民國基督教會史㈡

討論宗教時期：（1917～1922）

查時傑

一、前　言

把民國基督教會史的第二階段，斷限於民國六年到民國十一年（1917～1922）之間，並且冠以「討論宗教時期」的名稱，是因爲從民國基督教會史的發展上看，從第一階段「教勢發展時期」（1912～1917），到第三階段「非基運動與本色化運動時期」（1922～1927）時，基督教在中國的發展，係處於一個逆轉與受挫的情況；第一階段的五年內，基督教會在華的勢力有擴張的現象，而第三階段的六年內，基督教會在華的勢力却遭受十分沉重的打擊，此種先盛後衰，先强後弱的現象，其間的差異性極大，眞有天壤之別。而造成這種大局逆轉的現象，自非突然而來，它是逐漸醞釀演變而來的，應該自有一段過渡與轉變的時期，而此一過渡轉變時期，雖然爲時不長，只有六年（1917～1922），却是自有它的時代特色，與前後兩階段所表現者不盡相同，有其自成一個階段的條件，所以把這一個承先啓後的時期，斷爲民國教會史第二階段。

民國教會史的第二階段，所以冠以「討論宗教時期」的名稱，係因此一過渡時期內，基督教會在華的發展逐漸地由盛轉衰，其盛衰關鍵全在於本期內，國內的思想界，文化界，乃至於宗教界有所謂的「討論宗教時期」的辯論發生，雖然最初的討論範圍，並非針對著基督教問題，但基督教乃是宗教的一部份，因此逐漸受到波及，而有全面討論基督教問題的發生，基督教會受此次討論的影響，因而埋下後一階段時期中，國內以行動來挑戰基督教會的「非基運動」的產生，所以「討論宗教問題」是本階段教會歷史的重心所在，也是特色所在，因此以「討論宗教時期」來命名它。

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，使用此一名稱的原因，係當年收集有關「討論宗教問題」文章的張欽士君，曾編輯了一本名叫**國內近十年來的宗教思潮**[1]的史料書，在該書的目錄內，也

1　張欽士編：**國內近十年來之宗教思潮**，序，頁1～3，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

劃出該段時間爲一個階段，並且首次冠以「討論宗教時期」的名稱來命名它，自此以後，以其名實相符而漸成一個約定俗成的名稱，被學者們普遍使用，因此，「討論宗教時期」此一名稱既有它一定的知名度，自無必要再去標新立異而另外命名，樂意從衆，仍以「討論宗教時期」的名稱來命名它。

既明時間上的斷限，本文的目的是想把此一階段的歷史（1917～1922），作出較詳細的敍述，探討它所以發生的時代背景，進而對討論宗教問題的各方見解，作一歸納與分析，再進而討論到基督教會方面如何面對這些衝擊，如何作出回應，分析他們的態度與因應之道，最後討論到整個的影響，務期使此一過渡與轉變的時代眞實面貌，能清晰呈現出來，下面就從它的時代背景說起。

二、本期的時代背景

民國六年(1917)的時代，正是一個處於四分五裂的時代，自從民國五年(1916)的六月，袁世凱的帝制運動失敗，他的洪憲帝制運動被推翻，袁氏本人也在衆叛親離之下，以尿毒症去逝；袁氏之逝，也正表明了自清末以來，到民初時期北方領導中心力量的消失與崩潰，在袁氏過去所領導的所謂「舊官僚集團」[2] 之中，其部屬人員之中，無論是統兵的軍事將領，像段祺瑞(1865～1936)，馮國璋(1859～1919)等人，或是文職官員，像徐世昌(1855～1939)，梁士詒（1869～1933）等人，在袁氏去世之後，沒有一個人能像袁世凱生前一樣，以其權威與實力駕馭衆人，繼續維持全中國統一的局面，因此各擁有軍事力量的袁系軍人，都紛紛割據地方，自樹武力，與中央政府只維持一種若卽若離的關係，在所割據的地方裏，行使接近獨立的統治權，這就是軍閥割據的時代來臨了[3]，全國在大大小小無數個軍閥的宰割下，呈現出自民國成立以後，首次四分五裂的局面。

本來在袁世凱所領導的舊官僚集團外，還有一個政治團體——國民黨，也有能力維持全國統一的局面，但是這一個曾在中華民國建立與民初政治中具舉足輕重地位的國民黨，已因民初以來，多次遭受袁世凱的打擊，而實力大爲受挫，尤其在發動討袁的「二次革命」失敗後，被迫流亡海外的黨員多，國內的實力有限[4]，可以說是元氣未復，故不能在袁去逝後，立刻繼起出而領導全國，因而使得軍閥遑能，割據局面產生。

2. 李劍農著：**中國近百年政治史**，下册，頁361，商務印書館。（臺北，民國五十一年）
3. 張玉法著：**中國現代史**，上册，頁172，東華書局。（臺北，民國六十六年七月）
4. 李守孔著：**國民革命史**，頁254～256，中華民國各界紀念國父百年誕辰籌備委員會。（臺北，民國五十四年）

華人電學術期刊資料庫

在南北軍閥割據全國之下，軍閥政治盛行，雖有中央政府的存在，却是被軍閥輪流控制，把持中央政府的行政；而列强也欣見中國落在此一分裂割據的局面之下，故樂意支持軍閥，此舉雖加深了軍閥政治的複雜性[5]，却爲日後民族主義思想舖出了一條大路。

此外，處在軍閥政治宰割下，各軍閥爲地盤之爭奪，常常引發戰爭，因戰事而造成大量人口的死亡，經濟也遭受到破壞，以致各行業都普遍蕭條，而軍閥們對人民的橫征暴斂，過重的稅賦，更造成經濟上的惡性循環，使人民的生活愈來愈不好過[6]，對軍閥的作爲更加痛恨，意圖打倒軍閥之心也就油然而生。

最後，生活在軍閥政治統治之下，由於軍閥在政治上的識見不高，沒有系統的觀念與綱領，也沒有中心思想（Ideology），他們所關注的是地盤的擴大，稅收的增加，而對學術及思想方面從不關注，故對這些方面的活動干涉極少，這使得西方各種的思想都能在這個時期內順利輸入[7]，也因著這些西方思想的輸入，使得這個在政治上由軍閥割據的時代裏，在思想上却是一個相當自由與放任的時代，從而促成了這個時代裏有所謂的「新文化運動」，或稱做「啓蒙運動」的產生，再透過這些運動的影響，擴及於宗教，因而有「宗教問題討論」的產生，中國基督教就在這個「宗教問題討論」上，進入了另一個階段。

三、影響「討論宗教問題」產生的因素

嚴格地說，中國基督教會在宗教問題討論時期，邁入它的新階段，應該指的是當「宗教問題討論」轉變到對「基督教問題討論」的時候：本來問題討論的重點在檢討中國的舊文化，檢討儒家的思想，所討論的矛頭並非指向基督教的，但是等到一些因素的滲入，像新文化運動中對全部文化的重新評估，五四運動中民族主義的抬頭，科學主義的興起與影響，使得討論的範圍擴大了，擴及到中國以外的思想和宗教，此時基督教才逐漸受到波及，終至成爲衆矢之的，成爲「宗教問題討論」之中最被矚目的問題，現在對影響「宗教問題討論」轉變成爲「基督教問題討論」的幾個因素，再作較詳盡的說明：

1.新文化運動：

新文化運動的產生，簡要言之，指的是從民國六年（1917）到民國八年(1919)

臺灣大學學術期刊資料庫

5 郭廷以著：**近代中國史綱**，下册，頁472，中文大學出版社。（香港，一九七九年）

6 謝文孫著：軍閥的經濟解釋，**中國現代史論集**，第五輯，**軍閥政治**，頁39，聯經出版事業公司。（臺北，民國六十九年）

7 同註3，頁4。

時期內，以思想和文學的改造爲主要對象的運動[8]，政治和經濟方面的問題尚不太涉及，透過當時在北京大學任教職的陳獨秀（1879～1942），胡適（1891～1962），蔡元培（1876～1949）等人的領導，開始對舊文化作重新的評估，對儒家思想也加以批判，這時批判的重點在中國的舊文化，尚未涉及於宗教，也未涉及於基督教。

等到民國八年（1919）的五月四日，因巴黎和會外交失敗的刺激，北京展開了「內除國賊，外抗强權」示威遊行，學生們大批加入了學生運動，這些因素，使已進行了兩年的新文化運動，改變了內容，擴大了範圍，所以陳獨秀在這一年的年底，於新青年雜誌發表編輯宣言，在宣言中要求如下：

a．對中國及西方文化全面重估，以建立自由平等，進步的新社會。

b．國人應不惜破壞舊文化，以建立新社會。

c．在積極方面，國人創造新政治、道德、科學、宗教、藝術、音樂、文學、教育等，從而建立新文化。[9]

此宣言正式表明要對中國及西方文化作全面的重估，也充分證明了新文化運動的內容要改變，範圍也較以前更爲擴大。

基督教是宗教的一支，宗教又是文化中的一個部份，因此「五四運動」發生後的新文化運動，提出重估中西文化時，基督教自然會受到波及，受到批判；何況基督教在中國人的眼中，也把它看成是西方文化的主要部份，要重估西方文化，基督教更成爲重估的主要對象。總之，基督教本身所代表的既是宗教又是西方的特性，在中國新文化運動發展到民國八年的「五四事件」以後，必然會落入批判與討論之列，檢討問題的箭鋒，終不免要指向基督教而來，大勢之所趨，也是環境所使然。

2.民族主義

民族主義對由「宗教問題討論」轉變到對「基督教問題討論」，有著十分密切的關係與影響；中國近代民族主義依近代史學者王爾敏教授在其所著「清季學會與近代民族主義的形成」一文中的界說，曾提到說：

「中國近代民族主義，以族類、文化、主權三方面的思想反應，構成其基本要素。而其中主權觀念又足以表現近代民族主義之特色。」[10]

中國近代民族主義既以「族類」、「文化」、「主權」爲其基本要素，而民國以來，共和政體治理之下的中國，尚無法掙脫列强的侵略，處於這種環境之下的中國人

8 郭廷以著：**近代中國史綱**，下册，頁503～507，中文大學出版社。（香港，一九七九年）

9 陳獨秀著：編輯宣言，**新青年**，第七卷第一期，頁1～4。（北京，）

10 王爾敏著：清季學會與近代民族主義的形成。**中國近代思想史論**，頁228～229，華世出版社。（臺北，民國六十七年十月二版）

民，在飽受痛苦與挫折之下，也在飽受外力交侵之餘，無論從「族類」，從「文化」，從「主權」的觀點，都能使民族主義思想油然而生。而基督教來自歐美各國，在「族類」上與中國有所不同，其「文化」上也與中國有所相異，最後在「主權」上，基督教被視爲與列强各國爲一體者，是侵略與冒犯中國主權的幫兇與工具。基督教的這些特質，無異爲民族主義者提供了最明確的討論與批判的素材。更何況基督教的教堂，在中國地區之內，無論沿海省份，或是內陸省份，但見雄偉而高聳入雲的教堂到處林立，教會所辦的各級學校、醫院亦是到處設立，目標明顯，無異的，也形成一股無形的壓力與陰影，籠罩在民族主義思想興起後的國人心中，從而引發他們要從「族類」、「文化」與「主權」的觀點上，去對基督教問題的討論。

關於民族主義思想引發對基督教問題的討論，兩者間的關係，近代研究民國教會史的學者，都持肯定相同的看法，像日本的山本達郎和山本澄子（Tatsuro and Sumiko Yamamoto）在「中國的反基督教運動（1922～1927）」（The Anti-Christian Movement in China 1922～1927）一文中，就說到：

「從頭到尾民族主義者的感情一直是反基督教運動不變的要素，後來幾年變得更爲明顯。」[11]

而美國的魯珍晞（Jessie G. Lutz）教授在「中國民族主義與1920年代之反基督教運動」（Chinese Nationalism and the Anti-christian Campaigns of the 1920s）一文中從題目上就已肯定兩者的關係，而本文中她也說到：

「中國的基督徒很快就明白到反基督教運動乃植根於反帝國主義之民族主義上面，……。」[12]

而葉嘉熾教授的「宗教與中國民族主義：民初知識份子反教思想的學理基礎」一文中，也肯定地說到：

「民國初年中國知識份子思想上的一項主要發展，便是反教情緒的成長。……傳統的儒家學者基於人道主義的考慮而拒絕宗教，現代知識份子之擯斥宗教，乃係由於他們認爲反教是個救國的問題。」[13]

