者則取自青年會的會訓。在廬山時，惲代英已經打算用陽明的「良心」作為團體的神聖性來源，作為每一個成員的鑒察者。因為他知道參加社團的人，雖都志同道合，但人與人畢竟不同，必須有一個客觀之標準，作為激勵與約束行為的準則。不但如此，如果沒有神聖性來源，每天的聚會、自省、誦文都可能變成一種形式，這個團體仍會像當時社會的其它團體一樣，仍是一盤散沙，易聚易散。前文已談到近代中國「天道」意識的衰落，「天」的神聖性已經喪失，那麼甚麼可以代替「天」成為神聖性的來源。對於惲代英而言，近代「心學」的復興使得「良心」成為他最為熟悉的資源。²⁹這一提法得到互助社成員的贊同，他們也認為「良心」可以作為團體的最大公約數。「天理」雖然失落了，但良知良能還是存在每個人心裏。但是，這裏也為互助社的分裂埋下伏筆，畢竟良知良能要與「天理」相通才有神聖性，否則仍然會陷入以個人道德為標準的窠臼。無論如何，此時「良心」作為互助社神聖性來源被大家接受了。

在每次開會的時候，「良心」便運行在社員當中，鼓勵大家在「良心」的見證下，對日常生活和內心進行自我審查；給予社員將自己的錯誤展示給大家的勇氣；同時賦予社員以愛心來幫助犯錯誤的社員。他們沒有樹立崇高而遙遠的目標，主要是針對生活中切實碰到的問題，如避免

28. 同上，頁162。

29. 朱維錚，〈陽明學在近代中國〉，載朱維錚，《走出中世紀》（上海：上海人民出版社，1987），頁240-258。

對人阿諛奉承，不失信，對人應有禮貌，在公眾場合注意著裝，注意個人衛生，禁止賭博，不在小孩面前說謊，保持內心平靜，睡覺應放下思想，扶助他人等等。在彼此糾正錯誤的時候，應該明確地指出，予以忠告。如若再犯，需要再次報告，讓大家幫助改正。不僅如此，自我批評的越厲害，越有道德上的愉悅感，越能獲得內心的喜悅與平靜。如果他們不認可自己在做一件神聖的事情，這種行為便看起來很可笑，甚至是對人的逼迫。

自有互助社後，每日心神既安寧，作事亦有秩序，且樂於助人，而初無嫌惡人之心，得益可謂不少。³⁰

王汎森和夏海都注意到這種批評與自我批評方式與中共的組織方式有些類似，³¹但是他們都沒有證據能證明它們這兩者之間直接聯繫。的確，這很難通過直接的第一手材料進行論證，但至少對於惲代英個人或互助社的其他成員而言，這種在團體當中進行批評與自我批評是他們青年時代的道德與生命實踐，至少讓他們對來自蘇俄的組織方式並不陌生，某種程度上減輕了他們轉向中共意識形態的障礙。或者說，他們比一般人更能理解中共組織方式的意義。中共的批評與自我批評在當今的研究和評論裏比較偏向負面，但是對部分早期中共黨員來說，這是極具神聖性的事情，向黨坦白和交心，是一種全身心的交託和自我提升，極富獻身意義。一九二二年，惲代英在川南師範建立社會主義青年團（S.Y.）後，要求參與的人：每週集會除

30. 惲代英，《惲代英日記》，頁165。

31. 王汎森，〈近代中國私人領域的政治化〉，載王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》（台北：聯經出版社，2001），頁174-175；Shakhar Rahav, *Yun Daiying and the Rise of Political Intellectuals in Modern China: Radical Societies in May Fourth Wuhan*, p. 109。

學習外，還要作工作、生活、思想彙報，實行批評和自我批評等。³²如果剔除社會主義青年團的名字和蘇俄的背景，這難道不像是互助社的延續？

在確定「良心」作為最高主宰後，團體採取的具體形式便可以變通和兼採了。互助社成立幾日後，梁紹文在開會時，決定每日禱告三次。³³這一件事被作為互助社決議事，而記錄下來。沒有資料顯示梁紹文用甚麼樣的方式禱告，但是可以推測禱告的內容應該與自助戒條與互勵文內容相一致。有意思的是，惲代英選擇的是三省吾身，而同樣參加夏令營活動的梁紹文選擇的卻是禱告。可見，對於互助社的成員來說，是儒家的方式，還是基督教的方式，實在沒有那麼大界限，重點是適合具體的個人。再過幾日，互助社有一個議事：黃負生準備跟一位老師學佛，獲得通過。³⁴想象一下，集靜坐、報告自己的行為、誦互勵文、禱告等行為於一體的互助社，多麼像一個秘密宗教團體。有意思的是，儘管惲代英力圖摒除基督教的色彩，但是仍然有同學議論他們，甚至說他們是「吃基督教」。³⁵

