

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

韋卓民基督教文集

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	WEI, Zhuomin
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-07 23:58:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166640

漢語基督教文化研究所叢刊④



韋卓民基督教文集

馬敏 編

漢語基督教文化研究所叢刊

4

INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES

4

漢語基督教文化研究所叢刊④



韋卓民基督教文集

馬敏 編

韋卓民基督教文集

馬敏 編

執行編輯 溫淑文
製作 沈文斌 徐宏權

出版 漢語基督教文化研究所
香港沙田達風山路33號
版權所有 漢語基督教文化研究所 ©2000

Francis C.M. Wei's Writings on Christianity

Sponsored by *CMB-ISCS*

Edited & Intro. by *Ma Min*

Editor *Elsa Wan*

Production *Calvin Shum Kenny Chui*

Published by *Institute of Sino-Christian Studies*

33, Tao Fong Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868 Fax: (852) 2601 6977

Web Site: <http://www.iscs.org.hk>

E-mail: publishing@iscs.org.hk

© 2000 by *Institute of Sino-Christian Studies*

Unless with prior written permission, no part of this book may be reproduced or reprinted in any form or by any means, except quoted in book reviews.

All Rights Reserved ISBN 962-8322-22-2

目 錄

編者弁言	vii
佛教淨土宗以信得救的教義及其與基督教之比較	1
信奉基督教者談信仰基督	13
《華大神學刊》發刊詞	15
我若不傳福音，我便有禍了！	17
——聖保羅受感化日在漢口聖保羅座堂講教會自養	
《使徒信經》十講	25
基督教的基本信仰	55
中國的本色教會	79
附錄：要使基督教在中國有活的生命	85
展望中國未來的傳教政策	91
當世之傳教	97
中國與基督教	109
讓基督教會在中國土地上生根	115
中國教會的四大中心	133
——組建中國教會的一個建議	

中國文化改變中青年應有的態度	141
基督教學校的行動方向	145
基督教差會在中國的制度化工作	147
如何成為一所基督教大學	153
為中國教會培養有學識的領導人 ——中國基督教教育的前景	159
四十年來我國基督教的高等教育	169
時局之我見 ——「國民革命」與基督教運動關係的幾個方面	177
遠東鬥爭和基督教面臨的挑戰	181
附錄	
1. 韋卓民博士：中華天國的建設者 ——當代中國傑出的基督徒之一，代表中國希望所在的典型人物	185
2. 韋卓民先生小傳	192

編者弁言

馬敏

華中師範大學副校長

自冷戰結束後，文明衝突的聲浪又起，意識形態的對立逐漸淡化，取而代之的是宗教紛爭、種族衝突，且每每演化成流血的國際爭端或內戰。以致有的學者預言：「新世界衝突的根源主要的將不是意識形態上或經濟上的，人類的巨大分化以及衝突的支配性根源將是文化上的。……文明的衝突將主導全球政治。」¹面對新的一輪文明衝突，我們是否有可能找到縮小或克服這種衝突的途徑，是否還應當對人類文明的未來抱一種樂觀態度？

信仰虔誠的著名基督教學者韋卓民(Francis C.M. Wei, 1881-1976)先生，一直對帶有根本性的文化命題進行思想耕耘，圍繞基督教與中國文化相融通的中心線索，形成了獨具一格的宗教文化觀，對中西文化的互動和融合問題進行了比較冷靜、客觀的考察，在眾說紛紜的文化融合論中，不失為一家之言。

一 生平及皈依基督的心路歷程

韋卓民，廣東中山人，著名的基督教哲學家、神學家、教育家，曾長期擔任位於武昌的教會大學——華中大

1. 亨廷頓，〈文明的衝突〉，見《二十一世紀》，1993(6)，香港。

學的校長。韋氏的家庭並不具備基督教背景，而是一個傳統的商業世家。他七歲(1895年)入私塾，接受中國典籍的啟蒙，打下了較為堅實的國學基礎。一九〇三年韋卓民隨父到武漢，就讀於美國基督教聖公會主辦的文華書院(Boone School)「備館」(中學部)，一九〇七年春升入文華「正館」(大學部)。一九一一年韋卓民以優秀的成績畢業於文華大學，獲文學學士學位，並留校任教，講授數學和國文，與此同時還兼讀碩士研究生。一九一五年獲文學碩士學位，其學位論文〈孟子之政治思想〉於一九一六年由上海廣學會出版。

一九一八年，為精研西學，韋卓民遠渡重洋赴美國哈佛大學深造，師從哲學家霍金(W.E. Hocking)攻讀西洋哲學史。韋卓民僅用一年時間即獲哈佛大學碩士學位。次年(1920年)，在已修滿哲學博士學位全部必修課程的情況下，韋卓民決定提前回國，擔任文華大學的哲學教授，一九二七年，他又赴英國留學，受業於倫敦大學哲學家霍布豪斯(L.T. Hobhouse)和牛津大學哲學家史曲特(B.H. Streeter)，其間並短暫就讀於柏林大學與巴黎神學院。一九二九年，韋卓民撰成博士學位論文〈孔門倫理〉，獲倫敦大學博士學位，並於當年回國，出任重組後的華中大學校長。

兩度遊學海外，師從名師，使韋卓民的學識到了「學貫中西，爐火純青」的境界，他對西洋哲學史、羅馬神學、印度宗教均有精深的研究，並通曉英、法、德、俄、拉丁、西班牙等多種語言文字。堅實的國學基礎，又使他對孔、孟、老、墨乃至對佛學、道家的思想同樣有着相當深入的研究。韋卓民在學術上並不捨本逐末，傾向西化，而是融匯貫通東西方的學術思想，並提出自己精辟獨到的見解，發表了大量的論文、著述和譯著，以其淵博的學識而享譽海內外。據不完全統計，韋氏一生著述、譯著達四百餘萬字，已出版發行的有二百餘萬字。

自一九一一年皈依基督之後，韋卓民在神學的研究與

實踐上，日形精進，卓然成家，在基督教神學界享有很高的威望。早在一九二二年，他便是中華全國基督教代表大會的代表。他曾應邀在倫敦基督教大學促進會第三屆年會演講，還曾赴西敏寺、聖保羅大教堂等世界著名的禮拜堂講道。²一九三七至三八年，他曾出任耶魯大學神學院倫理學客座教授。在此前後還曾出任芝加哥大學客座講師、哥倫比亞大學比較哲學客座教授，並多次獲得歐美一些大學授予的文學、人文學、民法等榮譽博士學位。一九四五年中日戰爭結束後，他又曾出任位於紐約的世界基督教協和神學院第一位魯斯(Henry W. Luce)客座教授。一九四六年他在海威特(Hewett)基金會聘請之下，在波士頓聖公會神學院等地多次主講，其海威特講座講詞，於一九四七年在美國發表，書名為《中國文化之精神》(*The Spirit of Chinese Culture*)。五十年代初，他是中國基督教三自革新運動四十位發起人之一，後來又被推選為全國基督教三自革新運動委員會領導人之一。

韋卓民皈依基督的道路，可以說是一名近代中國知識份子皈依基督的典型道路。誠然，宗教首先是一個信仰問題，而不是一個學理問題，但韋卓民之所以走上信仰基督教，為主而獻生的道路，乃經歷過一番宗教信仰上的艱難、痛苦的心路探險旅程。

中國早期的基督教信徒，多因家庭的習染、薰陶而受洗入教，然而，韋卓民的家庭卻全然不具備基督徒背景，相反，卻是一尊奉正統儒學的士商之家。還在韋氏幼時，其父即訓誡他必須勤於學，而不必措意於西洋宗教思想，因此，文華中學階段的韋卓民雖然注重英文的修習，也經常參加學校的宗教儀式和經文誦讀，但對基督教並未表現

2. 華中大學同學總會編，〈韋校長六秩大慶紀盛〉，載《華中通訊》，卷二，第四期，武昌，頁4。

出特別的興趣，用力最勤的，仍是中學。顯然，晚清由張之洞明確提出的「中學為體，西學為用」的口號，對少年時代的韋卓民亦產生過深刻的影響。韋氏回憶道：

童年束髮受學，服膺儒學，廢除八股之後，才轉習西學，以應時尚，潮流所趨，因應如此。³

一九〇七年，韋卓民中學畢業，進入文華大學學習，但仍然不是一名基督徒，在文華大學期間，韋卓民接觸到更多的基督教義，思想和信仰逐漸開始發生轉變，但直到一九一一年從文華大學畢業時，他才正式受洗成為一名基督徒，韋氏回憶：

當時提倡西學，以教會所辦的學堂為最先。故肄業於武昌文華書院，後改名為文華大學，由中學而大學，歷時八載，朝夕得聆基督教的意義，參加教會的禮拜，限於校規，不得不爾，原非所願。於是始而反抗，然以年幼，敢怒不敢言，而繼知思稍長，聞道愈多，乃將信而將疑，反求諸儒家典籍，漸漸覺得儒家倫理，許多是能與基督教並行不悖的。⁴

可見，韋氏之皈依基督，並不像一般來自基督教家庭的信徒，或一般來自社會下層的信徒，系受家庭或傳教士的影響（有時僅僅是對教會特權的向往），而更多地系受到基督教文化本身的影響，是由自己成熟的心靈所作出的信仰抉擇，是對人生和宇宙進行深入思考的理性思維的結果，其間已經經歷了一系列的文化比較和痛苦的思想搏擊。這種對基督的皈依具有較為堅實的信仰作為思想基礎，是知

3. 韋卓民，《基督教的基本信仰》，香港：基督教輔僑出版社，1965，頁1。

4. 同上。

識分子型的文化的皈依。始信也難，既信而彌堅。此種文化理解型的知識分子的信仰皈依，往往構成韋卓民一類知識分子能長期毫不動搖地堅持其宗教信仰的深層原因。一九四九年以後，雖歷經無數次大大小小的政治運動，在文化大革命中也曾遭受衝擊，但韋卓民的基督教宗教信仰始終未曾改變。一如韋氏所述：

我的神學，是從宗教的研究引導進去的。我研究各種宗教是由哲學引端的，而我的哲學是邏輯為典型而倫理為歸宿的。因為注重倫理，所以就研究社會科學，研究社會科學，又不得不注重歷史。結果是我現在的宗教思想，以世界各種宗教演進的歷史為背景，而認識基督教，以哲學為入門，然後得到基督教的神學。兜了許多圈子，還是回到原來教會的信仰，卻是因兜了許多圈子的緣故，我對於基督教的神學愈加堅信不移。⁵

歸結起來，韋卓民之皈依基督，在認識過程上，大體經歷了一個由哲學而宗教，由宗教而基督教神學的過程，在情感上，則經歷了一個始而抵觸，繼而懷疑，終則全身心信仰的過程；在宗教經驗上，也經歷了一個初以科學和哲學之所得，去證明神學的合理和上帝的存在，繼則徹悟基督教的上帝，絕非科學與哲理所能證明，「惟有跟隨救主耶穌，本着過去二千年教會先進客觀的經驗，才能領略上帝對人的啟示。」⁶

但是，韋卓民畢竟是在東西文化的交匯點上成長起來的一代。他雖然在信仰上皈依基督，但卻並未因之而忘情中國文化，而是一如既往地傾心於中國文化和宗教的研究。他於一九一五年撰寫的碩士論文，恰是論述中國傳統

5. 同上，頁1-2。

6. 同上，頁2。

文化的正宗——孟子之政治思想。⁷這樣，韋卓民的宗教信仰與其文化價值取向似乎呈現出某種背離。但在他的內心深處，就他中西兼通的深厚學養而言，卻是要竭力避免這種背離。由此在心理和學理上，便構成了韋氏宗教文化觀的根本出發點：在中西文化和宗教的融通綜合中，確立中國特色的基督教。

二 基督教與中國文化融通的可能性

作為傑出的基督教學者與教育家，韋卓民矢志不渝為之奮鬥的一個目標，即是要讓西方文化的最高體現——基督教植根於中國的土壤，使其在中國有活的生命。與強調文化的本質差異必然導致文明衝突的一派人不同，韋先生是從文化互動必然導致文化整合的理念，來認識基督教之移入中國的。在他看來，中西文化的接觸早晚會導致兩種文化的融攝會通，因此，基督教要在中國得到傳播和發揚，一定要植根於中國文化精神之中，並對中國文化發生真正的影響。一種帶有理想主義色彩的「文化綜合論」構成韋氏宗教文化觀的基本特點。

韋卓民首先對「文化」的含義作了新的釐定。「文化」一詞，含義極其複雜。韋卓民主張將文化定義為整體性的社會傳統，並強調個體與此種社會傳統的關係。簡言之，也就是從社會個體與整體傳統的關係中來確立文化的內涵：

我們將此一詞(文化)用來指個人擁有的社會傳統，及經由個人一股心智精神將其表現於外的社會傳統……它(文化)是將

7. 韋卓民，《孟子之政治思想》，原著為英文，由萬先法先生譯成中文，台北，1981。

社會結合在一起的關連，是使人能與同胞交流的共同語言，是全體經驗及社會價值儲存、保全及傳達的方法。⁸

正是文化的這種帶有普遍意義的社會和精神屬性，為不同文化間的融合提供了可能性。一如近代文化人類學所認為，世界上各民族間的文化雖然有先進與落後的差別，但就其各自因民族歷史、地理諸因素差異而形成的獨特的整合機制或獨立的文化體系而言，卻無所謂孰優孰劣，都具有同等的交流價值。愈到近代，隨着不同文化之間接觸面的擴大，文化融合的趨向愈顯明確和突出，甚至成為一種時尚、一種潮流。商埠的產生、留學生出洋、外國書籍的翻譯出版，都在不同程度上助長了東西方文化融合的大潮流，「這種(文化)融合的普遍定理也是無可避免的」。

文化的融合必然導致文化的改變。面對文化融合的大趨勢，關鍵在於要有一種成熟民族的豁達大度的心態，認識到文化的改變並不一定危害到民族國家的生命，反而使其更顯豐盛。韋卓民將此種健康的文化融合現象比之為有機體的新陳代謝：有機體須從其環境中吸取並同化一些要素，而只有在吸收及同化的過程不斷進行的情形下，才可能有生命。因此，就文化發展而言，吸收與同化較之於衝突與對抗似更具有積極的建設性意義：

我們的文化(目前所接觸到的文化)是這種吸收、同化過程的產物。只要稍微研究一下，就可以發現其成素的起源不同，就如歷史古城南京，它的磚頭來自各地，但這並未減少其堅固，反而增加了它的豐盛。⁹

8. 萬先法等譯編，《韋卓民博士教育文化宗教論文集》(以下簡稱《論文集》)，台北，1980，頁53。

9. 同上，頁54。

文化的吸收與同化過程，又是在文化綜合的基礎上發生的。文化綜合不是表面的貼貼補補的工作，也不是簡單機械的融合，而是一種計劃周密的、整體性的系統工程。「它意指我們須對我們要綜合的文化有完整的分析，比較其優缺點，然後造成一個有機的整體以保存兩種文化的優點……而且須以母體系統為新結構的間架。」¹⁰

即使如東、西方文化這兩種截然不同的文化系統，也存在可以相互補充和協調的方面，因而也就存在加以文化綜合的可能性。舉例來說，西方人的冒險精神及自信，與中國人推崇天人合一、順其自然或聽天由命的人生態度相比較，兩者顯然是很不協調的，但彼此卻可互補。「中國的宿命論，不正是一種對宇宙道德本質的信心，並與西方冒險精神所代表的人生哲學同為一體的兩面呢？」¹¹一味強調人對自然的征服，甚至不惜破壞自然的生態平衡，與一味強調順其自然，不同命運相抗爭，皆是不足取的。人類文明應取二者的折衷路線，避東、西方文化之短，揚二者之所長。

能否綜合異質文化的優長，關鍵在於文化主體的主觀態度：「要用同情的眼光及欣賞的心境，方能發現不同文化的真正本質」。¹²也就是說，在兩種異質文化的接觸過程中，雙方均不能抱一種文化沙文主義的態度，試圖用自己的文化去征服、同化其他文化。正如在上帝面前人人平等一樣，在上帝面前，不同文化傳統也是相互平等的，韋氏從內心讚嘆：

將人類東方和西方兩個最大部份——盎格魯薩克遜及中國——的精神產物結合在一起，這是多麼大膽的計劃！想象

10. 同上，頁55。

11. 同上，頁56。

12. 同上，頁58。

東西方文化聯合，打破目前分隔我們的一切障礙，那又是多美好的一幅景象啊！然而研究、評析及選擇明智的保存及聰明的建構，又是多麼偉大的工作！¹³

以韋氏理想主義的文化綜合論來觀察基督教之移入中國及其與中國文化的關係，其自然的結論，即是同二十年代在中國興起的「本土化」運動相一致，強調基督教與中國傳統文化的結合，強調將基督教的根須深植於中國文化和社會的沃壤之中。韋卓民大致從兩個方面來展開其思想邏輯：

第一，神是一元的，但神性的表現應是多元的、豐富的。

在韋博士看來，基督教的基本涵義有二：一為藉着耶穌基督，神生活在人和人類社會；二為人類以種種形式，來表達神的生活。在前一意義上，基督教是一元(或一源)的，一個上帝，一個基督，一個信仰，一個希望。在後一意義上，神的生活隨地域、時間、個人的變遷而不同，如同一輪皓月投影在不同的水面上，幻映出不同的景象。「基督在我心中，不是我在基督心中」(Christ in me, not I)。

每個人都過着自己的基督生活。每個人的神生活的表現都有其不同的個性色彩，差異無處不在。「任何強制一致性表現的嘗試，將是活力的枯竭。」同理，每一國家、民族有它的個性，所以有它獨特的歷史和文化，「假若我們一定要試圖限制這種表現的差異性，人類將會極其貧乏。」由是之故，「一定要給予所有國家或民族一種表現的自由，在這種方式下，最適於他們的歷史背景和他們的特殊天才。只有在那種方式之下，從不同的國家、民族到全世界才有真正貢獻的來臨。」¹⁴在這裏，宗教的自由集中體現為「表現的

13. 同上，頁46。

14. 同上。

自由」。

第二，基督教真理的本體是絕對的，但是基督教的作用的顯現或表達並不是最後的。

韋卓民這裏試圖論證的，是基督教文化的開放、生成和綜合性特徵。由於個體、民族和國家均有某種宗教「表現自由」，因此，對基督教義的文化闡釋，隨歷史的發展而不斷豐富、成熟，基督教最終將成為集人類文化之大成的宗教。「一直要到所有各類型文化在吸收了大部份人類積累的精華之後，歸向於主，才算是最後的顯現或表達。實際上，基督教的絕對真理不可能達到最後顯現或表達的境界，除非人能夠成長到上帝的地位。這一步不能速成，我們必須要等到上帝指定的時間。」¹⁵韋氏將基督教文化在吸收其他文化精華基礎上的生長、完善過程，比喻為上帝心目中的理想圖畫逐步繪成的過程：「基督不是到世上來毀滅，而是來充實的。將一幅圖畫中的缺失予以變動，使得這幅圖畫能夠更為完善，乃是完成一種意願，照着畫家心中原有的美感而充實的。」¹⁶

基於以上兩個論點，韋卓民自然地過渡到「基督教的中國化」的命題，即以中國思想方式來解釋基督教義，以中國文化表達基督信仰的問題：「由於中國是世界上最偉大的國家之一，擁有世界人口的四分之一，具有四千年悠久歷史，更由於在世界上沒有另外一個民族，能像中國這樣保留它的形式不變……完全與外來的思想隔離，可否大膽地以一個中國人的立場，來建議我們以東方較為古老的文化來解釋基督教，以中國文化作為實驗的開始？」¹⁷

韋卓民指出，當試圖以中國文化來解釋基督教義的時候，要避免兩種可能的錯誤思想傾向。一種錯誤傾向，是

15. 同上，頁117-118。

16. 同上，頁128。

17. 同上，頁118。

過分強調基督教與以儒家思想為主的中國文化之間的基本差異，以致趨於極端的認為基督教根本不可能與中國文化相並存、融合。例如一種普遍的看法是，儒家思想體系是以人文為基礎，認為人通過自己的努力，通過其內在的良知，可以臻於至善，「人皆可以為聖賢」。這和基督教的認為人是依靠上帝的教義，通過基督而得救的基本信仰完全相違背的。因此，基督教文化完全不可能與中國文化傳統相協調。有的傳教士甚至認為，中國的三個宗教派別：佛教、道教和儒教與錯誤的歷史、錯誤的科學、錯誤的地理、錯誤的年代學、錯誤的哲學密切地交織在一起。然而這些謬識都被說成具有某種神學基礎；從而使得錯誤的神學支撐着錯誤的教育，錯誤的教育又支撐着錯誤的宗教。¹⁸由是之故，基督教要在中國得到傳播，必須排除中國傳統宗教(儒學也包括在其中)的障礙。

另一個錯誤傾向，則是把基督教義解說成具有太多的中國理想，以傳統中國觀念來附會基督教義，或者在引用若干中國名詞來解說基督教時，過於寬鬆隨便，忽視了這兩種文化之間的許多不同的特質。正確的態度應當是首先承認中國文化不是基督教的，但是同時又看到它可以成為基督教化。既要明確中西文化的本質區分，又要有兼容並蓄、從事文化綜合的博大胸懷。

韋氏強調，以其他一種文化來解釋基督教義和制度，最重要的，就是要深入體會那種文化的精神。「那種文化越複雜，歷史越悠久，這種了解，也就變得更重要。找出基督教和另一種倫理宗教體系的同異，永遠是可能的。」¹⁹具體到以中國文化來解釋基督教，或以中國文化為載體使基督教得以更豐富的表現時，就必須深入中國文化的精神之

18. 史蒂文斯給波特的信(1877)，引自盧茨，《中國教會大學史》中譯本，浙江教育出版社，1988，頁17。

19. 萬先法等譯編，《論文集》，同前，頁130。

中，以及多少世紀以來為中國文化所吸取的各種宗教、社會以及知識傳統的精神之中，來考察有沒有和基督生活觀念能夠相配合、相協調的地方。在不抵觸中國人觀念、感情的情況下，有沒有若干因素可以利用作為表達媒介和作為接觸的交點，用以將基督教義和制度傳播給中國人民。「為了達到這種目的，我們要吸收中國文化的高層次，但也不要忘記中國文化中顯已存在的黑暗部份。」²⁰

三 基督教與中國文化融通的具體路徑

以上所述，皆是韋卓民博士有關基督教與中國文化相融通的必要性與可行性的理論思考，接下來的問題是，基督教與中國文化究竟如何具體相融通？

韋卓民認為基督教之中國化或中國之基督教化的具體路徑有以下兩種選擇或方式：

其一，基督教的內核輔之以中國化的形式。

韋卓民是基督教本土化運動的積極倡導者之一。然而，所謂本土化運動，其基本出發點仍是要維護基督教的基本信仰，並最大限度的傳播這些基本信仰。因此在韋卓民相對開放和自由的宗教體系中，基督教的基本信條是不可以變更的，這些不容變更的基本信條構成其宗教文化觀的內核。大體上，這些信條應包括：一神論的上帝觀、基督教的創世論、原罪論、救贖論、道成肉身、三位一體(聖父、聖子、聖靈)、神與人在耶穌生命裏合而為一……等等。韋卓民曾用最精煉的語言，對基督教內核作了如下的概括：

簡單地用一句話來講，基督教的信仰，是我們基督徒由

20. 同上，頁132。

信仰救主耶穌而得到對於上帝的信仰。我們信仰的對象是上帝，然而我們對上帝的認識，卻是由信仰基督而來……先有歷史上救主耶穌對於上帝的信仰，然後才有我們信仰救主耶穌而得到我們對於上帝的信仰。²¹

在認定基督教基本信仰的內核不變的前提下，韋卓民力主給予中國基督教會一種「表現的自由和實驗的自由」，在宣傳基督教義時，充份順應中國人的思維方式，充份採取中國文化的形式，和中國人原有的生活融為一體。從基督教在中國傳播的歷史來看，自唐朝時景教傳入中國起，到清朝雍正時止，基督教非但沒有在中國得到大規模的傳播，反而幾經禁絕。一八〇七年，馬禮遜抵澳門傳教，奮鬥了二十七年，只有十個人領洗。自十九世紀初以來，一百多年中，基督徒才不過二百萬人，僅佔中國人口的5.5%，且大多數為中下層階級，知識份子(士大夫)甚少，成績頗不理想。究其原因，實在是由於西方傳教士不肯從中國文化意識和社會背景去了解中國文化，針對這種情況，韋卓民大力倡導基督教應吸取中國文化形式，在儀式、服飾、建築、音樂等方面盡可能融入中國色彩，採取中國人喜聞樂見的方式，使其充份中國化。他建議甚至連教會祈禱文也最好以中文來編印，形成自成一格的中國形式的祈禱文。韋卓民期待通過這些形式上的改造，最終培育出一種屬於中國人自己的基督教。

當基督教或藉着耶穌基督的上帝之神性生活君臨中國和中國人之中，這種生活必將表現於中國家庭、中國社會、中國國家以及中國教會之中。當這種形式完全中國化，那必是土生土長的，設若任其自由珍現。它不得不是土生土長的。²²

21. 韋卓民，《基督教的基本信仰》，同前，頁8。

22. Francis C.M.Wei(韋卓民)，*Making Christianity Live in China*(要使基督教在

韋卓民格外重視教會在基督教中國化中的作用。他認為，「土生土長的基督教問題，一開始便是一個土生土長的教會問題。」為造就土生土長的中國教會，「教會的成員一定是中國人，領導人物也設想是中國，支援它的活動和機構的財源，也大半來自中國。」²³根據韋卓民的設計，土生土長的中國教會在組織形式上應是類似於核心細胞的組織，由三十至五十個家庭組成，成員為數不超過一百人，為臨近社區提供方便的社區服務，以符合中國人最具社會性及重視人倫親情關係的特質。²⁴

其二，除主張採用中國化形式以外，韋卓民更進一步主張通過深入體會中國文化的精神，找到基督教與中國文化相融合的可能契合點。

韋卓民對於合理利用中國文化因素來闡釋和傳播基督教的見解，同利馬竇等早期天主教傳教士將中國典籍穿鑿附會，以證明中國古代聖人的概念同《聖經》不謀而合的做法，存在明顯的區別。他堅決反對通過移花接木似的手法，不正確地引用中國典籍中的名詞來解釋基督教義，以造成某些基督教的概念在中國古已有之的誤解：

若干中國名詞被不正確的引用，是眾所周知的事……由於不夠嚴謹地解釋中國文學中若干名詞，或是無意地把若干我們自己的意見夾雜到中國哲學宗教文獻之中，我們假中國文化之名，表達我們自己的思想。這在把中國語文譯成他國語文，尤其是譯成歐洲語文時，最為確實。²⁵

在討論基督教與中國文化相融合的可能性時，正確的

中國有活的生命》，*The Chinese Recorder*，Shanghai，American Presbyterian Mission Press，1926年2月。

23. 同上。

24. 韋卓民，*The Spirit of Chinese Culture*《中國文化之精神》，New York，Scribners，1946，頁161。

25. 萬先法等譯編，《論文集》，同前，頁128-129。

態度應當是盡可能深入體會中國文化的精神，不懷偏見地觀察這種文化精神之中，有沒有和基督教生活觀念能相契合的地方，有沒有若干文化觀念和要素可以利用來作為溝通兩種不同性質文化的表達媒介和接觸交點，用中國的文化遺產豐富基督教文化，在調適和淨化過程中形成中國的神學和中國的基督教。²⁶這種態度不是否認中西文化的異質性，而是力圖發現兩種異質文化的相通點和融合點。

綜合韋氏的見解，基督教與中國傳統文化之間在下述方面存在相似性和會通的可能：

1 道成人生與天人合一

韋氏認為「道成人生」系基督教的基本信仰之一，「離開這道理，就沒有什麼基督教。」《聖經》上說：「道成肉身，住在我們之間。」²⁷這意思是說，自太初就有的上帝的道(上帝的本性)，成了有血有肉，有情有意，完全像我們一樣的一個人，然而這個人在他生命裏，又完全表明上帝的本性。韋氏還特別解釋道，之所以用「道成人生」而不是像一般所使用的「道成肉身」，是要強調上帝的道不只在肉身上顯明出來，而且在整个人生中顯明出來。「血肉的身體有他的生死，人生又何嘗不有他的始終？道成人生不是一件佔着時空間某一點的事，而是繼續在一段長空間的事。」²⁸這種來源於早期基督教的基本信仰，在中國傳統宗教思想中是找不到的，不能簡單用「神仙下凡」的神話來加以比附。但在思想路徑上，它又多少接近於儒家思想體系中「天人感應」的思想。

韋卓民曾專門對中國典籍中所表述的「天」和「上帝」的

26. 韋卓民，《中國文化之精神》，同前，頁28-29。

27. 《約翰福音》。(和合本《聖經》作：道成了肉身，住在我們中間。《約翰福音》一章14節。——編注)

28. 韋卓民，《基督教的基本信仰》，同前，頁19。

概念，作過仔細的推敲，最後得出結論，「中國人曾一度有過宇宙中之上帝的高貴觀念，這觀念並不完善，缺點亦多。但大體上作為一個初民狀態，以及在若干方面，跟世界上有宗教系統的上帝的高級觀念相比較，古代中國人仍有足稱者。²⁹然而，與基督教的上帝觀不同，在中國儒家思想體系中，「君權神授」，神權系經由君權得以體現，地上的君主代天上的上帝實行統治人民之權，王朝的衰替又不過是上天意志的體現。所以周朝開國之主的武王說：「作之君，作之師，為其克相上帝，寵綏四方。」³⁰《詩經》上亦云：「蕩蕩上帝，下民之辟。」³¹同是「天人感應」的思想路徑，西方基督教導向的是對耶穌基督的宗教信仰，中國儒教倫理卻導向對君權的合法性論證，被納入世俗的「治人之道」之中。

儘管有上述種種本質性區別，但眾「天人合一」而衍出的「宇宙即吾心，吾心即宇宙」(宋儒陸象山語)的哲學思維，多少能使中國人體悟到基督教「道成人生」的意蘊，而不致在悟道過程中一無所籍，離譜太遠。

2 耶穌之愛與儒家之仁

耶穌之愛與儒家「仁」的學說本屬兩種不同的文化範疇，前者在宗教意義上系上帝之愛的體現，是同「原罪」、「救贖」等教義相關聯的。「上帝的愛永不停止，……愛人的上帝，對於犯罪的人，總是憐憫關切的，如父母關切兒女一般……上帝一面審判這罪惡的世界，一面以愛呼召罪人的回歸。」³²相較之下，儒家之仁，則更多的是一種倫理價值標準，貫徹於普通人的日常生活之中，起着道德規範的作用，調節和維護社會秩序。

29. 萬先法等譯編，《論文集》，同前，頁11-12。

30. 《尚書·泰誓上》。

31. 《詩經·大雅》。

32. 韋卓民，《基督教的基本信仰》，同前，頁18。

然而，耶穌之愛與儒家之仁又並非完全南轅北轍，在具體主張和社會效果方面，存在着若干可相契合之處，如基督教主張「博愛」，「愛人如己」，儒家亦強調「仁者愛人」。樊遲問仁，孔子答以「愛人」。³³韓愈也說：「博愛之謂仁。」《聖經》上謂「愛是聯絡全德的」。韋卓民受此啟發，將「仁」譯成The virtue of perfect humanity，即「具有圓融人道的全德」，非常接近於基督教義中「愛」的內涵。其次，耶穌由愛心而引伸出饒恕、赦免、愛仇敵、責備自己等義理。《聖經》上，彼得對耶穌說，我弟兄得罪我，我饒恕他到七次，可是耶穌說，不是七次，乃是七十個七次。³⁴孔子講仁，也謂「己所不欲，勿施與人」。³⁵孔子還尤其強調，其終身實行之道，是忠恕，即寬恕別人，因此，即使站在中國傳統文化的立場，亦可理解和接受基督教有關博愛的宗教觀念。

3 永生觀念與不朽觀念

以相信「復活」的神跡為前提，基督教是講永生的。古老的《使徒信經》最末一句是：「我信永生。」《約翰福音》上也說：「認識你上帝獨一的真神，並且認識你上帝所差來的耶穌基督，就是永生。」按照韋卓民的闡釋，基督教不僅相信死後靈魂不滅，並且也相信身體復活。因為「基督教相信生命是從上帝而來，並且每一個人的生命在上帝眼中都有無上的價值，這樣，生活不能因為身體的消滅，就和它同歸於盡。」³⁶當然基督教的「永生」，並不是單純的時間問題或來世活着的問題，「乃是生命的素質問題」。永生是和被定罪的生活相對的，永生是不再被定罪的生活，即合乎於

33. 《論語·顏淵》。

34. 《馬太福音》。(十九章21-22節。——編注)

35. 《論語·顏淵》。

36. 韋卓民，《使徒信經十講》，香港：基督教輔僑出版社，1955，頁41。

上帝標準的生活。³⁷

在中國傳統文化中，同道家追求肉體生命的長生不老相對立，儒家正統文化對個體生命的延續和來生問題抱一種較為自然主義的態度，「未知生，焉知死？」現實生命的意義尚未探討清楚，領悟透徹，何必去研究身後的問題？對古代聖賢們來說，更重視的乃是現世的建功立業與死後的精神不朽：「人有三不朽，太上有立德，其次有立功，其次有立言。」

靈魂的永生與精神的不朽在內涵和旨趣上均去甚遠，反映了東西方文化的本質差異，但在討論生命意義的延續問題上，仍有某種內在的思想契合點。

此外，基督教和儒學均十分重視內在的人格修養，強調通過自制與自律達到道德的至善。《聖經》上記載，耶穌在受洗後曾在曠野生活四十天，遭受着魔鬼不斷地試探和誘惑，美味佳肴、法術魔幻與世間榮華富貴，在耶穌超人的自控力面前，均一一被降服，無法影響耶穌傳播上帝福音的毅力與決心。如果說，耶穌的這種強大自制力和自律行為來自於上帝意志的體現，那麼儒家則格外強調通過自省、自律而達成完善的人格。孔子曾將「仁」的最高境界規定為：「克己復禮」，所謂「克己復禮為仁」。儒家之講「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」，修身是放在第一位的，修齊治平系一個由內而外的展開過程。由此可見，在強調道德人格的培養和勸善懲惡方面，基督教的教義與儒家學說的追求是相一致的，二者均可起到教化社會的結果。

韋氏認為，只要找到中國文化與基督教的契合點，尊重中國人的思維特點與若干思維習慣，順理成章，因勢利導，基督教與中國文化和中國社會相融合，在基督教中國化的同時，實現「中國人的生活基督教化」，乃是完全可能的。

37. 同上，頁45。

四 世界大同文化與文化融合

值得注意的是，韋卓民試圖移基督精神於中國文化之中，以達到改造中國傳統文化的目的，尚不能簡單納入「西方中心」或「全盤西化」的文化模式。韋氏的努力，似乎已超出簡單文化綜合的範圍，而是以一種宗教去改造一種特殊的文化，借助於基督教的普世性，而達成其創造世界大同文化的理想。

韋卓民雖然是一位虔誠的基督教神學家，但是，因為他又是從哲學的途徑而切入神學的，具有很高的文化素養，加之心胸又非常開闊，思想亦極為開明，故而可以突破狹隘民族文化主義的界域，超脫東西文化之爭的是非，在更高的思想起點上，構築其世界大同文化的理念。而其綜合中西文化的主張，正是以這種大同文化的理念為根本的前提。一如韋氏所言：

我們並非說中國所有的文化，可以棄如敝屣，卻是新時代有新的需要，新的局面而應該產生新的文明……在文化保守既不可能，又不能囫圇吞棗的全盤接受外來的文化，惟有努力於大同文化的建設，而貢獻我們原有的文化優點，為一部份的資料，是為當務之急。³⁸

新的世界大同文化之構築究竟有些甚麼樣的前提條件？換言之，它具備一些甚麼樣的基本特徵呢？第一，這種大同文化的精神，必須是使人類團結而不是起一種分化、隔離作用。這就意味着這種文化的特徵，必定是要超出種族、國家、地域、階級種種界限了。

38. 韋卓民，《基督教的基本信仰》，同前，頁5。

第二，這種新的大同文化，應該能夠滿足人生各方面的合理要求，不偏於所謂物質方面，也不偏於所謂精神方面；不輕看物質，又不否認精神，而認識到物質是生活的必要工具，利用物質，以達到精神自由的目標。

第三，這種要建成的新文化，必須承認現世界的價值；但是不把人的生命限於現世界，眼光能夠看到一種超越現世的境界，因之而使這現世界得到其意義。

第四，這種未來的大同新文化，必須具有特殊的力量，能以種種形式表現其特具的生命，不為某種形式所限制，卻能判用任何的形式。「同塵而不和其光，解紛而不挫其銳」。從而集人類各種文化之大成，使每一種特殊的文化，都在這大同文化之中得到一種新的生命和意義。

第五，這種大同新文化，注重集體的生活，同時又以個人為至高無上的價值，承認個人的這種價值，須在社會的生活中才能充份的表現和發展。

第六，這種大同新文化必須不只是一種理想，而是根據歷史的客觀事實，是在歷史中具體而微地呈現過的一種真實。

在韋氏看來，林林總總的人類文化中，唯有基督教信仰合乎以上六項基本原則，「基督教的信仰是打破種種的界限，使人們團結而不使人們分化的；基督教的信仰是能在種種形式上表現其精神，而各種形式都因這信仰而充份表現其功用的；基督教的信仰是以個人的生命為至高無上的價值，卻相信這價值要在集體中才能充份的表現；基督教的信仰不是一種空洞的理想，而是歷史中客觀存在的真實。」³⁹因此，只有基督教文化方可充當世界大同文化的基礎。

綜上所述，它屬於一種宗教的文化觀，主張以宗教(即

39. 同上，頁70。

基督教)為內核來進行中西文化的溝通與融合。具體講，即是存中國文化之構架，再為之安上個基督教的靈魂。韋氏這一思想主張，從其早年研究孟子的政治思想即發其端倪，以後隨其豐富的人生閱歷日漸明朗和系統化。早在一九一五年，韋氏即在其碩士論文——《孟子之政治思想》一書中，指出孟子的人性論雖接近真理，但孟子過於相信人之為善的內在力量，而看不到人總有失落，總需要外在力量以復其初。這種外在力量既非「五百年必有王者興的王者」，亦非外在強制性的國家力量，而是一種「最高的自我」，至善至美的終極存在——上帝。孟子的高尚政治理想與倫理原則，只有借助於上帝的超自然的力量方能實際地加以實行，否則，「道則高矣美矣，宜若登天然，似不可及也。」⁴⁰由此推之，必以宗教(基督教)補中國傳統文化之不足，使之臻於圓融：

中國需要宗教，宗教賦予古來聖哲之教以生命，中國將發現宗教，僅有基督教，此乃上帝獨生子耶穌基督所建立。耶穌基督乃神而人，是真主，即孟子所預言必有王者之同。亦即孟子所等待而終歸徒然者。⁴¹

韋卓民這種宗教文化觀，雖然超越了普通的「中體西用」與「西體中用」之爭，在文化融合論中另辟一徑，但在本質上似亦未脫出早期耶穌會傳教士利瑪竇們「以天主教中國」的故轍，且與他在平等基礎上「綜合」中西文化的初衷相違逆。按照韋氏文化綜合論的本意，兩種不同性質的文化的綜合，應取二者的精華來加以綜合，「造成一個有機的整體以保存兩種文化的優點。」世界大同文化亦應由各種民族

40. 《孟子·公孫丑上》。

41. 韋卓民，《孟子之政治思想》，同前，頁89。

文化的精華構成一種嶄新文化，猶如百川之融於大海，既客觀地作為一份子存在，又了無痕跡。若僅取一種文化的內核，百採其他文化的形式補之，恐很難達到保存各種文化優長的目的。過份強調以基督教作中國文化的道德的靈魂，或以基督教來改造中國文化，其結果很可能導致中國文化特性本身蕩然無存。究其實，基督教文化僅為西方文化之部份(儘管是其最核心的部份)，尚不能涵蓋西方文化的全部優長。例如，它至少與西方的科學主義是相抵觸的(儘管許多神學家否認這一點)。因此，基督教文化真正可能對中國文化產生影響的，可能只是中國人的宗教觀念，而不太可能改變中國人的全部生命和信仰，這難於改造中國幾千年一脈相承的文化傳統。所以「基督教的中國化」較之於「以基督教化中國」似具有更大的文化現實性。韋氏抱定「畢生研究，都在導致去發現怎樣使中國文化基督教化」的文化信念，⁴²但到最後卻難免以失望告終，這是由其宗教文化觀所含的內在矛盾所決定的。

第二，韋卓民文化觀的另一個顯著特點是其超前性和文化理想主義特徵。他的思想見解和文化主張，總的來講，更着眼於人類的明天。這同他從哲學入手來研究宗教乃至一般人類文化，對人類文化命運有着某種終極關懷不無關係。其世界大同文化的理念雖具有太為濃厚的宗教說教的色彩，在對付世俗紛爭和文化衝突上，也顯得乏力，但仍不乏其深刻性和遠見性。人類文明的發展，絕不僅僅是一部矛盾、衝突的歷史，百川匯海，萬流歸宗，人類文明的走向，從長遠的觀點看，應是從衝突走向融合，從紛陳走向歸一，從而達到人類優秀文化的共享。其實，在新近崛起的東亞經濟圈中，已很難說是儒家文化的一統天下，其間已然滲入了西方工業文明精神，是東西文化融合

42. 萬先法等譯編，《論文集》，同前，頁139-140。

的產物。而正在顯露輪廓的太平洋經濟圈，則更預示着北美文明與東亞文明進一步融合的壯闊前景。

韋卓民的文化觀雖然有着超前和理想主義的一面，但就其個性特徵而言，他實在不是一位空想主義者，而毋寧是一位理想實行主義者，無時無刻不在試圖把自己的文化理念付諸社會實踐。積極投身於創辦教會大學，以造成基督教文化與中國文化相融合的樣板，正是韋卓民實現其文化理念的實際步驟之一。因是之故，韋卓民不僅是一位思想深刻的基督教神學家，而且也是一位成熟的教育家和行政家。他獻身基督教高等教育凡數十年，長期主持華中大學的校務。積數十年之經驗，韋卓民明確提出教會大學應制訂出明確的宗旨和政策，辦成綜合中西文化的實驗基地。在具體原則方面，他主張教會大學裏面的外國老師人數的比例不可太大；外國老師應該先了解中國固有文化，否則培養出來的青年，可能與中國社會格格不入。同時教會大學要多請有中國文化修養的中國學者，擔任人文及社會科學方面的科目；多開有關中國問題的課程，以訓練中國青年以中國人的觀點去思考中國問題，了解中國文化背景。這些力求綜合中西文化的主張，亦逐步為多數教會人士所理解、接受，影響着中國教會大學的辦學方向。

如果說，韋卓民懷抱世界大同文化理想，試圖實現「中國的基督教化」，並不算成功，那麼，他在同一文化理想指導下所從事的教會教育實踐，卻獲得極大的成功，為中國培養了大批兼通中西文化，能融基督理想與中國倫理道德於一爐的新型人材。作為文華大學的學生和長期任教於華中大學的師長，韋卓民正是集東西方文化之優長於一身的典範。他兼具西方人的活力、幹勁、創造性與東方人的寧靜、自制與深沉，溫文爾雅，一介儒雅君子。其弟子回憶：韋師「外貌嚴肅，處事冷靜而堅定，發言審慎而坦率，並且言行一致。他為當時的輿論界帶來了智慧、尊嚴和禮

貌。⁴³曾在哈佛任過韋卓民業師的美國教授霍金如此評論他的及門高足：

只要你一經認識韋博士，即令人難忘。在哈佛做研究生時，他的活力與敬謹精神，令人感動……其品格之感人，言詞之莊重、安靜、深切洞悉中國以及其他地方當時的困難。其人修長有度……儀表動人，誠諸內，而形諸外。⁴⁴

由韋卓民採擷基督教文化與中國傳統文化精華，而熔鑄成的獨特倫理—心理文化品格，既是其思想學說的內在依據，也是其人生經歷和思考的結晶，我們暫且將其名之為：具有東方色彩的基督教哲人品質。我們可以預設：剖析這種哲人品質的內在文化質素和形成途徑，對於我們在東西方文化的碰撞、融匯中重塑中國知識份子的現代人格，以適應新世界的挑戰，將是不無啟迪的。

作為一個曾任私立華中大學校長逾二十載的老校長，韋卓民的名字對老一輩的教育工作者來說，或許是熟悉的；作為康德和黑格爾一些莫測高深、枯澀難讀的哲學著作的權威譯者之一，韋卓民的名字對哲學界來說，或許也並不陌生。但作為一位在三、四十年代卓有成就的基督教神學家，人們對韋卓民的觀點和著作就不那麼熟悉了。原因之一，是韋氏許多有關基督教的論文，均用英文撰成，發表在海外，國內讀者難以見到。

此次編輯韋氏的文集，除收錄他用中文撰成的主要篇章外，也盡力在各地收集了韋氏用英文發表的論文，當然，還不敢說已經做到了毫無遺漏，隨着時光的推移，相信還會有新的韋氏論文會陸續被發現，這只能俟諸將來了。

43. 同上，頁14。

44. 同上，頁144。

這部文集能夠編成，首先要感謝香港中文大學宗教系現任系主任吳梓明先生和該系龐君華先生能夠熱心提供線索，並協助複印資料。華中師範大學檔案館劉祖芬副館長等不辭辛勞，前往上海基督教兩會圖書館收集資料，並得到該館工作人員的大力支持，也要特別感謝的。華師英語系的王輝、陳浪和魯定元幫助翻譯了文集中的大部份英文論文，在此對他們的辛勤勞動亦表示感謝。最後，也要感謝我指導的博士生和同事劉家峰先生協助作了大量的編輯、校對工作。文集中因各種原因而存在的不足和錯誤，則應由我個人來負責。

謹識於己卯夏末

佛教淨土宗以信得救的教義及其與基督 教之比較*

前言

淨土宗是中國和日本最主要的大乘佛教宗派之一。對學術界和一絲不苟的人而言，其他大乘宗派的教理確實是浩瀚大海，很可以滿足人類喜歡形而上學的本性，這是其他宗教所辦不到的。不過，佛教之所以吸引那麼多的信徒，並不因為它的玄學思想，而是因為它引人入勝地暗示有一個西方極樂世界。統計數字也還顯示不出淨土宗在中、日盛行的真正情形。但我們應該記住，其他宗派對淨土宗是採取完全容忍的態度；遠東地區的每一所佛寺都供奉着淨土宗的圖像，只有少數日本佛寺是例外。在中國，人們延請佛教僧尼主持喪禮、中元節慶或其他宗教儀式，是因為他們被信為能夠幫助生人或死者找到淨土之路。

