Globethics Repository

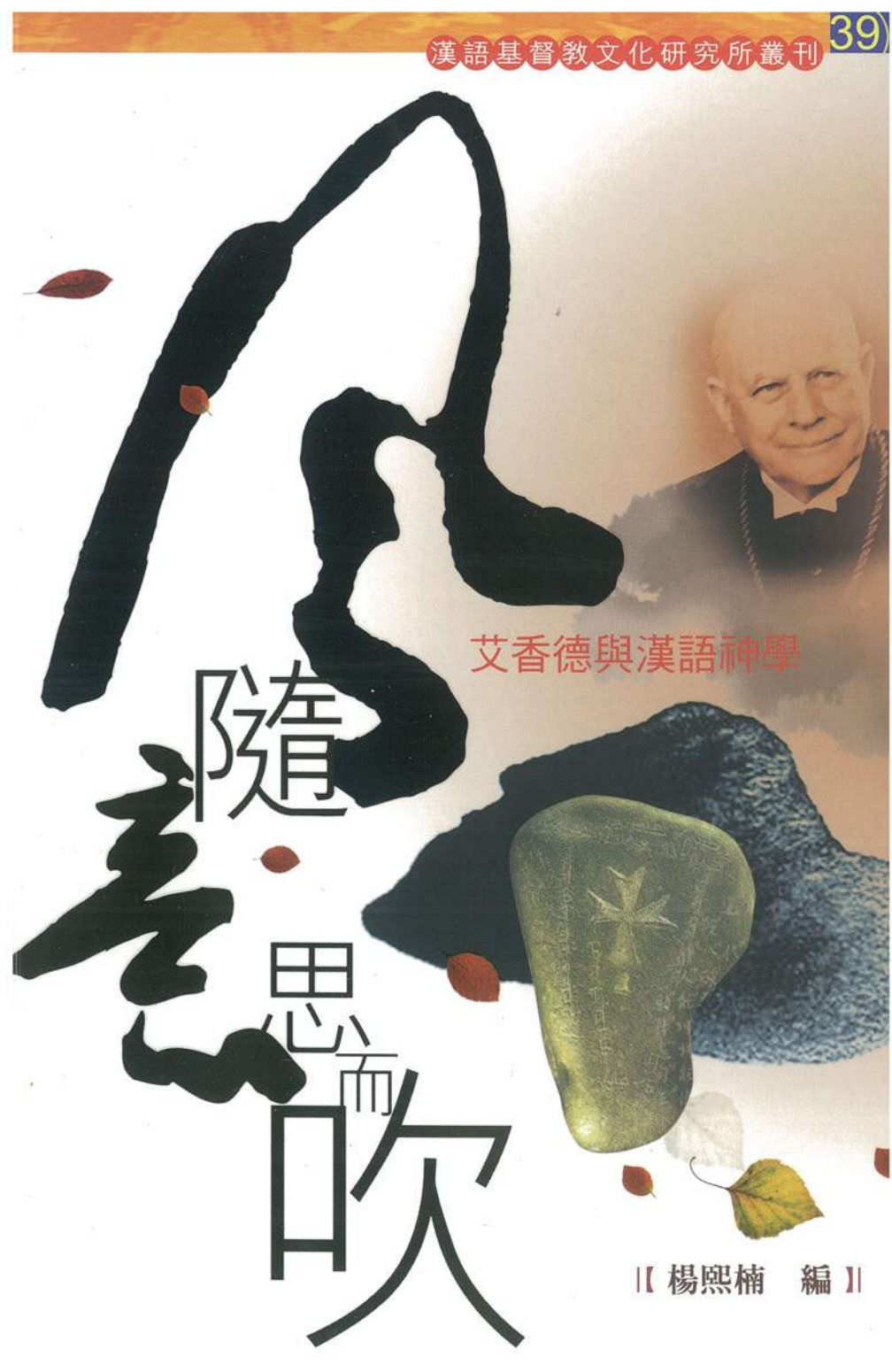


風隨意思而吹——艾香德與漢語神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-16 13:10:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166650

漢語基督教文化研究所叢刊 39

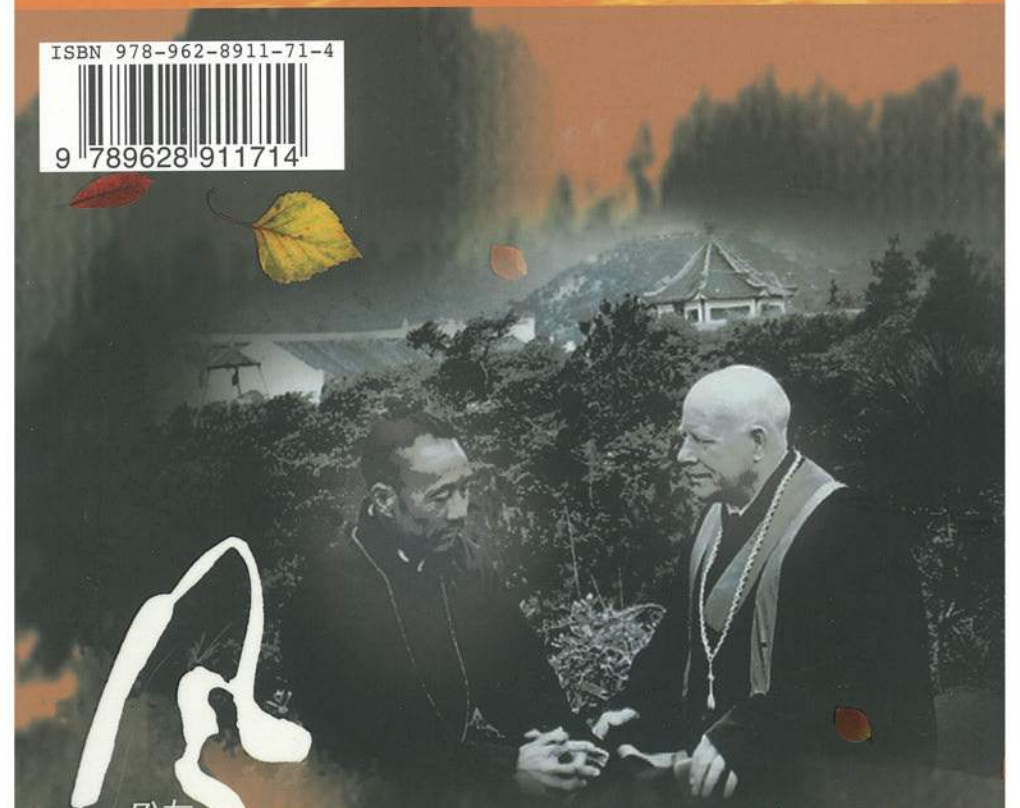


隨思而吹

艾香德與漢語神學

楊熙楠 編

ISBN 978-962-8911-71-4
9 789628 911714



隨意思而吹

在中國基督教傳播史上，挪威傳教士艾香德（1877-1952）是一位頗具爭議的先鋒人物。因爲他的宣教對象是中國宗教人士，尤以佛教僧侶爲主。作爲北歐的傳教士，他以驚人的毅力和智慧掌握了漢語，並經常走訪中國和東南亞的佛寺與僧侶直接對話和學習。他更於一九三〇年在香港沙田的道風山上建立一個宗教對話中心，吸引不少宗教人士慕名上山，交流對話。

本書的出版是紀念艾香德開創道風山八十週年。全書分兩大篇章。上篇包括艾香德親自說明道風山的工作原委，以及五篇田道樂教授研究艾香德的專文。田道樂是艾香德的重要副手田蓮德的兒子，出生於道風山。藉賴田道樂的研究，可窺見艾香德的母書寫文檔、差會文獻及私人藏書的眉批筆記，這些資料是一般漢語學人不易掌握的。下篇是漢語學界對艾香德的工作和耶佛對話的評論，七位學者分別來自兩岸三地的大學、神學院和佛教研究中心，各人抱持不同的問題意識，學術傳統和研究視角，使本書的主題更趨立體和多彩。

漢語基督教文化研究所叢刊出版說明

— 注重漢語資源，關注漢語作者及其所屬群體的生存經驗，並依此詮釋歷代東西方基督教思想，建構漢語神學。

— 鼓勵多元化神學論述，不冀求共識或正統，尊重各自表述及獨立自主的學術精神。

— 堅信神學論述中的不穩定性和爭論性正是漢語神學的能力和活力所在。

編者簡介

楊熙楠

漢語基督教文化研究所創辦人兼總監，「歷代基督教思想學術文庫」策劃。編有《漢語神學芻議》（2000），合編有《翻譯與吸納》（2004）、《西方學術與漢語思想前沿》（第一輯）六卷本（2006）、*Sino-Christian Studies in China*（2006）、《現代社會轉型中的天皇制和基督教》（2007）、《西方學術與漢語思想前沿》（第二輯）四卷本（2008）、《中國學術與漢語神學》三卷本（2009），及《漢語神學讀本》兩卷本（2009）。

INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES 39

The Wind Blows Where it Wills

Karl Ludvig Reichelt and Sino-Christian Theology

Edited by Daniel H. N. YEUNG

Institute of Sino-Christian Studies

漢語基督教文化研究所叢刊・39

風隨意思而吹

艾香德與漢語神學

楊熙楠　編

漢語基督教文化研究所　策劃

漢語基督教文化研究所叢刊・39
策劃　漢語基督教文化研究所

風隨意思而吹
——艾香德與漢語神學

編者　楊熙楠
執行編輯　殷子俊　陳啟成
封面設計　冼錦堂

道風書社 香港新界沙田道風山路33號
出版總監　楊熙楠
電話：2694 6868
網址：http://www.iscs.org.hk　電子郵箱：publishing@iscs.org.hk

本書版權 © 2010 漢語基督教文化研究所有限公司
2010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 39

The Wind Blows Where it Wills

Karl Ludvig Reichelt and Sino-Christian Theology

Edited by Daniel H. N. YEUNG

Copyright © Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2010
Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2010

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.

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong
Tel: (852) 2694 6868　Website: http://www.iscs.org.hk　Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG

ISBN-13: 978 962 8911 71 4

「漢語基督教文化研究所叢刊」序

我們相信作為推動漢語神學的第一步，迻譯學術文典是重要和首要的，為此出版「歷代基督教學術文庫」就成為「研究所」立所基石。文庫的出版其一是為中國學人提供一個可供研究的文獻資源，更重要的是為了要踏出第二步，就是我們自始至終的執着：鼓勵中國學人以漢語的文化資源及生存經驗重新詮釋歷代基督教思想和漢語神學。

「漢語基督教文化研究所叢刊」的設立在在說明我們如何從理念進到行動。我們期許使「叢刊」成為百家平台，在着重以漢語資源和作者的個體或其所屬團體的生存經驗為依歸的同時，也着重海納百川的多元化學風，成為各自表述，百家爭鳴的漢語神學。我們不冀求漢語神學的共識或正統，我們更期待不同的神學論述的爭鳴和砥礪，這種不穩定性和爭論性就成了初生之犢的漢語神學生生不息的生命力。

叢刊由設立至今書目累積有成，從出版分類漸見端倪，對西方神學思想的吸納和詮釋、中國現代性的反思、中西文化對話、中國基督宗教的實證研究和多元論述的漢語神學，其中隱約地漸漸透現出當代漢語學人對基督教學術的不同關注和進路，使漢語基督教研究和漢語神學呈現更立體和多維的形象。

我們深信，隨着漢語基督教研究學者的持續反思和創作，各方人文學界和教會學界的學人更多的對話和合

作，未來的漢語神學將展現出更豐富的姿彩和更堅實的內涵，俾能為普世神學作出貢獻。

漢語基督教文化研究所

二〇〇七年六月

道風山八十週年誌慶
(1930-2010)

目錄

編者前言：前傳：道風山的漢語神學 1
楊熙楠

上篇：艾香德和他的工作 11

道風山的開創和它的工作（節錄） 13
艾香德

艾香德和中國基督教神學 23
田道樂　柯進華譯　王蓉校

艾香德的聖山 117
田道樂　柯進華譯　王蓉校

艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭 155
田道樂　柯進華譯　王蓉校

「十架之奇妙，無量之宏願」：從艾香德到田道樂 201
田道樂　何慶昌譯　賴品超校

艾香德與道風山年表 213
田道樂　柯進華譯　王蓉校

下篇：漢語神學與耶佛對談 223

在中國佛教徒中宣教：歷史與神學的反思 225
賴品超

從太虛大師對基督教態度的變化看近代耶佛相遇 243
學愚

宗教對話：艾香德牧師與中國佛教 267
孫亦平

混合主義的迷思 289
——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據
李智浩

繼承和超越艾香德傳統的宗教混合主義 337
王志成

傾聽聖言：基督教與佛教的詮釋對話 349
賴賢宗

西谷啟治對佛教之推進，以及其宗教對話之意涵 381
鄧紹光

Contents

Editorial Preface: Preguel:Sino-Christian Theology of Tao Fong Shan 1
Daniel H. N. YEUNG

Part I: Karl Ludvig Reichelt and His Work 11

The Establishment of Tao Fong Shan and its Work (excerpt) 13
Karl Ludvig Reichelt

Karl Ludvig Reichelt and Chinese Christian Theology 23
Notto R. Thelle

Karl Ludvig Reichelt's Sacred Mountains 117
Notto R. Thelle

Buddhist Rhetoric in Karl Ludvig Reichelt's Christian Liturgies 155
Notto R. Thelle

The Cross and the Vow : From Karl Ludvig Reichelt to Notto R. Thelle 201
Notto R. Thelle

Timeline: Karl Ludvig Reichelt and Tao Fong Shan 213
Notto R. Thelle

Part II: Sino-Christian Theology and Buddhist–Christian Dialogue 223

Christian Missions among Chinese Buddhists: Historical and Theological Reflections 225
LAI Pan-chiu

Contemporary Buddhist-Christian Encounter: Changes of Taixu's Perspective on Christianity 243
XUE Yu

Inter-Religious Dialogue: Karl Ludvig Reichelt and Chinese Buddhism 267
SUN Yiping

Rethinking Syncretism: a Discussion of How Karl Ludvig Reichelt Used the Elements of Buddhism to Present Christianity 289
LEE Chi-ho

Succeeding and Transcending Syncretism of the Reichelt Tradition 337
WANG Zhicheng

Listening to the Word: Interpretative Dialogue of Christianity and Buddhism 349
LAI Shen-chon

The Promotion of Buddhism by Nishitani Keiji and its Meaning for Inter-Religious Dialogue 381
Andres S. K. TANG

編者前言

前傳：道風山的漢語神學

上世紀九十年代初，因着內子在工作上的需要，讓我舉家遷住道風山，從而我才開始逐步認識道風山和艾香德（Karl Ludvig Reichelt）。當我首次進入道風山的園地時，我的反應與一般香港基督徒沒有兩樣，既驚訝又困惑。驚訝是原來基督教的外觀是可以如此中國化，困惑是這種中國化的基督教外觀有可能保留「純正」的基督教意涵嗎？儘管當時的道風山從外觀上而言是一羣陳舊不堪的古建築，且在其內部也存在着諸多問題，大有百廢待興之需。但當我每天漫步於其中，逐步了解隱藏在這些建築背後的基督教符號及其象徵意義的時候，那種從未如此真實過的中國基督教氛圍，竟然在這些陳舊不堪的古建築羣中徐徐散發，令我這個久被殖民化的香港基督徒省思神往。這種愛恨難分的感覺又勾起了我的心路歷程，想起我是如何走過來的……

我出生在一個守舊、傳統的潮州人家庭裏，自小已被強勢灌輸長幼有序、尊長扶幼和慎行守禮等儒家教化。但及至少年時代，每每閒讀古今中國歷史，多是未讀及半已憤然擲書，對於中國人骨子裏那種金玉其外敗絮其中的民族本性甚是不滿，大有來生不作中國人之憤

慨。與之相對，基督教往往代表着先進文明、科學理性的普世價值。所以，對於我這個準備擁抱西方殖民文化的青年人來說，基督教頗具吸引力和公信力。後來在神學院學習期間，我自學了中國基督教傳播史；記得，在上世紀二十年代的「反基督教運動」中有一句口號：「多一個基督徒，少一個中國人」，這使我頓足三思，無言以對。當時每一個有承擔的知識分子都在思考一個問題：如何救國興邦？這個反基督教的口號迫使我來認真思考一個根本問題：基督教與中國文化真的是水火不相容嗎？我真的可能只做個天國子民，而不需理會生為中國人的責任嗎？令我動容的是，當時有許多中國神學人和西方宣教士紛紛提出各式各樣的基督教中國化方案，一方面是回應「反基督教」運動的質難，另一方面也在探索基督教在中國的文化土壤中扎根生長的方式，他們的創意和努力使我這個本來要擁抱西方的香港基督徒再次三思，踟躕不前。後來我全然投向中國文化的懷抱，其原因與眾多香港人一樣，就是那個永遠要記住的日子和事件：一九八九年六月四日，天安門學生運動。自那天起，我不再作他想而肯定我是中國人；自那天起，基督教中國化不再是或然的考慮，而是必然的需要。我不知為何，更不知如何可能，這個心願竟然頃刻成為我的異象與使命，自那天起，我在等待着一個召喚，一個時機，一個行動。

自從一九九一年入住道風山後，我不時有機會與當時的北歐院長何安石牧師（Rev. Ernst Harbakk）在山上碰面聊天，我們的話題總離不開中國歷史與中國宗教。但他對中國歷史和宗教之熟悉程度令我汗顏，我想既然我要做個中國人，怎麼可能在外國人面前連屬於自己民

族的歷史和文化也沒有通盤的認識？因着這種不能輸給外國人的民族主義心理，我發憤惡補相關課題以重拾自信。其間何牧師也不時提起艾香德在道風山上的工作，他在滿懷讚意地介紹艾香德那些頗為前衛又深具創意的禮拜儀式、詩歌、禱文和整合佛教叢林與天主教修道院的公社生活的同時，亦對其進行了理性、客觀的批評。讓我記憶猶新的是，我們都一致認為，今天我們是處於一個多元宗教的社會，我們不可能也不應該有計劃、有目的地針對某個特定的宗教，使其教徒轉投為自己宗教的信徒，艾香德這種傳教策略必然挑起宗教間及種族間的惡性競爭，引來社會分化和宗教間的仇恨。在討論的過程中，我們一致肯定艾香德對佛教的研究態度是認真和嚴肅的。他作為一個真誠、開放的學者，敢於離開自己熟悉的宗教傳統，而逾越進入另一個全新的宗教傳統之中，並在其中虛心學習後，又回到自己的宗教傳統進行反思，重新詮釋、豐富其自身的信仰傳統，使他的信仰傳統更適切地回應所屬的社羣和文化的需要。他這種氣魄和睿智是值得我們尊敬和學習的。在與何安石牧師的討論過程之中，我深深地體會到艾香德的使命和工作所具有的特殊性和爭論性，但無論如何，艾香德那種鍥而不捨，獨排眾議，明知不可為而為的工作精神，使我良久不能釋懷，從心裏發出由衷的敬佩。

隨後，因着即將離任道風山的何安石牧師的邀請，我在一九九二年六月被聘任為道風山基督教叢林的事工主任。主要負責協助即將到任的歐傳基院長（Rev. Rolv Olsen）推動道風山本地化的工作。在考慮是否應聘時，我堅信既然前有西方傳教士為了建設中國基督教而奉獻一生，甚至葬於道風山，時移世易，前人的工作有可能

交棒到我這個中國基督徒手中，我確實沒有理由推卸這個為中國人建設中國基督教的使命。不管這工作是否可能完成，這都是我的責任！上任後首幾個月，我大量閱讀了道風山的工作檔案——從艾香德時代至上世紀九十年代初，其中何安石牧師在其離任前制定的道風山事工藍圖（四個進路：神學研究、靜修退省、中國基督教藝術、宗教對話；一個目標：基督教中國化）和艾香德在一九三八年出版的〈道風山的開創和它的工作〉（基本工作框架：宗教研究院——教學、研究；基督教叢林——招待所、禮拜中心；宗教文化事業部——出版、圖書館、閱報室；和各種集會）[1]對我甚有啟發。說實話，雖然這些工作方向甚具創意，但可惜當年的道風山正處於百事待興，缺錢缺人，單是調整工作架構及重組人事已叫人無從下手，最初幾年的不穩定日子確使人疲於奔命，不能自已。但無論如何，艾香德的特殊使命一直激勵着我：到中國去！尋找一個特殊的羣體，以這個羣體的言語和思想宣講和活現基督的福音！

鑒於我在道風山基督教叢林的職務是制定和推行適合道風山宗旨的本土事工，所以在最初幾年的工作裏，我主要負責推動「神學研究、靜修退省、中國基督教藝術、宗教對話」等不同類型的事工，以實踐中國基督教的不同形態。坦白地講，我對很多的工作都只具有書本知識，沒有任何實踐經驗可言，所以我是一邊試驗，一邊學習。從中我也開始進行我的神學範式轉移（paradigm shift）：一、神學的表達不可能脫離言說者及其所屬生活共同體的言語、文化和生存經驗，因此神學言說本身一

1. 參艾香德，〈道風山的開創和它的工作〉，載本書，頁 13-22。

定是具有多樣性和差異性的；二、儘管人類有限的言語和生存經驗不可能窮盡無限的上帝，但因着基督宗教相信的上帝是一位主動與人親近的上帝，只要世人開放心靈，接受道成肉身的基督事件，有限的人類就可以與無限的上帝相通，在今生找到存在的意義和價值，對來生充滿肯定和盼望。我相信這些認信的法則是超越諸種族、地域的言語和文化在認知上的差異的，是為普世基督徒所接受和認信的。三、與此同時，作為接受這個「道成肉身的基督事件」的「我」和我的「生活共同體」，我會接受不同的生活共同體對這個事件因着不同的言語、文化和生存經驗而有着不同的理解。四、這種對「基督事件」的自我制約式的理解，不會誤使我們進入含混的、相對的和不可知論的知性狀態之中。相反，我們在站穩自身的立足點的同時，將會看見不同的生活共同體所鋪陳的理解是如此多樣與豐富，這種多樣與豐富必使我們產生謙卑的心，向不同的「他者」學習，向無盡的上帝做出無盡的追尋。

一九九五年，我離開道風山基督教叢林與劉小楓共同創立「漢語基督教文化研究所」，旨在推動和建設「漢語神學」。十五年後的今天，當我回望研究所的工作時，我很驚訝地發現，我們的工作與艾香德當年的工作竟有着異曲同工之妙。說它是「異曲」，因為縱使我們都強調「聯繫點」的進路，但我們沒有採取艾香德那種以基督教作為主體去重構佛教的宗教意涵和傳統；與之相對，對於研究所來說，基督教學術與中國學術的關係是平等互重的，中國學界的學者可從基督教博大的思想資源中各取所需，以豐富其自身的學術體系；對於基督宗教的神學人，我們在與中國學人的對話和合作中，也吸

取其人文學的資源、問題意識和方法論以豐富我們的神學體系，使我們的神學能在公共的學術界得到認可與尊重。說它是「同工」，那是因為我們都為了一個非常特殊的羣體而獻身工作，對艾香德來說，佛教和中國宗教社羣是他的服侍羣體；對研究所來說，漢語學界是我們的服侍羣體。

因着我們有不同的服侍羣體，我們的工作形式有類似也有差異。

一、艾香德作為一位北歐的傳教士，他以驚人的毅力和智慧掌握了運用漢語的能力，並儘量以漢語書寫，思考和言說經他基督化了的佛教理念。對於研究所來說，自創所至今，我們一直努力迻譯古今西東二千多年的基督教經典，從不同語系翻譯成漢語，我們的目的就是要在漢語學界和漢語認信羣體中以漢語來書寫、思考和言說基督教思想，是謂漢語神學。

二、一九三八年，道風山的「宗教研究院」大樓（即今天的雲水堂招待所）正式落成，旨為艾香德的傳教使命培育人材。研究所在道風山上沒有研究院，但我們與內地十數所知名大學聯合培訓研究生和博士生，我們的目的不在傳教，而是培育基督教學術研究人材以服務中國學界的需要。

三、艾香德的一生中一個較為顯著的工作便是經常走訪中國和東南亞佛寺，進行交流對話，藉此與各佛教主持建立共濟互助的友好情誼。研究所自一九九五年成立以來，我們每年都安排本所學人及中外的特邀教授走訪中國和歐美各國的合作大學、研究所，以期雙方互相扶持，緊密合作，這項工作十五年來從不間斷。

四、當年道風山位處沙田荒山之巔，環境清幽，同時兼備接待訪客的招待所：雲水堂（即今天聖殿右側尊道廳至藝術軒），當時確實吸引了不少知名的佛道僧侶慕名上山掛單，艾香德與其他相關同工熱情接待並常設對話交流；研究所早自一九九四年起設立訪問學人計劃，每年邀請十數位內地學人來「所」訪問，訪問以學術交流為本，其間常設學術座談或讀書沙龍。儘管研究所的生活設施和待遇難與香港其他大學同類的訪研計劃相比，但道風山的自然風貌和古樸的中式建築，加之山上頗具活力和自主自立的學術羣體生活，對不少中外學人來說，訪研道風山還是頗具吸引力的。

上述簡單的比對，不是要指出研究所的工作是按着艾香德的工作框架來制定和執行的，相反的是在半個多世紀後，當劉小楓與我制定研究所的工作理念時，竟然在冥冥中與艾香德的基本構思不謀而合，同時我們必須承認，研究所的工作得以施行，是離不開艾香德多年前在道風山上所奠下的基建和傳統！在半個多世紀後，當我們承接這個古老傳統時，我們按着當代處境來重新詮釋這個古老傳統，使這個古老傳統以全新的內容回應當下處境的挑戰，是謂承前而啟後。

二〇一〇年是道風山感念艾香德在一九三〇年開山建院的年分，為此我們把這一年定為「道風山八十週年感恩誌慶年」，本書的出版是為了紀念這個別具意義的日子，事實上這也是我多年來的心願。但話説回來，出版艾香德的研究是一件頗為艱巨的工作，因為艾香德最重要的理論作品（一九四八年出版的三卷本《東亞的敬虔特徵和聖所》[*Fromhetstyper og helligdommer i Øst-*

Asia]，參見〈艾香德與道風山年表〉）[2]和日記都是用挪威文撰寫的，所以研究者首先必須掌握挪威文並兼能辨認其手筆，同時又要熟悉艾香德文書檔案、差會文獻和私人藏書。此外，加諸他的工作理念和方法在西方教會學界頗受爭議，所以實在不易邀請中肯的學者給予評論。從我十數年在道風山所認識的學者人脈中，我估計有兩位北歐學者是具備上述研究條件的，一位是丹麥學者黎腓力（Filip Riisager），他是丹麥知名神學人，自上世紀七十年代起着手研究艾香德，從此不能罷休，窮其一生深入研究艾香德的生平和思想，在晚年完成以艾香德為題的博士論文《蓮花與十架》（*Lotusblomsten og Korset*; Copenhagen: Gad forlag, 1998）；可惜他的論文是以丹麥文撰寫，不易編選翻譯。另一位是田道樂教授（Notto R. Thelle），他就是艾香德的重要副手田蓮德（Notto N. Thelle）的兒子，他不單具備上述研究條件，更重要是他出生於道風山，道風山和艾香德是他的童年組成部分。十多年來，我常與田道樂討論艾香德的工作，我也一再表明在等待一個合適的時機向漢語學界和華人教會介紹這位甚具爭議的先鋒人物。二〇〇九年下旬，田道樂終於下定決心，用不多於半年時間修訂他之前在景風英文學刊（*Ching Fing*）出版的三篇有關艾香德研究的專文，並交我翻譯出版，同時我邀請他另撰一篇艾香德的生平論述和艾香德的生平大事年表作為背景研讀，我也隨即邀請兩岸三地相關學人以漢語神學角度撰文回應，承蒙一眾學人慨允回應，在不多於四個月內完成所有撰文和譯文，效率非比尋常。其間收編李智浩博士和

2. 參本書，頁 213-222。

學愚教授的論文，這兩篇論文系統分析艾香德的思想和艾香德與近代知名佛教法師太虛的關係，從漢語學界的視角補充了田道樂的相關研究。全書的編輯脈絡反映了漢語神學的建設進路，在引進西學研究的同時亦着重漢語學界的視角和本土資源的主體詮釋，着重與西學進行對等的對話和交流，互補長短，互為成全。

全書分兩大篇章，上篇是節錄艾香德於一九三八年親撰短文說明道風山的工作原委、構思和建築由來，另加田道樂撰寫的五篇有關艾香德研究的素材為主軸。藉賴田道樂的研究，可窺見艾香德的原始書寫文檔、差會文獻及私人藏書的眉批筆記，這些資料是一般英語學人不易掌握的，確是難能可貴。下篇是漢語學界對艾香德的工作和耶佛對談的評論，七位學者分別來自兩岸三地的大學、神學院和佛教研究中心，各人抱持不同的問題意識，學術傳統和研究視角，使本書的主題更趨立體、多彩。

本書的出版是我十多年來在道風山工作的一個宏願，令我感恩是整個工作時段非常緊迫，但在中外學人、譯者和出版團隊幾近完美的協作下，編輯子俊披星戴月地趕工，本書得以趕在二〇一〇年十一月十三日的「道風山八十週年感恩崇拜」的慶典中如期出版，在此特別向有關學人及工作人員致謝敬禮！

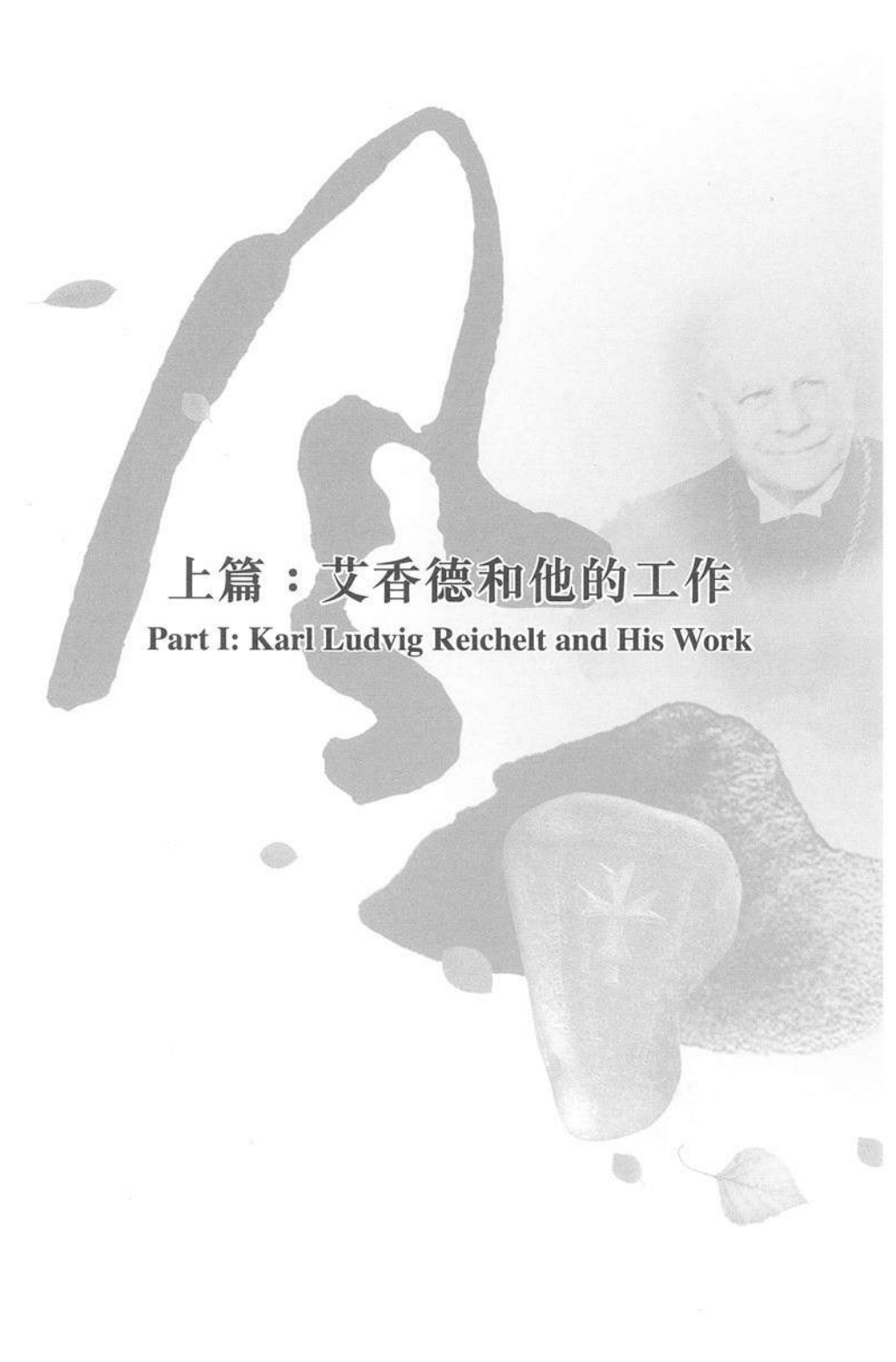
風隨意思而吹，事就這樣成了；此言確是不虛！

楊熙楠

二〇一〇年九月草書於

漢語基督教文化研究所

（前身是蓮德樓，建成於一九三三年）



上篇：艾香德和他的工作

Part I: Karl Ludvig Reichelt and His Work

道風山的開創和它的工作（節錄）*

艾香德（Karl Ludvig Reichelt）

「我從沒有違背那從天上來的異象。」（《使徒行傳》二十六章 19 節）這是我一生的工作所由來的根源，當我在一個靜室裏禱告時候，我看見從上頭來的異象，從那時起我展開了我的工作。

一、道風山開創的經過

在一九三〇年以前，道風山只是一片荒山，在那裏沒有房屋和禮拜堂，更沒有寬闊的馬路直通山頂。人們是不容易在那裏逛遊的，除非是一班牧童和樵夫們在山上做他們的工作。現在呢！可不同了。莊重華麗的禮拜堂在山頂高高的矗立着，在朝夕鐘聲叮噹之下，聚集了許多中西人士們在靈修崇拜，靜靜地在推求宇宙間的大道。為這個因由，我將道風山開創的經過，備述如下：

要敘述香港道風山的歷史，不能不先敘述南京景風山的歷史，因為景風山是道風山的前身，道風山是由景風山而產生的。

一九二二年秋天，我和同工田蓮德先生（Notto N. Thelle）開始在南京丁家橋租了一座房屋，十一月一日我

* 本文經刪節，原載艾香德主編，《道風山的工作》（香港：道風山基督教叢林，1938），頁 1-22。——編注

們開始做佛教佈道的工作，後來又在玄武門附近購置了一座新屋，設備雲水堂，專為接待各地僧伽居士前來掛單之用，在那裏我們接待了許多道友和我們一同做禮拜。

一九二三年我們在南京和平門外買了一座美麗的山，定名為「景風山」，它的意義是源於「景風東扇」，把西方基督教精神發揚到東方去。我們在山上建築了禮拜堂和住屋並一間學校，不久便有學生五十餘人，前後差不多六年的工夫，我們接待了各教的道友約有五千餘人。有的住些時間就離開，有的住長久些，受聖靈的感化而受洗的約三十人，這些人有的在社會上工作，有的在教會裏工作，其中也有受封為牧師的。

一九二七年三月，南京發生不幸事件，景風山被波及，全部房屋被毀，不得已我們遷移到上海繼續工作。在上海約三年，我利用這些時間，遊行到中國內地演講，並到新加坡台灣等地遊歷，我覺得我的工作範圍應加推廣，我期望全東亞都是我們努力的場所。為此，我們便需要一個中心地點，來預備這些功夫的發展。我和同工韓慕德先生（Axel S. Hamre）便開始在物色這個中心地點，最後在香港新界找到一個很合適的地方，上帝給我們所預備的，那正是現在的道風山。

一九二九年底，我們由上海搬到香港新界大埔，到這裏正是一九三〇年元旦，經過一個月的尋找，終於擇定這沙田一座荒山了。同年四月二十三日購置這荒山的手續完竣，我們再由大埔遷來沙田，起初在山麓「華園」居住，不久便開始築道闢路的工作，在這座荒山上造起房子來，這座山便是現在的道風山。

開闢馬路到山頂，建築山上的房屋，貫通由「針洞山」下來的自來水，這是我的同工韓慕德先生的工作，

他幫助我做成這幾項重要工作，他於一九三八年十月二十日回丹麥本國去了。我敘述道風山的歷史，不能不在這裏提起他，表示我的感謝。

與我在南京景風山一同做工的田蓮德先生，是一位最熱心的虔誠的佈道者。他很年輕。尚未受牧師職分，一九二七年他回挪威國去繼續入高等神學院修業五年，一九三三年受封為牧師，遂於同年伴同夫人來華在道風山工作，他是我的最親愛的助手，我不能不在此提起他。

上帝給我預備了做工的人，從各不同的地方，引導到這山上來，一九三四年，從瑞典國又來看一位很忠心的上帝的僕人洪施德牧師（Stig Hannerz）。他與他的夫人一同來華在山上工作，他正是一位熱心事主者，同時他又有很精明的辦事的才幹。

我的兒子艾格美（Gerhard M. Reichelt），並他的妻子及二個兒子也於一九三八年秋天來道風山工作，他是第一個西人在道友會於一九二〇年受洗的。後來回本國讀完神學課程，受封為牧師，現本會總會特派遣其來山工作。我當然是很快樂的。

一九三六年十二月，我們有一個很大的喜業。那就是我們宗教研究院第一期學生畢業，第一名王景慶同時受封為本會第一個中國牧師。第二名宋道良受封為本會執事。第三名傅道玄受封為本會執事，現奉差遣在南京景風山服務。他們都是很熱心事主的人，又有辦事的才幹。其中宋道良執事到一九三九年春季，將受封為本會牧師，派往雲南四川等省設立道友會支會。

還有一位青海喇嘛僧在本會受洗的弟兄喇道台，於一九三八年夏季在本會受執事職後，奉差遣前往蒙古、青海等地為教師。

一九三九年春季，本院將有第二期畢業生卒業，計共三人，張道覺，鄭道本，陳道明。同時受執事的職分。

在各種事務上幫忙我的中國同工們，我特別在此表示我的感謝，其中有在文字工作上幫忙者。有王道雨先生，朱道欽先生，陳道民先生，王道平先生，有一位特別具有奏音樂天才的鄭道本先生，也很幫忙我做各樣的事務。

最初在道風上建築的房子，那就是「開元舍」，我們用它為辦公室，漸漸地在「雲水堂」的原址填平山峰高地，在禮拜堂底下，將原來山上所開出的岩石造成一個靜室「蓮花洞」。禮拜堂是在一九三四年完成的，不久「雲水堂」和「圖書室」也完成了，一九三五年開始建築「會議廳」。*一九三七年十月開始建築宗教研究院新廈。一九三八年春日完成。其他如宿舍，浴室，廚房，蓮花池，游泳池均已次第完成，道風山便是在這樣蒙上帝的祝福之下，完成它的開創工作。

……

三、道風山的工作

那麼這道風山的使命和它的工作又是怎麼樣呢？我們既承認上帝的道無所不在，我們既承認宇宙間只有一個道，這道的最高的本體東西各教都無差異。所以我們也承認在各教各宗中都有道的種子，都有懷着純潔虔誠

---

* 上述的建築物，有些在今天已改變用途，對照如下：
「開元舍」即今天的「開元居」，用作接待訪問學者之用。
禮拜堂即今天的「聖殿」。
「雲水堂」即今天的「尊道廳」和「藝術軒」。
「圖書室」即今天信義會道風山堂的辦公室。
宗教研究院新廈即今天的接待所「雲水堂」。——編注

的真心向四方去找尋道的朋友，這些朋友們就是耶穌基督在《約翰福音》第十章裏指示給我們的，基督說：

> 我另外有羊，不是這圈裏的；我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一羣，歸依一個牧人了。(And other sheep I have, which are not of this fold: them also I must bring, and the they shall hear my voice; and there shall be one fold, and one shepherd.)（《約翰福音》十章 16）

在同書十一章裏還有更多顯著的話那就是：

> 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.)（《約翰福音》十一章 52）

我們人類都是由一個根源而來，那末自然我們便是那個人類大根源的兒女了，這根源就是上帝，就是道。雖然年代荒遠各人發展的程序形式不同，而且許多的人們都已經忘記了這個根源，然而這根源卻時常的含蘊於人的本性中。許多人追求真理，渴慕靈魂的泉源，企望獲得神的光，這些人都原是上帝的兒女，一向分散在各方的。我們的目的便是本着基督的訓言，到基督教以外去領導那些仰慕着道的朋友們來聽這道的聲音。所以這道風山便希望為遠東各教，像佛、道、儒、回，以及其他有心向道的人們的一個研究道的場所，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。

這就是把宇宙自然的大道的大門打開起來，讓一切向道的有信心的人都把眼光放大，從各人自己的小窓裏，探望這大門的光明，上帝的道，就是大地的光。這光就是無窮的道，這上帝的、道的種子會散落在各個園地，所有我們實在承認在各宗教中的好教訓，各種文化中寶貴的思想。這都是發源於上帝無窮的道，一定有許多具有道心從各教中進來的朋友接觸了基督教的道理後會有新的發現，也許他們將猛然醒悟的說道：「啊！這原來就是我們所要追求的道呢！」

願意到道風山上來清修的朋友們得到聖靈的交通，使大家擴大了胸懷來迎接道的降臨。我們誠意的歡迎一切宗教的教友到這裏來，不論那一個宗教那一個國藉。我們都願大家在這虔修的道場能共同接受宇宙真光的啓示，能夠和許多其他不同宗教的朋友們共同在道風的感受下得到修道的愉快，則我們會覺得這宗教最廣闊的道場的重要和價值了。

上面已經說了，道風山所負有的使命是這樣的重大，在這裏我們更展開了我們的工作，工作的開始，必須先有計劃，有步驟，有組織，先說明道風山的組織，它的系統是：*

東亞基督教道友會，是由挪威、瑞典、丹麥三國合組而成的，總部設在挪威國京城奧斯羅（Oslo），現任總監督林主教，我就是奉他的差遣而來道風山工作的。

---

* 右圖原緊隨此句，然後才是下面關於道友會的介紹。——編注



1. 宗教研究院

宗教研究院新廈已於一九三八年四月完成，這裏面有大禮堂，有課堂，有學生宿舍十八間，宗教研究院的設立，是屬於國際性的，東方各宗教皆有參與的機會，研究的範圍也比普通神學院為廣，學生分為預科生和正

科生兩種，有中等學校以上畢業程度入預科一年，然後入正科三年，考核成績及格，始准畢業，給予畢業證書，研究院的課程計有：

宗教比較學　神道學　《新約》　《舊約》　教會歷史
牧師學　演講術　宗教哲學　心理學　倫理學　宗教教育
社會學　物理學　中國哲學史　文學史　英文　德文　希拉文

宗教研究院是在一九三三年開辦，第一期學生已於一九三六年冬季畢業，最近便有第二期的畢業生。

2. 基督教叢林

我們為着要接待各宗教人士來山停留，我們在基督教叢林底下，設立道友招待部——雲水堂，無論是儒教，佛教，道教或其他宗教人士來山掛單，我們都表示萬分的歡迎，只要是誠意的來山研求道，我們一律至誠的接待他們為學友，每一個禮拜有三次以上的學友禮拜，經過一年以上的靈修工夫，我們更為學友們施洗禮，正式接待他們為教友。

真理無二，信仰自由，尚有人以為我們是很勉強的使其他教友們來信仰基督教，那就是誤會了我們的目的了。站在基督教的立場來說，這盼望固然是很對的，但終不及我們誠心的坦白的來歡迎一切宗教的教友們共同來研究聖道，最後歸納一個大道之內更為切實。

道風山最大而且最後的目的，是期望本着博愛的精神，會合東西有信心的教友們，把道的宗旨宣示到人間，使全世界的國家和人民都有一個堅定的新觀念，這個觀念是甚麼？就是全世界的和平。

3. 宗教文化事業部

世界文明的進展，其得力於宗教者獨多，前既如是後也莫不然，故宗教文化事業部實為要務，我們在道風山設有宗教文化事業部，裏面又有：一、道風山叢書編輯委員會的設立，已經出版的叢書計有：

叢書之一：艾香德著，《宗教概論》（上海廣學會出版）。
叢書之二：艾香德著，《道風山》（香港道風山出版）。
叢書之三：艾香德主編，王道平編輯，《道風山的工作》（香港道風山出版）。

其他正在計劃編輯中的有本院講義多種。二、道風雜誌社，成立於一九三四年六月，每年出書二期，先由王景慶先生負責編輯，近因王君主持北平支會，改由朱道欽先生編輯。三、新聲週刊社，是附設在香港大光報副刊出版的，每周一次，成立於一九三五年十月，向由王道平先生負責主編。四、道風山圖書室。我們的圖書雖然不多，但我們當竭力設法搜羅各宗教的參考書籍，購置大批新書，務使在道風山上研究的學生們，得有一參考圖書的機會。五、閱報室。我們訂有中英文報紙及雜誌多種，雖然學生們是住在這幽靜的山上研究，也需要明白現世的社會各種環境，預備學成之後，到社會上服務。

4．各種集會

虔心靜修為領悟聖道的要徑，亦即為教徒生活上最重要的工作。道風山特設有「蓮花洞」靜室，每逢禮拜六有一個靜坐禮拜。還有各種退修會、靈修會、勉勵會。

道風山更歡迎各種宗教會議或夏令會在此舉行。藉此機會，道風山將使一切宗教及各等不同教會皆能互相提攜，真誠互助，以謀聖道的興旺。其他各團體或學校來山參觀，我們均表示十分歡迎，更願藉此把道風吹入來山的每一個人的心中。

艾香德和中國基督教神學

田道樂（Notto R. Thelle）
挪威奧斯陸大學神學系教授
柯進華譯　王蓉校

一、一個多樣化的人

艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）是獨特的，他是一個不僅熱愛中國，並且將大部分生命奉獻給中國的挪威傳教士；他還意識到，需要將基督教處境化（contextualize），並發展一種中國基督教神學。本文將概述他的一生，從他夢想到遙遠的中國傳教的童年，到晚年作為一位宗主教（patriarch）和法師，逝世於他一生的心血——香港新界的道風山。鑒於本文焦點是他對中國基督教神學的參與和基督教的處境化，我將關注他的生活和靈性發展中，那些培養和準備他作這貢獻的方面。

艾香德是一個多樣化的人。他的觀點十分複雜，有時令人相當費解。我無法在這裏對他關於佛教的學術研究、他關於佛教－基督教的關係的看法，以及他對中國基督教神學總體上的貢獻，做出系統的評價。但我希望提供足夠的資料以便進一步思考，使讀者對艾香德有一個更全面的理解。

1. 傳教士的轉化

> 他遠道而去，為了改變東方，然而，當他歸來之時，他自己也改變了……傳教士在遠東被轉化，最終使他自己不僅成為一個傳道者，而且成為一個國際主義者，一個在世上兩大文明之間的中間人。」[1]

一位美國觀察員在一九一九年所說的這些話，描述了二十世紀初的中國，越來越多的西方傳教士擔當了這矛盾角色。他們懷著一種熾烈的熱情來到遠東傳播基督教福音，在海外（即遠東），他們代表着一種普世的宗教，並想要改變這個他們委身服務的社會。在國內，他們以一種新眼光改變了人的態度，使人更加深刻地理解遠東文明的偉大和價值。

這些言論並不是特別地暗指艾香德，但作者是艾香德最親密的朋友和欽慕者之一，艾香德無疑是那些「被轉化的傳教士」中的一員。他旅行到中國，是為了改變東方，但透過多種方式，他自己被相遇者所轉變，並成為東西方之間重要的中介。他起初作為一個傳統的福音派傳教士，在信義會挪威差會（Norwegian Missionary Society）任職，但他畢生的主要工作是建立向佛教僧侶傳播基督教福音的機構。人們可能認為這樣一個福音傳道者的冒險行為，隨之而來的是對佛教的否定評價，正如大多數當代的西方傳教士的情形。然而，艾香德以一

1. Earl H. Cressey，〈令傳教士轉化〉（Converting the Missionary），載《亞洲》（*Asia*, June 1919），引自 Lian Xi，《分心的傳教士：美國新教於一九〇七至一九三二年中國傳教中融合主義的興起》（*Missionaries Distracted: The Rise of Syncretism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, Doctoral Dissertation; New York: State University of New York, 1993），頁 259-260。

種弔詭的方式被滋養着。他對佛教懷有一種深深的迷戀，並終身踐行佛教，他每到一處傳播福音，同時也研究、對話，並友好地接觸他者。他傳播的福音基本上是由挪威的信義宗敬虔派所塑造的傳統新教。但他與中國的相遇，特別是與中國大乘佛教和道家哲學的相遇，不可避免地改變了他對基督教的理解。另一方面，他對基督教的委身，開闊了他的眼界，並形成了他對佛教和中國宗教的理解。

2. 傳教士的朝聖之旅

與這背景相反，將艾香德描述為一個傳教的朝聖者，同等地強調「傳教」和「朝聖」，可能是合適的。作為傳教士，他是一個基督教福音傳教士，始終希望使人（包括佛教僧侶）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。

在這背景下，朝聖者這術語需要一些闡述，因為它在艾香德對其天職的理解中佔重要的地位，也因為很難找到一個能充分地表達其朝聖之旅的內涵的中文詞語。

在中國傳統中，一個朝聖者基本上是指一個人開始一次去崇拜聖地的旅程，如耶路撒冷、羅馬、聖地亞哥，或者是較小的聖所，很像中國人旅行去聖山和聖所去禮拜和敬香。而動機可能十分多樣：悔罪的行為、履行承諾、感恩、祈禱和禮拜、身體上的和精神上的訓導，或僅僅是冒險。這些動機和具體行為通常意味着作為這個世界上的一個陌生人，[2]在一個尋求超越的旅途上——它可能是上帝、天堂或終極真理。在這意義上，人類自身可以被描述為一個從生到死的朝聖之旅。人必須打破俗

2. 朝聖者源自拉丁語 peregrinus，意指成為一個屬於其他地方的陌生人。

世的束縛，並尋求真正的目標，如班楊（John Bunyan）的《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）。人可能會迷失，如但丁的《神曲》（*Divina Commedia*），但如果人們找到了嚮導並委身於尋求真理，就會有一條通道和一個目標。

這在某種程度上相當於佛教將「道」理解為不斷地尋求覺悟，一個僧侶或尼姑是棄絕了塵世（出家），成為道的漫遊者和實踐者。尤其是「行者」這詞語，它不僅指一個旅行者，還指一個參與靈修的人。佛教僧侶為了「求法」而旅行到西方（印度），這強有力地象徵着朝聖者處在靈性旅程中。顯然，最令艾香德印象深刻的，是關於佛教見習修行者的一個典型概念——「雲水」。它的詩意暗指居無定所的人在他們尋求真正的大師（法師）的過程中如行雲流水般飄移。正如在後面我們將更詳細地看到的，艾香德傾向將所有在宗教上忠實的人，不管是僧侶還是世俗人，都視為走向真理的道友、伴侶和朝聖者。這也是他為甚麼遵循佛教叢林，將參觀的客人的住處稱為「雲水堂」的原因。

從某角度看，艾香德可以被視為法師和朝聖者的奇怪混合。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。

作為一個傳教的朝聖者，艾香德周遊全中國，參觀聖山和聖所，與法師和重要學者分享他的信仰，或對僧侶和世俗人講道。他並不在這些聖所做禮拜；這不是一個懺悔或感恩的朝聖之旅，但他很着迷，他給予尊重，他渴望學習，他希望作為一個靈性旅行者走在通向真理的旅程。同時，他還確信終極真理在基督身上被啟示為

道路、真理和生命，他被感召去指引中國尋求真理的同道人走向基督的道。

我在其他地方[3]描述了他的朝聖之旅的四個方面，將在以下的段落中做更進一步的闡述：從帶有挪威的傳教士偏見出發的朝聖之旅；從西方對中國的傳統觀念出發的朝聖之旅；進入佛教的朝聖之旅；走向允許旅行者被東方的靈性經驗和智慧所「轉化」這傳教策略的朝聖之旅。但這需要經過很長的時間，走過很長的路之後，他才理解了他的生命之旅注定是怎樣的。

二、成長階段（1877-1903）

1. 童年

艾香德於一八七七年九月一日生於阿倫達爾（Arendal）附近的巴爾布（Barbu）教區，挪威南部海岸的一個小鎮上。[4]他的家是一個安靜和田園詩般的地方，

3. Notto R. Thelle，〈傳教士的轉化：二十世紀早期中國耶佛關係的變化〉（The Conversion of the Missionary: Changes in Buddhist-Christian Relations in Early Twentieth-Century China），載《景風》（*Cheng Feng*, n.s., 4.2 [2003]），頁131-156。（中譯本原載吳言生、賴品超、王曉朝編，《佛教與基督教對話》〔北京：中華書局，2005〕，頁118-139。——編注）

4. 此傳記主要取材於以下的書：Filip Riisager，《願望與實現》（*Forventning og Opfyldelse*; Aarhus: Forlaget, Aros 1973）；《蓮花與十架》（*Lotusblomsten og korset*; Copenhagen: Gads Forlag, 1998）；《道風山》（*Tao-Vindens Bjerg*; Copenhagen: Areopagos, 2010）；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）；Notto N. Thelle，《艾香德：東亞的一位基督先鋒》（Karl Ludvig Reichelt – en kristen banebryter i Øst-Asia; Oslo: Buddhistmisjonens Forlag, 1954）。對於傳記部分的研究，我將不提供詳盡的參考書目，只是在闡述一些已提到的研究中所沒有的細節時，我才提及原始資料。最重要的原始材料，包括面向佛教徒的基督教傳道會（Chrisitan Mission to Buddhists）的日誌（以下簡稱為《日誌》），信義會挪威差會的期刊《挪威傳教雜誌》（*Norsk Misjonstidende*），以及面向佛教徒的基督教傳道會的期刊《面對佛教徒的傳教》（*Buddhistmisjonen*）。其他圍繞艾香德的研究有Håkan Eilert，《無界限》（*Boundlessness*; Aarhus: Forlaget Aros, 1974）；Rolv Olsen，《「盛行風」：對艾香德的禮儀本色化的成就的分析》（*"Prevailing Winds": An Analysis of the Liturgical Inculturation Efforts of Karl Ludvig*

周圍環繞着森林和小山，房屋後面有一個小湖。然而，現實的生活卻十分殘酷。他的父親是一名船長，在他一歲半時就去世了。他的母親必須為生計而工作，最初在奧斯陸，後來成為當地教區的孤兒院的護士。他的姑母是一名寡婦，當艾香德的母親不在家時，她必須照顧艾香德和他的姐姐。因此，在成長的過程中，他十分了解貧困。

經過一八八五至一八九一年的小學教育後，由於一些富有的女士資助這位有天賦的孩子，艾香德才能在後面三年（1891-1894）繼續上中學。然而，家庭經濟拮据，使他無法實現讀大學的夢想。在他等待其他的機遇時，他為中學生私人教授初級德語。

2. 敬虔派和關注傳教

儘管是普通的環境，艾香德將他的童年經歷描述為其靈性發展的重要準備。他的家有溫暖的、某種程度上嚴格的，以及復興敬虔主義的氛圍，恰如《聖經》的表述「敬虔加上知足」（《提摩太前書》6:6）。他的母親有傑出的品格，他的家總是開放給來訪的牧師和家庭聚會。靈性對話、友誼、《聖經》研習和講道的溫暖氛圍幾乎使之變得像「聖事」。他後來評價說，回想起這些家庭聚會和「祈禱之家」，也存在某些片面的感情主義，那種壓抑使他感到不安。

Reichelt; Studia missionalia Svecana; Lund: Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, 2007）；Harald Olsen，《從教堂山到道風山》（*Fra Kirkefjell til Tao Fong Shan*; Årbok for Arendal historielag 13; 2007）。而在下面相關的地方，我會提及自己的研究。

> 在這些聚會中，我也遇見上帝，但絕大多數都是西奈山的雅威。氣氛很嚴肅和令人沮喪，或者是片面地情緒激動。一切都帶着無以言表的壓抑感。我認識到這不是上帝的整體。上帝觀念的偉大沒有在祈禱之家裏被揭示。

除了他慈愛的母親、他的姑媽和他的姐姐勞拉（Laura），還有第四個女人成為他童年時期最重要的靈性指導者：他的學校老師拉爾森女士（Miss Albertine Larsen/ Mrs. Kvilekval）。她看到這個小孩的品質，他在許多方面都與眾不同，並且常常獨來獨往。這兩者發展出一種獨特的信任和友誼。這位老師同情這敬虔社團，並在後來將之描述為溫暖的和充滿深情的；但她認識到，對小孩來說，這可能有時過於「沉重」。在聚會期間，她常常將孩子帶出來，到一個分開的房間，給他們講兒童故事或者放他們去玩耍。她後來評論說：「我不認為留在這個圈子裏使艾香德的童心受損，而是恰恰相反。」然而，她認識到，敬虔派的講道使這個年青的男孩有了強烈的罪感意識。在艾香德與上帝的關係中，她成為一個重要的靈性指導者。罪感——敬虔派基督教的典型特徵——從未離開過艾香德，並且成為其宗教觀中一個重要的部分，即使在他作為一個傳教士時依然如此，正如我們在後面將看到的。

傳教事業是這敬虔觀念的重要方面。艾香德後來寫道：「當我已去世的父親還在的時候，我的家就成為傳教士常聚的場所。這自然形成了我的傳教士天職的心理基礎。」在他七、八歲時，他對傳教工作已經表現得着迷。當他向他喜愛的老師透露他想成為一名傳教士時，

拉爾森女士聆聽他的講述，並智慧地告誡他，這是一項要求很高的任務；但他一直抱緊這想法，儘管他害怕跟任何朋友講述這事情。

中國似乎是他童年夢想的一部分。老師提到，在艾香德上小學時，他們已經閱讀有關中國的故事；他對地理很有興趣，特別對中國着迷。在中學的圖書館，他找到一本關於中國的德文書《中國和中國人》(*China und die Chinesen*)，並熱切地閱讀它。這本書可能是希艾特蘭(Gebrüder Scheitlin)對中國的風土人情的描述，根據「最好的新著作」，並附有三十五副鋼板雕刻的印刷品，描述中國特有的風景、城市風光、內陸和叢林。[5]事實上，向更廣闊的世界敞開並不值得驚訝。儘管阿倫達爾是一個小港口城市，它已經發展成為挪威主要的運輸團體，與世界各地聯絡。中國貿易在十八世紀早期就已開始，兩次中國遊歷的報告在一七四五年由當地人出版。艾香德將他確定去中國的夢想，描述為一個小夥子浪漫的出走夢想，後來逐漸轉變為清楚的傳教感召。

3. 自然

另一個對艾香德的成長有深遠影響的經歷是，從孩子成長的過程中，他與周圍的自然有親密的關係。「上帝環繞在我身邊的所有恩典和慈愛中，我能在如此安靜、偉大和美麗的自然中長大，我將家鄉的環境視為是最偉大的事物之一。」當他一個人的時候，他漫遊在羣山和森林中，將它們作為他自己的聖所。寂靜的杉樹，金色的松樹樹幹和白樺樹是他的教堂會眾。他向它們講

5. Gebrueder Scheitlein,《中國和中國人》(*China und die Chinesen*; second edition; Stuttgart, 1859)。

道，和它們一起禱告並祝福它們。最神聖的地方是教堂山（Kirkefjell），它是在艾香德家附近的圓頂狀的小山。他稱之為祭壇的大圓石，增加了小山的神聖感。他可以從這座小山看到大海，沿着海岸的島嶼，島嶼上有沿着峽灣的白色房子和教堂，和諧而吸引。在另一邊，稠密的、林木叢生的小山延伸到北方。「在那裏，在自然的活生生的靈性氣息下，我經驗到最無以言表的、被捉緊的宗教感覺。」

他評論說，「無法用語詞來描述自然對我孩提時的心靈所產生的強大影響，在家裏和學校，在教堂和祈禱之家裏所灌輸的基本基督教觀點，在這裏得到了聖化。一切都逐漸地被提高到一個更高的水平。」他大部分的空餘時間，甚至他早期的童年和年青時期的大部分時間，他都「在人跡罕至的森林和小山中度過……」

> 我的老師、教堂山、森林和安靜的湖——這些都是上帝賜予的和不可替代的，補足了心愛的家人帶我去的那許多激動的家庭聚會和集會……在偉大的自然中，在我的老師令人難以忘懷的陪伴下，甚至連我傳教的念頭也開始得到力量。傳教成為我的夢想，成為救贖。我感到與教堂山和諧一致。

他的老師評論說，有理由相信，教堂山對他情感上的吸引力不僅與他想象中的《聖經》風景相結合，他家周圍的自然某種程度上成為「他的猶太聖山」。這也使他後來對中國佛教和道教的神聖地貌着迷，他作為傳教的朝聖者，曾多次參觀過這些地方。五十年後，當道風山建起八邊形的基督小教堂時，艾香德設計了四面牆來代表

《聖經》上的四座山：黑門山、他泊山、西奈山和錫安山（耶路撒冷）；其他的牆用來象徵中國佛教的四大聖山，峨眉山、五台山、九華山和普陀山。[6]

與自然的親密接觸和在教堂山感受的和平和幽靜，可能也激發了他對沉思和神秘主義的愛好，這以上帝在自然現象中臨在和感受到萬物一體這種感覺表達出來。在他十六歲時，他寫了一首詩來表明自然如何成為他走向基督的靈性之旅中的一部分。這首詩描述了他感情上對生活之謎的不安和苦惱。鳥兒和其他生命激發起他的渴望，給他暗示，給他答案，但不留名字。迎着朝陽綻放的花兒似乎比他自己更懂上帝。只有當恩典的太陽照在他的靈魂上，答案才從他內心深處給出：「耶穌是我的目標，我最深最強的渴望。」這青春少年未經修飾的詩歌正在探索明晰的答案，以多種方式期待洞見和看法，這是成年的傳教士艾香德的典型特徵。

4. 深造

當艾香德在一九八五年夏天離開家鄉，到離奧斯陸幾百公里以外的泰勒馬克郡（Telemark）新近成立的諾托登師範學院（Notodden Teachers' College），參加為期一年的培訓課程時，一個新的階段開始了。在那裏，他遇到了一個更為開放的，心胸開闊的基督教靈性，一種合理的信仰，兼有對人性、民族傳統和民間文化的深厚欣賞。校長斯忒倫（Bernt Støylen）是一個傑出的教育家、詩人和牧師，他有很強的影響力。他關心的是以心胸開闊的基督教人文主義來培養教師，深深扎根於當地的和

6. 在一九三三年八月二十五日的《日誌》上，艾香德提到四大名山，指的是上面提及的佛教名山。

民族的文化。這樣一種穿着「民族服裝」的基督教是受到歐洲浪漫主義的啟發，特別是丹麥的民族文化傳統中學的先鋒格朗德維格（N. F. S. Grundtvig, 1783-1872）的理念。格朗德維格是一個正統的牧師、詩人、教育家和哲學家，確信一個民族的身份必須用本國的語言來表達，並通過歷史的和文化的傳承來培養。他確信，過去的、贊同挪威神話的異教徒，與基督教精神有深厚的聯繫，格朗德維格通過與北歐過去的歷史對話來發展他的神學。我們無法確定，在早期階段，這些理念到底在多大程度上直接影響了艾香德。但容易看出的是，它們與艾香德後來所關注的事物有緊密的聯繫：在中國處境下本土化基督教，他期望基督教的理念融入東方宗教，他在中國佛教和道教中尋找相關的神學術語。在後期，在二十世紀二十年代和三十年代，當艾香德被挪威的保守基督徒指責為異端時，斯忒倫已成為主教，並仍然是艾香德最忠實的支持者之一。尤有甚者，斯忒倫由於艾香德的啟發而出版了《上帝在人們生活中的痕跡：基督教對佛教的態度》。[7]

除了為生活而給當地的年青人上私人德語課，艾香德還被周圍的村莊僱用為非專業的牧師。完成培訓課程後，他於一九八六年夏天成為里斯勒赫德（Lisleherad）村莊的老師和教區執事。在那裏，他的日程十分忙碌：上午教書，下午作為靈性導師和牧師去拜訪村民，晚上跟青年班談話，星期日忙於教區執事的工作及替代生病的牧師。他以這樣的方式為當地的宗教復興起了重要作

7. Bernt Støylen，《上帝在人們生活中的痕跡：基督教對佛教的態度》（*Guds fotspor i folkenes liv: Kristendommens stilling til buddhismen*; Oslo: Den Kristne Buddhistmisjons, 1935）。

用，在該地區產生了巨大的影響。他的工作的一個明顯成就是，祈禱之家瑣珥（Zoar）隨着宗教復興而被建立起來。當地的一個商人這樣描述艾香德：「他年近二十來到這裏，通過的是較低等級的教師考試，但他是一個有深厚的基督教精神和超乎常人地獨立和剛毅的年輕人。」一百多年以後，人們依然記得他所做的貢獻，並不時地為之慶祝。

儘管作為一個教師和業餘的牧師，他是成功的，艾香德希望去中國做傳教工作的夢依舊存在。當斯塔萬格（Stavanger）的神學院在一八九七年組建一個新學習班時，艾香德將此視為他的傳教感召的一個信號，並報名參加。這所學院為信義會挪威差會培養傳教士，該差會當時在中國並沒有傳教工作；但艾香德似乎確信，門會適時地打開，並讓上帝來決定這件事。艾香德評論說，在為瑣珥教堂祝聖的同一周裏離開村莊，去參加斯塔萬格的入學考試，這是「令人心碎的」，但他確信他應當追求自己的夢想。

信義會挪威差會成立於一八四二年，斯塔萬格的神學院成立於一八四三年，為挪威差會培養傳教士。一八九七年，該學院仍然給沒有受過高等教育的學生進行為期六年的神學訓練，因此，學生的學術能力也是參差不齊的。艾香德在學術上和靈性上的成就都被其他同學視為是「班裏的佼佼者」。

挪威差會和該學院都深深的根植於正統的信義宗神學和敬虔派精神。傳教事業受到非專業的牧師豪格（Hans Nielsen Hauge, 1771-1824）影響下的當地宗教復興的啟發，也受到摩拉維亞派運動（Moravian movement）的領袖辛岑多夫（Count Nicolas Ludwig von Zinzendorf）、歐

洲大陸的敬虔派和國際福音派復興的啟發。十九世紀末的幾十年，從許多方面看都是一個紛亂的年代，批判神學和自由主義思想引起了騷亂和爭吵。該學院顯然是保守神學的堡壘，教師並沒有介紹新神學趨勢的跡象。儘管是在這種保護性的環境之下，我們有理由相信，至少有一些較為先進的學生接觸到新思想。艾香德自己稱這難以忘懷的六年為「有許多掙扎、精神困惑和宗教上的不安，但也如此豐富地打開新遠景」的時期。艾香德的一個同學描述了艾香德和另一位同學是如何經歷了「極夜」，即掙扎期：「既關於他們的傳教感召，也關於一些神學問題。當他們深入到深層次時，我常常為他們感到傷心。」當艾香德最終解決他的問題時，他的朋友評論說，「他成為一個比以前更自由的人，他失去了一些傳統的控制，這導致他後來做了一些錯誤的判斷，至少從我們的角度看是這樣」。艾香德的這位朋友所指的，顯然是艾香德後來對佛教的開放和着迷。

然而，艾香德似乎堅定地忠誠於該學院和挪威差會佔統治地位的神學立場。令艾香德印象最深、並幫助他靈性成長的，是挪威差會的秘書德爾（Lars Dahle），他講授教理神學。挪威神學自十九世紀中期以來，一直被傳統的信義宗教理神學所統治，但受到埃爾朗根學派（Erlangen School）的經驗神學的強烈影響，該學派將信義宗正統信仰與極其強調個人的信仰經驗結合起來。這種正統的敬虔派最著名的倡導者是詹森（Gisle Johnson, 1822-1894）。詹森不僅以他的神學，還通過作為一名牧師和基督教世俗組織的組織者來控制挪威教會的命脈。在那些年，「詹森」神學及其復興構成了信義宗傳統內的絕大多數世俗運動的基礎。可以說，信義宗的拯救方

案為神學的和靈性的成長提供了框架；個人經驗經過敬虔派信義宗的說教和思考的塑造，給這過程的真實性以情感上的支持。換句話說，這不是情感上的主觀主義，而是受《聖經》和信義宗所規定的準則約束的主觀經驗。靈性經驗的核心部分是深刻的罪感，以及相應地對基督恩典的信任。這種神學靈性在很大程度上相當於艾香德在他年青的時候十分熟悉的那種虔敬。儘管他的同學將他描述為有點不受「傳統控制」的約束，但正如我們已經看到的，沒有理由認為艾香德不贊同他的學院的神學基礎。事實上，艾香德特別提到，在自己精神上動盪不安和苦惱的時期，正是從他所信任的教理神學老師那裏得到幫助和支持。儘管在後來，艾香德將自己束縛在教派的立場上，並且在某些方面因其自由派觀點而被指責，他始終堅持強調這類型的主觀經驗。宗教問題的關鍵是心靈，並且直到他生命的終結，罪感、悔罪和突破到信任神的恩典仍然是他的虔敬中最主要的焦慮。

一九〇三年三月二十日，當艾香德在奧斯陸大教堂被任命為牧師時，他被給予佈道的榮耀。大家認為他的佈道言簡意賅，「親切而又有強烈的感染力」。然而，這只是學院培養的虔敬和當時——即通過上帝的審判獲得拯救——滲透在他心裏的傳教精神的如實反映。個別的人作為一個孤獨的、不潔的、無力的、無助的和有罪的人遇上作為法官的永恆的上帝。他強調，一個人可能需要花時間來真正感受到「極度的無力和極大的罪責」，但當「上帝以他無限的拯救之愛屈尊於我，並將我提升到新生命」時，這是轉折點。他遵循古典的信仰復興運動者的言辭，呼籲人們接受這信息：「焦躁不安的、逃避的人啊，你靠自身永遠無法找到家，跟着耶穌停下來

一會兒——讓自己受耶穌的審判！讓自己被耶穌拯救！」

這也可能是我們的傳教佈道中最首當其衝的重要主題，艾香德繼續着他的最後呼籲。我們的所有工作，其目的都是指引我們的異教徒弟兄姊妹與耶穌做偉大的生命和解，「奉耶穌的名，通過相信罪得赦免，將和平，深層次的和平帶入異教徒的內心」。「罪的黑暗濃厚地籠罩在異教徒的世界。只有來自上帝的火能去除陰霾：審判的聖言和通過耶穌寬恕罪。」[8]

根據我對艾香德開始他在中國的傳教工作之前的最後階段的神學立場和態度的分析，他的講道和對非基督教徒的態度都與當代保守的福音派傳教團中保守的傳教士的態度相一致：其他宗教代表着黑暗王國，注定要毀滅，只有基督的福音能帶去光明和拯救。儘管他對中國着迷，他需要經歷很長的旅行來重新定義他的信仰和確立新的境地。

在他在學院的最後幾個月裏，挪威差會最終決定在中國的湖南開創一個新的傳教組織；使他大為喜樂的是，他被挑選為派遣到中國的一員。他於一九〇二年十二月從該學院畢業。畢業後，在一九〇三年初，這個班在奧斯陸接受了醫療課程，作為準備，為的是他們以後在他們的傳教工作中的需要。那時候，艾香德已與葛海絲（Anna Kristine Dorothea Gerhardsen）訂婚。四月四日，他的申請被挪威差會的委員會接受。然而，根據社會規則，直到他們在傳教領域經過一定時間，有了一些經驗之後，他們才能結婚。艾香德的婚禮在近兩年後的一九〇五年八月十二日在中國的傳教團避暑勝地牯嶺舉行。

8. 《挪威傳教雜誌》。

三、預備階段（1903-1922）

當艾香德和他的未婚妻於一九〇三年十月十七日在上海登陸時，他感到童年夢想終於實現了，並用特別的語詞說：「自從我相信我的罪得以寬恕，我感到前所未有的高興。」虔敬和冒險的精神融為一體。

1．湖南的傳教先驅（1903-1911）

湖南省新近向外國居民開放，倫敦傳道會（London Missionary Society）的格里菲思．瓊斯博士（Dr. Griffith Jones）建議挪威差會在那裏定居。挪威差會於一九〇二年在湖南省的省會長沙成立了他們的總部，艾香德和他的未婚妻在那裏學習中文。政府對義和拳的造反記憶猶新，為了避免這種悲劇再次發生，政府派了十二名士兵守衛着傳教所。不論傳教士去那裏，都必須有士兵伴隨，就算是步行去市里也要做這樣的安排。

一九〇四年，艾香德被派往在長沙西面的寧鄉縣工作。在那裏，他第一次體驗了傳教。他立即拜訪當地的清政府官員，請求他的允許和保護。衛兵被安排站在艾香德的房門邊。作為第一個住在這個縣上的外國人，艾香德被好奇的人包圍，人們對他的能力有各種期望。其中，人們相信，艾香德敏銳的藍眼睛能夠發現地下的寶藏。但他評價說，人們表現出驚人的友好。「我走在街上不會聽到一句辱罵的話。」這是外國人被稱為「洋鬼子」或類似的辱罵的時期，湖南以反洋人而聞名。

傳教活動遵循着傳統模式。屋子中的一間房子被用來會客。每個早上和晚上，艾香德和他的助手會見任何前來的人。特別的是人們似乎常常晚上過來。除了艾香德是外國人，腳踏式小風琴也特別吸引。「當我的助手

在這些聚會中佈道時，我試着歌唱，禱告，和有興趣的人交談，為有興趣的人講點東西。他們很善於理解初學者的語言……」另外，艾香德他們參觀學校、寺廟，甚至監獄，去任何允許他們傳播宗教小冊子和《聖經》的地方。

傳教工作並不僅僅局限於寧鄉，也包括旅行到偏遠的地方做調查和佈道。艾香德的第一個主要雜誌創立於一九〇四年三月，那時他和他的助手去了道林鎮。「當我們沿着街道行走時，我的助手和我一邊出售小冊子和福音書，大批的人羣聚集了起來，但幾乎聽不到辱罵的聲音。」他們允許艾香德早上和下午在當地的寺廟佈道。艾香德報道說，儘管助手因大聲講道而變得聲音沙啞，傳教工作仍然繼續進行，他們必須最大可能的利用這機會。謙恭有禮的地方當局允許他們在寺廟佈道，這給艾香德留下了深刻的印象，但這種招待顯然並不能使艾香德看到比一個有「一排巨大的、奇異的偶像」的「不可思議地崇拜偶像的寺廟」更多的東西。[9]後來，當寧鄉建立了新的小教堂時，艾香德描述了偶像和活生生的上帝之間的差異：「他們過去如此頻繁地向偶像下跪……現在，他們站在為活生生的上帝建造的聖壇前。」[10]

2. 早期與佛教徒的相遇

福音傳教的忙碌日程安排，其目標是拯救中國數百萬迷失的大眾，在這種日程下並沒有機會發現，中國人的宗教生活除了迷信、偶像崇拜和黑暗之外，還能有甚麼，這正如艾香德所受到的訓練所預期的那樣。另外，

9. 《挪威傳教雜誌》（1905），頁 256-258。
10. 《奮鬥與勝利》（*Kamp og seier*, 1905），頁 70-71。

佛教在中國有重要地位。人不必是一個傳教士才能否定佛教。佛教革新者會比任何國外的觀察者更嚴厲地描述佛教的衰落。但艾香德對虔敬的敏感和宗教的獻身，不時地讓他瞥見中國宗教的另一面。傳教士的、意識形態的保護性鎧甲開始破裂。事實上，艾香德不時地與佛教團體交往，這誘使他去做進一步的調查，並開始最終導致他全然地再定位自己總體上對其他宗教（特別是佛教）的態度的進程。