呂實强教授的「民初知識份子反基督教思想之分析」一文中，也肯定地說：

---

11 Tatsuro and Sumiko Yamamoto: The Anti-Christian Movement in China. *The Far Eastern Quarterly*, Vol. XII. No. 2 (Feb. 1953)。又中文譯文，見張玉法編：**中國現代史論集**，第六輯，**五四運動**，頁199，聯經出版事業公司。（臺北民國七十年）

12 Jessie G. Lutz: Chinese Nationalism And the Anti-christian Campaigns of the 1920s, *Modern Asia Studies*, X, No. 3 (1974) 又中譯文，見張玉法編，**中國現代史論集**，第六輯，**五四運動**，頁216，聯經出版事業公司。（臺北，民國七十年）

13 葉嘉熾著：宗教與中國民族主義——民初知識份子反教思想的學理基礎，**中國現代史專題研究報告**，第二輯，頁278，中華民國史料研究中心，（臺北，民國六十一年）

「民初時期的反教，就思想觀念來說，遠比晚清爲複雜。……而民族主義這一項重要的因素，在晚清與民初，事實上是一貫的，在本質上並沒有甚麼不同。」[14]

總之，民族主義思想在民初時期抬頭興起後，由於基督教在中國所具備的一些特質，正好與民族主義思想發生關聯，從而使討論基督教問題上，民族主義扮演了一個不可或缺的角色。

3.科學主義

科學主義（Scientism）是一種思想，認爲社會與人類的各種現象與問題，都可以或可望用科學來加以解釋乃至解決，因此否認在自然之上還有超自然的存在，這種科學至上的思想，科學萬能的思想，首先在西方興起，二十世紀的初期，也在中國新文化運動展開時，被引進中國，並且迅速地在知識份子間傳開。[15]

由於科學主義者，對科學的崇拜，因此科學可以充塞其心靈成爲一種信仰，造成他鄙棄非科學的宗教，因此科學主義的思想，有强烈反宗教與無神論的傾向，甚而會攻擊宗教與批判宗教。

當民國六年（1917）左右，胡適、陳獨秀等領導新文化運動的興起，提出迎接西方的「德先生」（Democracy）與「賽先生」（Science）來促進中國的進步與革除舊有的積弊後，科學這一個新名詞，開始深入中國人民的思想之中，而嚴肅的科學研究也開始在中國發展，但不幸的是由科學而來的科學主義思想，也在中國發展開來，而且泛濫之下，科學主義變成了新信仰與新宗教了，這批持守於「科學主義」的新信仰者，具有强烈的排他性，攻擊性也强，總要用所謂的「科學」來推翻舊有的信仰制度和宗教權威，因此「刀劍」所及之地，都遭受他們嚴厲的攻擊與挑戰，基督教與其他在中國的各教各派，在他們的眼中，都是違背科學，不合科學者，所以展開批判與討論，也就再自然不過了。

在當時，站在科學主義的立場，討論基督教，進而反基督教的科學主義信奉者，所在多有，像陳獨秀的「人生眞義」一文中，說到：

「耶教所說，更是憑空揑造，……上帝能造人類，上帝是何物所造？上帝有無既不能證實，那耶穌的人生觀，便完全不足信了。」[16]

而北大教授王星拱的看法，認爲是：

14 呂實強著：民初知識份子反基督教思想之分析，**中華民國建國史討論會論文集**抽印本，頁 2，（臺北，民國七十年）

15 郭正昭著：王光祈與少年中國學會（1918～1936）——民國學會個案探討之一，頁130—133，**中央研究院近代史研究所集刊**第二期，中央研究院近代史研究所。（臺北，南港，民國六十年）

16 陳獨秀著：人生眞義，**新青年**，第四卷二號。（北京，民國七年二月）

臺灣大學學術期刊資料庫

「宗教的態度，就是不經研究不經證明而信從的態度，却是壞處多而好處少，……。」[17]

無異的，「科學主義」的信仰，有其缺點，造成浮華不實，是一種打著「科學」的旗號而非科學的態度[18]，也造成中國科學化的阻力，但是它既成了一種信仰，成爲一種帶有攻擊性與排他性的信仰，因此基督教受到他的衝擊，接受它的批判與討論就在所難免，這也是環境所使然的。

總結下來，宗教問題的討論，基督教問題的討論，在民國六年（1917）後，逐漸熱烈起來，並且逐漸轉移到基督教問題的討論上，可以歸因於新文化運動得著「五四運動」的冲擊，擴大了重估與批判的範圍；也歸因於民族主義的思想抬頭，此外還可歸因於科學主義適時的興起，這些因素，相互影響之下，終於帶動了整個宗教問題的討論，再帶動了對基督教問題的討論，往後，再由討論批判，更進展到實際的行動——「非基運動」的產生，使反基督教的行動又被帶到一個新的高峯。

四、「討論宗教問題」實質上展開的情形

1.孔教爲國教問題的討論

引發宗教問題的討論，若追溯其源頭，民初時候，陳煥章、康有爲等人發起創立孔教會，並陳情共和政府請立「孔教」爲「國教」一事而展開了序幕，陳煥章所著的「明定原有之國教並不礙於信教自由之新名詞」一文中，說到：

「然則今復明定孔教爲國教者何居，曰此可以固定國本，保守國性，發揚國粹，維持國俗，順合國情者也。」[19]

而康有爲在「以孔教爲國教配天議」一文中，也說到：

「……故今欲救人心，美風俗，惟有亟定國教而已，欲定國教，惟有尊孔而已。」[20]

而「孔教會序文二」之中，也一再强調說：

「今欲存中國，先救人心，善風俗，拒詖行，放淫詞，存道揆法守者，舍張孔教末由已。」[21]

---

17 張欽士編：**國內近十年來之宗教思潮**，頁72，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

18 同註15，頁130—133。

19 陳煥章著：明定原有之國教並不礙於信教自由之新名詞，**民國經世文編**，第三十九，宗教，頁十五下～十六，文海出版社，（臺北，民國六十年影印本）。

20 同註19，頁二十七上。

21 同註19，頁四十七下。

等到孔教會成立之後，以陳煥章爲首的代表們，更著了「孔教會請願書」，向政府請求立孔教爲國教，請願書中透露道：

「竊惟立國之本在乎道德，道德之準，定於宗教，……周秦之際，儒學大行，至漢武罷黜百家，孔教遂成一統，自時厥後，廟祀遍於全國，教職定爲專司，經傳立於學者，敬禮隆於羣校，凡國家有大事，則昭告於孔子，有大疑，則折衷於孔子，一切典章制度，政治法律，皆以孔子之經義爲根據，一切義理學術，禮俗習慣，皆以孔子之教化爲依歸，此孔子爲國教教主之所由來也。……，且共和國以道德爲精神，而中國之道德，源本於教，尤不容有拔本塞源之事，故中國當仍奉孔教爲國教。……，定孔教爲國教，然後世道人心，方有所維繫，政治法律方有可施行，煥章等內審諸夏之國情，外考列邦之成憲，迫得請願貴院，於憲法上明定孔教爲國教，並許信教自由，則德教大行，國本永固矣。」[22]

雖然擁護者聲勢浩大，不斷地有擁護並支持「孔教會」的文章出現，但是反對與批評孔教會的言論，也不斷出現[23]，形成一種對抗的局面，像許世英所著的「反對孔教爲國教呈」一文中，就指出說：

「孔教爲國教一事，海內士大夫之主張，幾趨一致，世英竊期期以爲不可，蓋謂尊孔子之學，則可也，以孔子孔學爲國教，則不可也。……若不取消此議，異時各主一宗，各扶國力，恐宗教戰端，再見中國，此不可者一。……，我國共和國體，本以五大民族，組織而成，以言乎教，蒙信喇嘛，回信天方，紅黃兩派，彌綸西藏，……倘復重興國教，樹立門牆，試問蒙回西藏，能棄其固有之舊教，服從國立之新教耶，試問民國憲法，能將蒙回西藏，擯之於國教之外，而仍認其舊教耶，……，强而行之，欲以國教而致人心之離析，終則以國教而致土地之分崩，理有固然，勢所必至，此不可者二。……，將來憲法萬不可有國教之規定，更不可以孔道孔學爲國教。……。」[24]

艾知命的「上國務院暨參衆兩院信教自由不立國教請願書」中，更明白指出立國教的後果堪慮，恐將引起：

「（甲）激起宗教之紛爭，……（乙）破壞五族之共和，……（丙）違背民國之約法，……（丁）阻礙政治之統一，……。」[25]

22 同註19，頁四十八下～五十二上。

23 民國經世文編收有支持擁護文章多篇。

24 同註19，頁五十八下～五十九上。

25 同註19，頁六十上～六十下。

臺灣大學學術期刊資料庫

請願書中更强調說：

「總之中國，本不以宗教爲重輕，則國教尤不可立，況孔子爲教育家，爲政治家，非宗教家，……夫請立孔教爲國教，非惟昧於今之大局，抑不知孔之所以爲孔，且並不知教之所以爲教矣。何以徵之，宗教推言果報，而孔子雖當亂臣賊子大作之時，惟欲以王法懲之，概不以果報警世，宗教常好言死後，而孔子雖子路之問，則曰未知生，焉知死，宗教善事祈禱，而孔子有疾不禱，宗教不論政治，不說官方，而孔子言爲政事君，十居其五，據此可知孔子之非立教者，……，以中華民國人民無宗教之區別，並信教自由爲正條，萬勿雜以立孔教爲國教之說，以致動搖大局，五族幸甚，民國幸甚。」[26]

反對孔教的言論，不惟出之國人之口，旅居中國之外籍人士也發表了反對的言論，像美國傳教士丁義華曾以「教禍其將發現於中國乎」爲題，發表專文說：

「夫中國極端信教自由之國也，……，及臨時約法，訂定人民有信教自由之條，而教爭問題，愈無發生之餘地，故吾人旁觀私論，以爲中國他種禍亂或不能免，惟歐洲自骨撐天碧血遍地之教爭大慘禍，決不至再發現于東亞大陸，方羨華人何修，而有此特別幸福，詎意中國一部人，竟有厭棄幸福，無端生吞活剝，造出孔教之名詞，造出孔教爲國教之怪談，於平風靜浪中，激動教禍之狂瀾，挑起教爭之惡釁，自有肺腸，俾民卒狂，斯眞令人欲哭不得，欲笑不能者矣。」[27]

丁義華在該篇文章中，更指出立孔教爲國教爲「天下本無事，庸人自擾之」的無意義之舉動，文中說到：

「自諸位老先生，忽發雅興，愣欲抬舉之爲教主，而孔子在天之靈，遂無寧日，天主教人也，搜尋孔子之短處，附會其說，以爲反對之資料，耶穌教人也，搜尋孔子之短處，附會其說，以爲反對之資料，回教道教中人，……，以人人尊敬之孔子，一經諸君無謂之抬舉，轉以供各教人之尋疵索瘢，試問諸君尊孔乎，抑瀆孔乎，……。」[28]

果其不然，立孔教爲國教一事，引發宗教界人仕如佛教、天主教、基督教、回教的非難，也引發非宗教人仕對它的非難，孔子的儒家可否成爲一種宗教？中華民國需不需要有所謂的國教？這些問題都變成當時討論的重點，結果立孔教爲國教一事，在各方的反對之下，政府沒有採納，也沒有成爲事實，但是對宗教問題的討論

26 同註25。

27 同註19，頁六十一下～六十二上。

28 同註19，頁六十三上～六十三下。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

風氣却逐漸形成了。

2.全面宗教問題討論前的討論

接在討論「孔教爲國教」問題之後，又在全面討論宗教問題之前的時間裏，有幾位著名的學者，曾著文討論了有關宗教的問題。無異的，這幾篇專文，對日後全面宗教問題的討論，對基督教問題的討論，都有著啓導的作用，這幾篇有影響力的論文，依其發表時間之先後有：

a．民國六年八月，蔡元培所著「以美育代宗教說」（新青年三卷六號）。

b．民國八年二月，胡適所著「不朽——我的宗教」（新青年六卷二號）。

c．民國八年十二月廿五日，朱執信所著「耶穌是什麼東西」（民國日報「耶穌號」）。

d．民國九年二月，陳獨秀所著「基督教與中國人」（新青年七卷三號）。[29]

