

漢語基督教文化研究所叢刊・13

近代中國佛教與基督宗教的相遇

賴品超 編著

漢語基督教文化研究所

B948/242

+ B978

編者簡介

賴品超 倫敦大學英皇學院 (King's College London) 哲學博士，現任香港中文大學宗教系副教授兼系主任。著有《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》、《邊緣上的神學反思：徘徊在大學、教會與社會之間》。曾發表學術論文數十篇，散見於中外學術期刊。

本書無意將耶佛兩教在近代中國的「相遇」或「對話」，抽離於彼時的歷史時空，直接作義理上的闡述；但亦無意全面且深微地查考兩教在中國相遇的歷史。本書主要是以個案的形式，探討二十世紀上半葉兩教在華「相遇」的一些面貌，其中三章更分別集中探討張純一、徐松石、許地山三人對耶佛對話的特殊貢獻。

漢語「耶佛對話」的研究，相對於歐、美、日本的學術界而言，似乎仍處於起步的階段。有關兩教在華相遇的歷史研

究，就民國時期而言，亦頗見缺乏。本書旨於補此不足，亦祈盼能誘發更多有識之士從事中國耶佛對話的研究，進而有更多學者／信徒願意參與漢語處境中的耶佛對話。



基道總代理

近代中國佛教與基督宗教的相遇

賴品超 編著

漢語基督教文化研究所叢刊·13

近代中國佛教與基督宗教的相遇



賴品超 編著

INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES 13

**Buddhist-Christian Encounter
in Modern China**

Lai Pan-chiu, Editor

Institute of Sino-Christian Studies

近代中國佛教與基督宗教的相遇

賴品超 編著

漢語基督教文化研究所

漢語基督教文化研究所叢刊·13
策劃 漢語基督教文化研究所

近代中國佛教與基督宗教的相遇

編者 賴品超
作者 賴品超、何建明、蘇遠泰、何慶昌、陳偉強
執行編輯 陳志浩

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

出版人 楊熙楠

本書版權 © 2003 漢語基督教文化研究所有限公司

2003年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送
本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Institute of Sino-Christian Studies Monographs Series 13

Buddhist-Christian Encounter in Modern China

Edited by Lai Pan-chiu and coauthored by Lai Pan-chiu, He Jianming, So Yuen-tai, Ho Hing-cheong and Chan Wai-keung

Copyright © Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2003

Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2003

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publisher: Daniel H. N. Yeung

33 To Fung Shun Road, Shatin, N.T., Hong Kong
www.iscs.org.hk publishing@iscs.org.hk Tel. (852) 2694 6868

PRINTED IN HONG KONG ISBN 962 8322 50 8 ISSN 1727 8090

目 錄

英文摘要	ix
編者序	1
導論	5
賴品超	
第一章 佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪	25
何建明 賴品超	
第二章 基督宗教與近代中國佛教的改革運動	73
何建明 賴品超	
第三章 佛教對基督宗教的回應：一個個案分析	125
何建明 賴品超	
第四章 佛化基督教：張純一的大乘神學	147
蘇遠泰	
第五章 以佛教詮釋基督教：徐松石的本色神學	213
何慶昌	
第六章 以愛超越耶佛間之差異：許地山的生平與文學	275
陳偉強	
結語	313
賴品超	
作者簡介	321

Contents

Abstract	ix
Preface	1
Introduction <i>Lai Pan-chiu</i>	5
Chapter 1 Chinese Buddhism and the Indigenization of Christianity in Modern China <i>He Jianming and Lai Pan-chiu</i>	25
Chapter 2 Christianity and the Reformation of Modern Chinese Buddhism <i>He Jianming and Lai Pan-chiu</i>	73
Chapter 3 Chinese Buddhist Response to Christianity: A Case Study <i>He Jianming and Lai Pan-chiu</i>	125
Chapter 4 Buddhicizing Christianity: Zhang Chunyi's Mahayana Theology <i>So Yuen-tai</i>	147
Chapter 5 Reinterpreting Christianity with Buddhism: Xu Songshi's Indigenous Theology <i>Ho Hing-cheong</i>	213

Chapter 6	Transcending the Difference between Christianity and Buddhism with Love: Xu Dishan's Life and Literary Works	275
	<i>Chan Wai-keung</i>	
	Conclusions	313
	<i>Lai Pan-chiu</i>	
List of Contributors		321

Abstract

This book concentrates on the Chinese Buddhist-Christian encounter in the first half of the 20th century, particularly in the Republican period (1911–1949). At that time China was in a turbulent political situation with radical social and cultural changes. This is an important period for the subsequent cultural, political and social development of China, including the encounter between Chinese Christianity and Buddhism. This book attempts to investigate various issues related to the history of Buddhist-Christian encounter in China, including the nature of the encounter, the political, social and cultural circumstances of the encounter, and the influences the encounters had on the contemporary generation. Also discussed are both the positive and negative impacts of such encounter on the present-day development of Chinese Christian theology, Chinese Buddhist thought and Buddhist-Christian dialogue.

This book is divided into two main parts with each part consisting of three chapters. Chapter 1 is concerned largely with the way the Chinese Christian scholars learned from the successful inculturation experiences of Chinese Buddhists, in order to formulate the strategy of indigenization of Christianity. Chapter 2 investigates whether and how the modern Chinese Buddhist leaders absorbed the successful experiences of Christian preaching, charity and education, etc., so as to improve the Buddhist practice. Chapter 3 provides a case study of a Buddhist magazine called *Renjian Jue Banyue Kan*, with spe-

cial reference to the way in which the wider circles of Chinese Buddhism responded to Christianity.

