

民初「五教合一」論述的兩個類型

——以李佳白與道院為例（1921-1927）

黎秉一*

提 要

本文旨在探究民國初年「五教合一」論述的言說內容與理論建構，以基督教傳教士李佳白與救世團體道院的五教話語為探討對象，指出兩方雖然同樣持有「五教合一」的主張，但事實上可劃分為「五教聯一」與「五教歸一」兩個子類型。前者是李佳白的立場，透過「各教聯合」的倡議，將五教乃至所有宗教串聯為一個宗教界的聯盟，企圖通過「教際」關係的改善解決「國際」關係的紛爭；後者則是道院的立場，透過扶乩設壇的儀式活動，塑造出以至聖先天老祖為最高主宰、統領五教的一神論架構，藉此呼籲五教之徒皆須認明五教同源之道，從而會歸於一。從兩造的宣教意圖來思考「五教合一」論述功能，本文指出，李佳

本文 110.02.21 收稿，110.07.21 審查通過。

* 國立政治大學中國文學系碩士班二年級。

DOI:10.29419/SICL.202107_(52).0009

白聯合各教的目的，在於使基督教能躋身與各宗教平等對話的位置，乃對民教衝突與反教運動的回應與自我正當化；道院則是藉由宣稱先天大道具有「超宗教」的絕對性，收攝除三教之外在中國社會影響力愈漸龐大的耶、回二教，使加入道院的修方確實包括基督徒與穆斯林，本文即以侯雪舫為例，闡述其作為「道院中的基督徒」的信仰型態，並以侯氏代表道院向李佳白致詞的文本內容，分析李佳白與道院兩方的彼此理解，並針對兩造相互誤讀之處加以辨析，從而廓清兩方似同實異的「五教合一」論述。

關鍵詞：五教合一、尚賢堂、救世團體、宗教融合、侯雪舫

Two Types of Discourses on “the Unification of the Five Religions” in Early Republican China:

The Cases of Gilbert Reid and Dao Yuan, 1921-1927

Li Ping-i*

Abstract

This paper examines the discourses on “the unification of the five religions” in the early Republican period, using the activities of Gilbert Reid, an American Christian missionary, and Dao Yuan, a redemptive society, as case studies. Despite the fact that both Reid and Dao Yuan advocated for the unification of the “five religions” (Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity, and Islam), I argue that they in fact sought two different types of unification, which I identify as “united as one” and “converged into one.” The former is the stance taken by Gilbert Reid, who advocated for the union of religions in China, attempting to resolve conflicts at the level of international relations via improving interreligious relations. The latter approach is what Dao Yuan maintained in its texts produced by spirit-writing, which adhere to the primary

* M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Chengchi University.

belief that the five religions share the same source—Dao—and thus all religions are supposed to converge into one so as to trace back to the Dao.

This paper shows that the two parties' disparate visions of "the unification of the five religions" had different discursive functions. Gilbert Reid's undertaking of uniting the religions in China was to enable Christianity to stand on an equal footing when facing other major Chinese religions, and thus have a source legitimacy that would allow it to respond to anti-missionary riots and anti-Christian movements. Conversely, by claiming that the Dao is "para-religious," Dao Yuan sought to proselytize to the followers of Christianity and Islam, which were at the time increasingly influential in Chinese society. These efforts indeed succeeded in attracting some Christians and Muslims to participate in Dao Yuan activities while keeping their original religious identities. I present a notable Dao Yuan figure, Hou Xuefang, as an example to explore the dual identity of "being a Christian in Dao Yuan," and analyze the text of his speech, addressed on behalf of Dao Yuan to Gilbert Reid, along with Reid's indirect response, to reflect on their mutual understanding as well as misreadings of one another. In so doing I distinguish the major differences in their discourses on the unification of the five religions.

Keywords: The Unification of the Five Religions, The International Institute of China, Redemptive Societies, Religious Fusion, Hou Xuefang

民初「五教合一」論述的兩個類型

——以李佳白與道院為例（1921-1927）

黎秉一

一、導言

如所周知，晚清民初是一個遭逢巨變的「轉型時代」，¹ 舉凡政治體制、社會秩序、文化取向各方面，都在不斷重建與再造，就連宗教界也面臨前所未有的動盪，尤其五四運動之後的反傳統與反宗教浪潮，都使得基督宗教與傳統儒、釋、道三教疲於調適，前者不斷磨合自身與中國社會民眾的關係，企圖「脫他者化」、² 減緩民教衝突、設法立足於中國文化處境，³ 後者則尋思從傳統過渡到現代的方案，甚至連伊斯蘭教也歷經一波波回民新文化運動的改革浪潮。⁴ 各宗

¹ 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》總第 52 期（1999 年 4 月），頁 29-39。

² 孫江：〈作為他者的「洋教」——關於基督教與晚清社會關係的闡釋〉，《作為他者的宗教——近代中國的政治與宗教——孫江自選集》（臺北：博揚文化事業，2016 年），頁 108-129。

³ 邢福增：〈恩典與善行：基督教救贖論與中國文化的衝突〉，《衝突與融合：近代中國基督教史研究論集》（臺北：宇宙光出版社，2006 年），頁 175-200。

⁴ Vincent Goossaert & David A. Palmer, “Model Religions for a Modern China: Christianity, Buddhism, and Religious Citizenship,” in *The Religious Question in Modern China*. (Chicago: University of Chicago Press, 2011), pp. 67-89.

教都在嚴酷的社會情境中求生存，並且宣稱時下正值亂世，必須憑靠宗教的救治，方能挽化人心、復振道德、弭平戰禍、促進和平。

身處各地戰禍頻仍的歷史情境，當時各方言論中，出現了「為了息戰止爭，各教必須聯合救世」的主張。1915年底，年僅九歲的江希張（1907-2004）撰成《息戰論》，轟動一時。⁵ 江希張認為，「各教所異者形式，而所不異者精神。」各教雖殊，但實有相通之旨，皆能正人心、弭戰禍，且唯有「宗教」能起到這樣的社會功效，其理由在於：「以革命之實力息戰，則愈息愈戰；惟以宗教之遺言息戰，方能人與人息戰、國與國息戰。」因此宗教對國際問題的化解至關重要，「行見萬教合一，萬國自亦合一也，一則定矣，不戰矣。」⁶ 此處雖稱「萬教」，然而全書是以「五教」列舉闡述，除序與跋之外，全書共由〈孔教總說〉、〈道教總說〉、〈佛教總說〉、〈基督教總說〉及〈回教總說〉所組成。他認為只要能將各教之旨發揚光大，「庶孔之大同、老之三清、佛之極樂、耶之天國、回之長存，一時胥發見於地球焉。」此可謂「五教合一」的先聲，也成了日後五教論述的基調。⁷

⁵ 該書 1918 年重刊時廣受各界力挺，時任北京臨時參議院議員、四川保路運動重要人物劉聲元（1875-1924）特作推薦序，李佳白亦為其寫了兩篇序文，乃至道教天師道六十二代祖張元旭（1862-1925）亦讚揚江希張「著書救劫」的立意，甚至表示「余以為全球千五百兆人之性命，將保全於九歲童子之手。」而後江希張被康有為譽為「民國第一神童」。詳參郝賢召：《命運與抉擇：民國第一神童江希張研究》（山東：山東師範大學歷史學系碩士論文，2018年）。

⁶ 江希張：《息戰論》（1915），收入於王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編（第一輯）》（臺北：臺灣學生書局，1989年）。

⁷ 依目前所見，更早以「五教」合稱儒、釋、道、耶、回的文獻，出自英國傳教士慕維廉（William Muirhead，1822-1900）在 1879 年出版的《五教通考》（東京：十字屋書鋪）。不過該書僅是以中國宗教面面觀的視野對各教加以評述，從中凸顯基督教的優越性，以達「萬國必歸於耶穌足下」的目標，因此並未蘊含「五教合一」的意旨。參陳懷宇：《近代傳教士論中國宗教——以慕維廉《五教通考》為中心》（上海：上海人民出版社，2012年）。

經過 1910 年代的醞釀，1920 年代高呼「五教合一」的宗教團體與宗教人士如雨後春筍，其中包括基督教傳教士李佳白以及過去多冠以「民間教派」之名的救世團體 (redemptive societies)。⁸ 雖然同為「五教合一」，但細究其間又不難發現，各方「合五為一」的進路委實不一而足，各有不同立場，也各懷求同存異的立意用心。本文囿於篇幅，不及處理各家「五教合一」之說，僅先拈出李佳白及道院兩個案例加以探析。之所以擇取此二者為本文的探討對象，原因有三：

其一，李佳白所主張的「各教聯合」，始自 1910 年尚賢堂的「中外教務聯合會」，年代早於江希張之作《息戰論》，亦早於 1920 年前後各地紛出的救世團體，且其促成的宗教會遇與對話，卓有成效，實可視為「五教合一」論述在 1920 年代大鳴大放之前的催化劑。正因如此，道院人士亦曾表示：「我國各地紛見五教合一，化除門戶之像，未始非博士（按：即李佳白）一人倡導之功。」⁹ 可見李佳白與「五教合一」確有深刻的關聯。

其二，當今學術界但凡提及「五教合一」，第一時間聯想到的宗教團體，若非一貫道，即非道院莫屬。然而，雖然同屬救世團體的一貫道在當代社會的影響範圍較廣，至今亦充分運用「五教同源」的主張從事跨國宣教，¹⁰ 然而它的五教論述迨及 1940 年代後期才發展成熟，¹¹ 較諸道院在 1920 年代初期就將之闡發甚詳，已晚二十多年。且在 1920 年代，道院拓展迅速，數年內勢力遍布中國

⁸ 〔加〕宗樹人 (David A. Palmer) 撰：〈民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？〉，《宗教人類學（第三輯）》（北京：社會科學文獻出版社，2012 年），頁 3-27。

⁹ 〈濟南道院同人歡迎李佳白博士詞〉，《尚賢堂紀事》第 13 卷第 4 期（1922 年），頁 42-44。因《尚賢堂紀事》無標記月份，以下僅註明年份、卷數及期數。

¹⁰ 楊弘任：〈綜攝與轉譯：一貫道英國道場的行動者網絡分析〉，黃應貴主編：《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》（臺北：群學出版社，2015 年），頁 235-274。

¹¹ 詳參〔德〕柯若樸 (Philip Clart) 撰，蘇慶華譯：〈耶穌在華人民間宗教中扮演的角色〉，《臺灣宗教研究通訊》第 5 期（2003 年 3 月），頁 237-258。