3.少年中國學會的宗教問題討論

少年中國學會於民國十年（1921）二月，在北京等地，舉辦了一連串的宗教問題講演，把宗教問題的討論帶進一個高潮，也是進入全面宗教問題討論達到高峯的階段。

少年中國學會成立於民國八年（1919）的七月，宗旨是「本科學的精神，爲社會的活動，以創造少年中國」，發起人爲王光祈（1899～1936），曾琦（1892～1951），陳淯，李大釗（1889～1927）等人，到民國九年（1920）的時候，會員人數已發展到六十八位，分會已在成都，上海，南京，巴黎，東京等地紛紛成立，積極開展會務。[30]

民國九年（1920）的九月，少年中國學會在北京的評議部通過了一項由巴黎該會分會同志所提議案，該議案議決文如下：

「巴黎同人提議：凡有宗教信仰者，不得介紹爲本會會員。主張贊成巴黎同人提議，並主張已入會而有宗教信仰者，自請出會。

此條全體通過，以後同人不得介紹任何宗教信仰爲本會會員，並請已入會而有宗教信仰者，尊重此條議決案自請出會。[31]

此議案議決全文刋登於少年中國學會的代表刋物——「少年中國」期刋之中（二卷第四期）。

該會在東京分會會員田漢（1898～1968），有一位好友名張滌非，田漢要介紹

臺灣大學學術期刊資料庫

29 以上諸篇皆收於張欽士所編國內近十年來之宗教思潮內，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

30 李璜著：學鈍室回憶錄，頁39，傳記文學出版社。（臺北，民國六十七年六月）

31 張欽士編：國內近十年來之宗教思潮，頁183～185，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

張君入少年中國學會，張滌非讀了少年中國期刊第二卷第四期法蘭西專號後，不肯入會，田漢問明原由，了解到張滌非係因該項禁止有宗教信仰者入會的議決案而不願意入會後，田漢在感到「如此草率如此武斷，思之不能不令人憤慨」之下[32]，於是年的十一月十三日，寫了一封「致曾慕韓一封信——少年中國與宗教問題」的長信，信中提出他的抗議與反對之聲，他說：

「信教自由載在約法，宗教信仰的生活亦與人的物質生活，頭腦生活，鼎立而相輔助相調和，……，實行少年中國主義而宣傳之時候，宗教信仰到底於少年中國有何害處？……。

……，總而言之，你們提甚麼議，說什麼話，都請細細審愼，吃飯穿衣都不容易，解決宗教問題豈不更難。……。

咳！兄弟們啊！你們也何嘗能Live on Without God 啊！你們終久是個人啊！是一個很小的人啊！……你們雖不必在甚麼Church的中間，去禮拜甚麼 God，你心神中間，豈可不虔奉一個 God？你們莫以爲 God no Where 啊！ God 他是 Now Where 啊！

慕韓你看到這裏不以爲我 Gone Mad 嗎？我却是以極眞摯極迫切的宗教的精神說的，盼望你轉給巴黎同人，及評議部諸彥商榷。」[33]

在北京的少年中國學會，面對田漢那樣激烈的反應，竟不惜以自己的退會來力爭之下，決定了他們的新方針與新態度如下：

「我們認爲宗教是值得研究的問題，我們不希望沒經過研究就反對或宣揚宗教，更不希望出現任何片面的意見。」[34]

於是，由少年中國學會所支持，而在北京和南京兩地舉行的宗教問題演講開始積極展開，約請了贊成與反對的兩方學者，各就自己的立場提出辯解，會後，收集整理演講稿，交少年中國月刊發表，分別刊登於第二卷第八期宗教問題號上（民國十年二月），第二卷第十一期宗教問題號中（民國十年五月）與第三卷第一期宗教問題號下（民國十年八月）三期之中，三期共收有演講稿，專文，譯著等三十一篇，使得宗教問題的討論，達到空前的高潮，這些討論也影響到少年中國學會會員對「會員入會資格與宗教信仰有無」問題之再商權的表決。

---

32 田漢著：少年中國與宗教問題，張欽仕編國內近十年來之宗教思潮，頁53，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

33 同註32，田漢著：少年中國與宗教問題，頁58。

34 此爲少年中國第二卷第八期中，所登載的該會聲明，聲明中還說：「我們對於宗教，完全當他是一個問題，取純粹研究的態度；我們不願意認爲無研究的反對或肯定，亦不願意對於反對或肯定兩面講演有所軒輊。」

民國十年（1921）七月一日，少年中國學會會員在南京召開爲期三天的大會，到有會員廿三人，在會議第二天的議程中，特別把宗教信仰問題列入，討論的結果如下：

「對這個問題仍然分成兩派，不過並不是個人信仰之爭，而是學會的精神之爭，那就是說反對「少中」不許教徒入會者，本身亦不是贊成宗教，而是反對這樣的一條規定，妨害了個人的自由；主張「少中」限制教徒入會者，自身亦非蔑視宗教或侵犯教徒人格，不過認爲教徒加入，妨害了「少中」固有之精神。……。

但是經過辯論，表決的結果，仍以贊成者十八人，反對者三人，棄權者一人的比數，取消了評議部前次「不許教徒入會及已入會爲教徒者須出會」的規定。」[35]

但是問題仍未澈底解決，七月三日再次爲重擬條文的內容，教徒入會問題有所討論，少中會員方東美在會中做了一篇非常長的演說，表明個人反對宗教，但也認爲不許教徒入會是不合理的現象，接著又有會員劉仁靜，高尙德起而辯論，最後由主席鄧仲澥對應否增加不許教徒入會的條文，請付表決，結果贊成增加者有五票，反對者有十一票，棄權者有四票，至此作出了通過取消此條議決案的理由爲：

「或有某種教徒不拘祈禱的儀式而又是可爲的青年，不妨用極愼重的方法暫且容忍入會，或者使少年中國的改造更易成功，故暫且不特別規定，以便隨時斟酌。」[36]

到這個時候，紛擾多時的「教徒可否入會與已入會的教徒可否繼續留在會中」的問題，總算塵埃落定，有了定案出現。

雖然在當時代已具影響力的少年中國學會在入會的資格上，對具宗教信仰者不再排斥，但是在社會上討論宗教問題的風氣，已經傳播開來，成爲一個十分熱門的討論與批判的題目，而且從討論的內容來看，我們可以看出當時社會中的知識份子們對宗教的態度，不僅有肯定的，也有持懷疑，甚至持反對的態度。

4.「討論宗教問題」的各派看法

少年中國學會所帶起來的宗教問題的討論，係環繞在三個問題上面，當年少中曾以此三個問題去請法國學者提出他們的看法，也以此三個問題彼此討論，這三個問題是：

1.人是否宗教的動物？

35 郭正昭，林瑞明合著：王光祈的一生與少年中國學會，頁95～96，百傑出版社，（臺北，民國六十七年）

36 同注1，頁185。

臺灣大學學術期刊資料庫

2.新舊宗教是否還有存在的價值？

3.新中國是否還要宗教？[37]

這三個問題也是非少年中國學會會員所熱烈討論宗教問題的重點所在，而總結起來看，當時的知識份子，對宗教問題的討論，歸結到最後，問題的核心乃是「新中國需要宗教嗎？」若歸納當時各人的看法，可以分成兩類——即「不需要」與「需要」兩類，而此兩類中，還可按其性質，再作細分，現說明於下。

1.「不需要」論者——代表人物有王星拱(1889～　)，李石曾（1881～1973），羅素（1872～1970），吳稚暉（1865～1953），蔡元培等人。

此批認爲新中國不再需要宗教論者，都對宗教持反對的態度，而所以反對宗教，認爲不需要的原因又有所相異，可以再細分爲三種：

a.以純科學的角度而反對宗教——此派代表人物爲王星拱，王爲科學家，在當時的北京大學任教，他站在科學知識的立場，相信一切可驗證的事物，而不相信不可驗證的事物，宗教在他看來是屬於後者，王星拱在宗教問題演講中，提到「我們決不敢離開經驗而發展理論」[38]，「科學中極重理論」[39]，所以宗教可以鄙棄之，在新中國已不需要宗教了。

b.以社會進化的角度而反對宗教——此派代表人物爲李石曾、李璜、蔡元培等人，他們認爲社會是進化的，原始的社會才需要宗教，而進入現代的社會，可以不再需要宗教，因爲「前此不可思議者，皆一一解釋之以科學」[40]，進化之下，宗教已無存在價值，却宗教的存在將成爲邁入未來社會的阻礙，所以宗教尤其要拋棄之，此外宗教與社會中所需要的道德，過去係彼此依附，而進化之下，道德可從宗教中獨立出來，所以更不需要宗教了。

c.以自由主義與唯實主義的角度而反對宗教——此派代表人物爲羅素，羅素於民國九年（1920）時，曾應邀來華訪問講學，也應少年中國學會之請，講演過宗教問題，在他的講演內容中，可以看出羅素站在唯實（實用）性的角度來衡量宗教，認爲凡不能帶來幸福的宗教是不需要的；而從自由主義的角度，宗教正好阻礙了個人人格與思想的完滿與自由的發展，因此要反對它。[41]

---

37 李璜譯：法蘭西學者的通信，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁147～148，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

38 王星拱著：宗教問題演講之一，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁61，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

39 同註38。

40 蔡元培著：以美育代宗教說，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁1～4，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

41 羅素著：宗教問題演講之二，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁72—86，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

臺灣大學學術期刊資料庫

2.需要論者——代表人物有屠孝實（1893～1932），劉伯明（1887～1923），梁漱溟（1893～　），陳獨秀，胡適，蔡元培等人。

這些學者對宗教採取肯定與需要的態度，所持原因彼此相關，所以也可以再個分成三種：

a.以取代的角度而變相肯定——此派代表人物首推蔡元培與胡適，蔡元培寫有「以美育代宗教說」一文，蔡氏排斥宗教，但主張以美育來取代原有的宗教，因此是一種變相的肯定宗教，既是宗教的代用品，多少顯出了「無宗教之名，而有宗教之實」的需要性。胡適所寫的「不朽——我的宗教」一文[42]，提出以不朽代宗教，以「社會不朽」代「靈魂不滅」，認爲不朽就是永生，文中雖也認爲有了「不朽」，宗教就可以不存在了，但是從文章的題目上，就可以看出胡適欲以取代的角度，而變相肯定了宗教的需要。

b.以選擇的角度而局部肯定——此派代表人物爲陳獨秀，陳獨秀曾著「基督教與中國人」一文，發表於新青年雜誌上[43]，該文說明基督教可以分爲教會與教義來討論，教會部份，在陳氏看來一無是處，有著極大的罪惡，要鄙棄之；而教義部份，在陳氏看來，可以將之再分成理性與非理性部份，非理性部份，則要否定，理性部份，如基督無私之愛，則應接受並肯定之，主張「要把耶穌崇高的偉大人格，和熱情，深厚的情感，培養在我們的血裏」。所以陳獨秀的態度，是採取一種選擇的角度，對於宗教之中，被他認爲是良善而理性的部份，則選擇而保留之，這種態度，也正明白顯示出對宗教的看法，係抱著肯定與需要的立場。

c.以二分的角度而完全肯定——此派代表人物有屠孝實，梁漱溟，劉伯明等人，所謂「二分」的角度，就是把人類的世界區劃成兩大領域，一個是所謂的客觀而知識的領域，一個是所謂的主觀而經驗的領域，而宗教的存在，宗教的價值肯定，宗教有否需要，都是單單存在於主觀而經驗的領域中，所以既是主觀的經驗，就不能由他人否定其眞確性，最後，人類世界的兩大領域，並非對立，乃是可以透過所謂「超昇」的歷程，而相互溝通，可以把客觀的知識轉化成主觀的經驗。[44]

以二分的方式而完全肯定宗教的價值與存在的見解，當年少年中國學會舉辦宗教問題講演時，曾特別邀請屠孝實，梁漱溟，劉伯明三位教授主講，他們在演講時

42 胡適着：不朽—我的宗教，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁9—22，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

43 陳獨秀著：基督教與中國人，張欽士編國內近十年來之宗教思潮頁37—51，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

44 趙天恩，李柏雄著：新文化時期（民國八年～十一年）中國知識份子對基督教的態度，校園雜誌第二十一卷第五期，（臺北，民國六十八年）

臺灣大學學術期刊資料庫

，都不約而同地有相同的立論基礎，只是在持二分或二元論時，對轉化的方式，有所不同，屠孝實主張從心理學上的超昇[45]，梁漱溟則從道德上的超昇[46]，劉伯明則從哲學上的超昇[47]來看宗教。

