

佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪

The Buddhist Inspiration for the Indigenization of Christianity in China

何建明 賴品超

He Jianming & Lai Pan-chiu

摘要

透過研究二十世紀前半部份中國基督教知識份子對本色化的討論，本文嘗試指出，不少基督教知識分子曾通過借鑒佛教中國化經驗來探索基督教在華的本色化，可以說他們對基督教本色化的思考曾受到佛教經驗的啟迪。然而，他們對佛教在華的發展有何歷史經驗和教訓可供借鑒，有著不同的體認。他們的思考結果，往往不是純粹取決於對佛教史的踏實細緻的研究，而是也會在很大程度上，受到他們的神學思想以及他們對近代中國基督教所遇到的困境的分析所左右。此外，他們所嘗試學習的，往往集中在借鑒過往佛教在華傳播的歷史，嘗試在其中尋找基督教可以參考的地方；而不是學習當代佛教所展示的榜樣，也不是直接的從與中國佛教徒的對話中學習。

關鍵詞：佛教、基督教、本色化、中國、傳播



Abstract

Through a critical examination of some Chinese Christian intellectuals' discussion on the indigenization of Christianity in China, this paper attempts to show that Chinese Christians did attempt to learn from the Buddhist example concerning the way of indigenization. It is possible to say that to a certain extent their ideas of indigenization were inspired by Buddhism. However, they came to different understandings on the details of the lesson to be learnt from Buddhism. The results of their exploration were influenced not only by their knowledge of the history of Buddhism, but also their theological presuppositions and their analysis of the problems facing modern Chinese Christianity. Furthermore, most of them attempted to learn from the part history of Buddhism rather than the present Buddhist practices or the face to face dialogue with contemporary Chinese Buddhists.

Key words: Buddhism, Christianity, indigenization, China, propagate

佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪

何建明 賴品超

一、前 言

從唐代景教傳入中國時起，基督宗教在中國的傳播與發展，難免與中國佛教有所交涉。因為自唐宋以後，佛教實際上成為國內最強大的宗教文化勢力之一，也自然成為其他外來宗教本土化的主要競爭對手。任何外來宗教在中國的傳播及其本土化，都不得不面對來自佛教的挑戰。對於近代來華的基督宗教之本土化來說，是否也受到來自中國本土佛教的影響呢？

過去研究中國近代基督教史的論著，大多不太重視近代基督宗教在中國的本土化所受佛教的重要影響，甚至低估近代基督宗教來華與佛教之間所發生的相互影響。¹ 有的論著雖然論及來華傳教士與佛教的關係，但通常只著眼於近代早期西方來華傳教士對中國佛教的瞭解和研

¹ 例如：Whalen Lai, “Why there is not a Buddho-Christian Dialogue in China?”, *Buddhist-Christian Studies* 6 (1986), pp.81-96.

究，而甚少涉及佛教對基督宗教在中國本土化的影響。²

若要探討近代基督教來華的本土化，固然要關注來華傳教士與中國社會和文化的關係，但更重要的是要考察中國本土的基督宗教徒、尤其是其中的知識份子如何面對本土的宗教和文化的挑戰和影響。本文所要做的，正是嘗試集中研究二十世紀前半部份中國基督新教（以下簡稱基督教）的知識份子，在探討基督宗教的本土化時有否及如何受到佛教之影響，希望以此加深了解基督宗教來華之本土化與中國文化的關係、尤其是中國佛教的關係。

二、晚清時期的耶佛相遇

在晚清時期，由於佛教內部長期以來的積弊和時病，特別是太平天國革命和清末廟產興學運動對佛教的沉重打擊，在中國興盛發展了近兩千年的佛教已到了瀕臨衰亡的境地。當時，不僅來自西方的基督教傳教士瞧不起中國的佛教，就是中國本土的知識分子，大都對佛教採取批評和貶斥的態度。可以這麼說，在清末楊文會以南京為基地所開展的佛教

² 例如：Winfried Glüer, “The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nineteenth Century and the First Half of the Twentieth Century”, *Ching Feng* Vol. 11, No. 3 (1968), pp.39-57。另可參 Timothy Man-kong Wong, “Protestant Missionaries’ Images of Chinese Buddhism: A Preliminary study of the Buddhist Writings by Joseph Edkins, Ernest John Eitel, and James Legge”, *The HKBU Journal of Historical*

復興運動以前，中國本土的佛教從根本上還沒有構成對基督教傳教的威脅，西方傳教士們雖然已經注意到中國本土文化對傳教的重要性，但是對於已呈衰敗之勢的佛教，他們並沒有給予特別的重視，而充其量也只是被當作中國本土三大傳統宗教之一或本土傳統文化的一部份。³ 有些傳教士甚至坦然直說，佛教雖然在過去對中國很有影響力，但現在變得已徒具形式，衰敗得無可救藥，根本不會對基督教的傳播構成威脅。⁴ 更常出現的情況是，佛教在基督新教的佈教宣傳中，往往只成為被批判的對象。⁵ 面對已經瀕臨衰亡的佛教，近代中國的西方傳教士們並不像他們唐代的先驅者那樣極力地仿效佛教、甚至依附佛教；而是憑藉強大的西力後盾、特別是西方列強在中國簽訂的不平等條約的保護，直接向中國傳播基督教、嘗試將中國基督教化。關於這一點，我們從早期傳教士辦的《中國叢報》和二十世紀初以前的《教務雜誌》中不難看到。

Studies, Vol. 1 (1999), pp.183-204.

³ 可參見 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), pp.222-227.

⁴ 參：Don A. Pittman, "Will a New Buddhism Appear? Liang Ch' i-ch' ao' s Question and the Beginnings of the Chinese Sangha' s Modernization", *Ching Feng* 41.2 (June 1998), pp.134-135.

⁵ 參：Ralph R. Covell, *Confucius, The Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese* (Maryknoll: Orbis, 1986), pp.91-94.

不過，在以楊文會為代表的清末佛教文化復興者對佛教文化的大力振興下，逐漸引起了來華西方傳教士對佛教的注意。這是因為，清末佛教文化的復興雖然還處在初始階段，但畢竟已經逐漸顯示出其令人刮目相看的發展勢頭。特別是許多維新運動和革命運動領袖人物，如康有為、梁啟超、譚嗣同、嚴復和章太炎等，都積極地支援和參與了佛教文化的復興事業，並以佛教學說作為其闡發維新變法和立憲革命思想的理論基礎。在維新變法和立憲革命時期，一些西方傳教士直接或間接地參與了當時的中國革新事業，與康有為、梁啟超和譚嗣同等志士仁人，也就有了不少交往。在這個過程中，他們很容易會感受到佛教在中國仍然存在著巨大的影響力，未有因為眼前寺院的破敗和寺僧的衰頹，就薄視或忽視佛教在中國的存在及其對基督教的傳播所可能帶來的重大影響。從十九世紀與二十世紀之交開始，一些曾經參與中國清末革新運動的西方傳教士，如李提摩太和李佳白等，開始改變以前早期來華傳教士對中國佛教的負面態度，除了開始注意瞭解和研究中國本土的佛教，更與中國佛教界人士展開了一系列的交流與對話活動。

其實早在來華以前，李提摩太已對佛教感興趣與重視。他是在 19 世紀 80 年代到日本，這也正是基督教與佛教在日本由衝突發展到對話

的一個重要轉折時期。⁶ 李提摩太在日本時就受到在日本傳教的一些西方傳教士和學者的影響，從而開始關注佛教對基督教傳教的意義，並對佛教進行了專門的翻譯與研究。⁷ 來華之後，李提摩太與楊文會合作，將《大乘起信論》翻譯成英文出版，從而向西方人、包括來華傳教士介紹佛教文化。⁸

李提摩太雖然在翻譯《大乘起信論》過程中，因為他的基督教背景，滲入了許多基督教的色彩；但至少他並不是像明清之際和同時代某些（如林樂知等）西方傳教士那樣，一概地排斥中國佛教。相反地，他注重瞭解和探究佛教的精神生命及其在中國的實際影響，從而為基督教在中國的傳播尋找對策和契合點。關於這一點，我們可以從民國初期出版的《李提摩太致世界釋家書》中，看到李提摩太對佛教的認識，也看到他為何對佛教有相當正面的評價。李提摩太很清楚地區分了佛教中的大乘和小乘，說「小乘目的在救一己，大乘目的在救眾生。小乘不拜神，惟信賴無助之人力，於輪回中求得救。而大乘之道，則頗似基督教，崇

⁶詳參：Notto R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue 1854-1899* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987).

⁷參 Timothy Richard, *Forty-Five Years in China* (London: Fisher Unwin, 1916), pp.334-347.

⁸ Timothy Richard (tr.), *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine: The New Buddhism* (Sahngai: Christian Literature Society, 1907).

