

宗 教 論 文 集

燕京大學諸教授著

中華基督教文社出版

904
5443

5787

序

近年國內思潮政潮，激盪翻騰；人事變化的迅疾，爲從前所未有。舊的觀念與制度，都見得有推翻的可能，改革的必要，而新的基礎與標準，尙無奠定確實的現象。基督徒身受環境的刺激，既被非教者的責難，復經通難者的打擊，物質精神，俱感苦痛，遂不能不發生種種的回應。有些基督徒就取了堅壁自守的態度，斷絕一切新思想，專靠自己所禱崇拜讀經所激起的感情作人生的津筏。他們覺得人事不定，性命無所憑依，非杜門掩戶，固守遺傳，即無安心立命的根基。有些基督徒以爲此種辦法，簡直是蝸牛自繭；若基督教不能應付人生，適合潮流，不如置之度外，何必讓無謂的信仰，加精神的痛苦。這等人性躁證弱，一掣即退，與基督教僅有表面的關係，其心已離，其志已渙，其實更無信仰可言了。可是有多數深思靜省的基督徒，感受痛苦，乃欲作更切實的靈修，更深密的探索，務使他們已獲的宗教經驗，已有的宗教事實，可在此悲風愁雨的境界中保存而進展。

序

本書的八篇文章，是爲這一等同志集合的。

本書的論文是我向燕京大學宗教學院幾位教授索求得來的。我以爲研求宗教的人雖須努力開發宗教學術，但決不當專作艱深的探討，而置現在人生實際的需求於不見不聞之列。鐘鼓玉帛與菽米絲麻當有同等的重要。若遇荒歉之年，有志之士且當暫舍鐘鼓玉帛而從事於菽米絲麻，方不失却博施濟衆的心懷。今日中國的基督徒，在思想精神兩方面，俱感儼催的艱危。吾們對此狀況，即使家中亦僅存斗粟，敢不與人相共，豈當以爲物色粗劣，而藏諸陋室中麼？我將此意告諸我友李榮芳、徐寶謙、柏基根、誠質、怡下、懿嘉諸教授，皆以爲然，特各爲淺顯的論文一篇，向今日中國的信道同志敬作懇獻。我又將此意告於我友沈翽莊先生，亦深以吾言爲然，意向我索取文稿，我即將此稿略加修改舉以贈送於文社。

本書凡八篇，先論上帝，繼論耶穌，繼論修養與崇拜，而以基督教與中國文化的關係列於後。其中柏下二教授的英文稿皆我淺譯。我自己三篇論文曾載在去年的真理

與生命半月刊中。我本擬加作一篇關於上帝觀念的文章；嗣因公私蝟集，無暇可抽，祇得幾番執筆而仍舍去；這是我很抱歉的。

民國十七年二月十七日趙紫宸序於文社公事室

集文陸毅宗

宗教論文集

目錄

序	一
先知的上帝觀	一
耶穌的上帝觀	一六
他的孤獨	三一
耶穌的死	三九
論修養與工作交感的原則	五四

論崇拜.....六四·八三

祈禱.....八四·一〇三

基督教與中國文化.....一〇四·一二六



宗教論文集

先知的上帝觀

李榮芳



舊約對於上帝的觀念，很不一致：有自然的上帝觀；這種觀念，與同代旁的國度的上帝觀，很是相似，也很影響當代的社會，普通下級的人民；直到現在還未能跳出他的範圍。有儀文的上帝觀；他的觀念，很有唯物的傾倚，以為人可以藉着儀文禮節，討上帝的喜悅。這種觀念，於保存以色列的宗教，雖然不無貢獻，可是對於精神的宗教，總是一種障礙。有先知的上帝觀；他給我們一個很清楚的上帝啓示，使我們曉得各代的賢哲怎樣一步一步的了解了上帝。我們在這篇裏，所要依法研究的，就是這個觀念。

我們最好從摩西起首。因為以前的思想，沒有甚麼具體的記載。摩西看上帝是全能的，他與以色列人立約，作他們的上帝，他們作他的子民。多少學子很看重這個契約，因為這就是以色列宗教變為倫理宗教的初步。旁的如同族的宗教，他們的神與崇拜

的人，自然也聯為一契，不能分開；可是以色列的宗教，是選擇的，雙方應許，結成這個盟約，雙方各有他的責任，各有他的權利。倘一方面不守他的條款，盟約就算解除；這樣，以色列人應許衆神之中，僅拜亞衛，同時亞衛應許，為他們戰勝仇敵，領他們到迦南美地。

一到迦南，遊牧的以色列人，化為業農的以色列人，他們的亞衛觀念，與拜神的禮節，也漸與巴力的崇拜同化了。年深日久，人不曉得是拜巴力，是拜亞衛。到亞哈的時候，因王后而推羅的巴力得以盛興在以色列國；平日拜巴力的人，自然就默默服從了。不過先知以利亞無論如何，絕不肯舍去他亞衛的信仰，就在迦密山，招聚衆民，懇切問他們說：「你們心持兩意，要到幾時呢？若是亞衛是上帝，就當顯從亞衛，若巴力是上帝，就當顯從巴力。」至終以利亞得勝，因而證明亞衛是忌邪的上帝，以色列當敬拜他；只說亞衛是忌邪的上帝，而不說他是倫理的上帝，對於社會，還是沒有甚麼關係。這一步以利亞也見的很清楚，他看亞衛也是公義的上帝，在以色列人中斷定是非。亞哈王謀害了拿伯，侵佔了他的田地，以利亞就奉亞衛的名立刻去告訴他說：「狗在何處舔拿伯的血，

也在何處餵你的血。」如此亞衛不但是以色列的上帝，也是公義的上帝，要懲罰那不義的人。亞典的記者，很與利亞表同情，主持那遊牧的生活，反對業農的敬神禮節。此外還有那利甲人，與拿細耳人，也是熱心事奉亞衛，仇視敬拜巴力的禮節。

第七第八世紀的上帝觀念，也可以從「亞」「上」兩典看出來。他們以為亞衛的居所是在錫安，可是他的權勢可以達到旁處。上帝在「亞典」裏是生命的淵源，很近乎一神的思想；他替南北兩國交戰，管理他們的地土，在「亞典」裏，記者描寫神人同形，而在「亞典」裏，記者竭力避諱，不過兩個記者都是要盡力免去俯隨的神人同形的說法，所以他們用亞衛的使者，名字，臉面，與尊榮，我們也可以從此看出上帝的品格來。他已顯出倫理的性品，有權，有愛，恨惡罪惡，不過還有時有他的偏見，任意而行，越出了倫理的範圍。

到第八世紀，我們有四位很緊要的先知；因為他們的品格與虔敬，我們更得對於上帝的觀念進一步更了解他的性品。

我們先論阿摩斯，從我們得到倫理的一神觀念。先前以色列人崇拜亞衛，同時

仍舊承認別神；到阿摩斯的時候，不但以色列犯罪，受亞衛的懲罰，就是旁的國度犯罪，也

是一樣受他的懲罰（阿一，二章）。因為管理全世，他們無論走到甚麼地方，也不能逃避

他的懲罰（九三至四）。他看以色列人，與黑臉的古實一樣；他領以色列人出埃及，也領

非利士人出迦斐拉，領亞蘭人出吉珥（九七）。世人是否蒙上帝的喜悅，不在乎他們

獻祭多少，乃在乎他們是否公義。他明明的告訴他們說：「我厭惡你們的節期，也不喜

悅你們的嚴肅的會集，你們雖然向我獻燔祭，和素祭，我卻不悅納……惟願公平如大水

滾滾，使公義如江河滔滔」（五二十一至二）。上帝是惟一的，有他管理萬世，是道德的，

不容人有惡行，所以他屢次勸他們，要惡惡好善，秉公行義，便可以生活（五十四·十五）。

何西阿前幾年的思想，與阿摩斯相仿，到後來因為自己的經驗，了解了一種很深的

原理，就是上帝是愛，他是戀愛的丈夫，要用仁義，公平，慈愛，憐憫，誠實賜以色列為妻。（何

二十九·二十）他是慈悲的父親，從以色列年幼的時候就愛他們，將他們從埃及及召出

來（何十一）。

他也清清楚楚的向他們聲明態度說：「以法蓮哪，我怎能捨棄你？

以色列阿！我怎能棄絕你，我怎能使你如押瑪，怎能使我如洗扁？我回心轉意，我的憐愛

大大發動」（十一）。

何西阿與阿摩斯一樣反對獻祭，他說：「我喜愛良善，不喜愛

祭祀，喜愛認識上帝，勝於燔祭」（何六）。

這樣何西阿的上帝觀念，就是上帝是愛，他與以色列立約，合為夫婦。上帝從始至

終保守他的盟約，可是以色列背了盟約，去事奉巴力。上帝用各種的方法，要將他們喚

醒過來，使他們棄假歸真，回向上帝。他們甚麼時候悔改，上帝就將他們收復回來。這

種純潔的愛情，是何西阿獨到之處。

以賽亞所見的，是上帝的聖潔，他聽撒拉弗的聲音說：「聖哉，聖哉，聖哉，萬軍之聖衛，

他的榮光充滿天地。」他便回應說：「禍哉，我滅亡了，因為我是嘴唇不潔的人，又住

在嘴唇不潔的人民中，又因我眼見大君王萬軍之聖衛。」（賽六三·五）

這樣，上帝是

聖潔的，絕非不純潔的人所可親近的。他們必須洗濯，自潔，從他眼前除掉他們的惡行，

止住作惡，學習行善，尋求公平，解救受欺壓的，給孤兒伸冤，為寡婦辨屈，不然不能討他的喜悅（賽一十六）。他不但是聖潔的，也是超越一切的，他的榮光充滿天地，亞述君王在他眼裏也不過就是怒氣的軍棍（賽十五）。在他面前，驕傲的必屈膝，狂妄的必降卑，偶像必廢棄（賽二十七、十八）。以賽亞的上帝觀，已經高尚了，不過他總未能脫去神人同形的說法，有時他提到他的手，他的嘴，他的眼；他起來震動天地，他發熱心，他動怒氣。有時他也格外小心，恐怕人有誤會，所以形容他見的異像的時候，他甚麼都沒提，就說「他的衣裳垂下，遮滿聖殿。」也是因為這個原故，他反對製偶像的，因為「他們向自己手所造的偶像跪拜，就是自己指頭所作的。」在他看亞衛是靈，時刻活動，滿有能力，絕不住在人手所作的金銀偶像的裏面。以賽亞看亞衛還是偏重一國，並非萬國一律；亞衛所注意的，還是國家，並非個人。不過他信上帝，管理世界，在他的權下，只有公義可蒙說納，其餘的儀文禮節，皆不能討他的喜悅。

彌迦所主持的也是上帝的公義，他很反對那些「在牀上圖謀罪孽，造作奸惡的人，

「他們貪圖田地就估據，貪圖房屋便奪取。」禍患來了，這些人雖然哀求亞衛，却不蒙應允。（彌三四）那一班貪賄的首領，祭司，所謂先知，雖然告訴他們說：「亞衛不是在中間麼？災禍必不臨到我們。」彌迦反回答他們說：「因你們的緣故，錫安必被耕種像一塊田，耶路撒冷必變爲荒地，這殿的山必像叢林的高處（三十一·十二）。」彌迦六章六至八節的言辭，恐怕不是彌迦的手筆，可是很代表當時先知的教訓，最好作第八世紀先知反對儀文而提倡倫理的總結。「我朝見亞衛，在至高上帝面前跪拜，當獻上甚麼呢？豈可獻一歲的牛犢爲燔祭麼？亞衛豈喜悅千千的公羊，或是萬萬的油河麼？我豈可爲自己的罪過，獻我的長子麼？爲心中的罪惡，獻我所生的麼？世人哪！亞衛已指示你何爲善，他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的上帝同行。」因爲上帝是公義的，仁慈的，必須這樣作，才能得他的同情。

耶利米對於上帝的觀念，更進一步。他看「惟亞衛是真上帝，是活上帝，是永遠的王」（耶十），無人能與他相比（十六）。在他眼裏，列國的神不過虛空無益之物（

十六十九。惟有亞衛充滿全地（二十三二十四）。他用沙作海的界限，他按時賜春雨
 秋雨（五二十三至二十四）。他爲列邦列國，設立先知爲要施行拔出，拆毀，毀滅，傾覆，又要
 建立栽植（二十一）。他也是個人的上帝，因爲他察驗人心，堅視肺腑（二十二）。耶利
 米也是首倡萬民得救的人，他所禱說：『亞衛阿列國必從地極來到你這裏說，我們列祖
 所承受的，不過是虛假，是虛空無益之物』（十六十九）。耶利米最大的貢獻，這是內裏
 的宗教，他希望有一個新約，寫在人的裏面，從最小的，到最大的，全要認識他（三十一
 一三四）——他要賜他們認識他的心，他們要一心歸向他（二十四七）。若是人心比萬
 物都詭詐，『無人識透，只有亞衛鑒察』（十七九·十）。要想與亞衛復合，必須從心裏下
 手，『將心裏的污穢除掉』方能有濟（四四）。這樣宗教不但是內裏的，也是個人的，
 個人直接與他相契。像第八世的先知耶利米也反對祭司，他看在那野的時候，上帝並
 未吩咐他們給他獻祭（七三二）。他雖不常提上帝就是我們的天父，可是他的宗教
 的中心，還是重在神人以心相契的生活。

以西結注意亞衛的神聖。他常提亞衛的聖名，他勸他們不要因供物偶像褻瀆他的聖名（二十三十九）。他們到了所去的國度，就使他的聖名被褻瀆（三十六、二十七）。

他要為他的聖名發熱，將這民救回，憐憫他們（三十九、二十五）。後來以色列家和他們的君主，必不再玷污他的聖名（四十三、七）。單從這幾節看，好像他所見的，與以賽亞相似，是靈性的聖潔。這樣的上帝，不忍看見罪惡。不過他常將這聖潔二字，用在旁的事物上，如同「聖物」、「聖山」、「聖地」、「聖屋」、「聖衣」等類，又使我們感覺他所謂聖潔的，好像又回到古時的原意。這樣成聖，不過就是分離的意思，比以賽亞的觀念卑陋了。雖然如此，我們若純用這物質的觀念，去解以西結的聖潔，也不甚公允，因為在他看亞衛所要求的不僅是儀文，也是倫理，他的聖潔所反對的，不僅是外面的不潔，更僅是內裏污穢。以西結所描寫的亞衛品格，不算十分的儼當，有幾處的結論說：「你們就知道我是亞衛」（十一、十二、十六、二十），好像上帝慈恩懲罰，都為的是自己的聲名。更難聞的如三十六、二十二、三十二節說：「我行這事，不是為你們，乃是為我的

聖名。」這種觀念，與他對於儀文的慎重，就成了他不能發表上帝純粹倫理的品格的障礙。好在他注重個人的責任，這使他在宗教史上，有一種特別的貢獻（第十八章）。

被擄以後的先知，對於上帝的觀念，沒有甚麼緊要的貢獻。他們都信上帝是惟一，至於他的性靈，與他的無所不在，可從第三以賽亞看出來：「我住在至高至聖的所在，也與心靈痛悔謙卑的人同居」（賽五十七十五）。耶利米的補錄中說：「亞衛用能力創造大地，用智慧建立世界」（耶十二）；在他沒有鑿能的事（耶三十二二十七）。巴比倫是他的戰俘，兵器，藉以打碎列國，毀滅列邦（耶五十一二十）。這樣，他全能的性靈可以顯露出來。在哈巴谷的祈禱裏，上帝好像常住在西奈，可是這也不過是詩筆，不得按字而去解釋。

有一兩處顯出上帝即父的意思。第三以賽亞追念古時上帝曾說：「他們誠然是我的百姓，不行虛假的子民」（賽六十三八）又說：「亞伯拉罕雖然不認識我們，以色列也不承認我們，你却我們的父，亞衛阿你是我們的父」（賽六十三六）。不過這裏

上帝豈不是個人的父，乃是一國的父，也有時父近乎創造者的意思。以賽亞六十四章八節說：「亞衛阿！現在你仍是我們的父；我們是泥，你是鑿匠；我們都是你手的工作。」

瑪拉基有幾次顯出上帝即父的意思，可是每次全指以色列國，非指個人。他託上

帝的名說：「我必憐恤他們，如同人憐恤服事自己的兒子。」（瑪三十七。）也說：「兒子尊敬父親，僕人敬畏主人，我既為父親，尊敬我的在那裏呢？我既為主人，敬畏我的在那裏呢？」（瑪一六。）又說：「我們豈不都是一位父親？豈不是一位上帝所造的麼？」

（二二。）至於上帝為甚麼特愛以色列人，瑪拉基也未給甚麼理由，不過就說「以掃不是雅各的哥哥麼？我却愛雅各，惡以掃」（瑪一二。）瑪拉基對於異邦歸主，眼光

還算寬大，他說：「萬軍之亞衛說，從日出之地，到日入之處，我的名在外邦中，必尊為大；在各處，人必奉我的名燒香，獻潔淨的供物」（瑪一十一。）

這種異邦歸主的意念，第三以賽亞也很主持，因為他說：「我的殿必稱為萬民禱告的殿」（賽五十六七。）不過他的思想，並未十分開放，因為這些親近上帝的，還是歸

從猶太教的異邦人。可是約翰的記者對於這個問題，就寬容太多了，恐怕他寫書的目的，就是要改正這猶太人窄小的眼界，目的相同的，還有路得書，他是描寫異邦女子對於事奉上帝的虔誠。

這些先知所描寫的上帝品格，與第八世紀相彷彿，他所要求的還是公義良善。諸君看撒迦利亞的一段。他說：『萬軍之亞衛會如此說，要按至理判斷，各人以慈愛憐憫弟兄，不可欺壓寡婦，孤兒，寄居的，和貧窮人，誰都不可心裏謀害弟兄。』

哈該與撒迦利亞注重善惡的果報，他們以為重建聖所，就必得上帝的保護與平安。瑪拉基見的更屬物質，他以為人若獻十分之一的稅，上帝必賜福與他們（瑪三十）。

靈感的老觀念，在約珥書裏，又回復過來，他說：『我要將我的靈澆灌凡有血氣的；你們的兒女要說預言，你們的老年人要作異夢，少年人要見異像』（珥二二八）。被擄後對於靈的說法，也不一致；有的想靈是使人能施訓誨的一種能力，如賽六十一章一節說：『主亞衛的靈在我身上；因為亞衛用膏膏我，叫我傳好消息給謙卑的人。』這有人

想靈給人一種斷事的才能，如賽四十二章一節說：『我已將我的靈賜給他，他必將公理傳給外邦。』更有人想靈是提人精神的一種主力，可以澆灌人民。（賽四十四三）人成事，『不是倚靠勢力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的靈』（亞四六）。

在這個時候，上帝超越的觀念，更見進步，所以人引進天使，作人的介紹。撒迦利亞說：『那與我說話的天使』（亞一十三）或說『亞衛的使者』（亞一十二）。瑪拉基稱他『立約的使者』（瑪三二）同時不願叫上帝直接負責罪惡的責任，撒迦利亞引進了撒但（亞三一）。