在「良心」的保證下，惲代英繼續從青年會吸取能幫助互助社及社員的經驗。他閱讀了富司迪（H. E. Fosdick, 1877-1969）的《完人之範》（*The Manhood of the Master*），深受啟發。³⁶《完人之範》是一本效法耶穌的靈修書籍，每週一個關於耶穌品質的主題，每日引用《聖經》相關經文，然後分析與我們有何益處，每週末做一總結，並將每日的心得體會記錄下來。這本書在當時的影響，遠遠超出了教

32. 李元傑，〈追憶代英〉，載人民出版社編輯部，《回憶惲代英》，頁103。

33. 同上，頁162。

34. 同上，頁165。

35. 惲代英，〈回憶五四前後建立社團的活動〉，載中國社會科學院近代史研究所編，《五四運動回憶錄（續）》（北京：中國社會科學出版社，1979），頁31。

36. 惲代英，《惲代英日記》，頁353、358。

會的範圍。這本書及富司迪的《祈禱發微》與《信仰的意義》，多次再版，供不應求。³⁷竇鴻慶回憶父親、辛亥革命元老竇應昌（1870-1951）常隨身攜帶《完人之範》一本，經常參照激勵，以期「養天地之氣，法古今完人」。³⁸完人類似中國之聖人，他們在耶穌身上發現了類似孔子一樣的道德力量，而這正是互助社所追求的人格典範。

同時，《完人之範》的結構非常契合惲代英「迷戀精確日程」的習慣。於是，他與余家菊商量，仿照《完人之範》作淑身日覽法，以格言、賢哲理論、刺激人起行的理論及引人反省的問題，代替《聖經》的經文，作為警覺一般少年之用。³⁹日後，他駕輕就熟地使用這項技藝。一九二九年，時任中共黨中央宣傳部秘書的惲代英，主編黨刊《紅旗》，並且負責撰寫刊物《每日宣傳要點》，每日約五百字到一千字，相當於四號宋體字，單頁十六開大小。一篇《每日宣傳要點》，從開始動筆，到印好，不到半小時惲代英就可以完成，同時也準備好發行工作。⁴⁰每日都要寫，而且時間趕，沒有長時間的積累，很難勝任。辨別一下，《每日宣傳要點》從格式到內容到規模，都與《完人之範》類似。淑身日覽做好不到幾日，通過考察青年會的歷史，惲代英發現青年會初期實行正午祈禱會，足以幫助清心明德。他曾經打算在清晨實行「道德談話」，現在發現還是

37. 富司迪 (H. E. Fosdick) 是 20 世紀最出名的傳道者和作家之一。民國時期，他的作品的翻譯量與杜威不相上下。他的中譯本包括：富司迪的著述翻譯：《完人之範》、《祈禱發微》、《信仰的意義》、《服務的意義》、《明經指南》、《苦厄問題》、《宗教與科學問題》、《信仰問題與智識》、《聖經今釋》等。關於富司迪的翻譯，可以參考徐以驊，〈紐約協和神學院與中國基督教會〉，載劉家峰編，《離異與融會：中國基督徒與本色教會的興起》（上海：上海人民出版社，2005），頁 46-47。

38. 竇鴻慶，〈回憶先父竇應昌〉，載「辛亥革命網」（<http://www.xinhai.org/tan/191102458.htm>，2015 年 5 月 26 日瀏覽）。

39. 惲代英，《惲代英日記》，頁 363。

40. 張紀恩，〈代英同志撰寫每日宣傳要點〉，載人民出版社編輯部，《回憶惲代英》，頁 88；李良明、鐘德濤編，《惲代英年譜》（武漢：華中師範大學出版社，2006），頁 346。

放到中午更好，早晨的朦朧之氣已經退卻，而事情漸多，正好可以通過道德談話，整理精神狀態。⁴¹道德談話沒有大範圍推廣，只限於他與三兩朋友之間。

互助社在他們略顯怪異的行為中發展起來。半個月後，他們成立了新的互助社，此前的為「甲」，新的為「乙」。⁴²互助社發展到頂峰時，是五組十九人，平均每組四人。不到一個月，惲代英開始著手組織互助社聯合會。在他們的影響下，相繼成立輔仁社（1918年5月）、日新社（1918年12月）、健學會（1919年10月）、武昌人社（1920年5月）等。⁴³晚清民國的社團都非常短命，而互助社在成立的兩三年時間裏仍然在運轉，這表明惲代英從青年會學習而來的團體經驗是有效的。