各地，甚至北傳日本，南抵馬六甲，影響範圍不可謂不大，乃探究近代宗教史、思想文化史上「五教合一」議題值得關注的研究對象。

其三，縱然李佳白與道院兩者俱為探討「五教合一」的重要個案，然而二者是否有可相提並論的基準呢？若兩方並無任何往來與關連，確實不易並置討論，不過事實上兩方不只確有互動，且交涉頗深。其關係可就三方面來說：一為道院在正式成立後，成為尚賢堂「中外各教聯合會」的固定參與團體之一；二為李佳白在 1922 年前往天津道院發表演說，道院人士直接表示「本院與博士所持的宗旨，同是講各教聯合的。」¹² 可見兩者的五教論述頗多雷同；三為李佳白甚至也成為了道院的成員，獲道名「慧白」，並參與道院附設機關「世界紅卍字會」的籌備。¹³ 可見李佳白與道院的關係甚密，既各自獨立發展，又彼此相互往來。尤其令人好奇的是，究竟作為基督教傳教士的李佳白，與作為救世團體、統合性教派宗教的道院，對五教（或諸宗教）的立場與觀點果真一致嗎？若李佳白與道院的「五教觀」或有不同，具體差異何在？是出於什麼樣的言說策略或教義主張，使得道院自認與李佳白是「各教聯合」的同路人？這將是第四節將予以辨析、比較的討論重點。

時間斷限方面，因本文的關注面向包括李佳白與道院的往來互動，及其交涉過程中兩方所主張的「五教合一」有何異同，因此擷取李佳白返華、恢復「中外各教聯合會」以及道院正式成立的 1921 年為起點，並以李佳白逝世的 1927 年為止，該年南京道院編纂、出版《道德精華錄》，總結了開院以來的重要乩訓

¹² 〈天津道院代表侯素爽先生歡迎本堂李總理演詞〉，《尚賢堂紀事》第 13 卷第 4 期（1922 年），頁 44-45。

¹³ 李光偉：《道院·道德社·世界紅卍字會——新興宗教慈善組織的歷史考察（1916-1954）》（山東：山東師範大學歷史學系碩士論文，2008 年），頁 4。

與教義理論，隔年便被南京國民政府查封與打壓，致使道院遭逢巨大頓挫，誠乃道院發展史上的歷史節點。¹⁴ 準此，本文的討論將以 1921 到 1927 年為主。

至於本文「五教」之所指，有一實、一虛兩層涵義。實指者，乃儒、釋、道、耶、回五教，其中「耶」對應的是 Christianity，不特別區分基督教與天主教；而五教之虛指，則是以五教代稱各教，在當時的宗教論述中，儘管指涉對象是泛指中國社會上的所有宗教，但在言說上仍多以五教為代表。換言之，「五教合一」一方面可說是明確的儒、釋、道、耶、回五教之合，另一方面也用以指稱「包括但不限於」（including but not limited to）五教的各教之合。至於「合一」在本文則泛指通過各種進路使五教相結合的理論建構，係取其較寬鬆的界定，一如當今學界對晚明三教關係的討論，亦慣以「合一」作為會通、調和、歸一、互補、一致等類型的泛稱，¹⁵ 本文「五教合一」亦然。

有關「五教合一」的學術討論，目前仍不多見。與本文所關注的 1920 年代相切合的，有汪小烜討論了二十世紀初中國的宗教調和主義，尤其涉及基督教對折衷宗教團體（eclectic religious societies）的影響；¹⁶ 而特別將「五教」放諸民初思想史發展來探究的，則有彭國翔注意到「五教」的觀念與實踐，然而並未論及救世團體與尚賢堂等宗教團體。¹⁷ 至於研究李佳白及道院的專著則相對較多，將於後文陸續述及。

本文期以近代思想文化史的視野，探討李佳白與道院「五教合一」論述之旨趣異同，探析兩造的思路當中，五教為何有「合一」的必要？若要合一，又是通

¹⁴ 杜景珍：〈略論道院遭禁（1928）後的動向〉，《民間宗教》1997 年第 3 期，頁 227-233。

¹⁵ 例如魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016 年）。

¹⁶ Xiaoxuan Wang, "Christianity and Religious Syncretism in Early Twentieth-Century China," *Cultural Diversity in China*, 2.2 (2016), pp.195-210.

¹⁷ 彭國翔：〈馮炳南的「五教」觀念與實踐〉，《中國文化》第 39 期（2014 年春季號），頁 84-97。彭國翔：〈再論民國時期的「五教」觀念與實踐〉，《哲學與宗教（第五輯）》，頁 386-401。

過什麼進路從分到合？以下先分別闡述李佳白與道院「五教合一」概念的建構，再就兩方初次交手時的文獻，考察道院對李佳白的理解及李佳白事後的回應，而後進行統整性的比較分析，並延伸論及兩方作為宗教界的人物或團體，如何在主張「五教合一」的同時推動自身的宣教行動。

二、李佳白與「五教聯一」

李佳白（Gilbert Reid，1857-1927）為美國傳教士，1882年受美國長老會的派遣來華傳教，起初跟其他傳教士一樣，多以「旅行布道」、「集會布道」的傳統方式宣教。不過特別的是，他係以「穿中國服、戴假辮子」、「一手拿聖經，一手捧四書」的形象行走中國，甚至，「如聽眾不願聽基督教則另講以孔教。」¹⁸ 以此型態發展他的宣教志業。顯然對當時的李佳白來說，中國宗教的取向已不必是「孔子或耶穌」的非黑即白，而實則可以是「孔子加耶穌」的中西合璧。而就社會現實面來說，李佳白認為這樣的作法「能使華人反教仇外之勢漸次消滅，且以得著中國許多有勢力之朋友。」¹⁹ 有利克服宣教的種種阻礙。我們知道，當時仍是個民教衝突嚴重、教案四起的年代，情節尤其重大的事件，如1900年的庚子拳亂或1920年代的反教運動，李佳白都親身經歷其中，甚至他在北京創立的尚賢堂（The International Institute of China）就一度被義和團摧毀殆盡，因而才將尚賢堂遷址上海。因此，李佳白對基督教在中國發展的艱難處境了然於心，亟思改變情勢的他，傾力經營尚賢堂，以促進交流、調和中外關係。

¹⁸ 〈李佳白博士重述其對於中國之友誼計畫〉，《國際公報》第5卷第45-46期合刊（1927年10月），頁16。

¹⁹ 同前註。

尚賢堂前身是上層社會布道會(Mission Among the Higher Classes in China)，目標受眾的設定，即有別於當時傳教士普遍鎖定的底層民眾。原因在於，李佳白在華傳教一段時日後，有感於「直接布道」的基要派策略在中國不切實際，因仕紳階級握有的權力甚大，上層社會人士是中國能否接納基督信仰的關鍵因素，有鑑於此，李佳白轉而致力通過「由上而下」的路徑傳播基督信仰，但也因為此般傳教理念與美國長老會不合，李佳白不得不脫離原教會，終而成為獨立傳教士。

從「上層社會布道會」到「尚賢堂」，從名稱上可知，尚賢堂在組織定位上就有別以往，不再是基督教人士專屬的「布道會」。誠然，尚賢堂的宗旨即言：「本堂非一教之獨立機關」，「以交相尊重為主要，互資考鏡為前提，期於捨異從同，發明『各教合一』之至理，以為『世界大同』之導線。」²⁰ 因此，尚賢堂並非單純的傳教場所，而是在晚清民初倡導文化交流與宗教對話的溝通平台。這樣的期許亦非空言，事實上尚賢堂內便確實聚集了各界社會賢達、政商名流，除了有外國官員以及地方官紳，也有晚清洋務重臣如呂海寰、伍廷芳等，更有宗教領袖如孔教陳煥章、基督教李提摩太、佛教太虛法師、道教張元旭、回教哈少甫、哈德成等，尚賢堂因此實實在在發揮了調和中外關係、促進宗教對話的作用。

雖有廣大的社會影響力，但李佳白因為在歐戰期間強烈反戰（也因此兩度為江希張《息戰論》作序），因政治因素被迫於 1917 年返回美國，一直到 1921 年才重返上海，重新整頓尚賢堂。當時，雖然李佳白的聲望已不如昔，但仍獲得宗教界的響應，再度組織「中外各教聯合會」，並在 1922 年停辦既有機關刊物《尚賢堂紀事》，改辦《國際公報》，使「尚賢堂紀事」成為其中一個專欄。本來，

²⁰ 〈論本堂之辦法如何可以證明芳斯博士之說〉，《尚賢堂紀事》1913 年第 4 期。轉引自饒玲一：《尚賢堂研究(1894-1927)》(上海：復旦大學歷史學系博士論文，2013 年)，頁 42。

尚賢堂在 1917 以前，除了有「中外各教聯合會」的前身「教務聯合會」之外，另有「商務」、「學務」、「女士」三個聯合會，四會並行推動，發揮「開民智、廣人才、聯交誼」的社會功能。²¹ 然而，後三個聯合會在 1921 年尚賢堂重整之後都沒有再恢復運作，只剩「中外各教聯合會」正常舉行。而這標誌著尚賢堂在 1921 年以後，已不再是原本那個眾星雲集的「士大夫會晤之所」，而是就此轉為「萬教聯合之地」，以宗教人士為最主要組成份子。

若欲探究李佳白的「五教合一」論述，我們首先要提出的問題，不外乎李佳白是基於什麼考量、什麼理由而呼籲各教聯合的？在聯合各教的倡議行動中，又是以何種理據，支持他所提出的各教可以聯合且必須聯合的主張？通過分析李佳白在《尚賢堂紀事》及《國際公報》上的論著與演詞，筆者認為可就「往昔各教興起的動因」及「如今聯合各教的目的」兩方面來考察李佳白的言思邏輯。

在李佳白的觀念裡，各宗教在世界各地的生成，必有一個「亂世」作為時代背景，從而催生出各教聖人因時因地制宜的教義，不論內容有何差異，皆以「救世」為目標，即「各教之目的，同以救世救人為指歸者也。」²² 對此他明確指出：

聖人立教，非好事也，乃悲夫人心險惡、風俗澆漓，法律之效力不能改善，故倡立宗教，借道德慈愛等義，納民於軌物之中，以救弊也。聖人立教，既同此心理，故教雖有萬，而其宗旨常能相同，如儒講仁義，佛倡慈悲，老言道德，耶稱博愛，其他各教亦莫不同此宗旨。²³

²¹ 饒玲一：《尚賢堂研究（1894-1927）》，頁 37-42。

²² 李佳白：〈聯合各教為大同之先聲〉，《國際公報》第 3 卷第 44 期（1925 年 9 月），頁 13-15。

²³ 李佳白：〈各教聯合之利益〉，《國際公報》第 3 卷第 34 期（1925 年 7 月），頁 24-26。

文中可見「人心險惡、風俗澆漓」乃是宗教興起的動因，而各教之論，皆同是為了「救弊」而出。有著同樣的立教意圖，因此各教之「宗旨常能相同」。此處必須注意的是，李佳白所謂的「宗旨」，並不是指教義內容本身，而是指各教創始人「設教的立意用途」，此乃解讀李佳白各教聯合之說的關鍵點，如是才能理解「儒講仁義，佛倡慈悲，老言道德，耶稱博愛，其他各教亦莫不同此宗旨」的文意，並不是斷然宣稱「仁義」之理，就等同「慈悲」、「博愛」、「道德」的含義。因此他在反駁「懷疑各教聯合者」的時候，便直言：