先知對於上帝的觀念，到第二以賽亞，可算達至極點，他看以色列的亞衛是惟一的上帝。他說：『我就是亞衛，在我以前沒有真神，在我以後也必沒有。惟有我是亞衛，除我以外沒有救主』（賽四十三·二十）。也說：『我是首先的，我是末後的，除我以外，再沒有真神』（四十四六）又說：『我是亞衛，在我以外，沒有別神，除了我以外再沒有上帝』（四十五五）。這樣，第二以賽亞就清清楚楚的聲明了亞衛是惟一的上帝。

他看上帝是永存的，他託亞衛說：『我是首先的，也是末後的同在』（四十一四）。

他的智慧，永無更改，『永在的上帝亞衛，創造地極的主，並不疲乏，也不困倦，他的智慧無法測度』（四十二八）。他的全能，從他創造的事工看出來，因為『誰會用手心量諸水，用手虎口量蒼天，用升斗盛大地的塵土，用秤稱山嶺，用天秤稱岡陵呢？』（四十二）。

他藉着創世與歷史彰顯他的權柄，人不能用甚麼偶像代表他，因為拜偶像毫無根據。他是以色列的聖者，是至高有道德的人格，聖潔二字到第二以賽亞已經完全脫去

牠的物質的觀念，換上倫理的意義。上帝是聖潔的，因為他遠超過人的懦弱與罪孽。

他雖然那樣高超神聖，可是他待人是很慈愛的，『他必像牧人牧養自己的羊羣，用膀臂聚集羊羔，抱在懷中』（四十一）。「婦人焉能忘記他喫奶的嬰孩，不憐恤他所生的兒子，即或有忘記的，我却不忘記你」（四十九十五）。

他也是他們的救主，他所以這樣救他們的原故，不僅是因為他愛他們（四十三，四）也更因為他的意旨得以成全，使凡有血氣的，必都知道我亞衛是你們的救主，是你

的救贖主是雅各的大能者」(四十九二十六)他要洗清他們的罪過，不是因為獻祭，乃是因為他自己的聖名。

第二以賽亞對於上帝的觀念總未超過國家的思想，不過在他的「主僕」的章節裏，對於異邦人得救，有很成熟的思想。理想的以色列要替全世界受苦，為他們所迫害，至終引他們認識上帝。第二以賽亞的上帝觀念，很近乎耶穌的思想，不過耶穌所主持神人親密的交往，第二以賽亞還沒有見到，沒有體行。

耶穌的上帝觀

誠實拾

耶穌不是個神學家，對於宗教上各種問題，向來沒有作過有統系的研究。他教訓的方法，與普通教育家不同，因他向來不用課本，也沒有作過講義。自學者的眼光看來，耶穌的教訓，似乎是毫無頭緒。但細研究時，就覺得耶穌有他特別的目的，就是引人對於他的教訓，得一甚深的印象。所以他的方法，總是言簡意賅，因材施教，多用比喻，少涉理論。受教的人，程度既異，施教的人，自當因才量力；故言語淺淺，影響愈深，方法遠不講究，教訓愈覺自然。故耶穌教授時常用短句；例如「被召的人多，選上的人少，」「在前的將要在後，在後的將要在前。」也常用實驗的方法；例如教訓門徒誦經時，親自與他同洗脚；勸人入天國時，抱過小孩來作為模範。至於比喻的方法，福音中記載甚多，無需引證。教授法既然如此簡單，他對於神的觀念，自然也沒有成篇的文章。

至於材料問題，吾人只有四福音為根據。福音中所載神的觀念，多屬片言隻字，不

能作為有統系的參攷。雖然，吾人亦可擇其要素，組成耶穌的上帝觀。所取材料，多以耶穌自己的言語為首要，著書人的評論為次要；所以吾人對於材料問題，需用批評的態度，歷史的眼光，詳細攷究，要查出耶穌對於上帝的觀念，到底有甚麼見解。

耶穌的上帝觀有幾樣特色，是吾人應該注意的：

(一)耶穌的上帝觀，是擴充已有的。耶穌向來沒有立過奇特的教訓，也沒有用過非常的名詞；他來到世界，並不是要改革已有的思想，乃是要擴大已有以成全未來的思想。他對於猶太人的律法和預言，表示贊成，當時猶太人對於神的觀念，在舊約中已有記載，耶穌來，不是要否認舊約的道理，乃是要發展猶太人的觀念，在他們的觀念上，加添了靈性的意義。並且要將神與人的思想聯合起來。這部分工作，如何緊要，可想而知。然而耶穌對於猶太人的思想也不是完全無疑的收納，自己毫無見解。耶穌也曾斥責他的門徒，因為他們對於上帝，有錯誤的觀念。他們的錯誤，就在過分地尊崇舊約，以致輕忽了個人的經驗。耶穌所得於舊思想的，就是上帝惟一的概念。創造萬物的主，

與居住人心的上帝，同爲一位。養育飛鳥的與賜人衣食的上帝，也是一位。上帝惟一論在猶太歷史中，是毫無疑問的。耶穌不但擴充這個思想，也是借用已有的名詞，卽如上帝爲君爲父，在猶太教中是很普通的稱呼。所以耶穌的上帝觀，第一特色就是擴充已有的思想，使之發達漸成完全。

(二)耶穌的上帝觀，是根於經驗的。普通的神學家，論到上帝總是以理論爲標準，以課本爲材料，不是講到字的來源，就是提出某家的學說。但是耶穌論上帝時，總是依照他個人的經驗；所以他的講法，是出於自然的。他所講的不是有神論，乃是上帝與他自己的關係。他稱上帝爲父，自稱爲上帝之子；子對父的交接既深，上帝爲父的觀念，亦自然確實。所以耶穌說『除了子和子所願意指示的，沒有人知道父』²。可見他對於上帝的知識，是他個人獨有的，也是他從經驗中得來的。耶穌的上帝觀，不但用言語表顯出來，且用精神與態度來做證明。他曾說：『人看見了我，就是看見了父』³。耶穌自己卽是上帝的代表，無須講出許多的理由來。不過他對於上帝，有他的獨見：請分三段，詳

述如下。

(一)上帝爲父。在馬太福音五六七章，耶穌稱上帝爲父共十八次，此外用父之處甚多，無須一一引證。父字的來源，出於舊約。先知以賽亞說：「耶和華阿，你是我們的父」⁴。先知耶利米有言：「耶和華說，你們必稱我爲父」⁵。詩篇也曾記載「父親怎樣憐恤他的兒女，耶和華也怎樣憐恤敬畏他的人」⁶。這父的名稱，在猶太教中是很普遍的。耶穌宣教時，也用這個名詞，爲要令人瞭解。耶穌常自稱上帝爲父：例如「凡在人面前認我的，在我天父面前也必認他」⁷。耶穌說：「父阿，天地的主，我感謝你」⁸。又說：「父阿，在你凡事都能做」⁹。「一切所有的，都是我父交付我的」¹⁰。耶穌對他的母親說：「爲甚麼找我呢，豈不知我應當以我父的事爲念麼」¹¹？以上所引，足以表明耶穌與上帝的關係。在約翰福音中，耶穌說：「我與父原爲一」¹²。可見耶穌對於上帝的觀念，是兒子對於父親的觀念。他不但稱上帝爲自己的父，也是稱他爲世人之父。耶穌對他的門徒說：「你們的光，當照在人前，叫他們將榮耀歸於你們在天上的父」¹³。「愛你們的仇

敵，如此就可以作你們天父的兒子」¹⁴「你們要完全，像你們在上的父完全一樣」¹⁵「禱告你在暗中的父」¹⁶「你們只有一位父，就是在天上的父」¹⁷「你們不要懼怕，因為你們的父樂意把國賜給你們」¹⁸「你們當饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們的過犯」¹⁹耶穌不但稱上帝為他門徒之父，也以他為凡人之父，因為這位稱父的上帝，叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。浪子之喻，與迷羊之喻，都證明上帝是萬人之父。所以父的意思，在耶穌的上帝觀裏，居主要的地位。耶穌所以單用父字，作為上帝的稱呼。大概父字表示人的品格與情緒。父與子，當然是同類的，同有人格的。俗語云「有其父，必有其子」。子學父，父教子，是人情中最普遍的觀念。父的觀念裏，不但表示人格，也表示愛情。耶穌說「你們沒有祈求以先，你們所需用的，你們的父早已知道了」²⁰父既愛子，所以能饒恕子的過犯，對待衆子，公平無私。耶穌說「我父愛我，因我將命捨去」²¹約翰福音也作見證說：父愛子，將自己一切所作的指給他看」²²「父愛子，已將萬有交在他手裏」²³「因為創立世界以前，你已經愛我了」²⁴父的愛，不限於耶

耶穌的身上，父的愛，是為世人的；因為耶穌說：「人若愛我，就必遵守我的道，我父也必愛他。」²⁵ 又說：「父自己愛你們，因為你們已經愛我。」²⁶ 又指上帝說：「你愛他們，如同愛我一樣。」²⁶ 上帝為父的道理，在約翰福音中，也佔很大的地位，與前三福音若合符節。且約翰福音這本書，論到上帝的觀念，較比前三福音尤為深切；書中引用上帝稱呼，也較為豐富。除了「父」字，我們還要研究耶穌對於上帝其他觀念。

(二) 上帝為靈。靈的觀念，在約翰福音中講解最深。耶穌與撒馬利亞婦人談話時，講到拜神的地點，說：「上帝是靈，所以拜他的，必用心靈和誠實拜他。」²⁷ 當時人以為上帝受地點的限制，拜上帝，必在城內，或在山上。耶穌來，打破了這個空間的限制，並將上帝性質，用靈字表示出來。這個靈字，多有人誤解，以為靈是有形體的，人眼所能見的。因此一想到上帝，必是有入形肉體，居住在天上，末日審判世人。還有人以為靈就是人所呼吸的氣，或是一種實體。這些觀念，不但是完全謬誤，而且不足以解釋上帝。靈的意義與人格的意義相同。人格是無形的，是自覺的意志。上帝也具有人格，人只能

察見他的啓示，不能看見他的真本；如同子能見父的面，聞父的聲音，覺得父的愛，領會父的態度，然而不能看見父的人格。所謂父的面貌聲音態度愛情等，不過是父的表示，不是父的真靈。上帝的性質，也是如此。上帝的靈或人格，無聲無臭，無形無像，與世人的性格相同。這個誇法，並沒有降低上帝的地位，乃是將人所知最高的觀念，拿來解釋上帝。上帝無論如何高遠，如何奇妙，絕不能與人格無關係。人格裏包含自覺、意志、品德、愛心，理想，這些都是人所不能見的。照此看來，人格這件東西，是宇宙中最奧妙的一個實在。天體星系的奇妙，還比不上他。人格的性能如此廣大無邊，用他揣想上帝，豈不實在近理麼？因為吾人所知一切實在，惟獨人格無形的，能用記憶追測已往，能用創造力實現將來。除了人格，沒有他物可作上帝的表象。這並不是將上帝的性能，範圍在某一個名詞之內；因為名詞終不能完全表顯上帝。人也不能立一定義，將上帝圍住在其中。以上所說，不過是以人類最高的思想，設想上帝。這就是從人的至善，推想到神聖的上帝。這個方法，正是基督所用過的。他說：『你們有罪惡的，尙且知道把好物給你們

的兒女，何況你們在天上的父。」²⁸ 照這個方法，人用自己的人格，設想上帝，便是通到真理的正路。吾們得着這一條路，對於先賢的宗教經驗，便不難明白了。人格既然是我們的至善，我們的目標，現在我們所要作的，就是要尋找那位具有完全人格的基督，這個乃是我們認識上帝的大道，正如耶穌自己說，「我與父原為一。」²⁹「人看見了我，就是看見了父。」

(三)上帝為愛。約翰福音講這個愛字，最為清楚。這句話，雖然不是耶穌自己所說的；然而耶穌的行爲，正發表這個愛字的深義。耶穌到世上來，自始至終，無一言無一事不是發表上帝的愛。約翰福音這本書，就是要證明上帝自己是愛。「愛」字究竟有甚麼意思呢？請從兩方面說：一方面是世人的愛，一方面是基督的愛。世人的愛，含着兩樣原動力，一是渴想的愛，一是施與的愛。渴想的愛，是要將所愛的東西得着；這樣的愛，未免有點自利的性質；及至人的愛心發達，這個渴想的愛變為施給的愛；不但是要得着所愛的東西，並且要為所愛的犧牲，謀求幸福。這樣的愛，是最高尚，最純潔的。上

帝的愛就是施與的愛，將自己最寶貴的賜給世人。

論到基督所表顯的愛，就是他自己爲人捨命的工作。這樣工作，就是上帝的愛的成全與彰著，在舊約之中，這個題目已經發現，不過到耶穌時，方乃完成。上帝的品格，在耶穌身上，發展的最完全；所以人見了耶穌，就是見了上帝。上帝的愛，無需在別處尋求，只在耶穌自己身上尋求就足了。上帝是愛，在前三福音也是同樣的記載。耶穌勸人勿爲衣食憂慮，因爲這些事上帝早已爲人預備；上帝的愛，施與善人，亦施與惡人。這個愛是至公無私的，是捨己爲人的。所以耶穌對於上帝的觀念，以愛字爲上帝最彰著的品格。這個說法言語似淺而意義卻深。耶穌勸人完全，效法天父之完全亦即在此。

或有人說，這些講法，在教會中早已有了，無需再來重說。上帝是父，上帝是靈，上帝是愛，這是新約中人人盡知的道理。現代的人，諸事求新，對於上帝的觀念，總要用些新名詞來表示上帝的神性；或稱能力，或稱原質。以爲如此，就可以應合二十世紀的思想。究竟說來，名詞本來不是緊要的問題。耶穌所用的名詞，不過是應合當時人的知識和

程度；他所注意的，乃是人與上帝的關係，所講的，是個人的上帝，不是宇宙的上帝。名詞無論如何更改，這根本的意思，永遠不能更改。上帝究竟是甚麼，這本來是言語所不能形容的，不但上帝是如此，就是宇宙，是也如此。愛恩斯坦（Einstein）也明承認宇宙是不能形容的一個東西。言語文字只能助人了解上帝，而不能將上帝範圍在任何名詞之中。

現代崇拜科學的人，以為上帝是無需有的，他們並不反對上帝的存在，不過是要證明上帝無需乎存在。這個趨向的來原，顯然可見。從歷史上看來，多人以為宗教就是尋求補足物質需要的方法；即如從前人的祈禱為要求雨，為要醫治疾病，為豐富的收成，為免除瘟疫，為戰爭得勝。一切所求的都是為自己的需要。現在一旦科學發明，這些需要，科學足能供給，無需再求上帝；有疾病可以請醫生，禾稼不富，可以改良耕種的方法，戰具不利，可以用新發明的槍炮。自農業至商業，自交通至教育，無一處不受科學的影響，無一事不為科學所統治，因此科學途發展，宗教就途覺無用。人平日所需要的科學已

經供給了，又何需上帝呢？從前人以爲科學是反對宗教，現在人以爲科學是代替宗教，從前人以爲宗教的危險，是不能解釋科學的問題，現代人的恐慌，却是怕宗教被科學開除境外。現在科學與宗教的戰爭，不是創世記與天文學地質學進化論的戰爭，乃是科學與宗教在運動場上比賽的戰爭。二者所比賽的，是看孰能供給世人的需要。

欲解決這個問題，吾人當先劃定科學與宗教的範圍。科學是供給世人物質的需要，但宗教最高的目的，並不是供給人的需要，乃是要將人自己奉獻於人所最崇拜的上帝。宗教的功用，不是要得，乃是要施，不是爲己，乃是爲超乎自己以上的。所以哈羅德大學教授若愛斯 (Royce) 先生有言：「宗教是對於自己所認爲最高的，表示忠心。」耶穌在客西馬尼祈禱時說：「不要從我的意思，只要從你的意思。」宗教的目的，不是求自己的需要，安逸快樂，乃是要成全自己所認爲最高的那一位的意志。宗教與科學的範圍既然不同，何有比賽之說？宗教的精神既是忠心於個人所認爲最高的神的；所以專心於科學者，可謂有宗教的精神，專心於美術者，亦可謂有宗教的精神。反而

言之，無有專一精神者，雖口呼上帝，亦不得謂之宗教。耶穌之所以超乎世人之上者，乃因其專心順服上帝的意旨，不求自己的快樂而謀世人的幸福。這種精神乃今世之需要而亦宗教所貢獻於社會者也。

世人所需要的不但是這種宗教精神，而且是靈性上的安慰。在歐戰告終時，一個英兵在倫敦聽一極美的音樂，因此受感，承認上帝。蓋此英兵在戰場上，所聞的是轟烈的炮聲，於音樂室中所聞的，是佳美的音樂。這種靈性上的安慰，是現代人所急需的，近來我國青年學子之所以厭世悲觀，圖謀自殺，受環境的壓迫，不滿意人生，也就是因為缺乏靈性上的安慰。這樣的安慰，並非科學所能供給的，未聞人言「科學是我的牧者，使我不致窮乏。」科學家未曾說：「凡勞苦背負重擔的人，可到我這裏來，我就賜給你們平安。」這樣的安慰和能力，是宗教獨有的，而非科學所能代替的。

結論。基督教對於上帝的觀念，向來是進步的，是發展的；各時代有各時代的思想潮流。基督教與每時代的思想，互相調和融化。所以上帝的觀念，並不是停頓不前的。

東西，自舊約至新約上帝的觀念，循序發展，遞演遞高。自西乃山至各他，上帝的意義，經過許多的改變。最初人的觀念，形容上帝在埃田園中行走。至耶穌時，則以上帝爲靈。舊約時代以上帝爲戰爭的上帝，新約時代，以上帝爲慈愛的上帝。這樣的進步，如同流水，源源不絕，非同汗池，固定不進。由基督教思想史看來，上帝的觀念，也是漸進的。在第二世紀時，希臘國的形而上學，盛興一時，人遂稱上帝爲一種實體。這個觀念與基督教所講個人的上帝，起初衝突，而漸漸調和；這實體的觀念，漸演成多神主義，即如斯璧諾沙黑格耳（Spinoza and Hegel）所講；這個人的觀念，漸演成自然神說，即如司克德加爾文（Scotus and Calvin）所論。第十九世紀時上帝隨在之說頗爲盛行。這樣的改變，不是沒有目的，也不是不相連屬的。人對神的思想，雖常改變，而神自身，卻永遠長在，即如從前以爲地球是固定不動的，現在人知牠是環繞日頭旋轉的；觀念雖有不同，地球卻無改變。這個思想的進步趨向，也是耶穌自己所贊成的；耶穌的思想，未曾受任何律法的限制。耶穌說：『古人有話說，……只是我告訴你們。』可見耶