奉我佛，不講輪回，獨賴佛力而得救。」按照李提摩太的理解，大乘的特點是：「以觀音為善良慈悲之模範，其救護受苦受難之眾生，頗著效力。有懺悔者必畀以新生命。其所以現千手之身者，蓋以為普遍救濟，完滿仁慈也。乃其憐愛與慈悲，及其情願犧牲一己之品性，殊堪稱頌。」

⁹ 李提摩太不單認為大乘比小乘高級，甚至認為大乘佛教其實乃「我們的主救主耶穌基督的同一個福音、用佛教名相來表達的一個亞洲形式」。¹⁰ 因此，他甚至認為佛教與基督教的眾多名相，很多都是名異實同。他說：

上帝、天、阿彌陀佛及真如諸名，皆為釋教中上帝之意義。而如來佛、藥師佛、地藏菩薩諸名，系代表耶穌基督、彌賽亞、救世主。於釋教之中，觀世音即大慈大悲之觀音，使吾人回念聖神之事業。惟此觀音，憐眾生之受難，時時為之祈求。觀羅馬八章念六節保羅嘗云，聖靈亦助我儕之荏弱。蓋我儕不知所當求，乃聖靈以不可言之慨歎，為我儕求也。¹¹

⁹李提摩太，《李提摩太致釋家書》（上海：廣學會，1916），頁 25。

¹⁰Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), p.39.

¹¹ 李提摩太，《李提摩太致釋家書》，頁 28-30。

這一評價可以說是明清以來西方來華傳教士對待中國本土佛教之態度極重要的一次轉變。李提摩太雖然還沒有具體提出應當學習佛教在中國的傳播經驗，但他基本上是肯定了基督宗教與佛教互融、甚至互相學習的可能性。

三、佛教復興運動對基督宗教的衝擊

進入民國以後，由於憲法明確保護宗教信仰之自由，並取消了晚清時期各西方國家在中國傳教的特權，因此中外宗教開始獲得平等發展的機會。也正是從這個時期起，以太虛和歐陽竟無等人為代表的新一代佛門僧俗，自覺繼承和推展清末楊文會所開闢的佛教復興大業，大力開展佛教革新運動。至二十年代初，隨著南京支那內學院和武昌佛學院、以各地新式佛教社團組織的建立，中國佛教復興運動呈現出蓬勃發展的良好勢頭，信奉佛教的知識份子也越來越多。加上五四運動前後以科學民主為主導的愛國主義文化復興潮流、以及非基督教運動的影響，再加上一些佛教法師的努力弘法，一些原本信仰基督教的人士也轉信佛教。當時一位基督教徒陳金鏞曾這樣說：

從政體改革以後，一般人正高唱國教，而又一般人反對國教。及當約法規定信仰自由，這般宗教家頗有宗教競進的動機，非宗教家亦有宗教傾向的趨向。更有幾位佛教中素有研究的法師，如月霞諦閑等，應時而起，宣傳佛法。於是久久靜寂之佛教，遂又大燥於眾人之耳。連那向在基督教門下有知識的信徒，也覺甘之如飴，棄其所學，依附居士林，詡詡自得，以為想不到所信仰的基督，乃在佛的裏面。¹²

如此觀之，佛教的復興運動，不僅對基督教在中國的傳播構成一個嚴重的挑戰，並且也促使基督徒知識份子重新檢討思考與佛教的關係。很顯然，這個時候的佛教不再像晚清那樣面臨生死存亡的危險，而是呈現出一種積極向上的發展態勢。基督教中不少有識之士都發覺，不僅要面對佛教在中國存在的現實性，更需要思考佛教何以作為一個外來宗教，在中國傳播了近兩千年而仍然充滿生機與活力。對於那些自覺篤信基督教的中國有識之士來說，他們不能不思考如何面對來自正在復興中的佛教的挑戰。

另一個更值得注意的發展是，在民國初期，中國本土的基督徒知識

¹² 陳金鏞，〈陳序〉，王治心，《基督徒之佛學研究》（上海：廣學會，1924），頁1。

份子已經成長起來，開始成為基督教在中國傳播和發展的一支重要力量，並力求探索基督宗教本色化之路，這種探索在非基運動之後尤為蓬勃。中國本土基督徒知識份子與西方來華傳教士的一個最重要的不同之處，就是他們諳熟中國國情和中國文化，當然包括已經在中國土地上生根開花結果的佛教。其中更有一些中國基督教知識份子，是深被佛教的中國化所吸引，企圖向佛教本色化的成功經驗取經。此外，由於中國佛教在民間已經滲透到日常生活習俗之中，因此不少中國本土的基督徒知識份子在走上基督教信仰之道之前，都有一段程度不同的從佛教信仰轉向崇奉耶穌基督的心路歷程。其中一些中國基督宗教徒，雖是已改奉基督信仰，但卻不一定完全拋棄佛教思想，對於這些中國基督宗教徒來說，是否能夠及如何協調基督宗教與佛教，是一切身的身份認同的問題。

在近現代中國基督徒知識份子中，較早意識到佛教對基督教的挑戰，並自覺地從佛教的中國化歷史中尋找可以成為基督教中國本土化之借鑒的，王治心是可算是先驅者之一。他在二十年代初撰寫的《基督徒之佛學研究》一書中，開宗明義就指出他為什麼要研究佛學。他說：

佛教在中國的趨勢，廟宇式的迷信，果然漸漸地消沈，而居士派的研究，卻一天澎漲一天，試觀今日的知識階級，十九都表示對

於佛學的歡迎。因此，我曾經說過一句極端的話，「不研究佛學，不足以傳道」。很有人以為這話太嫌偏激，然而，苟平心靜氣的一度考察，或者向知識階級裏作一度關於宗教思想的調查，方知我所說的話有幾分理由。¹³

不過，正如王治心自己所說，他提倡基督徒研究佛學，「並不是要從佛教裏尋找些什麼來彌補基督教的缺陷，乃是用來做傳道的工具」。他特別強調：「今日基督教的勁敵，不是明槍交戰的科學，乃是同是宗教的佛學，況且在它的骨子裏，又是無神派，我們若然沒有徹底的研究，怎能對付它呢？」¹⁴

通過對佛學的研究，王治心認為，「佛家的忍耐工夫，實在很可取法的」。基督教雖然也講忍耐，但多半是一種消極的無抵抗主義，而佛教卻在「忍辱」之後，繼以「精進」，即「勤行善法，不自放逸」，而這正好展示出佛教的長處來。所謂「精進」，意思是指：

- (1) 就是有勇敢精神，不怕面前的阻擋；
- (2) 當專其心志，達到彼岸；
- (3) 推此義于眾生；
- (4) 不起凡心，便可以無限止的進步；

¹³ 王治心，《基督徒之佛學研究》，頁 1-2。

¹⁴ 同上，頁 2。

(5) 習成一切善法，達到最後目的。此種精神，正如保羅一樣，一方面忍受一切苦難，一方面卻努力向前，所以我們不能不佩服佛教的學理。¹⁵

當然，王治心提倡取法佛教的「忍辱（耐）」、「精進」等精神，並不是單純的指完全仿效佛教，而是試圖超越佛教。因此，王治心又說，佛教的精進屬於內心的居多，而基督教除此之外更注重身體力行。基督教的進取精神，「純從社會服務上表現出來；所以基督教是社會的宗教，對於社會負很大的責任，就是要促進社會的進步。」¹⁶ 本來佛教在社會服務的表現上似乎是不如近現代的基督教，但王治心仍主張學習佛教「精進」的思想，他的目的在於提出，基督教在現代中國應更加強調社會責任感，強調基督教是一種社會宗教能促進社會進步。可見，王治心的主張，一方面是力求避免佛教末流墮入逃禪避世的偏弊，同時也反映出一種在當時中國知識份子中普遍存在著的救國救民的迫切願望。

二十年代教會本色化運動的開展，曾激起許多中國基督教徒知識份子探索如何使基督教在中國土地上生根的問題。王治心積極參加了當時

¹⁵ 同上，頁 50-52。

¹⁶ 同上，頁 53。

的本色化討論，並從佛教在中國的發展經驗中尋求基督教本色化的方法。由於他是很自覺地研究佛教，除了在理論上比較基督教與佛教的異同之外，他還非常注重從佛教與中國文化在歷史上的關係角度來探討基督教所面臨的本色化問題。他說：「不觀夫佛教乎？自漢代輸入中國，便能與中國固有的文化思想調和，而吸收中國文化——思想的滋養，結成了中國特產的佛教果，大非印度所有的本來面目了。」¹⁷ 他非常感慨地說：

可惜這無往不宜的基督教，到中國已經一百十七年之久，還沒有下種在中國的文化和思想裏；還是用西洋來的遺傳——風俗——文化——思想——儘量地培壅和澆灌，絕對吸不到中國文化和思想的滋養，使基督教與中國文化思想，成了可望不可即的一對怨偶。所以基督教到現在還是穿著一身洋裝，在中國的領土裏做客人，敷衍派對她相敬如大賓，反對派對她痛罵為洋教。幾曾見人罵佛教為洋教？這可以證明基督教在中國的文化思想裏還未下種。¹⁸

王治心因此提出，基督教要在中國求得生存和發展，就必須像佛教那樣與中國文化思想相融合，使基督教成為「中國基督教」，而不是使中國成為「基督教中國」。這也就是說，王治心對待基督教本色化的態度，

¹⁷ 王治心，〈中國本色教會的討論〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十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 237。

¹⁸ 王治心，〈中國本色教會的討論〉，頁 237。

就是要打破過去那種拘泥於使中國基督教化或「中華歸主」的狹隘觀念，主張基督教應積極地面向中國社會，自覺地與中國文化思想相結合，使之逐漸成為中國文化思想中的有機組成部分。