淨土宗如何興起？它經過哪幾個不同的發展階段？它的特殊教義是什麼？這些是我們應該先予以回答的問題，然後才足以省察它與基督教關係的各種理論。

原始佛教與以善行得救

釋迦牟尼佛教弟子要解脫生死，因為生死是永無止期

* 原文為英文，刊載在 *The Chinese Recorder* 《中國紀事報》，卷五十一，Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1920年6月、7月。——編者注

的變遷之苦。得救的意思是：結束這一世的生死輪迴。為了達到這一個目的，每一個必須以持戒、苦修及最重要的禪觀，來喚回及提升本具的自性。這就是「正道」。藉着虔修正道，就可以獲得超越的德行和超越的智慧，而後能了脫生死。這須要佛弟子勤奮不懈，同時須要三大阿僧只劫的時間，費時之久，超乎我們的理解之外。

需要一條新的得救之道

淨土宗的佛教徒指出，只有在釋迦牟尼佛滅後的幾個世紀，人們才能夠因修行嚴格的入正道而圓證佛果。後代，則不可能以善行而得救。人是污穢，也生活在污穢的人們當中。這是一個墮落的年代，就是出家的僧侶，其德行也是可悲的。「他們住的是大廟；自稱方丈。他們在外表上，表現得道貌岸然德行高超；可是內心卻充滿着貪婪和卑鄙。他們穿的是絲緞，坐的是豪華毛毯。他們把儀表裝扮的冠冕堂皇；卻自欺欺人。這種人怎能稱為上人呢？他們雖然名為出家；卻更像仍在家中。噯！他們喝酒，他們吃肉。他們怎麼能說守戒了呢？」¹

淨土宗

因此，一條新的得救之道就越發有必要了，淨土宗提供了最好的答案——籍信仰而得救。簡單的說，其教義是這樣的：「假如任何一個宇宙的生命——不管他們是在家俗人或出家的托鉢僧、犯戒的人或還沒發誓守戒的人、有妻子或沒妻子、有孩子或沒孩子、喝酒或不喝酒、吃肉或不吃肉、經商或務農——能夠拿出信仰的心，依止於阿彌陀佛的吩咐，則佛陀將發出一道光芒，接納他們。他們在臨命終時，將可往生極樂世界，抵達涅槃彼岸。這不是無盡

1. James Troup 在 *The Hibbert Journal* 《希伯特期刊》，vol. iv，頁283所引述。

的大慈大悲嗎？如果你想了解這種慈悲心，你必需稱頌佛號。」²

阿彌陀佛的故事及其誓願

阿彌陀佛的故事見於《阿彌陀經》³，記載的是阿彌陀佛的描述。八十一位佛一脈相承，以燃燈開始，以世尊作結。在世尊的時代，有一位法藏比丘信心堅定想成佛。他來到世尊面前，稱佛功德，然後禮世尊為師，請求開示佛及佛國的真貌。世尊如其所願，詳加開示。法藏比丘聽後，要求一旦成佛時，佛國的種種殊勝，都要集中在他身上。他於是向佛告辭，但在一段很長的禪定之後，他又帶着四十八願回來，發願他成佛的唯一條件是：救度一切眾生，並且建立一個極樂國土，讓所有生物可以極其一生享受最高的幸福和智慧。在四十八願中，最突出的是第十八願，內容如下：

當我成佛時，我要讓十萬世界所有眾生，對我保持可靠而喜悅的信仰；讓他們的願望凝結在往生我的樂土上；讓他們念我的名號，雖然僅是十聲甚或更少；然後，假如他們不是身犯五重罪、不殺生或不違背真宗教的話，這些眾生往生我樂土的願望，一定可以達成。若非如此，我絕不圓證佛智。

淨土宗就是以這一願為基礎，宏揚以信得救的救義。中國人常吟南無阿彌陀佛，日本人常吟Namu Amida，其來源也是這個故事。

2. 同上。

3. *Sacred Books of the East* 《東方聖經》，vol. xlix，頁11。

念佛及其與信仰的關係

淨土宗的教義說，念佛只是感激的象徵。最重要的條件是要有信心，要相信阿彌陀佛的知識及其誓願的功效。

信仰結合了三個要素——誠心，相信的喜悅及往生淨土的熱切欲望。一有這種信仰，其特徵是憶念阿彌陀佛的名號。如此，信仰就與行持合而為一。

然而，這種信仰是阿彌陀佛所產生，不是個人所產生的。有一位學淨土的佛弟子說：「由個人所產生的信仰並不堅定，因為容易起疑心。但藉他力所產生的信仰，則可信心堅固永不退轉。祈禱的力量支持着我，我確信可以得救。」不錯，內心絲毫沒有懷疑。

以信得救的教義

得救的過程如此簡化以後，每一個人便力可企及。「雖然開悟之前，罪惡很多，但與阿彌陀佛的願力比較之下，則只是滄海中的一粟。……開悟以前的罪惡很重；若放在三界，一定會重得往下沉；但如放在阿彌陀佛願力的天平上，則輕如鴻毛。」

另一方面，只靠善行，是絕不能得救；因為我們的好事再大，也是「有漏」的；而阿彌陀佛的國土，則是「無漏」的。不完美的物，不能產生完美的物。

因信仰阿彌陀佛而得救的人，將於死後立刻往生西方極樂世界，不再有生死輪迴、不再有煩惱、不再有痛苦、不再有死、不再有苦工；相反的，都是隨心所欲，永恆常樂，透徹了解所有事物，經常能隨侍在阿彌陀佛及諸菩薩的左右。那些犯過「五重罪」和其他暴行、以及在臨終時無法集中思想於阿彌陀佛因而得救的人，必須經過很多的苦難，才能夠贖罪。但即便是這些人，也不是完全無藥可救。他們的懲罰，只是暫時性的。當他們的罪惡，經過一段時間的贖償後，他們仍然可以因信仰佛的名號而被接

引。

淨土宗與原始佛教的比較

顯然地，淨土宗否認釋迦牟尼佛所教的，卻肯定他所否認的。他(指釋迦牟尼佛)說離世是必要的；它(指淨土宗)卻允許一切世俗關係、享受和活動。他禁止依靠別人，甚至連自己也不可依靠；它卻宣稱全心信仰阿彌陀佛就可得救，而且要得救也只有靠信仰阿彌陀佛。他貶斥禮敬任何一個上帝，也不可相信靈魂；它要求禮敬阿彌陀佛，並認為有必要為自己的靈魂，在淨土尋覓快樂的庇護所。他把弟子們的注意力全部引到涅槃——一個存在或非存在的神秘境界，其真實性質，他拒絕揣測；反之，淨土宗則對其信徒描繪一個實實在在的極樂世界，身心兩方面都可以存在其中。在淨土宗昌盛的地方，釋迦牟尼的名字都被忘了。中日兩國的在家居士，幾乎都不知道佛教史上的教主是誰，他的頭銜常常被聯想成另一個神話世界的人物。

總之，釋迦牟尼所傳授的佛教，與淨土宗相去甚遠；但在另一方面，現代基督教徒卻承認淨土宗的教義很像基督教，二者都有一個救世主，他不眠不休的目的，只為着把人類從罪惡或罪惡的果報中解救出來。二者都說人無法自己救自己；二者都為生存在這個世界的悲慘狀況而憐憫；二者都指出另有比這一世還好的東西；二者都大聲宣揚以信得教的福音。因此，那些粗心大意的觀察家，就輕易相信一個很誘人的理論；淨土佛教既是後期的產物，它的某些教義一定是借自基督教，或至少會受過基督教的影響。不過，為了證明這一個理論，教義上即使接近，也不足為訓，我們必須先證實歷史接觸的幾個疑點，才有把握說我們不是靠幻想，而是以理智來探討這個問題。是故，讓我們先簡述淨土宗的歷史發展吧。

馬鳴菩薩在《起信論》中所引述的淨土宗教義

阿彌陀佛完全不為泰國、緬甸和錫蘭的南傳佛教所知。因為南傳佛教，似乎比較能忠實地代表原始佛教，所以我們可以結論說，淨土宗教義，並不構成釋迦牟尼佛圓寂後幾個世紀的佛教之一部份。但在馬鳴菩薩的《起信論》中，我們可以發現這麼一段話：「先考慮那些開始學習本章五種方法及希望獲得正信，卻又膽小懦弱的人。當他們活在這個極端痛苦的世界時，他們害怕不能時常接近佛和隨侍左右，所以他們害怕不能獲得這個完整的信仰，心裏想放棄這種追尋。」

這些人應該知道如來有最好的方法，可以加強他們的信心。要想達到這個目的，只有靠專心佛事，並且希望往生佛的另一個世界與他常在。經上說：「如有一心只念着西方極樂國土的阿彌陀佛，其善行都是在正確的方向，並且希望往生那個快樂的樂園，他將可往生彼處；因為他經常與佛在一起，他將永不退轉。」

「假如我們觀想阿彌陀佛的終極本性，並經常練習這種方法，我們最後將可抵達未來智慧的所在。」⁴

今天，許多權威人仕都同意馬鳴菩薩是西元第一世紀的人物。⁵雖然，馬鳴菩薩很可能早於耶穌，他引用的經典也許日期更早，但這已是我們能找到淨土宗教義的最早日期了。

淨土宗經典及其譯成中文的日期

淨土教義的起源，從另一個角度來看就可一目了然。淨土宗的教義見於下述三經：(一)《大無量壽經》、(二)《阿彌陀經》及(三)《觀無量壽經》。這三部經目前都已經譯成英

4. The Awakening of Faith (信仰的覺醒)，T. Richard譯，載*The New Testament of Higher Buddhism*，第四章。

5. Cf. Anesaki, Asvaghosha (馬鳴)，載*The Encyclopaedia of Religion and Ethics*，James Hastings編，New York, Charles Scribner's Sons, 1908-1926。

文，載於《東方聖經》第四十九卷出版。這些經典原著的日期都已經不可考了。但中國記載則顯示，《大無量壽經》是天竺三藏法師康僧鎧於西元二五二年譯成中文的；《阿彌陀經》則由另一個天竺三藏法師鳩摩羅什於西元四〇〇年譯成中文；四分之一世紀以後的西元四二四年，良舍由天竺來到中國，將《觀無量壽經》譯成中文。

中國和日本的淨土宗祖師

談了這麼多，都只是在追溯淨土宗的教義發展。淨土宗的信徒與其他宗派的信徒顯然不同，其興起是在西元第四世紀。根據中國佛教的記載，淨土宗的第一祖是慧遠，生於中國北部的山西，時為西元第四世紀，屬晉朝。他勤研道家經典，創造東林寺，組織蓮社，隨眾一百二十三人，都發願往生極樂淨土。傳人中，曇鸞生於西元五〇二年，圓寂於五四九年；道綽圓寂於西元六四六年；善導圓寂於西元六八一年。

淨土宗的興盛期

不過，淨土宗的影響力，一直要到很晚以後，才表現得聲勢浩大。唐代學者強烈反對佛教教義。佛經對他們，除了提供破壞性的批評之外，別無用處；他們讀經，主要也是為了這個目的。宋代學者則反而很欣賞佛經，以朱熹集其大成的儒學復興運動，就是一個很好的例證。縱使如此，從唐宋學者的著作中，我們也很難證明他們已經很注意淨土宗，十二世紀初期的朱熹，博學多聞，其書流行很廣，但也看不出他與淨土宗有多大關係。幾世紀以來，淨土宗在中國一直都是默默無聞。

大約在西元十二世紀，淨土宗才開始引起日本人的注意，創始人是法然(1133-1208)，據說他剛出家為僧時，走的是禪宗路線。十八歲，閉關閱藏，五次讀完《大藏經》五

千卷，但未發現有什麼可以滿足他得救的饑渴。最後，他終於發現善導的經注上有這麼一句話：「一心不亂，誦念彌陀名號。」他深受啟示之餘，就放棄了修禪，每天念佛六萬聲。西元一一七五年，他的第一本書問世，這個掌故，當發生在此之前。

我們也許可以把這個日期當作是淨土宗在遠東盛行的開始，其原因如下：

一、假如淨土宗在此之前就已經盛行於中國，則法然不必讀五遍《大藏經》之後，才受到以信得救這個福音的啟示：我們知道當時有很多中國僧侶來到日本，也有很多日本學僧從中國學成歸來，法然應該可以從淨土宗的僧侶獲知此事。

二、淨土宗的發展很快，因此從它的第二代衍生另一新派。法然的弟子親鸞認為，淨土宗既提倡善行的功德，又提倡信仰的功德，實屬矛盾。他就自己傳佈純粹信仰的教義。他呵斥獨身、苦行、齋戒、禁食、朝聖、離群、護身符和符咒。他本人結婚，相信只靠祈禱、純淨、生活誠摯及信賴阿彌陀佛就夠了。這就是真宗，在亞洲大陸並無相似者。

佛教與基督教在日本的最早接觸

我們現在將注意力轉到基督教影響淨土佛教興起和發展的問題。

從歷史年代看，在十二世紀後葉的日本，基督教不可能對淨土宗發生任何直接的影響；因為我們可以肯定基督教是在一五四九年，才由沙勿略(Francis Xavier)首先傳到日本的，距離法然圓寂已經三又二分之一世紀了。

中國景教及其對佛教的所謂影響

賽基(P.Y. Sacki)一直在鼓吹這個理論：淨土宗與基督教

的關係，可以從中國的景教運動找出蛛絲馬跡。⁶十七世紀初葉，在中國西安府發現的景教石碑顯示，景教徒是於第七世紀來到中國的，時為西元六三五年，賽基先生說，因為他們變得越來越發達，因此一股強勁的對抗精神，就在佛教徒中產生，這就促成了淨土宗的興起。但賽基先生卻誤認善志是淨土教義的主要宏揚人，殊不知他之前還有慧遠、曇鸞和道綽。景教徒不可能對四紀的慧遠學說發生任何影響。

我們可以因此說：景教的昌盛，至少使淨土教義在中國沉寂幾世紀之後轉為顯眼嗎？為了回答這個問題，我們有三點要提出。

第一，假如景教徒在中國佛教徒中所引起的對抗精神，竟然會在當時尚不知景教徒為何人的日本開花結果，而不是在景教如此發達的中國落實生根，豈非怪事？

第二，景教發達的時期，一般認為是在第九和第十世紀；但據我們上面所說的，淨土佛教要到十二世紀，才開始顯示其重要性。

第三，目前還沒有任何證據足以顯示，淨土佛教是為了對抗景教才成為獨立宗派的，淨土宗並沒有將信徒引入宗教社會的洗禮儀式，它沒有信徒必須全盤接收的正統教條，沒有成立後絕不犯錯的教會權威，也沒有聖餐可以把不朽的種子注入尋求得救的人身上。我們很難解釋：要與基督教相抗衡的佛教徒，為什麼要去模仿細膩的教理(假如當時有這麼一種教理可以模仿的話)，而不模仿可以看到而且比較能引人注意的儀式呢？假如淨土佛教和基督教之間，確實有什麼關聯的話，應該是發生在更早的時期或中、日以外的國家。

6. P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China* 《中國的景教遺跡》，London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1916, 頁118-161。

這兩個宗教經由波斯猶太人促成的所謂接觸

這些考慮將本問題又推回印度，讓我們面對艾肯(C.F. Aiken)的理論。艾肯認為，基督教對佛教的影響，不只是在淨土宗，而且是整個佛教，這可從彼得在聖靈降臨節使波斯猶太人改信基督教、聖湯瑪斯(St. Thomas)及印度潘大尼斯(Pantaenus)在佈教上的努力，看出一點跡象來。⁷關於這點，我們也應檢討卡本托(J.E. Carpenter)及李提摩太(T. Richard)所提出的理論：新佛教和基督教都是同源於巴比倫和亞敘利亞。⁸

潘大尼斯在印度佈教的故事，姑且不論它的歷史價值如何，是絕對不可能影響到淨土宗的；因為一般認為潘大尼斯是在二世紀才到印度，而淨土宗的教義，在馬鳴菩薩的《起信論》中就已提及，時為第一世紀。聖湯瑪斯的傳統，目前已被教會史學家所完全揚棄，斥為百分之百的神話，至於受彼得施洗和改信基督教的波斯猶太人，並沒有證據足以顯示，這些猶太人確實來自波斯，然後又帶着基督教理論回到波斯，同時他們也不見得就來自當時佛教已經存在的那一部份波斯。為了爭論起見，就讓這一切都是真的吧。仍然疑問重重，淨土宗以個人信仰得救的理論，是否可能襲自第一世紀的原始基督教呢？讓我們先簡單探討猶太人得救觀念的發展情形，這個問題就可迎刃而解了。

《舊約》以信得救的教義

在大多數的《舊約》書籍中，得救是一個只在這一世有意義的觀念。它通常意味着從束縛或目前的麻煩，尤其是

7. C.F. Aiken, *The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ* (佛陀喬達摩之法和耶穌基督之福音)，第七章。

8. J.E. Carpenter, *Buddhist and Christian Parallels* (佛教與基督教之相同處)，載D.G. Lyon及G.F. Moore編，*Studies in the History of Religion*；T. Richard, *Awakening of Faith* (信心的喚醒)的序言。

戰爭的潰敗中獲得解脫。死後的存在是淒慘而不重要的，不能體驗到上帝的慈悲和恩惠。「去死以後，不再記得你；在靈魂之中，誰將感謝你？」

彌賽亞預言的出現，對猶太人得救的態度，確實產生很大的改變。這個觀念現在已經變得不那麼對外了。道德更受強調，尤其是在《耶利米書》和《以西結書》二章。只有靠神的幫助，才可能有懺悔。「啊，上帝！在我身上產生一個清潔心，在我心內重新產生正確的精神。不要把我從你面前拋開：不要把你的聖靈從我身上拿走。」彌賽亞又一次代表未來將降臨的救世主。但他只是忠誠的猶太人之救世主，而不是每一個信仰他之救世主。這種觀念與淨土佛教並無相同之處，因此若說佛教和基督教都是源自巴比倫，便毫無意義了。「巴比倫是猶太預言家描寫上帝人間王國的榮耀景象的地方。」

對那些只喜歡尋找教義相抄襲的人來說，我們在基督的教訓中，卻可發現很令他們吃驚的事。在《路加福音》七章50節中，耶穌曾告訴一位有罪的婦女：「你的信救了你；平平安安回去吧！」在《路加福音》十六章22節中，乞丐拉查路斯曾立刻暈去，倒入亞伯拉罕懷中。在《路加福音》二十三章43節中，懺悔的小偷躺在十字路，奄奄一息，他卻得到承諾，當天就可與主在天堂會合。這些片段，很類似淨土以信得救的教義。

但我們應該牢記在心，每一個人不管他是猶太人或非猶太人，不必先成為猶太人，就可因信而得救的觀念，對第一世紀的原始基督徒而言，是相當陌生的。而且，他們都相信耶穌將復活以審判活人和死人，把信仰他的人從不信仰他的人中分開來，這種教義是淨土宗佛教所沒有的。此外，施洗者聖約翰和基督本人所要求的得救，都不可缺少虔誠的懺悔。這也是淨土宗所沒有的觀念。基於上述考慮，淨土宗和原始基督教互相抄襲的理論，確實很難站得

住腳，因此，我們可以下個結論：在這兩種宗教體系之間，絲毫沒有歷史上的關聯性。

結論

但為什麼這種抄襲的理論有其必要呢？佛教從一開始就自稱為普世的宗教。它不能以幾個信徒的忠心為滿足。不過，一個絕對論的宗教，很難為一般人所理解。在它成長和發展的過程中，進行一系列的修正，不是很自然的事嗎？

淨土宗畢竟不很敵視佛訓的精神。世界上最偉大的事，既不是形而上學，也不是禁欲主義，而是自我犧牲的愛心。這就是佛訓的精神。

信仰一個全能的力量，它具有一般人認為不可能和荒謬的超自然成就，這是幾乎每個宗教都有的觀念。為什麼我們硬要說佛教沒有呢？

我們可以說極樂世界一定是佛教抄襲來的觀念嗎？我們不必再拘泥於這個問題了。假如在這個例子中，抄襲是有必要的話，佛教大可從印度人本身或其他東方民族身上，發現極為壯闊的樂土觀念。它並不急切需要跑得老遠去抄襲基督教。

信奉基督教者談信仰基督*

在公元六〇一年格里高列教皇(Pope Gregory the Great)在他致英國坎特布里的奧古斯丁大主教(St. Augustine of Canterbury)的函中，對皈依者制訂了一個常被過份熱心的傳教士所忽略的一般原則。這原則的中心要旨是：適應要多而改變要少。對着異教徒的安格魯撒格遜人而言，格里高列教皇很睿智地觀察到：「……假若他們能到他們的舊有廟宇……他們在皈依上帝上，就更將有賓至如歸之感……我們必須這樣做。登高山者必起知蛙步，而非大躍進。」

本周有一位儒雅的中國基督徒，他為他的巨大而具有涵攝力的國民的皈依，訂出同樣的原則。韋卓民博士深知他應該說些什麼。在中國，他是一位基督教辦的武昌華中大學的校長。在美國，他是本年世界基督徒聯合神學研討會亨利魯斯(Henry W. Luce)客座教授。在中美兩國，他是在講中國皈依方面的公認權威。他自述：「我畢生研究，都在導致去發現怎樣使中國文化基督教化。」

本周這位具有學者風度而溫雅的韋博士，作他六次海威特(Hewett)講座演講的最後一次，該講座在一九二三年設立，演講人以「基督教之真理」(The Truth of Christianity)為專題；向安德沃—牛頓(Andover-Newton)聯會以及聖公會

* 原文為英文，題目是Convert on Conversion，刊在美國《時代周刊》(Times)，1946年4月號。——編者注

神學研討會上主講。韋氏在扼述中國文化背景以後，他用他的頓挫有致、抑揚有節的英語，使他的學生們深感到把有組織的基督教適應於中國習俗裏的重要性。

為着所有教會工作，在中國的未來成功，他以他的長期經驗，建議四項基本的箴言：

一、由於中國人最會在一個小團體裏的一員，做得最好，最基本的基督教團體，應該是小規模的。韋氏建議一個細胞(Cell)小組織，不超過一百多人，其中沒有牧師或任何正式的教堂建築。

二、各宗派間的社會服務中心，應該建立起來，受這個「細胞小組織」的支持。

三、中國各基督教的大專學校，應該予以整合，盡可能地，關係密切，以從事全國基督教運動。

四、基督教應該利用東方人的祭祀掃墓的孝愛之情，在人口稠密的附近城郊設立廟祠，在裏面配置一座教堂，非營利性的旅舍，宗教性的圖書館以及具有基督教紀念遺跡的博物館。

至於談到在他的國家裏基督教的將來。雖然那是長期的，這位笑貌怡然的宗教徒韋博士，是一位樂觀者，他說「我沒有把中國在一世紀內變成基督教國家的希望。在現在，僅僅全中國人口千分之五，名義上是基督徒，而且其中又僅千分之一是新教徒(Protestant)。」

《華大神學刊》發刊詞*

基督教神學課程之設立，主旨有三：而學生之靈性修養，不屬智識，故不與焉。三者曰培植教會工作人材；曰研究基督教文獻與教義；曰融貫基督教與各地文化。此三者互相關聯，莫容偏廢。而基督教大學為教會最高學府，人材匯集，對於神學之研究，實責無旁貸。

據最近中國各教會之統計，教會工作人員年齡逾五十者，十之八九，三十歲以下者，寥若晨星。二十年後，繼起無人，大道式微，令人危栗。故教會工作人材之培植，尚矣。但教會之進展，不僅賴於傳道工作人員，必須有千百學理湛深，智識高尚之學人，以嚴謹縝密之方法，研究基督教之典籍，利用中國固有之文化，發揚基督教之教理，庶免教會俚俗膚淺之譏，而臻神學於高深學科之域。然今日吾國同道，從事於斯者，尚不多見。

以言新舊約聖經之研討，非斷章取義，則囫圇吞棗。兩約之原文，何止於希伯來希臘，然多所未通，古昔抄本之文字，不一而足，更難明了；於是，說之者乏旁徵博引之能，而聽之者無舉一反三之樂。以言教會歷史，汗牛充棟之典籍雜誌，類多格於文字，幾若禁書，何能旁搜遠紹，鑒古知今。以言系統神學，倘對歐亞之哲理不能探本求源，則無以張皇幽眇，透視其思想之來龍去脈；無中國

* 原載於《華大神學刊》，華中大學編，1949(1)，武昌，頁2。——編者注

文化湛深之素養，更不能運用固有之宗教文學，以為基督教神學之階梯。無怪乎景教傳入近三百年後，國人仍以洋教目之，更無怪乎神學之不能與其他之大學學科並駕齊驅也。至於宗教教育之實施，教會組織之方，皆與國情柄鑿，故教會之工作，事倍而功半。凡此數事，執神學教鞭者，曾不慮及，責有攸歸，可為太息。華中大學，嫌舊日神學教育之疏漏，設神學課程，分佈於各院系，試用新法，作亡羊補牢之謀，試辦四年，規模精具，惟是師資，極不易得也。

新舊兩約，以古今語文之隔閡，非國人所能講授，宗教教育兩科，則專任本國師資，採用適合國情之教法；庶幾比較理想之神學教育，實現於吾校。然茲事體大，如此鶻的，非一蹴可幾，當假以時日，逐漸推進。

然神學各科之師資固難，而有更難於此者，則如何以實際經驗證明學理，又如何以新穎之學理，指導經驗是也。在校員生，窮年度其智識之生涯，果於實際何用，未遑顧及，其蔽也罔；神學生畢業而後，工作繁多，席不暇暖，世界思潮，易於忽略，其蔽也固。罔則涉於迂闊，固則日益鄙陋。若求教會工作人員，來歸學校，貢獻其經驗，接受新知識，於時於地，皆所未能。故有待於文字之傳達，使工作者得知神學之新思潮，教學者明教會之真際遇。本刊之印行，良有以也。

本刊為不定期刊物，限於篇幅，每期僅載論文二篇，書評二篇，附以書報之簡單介紹，都萬餘言，不局於任何神學家法，亦不拘於教會宗教派，校外投稿，並所歡迎；文字內容，概由作者個人負責，期於言論之交流，而收切磋之效益。創刊付梓有日矣，同人屬以發刊詞，謹述本刊之原意，而為之介紹。海內同道，有以教之，幸甚！

我若不傳福音，我便有禍了！*

——聖保羅受感化日在漢口聖保羅座堂講教會自養

一 「我若不傳福音，我便有禍了」(林前9:16)這句話最能代表使徒保羅的人格和他的精神。

使徒保羅是使徒中最偉大的一個，值得世世代代的信徒來紀念、尊敬和景仰。努力於外邦佈道的是使徒保羅；在地中海沿岸建立許多教會的是使徒保羅；以畢生精力為教會服務，至死不變，終之為道捨命的，是使徒保羅；遺留在今日基督教《新約》裏很有價值的教訓的，是使徒保羅。總而言之，使徒保羅是形成今日世界教會主要的一個人，誰也不能否認。

尤其是革新的教會是熱烈推崇、尊敬使徒保羅，因為他是一個偉大的教會革新人物。當時的教會不是以耶路撒冷為中心嗎？教會的領袖不是彼得雅各嗎？保羅是什麼人？居然在大馬色路上受感化之後，進行他傳道的計劃，不顧一切，貫徹他個人的主張，不只是說「我雖算不了什麼，卻沒有一件事在那些最大的使徒以下」，並且公然指責使徒彼得，反抗耶路撒冷的教會，使徒保羅何止是一個革新教會的人，簡直可以用現時的話語來說，他是一個自由教會的人。

* 原載《天風》周刊，卷十一，1951(2)，上海：中國基督教三自愛國運動委員會，頁1-3。——編者注

不錯的，使徒保羅是為着教會的自由而奮鬥，為着要使活的、有生命的信仰，從死的、束縛人的律法得到解放而掙扎。這正是主耶穌的精神。主耶穌豈不是說過：「安息日是為人而設立的」嗎？割禮是最為猶太人所注重的，聖保羅在受感化之先，原是一個嚴謹的法利賽人，就律法的意義說，他的確是無可指責的，卻是先前他以為有益的，現在因基督都當作有損，因為認識了基督耶穌為至寶，他已經丟棄一切，為得着基督裏生命的自由，所以拘束於法律的人，是與基督隔絕的。他說：「若受割禮，基督與他們無益」，因為「在基督耶穌裏，受割禮不受割禮全無功效，惟獨使人生發仁慈的信心，才有功效」。這是何等的自由精神，使我們兩千載下做基督徒的人，何等興奮快樂，何等的戰戰兢兢去作用我們從基督裏得來的自由，並盡力去叫別人也要得着。這是使徒保羅，這是我們今天紀念的聖保羅！

二 我們應當以聖保羅為我們每個基督徒的模範，去得着他那種自由快樂的信仰。效法他那種自由快樂地跟從基督，服侍教會，並不斷地傳播那叫人自由快樂的福音。這自由快樂的福音，不是哪一個人傳給聖保羅，而是他在受感化的時候，直接從救主耶穌得來的。他從前過法利賽人生活的時候，奉行律法，是他唯一最大的任務，以他一個嚴謹法利賽人的眼光來看，拿撒勒人耶穌是個猶太教的叛徒，拿撒勒的先知是假的，他所傳的自由福音是欺騙人的；十字架正是上帝對於這個假先知，這種欺騙人的福音的審判和刑罰，因為使人得稱為義的，只有摩西的律法，而未受感化以前的掃羅，是第八天就受了割禮的，是以色列族便雅憫支派的人，是希伯來人的希伯來人；就律法說，他是受過最嚴格訓練的一個法利賽人；就熱心說，他是忠於猶太教的一個人，因為衛道的緣故，他是不擇手段多方逼迫那拿撒勒人耶穌的教會。所以他說，若是有人能

靠着自身的努力而得到上帝的喜悅，內心的平安，他當然是可以得着的，卻是宗教的經驗告訴他，自力是不能更生的，律法是不能給人生命的。律法本是從上帝而來，但是人犯罪之後，受着罪的挾制，沒有力量靠自己去達到上帝的律法所立定的標準，所以律法只能叫人更加受着罪的壓迫，叫人更不自由、更加痛苦、更受束縛。《羅馬人書》七章透露聖保羅的宗教經驗，再清楚沒有了。「法律是罪麼？斷乎不是！只是非因律法，我就不知何為罪……我以前沒有律法是活着的，但是誠命來到，罪又活了，我就死了！」

這是何等痛心的話！嚴謹守法的法利賽人掃羅，被罪壓死了，而被釘在十字架上的耶穌復活了。宣傳耶穌復活了的人，都是自由快樂的勝過一切困難，打破死的關頭。逼迫教會的掃羅親眼看見司提反，是抱着這種自由快活的精神而死的，是這種經驗叫掃羅在大馬色的路上受感化。經驗是不能輕易否認的，哪可以輕易用腳踢刺呢？

許久才肯負罪的重擔的掃羅掙扎着問：「誰能把我從罪解放出來呢？」基督的門徒宣傳救主的福音，向他答應說「凡肯負重擔的，都到我這裏來，我給你們平安。」掃羅剛愎自用，堅持着說：「那是假福音，是欺騙人的！」等到他再不能反抗用腳踢刺的時候，他對於猶太教的忠誠，就完全轉移到基督的教會來了。

我們對於教會能效法聖保羅這種忠誠嗎？聖保羅在大馬色路上認識了救主，接收了基督的心傳，得着了新的生命，於是同情所有受罪惡捆綁的人們，情不自禁的，要和他們分享他的新信仰，信為傳福音是他責無旁貸的任務，畢生作一個不受酬的傳道者，並不是為什麼別的原因，實在是內心的驅使，他豈不是說過，「我若不傳福音，我便有禍了！」他又說：「我雖是自由的，無人轄管，然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人」，「凡我所行的，都是為福

音的緣故，為要與人同得這福音的好處。」(林前9)

這是何等的熱情，何等的宏願！我們若要效法聖保羅服務教會，跟隨救主，必先得學他那種堅定不移、親切誠懇的信仰，這是絲毫不能出於勉強。

三 效法聖保羅服務教會，宣傳福音，更不能呆板拘泥地去學，不可拿他的書信裏某章某句去學。聖保羅最偉大的，是他那種自由活潑的精神，這種精神不是他的書信裏某章某節所能完全代表的，當求之於他整個活潑的人格。聖保羅遺留下來的書信，不是為今日的我們寫的，乃是為應付當時某種情形之下的教會，解決當時某種具體的問題而寫的。所以我們引用聖保羅的書信，萬萬不要呆板，呆板地引用聖保羅的書信，我們便是蹈法利賽人的覆轍，正如未受感化以前的掃羅一樣，為呆板的成文律法所束縛。我們只拿教會自養一個問題來講，聖保羅在哥林多前書說：「我傳福音的時候，叫人不花錢得福音。」(林前9)卻是他沒有說傳福音不應該受酬，因為他寫了剛才引用的一句話之後，接着就說：「免得用盡我傳福音的權柄」，那權柄就是指著傳福音應受的酬報，他固然有他另外謀生的職業，可以不受酬而傳福音，卻是在《哥林多後書》他明白的說：「我因為白白傳神的福音給你們……別的教會，向他們取了工價來給你們效力。」(林後11)那就是聖保羅用一處教會的款子，在別處教會工作，和我們現在的情形，又有什麼分別？

聖保羅傳福音受薪不受薪，是一個問題，他們建立的教會自養又是一個問題，都和我們現在的教會自養問題無大關係。聖保羅無家室之累，憑他自己的自由職業，盡可以不需要教會的供養，卻是我們今日並不主張傳道人盡有家室，也不完全主張所有的傳道人都有別的職業以維持生活。當聖保羅的時代，教會正在萌芽的時期，而工作蓬勃

地展開，若是傳道的人都需要教會供養，當然是做不到。今日在中國的教會，經濟能力還很薄弱，我們教會若要應付面臨的工作，若要以兩三百萬的基督徒的經濟力量，若不算天主教徒的話，要以四五十萬基督徒的經濟力量傳福音到四萬萬六千萬的同胞，是做不到的。所以想到教會在中國的當前使命，教會一方面必須加強自養的能力，一方面要盡量提倡不受酬的工作人員，這兩種的提倡，殊途而同歸，都是為要亟亟推進傳道事業。

我們不要把教會自養的一個問題看錯了。我們亟亟提倡教會自養，乃是說本地方的教會，應該盡量的籌措本地方教會需用的款項，使別地方的教會多少年來，補助我們的款項和工作，可以見到成果。我們在這時候談教會自養，並不是談什麼「應變」的方案，而是談教會正常的成長。

四 我們認清楚教會自養並不是養聖品人、養牧師、或者養其他的教會工作人員。一個教會只能供養自己的牧師，聖品人並不是自養。假使徒然要供養聖品人牧師的話，問題很簡單，裁減教會的工作人員，豈不是最好的方法嗎？不然，降低聖品人和其他工作人員的程序，便可以減薪，使教會的擔負輕鬆，豈不又是一種辦法嗎？不然的話，掛起教會的招牌，做別的行當，不問教會前途和名譽，豈不又是一種辦法？卻是很明顯地，這些辦法都是教會自殺的辦法，不是教會自養的辦法。教會自養一定是養教會，不是維持教會的人員。維持教會的人員，只是一種手段，使教會生氣勃勃，向外膨漲，引人歸主。改變人心社會才是教會自養的目標，養教會亦是培養教會每個人的靈性，使每個人效法聖保羅傳道的精神。

認清這一點之後，我們就要強調的說，教會自養，乃是一種手段，不是一種目標；我們更要強調的說，教會自養，乃是一種結果，不是一種原因。若是我們把教會自養

看為一種原因，一種目標，便是前後顛倒，緣木求魚，終久要失敗的。何以故呢？明顯地，有教會，然後有教會的自養；無教會，則根本沒有教會自養的問題發生。教會是什麼？教會不是一所禮拜堂，按時在堂舉行禮拜，有多少教友在那裏參加，奉行故事就算了的。教會的本質，在於一些得着了基督生命的人們，如同聖保羅得着了基督一樣，被內心的驅使，逼不得已，要將這基督的生命分與別人，正如同一個害病的人，碰見一位名醫，治好他的病，他就隨時隨地要向別人介紹這位醫生一樣。聖保羅說：「我若不傳福音，我便有禍了！」我們教會的人，必須有這種經驗，教會才是真正的教會。我們教會的工作就是要人得着這種的經驗、這種的感覺。在教會裏頭，有多數的人得着這種經驗和感覺，教會就成為一個自傳的教會。教會能夠自傳，才成為一個教會。教會有了自傳的生氣，教會自然而然地會自養。沒有一個生氣勃勃的教會是不能自養的。所以我說，教會要能自傳，然後能自養。不先講自傳而講自養，是先後顛倒的。

教會工作的經費，盡量應該由教友去擔任。猶太人十分獻一分之辦法，不容易實行，因為不但缺少這種訓練，未曾養成這種習慣，同時在現時生活困難的時候，更不容易提倡。卻是我們基督徒為教會所用的錢，比諸信神佛的社會一般人，為那些元寶蠟燭所用，是多些還是少一點？我們宗教的開支，是應該列入家庭預算的。恐怕我們送一次人情，請一次客，所用的比一年為教會所用的還多！這是我們基督徒所應反省的。許多人不是沒有量力獻捐，乃是不感覺到獻捐的重要。「非不能也，是不為也」！不能自傳的教會，一談到自養，每每就想到基金那個辦法。教會的基金是最容易使人忘記教會需要的。教會有了基金，是最容易掩蔽他的教友靈性的軟弱。教會不是不可有少許的基金，卻是我們要記着教會基金的危險。我們在中國的教

會，不只自傳的方法，要和中國的文化和社會的環境配合，自養的方法也要和中國的文化和環境配合。中國的教友一定不能養歐美式的教會。但是這個問題複雜了，我只能簡單地提供各位注意，其詳須俟諸異日，請諸位原諒。

總結一句：教會自養的問題，確是今日當務之急。大概為這緣故，張海松主教才叫我今天在紀念聖保羅受感化的禮拜時候，談到這個問題，我將個人一得之愚，提供諸位同道參考。先要我們像聖保羅那樣受感化，完全拜倒基督的腳下，歸降於基督，各人認清傳道是每個基督徒責無旁貸的任務，感覺到我若不傳福音，便是有禍了，然後教會才能自傳，自傳的教會才能自養。自傳是原因，自養是結果；自養是手段，傳福音是目標。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。願感化聖保羅的基督，今天用他的大能，叫我們每個人也受感化，負起我們的責任，服侍我們的教會，推進天國的事工，歸榮耀於我們在天上的父。我們常常要記着，福音是我們白白得來的，應該和別人分享。「我若不傳福音，我便有禍了！」

《使徒信經》十講*

第一講 我信上帝、全能的父、是創造天地的

一 千餘年來，基督教教會各宗派所共同承認的信經有兩種：一種是《使徒信經》，一種是《尼西亞信經》。教會各宗派的分別雖然很多，然而信仰卻是一致。所賴以維繫一致信仰的，除一部《聖經》外，就是這兩種信經。信經的各條文，各人解釋當然有多少出處，而各人講解《聖經》也不同，但《聖經》還一樣是我們一致信仰的根據。所以，假使信經的條文各人不同，而大體上是相同的，這也不妨礙我們一致的信仰。

二 《使徒信經》和《尼西亞信經》的歷史和來源，因為時間的限制，我不準備去講。我只說：《使徒信經》雖不是第一代的使徒所手訂，便也有了一千五六百年的歷史；甚至可以說，它可以溯源到第二世紀的初期。其所以稱為《使徒信經》者，乃是因為從很古老的時候，教會一致相信這信經是可以代表使徒的教訓。

《尼西亞信經》確是起源於紀元三二五年尼西亞的教會大議會，以後文字略有修改，但大致相同，所以它的歷史也有一千六百年了。這兩種信經，都是遠在教會未分裂以前，整個大公教會所承認的。《尼西亞信經》是教會正式議

* 此書曾由香港基督教輔僑出版社於一九五五年作單行本出版。——編者注

會通過，而《使徒信經》是由習慣所形成的。《尼西亞信經》是教會全體對於正宗教義之一種宣言，而《使徒信經》是個人在受洗時的一種信仰的表示。

雖然兩種信經的來源不同，但內容是大體一樣的；因為兩種信經都是以信三位一體的上帝為其中心。簡單的說，兩種信經的內容，無非定信上帝全能的父，信我主耶穌基督是上帝的獨生子，信上帝聖靈。相信這個，就是教會認為正宗的基督徒。我的這十次的演講，只限於《使徒信經》，因時間的關係，只能作正面淺近的解釋，並不涉及其他問題的爭辯。

三 《使徒信經》第一句是：「我信上帝，全能的父，是創造天地的。」

基督徒的生活，是以信仰為其基礎的，所以開宗明義就是「我信」兩個字。什麼是信呢？信不只是相信一樣東西的存在，或者相信一件事是真的。宗教信仰的信，是感覺到人生有一種迫切的需要，並且知道要滿足這種的需要，必定照着某種方法去行。因了人生需要的迫切，就知道照着這樣去行，需要就得到滿足。所以，信仰裏邊含着一種情感。用情感去推動信念，於是信仰就有力量，而能見之於實行。凡是不見之於實行的信念，都是因為這信念不和生命的需要發生密切的關係，因此只是一種冷酷的知識，沒有什麼力量。

基督徒感覺到人生需要二種歸宿，生命必須有一個目標、一種方向、一種指導。這種生命的歸宿，生命的目標，生命的方向和指導是什麼呢？人家以為是功名利祿，是權力地位，而基督徒說：是猶太人自古就相信，創造天地的主宰，耶和華上帝，和耶穌在福音書所講的萬人的父。基督徒是以這位上帝的意志為人生的歸宿，為生命的目標。

四 人生若沒有一定的目標，就會隨風飄動，沒有一定的方向，哪裏會有他的歸宿？哪裏會有他的意義？這種人生不會有什麼力量，不會有什麼成功的。生命的力量，是在乎它的目標是否一致。生命的目標若不一致，生命必定有許多衝突。生命中有了衝突，當然是分散，而減低了它的力量。生命要有一致的目標，才能有強大的力量。但是生命的力量強大到什麼程度，那是要看它的目標偉大到什麼地步。生命以整個宇宙的意志為目標的，目標也夠偉大了。

五 基督徒繼承猶太教，相信宇宙不是出於偶然，也不是自生自滅，而是憑着上帝的意志而有的。不只是憑着上帝而有，並且是憑着上帝的意志才能運動不息、生生不已。所以說，上帝是創造天地、維繫天地的主宰。上帝起初怎樣創造天地萬物，在《舊約·創世記》裏，只是憑着古代人的想象，而以詩詞的話語去描寫，和近人的思想當然不同。那是事實的問題，不關於宗教的信仰，基督教的信仰是：宇宙不是出於偶然，而是出於意志。

這個創造天地萬物的意志是統一的。惟其是統一的，所以宇宙是個統一的系統，有條不紊，以其是有條不紊的，所以人的理智得以從事於其他各方面的探討，而成為今日的科學。科學無非是上帝在宇宙中表現的各種專門的研究。因之科學愈昌明，上帝的意志就愈明顯。

創造天地、維繫天地的那位上帝，不只是意志，同時也有他的品格，如同我們人有品格一樣。但是人的品格有限制，而上帝的品格沒有限制。上帝既是宇宙間統一的意志，有什麼可以限制他呢？除非是他自己的本性。所以我們稱上帝為全能。但是所謂全能，並不是什麼都會做，而是說他照着他的本性，去無限制地表現他的意志。

最後，我們根據耶穌的經驗和教訓，知道這創造天地的全能主宰，對於我們人類，有父母對於自己子女的那副

心腸，關係極其親切，態度極其慈祥。假使我們真正相信，那創造天地、維繫天地的萬能主宰待我們人如同父親待兒女一樣，而我們也不斷的去尋求他的意志，並且以他的意志為我們人生的歸宿、生命的指導，這樣，我們的生命當如何的偉大、如何的有力量。所以基督徒的信仰，當以信上帝為全能的父，創造天地的主宰為其起點。

第二講 我信我主耶穌基督是上帝的獨生子

一 基督徒若是以上帝的意志為人生的歸宿，以上帝的生命為人們生命的引導，那末，我們就要尋求上帝的意志了。但是上帝的意志在哪裏尋求呢？耶穌說：「除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。」又說：「你們不認識我，也不認識我的父，若是認識我，也就認識我的父。」「人看見了我，就是看見了父。」耶穌覺得他是和上帝同體的，他是上帝之子。《約翰福音》三章且說耶穌是上帝的獨生子。什麼叫做上帝的獨生子呢？德國十九世紀的大神學家哈納克教授(Prof. Harnack)說：「子這個名稱，是認識上帝的意思……耶穌確信他認識上帝，是從前沒有這樣認識過的……在這種意識裏，他知道自己是……上帝的兒子，所以能說，我的上帝，我的父。」

二 相信耶穌是上帝的獨生子，是主，是基督——這是基督徒特別的信仰。五旬節門徒受了聖靈的感動，彼得向眾人宣講的，是耶穌就是基督。腓力在路上遇見埃提阿伯的太監，只要那太監承認耶穌基督是上帝的兒子，腓力便替他施洗，讓他加入教會為基督的門徒。大概在初期的教會，受洗的信條無非是承認耶穌是基督。所以《使徒信經》裏面，最重要的一句是：「我信我主耶穌基督，是上帝的獨生子。」凡真心承認這個的，都是基督徒。

三 我們首先要注意「我主耶穌基督」這句話。什麼叫做「主」？什麼叫「基督」(Christus)？「主」這個名稱，就是英文的Lord，意即生命所皈依的，他的命令是我們絕對服從的。猶太人稱耶和華為主。紀元前後，在地中海沿岸有許多種的神秘宗教，每一種都崇拜一神，作為那種宗教信仰的對象。相信那宗教的人，都稱這位神為主。所以從初期的教會起，門徒都稱耶穌為主，那是很重要的一種表示，目的是承認耶穌為神。

