



《思想与时代》月刊的基督宗教观

杨世海  <https://orcid.org/0009-0002-5072-3680>

贵州大学文学院

摘要：《思想与时代》月刊是学衡派同人刊物，于抗战内迁西南期间创办，月刊对基督宗教仍然如学衡时期一样保持兴趣，多篇文章论及基督宗教，还有论文专门探讨基督宗教相关问题。本文即通过对月刊中涉及基督宗教探讨的文章进行介绍，以此分析他们的基督宗教观，从中发现抗战时期知识分子对基督宗教的认知较之前有了进一步深入，对西方文化的认知也更立体，这在中西文化交流史中也是具有典型意义的一个阶段，当然其中同样存在难以避免的时代和思维局限。

关键词：《思想与时代》月刊、基督宗教观、中国传统文化

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_\(24\).0012](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0012)

全面抗战爆发之后，局势持续恶化，国民政府迁都重庆，大量高等院校、文化设施、科研机构及文化人士也随之内迁西南地区。在这内迁潮中，国立浙江大学也于1940年2月辗转来到贵州遵义、湄潭办学，同年10月，浙大教授连同昆明、成都、乐山、重庆等地学者组成《思想与时代》学社，次年8月，出版《思想与时代》月刊。此月刊持续八年（1941-1948）共出版53期，刊登论文、书评等共353篇文章，供稿作者多达114人。在这些作者中，有张其昀、张荫麟、谢幼伟、郭斌龢、钱穆、贺麟、朱光潜、竺可桢、丰子恺、冯友兰、唐君毅、熊十力等当时学界的重要人物。而且，由于贺麟、冯友兰、钱穆、熊



十力、唐君毅等现代新儒家代表人物积极为月刊供稿，尤其是贺麟于创刊号发表的《儒家思想的新开展》和钱穆在第33期发表的《中国近代儒学之趋势》，这两篇文章被“视作当代新儒学往途的小结，来途的昭示”，该月刊因而被视作“昭示当代新儒学第一期的重要刊物”。¹《思想与时代》月刊试图通过对中国传统文化和西方文化的研究寻找抗战建国的文化资源，是在现代语境中对中国传统文化和西方文化进行价值借鉴。在中西文化探讨过程中，月刊文章对基督宗教有诸多论述，本文即通过对月刊中涉及基督宗教探讨的文章进行介绍分析，以此分析该刊物学人群的基督宗教观，及他们对宗教的看法，进而探寻当时知识分子在中西文化交流中对外来文化的接受心态与模式。

一、月刊背景及文化立场

《思想与时代》月刊核心人员是原学衡人士，如发起人张其昀，重要成员郭斌龢、张荫麟、贺麟等都是原“学衡”中坚人士。月刊初创仓促，没有发刊词，待抗战胜利浙大返回杭州月刊复刊时，《复刊词》有言：“就过去几年的工作看来，本刊显然悬有一个目标，简言之，就是‘科学时代的人文主义’。科学人文化是现代教育的重要问题，也是本刊努力的方向。具体来说，就是融贯新旧，沟通文质，为通才教育作先路之导，为现代民治厚植其基础。”²“融贯新旧，沟通文质”显然是学衡派“昌明国粹，融化新知”追求的延续，钱穆指出该月刊的特质：“梅光迪、张荫麟、钱穆诸教授倡导人文主义，一以发扬传统文化之精神，一以吸收西方科技之新知，欲上承南高、东大诸教授创办《学衡》杂志之宗旨，以救世而济民。”³张其昀也说该杂志是“以沟通中西文化为职志，与二十年前的

¹ 罗义俊：《评新儒家》，上海：上海人民出版社，1989年，9页。

² 张其昀：《〈思想与时代〉复刊辞》，《思想与时代》1947年第41期，1页。

³ 钱穆：《鄞县张晓峰先生其昀行状》，《传记文学》1985年第03期，30页。



《学衡》杂志宗旨相同”。¹沈卫威先生经研究认为,《思想与时代》月刊与“学衡派”价值追求一脉相承,“是‘学衡派’成员和一部分外围成员的同人刊物”。²

1922-1927 年,中国思想文化界发生“非基督教运动”,以否定和排斥基督宗教为开头,进而否定一切宗教,最终在北伐中与激进潮流汇合,成为一场声势浩大的政治文化运动,对中国社会产生深远影响。³学衡派于 20 年代登上中国历史文化舞台,相对于激进派对基督宗教等宗教的全面否定,以及自由派的沉默⁴,持文化保守立场的他们宣称“以中正之眼光”对待一切文化现象,当然就包括基督宗教等宗教,他们虽不是统一主张,但皆坚持宗教有存在的合理性,对非基督教运动表示反对,他们在《学衡》及其它刊物发表多篇文章,其主张包括:认为基督宗教等宗教在历史与现实都具有积极作用和价值,如宗教是道德的基础,具有精神引导作用;科学与宗教并非水火不容,而是可以和谐统一各司其职;宗教是文化传统的一部分,而文化发展是连续不能断裂的;反对者对宗教,尤其是对基督宗教缺乏深入了解,没有“了解之同情”的态度,才会盲目排斥和反对。⁵显然,学衡派对基督宗教并不反对,持中正平和态度。那么作为学衡同人的《思想与时代》月刊学人对基督宗教又是什么样的态度呢?的确,月刊有不少文章都提及基督宗教,有的文章更是把基督宗教作为重要的对象进行讨论,下面将通过对这些文章的梳理,探讨月刊学人在经历时代变迁洗礼后的 40 年代对基督宗教所持的态度和看法。

¹ 张其均:《〈中华五千年史〉自序(一)》,《张其昀先生文集》第 20 册,台北:中国文化大学出版部,1989 年,10841 页。

² 沈卫威:《“学衡派”谱系——历史与叙事》,南昌:江西教育出版社,2007 年,244 页。

³ 杨世海:《非基督教运动对中国现代文学的影响》,《学术月刊》2013 年第 05 期,122-128 页。

⁴ 非基督教运动之初,周作人、钱玄同等持自由主义观念的五位教授发表《主张信教自由宣言》,表示对非基督教运动不赞成,反对运动中粗暴专制地对待信仰问题,忧虑思想自由失去,遭陈独秀、李大钊等激进派人士痛斥,之后又发表《思想压迫的黎明》回应,但遭更猛烈的抨击和辱骂后保持沉默。

