

從香港道風山——觀察佛教與基督教的互動

侯坤宏*

摘要：

挪威籍傳教士艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877 – 1952）於 1930 年在香港創建道風山，之前他曾在南京創立景風山，景風山是道風山的前身，兩者都是「基督教叢林」。道風山的建築與內部設計，既有佛教的風格，也有基督教味道。作為來華的外籍傳教士，艾香德走了一種與其他傳教士不同的傳教方式，選擇以佛教徒為宣教對象。艾香德不單從教義上肯定中國佛教的價值，強調佛教徒在生活上有許多可以借鑒的地方；他認為這些虔誠的佛教徒是基督的「圈外之羊」(other sheep)，如何將這些「圈外之羊」引入羊圈，成為了艾香德思考的課題。他的傳教活動，遭來佛教界強大的批判，有說他是來「盜寶」的，是「阿修羅的化身」。那些「投靠」他的人，被指為是向佛菩薩「倒戈」，跪在「艾香德」面前，「受了魔鬼的蠱害，陷墮火坑裡去了」，「作了情慾的俘虜」，「不獨是佛門的焦芽敗種，且屬基督教的投機罪人」。本文以香港道風山為重點，研究艾香德這位具有爭議性的人物及他所創建的「基督教叢林」，全文由：佛教徒眼中的南京景風山和香港道風山、佛教徒為什麼改信基督教、由南京景風山到香港道風山、艾香德的傳教策略等方面展開論述，希望透過本文，可以提供一個了解艾香德和香港道風山的歷史。在近代中國宗教史上，艾香德是基督教與佛教對話的最早宣導者與實踐者，如果把道風山放在近代香港佛教史或者是近代中國佛教史的脈絡來觀察，又會呈現出什麼樣的歷史圖像呢？透過本文之撰寫，希望能提供部分解答。

關鍵詞：艾香德、道風山、基督教叢林、香港佛教、漢語神學

壹、前言

「聖哉兮景尊，無始之大道；萬有宇宙根本，眾生本來面目。過去諸聖賢，萬代留師表；教導天下萬民，設立種種方便。脫離深苦海，同登到彼岸；無量光明境界，無上正等覺悟。玄之又玄兮，眾妙之門兮；大道鍾於基督，西方如來應世。世界皆歡喜，陰間有望兮；基督勝過死亡，救贖眾生孽障。十架之奇妙，無量之宏願；拯救三界眾生，免除曠劫冤恨。巍巍主耶穌，慈悲之救主；淨土示現地上，十方皆作道場。宇宙之真源，古今之矩矱；高深太初大道，顯在基督身上。各宗慕道者，凡渴想義者；引到基督羊群，同歸一大牧者。靈光普耀兮，眾生保惠師；普度六道群迷，充滿大千世界。常轉大法輪，說法隨機應；觀世苦難起悲，化身無量無邊。萬法歸一靈，慧劍斬邪魔；澆灌真如妙性，以馬內利歡騰。啊利路亞！」¹

*前國史館纂修

以上，是挪威傳教士艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877 – 1952）所撰的〈基督讚〉，文中說到的「眾生本來面目」、「脫離深苦海，同登到彼岸，無量光明境界，無上正等覺悟」、「西方如來應世」、「淨土示現地上，十方皆作道場」、「普度六道群迷，充滿大千世界」、「無量之宏願，拯救三界眾生，免除曠劫冤恨。常轉大法輪，說法隨機應，觀世苦難起悲，化身無量無邊。萬法歸一靈，慧劍斬邪魔，澆灌真如妙性」等，在佛教典籍中常會出現的語彙，艾香德卻用來讚美基督。我們不禁要問：其中到底發生了什麼事？艾香德又是何許人？他是在什麼歷史情境下寫下這些詞句？

近 20 年來，筆者為研究 20 世紀以來的漢傳佛教史，翻閱諸多佛教界出版的期刊資料，讓我印象深刻的是看到了樂觀法師和續明法師所寫描述艾香德在南京及香港等地創辦「基督教叢林」，吸收佛教徒的記載。據樂觀法師所見，當他到南京景風山參觀時，「覺得那兒簡直是一個魔窟，裏面是魔影幢幢，妖氣一團」，他「到這魔窟裏遊歷了一趟」，「能認識到那兒的幾個魔首，也算是敲開了那扇大門」；樂觀法師說，南京地方出現的「基督教叢林」，是「民國以來，基督教徒在中國製造的一件新奇怪誕公案，也就是外國神教徒向我佛教侵略明朗化的一個舉動，算得是一件大事。」²續明法師則說：「這二、三年來，因為戰亂的影響逃難到香港的僧人很多，而港九的佛教寺廟既少，而且又都是私家靜修地方，縱有一、二個掛單留眾的寺廟，也多感散漫無章，粥少僧多，清苦淡泊。加以時勢遷變，人心慌惑，前途暗淡，如失依怙。苦悶不已，有這麼一個去處，於是僧尼青年相繼奔投求靠者日多。因此，道風山在佛教的圈子裏，不時聽到『某人也上道風山去了』的聲音！…道風山在我底腦筋裏成了一個稀奇古怪的地方。」³樂觀法師眼中的南京景風山和續明法師筆下的道風山，

¹此讚是艾香德於 1930 年代早期在道風山所寫，被用來作為禮拜儀式中的牧師與會眾之間回應性的閱讀和歌唱，艾香德相信，他所用的佛教述語，如「真如」、「如來」、「一心」，在佛教中被發展出來，是因為與西方和中亞的基督教交往的結果。他認為，大乘佛教的發展，在很大程度上是受到基督教的啟發。東亞基督教道友會：《禮拜儀式和聖禮》（香港：道風山基督教叢林，1936 年），頁 74 – 75；艾香德：〈道風山的開創和它的工作〉，艾香德主編：《道風山的工作》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》（合肥：黃山書社，2005 年 10 月），第 20 冊，頁 417；田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》（香港：道風書社，2010 年，初版），頁 184、195。

²樂觀法師：〈閒話南京景風山——南京「基督教叢林」的一段怪誕公案秘辛〉，樂觀法師：《中國佛教近代史論集》（臺北：常樂寺，1978 年 11 月，初版），頁 146、154。

³續明法師：〈我看了走出佛教的一群以後——香港沙田道風山紀遊〉，續明法師：《續明法師遺著》（臺北：續明法師遺著編輯委員會，1997 年元月，3 版），頁 1058。

其創辦人都是艾香德。

近年來筆者為研究香港佛教史，曾多次前往香港實地考察佛教道場，兩度前往沙田道風山參訪，第一次由李德慧居士帶領，第二次在鄧家宙博士陪同下，還見到了漢語基督教文化研究所創辦人兼總監楊熙楠教授，承蒙他提供有關艾香德生平相關資料，成為撰寫本文的參考。

過去學界有關艾香德與道風山的研究，除外文發表者外，⁴中文發表的文章，有：柏偉志〈異象與現實——艾香德博士與道風山基督教差會（CMB）之歷史與傳統〉、⁵王鷹〈試析艾香德的耶佛對話觀〉、⁶孫亦平〈艾香德牧師與中國佛教——民國時期宗教對話的一個案例〉、⁷李智浩〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉；⁸值得重視的是在 2010 年出版由楊熙楠主編的《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，此書出版是為了紀念艾香德開創道風山八十週年，全書分上、下篇，上篇「艾香德和他的工作」，包括艾香德親自說明道風山的工作原委，以及五篇田道樂研究艾香德的專文；下篇「漢語神學與耶佛對話」，是漢語學界對艾香德的工作和耶佛對話的評論，⁹有學愚〈從太虛大師對基督教態度的變化看近代耶佛相遇〉、孫亦平〈艾香德牧師與中國佛教〉、李智浩〈混合主義的迷思——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉、王志成〈繼承和超越艾香德傳統的宗教混合主義〉等文。¹⁰以上諸文，值得一

⁴以英文發表的學者有 Hakan Eilert、Sverre Holth、Eric J. Sharpe 和 Notto R. Thelle 等人。李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第 4 期（2005 年 6 月），頁 141。

⁵載陳廣培編：《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》（香港：道風山基督教叢林，1998 年，初版），頁 6 - 47。

⁶王鷹通過描述艾香德與佛教寺廟的接觸及與相關僧侶、傳教士的交往，分析其耶佛對話方式，探尋他開展耶佛對話的起因，尋找該對話產生張力的根源，總結艾香德耶佛對話的理論特點，尋找宗教對話的可行之途。王鷹：〈試析艾香德的耶佛對話觀〉，《世界宗教研究》，2013 年第 1 期（2013 年 2 月），頁 147。

⁷孫亦平：〈艾香德牧師與中國佛教——民國時期宗教對話的一個案例〉，《世界宗教研究》，2010 年第 6 期（2010 年 12 月）。

⁸李智浩撰有〈清末民初基督新教來華傳教士對中國佛教的詮釋——李提摩太、蘇慧廉和艾香德個案研究〉，是香港中文大學宗教研究課程 2007 年 9 月哲學博士論文，其中第四章〈艾香德本色化視域下的耶佛共融〉。〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉刊於《成大宗教與文化學報》，第 4 期。

⁹《漢語基督教研究網》，網址：<http://www.chineseccs.cn/1329.html>，下載日期：2017 年 11 月 25 日。

¹⁰下篇另收有：賴品超〈在中國佛教徒中宣教——歷史與神學的反思〉、賴賢宗〈傾聽聖言：

提的是，他們常以「耶佛對話」的角度，處理艾香德和道風山的歷史問題，這也是筆者所重視的，但本文想要嘗試的是——如果我們是站在「近代中國佛教史」的角度，或者是「近代香港佛教史」的角度來看的話，那麼「艾香德和他所創辦的道風山」之歷史形象又是如何？

以下由：佛教徒眼中的南京景風山和香港道風山、佛教徒為什麼改信基督教、由南京景風山到香港道風山、艾香德的傳教策略等方面展開論述，希望透過本文，可以提供一個了解艾香德及道風山的歷史，呈現香港佛教史的另一面向。

貳、佛教徒眼中的南京景風山和香港道風山

要了解香港道風山，不能不先談南京景風山，景風山是道風山的前身。先是在 1922 年 11 月 1 日，艾香德和田蓮德（Notto N. Thelle）在南京丁家橋租一座房屋，開始展開對佛教徒的佈道工作，後又在玄武門附近購置一座新屋，備有雲水堂，專為接待各地僧伽、居士前來掛單用。翌年，艾香德在南京和平門外買了一座山，定名為「景風山」，取意於景教碑中之「景風東扇」，即把西方基督教精神發揚到東方。艾香德在山上建了禮拜堂、住屋和一間學校，不久便來了學生 50 餘人。此後 6 年間，景風山接待了各教道友近 5,000 餘人，受洗的 30 人。1927 年 3 月，國民革命軍北伐，景風山房屋全部被燬，不得已遷到上海，在上海 3 年間，艾香德常到中國各地旅行、演講，視全東亞地區都是他佈道的場所。1929 年底，艾香德由上海搬到新界大埔，1930 年 4 月 23 日，再由大埔遷至沙田，即是現在的道風山。¹¹

樂觀法師到過南京景風山，除參觀外，還見到了原在毘盧寺當知客其後改信基督教的寬度及艾香德本人。樂觀法師看到了「基督教叢林」招牌外，裏面

基督教與佛教的詮釋對話〉、鄧紹光〈西谷啟治對佛教之推進，以及其宗教對話之意涵〉三文。

¹¹據樂觀法師說：「民國十六年，黨軍北伐，國府遷到南京後，我再度行腳到南京，才知道『基督教叢林』那個魔窟已被取締，那棟房屋，換了主人，改成中央黨部公務人員宿舍。那股妖氣被革命勢力消滅。那個魔首外國牧師艾香德，也被地方驅逐出境。然而，艾香德並不因此而死心，於是他離開南京，竄往香港之時，把他的一韋魔眷都帶往香港，又在香港沙田地方購買了一塊山地，另起爐灶。也同在南京一樣，大興土木，招兵買馬，又幹了起來。」艾香德：〈東亞基督教道友會的緣起〉，陳悌賢主編：《基督教東亞道友會（1930 - 1990）道風山基督教叢林開山六十週年紀念中國同工感恩會特刊》（香港：道風山開山創 60 週年紀念籌委會，1990 年），頁 10；艾香德：〈道風山的開創和它的工作〉，艾香德主編：《道風山的工作》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》，第 20 冊，頁 336；樂觀法師：〈閒話南京景風山——南京「基督教叢林」的一段怪誕公案秘辛〉，樂觀法師：《中國佛教近代史論集》，頁 168 - 169。