什麼叫基督呢？「基督」(Christus)是一個希臘字，從希伯來文Messiah那個字翻譯過來的。彌賽亞就是受膏(頭上抹膏)為王的意思。猶太人很久就希望有一位領袖在他們當中興起，恢復他們以前黃金時代的繁榮，將他們民族的敵人趕出去。他們幾百年來的先知們，都談到這麼一位領袖的興起。他們中間的熱心份子，天天在那裏等待着那位救星的來臨。後來耶穌來了，他們感覺到他就是那位彌賽亞，但不是一般猶太熱心份子所盼望的彌賽亞。他們盼望彌賽亞是用武力的，而耶穌是用仁慈的；他們盼望彌賽亞是只救自己的本族脫離敵人的束縛，而耶穌所傳的福音是叫整個人類回心轉意，脫離罪惡的捆綁。他們盼望彌賽亞來復興猶太人的王國，而耶穌建立的是上帝的國，就是上帝的權力實行於人間。因此，猶太人在當時不肯承認他是彌賽亞，不肯承認他是基督。他的門徒起初也不大明瞭基督是什麼意思，一直到最後，彼得才承認耶穌是基督。那時離耶穌的受難已不遠，但他總算是門徒中第一個覺悟的了。他承認耶穌是主，是基督，是上帝的獨生子，是基督徒信仰的開端。

四 但是承認了耶穌是我們信仰所皈依的主，是拯救人們脫離罪惡的基督之外，何以又要承認他是上帝的獨生子呢？上帝的獨生子是什麼意思？基督教豈不是說，人們都

是上帝的兒女嗎？耶穌教門徒祈禱的話，第一句就是：「我們在天上的父。」上帝既是眾人的父，人當然都是上帝的兒女，何以耶穌是上帝的獨生子呢？

首先，我們要知道信經的文字不是寫實的，而是象徵的。我們念信經，切不可以字害辭，以辭害意，而須揣摩辭句的意思。前面我們已講過，哈納克教授說：「子這個名稱，是認識上帝的意思。」耶穌的意識裏，確信他自己認識上帝，從來沒有人那樣認識過的，並且他認識上帝是他的父，他和上帝的關係，是父子的關係。我們原來是沒有這樣的認識，我們原來不知道上帝是我們的父。我們都是上帝的兒女，至少，我們沒有照這樣去做人。我們認識上帝是父，乃是因着耶穌而認識的。我們因着耶穌的力量，才開始去過上帝兒女的生活。如果不因着耶穌，我們和上帝還是隔絕的，我們還是不認識上帝，更不認識上帝是人類之父。沒有別人可以叫我們認識上帝是父，只有耶穌從他自己的經驗那樣教訓我們。所以，我們稱耶穌為上帝的獨生子。我們因着他而成為上帝的兒女，所以我們只是上帝的「義子」(adopted sons)。這當然是象徵的話語，但這是有它的意義的。我們要承認這個，承認耶穌是上帝的獨生子，我們才不找別的途徑，只從耶穌的生活和教訓裏去尋求上帝的意志，只靠他而與上帝親近，只靠他的意志去過我們作上帝兒女的生活。所以，我們要信耶穌是救人脫離罪惡的基督，是我們信仰所皈依，應該絕對服從的主，也是上帝的獨生子。

第三講 因聖靈降孕、為童貞女馬利亞所生

一 耶穌是基督教信仰的中心，我們已說過了，但基督教所信的耶穌，和其他許多同樣的宗教所信的神不同，例如 Mithraism (密特拉教) 盛行於紀元前後的羅馬帝國，他的神，他的救主是 Mithra (密特拉神)，印度教很有勢力的一派是

信Krishna(黑天)的，他是這派印度教崇拜的中心，正如耶穌是基督教崇拜的中心一樣。但是Krishna和Mithra與耶穌不同的很重要一點，即耶穌是歷史中的一個人，而我們對於Mithra和Krishna所知道的，無非是一套神話，完全沒有歷史的根據。所以我們說，基督教是歷史的宗教。基督教是教理不論怎樣高深，一旦離開歷史的根據，就失掉它的意義了。

基督教中心的教義是「道成人身」，這不是理想，而是歷史，歷史中的一個人，名叫耶穌。他把上帝的道，在普通所謂人的生活中表現出來，使人們對於上帝的品格和意志，明白了解。而耶穌是一個人，是和我們人一樣，也是一個女人所生的。他生活的環境，和我們的生活環境大致一樣。我們所有的問題，也是他的問題。我們所遇見的困難和引誘，他也同樣的遇見過。他當日所過的生活，完全是人的生活，但他在他的生活裏，卻處處表現上帝的意志，好叫我們跟着他，也能努力表現上帝的意志。

二 但是《使徒信經》說：「為童貞女馬利亞所生」，這話當作何解呢？耶穌是馬利亞所生的兒子，那是很清楚的，歷史上沒有人否認過。請問沒有丈夫的童貞女會生兒子嗎？

我們不要把「童貞女」這名詞看得太呆板。馬利亞是否沒有見過丈夫就生耶穌，這是一個事實的問題。這個事實不論用什麼理論來爭辯，在二千年後的今日是不能解答的。至於「童女」這個字原來是出於《以賽亞書》七章14節：「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利，就是神與我們同在的意思。」這一切先知書的前後文，並沒有說這個生子的童女是從未見過丈夫的。原來這裏「童女」的字樣，本是希伯來文，是合婚嫁年齡的青年女子的意思，希臘文的《舊約》把它譯為Parthenos，就變成沒見過丈夫的童貞女。初期教會的人，到處找《舊約》

的證據來證明耶穌是基督應驗先知的預言，於是他們在希臘的以賽亞翻譯本裏見這一段話，耶穌是童貞女馬利亞所生，就成為傳統的說法了。

其實耶穌是不是一個沒見過丈夫的童女所生，與耶穌之是否為基督，並沒有重大的關係。要緊的，是看耶穌的生平是不是完成上帝的意志，並且救人脫離罪惡。我們對於他的信仰，是他為馬利亞這個女人所生，並且是初期教會稱為童貞女馬利亞的那位女人所生。馬利亞是有來歷的一位女人，並不是神話所捏造的。

三 然而基督教對於耶穌的信仰，乃是耶穌的誕生是人類的一個新紀元。以耶穌當時的歷史背景和社會情況，都不能說明耶穌的為人。他的人格，確實不是人類到了那個時代的結果。他的行為和思想都超出當時社會的環境，所以就不得不在人類的歷史和當時的社會環境以外去找耶穌生命的來源。他的生命從哪裏來的？是直接從上帝來的，這就是「因聖靈降孕」的意思。假使我們相信耶穌的誕生，各樣事都和平常人的產生一樣，豈不是更合於「道成人身」的意義，何必要相信耶穌的誕生和我們有哪點不同？但是因為耶穌的人格和生平都是天生的獨特，也是空前絕後的，所以信仰上才去替他找一個新源，於是教會很早就有了「因聖靈降孕，為童貞女馬利亞所生」的信念。用很美麗而神秘的文字載在聖馬太和聖路加的福音書裏面。《馬太福音》一章所載的天使，向馬利亞的未婚夫約瑟顯現；《路加福音》所載童貞女馬利亞聞報，都是很早就已經形成了傳統的故事，雖然和現代人的思想不合，但是二千年前的人卻很容易把它接受下來。我們在今日，不必去追求這種傳統故事的根據，因為那種根據是追不出來的。我們只尋味這種傳統故事所深深含着的意思：耶穌並不是像Mithra和Krishna那樣的神話中的人物，他是時間空間確實佔有地位的一個

人，是一個有來歷的女人所生。但是他的人格和生平又是那麼獨特，而且空前絕後，所以我們只得在人類和整個自然之外去找他的來源，也只得相信他的生命是直接從上帝來的，他是「因聖靈降孕」而生出來的。

但我們不是因他是聖靈降孕，為童貞女馬利亞所生，就相信他是基督，是上帝的獨生子，是我們應該絕對皈依的主。我們因為從他的整個生平和教訓，相信並承認他是主，是基督，是上帝的獨生子，也真正是上帝的「道成人身」。現在絕對不能證明說，他是因聖靈降孕，而為童貞女馬利亞所生的。他的人格和生平，是的確的事實。至於他怎樣誕生，那是推測的事，我們只可以的確的事去證明推測的事，斷斷不會以推測的事去證明歷史上可靠的事。明白了這一點，我們才可以去討論「因聖靈降孕，為童貞女馬利亞所生」那句話。

第四講 在本丟彼拉多手下受難、被釘十字架上、受死、埋葬、降在陰間

一 耶穌既是歷史中的人物，有他生命的起頭，必有他生命的終局。「因聖靈降孕，為童貞女馬利亞所生」，那是指他生命的起頭。今天要講的一句，是關乎他在世上的生命的終局。

彼拉多是羅馬帝國派在猶太當總督的一位大員，他的時代在羅馬史上是可查考的。「在本丟彼拉多手下受難」這一句話，更加確定了耶穌在歷史上的地位。耶穌是歷史的人物，不是神話所捏造的。

二 耶穌是受難而死，是受當時罪大惡極，而且也是殘酷的刑罰，被釘在十字架上死的。在猶太總督手下受慘刑而死的人不知凡幾，而耶穌在本丟彼拉多手下受慘刑而死，這事有什麼值得我們記載的價值呢？何以載在我們的信經裏？

受慘刑而死，本來是沒有記載的價值，但有的死是重於泰山，有的死是輕於鴻毛。慘死固然是很尋常的一件事，但是我們的那位皈依為主，信為基督，被視為上帝獨生子的耶穌，受罪大惡極者應受的刑罰，慘死在素以法治號召於天下的羅馬帝國的大員手下，真是一件特殊的事！

但是我們又何必驚奇呢？耶穌的一生豈不是一直都是痛苦的人生嗎？照《新約》的記載，他一生下來就受難，父母把他帶着逃往埃及去。他出來傳道，固然有一度似乎曾受人家的歡迎。但是不久便遭遇着反抗。他的家鄉親朋不接受他；他的弟兄姊妹誤會他；他的門徒丟棄他；受過他親切訓練的猶大居然出賣他；他的得意門生彼得到最後竟然不承認他。他是單獨踏上那最慘痛的十字架的路！他受盡苦難，他的一生是慘痛的，然而他卻處處表顯上帝的旨意，他的一生就是上帝的道向着人類的啟示。服從上帝旨意的人生是淒苦的，是被人誤會、被人丟棄、被人出賣的，是眾叛親離，最後還要受冤枉而慘死的。基督教的教會把這一點列在信經裏，不是表揚它的教主，不是歸榮於上帝，而是承認社會的萬惡、人類的墮落。但是在這萬惡的社會、墮落的人類中，卻有道成人身的耶穌在，那正是上帝的榮耀和基督的大能。二千年來象徵恥辱的刑具，反成了無上光榮的標幟。猶太總督沒有了，羅馬帝國也沒有了，而十字架巍然獨存於世界，遍滿了地角天涯，作苦痛人生的唯一安慰。

三 耶穌確是死在十字架上，並且死了的身體從十字架上拿下來，在墳墓裏埋葬了。這不僅為我們相信耶穌復活的張本，也是叫我們覺得耶穌在世上的事業好像是結束了、沒有了，成為肉身的道釘在十字架上完了，他的遺跡都埋在墳墓裏，人們再不能看見了，上帝已經失敗了！但是不，因為他還要復活！

四 信經裏還有一句話：「降在陰間」。陰間在哪裏？陰間是當時的人信為既死的人所在的地方，也是最黑暗最淒涼的地方。耶穌死後，他的靈魂往哪裏去呢？耶穌在世的時候，曾和門徒談到他的死，並說他要往他在天上的父那裏去。他復活以後，也沒有提到他曾到陰間那邊去過，何以信經裏有「降在陰間」這句話呢？

這是不能拿事實證明的，這是信仰，由想象去滿足人們心裏的一種極大要求。試問極慘痛、極淒涼的人還有希望嗎？有的，因為耶穌自己曾到那裏去。極痛苦的經驗，是我們獨自在那裏經過的嗎？不是，因為有耶穌和我們在那裏。總而言之，人不能經過什麼痛苦是耶穌所沒有經過的，且不能為人們表同情的。他也曾到過最黑暗、最淒涼的陰間。這種的信仰，能使人得着何等樣的安慰！

五 這種的信仰並不是什麼麻醉劑，而是給痛苦的人以暫時的安慰。這是這個惡劣的世界中一種千真萬確的經驗。凡是有過深刻的經驗，憑着良心去做人、飽嘗世故的，都會感覺到。孔子說：「天下有道，丘不與易也。」他到處奔跑，如喪家之犬，這是他為世界的混亂而甘自吃虧。孟子也說：「天之將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行弗亂其所為。」釋迦牟尼說：「我不入地獄，誰入地獄！」世界上沒有壞人吃好人的虧，都是好人吃壞人的虧。準備做好人，做一個像人的人，都要吃虧。所以愈是好人，就愈要吃虧。耶穌是不得不被釘死於十字架上，降在陰間裏。

然而歷史到底有它的定評。耶穌那個時代的猶太人和猶太社會，無論是從宗教上或政治上看，都是壞透了的。要害死耶穌的，不是本丟彼拉多。不管近代開明的猶太學者，如克勞斯諾(Krausner)這班人，怎樣設法去證明當時的耶穌不是被猶太人害死，但我個人還是相信害死耶穌的是

猶太人。雖然在猶太人的群眾吶喊「釘他在十字架、釘他在十字架」的聲音中，彼拉多當眾洗手說：「這事與我無干，但是最後決定的還是他，負責任的也是他，他是代表那時代的人。所以歷史的定評是：耶穌「在本丟彼拉多手下受難」，負責任的人雖然當眾洗手，還是洗不掉他應負的責任。

第五講 第三天從死裏復活、升天、坐在無所不能上帝聖父的右邊

一 「第三天從死裏復活。」第三天就是耶穌被釘死十字架的第三天。猶太人天數的算法，和我們中國的算法是一樣的。耶穌受難是在禮拜五，算到禮拜是第三天。禮拜那一天，原來是猶太人安息日的第二天，本是一個禮拜的第一天。基督教把那一天改為特別崇拜讚美上帝的一天，又稱為主日(The Lord's Day)，因為主是在那一天復活的。救主的復活，是基督教最重要和最可紀念的一件大事。

照《使徒行傳》的記載，耶穌復活後那個五旬節，門徒被聖靈充滿了，向眾人傳道，所傳的是耶穌復活，以後一直所傳的，都是復活的耶穌。主的死而復活，是基督教基本的教義。聖保羅在《哥林多前書》十五章說過：「我當日所領受又傳給你們的：第一，就是基督照《聖經》所說，為我們的罪死了，而且埋葬了；又照《聖經》所說，第三天復活了。」又說：「若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然。」

二 那末，這樣重要的一件事，在事實上有什麼憑據呢？在記載上講，我們現在所有的憑據，是四福音書的述說，和聖保羅的書信。福音書的記載，比較神奇，耶穌被釘在十字架上的身體，是他死後才拿下來葬在墳墓裏的。到了第三天清早，門徒們到墳墓去看，墳墓空了，他們相信墳墓空了，是因為耶穌復活了。以後許多門徒並且看見他。

門關上，他還能夠不開門而進來，和門徒說話，拿東西吃，門徒並可用手摸得着他，這豈不是咄咄怪事！幻耶？真耶？當時已經有人不信。很早的時候，聖保羅寫信給哥林多人，豈不是說：「既傳基督是從死裏復活，怎麼在你們中間，有人說沒有死人復活的事呢？」但是他又說：「基督……死了……第三天復活了，並且顯給磯法(就是彼得)看，然後顯給十二使徒看，後來顯給五百多弟兄看，其中一大半到如今還在……以後顯給雅各，再顯給眾使徒看，末了也顯給我看。」復活的耶穌，照這樣說來，看見的人是很多的。墳墓空了，據我在哈佛大學的老師寇蘇潑雷克教授(Prof. Kirshop Lake)那樣說：是因為當日門徒們錯跑到別的墳墓那裏去，當然找不着耶穌的身體。因此復活的故事，是經訛傳訛，愈傳愈神奇的。以後門徒們看見的，都是鬼嗎？

三 解釋這件事的說法很多。我們在短促的時間內不能一一來辯駁，但是聖保羅除非是故意說謊，不然，哪會有五百個人同時白晝見鬼？當時耶穌的門徒都在傳耶穌的復活，他的墳墓裏找不着他的身體了。假使他們是造謠的話，何以反對他們的猶太人，尤其是不相信死人復活的那派人，不把耶穌的身體找出來去堵住彼得和其他門徒的口呢？現在兩千年後的今日，當然無法去證明埋葬耶穌的墳墓，到了第三天是不是因耶穌的復活而空了。但是耶穌死的時候，門徒們是怎樣的驚慌、膽怯、憂愁、失望、軟弱！到了第三天，他們又是如何的鎮靜、勇敢、快樂、興奮、堅強！有什麼事發生，叫他們這樣的大大改變了？若是說是一種自欺欺人的去傳說死了的耶穌的復活，那也只能欺人一時，豈欺人於永久？偉大的基督教運動，怎能建設在自欺欺人的根基上面？無論我們相信不相信當時的墳墓是不是空了，無論我們怎樣去解釋墳墓空了的那樁事，基督教的偉大運動一定不建立在枉死埋葬了的耶穌上

面，而是建立在復活的救主上。假使這個偉大而驚人的教會運動不建立在復活的耶穌上面，而是建立在幾個頭腦簡單、以訛傳訛的打漁人的基礎上，試問還有哪種奇事比耶穌死而復活的事更神奇呢！

四 我們當知空的墳墓是現在不能證明，也不能否認的一樁事，但是它的意義是上帝能將一件很不好的惡事，變為他自己的一種勝利(the victory of good over the powers of evil)。人生的究竟不是痛苦，不是死，而是由痛苦和死亡得來的更豐富而美滿的生命。人生是要丟掉生命，然後得着生命的。所得着的，不是去掉屬世界能朽壞的生命，而是獲取屬天不能朽壞的生命，就是永生。聖保羅說：「我如今把一件奧秘的事告訴你們，我們不是都要睡覺，乃是都要改變。」睡覺醒來的，還是那個舊時的身體，改變了的是一個新的，上帝再行創造的身體，無論怎樣說，那是「一件奧秘的事」。

五 耶穌復活之後四十日，照《使徒行傳》說：他升天去了。耶穌的升天，作何解釋？何以我們要相信？

從前一般人的見解，以為地之上就是天，並且天是神所在的地方。現在我們把「天」這個字當作一個象徵的名詞，不是指着一個處所，不是空間的地位，而是代表一種生活的情況。和上帝在一起的生活就是天，上帝是個靈，靈是不能以空間來比擬的，所以我們不能問上帝究竟在哪裏，因為「哪裏」是屬於空間的。

耶穌受難以前的身體，和人們的身體完全一樣。門徒和他接觸，是靠五官和他接觸。復活後耶穌的身體，不是屬地的，他來去無常，門徒們不能用五官常態和他接觸。升天後的門徒，只可用靈性和耶穌接觸。他「往父那裏去了」，但是和他的門徒永遠同在。耶穌的誕生，是上帝的道

住在人們的中間，在人間代表上帝。耶穌升天後和天父同在，在上帝面前代表人，這是很有意義的。

我們相信升天的救主，在上帝面前是處於最尊貴的地位。「坐在無所不能上帝聖父的右邊」，就是這個意思。猶太人和現在的西洋人以右為上，在中國應該說是「左邊」。信經譯文上還是用「右邊」字樣，以保存原文的意義。

第六講 將來必從那裏降臨、審判活人死人

一 對於將來有兩種問題，是宗教和哲學不斷在那裏尋求答案。一種問題是，人死後怎樣？如同燈火吹熄了，再也沒有了嗎？或者還有一個來生？那個來生和在世的今生有什麼關係呢？另一種問題是，人類的歸宿是怎樣的？究竟百代的過客有沒有一定的方向，終局究竟是怎樣的？

將來的事，當然沒有人能看得清楚。各種宗教和哲學的答案，都是屬於推測的，要緊的是看它的推測有什麼根據。

基督教對於將來，也是作一種的推測，它的话语當然都是一種象徵、一種比喻，不十分清楚確定的。聖保羅在《哥林多前書》十三章說過：「我們如今仿佛對着鏡子觀看，模糊不清，……我們如今所知道的有限……。」

但是猶太人教和承繼他的信仰的基督教，對於將來是存着一種有把握的希望，「耶和華的日子」那句話，遍見於各先知書。那種懇切的希望貫注了整個以色列族的歷史。在以色列人被擄到外國，國亡家破，前途黯淡的時候，這種希望尤為懇切。耶穌誕生以前，猶太的文學產生了許許多多的寓言書，都是形容這種希望，有的已經收集在現在的《舊約聖經》裏，如先知但以理書；有的列在《聖經》外傳，一般的人讀的比較少，如以諾書，巴靈書這一些的文字，表現猶太人歷史的眼光，相信歷史不是偶然，而是含着深刻的意義。國家、民族和個人的遭遇，都有上帝在那

裏主持，將來必定有個歸宿。到最後，也一定會總算帳，絲毫不爽的。

基督教的《新約》裏面，也是滿紙都是對於將來希望的話，《馬可福音》九章說：「站在這裏的人，有的未嘗死味以前，必要看見上帝的國，大有能力臨到。」《馬太福音》二十四章也說：「那時……他們要看見人子，有能力，有大榮耀，駕着天上的雲降臨。」《使徒行傳》記耶穌升天的事也說：「門徒定睛望天的時候，忽然有兩個人，身穿白衣，站在旁邊說：『加利利人哪！你們為什麼站着望天？這離開你們，被接升天的耶穌，你們見他怎樣往天上去，他還要怎樣來。』」

二 這都是猶太人和初期的基督徒描寫將來的話，既是屬於想象的描寫，每一句話、每一個名詞是作何解，我們在短促的時間裏不能詳細加以研究；為我們目前的緣故，也不必去詳細討論。我們只要認清楚基督教承繼猶太教傳統的觀念，以為歷史是有意義的，一切都有它含着道德意義的歸宿。真理最後必定勝利，上帝的旨意終久要統治人類。釘在十字架上死了的耶穌已經復活了，物質環境給他的打擊，不能使他的事業失敗。有限的時間與空間，不能限制他的能力。到了最後，他的真理必定有力的進入每個人的心中，為一切是非的標準。論到一個人的是非，俗語說：「蓋棺論定」，但是從基督教來講，蓋棺也不能論定，因為社會一般人的是非，不一定是真是非。真是非是以耶穌的人生為標準。上帝的是非，要接受這個是非，是非才能大白。如果人類都接受了耶穌的是非，人類的是非才能確定。

三 將來會有一天，人類的是非都以耶穌的人生和上帝的是非為唯一的標準嗎？基督教的信仰說，必定會有這一天

的。離開世上升天去了的耶穌，還要第二次降臨。他第二次降臨時，不像第一次生在世上那樣，被人拒絕、丟棄、出賣，最後還在羅馬帝國的大員、強權的代表、民眾的傀儡面前受審判、受死刑。他第二次降臨時，是具有天上的權力和威嚴而降臨，審判世上一切人類，所有的是非都由他來決定。

據我想，他第一次的誕生想用上帝的愛去感動人，但結果是失敗了，所以第二次降臨時他就改變方針。用上帝的力量強迫人嗎？我絕對不信這一點。因為我不信宇宙間有什麼力量比上帝的愛——就是耶穌在世為人所表現的愛的力量——還要大。若是我相信的話，而上帝就是愛，那末，我就相信有一種力量比上帝還大了，這是不可能的！

《約翰福音》十六章豈不是記着耶穌說：「我若不去，聖靈就不到你這裏來；我若去，就差遣他來；他來了，就叫世人為罪，為義，為審判，自己責備自己。」所以耶穌的第二次來，就是聖靈進入了人心，人心受了聖靈的感動和指示，就要甘心情願的接受耶穌的人生為是非的唯一標準，因了自己的罪受審判，並受責備。每個人接受了聖靈，是要受這種的審判。就是已死的人，到了社會都接受了聖靈，而以耶穌的人生為是非的標準，真的是非也決定了，那才得要接受正義的輿論，而得到最後的裁判。這豈不是說，當耶穌第二次降臨時，就是聖靈充滿了人心和社會的時候，活人和死人都要受第二次降臨的主的審判嗎？

四 因此，無論我們對於人的死後怎樣想，死不是最後的一件事。蓋了棺，論還是不能定，最後的決定是上帝。我們不能像一般淺見的基督徒那樣想，以為人一死就到安樂窩去了。《聖經》的教訓和基督教教會傳統的信仰，都說人在世所有道德的行為，必定有其不可磨滅的結果。善惡有一定的報應，至於死後有沒有改惡從善的機會，關於這一

點，基督教並沒有明白而確定的教義。我個人的神學思想是趨向於「普救論」(Universalism)。上帝在耶穌裏所表現的愛是萬能，沒有人能始終如一的抵抗他，終久要降服、得救。所以沒有人是永遠失落的，所有古今的人都歸服了上帝，那就是末次的審判了。

第七講 我信聖靈、我信聖而公之教會

一 信經所注重的是三位一體的道理：聖父、聖子、聖靈。教會很早的時候，已經奉三位一體的名施洗。關於聖父聖子的道理，我們已經講過了，現在要講聖靈。

首先我們應注意的一點是：信經講到聖子的話比較多，提到聖父的只一句。關於聖靈的話更簡單了，只是「我信聖靈」四個字。因為在歷史上，教會對於聖靈的爭辯很少。所爭辯的，是「從父子出來」那一句，但是那句話是在《尼西亞信經》裏，而不見於《使徒信經》，所以不在我們討論之列。

二 聖靈是什麼意思呢？聖靈這個名稱，見之於《舊約》的地方很多，意思也不一致。在《新約》裏面，接受聖靈是基督徒的特徵。基督徒和其他人的分別，就在這一點。因為基督徒的生活是受聖靈感動的生活，所以他們的生活是快樂的生活、信仰的生活、勝利的生活，能夠勝過世俗的生活。甚至在耶穌復活升天之後，聖靈還沒有降臨以前，門徒還沒有什麼活動，一到五旬節，門徒們充充滿滿的受了聖靈，他們便開始向外傳道，氣象一新。從前好像一盤散沙的門徒，現在已經團結起來，負起耶穌交給他們的責任，以完成建立天國的偉業。繼續耶穌的工作，去傳上帝救世的道，乃是教會的任務。所以我們說，五旬節就是聖靈降臨節，是教會的生期。從那天起，教會才是教會。從前在《舊約》時代感動先知的聖靈，現在充滿了教會的團體了。

三 何以這個能力我們稱之為聖靈呢？因為他是上帝的能力。上帝是創造的。唯有上帝才能創造。聖靈充滿了教會，教會就成為一個新的團體，有了新的功能。所以我們認定這個力量不只是從上帝來的一種力量，如同聰明智慧是從上帝來的力量一樣。教會和個人得受聖靈之後，團體和個人都成為新的創造。我們不得不承認聖靈就是上帝。我們稱他為上帝聖靈，是為了這個緣故。

四 聖靈和聖子耶穌有什麼關係？有時我們也稱聖靈為耶穌的靈。這種說法，根本上雖沒有錯，但我們要知道感動耶穌的也是聖靈。福音書豈不是說：耶穌在約旦河受了約翰的洗之後，聖靈降在他的身上，並且引他到曠野去嗎？我們稱聖靈為耶穌的靈，因為我們受了聖靈的結果，我們就充滿了耶穌的生命，並且成為耶穌身體的肢體，去做耶穌的工作。凡是團體和個人得着靈感而工作，那種工作必定合乎歷史的耶穌所啟示的上帝的意志，那才可算為聖靈的工作，不然的話，就不可稱為聖靈的工作。原來聖靈的工作，是使「基督在我們裏面」。

五 然而「基督在我們裏面」和「我們受了聖靈」兩句話，是一樣的意思嗎？不是的。我們本身的力量，不能接受基督，使他住在我們的生命裏面，必定要上帝的聖靈先感化我們，我們才能接受耶穌基督。使我們接受基督的是聖靈。所以先要有上帝的聖靈感化了我們，我們才能接受基督；接受了基督，才能有基督在我們裏面，使我們成為新人。我們新的生命，不是我們聽道之後，因自己努力去承認耶穌而得來的。我們所有基督徒生活的經驗，都是因為聖靈的能力才得着的。換一句話說，我們認識耶穌而得着上帝的生命，不是我們自己的功勞，而是上帝的恩惠。這是基督徒基本的信仰，所以說：「我信聖靈。」

六 我們已經說過，聖靈降臨，就把一班散漫的門徒改造成為充滿了靈感、生氣勃勃、團結一致的教會。教會是上帝的聖靈所創造，去擔負上帝的聖工，與世俗在功能上分開。屬於上帝的，所以稱他為聖，教會稱為「聖而又分之」的教會，因為它是沒有國家、種族、階級、地域和時間的分別。古今中外只有一個普遍的教會，所以謂之公。當日五旬節聖靈感動了門徒之後，聖彼得代表教會，向眾人傳道，眾人當中，據《使徒行傳》所載，有帕提亞人、瑪代人、以攔人和住在米索波大米、猶太、加帕多家、本都、亞西亞、弗呂家、帝非利亞、埃及的人，並靠近古利奈和呂彼亞一帶地方的人。從羅馬來的旅官中，或是猶太人，或是進猶太教的人，革哩底和亞拉伯人都是當時一般人所知道的世界各地各民族的代表。所以從起頭，教會就是屬於上帝，而是「聖」的；普遍沒有界限，而是「公」的。既然是從起頭就是公的，當然是唯一的。從起頭就是這樣，所以是根據第一代的使徒所傳下來的。

七 這是我們的理想，但是歷史上的事實究竟怎樣？事實上，在過去教會常有錯誤，而現時在許多地方教會是世俗化了，不完全屬於上帝。傳了將近兩千年，雖然福音已經傳到地角天涯，但是未聽見福音的人還是很多，不信的更多。教會還沒有包括整個人類，何得謂為普遍？教會是基督的身體，而身體只有一個。現在的教會是四分五裂，怎可稱為唯一！諸如此類的情形，都使人們對於教會產生許多疑問；但是基督徒的眼光不只看現在，而且看到將來；不只看人的失敗，也相信上帝的大能。教會在外表上雖然是分裂的，而信仰和精神還是統一的，過去雖有許多失敗，但是靠上帝的靈可以更新。現在雖然還未普遍，而終久要達到目的。教會是宣傳上帝福音的組織，總要完成實現天國的任務。這一切都是基督徒的信仰，所以《使徒信

經》說：「我信聖而公之教會」。

第八講 我信聖徒相通、我信罪得赦免

一 基督徒在「聖而公之」的教會裏過他靈性的生活，有着兩種的特權，並有兩種的希望。那兩種特權就是聖徒相通和罪得赦免。兩種希望，就是身體復活和永生。這就是《使徒信經》最後的四句話。我們先討論聖徒相通和罪得赦免。

二 凡是基督徒，因為他們加入了教會，雖在大社會裏面，但不屬於社會，而成為基督的肢體。所以他們是神聖，不是他們自己的造詣已經超凡入聖，而是他們的生命隸屬於神聖的上帝，正如我們的軍隊稱為國軍，因他們隸屬於國民政府，受國府直接的指揮一樣。

凡屬基督徒，都是基督的肢體，而基督的身體只有一個。所以，所有的聖徒都在基督身體(就是基督的教會)裏面，靠着基督聯為一氣、彼此相通。不但是現在世界上的基督徒不分國家、種族、階級、地區的界限，更不管教會宗派的分別，在基督靈性的生命裏彼此相通，精神上聯為一氣，就是過去兩千年來的中外信徒，和我們在上帝面前也是彼此相通、聯為一氣的。這是《新約聖經》的道理，是我們不可不注意的。

三 本着這個道理，我們知道凡我們禮拜上帝的時候，尤其是在舉行聖餐禮的時候，不僅是在某一處參加禮拜的人在那裏禮拜，就是天使、天使的總領和天上的會眾也一同和聲稱頌主，這是何等莊嚴的一件事。我們在世上奉主的名工作，有時覺得心灰意冷，只要想到有過去許多的聖徒，像雲彩一樣圍繞着我們，我們就不覺得寂寞，而覺得大大的興奮。但是對於既往的人，我們不可作種種無根據的想象。他們現在究竟是怎樣，我們好像在鏡子裏觀看，

模糊不清。我們最多是為他們祈禱，求上帝叫他們在離開世上進入了更偉大奇妙的生命中，繼續在上帝面前得有長進，並相信他們也同樣的為我們祈禱。總而言之，我們在世上的人和既往的聖徒，惟有共同在基督裏面相通，不可希望用其他任何方法。並且我們祈禱的對象是唯一的上帝，不是任何既往的聖徒，這才是教會教我們聖徒相通的要義。

四 這種教義，尤其是我們中國的基督徒格外欣賞的。我們中國人幾千年的習慣不是紀念祖宗嗎？慎終追遠是一種很美麗、很有意義的情緒。雖然社會一般的習俗常常把敬祖的原意弄錯，但如果我們仔細的研究敬祖的本意，知道敬祖原沒有把祖宗當作神去敬拜的意思。生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，是「不忘其所由生」的意思，不是向着祖宗去求福。《禮記·祭義篇》說過：「賢者之祭也，必受其福，非世所謂福也。福者備也，備者百順之名也。無所不順者之謂備，言內盡於己，而外順於道也。」像這樣的敬祖，沒有和基督教的教義衝突，並暗暗的和聖徒相通的意思相合。但是基督教聖徒相通的道理，比較我們敬祖的道理，廣大精微得多。我們在基督裏面，和過去的聖徒相通，不限於是生存的人紀念既往的人，乃是現在的聖徒和既往的聖徒在基督的生命裏繼續努力長進，這不是說明基督教確是可以完成我們儒家最好的道理嗎？「我來不是毀壞，乃是成全。」「聖徒相通」正是要成全「慎終追遠」的意義。

五 我們在教會的靈性生活裏面，還有一種特權，就是罪得赦免。上帝是慈愛、憐憫、容忍，凡是憂傷痛悔的，上帝必不輕視。這樣的話，在《舊約》裏面到處都可看見，尤其在福音書裏面，耶穌用浪子回頭比喻，叫我們明白知道上帝是一個願意赦免罪人，而不念舊惡的父親。

但是我們要認清楚罪得赦免是什麼意思，不要以為犯

罪之後得着赦免，過去所做的事就沒有他的結果了。犯罪就是違反上帝旨意的行為，凡我們有意的行為，不能達到上帝所希望於我們的標準的都是罪。這些行為，不問有意無意，都照着行為的定律，有它自然的結果，那是不能避免的。但是對於個人的人格，最嚴重的，不是這種都照自然而產生的結果。如同用棍打人，被打的人頭上必然腫了一塊。被打的人若是無故被打，也許會饒恕打他的人，但是饒恕之後，頭上的腫不會立刻就消。打人之後，若嚴重的結果不是被打的人頭上腫了一塊，乃是兩個人中間從此發生隔膜。同時，打人者如果隨意打人，這種行為一定會影響他自己的人格，叫他以後更容易打人。上帝赦免我們的罪，不是取消了我們行為在自然界的結果，乃是恢復我們和他原有的父子關係，同時改造我們自身的力量，使我們不因既往的行為以致道德的能力更加薄弱。浪子回頭的比喻，把這幾點說得很清楚。浪子所耗費的資財，父親不能替他追回；但浪子歸家之後，父親接收了他，他依然做他父親的兒子。他回到家裏來，居然是二少爺的地位，恢復他舊有的地位，得了自新之路。

六 何以我說罪得赦免的特權要在教會的靈性生活裏才能得着呢？《約翰福音》二十章記着說：耶穌復活之後，七日的第一日晚上，門都關上了，耶穌來站在門徒中間，向門徒吹一口氣說：你們受聖靈，你們赦誰的罪，誰的罪就赦了，你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。這話是向整個教會說的。赦罪的權，耶穌授予整個的教會。但好些人以為什麼罪都得了上帝的赦免，那是很容易隨意曲解，危險甚大，因此便常常提醒我們、扶助我們，用種種靈性方法加強我們屬靈的力量。使我們的罪赦免的，是教會；因此我說，罪得赦免，是我們在教會中靈性生活的一種特權。基督徒的生活，不是個人獨自能有的，必須靠整個基督徒的

團體，那就是教會。

第九講 我信身體復活

一 《使徒信經》最後的兩句話是指着我們將來的希望，那就是復活和永生。我們先討論復活的問題。《尼西亞信經》說：「我指望死人的復活」，《使徒信經》說：「我信身體復活」。死了的人將來要復活，已經是難懂的一件事，何況是說身體的復活呢？我們要問：死了的人的身體，無論是死了多少年，將來都要復活嗎？

我們已經說過，對於將來的事，我們所能知道的是很有限的。《約翰一書》說：「我們現在是上帝的兒女，將來如何，還未顯明。」聖保羅也說：「好像在鏡子裏觀看，模糊不清，到了那日，就是面對面了。」死後的事，惟有死後才能知道，但是對於死後來生的問題，人是很想知道的。無論哪個民族、哪個時代，總是有人要研究這個問題。在十九、二十兩世紀，西洋不是很注意物質科學的探討嗎？但是第一次歐洲大戰之後，因為許多人都有親朋在戰場上犧牲性命，那些犧牲的，盡是有為青年，一旦死去，他們的生命就完了嗎？是不是還有一個將來？我們回頭來打開一部《聖經》，要從宗教裏得着一種對於這個問題的答案，但《聖經》裏的話不是十分清楚，大都是象徵的話，代表作者那個時代的思想。《聖經》裏的觀念，彼此時有出入，叫我們不能得着準確的了解。

但是在新約《聖經》裏，有一點是很確定的，那就是死了的人將來要復活。聖保羅在《帖撒羅尼迦前書》四章說：「我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裏睡了的人，上帝也必將他與耶穌一同帶來……有上帝的號吹響，那在基督裏死了的人必先復活。」在《哥林多前書》他又說：「但基督已經從死裏復活，成為睡了的人初熟的果子。死既是因一個而來，死人復活也是因一人而來。在亞當裏，眾人都

死了，照樣在基督裏，眾人也都要復活。……若死人不復活，我們就吃吃喝喝罷，因為明天要死了。」

二 人死了以後，還是生命不斷，這是科學不能用事實證明的一件事。歐美對於這件事，也研究過多少時候。精神研究(Psychical Research)是很普遍的一種運動，但是一直到今日，它的結果還是不滿人意，不說是一般近於無聊的舉動，比較膚淺，涉及迷信，就是那些把它作為很莊重的研究而工作的人，還是不得要領。哲學對於這個問題，因為沒有事實的根據，惟有保持一種存疑的態度。十八世紀德國最偉大的哲學家康德在他的《純粹理智評判》那部傑作裏，證明靈魂不滅這一問題，是人的理智不能置否的。但是他在另一部偉大名著《實用理智評判》裏說，人只要談到人生的實踐必須認定三種基本原則，其中的一種就是靈魂不死。這種理論，一直到現在還沒有哲學家能夠把它推翻。所以人死後生命繼續存在這一點，雖是事實所不能確實證明的，但是哲學和宗教卻一樣地予以默認。我們至少可以說，科學和哲學都無法去否認。若是基督教相信生命是從上帝而來，並且每一個的生命在上帝眼中都有無上的價值，這樣，生活決不能因為身體的消滅，就和它同歸於盡。身體之於靈魂，正如我的自來水筆之於我的寫字的技能一樣。我不能因了我現在用的水筆沒有了，我的寫字技能也就沒有了。我可以再去取得一枝筆，或者取得別的一種有筆的功用的工具，來表現我的寫字技能。寫字技能不是因了筆的存在而有，筆乃是因了寫字技能而有的，這是很明顯的道理。

三 照這樣說來，我們可以相信，人死後不僅是還要活，並且相信這個身體消滅了，在別的一個環境裏繼續存在的生活還要有一個身體，那個身體是怎樣的，我們不能說。

因為要說須得用概念、用語言，而我們所用的種種概念和語言，都是適應於現在的生活環境，換一個另外的環境，現在的概念和語言都不適用了。我們怎能去說，不僅是不能說，並且也不能想象，因為想象還得要用現世界所形成的概念。我們所以相信死了的人沒有方法和我們在世的人通消息，那是因為他們的消息不能用我們這個世界的概念、語言、文字來傳達的。然而他們和我們在生命上還是一氣的。就是在這個世界裏面，我們到了情感最高超的時候，還是沒有話可以把它來表達，惟有心心相印、息息相通而已。

四 最後要說，我們不僅相信死後靈魂不滅，並且也相信身體復活。因為我們相信來世的生活不是寂靜的，是比這個世界的生命還要豐富、還要有意義。生活若要豐富而有意義，那末必定不會是寂靜的。我們並相信來世的生活，不會否認我們今世個人的生活。以個人的生活為無價值的，是佛家思想。基督教不僅注重現世界個人的生活，而且相信來世仍然有個人的存在。在十字架上被釘着的耶穌，豈不是對那個悔改的強盜說：「我實在告訴你，今日你要同我在樂園裏了。」你我是指個人而言的，來世既有個人的生命，而那生命又非寂靜，而是豐富有價值的，那就不得不有團體的生活。在那團體裏面，個人彼此間一定有所往來。個人彼此往來，是要靠一種身體作為媒介。所以將來不僅有死後的生命。而且還有死後身體適合於將來的環境，如同聖保羅在《哥林多前書》說：「上帝隨自己的意思給死人復活一個形體，……凡肉體各有不同，人是一樣，獸又是一樣，鳥又是一樣，魚又是一樣。……死人復活，也是這樣。……有血氣的身體，也有靈性的身體。」從聖保羅這段話看來，我們不要把「身體」這個名詞和概念看呆板了。「我們既有屬土的形狀，將來也必有屬天的形狀。」

第十講 我信永生

一 《使徒信經》末了的一句是：「我信永生。」永生是什麼意思呢？當然從字面講，是生活的永不止息。像這樣說來，永生不只是來世，人死後也許仍然再要活。來生的活着，也許仍然有一個適合於來生環境的身體，但是那個生活還是可以斷絕，那個身體還是可以滅亡。所以，永生的信仰比復活的信仰還要大，然而它有什麼根據呢？

二 當然，把生活的永不止息當作一個時間的問題，那是無法可以證明的。有的哲學家如柏拉圖，靈魂是一種單純永遠存在着的。這種理論，不能叫人十分滿意。靈魂是單純的嗎？單純的東西是永遠生存的嗎？柏拉圖的大前提，是不是每個人都可以接受的呢？永生的問題如果是純粹時間的問題，怎能夠在時間裏去證明呢？無論我們想象到什麼的一個時間，那個時間必定還有一個未來的時間。所以時間是無窮的，無窮是理智所不能想象的，所以也是理智所不能證明的，因為那是理智所不能把握得住的。只有信仰才能把握得住永生。

三 基督教所謂永生，是純粹時間的問題嗎？《約翰福音》三章裏面說：「那聽我的話，又信差我來的，就有永生，不至於定罪，是已經出死入生。」十二章裏面又說：「愛惜自己生命的，就喪失生命；在這世上恨惡自己生命的，就要保存生命到永生。」從這兩段經文看來，基督所說的永生並不是單純的時間問題，乃是生命質素的問題。永生是和被定罪的生活相對的，定罪的生活是不合於上帝標準的生活。所以，永生既是不被定罪的生活，就是合於上帝標準的生活，就是不以這世俗為標準的生活。我們自己的生活，乃是以功名利祿、討好世俗的人。以「人」為中心，不以上帝為中心，以自己為中心的生活，這種生活是沒有永

遠存在的價值。所以愛惜自己為中心生活的人，是要喪掉那有永遠價值的生活。只有那願意犧牲以自己為中心、以「人」為標準生活的人，才能以上帝為他生活的中心，為他生活的標準，那種人才能得着有永遠價值的生活。所以，照着耶穌的話去生活的人，相信上帝就是耶穌的生活所表現的那位上帝的人，才能得着永生，立刻出死入生。正如《約翰福音》十七章說：「認識你上帝獨一的真神，並且認識你上帝所差來的耶穌基督，就是永生。」永生不是指無窮的時間而言，乃是指生活的質素而言，但是有這種質素的生命，是具有到無窮還存在的價值的。我們應該如同我們在天上的父完全一樣，不像天父那樣完全的生活，就沒有永遠存在的價值，必定要消滅的。我們的生活，哪一點像天上的父，哪一點就是永生。一起都像天上的父那樣完全，就一起都是永生。完全像天上的父的，只有一位，就是耶穌。所以耶穌的生活，就是永生。福音書記着一個少年的官吏來問耶穌說：「我要做什麼，才能承受永生？」耶穌的答覆是：第一，要遵守上帝的誡命；第二，要把心目中看為最有價值的世俗的東西犧牲掉；第三，本着耶穌那種精神去生活。這豈不是又說明：永生是丟掉世俗之所謂生活，去過耶穌那種遵從上帝旨意的生活嗎？福音書裏又明白的說：「凡為我的名撇下房屋、財產、兄弟、姊妹、父母、妻子、田地的，必定承受永生。」那種不以世俗為最有價值的人，耶穌稱他們為義人。耶穌說：「義人要往永生裏去的。」聖保羅在他的書信裏，說同樣的話的地方，也是很多的。

四 但是捨棄世俗，跟從耶穌去進入永生，不是一種單純道德的事情。單靠人的力量是做不到的。在耶穌降生前後，盛行於小亞細亞和地中海沿岸羅馬帝國各處地方的，有種種的神秘宗教。這些神秘宗教的最大目標，就是要出

死入生、離去生滅的人生，而得着神的不生不滅的生命。他們的方法，乃是和他們的神合而為一。與神合而為一的法門，就是吃神賜給他們的神自己的肉，喝神自己的血，然後神的生命方能進入人的生命裏面。基督教的觀念也是這樣。永生不是人能夠求得來、修養得來的，乃是上帝親自賜給人的。《約翰福音》六章記着耶穌說：「我是永生的糧，……人若吃這糧，必永遠活着。……吃我的肉，喝我的血的人，就得永生。」永生是上帝叫他的兒子耶穌基督賜給人的，不是我們所能修養得來的。聖保羅在《羅馬人書》六章裏說：「惟有上帝的恩賜在我們的主基督耶穌裏，乃是永生」，這是基督教傳統的信仰。

五 永生既不是人修養得來的，而是上帝所賜予的，所以永生在今生就可得着，不要等待將來。整部《新約》的盼望，都含有「時候將到，如今就是了」的意味。我們現在的生命，已經和永生接觸了("Every moment is pregnant with eternal issues")。認識上帝的人所過的生活，都應該是關於永生的生活。時候到了，現在就是了。聖保羅說：「黑夜已深，白晝將臨。」凡有經驗的人，總會感覺着："Moment by moment, the waves of time beat on the shores of eternity, Moment by moment, the world hasteth to pass away. Moment by moment, we stand in the twilight of the dawn."(刹那復刹那，生命的浪花送將永生岸邊去。刹那復刹那，黑暗的世界都要成往事。刹那復刹那，遲遲鐘鼓聲，夜盡更殘天欲曙。)可以說，我們和永生已接觸了！

