

從趙紫宸的《基督教哲學》看 二十世紀初中國基督徒的信仰困擾

梁家麟

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一、自由派基督徒與非基運動

下面的一個問題，是促使筆者思考和撰寫本文的原因：在二十世紀二十年代非基督教運動期間，為甚麼基督徒的護教聲音如斯微弱？

過去坊間對此問題的慣常解釋是：(1) 中國教會的信徒多為基層人士，他們無力參與由學界主導的非基運動的討論；(2) 中國教會的信徒主要為保守派，他們拒絕參與主流的社會和文化活動。

這兩個解釋皆有一定程度的準確性。但是，我們卻看到以下兩個頗為顯著的現象：(1) 二十年代教會微弱的護教聲音，絕大部分來自保守派信徒，張亦鏡和他主編的《真光雜誌》便是其中的佼佼者；(2) 此時教會內少數具高等學歷的人士，也就是能夠參與學術界裡宗教討論的自由派基督徒，幾乎都沒有就非基運動對基督教的攻擊，作過任何正面的答辯；其中尤為突出的是趙紫宸、簡又文、王治心、吳耀宗等，他們在此時期雖然寫了許多回應時事的文章，卻幾乎連一篇具嚴格意義的護教

作品都沒有。¹ 基於這兩個現象，我們有理由把當時護教聲音微弱的原因，扣定在自由派知識分子身上，而非歸咎於基層或保守派信徒。

或許，我們可將問題修訂為：為甚麼自由派基督徒在非基運動期間，沒有起來護教？

本文選定趙紫宸的《基督教哲學》作為探索的切入點。趙紫宸是二十年代華人教會中最具學術分量的自由派神學家，雖然他的神學思想在三十年代以後有激烈的轉變，但在二十年代，他毫無疑問廝身於自由派的行列；他所撰述的《基督教哲學》《耶穌的人生哲學》《耶穌傳》，都可說是華人教會自由派神學中，最出色和最具代表性的作品。趙紫宸是多產作家，但他從未在二十年代，發表任何因應非基運動的攻擊而作正

¹ 這裡必須對「護教」一詞做若干限定。所謂「護教」(apologetics, 源自希臘文 *apologia*)，是指對自己既有的觀點和行動辯護。護教是基督教自一世紀以來便有的信仰行動，旨在釋去教外人士對信仰的質疑和誤會，並為信仰的合理性和必須性作出申辯。C.H. Pinnock, "Apologetics," in *New Dictionary of Theology* (Downers Grove: IVP, 1988), 36-37。

格蘭 (Robert M. Grant) 在描述初期教會的護教工作時，作了這樣的詳盡說明：「護教文學產生自少數派群體企圖與身處的主流文化聯上關係。護教者並不完全認同主流社會，但他們也不主張對抗或革命。他們向同時代的人作說服工作，尋找自己的群體與外在世界可以相連的地方，因而同時改造了雙方。一個護教者在使信仰與哲學或文化生活連結時，會一方面強調哲學與文化中那些與其群體的態度和理想相近的層面，另一方面亦會將自己群體的觀點作哲學或文化分析，或搭建一個哲學或文化的結構。他的首要目的是將自己的文化——宗教、哲學或藝術的——詮釋給主流群體認識，有些護教者則致力證明他們的文化與宗教優於周圍的文化與宗教，或是更古老、更真實，或更能表達共同的價值。」Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia: The Westminster Press, 1988), 9.

「護教」不同於廣泛意義的「回應」(response)，後者必須是正面地就攻擊者所否定的地方，作肯定 (affirmative) 的答辯，必須是個「招架防衛」(a defense)。我們不能視所有回應 (不論其形式與內容，甚至包括徹底附和敵方的說法) 為某種意義的「護教」，否則就等於把「護教」一詞扯淡得不帶具體意義。若有基督徒完全和議教外人士對「現實的基督教」的攻擊，並主張因應對方的批評，而銷毀「現實的基督教」，另建一個「理想的基督教」來，我們就不能說這是「護教」。因為回應者根本沒有為被攻擊的對象 (「現實的基督教」) 辯護；正如我們不能把汪精衛等按照日本提出的東亞重建藍圖自行改造中國，視為「抗日」行動一樣。

筆者並不認為自由派基督徒沒有「回應」非基運動，他們此時期的反省與批判傳統基督教的文章，都是對非基運動所造成的教會形勢而作的回應；我只是說自由派基督徒所做的回應，皆非護教工作而已。他們沒有就攻擊者所提的批評作針對性的反駁，沒有質疑對方的思想前設，卻幾乎毫無保留地附和所有外來攻擊，並將這些攻擊收攏為他們倡言全面改造基督教的輿論支持。自由派基督徒甚至沒有寫過一篇辯護文章，是以教外攻擊者為主要讀者對象。

面答辯的文章。他曾為宗教的存在價值申辯，曾為經他另訂含義的「上帝」的存在申辯，也主張全面重訂基督教的內容，卻沒有直接回應任何非基督教的文章，也從沒有正面肯定批評者對現實基督教的任何否定。因此，本文以趙紫宸第一本自由主義神學論著、亦是在非基運動期間完成的作品入手，試圖回答上述的修訂問題，應是合宜不過的。然而，我們不會直接質詢趙紫宸為何沒有起來護教，而是就書中論述，尋問他在這個時期的信仰關懷和思想反省。我們會先問他關心甚麼，再討論他不關心甚麼。

二、趙紫宸和他的《基督教哲學》

這裡先簡單介紹《基督教哲學》的內容。該書是趙紫宸早期的代表作。1917年，趙紫宸從美國田納西州溫德標大學 (Vanderbilt University, Nashville, Tennessee) 先後完成文學碩士 (M.A.) 和道學士 (B.D.) 課程，並回蘇州東吳大學母校任教，1922年升任文學院院長。1926年，趙紫宸應北京燕京大學宗教學院聘請，前往就任教授。《基督教哲學》就是他在成行前的作品，時年三十六歲。

有關寫作該書的緣起，據趙紫宸在自序裡說，1925年7月底，他正預備離蘇赴京，一天不慎在家門外摔倒，跌折腿骨，臥床兩個多月，赴京計劃亦得延誤一年。在臥床的兩個多月裡，趙紫宸在床上思考基督信仰與中國當前思想界的關連的問題，並整理好此書的結構大綱與內容觀點；第三個月，他的病情好轉，便半坐半臥地在病床上執筆為文，先將頭兩篇寄到上海，登載於《興華報》。後來，趙紫宸決定把文章擴展成一本書，不到二十日，便將全書完稿。所以，此書的完成跟他的跌傷有直接的關係。他說：

我有我的問題。平時康健忙迫，不暇思慮，日出而作，日入而息，不須有解答。一到有疾苦，有工夫，轉輒床蓐，則對於家國，對於人生，對於宗教，對於宇宙，對於人的來自何來，去自何去，莫不有問題湧出來。(頁13)²

² 趙紫宸著，燕京研究院編：《趙紫宸文集》卷1，《基督教哲學》（北京：商務印書館，2003）。為節省篇幅，所有本書的徵引均在內文以括號注明頁數，而不另注。

趙紫宸這次臥病在床，除使他獲得一個意外的休息機會，可以專心思考外，也為他帶來不少人生啟迪。首先，他體驗到自身的限制。腿骨折斷，頭兩個月完全臥床，起居飲食都無法自理，得由別人照料，「一舉手，一投足，盡是困難」（頁10），充分顯露出人的軟弱無能。

其次，他體驗到人間的愛情。在自身軟弱的當兒，別人的關愛與扶助便變得非常重要。趙紫宸在臥病期間，特別體會到親情和友情的可貴。他真情地說：

在這身體不能有絲毫轉側，精神不能得些微安慰的時候，我有一件萬無可疑的事，盤旋盪漾在懷間。人愛我，人的愛我，不能解釋。人的愛，不是自私自利的；我不能不認為人生根本的事實。我父親怎樣為我勞碌焦慮，我母親怎樣牽腸掛肚，我的妻女，怎樣忠信敬愛，不辭勞瘁地晝夜服事我；三歲到七歲的三個兒子，怎樣特別地可憐我，戀慕我；我的朋友們，怎樣地盡心地看顧我。（頁7）

再其次，這次意外令趙紫宸的人生觀變得更灑脫豁達。在經歷到個人的限制與愛的真實後，趙紫宸發現無須過於執著一些身外的事物、無須事事計較、無須批評別人；應集中精力做積極的、具建設性的工作，並珍惜已擁有的至寶至愛。他在自序裡提到三件瑣事：(1) 他決定丟棄和賣掉家裡不必要的家具，不把它們帶到北京，即使其中有些是祖傳的東西，亦不足惜。「我……覺得先前不能下手的難捨的苦心，現在卻不能來纏擾攪亂的了。」（頁10）(2) 他說不復介意別人怎樣評論他丟棄東西的行動，亦不覺得需要解釋每件事情，因為不同人有不同的想法，特別是不同時代的人，更各有不同的想法。「我萬萬不敢怪什麼人，因為這是一個時代問題，主觀的價值問題，久有的意見問題。可是我要對我同時的人說，我是有自己的新家庭，新事業的。」（頁10）(3) 他不願意批評上輩人的看法，包括他的老師，寧可專注表述自己的觀點。「我決意不答覆一切回顧式的批評，一則因為我無暇及此，一則因為我須養息，不能多事筆墨。」（頁11）

趙紫宸在這樣的情況下作信仰和人生思考，使《基督教哲學》一書具有以下兩個特點：

第一，書中對人們充溢精誠團結的期盼。

二十世紀二十年代的中國，是個充滿抗爭與激情的時代，政治派系和意識形態對立。但在書中，趙紫宸卻刻意表達一個包容團結、祥和友愛的信息。儘管書裡不同角色最初都對宗教問題各有立場，在許多問題上都有激烈爭拗，觀點分歧，但後來卻逐漸趨於合一，竟成了大團圓的結局。那些本來持激烈反基督教態度的，如「我的朋友」，最後也自認為「耶穌的弟子」(頁151)；而最初對批判宗教者持敵對態度，覺得彼此觀點難有共通處的，如「西國先生」，最後也被指為「多少是異端化」，與其他人無大差異(頁146)。他們不僅求同存異，更在彼此溝通和理解後，逐漸泯除雙方的差異。趙紫宸認為國人對基督教的批評攻擊，絕大多數都是基督徒的不當表達和國人的誤會而引致，故此這種分歧是可以消解的。

《基督教哲學》一書討論的議題，先從「基督教是否可信」開始，繼而討論「宗教是甚麼」「基督教是甚麼」，最後集中於如何開發基督教的積極元素，協助拯世救民。在「基督教是否可信」的問題上，不同信仰的人有很大的歧見；但在「中國的當前需要與基督教可有的貢獻」的問題上，各人的看法卻頗一致。所以，救國是基督徒與非基督徒的共同目標，也是兩個群體能夠和衷共濟、精誠合作的一個匯合點。

趙紫宸的個性平和，善與人同，本書許多細節描述都可以反映他這種調和的性格。譬如說，當「王茉莉」(代表當代不少基督徒的看法)埋怨西國人在中國建立了一個倚賴性強的教會時，趙紫宸卻直言打倒西國人士對建立真正的本色化教會並無幫助。

中國信徒怨惡西國信徒，西國信徒怨惡中國信徒，就能闡發耶穌的宗教麼？世界的信徒合作，將耶穌的生命擴張起來，才能夠救這彎曲污濁的、罪惡衝天的世界。沒有別的方法，沒有別的希望！西國信徒無論怎樣，我們要冒大不韙去愛他們；中國信徒無論怎樣，西國信徒也要打破一切阻礙來愛我們。沒有這樣的精神，就沒有基督教。(頁150)

在排外思想高張的非基督教運動時期，趙紫宸堅持中國人不應有排外思想，不應仇視洋人，必須愛西方文化和西國人士；他指出，西國裡

仍有千千萬萬有見識、有道德、有宗教，反對本國侵略別國的人，他們都是國人團結的對象（頁 175 ~ 176）。

第二，書中充斥強烈的反叛色彩。

在東吳大學教學時期，趙紫宸剛從美國接受自由主義神學的洗禮回來，思想激越，事事要求創新改革，徹底否定傳統基督教的權威，這種批判精神在《基督教哲學》一書中昭然可見。由於有真情和善意相調和，趙紫宸的反叛精神並沒有淪為冷嘲熱諷式的犬儒主義，卻顯為任性率真、豪邁灑脫。趙紫宸說他「立定了隨便的主意」（頁 21）。

趙紫宸認為得牢牢握住不放珍寶的東西，不應計較介懷次要的東西。他這種返璞歸真、「我有我的路」的瀟灑豁然心態，使他決計不照一般學術著述的格式章法，而自由地書寫。例如，他沒有清楚界定甚麼是「基督教哲學」；也沒有引介其他人生哲學思想，直接談論基督教的人生哲學；亦不是用論理式的談論方法，而是以個人故事的形式闡述，當中有人物、性情、對白，還夾雜了詩歌。他事後的解釋是，真實的哲學必然與具體的人生有關。

