

論徐松石早期的拯救觀： 一個中國式的拯救包容主義*

蘇遠泰

香港神學院專任講師

何慶昌

香港中文大學文化及
宗教研究系哲學博士候選人

提要

當西方基督宗教發現亞洲本土宗教的存在時，如何處理其他宗教在拯救一事上的地位，便成了今天探討基督宗教拯救觀的其中一個重要課題。本論文要討論的人物，是活躍於民國初年談論本色化的學者徐松石。本論文指出，雖然在廿世紀五、六十年代的徐松石往往表現一種排他論的態度，但三、四十年代的他卻嘗試融合基督宗教與中國的儒佛道，並提出中國宗教同樣可以在基督宗教的拯救論上有效，只是其有效程度不及基督宗教。早期徐松石的拯救觀，可以被視為富有中國特色的拯救包容主義的個案之一，為探討此課題的重要參考。

關鍵詞：拯救論、包容主義、中國宗教

* 本文初稿曾宣讀於第六屆香港神學人團契會議（2004年6月16日），謹在此多謝與會者提出的寶貴意見。

前言

在西方的基督宗教神學發展史裡，明確提出拯救論（Soteriology）可能要到十一世紀末，在安瑟倫（Anselm, 約 1033-1109）的《神何故化身成人？》（1097）一書中才出現。但有關拯救的討論，早已滲透在初期教會的三一論和基督論的討論中，特別與基督的道成肉身及在世上的工作有關連。¹ 例如在反駁亞流（Arius, 約 250-336）把基督看為受造之物的理據中，亞他那修（Athanasius, 約 296-373）就是從拯救的角度來肯定基督具有神性，因只有上帝才能拯救，如果基督真能拯救人類，即代表基督就是上帝。² 近代德國神學家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）在回顧基督論的歷史發展時亦指出，「幾乎一切基督論思想都有救贖論的主題。」³ 潘能伯格並指出歷史上七種不同的基督論均與拯救論有密切的關係，因人探求基督的神人兩性關係及在世上的工作，均是由於對拯救論的興趣所驅使。⁴

歷來基督宗教拯救論的主題非常豐富，計有：為甚麼需要拯救，基督向誰交涉拯救人，⁵ 基督的工作與拯救的關係，⁶ 拯救

¹ 凱利（John N.D. Kelly）著，康來昌譯，《早期基督教教義》（台北：中華福音神學院，1988），頁 261-262。

² 參 Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998), pp. 47-51.

³ 潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）著，朱雁冰譯，〈基督論的基本問題〉，載於《道風：基督教文化評論》12 期（2000 春），頁 112。

⁴ 其實潘能伯格在整篇文章的論點，正正是反對歷史上從拯救論來建構的基督論，認為是相當危險的方向；並認為基督論的重要性應放在拯救論之先，而不是從屬於拯救論。參潘能伯格：〈基督論的基本問題〉，頁 123-126。

⁵ 西方初期教會已有討論基督向誰贖回人，贖金是給予魔鬼還是給予上帝的問題。到了安瑟倫則反對魔鬼在救贖事上有任何的角色，並認為整個救贖工作是基於和反映上帝的公義而已。參 Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, pp. 133-136；安瑟倫著，許牧世譯：〈神何故化身為人〉，收《中世

要達到甚麼目標，⁷ 人如何可以獲得拯救，⁸ 更包括現今學術界熱烈地討論哪人可獲得拯救，⁹ 和哪一個宗教可以提供拯救等等。¹⁰ 在一篇討論更正教福音信仰圈子內如何回應當代拯救論的新向度的論文中，著名的英國牛津大學歷史及系統神學人麥格夫（Alister E. McGrath）提出兩方面需要反思的問題，包括：一、當基督宗教在亞洲和非洲擴展時，使基督福音的隱蔽地緣性被揭露出來，對於非西方文化背景的人來說，上帝的拯救究竟有何意義呢？非西方人民對福音的理解，是否可以豐富西方基督宗教對整個福音信息的理解，或更能完整地還原聖經對拯救的理解呢？二、面對今天興起的宗教多元主義，自命持守純正福音信仰的基督徒，如何回應宗教多元主義者（例如希克（John Hick））的宗

紀基督教思想家文選》，謝扶雅編，《基督教歷代名著集成》（香港：基督教文藝，1962初版，1990再版），頁205-311。

⁶ 有關基督的工作與拯救的關係，可參 Robert S. Frank, *The Work of Christ: A Historical Study of Christian Doctrine* (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1st edition 1918, 1962) .

⁷ 參 James Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (Cumbria: Paternoster Press, 1959) ; Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989) . 另外，例如解放神學對拯救的目標提出不同於傳統贖回的理解，指出拯救就是一種解放，由一切的壓制中解放。參 Gustavo Gutiérrez, “Towards a Theology of Liberation” (1968), in *Liberation Theology: A Documentary History*, ed. and tran. Alfred T. Hennelly, S.J. (Maryknoll: Orbis Books, 1990), pp. 62-76.

⁸ 宗教改革可說是主要探討人如何可以獲得拯救這一問題，可稱為「得義論」(Doctrine of Justification) 。參 Alister McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2nd edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) .

⁹ 指只有一部份人可以獲得救恩，還是全人類都可以得拯救的問題，涉及普救論 (universalism) 的討論。參 Veron White, *Atonement and Incarnation: An Essay in Universalism and Particularity* (Cambridge: Cambridge University Pressm 1991) ; Nigel M. De S, Cameron ed., *Universalism and the Doctrine of Hell* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992) .

¹⁰ 這涉及多元、包容和排他的討論，參 Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips eds., *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995) .

教多元假設，並堅持基督宗教在上帝論、基督論及拯救論上的獨特性呢？¹¹ 麥格夫從歷史的角度觀察基督宗教的發展後，得出以上兩方面的反思向度。我們以為，無論是否持守福音信仰的神學人，尤其是亞洲的基督徒，麥格夫的問題均是適切的。

對中國的基督徒來說，這兩方面的問題早就是他們需要處理的。當基督宗教傳到中國時，中國已經存在著相當成熟的宗教及文化體系，究竟基督福音對中國人來說有沒有一些他們從來就缺少的東西呢？另外，對中國基督徒來說，那孕育了中國文化多年的儒佛道體系，究竟與基督的拯救有沒有關連，或有甚麼關連呢？這些問題正正與麥格夫提出的新方向符合，就是在多元宗教的背景之下，基督宗教還有獨特的地位嗎？基督宗教將受到甚麼影響呢？及其他宗教在基督宗教的拯救裡，究竟有沒有角色呢？這些均是年青時代的徐松石欲疏解的問題。本論文要討論的，正是徐松石早年的拯救觀。

根據曾經是徐松石的學生之一的吳宗文牧師的記憶和理解，徐松石是一個依據聖經真理來思想和生活的人，其信仰傾向較接近更正教基要派（fundamentalist）立場。¹² 我們基本上贊同吳宗文的說法，尤其在六十年代後的徐松石確實表現其忠於聖經和信仰保守的立場。但我們亦曾指出，徐松石的思想經歷了相當大程度的變化，尤其是早期的思想（特別指在廿世紀三、四十年代），在人是否可以成神（deification）的問題上，抱持一種相當

¹¹ Alister E. McGrath, "New Dimensions in Salvation," in *New Dimensions in Evangelical Thought: Essays in Honor of Millard J. Erickson*, ed. David S. Dockery (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), pp. 317-329.