總結來看，這次的宗教問題討論，就它的特點來看，它是「不帶激動的情緒作用」，表現出了一種容忍的態度與開闊的胸懷[48]，也「促使中國知識份子重新體認宗教的眞實性質，並使中國人的宗教，思想升到更高的知識水準」[49]。然而宗教問題的討論，既然展開，在時間上，又與新文化運動配合，民族主義思潮風起雲湧，科學主義也正在高漲，大大地在影響衆人的時候，以致宗教問題的討論，逐漸轉移到對基督教問題的討論上面，從此在中國的基督教，將要受到極大的挑戰，也被迫作出許多的回應來。

五、基督教會所受的挑戰與回應

1.基督教會所受的挑戰

當本階段時期（1917～1922），由宗教問題討論，逐漸移轉到對基督教問題的討論時，基督教會所受到的挑戰，來自兩方面，一在教義方面，一在教會方面，現分別說明於後：

a.教義方面

在基督教的教義中，有許多的基本教義，如上帝的存在、創造論、神治論、天堂地獄觀，末世審判等，在這個時候，都被學者或同胞提出討論或批判，像陳獨秀曾在「基督教與中國人」一文中，說到：

「除了耶穌的人格，情感，我們不知道別的基督教義。」[50]

陳獨秀在「基督教與基督教會」一文中，批判基督教，指責基督教教義，十分露骨，該文說到：

---

45 屠孝實著：宗教問題演講之三，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁 87—106。北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

46 梁漱溟著：宗教問題演講之四，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁107—136。北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

47 劉伯明著：宗教問題演講之五，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁136—146。北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

48 同註13。

49 陳榮捷著：*Religions Trends in Modern China*, P.222, Columbia University Press. (New York, 1953)

50 陳獨秀：基督教與中國人，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁49—50。北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

臺灣大學學術期刊資料庫

「基督教教義自然不是短篇文章所可說得詳盡，但是他教義中最簡單最容易說明的缺點，就是上帝全能與上帝全善說，矛盾不能兩立，依我們的日常所見的惡事，聖書中所稱的惡魔，耶穌代人類所贖的罪惡，這萬惡的世界是誰創造出來的？人類無罪，罪在創造者；由此可以看出上帝不是「非全善」便是「非全能」，我們終不能相信全善而又全能的上帝，無端造出這樣萬惡的世界來。此外耶穌一生的歷史像降生，奇跡，復活等事，都沒有歷史和科學的證據，使我們眞實相信，這也是教義上小小的缺點。……，盲目的博愛犧牲，反會製造罪孽的。」[51]

而朱執信（1885～1920）所寫的「耶穌是什麼東西」一文中，說到：

「聖經裏頭的清淨受胎，是第一個人不相信的東西，……。

耶穌的弟子十二個，差不多是一對一對來的，這個也是人最難相信的記載。……，至於講猶大賣耶穌的話，大概也是假設，因爲向來傳說英雄的失敗，沒有不歸罪於內間的，試看中國的小說，千篇一律，都是如此。就是三點會唱戲，也有斬七一齣。因爲在秘密結社，最怕內奸，所以造出這種謠言，就是託往事以警戒將來的意思。基督教的猶大賣基督，也是如此。

……，我們很抱歉，是不能不下一個結論說：耶穌是口是心非，偏狹，利己，善怒好復讎的一個偶像。」[52]

當年關心這些對基督教問題討論的基督教青年會北京市會幹事的張欽士君，於民國十二年（1923），八月，曾在教務雜誌（Chinese Recorder）發表一篇有關的論文[53]，張君歸納數百篇非難基督教的文章後，尋找到攻擊與批判的重點有二，一爲攻擊宗教本身（Attacks on Religion Itself），一爲攻擊基督教教義（Attack on Christian Teaching），而後者再可分成：

「(a) 它太不合科學了，(it is too unscientific)；(b)不合邏輯 (it is contrary to logic)；(c)不合社會理論 (it is contrary to social theories)；(d)現在不適用 (it is not at present adaptable)。」[54]

而周策縱教授所著的**五四運動史**（**The May Fourth Movement**）一書中，在反宗教運動這一節中，也特別提到基督教教義所遭受到的攻擊，書中說到：

---

51 陳獨秀著：基督教與基督教會，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁190—191。北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

52 邵元沖編：朱執信文存，頁391—408。河洛出版社（台北，民國六十九年）

53 Neander C. S. Chang（張欽士）著：The Anti-Religion Movement. *Chinese Recorder* 54:8 P.460，(Shanghai, 1923)

54 同註53。

臺灣人學術期刊資料庫

「反宗教者也特別攻擊基督教的教義，他們指出，舊約的傳統，創世紀，耶穌誕生，奇蹟，復活等等都是迷信和不科學。……。他們亦指控基督教義太仰賴超人的力量，及低估社會改革的可能性。簡而言之，太相信神而忽略了人。」[55]

邵玉銘教授在其所著的「廿世紀初期中國知識份子對宗教和基督教的反應」(The Reaction of Chinese Intellectuals toward Religion and Christianity in the Early Tiwentieth Century) 一文中，也特別提到：

「至於基督教，它的所謂『神奇』而『不科學』的神學教義，加上與西方帝國主義不清不楚的關係，使愛國的中國知識份子無法接受。」[56]

以上這些學者們的看法，更證實了基督教在教義方面所受到的挑戰。

b.教會方面

基督教除了教義方面遭受挑戰與攻擊外，基督教會也是遭受挑戰與攻擊的對象，基督教會是以一種組織的形態出現，它不像較抽象化的教義，而是有形的實體，並且已經有將近二千年的歷史，因此這個具悠久歷史的實體——教會，爲了發展與鞏固似必影響周遭的一切，結果，磨擦衝突難免，批評攻擊隨之而來，發言盈庭，有的從教會的組織上立論批判，有的從教會的歷史上立論攻擊，也有的從教會與國家、民族的關係上立論挑戰；在攻擊的文章中，數陳獨秀的言論最多，又最具代表性，陳獨秀在「基督教與基督教會」這一篇文章中，說到：

「至於基督教教會自古至今所作的罪惡，眞是堆積如山，說起來令人不得不悲憤而且戰慄。」[57]

陳獨秀將基督教會的罪惡，分成「過去」與「現在」兩部份來談，在「過去」的部份，他說到：

「異教審判所 (The Inquisition) 暴烈的壓迫人們的思想自由，我們是忘不了的；在『信禮』(Auto-da-Fe) 美名之下所燒殺的男女，我們是忘不了的；……。修道院利用『隱匿權』(Diolt-de-Refuge) 爲種種的惡之巢窟，我們是忘不了的，……；教皇仇視人身解剖學及教會指韋薩留斯 (著有

55 Chow Tse-tsung (周策縱) 著：*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, P.325, Harvard Univ. Press. (Cambridge, 1960)

56 Yu-ming Shaw (邵玉銘)：The Reaction of Chinese Intellectuals toward Religion and Christianity in the Early Twentieth Century, *China and Christianity: Historical and Future Encounters*, 2ds, James D. Whitehead, Yu-ming Shaw, N. J. Girardot University of Notre Dame, (Notre Dame, Indiana, 1979)

57 陳獨秀著：基督教與基督教會，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁 191。北京燕京華文學校出版。(北京，民國十六年)

臺灣大學圖書館藏

人身構造論，集人身解剖學之大成）爲惡魔宣告死刑的事，我們是忘不了的；像此等壓迫思想自由，壓迫科學的事，細舉起來，一大本書也載不了，這都是基督教教會過去的罪惡。」[58]

「現在」的部份，他說到：

「……，大戰殺人無數。各國的基督教教會都祈禱上帝保佑他們本國的勝利。各基督教的民族都同樣的壓迫遠東弱小民族。教會不但不幫助弱小民族來抗議，而且作政府殖民政策底導引（德國宣教士在膠州事件就是一個明顯的例）。……。無一國的教會不是日日向資本家搖尾乞憐，沒有財產的新教教會更甚。我們眼見青年會（Y.M.C.A）在中國恭維權貴交歡財主，獵人斂財，種種卑劣舉動，如果眞是基督教的信徒便當對他們痛哭。無論新舊教會都以勢力金錢號召，所以中國的教徒最大多數是『吃教』的人。……。勢力金錢之外，還要用美人計來引誘人入教是何等的下流！」[59]

陳獨秀在批評「過去」與「現在」的基督教會之後，結論說到：

「綜觀基督教教會底歷史，過去的橫暴和現在的墮落，都足以令人悲憤而且戰慄，實在沒有什麼莊嚴神聖之可言。」[60]

陳獨秀在另一篇名叫「基督教與中國人」的文章中，批評攻擊「基督教會」的罪惡，更是言辭銳利，筆下毫不留情，他說到：

「……，現今全世界底基督教徒都是不是愚人？把傳教當飯碗的人不用說了，各國都有許多自以爲了不得的基督教信者，何以對於軍閥富人種種非基督教的行爲，不但不反抗，還要助紂爲虐？眼見『萬國人祈禱的家做了盜賊巢穴。』不去理會，死守著荒唐無稽的傳說，當作無上的教義；我看從根本上破壞基督教的，正是這班愚人，不是反對基督教的科學家。」[61]

陳獨秀在該篇文章中，對基督教會在中國的狀況，也很尖酸地批評道：

「中國底基督教狀況怎麼樣？恐怕還是吃教的人佔多數。最可怕的，政客先生現在又來到基督教。他提倡什麼『基督教救國論』來反對鄰國，他忘記了耶穌不曾爲救國而來，是爲救全人類底永遠生命而來；他忘記了耶穌教我們愛憐人如愛我們自己，他忘了耶穌教我們愛我們的敵人，爲迫害我們的人祈禱，他大罵無產社會是『將來之隱患』，『大亂之道』，他忘記了基督教是

58 同註57。
59 同註57。
60 同註57。
61 同註50。

臺灣大學學術期刊資料庫

人底福音，耶穌是人底朋友。』[62]

朱執信所寫的「耶穌是什麼東西？」一文中，責備基督教會時，說道：

「路德改革宗教的時候，確是有一種勇氣的人，但是到後來便頹唐下來，沒有精神了，新教摘發舊教徒酷虐的刑罰，固然不錯；但是新教徒對付舊教徒，何嘗不用這種方法，……。

舊教的法律，凡有奴隸告主人的，除了犯大逆罪以外，通不要審問，把這個奴隸先拿來用火活燒了再講。後來路德改革的時候，碰著人民起來反抗他的王公，那些王公信了新教，路德就告訴他說：『這等蠢人，是不曉得身分的。』那些王公也就放手殘殺人民了。可見新教舊教裏頭，自由平等都是好看的話；做奴隸就該燒，做人民就該殺，有什麼道德可以講的呢？」

所以新教裏的耶穌，也同舊教裏的一樣，是自利的殘忍的復讎的一件東西，那歐洲的野心家，對於我們東方非基督教民族，完全不認我們的人格，是從基督教固有的屬性來的。我們拿著自由平等博愛和他講，眞是無聊。」[63]

民國十一年（1922）的三月，新文化運動另一個重要人物的胡適，應基督教刊物——生命雜誌之邀稿，寫就了一篇名叫「基督教與中國」的短文，供該生命雜誌發表，在文中他尊重宗教自由，也容忍基督教的存在，但對於基督教會的腐敗不能忍受，覺得要與教義一齊摒除。[64]

而晚近研究五四運動最出色的學者周策縱教授在他的**五四運動史**一書之中，寫到本階段的反宗教運動時，也特別提到反宗教者攻擊基督教的教義與教會，在他的書中，歸納說出：

「其他人則攻擊基督教會，他們指控教會壓制歐洲的自由思想與民主思想，支持帝國主義者和殖民地主義者對中國的侵略。」[65]

總結這段在宗教討論時期內，反基督教的言論，都是指向基督教的教義與教會兩個方面加以抨擊，而基督教會面對挑戰，也開始有了回應。

2.基督教會回應的態度。

面對在新文化運動之下所發展開來的「宗教問題討論」與「基督教問題討論」，基督教會必然要有所回應，特別是在對基督教問題的討論上，已經趨向於批評與攻擊基督教義與教會的時候，基督教會尤其要挺身而出；然而當時的基督教會能作

62 同註50。

63 同註52。

64 胡適著：基督教與中國，生命月刊，二卷七期（北京，民國十一年）

65 同註55，P.325。

臺灣大學學術期刊資料庫

出怎樣的回應呢？

當年（1922）基督教燕京大學的劉廷芳教授，曾在**教會雜誌（Chinese Recorder）**雜誌上，用英文寫了一篇題爲「中國的文藝復興——基督徒的機會」（China's Renaissance——The Christian Opportunity)的文章，文中按在基督教會內的身份與角色，先分成四個類型，即：