除供十字架，其餘佈置全照佛教款式。在這裡，艾香德被稱為「方丈」，禮拜堂稱「大殿」，祈禱叫「上殿」，牧師講聖經是「說法」。艾香德對教友講道，叫「開示」，在飯廳講話，叫「表堂」。還有，艾香德做禮拜時，還用兩個小學生充當侍者，一個雙手捧著「十」字架柱仗，一個雙手捧著香盤在前導引。艾香德穿著牧師禮服，頸上掛著一副大念珠，踱著方步走進禮拜堂，有如方丈和尚上殿般，恭敬合掌，拈香禮拜。不同的，他拜的是兩塊木片的「十」字架，而不是拜佛像。舉凡一切，都含著極濃厚佛教意味和色彩。¹²樂觀法師感嘆地說：

「不單單是一些名稱是用佛教的，甚至連讚頌耶穌的詩也改為：『主是天地萬物本，為救眾生始現身；若人一念信讚禮，永脫苦海免沉淪』。還有發願文是：『稽首基督安樂國，接引眾生大導師；我今發願願往生，唯願慈悲哀攝受』。懺悔文是：『往昔所作諸惡業，皆由無始貪瞋癡；從身語意之所生，今對基督皆懺悔』。真叫人看了啼笑不得，完全是偷天換日，也可說是效顰學步。寬度之所以如此做，無非是要討好艾香德，莊嚴那兩片木板『十』字架。像這樣非牛非馬、不倫不類的事，真是古今罕見。在那兩塊木板架下，搞出這套醜惡把戲，真是把釋迦、老子糟踏透了，糟踏透了！」¹³

樂觀法師想不到「叢林」二字也被基督徒看上了，一個外國傳教牧師竟把這兩個字做成招牌——「基督教叢林」，這是一大奇事，怪事！¹⁴寬度向樂觀法師說：「我在毘盧寺當知客，每月只有四元衣單錢，現在多了九倍。我當和尚，天天只吃得一點青菜豆腐，現在，什麼都可以隨我吃，不受拘束，自由自在，而且不花一文，艾牧師給我討一個老婆，人生光陰幾何？不如得樂且樂，享受一番」。樂觀法師認為寬度「其所以如此顛狂者，無非是見錢限開」。¹⁵

¹²樂觀法師想：「一個外國牧師，對中國佛教的內容怎能知道這麼清楚？後來他在同寬度的談話中，才恍然大悟；原來全都是寬度一人動腦筋搞的鬼。他襲取佛教的一切，來配合基督教的玩意，舊瓶裝上新酒，用牛唇來對馬嘴，看來，你說是『基督佛教化』也可，說是『佛教基督化』亦可。」樂觀法師：〈閒話南京景風山——南京「基督教叢林」的一段怪誕公案秘辛〉，樂觀法師：《中國佛教近代史論集》，頁 160。

¹³樂觀法師：〈閒話南京景風山——南京「基督教叢林」的一段怪誕公案秘辛〉，樂觀法師：《中國佛教近代史論集》，頁 160 - 161。

¹⁴樂觀法師：〈閒話南京景風山——南京「基督教叢林」的一段怪誕公案秘辛〉，樂觀法師：《中國佛教近代史論集》，頁 146 - 147。

¹⁵樂觀法師說：「從寬度那段談話看來，可以觀察到凡是走進『基督教叢林』的出家僧、道，多是一些不甘寂寞財迷色迷的人，而且為了滿足色慾的佔大多數，那些份子，都是佛門中的敗類、垃圾。」樂觀法師：〈閒話南京景風山——南京「基督教叢林」的一段怪誕公案秘辛〉，樂觀法師：《中國佛教近代史論集》，頁 167 - 168。

樂觀法師在參觀南京景風山，和艾香德有過交談，他說：

「艾牧師與我交談，是用北平語調，他一聽說我是漢陽人，有時也用上幾句湖北腔，譬如「你駕」一類的口白，他說的爛熟，絕像一個湖北佬。這且不算，在談話中不時還夾上幾句佛教術語。他認識中國文字，還能寫作中國文章（他寫有一本《臨濟宗源流》冊子），並且懂得一點中國歷史，對佛教大乘經典也有相當研究，《大悲咒》和《心經》他都會背誦。言談風趣，態度瀟灑。我第一次同他接觸，就體會到這人不簡單，不平凡，他是一個具有多種知識的外國傳教師。」¹⁶

鐵膽頭陀認為，艾香德「在南京、上海間高明的傳教法」，「歷來青年僧伽受其誘惑者頗多」，是一種「令人齒冷的佈教法」。¹⁷等到艾香德把傳教重心由南京、上海一帶轉到香港，建立道風山，佛教界批評聲浪更高，茲引數例如下：

1、**金戈**：批評艾香德創基督教叢林，「和尚、尼姑、道士、喇嘛都在勾攝之列，尤其重在誑騙青年和尚」，「凡至道風山參觀者，必叫人填寫出家履歷受戒參學表，非入貴教，何須詳查？稍有名氣者必添上臨時合影，這又是什麼洋禮節？哀牧師雖文過有術，我們也已經看得清楚了。」¹⁸

2、**憨**：批評投奔到香港道風山的青年比丘說，你們向佛菩薩「倒戈」，跪在「艾香德」面前，跪倒「上帝」面前，是「受了魔鬼的蠱害，陷墮火坑裡去了」，「作了情慾的俘虜」。¹⁹

3、**艾迭**：提到投奔到香港道風山的青年比丘有三人：空禪、寂穎和韶英，他批評說，「艾香德這種不倫不類的傳教法，僧道喇嘛一起收，在正統的耶穌教徒們都是反對的」，「作了和尚，不能弘揚佛法，就是藉佛偷生」，「今也不然，又躲到十字架下混一口無賴飯吃，這叫做倚上帝而偷生」，「佛教制度不良，我沒受過教育的不來努力改造，反而搖身一變，轉成了佛教中的『漢奸』，

¹⁶樂觀法師：〈閒話南京景風山——南京「基督教叢林」的一段怪誕公案秘辛〉，樂觀法師：《中國佛教近代史論集》，頁 151 - 152。

¹⁷何建明、賴品超曾就 1937 年 5 月 20 日初版的《人間覺半月刊》有關佛教回應基督宗教的文章加以分析，認為該刊是屬於地域性的刊物，作者也不是顯赫的佛教領袖，正好可以補充過去集中研究佛教領袖上的不足。本文以下所引，也是以此刊物為主。鐵膽頭陀：〈令人齒冷的佈教法〉，《人間覺半月刊》，第 2 卷第 10 期（1937 年 5 月 20 日），頁 2 - 3；何建明、賴品超：〈佛教對基督宗教的回應——一個個案分析〉，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 年，初版），頁 125 - 146。

¹⁸金戈：〈哀牧師言行錄〉，《人間覺半月刊》，第 2 卷第 10 期，頁 21。

¹⁹憨：〈寄香港道風山青年比丘們——立候回音〉，《人間覺半月刊》，第 2 卷第 10 期，頁 19。

佛教中何苦要造就人材呢？」²⁰

4、佛民：批評《介紹耶穌與佛教徒》的作者陳道民是「噉血鬼」，因為他「噉吸佛法的精血，藉補先天不足的基督教義」，「不為佛教斥為荒謬無倫，即現社會稍有知識者，亦簡直認為鬼話。」²¹

5、靄亭法師：據靄亭法師觀察：「青年僧返俗吃耶教，以道風山為最多。內中所有的學生，十分之八都是佛教徒改變的，並且會受過僧斂育，如陳道民——即三空，又名韶樊等輩，比比皆是，他們居然敢厚著臉皮作出一本《介紹耶穌與佛教徒》的小冊子，到處散發，這真是畜生不若呀！」²²

6、道安法師：在道安法師眼中，道風山的形象是如下：「魔鬼道風山（在沙田）基督教叢林開創人艾香德前日死了。他一生以破壞佛教為職志，到中國大陸各處去引誘一班僧青年入道風山，現在利用逃難的機會，不少僧青年為物質所引誘進道風山者亦不少。開始引誘的方法，一切由自己的志願，如僧服不改、素食不改、信仰不改，在道風山如在佛教叢林一樣。但時間久了，有的志趣薄弱的，僧服自動的改了，素食也改革食了，信仰也改了，如是在道風山娶妻生子，為他傳教，正式做基督的信徒。」²³

7、孫方儀：在〈怎樣防堵道風山的歧途〉一文中說：「道風山，是佛教和尚們耳熟能詳的地方，但它並不是好地方，而是外道基督教引誘僧侶佛徒捨正入邪的魔窟所在，二十多年以來，它誘惑了多少佛教僧伽走上叛教之路，這真是佛教的奇恥大辱。據《佛教青年》第四期刊載〈道風山的透視〉一文之報導，藉知道風山的魔掌，已向著旅居臺灣的僧伽伸手試探，這實在是令人十分警惕

²⁰艾迭又說：「道風山不是救苦仙丹，醫不了我們的大病的」，「我的主張：寧討飯，不上道風山，要回俗，就得憑本事入社會去幹一下。」艾迭：〈並非揭穿內幕〉，《人間覺半月刊》，第2卷第10期，頁20-21。

²¹陳道民年幼即出家，法名「紹樊」，別號「三空」，跟隨太虛法師在武昌佛學院學佛多年。《人間覺半月刊》編者在〈編座語末〉中，批評道風山，「在南中國的一隅，竟有這麼一個非驢非馬的東西出現，掛著基督教的招牌，卻專向佛教寺院中，拉年青有為的僧伽，去做十字架下的俘虜，這麼不高明的伎倆，難道是所謂『為人類背十字架』的基督教徒的本色嗎？」佛民：〈敬謝「介紹耶穌與佛教徒」的苦意〉，《人間覺半月刊》，第2卷第10期，頁23-24、37；陳道民：〈介紹耶穌與佛教徒〉，《道風》，第16期（1966年5月15日），頁32。

²²靄亭：〈返俗與往道風山〉，《海潮音》，第18卷第6號（1937年6月16日），頁86。《海潮音》將「靄亭」誤排為「露亭」，今改之。

²³1952年3月16日，道安法師日記。道安法師遺集編輯委員會編：《道安法師遺集》，第6冊（臺北：道安法師紀念會，1980年11月），頁813。

的事。」²⁴

8、**聖嚴法師**：聖嚴法師認為，艾香德「這位牧師是來『盜寶』的，當他看多了學多了的時候，他的『基督教叢林』，也在香港出現了，那就是「道風山」。他為此事，的確是挖空了心思，想盡了方法，以期投人所好，而收容之、改造之。…只是那位牧師，僅僅收聽了中國舊式佛教之音的最末一個音符，他沒有學到佛教的精髓，所以，當大陸的叢林佛教接近瓦解之際，道風山的確收到了幾隻無知的『羊』。據說那幾隻『羊』也沒有全部安頓下來，有的見情形不對，早已闖『欄』而去，至於到今天，根本不再有和尚進去。為什麼呢？因為他們對時代的觀察上，根本是患了深度的近視，認為那樣的方式就是中國佛教的本質，其實，他們何嘗明白了佛教！」²⁵