The second part consists of three case studies discussing three Chinese intellectuals who conducted in-depth studies into both religions and attempted to integrate them in different ways. Chapter 4 discusses the life and thought of Zhang Chunyi, who proposed to "Buddhicize Christianity". We discuss how Zhang ranked the religious doctrines of Confucianism, Daoism, Mohism, Buddhism and Christianity, and the reasons for his proposal to "Buddhicize Christianity". In addition, Zhang's approach to the absorbing of Christianity into Buddhism will be shown after his Buddhist-Christian Christology is discussed. The figure discussed in Chapter 5 is the Baptist pastor Xu Songshi. Contrary to Zhang, Xu endeavoured to absorb Buddhism into Christianity by first attributing to the Christian God the supreme position, and then using such Buddhist concepts as *tathatā* (suchness), *upāya* (skilful means) etc., to expound the Christian concepts of God, Christ and the Holy Spirit in an indigenous way. Chapter 6 presents an alternative model in Chinese Buddhist-Christian dialogue embodied in the life and literary works of the famous Chinese scholar Xu Dishan, a Christian who tried to live in harmony with the Buddhists without utilizing any philosophical framework to harmonize the two religions. This case highlights a dialogical model of acceptance and tolerance, which also reflects some of the characteristics of Chinese religious traditions.

編者序

基督宗教與佛教在近現代中國的相遇，理應是一個相當重要的課題，除了有助認識兩個宗教各自的發展及相互關係外，對於了解中西文化的比較與交流也是十分重要的。但由於種種的歷史原因，這方面的研究一直是相當缺少。然而，正如歷史發展本身是有一定的偶然性，歷史研究的本身難免也有着種種的偶然性，而本書的出現也可說是一種因緣際會的產物。

筆者在香港中文大學攻讀本科學位課程的時候，已對耶佛研究發生興趣，碩士論文研究的柯布 (John B. Cobb, Jr.) 及博士論文研究的蒂利希 (Paul Tillich, 另譯田立克)，皆是耶佛對話中的重要參與者，此外過往也發表過一些與耶佛研究有關之論文。然而這些基本上都是較為集中在義理上的比較研究，很少進行歷史性的探索。數年前，經宗教系同事吳梓明教授轉介下，開始與華中師範大學歷史研究所的何建明教授探討合作研究本課題之可能性。何教授之前曾對中國近代佛教史有深入之研究，當中涉及基督宗教對近代中國佛教的影響，因而對中國佛教與基督宗教相遇的歷史研究發生興趣。因此，兩人可說是一拍即合，除了有共同的興趣外，更發現可以是一個相當不錯的組合：在進路上，一個長於歷史文獻，另一個專注於義理系統；在範圍上，一個對佛

教素有研究，另一個則長期從事基督宗教研究；在分工上，一個可以集中火力在大陸地區搜集材料，另一個則可以留意港台及海外的相關文章。兩人只透過筆談，在還未正式見過面下，便敲定了合作的課題。之後由筆者成功向香港中文大學文學院申請研究基金，並在三年前正式展開研究計劃。

研究計劃展開後不久，對在中國的耶佛相遇有了一個較宏觀的理解，除了搜集了不少資料外，也完成及發表了三篇合著的論文，這些論文組成了本書的前三章。然而，當要進入較微觀的個案研究時，由於何教授與筆者各自有其他的研究計劃，合作的項目在進展上開始慢下來。幸好我們的研究成果已引起一些研究生的興趣，因而吸收了一批生力軍加入。筆者在宗教系指導數位研究生撰寫畢業論文，其中三位學生正巧是研究三位與中國耶佛對話相關的人物的。蘇遠泰的博士論文研究張純一，陳偉強的博士論文研究許地山，而何慶昌的碩士論文則研究徐松石。無巧不成話，三篇論文的主題，除了都是直接與耶佛對話有關外，三篇都同在去年的暑假完成，三篇論文皆受到校外評審員的高度推許。因勢利導下，筆者決定結合三人的研究成果，以完成這項研究項目。由於參與這集體創作的合撰人，多少也曾互相參考對方的文章，故在原稿中不時有論點上的重覆，因此筆者在編訂本書的過程中，除了在內容及文字上作出更正及刪減外，更會因應行文上的需要，將一些原屬某一章的段落改為放在另一章，又或將一些該章原稿上沒有的資料補充插入，因此雖然每一章皆有特定的作者，但事實上各章之間並非截然分割。

在此，筆者謹向四位合著者致以衷心的謝意；沒有

他們的參與，本書的研究可能最少還要多等數年才有可能完成。此外，本書上部的三篇論文，分別改寫自以下三篇由何建明教授與筆者合著之論文，分別原載於：

- 1.〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，《成大宗教與文化學報》(台南：國立成功大學中國文學系宗教與文化研究室) 1，(2001年12月)，頁273-308。
- 2.〈基督教對佛教與現代中國相適應的意義〉，載吳梓明編，《宗教社會角色重探》(香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002)，頁87-112。
- 3.〈從《人間覺半月刊》看近代中國佛教對基督教的回應〉，《輔仁宗教研究》(台北：天主教輔仁大學法學院宗教學系) 4，(2001年12月)，頁63-85。

筆者謹在此向有關之期刊及叢書之編輯致謝，感謝他們容許將文章修訂及轉載於此。

在本書的最後定稿階段，何建明教授獲得香港中文大學崇基學院的邀請，自去年十二月起，出任宗教與中國社會研究中心訪問學者，為期三個月，期間參與了本書的定稿。差不多與此同時，德國的宣教學研究所(Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.) 接受了筆者的申請，慷慨撥款資助筆者的研究計劃，該款項用以聘任蘇遠泰博士為研究中心之研究員。蘇博士除協助既定的研究外，也參與了本書之編訂工作。謹此感謝香港中文大學文學院、香港中文大學崇基學院及德國宣教學研究所的支持，最後更要多謝漢語基督教文化研究所的同工承擔出版的工作。

耶佛對話的研究，近年在漢語學界有冒起的跡象。但願本書的出版能促進這方面的研究和討論，既有助基

督宗教與佛教的對話，也有利於漢語神學的發展。

賴品超

香港中文大學宗教系

2003年春

導論

賴品超

耶佛對話 (Buddhist-Christian dialogue) 在今天的歐美和日本已發展成相當熱門的課題，尤其經過日本禪宗學者鈴木大拙 (D. T. Suzuki, 1870-1966年) 和京都學派哲學家，以西方語言和哲學作為媒介，將大乘佛教推廣到普遍信奉基督宗教的西方。同時，現今西方社會正有一種內在化的傾向，人從理智的活動轉向尋找心靈深處隱藏的智慧，例如歐美有不少專業人士欲藉着坐禪來增強創意和靈感；更有不少研究禪定的人指出，禪修具有治療作用，讓人在緊張的生理和心理壓力下得到舒緩。¹此外，日益嚴重的生態危機，也使不少西方知識分子被佛教的理念及實踐所吸引。²再加上其他種種的原因，促使