為深入闡明這一觀點，王治心針對當時一些基督教人士從形式上的中國化、尤其是佛教形式化探索基督教的本色化問題進行了評析。他指出，

佛教在中國，已成為中國化的宗教，影響於一般社會，其潛力非常之大。中國四萬萬人民，每論直接間接，莫不帶點佛化的色彩，雖普通稱之三教同源，而一言宗教，又莫不以佛教為代表。推此意以謀基督教的本色，亦欲採用佛教的儀式，故有所謂佛化基督教的主張。在西洋的基督教身上，加上一番佛化的油漆，此何嘗是本色的真意義呢？¹⁹

在他看來，一些教堂建築採取佛教寺院建築的形式、禮拜儀制採取佛教儀式，一些基督教徒的婚喪禮節採用雇僧道念經的形式等等，這固然可以使基督教漸趨本色化，但這僅僅是形式上或表面上的本色化而已。他

¹⁹ 王治心，〈本色教會與本色著作〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十世紀中國基督教文化學術論集》，頁 223。

特別指出：

這種形式上的改造，還不過是中國基督教與中國社會接近的一種手段，絕對不是根本上的下種方法。因為基督教的生命裏，沒有中國文化的血液在內，則基督教與中國社會雖日趨於密切，仍不過是友誼的握手，而不是血肉的化合。所以根本的問題，不是形式方面，乃是在精神方面，把基督教下種在中國文化裏面，吸收中國文化為血液，庶幾無所謂基督教中國，和中國基督教，這才是建立在磐石上了。²⁰

在二十世紀二十年代後期，王治心在福建協和大學開始講授中國宗教思想史課程。他通過對中國宗教思想發展歷程的探索，尤其是對佛教在中國的傳播和發展與衰退的歷史考察，進一步地思考基督教在中國本土化問題。首先，他認為，佛教從東漢時期傳入中國，就受到帝王的信奉和支援，六朝時期，歷代帝王都是信仰佛教的，「從此以後，曆隋唐而至清，帝王信佛非常之多，佛教在中國興盛之故，大半因此」。²¹ 也就是說，佛教在中國的傳播，在很大程度上取決於帝王將相的保護與扶

²⁰ 王治心，〈中國本色教會的討論〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十世紀中國基督教文化學術論集》，頁 238-239。

²¹ 王治心，《中國宗教思想史大綱》（上海：三聯書店 1988 年重刊），頁 102。

持。其次，他認為，佛教之所以遭遇到「三武一宗」之厄，是因為佛教「張大其辭，自召其禍。如《佛道論衡》所記斬法等事，與《弘明集》所搜集的論文，類皆抑彼揚此，足以激起道教的反感」。²² 此外，王治心對佛教內部的腐敗及其迷信化帶來佛教的衰落，有著深刻的認識，認為宋代以後佛教其實只有形式上的寺院而已。對近代居士佛教的復興和近代佛教的現世化及追求建設「人生宗教」，王治心給予了積極的評價，認為這也是基督教正在努力的方向。²³ 王治心雖然未有明確地指出基督教在中國的傳播應當如何吸取佛教的這些經驗教訓，但由他以上的評價不難看出，他在大方向是加以肯定的，而一些具體主張實際上也是呼之欲出。

四、基督宗教在二十年代的本色化理念

王治心上面所提到的基督教形式上的佛教化，在二十年代基督教本土化的浪潮中，在上海、南京等地都有出現。據當時的一些報導，在上海的一些基督教教堂裏，「堂的正中是聖壇，旁邊是講臺，聖壇用銅爐燃點沈香，因為檀香足以息人之雜念，定人之精神。禮拜之前每人必須

²² 同上，頁 104。

²³ 同上，頁 228。

在聖壇前跪禱，講道者著玄色聖衣，圓領對襟長及踝骨，氣象至為莊嚴」。²⁴ 王治心等組織的中華基督徒新團契在上海閘北主日禮拜時，也依照佛教的方式焚香點燭，同時還奏國歌，唱新歌。²⁵ 不過，在仿效佛教的方式促進基督教的本色化過程中，仍以挪威來華傳教士艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）在南京創辦景風山的傳教工作最為引人注目。²⁶

艾香德於 1903 年來中國宣教，最初的地點是在湖南。期間開始正式接觸到佛教徒，並與佛教寺僧進行交往，繼而開始思索如何在傳教過程中處理與佛教的關係問題。艾香德在民國成立前後回挪威述職，並接受了返回中國後的一件新任務——到瀟口（漢口附近）的一所信義會神學院（此即今之香港信義宗神學院之前身）任教，直到 1920 年第二次回國述職。在任教神學院期間，他盡力研究中國宗教、尤其是佛教，並利用假期到各寺院拜訪僧徒，向他們宣講基督教義。就在艾香德回國述職前夕，他拜訪了南京附近的一所佛教寺院，正是這次對寺僧的宣道，使他首次得到一位佛僧受洗加入教會。這使他對向佛教徒傳播基督教獲得了信心，於是趁回國述職之機，極力向挪威差會宣傳向佛教徒傳播福音的重要意義。1920 年，艾香德第二次從挪威述職回中國後，就把主要的精力放在如何向中國佛教徒傳道。艾香德大膽試驗和採用佛教中的一些方式於基督教的崇拜活動中。²⁷ 他在南京建立了第一個專門向佛

²⁴ 阮仁澤、高振農主編，《上海宗教史》（上海：人民出版社 1992 年版），頁 976。

²⁵ 董健吾，〈本色教會之新發展〉，《中國基督教會年鑒 1928》（台北：中國教會研究中心、橄欖文化基金會聯合出版，1983 再版），第 10 頁。

²⁶ 有關艾香德的生平思想，參：Eric Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar & Pilgrim* (Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1984).

²⁷ 例如，常常採用一些佛教術語來表達基督教思想，傳教場所不再稱之為教堂而稱之為叢林等。更重要的是，他在崇拜儀式中，引入一些佛教的經文來說明基督教義；仿

教徒傳道的基督教叢林——景風山。他認為，要如此採用佛教的方式，為的是要消除佛教徒的隔膜感，讓他們在學道的活動中，就有如在佛教寺院中一樣，從而方便引導他們成為基督教徒。後來，在二十年代後期他從挪威述職回中國在南京、上海等地宣教，乃至於三十年代後在香港建立道風山基督教叢林，都是在不斷完善這一種在形式上佛教化的傳教方式。艾香德的這一佛教化的傳教方式及背後的理念，除了受到一些西方學者的批評外，更受到支持他來中國傳教的挪威差會和北歐差會聯合會中的一些人士的反對，再加上政局動盪，對他的工作仍構成了不少的阻力。²⁸ 但他仍在艱苦的條件下，堅持走自己探索出來的道路，直到他於 1952 年在道風山辭世。²⁹

艾香德等的佛教化宣道工作及理念，除了在西方受到批評外，也遭到一些西方來華傳教士及學者的直接或間接的批評。³⁰ 在當時的中國基督教徒中，也有一些是明確地反對以形式上的佛教化來促進基督教本色化。例如在《真光》雜誌就曾發表一篇由崔愛光寫的文章，該文說：

效佛教徒的素食生活方式；禮拜時敲鐘和焚香；在教堂裏點臘燭；佈道牧師和信徒穿著傳統的佛教服飾；甚至採用了將十字架放置於佛教所崇奉的蓮花之上的象徵。此外他還積極模仿佛教的三皈依儀式。

²⁸ 有關西方學界的批評、差會的壓力以及外在環境的阻力，參：柏偉志，〈異象與現實——艾香德博士與道風山基督教差會(CMB)之歷史與傳統〉，陳廣培編，《傳承與使命——艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》（香港：道風山基督教叢林，1998），頁 8-30。

²⁹ 詳參：Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar and Pilgrim*, pp.77-118.

³⁰ 例如有上海聖約翰大學歷史系密亨利教授撰文提出，唐代景教之所以遭致失敗，就是因為附會佛教而缺乏真正的基督生活。參：鍾可托，〈年來中國教會概況之觀察〉，《中國基督教會年鑒 1927》（台北：中國教會研究中心、橄欖文化基金會聯合出版，1983 再版），頁 8。

有等血氣用事之人，操之過急，見我國社會通行佛教，意欲在教會內仿效佛教儀式，強名之為中國化，以期教會勃興，可謂大惑不解者矣。鄙人曾讀教會歷史，見基督教傳入羅馬，厥後不名之為基督教，而名之為羅馬教者。何也？因羅馬國家，未為基督教會所化，基督教會反為羅馬國家所化故也。至路德改革，教會始有撥雲霧而見青天之一日。今日我國之提倡改用佛教儀式者，寧不懼蹈泰西教會之覆轍乎。且各教有各教之特色，此教而必欲仿效彼教之儀式。吾恐此教不久將為彼教之附庸，是欲興之而反衰之也。希望我國之提倡改用佛教儀式以興旺基督教會者，其亦猛省哉。³¹

《真光》雜誌主編張亦鏡先生稱讚崔文「自是一篇愜心貴當之作」，認為所謂教會中國化，「未必盡屬之提倡改用佛教儀式一流」。³² 張氏本人並不贊成基督教形式上的佛教化，但也不是極力否定這種形式上的基督教本色化的探索，所以他在談到教堂建築時便說：「仿照中國原有之廟堂形式固好，照葫蘆依樣，與世界普通的教堂一致，亦不見得與本色