劍的上帝觀，是根據自己的經驗，而擴充已有的思想。這樣的態度實為吾人所當效法。上帝的觀念，不但限於任何時代的思想，亦不限於任何機關的解釋，在非基督教中亦有上帝的工作與影響。研究科學的人，雖不口認上帝，而他的工作卻是發明真理，彰顯宇宙的奧妙。社會慈善家，雖不屬於任何教會，而他的事業，卻是造就幸福，表示基督的精神。這樣的人並非不需上帝，乃是他們自己以為不需上帝；其實他們的工作，正是表彰宇宙間是有上帝的。所以在各宗教各民族各社會中皆有他們對於上帝親的貢獻。以我國豐富的文化，實用的倫理，對於今日的宗教，自當有特殊的貢獻。中國教會前途一大工作，即將本國的宗教思想，拿來補充基督教的神學；如此則本色教會的前途，庶有厚察了。

- | | | | |
|--------------|-------------|------------|-------------------|
| 1 路加 9:51-56 | 2 路加 10:22 | 3 約翰 14:9 | 4 以賽亞 63:16, 64:8 |
| 5 耶利米 3:19 | 6 詩篇 103:13 | 7 馬太 10:32 | 8 馬太 11:25 |
| 9 馬可 14:36 | 10 馬太 11:27 | 11 路加 2:49 | 12 約翰 10:30 |

- | | |
|----|----------|
| 13 | 馬太 5:15 |
| 14 | 馬太 5:35 |
| 15 | 馬太 5:48 |
| 16 | 馬太 6:6 |
| 17 | 馬太 23:9 |
| 18 | 路加 12:32 |
| 19 | 馬可 11:25 |
| 20 | 馬太 6:8 |
| 21 | 約翰 10:17 |
| 22 | 約翰 5:20 |
| 23 | 約翰 8:35 |
| 24 | 約翰 18:24 |
| 25 | 約翰 4:23 |
| 26 | 約翰 17:23 |
| 27 | 約翰 4:24 |
| 28 | 馬太 7:11 |

他的孤獨

約翰福音書六章十五節

柏基根

我的題目是孤獨的基督。

我選此題因為我想現在他的門徒要經過從未閱歷過

的孤獨。這並不是像哀撒尼西斯抵禦全世界那種大改造家的孤獨，也不是像羅得馬丁雷霆震蕩反抗當世，那種宗教革命者的孤獨。我以為這種景况我們大概還能擔當。

我們至少能覺得與奮的光榮，能有得獲名譽的情趣。所難當的是不被歡迎的運動的孤獨，是不眩耀，不容易，不感受興趣的事功的孤獨，是常人奮鬥而喪膽的孤獨。我想對於今日中國基督的從者這種孤獨是特別的真切。

請用才刻的工夫，將我們的思想轉移到基督身上，想他在世之時，如何擔受孤獨。在這一端上，他實在是使我們時常受感動。

(一)他的孤獨乃是一個愛力廣大，極能與人們作朋友的人的孤獨。他愛人，人亦愛他；他樂意與人相處，人亦樂意與他相處。人覺得與他交遊實在是一件決意的事。

在全部人類史中沒有一個人有更大的交友的能力。他與人交往，並不作人輕意不負責任的伴侶。他真要推赤心置腹中。『明鏡中面與面相對，同樣，交友時心與心相印。』

↳ 即那最不相干，最想不到的人，也能與他心心相通，得他為朋友。

但是人最盼望有知己的地方，他却無有。譬如在家庭裏，據我看來，他並沒有知心的人。我想他家裏的景況不是極快樂的。有時候，他的寡母想必要為他憂慮焦灼，因為她那長子行事不合她的心意。他是一個早慧的孩子。她記憶得有一次他們丟失了他，又在聖殿裏尋着了，見他講話像一個老成的人。她心裏像寶貝似的藏着這些事，滿望他有一天虛功一個大人物。她能夠看得出他的偉大，那種異乎尋常的不務實際的偉大——他是一個夢想者，一個無可挽回的理想家。第二個兒子，她卻能夠了解的，後來被人稱呼『公義者』的那一個，是一個務實而勤苦的孩子，也許心胸稍為狹窄一些，性子稍為拗執一些，可是一個可靠的人，而且也是一個好人。

他用不着他哥哥的理想主義。在於他，那種夢想簡直是愚拙的事。他哥哥是不

通世務的；在這頑固的世界上，錢是要人努力去賺的，要人付錢是必須認真去要的。過了些時，情形更壞了，雅各的舌頭更加犀利了，兄弟間的關係更不投機了，直到那理想家離家出外，讓別人去做尋飯吃的事。他出去傳道，——家裏反而安甯了。雅各能治家，又能管繡子，能要人付錢還賬。當然，他出去要做成一個傻子——那是無可疑惑的。但是他却不再使家裏的人不安了。

可是他還是使家裏不好受。他們聽見了他所說所行種種詭異的消息。認識他的人說他真箇瘋癲了。他們總得想法子纔好。所以有一天我們見他們到他傳道的地方去找他。因為人衆擁擠，都受了劇烈的刺激，不得開交，所以他們沒有法子進屋子去。他的母親也來了——也許別人勉強她來的。假使別人不能勸化他，她總能勸化他的。他們想把他弄回去，開禁起來，至少許可以不讓他辱沒了家聲。有人來說：「你的弟兄和母親在那裏叫你哪。」那時他與家裏決絕地脫離了關係。他說：「遵行上帝旨意的人纔是我的弟兄。」

(二)他的孤獨是大見識的孤獨。經過了這二千年我們纔能模糊地看見他的認識是怎樣的遠大。

這大見識將宗教從狹窄的民族主義範圍中解放出來：「我的國度不屬於此世界。」這遠見把宗教從教律裏解放出來：「但是我告訴你們，不要抵抗惡。」這遠見使宗教脫離了學問的籬樊：「凡勞苦作工的人都到我這裏來。」這遠見使宗教出於悲觀厭世的黑暗而入於快樂的光天化日之中：「從我的不在黑暗中行走，乃是在生命之光中。」這遠見使宗教成爲一件實在的，自然的事，能誠心痛惡罪孽，尊重宗教遺傳中的真理，將宗教本身建立在上帝同在的意識上。

這遠見超過了當時社會上一切習尚，使他不同年齡，階級，男女的區別，能在人中間做一個完全自由自然的人。

這遠見見到爭戰的終止，見到人類平等爲社會改造的基礎，見到個人自由爲上帝愛人毫無疑問的結果。

他所揀選的那些新朋友們，與他家裏的人一樣，也不了解這個大見識，一半是因為這意象博大宏深，非言詞所能逮透，他不能解釋給他們，一半是因為他們愚魯鈍拙，與我們現代的人一般的難以瞭解那不可見的世界。

『你們還不能明白麼？』他對他們說，『我已經指示給你們，告訴你們了。』等到那羣衆離棄他的時候，有許多門徒也各自分散，因為他沒有給他們得所盼望的滿意，我們見他滿了朋友離心的感傷說：『你們也要離開麼？』

在他受審問的時節，他獨自站立在祭司長面前；他的一小羣朋友已經離開他，其中一個還賣了他，羅馬的兵卒們打他，戲弄他，訕笑他，他自己的同胞拒絕他，讓他等待着不可挽回的死。

『你是基督麼？』那殺囚的說：『我是。』『褻瀆，』祭司長宣告說。歷史在他們中間已經下了斷案。

這遠見是正誼與邪惡，良善與罪孽，愛與憎宣戰的證據——可是他必須孤立。

(三)他的孤獨是大勇猛，我們研究他的事蹟，不能不感覺到他的出來開始

作工時偉大劇烈的熱誠。我們可以想像他怎樣被羣衆包圍，幾至有物質上的危險。有這樣熱誠，天國端的就要來臨了。

但是漸漸地那熱心就淡下來，人的反抗就發生了，那條傳道的路程就成了一條愁慘黯淡的路程，十字架遠遠地逐漸透露地陳列在面前，做他對於他所來到的世界最後而唯一可能的聲請。

門徒不能援助他，他在園子奮鬥着，末一次他的心裏發出悲切的呼籲，要免却那免不了的恥辱——末一次他對上帝聲請，說：「父啊，若是可能，還願這盃子離開我。」他

面對着罪惡滿盈的悲慘，他那偉大的愛心幾乎縮瑟而失敗了。

在十字架上，他心腸寸斷，引誦詩篇二十二篇的痛籲，似乎上帝自己也離棄了他。

但即在那時，他還能夠超過了死的慘痛，有勝利的大勇猛，說：「父啊，饒恕他們，因為他們所作的他們不知道。」

我祇要說一句話講論他。就是這一句話。有人對你說他將他的生命糟蹋了。

決不要信那個！一切破壞基督教思想的面目的異端中，這是最卑劣的異端。他一生並不失敗，乃是榮耀的勝利。這已經有長期的歷史作證據。還要有更長期的歷史為憑證，可是他是在勝利；縱然人事上有阻礙他勝利的事實，他的勝利依然漸漸地彰著。

『帶着他鮮血的紅光，那好日子破曉了，

沉霾陰雲，殺他的痛苦射透，而捲開，

晨霞迢迢的佳音環繞着大地宣告了，

十字架上救主還暴露着他的心肝！』

你與我能夠進入他生命的精神到什麼程度，他就在我裏面勝利到什麼程度；他若在我裏面佔勝利，他就可以究竟在世上得勝利。上帝的國是在你們裏面。我們或者覺得我們糟塌了上帝的國；我們果然不成。但他依然向我們有一切的同情，向我們表示他的遠象與他的勇猛，招呼我們歸回，再作奮鬥：

『上帝含悲而輕微的聲音在懇請，

懇請人們穿上甲冑去爲他力戰，
看那雙手，鮮血如何莊嚴地淋淋，
今夜在那裏招呼你。」

耶穌的死

燕大基督教團契十六年
十一月六日禮拜講文

趙紫宸

馬太十六章二十一到二十五節

從來深於宗教的人，莫不以他的信仰爲最重的一件事實，亦莫不誠信他的宗教，雖非言語所能詳釋，却的實是實在的表顯，決不是無根基的象徵，決不是欺騙人的東西。

在於這樣的人，宗教是生命的基本與歸宿，鶴的與方法，真理與奧妙，皆可以在經驗深處發見的。在於他們，除却宗教，世上便沒有餘事。他們的感覺與悟澈，我們儘可在自己的宗教生活裏找出來；不過我們知道祇有生命能夠識生命，祇有經驗能夠了解經驗。假使我們並不努力直入，祇站在門外，指點嘲噓，以爲此種了悟，絕無實在的根基，我們便不免於狂妄。假使我們不作澈底的了解，不獲深入的經驗，便說宗教的神秘生活是如此如此，我們就或者不免於迷信，或者不免於詐僞。

我們信基督的人，每覺得耶穌的死，對於吾人有甚深的意義。有時，我們不得其解，

或譏笑神學上的見解，太屬渺茫，或以爲我們還當注重耶穌的人格，注重他一生的言行，不當注重他的死，因爲他的死至多不過是他人人格的高致，他犧牲的極點。我們這樣做也不爲無理。可是耶穌的死實在是吾教宗教上高深廣大的奧秘；實在是人類豐滿的救法。人若親近耶穌，精入深進，必能覺察到耶穌的死，是一種宗教真理的啓示，是一個沒有他法足以解決的問題的實際解決。人若追蹠耶穌的聖蹤，必能在自己的經驗裏發見耶穌的死所供給於他的無盡藏的生命。爲此，聖保羅覺悟到他的福音無他，乃是主耶穌基督與他死在十字架上。爲此聖約翰說：「人爲朋友捨生命，較此更大的愛是沒有了。」

我今天講解耶穌的死，深覺不配，因爲我的涵養與經驗，都極淺薄，決不能充分地諸君面前開發其中的奧義。不過我對於耶穌的死，曾有幾分努力的思索與感悟，深願發表出來，貢獻於在此地崇拜上帝的同志們。

我們要觀察耶穌自己對於他的死，存什麼觀念，有什麼了悟。耶穌深深地識得人

間最大的仇敵是罪惡，最大的朋友是聖善的上帝，人間最重的担負是痛苦，最廣博深厚的幸福是人與人，人與上帝中間的和睦。耶穌也覺上帝是全善全能的，特地差遣他到世上來救人脫離罪惡與痛苦而歸向上帝。他來，不是要定世界的罪，乃是要世界從他得救。他來不是召義人，乃是召罪人悔改，要將罪人的心志意念衝動習慣都改變過，使他們得在天國裏有重生的新生命。但是要救人脫離罪惡，歸向上帝，應當用什麼方法呢？罪是最厲害的東西，罪的結果是死。在罪惡彌布的世界，耶穌應當怎樣做呢？他在自己服務奮鬥的經驗中，得了對於死澈底的覺悟，知道祇有愛可以消滅罪惡祇有死可以制伏死亡，祇有他自己的犧牲——捨命——可以成全上帝救世的旨意。在他的經驗中，他早已發明他自己是上帝的兒子，早已清楚地聽見過聲音對他：『你是我的愛子，我所喜悅的。』經過了許多困難之後，他又發明了一件事，就是他，上帝所選的，門徒所認為永生上帝之子的，必須捨生命。他說人子必須上耶路撒冷去被殺。不但如此，他的死是救法的成立，含有普遍的意義，所以他說：『有人要跟我，就當克己，背着十字架

跟我。凡要保全生命的，必喪掉生命，爲我喪掉生命的，必得着生命。」換一句說，死是達到生命的道路，十字架是由死入生的標幟。

這一條理與還有一條理是連帶的，就是「不要抗拒惡」。耶穌的死所以有救人出罪惡痛苦的權能，就是因爲這個死是不抗拒。人以爲這是無抵抗主義，惡怎可以不抵抗，不抵抗怎可以勝過惡。殊不知這不抗拒惡絕對不是無抵抗主義，乃是以超乎惡的善來抵抗惡。在耶穌看來，以惡攻惡，祇能加增惡，不能消除惡；祇有以善臨惡，纔能把罪惡制伏了。這實在是耶穌透開的覺悟。耶穌要人做上帝的子女；上帝叫日頭照善人，也照惡人，降雨露給義人，也給不義人。人以善加我，我以善報之；人以惡加我，我亦以善報之；我不但轉左臉，贈裏衣，走第二里路，我不但爲咒詛我的祝福，待恨我的人好，代贖我迫害我的人禱告，我並且饒恕屠殺我的人，爲他們捨生命。這樣，我就證實我的善足以勝惡，惡不足以勝善，我的死就變化了吞滅罪惡的方法，就創造了救贖世人的事業。死既然是造成救法的手段，死就不是究竟的事實，就不是結束的真理。因此，每逢

耶穌說到自己的死，總要繼續說他自己的復活。在他看，上帝是全善全能的，決不能使善人死而淪滅；所以他說：「上帝如此愛世，甚至賜下獨子，使凡信他的人不滅亡而得永生。」他這樣思想，這樣信仰，自己達到一種甚高的心靈造詣，覺得他經過危險，痛苦，患難死亡，絕不能使他的生命減削，乃適足使他的生命美滿豐盈。他大膽無畏地肯定了他自己是生命，說：「我是生命。」「我來是叫人得生命，得豐富的生命。」「我自己是復活與生命。信我的人，即便死了，也是存活，活著而信我的必定不死。」全愛全能的天父決不會使價值消毀，善人淪亡。天父不但如此做，並且要在信者的經驗裏垂示因危險痛苦死亡而發見湧出的豐富生命，如同耶穌心裏所發見湧出的一般。死不是究竟的事實，惡不是究竟的事實，生命乃是永遠的事實。耶穌既如此覺悟，他便敢於取死，自由取死。勇猛地向着耶路撒冷。耶穌用自由取死的方法來表明生命的自由，自由的生命。他說：「我父愛我，因為我將生命捨去，又必取回來。沒有人能奪我的生命，是我自己捨去的；我能捨去，我也能取回來，這是我父囑托於我的。」

耶穌見到死不是生的終結，乃是生的經歷，也清楚地見到他的死，足以爲多人的贖價。他說：「人子來不是要受人服事，乃是要服事人，並且要捨掉生命，做多人的贖價。」

一人死衆人可以不死，這是最奧妙的真理，也是最簡單的真理。一人知道渡大西洋，願意追隨他的，就人人能夠渡大西洋；一人有什麼發明願意利用這發明的，便人人可以得其利益。簡單是因爲耶穌的死包蘊普遍的意義，足爲千端萬緒的人事的總結與全稱；奧妙是因爲耶穌的死是耶穌一人從宗教經驗中發明的——獨出地發明的——救法。

可是我要知道耶穌所以有這樣的發明，全是因爲他與上帝有密切的關係。他知道他來是宣說上帝的真理，表彰上帝的心念，啓示上帝的慈愛與權能，成全上帝永遠的旨意。假使耶穌沒有對於上帝澈悟的認識與信仰，他決不會有對於他自己的死這樣透達的觀念。他深深地了悟他的死，是上帝的旨意，他捨生命，是成全上帝的旨意。他深深地覺悟到上帝與他同喜樂，同痛苦，同憂愁，同榮耀；人不了解他，上帝了解他，人要離棄他，上帝永不離棄他。他說：「時候要到，現在就是了，你們都要分散各歸自己的地方，

只留我一個人獨在。其實我不獨在，我的父與我同在一處。」他的父是與他完全同心的，祇有父能支持他，祇有他能認識父。他所要做成的教法，就是天父要做成的教法，就是天父與他同擔痛苦同歷艱難而做成的教法。他在客西馬尼園裏，祈禱呼籲，心中有劇烈的痛苦，依然奮鬥着，要在臨難的時候，清楚地鞏固地保守而成全上帝的旨意。在最悲慘，最愛苦的時候，他獨自對上帝，打定旨意，不要成全上帝的旨意，不要成全那要求遠離苦杯的自己的旨意。

耶穌的思想與他的經驗打成一片。他親近上帝，所以有透澈的思想，至深的經驗。他的思想，未曾在世界上成爲事實以前，已經在他心裏成爲事實。沒有就死以前，他已經決定赴死，死在他心裏已經實現，他的釘十字架，不過是一個事實在客觀的物界表顯出來罷了。在他心裏，世人的救贖，早已有了朕兆，罪惡的消滅，早已見了端倪。他還沒有經過客西馬尼各各他之先，就指點門徒說：「你們不要憂愁，也不要膽寒。你們聽見我對你們說了，我去還要到你們這裏來。」現在事還未成，我預先告你們，叫你們到事

成之時，可以相信。以後我不再和你們多說話，因為這世界的王將到；他在我裏面毫無所有。」又說：「我將這些事告訴你們，是要叫你們在我裏面有平安。在世上你們有苦難。但你們可以放心，我已經勝過世界。」是啊，在世上，我們有苦難，有苦難，但是因為耶穌的死，救法的成全，我們就可以勇敢向前抱着心中的平安，經歷苦難而發展永遠的生命。耶穌的死與由死而成的救法，在未成客觀事實之先，已經實現在他心裏；同樣，我們的心裏，我們的經驗裏，也能豫得制勝死亡罪惡痛苦的事實。我們因耶穌的死，即可與耶穌同說：「我們這苦難當前的生活中，已經勝過了世界。」

耶穌對於他自己的死的觀念與經歷既是這樣，我們要問他為我們成功了甚麼偉大的事業。我的回答是：第一，耶穌的死，對於我們啓示了一位全善全能的上帝，從這個啓示，而完成了救法。我們知道我們自己沒有法子可以救自己。假使我們不認識全善全能的上帝，我們就沒有救法。近代有許多思想家以為上帝是有限量的，是全善而不全能的，所以我們要不開死活為善奮鬥。上帝就在我們裏面與我們一同作戰，至