以上是來自佛教界對道風山的觀察（批評），以下就佛教徒為什麼改信基督教這問題進行分析。

參、佛教徒為什麼改信基督教？

艾香德對佛教徒的傳教，為什麼會有人願意跟他？需要進一步分析、追查，茲先舉如下數例，來看看這些人為甚麼會走向「背宗叛教」？

1、**王景慶**：安徽合肥人，生長在虔誠的佛教徒家庭，在 20 歲前，「不單不吃魚肉，就連雞蛋也不吃」，有出家為僧之想。1925 年他 18 歲時，遇見艾香德，1931 年到南京景風山聖馬利亞洞受洗，「立志為基督徒」。²⁶

2、**蔡道堂**：江蘇泰縣人，13 歲被家人送去離家 10 餘里的寶林寺出家，翌年跟師父到遼寧營口楞嚴寺受戒，在楞嚴寺住 3 年，到哈爾濱極樂寺佛學研究社住 1 年半，再往綏化法華寺住兩年。1936 年南下，到寧波觀宗寺佛學研究院，半年後移上海圓通寺，從事經懺佛事。抗日戰爭發生後，輾轉於蘇州獅林寺、鎮江金山江天寺，據他自己說：

「當我在各處流浪之時，豈知我的住處，主早已為我預備好了。我第一次蒙主呼召，是在我離金山重返上海時，那時我在上海法藏寺內，第一次看見《道風》刊物，我就怦然心動。第二次是在汕頭佛教會聽經時，聞有二位同伴去了

²⁴孫方儀又云：「去年道風山王牧師來臺，據悟一法師所作〈道風山的透視〉一文開頭就說：「數月前香港的王景慶牧師來臺，曾到臺北善導寺拜訪過印順導師；在他倆的談話中，導師曾給他很多有力的棒喝與開示」。可知王牧師的主要對象，似在印順導師。」孫方儀：〈怎樣防堵道風山的歧途〉，《人生雜誌》，第 7 卷第 5 期（1955 年 5 月 10 日），頁 15。

²⁵聖嚴法師：《基督教之研究》（臺北：東初出版社，1996 年 5 月，修訂版 1 刷），頁 19。

²⁶王景慶：〈我如何蒙召〉，《道風》，第 15 期（1962 年 1 月 15 日），頁 40 - 43。

道風山，我聽了就想來，但又未決志來。直到民國二十八年五月，我找到了徐道宏同伴，於是才同乘船來港。」²⁷

3、**徐道麟**：蘇州人，在上海出家，「一個青年的活人，住在另外一個世界——廟中，天天坐禪，誦經燒香拜佛，向著寂滅死亡的路上走，卻又死不掉，人生的幸福，剝奪盡盡，對社會一點服務也沒有」，就和康道堃、張道波兩位同伴，寫信給道風山，請求收容，他們是在 1938 年 6 月離開育王寺，前往道風山。²⁸

4、**徐道毅**：曾經是佛教徒，到香港之後，投考月溪法師在沙田晦思園設立的佛學院，晦思園與道風山遙遙相對，在一次旅遊道風山中，碰到王景慶牧師，「王牧師研究佛學有年，與佛教朋友談道，特別投機」，不久之後，他就「來〔道風〕山進讀宗教研究院」。²⁹

5、**陳道賢**：早年因父親關係，而接近佛教徒，曾親近漢口古德寺仁馨法師、揚州高旻寺來果和尚，也住過武昌佛學院、北碚漢藏教理院，但卻發現自己「前途灰暗」，「沉溺在無限惆悵的苦惱中」。他在漢藏教理院時，已聽說有一道風山，專供他教徒研究真理之所，便於 1951 年到道風山。³⁰

6、**何道照**：先是在長沙東鄉百隆堂出家，1949 年因中國大陸變色，和師父逃至香港，住青山，在荃灣的東普陀，「與路德會一位李教師過從甚密，他嘉許我熱心問道，便指引我來道風山。幸好蒙神的憐憫，道風山收留了我，直到現在。」³¹

²⁷蔡道堂：〈從出家到現在〉，《道風》，第 7 卷 1、2 期（1940 年 12 月 10 日），頁 26 - 28。

²⁸徐道麟：〈我出家的經歷〉，《道風》，第 7 卷 1、2 期，頁 29 - 31。

²⁹徐道毅到道風山近十年中，雖曾一度離開，但並沒有失去聯絡，終至又回到山上。他說：「回首當年，想起神的暗中帶領，尤其離開此地進入社會中的幾年，若不是神的引領，將必焦頭爛額無疑。在神的帶領下，使我明白祇要信靠耶穌就能得救。」徐道毅著：《為何要信耶穌？》（小冊）（香港：道風山基督教叢林，1962 年），頁 5 - 6；徐道毅：〈為什麼要信耶穌？〉，《道風》，第 15 期，頁 34 - 36。

³⁰陳道賢：〈我怎樣能親近主？〉，《道風》，第 15 期，頁 37 - 39。

³¹何道照又說：「道風山除掉宗教氣氛有些不同外，其他如環境的清幽，院宇的莊嚴，大致與佛門無二；尤以地方整潔，設備完善，又是佛門所不及。神安置我在這美好的環境，衣食上乘，所需無缺，很鼓勵我能安心向道，而領略主恩的豐富。…出家人的生活是枯寂的，嚴肅的，行、住、坐、臥都有一定的規矩，誰也懶管別人的閒事，除上殿、過堂是團體行動之外，個人生活都是自掃門前雪的。」何道照：〈我歸主的經過〉，《道風》，第 16 期，頁 58 - 60。

7、**金道生**：其母請一瞎眼先生算命，算出是和尚命，所以就要他出家當和尚。出家3年後，到寶華山研究戒律3年，其後9年在南京、上海、浙江一帶雲遊。在上海佛學院時，李湛恩牧師送他《約翰福音》單行本；戰後國共內戰期間，他為逃避戰亂到了香港，住寶蓮寺，發現「那裏的和尚都是尋求屬世之事」，以後便到道風山，和王景慶牧師談，再經艾牧師開導，「頓覺心裏非常平安」，「從此聖靈光照我的心」。³²

以上7例，除王景慶，餘如：蔡道堂、徐道麟、徐道毅、陳道賢、何道照、金道生6人，名字中間都有一「道」字，是「道風山」的「道」，此「道」字在中國佛（道）教中也是被常用到的字。據田道樂說，受洗者的名字，是依艾香德所創建的各山，如南京「景」風山、香港「道」風山、杭州「天」風山而定，在那裡受洗，就得到一個與之相關的名字。³³這些人都曾經是佛教徒，王景慶在南京景風山受洗，其餘6人在香港道風山受洗，大部分人的共同經歷是，都曾在佛教寺院出過家，讀過佛學院，有些還受過戒，最後卻走出了佛門，其因何在？值得推敲。

靄亭法師分析說：凡是去道風山的僧眾，有如下幾個問題：1、受了社會浪漫的習氣，寺院的生活看不慣，過不下去了。2、不願意趕經懺，也沒能力讀書。3、沒有足夠的僧教育機關收容他們。4、以為進了耶教有出路，生活可以得到解決。5、對於性慾問題，自己沒有切實的克制和修養功夫。³⁴

了如則認為：道風山的僧眾，「其實，是自己的本身沒有徹底認識佛教，對

³²道風山除吸收佛教徒外，也吸收道教徒，如傅道玄，他師從華山白雲峰劉道人，1934年6月在上海遇一道人，「為余言香港道風山基督教叢林，招待出家人研究基督教。余為好奇心所動，遂乘船南下。」他在當年聖誕節受洗，1937年被派往南京景風山，適逢戰亂，避難江北，「然而心境安然，時常讀經、祈禱，將生命交託於主，在患難中得安慰，在危險中得平安，更覺主道在心之可貴。」金道生牧師講、馮彼得筆錄：〈耶穌救了我〉，《道風》，第16期，頁72-74；傅道玄：〈我的宗教經驗〉，《道風》，第8卷1期（1941年6月），頁15-16。

³³田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的聖山〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁124。

³⁴靄亭法師從反省佛教本身體質出現問題說：「做了佛教徒，受了僧教育，反轉頭又去吃耶教飯，笑不笑話？怪不怪氣？退一步說，這些返俗吃耶教的一般佛徒眾，我們固然認為是他們一時的思想糊塗，於佛教沒有澈底認識清楚，原諒他們；但我們要注意這是佛教的病象，危機！萬不能漠視！尤其是辦僧教育的法師及諸大德長老們，這事絕不可輕輕放過！應知這與佛教是個很嚴重的問題，若不速謀救正，將不堪設想！並且我們也不能全責耶教裡人，何以？你如不信他的教，他總不會硬拉你，槍殺你，這是確實的定理。」靄亭：〈返俗與往道風山〉，《海潮音》，第18卷第6號，頁86。

佛教沒有真正的信仰；且又有些是從小小年紀由他的父母送到庵堂撫養、出家，而那些糊塗的師父們，貧圖廣蓄子孫起見，也濫收無遺，不管徒弟的思想意志如何，不使之受僧伽基本教育，不使之研習佛學，硬硬地送到幹〔趕〕經懺這一途去；僧青年的思想是活的，怎樣安心過這樣的無聊生活？想到佛學院讀書，又沒有力量，或有些入院學得一知半解，就以為羽毛豐滿，豈知離開了學院後，便墮到陷阱去；有些想到叢林去，又吃不消那些苦？此時感覺到佛門雖廣，竟無處容身的地步！更有些全為著性慾問題，於是，返俗去呀，奔投到十字架下去呀，接二連三發現〔生〕了。」³⁵

僧眾「棄佛就耶」的原因，靄亭法師和了如都提到「女色」與「金錢」的問題，「外魔艾香德知道了墮落僧的弱點」，就豎起這兩塊招牌，「吸誘那些佛門敗類到道風山去，所以道風山就成為萬惡的深阱！」³⁶孫方儀在〈怎樣防堵道風山的歧途〉中說：「物必自腐而後蟲生之」，「我們要粉碎道風山的迷夢，一定先要潔淨佛教的內部，倘若佛教內部存在著像英國那一樣姑息養奸的勢力，那麼養癰足以貽患，道風山的恥辱，何時可雪？願教內道友心平氣和的正視這問題，設法防堵道風山的歧途，道風山的羔羊們，魂兮歸來！」³⁷

續明法師在親訪香港沙田道風山之後說：「一個人不能堅定立場，風吹二邊倒，見異思遷，這不但是在佛法中認為是可恥的事，就是世間上一般主義與事業，對於這類事也是深惡痛絕的。知道了這一點，已經走出了佛教而進入到異教陷阱中的人，也就不難於理解佛教徒所以對於這類事件的不表同情了！」³⁸雖然如此，續明法師還是採取一種比較寬容的態度來看待這些人，他說：「這一群走出了佛教，而屈膝——當然不是出於誠心願意的——於異教徒教化之下的人，他們的心情是可憫的，他們的意念是正當的。我們很感愧佛教中對於青年，缺乏一種合理的知識技能的灌輸和教養，不能使他們在正法中心的思想下，發揮個人智能，安心樂道，而任他們歧途自迷，以自決生路。這是佛教組織制度

³⁵了如：〈對靄亭所寫「返俗與往道風山」一文之附誌〉，《海潮音》，第18卷第6號，頁87。

³⁶了如認為，僧青年自己如果對佛教確有根本信仰，絕不至如此，所謂佛門廣大，何處不可安身？豈為了「性」與「錢」的問跟，便將袈裟卸下，重著俗衣？「真實如此，你不獨是佛門的焦芽敗種，且屬基督教的投機罪人。將來總會領受他們排斥你滾出去的一日！」了如更強調「女色」對僧眾的吸引力，他說：「到道風山去的人，不單純為沒有地方求學，為受經濟壓迫，實在為解決性慾問題居多數。」了如：〈對靄亭所寫「返俗與往道風山」一文之附誌〉，《海潮音》，第18卷第6號，頁87。

