



# 與中國佛教徒交談

甘易逢著

楊鳴章

林瑞琪

合譯

在基督徒的生活中，宗教間的交談越來越顯得重要。專職宗教交談的人雖少，但事實上成千上萬的基督徒正在與其他宗教的信徒對話：通常是在致力慈善事業、幫助災民等共同目標上，為成就事工而推進相互了解。交談接觸從非正式的茶敘，以至集合「專家」交換意見，不一而足。這些思想上的交流，順理成章地轉變為學術研討會，雙方各抒己見，在了解彼此間的異同之時，盡量向對方展示自己的優越。最後，還有一種非神哲學上所能達致的交談，卻是關乎各人獨特的體驗與言辭的表達，就是更直接的宗教經驗層面上的對話，也可能是唯一真正有效用的交談。

很多基督徒為了希望說服別人承認基督宗教比其他宗教優越，於是使交談成了傳道的工具。這種心理上的期望，使交談變得虛假，因別有目的而變質。交談應該使我們更了解其他宗教及更欣賞他們的價值，而不是說：「我比你強，因為我們信仰一個具位格的神。」在參與對話的時候，我們不能以一己的意見釐定他人的價值標準，也不應懷著優越感去可憐對方。交談不是善行而是義行，因為透過交談，我們學習如何正確地接待那些具有不同信仰的人，這也是天父待人之道。

交談的發展過程其實很簡單。首先，它幫助我們明白及尊重別人的信仰。重要的是因了解別人而

反省自我，從自以為穩固的信仰基礎上，找出不足之處而加以改善、補足，從而進入到我們缺之則不能成長的人際關係中。如果我們只與相同思想的人交往，我們就像從未離開家庭的小孩一樣；要成長，我們就要與想法不同的人在一起。這就是生活及信仰成長之道。

本文並非旨在展示與中國佛教對話的進展。對於發生在中國大陸的事，我們一向缺乏資料，即使香港、台灣的情況亦復如是。所以，我試圖就基督教與中國佛教過往及現在的關係提出幾點，首先探討利瑪竇神父一生中一個片斷。

一五九九或一六零零年，利瑪竇在南京時，認識以智慧稱著的退休佛教朋友。那位朋友和一位極負盛名的高僧三淮（原名黃洪恩）相熟。據形容，這位高僧額高，眼慧，臉方，嘴闊，面色紅潤。三淮是一位學者，也是一位詩人及德高望重的佛門子弟。

利瑪竇的朋友為他及這位高僧安排了一次聚會。

當利瑪竇神父到達時，那位高僧從二十餘位善信群中走向神父，坐於鄰席，並邀請他談論。利瑪竇於是應邀發言：「我們在開始辯論之前，可否讓我知道你如何看我們所說的上帝，即天地萬物的創造者？」

「他的對手興奮地答說自己不否認天地間有一主宰，但同時也不相信他是一個神或必須敬畏他。他接著說：「我想，他與我們這裡的人都是相等的。我實在看不出為什麼我們要敬拜他。」他說這話時，語調輕蔑，眉心緊扣，似乎希望自己比剛才他所提及的無上主宰更要顯得超然。利瑪竇跟著問他：以他所說的教義為據，是否天地創始者所造的，他都能做？高僧答說能夠。利瑪竇見屋中生有火爐，便說：「那就讓我們看看你如何創造一個和這個一模一樣的火爐吧！」這時，那拜偶像的人亢聲說，神父叫他這樣做是不適當的。利瑪竇於是也提高聲調反駁說，不懂裝懂也是不適當的。跟著，所有在場的人都因希望知道他們在談些什麼而聚攏過來，議論紛紛。

由兩位對話者的態度，我們看到一次會談是怎樣差勁地開始，惡劣地結束。利瑪竇神父很明顯不是想交談，而是想挫敗對方；其中的毛病是自一開始便提出一個最富爭論性的問題——神的超越性。

當高僧轉變話題，詢問利瑪竇有關天文知識時，討論已改爲以知識作中心。利瑪竇承認他對天文有點認識。三淮說：「好。」他繼續他的問題：「當你仰觀天象時，是你走到天主去？還是星星、月亮、太陽向你走來？」「兩者皆非，」利瑪竇回答：「當我們看見一樣物體，我們的腦海便留下了這物體的印象；當我們談論或思念這物體時，我們是從記憶中把這物體所留下的印象拿出來。」至此，這位高僧猶如辯論中的勝利者般站起來，感歎地說：「這就是了。換言之，你創造了一個新的太陽和新的月亮；同樣情形下，每一樣東西皆可被創造。」說了這話，他躊躇志滿地坐下，悠閒自得，好像已清楚實證了他的論據似的。