¹² 吳宗文，〈徐松石牧師學業初述（四）〉，載於《基督教週報》1824期（2001.8.8），版7。

中國宗教式的觀點；¹³ 另外，在其他宗教（包括儒佛道）是否擁有真理上，徐松石同樣持守比較開放的態度，用現今一般流行的說法，較為傾向真理包容主義的立場。¹⁴ 但早年的徐松石在拯救的事上是否同樣傾向包容主義的立場，或說中國儒佛道作為宗教是否在基督宗教的拯救上是既有效亦不足的呢？這正是本文要處理的問題。

我們相信，徐松石對拯救的理解，不單反映一種融合中國文化的包容性拯救觀，亦同時肯定基督宗教的獨特角色，為中國基督徒在現今宗教多元的世界提供一種具體的個案參考。在探討徐松石早期的拯救觀前，讓我們先討論他在晚年的拯救觀如何呈現一種基要主義的態度，然後我們才進入他早期的思想，尋索他如何區分基督和基督宗教，又如何融合自力與他力的衝突，並探索徐松石是如何理解「拯救」和「信」。然後，我們將詳細的疏理徐松石早期具有中國特色的包容主義拯救立場。¹⁵

一、徐松石晚期對拯救的立場

以下我們將簡單地討論徐松石晚期的拯救觀，藉此讓讀者可以比較與早期的差異。

晚期的徐松石擔任教會的牧養、香港浸信會出版社的編輯及兼任香港浸信會神學院的神學教育工作，故此他的讀者多是教會內的信徒。因此，他不再以過往基督宗教知識分子的身分和角度

¹³ 參蘇遠泰，〈人可以成神？——試論基督宗教意義下的成神觀〉，《道風：基督教文化評論》22（2005春），頁212-218。

¹⁴ 參蘇遠泰、何慶昌，〈保守與開放——試論徐松石早期的宗教對話〉，《建道學刊》18（2002），頁47-66。

¹⁵ 有關徐松石生平詳細討論，請參何慶昌，〈二十世紀浸信會會牧——徐松石的生平與思想〉，《近代中國基督教史研究集刊》第五期（2004），頁79-98。

討論宗教間的拯救問題，而是以基督宗教牧者的身分和護教的角度來討論拯救。由此，徐松石對拯救的理解，給予基督宗教內外的知識分子一種基要主義的觀感。但是，這並不意味著徐松石的拯救觀沒有神學論說的理據。他的基本論點其實是相當奧古斯丁式的：人因犯罪而沒有自我拯救的能力，人的拯救完全是上帝的恩典。

（一）排他論式的拯救立場

徐松石對拯救的理解是以傳統的基督宗教拯救歷史觀為藍本的，更清楚的說法是，根據基督宗教傳統的基本教義作為詮釋的基礎。徐松石指出：

主耶穌基督是神的獨生兒子，由童女瑪莉亞，藉著聖靈懷孕而生。他道成肉身，降臨人間，釘身十架，代人贖罪。死後三日復活，又復升到天上。（約翰福音 1:14）……人是耶和華神最高的被造者，具有神的形象。自從元祖亞當夏娃犯罪墮落以後，世上的人，個個都有原罪和本罪。罪的結果是死，絕對不能靠著自己得救。凡不悔改信主的人，必被審判定罪。（創世記 2:16-17；羅馬書 5:12；6:23）……真神慈義兼備。因為基督為罪人死，付了贖價，所以但凡真心相信他的人，必定得著永遠生命，靈魂總不滅亡。（約翰福音 3:16；羅馬書 10:9-10）¹⁶

他清楚指出，人因自身的原罪和本罪而不能自救，唯有依靠基督的道成肉身、釘身十架的贖罪和戰勝死亡而復活的拯救，才可以

¹⁶ 徐松石，《基督教與中國文化》（香港：浸信會出版社，1962），頁 387；另參徐松石：《舊約通論》（香港：浸信會出版社，1984），頁 27-28。

滿足上帝慈義的要求，得到永生。

徐松石並沒有停留在信經式教義的宣告，他為這些教義進行詳細的詮釋。徐松石指出，人的良心是不能作為自我拯救的基礎。基督宗教肯定人性本惡，因為人有原罪和本罪，故此，人不能自救。這與其他宗教特別是儒家所強調人的良善本性和人的分辨是非的良心有充裕的自救能力有明顯的分歧。¹⁷ 良心的因素既然在這些宗教裡是如此重要，徐松石借用加爾文的預定觀點來反駁良心為何不能構成為人自救的基礎（而加爾文有關預定的觀點，主要根據聖經及奧古斯丁的預定論而來¹⁸）。他指出，「當夏娃犯罪墮落以後，人類只有原罪，而不再有原光。選擇善惡的自由，經已絕無可能。倘若叫人選擇，總是選擇罪惡。故此，世人得救，一切出於神的恩典，而且出於神的預定。」¹⁹ 所以，「我們只要依靠神，人是絕對無能和無可自恃的」。²⁰ 不過，他又指出，「神給世人一個良心，是要世人向善和行善」，「人若天良不泯，則雖然有惡性，仍然仰慕良善。」²¹ 徐松石並沒有完全抹煞良心的作用，他肯定良心在人犯罪後仍然發揮作用，但卻是非常有限的向善和行善能力。

徐松石進一步以人的原罪、原光和恩光的關係來說明良心不能成為人自救的觀點，指出

元祖未犯罪時，有原光而無原罪。元祖既犯罪後，人類就有原罪而無原光。然而父神眷愛世人，祂的恩義並行，所

¹⁷ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁118。

¹⁸ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001 3rd edition), pp. 465-468.

¹⁹ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁298。

²⁰ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁189。

²¹ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁196。

以在元祖墜落的同時，神就連帶賜下了他的救恩。這時神所賜的初步救恩，就是給人以一點恩光。神學稱之為恩典的能力，即聖經所謂外邦人是非之心。使人憑著這一點亮光，即是非之心，仍有選擇善惡的自由和責任。不過這一點良心的恩光，也是出於神的恩典罷了。這便是原罪與原恩並行之說。……這裏清楚說明慈義是並行的。墮落定罪是神的責罰。良心指引是神的恩典。人類仍然是無能的。²²

按上述徐松石理解的良心，是世人在犯罪後上帝向人提供的恩典，為要叫人向善和行善。不過，徐松石指出，良心在世人犯罪和墮落之後，已經受罪性限制和影響。故此，良心是軟弱和不潔的，只能夠發揮補救和預告作用，卻沒有拯救的作用，而且不能改變已經墮落的罪性事實。²³

徐松石指出，唯獨耶穌能拯救人的良心，²⁴ 一個人想要恢復和保持無虧的良心，罪惡得蒙赦免，非靠無罪的耶穌基督不可。²⁵ 他反對「有些學者主張人有本罪，而沒有原罪，所以仍有原光」的說法，並認為「這種學說不合經訓，也不符合事實，我們可以撇開不講。」²⁶ 此外，徐松石指出