在他的早期生涯中，這決定性的經驗發生在一九〇五年夏天，他為擴大傳教服務範圍而調查有潛力的新地點。他繁忙的行程包括參觀溈山——湖南省第二大叢林。這地區的地方官發了一封介紹信，艾香德對當地人的招待感到受寵若驚。他報道說，他從未在內地受到過如此熱情的款待，他們照顧入微地招待外國客人。但艾香德無法隱瞞自己矛盾的心裏。一方面，許多美麗的寺廟大廳、大的聖壇、巨大的佛像、音質深沉的排鐘和禱告用的坐墊給艾香德留下了深刻的印象。他對寺廟的方丈十分着迷，「這位老人的面容高尚得令人感動」。最初的談話是彬彬有禮和愉快的。然而，另一方面，當主題轉向更為個人的、與宗教生命和教義相關的問題時，艾香德感到氣氛發生了變化。方丈顯然不好理解新教徒沒有叢林、形象或香，牧師可以結婚甚至吃肉（艾香德像往常一樣，在旅途中帶着自己準備的食物）。當他們涉及像死後生命這類的教義問題時，方丈不能掩飾他的嘲諷。就艾香德自己這邊來說，他也有一些否定性的感想。艾香德感到佛教團體在靈性上的貧乏。看到僧侶們在默想時那「僵化」的面容，艾香德感到悲哀。艾香德想伸向年青的和尚，「寺院的氛圍還沒有奪走年青的心

靈最後的殘餘和年輕人的朝氣」。他跟小和尚們談關於基督的教導，談上帝無需你去焚香和獻上燔祭品，上帝要的獻祭是憂傷的心（暗指《詩篇》五十一篇）。但艾香德沒有發現他們有任何「尋求個人拯救的強烈願望」，這種願望正如艾香德在他典型的敬虔派修辭中所報告的那樣。

艾香德評論他在寺廟的最後一晚時說，「那晚我的內心滿是疑問，似乎以前我從未窺視到這樣一個奇怪的世界，它充滿深奧的宗教神秘，但也充滿深奧的靈性貧乏」。這篇報告簡短地提到，第二天他被深沉的鐘聲喚醒，然後繼續旅行。

我們有理由相信，在溈山與佛教的相遇是第一次決定性的衝擊，這使艾香德從事對佛教的更為系統的研究，以便使用一種有效的方式來向佛教徒傳達福音。他「總是」對東方宗教感興趣，但交流的徹底失敗令他如此震驚，以致這成了一個轉折點。然而，在他原初關於溈山的報告中，並沒有甚麼內容表明，艾香德在早期階段已經設想了針對佛教的特別傳教構想。

當艾香德多年後描述他的精神之旅和建立面向佛教徒的基督教傳道會時，溈山在他的想象中已成為他「來自天上的異象」，他的「大馬士革」，在那裏，他被感召去做一個面向佛教徒的傳教士，幾乎類似於保羅的皈依，保羅在往大馬士革的路上被上帝感召，給外邦人傳教（《使徒行傳》26:19）。當艾香德拜訪溈山時，「上帝以一種更為明確的方式向我召喚：你應當在佛教徒中開創特別的工作」。

我將特別強調艾香德的回憶錄中的重要部分，他的回憶錄於一九四七年出版，也就是溈山經歷的四十二年

之後，原因是這次拜訪所形成的構想，在某種程度上成為艾香德自己與面向佛教徒的基督教傳道會（最終於一九二二年在南京成立）的經典故事。故事的表面結構與原初的故事相同：他對寺廟的着迷；他對於崇高的抱負、迷信和偶像崇拜混在一起的印象；他與僧侶的相遇，以及他傳達他的信息時的失敗。但故事的細節得到詳盡的闡述，並且符合傳教士感召的經典框架。一位虔誠的高僧幫助艾香德解讀最吸引人的懺悔儀式，對此事的描述成了傳教士心碎故事的背景：傳教士即使試圖向僧侶展示基督不能尋找的財富中一個小片段，都徹底失敗了，這使傳教士感到絕望。艾香德評論說，一個人相信自己受了特別的感召，去為耶穌贏得這些在宗教上已作了準備的人，但又遇上這樣的事，這是一個多麼可怕的危機，並且艾香德描述了在溈山的最後一天，在他有新覺悟之前那不斷增長的苦惱：

> 後來是上帝憐憫我，並讓一縷光明照進黑暗。那是在溈山的最後一天。毫無疑問，我那晚失眠了：內在的掙扎和痛苦是如此之大。因此，當我聽到凌晨三點響起鐘聲時——這是讓僧侶們作第一次禮拜的信號，我很感激。他們聚集在寺廟大廳裏。像灰色的影子一樣，僧侶們靜靜地進入聖所，油燈和蠟燭把大廳照得朦朦朧朧的。隨着一聲鑼響，伴着它那通常是憂鬱的小調，長時間的、單調乏味的禮拜行為開始了。對傳教士來說，一切都感覺是雙重的黑暗——跪在那裏，在寺廟院子裏的支柱之間熱切地祈禱。

在拂曉時，艾香德從寺廟後門偷偷溜出來，沿着竹林小道來到山頂。當第一縷陽光撒向壯觀的山嶽景觀、鳥兒開始歌唱時，那種強烈的生命旋律給艾香德帶來了新能量，他坐下來進行平靜的默想。

> 那確實是一次默想，是無法忘懷的神聖時刻之一——當「上帝的靈與我們的靈作見證」，當生命和生命的傑作，以及整個存在都在上帝之光的照耀之下，和平和明晰充滿靈魂和大腦。
>
> 我似乎聽到了上帝的聲音。它以《使徒行傳》中保羅的話語形式降臨到我身上：「其實上帝離我們各人不遠；我們生活、動作、存留，都在乎他。」*「上帝為自己未嘗不顯出證據來。」**很久以前，在傳教士還未來到中國時，上帝就早已在中國。你通過真理的微光和聯結點所發現的，都是上帝安放在那裏的。他如何做的？

然後，艾香德總結了他的約翰式的構想，這在艾香德的傳教思想中十分關鍵，這構想表達在《約翰福音》的序言中：「上帝亙古以來通過他的聖言，即他的獨生子，起作用」……

> 上帝通過他的聖言來創造世界，他讓他的獨子作為光和生命的源泉。這光照進黑暗——並持續地照耀，即使是在人類在他們的反抗行為中不接受這光。世界將始終有着這光的微光。總有些人「愛這

* 《使徒行傳》十六章 27-28 節。——編注
** 《使徒行傳》十四章 16 節。——編注

> 光」，他們「在真理之中」。要做的是將這些已經存在在那裏的所有光線都聚集起來……那樣，生命之光可能對個體實現內在和將來的進步起到心理上的幫助……走向對「道成了肉身，住在我們中間」的理解。
>
> 《約翰福音》那絕妙的普遍性和宏大，完全地開始在我的心靈裏破曉，同時我開始理解，這福音書是如何鮮明地和明確地將耶穌基督置於中心，「信子的得永生，不信子的得不着永生」。耶穌、唯有耶穌是「道路、真理、生命」。「若不藉着他，沒有人能到父那裏去。」

通過這種方式，艾香德懂得，為了贏得佛教徒，他必須遵循上帝運用他的聖靈和聖言準備了幾千年的材料所確立的心理法則。這要求認真的研習、預備和計劃。但構想已經產生。「毫無疑問，一小時或一個多小時後，從溈山山頂下來的是一個與之前十分不同的傳教士。現在他的心中充滿了聖靈的力量和喜樂。」

我們沒有理由懷疑，艾香德從他在中國的傳教生涯的開始，就已經對聯繫佛教僧侶團體感興趣，正如他在報告和信件中常常重複的那樣。事實上，幾乎在他到達中國不到兩年，在他完全將自己全身心地投入傳統的傳教工作這個時期，他選擇花幾天時間在佛教寺廟中度過，這是對其興趣的獨特證明。同樣毫無疑問的是，他的溈山經歷，作為一個提醒，即妨礙交流的文化和靈性的障礙，一直徘徊在他的腦海中。這不僅導致他學習佛教的書本知識，還通過到寺廟和叢林拜訪和旅行，甚至與佛教徒直接接觸和交往，不斷地尋求第一手的知識。

然而，在一九〇六到一九一九年期間的任何已知的報告中，沒有證據表明，他有任何明確思想將約翰式的構想與伸向佛教團體的特殊策略結合起來，縱然他在一九四七年的報告中如此描述。正如我們在後面將看到的那樣，直到他與年青的佛教僧侶寬度相遇和合作，寬度於一九一九年受洗，這才導致艾香德有了一張關於對佛教徒進行特殊傳教的具體策略藍圖。

艾香德一如既往地在寧鄉工作。他在一九〇五年八月十二日結婚，他的兒子在次年的六月一日出生。第一次洗禮在一九〇五年的聖靈降臨節舉行，有四個男子受洗。一個永久性的傳教所成立，會眾被組織起來，針對兒童的佈道場所和學校在該地區的鎮上和村莊裏成立。他的妻子葛海絲安排女子的聚會，並參與學校工作。艾香德的醫療知識使他能夠幫助許多人，並打破了許多障礙。他似乎有建立友誼的天賦。甚至在士兵和地方法官都無法保衛他和他的助手免受攻擊和威脅的騷亂時期，他帶着消除敵意的笑容面對暴徒，引用着儒家的箴言：「四海之內皆兄弟。」後來，艾香德他們甚至被允許向這些暴徒們佈道。

儘管艾香德利用機會去拜訪該地區的寺廟、叢林和觀察那裏的宗教生活，但並沒有時間去做真正的研究。但一些印象證實了他的期望——佛教以某種方式可以為人的心靈接受基督教做好準備。在黃材鎮，艾香德對人們對觀音廟的供奉很着迷，他將這理解為差不多是羣眾的一種自覺的意識——他們真正需要的是憐憫。艾香德在他的報告中評論說，那觀音對於中國來說，佛教填補了「乾癟、冷酷的儒家」所留下的這大真空。在這種情況下，慈愛的女神的千手和看着各個方向的無數眼睛，

不僅僅是對人們需要仁慈的臨在的感人表達，也是期盼上帝那「永恆的臂膀」的愛的擁抱。[11]

3. 政治動盪

中國處在動盪的時期，艾香德對這一點有足夠現實的理解。一個新的中國即將誕生。他引述了一位老傳教士警惕中國覺醒的天真夢想：「當中國真的醒來的時候，你會希望中國依然沉睡！」一九〇九年，政治局勢變得日益危險。在湖南，米價逐步上漲，傳教士被指控販賣大米到國外；或者甚至被懷疑殺害兒童，割下耳朵和眼睛作為藥材為外國人治病。艾香德報告了幾起遭暴徒攻擊的事件，最嚴重的一起發生在雙鳧鋪鎮的分部辦事處，在那裏，外出拜訪的傳教士碰到了觀音節。村莊友好的氛圍由於對傳教士的流言惡語而改變，士兵無法保護傳教士，傳教士被一眾狂暴的暴徒驅趕出了村莊。[12]

動亂在一九一〇年達到了頂點，當時艾香德在寧鄉的工作以悲劇而告終。幾個因素使得湖南省的局勢變得更糟：對外國人的普遍仇恨，高昂的米價，當局無力改善局勢。動亂在湖南開始，暴徒攻擊了傳教所、地方長官的住所、海關、國家銀行，外國船遭到搶劫和焚毀。暴亂蔓延到寧鄉，那裏的新傳教所被焚毀。艾香德一家和其他傳教士假扮成乞丐從暴徒手上逃脫，他們沿着河岸逃跑，直到被一艘船營救，並最終被帶到漢口。隨後艾香德的夫人和他們的兒子艾格美（Gerhard M. Reichelt）回到挪威。艾香德的日記，那是他從十二歲時就一直保留着的日記，還有他的詩集，被大火燒掉了。

11. 《奮鬥與勝利》（1911），頁 4-5。
12. 《挪威傳教雜誌》（1910），頁 205-212。

艾香德在這事件的幾個月後得以回到寧鄉，他在一座由一個富裕家庭提供的中式祠堂建立了一個臨時的小教堂和學校，並以某種方式重新開始工作。在他最後於一九一一年五月二十二日離開回去挪威之前，大部分的建築得以修復。到一九一一年，艾香德已經在中國度過了近八年，其中有七年是在寧鄉度過的。

艾香德坐船回家，因此有機會參觀日本，在那裏第一次觀察日本佛教和神道教。途經美國時，他熟悉了明尼蘇達州、北達科他州和伊利諾斯州中挪威和瑞典後裔的信義宗教會。那些交往被證明對他後來在中國的傳教工作很重要。

4. 回國休假（1911-1913）

在休假期間，傳教士通常會很繁忙，因為他們被期望給差會的許多支持者講道和演講。在一九一二年的春學期，艾香德受邀在奧斯陸大學作六場關於中國宗教的講座。演講的內容後來被擴展，並最終在一九一三年作為一本書《中國的宗教》出版。[13]他後來評論說，「那工作給我很大的快樂，我發現自己在這方面很在行」。通過回顧往事，艾香德發現，邀請的背後有一個深遠的計劃，使他為將來的工作作準備。在該書的序言中，艾香德這樣評論道，由於中國現在正躋身於世界舞台，研究中國獨特的特徵將是前所未有地重要。艾香德論證道，再沒有其他東西能比宗教更能表達中國的特徵。「在宗教中，最深處的生命運動得以聚焦。」

13. Karl Ludvig Reichelt，《中國的宗教》（*Kinas religioner*; Stavanger: Det Norske Missionsselskaps Forlag, 1913）。英譯本：《穿着中國衣服的宗教》》（*Religion in Chinese Garment*; London: Lutterworth, 1951）。

這本書在許多方面都是開創性的。當成書為印本時，該書缺乏精確性，並且由於術語、人名和翻譯——這些很困惑讀者——的注釋而超出了篇幅。但該書基於大量可靠的研究，尤其是他自己的觀察，向讀者介紹了一個令他們着迷的新宗教風景。然而，並沒有證據表明，艾香德此時已經熟悉李提摩太（Timothy Richard）對大乘佛教的研究，而李提摩太激進的觀點是，這種所謂的更高的佛教是基督福音的亞洲形式。[14]甚至在一九二二年，在這本書的修訂版中，艾香德還是沒有提及過李提摩太，即使艾香德在那時已經開始將李提摩太的思想整合到自己的著作中，正如我們將看到的那樣。

事實上，在艾香德後來的作品中很難找到如此有特色的有關線索，在他後來的作品中，艾香德連續不斷地在本土宗教中尋找着可以被用作指向基督或基督教的「神聖材料」的線索。很明顯，艾香德對佛教拌入中國人心中的「強烈渴望和恐懼」感到好奇，但當他向年青的僧侶們詢問他們的宗教動機時，「從不存在個人需要拯救的痕跡」。[15]在一九二二年的版本中，艾香德增加了對進入佛教中尋求「覺悟他們的生命和為死亡做準備」的僧侶們的積極評價，並且增加了一段關於「虔誠、博學的僧侶們……在宗教忠實和虔誠上通達深遠」的段落。[16]在一九一三年的版本中，他已經發現淨土宗是「一種光明、自信的信仰」，指引着虔誠的人們去往「偉大的內在喜樂」，像一個「中國佛教中寧靜的、生機勃勃

14. 這觀點由夏普（Eric J. Sharpe）強烈地論證，他堅持，一九一〇年，在中國的教會聯繫和愛丁堡的國際傳道會議很可能使艾香德很熟悉李提摩太的觀點；見 Sharpe，《艾香德》，頁 53-55。
15. Reichelt，《中國的宗教》，頁 121、136、146。
16. Reichelt，《中國的宗教》（1922 年版），頁 121、144。

的春天」，但淨土宗「與基督教驚人的相似」看起來並沒有促使他產生運用這點聯繫來進行傳教佈道的願望。[17] 但他在一九二二年用大量同樣的材料來寫他的新書《從東方來的宗教生活》（*Fra Østens religiøse liv*；英譯為《中國佛教的真理與傳統》[*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*]）時，他熱切地論證道，當察覺到上帝在民族之中的指引時，兩個宗教之間的一致必然導致對傳教工作的重新定位。佛教不是要被征服，他的信徒毋寧應當「從內部」贏得，因此，他們依照「自己的神聖品質」可以走向基督的偉大聖堂，並作為「耶穌王冠上一顆璀璨的寶石」，在那裏找到他們自己的位子。[18]

人們可能會猜想，艾香德經歷了在中國的第一個時期之後，他仍然對佛教沒有足夠的經驗，並且缺乏具體的證據來表明，這樣的一些聯結點可以導致佛教徒走向基督教信仰。當代的傳教思想趨勢始終期盼，非基督宗教是為完滿的基督教作準備的階段，他可能仍然對這趨勢沒有足夠的了解。艾香德仍然是一個新手，在他能夠發展自己的構想，並把它轉變為具體的策略之前，他需要神學上的重新定位。

然而，一九一二年，在他的著名傳教士讚美詩《耶穌所作天國聖工》（Din rikssak, Jesus, være skal, min største herlighet）中有兩處表達，以虔敬派的語言暗示了一種強烈的意識——基督教的榮耀如果表達出來的話，就只能根據每一個民族和其傳統中獨特的特性來揭示。第一，這首詩表達了需要用上帝的眼睛來看「每一個接

17. Reichelt，《中國的宗教》（1913 年版），頁 160、165。
18. Karl Ludvig Reichelt，《從東方來的宗教》（*Fra Østens religiøse liv*; Copenhagen: Gads Forlag, 1922），頁 7-8、11。英譯本：《中國佛教的真理與傳統》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*; Shanghai: The Commercial Press, 1928）。

受了生命和國度的民族」。這明顯指的是保羅的亞略巴古（Areopagos）演講，保羅在那裏描述了所有民族是如何以他們自己的方式尋求上帝。第二，這首讚美詩以上帝之國在它光輝燦爛的榮耀中（挪威語stråleskrud）被揭示這完滿的構想而結束。那麼，基督的新婦，「來自所有地區的所有種族」的普世教會，將「以各自的光輝榮耀作為信號」，在歡慶中讚美主。[19]如果結合艾香德在《中國的宗教》的序言中暗示的、在中國宗教所揭示的中國的「獨特特徵」，和後來他對有神聖品質的佛教的表述，即佛教將在基督偉大的聖堂中作為一顆璀璨的寶石，那麼，讚美詩中的表述可以被看作是一種虔誠的預期，即艾香德後來虔誠地預期上帝通過本地宗教來恰當地教育各民族。中文的翻譯採用的是老信義宗讚美詩集，英語版本並沒有這樣的隱喻，而香港的儀式書中所做的翻譯看起來似乎對這象徵手法很忠實。

美國、德國和斯堪地納維亞的傳道會支持的一眾中國信義宗教會，有一段很長的時間籌劃在湖北的灄口開一所神學院；在艾香德休假期間，挪威差會決定讓艾香德作為一名新約教授，代表他們作教育工作。為了給新工作做準備，艾香德得到一個於一九一二年秋學期在萊比錫——德國信義宗神學的中樞——學習的機會。他在那裏與許多著名的神學家一起學習：有伊梅爾斯（Ludwig Ihmels）、阿爾特豪斯（Paul Althaus）、倫托夫（Franz Rendtorff）和豪克（Albert Hauck）。這些人中，艾香德似乎最喜歡伊梅爾斯，這也許並不值得奇怪，因為伊梅

19. 艾香德使用有點不同尋常的挪威語“stråleglans”，這明顯也是用來暗指上帝和聖潔的人的神聖形象周圍的靈光或光環，正如他對上面所提到的觀音塑像的描述那樣，見《奮鬥與勝利》（1911），頁5。丹麥文的翻譯中錯誤地使用了「勝利的光環」（sejerskrans）一詞。

爾斯是幾個少數仍然代表埃爾朗根學派神學將信義宗正統信仰與強調宗教經驗結合起來的代表人物之一。除了艾香德評論這段時間「豐富和難以忘懷」之外，並沒有證據證明這些研究對艾香德有甚麼影響。人們可能猜想，正如黎腓力（Filip Riisager）[20]一樣，很明顯，伊梅爾斯對宗教經驗和心理過程的強調可能啟發艾香德更清楚地看到宗教經驗中的普遍法則，並在這基礎上更清楚地意識到佛教和基督教中互相一致的因素。

5. 神學教育和進一步研究佛教——灄口（1913-1920）

當艾香德於一九一三年初回到中國時，他立即加入了灄口的信義神學院，這神學院於同年的三月二十九日成立，最初有二十五名學生。艾香德報告說，「這像是一個夢」。早年的所有計劃和擔憂現在開花結果了，其他的信義宗團體也設法來聯合以便成立一個共同的神學院。穆德（John Mott）是現代世界基督宗教大聯合運動最有影響力的領袖，他對此高度讚賞。信義宗開始在中國的教會中確立位置。

艾香德在這個神學院的七年期間報告很少，這事實表明，這是一個十分平靜但難度很大的時期。在同事的協助下，艾香德開創了在中國語境中明確表述信義宗神學的工作。作為一個新約教授，他還講授講道學和希臘文，他不僅要授課，還要為他的學生提供足夠的中文教材。這是一個要求很高的過程。他先用挪威語寫講稿，然後在中國助手李路德（Luther Lee）的協助下，艾香德再將講稿改寫成會話形式的中文教程。最後，他的助手在以精通的中文概述他的講稿，然後油印出來並發給第

20. Riisager，《願望與實現》，頁 161-162。

二天來聽演講的學生。以這種方式，艾香德和他的助手出版了一系列有關《新約》的中文評注：《聖經導論》（1915 年，重印於 1923 年），《約翰福音註釋》（1917 年，重印於 1925 年），《加拉太人書註釋》（1918 年），《雅各書新註釋》和《馬可福音注釋》（1922 年，與唐務道[Olav Dallan]合著，唐務道是艾香德在神學院的挪威繼任人）。

作為一位神學教師，艾香德還活躍於為中國的信義宗教會準備重要的材料：他是儀式委員會的一員，致力於中國的信義宗禮拜儀式；同時他是讚美詩委員會的一員，該委員會一九二〇年提議創作第一本中文的信義宗讚美詩集；有三年半時間，他是中文版的信義宗雜誌的編輯。另外，他還參與了灄口地區的傳教工作，周六、周日在附近的村莊佈道，組織會眾，聘請傳道者和籌辦兒童學校。

由於他孜孜不倦的工作和與同事、同學的友好關係，艾香德贏得了很高的尊重。在此期間，許多成為中國信義宗教會領袖的中國人都畢業於灄口神學院。

艾香德的妻子和孩子於一九一五年在灄口與他相聚，他們由於歐洲的第一次世界大戰而耽誤了一些行程，但對這個家庭來說，這可能是他們在中國最快樂的時光。

儘管有繁重的職責和對信義宗教會的集中事奉，艾香德並沒有忘記他對中國宗教的興趣。他利用空餘時間（特別是暑假）去拜訪寺廟和叢林，或者學習他收集到的佛教、道教文學作品。縱然沒有具體的主題和聯絡資訊，但艾香德是一個熱切的詢問者，他當然會利用機會去收集信息。一張照片展示了那時還很年輕的傳教士艾

香德和妻子正坐着轎子在往香山的路上，也許既是休閒又是為了學習。一九一九年八月，在給傳教士雜誌的一封信中，艾香德報道說，他很高興能夠「建立他對中國宗教的研究，這項研究變得日益珍貴，尤其是對中國的大乘佛教的研究」。在同一封信中，艾香德提到，與以前不同，這次他有一位專家陪伴，一位叫做寬度的「有才華的、很成熟的年輕佛教僧侶」，寬度從南京的修院一路來到這裏，目的是在艾香德夏天居住的河南雞公山與艾香德一起度過兩個月。這是艾香德第一次提到寬度，這相遇可能是艾香德發展針對佛教徒的傳教策略的進程中最具決定性的影響。這也是他第一次直接提到佛教作為基督教的預備。艾香德在信中描述了，他們每天的工作日程是如何從一兩個小時的教理問答和禱告開始，然後他們繼續翻譯佛教的文本。艾香德評論道：

> 看到這個人如何通過大乘佛教開啟了通向基督的福音，這經歷我永遠不會忘記。這就像花兒在第一縷陽光下綻放花瓣。或者如寬度自己經常說的那樣，「我們在大乘佛教中所朦朧地察覺到的，我們在耶穌基督中找到了它的完全顯示」。[21]

寬度於一九一九年的聖誕在灤口受洗；一九二〇年一月四日，在主顯節這一天，第一個「中國佛教徒的基督教兄弟會」成立，有四個成員：艾香德和兒子艾格美、寬度和一位南京毘盧寺的退休方丈，他在寬度受洗後到達，並且也想成為兄弟會的一員。第三個僧侶龍雲，從毘盧寺傳信過來說，他也想受洗並成為一員。在稍後階

21. 《挪威傳教雜誌》（1920），頁 59。

段，寬度的老師寫了一個文件，將位於南京市中心的一個私人的寺廟「祖燈寺」移交給兄弟會，包括農田和資產。兄弟會中的退休方丈因同樣的原因以一份類似的文件將南京郊外的一個大寺廟移交給兄弟會。艾香德甚至報告說，寬度在一九二〇年的夏天忙着重組南京的寺廟來作為傳教工作的第一「站」，有一個為頭戴荊冠的基督設立的聖壇，計劃逐漸將佛像清除到黑暗的閣樓中。在寫給挪威支持者的信中，艾香德警告說，人們應當謹慎，以避免可能拋向他們的「撒旦的風暴」。這關於可能來自佛教的攻擊的戲劇性表達，可能是被選擇用來給挪威的讀者以深刻的印象，因為他們習慣用戰爭術語來理解傳教工作；但這仍然揭示了一個警示，將對話的友誼關係與傳教意圖結合起來是敏感和引起爭議的。

與寬度的相遇，以及他們的計劃，都在小冊子《走向基督的中國佛教徒》詳盡地描述及出版。[22]一個簡短的版本被準備用於中國，並出版在《教務雜誌》（*The Chinese Recorder*）。[23]這故事還以其他歐洲語言出版。

6. 面向佛教徒的傳教工作的新階段——一種策略的形成

以這種方式，我所稱的艾香德生涯的準備階段以新的階段的開啟而結束。對佛教徒傳教的實質性工作是到一九二二年才開始。但與寬度的合作是這新發展的催化劑，值得我們更細緻地考察這兩個夥伴所發展的理念。因為他們一起構想了新的傳教工作思想和策略，這些思想和策略後來貫穿了艾香德的一生；寬度的故事成為艾

22. Karl Ludvig Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》（*Kinas Buddhister for Kristus*; Stavanger: Det Norske Missionsselskabs Trykkeri, 1921）。
23. Karl Ludvig Reichelt，〈中國佛教徒中間的特別工作〉（A Special Work among Chinese Buddhists），載《教務雜誌》（1920），頁 491-497。

香德運動的一個號召力，讓艾香德說服中外的教會和傳道會投入自己的計劃。因此，我將簡短概述，艾香德自己與寬度相遇的故事，以及他們為後來的兄弟會在中國佛教徒中傳教所設計的具體計劃。

寬度不僅是第一個由艾香德施洗的佛教僧侶，並且在許多年裏一直是佛教如何使一個年輕聰明的僧侶為基督教信仰做好了準備的模楷。儘管寬度對佛教有深厚的知識，但寬度的生存論問題並未解決，佛教內在的矛盾使他很困惑。艾香德評論說，「佛教龐大的知識體系當然給寬度帶來了幫助」。「寬度的思考能力得到訓練，通過大乘佛教絕妙的神秘主義，寬度的心中有着一團非凡的火。」在寬度尋求答案的過程中，寬度買了一本《聖經》，閱讀基督教文學，甚至聽基督徒講道，但由於基督徒對佛教的鄙視而放棄。艾香德在一次拜訪毘盧寺的過程中遇見了寬度和其他僧侶，寬度被艾香德的友好和寬容所打動，這個傳教士對待僧侶，如同對待尋道的夥伴和兄弟。當僧侶請艾香德評論佛教和基督教可能的聯繫之處時，艾香德做了確定的回應，並試圖表明「所有大乘佛教中所包含的光都在基督中，也只在基督中實現它們真實和真正的完滿。因為基督是世界的光，他將通過聖靈給世界帶來和平和光」。艾香德提到，「佛教對三一、信仰的內涵、西方的天堂、重生和淨土有模糊的表達」。當艾香德最後提到《金剛經》中一個模糊的預言時，艾香德將它理解為是對基督到來的預言，寬度對此做了熱情的回應。寬度認為自己的名字是其探索的關鍵：「因為我多麼渴望成為我的名字所表示的人：寬度，他指引儘可能多的人，和他一起坐着渡船漂洋過海，到

永恆生命去。」[24]

寬度的故事包含許多關於寬度的寺院多次試圖通過說服、威脅甚至逼迫來破壞寬度與基督教的關係的細節，但正如我們看到的，寬度繼續學習基督教，並最終受洗。艾香德評論說，「他在我們的學生中留下了很好的印象」。這是艾香德他們第一次聽到一個受過很高的教育的僧侶「運用獨特、豐富和莊嚴的語辭來尊崇和榮耀基督，這種方式只有中國大乘佛教所培養的人才能運用」。艾香德感到，這「預示」了，對於吸納「最虔誠和最真誠的中國人」的普世教會而言，佛教意味着甚麼。在艾香德看來，那將不是一種新形式的基督教，某種與基督教和各佔一半的其他宗教，而是古老、永恆的福音，「仍然煥發這亞洲宗教智慧的不可言表的芳香和美麗」。[25]

有兩則關於寬度的故事的重要陳述：一份來自基督教兄弟會發給中外基督徒的「通函」，這份通函由寬度和屬於兄弟會的其他三位僧侶，即來自毘盧寺的退休方丈、寬度的老師和龍雲署名，以及艾香德為國外的挪威差會和更廣泛的公眾所寫的「傳教工作設計簡圖」。

這份「通函」描述了佛教如何以它無限的豐富性，使他們為接受耶穌基督——「最高的、完全地覺悟了的世界拯救者」做好了準備。與艾香德以及他們的基督教同僚寬度的相遇使他們信服「我們的大乘佛教的經典指向作為它們的最終實現的基督教」。他們現在已經以兄弟會所奠基的四個誓言作宣誓，每人都以莊嚴的言辭開

24. 「寬度」這詞語的確切含義是「一個普度眾生的人」，即一個將眾生過渡到有超凡智慧的彼岸。

25. 《教務雜誌》（1920），頁 494-495；另見 Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 16。

始，「我（名字）宣誓，在全知的上帝的臨在下，……」第一個宣誓是委身於三一的上帝和世界的拯救者：「他集大乘佛教最深遠的目標於一身。我將永遠堅持這信仰。」第二個誓言是宣示自己將「研習真實的教義」，與世界的罪惡決裂，並在公共和私人的生活中與基督連為一體。第三個誓言是宣誓將尋求教導以便服侍上帝，並指引其他佛教徒認識基督是大乘佛教的目標。第四個誓言是宣誓將獻身於基督教兄弟會在佛教徒之中的工作，避免紛爭，尋求統一。

可惜的是，中文的文本已經無法獲得，但我們可以合理的推斷，這四句誓言的風格和內容都受到經典的四弘誓願的啟發。四弘誓願是「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」。

艾香德的傳教簡圖當然也受到寬度所提示的佛教實踐和傳統的知識啟發，他的傳教簡圖描述了，一個仿照佛教寺廟的基督教機構，如何可以成為大量中國的旅行僧侶會面的地方。這機構必須儘可能地仿照佛教寺廟，有一個為旅行僧侶準備招待食宿的地方；為教學、講道和禮拜而設立的福音傳道者部門；一個為遊客和住宿者開設課程的教育部門；一個行政單位。另外，必須有圖書館，研究機構，文學出版社，及到中國的佛教寺廟和機構探訪的外展事工。這簡圖在很大程度上一直是自一九二二年在南京、一九三〇年在香港逐漸成形的藍圖。

一九二〇年二月，艾香德滿懷熱情地將他的計劃提交給了在湖南長沙的挪威差會傳教委員會，委員會支持他的計劃；同樣地，中華續行委員會（中華全國基督教協進會的前身）於一九二〇年五月在上海的大會上對他的計劃有很大的興趣和期望。在他於一九二〇年夏天返

回挪威之前，他與哈佛大學的霍都斯（Lewis Hodous）一起度過了幾周，參觀了許多重要的佛教寺廟和中心，並為未來的組織做了更細緻的工作。霍都斯也許諾將艾香德的計劃介紹給美國傳教社團。一九二〇年夏天，在途經美國回到挪威時，艾香德利用機會與那裏的信義宗社團建立了聯繫。

7. 新思想

在我的描述中，艾香德似乎是一個孤獨地走在自己路上的人，他發展出一種對話和開放的態度來對待基督教。他當然與那些大多數傾向將其他宗教視為迷信和野蠻的傳教士有很大的不同。但中國正發生變化，傳教士和中國的教會領袖在討論着新的觀念和態度。甚至像灄口的信義宗神學院這樣保守的機構，也受到新趨勢的影響。我們有理由相信，艾香德作為神學院的老師與他們有聯繫，並且認識到他不是孤軍奮戰。艾香德在神學院的最後一年快要結束時，至少有三個因素增強了艾香德對基督教和佛教之間的關係的理解：國際傳教學的反思打開了一個對非基督宗教更為包容的理解；李提摩太的作品；對自唐朝以來就出現在中國的景教的認識。[26]

當新教傳教一百週年大會於一九〇七年舉行的慶典時，艾香德在中國。傳教士在大會上對「歸化」還是「中國化」基督教，以及將對其他宗教的研究納入神學教育上表現出不斷增長的關注。[27]一九一〇年，國際傳教大會在愛丁堡（Edinburgh）舉行，這次大會被看作是現代教會普世神學的開端，它通過它的中華續行委員會成員對

26. 比如見 Thelle，〈傳教士的轉變〉。
27. 見 Lian，《分心的傳教士》，頁 194-203。

中國產生影響，增強了對基督教本土化的要求。它的重點是，世界福音傳道與對傳承的文化和宗教的認識相結合，並樂觀地強調非基督宗教是基督教的預備。許多傳教士日益頻繁地寫有關中國宗教的作品；中國的基督教領袖堅持使基督教中國化，並建立中國文化與宗教的對話。王正廷——中國基督教青年會的第一任秘書長——在一九一五年主張，中國人「能夠成為領導人」，並習慣「按他們自己的意願」來做事。[28]

但很少證據表明，這樣的發展對艾香德的預備階段產生了甚麼直接影響。至少艾香德似乎沒有提及它們。有人可能會說，他是新趨向的一部分，但卻沒有意識到這一新趨向。然而，我們有理由相信，他在灄口作教授期間，他變得很熟悉新的觀念。當他最後開始針對佛教徒的傳教時，他得到了傳教士和中國教會領袖中的進步人士熱烈支持。

對佛教的樂觀理解的最激進表達，來自韋爾奇浸信會傳道會（Welch Baptist Missionary）的李提摩太（1845-1919）。經過多年的傳統福音傳教工作，李提摩太「傳化」了，對中國宗教極其開放。他不僅把大乘佛教看成基督信仰的預備，他甚至認為它是偽裝的基督教。李提摩太翻譯的核心佛教經典，特別是《大乘起信論》和《法華經》，被視為大乘佛教的新約。[29]

同樣的情況，並沒有證據表明，艾香德在他的預備階段結束之前已經熟悉李提摩太的觀念。艾香德甚至在一九二二年在其著作的第二版中仍沒有提及李提摩太的

28. Thelle，〈傳教士的轉變〉。
29. 見 Timothy Richard，《大乘佛教的新約》（*The New Testament of Higher Buddhism*; Edinburgh: T.&T. Clark, 1910）。

書，但很明顯的是，對他同一年出版、關於東方的宗教生活的新書《從東方來的宗教生活》來說，李提摩太是一個十分重要的背景。[30]儘管當時艾香德發現李提摩太並不出名，但人們可能會認為，艾香德是在信義宗神學院工作的時期熟悉李提摩太的。李提摩太的觀念不僅證實了寬度的經驗；艾香德在說明寬度的皈依時所提及的「大乘佛教」是多麼地使人想起李提摩太的修辭，因此，艾香德那時必定對李提摩太十分熟悉。至少毫無疑問的是，李提摩太以多種方式為艾香德與佛教的密切關係提供了前提。這不僅適用於李提摩太尋求與宗教領袖聯繫和為講道尋求適宜的語言的策略，這還適用於李提摩太對佛教的矛盾心理。李提摩太將佛教描述為「最高貴的嘗試」，其目的是解決人類的重大問題，給數百萬的人以安慰，並使世界變得更豐富。但李提摩太真正關心的是說服佛教徒，一旦佛教徒真正嚴肅地看待他們自己的宗教，他們會被指引走向基督信仰，基督信仰在起初就已經啟發了大乘佛教的發展。這樣的觀點在李提摩太的《致世界釋家書》（*An Epistle to All Buddhists throughout the World*）最明確地表達，在那裏，李提摩太運用佛教的術語和概念去證明它們都指向上帝，基督徒和佛教徒一起，應當通達一種作為「永恆的天父的子女和不朽的人類」的世界文明。[31]艾香德並未贊同所有李提摩太的激進觀念，但在艾香德開始向佛教徒傳教時，李提摩太赫然聳立為其背景，並且對艾香德畢生在傳教工作中嘗試運用佛教象徵和概念起了強而有力的影響。

30. 該書於一九二八年以《中國佛教的真理和傳統》出版，見下文。
31. Timothy Richard，《致世界釋家書》（*An Epistle to All Buddhists throughout the World*; Shanghai, 1916）。

艾香德必定是在早期就了解景教極其迷人的歷史，也許甚至早在他來中國之前。掌握資訊的傳教士通過歷史的研究和許多對景教碑的翻譯而熟知景教在中國的出現。但由於某種原因，艾香德並未考慮景教，直到其向佛教徒的傳教構想具體成形。一九一九年，當艾香德在毘盧寺遇見寬度時，艾香德將這寺廟與景教聯繫起來，假定景教帶了新觀念給佛教。[32]正如我們將看到的，景教的遺產後來成為艾香德工作的一個重要部分。

8. 休假（1920-1922）

在一九二〇至一九二二年期間，艾香德說服了挪威差會指派他在佛教徒中從事特殊的工作。懷疑論者害怕佛教的靈性力量可能會導致宗教上的混合主義，如他們認為的唐朝景教的情況那樣。但他們被艾香德平靜的確信和強烈的感召意識所說服。他的新任務要把演講、文字工作和作為挪威差會傳教士的其他職責結合起來。然而，挪威差會對他的工作不負擔經濟責任，它僅僅作為一種為艾香德的新工作募集資金的渠道。因此，成立一個贊助單位和團體的網絡很重要。瑞典的大主教瑞得布倫（Nathan Söderblom）和幾位傑出的教會領袖支持艾香德，瑞典傳道會教會決定為艾香德的工作開闢基金。同樣的，丹麥傳教會承諾給予支持。他的旅行和演講擴大了他的名望。他的新書《從東方來的宗教生活》以他在哥本哈根和烏普拉薩的演講為基礎，並得到讀者的青睞。瑞得布倫評論道，這本書超出了期望。「它如此地充滿感情、思想和知識，這樣一種對於人類心靈歷史的福音性和豐富的看法，使得該書生動活潑，以致它當然

32. 《教務雜誌》（1920），頁 493-494。

會對北歐國家的傳教事業和立場有重大影響。」[33]以這樣的方式，艾香德為他的新工作創立一個北歐的基礎。在休假期間，他甚至去了美國，受哈佛神學院教授霍都斯之邀，在那裏演講，並試圖組織贊助團體。這一次旅程最重要的結果是，艾香德遇見了丹麥的建築師艾術華（Johannes Prip-Møller）。後來，當道風山於一九三〇年建立時，艾術華是一位十分重要的夥伴。

四、在南京的開創階段（1922-1927）

1. 根植於中國本土

當艾香德於一九二二年十月二十六日到達中國時，為了在南京開始他的面向佛教徒的傳教工作，他帶了年輕的挪威人田蓮德（Notto N. Thelle）做助手，這個助手在艾香德後來的生活中一直是他忠誠的幫手。一抵達上海，艾香德就立即聯繫當地的教會領袖，這些人對艾香德在佛教徒之中的新工作抱有期望。寬度的皈依和艾香德的計劃都被宣傳，許多傳教士和教會領袖對此都很了解。一位中國牧師評論說，「我們感到佛教能教我們很多」，「儘管它發源於外國，但它現在已經完全中國化了。在我們國家，基督教也應當如此。現在，我們至少有一位傳教士想認真地從事這工作」。對艾香德來說，他很高興這工作一開始就與活生生的、現在已經「融入中國生命的」基督教會互相融洽。[34]對這種親密友誼的關注不僅僅只是友好的言辭，因為他們立即制定了一個計劃，與感興趣的領袖會見。

33. 引自 Thelle，《艾香德》，頁 54。
34. 《日誌》（01. 11. 1922）。

會議於十二月六日在上海舉行，有十五位教會領袖與會，其中四個是外國人，另外十一個是中國人。作為籌備委員會，他們建議組織一個全國性的、有五十位領袖參加的擴大會議，由九人組成執行委員會。提議的名單包括了最傑出的教會和傳道會領袖。執行委員會由四名傳教士和五名中國人組成，他們大多來自上海和南京。會議決定，為了不激怒基督徒或佛教徒，在購買地產並建立一個真正的機構之前，人們應當以一個適當的地方——南京的一個招待所——來邀請佛教徒。艾香德將他們的熱情理解為一個信號，即他們認識到需要了解「中國宗教生活中的寶貴財富——我們希望看到這些珍寶和諧地轉化到發生着根本變化的中國基督教會中」。[35] 艾香德評論說，新工作必須「與中國教會緊密聯繫，適應中國人的民族特徵，被中國人最深層的生活所承載和啟發」。

艾香德顯然意識到中國正處風雲激盪的時刻，並毫不猶豫地支持本土化或中國化基督教，使教會成為具有自己民族特色的、真正的中國教會。

2. 第一個起點

艾香德到達不久，就發現基督教兄弟會中的佛教僧侶分散了：寬度在陝西，原因是他年老的老師去世了；捐獻給兄弟會的祖燈寺被充公；來自毘盧寺的退休的方丈表現得「對基督教更深層次的方面相當不讚賞」，龍雲和他的老師一起在福建的漳州。一個月以後，寬度終於回來，並很快就積極地工作。寬度引薦了一個來自毘盧寺的朋友鄭林，此人被證明是一個有天賦的書法家和

35. 《日誌》（31. 12. 1922）。

文人。鄭林聲稱自己在一九二三年一月就已經準備好受洗，在同年的聖誕節他受洗了，他是新工作的第一個果子。憑着他們所受的佛教僧侶訓練和他們在文學和美學上的才能，在艾香德試圖建立已設計好的、面向佛教僧侶的基督教叢林時，寬度和鄭林成為最有影響力的同事。

儘管遇到挫折，艾香德幾乎一到達就立即開始工作。他租了一個簡樸的房子，弄成一個小教堂，在面對大街的大門上懸掛一個弓形的廣告牌：基督教佛家佈道招待所。在廣告牌之上，在一個佛教風格的蓮花上放着一個大十字架。在現代，這可能是第一次將蓮花十字架公開地使用，這是受景教的啟發。艾香德一直這樣理解，十字架象徵神聖恩典，蓮花象徵對真理和光明的追求，而神聖恩典是佛教抱負的實現。蓮花十字架仍然是傳教會的核心象徵，但當然也會被一些佛教徒和基督教批評家視為兩個宗教之間和平相處的象徵。

如果這個廣告牌或高聳的十字架會激怒一些佛教僧侶，那麼，當他們看到大門兩根支柱上的木質題詞時，他們可能就會感到釋懷：法輪妙轉，慧日空明。佛教的內涵十分明顯，暗指佛陀講法，佛陀的智慧如陽光般閃耀——很多人會將後句與仁慈的阿彌陀佛的無量光相聯繫。對於艾香德，這題詞暗指福音佈道現在已經開始，聖言的智慧將在黑暗中閃耀。當拜訪者一進入小教堂，他們就會看到聖壇上一幅客西馬尼的基督的畫像，在此之上，一副題詞寫道，這是阿輸迦堂（Hall of Ashoka）。阿輸迦*是公元前二世紀的佛教皇帝，他將宗教寬容引入印度；艾香德在這裏引入阿輸迦可能是為了強調，即使

* 又稱「阿育王」——編注。

基督教的聖所也是任何尋求堅定信仰的宗教尋求者的地方。[36]一個焚香的盤也是如此。

《日誌》清楚地記載艾香德第一個星期的活動。艾香德擁有與鄰居建立友好關係的獨特能力，鄰居欣然接受艾香德的邀請。但艾香德最初的目標是叢林、寺廟和宗教機構，他頻繁地拜訪這些地方，以便建立聯繫。在艾香德到達南京的六天後，艾香德就報告了有關他們的工作正在擴展，邀請「大量湧入」的傳聞。[37]這可能有點誇張，但同一天，第一個佛教僧侶真的前來敲門，疑惑這是甚麼樣的地方。自此之後，有一股穩定的佛教僧侶和道教道士的客流前來拜訪這樸素的機構。另外，其他宗教社團的成員也來拜訪這裏，如道院、五善社和其他社團，艾香德和他的助手們欣然地回訪他們。

艾香德尤其喜歡在星期天邀請他的客人來，那樣他們可以感受做禮拜的氣氛和聽基督教的講道。中國的新教徒傾向說，只有英國聖公會和信義宗是在做禮拜，其他的都是在聚會。當然，做禮拜不僅僅對個人自己的信奉是關鍵的；用現代的術語說，艾香德還將這看作是分享靈性的重要事件。以信義宗的禮拜儀式作為開始，增加了焚香；這對中國基督徒來說是奇怪的，但佛教的拜訪者熟悉這一點。慢慢地，其他一些元素也被加了進來：首先是對神聖三一的信靠文（dedication）仿照佛教對三寶（佛、法、僧）的皈依，然後增加的是受佛教啟發的讚美詩、排鐘和其他因素，正如我們在其他章節中將看到的。所有的僧侶在結束參觀後都被邀請共進晚餐，艾香德似乎很喜歡坐在這樣的聯誼餐的中央。

36. 田蓮德私人收藏的照片。後面的題詞顯然經過一段時間後被移走。
37. 《日誌》（06. 11. 1922）。

為了贏得佛教徒，艾香德有三個基本的策略。首先，他想給眾多的中國僧侶提供招待所，提供一個靈性的社團，在那裏，他們能夠像在叢林和寺廟一樣，在他們的旅行中留宿那裏。第二，通過拜訪和旅行，他與當地和遍及全中國的叢林和寺廟建立了聯繫。第三，他想創作特別適合佛教徒的文學作品。

第一個策略從一開始就在極其有限的條件下得到了實現。艾香德對不能為最初來拜訪的兩位僧侶提供招待所而感到遺憾，但很快，在他們在旁邊用白色的牆和凸起的平台建造了一個簡單的雲水堂，給僧侶們睡覺、默想和研習。當艾香德他們於一九二三年夏天搬到一個更好的新場所時，他們修建了一個新的招待所，一個定居在那裏的僧侶負責招待所的工作。根據《日誌》，雲水堂常常住滿訪客，他們參加社團日常的活動：祈禱、研習、體力勞動、教理問答和默想。大多數人一兩天後就繼續他們的旅程；但那些想進一步研習基督教的人可以繼續留在那裏；一些人甚至要求成為小學校的一員，這個小學校乃為日益增多的、受佛教寺廟和機構委託的年青男孩而成立的（見下文）。

第二個策略在許多方面都是艾香德多年來拜訪佛教修院和寺廟的延續。艾香德已經成立一個廣泛的交往網絡，並在其餘生繼續擴展網絡。他不僅拜訪了南京地區主要的寺廟和叢林，而且還拜訪小寺廟、齋堂和其他宗教機構。另外，他踏上更遠的旅程，去參觀較遙遠省份的叢林，包括佛教和道教傳統中的許多主要朝拜聖地。比如，一九二三年二月，去參加長沙的挪威差會年會時，艾香德利用機會拜訪了沿途的許多叢林。途中，他還拜訪了太虛在武昌的佛學院，太虛是著名的佛教改革家。

在艾香德看來，這相遇使太虛放棄了他攻擊基督教的計劃，相反，太虛邀請艾香德在一九二三年夏天的世界佛教大會上作一次講座（見下文）。正如我們將看到的，這是多年的友好關係的開始。四個月之後，在一九二三年三月，艾香德和他的助手參觀了安徽九華山，佛教四大名山之一，它以供奉地藏王菩薩而聞名。在眾多的寺廟中，艾香德發現，地藏王菩薩的寶塔「肉身塔」最有趣，但有點覺得，寺廟遠處的山頂的「靈性氛圍更好」，那裏遊客更少，並且「商業氣氛冷淡」，沒有那麼擾人。這些只是艾香德持續試圖與全中國的佛教團體建立聯繫的嘗試中的少數例子。通過這種方式，他結合了三個工作重點：傳教，研究佛教，並邀請人們去南京的機構。[38]

第三個策略是為佛教徒和宗教人士創作適合的文學作品，這事情十分迫切，因為傳教士所使用的短文和小冊子通常都很粗糙，對佛教徒幾乎沒有說服力。在一九二一年休假期間，艾香德簡短地概述大乘佛教和基督教的歷史聯繫的小冊子《佛教源流考》出版，該書由李路德翻譯，寬度注解。[39]人們可能會猜想，艾香德廣泛地運用這個聯繫來支持他的論證——大乘佛教不僅在主題上接近基督教，因此是基督教信仰的準備階段，而且大乘佛教在歷史上依賴於基督教。一九二五年，艾香德出版了一本有關中國宗教更為全面的概要《宗教概論》，集中對上帝、宇宙、人生和教育的理解。本書以他在南京金陵神學院的講座為基礎，涵括基督教、佛教、道教、儒教和伊斯蘭教。[40]一九二四年，艾香德為神學院的王治

38. 《日誌》（31. 03. 1923）。
39. 艾香德著，《佛教源流考》（上海：美華書館，1921）。
40. 艾香德著，《宗教概論》（南京：景風山，1925）。

心寫的一本論述佛教的書作序，推薦基督教領袖和平信徒通過本書來進一步研究佛教，以便對佛教能有更好的理解。[41]

另外一個讓艾香德和他的助手驚訝的元素出現了。他們準備好接收佛教的見習僧侶來學習基督教。當最初的兩個見習僧侶在其老師的陪同下到來時，他們只是十三、十四歲的小男孩，方丈無能力照顧他們。第三個是一個十歲的小男孩，第四個是十五歲，第五個是「一個十一歲的聰明小孩」。[42]許多逐漸入住這簡樸房子的孩子，所以被送到寺廟，是由於貧困或家庭問題，甚至是孤兒。他們作僧侶的助理或幫手，並不一定有任何宗教動機要留在佛教機構。但艾香德把他們當作「大家庭中的一員」或「我們的繼子」而接收了他們，並視他們為與佛教見習僧侶或訪客同等的潛在的真理尋求者。一所學校很快成立，講授基督教、中文、地理、音樂和其他科目。當傳道會於一九二三年夏天搬到更好的場所時，學校發展了，他們逐漸能夠容納更多申請來校的成年見習僧侶和僧侶。最後，學校有三十名年青的男孩。教育計劃也是多樣化的，包括一些讓成年人接受基督信仰指導的課程。

3. 面向佛教徒的基督教叢林

一九二三年夏天，當傳道會能夠在南京豐潤門附近找到一所更合適的房子時，傳教工作才最終可以開始按照原初的想法來進行。來自朋友的經濟支持，使得艾香德可以為小學校、集體宿舍和招待所修建另外的機構。

41. 王治心，《基督徒之佛教研究》（上海：廣學會，1924）。
42. 《日誌》（05. 03. 1923; 15. 03. 1923; 19. 03. 1923; 20. 03 .1923）。

現在，它已不僅僅是一所「佛教佈道招待所」，而是呈現為一個極其重要的靈性中心。門上的牌匾稱這是「景風山道風叢林下院」。「叢林」和「山」這詞的使用都是直接借用佛教寺廟的習俗。「景風」這名字明顯地指向景教，景風暗示，聖靈現在吹響東方。蓮花十字架不僅放在大門上，而且放在旗杆的頂上。這機構叫下院，更低的或小分支機搆，這是因為景風山上院，更高的或主要的機構，計劃在城牆的北坡修建。艾香德購買了大片的房產，計劃是在那裏修建一個真正的、名副其實的叢林，有一個法師定居在那裏，有禮拜堂，有為傳播、教導和靈性教育以及遊客服務的機構。[43]

這些偉大的計劃在南京並未完全實現。在景風山，恰當地說，只有一個簡樸的房子和一個小教堂被建立，用來聚會、禮拜和短途旅行。那裏更大的擴展之所以失敗，部分原因是由於財力極其有限，有時近乎貧困；部分原因是由於一九二七的政治和軍事動盪，導致南京的工作完全被破壞。然而，在南京的景風山下院，艾香德和他的助手能夠建立叢林的核心機構，計劃中的部門都已有了。

第一個佛教僧侶的基督教兄弟會已經分散了，正如我們看到的那樣。他們開始改稱這團體為「基督教道友會」，「道」既指中國宗教和哲學中的「道」的深層含義，又指在《約翰福音》的序言中被翻譯為「道」的邏各斯／聖言——「太初有道」。這觀念是，任何尋求真理或道的人都是朋友和同伴，執着地尋求着永恆的道的真理，耶穌基督。儘管正式的稱號是基督教叢林，但這

43. 更詳盡的內容見〈艾香德的聖山〉及〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉兩文（分別見本書，頁 117-153、155-200。——編注）。

機構仍然常常指向兄弟之家，至少在西方的語言中如是，這裏的訪客和朋友都是道友。[44]

4. 與佛教徒的交往

我已經提過艾香德與全中國的叢林和宗教社團廣泛的交際網絡。日誌和報告中提及許多的叢林、方丈、僧侶和居士，還有其他宗教領袖。他經常增加有關相遇的戲劇性的故事：抗拒基督教和被基督教吸引，艾香德對話夥伴的苦惱和靈性追求，改革的熱情和道德的敗壞。遺憾的是，艾香德的書寫很潦草，他對中文名字的音譯極其粗糙和無系統，因此很難確切知道他說指稱的叢林或人的名字。但有些名字說得很清楚，我只提及艾香德在南京的開創期的一些重要的交往。

艾香德拜訪了太虛的武昌佛學院，結果受邀於一九二三年夏天，在牯嶺的大林寺給佛教會議作一次講座。[45]這被稱作中國第一屆世界佛教會議，包括了一些日本的客人，但與會的數百人大多數是中國人。太虛給了艾香德分享耶穌基督信仰的自由，因為太虛想知道基督教的內部真相。艾香德的題目是「佛教與基督教的關係」。艾香德基於《約翰福音》的序言，選擇談論他最喜歡的題目之一——道的涵義。他提出，道如同在黑暗中照耀的光，穿透所有錯誤的思想體系和黑暗迷信，這樣，在每一個地方，人們都可以找到一個為未知的上帝準備的

44. 這改變於一九二三年一月二日已經在上海的執行委員會第一次會議上被決定（《日誌》[06. 01. 1923]）。

45. 以下的描述基於一九二三年八月二十六日的《日誌》和艾香德的文章〈中國佛教領袖會議〉（A Conference of Chinese Buddhist Leaders），載《教務雜誌》(1923)，頁 667-669。他戰後的書《東亞的敬虔特徵與聖所》(*Fromhetstyper og helligdommer i Øst-Asia*; 3 vols.; Oslo: Dreyer, 1947-1949)，卷二，頁 190-233 中有幾章的內容是關於太虛的。

聖壇。但艾香德宣稱，基督是永恆的邏各斯／道。道悄悄地、秘密地在所有時代和所有人中工作，但只在基督中以人的形式被啟示。耶穌是人類之子，光與生命的海洋，和平和力量的「無量」源泉，浪——仁慈之浪（對罪的寬恕）、光明之浪（對生命的更深層次的理解）和和平之浪——的永恆繼續。以這種方式，艾香德對聽眾一貫地用類似的、引自佛經和儀式的語句，為的是在基督中分享他的信仰。

艾香德演講完後，太虛在他的介紹還有評論中，表達了他對艾香德的賞識，但同時也提出了他的一些批判性問題。太虛可以接受道在耶穌基督中道成肉身，但在太虛看來，更為重要的是要認識到道「也可以在我們之中成肉身」。太虛將艾香德的機構描述為一個聚會的場所，「宗教人士可以在那裏會面和無拘無束地說出心聲」。太虛還希望不同宗教真誠的人們，可以相互幫助，艾香德可以幫助他們去影響西方國家——那裏的人們對佛教並不怎麼了解。艾香德在他的日誌中評論道，「我將永遠不會忘記，我們在太虛的演講之後所進行的一場靈性上豐富的對話，我們深思了整個理智世界所關注的大多數宗教問題。一切都為我們個人帶來很大的祝福」。艾香德尤其感激「得到一些十分珍貴的資料，這些資料與一本希望出版的著作有關，該著作是關於靈性生命的深度」。他還對所聽到的、基督徒中「每個人」對佛教的消極理解印象深刻，並且以私禱來作回應：

> 主耶穌，請將我和我的同道身上那些暗昧可恥的事棄絕了，……只將那真理表明出來，好在上帝面前把自己交托予個人的良心。

我對這次相遇做了一次相當全面的描述，這是因為它表現了艾香德的修辭學的一些感情特徵，表現了他的同情傾聽和傳教熱情的結合。相互的友誼和尊重延續了下來。太虛有幾次在南京拜訪了艾香德；當艾香德在杭州靈隱寺與太虛不期而遇時，艾香德立即受邀成為太虛的客人。[46]艾香德對太虛的評論總是正面的，並且每次遇到太虛的信徒時都感到自豪，甚至是每次當太虛的弟子拜訪艾香德的基督教叢林，甚或加入這社團，艾香德都感到自豪。艾香德認為，如果不是由於基督教堅持上帝的位格以及基督是上帝的唯一完美揭示者，太虛「會非常樂意宣稱基督教是大乘佛教的一種特別的、在許多方面非常高效的形式，給予西方人採用。」[47]艾香德唯一的保留意見是，太虛過於理性，看起來缺乏宗教的深層感情方面，而這方面對艾香德來說是重要的。[48]

從這觀點看，艾香德可能更喜歡另一位佛教領袖印光法師，他是一名淨土宗的熱切改革者和主要倡導者。沒有跡象表明他在南京拜訪了艾香德，或者同情艾香德試圖贏得佛教徒的嘗試；也不清楚艾香德最初熟悉印光的活動是在甚麼時候。艾香德無疑了解印光，艾香德在一本他們於南京使用的、介紹佛教的書中提及印光的名字；艾香德在一本論遠東的敬虔和聖所的書中的一章裏，將印光描述為「虔誠的精神導師」，這無疑是基於

46. 《面對佛教徒的傳教》（1928），頁 53。
47. Karl Ludvig Reichelt，〈中國非基督宗教的趨勢〉（Trends in China's Non-Christian Religions），載《教務雜誌》（1934），頁 765；〈現在的中國佛教與其對基督教會的挑戰〉（Buddhism in China at the Present Time and the Challenges to the Christian Church），載《國際傳教評論》（*International Review of Missions*, 1937），頁 158。
48. Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 192、199；〈中國今日的佛教〉（Present-day Buddhism in China），載《教務雜誌》（1933），頁 536-537；《教務雜誌》（1934），頁 763。

私人的交往。[49]對印光對其年輕歲月的描述，艾香德感到親密的共鳴。那時，作為一個牧羊人的艱辛不僅給了印光身體上的力量，而且對自然的神秘和美麗有深刻的體會。印光的靈性危機的故事有深刻的罪感，他對淨土佛教的慈悲的重大突破也使艾香德想起自己的靈性掙扎和對基督的信靠。從印光的基要主義和排他論地信仰阿彌陀佛這角度看，其他佛教流派並不入流；太虛和其他佛教領袖是不起作用的。印光將艾香德作為一個基督教傳教士來會見，他以最大的同情心來看待艾香德，並催促艾香德在為時未晚之前皈依和尋求淨土宗的真理。艾香德將印光描述為「人們所能想象的最棱角分明的佛教基要主義者」，然而，艾香德對印光充滿敬重和欽佩：「看着印光如何使用他的時間和收入，他的天賦和方法來做一件事——引領他的每一位信徒進入和平的國度——很有啟發性」。除了排他性，從許多方面來說，印光實現了艾香德心中真正的傳教士的理想樣式。

在南京，第三個艾香德不可能不會見的佛教領袖是佛教改革者歐陽漸（字竟無，1870-1943），他是楊文會（1837-1911）的弟子。楊文會是早期佛教改革者中發起出版佛教經典的人，他在更早時期就將佛教經典介紹給李提摩太。歐陽漸在楊文會的南京佛學研究會學習研究，在很多方面都是楊文會的精神繼承人。歐陽漸是一個高貴的學者，他出自儒家傳統，希望通過重申佛教在理智上的優越性來改革佛教。他在南京從事內部研究的機構「支那內學院」提供了高質量的演講，主要基於佛教的唯識宗，吸引許多知識分子。歐陽漸不僅批評基督

49. Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 115-126。以下的描述是根據艾香德在這本書中的記述。

教，還批評許多佛教流派，包括禪宗。他認為，佛教既非宗教也非哲學。他認為，宗教有慈悲但沒有知識；哲學有知識但沒有慈悲；佛教是一個整體，知識和慈悲只是它的一面。[50]

考慮到艾香德感情上的虔誠，和缺乏對他通常稱之為「對佛教哲學的無盡思考」的東西感興趣，人們可能認為歐陽漸對艾香德缺乏吸引力。然而，艾香德將歐陽漸描述為一個「有獨特的直率特徵，直來直去，生活舉止簡樸的人」。他評論道，這博學的、虔誠的學者，其特點不在於對人們的熱心和更深的慈悲，但他仍然是「一個極其可愛的類型，在通常都十分自負和傲慢的『唯識宗哲學家』中，他是我所遇見的最好的一個」。當一個叫佛心的年輕學生在他往歐陽漸的研究院途中，在兄弟之家住了幾天之時，艾香德評論道，他自己夢想着發展一個有更強的文學作品和為「佛教徒——包括僧侶和居士——之中那些在宗教上虔誠的精英」開設課程的中心。他的夢想無疑是受到歐陽漸的例子所啟發。[51]

在艾香德與佛教徒的相識中，有一個局外人戈達德（Dwight Goddard, 1861-1939）。他是一個加拿大人，最初在十九世紀九〇年代，作為傳教士在中國住了幾年，在二十世紀二〇年代初回國研究佛教。那時，他認為佛教和基督教的研究幾乎是同一的，他希望能創立一個禮拜、默想和研習的中心，佛教徒和基督徒作為夥伴關係可以在那裏尋求「光與實在」。目前還不能確定，戈達

50. 見 Gotelind Müller，《佛教與現代：歐陽竟無，太虛和二十世紀當代佛教的自我理解》（*Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwo, Taixu und das Ringen um en zeitgemässen Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des 20. Jahrhundert*; Stuttgart: Franz Steiner, 1993）；艾香德對歐陽漸的描述，見 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 156-167。

51. 《面對佛教徒的傳教》（1928），頁 69-70。

德是否獨立於艾香德在南京的傳教工作而發展出自己的思想，但很明顯的是，艾香德的傳教工作成為戈達德的一個重要支持，戈達德從艾香德的傳道會的招待所、圖書館、教學活動和它與佛教團體的廣泛聯繫中受益匪淺。戈達德甚至在路途中與艾香德結伴同行。在戈達德看來，最終的目標是將佛教和基督教統一到一個共同的中國（本土）教會中。重大的問題是，基督教已經變得與它的根疏離，並變得排他。戈達德在一九二四年論證道，這兩個宗教之間唯一的一個根本區別是「唯一」一詞，基督教宣稱基督的獨一性。[52]

然而，戈達德對佛教的同情如此的強烈，以致他後來界定自己是一個佛教徒，並成為佛教文學和學術研究的重要交流者。一九三〇年，戈達德出版了佛教實踐指南《佛陀的黃金之路》（*The Buddha's Golden Path*）。他最著名的著作是《佛教徒聖經》（*A Buddhist Bible*），是佛教文本的選集，最初於一九三二年出版，該書對激起西方人對佛教的興趣起了重要作用。這兩本書現在仍然有售。

5. 基督徒的朋友和工作夥伴

我已經提過，艾香德於一九二二年剛回到中國，就立即尋求與中國教會和傳教團體中有影響力的人物聯繫。他希望其新著與中國教會密切相關，他的進路如此普世，以致一些挪威和美國背景的、思想較為保守的信

52. 以上對戈達德的描述，見 Thelle，〈傳教士的轉變〉。戈達德的構想已經在一本小冊子《基督徒與佛教徒尋找光與實在的團契的異象》（*A Vision of Christian and Buddhist Fellowship in the Search for Light and Reality*, 1924）中描述，引自 James Bissett Pratt，《佛教的朝聖與一個佛教徒的朝聖》（*The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*, London: McMillan, 1928），頁 747-748；同見 Lian，《分心的傳教士》，頁 224-227。

義宗教友對此存疑。這準備工作所推薦的候選人包括二十個外國人和三十個中國人，大部分來自上海和南京，但也有一些來自更遙遠的地方：河北、北京、天津、南京、灄口、杭州、蘇州等。這些成員都是不同教會的傳教士和牧師，是全國教會理事會、基督教青年會、教授、學校教師和其他教會工作者的代表。當這工作真正開始時，最親密的夥伴是一些有自由派思想的信義宗教友、來自上海的教會領袖和南京大學金陵神學院傑出的教師。金陵大學的校長包文（A. J. Bowen）是一個忠實的支持者。魏特琳（P. D. Twinem）也是如此，她不僅在經濟上支持這工作，為此寫了一些文章，還自願周期性地在小學校裏教英語會話。王治心教授除了在佛教研究中與艾香德有同樣的興趣，還常常參加星期天的禮拜服務，並不時地給兄弟之家佈道。杭州聖公會的魯茨主教（Bishop Longan H. Roots）定期地來拜訪這機構，甚至幫助解決財政問題。《教務雜誌》的編輯羅林森（Frank Rawlinson）寫文章支持這工作，並出版了艾香德和田蓮德的文章。

委員會提議的成員之一是趙紫宸，他那時任蘇州循道衛理會的東吳大學的校長，後來成為中國最傑出的教會領袖之一。趙紫宸無疑很喜歡艾香德的思想；他在教會本土化運動中與艾香德有關聯，他甚至認為，教會應當仿照佛教寺院，有一個用於靜修的房子。在後面談論委員會的活躍成員時，將會提到他，還有韋卓民。[53]另一個被提議的成員是張純一，他最初從佛教改信基督教，期望基督教對中國的社會改革作出貢獻。由於對基督教的外國形式感到失望，並希望佛化基督教，他可能被看

53. 《日誌》（10. 03. 1924）

作艾香德的忠實支持者。當張純一在二十世紀二十年代再次改信佛教時，他嚴厲批判基督教，並影響了那個時代的一些中國基督徒改信佛教。[54]正如我們在下文將看到的，艾香德最終成為張純一尖銳批判的靶子。

從艾香德的日誌、大量的報告和信件得出的一個總體印象是，艾香德接收了一批贊同他的訪客，他們來自廣大範圍的基督教教會：聖公會、循道衛理會、長老會、浸信會、貴格會，當然還有信義宗教會。另外，艾香德在多次旅行中，他聯繫了所有新教教會在當地的傳教士，並且看來很受歡迎。無疑有許多人對他的工作表示懷疑，但從可獲得的資料來看，他們只是做一些籠統的評論。

6. 與挪威差會在神學上的衝突和關係的破裂

只有一種類型的批評是不可避免的：在艾香德自己的傳教會以及挪威教會的保守人士中，對艾香德的策略的憂慮不斷增長。許多人擔心艾香德在基督教的獨一性上過於含糊，在他通向佛教的積極進路和他對佛教習俗和概念的運用中，他沖淡了基督教的信息。一些在中國的挪威傳教士同事對此也很擔心，中國的信義宗教會的領袖對艾香德的工作與信義宗教會之間的關係感到不明確。在二十世紀二〇年代，挪威的「自由派」和「保守派」的教會人士之間的鬥爭被激化，這事實使得批評更為尖銳；保守派的策略是避免與自由派的所有合作。由於許多艾香德的熱情支持者是從自由派教會中招募的，

54. Lai Pan-chiu & Yuen-tai So，〈基督教的大乘詮釋：張純一〔1871-1955〕個案研究〉（Mahayana Interpretation of Christianity: A Case Study of Zhang Chunyi (1871–1955)），載《耶佛研究》（*Buddhist-Christian Studies*, 27 [2007]），頁 67-87。

他們鼓勵艾香德與保守派決裂。艾香德回應說，他必須遵循他在中國踐行的對話和合作這同一個慷慨的策略，並且必須歡迎任何在傳教原則的基礎上進行合作的人，這代表的是一種合理的神學。

由於神學上的衝突以及始終難於為傳教工作募集足夠的資金，最終在一九二五年夏天，艾香德從南京被召回，以便與挪威差會協商。最終結果是，對佛教徒的傳教必須與挪威差會分離，並被看做是一個與挪威差會分開的組織。這對艾香德是沉重的一擊，他必須離開他已服務了二十多年的社團，但艾香德感到，如果他接受舊社團的所有條件，他將失去自由。新的面向佛教徒基督教傳教會於一九二六年一月正式啟動，它的總部在奧斯陸；艾香德在一九二六年的上半年必須留在挪威組織新的傳道會，招募新成員，並為持續支持傳教工作創造穩固的資金基礎。憑藉艾香德廣大的名氣，包括在瑞士和丹麥的名氣，它被組織成一個北歐的團體，有來自三個國家的代表組成的委員會，是面向佛教徒的北歐基督教傳道會。

在北歐，當組織的問題解決後，神學問題仍然是一個引起分歧的問題。在挪威逗留期間，艾香德關於傳教和不同宗教間的問題的演講和文章引起了保守派進一步的爭論和指責。但我將稍後再回到這問題，對艾香德在隨後幾年裏出版的挪威語書籍和文章中的神學觀點做更全面的分析。

7. 社會的和政治的鬥爭——大事件的結束

在艾香德離開中國期間，南京的工作在田蓮德的領導下與如常繼續。來拜訪的僧侶和客人的人數並沒有減

少，禮拜堂和招待所如往常地多人，學校像往常一樣運行。然而，這是宗教和政治動盪的時期。自一九二四年起，南京一直受到軍閥混戰的擾亂，有暴動和毀壞商店的事件。[55]一九二五年五月，當九名參加示威遊行反抗不平等條約的學生被上海的外國警察殺害時，暴力的反擊在全中國如野火般蔓延，一些煽動者甚至試圖煽動南京的兄弟之家的學生和成員。這年的年末，學生和一些教員之間發生了衝突，一些同事秘密地參與了政治騷動，兄弟之家因衝突而受到擾亂。在艾香德離開期間，一些沒有根據的指控指責艾香德搞不正當的性行為。我們可以理解，當艾香德最終於一九二六年七月二十二日返回時，田蓮德如釋重負：「我的心中充滿感謝、感激和讚美。這一年完滿了。我們又是兩個人了。再次相見真是無比開心。我親愛的、珍愛的朋友。」[56]

更嚴峻的考驗來臨了。一九二七年三月，南京的整個工作被破壞，永遠也無法恢復它原來的形式。反抗西方的態度仍然強烈；有謠言傳播，兄弟之家的目標是「把僧侶趕出他們的寺院，並試圖通過所有腐化的方式把他們引進基督教會」。[57]然而，國民革命軍挺進，準備攻克北方軍閥，大部分人都期盼國民革命軍的到來，希望能夠結束內戰，恢復和平。實際的攻擊是災難性的，特別是對外國人和傳教工作來說。在南京，有幾位外國人被槍殺，其中有金陵大學的副校長文懷恩（John Elias Williams）博士。外國軍隊通過威脅說要從他們的炮艦炮轟南京，而挽救了那些設法逃跑和躲起來的外國人。對

55. 田蓮德於一九二二至一九二七年期間的日記（31. 12. 1924）。下稱《田蓮德日記》。
56. 《田蓮德日記》（22. 07. 1926）
57. 《日誌》（21. 02. 1927）。

艾香德和他的助手來說，一九二七年三月二十四日是「在南京的傳教歷史中最災難性和可怕的一天」。艾香德和田蓮德逃離了兄弟之家，從他們藏身的地方，他們看到蓮花十字架被砍掉，場地變成了共產主義支持者的辦公室，他們甚至發現，他們信任的兄弟之家的教職員工也參與了這佔領活動。這些人之中包括兄弟之家第一個受洗的僧侶鄭林。鄭林幾乎從一開始就在社團服務；憑藉他的佛教僧侶背景，他對祈禱儀式的發展做過貢獻，並在教堂寫了許多漂亮的書法題詞。儘管他以某種方式阻止了對兄弟之家的徹底破壞，並設法挽救了那裏的家具，鄭林被認為背叛了傳教事業。一年以後，他在蔣介石的剿共清洗中被處決。寬度的角色有些不確定。然而，他精神上反復無常，並日益變成一個對傳道會不利的人；特別是在二十世紀三〇年代，他看起來好像參與了一系列對艾香德的攻擊。這肯定讓人很難理解，最先受洗的兩個僧侶，他們對傳教工作最初的成功做出了如此大的貢獻，最終變得破壞傳教工作。

以這樣的方式，四年半的堅定工作以災難而告終。知道傳教工作最初的果子變得反對傳教工作並積極地參與對它的破壞，無疑更讓人痛苦。艾香德和助手認識到，他們必須在一個有更為安定與和平的政治環境的地區整頓他們的工作。田蓮德依計劃回到挪威繼續他的教育，為將來的傳教服務工作作準備。艾香德開始進入整頓和反思時期，並花了大量的時間在東亞旅行，為將來的工作尋找新的基地。「誰能想象，在我們第一個五年的學期未完結前，我們會在兄弟之家，從充滿希望的工作中被如此殘忍地拋棄。誰能想象，這個日誌的最後一頁竟

要報導這樣的經歷。」[58]基督教傳教史中一個異常迷人的時期結束了。

五、插曲（1927-1929）

差不多在南京的悲劇發生的兩周後，艾香德踏上往日本的旅途。在京都，當地的傳教士羣集在他周圍，並安排了許多會議，但他可能對與佛教徒交往更感興趣。他被日本京都和奈良的寺廟的美麗所折服；他在日記中記載道，這無數的寺廟「對於一個已經接受了他特殊的感召而在佛教徒中做工作的人來說，這些寺廟是理想中的黃金國」！[59]其中，他會見了鈴木大拙和他的妻子碧翠斯·鈴木（Beatrice Lane Suzuki），他們倆在西方都是佛教的重要交流者。鈴木大拙將艾香德介紹給了京都的一些重要住持，還有佛教的大谷大學（Ôtani University）的學者和學生，這所大學屬於日本的淨土真宗的分支東本願寺（East Honganji）。艾香德有機會給那裏的二百五十名學生聽眾介紹他的信息，因而感到自豪和高興。他的題目是「佛教徒和基督徒相遇的共同平台」。像以前他常常做的那樣，他將他的演講基於道的概念。艾香德認為，這是「一個非凡的、用來自基督的一個詞語來聯絡傑出的佛教徒的機會」。但艾香德錯誤地預期了日本人能「很好地理解英語」。另外一件事情是，艾香德對他已閱讀過的鈴木大拙著作印象深刻。艾香德評論道，「能夠與這樣一位傑出、博學的人同行是一種少有的榮幸和恩澤」。鈴木大拙顯然聽說過艾香德以優雅的氛圍，「進

58. 這顯然是在一九二七年四月二十三日的最後一則通告之後增加的。
59. 《日誌》（12. 04. 1927）

入中國宗教的靈魂」，在南京建立不同宗教之間對話的共同平台的嘗試。[60]

鈴木大拙還將艾香德介紹給了高野山（Kôyasan）的密宗中心，艾香德在那裏給佛教學院的學生作演講。艾香德知道將密宗與西安的景教聯繫起來的理論，並且艾香德可能看過樹立在巨大的墓地低端的景教碑複製品。那裏的教授鼓勵艾香德也在日本擴展他的工作。當艾香德多年後用概括性的敘述來概括他對日本的記憶時，他的敘述很不精確，有許多陳詞濫調和表面的觀察。但他無疑被打動，以致願意在日本成立分支。[61]後來，當二十世紀四〇年代，日本的社會改革家賀川豐彥（Kagawa Toyohiko）訪問道風山並催促艾香德在日本開展工作時，日本再次成為一個主題，但日本始終沒有被認真地考慮。艾香德主要致力於中國處境。因此，在艾香德進一步的研究中，他把思想集中於中國或受中國影響強烈的地區。