³¹ 崔愛光，〈論中國化教會〉，《真光》第二十三卷第十一號（1924年11月），頁16。

³² 同上，編後按語。

教會有若何之抵觸。」³³

在二十年代基督教本色化過程中，艾香德等人對基督教形式上佛教化的探索，雖然遭到一些人的反對和異議，但同時也得到不少中國基督教知識份子的認同和支援。早在二十年代之初，何樂益就在《中華基督教年鑒》上發表文章肯定艾香德的的嘗試，說：

我基督教現在對於佛教，未有何種佈道的工作，更無特備的好書籍，足以對待這佛門的新運動。只有信義會的艾先生，擬在佛教信徒中，作聯絡的工夫，打算先立一所基督教的總佈道院。此院專門接待佛門僧侶之用，四方遊僧，都可掛單，如佛寺一樣。內部建築也象佛寺，如圓睡堂、禪堂等等都有；更備禮堂、書院、書房。禮堂為聚會禮拜之用，禪堂可以打坐，其餘各部分也都是切於需要，合於實用的。³⁴

值得注意的是，艾香德所推動的形式上的佛教化，在很多西方的支持者眼中，並不是為基督教徒而設，也不是為一般的宗教徒或中國人而設，

³³ 張亦鏡，〈今日教會思潮之趨勢〉，《中國基督教會年鑒 1927》，頁 22。

³⁴ 何樂益，〈佛教歸主〉，《中國基督教會年鑒 1921》（台北：中國教會研究中心、橄欖文化基金會聯合出版，1983 再版），頁 90。

而是作為主要或專門針對中國佛教徒的傳道手段，³⁵但在何樂益的眼中，則多了一種意義，就是對當時佛教復興運動的回應。

另一位著名的基督教知識份子誠靜怡，對於當時二十年代的基督教形式上的佛教化和中國化探索，也給予了積極的評價。他指出，基督教來中國雖然有了百多年的歷史，但是在中國人的心目中，仍然被看作是外國宗教，而佛教、回教等本也屬於外來的「洋教」，而沒有人稱之為「洋教」，原因何在？「基督教會之西洋色彩太重，其為一種原因，可以斷言」。所以，他積極支援基督教本色化的探索，對於親眼目睹的某處教堂設計效仿佛教等中國傳統形式表示讚賞。³⁶

與此大致同時的著名基督徒知識份子朱友漁在評述二十年代的中國宗教之趨勢時，特別介紹了當時的佛教革新運動對基督教本色化的影響，並對艾香德等人借鑒佛教的方式來傳道給予了充分的肯定。他說：

基督教與佛教將要發生的關係很有令人注意之價值，因為在各宗

³⁵ 支持艾香德的路線的差會名叫 Christian Mission to Buddhists，直譯為「基督教向佛教徒的宣教」，它的前身是 The Nordic Mission to Buddhists，也是標榜專向佛教徒宣教為目的。

³⁶ 誠靜怡，〈本色教會之商榷〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十世紀中國基督教文化學術論集》，頁 258-263。

教中唯基督教有一定的宗教生活，救世的福音，和教會的組織。現今有幾位基督教中的教士，要想行一種新的試驗，就是把佛教寺院中的一切外面的生活，如儀式和組織變成基督教化，如此佛教的信徒可做基督徒不必拋棄他們的本來的習俗。佛教中的表證和名稱，很有宗教上的價值，我們在尋求適應的方法之時，應當利用他們的。³⁷

在二十年代基督教本土化運動興起之時，大多數中國基督教知識份子都比較著力於基督教在形式上的佛教化，而只有王治心等少數基督徒知識份子還同時認識到，若要使基督教與中國文化思想發生實質性的交融，達至真正的本色化，應當學習佛教在中國的發展過程。

另一位基督徒知識份子謝扶雅，同樣肯定要學習佛教在中國的經驗，但他所吸取的卻是頗為不同的另一方面。在謝扶雅看來，在中國的基督徒，只有明白佛教在中國成功演進的道理，才可以討論基督教在中國的前途問題。謝扶雅認為，當前基督教要面對的是國家主義的挑戰，就是宗教如何去抗衡國家的支配和利用。在謝扶雅看來，宗教是超乎一

³⁷ 朱友漁，〈今日我國宗教之新趨勢〉，《文社月刊》第二卷第七冊（1927年5月），頁50。

切，不應受制於任何主義，這當然包括國家主義。當時中國基督教徒，面對國家主義的挑戰，大聲疾呼，以「中華基督教」為標榜，這似乎比談「本色教會」勝一籌，「惜亦蔽於近代洶湧之俗見，未能豁然貫通於宗教文化之發展也」。³⁸ 謝扶雅提出，宗教的最大危害，就是執著於自我；例如說，基督教優於佛教和回教，這是教義的「我執」；又如說，在我國的基督教，應當為中華基督教，這是國家主義之「我執」。就此，基督教必須好好學習在佛教歷史中展現的破除我執的文化精神。謝扶雅說：「曩年我國愛慕佛教之士，未聞汗顏奔走，群唱『中華佛教』，而佛教大乘，卒渙發于中華，為吾民族演進一種新文化，蓋能破除我執，矻矻研求，迨功德圓滿時，自有佳果可操左券耳。」³⁹ 對於本色化的問題，謝扶雅認為：

基督教同人今日當務之急，不在爭得教會基產之自管，不在收回教會事業之自理，不在斤斤於典章儀式之革新，不在皇皇於組織制度之改變，甚至亦不在大開佈道會，多設查經班，亦不盡在摺載西方神學巨冊而一一鞣譯之。誠欲見中國之宏播基督教，則所

³⁸ 謝扶雅，〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十世紀中國基督教文化學術論集》，第 251 頁。

³⁹ 同上。

第一望于吾國基督教通人者（對於基督教已具有相當之研究，並能甄別現代基督教之菁華與糟粕者）。惟在速能躬踐力行，以成「君子的基督徒」。⁴⁰

謝扶雅認為，要有個人才會有風氣的改變，有了風氣的話，本色化的信條、組織、典禮等自然會隨之而來，不必矯揉強勉、舍本逐末地搞外在形式的本色化。⁴¹

從以上不難看出，在二十年代的基督教本色化運動中，在中國的基督教界有不少有識之士是自覺地探討佛教中國化歷程的經驗教訓，並從多層面思考基督教在中國的本土化問題。這些探索雖然在基督教內部會受到不同的評價，有的在當時就已經產生了明顯的積極的效果，尤其是對於三、四十年代基督教對中國化或本色化問題的進一步探索，奠定了重要的基礎。

五、基督宗教在三十年代的本色化理念

繼二十年代基督教本色化運動興起之後，隨著收回教育權運動和民族救亡與自決運動的深入發展，在中國的基督徒對基督宗教的中國化問

⁴⁰ 同上，頁 253-254。

題也不斷進行了更加深入和系統的探索，尤其是在基督教如何與中國文化思想發生交融、從而適應中國社會和文化方面，作出了許多新的嘗試，並取得可觀的成績。三十年代的基督教本色化探索，可以徐寶謙和趙紫宸等人為代表。

徐寶謙指出，佛教與基督教都不是中國本土產生的，同屬於外來的宗教，也與中國本土宗教有一定的分歧，然而佛教自漢代傳入中國至今已經近兩千年，在中國文化中佔一重要席位，這間接地肯定基督教在中國本色化的可能性，十分值得基督教加以思考。他說：

在中國的宗教史裏邊，有一件事實對於我們，有一種重要的教訓，就是佛教之漸成為中國的宗教。佛教雖然也是人本的，但他的目的是出世的，與入世的孔教文化，根本相反；即與順世的道教，也大有差別。然而數千年來，佛教在中國文化上，竟能占一重要位置，無論宗教、哲學、文學、藝術，差不多都受他的影響。唐宋兩朝，多數才智之士，往往皈依佛教。至於佛教在民間，尤為普遍。以目的完全不同的佛教，尚且能與中國文化打成一片，

⁴¹ 同上，頁 254。

何況基督教與中國文化呢？⁴²

在徐寶謙看來，佛教之所以能夠在中國取得成功，並不是一朝一夕的事情，並且是有賴多方面的因素。

首先，佛教最初傳入中國，並未受到中國人的歡迎，後來經過法顯、義靜和玄奘等許許多多高僧，經數百年前赴後繼的西行求法和從事大量的翻譯介紹工作，才使得佛教在中國逐漸為人所瞭解和信仰。⁴³ 由此對照基督教在中國傳播至今，文字非常幼稚簡陋，基督教史上從古至今許許多多的重要著作，都沒有翻譯成中文出版，中國本土的基督徒宣傳基督教的作品，也是少得可憐。而宗教的文字工作，不能單純地依賴於學術研究和思想闡發，還必須從經驗信仰的深處出發，寫出來的作品也才能打動人。徐寶謙非常誠懇地說：

佛教本來也是一種從外國傳來的宗教，其出世觀與孔教的入世觀，格格不相入。後來有無數的中國佛教僧侶，親歷萬險，到印度去留學，回國後從事於譯經事業，才能使佛教變為中國的宗教。我們今日正應效法第五、六、七、八世紀的佛教徒，用我們