懷疑斯說者，必以為各教有各教之宗旨，甲教之不可使為乙教，猶乙教之不可使為甲教也，聯而一之，是生亂也。不知各教所異者名稱，而所同者宗旨。儒教之興，為救世也；佛教之興，為救世也；耶、回、各教之興，亦何一不為救世者？²⁴

換言之，他所謂的「宗旨相同」意指各教同樣旨在「救世」，懷抱著一致的現實關懷。因此各教之同，乃是「立意」相同，而非「教義」相同。前者指的是設教的目的，而後者——各教教義——則是達到這同一目的的不同取徑。

準此，李佳白一概肯認了各教之於社會人心的益處，無論是何種宗教，對於世道人心都有產生相等之功效，因此他說：

苟一教之宗，能實行於世，則其功效必等於實行各教，而世界可頃刻致於和平，何以言之？禍亂之起，常由於彼此之互相爭殺，此則導之而入於博愛之途，世烏有能講博愛之人仍相殘殺者哉？以言謀和平，夫豈難事？一教盛行，其福利尚如上言，使各教聯合、排舟並進，則其功效必更增加。人之信仰心不同，有生而好佛者，有生而喜耶者，雖曰各教之

²⁴ 李佳白：〈為懷疑各教聯合會者進一言〉，《國際公報》第3卷第48期（1925年10月），頁8-9。

宗旨無甚出入，然迫其去彼從此，為勢所不能。拘墟之子，管窺之士，不免生門戶之見，互相排斥，則一己之主義既已喪失，是尚安能望其發展，以謀世界和平？故各教聯合，實為萬不可緩之事。²⁵

李佳白認為，各教無一不是為了博愛救世而設，因此，只要有任何一教貫徹於世界，便已可收「世界和平」之效。然而有鑑於現實情況並非如此，要使任何一教遍行於世實為難事，且眾人各有各的信仰偏好，若要強迫任何一教之信徒「去彼從此」，實不合人情事理，只會激化彼此的門戶之見，甚至相互攻訐，以致各自倡立宗教以求世界和平的宗旨未達，反而自成破壞和平的一份子。為解決這樣的問題，需要「各教聯合、排舟並進」，儼然組成一支「救世者聯盟」。他認為，「一教之力既已甚偉，聯各教於一處，其效力殆亦同於束箭集腋，曾何事之不能成？」²⁶ 因此才企圖通過各教聯合，促使各教「互相親睦，尊重友誼，無爾我之見，無等級之分。」²⁷ 期能發揮團結合作之功，早日見證世界和平。

細究其中，對李佳白而言，「各教聯合的目的」實可分成兩個面向，其一是團結救世，其二是化解教爭。對於前者「團結救世」，他曾明白指出：

於今實為亂世，不知於何時方能睹萬國真正之平和。然和平關於人心，欲正人心，非提倡道德、以各教之真理宣化不可。是以無論何教，均係勸人為善，如耶教之博愛平等、孔教之誠意正心、回教之敬一歸真、道教之清心養性、佛教之慈悲方便，與夫希臘、猶太、婆羅門、多神教之

²⁵ 李佳白：〈各教聯合之利益〉，頁 24-26。

²⁶ 李佳白：〈為懷疑各教聯合會者進一言〉，頁 8-9。

²⁷ 〈尚賢堂中外各教聯合會宗旨及辦法〉，《國際公報》第 12-13 期合刊（1923 年 2 月），頁 96-97。

教理，莫不以仁義道德勸化世人，殊途一致，萬善同歸。²⁸

李佳白所論的五教一致，甚至各教一致、萬教一致，指的都是諸宗教在社會功能上同樣扮演了「勸善」的角色，因此亟需結合「各教之真理」——也就是五教分別主張的誠意正心、慈悲方便、清心養性、博愛平等、敬一歸真——勸化世人，使社會人心重振仁義道德，間接得以恢復國際間的和平，不再重蹈第一次世界大戰的覆轍。至於第二個目的「化解教爭」方面，李佳白則特別針砭道：

各教分道揚鑣，各行其是，儒者曰孔子之道光明，佛者曰釋迦之道廣大，耶回各教亦各誇其教主，互相譏訕，互相攻擊，救世之願未達，而各教之戰已亟。²⁹

這種自我標舉而鄙視他教的心態，實是激起教爭的一大原因，以至於「非強人從己，即指責別教，馴至門戶千仞，教爭兇於兵爭。」³⁰ 問題全出在於各教未能肯認彼此的設教價值，未諳各教「宗旨相同」之理，因此李佳白才主張「聯合各教，和衷共濟」，³¹ 並在「各教聯合會宗旨及辦法」當中明訂，「各教友人可以隨意研究他教之道，協力同心以成善舉，方與眾人有裨。」³² 期能藉由宗教對話，促進相互理解，以李佳白的話來說，甚至是「贊同他教」，進而使各教體認到，「甲教目的達，即乙教之目的亦達，各教目的皆達，大同世界即實現也。」³³

²⁸ 〈紀本堂中外教務聯合會開談話會事〉，《尚賢堂紀事》第 12 卷第 11 期（1921 年），頁 32-33。

²⁹ 李佳白：〈為懷疑各教聯合會者進一言〉，頁 8-9。

³⁰ 李佳白：〈聯合各教為大同之先聲〉，頁 14。

³¹ 同前註，頁 15。

³² 〈尚賢堂中外各教聯合會宗旨及辦法〉，頁 96-97。

³³ 李佳白：〈聯合各教為大同之先聲〉，頁 15。

李佳白始終是抱持「贊成他教」的精神。我們需注意到，李佳白在論及「團結救世」的措詞，是「以各教之真理宣化」，可見各教有各教之真理，而並非宣稱「各教一致之真理」。若要論各教「一致」之處，僅在於各教對於社會人心的勸善作用是一致的、對「救世」能起的正面作用也是一致的，但是並不主張各教的教理皆同。儘管教理各異，然而「殊途一致，萬善同歸」，「同歸」指的是歸於人心之善與世界之和，而不是同歸於一個形上意義的實體或超越的同一真理。由此可知，李佳白的「贊成他教」是基於各教均有各自之真理，因此值得「贊成」，不過並不至於出現「贊成他教」就隨之「否定己教」的疑慮，因為李佳白以中文表述的「贊成」，原文實是 *appreciate*，或許以「賞識」來措辭更加準確。李佳白亦曾特別澄清，他對其他宗教的態度是 *appreciation*，而不至於是自嘆弗如的佩服之情 (*admiration*)。³⁴

三、道院與「五教歸一」

根據李光偉的歷史考察，1916年深信扶乩的山東濱縣縣長吳福林與駐防軍營長劉紹基，經常設壇請乩，其間臨壇最頻繁的「尚仙」，通過乩文抬舉出道院後來奉為最高神格的「至聖先天老祖」，又稱「太乙老人」。在至聖先天老祖的諭示下，1920年底道院經典《太乙北極真經》集結完成，於焉啟動道院的組織建制。1921年2月9日「濟南道院」正式成立，成為道院之「母院」，隨後發行機關刊物《道德雜誌》，刊載道院乩文。³⁵

³⁴ Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths*. p.246 轉引自 Donald H. Bishop, "The International Institute of Shanghai, an Eastern Parliament of Religions," *Studies in Comparative Religion*, 6.3 (Jul. 1972).

³⁵ 相關細節李光偉論之甚詳，參氏著：《道院·道德社·世界紅卍字會——新興宗教慈善組織的歷史考察（1916-1954）》，頁 49-53。

關於道院的組織特性，美國傳教士特威蘭（Paul de Witt Twinem）在 1925 年的綜述堪稱精簡扼要，在原文中，他連用五個形容詞描述道院，包括：新興的（new）、混融的（syncretic）、慈善的（philanthropic）、靈學的（spiritualistic）以及屬於貴族階層的（aristocratic）。³⁶ 之所以是新興的，乃因其甫成立於 1921 年；之所以是混融的，則因其融合、折衷五教；而慈善所指，乃因其致力救濟貧民的人道工作，廣為後人所知的「世界紅卍字會」就是道院附設機關；而靈學所指，則因其廣泛地設壇扶乩與靜坐修行；而之所以是屬於貴族階層的，則因其吸引了許多達官貴人、政商名流，包括曾任北京政府大總統的徐世昌之弟徐世光（1857-1929），以及曾任民國第一任國務總理的熊希齡（1870-1937）等人，都曾參與道院並擔任要角。

因道院成員的社會資本、經濟資本都相當雄厚，道院創辦後，短短數年間即遍佈大半個中國，並東傳日本、朝鮮，南至新加坡等地，成為一個跨國性的民間宗教慈善組織，其鼎盛階段曾在國內外開設分支院會多達四百餘處，日本學者吉岡義豐曾謂：「其會員數亦多至無法勝數。若以宗教勢力圈的廣狹而論，該宗教可謂為中國史上規模最大的皇皇巨教了。」³⁷ 也因此成為彼時反教知識份子眼中不容輕忽的宗教勢力之一。³⁸

³⁶ Paul de Witt Twinem, "Modern Syncretic Religious Societies in China. I," *The Journal of Religion*, 5.5 (Sep. 1925), p.472.

³⁷ [日] 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》（臺北：華宇出版社，1985 年），頁 226。

³⁸ 1922 年 4 月 16 日，梁啟超為北京哲學社發表了一場題作〈評非宗教同盟〉的演講，其中就提到：「現在瀰漫國中的下等宗教……什麼同善社咧、悟善社咧、五教道院咧……實在猖獗得很，它的勢力比基督教不知大幾十倍。」姑且不論梁啟超對道院的貶抑態度，至少我們可以看出這類救世團體在當時對民間社會廣大的影響。梁啟超：〈評非宗教同盟〉，《哲學（北京）》第 6 期（1922 年 6 月），頁 1-8。

因為主打「五教合一」，道院在學界通常被歸類於折衷宗教團體（*eclectic religious societies*）³⁹ 或是統合性教派宗教（*unity sects*）；⁴⁰ 又因為混融性的神學論述與積極性的社會參與等特性，道院也被視作救世團體（*redemptive societies*）與救度宗教（*salvationist religions*）⁴¹ 的一員。無論是何種標籤，都含括「五教合一」的質素在其中，可見其五教論述決定性地影響著道院的定位。而道院對「五教」的基本主張究竟為何？儘管道院了當宣說：「道雖萬殊，宗歸一系；教雖分五，合而為一。」⁴² 扼要表明其「合五為一」的精神，然而我們要進一步探究的問題則是，道院是如何建構出「五教歸一」的神學體系呢？經過對道院的機關刊物《道德雜誌》與乩訓集結本《道德精華錄》的文獻耙梳與歸類，筆者就其言說邏輯，概略分為「五教同源，各化一方」、「五教相爭，流弊已深」、「老祖神道設教，闡發五教歸一」三個面向。以下分述之。

（一）五教同源，各化一方

首先，道院直指五教之設，皆秉承自同一形上根源，也就是老祖、道體、炁胞，而這個先天地生的形上實體，既統攝五教，又於發用時化作五教：

吾道之立，五教歸一，非強合也，道本無二也。吾老人（按：至聖先天老祖）秘握道體，故以一道統五教，而後分延道脈，故以五教歸一道。

43

³⁹ Xiaoxuan Wang, "Christianity and Religious Syncretism in Early Twentieth-Century China," 197-200.