思想最深密，信仰最高超的地方，是人所履到的；人在那裡，神也在那裡。我們是為上帝生的，也是為彼此生的，為自己生的；我們到那裡，我們的寶藏也帶到那裡。假使說人為貴，人為美，人為上帝的嫡嗣，那末我們帶些情、詩、小說到哲學裡、神學裡，有什麼罪孽呢？哲學是哲學，神學是神學，範圍狹窄，索然無生意。我要宗教哲學裡，加幾分生意，使普通的信徒，可以手執此書而不疲，那末請幾個小兒女來在上帝腳前哭哭笑笑，說說談談，豈不是有意義的呢？（頁 8）

趙紫宸承認書中所載的哲學，僅是剛見端倪的想法，未有成功的哲學系統。他相信思想總是向前發展的，明天的他也許會反對今天的他，所以終究難以建立穩固的哲學系統。

事實上，趙紫宸性格上兩個看似衝突的特點竟能彼此補充：對人精誠團結的期盼，使他激越而不致孤芳自賞、睥睨天下；豁達隨性的態度，令他不致為討好大眾而屈枉自己。

還得一提，《基督教哲學》一書並非在事先周詳的計劃下動筆的。趙紫宸寫作該書時即將遷到北京，他的書籍早已寄走，加上臥床不便，故書寫時並無參用別人的著述，全書沒有徵引，沒有注腳。不過，這樣他倒可以率性為文，無須受拘於學術規格。「我所自慰的，是沒有參考書，沒有他山的攻錯，都不無補益。因為有我的意思，便直寫出來，雖不免於偏僻寡陋，卻不失為真率誠懇。」（頁11）

這本書是趙紫宸在返國後第一本完成的書籍，也是內地首本由中國基督徒自撰的宗教哲學，³ 它最能真實反映趙紫宸的早期思想。

三、宗教與現代人生

（一）理性與人性的困擾

趙氏這本著作題為「基督教哲學」，可知其內容主要是討論基督教的基本思想。趙紫宸不從上帝的啟示和基督教的特殊性入手，卻是用由下而上的進路探討。他首先討論宗教在現代人生的位置和價值，然後才說明基督教的獨特性。

在眾口一辭「宗教業已過時」的年代，趙紫宸強調人生必須有宗教，宗教永遠不會過時，亦不能去掉。他指出，人是宗教的動物，人性裡存在宗教性，而這種宗教性會表現為某種形式的宗教行為。

趙紫宸首先證明人的宗教性 (religiosity)，再由宗教性的必然性引申至宗教的合理性。人有實然與應然的部分，實然是物理，應然是價值；實然是物，應然是心。心與物不是同樣的東西（這與唯物主義的觀點不同），但它們在運動中合一，消解兩者的矛盾。科學研究的對象是實然部分，但人卻有突破實然往前衝的慾望；而就在他努力否定自己的實然，以體現某個價值、成就人生意義的時候，便豁現人性裡的宗教性，而上帝亦在此時顯現。物只有實然而無應然，心卻是相對於實然，

³ 林榮洪：《曲高和寡——趙紫宸的生平及神學》（香港：中國神學研究院，1994），頁129。

甚至否定實然的應然。心要求自我否定與自我超越，而人格就在這否定與超越的過程中浮現。「心愈衝前，則人格愈顯，我因此知道有上帝。」(頁9)因此他說：「信仰是人格的前進。」(頁87)這個人格論(Personalism)的觀點有濃厚的士萊馬赫(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)的色彩。⁴「人格」(Personalismus)一詞首先見於士萊馬赫的《論宗教》(On Religion)。⁵

趙紫宸說，他的理性與慾望無時無刻不發生衝突。慾望指的是人的實存關懷或真實需要，指的是人的自我超越的衝動，而非指物慾與色慾等原始本能：

理性找不到上帝，更不能解釋基督教任何一個信念。欲望則要有上帝，要親近上帝，更要將基督教的信念從死灰裡撥出熱炭來，做我生活裡的熱力。(頁23)

理性受制於實然世界，主張追求真理，必須推倒一切無法證明的信念；慾望則倡言繼續保存世上的價值和人生的意義。理性說寧可把未經證實的事情，擺在一邊等待解決；慾望則說人生的路是要繼續走下去的，決不能停下來等，有時甚至得忍受個人的理性和信念的不和諧(「心與頭不協作」)。在宗教問題上，我們可以反對現存的壞宗教，卻不能須臾沒有宗教，不能佇候藉理性證實了那是一個好宗教時才接受。

⁴「人格論」是非常難以定義的名詞。它不是一個嚴謹的哲學或神學派別；籠統地說，所有高舉人格的絕對價值的學說，都可以稱為人格論。若要作較狹義的解說，則可提以下三個主張：(1)以人為哲學或宗教的起點，拒絕先驗真理(apriori truth)的自足性；(2)將人分為物質與精神(心)兩部分，並強調心的優先性，這是人的超越性(transcendence)的必要基礎；(3)強調人與人之間的共通性，人與人合構成一個群體，拒絕極端的個人主義。這三點均見於趙紫宸的思想裡。參 Kevin Schmiesing, "A History of Personalism," [database online]; available from http://www.acton.org/research/pubs/papers/history_personalism.html; internet (23/4/2004).

⁵引自 Albert C. Knudson, *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion* (New York: Abingdon, 1927), 17。至於《論宗教》一書，參 F. Schleiermacher, *Über die Religion*, 1799. Tr. Richard Crouter as *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (Cambridge University Press, 1996).

我們不能推翻宗教，我們不過批評批評哲學，打破舊神學罷了。我們最重要的職務，就是不肯囫圇吞棗，也就是要由批判與不滿意中努力，不住地上去發明我們自信可以發明的理解。宗教生活是今天就要做的；不能等待，不能有須臾的間斷。我們盡可一面做宗教生活，一面做理性生活；一面守持唯心論的總心，一面跟著實驗論的效率；信仰上帝，不必有征，無征與敵，而生影響，人事盡而心境安，就足夠了。（頁38）

趙紫宸強調，惟有宗教才能滿足人在價值和意義方面的追求，這是別的文化部門無法取代的。「宗教是為社會保存價值的；無論她怎樣腐敗，這個職司她從來沒有放棄過。」（頁53）從另一個角度說，所有價值和意義的追求便是宗教的關懷，便具有宗教性，甚或是真實的宗教本身。

對趙紫宸而言，「宗教」一詞僅具功能意義，而不具實證含義，包含的範圍極廣。宗教關乎人的態度行為，生活中所要保存的、擴充的、改造的、創新的價值，無不帶著宗教的特性（頁65）。一個人心中存有至誠，願為尋覓真理而受苦，願意降服於已發現的真理，便已出乎科學的境外，而屬於宗教了（頁26、54）。弔詭地說，任何人只要有懇切追求真理的心，即或這顆心導致他否定現存的宗教，它本身亦是宗教的表現（頁51）。真誠的反教者，只能推翻歷史和現實的宗教，而不能反對理想的宗教。

（二）科學與宗教的衝突

要論證宗教與現代人生的關係，自然得涉及科學與宗教的關係的問題，這是二十年代學界無法迴避的熱門話題；而科學與宗教的不相容，亦是非基運動對宗教的主要批評。趙紫宸指出，這個課題之所以蘊含民族感情及值得我們關注，是因為科學是當前中國的必需品，也是拯時救世的必要元素；所以要為宗教在現代人生中尋找位置，便不能不將它與科學拉上關係。中國文化最大的缺憾，就是缺乏西洋的科學而單有的人生哲學（頁112）。

科學是純粹講理的學問，研究科學的人，只知道有理，不知道有我；雖入乎抽象的範疇，求彼現象的關係，只給得我們分開斷截

的事實之定程，沒有給我們運時理想以來事物的自我。她的穩靜鎮定，唯理是求的態度，她的百折不回，不求利己的精神，我們中國人實在應當接納而發揮之，作為我們自己的態度與精神。科學能救中國，因為她不但能應付萬物，改造物境，並且能夠約束我們的心，啟發我們的理想。一國的盛衰在乎心，一國的強弱在乎理想。從今以後，我中國能治其心則存，不能治其心則亡；能有理性的制裁則強，不能得理性的統治則弱。（頁 54）

觀乎上文，趙紫宸關心的明顯是「科學的態度」與「科學的精神」，這已關乎科學哲學而非科學研究本身，他稱之為科學的宗教作用。科學有宗教的作用，而無宗教的實體。（事實上，此時期學界開展的科學與宗教的討論，皆為科學哲學與宗教哲學的對照比較，沒有牽涉實務性的科學研究。）

趙紫宸認為，宗教與科學雖不相同，卻不會產生衝突。首先，科學與宗教各有不同的關懷對象。科學要對現象作簡明而準確的因果解釋，藉以表明現象間的關係；宗教則是對宇宙人生作根本的解釋，為人建立安身立命的基礎。科學是回顧的，是研究物象、不問意義，也無涉於人格；宗教則關乎人格的前進與成全，探究宇宙人生的意義。兩者各有不同的擅長範圍，可以互相輔助。一個科學家在做科學研究時，自應限於自然的機械觀，不應以不在其範圍內的上帝作物象的解釋；但他行事為人的時候，卻可以講上帝（頁 91）。

其次，科學與宗教有不同的求知方法。科學所用的方法是觀察和歸納，而這僅對可見的現象世界有效，對人生的價值和意義的探求則無能為力。若是間接、抽象的方法不管用，宗教便只能用直接、具體的方法，這便是東方人常說的直觀(intuition)或體悟(empathetic understanding)。

宇宙動盪的意義，於是乎只可求諸我心；我心的湧起，於是乎見其與宇宙有同證。我直知我之為我，我便直知宇宙的湧力為一大我。我自動而前而為人格，宇宙自動而前的生命為何便不是人格？（頁 92）

由於科學停留在事實層面，故無法為人提供意義和價值、無法為人帶來有目標和理想的人生，甚至無法使人擺脫物的層次而成為真正的人。科學不能為人帶來人格和自我，也不能建構任何價值和意義。

在物的原子世界裡，我們固然找不出人生的鵠的，歸宿，愛情，自由，勇毅，虔誠，忠孝，仁義，自我，人格，上帝，天國來。（頁 113）

我告訴你們罷，倘使你要心象物象〔筆者按：即物理現象，phenomena〕回答你心上話，你就要立刻的明白，你是沒有自我的，你是沒有自由的，你是沒有價值的，你是沒有靈魂的。甚麼原因、上帝、永生，等一概都是沒有的。你若相信科學的範圍，是包羅萬象的，那末你還有救；你若相信科學的範圍，是包羅萬有的，那末你就沒有你和你的希望了。（頁 146）

筆者在這裡觀察到一個有趣的地方，就是趙紫宸的基督教觀點基本上是還原主義式 (reductionist) 的，他要把二千年的基督教傳統大幅度還原為某些基督教的本質，並在確定基督教的本質以後，再宣稱基督教傳統的其餘部分都是可拋棄的。不過，趙紫宸倒是反對科學主義和唯物主義的還原主義傾向、反對將人性還原為物性、反對用原子運動來解說人生的理想和價值。他認為達爾文的進化論只是停留在物種的層次，卻不是要在物種以外，替宇宙萬象尋找一個總原因和總結局（頁 176）。所以從生物的角度而言，進化論是真理，但不能藉此導引出唯物主義的結論，不能推出宇宙間沒有價值、沒有上帝的結論。

我所反對的，老實說一句，就是科學的專制，橫蠻撒野，要奪我們的自由，要滅我們的價值，要抹殺我們人生的意義，剷除我們活潑的宗教。我是最愛科學的，不過不願被一輩科學家的玄學束縛住罷了；我是最愛宗教的，不過不願被固定的制度，潰爛的舊神學羈縻住罷了。（頁 49）

趙紫宸受到所處時代的影響，對科學知識的客觀性和準確性有十足的信心。他只是不同意科學能解釋人類所有現象，能處理人生所有問題，以及滿足人心所有需求而已。趙紫宸是科學無誤論者，卻不是科學萬能論者。

由於相信科學無誤，故他認為在科學專屬的範圍裡，宗教最好退避三舍，不要提出任何與科學知識相衝突的說法，只應在科學所不能及的

範圍裡才發揮作用。宗教要補科學的不足，而非挑戰或取代科學的地位。

我早已說科學是顛撲不破的；在她自己的範圍裡掌管全權。我們不能侵到她的領域裡與她爭戰，也不必到她的領域裡去尋求我們人生真切不可疑的意義。（頁 145）

古愛華 (Winfried Gluer) 指出，趙紫宸一直在理性主義和神祕主義兩個拉力的牽扯之中。趙紫宸有深刻的靈性經驗，不過由於他所處的時期，理性主義和科學主義已主宰整個學界，「他始終避開任何形式的神祕主義，在他的思想意識中，他喜歡擺出一副堅定不移的理性主義架勢。」⁶但是，這種理性主義傾向卻不能掩蓋他感性浪漫的文人氣質，以至在心底裡拒絕讓理性主義和科學主義完全宰制他和他所屬的世界。一直到三十年代中期以後，趙紫宸才擺脫理性主義的自由派神學，轉而承認聖經的啟示和靈性經驗。