-
1. William Johnston, 《在愛中的存有：基督宗教祈禱指引》(*Being in Love: A Practical Guide to Christian Prayer*, New York: Fordham University Press, 1988年初版、1998年重印)，頁79；William Johnston, 《靜止點：禪與基督宗教契密主義的反思》(*The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*, New York: Fordham University Press, 1970)，頁2-3。
 2. 主要的討論有：Mary Evelyn Tucker及Duncan R. Williams編，《佛教與生態學》(*Buddhism and Ecology*, Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997)；Stephanie Kara及Kenneth Kraft編，《法雨：佛教環境主義的資源》(*Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*, Boston: Shambhala, 2000)；Padmasiri de Silva, 《佛教的環境哲學及倫理》(*Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Hampshire / London: Macmillan, 1998)；及Julia Martin編，《生態責任：一個與佛教的對話》(*Ecological Responsibility: A Dialogue with Buddhism*, New Delhi: Tibet House, 1997)等等。

佛教愈來愈受到西方重視，耶佛對話也在歐美和日本有穩步的發展。反觀漢語界的耶佛對話，情況似乎顯得相形見拙。在漢語界，我們可以找到好些耶儒對話的例子，甚至可以說，漢語界的耶儒對話在國際上的耶儒對話中扮演重要的角色；³但漢語界的耶佛對話，則似乎乏善可陳，對國際上的耶佛對話來說，漢語界的聲音更備受冷落。近年漢語界似乎是多了一些由學者所進行的耶佛比較研究，⁴但學術界對耶佛在中國相遇的歷史研究，仍是相當缺乏。

近年漢語學界已陸續出版一些有關近代中國的耶佛對話研究的論文，但對此課題的討論仍處於初淺的階段。例如魏常海所著的〈中國近代耶佛互補思想〉一文，嘗試以個案的形式，探討近代中國的基督徒和佛教徒如何思考對方的優點，從中學習並改善自身的體系。⁵何建明的《佛法觀念的近代調適》一書，主要以歷史研究的進路，探討中國近代佛教如何面對社會、科學、政治、宗教、哲學、和文化的挑戰，並嘗試說明近代中國佛教如何在社會及文化上調適自身的角色，書內只稍微涉獵佛

教徒如何評價基督宗教。⁶另外，陳兵和鄧子美合著的《二十世紀中國佛教》一書，內中亦有一些部份討論佛教徒眼中的基督宗教。⁷以上的著作，只能交代近代中國的佛教徒如何評價西洋傳來的基督宗教，與深入的探討仍有一段距離。

在英語界，也有一些相關的論文，是討論基督徒或佛教徒如何看另一個宗教的。其中對基督宗教方面的研究，主要集中在一些著名的西方傳教士身上，例如艾香德(1877-1952年)。⁸此外，霍爾斯(Sverre Holth)、布蘭道爾(Frederick P. Brandauer)、古愛華(Winfried Glüer)和黃文江，分別研究基督宗教在不同的歷史階段——例如唐朝的景教、明末清初的耶穌會傳教士、清朝的新教傳教士，直到民國初年的中國本土基督徒——如何與佛教徒接觸、如何評論佛教的地位、如何理解佛教的經典等等。⁹另外，對佛教方面的研究，有皮特曼(Don A. Pittman)

3. 過去五屆國際儒耶對話會議共有三屆在香港中文大學舉行，第一屆(1988年)、第四屆(1998年)及第五屆(2001年)，來自漢語學界的參與者一直比例甚高。第一屆的論文刊於：Peter K. H. Lee編，《儒耶相遇：歷史的與當代的視角》(Confucian-Christian Encounters: Historical and Contemporary Perspective, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1991)。第四及第五屆的英文論文主要刊於《景風》(Ching Feng, Hong Kong: Christian Study Centre for Chinese Religion and Culture), 41.3-4 (1998); new series 1.1 (2000) 及 new series 2 (2001)。第四及第五屆的中文論文結集出版於：賴品超、李景雄編，《儒耶對話新里程》(香港：宗教與中國社會研究中心，2001)；賴品超編，《基督教與儒家對話生命與倫理》(香港：宗教與中國社會研究中心，2002)。
4. 如：賴賢宗，〈基督教與佛教：漢語基督神學和基督教與佛教的宗教對話之重省〉，載楊熙楠編，《漢語神學叢議》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)，頁167-187。
5. 魏常海，〈中國近代耶佛互補思想〉，載羅秉祥、趙敦華編，《基督教與近代中西文化》(北京：北京大學出版社，2000)，頁383-397。

6. 何建明，《佛法觀念的近代調適》(佛山：廣東人民出版社，1998)，頁375-387。
7. 陳兵、劉子美，《二十世紀中國佛教》(北京：民族出版社，2000)。
8. Eric J. Sharpe, 《艾香德：傳教士、學者與朝聖者》(Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar and Pilgrim, Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1984)。
9. 分別參：Sverre Holth, 〈在景教期間基督宗教與中國佛教的相遇〉("The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nestorian Period"), 《景風》11.3 (1968), 頁20-29; Frederick P. Brandauer, 〈從14到17世紀基督宗教與中國佛教的相遇〉("The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism from the Fourteenth Century through the Seventeenth Century"), 《景風》11.3 (1968), 頁30-38; Winfried Glüer, 〈從19世紀到20世紀上半葉基督宗教與中國佛教的相遇〉("The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nineteenth Century and the First Half of the Twentieth Century"), 《景風》11.3 (1968), 頁39-57; Timothy Man-kong Wong, 〈基督教傳教士對中國佛教的印象：對艾德、艾約瑟、理雅各的佛學著作的初步研究〉("Protestant Missionaries' Images of Chinese Buddhism: A Preliminary Study of the Buddhist Writings by Joseph Edkins, Ernest John Eitel, and James Legge"), 《香港浸會大學史學集刊》(The HKBU Journal of Historical Studies) 1 (1999), 頁83-204。