艾香德留在日本期間，他認識到必須在上海成立一個臨時基地。他租了一個房子；數月之後，他從景風山找回了聖壇、洗禮用的聖水台、書法牌匾和其他禮拜儀式器具，並在一九二七年十月二十三日為上海的小教堂祝聖。他繼續拜訪叢林和寺廟，但發現上海不適合作為永久基地，儘管中國教會的許多核心機構都在上海。上海過於繁忙和西化，艾香德不喜歡他所發現的佛教的一些方面：許多寺廟「被最惡劣的僧侶佔領，他們只想着物質利益」。現代城市有太多的誘惑，而且「有可怕的

60. 《東方佛教徒》（*The Eastern Buddhist*, 4.2 [1927]），頁 196。
61. 根據《日誌》（14. 05. 1927）和《面對佛教徒的傳教》（1927），頁 53-56 的報導；他後來的記述包含在他關於僧侶妙祉的故事中，見 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 59-105。

道德墮落」。理想的環境要求有一定程度的與世隔絕和安靜，它必須在政治上穩定，並且便於與佛教團體交往，特別是便於那些循着傳統的朝聖路線旅行的僧侶到達那裏。沒有地方是明顯的選擇，又到了時候，通過廣泛的旅行來為傳教工作尋找一個新家。這也許是一個被掩飾的賜福，因為這使得艾香德能夠前往他想去的地方，以便傳福音和調查傳教工作的可能性。在一九二七到一九二八年的旅行中，他去了有很多叢林和寺廟的杭州，然後是福州、寧波和廈門。在廈門，他受邀給佛學研究院作講座，這所研究院由太虛創建，並與南普陀寺相連。艾香德參觀了台北，在那裏會見了龍山寺的副住持妙祉，他在太虛的佛學院學習過三年，艾香德後來在書中描述過妙祉的人生故事。[62]他甚至一直旅行到了香港、新加坡、越南的西貢和馬尼拉。一九二九年，艾香德到了中國內地，參觀了漢口、長沙和南嶽衡山，最後他第二次拜訪台灣。

一九二九年夏天，艾香德做出了最後的選擇：香港。港島和九龍不在考慮範圍之內，但新界看起來有許多「美麗的和令人滿意的」地點。一九二九年十二月三十一日，艾香德和助手韓慕德（Axel S. Hamre）抵達香港，他們租了一棟位於新界大埔的古老村屋作為臨時的居所，並開始最後的調查。翌年二月，艾香德報告說已找到地點：「這個地方既高又自在，使人心曠神怡，而且空氣清新，有極廣闊的視野，可以俯視向南和向西走向的九龍山脈，以及環繞着羣山的綠色峽灣和東面的小山，北面被名副其實的羣山所覆蓋。」在購買定下來之前，艾香德

62. Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二；另見這本書的簡短英文版本《轉變的方丈》（*The Transformed Abbot*）。

必須離開香港，回到挪威，但在一九三〇年五月二十三日，韓慕德以總額 3,705 墨西哥金幣拿下了這個山頂。經過三年的彷徨和尋找，一個新的時期開始了。

六、夢想實現——道風山（1930-1941）

當面向佛教徒的基督教傳道會在一九四七年慶祝二十五週年紀念時，有一本書出版，它有一個特別的題目：《夢想實現》。[63]它總結了對道風山深切的感激、自豪和期望：感激為傳教而建立一個永久基地成為可能；為機構的美麗和在相對和平的三〇年代傳教工作取得的成就而自豪；期望在經歷太平洋戰爭的破壞之後，傳教工作現在能重新開始。

「道風山」這名字是艾香德喜愛的主題的一種典型表達。對他來說，道是已經在耶穌基督身上道成肉身的永恆的邏各斯／道，但同時也指引着所有信仰的真正追求者。在道風山，人們將像朋友和兄弟一樣見面（道友）。道風是基督的聖靈，但也是「隨意思吹」給予生命的風，正如耶穌對尼哥底母所說的（《約翰福音》3:8）。

艾香德從一開始就夢想着建立一個基督教隱修院，在靈性訓導、學識和審美上都能與佛教寺廟相媲美。在南京，艾香德與助手已經創立了一個這樣的叢林中心；但緊張的經濟和政治動盪使得那中心十分儉樸。憑藉穩定的政治局勢和大片的土地，甚至是一座小山，艾香德他們最終開始實現這志向遠大的計劃。艾香德自從在一九二二年與丹麥的建築師艾術華見面時，就讓艾術華參與他的計劃。艾術華在這時已經成為中國佛教建築的

63. 《夢想實現》（*Drømmen som blev virkelighed*; Copenhagen: Gads Forlag, 1947）。

家，準備好將他的專業技能運用到道風山上。[64]艾香德於一九一九年的最初草圖和艾術華稍後的調節都是為相當規則的位置而設計的，在規則的地方，建築物可以帶有長方形的圍牆，像許多的佛教寺廟一樣。這在南京的景風山上院是可以的。但在道風山小山高原上狹窄的山脊上，整個計劃的佈局需要徹底改變。但毫無疑問，艾術華的專業知識和他對中國的建築形式運用的關注，以及他為了聽到「大地的聲音」而「傾聽大地」，這些都給道風山增添了一個獨特的維度。

在道風山的第一階段期間，艾香德在挪威忙於組織性事項、神學爭論和籌款。他這時期的神學論戰和著作將稍後再討論。他於一九三〇年五月二十三日決定購買這地之前就立即離開了香港，真到一九三一年四月十九日才回來。韓慕德是這時期的驅動力。作為一名訓練有素的工程師，對叢林的建設工作：道路、水道、在十分起伏不平的高原上作水平測量以及第一建築羣的基礎工作，艾術華擁有獨特的資格。一九三一年七月二十八日，奠基石由香港的聖公會地區主教放置，艾術華、寬度和艾香德本人致辭。艾香德描述了從南京開始的那九年，描述了他建立面向佛教和道教僧侶的基督教叢林的夢想。他詳細解釋了道風山這名字，並表達了他的願望——每一個臨在於邏各斯之風的人都將在與尋求真理的人的友誼中感到自在（如在家中）。道風山應當是「一個休

64. 艾術華的一個感人作品是他的代表作《中國佛教寺廟：作為佛教徒寺廟生活的設定的佈局及功能》（*Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and Its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*; Copenhagen: Gads Forlag, 1937）。

息之地、默想和宗教友誼之所，幫助我們在上帝美妙的世界裏，以火熱的願望，在愛與智慧中服侍人類」。[65]

1. 修建工作

道風山的最初幾年主要是修建工作，這需要許多人來籌劃，並樂意接受十分簡樸的條件。一九三二年五月，在教堂規劃內的、基牆下的蓮花洞被祝聖。這個教堂地下室在道風山的宗教生活中起了重要的作用，它既作為祈禱和安靜默想的場所，又用於靈性指引。當招待所（即今天道風山的尊道廳）在同年晚些時候完工時，有一間房子被留出來作為臨時的小教堂，但招待所還要容納傳教士和中國同事，還有來拜訪的僧侶。工人的工作棚也被用作臨時的招待所。第一所傳教士的房子於一九三三年三月竣工，計劃讓田蓮德使用。在離開中國五年後，田蓮德已經完成了他的神學教育，並攜妻子返回。這所房子有時仍然叫「蓮德樓」（Thelle House）（即今天的漢語基督教文化研究所）。靠近招待所的門診部也已竣工，有幾年一直用作艾香德和韓慕德的臨時居所（即今天的開元居）。一九三三年五月，就在招待所最終為它的原初目的做好了準備的那一天，從中國北方來的十八位困惑的佛教僧侶突然抵達，前來尋找一個居住的地方。對艾香德和他的同事來說，這幾乎是上帝對他們在朝聖者中開展工作這神聖職責的肯定。[66]其他的小建築也被建造，如山腳下的主道邊的大門和車庫，挨着廚房的浴室和戶外廁所。由於香港聖公會的何明華會督（Bishop

65. 《面對佛教徒的傳教》（1932），頁 22-23，標題為「為佛教僧侶及道教道士而設的」（A Christian Monastery for Buddhist and Daoist Monks）。
66. 《面對佛教徒的傳教》（1933），頁 119。

Ronald Hall）的倡議向城市作外展，一個分支教堂被修建；它在一九三四年五月十日被祝聖，有道教徒、佛教徒、道院的成員和道風山的朋友參加了這祝聖活動。一九三四年九月，教堂最終被祝聖。它被作為社團最偉大的一天來慶祝，因為在艾香德的靈性中，「聖堂」始終是關鍵，作為所有活動的核心。最初是計劃將它作為禪堂，因為按照規劃，真正的主聖堂將在面朝沙田山谷的小山上被建成一個大的寺廟大樓；但這些志向遠大的計劃並未實現。一九三五年，最大的訪客大樓竣工，與之連在一起的是另一座為傳教士修建的新建築（雙屋），配有門衛的辦公室和兩個家庭的居所。那時，艾香德的妻子和一個瑞典傳教士洪施德（Stig Hannerz）和其家人抵達道風山，最終他們能夠搬進合適的公寓。一九三八年，艾香德的兒子艾格美和家人加入了傳教士隊伍。同一年，田蓮德一家已經回去挪威，直到一九四〇年初才回來。一九三八年，教學樓（即今天的雲水堂）竣工，有為學生服務的講課堂和教室。一些其他的建築也在籌劃中：在光明台（已拆遷，位於今天的信義宗神學院）上建一個客房，這工程從一九三九年開始動工；一個已計劃作為正式的大門的柱廊未能被修建起來。經過八年之後，為全面的工作而設的基本設施最終都被準備好投入服務。

2. 早期活動

人們可能會認為，施工和籌劃，缺乏足夠的建築，所有這些都是道風山的現實工作的一個嚴重的障礙。然而，儘管設施有限，道風山的工作開始得驚人的早。正式的來賓簽名冊於一九三一年九月二十日被引入，上面

有艾香德特有的歡迎詞「來自不同宗教和各種民族的朋友和遊客……我們以最誠摯的心歡迎您們來到世界的、宇宙的、擁抱一切的救主耶穌基督開放的庭院……」。那時，道風山幾乎只是一個施工的場地，也許人們可以將它描述為一個期望中的開放庭院。最早在來賓簽名冊上簽名的中國來賓，有一些是道院香港紅卍字會的成員，艾香德與他們保持着親密的關係，這既是因為他們對道的宗教委身，也因為他們所作的慈善事業。在外國來賓中，有一批穩定的客流，包括傳教士、其他居民或旅行者、教會團體和代表團，還有神智學派的成員。對來賓簽名冊上的名字作一個全面的分析，我們就會發現許多關於道風山的人際網絡的情況。

在二十世紀三〇年代，除了這地區的佛教機構有限的訪問外，由佛教徒、道教徒和有其他宗教思想的中國人組成一批穩定的客流去拜訪道風山。他們許多人是由於聽說了在南京和上海的工作，或聽說了道風山這新機構而被吸引的。甚至在一九三一年十月十五日，在真正的訪客設施還未完工前，艾香德就已經開始給八名參與者開設了他的第一個《聖經》研究和宗教比較的課程。他對此的描述是，「這是我們對道風山竣工時的完滿願望和期望的一個預示」。[67]稍後，他舉辦了更短的課程和靜修，一九三二年春舉辦了預備教育課程。

3. 傳教遊歷——對話、研習和衝突

比路過的旅客更為重要的工作，是建立與旅行僧侶的聯繫，並開始為那些真誠的探求者開設定期的課程。與南京相比，香港處在傳統的朝聖者路線之外。艾香德

67. Riisager，《道風山》，頁 170；《日誌》（15. 10. 1931）。

注意到，許多僧侶在他們去東南亞和印度的路上經過香港，並且有來自廣東、浙江、湖南、廣西和雲南的旅行僧侶。但艾香德認識到，他和他的同事必須繼續旅行的傳統，以便將僧侶從其他地區拉到道風山。

因此，每年的夏季，艾香德計劃到更遙遠的地方作主要的旅行。他通常有一位中國同事隨行，有時是一位傳教士同事。旅行是他傳福音的策略的一部分，目的是尋找機會建立新的工作，並邀請人們去道風山。[68]

那些時候，在中國的旅行十分費力，需要作大量的計劃，並有相當的機動性，並且必須願意接受最惡劣的條件。艾香德旅行中總是帶着一件大行李：許多的食物；許多的衣物，因為他對氣候變化十分敏感；許多的臥具，因為如果不蓋上一定的東西，他無法入睡。艾香德習慣了各種交通工具：只要可能就坐火車，江河上的大船和小木筏，擁擠的卡車或運貨的牛車、馬車、騾車和驢車，有時甚至是犛牛車、轎子、黃包車、吱吱作響的獨輪手推車，或者就徒步旅行。小旅館和寺廟常常提供簡陋的條件，有許多的臭蟲和蚊子；他常常被疾病困擾。然而，他看起來十分享受旅行。

一九三二年的後半年，他進行了一次六個月的旅行，一路直上四川的打箭爐，它靠近西藏的邊界。途中他拜訪了佛教的十大名山之一的峨眉山。他在著作《走向西藏邊境》中描述了這次戲劇性的旅行。[69]一九三三年，艾香德去了青島、濟南、南京和上海；一九三四年

68. 這部分的簡述乃來自 Riisager，《道風山》，頁 266-381 中透徹的描述；Thelle，《艾香德》，頁 82-86；以及田道樂在未發表的作品《祖父的故事》（*Farfar forteller*）中的記述。

69. Karl Ludvig Reichelt，《走向西藏邊境》（*Mot Tibets grenser*; Oslo: Aschehoug, 1933）。

去了牯嶺、南京、杭州和上海。一九三五年，他在一次大規模的旅行中花了四個月，去了北京、蒙古、山西和陝西，拜訪佛教的另一名山五台山，還有道教名山華山。一九三六年的旅行由於身染瘧疾而只持續了五周，但艾香德參觀了汕頭、上海、杭州和天台山的國清寺，國清寺是是佛教天台宗的歷史中心。一九三七年，在往挪威的路上，艾香德途經泰國、馬來亞、緬甸和印度，在那裏，他參觀了佛教的一些古跡。一九三八年五月十二日，艾香德回到香港，那一年他無法進行他的「夏季旅行」。然而，那年接近年末時，艾香德去了印度的馬德拉斯（Madras），以機構代表的身份參加在坦巴蘭（Tambaram）舉行的國際傳教大會，他在那裏與克雷瑪（Hendrik Kraemer）的討論，將在下文看到。一九三九年，他終於能夠去參觀中國的西南地區——雲南、貴州和廣西，包括著名的朝聖地雞足山。到那時，抗日戰爭迫使艾香德從法屬印度支那回到香港。

遺憾的是，在上述的詳細的地方名單中，我並沒有對以下事項多作說明：許多艾香德所作的交流，他在耶穌基督的道中分享其信仰的強烈願望，他作為一個觀察者的好奇和着迷，以及將人們帶到道風山的關係紐帶。他在信件中對他的經歷做了詳細的記述，這些信件被發表在傳教期刊上，寫入日誌、甚至書籍和小冊子中。他顯然喜歡詳細說明與傑出和有魅力的人物的相遇，急切尋找已準備好接受福音的靈魂，或只是表明，在與佛教領袖圈子中，艾香德是一個受歡迎的客人。在絕大多數地方，艾香德不僅可以自由地與僧侶們交談並散發他的小冊子和《新約》，而且他還被邀請去給僧侶講道，或在佛學研究院和其他宗教機構作講座，這實在令人十分

驚訝。另一方面，艾香德從不掩飾，他不時地經歷來自佛教徒的嚴厲批評和攻擊。

其中一件事件特別有趣，因為它表現了佛教徒對艾香德的工作的矛盾心理。一九三二年，在旅程中，艾香德探訪了他的老朋友，武漢佛學院的太虛。[70]艾香德知道，佛教的改革者儘管已經從基督教中學了很多，並與基督教有一些共同的關懷，但他們已經變得更有自我意識，並視基督教為潛在的對手。因此，艾香德對這種敵意做好了準備。接待艾香德的人是張純一（上面提過的居士），艾香德知道他從基督教改信佛教。張純一曾在上海廣學會工作多年，是十年前在南京的傳教工作中被推薦為籌備委員會的三十個中國成員中之一。在十九世紀九〇年代，張純一對佛教經典的研習啟發了他在佛教中去尋找「基督的痕跡」。基督的聖靈指引他走上一條使他必然不可能成為基督信徒的道路。作為一個基督徒，張純一認為，「《新約》彙集了所有儒教、佛教和道教的偉大真理，並將真理以具體的和實踐的方式顯現，以便所有人接收，並依據它生活。基督教擁有儒家的現實主義，道家的神秘主義，並享有佛教的本質，而在動態的力量上勝過佛教」。由於這原因，他委身於基督，並希望「向成長中的一代人傳基督的道」。[71]然而，在後來階段，他對基督徒的膚淺理解感到泄氣，他們不僅不能領會他們自己的宗教的豐富性，還對其他宗教無知。張純一認為，對中國人的挑戰是要用中國的文化和

70. 以下的報告是根據他在《走向西藏邊境》中的記述。

71. 這裏的引文以及對張純一的報告，資料來自 Y. Y. Tsu 在《中國，她自己的詮釋者：一羣愛國者詮釋基督教運動的約章》（*China Her Own Interpreter: Chapters by a Group of Nationals Interpreting the Christian Movement*; New York: Student Volunteer Movement for Christian Missions, 1927），頁 64-67 中的文章；另見 Thelle，〈傳教士的轉變〉及 Lai & So，〈基督教的大乘詮釋〉。

宗教遺產來「放大洋溢着愛的生活和基督無限的愛」。但現在，他反對他的信仰，並回到了佛教。

對艾香德來說，這一定是個矛盾：像張純一這樣的人，他已經以一種十分接近艾香德的思想的方式由佛教準備好，去接受基督教信仰，但現在，張純一帶着嚴厲的反基督教情緒與艾香德見面。

當艾香德最終見到太虛時，艾香德受到溫文爾雅和友好的接待。但當其他人都聚集到他們周圍時，氣氛變得緊張起來，並且艾香德受到轟炸：

> 我是否真的認為，我應該並且能夠轉化佛教徒嗎？我往來於中國，是不是為了為基督教會招募改變宗教信仰的人？我，一個研習了佛教很多的人，能否堅持，佛教有某些方面跟基督教信仰一樣的差？在這裏，張純一插話說：我曾經屬於信義宗教會嗎？我難道不應該為與路德有牽連而感到羞愧嗎？因為路德離開天主教會，為的是結婚以及過着罪和淫蕩的生活。

艾香德的記述描述了更多來自爭論不休的年輕學生的攻擊，他們想對人格的上帝和神聖事物作更多褻瀆的陳述。艾香德評論說，「由於在來自偉大導師的光中感到安全和強大，他們將年輕人的好鬥精神落向孤單的傳教士」。沒有讓你作回應的空間。「哦，那爆發的笑聲！似乎人們事先就已經贊同，現在艾香德最終將被打敗，並引起笑聲，這個惹麻煩的基督教傳教士，他不時地出現在遠東的佛教聖地中最意想不到的地方——總是帶着同樣的信息，總是帶着同樣的祈禱。」

在艾香德看來，太虛為他的支持者而感到尷尬，並一再試圖息事寧人。當作回應的機會終於到來的時候，艾香德並沒有進行反擊；但選擇拿出他的《新約》，提醒太虛，他們在早年沉思這本書時所分享的那些美好時刻。他並閱讀了基督的一些富有力量的言詞，「我試圖與每一個人的良心和內心隱藏的需要說話，它存在於每一個人內心的深處，這需要是罪得赦免和得到淨化」。由於路德已經被提到，艾香德描述路德的精神危機像一個僧侶，他對信仰以及在上帝的臨在之下新的自由生活有偉大突破。很有趣的是，艾香德的評論贏得了某種程度的勝利，後來有幾個僧侶過來，並特地請求得到一本《新約》。

後來，在他在旅行中經歷過類似令人極其不快的事。當重慶慈雲寺的方丈發現艾香德歸化了他的一個僧侶時，他變得暴怒，並指責艾香德是偷羊賊。方丈有一次試圖在其他僧侶面前懲罰艾香德，他開始以「口〔和〕筆」侮辱艾香德，試圖證明，在已經覺悟的佛陀弟子中傳基督的道是多麼的荒謬：「難道你不知道，佛陀和其他的大師不僅被選作人類的老師，也是更高的、天國的存在者的老師？！」回顧這段小插曲，艾香德將這個方丈描述為他所熟知的那一類：「自傲自大又野心勃勃，沒有真正的內在高尚……通過出格的方式來嘩眾取寵。」

儘管在大多數地方，艾香德都受到尋常的熱情友好接待，但那樣的經歷表明，他的傳教策略有內在的張力：它的成功可能會導致它的失敗。「當我們平靜的爬下這梯子，我十分清楚地認識到：『我們必須在工作中為此做好準備！』」換句話說，通過四處旅行來試着歸化一

個佛教團體的僧侶，這在很多方面都有嚴重的危機，幾乎不可避免地導致自衛、衝突和仇恨。

4. 二十世紀三〇年代道風山的活動

我已經提過在道風山的早期新舉措：和訪客朝聖者一起，做禮拜、傳福音和開設第一次課程。然而，要緊的事情是，以更為有規律的方式來開展適當的活動。我將簡短地描述四件這樣的活動，並看看他們是如何發展的：禮拜和宗教生活；基督教和宗教課程；文學活動；以及出外傳教。[72]

星期天的禮拜、固定規律的祈禱以及宗教生活始終是艾香德的工作的中心。我們很難看出，道風山的規律生活是在甚麼時期確立的。道風山的第一年，艾香德並不在道風山，他在一九三一年四月才回來，正好趕上為下奠基石做準備。他無疑有私人的祈禱生活，也許與同事分享；但我們可以合理地假定，自從招待所的臨時小教堂被祝聖以後，最初的旅客開始在那裏過夜時開始，就舉行了更多固定的禮拜。當定期的課程開始時，所有的學生都參與禮拜、默想和其他日常固定的聚會，正如我們將看到的那樣。

艾香德他們在兩個地方作了大膽的試驗，以便找到一些概念、象徵和藝術表達形式，來與在佛教傳統中成長的人交流。大多數訪客對那些禮拜儀式很着迷；一些人無疑感到困惑；並且一些佛教徒（還有基督徒）會反對（有時天真的）借用佛教的表達形式。

其中一個以奇特的方式將佛教和基督教傳統連在一起的宗教生活因素，是艾香德對罪、悔罪和寬恕這些存

72. 大部分在以下分析中的文獻，皆來自 Riisager，《道風山》。

在意識的專注。在艾香德研究佛教的早期，他對懺悔儀式有特別深刻的印象。他們訴諸自己的宗教經驗，在宗教經驗中，寬恕這解放性的禮物成為他信靠仁慈的上帝的關鍵。這不僅在星期六下午的懺悔儀式中被強調，而且常常在蓮花洞或其他地方、在與學生或其他知己的私下交談中被強化。蓮花洞的設計強調了懺悔的精神：在靠近入口的地方，有一個黑暗的岩穴叫做「懺悔洞」，被設計來作安靜的反思；進入蓮花洞，人們可以看到窗戶上的題詞「放下擔子」，即罪的擔子；從左邊離開蓮花洞，人們會看到門上有另一幅題詞，「背負你的十字架」，即追隨基督服務世界。對悔罪的強調也許是艾香德傳教策略背後的精神方面，它標明了與過去的決裂，包括宗教上的過去的決裂。

至於教育活動，艾香德構想了三類課程：為初學者開設的介紹性教學；為受過教育的僧侶和居士開設的更高級的課程；專業的神學課程，為那些「已受洗的兄弟」中適合的人開設。在最後一個羣體中，艾香德希望能夠找到可以成為執事和牧師的人，然後讓他們成為福音傳道者，到更遠的佛教團體傳教。這是艾香德傳教策略的一個核心觀點：被歸化的僧侶將是最適合去說服其他僧侶，告訴他們基督教就是答案。然而，這策略被證明是一把雙刃劍。

當定期課程開始，最初主要的是第二類課程。這課程叫做「道學」，英文是 Religion Courses（宗教課程），但他們實際上只是相當單向地致力教授基督教。第一屆的定期三個月課程於一九三三年十月開始。可利用的空間仍然十分有限，因為招待所裏的最大房間仍然被用作臨時的禮拜堂；第二間房子被用作餐廳和講課堂，第三

間房子用作接待處和閱覽室。他們設法讓十二名正式的學生以某種方式臨時住在那裏：他們是僧侶，少數是居士，大多二十至三十歲，來自九或十個不同的省份。在開學典禮上，艾香德在講道中再次使用了《約翰福音》的序言。艾香德以有點含糊的術語，總結其他發言者的發言說，這所學校的主要目的是「通過信仰參與在基督的生命裏，在上帝的生命裏以這種方式被提升，以便我們能夠走出去，並把世界最需要的東西帶給它」。

第一類課程計劃從一九三四年五月開始，他們給中國的五十所主要的叢林發邀請函。第一天有十一位學生抵達，其他人稍後來到。第三類課程始於一九三四年十月，二十個名額被全部預定。學生的數量繼續增加。一九三六年十月，二十五名學生抵達，並且預計還有五至六名學生會過來。一九三八年，當教學樓終於竣工時，他們能夠接接收四十名學生。一九三九年，他們終於認識到，他們必須拒絕許多的申請。

考慮到學校只是剛起步的事實，湧入的佛教徒學生不斷增加，這表明它是成功的，至少從統計數字上來看是如此。對課程的評價通常也是積極的。第一屆課程完成時，在對它的評論中，艾香德在日記中寫道，他們很感激一切都如此成功。「良好的精神已經在學校扎根，學生的勤奮和進步展示了已經做完的一切是多麼好！」

課程的要求很高。每天都排得滿滿的，從早上六時學生被晨鍾喚醒，一直到晚鍾在晚上九時半發出休息的信號。在早上七時的禮拜之前，學生們應該安排時間來作個人的禱告和閱讀《聖經》，早晨做完禮拜後，接着八時吃早餐。學習從早上九時到下午六時，中間僅僅有兩個小時的時間吃午飯、午禱和自由活動，有一個小時

的時間作戶外活動。晚飯在六時，接着是七時的晚上禮拜，課後作業和自習從八時至九時半。在星期五，這段最後的學習時間用於學生自己作演講。在星期六，下午是自由的，但在晚飯之前有一個懺悔的集會。星期天比較輕鬆，但當然有禮拜、個人的禱告和閱讀《聖經》，下午有佈道。

最重要的課程是宗教比較，這是艾香德最喜歡的科目；還有神道學（即教義學）和教會史，通常都由田蓮德來教；還講授《聖經》研究、英語、心理學和衛生教育，另外還有為未受過足夠教育的「低班」教授中文、算術、地理和歷史。

一些學生漸漸地要求受洗，二十世紀三〇年代的前五年，有十二名成年中國人受洗。其中一些更有潛質的人參加了更高級的神學學習，為神職授任做準備。具體的神學課程要求作更高深的教學，包括教牧神學和講道學。首批三位學生於一九三六年十二月完成了他們的課程，其中包括王景慶，他在那年的聖誕被授予神職（畢業典禮在一九三七年六月舉行）。接下來的三位畢業於一九三八年十二月，另三位畢業於一九三九年六月。王景慶成為道風山最有影響的領袖之一。宋道良在一九三六年畢業，一九三九年他被任命為第二位候選人，被派往四川工作。在那些年，另外八或九位畢業的學員被授予執事的職位。

雖然最早期的學生一般的表現都是融洽和勤奮的，但二十世紀三〇年代的後期有更多的動盪和不如意。一些學生顯然被激進的、不受領袖歡迎的政治理想所吸引；另一些學生以不道德的行為干擾了社團，一些人因此而必須離開學校。一些最聰明的學生和較平庸的學生

之間也存在緊張關係。其中一位傳教士提過許多問題：一宗淋病個案，試圖強姦一名中國婦女，在其他學生中偷竊，學生之間鬥毆，性引誘和誹謗道風山。

後者看起來是週期性發生的問題，部分是由於佛教界不斷增長的敵對情緒，他們試圖使學生陷入他們的詭計。艾香德在早些時候就被指責試圖「精心策劃來顛覆佛教」，並「將僧侶趕出他們的叢林，並用各種低劣的手段試圖將他們招募進基督教」。現在，艾香德被指控宣傳虛假的、既非佛教也非基督教的宗教；花大量的錢把僧侶買進基督教；是蔣介石的特務，並從工作中得到大筆金錢。陳道民，他是太虛門下被敬重的僧侶之一，在一九三五年準備受洗，當地的佛教徒以奉承和侮辱來阻止他：「一個裝備得如此之好，對佛教高深的哲學如此熟悉的人怎麼會……委身於一個像基督教這樣愚蠢又使人糊塗的宗教。這基督教機構必定是一個在宗教掩蓋下的壞地方。」[73]一九三六年，幾名學生被開除，因為他們聯合想破壞道風山工作的佛教徒。還有，一九三七年，有報告稱，來自杭州的僧侶計劃參觀道風山，以便偵查那裏的活動，並製造損害。有幾次，寬度表現得像一個潛在的搗亂者。最嚴重的事件發生在一九三九年，來自寬度曾經住過的寺廟的僧侶使學生捲入了暴力反對艾香德的密謀中。艾香德被引到蓮花洞，在那裏，他們攻擊艾香德，並試圖撕下他的衣服來羞辱他。幸運的是，其他學生聽到艾香德的喊叫聲，過來營救了艾香德。艾香德認為這事件是試圖勒索他。有些人可能會懷疑，在一九二五年的南京，在艾香德離開期間，寬度和其他人是

73. 引自 N. N. Thelle，《佛教僧侶走向基督之路》（*En buddhistmunks vei til Kristus*; Copenhagen: Gads Forlag, 1949），頁 55-56。

否上演了同類的陰謀，當時艾香德被指控在兄弟之家搞性虐待。另外值得一提的是，艾香德和其他傳教士逐漸發現，這些課程吸引了少量這樣的僧侶：他們將學校看做擺脫寺廟生活的跳板，甚至是「野心家通向公共職務的一個中途站」。

然而，儘管有這些事件，學校還是吸引了許多有希望的學生，比任何人所料想的都要成功。這些來自佛教界的敵對和批評事件可能也標誌着它的成功。然而，這種成功的一個弔詭是，對艾香德來說，與外界極其重要的友誼和信任關係變味了。

對艾香德來說，文字工作一直是關注的核心。憑着人數不斷增長的傳教士，尤其是一羣勤奮聰明的學生，發展新觀念是可能的。最可見的成果是新雜誌《道風》，艾香德任主編，王景慶任編輯。自從一九三四年春出版了第一期以來，每學期安排出版一期。傳教士積極地參與，寫文章和評論；但雜誌在很大程度上是學生的作品，都是與神學、宗教、倫理、社會生活和文化各種主題有關的生動文章和討論。《道風》雜誌包括每學期詳細的課程圖表，學生的名字甚至每個學生最後的分數。同時，它關注外面的世界，主要作為一種將有關道風山的新聞傳播給佛教徒世界的方式，以表明基督教是佛教徒的宗教探求的答案，並分享課程的一些經歷。學生們所寫的、關於他們作為僧侶的宗教危機，以及他們在耶穌基督中的新希望和信仰這些信心的陳述，常常包含一些讓佛教徒不喜歡的比較，有時甚至是貶抑。它們當然對那些尋找僧侶生活替代品的人來說是有吸引力的，並可能將許多人吸引到道風山。但另一方面，幾乎不可避免的是，許多佛教徒對這種類型的宣傳做出否定的反應。

雜誌的發行一直持續到一九四一年，然後由於戰爭而必須停刊。除了雜誌之外，艾香德還創辦了一個新書系，標題是「道風山叢書」。第一卷是艾香德早期從一九二五至一九三〇年的小冊子《宗教概論》的新版本（現在它有一個英文書名《宗教本質的簡短研究》[*A Short Study of the Essence of Religion*]）。第二卷書名是《道風山》（艾香德著，道生編），是廣泛地介紹道風山的歷史工作。第三卷是文章、詩歌、文學隨筆的選集，書名為《道風山的工作》，由艾香德和王道平編。[74]大多數文章已經在《道風》上發表，作品的質量差距很大，但它清楚地表明，道風山在那個時期的那股熱情和活力。

在道風山，在傳教士中，第四種活動事實上與已經描述的活動密切相關：作禮拜、大量的旅行、宗教課程（道學）和文學活動。艾香德已經在《道風山的工作》的序言中用他獨特的語詞對傳教士所關注的做了概括：「我們的希望是，在遠東，上帝的許多『失散的孩子』和『其他羔羊』能通過我們的工作被帶入基督的羊欄。」

對《日誌》的詳細研究揭示，在道風山的最初五年，對遠東地區的佛教機構的擴展相當有限。當宗教課程確立，學生變得對其基督教認信更有信心時，他們更專注於系統的福音傳教的訪問。除了叢林和宗教團體，他們還拜訪那些他們已經建立了聯繫的村莊和城鎮。這顯然是訓練的一部分；學生應該學會講道和傳福音。

更宏大的志向和更長遠的計劃是在全中國建立道風山的分支，作為傳教士佈道和招募僧侶到道風山的前哨基地，也就是說，道風山將作為本山或主院。第一個要建立的地點是杭州的天風山，它充分地發揮了幾年作

74. 一九三八年在道風山出版。

用。早在一九三四年，聖公會的蘇達立博士（Dr. Stephan Sturton）就鼓勵艾香德在那裏建立一個中心，並提供了一些醫療物資作為工作的一個基礎。一九三五年，道風山一個有希望的學生朱道欽被派往那裏，與蘇達立博士的醫院和聖公會的會眾有親密的聯繫。正如我們已經看到的，艾香德派宋道良到四川工作。稍後，艾香德試圖安排一個被歸化的西藏喇嘛喇道台（Sonnannima）到蒙古、青海和西藏邊境工作。另一位畢業的學員張道文也被派往四川，他的特殊任務是給峨眉山的僧侶傳教；峨眉山是聖山，艾香德多年以前曾拜訪過那裏。其他的幾次嘗試也值得一提。在訪問仰光和新加坡期間，艾香德也認真協商過在那裏建立分支機構。

然而，日本於一九三七年正式開戰。大部分的努力都由於戰爭不斷引起問題而被打斷。只有杭州的工作看似興旺。但一九四一年，日本偷襲珍珠港，太平洋戰爭最終爆發時，局勢發生急劇的變化。傳教外展已經沒有空間。真正的挑戰只是如何生存下去。

5. 二十世紀三〇年代的個人遭遇和神學分歧

我已經提過，當艾香德在一九三〇年回到挪威時，新一輪的神學論戰開始了，現在是時候來對這時期發生的這輪論戰和其他討論的一些主要問題作一個總結。[75]

艾香德早已被許多保守派人士打上了自由派、混合主義，甚或是異端的烙印。他於一九二五到一九二六年的演講和小冊子擁護邏各斯基督論，與他對中國思想中的道的理解相結合。受他與佛教相遇的經歷的啟發，艾

75. Riisager，《道風山》，頁 16-42 對斯堪地納維亞的這些討論有很好的表述。

香德強調基督教與非基督教的連續性，儘管他同時主張，轉向基督需要個人的某種與過去的決裂。

在三〇年代，他的思想在一系列演講中被改進，並發表在他最具個人特色和代表性的著作《來自基督生命的聖所》。[76]他華麗的修辭使人不容易抓住其觀點的確切含義。但他主要的關懷是喚起人們對神秘來源的注意，它在所有宗教的背後：「宗教最深的源泉」，「面紗背後的內在聖堂」，「宗教光明、超越的世界的永恆價值」，還有類似的隱喻。它們提及終極實在，基督、邏各斯／道從一開始就在那裏做工。這實在也是聖堂，所有信仰的人們已經從這聖堂汲取了一些洞見。在外面的場所，宗教展示了善與惡的令人困惑的混合，但在內在的場所中，有一個讓各宗教相遇的共同平台。這探尋貫穿人類歷史，隨處可見：在自然之書中，在藝術和音樂中，在宏觀和微觀世界的研究和科學中，在歷史、哲學、心理學和宗教史中。表達在後來才出現的範疇之中，人們可能會稱它是艾香德對永恆哲學（perennial philosophy）的看法，但要憑藉着基督、邏各斯／道作為關鍵來理解聖堂內在的神秘。

儘管邏各斯／道／基督這些概念是理解神秘的關鍵，艾香德承認，存在許多其他的表達方式指稱這同一個隱藏的領域。他尤其對佛教中這類的術語感興趣，比如「如」、「真如」和「如來」；但在艾香德的思考中，他還囊括了中國傳統中指向這同一實在的其他概念和名稱，如「上帝」、「天」、「天道」，或「太極」、「無

76. Karl Ludvig Reichelt，《來自基督生命的聖所》（*Fra Kristuslivets helligdom*; Copenhagen: Gads Forlag, 1931）。以下的總結是基於艾香德的書；關於這討論更全面的表述可見 Riisager，《道風山》，頁 26-42。

極」等等。對艾香德來說，所有這些都幾乎是對「宇宙的永恆法則」、「生命的內在模式」、「生命的生動韻律」、「生命的根本層面」或就是「道」的清楚表達。[77] 艾香德對這些概念的理解顯然是直接採納李提摩太喜愛的觀點，這可以從艾香德在他自己的李提摩太《大乘佛教的新約》（*The New Testament of Higher Buddhism*）一書上所作的鮮明的劃線標記和評論看出來。[78]

儘管艾香德做了一些修改，反對混合主義，並宣稱基督是獨一無二的世界救主，他的觀點注定會引起批評。當以哈勒斯比（Ole Hallesby）教授為首的挪威保守派再次指責艾香德，認為他「將佛教的蓮花與十字架放在一起」，或者甚至宣稱「這個傳教士混合宗教」是一個跡象，表明傳教士「已經皈依了本應向他們傳福音的異教徒的宗教」。

也有一些在中國的信義宗背景的傳教士指責艾香德，報告稱，他們見過艾香德「向偶像鞠躬」。艾香德反駁說，他一直以合乎習俗的方式來向人致意，包括寺廟裏的僧侶和居士；但他始終是向人坐着的一邊鞠躬，而不是對着佛像。「既然關注的是向偶像鞠躬，那麼我相信我能夠說，以上帝為證，我如果向偶像鞠躬，那我立刻就被處死！」艾香德也為自己熱忱地分享他對大乘佛教的理解而受到的批評作辯護。他解釋說，他所以熱忱，原因是：

> 不是佛陀、不是阿彌陀佛、不是淨土——是榮耀

77. 在南京和香港發展祈禱儀式時，這些概念一直被使用。詳見〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉一文。
78. 尤其是在頁 26-27、39、49、111。

> 基督和他神聖的天國。脫離基督，我不知道拯救、沒有光、沒有贖罪、沒有希望、沒有通向天父的道。[79]

有些事比來自保守派的批評更令艾香德震驚，那就是甚至有自由派偏愛的傑出基督徒也質疑他的一些觀點。早在二〇年代中期，當艾香德在斯堪地納維亞與挪威差會協商時，奧托（Rudolf Otto）——艾香德極其尊敬的宗教史學家——公開地批評他對啟示的理解。奧托在烏普薩拉（Uppsala）做一個特邀講座時，奧托承認，宗教間似乎有一種類型學的集合，但沒有本質上的連續性。艾香德感到震驚，甚至斷言奧托可能迫於「庸俗」的壓力而改變了他的觀點。一九三一年，另一位傑出的牧師，挪威人伯格拉夫（Eivind Berggrav），在評論艾香德近期的書時提出了嚴肅的質疑。伯格拉夫認為，艾香德以近乎凌駕於歷史事實的方式來描述「宇宙的基督」，並暗示艾香德幾乎忘了耶穌基督道成肉身，作為一個被稱為「人子」的「兄弟」。他還斷言，艾香德的基督論是受到像人智學（Anthroposophy）這樣的神秘傳統的啟發，他的上帝成為「協調的上帝」。[80]艾香德拒絕接受這樣的批評，並積極地為自己作了辯護，但他逐漸認識到，他必須對自己的表述更為謹慎，正如從他上面的評論所能看到的那樣。

我已經描述了艾香德與太虛的關係，以及他與中國的佛教團體和其他宗教社團那令人讚歎的友好關係網絡。艾香德的日記、大量的信件和報告都多處提到許多

79. Sharpe，《艾香德》，頁 144-145。
80. Riisager，《蓮花與十架》，頁 179-194；Riisager，《道風山》，頁 17-42；Sharpe，《艾香德》，頁 99-102。艾香德與東西方的神秘傳統的關係在 Riisager，《道風山》，頁 43-70 中有探討，但仍需要進一步的研究。

傑出的宗教領袖。然而，我們很難對此作出評價，部分是因為他傾向過高地評價了他熟知的人的地位和重要性，部分是因為他的字跡和奇怪的抄寫常常使人難以辨認他們的名字。[81]總體來看，他受到佛教團體的尊敬和友好的對待。

然而，不斷增長着的不安跡象，暗示艾香德的對話式的傳教最終可能是對佛教的一種攻擊。特別是在談到哲學和教義問題時，佛教徒有時會有尖銳的批評，正如我們已經看到的那樣。儘管太虛尊重艾香德，並且太虛在他的宗教改革中明顯地受到基督教的啟發，但他永遠也無法同意艾香德對核心的佛教概念的挪用。艾香德所採用的那些術語如「如」、「真如」和「如來」顯然是吸引一些佛教徒走向基督教的墊腳石，或是打開裝滿基督教內容的瓶子的「開瓶器」。然而，當太虛一貫地反對艾香德的理解，認為這完全是誤解時，太虛可能是在代表許多博學的佛教徒說話。在給艾香德的一封信中，太虛回應了《道風》上的一篇文章，對艾香德和他的助手使用佛教術語的方式作了一種友好但又清楚、簡明的批評。太虛認為，「真如」和「如來」不能與基督教的上帝觀念相聯繫。以這種方式，太虛不僅反對艾香德喜歡的、用來理解大乘佛教的一大關鍵方式，而且，這至少間接地批評了道風山在禮拜和儀式中所運用的禮拜儀式修辭學。[82]

然而，對於國際的訪客，道風山顯然被看作是這時期的基督教傳教工作中最吸引人的實驗之一，吸引了大

81. 根據《日誌》和其他的文章和信件，Riisager，《道風山》，頁 124-168 包含了關於與中國的宗教團體聯繫的詳細報告。
82. 此信現藏於道風山的艾香德私人藏書專櫃。

量國際的教會領袖、傳教士、學者和其他訪客。一九三二年二月，平信徒國際傳教調查團（the Laymen's Foreign Missions Inquiry）的十六名代表，在哈佛教授霍金（William Ernest Hocking）的帶領下，訪問了道風山。對傳教和不同文化間的關係的更開放的觀點來說，他們最後的報告在許多方面都是一個分水嶺。[83]對艾香德來說，那是一個「感人的下午」，因為他們「對道風山以及我們的工作極為喜愛」。哈弗福德學院（Haverford College）的魯弗斯·瓊斯博士（Dr. Rufus Jones）給艾香德留下了最深刻的印象，艾香德將他描述為這團體的精神領袖和「美國當代最偉大的神秘主義者」。[84]

另一組訪問道風山的國際教會領袖是穆德、賀川豐彥和斯坦利·瓊斯（Stanley Jones）。穆德可能是二十世紀前期最傑出的促進基督教大聯合的領袖，也是艾香德的忠實支持者。賀川豐彥是日本著名的社會改革家和牧師，他從艾香德的書以及艾香德於一九二七年的日本訪問而認識了艾香德。一九三四年，賀川豐彥訪問了道風山，那是他在香港是一個和平組織的一員。在給道風山的學生做的講座中，賀川豐彥主張，所有宗教最深層的核心是愛。他鼓勵學生不要忘記，一旦他們真正理解了愛是甚麼，他們就應當離開道風山，到人羣中去佈道和實現愛。這可能是一個警告，他們安靜的默想和神學學習的機會不應當使得他們遠離了世界上的社會挑戰；但同時，他十分讚賞道風山的工作：「看到這個地方我特

83. William Ernest Hocking，《重思傳教：一個平信徒在一百年後的疑問》（*Re-thinking Missions: A Laymen's Inquiry after 100 Years*, New York: Harper & Brothers, 1932）。

84. 《日誌》（15. 02. 1932）。最後的報告並沒有特別提到這次訪問；也許這次訪問對道風山比對這個委員會更重要。

別高興，因為在這裏所遇到的基督教不是穿着西方的服裝，而是穿着適合我們東方人的服裝。」[85]美國循道衛理教會的斯坦利．瓊斯也與艾香德有共同的關懷。他積極地參與了印度的獨立運動，是宗教間對話的先驅，是所謂的「修行所運動」（Ashram Movement）的創始人。在他大量的著作中，有一本是《印度之道上的基督》（*The Christ of the Indian Road*），全球銷量超過一百萬本。艾香德於一九二八年的耶路撒冷國際傳教大會上見過他，瓊斯強調基督的獨一性是基於普世主義，這與艾香德的以基督為中心的兼容性相近。瓊斯認為，沒有「確信」的「同情」是軟弱的；只有通過將基督作為絕對的真理而固定為中心，人們才能夠與其他宗教有一種兼容的關係。對艾香德來說，「見到上帝的這個僕人真是太好了」。艾香德顯然將瓊斯的工作看作是其姊妹運動，在後期階段甚至稱道風山為「我們的基督教修行所」。[86]

牛津團契運動（The Oxford Group Movement）——由布克曼（Frank Buchmann）發起——在二十世紀三〇年代對道風山產生了強烈影響。在杭州的聖公會傳教士蘇達立博士，也是艾香德的一位最積極的支持者。一九三四年，他從英國返回，帶來了關於牛津團契運動對其生活和對教會所帶來的更新之風的報導。香港聖公會的何明華會督也是這運動的積極提倡者。這影響變得強大，並激勵了道風山的許多領袖。這運動的口號在許多方面與艾香德自己的根本信仰相一致：「所有的人都是罪人，

85. Riisager，《道風山》，頁 219-221。頁 219-235 includes a copious report about "the international Tao Fong Shan."

86. Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷三，頁 239。這詞是艾香德訪問泰戈爾的修行所期間使用的，但這當然也是基於對瓊斯的修行所運動的了解，艾香德還專門寫了一整章關於這運動的文章。

所有的罪人都可以被轉變，悔罪是轉變的前提，這轉變可以直接通達上帝，奇蹟再一次成為可能，這轉變必須要轉變其他人。」[87]艾香德與這運動保持着一定的距離，並以友善的中立態度來對待它，但他認識到，它幫助了學生們更堅定地信仰基督。[88]

一九三八年十二月，在印度坦巴蘭舉行了國際傳教大會，這偉大的會議對艾香德來說是一個千載難逢的機會，不僅可以見到許多來自亞洲和西方的教會和傳教會的領袖，還可以介紹自己的傳教策略。艾香德主要對大會第五部分感興趣，這部分涉及基督徒在與非基督宗教、新的異教（主要指納粹主義）和各民族的文化遺產的關係中的見證問題。這裏的焦點問題是啟示的延續性還是不延續性。在為本次會議做準備時，荷蘭的傳教學學家克雷瑪已經出版了《在非基督教世界的基督教信息》一書，[89]這本書是在巴特（Karl Barth）的啟發下反對啟示的連續性和批判宗教間的「聯結點」的書。和來自亞洲教會的領袖如趙紫宸以及來自印度的、受蘇格蘭式教育的傳教士霍格（A. G. Hogg）等一起，艾香德積極地投入討論。艾香德通過介紹他的「使徒約翰的進路」來批評克雷瑪的排他論。他還提到自己在中國的實際經驗，在那裏，聯結點不只是形式上的類似，而是指引走向基督信仰的「真正的聯結點」。後來艾香德評論說，對克雷瑪來說，會見一些有「敏銳思想」的中國領袖是有益的，他們因克雷瑪片面的巴特主義立場而「特別震驚」。

87. 引自維基百科（Wikipedia）的詞條「牛津團契」（Oxford Group），網址：http://en.wikipedia.org/wiki/Oxford_Group。
88. Sharpe，《艾香德》，頁 195-202；Riisager，《道風山》，頁 159-160。
89. Hendrik Kraemer，《在非基督教世界的基督教信息》（*The Christian Message in a Non-Christian World* London: Edinburgh House, 1938）。

讓艾香德感到寬慰的是，克雷瑪後來修改了自己的觀點，並在一封私人的信件中贊同艾香德的經驗，「邏各斯顯然已經在一些佛教徒的心中工作」，並且克雷瑪試圖「向佛教徒佈道，基督教的福音是獨一無二的，而不是大乘佛教的自然果實」。

對艾香德來說，坦巴蘭會議不僅是一個分享他的神學上的堅定信仰和傳教工作的信息的機會，也是將他的傳教策略告知他人的機會。他後來評論說，大會使他能夠與中國的教會領袖建立更親密的關係。有幾位代表還利用這次大會的機會訪問了道風山，這些人包括主持坦巴蘭會議第五部分的主席范杜森（A. P. Van Dusen）教授。[90]

在這時期的末期，艾香德收到兩枚國際認可的表徵，這對他是很大的鼓舞。一九三九年，他因其傳教工作而被挪威國王授予聖奧拉夫勳章（Order of Saint Olav）。一九四〇年，他被瑞典烏普薩拉大學授予榮譽神學博士學位，以表彰他作為一個學者和傳教士所作的工作。

6. 在艾香德的傳教範圍內反復出現的主題

現在是時候來總結艾香德在他最活躍時期的傳教進路的最重要的主題。作為一個定期地給會眾講《新約》文本的《新約》學者——這些文本是根據計劃用於三年的閱讀而作的《聖經》選集，艾香德必須涉獵大量的《聖經》文本。然而，總的印象是，他傾向以他珍愛的幾個

90. Riisager，《道風山》，頁 382-416 中有一九三八年坦巴蘭會議的詳細報告；同見 Carl F. Hallencreutz，《克雷瑪往坦巴蘭》（*Kraemer towards Tambaram*; Gleerup, 1966）。

主題結束。這至少是人們從他自己關於演講、佈道和對話的報告中所得到的印象。

最頻繁出現的主題似乎是他將基督理解為永恆的邏各斯／道在耶穌身上道成肉身。正如我們已經看到的，這不僅是他的約翰神學的固定曲調，他的哲學思考的根本曲調。它還表現為他在各個層次的主要信息：哲學和神學的討論，佈道和演講以及各種會話。

與這主題緊密相關的是，他預測上帝以人類的創造力的各個層次在人類的歷史中工作，但顯著地在宗教的歷史中工作。所有真正的宗教尋求者都以某種方式是同伴和道友，他們共同的目標是耶穌基督。這觀點最珍貴的文本依據是保羅在亞略巴古的演講，在那裏，保羅主張，「我們生活、動作、存留」都在乎上帝（《使徒行傳》17:28）；以及上帝「自己未嘗不顯出證據來」（《使徒行傳》14:17）這觀點。

這期望最常使用的視覺象徵是蓮花十字架，表明佛教徒的尋求如何在耶穌基督的十字架下被實現。

耶穌關於「我另外有羊，不是這圈裏的」（《約翰福音》10:16）的話語被理解為清楚地提及真理的尋求者，他們失散在世界各宗教中，準備和等待着偉大的牧羊人將他們聚集起來。

大乘佛教尤其是上帝的神聖預備的表現，這不僅是因為他適宜的教學法，還因為特殊的歷史事實——至少這是艾香德所確信的——大乘佛教的發展是由於在中東和中國與基督教的相遇而引起的。

因此，當艾香德和助手自由地使用佛教術語時，這僅僅是因為他們重新利用了最初來自基督教的影響的觀點和概念。

儘管對上帝神秘地臨在於世界宗教作了這樣一種兼容論的表述，艾香德堅持對基督作為世界的獨一救主作排他論的宣稱——耶穌是道路、真理和生命，若不藉着他，沒有人能到父那裏去。

最後一點可能令人吃驚：艾香德強烈地強調個人對罪（sin）和罪行（guilt）的意識是最終突破到深層的信仰和新生命的根本條件。這是一個貫穿始終的主題：它始於他作為一個年青男孩的第一次皈依經驗；這標誌着對基督教的皈依的臨界點；它滲透於他畢生試圖與佛教徒分享其信仰的嘗試中；它作為他最後的信息而被保留在他的墓碑上：「萬股磐石為我開」。托普雷迪（Augustus Toplady）著名的讚美詩的開篇暗指艾香德穿過唯一可以把人從罪和罪行中拯救出來的隱蔽處。

七、太平洋戰爭（1941-1945）

日本於一九四一年十二月八日襲擊香港，這意味着道風山的常規活動被打亂。婦女和兒童被送到香港，而男傳教士和中國教職員工留在原地。當一個日本的佛教徒軍官發現道風山作為「道之家」而不可能有軍事傾向時，他停止了搶劫和意圖強姦道風山的人。從這一點來說，道風山受到了某種程度的保護，但這時在道風山的生活是與世隔絕和艱難的。學生和大多數的中國職員必須離開或逃亡至中國的自由地區。外國人免於被扣押，但這也意味着日本人沒有給他們提供食物的義務。由於沒有足夠的、有時幾乎沒有食物供應，年青的傳教士用大部分的時間和精力來從廢墟中撿拾食物。艾香德本人沒有參與這項活動；他太老了，另外他十分沮喪，並且有時病得很厲害。一九四三年，他被送進醫院，人們擔

心他再也回不了道風山。然而，經過一次手術，他逐漸恢復了。只要可能，艾香德都把時間花在課桌前，研究、整理許多筆記，還有寫作——一直在寫作。正如我們將看到的，他主要致力寫作一本書，這本書在戰後出版，在許多方面都是他的精神遺產。

儘管艾香德和妻子受到疾病和壓力的許多影響，艾香德在解放後選擇在道風山留了近一年，來考慮如何恢復和重建道風山的工作。一九四六年春，他最後一次訪問南京、上海和杭州。一九四六年，當他回到挪威時，每個人都認為這是他與道風山最後的告別。他的健康不再允許了；他要退休了。

八、晚年（1946-1952）和最後一次回到道風山

1. 神學上的和解和最後的結論

在挪威，反抗納粹主義的共同戰線為保守派和自由派的教會領袖建立了和解的精神。艾香德變得對自己的表述更為謹慎，在一九四六年，當《來自基督生命的聖所》一書的新版本出版時，他甚至修改了一些陳述。傳道會的委員會修改了基本原則，更為明確地表明它的信義宗身份，並在基督的啟示和普通的啟示中強調「基督教的絕對性」和「性質上的差異」。挪威傳教協會（Norwegian Missionary Council）接納「面向佛教徒的基督教傳道會」為正式會員。一九四九年，「傳道會」在香港歸入中華信義會。道風山的信義宗身份也由於這事而被加強，即從一九四八年開始，信義神學院從灘口遷往道風山，暫時寄居於道風山。禮拜儀式也進行了根本的改變；佛教的禮拜措辭被刪除或作重新表述。

艾香德在挪威仍然很活躍，在斯堪地納維亞到處旅行和演講。他能夠完成他戰爭期間在香港發起的課題，三卷本的叢書《東亞的敬虔特徵與聖所》（*Fromhetstyper og helligdommer i Øst-Asia*），[91]這書在某些方面是他畢生工作的最後總結。第一卷從宗教心理學的角度來介紹東方的宗教精神，主要論述宗教經驗和默想。在第二卷中，艾香德嘗試通過描述一個最終轉向基督教的佛教僧侶妙祉的宗教旅程，來穿透到「寺廟圍牆的背後」。我們不容易區分出傳記和小說，因為艾香德在妙祉的故事中摻進他自己旅行和會遇的經歷。第三卷描述了亞洲國家的道教的聖地和人物，宗教間融合的團體，以及佛教散居各地的團體。書的質量參差不齊，許多人會發現妙祉的故事是證明他的傳教策略成功的一個理想描述。儘管如此，這三部曲無疑扼要重述了艾香德的主要關懷，是有價值的。

在同一時期，艾香德完成了另一本書，這本書是關於他畢生的探求的同等重要的證據：《老子》（*Laotse*），是《道德經》的一個譯本，附有引言和注釋。[92]此書的翻譯十分的冗長，他試圖以詩歌形式來翻譯，但並不十分成功，但容易發覺他從老子的精神中所受到的啟發以及他想與老子交流的願望。儘管艾香德在許多方面都將佛教的法等同了老子的道，但人們可能會有這樣的感覺，

91. 此書的出版資料見注 45。此書卷一有英譯本：《遠東的默想和敬虔：宗教心理研究》（*Meditation and piety in the Far East : A Religious-psychological Study*; trans. Sverre Holth; London : Lutterworth, 1953）。卷二的簡略版曾以英文及中文出版：《轉變的方丈》（*The Transformed Abbot*; trans. G. M. Reichelt & A. P. Rose; London: Lutterworth, 1954）；艾香德著，徐慶譽譯，《重生的方丈》（香港：基督教輔僑出版社，1959）。

92. 《老子》（*Laotse*; Oslo: Gyldendal, 1948）。

艾香德對後者更為着迷：「無名的、超驗的和高深莫測的道，它是『天地』的本源」。[93]

第三個未能完成的計劃可能是艾香德最後的抱負的表達：寫一本關於基督教默想的書，題名為《在上帝的臨在中沉默》（*I Stillheten for Guds ansikt*）。由於那是在他的挪威辦公室而不是在道風山圖書館，所以有人可能猜想，這至少是艾香德在走向生命的盡頭時一直在努力完成的計劃。在一九二六年，他已經出版一本關於基督教默想的小冊子，是根據給信義宗牧師作的一個講座，但這未完成的手稿無疑是被計劃為一個更透徹的研究。事實表明，在艾香德所有馬不停蹄的活動的背後，他是一個祈禱者，甚至是一個神秘主義者，其特徵是神秘主義者對內在經驗的強調，而不是理論上的明晰性。這是對艾香德仍然需要作進一步的研究和反思的一個方面。

2. 結束傳教

一九五〇年，有人給艾香德提供了一個坐船去遠東的免費旅行。由於他的健康狀況不好，艾香德猶豫了；但當艾香德聽說泰國的傳教士想在那裏的佛教徒中開展傳教工作，他就決定出發。一九五一年一月三十一日，艾香德在奧斯陸起行，他評論這是他「最後的使命」。他離開了奧斯陸的妻子，在曼谷停留，為的是激發泰國的基督教會接受這挑戰，最終他於一九五一年四月抵達香港。

他再一次忙於佈道和教學；他寫文章並修訂他的中文著作。他很回味作為一個年輕的傳教士在灄口的信義宗神學院講課的歲月。但現在情況已經改變了：中國邊

93. 同上，頁 122。

境在一九四九年被關閉了；在杭州和其他地方的分支最終被結束了；再沒有僧侶能像以前那樣自由地旅行了；他也不能像以前那樣訪問中國了。甚至連他和助手花了大量的精力和創造力來發展的禮拜儀式，也被拋棄或做了根本的修改。很難知道，傳道會要做甚麼樣的改變來應對新的環境。新的倡議被採納，以便與尼姑和女性居士建立聯繫。人們嘗試與當地的佛教團體發展關係，但他們看起來對傳教士的對話更為敏感，並且反應更為消極。艾香德無疑被尊崇為一個活生生的傳奇，一個開山祖和一種法師。但來自艾香德自己的傳道會的一些新的年輕傳教士，他們對二〇年代在南京和三〇年代在香港的黃金年代的傳奇感到不耐煩，並且並沒有甚麼深刻的印象。可以說，他們準備好去廢黜他們的大師。

在艾香德去世的前十一天，他得了腦溢血，在一九五二年三月十三日安然逝世。他已經決定了安葬的地點，大園石上刻着「萬股磐石為我開」。艾香德的一位親密朋友，挪威傳教士霍玫（Sverre Holth）在他的訃告中寫道，對於「受人愛戴的」艾香德，死就「像離開到另一個地方」：

> 作為我們這代人中的極少數人物，艾香德已經在此生中見到了「面紗的背後」。他是挪威養育的少數幾位真正的神秘主義者之一。他的整個本質都以與永恒世界的溝通為特徵。但他也是敢於調研新途徑的「先知」和實踐上的先驅者，即使這必然包含着批評和指責，他的名字將永遠雕刻在傳教史中。其中一位最偉大的挪威傳教士已經逝世了。

艾香德的聖山

田道樂（Notto R. Thelle）
挪威奧斯陸大學神學系教授
柯進華譯　王蓉校

我曾把艾香德描述成一個傳道的朝聖者或一個朝聖的傳道者，同樣地強調這兩個特徵。作為一個傳教士，他堅定地信仰他擁有在中國的佛教徒中從事基督教的傳教工作的使命。無論他是作為一個宗教學生、一個對話的夥伴，還是一個佈道者，他都強烈地希望與他人分享他的信仰。作為一個朝聖者，他一直走在尋求真理的道路上。他的朝聖旅程不僅考驗他對佛教和中國其他宗教傳統的新理解，而且同樣考驗他自己的基督教信仰。[1]

我關注的正是艾香德的事業的核心——建立面向佛教僧侶的基督教「叢林」，其中最重要的是南京景風山，建立於二十世紀二〇年代；[2]道風山，二十世紀三〇年代建於香港。第三處是天風山，二十世紀三〇年代建於杭州。另外還開設了其他一些小的中心，但歷時較短，影響較小。

---

1. 艾香德研究的參考書單，請見 Notto R. Thelle，〈面向佛教僧侶的基督教叢林（第一部分）：艾香德的聖山〉（A Christian Monastery for Buddhist Monks Part I: Karl Ludvig Reichelt's Sacred Mountains），載《景風》（*Cheng Feng*, n.s., 6.1 [2005]），頁 1-35 的相關注釋。本文為該文的修訂版本。另見我的文章〈艾香德和中國基督教神學〉，注 4（見本書，頁 27-28。——編注）
2. 「景風山」這名字是從唐朝的景教得到的啟發，那時它被稱為景教或者「光明的教導」。「景風」（光明的風）這術語是從景教碑上找到的，它被作為聖靈的眾名字之一。見下文。

「叢林」這術語可能會使一些讀者困惑，因為這些基督教機構的領袖不是和尚，而是斯堪地納維亞（Scandinavian）的信義宗傳統中的已婚牧師。基督教「叢林」作為朝聖、研究、宗教訓導、禮拜和對話的聖地被建立起來，並且幾乎是按佛教的模式和習俗建立的。因此，為了暗示這些所稱的機構背後的核心意圖，「叢林」一詞是恰當的。

我將對叢林的建造方案和佈局，它們外部的設施和內部的設計做一些細緻的描述，並討論所使用的術語和其解釋。在一定程度上我將提及與叢林有關的、艾香德的工作背後的原則和策略；並且包括對這些機構的可能解釋模式，此外還包括明顯的佛教靈感，提出一些意見。艾香德創造這些始終是為了吸引佛教僧侶，是為了發展一種語言，從而通過僧侶能夠理解的方式來傳達基本的基督教觀念。我希望這些材料能使我和讀者更全面、投入地思考這些機構的詮釋學，並且至少嘗試評價艾香德有關叢林的工作。

在許多方面，艾香德代表了一種對非基督宗教的理解，這種理解在二十世紀早期的傳教士圈子裏十分普遍：非基督宗教被認為是成全基督教而作的預備。類似基督徒對於《舊約》（以律法和先知書為代表）的理解，他們認為《舊約》是作為《新約》中的耶穌基督的準備。而耶穌基督不是來「廢止律法或眾先知……而是要成全它們」（《馬太福音》5:17）。對艾香德與一些同時代在中國的傳教士來說，所謂「更高級的佛教」（即大乘佛教）中看似與基督教最為一致的方面，尤其被視為基督教信仰的預備。佛教的內在願望被說成指向基督的信仰。

艾香德選擇景教的十字蓮花作為其傳教工作的核心象徵是這期望的直觀表達。[3]景教十字架不僅發現於公元七八一年的景教碑上，更在唐朝（618-907）和元朝（1275-1368）以多樣形式出現在許多地方，不過對其象徵意義則可以做出多種的詮釋，蓮花十架並不一定來源於景教。儘管人們對這象徵手法可能會有各種方式的理解，艾香德依照他的傳教構想給它一個明確的意義。蓮花——佛教用來象徵人類對真理和聖潔的追求——是一個準備得極好的基礎，基督教以此為基礎，以十字架為代表，被認為是對佛教的精神渴望的終極回答。對艾香德和許多同輩人（他們許多人是佛教徒）來說，在基督徒中，十字蓮花表達了對其他宗教的財富的一種新的開放。但對其他許多人，特別是一些將這象徵理解為帶有某種必勝主義含義的佛教徒，這象徵成為一種挑釁和絆腳石。然而，正如我們所看到的，十字蓮花依然是傳教的核心象徵。

在艾香德的遠象中的革命性觀點的不足已在其他地方討論過，這裏就不再重複。艾香德是其時代的產物，有那個時代的傳教士所具有的所有內在局限性。然而，

3. 中國的景教的研究眾多，可見 P. Y. Saeki，《中國的景教碑》（*The Nestorian Monument in China*; London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1916）；John Foster，《唐朝的教會》（*The Church of the Tang Dynasty*; London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1939）；A. C. Moule，《中國的景教徒》（Nestorians in China; London: China Society, 1940）；James Legge，《陝西西安府的景教碑》（*The Nestorian Monument of Hsî-an Fû in Shen-hsî*; London: Trübner & Co., 1888）。更為新近的研究包括 Li Tang，《中國景教歷史及其中國文學的研究：連敦煌景教文獻的新英文譯本》（*A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*; Frankfurt am Main and New York: Lang, 2002）；Samuel H. Moffett，《亞洲基督教史》（*A History of Christianity in Asia*; 2nd rev. ed.; Maryknoll, NY: Orbis, 1998）。

艾香德的工作中仍然有許多含混和矛盾的傾向，還包括許多至今未得到充分深入研究的方面。也許，將艾香德視為「一個手裏揮舞着《聖經》，利用佛教來偽裝自己的傳教士」的簡單形象，必須通過更複雜的理解方式來修正。[4]

艾香德的著作中表現的佛耶混合思想，似乎令人感到困惑不解；當然，站在諸多視角，運用不同的詮釋學鑰匙，來對艾香德進行相互矛盾的詮釋，是可以接受的。由於艾香德所從事的工作是近代傳教歷史中最耀眼、最大膽的實驗，要充分理解他的耶佛叢林，並探討這些叢林可能存在的意義，仍然是一個挑戰。[5]

一、叢林的概念

艾香德在中國建立面向佛教僧侶們的基督教叢林的構想，是基於他作為傳道的朝聖者的經驗。在他大量的旅行中，有許多機會去享受佛教寺院的熱情和友誼，並且在許多方面被折服。他是眾多「被轉化的傳教士」之一，他們變得對中國的宗教和文化如此着迷，使得他們成為基督教傳統和東方傳統的中間人。[6]艾香德尤其被僧侶們的虔誠，強烈的委身氛圍和聖所的肅穆美好所打動。他所受到的熱情、友好的款待使他印象深刻，這不

4. 見 Whalen Lai，〈中國為甚麼不曾有佛耶對話？〉(Why Is There Not a Buddho-Christian Dialogue in China?)，載《耶佛研究》(*Buddhist-Christian Studies*, 6 [1986])，頁 93。
5. 大多數對艾香德的工作的分析，其局限性之一是缺乏科際整合的能力。片面地依賴於北歐和西方資料來源，將主要展現出他對佛教傳統的基督教式理解，並將沖淡甚至忽視許多稱述中強烈的佛教色彩。艾香德自己的理解不僅僅暗示了他自己的神學理解，而且可能甚至是他就着挪威批評家對所有種類的折中或混合主義的告誡而作的調節。對艾香德的工作的充分研究要求神學、佛教學（首要的是大乘佛教）和中國語言上的科際整合，另外還要熟知北歐和其他西方資料來源。
6. 見我的文章〈艾香德和中國基督教神學〉（見本書，頁 23-115。——編注）。

僅使他有機會參與、奉行和學習佛教，也使他有機會宣講基督教福音並與和尚們進行對話。他的關於整體中國宗教（特別是佛教）的書和文章可能受限於他的神學理解和傳教意圖，但他是以一種中國的形式倡導大乘佛教的第一個傳教士。[7]他在佛教寺院所感受到的熱情、友誼和聯繫，最終使他的具體構想成熟起來，即建立相應的基督教叢林作為基督教徒與佛教徒的聚會場所。

艾香德經常提及，他於一九〇五年在湖南溈山寺參觀時的經歷，是他構想在佛教僧侶中做些特別的工作的發端。然而，那次參觀的早期報告所揭示的，幾乎只是一個經驗不足的傳教士發現一個新世界時的着迷和好奇。[8]後來的不斷研習明顯增強了他的興趣，並為他與佛教的更深層次交往做好了準備。但似乎是一九一九年與寬度和尚的相遇，以及在寬度皈依基督教之後他們之間的緊密合作，對艾香德的構想產生了決定性的影響。寬度的皈依導致了一九二〇年一月第一個「中國佛教徒的基督教兄弟會」的成立。寬度事實上為兄弟會的佈局和目的提供了許多建議，以便佛教徒可以在怡人的氛圍中會見基督徒。[9]他們期望類似的皈依會在佛教僧侶中掀起

7. Holmes Welch，《佛教在中國的復興》（*The Buddhist Revival in China*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968），頁 240-241，形容艾香德為「中國佛教盛譽的主要捍衛者」。

8. 第一篇報告發表於《挪威傳教雜誌》（*Norsk Missionstidende*, 1906），頁 58-62，但這後來被艾香德發展成為關於精神覺醒的經典故事，類似保羅在大馬士革路上的轉信；見如 Karl Ludvig Reichelt，《面向佛教徒的基督教傳教》（*Den kristne misjon blant Kinas buddhister*; Oslo: Buddhistmisjonens Forlag, 1926），頁 3-5；《夢想實現》（*Drømmen som blev virkelighet*; Copenhagen: Gads Forlag, 1947），頁 10-14。

9. 艾香德在他的小冊子中詳細描述了與寬度的相遇：《走向基督的中國佛教徒》（*Kinas buddhister for Kristus; Stavanger: Det Norske Misjonsselskap*, 1921）；對此的簡潔描述出版於《教務雜誌》（*The Chinese Recorder*, 51 [1920]），頁 491-497；還出版在傳教期刊《奮鬥與勝利》（*Kamp og seier*, Christmas

基督教運動，甚至導致佛教寺廟連同他們的建築、田產一併轉給新的兄弟會，這樣他們就有可能自給自足。那麼，兄弟會與它的機構將充當基督教在佛教界的出現。[10]正如我們在下面的分析將看到的，寬度和其他已皈依的僧侶還對禮拜儀式、室內設計、書法題詞以及自一九二二年開始的在南京的傳教策略產生過決定性的影響。

正如人們所預料的，佛教財產所有權的移交並沒有實現。[11]但當艾香德於一九二二年十一月與年輕同事和助手田蓮德（Notto Normann Thelle）（作者的父親）一起回到南京時，眼前的任務是在南京實現基督教叢林的構想。政治動盪阻止了這雄心勃勃的計劃的完成，政治動盪直到一九二七年以南京慘案結束。但即使是從一九二二年至一九二七年在南京建立的有限機構，它們還是包含了小規模的兄弟會的所有元素，並為二十世紀三〇年代在香港建立一個更完備的機構做了準備。

二、叢林的藍圖

基督教叢林的第一份草圖和計劃由艾香德和寬度於一九一九年夏天的一次度假在河南省雞公山完成，稍後由北歐的工程師和傳教士凱爾（Nicolai Kiær）加以改進和繪製。這一幅製圖仍然有點外行，它顯示了一個依照佛教習俗製作的叢林，但被更改用作一個基督教社團。[12]

---

edition, 1920）。所有這些報告都反映了將佛教視為基督信仰所作的準備階段的策略和觀點。另見田道樂的未發表作品《祖父的故事》（*Farfar forteller*）。

10. 直到一九二三年，他們仍然表達着類似的盼望。見《挪威傳教雜誌》（1923），頁 209。

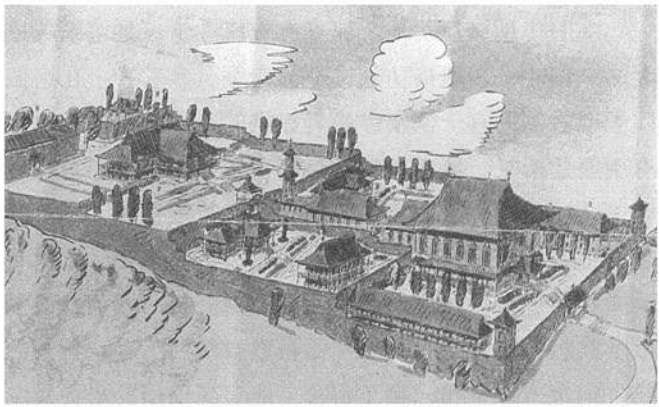
11. 在這時期，佛教的財產被充公，由學校、醫院、軍隊和政府使用，為基督教的目的而佔用它們，無疑將激起佛教徒極大的憎恨。其中一座廟宇原來期望由兄弟會接管，但事實上被市政當局充公了。

12. 以下的描述是來自各種資料來源。此外就是以上提到關於與寬度相遇的著作，尤其見 Karl Ludvig Reichelt，〈中國佛教徒中間的特別工作〉（A Special

進門後是一片闊地，那裏有一座教堂，是這區域最大的一個建築，風格仿效佛教的寺廟（參堂），在這個院子的右側則有一個為參訪者提供的客房。緊挨着教堂有兩座建築，一個作為講堂和圖書館，另一個則是默想廳、「祈禱塔」（採取寶塔樣式）和牧師宿舍。所有的建築都必須服務於福音部門，而三個核心建築（教堂、講堂和默想廳）則作為所有活動的中心，為崇拜、教學以及默想而設計。院子的左側是教育部門，有一個大的學生宿舍、課室和教職工宿舍。這裏課程用於培養受洗的僧侶：有為教牧、教學和傳道而設計的高級課程；以及其他一些護理、繪畫和出版的訓練。第三個部門，當然它位於幕後，是行政管理中心，它負責機構本身的運作，以及期望在未來負責與國內其他類似部門建立網絡。這裏的負責人和其助手都就地住宿，有點像佛教寺廟的住持或者方丈。另外，還有一個附設部門，距離較遠，提供給佛教居士、年老的教友，甚至還包括一個小小的停屍間和火葬場。這設計包括了佛教廟宇的許多基本元件：弘法的大堂、修道與訓練、打坐與參禪、管理與經營、甚至包括了信徒的養老、死亡以及死後安葬。

這計劃的所有細節並沒有得到實現，但建造一個從外部結構到內部環境都依照佛教觀念的叢林的雄心猶在，並且在後來發展得十分詳細。

Work among Chinese Buddhists），載《教務雜誌》51（1920），頁 491–497；Paul D. Twinem，〈新的兄弟會〉（A New Brotherhood），載《教務雜誌》54（1923），頁 639-648。



圖一　第一份面向佛教僧侶的基督教叢林計劃圖（1919）。[13]

三、修建叢林

實現這計劃的第一步嘗試因實施途徑有限而受到極大的阻礙。日常生活近乎貧困的艾香德和同事建造了很有限的外部設施，它們既無法與原初的計劃，也不能與一些蕭條的佛教寺院相比。但他們不斷地採用佛教僧侶的術語和習俗。南京和香港，以及差會後來建立叢林的所有地方，佛教叢林的命名習慣如下：山，意指高山或小山，將成為叢林名字的組成部分。因此有了景風山（南京）、道風山（香港）和天風山（杭洲）這些名字。在那裏受洗的僧侶將得到一個與各山相關的名字，景、道和天成為他們新身份的一部分。

在南京，隨着工作的發展，計劃在城外的一座小山上建立叢林——那將形成真正的景風山——作為上院（「上部的」房子或總院）；城中的院子將被用作下院（「下部的」房子或分院），也是遵照佛教的習俗。縱觀歷史，上院無外乎是作為臨時的做禮拜、消遣和非正

13. 出版於《奮鬥與勝利》（Christmas edition, 1920）。

式聚會的地方。值得一提的是，南京的第一座簡陋小教堂阿輸迦堂（the Ashoka Hall）——以偉大的佛教徒皇帝命名，也許這是因為他是宗教寬容與和諧共處的象徵。[14]