有一種新神學 Modernism 出來，說宇宙間誠然有一位創造主宰，世人與基督同是神的兒女，耶穌純然是人。他的人格最高，道德最好。基督教的力量，就是人格感化。世人並非天生有罪，罪惡乃從社會習染而來。一個人一方面接

²² 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 189。

²³ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 191-192。

²⁴ 徐松石，《羅馬加拉太味腓》（香港：浸信會出版社，1969），頁 23-24。

²⁵ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 196。

²⁶ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 189。

受良好教育，一方面學效耶穌的高尚人格，便可以得到拯救。²⁷

他認為這是神學上的異端邪說，是新神學家對基督宗教的改裝和貶值。他不能贊成這種新神學，因為這種神學把基督宗教降低，甚至連「孔氏（子）一貫之道，在許多地點，比今日所謂基督教智理派，和基督教新神學，還要高明優勝。」²⁸ 他補充，「基督教雖然有一派，主張人有相當的良心恩光。但光字上面加上一個恩字，顯然表示仍然不是出於自己，乃是出於真神恩賜。」²⁹ 但是，這種論調並沒有與他否定良心對人有自救能力的立場產生衝突，他引述保羅的經驗，指出保羅

非但不再自己稱義，而且不再依靠自己有虧的良心。他一心一意順服教主，完全依靠神的聖靈……他保留不再誇耀良心，而只誇耀基督……保羅的一生，說明了人類本原的良心極不可靠。³⁰

職是之故，我們可以了解為何徐松石仍然堅持「救恩不是自求和內求，乃是主所成就」的論點了。³¹

徐松石不單否定良心對人的自救，更闡釋人的行善同樣不能自救，³² 他指出，「不是行善令人得救，乃是悔罪信主，令人得蒙救贖」，³³ 「人類得救是本乎恩，也因著信。我們的行為固然要緊，但是想靠自己的行為和自己的功德，來拯救自己的靈魂，

²⁷ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 247。

²⁸ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 247。

²⁹ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 300。

³⁰ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 193。

³¹ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 301。

³² 徐松石，《羅馬加拉太味腓》，頁 41-43；57-58。

³³ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 6。

卻是萬萬不可的。」³⁴ 一個人在蒙恩重生以後，方才知道為善。³⁵ 此後，他仍然需要在真神啓示和聖靈引導之下，竭力做自己份內的事情，並用真實的行為，來表白自己的信心，努力向基督邁進，追求成為完全，待基督再來的時候，要按照各人的行為報應各人。³⁶ 但是他提醒，這種人為努力的目的並不是以人的修行來獲取永生，而是透過在今生的去惡從善，體現恩和信。³⁷ 晚年的徐松石相信

人要得救成為完善，不能依靠自己的積德修養，也不能依靠別人的力量。只要依靠耶穌基督。為什麼呢？因為人都有罪，而且都是被定罪的……我們得救成為至善，是本乎神的恩典，和我們在恩典裏的信心。信心和恩典都是神所提示，和神所賜下來的。得救，完全不是單靠修養和功德等項屬於人的行為。³⁸

（二）論中國宗教的拯救地位——拯救排他論

雖然晚期的徐松石相信基督宗教的拯救觀較其他宗教更完備，但他亦以為世界各大文化包含許多普通人生道理，故此凡與基督宗教真道無違背的，基督徒均應接納。人類的思想，舉凡不與基督的啓示相衝突的，或與基督的啓示相契合的，都在基督宗教可能容納範圍之內。徐松石更相信，各國聖賢明哲，所作許多有益人群的教訓，和所傳許多美麗高尚的真理，也顯然在冥冥中，有父神賜以指導，就算是在儒佛道等教裏尋到，基督宗教亦當容

³⁴ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 23。

³⁵ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 188-189。

³⁶ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 37-38。

³⁷ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 303-304。

³⁸ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 59。

納這些善訓。這包括儒佛道的道德思想、儒教的倫常學說、東方文化的修養精神（刻苦、克慾、寧靜、澹薄、反對殘殺）、東方文化的其他精義（老子復命之說）等等。³⁹ 由此可知，晚期的徐氏在一定程度上容納儒佛道的道理。⁴⁰

但是，他鄭重指出「各教的訓言均有長處，教主只有基督。在基督外，別無拯救」。⁴¹ 基督給人最大的福氣，就是「人人可得的救恩，有誰人能從佛經道藏和四書五經裏，找尋得著呢？」⁴² 基督宗教較佛教優勝的地方，便是拯救人去苦虛空，並叫人在空虛的塵世中腳踏實地，⁴³ 且佛教並不能真的能夠拯救人脫離罪孽，正如徐松石說

任從你怎樣即心即土，隨順流轉，罪孽仍是繼續存在，人人得不著真正的解脫。何況立志灰心滅智由得你，立志即心即土由得你，而行出來由不得你呢！（看羅馬書 7:18）……倘若沒有主耶穌基督，就無論怎樣以出世的精神，處理入世的事務，也是得不到稱義，和得不到心靈的安樂。⁴⁴

而基督宗教較道教優勝地方，就是

道教信徒，不明白什麼才是真正的齊生死，而且不知道什麼才是齊生死最高尚的方法。基督已經戰勝死亡，他被釘死十字架上，又復活過來。我們若與主耶穌基督的生命聯合，也可以同樣的入生出死。這才是最高尚和最可靠的齊

³⁹ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 31-34。

⁴⁰ 蘇遠泰、何慶昌，〈保守與開放——試論徐松石早期的宗教對話〉，頁 51-55。

⁴¹ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 216。

⁴² 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 44。

⁴³ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 287-289。

⁴⁴ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 296。

生死。⁴⁵

徐松石更補充，儒佛道將拯救方法偏於內求，主將法在心，心外無法。但是，「人心絕對不是最後的實在，也不是最後的究竟。人心乃是創造品而不是創造者。創造者乃是真神耶和華。不倚賴創造者，而依賴創造物品，終必不能令人得到最好的解決。」⁴⁶

總結徐松石晚年對基督宗教與其他宗教有關拯救論的討論，我們可以用他以下的文字作結：

世界上各大宗教和各大文化，都有許多優點，亦都有許多缺點。唯獨主耶穌基督的救贖真理，可以稱為淳淨無比。中國正統文化儒家學說與基督教最為接近。所以中國的正統文化，實在是指向上帝和耶穌基督的……文化常有改變，又常有交流。所有文化大部分是人的教訓。教訓不能救人。能夠救人靈魂的，只有永活而成為靈命根源的救贖主耶穌基督。⁴⁷

從以上的分析，雖然我們仍看到徐松石對中國宗教抱持較正面的態度，但可以肯定的是，在晚年的徐松石心中，中國宗教只能在道德善行的實踐上為基督徒或中國人提供良好的導引，但它們卻在拯救一事上是無能為力的，因人需要的拯救，惟有在基督宗教內可以找到——就是上帝在耶穌基督裡的救贖恩典，這是中國宗教不能同日而言的，亦與他早期的拯救觀明顯不同。