(1)第一類的平信徒（laman）與中國神職人員。

(2)第二類的基督教學校的學生羣衆。

(3)第三類的基督教神學院神學生。

(4)第四類的基督徒知識份子和基督教會的領袖。[66]

再依次指出，各類人等對此次「基督教問題討論」的反應，然而以這樣的類型區分來討論教會內的回應，並非盡美盡善，因爲每一類的當中，面對外來的挑戰，可以有相同的反應，或同感恐懼，或對之漠視，但也可以有不相同的反應，有的深感恐懼，有的對之漠視，因此要清楚回應出基督教會的眞正態度，必須從因應態度的强弱去分類；對這個問題，素來關心並有研究的張欽士君，在**教務雜誌(Chinese Recorder)**中，曾著有「反宗教運動」（The Anti-Religion Movement）一文，文中就說到：

> 「當我們調查在反宗教運動中基督徒的態度時，我們發現他們像村婦們一樣，有恐懼（Fear）、輕視（Despise），漠視（Ignore），也有責備漫駡（Scold）。」[67]

因此在詳細的考證之下，可以歸納成下列的五種態度：

1.恐懼的態度：當這股批判乃至攻擊的大浪潮兇湧地衝擊教會時，教會中的信徒，神職人員、牧師等，有部份人仕起了懼怕之心，恐懼十餘年前之「義和團式」的反教流血事件之重演，因而在恐懼聲中，有些不知所措，也不知如何去應付這一類的挑戰，在恐懼中漸漸孕育出消極悲觀的態度，對基督教會如此，對基督的信仰也是如此。

2.漠視的態度：認爲這股反基督教的討論，其批評乃至攻擊基督教，並不嚴重，教會中的信徒與神職人員不必重視這種批評與攻擊，認爲「見怪不怪，其怪自敗」，至多在言論上攻擊與批評而已，不再會有流血案件發生，張欽士君在「反宗教運動」一文中，就引有**上海每週評論（Shanghai Weekly Review）**編輯之言，

臺灣大學歷史學系圖書資料室

66 Timothy,Tingfang Lew（劉廷芳）著：China's Renaissance-The Christian Opportunity, *Chinese Recorder*, 52：5, P.316—318 (Shanghai, 1921)

67 同註53,P.466。

該刊在民國十一年（1922）四月廿二日對反基督教運動的看法是：

「對付反基督教運動最好的武器就是完全地漠視它（to ignore it entirely）。」[68]

3.攻擊的態度：當時教會中的一些信徒與神職人員，對於外來的抨擊，從自己的信仰立場上出發，因此認定這種攻擊與非難基督教行爲，是一種「魔鬼」的作爲，是所謂的「敵基督」之作爲，既然有如此的認定，因此就要反對，理應攻擊並反駁這些外來的抨擊，堅決地迎戰這股反教的風潮，當時處於四方攻擊批評之下的教會信徒，起而反抗，反駁對方之攻擊，表現最積極者，當數住於南方廣州的張亦鏡（1871～1931）君，後來曾收集其攻擊與反駁文章，成「批評非基督教言論彙刊」正續兩刊發行，張亦鏡在該書的序言中，說明了他攻擊反駁非難基督教文章的態度與立場說：

「……一般神經過敏之知識階級，受挾有某項作用及一二捕風捉影造謠惑衆者之暗示，遂無老無少，羣然起而反對，……，全省報紙，幾無一而非彼輩之礮壘，單張小册之逢人散派，無論矣，眞光雜誌同仁念此，能乘機取而辯駁，亦一文字佈道之絕好機會，……。」[69]

4.背叛的態度：教會中人，有部份人士因受到反教思想與行動的影響，開始疑惑基督教教會，終至背叛，離開基督信仰與基督教會，在江文漢所著的「中國學生運動」（The Chinese Student Movement）一書中，就記有一個具背叛態度的學生自白書，該名學生說：

「我以前是一個基督教徒，以後我發現我許多基督徒朋友都是無神論者（Atheists）却戴著宗教的帽子，我就開始懷疑起是否大多數的基督徒都是僞善者（Hypocrites）！也開始懷疑起信仰來了（and am questioning my own faith）。」[70]

此外曾主編基督教年鑑的朱立德君，在他的「兩年來的中華全國基督教協進會」文章中，也追記到當時基督教教友背叛的情形，文中說：

「……。因此等到革命的潮流突然緊張以後，反教聲浪，飆起泉湧，接著便是教會內部的分崩離析，信仰猶豫，靈根淺薄的基督徒，居然離經叛道，掙脫教會，更有出乎爾反乎爾的教友，因爲往昔與教會中人或有失感，趁此風

68 同註 53,P.465。

69 張亦鏡編：批評非基督教言論彙刊全編，序，頁1，上海美華浸會，（上海，一九二七）

70 Chiang Wen-Han(江文漢)：*The Chinese Student Movement*, P. 52. King's Crown Press. (New York, 1948)

臺灣大學學術期刊資料庫

雨飄搖之時，公然出來反對教會，壓迫教會，……。」[71]

5.接受並改革的態度：教會中的一批基督徒知識份子和教會領袖們，由於對於產生批評基督教風氣的背景有深入的了解，對於新文化運動的方向頗能把握，認定它有正面的意義，故接受改革，同時也認定新文化運動對基督教會產生破壞性的一面，因此密切注意，設法把這種破壞性減至最低點，持這種改革並接受態度者的言論，爲數頗多，此處也擇幾個來說明，像張欽士在「反宗教運動」(The Anti-Religion Movement) 一文中，曾强調說：

「相反地說，我認爲這次運動十分有意義，它沉重地背負著在中國基督教會的未來。」[72]

而晏陽初在他的一篇專文中，也在結論時，强調說：

「那將會喚醒在沉睡中的基督徒，也將會帶給衆教會更接近上帝。…沒有反對的力量，許多教會就會沉睡，教會變衰弱了，因此它對我們有益處。」[73]

此外，燕京大學的徐寶謙教授 (1892～1944)，在「反基督教運動與吾人今後應採之方針」一文中，也提到：

「但就大體而論，我始終認此種運動，爲有益於基督教的，……。」[74]

主編基督教年鑑的朱立德君，在他的專文中，說到：

「我以爲事實上，非但沒有使教會受着重大打擊的害處，反而使教會因着這番狂風怒濤的驅迫，頓使全國信徒對於自身，對於教會，有深切的覺悟和認識。……。」[75]

而當年任職基督教青年會工作的謝扶雅教授，在其所著的「基督教與五四運動」一文中，提到他對教會的態度則說：

「因此，我們教會方面，見了外教界不乏明理達道之士，肯爲吾教講公道話，故對那種幼稚的反基督教運動，大都不作正面的反擊，無寧相率自省自勉，竭力從西方列强帝國主義的保障下脫離出來，尋求教會自理、自治、自傳，乃至經濟自給。」[76]

---

71 朱立德着：兩年來的中華全國基督教協進會，中華基督教會年鑑第十一期，頁壹——十，中華全國基督教協進會。(上海，一九三一)

72 同註53, P.465.。

73 James Y. Yeh (晏陽初) 著：What is the Cause of the Present Attack on Christianity and What is the Best Way to Meet It? *Chinese Recorder*, 56：9, PP. 570—577, (Shanghai, 1925)

74 同註1 頁 445—446。

75 同註71。

76 謝扶雅著：基督教與五四運動，景風，第33期，(香港，一九七二)。

臺灣大學學術期刊資料庫

最後，享有盛名的燕大教授趙紫宸（1888～1979）教授，在「風潮中奮起的中國教會」一文中，也表明改革的態度，文曰：

「教會現在逢到了廣大的艱難，劇烈的痛苦麼？可賀！……；然而立刻要天曉了。」[77]

總結基督教會內的成員反應，不外上述所歸納的恐懼、漠視、攻擊、背叛與接受改革五種，而其中又以第五種所謂的接受並改革之回應態度最熱烈，幾乎基督教會內的知識份子和教會領袖都傾向這一種回應態度，而事實上也屬這一種的回應態度，對基督教會的前途最具建設性，其餘的四種回應態度，對教會都不能帶來什麼美好的結果；因此基督教會有此認識以後，就開始展開實際行動了。

六、基督教會實際回應的行動

基督教會所展開的實際回應行動，可說相當繁多，將之歸納，可以分成全國性大會的召開，教會領袖言論的辯解，全國佈道工作的推展和**中華歸主**（**The Christian Occupation of China**）的發刊等四類，現在分別說明如下：

1.全國性大會的召開

當基督教問題討論，逐漸引發到被批評攻擊之時，教會的領袖深刻理解到，它來自新文化運動，有新思潮充斥於內，故必須要善加引導，否則必趨向於反基督教，到時尖銳的對立，其破壞打擊於基督教者，必使教會受到嚴重的損害，此誠爲智者所不取與避免者；而如何善加導引，使所受破壞減至最低，其中最重要的回應實際行動，教會領袖們咸認在於教會內部的團結，故全國性大會的召開，彼此勉勵，彼此共商大計，共謀應因之法，應是最實際有效的方法，當時除了各宗派各別有宗派內的全國會議外，更進而有全國性的，超宗派的大會召開，教會領袖們期望由這條途徑，回應外來的挑戰，而使基督教會能繼續在中國傳承下去。

在本階段內舉行過大規模的聯合會議，爲數頗多，現按時間先後，排列說明於下：

(1)中華續委辦會（China Continuation Committee）年會

中華續行委辦會自民國二年（1913）成立以來，每年舉行年會一次，此一基督教全國性的組織，在本階段的民國六年到民國十一年（1917～1922）間，年會仍依次召集，未嘗中輟過，在每屆通常六天的會期內，教會全國人才薈萃一堂，「互相

77 趙紫宸著：風潮中奮起的中國教會，張欽士編國內近十年來之宗教思潮，頁 465，北京燕京華文學校，（北京，民國十六年）。

觀摩砥礪，無形的利益，自是非常偉大，一面更能增厚教會及教堂的感情，並交換知識」。[78] 無異的，續行委辦會的年會，對基督教會間的合作與團結，作出了最大的貢獻，也爲日後抵抗外來的挑戰，奠下穩固的基礎。

⑵美以美會（Methodist Episcopal Mission, North）百週年紀念會

美以美會在民國八年（1919）的二月，於北京召集了全國大會，討論未來該會應有的發展方向。到了是年的九月中旬，在上海舉行委辦會議，推動「美以美會全國百週運動」，一方面響應美國母會海外傳教百週年紀念，一方面期望能鼓吹靈性的生活，推廣佈道的範圍；而最後的目的，「是要藉這個運動，使個個都自動起來，做個活潑的信徒，從事改造，從事建設。」[79]

⑶監理會（Methodist Episcopal Mission, South）百週年紀念會

監理會在民國九年（1920），在上海召集了全國大會，響應美國母會海外傳教百週年紀念，決定從是年起，展開「監理會百週年紀念」活動，以復興教會爲宗旨[80]，進行方針，則分從㈠傳道，㈡教育，㈢醫院三方面入手。[81]

⑷中華歸主運動會議（The China For Christ Movement）

結合衆教會領袖彼此溝通，彼此扶持的教會聯合機構，在民初以來，當屬中華續行委辦會（C. C. C.），續行委辦會每年定期有年會，教會領袖出席率高，在會議中必然會討論如何回應外界的攻擊與挑戰；到民國八年五月四日的「五四運動」發生後，外界對教會的挑戰，有愈來愈烈的現象，委辦會的同仁認爲需要專門召開全國會議，共同來關注，共商大計的時刻已來臨，[82] 於是在是年的年底十二月十六日至廿日，由委辦會的幾個領袖像誠靜怡（1881～1939）、余日章（1882～1936）出面，透過委辦會的執行部，召集全國會議，地點在上海，到有全國中西教會領袖百十七人，分隸十五省，十足能代表全國各大教會團體。[83]

此次大會的主題是「基督教會如何最有效地協助中國？」，他們細心討論中國教會如何協力合作，及如何成就工作？討論的結果，與會的中西領袖，都認爲建設中國必須依賴基督教的靈性力量，有基督教靈性力量的投入，建設新中國當更完美