基督教的基本信仰*

序言

客歲十月，中華基督教會在蘇州舉行第五屆全國總議會，約卓民前往講演兩次，並指定以「基督教的基本信仰」為題。卓民敬謹受命。講畢，將講稿交與大會主席，未遑潤色。總議會刊行紀錄冊，辱承披露講詞全文，益增卓民草率之憾。今上海青年協會書局，擬將該講刊為單行本，並已徵得卓民同意。原文二萬字，除辭意略有修改，以便讀者外，餘則悉仍其舊也。如蒙海內外同人，予以教正，則尤幸甚矣。

一九四九年十月卓民序於武昌且住室

一 引言

討論本題之前，有一二點不得不首先申明的：第一，作者不是專門研究神學，更不是以傳道為職業，冒昧以〈基督教的基本信仰〉一文問世，淺陋自所不免。作者童年束髮受書，服膺儒學，廢除八股之後，才轉習西學，以應時尚，潮流所趨，固應如此。當時提倡西學，以教會所辦的學堂為最先。故肄業於武昌文華書院，後改名文華大學，由中學而大學，歷時八載，朝夕得聆基督教的意義，參加教會的禮拜，限於校規，不得不爾，原非所願。於是始而

* 此書曾由香港基督教輔僑出版社於一九六五年作單行本出版。——編者注

反抗，然以年幼，敢怒而不敢言。繼而知識稍長，聞道越多，乃將信而將疑，反求諸儒家典籍，漸漸覺得儒家倫理，許多是能與基督教並行不悖的。大學畢業之後，繼續從事於哲學的探討，由哲學而宗教，由宗教而神學，由神學而各宗教歷史，尤其注意於中國的佛道兩教，垂四十年，至今不輟，可說是出入於儒佛道耶。教理之未明了，則揆諸於哲理，哲理之所不能愜於吾心，則求之於各種社會科學。所以我的神學，是從各宗教的研究引導進去的，我研究各種宗教是由哲學而引端的，而我的哲學是以邏輯為典型而以倫理為歸宿的。因為注重倫理，所以就研究社會科學，研究社會科學，又不得不注重歷史。結果是我現在的宗教，以世界各種宗教演進的歷史為背景，而認識基督教，以哲學為入門，然後得到基督教的神學。兜了許多圈子，還是回到原來教會的信仰，卻是因兜了許多圈子的緣故，我對於基督教的神學愈加堅信不移。這是我要申明的第一點。

還有一點我要申明的。我是以嚴格的科學方法研究社會，以社會科學為基礎以研究哲學的一個人。因為要應用科學方法的緣故，乃不得不時常從科學而旁及自然科學的哲學。有一個時期，我自信能用科學和哲學這所得，去證明神學的合理，並證明上帝的存在；潛思既久，宗教經驗漸深，乃恍然大悟，覺得基督教的上帝，絕非科學與哲理所能證明，惟有跟隨救主耶穌，本着過去二千年教會先進客觀的經驗，才能領略上帝對人的啟示。至於神學，原本由宗教的經驗而來，一切現代的科學和哲學，只是以證實我們宗教經驗的不背於最嚴格的邏輯就是了。先要跟隨救主耶穌，才能認識上帝，認識上帝，才有基督教的經驗，有了宗教經驗，神學才有根據。神學是由實踐提高出來的理論，還要拿實踐去證明其真實性的。科學和哲學的知識，對於我們信仰的宗教，只可作消極的輔助，排除信仰

的障礙，絕對不能引導我們到基督教信仰的堂奧，孰先孰後，孰主孰奴，不容紊亂顛倒。這是我要申明的第二點。

二 基督教信仰與世界大同文化

談到基督教的中心信仰，開章明義，我要說是救主耶穌所給我們的一條生命的真正道路，這就是我們在世界上做人的真諦。怎樣作人是有時代和地域背景的。在某一個時代某一個地域，怎樣作人，便是那時代那地域的文化。我們中國人原有自己的文化。我們的文化，源遠流長，是我們中國人兩三千年來作人的一種楷模。父以教子，兄以詔弟，相沿既久，風氣形成，一般中國人作人的方法，就是這樣。大家認為天之經，地之義，人之常，墨守成規，不敢逾越。父有父之道，子有子之道，夫婦、兄弟、朋友、上下、都各有其道。行其當然之道謂之義，能行這道的謂之仁，居仁由義，便是文化，習以為自然，便是孟子所謂「安宅」。理義之習以為自然，故能悅於我心，猶芻豢之悅我口，這便是文化的功用，可以說文化之於人大矣！

回溯前五十年，我們中國人是有一套傳統的舊文化。到如今，事過境遷，我們在海禁大開之後，漸漸和外國人接觸多了，我們固有的中國文化和西洋外來的文化正面碰着了。漸漸我們感覺到從前我們以為是的，人家以為非；我們從前以為非的，人家反以為是。人家道其所道，非吾之所謂道；德其所德，非吾之所謂德。始初還能夠把人家看為夷狄，極力保護我們所謂道德，稱自己為文明，罵人家是野蠻，掩耳盜鈴，閉關自守。然而這種夜郎自大的心理，不能長此維持，久而久之，就一步一步的吸收外來的文化。三十年來受着種種因素的影響，我們固有的文化，已經大大的受了搖動，好像經過了一次大地震的城市一般。尤其是青年人，生長於五方雜處的都會，和舊文化脫了節，新文化又還沒真得着，幾乎變成無文化的人，這種

人日變日多，演成社會一種變態的現象，精神上的煩惱，生命的苦悶，這是一個很重要原因。因為無文化的人生，有甚於無國籍的個人，生命沒有生根的處所，隨波逐流，失掉人生的意義。難怪憂時之士，大聲疾呼，希望挽狂瀾於既倒。如今天下滔滔，胡誰與易，大勢所趨，時辰鐘不能往後走的，又有誰能開倒車呢？

我們並非說中國舊有的文化，可以棄如敝屣，卻是新時代新的需要，新的局面應該產生新的文明。捲入了整個世界的洪流，還想保持着原來的閉關自守的文明，是不可能，亦是不應該的。舊文化保守既不可能，又不能囫圇吞棗的全盤接受外來的文化，惟有努力於大同文化的建設，而貢獻我們原有文化的優點，為一部份的資料，是為當務之急。

那麼，我們的新文化建設，應該以什麼為原則呢？文化有團結的功用，也有分化的功用。中國的文化可以團結受過中國文化的人，同時對於不同文化的人，起一種隔離作用。我們在這新時代建設的文化，以大同為主旨。所以這文化的精神，必定是要使人類團結而無分化作用。換句話說，他必定是超出種族、國家、地域、階級種種界限。此是第一個原則。

第二，我們建設的新文化，應該能滿足人生各方面合理的要求，不偏於所謂物質方面，也不偏於所謂精神方面；不輕看物質，又不否認精神，而認清物質是生活必需的工具，利用物質，是以達到精神自由為目標。

第三，我們要建設的新文化，必須承認現世界的價值；但是不把人的生命限於現世界，眼光能看到一種超越現世的境界，因之而使這現世界得到其意義。

第四，這個未來的文化，必須具有特殊的力量，能在種種形式上表現其特具的生命，不為某種形式所限制，卻能利用任何的形式。同塵而不和其光，解紛而不挫其銳，才可集人類各種文化的大成，而使每一種文化，都在這大

同文化中得着一種新的生命，以完成其具有的任務。

第五，這大同的新文化，注重集體生活，而不以個人為芻狗，不以個人當作一種無自身價值的犧牲品，而以個人為至高無上的價值，承認個人這種價值，須在社會的生活裏，才能充份的表現而發展。

第六，我們遠象中，這個文化必須不是徒然一種理想，而是根據歷史的客觀事實，是在歷史中曾經具體而微地呈現過了的一種真實。

我們能尋見合乎以上六項原則的文化基礎嗎？無疑的我說：只有基督教的信仰。

基督教的信仰是打破種種的界限，使人們團結而不使人們分化的；基督教的信仰是物質與精神，身體與靈魂並重的；基督教的信仰是入世而又超越現世界的；基督教的信仰是能在種種形式上表現其精神，而各種形式都因這信仰而充份表現其功用的；基督教的信仰是以個人的生命為至高無上的價值，卻相信這價值要在集體中才能充份的表現；基督教的信仰不是一種空洞的理想，而是歷史中客觀存在的真實。這一切我要在下面說明。

三 基督教信仰是什麼

然則基督教的信仰是什麼？簡單的用一句話來講：基督教的信仰，是我們基督徒由信仰救主耶穌而得到對於上帝的信仰。我們信仰的對象是上帝，然而我們對於上帝的認識，卻是由信仰基督而來。先有歷史上救主耶穌對於上帝的認識，而後有我們對於上帝的認識；先有歷史上救主耶穌對於上帝，然後才有我們信仰救主耶穌而得到我們對於上帝的信仰。所以救主耶穌對於上帝的信仰，乃是我們對於上帝的信仰的根，我們因信救主耶穌而和這根相連繫，然後我們對於上帝的信仰，才能產生出來，以之為果實。救主耶穌對於上帝的信仰又是什麼？可以說是救主耶

耶穌在他的宗教經驗裏所完成的猶太人在歷史中對於上帝最高信仰的一種信仰。

四 歷史中的上帝

耶穌的上帝觀，顯然是得自猶太教而具體地在自己的生活體驗出來。猶太教的上帝，首先是從猶太的歷史透露出來。猶太人歷史經驗所透露出來的上帝，是願人和自己親近而得着他的安息的一位上帝(來4:1)。上帝是應許了人，只要人服從他的命令，實行他的意志，而與他親近，人必定得到他的安息。根據上帝的應許，就有人的希望。雖是這希望一時不能完全實現，卻是所信的不虛，所希望的有其確鑿的根據，正如《希伯來書》十一章歷數亞伯、以諾、挪亞、亞伯拉罕、撒拉、以撒、雅各、約瑟、摩西、以及其他的先知聖賢，「都是因信得了美好的證據，卻還未得着所應許的」，更好的還在未來。在歷史上遇見的波折，還有過於猶太人的嗎？然而猶太人是宗教信仰的典型，在得意時，看見歷史中上帝的意志，在失意時，一樣地看見歷史中上帝的意志。不是每個猶太人都能看見，惟有與上帝親近，有宗教經驗的人才能看見。猶太人的史觀是以上帝為中心的史觀。

五 基督教的創造論

猶太人是以這樣的眼光看歷史，在歷史中得見上帝的跡象，於是以同樣的眼光去觀察自然，去推測自然中萬物的起源，而在自然中也看見上帝的跡象和上帝的作為。我們讀《創世記》一、二章便明白這一點。

這兩章書是屬於《創世記》談到猶太人史前史的一部份，是談到天地萬物的起源。第一章一直連到第二章的前四節為止，所採用的資料，和第二章四節以後的資料，來源不同，是大家所知道的。前一部分的資料，多半是巴比倫人的神話，編入《創世記》年代較晚，大概是紀元前第五

世紀。可注意的，是猶太人採用這種資料的時候，抱着一種信仰的眼光，把巴比倫人原來的神話，加以修改，以適合一神的信仰，並適合當時猶太人比較高超的道德標準。

我們看這段書，當然不能以現代的科學眼光和現代的史前史的知識去看。「盡信書，則不如無書。」孟子讀《尚書》，是「不以文害辭，不以辭害意」，是「以意逆志」。我們無論看什麼古書，尤其是看古代的宗教典籍，也應該「以意逆志」，揣摩當代的古人所要說的是什麼，而不拘泥於古人所用的話語。我們當知道《創世記》的前段所談的，不是科學，也不是歷史，而是在天地萬物中，尋求上帝的跡象、上帝的意志。我們可不去管上帝究竟是用多少的時光造成天地萬物，也不去管上帝怎樣造成天地萬物。《創世記》要我們知道的，乃是天地萬物是上帝所創成，不是自然而有，也不是偶然而生的。我們並要記得《第四福音書》說過：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在，萬物是藉着他造的。凡被造的，沒有一樣不是藉着他造的。」

在《創世記》一章裏面，還有一句話，值得我們注意，那就是上帝造人以先所造的動物，都是說過「各從其類」。上帝造出大魚和水中所滋生各樣有生命的動物，各從其類，又造出各樣飛鳥，各從其類，……地要生出活物來，各從其類，牲畜、昆蟲、野獸，各從其類，惟有人不同於鳥獸蟲魚。上帝造人，並沒有說「從其類」那句話，《創世記》一章26節說：「上帝說，我們要照着我們的形象，按着我們的樣式造人。」27節說：「上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。」上帝創造天地，天地就是我們現在所謂大自然。大自然中有物質，又有有生的物，這兩類中，物質是無生的，物質是不自由的，沒有本身的意志。以其不自由，沒有本身的意志，故有物質的功用。

有生的物就不然。無生的物，不會生長，有生的物，

是會生長的，生長就要隨時適合環境，適合環境就要有適當的自由。人以下的植物運動，自由很有限。運動隨着進化的程度，一步一步的增加其自由。無論下等的運動怎樣擴大其自由，總脫不了其為某種的下等運動，「各從其類」。神話與傳奇說什麼狐狸修煉能變人形，只是一種想象，天下絕無其事。各種生物都為其種類所限制，至少個體的生物，生出是怎樣，老死是怎樣，不能超越其種類的範圍。《禮記》說「鸚鵡能言，不離飛鳥，猩猩能言，不離走獸。」

惟有人不同於其他的生物。人是照着上帝的形象造的，所以人是最高的標準，人格發展的典型不是人類，而是創造人的上帝。天地萬物和人，都是被造的；創造的唯有上帝。人是被造的，上帝創造人，是照着他自己的形象而造的。上帝既是創造者，所以照着上帝的形象造成的人，也應該模仿上帝去創造。假使人看自己作為完全被造的一種生物而已，只知道「飲食男女，人之大欲存焉」，「日出而作，日入而息，饑則求食，飽則棄餘」，甘自暴棄，何以異於禽獸？上帝照着自己的形象造人，造男造女，所以凡屬圓顛方趾的人，都應以上帝為發展的最高標準，應該達到完全，如同在天上的父一樣完全。上帝造了男女的人，並對他們說：「生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裏的魚、空中的鳥，和地上各種行動的活物。」(創1:28)那麼，人是上帝的兒女，是世界的主人，應如何本着上帝天父的意志，模仿上帝天父的造化，使全地成為莊嚴美麗的平安快樂的家？這是人的權利，也是人的義務。人是要改造環境，並要不斷地去改造。

這種宇宙觀和人生觀是基督教的信仰，應該叫我們如何的興奮，如何的努力！假使我們中國人，從前根據於「祖述堯舜，憲章文武」的文化，能叫我們知道怎樣做人，使人們得到安身立命的所在；現在我們若是步趨救主耶穌，模仿上帝，改造人生，實現上帝計劃中的世界，又何至於感

覺人生枯燥，前路茫茫？假使我們和各國各民族，抱着同樣目標的人們，共同努力，以實現上帝為人預定的計劃，創造上帝的文明，又何至於國際糾紛，忙於備戰？

六 上帝為人定的計劃

上帝對於人的計劃，從哪裏可以知道呢？《創世記》說，上帝照着他自己的形象造人，並要人治理全地，治理全地就需要知道全地的物質，和鳥獸蟲魚草木長養利用之理。這都是上帝對於人計劃的一部份。關於這部份上帝的計劃，人可以使用上帝賦予的理智，逐步尋索探討，結果便是各種科學的發明，由科學的昌明，人就逐漸知道天地間關於物質和動植物的奧秘，因之而利用物質，控制動植物，模仿上帝創造的功能，造成人類的文明日新月異的世界。人類在地球上大約一百萬年的歷史，六千年的文明，不能說缺乏創造的偉績。一部人類的文明史，是光明燦爛、可歌可泣的，現在豈不是原子能的奧秘都找着了嗎？一位科學家說，這是可怕的能力，不應該放在人的手裏，而我們已經拿着了。結果，使恐怖籠罩着整個地球，人人覺得危如累卵，人類的生命一發千鈞，何以故？因為人知道創造，而忘記了自己也是被造的，只知道一味進展他的能力，而忘記了他進展的目標是上帝的形象。人忘記了除上帝之外，別無最高無上的權威。國家民族主義本身，若是不背於上帝的法律，並是為着人的福利，原是人們所應該推崇擁護的。若把它當作最後的目標、最高的權力，完全憑人自己的力量去達到人所立定的目標，那便是拜偶像，違反上帝的意志，那就是罪惡，罪惡是使人和上帝隔絕。上帝是人的歸宿、人的安息、人的平安。人自棄於上帝，與上帝隔絕，無怪乎拿着上帝賦予人的能力和知識、科學、原子能等等，使人與人相殘殺，國與國相爭奪。若是我們要脫離被恐怖籠罩住的世界，解除人與人間的仇

怨，打破國與國間的猜疑，避免階級種族的磨擦，以維持世界永久和平，惟有懺悔回頭，歸還到天父上帝的懷抱裏，承認上帝的統治權，接受上帝為人預備的計劃，一致努力，去完成上帝的意旨。

我們基督教的信仰，是承認宇宙不是麻木不仁的。維繫宇宙的，不是盲目的力量，不是一套原則的系統，不是一套公式，而是一位有意識、有意志、有主張、有計劃、有權威、有善惡的標準、賞善罰惡的上帝。這位上帝，是我們宇宙和人生唯一的創造者、唯一的主宰，我們應當敬畏他、服從他、親近他。不要以為在我們的生活、社會、政治、經濟、國家間一切大小的行為，可以違反上帝的規律，而能倖免於犯罪的結果。

上帝對人的計劃，不是沒有向人宣示過的。上帝的自然界規律，可以運用我們的理智去探討求得，上面已經說過了。上帝為人進展所立定的目標就是自己的形象。上帝的形象，就是上帝本性的表現，而上帝的本性，從起頭就不斷的向人啟發而宣示。「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。」道也者，是上帝的本性向人啟示的意思。創造天地萬物、主宰天地萬物、維繫天地萬物的上帝，不是玄之又玄，一團黑漆，乃是繼續不斷向人宣示的道。「萬物是藉着他造的，凡被造的，沒有一樣不是藉着他造的。生命在他裏頭，這生命就是人的光，光照在黑暗裏」，這不是說得很明白嗎？萬物是藉着道而造的，道就是上帝，以凡上帝所造的盡都是好，凡被造的都是宣示上帝本性的。上帝不斷的創造，就是上帝不斷的宣示他的本性。上帝造人是照着自己的樣式，上帝是自由而不是機械的，所以所造的人，也是自由而不是機械。人是上帝的兒女，而不是奴僕，兒女也要服從，卻是自由的服從，心悅誠服的服從，因為只有心悅誠服自由服從，才是兒女的服從。利用上帝所造的物，是有一定的自然規律，只要知道怎樣照着規律

去利用，實地的去利用是容易的，這是對於物質界而說。在物質界範圍裏，是知難行易。只有自由人是自由做人。自由向上，便是發展，為聖為賢，為上帝的兒女，實現上帝的形象；自由向下，便是墮落，為愚與不肖，為上帝的罪人，和上帝隔離。機械的去利用機械，是知難行易，所以物質的文明易於進步；自由的運用自由難，所以「知之匪艱，行之維艱」，而演成人類的墮落，陷入罪的網羅。這都是事實，人類普遍的經驗，也是有一定的規律，從實踐得出來的，愈是有靈性修養的人，愈多這種的經驗，都覺悟到「我所願意的善，我反不作，我所不願意的惡，我倒去作。」(羅7:19)於是人的罪惡就愈發深重，人和上帝就愈發遠離，陷入不能自拔永遠沉淪於罪惡的深淵。這豈不是今日人類的處境，今日世界的景象！是上帝的審判，上帝的公義。

七 上帝對於人的犯罪

然而審判萬人公義的上帝，也就是愛人的上帝。上帝的愛永不停止。永不停止的愛，對於人是永不放棄的公義的上帝，對於人的罪惡，是恨惡，絕不和罪惡妥協。愛人的上帝，對於犯罪的人，總是憐憫關切的，如父母關切兒女一般。因為上帝是公義的，罪惡的人就受上帝的審判；因為上帝是愛人的，犯罪的人總在上帝憐憫關懷的意念中。上帝一面審判這罪惡的世界，一面以愛呼召罪人的歸回，上帝用歷代的先知聖賢，不斷的大聲疾呼，宣示上帝的計劃，苦口婆心勸導被罪束縛的人們，而剛愎成性的人，哪肯懺悔回頭，還是固執己見，以為人能勝天，不是置上帝於腦後，便是口是心非，陽奉陰違。「道成人身，住在人中間」，然後人類歷史開一新紀元，新的生命才滲入了人類，因為上帝為人預定的計劃，已經具體由上帝的道顯明地在人生表現出來，那就是救主耶穌，那就是基督教的基本信仰。因為談到基督教，我們不能離開「太初有道，道

與上帝同在，道就是上帝，萬物都是藉着道造的，……道成了肉身，住在我們中間，將上帝表明出來」那個道理。

八 道成人身

「道成人身」的道理，是基督教的基本信仰。離開這道理，就沒有什麼基督教。這道理是說：上帝的道，從太初就有，同上帝同在，就是上帝那道，成了有血有肉，有情有意，完全像我們一樣的一個人，然而這個人，在他生命裏，又完全表明上帝的本性。

那就是說上帝從天上下了凡嗎？道成人身，是像我們中國傳奇小說所說的，我佛如來大雄寶殿前，那雙大鵬鳥，因一時幹了一件不應該幹的事，打落人間，成為世人，好去懺悔贖罪，然後再回來天上一樣嗎？這種傳奇的神話，流傳在中國通俗小說裏面的有很多。別國如古代希臘，東方的印度，在宗教的神話裏，也有不少例子。我們不要以這些神仙下凡的故事，來比擬基督教的道成人身。大鵬鳥降世，為宋朝的岳飛，固然在岳武穆身上顯出他忠孝的人格和神武的威風。然而大鵬鳥下凡，乃是一件偶然而不得已的事，大鵬鳥的本性不是必定要下凡的。牠的下凡，純粹是為了自己在天上幹錯了事，受責罰的一回事。牠下凡是受處分的。文曲星的降世，固然是表顯他的才能。但是文曲星的本身，也不必下凡的，除了得着凡間的人驚奇讚嘆之外，與人生沒大關係的。上帝的道，成為人身，就與上帝同在，所以說他就是上帝。道是上帝，因為上帝的本性，是要將自己向人表明，如同我們的本性是要用話語文字和種種其他的方法，把我們心中的意思，向別人表明一般。因為上帝要將自己的本性，向人表明，所以才有天地萬物和人的創造。天地萬物和人的創造，原是上帝本性的自然流露，並不是偶然的事。而上帝本性向人的表現，最好莫過於表現在人的生命裏頭，所以道成人

身，是上帝向人啟示其本性過程中，必有而又必定是最後一件事。上帝計劃中，如何要人去做人，須得要上帝自己在人生裏明白啟示，所以「道成人生」。

剛才說的「道成人生」，是用「生命」的「生」字，不是用「身體」的「身」字。不錯的，在《第四福音書》裏面明白的說「道成肉身」。《約翰二書》並說「世上有許多迷惑人的出來，他們不認耶穌基督是成了肉身來的；這就是迷惑人、敵基督的」（約貳7）。予何人斯，敢不從同《聖經》的話語？但是《第四福音》和《約翰書信》寫成的時代，正是提倡肉身為邪惡的學說盛行之時。救主降生成人，有人的身體，那身體是血肉的身體，並非虛幻的身體。猶太人是相信血肉的身體不是污濁，正如我們中國人不輕視身體一樣，所以很自然的相信道成了肉身，以符歷史的事實。但是在今日的中國，沒有這種的需要，我們似乎可以強調上帝的道，不只在肉身上顯明出來，而且在整個的人生顯明出來。血肉的身體有他的生死，人生又何嘗不有它的始終？道成人生，不是一件佔着時空間某一點的事，而是繼續在一段長時空間的事。

我們要再次注意，道成人生不是一件偶然的事，而是由於上帝的本性，從起頭就在上帝創造天地萬物和人的計劃當中。我們要相信這一點，才明瞭《尼西亞信經》「在萬世以先，為父所生，從上帝出來的上帝，……生不受造，與父一性」的意義。道成人生雖是上帝自有始以前計劃的一部份，然而「在十字架遇害，埋葬」不是由於上帝原來的計劃，而是由於人的罪惡。在人所造成罪惡的世界裏面，由上帝的道而成為人的基督，不得不受苦害，在罪惡的世界裏，不從罪惡的人手裏受害的，不能成其為救主！

九 歷史的耶穌

拿撒勒人耶穌是上帝的道所成的一位人嗎？拿撒勒人

耶穌是二千年前羅馬帝國在小亞細亞僻處一隅的一個被征服的屬地，就是猶太。當彼拉多在那地做總督的時候，一個生長於很簡單的家庭裏的一個人，我們對於他的生平，知道的並不多，至少不夠資料去編成今日我們所謂的良好傳記。若是拿現代最嚴格的史學眼光去看，我們對於耶穌生平所知道的，足可以成立他在時空間地位，並足可以知道他是饑而思食，渴而思飲，充份具備人性的一個人，並有人說他是一個貪食好酒的人呢！他知道人們的痛苦，嘗過人們試誘的滋味，他對於人生具着充份的同情，明瞭人的軟弱，和他接觸過的人，感覺到 he 是一個非常人物。他說理清晰、主張嚴正、口齒伶俐、威風凜凜，具有權威不同於一般當時所謂宗教的權威者(可1:22)。他行事異於常輩，他的人格力量，叫人不禁驚奇讚嘆，都以為從未曾有。他行使的威力不是人所能行使，也不是人所應行使的。不知者以他為僭妄，知之者，拜倒腳下，稱他為主為神，他也毫不謙讓，自居於上帝兒子的地位。從理論上講，這麼一個人，不是狂妄，就是天神。但是狂而且妄的人，哪敢毅然決然不冒不韙，只身面向教閥大本營的耶路撒冷，孤注一擲，以求人們從狂妄的愚與罪解放出來？他果真是狂妄到極點，挺而走險做這種事，何以他身受極刑，死在十字架上之後，他能從死裏再生，更顯出驚人的權力，叫那些軟弱的門徒變為剛強，愚拙化為智慧？死裏復活，是誰都不肯信的事，若耶穌未有復活，當時許多的事，益發費解。耶穌的門徒，盡都是猶太人，而猶太人宗教只信一位上帝是神。只要事實上耶穌的門徒可以不信耶穌為上帝的話，他們不會信他為上帝的，而他們竟認他為主，為上帝，必有不可磨滅的事實在。使他們承認，所尊為上帝的，就是像耶穌那末樣。《馬可福音》十二章11節，耶穌自己也承認他的作為，就是上帝的作為。道在拿撒勒人耶穌人生裏面，完全表顯用來。在拿撒勒人耶穌人生裏

面，完全是與上帝自太初同在的道。於是人就看見了上帝，因為「從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子，將他表明出來。」耶穌是完完全全一個人，同時完完全全是上帝，好像英國一位神學家衛魯說：「他就是上帝所謂之人，也是人所謂之上帝。」

當時的門徒實際上的經驗是這樣，二千年後的基督徒經驗也是這樣。忠實的基督徒，不只是尊耶穌為萬代的師表，因聖靈降孕而生的，他不只是超人，乃超出世界人類歷史之外，因為以過去的世界人類歷史，不能說明他的來歷，惟有拿他來作起頭，才可說明他以後的世界、以後的歷史，並望着他才能期待今後人類的發展。因為他不是從世界人類的生命所產生而來，他乃是自上帝來的新生命進入了世界的人類，他乃是第二個亞當。因為他確實是女人所生的一個人，所以《使徒信經》說：「因聖靈降孕」，接着就說：「為童貞女馬利亞所生」。

十 神人在耶穌生命裏合而為一

在這裏我們已經從宗教經驗談到神學了。神學是解釋宗教經驗的。當然教會的神學不盡都是每個基督徒的經驗。我們不能說個人經驗所沒得的都不需要神學，甚至說是不合理的神學。我們要承認歷代教會的宗教經驗，是比我們個人的經驗範圍廣大些。神學有些觀念也是因時代背景的關係，令我們時代背景不同的人難得了解。比方耶穌基督是人，同時是上帝。人有人的性，上帝有上帝的性，人性與神性是兩種不同的性，怎樣混合在同一的人格裏面？這問題的解答，是看我們以「性」這一個觀念作何解，假使拿「性」看作為一種實體，當然神性與人性不可並存。若是我們認為上帝之為上帝，因為他有一定的意志，在事實上可以表現出來，今有人焉，完全以上帝的意志為他的意志，他的意志雖是他一個人的意志，而實在就是上帝的

意志，豈非上帝的意志和這個人自己的意志在這人的生命裏是二而一、一而二嗎？耶穌在客西馬尼園裏祈禱說：「父呵，你若願意，就把這杯撤去，然而不要成就我的意思，只要成就你的意思」。那時候人的意志和上帝的意志顯然是兩個，在將合而未合之際。此後耶穌人的意志與上帝的意志已經合而為一，如同在耶穌生命裏，他的人的意志動作時，自起頭到終了，總是和上帝的意志合而為一，總是二而一、一而二，在十字架上，我們看見耶穌的意志完全是上帝的意志，神人合一就徹底表現了。

像這樣說，我們並不是想把道成人生的道理，說得太容易，更不敢把道成人生的事實，看得太平淡。道成人生是一個完完全全人的意志，在一生的言行意念中，將上帝的意志徹底地表現出來。這是絕無僅有，空前的一件驚奇的事。但是我們不說是不能再可以有的事。因為我們每個基督信徒的責任，是要步趨基督，將上帝的意志完全成為我們的意志，我們也應該完全如同天上的父一樣。但是我們惟有靠着主耶穌基督，才能希望可以做到；我們不是每個人要做基督，而是每個人要做基督的門徒。

還有一句話在這裏當要補充的，簡單的說，那就是救主耶穌以人而完全表現上帝的神性，他所表現的是上帝對於人如何做人的意志。那麼，我們不應該在拿撒勒人耶穌生命裏去尋找天地間所有能得着的知識，而應該去追求上帝希望我們如何做人，做上帝兒女的奧秘，並如何從救主耶穌生命裏得着做上帝兒女的能力，那便談到救主贖罪的功能了。

十一 耶穌怎樣將人從罪中解放出來

耶穌基督是畢生以上帝的意志為自己的意志，因為他的意志原來是父的意志，他畢生以懇切親愛、心悅誠服的態度，去實行天父的意志，而一言一行、至死不變地實行

出來，確是完全人的模範。但是模範只是模範，怎能使我們陷入罪惡深淵裏無力自振的人們從罪惡的勢力解放出來？

模範無論怎樣完全，果能增加我們抵抗惡勢力的力量嗎？當然一個崇高偉大的模範，是給我們無限的興奮，叫我們向着標準盡力奔跑，但是人們的經驗普遍是「道則高矣美矣，如若登天然，殆不可及也！」公都子拿這句話問他的老師，我們豈不是都有同感嗎？孟子答公都子的話：「中道而立，能者從之」，正如釋迦佛在入寂之先對失望而哭泣的阿難陀說：「法就是世尊，你須得自己努力，求入涅槃。」救主怎樣說？他說：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」(太11:28)救主耶穌不只是我們的模範，以道德的力量叫我們興奮，於是我們靠自身的力量模仿而失望。他是我們的救主，能使我們得着力量而勝利。「叫一切信他的，不致滅亡，反得永生。」(約3:16)救主贖罪的功能，不是我們有罪的人心裏主觀的一件事，而是天地間客觀的一件事。人因為違反上帝的意志為我們所預定的計劃，陷入罪惡的網羅，變本加厲，愈和上帝遠離，無法打破人神間的障礙，是客觀的事實。人恃着自己的聰明智慧，構造許多違反上帝計劃的，以求自振而終歸失敗，形成一種絕望的局面，也是不可諱言的客觀事實。在人類陷入深淵完全失望的時候，竟有上帝的道成為具體的人生，絕對服從上帝的意志，在人生中明白表現上帝的計劃，證明上帝為人預定的計劃可以實現，使人的失望變希望，證明因着信靠上帝，人不是軟弱而是剛強，也是客觀的事實。就是說，罪惡的力量，上帝已經在生命裏徹底摧破，是一件驚人的事實。還有一點，那就是上帝的權力，在救主耶穌的生命裏，已經加入了人類生命裏頭，成了人類歷史中一種客觀存在的力量，也是空前絕後的客觀事實。

最應注意的，這個已經進入了人類生命中上帝的力量，不是已過了歷史的陳跡，而是現在實有的力量，只要人願

意虛心接受，都可以使用。我們試用一個比方說明罷。一個兒子的父親是富有資財、久經世故的。他為自己的兒子們預定了很好的教育計劃，並準備以全力為兒子們的後援，使他們完成在學校的學業。哪知道，有個兒子甘自暴棄，在學校再不能繼續了，結果是失敗。因失敗而失望，竟然和父親發生不可言喻的隔閡，前途茫茫，一天墮落一天，自己亦徒喚奈何，束手待斃。假使他的父親另外一個兒子，依照父親所預定的計劃，完成在學校的學業，並宣告他的弟兄，凡願意讀書的，父親的資財，絕對足以夠用。只要他的弟兄相信這話，就是那不爭氣的一個，痛悔回頭，父親依舊接濟他。他因着那好的弟兄的幫助，果真回頭了，努力於他的學業，他究竟能成功，是因父親的後援，不是因他自力更生的。他的弟兄的學業成功是一件客觀的事實，因弟兄的成功而他自己轉失望而為希望，也是客觀的事實，他父親的資財是父親的，他靠着能得到成功，是父親的力量，不是自己的力量，甚至他悔改回頭，都是弟兄和父親能信賴上帝。我們信靠救主耶穌而得從罪惡解放出來是否有像這樣？這是浪子回頭的比喻。當然沒有比方是完全適合的。基督贖罪救世的功能，不能完全以人的知識去了解，惟有經過這種宗教經驗的人才知道。有了經驗的人，又不須去求了解，惟有拜倒、驚奇、讚嘆、感謝！

十二 教會與聖靈

道成人身的基督，為贖世人的罪以救世人，不只是前一千九百年住在猶太的人們中間現身說法。他在世間的時候，訓練了門徒，設立了教會。他從死人中復活升天之後，這教會集團地得着從上面來的神力，展開它的工作。《新約》裏的記載，叫我們知道這教會的集體生活，有它的兩方面。一方面，是充滿了希望，十足興奮，相親相愛，精神團結；一方面，是奮發有為，生氣勃勃，向外宣傳，

逐漸進展。這個集團的生活，不只是抱着一種新的主義，新的信念的新興組織。始初的時候，它的組織是很簡單的。這個集團的生活之能團結一致，蓬蓬勃勃的奮發有為，是因為它有一種自上帝因着基督曾以人的樣式住在世間而來的能力；那就是聖靈。聖靈在教會裏面，和這集體生活的教會相聯繫。參加這教會集體生活的人，就得着聖靈的力量，從起初到現在，做基督門徒的是加入這教會，和大家去繼續基督在世間開始了的工作。所以教會是基督升天後的身體。加入教會的人，是成為這身體的一部份。須與這身體的肢體，息息相關，才有它活潑的功用，才得着聖靈在教會裏面運行的能力。教會的團結精神一致，不是徒然，教會中的人彼此互相團結，乃有精神的一致奮發有為，乃是大家一致，和教會的元首基督聯繫，而在他的生命裏團結起來，得着基督健全身體的力量，那就是聖靈的力量。

教會有它正常的方式，表現它集體與基督聯繫的一致，並表現教會中的信徒，因與教會聯繫，而各個與基督聯繫。正常的方式是洗禮與聖餐。聖靈的能力，運行在這方式裏面。具有信賴基督的心的人，知道這種方式的力量。但是聖靈的力量，不限於這些正常的受靈方式。聖靈的能力，可以隨時隨地用種種出人意料之外的方式，啟發我們、引導我們、約束我們，使我們歸依基督，增進我們的信仰。這些非常的方式，不一而足，人人的經驗不同。我可借用佛書《大乘起信論》幾句話，說明這一點。講到大乘佛法熏習眾生的信心，《大乘起信論》說有兩種緣：一是差別緣，二是平等緣。平等緣是「一切諸佛菩薩，皆願度脫一切眾生。自然熏習，恆常不合。」差別緣者，「此人依於諸佛菩薩，從初發意求道時始，乃至得佛，於中若見若念，或為眷屬父母諸親，或為給使，或為知友，或為怨家，或起四攝，乃至一切所作無量行緣，以起大悲熏習之力，能令眾生，增長善根，若見若聞，得利益故。」

聖靈的能力，更是不限於正常方式，如《大乘起信論》所講的差別熏習外緣一般。我們每每看見天主教彌撒禮拜的莊嚴，聽見循道公會牧師的雄辯動人，大有講道的口才，公誼會朋友們靜坐虔修的肅穆，救世軍街頭佈道奮不顧身的勇呼，內地會男女的傳道士，遠處雲南偏僻的地區，孤苦的鄉落，和當地的人民，一同的辛苦備嘗，以犧牲服務的精神，窮年兀兀，至死不衰，我們便看見了教會層出不窮的生命，感覺到聖靈以種種出人意料的方式，運行在奉主的名而生活的人們中間，我們不敢歧視批評，惟有讚嘆感謝！因為我們眼見上帝的榮光、基督的生命。

是的，自從一千九百年前，道成人生之後，上帝的力量，已經到了人間世，人類已經有了新的生命，世運已經開了新紀元。我們有希望了，我們大聲的說：「死呵，你得勝的權勢在哪裏？你的鋒芒在哪裏？」我們已是新人了！

十三 罪惡環境中的基督教會

這個新生命，在我們罪惡的世界，要發生他的功用，是有許多障礙的。他必定要靠人子表現他的功能，而人是有罪的，罪使人軟弱，罪在社會中有積累的力量，造成惡劣的環境，平常稱之為世俗。基督所建設新的人類集團，負着新的使命，在惡劣的勢力環境裏去展開他的新生命，困難很多，因為障礙很大。

障礙有兩方面：第一，是這新集團，就是基督教會的本身；第二，是教會的環境向他發生的影響。

從教會本身說，我們不是說過教會是基督的身體，在基督的生命裏，因着基督由上帝來的靈，就是聖靈，原是合一的嗎？「基督的身體，只有一個，聖靈只有一個，我們被召的指望只有一個，而且只有一個主、一個道、一個洗禮、一個上帝，就是我們眾人的父，我們應該同心合意，倚靠真理和平，與信心愛心，合而為一，才可以同用一個

心、一個口，讚美三位一體的上帝。」然而教會很早就分裂了，十六世紀教會革新以來，其分襲為尤甚。這豈不是教會本身的矛盾，成為自內部出來的障礙？

從人的方面講教會，教會所謂之宗派，乃是由於各人所見的不同。同是一個道、一個信仰，而基督的道是那麼龐大淵深，講到精微之處，見仁見智，當然注重之點各有不同。儒尚分為八，墨尚分為三，道教有南北二大宗，佛之宗派，不可枚舉，傳到中土，至少十宗之多。生氣勃勃的基督教會，怎能勉強從同一致？理想上，固然不願有教會的分歧，但是事實上，已有各宗支的並列，假使單只在組織的形式、崇拜的儀文、證道的方法，各從所樂，而在信仰上仍然一致，精神上仍然團結，各宗支彼此聖徒都能親愛而有禮，工作的向外發展都能通力而合作，教義的解釋都能溝通而調協，則殊途而同歸，雖歧異而無害於道。若排斥異己，妄自尊大，不看聖靈的果實，各人墨守其陳規，視己宗為正道，他宗為異端，貽外人以分門別戶的笑柄，失去信仰一致的精神，是則大可悲矣！

好在近四十年來，基督教會合一的運動有了長足的進展，最新的結果，是最近在荷蘭舉行的普世基督教會協會。雖是還有幾宗未能加入，為美中之不足，但是聖靈所指教的方向，已是彰彰在人耳目，只要先知先覺的基督教會領袖，本着眼見的教會合一遠象，誠意祈求當日為我們的合一而祈求的主，早日使教會的合一實現，目標終久要達到的。教會合一，必定要是真正的基督裏面合一的成果，才能表現其合一的功能，否則同床異夢，貌合神離，徒有其軀殼而已。

十四 傳道的使命

基督所建設的新生命集團，障礙的第二方面，是由於世俗的環境而生。基督的生命是絕對不能和世俗妥協的，

實行這新生命的團體或個人，既不能逃避這世俗，必須防備受世俗的熏習，不斷地要熏習世俗，使他歸降而成聖潔。基督教的團體和個人，都要用基督的精神去改變世俗，使他接受基督生命的責任。這責任是很重大的，因為世界在黑暗的權力掌握中，我們可以讓這世界永遠為黑暗所籠罩，我們又可以使黑暗的世界進入光明。救主耶穌對彼得說：「我要把我的教會建在這磐石上，陰間的權柄不能勝過他。我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁，凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」這幾句話，不止是當日救主耶穌對彼得說過，他現在也對我們每個基督徒說，我們有了新生命奧秘，就應該把這奧秘傳與別人，使他們可以分享我們在基督裏面的平安與快樂。所以傳福音，不但是由基督得來的一種使命，同時是對人類的一種義務，是欠人家的債，不得不償還的。

然而因着我們人的軟弱和世俗的勢力，我們作傳道的工作，每每是同我們的環境妥協。我在這裏，不多用時間去討論個人福音與社會福音那個複雜的題目。我只說，無論是從中國的文化觀點去看，或是用基督教的眼光去看，或者是從現代社會科學眼光去看，個人和社會是不能分離的。過去有些人過份提倡社會福音，以為只要改良社會的環境，就可以促進天國的降臨。物質和身體，固不應該偏廢，但是人活着，不單靠糧食。基督徒眼見社會的不平等，人民的痛苦，因着愛上帝而愛眾人，絕對不能袖手旁觀，甚至於視若無睹。惟是我們所做的社會工作，應該是我們基督教信仰自然的流露，不是教會一種粉飾門面，或者甚至是我們敷衍良心的一種手段。否則又何以異於從前富人的修橋整路，和過去某些工廠所辦的勞工福利呢？

總而言之，基督徒是世上的鹽、世上的光，教會是救主耶穌親自設立的新以色列，所負的使命非常重大，因為天國的鑰匙在我們手裏。生活在黑暗和恐怖籠罩的世界

裏，面臨着人類千鈞一發的局面，基督徒惟有本着完全依賴上帝的信心，靠着救主耶穌的能力，求聖靈加增我們的力量，好去挽狂瀾於既倒，把人類從水深火熱的惡勢力中拯救出來，歸榮耀於三位一體的至尊，阿們。

中國的本色教會*

今年一月，穆德(Dr. John R. Mott)博士來華，全國基督教協進會執行部，邀集在華教會中西領袖六十餘人，在上海討論中國教會前途之重要問題。卓民不敏，承該會幹事之委托，介紹「中國的本色教會問題」於會眾，以為討論之出發點。爰為是文以塞責。集會時純用英語，本文原稿亦系英文。嗣吾友程君湘帆索稿登諸教育季刊，以為同志討論此問題之資料，遂直譯成漢文，未暇修飾，讀者諒之。

基督教可作兩種講法：一是淵源於耶穌的生活，而旁禱乎個人和社會的神秘生命；二是人們表揚這生命的形式。這兩方面，是體用表裏的關係，實際上和理想上，都不能分開。德國有一神學家說得好：從本體上說，耶穌的生命，不是人類演進的結果，乃是上帝賜與人的恩物；但從功用上說，耶穌的生命是人們的事功，人群的進步的標的。

由前一說言之，基督教不是中國的土產，它的本源出於上帝，而它的歷史開端於猶太國；要它變成中國的土產，是不可能的。但由後一說言之，基督教的形式，倘要真正為中國人的生活，不得不有中國人本來的色彩。由前

* 原載於《教育季刊》，卷二，1926(1)，上海：中華基督教協會，頁27-31。此文英文原文為Making Christianity Live in China。——編者注

說，基督教既是人們和社會的神秘生命，是獨一無二的，不能有猶太和外邦人；希臘和羅馬；東方和西方的別異；凡是基督教，都同此一上帝、同此一基督、同此一信仰、同此一希望。但由後一說，基督教既是生命的形式，就不得不隨地、隨時、隨人而變遷。聖保羅說過：「不是我，乃是基督在我裏面。」何以基督必須在我裏面？這一層意思，是當注意的。

吾們個人都要按着所處的地位，而作吾們基督徒生活的任務。吾們的個性各不同，故生命的本體雖一，而形式則各異。若要形式規定劃一，那末，生命就受摧殘了。個人如是，民族亦莫不如是。民族的個性各有不同，他們的事功和生活的形式因之各異。倘使各民族生活的形式受限制，人類豐滿的生活就覺欠缺了。因此，各民族須得自由本着他們各個歷史的背景和特殊的本能，去發揚他們的生活。如此，才得各民族盡量的向人類作他們應作的貢獻。現今基督教尚無美滿的形式；各民族尚未盡量的向基督教作他們的貢獻。他的形式如何能美滿呢？

中國人如何能向基督教作這樣的貢獻呢？吾們應將基督介紹與中國人！他們的生命與基督的生命接觸之後，就應任他們自由去發揚它。我今試將此意約略的解釋如下：

中國人的思想注重道德，是吾們知道的；而儒教的道德大綱，載在《學》《庸》兩篇，尤以《中庸》為根本，因為《大學》多講實行，而《中庸》則重理論。《中庸》的根本觀念為一「誠」字。誠之在人為仁。仁之處事接物便發而為義。義者宜也，行而宜之之謂。而引之之方法是為禮。故誠而仁而義而禮，是連貫關係的。

誠的觀念，向為西方學者誤解。他們每每譯為英文Sincerity即信實的意思。但基本義當作「隨順物則，合乎天理」解。這樣說來，中國人道德的根本觀念為誠，而誠乃合乎天理，則天的觀念如何，極關重要。愚見以為：中國人天