⁴⁰ Richard Fox Young, "Sanctuary of The Tao: The Place of Christianity in a Sino-Japanese Unity Sect (Tao Yuan)," in *Journal of Chinese Religion* 17 (1989): 1-26.

⁴¹ [加]宗樹人 (David A. Palmer) 撰：〈民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？〉，頁 3-27。

⁴² 〈修道調教〉，《道德精華錄（卷一）》（南京：南京道院發行，1927年），道旨門下卷，頁 44。

⁴³ 〈五教同源〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 54。

如儒、如釋、如道、如耶、如回，然其所謂道者一也。一落言詮，便著迹相，細推其源，無一非吾烝胞之所孕。故五教之現身於世，其說法雖不同，而其道則一也。⁴⁴

道院將五教都收攝到以至聖先天老祖為宇宙主宰、天地根源的一神論架構中，以危丁明的說法，「老祖是大道的人格化。」⁴⁵ 就柯若樸的說法，則是「神聖意味之『一元實在』（the unitary reality），祂就是萬物生成的源泉，也就是萬殊歸一的終點。」⁴⁶ 雖然同出一源，但是各教聖人因不同的立教語境，因時、因地制宜，開演不同的教化之義：

道無門戶，各盡其心力而已。五教之不同流，其源則無二歧，蓋時與地之關係也。天生聖人，所以維繫人道、救濟民生，必時局至不了之際，而後聖人出。儒、回、耶、釋、道，其宗旨有曰仁義者，有曰清真者，有曰博愛者，有曰寂滅、無為者。究之皆按時人之失，降世以補救之。若謂儒道之不同乎回，回道之不同乎耶，耶道之不同乎釋與老，是明乎一偏而未能通夫全也。⁴⁷

該文指出，「道無門戶」，理論上同為一家而無分別，只因設教語境（時局）各有不同，方有五教之異，然而差異處都只是「道」落在實際情境中的片面呈現，而非是「道」之整全面貌。因此世人若單以各教因不同的「時人之失」而有不同的教說，即斷言五教各異，如視仁義、清真、博愛、寂滅、無為各不相同，實是對

⁴⁴ 同前註。

⁴⁵ 危丁明：〈一道萬教：從三教合一到道院的「五教歸一」〉，收錄於李世偉編：《近代華人宗教活動與民間文化：宋光宇教授紀念文集》（臺北：博揚文化事業，2019年），頁200。

⁴⁶ 柯若樸：〈耶穌在華人民間宗教中扮演的角色〉，頁238-239。

⁴⁷ 〈岳聖五教同源論〉，《道德雜誌》第4卷第5期（1924年9月），頁64。

「道」的體知不盡周詳，未能徹見道之至高與無二。因此特別申明，若欲深契大道之義，不能拘限於門戶之別，而要洞見「道」作為渾然整體之真正大旨。

（二）五教相爭，流弊已深

然而，儘管呼籲「道無門戶」，且從根源之道的立場以觀，五教為一，但那僅是從理想層面來提揭的，揆諸現實，道院認為從五教始祖以降，五教之徒即忘本逐末，產生嚴重的門戶之見，以致教爭紛起。而所謂教爭，道院指的是各教的自我標榜與排斥異己，包括「儒有關佛之書，釋有遠道之辭，回有專教之為，耶又以新舊鳴異。」⁴⁸ 有鑑於斯，道院評斥：

其用意本無所異，而後人不察，標榜分馳，門戶之爭，出入之見，日甚無已。於是以教明道者，反晦道矣。⁴⁹

何為其然？着相之病。何若不釋而心實佛，不道而性實清，不儒而行忠恕，不回而清真，不耶而博愛，畛域之界既除，而大道更實得之。⁵⁰

為了消解門戶之見，道院指出，若能「得道」就應「忘教」，一如得魚忘筌、得意忘言。否則，本來五教聖人設教立意是為了「明道」，於今反而成了「晦道」。另一方面道院也認為，五教如今的下場，除了是因為門戶之見，同時也是因五教內部流弊紛出所致，癥結即在於各教之徒忘失修道本旨，不務心性之修：

今則大不然矣。問有存心養性如聖賢者乎？無此儒生也。問有明心見性如佛祖者乎？無此釋子也。問有修心煉性如道祖者乎？無此羽士也。問有洗心移性如耶祖者乎？無此基督徒也。問有堅心定性如謨祖者乎？無

⁴⁸ 〈五教同源〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 65。

⁴⁹ 同前註，頁 55。

⁵⁰ 同前註，頁 58-59。

此清真徒也。夫現在五教，而尚不知心性為何物，況教外蚩蚩者耶？天生五教，以正天下萬世之心，而從事五教者，不能體五教之心以為心，而正天下萬世之心，是將有名無實矣。⁵¹

毫不保留地批判儒生、釋子、羽士、基督徒與清真徒等五教中人，認為他們「不知心性為何物」，徒為「有名無實」，倘此何以能夠藉宗教力量正人心、平天下？道院如此嚴厲的批評五教，事實上正是為了留下一個宗教界的缺口，以待自身的補圓，也就是賦予「老祖神道設教，闡發五教歸一」這樣的論述以合理性與正當性，由此凸顯道院之設，實為應時應運，不得不為。

上引文獻中尤其值得一提的是，道院將耶、回二教併入了以心性論、修養論為基調的傳統三教合一體系，而將各教宗旨一一錨為：儒教「存心養性」、佛教「明心見性」、道教「修心煉性」、耶教「洗心移性」、回教「堅心定性」。其中，前三者尚可成立，畢竟將三教思想結穴在心性修養上，實有中國思想史在宋明時期「性命之學」轉向的歷史承襲，⁵² 但若以同樣的心性論進路來處理耶、回這類亞伯拉罕一神諸教的教義宗旨，恐怕就有所扞格，因其終究是以對唯一真神為委身、信靠、敬畏的信仰對象為首要，相對地，內在化的心性修養不見得是理論核心。跳脫道院的話語來回看這樣的五教論述，道院用「三教合一」的傳統思維模式來試圖包攬五教，恐有力有未逮之虞。

（三）神道設教，五教歸一

在「五教相爭，流弊已深」的基礎上，道院認為眼下的五教已無益於世，且不只五教無力救世，甚至也成了當今亂世的亂源之一。此際，先天至聖老祖「秉

⁵¹ 同前註，頁 66。

⁵² 吳孟謙：〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》新 44 卷第 2 期（2014 年 6 月），頁 215-253。

好生之心，不忍世人心體於陷溺，故有傳經救世之舉」，⁵³ 不得不設道院、傳大道，企圖「以道融教，藉教度世」。⁵⁴ 並且首要之務，就是以「同源」之說，消弭各教門戶之見所衍生之宗教紛爭：

故吾自臨濟壇以來，首以宣明宗教源流為要，良以宗教爭執，甚於兵戎，故先以融洽教爭，為度世之初步。⁵⁵

由此可見，各教興起之因，與道院設教之因，都同樣是基於世人有迷、有待救拯，但是，前者是五教聖人「按時人之失」，設教以指點人心之迷津；後者則是因為五教之徒已忘失五教聖人設教本旨，因此道院才應運而生，以救正各教之失。對道院來說，其眼下所處的現世問題是歷古以來最為嚴重者：

現已至最末之日，無以救之，故設此先天無極之道以挽之。挽之以道，道明德達，從此五教如五星之攢聚，仁至、義盡、禮明、智復、信立。各各皆知本來，即無所謂分歧矣。⁵⁶

因時至末世，各教罔效，所以至聖先天老祖才不得不神道設教，「借沙盤降世立院，慈渡眾生於覺岸。」⁵⁷ 並聚合五教精義，使各教化世之效得以發揮至極。道院這樣的觀點有兩種論述效果：其一是賦予自身出场的正當性與必要性，其二則是凸顯道院有別於五教，甚至是高於五教、超乎五教的絕對性與至高性。

綜合來說，道院的五教論述主要針對兩個面向的宗教問題，其一是「各教之內」的真義失傳，其二是「各教之間」的互動失和。為解決「各教之內」與「各

⁵³ 〈五教同源〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 66。

⁵⁴ 〈修道調教〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 52。

⁵⁵ 〈五教同源〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 57。

⁵⁶ 同前註，頁 55。

⁵⁷ 〈修道調教〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 44。

教之間」的問題，道院藉由「五教同源」之說，賦予各教一個應然的本來面目，亦即五教聖人設教之初、心同理同的先天大道，企圖使各教深自反省，回歸教主聖人之心；同時亦透過「五教同源」之說，揭櫫類似五教「本是同根生，相煎何太急」的道理——既然五教同出一道，本無歧異，何必出主人奴、徒生爭執？應當懷抱宗教神話式的永恆回歸之心，步上「五教歸一」之途。

準此，「五教同源」與「五教歸一」雖是兩種關注焦點不同的五教論述——前者談「始」、後者言「終」，前者說的是過去，後者談的是未來，但兩者實則是一體兩面的——五教歸一的立基點仍是在五教同源之上，因為有「同源」作基礎方能最終有個共同根源處可「歸一」。不過從論述策略來看，道院提出「五教同源」的說法實則只是一種手段，無非是要達到「五教歸一」的最終目的。畢竟逝者已矣，來者可追，眼下的各教早已分道揚鑣，空談「同源」，並不能達到使五教之徒都虔信道院的宗教目的，因此重點仍在五教的「歸一」，且是會歸於道院之先天大道的期待之上。

為了證成「五教同源」、「五教歸一」乃至「五教一道」，道院採取的論述策略是各教關鍵性概念的比配、格義，以求五教會通為一。

舉凡儒之中、道之玄、佛之空、耶之靈魂、回之真宰，皆道體之渾淪也；
儒之仁、道之感、佛之慈、耶之愛、回之清，皆道用之生機也。各教徒
各能究其本、探其原，如久客之還鄉、棄子之見母。始也，燕秦胡越；
今也，父子家人，此歸之樂也。故自道之貫係言則為「統一」，自道之返
本言則曰「歸一」。⁵⁸

此段通過體用論的角度來論述五教之「統一」，亦即五教均有道體與道用的呈顯側面，因而以「道體」來統括五教之中、玄、空、靈魂與真宰，再以「道用」來

⁵⁸ 〈韓仙五教歸一論〉，《道德雜誌》第4卷第8期（1924年12月），頁66。

縮合五教之仁、感、慈、愛、清，使五教各自的體用義，彼此冥然貫通。並且藉「同源」與「歸一」之一體兩面，以久客還鄉、棄子見母為喻，表明五教既然「同源」，就終須「歸一」，此即「一道統五教，五教歸一道。」其將五教概念相比配的例子，又如：