一九二二年，惲代英加入中共，他一以貫之地從神聖性角度來解釋馬克思主義和中共的黨團組織方式。在他看來，馬克思主義尋求的是全人類的解放，在未來的理想世界中，人類從各種慾望、不公中解放出來，得到自由。同時，馬克思主義對社會的罪惡做出了一個整體性的解釋，將那些不合理歸於不良的經濟制度。在這個不合理的環境裏，喚起群眾採取革命的手段，進行社會的全部改造，從根本上解決問題，實現黃金世界的理想。⁴⁴只有從馬克思主義的神聖性維度，我們才能理解它何以能夠召喚惲代英和那麼多人為其獻身。惲代英在轉向中共後，毫不掩飾地號召共產黨人要學習牧師的宣教精神，即使遇到人砸石頭，也要繼續宣講教義；⁴⁵他亦認為「犧牲已見，服從團體」是

41. 惲代英，《惲代英日記》，頁394。

42. 惲代英，《惲代英日記》，頁168。

43. 〈我們的通告〉，載《互助》1（1920.10）。

44. 惲代英，〈為少年年中國學會同人進一解〉，《少年中國》11（1922.6.1）。

45. 徐彬如，〈憶代英同志〉，載人民出版社編輯部，《回憶惲代英》，頁91。

一個黨員的基本素養；⁴⁶他更是鼓勵「共產黨人要為了革命理想，為了共產主義事業，不怕艱難險阻」；⁴⁷而最終的極致，便是獻上自己的生命，「我們為社會做事，為人做事，處處有牢獄死亡的危險，我們亦應當時時有牢獄死亡的預備」。⁴⁸一九三一年，他被國民黨逮捕殺害。他用一己生命論證其馬克思主義信仰的神聖性，也讓他與基督教裏令他敬仰的聖徒發生了生命的重合。

概言之，惲代英通過參加青年會的活動，發現其組織的真諦不是外在的組織形式，而是上帝的神聖性。只有在上帝的權威之下，具體的組織形式才能發生效用，否則便可能流於表面。在此啟發之下，他效仿青年會成立互助社，以「良心」作為社團的神聖性來源，在團體當中提升個人的道德。在惲代英走出互助社之後，組織的神聖性來源的意識卻一直影響著他，只有從這個角度我們才能理解他加入中共以後的捨己與獻身行為。而對於青年會的態度，在一九二〇年代意識形態定性以前，惲代英始終能夠將青年會的基督教精神（體）與組織形式（用）分開來看，從而一直保持著向青年會學習的心態。

三、「反迷信」：與青年會的距離

「迷信」一詞源自西方，本意指的是非基督教的各種異端信仰，捍衛的恰恰是基督教的正統性。隨着近代西方科學的發展，基督教遭到一些質疑，並被一些學者納入迷信的範疇。⁴⁹十九世紀末，「迷信」一詞經日本進入中國，

46. 惲代英，〈中國社會革命及我們目前的任務——致存統〉，《民國日報》附刊《婦女周報》國慶日增刊（1923.6.15）。

47. 徐彬如，〈憶代英同志〉，載人民出版社編輯部，《回憶惲代英》，頁91。

48. 惲代英，〈救自己〉，《中國青年》4（1923.11.10）。

49. 宋紅娟，〈「迷信」概念的發生學研究——對非物質文化遺產保護工作一個難題的探討〉，載《思想戰線》2009年第3期，頁107。

它便作為理性主義、科學主義和精英主義的對立面，成為近代中國思想啟蒙的核心命題之一。⁵⁰根據宋紅娟的研究，一九〇〇年到一九一五年，迷信從對基督教的批判轉向知識分子對中國民間信仰和國民性的批判；一九一五至一九一九年，尤其是一九一九年之後，對於迷信的界定，基本上落入政治和意識形態的範疇之中。⁵¹在惲代英一九一五年到一九二一年的文字裏，不斷可以看到「迷信」一詞。這就導引出一個問題：在一九一五年到一九二一年惲代英與青年會的蜜月期，基督教是「迷信」嗎？如果基督教是「迷信」，為何惲代英還能與青年會保持密切聯繫？如果基督教不是「迷信」，那在他那裏基督教何時成為「迷信」？