四、理想與現實的基督教

（一）還原主義

趙紫宸相信，一切認識都必須憑藉理性，直接從經驗中獲得，宗教亦不例外。人乃藉著人間的經驗而認知和體悟上帝的啟示，所以，上帝的啟示必須受人的理性和經驗所審定。古愛華指出，趙紫宸既然用理性和經驗來界定啟示，他的啟示觀就完全消失在自然神學中。⁷

趙紫宸身處科學和理性主宰的世界，致力為宗教之必須存在作辯護，卻不願意為任何宗教的歷史模式申辯。在他看來，「宗教是從人的信仰，而以上帝為人生全體的意義、歸宿、動力、生命的。」（頁 57）如前所說，與其說趙紫宸是肯定宗教，不若說他肯定人的宗教性。

⁶ 古愛華 (Winfried Gluer) 著，鄧肇明譯：《趙紫宸的神學思想》（香港：基督教文藝出版社，1998），頁 45。

⁷ 古愛華：《趙紫宸的神學思想》，頁 56。

趙氏認為，若是要為人必須具宗教性作辯護，則宗教的內容愈簡單便愈好。因為內容愈多，須辯護的範圍便愈廣，要完成辯護的任務便愈困難。他說：

假定愈少愈好，假定多了，我們解釋假定尚且來不及，哪裡還有功夫解釋那假定所要解釋的事實呢？……倘使我們要假定上帝的存在，還要假定他是做靈蹟的，感動人使人將他的話一字一字寫作聖經而無絲毫差誤的，還要假定聖經是科學書，還要假定一切的假定都是事實而不是假定，還要逢事求一個假定，鑽在假定之內而談笑自若，鄙夷他人……倘使我們這樣做去，豈不要像亞吉利斯與烏龜賽跑，永遠要追不到烏龜麼？（頁 58）⁸

二十世紀初，華人自由派神學都是還原主義式的，即將歷史上的基督教大幅度非歷史化和簡約化，還原為某個高度抽象的基督教本質，他們通常稱之為「耶穌精神」；至於傳統的其餘部分，無論是教義、禮儀或教制，在他們看來，要非錯謬，亦是多餘的。⁹ 二十年代趙紫宸的神學當然也不例外。¹⁰

在趙紫宸眼中，「耶穌精神」就是基督教的精髓，這包括以下內容：「耶穌基督所表示顯現的天父上帝，人類弟兄以及由信得救，由悔成聖，由服務犧牲而實現的天國。」¹¹ 趙紫宸承認傳統基督教所講的眾多事實，與科學所講的事實會有衝突，但他認為中國基督徒可從中作出選擇，他們無須全盤接受從西方傳過來的整個基督教，而僅接受與科學事實沒有衝突的宗教說法。他說：

⁸ 這段話在書中分別出自「我」和另一個角色「陳灝」之口。不過，我們可以確定它們同屬作者的想法，故在引文不作區分。下同。

⁹ 梁家麟：〈還原主義與中國本色化——二十世紀上半葉的華人自由派神學〉，收氏著：《超前與墮後——本土釋經與神學研究》（香港：建道神學院，2003），頁 216。

¹⁰ 趙紫宸說：「基督教者，基督也。」基督有兩義，既是指拿撒勒人耶穌，又是指耶穌的人格精神。趙紫宸：〈基督教在中國的前途〉，《真理與生命》第 1 卷第 12 期（1926 年 11 月），頁 338。

¹¹ 趙紫宸：〈基督教在中國的前途〉，頁 339。

我們為什麼必須信這些事〔按：靈蹟，即神蹟〕然後才得信耶穌？不信這些事，能不能作他的門徒？或能或不能，都是為什麼？譬如耶穌受魔鬼的試探，《聖經》所載，又有耶穌，又有魔鬼；我們信耶穌便必須信魔鬼麼？我倒要問你，我們對於魔鬼負什麼責任？即使魔鬼是有的；我仍舊不肯信他，難道要受上帝的責備麼？他果然是有的，那麼我們也還要問，我怎知道他是有的。（頁 42 ~ 43）

所以，信耶穌是一件事，信神蹟、魔鬼又是一件事。對國人而言，可以零購而無須全盤接受由西方傳入的基督教。在趙紫宸眼中，聖經並無先決的權威，國人無須因為聖經怎樣說便怎樣相信，反倒應在科學研究下審斷聖經的記述，任何與科學事實衝突的聖經講論，國人都無須接受；¹² 而且，聖經作為一部二千年前寫成的文化產物，許多內蘊已成過時的糟粕，它們是現代人無法為其作理性申辯的，與其勉強保存，不若乾脆委棄，捨字面義而尋索其現代意義。¹³ 趙紫宸批評基要派信徒，「作起咬文嚼字的工夫來，皆說《聖經》如此講，則必有如此事，安得不捨其精英，咀其糟粕。」（頁 52）

趙紫宸把基督精神與基督教的「遺蛻」分開，相信我們可以放棄二千年的傳承，包括教義、禮儀和教制（如宗派）各項，¹⁴ 單單保留並發揚基督精神。他認為三一論的教義亦是妨礙人接受基督教的絆腳石。¹⁵

¹² 「中國基督教會若要在中國人心中使基督教生深遠的根，必須作兩件根本的事。第一是使基督教得有理解；在科學昌熾迷信隱滅的時代，基督教決不能關閉理想之門。反對理性是反對人性，反對人性，是反對耶穌。」趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，原載《真光雜誌》第 26 卷第 6 號（1927 年 6 月），收張西平、卓新平編：《本色之探——20 世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999），頁 329。

¹³ 趙紫宸在同時期的一篇文章裡指出，基督徒的信仰不是以經文，而是以耶穌作為依據。趙紫宸：〈宣教師與真理〉，《生命》第 3 卷第 3 期（1922 年 11 月），頁 9。

¹⁴ 趙紫宸說：「中國基督徒一致要求一個真正的基督教。西方傳來的教會幾乎是埋葬在禮儀、古傳、習俗的形形式式中。我們要求撥開這些東西來看一看真相，然後接收的接收，放棄的放棄，改善的改善，創造的創造。我們是一致的要求，一致的要一個真面目的基督教。」趙紫宸：〈中國人的教會意識〉，《真理與生命》第 1 卷第 10 期（1926 年 10 月），頁 278 ~ 279。

¹⁵ 「我的朋友」說：「我聽得如今竟有些公會把使徒信經作為收入教門的條件，而使徒信經中，三一論是極重要的，而有些青年竟因此不進教，我想如此也罷了。我的神學，

(二) 非事實性的宗教信仰

趙紫宸宣稱，科學與宗教的衝突，「可說是歐美問題，算不得中國學界的問題」（頁43）。中國人接受的是基督教的「宗教」部分，而非其教義、禮儀、教制等關涉「歷史」和「事實」的部分，惟有後者才是與科學相衝突的，但後者卻不是宗教的必要元素。

宗教的本身與科學，實在不發生衝突，實在可以不發生衝突。宗教變了祭司，禮儀，神學，政治，黨派，迷信，邪氣彌天，妖氣滿地，就不能不與科學衝突了。美國開脫蓋省省議會，用不曾中學畢業的議員，基要派政治領袖勃拉痕¹⁶所發的言語為主臬，立法立儀，禁止學校教授「天演論」，這就是宗教尋相罵，討晦氣，請求科學擊她一下了。然而我們推求宗教科學一切的衝突，其最大部分，並不是宗教與科學的爭戰，乃是宗教的制度，神學，政治，迷信，等等該死的東西，在科學手裡討死。科學的?火槍彈，並沒有損傷了宗教的毫髮，乃是把宗教的獄卒監兵，以及一切拘禁她的讎敵打死了。科學與宗教的讎敵爭戰，是解放宗教，並不是毀壞宗教。然而陣勢險惡，宗教不能無疑懼，科學不能無誤會。兩陣相對，科學的走卒戰將，不免連宗教都不要了；宗教的觀察憂患，不免連科學都不信了。這是很可惜的。（頁44）

趙紫宸認為，宗教的內核是意義而不是事實。所以，他宣稱國人對基督教應有的選擇，是接受「宗教」而拒絕「事實」。不過，這個選擇其實並非國人（包括趙紫宸）的發明，而是近代西方學者的主張，趙紫宸僅是拾人牙慧而已，故此我們看不到其中有甚麼民族特殊性的考慮。¹⁷ 例如康德 (Immanuel Kant) 把實踐理性 (practical reason) 與純粹

不用三一論，教會卻要用三一論。不過將它作歷史上的陳跡則可，將它作今代的信仰則恐怕太看不起人的人格了。」（頁86）

¹⁶ 開脫蓋省按其音譯應為肯德基州 (Kentucky)。惟是趙紫宸所說的若為有名的猴子論爭 (Scopes Monkey Trial)，則應發生在田納西州 (Tennessee)，勃拉痕或許是指布賴恩 (William Jennings Bryan, 1860-1925)，但他畢業於伊利諾大學 (Illinois College)，又在芝加哥完成法律課程，為執業律師，曾任多年眾議院議員，並兩度競選總統，所以亦非趙所說的中學亦未畢業。

¹⁷ 如同古愛華所說，這不過是複製十九世紀自由主義神學的基本思想而已，談不上有本土或民族性的創造。古愛華：《趙紫宸的神學思想》，頁51。

理性 (pure reason) 分開，強調上帝和永生乃屬於實踐理性的設準 (postulates)，既不屬現象層面，也不由科學所處分。趙紫宸遵循的便是類似的思路 (頁 147)。上文曾提到，趙紫宸認為宗教知識必須接受理性的審斷，但這審斷主要為區分宗教與非宗教，從而協助除去宗教裡的非宗教成分；真正屬於宗教的部分是超越理性的，無法為理性所證明或否證，只能藉人的參與實踐來體悟。

在趙紫宸看來，科學在現階段對宗教的攻擊，正好協助宗教除去其非宗教的成分，使宗教變回純粹的宗教。這種「似敵實友論」與「敵人協助清理門戶」的說法，在二十世紀華人基督徒知識分子中非常普遍。他們相信，能夠給敵火摧毀的，都是糟粕而不是菁華，棄之不僅不足惜，更是好事，鳳凰不經火浴就不得重生，基督教不經去蕪存菁的過程，亦難以更新以適應現代世界。沒有拆毀就沒有建立；有競爭才有進步。「科學宗教互相爭，科學宗教便同有進步了。」(頁 52 ~ 53)

趙紫宸在書中，藉著他的同事「西國先生」和「華語教員」無法以理性維護宗教，最後落得宗教乃講經驗而非理性，以及宗教家與哲學家乃背道而馳的結論 (頁 19)，說明傳統的傳教方法，難以令現代講究理性的知識分子信服。在這裡，「西國先生」無疑代表在華的傳教士，¹⁸「華語教員」則為傳教士僱用的華人助手的代表。¹⁹ 趙紫宸直指「西國先生」的神學糟得很，這大概也是他對以保守派為主流的來華傳教士的總體評價 (頁 91、144)。

趙紫宸又藉「乙君」的口，對西方自十九世紀以來在華的傳教事業大張撻伐，認為無論是內容抑或方法，西方的傳教事業皆無可取之處：

¹⁸ 趙紫宸藉「我的朋友」的口批評「西國先生」所代表的傳教士說：「他雖愛人，是愛不如他的人；恐怕未必能愛與他並駕的人，也恐怕未必能愛駕乎其上的人，這等人最不喜歡聽不慣聽的話。」(頁 34)

¹⁹ 「我的朋友」曾批評教會的華人牧師為「他人的長隨跟班」，趙紫宸回答說：「教會裡有許多牧師們，沒有知識，道聽塗說，不會自己發生見解，總得聽從他人；其實魚目混珠，他們怎能辨別呢？」(頁 27) 不過，書中對「華語教員」的評價倒不盡是負面的，「華語教員」的基督教神學甚糟，僅能拾「西國先生」的牙慧，但他的中學根底還是不錯的 (第 22 章)。

時代使我大迷蒙，教會乃使我更迷蒙！基督教所誇的，豈不是廣大無邊的愛麼？然而茫茫坤軸，愛果安在？宗派公會，蜎集鱗次，目光如豆，彼此紛爭；據我看來，與其說它是信仰的示現，不如說它是天演的退化！傳教的方法，又是非常機械，收容錄取，多多益善，但求量不求質。所信的道理，所持的教義，有名詞而無內容；亂七八糟，豈值我們一盼？（頁 68）