於問題的能解決，實在尙是不可知的事。可是他們不知道什麼是能力。他們不知道全善而不全能的上帝是不能救我們的，全能而不全善的上帝也是不能救我們的。上帝在我們裏面，與我們一同作職是真理，却不是全部的真理。若上帝祇在我們裏面，又祇在我們所造作的下意識裏面，貫注分裂而不整一起出，我們就可以說沒有上帝。不是沒有一個全善而不全能的上帝，卽連上帝的影蹤都絲毫無有；所謂上帝不過是空名，所謂宗教不過是對自己所偽造的上帝矯揉造作的崇拜，所謂祈禱，不過是自言自語的夢囈而已。我們知道救法是從上帝那裏來的。我們若祇有一個與我們自己的全善理想一般的上帝，若祇有一個沒有能力實現這全善理想的上帝，我們那裏還有救法？可是耶穌從他的死，爲我們表彰了上帝，成全了救法。耶穌的上帝是全善的；他對青年的官吏說：「你爲甚麼稱我爲良善的夫子。良善的祇有一位，就是上帝。上帝使太陽燭照善人，也燭照惡人，降雨露給義人，也給不義的人。在他的良善裏絕無善惡的夾雜；他絕不以惡厭惡，他純然用善意與慈愛來勝一切惡。」耶穌知道上帝的純全，所以說，

「你們應當絕全，如同你們天上的父一樣絕全。」耶穌的上帝又是全能的，天是他的座位，地是他的足榻。他管理天空的飛鳥；若不是他的旨意，一隻小雀子也不會落下來。他裝飾田野裏的百合花。他維持天地萬物。所以耶穌說：「在於人有不能的事，在於上帝沒有不能的事。」不過在耶穌看，上帝的全善是全能的全善，上帝的全能是全善的全能。善與能打成一片，能與善成爲整體，上帝使人自由，人雖自由犯罪，上帝也決不改變他的計畫。這個決不改變是全善的全能。人犯罪，上帝不把罪人都坑死了，都除滅了，乃要自己犧牲，在耶穌裏擔受痛苦，成爲救法，使一切的價值與生命，都在他的慈愛裏得以保存。這個偉大的救法，表明上帝全善的全能。能做是能；能不做也是能；能教人是能，能不違反上帝的全善，不以惡爲行善的手段，更是能。我們的救法，祇有兩種，一是用科學的方法，教育的方法來改善物質精神的世界，一是用耶穌的愛作成我們自己的經驗，使我們或生或死，或安或危，都能自存而自全。耶穌對於我們表示了全能全善的上帝，爲我們成就了唯一的惡的問題的解決，創作了人與上帝和陸的救法。我們

應當虔敬守持這個救法。若我們輕棄這樣偉大的救法，我們如何能夠逃避究竟的死亡呢？

耶穌的死，不僅是給我們一位我們所需要的上帝，亦且給我們一位有澈底經驗，成就救贖的事實的救主。耶穌因為他的死，做了我們的救主。耶穌是人，但是在人的經驗裏發見了上帝全善全能的救法，在人的經驗裏嘗了死的滋味，開了生的門徑，以致從他以後，人都有進入天國的可能。他是人，他因為從死裏成了救法，也表明他與上帝同體。他就做了我們的救主我們的上帝。我們嘗想耶穌的超越點，是他完全的人格，是他人格中宗教與道德打成一片的造詣。但是我們從他的死，與他從死為我們解決死亡罪惡痛苦問題的事功看來，他的超越點不但是他統一的人格，乃是他的上帝啓示他的救世功績。他所成就的救法，是唯一無二的救法。除了他，從來沒人曾經給我們同樣的救法。從他的死，我們不但知道了上帝無益的愛無窮的能，而且得了心靈上得救的明證，得了一位永遠拯救我們的朋友。

耶穌的死，給我們表彰了完全的上帝，介紹了與人同有經驗的救主，更是切實地密近地給我們現實了罪孽的饒恕。耶穌的死是奧妙，我們罪孽得以赦免的經驗也是奧秘。奧秘是啊，人類愈進步，奧秘亦愈進步。科學不但沒有打破了世界的奧秘，反而擴大了奧秘的範圍，加深了奧秘的底蘊。現在的物理學，生理學，心理學，所推想解釋的，比較宗教學的奧秘，幾乎有過之，無不及。人事天然，日新月異，奧秘便無有盡藏。那末耶穌的死，我們罪孽的饒赦，即為奧秘，亦有當麼不當？惡人將耶穌釘死，反而彰顯了上帝的愛與能力，成全了上帝永遠救人的計畫。耶穌是死了。若耶穌不如是死，我們就見不到上帝救恩的奇妙。然而耶穌是死了！在於沒有了解與經驗的人，耶穌的死不見得有甚麼意義；在於我們，這便是無上的神蹟。所以保羅說：『我們宣傳釘十字架的基督，猶太人以爲討厭，希臘人以爲愚拙；但那蒙召的，無論是猶太人希臘人，都以爲是基督，是上帝的大能，上帝的智慧。』蒙召的人，因耶穌的死，得了罪的赦免。這個奧秘，不易言傳；祇有經驗了解經驗生命認識生命。我們信受神恩，接收上帝的愛，一經悔改，便覺一切

都是福音，都是生命的平安。光照入暗，暗已消滅，死臨人心，罪即無有；我們豈不能宣傳，然而事實如此。耶穌死，我們脫了罪惡的束縛，得與上帝和好。我們當此奧秘，豈不應當歡忻舞蹈，頂禮讚賞？

最後，我們要知道耶穌從死給予我們人生的意義。我們因耶穌的死得了生命的了解，人格的統一。若非他死，我們決不會知道上帝的全善與全能；若是這樣的對於上帝的認識，我們決不能得獲一個統一的實在做生活的根基；若非有這樣的生活根基，我們做人就沒有滿意的意義，預得的平安，浩然的懽樂與夫毅然決然地對付自己坐死的勇敢。因此耶穌的死，在於我們有「真存的重要」，足為我們建設上帝與我們中間鞏固的和平，足給我們苦難中的安慰，奮鬥中的勇猛，事實未遂之先預得成途的明證，千險萬險之中永遠不會丟失破裂的生命。我們以信仰當作公義，以經驗當作憑據；我們就得了生命的真意義。可是他的死決不會在我們身上發生影響，他的死決不會在我們心裏表露意義，假使我們自己沒有與他的死相類相似的經驗；我們不能了解耶穌怎樣

的偉大，怎樣地成全了唯一的教法，假使我們自己與耶穌沒有同死的團契。他的苦杯，我們必要飲。他的洗禮，我們必要受。我們若會經過痛苦，受過朋友的拒絕，親戚的欺侮，世人的戲弄，而依舊用愛心尋求他們的利益，我們就能曉得他的死有何等偉大的能力，有何等深遠奧微的意義。我們若犧牲光陰能力金錢名譽地位以及自己生命的一部分，而盡力謀求同葬的福利，我們就能解識得耶穌的死的真際。聖保羅說：「我們身上常常帶着主耶穌的死，以致耶穌的生也顯明在我們身上。我們活着，常為耶穌冒死，使耶穌的生在我這必死的身上顯明出來」保羅有死的經驗，所以他要宣傳耶穌與耶穌釘在十字架上的福音。所以他要說：「我活不是我，乃是耶穌基督活在我裏面。」「我活是基督，我死是實益。」

耶穌的死既使我們明白人生的意義，我們就當親近他，也當效法他與上帝親近。他有密切的上帝意識，所以他能成全教法；他了解上帝，透澈地認識上帝，所以他能為我們開生命之門，而完成上帝的旨意。我們要與耶穌有生死的團契，使他的死與他從死

而創的教法在我們身上發生實效，也使我們身上的實效，變為拯救同胞的大力。我們應當對於他頂禮崇拜，對於他祈慕尊敬；又應當為他服務入羣，表彰上帝藉着我們救贖世人的大能力與大恩慈。

論修養與工作交感的原則

徐寶麟

一、道德與宗教的異同及本原則應用的範圍。

從來對於道德及宗教兩種東西有研究或有經驗的人們，大概都知道這兩種東西中間有兩個共同的要素，就是修養與工作。這兩個共同的要素，有時也叫作體與用，內與外，信仰與實行。道德家宗教家之所說圓滿生活，就是也在人生中，使這兩個要素，充分分地，連成一起，并且使之平均發展，無絲毫間隔或偏跛的弊病。從上述觀點看，可說宗教道德是同物而異名。不過，就普通情形說，道德家因傾向人本主義及自然主義的緣故，其學說中往往缺少玄學的根基；換言之，即道德家往往有不重視宇宙觀的傾向。至於宗教家則不然，因為宗教家，是無有不以一種超絕的宇宙觀——如上帝涅槃之類——作他修養的目標及工作的動力的。但進一步說，真正澈底的道德學說，同時也必有一種超絕的宇宙觀，作他玄學的根基。例如辯世界道德學說 Ethical Culture

Society 的阿特斐 Felix Adler 教授，後立會的動機，固然是因為對於因襲的宗教，起一種劇烈的反動，——（註一）然同時仍不得不立一個「宇宙有目的及正義公理能戰勝」的假設。（註二）這裏邊的理由，不難思索而得。因為，宇宙本身，如果對於吾人道德上的努力，是盲目的，或竟是背道而馳的，那末，吾人道德上的信仰及努力，必難持久，於此可見道德宗教兩者關係之密。

（註一）阿氏著一書，名道德性的宗教 Religion of Duty，書中四六、四七、頁中，有一段抨擊因襲信仰（指猶太教及基督教）的話如下。——「我們這一個時代，難道還能相信一個全善全能的神，高高在天，以慈愛的容顏，俯視我們，而我們同時也還能舉目仰望說：父啊，求你保護我們，拯救我們，赦免我們的罪愆麼？這是決不能的，人生就是奮鬥，我們應當自己努力，自己盡責，切不可委命任運，以宇宙作自私自利的工具。」

（註二）同書五七頁上說：「三個觀念——就是正義公理的戰勝及宇宙有一個

美好的目的——其三者，我實在不能拋棄。因為，人們除非在暗中或公然肯定這三點，我不信能保持他們的勇氣。」

道德與宗教，既有如許相同之點，可見劃清界限，頗不容易。在實際上，世上雖儘多不澈底的道德觀，但澈底的道德學說，則必有其玄學根基，故兩者至少必有大部分的交互錯綜之處。兩者之性質，作用，及玄學的根基，既多相同之點，故解釋的原則，亦多有可以通用者，如本篇所說的交感說，即其一例。以下云云，雖多偏於宗教方面，但引而申之應用於道德之上，則責在讀者。總之，作者對於一般人所主張之道德宗教絕對分裂論（或稱兩元論），無論其動機在抑宗教而揚道德，或在抑道德而揚宗教，俱覺不能贊同。

二、交感的原則偏面發展的弊害及救濟的方法。

所謂交感的原則者 The Principle of Interaction，在宗教方面，指宗教家的修養與工作兩種工夫，應交相應應之謂。所謂修養，有新靜，靜坐，默想種種；所謂工作，有布施，服務，救度種種。從心理說，前者是感情方面事，後者是意志方面事。但此不過就大

體說如是。若嚴格說，則人生中知情意三者，往往交互揉雜，無論何時，不易得到純粹的感情或意志。蓋人生本是一個統一的整體，心理學家把他分成知情意三段，不過為方便起見耳。由斯以後，宗教家之應使修養及工作兩者，互相感通，實為一種心理上的必要，否則必且感受人格分裂的痛苦。

修養與工作不交感的结果，為人格分裂，此可於一般宗教徒生活上見之。例如西洋各國的富商，大半為教會中重要的會友，但就中能使禮拜日的宗教經驗與其日常的營業生活相溝通者，實居少數。此種人在會堂中的禱告，何嘗不虔誠不真切？但因不能實行交感原則之故，結果修養自修養，生活自生活，中間好似劃了一道鴻溝。這種人無論其已否感受內心的痛苦，然其人格之分裂，則確為事實。然此僅就最顯著之例言，實則吾人若果肯虛心省察，則吾人生活中人格分裂的事實，恐亦在所難免。

人格分裂（即兩重人格）到底是一件痛苦的事實。救濟的方法，不出二者。或使人格回復其統一，或使人格獲得極面的發展。極面的發展，復分為二。偏重修養者，

爲絕端的神秘主義。倡重工作者，爲絕端的努力主義。絕端的神秘家，以修養爲唯一目的。其修養程序，約分三步。摒去外勝一也，專注於一二也（一卽上帝，絕對，等等的代名詞），與一合體物我兩忘三也。一二兩步，爲宗教家所同具，至於第三，則爲絕對神秘家所獨有。與一合體物我兩忘，如果僅爲修養家的一種境界一種過程，未始無相當的社會價值。所惜者，絕端的神秘主義者，往往以此爲宗教最後的目的，大有遺世獨立之概。我認此種經驗，不但無補於社會，且爲神秘家自召痛苦之由。蓋是種神秘的經驗，其來去不能任意操縱，且爲時甚暫。神秘家欲圖長久保持，在心理爲決不可能。絕對神秘家之往往感受痛苦，此實爲其主因。絕端的努力主義，與絕端的神秘主義正相反。後者，對於日常生活，轉消極態度，而前者則出以積極。後者重視修養，而前者則忽視之。努力主義之以自私自利爲目的者，可不必論。其以利它爲目的者，往往呼號奔走，舌敝耳聾，其服務之熱誠，非不令人欽佩。然無源之水，久而必涸。自來講服務而不知修養者，其結果不至精疲力盡灰心喪志者，極少極少。偏面發展之害，於是可見。

偏而發展，雖足以使人格不成分裂的痛苦，但其所得實不足以償所失。救偏之道，唯有使人格回復其統一之法。但此亦有二說：（一）交互說 *Principle of Alternation*，此說 *Hocking* 教授主張之。大旨謂：吾人心理，不能同時注意兩事。人生譬如射，一弛而一張。故在宗教生活上，修養與工作，有交互的必要。此說亦頗合理，但我以謂不若（二）交感說之更為圓滿。蓋交互說所注重者，為宗教經驗的形式與構造，而交感說所注重則為宗教經驗之意義與精神。從形式言，修養與工作兩者，固然不能同時兼顧，然就精神言，則兩者決不容須臾離。因為，吾人服務的時候，須以宗教的信仰作出發點，須以宗教的「煙士批里純」作原動力，並從以宗教的意識作涵養陶冶之具，而後服務始能勇猛精進，無匱乏之虞。反過來說，吾人修養的時候，也必須以改善人生服務同胞之心，作修養之內容及目的，始不至流入空洞、乾枯、怪僻、反常的境地。交互說與交感說，雖同為回復人格統一之具，但前者不及後者之為圓到。

從來宗教家，無不有上山山下兩種工夫兩種經驗。前者是修養，後者是工作。在

基督教方面，耶穌保羅路德馬丁維斯理都是極顯著的例。至于佛教徒之苦修苦行，儒家之修身濟世，亦屬理無二致。不過，吾人評論宗教之標準，不在此兩種工夫之有無，而在此兩種工夫之能否互相呼應互相感通。凡感通之程度越大者，其宗教經驗必越豐富。此層前已言之，不待申說。

三、宗教家對於宇宙人生所持的兩種根本態度。

宗教家無不有修養與工作兩種工夫，而在健全的宗教家，此兩種生活，又無有不收成交應之妙者。但其修養的動機與工作的目的，則却因其對於宇宙人生所持的根本態度而異。此點關係重大，不可不辨。如原始的佛教，從根本上認世間為惡，衆生為苦，故其修養的動機，工作的目的，在於無生，在於出世。至於吾人所信持的基督教，則其動機及目的，在於改善現世，在於謀求天國之實現於地上。夫人生之是否能改善，天國之是否能實現於地上，為吾人對於宇宙人生所持之根本假設根本信仰，無從證明其是非。換言之，出世與入世，肯定人生與否定人生，為兩種根本上不同且不容強同的態度。

原始的佛教，雖有一種積極的渡世精神，但其目的，實在出世。近代的基督教，雖有一種近似出世的修養工夫，但其動機，實在淑世。吾人對於這兩種態度，無客觀的標準，足以評定其優劣，祇能隨各人性之所近，以定取舍從違耳。

據我個人意見，出世與入世，兩者之間不無調和綜合之餘地。新約約翰福音書中有云：「你們是在這個世界裏，却不屬於這個世界。」無論何種宗教，必須兼有超世與入世的兩種精神，纔能到高尚完美的境地。世間有種種缺憾，人生有許多痛苦，設宗教家面無超世的精神，則自身且陷於物誘痛苦裏面，而不能自拔，那裏會發出悲天憫人的願力？反過來說，宗教家既已發悲天憫人的宏願，則正應盡力改善這個世界人生，使達理想之境。若必否定人生，則在意志方面為怯弱，在理知方面為執迷。以與入世的宗教相比，又豈得為此善於彼？所以我說：宗教家應用去世的精神，作入世的事業。換言之，宗教家應以出世為手段，以淑世為目的。

四、今日中國基督教會的問題及其解決之途徑。

使以上所言爲不謬，則今日中國基督教運動當前的難題，也不難指出其解決的途徑。從反基督運動發生以來，基督教頗有煙消瓦解之勢。基督徒中，有公然叛教者；有醉夢沉沉者；有欲圖挽救而不知從何入手，因之灰心冷者；有欲使基督教運動，追隨民衆政治運動的軌道，而不獲人之諒解徒呼負負者。然不論其所呈之心態若何，吾敢武斷一言曰，今日之捉襟見肘，皆由於吾人平素之缺乏修養與實行工夫，由於吾人平日之修養與工作兩種工夫，未能收交感交應之効。彼睡夢沉沉與公然叛教之輩無論矣，對於有志改革的同志們，却不可無一言以相勸。吾人欲改革基督教，促進基督教運動，當從根本處遠大處着想。吾人應自問：有深沉的修養經驗否？有剛毅的實行精神否？如有，則反基督運動不足懼，西教士之紛紛回國，差會經費來源之日形減少不足怕，而本色教會之實現，爲日且必不遠。否則，一切改進運動，徒具形式耳，於事何補？吾人應再自問，有深沉的修養經驗否？有剛毅的實行精神否？如有，則追隨民衆政治運動，以從事於救國救民的事業固可，卽分道揚鑣以實行吾人救世濟民的工作，又有何不可。否則

官從投機之變，既在所難免，而來日事異境遷，基督教所受之創痛，恐且將什倍於今日。時至今日，舍培養潛修之工夫與實行的能力外，基督教運動，無第二種挽救之道。至於何謂深沉的修養工夫，何謂剛毅的實行精神，及兩者應由何道培養，則非本篇範圍所能及。他日當專作專文以補充之。