78 中華續行委辦會編：中華續行委辦會總報告書，基督教全國大會報告書第六章，頁93，中華全國基督教進協會。（上海，民國十二年五月）

79 羅運炎著：美以美會百週紀念，中華基督教會年鑑第六期，頁49—50，中華續行委辦會。（上海，民國十年）

80 江長川著：監理會百週紀念，中華基督教會年鑑第六期，頁50，中華續行委辦會。（上海，民國十年）

81 李仲覃著：監理會進行之方針，中華基督教會年鑑第六期，頁52，中華續行委辦會。（上海，民國十年）

82 全紹武著：中華歸主運動，中華基督教會年鑑第六期，頁45，中華續行委辦會。（上海，民國十年）

83 同註82。

臺灣大學學術期刊資料庫

，既有這種認定，於是會商之下，「中華歸主運動」（The China For Christ Movement）乃應運而生。

爲了推展中華歸主運動，在大會結束時成立了一個臨時的組織，互選出卅位教會領袖爲委員，中西各半，委員長則推舉當時中華基督教青年會全國協會總幹事余日章出任[84]，以後該臨時委員會多次召開會議，務要落實這個中華歸主運動，他們討論進行的方法，以回應外界的挑戰，到了次年（1920）五月，在中華續行委辦會的年會中，臨時委員會提出具體的推展意見書，對該運動的方法，組織隸屬等都有所說明，結果經委辦會年會的同意，正式接納該運動爲委辦會屬下的一個特別事業組織，藉收同力合作的利益，而總幹事一職亦由華人充任，其組織委員中華人的比例亦要提高，以表明它是華人的事業，並逐漸走上自立、自傳之途。[85]

華籍委員中，皆一時之選，像天津南開張伯苓校長（1876～1951），山西銘賢孔祥熙校長（1880～1967），上海復旦李登輝校長（1873～1947），蘇州東吳大學江長川牧師（1884～1958），上海中華衛生教育聯合會胡宣明醫生（1887～），上海商務印書館鄭富灼總編輯（1869～1938）等人，經過委員會籌備策劃以後，從民國九年開始到民國十一年止（1920～1922）兩年時間內，以推展各地方的歸主運動爲運動的主要目標，發動各大城的聯合佈道事宜，如北京歸主，南京歸主等，又推展夏令兒童義務學校工作，吸引兒童的加入，他們還有「教愚團」的組織，以配合全國注音符號的推廣運動，來爭取同胞對基督教會的好感。[86]

無異的，中華歸主運動會議的召開，代表在中國的基督教會對新文化運動，五四運動，科學主義思潮以及民族主義思潮衝擊之下，教會面臨批評與攻擊攻擊之下，首次最齊心的回應，尤其它隸屬於當時全國唯一的教會聯合機構——中華續行委辦會之下，也成爲委辦會中最重要的工作之一，而經過委辦會全力以赴的推展之下，其成就也就十分豐碩了。

(5)基督教第五屆全國大會

民國十一年（1922）的五月二日至十一日，在上海召開了全國大會，依照全國大會召開的屆次算來，應是繼光緒三年（1877），光緒十六年（1890），光緒卅三年（1907）和民國二年（1913）的四次全國大會後的第五屆，距上一屆的召開已相距了九年之久。

臺灣大學學術期刊資料庫

84 同註82。

85 同註82。又見中華續行委辦會編：中華續行委辦會總報告書，基督教全國大會報告書第六章，頁100，中華全國基督教協進會。（上海，民國十二年五月）

86 同註82。

本屆基督教全國大會的召開，其動機有來自內部教會本身者，也有來自外界的衝擊而有的回應，就來自內部教會本身者而言，當時的時勢看來，「教會大有發展的機會，所以極需再召集一次基督教全國大會，以便組織一個能代表全國教會的正式機關，庶幾使全國教會都能獲得一日千里的實效。」[87]

而就來自外界的衝擊言，當時的教會雖已有「中華歸主運動」的展開，但誠如此次大會會長誠靜怡博士在開會演詞中所說：

> 「這個大會的眞正目的我們以爲是什麼呢？我們希望他成就什麼呢？……。……但是在現今的時代，中國教會正在那裏躍躍欲試，正要爲他的主張和志趣找一條出路，並且全國的智識階段，又在那裏用科學的講壇來反對基督教，那麼這纔是大好時光，我們要看上帝的事業在生活中爲最大的，才正要聚集攏來考慮我們的成功和失敗，澈底研究我們的强點與弱點，明白在什麼點上當有新的注重，在什麼事上必要新的適應。」[88]

顯然的，要回應外界的攻擊與挑戰，雖有「中華歸主運動」以對抗，但更須另組全國機關，庶幾可以監督「中華歸主運動」[89]。而另組全國機關，就有待舉行一次基督教的全國大會，於是在這些動機之下，第五屆全國基督教大會就應運而生了。

本屆大會共有代表一千餘人參加，幾乎網羅了全國各宗派的代表，各教會機構的代表，此外還有特約人員，皆教會內一時之選，出席代表的中外比例，也由過去「中」少於「外」的情形，變成本屆的中外各半的情形。大會總題爲「中國教會」，總題之下，再分爲五股討論，一爲基督教在中國的今日實況；二爲基督教在中國明日的事工；三爲教會的宣言問題；四爲教會事業中的領袖人才問題；五爲各教會事業的一致進行與同心合作問題。[90]

第五屆的基督教全國大會經過籌備會事先完善的準備工作，各股的題目都經過事先周密充分的研商討論，故撰寫出來的報告皆言之有物，絕非內容空泛的應景文章可比擬者，皆有他的價值；整個全國大會有它一定的貢獻與成就，其中又數經大會通過並發表的全國大會之「大會宣言」，和經大會通過計劃要成立「中華基督教協進會」的兩項成就爲最大。

關於大會宣言，共分兩部份，第一章爲「敬告同道書」，第二章爲「敬告國人

---

87 李幹忱著：一九二二年基督教全國大會，中華基督教會年鑑第六期，頁 177，中華續行委辦會。（上海，民國十年）

88 誠靜怡著：大會會長誠靜怡博士開會演詞，基督教全國大會報告書第六章，頁23，中華全國基督教協進會。（上海，民國十二年五月）

89 同註87。

90 同註87。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

書」，其宣言的內容，「不以宣述教理爲旨；乃以說明吾們本身的宗教經驗爲旨。」[91]「吾們的目的，是要切實立言，以期對付今日的需求。據吾們看來，此等需求，不單是關係個人的需求，也是關係社會全體的需求。」[92]

再就第一章的「敬告同道書」的內容來看，內强調各教派應力謀統一，建立本色教會，教徒與教會應加强靈性生活，對聖經作更深研究，擴充教會之社會服務工作，增進國際親善，以及努力傳播福音等七項主張。而第二章「敬告國人書」的內容來看，全篇首先指出任何解決中國危局的辦法，都是治標之策，唯有接受基督，創造新人，始是治本之道，接着討論什麼是基督，信仰基督的效果，福音對個人及社會之貢獻，及如何作一個眞正基督徒等問題；期望以懇切的言辭，信徒實際的信仰經驗，貢獻於同胞之前，也化除同胞對基督教的仇視與誤解。

上述兩章宣言內容，言辭懇切，係誠實地向同胞表白信仰，絕非臨時急就的文章；早在全國大會召開前的一年半前的民國九年十一月五日，就在籌備會上選出負責人，並以專門的一股——第三股來負責此宣言的內容撰寫；當時因已感到中國教會需要自立，如此才能免去被譏爲洋教的惡名，所以全第三股的委員統由中國人來組成，這是民國十年（1920）十月十五日上海召開的籌備委員會決定的。

到民國十年（1921）的十一月六、七兩日，在上海的天安堂招集全國教會領袖，集體商討整個大會妥實的方策以勵進行時，在四十位中西教會領袖間，特別選出鄔志堅、梅華銓夫人、范玉榮女士、彭錦章、劉廷芳、全紹武、張欽士、江長川、鮑哲慶、誠靜怡等十位爲第三股委員，[93]詳細擬出了宣言的綱領，分別把綱領交與全國分區負責人梁小初（廣州）、朱立德（福州）、趙紫宸（蘇州）、黃瑞祥（漢口）、劉廷芳（北京）之手，由他們在各自的地區內，調查研究對大綱內容的意見，俟收集齊全之後，再於民國十一年（1922）的二月二十至二十四日，召集各分區負責人，加上該第三股股長誠靜怡，以及全紹武、范玉榮等人於杭州西湖的梅氏別墅，開始起草全國大會的宣言，事後他們追憶當時的杭州西湖之會，是這樣的：

「然後大家聚精會神地專注意於本股預備呈於大會的報告，或發言，或緘默，其一種沉靜深思的景象，正與一平如鏡的西湖相映照，最後於會末二十四小時內，會衆恍然有所領悟，遂草成敬告同道書七綱，並將敬告國人一篇加

91 誠靜怡等著：教會宣言，基督教全國大會報告書第六章，頁 176，中華全國基督教協進會。（上海，民國十二年五月）。又見邵玉銘編：二十世紀中國基督教問題，頁517 ，正中書局。（臺北，民國六十九年）

92 同註83。

93 誠靜怡著：第三股報告書之演辭，基督教全國大會報告書第六章，頁 174，中華全國基督教協進會。（上海，民國十二年五月）

臺灣大學圖書館館藏資料庫

以匡正，列爲宣言的第二段，宣言的大體既定，於是起立祈禱，恭謝上帝的啓迪，……。」[94]

從上述的情況看來，這篇宣言是在何等的愼重與集思廣義之下完成者，因此這篇宣言被學者認爲具有歷史性的意義與價值[95]，而被廣泛地引用。

而有關中華全國基督教協進會（The National Christian Council of China）的成立，也是此次第五屆基督教全國大會的特出成就，它也可以說是回應外界挑戰之下的必然產物，當大會在籌備的時候，就特別設立第五股，爲「各教事業的一致進行與同心合作問題」負責籌備，由第五股股長旅白珩（C. G. Sparham），會同股員共同會商，撰寫相關的報告書，然後在大會期間提出說明並與參加大會的人員共同討論。[96]

第五股的報告書十分詳盡地提出幾個關鍵性的問題，像(1)全國基督教協進會應否成立，(2)全國基督教協進會應有何種性質，(3)全國基督教協進會當有何種職務，(4)全國基督教協進會應如何組織；[97] 該會的報告書內也擬有上述各問題的答案，提供全國大會代表參考，俾便討論時能更深入，冀能從正反兩面看出協進會是否眞正需要設立。

當提交大會討論時，果然各方發言踴躍，大會安排一整天的時間提供討論，然後付諸表決，結果「大體通過中華基督教協進會憲章」，[98] 其有疑義部份，大會再更改原定的議事日程，先行逐條討論協進會憲章未完部份，然從付諸表決，終於獲得通過，中華全國基督教協進會（N. C. C.）於焉成立，而中華續行委辦會（C. C.C.）也完成了八年來的使命，宣告結束。

從此基督教在中國有了一個齊結全國基督教各宗派代表的聯合組織，它以各教會和差會的顧問地位，並以適合中國基督徒需要爲目的，執行第五屆全國大會的議案，研究應付教會所發生的內外在問題，並執行教會與教會間協作事業，減少外界對基督教會的誤會與偏見，無異的，協進會要扮演對抗並回應挑戰的重要角色了，協進會以此自許，衆教會也對協進會有所期許，盼望協進會正式負起領導與協調的責任來。

2.全國佈道工作的推展

---

94 同註78，頁175。

95 邵玉銘編：**二十世紀中國基督教問題**，導論，頁24，正中書局。（臺北，民國六十九年）

96 施白珩著：基督教全國大會第五股報告書，**基督教全國大會報告書**第六章，頁219—235，中華全國基督教協進會。（上海，民國十二年五月）

97 同註78，頁220。

98 同註78，頁249—253。

臺灣大學期刊資料庫

基督教會注重全國佈道工作的推展，是面對外界攻擊與批評之下，又一種以實際行動回應的方式；基督教會固然可以在攻擊與批評之下，默然不語，以漠視的態度對之，但總嫌態度消極，並非適當的對策，而以積極態度從事佈教工作，持守最佳的防禦在於主動的信念，應是正確的回應之道，當時許多持開明態度的教會領袖，都認爲若能作一種證道的工夫，就可以免去受攻擊的危險，也有向反對者解釋的機會，[99] 於是展開了全國佈道的工作，其中又以中國國內佈道會，中華歸主運動與北京證道團的成就較大，現分別敍述於下：

(1)中國國內佈道會的佈道工作

民國七年（1918）的八月，在江西廬山的蓮谷，全國教會領袖聚集一堂，除了討論中國教會各大問題之外，還有「中國國內佈道會雲南之部」的發起，[100]準備往西南的雲南省佈道傳教，曾於會後組織籌備委員會，委員中有石美玉（1873～1954）女醫師，陳維屏（1876～1972），余日章、誠靜怡三位教會領袖等人，皆集各教會一時之選，籌備委員會委員們都一致認爲此項佈道工作應是超越教會宗派者，應組織成一個聯合各宗派的「宣教會」以從事此項工作，然構想雖佳，而執行起來，却因過去無例可援，進展就十分緩慢。