二、徐松石早期對拯救的概論

早年的徐松石討論拯救的問題時，是以比較基督宗教與中國

⁴⁵ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 353。

⁴⁶ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 299-300。

⁴⁷ 徐松石，《基督教與中國文化》，頁 407。

儒佛道的關係入手，他發現基督宗教在中國的發展不像西方，當基督宗教傳到中國時，不少有名有系統的宗教早已存在於中國，甚至它們是在中國集大成的。中國早有了成熟的宗教系統，並不像基督宗教在公元一世紀時生長於「低級」的猶太和希羅宗教文化中一樣。⁴⁸ 可惜，當基督宗教來到中國時，錯誤地採用過往的手法來中國佈教，往往自以為是唯一擁有真理和拯救的宗教，排斥其他宗教，因而在宗教的方便上缺乏認識，導致基督宗教未能成功進入中國文化的原因。⁴⁹ 中國宗教其實已是相當成熟的宗教，雖然仍有缺欠，但亦有長處，基督宗教來中國應成全而非毀滅中國宗教，並勸奉中國宗教吸收基督宗教成為養份，由缺、低、虧轉為圓、高、滿的宗教。⁵⁰

（一）基督與基督宗教之別

爲了傳道事業，徐松石認爲基督徒要接納儒佛道，並要有包容的心和寬大的胸懷；亦爲了扭轉基督徒貶低儒佛道而高抬基督宗教，徐松石提出基督宗教並不同於基督自己。基督徒首先仰仗的應該是基督和基督的真道，甚麼教派、教會和教徒都是次要的。⁵¹ 因爲世界上沒有一個信徒是完全的，也沒有一個信徒所加入的宗教組織是完全的，亦沒有一個信徒所相信的宗教是完全無欠缺的。完全的只有一位，就是三而一的上帝，聖父、聖子、聖靈。單從基督宗教而論，救人的並不是基督宗教的教義，而是耶穌基督，因而基督宗教教會和基督徒所信守的不能與耶穌基督本

⁴⁸ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》（上海：廣學會，1948），頁5。

⁴⁹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁25。

⁵⁰ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁6-7。

⁵¹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁9。

身相提並論。⁵²

耶穌基督原不過是一位願意救人的救世主，他並沒有創立基督宗教企圖，而真正創立基督宗教的，其實是他的門徒彼得和保羅等人。基督本人在肉身方面乃是一個猶太教徒，他從來不攻擊猶太教，只攻擊法利賽猶太人的罪惡而已。何況，從聖經的記載中，耶穌經常表現為一個敬虔的猶太教徒，常與猶太教徒一同守禮拜，一同研究聖經。⁵³ 但基督的說理深而且博，對不同的信徒產生不同的了解和體會，因此才產生了許多不同的基督宗教。徐松石更正言：「所以今日所謂的基督教，未必都是基督的絕對主張。」⁵⁴ 因基督只有一個，但今天所流傳的基督宗教卻有很多的派別，六萬萬基督徒，就有六萬萬個基督宗教，正表明沒有一個派別是完全和絕對正確的。基督宗教的派別多元，豈非表明大家只是絕對真理的某方面表達，都不過是相對的真理呈現吧了。⁵⁵ 故此，基督大於基督宗教，又大於基督宗教教會，而最微少的是基督徒。所以徐松石提醒我們「應該高舉救主耶穌基督，而把其他一切放在次要的地位。」⁵⁶ 絕對的是基督自己，而不是基督宗教；即或基督的地位如何高超，如何是真理／真實的呈現／化身，基督宗教教會不過是對基督的個別詮釋，並不能完全代表基督，更遑論獨佔基督的絕對真理，我們怎可以以為某個基督宗教教派的主張是絕對正確，而其他教派或其他宗教必然是錯誤的呢？⁵⁷

⁵² 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁6-7。

⁵³ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁25-26，114。

⁵⁴ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁38。

⁵⁵ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁23。但徐松石又不贊同取消一切基督宗教內的派別，認為是多此一舉的，因其他宗教（包括儒佛道）同樣是教派林立的。參同書，頁24-25。

⁵⁶ 徐松石，《聖道起信論》（上海：廣學會，1940），頁7。

⁵⁷ 徐松石把基督宗教置於其他宗教的範圍之內，表明基督宗教並沒有壟斷真理，與巴特

正如徐松石說：「我們所求的是道，而不是教門，不是宗派，更加不是某某人的主張。」⁵⁸

（二）自力與他力的融合

正如晚期的徐松石般，不少人喜歡以自力和他力的二元對立概念，作為分辨中國宗教和基督宗教在拯救一事上的要素之一。不少中國學者以基督宗教的救法是在身外而批評基督的福音，認為不及中國宗教反求諸己的救法圓滿圓融。例如，與徐松石同年代的學者張純一先生，曾經提出「佛化基督教」的口號，並認為中國宗教的拯救基礎是人的自心上帝，人要轉迷為覺，掉除虛茫，朗現自心上帝，人便能得到拯救，這遠比基督宗教倡導人迷信外在天魔上帝為高。⁵⁹ 近代的新儒家大師牟宗三先生亦從判教的立場指出，需要依靠超越而外在的上帝獲得拯救的，不過是「離教」，未及依靠超越而內在的「心」的中國宗教圓融。⁶⁰

早期的徐松石同樣看到，在一般中國學者心裡，中國宗教是主張法在身內，而基督宗教則主張法在身外。但他並不認為兩者真有天壤之隔，因這樣的差異只是認識論上出現，而非存有論上的分別。⁶¹ 因從存有論的角度看，徐松石以為中國宗教和基督宗教之間，都是依靠「以誠以靈」為它們的拯救標準。

（Karl Barth）指出基督宗教不過是眾宗教之一，同樣是人的宗教，都是不信的宗教，有不少類似的地方。可參賴品超：〈巴特論宗教：一個漢語處境的反省〉，載於鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁191-215。

⁵⁸ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁33。

⁵⁹ 蘇遠泰，〈佛化基督教：張純一的大乘神學〉，載於賴品超編著：《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：道風書社，2003），頁147-211。

⁶⁰ 牟宗三，《現象與物自身》（台北：學生書局，1975），頁449-455。

⁶¹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁10。

首先，徐松石認為上帝就是宇宙的大靈，是宇宙的全部，按佛教的說法就是真常，而人是宇宙的一部份，因而人人都具有一點點的真常性，或說上帝性，生來就是宇宙大靈或上帝的兒女。人是上帝所生的，肉體靈魂都是上帝所賜，上帝的靈和上帝的性均存在各人的心中。⁶² 其次是，萬物雖然都有上帝性，但是只有人類才有是非之心；上帝給世上每一個人一顆明白是非的心，而知行合一者便是得救的人。⁶³ 故此人不單單是自然的生物，一切由本能驅使，在自然因果律的支配下過活。正因上帝賜人一個靈，又賜人一個辨別是非的心，使人具備明理守理的自覺性和可能性。⁶⁴

因此，徐松石把自力得救視為不是指人的肉身拯救自己，乃是指人裏面的一點點天賦的「靈心」把自己拯救出來，即人能自救，只在乎天心或說上帝所賜「靈心」的運用。因此主張自救的，其實乃是主張外在的上帝拯救，徐松石斷言：「我們稱天心拯救或真如拯救為身外之法，又何嘗不可？」⁶⁵ 另外，他以為他力得救，不外指住在我們心裏之上帝的靈的運用，故此同樣可稱為是心裏的上帝拯救我們。正如徐松石說：