⁵ 付洁:《学衡派研究》,博士学位论文,山东大学历史系,2015 年。



二、月刊文章对基督宗教的一般性讨论

冯友兰的《论功利境界》有这样的论述：“又如宗教家亦多教人爱人，说：爱人是为自己积福，行道德是上天堂的大路。诸如此类，虽说法不同，但都是以求别人的利为求自己的利的最好的方法。他们虽是教人利人，但其实都是教人利己。”¹冯友兰此说所指明显是基督宗教，他认为基督之爱本质上是为己，是出于利益的爱（上天堂），这种爱只能是功利境界。另外，冯友兰在谈及基督之爱时，是与墨子兼相爱交相利相联系的，他认为基督宗教之爱还不如墨子兼爱，因为基督之爱有对上帝奖赏的期待，而兼爱没有这种期待，所以在冯友兰看来，上天堂就是功利，只能算是功利境界，如果没有对上帝的期待，那还可以是道德境界。总而言之，冯友兰认为，基督宗教式的人生观只是功利境界，在他的四大人生境界中（自然境界、功利境界、道德境界、天地境界）是属于比较低级的层次。显然，冯友兰对基督宗教圣俗划界，分此岸彼岸两个世界的思维方式并不理解，也不在意基督宗教之爱的挚爱与欲爱区分，他对彼岸超越价值作现实衡量，视之为功利追求，他以中国传统思维方式裁剪一切，因而无法对基督宗教人生观有更深入地探讨。胡适在点评《思想与时代》月刊时对冯友兰有这样的评论：“冯友兰虽曾出国门，而实无所见。”²胡适之意可如此理解：冯友兰留学美国，并不缺乏西方知识，也掌握了西方研究方法，但对西方思维缺乏深入把握与了解，因而对西方文化看不深透。冯友兰作为现代新儒家的重要代表之一，其立论其实显示：仅以儒家视野看待基督宗教文化，看不到基督宗教的本质和价值，同时也表明仅以本国文化视野观察他者文化，往往不得要领。

冯友兰对基督宗教有隔膜，但这并不代表月刊学人对基督宗教的认识整体

¹ 冯友兰：《论功利境界》，《思想与时代》1942年第10期，13-23页。

² 胡适：《日记》（1938-1949），《胡适全集》（第33卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，524页。



处于如此状态。张荫麟《论传统历史哲学》一文谈到传统历史哲学有五类史观：目的史观、循环史观、辩证法史观、演化史观、文化变迁之因果律，他在讨论目的史观时说：“即谓全部人类历史乃一天志之表现，谓有一世界之主宰者，按照预定计划与目的而创造历史，此即基督教说之一要素。”¹在这里，张荫麟认为基督宗教式目的史观已无讨论之价值，流露出一种轻蔑感，但在《论中西文化的差异》一文中，在讨论社会组织的中西差异时，张荫麟对基督宗教的影响则有这样的论述：“基督教更增加个人对家族的解放。在基督教的势力下，宗教的义务是远超越过家族的要求，教会的凝聚力是以家庭的凝结和为牺牲的。”然后，他引述《圣经》说法：“假若任何人判我这里来，而不憎恶他的父母、妻子、儿女、兄弟和姊妹，甚至一己的生命，他就不能做我的门徒。”“我来并不是使世界安宁的，而是使他纷扰的。因为我来了将使儿子与他的父亲不和，女儿与他的母亲不和，媳妇与他的婆婆不和。”此处，他依照的是韩亦琦的个人译本，而非当时更为通用的合和本。《圣经》的这一说法，与中国人的一般认知相左，国人通常从字面来理解这两段话，以此否定和攻击基督宗教，认为其破坏家庭，漠视基本人伦。但张荫麟不如此定论，他认为，正因为基督宗教这一观念的影响，西方家族组织不如中国那么牢固，“基督教一千数百年的训练，使得牺牲家族的小群而尽忠于超越家族的大群的要求，成了西方一般人的日常呼吸的道德空气。从来基督教的势力虽为别的超家族的大群（国家）所取而代，但那种尽忠于超家族的大群的道德空气是不变的。那种道德空气是近代西方一切超家族的大群，从股份公司到政治机构的一大巩固力，而为中国人过去所比较欠缺的。”²基督宗教帮助西方人超越家族，促进现代企业模式和政治制度的形成，张荫麟在这里认识到基督宗教对西方现代性的影响，这反而是中国所欠缺的，张荫麟对此不落入中国人思维惯性和成见，从现代性角度来讨论基督宗教的影

¹ 张荫麟：《论传统历史哲学》，《思想与时代》1943年第19期，4-16页。

² 张荫麟：《论中西文化的差异》，《思想与时代》1942年第11期，1-6页。



响和价值，这是极为难得的。

郭斌稣《现代生活与希腊理想》一文在讨论西方现代生活时，也谈及基督宗教。郭斌稣认为，现代西洋人价值混乱，精神漂流，随波起伏，基督信仰已非西人共有之信仰：“耶教之潜势力，在今日虽仍未可侮，然已非西洋人共有之信仰。”他注意到西方现代基督宗教信仰的动摇和缺失，以及整个社会精神的迷茫。同时郭斌稣还认为，西方文化发源于希腊和巴勒斯坦（巴勒斯坦），要补救西方现代问题仍得回归这两大传统：“现代生活，缺陷孔多，补偏救敝，仍不得不归而求之于巴勒斯坦与希腊。”他并不因看到西方文化和生活存在危机，便判断西方文化已没落，而要把希望寄托于东方文化。当然，这篇文章讨论的主题是希腊文化，不能详论基督宗教：“耶教精义何在，前途何如，在现代生活中究应占何位置，彼土学者，腐心焦思，论之已详。”从这些简短的描述中，可以看出郭斌稣对基督宗教的历史和现实，及其价值和地位的认识都很精准到位。该文在高度肯定希腊文化价值后，郭斌稣再谈基督宗教：“耶教之在西洋，源远流长，根深蒂固，功罪参半，不宜轻訾。其信天悯之怀，一瞑不视之勇，令人起敬起爱。惟语涉讖纬，迹近迷信，忍性违理，偏至激越，与我国和平中正之国民性，重人伦近人情之传统文化，不甚相合。”郭斌稣在这里指出，基督宗教虽然对西方文化极具价值，但与中国文化气质不合，意即难以被国人接受，如果刻意学习，或不尽其效：“耶教面目虽异，而其精神贯注处，亦在道德。吾人心知其意，固无不可，拘于迹象，邯郸学步，则惑矣。”¹郭斌稣毕业于香港大学，留学于哈佛、牛津，攻读西洋文学，对西方社会了解，对西学有深入把握，所以他并不认为基督宗教在西方完全势微，没有现代价值，但他却认为基督宗教与中国文化气息不投，难以被国人理解和接受，强为之则如邯郸学步。在郭斌稣看来，希腊文化则与我们文化气质更相契合，易于被国人接受，所以国人