不過，趙紫宸與同時代的其他反教者，或教內多數的激進派不同。趙氏長時間在基督教學校接受教育，備受栽培和重用，受傳教士恩惠甚多，他在教會裡的經驗大致是正面的；因此，他沒有一筆抹殺來華差會和傳教士的貢獻（頁 125），沒有否定在中西基督徒中，仍有不少人活出基督教的精神。「教會中中西信徒忘卻仁愛的初心者固多，實行犧牲的主義者正復不少。」（頁 68）東吳大學的文乃史 (W.B. Nance) 便是其中一人，此書正是指名獻呈給他的。趙紫宸說：「這是我親身嘗過的深摯純潔的愛心，無論我的宗教觀念與他們的同不同，我們精神生活上的關係，是不可變易的事實。」（頁 68 ~ 69）

（三）真正的本色化

趙紫宸反對全盤接受從西方來的基督教，但這不等於他全然認同當時教會界積極倡議的本色化神學運動。他認為那些孔子加基督的拼湊做法，不會帶來真正的本色化基督教，因為這些拼貼都是往後回顧的，純粹在理論層面作堆砌，但真正的本色化應是向前開創的，這就是因應今天的需要而自行創造新的基督教。²⁰ 他在書中藉「我的朋友」間接地批評本色化運動：

我常聽基督教裡的朋友講，什麼本色教會啦，什麼要用中國文化把基督教化過來迎合國人心理啦，覺得全是妄想！可是陳生，陳生，我在你裡面看見本色教會的萌芽了。你自愛罷！（頁 31）

²⁰「宗教是文化的重要因素，所以必須與中國文化中永久的因素如美、藝、音樂、文章、哲學、宗教觀與經驗打成一片。這不是一朝一夕的事，也不是東拉西扯所能造成的，因為中國的基督教決不能如物質的混合物，乃是精神生活的化合物。」趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁 329。

「陳生」指的是一位自少隨母親信教的年輕人「陳灝」。他在幼年時對傳統信仰很投入，但在讀書求學以後，卻因理性考量而逐一拋棄舊有信念。陳灝亦以為自己的信仰出了問題，但「我的朋友」卻相信，這種敢於揚棄舊信念而自我尋覓真信仰的態度，才是正確的本色化。

趙氏認為，每個廁身於不同時代的人，都得自行創造或訂定自己的基督信仰。我們從聖經裡獲得個人啟迪，將之付諸實踐，愛人類、愛祖國、愛上帝，這便是宗教信仰的最大意義，亦是本色化所要實現的目標；但我們無須拘泥於傳統，更不需要令自己的人格屈從於傳統。「我們要不愧我們自創的標準，自立的行誼，自見的人格，自信的宗教，自動的信仰。」(頁114)趙紫宸宣稱，這正是耶穌基督的信仰精神所在，這是「耶穌的宗教」，而十字架便是因創新的緣故而得承受的代價。

耶穌要盡人事，耶穌的讎敵要違人事而守空文，虛律，古傳遺教；因此耶穌便一步一步地走近十字架去。我們倘使今日也要學耶穌那樣惟人是重而物次之，那末那些泥舊守古，單見儀式神學遺傳習慣，而不見人生新生命，新價值的人，便要逼我們走近無形的十字架了。然而我們跟隨耶穌，而見為叛逆耶穌，就是我們的進步，而從古以來，有進步的人，總是要受痛苦的。(頁121)

在本色化的問題上，趙紫宸有一個睿見，就是如今不存在具實質意義的本色教會。基督教本身，並無本色化這回事，而中國自古亦沒有基督教；所以，中國若有基督教，必然是從西方來的。本色化不等於不要西方的基督教，而是當中國人接受基督教以後，經過精細思考和組織，才將舶來貨品變成本色的東西。本色教會是中國基督徒在充分認識和效法西方教會後，才創造出來的，盲目排外不能帶來本色化，光喊口號亦不能引來本色化。²¹同理，當有人批評基督教不符合中國人的民族性時，趙紫宸便指出基督教本來就不是要適合任何一國的國民性的，而是要任何一國的思想家和信徒解釋其教理，使基督教能變作其國的國民性。²²

²¹ 趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁328。

²² 趙紫宸：〈基督教在中國的前途〉，頁341。

我們在這裡可以看到，趙紫宸對本色化關懷的重點，不在於東方與西方的對立，而在於傳統與現代的對立，他關心的是時間而非空間的要素。趙紫宸沒有因基督教來自西方而拒絕，亦不曾主張來自西方的基督教必須屈從於中國傳統文化，並因應自我改造；他認為西方的東西沒有甚麼不好，中國的東西亦不必然值得保存。但是，趙紫宸卻堅持基督教必須因應時間的遷遞而自我革新，以適切今日中國的需要。一國的國民性或民族性通常與其傳統文化的特質分不開，趙紫宸對傳統文化持保留態度，所以亦不會全然肯定中國既有的國民性；他認為基督教無須符合中國既有的國民性，卻須協助國人建立新的國民性。簡言之，趙紫宸不認為西方的基督教須配合舊有的東方傳統，卻相信她必須協助中國推動全面革新。

無論如何，宗教為人生服務，並由此確定其存在價值。宗教得與人的生活過程發生清楚而有效率的關係，使人進於光明高大之域，超脫獸慾獸性的羈絆，闡明人生的意義。這是本色化的要旨所在，也是今天基督教真實性的試驗（頁 70）。

五、基督教對中國的貢獻

（一）維持個人的信仰自決

二十年代以後，隨著救亡逐漸壓倒啟蒙、俄羅斯革命取代法蘭西革命、國家主義取代自由主義，²³ 集體主義（包括國家主義和各種社會主義）亦逐漸取代個人主義，成為知識分子的主導思想。但是，趙紫宸仍一如既往，堅持個人主義和自由主義的立場，拒絕將個人抉擇權託付給任何集體。他宣稱尋求真理是每個人的神聖權利，不能由他人代作決定。趙紫宸可以說是基督教的胡適——堅定的自由主義者。²⁴

²³ 這在教育思想方面最為顯著。有關討論，參梁家麟：《廣東基督教教育(1807-1953)》（香港：建道神學院，1993），第8章。

²⁴ 趙紫宸相信個人的信仰經驗是宗教的根基。中國教會若要使基督教在國人心中產生深遠影響，其中一件得做的事，就是加強信仰的個人主義含義：「……注重個人化的宗教

二十年代，反基督教浪潮於學界泛濫，趙紫宸在仔細重檢他的基督信仰以後，決定維持作基督徒的決定，不肯放棄信仰。外在的反教浪潮可以促使趙氏重新檢視信仰，卻不能替代他下反教的決定。他說：

……我自問我何所見而奉基督教，何所得而為基督徒？我若出教，前半世豈不是走了一條錯路麼？我若不出教，後半世豈不要愈走愈迷了麼？……我的問題，雖可以和人家討論，得人家的輔助，其中的意義，必要由我肯定；我的取捨進止，必要由我自決。他人不得代替我，我決不容他人代替。我為人的所以然，就在這一點……上帝、耶穌、父母、朋友、持槍的軍閥、鬧風潮的學生，沒有一個能夠奪我自作答覆的人權……這樣做，要下地獄麼？好！那末我就是落地獄的種子。地獄裡也不容我尋求真理麼？因為地獄不是尋求真理的人所走得到的，那末我也隨便吧。（頁 21）

趙紫宸稱這種個人的內在自由和主權為「自得」，並說：「說問題雖若干重鎖，我卻攜總鑰匙。」（頁 13）

趙紫宸同意個人的信仰必然受時代精神所影響，此時代的人，再也不能回到過去的時代去想舊信仰。因為此時代包涵的生命意義，比前一時代要廣博得多，故舊信仰已不復有效引導人實踐和奮鬥。但與此同時，趙紫宸卻不認為時代精神能主宰個人的信仰，因為集體傾向和態度不一定正確，「不足為真理的點金石」。他特別批評二十世紀初中國的時代精神偏重肉體而輕蔑精神，僅是模仿西方而無力自行創造；而新文化運動又過分高舉人本主義，無法保存人生的價值。²⁵ 趙氏認為，時代精神呼籲我們棄舊迎新，拒絕陷入傳統的桎梏；但這不等於我們便得

生活……獨對上帝是宗教中的妙境，深于宗教的人莫不由此獨對工夫而得能力與熱誠。若一旦基督教會不務保持此等超絕的生活，基督教中將沒有人知道宗教的實在，將沒有先知與不愛名利貨色的人。若一旦而教中絕此種人的蹤跡，基督教就必化為僵石。」趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁 330。

²⁵「我們的新文化運動，勢如脫羈的快馬，潰堤的洪潮。我們的價值頗有難得估定，難得保存之勢。我們單有人本主義，便見得赤裸裸的人生，像嬰兒失了慈母一樣。文化裡面生了蟲子，只怕會開花，不會結果。」（頁 73）

轉而陷入時代精神的新桎梏裡，跟隨潮流而失去自我。「一時代的背棄宗教，不足以證明宗教本身的或存或亡，亦不足為你我背離宗教充分的理由。」（頁 67）

（二）信仰與現實的衝突

活在一個反基督教的社會環境裡，身旁的人或會不斷攻擊個人的信仰，內心很難不受影響。特別是非基運動對基督教的其中一個攻擊，是指教義反科學和不理性，他們提出的反教論據，便會搖撼信仰的理性根基。在嘹亮的反教聲浪下，自信略遜的人很容易會六神無主，信念動搖，懷疑自擬的人生目標是否牢靠，是否值得堅持下去，甚或人云亦云，附和別人的反教聲音。²⁶ 即或仍欲堅持信仰，由於個人信念與社會大眾格格不入，難以兼容，信教者亦往往產生離群遁世，從主流社會抽身而出，自建營壘，藉以自保；即使沒有這個念頭，至少也會變得怯懦退縮、畏首畏尾，不敢在公眾面前坦承信仰，不願為信仰公開申辯。趙紫宸一語道出了二十世紀二十年代中國基督徒的苦悶抑鬱：

我們信耶穌的人，在今日備嘗艱辛，信仰的根基都搖撼了。我們中間許多人好像出岫的雲，歸不得海上的高峰；好像離山的水，歸不得谷裡的清溪。然而誰真信耶穌，而心中不交戰呢？理性與信仰戰，人言與我執戰，戰雲迷目，鼙鼓亂耳，心旌搖曳，六神無主，終日的亂奔亂竄，畏首畏尾，豈不痛心麼？我的問題，是今日許多人的問題，就是：我們有甚麼信耶穌的理性？我們對於今日的中國，有甚麼道可傳，有甚麼力量可傳此道？（頁 10）

趙紫宸發現，基督教除了在知識層面與科學理性衝突外，她在實踐層面亦無法與社會文化諧協。箇中原因倒不在於教會太爛，而是社會文化太爛。如果宗教宣揚的倫理價值和社會理想過於崇高，與現實世界有懸殊距離，如此陳義過高，便難有兌現的指望了。趙紫宸借「甲君」的口道出這樣的困惑：

²⁶ 趙紫宸曾批評此時期部分基督徒回應非基運動的態度：「我們因為非難者的抨擊，就急不擇言，不詳察，起而直作非難者的回聲。」趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁 322。

……我……覺得人在世上靠著活命的，並不是宗教，乃是誑騙虛偽，驕矜權勢，其次也不過是會籠絡，會奉承，會交際罷了……所以我心裡有時非常煩悶。說宗教無意義呢，沒有她我的心上過不去；說她有意義呢，有了她，我在社會上要過不去。這叫我怎好呢？（頁 59）

如此，信仰與現實的衝突便有兩個層面：基督教在理論層面與科學相衝突，在實踐層面亦與社會文化相衝突；前者是知識的衝突，後者是價值的衝突。若宗教知識比科學知識墮後，宗教價值便會比社會現況超前。

（三）協助重建中國人的精神

筆者相信，宗教在知識層面與科學發生衝突，並非趙紫宸在此時期的主要困擾。趙紫宸不認為需要擁抱整個基督教，假若教義有與科學相衝突的地方，便可棄不足惜，根本不值得為抱殘守缺而費神。但宗教價值若無法在實踐層面與現實中國協調，就是說，宗教的理想無法為身處現實中國的人所認同——遑論服膺，無法容讓宗教徒在主流社會和文化佔一席位的話，便會為他帶來極大困擾。對趙紫宸而言，宗教的理想價值是最寶貴、最不能為科學和哲學所取代的部分，這是他致力為宗教在現代社會尋找合法存在空間的基本認信。正如趙紫宸在 1927 年所寫的一篇文章裡提到，他難以向國人證明宗教就其宗教本身的獨特價值，特別是其宗教價值所帶給中國的貢獻：