十二月十七日

淀北朗潤園

論崇拜

卞露嘉

基督教的崇拜在這新時代有位置麼？

我們對此問題，若不細思，必要覺得失望。市井之人對於崇拜類皆漠不關心。即

尊重自己的信仰，渴望基督的道得行於世的基督徒，亦常對此問題不感興趣。爲什麼呢？因爲崇拜的影響於人，即使在人身上發生實效，亦僅爲潛移默化的勢力，而非顯然的效果。崇拜可以增加人的謙卑；洗濯人的欲念；焚燒人的熱誠；鍛鍊人的思想；堅固人向善的心；但其影響皆潛默不著。人生本來是充滿了這樣的潛移默化力。童子甲所以有高尙的品格，乃是他母親的感化與引導玉成的；但甲行事時，躊躇滿志，却不常記得本本與水源。童子乙幸而入學於良好的學校，得教員朋友的薰習，俾成勤奮謙虛的善人。及至成人，乙方知成激學校教導的良好。他在校時，却不曾覺得如此。童子丙每逢日曜入主日學，聽生命的道理，唱頌神的聖歌。他的崇拜大可在他身上打上印記；但他也許仍是懵然未覺。受之深則言之罕。人若詢及，他許要瞠目不知所對。他不感

受興趣，他是或受了影響。

然則我們不當以人的興趣來測度崇拜的重要；無論何時，崇拜的重要非表面的效率所得而盡攝。至於現在，有特殊的情形改變了崇拜的價值；這一點，我們却不可不知道。

深於觀察的人，皆知近數十年來，基督教對於信徒的本分一個問題，已經經過了重大的變遷。基督徒類能覺着他們的本分的範圍已大加推廣。近代生活的複雜，引起了許多新問題，凡係誠實的基督徒不能不悉心研究，尋索解決之方，不能不搜求基督對於此種問題的心理，決志遵依着找到的真理而躬行實踐。國際主義問題，國家主義問題，與夫此二者的關係；新社會問題，以及此問題所引起的種種變動，莫不輻湊於基督徒之門，要求他努力的應付。要求公平，同情，和平的聲浪顛動了四方上下的空氣。以基督的心為心的人誰能塞耳不聞？問題之多，幾無窮極。這種情形，於崇拜的價值之估定，有什麼影響？

在於看崇拜爲基督徒生活上的裝飾品的人，這個問題的答覆，自然很簡易。他們用不着崇拜。不問崇拜一端在過去的歷史上佔何位置，現在我們決沒有功夫從事於宗教的修飾了。即有人以爲崇拜頗於個人的生活有補助，這種主張在現在亦沒有充實的理由了。人且要不耐地回答說：「生命有他種好影響，無須乎崇拜。有基督教的工作，這工作既分散，復收回種種利益。人的尊貴視其功。在基督教的事功裏——人必須全力應付這些事功的要求——信徒當不會缺乏靈感的能力。作工包蘊崇拜的福利而且過之！」

好，假使崇拜不過是宗教的裝飾品，牠的壽限就不長了。假使崇拜不過是好影響的一種，且比他種影響爲小弱，那他就決不會長存。但若此種觀念不正確，崇拜並非宗教的文飾，我們要問究竟什麼是崇拜？

崇拜是人對於上帝的奉獻。崇拜從來就是如此。請問原人崇拜時怎樣做：他取一隻羊，純潔而無斑，在祭壇上殺了。這是外表的行爲。但其內裏的意義是什麼？他

是對上帝作奉獻，且奉獻他所有的最完備最美好的禮物。你可以批評他獻祭的方法。他對上帝得了更高的了解時，也要批評自己。他的獻祭法要改變以符合他的上帝觀。可是他奉獻的實在意義，依然不移，正如他舊日奉獻純潔無疵的羔羊的時候一樣。

崇拜乃是對於上帝的奉獻；真的崇拜乃是吾人對於上帝最美好的奉獻。

我們聚集崇拜時作些甚麼呢？我們也是對上帝作奉獻。我們奉獻我們的讚頌，我們的懺悔，我們的虔心；我們奉獻我們的思想，我們的情感，我們的志願與決心。我們一切的崇拜都是這樣的奉獻。我們奉獻最高最貴的祭物，就是我們的人格，我們的自己，我們思想情感志願的源淵。我們最誠懇的時候，我們竭忠地守持我們的祭禮，我們如何說，如何唱，也如何實行。

且略論崇拜的外表。有人批評崇拜的儀節，以為無意義，或以為近乎迷信。在於不熟諳崇拜內容的人，這些儀節當然可以顯得無意義。不過在那了解而應用儀節的人一切形式皆有意義，真能輔助他們表示崇拜的實際。宗教崇拜的形式，不見得比較

愛國者所尙的節文爲更離奇。對於國旗如何表示敬禮，那末對於十字架也可以表示敬禮。若說十字架祇是一片木，那末國旗難道不是一方布麼？

這並非說一切的形式皆不當被批評。對於一種裝飾，一種禮儀，一種舉止正當的問題是：這些形式引起了輔助了什麼心靈上的感情？這感情是崇拜的人所當有的與否？用這標準來評判，形式可以被審查，且在必要時，可以被宣告罪狀。若但說此種行為「祇不過禮儀」而已，「祇不過虛文」而已，那便是轉圈子，似是而非了。

其實，外觀的形式不但是宗教與愛國心的必需品，抑亦一切情感發表的必需品。

從理論方面看，形式是合理的，因爲人有物觀的存在，是有形體的。有情，當然有情流露的外觀，縱使形式的本身沒有自在的價值。男子見婦女入室而起立致敬，朋友相見而歡然握手，起立與握手，非以其自身有價值也。起立握手的價值是在其爲恭敬與歡迎的象徵。如其這種習俗一旦被廢除，而無相當的儀節作替代，吾人便受了虧損，因爲那有價值的也連帶的無從呈露了。

且轉而復論崇拜。崇拜乃是人對於上帝的奉獻。無論我們用何種節文禮儀，無論此種文儀禮節如何奇離，我們藉此可以將我們最完備美好的禮物奉獻給上帝。一切崇拜都是這樣的奉獻。

崇拜當然不是人惟一的奉獻；人生一切好舉動，好行為，都是呈獻上帝的祭禮。我們嘉言懿行的馨香，如同犧牲的馨香一般地上騰，升到上帝座前。因此，崇拜並不是與其他人的行為完全離異的事。若崇拜與人生其他部分毫無相干，那末當受我們的指責。一切生命都當向着上帝，都當附合上帝的旨意，都當為上帝所悅納的祭禮。崇拜與人生一切高貴的部分當有自然的和諧。

但崇拜自有其特殊的性質，使其為人們對於上帝特要的奉獻。崇拜的要素是於人自決而有意的奉獻。在崇拜時我們立意歸向上帝，我們舉止的全部皆直接以上帝為中心。做一善事上帝果然喜悅，但你的心則在善事上。若做任何善事，在做事時，你的心明明向着上帝，你全副精神祇求上帝的榮耀與嘉納，那便不同了。這兩種做法，你

說，都是對於上帝的奉獻。可是第二種做法實能使所作的事提高而為崇拜。那是你對於上帝有意的奉獻。

由以上所論看來，我們當注意一點，就是崇拜的廣大的包容。崇拜二字普通的意義是指公眾或私人的宗教修養，有一定的規畫，一定的地點，時間，與舉動。我們平常以禮拜堂中的禮拜，或個人習慣的禱誦默會為崇拜。這種定義雖然有實際上的便利，然我們講求崇拜的真際之時，若單持這種定義，就未免錯誤了。一切有意識的心的奉獻，皆是崇拜。人的內感，人的精神仰瞻上帝，即是崇拜的要素。要而言之，崇拜是完全不受任何習俗與組織的拘束的。生活中種種善行皆可重要的崇拜的意義。我們在讀書時，在行動時，皆可崇拜。除了罪惡之外，更沒有任何事物能夠阻擋，我們奉獻感謝，懺悔，信託，虔敬的心給上帝。我們應當記取我們在禮拜室內與在禮拜堂外的行為其實不能截為兩段，以為區別。如其妄生區別，我們便輕蔑崇拜，掩蔽了崇拜所持有的真自由。因為崇拜的榮耀，足以使人人樂行的，端在於舉動的自然，在於隨事隨境永遠可

行的自由。人如何呼吸，人也一樣自然地將心獻奉給上帝。

然則我們爲何要「做禮拜」？我們爲何要有定時作個人的靈修？爲甚麼不讓人任意到所愛之地，在所宜之時去作崇拜呢？爲甚麼要將固定的儀式，在固定的時地，加在人的精神生活呢？這樣做豈不矯枉過直麼？讓人隨自己精神的趨向，心境的移轉，自然而然地崇拜豈不更好麼？

這些問題都極有理。但我們有一個極清楚的答覆。崇拜不僅是人的本能，乃是一種應學的藝術，所以人要經過相當的訓練。人生知識的發展與心靈的發展頗有相類之點。當然，我們的識性與靈性一樣自由。但在我們識性受教育時，我們的自由却經訓練而發展。一個學有淵源的人享受多量的自由，能夠隨心所欲，闡探學問。但試問他現有的自由是不是已往的訓練所造就？假使時昔他不曾勉強識字學書，即自由的初步亦難達到，況學者的優游自得麼？在幼小時，他便降伏自己，使聽書籍的指導，使受方法的約束。即已學成，他還天天訓練自己學而不厭。訓練者自由之門也。靈修

之門亦不外乎是。我們決不能一躍而得完全的自由。若無訓練人心靈泊，不能向着上帝。人的經驗指導我們，使我們知道大凡隨事境，隨時地，心向上帝，用誠意崇拜的人們，乃是降伏自己，使自己受訓練於固定的禮拜的人們。我們要有規定的靈修，要得他在我們身上的影響。心靈的修養比較學問的探討為更難，故其需要訓練，亦更長久而重要。靈修的訓練實為學生的訓練。但我們唯知道訓練的目的是純全的自由。在將來世界——在何時誰知道——訓練有時告終，我們能夠自然的將心歸向生命的主，獻上純全的讚頌。聖約翰會見遠象，得此天境的一瞥，宣告我們說：「在那裏我不見有聖殿。」我們讚美詩中，曾有一首說：『聖禮廢止之日。』是啊，有一日我們將用不着禮拜堂，用不着做禮拜；有一日我們的自由究竟得到了，人人能心向上帝虔敬的生活。可是時期還遠。現在，我們還當樂受我們所需的訓練，記得訓練是進入自由的門路。

我們要取相當程度的訓練並不與自由相齟齬。訓練與自由本可並存。請以簡

間的個人靈修爲例。在慈母膝下學習祈禱的孩童是有福的。她以言語教孩子祈禱，孩子隨着同聲祈禱。她教他爲爸爸媽媽禱告；他吩咐他求上帝使他做一個好孩子，感謝上帝因爲他有一個快樂的家庭。這些都是訓練。但是時期漸至，孩子要作第一次自由的行爲。他自己加上幾句獨出心裁的話。他感謝上帝給他一個玩意兒。或是一個好的茶話會。他求上帝祝禱另一個他所喜愛的人。他的母親鼓勵他，告訴他說上帝特別愛那幾句獨出心裁的話。聰明的母親——上帝實在喜愛那些自由的小禱告。孩子天天加幾句新的話，作上帝悅納的獻奉。讓他這樣行罷！時候到了，慈母要教他一個別樣的祈禱，因爲孩子長大了，應當說別樣的話了。她要按照他發展的程度，時常改變他的祈禱。當然，孩子要加上他自己的話，也許要加上許多自己的話。後來呢？時候又到，孩子應當獨自祈禱了。他依舊將自己的和別人的話湊在一塊兒。顯後事情較難；孩子須獨立，要完全自擇他的禱告。但他依舊要得他人的提示與刺激，藉助他作獨出心裁的工夫。除了他心裏自然騰躍的祈求，除了他現有的需求，興趣，以及

特別應當感謝的緣故，他還當讀聖經，以其中的教訓作祈禱的根基。聖經中的教訓能使他常常記得上帝的神德與旨意；他若常有新的了解，他當然就更會由祈禱而與上帝作真的靈交。

以上所言，不足以盡私自靈修的意義。有許多要言尚未提及。但以表明訓練與自由，則以上之言，似已明白無有疑義了。人事初階，訓練爲要。聰慧之人，決不願意欲速而不達。莎士比亞曾有言，說：「如此，我是自由的，但我不願從前如此自由。」人若擺取自由過早，覺得力量薄弱，不能獨立爲人，應當三復此言。我們重新說，到真自由之路，必須經過訓練。有誰不經過幾許的詠吟諷誦，與名詩人作悠久的薰習，而能揮灑如意，成爲詩翁呢？有誰能孤陋寡聞，不考古昔的史蹟，當代的學術而能成一學人呢？人生的初階就是訓練。

我們應當注意訓練的性質。訓練既以自由爲正鵠，那末訓練之際，當有自由行作的餘地。若訓練時期，沒有自由，呆板滯頓，而作冗長的規定的行爲，則訓練卽有斷喪精

神的危險。訓練原欲啓發性靈，若然欲益反損，豈不失諸正鵠了麼？因此人能自定自己的訓練，其訓練在性靈上的價值，必為較高。不過自決的訓練，亦不無危險。一定的規程，最易流為機械的，而機械主義勝，祈禱的精神就消失了。人所以棄絕祈禱莫不因為祈禱中失却凜凜的生氣。我們因此應當省察自己的祈禱生活，常常留意，使訓練與自由不絕密切的關係。我們的濃情劇趣在祈禱中佔相當的地位麼？不，我們就當開啓一個地位。有過愈阻擋靈修麼？我們會否認罪懺悔，在祈禱中求赦免麼？未曾，我們准要修正我們的祈禱了。祈禱而不包蘊我們最深的需要，必然要失其活躍的精神。

請進而論公共禮拜。今日最惹人批評的就在此。批評者誠不關心我們孤獨時的靈修與祈禱；這些事他不知道，也不注意。他對於公共禮拜則不然；他可以自由參加觀察，找尋毛病，以作批評的材料。當然，他要作劇烈的反抗。在他看，那有害的耗費的事，居然有組織而成了統系，實為一件不能不受打擊的事。人民彼此鼓勵，互相吸引，作此無益；并且相與維持，繼續作不當的行為。我們常聽人打擊公共禮拜；所言所持，皆

似乎有純正的理由。

猝然隨之，其言似甚中弊肯，似甚嚴厲。但偶然來觀察公共禮拜的人們最不樂意的就是那呆滯固定的形式。同樣的儀節應用在各不相同的個人身上。崇拜中最要緊的自由究竟往那裏去了呢？有不齊的會衆，有老有幼，有智有愚，有強有弱，有富於情感與想像的，有注意實際而不能欣賞鐘鼓文章的華美的；各有特殊的個性，不同的情況，自當各有心通神明的道路；豈可以一種整齊的崇拜方式來加在他們身上呢？

我們謹慎地做一個答覆。我們可以切實承認公共禮拜中，個人的自由，分量較小。然而失之東隅，收之桑榆；我們雖個人犧牲一些自由，却沒有完全丟棄了自由。「齊一」一名詞不必被我們擴大到包羅牠本不包羅的意義。一首讚美詩，在於同唱的個人，不必有同樣的思想與情趣。各人儘可自由解釋詩中的底蘊。請舉一簡例。兩個人同看一幅畫，同說：「美哉此畫。」但他們倆的意義可以絕不相同，縱使其嘆賞的辭字字相同。兩人皆表示欣賞，可是欣賞的方面有差異。甲則讚嘆其著色的和融沖穆；

乙則悟會其人物的精妙神化。讚嘆之言雖一致，其解釋則不一致了。公共禮拜亦若是。兩個人並立而唱：「我牧人是慈愛之王」，而背景不相同。他們對於上帝的護佑有特殊的見解，所以各有此詩的解釋。可是他們唱詩，同出於誠心。兩個人同念「赦免我們的債。」是鸚鵡學語麼？非也：每人覺得他自己對於神明得罪的地方。也許他們同念這句話一萬次。就變了鸚鵡學語麼？非也：因為他們每次各覺在不同的事情上未盡天職，應當重新懇求罪過的恕免。

由此看來，在公共禮拜時，個人要發表自己的個性，殊覺較難。他須担当自作註釋的責任。他若不負此責，那末崇拜的意味便渙失了。但是他若在赴禮拜前有一番預備，有願作自己的奉獻的熱忱，要讚美上帝的慈恩，懺悔自己的罪過，尋求上帝的旨意，他就能深入禮拜的各部分而抒發他的情感。另一方面，禮拜的主席自當運用他的智慧，常常作相當的提示，使崇拜的人精神不渙散，各能在公共的儀式中發揮他自己的意義。公共禮拜既不能給個人以多量的自由，那末個人受了自由的限制，有什麼得獲以

爲酬報呢？換一句說，公共禮拜有什麼存在的價值呢？

無他，人是羣性的；我們彼此關連，有公共的生活。「使人孤獨是不佳的。」此言有廣博的意義。我們做人，有一種莫之能禦的衝動，驅策我們，使我們與同胞同類分有我們的喜樂，興趣，宗旨，情感。我們自然地崇拜生命的主，也自然而然而地一同作此崇拜。我們必須一同表顯我們共有的忠誠。

自然的事也是進步的公律。人生每一進步，皆由互相依持而達到上一層。崇拜亦若是。我們要記取崇拜是人須學習的生命之路，而登此道路，我們可以有永無止境的長進。在此途中我們須彼此依賴。若有一會衆，同心尋求上帝，用至誠與上帝相通，其每一會友，必能受公共目標的補助。近代心理學也這樣主張，證明共同發揮的情緒乃有宏大的勢力。基督自己對於此點，曾有清楚的指示。他的教訓使其弟子不易遺忘。他說：「兩三個人奉我的名集在一處，我必在他們中間。」這句話包蘊什麼意思？我們知道基督與呼求他的心靈親近。但在我們聚集一處，一同尋求他的時候，我們便

更明確地加添了我們的親密，因為我們彼此輔助着。

一切宗教皆有共同崇拜的福利。在於基督教更是這樣，因為基督教是弟兄友誼的宗教。當然，我們崇拜之時，應當活潑潑地表明此弟兄姊妹友愛的精神。不但如此，即在我们自修時，我們尙且要將私念自利的情意從祈禱中剷除淨盡，要懇切記念我們的弟兄姊妹。離開了他們，我們更沒有生活。因此我們當於可能之時，聚集在一處如家庭一般，敬拜我們的上帝，我們的父親。若有時個人主義戰勝了，使我們各行自己的主意，我們便須記得我們須受訓練，不但應當由崇拜而對上帝作奉獻，并且應當向着同胞，我們的弟兄團契，矢忠誠。

在崇拜之際，我衆信徒如在父親家裏。這個觀念，引起我們對於禮拜的討論。禮拜領袖容易忘却自己實在是領袖。他的要職是在於領導會衆發揮他們共有的需求與祈禱。在祈禱那一部分中，他特別應當謹慎。他不是代會衆祈禱，乃是引領他們使與自己一同祈禱。他獻禱辭，不當聲音輕微，應當使人人能聽清楚。誠敬與低聲固然

是相連的，所以爲領袖的要訓練自己，務使聲聞四坐而誠敬自若。這是對於會衆所負的責任。他也要記得若會衆有用唇舌的機會，必更能使注意力集中；所以他利用簡短的互聯文，使會衆得作祈禱應語。