¹ 郭斌稣：《现代生活与希腊理想》，《思想与时代》1941年第01期，22-28页。



应多知希腊文化，或许可以由此找到中国文化的当下发展路径，所以，郭斌稣的学术研究特别注重对希腊文化的译介。

冯友兰、张荫麟、郭斌稣在文化立场上都是儒家本位主义，只是在讨论中西文化中偶尔涉及基督宗教，从而强调儒家文化的价值和地位。其实，月刊还刊有基督徒的文章，这方面方豪是代表。方豪是天主教神父，当时任教浙江大学，其治学重点在于中西交通史，尤擅长讨论天主教在中西交流史上的作用。

《马相伯先生》一文是对马相伯先生一生的追溯，具有传记性质，文中突显马相伯先生的天主教身份和爱国情怀，及其在中国近现代教育及社会进步方面的巨大贡献。文章显示这样的信息：马相伯的天主教徒身份并不妨碍其作为中国人的爱国情怀，真正的基督信仰者对于中国社会是一种进步的力量，具有现代启蒙的意义。¹另外，方豪先生在《伽利略与科学输入我国之关系——为伽氏逝世二百年纪念作》一文，介绍了明末时期来华耶稣会士邓玉函（P.J.Terrenz，1621年入华，1630年病逝）与伽利略的故事。方豪在此文力图澄清一种误解：耶稣会士向中国输入西洋科学时，墨守亚里士多德及托勒密旧说，而排斥伽利略等人近代科学新说。方豪用史料证明，明末清初之际耶稣会士对伽利略的科学，如天文、物理、机械发明等都有介绍，甚至直接引进，如望远镜等，不可不谓全面。文中还特别提到，伽利略思想超前，其学说挑战当时基本认知，而且性格倔强，与当权者及民众矛盾尖锐且有生活瑕疵，在学术和生活中被孤立，但教会人士却对他有同情与赞助，来到中国的耶稣会士颇为典型，对于伽氏之发现，盛加宣传。²这种澄清对我们认识中西早期交流及耶稣会士很有价值。在《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》中，方豪详细介绍了利玛窦、艾儒略、白晋、马若瑟、孙璋等人通过引述中国典籍来阐述天主教义，还介绍了金

¹ 方豪：《马相伯先生》，《思想与时代》1942年第06期，38-42页。

² 方豪：《伽利略与科学输入我国之关系——为伽氏逝世二百年纪念作》，《思想与时代》1942年第15期，27-33页。



尼阁、柏应理、卫方济等人向西方翻译介绍中国典籍的情况，并作了简要评论，肯定这些工作对中西交流的文化史意义，文末列有二十位研究我国经籍颇有成就者，这些人大多来华十年以上，仅有五人卒于母国，余皆歿于我国，显示出极大的牺牲精神，从字里行间里也看得出方豪对这些教士的肯定和崇敬。¹

方豪文章代表着天主教徒的基本立场和态度，对基督宗教及信徒多有肯定，在民国时期没有基督宗教背景的刊物中，很难看到教徒们旗帜鲜明地正面言说基督宗教的文章，而《思想与时代》月刊能刊登方豪这些文章实在难得。

三、月刊文章对基督宗教的深入探讨

当然，《思想与时代》月刊对基督宗教讨论最为丰富和深入的学者要属钱穆和贺麟，下面详细讨论他们对基督宗教的描述和评论。

钱穆是中国传统文化的拥趸，一生致力于中国传统文化，尤其是儒家文化的研究和弘扬，是现代新儒家的代表人物之一。钱穆在三四十年代讨论中国传统文化时，开始喜欢进行中西对比，因此不少论述言及基督宗教。

在《中国传统教育精神与教育制度》一文中，钱穆认为，基督教会教育与柏拉图、亚里斯多德代表的希腊国家主义教育构成西方传统教育的两大主流：“希腊思想与耶教观念二流汇趋而为当时贵族僧侣阶级所利用。”钱穆指出，教会教育蔑视现世，视教育为传达上帝意旨：“人类降生，自始即作为一种罪谪，上帝悲悯，回放福音，广宣于斯世而有所谓教，俾罪谪之人生重得超度，此宗教家言也。”西方近代教育是在挣脱教会教育与国家教育之中谋求现世之福利，求人类个性之解放：“故其先则为政府向教会争学校，其次则为个人向国家争自由，然人生之终极，则不能如是而已。”在钱穆看来，西方教育甚至整个思想界即在

¹ 方豪：《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》，《思想与时代》1943年第19期，22-33页。



这种争夺中摇摆，“故近世欧洲思想乃常摆荡颉颃于此两途之间而靡得所宁定。”钱穆认为，中国传统教育，“则必不曰为上帝，亦必不曰为国家，更必不曰为个人现世之权力与福利。中国传统教育思想，乃为人性之发育成全而有教。”¹因而是最健全、最人性化的教育，可惜国人不识却一味学西方，钱穆很是痛心。钱穆显然把西方教会教育视作静止状态，以其现实弊端来与中国传统教育的理想状态进行比较，进而得出中国传统教育具优越性，以达到为中国传统教育正名的目的，这种把现实弊病与理想期待进行比较并作出优劣判断的论证在逻辑上是存在问题的。

在《东西接触与中国文化之新趋向》一文中，钱穆在描述中国与西方交流的历史时，论及明末清初利玛窦等耶稣会士来华传教的情况，指出天主教偏重对外在之天主的信仰，不如佛教强调内在自我符合中国人的脾胃，所以他们的传教并不成功，但他们也带来了西方天文舆地历法算数等科学知识，可惜后来因为礼仪之争，都被拒绝了。在钱穆看来，天主教被排斥没有什么遗憾，而那些有用的科学知识被拒斥则很可惜。文章还谈到，有人担忧，中国在学习西方文化后，是否会损害中国原来的文化结构？钱穆认为，这是不必担忧的，因为中国文化极具包容性，他以基督宗教与儒家思想为例进行阐发。儒家思想可以包容基督宗教教理：基督宗教信上帝，儒家思想主张性善论，人性皆善的理论加上一个上帝无伤大体。但基督宗教则不能容纳儒家思想，因为如果相信人性皆善，相信孟子所讲的人皆可成尧舜，那信靠上帝就没有意义了，这会摧毁基督宗教的根本，所以基督宗教无法容忍儒家思想。最后，钱穆得出结论：“儒家思想可以容忍耶稣教，耶稣教不能容忍儒家思想。”²这是利玛窦等传教士能被中国儒士接受，却无法被罗马教皇认同的原因。钱穆在这里的看法颇有见地，