和龍達瑞 (Darui Long) 的論文，二者皆集中研究近代振興中國佛教的重要人物太虛 (1870-1947年)，探討太虛在改革中國佛教時，如何借鑒基督宗教成功的慈善和辦學經驗，又如何讚揚基督宗教的熱心佈道。¹⁰不過，以上的研究並非詳盡和系統的：它們往往忽略中國本土基督徒對佛教的觀點，又或少有談到一些具體、但知名度較低的教徒所從事的耶佛對話。

比較集中討論近現代中國的耶佛相遇的，有黎惠倫 (Whalen Lai) 所寫的三篇論文。黎氏的其中一篇文章的標題是：〈為何中國沒有耶佛對話？〉，似乎在暗示：在中國沒有甚麼值得討論的耶佛對話。黎氏的基本論點是：在中國的耶佛相遇主要以衝突居多，雙方針對對方的弱點大肆攻擊，是對罵多於對話、猜忌多於接納，少有像日本的耶佛對話般獲取豐碩的成果。¹¹不錯，中國的耶佛對話可能沒有像在歐美和日本的那樣蓬勃，進行耶佛對話的中國人畢竟仍屬少數，但在近現代中國的耶佛相遇，真的只有衝突而沒有對話以至融合嗎？這是一個十分值得深入探討的問題。

10. 參Don A. Pittman,〈近代佛教改革者太虛論基督宗教〉("The Modern Buddhist Reformer T'ai-hsü on Christianity"),《佛耶研究》(*Buddhist-Christian Studies*) 13 (1993), 頁82-109; Darui Long,〈中國佛教領袖太虛與基督宗教的宗教對話〉("An Interfaith Dialogue between the Chinese Buddhist Leader Taixu and Christians"),《佛耶研究》20 (2000), 頁167-189。

11. 三篇的論文分別是Whalen Lai,〈為何中國沒有耶佛對話？〉("Why There Is not a Buddhio-Christian Dialogue in China?"),《佛耶研究》6 (1986), 頁81-96; Whalen Lai,〈中國的耶佛對話〉("The Buddhist-Christian Dialogue in China"), 載Charles Wei-hsun Fu及Gerhard E. Spiegler編《宗教課題與宗教對話》(*Religious Issues and Interreligious Dialogue*, New York: Greenwood, 1989), 頁613-631; Whalen Lai及Michael von Brück,《基督宗教與佛教：一個多文化的對話歷史》(*Christianity and Buddhism: A Multi-Cultural History of Their Dialogue*, Phyllis Jestice譯, Maryknoll: Orbis, 2001), 頁68-103。

天主教耶穌會傳教士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610年) 在十七世紀初來中國時，以上層士大夫為其傳教的主要對象，曾穿着佛教僧人的服飾，受學於兩名佛教學者，以祈融入中國社會。¹²後來，當利瑪竇發現儒家思想才是中國士大夫所持守的，而佛教則屬於低下層人士的宗教時，他便除掉佛袍，改穿儒服。這反映出，利瑪竇最初「佛教化」的動機，是希望藉着表面上的佛教化以達致基督宗教的「中國化」，為的是叫中國人容易接受基督宗教，使中國基督宗教化；可以說，對話的背後動機是宣教而非了解和學習佛教。更不幸的是，利瑪竇等人及後只顧批評佛教所謂迷信的一面，視佛教為拜偶像之教，並與佛教雪浪大師黃洪恩公開辯論，討論兩教在上帝和人的本質上的分別。單從耶穌會一方的記錄看，雙方都是以護教的心態出發，企圖貶低對方的教義來顯明自己信仰的超越，並沒有嘗試盡量理解對方的思想體系。¹³我們從他們的辯論中可以看到，耶佛兩教在實在論和非實在論的不同立場上，是很難達到共識的，反映兩教在本體論和知識論上似乎存在分歧。但這種分歧是否讓兩教絕對不可相融甚或互補？¹⁴耶佛在中國的相遇必然是衝突的嗎？佛教與基督宗教在中國是否一定是勢不兩立的呢？

在基督宗教來華的歷史裏，耶佛的衝突是不時發生

12. Brandauer,〈從14到17世紀基督宗教與中國佛教的相遇〉，同前，頁32-35。
13. 參利瑪竇、金巴閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，下冊 (北京：中華書局，1983)，頁362-369、434-441。至於明代國人，尤其佛教界對天主教的排拒，參：Jacques Gernet,《中國與基督教的影響：一個文化的衝突》(*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Janet Lloyd譯, Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 頁72-82、214-221。
14. 參：賴品超，〈從量子物理看基督教與佛教的互補〉，《宗教哲學季刊》，7卷1期 (2001年3月31日)，頁17-34。

的，但耶佛雙方似乎也可以從不同的社會處境來考慮，有時彼此衝突、有時和平共處、有時彼此學習、甚至有時彼此融合（雖然不多）。在可以考證的歷史資料記載中，基督宗教初次進入中國應是公元六三五年（即唐貞觀九年），以敘利亞僧人阿羅本（A-lo-pen, 615-710年）為首的一群涅斯多留派（Nestorian）信徒來到長安，在中國發展約有二百年，稱為景教。¹⁵基於景教和佛教對當時的中國人來說，都是外來宗教，當朝廷對外來宗教在政策上有什麼改變時，兩教所受的影響都差不多，因此兩教的關係保持良好，也有互相影響。景教固然採用了不少佛教的詞彙來表達信仰內容，例如以「世尊」來形容基督；佛教亦可能接受了景教的位牌和靈牌的拜祭死人儀式。¹⁶霍爾斯甚至認為，中國佛教淨土宗的發展，極可能接受了景教的他力得救的養份，使信靠阿彌陀佛的教義得以建立。¹⁷正因一般人把景教看為佛教的一宗，在唐武宗滅佛時（845年），景教徒亦在禁絕之列，而景教在往後只能在少數民族中傳播。¹⁸至於佛教，雖然有唐宣宗年間的復興，於八四七年下詔恢復被廢棄的寺院，並稱頌佛教對人心的貢獻，但經歷了黃巢之亂（878-884年）後，唐朝佛教光輝燦爛的學理研究開始式微。正因大量佛教經典在武宗滅佛和黃巢之亂中散失，依靠經典注釋來闡揚義理的天台宗和華嚴宗便告衰落，反倒靠直覺和修行的禪宗和唸佛名的淨土宗，便成了中國佛教的主流。同時，佛教結合儒道兩教，以民間宗教的形式，傳播於廣大的中