的觀念，根本上是自然派的，故中國人的道德亦以自然為根本。那麼，基督教在華的工作，是要改變道德的根本觀念，使原來的無意志、無我性的自然，變為有意志、有我性的上帝，就是耶穌和人們的父。換言之，這就是要使中國人的道德，換一個新的靈魂，使之精神煥然一新。倘使這一層工夫做到了，其餘便不足慮，任中國人自由去發揚光大之，就夠了。

基督教，即藉着耶穌而來的上帝的神秘生命，輸入了中國人民與中國民族生命裏之後，這生命自然由中國的家庭、中國的社會、中國的國家和中國的教會表顯出來。它表顯的形式，倘是中國的，基督教就成中國化了。如其表顯得着充份的自由，形式也自然而然的是中國本色。

現在我們的問題就是：倘若吾們介紹基督教與中國人所用的形式，不是中國本色的，基督教如何得充份的輸入中國人民和中國民族的生命裏？反而言之，中國人民未曾接受基督教，基督教的形式又如何得成中國本色？此二者自為因果。中國本色的基督教問題應從中國本色的教會入手去解決；因為教會實系表顯和宣傳基督教的工具，而吾們之應注意中國本色的教會，亦職此之故。

教會果是何物？合何原素而成教會呢？吾們思想教會，勢必聯想到一自認為基督教徒的團體，有宣教師為之領袖，有一定共同的禮拜，共同作宗教生活之處所。因為要充份達到這種生活目的，盡量成就所有的事功，勢不得不組織機關，利用工具，而經濟問題因以發生。最之謂教會。而中國本色的教會，果是何物？這是我們不可不討論的。

教會而為中國本色的，其教徒之大部份，自應系中國人，其領袖當系有中國國籍的，一切工作和機關之經費，應大半由中國人捐輸。餘如建築和其他的美術，所以表顯情感者，當系中國原來的色彩；詩歌儀序，當順中國的國情；文字事業，宣教機關，當由中國人主持。這一切種

種，都屬中國本色教會所應盡有。此中更有一個重大問題，吾們亟宜注意者，即此一切事功之原動力，是否出自中國之教徒？一切的工作和機關，是否中國教徒宗教生活的自然而然表現的形式？如果不是，中國教會徒有外表；而精神上、生活上，仍然不是中國本色的教會。

管理方面，是否中國的呢？這層自不待言。倘若中國教會而不由中國人管理，則中國教徒宗教生活的表顯，何得自然，而無窒礙？所以吾們要使在中國的基督教和教會變成中國化的大事業，當以使中國教徒着自由表顯、自由試驗為首務。

吾們切不要推諉說：時機成熟，自當給中國教會以自由。我以為這件事，實在是今日最要緊的問題，不容稍緩。今日穆德先生以時不我待，疾呼吾們直追急起。誠靜怡先生也曾告訴我們今日教會在中國前途之困難。吾們是否抱持一種乘長風、破萬里浪的態度，去利用這千載一時的機會，使中國變為基督化呢？果然，吾們須勉勵中國教徒用他們本然的方法和形式，去表顯他們基督的生命，庶那些非基督教的同胞得以充份了解，不生障礙。

我說到此點，請諸位外國的朋友們，不要誤解，以為我不要你們，用你們的形式傳基督教於中國人。你們盡可將歐美各教會豐富的遺傳輸入中國。凡你們的組織、信條、儀序，我們相信是你們宗教閱歷的結晶，也是你們表顯宗教生活和信仰的最佳方法；這一切都可輸入中國。惟要你們不武斷地說，某種形式或方法是絕對一成不變的。誠能如是，則我們中國教徒都備極歡迎，並不拒絕。因為我們將來表顯我們宗教生活的方式，或者是你們在外國已經用過的，亦未可量。中國教會成為中國本色的，並非不容假借或利用外國的形式。所應當注意的，是要由中國人去假借、去利用，而不可強其收容。

當此中國教會發育時期，外國教士，文化背景和所受

洵溶，既與吾們中國人不同，亟應抱持一種最寬大而表同情的態度，與中國教徒相處。中國教會前途茫茫，吾們都不能預先測度。外國傳教士，筭路褻褻，經營於宣教事業，不下一百年——我並應說三百年——，中國人接受基督的生命之後，如何表顯之，殊難逆料。此問題之答覆，捨冒險之試驗無他途。而中國教會今日所亟需要的，亦不外試驗的自由而已。

中國教會的試驗，容或有失敗的；然而吾們不可因失敗而氣餒。只要吾們的事業是奉上帝的名，本着耶穌的精神去進行的。上帝必與吾們同工；那麼，賴上帝之靈，中國教會的試驗，必有一部份要成功。其成功的程度容或出乎吾們奢望之外，亦未可知。

外國的朋友們！使中國教會成為本色的事業，不僅是吾們中國人的責任，實是中外教徒共同的工作。吾們中國人，賴上帝的引導，行使吾們的自由表顯權的時候，希望你們盡量的表同情，盡量的協助。吾們得着表顯的自由之後，漸漸時機成熟了，中國本色的教會就要實現；一切的工作、美術、神學、組織、機關都要完備。這一切的外形，必不為宗教生活的障礙，而為其延期的表現。吾們固無先見之明，去預測中國本色教會的究竟；讓吾們凡相信上帝的，都相信中國教會前途發展之可能罷！

尚有一問題，願與諸君討論。今日教會的派別已經很多了。中國本色教會出現後，豈非又要增多一宗派嗎？容或如此的。但復何傷？寓異於同，固不為害。中國教會的發展，或能做這條路的先鋒，使普世教會知吾們凡與基督聯合的，雖是形式不同，盡都是彼此精神上聯合為一。

至於歷史上的連續問題，中國教會將來仍是和世界的教會相連續的。吾們必不能否認這連續的關係。吾們所有的基督生活和精神，豈非各母會所遣派的千萬宣教士傳來的嗎？這相傳受的關係，便是生命的連續，是永存不可磨

滅的。此其可毀，孰不可毀呢？

附錄：要使基督教在中國有活的生命*

吾人認為基督教，其涵義有二，一為藉着耶穌基督，神生活在人和人類社會，二為以人類種種形式，來表達那種神生活。這兩者在實際上與在思想上都不可分。誠如一位德國神學家所說，耶穌生活，是上帝所自由賞賜，也是一種要實踐的任務。

就上帝的神生活之在人而言，基督教在中國，不是土生而且從來不會這樣。基督教根源於上帝發源地巴勒斯坦。但是就神生活之在人類的表現而言，假若說是純真的話，那些表現便該是土生的固有的。在前一義說，基督教是一源，既不是猶太的，或非猶太的，不是希臘的，也不是拉丁的，不是東方或西方的，一個上帝，一個基督一個信仰，和一個希望。但在後一義說，那就會隨着地域、時間、個人的變遷，不同於另一地域、時間或個人。「基督在我(me)心中，不是我在基督心中」(Christ in me, not I)。但這重要的涵義是基督在我心中。

* 此文系Making Christianity Live in China的另一譯文，譯者為萬先法。——編者注**

** 本文原名“Making Christianity Live in China”是本校奉故校長一九二六年一月在上海全國基督協會(N.C.C.)會議上所講，並刊於同年二月《中國紀事報》(The Chinese Recorder)，承駱傳華資深校友，本年三月中旬由美來台，遠道攜贈此文，深感熱情。此文是從史丹福大學圖書館原藏複印，年代久遠。間有數句模糊。亂離中幸得勿譯校長五十三年前之遺文，憶教澤於往昔，撫陳篇而滋歡。校長傳播基督教在中國之卓見，固仍值今日宗教家的參酌。(原載於六十八年四月《台灣聖公會通訊》第二十五卷第四期。)——譯注

我們每個人都該過着我們的基督生活，依照我們生命之方位，去盡我們的職責。這同樣的神生活，或者在我們所有人身上脈動着。但在我們每個人的神生活的表現，同時也該是有差異的、簡單的理由，便是我們是不同的個人。任何一種強制一致性表現的嘗試，將是活力枯竭。

那對個人是真確的，對國家民族也同樣真確。每一個國家民族有它的個性，所以有它生命的特殊職責和表現，假若我們一定要試圖限制這種表現的差異性，人類將會極其貧乏。一定要給予所有國家或民族一種表現的自由，在這種方式下，最適於他們歷史背景和他們的特殊天才。只有在那種方式之下，從不同的國家、民族到全世界，才有真正貢獻的來臨。基督教尚未盡到充實的表現，它的表現不會很充實，直到所有國家、民族都能盡其貢獻。

但怎樣使中國能克盡它的責任呢？是不是把基督付予他們，使他們和基督往來，當他們把握基督生活時，讓他們對基督生活有所表現呢？……

誠如吾人所知，中國思想的最高點是倫理的，孔學倫理的綱要，俱在於《大學》與《中庸》——四書中的兩部書。由《中庸》提供儒家道德的原則，《大學》則提供其節目，實質上，吾人可得下列的架構：

吾人首以誠，誠之顯現，在人為仁(Love)，仁在一定情況下的作為義(Righteousness)，此一作為之具體形式為禮(Propriety)。因之，我們文化物質裏，有誠→仁→義→禮。

誠字，許多漢學家譯成"Sincerity"，但誠之要涵，最好和英語所表達的跟自然或宇宙的和諧或一致的意義相當。但什麼是宇宙或自然呢？中國人觀念，終究涵有自然意味，因之，孔子的倫理，有其自然的基礎。

要使中國人的生活基督化，那是改變它的倫理道理的真實基礎，用一種人格神，萬民的天父來替代非人格神，泛神的自然性質。換言之，問題便在怎樣給中國人的道

德，付予一新的靈魂。那一點做到了，假若讓其有表現的自由，其餘的，自可任其自身調適。

當基督教或藉着耶穌基督的上帝神生活之在中國人和在中國，這種生活必將表現於中國家庭、中國社會、中國國家以及中國教會之中。當這種形式完全中國化，那必是土生土長的(indigenous)，以及它不得不是土生土長，假若它是任其自由表現。這將引生一個問題，怎樣有效地使基督生活滲入中國人與中國國家的生活，除非這所提供他們的形式，是和他們土生土長的。在另一方面，怎樣能夠有一種土生土長的形式，除非中國人使其基督教成為他們自己的？在我看來，這便是當地教會的問題。教會是一種組織，它的存在唯一地是為着在許多人中他們基督教生活的表現和傳播，所以土生土長的基督教問題，開始便是一個土生土長的教會問題。

什麼是教會？教會的組織成份如何？當我們想到教會或教堂，很自然地想到一群人，他們自稱為基督徒，在一個牧師或許多牧師領導下組成，有固定地點，大半有一座建築物，那是為了祈禱目的和他們宗教活動的中心之所。為了這些目的有效地執行，以及這些活動適當地操作，機構組成了，物質的措施使用了。這些事，也非錢莫辦。

什麼可使在中國的教會土生土長呢？自然，教會的成員一定是中國人，領導人物也設想是中國人，支援它的活動和機構的財源，也大半來自中國。你們有些人或者開始就想到中國式的建築，或其他形式的中國藝術，適應中國的讚美詩和儀式，中國的教會協會和基督文學。這些都是重要的，但我們還要進一步問，在這些背後的動力，是不是來自中國人的基督徒，以及是不是所有的活動與組織，都是在中國基督徒的基督生活自然自發的流露和表現。假若不是的話，我們縱有前述一切事物，但仍不是一種土生土長的中國教會。

你或者會懷疑到我為什麼不提到由中國人來控制。但是，假若是由外界來控制那中國人的基督生活，能找到它的自然而自發的表現嗎？

表現的自由和試驗的自由，對於使基督教和教會能夠完成在中國土生土長的偉大任務，是很重要的。

不能藉口說，時機一成熟，那些自由，自然會到來。我們現在就需要！今天早晨，穆德博士(J.R. Mott)曾說，這高潮或不會回頭，至少不是原來的方式(誠靜怡)也提醒我們注意，基督徒運動在這個國度裏所遭受的困難。雖說有這些困難，我們是否仍要為了中國的基督教化，而去握住這時刻上升的高潮呢？我們可以這樣做，鼓勵中國基督徒們去表明耶穌的生命是在他們身上，用各種方式，對中國基督徒們既很自然，對非基督徒的同胞，也很易於理解。

朋友們，不要以為我是說，要國外的牧師們，必須停止他們自己那種對我們的宣教方式。讓他們把歐美基督教團體許多豐富的傳統，帶到中國來；讓他們把他們的策略、他們的信條、他們的禮節一起帶來，我深信這些都是基督教的經驗和儀態的成果，在這些成果裏，他們最好表達他們宗教生活和信念。所有這些，我們都歡迎，只要那不是獨斷地指說，它們其中的任何一種，都是最後的。或者是我們中國人所表現我們的宗教生活，是許多早為國外試過的方式之一種。使基督教在中國土生土長，並不排除外借或適應的因素。但外借必須由中國人自己來外借，而不是強制他們借。

這就意謂着在與我們不同文化環境與不同文化傳統孕育出來的教會朋友們，必須具有很容忍和同情的態度。我們沒有人夠資格來說，那來到中國的基督教，它在過去的一百年來，我不說三百年來，經過傳教士們的努力與犧牲的基督教，中國人應該怎樣來表達它。唯一的方法，便是勇敢的試驗。我們所渴望與需要的，就是做這些試驗的自

由。

這些試驗中的若干試驗，或者是失敗了，我們不該因這些失敗而氣餒。藉着上帝恩惠，他和我們永久合作，藉他的名，藉耶穌基督的精神，在所有我們的宗教事業中許多試驗，定會成功，或者那樣成功的情況，甚至最樂觀的人，也要驚訝。

使基督教與基督教會在中國土生土長的任務，不僅僅是我們的，同樣也是你們的——我們由海外來的朋友們。這是我們大家的任務。在這種表達我們自由的試驗裏，最好在上帝的指導下，我們需要你們的同情和援助。

把這種表達的自由給予中國的基督徒，我們或可期望，在時機一成熟，將使土生土長的中國教會，開花結實——用它們自己的活動，自己在藝術和神學的表現，自己的體制和組織——這些對他們宗教生命，不是阻礙，而是上帝在人的生命裏自然和自發的表現。沒有一位預言家能夠看到這種新教會的詳細狀態，使我們對上帝有信念的人，也會有在中國有可能這樣教會的信念。

我在結束以前，容我再提一個問題：是不是在中國的教會裏，要在既有的各派教會裏，再增加教派呢？或者，但將有何傷害？教會在中國的發展，顯示出怎樣在歧異中，有真團結，我們基督團契怎樣合而為一，雖然我們所表現的團契有種種不同的方式。

就歷史延續來說，我們不該拆斷它，同時我們也不能夠。我們基督生活和精神，是否有虧欠於我們教會差會派遣給我們成千的傳教士的那種辛勞和努力呢？那種關係，將永遠保持不斷。上帝會阻止我們去想拆散或忽視那種關係。

展望中國未來的傳教政策*

講話要旨已於一九二八年一月五日陳述給主持主教和中華全國基督教協進會官員

如果我說過去中國的傳教政策是不明智的，那將是荒謬的，因為四份之三個世紀以來，美國熱心的支持者和這一領域英勇的傳教士們為之獻身，使之成為神聖。

不過，適應能力是明智的標誌，而要適應新時期、新情況以及當今中國迅速變化的環境並非易事。迷茫常導致再調整的失敗，而最需要行動之時，謹慎等等常令不採取行動聽起來順理成章。

協進會副會長要求我不要詳述過去，而是談談中國傳教的未來。但你們為我們所做的一切令我非常感激，讓我覺得應當多講講過去。當然，比起過去，談論未來更容易些：因為後者不需要回憶，而且無論我的聲明如何不切實際，都不會有任何抵觸。不過，我仍願保留權利，間或談及過去，以便讓我的觀點清楚。毋容置疑，關於中國傳教活動，我們現在最關注的是最近傳教士的撤離。不管這事原本多麼不幸，它並非沒有補償的。首先，為了不像回避國際糾紛那樣回避個人危險，在諸多不便和花費巨大的情

* 原文為英文，刊在 *The Spirit of Missions* 《傳教的精神》，1929，93：141-144。——編者注

況下，外籍工作人員安靜地撤離，毫無怨言。(這確實是大多數傳教士們離開這一領域崗位時的精神)，這必然給中國人，無論信教的還是不信教的，留下深刻印象，即傳教工作並非是別有用心的。

其二，傳教士們必須面對真正危險的處境時，例如去年三月的南京事件期間，基督教徒們的祈求、努力，甚至是非基督教徒的左鄰右舍的友好態度，明確證實了基督教的團契精神；另一方面也說明了這樣的事實，近年來中國非基督教運動不過是場上演的鬧劇，不能代表中國民眾的真實感情。國民運動中顯然沒有一九〇〇年義和團運動中表現出的針對個人的仇視。凡是對基督教的敵視都是由國際糾紛引起的。

其三，傳教士們在崗位上的暫時空缺予以機會表明，只要環境需要，中國的教會人員是勝任工作的，並且能幹得相當好。我們當然不該對此過份驕傲。不過，在考慮未來傳教政策之時，我們難道不該牢記這一點麼？

最後，被迫造成的傳教士的缺乏，讓更多的人認清了傳教士提供的真正幫助和因此落在中國人身上的責任的嚴肅性。現在各處的中國基督教工作者都向傳教士們發出返回的邀請。確實，中國的形勢發生了變化。人們呼籲你們派遣傳教士們返回這一領域。一月五日《紐約時報》上的一段摘錄將證實我的觀點。

上海，一月四日電——美國傳教團體的領袖們今天發表了一項聲明，反駁有關中國傳教活動由於革命而失敗的說法。他們宣稱在中國的工作遠未停止。聲明聲稱至少足有二千五百名美國傳教士已返回內地工作，這已超出了正常人數的一半，還有更多的傳教士結束假期，陸續由美國返回。聲明還說，反基督教運動已顯著減少。傳教士和中國人之間的相互了解正在良好發展。

就未來而言，我可否冒昧地提出一個大膽說法？中國的傳教和政治密不可分。這並不是說，傳教士們或者甚至是中國教會人員必須投身政治。因為政治常被證實是危險的。不過，當政治成為國家主要影響力時，傳教士們不能與之疏遠後卻期待對民眾生活發揮影響。在諸如不平等條約之類的問題為公眾關注之所在時，基督教機構要是始終採取輕鬆的、不負責的不介入態度，是擔負不起後果的。

接着，我將向你們提出這樣的問題。在中國，外籍傳教士們是否受歡迎？你們會看到這個問題和是否需要傳教士的問題完全不同。我認為這樣的會議上後者是被認為當然的。而關於前者，我想談談近來我參加的幾個會議上所聽到的某些說法，即在世上某些地區，傳教士們受到甚至是非基督教徒的歡迎。恕我冒昧，我對這個說法的妥當性表示懷疑。西方文化和基督教福音應被仔細區分開。我樂於相信在世上某些地區，人們衷心歡迎西方文化及其帶來的所有好處。但上帝決不會在對他陌生的地方受到歡迎。耶穌也絕不會在未被恰當介紹和熟悉他的地方受人愛戴。愛戴耶穌，歡迎他的福音的人自身已是基督教徒和傳教士了。具有真摯的傳教精神的傳教士，絕不會選擇最方便之時和最愜意之處去傳教，而是投身到最需要他服務和最不熟悉耶穌的地區去工作。

當然，誰都想把自己的生命投入到最有用的地方，但是，傳教工作的成果不是用統計術語來計算的。只計算金錢和皈依宗教者的方式是一種糟糕的「傳教審計」。做天堂的記帳員則是一種異教思想。上帝計算的方式決不是華爾街上流行的那種。上帝王國的到來方式完全不同於我們那過於俗氣和粗劣的計算方式。我們完全同情焦急的傳教士或差會。但不要忘了第一位到中國的新教傳教士，馬禮遜的適度期望。他所祈求的只是通過一個世紀的傳教，發展一千名中國新教徒。

我們應當以什麼樣的精神到中國去？假如，我試圖回答這個問題，而不再提及我因與中國傳教工作的關係而取得的有限經歷，那實在是冒昧的。工作最出色的傳教士們是那些有服務意識而非成就意識的人。他們不是作為斯文的客人來到這裏，在我們困難之際遠遠避開，而是投入我們的困難中，和我們一起解決問題，不論成敗，都與我們榮辱與共。他們首先想到的問題，不是怎樣去保護傳教中已投入的利益，無論那是何種利益；也不是過份熱衷考慮少數教會捐助者的微妙感情，那些人甚至為傳教事務中股東和分紅心理所困擾。他們盡全力表現替人受難的耶穌精神，向中國民眾傳達他們被派來講道和代表的良好意願。

我們未來政策的主旨是建造而非擴展，是基督教的培育而非「基督教的佔領」，是更多的基督教生活而非傳教駐地。進一步的發展工作應留給中國教會而非差會去做。中國教會也許還沒有對此做好準備。那麼，培養中國教會的傳教工作就失敗了。因為它沒有抓住最基本的一點，即在教會中培養一種傳教精神。

為什麼這種情況竟會在別的地方很快出現並遭到同樣的失敗？傳教工作早已開始，超出了中國年輕教會多年後所能指望的處理能力。我們祈望你們能幫助加強我們已有的能力，而不是讓我們負擔更重。

現在傳教領域裏的一個熱門話題是關於中國教會領導者的。我們不必把它看成新教條。推動中國人走得更遠是可能的，不過，期待領導者像雨後春筍般成長起來是個大錯誤。目前，只有少數中國基督徒有能力擔任領導職務。但是，半代人以前，我們未能促進領導人的培訓，現在再對這個事實惋惜悲嘆是無用的。甚至，這些少數領導人也必定會犯錯誤，讓我們期待通過錯誤，他們會變得更智慧。

就資金而言，指望中國教會在目前初期階段就實現自立，是不公平的。第一步，你們應當相信中國工作人員，

讓他們學習所有有關財政方面的事務。知曉了你們的困難，才會讓他們有責任感。

還需要談談宗派主義。在中國的工作是不會由任何分宗派的教會完成的。差會和教會的密切合作是絕對必要的，另一方面，當我懂得去熱愛自己的教會時，我愈來愈感到宗派主義在中國是行不通的。中國的土壤不會助它成長。對教會行政組織和教義進行區別的瑣細分析，令你們西方人很感興趣，但對我們而言，意義不大或根本就毫無意義。用你們豐富多樣的經驗來加深、增進我們的信仰吧，但不要分裂我們的團契。並不是非要放棄每一個宗派的主張不可，但每個宗派都應在傳教領域中學會容忍其他派別。

擺在我們前面的工作將不會容易。批評和對立仍將存在，偏見和誤解難以斷根。新時代要求我們去適應、去調整。嚴格與急於求成的政策無疑會遭到挫折。但耶穌的追隨者不會氣餒屈服。他可能被打敗，但永遠不會被征服。不管困難重重，讓我們前進吧，直到上帝的意志無所不在，耶穌的名字榮耀四方。這就是傳教的精神。

當世之傳教*

今天我不僅作為中國教會的一員在此講話，對美國教會在婦女救助會(The Woman's Auxiliary)的幫助下，為我們所做的一切深懷感激之情，而且也作為世界基督教傳教運動的研究者在此發言，這個運動目前任重而道遠。

傳教之動因顯而易見。作為基督徒我們都是傳教者。在此讓我引用耶路撒冷會議基督教訓示中的一段話，該訓示首次在奧利維特(Olivet)通過時我也曾簽名贊同。「我們真正的不可抑制的動機存在於我們景仰的上帝。他的本質就是分享一切。基督就是永恆無私的天父的適時表現。成為基督徒使我們的內心產生了一種要與他和其他許多人分享一切的強烈衝動。基督的愛和他臨終的啟示驅使着我們。他成了我們的生命。我們要分享此生命。」

這就是我們傳教的責任，我們向全世界傳佈基督啟示的職責。

但一直有人反對說，代表一種文化模式的基督徒沒有權力把他們自己的宗教與文化強加給其他文化模式的人民，那些人民在自己古老的宗教信仰與生活方式不受侵擾的情況下，生活得更為幸福，不論是好是壞，這些宗教信仰與生活方式千百年來滿足了那裏人民的需要，而在有些

* 原文是英文，篇名為"Missions In This Age"，是作者於一九三九年在美國大西洋城全國協進會婦女救助會三周年大會上的演講詞。——編者注

地區，尤其是文化尚不發達的地區，傳教士成了文化分裂的根源，結果也成了社會混亂與衝突的根源。

我在此發言的目的並不是對不同時代、不同國家的傳教士所採用的傳教方式說三道四。傳教士是人，是人就會犯錯誤。當然，我相信上面所提到的反對意見不是出自某些人的強烈願望，即想看看保留在世界各地如博物館裏活的動物標本一樣豐富多彩的不同種族；或是出於這樣一種擔心，即當文化不發達地區的人民更多地了解了外部世界之後，與他們做生意就更為費力並難以獲利。我想自問，同時也問我的基督教教友們，當我們自己對基督教信仰的普遍性產生動搖，以及對傳教事業的熱情減退之時，我們把自己隱藏在這些反對意見之後是否適當。中國人民仔細觀察了傳教士的行為，並決心在東方世界的激烈變化中保留自己文化之精華，在此，就我個人來說，我可以作為他們的代言人。

中國在歷史上並非是一成不變的。現在發生的變化只不過比以往更為迅速和影響深遠。把這些變化都歸功於傳教士的工作是歪曲事實的。貿易商和回國留學生對當前的形勢發展不說起了更大的作用，也應有同等的功勞。十九世紀中葉，我們的國門被迫打開來進行國際通商。通商就意味着接觸，而且在這種情形下，是伴隨着西方物質文明進行的。一位國立大學裏很有影響的社會學教授，曾留學國外但並不信基督教的人這樣寫道：「如果說基督教傳教士在一個多世紀以來，試圖使中國人信仰基督教的努力失敗了的話，那麼那些有歐洲文化背景和各國工業企業主和貿易商卻非常成功地使中國人轉向他們所信奉的東西。只有在這種意義上我們才可以說歐洲文化取得了完全的勝利。具有諷刺意味的是在宗教失敗的地方，工商業卻取得了成功，對獲利和發財的信條比仁愛具有更高的存在價值。」

基督教傳教士的努力並非枉然，對獲利和發財信條的

最終分析說明它們並不是比仁愛具有更高的存在價值。然而，上述引文清楚地表明，一位中國社會發展的細心研究者對中國形勢發展的總趨勢得出了多麼驚人的印象。中國正走向現代化，這是任何人想阻擋也阻擋不了的潮流。

中國在過去一百年裏被西方強迫進行接觸的情形，使中國竭盡全力要得到西方科學和西方政治體制所能帶來的技術與能力。新式學校不斷建立，整個教育制度全部革命化，不斷向國外派出留學生，每年都有成百上千的留學生回國，他們中間有些人在政界、工業界、教育界和商界擔任重要職務。無疑中國文化正在不斷取得變化。我們正在獲得能給我們力量與技術的西方科學。我們也正在求得能給我們帶來團結與國力的西方政治體制。同時新的觀念也通過學校教育、翻譯的書籍與報章不斷介紹出來，所有這些都鼓勵個人的創造力，並意味着社會的變化與傳統的淡化。

這一切都不錯。如果這些變化的方向正確，符合中國的利益並有助於它與其他國家友好關係的建立的話，任何人都都不應指責這些變化。但世界上確有一些例證說明物質的發展，以及勢力與技術的增強只意味着國家勢力的強大，對他國構成威脅。

在這種情況下，對像中國這樣一個國家的社會結構變化悲嘆是毫無用處的。社會的分裂是不可避免的。這是否是社會走向新的融合的一個初步，亦或這僅是一個破壞的過程，取決於這個民族的精神是不是足夠強大來導引和控制物質力量。

那麼我們是否有理由相信中國古老文化與宗教足夠其需用，應請基督教傳教士離開中國呢？上個世紀基督教在西方是否成功地引導了物質文明的發展，的確是值得我們注意的一個問題，但我現在不想探究它。無論如何，基督教是堅持人性價值高於物質價值的重要力量，比起人與自

然環境的關係來說，它更強調人與人之間關係的重要性。

通過精略的觀察以後，我們東方有些人認為西方現在的大部份躁動不安都是因為這樣一個事實，即在上個世紀你們的思想家與領袖們更多地注重了使物質世界來滿足人類的欲求這個問題，而對人與日新月異的物質環境的關係問題，沒有給予足夠的注意。能力與技術得到了發展。個人從傳統與社會約束中解放出來。一種強大的政治機制也演進成形。你們的社會失調與國際衝突正由此而產生。

在中國物質文明的發展剛剛起步，我們需要能更易於控制的發展計劃。我們需要更強大的精神力量，使我們在傾瀉而來的物質勢力面前保持清醒。我國民眾對能解決你們已經面臨和我們即將面臨的眾多社會、政治和國際問題的任何辦法都表示歡迎。實際上，我們現在已經面臨那些問題。處在極其嚴重情況下的中國民眾樂於接受任何一種靈丹妙藥，只要它可望解決當今國家和社會的疾患，以及避免那些潛在的將要發生的那些問題。曾幾何時我們樂於接受共產主義。即使是現在，每一種「主義」在中國都有倡導者。那麼，誰有權剝奪中國人從傳教士那裏獲得上帝的啟示的權力呢？何況這啟示又不是什麼人自己的。中國人有權聆聽福音書，傳教士有責任向他們傳佈福音。任何有悖於此的主張都是對中國人極其不公正的。

不給中國人一個機會領受基督的啟示，並依據他們自己民族智慧和社會遺產予以表述也是不公正的。很多人因其對人的生命與思想的表述不充份而對基督的啟示有所挑剔。基督的啟示至今還沒有最完整的表述。在世界上所有的民族與種族做出自己的貢獻以前，也不可能有什麼完整的表述。這種想法使我們中國人既感到慚愧，又感到自豪。慚愧，是因為我們當代人從過去繼承了豐富的遺產，並且歷史教導我們，數世紀以來，我們的祖先把一切能使社會穩定和社會生活豐富的真知，溶進了我們的文化傳統，從

而鑄就了我們民族的文明，我們必須承擔起責任，順着真理指引的道路，不管這道路通向何方，在過去文明的基礎上取得進步；自豪，是因為我們堅信我們的文化生存至今，我們民族的生命歷經歷史的興衰與環境的滄桑延續下來不是沒有目的的，而沒有上帝的指引也是不可能的。潛心研究我們自己的文化結果，顯示出我們過去的宗教發展是為接受基督教所作的最好準備。凡是了解中國人的人都會知道，如果以應有的方式把基督介紹給中國人，他們會成為天然的基督徒。構成中國社會結構基礎的儒家制度似乎究盡了它最後的活力，正等待着基督教給它注入上帝的精神，以使它獲得新的再生靈魂。基督教的啟示將是中國社會遺產的圓滿結局。中國人接受基督教後將給它以新的表述，而這種表述將無疑會使全世界更好地理解基督教。基督的啟示是放之四海而皆準的。說中國人應該滿足於自己的宗教，而不應有聆聽基督的福音的機會，就等於不承認基督教的普世性。

這使我最後斗膽申言，如果不幫助中國人理解基督的啟示，並以自己的文化方式予以表述，就是對整個世界的大逆不道。佔全人類總數四分之一，且有四千多年歷史的全民族的經驗價值不可低估。基督教是人類歷史的一種巨大力量。但只有當中國人更加認真地對待基督教的時候，世人才能了解它真正的力量所在。對我們中國人來說宗教並不單列出來，像放在文件格架裏的東西供適時參考。正因如此，我們甚至一直沒有表示"religion"的詞語，直到最近才組合了「宗教」一詞。當中國人熱忱接受基督教的時候，世人會看到基督教將會怎樣地滲透到生活的各個方面。中國人接受基督教是關係到全世界的事情。

或許在貴國有人會說，那是你們中國人的事情。但它也是你們的任務，是我們共同的任務。中國的基督教傳教工作是從貴國、加拿大和歐洲派的傳教士開始的。那裏的

教會業已建立，但任務尚未完成。

中國的基督教工作最突出的成就之一表現在基督教育方面。在中國，在冊中學生總數大約為五十萬，其中百分之六點六就讀於教會學校。大學生在冊人數為四萬四千，百分之十三點八的大學生是教會大學的。我們的教會學校受到中國政府和民眾的高度讚揚。今年中央政府撥款相當於七十二萬美元的資金以輔助私立高等教育，這在中國現代教育史上還屬首次。教會學校得到該項資金的百分之四十三。

教會領導人，不管是外國的還是中國的，在各地都受到信任。在一九三一年史無前例的洪災期間，政府撥出大筆資金以救濟那些無家可歸的貧苦災民。當全國救災委員會成立之時，我們華中地區有兩名傳教士被選為該委員會的成員。共產份子被趕出江西省，政府花費了相當於一百九十萬美元的資金來進行原共產份子佔據地區的恢復重建工作。有人向全國基督教委員會提議說這項工作應由基督教會來承擔。

的確，基督教在中國的影響遠比幾個數字所顯示的大得多。在中國有四十萬新教教徒和一百五十萬天主教徒，這僅佔中國人口的百分之零點五。但是擔任政府和其他行業領導職務的基督徒數量卻多得驚人。中國最有權勢的軍事將領和他的夫人都是基督徒，拿華中大學以及與之協辦的文華書院所在的湖北為例，省長沒有公言為基督徒，但他同情基督教，他的夫人是基督徒。省教育專員和他的夫人是基督徒。漢口的市長及其夫人也是基督徒。

但我們得記住在我們四億六千萬人口中，尚有百分之九十九點五的人不是基督徒。我國教會的力量還十分弱小，若沒有其他的國家老教會的支持就難以擔當重任。在沒有外部援助的情況下，讓年輕的中國教會面對如此嚴峻的形勢很難說是公正合理的。對中國教會是如此，對遠東

其他年輕的教會也是如此。

當然經濟衰退也給你們造成了值得密切注意的問題。但我們希望，衰退不久就將消失。為避免衰退的再次發生就要使世界變得更具基督精神。你們過去沒有去某傳教地，因為你們認為那裏的民眾糟糕透頂且孤立無援。你們去了，因為他們也是世界的一部份，並與你們有着共同的人類需要。你們向外派遣傳教士並不是因為你們國家不需要教會工作者，而是你們不忍心讓世界上還有人在沒有基督的情況下生活。你們還並未失去那種信念。這次經濟衰退對你們的基督教信仰是一次考驗，一次真正的挑戰。我相信你們的精神力量必勝。

的確，在中國以及教會的人力財力不夠強大的世界其他地方，在沒有外援的情況下，傳教的使命難以完成，它需要我們的共同努力。至於喚起我們共同的責任感，由於貴國的經濟困難而對正在成長中的年輕教會的責任感反比從前下降了，本來你們應該滿懷信心確保精神力量的全勝的，這或許可以解釋為何喪失了對一項偉大事業的信心。

美國的經濟衰退使得教會不得不削減傳教工作各方面的開支，已經消滅到最低限度了。中國以及其他地方的傳教工作都減弱了。取得巨大勝利的機會隱約可見，但我們前進的步伐受到了阻礙。

就中國的傳教工作為例，因我對那裏的工作有切身的體驗，可以滿懷信心地講一講那裏的情況。政治環境在進一步得到改善。現在我們很快就要建立一個二十多年來從未有過的強大的中央政府。該政府對基督教是同情的。前些年大家聽到過不少的反基督教運動已了無聲息了。很多的人都想聽聽福音書。教會學校裏充滿了勤奮好學的學生。這正是我們的工作取得進展的時機。這是有史以來我們得到的第一個機會，要為基督教在中國的發展史上贏得一席之地，從而在中國人的生活打上它的烙印。但就在

此關鍵時期，我們的工作受到了預算消減、節省開支的影響，讓寶貴的機會白白溜掉。

令人高興的是，在此特別之時，我來到了貴國並遇上「人人作貢獻」的平民運動，從而吹響了「堅持下去」的號角。我有幸見到這個運動的幾位領導人。他們的熱情、勇氣、對上帝的信念以及友愛精神使人感到歡欣鼓舞。他們號召「堅持下去」。與之相呼應的是各個傳教地發出的聲音：「繼續前進！」現在決不是退卻亦或原地踏步的時候。

我們在美國之外傳教的人需要得到你們不僅是財力，而且是人力上的不斷幫助。你們有着美國教會悠久的傳統與成熟的經驗。這種傳統與經驗當然是你們自己特有的，我們不能全盤照搬。但我們在擁有自己的傳統與取得深刻的經驗之前，可以從你們那裏學到很多東西。所以我們歡迎你們派遣傳教士到我們這裏。中國需要這種幫助。

一九一九年我在哈佛大學做學生，有天晚上我去聖公會神學院的勞倫斯學堂看望我的一位朋友，他是自中國回國休假而在這個學院訪問的。我的這位傳教士朋友用他那慣常清晰而莊重的聲音問我：「弗朗西斯（章卓民的英文名。——譯注），十年前有一位中國留學生，他現在是中國教會的領導人物，就在這個堂裏對我說過，不過十年時間中國就會不再需要美國的傳教士了。現在，十年過去了，傳教士還在不斷地前往中國。試想一想，我再給你十年時間，到一九二九年中國仍然需要美國的傳教士嗎？」我也不是什麼預言家，但還看得清時代的徵兆，所以我毫不猶豫地給了他肯定的回答。那時我感覺到，現在我仍然這麼覺得，在未來的很多年，中國教會將繼續需要美國來的傳教士。

我們需要美國的傳教士，不僅僅是讓他們幫助我們完成先驅者們開始的、目前尚未完成的艱巨工作，而且我們還需要通過他們來分享你們擁有的傳統與經驗。此外，試圖由我們自己來建立一個中國國家教會也是危險的，儘管

我們有財力和人力這麼做。我們想有一個中國本土的教會，一個能通過中國人民自己的文化遺產來表述耶穌教誨的教會。但建立一個唯有中國人並持有狹隘民族觀念的教會卻不能代表基督精神。

當然，我們需要受過不同訓練，有不同經驗的傳教士，特別是從那些有更悠久歷史的老教會派來的，能幫助我們培養領導者的男女教士。年輕的中國教會所面臨的問題極其嚴重，全國各地的任務都很艱巨。特別是在基督教教育方面，我們需要最優秀的男女人材。十五年前我曾試圖讓一位得了博士學位的人去中國一所教會大學執教。他對我說：「不行，你們不需要受過某種專門訓練的人材。」這差不多就是他的原話。他在那個時候說這樣的話或許不無道理，尤其是就他的身份而言。但是中國現在的基督教教育用得上美國教會所能提供的最優秀的人材。我們中國人對教育看得極為認真，根據我們中國千百年來的傳統，只有飽學之士方能得到大眾的尊重。

在傳教活動的其他方面，中國教會也期望能得到西方老教會派遣的優秀教士。我們需要你們派去的受過良好訓練、有深厚同情心和道德、精神洞察力的人，以幫助我們面對最為複雜的問題，指導我們制訂計劃，為教會工作打下牢固的基礎。

關於傳教方針的正確性與傳教方法的明智與否已有不少的言論。實際上沒有哪一種方針可以適用於所有的傳教地，也沒有任何一種方法能夠在所有的時期都產生好的效果。重要的是，要堅信這一遠見，即凡是有人群之地，人的關係應表現出基督的精神。一個把一切都獻給了上帝的認真的傳教士有着真正的傳教動機，他們會很容易地使自己的策略和方法來適應當時的環境和滿足當地人民的需要。任何方針，不管多麼好，都只是在一定形勢下才成其為好的。

請允許我再次以中國的傳教活動為例。中國教會的發展可以大致分為四個階段。第一個是單個的傳教士先行來到中國開闢新的傳教地的階段。他無方針可言，他首先得熟悉當地的人民，研究當地的形勢環境。除了別的傳教士在其他傳教地用過的方法外，他沒有任何新的方法。他心中真摯的動機就是要與他人共享他所了解的上帝。他熱忱地向人介紹他為之奉獻生命的上帝。或許一連數年他都沒有贏得一個信徒。他的工作似乎毫無結果。但他堅信自己的事來。愛心終究要獲勝。上帝是不會失敗的。

然後進入第二階段。在此階段有些傳教士取得了成功。工作開始有進展。也形成了一些策略。對一些方法進行了試驗、修改、再試驗，有一些頗為成功，另一些則不盡然。慢慢地也獲得了一些作為傳教活動基礎的資產，也建立起了供人們做禮拜的教堂，也可作為傳教活動的中心。招募了一些當地人參加變得日益艱巨的工作。這是一個建立傳教基地的階段。

隨着時間的推移，第三階段也隨之到來。教會在此階段已扎下根來，還成立了當地的管理機構。平教徒也得到了組織，相繼建立了一個又一個中心教堂，組織機構日臻完善。基督教會也與其他「國家」教會一樣取得了自己的位置。在此階段，年輕的中國教會，已完全成長起來，準備承擔責任，接受任務，但若沒有其他國家教會的幫助，它在人力與財力上還難以接受如此嚴峻形勢的挑戰。在這一階段教會還未自給自足，它也不可能達到那個程度，但它應該是自治的。自養與自治是否應並肩而行，是研究傳教的哲學家考慮的問題。我個人懷疑對此問題輕易作出肯定回答是否明智。毫無疑問的是中國教會已進入了第三個發展階段，認為那裏的教會工作仍處於第二階段是錯誤的；在傳教基地建設的第三階段，有關傳教的方針與方法都是通過郵政從美國郵寄到中國的。

我們現在正朝着第四階段邁進，離目標還相當遙遠。當中國的教會完全能夠自養，中國教會的領導層足夠強大來施行教會的發展計劃，教會活動的各個部門都有足夠的人員，那麼在上帝意旨的時間之內這一階段一定會到來。如果讓中國的教會在沒有外援的情況下自我奮鬥，將來有一天也會達到這個目標。但那將是一個漫長而沉悶的過程。中國正處於一種緊迫時期。在這個民族發展的關鍵時期，如果認為中國的時間還是以世紀來計算的話那就錯了。現在每十年都有根本性的變化。教會必須抓住時機努力工作，並且我們需要美國教會所能提供的財力和人力援助，以使人們繼續這項工作。

在中國教會的這個發展階段，其他國家的教會應視中國教會如兄弟——儘管我現在是在對婦女救助會講話，我還是喜歡用「兄弟教會」這個說法，因為它表達一種陽剛之氣——其他國家的教會應待中國的教會如弟弟，完全長大，但沒有其他遠處兄弟的幫助、同情、支持和祝福的話，來承擔全部的家務還顯得不夠強壯。但他必須被視為已經長大的弟弟，而不總是當成受人監護的男孩子。

願美國教會人士能夠領悟到中國教會乃「傳教教會」以贏得「母會」(Mother Church)、全球的教會(Universal Church)以及成千上萬的中國民眾的支持，來完成由美國、英國、加拿大等國的老教會開創的偉大事業。這個任務應由中國的教會去完成。其他老教會應給予幫助，但必須記住，中國教會是完全成長起來了的教會，必須依此待之。我針對中國教會所講的話作些必要的修改，也適用於其他國家的教會。

中國與基督教*

自公元六三五年景教徒來到中國時算起的一千三百年間，基督教三次傳到中國，然而三次均以失敗告終。我們曾長時間地在各種情勢下思考這一事實。特別是自一八〇七年馬禮遜首次到中國以來，基督教成為一支愈來愈重要的社會力量。自那時起便開始出現了現代學校、醫院、社會服務工作，福音堂與教會。

在中國人眼裏基督教到底是什麼樣的宗教？這個問題目前尚無確定的答案。誰又能為中國和中國人講清楚呢？但對於這個外國傳教士一直努力宣揚的、有些中國人依此接受的宗教總還有一個大致的印象，一種總的感覺。起先是那些無足輕重的未受教育的中國人接受了它。最近甚至一些知識份子也接受了這種國外來的宗教。

基督教是一種宗教，只是宗教又是什麼呢？在從日語中引進「宗教」一詞之前，漢語中還沒有與"religion"對應的詞。在中國的古典文學中也找不到這個詞語。但這並不意味着中國人沒有宗教。宗教一直並未單列出來並給它一個專門名稱，是因為它與日常生活密不可分。在中國，鹽是在廚房裏而決不是在餐桌上添進食物中的。同樣地，刀從不在餐桌上使用，但它在準備菜肴時起作用。當一件事是

* 原文是英文，題目是As China Regards Christianity，載Anderson, Wu K.編，*Christian World Mission*，Nashville, Tennessee, Parthenon Press, 1946。——編者注

具體的，那麼中國人從不使它抽象化。宗教正是如此，因為它屬於具體的生活本身，所以不需要使之抽象化並給它一個專門的名稱。

在公元一世紀佛教來到中國和公元二世紀道教作為宗教發端以來，中國還沒有獨立的宗教組織。這兩種宗教都把人從社會中分離出來而成為和尚、道士和尼姑。基督教也能起這種分離作用嗎？

外來宗教

基督教是從國外傳入中國的，所以得了一個有不好內涵意義的名字——洋教。因為它是外來的，所以激起了我們詳細審查觀察的願望，看看它到底帶來了什麼。中國人是很講求實際的。當外來的東西開始影響我們的家庭、社會、政治和經濟生活時，我們就對它產生疑問。佛教之所以多次受到迫害，不是因為它是一種宗教，而是因為它影響了我們社會和經濟生活，儘管這影響是微乎其微的。佛教用了幾個世紀的時間才在中國文化上打上它的烙印。如果基督教完成它在中國的使命的話，它將大大影響整個中國人的生活。

基督教來自西方，但並不是伴隨軍隊與炮艦而來。科學也來自西方，而它的一切對我們現在乃至將來都意味着原子能。隨科學而來的是令人害怕的工業化，因為它帶來了軍國主義、經濟與政治上的帝國主義。西方以武力強迫中國打開大門以進行國際貿易，多次在戰爭中擊敗中國，併吞中國的領土。它使我們看清戰爭是怎樣一個惡魔，並向我們證明國防是必不可少的。這就是試圖給我們傳佈基督教的那個西方嗎？基督教怎麼會是工業化、軍國主義、帝國主義、家庭破裂和社會混亂呢？西方被稱作是基督教的西方，然而數百年過去了，西方並不是信基督的。難道基督教在西方失敗了嗎？你可能會說還沒有試驗過。如果

在你們自己的國家都還沒有試驗過，那你們何想叫我們在中國試驗它呢？我們對此甚是疑惑。我們中國人生性保守。我們要求穩妥。我們不想嘗試那些別人尚未成功地嘗試過的東西。

有些說基督教實乃東方之宗教重返東方。但這種說法本身並不能使人信服。任何有影響的宗教都產生於東方。西方從未給世界帶來任何大的宗教確是事實，而在東方則產生了基督教、摩尼教、佛教、伊斯蘭教。但是基督教是以一種明顯的歐洲神學的特徵出現在我們面前，因為美洲神學尚未形成。正如在中國所顯示的那樣，基督教無疑是西方的，但通過仔細分析我們會發現西方文明並不是基督教的。基督教在西方是一支不小的社會力量，但教育、醫療、社會服務並不一定是基督教會的。政府機構辦這些事業比教會辦得更令人滿意。