道在宇宙之間，靡所不包，靡所不化。其所以能包能化者，無非「一」字之功。故儒曰一貫，道曰一炁，釋曰一乘，耶曰一靈，回曰一真。萬善之功，會一而已。⁵⁹

將一貫、一炁、一乘、一靈、一真等語彙相互比配，平心而論，此五者本無任何相關性，但為了使五教統合為一，便加以串聯比附以明「五教歸一」。冒然把儒之「一貫」與佛之「一乘」等語彙相附會，恐為較粗糙的語言與概念遊戲。不過綜觀其他乩訓，道院的五教格義會通仍是有較具思辨性的一面，如：

仁道之大，宜包各教而無乎不同矣。然而各教立說，時與孔教相出入則正有故。老之言曰「聖人不仁，以百姓為芻狗」，是其言仁與孔子所謂好仁惡不仁之說，詞同而旨異；佛之言曰「所有無量無數無邊眾生，我皆令入無餘涅槃而滅度之」，是其推類已盡，與孔子老安少懷之說，心同而量異。耶之言曰「敵汝者愛之，憾汝者皆善視之」，是直以德報怨，與孔子以直報怨之說，情同而理異。回之言曰「主是行慈行恕的」，言循天地自然之用也，與孔子博施濟眾、不欲勿施之說，迹同而趣異。是豈教分優劣哉？誠以各教皆抱大同宗旨，故其言浩落而無邊，孔子則志切濟世，言取易行，故權勉為小康耳，他日以大同學說授之子游，所云天下一家也、中國一人也，不獨親其親、不獨子其子也，仁之為量於是推廣於無

⁵⁹ 〈五教同源〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁57。

既。故以仁化俗則無事，即老氏之清淨也；以仁涵心則祥和，即佛氏之慈悲也；以仁親民則廣遍，是耶氏之博愛也；以仁克復則見性，是回氏之清真也。⁶⁰

本篇乩訓展現了道院五教論述中既「識同」又「別異」的層次。其在「孔教學說與各教異同之點」的主題上指出：有別於釋、道、耶、回四教均抱「大同宗旨」，孔子之教兼有「小康」與「大同」兩種教說，前者指的是切近自身而容易踐行的處世之道，後者則是各教皆同的理想圖景。就此而言，同樣是推己及人，與佛教所說的救度無邊眾生相較，孔子所言「老者安之，少者懷之」雖顯得心量較小，但實則是較淺近易達的恕道之行；與基督教主張無差別的「以德報怨」相比，孔子的「以直報怨」看似修為較差，然而這是因為背後有著更合乎人情的考量，亦即「以德報怨，何以報德？」的處世態度。凡此種種，意在指出單看孔子的「小康」之教，較諸其他四教的高遠境界固然有別，然而那是因為孔子不單打高空，而是顧及世人的條件而傳授以易知易行之理。而與此同時，孔子亦兼懷能與各教並駕齊驅的高度與廣度，也就是通過「仁道」的修持與實踐，據以化俗、涵心、親民、克復見性，亦能達到與老之清淨、佛之慈悲、耶之博愛、回之清真等四教最高境界一致之果效。

總而言之，道院係就「迹」的層面承認五教有別，但從「理」的角度則主張五教一致。無論怎麼談，道院都意圖使五教能夠「一以貫之」：

道本一致，而修或殊。故釋、道尚虛玄，耶、回重祈禱，若儒乃重敦行實踐。修道雖異其功，而得道則一也。……天地此道，人物此道，儒也、

⁶⁰ 〈端木夫子著孔教學說與各教異同之點〉，《道德雜誌》第3卷第11期（1924年3月），頁56-58。

釋也、道也、基也、回也，一以貫之。⁶¹

與道院同一時代的傳教士何樂益（Lewis Hodous, 1872-1949）就在實地參訪考察後指出，道院是一種尋求和合（harmony）的宗教運動，並且精準掌握到道院的教義精神：「道院這種具中國特色的特殊神學論述，不會放任不同教義之間的矛盾衝突長久下去。而解決衝突的方式，卻也不是各教之間優勝劣敗的競爭，而是在更高的真理層次上將各家說法兼綜起來。」⁶² 陳榮捷討論近代中國的宗教趨勢時也論及道院，並指出其「所謂折衷融合當然是要在最高層次來融合，而不是在迷信或功利的層次上融合。各教的最佳部分一旦都互相調節適應，那麼每一教都會有所收穫。」⁶³

四、聯合與融合：李佳白與道院的「五教合一」辨析

如前已述，李佳白與道院交涉頗深，尤其牽合兩方的主因即在於兩造皆有「五教合一」之說，然而所持觀點終究有異，值得析辨。為此，以下就李佳白與道院初次接觸時，道院人士對李佳白致歡迎詞的內容進行考察，從中判讀道院對李佳白的理解，並從相關文獻窺探李佳白如何回應道院、如何理解道院的五教論述。

⁶¹ 〈五教同源〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 70。

⁶² Lewis Hodous, "The Chinese Church of the Five Religions", *The Journal of Religion* 4.1 (1924): 71-76.

⁶³ 陳榮捷著，廖世德譯：《現代中國的宗教趨勢》（臺北：文殊出版社，1987年），頁 231。

（一）道院致李佳白的歡迎詞

1922年，返華未滿一年的李佳白，南來北往、東奔西走，積極重振「中外各教聯合會」。三月間，李佳白從北京尚賢堂出發，赴山東、山西、河南三省各地演講，與政界、商界、學界、教界人士會晤。四月初返京時，因途經天津，而受到天津道院的特意邀請，赴天津道院發表演講，備受禮遇。這個場合屬道院與李佳白正式接觸互動的第一次。在此之後，道院參與了尚賢堂的中外各教聯合會，李佳白也成為道院的一份子，因此這場活動對兩方而言皆深具歷史意義。

當時，道院推出了兩位代表向李佳白致歡迎詞，一位來自濟南道院，姓名不詳，另一位則是天津道院代表侯素爽。這兩位道院代表的歡迎詞，後來均收錄到《尚賢堂紀事》當中，可見對李佳白來說，他們二人當時雖尚非尚賢堂成員，但其詞仍在一定程度上契應了尚賢堂的宗旨而具刊載、傳播的價值。以下便先就侯素爽的演詞加以闡述。⁶⁴

在此篇演詞中，侯素爽首先表示，李佳白歷來的倡議，「不但在中國，就是在世界各國中，也是佔第一等的價值。」可謂給予了極高的評價。究竟是什麼倡議內容如此崇高？在侯素爽的理解，李佳白「歷年來所標明的主義，簡單言之可約為三種：一是各教聯合，一是世界和平，一是平等博愛。」就我們在第二節的分析可知，這三點大抵是無誤的，不過值得注意的是，侯素爽接著說「博士的三大主義，與本院的宗旨非常相同」，可見侯素爽之所以將李佳白的三大主義推崇得無以復加，除了社交酬答的需要，事實上也在暗指，道院與之所見略同，皆屬卓著。接著，侯素爽向李佳白介紹道院之旨：

本院是奉獨一真神的啟示所設的，專昌明基、回、儒、釋、道五大教主

⁶⁴ 〈天津道院代表侯素爽先生歡迎本堂李總理演詞〉，頁44-45。以下引述侯素爽的演講稿皆出自於此，不再特別標註出處。底線處則為筆者所加。

的精義，為修己度人的明星。使世界的人類，一齊往大同的路上去走，希望天國早日來到。最要緊的，就是除去各教主奴之見，因為教雖派別不同，而大道止是一個。

這一段話恰恰契應了李佳白的「三大主義」——「昌明基、回、儒、釋、道五大教主的精義」對應到「各教聯合」，朝向大同、實現天國則與「世界和平」相合，「除去各教主奴之見」則與「平等博愛」有著異曲同工之妙。由此可見兩造觀點確有不謀而合之處。特別的是，我們從「獨一真神的啟示」、「天國早日來到」這樣的語句可以發現，這是相當具基督宗教色彩的用語，且綜觀道院乩文，罕見以「獨一真神」之名指稱至聖先天老祖，也極少以「天國」指代大同云云。這樣的修辭能夠說明什麼？一方面是基於言說對象——李佳白，畢竟是基督教傳教士，以他所習見之語來表述、介紹，自是一種話語策略；另一方面則是反映出，綜攝五教元素的道院在面對各教時所具有的權說、轉譯的能動性，可視對象、語境的不同，側重能與對方可互通、契合之處，此乃道院「五教歸一」的體質性優勢。除了這兩個原因，事實上還有另一個歷史事實值得思考，也就是侯素爽本人的身分背景、社會角色，他可說是本研究主題下相當重要的一個人物。

侯素爽事實上只是他的道名，本名延爽，字雪舫（1871-1942）。濟南道院在創設之初，以「素、圓、惟、靈」四字依序作為賜予「修方」之道名，具有先進與後進之階序意味。⁶⁵ 而侯雪舫道名「素爽」，就標誌著他加入道院的時間甚早，不只在此次場合以「天津道院」代表人的身分致詞，他同時也是道院另一附設機構——濟南道德社的負責人，可見其在道院中的重要程度。且根據褚瀟白的說

⁶⁵ 「修方」是正式進入道院修行之人的稱呼。獲得「道名」才可謂道院的「修方」，具身分轉換與識別意義。並不是任何人都能輕易獲得道名，而是要通過層層步驟與審核，包括：聽經、打坐長達一百天、方能領取經書《太乙北極真經》，其後再由（至聖先天）老祖判示道名。參李光偉：《道院·道德社·世界紅卍字會——新興宗教慈善組織的歷史考察（1916-1954）》，頁61。

法，他曾是清末進士、中華民國臨時參議院議員，不僅有儒士背景，更曾是佛教徒與無神論者，而後在 1916 年成為基督徒，並於 1921 年秋天加入道院、成為修方。⁶⁶ 由此可知，侯雪舫本身有著至少五年的基督教背景，無怪乎能以天津道院代表的身分，操持著基督教用語，向李佳白介紹道院宗旨。

不過尤其值得注意的是，侯雪舫成為道院修方之後，並未就此捨去基督教信仰以及身為基督徒的宗教認同。相反地，「他認為自己在道院中有著比一般教會更深沉、更屬靈的基督教形式。」⁶⁷ 對侯雪舫而言，參與道院的宗教活動本身就是榮耀上帝的一種實踐，原因在於他相信道院所傳授的是五教同源之「道」，與基督教並不矛盾。因此，侯雪舫在加入道院之後，與當時其他基督教來華傳教士仍有聯繫，包括梅特賀士（Medhurst）以及時任山東基督教大學教師的林仰山（Frederick Segquier Drake, 1892-1974）等人。他甚至邀請了林仰山一行師生參訪濟南道院，林仰山亦將該次參訪經驗記錄為文，留下重要史料。⁶⁸

有關於侯雪舫深入道院的信仰歷程，他在該篇演講詞中也娓娓道來：

世人妄起分別，人見我見，固執不化，自以為是衛道、是護法，不知是皆五教教主所不許的。本院奉至聖先天老祖的特命設立，五教教主輪日降壇說法，皆是力破此等執相，外間不知，以為是沒有的事，是說謊的偽造。鄙人起初也是這樣疑惑，及參觀日久，始知確鑿是真神現身說法，故不避羣忌，定志皈依。惟因此甚受平日基教契友的攻擊，與李博士之不為西國基督教友所歡迎相似，不知本院與博士所持的宗旨，同是講各