早在二十世紀初年，對「基督教是否是迷信」存在不同看法。一九〇二年，梁啟超在〈保教非所以尊孔論〉一文裏就指斥基督教是迷信，「西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言」，裏面就以基督教為例，⁵²並認為「彼宗教者，與人群進化第二期之文明不能相容者也。科學之力日盛，則迷信之力日衰；自由之界日張，則神權之界日縮。」⁵³然而，也有文章將西方迷信僅限定在民間風俗上，而未波及基督教。一九〇三年，《新民叢報》刊載一篇〈英國人的迷信〉，描述何謂英國人的迷信，有如「謂家中無故失貓，則其家必有災禍」之類。⁵⁴同年，《浙江潮》刊載一篇〈德國人的迷信〉，其迷信指的亦是「德人嬰孩之軀有長毛者，謂必不長成」等。⁵⁵同時間，還有其他的報紙刊登類似的介

50. 沈潔，〈「反迷信」話語及其現代起源〉，載《史林》2006年第2期，頁30、37。

51. 宋紅娟，〈「迷信」概念的發生學研究〉，頁109、111。

52. 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，載氏著，《飲冰室合集》文集之九（北京：中華書局，1989），頁52。

53. 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，載氏著，《飲冰室合集》文集之九，頁53。

54. 〈英國人之迷信〉，載《新民叢報》彙編（1903），頁1320。

55. 〈德人之迷信〉，載《浙江潮》7（東京，1903），頁171。

紹西方各國迷信的文章，其內涵更接近西方所說的迷信本身。可以看到，梁啟超將基督教視為與文明、科學和自由相對立的迷信，其它關於「英國人」和「德國人」迷信的文章則將迷信限於民間信仰，不包含基督教。這表明「基督教是否是迷信」還不是一個確定的問題，同時也說明「迷信」的界限並沒有十分確定。

其後，梁啟超在〈論宗教家與哲學家之長短得失〉一文中，又稱：「吾疇昔論學，最不喜宗教，以其偏於迷信而為真理障也。……女傑貞德，再造法國者也，其人碌碌無他長，而惟以迷信，以熱誠感動國人，而摧其敵，宗教思想為之也。……加富爾之治國，首裁抑教權，然敵教會非敵教旨也，其迷信之力亦頗強，故不治產而以國為產，不娶妻而以國為妻，宗教思想為之也。格蘭斯頓，十九世紀英國之傑物也，其迷信之深，殆絕前古。」⁵⁶這樣，梁啟超又發現基督教迷信激發歐洲人的情感，達到保國、富國的功效，從而對「基督教迷信」的正面能量抱有一種欲拒還迎的功利主義心態。

如宋紅娟所說，迷信在二十世紀一〇年代的批判力大為擴張。⁵⁷一九一五年到一九二一年的惲代英，承受了當時思想界和輿論對「迷信」的一般判斷。他亦認為「迷信」是一種錯誤的信仰的觀念，它不僅是名詞，也是動詞，凡是與「迷信」組合起來的行為都要遭到抨擊。在〈新無神論〉（1915年）、〈駁不孝有三無後為大〉（1919年）、〈懷疑論〉（1920年）、〈怎樣創造少年中國〉（1920年）和〈論社會主義〉（1920年）等文章當中，他認為「迷信」任何事物都是錯誤的，當然迷信鬼神首當其衝。不僅如此，

56. 梁啟超，〈論宗教家與哲學家之長短得失〉，載氏著，《飲冰室合集》文集之九，頁46。

57. 宋紅娟，〈「迷信」概念的發生學研究〉，頁109。

迷信神權、迷信科學和迷信新偶像等皆在反對之列。⁵⁸這大大擴張了梁啟超當時對基督教的批判範圍，也增加其社會批判的力度。惲代英的言論似乎表明他是一個堅定的「反迷信者」。

然而，梁啟超對迷信的功利主義心態並沒有消失。在惲代英的文字中常常看到類似的記載，一九一七年九月，互助社社員冼伯言寫了一篇〈論迷信之益〉，惲代英與他進行討論。討論後，惲代英認為儘管迷信不源於理，遇到似是而非的道理無法辨別，但是如果迷信用的得宜，亦可以為善之力。⁵⁹可見，對於「迷信」所激發的道德能量，惲代英對它是抱以同情之理解。不僅如此，更為矛盾的是，惲代英並未完全撇清「鬼神迷信」行為。在日記中，他記錄了自己曾三次敬神。⁶⁰「迷信」在中國最早確定其範圍、並堅決遭到批判的便是民間鬼神崇拜，惲代英自己在文章中最為反對的也是鬼神迷信，然而他在敬神當中並沒有顯露任何理智或情感上的抗拒和反感。換言之，如果「反迷信」如果真的如此深入人心，那麼他即使無法在家庭中反抗，也必然會在言語和行動上有所表現，但是我們在惲代英誠實的日記中有沒有任何發現。實際上，惲代英相信更多「不可思議」之事。一九一八年二月，惲代英妻子難產去世。他在日記裏記錄妻子兩次托夢大姐，言墳墓未安，錢財不夠。⁶¹於是，惲代英決定遷葬，拿冥鈔至墳墓焚化，並且在墳前承諾，等賺了錢，再來燒多點。可以解釋說，