至於領袖作自己的禱文時，仍當記得他的會衆。隨口發聲的禱告，除非極有口才經驗的人爲之，當於會衆無多裨益。因爲這種禱告，每每言語雜亂，不能引起會衆的注意；亦每每言語重複，意思急轉，文詞錯訛，章法替亂。以之引起反感則有餘，以之引起虔敬則不足。若禱文是預先寫就的，作者於著作之時，可以注意用簡單明白的詞句，發表人人易解的思想。簡明是禱文的要素。華麗的文藻，流暢的辭令，矯健的辯論，凡此諸端，在公共祈禱中，並無必要的地位。這些足以引起人對於作祈禱者的嘆賞，却亦足以消滅祈禱的精神。領袖者祇當說會衆能夠了解感受的言語；他的祈禱就是他們的祈禱。爲此，他要將他們的情境放在心目中，忘却自己專以他們的興趣，利益，希望，困難爲念。爲此，他要時時做醒。他當然也要將自己性靈中的奮鬥與深切的新嚮，在祈禱

中發揮出來。這並非不宜。可是他要留意，不致使自己個人的特性侵入公衆的需求，埋沒公衆的嚮往。會衆各有接近上帝的方法，而他的方法未必是他們的方法。對於這些事他當深深注意。

他也當覺察我們要擴充讚美呼籲的範圍。團體會集之時最宜思念上帝對於人羣全體的計劃。我們要看見自己微小生活正當的比例——乃是上帝對於人類全體的計畫中的一小部分。所以在公禱中，我們特別要舉聲讚頌獻上誠心，感謝上帝賜給世界與教會，生人與衆靈的恩惠，也懇求上帝轉移人心，使全世界歸向他，仰賴他爲君王救主。有智慧的禮拜領袖能夠爲會衆發表充量的基督教的希望。

關於人批評基督教崇拜的言論，我們自當瞭解。善意的批評，以實在的知識爲根基的批評，是健全而有利益的。我們的禮拜宜有此種批評。有許多糾纏之點應當矯正。可是從愚昧無識中產出的惡批評就毫無價值了。我們可以明白的說，批評禮拜的言論中一大部分，可惜是屬於這一類的。一個外客，一年或幾年進禮拜堂一次不配

批評他所見聞的事。他既不了解崇拜的精神，當然沒有充分的根基，作有價值的判斷。一個不明音樂的人初赴雅樂的大會，許要覺得他實在嚼廢了一個下午的光陰。他若下一武斷說：『一切雅樂俱是光陰的耗費，』我們總了紙好顏而言他。他若說，（那倒近乎真理），『一切雅樂在於我是光陰的耗費，』我們可以回答說，他若加上工夫，多聽些音樂，他的耳朵必要加聰，音樂必要慢慢地有意思起來。崇拜亦若是。崇拜的性，能與聽音樂的性相較，當然是更加簡要；但亦須受教育，由此言之，凡習練崇拜的人，乃能發展崇拜的性，更能寶愛崇拜而守持之。

是以我們聽到不留餘地的總攻擊之時，應當站立自問，那批評崇拜的人有說話的權利否？其次，我們自己入一教會而感失望，覺得其中的崇拜，如風吹樹，過耳便息，我們身上不發生效率，我們就當問：『若我使自己更瞭解崇拜的精神，我不能更會欣賞或受麼？』

我以爲問題的中心即在於此。崇拜的經驗，不是其他一切事，能爲我們彰顯崇拜

的至要的價值。經驗，記取罷！關於崇拜的文章典籍，我們習誦了解能矯正我們錯誤的觀念。但此亦祇小補而已。祇有我們實地經驗，忍耐着從事崇拜，纔能證實崇拜是果有價值。這樣辦，須得有耐心。我們要用工夫打破那由不諳習而生出的障礙。我們要等待，漸漸地得獲崇拜時注意力的凝集。我們要慢慢地訓練我們的眼目，俾得看見上帝的榮耀。我們要經過時日總得使我們的性靈響應上帝永遠的慈愛。

祈禱

燕大基督教團契十六年十一月二十七日禮拜講章

趙紫宸

馬太福音七章七八節

我在諸位契友面前講論祈禱，並非因為我於祈禱一事有新的思想與闡發。我的經驗，非常淺薄，祈禱的意義，非常奧妙；以經驗淺薄的人，講意義深奧的祈禱，的確是不適宜的事。可是我有兩個理由使我不能不對於這個題目，有所宣說，來與這裏崇拜上帝，祈禱上帝的契友們商量。第一：我於祈禱雖不敢說有新發明，新見解，我所經驗到的，却可以為許多以祈禱為生命的人作見證。古今來吾教信徒繼續不斷地祈禱，繼續不斷地從祈禱中得能力，擴張生命，發見人生的所以然。他們已有廣大的啓發了澈的解釋。不過他們各自發明，各自解釋；並沒有擷取別人的經驗作自己的經驗；據拾別人的說明作自己的說明。他們所經驗的雖略同所述說的雖略同，其為各人獨出心裁的發明則依然甚真；因為宗教生活，是由內啓發的覺悟，不是自外禦我的事體。同樣，我亦因有

與古今信徒相同的自得，願在千萬萬的見證上，再加入一個淺薄的見證。第二：我以為祈禱是宗教的中心，是宗教的靈魂；有祈禱然後有宗教，沒有祈禱，然後儀式雖存，宗教却漸泯無存了，法國宗教哲學家散勃諦哀說：『宗教是心的祈禱。』『祈禱是宗教在動作中，即是真實的宗教。惟有祈禱會將宗教現象與其他類似宗教附近宗教的現象，例如道德之感或審美之情，分別出來。』（註一）祈禱是人與上帝交感相通，是真對真，是人在天地之中，宇宙之外，包羅一切，超脫一切的本真裏，凝結自己，獲取人生所必須的安心立命點。祈禱是人達到真，達到上帝的動作，所以就是宗教。散勃諦哀也說：『我為什麼要有宗教？因為我不得不然。』（註二）換一句說：『我為什麼要祈禱？因為我不得不然。』人有祈禱的必需，因為有人尋求實在的必需。人的生活是尋求實在。假使我們說，我們不知道有沒有，怎能去尋求；我們可以自答說，我們不尋求，怎能知道有沒有。假使我們問我們為什麼必要尋求，我們可以自答說，因為我們的本性如此。我們的本性為我們做見證，所以派斯克而覺悟到尋求上帝的途徑，說：『你若不是已經尋得

我，你決不會去求索我。」（註三）所以耶穌說：「你們祈求就必給你們，尋找就必尋見，叩門，就必給你們開門。因為當是祈求的人得獲了，尋找的人尋見了，叩門的人有門向着他們開了。」這樣，祈禱的人得着實在；不祈禱的人得不到實在。這樣，我們因自己求真而尋求真，尋求真而得獲真，得獲真而更加尋求，更加尋求而得豐足廣大的生命。這樣，由行而知，由知而行，知行交互，生命得以擴充，就是中庸所謂，「自誠明，自明誠，誠則明矣，明則誠矣。」因為明誠交感，誠明互應，是人達到實在的方法與路徑，就是祈禱，就是宗教。

有許多人，許多信基督的人，對於祈禱，懷着許多誤解。因有誤解，所以對於祈禱，不是三心兩意，進退狼狽，便是迷離恍惚，漠不關心。這些誤解，有兩個重要的原因，一個是道德的，一個是知識的。有些信徒本來熱心祈禱，後來因為沒有得到所求的東西，旋即發生疑慮，或怨上帝不靈，不能答應他們的祈禱，或想主宰無知，不能滿足他們的欲望。他們根本錯誤，是在於把祈禱當作影響上帝，使上帝成全人的旨意而給予人東西的方

法。這便是道德上的謬誤。可是有許多人自謂所求合理，是一個有慈愛心的上帝所當應承的。一朝所求不達，所禱不遂，即遠離上帝，不再作宗教的生活。我有一個朋友，因為沒有得所禱的應驗，愛妻病故，良友離心，心中悲怨，好久不與上帝相通。當爲的善人求上帝輔助去做而不得；當除的惡人求上帝輔助去除而亦不得；人乃以爲這樣，所禱就沒有意義了。殊不知禱告乃是要人知道上帝的旨意，努力遵所知的旨意而行，並不是要上帝知道人的旨意，服從這個旨意而行；又殊不知禱告是將人放在永遠不移的實在裏，助人得真解脫，真自由，而勝過一切死生存亡苦樂成敗的束縛，並不是要上帝違反他的計畫而遷就我們卑狹淺陋的籌算。耶穌曾三次禱告，要上帝將苦杯撤去，沒有應驗；他至終所禱說：『父啊你的旨意，不是我的旨意成全。』我們的宗教，若果是對上帝的託賴，深信他必要使善勝過惡，那末我們的祈禱決不能，也決不會過於『父啊，願你的旨意成全』這一句話；因爲『是』也是父的回答，『否』也是父的回答。祇許父答『是』，不許父答『非』；祇知自己『是』，不知自己『非』；祇想自己知道，不想自己不知道，祇管自

己的小計畫，不管天地萬物人我社會的大計畫的祈望，可以視為巫術，決不能可以當作祈禱。

還有一種對於祈禱的誤解是屬知識方面的。受過科學，特別是心理學影響的人，不但以為宇宙是一機械，亦且以為人心也是一機械。物如是動，即如是變；有如是因，得如是果。在他們看祈禱，不過是一種心境，一種反射作用，是能發生實效的心理現象也。是一種心與心造的對象交相應的動態，其間並不能觀察得客觀的上帝的存在。這種看法，固然是科學的看法；在相當的圍範之內有相當的價值。若是跳出範圍，以科學來代替哲學與宗教，不講事實，而論意義，不作敘述，而定價值，以為心的主觀動作，絕不能銜接客觀的實在，包蘊客觀的意義，感觸客觀的上帝；以為心的主觀性決不是客觀的一端，神的客觀性決不入主觀的內裏，那便是武斷的錯誤了。『人心原是主觀性客觀性交接之地，心若不含主客共包的本性，那末主客便永遠不能互相銜接，知識便永遠不能產生。我們祈禱時，可以察知的是自己的祈禱，不可以察見的是上帝的臨祐。可是我

們祈禱時，我們完全信此種動作是與上帝交通，所以有廣大的效率。若一旦不信有上帝的臨格，那末祈禱就變了一種精神上的空鈴提，沒有廣大的效率了。因此，即以效率論，我們還得有客觀的上帝來作解釋。撥賴特教授說：「心理學可以並且應當指明……祈禱的主觀方面的效率，幾乎全是直接的或間接的因於一種對於客觀關係的眞信仰。」又說：「假使祈禱的一切價值，祇不過是主觀的價值，我們有智慧的心理學家就應當將這個事實守爲秘密；不然，西洋景必即要拆穿，我們要沒有宗教存着。作我們心理學家的究研品了。我們就殺却了一隻下金蛋的鵝」（註四）。人要求眞，不眞的事，定要被棄置的。霍金教授說：「人若給我們一個人造的上帝與一個自答的祈禱，我們定要當願沒有上帝沒有祈禱」（註五）。

因爲有這樣的錯誤，人就有了急要祈禱而不能祈禱的矛盾心境，就祇得放棄祈禱而用默想，省察，體認，涵養等等的自修來代替祈禱。可是默想，省察，涵養，體認，不是祈禱，但可作祈禱中一部分的作用而已。希伯來詩人說：

「他的喜樂是在於你的法度，

你的律則他乃晝夜默念着。」（註六）

這就是善人的默想，不是祈禱。語載「回也終日不違如也，退而省其私，亦足以發。」周濂溪先生以為顏子能夠默體聖蘊，說「發聖人之蘊，教萬世無窮者，顏子也。」

（註七）但是顏子的工夫，祇在於默想，而默想不是祈禱。顏子退而省其私，曾子「吾日三省吾身」乃是省察，不是祈禱，以理推理，以行為合自己規定的標準而已。程明道先生以為「學者須先識仁，仁者渾然與萬物同體……識得此理，以誠敬存之而已。」

（註八）程伊川先生力主涵養，推廣乃兄之學，教人說「涵養須用敬。」「所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，所適之謂一。……但存此涵養，久之自然天理明。」（註九）但是涵養是涵養，是自己對自己作工夫，絕不是祈禱。王陽明先生的門人問他說「程子云，「仁者以天地萬物為一體，一何墨氏兼愛，反不得謂之仁。」先生曰，此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得」有間中字之義者，先生曰，「此須自心體認出來，非言語所能喻；中只是

天理。」（註十）但體認——以吾心合萬物之心——雖極近於祈禱，却還不是祈禱。默想與省察，乃是人獨自的思考；祈禱是思考，却亦超思考而與其對象作心靈的交談交識。因為祈禱是交談，是交識。涵養與體認，幾乎是神秘的經驗，但因不是人與上帝的交談交識，不是人與上帝人格上的交誼，以及由此種交誼的可能與實有而產生的情志，痛苦與喜樂，所以涵養與體認，也不得當作祈禱。人在祈禱之時，對於上帝，已經放棄了思想時的「他」字，達到了晤對時的「你」字。等到祈禱到密切時，上帝與人「你與我」就變為「我們」，以致祈禱後，人再入世工作，便覺得他與上帝同工，可以說：「我們作工。」（註十一）這樣，祈禱的路程是由我達到他，由我接觸起我的非我，由一個面對一個，是將我的艱苦疾痛愚魯罪惡以及一切的欠缺，一切的不安寧放在上帝面前再從上帝的安排發落而得我的意義與滿足；決不是單用默想，省察，涵泳，體認等等修養的方法來自達於「惟精惟一，沖遠無朕」的境界。祈禱的意義是人因自己的無用，不全，而求上帝的臨格與成全，補助與引導，其所發生的關係，乃是心心相印的人格關係。因此，

縱使默想，省察，涵泳，體認等等修養法能使應用之者得身心的裨益，至多不過爲祈禱的成分，而不能爲祈禱的全體，決無代替祈禱的效用。「我以爲上帝若只是內在的靈而同時非超越的靈，他便不是我自己，即是分裂的各不相干的萬物。在這樣的上帝前，或說在這樣的沒有上帝的境況中，我們祇可以說修養，絕對不能講祈禱。若說修養即是祈禱，那末真是『君子求諸己』意義全改變了。」

我們祈禱，因爲我們信仰一個全善而全能，內在而超越的上帝；我們信仰這樣的上帝，所以我們能夠專求上帝是美意成全而打破對於祈禱道德上的誤解，能夠達到上帝的真在而打破對於祈禱知識上的誤解。我們祈禱，因爲我們知道我們生活的中心是上帝，我們所要求並不是零碎片斷的東西，乃是整個的慈愛的上帝。祈禱的中心就是人將自己交託給上帝，居住在上帝之內，而因此得有上帝自己做人的實在，做人的基業。祈禱是人與上帝，上帝與人的愛，互相凝結，「是一個個我在一個個我面前，」是孤獨趨向孤獨。」（註十二）從古以來，自耶穌以至於我們，凡係信上帝的人們，都是要求

得獲上帝。耶穌說：『我父與我爲一，』人見我，即是見上帝。』這是耶穌得獲上帝的
詔示。耶穌又說：『你們都要分散，各歸自己的地方，只留我一個人獨存。其實我不獨
存，我的父與我同在一處。』上帝的同在是耶穌在憂傷痛苦時惟一而有力的安慰。
耶穌最得力的弟子是保羅，而保羅是祈禱最懇切的人。在他看，他是屬於基督的，基督
是屬上帝的，所以他得到了生命的真際，就說『我與基督同釘十字架，却仍然活着。我
活着並不是我，乃是基督活在我裏面。』在第四世紀時，奧古斯丁祈禱說：『我的靈魂
不得寧息，除非他在你裏面得寧息。』（註十三）又說：『求你將你自己的自己賜給
我，沒有你，你縱使給我一切你所創造的，我的欲望依然不能得滿足。』在十五世紀時
開壁斯祈禱說：『你無論如何賜我什麼，這些，若囓了你，是太小而太不滿意。』在十九
紀，我們可以指出麥西萊，他說：『不論你在陽光中，或在陰雨中來，我總要歡然迎接你到
我心裏。你自己比陽光還大，你自己是陰雨的補報。我所急求的是你，不是你的禮物。』
（註十四）其實『知識上的迷惑僅見於祈禱的邊際，祈禱的中心是與友誼一樣的

簡單與深奧」 (註同上)

可是要達到上帝，我們必要放棄一切，先得精神的解脫；也必要等到得了上帝祝福之後，進入世界，自由地發見一切中的意義。譬如走路，我們要舉，也要止，舉所以止，止所以舉，然後目的地可以達到；譬如射箭，我們要張，也要弛，張所以弛，弛所以張，然後正鵠可以不失；譬如揚帆，我們要帆空，也要帆滿，空所以滿，滿所以空。然後順風而行，可以近而遠，遠而近。當然，我們可以將這樣，將那樣，將一切欲望，一切憂喜陳列在上帝座前。我們可以求事物的生，也可以求事物的滅；祇要合乎上帝的旨意。不過我們不得上帝，一切都無意義；我們要得上帝，必先要放棄一切，遺忘一切；因為上帝不是這樣，也不是那樣，也不是任何一樣。我們不但要放棄遺忘一切，並且要放棄遺忘自己，使我們的心整肅安靜在上帝面前，得上帝慈光透澈澄瑩的照耀。我們放棄遺忘自己，其實並不是放棄遺忘，乃是我們的心不向着自己，專仰望上帝直對上帝的臨格，直到由上帝的臨格而得我們自己的統一與成全。

宿金說：『我們應當曉得怎樣去擺脫我們理論上

的舊見；去在那時看一切志向與本分如同沒有；去將一切實在降到自己，宇宙，以及現在一刹那的初始。（在這現時中一切從新開始。）在這赤裸裸的，原有的，與動作及動作興趣的搖蕩脫離關係的，自我性體中，我們看見他那一切活動的事業如同在戲劇裏，如同別一個的生命，彰顯在我們當時當地所能結集的全體的光燭之中。……我們應當特特地憶及任何在於我們仍是不用力的價值，任何我們仍舊要誠心享樂而愛慕的。我們當爲要得對於全體的知見而祈禱，（知道）各種價值是這個全體的碎片，賴持這個全體爲他們的絕對者。……我們要知道這樣做，我們已經應用了幾分神秘的透鑿；我們依賴着那深在我們裏面而不能損失，不能勝過的全體，與我們和這全體的連結；我們奮力「進入我們自己」，承認這與全體的連結就是上帝對於那與他離異的世界的慈愛。這便是祈禱」（註十五）