⁴² 徐寶謙，《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1934年），頁42-43。

⁴³ 同上，頁43。

的心血，從我們的宗教經驗，發為文字藝術，並成為事業，來奠定基督教在中國的基礎，並用基督教來奠定新中國信仰的基礎啊。⁴⁴

其次，徐寶謙也提出，佛教中國化另一個值得基督教學習的地方，就是中國的佛教徒充滿了革新精神。胡適之曾著文，高度讚揚唐代禪宗的革新精神。正是佛教禪宗有目空一切的氣概，才使得它能夠與中國文化思想交融而有所創新。相比較而言，中國的基督教徒對於基督教的宣傳，就顯得非常的保守。徐寶謙說：「我們東方的信徒，除了研究西洋已有的成績外，應當作新的發現工夫。佛教之從小乘變為大乘，禪宗之從漸教變為頓教，既然是由於印中兩國佛教徒的革新精神，同樣，我們也應負起建設大乘基督教的責任。」⁴⁵

徐寶謙又指出，佛教之所以能夠在中土流傳，還有一個非常重要的原因，就是佛教的出世思想，確能補中國固有文化思想中的入世觀念之缺陷。人並不總是積極入世的，一旦遇到重大挫折，就需要精神上的特殊慰藉，這時候就免不了想到宗教。千餘年來，佛教對於中國人的精神

⁴⁴ 徐寶謙，〈基督教對於中國應有的使命〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十世紀中國基督教文化學術論集》，頁 175。

⁴⁵ 徐寶謙，《基督教與中國文化》，頁 48。

追求發生了重要的影響，正是基於此。這也就是說，兩種互相衝突的文化思想，有時也會發生相互補充，佛教這個例子，正可以作為基督教最好的借鑒。比如說，基督教的神本信仰、上帝對世人所顯犧牲的愛的救世精神等等，都可以補中國人本主義之不足。這也就是說，我們不要單計較於基督教與中國本土文化思想的衝突，而更應當看到這些衝突很可能成為補充中國文化思想之不足、促進中國文化思想之發展的重要因素。⁴⁶

不僅如此，徐寶謙再提出，佛教能在中國成功本土化的一個因素，是由於佛教徒高深的言行、犧牲的精神及宣傳法的適宜。⁴⁷ 佛教並非像近代基督教那樣依靠外部的政治和軍事勢力而勉強傳入中國。這對於佛教在中國人心目中的形象非常重要。至少它不是被當作圖謀不軌的入侵者。徐寶謙認為，在這方面與佛教相比，「近一個世紀以來，基督教所採的宗教方法，實在是大錯特錯。」他說：「當初佛教徒在中國宣傳，完全靠著個人人格的感力，決不依靠任何政治軍事的力量。現在佛教已經衰落了，將來能否復興，要看他能否產生人格高深的佛教徒。如是，

⁴⁶ 同上，頁 44-45。

⁴⁷ 同上，頁 45。

基督教何獨不然？」⁴⁸ 換言之，若基督教要在中國本土化，就應擺脫帝國主義的陰影，不依靠任何政治軍事的力量，而完全靠著個人人格的感力。

趙紫宸與徐寶謙都是帶著基督教如何中國化的問題，來反思佛教中國化的歷史，那就是：佛教本來與中國的文化思想相衝突，何以能夠長期在中國傳播與生存？趙紫宸認為，研究這個問題，對於基督教目前所面臨的中國化困境，具有重要的借鑒意義。正如他自己所說：「佛教雖在中國文化的中心，與人文主義發生衝突，而在其適合中國民族的地方，實處處依賴中國的人文主義以發揚其超邁的精神。我們試問基督教在中國則如何？佛教是我們基督徒所不懂得，而基督教又是我們基督徒所一知半解，並不了然的，縱欲供鑒，又孰從而為之辭？」⁴⁹ 由此，趙紫宸從六個方面剖析了佛教中國化的成功原因。

首先，趙紫宸指出：「佛教的引線是佛教與道教中的同點，借此同點，可以乘隙而入，引起知識份子的注意。」⁵⁰ 這一點早為湯用彤等

⁴⁸ 同上，頁 47。

⁴⁹ 趙紫宸，〈中華民族與基督教〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十世紀中國基督教文化學術論集》，頁 27。

⁵⁰ 同上，頁 22。

佛教史學者所精闢論述過。趙紫宸認為，其實基督教早期從猶太傳入希臘化的歐洲時，也是採取與佛教上述相同的方式，就是「由同處入，從異處出，且以所異補益同處的殘缺，益使人需求之，歡迎之，而倚以托命。」⁵¹ 按此說法，佛教的經驗對基督教中國化的第一個的啟迪，就是應當繼承和發揚基督教早期向歐洲傳播時類似於佛教的「從同處入，從異處出」的傳教方式，這是基督教中國化過程必不可少的第一步。

然而，注重「從同處入，從異處出」的傳教方式，是否就一定能夠保證基督教在中國成功地實現本土化呢？趙紫宸認為是很難講的。這是因為，「佛教入中國並不多依靠它自身與中國文化的同點作進身之資。中國的人民若沒有急切的、心所知而口難宣的宗教要求，佛教雖有廣大的神通亦未必能夠得到弘大的流傳。」此外，「佛教能夠補救中國人心靈中的饑荒。有知識的，佛教以知識為進階而引導之；沒有知識的，所謂一般民眾，佛教又能以經像雕鏤，因果報應，法器道場等等易於了然的方法為門路而邀引之。」⁵² 依趙紫宸看來，與佛教相比，基督教實與中國文化相衝突之點較少，因為基督教重現世人生，有積極為公的犧牲精神，提倡博愛觀念等等，都是中國文化思想所強調的。即使是其表

⁵¹ 同上，頁 22-23 頁。

⁵² 同上，頁 23, 28-29。

面看來不同於中國文化的人格神信仰，正是所謂神由人顯、人能顯神、聖人配天，亦即中國固有的道理。尤其是基督教強調靈魂拯救法，更是振作中國民族心靈的一個重要方法。因此，基督教一定會迎合中國人的心理需要。這是基督教從佛教那裏得到的第二個啟迪。

佛教中國化給予基督教的第三個啟迪，就是佛教是經過無數次的極大爭鬥和打擊，有一批批傑出的佛教聖徒和學者克服艱難險阻而取得成功的，基督教要想實現中國本土化，恐怕也應當有此準備，不要為當前的一些困難所嚇倒。他說：「佛教進入中國之後，雖然倚仗君主的保護，政府的提倡，而發揮宏大；但也經過極大的爭鬥與打擊，然後乃能深根於中國的生命。」他還說，佛教在中國所碰到的釘子，所遭遇到的艱險，大大小小，不知凡己；然而愈來愈興旺，愈堅固，除了中國人需要宗教以外，還由於「佛教中有傑出的聖徒，偉大的學者，能夠恢弘其教，流布其旨！其不曾死者，因它裏面有真生命」。⁵³

在趙紫宸看來，佛教中的那許多傑出的聖徒和偉大的學者，不僅包括從印度和西域來的高僧學者，更有中國佛教徒。正是這些教內有絕頂聰慧、絕頂苦行的中國人傑出來闡求而宣傳，才使得佛教在中國發揚光

⁵³ 同上，頁 23-24。

大。那許許多多「敢作敢為，刻苦修行，厭身燃指的佛家」是中國文化之中心孔夫子的輔助力量，也是我們中國的基督教所急需的。這是佛教給予基督教的又一個重要啟迪。⁵⁴

宗教的傳播與發展，離不開文字——經典的傳播，在這點上，正如上面的討論提及，徐寶謙也已經特別提到佛教來中國翻譯事業的宏大起到了非常重要的作用，而趙紫宸也同樣地非常注重這一點。他認為，正是有了大批佛教徒獻身於譯經事業，才使得佛教的傳播成為不可阻擋之勢。這也是基督教徒在探索中國化過程中所必須效法的成功經驗。⁵⁵

趙紫宸認為，佛教帶給中國基督教的另一個重要的啟迪，就是佛教的流傳，不僅依靠經典，而且還依靠藝術。歷代的佛教藝術品，層出不窮。「至於禪院叢林，擅峰巒的靈秀，蕭寺山鐘，挹自然的清音，足以發詩人幽美的深省，起俗子忻慕的情思，真是宗教存在弘布的勾引力。」

⁵⁶ 他還說：

中國人托命的文化是藝術的。佛教在樂淨的境界，用起人敬慕的美藝——石像壁畫，禪寺山林，清詩聖典——相為誘致，心靈未泯的人。誰難不受它潛移默化的影響？讀杜甫『燈影照無睡，以清聞妙香』之句，誦王維『空虛花聚散，煩惱樹稀稠』之詩；看吳道子、

⁵⁴ 同上，頁 24-25。

⁵⁵ 同上，頁 25-26。

⁵⁶ 同上，頁 26。

李真、禪月、曹仲兀、石格、李公麟的佛畫；又從而思之，我們做基督徒的中國人，不知將何以為情？⁵⁷

趙紫宸雖然列舉了應向佛教學習的這麼多方面，但他並不認為這是一道萬靈藥。他認為，佛教在過去的經驗固然需要加以吸取，但我們當代的基督徒還應當同時注意現前的社會與文化現狀。因為現在的中國社會，與佛教流傳時期的中國社會，在社會和文化多方面有了很大的不同。我們如果簡單地照搬佛教來華傳教及其中國化的經驗，很有可能達不到我們預期的效果，甚至有可能造成我們意想不到的後果。趙紫宸指出，「佛教乘時機；基督教則須在千難萬難之中，創造它的時機。」佛教傳入中國時，有儒、道與之競爭，佛教在競爭中發揮出它的優勢來；而現在中國的各個宗教都已經衰退，迷信極為盛行，在這種無宗教與濫宗教之間，基督教「果可列於何等」？同時，現在已經進入科學的時代，基督教如何面對非宗教、反迷信之運動？不僅如此，基督教畢竟是從西方傳來的，如今在西方也受到了批評，那麼中國人如何在紛繁複雜的環境中不捨人牙慧而見證基督教的實際？此外，基督教在如今的西方，已經明顯呈現衰退之象，那麼它在中國是否還能獲得生機？很顯然，趙紫宸在對基督教中國化的思考中，看到佛教的歷史經驗教訓是必需與當前