所有這些機構都叫做「叢林」，這概念主要被佛教寺院所使用。有人可能懷疑艾香德沒有意識到這個含混的術語的含義，但他的選擇事實上是基於細緻的研究。在他一本論中國佛教的書中，他詳細描述了不同類型的寺院、寺廟和所使用的術語，包括「叢林」這突出地指稱寺院的詞，它指僧侶定居和接受教育的地方。[15]根據艾香德的理解，這些更大的寺院吸引「最優秀的人，這些人具有責任感和社會精神」，而一般的寺廟傾向吸引平庸的僧侶。[16]他的選擇可能會受到批評，甚至嘲笑，但這明確地表達了他的抱負，即他想建立一座寺院，以便讓佛教團體中真正追尋真理的人能夠被引入到基督教生命轉化的經驗。

艾香德使用的另一個詞語也反映了同樣的意圖：「道場」，這是傳統的佛教術語之一，指「訓練場所」。它曾經被用來指稱佛陀自己獲得覺悟的聖地（梵文bodhimaṇḍa）。有時它指禮拜佛陀和菩薩的聖地，或者更普遍的，用來指尋求覺醒的地方。這術語還用來指曼陀羅。根據艾香德的設想，這術語用來強調這樣的地方形成的力量。對他來說，道不僅指中國哲學的「進路」或佛教的達磨，還指宇宙核心的秩序原則，幾乎與《約翰福音》中的邏各斯，基督在「聖言」中的肉身化同義。所以，道

14. 見於田蓮德在一九二二至一九二三年拍攝的一張照片，屬私人收藏。很顯然，銘文後來脫落了。

15. Karl Ludvig Reichelt，《中國宗教》（*Kinas religioner*; Stavanger: Det Norske Missionsselskap, 1922），頁 170。

16. Karl Ludvig Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*; Shanghai: Commercial Press, 1928），頁 264。

場被用來指「一個場所，那裏有潛藏於宇宙中的偉大宗教法則運行着，而法則運行是為了拯救所有生命」。[17]稱景風山為「道場」，艾香德用詞藻華麗的語言將其描述為「偉大的生命拯救法則運作的地方」，相似地，他將在上海的臨時場所描述為「『聖言』運作的廣場或圈子」。[18]後來，也許是受到瓊斯（Stanley Jones）在印度的修行所運動（Ashram Movement）和中國大乘佛教（例如道院）的啟發，他將中心描述為「釋場」，一個可以在遠東使人們心胸開闊的集會地，在這裏不同的宗教得以相遇。[19]相似的詞語也出現在艾香德為道風山留言簿所擬的楔言中，在其中，他歡迎所有賓客到訪「這普世的、宇宙的、全知的耶穌基督的釋場」。在這裏，艾香德對於道場的描述始終如一地堅持了兼顧佛教與基督教的雙重暗示。

除堂室外，通常還會有一個為朝聖者提供食宿的招待所，它們通常被稱為「掛單院」[20]或「圓睡堂」；後來它們一直被稱為「雲水堂」，「雲水」成為中國、韓國和日本的雲遊僧最普遍的名字。[21]從一開始，朝聖者的招待所就依照佛教的習俗來修建。房子的兩邊都有一個突起

17. Karl Ludvig Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉（Religious Phrases That May Be Used to Interpret the Christian Message），載《教務雜誌》58（1927），頁 126。
18. 《面對佛教徒的傳教》（*Buddhistmissionen*, 1.4 [1926]），頁 51；4.4（1929），頁 57。
19. Karl Ludvig Reichelt，〈現在的中國佛教與其對基督教會的挑戰〉（Buddhism in China at the Present Time and the New Challenges to the Christian Church），載《國際傳教評論》（*International Review of Missions*, 1937），頁 165。關於道院和其他平信徒運動的作用，可以參看我的論文〈艾香德：被接納的先鋒：一個新批判性評價的要求〉（Karl Ludvig Reichelt — pionéren som kom inn fra kulden. Behov for en ny kritisk vurdering），載《挪威傳教雜誌》52（1998）。
20. 「掛單」這傳統的詞語用來指雲遊僧在叢林的招待所過夜，並將他們所有的私人物品掛在招待所的長椅或長凳上。
21. 「雲水」這個術語暗指為了尋訪大師而與浮雲結伴同行，跋山涉水的佛教徒朝聖者形象。這術語還被進一步制度化，用來命名面向見習修道士、初學者和練習生的練習館。

的平台，僧侶可以在那裏鋪床；在平台上面有一些架子用來放置他們有限的財物。在這裏，他們可以禪定、研習、閱讀和睡覺。在兩平台之間的是焚香爐和蠟台，牆上有一個耶穌被釘十字架的苦像和以書法題寫的聖典引文，如「神愛世人，甚至將他的獨生子……」和「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來……」[22]然而，關於第一個朝聖者的招待所唯一可得的一張照片表明，卷軸已經混合了佛教與基督教的內容。這些題詞是不完整的：其中一句看似提及地上的生活是無盡的、痛苦的生死輪回；另一句可能提及（神聖）生命躍向不朽，就像一粒麥子結出果實。[23]一位年輕的僧侶將負責管理招待所。

儘管景風山的修建並沒能完全實現原初的計劃，道風山的修建卻有機會在外部的結構方面進一步貫徹這計劃。此前，艾香德已與丹麥建築師艾術華（Johannes Prip-Møller）建立了緊密的聯繫，他精通中國的佛教建築。[24]艾香德的理念與艾術華的專業知識相結合，為修建仿照佛教寺院、獨一無二的基督教叢林製作計劃。艾香德一九一九年的原圖仍然為此提供了基本的構架，[25]但需

22. N. N. Thelle，〈面向佛教徒的基督教傳教〉（The Christian Mission to Buddhists），載《教務雜誌》58（1927），頁 572；《從太初到現在》（*Fra begynnelsen til nu*; Oslo: Den Kristne Buddhist- misjons Forlag, 1939），頁 22-23、52-53。第一個臨時的朝聖者招待所於一九二三年六月十四日建於南京，後來很快移到了更好的地段。
23. 照片由田蓮德於一九二六年拍攝，屬私人收藏。題詞令人相當費解，這裏，我的解讀是推測艾香德或他的同事們將神仙、道教的「不朽人物」或聖人理解為是在表達一種對永生、不朽或聖潔的渴望。以艾香德對《約翰福音》的興趣，這可能暗示了《約翰福音》十二章 24-25 節中耶穌所說的話，在那裏耶穌說一粒麥子通過死而復生，結出大量的果實，而捨棄生命的人將得永生。
24. 艾術華以其代表作《中國佛教寺廟：作為佛教徒寺廟生活的設定的佈局及功能》（*Chinese Monasteries: Their Plan and Its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*; Copenhagen: Gads Forlag, 1937; Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967, 1983）確立自己為佛教建築的權威。
25. 這可以在每月一次用於為修建新的叢林募款的圖樣看到，見《面對佛教徒的傳教》；另見艾香德的小冊子中的草圖，《道風山》（Tao Fong Shan; Oslo:

要進行極大的修改，以便能夠把新的建築架構安放到一塊十分狹窄的山脊地上，這地是他們買的，位於香港新界沙田（見以下圖二和圖三）。

大部分的計劃在二十世紀三〇年代實現：帶有一個用於默想的地下室的小教堂，*一個客廳，一座朝聖者的招待所（雲水堂），一棟教學樓和宿舍，本堂牧師和中國員工的住處，還有其他一些必要的設施。但有兩個主要建築不是按照計劃來修建的，即藏書樓和大聖殿。大聖殿依據佛教的習俗，被設計建在面向沙田山谷的開放山脊上。藏書樓的構想比大聖殿小一點，但依然令人印象深刻，位於教學樓和大聖殿之間**（見圖四，由艾術華繪製）。一切都被計劃用於接收佛教僧侶和來自其他宗教社團的訪客，以便在宗教友好和基督教禮拜的氛圍下進行短期的訪問或較長時期的研習。

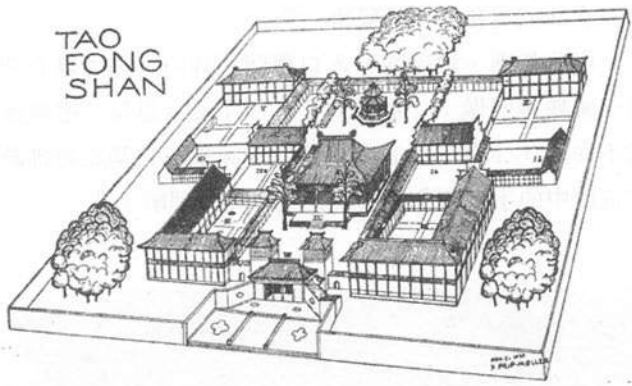
艾術華在落成典禮上的演講解釋了他對中國傳統的敏銳性。他並不一定要遵循中國的風水原理，然而，作為一位建築師，他追求「已經呈現在那裏的東西」這目標，而不是改進環境。他和同事「把耳朵貼在地面上」以便聽到「大地已經告訴了〔他們〕甚麼。」建築應當完全是中國化的，代表中國來自各方的佛教建築風格，它們結合成一個「像音樂的結晶」的和諧整體。艾術華關心的是，建築不應當妨礙工作的精神意義和這工作所針對的大眾的精神。[26]

Den Kristne Buddhistmisjons Forlag, 1930）；Hans Helge Madsen，《艾術華的中國》（*Prip-Møllers Kina*; Copenhagen: Arkitektens Forlag, 2003）。

* 即今天的「聖殿」。——編注

** 即今天道風山上的大十字架位置附近。——編注

26. 關於艾術華的意圖和觀點的詳細內容，可從他在典禮上的演講中找到，見《面對佛教徒的傳教》6.10（1931），頁 166-67；另見他的文章〈外國傳教工作中建築的角色〉（Arkitekturens Plads i Ydre-missions Arbejde），載《北歐傳



圖二　艾術華的第一份道風山設計圖，它依據繪於一九一九年的原圖，但對它進行極大的修改，以便能夠把建築架構安放到在香港沙田一處狹窄的山脊上。[27]

除了已經提過的術語，道風山還使用了一些新術語。到了入口，你將看到「道風境界」這題詞。受過中國傳統訓練的人立刻就能理解這是指研習道的地方。根據艾香德的理解，它暗指這是神聖的場地，聖言的風在這裏吹拂着，這樣一來，它被理解為如同基督的聖靈充滿了叢林的每一個角落。[28]這詞彙看似與「道場」同義（見上文），一個「又新又好的生命境界」，在那裏，那些已經做出「開始善的生活的重要決定」的人將遇到精神的指引（即「有緣」或通過「業的關係」），他們將得

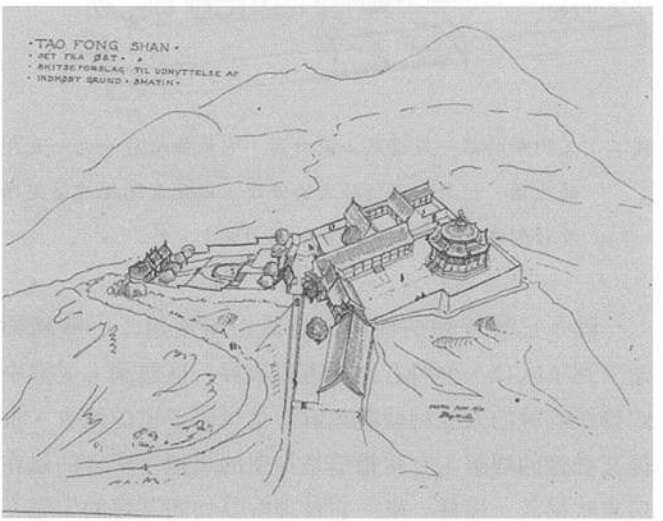
教學刊》（*Nordisk Missionstidsskrift*, 1936），頁 118-137；詳見 Madsen，《艾術華的中國》，頁 157-166； Filip Riisager，《蓮花與十架》（*Lotusblomsten og korset*; Copenhagen: Gads Forlag, 1998），頁 350-352。

27. 發表於《面對佛教徒的傳教》5.1（1929），頁 36。

28. 見他的小冊子《道風山的兄弟之家》（*Broderhjemmet på Tao Fong Shan*; Oslo: Buddhistmisjonens Forlag, 1937），頁 5，艾香德極力強調這是來訪者經歷基督聖靈的轉化力量的地方。另見 Thelle，《從太初到現在》，頁 61。

進一步的成長和精神的覺悟。[29]

與此相應，通過同一入口離開叢林時，你可以看到另一幅題詞叫做：「道風大千」，字面意思是「道風無處不在」。「大千」完全是佛教的詞彙，它基於對佛教宇宙觀中的宇宙萬象的所有元素的完全理解。[30]

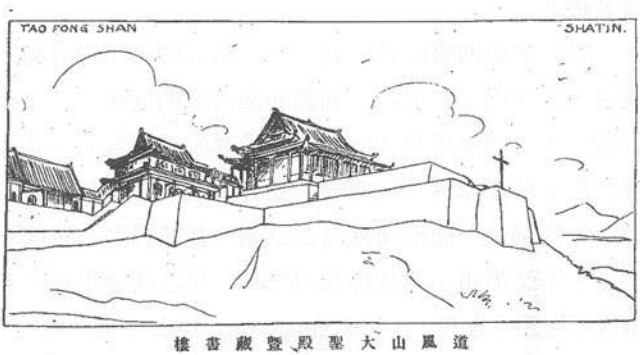


圖三　叢林主建築的草圖，由艾術華完成。[31]

一個佛教徒可能把這語句解讀為道滲透整個宇宙，或作為實現這夢想的一個誓言。因為對艾香德和那些熟知艾香德的思維方式的人來說，這觀點顯然是聖言的風——即基督的聖靈——將伴隨那些離開叢林的人，並

29. 艾香德將業的關聯理解為等同神的護佑。他對佛教術語的詳細看法見 Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 125、127。
30. 見 Junjirō Takakusu，《佛教哲學要領》（*The Essentials of Buddhist Philosophy*; ed. W. T. Chan and Charles A. Moore; Honolulu: University of Hawaii, 1947），頁 137-140。
31. 草圖來自 Reichelt，《道風山的兄弟之家》，頁 6。

吹到整個世界。[32]以類似的方式，朝聖者的招待所中的附屬小禮拜堂（即今天的尊道廳），它最初也臨時作為日常禮拜之用。就艾香德而言，尊崇的對象是道或邏各斯肉身化的基督，但來訪者對這名字可能有些困惑。



圖四　兩座道風山未能修建的建築：圖書館和中心主禮拜堂。[33]

另一處做禮拜的地方是「蓮花洞」，正好建在用於靜修的小教堂的地下。蓮花代表精神追求，是佛教核心象徵之一。[34]教堂地下室的題詞，以及這地方後來被用於苦行、苦修和精神重生，這些都完全被基督教的動機所左右。

32. 見 Reichelt，《道風山的兄弟之家》，頁 6。艾香德在那裏強調這一個構想：已在道風山接受了教育的朝聖者應當「回歸社會，將活生生的基督的福音傳播給大眾」。這也象徵主義地表達在小教堂的屋頂裝飾上，上面不是傳統的動物和神話人物，而是小的僧侶雕像，這些雕像仿佛正走出來走向社會。
33. 引自中國出版的《道風山》（*Tao Fong Shan*; n.d.），由道風山在二十世紀三〇年代出版。
34. 根據艾香德的著作，這名字是最初來訪問該教堂地下室的僧侶們提議的，他們評論這裏無疑是「蓮花將盛開的地方」，表達一種新生、精神的覺醒。見 Reichelt，《道風山的兄弟之家》，頁 17；〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 124。

小教堂通常仍然被稱為「基督教堂」，但嚴格來說，最初是打算作為默想和安靜地做禮拜的地方，但由於大聖殿沒能建起來，它就繼續作為主禮拜堂。在二十世紀三〇年代，那裏沒有條凳式座位，只有用於做禮拜和默想的坐墊。參與者像在佛教寺廟的大廳裏的一樣，站着或者跪着。

對大多數的來訪者來說，該小教堂的名字很有趣，也很令人困惑，它混合了佛教和基督教的詞彙：「景尊寶殿」，字面意思是「光明的、受尊崇的寶殿」，「景尊」的字面意思是「光明的、受尊崇的」，是借用的唐朝景教的詞彙，而唐朝景教在試圖尋找基督和上帝的中文名字時又借用了傳統佛教的詞彙。景教徒發現在很多情況下運用「世尊」（梵文 Bhagavat）這名字是恰當的，「世尊」是佛陀的十個傳統名號之一，中文翻譯為「世尊」。他們直接指稱基督為世尊，還用其衍生的詞語，如「天尊」，或者已經提及過的名字「景尊」（景教，「光明的宗教」），它是中國景教經常使用的名字。

「寶殿」可能是對將佛陀（佛教的「三寶」之一）奉為神聖的主禮拜堂的最常用中文詞語。佛教寶殿另外還有菩薩、阿羅漢和其他神的塑像。因此，這樣的會堂的最普遍的名字是「大雄寶殿」，字面意思是「偉大英雄的寶殿」，佛陀自己就是一個偉大的英雄。[35]此前從未有過基督教的禮拜堂或教堂被稱為「寶殿」。[36]如果沒有「景尊」這術語的景教背景知識，許多來訪者將對聖堂的身份感到十分困惑。但在艾香德看來，由於叢林會邀

35. 梵文的相應術語是“Vīra”或“Mahāvīra”。
36. 景教和耶穌會會士們都用另一個術語「寺」來命名他們的機構，「寺」是佛教命名其寺院或寺廟的最普遍術語之一。但我從未見過用「寶殿」來命名基督教做禮拜的地方。

請人通過對話來討論禮拜的真正對象，因此這並不存在問題。艾香德有時稱基督為「來自各各他的英雄」，他選擇的詞語儘管在北歐傳教士的修辭中是普遍的，[37]但可能也受到佛教術語的啟發。關於運用佛教的術語來指稱基督這問題，將在另文對祈禱文文本的分析中作更詳細的討論。[38]

四、僧侶生活

要述說機構裏的叢林生活可能有點誇張。傳教會始終強調，它的目的不是要建立與世隔絕的僧侶社團。而且，艾香德和傳教士同仁都不是單身，儘管艾香德本人的生活有點像僧侶：因為有許多年，艾香德作為一個傳教士生活在中國，而他的妻子和孩子在挪威。[39]然而，傳教機構日常的規律和活動在很大程度上是與佛教的僧侶傳統相一致的：他們吃的都是素食，他們禮拜、飲食、授課、默禱、踐行和談話的規律都遵循固定的模式。社團的成員形成一個「兄弟會」，接收僧侶和見習僧侶、初學者，作為兄弟夥伴。儀式包括莊嚴的宣誓，它在某

37. 參見如《奮鬥與勝利》（1900），頁 1-2。
38. 見我的文章〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉（見本書，頁 155-200。——編注）
39. 已經反復強調，機構僅僅有「僧侶生活的外在形式」，或者說「類似於佛寺」，其目標不是致力建立一個「永久的、與世隔絕的僧侶制度」。參見如 Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 25；Louis Hodous 在 Milton Stauffer 編，《中華歸主》（*The Christian Occupation of China*; Shanghai: China Continuation Committee, 1922），頁 31；〈面向中國佛教徒的基督教傳教的規則和策略〉（Grundregler og arbeidsplan for Den kristne Mission blandt Kinas Buddhister; Oslo, 1926）；N. N. Thelle，《面向中國佛教徒的基督教傳教會的首十年》（*De ti første år i den kristne buddhistmisjon*; Oslo: Den Kristne Buddhistmisjons Forlag, 1932），頁 18。很顯然，其原因不僅僅是由於害怕被指責為混合主義，也由於對佛教僧侶生活方式的矛盾心理，這種心理令人吃驚。

種程度上與佛教儀式相一致。[40]在所有的正式場合中，如禮拜和祈禱，迎接來客和參觀寺院，社團的成員都穿上他們的「兄弟禮服」，有時也被稱為「禮拜禮服」。[41]事實上，機構最為人熟知的名字之一是「兄弟之家」，暗示所有尋求真理的人，特別是宗教虔誠的人，都是精神上的兄弟。與之相應的，僧侶和其他尋求真理的兄弟一直被稱為道友（道中之友）。事實上，傳教會的中文名字是「基督教道友會」。手足之情和友誼也擴展到非僧侶的人，但叢林是傳教會關注的中心。

艾香德的工作頭銜，至少是在道風山，是院長，考慮到機構的叢林特性，這也可能或多或少地被理解為相當於「寺院住持」。其他一些頭銜（儘管是非正式的）可能暗示了艾香德事實上被看作是一種住持，包括法師甚至開山祖。[42]他在一本描述佛教僧侶生活的書上寫了一篇有趣的評論，暗示了他的抱負和失意：在閱讀了一篇熱情洋溢、關於佛教僧侶制度嚴格戒律的報告後，他在頁面的空白處潦草地寫下的許多獨特的評論：「道風山也應當這樣！」「這是道風山的問題所在！」[43]由於艾香德來自對寺院制度抱持懷疑的敬虔派傳統，並在那些擬

40. 參見如 Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 19-21。南京和香港所採用的禮拜儀式書中的儀式，將在我的文章〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉中討論。

41. 挪威文為 "broderkappe" 或 "broderdrakt"。它是中國傳統禮服、西方牧師的禮服和佛教僧侶的法衣的混合。參見如《挪威傳教雜誌》（1925），頁 148-149；田蓮德於一九二三年九月二日的私人日記。

42. 《面對佛教徒的傳教》3.5（1928），頁 89 形容艾香德為「來自南京的基督教主教」；同見 Daosheng 在《道風山》（一九三〇年代早期印製的小傳單），頁 10；Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 25；Tao Wen Chang，《轉變：中國佛教大師成為基督徒》（*Forvandling: En kinesisk buddhistmester bliver kristen*; Copenhagen: Gads Forlag, 1993），頁 61。

43. 參見艾香德的以下藏書：Dwight Goddard，《佛陀的金色道路：實用佛教手冊》（*The Buddha's Golden Path: A Manual of Practical Buddhism*; London: Luzac & Co., 1930），頁 132、134。

離開苦悶佛教寺院生活的僧侶中工作，他可能已經發現，繼續使用從佛教傳統借來的觀念和習俗，顯然是困難的。[44]然而，具有靈性兄弟關係的叢林這構想仍然是一個主導原則，直到太平洋戰爭後才褪色。[45]

五、聖堂和內部設計

艾香德的基督教叢林的外部設計顯著地具有佛教習俗的特徵——對大多數人來說，至少第一印象是如此。然而，經過細緻的檢查，它們的基督教身份將更加明顯，或許對叢林的基督教式詮釋將更令人信服。首先，需要澄清的是，艾香德的工作並沒有要掩蓋傳教特色的企圖，他的目的是面向佛教徒的基督教佈道，「基督教佛家佈道」。[46]十字蓮花，它是教會的核心象徵，兄弟會的成員都攜帶它，展現在大門上，列隊時帶着它，並在許多其他地方和場合使用它。對初次的來訪者來說，這象徵可能被理解為佛教與基督教的混合。然而，它始終被用來代表這信念，即蓮花所象徵的佛教的抱負在基督教中實現。

至於內部設計和各種不同類型的裝飾，對佛教和中國習俗的採用都是為了給來訪者創造一個熟悉的氛圍。

---

44. 傳教士的其他報告，如 N. N. Thelle，《佛教僧侶走向基督之路》（*En buddhistmunks vei til Kristus*; Oslo: Gads Forlag, 1940）；以及 Karl Ludvig Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》（*Fromhetstyper og helligdommer i Øst-Asia*; 3 vols.; Oslo: Dreyer, 1947-1949），卷二，英文版為《轉變的方丈》（*The Transformed Abbot*; Oslo: Dreyers Forlag, 1948）；關於僧侶生活的真實報道另見 Tao Wen Chang，《轉變》。
45. 叢林的更詳細計劃見 Reichelt，《道風山的兄弟之家》，頁 20。事實上，艾香德直到一九四九年還提及「我們的基督教叢林」，見 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷三，頁 307。
46. 這名字對應於傳教會的英文名字：Christian Mission to Buddhists。隨後，上面提到的如「兄弟之家」、「道友會」或「基督教叢林」這些術語成為首選，但從未有試圖掩蓋基督教身份的地方。

但關注的焦點顯然是基督教。已經提到的、在朝聖者招待所看到的耶穌受苦畫像和引自《聖經》的書法題詞都是很好的例子。在不同時期、不同地方以各種不同方式修建的小教堂通常都有耶穌受苦的畫像、基督的雕塑或者在小教堂中央有基督教的油畫，另外，油畫上還有一些明顯出自《聖經》的章節。一直用於供桌正上方的牌匾上的《聖經》經文是《約翰福音》開篇的話：「太初有道。」艾香德最喜歡的主題之一，是「道」是神聖的邏各斯、聖言或智慧，它在耶穌基督身上被具體化；他希望來訪者能很快明白這基督教的理解。有時牌匾上還可以看到出自《約翰福音》一章 14 節另一段重要經文：「道成肉身」。

供桌兩邊兩個豎着的牌匾可能會引起更多的困惑（見圖五）。右邊是「靈光普照」。這是指聖靈或者基督的「真理之光」臨在於整個世界，根據《約翰福音》一章 19 節，它啟發每一個人。許多來訪者可能認為這是對佛教寺廟中最普遍的題詞的細微修改，這題詞指的是，佛陀的普世行為一直啟發着一切有情眾生——「佛光普照」。[47]

至少從想有意地表達基督教信息的目的來說，左邊的題詞可能需要作更多的解釋。它寫道：「大願慈航」，解作「偉大的誓願是慈悲的大船」或者「偉大的誓願慈悲地將人們渡到彼岸」。對一個佛教徒來訪者來說，這些話可能立刻使他們想到佛教大慈大悲的觀音菩薩形象，他／她發願用他／她的「拯救之船」將一切有情眾生渡到彼岸。根據艾香德的基督教式的理解，這題詞是

47. 或者更確切地說，「普照世界各處」或「普照所有地方」。我還看到有些地方將「佛」換成「神」。

邀請人「參與到神的感召中來，去拯救迷失者」[48]或「加入這偉大的誓願，將迷失者帶入『拯救之船』」。他可能將這理解為等同於中國式的大使命。[49]這些題詞在南京，隨後在香港都用過，直到太平洋戰爭之後才摒棄。[50]



圖五　供桌及兩邊的牌匾[51]

48. 《挪威傳教雜誌》（1924），頁 27。
49. Thelle，〈面向佛教徒的基督教傳教〉，頁 573。景教的基督徒也使用「慈悲的大船或小船」這象徵（比如在景教的碑文上），艾香德可能被他們對這象徵的運用所啟發。
50. 對這變化的詳細討論，參 Rolv Olsen，《改變的風：面向佛教徒的基督教傳教會的崇拜》（Winds of Change: The Christian Worship Services of the Christian Mission to Buddhists; Lund University licentiate diss., 2001）。
51. 取自田蓮德的私人收藏相片。

另一組書法題詞，發現於南京的一個小教堂的照片上，它後來被用於道風山，也引起十分有趣的詮釋。[52]題詞分別豎立在供桌的兩邊，有類似的結構，並且可能同時暗指了佛教、道教和景教傳統：

頓超幔裂　聖意西來
普度門開　景風東扇

我沒找到這些題詞的直接翻譯，或者艾香德和同事提及過它們的證據。我所找到的照片太暗淡，以致我無法辨認出題詞的第一個漢字，但我自己對此的猜測得到了一九三〇年代在道風山的中國人的確定。其意義或許如下：

立即超度的幔子分裂為二。
神聖的意志從西方而來。
普度之門開了。
光明之風吹向東方。

第一行和第三行、第二行和第四行的詞都存在嚴格的對偶關係。對偶的詞語是「幔」和「門」；「頓超」和「普度」；「裂」和「開」；「聖意」和「景風」；「來」和「扇」；「西來」和「東扇」。

開頭的句子明顯暗示耶路撒冷聖殿中的帷幔之《聖經》形象，它在耶穌死時分裂為二（《馬太福音》27:51）。根據《希伯來書》，這象徵了耶穌的拯救活動，他以死

52. 這張照片於一九二五年在景風山的「上院」，城外的牆上拍攝到的（田蓮德的私人收藏）。同樣的題詞發現於道風山的臨時教堂的一場葬禮上和一次教學活動課上。參見《面對佛教徒的傳教》6.4（1931），頁 62；12.6（1937），頁 89；來自田蓮德的私人照片（1932–1934）。

為進入幔子另一邊的天堂聖地鋪平了道路（《希伯來書》6:19，10:20）。鑒於艾香德對幔子的象徵手法的強烈興趣，[53]幔子出現在題詞中就不足為奇了，儘管一些佛教徒來訪者可能難以理解它的含義。在艾香德的思想中，這句話的基督教式詮釋可能是這樣：拯救之幔分裂為二（通往天國之門就打開了）。

另一方面，與基督徒相比，佛教徒對「頓超」這詞語無疑更為熟悉。「頓」的概念和它的反對面「漸」代表了對覺悟的兩種不同理解。一種是頓悟，它強調一個人的突然覺悟，不需要經過一個修煉的過程。另一種是漸悟，強調經過長期的修煉和實踐來逐漸覺悟。這兩種對覺悟的理解產生於五世紀中國的學說論辯，並出現於禪宗、天台宗、淨土宗和其他一些宗派。儘管「頓超」的使用沒有如「頓悟」般頻繁，但它也是一個古典的佛教術語，指渡到彼岸的智慧之地或佛土，它代表的學說論辯並不與突然覺悟或逐漸覺悟這些概念有甚麼不同。艾香德認為，只有淨土宗有資格與基督教競爭，[54]「頓超」或「即刻超脫」使人想到「慈航」、特別是阿彌陀佛的慈悲形象。[55]與幔子分裂為二的象徵相結合，這佛教的表達形式被轉變為證實基督極其仁慈的拯救，他已為所有相信他的人提供了通向天堂聖地的通道。

第一行的第二部分暗指上述的拯救行為是神聖意志的表達，神聖意志通過從西方來的基督教傳教活動而被揭示出來。

---

53. 主要來自《聖經》的啟發，但也許也受到隱藏在幔子後面的神秘性的影響。見我在〈艾香德：被接納的先鋒〉對艾香德的評論。
54. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 156-157。
55. 參見如 Nakamura Hajine（中村元）編，《佛教語大辭典》（Bukkyōgo daijiten; Tokyo: Tōkyō Shoseki, 1981），頁 965。日本的佛教淨土宗用「橫超」（ōchō）或「徑直（橫向）超脫」這相應的表達來強調徹底的超脫。

與第一句題詞所指稱的幔子有些不同，佛教徒對第二句的開端很熟悉，他們認為這句題詞是對佛教將「大乘」理解為如同「普度門」——「普遍拯救之門」的典型表達形式。我們已經提到，拯救的形象如同到達彼岸的極樂世界，並且「度」是最喜歡被用來指「到達彼岸」和「渡運人們到彼岸」。[56]艾香德知道佛教的象徵手法，並片面地強調這表達形式所暗含的拯救活動。根據他的理解，它成為傳達上帝將拯救恩典給所有人類的意旨的有效方式。[57]有人可能還會猜想，艾香德對這術語的偏愛，可能來自最親密的中國助手寬度最初給他的靈感，寬度也是他理解和運用佛教術語的最重要引導者。事實上，他的名字「寬度」正是表達了題詞中所傳達的看法，意指「慷慨地渡運人們到彼岸」，對佛教詞彙的運用可能是他的建議。[58]按照艾香德的基督教式理解，到達彼岸這終極目的是擁有「面對面」地看見上帝的智慧。[59]

第四行至少有兩層含義。第一，「景風東去」事實上直接引用景教碑的碑文，景教碑的目的是描述景教（「光明的宗教」）如何像「光明的風」一樣吹向東方，這跟老子的傳說相對應。據傳幾個世紀之前，老子騎着黑色的坐騎「向西而去」。[60]第四行只是第二行的對應，根本沒有暗指老子：正如上帝的意旨從西方揭示信息，聖靈像光明的風一樣吹向東方。第二，受景教的啟發，

56. 「度」一詞事實上是用來指梵文“pāramitā”的專門術語，“pāramitā”指至高的、彼岸的智慧。
57. Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 126。
58. 艾香德自己對「寬度」這名字的華麗解說是「一個儘可能將人們引上去往永生之地的渡船的人」，見 Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 8。他經常提及寬度，例如《挪威傳教雜誌》（1920），頁 9；（1925），頁 107。另見《面對佛教徒的傳教》1.4（1926），頁 50 中寬度的信。
59. Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 126。
60. 見前面已提到的這個紀念碑。

艾香德採用「景風」這詞語作為南京的傳教機構的名字，正如我們已經看到的那樣。艾香德經常運用這象徵手法來解釋他對叢林的看法，即叢林應成為「一座吹出強勁光明之風的山」。[61]

這樣，題詞和南京機構的名字都表達了強烈的傳教願望。它得到寬度的支持，寬度在問候北歐的贊助者時提到過同樣的詞句：光明之風再一次吹向東方，特別是中國宗教世界，在宣傳福音和榮耀上帝這偉大的工作中使東西合一。[62]

另一幅使用於南京小教堂的卷軸，它採用觀音菩薩拯救人們脫離苦海的形象來描述拯救者基督。右邊的題詞稱基督的大慈大悲「拯救苦海中的有情眾生」，左邊的卷軸聲稱「一個具有完全自由、正在照看着的人」（觀真自在）是「天堂」上的上帝。觀音菩薩的古典名字之一是「觀自在」，指「他／她自由地照看着（那些需要幫助的人）」。通過加入「真」細微修改了這名字，其目的僅僅是強調真正的拯救，這是人對觀音的祈禱中所期望或渴望的，它在基督教中被實現。在基督教中，上帝如同天上的父一樣，一直照看着那些迷失在苦海中的人。[63]

在艾香德的書信和筆記中，他經常提到皈依的佛教徒急切地為基督教真理尋找恰當的佛教詞彙，並將它們用漂亮的書法寫下來。[64]當然還存在許多類似的牌匾和書

61. 《奮鬥與勝利》（1924），頁 363-364。
62. 致北歐的傳教贊助者的一封信，由艾香德翻譯，出版於《面對佛教徒的傳教》1.4（1926），頁 50。
63. 田蓮德的私人照片（1924-1925）。從早期的幾張照片可以看到，有一副描述觀音拯救人們脫離苦海的卷軸被展示在一座小教堂裏，這事實增強了引用觀音的典故的真實性。
64. 《教務雜誌》51（1920），頁 495；《挪威傳教雜誌》（1920），頁 59；《奮鬥與勝利》（1924），頁 285-286。道風山現在還存有製作於二十世紀三〇年代的幾個牌匾，上面是帶有佛教和基督教修辭的題詞。我有兩副這類的南

法卷軸，但以上提到的例子足以證明一些基本的策略和思維方式。仔細研究由艾香德及其助手所發展的祈禱儀式和聖歌，將更細緻地看到這傳統是如何發展出來的。

其他儀式器皿和器具也有助營造氛圍。一個中國大鐘在南京的景風山教堂外緩慢敲響，召喚人作禮拜。它不同於西方教堂敲鐘的音調「猛烈、刺耳、叮噹作響」，中國的大鐘的音調低沉、柔和，正如一位觀察者所評論的那樣。[65]這同一位觀察者，他是南京傳教事業的友人和贊助者，他對教堂做了十分確切的描述，這也反映了那些設計這座聖堂的人的考慮：

> 供桌按中國風格製作得很漂亮。它有紅漆做的拋光面，並大量運用金色的象徵符號——潔淨的百合花、獻祭的十字架、[66]正義的太陽、[67]使人心靈潔淨的火和水，象徵宇宙一體和完美和平的卐字符，[68]象徵東西方的神聖的魚，代表基督的希臘字母圖案。[69]禮拜所用的其他家具和器具被選來喚起禮拜者

京時期的卷軸，意指蓮花開放的美德。事實上，最初的漢字暗示的是我父親的中文名字「蓮德」，「蓮花的美德」，但不能確定的是它們是否是被展列著的。在香港隸屬於聖公會的總教堂的傳教小教堂裏展列著一副類似的卷軸，暗示的是艾香德的名字「香德」，「美德的芳香」，見於田蓮德的一張二十世紀三〇年代的私人照片（1932-1934）。

65. Twinem，〈新的兄弟會〉，頁 643。南京大鐘的一件複製品，於一九四〇年鑄造於上海，現在道風山仍在使用它。當然，它的音調與西方的大鐘有所不同，但看上去像是西方教會的大鐘與中國佛教的大鐘的混合，上面飾有十字蓮花、大衛王之星，中國漢字「喜」和基督教題詞如「榮耀歸於神」。
66. 可能指十字蓮花。
67. 所設計的「正義的太陽」，其光線幾乎散佈道供桌的邊上。它看起來似乎對應於聖靈的宇宙之光這題詞。
68. 儘管在遠東，卐字符與佛教有極大的關聯，艾香德主張卐字符代表宇宙一體的一個普遍的宗教象徵，也是早期基督教十字架的形狀；但在太平洋戰爭之後，他不得不接受要廢除這符號。例如，見 Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 175；Olsen，《改變的風》，頁 94。
69. 在供桌的其他象徵中，有一個三角形，象徵着聖三一，還有一枝生命樹的樹枝。三角形的形狀看起來很像混合社團道院中的「基督的識別標記」，艾香

最神聖的聯想。供桌上的兩個高燭台，其形狀是兩隻聖潔的白鶴。紅燭——它們在中國的儀式上十分普遍——在禮拜前被點燃，使整個供桌充滿光明。焚香所升騰起來的煙和香氣是願望的象徵。見習修道士和禮拜的領袖身穿黑色長袍，在儀式過程中表現得很安靜、恭敬。在儀式中輕敲手鈴，是為了讓禮拜者默想，和示意禮拜的下一點。儀式中的所有一切都被認為，如在制度上規定的那樣，是為了「包含基督教教義的本質，另外包括部分大乘佛教與基督教教義完全和諧的儀式」。[70]



圖六　今天道風山聖殿內之供桌

除了題詞與禱詞之外，另有一個有趣的元素，那就是洗禮盆。它被設計得好像一朵盛開的蓮花，不用的時候會

德與這些社團有許多往來。艾香德可能是受此啟發。

70. Twinem，〈新的兄弟會〉，頁 644。

蓋上一個寶塔式的蓋子，蓋子的頂部是一個十字架。艾香德將蓮花和聖靈相聯繫，意喻聖靈在洗禮中使得蓮花盛開，而七層寶塔則象徵靈性朝向「十字金光下的天國」。[71]這樣的修辭部分地受到佛教象徵手法的影響，但是強調靈性的增長也可能受神智主義思想的影響。[72]事實上，寶塔或者佛塔最主要的含義是佛陀或聖者的骨灰或遺體的保留地，因此也是死亡的象徵，可能它也被用來加強基督教洗禮中受洗者通過基督而獲得重生的象徵。然而，就我所知，這方面的象徵含義從沒有被暗示過，事實上，也並不如上面所分析的那種象徵意義更容易引起共鳴。



圖七　洗禮盆[73]

71. 艾香德的南京日記（04. 07. 1924）。聖水器皿由戴費馬利（Mary Twinem）女士捐贈，她是上文提到的戴籟三（Paul D. Twinem）先生的遺孀，參見艾香德的南京日記（04. 04. 1924）。
72. 這神秘／神智的影響有可能是艾香德自己的說法，但是在他的助手韓慕德（Axel Hamre）那裏卻有更清晰的敘述，他曾評價這樣的寶塔象徵着「聖靈在基督的十架下有一個程度的進化。」參見《面對佛教徒的傳教》（1928），頁 86。
73. 取自田蓮德的私人收藏相片。

六、「精緻的宗教氛圍」

我已經提及運用佛教形式和習俗的明顯動機：建立一個會見的平台，以便佛教僧侶和宗教人士能和基督徒在熟悉和怡人的氛圍中相遇。其他傳教士和艾香德都確信，基督教必須本色化，並使自身適應中國傳統。同樣地，為了吸引佛教徒，基督教必須在某種程度上與佛教習俗相一致。艾香德和同事不僅尋找可以理智地傳達基督教的概念和觀念，還希望創造一種吸引佛教徒的團契精神和儀式氛圍。正如我在另一篇文章中對祈禱儀式的分析將看到的，艾香德並不認為這是借用外國的元素，而是追溯佛教最初從基督教獲得的元素的過程。[74]

顯然，對於團契生活和宗教狂熱的表達，艾香德似乎更多的訴諸審美情趣，而不是理性研究。他自己對叢林的宗教生活的描述以及評價原則，始終關注着氛圍、宗教氣氛和對團體及其各種活動的好感。特別地，挪威文形容詞“stemningsfuld”出現在對聖堂、禮拜、默想和其他活動的大多數描述中。這挪威詞的字面翻譯是「充滿氣氛」或「充滿感覺」，暗示一種溫暖的、令人動情的和審美的情趣。有時候，「喚起感情」（evocative）可能是最好的翻譯。禮拜活動應當「遵循與佛教一致的儀式，儘可能地充滿氛圍」。[75]當按照佛教傳統設計的供桌抵達南京時，艾香德將它描述為「迷人的、裝飾用的和喚起感情的」。[76]一張帶有燈、香和手鈴的供桌營造了「適當的氣氛」。[77]他在觀看來訪者一起參加的宗教儀式（挪

74. 見我的文章〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉。
75. Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 25。
76. 艾香德致田蓮德信（July 20, 1923）。“evocative”（喚起感情的）是我對挪威文“stæmningsvækkende”的翻譯。
77. 《挪威傳教雜誌》（1923），頁 292。

威語 andakt）時被「感動」；禮拜「充滿氣氛」；供桌提供的「光、香和喚起感情的儀式吸引了他們的興趣」；一小時的祈禱和默想是「迷人的」（挪威語 deilig）。[78]

其他人也加入艾香德而做出這類的描述，也許是受他自己的情感表達的啟發。上文提到的艾術華提過類似的氛圍，在南京，甚至新來訪者在參與禮拜活動時也感受到這種氛圍。伴隨着閱讀、聖歌和儀式的禮拜活動與中國的形式是如此類似，以致中國人「並沒有太在意它」，因此中國人關注的是實質性內容。[79]另一個來訪者評論說，他從未看到過「比這個簡陋的小房間裏更濃厚的宗教活動」。[80]鈴木大拙在京都的佛教徒觀察所熱情洋溢地刊登了一則關於艾香德在南京的傳教工作的報告，其中特別提到這種禮拜形式「源於中國宗教的靈魂，有精煉的宗教氛圍」。[81]

如果考慮到艾香德在挪威的信義宗敬虔派背景（這一派偏好經驗上的和情感上的敬虔），那麼艾香德強調經驗和審美的氣氛，就不足為奇了。[82]也正是由於偏好宗教的情感方面，使得艾香德能夠高度地評價佛教，並與全中國的佛教領袖建立信任關係。我想說的重點是，我並不想質疑艾香德這進路的價值，而只是想提示，這也許能夠解釋，艾香德選擇佛教習俗和儀式，以達到他自己的目的這做法的一些天真之處。他確信大乘佛教是最初受到基督教影響的一種佛教形式，這常常使得他對佛教形式作了過度樂觀的基督教式詮釋。他對喚起情感的

78. 《挪威傳教雜誌》（1924），頁 121-122。
79. Prip-Møller，〈外國傳教工作中建築的角色〉。
80. 引自《奮鬥與勝利》（1924），頁 363。
81. 《東方佛教徒》4.2（1927），頁 196。
82. 見 Filip Riisager，《願望與實現》（*Forventning og Opfyldelse*; Aarhus: Forlaget, Aros 1973），頁 151-169；《蓮花與十架》，頁 71-76、311-316。

儀式和虔誠的感情的偏好，可能削弱了他對所採用的形式作批判性評價的能力。

七、基督教叢林的其他模式？

我對南京和香港的基督教叢林的描述已經毫無疑問地表明，它們主要是仿照佛教寺廟的觀念和原則。然而，有一些問題仍然未解決：這策略是艾香德自己構想出來的原創觀念嗎？他的靈感是否來自別處？

我初步的結論是，儘管具體的策略是艾香德自己構想出來的，但在很大程度上受到他所遇見的寬度和尚的啟發和提供資訊，這在上文已經提過。他對佛教的興趣在早期就交織在他的傳教生涯中，也許他在佛教僧侶中發展一種特別形式的傳教的想法，亦源於此。然而，我找不到證據證明，在他一九一九年遇見寬度之前，他已經有作這種傳教的明確策略。不過，要理解艾香德發展他的策略的背景，需要考慮到一些歷史條件和當代的觀念和運動。

我們已經看到，中國的景教教會對艾香德產生了強烈的影響。他對自唐朝以來的景教特別感興趣，著名的景教碑和一九〇七年在敦煌出土的經文提供了文獻證明。他採用景教的十字蓮花作為他傳教的象徵，讚賞他們嘗試運用佛教和道教的術語來作基督教傳教的做法，並將景教視為大乘佛教得以發展的一個重要歷史因素。他甚至將景教的一首聖歌列入道風山的祈禱書上。景教對他的儀式和禮拜工作的直接和間接影響是很明顯的。然而，至於他的面向佛教徒的基督教叢林，似乎與景教並沒有直接的聯繫，儘管景教使用過「寺」——「寺」

經常被翻譯為「寺廟」或「寺院」——來稱他們的教堂或叢林。

羅馬天主教傳教士，特別是利瑪竇（Matteo Ricci）和其他耶穌會會士在十六世紀末期和十七世紀的工作，無疑成為艾香德所從事的「適應和對話」這策略的歷史背景。但羅馬天主教傳教團在中國的工作幾乎沒有直接的作用。其中一個原因無疑是，耶穌會會士經過與佛教徒幾年的對話之後，最終認為佛教不是值得重視的競爭對手，因此轉而選擇儒家學者作為他們真正的對話夥伴。

艾香德的許多前輩和同時代的同事，從他們都對中國文化和宗教有深刻持久的迷戀這意義上來說，他們都是「被轉化的傳教士」。其中幾個——如著名的李提摩太（Timothy Richard）——無疑對艾香德的發展和他對佛教的基督教式理解都有所啟發，但他們之中沒有一個發展出可以與艾香德的叢林相媲美的成就。[83]

在思考艾香德的叢林的可能模式這問題時，似乎最相關的事實是，在二十世紀二〇年代，許多艾香德的同代人，包括外國的和中國的，他們都認為基督教（新教）中心需要靜修、默想和對話。最引人注目的觀點由戈達德（Dwight Goddard）確切提出，他在一九〇〇年左右是一個傳教士，但在二十世紀二〇年代回到中國從事佛教研究。他在很大程度上得到艾香德的幫助，在他的旅途

83. 見 Lian Xi，《傳教士的轉化：在中國的美國新教傳教會的自由主義（1907-1932）》（*The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*; University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997）。唯一一個以機構形式與中國文化進行對話的是李佳白（Gilbert Reid, 1857-1927）成立的廣學會，但它更多的是一個研究、會議和公眾討論的機構；作為「民族間的、種族間的和宗教間的」機構，它還促進和諧、友好和普遍的兄弟之情。見《一九一二年中國傳教年報》（*China Mission Year Book 1912*; Shanghai: Christian Literature Society, 1912），頁 363-364。

中兩人同伴而行，他在南京的傳教機構住了很長一段時間。戈達德希望建設一個佛教徒和基督徒團體可以一起尋求「光和實在」的聚會地方，並把這樣的地方描述為在南京或杭州的一個仿照佛教模式建立的宗教團體旅客招待所。它應當是一個為了友誼和對話，休息、默禱和靜修，會議和演講的地方。另外，那裏應當有一個藏有佛教圖書資料的圖書館，供傳教士和海外研究人員使用。應當出版耶佛雜誌，佛教徒和基督徒應當共同研究基督教與佛教的最初往來的歷史。在戈達德看來，最終的目的是將佛教與基督教聯合為一個共同的中國（本土）教會。[84]他的計劃沒能實現，沒有證據證明艾香德的傳教策略受到他的影響，相反，他受到艾香德的影響則更為可能，儘管他們倆的計劃在結構和目的上有很大不同。

還有其他一些艾香德同時代的人物，他們提出需要建立類似的機構。二十世紀二〇年代是中國基督徒極力倡導基督教本色化和中國化的時期，他們有些人開始認為佛教是一個重要的對話夥伴。王治心倡導，教會除了以香和其他本土習俗作禮拜的聖堂，還應當有修養和演講的地方。趙紫宸是最傑出的中國神學家之一，他提議教會應當有靜修場所，人們可以在那裏陶冶道，他甚至提出仿照佛教寺院的教會綜合體的具體佈局。[85]韋卓民是另一位在二十世紀二十年代從事於本色化運動的神學

84. 戈達德的觀點被描述在一份小冊子《基督徒與佛教徒尋找光與實在的團契的異象》（*A Vision of Christian and Buddhist Fellowship in the Search for Light and Reality*, 1924）引自 James Bissett Pratt，《佛教的朝聖與一個佛教徒的朝聖》（*The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*; London: McMillan & Co., 1928），頁 747-748；另見 Lian，《傳教士的轉化》，頁 224-227。

85. Jonathan T'ien-en Chao，《中國的教會本色化運動（1919-1927）：新教徒回應中國非基運動》（The Chinese Indigenous Church Movement, 1919–1927: A Protestant Response to the Anti-Christian Movement in China; PhD diss., University of Pennsylvania, 1986），頁 258-259。

家，後來提出要建立類似佛教和道教的基督教朝聖者中心；它們將用於培養宗教虔誠和宗教領袖。[86]然而，三位神學家都參與過艾香德的工作的起初階段，而他們的想法是之後才形成的，並且並未實現，我們可以假設他們的想法是受艾香德啟發，而不是他們啟發艾香德。他們的興趣至少表示，用於靈修和對話的、甚至具有佛教色彩的靜修場所和中心，對於二十世紀二〇年代的中國基督徒來說並不陌生。

艾香德向來胸懷普世教會合一的精神，我們不難想象他熟悉新教的靜修場所和天主教修院制度（例如聖公會和循道衛理會的傳統）。在較後的階段，他無疑留意到這些機構，並且認為瓊斯的工作和他在印度的修行所運動是一個同志般的運動，但我沒有找到任何證據能證明，艾香德在南京最初階段的工作與這些運動有任何直接交往。[87]

八、弔詭的目的：一個致力解放修院生活的叢林

我已提及過，與佛教的深層次共鳴而引向建立面向佛教僧侶的基督教叢林，與嘗試將僧侶皈化為基督徒這兩者之間的張力。大體上來說，張力的一部分來自叢林生活的評價，特別是評價佛教的寺院生活方式時的矛盾

86. Lai Pan-chiu，〈中國佛教對基督教本地化的影響〉（Influence of Chinese Buddhism on the Indigenization of Christianity in Modern China），載《景風》n.s. 1.2（2000），頁 150-154。

87. 艾香德和瓊斯是在一九二八年建立聯繫；見 Riisager，《蓮花與十架》，頁 303-306。艾香德對叢林兄弟會的親近之情可以從他一九三二年與浦那（Poona）的基督教兄弟協會的交往中看出來，見他在《赫里斯塔舍瓦僧伽評論》（*Christa Seva Sangha Review*, 2 [July 1932]）的文章。在 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷三，頁 237-280，他廣泛描述各種修行所運動，稱道風山既是「我們基督教的修行所」（頁 239），後來也是「我們引人入勝的叢林」（頁 307）。

心理。我將通過詳細論述艾香德的叢林與他們的目的之間的矛盾來給這篇文章作總結。

第一，從一開始，基督教叢林的目標就從來不是為了建立一個永遠與世隔絕的僧侶團體，或者由改宗的僧侶組成的獨立教會。艾香德使用過像「一個置身於佛教徒之中的獨立基督教會」這樣的語詞，並稱第一個團體為「置身於中國佛教徒的基督教兄弟會」，人們可能從這個角度來理解艾香德的最初呼籲和描述。我們已經看到這些機構是如何按照佛教習俗修建的，但是要始終強調的是，他們只具有「相當於」或「類似於」佛教寺院的「叢林生活的外在形式」。這得到當地的傳教士團體中支持艾香德工作的人相一致的報告的證實。

第二，帶着傳福音的目的，基督教叢林的修建本質上是傳教策略的一部分，目的是建立一個與佛教僧侶和道教道士們會見的場所，以便皈化他們。傳教團的辭令強調友誼、對話和相互尊重，但他們毫不掩飾這事業背後的意圖，也不隱藏福音傳教的議程。傳教團的最終目的是，通過進入「佛教的堡壘和從內部征服（不是戰勝！）佛教」，或成為一個「轉換器」，將佛教徒作為被解放者帶回到社會，以實現和平征服。[88]其他傳教士支持者將它的目的描述為，用基督教啟示這些財富來貫通佛教和其他宗教，或者更率直地說，作為對「佛教和道教叢林的持久滲透」。[89]

88. Karl Ludvig Reichelt，〈中國佛教徒中的新傳教事工〉（Det nye missionstiltak blandt Kinas buddhister），載《教會與文化》（*Kirke og kultur*, 28 [1921]），頁 444-445；強調為原文所有。

89. Hodous 在 Stauffer 編，《中華歸主》；Stephen Sturton 引自 Loren E. Noren，〈艾香德的生平與工作〉（The Life and Work of Karl Ludvig Reichelt），載《景風》10.3（1967），頁 22。

第三，人們可以察覺到，這辭令的背後是本質上對僧侶生活（特別是佛教寺院生活方式）的質疑。在某種程度上，這可能表達了他需要避免其他傳教士或北歐的支持者懷疑他的工作是混合主義，或者甚至與天主教同流。但真正的問題主要在於他認為佛教的寺院生活方式注定要失敗這根深蒂固的看法。儘管他對佛教寺院讚賞和着迷，艾香德從他傳教生涯的開始就十分消極地看待僧侶生活。他在一九〇五年第一次長時間參觀一座大寺院時，他發現，看着「寺院環境下生活的年青孩子沒有一絲的青春朝氣和光彩」令人感到痛苦，看着他們默想時「僵化的面容」，看不到一絲青春。[90]十五年之後——經過多年的學習和與僧侶親密的交往——同樣的態度在某種方式上絲毫未被削弱。他極其希望將「這些情緒不正常的、充滿着渴望的青年僧侶從佛教半黑的狀態中拉出來，在那裏，靈魂經常在許多不同和矛盾的體系中被撕裂，或者被引誘到遲鈍的、機械的禮拜狂熱之中」。[91]帶入「充滿陽光的基督教中」，他們將不僅僅發現在教會這新團體中生命的意義，還會從僧侶生活中解放出來，並作為一個有用的人回到社會。[92]因此，基督教叢林的一個重要策略是，為已皈化的僧侶提供培訓，為他們回到社會過積極的生活做好準備，如做牧師或福音傳道者。他們也為這些僧侶提供各種世俗的技能培訓，如護理和印刷術。

90. 《挪威傳教雜誌》（1906），頁 61。
91. Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 25。
92. Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 25；《挪威傳教雜誌》（1921），頁 179；（1923），頁 207；〈中國佛教徒中的傳教新事業〉，頁 445。十五年後，他仍然使用相似的術語去說明道風山基督教叢林的目的，是去「幫助他們，救贖他們，釋放他們，使他們可以為人類做些事情，為上帝國的建造者，這國現在也於東方建造」；見 Reichelt，《道風山的兄弟之家》，頁 20。

為了公正地看待艾香德，人們應當注意，他對寺院生活方式的批判是與佛教的改革運動相對應的，相比之下，中國的佛教改革運動在反對當時的寺院生活方式上常常比艾香德更為嚴厲。[93]因此，不足為奇的是，許多僧侶皈依基督教，事實上都是他們渴望找到出路，走出他們認為無意義的寺院傳統生活。

鑒於這些內在的張力和矛盾，有人疑惑，為甚麼基督教叢林在二十世紀二〇年代的南京和二十世紀三〇年代的香港設法吸引數千名佛教和道教的雲遊朝聖者和其他來客。南京的小規模的叢林的日記和報道描述了一個穩定的僧侶客流，基督教兄弟空前的熱情和友好給他們留下深刻印象，僧侶驚奇於禮拜和默想的氛圍與他們自己的傳統如此相近。有趣的是，據當時報道稱，南京的基督教叢林竟然可以在佛教朝聖者列出的「路線」位居第十九位。[94]根據香港的報道，有時來自十五個省份的僧侶在道風山聚會。甚至在遙遠的城市京都，鈴木大拙通過在他的雜誌《東方佛教》上發表一篇關於兄弟之家的報導，來表達他的情感支持：

> 成功的主要原因是所有到那裏的人都被作為「道友」對待……即作為宗教上的朋友……基督徒承認，儘管有許多差異，那裏有一個牢固和珍貴的平台，在這平台上，所有開明和真誠的人可以見面和交流……[95]

93. 如 Welch，《佛教在中國的復興》。

94. Munroe Scott，《羅明遠醫生的中國歲月》（*McClure: The China Years of Dr. Bob McClure*; Toronto: Canec Publishing and Supply House, 1977），頁 158，引用艾香德自己的陳述。我在其他地方並沒有看到類似的報道，很難相信艾香德的叢林被登記在官方名單上，但也許它反映的是佛教僧侶們的非官方的評價。

95. 《東方佛教徒》4.2（1927），頁 196。

艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭*

田道樂（Notto R. Thelle）
挪威奧斯陸大學神學系教授
柯進華譯　王蓉校

我將在本文直接把探討的重點放在艾香德為佛教徒所建的基督教叢林的靈性核心上，即主要表達於禮拜儀式和聖歌中的宗教生活，以及在某種程度上的其他虔敬和默禱活動。我將首先描述靈修的生活在艾香德的敬虔和實踐中的地位，這對於理解艾香德努力設計使佛教徒能理解的禮拜儀式傳統是很重要的。然後，更詳細地介紹一些在南京和香港發展出來的禮拜儀式和聖歌，特別是關注它們對佛教和基督教修辭的奇特混合。艾香德認為佛教術語是介紹基督教觀念的一種有效方式，並始終對它們作一種基督教式的理解。對每一個個案，我都會添加一些注釋來幫助不太熟悉傳統佛教或基督教修辭的讀者更清晰地理解這基督教與佛教術語的獨特並置，並且是在以基督教為主導的禮儀形式中並置。[1]

---

* 本文為下文的修訂版本：Notto R. Thelle，〈面向佛教僧侶的基督教叢林（第一部分）：艾香德的聖山〉（A Christian Monastery for Buddhist Monks, Part II: Buddhist Rhetoric in Karl Ludvig Reichelt's Christian Liturgies），載《景風》（*Cheng Feng*, n.s., 6.2 [2005]），頁 131-177。

1. 正如佛教對中國的宗教語言產生了普遍影響一樣，不可避免地，具有佛教色彩的術語也逐漸被納入基督教的詞彙中。丁韙良（W. A. P. Martin）在一八

這比較研究的另一方面是澄清艾香德本人如此大膽地使用佛教術語的原因；提供一些詮釋學的含義；正如傳教士的雄心和基督教的潛在佛化之間存在張力一樣，我們至少要標出他這冒險經歷中的一些內在含混性；釐清諸多對艾香德大膽使用佛教術語的複雜回應。這些回應包括充滿熱情的支持、困惑不解，甚至是強烈的反對。

一、宗教中心的禮拜儀式

我們已經注意到艾香德在南京和香港的叢林中，禮拜和敬虔是核心，但為了體會本文對禮拜儀式和聖歌的分析，我將簡要地描述這種艾香德自己身上以及他所建立的基督教叢林中所具有的熱切的敬虔特徵。

很多北歐學者都分析過艾香德的北歐信義宗虔敬派背景。[2]他的童年在挪威南部海濱的一個小鎮上，那裏有一股情感上的敬虔熱情，在他成為斯塔萬格（Stavanger）傳教學院的學生時，受到佔統治地位的正統信義宗敬虔派的影響而進一步發展。在保守的教會生活中，佔主導的是以詹森（Gisle Johnson）為代表的埃爾朗根學派

八九年主張，「基督教的一半學說是借着佛教的外衣而介紹到中國的」，並列舉了一系列這樣的術語；見他的文章〈佛教是基督教的預備嗎？〉（Is Buddhism a Preparation for Christianity?），載《教務雜誌》（*Chinese Recorder*, 20 [1889]），頁 193–203；《一九一〇年世界傳教大會：關於非基督宗教的傳教訊息》（*World Missionary Conference, 1910, Report on Commission IV: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*; Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910），頁 57。在這分析中，我所強調的不是那些沒有被教會廣泛採納的術語，而是艾香德和他的同事一直在使用、以便吸引佛教徒的那些術語。

2. 除了本書〈艾香德和中國基督教神學〉一文外（見本書，頁 23-115。——編注），另請參看 Thor Strandenæs，〈禮儀：普遍形式與本土文化表達方式之間：艾香德的禮儀思想〉（Liturgien – mellom universell form og lokal kulturytring. Reichelts liturgiske tenkning），載《挪威傳教期刊》（*Norsk Tidsskrift for Misjon*, 49 [1995]），頁 1-31；Filip Riisager，《願望與實現》（*Forventning og Opfyldelse*; Aarhus: Forlaget Aros, 1973），頁 151-188；《蓮花與十架》（*Lotusblomsten og korset*; Copenhagen: Gads Forlag, 1998），頁 70-98。

（Erlangen School）的各種「經驗神學」，詹森的理論是將信仰的經驗和理性反思結合起來的系統嘗試。對個人的信仰經驗的強調表達在對罪的深刻意識，以及相應地對基督恩典的信心，這是對路德的懺悔以及《聖經》的一種敬虔派的解讀。這樣的影響在某種程度上被一些事物修改，包括艾香德在童年早期對自然的經驗、更多地肯定生命的靈性的丹麥神學家和改革家格朗德維格（N. F. S. Grundtvig, 1783-1872）的思想，以及各種溫和的自由神學。至於這些傾向如何以及在多大程度上塑造了艾香德未來的工作，這裏有討論的餘地；儘管艾香德被指責為自由主義和混合主義，但它們無疑是艾香德整個一生中的基本因素。這既適用於他對罪的專注，也適用於他情感上的宗教性和他的奉獻人生。在我們的處境中，重要的是，挪威的有個人主義和情感主義特徵的敬虔教會生活，是與信義宗的禮拜儀式和聖事的禮拜傳統結合在一起的。當大多數新教傳教士專注於講道場所的各種自由形式的「聚會」時，艾香德視禮拜儀式的崇拜是宗教生活的核心表達。[3]從這一點看，足以用「祈禱的法則就是信仰的法則」（lex orandi lex credendi）這些語句來描述艾香德的特徵，這暗示了他人生中的靈修和崇拜不僅反映了他的基本神學觀點——而這是以他的著作不能經常做到的方式來暗示的，而且這在某種程度上是對他的神學發展產生深遠影響的力量。

1. 神聖

然而，這裏還需要對一些概念做更精確的描述，這些概念與艾香德認同的宗教虔誠相關。其中一個核心概

3. 有關這一點的詳細內容見 Strandenæs，〈禮儀〉。

念是奧托（Rudolf Otto）和瑞得布倫（Nathan Söderblom）所描述的「神聖」（Das Heilige）；值得注意的還有海勒爾（Friedrich Heiler）所分析的沉思和默禱的重要性。[4]不能確定，艾香德是在甚麼階段熟悉了奧托和瑞得布倫有關「神聖」的著作，但他們對艾香德的影響在二十世紀二〇年代早期，即在艾香德將自己的觀點發展成為具體的策略時，就已經很明顯了。[5]黎胛力（Filip Riisager）注意到艾香德與宗教的「神往」（fascinosum）或「吸引」（fascinans）*方面更為一致，[6]在這一點上黎胛力可能是對的，但正如我們將看到的，「戰慄」（tremendum）這概念至少存在於艾香德對罪的關注中。

然而，如果假定奧托和瑞得布倫為艾香德對「神聖」和其他相關概念的關注奠定了基礎，這將是錯誤的。毋寧說，他們的現象學研究使得艾香德在自己的宗教生活和宗教禮拜式敬虔的經驗中，為佛教和基督教提供了一個共同的基礎。另外，他們的研究是可靠的學術，並為艾香德提供了概念工具，憑藉這些，艾香德可以更自信地發展他的觀點。

---

4. Rudolf Otto，《論神聖》（*Das Heilige*; Breslau: Trewendt & Granier, 1917）。瑞得布倫事實上預料到奧托強調「神聖」作為宗教生活的核心範疇，見 Nathan Söderblom，《對上帝的信心的起源》（*Gudstrons uppkomst*; Stockholm: Hugo Geber, 1914）；以及詞條「神聖」（Holiness），載《宗教及倫理百科全書（卷六）》（*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 6; ed. James Hastings; Edinburgh: T. & T. Clark, 1913），頁 731-741。艾香德擁有海勒爾的《佛教的默想》（*Die buddhistische Versenkung*; Munich: Verlag von Ernst Reinhardt, 1922）一書的副本表明，艾香德對海勒爾關於靜修型的敬虔的分析十分熟悉。另見 Riisager，《蓮花與十架》，頁 142、148-154。
5. 有關艾香德與這些學者的關係的進一步評論，見 Riisager，《蓮花與十架》，頁 71-77、84-86、142 、148-154、168-194。
* 指面對令人神迷的強烈吸引力時所產生的狂喜和熱愛。——譯注
6. Riisager，《蓮花與十架》，頁 76。

2. 聖所

艾香德對宗教禮拜式敬虔的最典型特徵和最重要的見證，是他無論到那裏他都極其關注禮拜聖所的建立。這至少是他的大量文章和報告給人的一個印象。無論甚麼時候，他搬進一個新房子或新的傳教點，他都熱情地報告小教堂「終於」建好，它不僅用於講道，也是個人和公眾祈禱和禮拜的地方。一九〇五年和一九〇八年在寧鄉時就是這樣的情況，[7]一九一〇年也是如此。不久，傳教點被民眾暴動焚毀。[8]一九一九年夏天，當艾香德和寬度和尚正在設計未來的工作的時候，艾香德寫到有關他和寬度一起建立臨時的小聖壇。[9]一九二二年，當新工作在南京開始時，除了必須的臥室之外，第一個要佈置好的就是小教堂。[10]當正式的聖壇到達時——它是按照佛教的風格做的，艾香德熱情地將它描述為「可愛的、裝飾用的、自身有一種氛圍」。[11]當一九二四年艾香德等人搬到新地方時，艾香德再一次特別提到小教堂和訪客的設施。[12]當一九二七年在上海的臨時機構成立時，艾香德用了一整篇文章來描述新的小教堂，作為「一次盛大和感人的慶祝」。由於被情感所淹沒，艾香德寫道，「哦，在神的聖壇前的這些神聖時刻」。[13]一九三〇年代，修建

7. 《奮鬥與勝利》（*Kamp og seier*, 1905），頁 70-71；《奮鬥與勝利》（1908）頁 58-59。
8. 《挪威傳教雜誌》（*Norsk Missionstidende*, 1910），頁 574-576。
9. Karl Ludvig Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》（*Kinas buddhister for Kristus*; Stavanger: Det Norske Misjonsselskap, 1921），頁 13。
10. 《一九二三年信義宗挪威差會長沙大會紀錄》（*Records of the Norwegian Missionary Society Conference in Changsha 1923*），頁 71。
11. 艾香德於一九二三年七月二十日給田蓮德（N. N. Thelle）的信。
12. 《挪威傳教雜誌》（1924），頁 119。
13. 《面對佛教徒的傳教》（1928），頁 5、7。

道風山時，「聖殿」是最早建立的建築之一，在此期間，一個臨時的小教堂建立起來。[14]

這些聖所被用作日常的禮拜、祈禱和默想。同樣重要的是，艾香德和他的同事每次接待訪客時，都帶領他們在這裏作禮拜。報告、文章和信件不斷地描述了在給訪客們介紹其他場所前，訪客們第一次被帶到聖所做禮拜、分享一些神聖時刻、祈禱或只是在那裏保持安靜的情景。這可能是受佛教修行的啟發。但它無疑揭示了聖所在艾香德的宗教生活中的重要性。

尤其值得一提的是宗教生活的另一方面，即默想。默想部分地是在祈禱和寂靜中特殊時刻的個人的默想，部分地是包含在平常的禮拜中的儀式中。我將在對各種禮拜儀式的分析中討論它的細節和含義。至於現在，重要的是注意到，宗教生活的這些方面的培養既是出自艾香德的信義宗敬虔派宗教背景，也是由於他對佛教靈性中的默想的了解。他對默想的關注還表現在他在二〇年代試圖將默想和靈性上的靜修作為一種訓導方法介紹給挪威的基督徒，特別是牧師。[15]

人們可能注意到，他對宗教儀式的着迷也是被他對佛教的禮拜場所的讚賞所觸發，他用華麗的修辭來描述佛教的禮拜場所：使人印象深刻的美麗、十分的莊嚴、極其令人嚮往、聖潔、溫暖和感人的靈修、絕妙的神秘主義、簡樸、壯麗以及類似的詞語。艾香德喜歡研究寺廟和儀式，他對佛教的研究的一大真正的貢獻是他對寺

14. 在三〇年代早期，建築的進程常常被報道在《面對佛教徒的傳教》上。
15. 他給牧師作的講座以小冊子出版：《基督教的默想》(*Kristelig meditation*; Oslo: Buddhistmisjonens Forlag, 1926)。

院裏的真實生活的描述。[16]他也有自己的保留意見，並時時地對死亡崇拜、應受責備的慣例和靈性上的貧乏做一些消極的評論，[17]或者表示擔憂佛教寺院的美麗會阻止基督教的擴張。[18]然而，在大多數情況下，他被深深地感動和吸引，並在很大程度上參與他在這些寺院中所遇見的那種虔誠之中。可以說，他沉浸在自我之中。

3. 內心的聖所

以這處境為背景，我們就不會奇怪，「聖所」也成為艾香德最喜歡的、關於宗教生活的內在維度的隱喻，有時這隱喻指的是猶太聖殿中的至聖所。艾香德最受歡迎的書之一《來自基督生命的聖所》（*Kristuslivets helligdom*），是以尋求宗教的「內在維度」或「內在源泉」為特徵的。在這裏，他甚至提到「超越與世隔絕的基督聖殿」的神聖維度。[19]聖所的隱喻被使用在許多的組合中，如「上帝自我啟示的聖所」、「默想的聖所」、默想是「佛教的真正聖所」、「儒教的聖所」、「《新約》的聖所」等等。[20]宗教經驗的內在核心發生在靈魂「最神聖的地方」。甚至自然也可能指引人們走向「人類生

16. 他的描述遍及他的整個生涯，但最典型地集中在他的三卷本研究《東亞的敬虔特徵與聖所》（*Fromhetstyper og helligdommer i Øst-Asia*; 3 vols.; Oslo: Dreyers, 1947-1949），比如卷一，頁 211；卷三，頁 40、179；同見《挪威傳教雜誌》（1911），頁 376-377；Karl Ludvig Reichelt，《走向西藏邊境》（*Mot Tibets grænser*; Oslo: Aschehoug, 1933），頁 118。
17. 比如見 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷三，頁 40；《挪威傳教雜誌》（1905），頁 62；Reichelt，《走向西藏邊境》，頁 118。
18. 在訪問京都令人印象深刻的寺廟時，艾香德評論道，這裏「無疑是全日本最難傳福音的地方之一」（《挪威傳教雜誌》[1911]，頁 377）。
19. Karl Ludvig Reichelt，《來自基督生命的聖所》（*Fra Kristuslivets helligdom*; Copenhagen: Gads Forlag, 1931），頁 13。
20. 比如見 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷一，頁 62、100、202；卷二，頁 145。

命最神聖的地方，那裏是活生生地渴望上帝的地方」。[21]妙祉是一個佛教僧侶，艾香德在他的一本書中描繪了妙祉的一生，妙祉虔誠的母親被描繪為她家的一個「女祭司」，因為她關心聖壇上的貢品，這在他的兒子的心目中留下了如此深刻的印象。[22]

艾香德也用聖所的隱喻來分析《約翰福音》，與其他福音書相比，艾香德更欣賞《約翰福音》。艾香德認為，整個福音書的結構像一個聖所，讀者被指引從序言的大門走到復活節的敍述中最神聖的地方；在最後派遣使徒時讀者到達了至聖所（sacristy）。[23]

然而，艾香德還用聖所的比喻來描述皈依基督教的過程，這在某種程度上顯得與他對「佛教聖所」中的靈修和默想的讚賞，以及他意識到一個超越基督教聖所的維度之間存在張力。他關注指引僧侶「進入基督教信仰的聖所」[24]——或者從寺廟的外院一直走進內在的聖所的路。[25]在與佛教徒訪客的對話中，艾香德好像在使用禮拜儀式和《聖經》閱讀作為加深理解的方式，正如在妙祉

21. 同上，卷一，頁 145；〈溈山的寺院〉（Weishan kloster），載《挪威對世界傳教的貢獻》（*Fra Norges innsats i verdensmissionen*; Stavanger: Det Norske Missionsselskap, 1921），頁 133。
22. Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 39。
23. 見艾香德，《約翰福音的結構目的及其特點》（香港：信義宗聯合出版部，1952）。艾香德好像將傳統的挪威教會和猶太聖殿的形象混合起來：福音書的開篇序言作為大門（1:1-18），繼續通過大廳（1:19-12:50）到達聖殿（13:1-17:26），進一步走到有和解祭壇的至聖所（18-19 章）和耶穌復活的祭壇（20 章），而神聖的祭壇後面的至聖所是形成未來教會的地方（21 章）。艾香德可能是從桑德斯（Kenneth Saunders）那裏借用的這觀點，見《給亞洲的福音：三本宗教經典的研究》（*The Gospel for Asia: A Study of Three Religious Masterpieces. Gita, Lotus, and Fourth Gospel*; London: SPCK, 1928）。艾香德對手上的《給亞洲的福音》的評論已經表明，桑德斯將《約翰福音》描述為聖殿或長方形廊柱大廳式的基督教堂，這給艾香德留下了深刻的印象。
24. Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷三，頁 306；《面對佛教徒的傳教》（1928），頁 69。
25. 《挪威傳教雜誌》（1927），頁 441。

和尚的故事中所描述的那樣。[26]事實上，妙祉的故事可以被理解為艾香德期盼心理的和宗教上的、從外院到至聖所的朝聖的理想模式。

聖所隱喻的最後一個方面是，艾香德關於《希伯來書》的意象，它將基督描述為將自己獻祭的大祭司，一勞永逸（once and for all）地開啟了神殿面紗背後、通向最神聖的天國聖所的道路。事實上，艾香德對面紗另一面的生活極其感興趣，並希望與之保持恒久的聯繫。[27]

二、禮拜儀式試驗的資源

有這個關於禮拜儀式和虔誠精神的背景，就更容易認識到艾香德和他的助手在南京和香港的「叢林」發展的有關禮拜儀式和宗教虔誠的資料的重要性。

我目前的研究的資料主要是有同樣名字的兩本禮拜儀式書《禮拜儀式和聖禮》。一本是一九二八年在南京、為了在兩個景風山機構使用而出版的，這本書是經過幾年的試驗所取得的成果。另一本是前一本的修訂和擴展版，一九三六年出版，用於香港道風山和一些新近建立的分支機搆。[28]我不清楚是否存在任何比前一本更早的印

26. Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 293-296。
27. 我在其他地方論證過，艾香德在一定程度上受到他與之交往的神秘社團、神智學者、人智學者，以及許多的中國神秘團體，如道觀和其他團體的影響。見 Notto R. Thelle，〈艾香德：被接納的先鋒：一個新批判性評價的要求〉（Karl Ludvig Reichelt — pionéren som kom inn fra kulden. Behov for en ny kritisk vurdering），載《挪威傳教期刊》52（1998），頁 207-208。當妙祉虔誠的母親去世時，認為她現在是一個「（天國）聖所中的仲裁者，一個在生命和永恒的力量之前的僧侶似的代表」，這思想使艾香德得到寬慰（Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 44-45）。其《來自基督生命的聖所》尤其大量地提到「面紗」，這可能是受神秘主義修辭學的啟發。
28. 第一本於一九二八年在上海出版，另一本於一九三六年在香港出版。在香港版本之封底的英文書名是 *Ritual of the Church of Christ among the Religious Devotees of East Asia*（《東亞宗教信徒中的基督教會儀式》）。