¹ 钱穆：《中国传统教育精神与教育制度》，《思想与时代》1942年第07期，11-20页。

² 钱穆：《东西接触与中国文化之新趋向》，《思想与时代》1944年第32期，1-11页。



点出了儒家思想与基督信仰之间的根本性区别，即思维方式的圣俗对立，同时也有启示意义：基督宗教如果想要在中国得到传播和发展，需要更大的包容性，要对中国文化尊重，尤其需要与对中国文化影响最为显着的儒家思想交流互动。

《中国民族之宗教信仰》一文说：“今之论者，好尊欧美，奉为一切之圭臬。以欧美人信耶教为一神，遂谓一神教乃高级宗教，而信奉多神者则属低级。然就实论之，则并不尔。世界之称一神教，大宗者凡三，曰犹太教，曰基督教，曰回教。之三派者，皆起于阿拉伯及其近境，盖皆沙漠地带之信仰也，沙漠景色单纯，故常驱使其居民为一种单纯之想象，而遂产生单纯之信仰。故一神教者，特为一种沙漠地带之产物。”钱穆该文是要为中国传统宗教正名。近现代讨论宗教，有些人认为中国无宗教（梁启超、胡适等人），即便有宗教也是多神或泛神的（利玛窦以来的传教士们），而无论是无宗教，还是多神泛神的宗教，都被视作中国文化的缺失。作为传统文化价值的守护者钱穆，对此种言论极为不满，他认为，中国有宗教，但与西方不一样，是多神的，而且具有优越性。钱穆首先解构一神论的优越性，认为一神教是沙漠地带景色单纯导致想象不足的产物；其次他指出，像希腊、中国、印度这些地方，地形气候多样，人们思维复杂，想象丰富，故为多神教；进而他认为，在这三者中，中国的多神教最具优越性，因为它不像希腊印度那样过于偏重自然而显得散漫，中国宗教是理性的，注重与自然调和，且具有包容性。当然，钱穆也并非只谈中国宗教的优越性，也谈其缺点，他说：“然中国古代宗教，非无其缺点，盖既偏于人事，主为大群之凝结，又既与政治平行合流，而主于为有等级之体系，则其病往往易为在上者所把持操纵，若将使小我个人丧失其地位。”意即中国宗教对权力缺乏制约作用，也没有保护个人权利提升个人生命价值的作用，却易沦为统治工具。钱穆如此说，目的在于推出儒家思想的价值，他认为孔子以礼和仁弥补了中国传统宗教的不足，使得中国传统文化精神变得完美起来。钱穆还把儒家思想与耶、佛两教进行比较：“今试以孔门儒家教义与耶、佛两教相比，则见有绝大不



同者一端，即孔子教义在即就人生本身求人生之安慰与希望，而耶、佛两教皆在超脱人生以外，而求人生之安慰与希望是也。当耶稣播道时，或告耶稣，其母及弟来欲与耶稣言。耶稣云，孰为吾母孰为吾弟？张手向其徒，曰凡遵行吾天父意旨者，皆即吾兄弟姊妹与吾母也。（马太第十三章）耶稣又谓：我非为人世送和平来特送一刀来。我将令子疏其父，女疏母，媳疏其姑，而视其仇如家人。彼爱父母胜于爱我者，非吾徒也（马太第十一章），耶稣又告其门徒及群众，汝等仅有一父，即在天上之父是也。（马太第二十三章）一门徒告耶稣，愿归葬其亲，耶稣曰，汝自随我，且俾死者自葬其死。（马太第八章）孔子问皋鱼之泣，其弟子之愿归养其亲者十三人。此正与耶稣之教适相反。故儒家之教曰子归而求之有余师，耶稣则不欲其弟子爱其父母过于爱耶稣，故儒家之教曰反而求诸己，耶稣则曰舍汝父母兄弟而从我，汝当遵行吾天父之意旨。故孔门发展为教育，而耶稣之训诫则成为宗教，然又有其不同者，孔子之教义，重在人心之自启自悟，而其归极则不许有小己之自私，曰仁曰礼，皆不为小己。曰孝悌曰忠恕，所以通天人即所以泯群我。耶教则不主人心之能自启悟，故一切皆以上帝意旨为归，故曰，为儿女者，当在上帝意下服从其父母（以弗所第六章），又曰：为父母者勿拂其儿女，当就上帝之教诫抚育之（以弗所第六章），就儒家而论，父慈子孝人之天性，率性而行即为道。故儒家必言性善。就耶教论之，则人生本由过失谪罚，苟无上帝，举世失其光明。故父母之育子女，子女之事父母，皆不当自率己意而以服从上帝为主。”钱穆这里的引述与上面张荫麟的引述有重合之处，张荫麟由此看到基督宗教对西方现代性形成产生的作用，钱穆在这里是通过基督宗教与儒家家庭伦理的比较来突显儒家家庭伦理的优越性，他认为儒家父母爱儿女，儿女孝父母是自然而然的事，而基督宗教则一定要有上帝作为中介，这就显得间接，而失去了人的主动性和主体性，所以儒家伦理较基督宗教信仰更为优越。由此，钱穆进一步强调：“耶教惟信一神，即天父上帝，然同于此上帝信奉之下，乃各自分疆划界，互相排斥，甚至



于流血屠杀，宗教惨剧遍演于耶教之诸邦，历千百年以上而不能弭止，此为中国人所不能想象。然如中国人崇奉杂多之诸神，而能不相冲突，各各安和，历数千年之久而不起争端，此亦为虔信一神上帝者所不能理解也。”¹言下之意，西方基督宗教带来纷争，中国儒家则和平。显然，钱穆如此比较和讨论，混淆了文化精神和历史现实，他把西方混乱和残酷的历史与基督宗教精神直接挂钩，而把中国历史上的混乱和残酷与儒家进行切割，由此来彰显中国文化优越性，实质是选择性错误，在逻辑上也是不成立的。