⁵⁷ 同上，頁 27。

所面對的現實情況緊密結合起來的，而不能囫圇吞棗的照搬。⁵⁸

有趣的是，趙紫宸對現實狀況的考慮與重視，背後所預設的卻又與佛教中國化的成功經驗有關。他還明確地指出，基督教在中國的命運，將主要依賴於三件事：其一，如何加深人對上帝的信仰，這是根本性的問題；其二，基督教果能在中國發揚光大與否，須依賴西方基督教的「轉向與上前」，這是非常重要的外部環境；最後，他說：

宗教是行。中國的基督教若要發展，必須要信眾的行為，比平常的人們更加高超清潔，更加猛勇雋永。基督教若不能像佛教一般地出一輩厭身燃指的奇男子、奇女子，則基督教將沒有它存在的價值。

59

由此可見，趙紫宸對本色化及中國基督教的發展路向的主張，很大程度上是受了中國佛教的影響與啟迪。趙紫宸對中國佛教本色化經驗的反省，比徐寶謙的可說是更為深入全面和有系統。

六、基督宗教在四十年代的本色化理念

⁵⁸ 同上，頁 27 及以下。

⁵⁹ 同上，頁 33。

進入四十年代以後，基督教中國本土化運動雖然在某些方面取得了一些成績，但由於抗日戰爭前後中國社會的持續動盪，把注意力引到當前的社會政治問題，這種本土化的嘗試並沒有達到人們期望的結果。二十年代以來王治心、謝扶雅等人所進行的從佛教的中國化經驗來探索基督教在中國的本土化問題，由以韋卓民、徐松石和方豪等人為代表的四十年代中國基督教知識份子予以繼承。

韋卓民提出，若從景教在唐代傳入中國算起，基督教來中國已經十多個世紀了，但基督教在中國所取得的成績並不大，原因何在？韋卓民認為，景教的失敗，無疑要歸咎於過於依附佛教，沒有使自身與其他中國的宗教區分開來，從而喪失了自身的獨立身份。這樣，在唐武宗滅佛教時，景教被當作是佛教之一種，也遭受沈重的打擊，以致於後來佛教開始復興時，景教已消失得無影無蹤。韋卓民這樣說：

景教傳教士阿羅本（A-Lo-Pan）於西元六三五年到達中國首都，時在唐太宗之治。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，即西元八四五年，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。至西元九八七年，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，這是失去本來面目而付出的痛苦代價。⁶⁰

因此，韋卓民對景教式的本色化或說是與其他宗教的混淆感到不滿，對於類似艾香德等人所進行的使基督教儀式上的佛教化，韋卓民更直接地提出異議。他說：

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，也是一位元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。⁶¹

雖然如此，韋卓民仍肯定在積極探尋基督教在中國本土化的過程中，值得參考佛教中國化的歷史經驗和教訓。

⁶⁰韋卓民，〈讓基督教會在中國土地上生根〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁117-118。另參：Francis C. M. Wei, *The Spirit of Chinese Culture* (New York: Charles Scribner's Sons, 1947), pp.10-13.

⁶¹ 韋卓民，〈中國與基督教〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁128。

韋卓民在佛教在華傳播的經驗中看到，本土化是需要一段漫長的時間，當中是會遇到很多阻力與困難。基督新教來華一百多年來，雖然沒有取得多大的成績，但是與佛教在中國傳播的歷史及其成績相比，仍不必自卑或氣餒。正如他指出，「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。」⁶² 佛教在中國也遭遇種種的困難、甚至災難，而同樣作為一種外來的宗教，基督教也難逃種種阻力與困難，而這些阻力往往是與政經社會等問題有關，而不一定是宗教上的問題。韋卓民這樣說：

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。⁶³

韋卓民認為，佛教對中國的影響，主要體現在文學藝術和哲學思想等精神層面上，對於政治和經濟等層面的影響非常的小。⁶⁴ 這實際上也意味著基督教來華所可能面臨的困境。要想擺脫中國對基督教作為外來宗

⁶² 同上，頁 112。另參：Francis C. M. Wei, *The Spirit of Chinese Culture*, pp.18-19.

⁶³ 韋卓民，〈中國與基督教〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁 110。

⁶⁴ Francis C. M. Wei, *The Spirit of Chinese Culture*, p.118.

教文化的反感，尤其是由於基督教在近代傳入中國時明顯受到西方列強不平等條約的保護所引起的中國人的反感，基督教首先必須作好適應來自中國社會之挑戰的準備，才能對中國人的生活文化產生影響。韋卓民說：「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。」⁶⁵這是韋卓民通過比較佛教和基督教在中國的傳播歷程，對基督教的未來所寄予的期望。

除此以外，韋卓民對建立適合中國國情的基督教朝聖中心的建議，也是多少曾參考中國佛教。韋卓民認為，中國基督教必須有四個中心：一是教堂作為禮拜上帝、培養基督精神的中心；二是傳播基督教生活的基督教社會服務中心；三是促使教徒保持活躍、敏銳思維的基督教思想中心；四是基督教朝聖中心。中國基督教現時只有前三個中心，而沒有朝聖中心。他說：

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。教徒們紛至遯來。如歸精神家園。在那

⁶⁵ 韋卓民，〈中國與基督教〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁 110。

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，盡興而歸時，卻悠然而

對宗教有一些認識。⁶⁶

韋卓民認為，中國的基督教如果建立了這樣的朝聖中心，就可以像佛教寺院那樣接待前來朝聖或路過的教徒，使教徒們有一種現實的歸屬感。

此朝聖中心應當選建在茂林陰翳的山頂上，或是離鬧市數英里的林地之中。朝聖中心不僅包括教堂，還包括其他諸如公墓、旅館，乃至教會學校、圖書館和博物館等，因而是一種基督教文化的綜合中心。他說：

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庭中心吸引過來，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，如耶誕節和復活節裏，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，招來基督徒或非基督徒，寓教于樂。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

⁶⁶ 韋卓民，〈中國教會的四大中心〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁 135-136。

教的靜修處。⁶⁷

韋卓民甚至更具體的建議，朝聖中心應由一宗教學識淵博並以靈修而著名的牧師去主持，使之為靈修的中心，也成為教會領袖人物的培養中心。⁶⁸

由韋卓民的上述構想，不難看出當中是充滿了東方化的色彩，考慮到東方人在表達宗教的傾向，尤其是他試圖使基督教的朝聖中心成為靈修、教育和文化中心的設想，更是頗類似於中國佛教的寺院或叢林的建設。

韋卓民認為，基督教在華的本土化，必須包括教會成員、領袖、財政、建築、文學、音樂及禮儀等，⁶⁹ 此外更應包括以中國文化精神來詮釋基督教義。⁷⁰ 韋卓民認為，佛教在中國的成功，利益於文字工作中以中國文化精神對佛教教義的種種重新詮釋，從而使佛教在中國獲得了新的生命和發展機遇。如果說佛教在中國的傳播給基督教帶來什麼有

⁶⁷ 同上，頁 136-137。

⁶⁸ 同上，頁 137。

⁶⁹ 韋卓民，〈要使基督教在中國有活的生命〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁 87。

⁷⁰ Francis C. M. Wei, *The Spirit of Chinese Culture*, p.22.

益的經驗的話，有一點是確實的，那就是，佛教在中國的解釋的多樣性，正是佛教在中國充滿生機與活力的最偉大的價值。在佛教傳入中國的最初幾個世紀裏，沒有人能夠預計到佛教宗派直到今天仍然在中國存活著。如果基督教也能夠像佛教那樣地在中國傳播，中國人即使不會完全贊同基督教義，但是也會發現基督教存在著與中國精神相一致的地方。

71

在韋卓民看來，一個宗教，無論是佛教還是基督教，在表達上的多元性，正好顯示此宗教的活力。他說：「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？」⁷² 在同書中，當論及聖靈可用種種不同的方式去啟發及引導人，韋卓民更借用了中國佛教的《大乘起信論》中所論的差別熏習外緣去解說。⁷³ 韋卓民認為，在本土化過程中，應容讓多元性的發展，甚至不必排斥外借；「表現的自由和試驗的自由」，對於基督教在中國的本土化是非常重要的。韋卓民甚至說：

朋友們，不要以為我是說，要國外回來的牧師們，必須停止他們

⁷¹ Wei, *The Spirit of Chinese Culture*, p.159.