58. 惲代英，〈新無神論〉，載《光華學報》1（1915.5.1）；惲代英，〈駁不孝有三無後為大〉，載《端風》2（1919.12）；惲代英，〈懷疑論〉，載《光華學報》1·3（1920.5.1、1916.3.1）；惲代英，〈怎樣創造少年中國〉，載《少年中國》2.1、2.3（1920.7、1920.9）；惲代英，〈論社會主義〉，載《少年中國》2.5（1920.11.15）。

59. 惲代英，《惲代英日記》，頁144。

60. 同上，頁19、20、283。

61. 同上，頁385、424-423。

惲代英的行為純粹出於情感上的不捨，但亦可以視為「迷信」沒有波及他生活中的生死世界。可以看到，觀念的傳播常常在個人的理智與情感、理論與實踐中出現分裂。

對於基督教，惲代英雖然沒有斷言它就是迷信，但他很早就意識到基督教存在迷信成分。一九一七年，惲代英第一次參加青年會夏令營時，發現基督教的精華是信上帝和祈禱，「不為此，而自謂基督徒，則假基督徒必矣」。⁶²對上帝，他採取懷疑論的態度，「有人疑惑我還不敢否決上帝的存在，是何道理？不知我們既未探清世界創造的根本，本不應該遽然否決上帝的存在。」⁶³他的意思是如果沒有科學確切證據，就否定上帝的存在，不正是掉入他上面所反對的「科學迷信」當中了麼。對祈禱，他則肯定它是一種迷信。⁶⁴然而，他並未武斷否定祈禱的意義，他認為祈禱類似曾子三省吾身，但正因為其有迷信的特質，從而使得基督教祈禱的效力大大勝於曾子之法。因此，他不僅未摒棄和批判祈禱，而且還同意互助社員梁紹文採取祈禱方式來修身。⁶⁵對於惲代英而言，如果基督教的迷信成分有利於道德的提升，姑且聽任其存在。不僅如此，他在此次夏令營還決定模仿青年會的形式成立互助社，他認為青年會的「體」（基督教）與「用」（組織形式）是可以分開的，只要注意「余決不以此會含基督教精神」便可。⁶⁶可以說，他一直是以此種中國傳統的「體—用」思維繼續參加青年會的活動，以學習它的各種「用」，而對它的「體」置之不論。

62. 同上，頁 140。

63. 同上，頁 655。

64. 同上，頁 139。

65. 同上，頁 162。

66. 同上，頁 138。

此時，惲代英似乎對於基督教也好，對於迷信也好，惲代英似乎都沒有表現出那個時代所應有的戰鬥性和意識形態性，而這點恰好表明觀念傳播的複雜性。直至一九二一年二月十五日，惲代英才在〈我的宗教觀〉一文中明確指出「基督教是迷信」。⁶⁷這篇文章導引於一九二〇年少年中國學會討論「信徒是否應該入會」的問題，⁶⁸曾琦等少年中國學會巴黎分會的會員認為教徒不應該入會，而且主要是針對基督教，其理由是宗教勢力在西方已經衰落、教會和現代思潮不相容，以及中國不應該被西方「教會化」等，但是迷信並未作為反對基督教的理由。⁶⁹一九二〇年九月，少年中國學會評議部全票通過「教徒不准入會」的決議案，作為評議員的惲代英亦投贊成票。這引起了少年中國學會會員的反彈，特別是田漢的批評，⁷⁰《少年中國》為此出了三期「宗教問題」專號。⁷¹一九二一年七月，少年中國學會南京年會決定取消決議案，惲代英亦讚成。在這兩次決議期間，惲代英對宗教特別是基督教重新進行了思考，並發表了〈我的宗教觀〉一文來回應田漢的質疑，這是他最為系統思考宗教的文章。他追溯宗教的起源和歷史，進而認為宗教是膚淺的迷信，上帝的存在就是迷信，而基督徒便是迷信三位一體的人。⁷²此前，他談到基督教的迷信，主要

67. 惲代英，〈我的宗教觀〉，載《少年中國》2.8（1921.2.15）。

68. 楊天宏，〈趨向政治化的近代中國學術——少年中國學會關於宗教問題的討論〉，載《四川大學學報》2005年第4期，頁115-126；李永春，〈科學與宗教關係在少年中國學會內部的調適——以「教徒不得入會」決議案為中心的考察〉，載《社會科學輯刊》2009年第01期，頁124-129。