我們可說人的天靈拯救自己，也可以說人被上帝所賜的天靈拯救。你說這天靈是屬於上帝的，還是屬於我們自己的呢？⁶⁶

上帝在人裏面，同時他也充滿整個宇宙。聖靈在人心裏，

⁶² 徐松石，《聖道起信論》，頁 68。

⁶³ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 35-36。

⁶⁴ 徐松石（照流居士），《基督教的佛味》（上海：青年協會書局，1935），頁 20。

⁶⁵ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 10-11。

⁶⁶ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 12。

同時他也在人心外。外功內功，應當相輔而行。⁶⁷

徐松石所做的，就是把上帝賜予世人的靈心，視為身外身內的統一工具：「靈心」既可說是上帝賜予的，因而屬於身外之法；但「靈心」同時是屬於世人內部的，為人作出道德抉擇，而知行合一就是得救所必須的，故此亦可稱為身內之法。正如徐松石說：「其實救道不是屬於身內，也不是屬於身外，救道乃是屬於上帝的靈。」⁶⁸ 徐松石正是以「心為靈顯」的概念，來統一身外身內之說，以「一心」連繫身外與身內。心（即靈的體現）是超越的，但既外在又內在，藉此打破身外身內的二元思維模式。正是上帝所賜世人的「靈心」，融合身內身外的救法。

故此，早期的徐松石反對人類絕對不能自救自拔、絕對沒有屬靈自悟、救恩完全來自外面、自性完全不潔等等觀念——即反對某些基督宗教教派所說人對獲取救恩是無能為力而只靠外在的救拔之說，亦可說是反對他晚年的奧古斯丁式的拯救觀點。但這並不表示徐松石完全接受像中國宗教般的自力得救之說，他仍然堅持無論如何，信上帝、信基督、讀聖經、求聖靈等項外功，終是基督徒所需要的。⁶⁹ 因基督宗教所主張的是神助而不忘人助：在真神啓示和引導之下，竭力做自己份內的事，凡是信徒都要用真實的行為表白自己的信心，努力向前邁進——徐松石強調這亦正是《雅各書》所一貫強調的。⁷⁰

⁶⁷ 徐松石，《基督教的佛味》，頁24。

⁶⁸ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁12-13。

⁶⁹ 徐松石，《聖道起信論》，頁71；徐松石，《基督教的佛味》，頁24。

⁷⁰ 徐松石（照流居士），《耶穌眼裏的中華民族》（上海：廣學會，1934），頁36。

（三）拯救之途：信心與行為的融合

從神學的角度說，宗教改革所引發的其中一場重要的神學爭論，就是人得救是單憑信心，還是需要再加上人的某些行為為補足呢？⁷¹ 正統的改革者（包括馬丁路德和加爾文）主張惟獨信心，人獲得拯救之途，是完全靠賴信心，與行為無關，甚至連人可以有信心，亦全是上帝恩典的賜予，與人無關。但《雅各書》卻明說：「我的弟兄們，若有人說自己有信心，卻沒有行為，有甚麼益處呢？這信心能救他麼？」（二 19）表明真實的信心內實藏有合宜的行為，沒有行為的信心是死的。《雅各書》的作者同樣強調信心，但他把行為視為真正信心的一種決定性元素，沒有行為的表達，就表示沒有真正的信心——信心與行為就是如此被統合起來。

早期的徐松石同樣盡力統合信心與行為，他十分強調行為在拯救之途的重要性，但他的進路與《雅各書》稍為不同，就是把信心視為行為的一種。⁷² 信心本身就是一種行為的表現，正如他說：「甚麼叫做信呢？信就是在宗教上知行合一。知多一分，行的責任也多一分。」⁷³ 其中，「知行合一」可說是徐松石對「信」的定義。知行合一者就是善，知行不合一者就成了惡。⁷⁴ 而他亦強調人可否擁有知行合一的能力，全取決於人的自由意志（或說上帝賜人的是非之心）——能知行合一者便是得救的人。⁷⁵ 因徐

⁷¹ Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1988), pp. 62-73.

⁷² 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 19。

⁷³ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 48。

⁷⁴ 徐松石，《聖道起信論》，頁 65。

⁷⁵ 徐松石，《基督教的佛味》，頁 20、41。

松石以為在信而得救之中，就含有「良心上坦然無懼」（即仰無愧於天，俯無作於地）這個極端重要的條件。⁷⁶ 徐松石說：

做人的責任不外是要契合上帝，知行合一。能夠在神面前坦然無懼，便為無罪，刑罰也沒有了。⁷⁷

甚麼是善業呢？明心見性，求道守理，知行合一，以誠以靈便是。⁷⁸

故此，徐松石站在基督宗教的立場表明，獨一的拯救方法是：相信教主耶穌基督，並接納與實行他所顯示的真理。⁷⁹ 他既強調「因信稱義」，但亦指出不可以沒有「因果行爲」。「信」和「因果行爲」都是「得解脫」的要素。因此，基督宗教與中國宗教（例如佛教）是沒有衝突的，只是一個主張先信後行，一個主張先行後信。⁸⁰ 正因儒佛道亦著重知行合一，反映儒佛道同樣強調信心。⁸¹

徐松石更表明，知行合一的信是一種具有「方便」的信，因愚夫愚婦的知量信量未必可以與大智大賢的相比，但根據知行合一的原則，愚夫愚婦所知既然比大智大賢為少，他們的行爲就只需按其知量信量而行就同樣可以獲得基督的救恩，反映「信而得救」對所有人來說都是一樣和平等的。⁸² 而早期的徐松石亦十分反感那些以為「只要信而無需行爲」的廉價福音的講法，認為「得救的信，當有行為為後盾，並非空口說信便算了事。」⁸³

⁷⁶ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁40。

⁷⁷ 徐松石，《基督教的佛味》，頁21。

⁷⁸ 徐松石，《基督教的佛味》，頁31。

⁷⁹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁13。

⁸⁰ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁19。

⁸¹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁133-135。

⁸² 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁48。

⁸³ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁21。

但這並不表示徐松石把耶穌基督從拯救上剔除，只要知行合一，以靈以誠便可以。因徐松石以為「信」和「行爲」其實都不能救人，最重要的是要「在上帝和基督裏」。⁸⁴ 誠然一個人需要一心仰慕追求和實行真理，如此他以前一切非明知故犯的罪，都必得蒙赦免。赦罪得救的意義，就是良心不自責罰，良心感覺自由，心靈感覺解脫，在上帝面前無憂無懼，而且坦然無愧。⁸⁵ 對於大智大賢的人，或許可以辦得到，但於一般的世人，雖然他們要行的因所知的少而相對地少，但仍然是十分難行的。故此，徐松石主張惟有仗著耶穌基督的靈力，破除自己的業障，使裏面所有的靈，雖然將要泯滅，仍得重生起來。如此，世人便可兼具神子人子兩性——既是人子，亦是天父的兒子。⁸⁶ 往下，我們便要進入討論徐松石如何既堅信基督宗教的拯救地位，卻又接納中國宗教的方便之途，只是仍以基督宗教為最高的拯救包容主義立場。