本——至少目前沒有找到。但其他的書面資料中的引文使得至少能夠重現一九二〇年代的試驗的一些階段。

對於這些禮拜儀式，有許多各種各樣的翻譯、解釋和評論，這些翻譯、解釋和評論主要出自挪威，還有一部分在其他斯堪地納維亞語地區，另外是英語地區。最基本的文本是艾香德在三〇年代關於「面對佛教徒傳道會」的儀式的大量文章。[29]但在其他地方出現了大量的解釋和替代性的翻譯；只要它們與我的分析相關，我都將會提及。要理解艾香德運用佛教的修辭和概念，最重要文章是〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉（Indigenous Religious Phrases That May Be Used to Interpret the Christian Message, 1927）[30]和〈佛教儀式摘錄〉（Extracts from the Buddhist Ritual, 1928）。[31]然而，他的許多其他書籍和出版物對理解他範圍廣泛的策略和詮釋學原則也是很重要的。

這些禮拜儀式的基礎很明顯是中國的信義宗教會已經發展出來的禮拜儀式。由於艾香德對禮拜儀式的興趣，他在早期被選為信義會的禮拜儀式委員會的成員，這委員會的成員包括來自斯堪地納維亞和美國的傳教士，另外還有中國牧師。中國的信義宗禮拜儀式幾乎是對斯堪地納維亞和美國版本的字面翻譯，這不僅是在結構和修辭上，甚至包括音樂。中國版本的唯一新元素是，

29. 〈面對佛教徒傳道會儀式〉（Buddhistmisjonens ritual），載《北歐傳教學刊》（*Nordisk Missionstidsskrift*, 1930），頁 275-287。此文亦以小冊子的形式出版。
30. 載《教務雜誌》58（1927），頁 123-126。
31. 載《教務雜誌》59（1928），頁 160-170。這些摘錄引自非常廣泛的佛教儀式書，艾香德在嘗試發展他自己的儀式時系統地使用了它們。見下文更深入的評論。

它試圖將諸聖日（All Saints Day）的慶典改為中國紀念祖先的清明節。[32]

談到在南京為傳教工作而發展的新禮拜儀式，艾香德強調，星期天早上的大禮拜和其他儀式都是根據和遵循信義宗一般儀式的結構。它是以基督中心的（Christocentric），因此也是上帝中心的（theocentric）。艾香德認為，對於傑出的教會代表——包括美國人和中國人——所做的調查，這是與信義宗傳統相一致的。差異在於它一貫地嘗試給禮拜儀式一件東方的衣服，很明顯，部分禮拜儀式對佛教徒和其他宗教信徒有特殊的價值。三段這樣的段落特別被提到：聖三一的三重信靠文、發願文和悔罪禮儀。[33]

禮拜儀式，特別是當被譯成挪威語或其他西方語言時，表面上看是肯定了艾香德的主張，即它們與信義宗傳統相一致。然而，對這些中國儀式的更仔細的研究顯示，它們受到佛教表達的影響非常嚴重，既表現在修辭上，也表現在可見的象徵上，以致需要全面的研究和討論來理解它們的含義。儀式的一些具體部分顯然正是這種情況，其他地方對可供選擇的詞彙的選擇也明顯地體現了這一點。

艾香德使用佛教的象徵和修辭的試驗，其靈感在很大程度上來源於他通過拜訪、對話和系統研究對佛教進行的持續不斷的研究。我們注意到艾香德對禮拜和儀式的着迷，但一份書面資料似乎引起了他的特別關注。那

32. 有關艾香德對中國信義宗禮拜儀式的貢獻的詳細內容，見 Strandenæs，〈禮儀〉，頁 10-11。在我的研究中我已經運用了出版於一九二四年的信義宗禮拜儀式（第五版，初印於一九二〇年）。我使用它，主要是為了找出艾香德的禮拜儀式中所發展出來的修辭變化和新因素，這些是為佛教徒和其他尋求者設計的。

33. 〈面對佛教徒傳道會儀式〉，頁 275-276。

是中國佛教徒最普遍使用的儀式書《禪門日誦》。事實上，艾香德自己的副本中滿是他所作的評論和劃線，這不僅暗示了他對部分內容的精讀，也清楚地表明他對那些部分做了最細緻的研究。[34]這也清楚地反映在他和同事設計的禮拜儀式中。他在研習佛教的初期階段的主要指導者顯然是寬度，寬度是他的第一個佛教徒同事和最重要的顧問。但艾香德可能也受到其他已發現佛教的禮拜書有深厚宗教價值的傳教士的啟發。[35]在稍後階段，其他皈依基督教的僧侶也為他進一步的試驗做了貢獻。

我已經提過中國唐朝的景教如何影響艾香德關於基督教與佛教關係的詮釋學策略，以及啟發艾香德去採用景教從佛教和道教傳統中引用過來的表達方式。顯然地，他甚至直接使用一首在敦煌發現的景教聖歌；這首歌被收入道風山的一本儀式書中，放在一起的有艾香德與他的中國同事在三〇年代創作的一系列聖歌。[36]我們很難估計景教傳統對艾香德的試驗產生了甚麼影響，但有理由相信，它對於艾香德自由地使用佛教修辭至關重要。

34. 艾香德仍然可以獲得的儀式副本於一九二六年出版（以後引為《禪門日誦》）。一個合理的假定是，艾香德先前使用的、包含大量評語的版本已更清楚地闡明了工作過程，但這一版本可能在一九二七年的南京事件中丟失了，那時傳教機構被毀。

35. 美國傳教士麥克那提（Henry A. McNulty）在一九一八年寫道，中國佛教「在它的抱負和它的觀點方面比其他非基督宗教」與基督教走得更近。他特別提到《禪門日誦》，他認為，《禪門日誦》包含了「幾乎基督教祈禱的所有祈求」，見他的文章〈佛教對中國心靈的吸引力〉（The Appeal of Buddhism to the Chinese Mind），載《教務雜誌》49（1918），頁 242；49（1918），頁 301-302。為這樣的興趣奠定基礎的其他傳教士中，值得提及的畢爾（Samuel Beal）和李提摩太（Timothy Richard），他們翻譯了佛教傳統中的核心經文；見我的文章〈傳教士的轉化：二十世紀早期中國耶佛關係的變化〉（The Conversion of the Missionary: Changes in Buddhist – Christian Relations in the Early Twentieth Century），載《景風》n.s. 4.2 （2003），頁 131-156。

36. 詳細內容見我的文章〈艾香德的聖山〉。

三、禮儀和儀式

南京（1928 年）和香港（1936 年）的儀式通常遵循同一結構，在很大程度上其形式和表達是一致的。但香港的儀式是經過修改和進一步的試驗的成果，也是對社團新需要的回應。對儀式過程的解釋更為詳細，詞彙在一定程度上進行過修改，並且對有些部分做了詳細說明或增加了一些內容。在禮拜部分，既有大禮拜也有夕陽禮拜、早晚禮拜簡式、主日大禮拜、一般的懺悔禮拜、個人的懺悔禮拜、為食物而祝福和感恩以及安靜地默想。在香港版本的儀式中已經增加了清明節禮拜、紀念和安葬禮拜。在聖禮部分，南京和香港這兩個版本都有洗禮和聖餐，但香港的版本增加了嬰孩洗禮的儀式。所有這些都可以用新環境的改變來解釋，尤其是嬰孩洗禮和與死相關的儀式，都反映了當社團變得更為大眾普遍接受時所不可避免地產生的新需要。兩個版本都有一個附錄，在附錄中制定了進入兄弟會的規則，但香港的版本另外有一個附錄，在這附錄中包含《聖經》的《詩篇》和祈禱文，最顯著的是有一些新聖歌和歌曲，這些聖歌和歌曲將在下文中作更詳細的分析。香港版本幾乎是南京版本的兩倍，這事實表明，兄弟會的需求已經增加，附帶禮拜儀式的試驗得到了更為詳細的說明。

信義宗的禮拜書（Service Book）——它對艾香德和他的同事來說是模範——有更大範圍的儀式，這反映了信義宗教會有一個比在南京和香港的特定社團生活更為豐富多彩的會眾生活，而南京和香港的日常規律是禮拜和默想。禮拜所選用的專業術語與信義宗禮拜書的差異很小，唯一的重要差別在於信義宗禮拜書中沒有兩個儀式，即「發願」和「安靜默想」兩個小儀式（這兩個表

達都有明顯的佛教特徵）。在這裏，「發願」的用語是「皈依」，這是在佛教禮拜或表示委身於佛教時用的經典詞彙。「安靜默想」翻譯成「靜坐」，這術語與佛教的「坐禪」一詞有關，代替更為傳統的基督教用以表達「默想」的詞彙。當「默想」被包含在禮拜的一般儀式中時，它被設計為「靜默」或只是「默禱」。另外人們可能注意到，儘管信義宗傳統談論認罪（confession of sin），艾香德選擇從佛教的悔罪儀式中所知道的術語：懺悔。[37]

四、禮拜

我的分析將集中於更為詳細的香港版本，而用南京的版本來澄清重要的變化和細微的差別。我將首先對四種禮拜做一個整體的說明：早、晚禮拜，由社團的平信徒帶領的早晚禮拜簡式，主日大禮拜或大彌撒。然後我將更詳細地分析明顯受佛教（還有道教）修辭啟發的部分，尤其是信靠文、發願文、懺悔和悔罪（penance）祈禱文。我也會探討佛教對禮拜儀式中的其他祈禱文和聖歌的明顯影響。最後，我將對禮拜儀式書的附錄中的一些聖歌和歌曲做一個詳細的分析。

來自信義宗傳統的人會始終使用「禮拜」來表示各種類型的崇拜活動，而艾香德可能有意選用佛教徒喜歡的術語「晨殿」和「晚殿」來表示日常的早、晚禮拜，這明顯參考了佛教徒用以表示禮拜堂的術語「寶殿」。[38]

教堂用以喚起人們做禮拜的鐘是按照佛教傳統製作

37. 「皈依」和「懺悔」都是基督教書籍中使用的術語，如丁韙良所提到的（見注 1），但它們通常與佛教和道教的修辭和儀式相聯繫，並且在新教禮儀中避免使用它們。

38. 見我的文章〈艾香德的聖山〉。

的，與寺廟的鐘相比顯得要小，但形狀和聲音與佛教寺廟裏的相似。艾香德熱情地描述過這種鐘，「我們在中國有一個特別的鐘。這個鐘有深沉的音色和溫暖誠摯的聲音」。每敲一次，鐘會振動兩分鐘。這鐘已經進入了沙田山谷附近的人的宗教意識，因此艾香德寫道，這鐘已成為靈魂之橋、聲音之橋，可以提升人。當鐘聲響起時，附近許多佛教機構知道現在有人在道風山作禮拜。「這些地方的佛教徒和我們一樣喜歡這鐘。」[39]

六時的晨鐘（敲二十一下）是叫人們起床和做好個人準備：在自己的房間裏、在小教堂或在蓮花洞裏默想和禱告。叫人們做禮拜的鐘在七時前敲響（敲三十下），侍從進入教堂點燃蠟燭和焚香；同時，教堂的其他會眾穿上他們的禮拜禮服進入教堂，在禮拜開始前找好自己的位置。有時，侍從進入教堂的方式更為正式，他們排成一隊，由前來拜訪的僧侶領隊，後面跟着的是訪客和學生，然後是本堂的助手和僱員。[40]

當主持的牧師和會眾[41]進入教堂，走向聖壇時，一個侍從輕敲一個小鈴三次。所有人都鞠躬並跪在坐墊上，而那些沒有坐墊的人就仍然站立。另三聲鈴聲打破沉靜：會眾起身，再次鞠躬。[42]

現在是進行更為傳統的早禮拜的時間了，從「奉聖父、聖子和聖靈的名」開始，接着是會眾應「阿們！」，然後是傳統的頌讚。他們會唱一首聖歌，然後是讀經、

39. Karl Ludvig Reichelt，《道風山的兄弟之家》（*Broderhjemmet på Tao Fong Shan*; Oslo: Den Kristne Buddhistmisjons Forlag, 1937），頁 7-8。同見我在〈艾香德的聖山〉一文中的評論。

40. 南京版本的好像暗示的是這順序。香港版本在主日早上的禮拜中可能有更正式的列隊。

41. 具體安排或隨時候而改變，但通常有三人看來是作主持的。

42. 「合什祈禱」這傳統的佛教表達方式只是偶爾被採用。

禱告、主禱文和信靠文。小鈴敲三次，示意再次鞠躬；然後是唱聖歌，接着是祝福。另三聲鈴聲示意默禱的時間到了，禮拜結束。

晚禮拜遵循的是同樣的過程，但用認罪和啟應禱文來代替頌讚，用信經代替主禱文；聖歌有一種稍微不同的而更具悔罪特徵的格調。

主日大禮拜在十一時——按照挪威的慣例——舉行，[43]遵循一般的信義宗儀式，其中講道和聖餐是核心元素。另外，它還包括日常的早、晚禮拜中的一些重要元素，如引導列隊行進、點蠟燭和焚香、鳴鐘、鞠躬和默禱。和大多數的儀式一樣，這裏也包含信靠文和發願文。

艾香德向他的斯堪地納維亞讀者描述這些禮拜儀式的方式，給別人的印象是，他忠實地堅持信義宗傳統。他翻譯的祈禱文和聖歌很少表現出佛教的影響或啟發。然而，提示性地，艾香德評論道，他試着使它們自身適應於佛教傳統並「讓中文的曲調和東亞宗教措詞的特徵獲得承認」。[44]

一些新教的來訪者可能認為，禮拜儀式的總體形象、它的列隊、鐘、儀式動作和袍都相當地像高派教會（high church）的風格和修辭，但很美很感人。艾香德可能是受到聖公會或高派教會的啟發，[45]但這主要還是從他多年來對佛教寺院的觀察研究中學來的。這些儀式沒有佛教的儀式那麼詳細，只運用了佛教的少數儀式器具；但教堂的鐘和磬[46]是「佛教的」，並且鞠躬和下跪、焚香

43. 在南京，主日禮拜從上午十時半開始。
44. 〈面對佛教徒傳道會儀式〉，頁 276。
45. 艾香德顯然與一些聖公會的傳教士有關係良好。
46. 磬可能指不同類型的鍾和小鑼，但這樣的話它就是手鈴，固定在一根木頭棍子上，用另一個小木棍敲打。（事實上，佛教的「僧磬」，和一般的「樂器磬」大不相同。佛教的「磬」是「缽」形的。——譯注）

和蠟燭也是佛教的，[47]「禮拜禮服」看起來像是西方的牧師袍、修士袍和中國傳統服飾的混合。甚至連使用的術語，如「雲水」——指朝聖者或見習僧侶（novice）、「侍生」——指侍僧或侍者，都是佛教的。主日大禮拜所使用的器具被稱為「法器」，字面的意思是「達磨（Dharma）的器具」如佛教儀式中的一樣。

1．三一信靠文

三重信靠文可能是南京和香港的機構對佛教儀式最有名的採用，也是早期的禮拜儀式中唯一於現在的中文儀式和英文儀式中——儘管是被修改了——仍在使用的元素。[48]

皈命文　起立同誦：

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，隨機應感，清靜聖靈！

這信靠文中最明確的「佛教」因素明顯是「皈命」，這是梵語“namas/namah”和巴利語“namo”的中文翻譯之一，它們是佛教用以表示「信靠或委身」於三寶——佛、法、僧的典型術語；或者表示皈依大乘佛教眾神中的無量佛。三次重複的「至心皈命」雖然與「南無」不同，

47. 當然，蠟燭在西方教會中是常見的，艾香德認為，在《聖經》中，焚香象徵聖徒的祈禱，但蠟燭和香在很大程度上都受到新教徒的反對，因為他們在中國的「偶像崇拜」中如此普遍。由於這原因，艾香德後來只好放棄使用香。

48. 然而，從一九六六年起，道風山的中國儀式中，這儀式已經被改得很難看出任何來自佛教的啟發了。

但仍然是「信靠或委身」的一種傳統的佛教表達。[49]這形式的版本在艾香德的佛教儀式書中並沒有找到，最接近的表述是「一心皈命」。[50]在早禮拜中使用的一個最近似的三皈依中，找到一個類似的表達，即「自皈依」。[51]如果對佛教的術語不很熟悉，你就不容易發現其他的佛教詞彙，但我將在下文的評論中指出一些其他的佛教詞彙。

第一節並沒有明確提到佛教術語，儘管「萬德」這常用術語乃描述佛陀所有美德，而「萬有」、「一切事物」或「萬物」這些詞語都使人想到佛教的概念。

第二節則更多地受到佛教甚至道教思想的啟發。特別是在南京第一階段的試驗中，沒有第二、第三句，這樣，這一節讀起來顯然是對道的皈依：「至心皈命，圓滿妙道」。「妙道」一詞顯然有道教的意蘊。對佛教來說，「妙道」可以被認為是對「絕妙的達磨法」的一種暗示，因為在中國佛教中，「道」是達磨的常用表達之一，儘管「法」是最常用的翻譯。在艾香德早期對佛教的皈依的翻譯中，他將有關尋求庇護於達磨的語詞譯為「我皈依生命偉大的法」（den store livslov）或「偉大的生命原則」（great life principle）。[52]有人可能認為，這想法提供了靈感，使他將他自己版本的儀式表述對道的皈依，他還將道看作是「生命的偉大法則」。因為在艾

49. 淨土宗的佛經中，信徒用這表述來表達信靠阿彌陀佛的誓願。它可能在一九一九到一九二〇年的第一個兄弟會中已經使用，作為四誓願的一部分。見 Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 20。這事實上可能是後來發展出來的三重信靠文的原初模型。

50. 《禪門日誦》，頁 38。

51. 《禪門日誦》，頁 23。

52. 第一個表述「我皈依生命偉大的法」是挪威文的譯文；見 Reichelt，《從東方來的宗教》，頁 178；第二個表述「偉大的生命原則」是英文的譯文，見 Karl Ludvig Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*; Shanghai: The Commercial Press, 1928），頁 138。

香德的想象中，道等同希臘哲學和《新約》中的邏各斯，然而，這被確定為是對道（邏各斯）成肉身的基督、「上帝絕妙的拯救計劃」的啟示者的一種明確信靠，他的挪威語譯文的內容也是如此。儘管對艾香德來說，基督是「妙道」本身，[53]但這一節早期的簡短形式很容易被誤解。

在正式版本中增加的第二句中提到基督是償罪者，給了這一節明確的基督教身份。這一節中新的第三句將基督描述為「復我性明」的人，艾香德認為這指的是典型的基督教信仰，人類是由上帝原初的形象創造的，因此要恢復。[54]它也可能來自景教聖歌的啟發，景教聖歌收入在香港的儀式書的附錄中，它提到人類原初的「真性」。[55]然而，這詞彙也可能暗指道教關於心靈原初的純潔這概念、佛教的原初的佛性或心靈的悟性這些概念。[56]在艾香德的譯文中，這種有關佛教或道教的觀念的暗示都完全消失，因為基督在這裏只被介紹為「來自上帝不可言喻的聖言的完美啟示者」。也許艾香德沒有找到恰當的術語，但人們可能猜測，艾香德這樣做是試圖轉變斯堪地納維亞的讀者早期對他的混合主義指控。

第三節是表達艾香德樂觀信仰的優美語句，他認為聖靈以某種神秘的方式做工，引導人們朝向信仰。但是，這種關於聖靈的表達（「隨機應感」）承載着佛教的意義。一些大乘佛教的意象和表達，例如《蓮花經》，它

53. 見 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 31。
54. 在文章〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 125，艾香德直接提及，佛教有關回到「人的原初狀態」或找回「人原初的樣子」的概念與基督教恢復上帝的形象的概念類同。在他一九二五年的解釋中，他增補說明了「原初的、純潔的本性」的含義是「上帝的形象」。見 Riisager，《願望與實現》，頁 200。
55. 這詞語被使用兩次，見《禮拜儀式》，頁 77、78。
56. 艾香德喜歡的佛教術語之一是「本淨心」，見《禪門日誦》，頁 38。

描述佛陀為了根據每個人不同的能力教導佛法，所以調整自己適應各種條件與環境。「隨機」（Sanskrit, asaya-bhedana）即「順應眾生在其生命不同階段的時機」，這是一個很古典的佛教概念。而關於「充滿宇宙」的聖靈的注釋，在佛教徒那裏則可以理解為對如來普世的暗示，暗示着他教導眾生佛法的永恒行為。我們已經看到，類似的表達方式，在艾香德那裏也表達為聖靈的風吹遍宇宙，這裏可以肯定艾香德受了大乘佛教普世救贖觀的啟發。不過，在這點上，我們也有理由猜測，他同樣契合《聖經》引文對上帝的描述——「那充滿萬有者所充滿的」（《以弗所書》1:23，4:10）。[57]

2. 發願文

如果說佛教徒熟悉信靠文主要是因為尋求庇護這種修辭以及間接提到佛教和道教的觀念，那麼，發願文無論從形式到內容都幾乎全是佛教的。事實上，它直接來自佛教儀式，[58]西方發願文由袾宏（1535-1615）*創作，他是雲棲寺方丈。在艾香德的禮拜儀式中，中國術語「發願文」被保留了下來，但「西方」淨土被刪除。在他翻譯的版本中，他稱之為「發願歌」（Hengivelseskvad）。在這首聖歌的文本中，唯一的改變是「西方」被替換為「基督」。甚至連佛教的曲調都被採用，後來出現在中國和西方的聖歌詩集中。以這種方式，一個完全佛教的

57. 當艾香德向北歐介紹這三重信靠文的時候，這信靠文讀來完全是一篇基督教的認信文，幾乎所有佛教修辭都消失了。要研究艾香德都這信靠文及其他禮儀文、禱文及讚美詩的的基督教化翻譯，請見我的英文文章〈面向佛教僧侶的基督教叢林（第一部分）：艾香德的聖山〉。

58. 《禪門日誦》，頁 38。

* 明末四高僧之一。字佛慧，自號蓮池。晚年居雲棲寺。世稱「蓮池大師」或「雲棲大師」。——譯注

發願文被譯成了一首對耶穌基督的祈禱文——至少在艾香德的想象中和他的多種挪威語譯文中是如此。[59]所謂的發願文不容置疑是禮儀形式的一部分，因為它幾乎完全取自佛教禮儀形式，所以引起了很大的爭議。

發願文　同唱

稽首基督安樂國，接引衆生大導師；

我今發願願往生，唯願慈悲哀攝受！

艾香德將這首聖歌描述為是對「聖靈在靈魂中運動……我的靈魂在聖靈的感動中走向上帝」的美麗表達方式。他的基本策略和期望是，「來自中國宗教世界古老的和最高的思想」可以起到作為「合適的、充滿強烈的基督思想的語詞容器」的作用。[60]這首聖歌可能最突出地表達了艾香德樂觀的詮釋學策略，關於這一點，稍後再討論。現在，我將指出這首聖歌強烈的佛教內涵。事實上，所有的核心表達方式都直接與阿彌陀佛和其淨土的普遍信仰有關。

由於唯一的變化是用「基督」取代了「西方」，對大多數的中國人來說，佛教的修辭是明顯的。「安樂國」是對梵文“sukhāvatī”的翻譯，是表示佛教的天堂的最普遍術語，主要與阿彌陀佛的淨土有關，淨土在宇宙的西部地區，阿彌陀佛發願在那裏接引所有虔誠地念他的佛

59. 我使用的是〈面對佛教徒傳道會〉中最正式的譯文。插入語是艾香德自己的原話。對原初的佛教讚美詩的翻譯見於 Karl Ludvig Reichelt，《從東方來的宗教》（*Fra Østens religiøse liv*; Copenhagen: Gads Forlag, 1922）；〈佛教儀式摘錄〉，頁 167。

60. Reichelt，《道風山的兄弟之家》，頁 9。

號的人。[61]艾香德始終將這些表達等同上帝的天國來使用。俯伏在地於佛教的儀式中很常見，羅馬天主教的傳統也遵循這儀式，但新教教會對俯伏在地很不了解，在那裏，更為恰當的是「尊敬地鞠躬」。然而，在其他的譯文中，艾香德將它更恰當地譯為「我拜倒……」[62]

阿彌陀佛是「大導師」，他「接引眾生」。在淨土宗的修辭和肖像中，阿彌陀佛是接引佛，這位佛將右手延伸下來，渴望「接收和指引」每一個人到淨土。[63]

「眾生」也是一個典型的佛教詞彙，這術語包括了一切處在輪迴之中的存在，從神的世界到最底層的地獄。這術語在基督教的修辭中並不常見，但艾香德很喜歡採用這術語，他的佛教徒拜訪者很了解這術語。

一個人從現在起「發願往生」的宏願暗示了阿彌陀佛四十八願，這宏願表達了這樣的信仰，所有「發願往生」到阿彌陀佛的地方的人將被阿彌陀佛接受。[64]「往生」的字面意義是「往那裏並獲得新生」，它是指在淨土出生的專門術語。

最後關於被慈悲「攝受」的祈禱，也是明確地指稱典型有關阿彌陀佛絕對的慈悲和愛心的淨土修辭。

在艾香德對於聖歌的詮釋中，佛教所表達的本意已經被完全置換，可能甚至被誤解，或者至少通過一種勉強的翻譯而轉變。而且，最終這些聖歌以一種傳統的基

61. 艾香德完全了解這背景，但正如我們將看到的，他認為佛教的表達形式如此徹底受基督教的影響，以致恢復這讚美詩原初的基督教內涵只是時間問題。
62. 《教務雜誌》（1928），頁 167。
63. 艾香德在對阿彌陀佛的評論中將他稱為「接引佛」；Reichelt，《從東方來的宗教》，頁 177。
64. 尤其在淨土宗的核心佛經《佛說無量壽經》中得到發展。（淨土宗三經是《佛說無量壽經》、《佛說觀無量壽佛經》和《佛說阿彌陀佛》，其中，《佛說無量壽經》對阿彌陀佛四十八願做了全面講解。——譯注）

督教形式呈現出來，表達對基督王國和永生的渴望。這個詮釋學的問題（關乎參訪者對於佛教元素的接納和艾香德自己的詮釋）將在下文中繼續探討，但是，我們可以得出結論，即不同宗教背景的人羣應該會對聖歌做出極端不同的理解。[65]

3. 懺悔和認罪

在禮拜儀式中受佛教修辭強烈影響的第三個元素是許多不同涉及懺悔和認罪的部分。艾香德自己是信義宗背景，這可能使得他意識變得敏銳，這看起來使得艾香德對佛教的懺悔儀式特別敏感。在自己的禮拜儀式中，艾香德有意地借用佛教的懺悔儀式中的表達和結構元素。[66]認罪和懺悔儀式在晚禮拜和主日大禮拜中都是重要的部分，但這尤其是在一些公開悔罪的聚會中得到發展，他稱這聚會「懺悔禮拜」。星期六下午通常被留出來為星期天早上的大禮拜做準備，主日大禮拜強烈地強調嚴格的反省人的罪、悔罪並委身於新生命。

在下文我將首先探討晚禮拜的認罪部分和主日大禮拜，然後對普通的認罪儀式作更細緻的考察，而普通的認罪儀式主要受佛教模式的影響。[67]

香港的晚禮拜的認罪以一首聖歌作為開頭，這首聖歌的艾香德譯文現在已經無法找到。[68]他的目的無疑是營造一種悔罪的情緒：懺悔者祈禱道，聖言的明燈將揭示

65. 後來聖歌的版本有很多，但是都已經脫離了中文原文，參見 Reichelt，《東亞的敬虔特徵與聖所》，卷二，頁 31；《道風山的兄弟之家》，頁 9。原初的中文原文可能已經被停用，或者在二十世紀五六〇年代的禮儀修訂中，完全地轉換成為基督教文本，只是維持了基本的曲調。
66. 〈面對佛教徒傳道會儀式〉，頁 276。
67. 私人的懺悔儀式很簡短，並遵循傳統的基督教修辭；這裏不作討論。
68. 南京版本有另一首讚美詩，艾香德的挪威語譯文中只提到會唱一首讚美詩。

阻礙他們走向永恒生命的罪，然後提醒他們有義務將上帝的恩典禮物與整個世界分享。然而，中文的歌詞裏面充滿了佛教的詞彙：

> 基督賜我光明燈，消除業障得永生；
> 衆生無邊願無盡，獻身塵剎報主恩。*

第一行存在解釋的空間，「明燈」既有佛教的也有基督教的內涵。明顯嘗試運用佛教術語的是第二行：傳統的罪和寬恕的概念轉變成要被移除或熄滅的「業障」。儘管類似於業和從業中得解放的術語一再被使用，但由於艾香德對罪和罪通過基督來補償的理解相當的傳統，這修辭只不過是對佛教修辭的一種膚淺的借用。

最後兩行從結構上來說有些奇怪，它們與菩薩的四大願類似，[69]至少所有的僧侶們對菩薩的四大願很熟悉。艾香德被佛教拯救一切眾生的宏願所感動，並借用這句語句作為他自己的傳教宏願的一部分：要向全世界，或字面意義地，要向「塵剎」宣講上帝寬恕的恩典。甚至連「塵剎」這詞語也是典型的佛教術語，指佛教宇宙中的一切領域（梵文 kṣetra）多如無數的塵沙。「報恩」這術語也是典型的佛教詞彙，尤其是在淨土宗傳統中，它常常指得體地回應阿彌陀佛的慈悲。[70]

---

* 此句非常相似佛教所講的「將此身心奉塵剎，是則名為報佛恩」。——譯注

69. 這首讚美詩主要是受菩薩的第一宏願的啟發：「眾生無邊誓願度」。艾香德的第一個兄弟會（1919-1920）已經有四宏願：信靠三一上帝；研習真教義；接受教育以便服侍上帝，並指引其他佛教徒認識基督，基督是「大乘佛教目標的集大成者」；為基督教會在佛教徒中工作。這些與佛教徒的四願不同，這些明確的表達只能在艾香德的挪威語文本中找到，但顯得與佛教的宏願相似。見 Reichelt，《走向基督的中國佛教徒》，頁 20-21。

70. 在淨土宗中，報佛恩的方式是感謝並讚美阿彌陀佛的名。

南京的版本中有一個不同的聖歌，它也包含了一些有基本的佛教內涵的表達。[71]

主為天地萬物本，為救眾生始現身；[72]
若人一念信贊禮，永脫苦惱免沉淪。

最後的兩行有強烈的佛教內涵。尤其是「一念信」是一種典型的佛教詞彙，指完全的信靠阿彌陀佛的那一個時刻，這一個時刻被表達為信仰阿彌陀佛並乞求他的名。這裏提及的「免沉淪」以及「永脫苦惱」都明顯是佛教的本義和象徵。

在星期天的大禮拜中，用於引入認罪的聖歌稱基督為「本尊」，它是佛教崇拜對象的傳統名稱。福音在這裏被稱為「圓音」，是對佛陀講道的常用稱謂。以下對悔罪的勸誘運用了培養一個人的「善根」這觀念，善根可以使一個人達到「大覺悟」的狀態——或者獲得「大覺悟」的能力（「善根」和「大覺悟」都是典型的佛教術語，艾香德將它們分別翻譯為「培養善種」[nourishing the good seed]和「達到完滿的靈性洞見」[reaching the full spiritual insight]）。

之後的認罪，加上憐憫頌（Kyrie Eleison），大體上是根據平常的信義宗儀式，南京版本和香港版本的正文幾乎是同一的。感恩祈禱文採用傳統的基督教修辭——因基督得寬恕，頌揚基督打破了死亡的障礙並開闢了通向最神聖的地方的路。某種程度上可以說，南京版本有

71. 這在南京和香港的早上禮拜中都被使用過。
72. 這一句有點含糊，但與第一句的「本」相對應，「始」可能表明這表述方式可能是想指太初有聖言／邏各斯／道。

一個關於「最神聖的地方」的「佛教」術語——「至寶所」，它是佛教對涅槃的隱喻。在香港的版本中，它被一個更傳統的術語所取代。唯一與信義宗儀式的一個重要差異是，在艾香德的版本中，基督的「功勞」是「功德」，「功德」比信義宗儀式中的「功勞」更具有佛教的內涵。然後，祈禱文也採用了傳統的基督教詞彙，只是有些地方暗示了佛教的詞彙。

當時中國的信義宗禮拜儀式中並沒有公開認罪的部分，這是跟隨當時挪威教會的傳統。艾香德的認罪祈禱文是受佛教儀式的啟發，它以慣常的列隊開始，有鐘、鞠躬、默想等，然後是奉三一上帝的名、上帝的羔羊（Agnus Dei）和聖歌《照我本相》（Just as I am, without a plea）。由牧師朗讀莊嚴的認罪祈禱文，會眾以三次憐憫頌回應祈禱者。一切看起來都與信義宗傳統一致，尤其是在艾香德的挪威文譯文中；甚至連曲調都是挪威使用的那些。

然而，還是有少部分的用語帶有強烈的佛教色彩，它們頻繁地出現在艾香德的佛教儀式書上，特別是出自佛教的《西方發願文》和懺悔儀式。[73]我在下面所列的，是艾香德使用有佛教背景的典型詞彙來表達基督教的訊息。我將先列出佛教詞彙的中文術語，然後將艾香德的挪威語譯文並列，方便讀者比較閱讀。

「發願懺悔」變成「許下重諾去懺悔和認罪」。

「十方世界」（梵文 daśa diś(āni)）變成「整個廣大世界」。佛教用以指稱宇宙的典型術語，指八方加上、下兩個極點。

「無二至尊」變成上帝是「至高的、無與倫比的（拯救者）」。

73. 《禪門日誦》，頁 38、90。

「剎剎塵塵」變成「大到宇宙、小到微塵」，即所有地方。這是典型的佛教詞彙，用以指稱宇宙中佛的無數領域，可見於《妙法蓮華經》等。

「魔境滅」變成「撒旦的力量被抑制」。

「道心生」變成「真正的宗教生命從心中誕生」。

「頓悟經中之妙理」[74]變成「我在一瞥之中知曉了《聖經》中隱秘的真理」。

「貪、嗔、癡」的支配變成被「邪惡的貪欲、徒勞的想法和偏執的欲望」所控制。這些在佛教傳統中被認為是控制心靈的「三毒」（梵文 rāga, dveṣa, moha）。

「億劫」累積的罪變成「數世紀」無數的罪債。

「將會消亡的濁世」變成「世界和它的貪欲將消亡」。濁世以「五濁」（梵文 kaṣāya）*為特徵，通常與逐漸在世界上丟失「法」有關。

「宏願」，艾香德的譯文是「恩典的無限允諾通過十字架被實現」。還有類似的將十字架指稱為（上帝的）。

「無始以來」[75]「罪孽」，變成我們「受罪的無限的負擔所壓制」。

「妄想」、「貪婪」和「迷惑」變成「徒勞的想法、邪惡的欲望和對世界的謬見」。這三者指向上述的三毒「貪、嗔、癡」。

人類的處境被描述為被「物質世界」所迷惑或「被拋入苦海」，並且「在漫漫長夜中徘徊」[76]——這些有強烈的佛教色

74. 關於「頓悟」的評論，見我的文章〈艾香德的聖山〉中相關的評論。

* 佛教講五濁惡世。五濁：劫濁（時代混亂）、見濁（思想混亂）、煩惱濁（心緒混亂）、眾生濁（眾人行為混亂）及命濁（短壽、折壽）。——譯注

75. 「無始」（梵文 anādi）是佛教對業報輪迴無始無終的一種典型表達方式，這表述可能是受到了《禪門日誦》，頁 32 的懺悔儀式中的表達方式的啟發，在《禪門日誦》的這部分認為罪是「從無始的生死輪迴」中犯下的。

76. 這三個表達都是對業的存在的經典佛教描述：物質世界（loka-saṃvyavahāra）、苦海（duḥkha-arṇava）和長夜（dīrgha-rātram）——在那裏，沉睡在謬見中的人在輪迴着。

彩的表達形式在一定程度上被保留在艾香德的譯文中：「忙於千百種塵世的憂慮，被拋入悲傷之海，在那裏，波浪正淹沒我們，使我們沉入夜的深長的黑暗中。」

這列表是可以擴展的，但我已經在上文中列舉了最明顯的、在艾香德的機構中最頻繁被使用的那些佛教術語的例子，以及帶有佛教色彩的表達方式。憑藉這些豐富的資料，我們可以更深入地思考基督教禮拜儀式中的這類修辭的可能含義。

4. 其他儀式

在艾香德的機構中，有一些儀式是在特定場合偶爾使用的，但除了附錄中的聖歌之外，只有少數有關佛教修辭的例子沒有被評論。私人的悔罪禱文幾乎是挪威的儀式的複製品。祝福和為食物而感恩這部分所包含的祈禱文和聖歌，在一定程度上暗示了佛教的啟發。例如，食物被稱為「法饌」（dharma meal），但祈禱文並沒有增加任何我們提及過的內容。[77]當然，作為一個現象，為紀念死者的清明節儀式是有趣的，並且為了滿足中國基督徒尊崇祖先的需要而得以發展。作為信義宗常務委員會的禮拜儀式委員會的早期成員，艾香德已經參與這儀式的發展，這被納入早期的信義宗日常儀式書中。[78]艾香德的機構中的清明節儀式與普通的信義宗儀式不同，但除了在所有其他儀式中都使用的信靠文和發願文之外，並沒有特別的佛教色彩。傳統的紀念儀式和葬禮儀式也

77. 艾香德顯然熟悉佛教對食物的禮拜，見《禪門日誦》，頁 107。
78. 根據 Strandenæs，〈禮儀〉，頁 10-11，在信義宗教會一九二〇年的禮儀書中收入了清明節的禮拜儀式。在一九三三年的版本中，它被介紹為追思禮拜儀式。

並沒有表現出特別受佛教影響。（嬰孩和成年人）洗禮和聖餐也是如此。

成年人洗禮儀式的一個附加元素值得一提，因為它與佛教的授予聖職儀式有點相似。在洗禮之後，立即經過一個儀式，社團新受洗的成年成員將被接納為道友兄弟會的正式成員。離開教堂，進入安靜的祈禱室，他們會下跪，並莊嚴地宣誓將忠誠地堅守兄弟會的基本觀念和規則、順從領袖、愛道友、傳播主的道並擴展天國。作為標誌，他們將收到一個十字蓮花，上面會刻有他們在兄弟會的號碼和新名字，而名字將於他們所屬的「山」相關——或者是「景」、「道」或者是「天」。然而，以相當批判性的角度看這叢林制度，與其他的義務相比，例如家庭生活、婚姻和世俗的參與，這誓言好像並不要求人更多的忠誠。

五、附錄的聖歌和啟應禱文

我已經零星地提到，在香港版本的禮拜儀式書的附錄中增加的聖歌選集。第一部分包括禮拜儀式上使用的《舊約》的傳統《詩篇》（第一、二十三、二十四、八十四篇）；第二部分包括聖歌和回應的啟應式祈禱。其中一些是取自其他資源，如關於三一的、舊的景教聖歌和艾香德自己的傳教聖歌《耶穌所作天國聖工》（Din rikssak, Jesus, være skal）的中文譯文。其他的聖歌——《基督贊》和《景尊頌》，一首是給兄弟會的道友會的，一首是道風山的特寫——是十分特別的佛教和基督教修辭的混合體。它們都是在道風山不斷地進行禮拜儀式試驗的結果，來自艾香德的靈感，部分是艾香德自己所寫，但正如我們將看到的，這也是皈化了的僧侶們的傑作。

有理由認為，這些詩歌和禮拜儀式很好地表達了這時期圍繞在艾香德周圍的社團的試驗的情緒特徵。對它們的文學、神學品質的評價當然會呈現不同，但這裏，它們呈現為一個社團的勇氣和創造力的例子，它願意堅持很長的時間來將他們的信息傳達給佛教世界——儘管一些人可能會認為這樣做是天真的。

為了促進對聖歌中佛教修辭的評價，我選擇將其中的兩則全文呈現，並且詮釋當中的佛教詞彙。我的目的是指出，受佛教及基督教教育的人分別會怎樣聽或讀這些聖歌。

1. 基督讚

「基督讚」是艾香德自己於三〇年代的早期在道風山寫的，它被設計來作為禮拜儀式中的領袖／牧師與會眾之間回應性的閱讀和歌唱。由於幾個有佛教背景的核心詞彙已經這篇文章中評論過，現在我將集中未被提及的句式。

然而，我們需要特別評論一個核心的觀念，因為它是整篇聖歌的關鍵——事實上，他在艾香德的傳教構想中是詮釋學核心關鍵之一。追隨李提摩太以及其他的西方傳教士和學者，艾香德確信一系列的佛教術語，如「真如」、「如來」、「一心」，在佛教中被發展出來，是由於與西方或中亞的基督教交往的結果。因此除了名字之外，所指稱的原初神聖實在是與上帝同一的，如李提摩太所主張的那樣。[79]它被譯成各式各樣的，如「宇宙萬

79. Timothy Richard，《在中國的許多人的轉化：傳記及文章》（*Conversion by the Million in China: Being Biographies and Articles*; Shanghai: Christian Literature Society, 1907），卷一，頁 285、292；卷二，頁 196-197。他的觀點主要發展於他對《大乘起信論》的研究，即其《大乘佛教的新約》（*The New Testament*

物的源泉」、「真正的形式」、「真正的模範」、「真正的實在」和「原型」，很容易將佛教的術語與先在的（preexistent）的基督、邏各斯、（太初以來）偉大的道和類似的概念聯繫起來；因此歷史上將基督的誕生描述為如來（或真如、無始大道）的肉身化／顯現。只有根據這背景，才可能理解艾香德的聖歌中那些模糊地提及偉大之道的詞彙，如「真源」、「本來面目」、「師表」等等。

在每節中都有平行的句子，這或可以幫忙我們詮釋那些看來是含糊和模棱兩可的語句。

基督讚

主領啓：聖哉兮景尊，無始之大道；

會衆應：萬有宇宙根本，衆生本來面目。

主領啓：過去諸聖賢，萬代留師表；

會衆應：教導天下萬民，設立種種方便。

主領啓：脫離深苦海，同登到彼岸；

會衆應：無量光明境界，無上正等覺悟。

主領啓：玄之又玄兮，衆妙之門兮；

會衆應：大道鍾於基督，西方如來應世。

主領啓：世界皆歡喜，陰間有望兮；

會衆應：基督勝過死亡，救贖衆生孽障。

主領啓：十架之奇妙，無量之宏願；

會衆應：拯救三界衆生，免除曠劫冤恨。

---

of Higher Buddhism; Edinburgh: T. & T. Clark, 1910），特別見頁 38、45-47、51-53。正如在 Reichelt，《從東方來的宗教》，頁 35-40；《中國佛教的真理與傳統》，頁 34-38；《來自基督生命的聖所》，頁 76-78 所看到的，艾香德好像不加批判地接收了這些觀點。

主領啓：巍巍主耶穌，慈悲之救主；

會衆應：淨土示現地土，十方皆作道場。

主領啓：宇宙之真源，古今之矩矱；

會衆應：高深太初大道，顯在基督身上。

主領啓：各宗慕道者，凡渴想義者；

會衆應：引到基督羊群，同歸一大牧者。

主領啓：靈光普耀兮，衆生保惠師；

會衆應：普度六道群迷，充滿大千世界。

主領啓：常轉大法輪，説法隨機應；

會衆應：觀世苦難起悲，化身無量無邊。

主領啓：萬法歸一靈，慧劍斬邪魔；

會衆應：澆灌真如妙性，以馬內利歡騰。

啊利路亞！

第一節：「景尊」這詞語是受佛陀的經典名號「世尊」的啟發，「世尊」是梵文 Baghavat 的一種翻譯。這表達形式在早期階段被中國的景教教會採用。「無始」（梵文 anādi）在佛教的語境中被用於表達各種方面的「無始」；對艾香德來説，「無始」被用於指稱「太初」或來自永恒。「本來面目」是一個典型的佛教詞彙，特別是在禪宗中，它被用於暗指有情眾生內在的佛性。艾香德常用此詞彙表達人是「上帝的形象和樣式」（the image and likeness of God）而被造的。[80]

第二節：「留師表」可能指《希伯來書》的開端（1:1-2），但也可能暗示以上已提及過的「如來」或其他「真形」的顯現。「方便」（梵文 upāya）是一個典型的佛教詞彙，用於表達佛陀如何根據受眾的領悟能力來講道，正如我們在前面評論三重信靠文時提及的。

80. 見 Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 125。

第三節：「苦海」和「彼岸」都是典型的佛教詞彙，指人類的窘境和終極的拯救。對艾香德而言，「彼岸」就是超越的天上聖所。由於艾香德對《希伯來書》的偏好，艾香德可能暗指基督作為偉大牧師的形象，他通過自己的受苦來開闢了通往天堂聖所之道。「無量光明」是淨土宗對阿彌陀佛（無量光佛）的領域（「境界」）的經典詞彙。「無上正等覺悟」（梵文samyaksaṃbodh）是表達佛陀的覺悟的經典詞彙。

第四節：第一行幾乎是直接引自《道德經》的第一章。第二行的用詞有點奇怪：「鍾」作動詞指聚集或集合，或作名詞指裝飾瓶或杯。這詞彙幾乎是在暗示基督以「蘊」（skandhas）的聚集而成為存在，根據佛教的理解，「蘊」構成人。這詞的使用受艾香德對中國思想概念的理解有關，他認為中國思想是準備充滿新內容的開放器皿。「西方如來」是對阿彌陀佛、佛教宇宙中的西方國度的典型描述方式。我們曾提過，艾香德用「如來」指稱上帝和基督。

第五節：「陰間」是指稱地獄或冥府的傳統語詞之一。艾香德以佛教的用語「救贖眾生孽障」來表達「救贖脫離從罪的綑綁」。

第六節：「十架之奇妙，無量之宏願」應該會引致一些混淆，但這種互為解釋是一次有意義的嘗試。[81]「三界」（trayo dvâtvah）是有情眾生於在生滅變化中流轉的三層境界：欲界、色界、無色界。恨是「不潔」的一種，它阻礙人們從業報輪迴中解脫。

第七節：「慈悲之救主」（及「救世主」）是觀音的常用稱呼，基督教會亦稱呼基督為「救主」。

81. 見我的文章〈「十架之奇妙，無量之宏願」：從艾香德到田道樂〉（見本書，頁 201-212。——編注）

第八節：艾香德將淨土等同上帝的天國，他在此宣佈天國在此時此地已被預見。「道場」是一個佛教詞彙，指靈性修行或禮拜的場所。艾香德把中國的「道」等同基督，由此他以佛教的「道場」概念形容道風山——一個基督在世工作的地方。

第九節：「真源」及類似的詞彙被用作描述基督作為偉大的道成了肉身。這節描述艾香德其中一個最喜愛的主題：所有尋找真理的人都在找作為道的基督，而基督就是引領眾人的牧羊人。這種說法接近佛教的經典說法：阿彌陀佛慈悲地帶領眾生到他的淨土。對艾香德而言，這對應以下《約翰福音》的概念：當基督在十字架被舉起來，就要吸引萬民來歸我（12:32）；以及基督另外有羊，他會領他們來（10:14-18）。

第十節：艾香德以一個在多數佛教寺廟都看到的題詞來描述聖靈的工作。「保惠師」很明顯指《約翰福音》對聖靈的描述。這專門術語類似佛教對阿彌陀佛的描述——他仁慈地帶領和吸引一切有情眾生到他的淨土。第二行描述拯救「永死之道」的人的行動，艾香德以經典佛教詞彙來說明之：「普度」指是由「此岸」的「六道」輪迴中解放到「彼岸」。「大千世界」是佛教術語，用以表達佛教的宇宙中的無數領域中相互貫通的所有因素的總和。

第十一節：第一句幾乎直接借用自《蓮華經》，原指永恒的佛陀不斷地講授法的，根據受眾的領悟能力以「方便」來講道。第二句明顯受關於慈悲觀音的修辭所啟發，艾香德以之描述基督「憐憫地看受苦的世界」。「起悲」是常見的佛教詞彙。「化身」，或「應身」是一個典型的佛教詞彙，用以指佛陀在歷史中的顯現（梵文 nirmānakāya）。此句指基督在其行動中無處不在。

第十二節：「慧劍」是佛教用的比喻，但可能也暗指《聖經》中將上帝的聖言（道）描述為「雙刃劍」（《希伯來書》

4:14）。「澆灌真如妙性」此句再次利用佛教的核心詞彙「佛性」，來形容聖靈統一萬物的神秘存在。最後一句「以馬內利歡騰。啊利路亞！」也許來自詩歌《以馬內利來臨》（O come, O come, Emmanuel）。

2. 景尊頌

「景尊頌」是王道平所作，他是一九三五年來到道風山的佛教僧侶，在一九三六年受洗。他一開始就投入了社團的寫作和出版活動，被描述為具有「好文采」的人。除了這一篇以及其他聖歌和歌曲之外，他還是中文雜誌《道風》的常見撰稿者，做編輯並寫了兩部在道風山表演的基督教戲劇。[82]目前的這首聖歌的曲調是《聖哉，聖哉，聖哉》（Holy, Holy, Holy Lord God Almighty），王道平的文本可以被看作是對舊的聖歌的一種相當自由的翻譯。

景尊頌

聖哉聖哉聖哉巍巍主景尊
宇宙萬有主創造無始大道成人
聖哉聖哉聖哉教導天下萬民
正等正覺悟三而一景尊

聖哉聖哉聖哉玄玄兮景尊
榮光照亮啟妙門基督如來降生
耶穌勝過死亡救贖衆生業障
救苦且救難救世景尊

82. 見 Notto R. Thelle，《一個佛教僧侶走向基督之路》（*En buddhistmunks vei til Kristus*; Oslo: Gads Forlag, 1940），頁 29-39；艾香德主編，《道風山的工作》（香港：道風山基督教叢林，1938），頁 296-320。

聖哉聖哉聖哉慈悲主景尊
十方皆作聖道場引人歸主羊羣
惟有主是大道淨土示現地上
全能全慈悲全方便景尊

聖哉聖哉聖哉保惠師景尊
六道群迷頌揚主歌聲充滿大千
化身無量無邊說法隨機應變
萬法歸一靈三而一景尊

「景尊」在這裏明顯指向上帝，受到景教及佛教修辭的啟發。原英文歌詞讚美的是「主上帝至高者」或「三個位格的、神聖的三一上帝」，現對應第四行的「三而一景尊」。「大道」引導所有人走向最高的啟蒙「正等正覺悟」無疑是佛教的句式，但在此表示基督作為邏各斯／道引領人走得到關於上帝的完滿知識。《景尊頌》首三段指向上帝道成肉身的基督，最後一段指向聖靈保衛師。

第二節「玄玄」一詞在《道德經》中指向神秘的黑暗，在這裏用作「景尊」的稱號。譯者也許以此對應原初的讚美詩中「儘管黑暗遮蔽了你」，正如「景尊」亦暗示被黑暗遮蔽的光（景）。

說到「妙門」，對作者來說，這顯然是指基督，他稱自己為那「門」（《約翰福音》10:7），還有《新約》中「門」所指稱的。作者直接指向耶穌克勝死亡，補贖人類的罪，以避免佛教式的詮釋，但仍使用經典的佛教詞彙「眾生業障」來說「罪」，以及通過「救世」從「苦難」中拯救。基督教將「救世」的人理解為彌賽亞，但對佛教徒而言，「救世」的是觀音，大乘佛教的眾神中最受歡迎的菩薩。

第三節中，主景尊的「慈悲」是被教會接受的經典佛教詞彙，它比「慈愛」等其他概念更能打動佛教徒。「世界作為神聖道場，引領人回到主的懷抱」的概念，結合了佛教的經典修辭「道場」，以及《聖經》中牧羊人引領他的羊走入羊圈的形象。聖詩強調只有基督[83]是將淨土示現地上的「大道」，其中假設了淨土宗阿彌陀佛的天堂「極樂」等同於《聖經》的上帝國。形容基督「全能全慈悲」，可能對應於原初的讚美詩「完美的力量、愛和純潔」（perfect in power, in love, and purity）這一句，但「純潔」一詞被前面已提過的經典佛教詞彙「方便」所代替。

最後一節明顯指向被現整個世界頌讚的聖靈，這就如原來的讚美詩一樣，但卻借用了佛教的詞彙。「六道」指佛教對再生的六種可能狀態的：天道、人間道、修羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道神。頌揚充滿整個世界，又用了前面討論過的經典佛教詞彙「大千」。

聖詩頌讚聖靈四處教導，以不同的途徑及方法影響靈魂，就如艾香德說的。然而，「化身」這詞指的是「應身」（梵文nirmānakāya），是佛的三身之一，通過「法身」佛顯現為人（如歷史上的佛陀有時以其他形式顯現）以便教導人類。「無量」「無邊」這兩個詞語（梵文都是ananta）都是典型的佛教詞彙，通常指（阿彌陀佛）佛不可估量的慈悲和智慧，以生命和光作為象徵。儘管在原初的讚美詩的中譯本，用的是「萬國」的主，在這裏用的是統一「萬法」，這是一個典型的佛教詞彙。

3. 其他的歌曲和聖歌

我們已經提過景教的《榮歸主頌》（Gloria），它是

83. 這表述對應於原初的讚美詩中的「只有你是最神聖的」（Only Thou art holy）這一句。

唐朝的一首有關三一的聖歌，一九〇八年在敦煌被發現，被納入道風山一本儀式書的附錄（頁 77-78）中。這是明確表達了艾香德受到景教教會的重要啟發，並且它是嘗試在儒教、道教和佛教所塑造的文化語境下理解基督教。然而，除了少數地方帶有佛教色彩，這首聖歌本身很少涉及佛教修辭，[84]這裏將不對它作全面的討論。對艾香德的傳教聖歌也是如此，它們並沒有直接涉及中國語境。

附錄中另外兩首保留下來的歌曲頻繁地運用了佛教的術語，但與聖歌有些不同的特徵。「道友會歌」是上面提過的王道平所寫，表達了成為兄弟會一員和參與傳教工作的那種熱情。「道風山歌」是另一個佛教學生鄭道本所寫，他在一九三五年受洗。他的歌是以相當莊嚴的聖歌曲調來唱的，這種調子在改革期間變得流行，[85]頌揚道風山的美麗與寧靜猶如地上一個和平的天堂。[86]兩首歌都使用了我在禮拜儀式和聖歌中分析過的那類修辭，將基督描述為「太初以來」偉大的道／邏各斯，將失散的「其他的羊」聚攏的偉大牧羊人（《約翰福音》10:16），將各種族和國家的人統一起來。由於沒有增加新元素，因此不需要作進一步的分析。

84. 這明顯的例子是有關拯救的用語「度／渡」，字面意思是運送人們到「彼岸」，相應的是派遣「筏」來將人們從火河中拯救出來。「善根」也是一個佛教的表達，艾香德在懺悔儀式部分中使用這詞語。

85. 最初是克魯克（Joseph Klug）採用的一首十五世紀的荷蘭曲調，見他的《威登堡聖詩集》（*Geistliche Lieder*, 1529），《多麼快樂的日子》（Dies est laetitio, Der Tag der ist so freudenreich）。

86. 見 N. N. Thelle，《從太初到現在》（*Fra begynnelsen til nu*; Oslo: Den Kristne Buddhistmisjons Forlag, 1939），頁 76；《道風》3（1936），無頁碼。

六、詮釋學的含義

建立面向佛教僧侶的基督教叢林，以及發展吸引佛教徒的禮儀，對於這兩項嘗試，我已經零星地預視了一些詮釋學的假設和含義。在我的評論的結尾部分，我將概括我的一些發現，提出一些額外的反思，這也許能夠使讀者對艾香德的計劃作出一個有細微差別的評價。

關於建立皈化佛教僧侶並最終引導他們回到社會的積極生活中的計劃，我曾描述了它的內在含混性。[87]現在我將直接聚焦於修辭，包括從外部的佈局到機構的設施，還有祈禱文和宗教儀式生活中所發現的所有修辭。這冒險的背後的根本傳教原則是甚麼？在創作帶有如此多的佛教專業術語的禮拜儀式的嘗試的背後，有怎樣的詮釋學思想？我無法給出一個簡單的回答，因為這裏很明顯地存在相互交叉的關懷、張力和含混性。

在艾香德自己的傳教思想中，最明顯的強調是，他始終認同一種成全模式的神學，這個根本的確信無疑使艾香德符合尼特（Paul F. Knitter）的「兼容論」或「成全模式」的宗教神學範疇。[88]關懷傳教，欣賞其他宗教的價值，以及願意將它們的洞見和經驗融入一個人自己的信仰中，「成全」理論將這些結合起來。艾香德對佛教的着迷常常使得他成為大乘佛教的擁護者，他不知倦怠地嘗試分享他對最高層次的佛教的欣賞。然而同時，他所認為的「最高的東西」是佛教中看起來與基督教最接近的元素，這些元素可以被用作走向基督教信仰的墊腳

87. 見我的文章〈艾香德的聖山〉。

88. Paul F. Knitter，《沒有其他名字？：基督教徒對其他宗教的態度的批判研究》（*No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards Other Religions*; London: SCM, 1985）；《諸宗教神學入門》（*Introducing Theologies of Religions*; Maryknoll, NY: Orbis, 2002）。

石。也就是說，用尼特的專門術語來說，艾香德的成全模式構想中慷慨的兼容論至少暗含了一個明顯的「部分置換」元素。艾香德對佛教修辭的使用的一個特徵，是成全模式和置換模式之間的一種張力。

從某個角度看，在中國的基督教中使用佛教的術語和概念僅僅是跨文化交流所不可避免的一個方面，正如當佛教從印度被介紹到中亞時，它必須系統地使用道教和儒家的概念一樣。類似的事情也發生在早期的教會——當基督教從猶太／希伯來語境轉到希臘語境時，全新的概念和哲學範疇從許多方面改變了基督教。我們已經注意到，當景教在唐朝進入中國時，它在多大程度上採用了佛教、道教和儒家的術語來傳達它們的信息。同樣的事情發生在我們自己的時代——印度教的古魯（Guru）和佛教的大師在西方講授瑜伽和佛教。他們的出現部分是由於他們又新又獨特的信息，但在很大程度上也是由於這事實，即他們使用「基督教」的修辭和範疇來傳播信息，並在一定程度上得到理解。

另一方面，艾香德的傳教工作顯然不只是這種「平常的」跨文化交流過程。它始終指向一個特定的團體——佛教僧侶或所謂的「遠東的宗教虔誠者」，並作試驗來發展對這些團體有吸引力的環境和語言。我們沒有足夠的資料來評價相關的回應，但零星的報告暗示了各種評價：從佛教徒還有基督徒中熱情的支持、到更小心多疑的興趣，到來自佛教徒和基督徒的尖銳批評——有時甚至是來自佛教團體的暴力對抗。

憑着事後的認識，經過七十或八十年對佛教和佛教與基督教間的對話的學術研究的進一步發展，使人們將艾香德僅僅看作是一個「揮舞着《聖經》，用佛教的外

衣來掩飾自己的傳教士」，[89]或者甚至給他的冒險打上天真和不加批判、甚至是粗魯和令人不快的烙印。基督教觀察者經常批評甚至嘲笑亞洲的佛教——尤其是佛教改革者——試圖通過仿效基督教的傳教和社會工作的策略來使佛教現代化。佛教改革者已經引入現代的講道模式、主日學校、青年工作、佛教青年會（YMBA）、慈善和其他活動，甚至「偷竊」基督教歌曲，用「佛陀」和「佛經」代替「耶穌」和「聖經」，如兒歌「佛陀愛我萬不錯，因有佛經告訴我」。*有的人可能會問，是否從佛教的禮拜儀式中「竊取」禮拜儀式歌，僅僅將「阿彌陀佛的西方淨土」換成「基督的」會更好，正如我們在艾香德的一個核心的禮拜儀式中已經看到的那樣。

為了糾正這類批評的片面性，作一些評論是必要的。艾香德自由地運用佛教的概念（甚至是佛教儀式中的整個章節）的最重要依據，是他確信這些最初都是受基督教的啟發。和許多的宗教歷史學家和學者一樣，艾香德知道西方和中亞的基督教和佛教在早期有過交往這種可能性，並且他確信大乘佛教的發展在很大程度上是受基督教的啟發。他認為，神化佛陀的傾向、佛陀和仁慈的菩薩整個眾神的發展、神的恩典和信仰這些觀念、為死者作彌撒、對阿彌陀佛的極樂和其他佛的信仰，這些都必然是與西方的或中亞的基督教——主要是以景教的方式——相互作用的結果。當代的學者贊同艾香德的觀點，[90]而當今的歷史學家則相當不情願將之作為歷史上

89. 見 Whalen Lai，〈中國為甚麼不曾有佛耶對話？〉（Why is there not a Buddho-Christian Dialogue in China?），載《耶佛研究》（*Buddhist-Christian Studies*, 6 [1986]），頁 93。

* 改篇自詩歌《耶穌愛我》（Jesus Loves Me）。——譯注

90. 見比如 Reichelt，《從東方來的宗教》，頁 7-8。在一九一六年三月十四日給差會的總秘書達勒（Lars Dahle）的一封信中，艾香德提到他將在新版的《中

似乎真實的事情去承認這樣的直接影響。[91]對艾香德來說，這樣的理論如此明顯，以致他不管是在歷史上還是宗教上都毫無保留或毫無顧慮地——將「佛陀」和對應的術語譯成「上帝」。以類似的方式，他將基督描述為「來自西方的如來」並將佛教的淨土等同上帝的天國，正如我們已經看到的那樣。根據艾香德的歷史觀點，這樣將佛教術語基督教化主要不是採用佛教修辭的問題，而事實上是歷史地恢復來自基督教的觀念和概念，以這種方式恢復它們最初的含義。[92]在艾香德看來，淨土宗尤其是這種情況，它囊括了一些「道教和基督教最寶貴的珍寶」。[93]許多當代博學的佛教徒反對這樣的佔用，並試圖證明這是對佛教概念的誤解。[94]

國的宗教》（*Kinas religioner*）中寫一章有關「大乘佛教」的文章，因為歷史問題現在好像已經更清楚了。佐伯好郎（P. Y. Saeki）的《中國景教碑》（*The Nestorian Monuments in China*; London: Society for Promoting Christian Knowledge,1916）可能給艾香德留下了深刻的印象。艾約瑟（Joseph Edkins）在《中國佛教：其歷史、理論及通俗方面》（*Chinese Buddhism: Its Historical, Theoretical, and Popular Aspects*; London: Trübner & Co., 1893），頁 2-3 中論證道：大乘佛教從波斯和巴比倫得到它的核心概念，還提到其他學者畢爾（Samual Beal）、霍奇森（Brian Houghton Hodgson）和布赫諾夫（Eugène Burnouf）的研究。李提摩太提到繆勒（Friedrich Max Müller）和日本的佛學家高楠順次郎（Takakusu Junjirō）和南條文雄（Nanjiō Bunyū），但最關注的是與埃及和波斯交往的可能性；見 Richard，《大乘佛教的新約》，頁 1-4；《在中國的四十五年》（*Forty-five Years in China*; New York: Frederick A. Stokes Co., 1916），頁 269、272、336-337。另見我的討論〈艾香德對宗教史及宗教哲學的貢獻概略〉（Karl Ludvig Reichelts religionshistoriske og religionsteologiske profil），載《挪威神學學刊》（*Norsk Teologisk Tidsskrift*, 105 [2004]），頁 193-215。

91. 儘管現代的歷史學家承認佛教和基督教之間的相互影響，但有更多的材料表明，佛教和摩尼教有廣泛的交往；見 Ian Gillman & Hans-Joachim Klimkeit，《一五〇〇年前的亞洲宗教》（*Christians in Asia before 1500*; Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1999），頁 251-262；Hans-Joachim Klimkeit，〈中古中亞的基督徒、佛教徒及摩尼教徒〉（Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia），載《耶佛研究》1（1981），頁 46-50。
92. 詳盡的闡釋見 Reichelt，《從東方來的宗教》，頁 88、119-122、176-180、200-201。
93. 同上，頁 200。
94. 見 Tai Hsü（太虛），〈真如和如來的意義〉（The Meaning of Chen Ju and Ju

艾香德的歷史假定還可以用來解釋，為甚麼他的翻譯和有關禮拜儀式的文本的譯文如此地「基督教化」，以致佛教的色彩幾乎消失。我的評論已經表明了這種佛教和基督教修辭的奇怪混合，經常在同一個句子中直接並列起來。有人可能猜疑這是避免混合主義的嫌疑，但我傾向認為這是他的樂觀期望的一種表達——即使是古典的佛教概念，當它們融入新語境時，也將獲得新含義。從艾香德的觀點來看，在佛教概念通過回歸它們最初的語境來恢復它們最初的、古老的含義這意義上說，這是一種「回家」。

艾香德建立面向佛教僧侶的基督教叢林的嘗試在多大程度上是成功的？由於多種原因，無法對這問題作出恰當的回答。第一，這問題的答案取決於人們選擇來衡量成功或失敗的標準。第二，用於描述艾香德的工作的影響的材料仍然太少，尤其是來自佛教界的書面材料。[95] 第三，對運用佛教習俗和修辭的評價，在很大程度上取決於人們主觀和情感的偏好。第四，應當將艾香德的工作放到歷史處境中去看，儘管在宗教間關係和歷史知識上有它的局限性。我們不能根據後人事後的認識來作片面的評價。以下是我研究和反思至今可獲得的材料而得出的意見。

Lai），載《教務雜誌》55（1924），頁 119-120。我有太虛在三〇年代寫給艾香德的信的副本，信中全面的證明了艾香德對這些詞語的誤解。這類的批評另見 He Jianming（何建明），〈佛教徒與基督徒在現代中國的相遇：《人間覺半月刊》的個案研究〉（Buddhist-Christian Encounter: A Case Study of *Ren Jian Jue Banyuekan*），載《景風》n.s. 1:2（2000），頁 121-142；Lai Pan-chiu，〈中國佛教對基督教本地化的影響〉（Influence of Chinese Buddhism on the Indigenization of Christianity in Modern China），載《景風》n.s. 1:2（2000），頁 143-159。

95. 從事耶佛關係研究的中國研究者將有望找到更多有關佛教對艾香德的工作的反應的材料。

然而，我的第一個意見對艾香德和他的同事們的實際策略和實踐結果是關鍵性的，他們在中國的佛教和基督教之間創立一種新關係。這是一件值得欽佩和尊重、獨特和勇敢的傳教工作。當代許多人贊同他們的神學進路，但沒有人曾成功地以他們的方式，在二〇、三〇年代，在社會生活和友好交往中，將這些理論轉化為實際的策略。

第二，就算以統計數據作為評判成功或失敗的標準，結果還是取決於研究者。數千僧侶和虔誠的宗教信徒拜訪了南京和香港的機構，這事實通常被看作是艾香德的工作的名望和受歡迎程度的一種無可置疑的證據。許多僧侶事實上皈依了基督教，並從事基督教的傳教，這事實也被認為是十分突出的。[96]然而，其他人可能會說，實際皈依的人數相當有限，他們中只有少數人是身居高位的僧侶。艾香德傾向將皈化的僧侶理想化為傑出和高層次的僧侶，而佛教徒反駁說，艾香德的傳教工作只能吸引那些不成功和未受過良好教育的僧侶。佛教徒對艾香德傳教工作的反抗，有時包括相當暴力的行為，這也許暗示了艾香德的工作「成功」到足以令佛教領袖感到擔憂。內在於這種對話的傳教中的一個悖論是，此刻傳教工作確實是成功的，但它會導致失敗——許多佛教僧侶的皈化會不可避免地製造出不信任和仇恨這些隔閡。對這些類型的評價的進一步研究，還需要更多確切的材料。

96. 傳道會報導，在一九二三年到一九三八年期間，有五十八名佛教、道教僧侶受洗，見 Thelle，《從太初到現在》，頁 77 對道風山的皈化、洗禮和各種課程的學生的細緻分析，見 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），頁 203-206。

第三，在機構的宗教生活中自由地運用佛教的習俗和修辭很可能引起各種反應。許多來訪的僧侶顯然被與佛教類似和友好的氛圍——很大方地欣賞佛教的象徵和表達形式——所吸引。許多已皈化的僧侶熱情地參與從佛教修辭的啟發來發展的基督教儀式，這事實表明了這進路的吸引力。然而，有人可能猜想，很少人對艾香德的社團的身份感到困惑，一些來訪者甚至因為社團僅僅膚淺地觸及佛教的形式而感到厭煩。一些訪客無疑被那種看似友好對話，實則勸誘他人改變信仰的虛偽做法激怒了。

第四，使用佛教修辭是否導致基督教的佛教化，或者它在某些方面豐富和加深了對基督教神學的理解，或者可能有助對基督教信仰作一種更為處境化的理解？再一次，這些問題不可能有明確的答案。一些顯然來自較保守的基督徒的批評認為，對佛教的開放是一種不可容忍的混合主義，正如我們已經看到的那樣。還有一些訪客被艾香德的傳教工作吸引，是因為他們感到，這與他們自己認為所有宗教的背後有着靈性的統一這構想相類似，如道院的中國成員和其他社團。艾香德的工作好像從未失去它的傳教熱情。不僅傳教士，還有已皈化的僧侶都傾向，將對佛教的正面評價與粗略的比較闡述結合起來，目標是使基督教的優點和佛教的弱點形成鮮明的對比。[97]不管怎樣，總體的氛圍好像是以傳統的基督教虔誠為特徵，穿着佛教的儀式和修辭習俗的外衣；而不是基督教的佛教化。

97. 這在艾香德大量的作品中是明顯的，是三〇年代的《道風》雜誌和已皈化的僧侶所寫的小冊子和書籍的一個顯著特徵。

一個有趣的相似之處是，當摩尼教擴展到亞洲時，摩尼教在採用佛教的專門術語時發生了甚麼。根據克林凱特（Hans-Joachim Klimkeit）的觀點，摩尼教有適應各種處境的獨特能力；它在西方採用基督教的術語，阿拉伯國家的伊斯蘭教術語，中亞的佛教術語，中國的道教術語。然而，這種適應「僅僅是表面的、語言層次上的，並沒有影響到摩尼教的根本概念」。我想改述克林凱特關於摩尼教的詮釋學策略的結論。我的結論是，艾香德的工作表面上是對佛教的一種詮釋，但如果對這些明顯的佛教術語作更細緻的研究，將揭示它們只是基督教的概念的標籤。[98]儘管艾香德了解佛教的教義和宗教禮拜，並受它們的啟發，儘管他從不倦怠地為「大乘佛教」作熱情的辯護，他對佛教的各種適應本質上是「方便法門」，目的是實現一個最終夢想——佛教在基督教中得到成全，並被基督教替代。

98. Hans-Joachim Klimkeit，《絲路上的諾斯：中亞的諾斯替寓言、詩歌及禱告》（*Gnosis on the Silk Road: Gnostic Parables, Hymns and Prayers from Central Asia*; New York: HarperSanFransisco 1993），頁 4-5；另見 Gillman & Klimkeit，《一五〇〇年前的亞洲宗教》；Klimkeit，〈中古中亞的基督徒、佛教徒及摩尼教徒〉。

「十架之奇妙，無量之宏願」：從艾香德到田道樂

田道樂（Notto R. Thelle）
挪威奧斯陸大學神學系教授
何慶昌譯　賴品超校

「十架之奇妙，無量之宏願。」這是艾香德（Karl Ludvig Reichelt）對於其機構的禮儀發展的過程中其中一句禮文，也啟發了這篇論文的主題。從某個特殊的角度來說，艾香德一直致力將其禮儀形式的探討推進到一個更深的學術層面上。從上述句子中，任何熟悉佛教和基督教的人都可以從中辨識出一種修辭上的奇異混合。我們可以將它理解為一種膚淺的佛教基督教化，其目的是替代佛教；也可以理解為一種有風險的嘗試，即基督教徒嘗試適應佛教形式。然而，我認為，在這一點上，應當對「十字架」和「宏願」保持一種開放的、互動的反思與理解：將十字架理解為宏願，也許可以在傳達基督教關於耶穌基督的教導的同時闡發出佛教「宏願」的概念。我粗淺的建議強調，這進路是試驗性的，而在這裏我希望能為艾香德與佛教對話的期望投入一點新曙光。

一、基本假設

本人的反省是建基於終身的參與在與佛教的對話，

主要是在日本的處境，在那裏，我有幸作為一位基督教神學家與日本宗教羣體有着密切的接觸共十六年之久。過去二十五年，我在挪威奧斯陸大學（Oslo University）從事神學研究和教育工作，仍然以宗教間對話作為主要關懷。

本人認為，佛教和基督教是兩個不同的教導——從某個角度來說是不可相比的，但卻有共同重要的關懷。我不確定佛教徒和基督教徒兩者間外表上的吸引是源於相異之處還是共同之處——很可能兩者都是。儘管如此，兩個宗教都有其核心成分觸發對話的需要。

關於艾香德在禮儀形式上使用「宏願」這個概念，最顯見的背景是他對於中國佛教淨土宗的極具興趣。淨土宗相信，憑靠阿彌陀佛的宏願可以拯救皈依於他的眾生。當我在一九七二至一九七三年還是一個就讀在京都大谷大學（Otani University）的旁聽生時，參與了佛學的課堂和導修，尤其是有關淨土宗的，我對淨土宗的興趣也提高了。跟着數年，我有幸參與該校有關之東方佛學會（The Eastern Buddhist Society）的多次研討會，淨土宗的學者開科教授《嘆異抄》（*Tannishô*）和《教行信證》（*Kyô-gyô–shin-shô*），並其他來自親鸞聖人（Shinran Shônin）的真宗（Shinshû）傳統的經典。本論文當然也受這些相遇的影響。真宗的靈修只強調信心（shinjin），完全依賴阿彌陀富憐憫的宏願的力量，拒絕自力（jiriki），信任來自阿彌陀的他力（tariki）。真宗的深摯虔敬和溫暖情感的氣氛，似乎與我從自身挪威人傳統認識的信義宗敬虔主義有很多相同之處，這使我感到混亂和被挑戰。兩個傳統在哲學上和教義上都如此相異，怎麼在宗教實踐和委身上那麼接近？巴特（Karl Barth）

從來沒有到過東方，但着迷於此傳統，並在其《教會教義學》（*Die kirchliche Dogmatik*）花上頗多頁數作全面討論，總結其與基督教的歷史形式（Gestalt）如教義和教制的比較，它不能聲稱是獨一無二的。[1]本人的立場不是說兩者是基本上一樣的——就算在其相關的表達也不是，而是認為，一種相互知識能提供深層次反省的題材，並由此可增加兩種傳統的了解。

基督的十架不單是被認為是基督教教導和虔敬的基本元素之一，而且是它的教義對東方的佛教徒極具吸引力和難以理解。很多佛教徒被福音書內耶穌的故事所感動，他們常將耶穌憐憫的使命和自我犧牲的愛，描寫成菩薩無我的慈悲的例子。部分佛教徒已利用「空」的觀念為鑰匙理解基督自我倒空的愛（kenosis），[2]但當轉到對教會教義的闡釋，就是作為對神性的和解或贖罪的理論時，則很少得到同情或了解。基督教的十架的教訓不單被排拒為非理性，有時更被藐視為荒謬和可笑，或甚至惹人憎厭。當基督教傳教者和學者欲傳達一位願意為拯救人類而付出極大犧牲（由耶穌基督所代表的自己）的慈愛上帝的信息，佛教徒普遍地詮釋這拯救故事中的上帝是受其憤怒的情緒所左右，他不會去愛，除非他的怒氣被血、受苦和殘忍所平息。[3]

---

1. Karl Barth，《教會教義學》（*Die kirchliche Dogmatik*; Zollikon-Zürich: Evangelischer, 1938），I/2，頁 372-377。
2. 明顯地，與京都學派有關的佛教學者全神貫注於「空」的觀念作為理解耶穌的鑰匙。至於佛教徒對耶穌的態度的歷史評論，請參考我的論文〈敵人與朋友：日本佛教中改變中的基督形象〉（Foe and Friend: The Changing Image of Christ in Japanese Buddhism），載《日本的緒宗教》（*Japanese Religions*, 12.2 [1982]），頁 19-46。
3. 同上，頁 32-37。事實上，相似的曲解常見於西方人對基督教教義的批評。

很多基督徒同意，十架的教義性解釋確實有嚴重的限制和容易被誤解，特別是當被表達為上帝與人在法律上交易的字面上的真理，即尤其是主宰了羅馬天主教和基督新教傳統數世紀的安瑟倫（Anselm）所謂的「贖罪的客觀理論」，它仍然滲透着傳統教會的禮儀、教導和宣教生活。[4]我的論點是：佛教的「願」的觀念——特別是淨土宗的版本——可提供另類方向，使佛教徒更易於欣賞對十架的理解。與此同時，這可提醒基督徒有關《聖經》中「神性的許願」的觀念的發展潛力。