15. 朱謙之，《中國景教》（北京：人民出版社，1998二刷），頁63。

16. Holth,《在景教期間基督宗教與中國佛教的相遇》，同前，頁20-24。

17. 同上，頁27-29。霍爾斯的見解是值得商榷的，至少在證據上有欠充分，韋卓民就不贊同淨土宗的發展是得力於基督宗教。參本書第一章。

18. 朱謙之，《中國景教》，同前，頁207-213。

國群眾中。無論如何，我們可以看到，基督宗教在初次傳入中國時，其命運是與佛教息息相關的。

在往後的發展，兩教確實常有衝突出現。據說清初的順治皇帝（1638-1661年）因與耶穌會傳教士湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1592?-1666年）是好友的緣故，幾乎要成為天主教徒之際，那些受佛教僧人影響的太監從中作梗，以立妾為餌誘，使順治帝放棄皈依基督。¹⁹無論這故事的真確性如何，它反映了天主教與中國佛教間的緊張關係。在基督新教方面，情況同樣嚴重。當基督新教在十九世紀進入中國後，傳教士雖然懷着一顆拯救中國人靈魂的心，但他們普遍認為中國文化是落後的，沒有什麼可取之處。正因當時的佛教僧人依附於民間宗教內，傳教士便以為佛教是拜偶像之教，因而對佛教的義理多採取不加理會的態度，並認為研究佛理無助於宣教。何況基督新教的宣教策略與耶穌會不同，不是以士大夫為目標，因而不覺得學習中國文化有何重要。

然而，在基督新教的傳教士中，仍有一些人是對佛教作出較為正面的評價的。例如艾特爾（Ernst John Eitel, 1838-1908年）算是較為正面對待佛教的新教徒，他發現佛教對中國來說同樣是外來宗教，其成功地融入中國文化的經驗，是值得基督宗教參考的榜樣。雖然艾特爾認為佛教始終屬於無神論和虛無主義，但不失為預備中國人接受基督福音的工具。倫敦傳道會的艾約瑟（Joseph Edkins, 1823-1905年）對佛教同樣持正面的態度，認為佛教裏充滿靈性的語言，正好用來翻譯基督宗教的詞彙。²⁰雖然

19. Brandauer,《從14到17世紀基督宗教與中國佛教的相遇》，同前，頁36-37。

20. 參Glüer,《從十九世紀到廿世紀上半葉基督宗教與中國佛教的相遇》，同前，頁42-45。

以上兩人仍企圖指出基督宗教比佛教更有涵括性，是佛教得以成全 (fulfil) 所必須的，但他們開展了對佛教較正面和客觀的認識。當然，論到更為正面和積極地與佛教對話的宣教士，就不能不提到李提摩太 (Timothy Richard, 1845-1919年) 和艾香德了，他倆均努力學習中國大乘佛學，又與佛教徒保持友好的關係。例如李提摩太曾專心研究著名佛典《大乘起信論》和《法華經》，並與楊文會合作以英文翻譯這兩本經書。雖然後來因一些翻譯的問題與楊文會不歡而散，但李提摩太仍表示大乘佛教是基督福音的一種亞洲式表達。而艾香德更是徹底和專注向佛教徒傳教的宣教士，在南京和香港創辦基督教叢林，專門與佛教和尚對話和傳教，把佛教的一些象徵和禮儀引進基督宗教之內。²¹我們從以上例子可以看到，在中國耶佛對話的歷史中，並非只有衝突的模式，反而是相當複雜和多元化的，「成全」甚至「互補」的模式也有出現。

要全面和深入地探討基督宗教與佛教在華的相遇的歷史，絕非是這本書的篇幅所容許的。本書所要探討的，主要是集中在二十世紀上半期，尤其是民國時期 (1911-1949年) 在中國的耶佛相遇。這一時期的政局動盪以至社會文化急劇變遷，對中華民族日後的發展之重要性，是無可置疑的；而這也是基督宗教在華的本色化發展的一個重要時期，在神學思想上是個非常多元化的時代；對中國佛教而言，這也是一個在風起雲湧中邁向現代化的重要時代，在思想及出版方面也是十分活躍的時期。因此，對於了解漢語界的耶佛對話的歷史來說，這段時期是非常重要的。然而，由於戰亂及其他時局的因

21. 有關李提摩太和艾香德對佛教的詳細討論，參本書第一章。

素，這時期的資料尤其容易散失而難於搜集。這種資料上的缺乏和不全，可能是構成攔阻學術界研究中國耶佛對話歷史的主要原因。然而，另一個可能同樣重要的原因是，當代漢語學界，包括佛學界及基督宗教的神學界，容易低估或忽視了此一時期之耶佛對話的重要性，而造成這種低估或忽視的，可能有兩方面的因素。一方面是對耶佛對話本身缺乏興趣，不認為耶佛對話對當代佛教或基督宗教的發展，有任何實質的意義，而這種想法的背後，是一種唯我獨尊的排他心態，否定向別的宗教有所學習的需要。另一方面是由當代耶佛對話的貧乏，推想在二十世紀上半的耶佛對話，也是以衝突或互不理採為主，在對話上沒有甚麼成就可言。這兩方面的因素都多少與中國佛教與基督宗教在二十世紀下半期的發展有關。