基督教對於中國的貢獻，確是甚偉。別的事情且不提，只看我們自己因信耶穌而得的宗教經驗，就必要覺得這是無上的價值，無上的生命……宗教是人生經驗中最奧妙、最真切、最能在一切困難危險中給人勇猛、平安、快樂、能力、愛與奮鬥的精神。基督教是一種宗教奧秘與倫理生活合併的宗教，她對於我們的貢獻，是我們深深了解的……至于基督教對於中國人的種種覺悟，有幾何直接間接的貢獻，對於中國人的社會政治革命有若干直接間接的輔助，將來自有中外歷史家，在安靜的研究室裡，用公平的學者的眼光寫下來。²⁷

²⁷ 趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁 322～323。

從上面的說話可知，趙紫宸沒有以教會興辦教育與慈惠事業，作為基督教對中國的貢獻的主要理據，卻強調基督教對中國最獨特的價值是在宗教方面。

我們也可以看到，對自由派的基督徒知識分子而言，二十年代非基督教運動對基督教的攻擊，最要害的不在於科學和理性層面，而在於社會和實踐層面。他們不太介意別人批評基督教反科學與反理性，卻在乎主流社會以其為迷信與過時的理由，拒絕他們參與中國社會的改造。

趙紫宸認定中國社會的精神革命必須包括基督教。他對當前中國的道德淪喪感受特別深刻，認為這與新文化運動全盤否定傳統道德有直接的關係。新文化運動打倒舊倫理，卻連舊倫理的精神都一併拋棄了，這樣便使人生失去一切的價值，失去應然，僅餘實然。趙紫宸不反對科學上的天演論，但認為天演論以至科學整體，都無法為人確立一套能讓人安身立命，讓人向前奮鬥的價值。他認為強調進化的天演論其實不是進化，而是退化式的，只能使人「退回去做未變時候的老獼猴」，而這是今天社會道德敗壞的根源所在。惟有宗教能協助人超越自身原來的動物性，使人由獼猴「進化」成真正的人。趙紫宸透過書中拒絕相信基督教的「我的朋友」的口，指出：「你們要憑信仰引導你們走上前去，到人的境界中，把獼猴老虎的獸性，像遺蛻一般地同祖宗一塊兒埋葬在古塚荒墳裡。」（頁 65）

事實上，趙紫宸認為不僅進化論不能為人生賦予價值，甚至連學科整體都不能為人生賦予價值。他引述英國哲學家羅素 (Bertrand Arthur William Russell, 1872-1970) 的話，指出「科學所發見而使我們相信世界是無鵠的……而無意義的」，所以不能為靈魂提供安宅，只能將人帶進絕望去（頁 111）。

趙紫宸對於傳統的基督信仰，除了「上帝存在」外，最不懷疑的就是「人的罪惡」，特別是社會和文化層面的腐敗。書中的「王茉莉」說：

自作孽，不可活。我們中國人罪惡最重。我們中國人心裡沒有一片淨土。我們自殺，我們自欺，我們自取滅亡。中國人最大的禍害是中國人自己；中國人最大的危險，是中國的愛國志士。我們拿他國買中國的金錢，用愛國的美名，做賣國的事情！我們頹唐懶惰，疏懶忽略，忘記了祖宗奮進的精神，迷信了持中調和的優

遊，以致有今日的墮落。人心裡充塞了罪惡，再也不會相信，不會瞭解人是可以愛人，救人，信人，拯救人的。人的罪惡愈深，愈不能有努力愛人愛國的精神。人啊，搗破你的假面具罷，你是在死亡的深淵裡啊！（頁 133）

文中的言詞充滿悲憤。在趙氏眼裡，罪惡的存在無須論證，在當前中國社會，「罪惡彌天，腥穢滿地」（頁 155），證據可說俯拾皆是。要討論的，就是解救的方法罷了。趙紫宸堅信，要拯救今日的中國，特別是腐敗的人心和社會，非宗教不能竟功。

同志們，今日的中國，是罪惡滔天的中國……今日的中國人，頹廢，刁滑，罪惡貫心。人不信人。人只講胡塗理性，不講準確理性。人放縱獸慾，人殺人，人吃人！事事用情而情感枯涸，事事縱情而真情消歇。女子妖艷而無美，男兒反側而無常。外國的嗎啡鴉片遍全國，西方的道德宗教若?糠。我們中國人只要壞東西，不要好東西；只要速成佔便宜，想法圖眼前。我們中國人忘卻了民族偉大的精神，沾染了喪家滅種的疾病。我們對於此情此境，作何感想？豈不要做一個救己救人，努力愛人的宗教來引我們出這十八層地獄麼？（頁 10～11）

趙紫宸說的不是從西方傳入的現實宗教，而是一個理想的宗教。²⁸ 基督徒必須努力締建一個足以拯時救民的宗教——這才是真正的本色化基督教，藉以協助建立理想的中國。他相信，耶穌的宗教精神是中國人的唯一拯救。「世界的亂，國家的弱，人類的墮落，只有耶穌那種愛人的精神可以挽回的。」（頁 148）

若要用一句話總括趙紫宸的本色化神學進路，便是：以理想的基督教來協助建立理想的中國。首先要改革基督教，使之成為理想的基督教，就是能有效處應時代的宗教，然後藉以改革中國，使之由醜惡的現實，變成心中理想的模樣。事實上，這不僅是趙紫宸對本色化的定義，也是他認為中國基督徒，以至中國教會整體的最大目標和使命。趙紫宸是個徹頭徹尾的理想主義者。

²⁸ 宗教不是「勉強人家讀聖經聽禮拜啦，吃聖餐，施洗禮啦，耶穌聖誕，觀音開光啦……」，而是「那暮鼓晨鐘，青磬紅魚所表顯，所激盪，所鍛鍊，所制伏，所砥礪，所驅策，所導引的心」。（頁 59）

趙紫宸的救國主張，大抵仍停留在人格救國的格局裡。在民國初年，人格救國的觀念不僅於教會界流行，在一般的知識界亦廣受歡迎，基督教且一度成為國人藉以救國的希望。二十年代以後，隨著集體主義思想和直接政治行動主宰了知識界的想法，這種較迂迴、緩不濟急的做法，始為多數人所拋棄。但是，自由主義基督徒知識分子卻一直沒有放棄人格救國的主張。直到三十年代為止，我們看到包括趙紫宸在內的知識分子，仍鏗而不捨地堅持這個訴求。究其原因，一方面在於基督教能提供可救國的素材，主要是在精神改造，過於政治與社會的改造；²⁹ 另一方面也在於這群習文科出身的基督徒知識分子，除非有意直接從政，否則他們個人自忖能夠貢獻於救國事業的，大抵亦不過是精神建設方面（像徐寶謙直接投身農村重建的基督徒知識分子極罕見。再說，他們的長處既不在於行動，即或像徐氏般身體力行，成效亦不昭彰）；要是人格救國並無作用，那他們便救國無門了。所以，這既是基督教的資源限制，又是知識分子的個人資源限制。

六、志切成為中國的答案

這裡進入本文的論述主題：二十年代中國的自由派基督徒知識分子，面對激烈的反基督教的社會和文化情境，究竟產生了怎樣的困擾？

他們的困擾大致有三個可能：

（一）信仰危機問題

基督徒知識分子在面對各種批評攻擊時，發現自己其實認同攻擊者所持與基督教相對立的思想，認同他們批評的合理性，並進而懷疑自身的信仰。如此，造成對立的主要原因不是外在的攻擊，而是自己心裡的思想衝突，就是新思想與舊信仰的衝突。對基督徒知識分子而言，這是信仰出現危機的時候，也是新舊信仰交替，甚至出現斷層的時候。

²⁹ 葉仁昌：《五四以後的反對基督教運動》（台北：久大文化，1992），頁210。

要解決這個危機，最簡單的方法是正式宣布放棄自己無法接受的信仰部分，乃至放棄基督教的全體；只要宣布放棄這些對自己已不再有效的信仰，便能立即回復知（識）信（仰）合一，人格完整，問題亦可迎刃而解。

不過，若他不打算放棄整個基督教，而只是放棄部分內容，那還得為重組餘下內容，使信仰維持完整，做一番重新詮釋的功夫。

放棄舊有信仰，或會造成知識與感情的互相衝突，理性上知道要捨棄，感情上則眷眷不捨；而與昔日所屬的信仰群體分離，也會產生感情困擾。趙紫宸說在宗教問題上，他的理性和慾望有截然不同的取向，正好反映了類似的困擾。

但是，趙紫宸很早便持定理性主義的立場，認定宗教不能違逆科學所確立的事實，故此每遇兩者有衝突的地方，都得由宗教作出讓步。同時，他又宣稱中國基督徒無須恪守從西方傳入的歷史性的基督教，可以放棄絕大部分的教義、禮儀和教制，重新詮釋他們認為值得保留的基督教精神，注入時代意義。³⁰他說：

我們中國教會的信仰是要中國人創造的，因此我們中國信徒不能隨波逐流，不識不知。中國信徒的領袖負責創造信仰的責任。（頁 150）

中國教會要遺下背後的舊形式，舊方法……教會應當脫離無意義的信念。立於一代一時的觀念上而為人信持的教義，謂之信念；發於永存現在的經驗中而為人自發的生命，謂之信仰。信念可移可改，而信仰自湧自前。（頁 152 ~ 153）

信仰自湧自前，創造信仰是每個時代的信徒的責任。趙紫宸認為傳統的信條教理都是迷信、機械式、不值得保存的；基督教的真精神是由信得救，即「努力向前，創新離舊」（頁 137）。耶穌本人是「宗教革命

³⁰ 這也是當時自由派信徒幾乎一致的主張。參如吳震春（雷川）：〈基督教徒當如何應付反基督教運動〉，《真理周刊》第 2 年第 45 期（1925 年 2 月），頁 2 ~ 3。

家」，學效祂的人亦為宗教革命者；革除舊有的基督教傳統，正好符合「耶穌的宗教」（頁123）。這樣，創新和轉變便是宗教的常規，趙紫宸不會因舊有信仰遭遇的衝擊而產生太大的情緒困擾，也不會出現嚴重的信仰危機。他斷言：

人的精神自由，人格創新，端在於信念自擇。中國教會的精神自由，也在於此。當此之時，舊歷史不能限制新生命，舊神學不得審判新思潮。（頁153）

趙紫宸和二十世紀不少中國基督徒知識分子，都受自由主義的深遠影響，³¹ 他們持守還原主義的思路，對放棄舊有信仰的形式和內容，一點都不覺得有困難。我們只會驚訝他們敢於推倒一切的豪邁決絕，他們甚至聲稱：「我們有耶穌，何必有彼得保羅的真傳。」（頁153）這是說，中國基督徒可以繞過二千年的教會歷史，甚至繞過新約聖經，直接與耶穌聯繫。在他們眼中，歷史固然是多餘的，聖經自然不必全盤接受。³² 趙紫宸唯一與其他自由主義者不同的是，他仍堅持必須有組織性的教會，只是其組織亦得經過大幅度的本色化改造，由中國人自行創造，這與謝扶雅等宣稱連教會組織亦皆可棄，顯有差異。³³ 無論如何，

³¹ 古愛華指趙紫宸早年的神學基本立場就是自由主義。古愛華特別提到士萊馬赫等的神學思想，如何從歐陸傳到英國，再傳到美國，然後藉差會的中介傳到亞洲，成為趙紫宸等的思想。古愛華：《趙紫宸的神學思想》，頁51。

³² 舉例而言，趙紫宸認定稱耶穌為上帝僅是聖經裡約翰一派（即約翰神學）的觀點，旨在應答主張靈肉二分的知識主義（諾斯底主義，Gnosticism），如此便簡單消去這個聖經教導的權威性和必須性（頁130～131）。同樣地，趙紫宸亦簡單地否定保羅說所有人都死在罪裡，不能自救的說法，指出保羅不過是受當時期的「代表論」和他個人的宗教經驗所影響（頁141）。

由此可見，趙紫宸對於一些他不接受的聖經講論，主要把它們歷史化和相對化：先指出其不過是特定時空的產物，然後再否定其有永恆的有效性。只要為某個說法尋得其歷史根源，便可取締其普遍性。

³³ 「關於我們創造自己的教會，我們第一要了解教會是宗教生活所萬不可缺少的機關。精神生活須有所依憑。宗教者毛也，教會者皮也，皮之不存，毛將焉敷？近日有些人主張我們只要有宗教，不須用教會。這個主張很有要義，卻又很沒意思……」趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁326。

若是連聖經亦無須全盤接受，使徒信經、三一論等皆盡可拋棄，那也沒有甚麼東西是值得眷戀的了（頁 149）。³⁴

不過，這不是說趙紫宸從未遇上舊有信仰被搖撼的困擾。他的信仰危機，主要是在美國溫德標大學攻讀時出現的。那時候，他廣泛接觸自由主義神學，他許多舊有的信仰觀點，甚至連最基本的祈禱生活，都在這時期拋棄了。³⁵ 趙紫宸在溫德標大學面對的信仰衝擊，遠較在中國的非基運動時期為嚴重。當他回國後，面對教外人士對基督教一知半解的攻擊，特別是他們所針對的基督教內容，都是他個人信仰早已拋棄的部分，顯然那便不會為他帶來太大的困擾了。此時期他對傳統信仰的批評、反對，一點都不比教外人士溫和。³⁶ 對於一個「樣樣事情皆向新的路上走」的人，信仰危機是不可能太嚴重的。