三、徐松石早期的拯救觀——一個中國式的拯救包容主義

（一）以誠以靈

我們已經在上面指出，早期的徐松石既強調信心，又著重行爲，他藉著「知行合一」來統合信心和行爲，把有合宜的行爲連在得救的條件上。除了「知行合一」的概念外，徐松石同時採用了「以誠以靈」為可以獲得拯救的條件。「知行合一」主要用來統合信心與行爲，「以誠以靈」則主要用來指出中國宗教同樣具有基督福音的有效性。徐松石在回答「得救是甚麼？甚麼是得救

⁸⁴ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 18。

⁸⁵ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 40。

⁸⁶ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 37；徐松石：《基督教的佛味》，頁 43。

的最要條件？」時指出：

得救乃與上帝復和，知行合一，摒棄惡業，使惡業不再凝聚。得救的最要條件，乃愛耶穌，愛上帝，以誠以靈。以誠指一切都要真誠。以靈指一切都要順從靈啟。信耶穌和愛上帝乃指順宇宙的理和順宇宙的靈。一個人時常追求而時常契合真理聖靈，便是信耶穌和愛上帝。總而言之，以誠以靈，與道合一而已。⁸⁷

按上引文，上帝要求世人的，不過是要世人靠著知行合一、摒棄罪惡、以誠以靈、愛上帝和愛耶穌，從而與道（指上帝和耶穌）合一，具體表現在契合真理聖靈上。

甚麼是「以誠以靈」呢？先說「以靈」。徐松石以為靈心（良心）是上帝所賜的靈實現在人身上，靈是屬於客體／普遍的存有，靈心則屬於主體／個別的存有。靈心就是真智慧／真理，凡是受靈啟迪，而靈心又認為合理的，人就應當信和應當做。⁸⁸ 他更借用中國佛教的《大乘起信論》中的一心開二門的觀念，指出善惡本是一源，並非二源，這源頭就是上帝的靈。人的靈本是全善的，當人的靈心的動作合乎法度，便是善靈，亦即合理的心；倘若這靈心的動作不合法度便是我們所謂的惡靈，亦即所謂魔鬼。⁸⁹ 故此，「以靈」就是指人按著上帝所賜的一顆靈心，行合乎上帝定立的法度的事。正如我們在上面已經指出，徐松石以「靈心」來融合自力與他力的拯救，而「靈心」本身就是靈啟。另外，「以誠」就是真誠地面對聖靈的啟迪和靈心的指引，使良心不自責罰，

⁸⁷ 徐松石，《基督教的佛味》，頁44。

⁸⁸ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁32。

⁸⁹ 徐松石，《聖道起信論》，頁63-64。

在上帝面前無憂無懼，坦然無愧。⁹⁰ 簡言之，「以誠以靈」就是人誠誠實實地面對靈心（良心）的引導，去惡從善，做到知行合一。正如徐松石說：

只要他們每個人在聖靈啟迪之下，順從自己悟量所能容納的真理，而處處問心無愧。若能做到這一地步，就無論他相信天主教、或東正教、或聖公會、或長老會、或浸信會、或其他教會的教理，或自己另外認識的新教義，都可以得著絕對的救恩了。⁹¹

基於此，徐松石從方便的角度，指出有很多不同的得救之途，其中包括：認主的、祈求的、聽從使徒吩咐的、信主的、從靈生的、守誠的、守真理的、饒恕人的、行愛的、行道的、結果子的等等的人，雖然行的是方便法，但因著各人均符合「以誠以靈」的絕對標準，故此同樣可以獲得基督的救恩。⁹² 如此便帶出徐松石早期的拯救觀的重點之一，就是中國宗教同樣可以叫人達到「以誠以靈」。

（二）論中國宗教的拯救是否有效

在基督宗教內雖然有許多不同的教派，但徐松石以各教派是否可以叫信徒達到「以誠以靈」為標準，來決定其救恩的有效性，正如他說：

只要在上帝面前追求真理，坦然無懼，不明知故犯（註：以誠），已被靈啟的良心不責備自己（註：以靈）。若然做到這一步，就是真實的基督徒了。無論他所信的是天主

⁹⁰ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 32。

⁹¹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 33。

⁹² 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 29-32。

教或改正教，是洗禮或浸禮，都是殊途而同歸的。⁹³

能否達到「以誠以靈」，是判釋某基督宗教教派在拯救上的有效性的標準。不論是甚麼宗派和理論，只要同是指向「以誠以靈」，均在基督的拯救上有份。因此，假若問：如果中國宗教同樣叫人「以誠以靈」，是否表示中國宗教同樣擁有基督宗教的拯救有效性呢？徐松石的答案是既肯定又有保留的。他以爲，每教的各宗各派，在事實上只是路途取捨的不同，路途長短的分別，和路途遲速的殊異。至於善果的取獲，彼此間實在不應互相否定。在某一個宗教裏頭，絕對沒有一個信徒可以肯定一定要照他自己那樣相信，方才可以得救。而每教各宗應當以「殊途同歸」四字爲他們分立門戶的背景。⁹⁴

在徐松石的心裏，上帝要求世人的，不過是契合真常。祂給每人一個靈，又給每人一個明理的心，能否知行合一，全是人的自由。知行合一的有他的業報業感，知行不一的也有他的業感業報，上帝純然執行因果定律而已。⁹⁵ 因此，在徐松石心中，上帝是屬於全人類的，並非希伯來人之所能私有，亦非基督徒的私產，凡是敬愛上帝和順從上帝的人，都可以得著真的生命。耶穌所堅持的，不外是與上帝契合，和愛人清潔等事。此外所謂教門和教條的固執，耶穌從來沒有想到。耶穌基督要建立的，是「攻心而不攻教」，「樹立救道而不樹立門戶」。⁹⁶

正當人類都有罪惡，眾生均有業障，徐松石以爲這塵世裏仍有一股의 清泉，在荒漠的心田上汨汨的流出——這清泉就是上帝

⁹³ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 68。

⁹⁴ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 25。

⁹⁵ 徐松石，《聖道起信論》，頁 65-66。

⁹⁶ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 114-115。

所賜予世人的靈和靈心，也是基督徒在推進萬民歸主運動時不可不知道的。徐松石的意思是，世人（不論是否基督徒）均擁有的此清泉，而世界上的宗教亦同樣共有這一股清泉。這股清泉是甚麼呢？就是追求天地大靈和追求天地大理的願望。⁹⁷ 簡言之，即一切宗教（至少包括基督宗教和中國宗教）同樣有追求「以誠以靈」的心，因景儒佛道均是以聖靈為本：基督教的宇宙大靈就是三一上帝；儒教的大一（即元氣／正氣）就是上帝；道教的道、大、氣、夷、希、微乃是指宇宙的大靈；佛教的真如（即真心）、或說真常法性，就是宇宙的大靈。⁹⁸ 追求聖靈的啓迪和符合靈心的指引，並非基督宗教的專利，中國的儒佛道同樣是以追求宇宙的大靈和契合宇宙的大靈為目標，故此徐松石斷言，基督宗教萬不要以為儒釋道都是異端邪說。又說：

佛教真理、道教真理、儒教真理、回教真理、基督教真理、以及一切宗教一切教育的真理，都隸屬於天人大道同一教海之內。⁹⁹

正因各個有名的宗教都以靈為本，又以理為諦，故此它們都是屬於上帝的，在上帝的拯救上有份。

不過，必須強調的是，儒佛道在拯救上有份，並不代表它們在拯救的地位上與基督宗教等同。徐松石正正在三教是否能提供「完全」的拯救上有所保留。因三教雖有心追尋宇宙的大靈和生命的大理，又有心實行善道，但徐松石認為它們仍然疏漏得很。即在「以誠以靈」為本的基礎上，景儒佛道四教雖然可以合一和