在《新民族与新宗教之再融合》一文中，钱穆指出，魏晋南北朝时期，国家分裂，但华夏文化却在政治分裂中逐渐成为所有人的精神根基，北方士族虽拥戴胡人政权，却是华夏文化的守护者。钱穆在论说这一历史现象时，与西方罗马覆灭于蛮族入侵相提并论，他认为当时基督教会所起到的作用即如华夏文化一般，对蛮族起到教化作用，为文化共同体的形成起到基础性作用。与华夏文化不同的是，基督宗教文化不是承继罗马传统，而是一种新文化，所以西方在此出现文化突转，而华夏文化在魏晋南北朝时期却是延续的，没有中断，更没有突转，当然有对外来文化的吸收，如对胡人文化的接纳及对佛教的融合，但这些都是以华夏文化为主体进行的。在这里，钱穆肯定基督宗教在文化统一上起到的历史作用，但视之为西方传统的异文化。在钱穆看来，华夏文化没有出现西方式向另一种文化突转的情况，这正显示了华夏文化的优越性。在谈到当时文化与佛教的融合时，钱穆也谈及基督宗教，认为希腊与希伯来虽有差异，但有相通，其相通在于：“用纯客观的眼光向外探索。希腊人用的是科学方法，来寻求自然真理；希伯来人用的是宗教精神，来信仰一个上帝之存在。无论上帝与自然，同样超于人类自身之外。人类先须撇开自己，一意向外，始能认识

¹ 钱穆：《中国民族之宗教信仰》，《思想与时代》1941年第06期，12-20页。



此种科学或宗教之真理。”¹钱穆这一认识是比较准确的，把握住了两希文明思维之根本。然而，钱穆并不欣赏这一思维，认为基督宗教这种天本位思维，不符合中国人本位的思维方式，在他看来，相较基督宗教，佛教就更符合中国人口味。在这里，钱穆与郭斌稣的思路类似，以是否符合中国口味为标准来作价值判断和文化取舍。

《灵魂与心》一文，钱穆讨论了中西方对于灵魂和心看法的差异，这里的灵魂偏于精神性，心则偏于肉体性。钱穆始终认为，西方主客二分，灵魂与肉体分离的思维不如中国天人合一高明，西方把价值投身于彼岸世界也不如中国在此世就能满足一切价值诉求切合人性。“西方人观念里，人生常在上帝的爱顾下活着，而东方观念里，则人生常在同时人乃至异代人的爱顾下活着。”钱穆说到，天主教在明末清初传入中国之际，正是中国思想横受异族入主政治权力之摧残而没有出路的时候，照理天主教可以大有作为，为中国精神作安慰，但事实并未如此，天主教受儒家世界观的强烈抵制，因为中国不看重灵魂，只重人心，与天主教之灵魂观相冲突，所以“在东方人的社会里，实在可以无宗教”。因为儒家之不朽观，已有代替宗教之功能，这种现世教优于天主教之出世教，因为儒家思想既融宗教与伦理为一，“可谓于此人生世界求能推扩尽量以达于不朽与永生之一种境界。”当然，钱穆认为儒家思想也有其缺陷，缺陷就是因没有西式的物我两分，没有灵魂与肉体之对立，无感官与理性之对立，无唯心与唯物之争，这导致现代科学与哲学的缺失。因为不认为有一个纯粹分别独立之物界（或物质界）超然于人生之外，那么西式纯粹科学与哲学则无法生成，言下之意，传统儒家思想无法生成现代性，这导致了中国近现代的落后。钱穆的企愿在此：“若双方能各自舍短求长，则西方科学思想物质驾驭方面之成绩，就其最近成绩言，已为东方之所未逮，而东方人之伦理观念人生教训，亦为西方

¹ 钱穆：《新民族与新宗教之再融合》，《思想与时代》1943年第29期，11-29页。



所不及。此后若能将东方人之人生教训与西方之科学训练融和配合，庶于人生福利前途有一更为光明之造就。”¹在这里，钱穆现代新儒家思路 and 理想得到充分体现，以改造传统儒家对接现代性，即吸纳西方科学精神，而对基督教宗教精神是排斥的。

钱穆讨论基督宗教较多，有一些深入之处，但他毕竟没有接受过全面的现代学术训练，因而在论证逻辑上存在较大缺陷，也未出过国门对西方文化缺乏专门研究，正如傅斯年挖苦的，钱穆之西学知识只是从《东方杂志》得来，²胡适在点评月刊时对钱穆也有这样的判断：“张其昀与钱穆二君均为从未出国门的苦学者……，保守的趋势甚明。”³由于太过维护中国文化地位，一切以儒家文化为标准，钱穆对基督宗教的价值并不认可。但另外一位现代新儒家代表人物的贺麟就不一样了，他留学欧美，对西方哲学，尤其是黑格尔哲学有深入研究，故而在月刊上谈论基督宗教的文章要深入得多。

贺麟《功利主义的新评价》一文对伦理学上的功利主义进行了梳理和介绍，重点讨论近代新功利主义，这不是个人的功利主义，而是社会的理想主义或社会福利主义。贺麟认为，新功利主义有非功利的基础，这就是宗教精神的基础，“因为近代新功利主义之发展，实远承基督教博爱的精神。人类的兄弟感，和耶稣‘己之所欲，则施于人’的金箴，近发挥孔德及圣西门的人道教的精神。”⁴贺麟认为国人对近代新功利主义充满误解贬斥，就是因为对新功利主义超功利的宗教精神基础不了解，因而与旧功利主义混为一谈。贺麟在此进行辨析，以求国人对西方宗教精神有所了解，进而更深入了解其它西方文化现象，意即对西方

¹ 钱穆：《灵魂与心》，《思想与时代》1947年第42期，6-13页。

² 钱穆：《八十忆双亲师友杂忆合刊》，《钱宾四先生全集》（第51册），新北：联经出版事业公司，1998年，237页。

³ 胡适：《日记》（1938-1949），《胡适全集》（第33卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，524页。