當然，趙紫宸在眾多否定之中，還是有所肯定的。綜觀《基督教哲學》一書，他絕對相信宗教具有科學所不能替代的位置，斷然拒絕科學主義試圖把人生所有面相，都納入科學和理性的框架的做法，並相信宗教具有相對於科學的獨特地位，以及宗教在現代世界有其存在價值。趙氏無意維護傳統基督教，故對非宗教運動指摘「宗教反理性與反科學」不大介懷，只須回應「與時俱進的宗教並不反理性和反科學」便可。他宣稱，二十世紀的人無須恪守十四到十六世紀的信仰（頁 144）。

有趣的是，坊間流行的對宗教或基督教的論難，諸如上帝存在的論證（頁 38）及苦罪問題（第 21 至 25 章），趙紫宸都有精闢的回應。這些理性問題並未對他造成任何信仰困擾。³⁷ 他在宗教方面的思想，較多數教外攻擊者都要周延和縝密。

³⁴ 筆者曾撰文討論此階段的華人自由主義神學思想，對還原主義的神學思路有詳盡的解說。參梁家麟：〈還原主義與中國基督教本色化——二十世紀上半葉的華人自由派神學〉，頁 172 ~ 224。

³⁵ 趙紫宸：〈我的宗教經驗〉，《生命》第 4 卷第 3 期（1923 年 11 月），頁 12 ~ 13。

³⁶ 據趙紫宸自述，他在東吳大學帶領了一些學生信教。當他們在洗禮前接受牧師考問信德時，趙紫宸卻嚴厲地對牧師說：「這些人領洗的時候，絕對不能按照監理會綱例的條問回答，因為他們不明白童女生子，肉身復活那一類的事。」趙紫宸：〈我的宗教經驗〉，見徐寶謙編：《宗教經驗譚》（上海：青年協會，1934），頁 71。

³⁷ 更有趣的是，在書中，不是第一身自稱的「我」解答「上帝存在嗎？」「面對人生苦難，我們還能說上帝是全善和全能嗎？」等問題，而是由一開始便宣稱是非基督徒的「我

這裡得附帶一提，若有人已在信仰層次完全放棄基督教或整個兒的舊有基督教論述，卻因現實的考慮而必須留在教會組織裡，譬如還得在基督教大學教授宗教與神學科目，繼續作某種形式的「吃教者」（為生計而留在教會）；同時要是他們心中仍有知行合一的訴求，則矛盾困惑便是真實不過的了。這些人通常會在理論上自訂一個全新的宗教，以概括他們的新信念，期望在信仰層次把自己的知行不合一變得合理。毫無疑問，這個任意創立的新宗教，總是與他們工作單位所秉持的舊有宗教無法兼容的，其信念與使命亦鮮有付諸實踐的空間，至少他們自己亦未嘗企圖將之兌現；他們不願意另起爐灶，自行創立公司推銷自家的新宗教，直接與市場打交道，³⁸ 便只好一面奢談空想，一面責怪所屬公司（機構／差會／教會）食古不化，嗟嘆自己大志難伸。在筆者看來，王治心與謝扶雅都屬於這類人，³⁹ 趙紫宸則尚不是。

總的而言，我不認為趙紫宸在此時期存在太大的信仰危機。

的朋友」來解答。「我的朋友」是與「我」作信仰對話的主要對象，扮演質疑基督教的角色。顯而易見，宗教的合理性並非這本書的爭論焦點。

³⁸ 筆者在這裡借用了經濟學家科斯 (R.H. Coase) 的一些意念。他提出「人們在自由經濟體系下，為甚麼樂於自願為創業家成立的公司服務，而不是把勞力或腦力直接賣給需要其服務的顧客」這問題。而他的答案是：若是人們直接與市場打交道，便得繳付尋找適合的交易對象等市場運作費用，而這個費用相當高昂；所以他們寧願替公司工作，由公司負責和市場打交道。筆者相信，對二十世紀上半葉的幾乎所有華人自由主義者而言，他們都不敢相信自己能在既有的教會和基督教組織之外，覓得供其發言的講壇 (platform) 和聽眾，所以儘管他們不斷批判基督教和教會，還是得寄生在教會或基督教機構的門牆之下，吃教而罵教。有關科斯的理論，筆者參自林行止：《經濟學家》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁 23～24。

³⁹ 例如王治心主張西國宣教師和本國信徒，應走到下層社會，加入無產階級的群眾，以及放棄傳教的企圖，專注改造群眾的生活。謝扶雅主張取消在華設立西方形式的教會（包括聖職、信徒、聖禮等所有制度），放棄在華進行傳教，而單單努力培養「君子基督徒」。王治心：〈今年聖誕節的新使命——到民間去〉，《文社月刊》第 3 卷第 1 期（1927 年 11 月），頁 20～21；謝扶雅：〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉，見張西平、卓新平編：《本色之探——20 世紀中國基督教文化學術論集》，頁 251～255。

（二）傳教挫折問題

二十年代自由派基督徒知識分子面對的第二個困擾，就是傳教的挫折。基督徒知識分子仍然認信一個與時代精神格格不入的基督信仰，他們不甘於做隱藏的信徒，卻勇於回應社會的質詢，為宗教申辯；甚或志切傳教，積極向非基督徒說明基督教的合理性和必須性，勸說對方更改信仰。若他們的護教和傳教工作不成功，接受其信仰的人寥寥可數。那麼，當他們面對外來接二連三的批判責難，以及面對傳教不果的挫折感時，便會產生沮喪等心理困擾。在這樣的情況下，他們即使不致懷疑自己遺世獨立的信仰，也會懷疑所秉持的護教和傳教使命是否一個不可能的使命 (mission impossible)。這是使命的危機，主要源自個人與外部社會的衝突。

當人面對使命不售的困惑時，一般有兩種回應方式：

其一，是頑固自義。他們會以頑強的信仰武裝自己，認定眾人皆醉我獨醒，雖千萬人吾往矣，堅信即或別人不願接受，所傳的道還是唯一正確的。此外，他們會為別人的拒絕，賦予理性以外的各種解釋，包括在宗教上將對方妖魔化（黑暗總是與光明對抗，敵基督與基督之戰等），藉以自我證明別人的拒絕是不合理和不必然的，而自己的堅持則是有價值和必須的。頑固和自義是多數推銷員的自我防衛武器，亦是傳教士必備的性格。他們惟有抱著這樣的獨斷主義 (dogmatism)，才能在多番徒勞無功後，仍然保持積極和鬥志，不致因挫敗、氣餒而中途放棄使命，更不致因銷售無效，而倒過來質疑自己的產品（基督教）和工作（傳教）。

其二，是各自修行，放棄使命，在世界劃地為牢，自建居留地 (ghetto)，藉以保存與社會大眾不同的信念。放棄使命的意思，等於不再企圖以自己的井水犯他人的河水；而自營居留地，則是不容他人的河水回犯自己的井水。總之是各有各的信仰，互不溝通，老死不相往來，這是一種客觀上的多元主義（社會上存在多種信仰，不可能一統江湖）。但主觀上，一元主義（每個人都持定一種信仰，絕不改變）的做法，也是一種絕對主義與封閉式的態度。在歷史上，社會裡的少數派宗教團體，大多抱持這樣的信仰態度，猶太教便是其中的例子。

在《基督教哲學》一書裡，「西國先生」便採取了這樣的立場。他無法以理性說辯的方法說服「我的朋友」，便乾脆拒絕對話，並認定除非對方親身經驗上帝，否則便無法進入基督教的真理。故此，對方如今的不理解，亦是無可奈何的事，夏蟲不可與語冰。⁴⁰「西國先生」願意繼續以獨白的形式傳教（第十九章），卻不肯與對手坐下來談論基督信仰的有效性。

整體而言，我們看不到趙紫宸有嚴重的傳教挫折感，他肯定不是站在「西國先生」的立場上（事實上，「西國先生」在書中扮演的是醜生[the clown]的角色）。全書以不同觀點的對話和各自表述的方式書寫，顯示作者沒有為傳統形式的基督教辯護，也沒有改變非基督徒想法的抱負。趙紫宸或許有意證明宗教對中國社會的必須性，並相信基督教經大幅修訂後，可為中國的未來作出貢獻，但他卻沒有迫切說服國人接受這個想法。他相信多元主義是現實社會的理想情況，最重要的彼此能包容、接納。

天國之內，包藏萬民。在宗教方面有紛紜復沓的宗派，有雜陳亂列的公會；在思想方面有千變萬態的哲學，有殊途同歸的科學。在天國子民方面，又有黃白紅黑的民族，有東西南北的人民。天國的範圍之內，盡可衝突，盡可紛爭；但其特點，乃在於相爭而相愛，相異而相和，相矛盾而相保護，在永存動盪的現在，湧進奔躍，使愛的生命，時時吞沒著衝突的矛盾而直前。（頁 175）

趙紫宸略有各自修行的想法。在書中，他對「西國先生」拒絕與反教者對話略有微詞，並主張積極與別的信仰者對話；但是，經過冗長對話後，他們誰也改變不了誰，各走各路，這亦是無可奈何的後果。歸根結柢，對話不代表可以泯除彼此的分歧，也沒意味對方必須改變。趙紫宸這樣說：

⁴⁰「西國先生」最後一段對話是這樣說的：「你們專談學理，並不曾講到宗教上去，所以我們的思想，不免背道而馳。倘使我們少談些空想，多講些經驗，只怕我們也可找著共同的生命基礎。」（頁 19）

一個人的宗教觀念，要送給人，而對方倘使不接納，不開心門，那末，隨你講理性，講一千年，也沒有方法叫他接納的。宗教是自生生活！一切機械法，如好如不好，有時暫假借，應作如是觀。（頁 176）

傳教並非基督徒的唯一使命，作為在教會學校任教的教育工作者，特別是任教宗教科目的趙紫宸，他的日常工作是實踐宗教教育的使命，而這個使命在非基運動期間，顯然也不容易實現。趙紫宸對於使命不售，不是無動於衷的；但他只能接受「各有所志，亦各有所信」的後果：

諸君討論玄學，不是注意實際，兩方既找不出一個相當的關係來，我所以默然無可貢獻。不過我有自己的信仰，也不要妨礙他人的信仰。假使有人想，不相信三一論無以得救的，那末我願意他走他平安的路，如此而已。（頁 86）

趙紫宸曾表達於非基運動期間，他在教會學校教書時所面對的困窘：

我們為祖國，為同胞，在教會學校裡做事，幾時做了外國的順民？我們的學生都是中國人，只不過鬧起亂子來稍為笨些，卻被我們的同胞呼作走狗、洋奴。名詞倘使能夠變化人的氣骨，我們今日就要自願形穢了。我們不要辯，水落自會石頭穿；我們要努力做事情。（頁 167）

趙紫宸面對非基運動與收回教育權運動的交相攻訐，便主張重訂教會學校的宗教教育理想。學校不應強制學生參加宗教聚會或上宗教課，亦不應勉強學生信教；學校應藉基督徒的個人榜樣，吸引他人主動到上帝那裡去。⁴¹他說，任何具勉強成分的傳教形式都是不會成功的：

⁴¹ 相同的看法可參趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁 331。

我們中國人未必真有科學精神，但是我們要瞭解，要尋一個理性。你們以為是，我們也未必以為不是；你們以為非，我們也未必以為不非。不過無論甚麼事情，甚麼地方，甚麼時候，你們把我們逼到壁角裡，問我們是不是，非不非，你們的是，就要變為我們的非；你們的非，就要變為我們的是了。請想一想，為甚麼中國人樣樣要，樣樣好，連西方的污穢齷齪都拿來當寶貝，單單的不要你們以為最寶貝，最清潔，最能給人生命的基督教？我以為宗教是生命，你們怎樣做人，盡可以漸漸地引導我們的青年到上帝那裡去。宗教生活是勇往的，向前的，沉毅摯懇地愛人的，為甚麼要這般恐懼戰慄？……不過我確信，愛人愛上帝，努力工作，必能使人自願讀聖經，自願做禮拜，自願有努力的潛修。我們中國現在要大文豪、大哲學家、大科學家、大實業家、大政治家；倘使你們能把他們教育出來，你們所要求的大先知、大宣教師、大宗教家，也就同時出來了。（頁168）