傳教士能有何作為

那麼基督教能為我們做些什麼？當基督教在西方看起來如此無能之時，你們把它傳到中國來的動機是什麼？講究實際的中國人是根據結果實的情況來判斷果樹優劣的。這樣全部的責任就落到了傳教士與中國基督徒的身上。我們應完成的共同任務是把基督的訓示傳佈給成千上萬的中國人，並且幫助他們認識它的美、它的力量以及與現時代的意義。光靠我們是做不成這件事的，你們必須幫助我們來完成這項由你們的代表與先行者開始的艱巨任務。

作為西方文明的詮釋者，你們應講真實的情況——不僅僅是講現代科學與管理給西方帶來的福祉，也應該講它們同時帶來的弊端：失業、罷工、生活的不安全感、家庭破裂、大量的離婚，青少年犯罪、充斥報紙的謀殺案、學校裏的「問題學生」、變態的人格、精神病。中國人會問：這些就是信奉基督教而給西方帶來的結果嗎？如果是的

話，我們就不需要基督教。建築你們的那些豪華的高樓大廈的錢來自何處？據說你們的牧師常常降低聲調佈道，以免冒犯那些富豪聽眾而使教會的收入受損。這就是美國教堂裏的基督教嗎？難道中國人需要這樣一種信仰？

傳教士們還得向西方介紹中國人——不僅僅是他們經濟上、社會上和精神上的積弊，還應講他們可望給世界做出的貢獻。為此傳教士們應該了解中國人的文化背景。在美國，那些培訓傳教士的人們應當想到這一點。我與他們已接觸了四十二年。傳教士新近出版的書大都沒有價值，因為作者的了解並不全面。絕大多數傳教士又太忙而寫不出書來。作為牧師、教師、行管人員他們的日常工作非全神貫注不能為之。

然而，一本書到底有多大的恆久價值呢？介紹中國需要廣博的見聞。像《大地》(*The Good Earth*)這樣的書方能擔當此任。介紹中國需要以同情的眼光觀察了解，並以不偏不倚的態度進行介紹。都勒(Dole)的《中國迷信研究》一書簡直就像是一個古玩店，不過它對那些沒有時間收集此類資料的人還是有一定幫助的。

新教徒在華傳教一百三十八年，收效甚微。許多所謂的基督教徒列入了中國「名人錄」也是事實，但那又能說明什麼呢？是誰編纂的「名人錄」？在教會學校或機構呆上幾年就能成為一名基督教徒嗎？每個地方都有基督教徒位居要職。佛教在中國三百年方產生一個僧人，六百年時間才譯出像樣的佛教典籍。就是譯著完成之後，也是既無人看，也無人懂。

使吾教活起來

能對中國人的生活產生持久影響的，是那些基督徒對非基督徒的中國人的真知灼見。怎樣才能達到這一目標呢？如下所述：

一、一種理智的虔誠。——相信上帝就在你的身旁並且依賴於他。——一位英美煙草公司代理人個人家庭生活與一位傳教士個人家庭生活有什麼區別嗎？我們似乎並不對自己的虔誠感到榮耀。我們並沒有將它顯耀於外，但我們一定要有這種虔誠，它終究會放出光芒。

二、要有崇高之價值觀念。——我們追求耶穌所肯定的一切價值觀念。這些價值觀念也是中國人崇尚的：完善的品德、真誠的友誼、儉樸的生活情趣以及高遠的精神境界。儘管飲食是最必需的東西，但它不是最重要的事情。注重真正的精神價值乃恆久之要務。

三、對社會公正的熱切追求。——要顯示傳教士的博愛精神並非輕而易舉之事。我並不是一個和平主義者，但一個在華的英國和平主義者在他自己的國家被進犯之後，變成了一個支持武力的人。最近又有一些傳教士在自己的祖國捲入戰爭之時變為尚武之士。真正固守原則的立身之道應使言行始終如一。

「互愛」實行於道教徒與佛教徒之間實乃甚於聖公會教徒之間。我對新教會並不反感，但宗派主義卻使我感到羞恥。單一化是致命的，但另一種極端也是致命的。中國的道教與佛教有比聖公會更多的派別。實際上，佛教正因其多派別而生存下來的。各新教會的教友之間不僅應該互相容忍，還應當互相尊重與關愛。

關於我的宗派背景，最近有一位我並不認識的美國人問了我如下一些問題：

「你是聖公會教友嗎？」

「不是，但我按聖公會的教義及禮拜方式行事。」

「那你是長老會教友嗎？」

「不是，但我是長老。」

「那麼，你就是浸信會教友嗎？」

「我曾受洗，但不是浸水法那種方式。」

「那你什麼教會的教徒呢？——英國國教徒？」

「兄弟，一個中國人怎麼可能是一個英國國教徒呢？」

我們所缺乏的基本東西是真正的兄弟般的愛。如果我們多進行一些教義交流，各新教會之間能更多地進行成員流動，我們就會更快一點取得全世界之友愛大同。世界友愛一旦建立，就會有更多的中國人加入到教會。

一旦中國人接受了基督教，他們就會用自己固有的文化模式來闡釋它。這樣基督教的遺產會得到豐富。

讓基督教會在中國土地上生根*

在紐約聯合基督教神學院成立世界基督教講座的時候，正值第二次世界大戰結束，這至少是一個很愉快的巧合。這一恐怖的戰爭使得我們將注意力重新轉移到以必要的精神力量應付世界上邪惡的勢力，而誰又能否認基督教就是這種精神力量的一面，可用來解決面對人類的日漸嚴重局面？

自從在一九一〇年舉行的愛丁堡教會大會三分之一的世紀以來，全世界各地的基督徒對於世界基督教這個名詞，已漸熟習，同時也對這個名詞所代表的意義也有若干認識。基督教是世界性。不能達到這個程度，就違背了神創立基督教的本意。這就是過去一千九百年來，基督徒傳教運動的動機。為了努力實踐這種理想，使得傳教士僕僕風塵世界每一角落，到遼遠的地區和大洋中無數的島嶼。今日面對着教會的世界局勢，使得我們必須要產生一種基督徒傳教運動的通盤計劃。我猜想這就是為什麼要成立世界基督教講座的動機，而我個人深以能為第一任講座為榮。

同時這一講座的設立，為了對已故亨利魯斯會長的永

* 本文是韋卓民一九四五年應亨利魯斯世界基督教客座講座(The Henry W. Luce Visiting Professorship of World Christianity)之請，所發表的就職講詞，題目為Rooting the Christian Church in Chinese Soil。譯文曾發表於東海大學出版的《中國文化》月刊一九八〇年第六期。——編者注

恆懷念，也是極為適宜的，他在中國多年從事主的事工，並且在他的晚年，在這個國家裏宣揚教會傳教事業。我們希望在未來的歲月裏，從那些年青教會地區所產生的講座，能對了解基督教傳教運動，成為一種世界性運動，以及基督教會是為全世界人類設立的，也屬於世界人類整體，有更多貢獻。本人更希望未來講座，用「世界基督」(Christendom)這個名詞，含有修正的意思。無論是從整體方面來檢討或是從細節來檢討，不過是一個方法而已。

一 面對基督教的問題和基督徒的答案

讓我們花一點時間來檢討當前世界的局勢。我們面對着的嚴重選擇，不是重整我們的文明，就是要完全喪失我們的文明。這是所有文明人類所遭遇的問題，不管是東方或西方。我無意考慮在哪些方面我們在中國比西方強，或是哪些地方不及西方，我們的困境，大體上是相同的。當我們在這次大戰作戰時，曾有高度希望，在勝利後會有一個良好的世界。現在已經獲得勝利，想到「到和平的路將和得勝利的路同樣艱辛。」(《紐約時報》引用杜魯門總統一九四五年十月八日講話)使人頗不愉快。要這些戰勝國能對主要國際問題採取同樣的看法，不是容易的事。中國並不是受政治問題困擾的唯一國家。改進千萬人民生活的新經濟計劃，遲遲不能實現。我不知道在世界上別的地域裏，究竟是以演進或革命才能得到這種新經濟秩序。在今天在場諸位面前，實無庸提及各地社會不安、種族問題、文化混亂，以及道德頹廢等問題的嚴重性，而宗教方面的情勢也不樂觀。這些問題太具有挑戰性而不能僅靠信心，認為一切困難最後終將獲得解決。沃特(Walter Bagehot)告訴我們要記取有史以來進步之路，鋪滿了種種文化的殘跡。湯因比(A.J. Toynbee)在其名著《歷史的研究》中指出，歷史上消失的國家民族的數字，遠比仍然存在的國家民族為多。

對於這些困擾的問題，基督徒的答案是什麼？在我們基督教教義之中，沒有診治這些病痛的妙藥仙方，無論是為了個人或是為了社會，但是在我們信仰之中，有一種力量可以改良這個世界。我們承認基督教真理的本體是絕對的，但是基督教的作用是顯現或表達(expression)並不是最後的。一直要到所有各類型文化在吸收了大部份人類積累的精華之後，歸向於主，才算最後的顯現或表達。實際上，基督教的絕對真理不可能達到最後顯現或表達的境界，除非人能夠成長到神的地位。這一步不能速成，我們必須要等待到上帝的指定時間。但是我們要開始將世界所有有歷史性的文化，帶到神的面前。由於中國是世界上最偉大國家之一，擁有世界人口的四分之一，具有四千年悠久歷史，更由於在世界上沒有另外一個民族，能像中國這樣能保留它的形式不變……發展一種獨立不受外來影響的文明……宏揚它自己的理想，完全與外來的思想隔離，可否大膽地以一個中國人的立場，來建議我們以東方較為古老的文化來解釋基督教，以中國文化作為實驗的開始？

二 在中國的基督教

在中國基督教並不新奇。基督福音究竟何時傳入中國，我不能講出確實的日期。我也不打算請各位查考聖多瑪斯(St.Thomas the Apostle)乃是第一位到達中國傳教士的傳說究竟有幾分真實。對於這位聖品人傳說甚多，我們只好姑妄言之。但根據在中國古都西安於一六二三或一六二五年所發現的景教碑，此一景教碑是在公元七八一年所建立的，景教傳教士阿羅本(A-Lo-Pan)於公元六三五年到達中國首都，時在唐朝太宗之治。太宗對於景教甚為尊重，並且親自予以研究，都對景教予以禮遇。中國檔案顯示曾有詔令准予傳佈。二百一十年後，即公元八四五年，武宗排斥佛教徒，而景教在當時中國人心目中無非佛教的旁支，

因此亦遭波及。此後於短期內佛教在中國又興起，但景教則一蹶不振。至公元九八七年，中華帝國內已無基督徒存在。基督教會在中國傳教歷史第一章至此結束。景教在中國被消滅，乃因與其他宗教混淆不清，這是失去本來真面目，而付出的痛苦代價。

在公元一二七九年，元朝開始建立，忽比烈汗於公元一二八九年在其政府中設立管理基督徒的行政單位。那時的基督徒是些什麼人？估計約有幾千景教徒，顯然他們不是早期遺留下來的。於十四世紀初期，他們出現於中國東部的杭州、鎮江一帶、甘肅的西北部、河北的北部以及雲南的西南部，他們被稱為也里可溫教(Arkaqun)，全部為外國種族。他們怎樣以及何時進入中國，迄無定論。很明顯的這些景教徒隨着蒙古征服者進入中國。蒙古人曾與回鶻(Uighars)人有所接觸，他們是土耳其民族，而這些人種其中一部份為景教徒。

景教徒，並非在蒙古人統治下中國唯一的基督徒。當時也有羅馬天主教教士。意大利商人波羅兄弟(Maffeo與Nicolo Polo兩兄弟)受忽比烈汗委托，從元廷帶信教皇，要求「派一百名科學與宗教教師到中國，教導歐洲的學術與宗教。」(見賴德烈Latourette, *History of Christian Missions in China*, 頁67。)自羅馬派出的傳教士姍姍來遲，而且人數不足百人。最早抵達中國的傳士為聖方濟各會主教約翰孟德高維諾(John Y. Montecorvino)。以後有不少聖方濟各會教徒來參與他們，使他們的工作很成功。但在一三六八年，蒙古人不再統治中國，外國傳教士也緊隨外國統治者離開中國。賴德烈教授指出：「大多數已信教的中國人大概都會叛教，一旦這些支持外國宗教的胡人統治者被排斥之後，……在十六世紀後耶穌教會教士，找不到過去這一信仰的痕跡。」(同前書頁75。)在中國，基督教傳教事工與政治力量過份密切，永遠是件危險的事。中國基督教運動歷

史另一章至此結束，可能由於這個原因。

在中國基督教傳教運動停止，約有兩世紀之久。一五四九年聖方濟各沙勿略(Francis Xavier)至日本傳教。他將中國也納入傳教範圍之內。他於公元一五五一年到達廣東南部一小島，在那裏他策劃如何在中國傳教事宜。但是好像摩西一樣，他並沒有達到聖地，因為第二年，他就在那小島上死亡。以後，其他傳教士陸續到達中國。那是一個神要佔領的大土地。不過，這項工作是艱巨的。據說范禮安神父(Father Valigani，意大利耶穌教會傳教士)有一天從澳門大學的窗戶前面向大陸眺望……他的心中充滿了感情，對着中國大聲疾呼：「岩石！岩石！到什麼時候，你才會裂開！岩石！」(見Latourette同前書頁92。)

短短幾年之內，這塊堅固的岩石，居然裂開。耶穌會傳教士進入了中國，其中包括了偉大的利瑪竇(Matteo Ricci)，除了是傳教士之外，他還是一位數學家 and 天文學者。他和學者及政府高級官員建立了深厚的友誼。教會想和中國社會的高階層接近的努力，做得相當成功。

很快的多米尼堅教會(Dominicans)與奧古斯丁教會(Augustinians)也先後到達中國。儘管有迫害情形，傳教工作仍然進行而且頗有進展。第三期傳教工作的嘗試，正要開始作豐收準備的時候，在傳教士各教會之中，對於上帝的中國名詞應該是什麼，發生爭議，中國基督徒是否可以參加祀祖典禮，和中國基督徒是否可以參與若干節日慶典，這些慶典，在傳教士的立場認為是異端，而在他們心目中，不過是地方活動。這些問題都被轉呈到中國皇帝那裏請求裁決，他主張廣義的解釋，而且傳教方式也該對年代悠久的中國人習慣有所適應，但是羅馬教廷卻有不同的意見，此一爭端持續了一個世紀之久，聖方濟各教會、奧古斯丁教會和耶穌教會(Jesuits)站在同一立場上，主張一種比較開放的政策，多米尼堅教會的觀點，卻完全相反，在一

七四二年教廷指令支持多米尼堅教會的立場，而使爭論告一結束，但是中國皇帝，怎能容忍在他的統治之下，出現外國人民把非中國人統治者的權力看得超過他自己的權力，儘管那一非中國人統治者的權力，是神學的而不是政治性的。這是在中國有治外法權以前的事。基督教傳教教會幾乎全遭取締，對基督徒的迫害更形激烈。基督教社區在人數上和士氣上，都大為減色，引用賴德烈教授的話：「在十九世紀的前期，教會的前途實在非常黯淡。」(同前書頁181。)這是在十六、十七及十八世紀在中國基督教運動的情況。由於不同傳教教會對不太重要問題的分裂，導致了傳教工作可悲地功虧一簣。

在十九世紀初葉，由馬禮遜(Robert Morrison)傳教士於一八〇七年來華，開始了基督教進入中國的第四次嘗試。在這一新的運動中，基督教新教扮演了比較重要的角色。儘管過去一百三十八年中，傳教所作的努力已經有了豐富的收穫，我們在此仍要稍停，以檢討在早期多次嘗試的失敗經驗中能否學習到若干教訓。

在唐朝的景教徒和蒙古人時代的基督徒，在中國幾乎沒有遺留下來任何痕跡，除了在西安發現的一塊碑石，敦煌石室所發掘出來的些許小冊，以及中國檔案中偶然出現的零星記錄。就中國人的生活與思想而論，這些都沒有什麼深遠的影響。從十六世紀中葉到十八世紀末，基督教在中國所作的努力，照講應該有較為良好的表現。在最早兩個階段中，傳教運動沒有作到達民間的努力，甚至於沒有將基督教義傳播到少數民族之外，追隨在沙勿略之後的傳教士則和前兩階段不同，他們一開始就很明智地決策去接觸社會中的高階層人物，但也不忽略了貧苦的大眾和沒有接受教育的人民。他們取得教皇同意，至少耶穌教會曾經這樣做過，讓本地傳教士在經文中，在公禱時，和在施行聖餐時，讓本地傳教士使用中文；他們強調基督教和中

國信仰相同之點，他們仿照中國宗教禮儀。他們講解基督教教義，施行聖餐，大量運用討論神學、道德以及宗教美德的書籍，《聖經》中的部份，尤其是福音經譯為中文，並且授職中國聖品人，甚至中國主教。但是結果如何？自然若干人是得救了。在迫害之下，基督徒堅強地不為威武所屈。人民的道德與宗教生活也改善了。仍然引用賴德烈教授的話：「在中國人生活中，教會要成為肯定的一部份，仍然為時尚早……對中國和中國文化整體，傳教工作沒有任何影響。基督教信仰，沒有使這個國家的道德標準和宗教意向，有重大的改變，其社會與政治制度所受到影響的，除了只是居少數的基督徒外，也沒有改變。」（同前書頁195-196。）

對於一個熱心於傳教活動和虔誠生活類型的運動，這是一個很苛嚴的控訴。自然這對自十九世紀以來在中國所作的傳教運動，不能作同樣的控拆，除了在中國的羅馬天主教徒，統計數字人言人殊，估計約兩百萬人，今天非天主教的基督徒的數字不足五十五萬人。二者合計，中國基督徒僅佔全國人口千分之五，非天主教基督徒不過千分之一而已。我們對整個國家的影響，當然不是人口數字能表達的，不過，在中國的教會，我們的人數少得無法使我感覺滿足。中國的人民，對於我們基督徒有什麼看法？他們對我們的信仰採取什麼態度？當然，這些問題，都是無法精確回答，而太籠統的說法，也會導致曲解。在戰爭歲月中，中國基督徒和傳教士，都對中國人以從事於救濟難民和振災的工作，更是由於我們基督徒為了維護是非與真理，和正義必能得到最後勝利的基督徒信仰而遭受到苦難。我們已經表現出來，基督教義不僅沒有使中國人喪失國家意識，相反地，更讓他們成為不折不扣的愛國者。這種印象會維持很久嗎？在過去不同時間裏，以及不同團體，在某一時間內，人們對於基督信仰有各種各樣不同的

看法，一方面是經由懷疑好奇與堅決反對而漠不關心，消極不合作，另一方面則從表面接受轉變為虔誠信仰。真的，在這方面，我們無法穩妥地作一結論。

三 基督教在中國被了解了嗎？

比較重要的問題，是中國人已否了解基督徒。總有幾個中國人是了解的。我不是特別指中國基督徒的殉道者，在以往不同時期的激烈迫害，一定有不少這類殉道者。我們尊敬他們。但是其他宗教信仰的狂熱者，常常為了他們不甚了解的真理，以英雄姿態喪失了他們的生命，後來卻發現是為了虛假的真理而犧牲。若干有智慧和有高度教育的中國人已經接受了基督教信仰，但是在某些特別行業有智慧，並不一定表示在宗教事務上也一定有智慧。在中國的傳教士，對中國人傳播基督佳音的時候，我們常聽到不同的說法。有一次，某一國立大學校長問我有沒有所有基督徒都會同意的基督教教義。將一切過失全歸之於「教會宗派」，當然是不公平的。假定在中國所有的基督教教派，我們有一個共同的信息，我們能否明智而有效地將它傳達中國人民而不需要經神學訓練的課程，而學習這種課程，當然首先需要精通西方語文，也需要對於西方歷史與社會學有適當的知識，尤其是對西方物質要有相當了解？請不要誤會我的本意。我無意否定或低估在西方歐美教會豐富的基督教經驗。相反地我極其珍惜這些經驗，因為那是全球教會無價的產業，我們在中國亟願分享。但是我們分享和充份利用這些產業，只有在我們充份了解，或是在能使用我們的語言表達之後。

請容我以一個事例作為說明。《使徒信經》中載有「上帝和右邊」語句，這句話經譯為中文。當然「右邊」就是「右邊」，中國人懂得它。但是《使徒信經》片語中所謂的「右邊」並不是在中國我們所謂的右邊。在中國最高榮譽的位置，

不在右邊而在左邊。或許各位認為這很簡單，把《使徒信經》中的「右邊」譯為中文「左邊」便好了。但這種翻譯並不能真正溝通意見。這個例證不過是一件小事。還有許多更複雜而又更重要的事件，成了問題。

我要指出的，不只是語言方面而已。整個的文化背景，必須也要加以考慮，諸如思想形式、思想規則、研究方法、哲學、宗教、藝術及社會結構等等。我可以體會到你們中間有人說：「把那一切改變過來。」我希望只是極少數人有那種意見，其他還有若干人會不贊同我的意見。我們在中國的教會，到底是要把中國人帶到上帝那裏，讓他們接近上帝，幫助他們領會，使他們愛上帝，更做上帝的事工，而不是教他們進餐時用刀叉來代替筷子。我們固然注重個人衛生，但就傳播主的福音來說，那不是最重要的。在上帝面前，並沒有刀叉和筷子的分別。

四 中國文化和基督教

請原諒我講到題外，現在讓我們回到主題。以中國思想方式，來解釋基督教義，以中國文化來顯現或表達基督教信仰是不是可能呢？答案是不太合適。我們既不能以其他人民的思想方式來適當地解釋基督教義，也不能以其他文化來充份顯現或表達基督教信仰。這就是我們所以現在解釋基督教義和顯現或表達基督信仰如此不合適和不完整的原因。我要重複地指出，除非所有有歷史民族的文化，無論是在東方或在西方，能被帶領到無所不能上帝的聖壇前，除非人能成長到上帝聖子的完滿形態，我們對基督教義的解釋和對基督信仰的顯現或表達，注定了是不適宜和不完整的，因而使很多人不滿意。我們必須祈求聖靈不斷領導我們到達真理。甚至克雷默(Kraemer)不得不承認「實驗性的基督教，在歷史上不佔地位」，因此不是絕對的，更談不上最後的。

在我們企圖以中國文化來解釋基督教義之時，我們必須要避免兩種可能發生的錯誤。

錯誤之一，是強調基督教與以儒家思想為主的中國文化之間的基本差異；儒家積年累月以來的發展是以人文為基礎，儒家認為人由於他自己的努力，由於他內在的良能，他可以臻於至善。如果他願意，他可以盡他的責任。由於努力，人皆可以為聖賢。這種以否認原罪承認自由意志的貝拉基主義(Pelagianism)，不僅在儒家思想中可以找到，也可以從佛教、道教甚至大乘佛教的淨土宗中找到，淨土宗主張藉信仰而得救，一直到現在仍然有這類思想殘餘遺留下來。不管你是否強調人類的完全墮落與否，這種看法，和基督教以為人是倚靠上帝的教義，是相違背的。

這種想法，將討論的實質趨於極端，讓我們很快來檢查它的真偽。為了免除口舌之爭，我們姑且假定這種想法是正確的。以中國思想形式來解釋基督教義，並不意味着有一種信念認為中國道德與宗教的理念，是內在地合乎基督教。假使中國文化中若干元素與基督教基本教義不能配合，沒法代替它，但是基督不是到世上來毀滅，而是來成全的。將一幅圖書中的缺失予以變動，使得這幅圖書能夠更為完美，乃是完成一種意願，照着畫家心中原有的美感而充實的。中國文化不是基督教的，但是它可以成為基督教化。我們的問題是怎樣去做。

另外一個錯誤，就是在以中國文化的觀點來嘗試解釋基督教義的時候，有些飽學之士縱是動機純善，但把這教義解說成太多的中國理想，或者在引用若干中國名詞上也過於寬鬆隨便。我可以十九世紀的理雅各(Legge)與羅斯(Ross)，二十世紀的布魯斯(Bruce)和樂靈生(Rawlinson)為例，提及這些當今尚存的人物，是不禮貌的。

若干中國名詞被不正確的引用，是眾所周知的事。「天」字常譯成英文的"Heaven"而將H字母大寫，這個天字，

僅多種意義中之一義而已。中國語文，是一種活的語文，至少有四千年歷史。中國文學，也有悠久的歷史。除非知道這個字的上下文義，除非我們知道用這個字的作者背景，我們對這一個字義，幾可作不同的解釋，至少我們認為應作的解釋不一定和作者原意符合。這種情況，也可適用許多其他的字，而對這些字的正當解說，對於了解中國哲學宗教，都是極為重要的。對於此點，我不打算多列例證。

由於不夠嚴謹地解釋中國文字中若干名詞，或是無意地把若干我們自己的意見夾雜到中國哲學宗教文獻之中，我們假中國文化之名，表達自己的思想。這在把中國語文譯成他國語文，尤其是譯成歐洲語文時，最為確實。如此我們犯了理解上的謬誤、翻譯上的謬誤，這尤其是在此用上最惡劣的謬誤，因為在翻譯原作者時，你等於有效地告訴讀者，這是原作者的意思。這樣的翻譯工作，真是卓越的原文校樣。請留意翻譯中國經典著作時，不要犯了上述的種種錯誤。著名的漢學家，在這一方面，往往是最大的罪人。但誰肯帶頭來批評呢？

一個預防被具有善意的譯者把我們帶到錯誤路上的方法，就是不要太相信字典或是經典注釋。字典和經典注釋都是為人準備的。它們只是工具而已，它們沒有生命，不能講話更不能回答問題。最重要的，乃在直探這一名詞或這一章節文字的真正精神，以德文來說就是Die Durchsichtigkeit des Ganzen，要想做到這點，唯有深入著者的精神。甚至在閱讀原文的時候，應該緊記孟子的一段話，為了各位的方便，我不得不引用孟子原文：

故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，雲漢之詩曰：「周餘黎民，靡有孑遺。」信期言也，是周無遺民也。（見《孟子·萬章篇上》）

孟子於此使用邏輯上的歸謬法(*reductio ad absurdum*)，以示吾人不能堅持原文，以求直解。他所討論到的，是中國古詩的解釋。許多宗教的思想，也需要以詩的形式來表達。偉大的真理，都是散文式的。

五 體會其他一種文化的精神

以其他一種文化來解釋基督教教義和制度，最重要的第一件事，就是體會那種文化的精神。那種文化愈複雜，歷史愈悠久，這種了解，也就變得更重要。找出基督教和另外一種倫理宗教體系的同異，永遠是可能的。對於一個研究宗教的人來說，從事這類探討是極有興趣的，而且他們也經常這樣做。在前五十年與七十年間，就有很多先例。那時稱為比較宗教學研究工作者的方法與技術。這在當時公認為科學性的方法。我們搜集資料、分類、比較，並找出同異之點再分類，由此得來的結論，稱之為科學的法則、宗教的科學，這是科學方法嗎？這類結論，當然有用，如果我們把這些結論的限制牢記在心。但結論是人為的，而且是主觀的。結論包含一種或多種的判斷與評鑒的準則。在此地，我不認為主觀的標準，是可以避免的。每一個人的心理，有其主觀的一面。在每項研究，我們都要自然而然地作一番比較。人的心理，常常有強烈的傾向要如此去做。但是我們很容易只留心到異同方面，而在科學探討中，我們必須要找尋其他的項目，否則這種研究就沒有什麼意義。但是比較，乃是屬於抽象方法範圍之內的。而在研究宗教與文化時抽象方法，很容易將我們帶到錯誤的方向。文化是一種有機體，宗教之所以有意義，因為它是有生命的。我們不必和柏格森(Henri Bergson)完全一樣去否定抽象事物。差不多每一個概念，都是抽象的。每一種科學，都是抽象的，因為科學方法，常常是屬於概念方面。不滿意我們自己的工具，有什麼好處呢？我們只要緊

記不忘這些工具的限制性，也牢記我們研究的主體就好。我們比較樹木，也比較動物，但我們所比較的樹木和動物，都是死亡的，而不是成長在山丘之旁活的樹木，也不是生活在他們自然出生環境中活生生的動物。宗教與文化必須要在他們自然產生的環境中去研究。宗教理想和文化因素必須要在它們原來的關聯上去研究。譬如「饑渴」(thirst)一字，要去把佛學名詞的tanha，和《馬太福音》在八福中(Beatitudes)所稱「饑渴慕義」(Hunger and thirst after righteousness)的thirst來作比較，是注定失敗了。因此我認為比較神學，不會比研究比較傳記來得有結果。

在我們打算以中國文化來解釋基督教時，我們要盡量避免使用比較方法，除非涉及枝節。我們寧可盡量深入中國文化的精神，以及多少世紀以來為中國文化所吸取的各種宗教、社會以及知識傳統的精神，來看有沒有和基督教生活觀念能夠配合的地方，在不抵觸中國人觀感情況下，有沒有若干因素可以利用作為表達媒介和作為接觸的交點，用以將基督教義和制度傳播與中國人民。為了達到這種目的，我們要吸收中國文化的高層次，但也不要忘記中國文化中顯已存在的黑暗部份。

六 基督教的世界性和對地方情況的適應

為了說明我們一般立場，讓我們舉出若干例證。

首先，崇拜在中國宗教中，無論是儒、佛或道，都還沒有形成一種崇拜的方式。中國宗教的崇拜，是簡單而莊嚴的。但是在變化和美感上甚少成就。在宗教生活中有所謂創造這一部份。自然，早期傳教士，已經介紹若干他們習以為常的崇拜方式到中國來，有好些方式，為中國人所喜愛，因此也可能保存下去，但也有若干在我們中國人禮節的意識中，認為有違背自然的。比如說當一個有文化的中國人對神祈禱時，應該採取什麼姿態？我們古老的文

化，不容許我坐着對家父講話，然而我的兒子可能躺在床上對我講話，而我在站着。在中國，現在是一個新的時代，中國文化，慢慢在消逝，為了保存中國文化，我們要把它奉獻與基督教。

那末我們在中國的基督教會是不是應該指派一個委員會，以中文形式來編印祈禱文，並附以詳細的禮儀規範呢？我們可以如此做，但只能作為過渡時期的措施。祈禱需要自然而然地成長。慢慢培養靈性精神與生活，中文祈禱文就會欣欣向榮，好似「一陣風捲來，來無影，去無蹤」，那時祈禱文會自然地形成一種中國形式。一個百分之百以中國人組成的委員會，也趕不上這樣一個小組能夠埋首俯案去編出讚美詩歌，委員會的工作，甚少富有詩意與靈感。

我無意討論若干次要事件，例如經常在禮拜堂出出進進作禮拜，好像出入影院一樣，或是在婚禮儀式開始時，當所有的貴賓被邀請參加這個愉快的場合時，牧師公開提出這樣的問題：「現在這兩個人將要成親，你們眾人，若是曉得有什麼妨礙，就應該立刻說明」。

這個問題，最好在婚禮舉行前就提出。在神之前，要有更多的莊嚴與尊重。公開崇拜，並不是殖民時代的鄉鎮會議。

另一方面，我也不贊成基督徒崇拜時使用佛教念珠，和以佛教蓮花來代替聖壇上的十字架。我很奇怪某一位在中國虔誠的佛教學者，也是一位作品常被引用的作者，竟然將蓮花作為純潔的象徵，而忘記了在淨土以蓮花生育，對於女性是一種侮辱，在它的涵義裏，完全是非基督教的。適應原則，有它的限度。那些非基督徒對我們崇拜有什麼看法，譬如一首不大淨化的民謠，改編成在禮拜堂演唱的聖詩？為藝術，並不永遠是一個良好的座右銘，也適應不到教會。

現在讓我們討論教會的問題。討論教會組織，是為了生活與事工，不是為了教會制度或教會行政，教堂與教區不一定能完全與中國社會結構配合，如親族、社區、鄉鎮等。中國人是最具有社會性的人民。他們的社會單元，以及年代悠久的社會結構，不能不經過周詳考慮，而由教會排除或漠視。基督教被看成為外國宗教，自不足怪。今天沒有時間來說明我在中國建立四大中心教堂(four-center church)的理想。

談到神學的重建，將它有效地介紹與中國知識份子，同時也為教化中國人民，我們僅有時間提出一兩點意見。

我以沉重的心情，提到上帝的中國名詞之爭，在兩百年之前，竟持續了一個世紀之外。對於這個問題有興趣的人，不妨參考珍藏於哈佛大學魏德勒圖書館(Widener Library)的六百篇文件。不錯，「上帝」是一個異教徒的名詞，因為這個名詞，在儒家經典中被引用。但「天主」字樣，也不妥當，這是指小神的一個佛教名詞。我們所關切的，倒不是這個被引用的名詞，或是在中國宗教或哲學中所謂神的意義。在中國文學之中，你找不到基督教的上帝，但是你可到處找到若干對「神」的啟示。中國人或者摸索不到上帝，甚至在千福年中，黑暗時，也沒有上帝的一閃靈光的寵耀。但是我們並不在尋求共同之點。我們可找尋一個同體的神明(Kindred spirit)，我們可以在中國人對宇宙的倫理觀念中找到。這個世界，是適合一個道德鬥爭的舞台。當我們主張真、善、美時，我們不會有差錯，當我們追隨着我們看到的亮光時，我們一無所懼。這就是在歷史裏，在宇宙中的目的和方向。這並不一定就是基督教，但是那和再看道成肉身的問題。如果強調上帝假以人的形像在某些時間裏在大地上行走，那是危險的看法。在中國人聽來並不陌生，但是他們所聽進去的，並不一定是基督教牧師所願意講的。我們不必要從「道成肉身」講起，而應

該在一世紀時奮鬥的屬於靈的知識的背景。中國人能夠了解道成肉身的教義。他的文化已經教導他在天人之間沒有不可跨越的鴻溝，但相反地是天人合一。再者，我們傳播福音，用一種新的特有的教義，在一個完全能夠契合的氣氛下進行。不要在開始時就對中國人說道成肉身是一種神秘。這在聖誕節日證道，僅是一種沒有充份準備的遁詞而已。等到他們了解和接受基督之後，中國基督徒自然知道這是神秘。

教會神品和神學家們，曾經嘗試以類推法來闡揚三位一體的思想，並未太成功。那我們也不要在中國宗教中以類推法來研究這種教義。這只是基督教的教義，它是獨特的。因此一定教導、學習和了解。但是也沒有必要，像過去常用的辦法，把它編排在教義問答書的前面開始的部份。合乎邏輯的次序，不一定是自然的順序。就把這點，作為在中國教會裏，我們基督徒經驗的完成。

七 信仰的探索

為了更有效地將基督教福音傳播到中國人民，同時讓基督教會在中國土地上生根，在前面我們簡單提到的幾個問題，和若干我們沒有時間討論的問題，必須要詳加思考，同時更要採取若干勇敢的實驗，以實施基督徒思想和生活。我並不是暗示教會永遠不會在中國土地上生根。儘管我們有弱點，聖靈的顯現，在很多方面超乎了我們理解能力之外。但是新中國對教會的要求和付予的任務，定是自康士坦丁皇帝接受基督教以來歷史上從來沒有的。而世界局勢的嚴重，至少和過去基督徒所遭遇的相等，因此我們要在信仰上多加探索。我們深信真理在最後必然得到勝利，特別是在富有一般情理的中國。就中國人在過去和現在一直擁有文化傳統而論，我們不能不深信他們會成為最自然的基督徒。但我們要把握時機。在這新的一天，我們

再沒有時間可以浪費。我們要使我們的事更有效，證道更能夠為聽眾了解。中國人需要基督教，而教會也需要中國人。當我們以中國文化來解釋基督教義的時候，由於中國人的重視，我們宗教新展望，也會超於顯赫。我們將會產生一個中國的神學，就像我們過去的希臘、拉丁和歐美的神學一樣，不僅將在中國的教會和其他國別地區的教會分開，而且要將過去歷史上所繼承的精華，用以充實基督教的傳統。為此教會可根據中國社會生活的方式，有一種新的形貌、一種新的顯現或表現。在這方面，我不是指教會的體制。我只是講到教會的組織。只要體制不變，是否保持原有教會組織不關重要。

一個新的光榮日子，已露曙光，特別是對中國而言。讓我們振起精神，為神奉獻，並且推動偉大的神的事工。當我們中國基督徒追懷年代漸遠傳教士光榮的成就時，我們充滿感激之情。但是我們應召在他們過去建立良好基礎上，展開新的事工，求神的保佑，我們能建立一個在他們那個時期裏夢想不到的超級結構。因為他們雖從信仰方面頗有成就，但是他們並沒有達到目的，容我來說，那就是將中國基督化，將遠東擁有世界最悠久的歷史這個偉大國家的優良文化不應該變成十分完美。因之，見證重重，我們應和它契合。「讓我們以耐心來跑這個為我們準備好的賽跑。」讓我們為神和為神在中國的教會，多做些勇敢有為工罷。

中國教會的四大中心*

——組建中國教會的一個建議

基督教在中國尚未得到很好的理解。它與中國民眾的初次接觸，是通過教會這一組織形式進行的。

基督教會具有豐富的傳統，在禮拜、組織、信仰與儀式、生活與工作諸方面，形式多樣，不拘一格。中國民眾可以從中擇其所需，根據其基督信仰的成長與發展的需要加以調整。中國民眾的精神特質，將來作何走向，尚無法逆料。儘管如此，我們願意提出一些方法，以期望中國的基督徒或能藉此對其古老的社會結構的一些特徵，對其宗教傳統中的一些因素加以調整，以適應基督教的集體生活。

中國人的社會特質，體現在其小而緊湊的生活群體上，成員之間密切相關。正是這種密切的社會聯繫，蘊發了凝聚群體並賦之以一種團結精神的情感。這種群體有時是村莊，有時是家族，更普遍的則是鄰里。

我們不可忘了，在一個非基督教的社區裏，基督徒團體是屬於少數派的。必須採取措施，確保基督徒團體的社會交往，盡可能多的圍繞基督教禮拜這一中心。這種團體，我們稱之為教會細胞。其成員不可過多，少則百餘成年人，多則不過一百五十人，大約三十到五十戶人家即可。

* 原文原為英文，載於 *International Review of Missions* 《傳教活動之國際回顧》，1946(35)，Geneva，Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches，頁271-277。——編者注

教堂是民眾禮拜(上帝)的中心。教堂並非必有之物。每一團體均可能有一些較大的房舍，擇其一間即可供基督徒禮拜和宗教集會之用。也可以利用祠堂或一些公共場所。教堂的建造，務必等到教會的足夠的經濟力量獨力營造並維持之。這種教堂應當一如當地宗廟的建築形式，營造和維修花費較小。它應當成為教會的社會中心和禮拜之地。成員們的一切社會活動均應集中於此。他們在此開展娛樂活動，自娛娛人。它既是教堂，又是俱樂部。裏面當有一種家庭氣氛。為人們所愛去、所常去。在那裏，人們接觸上帝，會見朋友。

教會是不應當有領薪牧師的。通常由牧師來做的工作，可由一些受過充份訓練的成員承擔。這些成員利用閒暇時間志願為之。二、三名志願者即可分擔這些工作。關於志願者應受的訓練，後面會詳細談及。為使細胞在宗教上和精神上充滿活力，我們必須找到——而且相信能夠找到辦法，使盡可能多的成員獲得必要的訓練和經驗，不是一次而止，而是要頻繁的與更新的。

從事牧師工作的成員，有一部份是會尋求聖職的。聖職的任命，依循教會所屬教會的慣例，從事志願工作要徵得教會成員的普遍同意，而牧師的身份，則由該教堂所屬的教會組織決定。我們不應當反對擁有一位專職、領薪的牧師，若是確屬必要而教會又能承擔費用。不過這種現象應當是教會中的特例而非常規。對中國人來說，身為牧師而領取薪金，是一件新鮮的事。而且多年之內，中國年輕的教會也是無力負擔這項支出的。

某一地域的數個教會，可以共同努力，設立一個基督教社會服務中心。這是我們希望看到的中國基督教生活的第二個中心。該中心超越教會組織的不同，各教派均可參與其中。中心向周邊社區(多由非基督徒組成)提供服務，藉此傳播基督教生活，服務的形式，取決於社區的需要，可

以是一間閱覽室、一個民眾教育中心、一間診所、一所學校也可以兼而有之，旁及其他。工作人員應當付給酬金，儘管其中不乏志願者和業餘人員。中心的維繫，不必拘於主持中心的諸教會。可以接受其他方面的捐助，前提是這些捐助不至於危及中心的基督教的動機與特色。也可以同鄰近的同類中心協作。中心應當防止一些危險傾向，如墨守成規，死守一些教條而無視地方的需要，或者淪為某一複雜組織的點綴物，因為失去主動而喪失活力。中心必須真正體現出主辦者的服務精神，急地方之所需。

中國辦有一批教會大學，它們應當成為基督教的思想中心。這些教會大學在學術力量上不可遜於國內其他學府。在這裏，基督教學者們，可以在愉快的氣氛中，從事其共同的思考，思考教會的生存與工作問題，也思考關於社會、國家和世界的問題。教會大學面臨的最大誘惑是世俗化，只關注一般學府關心的事物，且不知以基督教的觀點去看問題。教會大學不可裹足於教會知識，它應當包容一切學識而突出教會知識。

教會知識中心，要同全國的基督教運動，特別是當地的基督教會，連接起來，扼守住基督徒的智識障地，確保基督徒們始終保持活躍、敏銳的思想。中國基督教學府之於全國的基督教運動以及當地的教會，應如當代大學科研試驗室之於一現代國家的工業企業。不僅如此，中國的教會大學就有負於其最重要的使用，即成為基督教的思想中心。

於是我們便有了三大中心。首先是教會教堂，禮拜上帝、培養基督精神的中心；其次是傳播基督教生活的基督教社會服務中心；再次是教會學府，促使教徒保持活躍、敏銳思維的基督教思想中心。我們還須有第四大中心——基督教朝聖中心。

朝聖是一件宗教盛事，是東方人表達宗教傾向，排遣

宗教情感的一種最佳、最自然的方式。中國的佛教、道教信徒都在名山勝地修建了各自的廟宇道觀。教徒們紛至沓來，如歸精神家園。在那裏，他們獲取宗教靈感，接受宗教教育，獲得精神的滿足與安寧。民眾也常常不期而至，尋求消遣和娛樂，興盡而歸時，卻悠然而對宗教有一些認識。

不僅僧侶、道士，即如入世的儒家學者也有其朝聖之地。除山東孔子誕生之地和孔陵而外，歷代賢君明主、開國元勳的陵墓以及民族、地方英雄的紀念之地，均吸引着大批文化尋根的中國人。每個家族都有其祖墳、宗廟，虔誠的子孫後人，在客居他鄉之後，都不忘歸來祭祖掃墓，表達孝敬之心，感受生命的依托。

中國的基督徒不是也應當有自己的朝聖中心嗎？我們何不建立這樣一個中心，設若有足夠的教徒維繫之？這樣一個中心接待前來朝聖抑或過往的異地基督徒。我們可以先建少許的中心，如果確屬必要再增建，使之星佈全國，每三、四個行政區(相當於美國的縣和英國的郡)建一個。最終中國就會有數以百計的朝聖中心了。

基督教朝聖中心的選址，當在茂林陰翳的山頂之上，或在相當鬧市數英裏的林地之中。選址之始，當以寬闊為要。以備城建侵地，確保其為宗教娛悅、僻靜之地所當有的靜謐與安寧。

整個地區最寵偉的教堂——主教堂應當建立在朝聖中心而非市區。主教堂的附近要設公墓，優秀的基督徒，經過四鄰教會的代表認可，在此下葬。還應當設一座基督教旅館，基督徒僅付出成本費用即可使用。此外還應在教會大學建一座圖書館，收藏基督教文獻以及其他宗教書籍。最後，還需要要有一座博物館，收藏那些出生於斯地或為斯地的基督教生活作出貢獻的著名男、女教徒的遺物。

我們希望，如此建立起來的基督教聖地，能夠逐漸地

把中國人的情感從目前的家族中心吸引過來，因為基督徒可以在這裏紀念他們精神上的先祖。在盛大的基督教節日，如聖誕節和復活節裏，或在一些由教會接管並已基督教化的節日裏，可以上演宗教劇目，開展講故事、展覽、義賣、火炬遊行之類的慶祝活動，招徠基督徒和非基督徒，寓教於樂。宗教聚會當然也在這裏舉行。聖地將成為一處宗教娛悅的僻靜之地——借用印度教的術語，基督教的靜修處。

主持主教堂及其附設機構的牧師，應當是一位中年以上的精神領袖。一位年輕人，遑論多麼聰明睿智、富有學識，都不能充當此職。即便在今日的中國，年齡仍然是值得尊敬的資本。牧師應當有淵博的宗教學識，並且以靈修而有令名。他應當有幾位敬業的助手幫助處理公務，以免耽於金融和日常公務，他應當不時舉辦一些短期的避靜，以豐富那些曾在教會大學受過聖經、教會史、基督教教義等課程短期培訓的世俗男女的靈修體驗。這類避靜和短訓課程應當定期舉辦，以為教會培養領袖人物。這類人物中是會出現前面提及的志願牧師和教會工作人員的。

我們希望，有了精神領袖的朝聖中心，能夠招徠實業家、政治家和外交家，來此過幾天寧靜、安閑的靈修生活。在此靜謐之地，在上帝的面前，在一位經驗豐富的牧師的幫助下，我們可望引導各行各業的基督徒面對基督的責任，意識到他們肩負的公眾責任，有祈禱者的支持和教友們的贊同，意識到他們都是教會之子。在這種環境中，一些在其辦公室或者家裏不便說出的嚴厲的話，可以比較輕鬆地說出來。教會的神聖職責之一，就是對他們提供慈父般的勸誡和朋友般的建議，以為講壇上那些泛泛的佈道之補充。這其中有些工作可以在教會裏完成，因為那裏有更為密切的私人關係，但另有一些事則必須在遠離塵囂之地方可進行。

就教派關係而言，我們設想這樣一種可能性，即教會間保持一種對各派來說最為自然的聯繫。中國的教會組織決不可形成一種新的教派。基督教社會服務中心和教會大學必須超越教派的差異。各派基督徒均應在這兩大中心裏共同工作，學會互敬互愛。朝聖的中心，就其主教堂及主持牧師的任命來說，是可以忠於某一教派的。但其服務和設施應當對全體教徒開放。