³⁷孫方儀：〈怎樣防堵道風山的歧途〉，《人生雜誌》，第7卷第5期，頁15。

³⁸續明法師：〈我看了走出佛教的一群以後——香港沙田道風山紀遊〉，續明法師：《續明法師遺著》，頁1068。

的沒落！」³⁹續明法師反省到，我們不能全怪這群走出佛教的青年，佛教本身也是有責任的。「佛教徒對於這些人，不應該把他們當做叛教論，而採取仇視的態度，應該憐憫他們，替他們想一想。佛教的本身，沒有一個健全的組織，佛教中不可能做到管教養衛的責任。佛教中沒有一個人可以給佛教徒指示出一條可走的路來。」續明法師認為：「像這一群人，佛教徒應該有時帶給他們一些溫暖——包括精神和物質二方面的——才對，他們都是不得已才走此歧路的。所以，我希望佛教徒對於這一群走出了佛教的人，要予他們以同情；同時，希望已經走入歧途的人，要迷途知返，尊重佛教，尊重自己的人格，朝看大乘佛教的指標走，知恩報恩，立志要回到正覺的光明大道上來。」⁴⁰

肆、由南京景風山到香港道風山

南京景風山是道風山的前身，道風山是由景風山而產生的。⁴¹艾香德從景風山到道風山，經過多次搬遷，在南京搬了3次，上海搬了4次，在香港，先在大浦，搬到道風山山下，再由山下搬到雲水堂，最後由雲水堂搬到聖殿。⁴²為掌握艾香德這一段經歷，有必要先說明一下他在南京成立景風山之前的一段過往。

艾香德是在清末的1903年10月17日由挪威抵達上海，時年26歲。1903-1904，在長沙學習中文，並在寧鄉傳道。1905歲，拜訪佛教滄山寺，開始了其後數年對中國宗教（特別是佛教）的研究，目的是用福音來贏得那些已經委身於其他宗教的人。1919年，艾香德第一次在南京與寬度相遇，後在聖誕節，寬度在瀟口信義宗神學院的教堂受洗，是第一位佛教僧侶歸皈基督教。1920年，中國佛教徒的基督教兄弟會成立。1922，艾香德年輕助手田蓮德（Notto N. Thelle）於10月26日抵達上海，11月1日開始在南京的工作，並成立「基督教佛家佈道招待所」。1923年，在豐潤門附近買地，成立「景風山基督教叢林

³⁹續明法師到沙田道風山遊歷時，遇見一位還俗僧人對他說：「閩南佛學院，青島湛山寺，成都淨慈寺等，我都住過。後來看到太虛大師死了，佛教裏死氣沉沉，沒有領導的人，也沒有更適當的地方可以供青年人去修學，所以我很灰心。來到這裏以後，雖然覺得一切宗教都是導人向善路上走的，但是一探究到理論的方面，就覺得只有佛教是偉大崇高的了」。他很感愧地說：「基督教的信仰和修行，相像於佛教的淨土宗。信了以後，只要念念不忘，將來就可以往生天國。除此以外，再也找不出更好的內容了。說句老實話，在這裏我不過是藉著環境讀讀書，一旦時機到來，我還是回到佛教裏面來的」。續明法師：〈我看了走出佛教的一群以後——香港沙田道風山紀遊〉，續明法師：《續明法師遺著》，頁1066、1072。

⁴⁰續明法師：〈我看了走出佛教的一群以後——香港沙田道風山紀遊〉，續明法師：《續明法師遺著》，頁1067、1072。

⁴¹道生：〈道風山的使命〉，《道風》，第1卷第1期（1934年6月20日），頁5。

⁴²〈道風山消息片片〉，《道風》，第1卷第2期（1934年12月20日），頁143。

下院」；同年較晚些時，在南京北面購買了另一塊地，計劃在那裏修建「景風山上院」，修建了一座小房子和一座小教堂。「景風」這名詞，指的是景教，景風暗示著，聖靈吹響東方。⁴³

如果說滄山之行成就了艾香德向佛教徒傳教的一個構想，此構想的初步成就，就是使僧人寬度改信基督教。⁴⁴而田蓮德的到來，更使艾香德在華傳教事業「如虎添翼」，據田蓮德自述，他和艾香德在 1922 年 11 月到南京，當日即在丁家橋租得一座房子，在門前懸一「基督教佛家佈道招待所」，沒多久，就有兩位僧人來掛單談道。田蓮德說：

「我們掛上『基督教佛家佈道招待所』的招牌，不是想在教會中故意標新立異，乃是本著『我另外有羊』的主調，使中國宗教，尤其是佛教的人士，能在一個適宜的環境中，有聆福音和研究基督教底機會，這是我們工作底目的。」

45

艾香德自來中國，常到各寺院參觀，與佛教徒聯絡感情，並研究佛經，他感到教會佈道工作，「尚未到中國宗教中去，尤其是在中國占龐大數目的佛教徒中」。⁴⁶艾香德和太虛法師的互動，是他在與中國佛教徒交往過程中值得留意的事。1923 年 2 月，艾香德拜訪太虛法師創辦的武昌佛學院，這是艾香德和太虛友誼的開始；同年夏間，太虛法師在廬山舉辦的「佛教暑期演講會」，邀請艾香德前往宣講〈基督教與佛教〉；作為中國近代佛教傑出領袖的太虛法師，他是中國佛教改革派代表人物，其改革思路與艾香德耶佛對話處境化的傳教策略有異曲同工之妙。⁴⁷據《太虛大師年譜》記載，1924 年 7 月，太虛「大師偕

⁴³田道樂 (Notto R. Thelle) 撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德與道風山年表〉及田道樂 (Notto R. Thelle) 撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德和中國基督教神學〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 69、213 - 216。

⁴⁴王鷹：〈試析艾香德的耶佛對話觀〉，《世界宗教研究》，2013 年第 1 期，頁 151。

⁴⁵田蓮德著、陳道民譯：〈東亞基督教道友會十五年來之進展概況〉，《道風》，第 4 卷第 2 期（1937 年 12 月），頁 1 - 2。

⁴⁶田蓮德著、陳道民譯：〈道友會的開荒者——艾香德牧師小史〉，《道風》，第 4 卷第 2 期，頁 24。

⁴⁷太虛法師說：「今艾香德牧師既仿佛教叢林設基督教叢林於南京道風山，而張純一牧師之改造基督教討論，亦極言非精通佛教不足以為真基督，則今後將更有『佛教之基督宗』興世，亦事勢所必至者也。」然而，儘管太虛尊重艾香德，且太虛的佛教改革曾受到基督教的啟發，但他不會同意艾香德對佛教核心概念（如「真如」、「如來」）的挪用。艾香德認為：「我們在佛教的信仰上，實在可以找得出多種適用的上帝名詞來，像真如、如來，這都是由佛教的梵文經典中譯過來的，並且譯的不差。」又說：「在佛教的名詞中，有所謂法身、報身、應身者，可見他們也有三位一體的道理，不過與基督教三位一體的神觀有些出入罷了。」對於此問

武漢緇素上廬山，召開世界佛教聯合會。中國到湖北了塵、湖南性修、江蘇常惺、安徽竺庵、江西李政綱、四川王肅方等十餘人；日本推法相宗長佐伯定胤、帝大教授木村泰賢來會，史維煥為傳譯；英、德、芬、法而自承為佛教徒者數人（中有艾香德）。⁴⁸除太虛法師外，艾香德和淨土宗的印光法師，以及南京支那內學院的歐陽竟無，也都有一定的交往。⁴⁹

1927 年，南京景風山因蔣介石北伐被毀，艾香德決定為傳教尋找一個新基地。他在上海成立臨時工作基地，除拜訪中國佛教寺院，還訪問日本、臺灣、馬尼拉、越南西貢、新加坡和香港，為尋找另一個永久基地。1929 年新年前夕，艾香德和他的丹麥同事韓慕德（Axel S. Hamre）抵香港。最初在大埔墟租房，

題，太虛法師在給艾香德寫的一封信如是回應：「香德牧師道鑒：疊荷垂詢貴林教務雜誌徵求之『真如』、『如來』與耶教之關係一問題，茲略為解答如下：一、佛法『真如』，一名『如是』，無變無異之義，於一切事務，盡一切時，遍一切處，無變無異之理性，強名曰『如』，以其『如』故，又名曰『真』，故真如雖不同一切事物之有變異，而亦非離諸事物別有其體用。要言之，即以於一切事物常常如此之理性，強名曰『真如』而已。二、佛法『如來』一名，乃佛別號，『如』義即『真如』義。一者回事向理，於真如已得入來，曰『如來』；二者回覺向迷，由證真如而來應化人，曰『如來』，前者為真實佛，後者為應化佛。三、依正理言之，真，佛法所言之『真如』及『如來』，與耶教皆絕無關係，以耶教所言之唯一真神，由佛法觀之，同於印度外道所計之大自然，屬於一因，不平等因之妄執故，等於龜毛，兔角之無物，故『真如』唯正智相應，故如來即『真如』之相應智，故假託言之，亦可以耶教所言神之等徧恆常喻『真如』，及神之全知俱能喻『如來』，但終無耶教所言神之意味在其中，故仍以無關係為正。耑復即訊。道安！釋太虛。」王鷹：〈試析艾香德的耶佛對話觀〉，《世界宗教研究》，2013 年第 1 期，頁 148；太虛：〈論塔果爾〉，《太虛大師全書》，精裝第 31 冊，頁 1495；田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德和中國基督教神學〉及學愚：〈從太虛大師對基督教的變化看近代中國的佛耶相遇〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 105、254；艾香德講、黃道基紀錄：〈基督教與佛教〉，《道風》，第 1 卷第 2 期，頁 74 - 76；艾香德紀念圖書館典藏：〈釋太虛致艾香德信〉，網址：

http://lib-nt2.hkbu.edu.hk/sca_fb/book_pub/04_reichelt/m030_stxza/data/assets/basic-html/index.html#1，下載日期：2017 年 12 月 6 日。

⁴⁸印順：《太虛大師年譜》（臺北：正聞出版社，1991 年 12 月，13 版），頁 180；孫亦平：〈艾香德牧師與中國佛教——民國時期宗教對話的一個案〉，《世界宗教研究》，2010 年第 6 期（2010 年 12 月），頁 60。

⁴⁹艾香德稱印光法師是「虔誠的精神導師」，對他充滿敬重與欽佩，印光法師希望艾香德，「在為時未晚之前皈依和尋求淨土宗的真理」。艾香德將歐陽竟無形容為一個「有獨特的直率特徵，直來直往，生活舉止簡樸的人。」田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德和中國基督教神學〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 72 - 74。

其後買下一座可以俯視沙田峽谷的小山，此即為後來之「道風山」。⁵⁰

在此之前，艾香德除了忙著參訪中國寺院，和佛教人士交往，也勤於著述，撰有《穿著中國衣服的宗教》（*Religion in Chinese Garment*）、《走向基督的中國佛教徒》（*China's Buddhists for Christ*）、《中國佛教的真理與傳統》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*）等書，他也是一位鍾情於學術研究的傳教士。據初步估計，1923 - 1927 間，共有 4,000 - 5,000 名僧侶、居士和其他訪客拜訪了景風山，⁵¹可見景風山對佛教徒是有其一定的吸引力的。

位於香港新界沙田道風山路道風山，其建築是由挪威建築師艾術華（Johannes Prip-Muller, 1889 - 1943）主持興建，艾術華通曉中國佛寺建築，能與艾香德的理念配合，他依艾香德提供的草圖，加以修改始之能夠安置在狹窄的山脊之上。道風山的建築包括：聖殿、藏書樓、客廳、雲水堂、教學樓、宿舍，以及一個用於默想的地下室小教堂。就外觀來看，建築非常中國化，有佛教建築的風格，其中也富有基督教的風味。⁵²艾香德解釋什麼是「道」、「風」，他說：