⁶⁶ 褚瀟白：〈民國道院與基督教的互動：文本與個案研究〉，《宗教學研究》2018 年第 4 期，頁 239。

⁶⁷ 同前註，頁 240。

⁶⁸ 侯雪舫與梅特賀士的書信內容，參李光偉：《道院·道德社·世界紅卍字會——新興宗教慈善組織的歷史考察（1916-1954）》，頁 113-115；侯雪舫與林仰山的互動及林仰山對於侯雪舫的紀錄與評價，參褚瀟白：〈民國道院與基督教的互動：文本與個案研究〉。

教聯合的。到這裡邊的，不但不破壞各人本來的信仰，更且堅固各人本來的信仰。

他特別點出，各教之間的門戶之見積習已久，而道院裡五教聖人的輪番降壇，目的正是為了打破世人對各教的人我分別之執相。只是，因虔信道院扶乩之事而定志皈依後的侯雪舫，卻因而遭原屬基督教會的不齒。我們在林仰山的紀錄中，也可看到當時濟南教會如何評價侯雪舫與道院——「整體而言，濟南府的中國教會談道院色變。他們認為侯雪舫墮落了，扶乩是邪靈的工作，或者，整個道院運動就是魔鬼詭計一部份。一些教會領袖發誓永不踏進道院的門檻。一些有良好教養者因為害怕自己也墮落，就不敢和侯先生有任何接觸。」⁶⁹ 由此可知，真實處境果真如侯雪舫所說，「甚受平日基教契友的攻擊」，至於下一句「與李博士之不為西國基督教友所歡迎相似」，又是如何呢？我們從侯雪舫給梅特賀士的回信中可窺知，他說「李佳白博士在敝國四十年，於京滬設立尚賢堂，做各教聯合研究的運動，歐美教師皆外視之，甚至其昔所手組之教會，亦屏絕不與往來。甚矣！門戶之限人深也。」⁷⁰ 可見倡議各教聯合的李佳白，在基督教界實為引人側目的異數，因此與侯雪舫的處境，可謂同是天涯淪落人，無怪乎侯雪舫會藉此向李佳白致意，表明道院與其立場之一致性。而林仰山所轉述的濟南教會觀點，則也恰恰坐實了李佳白與道院所不樂見且欲對治的「門戶之見」。

上述引文最末，所謂加入道院「不但不破壞各人本來的信仰，更且堅固各人本來的信仰」，在侯雪舫身上便可見證。誠如褚瀟白所論，「侯氏在服務道院後，並沒有認為自己從基督徒『改教』成了道院教徒，因為『道』統攝萬教，所以他

⁶⁹ 同前註，頁 241-242。

⁷⁰ 〈侯素爽答梅特賀士書〉，《哲報》第 2 卷第 16 期（1923 年 6 月 10 日）。轉引自李光偉：《道院·道德社·世界紅卍字會——新興宗教慈善組織的歷史考察（1916-1954）》，頁 114。

可以仍然具有基督徒的身分而侍奉道院之『大道』。這也是為什麼他認為自己在道院中有著比一般教會更深沉、更屬靈的基督教形式。」⁷¹且在林仰山的紀錄裡，侯雪舫亦曾表示他的五教態度，「從本質上講，基督、孔子他們和其他偉人是一樣的，因為他們都源於上帝的生命，如同手指源於手掌，但拇指又比其他幾個更粗壯。基督比孔子偉大，因為他直接與上帝接觸，而孔子只或多或少企及了上帝……」⁷²從侯雪舫的「指掌之喻」可見，即便成為道院修方，認同道院五教同源、五教歸一之說，相信五教聖人稟受同一道體，各化一方，但是來自不同信仰背景的人，對於各教仍會有不同的判教立場，也不免有類似「不平等的普世真理主義」(unequal ecumenicism)的見解，⁷³終究難以對於五教抱持一碗水端平的態度。有此現象，或許正是因為對修方而言，參與道院「不但不破壞各人本來的信仰，更且堅固各人本來的信仰」所致。

談完侯雪舫其人、其事及其詞，我們再來看濟南道院的代表又是如何理解李佳白的。在〈濟南道院同人歡迎李佳白博士詞〉當中說道：

惟自晚近派流雜興，或則自樹一教之標幟以排斥異己，或則強分一家之門戶以眩世驚俗，相沿日久，本義盡失，此其為病，何所窮極？……今幸我萬國宗教聯合會主幹李佳白博士，銜上帝拯世救人之使命，抱萬教歸一之夙懷，來茲東土，惠我嘉音，其有裨補於當今之世。……凡茲種種，尤莫非一本上帝好施之懷，而始放為普渡群生之舉，殆至近歲，慨然於各教之分歧，思有以調和之，而使歸納於一道之中。於是創立萬國

⁷¹ 褚瀟白：〈民國道院與基督教的互動：文本與個案研究〉，頁 241。

⁷² 褚瀟白：〈民國道院與基督教的互動：文本與個案研究〉，頁 240。

⁷³ 朱倍賢曾在討論晚明四大高僧的三教論述時指出，許多宗教混融主義者 (syncretist) 都運用了一種言說策略，主張所有的宗教傳統在本質上都是相容的，只是自身所屬的宗教，仍是最能兼容各家、涵攝範圍最廣的。詳見 William Chu, "Syncretism Reconsidered: The Four Eminent Monks and their Syncretistic Styles," *JLABS*, 29.1 (2006), pp.63-86.

宗教聯合會於北京上海尚賢堂，招致天下有志之士，闡明天道，精考義理，比年我國各地，紛見五教合一，化除門戶之像，未始非博士一人倡導之功，將來世紀大同，共躋盛運，不幾於博士一身以觀之哉！⁷⁴

上述所言，除了前文已述及的，李佳白與道院共同的關懷乃是宗教界「自樹一教之標幟」、「強分一家之門戶」的弊病之外，特別拈出兩個重點：其一，中國各地「五教合一」話語紛出，歸功於李佳白。其二，李佳白推動各教聯合會的立意，乃「抱萬教歸一之夙懷」，以調和各教之分歧。前者在筆者看來所言確實，然而就後者來說，李佳白是否真有「萬教歸一」的想法？道院人士所謂的「歸一」與李佳白的「萬教聯一」⁷⁵ 能夠劃上等號嗎？筆者認為不然。李佳白固然感慨於各教紛爭嚴重、有待調和，但他的「調和」乃是教際互動關係的融洽，而實際上無涉各教義理思想的調和、折衷與會通，更並不曾企圖使各教都收編、統攝、「歸納於一道之中」。

我們可以說，各教歸一、歸於一道的想法，終究只屬道院的立場與觀點。因此，將這樣的意圖加諸李佳白的「各教聯合」之說，實屬對於李佳白的誤讀。對此李佳白並非默不作聲，事實上他也在日後作出了相應的表述，對他的「五教合一」進路予以釐清。在另一個場合，他發表了〈關於各宗教界之演述〉一文：

本日孔教、佛教、道教、回教、基督教等一堂聚首，……往昔鄙見以為「萬教歸一」祇可視為理想之辭，不如聯絡各教為「萬教聯合」之圖。譬如回教不能歸入佛教，佛教不能歸入孔教、基督教，蓋各教有各教之規律儀式，不能強合為一。此理之常，即如天主耶穌兩教，教旨出入無

⁷⁴ 〈濟南道院同人歡迎李佳白博士詞〉，頁 42-44。

⁷⁵ 「即信多神教之人士，對余萬教聯一之宗旨，均無反對之意見。由此觀之，余與京中各宗教聯合，久而久之，定能償余之夙願。」李佳白：〈紀本堂教務聯合會第三次開會演講事〉，《尚賢堂紀事》第 13 卷第 2 期（1922 年），頁 49-51。

幾，二千年來，尚求合一而未能，其他各教更可知矣。予意不能使世界各教歸於一統，亦猶世界人種不能盡為一色也。是以予不主各教統一，然可就真理上使聯絡一氣，脈絡貫通，互相提攜，互相幫助。⁷⁶

李佳白明確表示自己的立場並非「萬教歸一」，而只是「萬教聯合」。⁷⁷ 不過我們可以看到，如果李佳白此處所謂的「五教歸一」乃針對道院的主張而論，那麼恐怕李佳白亦誤讀了道院。實因道院講的「歸一」，並不是著眼「各宗教之間」彼此歸附的「強合為一」，道院自始至終並無意使「回教歸入佛教」或「佛教歸入孔教」，而是欲在「各宗教之上」同歸於一個更高層次的真理或形上實體。儘管李佳白在此沒有指名道院，但至少也明確指出他所持的論調終究是不主張「歸一」與「統一」的，而只是各教互相提攜與幫助的「聯合為一」。

雖說李佳白不盡然同意道院的「歸一」而只認可「聯一」，但是在「同源」這個理路上，李佳白倒是予以接受。他接著講：

夫教不如此，道不如理，理不如天。天為各教之本，故曰：君子務本，本立而道生。窮究各教之源，正所以為聯合之本。中庸云：天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。是教基無二，至尊無上，故窮理必源於天，傳教明教，欲窮源歸一，亦必本乎天。順天者存，逆天者亡。故其理無古今、無中外，各教皆然，無可逃者也，此根本合一之說也。⁷⁸

⁷⁶ 李佳白：〈王戍講演錄：第四節、關於各宗教界之演述〉，《國際公報》第2卷第17期（1924年3月），頁100-107。

⁷⁷ 在另一篇文獻〈李博士在北京青年會之講演題為聯絡各教以至於何等程度〉當中，亦清楚指明「聯絡各教」是為了「徵感情、敦睦誼」，在教義上有所交流切磋，在慈善事業上協作共辦，但是「不必使各教合而為一，如『萬教歸一』之說，如是則聯而不聯、不聯而自聯，造端雖微，效力宏大，尚賢堂之中外各教聯合會所由，十年以來進行不輟也。」該文載於《國際公報》第2卷第32期（1924年7月），頁90。

⁷⁸ 李佳白：〈王戍講演錄：第四節、關於各宗教界之演述〉，頁100-107。

可以看到，李佳白雖不採取「歸一」說，但卻顯然在「各教聯合」的說法上，進一步開出了「各教同源」的理路。只是他所謂的「同源」，仍有別於道院所指稱的，五教皆源出於太乙老人之道體或炁胞云云，而是指向一個更廣義的「天」。他將「天」立為「各教之本」，意指各教既皆源出於天，是以各教都應深諳「順天者存，逆天者亡」之理，亦即各教與根源之「天」的契應關係。如此以來，各教聯合才有一個基準點，也因此李佳白才會指明，「窮究各教之源」的作意用心乃是各教的「聯合之本」，而這樣的理路也才堪稱「根本合一之說」。