⁴ 贺麟：《功利主义的新评价》，《思想与时代》1944年第37期，24-31页。



文化之了解需要对基督宗教有所了解，这样才能更深入地对西方文化有所把握。

《儒家思想的新开展》一文是贺麟学术生涯中非常重要的文章，这篇文章被认为是现代新儒家的宣言书，贺麟在文中高度肯定儒家文化的现代价值，他自信的认为：“我敢断言，广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮。”“民族复兴本质上应该是民族文化的复兴。民族文化的复兴，主要的潮流，根本的成分，就是儒家思想的复兴，儒家文化的复兴。”贺麟也强调，要实现儒家文化的复兴，不是固步自封，而是要与西洋文化交流：“儒家思想的新开展，不是建筑在排斥西洋文化上面，而乃建筑在彻底把握西洋文化上面。”在贺麟看来，儒学思想之新开展，在与西洋文化交流方面有三个层次：第一，必须以西洋之哲学发挥儒学之理学。第二，须吸收基督宗教之精以充实儒家之礼教。第三，须领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教。其中第二点便是与基督宗教的对话。贺麟认为，宗教很有价值，它能为道德注入热情，给人以勇气：“宗教有精诚信仰、坚贞不贰之精神、宗教有博爱慈悲、服务人类之精神，宗教有襟怀旷大、超脱现世之精神。”贺麟在这里认为，宗教对人对社会有用，所以有价值，这与学衡时代对宗教功用之认识一致。当然，贺麟能准确地认识到基督宗教在西方文明的作用和地位：“基督教文明实西洋文明之骨干，其支配西洋人之精神生活，实深刻而周至，但每为浅见者所忽视。如非宗教之知‘天’与科学，之知‘物’合力并进，若非宗教精神为体，物质文明为用，决不会产生如此伟大灿烂之近代西洋文化。”在这里，贺麟高度肯定了基督宗教对西方文明的贡献，尤其认识到基督宗教与西方科学并非水火不容的对立，而是合力并进促成西方文明的辉煌，这种认识在当时，甚至在今天都是一种高见。因此，贺麟又生一断言：“我敢断言，如中国人不能接受基督宗教的精华而去其糟粕，则决不会有强有力的新儒家思想产生出来。”贺麟旗帜鲜明提出要向基督宗教文化学习，并使之与儒家思想结合，形成新的中华文化。随后，贺麟对如仁、诚等儒家的一些核心理念从宗教的角度进行解析，他认为：“从宗教观点看来，则



仁即是救世济物，民胞物与的宗教热忱。约翰福音有‘上帝即是爱’之语，质言之，上帝即是仁。‘求仁’不仅是待人接物的道德修养，抑亦知天事天的宗教功夫。”贺麟在这里有很强的宗教比较意识，是把儒学与基督宗教融合的尝试，抑或是现在流行的元典对读模式。¹“儒家以仁为‘天德’，耶教以至仁或无上的爱为上帝的本性。足见仁之富于宗教意义，可以从宗教方面加以发挥者也。”另外，贺麟还举例谈诚，“诚亦是儒家思想中最富于宗教意味的字眼。诚即是宗教上的信仰。所谓至诚可以动天地，泣鬼神。精诚为至，金石亦开。至诚可以通神，至诚可以前知。诚不仅可以感动人，而且可以感物，可以祀神，乃是贯通天人物的宗教精神。”²这里贺麟所指的宗教，非常明显是以基督宗教为参照来讨论的，以仁对应爱，以诚对应信，如此中西交流，对等言说是很有意义的尝试。

贺麟《基督教与政治》一文专门讨论基督宗教，这篇文章可以说是《思想与时代》月刊讨论基督宗教最全面而有深度的文章，极具代表性。此文以基督宗教精神与政治的关系角度进行，在对欧洲政教关系的历史追溯中，以求探讨基督宗教对现代政治的作用和意义。首先，贺麟强调讨论宗教或有宗教性质的思想体系，要区分精神方面和具体的组织方面，不能混为一谈（这种讨论思路比钱穆清晰符合逻辑得多）。佛教是如此，儒家也是，谈基督宗教更应如此，要把基督精神与耶教组织区分。基督宗教精神即是耶稣基督的人格所表现的精神，或《圣经》中所含的精义，基督宗教组织即历史与现实中的各种形式的基督教会。这两者互为关联，“耶教这两方面，两千年来，总是相激相荡，相反相成，互为消长，以维系西方的政治组织和社会生活。”但不能混为一谈，贺麟强调：“平心而论，耶教对于政治的最大而最健全的影响，似在其精神方面。”因此，文章重点在于探讨基督宗教精神对西方政治的影响。当然，贺麟这样的区

¹ 如石衡潭所著的《论语遇上圣经》，《中西元典对读》等书。

² 贺麟：《儒家思想的新开展》，《思想与时代》1941年第01期，13-22页。



分并非独创，斯宾诺莎、卢梭及蒲徠士等都有如此的说法，贺麟对这些说法进行了简要介绍。然后，贺麟讨论基督宗教精神的特点：“耶教的精神可以说是一种热烈的、不妥协的对于无限上帝或者超越事物的追求，藉自我的根本改造以达到之。真正信仰耶教的人具有一种浪漫的仰慕的态度，以追求宇宙原始之大力，而企求与上帝为一。”这种自我改造动力来自于基督宗教的原罪感，以谦卑达大无畏。“耶教宣扬教义常注重两点，一方面使人觉悟自身的弱点和身心疵病，养成人卑谦的态度，力求自我的改造与再生。一方面唤醒人认识一神圣的理想或价值在前面，促其进取和实现，并且进一步力求其所谓善或价值之普遍化，强聒不舍，必使别人接受他所崇奉的价值。这就是传播福音、‘己所欲则施于人’的精神。”为论证此，贺麟大篇幅引证了莱基（Lecky）《欧洲道德史》、德国哲学家鲍尔生《伦理学体系》、魏朗神父《宗教之心》等书的论述。然后，文章介绍原始基督宗教精神对希腊罗马政治的影响，这表现在基督宗教在政治上给人以大同的观念，超出国家、家庭、种族以及阶级的界限，还有就是宗教与政治分开，使宗教与政治彼此独立，分工互助，即“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”之观念，这使宗教和政治权力都受到相应的制约，有利于提高人的自由与尊严。接着是基督宗教精神对中世纪政治的影响，中世纪天主教与世俗权力结合，出现宗教专政的局面，这极为糟糕：“耶教在现世得到成功，而耶教的精神反被损害了。”“基督教与政治混合后，即丧失其真精神，于是教会只成为基督教的躯壳，而基督教的真精神将别寻途径，另有所表现矣。”随后的文艺复兴与宗教改革，使基督宗教精神改变了方向，由出世而入世，近代浮士德精神即是新教精神的象征。贺麟认为，基督宗教精神由出世转为入世的动向，日耳曼人起到重要作用，史诗《尼伯隆根歌》，德国的情诗都有强烈的现世感，这些文化因素促使新教改革率先在日耳曼地区发生，《浮士德》由德国诗人歌德写出也毫不奇怪。经文艺复兴、宗教改革和启蒙运动后，基督精神日益具有现代性，“基督精神亦多表现在爱国志士身上，昔日的敬事上帝，转变成近代的忠爱祖国。”