一次刻意安排的交談竟變成了爭辯。主人家爲

謹慎計，決定在晚飯時把雙方分開；利瑪竇坐在上席。爲避免發生另一場沒有結果的討論，主人家請求那位高僧不要再爭辯下去，且把他的坐席安排在遠離利瑪竇的一桌。高僧和友儕討論著一個一直爭論不休的問題：人性本善或本惡？利瑪竇靜心聆聽。嘉賓們就這樣談論了幾達一小時，由於利瑪竇始終緘口無言，衆人都以爲他沒法觸摸這話題。但事實上，利瑪竇細心地跟隨著討論，並從儒家觀點出發，給予問題一個基督信仰的答覆。座中一位學者對利瑪竇的解釋很覺滿意，並站起來，細加闡述，務求衆人都能明白利氏的意思。當那學者詢問高僧的意見時，他的反應頗爲激烈。利瑪竇插嘴說：「請以理性而非權威表達你的論據。既然我們的教義不同，而彼此又不承認對方經典的真確性；如要引經據典，我也可以由我的經典中引證無數例子，我們的爭論因此必須以公認的論証解決。」

嘉賓們都在討論中較傾向利瑪竇，只有三淮拒絕承認他已落在下風。討論內容還包括許多其他項

目，後來都成爲當日出席者茶餘飯後的話題。

在該次會談時，利瑪竇其實已在中國居住了十六、七年，其中前十二年，他以泰西僧侶的身份生活，對於佛教的基本宗旨和原則，他不可能一無所知。

利瑪竇在他的日誌中也曾提到三准和他的學派的理論：「他們最大的錯誤，在於對神的理念，認爲衆生皆神，萬物一體。這種源於偶像崇拜的教義，已漸漸滲入士大夫之中，認爲神是宇宙整體的心靈。」我們可從這簡單的例子中明白到，如果我們想和佛教對話，我們必須清楚瞭解他們所屬的學派。因爲佛教的思想世界實在是一個遼闊的宇宙。

「天主」一辭本源於佛教，卻被引用來稱呼基督宗教裡的神。我們没法確定誰是第一位使用這名辭的傳教士。這是基督徒歷史中的一大諷刺，或許也是神的一大幽默。

一五一四年，印度果亞的葡萄牙人開始與中國南方通商，十六世紀中葉，且獲得在澳門的居留權。

一五五二年，方濟各沙勿略力圖進入中國大陸不果，最後死於廣東離岸的上川島。直至一五六五年，兩位葡籍耶穌會士開始定居於澳門，派往日本及中國的傳教士都在那裡等候時機，但多年以還，仍是不得其門而入。

一五七七年九月廿日，當范禮安神父離開果亞前來澳門，事情才有改變。范氏抵達澳門後，發現情況並不太悲觀，需要的可能是一些策略的改變。與其默在澳門，傳教士何不學習中國的文化及語文？一五七九年，范禮安函請果亞方面派遣傳教士前來專務學習中文；意大利籍的羅明堅神父被選中了。羅明堅抵達澳門時，范禮安已去了日本。范氏留下的一大堆訓示，以及澳門同道給予他的挫折，使他感覺不易。利瑪竇神父後來在一封寫於一五八三年致總會長的函件中，提到羅明堅在澳門的那三年，實在具有殉道者的精神，因爲當時的澳門神職人員，包括他的長上，想盡方法剝奪羅神父研習中文的任何時間。

羅明堅是一個深具使徒精神的人。他抵達後立即開始編寫傳道文章，同時尋找方法打開澳門與中國大陸來往的門戶。開展這樣的工作，唯一的方法就是和那些到廣東經商的葡人走在一起。在其中的一次旅程，羅神父請求批准前往廣東的首府肇慶。

為獲得准許，羅明堅和他的同伴巴範濟神父自稱是來自印度的基督宗教僧侶。經總督的同意，羅明堅及巴範濟於一五八二年十二月廿七日抵達肇慶。由於他們自稱僧侶，故他們穿僧服，宿寺院。

一五八三年二月七日，羅明堅在他的短暫逗留期間，曾寫信給總會長：「在中國的三年裡，我埋首學習中文及寫作，其中有幾本關於教義的書，計有一本教理的、一本禮規的、一本告解方法及一本教規的書。最後的一本由於符合視察專員及其他神父的需要和期望，我受命將它印刷出版，俾能使教外人對神有一點基本的認識，並因而喜愛祂的神聖法律。」