這樣，我們放下一切，赤裸裸地真對真；同時得獲了一個最深切的社會經驗，得見上帝與我中間，即是上帝與那向他離異的世界中間，所有的無盡藏的愛。真的，我們在祈

禱時，見了上帝，見了上帝的愛。從此，我們進入世界，再將先前放棄遺忘的一切收拾起來，使與我們發生正當的新關係。從此，我們要得這樣，因為上帝要我們愛，所以要我們得這樣；要做那樣，因為上帝要愛我們，所以我們做那樣。從此，我們要愛我們的同胞，不會不愛我們的同胞了；我們要努力服事他們，增進他們的福利，不會對於他們的生活漠不關心了；因為上帝是愛，要我們作聖善的犧牲，將自己贈送給同胞，將同胞收歸於自己，以致在上帝的愛裏，我們連結着，成一逐漸推廣的天國。從此，在無論何時，何地，何事，何境，上帝與我們同在，我們是凡事凡物的主人翁。無論憂患快樂，生存死亡，在我們已獻祈禱，常獻祈禱的人，皆有意義，皆有我們能見或不能見的意義。所以保羅說：『我們軟弱，有聖靈幫助；我們不曉得應當怎樣禱告，聖靈用說不出來的嘆息，替我們禱告。察看人心的神，曉得聖靈的意思；因為聖靈遵着上帝的旨意，為聖徒祈禱。我們曉得萬事都於愛上帝的人有神益。』又說：『萬物全是你們的；或保羅，或亞波羅，或磯法，或世界，或生，或死，或現今，或將來，全是你們的；並且你們是屬於基督的，基督是屬於上帝的。』

然則祈禱有應驗麼？不是每一祈禱，包蘊着自己的應驗麼？耶穌曾經應許說：「

凡你們奉我的名求父的，父必賜與你們；從前你們沒有奉我的名求過什麼，如今你們求，就必得着。這樣，你們的喜樂，必要滿足。」「不是你們揀選我，是我揀選你們，遣派你們去結果子，並且叫你們的果子，可以長存。你們奉我的名，不論向父求什麼，父就都賜給你們。」「我要求父，父就要另賜你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在。」「我要從

父那裏差保惠師來，就是從父而出的真理的聖靈，他來了，要為我作見證。」「他必要

引導你們明白各樣真理，因為他不是憑着自己說，乃是傳他所聽受的言語，並且要把將來的事指示你們。」我們的祈禱不得應驗麼？耶穌應許凡遵上帝旨意的祈禱，凡奉

他名的祈禱，必定要得應驗。在於耶穌，沒有遵行上帝旨意的祈禱是不得應驗的。不

但如此，我們若遵旨祈禱，就有保惠師引導我們；保惠師若永遠與我們同在，我們就能認識真理，就能獻上自己做一個永遠奧妙的祈禱，也做一個永遠奧妙的祈禱的答覆。

其實，祈禱的應驗是顯而易見的。祈禱的總要求是上帝，祈禱的總答覆也是上帝。

上帝在我們的新禱生活中明顯自己與自己的愛，使我們繼續地得常新的天啓。我們所得的天啓做了我們宗教的內蘊；我們要知道沒有新禱，就沒有天啓，沒有天啓，就沒有新禱的應驗，沒有新禱的應驗，就沒有宗教。宗教的存在與進步，明明是祈禱應驗的見證。一切天啓都由祈禱來，一切宗教，都由天啓來；所以若使祈禱一旦斷絕了，天啓也就斷絕了，宗教也就斷絕了。耶穌受洗禮，正在祈禱的時候，得了宗教界中最偉大最莊嚴的天啓，直接發明了他與上帝同性同德，他是上帝的愛子，因此人類中各個人都是上帝的愛子。（註十六）耶穌受試探，禁食四十日，得了天啓，決定用正直的方法行正直的事。耶穌還門徒，治疾病，傳福音，以至於臨難臨死，凡有大決定，大轉機，莫不先事祈禱，亦莫不由祈禱而得默啓。他每禱必得啓示，所以說：「父啊，我知道你常常聽我。」其後使徒，先聖，每逢做推廣天國事業之前，皆有懇切的祈禱。我們簡直可以說一部基督教開教行教史，就是一部基督教使徒，先聖由祈禱而得天啓的新禱應驗史。

上帝對於人的彰著是新禱的應驗；人自己的實現也是新禱的應驗。人放棄遺忘

一切，進入祈禱，在祈禱中因見上帝而得自己的實在。人能放棄一切，即便超出了一切拘束得獲了自己的自由。自由的擴展，就是人的擴展，從此人就不依賴金錢，名位，以及一切不可託賴的事物而得幸福與勝利；金錢，名位，以及一切不可託賴的事物的毀滅，都不能損害他的幸福與勝利。因為在祈禱中，人可以將自己建築在上帝實在的磐石上。保羅得了這個經驗，所以慨然說：『我知道怎樣處貧窮，也知道怎樣處豐富，或飽足，或餓餓，或有餘，或不足，隨事隨在，我都熟練。我靠着加給我力量的基督，凡事都能作。』可是這不是一件空論的事，也不是一件容易的事。我們在世上有苦難，有憂慮；我們要求脫離苦難，制勝憂慮的祈禱。至多不過得一小部分的經驗。我們因此要懇求這有限的我從無量的大我得永遠實在的根基，得勇猛與穩能去作兩件事，第一去得解脫，第二去改善世界。我們能做到一分，這一分就是祈禱的經驗；能做到兩三分，這兩三分，就是祈禱的經驗。在祈禱中，我們得到未曾曾在事實上解脫之先，理想上的解脫，至其成爲事實已否，全在我們如何繼續不斷地祈禱，也全在我們如何繼續不斷地努力奮鬥，努



力改造自己，改造自己日漸擴大的環境。我們繼續不斷地祈禱，將禱作奮鬥的援助，將奮鬥作祈禱的鼓勵，方始可以得繼續不斷的祈禱的應驗。直到我們熟練了的時候，祈禱的有效也是應驗，無效也是應驗。深深地了解我們的真安慰斷不能容蘊於鶴的暫時的達到。「那末，」洛哀斯問說：「安慰能在那裏真的尋得呢？」他又說：「我回答，第一在意識中，覺得我們有限性的理想的憂苦就是上帝自己的憂苦……第二，在於確鑿知道上帝永治的成全准要從患難的劇苦中……從我這患難中贏得。」（註十七）我們雖然不能全知道，雖然經過殘缺破裂的人生，我們却知道我們自己有根基，有安心立命之處，在成全上帝永遠計畫的事功上有實在的份分。這樣，我們為上帝為自己的祈禱有一部分事實上的應驗，有一部分理想上的應驗。這樣，我們心裏，每一祈禱，有已得與將得的必然的應驗。

祈禱的作用是在於人與上帝有愛裏的連結，使上帝的靈得住在人中間，使人得遵行上帝的旨意。所以凡係誠懇祈禱的人都自覺與實在有密切的關係，有為上帝，為同

羣工作的力量。假使宗教是個人對於他自己的幽獨怎麼辦的一回事，祈禱便是個人對於他自己的幽獨怎麼辦的一回事。（註十八）假使宗教的作用是在於改變個人的生活，由改變個人的生活而移轉社會人心，那末祈禱也就是這樣發生效力。改變個人與社會是價值的保存與創造，所以祈禱的體驗也就在於價值的保存與創造。凡是離羣入獨，懇切祈禱的人，定然有自超自入的能力；凡是有自超自入能力的人，定然能夠保存價值與創造價值。因為不自超，人卽在世界內與世界齊，因循於旦夕晏安，而沒有鞏固的操守，故不能保存重要的價值；不自入，人卽與世隔絕，徜徉乎虛無之境而沒有切實的貢獻，故亦不能保存重要的價值。同樣，人不自超，則與世界同流，必不能創造新生命，不自入，則遺世獨立，雖懷抱新生命，亦無以分送推布此新生命於社會人羣。所以耶穌離別門徒之先，爲他們祈禱說：『我已將你的道傳給他們，世界今已憎惡他們，因為他們不屬於世界，如同我不屬於世界一樣。我不求你使他們出離世界，乃要求你保守他們不犯罪惡。他們不屬世界與我不屬世界一樣。求你用真理使他們成聖。你的』

道是真理。『正像你差我入世界，我已經差他們進入世界了。』不屬世界即是超，進到世界即是入；耶穌要他的門徒有能超能入的力量，以致他們可以守持他的福音，創造他的天國。祈禱在於個人與社會最大的效用端在於此；個人與社會所以必需乎祈禱，也端在於此。從古以來，千千萬萬的信衆從祈禱而為社會人羣，保全了愛心，創造了人格。若我們能計算出多少偉人的事業功勳，是從祈禱發生的，我們恐要驚異踴躍，以為一切言行投合的祈禱皆有絕大絕奇的應驗。

以上所講，因為時限短促，不能透澈。且我述焉不精，語焉不詳，遠不能有舊意的畢獻。可是一件事很清楚。我們現在一切生活中的悲哀，煩悶，矛盾，衝突，至少一半是因於我們不明白祈禱，不注重祈禱，不實行祈禱。倘使我們今日即能恢復了我們的祈禱生活，我可以斷然說，我們今日就可以得見生命的意義。

註一 *Auguste Sabatier: Outlines of a Philosophy of Religion*. pp. 27. 註二

同上 pp. 2. 註三 *Pascal 之言見同上* pp. 37. 又 *Hocking: The Meaning of*

- God in Human Experience pp. 147. 註四 Pratt: The Religious Consciousness pp. 385-386. 註五 Hocking: Meaning of God in Human Experience pp. 152. 註六 密約詩篇第一卷 註七 周子通書，引在宋儒學案卷十一 註八 識仁篇 註九 宋儒學案卷十五 註十 王陽明傳習錄卷之二 註十一 Hocking: Meaning of God in Human Experience pp. 344. 註十二 Hocking: Meaning of God in Human Experience pp. 433. 註十三 語見與古司下機傳文 註十四 密斯迪斯詩的義義文 本 pp. 35. 註十五 Hocking: Meaning of God in Human Experience pp. 438-7. 註十六 聖靈論即靈三卷 註十七 Royce: The World and the Individual Vol. II. pp. 407. 註十八 聖恩 Whitehead: Religion in the Making.

基督教與中國文化

趙紫宸

基督教與中國文化決不能用機械的方法，使在一朝一夕之間發生關係，我們仍舊可以察看基督教是什麼，中國文化裏有什麼幾點可以為基督教所借用。基督教是宗教，因為是宗教，所以要用倫理、美術、哲學，以及實際的服務作其表顯精神與意義的方式。不過凡是宗教總有未知方面的解釋，與非未知方面的奧妙；凡是進步的宗教，所有的奧妙與所持的解釋多少有清楚的編織。解釋如樹木，奧妙如澗泉；在進步的宗教裏，解釋比較周密偉大，猶諸大樹，其本固，其枝葉茂，其根深入澗泉。可是解釋可以完全根基於奧妙，奧妙却依舊遠超解釋，猶之樹根可以深入澗泉，澗泉還是藏在深根之下。宗教是生命的奧秘，誠於中者為內德，非言語可以形容，形於外者為外量，儘可用倫理、美術、哲學、服務表彰而範圍之，却不能因此可以表彰而範圍的元素而便謂宗教即是倫理、美術、哲學、服務等。倫理不是宗教，儘可離宗教而獨立，祇要假定人有自由，應負責任，應享權

利，應作工具，亦應爲目的就是了。同樣，美藝，哲學，服務等皆非宗教，儘可離宗教而獨存。不過宗教是生命，是生命的深泉處，淵源處發出來須有要道，須有方式，有使生命得豐滿的內德，須藉倫理美藝哲學服務等方式而神其運用。宗教是人與神通連的生活，人與上帝截然分別而爲對象，由是而起敬起畏戰懼惶恐而崇拜；人與上帝渾然同體而爲冥元，由是而有愛有仁，幽微通明而爲一。在宗教經驗中，衝突的都得通一；衝突的是外量，通一的是內德。凡真是虔敬的信徒，他必多少得一些此種經驗，心中或深切而知愛虛的幽邃，或開朗而喜樂的踴躍。他必要覺得一切乾燥無味的思想言語事情行爲，都圍上一圈深厚的情味。他必要覺得一切無意義，無精彩的生活，中有一個奧妙的維繫力，使他勇敢快樂而懷有熱烈的愛，可以做事。這樣說來，好像宗教是一件神秘的事；凡是沒有神秘經驗的人，就不得謂之有宗教。其實不然，宗教的教祖，使徒先知們莫不深切地有覺於人神交際的幽妙，既有密識，然後行之，使人不能不嚮往焉。及至宗教有了教義組織之後，有倫理服務之說，有會集禮拜之儀，有團結運動之事；凡性上務實而不

求幽妙的人們亦可以身入其範圍，為教徒，且可有許多實際上的貢獻。故一宗教，必有淵源，必有川流；小德川流，大德教化，二者固不可缺一也。

基督教在解釋方面最重倫理的方式；在奧妙方面最重靈修的幽潛。耶穌教訓人的言論，皆出於親澈的宗教。具體說出來他覺得非應用人最深切，最近密的關係不可；故說宗教的本真是上帝，人的天父，因此人皆是弟兄，應當相敬愛。至於幽潛的靈修，耶穌說：「你禱告的時候，要進你的密室，關上門，對於你在幽密中的父親所禱，你的父親在幽密處見你，要在明處酬答你。」基督教注重修行，行而不修必致於蒼外妄為而丟失人生主觀方面的妙際；修而不行，必致於虛矯誕偽而丟失人生客觀方面的實在。修行二事，故當並重。然以現時的情形觀之，人皆注重行，放棄修，因此而所行之事，行事之人，都表顯宗教的毫無化力。霍金說：「我看我們不能有好生活，除非我們生活中有足以使我們得獲絕對的離立與幽獨的東西；在於部分是必要而有用的，在於全體亦有用的必要。」他又說：「我們在這時代懼怕幽獨與其一切神秘主義，因為幽獨是滯頓生長與

病態心理的淵藪，因為幽獨是一切惡孽最高的咒詛，其本身在宗教裏尚且是一個腐敗的東西。我們在幽獨裏祇見丟失客觀性的危險，那真是重要的危險。但是請細想神秘的用意，這究竟是我們審斷中的事；他的用意是要讓他的絕對對象與他進於自我的深入得同等的能力。神秘主義，在其真性質之正是「幽獨的救法」；其歷程比較我們已經對於我們自己無量主觀性的深處之探求，還要深進一層，且收取新得的增益，先用深沉的倫理與美藝的方式，以為公共的應用。若我們這時代，社會性增長，人皆浸沒在繁多的生活裏，了無神秘的可言；這時代估訂幽獨價值的能力與由是而有的自我意識的精深，也真沒有發展；我們這時代如何平泛淺薄之故是因為這時代如何丟失了神秘的本能。」 Hocking: "The Meaning of God in Human Experience."

P. 404. 據我看來，人生的煩悶，莫過於內外的齟齬。基督教外重道德的行為，內重潛發的幽獨，正足對於中國有偉大的貢獻。像中國這樣大國，一方面要解決物質生活的問題，一方面要解決人與人中間的關係問題，若沒有宗教做人民生活的淵源，怎能夠

使人民多少免去生活的煩悶與庸淺，怎能夠多少保養人民的心力？我們基督的門徒，若果猶真確的信仰與熱誠，豈不見基督教將來對於中國文化的貢獻麼？

我們論中國的文化，應當知道自來中國人對於天然社會，以及精神環境的思想態度，信仰，行為；因為文化與文明異，是屬於國人對於環境與生活的心理方面。文化屬於德的方面，文明屬於益的方面；文化的內包是觀念，印象，態度，信仰，行為，文明的本質是文化表顯的方式，如政府，教會，學校，商店，工廠，道路，以及一切的組織。中國的思想家素來偏於尊德性，所以祇能做籠統的極廣大的工夫，而不大做盡精微的學問；所以中國的文化不為不高，而文明實在疎忽漫散，不足以彰顯文化。文化文明是互相轉移的。中國因為偏於人的方面對於窮求物理應付物境遂致沒有成績。中國民族原有極偉大的精神，極渾厚的能力；祇因為偏重實現人生不重精探物理，以致那種精神到了現在幾乎有破產的危險。中國的識者鑑於中國文明的不如西方民族，深覺科學的重要，急急乎設法灌輸科學知識。這雖不是一件容易的事，然其成績却不難預決。將來的中國學

人對於科學，不但要有更廣博的輸入，而且要悉心探討，作創造的工夫。我們不必憂慮將來沒有科學，沒有組織得精緻遼密的文明；我們所應深思熟籌的是如何可以保持我國文化的精神，如何可以開拓此文化使得與世界文化融洽而繼增。在這一點上，我們要注意於介紹西方的倫理、美藝、與宗教。西方的哲理與美術，本來與基督教有密切的關係。西方倫理美藝的深處還是基督教的深處。倫理美藝現在皆可脫離宗教而獨立；然而脫離宗教之後，尙能保持其深遠，使深遠與廣袤等量與否，尙是一個問題。我們中國人要接受西方的學與藝，也當接受西方的基督教；我們不能將西方的學與藝圍圖吞棗似的強咽下去，我們當然也不能將西方的基督教不問可否地全部收接過來。我們所要的是基督教的精華，耶穌的宗教經驗，信仰，與行爲。我深信我國人應有耶穌那樣的生活與信仰；我深信，倘使我國人中有少數人，在經驗裏有基督教的精華，與中國文化的精華，雖然他們不去勉強造作本色的基督教，或是保存中國文化，他們必定能夠從他們的生活裏表顯出基督教對中國文化的貢獻來。倘使我們中國基督徒盡力做現

代的人，吸取現代世界的精華，不問要造成中國基督教否，他保存中國文化否，他們的生
命裏必要發出中國的基督教來，而他們所發見的基督教，就是中國文化的保存，就是他
們對於中國文化的貢獻。

以上所論，似乎還是空談。但是有幾件事我們却可明白了。（一）來一個洋教，勉
強戴上儒冠，穿上道袍，踏上海鞋的絕對的不是本色教會，也絕對的不是所謂「本色基
督教」。（二）宗教是內發的，不是外鑲的，將來中國人能有怎樣的基督教，全看今日的
中國基督徒有怎樣的預備。（三）中國的基督教不是一朝一夕所能產生的，而且我們
不知道產生的時候，中國的基督教是怎麼樣。我們但能消極地斷定中國將來的基督
教是不與西方的組織相同，不與中國固有文化中任何一件事相同。我們所希望的是
我們不要在紊亂的思想裏把基督教的本真丟失了。

不過基督徒應當知道中國文化中幾個有勢力的傾向。這些有勢力的傾向，所以
有勢力的緣故是因為牠們還依舊是中國人民活潑的生活態度。中國人對於自然有

特殊的態度。在中國的思想史上，自然與人兩個觀念，非常融和，人與萬物同爲一道的行爲。我們看一部易經的一個根本原理就是自然與人祇有一理，物理倫理，本無分別，人但能夠闡知這個道理罷了。人在自然裏見人道，在人生裏見天道；人最高的生活就是法自然。機械與自由，心與物並沒有清楚的，敵對的，兩不相容的界別。易經謂「大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時；天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎。」大人能合天，能知道合天。「天行健，君子自息不強」能自強是有自由的。人的自由與自然的必要好像毫無衝突。西方人的自然與中國人的自然不相同。西方人推求物理，以萬物爲一客觀的機械的統系，人外於物以免主觀的危險，物外於人以成抽象的觀念。人與自然成了敵對的東西；物的機械不能解釋人的自由，於是乎有許多主張定命之說；人的自由在思想的抽象統系中沒有地位，於是乎主張自由之說的人，不能得到統一的思想。科學方法全靠精密的觀察分析別類敘述解釋，但入此殼中，卽無出路。我國沒有發展科學，却發明了人