贺麟认为，这一精神的最高表现是黑格尔。贺麟是当时国内黑格尔研究专家，对黑格尔哲学有深入的把握，他把黑格尔哲学概括为三点：（一）上帝即是理性，理性之所在，即神圣之所在，理性之表现，即上帝之工作；（二）日耳曼人是基督精神的代表，教会不能包办上帝，人人都有宗教的使命；（三）国家为宗教，国家、家庭一切的事务都具有神圣性：“对国家的忠爱是更高或更神圣的职责。”黑格尔这种把宗教、家庭与政治打成一片的思路，贺麟认为这与中国儒家有异曲同工之妙，但以此现世化、国家化基督宗教，则流弊不少，统一后的德国绑架上帝，宣称自己国家代表上帝，迅速走向军国主义，成为战争的策源地。无独有偶，其他欧洲国家也不同程度地如此国家化基督宗教，在战争中总是宣称“上帝站在我们这边”，这是现代世界大战的重要原因，基督宗教国家化是使基督精神丧失的祸首。文章最后谈到，在现代，基督宗教精神由出世转为入世，不断现世化、国家化与政治打成一片的一个重要结果是共产主义的生成。贺麟认为，共产主义即为一种新宗教，共产主义者为耶教精神的新承继者。文末，贺麟总结，基督宗教在历史中是不断发展和演变的，“皆在不断放弃其旧的形式，而在创作其新生中。有的人只就表面上着眼，说宗教将趋于消灭，基督教已在西方社会中根本衰落。这乃是缺乏文化眼光的话，理论上、事实上均不可通。殊不知宗教亦随学术文化之进步而进步，之开明而开明。”这是对非基督教运动以来否定基督宗教论调中最为常见的基督宗教消亡论的直接回应，贺麟认为不能静止地看待基督宗教，以基督宗教的历史上的污点来否定基督宗教的现代价值。另外，在贺麟看来，“宗教与学术相同，皆是超政治而有其独立的领域和使命，便又有指导、监督、扶持政治而为政治奠定基础的功能。”两者不能分离隔绝，也不能混为一体，各自独立，又相互联系。“欲保持宗教的超世独立的尊严以求人群精神的皈依，则真纯的佛教和耶教，实有其不朽的贡献。欲宗教、学术尽监督、辅导并纯洁化政治的功用，而不流于功利和狂诞，则儒家对政治的态度实提供一极好的典范，而黑格尔的宗教思想，亦大有可供借鉴之



处。”¹可见，贺麟作为现代新儒家代表人物之一，对儒家思想极为推崇，对其有深入研究的黑格尔哲学也是格外亲睐，对基督宗教的把握也是很深透的。

结语

从思想史的角度来看，《思想与时代》月刊无疑具有保守主义思想倾向，通过以上的梳理与分析评论，可以说，月刊学人群在中西文化探讨中乐于谈及基督宗教，他们对基督宗教的态度整体上来说较中和理性，不像激进派那么对宗教持极端排斥意见，也不同自由派对宗教保持沉默或嘲讽态度，尤其是月刊没有宗教背景却愿意刊登方豪这样虔诚教徒正面言说天主教价值的文章，显示了极大的文化包容性。而且，月刊学人对基督宗教的认识也不再停留在现实层面的利弊，更多从文化价值层面来思考，他们对基督宗教对西方文化的价值定位是准确的，并且能从现代性的生成角度来考虑，认为基督宗教促成了西方现代性的生成，张荫麟、郭斌龢、钱穆、贺麟都从不同角度认识到这一点。他们大多秉承学衡时期的对宗教非敌对态度，并愿意对之投入精力进行研究（冯友兰、钱穆虽不认同基督宗教价值，但也愿意研究讨论），尤其是贺麟的讨论颇有深度，贺麟所倡导的儒家思想与基督宗教对话的思路，开了现代新儒家先河，在中西文化交流具有不一般的意义（以往讨论中西问题，集中于探讨与西方科学和民主的对接），显示了中国学者在 20 世纪 40 年代对基督宗教的认识有了进一步发展，对西方文化的认知也深入了一步。同时这种对话姿态对现实基督徒的生存状态也有启示意义，中国基督宗教的传播与发展需要与儒家思想进行对话，这也是基督宗教中国化的必经之路。然而，从根本上来说，月刊学人对基督宗教的认识停留于其社会文化价值层面，还是从现实功用角度来肯定基督宗教的价值和意义，缺乏从神学角度，从人性角度，从思维方式角度来讨论基督宗教，因而大多讨论终究还是难以往更深层次迈进。而且，作为学衡同人的

¹ 贺麟：《基督教与政治》，《思想与时代》1943 年第 29 页，1-11 页。



他们，对于中国传统文化，尤其是对儒家抱有深情，他们所思所论都在力图为儒家文化正名，彰显儒家文化的价值，因而很容易囿于儒家传统思维方式，只从一个世界来看待事物，只会从历史与现实中进行论证，因而像郭斌稣、钱穆那样认为基督宗教与中国传统不相适应，故而认为没有学习和融合的必要。尤其是钱穆，他谈到基督宗教文化，其目的只是为论证中国传统文化的独特和优越之处，但有意思的是，他所说的传统之美好都是从经典文献和理想状态出发，却忽略历史上中国人基本的生存状态。钱穆的讨论，既不是葛兰言《中国人的宗教》式的从精英到大众的思路，也不是德格鲁特《中国宗教体系》（The Religious System of China）从大众到精英的路径，其宗教讨论也就缺乏更深层的内容，更多停留于文化意气之争上面，对于论证传统文化价值具有一定意义，当然也难免美化传统之嫌。这显示，即便是非常优秀的学者，如果过于立场化，在论证上就很容易犯逻辑谬误。在中西文化的讨论中，如果站在中国传统文化的立场上，就很难看到西方文化的价值，或者很难看到西方文化深层次的人性思考和思维方式对我们文化的借鉴和冲击意义。从中，我们也可以看到，在中国很多优秀学者的意识中，对于西方文化，认为对中国现实有用的，才有价值，才值得学，而一时看不到用处则认为不值得学。而且，他们学习外来文化，是根据原有的文化脾胃，即符合原有思维模式进行。其实，在文化交流过程中，真正异质的文化更能在碰撞中生发出更有价值的文化增长点，就如希腊文化与希伯来文化这两种异质文化历经千年的冲突与融合最终成为西方文化的底色。因此，我们要了解与学习我们原有思维习惯容易了解和接受的外来文化内容，更需要去了解和学习那些与本民族文化和思维相异的其他文化因素。殊不知，中华传统文化的巨大缺陷正是缺乏彼岸关注，只能从一个世界看世界，只从历史与现实来观照万事万物，这一思维不改变，中国始终走不出也不愿走出“中学为体，西学为用”套路，我们当然也就不可能了解基督宗教的真正价值，也看不到西方文化真正价值所在。