69. 左舜生，〈左舜生致曾琦、周太玄、李璜〉，載《少年中國》1.7（1920.1.15）；曾琦，〈曾琦致評議部〉，載《少年中國》2.1（1920.7.15）；曾琦，〈曾琦致左舜生〉，載《少年中國》2.3（1920.10.15）。

70. 田漢，〈少年中國與宗教問題〉，載《少年中國》2.8（1921.2.15）。

71. 這三期分別為《少年中國》卷二第8號（1921.2.15）、卷二第11號（1921.5.15）和卷三第1號（1921.8.1）。

72. 惲代英，〈我的宗教觀〉。

是指祈禱儀式，但未明言上帝就是迷信，更多的情況是指明上帝不可信，並以科學作為依據，「昔之以為有神者，在今日已有一部分可以科學解釋之，又安知今之所以為不有神者，在他日不更有一部分亦可以科學解釋之，或竟全部盡可以科學解釋之乎。」⁷³不僅如此，他還抨擊了「吃洋教」的人和一些重傳教不重現實的人。然而，在此情況下，他的結論卻具有反轉的效果，他認為應該撤銷決議案，如果不允許信徒入會，那麼絕對反對信徒入會的人也不應該入會。因為說到底，到目前為止科學尚未完全證實這點，他只能在理智上推定宗教是迷信、不可信，因此要絕對地否定，他還是做不到，只能取一個懷疑論的態度。⁷⁴這樣，即使在他認為基督教是迷信的情況下，仍然對基督教持相對寬容態度，這也說明迷信的權威還在塑造當中，它尚未成為詬病基督教最重要的武器。

可以看到，從一九一五年到一九二一年，惲代英是一個「反迷信者」，然而他從認為基督教的某些儀式存在迷信，到認為基督教本質是迷信，這些都未使他站在堅決反對基督教和迷信的立場上，而是選擇保持一種懷疑論的態度。在這個時間段，就整體而言，「基督教是迷信」並不成立，也未完全成為一個政治議題，「反迷信」潮流也未完全具有壓倒性；就惲代英而言，他對基督教和迷信的判斷都未陷入政治和意識形態的窠臼。這些都使得他能從青年會中分出「體一用」，這是他與青年會保持緊密聯繫的根本原因。這與民國基督徒學者張欽士的判斷相吻合，他認為一九一七年到一九二一年是「宗教思潮的黃金時代」，⁷⁵宗教未被意識形態化，尚可得到充分的討論。

73. 惲代英，〈新無神論〉。

74. 惲代英，〈我的宗教觀〉。

75. 張欽士輯，〈國內近十年來之宗教思潮〉（北京：京華印書館，1927），頁1。

隨着一九二二年「非基督教」運動的出現以及知識界的意識形態化，基督教的討論已經逐漸背離張欽士所說的宗教「理性討論」，⁷⁶基督教和迷信的性質都開始發生變化。是年，惲代英加入中國共產黨，他找到了新的「體」與「用」，不再需要藉助青年會的「用」，不再需要藉助青年會的「體一用」辯證法。在此背景下，惲代英斷然與青年會決裂，因為青年會的「體」是迷信的基督教，⁷⁷它的「用」是帝國主義的幫兇，⁷⁸他也完全否定了青年會有提升人道德水準的資格。⁷⁹這時，「基督教是迷信」成為一個完全負面的命題。

通過惲代英的個案可以看到，一九二二年以前，「基督教是否是迷信」這個問題並未影響惲代英與青年會的交往；一九二二年以後，惲代英加入中國共產黨，以基督教是迷信而對其加以批判，並與青年會劃清界限。實際上，二十世紀二〇年代以後，基督教遭到諸多撻伐，並非因為其是「迷信」，而是在它遭到政治否定後，才和意識形態化的「迷信」簡單掛鉤，與所有的民間信仰一起接受「反迷信」的批判。

四、結語

在傳統中國，其道德與政治皆以「天道」作為衡量自我與社會的準則，其道德踐履與社會改良/革命皆以合乎「天道」為目標。然而，近代中國政治的失衡，伴隨着「天道」神聖性的衰落。欲在此背景下，重建道德或社會政治便存在很大的困境。惲代英在幾次建立道德團體皆告失敗後，在與青年會的交往中，發現其組織有效性，而其關鍵