討論至此，我們要進一步追問，為何李佳白願意採納「五教同源」說，卻拒絕「五教歸一」的說法呢？筆者認為原因在於，身為基督教傳教士的李佳白，所屬宗教乃儒、釋、道、耶、回之一，位置處在「五教之內」，因此至多能夠在倡議各教聯合的串聯過程中，主張「五教同源」來賦予各教以和平相處、平等相待的理論依據，而終不能主張「五教歸一」，否則，若所謂「歸一」乃歸於基督教以外的信仰，則其必將有失傳教士之天職，但若「歸一」衍生演繹為「各教同歸於基督教」的觀點，則李佳白即便「贊成」了其他宗教，持的仍是一種兼併論（*inclusivism*）的立場，仍有基督教自視最高、以自我為中心統括其他宗教的疑慮，與中外各教聯合會「無爾我之見，無等級之分」的宗旨相違背；反觀道院，它自成一個教團，不屬於「五教之內」的任何一教，若不稱之為位居「五教之上」，至少也可說是在「五教之外」，因此，道院大可毫無顧忌地擎起「五教歸一」的大旗，並同時主張「五教同源」之說，作為「五教歸一」的理論基礎，從而展開它將先天之道高舉為形上本體、五教共同根源的宗教論述，賦予道院超乎各教的價值位階，樹立自身的絕對性、優位性。

兩相比較而言，李佳白「各教同源」的提出，乃是為了在「贊成各教」、聯合各教的倡議過程，有個更透徹的立基點，不過無違於各教有各教之真理，這樣的宗教觀屬多元論（*pluralism*）的型態；而道院的「同源」則是作為「歸一」的

鋪墊，雖然在歡迎詞中自稱與李佳白同為「聯合各教」，實則不止於「聯合」，而是有著「融合」諸宗教的理論建構，以此來說道院乃屬混融論（syncretism）的型態，而從其獨尊道院之道、自視高於各教來說，則屬兼併論（inclusivism）。

（二）李佳白與道院「五教合一」的比較分析

有了以上的探討，我們已對兩方的「五教合一」論述有了具體的認識，以下便就「五」、「教」、「合」、「一」四個面向，化為表格呈現：

	李佳白	道院
五	實指「各教」，然特舉五教為例	實指「五教」，然可推擴至各教
教	宗教義較顯著	教化義較顯著
合	聯一、聯合	歸一、同源
一	一個宗教群、一個宗教大聯盟	一個兼綜各教的信仰實體

若將「五教合一」拆為「五教」與「合一」分論，就前者而言，李佳白的「五教」明確指向宗教實體，畢竟在「中外各教聯合會」歷史現場，出席的均是各教代表人物，或說與會者都是頂著各宗教之名參與其中，因此雖然所論皆是各教的教化內容，不過李佳白「各教聯合」之教，仍是以宗教義較明顯。反之，道院之「教」是相對於道體而言的，教化義較強。何以見得？有篇乩訓云：

今日之所謂教者，曰儒、曰釋、曰道、曰基、曰回，大別之為五，各教教徒，輒存人我之見，門戶之封，何所見之狹耶？夫教何止此數，廣義言之，如禮樂政刑、仁義廉節、孝悌忠信，與夫致知格物誠意正心等，宏規大模，及一切修身行善，因果報應之種種立說，其意固無一不可謂之教。況佛有禪宗密宗之別，基有耶穌天主之分，此亦不過犖犖大者，其各教之派分流別，又豈可以數計？一言以蔽之，無非吾老祖之先天大

道，救世而已。⁷⁹

對道院來說，「教」是源自於道體的設教發用，而教不止於五的原因，則是「禮樂政刑、仁義廉節」之類的教化形式及內容亦皆「教」的範疇，且各教當中的派別紛出，亦無法單以「五教」稱之，因此就「道」為各教之同一根源來說，「五教以至百千萬教，莫不萬殊一本。」⁸⁰ 可見道院的「五教」雖有明確的指稱對象，但也只是取其在該時代背景下的代表性，道院的「道一教五」或「道一教多」的思維，實不限於儒、釋、道、耶、回五教。

就「合一」而論，李佳白的合一是「聯合為一」，所謂「一」是「一個群」或「一個聯盟」、「一個共同體」之意，係將諸宗教聯合為一個宗教界的整體，雖然組成「救世者聯盟」，不過各宗教的主體性仍然挺立；相對地，道院的合一則是宣稱「因為源出於一而須會歸於一」，因此單單在道院這一個宗教團體內部，就融合了五教能彼此比配會通的元素，消解了各教原有的主體性，使各教成為只是道院建構其「五教歸一」理論的成分與質素。此「聯合」與「融合」之別，若用具象化的比喻來說，李佳白的合一型態可說是「五種水果放在同一個菜籃裡」，而道院的合一則是「五種水果打進同一杯果汁裡」。

再就李佳白與道院的論述邏輯來進行比較，李佳白之所以提出「各教聯合」，乃是針對眼下的亂世而言，李佳白將之分為「兵爭」與「教爭」，且「教爭兇於兵爭」。準此，李佳白企圖通過修補「教際」關係來促進「國際」關係的和諧，因此明言「聯合各教為大同之先聲」。⁸¹ 換言之，聯合各教為的是現世的安定，是息戰的手段，是在民國初年的社會條件下，對各方衍生諸多衝突矛盾的一種解決之道。相對地，道院的「五教合一」雖然同樣也提到了教爭與兵爭問題，不

⁷⁹ 〈修道調教〉，《道德精華錄（卷一）》，道旨門下卷，頁 51。

⁸⁰ 同前註，頁 47。

⁸¹ 李佳白：〈聯合各教為大同之先聲〉，頁 13-15。

過更側重在宗教教義的混融、統攝，其建構了五教聖人奉先天老祖之道下凡化世的神話敘事，但如今各教人士不復明瞭「同源」之理，因此有待道院之設，以便匯歸於「道」。兩相比較可發現，李佳白的「宗教聯合」之說，對現世的關懷較為強烈，著眼點亦在國際與現實社會之和平；道院的「宗教融合」則更注重各教教義的混融，以成一家之言。

至於道院凸出的、有別於李佳白的五教論述特色則有兩大面向：一方面是道院特別闢斥了「各教流弊」的問題，這是李佳白所不予著墨的，畢竟李佳白既主張「各教聯合」，尚賢堂中面對的也是各宗教代表人物，為聚合各教，只可能贊成、欣賞諸教，而不可能給出「不知心性為何物」、「有名無實」等批評；反之，道院身在五教之外，自成一教，因此便毫不客氣地針砭五教之徒，抑人揚己，並在企圖兼收五教之徒加入道院時，特別強調：「吾云歸者，非欲修道之士忽儒、忽釋、忽道、忽耶、忽回也，亦非欲兼營並騫，散漫而失厥歸宿也。凡欲各宗各教，究大道之精微，毋泥乎教之末流斯已耳。」⁸² 藉此凸顯道院之「精微」與各教之「末流」。另一方面，道院的「五教會通」之說亦為李佳白所不予著力者，原因是各教聯合的歷史現場，乃宗教界的眾聲喧嘩，且每一種聲音都受到贊同與肯認，就多元論的立場來說，各教的主張都有其價值，因此毋須著眼於彼此觀念的比配或會通；反之，道院側重五教之融合，乃為證成五教一道，盡可能讓各教教義彼此契合相通，以收「五教歸一」之效。

⁸² 〈訓詞：老祖臨各院訓：沂水道院（甲子三月十七日）〉，《道德雜誌》第3卷第11期（1924年3月），頁26-27。

五、餘論

本文辨析了李佳白的「五教聯一」以及道院「五教歸一」的理論差異，指出兩者雖然同樣持「五教合一」論調，也同樣致力打破「門戶之見」，但其間仍有根本上的差異而分屬兩種概念類型。放諸各自的歷史脈絡以觀，李佳白之所以作為基督教傳教士卻倡議「各教聯合」，乃考量到：與其在民教衝突嚴重的社會氛圍中奮力從事宣教活動，不如技巧性地藉由促成中外上層人士的交誼、推動宗教間的交流，使各界人士對基督教的認識更加理性且深刻，使基督教從一個被排拒的敵方，轉為可以平等對話的友方。就尚賢堂不算是嚴格意義的差會團體來說，李佳白看似暫時擱置宣教事業，然而事實上自始至終都不改其宣教之志，他推動「中外各教聯合會」，無非是為了讓基督教在中國社會紮穩基礎，打造更有利於基督教發展的社會環境，使中國人民反教仇外的情緒漸次消減。因此，即使李佳白後來已不似基要派採取巡迴講道、散發印刷品等「直接布道」的方式，但是他站在自由派、社會派的立場，參與社會、聯合各教、轉化民情的行動，實是李佳白榮耀上帝的另一方式，乃「間接布道」的宗教實踐。⁸³

至於道院，可見其站在文化守成主義的立場，反省西方物質文明的影響，並試圖以宗教精神的復振予以補正。誠如杜贊奇所說：「從第一次世界大戰到 1920 年代期間……西方文明在世界範圍內傳播，但被認為變得太過物質主義和暴力化。這些社團（按：救世團體）因而試圖用東方的超越理念糾正西方物質文明存在的不足。通過雜揉性，他們期望建立不僅包括儒家、佛教、道教，也包括伊斯蘭教和基督教在內的宗教普遍主義（religious universalism）。換言之，他們擴展

⁸³ 有關「直接布道」與「間接布道」之分，參王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津：天津人民出版社，2008 年）。

了普世主義的視野 (ecumenical vision)，並且採取了更自覺的適應態度。」⁸⁴ 此確屬的論，且深刻反映道院五教論述的立意旨趣。

而從宣教策略來看，李佳白和道院又是如何在主張「五教合一」的同時貫徹各自的傳教使命呢？道院乃透過建構五教歸一的理論框架，在各宗教之上，再搭建一個由「先天老祖」統領的神聖平台，以供五教元素各安其位，使各教信徒能就自己熟悉的信仰，找到適合自身參與、加入道院的橋接點，從而改宗道院或兼有道院及原屬宗教的雙重宗教身分；相對地，李佳白的各教聯合之說，看似只是促進宗教間的對話與相互認識，實則潛在的目的亦不脫「將一切真理吸收，俾包含於本教之中。」⁸⁵ 且李佳白之所以「贊成他教」，正是出於對既有宣教策略的反省，他指出：「過去那些陳舊的宣教方法，往往若不是展示基督信仰為唯一真確的宗教，就是通過比較來凸顯它的優越性。這樣的姿態只會樹敵、遭忌，且只會激化其他宗教，而非弱化之。」⁸⁶ 因此在他看來，一種寬大包容的、彼此欣賞的宣教心態亟待建立。可見其念茲在茲，都是如何更好地傳播基督信仰於中國社會，「使中國成為基督徒而得勝也。希望此宗教無人反對，為世界上最大之宗教，因此由上帝而來仍引人歸於上帝處也。」⁸⁷

再從宗教互動的角度來說，李佳白的「五教合一」，旨在使基督教能加入中國社會的宗教場域，參與和其他宗教的對話空間，使基督教不再是被排外、驅逐的洋教，而是能夠與儒、釋、道等思想傳統相提並論、平等對話的宗教。而道院

⁸⁴ 〔印度〕杜贊奇 (Prasenjit Duara) 撰，鄭程文譯：〈比較視野下的宗教與世俗主義：歐洲、中國及日本〉，曹新宇主編：《新史學》第 10 卷「激辯儒教：近世中國的宗教認同」(北京：中華書局，2019 年)，頁 223-254。

⁸⁵ 李佳白：〈論以宏量的態度對待他教其影響於傳教之職務者若何〉，《尚賢堂紀事》1915 年第 10 期。轉引自饒玲一：《尚賢堂研究 (1894-1927)》，頁 133。

⁸⁶ Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths*. p.265 轉引自 Donald H. Bishop, "The International Institute of Shanghai, an Eastern Parliament of Religions".