與自然融洽的道理。其所以能知這個道理的緣故實在在於我國的思想家與西方的科學家所用的方法不同。我國思想家大都以直覺去知道事物。譬如我自覺是我，又是有定理的，又是自由的，又是心，又是物，又是精神，又是物體。無論物理學家，心理學家我所覺得是怎樣錯誤，我總沒有法子不這樣去覺得。無論我自己怎樣不信任我的自覺，我仍舊不能不覺我是能夠自動自導，不能夠不如此自動自導。我的能，是自由，我不能是必然。我從直接的經驗中知道自由與必然是一事的兩面毫無絲忽的衝突。我國思想家祇重其合，忽視其分，所以不能造成精細的科學；西國的思想家祇重分而不得一個合的原則，或不認一個合則的方法，所以不能有知人知天兩事的一氣呵成，一線貫澈。

我國天人一貫之說，實為我國根本的思想。自然與人，其道一貫；若老子說：「道常無為而無不為」那末必要繼續說，「侯王若能守之，萬物將自化。」（道德經三十七章）若莊子說：「凡物無成與毀，復通為一」他必說：「天下莫大於秋毫之末，而太山為小，莫

壽於殤子而彭祖爲天，天地與我並生而萬物與我爲一。」（齊物論）道無爲，所以人亦要無爲；「已而不知其然謂之道。」所以人要任乎自然。若說自然有事要成就，人便當儘量地繼自然而做成這件事。人是自然的一分子，自然是人的本性；自然與人渾然同體，不過人能盡力實現其道罷了。孟子說：「萬物皆備於我。」中庸說：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。」又說：「誠者自成也，而道自道也。……誠者，非自成己而已也，所以成物也；成己仁也；成物知也，性之德也，合外內之道也。」從這些話看來，自然自有箇的，就是要成己成物。天地實在不是一個死東西，乃是在「成」的歷程中，人在其中得以清澈地了解，儘量地努力去完成自然的目標，達到自然的鵠的。（天與自然的意義同，可通用）人固執着天之道，誠心誠意地去盡人事，就能做到盡外盡人盡物而參贊天地的化育。聖人的事，亦不過如此。孔子「六十而耳順，七十而從心所欲」可謂聖人；然而聖人的實在，不過是合德天地，不過達到了不勉而中不思而得，從容中道的境界。那就是天人通

一，那就是合外內之道，那就是做人最高深最廣大浩然的經驗。爲了這樣的確信與見解，我國的思想家，不但不能有客觀抽象的科學，而且連認識論都不能發生。我是一切，我所以知一切；我知一切，因我參贊預分於一切，蓋直覺知之也。不但如此，即是荀子的制天之說，墨子的功利觀念，申韓的刑名之學，皆不能在中國思想界佔中心的地位。中國的偉大在此；中國的衰弱亦在此。

親近自然是我國人的特性。知人知天，在於我國人是一件事的兩端。格物致知，正心誠意，是一件事。本諸身方才可以「質之鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」

可是我國的思想祇能暗示自然的道理就是人的道理，沒有清楚地說出自然——天！——的實在與人一樣地是一個人格。墨子雖注重天志，說天要人兼愛兼利，雖沿襲舊說分別出天地人鬼來，雖在其書中提出上帝的名詞十餘次，却依然沒有清楚地詮釋出一位人格神來。他所指出的天的所惡所欲，依舊脫不了渾沌的自然所表顯的德性，因爲天兼而食之。自然亦未曾不兼而食之。人對天祈福祿，天對人行賞罰；但其心心相通的

靈感，曾無隻字的道及。所謂「上同於天」，僅承認天人一貫的理；好像說在倫理的外圍邊際上，還沒有直入人與天神心心交感的宗教。中國思想家除了墨子之外，明以人格加在自然的質性上的就幾乎沒有人了。董仲舒在春秋繁露裏說：「人之（爲）人本於天，天亦人之曾祖父也，此乃人之所以上類天也。」然而他即繼續說：「人之形體化天數而成，人之血氣，化天志而仁，人之德行，化天數而義，人之好惡，人之喜怒，化天之寒暑，人之受命，化天之四時。」這些話指明那做「人之曾祖父」的天非他，實爲一個非人格的物質的自然罷了。直到宋儒，儒佛治於一鎚，尙沒有脫出這個蹊徑。張栻的西銘裏將天人一貫的理說得精闢而簡盡，可是「乾稱父，坤稱母」依舊是乾坤，是自然，沒有成爲人格；故祇說得「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也」大程子識仁篇論仁極其玄妙，說「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」中國的思想家一方面覺得天地中包藏道德的本原，一方面又覺天地並不表顯人格。不但是天地的理是理不是人格；並且久而久之，古時活活潑

潑的道，變了宋儒不愷不倚靜止寂息的的理，又並且要人無我，放棄了自己的人格，方始可以真的合德於天地。程頤定性書裏說：「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外……天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情。」這種說法，不惟奧妙，亦且偉大，決然有一至深的經驗做根基；但是所可惜的這種思想沒有給人生留一個進步的常新的世界，亦沒有給個人個性心理上實際上實際上一個透闢的解釋。

我們不能不承認知識的進步須要順兩個途徑，一個是由外而量，是成抽象的準確的物觀知識，即是科學以及根基於科學的哲學，一個是由內而得，（德與得同一義。量與質相對相成。質者德也。茲不用『質』乃用德字明之。）是成具體的直接的物觀知識，即是人生，以及根基於人生的哲學。兩個途徑往往相交錯，相輔導，而依舊各有軌範。我國的思想偏於人生方面，故所用的方法，直驗直覺，常近於宗教的方法。基督教要與中國文化發生關係，在此知識方法一端大有相似之點。至於我國的思想偏於法自然，甚至於絕聖棄智，至公無我，或固為儒，或入於道，或流於佛，皆與基督教的根本信

仰不同。法自然故人的高點，——峻極於天處——即是無心無情，即是無我。基督教不然，耶穌教人乃以人信仰中所組織所見示的至高上帝——人格——為高點，所以說：「你們應當純全像你在天的父一樣完全。」這種思想到中國的文化境界裏不能不使其自身發生變化，亦不能不使中國固有的文化發生變化。至其變化的趨向如何，全在吾基督教的知識與經驗能不能達到高深悠遠的程度。

中國文化中第二個有勢力的傾向是倫理的傾向。人既是人，總得要有一個做人的道理；所謂「仁者人也」就是人的基本道理。人與人相繫，推本便是孝，盡己便是忠，及人便是恕。義禮智信廉讓勇恥等德皆是「仁」人的道理，在人人相接的各方面發出來的德行。中國人親近自然，在天地間優游生存，所以對於自然且有一種責任。譬如「曾子曰：『樹木以時伐也，禽獸以時殺也。』」夫子曰：「斷一樹殺一獸，不以其時，非孝也。」（禮記祭義）所謂孝，所謂「報本返始」，「慎終追遠」，都在渾然一德。中國的社會是家族制度，故其倫理，亦是家族的倫理，雖不免於守舊，却不失為出於人性的至意。

足以做社會的鞏固的基礎。中國人從來不以人生爲不善不美。天地以生物爲心；天地之大德曰生；既曰生，生必有根本，報本返始，慎終追遠，實所以敬非所自，亦實所以使現在的人生美滿，足以爲將來的人源厚偉大的根本。「民德歸厚」的意思端在乎是。

我們或者可以說中國倫理的實體是仁，仁的根本是孝弟。（論語謂「孝弟也者其爲仁之本與？」）「萬物本乎天，人本乎祖」有祖父而後有我，我即有善繼善述爲本分。有

我而亦有我的兄弟姊妹，同胞共與，我即對於人對於物有莫大的責任。胡適謂中國的

宗教「孝的宗教」我謂中國的倫理是孝的倫理；倫理之極致，便成了宗教。弟的道理是從孝裏推出來，忠恕的道理爲從弟的道理推出來。孝是道德，在爲人；孝是宗教在報本。

宋范仲淹曾對他的諸子說：「吾吳中宗族甚衆，於吾固有親疏，然吾祖視之則均是子孫，固無親疎也。苟祖宗之意無親疎，則饑寒者，吾安得不恤也。……若獨享富貴而不恤宗族，異日何以見祖宗於地下，今何顏入家廟乎。」這等態度是倫理與宗教統合的態度。張載的函銘，我們已經提過，是一篇偉論，又是倫理，又是哲學，又是宗教。其中所述，

不過一個孝字，然而「聖其合德賢其秀」是何等大事，「存吾順事沒吾甯」是何等精神。然則基督教進入中國文化的環境對於這樣的倫理應當發生什麼關係，作什麼貢獻。耶穌所深入的經驗是自己覺爲上帝之子，所重要的教訓是上帝是人的父親最偉大的行爲是愛人而犧牲，死在十字架上。這個生命與中國的孝理孝教，頗相一致。從今以後若基督教對於中國文化要有貢獻，基督徒必須一方面推廣孝義，使人仰見天父上帝，在深遠的宗教經驗中奠鞏固的倫理基礎，一方面解放個人使得爲上帝的子女，既脫出世制度的束縛而伸展個性，復保持民族性的精神，而同時恢宏新社會中平等的弟兄主義。但在此點上也要看中國基督徒的了解力鑑賞相像力深不深。苟其不深切，結果亦只能隨波逐流而已。

中國文化中第三個有勢力的傾向是藝術方面的。宗教是生命，瀰漫蠅治的生命，絕非言詞所能盡述，亦絕非任何方式可以盡述。近代思想家或以倫理的行爲來表顯宗教，或以社會心理來說明宗教，以爲宗教無他，即是一種保存價值的東西。甚至竟有

人因為宗教的生命是聽之不聞視之不見的，想要拿可以想清楚的倫理來代替牠，將可以看得見聽得出的美藝來佔據牠的地位，把可以執着的流動的社會全體人類全體來圍困牠。宗教不是麵包，不是金錢，不是什麼東西，是以有人要與牠不同中國，不共戴

天。自然他們都是思之深，經驗之深的人們。自然，他就是他所欲食衣服居住的東西。

不過有宗教的人迷信得很，以為宗教自為範疇，不入真善美，任何範疇，並且還超乎其

所自有的範疇之外。宗教不是一種方式所能表顯，所以必有事乎象徵。有事乎象徵，

故必借重美術。凡有宗教，必有儀式，必有建築，音樂，繪畫，文章以傳遞其生活的豐富。

有其珠，當有其積，雖有買積遺珠的人，何復損乎明珠。道佛兩教，自晉六朝隋唐以來在

中國美術史上已佔有極重要的位置。在廟宇繪畫音樂等方面，佛教積有貢獻，我們

要了解美術儘可離宗教而自存；美術自存，並非即是宗教不得用美術來表顯其生命。

我們也要了解信教的人有了深遠幽邃的宗教經驗，洶湧迴蕩於胸中，便藉着他們的藝

術，造廟宇，建儀節，創音樂，作詩歌，立佛像，圖諸天，以為他們經驗的象徵。他們先有宗教

經驗，然後有宗教美術，有宗教美術，然後能起人們的宗教生命。沒有宗教經驗，決然不會有廟觀佛像等物。宗教經驗不易表明，宗教美術就是表明宗教的言語。我們中國的美術從中國人對於自然的經驗裏發出來，最能表發心靈中所覺到的意味。譬如淡墨山水，試問這件東西或爲雄渾，或爲悠遠，或爲清淡，或爲沉著，是從那裏一種理論裏來的呢？又譬如詩王維的「山中習靜觀朝槿松下清齋折露葵」，「深林人不知，明月來相照。」若僅將其落於言詮的講起來，豈不是一個人在山裏還頗似的舉頭獨看槿樹枝，在松樹底下採了些帶露的葵實來作野餐而已。豈不是竹樹裏有明月照亮他而已。還有什麼意味，還有什麼神情？意味神情，皆在言外。所以陶潛詩句云：「採菊東籬下，悠然見南山；山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」真意乃在不言之不言中，若有人問李白的「客心洗流水，遺響入霜鐘」是什麼一回事？我就無言可答，祇可說這不是什麼一回事。這完全不是吃假穿衣集會請客殺人放火……等等所謂事。這果然是空中樓閣，毫無腳踏實地之處。中國的詩書建築特別注重傳神，特別

富有與宗教類似的意義。假使基督教要在中國人心血裏流通，她必要在美術上有貢獻。在這年頭國人皆在反抗儀形式基督教必要整備着審門，在不合適的環境中使心裏迸出一種合適的美術來。

中國文化中第四種有勢力的傾向是中國人的神秘經驗。這種經驗寬泛地散布在我國人的自然觀，倫理思想，及美術裏。以上所論，多少暗示這個意思。中國人是務實的民種，與印度的民族大不相同。他們所講究的是飲食男女，是君臣父子夫婦昆弟朋友，是放債討債，昇官發財，福祿壽康富。在實驗主義者的徒子徒孫眼中，中國人就是那些「各人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的實利主義者。其中「淡泊以明志，甯靜以致遠」「一簞食，一瓢飲」「曳尾於泥塗中」的人，以及那些「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的冬烘先生們，若然果有這些人，似乎也祇好算爲例外。其中爲正知見而度雪山，冒瘴毒，萬里求經求佛的法顯，玄奘，慧遠，普智，慧等高僧，其中禪宗密宗的信衆，大約只好當作變相的中國人。可是實在說來，中國人是最務實的功利派，也是最不務實

的反功利派。兩面都可說得通。無論如何，中國人中有少數人——少數人是絕對不可輕看的——作了一部易經，一部道德經，一部莊子，作了許多「露脚斜飛，濕寒兔」等等解釋不出詩文，作了戴逵的五天羅漢，吳道子的地獄變相圖，王維的瀑布圖……等等，作了「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中」。他們有一種放在實驗主義範圍裏泛濫出來的精神。他們有神秘的經驗，這種經驗在字面上浮着，幾乎遍地皆是。所謂「幽」所謂「玄」，所謂「妙」，所謂「幾」，所謂「微」，所謂「潛」，所謂「虛」，所謂「無」，所謂「極」，所謂「如」，莫非都是一類形容理性與非理性銜接處的實際的文字。這些字表明那些被字形容的經驗在中國史上留下一個痕漬，我們就是對他感損了雙眉也沒有相干。老子說：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。其上不徹，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍……」（道德經十四章）作中庸的儒家說：「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」（十五章）一國

之內，總有人要拘形迹，不能越雷池一步，也總有人要做北冥的鯀，化鳥的鵬，去作徒於南冥的逍遙遊。若一定說是少數人能這樣做去；那末什麼要緊的事功不是少數上創導的？將來在中國，基督教若能根深蒂固，在神秘的宗教經驗有深邃的得獲，即少數人亦足以像一粒芥子，一勺酵頭。祇要有少數有經驗的虔信的人存在，宗教即有存在，基督教即有存在，基督教即有存在，無論怎樣受掙掙，受逼害也不能損其毫髮。教會的組織是重要，但終沒有個人的得有宗教經驗與信仰那樣重要。英宗教家奇說：Dean William Ralph Inge「組織的宗教在近世不是人事中最強的一個勢力。與愛國心及革命事業比較起來，牠竟見得可憐的軟弱。基督教的能力是在於改變個人的生活——固然像基督明白地指示的，一小羣；但是合攏來却是一大數。在此地在彼地，教得一小羣脫離唯物主義，自私，怨憎，那就是從古以來基督教會的事功，在將來亦不見得會改變的。」(Science, Religion and Reality p.388)這種事業在中國亦然。神秘的經驗起於少數人個人幽獨曠遐的自覺，似乎與人事無關，然而「潛雖伏矣，亦孔之昭。」

其影響於社會國家也，雖與吃飯穿衣不同，亦足以使審者適，止者流矣。

有人說，中國人講「如在其上，如在其左右，」事死如事生，事亡如事存」的「如」字，應當作沒有而像有的像字解釋。「祭如在，」不管在不在，祇要「像」在那裏就夠了。

中國人崇拜祭祀，都是做給活人看，那裏管鬼神的存在不存在。這種見解者從主觀一方面看不為無理，但與不喜而對鏡學笑，不怒而握拳學怒同一空洞。其實「如」本是

指點兩件事，一是主觀的經驗中須有深沉的精神與在神前一樣，一是神的不可以言語形容，下「如」字方可免去粗淺的擬人主義。所謂「如」絕沒有指點崇拜的對象的不

存在，乃是指點崇拜者「無所不順」之「備」，「非物自外至者也，自中出生於心者也。」

禮記裏有兩處記祭祀中的經驗，一處用「如」字，一處不用「如」字而用「必」而兩處的意思實同。祭義篇說：「孝子將祭祀……顏色必溫，行必恐，如懼不及愛然。其奠之也，容

貌必溫，身必誠，如語焉而未之然……」祭統篇說：「身致其誠敬，誠信之謂盡，盡之為敬，

敬盡然後可以祀神明……齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齊

之日，乃見其所爲齊者。祭之日，入室，倏然必有見乎其位；周還出戶，忝然必有聞乎其聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。」近代的心理學指出了此種經驗的過程與工具，一知半解的人們遂謂既知工具，宗教經驗的對象是決然沒有的了。我家新購一舊鋼琴，我女彈之，我心悅之。我在，人彈之亦響，我不在，人彈之亦響，我在我不在其響固相同，其情則不同。且不能說琴是工具，用之則必爲音樂，爲音樂時僅有彈者在，而聽者決不在也。人生奧秘的經驗，不一而足。宗教所指，其甚深。基督教在中國人心中心實已在，已有精神上的根基，且看中國基督徒能深入與否，能表顯與否耳。

基督教與中國文化接觸周旋之點，豈僅以上四端，本篇僅擇大端而言之。至其與吾國的風尚習俗如何發生關係，實爲膚淺的問題。目下正在改變之中，我們應當盡力作切實的服務，生正確的了解，暫用現在的種種組織儀式以保持簡單的信仰，以待幾世幾年，將能積漸的渾厚的貢獻。我等誠信基督，則基督教實爲最寶貴最真最美的產業；唯此產焉，當全力保存之，亦當全力與國人共之。

十六，六二，燕京。

011484

本社出版新書

- | | |
|------------|------|
| 中國鄉村教會之新建設 | 五角五分 |
| 耶穌的人生哲學 | 八角 |
| 中國歷史的上帝觀 | 八角 |
| 革命的基督教 | 六角 |
| 倫理的基督教觀 | 五角五分 |
| 近代科學家的宗教觀 | 五角五分 |
| 人類生存奮鬥 | 四角五分 |
| 中宗教之功用 | 四角五分 |
| 耶穌的生平 | 四角 |
| 新約小史 | 四角 |
| 耶穌的研究 | 一角五分 |
| 文社月刊全年十大冊 | 一元 |

中華民國十七年六月出版

宗 教 論 文 集

實價大洋三角二分

寄費另加

著 者 燕京大學諸教授著

刊 行 者 中華基督教文社

上海醫務院路二十號

經 售 者 各埠教會書局