在羅神父提到的四種著作中，最後的那一本於

一五八四年成書，書的中文名稱為《天主實錄》。這似乎是第一次以印刷品形式引用「天主」這稱號去指基督徒心目中的神。羅神父可能並非第一位使用這稱號的人，這項選擇似乎來自一位幫助神父撰寫文章的學者。自羅神父自我介紹為僧侶開始，他引用的許多辭彙都是源出佛教的術語。「天主」一辭是佛家的流行語，祂代表掌管天庭的神祇。「天主」這稱號因此代表上天的主宰，佛教徒向羅明堅或在他之前的傳教士推薦使用這稱呼是很自然的事。「天」這個字實際上也含有足夠的宗教意義，且不會帶來任何神學問題。這個天是神居住的地方，而這位神是一位具有位格的神。

在他們與中國官員接觸時，羅明堅與巴範濟利用這名辭來介紹自己，自稱是天主教的僧侶。

羅明堅寫上述信件給總會長時，身在肇慶。一五八三年三月，兩位神父被勒令返回澳門。不久之後，巴範濟遠赴日本；直至一五八二年八月七日抵達澳門的利瑪竇神父與他作伴，羅明堅才再前往肇

慶。

受到新總督的邀請，羅明堅和利瑪竇於一五八三年九月十日抵達肇慶。總督給了他們一處居所。在利瑪竇的回憶錄中，他說當時的神父已經以「天主」一辭來稱呼基督徒的神。當一五八三年三月羅明堅及巴範濟被勒令離開肇慶時，他們把一座祭台送給一位年輕新入教者，這位青年及他的家人曾熱情款待兩位神父。

「這位青年在一間大廳中架起祭台，上面擺放著一塊牌匾，大字書寫著『天主』二字。他還在祭台上擺放了七、八個香煙裊繞的器皿。在那裡，他養成了定時祈禱和奉獻的習慣。據他解釋，這一切都是他向他所知的神而作的。」

利瑪竇在他的報導中繼續寫道：「經過長時間的靈性黑暗期，傳教士回來發現最少尚有一人在向那真神崇拜，實在感到莫大的鼓舞。」

在中國的最初幾年裡，利瑪竇像羅明堅一樣自稱為泰西僧侶。由一五八三至一五八九年在肇慶的

六年間，利瑪竇漸漸瞭解到，如果想在中國建立基督教，他們必須離開佛教世界而進入儒家學者的社會裡，因為儒學對中國人有顯著的影響。羅明堅後來離開了肇慶返回歐洲，他的空缺由麥安東神父填補。當利瑪竇和他的同伴離開肇慶時，他獲准到廣東更北面的韶州居住。一五八九年八月十五日他們離開肇慶。利瑪竇則在韶州逗留至一五九五年四月十八日。這段期間，他也曾回到肇慶和澳門。在澳門，利瑪竇曾與范禮安討論他的計劃：今後將自我介紹為來自西方的學者。利瑪竇研究中國古典文學甚久，並理解到，中國人透過真正的儒家傳統接觸基督教，要比透過佛教來得容易。一五九五年四月十八日，利瑪竇到達中國後十二年，他離開韶州，並以學者身份前赴南昌。利瑪竇於一五九五年六月廿八日抵達江西的首府南昌。他和城中的學者很快便建立了友好的關係。他不再自稱為來自印度的僧侶，而是一位來自泰西的知識份子。

此後，利瑪竇放棄了羅明堅神父所倡導的人文

主義路線，又或者可說是一條俗世路線。他跟著致力撰寫《天主實義》以代替羅神父的《天主實錄》。利瑪竇採用的傳教方法跟羅明堅的很不同，他把羅氏的版本毀掉，因其中借用了許多佛教的詞彙。但對於這已被基督徒及為傳教士所接受的「天主」一辭又如何處理？一五九三年，即羅明堅的《天主實錄》出版後的九年，馬尼拉出版了一本由道明會士高若望所編寫的《辯正教真傳實錄》，其中就採用了「天主」這名辭。該書在一五九四年面世，而利瑪竇的《天主實義》卻是在一五九六年底才交往審校，翌年修訂，最後在一六零三年付梓。

我們看到利瑪竇的寫作方針和羅明堅的很不同。他把若干源於佛教的辭彙改作與古典傳統相類似的名辭，這就是為什麼他有用「上帝」，有時又用「天」來稱呼基督徒的神的原因。透過寫作《天主實義》一書，他向基督徒和各方面解釋這兩個名辭。然而很快便有人反對使用「上帝」或「天」稱呼神。他們認為這些字在中文裡的意義與在基督宗