「我們把易經的『天地之道，恆久而不已也，觀其所恆而萬物之情可見矣！』加以證明，就知道西方宗教裏的道，上帝的道和東方的道是何等融洽，自然這『上帝』兩字的意義應作廣義的看法，無論是基督教徒或是其他宗教的人，自然可以不致再發生疑義了。所以這是什麼呢？是永生的上帝，是萬有的主宰，是宇宙生命的根源，是真理，是真智慧，是一切人類所賴以得救的福音。無東西、無古今、無教派。所有的就是這宇宙大自然的道。我們都是希望生活在道中，只有互相愛敬、互相啟導，不能互相嫉忌，因為由道所發出來蘊藏於地上人類的就是博愛，就是慈悲，就是仁。所以凡是懷著向道的人都是可敬愛的，不論各人所走的道路怎樣，要獲得這唯一的道，是一切有道心的人的最大最後的目的了，這就是道風山「道」字取義的由來。…『風』在許多國的語言裏，大都含有形像神聖的精神的意義，它如光線和音波一樣，會從這裡傳佈到遠遠的所在去。」

艾香德期望——「道」——「上帝的光」——「宇宙的真理」，基督的精神，會

⁵⁰田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德與道風山年表〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 216 - 217。

⁵¹田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德與道風山年表〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 214 - 216。

⁵²田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的聖山〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 127 - 128；李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第 4 期，頁 151。

像空中的風一樣。從道風山吹到世界各地！讓世界的人類都像在苦熱的環境中，忽然得到一陣清鮮爽快的道風。誰都會感到無窮的快樂，風就是上帝和耶穌基督的靈，就是全人類賴以得救的坦途，亦就是各宗派裡心懷中所要獲得的至道。⁵³

艾香德重視宗教禮拜儀式，所以他無論到那裡，他都非常關注禮拜聖所的建立。他在 1930 年創建道風山時，「聖殿」是最早的建築之一。⁵⁴艾香德建築「聖殿」的理念，是透過長年研究各宗教「聖所」是如何建立的心得而來，對於中國佛教及道教之聖所，他的觀察如下：

「佛、道兩教的聖所大致相同，前面有一個保護聖所的外院（或升殿），設有四大天王神像，彌勒佛像或靈官像，使人一入門即生敬畏之心，亦有暗示可安心進去之意。對著聖所，則韋馱殿即護衛之意。大殿設在高台上，莊嚴萬分，大殿後尚有別的建築，如法台、禪堂，方丈處與藏經樓等。兩邊則有鼓樓和鐘樓等。」⁵⁵

中國歷史上的景教，對艾香德有很大的影響，他使用景教的十字蓮花做為傳教的象徵，並將景教視為是大乘佛教得以發展的一個重要的歷史因素。⁵⁶艾香德說：

「信仰的根本，要從懺悔著手，能懺悔，始知自己的不好，能知自己的過，如佛之懺悔，耶之悔過者，人能常常如是，即是佛家所說開蓮花。南方對於善行之人，有句話：某人是開蓮花；在中國亦有兩句話：苦海無邊，回頭是岸，亦是開蓮花。開蓮花，即發道心之謂。基督教有時也說開蓮花，但基督教之開蓮花，即是由懺悔心，而發愛心，發善根，一切力量均來了，是何等的大，並謂愛能消滅各種的恨。所以耶穌為愛同胞，釘上十字架，是十字架，即是愛的力量表現，兄弟所配的十字架下邊，亦是蓮花為座，即是這個意思。」⁵⁷

艾香德在十字架底下放一個蓮花，以為標記，其意義是，有取佛教中所謂

⁵³艾香德：〈道風山的開創和它的工作〉，艾香德主編：《道風山的工作》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》，第 20 冊，頁 338；艾香德主編、王道平編輯：《道風山的工作（道風叢書之三）》（香港：道風山基督教叢林，1938 年），頁 7-8。

⁵⁴田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 159-160。

⁵⁵艾香德：《比較宗教學（上卷）》（艾香德紀念圖書款典藏，油印件），頁 49-50。

⁵⁶田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的聖山〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 147。

⁵⁷艾香德：〈認識宗教的要點〉，陳悌賢主編：《基督教東亞道友會（1930-1990）道風山基督教叢林開山六十週年紀念中國同工感恩會特刊》，頁 80。

蓮花是出汙泥而不染的，猶如人之脫離罪污而成聖潔；開蓮花，猶如人之開悟。外人不察，或有以為道友會是基督教（十字架）佛教（蓮花）的合一，事實上並非如是。艾香德把蓮花十字架作為一種「視覺象徵」，表明佛教徒尋求如何在耶穌的十字架下被實現，⁵⁸他是站在基督教的立場來解說。

道風山日常生活作息如下：早上 6 時鳴鐘起床，7 時早禮拜，8 時早餐，9 至 11 時上課，12 時午餐，下午 1 至 2 時休息，2 至 4 時上課，5 時戶外活動，6 時半晚禮拜，7 時晚餐，8 至 9 時溫習，10 時鳴鐘就寢。禮拜 6 及大禮拜無課，禮拜 2 晚有勉勵會，禮拜 5 晚有學生演說會，禮拜 6 晚有懺悔靜坐，大禮拜晚有野外夕陽禮拜。⁵⁹透過《禮拜儀式和聖禮》一書，我們可以了解道風山在宗教儀式方面是如何操作的，最引人注意的是其中的「皈命文」和「發願文」，其中「皈命文」云：「至心皈命，無上主宰，創造諸有，萬德慈父！至心皈命，贖罪基督，復我性明，圓滿妙道！至心皈命，充滿宇宙，隨機感應，清靜聖靈！」

「發願文」云：「稽首基督安樂國，接引眾生大導師；我今發願願往生，唯願慈悲哀攝受！」⁶⁰

上列「皈命文」和「發願文」，可以視為是艾香德對佛教述語的改造。艾香德認為，佛教述語是介紹基督教觀念的一種有效方式，可以用一種基督教的方式來理解，也因此就造成了一種「佛教與基督教修辭的奇特混合」。艾香德使用佛教的象徵和修辭，其靈感來自於通過拜訪、對話及系統地研究佛教，他曾對《禪門日誦》一書下過功夫，他的第一個來自佛教徒的寬度——是他在這方面的主要顧問。⁶¹

據艾香德自述，和他在南京景風山一同做工的田蓮德。他是一位熱心虔誠的佈道者，1927 年回挪威入高等神學院修業 5 年，1933 年受封為牧師，同年與其夫人到道風山工作。1934 年，洪施德（Stig Hannerz）牧師和他的夫人從瑞典來，是一位精明辦事的才幹。艾香德的兒子艾格美（Gehard M. Reichelt），和

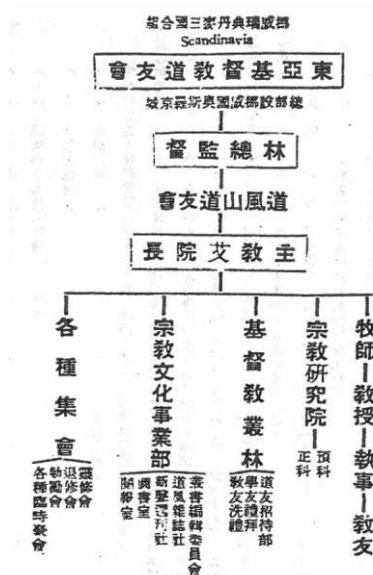
⁵⁸田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德和中國基督教神學〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 110；道民譯：〈道友會十五週年紀念感言〉，《道風》，第 4 卷第 2 期，頁 10。

⁵⁹〈道風山消息一束：山中日常生活〉，《道風》，第 3 卷第 2 期（1936 年 12 月 25 日），頁 34；〈最近半年來道風山之狀況（1937 年 7 月至 12 月）：山中日常生活〉，《道風》，第 4 卷第 2 期，頁 28。

⁶⁰東亞基督教道友會：《禮拜儀式和聖禮》（香港：道風山基督教叢林，1936 年），頁 3、8、11、16、25、37、41、55、61 - 62、68。

⁶¹田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 155、165 - 166。

他的家人及兩個兒子也於 1938 年秋到道風山。1936 年 12 月，道風山宗教研究院第一期學生畢業，第一名王景慶同時受封為該會第一位中國牧師。第二名宋道良、第三名傅道玄受封為執事。還有一位青海喇嘛僧受洗的喇道台，1938 年夏受執事職後，奉差往蒙古、青海等地為教師。1939 年夏第 2 期畢業生卒業，計共 3 人，張道覺、鄭道本、陳道民，同時受為執事。⁶²這些人，都是艾香德正要的工作伙伴，沒有這些助手的協助，他是無法展開在中國的傳教工作的。在艾香德團隊努力工作之下，道風山的組織如下：⁶³



在 1930 年以後，香港道風山可以看成是艾香德在中國傳教的總部；道風山還成立如下支會：1、南京景風山支會（1923 年成立，主持人傅道玄），2、杭州天風山支會（1935 年成立，主持人蘇達立、董天本），3、北平道友會支會（1938 年成立，主持人王景慶），4、蒙古青海佈道（1938 年成立，主持人喇道台），5、上海道友會支會（主持人蔣景壽、張景棟）。⁶⁴以下介紹一下杭州天風山：

杭州天風山位於杭州烏石峰，離紫雲洞不遠，艾香德到杭州發現此地山色

⁶²艾香德：〈道風山的開創和它的工作〉，艾香德主編：《道風山的工作》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》，第 20 冊，頁 337。

⁶³艾香德：〈道風山的開創和它的工作〉，艾香德主編：《道風山的工作》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》，第 20 冊，頁 339。

⁶⁴據〈艾香德與道風山年表〉，杭州天風山，由朱道勤〔欽〕領導。艾香德：〈道風山的開創和它的工作〉，艾香德主編：《道風山的工作》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》，第 20 冊，頁 340；田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德與道風山年表〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 218。

鬱秀，風景幽絕，是修道的好場所，乃與杭州聖公會諸牧師，及廣濟醫院院長蘇達立等商議，在此開闢一個與道風山相似的道場，以接待各宗教人士到此修養，並取名「天風山」，這裡只有西式房子一幢，另有廚房，工人住房。⁶⁵

據 1941 年 6 月《道風》雜誌第 8 卷 1 期〈道風山消息片段〉透漏，有關道風山積極向其他宗教徒傳教的報導有三則如下：

一、「張道文先生去嘉定」：張道文先生於去年八月，被派去重慶做佈道工作，初住北碚，常往各宗教人中間佈道，來信謂有二青年僧欲來道風山，但一時路途不便。現遷居嘉定，靠近峨嵋山，將來佈道機會可以多些。」

二、「宋道良牧師在大理」：宋道良牧師在大理設立分會，常抽暇出外佈道，一月間曾由大理步行赴麗江各大廟喇嘛寺等處傳道，撒播福音種子，又在雞足山山腳下一村莊居住二月之久，與人講道。」

三、「吳道宣先生在青島」：吳道宣先生原在青島中華信義會幫助李牧師研究佛教道教的經典，青島佛教和道教的人也很多，盼望以後本山能在青島設一分會。」⁶⁶

可見道風山對外傳教之積極。《道風》雜誌創刊於 1934 年 6 月，艾香德在〈發刊詞〉上說，《道風》的「言論內容是十分的寬闊幽遠，不論任何宗教的好理想，凡是屬乎真理的，本刊皆承認之，歡迎之，不分中外，不分國界，不分派別。為什麼要如此呢？因耶穌基督不是一國一族一時代的聖賢，乃是太初的大道，無始無終，自有永有，萬物的根本，眾生的泉源。」⁶⁷

有些人是看到《道風》雜誌才上道風山的，如孫道統，他在〈我怎樣來到道風山〉一文中說，「在佛教裡雖然受了有好幾年的訓練和淘〔陶〕養，而我自己的進步卻依然如故，終日終夜憂愁煩悶」，等到他看了《道風》雜誌之後，「渴望真理的心就發作，一心想脫離消極主義的僧伽生活」，於是就從廈門坐船到香港，投入道風山的。⁶⁸道風山希望成為佛、道、儒、回各教，「以及其他有心向道的人們的一個研究道的道場，在一個最好的環境中，給各教中的朋友們有機會來研究基督教——上帝的道，自然同時也使基督教的朋友們，有同樣的機會去研究其他的宗教。」⁶⁹

⁶⁵朱道欽：〈杭州天風山工作概況〉，陳悌賢主編：《基督教東亞道友會（1930 - 1990）道風山基督教叢林開山六十週年紀念中國同工感恩會特刊》，頁 38 - 39。