至於十架的神學解釋，本人的立場是耶穌被釘十字架事件，是對耶穌的跟隨者意想不到的震撼，而整本《新約》可被閱讀為對十架難以理解的奧秘嘗試提出多種不同的解釋。很多的隱喻和象徵被用來解釋十架的意義，根據或暗指《舊約》的說話、律法和儀式的實踐，或來自日常生活的經驗：和解性獻祭（propitiatory sacrifice）、替代性懲罰（vicarious punishment）、贖金、征服死亡和邪惡、為羊羣捨命好牧人、承擔別人的疾病的醫治者、以其生命作證的證人、為多人而死的僕人、進入至聖所的大祭司、開啟通向天堂之路的先鋒、打碎死亡的鎖鏈的征服者、止息自然力量的主等。隨後繼起的神學反省繼續思索這奧秘，引發贖罪及和解的多種教義性理論，往往是側重某一種類型的概念範疇和隱喻：某些是結合了獻祭和律法概念範疇，其他是以鬥爭和勝利為焦點，又或採用為心理學式的概念範疇。在此並不是要對這些教義加以細表，而只提出，本人對十架意義的反省是建基於一些假設：

4. 安瑟倫運用的法律的範疇概念肯定比宣教和教導的簡化版本更為複雜精密，但其替代和法律交易的基本範疇概念的運用，在大多數對十架的基督教教導的批評中，是可以或明或暗地被辨別出來。

一、在《新約》裏的追尋理解中有很多不同的方法。
二、集中一種的隱喻和類型是一大限制和易於導致誤解。
三、整個歷史對十架延續不斷的反省，是受新思考方法、新經驗和社會現實所影響。
四、與其他哲學和宗教的相遇是對進一步反省及解釋基督十架意義的延續性挑戰。

這意味着十架的奧秘並未也不能完全地被解釋，而是必須重新的思索，而與新社會、政治和宗教處境的相遇是對更一步掌握主題的邀請。

那麼，有沒有任何可能將阿彌陀佛的「無量宏願」與「十字架的奧秘」相聯繫？在艾香德的著作中，我並沒找到任何細緻的討論，但是將其應用於基督教禮儀形式的目的卻無疑可以確定，這是在通過佛教的形式來表達上帝救世行為的普遍性。我曾論述過，應當對於將佛教與基督教修辭膚淺混合持保留態度，[5]但是，在這個案中我們也許可以看到一些神學的智慧和潛在的深意。

二、阿彌陀的本願

正當淨土佛教常被西方人忽視或被藐視為偏離經典佛教，[6]事實上，這傳統已主宰遠東的佛教，不單是作為佛教中的一個獨立學派或（好像在日本）分離的小教派，而是佛教敬虔和想象的一個重要方向，遠超在已確立的

5. 見我的文章〈艾香德的基督教禮拜儀式中的佛教修辭〉（見本書，頁155-200——編注）。
6. 繆勒（Friedrich Max Müller）頗諷刺性的評論是早期西方對淨土宗經書的典型觀點：「我對此經的內容極之失望，我猶豫了一段時間，是否必須將這些經書出版於此冊」。參《東方聖書（卷四十九第二部分）》（*The Sacred Books of the East*, vol. 49, part 2; Oxford: Clarendon, 1894），頁 xxi。

範圍之外。在民間，淨土宗的影響是無處不在的，其傳統歷史裏眾多不同的宗教表達無法在這裏處理，它由相信念誦阿彌陀之名的神奇力量的民間信仰、密教的神秘實踐、冥想操練的多元類型至歷代相傳的中國及日本先祖發展出來的傳統淨土教理。本人處理的，是最後提及的已確立的傳統，並以日本的法然（Hônen）和親鸞（Shinran）淨土傳統為主要的參考。

淨土傳統專注於阿彌陀佛憐憫的許願的拯救力量的信仰，它基本上是建基於三本淨土宗經典。《無量壽經》以頗神話性語言指出，阿彌陀原是一個皇帝，在數不盡的劫（kalpas）前放棄其王位，以法藏比丘（Dharmâkara）之名的乞丐方式修行。因深感有情眾生之苦並對眾生的憐憫，他許願建立一個和平及極樂的世界，使一切眾生皆得以從苦與執中得到釋放，並到達至極菩提。根據描述，他之後在世自在佛（Buddha Lokeshvararâja）前作了四十八個宏願。他許願會實現他的目標和建立一個天堂，勝過其他美麗與和諧的佛教天堂。若他不能這樣做，他寧願喪失其自身的至極菩提。根據真宗傳統，精要之處是在第十八願宣告，任何誠心盼望往生的人相信他和召喚他的名，將可往生這地：

> 設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺，唯取五逆，誹謗正法。[7]

在真宗傳統中，最後一句的保留也漸漸地減弱和已經完

7. 引述自 Yoshifumi Ueda & Dennis Hirota，《親鸞思想導論》（Shinran: *An Introduction to His Thought*; Kyoto: Hongwanji International Center, 1989），頁 185。

全失去效力。「念」（思念）一詞在這傳統中貫徹地翻譯為召喚或呼喚阿彌陀之名。

精要之所在看來就是法藏菩薩（Bodhisattva Dharmâkara），為了這願的實現，押下其全部菩提和拯救。之彼，在無數劫中，他實踐正道、累積功德並實現其許願、建立宇宙的西方淨土。借着他的願的力量，眾生可呼求他而往生和平的淨土，在那裏達致最終的菩提。

往生在阿彌陀的淨土是一種拯救行動，是能夠透過阿彌陀的願而成就和獲得保證。在《嘆異抄》的說話裏，其中一句是「往生淨土，得阿彌陀大本願救度」（第一章），這不單在形式上，也在其基本用意上是被動的用語。拯救是從外面給予的；在淨土宗的表達裏，一個人說及阿彌陀的回向（ekô）是指阿彌陀使他的功德讓給別人使用或「將功德轉移」。

佛教的傳統裏有很多種類的願，但在淨土傳統的菩薩願是在願中加強潛藏的成本。在我們的西方傳統，許願可被定義為一個人在有終極價值的東西前起誓，作出嚴肅的承諾，一個人可以在自身生命、上帝、《聖經》、自身心靈及其他面前起誓，而潛在的意義是，除非一個人實現其承諾，這終極的價值便會失去。我不肯定許願在佛教的傳統是否時常如此，但阿彌陀的願的詞彙使用的多樣性和祝願詞的一致性，指出在願中確有這種「起誓」或「宣誓」的元素。除了傳統的表達，例如「願」、「本願」、「宏願」，很多的詞彙似乎意味着起誓或者宣誓的方面，例如「誓願」、「本誓」、「宏誓」或「禦約束」（on-yakusoku）。若他的願——拯救皈依於他的眾生——不能實現，他將會放棄其無上菩提。換句話說，他將佛教實踐的終極目的——涅盤式的解放作為注碼。

三、上帝的許願

沒有容易的方法將阿彌陀的本願與耶穌基督的十架的基督教解釋扣上關係。縱然這些故事有相似的地方，敘述的特性卻是頗不同的。信賴阿彌陀的憐憫的願能產生敬虔和委身的生命，看來是與基督新教的敬虔有明顯的相似，但整個哲學框架是不同的。耶穌的故事描述一個歷史人物宣稱他來自上帝而其公開的使命維持最多三年，阿彌陀的故事可能是受歷史的佛陀啟發，但其佛教宇宙無盡的劫和淨土的神話性敘述超越了歷史的範疇。阿彌陀的願主要是關注靈魂的拯救和菩提，而《聖經》的願主要是處理社會和政治現實、契約、土地擁有權、承諾保護和對抗敵人、農耕多產和繁衍後代。因此，基督的十架事實上並非用神性的許願的方式來描繪。

所以，人必須小心，若他／她欲將佛教和《聖經》傳統的願的觀念聯繫起來。不過，《聖經》的願的某些方面仍可有意義地應用，尤其是在《新約》中，對上帝透過在耶穌基督裏的新契約的子民所達成的普世拯救的企圖的理解。但我們需要先反思一下在《聖經》傳統裏的神性的許願。

任何對《舊約》熟悉的人必會覺察上帝與其子民之間的神性應許和各樣契約的密切關聯。契約或條約是由雙方締結的，可以是個人間的、城市間或人民間的，而條約是由嚴肅的起誓、諾言或許願保證承諾會得到實現。同樣地，上帝與其子民的關係被描述為條約或契約，包括相互的義務和承諾，若（子民）遵守契約，上帝保證不斷的祝福。在《聖經》內各樣著名的立約中，與挪亞以彩虹為標記的立約（《創世記》9:8-19），與亞伯拉罕以割禮為標記的立約（《創世記》15:18，17:4-14），

與摩西在西乃山訂立並以安息日和律法為標記的立約（《出埃及記》31:12-18），與稍後大衛王及其他王所立的約（《撒母耳記下》23:5）。

在《聖經》的意象中，其中一個重要特徵是上帝是先發起這些立約的那位，他也是保證那些保護和祝福必會實現的那一位。人們在契約裏，理應履行責任，但這只是一邊的關係，上帝已為他的子民委身自己。人可以說，上帝以其神性的莊嚴支持這些應許。

某些個案題指出，立約需要透過莊嚴的起誓才能作實，上帝也在自己面前起誓，正如在亞伯拉罕故事中描述的：「這是主的話：『我指着自己起誓』」（《創世記》22:16）。此願在《希伯來書》更獲進一步評注：

> 當初上帝應許亞伯拉罕的時候，因為沒有比自己更大可以指着起誓的，就指着自己起誓，說：「論福，我必賜大福給你；論子孫，我必叫你的子孫多起來。」……人都是指着比自己大的起誓，並且以起誓實據，了結各樣的爭論。照樣，上帝願意為那承受應許的人格外顯明他的旨意是不更改的，就起誓為據。（《希伯來書》6:13-20）

這願暗含的意義是，上帝押下他的神性權威為實現承諾的注碼。若他的願沒有兑現，他便會遜位，不再是上帝。

當《新約》作者尋找象徵和隱喻來解釋耶穌基督的角色，他們自由地運用自己的宗教傳統。《聖經》裏豐富的故事、人物、傳統是進一步反省和解釋的題材，正如在猶太傳統一樣的普遍。《聖經》的歷史給予我們很

多快將要來的事的原型，又或是耶穌基督故事的先知式預期；至於立約，後期的先知文學裏有一些例子，是關於一個新穎和更為屬靈的契約，是講求心靈多於外在法規的關係（《以賽亞書》55:3；《耶利米書》31:31-33；《以西結書》37:26）。至於早期基督教作者，新契約的觀念成為解釋上帝在耶穌基督裏拯救性介入的重要工具之一。縱然「許願」一詞沒有用來說明基督的十架，但那戲劇性的事情導致他的被殺在某些《新約》作者中是以立約來描述的；在最後的晚餐，耶穌以酒作為「用自己的血所立的新約」（《路加福音》22:20；《馬太福音》26:38；《馬可福音》14:24；《哥林多前書》11:25）。因此，以此來反思十架作為上帝的終極許願，他在新的立約裏的普世拯救意圖的標記，這不是牽強。

《希伯來書》是一個好例子，展示《新約》作者如何應用傳統《聖經》的隱喻和習俗來解釋基督十架的奧秘。這封書信前後一致地利用聖殿的獻祭隱喻，解釋基督作為大祭司如何一次和為着所有萬物獻上自己，由此開出一條通道，穿過至聖所達到天上的聖所。這獻祭式的修辭是以參照上帝與他子民立約來支持，論證上帝現在已啟動一個新的契約，而這些許願——這裏重新解釋為屬靈的真實——是由上帝的新子民所承受。在這情況，基督就是這保證，保證對於拯救的神性許願是有效和成全。基督，來自上帝和代表上帝，與人認同，經歷人類的極大痛苦。「因為我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪」（《希伯來書》4:15-16）。基督在這方面變成新契約的中介者，以他一次而又為着萬有的死亡來確認這些神性的許願。

現在，《希伯來書》的言語可能對佛教處境下的人來說是頗不能理解的，更何況此言語在基督教教義的進一步發展中，是以來自崇拜處境的獻祭性的隱喻和以來自刑事法律的隱喻來解釋十架的意義。

在這點，佛教的願的觀念——顯著地是以阿彌陀的願為代表——可能提供頗為不同的理解進路。我已描述過，阿彌陀的願是對每一個以信心召喚他名的人的拯救的徹底的承諾。此承諾是被嚴肅的許願所確認，若他的許願沒有兑現，他會放棄那最高可達之至善、至高無上的菩提。

同樣，基督的十架可以被描述為上帝的許願的記號，就是「他願意萬人得救，明白真道」（《提摩太前書》2:3）。在較早前描述上帝與他子民的關係時，上帝以其自身的神性權威作押在契約上蓋印，他發誓祝福和保護子民，「指着自己起誓」，因為沒有更大的可指着起誓。若基督被理解為上帝在世界的親身臨在、真神和真人，正如傳統信條所述，十架可被視為上帝願意為拯救人類的緣故而以身犯險的終極表達。地藏菩薩的願「眾生度盡，方證菩提」，是平行於上帝的願「我寧可不是上帝，除非任何人來到我這裏得蒙拯救」。他放棄自身的神性以拯救人類的決心在基督裏實現了，基督放棄其神性的地位，透過虛己的道成肉身和死在十架上以倒空自己，正如保羅在《腓立比書》內的詩歌描述的（《腓立比書》2:6-11）。在這裏，人可以說十架是上帝的許願的實現。

四、總結性評論

我從事這些反省迄今，我認識到在我的理解過程裏

我是轉了一個圈。它的起始點是在約四十多年前，當我嘗試弄懂阿彌陀的願的意思。我似乎無法理解阿彌陀的願，就算我非常認真地研究其故事和各樣傳統。在那時，《聖經》裏許願的觀念正如以上描述的，是嚴肅的誓言，涉及上帝在其神格前「發誓」，幫助我了解阿彌陀的嚴肅誓言和他願意將其菩提置作為注碼。現在，或許是反過來的，阿彌陀的願的淨土觀念，為理解基督十架的奧秘提供一個新的隱喻，這並非徹底迥異於其他隱喻的精髓，包括教會某些古典教義傳統和較新近的佛耶對「空」的反省，但至少它邀請我重新反思那永不能完全掌握的奧秘。

所以，在這一個案例中，艾香德將佛教與基督教修辭混合於其禮儀形式，所要表達地遠多於將這一組不相容概念的簡單並置：

十架之奇妙，無量之宏願

艾香德與道風山年表

田道樂（Notto R. Thelle）
挪威奧斯陸大學神學系教授
柯進華譯　王蓉校

成長階段（1877-1903）

1877	1877 年 9 月 1 日，艾香德生於挪威阿倫達爾（Arendal）附近的巴爾布（Barbu）教區。
1885-1891	小學
1891-1894	中學
1895-1896	在諾托登師範學院（Notodden Teachers' College）接受教師培訓。
1896-1897	在里斯勒赫德（Lisleherad）村莊出任老師和教區執事。
1897-1902	在斯塔萬格（Stavanger）傳教學院學習。
1903	3 月 20 日，在奧斯陸大教堂被任命為牧師。在奧斯陸的一家醫院參與春學期醫療課程。艾香德與葛海絲（Anna Kristine Dorothea Gerhardsen）訂婚。

預備階段（1903-1922）

1903-1911	出任信義會挪威差會（Norwegian Missionary Society）的湖南先驅傳教士。
1903	10 月 17 日抵達上海。

1903-1904　在長沙學習中文。

1904-1911　在湖南的小縣寧鄉開始教堂會眾的工作。

1905　拜訪了溈山寺。這探訪對艾香德產生了持久的影響，改變了他的傳教工作的中心。開始了數年對中國宗教（尤其是佛教）的研究。目的是用福音來贏得那些已經委身於宗教生活的人。

艾香德與葛海絲結婚。

1911　5 月 22 日回挪威休假。

1912　秋學期在德國萊比錫（Leipzig）學習。完成他最著名的讚美詩《耶穌所作天國聖工》（Din rikssak, Jesus, være skal, min største herlighet [Thy Kingdom, Jesus, Ever Shall]）。

1912-1913　寫作第一本關於中國宗教的書《中國的宗教》（*Kinas religioner*），並在 1913 年出版。後來英譯為《穿着中國衣服的宗教》（*Religion in Chinese Garment*）。

1913-1920　在湖北灄口的信義宗神學院教授《新約》。寫了一系列《新約》的中文評注：

《新約導論》（1915）；

《約翰福音注解》（1917）；

《加拉太書注解》（1918）；

《雅各書注解》（1918）；

《馬可福音注解》（與唐務道[Olav Dallan]合著）（1922）。

同時，艾香德繼續對中國宗教的研究，還拜訪寺廟，和僧侶們交友。

1919 第一次在南京與寬度相遇，稍後在雞公山重遇。後來在聖誕節，寬度在灄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 中國佛教徒的基督教兄弟會成立。

1921 在挪威休假期間，艾香德忙於在斯堪地納維亞傳教組織中，籌備「特殊的中國宗教信眾」的工作。

完成《走向基督的中國佛教徒》（*Kinas Buddhister for Kristus* [China's Buddhists for Christ]）。

1922 完成及出版《從東方來的宗教生活》（*Fra Østens religiøse liv*），後來英譯為《中國佛教的真理和傳統》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*）。

挪威差會決定任命艾香德到中國，向這個特殊的宗教羣體傳揚福音。

在南京的開創階段（1922-1927）

1922 艾香德與年輕助手田蓮德（Notto N. Thelle）於 10 月 26 日抵達上海，11 月 1 日開始在南京的工作。

「基督教佛家佈道招待所」在一所租賃的房子裏成立。

1923 由六名中國基督徒和三名傳教士組成的諮詢委員會成立。

在豐潤門附近買了一塊地，「景風山基督教叢林下院」成立：有住宅、小教堂、宿

舍、學校、禮拜大廳（雲水堂）和訪客的場所；也被稱為兄弟之家。

同年較晚時候，在南京北面購買了另一塊地，計劃在那裏修建「景風山上院」。但最終只修建了一座小房子和一座小教堂。

開辦了一個兒童學校。

艾香德獲名僧太虛大師邀請，在中國牯嶺大林寺的第一屆世界佛教大會上演講。

兄弟之家的第一位僧侶鄭林在聖誕節受洗。

1925-1926　艾香德為了向信義會挪威差會辯解其工作的特殊性，而回歸挪威一年；最終在 1925 年 12 月與信義會挪威差會結束工作關係。

1926　面向佛教徒的基督教傳道會（The Christian Mission to Buddhist）以一個獨立傳教團體的形式成立。

1927　景風山因蔣介石的北伐而被毀。艾香德決定為傳教尋找一個新基地。

田蓮德離開南京，回挪威深造。

1922-1927　共有 4000-5000 名僧侶、居士和其他訪客拜訪了景風山。

插曲（1927-1929）

19271927　上海成為艾香德的臨時工作基地。

除了拜訪中國的佛教寺院，他還訪問日本、台灣、馬尼拉、越南西貢、新加坡和香港。

1929　在新年前夕，艾香德和他的丹麥同事韓慕德（Axel S. Hamre）抵達香港。他們最初在大埔墟租了一個房子。一座祠堂被重新佈置為小教堂和禮拜堂。

夢想實現——道風山（1930-1941）

1930　面向佛教徒的基督教傳道會在一次公開拍賣中，以 3705 墨西哥金幣買下一座可以俯視沙田峽谷的小山

丹麥建築師艾術華（Johannes Prip-Møller）按照中國的佛教寺廟風格為「道風山基督教叢林」繪製了平面圖。

1930-1931　1930 年 5 月至 1931 年 4 月，艾香德回到挪威休假十一個月

1931　7 月 28 日，道風山的奠基石由香港聖公會座堂主任牧師斯旺（Dean A. Swann）安放並祝聖。

艾香德在挪威休假期間，出版了至今最受爭議的著作《來自基督生命的聖所》（*Fra Kristuslivets helligdom* [From the Sanctuary of Christ-life）。這本書為一種有關拯救戲劇的宇宙觀辯護。

1932　艾香德和艾術華在中國旅行 6 個月（6 月至 12 月），遠赴西藏邊境的打箭爐（今四川甘孜藏族自治州康定縣），順訪峨眉山。

艾香德在旅程中發信給奧斯陸總部，信件後來被編輯為《走向西藏邊境》（*Towards the Frontier of Tibet*）。

艾術華得到一個丹麥基金資助，實地考察中國的寺廟建築，為他後來關於中國佛教寺廟的經典著作收集材料。

蓮花洞——道風山基督教叢林首項工程——被祝聖。

1933 第一棟傳教士宿舍（蓮德樓）和訪客招待所（現時聖殿右側長廊部分房舍）竣工。

1月，田蓮德攜家人抵達香港。

5月，現時聖殿右方的房舍（當時稱「雲水堂」）大部分竣工。當時主要用作接待廳、宿舍和素食餐廳。同年接待了一團十八人的僧侶。

第一屆定期三個月的課程在10月開課。

艾香德到青島、濟南、南京和上海考察。

1934 香港聖公會何明華會督（Bishop Ronald Hall）為道風山的聖殿（當時稱「小禮堂」）主持奉獻禮。

第一期《道風》雜誌於1934年春出版。

艾香德到牯嶺、南京、杭州和上海考察。

洪施德（Stig Hannerz）和他的妻子自瑞典來到香港。艾香德夫人與丈夫團聚。

1935 會客室（即今天的會議廳）和主要職員宿舍（即今天會議廳右側的大樓）竣工，艾香德和洪施德的家庭入住。

在杭州開設了天風山，朱道勤作領袖。

艾香德到北京、蒙古、山西和陝西，包括五台山和黃山考察四個月。

來道風山作短期或長期訪問和學習的僧侶不斷增多。開設了有關宗教和基督教的演講和課程。

1936 景風山的校友王景慶在道風山被按牧，成為第一個信義宗的中國牧師。

艾香德到汕頭、上海、杭州，包括天台山的國清寺考察。

1937 1 月，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。

夏，隨着盧溝橋事變的發生，中日戰爭全面爆發。11 月，國民政府宣佈從南京遷都重慶。

1938 教學樓（即今天的雲水堂）竣工。

艾香德於 5 月返回香港。他的兒子艾格美（Gerhard M. Reichelt）和家人加入道風山的工作。

12 月，艾香德參加了印度坦巴蘭的國際傳教大會，就「上帝內在於非基督宗教」這問題，與荷籍傳教士克雷瑪（Hendrik Kraemer）進行熱烈討論。

中日的局勢進一步惡化，牽連了香港的傳教工作。

1939 開始在道風山上的平地「光明台」修建客房（即今天的信義宗神學院院址附近）。

5 月 17 日，挪威國王哈康（Håkon）因艾香德的傳教服務而授予他聖奧拉夫勳章（Order of Saint Olav）。

宋道良被授予聖職。

艾香德父子和宋道良牧師取道越南，至雲南（包括聖山雞足山）、貴州和廣西考察。

12 月 3 日，第二次世界大戰在歐洲爆發。

1940 因其學者和傳教士的工作，艾香德接受瑞典烏普薩拉大學（University of Uppsala）頒發名譽神學博士學位。

4 月 9 日，挪威被德軍佔領。其後五年裏，道風山與挪威的聯繫全部中斷。

1931-1941 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。

1933 年至 1942 年的學生名單上共有 120 個名字。從道風山的宗教學校畢業的學生有 21 人（接近已註冊學生的 20%）。有記載的受洗人數是 56 人。

太平洋戰爭（1941-1945）

1941 12 月 8 日，日本進攻香港，並佔領香港至 1945 年 8 月。日本佔領香港期間，所有的傳教工作都停下來。外出探訪被禁止。中國學生離開。三個傳教士家庭和一些中國員工留守道風山，過着與世隔絕的艱苦生活，只有最低限度的食物供應。

1943 艾香德進入醫院。

1945 中日戰爭於 8 月結束。田蓮德、艾香德的兒子艾格美聯同所有家庭成員離開道風山，歸回挪威。

中國爆發內戰。

晚年（1946-1952）及最後一次回到道風山

1946 艾香德退休前最後一次訪問中國。他訪問了上海、杭州和南京。在南京郊外的景風山小教堂的復活節宗教儀式上，艾香德為 19 位成年人施洗，這些人在他來訪前的幾月裏已經參加小教堂的洗禮課程。6 月底，艾香德告別道風山，並返回挪威。

瑞典差會的洪施德（Stig Hannerz）來到道風山，接替艾香德的工作。關愛睿（Erik Kvan）和他的妻子從丹麥來到道風山工作，並開始學中文。

1947-1949 三卷本的《東亞的敬虔特徵和聖所》（*Fromhetstyper og helligdommer i Øst-Asia* [Pious Characters and Sanctuaries in East Asia]）出版。

1948 艾香德翻譯的挪威文《道德經》出版，附有引言和注釋，名為《老子》（*Laotse*）。

三名北歐女傳教士在道風山開展新工作，他們是來自挪威的彼得森（Elisabeth Pettersen）、瑞典的索爾曼（Birgitta Thorman）和丹麥的樂敏（Annie Lemming）。

田蓮德回到道風山，並被任命為新院長。

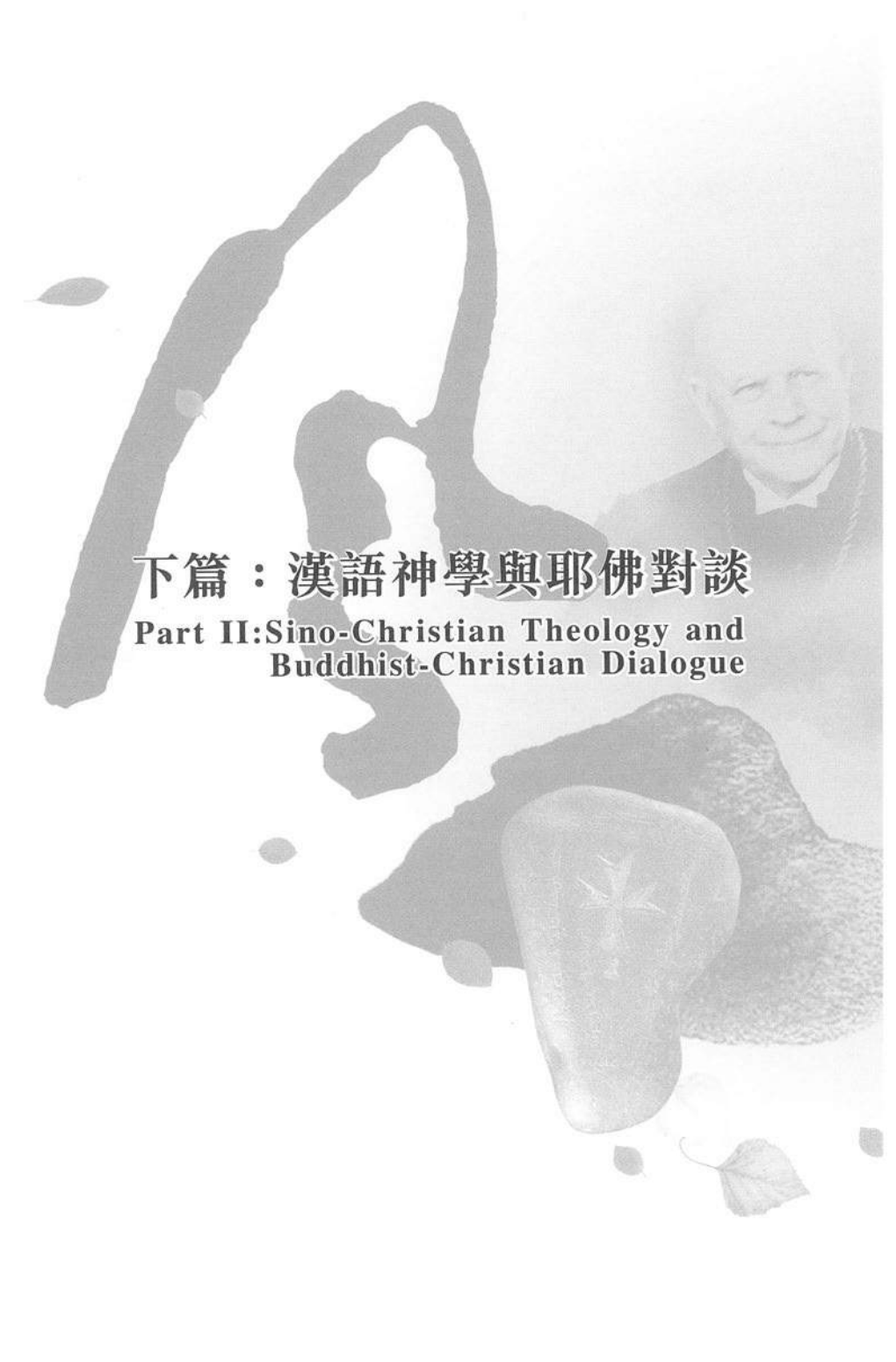
11 月，信義宗神學院的 42 名學生和 9 名教師家屬撤離灄口，來到道風山，受到田蓮德的歡迎。信義宗神學院暫居道風山，直到 1955 年遷至大圍白田村。

1949　10 月 1 日，毛澤東宣佈中華人民共和國成立。對外邊境被關閉，基督教傳教士被驅逐出境。難民從中國湧向香港，蔣介石帶領 200 萬人逃往台灣。

1950　索爾維格．尼爾森（Solveig Nelsson）和丹尼爾．尼爾森（Daniel Nelsson）從瑞典來到香港，並很快投入了差會的難民工作。

1951　艾香德返回香港，並在信義宗神學院教學。

1952　3 月 13 日，艾香德因腦溢血逝世，後被安葬於道風山墓園，享年 75 歲。



下篇：漢語神學與耶佛對談

Part II:Sino-Christian Theology and Buddhist-Christian Dialogue

在中國佛教徒中宣教：歷史與神學的反思

賴品超
香港中文大學文化及宗教研究系教授

一、前言

對於基督宗教的宣教史來說，二〇一〇年是很有意義的一年，對於向亞洲的佛教徒的宣教使命（mission）來說，就更別具意義。一百年前（即 1910 年），世界宣教大會（World Missionary Conference）在愛丁堡舉行；在同一年，浸信會來華傳教士李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）也在愛丁堡出版了他的《高級佛教的新約》（*New Testament of Higher Buddhism*），並在愛丁堡會議上分享他對基督宗教（簡稱基督教）與其他宗教關係的看法。為慶祝愛丁堡會議一百週年，普世教會協會（World Council of Churches）成立了「愛丁堡二〇一〇」（Edinburgh 2010）的企劃，在世界多處召開會議反思宣教問題。承蒙主辦機構邀約，筆者曾為有關在其他宗教間的宣教使命的諮詢會議，撰寫了一篇立場論文供討論之用。[1]無巧不成話，二〇一〇年既是道風山基督教差會

1. Lai Pan-chiu，〈在中國佛教徒中的宣教使命：百週年的反思〉（Christian Missions among Chinese Buddhists: A Centennial Reflection），載由愛丁堡二〇一〇主辦，《在其他宗教間的基督宗教的宣教使命漢堡諮詢會議》（Hamburg Consultation on Christian Mission among Other Faiths），網址

（Christian Mission to Buddhists）獨立的八十週年，也可以說是挪威來華宣教士艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）在香港創建道風山的八十週年。[2]承蒙漢語基督教文化研究所楊熙楠總監邀請及建議，在上述立場論文的基礎上加以翻譯及擴充，以誌道風山開立八十週年之慶，筆者自當勉力為之。[3]

二、世紀巨變

對於愛丁堡會議，近月在華人教會界也有一定的報導，[4]但對於基督宗教與其他宗教、尤其佛教的關係卻甚少着墨。然而，在踏入二十一世紀，基督宗教與佛教的接觸與對話日益頻繁，有關這兩個宗教之間的關係的研究，業已成為學術討論的一個熱點；而對於基督宗教的宣教使命來說，基督宗教與佛教的相遇也是越來越顯得重要。

在二〇〇三年八月筆者參加了在芬蘭舉行的一個有關「基督宗教與中國文化」的學術會議並提交一份有關耶佛對話的論文。[5]席間有一位與道風山甚有淵源的人士

---

http://www.edinburgh2010.org/en/study-themes/1-foundations-for-mission/hamburg-consultation.html（2009 年 9 月上載）。

2. 柏偉志，〈異象與實踐——艾香德博士與道風山基督教差會（CMB）之歷史與傳統〉，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），頁 13、20-21。
3. 原來的英文論文，先經何慶昌博士譯為中文，但由於篇幅所限，原文頗短，因此筆者再在何博士的譯文的基礎上，再加修訂及擴充而成本文。此外，本文的研究受惠於香港中文大學的研究資助（Direct Grant for Research，項目編號：2010327），謹在此一併致謝。
4. 《時代論壇》第 1190 期（20.06.2010），頁 14；第 1189 期（13.06.2010），頁 14；《基督日報》網頁：http://www.gospelherald.com.hk/news/wor_2173.htm；http://www.gospelherald.ca/news/mis_635.htm 等。
5. Lai Pan-chiu，〈反思基督宗教與中國佛教相遇的歷史〉（Reflections on the History of Buddhist-Christian Encounter in Modern China），論文發表於「基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國－北歐會議」（Christianity and Chinese Culture: A Sino-Nordic Conference on Chinese Contextual Theology），

不以為然，認為耶佛對話不太重要，並且在多篇討論基督宗教與傳統中國文化、尤其儒家的論文報告之後，我的論文報告顯得有點反高潮。筆者當時反駁說，任何人只要對當代的華人社會文化有基本的認識，都會知到當代佛教有着令人刮目相看的活力和對當今華人社會的影響力，除非我們把中國文化視為化石、把它凍結在某一遠古的時代，否則的話，任何對基督宗教與中國文化的討論，皆不能忽略基督宗教與佛教的關係；而耶佛對話的未來發展前景，甚至可能要比儒耶對話的更為遠大光明。在筆者報告完畢後，那位提出意見的與會者，也許想起了道風山與耶佛對話的密切關係，為他的未經深思熟慮的評論向筆者致歉。

筆者當時對耶佛對話的前景作出樂觀的預測，除了因為對國內外的耶佛研究有一定了解外，[6]也是因為當時已知道在三個月後會在西安舉行在當代中國的首次「佛教與基督教對話國際學術研討會」。[7]有幸被筆者言中的是，此後類似的佛耶對話的國際學術會議，先後在二〇

會議由北歐差傳及宗教合一普世研究學院（Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research）、赫爾辛基大學（University of Helsinki）神學系及芬蘭基督教文化協會（Union for Christian Culture of Finland）主辦，在二〇〇三年八月十三至十七日在芬蘭拉普蘭（Lapland）舉行。會後，論文發表於《景風》（*Ching Feng [New Series]*, 6.1 [2005]），頁 113-129；論文中譯刊於賴品超，〈對基督教與中國佛教相遇的歷史反省〉，載羅明嘉、黃保羅編，《基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國－北歐會議論文集》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 169-183。

6. 賴品超，〈中國的耶佛對話研究：回顧與前瞻〉，載吳言生編，《中國禪學．第二卷》（北京：中華書局，2003），頁 318-327。
7. 是次會議由陝西師範大學佛學研究所、西安外事學院宗教研究所、清華大學道德與宗教研究中心及香港中文大學宗教系合辦，在二〇〇三年十一月二十一至二十四日於西安舉行。會議論文後來結集成書，見吳言生、賴品超、王曉朝編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005）。英文論文刊於《景風》4.2（2003），5.1（2004）。

〇六年在香港中文大學，[8]及在二〇〇九年在杭州浙江大學先後成功召開。[9]在杭州的會議上，在得到華東師範大學的單位領導支持下，在會議閉幕式也宣佈了下一次的耶佛對話會議將在二〇一二年在上海舉行。此外，香港中文大學的天主教研究中心及人間佛教研究中心，也在二〇〇九年合作舉辦了「天主教——佛教對話講座系列」，先後舉行了共六次的對話講座。[10]這些學術活動的增加，多少印證了筆者之前的樂觀期望。

回顧耶佛對話在漢語世界的發展史，台灣無疑也有一些佛耶對話的重要例子，[11]但香港、尤其道風山所扮演的角色仍是舉足輕重。[12]繼往開來，在思考當前對佛教徒的宣教使命時，必需了解亞洲、尤其華人社會文化所經歷的世紀改變。本文嘗試考察過去一個世紀基督宗教向中國佛教徒的宣教工作，以及在兩岸四地的佛教所出現的翻天覆地的改變，從而提出對相關問題的一些反思。

由於筆者曾就由中國的耶佛相遇的歷史已提出過一

8. 是次會議「天國、淨土與人間：耶佛對話國際學術會議」，由香港中文大學人間佛教研究中心主辦，在二〇〇六年十月十八至二十一日於香港中文大學舉行。會議論文已結集成書，見賴品超、學愚編，《天國、淨土與人間：耶佛對話與社會關懷》（北京：中華書局，2008）。英文論文以專號形式刊於《景風》英文期刊，參 Lai Pan-chiu & Xue Yu 編，《上帝國、淨土與人間》（*The Kingdom of God, the Pure Land and the Human World*），載《景風》7.1-2（2006），頁 1-246。
9. 是次會議「文明對話與對話文明：21 世紀佛耶相遇國際學術會議」，由浙江大學基督教與跨文化研究中心、香港中文大學人間佛教研究中心合辦，在二〇〇九年十月十六至十八日於杭州浙江大學舉行。
10. 天主教研究中心網頁：http://catholic.crs.cuhk.edu.hk/talk2009c.html 或人間佛教研究中心網頁：http://www.cuhk.edu.hk/crs/cshb/talk/index.htm。
11. 何建明，《以當代臺灣為例看近代中國佛教與基督宗教的對話：現代禪與中華信義神學院的對話初探》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2004）。
12. Lai Pan-chiu，〈香港在中國的耶佛相遇中的角色〉（The Role of Hong Kong in the Buddhist-Christian Encounter in China），載《景風》5.1（2004），頁 119-133。

些反思，當中集中在國人留下的漢語史料的發掘、對話的態度及相關的哲學課題等三方面；[13]而與此有別的是，本文將會集中在傳教士的進路、社會文化的發展及神學課題等三方面。本文將先介紹李提摩太及其在一九一〇愛丁堡會議及相關著作中對宣教、尤其耶佛關係問題的論述，之後簡單素描中國佛教在最近一世紀的轉型，再從而批判地衡量基督宗教的現行的回應，並又提出相關的神學反思、尤其在面對當代社會文化脈絡下的耶佛相遇中，基督宗教所當持有的宣教進路及其神學基礎。

三、李提摩太與愛丁堡會議

李提摩太最為後世津津樂道的，是他在中國所作的在社會和政治改革上的貢獻，特別是他透過廣學會及《萬國公報》大量引進西方的社會和政治思想，啟迪了很多中國知識份子。查李提摩太除透過出版事業倡導「西學」外，也積極參與饑荒的救濟工作，並籌建山西大學堂（即日後的山西大學）。有趣的是，李提摩太在甚為繁忙的宣教、教育和政治活動中，仍主動接觸其他宗教的信眾，包括佛教的領袖。[14]

在當時，很多基督新教傳教士眼見佛教極度衰弱和一片混亂，因而輕視中國佛教；但是李提摩太卻透過閱讀佛教典籍和接觸某些佛教徒，特別是佛教改革家楊文會（1837-1911），發現作為中國佛教主流的大乘佛教與基督宗教有明顯相似地方，而中國佛教也呈現復興的跡象。李提摩太不單協助楊文會接觸其他國家的佛教改革

13. 參賴品超，〈對基督教與中國佛教相遇的歷史反省〉，頁 169-183。
14. 李提摩太的生平，可參蘇慧廉（William E. Soothill）著，凌愛基譯，《李提摩太》（香港：基督教文藝出版社，2007）。

家，更與楊氏一起將一些佛教典籍翻譯成英語。[15]

李提摩太的翻譯備受各界批評，因為他用了一些基督宗教的術語來翻譯佛教的詞彙。但是，值得注意的是，李提摩太的目的，不是企圖使佛教徒皈信基督宗教，而是希望透過翻譯展示佛教與基督宗教的相似之處，佛教徒和基督徒「不再是敵人般互相畏懼，而是如朋友般互相幫助」。[16]換句話說，李提摩太的翻譯，旨在建立佛教徒和基督教徒合作或友誼的共同基礎。[17]然而，李提摩太最終所關注的，並非局限於佛教和基督宗教之間的關係；對於他來說，推廣佛耶對話有着更重要的目的，就是要「增強對抗當代的自私的唯物主義的力量」。[18]

李提摩太來華之初是以傳福音作為他的宣教工作的目的，但在中國的經驗卻擴大和深化他對使命的理解，他由賑濟饑民，進而嘗試建立相關的政策與體制以減少飢餓，到最後針對更深入或更廣泛的公義及和平的議題，包括西方列強間的軍備競賽、全亞洲之備受壓迫等。[19]換言之，李提摩太最關注的並非在於宗教間的關係，而是在地上建立上帝國，就是將人類從無知、迷信、自私和罪中釋放出來，並將世界從受壓迫、貧窮和暴力中解放出來。[20]對李提摩太來說，宣教最終目的，是要建立地上天國，多於拯救個別的靈魂；這種宣教異象，是要通

15. Aśvaghosa，《大乘起信論》（*The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine: The New Buddhism*; trans. Timothy Richard; Shanghai: Christian Literature Society, 1907）。
16. Timothy Richard，《高級佛教的新約》（*The New Testament of Higher Buddhism*; Edinburgh: T &T Clark, 1910），頁 49。
17. 同上，頁 47。
18. 同上，頁 142。
19. Andrew F. Walls，《基督宗教史中的跨文化歷程》（*The Cross-Cultural Process in Christian History*; Maryknoll, NY: Orbis, 2002），頁 257。
20. Richard，《高級佛教的新約》，頁 35-36。

過基督徒與非基督徒攜手推廣社會公義、國際和平等工作才得以實現，而這也說明了李提摩太從事佛耶對話的動機、方向和目的。

理解李提摩太這種以天國為中心的宣教使命後，不會驚訝他在愛丁堡會議中談論有關基督宗教與其他宗教的關係時，討論的焦點竟由宗教間關係轉到貧窮和受欺壓的議題。[21]同樣地，第一次世界大戰爆發後，李提摩太在中國出版了一本中英對照的小書——《致世界釋家書》（*An Epistle to All Buddhists*, 1916），書中表明此書不是要說服佛教徒歸信基督宗教，而是要邀請他們與基督徒合作，一同去服務貧窮和受壓迫的人，建立公正及和平的世界新文明。[22]

概括而言，李提摩太這種對宣教使命的理解，基本上不再以傳福音使人皈依基督宗教作為宣教工作的重點，也不再以某一宗教之擴張作為最終或唯一的目標。李提摩太對宣教使命和宗教對話的進路，使人想起當代的諸宗教神學中，以尼特（Paul Knitter）及杜普斯（Jacques Dupuis, 1923-2004）等人為代表的那種以上帝國為中心的進路。[23]尼特除了直接地使用「國度為中心」（Kingdom-centered）來概括他自己在宗教對話上的進路外，[24]更主

21. Walls，《基督宗教史中的跨文化歷程》，頁 256-257。
22. Timothy Richard，《致世界釋家書》（*An Epistle to All Buddhists*; Shanghai: Christian Literature Society, 1916），頁 11。
23. 參 Jacques Dupuis，《朝向宗教多元主義的基督教神學》（*Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*; Maryknoll, NY: Orbis, 1997），頁 45-52、194-195、330-357；《基督宗教與其他宗教：從對抗到對話》（*Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*; tans. Philip Berryman; Maryknoll, NY: Orbis, 2001），頁 17-44、80-81、195-217。
24. Paul Knitter，《耶穌與別的名字：基督宗教宣教使命與全球責任》（*Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*; Maryknoll, NY: Orbis, 1996），頁 89-93、108-124、165。本書中譯：保羅．尼特著，王志成譯，《全球責任與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2007）。

張不同宗教應同心協力促進生態——人類的福祉，並以此作為對話的前提和目標。[25]依此而言，李提摩太可說是此一進路之先鋒，這是因為雖然李提摩太是一名傳教士並致力引進西學，但他並不是採取一種殖民主義的心態、企圖征服或貶低佛教；相反，他極力批判殖民主義、軍國主義和消費主義，並且積極推動跨宗教的對話和合作；而對話的目的、也就是宣教工作的目標，是要在地上建立上帝的國度、就是一個公義和平的國度。[26]

四、中國佛教的復興與轉型

在近代中國，佛教經歷了一場漫長而崎嶇的復興，而最終導致根本性的轉型。部分地由於楊文會等人的努力，佛教哲學成為很多中國知識份子的思想資源，甚至以此作為社會及政治改革的理論依據。一些佛教思想家、例如章太炎（1868-1936），一方面嘗試利用某些現代科學的理論來支持佛教的義理，另一方面也以利用科學來批評基督宗教，以說明佛學不僅最為符合中華民族復興之所需，也是最合乎科學且並遠勝基督宗教。與此有別的是，太虛（1890-1947）法師更多是從全球而非局限於中華民族的立場出發，不僅嘗試結合佛學與科學，並又標榜佛學的科學性格，甚至以此為基礎進一步說明為何西方文化需要佛學，從而嘗試將佛教全球化。[27]此

25. 保羅．尼特著，王志成、思竹、王紅梅譯，《一個地球多種宗教：多信仰對話與全球責任》（北京：宗教文化出版社，2003），頁 194-224。
26. 對李提摩太的有關討論，可參賴品超，〈李提摩太對大乘佛教的回應：從後殖民對東方學的批判著眼〉，載《浙江大學學報（人文社會科學版）》40 卷 3 期（2010），頁 30-39，尤頁 38。
27. 有關章太炎與太虛的比較，可參賴品超，〈中國佛教對現代科學及基督宗教的回應：從文化全球化的觀點看〉，載《世界宗教文化》總 63 期 2010 年第 3 期（2010），頁 13-18。

外，太虛法師更致力於將佛教的教育和組織現代化，極力推動佛教參與各樣社會和政治活動，並針對現代社會和政治處境來重新解釋佛教的教義。[28]值得留意的是，有別於章太炎的只管批判基督宗教，太虛和基督徒保持友好的關係，甚至坦白承認他所推展的佛教改革，部分是從基督宗教獲得啟發的，特別是傳教士在中國的教育、社會福利和醫療服務等工作。[29]

這些努力表明一點，在中國佛教界的復興中，不僅努力吸收西學，包括西方的宗教、科學與技術，並且透過佛學與某些西學的結合，進而超越基督宗教以至西學。事實上，在世紀上半葉，已曾有不少基督徒受到復興中的佛教所吸引而改宗佛教，有些更在改宗佛教之後變為猛烈抨擊基督宗教，其中之表表者為張純一（1871-1955）。[30]換言之，復興中的中國佛教，並非只是被動地接受基督宗教的挑戰，而是也會反過來主動向基督宗教提出挑戰。

雖然太虛法師等倡導的改革，因為歷史和政治環境，未能在一九四九年後的中國內地持續地推行，但他那種重視此世多於彼岸，積極倡導一種「人生佛教」或「人間佛教」的理念與抱負，在台灣得到具體實現和深化，並蔓延到香港和海外。中國佛教經歷了多番起落，現已在某程度上已變得頗現代化和全球化。今天的佛教在台灣大概是最大和最具影響力的宗教，在中國大陸和香港也很可能是。在台灣，佛教已建立多所大學、電視

28. Don A. Pittman，《朝向一個現代的中國佛教：太虛的改革》（*Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*; Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2001）。
29. 何建明、賴品超，〈基督宗教與近代中國佛教的改革運動〉，載賴品超編，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：道風書社，2003），頁 73-124。
30. 蘇遠泰，《張純一的佛化基督教神學》（香港：道風書社，2007）。

頻道、學校、醫院、救援機構等。佛教除在文化和社會上有廣泛的影響外，在台灣的政治發展中更具影響力。[31]更明顯的成就是，不少中國佛教宣教士被派到世界各大洲，並成功在亞洲、美國、歐洲、澳洲甚至非洲的某些地方建立佛寺和組織。近年佛教在中國內地得到中國政府的支援，邀請了來自南傳、漢傳以至藏傳佛教傳統的代表於二〇〇六年在杭州舉行第一屆世界佛教論壇，成為近代中國最大型的佛教會議。[32]這事件標誌着佛教對社會的影響，尤其對促進社會和諧所可能作出的貢獻，是得到中國政府的認同。之後，第二屆世界佛教論壇在二〇〇九年舉行，並且是在三月二十七日在江蘇無錫開幕，而在四月二日在台北小巨蛋閉幕，充分展示了這種活動同時得到海峽兩岸政府的祝福。

可以說，中國佛教在過去的一個世紀已變得十分現代化和全球化，中國佛教這種在外貌上的改變，甚至可以說是展示出一種相當徹底的轉型。當代中國佛教此一轉型的基本理念，可溯源至太虛法師等所倡導的「人生佛教」或「人間佛教」的理念。在此一轉型中具關鍵性的，是對傳統佛教的淨土教義的重新詮釋。無可否認，傳統上對淨土的教義是集中個人如何在死後往生極樂世界、尤其是由阿彌陀佛建立起來的西方淨土。這種對末世的盼望，可能過於個人主義、他世和超自然，其理念

31. Richard Madsen，《民主的佛法：台灣的宗教復興與政治發展》（*Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*; Berkeley, CA: University of California Press, 2001）。

32. 會議論文分三冊出版：《和諧世界從心開始．首屆世界佛教論壇文集．論文英文卷》（*A Harmonious World Begins in the Mind: Collected Works of the World Buddhist Forum: English Collection*; Beijing: Religious Culture Publishing House, 2006）；《和諧社會從心開始．首屆世界佛教論壇文集．論文中文卷》（北京：宗教文化出版社，2006）；《和諧社會從心開始．首屆世界佛教論壇文集．徵文獲獎卷》（北京：宗教文化出版社，2006）。

看來是與此世沒有太大的關聯，只鼓勵人每天經常和在臨終時誦唸「阿彌陀佛」的名號，這些似乎是將佛教抽離於社會實踐。但是，一些中國佛教徒重新解釋這看似「他世」的淨土觀念，轉為強調淨土的現世性，甚至將它應用到社會參與、包括環境保護議題。現今，淨土觀念已成為佛教的多種改革的教義基礎，從而發展出佛教的各種新面貌。

這種人間佛教的典型例子和對淨土的重新解釋，可以從佛光山的開山宗長星雲大師倡議的「建立人間淨土」的口號找到，而佛光山大概是在台灣最現代化和全球化的佛教例子。[33]星雲法師指出，「禪者的淨土在哪裏？在不起眼的日常工作當中、在悲他度他裏、也在改變自己的生活環境之中」。[34]他進一步解釋，

> 人間佛教不是一種新的佛教，它只是一個名相，用來強調佛陀教化的本懷。佛陀講智慧與慈悲，這些教訓不斷引導我們回到一切眾生。不明白人性與佛性的統一，就是不懂佛陀的教法。人間佛教鼓勵我們入世與利他。我們依眾生而覺悟，眾生也因我們而得覺悟，所以太虛大師說人成即佛成。[35]

33. Stuart Chandler，《在地上建立淨土：從佛光佛教的觀點看現代化與全球化》（*Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*; Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2004）。另外，星雲法師所展示的人間佛教的模式，與太虛法師的在理念及實踐上皆不盡相同。詳參學愚，《人間佛教的社會和政治參與：太虛和星雲如是說、如是行》（香港：香港中文大學人間佛教研究中心，2005）；義滿，《星雲模式的人間佛教》（台北：天下遠見，2005）。
34. Donald W. Mitchell，《佛教：引介佛教徒的經驗》（*Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*; New York; Oxford University Press, 2002），頁 302。
35. 同上。

對淨土的相類似解釋，可以在台灣的其他的佛教領袖的著作中找到，包括提倡「預約人間淨土」並創立慈濟功德會的證嚴法師，以及創辦法鼓山並倡導「心靈環保」的聖嚴法師（1931-2009）。[36]

我們可以概括的說，近代中國的佛教對淨土的教義的詮釋，是由着重「他世」轉變為強調「現世」，並由強調彼岸的淨土轉變為着重人心中的淨土。這種重新解釋的淨土教義，成為當代佛教參與社會實踐最主要的思想泉源，也是在社會參與和禪修之間取得平衡的教義基礎。[37]這種現代化與全球化的人間佛教，代表了中國佛教的一次十分徹底的轉型，更可以說是一種創性的轉化。

中國佛教的個案不是孤立的，在亞洲其他國家也有類似的轉型個案。例如在日本也有全球化的佛教和佛教人文主義的例子。[38]此外，在斯里蘭卡有被稱為「抗議的佛教」（Protestant Buddhism，另可譯「新教的佛教」）的具有對抗性的佛教運動。[39]在亞洲很多國家更有被稱為「社會參與佛教」（Socially Engaged Buddhism）或簡稱「參與佛教」（Engaged Buddhism）的佛教解放運動，[40]

36. 釋聖嚴，《心靈環保》（台北：正中書局，1994）。
37. 賴品超，〈上帝國與淨土：一個對終末論及社會實踐的比較研究〉，載賴品超、學愚編，《天國、淨土與人間》，頁 404-426。
38. 最著名的例子大概是日本的創價學會，詳參 Richard Hughes Seager，《與佛法相遇：池田大作、創價學會與佛教人文主義的全球化》（*Encountering the Dharma: Daisaku Ikeda, Soka Gakkai, and the Globalization of Buddhist Humanism*; Berkeley, CA: University of California Press, 2006）。
39. Richard Gombrich，《上座部佛教：從古代波羅奈城到現代可倫坡市的社會史》（*Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*; London: Routledge & Kegan Paul, 1988），頁 172-197。
40. Christopher S. Queen & Sallie B. King 編，《參與佛教：亞洲的佛教解放運動》（*Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia*; Albany, NY: State University of New York, 1996）。

這種參與佛教甚至在西方也有一定的影響和發展。[41]這種強調社會參與的佛教，由於在政治思想上較為左傾，因此也有人索性稱它為「左翼佛教」；[42]然而，它不僅有它的社會面向，[43]並且也發展出它的生態向度。[44]依此而言，佛教是可以在追求社會公義以至生態保育等課題上，成為基督宗教的合作伙伴。

除了社會參與外，近現代中國佛教更積極展開與自然科學的對話，而這同樣是反映出一種國際性甚或全球性的趨勢。例如同時代的日本佛教，也致力於處理科學、政治以及民族主義的問題，他們也是極力強調佛法與科學的相融、甚至比基督宗教更能與科學相結合。[45]此外，在斯里蘭卡、屬於南傳佛教的也出現同樣的思潮，強調佛法與科學的相融，認為佛教是一種科學的宗教，比其他宗教、尤其基督宗教更為優越。[46]佛教人士這種高舉自身的科學性格、甚至認為比起別的宗教更合乎科學，基本上只是一種自說自話，並且往往是有意無意地忽視或低估，在佛教思想傳統中也有與現代科學不協調的地方。[47]然而，無可否認的是，在明末清初之際，天主教是挾着科技與文化上優勢來到亞洲，但時至今天，這種優

41. Christopher S. Queen 編，《西方的參與佛教》（*Engaged Buddhism in the West*; Boston: Wisdom, 2000）。
42. 劉宇光，〈左翼佛教：激進佛教、世俗公民社會與現代佛教的政治反省〉，載《世界宗教學刊》7（2006），頁 1-42。
43. Ken Jones，《佛教的新的社會面向》（*The New Social Face of Buddhism*; Boston: Wisdom, 2003）。
44. Arnold Kotler 編，《參與佛教讀本》（*Engaged Buddhist Reader*; Berkeley, CA: Parallax, 1996），頁 133-188。
45. John S. Harding，《大乘鳳凰：日本佛教徒在一八九三年的世界宗教議會》（*Mahayana Phoenix: Japan's Buddhists at the 1893 World's Parliament of Religions*; New York: Peter Lang, 2008）。
46. Donald S. Lopez，《佛教與科學》（*Buddhism and Science*; Chicago: The University of Chicago Press, 2008），頁 14-17、92-102。
47. 同上，頁 39-72。

勢已經慢慢失去，佛教與科學的對話也有了長足的發展，[48]佛教人士已懂得反過來利用科學來確立自身的優越性，包括建立有別於基督宗教並又合乎現代科學的世界觀、自我觀等，以挑戰基督宗教的相關觀點。因此，從事耶佛對話的人士也日漸重視要在現代科學的脈絡中進行耶佛對話。[49]

正如著名宗教學者施馬特（Ninian Smart, 1927-2001），曾用「對手」（rivals）與「盟友」（allies）來形容佛教與基督宗教的在世界文明中的關係，[50]從以上的討論可見，環顧當代中國的宗教領域，佛教可能是基督宗教的最強大的對手之一，但在促進社會公義及生態環保等問題上，卻又可能是最重要的盟友之一。那麼，基

48. 其中最為活躍的應是華來士（B. Alan Wallace），他除了編過一些有關佛學與科學的綜覽，例如 B. Alan Wallace 編，《佛教與科學：突破新土壤》（*Buddhism & Science: Breaking New Ground*; New York: Columbia University Press, 2003）外，更撰寫了多本相關論著，包括《選擇實在：對物理學與心靈的一個佛教觀點》（*Choosing Reality: A Buddhist View of Physics and the Mind*; Ithaca, NY: Snow Lion, 1996）；《默觀科學：佛學與神經科學匯合之處》（*Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converse*; New York: Columbia University Press, 2007）；《隱藏的向度：物理學與意識的統一》（*Hidden Dimensions: The Unification of Physics and Consciousness*; New York: Columbia University Press, 2007）及 B. Alan Wallace & Brian Hodel，《擁抱心靈：科學與靈性的共同基礎》（*Embracing Mind: The Common Ground of Science and Spirituality*; Boston: Shambhala, 2008）等。然而，最為值得關注的是，他最近也嘗試把基督宗教對心靈的觀點拉進來，嘗試從佛教、基督宗教及自然科學三個視角去看心靈。參 B. Alan Wallace，《平衡的心靈：科學、佛教與基督宗教中的默想》（*Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*; New York: Columbia University Press, 2009）。

49. 例如殷格朗（Paul O. Ingram）在一九八八年出版了概覽現代的耶佛相遇的書後，在二〇〇八年出版了集中討論耶佛對話與自然科學的專著。參氏著，《科學時代的耶佛對話》（*The Modern Buddhist-Christian Dialogue: Two Universalistic Religions in Transformation*; Lewiston: The Edwin Mellen, 1988）；《科學時代的耶佛對話》（*Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science*; Lanham: Rowman & Littlefield, 2008）。

50. Ninian Smart，《佛教與基督宗教：對手與盟友》（*Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*; Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1993）；值得一提的是，本書仍按作者在一九八九年在香港大學聖約翰學院的馬丁講座（Martin Lectures）上的演講內容改寫而成。

督宗教應否及如何調整她在佛教徒中間的宣教使命？

五、宣教使命的再思

在中國佛教出現復興之勢時，已有一些基督教傳教士開始對佛教採取較為正面的態度。除了那些被佛教吸引而皈依佛教的中國基督徒外，某些中國基督徒知識份子也倡議借鏡中國佛教、特別是要吸取佛教能植根中國的成功經驗，某些基督教會甚至嘗試在崇拜中採用某些佛教的形式。[51]

在中國佛教教徒從事工作的基督教傳教士中，最負盛名的可能仍然是艾香德。[52]他努力為佛教徒和基督徒興建有佛教建築特色的會面場所，並在基督宗教的崇拜中採用佛教辭彙和實踐，目的是提供一個友好環境吸引佛教僧侶來訪或為靜修而暫留。這些會面場所，包括南京的景風山、杭州的天風山和仍然活躍於推廣佛耶對話的香港道風山。不論是否艾香德的企圖，這些努力，包括於一九四九年前後為逃離中國內地到香港的佛教僧侶提供住宿及財政援助，卻被其他人視為誘使佛教僧侶叛教或歸信基督宗教的卑下手段，並引起一些佛教徒的極求度反感。事實上，在二十世紀下半葉的香港和台灣，佛教徒和基督徒間存在着很多激烈的爭論。[53]

---

51. 何建明、賴品超，〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，載賴品超編，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 25-71。
52. Eric Sharpe，《艾香德：傳教士、學者與朝聖者》（*Karl Ludwig Reichelt: Missionary, Scholar & Pilgrim*; Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1984）；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〉，載《成大宗教與文化學報》6（2006），頁 139-177；及本書中，由田道樂（Notto R. Thelle）新撰之艾香德牧師生平（見本書，〈艾香德和中國基督教神學〉，頁 23-115。——編注）。
53. Whalen Lai & Michael von Brück，《基督宗教與佛教：他們的對話的一個多元文化史》（*Christianity and Buddhism: A Mulit-Cultural History of their Dialogue*; trans. Phyllis Jestice; Maryknoll, NY: Orbis, 2001），頁 94-96。

艾香德在對耶佛對話的努力是有目共睹的，而從艾香德的作品可見，他對中國佛教的認識，雖然有不少是相似於、甚至是引用了李提摩太的研究，[54]但在對佛教的認識的深度與廣度上，艾香德不僅遠超李提摩太之上，在其同輩中更可能是無人能出其右；然而，艾香德對佛教徒的宣教進路，與李提摩太卻不大相同。相對於李提摩太來說，艾香德傾向於只講基督宗教是成全其他宗教，[55]而不是如李提摩太強調基督宗教與其他宗教的互相成全；[56]此外，艾香德的進路較為個人化，較為集中在較狹小的宗教領域，並且是以使佛教徒皈依基督宗教作為宣教使命的目的，遠不及李提摩太的寬宏視野並又緊扣時代的社會政治議題，更將宣教使命的目的放在上帝國度的建立。雖然在年代上，艾香德是晚於李提摩太，但李提摩太那種與佛教徒相處或對話的進路，其實遠比艾香德的更能正視中國佛教的現代轉型。當然，公平一點的說，在艾香德的有生之年，中國佛教的現代轉型，基本上只有一些口號和理念，完全未實現出來，更談不上對社會文化的廣泛影響，因此即使是有所忽視也絕不為奇並且也不應苛責。

面對當代基督宗教與佛教的那種既是競爭對手也是合作盟友的關係，尤其人間佛教與參與佛教的崛興，基督宗教有需要再次檢討她對宣教使命的理解及進行耶佛對話的進路。這一方面是指，耶佛對話應更多地集中在淨土和上帝國的概念、尤其二者的現世性及社會性詮

54. 例如 Karl Ludvig Reichelt，《中國佛教的真理與傳統：中國大乘佛教的研究》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism: A Study of Chinese Mahayana Buddhism*; trans. Kathrina van Wagenen Bugge; New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001），頁 128。
55. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 163-164。
56. Richard，《高級佛教的新約》，頁 49。

釋。[57]另一方面，應更多探索李提摩太那種以上帝國度為中心的對宣教使命和宗教對話的理解。

雖然上帝國作為一終末論的觀念，很容易被理解為只與人的死後生命有關，但是李提摩太對上帝國的解釋卻反映了近代神學的一個發展，就是將上帝國視為可以實現的理想社會，又或是可以透過人的力量在歷史中建立的國度，多於由上帝獨自建立的超歷史、超自然的實在。雖然這種對上帝國的詮釋、尤其在這種詮釋的過於一面倒和忽略上帝國的超越性和未來性，遭受很多《聖經》學者及系統神學家的批評，但在經過一番修正之後，上帝國的觀念仍在現代神學、包括宣教神學以及諸宗教神學（theology of religions）中扮演重要的角色。

在一百年前，在李提摩太的時代，佛教的復興仍只在萌芽階段，佛教的現代化轉型仍未徹底完成，李提摩太那種以上帝國為中心的宣教進路也許太過超前；但一百年後的今天，考慮到佛教教義的發展和對亞洲社會、經濟及文化的影響，再加上現今社會的環境危機、人權狀況、恐怖主義、宗教和種族間衝突等迫切議題，現在也許可能是一個更為適當時機，進一步開展那種以天國為中心的對宣教使命與宗教對話的進路，包括此一進路對思考在當代漢語界所說的建構一個和而不同的和諧社會的意義。[58]

57. 賴品超、學愚編，《天國、淨土與人間：耶佛對話與社會關懷》。
58. 賴品超，〈和諧社會作為宗教對話的目的與主題〉，論文發表於「第二屆宗教對話與和諧社會學術研討會」（蘭州：蘭州大學哲學社會學院，2009 年 6 月 11-14 日），會議手冊，頁 29-42。會後由會議主辦單位負責正式出版，刊印中。

從太虛大師對基督教態度的變化看近代中國的佛耶相遇*

學愚
香港中文大學文化及宗教研究系助理教授

一、前言

佛教和基督教作為兩大外來宗教，早在唐代（618-907）就在中國匆匆相遇。當時，基督教（景教）作為後進者，甘願「寄佛教籬下」，虛心學習佛教中國化的方法；而此時已扎根於中國文化的佛教方興未艾，對這後進者表示了寬容和接引。但是，二者未來得及進行深層次的交流和認識，便都遭到唐武宗滅法之災（841-846）。明朝後期（1368-1644），佛教和基督教再一次相逢在中國。那時，佛教已開始凋零衰落，不復唐時盛景，而作為傳播西方科學的文明工具，基督教受到中國一些士大夫乃至朝廷的重視。這次相遇雖然相持百餘年，但是相互排斥和攻擊遠遠大於對話和交流，最後以基督教的再一次退出中國而告終。十九世紀中葉，佛教和基督教又一次邂逅相逢在中國，這一次各自處境大非昔日可比。基督教伴隨着西方帝國的軍艦，於沿海登陸並快速向內地推進。它不但有現代科學思想武裝的傳

* 本文原載吳言生、賴品超、王曉朝編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005），頁 102-117。得作者同意轉載，謹此致謝。——編注

教士，更有強大的西方帝國作政治後盾，從而對佛教進行了強大的攻勢；而這時的佛教積弊已久，猶如風中殘燭，奄奄一息，自己的「色身慧命」尚難保全，就談不上積極響應基督教的挑戰，更不用說同它進行平等宗教對話了。也許正因為如此，許多學者認為佛教和基督教在中國的相遇，從未產生過真正的對話。[1]從表面上看，這結論道出了事實所在；但是，如果全面系統地分析當時第三次相遇的宗教、社會和政治處境。我們不難發現，十九世紀以後，佛教與基督教確曾因碰撞而激發出對話和合作的火花。本文以太虛大師對基督教的觀點為線索，分析他在三個不同時期對基督教看法的改變——早期的尖銳批評（1913-1921）、中期的積極響應相容（1921-1937）和後期的尋找合作（1937-1947），[2]探討佛教回應基督教挑戰和刺激、由抗爭走向宗教對話和合作以尋求自身建設和服務社會的經歷。

二、太虛與基督教

太虛（1890-1947）是中國近代史上最為重要的佛教領袖之一，被稱為「中國近代佛教的馬丁路德」不首先了解他，就無法了解中國近代佛教。早在一九二三年，當太虛年僅三十三歲時，基督教傳教士彌力康（Frank R. Millican）就曾這樣評論道：「太虛與中國近代佛教是分不開了。正如你若把路德放在一邊而不可能弄懂宗教改

1. Whalen Lai（黎惠倫），〈中國為甚麼不曾有佛耶對話？〉（Why is There Not a Buddho-Christian Dialogue in China?），載《耶佛研究》（*Buddhist-Christian Studies*, 6 [1986]），頁 81-96。
2. 這種時期的劃分只是一種方便，目的是讓讀者看出太虛觀念的改變。其實，太虛對基督教觀點的改變並不是突然間發生的，而是有其發展的前因後果。

革運動一樣，如果你忽略了太虛，你將無法熟練地書寫現代佛教。」[3]

不同於許多同時代的僧人，太虛出家時仍分不清仙佛立之別，他出家的主要目的是為了尋求神通，這是因為他早期曾閱讀了大量中國民間宗教的怪異神話小說的緣故。即使在出家後，他也保持了這種廣泛的閱讀興趣；除了很快精通佛法之外，他閱讀了許多流行神話，學習了其他宗教著作，包括基督教經典。不到二十歲時，他就嶄露頭角，成為一個博學多聞的年青法師學者，主編中國近代史上第一個佛教雜誌《佛教月報》。

太虛對其他宗教的理解，在很大程度上是受到佛教傳統思想的影響，他對宗教的定義也是建築於佛教理論基礎之上。他認為，西語“religion”一詞由日本學者譯為「宗教」是不十分恰當的。宗教本應為佛教專用詞語：宗即是自覺聖智境界之真實；教為應機方便的宣說。他說，漢語的「教」，如道教等，其實已經包含宗教二義：即自心修證及教化他人。「即以特殊之感驗——對於通常人所感驗的世間真實而言其特殊，即為神秘的、超絕的或不可思議的——為宗，而向他人表示其特殊的感驗及達到其感應之方法的說明為教。」[4]因此，太虛認為，雖然說基督教是有神論而佛教為無神論，二者都可稱為宗教。基督教一神教

> 則由內心之靈性慰驗，而覺其「精神自我」必有所從來及所歸宿，不隨肉體而盡。復依自身與眾

3. Frank R. Millican，〈太虛和現代佛教〉（T'ai Hsu and Modern Buddhism），載《教務雜誌》（*Chinese Recorder*, 54 [1923/6]），頁 327。彌力康的這一評論也許就是把太虛同路德等比的開始。
4. 太虛，《人生觀的科學》，載《太虛大師全書》二十三卷（十四部），頁 5。

> 身由父祖生生而推其大本，乃依工匠之製造與君主之統治而推想宇宙萬有必有一生化主宰之大神，憑此推想以衿祈望契合，復得內心彷佛之感驗，於是將其所得感驗乃致此感驗之方法宣示眾人，其信徒者皆率由其道而奉行之，於是一種教乃流布於世。[5]

在分析了太虛對宗教及基督教一神論的基本認識之後，讓我們按時間順序，來討論他對基督教的態度，分析這些態度改變的動機和原因。

三、尖銳批評（1913-1921）

我們無法知道太虛是甚麼時候開始接觸基督教的；但是，從他的著作中可以發現，早在一九一三年，他就着手批評基督教的一神論。在其〈無神論〉一文中，太虛運用佛教無我、自力、業報輪迴以及無常等思想，否定了基督教的創世上帝、靈魂永恆以及耶穌基督拯救的理論。他引用章太炎批評基督教的方法，進一步論述信仰上帝為博愛之父的不合理性。他接受了宗教進化理論，而把這種宗教進化等同於社會的進化，即政治由酋長而君主，由君主而共和，由共和而無治；宗教由多神而一神，由一神而尚聖，由尚聖而無教（無為）。太虛質問說，如果上帝創造了一切，則上帝應愛護他所創造的一切；但是，為甚麼人世間還充滿了痛苦？他強調，沒有人能證明上帝的存在，但是稍有智慧之人即可證實上帝的不存在。因此，太虛認為，有神論說只不過是一種方便，或為一種暫時的過渡性宗教信仰；而無神則為

5. 太虛，《人生觀的科學》，頁 8。

究竟和未來。佛教作為無神論的宗教將是未來人類的共同信仰。在否定了上帝及上帝創世之說之後，太虛提出佛教的創世說，即世界是由人自己創造的。所有人類的共業創造了人類世界，而這個世界又無時無刻不在隨緣起因果的生起而變化。每一人的個業同全人類的共業共同造就了這個變化無常的世界。

在〈無神論〉發表後一年左右，當太虛在普陀山閉關期間，一位香港傳教士在某報紙上發表了一篇批駁太虛有關無神論言論的文章。太虛在香港的一些朋友把這篇文章寄給他，並慫恿他再寫一篇文章來作為回應。太虛讀了這篇文章以後，即興作了〈破神執論〉。他重申了他前一篇文章中的觀點，着重分析了上帝存在的不可能性，對上帝和上帝創世的理論提出十點新的質疑。上帝造人的動機和目的是甚麼？如果上帝創造了人類，則他與每個人應同為父子的關係，故人人皆應平等，共同享有自由和權益，但是，神為甚麼卻沒有創造出一個完美平等的世界？「汝執汝神造一切物，彼所造人，為了了自知而能隨自心所欲者以造作耶？為盲冥無知而忽然造作耶？」[6]如果上帝知道自己將要創造的世界，而邪惡、殘廢、愚昧、貧苦以及不敬信他的人既非上帝所喜好，那麼所有這些就不可能是上帝創造；如果說，不信上帝之人亦為上帝所欲造，亦可以同歸天國，那麼人人不必信仰上帝；如果上帝盲冥無知，非隨心所欲而造人類世界，如人間父母，雖欲生好子女，但所生子女多有不肖或邪惡，所以神所造人亦善亦惡，敬不敬參雜，那麼，神亦不能遍了知一切未來、善惡；即使能知善惡未來，

6. 太虛，《破神執論》，載《太虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 310。

他也無法隨心所欲賞罰樂苦於人間。為了進一步動搖上帝存在以及上帝創世的理論基礎，太虛運用佛教緣起法說明事物的相互關係，質問上帝的存在形式：

> 汝所執之神父天帝，亦是物耶？亦非物耶？非物則無自有體相作用，但是對物說為非物，非是別有一個非物，譬如於無物處說之為空，非是別看一個空物……；則汝天帝神父，唯是自心之一計度，唯是相傳之一言說，同乎龜毛、兔角，都無實義，不應執着能主萬物，能父萬物。若是能主能父，必是有自體、相、作用，則汝禾帝神父亦萬物之中一物耳，獨此產物能主能父萬物，都無道理！[7]

太虛在這時期對基督教的質疑和批評，反映了當時佛教與基督教在中國相遇抗爭的情況。鴉片戰爭以後，大批西方傳教士湧入中國，而這一次的出現大大地不同於前兩次。傳教士以多種積極、有時甚至強力手段向中國人灌輸基督救世思想，大有將中國變為基督國家之聲勢。他們刻意批判佛教，全面攻擊出家人；[8]而佛教本身危難四起，內外交困。廟產興學、軍閥混戰、基督教的挑戰，加上內部的腐敗、僧材的凋零，佛教面臨滅絕的危機。清末民初相交之時，佛教界出現一些博學多聞、富有理想、熱心於佛教振興的仁人志士。他們圖精勵志，護法心切，以圖扭轉乾坤，使佛教得以重生的機會。他

7. 太虛，《破神執論》，頁 307-308。
8. 這種現象在清末時尤為嚴重，進入民國以後，一些比較開明的傳教士對佛教有了重新的認識，並做了比以前較為客觀的報導。有關這方面的闡述可參考 Holmes Welch，《佛教在中國的復興》（*The Buddhist Revival in China*; Cambridge: Harvard University Press, 1968）。

們一方面革故鼎新，立足於自我保護，再創佛教優良傳統，以適應社會的發展；另一方面他們高揚佛教思想，積極抗拒社會的迫害並響應基督教的挑戰。以上太虛的兩篇文章就是佛教對基督教批評回應的具體表現，也成為後來佛教徒反彈基督教攻擊的理論和方法，在佛教界產生深遠影響。一九二六年，太虛的一位在家弟子邊潤寰影印了兩百冊《破神執論》，贈送給基督教徒，從而使他們中的一部分人回到佛教界。

在很大程度上，太虛對基督教的批評是建立於佛教思想基礎之上，旨在捍衛佛教，其批評的內容不一定真實地觸動了基督宗教的本質。但是，正如他自己所說，這表明了佛教徒開始對基督教有了一個新的認識，並做出了針鋒相對的回應。這反映了當時佛教與基督教相遇的宗教背景。一方面，基督教作為後來者大有居上甚至取佛教而代之的趨勢；傳教士傳教的熱心促使他們盡情盡興地批評乃至攻擊佛教。另一方面，佛教的回應也表明佛教已開始覺醒、復甦；它已有能力對策外來的批評和攻擊。

另外，當時的中國社會追求民主和自由，封建社會的神權主義已成為當時知識分子抨擊的焦點。因此，太虛對基督教的批評也可以被看成是這社會運動的一部分。太虛從中國當時的社會政治出發，抨擊了基督教教義，指出其對當代中國的不適應性乃至破壞性，從而說明中國人不應該接納基督教。他認為，上帝與人之間的關係勸阻抹殺了人類追求自由、民主和平等，而這些又是每一個人與生俱來的權利。要人無條件地服從上帝，認為上帝只愛其信徒，威嚇乃至懲罰不信者，正是名副其實的封建專制神權的理論基礎，從而滋養國王或皇帝對平民百姓獨裁專制。太虛認為，基督教倡導上帝的絕