⁹⁷ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 127。

⁹⁸ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 127-130。

⁹⁹ 徐松石，《聖道起信論》，頁 76。

融通，但徐松石堅持融通後絕對不可以丟棄歸宗基督（按：非基督宗教），因丟棄歸宗基督，各教的合一就永遠不能稱為圓滿。¹⁰⁰ 正如他說：

四教都追求靈理，但是惟獨基督教所認識的上帝和聖靈最為圓滿。因此，所以知行合一的最大力量，在於堅信三位一體的永生上帝。我們要以上帝為行善的標準，要以耶穌基督為行善的榜樣，要以聖靈為行善的推動。這樣，我們心裏的一道清泉，就可以成為長流的活水，且可以成為腹裏的江河了。¹⁰¹

如此，便進入討論徐松石早期拯救觀的核心，就是基督宗教與中國儒佛道的判教關係。

（三）論基督宗教在拯救上的優越

必須強調的是，徐松石是以一種方便的觀念來思考各宗教的拯救之途，正如本論文曾指出的，各宗教雖然可以叫人「以誠以靈」，但各教所主張的卻有分別。各教雖然在拯救上是有效的（effective），但並不代表各教的有效性（effectiveness）是等同的。正如中國佛教天台宗常常以方便的思想指出，佛教各教派的出現是為了利益不同根器的眾生，使他們可以得聞佛法；但這並不代表佛教各教派所說的真理都是等價的，如此便產生不少判教理論，例如天台宗的「五時八教」。¹⁰²

徐松石同樣面對類似的問題，他曾發出以下的提問：

¹⁰⁰ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 132-133。

¹⁰¹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 138。

¹⁰² 安藤俊雄著、蘇榮焜譯，《天台學：根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，1998），頁 64-129。

既然基督只是最良善和最高大的一位，而基督教又只是上帝的靈誠大道，為甚麼我們一定要信耶穌基督為救主和赦罪者呢？上帝是絕對之良善的和偉大的，而且基督教不外指示上帝的靈誠大道，不信耶穌基督為救主和赦罪者，而只直行上帝的靈誠大道，直接學效天父上帝的完全，可否使我們世人得蒙救恩？¹⁰³

他根據個人的靈感，仍堅信在明白基督真道要義（靈誠大道）之後，必須信賴基督（按：非基督宗教）。原因有四點：一、基督就是聖靈就是真理，是靈理之極，就是上帝。二、假如我們要一生絕對順從聖靈和真理，就需要承認基督是靈理之極——因信基督而得蒙拯救，即信真理而得著自由。三、信基督就是信上帝信聖靈信真理信善道，他是宇宙真如道體的代表。我們倘若需要這一個可以拯救我們的大道，就絕對不能拒絕耶穌基督。四、浸染於基督的生命中，就得著為人之最高力量。¹⁰⁴

徐松石的意思是，耶穌基督雖有他的個體，但信耶穌基督最重要的一點，卻不是信他的個體，而是信他所代表的上帝、聖靈及真理。正因基督代表真理，所以信基督是最完全的。儒佛道亦含有真理的成份，雖然不及基督的完全，或基督宗教的充足，但至少是真理的反照，即或不完全，但仍不足以叫人廢掉。儒佛道可以叫人得救（當然是指徐松石意義下的拯救，包括以誠以靈、知行合一），但沒有基督宗教的充足，因它們未能把人引向代表真理的基督。¹⁰⁵

¹⁰³ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁38-39。底線為筆者們所加。

¹⁰⁴ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁39-43。

¹⁰⁵ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁39-40。

因此，世人爲甚麼需要基督？徐松石以爲我們需要道多於需要人。但基督本身就是如來神子，是宇宙的道應化成肉身，他所代表的就是宇宙的生機大道，比之孔子和釋迦，基督有更豐富的上帝性和更彰顯道本身。爲甚麼需要基督宗教？同樣，徐松石認爲我們其實需要道多於需要教。各教均有獨特之處，但基督宗教的獨到處尤爲重要，就是顯示宇宙是自性主宰、自性智慧、自性創造、自性鵠的一個偉大生機——這生機大道均是全人類都需要的。¹⁰⁶ 基督宗教比其他宗教優勝的地方，是可以把全善全在全知、無始無終、無內無外之一個自性創造、自性鵠的、自性智慧的大生機的三一真如道體上帝啓示出來。¹⁰⁷ 故此，世界上最偉大的宗教真理和最圓滿的救贖工作，是由耶穌基督而出的，而亦只有基督宗教，才向世人啓示耶穌基督。¹⁰⁸

徐松石以爲造化主上帝原是中國人向來承認的神，即中國人老早已有上帝概念，可惜意義薄弱而且隱晦。中國人的天神／上帝，往往是半神半人，由人而神，故此乃是一個定義含混的名詞，與基督宗教所說的上帝觀念比較，相差異常遙遠。¹⁰⁹ 就以中國佛教爲例，徐松石以爲佛教的釋迦只是一個上智的報身，並非法身，¹¹⁰ 即釋迦並不像耶穌般就是真理的代表，仍然受肉體的限制，不能明白天地間的一切奧秘。因此，佛教並不能達到圓滿和正確，再加上歷來演成了許多迷信，故此不及基督宗教。¹¹¹ 另

¹⁰⁶ 徐松石，《基督教的佛味》，頁44-45。

¹⁰⁷ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁34。

¹⁰⁸ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁180-181。

¹⁰⁹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁81。

¹¹⁰ 徐松石把基督宗教所說的上帝，等同佛教的佛三身說中的法身，參徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁35-37。

¹¹¹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁78。

外，佛教雖有淨土的思想，亦不過與基督宗教的《啓示錄》中記載的新天新地類似。至於中國佛教強調的即心即土，與真如或上帝完全契合的無色淨土觀，基督宗教亦同樣具有。例如基督宗教強調讓上帝和基督變化和約束我們的身心，使心由黑暗變為光明，身由死人的墳墓變為上帝的靈殿，內心外身，四肢百體，都變得清淨俊美——表明基督宗教同樣注重身體原是莊嚴妙相，肉身的正當事業，無須加以厭棄。¹¹²

但徐松石堅持佛教不及基督宗教，因為「佛教沒有認識上帝，所以向這些標準（按：自利利他）而邁進的力量倒缺乏了。」他還希望佛教徒繼續保守保留佛教的偉大淨業精神，但如果能歸信基督，就是轉小為大，補缺為圓。¹¹³ 這解釋了為何徐松石否定佛教徒認為相信真如就足夠了的見解，而必須相信上帝才是圓滿的。因基督宗教的上帝是常動的、有計劃的、有智理的，比起佛教的自然塊然的因果關係，和常靜的真如，更能給世人力量叫人不要離棄和鄙視這現象世界。¹¹⁴ 同樣，徐松石指出儒家有天人合一之理，原意是叫人契合上帝。¹¹⁵ 其實，一切「教」（指宗教與教育）的真正目的，不外是要達到天人合一，¹¹⁶ 但亦只有基督（按：非基督宗教）才可以叫我們有力量真正實踐天人合一。¹¹⁷ 人不是單按自身的行為和個人踐行德行的能力的多少，以一種純然的因果關係來決定其是否獲得拯救的，人還需要一種外在的能力和外在的恩典，充滿人的靈心，叫人可以「以誠以靈」和「知行