76. 同上。

77. 惲代英，〈我們為甚麼反對基督教〉，載《中國青年》8（1923.12.8）。

78. 惲代英，〈打倒教會教育〉，載《中國青年》60（1925.1.3）。

79. 惲代英，〈我們為甚麼反對基督教〉。

則在與上帝的神聖性，否則再完美的組織方式都將淪為形式主義。他進而認為近代中國做事容易失敗，原因便在於缺乏神聖性。在此刺激下，他效仿青年會建立互助社，以「良心」作為團體的神聖性來源，並在團體裏展開聚會、批評與自我批評等組織方式。這一影響超越互助社這個小團體，深刻地影響惲代英的思維方式，他亦以神聖性來思考馬克思主義和中共的組織形式。換言之，惲代英在青年會中發現組織的神聖性，一邊反映了近代中國神聖性的失落，一邊展現了近代中國不斷製造神聖性的過程，這是觀察近代中國歷史一個不可忽視的角度。

同時，理解惲代英和青年會的交往存在一個困境，即二十世紀一〇年代「反迷信」已經成為近代中國啟蒙的主流話語，何以作為青年先鋒的惲代英仍然與青年會保持緊密關係。通過對惲代英的個案研究可以澄清，在二十世紀一〇年代「基督教是否迷信」仍然是一個不確定的命題，「反迷信」話語也未獲得絕對權威，而且「迷信」的界限也不十分明晰。二十世紀二〇年代以後，基督教逐漸作為迷信被批判，但是它最初被批判並非因為其本身是「迷信」，而是在它已經被政治污名化以後，才和「迷信」勾連起來，與所有的民間信仰一起接受「反迷信」的意識形態審判。

關鍵詞：惲代英 基督教青年會 神聖性 互助社 反迷信

作者電郵地址：ellacnu@163.com

中文書目

- 人民出版社編輯部編。《回憶惲代英》。北京：人民出版社，1982。
[Ren Min Chu Ban She, ed. *Hui yi yun dai ying*. Beijing: People's Publishing House, 1982.]
- 王汎森。〈明末清初的人譜與省過會〉。載《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3 (1994)。頁 679-712。[WANG Fansen. "Ming mo qing chu ren pu yu xing guo hui". *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*, 63.3(1994). pp. 679-712.]
- 。〈近代中國私人領域的政治化〉。載王汎森。《中國近代思想與學術的系譜》。台北：聯經出版社，2001。頁 174-175。
[WANG Fansen. "Jin dai zhong guo si ren ling yu de zheng zhi hua". In *Zhong guo jin dai si xiang yu xue shu de xi pu*. Taipei: Linking Publishing, 2001. pp. 174-175.]
- 中國社會科學院近代史研究所編。《五四運動回憶錄（續）》。北京：中國社會科學出版社，1979。[Zhong guo she hui ke xue yuan jin dai shi yan jiu suo, ed. *Wu si yun dong hui yi lu* (xu). Beijing: China Social Sciences Press, 1979.]
- 朱維錚。〈陽明學在近代中國〉。載朱維錚。《走出中世紀》。上海：上海人民出版社，1987。頁 240-258。[ZHU Weizheng. "Yang ming xue zai jin dai zhong guo". In *Zou chu zhong shi ji*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1987. pp. 240-258.]
- 李良明、鐘德濤編。《惲代英年譜》。武漢：華中師範大學出版社，2006。[LI Liangming & ZHONG Detao, eds. *Yun dai ying nian pu*. Wuhan: Central China Normal University Press, 2006.]
- 邢軍。《革命之火的洗禮：美國社會福音和中國基督教青年會 1919-1937》。趙曉陽譯。上海：上海古籍出版社，2006。[XING Jun. *Baptized in the fire of revolution : the American social gospel and the YMCA in China, 1919-1937*. Translated by ZHAO Xiaoyang. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 2006.]