對權威，是神權獨裁和不平等的最好榜樣，這違背了當時中國國情。人與上帝永遠是無法相等的，而上帝亦有其寵愛者，這與中國過去的神權天命思想是一丘之貉。中國人民在漫長的封建社會裏飽經這種天命神權、獨裁專制的痛苦，剛剛從這桎梏中掙脫出來，正努力建設一個自由平等、民主的國家。因此，太虛擔心，基督教將重新成為醞釀社會政治獨裁的土壤，中國人民也將再次成為神權的奴隸。如果有人以基督教神權天命為幌子，借上帝授命之名而實行專制獨裁，中國則有可能再次沉淪於無休止的內戰和暴力。因此，「然僅就自由平等之說，以言不可有、不容有、不必有造物主之神說」。[9]

上帝和創世說是基督教的根本，否定了上帝的存在，或認為上帝概念不應被接受，就等於動搖了整個基督教大廈。這可以說是太虛在這時期對基督教尖銳批評的重點。但是，這並不等於說太虛在這時期完全抹殺了基督教的價值。在發表於一九一五年的〈整理僧伽制度論〉一文中，太虛把佛教四眾制度同天主教的內外眾做了比較，並肯定了後者的價值；他堅持說佛教必須保持出家制度，僧人必須肩負起主持佛教和紹隆佛種的重任。同時，他也認為基督教亦具有戒律威儀，善於從事慈善事業。因此，如果基督徒不危害佛教利益，尊重佛教傳統，佛教徒理應同他們和睦相處、互不干擾。

四、和好相融（1921-1937）

太虛在一九一七年出關後，訪問了日本和台灣；這次訪問使他更加堅信中國佛教非改革不可，[10]而日本佛教

9. 太虛，《無神論》，載《太虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 287。
10. 太虛，《太虛自傳》，載《太虛大師全書》二十九卷（十九部），頁 224。

教育的經驗也為他的改革提供了依據和方法。[11]一九二二年，太虛同其他一些社會政治名流，如梁啓超等，創辦了武昌佛學院。日本的訪問以及武昌佛學院的建立是太虛對基督教認識的一個轉折點；從此，他容納和理解教思想的言行有所增加。[12]武昌佛學院的學風自由開放，學院允許學生學習或公開討論政治和其他宗教。學院的圖書館訂有好幾種基督教以及其他宗教的雜誌和書刊。[13]傳教士也常應邀前來為學生講授基督教教義。這時期，太虛經常同傳教士接觸、討論基督教和佛教歷史及教義，加深他對基督教的全面認識，以圖會通兩種宗教理論。彌力康在一九二三年曾這樣寫道：

> 太虛要使我們相信，除了人人能成佛之外，還有一個一切如來的真如實體，那就是——覺悟。這一真如（如來）是一成就者，是一切佛的總持和一切事的終極。我們的目的和解脫就是要回歸到這一法界佛。上帝不同於佛，（僅僅）因為他被認為是在創世之前就完美成就了，而佛陀則是未來的至尚。[14]

11. 有關太虛的這次訪問以及對他今後的影響，請參看他的日記《東瀛采真錄》，載《太虛大師全書》二十九卷（十九部），頁 313-357。
12. 龍大瑞認為武昌佛學院的建立是受到太虛在一九二八年至一九二九年訪問歐美的影響，從而强調了基督教對他的影響。這種說法的根據有待進一步商討，因為武昌佛學院早就在這次歐美之行的前六年就成立了。見 Darui Long，〈佛教領袖太虛同基督教徒的一段對話〉（An Interfaith Dialogue between the Chinese Buddhist Leader Taixu and Christians），載《耶佛研究》20（2000）。彌力康也認為太虛的日本之行對他發生了巨大的影響，「我們可以肯定，正是由於在日本，他（太虛）接受了豐富的外界知識，特別是宗教和哲學知識」。參 Millican，〈太虛和現代佛教〉，頁 327。
13. Karl L. Reichelt，《轉變的方丈》（*The Transformed Abbot*; trans. G. M. Reichelt & A. P. Rose; London: Lutterworth, 1954），頁 80。
14. Millican，〈太虛和現代佛教〉，頁 330-331。

根據彌力康的解釋，太虛似乎把佛教的真如同等於基督教的神性。在同彌力康的交談中，太虛承認上帝，如同佛陀因自力而覺悟一樣，是至上完美的。但是，他卻懷疑耶穌傳佈的上帝創世和上帝之愛無所不在的說法，因為他無法理解為甚麼上帝僅僅向耶穌顯示他的真實面目，而不讓廣大人類大眾直接知道他。人們為甚麼只能從耶穌的言行中知道上帝的存在？太虛有一次問彌力康，「你是否能見到他（上帝）的臉、他的喜樂和慍怒的表情？如果不能的話，那你又怎知道他的存在呢？」[15]太虛因此得出這樣的結論：基督教的上帝不是真正的「上帝」，而是猶太人耶穌他自己，他以上帝的名義陳述了真理。另外，他常質問為甚麼每一個人一定要通過耶穌才能同上帝相溝通。至於這些問題，太虛曾好奇而富有想象性地這樣思考：在佛教中人人皆可成佛，那麼是不是個個皆可以像耶穌那樣成為基督？「正確的說法應是，『道』以特別的方式附體於耶穌基督，那麼現在的問題是，『道』也應附體於我們大家。」[16]這些言論表明，此時的太虛對基督教的觀點更力嚴肅認真、並富有同情心，他希望從內部多多了解基督教教義。他的這改變在彌力康如下的評論中略見一斑：

> （太虛）這些問題的提出反映了他在通過佛教的頭腦，努力理解基督教。他對佛性的陳述似乎說明他的思想接近於上帝的泛神論思想，但是，他無法想象一個獨立於自然和萬物的上帝。[17]

15. Millican，〈太虛和現代佛教〉，頁 331。
16. Reichelt，《轉變的方丈》，頁 156-157。
17. Millican，〈太虛和現代佛教〉，頁 331。

這時的太虛試圖在大乘菩薩思想和實踐中找到佛教同基督教對話交流的渠道。基督教強調了幫助罪惡之人或勞苦大眾的博愛和實踐，旨在向人類伸出救援之手從而使他們回歸到上帝的身邊，分享聖潔的生活。太虛把這一理論和實踐同佛教的菩薩救世度生的六度[18]同等起來。菩薩為了眾生難行能行、無私奉獻，一切從眾生的利益出發。太虛甚至把耶穌看成是一埋名隱姓、廣行佛事的菩薩。一九二四年，在同艾香德（Karl Ludwig Reichelt, 1877-1952）牧師談論基督教在亞洲的影響時，太虛說道：「無論就宗教、社會，還是倫理而言，基督教隨處可見。所有這些都是與耶穌的偉大聖行分不開的，真是一位了不起的菩薩。」[19]太虛的這對比評價，或者說是他對基督教觀點的變化，就連傳教士們也甚感吃驚，因為他們都十分清楚地記得前不久他還在無情地批評基督教。彌力康甚至懷疑太虛這陳述的誠實性，因為他認為這闡述與他歷來的原則不相吻合。回想起太虛前一段時寫的一篇題為〈無需破壞或改造基督教〉（There is No Need to Either Destroy or Reform the Christian Church）的文章，彌力康心有餘悸地說：

> 在那篇文章裏，太虛還大發其詞，說基督教窮途末路、已經死亡。他認為基督教引以為自豪偽建立醫院、學校，以及改革等，不獨屬子基督教，而是普遍地存在於所有宗教和時期。[20]

18. 布施、持戒、忍辱、精進、禪定和智慧。
19. Reichelt，《轉變的方丈》，頁 156。
20. Millican，〈太虛和現代佛教〉，頁 333。這篇文章的中文版不見於《太虛大師全書》。

二十世紀二〇年代有關中國基督教報導表明，雖然太虛一如既往地闡明他的佛教哲學理論，或者說，他仍然同他的基督教朋友不能在許多宗教問題上有相同的觀點，但是他確實向基督教徒伸出友好之手，倡導佛教與基督教的相互了解。一九二三年，太虛在廬山組織了佛教暑期演講會，邀請艾香德作了關於「基督教與佛教」的報告。艾香德這樣敘述他受到邀請的情形：

> 他（太虛）完全明白我的宗教情感和觀點，並知道我將宣說耶穌是完美上帝的啓示者和人類的偉大救主。但是，他並沒有因我是一個傳教士而限制我的演說內容，反而以極其友善的言詞把我介紹給聽眾。他說，這一時期的每一個佛教徒都應了解基督教的內在真理，正如基督徒也應正確地明白佛教教義一樣。[21]

艾香德在報告中強調闡述了上帝的博愛，以及中國人急需這種博愛；同時他也指出，基督教徒應「洗禮」（baptize）佛教的術語用詞來傳播基督教。我們不知道聽眾的反應如何，但是，從艾香德自己的記載中，我們可以看到太虛的積極評價：

> 太虛對我的演講表示了感謝，並做了意味深遠的評論。他首先認同我們（二教）相遇的基礎是「道」，然後進一步解釋了「道」的佛教意義。最後，他說：

21. Karl L. Reichelt，〈中國佛教領袖會議〉（A Conference of Chinese Buddhist Leaders），載《教務雜誌》（*Chinese Recoder*, 54 [1923]），頁 667-668。

「耶穌就是道的化身。我現在明白了這一點。不過，最為主要的是，我們也同樣擁有此道。」[22]

在同艾香德的私下談話中，太虛表明他希望宗教信仰大眾提高對其他宗教的理解和認識，共同促進人類精神生活的發展。他意識到宗教徒對話的迫切性，以及相互幫助、共同探討人生的重要性。不過他也開誠布公地指出一些傳教士對佛教僧伽的誤解和偏見，並對此表達了不滿；他認為這些傳教士接觸的只是一小部分無知墮落、不知自尊、整天無所事事的僧人；但傳教士們卻以點帶面，把中國佛教描寫得一團漆黑、一無是處，似乎所有中國僧人都在從事迷信，沒有宗教修持和道德倫理可言。因此，太虛呼籲傳教士加深了解中國佛教和全面認識中國僧人。他的真誠深深打動了艾香德，正如後者所描述的，「當太虛講述許多外國傳教士對佛教的無知和非難時，他充滿傷感的眼睛見證了他內心的真情和痛苦」。在艾替德回南京之前，太虛答應前往參訪後者的「旨在讓宗教人士盡心盡興相會交談」的基督教叢林。

太虛也曾坦誠地表示，他同艾香德的交往也是因為他有意向西方基督教國家傳播佛教，從而達到佛教與基督教的全面對話。向西方基督教社會傳播佛教是太虛這時期的努力重點之一；因此，他希望親身到西方國家視察基督教發展情況，確立傳教方案。早在一九一七年旅行日本時，太虛就被日本僧人積極向外傳教的精神所感動，並表示願意共同合作，傳佈佛教於西方。一九二五年，太虛再次訪問了日本，參加了在東京舉行的東亞佛

22. Reichelt，〈中國佛教領袖會議〉，頁 668。

教大會。在這次訪問中，太虛正式向日方提出中日雙方共同向西方傳教的倡議。[23]一九二八年，太虛在蔣介石的贊助下，訪問了法國、英國、德國、巴西、美國以及日本。在歷時九個多月的行程中，他會見了許多宗教學者和基督教神父牧師，同他們做了廣泛的交流，舉行了十多場演講，參觀於教堂、大學以及神學院；並在柏林的一座天主教堂度過一九二八年的聖誕節，在三藩市的一座教堂裏參加了復活節。

這次歐美之行使太虛進一步認識了基督教的理論和實踐，正如他在這次訪問期間所寫的〈宗教觀〉一文中所說，他對基督教又有了新的理解，時常能跳出佛教的圈子來看待其他宗教。他對基督教的上帝說有了積極的評論，並認為宗教都是一種力量、信仰和社會生活的思想體系，即可統稱為「道」；而這「道」存在於每一個宗教之中。[24]一九三〇年，太虛在北平為協和醫學院華文學校的學生做了題為「宗教對於現代人類的貢獻」的專題演講。他把基督教和佛教同等地看成是為社會、人類，以及理性道德的發展做出傑出貢獻的兩大世界宗教。一九三三年，太虛在之江大學做了題為「宗教構成之原素」的報告。他歸納了宗教的四個特徵：即宗教創造者內心超於平常理知之經驗，慈悲教化社會、救世救民之功能，通達事理之知識和適合時機之德行。太虛最後講道：

> 有一類宗教，以神為至高目標，此即以其靈知之經驗見解為最高之神也；有人或稱之為真我，其名義雖異，實質亦同。儒家之云理性，佛說謂為真

23. 太虛，《太虛大師全書》二十七卷，頁 159-162。
24. 太虛，《太虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 253-268。

如、實相，事無二致。此須掃空一切妄想，然後始能得以相應。[25]

太虛此時把基督教提升到與佛教同等的位置，甚至說兩宗教共同教授最高真理；它們名稱雖異，但本質一樣。這些似乎表明太虛完全放棄了他對基督教的成見、批評，或一味地尋求二教的同一；但事實並非如此，因為這些並不說明太虛像基督教徒一樣理解了基督教教義和實踐。在有些場合下，他仍然繼續批評基督教，雖然這種批評的程度和激烈性有所減少；因此，只能說，他這時已成為基督教的一位誠實的「諍友」、一位真誠的懷疑者和公正的反對者（honest skeptic and fair opponent）。艾香德回憶說：「事情就這樣發展，太虛同我能以朋友相交往；這不是因為我們對某一問題的觀點越來越接近——恰恰相反，而是我們在宗教觀方面的差距更加明朗化。」[26]太虛仍然時常表明佛教要比基督教高深，或表示他無法完全接受上帝創世說。因此，雖然他對基督教的態度有所改變，但是，他始終保持着一個佛教徒的身份，處處以佛教觀點出發，維護佛教的利益。這在以下的事例中可以得到進一步證明。

二十世紀二〇年代的佛教名勝古蹟廬山，教堂林立，傳教士來往頻繁，基督教氣息甚濃；因此，佛教徒與基督徒之間時常產生摩擦和矛盾。一九二三年，太虛同梁啓超等在廬山大林寺舉行了「佛教暑期演講會」，並吸引了許多基督徒和傳教士前來聆聽；其間，就曾因有演講者說基督教不如佛教而受到基督徒非難等事件的

25. 同上，頁 273-274。
26. Reichelt，《轉變的方丈》，頁 157。

發生。每有這樣的事件發生時，太虛總是針鋒相對，以護持佛法的尊嚴。有一次，有人在主席台上擺放了一尊佛像，來聽講座的一位傳教士當眾站起身來，責問佛教徒為甚麼不禮拜真實存在的神，反而崇拜死的偶像。太虛立即應聲道：「你們的真神照自己的樣子造你們這些人，所以你們這些人的自身，便是你們的真神偶像！若不把你們的自身滅掉，便滅不了偶像。」[27]在一九二四年廬山召開的世界佛教聯合會期間，一羣基督徒在一位傳教士的帶領下，來到會場外，與來自武昌佛學院的幾位學僧辯論起來。傳教士聲稱中國佛教已經死亡，因此所有中國人應改信基督上帝。太虛聽到爭吵聲，走了出來，下面是一段他與傳教士的對話內容：

> 太：「你怎樣知道中國（佛教）都是死的？」
>
> 傳：「我在中國已經二十八年，所以知道都是死的。」
>
> 太：「你只在中國二十八年，哪裏能夠知道！我在中國三萬年了，尚不知道呢？」
>
> 傳：「怎麼？你在中國三萬年了！」
>
> 太：「不錯，你們的上帝沒有造世，我就在中國了！但你們的耶穌早釘死在十字架，我仍在中國，你看誰死誰活？」[28]

這些事例表明，雖然太虛有時認為佛教和基督教同樣具備最高真理，但是，他同時又指出了基督教的不徹底性。因此可以這麼認為，他的佛教與基督教的同等性

27. 太虛，《太虛自傳》，頁 274。
28. 太虛，《太虛自傳》，頁 275。

觀點只是一種方便。在〈天神教之人界以上根據〉一文中，太虛承認上帝的存在，認為上帝之說不可能完全是捏造出來，必定有其解釋因緣；但是，緊接下來，他卻從佛教六道輪迴和宇宙觀的角度解釋上帝存在的因緣。他認為，基督教的上帝就是佛教忉利天天主，仍在六道輪迴之中；因為他統領管理自界及其下界之天、人、畜、鬼，所以自居為能主宰者；世人敬奉他為天神如同人世間主宰，如同生養自己的父母。[29]一九二六年，太虛應上海尚賢堂李佳白（Gilbert Reid）的邀請，作了一場「愛之崇拜」的演講。他把基督教的愛看成是佛教的執着和愛欲，故沒有佛教的慈悲徹底和廣博。太虛認為，基督教曾在人類文化歷史上做出了偉大的貢獻，但是隨着科學的發展昌盛，它正在走向滅亡，取而代之的將是與科學相吻合的佛教。基督教大勢已去的另一個方面也表現在其教義本身的排他性和獨裁性，與當時的社會政治背道而馳。在一九二七年的秋天，太虛在為閩南佛學院的師生所作的題為〈帝主於神民主於佛之根據〉的演講中再一次強調指出，基督教的神權是一切封建專制的基礎，故不必也不應被中國人所接受。[30]

從以上的分析可以看出，太虛在這時期對基督教採取了比前一個時期積極的態度；但是他又時刻不忘自己的佛教身份和信仰，仍然堅持佛法高於基督教，佛教「最有精當而不偏頗、嚴密而不疏懈」。[31]這事實表明，太虛認識和理解基督教、甚至把基督教與佛教等同起來等言論，並不是因為他從基督教教理中獲得新的啓示，或認

29. 太虛，《大虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 328。
30. 太虛，《太虛大師全書》二十二卷（十三部），頁 1234-1241。
31. 太虛，《太虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 274。

同了上帝創世說；這種認識和等同也不是說他相信佛教與基督教具有同樣的宗教價值，而應被理解為是一種方便和方法。一方面，他旨在為解決宗教磨擦，尋求宗教合作鋪設道路。在祝賀世界宗教會成立的祝詞中，太虛對宗教各術其術，各神其神，甚至相互攻詆、誹毀的局面深表憂慮和痛心。他希望世界各宗教人士「彼此虛心研究，棄短取長，使各教之真理，離而復合；繫人羣之信心，久而彌堅」。[32]另一方面，太虛主動與基督教友好，其目的是為了引導宗教，特別是佛教為社會人類服務，為了讓佛教徒能更好地學習基督教應世的組織和方法，如創辦孤兒院、學校以及從事社會福利等。這對當時他所倡導的人生佛教——佛教改革、僧人的人世以及服務社會國家——顯得尤為重要。一九三五年，太虛在雪竇寺接待了來訪的華東基督教教育代表團。在回答提問時，太虛闡述了基督教和佛教的關係和相互合作的可能性，以及服務社會的前景。他說：

> 今基督教和佛教同為宗教界，當然可以有同是宗教的關係。……但佛是佛，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，是都為羣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。[33]

五、尋求合作（1937-1947）

在二十世紀三〇年代前期，太虛曾努力尋找宗教的

32. 太虛，《太虛大師全書》二十六卷（十八部），頁 44。
33. 太虛，《太虛大師全書》二十六卷（十七部），頁 485-486。

共同點，為宗教與宗教，特別是佛教與基督教之間的合作打下了基礎。對太虛來說，這些共同點和基礎就是救世救民、服務社會。三〇年代中葉，特別是抗日戰爭爆發以後，太虛對基督教的批評更加減少，而與基督教徒以及其他宗教徒的合作逐漸增多。抗日戰爭（1937-1945）為宗教之間的互相合作、共同服務國家提供了良好的條件。中國人民團結起來，不分民族和宗教信仰，共同抵抗日本侵略的民族主義成為當時的「絕對宗教」。太虛意識到宗教團結在民族解放運動中的重要性，以護國護教為出發，積極組織僧伽救護隊，號召佛教徒以及其他宗教徒支持國民政府；倡導佛教徒和基督教徒緊密地合作，共同保家衛國、抵抗侵略。一九四三年，太虛同天主教主教于斌、循道衛理會主教陳文元、穆斯林將軍白崇禧，以及基督教將軍馮玉祥等組織建立了中國宗教徒聯誼會。五位常任理事每月舉行一次會議，其他成員一年集中開會四次，討論如何維護宗教利益和宗教如何為民族解放事業服務等問題。聯誼會也常邀請各宗教領袖做專題演講，積極參與民族解放運動。

在慶祝聯誼會成立一周年之際，太虛發表了題為〈中國宗教徒聯誼會贊辭〉的文章。在談到宗教在抗日戰爭中的作用時，他要求所有宗教徒儘快地調整自己的身心，走出自己的家教場所，為社會國家人民服務。太虛強調不同宗教之間合作的重要性，因為，這不但能使宗教徒相互學習，而且也能避免宗教衝突，更好地服務人類；只有這樣，宗教才能得到社會的尊重和接受，從而肩負起引導人們精神生活的重任。太虛重申了當時宗教合作工作的重點，即擁護抗日建國的政策、尊重信仰自

由、提高精神修養、勵行社會服務、促進世界和平。[34]

太虛提倡宗教之間的合作，特別是佛教和基督教的合作，其主要目的是為了適應當時戰爭時期的社會和政治的變化，使各宗教能取長補短、走人社會、改造民族精神，達到服務國家的目的。一九三八年，太虛在華西大學作了題為「中國需要耶教與歐美需要佛教」的報告。他認為中國社會需要基督教精神來加以改進，其中主要一點就是組織性和羣體信仰。歐美人士富有組織能力，從而推動了社會國家、民族政治的發展。這種組織能力和傳統的養成是由於中世紀基督教信仰的普及，因為基督教信仰的對象專一無二，最能造就統一的精神。當這種精神影響到人們的思想行為時，就能使社會乃至民族運動具有團結一致性。這種精神形成的具體表現在星期日的禮拜中：

> 各種階級、各種職業的人，都要休業，集合教堂做禮拜。各種不同的人，在同一意識、同一音樂、同一禮節之下，讚揚禮拜。常常有如此團體和合的精神生活，影響到各種家庭中，皆有此種精神。[35]

太虛認為中國人和中華民族缺少的正是這種組織性和統一性；中國文化，特別是儒家思想本來就充滿了這種組織統一性，佛教的叢林生活也以六和而建立，但是所有這些都被忘記得一乾二淨，因此中國的民族獨立和建國需要充實基督教血液。

34. 太虛，《太虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 343。
35. 太虛，《太虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 336-337。

太虛倡導的佛耶合作也是為了他的佛教改革運動，目的在於促使佛教更好地向基督教學習。在以上提到的報告中，他聲稱他二三十年來的改革佛教的努力，有一部分也是受到基督教在中國發展的啟示。

基督教對於中國近代文化事業、社會公益、信仰精神，都有很大的影響。而中國的佛教，雖歷史很久，普及人心，並且有高深的教理；但是近來，對於國家社會，竟沒有何種優長的貢獻。因此，覺得有借鏡基督教而改進佛教的必要。[36]

當時的中國佛教內憂外患交加，佛教組織一盤散沙，雖然有許多佛教團體相繼組建，但大都無法發揮正常的功能；在很大程度上，這是由於僧人的整體素質太差、無組織紀律、自由散漫，更談不上威儀教相。另外，佛教並不是一個十分強調信仰統一的宗教，許多出家信徒「唯我獨尊」，一心旨在自我解脫或有自利而無利他之心。更為嚴重的是，大多出家眾以經懺為生，名為「出世」，實為「寄生」。太虛試圖借鑒基督教的組織形式和管理方法以及人世的思想來整頓佛教，加強僧團的自身建設，提高僧人的道德素質和知識水平。

抗日戰爭剛剛結束，國民政府就授權太虛整理組織中國佛教。回到南京不久，太虛就着手起草改革方案，重組中國佛教會，旨在建立一整套由中央到地方的佛教網絡機構。他在焦山創辦了中國佛教會會務訓練班；目的是為了培養寺廟管理人材和各級佛教會幹部。在一次對全體師生的講話中，太虛這樣強調了在組織方面向基督教學習的相關性和重要性：

36. 太虛，《太虛大師全書》二十一卷（十三部），頁 335-336。

> 本來，僧團是有組織有紀律的，但現今佛教的衰落，反不如天主教的組織完密！天主的神父，也是出家人，但他們系統嚴明，一區有一區的主教，一國有一國的大主教，而全世界則有羅馬教宗；近來學者考據，他們原始是彷佛教制而組織的。故我們要適應現代環境，亦須恢復原有僧制，以一縣為一小區，一省為一中區，全國為一大區；將來再聯合全世界成一總會，將佛教的大慈大悲遍及世界人類。[37]

六、結束語

作為一個佛教徒，太虛不可能同基督徒那樣理解基督教；他的理解帶有學理的表面性、宗教的主觀性以及社會歷史的局限性。他對基督教的觀點一方面反映了當時一大部分知識分子對基督教的看法，即基督教是帝國主義侵略中國的工具和神權主義的代表；另一方面也反映了太虛對基督教認識的目的並不在於準確地把握其教義，而在於利用其傳教應世的組織方法為佛教和社會服務。他對基督教的理解是建立於他的佛教理論基礎之上，摻有佛教的內容，帶有「外部人」的眼光，從而多多少少把基督教看成是「外道」。在同基督徒相遇和對話中，他沒有提出甚麼高深的理論和對比方法。雖然他有時也試圖把佛性和神性相提並論，但是這只能被看成是為了讓對話和合作成為可能的一種權宜之計。

二十世紀上半期，中國到處都充滿了矛盾，太虛對基督教的批評、友好以及和合的改變也許可以被看成是

37. 太虛，《太虛大師全書》十八卷（十部），頁 161-162。這裏太虛關於天主教曾向佛教學習組織方法一說尚有待進一步考證；但是，在太虛一九三九年至一九四〇年訪問的上座部佛教國家裏，確有僧王（Sangharaja）、長老（Nayaka）或大長老（Maha-nayaka）等組織傳統。

這歷史時期的真實縮寫。在不同時期，乃至在同一個時期，太虛對基督教的觀點都具有不協調性。佛教的情結和理性促使他對基督教持有批評和懷疑態度，並積極響應後者對佛教的挑戰；為了共同服務人類社會，他又熱心尋求交流，踴躍同基督教徒合作；為了佛教的改革，他又不拘泥宗教之別，虛心吸取基督教中傳教應世的經驗。所有這些也許就構成了一個當時佛教領袖的苦心和無奈。他對基督教態度的多變性不應被看成是無主見或優柔寡斷。他批評了基督教，但沒有完全否定其價值和長處；他倡導宗教對話和合作，但沒有一味或刻意地尋求同一性，而認為它們各有獨特性，無法也無需要在教義上一一比較或認同。即使在基督教場合下，如歐美之行，他也坦率地表示了對上帝的懷疑；他倡導吸收基督教的經驗以改革佛教，但是他始終站在僧團立場上，維護佛教利益，即使在大加提倡宗教合作的抗日戰爭時期，他始終堅持「佛教為最高的科學理智」，認為雖然中國需要耶教，但西方更需要佛教。[38]因此，我們可以這麼認為，太虛與基督徒對話和合作的言行反映了二十世紀佛耶對話的概況，其重點放在現實人生和社會實踐之上，這也是他的人生佛教思想的一部分——即在人間建立淨土和天國。太虛倡導的以人為基礎、服務社會為前提的宗教對話與合作，也許應成為當前乃至今後佛教與基督教對話的借鑒。

38. 一九四三年，一位美國記者在縉雲山採訪了太虛。當問到甚麼是西方國家戰後最需時，太虛回答道：「需要的就是佛法。因為近代歐洲的科學發達，而向來對於宗教的信仰亦深，不過他們那種宗教信仰與科學有點脫節，似乎不相連貫。他們從事任何職業，都是過的科學的理智生活；但是星期日到禮拜堂去，便與科學脫了節。他們的宗（教）不能貫通科學，而科學亦不能充實宗教。」載太虛，《太虛大師全書》二十八卷（十八部），頁 657。

宗教對話：艾香德牧師與中國佛教*

孫亦平
南京大學哲學系、宗教學系教授

民國時期中國佛教發展的一個顯著特點就是居士成為弘揚佛教文化的重要力量，由居士組織的佛教團體更如雨後春筍不斷出現。這些團體在組織佛學研究、創辦佛教刊物、刻印佛教經典、從事社會慈善事業等方面都做了大量的工作，不僅推動了近代佛教文化事業的迅速發展，而且也吸引了一些西方來華傳教士的注意。挪威傳教士艾香德牧師（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）就是一位深受居士佛教影響的人物。艾香德牧師來到中國後，積極學習佛經，深入寺廟與佛教徒進行交流，撰寫了一些有關中國佛教的著作，在此基礎上，他依照佛教寺院制度，建立起香港道風山基督教叢林。艾香德以開放的胸懷倡導宗教對話及宗教聯合，在當時雖然受到了很多的批評，但在全球化的今天，宗教對話與宗教聯合被越來越多的宗教團體所認同與接受，已成為世界宗教發展中的一種值得關注的文化現象。本文通過分析艾香德牧師對佛教的態度、對佛學的研究、對佛教寺院制度的借鑒等，來展示艾香德所倡導的宗教對話的理論內涵與實踐成果，以為今天的宗教對話提供一種借鑒與參考。

* 本文為作者於二〇〇九年十至十二月期間訪問道風山之研究成果。——編注

一、初識佛教，深受吸引

一九〇三年，艾香德受信義會挪威差會（Norwegian Missionary Society）的派遣來到中國。同年十二月，他在湖南寧鄉從事教育和基督教教會工作時，接觸到中國佛教，深受吸引。一九〇五年，他與未婚妻葛海絲小姐（Anna Dorthea Gerhardsen）在廬山牯嶺結婚後，又返回湖南寧鄉工作。一九一〇年，寧鄉的教堂被戰火毀壞，他才於次年回國述職。[1]艾香德初次來華的這段時間正值清末民初，中國佛教的發展面臨着新的局面。一九一一年，孫中山領導的辛亥革命得到了人民的擁護，不少僧侶也積極支持並參加了這場反對封建專制的鬥爭。民國政府建立後，孫中山對佛教僧侶這股特殊的革命力量十分重視，他高度讚賞慷慨資助革命的宗仰上人（1861-1921），常與之共商革命大計。一九一九年（民國八年），孫中山還專門撥銀幣一萬元用以修繕當時宗仰主持的南京棲霞寺。一九一二年，佛教居士李政綱等發起成立佛教會，曾向政府申請立案，孫中山專門以臨時大總統的名義復信佛教會，對佛教界「求世界永久之和平及眾生完全之幸福」的宗旨給予肯定，並闡述了政教分離和宗教信仰自由的原則，對民國時期佛教的發展和居士佛教的興盛起到了促進作用。[2]

所謂居士（梵文 Grha-pati），即受過「三歸」（又稱「三皈依」，即皈依佛、法、僧三寶）、「五戒」（即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）的在家佛教徒。男居士又稱「優婆塞」（梵文 upāsaka），也稱為

1. 臺灣宗教文化友誼社編，《真理探源——艾香德博士百歲冥誕紀念專集》（台北：長青文化事業股份有限公司，1976），頁 9。
2. 洪修平，《中國佛教文化歷程》（南京：江蘇教育出版社，1995），頁 403。

「近善男」、「清信士」；女居士則稱「優婆夷」（梵文 Upāsikā），又稱「近善女」、「清信女」。在釋迦牟尼時代，就有不少在家修行的佛教信徒；大乘佛教興起以後，在家的佛教徒就更多，維摩詰（梵文 Vimalakīrti）就是一個著名的居士，他將日常生活作為道場，身行菩薩道，追求成聖成佛，故維摩詰意為「無垢」、「清淨」，意為沒有染污而獲得自得解脫的人。自佛教傳入中國後，居士更是代不乏人。居士佛教在中國逐漸發展為一種重要的社會文化現象。到清代時，佛教界出現了一些衰落蕭條的景象，但在家居士的研佛弘佛卻成為推動佛教發展的重要力量。

從中國佛教傳統看，僧侶是為了信仰而出家修行的人，他們一向是推動佛教發展的承擔者。居士作為在家修行的人，則為佛教的護法者，即護持者。近代居士佛教的興起既有利於佛教整體在社會中地位的提高，但也給佛教僧團造成了一定的壓力。當時佛教團體中出現的一些腐化衰敗的現象，經常受到來自居士方面的批評，而這種批評往往是有的放矢且經常切中要害的。隨着以居士為主導的佛教團體日益增多，在普通信徒中的影響越來越大，許多具有前瞻性思想的佛教界人士，如敬安（1852-1912）、月霞（1858-1917）、諦閑（1858-1932）等開始大聲疾呼革新佛教，尤其是太虛大師（1890-1947）結合着時代的需要而為振興佛教作出了不懈的努力。太虛大師早年從楊文會居士學佛，後又受革命學說的影響，立志以「佛化救國救天下」。一九一三年，太虛大師在敬安追悼會上提出了佛教「教理、教制、教產」三大革命的主張，號召佛教自身進行改革，掀開了近代佛教文化復興運動的新的一頁。

在近代佛教文化復興運動中，楊文會（1837-1911）、歐陽竟無（1870-1943）等一批居士佛教學者在其中所起的作用更是令人矚目。一八六六年，楊文會在南京創辦了金陵刻經處。一九二二年，歐陽竟無在金陵刻經處的基礎上創立支那內學院。佛理的玄奧，佛學的精深，佛化的妙用，吸引了許多愛好佛教的學者與社會名流，譚嗣同、梁啓超、梁漱溟、魯迅、章太炎、熊十力、湯用彤、唐君毅、呂澄等都前來支那內學院聽他講說佛學，南京成為民國時期居士佛教興盛的地區。當時「佛教在中國的趨勢，廟宇式的迷信，果然漸漸地消沉，而居士派的研究，卻一天膨漲一天，試觀今日的知識階層，十九都表示對於佛學的歡迎」。[3]一些基督教傳教士也受居士佛教的影響，逐漸意識到「不研究佛學，不足以傳道」，[4]其中就包括艾香德。

艾香德傳教的湖南寧鄉縣西二百里有一座大溈山。大溈山羣山環抱，山頂有一個很大的天然盆地，方圓有四十多公里，最高海拔達千餘米。大溈山上自唐代以來就建有眾多的佛教寺院，有密印、同慶、應禪三大寺院，及裴休庵、香嚴庵、石獅庵、齊己庵等數十所小廟，其中座落在風景秀美的大溈山毗盧峰下的密印寺就是溈仰宗的祖庭。由南岳系化出的溈仰宗是中國禪宗「五家禪」中最早建立的一個宗派，開創者為溈山靈佑（771-853）及其弟子仰山慧寂（815-891），因而得名。溈仰宗發揮了百丈懷海（677-744）和馬祖道一（790-788）無取無捨、無為無事、人人圓滿具足、自在解脫的禪學特點，並進一步突出了理事不二、無心解脫，其宗風以深邃奧密為

3. 王治心，《基督徒之佛學研究》（上海：廣學會，1924），頁1。
4. 同上，頁2。

特點。自宋代始，人們一般就認為，溈仰宗五傳而止，與其孤峻的門庭宗風深有關係。[5]後來大溈山上主要傳播着南岳系化出的另一個宗派——臨濟宗。臨濟宗創始人為百丈懷海的再傳、黃檗希運的高足臨濟義玄（?-867）。臨濟宗接引學人單刀直入，隨機靈活，以「臨濟喝」最為有名，在峻烈辛辣之中又不乏親切活潑，成為當時禪宗接機的主要手段。臨濟宗在五家禪中最為興盛，傳播也最為廣泛。艾香德在訪問大溈山時，山上寺廟中主要屬於臨濟禪。他曾想向寺中僧侶傳播基督教福音，但卻遭到了僧侶們的冷淡與拒絕。這使艾香德心裏很難受，為甚麼僧侶們對基督教福音毫無興趣？佛教憑藉着甚麼教義能夠在中國流行千年？

據艾香德後來回憶，他在臨行前一天夜晚上，心情沉重地在山中靜坐，突然一種啓示不期而遇：「我猶如聽見上帝的聲音，他以保羅在使徒行傳中的說話方式降臨到我：『上帝離我們各人不遠，我們生活、動作、存留都在乎他。』『上帝從不容讓自己不被見證。』在傳教士來到中國久遠之前，上帝已經在中國。那些你所找到的真理的微光和不同的聯繫點，它已放置在那裏。」[6]艾香德認為，這是上帝要他向佛教徒傳教的獨特呼召，這成為他研究中國佛教並致力於向佛教徒傳教的精神動力。從此，艾香德對中國佛教及其他宗教始終抱有一種學習、研究的態度，這為他後來倡導宗教對話奠定了一個良好的基礎。

---

5. 洪修平，《中國禪學思想史綱》（南京：南京大學出版社，1994），頁 205。
6. 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），頁 41。

艾香德回挪威後，應邀去奧斯陸大學（Oslo University）講課。講課稿後來結集成他的首部關於佛教的著作《穿上中國外衣的宗教》（*Religion in Chinese Garment*），一九一一年以挪威文出版。該書中不僅講述了中國佛教的教義，而且還用了相當的篇幅介紹了僧侶的宗教生活、佛寺建築、佛教宗派、拜佛儀式等，可見艾香德已對中國佛教進行了一些調查研究。一九二三年，該書再版時，艾香德又重新進行了修訂。一九五一年該書又出了英文版。[7]

艾香德在歐洲進修幾年後，又返回中國，在漢口附近的一所信義會神學院任教，直到一九二〇年第二次回國述職。在神學院任教期間，艾香德經常利用假期到佛寺與道觀中去參觀，甚至住在寺院道觀中，與佛教徒和道教徒一起研究佛教與道教經典，討論宗教與人生等問題。艾香德通過這種訪問活動，一方面更直接地了解佛教與道教的宗教教義與儀式活動，另一方面，也積極向僧侶道士們傳播基督教福音。在這一過程中，艾香德開始意識到，來自不同宗教的人應當彼此了解，建立感情，建立友誼，才能進行交流與對話。於是，他努力學習漢語，通過閱讀漢文經典，研究中國宗教，尤其是深入研究大乘佛教。他發現佛教的宇宙觀和生命觀，雖然與基督教教義有着鮮明的區別，但也是非常有見地的：

> 佛教的宇宙觀，不像別宗教假定「神」做宇宙的本原，用客觀方法，以解決宇宙；他是從主觀方面着想，以為宇宙的千變萬化，悉為吾人的精神作

7. 筆者在香港信義宗神學院圖書館讀到該書的一九五一年英文版。

> 用。這精神作用，內而發生種種煩惱，外而造成種種業，這煩惱和業，大則構造宇宙，謂之「共業所感」，小則構造個體，謂之「別業所感」，這叫做「自業自得」，也叫做「因果業報」，以這樣微小的精神作用，竟造成廣大的宇宙，其間確實有一種不可思議的力，佛家叫做「真如法性力」。[8]

這裏，艾香德既區別了佛教與基督教在信仰與思想上的差異，也指出了佛教的「真如法性力」對人的主觀精神作用的張揚，不僅使人生能夠建立在廣闊的宇宙背景上，而且也使佛教的「因果業報」思想對人的當下生活具有了指導意義。佛教深深地吸引着艾香德，使之思考基督教與佛教能夠會通之處究竟何在？「就在艾香德回國述職前夕，他拜訪了南京附近的一所佛教寺院，使他認識到佛教的信念能夠在基督中實踐出來。正是這次對寺僧的宣道，使他來中國後第一次接受了一位佛教僧人寬度的受洗。這使他對向佛教徒傳播基督教獲得了信心，於是趁回國述職之機，極力向挪威差會宣傳向佛教徒傳播福音的重要意義。」[9]艾香德認識到，「中國最廣泛而人數最多的宗教，當首推佛教，因在組織與虔誠的生活中，表現了其豐富的思想」。[10]因此只有了解佛教，尤其是居士佛教，才能更好地傳播基督教。艾香德感受到內心的呼召，覺得自己需要穿梭於中國佛教和道教之間，同時也要讓中國佛教徒和道教徒穿梭於基督教之間。

8. 艾香德，《宗教概論》（上海：廣學會，1931），頁 31-32。
9. 何建明、賴品超，〈看中國基督教的未來發展〉，載《基督宗教研究》第三輯（2001）。
10. 艾香德，《重生的方丈》（香港：基督教輔僑出版社，1959），頁 1。

二、研究佛教，以利傳道

在信義神學會任教期間，艾香德又撰寫了一部介紹佛教的著作：*A Brief Sketch of the Historical Relation Between Mahayana Buddhism and Christianity*，由李路得鑒正、李原述辭、寬度校字，譯為中文，題為《佛教源流考》於一九二一年在上海美華書館出版。雖然這是一部講述佛教史的著作，但艾香德卻是站在基督教角度來詮釋佛教的。在該書的〈緒言〉中，艾香德說：「神道設教，各家所同，事一神焉，或多神焉，物神焉，萬有神焉，未有無神，其派猶得稱宗教者，人類世界同為上帝所造，同屬主宰權力之下，天性同，心理同，感想同，大道所在。」[11]人類所擁有的宗教雖然千姿百態，但因「人類世界同為上帝所造」，故同在基督教信仰的主宰之下，佛教當然也受基督教的影響：

> 論述三位一體上帝之道，由波斯入印度而達中國。當時陳義，不甚明瞭，此隱約不明而難解釋之奧妙，當然屬乎上帝之位格。至自淨土宗出，是中奧妙，仍得抽象之理解。其第一高尚純全之說法，以真如二字發明，上帝之性質與位格，謂為無形象，無終始，無限量。出乎萬有之上，為萬有之規模，非眾生所能窺測，所能親近，惟真如假借有形之眾生靈，顯無窮之作用於世界，人果能模仿真如原型，表彰人世，斯真如有形而曰如來。[12]

11. 艾香德，《佛教源流考》（上海：美華書館，1921），頁 1。（頁碼以漢語基督教文化研究所內之影印本藏書為依據，下同。——編注）
12. 同上，頁 7-8。

艾香德認為，佛教所說的「真如」，即人之本來面目，就來源於上帝之位格。「人類元始係上帝肖己所造。人之本來面目，即屬上帝，故真如也，如來也，均實指上帝與上帝位格之存在。」[13]他雖然指明了佛教與基督教在信仰上的差異，但卻用基督教教義來簡單地詮釋佛教。這種「以耶釋佛」難免有牽強附會。

艾香德在書中還介紹了佛教的教理與教派，其中對小乘佛教和禪宗有一些批評：「小乘為釋迦在世時所倡，言功不言信，自尊而不尊神，純然無神派。學者後世禪宗近是」，[14]對佛教淨土宗卻最為欣賞，認為其與基督教有相似之處：「淨土宗之在中國釋家，自創立以至今日，雖不具表現之勢力，第默運潛移常，令人不拘執形式之佈置，而注意廣義之屬靈主義，棄法言恩，捨功立信，蓋與基督徒之對待法利賽人如出一轍。佛門之與淨土齟齬者為禪宗。禪宗主不念佛，淨土以念佛越多為貴。然禪宗之大殿繞佛，似又受淨土影響，至若淨土文及諸方日誦懺文，皆宗教律各家，朝夕不離。概言之，各寺派宗風所含淨土禮儀格式，悉由積漸混合而成，人心趨向之，信仰有不得不相聯合之勢，可見淨土宗於中國佛門之效力偉矣。」[15]淨土宗因專修往生阿彌陀佛淨土法門而得名。該宗倡導簡易的念佛法門，故又有「念佛宗」之稱。相傳東晉慧遠（334-416）曾在廬山邀集僧俗十八人成立「白蓮社」，發願往生西方淨土，慧遠被奉為淨土宗初祖，淨土宗也因此而又稱「蓮宗」。一般認為，淨土宗的實際創始人應該是唐代的善導（613-681），而其

13. 同上，頁8。
14. 同上，頁9。
15. 同上，頁7。

先驅則可上溯到曇鸞（476-542）與道綽（562-645）。淨土宗宣揚阿彌陀佛西方淨土（即極樂世界），認為在此眾生居住的世俗世界以西十萬億佛剎，有世界名「極樂」，極樂世界有阿彌陀佛，其壽無量，故也稱「無量壽佛」，他能接引眾生往生，故又稱「接引佛」。眾生只要信仰阿彌陀佛，並稱念其名號，臨終便可往生阿彌陀佛西方淨土。淨土宗創立以後，很快就蔚為大宗，後與禪宗合流，成為中國佛教各宗派中在民間流傳極廣、影響極大的一個宗派。艾香德既看到淨土宗與禪宗的區別，也看到佛教在後來發展中出現的「禪淨合一」之現象，覺得這是淨土宗在彌補禪宗的不足。從這本書中可見，艾香德對佛教的認識已比較深入，但對佛教的評價卻是以基督教為標準的，如認為禪宗屬於小乘佛教，淨土才屬於大乘，並一再強調：「大乘自馬鳴受西來基督徒教義之感動，始倡因信稱義之旨，恃神不自恃，賴恩不賴行，純然一宗教信仰。後世淨土宗祖述之，其迹不張，其效甚偉。」[16]他甚至認為，中國佛教之所以在近代出現了衰退現象，仍是因為佛教傳入中國是先大乘，再小乘。小乘佛教思想多夾雜在各宗法門之中，使大乘因信稱義之旨今罔不在。艾香德在「以耶釋佛」中而形成對大乘和小乘佛教的這種看法，與中國佛教的歷史與思想還是有差距的。

艾香德讚賞大乘佛教，認為它與基督教在信仰上相契合，基於此而提出了宗教聯合的思想。艾香德在一九二〇年回國後，呼籲教會建立一個宗教聯合組織，既幫助信仰不同宗教的人能夠了解基督教，也幫助基督徒能

16. 同上，頁9。

夠了解其他宗教。他積極在瑞典、丹麥、挪威發表演說，向人們宣揚他的宗教聯合的工作意義與具體計劃，而且還用挪威文著有一本研究中國佛教的書籍，書名為 *Fra Østens religiøse liv*（《從東方來的宗教生活》），挪威文原版於一九二二年於在瑞典出版，這是作者一九二一年春天應邀在瑞典烏普蘇拉大學（University of Uppsala）所作的系列講演稿。演講稿後由主持方瑞典整理出書。由於這是給西方大學生講解他們十分陌生的中國佛教，因此艾香德只是簡要介紹一些佛教的基本知識，但卻有着西方人認識中國佛教的特殊視角。例如，書中非常細緻地介紹了僧侶的拜佛儀式、對待佛經的態度。僧侶們在觸碰佛教經卷時都相當恭敬，每天做功課念誦的經卷，一般是包在綉花的紅色包袱皮裏，擺放到阿彌陀佛像座下，而他們在自己僧房裏使用的經卷，通常則是存放在一個小書匣子裏面。[17]像這種細緻觀察和具體描述，在中國人的筆下是很少見到的。一九二七年商務印書館出版了該書的英文本，書名題為 *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*（《中國佛教的真理與傳統》），封面上印着作者的漢文名字「艾香德」，還有列有一個副標題：A Study of Chinese Mahayana Buddhism，表明它是講述中國大乘佛教的。該書出版後銷路非常好，到一九三二年已經出版發行了三版。每次再版，作者都作了新的增訂。一九三二年日軍炸毀了商務印書館，該書的書版也在這場災難中遭到焚毀，但在一九三四年，商務印書館又很快第四次重新排印發行該書。艾香德利用這次重版的機會，又對文字做了一些新的修訂，增加了一些插圖，使之圖

17. Karl Ludvig Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*; Shanghai: Commercial, 1934），頁 249。

文並茂，較之舊版，反而更為完善了。商務印書館在中國出版這本書，居然選擇英文而不是中文，可能是因為此書是寫給西方人，尤其是給在華基督教傳教士看的，它的多次再版迎合了二十世紀初，西方人迫切地希望了解中國，了解中國佛教的要求。

從該書中可見，艾香德看到當時中國佛教中存在着一些問題，例如，一般佛教僧侶的文化水平比較低，入教者的素質也比較差，甚至一些強盜小偷等刑事犯為躲避官府的追捕乃逃到寺廟中避難。他們中的少數人改邪歸正，皈依了佛門，餘下的則成為不為社會所認定的「野和尚」，在一些小寺廟中以主持喪葬儀式來維持生計。有學養的高僧大德一般都住在大寺廟裏，以修身養性為務，他們代表着佛教的主流。與一些傳教士對佛教抱着批評、排斥的態度，從而將佛教視為行將沒落的垂死宗教有所不同，在艾香德看來，中國佛教中雖然有一些僧侶的表現十分腐敗，令人厭惡，但也有一些僧侶和居士是真理的探求者和追隨者，當時的中國佛教在這些僧侶和居士的帶動下正在走向復興。[18]

艾香德在一九二二年又來到中國，參觀了位於南京的支那內學院。支那，是玄奘譯經中的梵文「中國」的音譯；內學，是佛教界對佛學的特稱。支那內學院以此為名，表示以「闡揚佛學，育材利世」為辦學宗旨，以講佛、刻經和進行佛教研究為教學內容。支那內學院招收學員，教授法相、唯識要典，提倡在家居士可住持佛法之義，為居士佛教的發展奠定了基礎。艾香德在《中國佛教的真理與傳統》中對支那內學院及創辦人歐陽竟

18. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 92。

無作了介紹。艾香德稱支那內學院為一所「貴族式的」佛學院。人們在那裏會碰到一羣有教養的、好人家出身的中國人，還能夠學到一點兒梵語，院中洋溢着一種很優雅的學術氣氛和人文精神。凡是入院學習的人，都要學習四年方能算是夠資格研究佛學。但他以傳教士的眼光來看，又認為支那內學院裏有一種重視學術研究的氣氛，明顯地缺少一種宗教熱忱，這表現為全院上下一般不做佛教徒的日常宗教功課，每個人獨自負責他自己的體悟與修行。這大概也是支那內學院比較重視佛教學術研究的傾向給外界留下的一種基本印象。[19]他在書中不僅專門介紹了圓瑛、諦閑、太虛、印光、歐陽竟無等人的思想與事蹟，而且還特別指出，促進中國近代佛教復興的力量就在那些有教養、有知識的僧侶和居士之中。因此，英國宗教學家夏普（Eric J. Sharpe, 1933-2000）評價說：「艾香德並非從書本中，而是在觀察中獲得他多數的最真確的資料……他在著作中所說的並不是他所讀到的，而是他曾看見及曾經驗過的。」[20]

艾香德不僅在《中國佛教的真理與傳統》對居士佛教作了比較細緻的論述，而且在一九二八年，他還發表了一篇題為 Some Present Aspects of Buddhism in China（〈中國佛教的一些現時面貌〉）的文章，闡述居士們在近代中國佛教復興過程中所作的努力與貢獻。例如，佛學院的建立和佛教雜誌印刊都依賴居士的經濟資助；居士們雖然皈依佛教，但仍然在社會上活動，既促進了

19. 高山杉，〈外國哲學家和宗教學家筆下的支那內學院〉，載《世界哲學》3（2006）。

20. Eric J. Sharpe，〈艾香德：個人印象〉（Karl Ludvig Reichelt: A Personal Impression），載《景風》（*Ching Fing*, 25 [1982]），頁 95。

佛教與社會生活的聯繫，也加深了佛教的社會影響力。[21]艾香德曾特別強調，「這是一股不能輕視的力量，也將衝擊基督教在華的傳教策略」。[22]

可能是因為受到居士佛教及支那內學院的影響，一九二二年，艾香德在南京和平門外創辦景風山基督教叢林，把主要精力放在了向中國佛教徒傳播基督福音的工作上。他不僅向一般民眾傳教，而且還吸收佛教徒、道教徒和佛教居士來這裏學習，通過傳教活動，來實踐宗教聯合運動。因此，景風山稱為「叢林」而不是「教堂」，乃是借用佛教詞語來消彌佛教徒對基督教的抵觸情緒。艾香德還提出，基督教要走入中國人的生活，就是要使教會通過與中國文化結婚，洗刷去西洋文化色彩，走中國化的道路。他甚至主張在基督教的禮拜儀式中吸取一些佛教的內容，例如，佈道時，牧師可以穿佛教服飾，引用一些佛教經文來詮釋基督教義，做禮拜時敲鍾、焚香、點蠟燭、跪誦禱文、唱頌中國曲調的讚美詩等。景風山上每日供應的膳食全是素菜。「艾香德博士在南京與佛教界人士交往，有六至七年之久，僧侶方面的受洗的人數，雖然不多，可是每年來訪問或詢道的僧人，多至千人，影響不可謂不大。」[23]艾香德創辦的「景風山」成為一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。這究竟是基督教向佛教徒傳教？還是基督教受中國佛教影響而出現了佛教化的傾向？這其實是一個問題的兩個方面，但這兩種傾向共同

21. 《教務雜誌》（*The Chinese Recorder*, 1928）。《教務雜誌》一八六七年創辦於福州，後移到上海，直到一九四一年珍珠港事件後才停刊，是來華基督教會辦刊最長的英文期刊，代表了主流教會和傳教士的觀點和思想。
22. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 294-330。
23. 蕭師毅，〈道風山與將來〉，載《真理探源——艾香德博士百歲冥誕紀念專集》，頁 13。

促進了基督教與佛教之間展開對話與相互了解。

艾香德在南京時還努力學習佛學，甚至是佛學中最難的因明學。曾著有《中國宗教史》的宗教學家及基督教教會史學家王治心受艾香德的影響，曾專門到支那內學院向歐陽竟無、呂澂和王恩洋請教佛學，後著有《基督徒之佛學研究》。為解決佛教因明學的疑難問題，王治心特地花了兩個禮拜的時間到支那內學院聽呂澂講因明，「得呂先生的啓示，始得略窺其門徑，歸而複治因明之書，若有所得」。[24]後來，艾香德曾為《基督徒之佛學研究》作校勘，還寫了一篇英文序。此書中有幾十頁是講因明要義的，滿篇佛教術語，艾香德能為它做校勘，可見他對因明學也有了一定的研究。[25]

北伐戰爭開始後，南京的景風山房舍毀於兵火，艾香德率院眾在上海住了三年。一九三〇年，艾香德把工作由內地遷移至香港，在沙田購置房舍創辦「道風山基督教叢林」，作為人們研究宗教與修養身心之場所。為了吸引佛教徒和道教徒前來道風山，艾香德邀請丹麥著名建築師艾術華（Johannes Prip Moller, 1889-1943）為道風山設計了龐大的中國式建築羣，其標志就是十字架放置於佛教所崇奉的蓮花之上，表達基督教向佛教徒傳教的一種象徵。一九三三年，道風山建成後，艾香德又於一九三五年在杭州創建了天風山，後又在雲南大理、四川峨嵋、湖南衡陽等地建立起相類似的宗教場所。[26]

24. 王治心，《基督徒之佛學研究》，頁 62。
25. 高山杉，〈外國哲學家和宗教學家筆下的支那內學院〉。
26. 田蓮德（N. N. Thelle），〈艾香德博士小史〉，載《真理探源——艾香德博士百歲冥誕紀念專集》，頁 9。

三、宗教對話與宗教聯合

宗教對話就是要在各種多樣性的宗教中尋求統一性，在差異性中求得一致性，從而為各宗教之間的和平共處構建一個交流的基礎和共處的平台。這要求對話者在對話的過程中，必須放下自我，深入了解他者，使得某一種信仰對另一種信仰有深刻的或同情的理解。艾香德雖然是西方人，但他熱愛中國文化；雖然是基督教牧師，但他了解佛教和道教在中國宗教與社會中的巨大影響，因此，他提出要在中國傳播基督教，就必須深入研究中國宗教。基督教徒應在各宗教團體中，作宗教徒的友誼工作，先從佛、道二教着手，然後再及其他宗教。一九二〇年，艾香德發起「宗教聯合運動」。雖然這是一種基於宗教對話而達到的宗教聯合的運動，但這種宗教聯合，用艾香德的話來說，是宗教家之聯合，而非宗教合一。

為更好地了解佛教，艾香德積極與佛教僧人及居士交往。據《太虛大師年譜》介紹，一九二四年七月十三日至十五日太虛大師創辦的「世界佛教聯合會」在廬山大林寺召開，參加會議的國內代表有湖北了塵、湖南性修、江蘇常惺、安徽竺庵、江西李政剛、四川王肅方、浙江武仲英、上海張純一等十餘人。日本有法相宗長佐伯定胤、東京帝國大學教授木村泰賢博士等，水野梅曉、史維煥為傳譯。英、德、芬蘭、法而自承為佛教徒者數人（中有艾香德）。[27]艾香德是當時基督教新教中為數不多的積極了解佛教的人物，他與太虛大師在廬山上一見如故地成為朋友，經常就基督教與佛教進行討論。[28]正是

27. 印順法師編述，《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社，1980），頁 180。
28. 艾香德，《重生的方丈》，頁 167。

通過這種各執己見的討論，艾香德也更加了解基督教之外的其他宗教。

艾香德指出，中國有進行宗教聯合運動的得天獨厚的條件。從歷史上看，中國能容納各種宗教，各宗教之間基本上能夠彼此尊重，和睦共處，從來沒有出現過宗教戰爭，所以在中國最適宜開展各宗教之間的對話與交流。基督教進入中國後，只有先消彌基督教與中國宗教之間的隔閡，促進與佛教、道教之間的相互了解，才能為基督教在中國的傳播開闢道路。一九二五年，艾香德在金陵神學講授「宗教概論」課程時談到：「今日宗教的缺憾，無非因大部分教徒，不知用正當的方法，尋求真理，只是抱着黨同伐異的野心，用村嫗罵鄰的口吻，一味排斥他人，指為邪道異端，使真理日漸閉塞，那真是宗教的罪人。」[29]於是，他拋開門戶之見，通過對耶佛道儒回五教的上帝觀、宇宙觀、人生觀和宗教教育的比較分析中，尋求真理的門徑，取思想之精華。其中，艾香德對大乘佛教的無上般若智慧尤為讚賞。該講稿後由黃景仁用中文記錄整理，上海廣學會於一九三一出版。另外，艾香德還著有《中國的宗教》（*Kinas religioner*）、《東亞的敬虔特徵和聖所》（*Fromhetstyper og helligdommer i Øst-Asia*）等，這些著作都表現了艾香德對中國宗教的關注與了解，從而為他倡導宗教對話提供了一個良好的基礎。

艾香德認為，所有宗教信仰其實都與同一個終極的神聖存在者相關，但由於環境不同、文化差異，它們對那神聖存在者有着不同的體驗，由此導致了彼此不同的

29. 艾香德，《宗教概論》，頁 1。

解釋。艾香德希望在不違背各宗教信仰的原則下，通過宗教領袖之間的對話，在「求同存異」中促使各種宗教之間相互了解，然後再進一步開展宗教聯合和宗教文化的交流工作，由此表現出一種開放的胸襟和大同的眼光。王志成教授在《解釋、理解和宗教對話》一書中，曾將宗教對話的模式分為，以教會、基督、上帝、實在、問題、生命等為中心的不同的對話模式，[30]若以此理論來分析艾香德所倡導的宗教對話，就可見其倡導的宗教對話是以上帝和生命為雙重中心的。這種雙重中心的對話模式，既反映了基督教信仰是他在宗教對話中的一個根本立足點，也反映了他對中國宗教中所表現出生命關懷的讚賞。

從信仰的角度看，艾香德認為，上帝觀是宗教最要緊的問題：「上帝是宇宙的大靈，也是宇宙的本體，基督是本體的現相，使徒保羅說：『他是上帝榮耀所發的光耀，是他本體的現相。』至於聖靈呢？無非是本體與現相的作用，可知基督教所說的聖父、聖子、聖靈三位一體，恰與佛家的體相用是同一的原理。」[31]上帝為基督教的崇高信仰，也是中國佛教的根本信仰。「釋迦產生於高尚哲學思想的環境裏，飽受了一元的思想，發生因果論，他以宇宙本體為因，這因好像是宇宙的大靈——上帝，它是無始無終，無聲無像，萬物部發源於此，它有了萬物的緣，便成萬物，所以說宇宙萬物，乃是因緣和合而成。……所以謂一切眾生，都是本體的現相，他所說的『用』，好像是我們基督教所說有聖靈，是為現相

30. 王志成，《解釋、理解和宗教對話》（北京：宗教文化出版社，2007）。
31. 艾香德，《宗教概論》，頁 11。

的作用。」[32]艾香德認為，佛教的基本教義，如因果輪迴、因緣合和、本體現相等其實都是基督教上帝觀的另一種表述。佛教與基督教都追求宇宙真理和人生真諦，願意為了超越世俗的「神聖存在者」而作出任何犧牲，它們在信仰上具有相似性。

從生命的角度看，艾香德認為，無論是基督教，還是中國的佛教與道教，雖然有不同的生命觀與人生觀，但都追求生命的完滿和人生的幸福，可謂「人類永久的幸福和無量的喜樂，不在得到任何東西，在乎了解生命之源」。[33]如佛「以人類種種痛苦煩惱都由個人的心而發的」，不僅「有修心為治本的方法」，而且還要「己覺覺人，使一切眾生，皆能成佛，故謂『有一眾生，未成佛者，誓為成佛』。他的思想，就是把罪惡眾生，盡皆度到光明境界，也就是把這黑沉沉的社會造成功一個莊嚴淨土」。[34]這與耶穌的「犧牲精神」相類似。老子「以嬰孩的無知無欲，是道的本體，人們必需返到嬰孩純潔的心，才得謂之真正的人生。也如基督所謂『若不回轉像小孩子一樣，斷不能進上帝的國』」。[35]艾香德認為，各種宗教都希望憑藉着「智慧」來摒棄世間的痛苦生活，追求那種永恆與完滿的人生。佛教將這種「智慧」稱為「般若」。「般若波羅密多」的意思，就是要人們通過歸皈佛教以脫離人生苦海渡到彼岸極樂世界。這是一種「出世間智」，基督教稱之為「屬靈的智慧」。「這種智慧是自動的，完全由本性覺悟得來的。」[36]這是基督教

32. 同上，頁 14-15。
33. 同上，頁 2。
34. 同上，頁 50。
35. 同上，頁 54。
36. 同上，頁 6。

與中國佛教、道教共有的思想，也是彼此能夠進行對話的聯繫點。

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。

然而，這僅是艾香德的一個良好的願望，因為從理論上看，佛教的信仰與思想在歷史發展中形成了它的獨特性，「每一種宗教就是一種生活方式及其自身的語言游戲，任何一個宗教的語言，是從它在宗教徒生活中所扮演的角色裏獲得自己的意義的。」[37]只有站在佛教的立場上，在其獨特的語言系統中歷史地、本原地理解其內容與形式，才能儘可能地把握佛教之本義。任何外在性詮釋，只能是相似，而不會是相同。艾香德在「以耶釋佛」的過程中，雖然盡力研究佛教，但他沒有放下「自我」，即始終是站在基督教的立場，將基督教與佛教簡單地相對應、相比附，來說明兩者在哪些方面具有一致性。因此，「艾香德的大膽嘗試，卻被部分中國信徒及遠在歐洲的差會及神學家所懷疑，他對佛教的態度曾被評價為『混合主義』（syncretism），並被標籤為『自由派』（Liberal）而加以排斥」。[38]

37. 約翰·希克著，〈宗教哲學〉，參見孫亦平主編，《西方宗教學名著提要》，（南昌：江西人民出版社，2002），頁 543-544。

38. 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〉，載《成大宗教與文化學報》6（2006），頁 139-177。（同見本書，頁 289-335。——編注）該文對艾香德如何「以耶釋佛」所作的分析與研究頗有力度與新意，但不知為何他以「迷思」一詞來概括艾香德力圖融合基督教與佛教的做法？艾香德「以耶釋佛」做法有時顯得牽強附會，有時甚至曲解了佛教思想之本義，但他這種做法本身卻是一種文化自覺，力圖通過這種詮釋為宗教對話與宗教聯合構建一個話語平台，從而達到為基督教在華的傳播，尤其是向佛教徒傳教開闢道路。

從實踐上看，近代以來，居士佛教對中國佛教復興所起的促進作用及在中國知識分子中的影響，提升了佛教在基督教傳教士心目中的地位，也成為艾香德能夠打破各宗教之間的門戶藩籬，積極向佛教學習的精神動力。只有了解中國傳統文化，尤其是中國佛教，才能更好地傳道，雖然早在明末清初就成為一些基督教來華傳教士的共識，如，利瑪竇（Matteo Ricci）、羅明堅（Michele Ruggieri）在來華之初曾削髮剃度並身披袈裟，受到了佛教徒的歡迎，利瑪竇到達肇慶的十二年之後，才換上儒生的服裝，蓄留鬍鬚和長髮，[39]但與早期來華傳教士相比，艾香德所創辦的景風山及後來的道風山，無論是內容還是形式都有了更多的佛教文化色彩。今天的香港道風山基督教叢林，教堂不是西方教堂式的穹頂或尖頂，而是佛教式的圓壇，還專門建有供信徒、雲游客人、訪問學者居住的雲水堂，雖然從外表看起來像是一座中國傳統的佛教寺院，但其內涵仍然是基督教。一九五二年，艾香德在香港道風山去世，後人評價為：「在現代西方人士中，找不出第二位人物如他一樣，能對佛教有那麼深刻而透徹的了解，使基督教對佛教的和尚和領袖有那麼大的影響。」[40]艾香德作為宗教對話，尤其是基督教與佛教對話的最早倡導者與實踐者，後來，他的繼任人之一，挪威神學家霍玫（Sverre Holth）在道風山名下於九龍市區設立「宗教文化友誼社」作為研究和聯誼機構，每逢星期日晚間聘請對宗教文化有研究之專家學者輪流講演，以便彼此認識和了解，進而建立人與人之間的個

39. 謝和耐（Jacques Gernet）著，耿昇譯，《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 56。
40. 倫敦傳道會韋經世牧師，〈序〉，載艾香德著，《重生的方丈》，頁 3。

人友誼。[41]今天，「此種純宗教性之文化友誼運動，〔理應〕普遍設立分社於全世界各國」。[42]

然而，對艾香德的這種佛教化的傳教方式一向毀譽參半，既受到一些西方傳教士和中國佛教徒的贊同，因為它推進了各宗教之間的文明對話與和平交流；也遭到支持和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的堅決反對，因為它偏離了傳統基督教的傳道立場；更遭到一些佛教團體的堅決抵制，認為艾香德倡導宗教聯合最終是要將佛教徒轉化為基督教徒。由此而連帶出的有關中國基督教是否需要本色化及如何本色化的討論一直持續到今天，而他所提出的宗教對話及宗教聯合問題，在今天已成為世界宗教發展中的一種值得關注的文化現象。因此，今天重新回視艾香德的宗教對話就顯得更有理論價值與實踐意義了。

41. 羅光，〈天主教羅光總主教序〉，載臺灣宗教文化友誼社編，《真理探源》，頁5。
42. 蕭天石，〈道教蕭天石大師序〉，載臺灣宗教文化友誼社編，《真理探源》，頁3。

混合主義的迷思*

——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據

李智浩

香港中文大學哲學博士

一、引言

艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）在一九二〇至一九三〇年代，曾先後於南京、香港和杭州建立了景風山、道風山和天風山三個向佛教徒宣教的基督教叢林。[1]但由於中國政局動盪，景風山和天風山已不復存在，唯有道風山雖經歷了第二次世界大戰的黑暗歲月，仍屹立於香港沙田，至今已有七十多年的歷史。它不僅見證着香港的變遷，更是中國耶佛對話歷史中的一個重要標誌。根據艾香德的詮釋，道風山喻意「基督靈風吹拂的

---

* 本文原載《成大宗教與文化學報》第六期（2006），頁 139-177。得作者同意轉載，謹此致謝。——編注

1. 「叢林」是佛教用語，意思是僧俗和合居住之處。參丁福保編，《佛教大辭典（下）》（上海：上海書店，1995），第三版，頁 2809 下。由艾香德建立的所有向佛教徒宣教的機構都以「叢林」命名，這並非隨意的選擇。他在《中國佛教的真理與傳統：中國大乘佛教的研究》中清楚地說明了佛教叢林（monastery）跟佛教寺廟（temple）的分別，且指出在叢林聚居的僧侶一般都較有學養。參 Karl Ludvig Reichelt，《中國佛教的真理與傳統：中國大乘佛教的研究》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism: A Study of Chinese Mahayana Buddhism (Revised and Enlarged)*; trans. Kathrina Van Wagenen Bugge; Shanghai: Commercial, 1934），頁 253-254。由所選取的名字可見艾香德希望跟一羣有學養的僧侶接觸。另外，由艾香德建立的叢林其實不只景風山、道風山和天風山，但其他的無論在規模或影響力上都不及此三個機構。參 Notto R. Thelle，〈面向佛教僧侶的基督教叢林（第一部分）：艾香德的聖山〉（A Christian Monastery for Buddhist Monks: Part 1: Karl Ludvig Reichelt's Sacred Mountains），載《景風》（*Cheng Feng*, n.s., 6.1 [2005]），頁 1-35。（此文同見本書，〈艾香德的聖山〉，頁 117-153。——編注）

山」，[2]這將中國文化的「道」跟基督教文化的邏各斯（Logos）聯繫起來，名字本身便體現了中國文化與基督教文化的融合。正如夏普（Eric J. Sharpe）所言，道風山的意義不在於它是否一個成功的向中國佛教徒宣教的基督教機構，而在於它將基督教本色化的傳統（筆者會加上耶佛對話的傳統）以一種可見的形式表達出來。[3]

由於道風山極具象徵意義，故歷來也有不少學者以艾香德為研究對象。這些研究主要從歷史研究的進路，探討艾香德籌辦景風山和道風山的經過，以及他跟外國差會之間的糾紛與協商事宜等等。[4]只是，艾香德何以選擇佛教徒為宣教對象，以及他融合基督教文化跟佛教文化的根據是甚麼等問題則較少有深入的討論。過往的研究都不約而同地指出，艾香德跟外國差會的糾紛主要來自「混合主義」（syncretism）的批評。由於道風山建立的目的是向佛教徒宣教，所以它無論在外觀、崇拜儀式和用語上都融入了濃厚的佛教色彩，務求讓到訪僧侶有親切感，並減低他們對基督教的陌生感和抗拒感。[5]然而，

2. Karl Ludvig Reichelt，《遠東的默想和敬虔：宗教心理研究》（*Meditation and Piety in the Far East: A Religious-Psychological Study*; trans. Sverre Holth; London: Lutterworth, 1953），頁 13。
3. 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），頁 iii。
4. 曾對艾香德作專題研究，並以英語發表文章的學者包括艾勒特（Hakan Eilert）、霍玫（Sverre Holth）、夏普和田道樂（Notto R. Thelle）。其他非英語的研究可參 Notto R. Thelle，〈艾香德的遺產〉（The Legacy of Karl Ludvig Reichelt），載《傳教研究國際期刊》（*International Bulletin of Missionary Research*, 5 [1981]），頁 69-70。至於以中文發表的有關艾香德的文章，則有柏偉志，〈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〉，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），頁 6-47。不過，此文只是節錄自北歐出版的慶祝道風山基督教差會成立七十五週年紀念特刊。
5. Sharpe，《艾香德》，頁 85-86。另外，田道樂最近寫了一篇文章十分具體地介紹了景風山及道風山的建築。參 Thelle，〈面向佛教僧侶的基督教叢林

艾香德大膽的嘗試，卻被部分中國信徒及遠在歐洲的差會及神學家所懷疑，他對佛教的態度曾被批評為「混合主義」，並被標籤為「自由派」（Liberal）而加以排斥。[6]但是，即使艾香德最後脫離了信義會挪威差會（Norwegian Missionary Society），他卻從不承認自己的神學思想與路德宗的傳統有偏差。[7]那麼，以「混合主義」來否定艾香德向佛教徒傳教的工作是否合理？而艾香德的自我辯解又能否助他平反「混合主義」的責備？本文嘗試根據艾香德的佛教研究著作，了解他向佛教徒的宣教工作和根據是否經得起「混合主義」的批判。

二、圈外之羊：艾香德對中國佛教的觀感

艾香德所討論的中國佛教，主要是大乘佛教。[8]他為何會萌生向佛教徒宣教的念頭？這必須追溯到一九〇五年他造訪湖南省溈山寺的一次經驗。當時他欲將基督教的福音訊息傳遞給溈山寺的僧侶，但僧侶們的回應卻相當冷淡，不單沒有人願意接受基督教信仰，即使連感興趣的表示也沒有。艾香德發覺了自己對佛教的無知，更不明白為何基督教的福音不能吸引佛教徒。在離開前一夜，他懷着悲痛的心情在山上靜默。就在此刻，一種莫名的宗教經驗發生在他身上，他後來回憶說：

（第一部分）：艾香德的聖山〉。

6. Sharpe，《艾香德》，頁 87-88。
7. Sverre Holth，〈艾香德：一八七七至一九五二年〉（Karl Ludvig Reichelt: 1877-1952），載《國際傳教評論》（*International Review of Missions*, 41 [1952]），頁 445。
8. 艾香德清楚佛教有大乘和小乘之分。由於他身處中國，傳教對象又是中國佛教徒，故他的討論亦圍繞盛行於中國的大乘佛教。

> （這經驗是）我猶如聽見上帝的聲音。它以保羅在使徒行傳中的說話方式臨到我：「上帝離我們各人不遠，我們生活、動作、存留都在乎他。」「上帝從不容讓自己不被見證。」在傳教士來到中國的久遠之前，上帝已經在中國。那些你所找到的真理的微光（glimpses of truth）和不同的聯繫點（points of contact），他已放置在那裏。[9]

在這次宗教經驗中，艾香德深深地體會到保羅向異邦人宣教和《約翰福音》第一章的意義，[10]並確信向佛教徒傳教是上帝給他的獨特呼召。[11]這次溈山寺的宗教經驗，可以理解作艾香德研究中國佛教的轉捩點。但不能忽略的一點是，在艾香德的時代，傳教士間其實已蘊釀了有一股相對開放的研究中國佛教的氣氛。

基督新教（下文簡稱基督教）傳教士來到中國，最初並不熟識中國宗教的內涵。他們普遍將這些信仰視為偶像崇拜，並對之大加撻伐。同樣，佛教也是來華傳教士極力批判的對象。雖然有些傳教士曾對佛教的義理進行較系統的研究，但結論往往傾向負面的評價，[12]且認為佛教只是一個垂死的宗教，將被基督教取代。[13]但隨着來華傳教士對佛教有更深入的了解和認識，加上世界環境

9. 艾香德的回憶引錄自 Sharpe，《艾香德》，頁 41。
10. 保羅的宣教經驗和《約翰福音》第一章，後來都成為了艾香德融合佛教元素來向佛教徒傳教的神學根據，這在下文會有進一步的討論。
11. 有關艾香德這次溈山寺的宗教經驗，參 Sharpe，《艾香德》，頁 39-43。
12. Winfried Glüer，〈基督教與中國佛教在十九世紀和二十世紀前五十年的相遇〉（The Encounter Between Christianity and Chinese Buddhism During the Nineteenth Century and the First Half of the Twentieth Century），載《景風》（*Ching Feng*, 11.3 [1968]），頁 39-57。
13. Ernest John Eitel，《佛教：其歷史、理論和普及層面》（*Buddhism: Its Historical, Theoretical and Popular Aspects. In Three Lectures*; Hong Kong: Lane, Crawford & co., 1884），頁 145。

的變化，[14]他們對中國佛教的態度亦逾趨開放。一八九〇年代以後，雖然研究佛教在當時的傳教士圈子中並不算得上是主流，但數目亦不少。除艾香德外，曾對中國佛教作專題研究的傳教士還有李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）、蘇慧廉（William Edward Soothill, 1861-1935）、艾德（Ernest John Eitel, 1838-1908）、艾約瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）、畢爾（Samuel Beal, 1825-1889）、哈克曼（Heinrich Friedrich Hackmann, 1864-1935）、戈達德（Dwight Goddard, 1861-1939）、李佳白（Gilbert Reid, 1857-1927）、何樂益（Lewis Hodous, 1872-1949）等等。另外，在《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）中還有為數不少的佛教專題論文。[15]梁啟超曾說：「晚清思想界有一伏流曰：佛學」，[16]以之來形容傳教士間的佛教研究現象亦同樣適切。這些研究普遍將中國佛教理解為基督教的預備，認為基督教能夠「成全」（fulfill）中國佛教的信仰意義和價值。同樣，艾香德亦有類似的看法。但較為特別的一點是，他不單從教義上肯定中國佛