教裡的觀點並不一樣。事實上，利瑪竇同樣可以寫一本《上帝實義》，藉此賦予這個名辭一種基督宗教的意義。我猜想他定會樂意這樣做，可惜他實在面對太多的誤解。假如我們細心觀察基督徒與佛教徒之間的對話，上述的兩個例子堪作與佛教交談的兩種經驗。

## 目前與中國佛教的接觸

我無意在此詳細交代基督徒與佛教徒在不同對話中的關係，包括推動公益的交談以至分享靈性經驗的交談。我想提及的只是基督徒和佛教徒互為影響的三方面。其一就是中國佛教對做善事和在日常生活中出現的佛學。舉例說，臺灣的佛教徒承認基督宗教使他們重新反省一些佛教基本問題：「同情心」、關懷別人、對援助赤貧和教育的回應等等。事實上，在中國的歷史裡，佛教數世紀以來已淪為一種迷信，難再使它開放。不過，它現在正在嘗試開放。受影響的佛教徒不諱言基督教會的例子鞭策

了他們，並且不斷在挑戰他們。由於我想談論對話的另一方面——神學接觸，所以我不想再繼續上面的話題。

基督徒對佛教的最大疑慮就是認為他們所信的並不是神。要瞭解他們的情況，我們一定要返回公元前五百年，看看佛祖本身及他對當日的主流宗教抱什麼態度。

如果我們返回佛教的來源地——印度，我們發現佛祖的出現正是爲了反對當日支配社會的婆羅門教及其所信奉的大小諸神。他即使不反對一位超越的神，也起碼認爲認識神並不重要，最重要的其實是人以及人的終向。這就是爲什麼他這樣堅持因果報應的原則，主張把人的命運放在人自己的手中。對他來說，超越的是人而不是神。

今日佛教各派仍堅守這立場。在臺灣，民間宗教和道教是較爲突出的例子。佛教徒反對這兩種宗教所信奉的神祇。他們特別稱這兩種宗教爲「神教」，即有神宗教，而稱自己的爲「佛教」。佛教徒

所反對的是那些把偶像擺放在寺廟中作爲裝飾的神祇。民間宗教的追隨者向菩薩做過些什麼是他們自己的事。對佛教徒而言，聖者並不是神。因此，這問題其實是一個神學問題。

基督徒認爲有關一位我們稱之爲神的問題非常重要，而佛教徒則簡單地說：「我們根本就不相信一位像你們信奉的神。」這裡我們又再面對一個神學問題。佛教徒相信「真如」的存在；它是一種廣博、肯定的絕對，相等於神的傳統稱謂——最終極的實體。假如聖奧思定跟佛教徒交談，相信不會有太大困難去承認這樣的神。事實上，他在奧士西亞神視中，用來描述神的辭彙與佛教徒的用辭很相符。奧思定在星夜和他的母親倚窗沈思，神魂超拔，「朝著『大同體』飄游過去，穿越一切，甚至高天。」這種超越的存在起初被視爲一種絕對，然後被視爲永恆的智慧，最後被視爲那具有位格的神。聖奧斯定並不那麼執著於位格化的神的意念，他沒有忘記神是一位亦有亦無的位格存有。但與中



國佛教徒接觸促使人正視位格的問題。為西方學者來說，「位格」的概念是受規限及固定的。假如佛教徒堅持「無我」，強調「自我」並非是實體的存在，反映出他們對「位格」的理解與我們截然不同。他們既否定人的經驗層面上的實質「我」，但又說宇宙間實在存在著「大我」，這「大我」是深之又深，相等於我們所指的「絕對」。利瑪竇神父在南京這一趟失敗的交談，正是遇到持這種理論的對手。

與佛教徒交談，要求我們先截斷我們的神學理念思維。簡要的問題是：宇宙性位格是否可能存在？我們的神學驅使我們否定這項可能性，但卻苦無實證支持。與其他宗教人士交談，促使我們重新考慮我們所信的內容，並以新的語言予以整理，使交談能夠繼續，而不讓雙方自言自語。

與佛教徒接觸亦促使我們在另一點問題上作反省。近數年來，常流行著一種說法，指佛教徒完全依賴自力以得救援，情況尤以習「禪」為甚。每當我們談及禪所啟發出的靈修價值及默觀方法時，常

會產生一種反應，指「這些禪宗弟子完全依靠他們個人的力量，而不是依靠恩寵。」有些人更說，「他們只信任個人的力量，而我們卻信賴恩寵。」

無疑，小乘佛教特別強調己力得救。但實際上，人性本質是依靠「佛性」才可以踏上那既被動又主動的終極一步。這正是鈴木大拙禪師看重禪的原因。他寫了很多文章去闡釋個人努力的價值，然後僅僅以簡單的幾行文字，說出最終的得道是一份恩賜，既成於一己，但又超於一己。