⁷² 韋卓民，〈基督教的基本信仰〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁 75。

⁷³ 同上，頁 73。

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。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。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借，而不是強制他們借。⁷⁴

對於如何以中國文化或中國思想方式來解釋基督教教義的問題，韋卓民認為，基督教的世界性及其對不同處境的適應能力，是基督教與中國文化融合的重要保證，但這並不意味著中國思想方式可以完全充分表達基督教信仰。他說：

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的呢？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分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教信仰如此不合適和不完整的原因。我要重複地

⁷⁴ 韋卓民，〈要使基督教在中國有活的生命〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁 88。

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的上帝聖壇前，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。⁷⁵

韋卓民不單認為基督教信仰無法以某一種文化去充分表達，他甚至表示中國文化也有其黑暗面；因此，在將中國文化來解釋基督教義之時，與其對中國文化及基督教作比較研究，倒不如先體會中國文化之精神，再找基督教與中國文化的接合點。他說：

在我們打算以中國文化來解釋基督教時，我們要儘量避免使用比較方法，除非涉及枝節。我們寧可儘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予中國人民。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

⁷⁵ 韋卓民，〈讓基督教會在中國土地上生根〉，馬敏編，《韋卓民基督教文集》，頁 123。

中國文化中顯已存在的黑暗部分。⁷⁶

然而，基督教信仰與中國文化的結合及其所產生的中國的神學，不單有助國人信仰基督，更有助基督教神學傳統的發展。他充滿希望地說：

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。⁷⁷

王治心所提出的，基本上是大方向地肯定要從佛教的中國化經驗借鑒基督教在中國的本色化，相對來說，韋卓民之論向佛教借鑒及以中國文化來詮釋基督教信仰，就顯得比較小心謹慎，在方法論上也顯示出一種深化。韋卓民所看到的是，以中國文化來解釋基督教教義，除了具有本色化意義外，更可充實基督教的傳統；除有助基督教在華的發展外，更將促進中西文化的交流。於此，韋卓民可說是將本色化的意義提升至普世

⁷⁶ 同上，頁 127。

⁷⁷ 同上，頁 131。

的層面。

六、基督宗教自四十年代及其後的本色化理念

較韋卓民稍後，在四十年後期，中國基督宗教知識份子仍然沒有停止從佛教的中國化歷史經驗中探索基督宗教中國本土化的自覺嘗試。著名天主教學者方豪，就非常注重使基督宗教與中國傳統文化思想的融合，對天主教與儒家思想的交融尤其重視，甚至曾說：「故公教不欲廣行於中國則已，否則不能不努力研究儒家學說。」⁷⁸ 然而，方豪也很注重佛教中國化的成功經驗。在他看來，佛教在中國的成功傳播與發展，很大程度上取決於善於與中國儒家和道家等傳統思想文化的融合。方豪引用《高僧傳》中對釋慧遠的記載，說明佛教之所以能夠與中國文化思想相融合，就得益於慧遠等佛門高僧非常注重引中國道家觀念來闡釋佛教教義，從而使佛教能夠為中國人所瞭解和接受。他說：

《高僧傳》卷六謂：「釋慧遠，本性賈氏，雁門樓煩人也。

博綜六經，成就尤善老莊。年二十一，時沙門釋道安立寺於太行恒山，遠遂往歸之。年二十四便就講說，嘗有客聽講，

⁷⁸ 方豪，〈論中西文化傳統〉，張西平、卓新平編，《本色之旅——二十世紀中國基督宗教文化學術論集》，頁 204。

難實相義，往復移時，彌增疑昧，遠乃引莊子義為連類，於是惑者曉然。」此言慧遠能引莊子語，始能使聞道者相解也。⁷⁹

他還引用慧遠的師傅釋道安作《安般經注序》時對中國文化經典的多處引證為例，進一步說明佛教在中國化過程中如何使其教義獲得中國化的詮釋。例如道安《安般經注序》中云：

安般（呼吸）者出入也。道之所寄，無往不因；德之所寓，無往不托。是故安般寄息以成守，四禪寓骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以至於無窮；級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無為故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物；無事而不適，故能成務。成務者，即萬有而自彼；說物者，使天下兼忘我也；彼我雙廢者，寄於唯守也。⁸⁰

方豪從佛教中國化的角度對道安法師的這篇序言，給予了充分的肯定。他說，僅以上這篇短小的序文，道安法師為了向中國人解釋佛教義理，先後三次引用中國傳統經典文句來加以闡明。其中，所引「損之又損」，

⁷⁹ 同上，頁 204。

⁸⁰ 同上，頁 205。

明顯來源於老子的《道德經》；「忘之又忘」，顯然是莊子之語；而「開物成務」則是《周易》之言。他認為，佛教的這種引用中國經典來闡釋佛教教義的作法，實「我國公教傳教士所當效法者」。⁸¹

在基督新教學者中，在緊接韋卓民之後，徐松石更具體地嘗試以中國文化之精神來解釋基督教義，從而有力地推動了二十年代以來的基督教與中國文化思想相融合的問題。徐松石除了採用佛教化的自號（照流居士）外，更重要的是，他比很多同代的中國基督教知識分子更能正視佛教的價值，對於那些輕視或卑視中國佛教之價值的言論，徐松石更給予了嚴正的駁斥。他說：

有人說，近代中國的委靡頹喪，完全是佛教的影響，將一切過失都推到佛教身上，這乃皮相之論，絕不足取，唐朝佛教鼎盛於中國，那時中國倒是全世界最富強的國家，清朝乾隆抑佛之後，佛教衰微，國運亦竟隨著而日中則昃。恐怕佛教徒倒要說中國近代衰靡，正是佛教式微的結果呢。其實中國近代的衰落，國內政治、經濟、教育等許多方面的機構，以及西方的壓逼和西方的侵略，都要分負責任，怎可以功則歸於基督教，而過則要佛教完全負擔

⁸¹ 同上，頁 205。

起來呢？⁸²

基督教與佛教向來存在著許多不能相互理解之結點，這多半是由於一般人（包括一些佛教徒和基督教徒）都認為，基督教的教義與佛教的教義是根本矛盾的。比如說，基督教的「因信得救」與佛教的「因果報應」就是不相容的。對此，徐松石提出異議。他認為，佛教注重「因果報應」，但終不能離去「因信得救」，所以佛教也有「放下屠刀立地成佛」之語。在另一方面，基督教雖然注重「因信得救」，但終不能離去「因果報應」，所以《加拉太書》六章七、八兩節說：「人種的是什麼，收的是什麼。順著情欲撒種的，必從情欲收取敗壞；順著聖靈撒種的，必從聖靈收取永生。」又《馬太福音》十六章二十七節說：「人子要在他父的榮耀裏，同著眾使者降臨；那時候他要照各人的行為報應各人。」徐松石認為，問題的關鍵不在於基督教或佛教是否承認「因果報應」或「因信得救」，而在於它們如何確立是「信」先還是「行」（指因果報應行為）先。佛教確立是「行」先，因而特別強調「因果報應」，而基督教確立是「信」先，所以強調「因信得救」，但是，二者並不絕對矛盾。正如徐松石自己所說：「基督教『因信得救』之說，已經與（佛教的）『因果行為』之

⁸² 徐松石，《中華民族眼裏的基督》（上海：廣學會，1948），頁 88-89。

理，全無衝突。」⁸³

正是在此認識的基礎上，徐松石高度評價了佛教的積極價值，並進而指出佛教在中國化過程中的許多成功經驗，頗值得基督教去自覺借鑒與吸取。徐松石告誡在中國的基督徒們：「我們做基督徒的，絕不能說佛教所包含的一切都是糟粕。其實佛教裏面，也有許多精彩的地方。」

佛教的「三不朽」——因果論、理學和方便法，只是佛教萬千精華中的三個總綱而已。他指出，中國古代一向注重章句訓詁之學，而佛教雖然也有釋經的傳統，但是由於佛教是心教和理教，因而常常把佛經看作是明心見性的工具或指標，而不是當作最後所追求的目的。這樣一來，佛教就沒有漢唐訓詁章句之學那樣固執，並使宋儒打破過去的束縛，產生出燦爛的宋學來，這同時也使得佛教在中國能夠「含宏光大」。而基督教對於理性之學沒有象佛教那樣廣博追尋，更可憐的是二千來仍然深陷訓詁章句的深坑裏頭，如今到了中國，如果再不能深受佛教的影響而跳出章句學的深坑，進入基督教的理性時期，基督教就不可能在中國生根。這正是上帝賦予中國基督徒的重大責任。⁸⁴ 徐松石還說：

⁸³ 同上，頁 16-21。

⁸⁴ 同上，頁 56-58。

佛教理學在中國已對儒教作了很大的貢獻。宋代的理學道學和明代王陽明知行合一之論，完全因為儒家吸收和溶化佛理然後形成，作者很希望基督教在中國也能因著佛理的激蕩，而更加發揚光大。⁸⁵

徐松石對佛教的方便法尤其讚賞。他說，佛教的方便法，不是指真理的方便，而是指解說真理和趨向真理的方便。因為真理本身無所謂方便問題，而只有我們在描寫和解釋真理的時候有種種方法或途徑的不同。佛教正是非常注重方便說法，才使得佛教教義在中國獲得中國化的解釋，並得到中國人的接受，這是佛教方便法的效果。基督教應當學習佛教的這種方便法，使基督教更好地適應中國社會，與中國的文化思想相融合。但是，他又同時批評某些佛教徒「太方便了」，以至丟棄了佛教方便的軌範。基督徒在探索本土化的過程中，就應當避免這個教訓。他進而指出，與佛教相比，今日的西方基督教會至少有三大流弊，即門戶之見太深、過於固執於聖經文字而排斥其他宗教的真理和過於偏重外功而不能從內探求解脫之道。造成這些流弊的原因，「多半因為不明白方便法的價值，不知道覺悟性的重要，和不體會因果論的真義」。因此，