這意味着所有教會應採取開放的原則。我們找不到任何反對這樣做的理由，尤其是在中國。我們作為基督徒，能夠忠於各自教會而又毫無偏見，能夠客觀的看待教會間的關係，我們可以將教會的兩項特權和一國的公民權利、政治權利作一比較。試舉一例，我作為中華民國的公民而暫時客居於另一文明國度，被賦予了種種關乎生存和舒適的公民權利：有權得到該國法律規定的一切公民自由，有權使用其郵政、電報、電話服務等諸般公共設施，有權使用其水、電和交通工具。然而，作為外人，我不能享有該國的政治權利，諸如就政府問題進行投票的權利以及選舉和被選舉權。同樣，施洗乃一切基督徒精神生命的開端，聖餐禮又是其精神成長的要素，我們有何理由不去承認他們的這兩項權利？教會應當彼此賦予對方成員這些權利，而僅僅將有關教會管理的權利保留給自身成員。佈道交流順理成章，但聖餐禮須由各教會或與其契合如一的教會的正式牧師主持。我們承認教會組織上的差別。在教會最終聯合之前它們只能是分離的，有差別的，儘管它們禮拜同一上帝，追隨同一救主，接受同一《聖經》作為權威，施行同一洗禮。文飾或者哀嘆這種分離與差異均無濟於事。走向教會團結的第一步，不應當是過早地將各教會趕到一起來，而是促其盡可能一起工作，在共同的工作中彼此理解，進而學會互敬互愛。唯有使諸派成員互敬互愛，教會聯合方顯其精神意義和久遠價值。非基督徒世界不會因為

我們有不同的禮拜形式和教會組織而詫異，差別乃人性使然。但如果我們這些追隨同一救主的人在精神上不能合一，不能互愛乃至互敬，則必貽人以笑柄。

我們有小聚會所作為教會組織的最小單位，這種小而緊湊的團體有利於培養真正的團契精神。基督教的道義，當如儒家道義一樣建立於人際關係上，但其根基更為廣闊。因為教義以上帝為天父，則教徒皆為兄弟，而且我們生活的原則是彼此一體，理當互相幫助。一個小的基督教團體裏彼此親近的生活有助於培養和體現這種情感。

道德的教育當取私下勸誡之形式，而非公眾佈道的泛泛之論。倘若牧師年高德劭，經驗豐富，而非僅因其專業訓練和一紙文憑而獲取聖職，則這種私下教誨就更為合宜了。

不過應當避免將這種團契和團契局限於某一教會聚會所。必須向教徒們說明，教會聚會所只是基督身體亦即基督教會的一個細胞，而教會是超越教派、階級、種族以及時空限制的。中國人的家庭觀念，是指由家庭紐帶聯結着的生者和死者。我們可以用上帝之家這一更廣的概念來豐富它。聖徒相通的教義應當在中國教會裏得到更多的關注，佔據更顯著的位置。

我們建立四大中心的教會，是為了向中國人宣揚基督教生活，以可感知的形式向其介紹基督教。多年以內，非基督徒仍將是中國人的主體，教會將廁身其間，作為基督教的見證。相對於基督徒個體的生活與思想而言，基督精神將更主要的彰顯於教會的生命與工作。

中國文化改變中青年應有的態度*

韋博士是華中大學的校長，這篇講題是他在去年十月十三日於金陵女子大學，為南京基督徒學生退修會所講的，我當時以為如斯盛會必有人把韋博士所講的全篇錄下來的，因此我只記了個大概，迄今兩月未見有何刊物發表過，同學中為籌備該退修會的職員的汪君，因是日未暇到聽，反要來索我所錄得的大綱，我覺得韋博士所演講的，實是切中今日一般青年基督徒的時弊，故不揣愚妄，把所錄得的大綱，加以整理。時隔兩月，當然不能把韋博士所講的全部在記憶中通通按齊，掛一漏萬，當所不免，當希講者和閱者原宥！

我國自五四運動後，文化確實是大大的改變了，我現在不是要來討論它的改變或是怎樣的改變，乃是要和大家討論「青年們對於這種大改變當抱怎麼樣的態度？」站立在舊的觀點上不動？或是隨着潮流作個「隨波逐浪」的吶喊者？我覺得這是值得我們研究的。

未討論這個問題之前，讓我們把什麼叫「文明」先弄清楚一下。「文明」這個名詞不是代表許多飛機、戰艦、……大炮……的代名詞，不是擁有無數的黃金就算文明的王國，也不是教育普及了就叫做文明，到底是什麼叫做文明？文

* 原載於《金陵神學誌》，卷十四，1932(13)，南京：金陵神學誌社。本文是韋卓民的演講，由黃敬三筆錄而成。——編者注

明的高低的標準是什麼？文明是在於支配自然界的能力。支配自然界的能力大，則文明的程度高，反之，支配自然界的能力低，則離開野蠻原始時代近。再換句話來說，文明是人類和自然界奮鬥的結果，使減少或消滅自然界給與人類偶有的災害，——如水火旱澇疫症等災禍，——而增加人類控制自然、支配自然的能力。享受在自然中所能取得之利益或幸福。這是一般學者公認的所謂文明。

「科學確是發達了，六十年來的科學發明，比六十年前數千年中所發明的還多，但是科學的結果是怎樣？是不是增加了人類的幸福？是不是提高了人類的人格？不幸得很，由觀察所得的結果，科學發達而人類的痛苦也跟着增進，這無疑是為着一切物質文明是提高了人類的物質欲，是提高了人類無窮的物質欲，無窮的物質欲曾使人類淪於自私、陰險、奸詐、謀殺、戰爭……等野蠻的行為，因此人類愈感痛苦了，人格也愈向下墮落了。可見科學發達的結果是增進了物質的文明，而物質的文明多半是直接或間接地引人類走向野蠻的痛苦之國土裏去。

我們中國人素以中國的精神文明自豪的，許多外國的學者也多說中國是富有精神方面的文明的，而且我們中國的歷史確是一部精神文明史，不過到了現在還保有精神文明的疆土沒有？是不能不使我懷疑起來了，我國的精神文明史跑到哪裏去了？跑到墳墓去了嗎？我們不再需要這骷髏了嗎？今日的中國基督徒，實在是缺乏精神文明還是缺乏物質文明，我恐怕還是缺乏精神的文明多些。為什麼有這種出人意表的結果？為什麼這麼注重精神修養精神文明的基督徒，又住在素以精神文明自豪的國土中，還要缺乏精神文明呢？原因是太多說服務，太注重貢獻，結果把自己忘卻了。為要服務要貢獻，把自己的個人忘卻，不知道還有一個自己是需要修養的。

說到修養個人心性，實在是不可輕視的，是一個關乎

個人一生的大事，試看古今之宗教家的生平或偉人成功的歷史，他們對於個人的修養是何等的重視，耶穌四十晝夜的曠野生活，保羅在大馬色的三年靜默，是都無意義的嗎？是徒耗光陰的嗎？我們可以說耶穌之完成十字架的偉功，保羅傳道異域的成績，都和他們的修養沒有關係的嗎？

由此看來，我們都應該暫時離開繁冗複雜的社會，撥開簇湧着的人們，一登高山，凝神專注地看清楚應走的方向，尤其是預備將來肩任偉大事業的我們不能不這樣，否則，盲從着潮流東衝西撞是很危險的，從未有自己已是迷了方向還能成就什麼的。

人類的知識是否日增，也是一個疑問，科學影響我們的，是使我們容易失掉方向，使人們墜入五里霧中，這確是事實，為着五花八門同時並進的科學，使我們忘卻自己，忘卻自己是一個有人格的人，那是沒有什麼可希罕的了，我們由科學所得到的知識竟失掉了自己，這可說人類的知識隨着科學的進步而增加了嗎？

我們所有的一切物質的文明，是別人給予我們的，我們現在可以不用再點煤油燈了，更用不着燃燭或桐油燈了，因已有人給我們發明了電燈使我們可以享用，但是別人雖是給了我們這樣那樣的物質文明，而我們則失卻了自己，把自己沉淪於物欲的深淵裏，此為今日基督徒學生的最大危機，因許多許多有用的青年基督徒這樣被捲入漩渦裏淹滅了，這是一個很可悲哀的事。

世界各國的青年學生，最忙不過的要算中國和德國了。他們除了課務外，還有許多什麼運動、什麼組織、開什麼會、結什麼社，整天不是忙着這樣就是忙着那樣，對於他們個人的靈性修養卻沒有空暇留意，就連想也沒有時候去想一想，除了服務和貢獻之外，還有一個自己是需要修養的。

因此希望大學的職員們，當設法使學生每日有四分之

一之時間可以拿來做修養的工夫。為着「到民間去」那口號確實是應當高呼的，不過個人還未有充份的力量下到民間去是不會有多大的成就的，欲充實到民間去的力量，欲到民間去建設偉大的事業，那就不能不於未到民間去之前要有充份的準備，要有個人長時間的修養，把自己的人格修養好了，到民間去幹起事來才不至僨事，才有真的成功。

雖是這麼說，但我不是說人人都要上山學佛去，須知我之所謂修養，不是消極的為着自己去修養，或是消極的為修養而修養，我所說的修養是積極的修養，是為人類的幸福世界和平而努力的必須的修養，不是「自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的那種自私自利的修養，而是為着犧牲自己以謀國家社會的幸福的修養。

因此基督徒應該認清楚基督教運動在世界的地位，認識自己在基督教運動中所佔的是一個什麼位置，並須認清我個人在該運動中應當努力的是什麼！為着我們所負的使命是整個運動中使命的一部份，我們所努力的工作是全體運動中的工作一部份，所以我們不能不和大家同向着一個目標跑去，使我們所努力的工作不是違背時代需要的工作，不致脫離時代而和時代需要相矛盾，使基督教整個的工作得有成就。

末後的話，我希望所有的青年基督徒，不要為了物質的文明失去了自己，不要為着服務和貢獻忘卻自己的心靈修養，在這科學發達物質欲強盛的時代，尤當認識方向，認識基督教整個的運動，認識自己在整個的運動中所佔的地位和所負的使命，然而這都是個人有了相當的修養方可談得到的。

基督教學校的行動方向*

不管現在的環境如何困難，我相信教會中小學應該繼續存在下去，其理由如下：

其一，我相信現在這個時期是一個過渡時期，這一段時期有多久卻很難說，如果我們基督教教育工作者能作出最大的努力做適當的正確工作，這種懼怕的和不信任的態度是不會長久，政府對基督教將來取更自由靈活的態度的日子不久就會到來。遵照政府法規，和減少原則犧牲是該讚揚的，等待着好日子到來吧！

其二，在現在形勢下，在小學和初中進行基督教工作並不是完全不可能。我們常說基督徒教師會造成基督教學校。再沒有比這更明確的真理。想想我們每天每日與兒童接觸的影響，即使他們在課外時間在課堂以外，並不進禮拜堂做禮拜或聽講道。但是也有可能把我們學校的學生聚在一起搞宗教活動，或把他們帶進星期日聖經學校，不僅僅我們的學生，連學生的親友也有可能，想一想我們有許多接近家屬的機會並由此開闢了在家屬中做基督教工作的道路，除了這種方式外，用別的方式是行不通的。最後，想一想我們基督教教育工作者在居民中，使人看得很清楚的基督徒的道德，正是這樣我們才能開辦學校，關心兒童。

* 原載《教育季報》，卷二十二，第4號，1930年10月。——編者注

其三，即使我們把形勢估計得最壞，不能正面地、公開地做宗教工作。但是如果有了教會的初中小學，我們可以至少保證一件事，即是我們把這樣多的兒童放在我們學校讀書，他們就不致於受到隨時都可以蔓延全國的反基督教宣傳。

其四，即最後一點，我們應歸功於基督徒家長，幫我們維持了一些小學和初中，政府不能剝奪家長在家裏教他們的子女以他們所要求的宗教權利。然而如果兒童們過多接觸在學校中的反基督教的或十足的世俗主義的宣傳影響，家庭中宗教教育的效果必然會受到損傷。

我料想，辦初中的困難局面將會到來。那兒的學生將不能進入外面的任何教堂，他們也太年幼了，自己也不能參加學校以外的宗教活動。唯一的辦法是使學校小、效力高，使得師生之間的緊密接觸得到保證。

我們不應當關閉我們的好學校，除非我們委派自己的教師成為不可能或者基督教徒不准當教師。

基督教差會在中國的制度化工作*

擴展傳教工作而不加以鞏固是愚蠢的，這對於任何思考過這一問題的人都是十分清楚的。

棘手的是我們不得不考慮以下問題：一項剛剛開始的工作，在多大程度上需要加以鞏固？應該由誰來加以鞏固，是傳教士和差會呢？還是當地的基督徒和年輕的教會？如果鞏固傳教工作會抑止其擴展，當作何取捨？

回答這些問題沒有什麼一定之規。也許會有一些通用的原則，但決不會有通用的政策。政策的制訂須以具體環境為指導，且僅適用於這一環境。試以中國為例，在中國，各地的基督教運動在發展階段上相去甚遠，即使在同一地區，不同的工作，有時也處於不同的發展階段。在這種情況下，我們如何能要求差會工作有一個統一的政策呢？

我們在考慮擴展與鞏固這一問題時，須要謹記，不同類型的工作其性質也不相同。一般說來，嚴格的福音傳道工作應當擴展，而制度化的工作應當由誰來負責，則另當別論。

為方便計，可以中國為例，將傳教工作分為四個階段。首先是開拓者階段。一位傳教士，抑或一支傳教小

* 原文為英文，題目是The Institutional Work of Christian Missions in China，載於*International Review of Missions*，同前，1938(27)，頁386-393。——編者注

隊，在聖靈的驅使下來到中國某一尚未聆聽福音的地方，在鬧市或者村莊租一房屋，設為佈道廳，或者開辦一所小學，抑或診所，由此開始工作。傳教士打開了局面，開始交游當地居民。漸漸地工作有了起色，有人開始皈依基督教。他有了一批追隨者。這是擴展工作。

然後第二階段開始了。隨着工作的開展，傳教事業有了財產。也許還建了座教堂，作為禮拜和傳教活動的中心。事業的發展需要當地人的幫助，不過他們缺乏主人翁精神，只能是傳教士的傭工。他們可能辦事積極，富有效率，甚至頗為熱情，但不會以傳教工作為己任。傳教士仍然是諸事的中心，工作人員向他尋求指導和靈感。這是第二階段，「傳教大院」階段。這一階段的標誌，是於人群之中設下圍牆，將傳教活動區與人群分隔開來。

在適當的時候，「傳教大院」階段會被超越。教會開始生根。一支本土的牧師隊伍漸漸形成，平信徒也組織起來了。在傳教團和教會的主持下，各項工作相繼展開。在這一階段，傳教團和教會這兩個名稱可以換用。不過傳教士和當地的基督徒均已意識到一個年輕的教會開始就位，與世界上其他教會站在一起。它的組織逐步完善，精神漸趨完美。年輕的教會已準備好去接受責任，面對任務。然而在人員和財政方面，仍不足以完成傳教計劃，尚需老教會的幫助。這些老教會的傳教士曾不遺餘力地促成新教會的產生。大院的圍牆已經拆除。我們把這一階段稱之為努力成長的年輕教會階段。

在此階段，年輕的教會尚不能自我維持。我們不能，也不應當期待它將自我維持作為首要問題。它的首要問題應當是表達自己。這就需要自主權。當這個自主的教會開始自我維繫，有充足的財力支持其傳教計劃，有足夠的本土工作人員充實其職能部門時，我們就達到了第四階段，即成熟的教會階段。即便在這一階段，我們也不能認為教

會是自給自足的。它和各地的教會相互依存。彼此應當不斷地互相幫助、互相激勵、互相啟示。對大至一洲的傳教情況做泛泛而論是不審慎的。我們再以中國為例談談差會在遠東的工作情況。就中國而言，大致說來，傳教工作已經處於第三階段，那裏，福音傳教工作需要擴展。擴展工作只應當在年輕教會的指導下進行，老教會的倡議和推動作用越少越好。另一方面，制度化的工作須要鞏固，鞏固工作主要由老教會來做。下面我們將說得更具體一些。

隨着一地教會的建立，以及民眾教會意識的覺醒，老教會應當適時地將該地福音傳道職責逐漸轉交給年輕的教會，而充當其工作中的一個助手。這同時也是對其傳道精神及活力的一次挑戰與檢驗。如果老教會一如既往地該地擴展傳教事業，致使年輕的教會喪失表達自己的機會，那將是十分危險的。

不過，當努力成長的年輕教會，開始展示其傳道工作的活力，並接手由其母親教會發起的傳教計劃時，後者應當以如下兩種方式予以援助。第一，繼續大力支持，維持年輕教會的制度化工作，以防其不堪負荷而削弱了福音傳道活動；第二，為年輕教會培養工作人員與領導者，因其尚無此種能力。在中國，近幾年來，由於未能分清這兩類工作——福音傳道工作和制度化工作，新老教會職權移交的過程中，造成混亂委實不小。

隨着年輕教會緩慢地、逐步地向完全自我維持的第四階段發展，一直扶持其成長的老教會，應當集中更多的精力與資源，來鞏固其制度化工作。這可以採取兩種方式。其一是將某些機構轉交給當地基督教團體，甚至非基督教的贊助維持；其二是集中自身資源來加以鞏固。

小型的醫院應當盡早地轉交給地方或政府，不過教會要保證其中留有一些信教的醫護人員，以維護救死扶傷的基督精神。即便在醫療工作落後的中國，政府和公眾也能

首先認識到醫療工作對人民福利的必要。因此，地方組織和政府會樂意接受小型醫院。教會應當歡迎醫院的較交，這是其工作成功的標誌。不過，教徒不可過早地放棄對醫療工作的全部興趣，以防基督精神的喪失。

一些著名的大醫院應該主要由基督教力量在地方和政府的資助下開辦、維持。這可以為中國人提供開辦新式的、管理科學的大型醫院的範例，國外的差會和當地的年輕教會必須在這方面進行合作。這樣就集中了資源，達到了鞏固的目的。我們的指導原則是，教會應當舉起火炬、指引道路，而不應事必躬親。教會在戰略中心維持幾個基督教醫院，較之緊緊抓住一些設備落後、人員不足的醫院，更能推動一國(如中國者)醫療事業的正確精神的發揚。這並不等於說，一些差會興辦的鄉村醫院，在公眾接管前就可以放棄，但它們確應成為公眾接管的首批基督教機構。

至於教育工作，首先應當把小學完全交由年輕的教會控制。當今時代，教育中的民族主義精神不斷高漲，政府對於小學學齡兒童的教育問題愈來愈警醒，愈來愈謹慎。不過只要私學還未被禁止——這種狀況還可能在中國持續多年，我們就應當鼓勵地方基督教團體繼續興辦小學，使教徒的子女不需差會津貼便可上學。地方教會應當設立主日學校，主日學校不僅僅為當地教會學校的學生而辦，也吸收四鄰其他小學的孩子們參加。在不久的將來，即便是教徒的子女也將按規定進入公立小學。中國的小學教育將愈來愈成為政府的職能。在這種情況下，一個有效率的主日學校教育計劃將是教會在小學教育方面的主要關注對象。

中學教育是當前中國教育體制中最薄弱的環節。教會本應在這方面提供重要而急需的服務，但近幾年來它們並沒有這樣做。令人痛心的是，中國的教會中學，無論男女校，招生都在增加，而質量卻急速下降，這種情況在發展較快的大城市尤其突出。對中學教育的迫切需要來自於

一個簡單的事實，即小學受業人數每年增加約一百萬。由於訓導有方——並非一定教學有方——教會中學愈來愈受歡迎，特別是受到那些有交費能力的家長們的青睞。可嘆的是，許多學校都未能經受住這一巨大的誘惑，招生人數不斷飛漲至五百、八百、一千。

在基督教中學教育上，我們再次倡導鞏固政策——學校應當少而精。我們來展望一下十五年以後的情景(假中國以和平、安定、繁榮)，教會中學做出了什麼特殊貢獻？那些中心城市的教會中學裏，信教的抑或來自教徒家庭的學生比例，很少有達到百分之三十。它們在很大程度上混同於其他學校。結果呢？當那些依靠稅收的公立學校發展的更加富於效率之後，它們的好時光也就快完了。中國的基督教力量確實應該停下來，認真的思考一番了。必須給予教會中學更充份的支持，為其發展制訂更為審慎的政策，這樣，教會學校才不會為收費而存在，靠收費而存在，才能保有鮮明的基督教特色，為尚在制訂教育方針、計劃的中國中學教育作出特殊的貢獻。中國年輕的教會在財政資源上尚不足獨當此任。老教會應當提供援助，集中力量辦好幾所學校，使其更具基督教特色。必須擯棄傳統的傲慢，克服根深蒂固的偏見，在中國的基督教中學教育方面，有害的思想委實太多。現實情況飄浮不定。

基督教高等教育的情況同樣嚴重。十三所教會大學實在是多了些。即使我們能夠維持所有這些大學——這只能是一個奢望——也應當把它們分佈的更為合理一些。然而在興辦這十三所大學之初——有一段時間還不止十三所——基督教的教育家們對大學卻是另一種觀念。基督教力量着手的工作中，這裏最迫切的需要加強、需要鞏固。

我們先討論一些原則問題。中國教會大學的辦學目的是訓練教會工作人員和向新的中國提供領導人材。它們在過去表現得很出色，但新的時期需要新的氣象。我們要在

財力範圍內去做那些能做而且能夠做好的事情。高等教育中有些專業費用驚人，啟動之前要算一下帳。即使確有需要，我們也要計算一下，財力是否允許我們這樣做。

毋需提醒，大家都明白學校的決策控制在那些握着錢袋者的手裏。世界上不會有哪些人或團體，平白無故地給我們錢財而不告訴我們怎麼去花費。假使有一天，教會大學要靠非基督教的圈子來維持，那就岌岌可危了。它們會逐漸脫離基督教的影響，變得同其他高校一樣。

只要現代的高等教育還未能發展起來，只要公辦高校還在飽受政治動蕩的困擾，資金不足、人員短缺的教會大學就會有事可做。但近幾年情形變化，凶兆已經出現。教會大學必須加強鞏固，否則只有被拋在後面。在遠東的某國，學生們只有在考不取公辦或其他私立高校時才會入讀教會大學。在目前這場中日衝突之前，同樣的情形也在中國大多數教會大學裏迅速蔓延。

鞏固加強是唯一的出路。合併學校的建議也許過於草率，因為障礙太多，但它仍不失為一種辦法。另一種辦法是校內鞏固，弱系應該放棄，即使確有需要，苟無能力辦好，我們還是不應去做。我們的政策是有限計劃和有限招生。

教會大學在中國高等教育中的開拓時期已經過去了。我們不應再去迎合大眾的口味。我們應當了解基督教會的需要並且努力滿足這些需要。數年內，我們仍可通過誠實、堅懇、徹底的工作幫助制訂高等教育的標準。但我們永久的貢獻將在於淵博的學識、良好的教養和基督徒的精神。這意味着要有一支精心挑選的隊伍、良好的設備和充足的財源。這意味着不僅要加強基督教的財力資源，而且要加強更為重要的人力資源。

如何成為一所基督教大學*

對我們學院而言，這個問題最為重要。本文將從學校管理的觀點出發，對此進行論述。

許多年來，正如學院學年行事表中所說的和學院在教育部註冊所介紹的那樣，辦校的目的是「向中國青年提供高水準的大學教育，發展學生個性和能力，使其成為中國忠實有用的公民，為幫助建立和加強各自在道德、智能、體格和人道主義方面的團體，實現創辦學校的各個傳教團體的共同目的做好準備。」這項聲明是以法定意見的形式由紐約的創辦委員會制訂，並逐字翻成漢語，呈遞政府認可。學院正是以這個表現辦校目的聲明，註冊成為教育部所屬的一所大學。

我們的學校是作為中國基督教運動的一部份而創建的一所基督教學院。十五年前提出註冊問題之前，無人曾明確詢問過辦校目的。對政府而言，這是所教育學院，政府關心的是其教育效率和規範。在這方面，我們完全遵守政府的規章。不過，注意一下辦校聲明的最後一句：「實現創辦學校各個傳教團體的共同目的。」這句話暗示了什麼呢？

它暗示着學院是作為中國基督教運動的一部份而創建

* 原文為英文，題目是：What Makes a College Christian，刊在*The Chinese Recorder*，同前，1941年3月，頁115-124。——編者注

的，為的是在中國人中傳播基督教，給教堂提供牧師，給教會活動的不同部門安排領導人員，幫助制訂明智合理的政策，以便實現中國個人、社會的基督教式生活計劃，促進世界基督教文化發展。同時也是為了思考當今世界基督教徒面臨的問題，設法找出解決辦法。我們的作用既是行政性的也是預言性的。我們必須幫助開展中國教會的工作，引導國內基督教徒的思想。

要完成這樣的作用，我們還有許多困難。其中，最嚴重的困難並不是政府對私立教育機構的管理。實際上，根據規章，學院可以進行宗教訓練。不過，參加者必須是自願的。此外還可以在選修的原則下講授宗教課。在接到政府命令，在各系、所實行新課程之前，我們遇到的困難很小，除了少數人堅持要進行幾乎是詞義矛盾的強制性禮拜和給每個學生開設宗教指導的必修課。無論有無政府規定，為了真正的禮拜和誠實的學識緣故，我們都不應為之。不過，即便是教選修課，在所有學院、大學一致實行的新課程，也未給它留下多大餘地。這當然剝奪了我們的學術自由。但是，即使有這些限制，我們依然可以開辦名符其實的基督教學院，發揮宗教作用。只要我們擁有這樣的教員，基督教的聲望就不會嚴重受損。這些教員樂於做出必要的努力，用基督教的觀點來講述課目內容。相信這完全不會與教學效率或學術水準有抵觸。十五年前，政府關於私立學校餘冊的規章還在討論中時，我個人就認為，只要能自由選擇學校全體人員，我們就仍有能力開展基督教教育工作。無論政府如何規定，只要給我能勝任教學和研究的基督教員就行。我們沒有什麼好害怕的。

但這正是情況關鍵之所在。倘若不算神學院和其他基督教會主辦的職業學校，中國目前的基督教學院有十二所之多。若要盡力保持學術的高水準，在各學科方面我們是否有足夠多的基督教學者充實學校？只有不知情況和不關

心學術水準的人才會予以肯定答覆。

傳教士的需求

由於這個原因，今後若干年裏，我們必須呼籲國外歷史悠久的教會派遣足夠數量的傳教士到中國基督教大學任教。我們需要擔任教師的傳教士，因為，在中國基督徒中無法找到足夠多能勝任的學者。但是，我們需要的傳教士是在學科上受過良好訓練的，他們到這裏來，不只是為了教書，而且有明確無誤的基督教傳教目的。在已發表的各項聲明中，我向來堅持，一所基督教大學三分之一的教職員是傳教士，其餘人員應盡量為基督教學者。

我們不是沒有留心這樣的事實。在某些情況下，一個人是否為基督徒純粹是個稱謂問題。但是，倘若有人自稱是基督徒，那就意味着某些事情。只要自稱為教會一員，他就無法公開反對基督教，並因此得參加到基督教運動中去。

就目前環境而言，要讓所有大學的人員都為基督徒，當然是不可能的。也許，在某些意義上，是不合需要的。有些非基督徒人員，有着真摯的意向和堪稱楷模的品格，可以鞭策那些自稱是基督徒的人員。作為大學管理者，我會毫不猶豫，問心無愧地任命非基督教學者到校任教。附加條件是他們不反對我們成為基督教大學的努力。當然，這是消極的說法。積極的說法是，每位基督教職員必須清楚自身的職責，盡力保持工作的基督教特色。有時，我發現很難在兩者之間作出任命選擇：一位是基督徒，但學識淺薄；一位是優秀的學者，卻非立誓的基督徒。我們必須永遠牢記，倘若在學校的課堂上表現不佳，我們的基督教影響將是有限的。在對學生施加基督教影響之前，我們必須首先成為優秀教師。當然，會有些例外，但這不失為一條很好的工作準則。

財政資助

基督教大學目前以及未來都將面臨的另一問題是財政資助。高等教育是花費頗多的投資，隨着時間的推移，還會愈來愈昂貴。水平要提高，效率要增長，人員要加強，圖書館和其他方面的設備必須得到完善。所有這些都要花錢。僅提供一所有三個院系大學的適當預算教學，甚至像我們這樣一個學院的有限項目的預算數字，是無用的。根據管理經驗，我個人估算，像我校規模的學院，至少需要貶值前價值三十萬元國幣的資金。這筆資金遠遠超出中國教會的財政能力。何況，目前世界正處於難熬時期，無人知曉，須過多久，國外的教會才會提供必要的援助。

目光短淺的基督教大學管理者不會為之擔憂。倘若目前的一些資金來源乾涸，從哪裏才能得到資助？高等學府不可能只靠學生的學費生存。我們必須仔細考察一下自立的基督教教育機構，一定是在什麼地方有毛病。某些自立的基督教學院應當被關閉。是否應當尋求政府愈來愈多的補助津貼？倘若走這條路，最後，學院完全成為政府大學，而這自然不是我們所期望的。國內外一定有我們可以得到資助的基金會。不過，誰掌握了資金，誰就能控制政策。許多原本帶着基督教意圖創建的學校，在主要依賴非教會資金生存和發展後，失去了宗教特點。有許多先例，尤其是在美國的，我們不應效仿它們。當然，有人會問什麼是世俗資金。我的回答是，世俗資金是將上帝排除在外給予和花費的錢財。就連我們這樣一所基督教學院也需要利用政府資金，正如許多年來我們一直所做的那樣，接受資金，但不與基督教特色抵觸，我們可以利用任何種類的資金，只要它不附帶修改基督教計劃的接受條件。就基督教大學而言，甚至校友資助也未必總是純粹的幸事。英國和歐洲大陸的大學並未依賴校友資助，那些國家的大學畢業生捐助學校並非母校之緣故，而是因之值得投資。這種

精神應當得到鼓勵和讚許。希望我們的畢業生會愈來愈支持學校。同時，也希望他們把學校看作無愧於他們慷慨的基督教大學。他們資助它，不僅因其教育效率，而且還因其基督教影響。

不過，還需很長時間，我們才可以開始依靠畢業生的捐獻和捐贈生存。在這之前，捐贈基金似乎是順理成章的出路。但是，籌集這樣的基金，必須注意無任何減少學校及其工作的基督教特色的附帶條件。

知曉了這些困難，我們的政策就應當是限額招生的高水準的有限計劃，一方面能保證工作得到充足的財政資助，一方面能保證離校之前，每位學生都能被感化，並在更廣闊的世界代表我們。

結束本文前，我還想提及另一個值得密切注意的問題，這就是生源供給。中國有基督教小學、基督教中學、基督教大學，可它們並非在同一計劃裏為同一目的而共同運轉。這看來簡直是荒謬的。我們需要統計數字表明有多少兒童在結束了基督教小學的課程後，會進入基督教中學就讀，基督教徒學生在基督教中學所佔百分比是多少，佔多大比例的基督教中學畢業生上了基督教大學。除非大部份學生受過某種基督教訓練，否則我們不可能有基督教大學。大學四年的時間是不夠培養學生基督觀念的。讓基督教中學畢業生去上非基督教大學，而讓基督教大學錄取大部份非基督教中學學生，無疑是浪費時間和精力。若想讓中學的基督教訓練成果得到保存，大學的工作有效，兩者就必須統一起來。我們必須認真考慮基督教教育的整體計劃，進行修改。

卓民不想佔後文之先，但本文結束前，仍須簡言幾句。在我們這樣的基督教學院裏，教學和研究應緊密結合。各科教師須牢記基督教宗旨。某些情況下，須設置專事研究的教授職位，以解決世界所需基督教解答之問題。

為中國教會培養有學識的領導人*

——中國基督教教育的前景

現在無需為基督教教育作任何辯護。基督教在哪裏強盛，就會在哪裏對中國民眾的生活和思想產生影響。在了解了這一點後，你就會發現有這樣一群男女，他們已從基督教學校畢業，成為教堂牧師、醫生或教會執事。在歲的歲月中，他們樹立了理想，懂得去獻身教會，熱愛上帝。隨便翻翻中國的「名人錄」，給人留下印象的是曾受過基督教教育的人數，儘管測驗可能不太可靠；或者同任何一位毫無偏見的政府或工商界的明智人士交談一下，你就會明白大體上是否有反對教會教育工作的批評。目前的危機是基督教教育面臨的一次嚴峻考驗。無論在何處，教會要是在重要的中心勢力強大，基督教要是能戰勝困難，展望未來之時有自信和樂觀的辦法，那麼，那裏的教會一定已為上一代人的所有層次的基督教教育投入了人員和資金。在過去的三十年裏，中國教會的力量與其對教育的忠誠成正比。

限於短文的篇幅，無法詳述上世紀基督教教育的歷史。初期的基督教教育規模很小。從滿足時代需求的嘗試失敗時起步，它已穩固發展到目前的規模，基督教教會世

* 原文為英文，題目是：Training Educated Leadership for the Church in China，打印本藏於華中師範大學檔案館。——編者注

界傳教機構於一九三八年發表的統計說明調查報告中，在表四中列出下列有關中國地區(包括滿洲)的數據。

小學	2,887	學院	13
學生總數	182,110	學生總數	6,131
中學	270	中等學院	17
學生總數	43,482	學生總數	686
專門學校	118	幼稚園	113
學生總數	4,348	學生總數	5,815
聖經培訓學校	141	教師培訓學校	58
學生總數	4,440	學生總數	2,629
神學學校	32		
學生總數	1,032		

這些是非常重要的數據，顯示了基督教教育對變動中安危未定的中國的影響，體現了國內外教徒們對這個試圖變得再次年青的古老國家所做的貢獻。正如一位作家貼切地描述：

數據後的人類生活表明了主在世上教會的行動。

但是，當我們把目光從回顧中轉開，超越現在，展望未來時，我們能否確信中國基督教教育的一切都發展得很好？目前，基督教教育者們在政府設定的課程和規章下嘆息。這些抱怨是否有理，暫且不去理會。不過，也曾有段時期，距今並不遙遠，也並非短暫，基督教學校和學院完全自由，可以遵循任何教育政策，採用任何制度，自由地設置課程，執行紀律，或者，根本不做上述任何事情。從這段試驗或不如說是碰運氣時期中，我們是否繼承了適應中國人需要的教學方法？任何實用的課程？或確定了經受

時間考驗的新目標？我們的風紀也許比同一城市的其他學校要好些。而且，也許在犧牲了一些用教育觀點來看同樣重要的課目後，我們的英語課也教得比其他學校好。目前，我們的許多學校仍舊滿足於這樣的成績。如果一所小學的學生坐滿了周末的教室和禮拜日鄰近的教堂，那麼，該校將被認為是欣欣向榮的，其他任何理由似乎都不重要。中學則收取高額學費，支付低薪給教員。不管教學效率如何，只要條件允許，就盡可能增多入學人數，因為自立是成功的主要評判標準。以前，學院都以美國同類大學為典範進行效仿，而今的目標卻是成為國立大學。到處都是要求職業教育的呼聲，因為這在當今是時尚。無人認真考慮，我們是否有這類學校所需的人力、物力。也根本無人仔細想過為什麼基督教會要贊助職業教育。新時期明顯缺乏基督教教育連貫一致的政策。我們無法再碰運氣，所以只好盲目遵循。

可能會聽到急切的反駁。從最初開始，基督教教育的目的就是傳道，至今仍如此。是的，但我們需要的是更寬容的福音派教義觀念，並且應當探究其含意。衡量傳道是否成功，我們看重的是受洗禮的人數，還是基督教對人們生活和思想的總體影響？基督教要想在中國成為創造力量，僅僅是靠年年增加基督教徒的人數，還是靠改變這個國家的文化？我們的教育工作有助於革新中國社會嗎？通過基督教學校和學院的努力，基督教精神是否深刻而有效地滲入到中國人的生活中，使其成為起作用的內部力量？基督教教育應當有這樣的目的。

有了翹首以待的目標，我們是否像做學問那樣，研究了農村地區和城市地區中國人的生活？是否研究了中國在社會、政治、經濟方面的制度？亦或中國的哲學思想和宗教信仰？中國人的幸福生活觀和對人類命運信念？如果沒有做這些工作，反而在基督教學院裏忙着培養更多的技術

專家，讓他們去種更多的莊稼，養更肥的豬，或修更寬的馬路，建更堅固的橋，做更清楚的帳目，搜集更多令人難忘的統計數據，甚至，去製造更耐用的墨水，更衛生的肥皂，那麼，儘管這些活動對團體和國家的幸福很重要，基督教教育已失去了自己的目標，即在基督教根源的真理之光中重建人類生活。這並不是提倡基督教教育只應關心由教會直接主辦的活動，正如筆者在一九三八年為世界傳教機構所寫的統計調查報告說明中提到：

「有基督教動機的社會工作者，有基督教準則的記者和有基督教觀點的作家可以創造奇跡，教會應當為這些人培訓盡一份力。我們渴望看到基督教教條被應用到商業、工業和政治中。多一些教育事業機構吧，讓它們教授的經濟學、歷史和政治學接近基督教的觀點。現代世界不是懷疑基督教和科學能否共處嗎？那就讓教會對科學研究真正發生興趣，鼓勵它的那些前途遠大的青年男女熱心於對各種科學的追求。」當然，我們不能因為那些引人向往的途徑而見樹不見林或失去目標。基督教教育只有一心一意，堅定地盯住自己的最終目標才能取得成功。

再者，我們必須坐下來算算基督教教育的費用，免得打下地基後卻發現無法完工。基督教徒們會向任何有益的工作伸出援助之手。但要滿足國家教育的所有需求，則無疑遠遠超出了教會的能力。我們應當只做那些我們能做得最好的事，做那些對我們的事業至關重要的事，在教育方面，我們不會去重複政府的努力，甚至不做對其修補的工作，我們有自己明確而極為重要的職責。就這種職責而言，如果我們不去履行，旁人是不會去做的。我們必須把基督教信仰教給我們的孩子，並盡可能地幫助其他兒童對之有所了解；要為我們的年青人準備勇敢無畏、生機勃勃的基督教生活，並在他們生活的團體中宣傳這種生活；要讓我們的青年男女堅定地追求上帝的真理，並用現代語言

對之做出明智而非虛偽的解釋，這就是我們應在基督教教育中力爭所做之事，否則，這些事將無人完成。這是我們義不容辭的職責。未來基督教的成功取決於它的履行。在此過程中，我們要向主做出證明。這證明將遠遠超出對個人經歷自吹自擂的價值。如若需要，事後又感到後悔的那種犧牲。這應當是中國未來基督教教育的指導準則。但是，如何用有限的資金和精力執行職責呢？

讓我們先看看基督教小學的情況。我們應當盡力維持一九三八年報告中的學生總數為十八萬二千一百一十人的二千八百八十七所小學嗎？毋容置疑，在滿足中國小學教育的主要需求方面，教會所做的，皆為崇高的貢獻。在中國，年齡六至十二歲的兒童中四分之三的兒童沒有上學。他們應當在校且按法律規定應當上學。這個國家沒有足夠的學校供其上學，而因此所造成的中國文盲人數，十年後將達到英國人口總數，二十五年後達到美國人口總數。

可是，許多年裏，日本卻沒有基督教小學。在土耳其和墨西哥，政府規定不准開辦這類學校。而今民族主義的浪潮已席捲整個世界，除非目前的戰爭給中國留下全新的教育前景，我們才能期待在日本、土耳其和墨西哥發生的情況將在中國很快消失。讓所有的兒童在統一的公立學校制度下接受普通教育，這個目標深得民心，政府將不遺餘力地實現它。

不過，要實現這個目標可能還需等些年。這期間，可允許民間公民團體在政府的管理和監督下開辦小學，那麼這將可能成為基督教服務的一種形式。當地的基督教團體應當接受挑戰。無論情況如何，不管有無基督教小學，當地的教會須愈來愈重視兒童的宗教教育。應當把主日學校和其他形式的教會教育活動辦得有聲有色、有效率，使之不與政府規定抵觸，除非在校外都禁止對兒童進行宗教教育。而這種情況在中國又不大可能發生。

教會的中等教育問題又是另一種情況。因目前未得中國羅馬天主教會的統計數字，只好先看看非天主教教會的情況了。中國大約有六十萬名受過洗禮的基督教徒，不足總人口的0.2%。這些教會照顧到的兒童大約只佔全國小學生的1.5%，不過，這已十倍於他們在初等教育中應佔的份量。而9%的中學生在基督教中學上學，是基督教初等教育的六倍之強。

無論中國教育者還是中國當局，都不能忽視或輕視這個事實。如果沒有了基督教中學，中國的教育體系將出現嚴重的缺口，而且，在很長時間內這個缺口無法得到填補。在中等教育領域中，同樣不大可能有一套嚴格統一的公立學校體系。每年的小學畢業生不斷增多，因而還需很長一段時間，政府才能給所有想接受中等教育的兒童提供上學的機會。如此一來，這一層次的私立學校很可能會佔一席長久之地。

但是，無論是基督教學校，還是非基督教學校，中學一直是中國教育體系中最薄弱的一環。一度曾有某些基督教中學因訓導學生有方而享有盛譽，但情況很快就變了。為了從學費中獲取更多收入爭得早日自立，招生人數持續猛增，直至學校龐大得難以管理。教學水平下降，紀律鬆懈，標準降低，在某些學校，基督教教育徒有虛名。學校吸引的是豪門子弟。而且由於他們的學費支撐着學校，這些子弟決定了學校生活的主調。

我們也許不得不集中力量。因此，沒有必要保持一九三八年前已有的二百七十所基督教中學，而是開辦更多一些好學校。這些學校師資力量強，資金充足，並且有更多的基督教徒。自立是學校力爭的好事，但為了確保自立而犧牲學校宗教特點和教育實力卻是危險的。戰爭前，基督教徒學生在中學裏的平均人數約佔總數的30%。這樣的比例能夠充分保證學校裏的基督教氛圍嗎？應當讓多少比例

的基督教中學畢業生進入基督教學院學習，從而保存在校時對他們進行的基督教教育，而不是讓他們遠離基督教影響，使教育的成果消失殆盡？要得到更好的效果，基督教中等教育和高等教育之間應當有一種更緊密的聯繫。

總的來說，基督教勢力在中國職業教育方面成績不太理想。隨着目前國內工業的發展，職業學校很難開辦下去。職業教育應該是實踐教育，應由工業界中的實踐經驗的人來任教。但是這樣的人很少，而且難以適合教學工作。從其他國家的經驗來看，開辦職業教育的最佳方法就是同工廠聯繫起來。如此一來，就應當先有基督教工業，而後才有基督教職業學校。

但是，這個問題需要立即引起我們的注意。教會的許多年青人需要職業培訓。一九三八年的二百七十所基督教中學有四萬五千四百八十二名學生。這些中學無疑應當有同樣數量多的基督教徒，但卻只有33%的學生信奉基督教。這個事實表明了大批到了上中學年齡的基督徒兒童未在基督教中學上學。其中的一個原因，也許是主要原因，就是學生家庭支付不起孩子的學費。職業學校可以滿足這些兒童的需要。由於這是個較難的新領域，我們應當先在試驗的基礎上開辦少數幾所學校進行嘗試，在這些學校取得成功後，可隨之再開辦更多所。

對基督教高等教育來說，最需要的莫過於人們對未來更加清醒的認識。我們在建立類似英國的牛津、劍橋或美國的哈佛、耶魯那樣的私立大學嗎？如果是這樣，我們在中國能有十三所這樣的大學嗎？充足的來源將是什麼？或者，也許我們應當少點雄心而滿足於開辦一些類似美國教會學院的大學。難道這不值得一試嗎？特別是在我們不得不把有限的資源分散到十三所大學後，這樣的體系制度在中國還會有什麼繼續存在的價值呢？

究竟什麼是基督教高等教育的目標？應當先把它弄清

楚，然後再制訂政策，設計要實施的合理計劃。至少可以這樣說，我們目前胡亂應付的辦法代價昂貴。我們當然不應只滿足於繼續培養技術人員，因為這並非我們的專職。我們的資金和精力應有更好的用處：去試圖影響動蕩的國家和千百萬民眾的命運。難道稍微改善一下幾百人的生活就算成功了嗎？我們不願低估基督教學院的價值，甚至是現在這樣的價值。無論國家還是教會都不能沒有它們。不過，在基督教高等教育中，我們是否利用了有效資源去取得最佳效益？只滿足所在地區眼前的需求是不夠的，難道我們不應該瞄準大學教育部門可能實現的最高標準，而非僅僅滿足於一般好？只有這樣，才能期望基督教高等教育有永恆的價值。但最重要的，是不要忘了我們的特殊貢獻，即處理問題的基督教態度。除非向我們的學生反複灌輸這一點，否則我們就失去了開辦基督教學院的目的。要實現目的，我們需要的人僅是用於教學和研究的更好的設備，不僅是使我們工作效率維持最高水平的更多充足的基金，最重要的還要有更雄厚的師資力量。它主要由中國基督教學者組成。這些學者懂得基督教高等教育的目標，並致力於在世間建立天國的偉大工作。假如有這樣一批中國學者，那麼基督教高等教育的其他所有問題就會迎刃而解。

基督教高等教育的頂點自然是神學教育。無論基督教教育如何發展，神學教育必須保留下來，這是基督教運動的生命力的依靠所在。但無疑這是中國基督教教育發展最差的部份：神學教員中，中國人最少；課程適應中國國情情況最糟；其教育標準則更無法與歐美的相提並論。有多少神學院裏的教師能夠在講授聖經時，指導學生參閱原文並就原文提出個人創見？有多少神學院讓教授主講解釋基督教教旨的，即一般稱之為系統神學的課程，並且這些教授不但通曉西方基督教和哲學思想，還精通中國的哲學和中國宗教的歷史及現象學？我們需要有這樣的教師引導和

激勵中國神學院的學生從事基督教宗教的科學研究，將其闡釋並介紹給中國人民。但我們離這個目標還很遙遠，也許比中國教授們同他們在化學或物理，歷史或哲學領域的目標離得更遠。與其他學科相比，神學教育的目標更難實現，可是這並不能成為我們懈怠的藉口。要達到目標，中國必須有自己的基督教神學，教會將因之更富強，也只有這樣，中國基督教教育才不會失去目標。