自一九四九年之後，由於社會及政治問題的迫切性，使一般人 (包括佛教徒與基督徒) 對耶佛異同和會通的問題不感興趣。一些原來積極參與耶佛對話的人，也開始放下比較耶佛的工作。例如本書第四章所探討的張純一便是一個明顯的例子。雖然他在二十世紀二十年代前期積極從事「佛化基督教」的寫作，但往後卻沒有任何耶佛對話的著作出產，雖然在他自己看來是因為曲高和寡而難覓知音，但也反映出當時的學術界和宗教界對宗教／文化的比較已多少失去興趣。本書第五章所討論的徐松石，也是在五十年代移居香港後，相當大幅地改變了他前期 (三十及四十年代) 有關耶佛對話的主張。²²事實上，

22. 詳參：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。

一九四九年之後，中國大陸的宗教團體，包括佛教、天主教和基督新教，基本上都是集中精力在如何適應新的社會制度的問題上；論重要性，宗教與政府間的關係，是明顯地蓋過了宗教間的關係。在大陸以外的地區，無論是基督宗教或佛教，也不太重視耶佛對話。

從佛教方面看，正如本書第二章指出，過往（尤其在二十世紀二十及三十年代）有不少佛教徒對基督宗教有興趣，是因為當時基督宗教表現出一種頗為現代化的形象，一些佛教徒企圖向基督宗教學習現代化之途，尤其基督宗教的傳教方法、教育及慈善事業等等，以振興中國佛教，但對基督宗教的教理等基本上是不屑一顧，也缺乏深入之理解。但在近數十年，當代佛教（尤其在台灣）發展蓬勃，對社會之影響力絕不在基督宗教之下，似乎已再沒有向基督宗教學習的明確需要。當代佛教界的著名領袖中，對基督宗教有較客觀而全面的研究的，差不多就只有聖嚴法師。²³

從基督宗教方面看，正如本書第一章指出，在一九四九年之前，不少信徒是因為關心「本色化」的問題而對中國佛教發生興趣的；因此，如何使基督宗教減低「洋教」的色彩，增加「中國化／本土化」的特色，是很多基督徒參與對話的目的。從廿世紀三十年代開始，基於當時的政治和社會氣候的轉變，中國基督宗教的神學工作者的主要關注，由基督宗教與傳統中國文化的關係的問題，慢慢轉向對當代政治社會處境的回應；即由一種本色化／本土化（indigenization）為主導的神學，過渡到以處境化

23. 在吳恩溥與煮雲法師的筆戰的刺激下，聖嚴法師早年曾對基督宗教作猛烈的批評，後期才比較溫和正面，參：氏著，《基督教之研究》（台北：法鼓文化，1999）。

（contextualization）為主導的神學，將注意力集中在基督宗教與革命、以至抗日救國等問題。自一九四九年以後，傳統的「中國文化」（包括儒釋道）在新的政治環境下是否有生存空間仍有待觀察，本色化的必要性開始動搖。大乘佛教既是中國文化的一部份，在一片批判傳統文化的氣候下，究竟中國佛教是否可以繼續成為現代中國文化的構成元素之一，仍是未知之數。故此，大多數的神學工作者對與佛教徒對話不感興趣，是可以理解的。即使仍有神學工作者（尤其香港和台灣）繼續嘗試比較及融合基督宗教與中國文化，中國大乘佛教仍不是對話的首選的對象。這是因為中國佛教與中國民間宗教有千絲萬縷的關係，容易被某些人認為是充滿迷信或拜偶像的元素，這使基督徒學者所選擇的對話對象，往往是以儒家思想為主，而這也多少是因為很多人往往認為儒家才是傳統中國文化的「真正代表」，最少比源自印度的佛教更能代表中國文化。對於與儒家的對話，不少基督徒是以宗教與文化的角度來思考的，以本色化和基督教與中國文化比較的名義來加以肯定；但對於與佛教的對話，則以宗教間的角度來思考，以真理的獨一性、宗教混合主義等理由而加以否定。自一九四九年以後，只有很少數的基督徒，仍在從事佛教與基督宗教的比較與對話的研究。²⁴

學者之低估或忽視漢語界的耶佛對話，或許還有另

24. 其中不少是出於對佛教的批判，例如龔天民的一系列著述，就充滿了對佛教的負面而偏頗的批評。相對來說較為持平的比較，有：陳道沛，《基督教與佛教》（香港：宗教文化學會，1973）；王景慶，《耶佛合參》（香港：道聲出版社，1969年初版，1988年再版）；鄭麗津，《基督徒vs.佛教徒》（新竹：中華信義神學院，2000）。屬個人信仰反省式的有：梁燕城，《慧境神遊：漫遊東西哲學諸境界》（台北：宇宙光，1984）。仍從本土化角度來討論的有：金秉洙，《衝突與融合——佛教與天主教的中國本地化》（台北：光啟出版社，2001）。

外一個的原因，就是對宗教對話抱有一種比較狹窄的看法。這可分兩方面來說，一是將宗教對話局限於一種宗教團體間或宗教徒與宗教徒之間的一種外顯的、有形的對話；另一是將宗教對話局限在一種理想的，如平等、開放的對話，對不符合這種理想的便加以排除。按此標準，在二十世紀下半期的耶佛對話就真是鳳毛麟角。²⁵然而，這些對宗教對話比較狹窄的理解是否恰當呢？

先說前一種。即以爲宗教對話就是單指有兩個或以上的不同宗教信仰者，各自代表自身信仰立場，與別宗教的參與者進行一種可見的、外在的對話，一個較著名的耶佛對話例子是一九五七年秋天，基督教神學家蒂利希 (Paul Tillich, 或譯田立克, 1886-1965年) 與日本京都學派禪師久松真一 (Hisamatsu Shin'ichi, 1889-1980年) 在美國哈佛神學院進行了三次私人的對話。²⁶不過，有學者開始留意到，這種外在的宗教對話，對參與者的思想和信仰所產生的衝擊和影響，未必及得上某宗教徒內在的對不同宗教傳統的反省性對話。

25. 值得一題的是，李景雄牧師曾分別與果通及釋恆清等對話，其中以與後者的對話較深入，刊於：Peter K. H. Lee及Shih Heng-ching,《耶佛對話論因果與善惡》("A Christian-Buddhist Dialogue on Causality and Good and Evil"),《景風》30.1-2 (1987年3月),頁39-57;及Peter K. H. Lee及Shih Heng-ching,《業報與基督》("Karma and Christ"),《景風》31.1 (1988年3月),頁24-47。