⁸⁵ 同上，頁 78。

要想改正這些流弊，就必須向佛教學習。⁸⁶

從以上不難看出，徐松石對佛教的認識，並不是停留在淺層的觀察上，而是深入瞭解了佛教在歷史上進行中國化過程中所展現出來的生機與活力。在他看來，「世界文化必定交流。佛教的真理必定影響到基督教，基督教的真理也必定影響佛教。基督教已經流入了中國，將來中國的基督教和佛教，必定發現特殊的新色彩。這是絕端無可疑惑的一件事。你喜歡或不喜歡這些色彩，那是另外的一個問題。」⁸⁷

徐松石並沒有停留於說明中國的基督徒應當學習和如何學習佛教的中國化經驗上，而且還進行了相當深入的具體探索。他的《中華民族眼裏的基督》一書，實際上就是他具體探討如何使基督教教義與中國文化思想（包括儒、釋、道）相融合的一次有益的嘗試。從該書中諸如「基督教的方便法輪」、「如來基督教的法報化」、「即以即土的基督教」、「釋中的景味」和「聖經裏的中國姻緣」等各章的標題中我們不難看到，他已經試圖用中國化（包括佛教化）的語言和方法來闡釋基督教的教義。在該書的許多章節中，我們已經很少看到二、三十年代一些佛教與基督

⁸⁶ 同上，頁 79-81。

⁸⁷ 同上，頁 81。

教比較研究的著作中所存在著的牽強附會的現象，在這些看似佛教化的語言中，卻很少將佛教與基督教的理解加以混淆。正如他在《釋中的景味》一章的開頭所說：

佛教以理學鳴，基督教以行學鳴。佛經多錄釋尊所闡釋的理，基督教福音多載救主耶穌所行的事。釋迦說道多用因明推理式，耶穌說道多用告誡肯定語。因此，所以欲求基督教的佛味，當從理學方面著手，看看基督教道與佛理有何貫通。欲求佛教的基督味，當從行學方面考察，看看佛道與基督教有何契合。⁸⁸

也就是說，徐松石對基督教的中國佛教化闡釋，雖然借用了一些佛教語言和方法，但這並不意味著他將基督教完全作了佛教化的解釋。他試圖嚴格地劃定詮釋之域，使解釋避免牽強附會，力求深入到教理之中，以尋求雙方可能存在著的契合點。

另一點值得注意的是，徐松石在《基督眼裡的中華民族》中，依佛教對大小二乘的判分，提出孔教可分大乘與小乘，小乘孔教就是忠恕之道，而大乘孔教則是一貫之道，而大乘孔教並不排斥基督教，因此可在

⁸⁸ 同上，頁 83。

此基礎上「耶儒並存論」。⁸⁹ 在這方面，中國佛教也為徐松石的本色化探索，提供了概念上的資源。

由徐松石的討論可見，四十年代中後期中國基督徒知識份子對於如何正確對待佛教中國化的歷史經驗和教訓、從而積極探索基督教的中國本土化問題，不僅在認識上和方法上逐漸深化，而且在具體的實踐探索中也正趨向成熟。

七、結 論

以上主要是從歷史的角度，簡要地回顧了近代中國基督徒知識份子，在探索基督教中國本土化過程中，對佛教中國化的歷史經驗的認識。我們不難發現，有一些西方來華傳教士，如李提摩太和艾香德等，很重視對中國佛教的研究，但是他們畢竟是少數、而且收效很小。⁹⁰ 真正自覺並富有成效地研究佛教中國化的歷史經驗來探索基督教在中國

⁸⁹ 照流居士徐松石，《基督眼裡的中華民族》（上海：廣學會，1941年9月），頁119-148，尤參144-148。

⁹⁰ 有關艾香德及他的異象的追隨者的工作成效以及在新環境中的轉變，可參：柏偉志，〈異象與現實——艾香德博士與道風山基督教差會(CMB)之歷史與傳統〉，陳廣培編，《傳承與使命——艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》，頁20-40。

的本土化問題的，是民國時期開始成長起來的眾多中國本土的基督教知識份子。他們所開闢的基督教中國本土化的道路，在當今的中國內地和港澳臺地區，乃至海外華人社會，都有不同形式的繼承。由此可見，基督教的本土化建設，最終仍是要由本土的基督徒為主體，才可能取得重要成效。

頗堪玩味的是，這些基督教知識分子所企圖學習的，往往不是當代佛教所展示的榜樣，也不是直接的從與中國佛教徒的對話中學習，反而是集中在借鑒過往佛教在華傳播的歷史，以此對照基督教在華發展之現況，並嘗試在佛教史中尋找可供參考的出路。他們所要學習的對象，主要不是中國佛教的當代表現，而是佛教在中國傳播的過往歷史。這種以古為鑑的思考，除了容易出現對古代佛教在中國的發展史作出一種理想化的投射外，更容易忽略了與當代佛教徒的活生生的、就當代課題進行對話。甚至有時出現一種頗吊詭的講法，就是在佛教歷史中學到的是，若要本色化就必須與儒、道調和，與佛教的融合反而被忽略。由此可見，近代中國佛教的復興運動，雖曾一度引起一些基督教知識分子的關注，但也有很多仍未認真的以當代佛教為對話或競爭的主要對手。

無論如何，上述提到的這些中國基督教知識份子，不少是通過借鑒

佛教中國化經驗來探索基督教本土化，無論他們到底取得了多大的實際成績，我們也不能否認，上述提到的這些重視佛教中國化經驗的中國基督教知識份子，確曾在他們探索基督教本土化的思考過程中，受到佛教經驗的啟迪。可以說，佛教在基督教的中國近代本土化過程，對基督教在華的本色化的思考，是有著不可忽視的影響。然而，不同的中國基督教知識分子，對於這種啟迪的具體內容是甚麼，或說佛教在華的發展有何歷史經驗和教訓可供借鑒，有著頗為不同的體認。究竟中國佛教所留下的歷史借鏡是反面的教材還是正面的榜樣為主？若是正面的話，成功的因素是甚麼？又如何落實於基督教在華的本土化？凡此種種的問題，中國基督教學者有著不同的見解。在此種借鑒式思考的結果，往往不是純粹取決於對佛教在中國的發展史的踏實細緻的研究，而是也會在很大程度上，受到基督徒知識分子對基督教信仰的理解、神學上的預設以及他們對近代基督教在中國所遇到的困境的分析所左右。

參考書目

中文參考書目

王治心《基督徒之佛學研究》，上海：廣學會，1924。

王治心《中國宗教思想史大綱》，上海：中華書局，1933；上海：三聯書店，1988年重刊。

《中華基督教會年鑒》(1914-1936)，上海：商務印書館、廣學會、廣學書局、中華續行委辦會、中華全國基督教協進會；台北：中國教會研究中心、橄欖文化基金會聯合出版，1983重印。

阮仁澤、高振農主編《上海宗教史》，上海：人民出版社1992年版。

朱友漁〈今日我國宗教之新趨勢〉，《文社月刊》第二卷第七冊（1927年5月），頁37-52。

李提摩太《李提摩太致釋家書》，上海：廣學會，1916。

馬敏編《韋卓民基督教文集》，香港：漢語基督教文化研究所，2000。

陳廣培編《傳承與使命——艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》（香港：道風山基督教叢林，1998），頁5-47。

徐松石《中華民族眼裏的基督》，上海：廣學會，1948。

徐松石《基督眼裡的中華民族》，上海：廣學會，1941年9月。

徐寶謙《基督教與中國文化》，上海：青年協會書局，1934年。

張西平、卓新平編《本色之旅——二十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。

崔愛光〈論中國化教會〉，《真光》第二十三卷第十一號（1924年11月）。

英文參考書目

- Covell, Ralph R. *Confucius, The Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*. Maryknoll: Orbis, 1986.
- Glüer, Winfried. "The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nineteenth Century and the First Half of the Twentieth Century". *Ching Feng* Vol. 11, No. 3 (1968), pp.39-57.
- Lai, Whalen. "Why there is not a Buddho-Christian Dialogue in China?". *Buddhist-Christian Studies* 6 (1986), pp.81-96.
- Pittman, Don A. "Will a New Buddhism Appear? Liang Ch'i-ch'ao's Question and the Beginnings of the Chinese Sangha's Modernization". *Ching Feng* 41.2 (June 1998), pp.119-147.
- Richard, Timothy (tr.). *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine: The New Buddhism*. Sahnghai: Christian Literature Society, 1907.
- Richard, Timothy. *Forty-Five Years in China*. London: Fisher Unwin, 1916.
- Sharpe, Eric. *Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar & Pilgrim*. Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1984.
- Thelle, Notto R. *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue 1854-1899*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Wei, Francis C. M. *The Spirit of Chinese Culture*. New York: Charles Scribner's Sons, 1947.
- Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Wong, Timothy Man-kong. "Protestant Missionaries' Images of Chinese Buddhism: A Preliminary study of the Buddhist Writings by Joseph Edkins, Ernest John Eitel, and James Legge". *The HKBU Journal of Historical Studies*, Vol. 1 (1999), pp.183-204.