- 李永春。〈科學與宗教關係在少年中國學會內部的調適——以「教徒不得入會」決議案為中心的考察〉。載《社會科學輯刊》2009年第1期。頁124-129。[LI Yongchun, “Ke xue yu zong jiao guan xi zai shao nian zhong guo xue hui nei bu de tiao shi — yi ‘jiao tu bu de ru hui’ jue yi an wei zhong xin de kao cha”. *Social Science Journal*, 2009 issue 1. pp. 124-129.]
- 宋紅娟。〈「迷信」概念的發生學研究——對非物質文化遺產保護工作一個難題的探討〉。載《思想戰線》2009年第3期。頁106-111。[SONG Hongjuan. “‘Mi xin’ gai nian de fa sheng xue yan jiu — dui fei wu zhi wen hua yi chan bao hu gong zuo yi ge nan ti de tan tao”. *Thinking*, 2009 issue 3. pp. 106-111.]
- 沈潔。〈「反迷信」話語及其現代起源〉。載《史林》2006年第2期。頁33-45、129。[SHEN Jie. “‘Fan mi xin’ hua yu ji qi xian dai qi yuan”. *Historical Review*, 2006 issue 2. pp. 33-45, 129.]
- 張欽士輯。《國內近十年來之宗教思潮》。北京：京華印書館，1927。[ZHANG Qinshi. *Guo nei jin shi nian lai zhi zong jiao si chao*. Beijing: Jinghua Publishing Company, 1927.]
- 陳秀萍編。《沉浮錄——中國青運與基督教青年會》。上海：同濟大學出版社，1989。[CHEN Xiupin. *Chen fu lu — zhong guo qing yun yu ji du jiao qing nian hui*. Shanghai: Tongji University Press, 1989.]
- 徐以驊。〈紐約協和神學院與中國基督教會〉。載劉家峰編。《離異與融會：中國基督徒與本色教會的興起》。上海：上海人民出版社，2005。頁46-47。[XU Yihua. “Niu yue xie he shen xue yuan yu zhong guo ji du jiao hui”. In *Li yi yu rong hui: zhong guo ji du tu yu ben se jiao hui de xing qi*. Edited by LIU Jiafeng. Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2005. pp. 46-47.]
- 惲代英。《惲代英日記》。北京：中共中央黨校出版社。1981。[YUN Daiying. *Yun dai ying ri ji*. Beijing: CPC Central Party School Publishing House, 1981.]
- 。《惲代英全集》。北京：人民出版社，2014。[YUN Daiying. *Yun dai ying quan ji*. Beijing: People’s Publishing House, 2014.]

- 覃小放、余子俠。〈惲代英與基督教青年會〉。載《華中師範大學學報（人文社會科學版）》2009年第6期。頁122-129。
[TAN Xiaofang & YU Zixia. “Yun dai ying yu ji du jiao qing nian hui”. *Journal of Central China Normal University(Humanities and Social Sciences)*, 2009 issue 6. pp. 122-129.]
- 楊天宏。〈趨向政治化的近代中國學術—少年中國學會關於宗教問題的討論〉。載《四川大學學報》2005年第4期。頁115-126。
[YANG Tianhong. “Qu xiang zheng zhi hua de jin dai zhong guo xue shu — Shao nian zhong guo xue hui guan yu zong jiao wen ti de tao lun”. *Journal of Sichuan University*, 2005 issue 4. pp. 115-126.]
- 鄧軍。〈「苦行嗟誰及」：惲代英與宋學的道德嚴格主義〉。載《開放時代》2012年第7期。頁73-85。[DENG Jun. “‘Ku xing jie shui ji’: Yun dai ying yu song xue de dao de yan ge zhu yi”. *Open Times*, 2012 issue 7. pp. 73-85.]
- 趙曉陽。《基督教青年會在中國：本土和現代的探索》。北京：社會科學文獻出版社，2008。[ZHAO Xiaoyang. *Ji du jiao qing nian hui zai zhong guo: Ben tu he xian dai de tan suo*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2008.]
- 韓凌軒。〈早期惲代英與基督教〉。載《近代史研究》44（1988）。頁249-261。[HAN Lingxuan. “Zao qi yun dai ying yu ji du jiao”. *Modern Chinese History Studies*, 44(1988). pp. 249-261.]

外文書目

- Rahav, Shakhari. *Yun Daiying and the Rise of Political Intellectuals in Modern China: Radical Societies in May Fourth Wuhan*. Ph.D. dissertation. University of California, Berkeley, 2007.

Yun Daiying and Young Men's Christian Association (1915-1921)

DENG Jun

Postdoctoral, School of Marxism

Shanghai Jiao Tong University

Abstract

This article is a study of two issues of Yun Daiying, who attended YMCA in 1915-1921. Firstly, Yun Daiying was inspired by YMCA and realized that the most important factor of a successful society was the quality of holiness. In order to accomplish it, he built the society of *Huzhushe* (mutual aid society). Furthermore, he thought that if China wanted to become successful in the future, the moral standard of Chinese people must be uplifted. Secondly, Yun Daiying had a close relationship with YMCA in the background of anti-superstition in his time. This study clarifies that the discussion whether Christianity was superstitious was still open in the 1910s. And the critique of Christianity as superstition in the 1920s was not a result of academic research but of political stigmatization.

Keywords: Yun Daiying; YMCA; Holiness;

Huzhushe (Mutual Aid Society); Anti-superstition