26. 這三次對話，經由德馬爾蒂諾 (Richard F. Demartinol) 整理，寫成《東西方的對話：蒂利希與久松真一的對話》第一、二、三部分 ("Dialogues, East and West: Conversations between Dr. Paul Tillich and Dr. Hisamatsu Shin'ichi")，分別刊載於《東方佛教徒》(Eastern Buddhists), new series, 4:2 (1971年10月),頁89-107; 5:2 (1972年10月),頁107-128; 6:2 (1973年10月),頁87-114。吳汝鈞把它們翻譯成中文，但欠第三次對話，而第二次對話也欠小部份沒有譯出。吳汝鈞,《京都學派哲學：久松真一》(台北：文津, 1995),頁207-257。Terence Thomas在輯錄蒂利希有關宗教相遇的書中，亦把杜馬天奴所整理的三次對話內容包括在內，參Paul Tillich,《宗教與類宗教的相遇》(The Encounter of Religions and Quasi-religions, Terence Thomas編, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1989),頁77-170。

雷蒙·潘尼卡 (Raimon Panikkar) 認為，任何宗教間的對話 (inter-religious dialogue)，必然導致參與者內在的宗教對話 (intra-religious dialogue)，即經過別宗教的對照和衝擊，參與者自會進行對自身信仰各方面的再評估，甚至改變自身信仰的內涵。²⁷蒂利希亦指出宗教間的對話，必然使參與者進行一種靜默的內心對話，思考在進行比較的宗教之間的優劣。²⁸因此，敬莎莉 (Sallie B. King) 提出，宗教對話甚至有可能影響參與者的個人信仰身份 (religious identity)，因信仰身份是由個人的信仰經驗所構成的，不是穩定的東西；反之，經過與別的宗教對話後，為要真正理解別的宗教，必須明白、代入、甚至轉向別的宗教的世界觀。當自身信仰所提供的世界觀融合了別的宗教的世界觀後，一個新的世界觀亦在參與者的心中形成，一個有別於以前的信仰身份便告出現。敬莎莉指出，我們不應忽略參與者的內在對話 (interior dialogue)，因這樣的對話更能改變參與者的信仰身份。²⁹克雷默 (Kenneth P. Kramer) 更指出，一切外在宗教間的對話均源於參與者的內在對話，只是西方學術界一向把兩種對話視之為一，以外在的對話統攝內在的對話，因而不大注意內在對話的重要性。³⁰

27. Raimon Panikkar,《內在宗教對話》(The Intrareligious Dialogue, revised edition, New York: Paulist Press, 1999),頁111-117。此書有中文翻譯：王志成、思竹譯,《宗教內對話》(北京：宗教文化出版社, 2001)。

28. Paul Tillich,《基督宗教與世界宗教的相遇》(Christianity and the Encounter of World Religions, Minneapolis: Fortress Press, 1994),頁36。此書原發表於1963年，內中討論到耶佛間的對話，明顯受1957年與久松真一對話的影響。而蒂利希就宗教多元所作的神學反省，可能正正是理解他整個神學工作的重要點。參賴品超,《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》(香港：基督教中國宗教文化研究社, 2000),頁34-35。

29. Sallie B. King,《趨向一個宗教對話的佛教模式》("Toward a Buddhist Model of Interreligious Dialogue"),《佛耶研究》10 (1990),頁121-126。

30. Kenneth P. Kramer,《靜默的對話：宗教間的向度》("A Silent Dialogue: The Intrareligious Dimension"),《佛耶研究》10 (1990),頁127-132。

正如科沃德 (Harold Coward) 在分析了猶太教、基督宗教、伊斯蘭教、印度教和佛教之間的異同後指出，將來的宗教對話必須建基在六個前設上，但卻沒有包括內在宗教對話；在科沃德的心目中，內在宗教對話仍不是宗教對話所必須具備的。³¹

綜合而言，宗教對話不應單單被理解為不同宗教人士，在具體的時空下所進行的實質性對話而已；宗教對話可以是外顯的，亦可以是內心的。而分析內在的宗教對話，更可讓我們了解外在宗教對話對參與者所產生的影響。故此，宗教對話至少可有廣狹兩義，因宗教對話可分兩種：一種指對話各方的代表，在某時空下就某一課題進行對話，是一種外在的／外顯的對話 (external/explicit dialogue)，我們稱之為狹義的對話。另一種是由同一人代表各方宗教，按各方的教理和主張就某課題進行比較和融合，當然並不排除這人事先經過外在對話後才進行比較，我們稱之為內在的／心理上的對話 (internal/psychological dialogue)。廣義的宗教對話就包括外在的和內在的對話。按我們的觀察，不少的耶佛對話均屬於廣義的對話。例如愛爾蘭籍的耶穌會神父約翰斯頓 (William Johnston, 或譯作莊士敦)，在日本居住超過四十年，跟隨日本禪師學習坐禪 (zazen) 與禪理，並熱心參與耶佛對話，提倡耶佛雙方應從共同點出發展開互諒互補的對話。在約翰斯頓的思想發展裏，正正是採納了與禪師對話後的思想改變，主張把坐禪引進基督徒的靈修生活中，從而創立一

31. 這六個前設包括：終極實在超越人的感知的經驗、終極實在以多元的方法展現、多元宗教的面貌只具有工具性、人對終極實在的理解只能通過經驗、應有一種批判的包容性和慈悲、對自身信仰提出批判。參Harold Coward,《多元主義：對世界宗教的挑戰》(Pluralism: Challenge to World Religions, Maryknoll: Orbis, 1985)，頁105-107。

套結合耶佛靈修傳統的契密神學 (mystical theology)。約翰斯頓的個案，明顯是一種廣義的耶佛對話。³²

本書基本上是採用廣義的角度來探討耶佛對話，這將有助更全面和更深入地看基督宗教與佛教在中國的相遇。正如潘尼卡所說，真正的宗教對話，是有可能促使參與者的心靈，將其他宗教的優點融合於自身的信仰之內。本書第四至六章的個案討論，足可以反映廣義的耶佛對話，對參與者的信仰所產生的創造性影響。