民國八年的年底，有外籍女宣教士安汝慈與戴衞斯二人，赴雲南旅行，行程越兩月有餘，爲未來的佈道工作預作舖路的工作。[101] 民國九年（1920）的三月十一日，籌備委員會在上海召集會議，對於組織「全國宣教會」來推展雲南地區的佈道，皆取得母會的同意，表明教會內部意見已趨於一致，此後端看如何去執行了。

民國九年的七月廿六日至卅日，在江西廬山牯嶺，召開全體籌備委員會討論會，出席者計五十四人，會中有雲南回來的佈道調查委員，報告雲南的風土人情，籌備會也在會中訂定簡章，並改「中華國內佈道會雲南之部」爲「中華國內佈道會」，表明該團體組織準備「先由雲南入手，隨時斟酌情形，按力之所能，推行國內各處。」[102]

籌備委員會討論會結束之後，隨及在廬山牯嶺召開正式成立大會，出席會員百卅人，皆來自國內各教派，還包括獨立教派的人仕，推誠靜怡爲第一任會長，江長川，馬祖星夫人爲第一任副會長；組織人事安頓之後，遂積極展開實際行動，開始

99　徐寶謙著：北京證道團的宗旨及計劃，中華基督教會年鑑第六期，頁 133，中華續行委辦會編。（上海，民國十一年）

100　陳鐵生著：雲南布道之發軔，中華基督教會年鑑第五期，頁78—79，中華續行委辦會編，（上海，民國七年）

101　鄧梓良著：中國國內布道會，中華基督教會年鑑第六期，頁69，中華續行委辦會。(上海，民國十一年)

102　同註79，頁71。

臺灣大學學術期刊資料庫

遴選合適的宣教士赴雲南宣教佈道，全國各地的反應十分熱烈，經過仔細謹慎的選取，共得林藉恩醫生等十一人，[103] 其中四人爲醫生，他們分別來自全國各地教會，有的來自河北的保定、通縣，也有的來自廣東的順德，他們分別於是年（1921）的六月起出發，赴滇展開工作，於是籌備長達兩年的佈道工作，終於落實開始推動起來。

到民國十年（1921）七月九日至十三日，在北京北戴河舉行第二次年會，出席會員代表一百四十一人，來自十七省，訂定了正式簡章十條，仍循過去之計劃，先由雲南入手，行有餘力，再推行於全國各處；唯有長老宗黑龍江佈道會，以其工作性質與該會完全相同，願意聯合，故同意成立「中華佈道會黑龍江之部」以推動既有的工作外，也作爲實際聯合的初步行動，[104] 年會還決定聘請鍾可託牧師，擔任義務總幹事，推動事務，還發行「福音鐘」期刊，廣泛報導該會之工作，擴大並喚起更多的教友關注佈道工作，提倡宣教精神，以抗外界的挑戰。

而該會雲南的佈道成效，也在短時期內就彰顯出來，當初重點放在省城昆明市，祿豐縣與礦業地區的箇舊縣，一年餘的時期，採取「佈道」，「醫藥」和「教育和聖經教練」三途徑，已在上述地點生根，有十分美好的發展。[105]

無異的，「中華國內佈道會」的成立，以及成立之後的實際佈道工作，不僅代表著中國教會朝自立與自傳之路邁進，也代表中國教會首度超越宗派，能包容異見，創下第一次聯合進行佈道工作的美好典範，更代表著中國教會一種積極進取的精神，在面對外界的挑戰之下，不再默然承受，而能作出不卑不亢的適度回應來。

⑵中華歸主運動的佈道事工

中華歸主運動是民國八年（1919）十二月十六日至廿日，在上海召集的基督教全國大會中，共同決議推展的一個運動，這個全國性基督教的歸主運動，其動機已於上節中解釋了，[106] 當時與會的教會領袖，會商要在中國能有百倍的收穫，並迎接外界的挑戰，共擬出了七種辦法，其中最主要的辦法，即「佈道遠方」。

爲了要落實此一「佈道遠方」的運動，就推動各地方的教會去舉行地區的歸主事業，無論是地區裏各教派單獨舉行的，或是地區裏各教派聯合舉行的，都竭力鼓勵他們去進行，依據統計，屬於單獨舉行的有下列各地：

103 他們是廣東林藉恩女醫士，北京陳玉玲女士，安徽許岫嵐女士，南京魯修梅女士，直隸陳鐵生先生，保定李慕眞女士，通縣張業信牧師，保定張耿光先生，順德張子謙醫士，福建吳子瑞醫士，北京劉汝剛醫士。

104 同註101，頁73。

105 同註101，頁74。

106 同註82。

臺灣大學圖書館數位資料庫

「福建洋口美以美會，湖南東坪信義會，鄂湘轄境聖公會，九江美以美會，江蘇洞庭東山監理會，廣東協和神學，安慶聖公會，河南長老會，湖南挪威信義會，海南長老會，華中長老會年會，美以美會的中華大會，監理會的大會，廣東長老會年會，中華基督教青年會，關東長老會。」[107]

又屬於聯合舉行者，有下列各地：

「如雲南府教會聯合會、浙江聯會、北京各教會、河南促進佈道會、湖南辰州各教會、湖南湘潭各教會、長沙各教會、武昌各教會、宜昌各教會、常州聯會、南京基督教協進會、廣東聯會、烟台聯會、天津聯會、四川全省奮興佈道會、福州各教會、蘇州聯會等，均在年內實行聯合運動。」[108]

中華歸主運動發展到本階段結束時（1922）的成效，依該年第五屆基督教大會報告書的說明，曾自我評斷說：

「……該運動的目標『中華歸主』四字，現已深深印入多數人的腦府，並引起各地更注意佈道的熱心，各大城更有發起聯合佈道委員會的舉動，於是有各城歸主的活動，諸如北京歸主，南京歸主等。」[109]

至於中華歸主運動中的佈道工作，在未來對抗外界的挑戰中的輕重地位，經全國大會的決議，仍然是十足的肯定，並支持它繼續下去。[110]

(3)北京證道團的基督教新文化運動

北京證道團成立於民國九年（1920）的春天，當時有一羣中國基督徒知識份子，其中有許多位燕京大學的教授，像徐寶謙（1892～1944）、劉廷芳（1892～1947）、趙紫宸等人，他們有感於上年五四運動，新文化運動對教會的衝擊，因此於一月廿八日在北京召開討論會，研討對新文化運動的因應之道，會商之後，就成立了「北京證道團」，以推動「基督教新文化運動」。

北京證道團的發起人之一徐寶謙教授，曾著文談到該團的緣起與宗旨時他說：

「北京是學界愛國運動新文化運動發源的地方，這兩種運動受了世界新潮流的激蕩，漸漸的從北京推行到全國，在這種運動裏面的人物，多半抱定了平民的主義，科學的精神，要打破社會中固有的一切舊制度舊文明，去建造一個新文明，因此我們所最信仰最寶貴的基督教，也不免受他們的攻擊。……。我們若能作一種證道的工夫，不但能免除這種危險，而且能解釋反對者的

107 同註82，頁46。
108 同註107。
109 同註78，頁100。
110 同註78。

臺灣大學學術期刊資料庫

誤會，使他們也與基督教接近。況且平心而論，現在中國一般的信徒，以及中國教會的內容、組織、制度、儀式種種，實在有許多不能適應時代潮流，應當重新討論改革的地方。以上種種就是今年春天我們在北京發起證道團的因緣。

……，我們的宗旨，就是一方面要證明基督教如何與時代的精神相適應，並如何足以當時代進化的先驅；一方面要坦白的討論教會內部的各種問題，作革新教會的準備。」[111]

至於「北京證道團」的方法，則在於：

（a）舉辦研討會，邀請信徒與教外人仕參加，內容主要是討論基督教與社會的關係。民國九年（1920）的三月，曾在北京的西山舉行研討會，把蔡元培、李大釗、胡適之、蔣夢麟諸君都邀請來，與這批教外知名人仕有所溝通與研討。[112]

（b）出版定期刊物，透過文字，以研究討論的態度，表達自己的立場，故首先發刊「生命月刊」，常在生命月刊中發表文章的，有胡學誠、趙紫宸、徐寶謙、劉廷芳、吳雷川、洪業等人，都是基督教燕京大學的教授。[113]

北京證道團的證道與佈道，重在言論同文字，由於團員都來自燕大，故聚集會商容易，初起之時，每週定期聚會，共研大計，內部團結，以致對外的成效成果十分輝煌，生命月刊的發行量，在高峯時期可達二千餘份，行銷二十一個省份，更有遠自海外的日本、南洋與北美地區來函訂閱，[114] 在當時五十餘種的基督教定期刊物中，雖然不是發行數量最高者，但在談論有關的問題上，始終有著權威性。

往後北京證道團（Cheng-tao T'uan or The Apologetic Group）改組成生命社（Sheng-Ming She or Life Fellowship），宗旨不變，他們也繼承發刊生命月刊，經費來自社員，堅信建設中國，基督教可以扮演一個重要的角色，因此努力不懈，到民國十五年（1926），生命月刊與另外一個發行有年的眞理週刊合併，以「眞理與生命」（Truth and Life）月刊名稱繼續發行，直至抗戰軍興（1937），才被迫停刊，也結束了該團體的活動。[115]

3.教會領袖言論和文字的辯解

111 同註9，頁133。

112 同註9，頁134。

113 Philip West: *Yenching University and Sino-Western Relations*, 1916—1952, P. 17, Harvard University Press. (Cambridge, Massachusettes and London, England, 1976)

114 同註113, P. 18.。

115 同註113, P. 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

面對自外界來的挑戰，除了教會內部更趨團結，頻頻召開全國性大會，共研對策；並積極推展佈道工作之外，教會領袖們尋求任何的機會，以言論與文字辯解，也不失爲一種回應挑戰的方式，既可解釋與辯護，又可堅固會友之心，固教會領袖們也透由此途徑來回應外界的挑戰。

言論的辯解，不易收集，唯文字的辯解，容易收集，當時基督教會所發刊的雜誌，共約五十餘種，其中又以青年會的**青年進步**，生命社的**生命月刊**，眞理社的**眞理週刊**，浸信會的**眞光雜誌**，中華歸主運動的**中華歸主運動通告書**等中文雜誌，和中華續行委辦會的**教務雜誌**（**Chinese Recorder**），**英文中國基督教年鑑**（**China Mission Year Book**後易名**China Christian Year Book**）和**北華捷報**（**North China Herald**）等英文雜誌期刊之中，刊登的辯解文章最多，唯在本階段時期（1917～1922），所能見到的回應文章不多，遠比後一個階段的「非基運動與本色化運動時期（1922～1927）」爲少，這與反教的態度有關，本階段的反教態度，遠比後一階段的反教爲輕，故回應的文章較少。

以文字辯解方式來回應的教會領袖，在當時享有聲譽者，有羅運炎、徐寶謙、簡又文（1896～1978）、劉廷芳、趙紫宸等人，他們分別以中、英文在上述所提及的雜誌月刊上，發表辯解的文章，希圖作一種正面的導引，也事先預防，以免有更大的破壞發生。

留學美國密西根大學，取得博士學位的羅運炎，著有「**基督教與新中國**」一書，[116] 討論到兩者的關係，而羅氏另一篇題爲「新思潮和基督教」的文章中，提出新文化運動與基督教，可以不發生衝突，兩者可同時努力尋求眞理，嘗試改善人類社會的制度和生活，却進一步還能相輔相成。[117]

青年會幹事徐寶謙，在未留學美國哥倫比亞大學之前，已關心到新文化運動等當代思潮，對基督教的衝擊，除了實際行動倡組「北京證道團」來回應之外，更在文字上來爲基督教辯解，在**教務雜誌**（**Chinese Recorder**）第五十一期內，寫有The Christian Renaissance一文，指出中國的文藝復興是思想上的運動，其過程中的特色，一方面在於批評，另一方面在建設，因此當時的文學革命所帶來的言論與思想上的自由，可以幫助基督教的宣傳工作，而同時基督教的事業就更能在學校、醫院和社會福利上日漸擴展，因而使人民的生活得到改善，社會秩序亦漸漸走上軌道，由此來看，基督教與新文化運動實相輔相成，敵對反而形成兩敗俱傷的局面。[118]