以上的說話，可視為趙紫宸對在華的教會學校的期許。

平情而論，趙紫宸主張教會學校不應將宗教科列為必修課，不應強制學生參加宗教活動，這些其實都是收回教育權運動的基本訴求。不數年間，他的主張紛紛成為國家的教育政策。趙紫宸呼籲教會學校在這些方面讓步，未嘗不是高瞻遠矚。而所謂無須直接以口傳教，只要有好見證，便能吸引人自動歸信；教會學校無須承擔傳教和訓練教會領袖的任務，只管供應社會需要的人才，宗教人才便會同時出現……這些都是正義凜然、冠冕堂皇的話，看起來永遠正確，也沒有給充分證偽（falsified）的可能；但是，我們仍有理由懷疑這有多少實踐空間。譬如說，趙紫宸自1928年起，出掌燕京大學宗教學院主任一職，在他任職年間，宗教學院一直招生困難。⁴² 究其原因，人們都給教會大學裡具市場價值的世

⁴² 據徐以驊的研究，燕京大學宗教學院長期面對招生不足的困擾。以趙紫宸就任宗教學院院長前後五年為例，從1927到1931年的五年間，學院共有畢業生7人，平均每年1.4人。徐以驊：《教會大學與神學教育》（福州：福建教育出版社，1999），頁46。有關趙紫宸在燕京大學宗教學院的具體貢獻，參徐以驊：〈趙紫宸、蔡詠春與燕京大學宗教學院〉，收羅秉祥、江丕盛編：《大學與基督教研究》（香港：香港浸會大學，2002），頁117~141。

俗課程吸引，但宗教學院的招生率卻沒有因而水漲船高。證諸這所學院的經驗，也證諸五十年代以後台灣和香港教會大學的經驗，我們看不到如趙紫宸所說，只要教會大學銳意訓練大文豪和大哲學家，大宣教師和大宗家便會應運而生。我們看到的卻是，教會大學愈來愈世俗化，愈來愈偏離原初開辦時的宗教宗旨，跟其他非教會大學愈來愈無分別。所以，來華的傳教士果真不用承擔直接傳教的責任，只要滿足國人文化和社會上的種種訴求，傳教目的便自然實現？筆者對此說法至感懷疑。我們倒是看見，教會學校加強滿足社會的需要，只會進一步削弱傳教的功能。當然，趙紫宸和其他自由主義者都不介意有這樣的後果。

趙紫宸雖然沒有傳統意義的傳教訴求，但仍有某個自訂的宗教使命。若是無法貫徹實現這個使命，也會為他帶來若干程度的挫折感。譬如趙紫宸在充斥反宗教呼聲的社會裡，仍然堅持宗教是人生活的必需品，便難免遭到獨白（自說自話）的譏評。

話得說回來，所有志切傳遞個人信念的人，都會面對護教不成、使命不售的困擾。再成功的推銷員，亦無法說服全世界都購買他的商品，遭拒絕是免不了的事。沒有人能改變周圍的人，在論辯後，總會碰到各自退回原來立場，誰也說服不了誰的情況。這方面的困擾是常見的，故不應對傳教者產生嚴重的破壞作用。

總的而言，趙紫宸有傳教挫折的困擾，但不嚴重。傳教挫折並非他的主要困惑。

（三）對國家的影響力問題

二十年代自由派基督徒知識分子面對的第三個困擾是：他們未能影響國家。趙紫宸與此時期多數自由派基督徒一樣，關心的主要不是基督教（特別是傳統意義的）能否在現代世界存在下去，而是中國如何突破現在內憂外患的困境，締造一個理想的明天，這是救國的問題。救國問題與神學沒有直接關係，也不特別在基督教圈子裡滋生，故頗難說是宗教信仰的問題。但是，當時的國人都普遍關懷救國。救國是二十世紀中國知識分子的重點議題。趙紫宸認同這個問題的重要，認定基督徒和教會得將之承接過來，並予以解答。他們自覺的主要使命，不在於迎戰非基督徒對基督教的攻擊，而是承接非基督徒最大的議題，以基督教立場參與討論，將非神學問題變成神學問題。

趙紫宸十分憂慮當前中國的政治形勢，但不認同各政治運動所提出的救國路徑。在他看來，軍閥賣國固然可恨，但學生發動學潮不輟，亦是偏離正途。他說，許多人打著救國的旗號行賣國之事：「中國的軍閥專制，學子搗亂，以福人之言，講殺人之事，以救國之言，行賣國之事。」(頁134)趙紫宸作為一個教師，對學生運動的猖獗深感憂慮。他不認同學生無日無之的政治行動對國家有所裨益，認為這只會嚴重妨礙教育事業的進行：

我知道我們中國有好教員，然而他們在今日苦得莫展一籌。一方面是軍閥，把百姓抽了筋，剝了皮，還要狠狠地侵吞教育經費；一方面是學生，把愛國的招牌打起，要求停課，要求放假，要求少上些功課，要求多給些便宜，要求不考書，加分數，諸惡俱作，無所不為。你想我那裡配得上打倒學分制，打倒教員專制；學生比先生聰明高千萬倍，只有綽綽有餘的知識來教我，我那有落落難合的資格去教他們？「專制」兩字，已經可以將我打倒了！我又很知道我們中國有好學生，並且很多很多，可是在多數壓迫之下，他們也就畏首畏尾，一籌莫展了。(頁166)

趙紫宸一方面認同中國有需要改革，必須改變軍閥與政客禍國的情況；另一方面，他卻不贊同暴民式的群眾運動能為國家帶來光明的前景。他認定這只會令社會秩序更混亂，文化破壞更嚴重。趙紫宸拒絕附和群眾性的革命行動，或與他的教師身分（與學生總有利益上的對立）有關，又或與他個人較溫和的性格有關；但我相信，這更與他重視維持文化和社會秩序，重視個人人格和道德的塑造，重視關懷文化的建設而非破壞，有密切的關係。

正是由於當前的救國運動皆不可取，趙紫宸便提出以基督教救國的進路。在全國高唱入雲地要求更激越的社會和政治革命時，趙紫宸仍堅持新文化運動時期，知識分子的「人格救國」的普遍信仰，認定人格和精神的改造是革命的根本。他認為沒有思想的革新，任何制度的改革都是徒勞無功的。另外，他認為中國傳統文化缺乏今人賴以改革思想的宗教資源。他讚賞孔、墨二家積極救世的主張，並批評道、釋二家消極無

為；但孔、墨二家與耶穌的倫理教導比較，仍有未逮之處。⁴³ 他慨嘆：「中國不幸，不得主動的耶穌為嚮導，而得主靜的釋迦做法師，於是乎黃老變了佛老，大家清心寡欲，無作無為……弄得中國一場大病，至今不起！」（頁171）他相信必須復振中國民族固有的維新、進取、變易、剛勇、樂觀、愛人的精神，並加上愛上帝的心，「將中國的倫理與耶穌的信仰合為一個勇往無前、息息創新的宗教，那末，中國的強盛，就可計日而待了。」（頁172～173）

精神生活是民族文化的核心部分，精神建設便是文化的更新。「文化的發展，就是天國的實現。」（頁174）這是個別信徒與教會整體當盡的責任。趙紫宸認為教會不應參與任何形式的政治運動，更不應與任何政黨或政治組織結盟，除了關乎正義與人道等議題外，教會不應在政治與社會運動裡表態，反應專注於精神和文化的建設。⁴⁴ 在當時一片泛政治化的聲浪裡，趙紫宸這樣的見解頗為罕見難得。

趙紫宸相信基督教能協助國民的人格轉化更新。因為耶穌是滿有愛國心的人，祂所倡導的拯救，也是為了救祖國。至於救國的程序，則是從建立個人人格開始，直到解放同胞，救祖國救人類為止，這是所有愛國志士都應走的一條路（頁169）。同時，趙紫宸也相信耶穌所倡導的拯救法子，是最踏實可行的，較各種盛行的革命理論和方略，都更實際有效。⁴⁵

⁴³ 趙紫宸在1935年的一篇文章中指出，「中國人心中的一點靈明，身外的一番動程，還是孔老夫子，並不是老子與釋迦牟尼。」但是，儒教不過是「教化教育教訓的教」，缺乏一個堅實的信仰對象，故僅是「有名無實」的。他斷言：「中國今日急需宗教，卻又不能自己造成所需要的宗教」，故基督教應是國人最可取的宗教。趙紫宸：〈中國民族與基督教〉，《真理與生命》第9卷第5、6期（1935年），頁268～285。

⁴⁴ 「倘使中國教會必須為信仰自由而奮鬥……教會在政治上應當採取獨立或不干涉不理會的態度。信徒們必要作政治生活，若必須有組織，就當加入民眾的政治團體，或基督徒與基督徒的同志自組合適的非教會團體去實施他們國民的正當事業……教會今日在政治方面，若欲有所言論與主張，除了主持正誼人道之外，似不免於投機之謂。如果投機，教會的中堅力就丟失了。」趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁331。

⁴⁵ 趙紫宸在1927年一篇文章裡題到：「基督教是革命的，但是基督教革命的方法是使不愛人的人能夠革面洗心去愛人；基督教的革命，是對一切內部的束縛，精神的墮落，人格的腐敗，社會的罪惡而革命，其革命的方法是宗教的，是努力的摯愛，誠懇的犧牲，

愛國者愛人，愛人者愛人類，耶穌愛人，愛人類，愛國，愛上帝，雖有倫次，卻只是一件繼續前行的大事。愛國者不虛言，虛言者不愛國；愛國者循事理，絕事理者不愛國；愛國者不妄行，妄行者不愛國；愛國者置生死於度外，耶穌乃能登峰造極。（頁170）

愛國者不虛言、循事理、不妄行，趙紫宸提出這三點，是對時弊有所針砭的。他主張愛國者必須持守愛和理性，也必須平衡愛國家和愛世界兩端。他宣稱，「耶穌的國家主義，未始不可為我們中國人的國家主義。」（頁170）

趙紫宸等自由派基督徒欲利用基督教作為資源，協助國人解決其需要和關懷。一方面，這顯示他們相信基督教仍有部分有效的真理，至少可經轉化更新後而為今人使用。例如趙紫宸便認定宗教是人生的必需品，亦是解救腐朽墮落的中國社會的唯一出路。另一方面，在證明宗教的必須性和有效性以後，他們得以宗教徒學者的身分，躋身公共論壇裡，參與討論主流的社會和文化議題，發揮他們獨特的作用。基督教若在中國有特殊貢獻，即等於這群基督徒學者在中國有特殊貢獻。

趙紫宸在1927年一篇題為〈敬致全國中國基督徒書〉的文章中指出：

中國今日基督教運動與中國今日的全民運動，吾們要認清是一致而毫無衝突的；不過我們也要認清基督徒在全民運動內有特殊的貢獻，就是誠實的言論、仁愛的方法、熱烈的精神、懇切的服務，以及持宗教信仰，以完成上帝拯救中國的旨意的決心。吾們要認清今日中國的奮起，是上帝的旨意，是我們所素常呼籲切求的。⁴⁶

筆者曾指出：

是唯此而給人新生命。」趙紫宸：〈風潮中奮起的中國教會〉，《真理與生命》第2卷第2期（1927年2月），頁30。

⁴⁶ 趙紫宸：〈敬致全國中國基督徒書〉，《真理與生命》第2卷第4期（1927年3月），頁82。

可以看到，趙紫宸、吳雷川與徐寶謙都關注中國文化的改造，都認為基督教得協助塑造一個理想的中國文化，並視能夠發揮協助功能的便是基督教的精華部分；而以基督教的精華協助塑造理想的中國文化，這個行動本身便是文化會通，便是本色化的中國基督教。⁴⁷

不管這些基督徒學者如何批判甚至全面否定傳統的基督教，還是無法否認基督教已變成他們的社會身分和角色所不可分割的組成部分。他們的出身和訓練，還是離不開基督教；他們如今幾乎都受聘於基督教機構，正在吃教會的飯。若這些基督徒學者完全拋棄基督教的組織和思想，便變成真正的無關痛癢者 (nobody)，再也拿不出別的東西貢獻主流的社會運動，也無法在其中尋得一席之地。他們只能以基督教「代表」的身分，參與主流的社會運動，也只能在主流的運動裡，兜售有關「基督教」的東西。所以，無論是出於主觀信念抑或客觀需要，這些基督徒學者都得確認基督教仍有部分真理、合理性與必須性；若基督教真的完全過時，他們亦將無用武之地，甚至無立錐之地。他們個人的合理性和必須性，已與基督教的合理性和必須性連成一體了。從這個角度來看，自由派基督徒是徹徹底底的「吃教者」(Rice-Christians)；⁴⁸ 並且，在基督教青年會和教會大學裡工作的人的吃教程度，較諸在鄉間小教堂裡接受西國傳教士領導的華人傳道，只會有過之而無不及。⁴⁹