一九四六年二月二十七日

四十年來我國基督教的高等教育*

南京金陵神學院，成立四十周年，發行紀念特刊，囑卓民撰〈四十年來我國基督教的高等教育〉一文，卓民不文，本無以報。然卓民任教母校，今冬適滿四十寒暑，回思既往，慚悚良多，又有不能已於言者！文中容有憤慨語，實自述之辭，非敢厚責前賢也。

武昌華中大學卓卓民謹識

一 在我國的基督教高等教育已有八十餘年的歷史，這不是僅指革新的基督教範圍而言，在中國的天主教教育，因材料不易得，故未計及，所謂高等教育是一種比較模糊的說法，因為公元一九〇三年以前，我國的新教育制度尚未建立，無所謂高等教育，所以基督教教會團體舉辦的學校程序，也並未明白地劃清。

革新的基督教團體或個人為中國青年舉辦學校，歷史可說是悠久的。遠在公元一八一三年，其時有英國倫敦會教士在馬六岬為華人開辦學校，可為我國基督教學校之濫觴。一八三〇年以後，美國教會人士開始致力於在中國的基督教教育，他們最早的一個學校，是一八三九年在澳門開辦的。鴉片戰爭之後，海禁大開，五口通商，外人來華傳教，突飛猛進，基督教教育隨之增加，但所收錄的學

* 原載《金陵神學誌》，同前，1950，頁50-54。——編者注

生，類多失學的貧寒子弟，學校的規模和程度都談不上，卻是不得不說是我國教育的別開生面，打破了當時傳統的八股教育作風。這個在中國初期的基督教教育，可分為兩個時期：(1)自一八四二年至一八七七年為第一期。在這三十五年間，教會的學校，大都是外國傳教士因着隨時隨地的需要，辦一種義塾性質的學校，明顯地缺乏任何計劃和組織。(2)一八七七年之後至一九〇三年為第二期。基督教教育初具規模，辦教會學校的人士，感覺到團結和合作的必要，於是在一八九〇年有基督教教育會的組織，從事於教本的翻譯和編纂，由上海江南製造局代印，比較大量地介紹西洋的科學。一九〇二年(光緒28年)，當時所謂「奏定學校章程」出現，基督教所辦的學校在制度上才有所適從，原來開辦的基督教學校，大體上根據「奏定章程」改組推進。一方面固然要培養在中國教會所需要的人材，另一方面，是介紹西洋的科學。因為當時在中國談基督教，最大的阻力是社會一般人的迷信和缺乏世界的眼光，惟有介紹現代的自然科學，才可希望破除迷信，並改正那夜郎自大的狹隘思想。

一件可注意的事，也是後來抱着狹隘的態度去辦基督教學校的人所應該知道的：就是十九世紀上半葉在馬六甲開辦的基督教學校，章程裏載有一條說：「來校的青年，並不強迫信基督教，亦不強迫參加任何宗教儀式，只須參加學校的公開演講。」初期辦基督教學校的人，是比較開明的。後來的人反變本加厲，開倒車了。

二 嚴格一點說，基督教高等教育在公元一八六四年才開始的。那年在山東登州書院的設立，學生寥寥無幾；在一八七三年(留存最早的實錄)只有十個學生；一八八二年有華北協和書院的設立，學生七人；上海聖約翰書院創設於一八九四年，學生六人。足見當時基督教高等教育之筆路

藍縷。到了一九〇三年，基督教高等學校已有十一所，計山東五所，後合併為現在的山東濟南齊魯大學；北京二所，後此兩校與北京匯文女子書院(創設於1905年)，都併入一九一七年開辦的燕京大學；杭州一所，為今日杭州之江大學的前身；上海一所即聖約翰書院；武昌二所，即文華書院和博學書院，後於一九二四年併入現在的華中大學。所以從各大學的前身算起，濟南齊魯大學、北京燕京大學、杭州之江大學、武昌華中大學，是歷史很悠久的，而以現有的學校單獨來算，上海聖約翰大學是最老的。

一九一三年後，蘇州東吳大學(1906年)、上海滬江大學(1909年)、南京金陵大學(1910年)、成都華西(協合)大學(1910年)、岳陽湖濱大學(1910年)、長沙雅禮大學(1914年)、福州華南女子大學(1914年)、南京金陵女子大學(1915年)、福州協和大學(1916年)、相繼成立、一直到現在還繼續地進展。

這十三所基督教大學，在一九一〇年代(當時原有學校有些尚未合併，所以有十六所)，學生總數不到二千名(1919年統計只有一千五百九十五名)。卻逐年增加，到一九三七年，抗戰開始時，學生總數已超過六千名，一直到現在還在逐年增加。抗戰軍興，除上海聖約翰、滬江兩大學未離上海，華西大學在成都不須遷移外，其餘十校均先後遷入內地，日敵投降後，學校紛紛復員，遷返原址。各個搬遷的大學校舍圖書儀器損失慘重。但復員後三數年，大都恢復舊觀。解放戰爭期間，除一個大學部份南遷之外，其餘十個大學，是穩步地在原址繼續工作，以表示其信任人民和服務人民的決心。

三 上面所述的基督教大學，在一九二六年以前，校長和其他重要的負責人，幾乎全數是外國人，就是一般的教職員當中，中國人比較有地位的還佔少數。一九二四年二月各基督教大學在南京金陵女子大學舉行基督教大學會

議，到會代表將近二百五十人，而中國人只佔五分之一。卻是這次會議之後，一般的觀感都認為基督教各大學，不是缺乏中國國籍的人材，乃是以前在學校負責的外國人，不肯盡量地羅致和信任，結果是一九二六年以前，各基督教大學所教育的學生，除少數的例外，大都不中不西、不今不古，和中國的社會格格不相入，更談不上結合中國的實際，供應中國的需要，而當時的社會擁擠地送子弟到基督教大學，原因是：(1)國內公私大學在那軍閥當權的時代，一般的教學和校風都很壞，而基督教大學比較地好，能得社會的信任；(2)帝國主義侵略的勢力之下，精通英文是謀生的一種工具，基督教大學教英文是有辦法的；(3)一九一〇年代至一九二〇年代，留學外國，最為時髦，潮流已從德、法、日轉向英美，尤其是趨向美國，而基督教大學英文既教得比較好，又和美國接近，所以許多基督教大學幾乎成為留美的預備學校！

至於一九二六年前的基督教大學，卻不僅注重英語的。分析當時各基督教大學的課程，每校都設有：國文、英文、化學、物理、歷史、宗教；除一二校外都設有：生物、數學、社會、教育；比較不充實的是：政治、經濟、社會、哲學。餘如法、德文，東亞語文如日文，則絕無僅有而已。至於俄、印度語文，皆所忽略。科學如天文、地理、地質，只徒有其名目。醫學是從起頭就注重的；農、工等科提倡稍後，經費不足之故，教育與商學僅後起之秀耳。

這種的分析說明了一九二六年以前的基督教大學，在外國人主持之下，辦學的宗旨極為模糊，他們自己在本國學的是什麼，在中國提供的也是什麼，除少數人比較有點眼光之外，基督教大學幹的什麼事，為誰辛苦為誰忙，主觀上是馬馬虎虎的。一九〇三年前後，基督教高等教育是為基督教教會培養幹部，那是清楚的。一九〇三年之後，尤其是一九一〇年代和一九二〇年代，基督教高等教育已

衝破了培養教會幹部的樊籬，注意到一般的高等教育。而教育立場看不清楚，卻很是危險，易於受人利用的。同時所教的不切合當時的實際，結果除學生所學的英文尚可實用外，其餘課目大都看為具文。這是一九二六年前的基督教大學失敗的基本原因。

四 一九二六年是國民革命軍北伐的一個年頭。一九二七年南京國民政府成立，多少還留着一點革命的朝氣，教育部嚴厲執行私立學校立案的規定，頒佈私立學校規程，於是一向行政權在外國人手裏的基督教大學，便面臨一個嚴重問題：那就是立案與否的問題。

這本來不是一個完全新的問題。自從一九二二年我國教育界已經很尖銳地感覺到一個獨立的國家，容許外人在國土內設立學校，絲毫不受所在地政府的管理，而教育的又是我們中國的青年，是絕對不合理的，於是有當時所謂「收回教育權」的運動，瀰漫全國。頭腦陳腐的教會人士，動輒引用不平等條約所載的「治外法權」以為掩護。但教會的中外人士，開明的也不少。例如一九二五年四月份的英文教育雜誌(教會刊印的)，社論中便有這幾句話：「無論我們幹的是什麼，留下來不幹的又是什麼，教會辦教育的人絕不可倚賴所謂治外法權去維持基督教的學校，那種作風是自取滅亡的。」一九二五年四月一日至二日基督教全國教育協進會開會，也通過議案，「認為外國教會在華工作人員享有特種權利，是應及時徹底加以檢討的。」即早在一九二二年教會來華的教育訪問團的總結報告，亦認為在中國的基督教學校應以「更有效、更基督化、而更中國化」為其目標。

雖然在一九二五年以前的滿清和北洋軍閥政府，對於少數願意申請立案的基督教學校，因着種種顧慮，置之不理，但是到了一九二五年那一年，北洋軍閥政府也曾頒佈過基督教學校立案的條例，大要有五點：(1)校名須冠以「私

立」字樣；(2)校長必須是中國人，但原來校長若是外籍人，須有中國人為副校長，向政府申請立案；(3)校董之過半數必須是中國人；(4)不得以傳教列入為辦學的宗旨；(5)課程須遵照政府的規定，並不得以宗教課為必修科目。

這些學校立案條例頒佈後，基督教教育會於一九二五年四月開會時，大家認為第一第二第三點和第五點的前半，應由各基督教學校立即實行，並且建議凡願意向政府申請立案的學校，應自行申請。

南京政府成立後，頒佈私立學校立案條例，比北洋政府的條例更加嚴厲，校長必須是中國人，校董三分之二以上須是中國籍。於是立案問題在一九二六至一九三〇年代，成為基督教大學所面臨的一個大問題。卻是到了一九三二年，除了一個例外，基督教大學都遵照規程完成了立案手續。雖然如此，有幾個立了案的基督教大學，對政府講，校長是中國人，而學校行政權和財政權，照舊操在外國人手裏，一直等到抗戰勝利，各校復員之後，還是這樣。以學校論，是陽奉陰違；以政府論，是明知不問。卻是立案醞釀幾年之後，基督教大學大都逐漸地變成中國人辦理的學校，形式和內容都漸漸多與我國國情結合。但是校舍的浮華，課程內容的外國成份太重，和我國實際脫節，學生思想趨向英美，大部份的學生生活奢侈，因之有形無形、有意無意地為他人所利用，是不能完全否認的。

卻是話要說回來：基督教大學的教員學生，主觀上是愛國的。平時只管自由散漫，到了國家民族的嚴重關頭，他們愛國的熱烈情緒表現，還是不落人後的。無論任何學生愛國運動，基督教大學的學生，總是踴躍參加；抗戰軍興，除一二基督教大學，環境特殊外，都紛紛後遷，不願意和日敵妥協，準備抵抗犧牲到底；還有一二所基督教大學，八年抗戰之久，據我所知，未曾有過一個畢業學生流為漢奸的。可以說基督教大學過去的成果，大部份是愛國

熱情有餘，但因立場不十分穩定，觀點易於游移，充份的表現着革命不徹底的作風，犯了舊社會中知識份子最大的毛病。至於八十餘年的基督教高等教育，在我國首先提倡科學，介紹西洋文化，在某種程度上建立世界觀點，表揚犧牲服務精神，學校辦理認真，校風嚴正，在惡勢力統治之下，堅持一種嚴格的學術態度，都是優良的成績，不可磨滅的。我們很可以拿上面所說的作為一九二二年「收回教育權」運動之後，一直到我國大陸解放之前，基督教大學將近二十年經過的檢討總結。

五 無庸諱言的，基督教高等教育，起初是為着培養在中國的教會所需要的幹部人材而辦的。當然教會所需要的人材不止於傳道的人員，還有醫藥、教育、社會服務、農、工、商等等。範圍是隨着教會為人民服務的機會，和社會的需要而轉移的。但是傳道為教會的基本工作，所以訓練傳道人材是基督教高等教育絕對不能少的一部份：那就是神學教育。

革新的教會神學教育程度參差，各教會的政策大相懸異。有些教會主張大量培養傳道人材，幾乎不問學生文化水準；有些教會認為要搞好教會，必須盡量提高傳道工作的程序，所以神學教育要和一般的基督教高等教育程度至少相等，研究神學的學生，入學程度須和高級中學畢業相等。本文論高等教育，故只講到後一種的神學教育。

在我國的高等神學教育，是在十九世紀末年才提倡的。到一九二六年，全國的革新基督教教會辦有神學院科十所，以組織論，在基督教大學成為一院的有三所：即濟南齊魯神學院、成都華西(協合)大學宗教學院(現獨立為華西協和神學院)、北京燕京大學宗教學院；在基督教大學成為一科的有三所：即上海聖約翰大學神學科、上海滬江大學神學科、武昌華中大學前文華大學所辦神學科；獨立神學

院四所：即南京金陵神學院、福州協和神學院、廣州協和神學院、瀟口信義神學院。此十所神學院科外，以後中國聖公會在無錫辦有中央神學院，嗣後遷南京，今在上海。但十一所神學院，嚴格地以高中畢業，或更須在大學修業一年至三年才能開始研究神學的，只有五所，其餘大都以「同等學歷」為任意招收學生的煙幕，影響中國神學的發展和降低傳道工作者的水準甚多。

上面所談到的神學院科，所教的課目，類多機械地沿襲英美神學院的傳統課程，有些並簡直教《聖經》，略及其他課目，只是一種變形的聖經學校，講不到神學的研究。教員多是外籍的傳教士，思想陳腐，眼光狹隘，為一憾事。結果就是中國教會的神學人材缺乏。一九二六年後，雖然有過神學教育的相當努力和改進，但青出於藍的神學學生尚不多見，為中國神學前途隱憂，亡羊補牢，現在似嫌太晚！而真正覺悟的有幾人呢？

六 我國解放了大陸之後的今日，已進入一個新的時代。今年六月人民政府中央教育部在北京召開了第一次全國高等教育會議，經過中央文教委員會和政務院的仔細審查，已將會議結果頒佈為高等教育五大文件。我們的基督教高等教育，應如何展開五大文件的學習，根據新的高等教育精神，響應人民政府的號召，本着新民主主義的文化教育政策，培養高度文化水準，能把握最高的科學文藝的成果，全心全意為人民服務的建設人材，是我們當前的任務。過去幾十年的基督教高等教育若有什麼成功，我們不應自滿，更不可驕傲，所有的偏差和失敗都是由於當時舊社會的惡劣環境和我們自己的主觀模糊，現在可不計較，只依照聖保羅的遺教：「忘記背後，努力面前」，基督教高等教育前途還是光明的。

時局之我見*

——「國民革命」與基督教運動關係的幾個方面

要我談「國民革命」與基督教運動的關係，我首先得強調國民革命是一場革命的運動，而不僅僅是幾個政黨的事情。革命成功以前幾乎無國家可言，故這種區分實為重要。所謂政黨就是那些對憲法即國家的根本大法有不同釋義的人所組成的不同組織。既然如此，革命運動不會容忍異己就是很自然的了。於是有了這樣的革命口號：「以黨治國」。

有人批評說由政黨治國乃正確之舉，但由一黨專制就不對了。我想只有當國家政權建立並有了憲法之後這種批評方有道理。而在目前，在國民政府管轄區內，首要問題仍然是建立國家政權與制訂憲法。對憲法的釋義，只有在完成革命以後方有可能。所以我一直主張用另一個口號來代替我剛才提到的那個口號：「以政黨建國」。既然革命運動仍在進行之中，使教育「政黨化」就是很自然的結果了，使教育「政黨化」正是國民政府的另一個口號。

綜上所述我們可以得出這樣一個結論，即基督教運動的成敗取決於它對革命運動所採取的態度。幾位著名的革命領導人曾明確地對我和本中心其他人申明過，只要擁護革命，那麼基督教組織和基督教運動就將得到國民政府的

* 原文為英文，題目是 Viewpoints on Present Situation: Some Aspects of the Relations of the "Peoples' Revolution" to the Christian Movement，刊在 *The Chinese Recorder*，同前，1927年3月，頁219-220。——編者注

保護。如果不贊成革命，那他們很自然地就要被視之為敵了。任何一個中國人都不能藉口對政治不感興趣而採取不關心政治的態度，這點對於那些革命領導者來說幾乎成了一條公理。他們申言任何基督教團體或機構若對革命採取中立的態度，他們就不應向國民政府尋求保護。我們有些外國友人或某種政治理論的信徒可能不會欣然同意這一點，但在目前環境下，我們可以把它作為在國民黨影響佔上風之地的一種政治現實主義來接受。

至於武漢的形勢，在我看來最好的概括就是打個比方：我們，甚至就在此時此刻，正到了廣州與長沙之間更傾向於長沙的某處。換句話說，激進派獲勝的危險無時不在。我們也有充足的理由希望較為保守的勢力能夠控制局勢。漢口英租界事務的處理方式可以作為是這種形勢的一種標誌。當然形勢變化的最終結局目前尚不能確知。我們滿懷關切之心等待着這種最終結局。

聖誕節那天在本中心發生了也許是義和團以來最為嚴重的煽動活動。但就總體來說，比起湖南發生的一切這裏的活動又算不得什麼了。特別是我們，在文華書院裏，是最幸運的。在大街上，特別是在有教會學校和教堂的地方充斥着寫有反基督教口號的標語牌和招貼，而我們院牆得以倖免。少數學生鼓動者，他們大都是原華中高等師範學校的學生，在聖誕節那天穿過我們書院大喊大叫，但沒有造成任何破壞。後來的調查顯示這些學生並未受政府或任何責任團體如學生會的指示來使我們難堪。那次行動只是他們自願發起的一種自由出擊。

總的說來，我們有幸與政府人士與當地學生會建立了一種誠摯的關係。這種對我有利的態度當然會隨着下學期更多的學生返城而有所變化。但我們希望能有所改善，儘管那時環境條件更為困難。

我們已經接近期末放假日：即二月十八日，這比往年

要晚好多天。這是因為我們想把武昌被圍期間所損失的時間補回來。學生們的精神狀態至今一直良好。過去三個月的艱難時期中我們立場堅定如初，也有他們一份功勞。有些朋友問我們是怎樣堅持下來的，這是沒有什麼訣竅。我們一直盡可能地把學生當做知心朋友，他們也因此做出了回應。我讓學生清楚地理解我們做的每一件事。結果每當他們採取什麼行動之前總是來徵詢我們的意見與建議。

我們剛剛解決了一件勞資糾紛，而且是本着友好的精神解決的。

你們會明白我們的學校之所以能開辦至今，正是因為我們對學生、對我們的工人、對革命運動採取一種合作的態度。這不僅僅是一項明智之舉。這也是我們對基督的堅定信念所致。我們以人類一份子待他人，也期望他人待我亦如是。我們這種作法在那些困難的時日裏尤為奏效。至於革命運動，我們相信只要不違背基督徒的良知就應當參加。基督徒是世界的模範與中堅。不管是好還是壞，這場革命將大大影響中國人民的生活。如果基督徒裹足不前，就會失去對這場具有重大而又深遠意義的革命運動，施加正面影響的難得機會。所以我們確信盡可能地投入其中。

至於我們在中國的人員與機構，我們已準備好到國民政府的有關部門進行登記。這當然免不了要經過不少繁文縟節。

最後，我想指出的是在判斷政府(對某件事)的態度時要留心區分政府本身和鼓動者。前者倒還友好，後者不怎麼令人愉快。根據我們的經驗，與政府保持一種友好的關係，並消除與宣傳鼓動者之間的誤解是很有必要的。

一九二七年一月二十二日

遠東鬥爭和基督教面臨的挑戰*

面對極權主義的威脅，該是我們提出疑問的時候了，人類應當無限忠於上帝還是忠於人為制度？許多年來，在這個摩登世界，甚至在基督教國家裏，我們對上帝只是回報口頭上的服務。實際上，在日常生活中，我們崇拜金錢，並追隨那些始終叫喊着「把他釘到十字架上去」的烏合之眾。在對經濟或政治，國際關係或戰爭問題做決定時，我們難道沒有把他釘到十字架上嗎？是的，無論政府因何種原因宣戰，每個忠誠的公民都應給予支持，並為之戰爭。「不管對錯，為我的國家而戰！」不，「為我的國家而戰」不存在對錯的問題。我們崇拜國家。她要求指引並管理我們的全部生活，共同活動的一切。作為忠誠的公民，我們必須服從。但我們忠於了什麼？我們忠於了國家。她要求我們的無限忠誠。我們屈從於這種忠心，放棄了自己的靈魂。

「你不得崇拜其他神。」可是我們難道不是活在自己的摩登世界裏嗎？這世上盛行的難道不是人為的思想，東西方的人們難道不是因崇拜神的制度而飽受挫折？不管何種原因，政府宣戰時，我們敢不服從嗎？國家需要我的靈魂時，我敢不像愛國者那樣把它交出來？假如不得不真的面

* 原文為英文，刊在 *The Chinese Recorder*，同前，1938年3月，頁122-125。——編者注

臨這種處境，教會應該做些什麼？就讓教會堅定不移，一如既往，向世界宣佈人類應當無限忠於上帝且僅忠於上帝。人們可以支持、忠於社會政治制度，但只有當它們執行的是上帝的意願時。

這可能意味着不受歡迎、敵對、迫害，甚至殉難。而為了證明自己的作法，教會不得不正視這種處境。也許到了這一時刻，需要用殉難者的血來洗刷世界的罪過，使教會處於應有的位置。對我而言，這就是遠東的鬥爭。若不受限制，對教會而言亦如此。

是否有強大的力量足以制止這場不宣而戰的戰爭？除了交戰國，我們無法找到。當某一強國違背反戰條款時，國際聯盟已被證實是無能為力的。布魯塞爾會議已經舉行，卻毫無成果。不知怎麼地，世界秩序被破壞了，逍遙法外的情況得不到制止。這就是為什麼每個國家都不得不求助於瘋狂的軍備競賽。強權即公理，給四分之一的人類留下鮮明的印象，教會能對此漠不關心嗎？有什麼辦法能糾正呢？

我相信，日本民眾也是不想這樣的。他們對中國人並無敵意。在中日往來的漫長歷史中，中國士兵從未踐踏過日本國土，文化方面的關係一直就是最好的。因此，儘管有衝突的報導，我仍願意相信，在心靈深處，大部份的日本人並不願支持這場侵略戰爭。諒必日本基督徒們也同我們一樣極為痛苦。

新的國家意識激勵着四億六千五百萬的多數民眾，不以苦樂為意的傳統宿命論令他們堅強，他們決心為獨立抗戰到底。這並非易事。這是個機械化時代，中國缺乏現代戰爭所需之精良設備。人的血肉無法抵禦機械化的兵力。日本將打贏一場接一場的戰爭。也許日本可以打贏所有的戰爭，但抗戰卻不會停止。遍及全國的將是辛酸仇恨，游擊戰爭。到處都會陷入混亂窮困，苦難不幸中。到處都是

無盡的流血殺戮。四億六千五百萬的人們存亡攸關之時，基督教教會能袖手旁觀嗎？

假設日本因為政治或經濟原因由內部分崩離析。這是可能發生的。這並非一名中國愛國者的愁悶想法，而是一個微不足道的基督教徒的擔憂。到那時，你會發現幻滅、挫折、絕望遍及這個島嶼帝國，基督教能不給這個受傷的國家靈魂予以最好的安慰嗎？

再假設這場曠日持久的戰爭結束前，兩國都已力竭，中國和日本都會受到令世界飽受痛苦的最激進的思想影響，基督教教會將在遠東放棄一切麼？

不，就算戰爭無限地進行下去，教會在中國也不會失敗。教會必須加強人員和力量，對付在中國和日本的前所未有的情況。

我擔心的是，不論中國還是日本打贏戰爭，勝方都將面臨法西斯獨裁的危險，並趨向極權主義。而敗方也一定變成激進國家。在任一下情況，教會都將面臨大問題。

正是因為這樣，同戰爭相比，這類問題更值得我憂慮。不論現在還是將來，它都是不幸的。面臨這種挑戰，基督教教會將做些什麼？

首先，它必須向中國和日本宣告，戰爭不能解決問題。解決中日問題的辦法應基於這樣的意願：像親兄弟般善待對方而非互相看作潛在的敵人，認識到建立在上帝父權基礎上的人類間兄弟關係是指導國家、團體和個人之間關係的基本原則。

當人們陷入戰爭狂熱時，教會必須宣告，即使是在交戰國家，教會依然是教會。提醒中日基督徒們教會的危險，即教會比教徒更具愛國熱忱。

世界各地的基督徒須盡力分擔中日基督徒的苦難，與他們一起祈禱，讓中日基督徒們能在苦難歲月中更深刻地感受到全世界教徒的友誼。

我們必須盡力竭力地開展傳教工作，加強日本基督教力量。它正在成長起來，但還不能發揮足夠的影響。同樣，我們必須盡力鼓勵中國基督教力量振奮起來，它正困於危險和誘惑中，為苦難和困惑所累。讓我們期望並祈禱中日基督徒發揮潛移默化的影響，為正在戰爭的國家帶來新生，讓人類的憤怒變成對主的讚美。

面臨可怕的境況，我們基督徒們在遠東，在全世界所做的一切都將是滄海一粟。但我向來堅信滴水可以穿石。因為這是上帝的意志。只要我們執行上帝的意志，他就會創造奇跡。

最難相信的是道成人身。但這正是我們信仰之所在。世界的悲哀是我們的十字架，我們能追隨化身的上帝，走向十字架，以便制服罪孽，讓主的王國到來，讓主的意志實現麼？只要我們相信就可以！「哦，主，我相信，請助我消除對你的懷疑！」

附錄

1 韋卓民博士：中華天國的建設者*

——當代中國傑出的基督徒之一，代表中國希望所在的典型人物

赫爾伯特(Winifred E. Hulbert)

本篇是天國建設者系列六篇之二，系列的主題與《兒童大齋奉獻故事集》相似。前幾期將講述菲利普·德洛瑞(Philip Deloria)、畢曉普·亞撒利亞(Bishop Azariah)、維翰·W·查普曼(John W. Chapman)和詹姆斯·S·羅素(James S. Russel)的事跡。

「諸位生活在只有過一次革命的美國，很難理解我國的事態發展」。滬江大學校長劉湛恩博士(Dr. Herman Liu)在新近召開的傳教士聯合會議上如是說：「我們的國家同時進行着五場革命。」似乎西方文明以五百年之久經歷的文藝復興、宗教改革、民主觀念的興起、工業革命以及現代教育的轉向，其效果竟被濃縮到中國動蕩不安的近二十五年之中了。這些巨變——引用巴茲爾·馬修(Basil Mathews)的話來說——「不僅僅是敲碎了古代風俗的外殼；它們摧毀了過去」。

中國會被引向何方？中國的基督徒對此作何看法？答案至少可以部份地在一位優秀的中國基督徒的生平與抱負

* 原文為英文，題目是Dr. Wei: Builder of the Kingdom in China，刊在*The Spirit of Missions*，99:19-23。——編者注

中找到。他不僅是一位偉大的中國基督教哲學家和教育行政官員，而且正迅速地成長為一位有世界影響的人物。他就是韋卓民，武昌華中大學的校長。

韋博士在美國也並非湮沒無聞。他曾經兩度來美，一次是到哈佛大學作研究生，另一次是在底特律世界基督教學生會上發言。

威廉·E·霍金博士，他在哈佛時的宗教哲學教授，這樣評價他：

與韋博士一經相識，即難以忘懷。在哈佛作研究生時，他的活力與敬業精神令人難忘。他富有個性，言辭莊重、沉靜安詳，對中國和其他地方時事的艱難有着清醒的認識。

韋博士身材修長，姿態優雅，給人的感覺是比較高，是否真的如此我不能肯定。但他確實儀表動人，誠諸內而形諸外。

韋博士在中國的威望毋庸置疑。他是一位傑出的人物，一位頗受敬重的真正思想家，一位精神高尚的人。

「我對他的為人和治學無限景仰」，哈帕·西斯利夫人(Mrs. Harper Sibley)說，她於近期客居中國時邂逅過韋博士。「他是我所見到的最能自制、自律的人物之一。我永遠不會忘記與他同船的一次經歷。當時一位英國船長不停地對中國人的德行大放厥詞。有人看到韋博士表情僵硬，一口飯都咽不下去，但他始終連一句咕噥的話都沒有。」魯茨主教(Bishop Roots)十分器重他。我們向主教發問時，他總是轉向韋卓民說，「你來回答他們吧。你是他們中的一員，一定知道得更好。」

霍金博士的觀察還使我們得以瞥見韋博士的家庭生活。他說：

韋博士的妻子和他一樣，也是廣東人。不會說英語，也

沒受過大學教育。但她品性高尚，聰慧過人，是一位有魅力的女主人，也是四個孩子睿智的母親。更足稱道的是她與韋博士之間的理解與合作。那種默契讓人信仰上帝，熱愛人類。

韋博士以自己的學識去理解、教育子女，從中獲得樂趣與啟發。這個暑假他就花了一部分時間給孩子們講授現在的中國青年不屑一學的中國經典。他的長子與女兒不負教誨，早已顯得聰慧而有理想。

「我們都難以忘記這樣一件事」，西斯利夫人回憶說，「在船上魯茨主教的房艙裏作晨禱時，主教依次問我們有什麼需要他特別代為禱告的。韋卓民濟世受難之深沉想象之豐富，遠非他人所及。」

這很自然。韋博士的一生，從童年開始便同種種災難事件相聯繫。這些災難奪走了數以百萬計的生命，從根本上動搖了中國人的生存方式。

他的家族——韋氏家族——是一個古老的望族。成員主要是銀行家和商人，有幾百號人散居在民國的主要城市裏行商。卓民的童年是在距廣州不遠的老家渡過的，當時滿清政權還在台上。和一切受過嚴格儒學教育的兒童一樣，他的思維是以家庭為中心，以家庭為界限的。他們的心中還沒有中國之為一國的概念。臣民的責任概括為「五個忠於」，首先是忠君，其次是忠於上司。另三條則指向家庭內部關係。韋父去世以後，卓民曾立志作一名政府官員，光宗耀祖，門楣添輝。

然而即令在當時，一些深不可測之事已經露出頭角。數十年來，西方列強強迫中國割讓香港，素為其所敵視。然而此時，中國卻掀起了一股看重西方實用科學的潮流，那些為中國相距甚遙的各大城市提供快速的交通、通訊手段的科學尤受稱道。慈禧太後也出人意料地降旨，要所有的考生就西方科學作文。這道懿旨徹底改變了卓民的未來

走向。因為在當時的中國，只有教會學校才講授西學。他的母親，以斯巴達人般的克己精神，為他挑選了一所她所知道的最好的學校，儘管這所學校不僅意味着十天的行程，而且還是基督教會所辦。它就是武昌的文華學校，在長江對岸的漢口有韋家的幾位親戚。韋母對十二歲的兒子置身於「基督教的危險影響」深感憂慮。臨行前，她苦口婆心地囑咐：

孩子，在學校要聽老師的話，只要他們不談基督教。他們要是宣教，你就裝聾作啞。

韋卓民二十一歲時畢業於文華大學之前，從未公開聲明對基督教的信仰。在這一點上他是孝順的。但他身受一些基督般人格的熏陶，早已從心裏皈依了。獲得學士學位的當天下午，他受了洗禮，隨後渡江去漢口，向聚集在那裏的不勝駭異的親戚解釋他的行為。

韋卓民畢業後留校作研究生，獲文學碩士學位。從教數年後赴哈佛深造，獲該校著名的文學碩士學位。返國後在文華大學任教授，並在神學院講授基督見證。

韋氏任教授期間與學生交游甚密，樂於幫助學生拓寬視野，認清前程之遠大可為，幫助他們解決學校生活中的實際困難，特別是經濟困難。他還是一個活躍的學生組織——U.K.S.(實用知識學會)的教工成員。該學會勢衷辯論，討論中國時事熱點時，常請韋氏作裁判。

這是一個激情充溢的時代。新思想、新批評的發酵、發展尤以學生中為最劇烈。這不足為奇。二十年代的五種革命進行的如火如荼，一場場變動交互作用，人際關係的方方面面都受到影響。一切先行慣例在學生的眼前一掃而空。有些問題超出了學生的討論範圍。但所有這些加在一起，卻產生了一種興奮而過敏的空氣，需要去表現，去渲洩。

用短短的幾段話來概述世界人口的五分之一裏所發生的巨大變化是極不審慎的。然而不如此，又極難理解韋博士之於他所處時代的重要性。以下所述，疏漏之處，伏望讀者諸君以自己廣博的知識與靈感補足。

數年前，大批外來投資者湧入中國的紡織、採礦等行業，由此引發的工業繁榮迄今發展成一場經濟革命。其特徵是工廠擁擠不堪，使用童工，工資偏低，國外利益集團索取有利的低關稅待遇，以及為保護這些利益集團而實施軍事干預。

政治革命也開始了。韋卓民在大學讀書時就從一江之隔的武昌聽到了它最初的槍聲。腐朽的滿清王朝被推翻了，中華民國宣告成立，孫中山的三民主義成為政府之本。民族主義主張民族團結擺脫外來控制，民權主義還政於民、民生主義要求政府擔負起提高民眾生活水準的責任。無怪乎象徵友愛、正義與自由的五色旗受到了舉國上下的熱烈歡迎。然而，中國的民眾百分之八十五是文盲。一千多年來（應為兩千多年來——譯注），統治者們大多推行愚民政策，抑制民眾的政治意識；建設新政權需要資本，而遠離廣東國民黨總部的各地軍閥為一己之私欲很快又挑起了戰火。形勢每況愈下。

應時局之需，從民國的基本憲法中演化出兩場運動。一場是土生土長的，即文化革命。這是一次掃盲嘗試，是中國人文藝復興的開端，從現代知識和未來需要的角度出發，重新審視和評價中國的歷史和文學。一戰正酣的一九一七年，政府即開始簡化兒童教材的漢字拼寫法，出版字典，鼓勵民眾教育，為白話文學的繁榮廓開道路。人心之振奮，不亞於本國語文初次付梓時的歐洲。

另一場運動是引進的，即共產主義運動。魯茨主教和一些中國人出於歷史原因稱之為布爾什維主義運動。一九一八年之後的多事之秋裏發生的最重要的一件事，是孫中

山呼籲西方列強提供援助以建設穩定的中國政權，卻遭到了除蘇俄而外的一致回絕。蘇維埃俄國宣佈放棄沙俄對中國的一切領土要求，並派遣鮑羅廷赴廣東幫助中國國民黨，由此迅速與中國結好。作為基督徒的孫中山，雖然拒絕採納共產主義的原則，卻迫於形勢而允許國民黨黨員自願同時加入共產黨。鮑羅廷居留中國的決定性年月，與孫中山的三民主義略具相似原則的布爾什維主義野火般的蔓延，孫中山博士對其聲望及暴力的震驚，以及由此招致的一九二七年對國民黨內部共產主義因素的清洗，都曾是舉世矚目的新聞。

布爾什維主義傳播的影響之一，是將中國社會各階層壓抑已久的排外情緒明朗化了。新近引入的反宗教思想更是雪上加霜。當時有一張頗富代表性的招貼，畫的是一位中國基督徒，口中感着「和平、友愛」之類的口號，一只手卻伸向背後去接兩位大漢遞過來的金錢，兩位大漢分別標記着資本主義和軍國主義。中國基督徒面對極為不堪的迫害，威武不屈。許多傳教組織在壓力下或者完全關閉，或者縮小規模走合併道路。文華大學就同雅禮大學(Yale-in-China)、博文書院(Wesley School)、博學書院(Griffith John Institute)合併組成華中大學(Central China College)，武昌的復初會(Reformed Church Mission)參與其教育系的工作。韋博士在華中大學先後擔任系主任和副校長之職。

文華處於國共兩黨必爭之地，與所有學校一樣，是一張辯論的溫床。年長的學生倒是常能保持頭腦清醒，衝動的中學生們卻是共產主義激情的極佳目標。文華中學最終因此而告關閉。

韋博士本人也與激進力量發生正面衝突。後者試圖接管文華大學，將其改造為宣傳激進主義的學校，遭到了韋博士的斷然拒絕。各種指責撲面而來。他被冠以「叛徒」，「洋人的走狗」以及其他一些難堪的稱號。最後連他的生命

都受到威脅。幸虧得了一個善意的勸告，他於四月的某個黎明前渡江逃往漢口，又被偷運到一位極忠實的美國朋友家中藏身。追捕他的人覺察後追至漢口，於次日凌晨兩點鐘敲響教堂神父的家門，以為能出其不意地將他抓獲，而此時他已被迅速轉移到一只開往上海的英國輪船上了。此後韋博士又兩度歷險，方始抵達倫敦，開始學習深造，為未來中國的重建做準備。

隨後幾年，韋博士主要在倫敦大學受業於霍布豪斯教授，在牛津大學從史曲特牧師游。此外還曾短暫就讀於柏林大學與巴黎大學。在此期間他出席過耶路撒冷會議和底特律的學生會議。南方大學在其赴美時授予他榮譽學位。韋博士於一九三〇年返回武昌出任華中大學校長。

中國的前途會是怎樣？

國民黨是否有能力鞏固對長江流域這一戰略位置的控制，勵精圖治，以模範區顯示新中國的燦爛前景，從而以一種新的民族主義感，感化抗命諸省重歸中央？分屬無數團體的中國基督徒，是否足夠團結、強大以成為中國重建的有效力量？最重要的問題是，在苦難深重、威武不屈的東方，能否出現一種對基督福音的全新闡釋，以為這個徘徊在新時代門檻前的世界指引方向？

2 韋卓民先生小傳*

韋卓民先生是中國具有領導力的基督教學者與教育家，多年來，曾任華中大學校長。

韋氏生於廣州經營銀行與商業的望族之家，早年教育接受中國經籍之薰陶。一九〇二至一九〇三年，從塾題習英文。其時韋父在漢口乃一茶商，一九〇三年遣其子往文華中學就讀，該校為在武昌一所聖公會教會學校，韋氏幼年時，其父即誡以必須勤於學，而不必措意於西洋宗教思想。

一九〇七年，韋氏中學畢業，進入文華大學。一九一一年，以最高榮譽生畢業，斯時並受洗為一基督徒。由於課業成績優異，留校任教學及國文講師。韋氏接受其教職並同時進入文華大學為研究生。一九一五年撰成〈孟子之政治思想〉論文後，獲文學碩士學位。第一次世界大戰期間，韋氏與該時任文華大學校長，隨後任華中大學校長之前孟良佐牧師(Reverend Arthur M. Sherman)兩人密切合作。

在武昌任教七年後，韋氏赴美深造。於一九一八年，就讀哈佛大學，獲文學碩士。一九一九年修哲學，並修滿哲學博士學位之必修課程，僅於一九二〇年論文待繳。同時，韋氏在劍橋一所聖公會神學院選修神學課程。該院院長，盛稱韋氏為該院從未有之幹練學生。哈佛業師霍金教授(William E. Hocking)後來更讚譽他的及門高弟，謂為「只

* 原文收在Howard L. Boorma主編的*Biographical Dictionary of Republican China*《民國傳記辭典》，卷三，New York，Columbia University Press，頁403-405。——編者注

要你一經認識韋博士，即令人難忘。在哈佛做研究生時，他的活力與敬謹精神，令人感動。……其品格之感人，言辭之莊重、安靜，深切洞解中國以及其他地方當時的困難。其人修長有度……儀表動人，誠諸內，而形諸外。」

韋氏於一九二〇年返國，並未完成博士學位。韋氏解釋他之未完成學位，實不欲在美虛耗一年時光，以從事不太必要之研究，當其時，國家則需人正殷。當韋氏返武昌，即任文華大學哲學教授。並在神學院講授基督見證。

波頓教育調查團(The Burton Educational Commission)於一九二一至一九二二年，在中國廣泛調查教育的結果，最建議在華中地區合併若干小規模教會學校以增進效率與教育影響。由於該項建議之激勵以及遭遇不斷地反基督教情緒所形成合併之需要，文華大學、博文書院與倫敦教會社，在一九二四年聯合設立華中大學。韋氏任文理學院院長兼副校長管理行政，任哲學教授，並暫代中國文學系主任。自代校長孟良佐牧師一九二六年十月離華返美小住後，韋氏亦同時擔任校長職務。

國民革命軍北伐、武昌失守、國民政府在武漢成立，斯時在國民黨左翼及中國共產黨勢力控制之下，學生不斷騷動，阻止了此一地區華中大學與其他大學之運行。華中大學外籍教授迫而離校，中國教授在學生攻擊之下，要求接管學校。一九二七年五月，由於個人恐將迫害，韋氏乃往漢口，搭英輪赴上海。韋氏之反對者，致書上海警方，聲言韋氏為共產黨徒，抵埠之日，即遭逮捕。幸韋氏往日同僚，美國聖公會舒滿牧師亦同輪赴滬，目睹其狀。舒牧師向警方抗議韋氏之被捕，卒獲釋放。

韋氏旋赴英，受業於倫敦大學名教授霍布豪斯以及牛津大學哲學家史曲特之門。韋氏於一九二九年在倫敦大學獲哲學博士。一九二七至一九二八年間，韋氏復短暫就讀於柏林大學與巴黎神學院。一九二九年返國，出任重組後

之華中大學校長，此時華大組成份子，含有文華大學、博學書院(Griffith John Institute)、湖濱大學(Huping college)、博文書院以及雅禮大學。韋氏平生志業，即在盡瘁心力以期發展華中大學，使成為中國基督徒高等教育領導中心之一。

其後二十年，為着學術及社會之故，韋氏亦繼續不時訪問歐美。一九三四年八月韋氏參加在耶魯大學所召開之關於教育與文化接觸研討會。韋氏離美返國之前，在耶魯大學伍德沃德(Woodward)講座主講，在哥倫比亞大學舍默霍德(Schermerhorn)講座主講，以及在奧伯林(Oberlin)神學研究院哈斯克爾(Haskell)講座主講。一九三七年七月韋氏出席在牛津大學所召開的「生命與聖工會議」(Conference on Life and Work)，以及八月在愛丁堡(Edinburgh)所召開的「信心與差遣會議」(Conference on Faith and Order)。韋氏續往美國，任耶魯大學神學院倫理學客座教授。一九三八年春返國，飛越太平洋，在檀香山及馬尼拉於主日傳佈福音。

香港小住之後，韋氏即赴廣西桂林，重返學校，其時由於日軍逼進，學校已於一九三八年七月被迫遷來桂林。華中大學旋又被迫再遷，始而雲南之昆明，繼則遷往大理附近之喜洲小鎮。自一九三九年三月以迄第二次世界大戰結束，其校園包括三所廟宇建築與廟宇庭院中若干臨時建築，一切徵聘，但一九三八年至一九四二年任國民參政會參政員。韋氏亦復常赴重慶與政府官員交換意見，促其對私立大學在戰時命運，加以注視。

一九四四年冬，韋氏罹重疾，但在中日戰爭結束，韋氏去國，出任在紐約之世界基督教聯合神學院第一位亨利魯斯(Henry W. Luce)客座教授。一九四六年韋氏復在海威特(Hewett)基金會聘請之下，在Andover-Newton以及在波士頓(Boston)之聖公會神學院多次主講。韋氏的Hewett講座講詞，於一九四七年在美發表，書名為《中國文化之精神》(The

Spirit of Chinese Culture)。一九四二年七月韋氏回國途中，在為籌募中國主教基金會開幕之日，向英之約克郡(York)會眾三千人講道。同年八月，聖公會第十屆教會會議，推選韋氏為該代表會議首席代表。

共產黨軍事勝利，所有基督教高等教育機構的地位，由於政治革命之需要，直接遭受干預。雖然來自新統治者有增無已的干預，以及自一九四九年以來，共軍接收武漢所帶來的種種困難，華中大學在韋氏領導下，仍維持一段時期。一九五一年外籍教授停止教課離華；許多學生也被徵召赴朝鮮服務；華中由國外來的經濟支援，也被禁止了。一九五一年夏，宣佈華中大學與公立師範學院合併，改為在武漢地區一所師範學校以訓練中等學校師資。據報導，韋氏成為新機構教授中之一員。在反右派運動期中，一九五七年，韋氏被公開攻擊，但尚未聞有責罰情事。一九六二年，韋氏任金陵協和神學院理事會理事。

作為在國民政府時代領導下的中國教育家之一，韋氏也是一位坦誠的基督徒和勤懇的傳教士。韋氏堅信基督教育最顯明特性，在政治或世俗比較之下，是在它有計劃地重視品格的樹立，作為教育過程中之首要目標。韋氏在邀請西方傳教士為其教育方面的同僚時，他特別說明這些傳教士具有自動自發和同類相求的個人品質，韋氏深信這類品質，可以充份地幫助他們完成其目標。同時韋氏亦堅信華中大學的外籍教授的專業能力，也足夠資格使他們能接受在美國學術上的教職。為了建立並維持基督教教育在中國的崇尚聲譽，韋氏特予着重學術高水準。不僅如此，韋氏在神學教育，也孜孜不休地從事於提高學術水準與表現，韋氏也像中國其他教育家，在中國牧師訓練的品質方面，同樣作了貢獻。

韋氏試以中國名詞闡釋基督教，因為他深信「假若基督教要植根於中國的話，它必須設定一種中國方式，那麼是

密契於中國文化傳統的。」在這樣信念的基礎之上，韋氏堅認，要賞識或覺察中國文化及基督教的價值，中國基督徒領袖們，必須接受他們本國的基本教育。韋氏主要貢獻，即在設立與領導華中大學，作為一座在中國培育中國基督教領袖的學府。

信仰虔誠的著名基督教學者卓民(Francis C.M. Wei, 1881-1976)先生，一直對帶有根本性文化命題進行思想耕耘，圍繞基督教與中國文化相融通的中心線索，形成了獨具一格的宗教文化觀，對中西文化的互動和融合問題進行比較冷靜、客觀的考察，在眾說紛紜的文化融合論中，不失為一家之言。



卓民雖然是一位虔誠的基督教神學家，但是，因為他又是從哲學的途徑切入神學的，具有很高的文化素養，加之心胸又非常開闊，思想亦極為開明，故而可以突破隘民族文化主義的界域，超脫東西方文化之爭的是非，在更高的思想點上，構築其世界大同文化的理念。

ISBN 962832222-2



9 789628 322220

ISBN 962-8322-22-2