116 羅運炎著：**基督教與新中國**，頁1，上海美以美會，（上海，1923）

117 羅運炎著：新思潮和基督教，**生命月刊**，第二卷第一期，頁2—5，（北京，1921）

118 林榮洪著：**風潮中奮起的基督教會**，頁37，天道書樓。（香港，1980）。又見吳利明著：**基督教與中國社會變遷**，頁171—180，基督教文藝出版社。（香港，1981）

臺灣大學歷史系圖書資料庫

也在美國哥倫比亞大學取得學位的燕京大學教授劉廷芳，在**教務雜誌(Chinese Recorder)**第五十二期內，寫有China's Renaissance-the Christian Opportunity一篇文章，他寫道：

「新文化運動給予基督教不少動力去探求一個有建設性的社會信息。假若此運動所討論的措施能徹底執行，那麼需要一個完善的社會重建計畫，才可以滿足一羣贊助該運動之人的希望。」[119]

劉廷芳在上面的話語裏肯定了新文化運動與基督教的關係，但劉廷芳也接受一種改革的思想，在同一篇文章內，他又寫道：

「唯一可行的途徑，便是運用科學性和歷史性的研究方法。我們願意指出昔日基督教的前輩曾相信一些怪謬的理論和幻想，當中不少是他們自我的創作和過於瑣碎的分析；我們也願意承認曾缺乏勇氣去糾正或改變他們。」[120]

出身東吳大學，並在美國溫德堡（Vanderbilt Tenn,）留學的燕京大學教授趙紫宸，他爲基督教的辯解，在他的「宗教與境變」一文中，寫道：

「宗教在於上達天心，下達人學，乃是要幫助人適應物界心界的環境，要得這種適應的完全滿美，以致可以得到最豐盛的生活。」[121]

觀趙氏之文，欲由肯定宗教之後，再肯定基督教。

出身廣州嶺南大學，先後在奧柏林（Oberlin, Ohio）與芝加哥大學畢業的簡又文，返國之後，就任青年會的編輯幹事，適逢宗教問題討論時期，也是基督教問題討論時期，簡氏很自然地就加入辯解的裏頭，在他所寫的**甚麼是基督教**？一文中，他寫道：

「宗教乃是依人生之需要，擬社會之制度，就民族之文化，因時濟宜而生成。」[122]

簡氏也認定「宗教的功能在栽培和促進生命，既然生命是在不停的演變和發展中，宗教因而會受到環境的塑造，它的信條和儀式都會隨著時代的需要有所改革，近代科學和哲學上的發明，對宗教的研究必然有所幫助，使它更能引導世人認識宇宙之上神靈之存在，與祂發生個人間的關係，並且帶來生命的力量與方向。」[123]

出身中國傳統社會，並且高中過進士功名的燕大吳雷川教授，他沒有留過學，沒有「西化」的任何痕跡，他也提出文章爲基督教辯解，吳氏關心於如何以基督教

119 同註66。P.314.。

120 同註119。

121 紫趙宸著：宗教與境變，**青年進步**，第三十册，頁39，（上海，1920）

122 簡又文著：甚麼是基督教？**生命月刊**，第二卷第二期，（北京，1921）

123 同註118，頁39。

臺灣大學學術期刊資料庫

來填補因對儒家傳統信念已動搖，而造成國人靈性和知性的眞空現象，[124] 在本階段內，他寫有「禮制與基督教」，[125]「我對於基督教會的感想」[126] 等篇相關文章，也表明了在當時中國基督教受到挑戰時，他不是謹守在傳統神學上來爲基督教辯解，而是希望打破傳統基督教的模式，去建立一個適合時宜，以中國社會需要爲出發點的基督教。

總結來看，上述這班教會領袖爲基督教所作言論與文字的辯解，仍屬人微言輕，他們都是教會領袖中的學院派。而負教會實際行政者爲文辯解者殊少，也因爲是屬學院派的辯解，其所提供的見解，妥協性就高，因此有一份當時在美國出版，由留美基督徒所編輯的基督化中國（Christian China）雜誌，其社論曾說：

> 「目前急切需要的是一個能够維繫人民士氣，保持生存基本原則和滿足千萬人心靈裏所深切渴望的宗教。這樣的宗教能把恐懼和迷信驅除，經得起出於疑惑或查詢的理智考驗，它能不計較信條和教義上的小節，但强調生命的基本條件。」[127]

這段話，無異是這班挺身而出，要爲所信仰的基督教提出辯解的最佳寫照了。

4.中華歸主（The Christian Occupation of China）的發刊：

「中華歸主」是一本具有中文與英文兩種版本的基督教教會在中國勢力報告書，英文版厚達四百六十八頁，附錄則有一百十二頁，版面則爲八開，比起平常的書要大上一倍，中文版也厚達六百頁，如此兩大鉅作，所投資下去的人力與財力，自然十分龐大，兩書都在民國十一年（1922）五月開基督教全國大會前順利出版；該書適時的出版，使參加此次大會者，都擁有一份最詳細的資料，使會議討論不致流於空洞，但該書的詳盡資料，也讓教外人仕大吃一驚，警覺到基督教會實力不可忽視，無論人才與組織，都有可觀之處，因此提防與恐懼之心，油然而生，以致日後從此多事矣。[128]

「中華歸主」這本鉅著，內中資料詳盡，皆調查分析所得，整個調查工作，早在民國七年（1918）就已開始，而進行實地調查的動機與背景，在民國十一年基督教全國大會報告書的第十一章中華續行委辦會（C. C. C.）總報告書中，有所說

---

124 Philip West: Christianity and Nationalism: The Career of Wu Lei-Ch'uan at Yenching University, *The Missionary Interprise in China and America* P. 230, Harvard University Press, (Cambridge, 1974)

125 吳雷川著：禮制與基督教，生命月刊，第一卷第二期（北京，1920）

126 吳雷川著：我對於基督教會的感想，生命月刊，第一卷第四期，頁1—4。（北京，1920）

127 A Liberal Religion for New China, *Christian China* 7:7 (1921)

128 顧長聲著：傳教士與近代中國，頁258—260，上海人民出版社。（上海，1981）。又見註53。

臺灣大學圖書館典藏資料庫

明，該報告書內，說到：

「當本會（C. C. C.）初立的時候，最難搜求全國基督教事業詳確的消息，諸如中國牧師，和宣教師，大小學校院所的數目，很有分別，總要詳細研究，纔能得他的眞相，所以本股委員特別任務，就是詳細調查教會全局的實際。」[129]

觀上可知，當民國二年（1913），中華續行委辦會成立，從事協調在華各差會團體的工作，並備衆教會顧問與溝通的超教派組織出現了，續行委辦會認定若能及時對全國基督教的發展情況作出全面的調查報告，將有助於訂定未來正確的宣教計劃和推動實際工作，因此經代表們的同意，成立了一個名叫「特別調查委員會」（Special Committee on Survey and Occupation）的組織，其實務的推動與策劃由鮑引登（C. L. Boynton）和司德敷（M. T. Stauffer）負責，委員會主席爲羅炳生（E. C. Lobenstine）。

民國三年（1914），開始首作調查，從中國西南部省份開始，陸續將調查的成果逐年印行在**中華基督教會年鑑**[120]與**中華差會年鑑（China Mission Year Book）**等書之內，[131] 到民國五年（1916），續行委辦會召開年會，議決要完成一份全國性的基督教調查報告，但會後因故未能推動；到民國七年（1918），外界的討論並批評基督教會之風氣漸漸形成，促使教會領袖們再度重視此項調查工作應及早去進行，俾資中西宣教師洞悉宣教責任之範圍與目標，以因應時勢；至此開始積極進行，委員會設計問卷，然後發往各省，各差會、各宗派、各教會，透過此項問卷資料，搜羅統計數字，又查訪教會以明各教會發展經過，由於各教會十分支持此項調查，故工作進展順利，到民國八年（1919）的春季，調查資料已大致搜集妥當，開始進行整理分析，並編纂資料，[132] 準備出版，會民國十一年（1919），有難得召開的基督教全國大會要舉行，遂定意要在大會召開前完成，全書係以英文編輯，再由全紹武率領幾位漢文組的同仁，依英文本譯成漢文，故兩書大體雷同，唯漢文本刪去幾篇與中國沒有深切關係的文章，故英文本要比中文本爲厚。

「**中華歸主**」的發刊，教會對它的期望很高，曾自許它是「教會書籍中空前的

---

129 同註78，頁97。

130 **中華基督教會年鑑**第一期（1914），第二期（1915），第三期（1916），第四期（1917），第五期（191$_8$），第六期（1921）各期中，都有統計圖表。

131 中國與教會資料室：簡介 China Mission Year Book，**中國與教會**，第二卷第七期，頁 14—15,。（香港，1982）

132 都立華（M. G. Tewksbury）着：全國基督教總調查，**中華基督教會年鑑**第六期，頁53-59，中華續行委辦會。（上海，民國十年）

臺灣大學學術期刊資料庫

絕作，於教會統計一門，爲全國惟一善本」[133]，又說：

「這部概覽（Survey Volume）是前所未有的製作，是在一個國家當中針對該國之生活背景，由基督徒所作的最偉大的研究。」[134]

它也代表著另一層的意義，即要藉文字去鞏固基督教的團結，[135] 因此，雖然「中華歸主」的調查早已開始，但外部壓力尚不能對基督教會構成威脅時，其進展往往放慢，而新文化運動，科學主義、民族主義等新思潮，紛紛襲來時，回應挑戰，鞏固本身的團結之需要，遂促成其調查工作進展脚步的放快，無異的，中華歸主的出版發行，多少有這一個動機在內。

唯中華歸主的出版，有一點爲教會當局所意料不及者，乃該書的英文名稱叫 **Christian Occupation of China**，雖然正式的中文名稱全名叫中國基督教之勢力[136]，但 Occupation 一詞，有瓜分佔領之意，故中國人站在民族主義的立場，會興起一種敵意，也給非教人仕一個攻擊的口實，誠非意料之中，而資料之鉅細靡遺，所帶給教外人仕的恐懼，以致引發出激烈的回應，也是意料之外的。

七、本期總結

在民國的初年，從民元到民六（1912～1917）基督教在中國渡過了一段前所未有的美好時光，教會的勢力得着發展；然後自進入民國六年到民國十一年（1917～1922）本階段時，由於有新文化運動的興起，科學主義的思潮瀰漫於知識界，再加上西方强權國家對中國的欺凌，民族主義思潮抬頭，引發出了對宗教問題的討論，然後擴及到對基督教問題的討論，使得基督教會開始接受到在言論上較强硬的挑戰，教會在被迫的情形下，回應外界的挑戰，他們透過全國會議的召開，加强內部的團結，再積極推展佈道運動，經由言論與文字，從事爲基督教的辯解，教會領袖們都盡上了他們的力量，但新文化運動的浪潮實在兇湧；雖在教會的强點上，水準較高又較整齊的教友人數在增長，教會學校人數亦增，已佔全國的十九分之一强，宣教士來華人數亦有加增，經濟力强，活動力也大等等，[137] 但較量之下，教會仍未佔得上風；雖然盡了教會的時代任務，挺身而出，作了許多的回應，但從回應的態

133 同註132。

134 The Chinese Occupation of China, *The Chinese Recorder*, 53, P. 326. (Snanghai, 1922)

135 同註78，頁99。

136 中國與教會資料室：簡介中華歸主，中國與教會，第二卷第八期，頁21,（香港，1982）

137 趙紫宸著：中國教會的強點與弱點，張欽士編國內近十年來的宗教思潮，頁83—84，北京燕京華文學校出版。（北京，民國十六年）

臺灣大學學術期刊資料庫

度上來看，傾向改革教會，反躬自省者多，亦即妥協性表現强；此外基督教會在本階段內，雖因着外部的挑戰加劇，促進內部的團結與合一，但其步伐仍不如新文化運動發展快速，以故當民族主義思潮在中國更加高漲時，馬克斯的共產主義思想也在中國傳播時，基督教會所面對的未來前途，就益加艱難，益發坎坷難行了，而不幸的是就在民國十一年（1922），就發生了非基同盟的反基督教運動，以致往後所受到的批評與攻擊就更加嚴重，把自民國以來的反基督教運動推到另一個高潮，因此從基督教會在中國的發展上看，本階段（1917～1922）是教會面臨大風暴與挫折前的前奏階段，也是山雨欲來風滿樓的階段，雖然沒有狂風暴雨的襲擊，却已陷於凄風苦雨之中，唯來自外界的挑戰，却也促成教會內部空前未有的團結，也憑着團結的力量，才渡過危機的。

臺灣大學學術期刊資料庫