⁶⁶〈道風山消息片段〉，《道風》，第 8 卷 1 期，頁 44。

⁶⁷艾香德：〈發刊詞〉，《道風》，第 1 卷第 1 期（1934 年 6 月 20），頁 1。

⁶⁸孫道統：〈我怎樣來到道風山〉，《道風》，第 5 卷 2 期（1938 年 12 月 20 日），頁 16 - 17。

⁶⁹道生：〈道風山的使命〉，《道風》，第 1 卷第 1 期，頁 10。

自 1930 年代初，艾香德把他的傳教重心由中國大陸移到香港，得以避開 1949 年前後的動亂，就其畢生傳教活動言，倒可說是極為幸運。艾香德雖把傳教中心轉移到道風山，他還是沿襲過去習慣（興趣），一有機會還會到外地旅行參觀。1932 年 6 月至 12 月，艾香德（55 歲）和艾術華到四川、峨嵋、雅州和西康拜訪各地廟堂。1933 年，艾香德到青島、濟南、南京和上海考察。1934 年，艾香德到牯嶺、南京、杭州和上海考察。1935 年，艾香德到北京、蒙古、山西和陝西（在西安參觀景教碑），包括五台山和黃山考察 4 個月。1936 年，艾香德到汕頭、上海、杭州，包括天台山的國清寺考察。1937 年 1 月，艾氏回國 1 年，在赴挪威途中，艾香德訪問了泰國、緬甸、印度和斯里蘭卡，並與佛教領袖和基督教傳教士會見。在艾香德離開期間，田蓮德和洪施德負責道風山的工作。1939 艾香德父子和宋道良牧師取道越南，至雲南（包括雞足山）、貴州和廣西考察。艾香德仍然勤於著述，除前述之撰《穿著中國衣服的宗教》等書外，在他生前還寫了：《走向西藏邊境》（*Towards the Frontier of Tibet*）、三卷本的《東亞的虔敬特徵和聖所》（*Pious Characters and Sanctuaries in East Asia*），並將《老子》翻譯為挪威文。⁷⁰

1951 年 4 月，74 歲的艾香德返回香港，並在道風山信義宗神學院教學。1952 年 3 月 13 日，艾香德因腦溢血逝世，被安葬在道風山墓園，享年 75 歲。⁷¹艾香德就這樣結束了他傳奇的一生。

伍、艾香德的傳教策略

1890 年代前後，除艾香德，對佛教有過研究的來華傳教士，還有李提摩太（Timothy Richard，1845 - 1919）、蘇慧廉（William Edward Soothill，1861 - 1935）、歐德理（Ernest John Eitel，1838 - 1908）、艾約瑟（Joseph Edkin，1823 - 1905）、畢爾（Samuel Beal，1825 - 1889）、海克曼（Heinrich Friedrich Hackmann，1864 - 1935）、葛達（Dwight Goddard，1861 - 1939）、李佳白（Gilbert Reid，1857 - 1927）、何樂益（Lewis Hodous，1872 - ？）等，其中李提摩太對艾香德影響尤大，他在許

⁷⁰1935 年夏，艾香德到西安，特別前往碑林，參拜中國最古的「大秦景教流行中國碑」，艾香德形容說：「有光，碑的頂上，兩旁盤著花邊嵌著兩條龍，表現著帝國的威風。上面的名稱寫著特別放大的字體，文曰『大秦景教流行中國碑頌』，並且有一個小十字架在柱腳上，襯著無數的火舌和流雲，隱約有一朵蓮花在十字架的下面。」據估計，1931 - 1941 年間，共有 542 名佛教僧侶，281 名佛教知識分子和 40 名道教道士拜訪了道風山。田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德與道風山年表〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 217 - 221；艾香德：〈西安景教碑的巡禮〉，陳悌賢主編：《基督教東亞道友會（1930 - 1990）道風山基督教叢林開山六十週年紀念中國同工感恩會特刊》，頁 74。

⁷¹田道樂（Notto R. Thelle）撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德與道風山年表〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 222。

多方面是艾香德參與佛教的參考教材。李提摩太認為，大乘佛教是基督信仰的準備階段，甚至是一種隱藏的基督教，他強調：大乘佛教是「主耶穌基督的同一福音，用佛教來表達的一種亞洲形式」，佛教與基督教的眾多名相，很多都是名異實同的。艾香德比李提摩太更進一步，他不但從教義上肯定佛教，還強調佛教徒在生活有值得尊敬的地方，並據以開創他的景風山、道風山和天風山。⁷²

艾香德所創差會的名稱——**Christian Mission to Buddhists**，直譯是——基督教對佛教的傳教，這名稱帶有冒犯性，他的傳教活動在中國稱「東亞基督教道友會」，是一個基督教團體，進行有規律的崇拜和靜修、勞動學習、對話和訓導。它是建立在「上帝在所有尋求真理的人當中工作」這一基本理念之上，在很大程度上受到佛教寺院生活模式的啟發。艾香德之所以結合佛耶兩教，創建出一種「古怪又希奇」的傳教策略與方式，我們應該考慮到他到中國以後所面對的種種環境（甚至於當時的國際背景）。田道樂認為，艾香德只是大潮流的一部分，他的獨創性——在於能夠將這些理念化為具體的傳教策略，並且付諸實踐。⁷³

艾香德代表了外來傳教士在中國的一種趨勢，同中國本土宗教和文明相遇，激發他進行反思，並以新的態度和策略，表現在中國的傳教事業。艾香德一生在佛教中的靈性之旅，不但賦予他做為觀察者的獨特立場，也使他自己的靈性生活發生變化。在 20 世紀初，沒有同時代的傳教士能像他這樣，與中國宗教研究者及佛教團體建立如此深廣的關係網和友誼。⁷⁴這裏暫以王治心和太虛法師為例來說明。

王治心撰有《基督徒之佛學研究》，他是近代中國基督徒知識分子中，最早意識到佛教對基督教的挑戰，並自覺地從佛教中國化歷史中尋找可以作為基

⁷²艾香德在華曾與來自加拿大的戈達德（Dwight Goddard，1861 - 1939）相遇，戈達德對中國佛教有著濃厚的興趣，最後並成為佛教徒。艾香德曾與戈達德在旅途中結伴而行。從信仰立場看，戈達德因基督教的排他性最終改信佛教，艾香德則未改變基督教信仰，並試圖透過以耶釋佛方式傳播基督教。李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第 4 期，頁 143；何建明、賴品超：〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，賴品超編著：《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 30；王鷹：〈試析艾香德的耶佛對話觀〉，《世界宗教研究》，2013 年第 1 期，頁 150；田道樂撰、李宜靜譯、賴品超校：〈傳教士的轉變——20 世紀早期中國耶佛關係的變化〉，吳言生、賴品超、王曉朝主編：《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005 年 11 月，北京 1 版 1 印），頁 127。

⁷³田道樂撰、李宜靜譯、賴品超校：〈傳教士的轉變——20 世紀早期中國耶佛關係的變化〉，吳言生、賴品超、王曉朝主編：《佛教與基督教對話》，頁 125、139。

⁷⁴田道樂撰、李宜靜譯、賴品超校：〈傳教士的轉變——20 世紀早期中國耶佛關係的變化〉，吳言生、賴品超、王曉朝主編：《佛教與基督教對話》，頁 124 - 125、133。

督教中國本色化之借鑒的先驅者之一，他提倡基督徒研究佛學，但目的在——以之做為傳道工具。王治心等組織的中華基督徒新團契，在上海閘北主日禮拜時，也依照佛教的方式焚香點燭。艾香德曾為王治心《基督徒之佛學研究》一書寫序，兩人間有一定的交情。⁷⁵前文第肆節已對艾香德和太虛法師的互動做了介紹，作為中國近代佛教改革派代表人物的太虛法師，並未因面對基督宗教的挑戰而否定基督宗教，反而自覺地吸取基督宗教的傳教經驗，做為推進中國佛教革新運動的參考。⁷⁶對艾香德言，他從王治心和太虛法師等人吸收經驗，落實他自己在中國的傳教活動。

艾香德引約翰福音：「我另外有羊，不是這圈理的，我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一群，皈依一個牧人了。」（*And other sheep I have, which are not of this fold: them also I must bring, and they shall hear my voice; and there shall be one fold, and one shepherd. ---John 10:16*）「我另外有羊」（*other sheep*）是他一生最大的工作，「另外有羊」是指各宗教裡已在尋求真理而未得著之人而言，「他看見了主的異象，主耶穌基督的靈吩咐他要做這項工作。」艾香德相信這有些虔誠的佛教徒是基督「圈外之羊」，⁷⁷艾香德提出的方案是透過「聯繫點」（*points of contact*）來貫穿之，「聯繫點」指的不僅是不同宗教外在

⁷⁵何建明、賴品超：〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，賴品超編著：《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 34 - 35、39 - 40。

⁷⁶1935 年 4 月 6 日，太虛法師在雪竇山，答來遊山的華東基督教教育代表團所問有關「佛教對基督教之關係」之問題時，他答覆說：「基督教和佛教同為宗教界，當然可以有同是宗教的關係。凡宗教對於宇宙萬有，都有最高的信仰，為一切思想行為的根本和歸宿，使人能悔改抑止罪惡的行為，越加增長其善德而向上進步，並能使有難行能行、難忍能忍的毅力。佛、耶兩教在此點，應有相同關係。但佛是佛教，耶穌是耶穌，其教義當然各別。然亦有相互資助的地方，佛教大乘菩薩以利他之精神，來救濟覺悟眾生，是都為群眾幸福而犧牲自身利益；此於耶穌捨身救世的精神，頗堪借鏡；而近時有許多高明的基督教徒，往往看閱佛經，以體會中國人民一般的心理，以作貫通的學理研究。」何建明、賴品超甚至認為，太虛法師所倡導的「菩薩學處」，也受到基督宗教的啟迪。何建明、賴品超：〈基督宗教與近代中國佛教的改革運動〉，賴品超編著：《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 81 - 88、122；太虛：〈答華東基督教教育代表團問〉，《太虛大師全書》，精裝第 26 冊，頁 485 - 486；印順編著：《太虛大師年譜》，頁 379。

⁷⁷約翰福音 11 章還有如下話語：「不但單替那一國死難，並且他要將上帝四散的兒女，都聚集歸合在一起。」（*And not for that nation only, but that also he should gather together in one the children of God that were scattered abroad. ---John 11:52*）。王道平：〈慶祝艾師六十壽辰——聯想到他的生平〉，《道風》，第 4 卷第 2 期，頁 12；艾香德：〈道風山的開創和它的工作〉，艾香德主編：《道風山的工作》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》，第 20 冊，頁 338。

的相似性，且指其內在的信仰經驗，艾香德藉之以融合耶佛兩教，其中又包括：建築的聯繫點——用中國寺廟建築風格詮釋基督教，儀式的聯繫點——用佛教禮儀表達基督教，語言的聯繫點——用佛教用語表達基督教。但我們不要忘記，艾香德的嘗試，在外觀上雖然非常佛教化，但無論是宗教建築、宗教禮儀，甚至於語言運用和思想理念，都是相當基督教的，他並沒有喪失基督教的獨特性。