参考文献

- 罗义俊：《评新儒家》，上海：上海人民出版社，1989年。Luo, Yijun. *Critiques of Neo-Confucianism*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1989.
- 张其昀：《〈思想与时代〉复刊辞》，《思想与时代》1947年第41期，1页。
Zhang Qiyun. "Reissue Preface to Thought and Time", *Thought and Time*, no.41(1947): pp.1.
- 钱穆：《鄞县张晓峰先生其昀行状》，《传记文学》1985年第03期，30页。
Qian Mu. "Biography of Zhang Qiyun (Xiaofeng)", *Biographical Literature*, no.3(1985): pp.30.
- 张其均：《〈中华五千年史〉自序（一）》，《张其昀先生文集》第20册，台北：中国文化大学出版部，1989年。Zhang Qiyun: "Preface to Five Thousand Years of Chinese History (1)", *Collected Works of Mr. Zhang Qiyun*, Vol. 20, Taipei: Chinese Culture University Press, 1989.
- 沈卫威：《“学衡派”谱系——历史与叙事》，南昌：江西教育出版社，2007年。
Shen Weiwei: "The Genealogy of the 'Hsueh-heng School'—History and Narrative", Nanchang: Jiangxi Education Publishing House, 2007.
- 杨世海：《非基督教运动对中国现代文学的影响》，《学术月刊》2013年第05期，122-128页。Yang Shihai: "The Impact of the Anti-Christian Movement on Modern Chinese Literature", *Academic Monthly*, no. 5 (2013): 122-128.
- 付洁：《学衡派研究》，博士学位论文，山东大学历史系，2015年。Fu Jie: "The Study on Critical Review School", PhD diss, Department of History, Shandong University, 2015.
- 冯友兰：《论功利境界》，《思想与时代》1942年第10期，13-23页。Fung



Yu-lan: "On the Realm of Utility", *Thought and Time*, no. 10 (1942): 13-23.

胡适：《日记》（1938-1949），《胡适全集》（第33卷），合肥：安徽教育出版社，2003年。Hu Shi: "Diary" (1938-1949), *The Complete Works of Hu Shi*, vol. 33, Hefei: Anhui Education Press, 2003.

张荫麟：《论传统历史哲学》，《思想与时代》1943年第19期，4-16页。

Zhang Yinlin: "On Traditional Historical Philosophy", *Thought and Time*, no. 19 (1943): 4-16.

张荫麟：《论中西文化的差异》，《思想与时代》1942年第11期，1-6页。

Zhang Yinlin: "On the Differences Between Chinese and Western Cultures", *Thought and Time*, no. 11 (1942): 1-6.

郭斌龢：《现代生活与希腊理想》，《思想与时代》1941年第01期，22-28页。Guo Binhe: "Modern Life and Greek Ideals", *Thought and Time*, no. 1 (1941): 22-28.

方豪：《马相伯先生》，《思想与时代》1942年第06期，38-42页。Fang Hao: "Biography of Mr. Ma Xiangbo", *Thought and Time*, no. 6 (1942): 38-42.

方豪：《伽利略与科学输入我国之关系——为伽氏逝世二百年纪念作》，《思想与时代》1942年第15期，27-33页。Fang Hao: "The Relationship of Galileo Galilei and the Introduction of Science to China: Commemorating the 200th Anniversary of Galileo Galilei's Death", *Thought and Time*, no. 15 (1942): 27-33.

方豪：《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》，《思想与时代》1943年第19期，22-33页。Fang Hao: "Studies of Chinese Classics by Western Visitors in the 17th-18th Centuries", *Thought and Time*, no. 19 (1943): 22-33.



钱穆：《中国传统教育精神与教育制度》，《思想与时代》1942 年第 07 期，11-20 页。Qian Mu: "The Spirit and System of Traditional Chinese Education", *Thought and Time*, no. 7 (1942): 11-20.

钱穆：《东西接触与中国文化之新趋向》，《思想与时代》1944 年第 32 期，1-11 页。Qian Mu: "East-West Contact and New Trends in Chinese Culture", *Thought and Time*, no. 32 (1944): 1-11.

钱穆：《中国民族之宗教信仰》，《思想与时代》1941 年第 06 期，12-20 页。Qian Mu: "The Religious Belief of the Chinese Nation", *Thought and Time*, no. 6 (1941): 12-20.

钱穆：《新民族与新宗教之再融合》，《思想与时代》1943 年第 29 期，11-29 页。Qian Mu: "The Reintegration of New National Identity and Religious Consciousness", *Thought and Time*, no. 29 (1943): 11-29.

钱穆：《灵魂与心》，《思想与时代》1947 年第 42 期，6-13 页。Qian Mu: "Spirit and Mind", *Thought and Time*, no. 42 (1947): 6-13.

钱穆：《八十忆双亲师友杂忆合刊》，《钱宾四先生全集》（第 51 册），台北：联经出版事业公司，1998 年。Qian Mu: "Reminiscences of My Parents, Teachers, and Friends", In *The Complete Works of Qian Mu* (Vol. 51). Taipei: Linking Books, 1998.

贺麟：《功利主义的新评价》，《思想与时代》1944 年第 37 期，24-31 页。He Lin: "A Neo-Confucian Reappraisal of Utilitarian Ethics", *Thought and Time*, no. 37 (1944): 24-31.

石衡潭：《中西元典对读》，北京：中国社会科学出版社，2018 年。Shi Hengtan: "Comparative Reading of Chinese and Western Canons", Beijing: China Social Sciences Press, 2018.



石衡潭：《论语遇上圣经》，北京：世界图书出版公司，2014 年。Shi Hengtan:

"When the Analects Meets the Bible: A Sino-Christian Dialogue", Beijing: World Book Publishing Company, 2014.

贺麟：《儒家思想的新开展》，《思想与时代》1941 年第 01 期，13-22 页。

He Lin: "The New Development of Confucian Thought", *Thought and Time*, no. 1 (1941): 13-22.

贺麟：《基督教与政治》，《思想与时代》1943 年第 29 页，1-11 页。He Lin:

"Christianity and Politics", *Thought and Time*, no. 29 (1943): 1-11.



Christian views from the monthly magazine *Thought and Time*

Shihai YANG  <https://orcid.org/0009-0002-5072-3680>

Guizhou University

Abstract: Thought and Time is a journal founded during the movement to the southwest China during the Anti-Japanese War, and the magazine remains as interested in Christianity. This paper analyzes their views on Christianity by introducing the articles on Christianity in the magazine, and finds that intellectuals during the Anti-Japanese War had a deeper understanding of Christianity and a more three-dimensional understanding of Western culture than before, which is also a typical stage in the history of Sino-Western cultural exchange. Of course, there are also unavoidable limitations of The Times and thinking.

Keywords: Thought and Time; Christian views; Chinese traditional culture

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_\(24\).0012](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0012)