至於另一種對宗教對話作較狹窄的理解是西方學術界不時提倡的，就是宗教間要進行一種「真正的對話」(authentic dialogue)。綜合各方學者的意見，其內容概要如下：

- (1) 充份了解和持守自己的信仰立場；
- (2) 認定自己並沒有擁有一切真理，站在對等的立場，開放面對別的宗教的挑戰；
- (3) 放棄以宣教或護教為目標，有欣賞別的宗教的心；
- (4) 努力了解對方的信仰內容，並嘗試進入對方的世界觀和終極關懷之處；
- (5) 願意在合理的情況下，重新思想自己的立場，並為真理的緣故，有改變自己見解的可能。³³

32. 參William Johnston,《神秘神學：愛的科學》(Mystical Theology: The Science of Love, New York: Orbis Book, 1995)；另參蘇遠泰,《論莊士敦的靈修神學——基督教與佛教對話的個案討論的》,《中國神學研究院期刊》,30 (2001),頁109-129。另外,John Cobb、Paul Tillich、John Keenan等人,亦可稱為廣義的耶佛對話學者。

33. 以上數點是筆者總結數位提倡宗教對話的基督宗教神學工作者的意見。參John B. Cobb, Jr.,《超越對話：邁向一個相互轉化的耶佛對話》(Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock Publishers, 1998),頁39-53；Paul Tillich,《基督宗教與世界宗教的相遇》,同前,頁39；Paul F. Knitter,《沒有賜下別的名？基督徒對世界宗教的態度的批判性探究》(No Other Name? A Critical Sur-

以上的主張提出了宗教對話的一種理想形態，假設「對話」應該甚至必然是開放、平等、謙卑和尊重對方的；若以此種「真正的對話」作為標準，將「對話」的範圍加以限定化，則會排除了許多看來並不算得上是「真正的對話」的具體的宗教／耶佛相遇的個案。

單從理論來分析，這種對「真正的對話」的理解，放在「內在的宗教對話」時，「充份了解和持守自己的信仰立場」（即「真正的對話」第一點）是否仍然可以堅持下去，則仍有待商榷，因這很可能會與及後的「有改變自己見解的可能」（即與「真正的對話」第五點），有一定的張力。在潘尼卡的內在宗教對話的理論中，我們可以發現，「真正的對話」可能只是理論上的理想形態，在現實中的相遇與對話，或出現在參與者內心世界的變化，可能是非常複雜的。

正如著名宗教多元論者希克 (John Hick) 提出，參與宗教對話人士在過程中的態度，往往介乎兩極之間：一極是站在純然認定自身信仰的立場，視其他宗教只有相對的真理；另一極是認為別的宗教可提供對自身信仰完全理解的資源，站在一真理尋索者的立場。但無論立場或態度如何，希克同樣認為他們正在參與宗教對話。³⁴

vey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Maryknoll: Orbis Books, 1985), 頁207-213; William Johnston, 《鏡子心靈：禪與基督宗教的對話》(The Mirror Mind: Zen-Christian Dialogue, New York: Fordham University Press, 1981), 頁10-12; Donald K. Swearer, 《對話：理解其他宗教的鑰匙》(Dialogue, the Key to Understanding Other Religions, Philadelphia: Westminster Press, 1977), 頁40-50; Raimon Panikkar, 《內在宗教對話》，同前，頁62-71; David Tracy, 《多元與含混：詮釋、宗教、希望》(Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope, Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 頁19; 漢斯·昆 (Hans Küng) 著，周藝譯，〈世界倫理學構想〉(香港：三聯書店，1996)，頁141-158; 莊嘉慶，〈宗教交談的基礎〉(台北：雅歌出版社，1997)，頁69-84。

34. John Hick, 《上帝有許多名字》(God Has Many Names, Philadelphia: The Westminster Press, 1982), 頁117-124。

依此而言，我們可把「對話」的定義擴闊，使一切宗教間的接觸，無論是平等對話、彼此了解、彼此學習，還是彼此爭辯，甚至彼此指責，都算為不同的對話模式。因為上述不同的對話模式，只反映參與者對別的宗教所持的態度(友善／敵意、學習／批評)，但參與「對話」者同樣站在自己信仰的立場上，提倡自身信仰的主張，又嘗試對別的宗教作一定程度的理解，並以此與別的宗教的主張「對話」。因此，我們不必、也不宜把耶佛對話的研究範圍定得過嚴；反之，一切耶佛間的相遇，無論參與者的態度如何，也不論是各方具體性的、還是個人思想性的對話，都可納入宗教／耶佛對話的範疇。事實上，黎惠倫似乎是因為覺得中國的耶佛相遇，缺乏了一種平等、開放並能融合佛教與基督宗教的「真正對話」，才會問：為何中國沒有(融合性的)「耶佛」(Buddho-Christian)對話？³⁵但他也是把在中國耶佛之間的爭論，歸入耶佛對話的範圍內來討論的。³⁶

為避免將眾多不同類型的耶佛接觸排拒於耶佛對話的範圍，本書的研究預設了一種對「對話」較為廣義的理解。這種把對話的定義或範圍加以擴闊，作為一個暫用假設(working hypothesis)的做法，並不意味着要認同不同的對話模式，而放棄堅持以「真正的對話」作為對話的理想形態。本書採取一個較廣闊的定義，目的在於有利於將漢語世界出現的不同類型的對話作較全面的研究，

35. Whalen Lai, 〈為何中國沒有耶佛對話〉，同前，頁81-96。

36. Whalen Lai, 〈中國的耶佛對話〉，同前，頁613-631。在該文中，黎惠倫把廿世紀六十年代發生在台灣，佛教印順法師與基督教吳恩溥牧師的彼此批評和謾罵的筆戰，亦當為中國耶佛對話的個案之一。參上引文，頁623。有關印順與吳恩溥的筆戰，參印順、覺光、吳恩溥，〈牧師、和尚辯道集〉(台北：呼喊雜誌社，1994再版三刷)，頁1-161。