然而，在中國佛教界內，禪宗並未廣泛流行。大部份中國佛教徒屬於「淨土宗」，他們的信仰重點在於「阿彌陀佛」及「觀音」。這兩位化身為人的形象，充滿「大悲心」。他們不斷致力於普渡眾生。如果我向阿彌陀佛或觀音祈求，他們會協助我，特別是在我臨終時對我加以扶持。如果我信任阿彌陀佛，他將在我臨終時，把我接到西天極樂世界去。這說明何以追隨淨土宗的佛教徒不斷反覆誦唸：「南無阿彌陀佛、南無觀音菩薩」；意思是「我完全

依賴阿彌陀佛，依賴觀音菩薩」。

佛教徒有一個專用名詞以說明這種態度，即依賴「他力」。這種態度完全迥異於小乘僧侶的做法，後者完全依靠「自力」。明白到佛教徒對阿彌陀佛及觀音的信仰後，我們再難說佛教徒沒有恩寵的觀念。可以說，他們所相信來自玄妙世界的助力，就是我們所說的神的國度。這份對阿彌陀佛拯救力量的信仰，日後發展成日本的「淨土真宗」，或稱「真宗」。這一派由親鸞上人（公元1173至1262）建立的「淨土真宗」認為，人們要得到拯救必須有絕對的信靠，完全依賴阿彌陀佛。

另一個值得與佛教徒交談的要點是，正視靈性經驗的基本價值。在西方基督教界，我們發展了一套教義神學，訓導權威成了表達基督徒信仰的唯一方法。從宗教改革時代開始，羅馬天主教會便對神修經驗不予信任。但假如我們希望與佛教徒交談，我們必須重新發掘這份原始宗教經驗。我們很易忘記，基督徒信仰是植根於肋匝納人耶穌對祂的天父

的人性經驗。祂的友好及祂的門徒也分享到這份獨特的經驗。現在我們有種種不同的經驗：伯多祿的、若望的、保祿的以至其他人的。

佛教徒也表達出他們的宗教經驗，只不過並非用天主教西方教會所採取的教條方式去表達而已。

重新欣賞到靈性經驗的價值，是我們與佛教徒交談的豐美成果之一。顯然，這些靈性經驗也許會誤導我們，引我們走入歧途。因此，它必須受到一定的約束。在此，交談又再促使我們的信仰在經驗與教義之間取得平衡。聖女大德蘭也曾面對這樣的疑難。她讀過的神學書籍不多，為她來說，把人區分為靈魂與肉身並不構成問題。一天，經歷神視之後，她發覺神臨在於她的靈魂深處。為此，她寫道，靈魂只有一個，但靈魂的中心有特別之處，必須稱之為精神。她清楚了解到，她的說法與當時流行的教義理論正好衝突，因後者指人類只是純粹靈魂與肉身的結合，並不認為精神臨在於靈魂的核心。因此，她寫下了這樣的名言，闡述她如何抗衡那些她

認為並不圓滿的教義理論：「各位女兒，這種說法你們覺得很怪，但是事實卻是如此，我們知道靈魂只是一個，但是我所說的並不是想像：這乃是在這種境況上的靈魂的常態，我也重複一句，我們看內在的事物，他們很明顯的告訴我們，在某種關係下，靈魂與精神是有分別的，雖然他們只是一件事，我們也承認這第一個分法是很微妙的，很多次第一個作事的方式與第二個不同，這是根據主所給他們的吸引。」（譯者按：譯文根據趙雅博譯《七寶樓臺》，台北光啓出版社1975年版，第217頁。）

這精神是靈魂的核心，亦即是最深的深處，也就是精神交合之處。

這也許是與佛教徒，特別是與禪宗佛教徒接觸後所得到的最珍貴成果之一，他們邀請我們走入內心的旅途，使我們正視存在我們最深處的人性本質，為我們來說，這本質就是天主的肖像。我相信這是基督宗教與佛教交往過程中最顯著的成果。我們會因過份堅持上主的超越性而忽略了這內心之旅。

這個簡單的例子說明，交談的成果使雙方邁向成熟，而非只是為某一方帶來裨益。我們有需要探討交談的其他幅度，也應觸及佛教其他宗派，諸如公元八世紀建立自中國而大盛於西藏的密宗。這種西藏佛教也將在台灣立根。不過這將會把話題扯得太遠了。上述例子對協助我們與中國佛教進行交談來說，是綽綽有餘了。

湖北蒲圻天主堂。