⁸⁷ 李佳白：〈演論傳講福音為世界人類之最要目的〉，《尚賢堂紀事》第 12 卷第 1 期(1921 年)，頁 2-3。

則是在既有的三教合一框架下收編耶、回二教，以利在撒出各教歸一的大網時，能夠一併包羅中國社會中越來越廣大的基督徒與穆斯林群體，此其面對耶、回二教在中國勢力擴張的一種回應方式，也是在傳統三教文化中尋求創新、走入現代的突破，尤其以至聖先天老祖為最高宇宙主宰的一神論信仰模式，尤其有著對西方宗教的擬仿意味。汪小烜曾就道院等折衷宗教團體對基督教的吸收與轉化，指出這種「調和宗教的趨勢反映的不只是一種保守的取向，而是宗教改革者在現代性中尋求傳統位置的努力……通過模仿基督教，中國宗教試圖在現代社會裡重塑自己。」⁸⁸ 更因為構造出五教合一的神學框架，等於隆重地將基督教納歸於中國人的信仰範疇，可謂是直接地承認了基督教信仰的正當性與價值地位。⁸⁹

總結地說，本文旨在考察民國初年的「五教合一」論述，有鑑於彼時有諸多宗教團體皆提出彼此雷同的說法，但細究其間又能發現許多根本性的差異。本文即是就李佳白與道院的案例，拈出兩個類型——李佳白屬「五教聯一」，道院則是「五教歸一」。必須說明的是，這只是五教合一論述中的「其中兩個類型」，而不是意指五教合一「只有兩個類型」。從上述的討論我們可以窺知，「五教合一」的討論複雜費解，涉及層面頗多，包括宗教團體從傳統到現代的過渡、中西跨文化交涉的衝突與融合、政治社會情勢與民族關係的變遷等各方面的調適與應變，「五教合一」實乃多線交織而出的歷史產物，頗具研究價值。本文僅拋磚

⁸⁸ Xiaoxuan Wang, "Christianity and Religious Syncretism in Early Twentieth-Century China." p. 200.

⁸⁹ 正因如此，時任《教務雜誌》編輯的傳教士樂靈生（Frank Rawlinson, 1871-1937）直言：「（在道院等統合性教派）我第一次感覺到，基督教與中國人的靈魂面對面了。」參褚瀟白：〈民國道院與基督教的互動：文本與個案研究〉，頁 243。

引玉，一方面作為筆者研究「五教合一」議題的開端，另一方面也欲藉此呼群引伴，對此議題投以更多關注。⁹⁰

⁹⁰ 筆者於本文撰寫完成後，才閱讀到楊弘任關於「五教同源」的論著——楊弘任：〈「五教同源」論述的社會建構：從民初救世團體到當代一貫道〉，《中國大陸研究》第 63 卷第 4 期（2020 年 12 月），頁 1-38；並發現此研究主題確實有越來越多學者關心，如日本學者武內房司為期三年（2018-2021）的研究計畫：「中国近代の宗教間対話：『五教合一』論の登場とその歴史的背景」。必須一提的是，雖然筆者是在完稿後才終於得以讀到楊弘任的文章，但在本文發想初期，承蒙楊弘任指引、提攜甚多，特此敬申謝忱。

徵引書目

(一) 報刊雜誌

- 李佳白：〈演論傳講福音為世界人類之最要目的〉，《尚賢堂紀事》第 12 卷第 1 期，1921 年，頁 2-3。
- 〈紀本堂中外教務聯合會開談話會事〉，《尚賢堂紀事》第 12 卷第 11 期，1921 年，頁 32-33。
- 李佳白：〈紀本堂教務聯合會第三次開會演講事〉，《尚賢堂紀事》第 13 卷第 2 期，1922 年，頁 49-51。
- 〈濟南道院同人歡迎李佳白博士詞〉，《尚賢堂紀事》第 13 卷第 4 期，1922 年，頁 42-44。
- 〈天津道院代表侯素爽先生歡迎本堂李總理演詞〉，《尚賢堂紀事》第 13 卷第 4 期，1922 年，頁 44-45。
- 〈尚賢堂中外各教聯合會宗旨及辦法〉，《國際公報》第 12-13 期合刊，1923 年 2 月，頁 96-97。
- 李佳白：〈王戎講演錄：第四節、關於各宗教界之演述〉，《國際公報》第 2 卷第 17 期，1924 年 3 月，頁 100-107。
- 〈李博士在北京青年會之講演題為聯絡各教以至於何等程度〉，《國際公報》第 2 卷第 32 期，1924 年 7 月，頁 90。
- 李佳白：〈各教聯合之利益〉，《國際公報》第 3 卷第 34 期，1925 年 7 月，頁 24-26。
- _____：〈聯合各教為大同之先聲〉，《國際公報》第 3 卷第 44 期，1925 年 9 月，頁 13-15。

_____：〈為懷疑各教聯合會者進一言〉，《國際公報》第3卷第48期，1925年10月，頁8-9。

〈李佳白博士重述其對於中國之友誼計畫〉，《國際公報》第5卷第45-46期合刊，1927年10月，頁16。

〈訓詞：老祖臨各院訓：沂水道院（甲子三月十七日）〉，《道德雜誌》第3卷第11期，1924年3月，頁26-27。

〈端木夫子著孔教學說與各教異同之點〉，《道德雜誌》第3卷第11期，1924年3月，頁56-58。

〈岳聖五教同源論〉，《道德雜誌》第4卷第5期，1924年9月，頁64。

〈韓仙五教歸一論〉，《道德雜誌》第4卷第8期，1924年12月，頁66。

《道德精華錄（卷一）》，南京：南京道院發行，1927年。

江希張：《息戰論》（1915），收入於王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編（第一輯）》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

梁啟超：〈評非宗教同盟〉，《哲學（北京）》第6期，1922年6月，頁1-8。

（二）專書

王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》，天津：天津人民出版社，2008年。

孫江：《作為他者的宗教——近代中國的政治與宗教——孫江自選集》，臺北：博揚文化事業，2016年。

陳懷宇：《近代傳教士論中國宗教——以慕維廉《五教通考》為中心》，上海：上海人民出版社，2012年。

陳榮捷著，廖世德譯：《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987年。

魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版社，2016年。

〔日〕吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，臺北：華宇出版社，1985年。

Vincent Goossaert & David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

（三）單篇論文

危丁明：〈一道萬教：從三教合一到道院的「五教歸一」〉，收錄於李世偉編：《近代華人宗教活動與民間文化：宋光宇教授紀念文集》，臺北：博揚文化事業，2019年，頁187-205。

吳孟謙：〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》，新44卷第2期，2014年6月，頁215-253。DOI:10.6503/THJCS.2014.44(2).02

杜景珍：〈略論道院遭禁（1928）後的動向〉，《民間宗教》1997年第3期，頁227-233。

邢福增：〈恩典與善行：基督教救贖論與中國文化的衝突〉，《衝突與融合：近代中國基督教史研究論集》，臺北：宇宙光出版社，2006年，頁175-200。

彭國翔：〈馮炳南的「五教」觀念與實踐〉，《中國文化》第39期，2014年春季號，頁84-97。

_____：〈再論民國時期的「五教」觀念與實踐〉，《哲學與宗教（第五輯）》，2016年，頁386-401。

陳明華：〈扶乩的制度化與民國新興宗教的成長——以世界紅卍字會道院為例（1921-1932）〉，《歷史研究》2009年第6期，頁63-78。

張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》總第52期，1999年4月，頁29-39。

楊弘任：〈綜攝與轉譯：一貫道英國道場的行動者網絡分析〉，黃應貴主編：《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》，臺北：群學出版社，2015年，頁235-274。

_____：〈「五教同源」論述的社會建構：從民初救世團體到當代一貫道〉，《中國大陸研究》第63卷第4期，2020年12月，頁1-38。

DOI:10.30389/MCS.202012_63(4).0001

褚瀟白：〈民國道院與基督教的互動：文本與個案研究〉，《宗教學研究》2018年第4期，頁237-243。

〔德〕柯若樸（Philip Clart）撰，蘇慶華譯：〈耶穌在華人民間宗教中扮演的角色〉，《臺灣宗教研究通訊》第5期，2003年3月，頁237-258。

〔加〕宗樹人（David A. Palmer）撰：〈民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？〉，《宗教人類學（第三輯）》，北京：社會科學文獻出版社，2012年，頁3-27。

〔印度〕杜贊奇（Prasenjit Duara）撰，鄭程文譯：〈比較視野下的宗教與世俗主義：歐洲、中國及日本〉，曹新宇主編：《新史學》第10卷「激辯儒教：近世中國的宗教認同」，北京：中華書局，2019年，頁223-254。

Hodous, Lewis. "The Chinese Church of the Five Religions." *The Journal of Religion* 4.1 (Jan. 1924) : 71-76. DOI:10.1086/480409

Twinem, Paul de Witt. "Modern Syncretic Religious Societies in China. I" *The Journal of Religion* 5.5 (Sep. 1925) : 463-482. DOI:10.1086/480531

Bishop, Donald. "The International Institute of Shanghai, an Eastern Parliament of Religions." *Studies in Comparative Religion* 6.3 (Jul. 1972)

- Young, Richard Fox. "Sanctuary of The Tao: The Place of Christianity in a Sino-Japanese Unity Sect (Tao Yuan)," in *Journal of Chinese Religion* 17 (1989) : 1-26. DOI:10.1179/073776989805896062
- Chu, William. "Syncretism Reconsidered: The Four Eminent Monks and their Syncretistic Styles." *JLABS* 29.1 (2006) : 63-86.
- Wang, Xiaoxuan. "Christianity and Religious Syncretism in Early Twentieth-Century China." *Cultural Diversity in China* 2.2 (2016) : 195-210.

(四) 學位論文

- 李光偉：《道院·道德社·世界紅卍字會——新興宗教慈善組織的歷史考察（1916-1954）》，山東：山東師範大學碩士論文，2008年。
- 饒玲一：《尚賢堂研究（1894-1927）》，上海：復旦大學歷史學系博士論文，2013年。
- 郝賢召：《命運與抉擇：民國第一神童江希張研究》，山東：山東師範大學歷史學系碩士論文，2018年。