¹¹² 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 85-87。

¹¹³ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 91-92。

¹¹⁴ 徐松石，《聖道起信論》，頁 14。

¹¹⁵ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 93。

¹¹⁶ 徐松石，《聖道起信論》，頁 72-73。

¹¹⁷ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 107。

合一」。惟有基督宗教所相信的代表真理的基督，和具有意志和能力的人格化上帝，賜世人有力量知行合一，比單靠機械的因果報應，更能使人獲得拯救。

故此，早期的徐松石主張我們萬不要以為孔子和釋迦都是反對基督宗教的，孔子和釋迦都是誠心求道。倘若他們今日仍在世的話，他們必定投入基督宗教的旗幟底下，而基督也必稱讚他們為有心求道之人。¹¹⁸ 徐松石亦曾表明儒教可以與基督宗教聯合的，暗示儒教同樣可以提供拯救，但卻有先後、輕重之分。它們的聯合應是「直式的」，而不是「橫式的」。儒教與基督宗教不是同樣重要的（非橫式），而是儒教為先為輕，基督宗教為後為重（直式）。儒教可以作為中國人接受基督教的「預備」，是進入天命大道的門戶，但卻未能完全成就天命大道，直到加上基督宗教的道理後才成功。¹¹⁹ 儒教像是施洗約翰，為基督預備道路，指向基督，但不完全；反之，基督卻是後來的真正救主，亦是補儒的救主。¹²⁰

正如我們多次強調的，徐松石以為基督宗教不能完全代表基督，故此，人萬不能以某一基督宗教教派的主張為絕對，救人的只有耶穌基督——這帶出中國宗教在拯救上的有效性的可能。但另一方面，亦只有基督宗教可以導人歸向基督，從而獲得踐行以誠以靈、知行合一的能力，這亦正是中國宗教所缺欠的。故此，從判教的立場看，徐松石仍判基督宗教比中國宗教為高——惟有基督宗教可以啓示基督和基督所要彰顯的真神三而一的上帝。中

¹¹⁸ 徐松石，《耶穌眼裏的中華民族》，頁 29。

¹¹⁹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 122。

¹²⁰ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 123。

國宗教只可以叫人在主觀上認識「以誠以靈」、「知行合一」，卻沒有讓人歸向天地的主宰上帝和耶穌基督，缺欠了客觀上的恩典，從而亦無法叫人可以藉著上帝和基督獲取恩佑和能力踐行真道。正如徐松石一向強調宗教的方便，但他仍堅持在方便中要有固定的準則，這準則就是：

以誠以靈，敬拜和順服三位一體全能全在全知的上帝。¹²¹

前者可以用來包含其他以誠以靈的非基督宗教，後者則主要凸顯基督宗教比其他宗教的優越。圓滿的拯救是人相信基督、歸向基督。正因惟獨基督宗教啓示基督給世人，中國宗教雖然同是追求真如上帝，叫人以誠以靈，但因未能知道基督，故此，在拯救一事上不及基督宗教。

結語

從本文的論述，我們可以看見一個在廿世紀三、四十年代的中國基督徒學者，如何努力在神學建構上容納中國宗教，但又不失基督宗教的獨特性。而早期的徐松石作為更正教浸信會的信徒，不避諱地直接討論敏感的課題，更富於膽色地肯定中國宗教在基督宗教的拯救地位，是後期的他所未能接受的。

我們相信早期徐松石出洋留學的經驗，讓他更重視自身的民族和尊重中國的本土宗教。¹²² 他在拯救論的話題上尋找基督宗教與中國宗教對話和討論的平台時，需要合乎兩者共同關心和認同的課題，而且更擁有充裕的資源作為討論的基礎。否則，只會是其中一方壟斷或操控整個討論，討論的結果也是預期壓倒性的。

¹²¹ 徐松石，《中華民族眼裏的基督》，頁 32。

¹²² 何慶昌，〈二十世紀浸信會會教——徐松石的生平與思想〉，頁 87-90。

徐松石沒有冀望在拯救論的話題上具有高質素和多數量的平台，而只揀選中國人對宗教關心的兩個基本課題：「以誠以靈」和「知行合一」，它們都是中國宗教和文化的本土產物和觀念。徐松石沒有像西方傳教士以基督宗教的教義來分析中國本土宗教，標籤中國宗教為迷信的企圖。相反，他將以上兩個概念放在中國宗教和基督宗教的框架進行表述、分析和比較。這種中國式的論述正表達他欲融合基督宗教和中國宗教的企圖，亦反映民國時期基督宗教提出本色化時不可缺少的範疇——宗教對話。¹²³

但當徐松石爲了凸顯中國宗教在基督宗教的拯救論上的地位，提出「以誠以靈」和「知行合一」作爲一切宗教是否提供基督的拯救的標準時，是否約化了基督宗教對拯救的理解呢？一般的基督徒會否接納，仍是未知之數。另一方面，他又同時約化儒佛道的拯救觀，單單強調它們是否符合「以誠以靈」和「知行合一」，又會否給中國人另一種基督宗教的帝國主義和霸權主義的感覺呢？把中國儒佛道的拯救觀放在一個切合徐松石所了解的基督宗教的框架下來理解，爲要使中國宗教既服在徐氏簡化了的基督宗教的拯救主張下，又同時指出中國宗教的不足，這可能正反映整個包容主義的不足。故此，早期徐松石的努力，是叫基督宗教和中國宗教更具包容對方的心，彼此融合，但可能出來的結果，是兩面不討好，基督徒與中國宗教信仰徒均批評徐松石所說的，根本就不是他們相信的基督宗教或中國宗教，徐松石不過是在建構他心中一個理想的中國特色的基督宗教拯救觀罷了。

¹²³ 宗教對話仍是從事研究民國時期的中國基督教的學者所忽略的研究範疇。參何慶昌，〈以佛教詮釋基督教：徐松石的本色思想〉收入賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：道風書社，2003），頁214-215。

Xu Songshi's Early Soteriology: A Chinese Form of Inclusivism

SO Yuen-tai

Lecturer of the Bible Seminary of Hong Kong

Ho Hing-cheong

PhD Candidate of the Department of Cultural and Religious Studies,
the Chinese University of Hong Kong

Abstract

When Western Christianity became aware of the existence of Asia's native religions, the question as to how to deal with the soteriology of other religions became an important topic in contemporary Christian soteriology. This paper looks at Xu Songshi who flourished in the early Republican era and discussed inculturation. The paper notes that, although in the 1950s and 60s Xu rejected the possibility of non-Christian salvation, in the 1930s and 40s he advocated a merging of Christianity with Chinese Confucianism, Buddhism and Daoism and espoused the theory that Chinese religions while salvific were not as efficacious as Christianity. Xu Songshi's early soteriology may be seen as an example of a typically Chinese inclusive soteriology and hence serves as an important milestone in the study of this topic.

Keywords: Soteriology, Inclusivism, Chinese religions