78

艾香德建立「基督教叢林」的本質，是其傳教策略的一部分，目的是建立一個可以和佛教僧侶（及道教道士）會見的場所，以便皈化他們，為他們回社會過積極生活做好準備（如擔任牧師，或福音傳道者）。⁷⁹艾香德的這種傳教方式毀譽參半，他雖提供了一個可以促進各宗教之間文明對話與和平交流，卻受到一些西方傳教士的反對（如支持、資助他來中國傳教的挪威差會和北歐差會聯合會中的保守人士），更遭受到中國佛教徒的嚴厲批評（如本文第貳節所述）。⁸⁰艾香德何以選擇佛教徒為宣教對象？他融合基督教文化跟佛教文化的根據是什麼？過去的研究常指出，艾香德跟外國差會的糾紛主要來自「混合主義」(syncretism)的批評。⁸¹黃道霖認為，許多人對艾香德創辦基督教叢林有很多誤解，認為他是異端，或與中國古代景教一樣，向佛教妥協，因耶佛混合，使信徒無所適從。「但仔細的讀了他的著作後，我覺得他的神學思想很單純，並無混合之處」。艾香德在中國傳教數十年，對中國的宗教及文化有相當的了解及欣賞，他認為中國所缺少的是耶穌基督，其「本意不是要以基督教來代替中國的文化，而是以基督來滿足中國人靈性的空虛，以耶穌的完全啟示來補充其他宗教的部分啟示」。⁸²焦道顯在〈我信主之經過〉一文中也說：「我覺得道風山教會

⁷⁸李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第4期，頁147、149-157、168。

⁷⁹田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的聖山〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁151-152。

⁸⁰艾香德以耶釋佛的嘗試，卻未能充份地得到基督徒群體的支持。除他的差會對他的宣教理念有所懷疑外，部份中國信徒也批評他的工作。例如，崔愛光便擔心這種嘗試會使基督教成為佛教的附庸。孫亦平：〈艾香德牧師與中國佛教——民國時期宗教對話的一個案〉，《世界宗教研究》，2010年第6期，頁62；李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第4期，頁169。

⁸¹李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第4期，頁141。

⁸²田道樂認為，艾香德相信大乘佛教是受到基督教影響的一種佛教形式，這使得他對佛教形式作了過度樂觀的基督教式詮釋。黃道霖：〈紀念恩師艾香德博士〉，陳悌賢主編：《基督教東亞道友會（1930-1990）道風山基督教叢林開山六十週年紀念中國同工感恩會特刊》，頁58-59；田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的聖山〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾

之宗教態度，是廓大公平的，他不失掉自己的信仰，同時他亦不堅持門戶之見，願與各宗教人士來往彼此為道友，並研究各宗教之教義。」⁸³

艾香德認同一種「成全」與「互益」模式的神學，就此而言，他是符合保羅·尼特（Paul F. Knitter）所提的宗教對話模式。保羅·尼特將基督教對待其他宗教的立場和態度歸結為四類模式：置換模式（Replacement Model）、成全模式（Fulfillment Model）、互益模式（Mutuality Model）和接受模式（Acceptance Model）。置換模式，指的是基督教最終將取代其他所有的宗教。成全模式認為基督教不是直接取待其他宗教，而是說，其他宗教已經具有基督教的部分真理，但其他宗教的最終實現，則需要歸終在基督的名下。根據互益模式，各個宗教都是拯救的有效之道，彼此之間不是誰取代誰，而是彼此互相學習，彼此互動，以便更好地和平相處，加深對終極奧秘的認識。根據接受模式，各個宗教都有不同的語言，彼此之間是不能比較的，只需互相尊重，彼此才能友好相處。保羅·尼特敦促持不同神學模式的基督徒之間進行對話，呼籲不同宗教之間進行更有效的合作，欣賞其他宗教的價值，願意將其洞見和經驗融入自己的信仰中，「成全」與「互益」模式可以將這些結合起來。⁸⁴按照佛教和基督教的教義說，這兩個宗教本質上完全不同。佛教是一個澈頭澈尾無神論信仰的宗教，專靠自己修行、修心，令自己的本性圓明時，就是成佛。基督教是一個因信就可稱義的宗教，只要人願意接受救恩，便可得到永生，並非賴個人的善功善德去邀賞上帝的喜悅。《信耶穌是廢掉佛教嗎？》一書作者徐道泉說，憑他自己信仰基督教的經驗，一個佛教徒改信基督教，可以成全如下目的：一、信耶穌基督成全了佛教解脫煩惱的目的，二、信耶穌基督成全了佛教覺悟證道的目的，三、信耶穌基督成全了佛教善根增長的目的，四、信耶穌基督成全了佛教道理之缺欠。

香德與漢語神學》，頁 146。

⁸³劉廷芳在〈我對於道風山的希望〉中說，「基督教在歐洲是大川，在中國還是細流，若不放量接納中國文化，與中國文化會流，則永不能成為大川。基督教被圈在一大圍牆之內，另外成立一種社會，與圈外的社會動態不相往來，將遠久被人認為是洋教。」又說：「佛教是中國的，不懂佛教，不能講中國文化史，不能講中國哲學史。所以基督教工作，很要一般人出來整理國故，這是很大的事業！我以為做這件事業的，他比路得馬丁、奧古斯丁還要大！你想中國的國故若能整理出來，那對中國和世界，是何等的貢獻！普通大學教授不能做此事，因為需要有宗教經驗的人才能做。我希望道風山的諸君，要努力做這層功夫。」焦道顯：〈我信主之經過〉，《道風》，第 8 卷 1 期，頁 14；劉廷芳講、王景慶筆記：〈我對於道風山的希望〉，《道風》，第 7 卷 1、2 期，頁 8。

⁸⁴（美）保羅·尼特著、王志成譯：《宗教對話模式（*Introducing Theologies of Religions*）》（北京：中國人民大學出版社，2004 年 1 月，1 版 1 印），〈譯者序〉，頁 v；田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 193。

⁸⁵徐道泉站在基督教立場，認為佛教不如基督教，這是符合艾香德的理念的。

早在艾香德創辦景風山時，這個頗有佛教化色彩的基督教場所，吸引了社會上三教九流人士前來訪問。等到艾香德在香港創建到風山，又延續著過去的傳教方式。這究竟是基督教向佛教徒傳教呢？還是基督教受中國佛教影響而出現了佛教化的傾向？以上帝與生命為雙重中心，艾香德通過「以耶釋佛」的方式，期望能夠消彌將基督教與佛教在理論與實踐上差異與分歧，為宗教對話與宗教聯合創造一個平台。艾香德所提出的宗教對話問題，提供我們從事宗教對話很好的參考範例。⁸⁶通過對艾香德宗教對話理論與實踐的觀察，我們是否可以提出更加積極和符合時代意義的宗教對話模式？⁸⁷

陸、結論

挪威奧斯陸大學神學系教授田道樂（Notto R. Thelle）認為，艾香德是一個多樣化的人，其觀點十分複雜，有時令人相當費解。他是「一個傳教的朝聖者」，同等強調「傳教」與「朝聖」。作為傳教士，他是一個基督福音傳教士，始終希望使人皈依基督教信仰；作為朝聖者，他是一個不斷尋求真理的新經驗和新理解的旅行者。⁸⁸艾香德使用的傳教方式，是中國近代外國傳教士來華傳教史上「最耀眼、最大膽」實驗，其創建的景風山（及道風山）和相關著作中所呈現的「佛耶混合思想」，常使人困惑。想全面了解艾香德，除要具備神學、大乘佛教的知識，也要熟悉北歐和其他西方的資料。⁸⁹前文由近代中國（及香港）佛教史脈絡，觀察艾香德所創的道風山，分別由：佛教徒眼中的南京景風山和香港道風山、佛教徒為什麼改信基督教、由南京景風山到香港道風山、艾香德的傳教策略等方面進行了論述。以下再就：如何評價艾香德的道風山？道風山引起的港臺佛教互動、由互相對罵（立）到彼此對話、成立漢語基督教文化研究所的時代意義等問題稍加論述，以總結本文。

⁸⁵徐道泉著：《信耶穌是廢掉佛教嗎？》（香港：道風山基督教叢林，1967年），頁1-16。

⁸⁶孫亦平：〈艾香德牧師與中國佛教——民國時期宗教對話的一個案〉，《世界宗教研究》，2010年第6期，頁59、61-62。

⁸⁷王鷹：〈試析艾香德的耶佛對話觀〉，《世界宗教研究》，2013年第1期，頁155。

⁸⁸田道樂又說：「從某種角度看，艾香德可以被視為法師與朝聖者的奇怪混合。作為一個法師，他應該通曉真理；作為一個朝聖者，他處在繼續尋求真理的路上。他既是一個傳道人，又是一個求道者。」田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德和中國基督教神學〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁23-26。

⁸⁹田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的聖山〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁120。

一、如何評價艾香德的道風山？艾香德，有稱為「耶佛對話的先導者」、⁹⁰「佛老救星」者。⁹¹天主教羅光總主教，肯定艾香德在中國傳道的貢獻，艾香德於1920年代就發起宗教聯合運動，在各宗教團體中，從事宗教徒友誼工作，先從佛、道教二教著手，然後再及其他宗教。⁹²佛教圓照法師稱許「艾氏獨具慧眼，行菩薩行，乃發起宗教聯合運動，不數年間，全球響應，蔚然有成。」⁹³但由於艾香德的奇特作風，他注定要成為一位具爭議性的人物。⁹⁴王志成視艾香德是宗教混合主義者，前文以提及，他的宗教實踐，既受到來自基督教內部的指責，也受到中國佛教界的批評。艾香德的神學以及實踐活動常引起爭議，甚至被視為異端，氣魄雖大，但其實踐是失敗的。⁹⁵

筆者以為，如何評價艾香德應該留意到——「艾香德留下的精神遺產」這一事實。王志成自己也承認，儘管艾香德傳統的混合主義時代已經過去，他當年創辦的「山頭」也只剩下道風山，但其宗教實踐精神，卻在道風山有了傳承。⁹⁶關於這點，不得不讓人想起太虛法師在近代中國佛教界所從事的佛教改革運動，雖然太虛也認為自己的佛教革命是失敗的，⁹⁷但他卻有「屢敗屢戰」不怕挫折的勇氣，並且能在理論上不斷推陳出新，在實踐上勇往直前。今日佛教界所推展的「人間佛教」運動，主要也是由他來開啟。若著眼於艾香德傳教事業的結果，今天僅存的道風山已沒有佛教徒蹤影，故艾香德向佛教徒宣教的工作似乎不太

⁹⁰〈中華民國基督教聖公會主教龐德明題詞〉，艾香德博士百歲冥誕紀念專集編輯委員會編：《真理探源——艾香德博士百歲冥誕紀念專集》（臺北：臺灣宗教文化友誼社，1976年9月，初版），未署頁號。

⁹¹此為「同道弟天國公僕」張祝齡為艾香德博士六秩壽辰所題之字，《道風》，第4卷2期（1937年12月），目錄頁後第7頁。

⁹²羅光覺得，在中國最適合做宗教聯合運動，因中國能容納各種宗教，歷史上從來沒有宗教戰爭。〈天主教羅光總主教序〉，艾香德博士百歲冥誕紀念專集編輯委員會編：《真理探源——艾香德博士百歲冥誕紀念專集》，頁5。

⁹³〈佛教圓照法師序〉，艾香德博士百歲冥誕紀念專集編輯委員會編：《真理探源——艾香德博士百歲冥誕紀念專集》，頁2。

⁹⁴李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第4期，頁168。

⁹⁵王志成認為艾香的失敗，是因為他的混合主義神學思想及其向實踐是不徹底的、有限度的，甚至在某種程度上說他的混合主義混合主義是表面的。王志成：〈繼承和超越艾香德傳統的宗教混合主義〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁340、342-344。

⁹⁶王志成：〈繼承和超越艾香德傳統的宗教混合主義〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁346。

⁹⁷太虛：〈我的佛教革命失敗史〉，太虛大師全書編纂委員會編：《太虛大師全書》（臺北：善導寺佛經流通處，1980年），精裝第29冊，頁61-63。

成功。但是，若又宗教文化的交流視角看，艾香德已經踏出實踐的一大步；他以基督教的理念詮釋佛教儀式和教義，一定程度上豐富了基督教文化的內涵，故其貢獻依然不能抹殺。⁹⁸

二、道風山引起的港、臺佛教互動：前文提及，樂觀法師、續明法師、鐵膽頭陀等佛教人士，對艾香德創辦「基督教叢林」，「誘惑」青年僧的不滿。艾香德在香港建立道風山，1949年前後因國共內戰，大批僧人逃港避難，道風山「趁機拉攏」了許多佛教徒，更引起佛教界的抗議。這些逃難到香港的佛教徒，有些轉到臺灣；⁹⁹因為道風山的「囂張行徑」，更增加了佛教界的不滿，引致佛教徒與基督教徒間發生許多激烈的爭論。¹⁰⁰