⁴⁷ 梁家麟：〈還原主義與中國基督教本色化——二十世紀上半葉的華人自由派神學〉，頁191。

⁴⁸ 這裡筆者不是說他們完全沒有宗教信仰。每個人都有自己的信仰與價值，我們亦相信對最激烈的自由主義者而言，就算他們整體地摒棄了歷史性的基督教，他們的信仰裡還是有不同程度的基督教元素的。「吃教者」與完全沒有信仰無關，正如我們無法證明基層教會裡的華人傳道助手是完全沒有基督信仰一樣。我所說的「吃教者」，是指某人利用宗教來實現其自身的世俗目的。套用紐曼的說法：「他們是利用宗教而非服務於宗教：『除非宗教在自己的領域內足夠強大，並且能夠提醒他，如果他想要給至上的存在增添榮耀，他就必須做它的學生，必須謙卑地跟隨賦予他的那些思想，必須以那偉大的給予者的榮耀而非以他自己的天賦的榮耀為目標。否則，他是否肯定不會去利用宗教，而是去服務於宗教呢？』」約翰·亨利·紐曼 (John Henry Newman) 著，高師寧等譯：《大學的理念》(*The Idea of a University*) (貴陽：貴州人民出版社，2003)，頁90。

⁴⁹ 這樣的情況，直到二十一世紀的今天仍無改變。我們看到的弔詭性現象是：在二十一世紀愈是高談本色化的神學家，便愈是西化的基督徒；而在今天，愈是高談「非殖民化」

因此，與當時部分放棄了基督教，甚至信服了其他信仰(如馬克思主義)的年輕學子不同，這些成熟的知識分子怎樣都不肯放棄他們的基督徒身分。儘管他們對傳統基督教已幾乎棄如敝屣，他們的信仰在傳統基督教眼中亦已變成「異教」，但他們既不肯、亦不能脫離基督教的母體，自行創立一個新宗教或新團體。不過，他們卻斷言傳統基督教才是「異教」，力圖按心中的新藍圖而改造基督教，藉以確立自己的合法性，甚至爭奪正統地位。對這些反對傳統基督教的「基督徒」而言，反基督教的外在世界(無論是一種意識形態抑或一個政黨)不是他們的真正敵人，因為他們與外在世界的想法沒有顯著差異，同樣有某個基督教以外的抱負(譬如救國)；反之，傳統基督教才是他們的敵人，因為只有傳統基督教才會把他們定位為「異教」，威脅他們存在的合法性。所以，他們恆常與外在世界的反基督教力量攜手同心，結成「不正義同盟」，對付傳統基督教。一般來說，純粹的言論主張不會構成實質的傷害，但一旦顛覆分子與政治力量結盟，後果便非常可怕。⁵⁰ 若是我們將這些知識分子的作為，看成是護教而非改教，那肯定是張冠李戴了。

以下筆者試圖以表列方法，說明三種可能的困擾的不同內容和消解方法。

「詮釋主體」的學者，便愈是起勁地輸入西方學說，並強行使非西方學界屈從於西方學術界的霸權主義力量之下。

⁵⁰ 筆者在有關吳耀宗的討論裡，便指出：「中國教會在五十年代初年最大的悲劇，便是在蠻橫的政治壓力下，被迫接受一位異教者作為其領袖，並且由他按照自己的異教思想，來改造基督教。」梁家麟：〈吳耀宗的「基督教」思想〉，收氏著：《吳耀宗三論》(香港：建道神學院，1996)，頁131。

	1.信仰的危機	2.傳教的挫折	3.影響世界的未果
困擾根源	個人新信仰與舊宗教的衝突	護教或傳教不成功	無法進入社會的主流，無法如願影響社會
衝突性質	內部的，無形的；個人內在信仰的衝突	外部的，有形的；個人信念與他人信念的分歧	內部的，無形的；無法實現個人的社會理想而有的挫折
困擾形式	懷疑，信仰斷層，人格割裂	無能，使命危機，出世傾向	寂寞，邊緣化的困惑
消解方法	放棄舊有信仰	頑固自義，或放棄使命，或畫地為牢	改造信仰，附合主流思想，躋身主流運動

七、結論：自由派基督徒知識分子與非基運動

非基運動是繼義和團事件以後，另一場對基督教造成嚴重衝擊的文化和社會運動，對日後傳教事業的發展有深遠的影響。可以說，由抗日戰爭爆發，直到中國教會面臨全新的變局為止，二、三十年代的基督教運動，或多或少都是因應非基運動的挑戰而作的回應。

余家菊曾批評在非基督教運動期間，基督徒鮮有站出來堂堂正正的答辯，連佛教徒與孔教徒的答辯，都比基督徒踴躍。在運動期間，基督徒的護教回應確實甚為稀少，更沒有形成一場類似「宗教與人生」般的學術大辯論。不少人解釋這是因為主流教會都傾向保守，只有少數自由派的知識分子如吳雷川等積極作回應，但他們的聲音在教會裡相對微弱，故影響甚為有限。⁵¹

⁵¹ 舉例言：左松濤：〈試論吳雷川對非基督教運動（1922~1927）的回應〉，章開沅、馬敏主編：《基督教與中國文化叢刊》第5輯（武漢：湖北教育出版社，2003），頁333。

正如本文前言所指，筆者不同意這個解釋。在華的基督教（包括傳教士與華人牧者信徒）無疑在任何一個時期都以保守派為主流，但保守派的中西教徒卻多數屬社會基層，他們缺乏在非基督教的主流社會發言的講台，缺乏教會大學的校園，缺乏如青年會般的文化和社會組織，缺乏對外銷售的報刊，而許多人更不是在大城市居住，他們沒有參與社會和文化的主流運動的資源和動機。若說因佔人數最多的保守派不參與護教，所以令基督教無法提出具影響力的答辯，這是沒有道理的。⁵² 中國社會向來都是由城市的知識分子主導言論的平台，而他們在人數上一直遠不及廣大的農民階層，可見他們發言的空間和人數總是不相稱的。非基督教運動是由知識分子和學生推動，基督教青年會尤其是首先被攻擊的對象；故答辯的責任落在基督徒知識分子身上，也屬理所當然。他們的人數雖然不多，卻責無旁貸地要肩負回應時代的責任。

這些基督徒知識分子在神學上大多屬於自由派。在當時，我們看不到保守派教會在資源和實力方面，能限制他們的發言空間，所以我們應該集中研究這批自由派的基督徒精英分子如何回應非基督教運動，而不應糾纏於保守派是否附和他們此末節上。

筆者的看法是，這些知識分子固然受非基督教運動衝擊，但是，他們甚少將自己置放在非基運動所批判的對象行列裡，他們對建制教會的認同感淡薄，故不會把針對教會的言論，視為針對他們自己，他們倒把自己視為在反教者與教會之外的第三者。簡言之，他們拒絕捲入反教的論戰裡。此時，他們即使發表與非基運動相關的評論與反省文字，亦無意以反教運動作為神學思考所要回應的對象。他們認同反教者對基督教（特別是建制教會）的多數（要非所有）批評，⁵³ 甚至自行加入批判傳統基督教的行列，利用反教言論成為支持他們全面改造基督教的輿情後

⁵² 當時最踴躍正面回應非基督教運動的，倒是神學立場屬於保守派的張亦鏡，這是謝扶雅等亦承認的。謝扶雅：《巨流點滴》（香港：基督教文藝出版社，1970），頁142。有關張亦鏡的護教工作，參朱秀蓮：〈中國護教者對時代的回應——張亦鏡研究〉（建道神學院未刊神學碩士論文，2001）。

⁵³ 茲舉例：謝扶雅：〈基督新教與中國民族根本思想〉，見張西平、卓新平編：《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》，頁34。

盾。⁵⁴ 從某個意義上說，這些知識分子是非基運動的同路者，而不是對手，我們看不到他們曾做甚麼針對教外攻擊的答辯，他們寧可批判保羅與奧古斯丁，也不會批判蔡元培和胡適，這說法絕不誇張。⁵⁵ 在非基運動期間，他們的言論幾乎都不是對外護教的 (apologetical)，而是壓倒性地對內爭辯的 (polemical)；最多也僅是如古愛華所說的，以調停者的身分協調基督教與反教者之間的衝突。⁵⁶

為甚麼在非基運動期間，沒有幾個基督徒願意站出來答辯社會的論難？最簡單的答覆是：教會裡少數有能力答辯的人，許多都在陣前變節了。

在眾多自由派神學的知識分子中，趙紫宸算是對教會認同感最強的一位。所以在非基運動裡，他也受到若干程度的衝擊。但是，他心目中的教會仍是理念性過於現實性的，與今天的建制教會只有偶然而非必然的關係。他也相信非基運動是一個機遇，讓教會在困難的環境中覺悟，努力革現有教會的命，創造「中國基督教會」。外來攻擊為教會提供一個更新的機會，而他所關注的，僅僅是教會如何因應外來挑戰而自我更新，卻沒有計劃針對外來責難而提出護教回應；他對非基運動的回應，同樣是對內爭辯性而非對外護教性的。⁵⁷

二十世紀初，中國自由派的基督徒有甚麼困惑？筆者認為，他們的困惑主要不在於面對國人的責難和攻擊，亦不在於個人信仰的危機或傳教的挫折，而在於難以藉備受批評的基督信仰換取入場券，進入主流社會，參與並主導未來中國的塑造。他們的主要關懷不是「救教」，而是「救國」；不是面對責難而欲辯無從、難於防衛，而是報國無門，難覓可資發揮的公共空間。他們的主要目標，不是為基督教在社會尋得一角棲息處，而是力圖躋身主流文化和社會，闢出一個顯要且不被替代的位

⁵⁴ 趙紫宸：〈敬致全國中國基督徒書〉，頁 84。

⁵⁵ 自由派基督徒知識分子是反教人士的同路人的說法，先由左松濤提出。參左松濤：〈試論吳雷川對非基督教運動 (1922-1927) 的回應〉，頁 325。

⁵⁶ 古愛華：《趙紫宸的神學思想》，頁 51。

⁵⁷ 趙紫宸：〈風潮中奮起的中國教會〉，頁 25 ~ 30。

置。1928年，吳雷川甚至提倡組織基督徒政黨，以信仰精神推動政治革命和經濟改造。當然，這個想法未免流於空談，即倡言者本人亦無意付諸實踐。尤有進者，這些基督徒更要藉建立本色化的基督教，而使中國基督教在歷史性（從時間上說）與普世性（從空間上說）的基督教裡，尋得一席獨特的位置。如趙紫宸說：「中國教會在世界歷史上，是現在最後的教會。」（頁152）

我們沒有理由認為，他們在此時期的信仰是防衛性 (defensive)，而非進攻性 (offensive) 的。⁵⁸

⁵⁸ 史靜寰與吳梓明在一篇研究吳雷川、趙紫宸與徐寶謙的文章裡已提到：「若要研究二十世紀上半葉中國基督徒知識分子，不應局限於他們如何回應非基運動之上，而應探討他們如何探索匡時救國的出路。」史靜寰、吳梓明：〈教會大學與中國知識分子——從燕京大學的幾個中國基督徒知識分子談起〉，見章開沅主編：《文化傳播與教會大學》（武漢：湖北教育出版社，1996），頁221。

撮 要

本文主要討論一個問題：為甚麼二十世紀初非基運動時期，自由派的基督徒沒有為他們的信仰所面臨的挑戰，作出護教回應？

筆者以趙紫宸在此時期所撰寫的《基督教哲學》為例，指出自由派的信徒所持守的信仰，都是還原主義式的，他們都視由西方傳教士所帶來的信仰型態為不必要，並認為不同時代的人都有權自訂信仰的內容和表達方法。當他們面對非基運動的衝擊時，幾乎都認同非基運動者對基督教的所有指摘，所以沒有產生嚴重的信仰危機。他們最大的困擾，倒在於在主流社會失去影響力。

當時，自由派的基督徒的主要關懷，是救國而非救基督教，而基督教則是他們救國的資源。若基督教失效，他們亦失去在社會裡的角色，所以他們對非基運動的回應，不是對挑戰者作回應，而是因應挑戰者的批評，重訂信仰內容，希冀對方能接納，並共同攜手實踐救國的使命。

ABSTRACT

This paper deals with the following question: When facing the challenges of the Anti-Christian Movement in early twentieth-century China, why did the liberal Christians not engage in the apologetical task of defending their faith? The author takes T. C. Chao and his book *Christian Philosophy* as an example, pointing to the fact that almost all liberal Christians had a reductionist view in their understanding of Christianity. They regarded the mode of faith brought by Western missionaries as redundant, and argued that Chinese people had the right to decide the content and expression of faith that they were adopting. They echoed with the criticisms against Christianity brought by the Anti-Christian Movement, and thus did not bother by the Movement. The only thing disturbed them was that they were losing their stand in the mainstream society as Christianity detested by most fellow countrymen. So their response to the Movement was by no means defending the faith but rather initiated a radical scheme of changes in accordance with the criticisms of the adversaries, hoping that the latter would readmit them to the general movement endeavoring to save China.