一般佛教對待基督教的方式有兩種，一種是採用並學習基督教，另一種是忌妒與敵視基督教。¹⁰¹1950、1960年代的臺灣，佛教相對是處於弱勢地位，基督教信徒「氣焰盛」，他們可以任意進出寺院去散發傳單，傳福音，批評佛教是迷信，信口誹謗；佛教僧俗卻不容許進入他們的教堂；加上有不少居高位或要職的公務員是基督徒，也給基督教帶來特殊方便，所以佛門同道，大多敢怒而不敢言。但佛教界也並不是沒有發出抗議的聲音，其中煮雲、印順、聖嚴等三位法師是主要的代表人物。¹⁰²

1957年9月21日，香港道風山舉行中西信徒聚會，目的在對「基督教中

⁹⁸李智浩：〈混合主義的迷失——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》，第4期，頁171。

⁹⁹1949年之後大批僧人來臺，中國佛教在臺灣漸有復甦之勢，或許才会有香港牧師隔海批判臺灣佛教情況的發生。侯坤宏：〈避風港——1949年前後的香港佛教〉，《人間佛教研究》，第7期（2015年12月），頁98、135-141；闕正宗著：《重讀臺灣佛教·戰後臺灣佛教（續編）》（臺北：大千出版社，2004年4月），頁106-107。

¹⁰⁰賴品超：〈在中國佛教徒中宣教——歷史與神學的反思〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁239。

¹⁰¹當臺灣佛教革新運動正如火如荼展開之際，一種基督教在臺灣史無前例的大運動亦同時展開，「由於臺灣的地域有限，是以緊張與衝突亦在所難免。」艾格美：〈佛教的擴張與基督教會〉，《景風》，第1期（1958年4月），頁25、27。

¹⁰²有關煮雲、印順、聖嚴等法師對基督教的批判，在此不做進一步討論，有興趣者，請參閱筆者所撰〈戰後臺灣佛教「護法運動」相繼出現的內外動因及其現代意涵的再檢討〉一文。卓遵宏、侯坤宏訪問：《圓香居士訪談錄》（臺北：國史館，2009年7月，初版），頁106；侯坤宏：〈戰後臺灣佛教「護法運動」相繼出現的內外動因及其現代意涵的再檢討〉，江燦騰主編，江燦騰、侯坤宏、楊書豪合著：《戰後臺灣漢傳佛教史》（臺北：五南出版社，2011年4月，1版1印），頁338-342。

國宗教研究社」之宗旨及工作有所認識。艾格美牧師（Rev.G. M. Reichedt）在有關研究佛教心得之報告中透露：

「在戰前，和尚們曾三五成群地奔向道風山，而今則情形略有轉變。在香港，目前只存有少數的和尚，而且參佛的標準也不如從前。但是，自另一方面來看，一般居士則表現些少活力，如像興辦慈善事業及興建學校等。在中國大陸以外的名法師或高僧，大多數皆居住於臺灣，而且他們多數皆在大陸易手之前逃往臺灣者。是以，近年來很多有關佛教的書籍雜誌，皆出自於他們在臺灣的活動。……對於中國的佛教來說，一般人皆相信，只要我們能大開方便之門，則另一股更新的源流，必然會使得更多的佛教僧侶奔向道風山。」¹⁰³

艾格美牧師點出了 1950、1960 年代香港與臺灣發生「基佛論戰」的原因。郭和烈在〈今日臺灣佛教〉一文中說，臺灣佛教有人攻擊基督教，「乃由大陸來臺中國佛教會所激發，並非出於臺灣佛教徒全體。」「佛教是救世三大宗教最古老者，幾乎影響大半的人類約有兩千五百年之久，正如同基督教影響歐洲一般，故欲阻其發展或與其爭取宗教地盤，如拆除其佛堂，成立一通告排在寺廟前等類，並不能使他們成為基督徒。為了正當的接近，我們須以誠實及寬大的心，研究其歷史以及習慣。」¹⁰⁴這樣的態度是比較理性的。

三、由互相對罵（立）到彼此對話：回顧 20 世紀 1950、1960 年代，漢語處境下的基督教與佛教在相遇過程中，曾出現過如前述「對罵」多於「對話」的情況，雙方都想透過批評對方來顯示自己的優越。¹⁰⁵這種情境下的基督教與佛教，彼此都將對方看成「對手」，其實基督教與佛教也可以成為朋友的。宗教學者施

¹⁰³1958 年 8 月 27 日至 9 月 9 日，艾格美在東京召開之第九屆國際宗教歷史會議所提之報告上說：「僅不過在五年以前，一大批逃亡的和尚曾匯集香港，以致形成香港佛教廟宇之熱鬧情況。然而，大多數的逃亡和尚皆已遷往臺灣，而香港的佛教廟宇亦因此而回復原來悽慘蕭條的景象。」〈有關研究社工作會議之報告〉，《景風》，第 1 期，頁 12-13；艾格美：〈中國佛教之今日——向第九屆國際宗教歷史會議所提之報告〉，《景風》，第 2 期（1958 年 12 月），頁 29。

¹⁰⁴1960 年 8 月，徐中迅在〈邁出山門外的佛教〉一文中說，他寫此文的目的，「不是有意要搜索佛教內幕情報，正如有些佛刊誣指我們所稱。我抱有一個願望，就是今後的宗教徒應該聯合在一起，共謀人類幸福，共毀一切足以危害人類的罪惡滋長，這樣的合作，比互相詆謗、敵視，有意思的多。佛教和基督教在信仰上容有相異之點，然改造人類身心，嚴淨人間目標則一，廣行善事，不會受信仰的牽制，接近不會受種族、國族的限制。」郭和烈：〈今日臺灣佛教〉，《景風》，第 5 期（1961 年 11 月），頁 48；徐中迅：〈邁出山門外的佛教〉，《景風》，第 4 期（1960 年 8 月），頁 56。

¹⁰⁵賴品超：〈從柯布看佛耶對話——在漢語處境的前路〉，陳廣培編：《傳承與使命——艾香港博士逝世四十五週年學術紀念文集》，頁 117。

馬特（Ninian Smart，1927 - 2001），曾利用「對手」（rivals）與「盟友」（allies）來形容佛教與基督宗教在世界文明中的關係。¹⁰⁶艾香德的「對話宣教」，是道風山基督教差會（CMB）遺產中重要的一部分，任何有誠意的對話，都應該認真看待對方宗教，在一個開放的環境中，讓信仰與信仰相遇，藉由聆聽與愛心，拉近雙方距離。¹⁰⁷艾香德的「對話宣教」，對於今日的我們，仍有諸多值得重新思考、評價與借鑒之處。

過去佛耶交流過程中，大部分佛教徒所欲學習的，基本是都是一些所謂「外相」的東西，如傳教的策略和技巧、神學課程的設計、慈善事業的推廣等，對基督宗教、尤其基督新教的「內學」（如教理及宗教修持），即認為是粗糙不堪或完全缺乏，不屑一顧或加以排斥。在基督宗教方面，雖有不少人能欣賞佛教教理上的優點，但因其目的在本色化，所以就將重點擺在過去印度佛教如何在華傳播取得成功這一點上，而不是認為目下的佛教有特別值得欣賞之處。¹⁰⁸如何「透過艾香德」來「超越艾香德」，值得未來「佛耶對話」者多加深思。¹⁰⁹

¹⁰⁶賴品超：〈在中國佛教徒中宣教——歷史與神學的反思〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 238。

¹⁰⁷20 世紀 1920 年代，中國基督教徒極力倡導基督教本色化，有些人也認識到佛教是一個可以對話的夥伴。如王治心、趙紫宸、韋卓民三人，都曾參加過艾香德工作的起初階段，他們後來的想法，可能受到艾香德的起啟發。柏志偉：〈異象與現實——艾香德博士與道風山基督教差會（CMB）之歷史與傳統〉，陳廣培編：《傳承與使命——艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》，頁 45；田道樂撰、柯進華譯、王蓉校：〈艾香德的聖山〉，楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，頁 149 - 150。

¹⁰⁸賴品超認為，對於研究中國的耶佛對話而言，必須留意宗教間對話（inter - religious dialogue）與宗教內對話（intra - religious dialogue）的區分。宗教間對話是外顯的，由兩個或以上的人各自代表其所屬之宗教去進行一種可見／可聽的對話；宗教內對話則是指，兩個或以上的宗教傳統在一個人在內心裏進行的內在的對話。賴品超：〈對相遇的歷史反思〉，賴品超編：《佛耶對話：近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 317、319。

¹⁰⁹卜瑞德博士說：「我們與非基督教徒的接觸，是廣泛而沒有一定形式的，其中包括個人和佛教出家人，居士們以及學者們，或是大學的學生等。」是一種符合艾香德思想的開放態度。1976、1977 年間，香港六大宗教有感於逐漸頻密的接觸及宗教活動，只著重於社交層面，若要深入交談，非從教義及新靈修持下手不可，因此在 1977 年初，天主教的杜逸文神父、冼梓林和周景勳修士，聯同佛教的源慧法師、永惺法師，道教梁省松道長，基督教李景雄牧師，伊斯蘭教脫維善、羽志雲，以每年舊曆新年，都會在各大中西報章發表新年文告，文告內容以倡導精神生活，提升心靈素質為主旨。香港六大宗教籌組的宗教思想交流會，促進各宗教互動交流，也值得肯定。卜瑞德博士：〈本社的將來〉，《景風》，第 6 期（1962 年 10 月），頁 65；《香港六宗教領袖座談會二十周年紀念特刊》（香港：未署出版項），頁 36。

四、成立「漢語基督教文化研究所」的時代意義：1995 年成立的「漢語基督教文化研究所」，「秉承道風山創辦人挪威漢學家艾香德博士宏願：推動基督教中國化及促進基督教與中國宗教的對話」，「推動基督宗教研究，發展漢語神學，繁榮中國文化」。其特質如下：1、推動人文學術界對基督宗教思想與文化的多角度研究，促進漢語基督教文化研究與當代中國人文學術的互動。2、凝聚國內外、教內外專家學者，共同建設以漢語為載體，並具有國際對話視野的漢語神學。3、發揚普世同契的精神，與天主教、東正教、基督新教以及其它文化與宗教傳統的中外學者共同展開對話與合作。其成果展現在如下之學術出版：1、「歷代基督教思想學術文庫」：翻譯、整理東西方及中國歷代基督教思想文典。2、「漢語基督教文化研究所叢刊」：中外漢語神學學人撰寫的漢語神學論著，積累漢語神學原創的文典資源。3、「道風譯叢」：逐譯普及性的西方神學熱潮著作、學科參考書和教科書。4、《道風：基督教文化評論》：定位為漢語神學學刊，每年出版兩期。¹¹⁰截至目前為止，該所在出版方面，業已取得不錯的成果。就此以觀，漢語基督教文化研究所確實稟承了艾香德的遺志，從事基督教「漢語神學」的建立，其進一步成效，值得吾人期待。¹¹¹

¹¹⁰〈漢語基督教文化研究所簡介〉，網址：

http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=4&Pid=2&Version=0&Charset=big5_hkscs&page=0，下載日期：2016年1月13日。

¹¹¹「漢語神學」泛指一切以漢語來表述的神學，「神學」在此專指基督教神學。「漢語」專指以漢族為主要組成部份的中國大陸、臺灣、香港和海外華人社會的現代書寫語文，漢語神學不以地域來界定，乃與其他民族語言神學如英、德、法語神學等相平行。楊熙楠：〈我是誰？二十年後的再思〉，《漢語基督教文化研究所通訊——二十週年紀念特刊（1995 - 2015）》，頁40；〈漢語神學的理念〉，網址：

http://iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=6&Pid=3&Version=0&Charset=big5_hkscs&page=0，下載日期：2017年12月8日。