14. 於一八九三年在美國芝加哥舉行的世界宗教會議，提倡一種諸宗教間友愛與聯合的精神。後來在一九一〇年的愛丁堡會議和一九二三年的耶路撒冷會議亦繼承了這種精神。參 Marcus Braybrooke，《希望的朝聖：一百年來全球跨信仰對話》（*Pilgrimage of Hope: One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*; New York: Crossroad, 1992）。在西方神學界，施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher, 1768-1834）雖相信基督教有本身的絕對性，但也認為對歷史中出現的諸宗教的研究是不應該被忽視的。參賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，載賴品超著，《邊緣上的神學反思：徘徊在大學、教會與社會之間》（香港：基督教文藝，2001），頁 53-88。艾香德的著作曾提及施萊爾馬赫，相信他有機會受到施萊爾馬赫神學思想的影響。參 Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 53。

15. 有關的研究可參 Notto R. Thelle，〈傳教士的轉化：二十世紀早期中國耶佛關係的變化〉（The Conversion of the Missionary: Changes in Buddhist-Christian Relations in the Early Twentieth Century China），載《景風》（*Ching Feng*, n.s., 4:2 [2003]），頁 131-156。

16. 梁啟超著，夏曉虹點校，《清代學術概論》（北京：中國人民大學，2004），頁 219。

教的價值，甚至一再強調佛教徒在生活上實有值得尊敬的地方。

來華傳教士普遍非議佛教僧侶的生活，[17]但艾香德卻處處為僧侶們平反。他在首本著作《穿着中國衣服的宗教》（*Religion in Chinese Garment*）中雖仍較多地討論佛教的義理，但已用相當的篇幅介紹僧侶們的生活。[18]他後來在《中國佛教的真理與傳統：中國大乘佛教的研究》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism: A Study of Chinese Mahayana Buddhism*）中則更仔細地描述和討論了中國佛教的方方面面。除了義理的探討外，他更多地從宗教儀式、廟宇建築、宗派傳統、朝聖活動和僧徒日常生活等方面介紹佛教。[19]夏普認為：「艾香德並非從書本中，而是在觀察中獲得他多數的最真確的資料……他在著作中所說的並不是他所讀到的，而是他曾看見及曾經驗過的。」[20]這說明了艾香德對僧侶的觀感並不是從書

17. 維慈（Holmes Welch, 1921-1981）在《佛教在中國的復興》一書中批評傳教士的研究抹黑了中國佛教的實況，使其得不到公允的評價。參 Holmes Welch，《佛教在中國的復興》（*The Buddhist Revival in China*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968），頁 222-253。他的斷言雖非事實的全部，但輕視佛教僧侶的態度應普遍存在於當時的傳教士羣體之間。例如對中國佛教素有研究的蘇慧廉，他對僧侶的評價也相當負面。參 William E. Soothill，《在中國的使命》（*A Mission In China*; London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907），頁 279-281；William E. Soothill，《中國的三個宗教：牛津演講》（*The Three Religions of China: Lectures Delivered at Oxford*; London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907），頁 142-143。
18. 《穿着中國衣服的宗教》（*Religion in Chinese Garment*）一書的挪威文版本最初於一九一一年發表，內容主要是艾香德於同年在挪威奧斯陸大學（Oslo University）授課的六堂講稿結集。艾香德在一九二三年豐富了本書的內容後重刊。英文譯本則遲至一九五一年才出版。參 Holth，〈艾香德〉，頁 445。
19. 《中國佛教的真理與傳統》（*Truth and Tradition in Chinese Buddhism*）一書的挪威文版本最初於一九二二年發表，內容主要是艾香德於一九二一年在斯堪地納維亞大學（Scandinavian University）授課的講稿結集。此書的英譯本於一九二七年出版，並於一九三〇年再版。在一九三四年，艾香德豐富了此書的內容後出第三版。參 Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 xi-xvii。
20. Eric J. Sharpe，〈艾香德：個人印象〉（Karl Ludvig Reichelt: A personal Impression），載《景風》（*Ching Feng*, 25:2 [1982]），頁 95。

本上看來的，而是從日常生活中總結出來的。

艾香德批評當時的一些傳教士，在寺院匆匆地住了數天便忽不及待地書寫僧侶們的種種不是，卻不察覺自己對佛教有何誤解。這些對佛教的評價也誤導了其他基督徒，使他們難對中國佛教作出適當的評估。艾香德認為，雖有部分的佛教僧侶表現得十分腐敗，但亦有部分的僧侶是十分值得尊敬的。正如基督徒間亦良莠不齊，但沒有人會因此承認所有的基督徒都是「吃教者」（Rice Christian）。[21]同樣，個別僧侶的腐敗例子亦不足以否定所有佛教信徒的品格。[22]艾香德指出，僧侶在出家時都需經歷一套宗教儀式，過程中需要宣誓持守一系列的道德戒律，這說明佛教義理對僧侶有一定的道德規範。[23]他還介紹了幾位有名望的僧侶，包括圓瑛、諦閑、太虛和印光等，並以較長的篇幅介紹了太虛和印光的工作和他們對中國佛教界及中國社會的貢獻。[24]艾香德引用《馬太福音》七章 16-18 節：

> 憑着他們的果子，就可以認出他們來。荊棘上豈能摘葡萄呢？蒺藜裏豈能摘無花果呢？這樣，凡好樹都結好果子，惟獨壞樹結壞果子。好樹不能結壞果子，壞樹不能結好果子。（《馬太福音》七章 16-18 節）

21. 清末時期，中國官紳普遍對基督教不懷好感。他們認為中國人皈依基督教的原因是教會為信徒提供食宿等生活所需，但對基督教的義理其實不感興趣，故稱中國基督徒作「吃教者」。典型的例子可見於李鴻章跟李提摩太的對話，參 Timothy Richard，《在中國的四十五年》（*Forty-Five Years in China*; London: Fisher Unwin, 1916），頁 151。
22. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 137。
23. 同上，頁 233-238。
24. 同上，頁 311-317。

上述經文說明這些僧侶是真正地值得尊敬和嘉許的，從他們的道德操守及對社會的貢獻，這些果子都證明他們不但不是撒但的化身，且跟基督徒一樣是真理的探求者和追隨者。

不過，艾香德沒有盲目地為僧侶平反，他亦關注到他們腐敗的一面。據他理解，佛教僧侶的素質一般較為低落，原因之一是入教者的素質十分參差。當中有不少是強盜或賊人，由於他們不容於社會，所以會以寺廟作避難所，借之逃避官府的追捕。他們或有受佛教義理感化而改邪歸正的例子，但畢竟是少數，餘下的則成為了所謂的「野和尚」，對社會構成一定威脅。[25]另外，艾香德亦察覺到佛廟與公廟的差別。公廟是地區性的，它通常跟佛廟沒有緊密的聯繫。公廟中一般住着些沒有學養的僧侶，他們以主持喪葬儀式維持生計。另外，這些公廟也缺乏宗教性，它們有時會用作停屍處，甚而下者，會利用為賭場。艾香德指出，一般有學養的僧侶都會跟這些公廟劃清界線。[26]由於「野和尚」和「公廟」跟佛教互相糾纏，而且他們的數量亦不少，再加上得道高僧通常都住在寺廟之中，很少在社會上走動，故不明就裏的傳教士往往會因而誤解佛教，並對僧侶的道德品格有錯誤的評估。然而，艾香德並沒有將所有的責任推卸在傳教士身上。他指出僧侶基於傳統和經濟的需要，也會參

25. 同上，頁 226。艾香德的觀察是正確的，在明清章回小說中也有很多強盜入廟避難的情節。例如《水滸傳》中武松殺人後便披上僧服，以祈逃避官府的追捕。另外，太虛大師亦承認，當時的中國，一般羣眾對佛教的認識多從戲劇和小說中獲得，故對佛教多有誤解，把佛教看成是神異的、奸盜的、閒隱的和朽棄的等等。參太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，載太虛大師全書編纂委員會編纂，《太虛大師全書（第四十七冊）》（台北：太虛大師全書影印委員會，1970），頁 433。

26. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 224-225。

與一些喪葬法事。艾香德雖能體諒這些儀式能帶給生者安慰及欣賞當中所表達的慈悲精神，[27]但對儀式後僧侶收取金錢亦有微言。[28]另外，由於淨土宗（艾香德眼中的中國佛教最大的宗派）相信阿彌陀佛的慈悲能蓋過所有罪業，故有些佛教徒會較輕視德行。[29]不過，總體而言艾香德對佛教徒的觀感是相當正面的，他反對把中國佛教視為一個垂死的宗教，相反，他更強調中國佛教是處於復興的階段。[30]

在艾香德眼中，中國佛教復興的動力來自居士羣體。[31]「居士」即居家之士的意思，諭旨在家學佛，並皈依佛教者。[32]艾香德認為，基督教的傳入一定程度上刺激了居士的興起。由於受到基督徒的挑戰，一些有學養的佛教徒不得不再次認真地面對自己的信仰，甚至對其進行研究，結果他們將佛教中一些失落了的傳統價值從新發掘出來。[33]另外，他們又對基督教進行研究，並嘗試模

27. 佛教「放餓口」或稱「施食」的傳統，是在祭祀死者的同時渡濟孤魂，希望這些孤魂同得照顧。艾香德認為這體現了佛教慈悲的胸襟，參 Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 77-78。
28. 艾香德批評這是「發死人財」，並指出得高望重的佛教徒通常不會參與這些儀式。參 Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 92。
29. 同上，頁 137-138。
30. 同上，頁 xi。
31. 艾香德在《穿着中國衣服的宗教》中已察覺到佛教處於改變中，提出中國佛教正經歷改革的過程，但他還沒有清楚指出居士在改革中所扮演的角色。參 Karl Ludvig Reichelt，《穿着中國衣服的宗教》（*Religion In Chinese Garment*; trans Joseph Tetlie; London: Lutterworth），頁 134-135。於一九二八年，艾香德在《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）中發表了一篇題為〈中國佛教的一些現時面貌〉，開始具體地描述居士們在中國佛教改革及發展的過程中所作的努力和貢獻。參 Karl Ludvig Reichelt，〈中國佛教的一些現時面貌〉（Some Present Aspects of Buddhism in China），載《教務雜誌》55（1924），頁 174-175。在一九三四年出版的《中國佛教的真理與傳統》，艾香德則對居士佛教的問題有更深刻的討論。參 Reichelt，《穿着中國衣服的宗教》，頁 296-330。
32. 丁福保編，《佛學大辭典》，頁 1257 下-1258 中。
33. Karl Ludvig Reichelt，〈中國非基督宗教的趨勢〉（Trends in China's Non-Christian Religions），載《教務雜誌》65（12/1934），頁 760。

仿基督教的組織架構發展佛教。例如仿效基督教神學院而建立佛學院，仿效主日崇拜而舉行定期的佛教崇拜活動等等。[34]居士活躍於兩方面：第一，他們在社會上成立了逾來逾多的居士林、功德林、佛學會、齋堂或佛堂等，這些組織吸引了成千上萬的信眾參加；第二，他們積極地參與佛教事務，並與一些高僧大德，例如印光和太虛等合作推動佛教的發展。例如佛學院的建立和佛教雜誌的印刊都非常依賴居士們在經濟上的協助。由於居士在皈依佛教的同時仍然繼續過着俗世的生活，故他們與社會有着緊密的聯繫。因此，隨着居士們在中國佛教中的影響力逾來逾大，艾香德斷言中國佛教也會逐步地重新與社會接軌，並在社會上發揮它的影響力。這是一股不能輕視的力量，也將衝擊基督教在華的傳教策略。[35]

當然，並非所有基督徒都認同艾香德的觀點，有些仍堅持佛教是撒但的工作。[36]但艾香德相信這些虔誠的佛教徒是基督「圈外之羊」（other sheep）。「圈外之羊」須符合兩個條件：一、他們是屬於真理的；二、他們是喜愛真理的。[37]艾香德認為，從佛教徒所結的果子可見他們是喜愛真理的，而他在溈山寺的宗教經驗則使他確信他們是屬於真理的。因此，如何將這些「圈外之羊」引入基督的羊圈中，便成為了艾香德思考的課題，而他提出的方案則是——「聯繫點」（points of contact）。

34. Reichelt，〈中國佛教的一些現時面貌〉，頁 175。
35. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 294-330。
36. 筆者在借書中發現了一篇《中國佛教的真理與傳統》的書評，內容是否定艾香德的觀點，並堅持佛教不可能出於上帝，且斷言它是撒但的工作。然而，由於這篇書評是一張單頁（明顯地從另一本書中撕下來，筆者強烈譴責這種缺德行為），暫未知出處。待查。
37. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，49-50。

三、聯繫點：艾香德融合耶佛兩教的嘗試

1.「聯繫點」的意涵

如果基督教能「成全」中國佛教，那它將如何「成全」？根據艾香德的理解，「成全」的第一步是發掘「聯繫點」。[38]一般而言，諸宗教間總有些相似的宗教元素。問題是這些相似的元素能否被視為「聯繫點」？基督教能否借助這些相似的元素來解釋自身的信仰內涵？艾香德根據基督教希臘化的經驗，認為這不是「能否」的問題，而是「如何」的問題，歷史上基督教以「聯繫點」的方式來說明自己的信仰傳統是不爭的事實。[39]然而，他認為「聯繫點」的重點並不是外在的相似性，而是內在的信仰經驗。在施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher, 1768-1834）和奧托（Rudolf Otto, 1869-1937）的影響下，艾香德認為宗教的本質是屬於感受的範圍，它是一種無法說明的對個人的呼喚（personal sense of calling）。[40]借用了奧托的「神聖」（holy）觀念，艾香德認為任何宗教裏敬虔的信徒都有一種委身「神聖」的衝動，他們追求真理，常存敬畏，願意隨時為「神聖」作出任何犧牲。[41]艾香德所看重的便是這分宗教感，由於有這分宗教感的

38. 艾德香較具體地討論「聯繫點」首見於一九二七年在《教務雜誌》中發表的文章，參 Karl Ludvig Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉（Indigenous Religious Phrases That May be Used to Interpret the Christian Message），載《教務雜誌》58（2/1927），頁 123-126。其後他在《遠東的默想和敬虔》中有更詳盡的討論，參 Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 52-59。柏偉志將 "points of contact" 翻譯成「接觸點」。不過，筆者認為「聯繫點」較為合適。因為，艾香德認為上帝的啟示已隱藏在其他宗教文化中，基督教的責任是將這些隱藏的啟示發掘出來，並逐漸以基督教的理念更新其內涵。由此可見，作為「聯繫點」的元素與基督教之間應有某種內部的關聯性。由於「接觸點」只表達了一種外在的接觸，相對缺乏內部關聯的意涵，故筆者選擇了「聯繫點」這中文翻譯。

39. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 52。

40. 同上，頁 53。

41. 同上。

存在，諸宗教間的相似性才變得有意義。這不表示所有宗教所追求的「神聖」都指向同一個實在，艾香德的意思是，諸宗教都追求一種與「神聖」聯合的經驗。[42]由於有一顆追求真理的心，諸宗教的信徒們才可能就着彼此對真理的認識展開對話。因此，由艾香德建立的各個基督教叢林雖然是宣教的機構，但又是容許宗教對話，討論真理的地方。[43]

雖然艾香德接受奧托對「神聖」的理解，但奧托卻質疑他對大乘佛教的態度，並評之曰「令人驚訝的妥協與着迷」，責備他混淆了基督教與佛教，在兩者間錯誤地劃上了等號。[44]不過，艾香德並沒有盲目地將可能成為「聯繫點」的宗教元素與基督教信仰放在對等的位置上，他沒有忽略彼此的差異。相反，正是差異的存在，令「聯繫點」發揮它的功能。正如當艾香德將中國文化的「道」理解作基督教文化的「邏各斯」時，他清楚地表示：

42. 艾香德演講，黃景仁編述，《宗教哲學》（上海：廣學會，1931），頁 3。這部著作是艾香德於一九二五年在南京金陵神學院的演講結集，由黃景仁筆錄。但黃景仁「要完全博士論調起見；不得不將平日在課堂裏，或接談時，鄙見有博士相同的，略參一二」，故這部著作雖能反映艾香德的思想，但黃景仁的主觀意見亦極可能參雜其間。另外，艾香德的這種思想極可能受到李提摩太的影響。由李提摩太翻譯的《大乘起信論》正是強調人與宇宙永恆之靈的重新聯合。參 Timothy Richard，《大乘佛教的新約》（*The New Testament of Higher Buddhism*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1910）。筆者亦曾撰文討論李提摩太的《大乘起信論》翻譯，參李智浩，《基督教與佛教在中國的相遇——李提摩太（Timothy Richard 1845-1919）的個案研究》（香港中文大學碩士論文，2003），第四章。另參李智浩，〈中國耶佛對話的再思——李提摩太以耶釋佛的個案〉，載《輔仁宗教研究》11（2005），頁 181-204；李智浩，〈李提摩太對《大乘起信論》的詮釋〉，載吳言生、賴品超、王曉朝編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005），頁 85-101。

43. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 13-14。

44. 奧托對艾香德的評論引錄自柏偉志，〈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〉，頁 15。有關奧托與艾香德的爭論及其對艾香德向佛教徒傳教工作的影響可參 Sharpe，《艾香德》，頁 98-102。

> 不是因它本身的體裁和含意，在每個細節上都符合四福音中對偉大的和宇宙的基督形象的描寫，而是由於它在特性上和結構上的優點，非常適合成為文字的容器（word-vessel），可能被注入新的和有活力的思想和概念。[45]

作為「聯繫點」，諸宗教和文化中的語言概念可被理解為一種「文字的容器」，[46]有助真理的追隨者（例如中國佛教徒）認識和理解基督教信仰的內涵。非常重要的一點是，「聯繫點」只屬認識基督的起步，且需要通過基督聖靈的施浸（baptized）和充滿（filled），「逐步逐步地『被施浸』和被更新，使它們可以傳遞新的內容」，[47]最終賦予「聯繫點」基督教的意義和解釋。[48]

2. 「聯繫點」的具體表現

建築的聯繫點：用中國寺廟建築風格詮釋基督教

由艾香德建立的基督教叢林都是模仿中國佛廟的建築風格建成的，可惜除道風山外，其他的都已被摧毀。田道樂（Notto R. Thelle）曾撰文描寫景風山的面貌，算

45. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 56。
46. 柏偉志將“word-vessel”翻譯成「道的容器」，這與文意有出入。不過，邏各斯亦含上帝言語的意思，加上艾香德不單以語言文字作「聯繫點」，在建築和宗教禮儀上也有融合耶佛兩教的嘗試，亦相信上帝已隱藏在中國佛教傳統裏。故此，筆者認為以「道的容器」來詮釋「聯繫點」也是合理的，若以「道的容器」來翻譯“word-vessel”或有語帶相關的效果。但為免誤解，以及為了更貼近艾香德的原意，筆者乃採「文字的容器」的翻譯。
47. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 57。
48. 丁韙良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）在一八八九年已提出「施浸」的觀點，參 W. A. P. Martin，〈佛教是基督教的預備嗎？〉(Is Buddhism a Preparation for Christianity?)，載《教務雜誌》20（1889），頁 202。艾香德未知是否受其影響。

是保存了一點有關景風山的文字紀錄。[49]道風山是由挪威建築師艾術華（Johannes Prip-Møller, 1889-1943）興建的，他對中國佛寺建築有濃厚的興趣，且欲以建築傳教，故他跟艾香德可謂是一拍即合。[50]

道風山的標誌是十字蓮花，這是景教的徽號，艾香德借以象徵基督教在中國生根成長的含意。道風山的主要建築羣是「雲水堂」和「聖殿」。「雲水堂」亦稱「掛單院」，包括活動大廳和多間房間，主要供到訪僧侶居往、討論和學習之用。[51]「雲水堂」和「掛單院」都是佛教用語。「掛單」即寄居之意，而「雲水堂」則意旨行雲流水，喻意佛教信徒不被具體事物所約束。[52]聖堂為八角形的中國寺院建築，大門頂正中掛着「景尊寶殿」牌匾，使之不脱基督教的色彩。殿內正中有一個金色十字架，建堂初期的匾額為「太初有道」，十字架兩旁的對聯是「靈光普照」、「大願慈航」，希望引導佛道之士追隨耶穌基督。[53]慈航是觀音別號，艾香德認為觀音可理解為聖靈。[54]匾額後來改為「道成肉身」，對聯為「道與上帝同在」、「風隨意思而吹」。另外，當中的祭台也體現了基督教和佛教的融合，在設計上同時包含了兩教的元素。祭台的正面雕有多層不同的花紋：上層中央有一球形微突的浮雕，有三十七條金線向四周展射，喻表

49. Thelle，〈面向佛教僧侶的基督教叢林（第一部分）：艾香德的聖山〉。
50. 有關艾術華的研究及他如何籌劃道風山，參何麗霞，〈從中國現代基督宗教的建築探討傳教意識形態的轉變：一個（非）傳教士／建築師的故事〉，載吳梓明、吳小新編，《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2003），頁 445-451。
51. 田道樂的父親田蓮德（Notto N. Thelle）是艾香德的得力助手，他也在道風山上經歷了他的童年。
52. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 241-242。
53. 何麗霞，〈從中國現代基督宗教的建築探討傳教意識形態的轉變〉，頁 450。
54. Reichelt，《穿着中國衣服的宗教》，頁 139。

上帝是光茫和公義的太陽；中層分三格，左格有希臘文基督名字的簡寫。中間的三角形代表了聖父、聖子、聖靈的三一關係。右格的中國鼎形浮雕代表聖靈和活水；下層正中有蓮花十子架。右邊是結果子的生命樹，樹邊是沒藥瓶，喻意基督為世人蒙受苦難。左邊是待放的蓮花和蓮蓬，含有開花結果的意思。由於魚是古教徒的徽號，故祭台兩邊下方各有金色的魚形雕刻，魚尾捲有紅珠。[55]

佛教的高僧大德，時常於靜室閉關打坐，希望通過默想觀照真理，在默觀中覺悟人生。道風山也有一個供信徒靜修時用的蓮花洞。這洞入口亦以靜室命名，內有一大一小房間：小的是懺悔室，大的是蓮花洞。蓮花洞內頗寬闊，內入口處頂端有「背起十架」和「蓮花洞」字樣。而左右兩旁各有一塊木刻：左邊寫「耶穌基督的寶血能洗淨我們一切的罪　約壹一章七節」；右邊寫「清心的人有福了因為他們必得見上帝　馬太五章八節」。[56]與內入口相對處有一座耶穌釘十字架的受苦像，其上有「放下重擔」四字，其背後的玻璃則有十字蓮花的圖樣。離主要建築羣稍遠處有一「十架園」，內有一巨大十字架，其橫木兩面都有「成了」字樣。十架園入口的兩面亦刻有不同字樣：在背向十字架一方，上邊寫着「生命門」，左邊寫「寬路行人多并無真樂」，右邊寫「窄路進者少內有永生」；在面向十字架一方，上邊寫「（孫文）博愛」，左邊寫「你們往普天下去」，右邊寫「傳福音給萬民聽」。另外，入口朝十架方向的左邊有一座六角亭，稱之為「感恩亭」。亭裏的天

55. 有關聖殿建築風格的討論可參何麗霞，〈從中國現代基督宗教的建築探討傳教意識形態的轉變〉，頁 450。

56. 這兩塊木刻底部為斷裂的痕跡，筆者猜它是從別處移植過來的。

花繪有以福音書故事作題材的圖畫。頗堪玩味的是，這些圖畫的主人翁都是中國人的樣貌，十分中國化。[57]感恩亭前有一個圓形休憩處，其內刻有三段文字，分別是「本園為默想祈禱聖地，請保護清潔」；「永遠不渴（作甚解）？」；[58]「活水江河是何意？」另外，入口朝十架方向的左邊有一巨石，上面刻着「活在主內」四字。明顯地，「靜室」與「十架園」的設計，都是供耶佛兩教的信徒，作宗教修持之用。

道風山的外觀雖十分中國化，但每個建築細節都含十分濃厚的基督教味道。[59]艾術華的建築意念是「透過基督徒的生活賦予中國建築新生命」，並提出「建築是從內部開始建造的，建築物只是某項意念的外在結構。對傳教士而言，我們的工作是創造當地文化和外來文化相結合的結晶體的外在結構」，因此「不要抄襲細節，而應緊記這些細節背後的影響」。[60]由此可見，中國建築只是外在形態，重要的是它能否被基督之靈施浸，將基督教的信仰內涵灌注其中。

儀式的聯繫點：用佛教禮儀表達基督教

在二十世紀初，當一些中國基督徒仍在討論如何在崇拜中加入中國文化的元素時，[61]艾香德已率先將一些佛

57. 筆者曾詢問現職的工作人員，「感恩亭」中的瓷磚壁畫是否開山時已存在。但他們均表示不太清楚，故有待進一步的查證。然而，筆者在《教務雜誌》中曾見過一些類似的插圖，故有理由相信，這種中國化的福音故事圖畫，已為傳教士所知悉。

58. 「作甚解」三字的磚瓦已毀，它是筆者根據下句的「是何意」三字猜估的。

59. 道風山上的建築物多年來曾經過修葺，有些或不是由艾術華籌劃興建的，但其基本精神是一致的，體現了基督教文化與中國文化的共融。

60. 何麗霞，〈從中國現代基督宗教的建築探討傳教意識形態的轉變〉，頁 451。

61. 王治心認為，在生活上調和基督教傳統與中國文化傳統，應是基督教本色化的目標之一。因此，他相對重視基督教應如何通過中國禮儀風俗來表達自身的討論。參王治心，〈中國文化與基督教融化可能中的一點〉；王治心，〈中

教的禮儀融入基督教傳統中。由於艾香德屬信義宗背景，而信義宗又是一個重視禮儀的宗派，[62]故他將宗教禮儀視為「聯繫點」之一亦不足為奇。在《東亞基督教道友會：禮拜儀式和聖禮》中，艾香德列明了十一個禮拜儀式和三個聖禮舉行時的程序和具體安排。[63]十一個禮拜儀式包括：晨殿、晚殿、皈依、主日大禮拜、公共懺悔、個人懺悔、祝福領謝禮（進餐）、靜坐、清明節紀念古聖禮、追悼禮和喪葬禮；三個聖禮包括：成人洗禮、嬰孩洗禮和聖餐。當中，尤其值得注意的是「清明節紀念古聖禮」和「靜坐」兩種禮拜儀式，前者明顯受中國重孝文化的影響，後者則屬佛道文化的傳統，艾香德便對靜坐有某種的偏愛。[64]另外，中國佛教有晨鐘暮鼓的傳統，主要作為修行起居的訊號和佛事慶典的法樂而存在。[65]艾香德將這傳統融入崇拜儀式中，在上述的儀式和聖禮舉行時（除了個人懺悔和成人洗禮），都會有鳴鍾和鳴磬的環節。在晨殿、晚殿、皈依和主日大禮拜尤講究鳴鐘的次數：聚會開始前會先鳴鐘。晨殿是二十一下。晚殿和皈依是三十下。至於主日大禮拜則會鳴鐘三次，

國本色教會的討論〉；王治心，〈本色教會的婚喪禮芻議〉；王治心：〈本色教會應創何種節期適合中國固有的風俗〉。此四篇文章皆於一九二五至一九二六年間發表，並收錄於張西平、卓新平編，《本色之探——20 世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視，1998）。

62. Carl E. Braaten，〈信義宗主義〉（Lutheranism），載 Adrian Hastings, Alistair Mason & Hugh Pyper 編，《牛津基督教思想指南》（*The Oxford Companion to Christian Thought*; Oxford; New York: Oxford University Press, 2000），頁 401-403。

63. 《東亞基督教道友會：禮拜儀式和聖禮》一書相信不可能是艾香德的個人作品，這極可能是由他和最初的一些參與景風山聚會的佛教徒一起構思和編輯而寫成。但需指出的是，艾香德對佛教的儀式亦素有研究，參 Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》。在此特別鳴謝田道樂提供有關資料。

64. 這在下文將有進一步的討論。

65. 有關晨鐘暮鼓的介紹，參賴永海編，《中國佛教百科全書（儀軌卷）》（江蘇：上海古籍，2001），頁 210-213。

第一次是五十下，第二次是三十下，第三次是三十下。[66]鳴鍾主要是提醒與會者聚會即將開始，着他們整裝及預備心靈等候敬拜。鳴磬通常是三下，目的是安頓參與者的心靈，以及提示下一個環節即將開始。另外，在這些儀式和聖禮中亦時見「問訊」的環節。「問訊」的意思是「合掌而口問安否」，它是佛教徒見面時的社交禮儀，也是他們對佛表示恭敬的表達。[67]「問訊」時需曲躬合掌，而三問訊尤是極恭敬的表達。艾香德往往在崇拜將結束前，安排與會者向十字架方向作三問訊，以表對上帝的敬畏。除此之外，於晨殿和晚殿時都有燒香燃燭之舉。[68]

在上述儀式和聖禮中最能體現基督教與佛教融合的算是皈命文和發願文，除個人懺悔和祝福領謝禮（進餐）外，都有同誦皈命文與發願文兩個環節。「皈命」即皈（歸）依的意思，中國佛教又稱之為三皈依，因為當一個人決定接受佛教信仰時，他需同時皈依「佛」、皈依「僧」和皈依「法」，即皈依「三寶」。[69]不過，艾香德雖採用了三皈依的邏輯，但其皈依對象卻是聖父、聖子和聖靈：

> 至心皈命，無上主宰，創造諸有，萬德慈心！
>
> 至心皈命，贖罪基督，復我性明，圓滿妙道！
>
> 至心皈命，充滿宇宙，隨機應感，清淨聖靈！[70]

---

66. 按中國佛教的傳統，撞鐘的次數有嚴格規定，不能隨意增減。參賴永海編，《中國佛教百科全書（儀軌卷）》，頁 210-211。不過，記錄於《東亞基督教道友會：禮拜儀式和聖禮》中的撞鐘次數跟佛教傳統的規定有出入。除了是艾香德弄錯的可能性外，筆者猜想，這可能是他在模仿佛教之餘，刻意稍加變動，以之將基督教叢林區別於一般的佛教叢林。
67. 丁福保編，《佛學大辭典（下）》，頁 1916 下。
68. 東亞基督教道友會編，《東亞基督教道友會：禮拜儀式和聖禮》（再版；香港：道風山基督教叢林，1936），頁 1、5。
69. 丁福保編，《佛學大辭典（上）》，頁 361 下。
70. 東亞基督教道友會編，《東亞基督教道友會：禮拜儀式和聖禮》，頁 3。這段皈命文還散佈全書各處。

上引皈命文的內容相當豐富，糅合了基督教和佛教的思想。上帝既是「創造諸有」，亦是「萬德慈心」。萬有的創造者是基督教的概念，「心」卻是大乘佛教的世界觀，即所謂的「萬法唯心」。「贖罪基督」、「復我性明」亦是一耶一佛的思想結合。佛教「如來藏」思想認為人的本性清靜，苦惱只是由於無明的困惑，若消除無明，清靜本性便能復現。[71]由此可見，「贖罪基督」和「復我性明」是同時繼承了督教教與大乘佛教的傳統。另外，基督教傳統認為「救贖三一」（Economic Trinity）「充滿宇宙」，而聖靈在「救贖三一」中主要扮演了引導人通過聖子回歸聖父的角色。[72]而皈命文中則同時吸納了大乘佛教的菩薩「隨機應感」的傳統，加強了聖靈「內在」及「能動性」兩方面的意涵。至於「發願」則是發起誓願的意思，大乘佛教中的佛和菩薩，通常都有各自普渡眾生的不同誓願。[73]艾香德吸收了「發願」的傳統並加以改造，使之成為信徒對救贖的期盼：

71. 「如來藏」是眾生能夠成佛的一種形而上的根據。「如來藏」並不是經驗世界的東西，經驗的東西有相對的性格，有時間性及空間性，但「如來藏」卻是超越的、絕對的、普遍的，是眾生最後能夠覺悟成佛的一種潛能。所以，「如來藏」有一超越的性格。不過，這並不是說「如來藏」是一獨立的存有，佛教認為「如來藏」是人能夠覺悟成佛的根據，所以「如來藏」是對應於人的覺悟而說的，所以有主體性，但並不是說在人的覺悟之外，有一獨立的「如來藏」的存在。清淨是如來藏的實現，其表現為清淨心。污染是如來藏的未實現，其表現為污染心。清淨心與污染心並非兩種獨立的存在，而是如來藏的兩種可能的表現。污染是「無明」蒙蔽「如來藏」的結果，故只要掃除「無明」，便能呈現「如來藏」清靜的本性。參吳汝鈞，《印度佛學現代詮釋》（台北：文津，1994），頁 165-187。

72. 「救贖三一」（Economic Trinity）指上帝在救贖人類歷史中，他自我啟示為聖父、聖子與聖靈所構成的「三一」，具體討論參許志偉，〈三位一體的本體意義〉，載許志偉、趙敦華編，《衝突與互補：基督教哲學在中國》（北京：社會科學文獻，2000），頁 51-57。

73. 丁福保編，《佛學大辭典（下）》，頁 2071 下。

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！[74]

上引發願文其實還內涵了大乘淨土信仰的傳統。淨土信仰認為信徒只要發願往生西方極樂世界，阿彌陀佛便會來接引他至淨土居往。而發願文的內容則由基督取替了阿彌陀佛的角色。[75]

雖然艾香德在禮拜和聖禮中加插了不同的佛教儀式，但仍然保留了很多基督教的元素。例如禮拜是「奉聖父，聖子，聖靈的名」開始，保留誦經、禱告和講道（主日大禮拜）的內容，在誦讀皈命文前會先同唸主禱文等等。而且，即使是吸納了佛教儀式的元素，但正如上文分析所見，其內涵已相當基督教化，這跟他的「聯繫點」理念——以基督的聖靈施浸和充滿——貫徹始終。

語言的聯繫點：用佛教用語表達基督教

當基督教進入一個新的文化處境時，它無可避免地需借用當地的語言來解釋自身的信仰內涵。故艾香德斷言，在中國沒有人會反對利用其他非基督教詞彙來詮釋基督教信仰。[76]不過，當信徒羣體逐漸對一些宗教語言取得共識，而這些語言又開始自成系統後，它或多或少會帶一些排他性。艾香德似乎亦意識到這個問題，因此，當他嘗試將佛教的詞彙與基督教思想互相對照時，特別

74. 東亞基督教道友會編，《東亞基督教道友會：禮拜儀式和聖禮》，頁 3。這段發願文還散佈全書各處。
75. 皈命文和發願文內涵了非常豐富的耶佛兩教的元素，若從比較神學的角度來考慮，艾香德的嘗試明顯帶有比較神學的色彩。在香港出版的《道風：基督教文化評論》學術期刊，曾以「比較神學」為專題，介紹比較神學近年的討論和發展，參《道風：基督教文化評論》24（2006）。
76. Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 123。

強調「我絕無意消除現用的字眼或片語，並以新的取代。我只希望豐富基督教的詞彙」。[77]他覺得，宗教語言的理想翻譯，應能讓「新的觀點和思想能與最恰當的和最適切的文字容器繫上，這些文字容器是經由先前世代的宗教人神助似地預備（給我們）的。」[78]由於大乘佛教在中國有深厚的傳統，故借佛教詞彙來豐富基督教的宗教語言是無可厚非的。

當艾香德把基督教與佛教的宗教語言互相對照，且嘗試將由這些語言引申的不同概念聯繫起來時，絕非毫無理由或根據。例如：「佛」字能拆分作「人」和「弗」兩部分，即「非（弗）人（亻）」的意思。[79]艾香德對「佛」這個字義的理解，明顯受到李提摩太的影響，因正是李提摩太提出「佛」是「弗（非）人（亻）」的觀點。[80]雖然大乘佛教容納多佛說，但這不能簡單地理解為多神說（gods）。因為，當「佛」被理解成「覺者」時，它內涵超越一切變化及具有永恆之意，這與基督教的「上帝」（God）觀念相似。加上大乘佛教多從形而上，而不是通過歷史理解「佛」，而這種形而上的理解亦往往使「佛」多了一重「屬靈的光輝」（spiritual glory）的意涵，這能夠對應基督教的「上帝」滿有榮耀的意象。[81]

「真如」和「如來」也是大乘佛教中非常重要的概念。「佛」所覺悟者即「真如之法」，如即「如其所是」之意。依佛教的緣起觀，一切法都是待緣而生起，故無獨立的自性，亦即是空。這是諸法的本質，是本來如此

77. 同上，頁 124。
78. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 57。
79. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 30。
80. 李提摩太，《李提摩太致世界釋家書》（上海：廣學會，1916），頁 28。
81. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 30-31。

的，不會因增一佛而多一分，少一佛而減絲毫，故名之謂「真如」。[82]「如來」者，指已經覺悟的人格，由真理、真如而來的人格，亦即是佛。[83]基於「真如」獨立於佛的超然性，艾香德認為它無疑是一種神秘的神聖力量，而「如來」則能視之為這種神秘力量的臨到世間。他甚至採用李提摩太的理解，視「如來」為道成人身，並認為「如來」跟「以馬內利」（上帝與人同在）之意思是相通的。[84]

另外，艾香德又將「莊嚴」理解成「榮歸上帝」的表達。「莊嚴」本具繁華秀麗之意，大乘佛教更賦予其神聖的意涵，以之描述不可言喻的輝煌的狀態，「它含崇敬與讚美，熱烈希望及深切抱負之意義。」[85]艾香德認為這與「榮歸上帝」之意相通，兩者可能互相對照。除此之外，他還羅列了十多組不同的耶佛詞彙相互對照，現引錄如下：

1. 發菩提心（心裏動了善功）
2. 心淨土淨（天國在人心裏）
3. 得大解脫（在主裏面得以釋放）
4. 親平等（愛仇敵）
5. 皆大歡喜（大喜信息）
6. 一真法界（上帝的國）
7. 福增無量（蒙主祝福）
8. 無礙辯才（真理必叫得以自由）
9. 精進向道（儆醒禱告）

82. 吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》（台北：台灣商務，1992），頁 361。
83. 同上，頁 227。
84. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 31-32、355-356。
85. Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 125。

10. 感應道交（與上帝交通）
11. 微妙法（奧秘道）
12. 正等正覺（真理生命）
13. 從聽思修（信道是從聽道而來）
14. 大有願力（信心堅固）
15. 大雄大力大慈悲（大有權能大有恩惠平安）

這些宗教語言覆蓋頗多層面，既有關於上帝國的、亦有關於個人信仰生活的。不過，若缺乏對佛教的認識者或不能接受艾香德的做法。[86]只是，他相信上帝已藉着一般啟示（General Revelation）隱藏在中國佛教的傳統裏，[87]正如他在溈山寺的宗教經驗所驚覺的：「在傳教士來到中國的久遠之前，上帝已經在中國。」[88]

雖然艾香德是以基督教的邏輯理解佛教的宗教語言，但佛教語言亦有本身的邏輯和規範性，故他難免會受到佛教思維的影響。一個明顯例子，是他以大乘佛教體、相、用的觀念詮釋基督教的三一。首先以體、相、用觀念詮釋三一上帝者應是李提摩太，這種思想隱約表現在他的《大乘起信論》翻譯之中。他將《大乘起信論》中的「眾生心」譯為宇宙之一「大靈」（Soul），「真如心」即這大靈的永恆形態，「生滅心」即這大靈在人間的化身。「大靈」是「體」、「真如心」是此大靈之「相」、

86. 艾香德認為，由於中國基督徒多只接受基督教的信仰訓練，相對較少接觸佛教信仰，不認識其內涵。因此，並不是所有中國基督徒都能接受他以中國佛教的辭彙表達基督教的意想。參 Reichelt，〈用於詮釋基督教福音的本土宗教用語〉，頁 126。
87. 艾香德相信上帝一方面通過耶穌基督賦予人獨特啟示（Special Revelation），一方面亦通過自然給予人一般啟示（General Revelation）。這在下文會有更深入的討論。
88. Sharpe，《艾香德》，頁 41。

「生滅心」是此大靈之「用」。雖然李提摩太沒有明言這是對應於「三一」的詮釋，但他卻以「理型」（Archetype）和「上帝」（God）來稱呼此一大靈，故實有理由相信李提摩太有以之詮釋「三一」的傾向。[89]艾香德極可能受到李提摩太的影響，在《宗教概論》中，[90]他便清楚地指出：

> 上帝是宇宙的大靈，也是宇宙的本體，基督是本體的現相，使徒保羅說：「他是上帝榮耀所發的光耀，是他本體的現相。」至於聖靈呢？無非是本體與現相的作用。可知基督教所說的聖父，聖子，聖靈，三位一體，恰與佛家的體，相，用，是同一的原理。[91]

艾香德更進一步將這種體、相、用的解釋配合「三身佛說」，稱「體」是「法身」、「相」是「報身」、「用」是「應身」。他認為單純以三身佛說對照三位一體有缺點，因「報身」與「應身」都只能指涉基督：基督是上帝的報身，他道成肉身則是上帝的「應身」。故三身佛說缺少了一個安頓聖靈的合理位置。然而，「用」的概念含「功用」與「力量」的意涵，故可能用之解釋聖靈在三位一體中的角色。故將體、相、用配合三身佛說，更能合理地詮解三位一體的信仰意涵。[92]

除此之外，艾香德亦十分重視「靜坐」的傳統。這從他把「靜坐」列為聖禮之一可見一斑。[93]另外，艾香德

89. Richard，《大乘佛教的新約》。
90. 艾香德演講，黃景仁編述，《宗教概論（第三版）》（上海：廣學會，1931），頁 1-2。
91. 同上，頁 11。
92. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 356-359。
93. 東亞基督教道友會編，《東亞基督教道友會：禮拜儀式和聖禮》。

又以之詮釋拿旦業和約翰的經驗。《約翰福音》形容拿旦業承認耶穌是上帝的兒子，關鍵在耶穌的一句說話：

> 腓力還沒有招呼你，你在無花果樹底下，我就看見你了。（《約翰福音》一章 48 節）

艾香德認為這裏所謂在無花果樹底下，有實行靜坐以求心靈之安息的意思。[94]他又將之與釋迦牟尼在菩提樹下獲得覺悟的經驗相對照，指出靜坐本是諸宗教共有的靈修傳統，是人與神交通的重要途徑。不單拿但業，艾香德認為約翰在拔摩島上所獲的宗教經驗，也是在靜坐中臨到的。[95]靜觀在《香港佛教》中謂，艾香德晚年尤愛靜坐：

> 艾香德牧師特別鍾意這座「蓮花洞」，皆因是他構想設計出來的，他認為這是最神聖的地方。他每天早晚都要入洞一次，每次約半小時左右，有一次，他清早八時入洞祈禱，真至中午十二時出洞午膳，下午二時又入洞靜修，六時出洞。自此之後，他每天如此進進出出，叫人不要打擾他！[96]

靜觀的言論或有誇張的地方，但艾香德重視「靜坐」傳統卻不容懷疑。

田道樂曾批評艾香德沒有詳論大乘佛教的哲學系統，未處理佛教教義對基督教信仰的挑戰。還有，艾香

94. 艾香德著，馬雅各筆述，《約翰福音的結構目的及其特點》（香港：信義宗聯合出版部，1952），頁 7。
95. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 20。
96. 靜觀，〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》440（1997），頁 22。靜觀是佛教徒，曾於道風山掛單，他的意見可視為中國佛教徒對艾香德的宣教工作的回應。不過，他對道風山的印象相當負面，所謂的「秘聞」也未必真確。

德甚至因對佛教有過分的宣教熱誠，至使他曲解了一些佛教教義。[97]筆者認為田道樂的評價是合理的，因為「聯繫點」的其中一個前設，是以基督之靈施浸佛教傳統，亦即對佛教教義賦予基督教的詮釋。只是，因着艾香德的錯（曲解佛教教義），或能帶來不錯的結果。正如和安津（Andrew F. Walls）所言，當傳教士嘗試通過不同的語言文化表達基督教信仰時，這個過程亦將他們從西方的言語思維、神學傳統中解放出來，甚至發現了一種新的詮釋、理解基督教信仰的可能性。[98]艾香德以大乘佛教的元素解釋基督教信仰，恰恰印證了和安津的見解。當然，這種以基督教思維詮釋佛教教義的做法極具爭議性，但它對基督教神學的健構仍有一定的貢獻，不應全面地否定其價值。艾香德曾說：「決定性的因素是內裏有基督的生命。」[99]換言之，基督教外在的形態如何並非最重要的，最重要的是這些外在的形態能否引渡人到達上帝的跟前，使信仰者能夠活出基督的生命。

四、歷史、傳統與《聖經》：艾香德融合佛教元素表達基督教信仰的根據

艾香德藉「聯繫點」的觀念融合耶佛兩教，不過，並非所有基督徒都認同他的做法。因此，他必須為自己向中國佛教徒宣教的工作辯護，並論證自己所持觀點的合理性。最初，他主要從歷史的角度指出涅斯多流教會（Nestorian Church）對大乘佛教的影響。後來，他更多

97. Thelle，〈艾香德的遺產〉，頁 68。
98. Andrew F. Walls，《基督教歷史中的跨文化過程：信心的傳播與挪用中的研究》（*The Cross-Cultural Process In Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*; Maryknoll, NY: Orbis Books; Edibburgh: T&T Clark, 2002），頁 42。
99. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 57。

地從「一般啟示」（General Revelation）與「獨特啟示」（Special Revelation）的角度論證佛教本身的價值。[100]

1. 歷史根據

涅斯多流教會在唐朝時傳入中國，正值佛教相當流行的時代，它被稱之為「景教」。艾香德對景教的重視，從他採用其十字蓮花作為基督教叢林的徽號可見一斑。他認為景教對中國宗教的影響是多層面的，包括文學藝術、宗教儀式和信仰思想等等。舉文學藝術為例，艾香德認為道教典論《神仙綱鑑》其實是一描寫基督生平的故事；[101]小說《西遊記》亦極可能受到景教思想的影響。[102]不過，他最感興趣和討論最多者，應數淨土宗與密宗跟景教的關係。

艾香德清楚大乘佛教可劃分為若干宗派，但他發覺淨土宗跟其他教派在教義上有相當的分歧，幾近兩種不同的信仰。[103]李提摩太曾斷言大乘佛教和小乘佛教是兩個不同的宗教，大乘佛教更是基督教的亞洲表述。[104]他認為使徒多馬在遊歷印度時感化了（他所認為的）大乘佛教的創始人馬鳴，故由馬鳴所創立的大乘佛教雖然充

100. 艾香德在《穿着中國衣服的宗教》和《中國佛教的真理與傳統》中都多指出涅斯多流教會對中國大乘佛教的影響。此兩書中雖已觸及「一般啟示」的討論，但艾香德卻遲至《遠東的默想和敬虔》一書才以專題的形式討論「一般啟示」與「獨特啟示」的分別。

101. Karl Ludvig Reichelt，〈基督的道家故事〉（A Taoist Story of Christ），載《教務雜誌》55（1924），頁 110-115。

102. 最早提出「《西遊記》是一部受基督教思想影響的作品」者應是李提摩太，他認為西行的玄奘法師是喻表耶穌，孫悟空、沙淨和豬八戒分別喻表驕傲、膽怯和貪婪的人。而西行取經，則喻表着耶穌引導不同的人克服自身的弱點的旅程。參 Timothy Richard，《往天堂的傳教：一個中國偉大的史詩和寓言》（*A Mission to Heaven: A Great Chinese Epic and Allegory*; Shanghai: Christianity Literature Society's Depot, 1913）。

103. Reichelt，《穿着中國衣服的宗教》，頁 145。

104. Richard，《大乘佛教的新約》，頁 39。

滿了各色各樣的佛教文辭和宗教元素，但內容其實是基督教的福音信息。[105]艾香德沒有完全同意李提摩太的看法，但仍然承認印度與希伯來、波斯等地在馬鳴的時代有文藝的交流，故馬鳴確可能受到基督教的思想影響。[106]跟李提摩太不同，艾香德認為不是多馬或馬鳴個人改變了大乘佛教的傳統，而是基督教的一個分支——涅斯多流教會，亦即景教的功勞。

在艾香德眼中，淨土宗和密宗都極多地受到景教的影響。他認為淨土宗的三一形象——即居中的阿彌陀佛，及待立兩旁的大勢至和觀音——是吸納了景教的三一教理而演化出來的。阿彌陀佛能對照上帝，大勢至可喻表耶穌，觀音則能視為聖靈。[107]而對阿彌陀佛的敬奉亦朝一神崇拜的方向發展。阿彌陀佛不單成為一被崇拜的對象，更成為一禱告的對象。在淨土信仰中，信心是救贖的憑藉，業報、輪迴甚至知性的覺悟都變得次要，依靠阿彌陀佛便能克服所有問題和障礙。[108]這種強調「信心」的思維，在《大乘起信論》已見端倪。[109]《大乘起信論》相傳由馬鳴所著，[110]正如上文已指出，艾香德相

105. 基督教由使徒多馬傳入中國之說，早見於天主教傳教士的文獻。明末來華的耶穌會士聖芳濟·沙勿略（Francis Xavier, 1506-1552）和利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）都相信此說。不過，這種說法已被穆爾（A. C. Moule）的考證推翻，認為這很可能是基督教傳入中國時，或者稍後時期，由好事者增加的。參孫尚楊、鐘鳴旦，《1840 年前的中國基督教》（北京：學苑，2004），頁 60-63。另參顧衛民，《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民，1996），頁 2-6。李提摩太曾參閱利瑪竇的著作，參 Richard，《在中國的四十五年》，頁 144。所以，他的想法很可能是受到利瑪竇等耶穌會士的影響而有的。

106. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 26。

107. Reichelt，《穿着中國衣服的宗教》，頁 124。這種思想亦見李提摩太的著作中，參 Richard，《大乘佛教的新約》，頁 12-23。由於可見，李提摩太的思想對艾香德的影響是相當深遠的。

108. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 123-124。

109. 同上，頁 124。

110. 《起信論》相傳是佛教的著名馬鳴菩薩所作，但也有人認為這是中國人的作品。而流傳的中文版本有兩種，分別是南北朝時真諦的「翻譯」（又稱梁譯）

信馬鳴曾受到基督教思想的影響。而淨土宗在景教的影響下更發揮了這種思維邏輯，對阿彌陀佛的「信靠」更成為本身宗派的一個重要教義。[111]另外，淨土宗有關喪葬的禮儀，也與景教的類似。艾香德指出，景教中有每天為死者禱告七次的傳統，亦會每年為死者做五十天的喪葬法事。無論是形態或內容，這些都與後來出現的「七七四十九日」喪儀法事十分相似。[112]

除淨土宗外，景教也深深地影響了密宗的發展。艾香德認為密宗的主要經典——大日經，以及它的崇拜對象——大日如來，都是在景教的影響下發展出來的。「景」字能拆分為「京」和「日」：「京」即大的意思；[113]「日」即太陽的意思。兩者加起來便是大日，暗合「大日經」與「大日如來」的名字。關於大日如來的信仰亦處處吻合基督教教義。例如，「大日如來」作為男性父親的形象，象徵着世界之光，這跟基督教對上帝的理解是相通的。而「大日如來」在死人王國，即陰間說法的想象，也與基督受死並三天在陰間的描述有異曲同工之妙。另外，密宗的僧侶制度與主教制相仿，艾香德認為這也是受到景教影響的結果。[114]還有，聖靈與觀音形象的結合，也是始於景教及大日信仰盛行的時代。[115]

雖然，艾香德沒有確實地說出大乘佛教便是基督教，但在他筆下的淨土宗和密宗幾近是景教的「翻版」。兩宗

和唐朝時實叉難陀的「翻譯」（又稱唐譯）。其中，又以真諦的梁譯較為普遍。雖然有佛教學者認為《起信論》是一部偽書，但這只是指出其作者有問題而已，並不代表它沒有價值。

111. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 120-121。

112. 同上，頁 78-79。

113. 在古漢語的範疇，「京」確有「大」的意思。參王力編，《王力古漢語字典》（北京：中華書局，2005），頁 13。

114. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，頁 93-98。

115. 同上，頁 126。

的主要教義都來源於景教，彷彿它們是景教的不同支派。換言之，淨土宗及密宗雖不是基督教的亞洲表述，但卻能視之為基督教的近親。因此，艾香德以耶釋佛的嘗試便不意味着混合耶佛兩教，他只是將佛教中隱藏的基督教元素重新發掘出來而已。然而，在缺乏歷史證據的情況下，艾香德在這方面的意見甚有商榷餘地。景教到底在幾大程度上影響了淨土宗及密宗的發展？相信這不能單從相似性便妄下判斷。筆者認為，艾香德援耶入佛的所謂歷史根據，理據相當薄弱，讓人有穿鑿附會之感。[116]

2. 一般啟示

艾香德相信上帝一方面通過耶穌基督賦予人「獨特啟示」（Special Revelation），一方面亦通過自然給予人「一般啟示」（General Revelation）。獨特啟示與一般啟示都是從上帝而來，故彼此之間是有聯繫的，通過自然啟示也可能認識基督教的上帝。[117]在《遠東的默想和敬虔：宗教心理的研究》（*Meditation and Piety in the Far East*）中，艾香德於第一章便討論「一般啟示」在東方宗教中是以何種方式呈現的。東方宗教一般都有某種突破自身局限，與天或超越契合的傳統（Breaking Through），艾香德稱之為「宇宙性覺悟」（Cosmic consciousness）。他認為這種「宇宙性覺悟」甚有價值，因獲得此種宗教經驗者都表現了高尚的品德情操，得到世人的尊崇。只是，艾香德沒有將此「宇宙性覺悟」等同於基督教的宗教經驗。他認為兩者有三點分別：一、「宇宙性覺悟」

116. 雖然，在今天看來，謂景教影響了中國佛教發展的言論有許多商榷或有待考證的地方，但在十九世紀末二十世紀初，這種觀點似乎相當流行於在華傳教士羣體之間。具體情況及原因等問題，有待進一步的探索。

117. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 25。

未觸及上帝，經驗者往往忽略了個人與上帝的關係；二、「宇宙性覺悟」只屬一種知性的經驗，它未觸及人感性的需要，即對愛與被寬恕的渴求；三、「宇宙性覺悟」亦沒觸及信心的經驗。[118]由於「宇宙性覺悟」並未圓滿，故它需要基督教關於上帝、愛與寬恕以及信心三樣的補充。[119]霍玫（Sverre Holth）曾批評艾香德過分強調自然啟示，相對忽視了獨特啟示的討論。[120]但從上述艾香德清楚地劃分東方宗教的冥契經驗跟基督教的冥契經驗可見，他並沒有忽視自然啟示與獨特啟示的差異。他對「一般啟示」有較多的討論，「這不是因為它（『一般啟示』）更加重要，而是因為它較少被理解和被注意」。[121]然而，「一般啟示」的提案是否成立？艾香德嘗試通過教父傳統、保羅的傳道經驗和《約翰福音》來為自己辯解。現在，我們先討論教父傳統。

教父傳統

艾香德認為以「聯繫點」方式傳教是合乎基督教傳統的，因為“Logos”本身便是一個希臘詞彙，見證了基督教文化與希臘文化的融合。[122]他還借用教父游斯丁（Justin Martyr，約 100-165 年）的「道種」觀念，論證大乘佛教的宗教價值：

> 假若游斯丁關於基督作為「道種」（Logos spermaicos）（「道」[Logos]如同種子，置於諸宗教

118. 同上，頁 16-17。
119. 同上，頁 18。
120. Holth，〈艾香德〉，頁 450。
121. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 22。
122 同上，頁 54-55。

> 救贖系統的背後）的名言有它的應用之處，它必然是這裏。但假若這的確如此，我們便正站在神聖的土壤之上。因此，不論是以任何外顯的方法說服中國佛教，或是從（中國佛教的）內部啟蒙佛教徒，都將沒有疑問。故此，他們（中國佛教徒）通過自己獨特的道路，將可能在偉大的宇宙的「道的廟宇」（Logos temple）中找到他們的位置。在那裏，所有的名字和象徵都會消失，並由永恒的屬靈的真理所支配。[123]

由於上帝的「道種」已經存在於大乘佛教裏，故中國佛教徒通過他們自己的信仰傳統，也能在邏各斯的廟宇中與基督徒聚首一堂。

游斯丁將「道」（Logos）與聖子結合，他以「道」詮釋「子」，說明「子」是一直參與世界，並且在不同的民族中揭示自己。[124]早期教會宣稱耶穌基督是獨一的拯救，故需處理兩個問題：第一，在耶穌之前的人能夠獲得救贖嗎？第二，為甚麼救主要在世界發展了一段時間後才降生施行拯救？[125]游斯丁嘗試將「道」理解為「基督」，是上帝初生的「聖子」，藉此確立「子」的先存性。[126]然後，他一方面根據《希伯來書》一章 1-3 節：

> 上帝既在古時藉着眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉着他兒子曉諭我們；又早已立他

123. Reichelt，《中國佛教的真理與傳統》，6-7。
124. Basil Studer，《三一與道成肉身：初期教會的信仰》（*Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*; Edinburgh: T&T Clark, 1993），頁 45。
125. 同上。
126. 游斯丁，〈第一護教辭〉，載《基督教早期文獻選集》（香港：基督教文藝，1990），頁 421。

> 為承受萬有的，也曾藉着他創造着世界。他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真像，常用他權能的命令托住萬有。他洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊。（《希伯來書》一章 1-3 節）

這說明救贖歷史有一個發展的進程，即上帝首先藉着先知，然後藉着兒子向以色列說話，再通過以色列的歷史，將他自己的教訓帶到全世界；[127]另一方面，他又賦予了「道」永恆與智慧的意涵，稱之為內在於萬物中的智慧化身。[128]「道」不斷地向全人類宣講上帝的信息，向世人揭示真理。[129]游斯丁說：

> 每人都按他們分嘗那內在於他／她們的「道種」不同程度來說話……凡在人們當中正確地說出來的東西，都是我們基督教的財產。因為除了上帝，我們也崇拜並敬愛那源於那非受生及不能言詮（unbegotten and ineffable）之上帝的道。再者，由於他是為了我們而成為人、成為我們苦難的分擔者（partaker），他可以為我們帶來醫治。因為那些作家都能夠藉着那種植在其心內的道，而隱約地看到真實。[130]

---

127. Studer，《三一與道成肉身》，頁 45。
128. 同上，頁 51。
129. 同上，頁 45。
130. 英文版參 Justin Martyr，〈第二護教辭〉(Apologia II)，13，載 Alexander Roberts & James Donaldson 編、譯，《前尼西亞教父（卷一）：使徒教父》（*The Ante-Nicene Fathers, Vol.1: The Apostolic Fathers*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956），頁 192-193。中文版轉引自賴品超，《開放與委身》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2000），頁 283-284。

由於世人都分享了程度不同的「道種」，[131]故未認識基督的民族也能夠得着上帝的啟示。換言之，作為道的基督，他對人的啟示並不必然是一次過的。不過，游斯丁處於二元論思想盛行的時代，世界中的「正邪」與「善惡」被理解成互相抗衡着。故此，他認為惡的出現是一羣天使墮落後的結果，而道在世上的角色，就是要幫助人克服魔鬼的試探。[132]雖然「道」內在於萬物，但「真理的種子似乎植在所有的世人當中，只可惜他們不能精確地領會此事，因為他們自相矛盾」，[133]這說明世人對「道」的認識只是一知半解。因此，游斯丁強調道成肉身的基督必然是啟示的最高峰，因為他的降臨是要驅除地上的黑暗勢力，耶穌的工作不單是克服人的錯誤，更是戰勝世上的種種惡。[134]

艾香德對「一般啟示」與「獨特啟示」關係的理解跟游斯丁的「道種」觀念十分相似。正如人需通過「道種」認識「道」，同樣地，「一般啟示」也是認識「獨特啟示」的起始點。[135]然而，「道種」有機會被蒙蔽，人在混濁及罪惡的環境下或會迷失由「道種」帶來的「一般啟示」（對照游斯丁：世人對「道」的認識只是一知半解）。[136]因此，「一般啟示」必須藉「獨特啟示」的洗禮才能獲得成全。[137]換言之，「一般啟示」與「獨特

131. 賴品超指游斯丁這種「道」與「道種」的觀念，是借用於斯多亞派的思想，詳參 Gerard Watson，《希腦哲學與上帝的基督教觀念》（*Greek Philosophy and the Christian Notion of God*; Dublin: Columbia, 1994），頁 44 及以下。
132. Studer，《三一與道成肉身》，頁 48-50。游斯丁特別排斥希臘神話，認為希臘眾神是魔鬼欺騙人的技倆。參游斯丁著，〈第一護教辭〉，頁 404-461。
133. 游斯丁，〈第一護教辭〉，頁 439。
134. Studer，《三一與道成肉身》，頁 51-52。
135. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 49。
136. 同上，頁 46。
137. 同上，頁 49。

啟示」是相互依存的，若沒有「一般啟示」，「獨特啟示」便不能被理解；若沒有「獨特啟示」，「一般啟示」便無法獲得新的生命（new birth）。[138]基督教作為擁有「獨特啟示」的宗教，它比其他宗教優勝的地方在於：一、基督教不是一種純粹的哲學思辨；二、基督教強調對基督的認信。[139]基督復活的意義，說明了他是一位活着的有權能的教主，通過他，信徒便可以跟那位活着的上帝相遇。[140]

保羅的傳道經驗

保羅在《羅馬書》的第一章刻意地描寫了人的罪惡，謂人不承認上帝，不虔不敬，阻擋真理。上帝雖通過「一般啟示」將自己顯明出來，但人仍拒絕上帝的榮耀和公義，漸變成虛妄、無知、愚拙。由於保羅措辭嚴厲，故有基督徒因而全面否定了一章 19-20 節中的「一般啟示」：

> 上帝的事情，人所能知道的，原顯明在人心裏，因為上帝已經給他們顯明。自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉着所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。（《羅馬書》一章 19-20 節）

認為這段經文說明了保羅不認同「一般啟示」的價值。不過，艾香德認為這是對保羅的誤解，並指出保羅在《羅馬書》二章 14-15 節：

138. 同上，頁 49-51。
139. 同上，頁 46。
140. 同上，頁 48-50。

> 沒有律法的外邦人若順着本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。這是顯出律法的功用刻在他們心裏，他們是非之心同作見證，並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非。（《羅馬書》二章 14-15 節）

已經重新肯定「是非之心」能作為「一般啟示」幫助人判別善惡。[141]

艾香德以保羅在路司得和羅馬的傳道經驗，說明保羅是肯定「一般啟示」，並靈活地以之為「聯繫點」引導未信者歸向基督。在路司得，當保羅醫治了一位生來瘸腿的病人後，當地居民都誤以為他是宙斯的使者，欲向他下拜。保羅立刻拒絕他們的供奉，並說：

> 諸君，為甚麼做這事呢？我們也是人，性情和你們一樣。我們傳福音給你們，是叫你們離棄這些虛妄，歸向那創造天、地、海，和其中萬物的永生上帝。他在從前的世代，任憑萬國各行其道；然而為自己未嘗顯出證據來，就如常施恩惠，從天降雨，賞賜豐年，叫你們飲食飽足，滿心喜樂。（《使徒行傳》十四章 15-17 節）

艾香德認為保羅的說話，特別是十六、十七節：「他在從前的世代，任憑萬國各行其道；然而為自己未嘗顯出證據來，就如常施恩惠，從天降雨，賞賜豐年，叫你們飲食飽足，滿心喜樂」，正吻合（艾香德自己所認識的）

141. 同上，頁 24。

宗教史學的觀點：人首先通過自然認識信仰，並建立自己的信仰傳統。因此，他強調「由上帝而來的與從自然而生的之間，有聯繫的連結。」[142]上帝隨人任意而行，但他「自己未嘗不顯出證據來」，這說明「一般啟示」是不容否定的。[143]

保羅在雅典的經驗，更表明了「一般啟示」能夠作為「聯繫點」導人認識上帝。保羅於雅典等候西拉和提摩太時，在城中遊遊蕩蕩，還跟不同派別的希臘哲學家辯論信仰。保羅說：

> 眾位雅典人哪，我看你們凡事很敬畏鬼神。我遊行的時候，觀看你們所敬拜的，遇見一座壇，上面寫着「未識之神」。你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。創造宇宙和其中萬物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少甚麼；自己倒將生命、氣息、萬物，賜給萬人。他從一本（本：有古卷是血脈）造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準他們的年限和所住的疆界，要叫他們尋求上帝，或者可以揣摩而得，其實他離我們各人不遠；我們生活、動作、存留，都在乎他。就如你們作詩的，有人說：「我們也是他所生的。」我們既是上帝所生的，就不當以為上帝的神性像人用手藝、心思所刻的金、銀、石。世人蒙昧無知的時候，上帝並不監察，如今卻吩咐各處的人都要悔改。因為他已經定了日子，要藉着他所設立的人按公義審判天下，並且叫他從死裏復

142. 同上，頁 25。
143. 同上。

> 活，給萬人作可信的憑據。（《使徒行傳》十七章22-31節）。

艾香德認為保羅以「未識之神」來說明基督教信仰，便是一個以「一般啟示」作「聯繫點」的絕佳例子。其中的27-28節：「要叫他們尋求上帝，或者可以揣摩而得，其實他離我們各人不遠；我們生活、動作、存留，都在乎他」，尤說明了上帝隱藏在「一般啟示」中。因此，「一般啟示」應獲得「獨特啟示」的成全，而不是被其廢棄。[144]

《約翰福音》

除了保羅的宣教經驗，艾香德認為《約翰福音》的神學，即對耶穌是光的理解亦說明了上帝從遠古以來便隱藏在「一般啟示」中。《約翰福音》以「道」立論，開宗明義地點出「道」跟上帝和世界的關係。艾香德說：

> 一、道與上帝的關係：道與上帝同時，同處，同體。（Pros Ton Theon）道就是上帝。
>
> 二、道與世界的關係：萬物是藉着他造的，凡被造的沒有一樣不是藉着他造的。此處文法與《創世記》第一章有同樣的口氣。保羅在《歌羅西書》第一章也論到耶穌是萬有的根源，一切的生命都在道裏頭。[145]

由於「道」跟上帝和世界都有密切的的關係，這說明「上

144. 同上，頁27-31。
145. 艾香德，《約翰福音的結構目的及其特點》，頁4。

帝永恆的邏各斯，是在上帝的啟示背後」。[146]而萬物都在「道」裏頭，故通過「道」，人便能認識隱藏在「一般啟示」中的上帝。

「道」是光，能驅除黑暗。這「道」能藉着各國各民的特別人物為他發光，大乘佛教的高僧大德便是其一。[147]可惜，由於四面的黑暗很大，迷信很深，故當「光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光」，[148]艾香德認為這是宗教上極其哀痛的事實。[149]雖然如此，世界總有人會接受光，並因此而獲得新生命。[150]即是之故，艾香德認為諸宗教都是好與壞的糅合。[151]因此，這些為「道」發光的人物只屬小光，只有耶穌是大光。正如《約翰福音》一章 14, 18 節所言：

> 道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。（《約翰福音》一章 14 節）
>
> 從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來。（《約翰福音》一章 18 節）

耶穌的光能「照亮一切生在世人的人，無時或間，無孔不入。他愛世人，如陽光朗照大地，無一地無一人是與耶穌無關的。」[152]因此，耶穌的大光最終能成全各民族

146. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 32。
147. 艾香德論及儒、釋、道及印度教等，認為這些宗教裏都有「道種」，為「道」發光。參 Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 33-42。
148.《約翰福音》一章 5 節。
149. 艾香德，《約翰福音的結構目的及其特點》，頁 4。
150 同上。
151. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 42。
152. 艾香德，《約翰福音的結構目的及其特點》，頁 9。

文化的小光。不過，這不意味着小光需被大光取締：「上帝的一般啟示，儘管被陰暗和污染之物所蒙蔽，卻是光之父親給予他任性的孩子的寶貴禮物。這分禮物包含了美妙的和確實的價值。」[153]故此，擁有大光啟示的基督教承擔了雙重責任：一、在諸宗教文化中發掘光的痕跡；二、將基督的大光灌注入諸宗教，成全他們的小光。[154]

夏普認為艾香德視基督即道有兩個目的：一、道的先存能肯定其他宗教的價值；二、將道、邏各斯、基督三者等同起來，確立了基督教信仰的超越性，能提升及成全中國文化。[155]這分析十分恰當。不過，他批評艾香德錯誤地將《約翰福音》一章理解為關於宗教問題的討論，然而，《約翰福音》的作者是在討論個人生命的問題，他要人接受基督作生命的光，而不是要人接受在諸宗教中都有基督的光之存在的看法。另外，夏普亦強調不同語言之間總存在着意義的差異性，故質疑艾香德將道、邏各斯及基督三者等同起來的合法性。[156]艾香德對「道」的理解確有可以批評的地方，但他卻已對宗教對話的神學建設有所貢獻，誠如田道樂點睛式的評價：既「基督中心」（Christ-centered），亦「基督開放」（Christ-open），[157]艾香德發掘了一條由基督論展開宗教對話的神學路線。

153. Reichelt，《遠東的默想和敬虔》，頁 42。
154. 同上，頁 43。
155. Eric J. Sharpe，〈宗教多元問題的「約翰式」進路〉（The "Johannine" Approach to the Question of Religious Plurality），載《景風》（*Ching Feng*, 23.3-4 [1980]），頁 122。
156. 同上，頁 123。
157. Thelle，〈艾香德的遺產〉，頁 69。

五、結語

在結語部分，讓我們回到本文的主題：艾香德有關「聯繫點」的思考，是否一種混合主義？根據葛柏（Carsten Cople）在《宗教百科全書》（*The Encyclopedia of Religion*）的介紹，「混合主義」可用作描述不同的語言、文化或宗教相融的現象。在歷史發展的過程中，當不同的宗教文化相遇時，由於要在同一時空下共存，故文化適應的訴求便會在相遇中的宗教文化中出現，而不同程度的混合主義亦隨之產生。「混合主義」最少有三種可能性，包括：一、新的（語言、文化或宗教）元素在不取消舊的（語言、文化或宗教）元素的情況下，佔有主導性的地位；二、跟第一種情況剛剛相反，舊元素在融合新元素的情況下仍佔主導地位；三、新元素和舊元素在互動中取得平衡。葛柏亦以歷史中出現的各種混合宗教來說明混合主義的多元性。[158]

在本文的第三部分，筆者介紹了艾香德如何混合耶佛兩教的宗教元素。其間，筆者已指出艾香德的嘗試，在外觀上雖非常佛教化，但無論是宗教建築、宗教禮儀，以及語言運用和思想理念都相當基督教化，並沒有取消了基督教的獨特性。所謂的「聯繫點」只是起步，內涵卻會逐漸被賦予基督教的解釋。如此看來，艾香德的個案類似葛柏三種混合主義類型的第一類，即新的（語言、文化或宗教）元素在不取消舊的（語言、文化或宗教）元素的情況下，佔有主導性的地位。艾香德由始至終都相信基督教是最完滿的宗教，他雖承認佛教傳統的價

158. 混合主義又稱為折衷主義，詳盡討論參 Carsten Cople，詞條「混合主義」（Syncretism），載 Mircea Eliade 編，《宗教百科全書（卷六）》（*The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6; New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987），頁 218-227。

值，並在不取消佛教傳統的考慮下，加入基督教的思想元素。故此，我們可能理解，何以他始終堅持自己沒有偏離路德宗的信仰傳統。可惜，正如葛柏所言：「當混合主義作為一種概念被用來描述現象時，它往往不是一種分析的結果，而是服務於作為對某種表現的輕蔑的評價。」[159]因此，艾香德注定要成為一位具爭議性的人物。

艾香德的工作得到部分基督徒的認同，例如朱友漁便肯定地指出：

> 基督教與佛教將要發生的關係很有令人注意之價值，因為在各宗教中唯基督教有一定的宗教生活，救世的福音，和教會的組織。現今有幾位基督教中的教士，要想行一種新的試驗，就是把佛教寺院中的一切外面的生活，如儀式和組織變成基督教化，如此佛教的信徒可做基督徒不必拋棄他們的本來的習俗。佛教中的表證和名稱，很有宗教上的價值，我們在尋求適應的方法之時，應當利用他們的。[160]

而何樂益也從回應中國佛教復興的立場，對艾香德的工作表示欣賞。他說：

> 我基督教現在對於佛教，未有何種佈道的工作，更無特備的好書籍，足以對待這佛門的新運動。只有信義會的艾先生，擬在佛教信徒中，作聯絡的工夫，打算先立一所基督教的總佈道院。此院專門接

159. Cople，詞條「混合主義」，頁 219。

160. 朱友漁，〈今日我國宗教之新趨勢〉，載《文社月刊》第二卷第七冊（1927 年 5 月），頁 50。原文轉引自賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：道風書社，2003），頁 49。

> 待佛門僧侶之用，四方遊僧，都可掛單，如佛寺一樣。內部建築也像佛寺，如圓睡堂、禪堂等等都有；更備禮堂、書院、書房。禮堂為聚會禮拜之用，禪堂可以打坐，其餘各部分也都是切於需要，合於實用的。[161]

然而，艾香德以耶釋佛的嘗試，卻未能充分地得到基督徒羣體的支持。除他的差會對他的宣教理念有所懷疑外，部分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，他說：

> 有等血氣用事之人，操之過急，見我國社會通行佛教，意欲在教會內仿效佛教儀式，強名之為中國化，以期教會勃興，可謂大惑不解者矣。鄙人曾讀教會歷史，見基督教傳入羅馬，厥後不名之為基督教，而名之為羅馬教者。何也？因羅馬國家，未為基督教會所化，基督教會反為羅馬國家所化故也。至路德改革，教會始有撥雲霧而見青天之一日。今日我國之提倡改用佛教儀式者，寧不懼蹈泰西教會之覆轍乎。且各教有各教之特色，此教而必欲仿效彼教之儀式。吾恐此教不久將為彼教之附庸，是欲興之而反衰之也。希望我國之提倡改用佛教儀式以興旺基督教會者，其亦猛省哉。[162]

---

161. 何樂益，〈佛教歸主〉，載《中國基督教會年鑒 1921》（再版；台北：中國教會研究中心、橄欖文化基金會聯合出版，1983），頁 90。原文轉引自賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 42-43。
162. 崔愛光，〈論中國化教會〉，載《真光》第二十三卷第十一號（1924 年 11 月），頁 16。原文轉引自賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 41-42。

崔愛光認為這種以耶釋佛的嘗試最終只會得不償失，欲興而反衰。崔氏的言論，亦得到當時的《真光》雜誌主編張亦鏡的支持。[163]另外，韋卓民亦不贊同過分地誇大景教對中國佛教的影響，[164]他甚至反對用十字蓮花來代表中國基督教：

> 我也不贊成基督徒崇拜時使用佛教念珠，和以佛教蓮花來代替聖壇上的十字架。我很奇怪某一位在中國虔誠的佛教學者，也是一位作品常被引用的作者，竟然將蓮花作為純潔的象徵，而忘記了在淨土以蓮花生育，對於女性是一種侮辱，在它的涵義裏，完全是非基督教的。[165]

在韋卓民眼中，耶佛兩教表面的相似性，未必能克服義理內涵的差異觀念，故耶佛共融極可能只屬一種貌合神離的狀態而已。

不單如此，艾香德雖想營造一個和諧的環境和討論的空間，但有時亦會造成誤解和暴力。例如鐵膽頭陀便帶着諷刺的口吻說：

> 道風山為挪威艾香德所主持，這位博士在南京上海間高明的傳教手段，我已久仰，好在南方識貨的和尚不多，大概「上帝與釋迦平等，上帝是萬佛

163. 賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 42。
164. 同上，頁 54-57。
165. 韋卓民，〈中國與基督教〉，載馬敏編，《韋卓民基督教文集》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 128。原文轉引自賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 55。

> 中之一佛」的技倆，一時或者不會露出馬腳來，歷來青年僧伽受其誘惑者頗多……慎之慎之！[166]

佛教界甚至有人把艾香德視作「阿修羅的化身」，[167]且有僧尼為怕自己的弟子被基督教叢林的傳教士「誘騙」，乃團結起來「對抗」他們。靜觀形容：

> 在鄉下的那些老和尚、老尼姑深怕不懂事故的徒弟、徒孫不慎跌入「陷阱」裏去，乾脆採取粗暴行了，「寺廟」、「庵堂」、「道觀」形成了「聯合陣線」布防，有的拿棍棒、鐵棒、便溺、木桶等……作「武器」，只要看到「洋鬼子」出現，不動聲息擲向對方，有的被打傷了，有的被便溺污臭衣服。[168]

除此之外：

> 有的老和尚聯合其他的受害者，組成形形色色的「隊伍」，分別搗毀「天風山」、「景風山」的教堂，將還俗的徒弟強拉回去。[169]

田道樂和霍玫都認為艾香德過分樂觀，對大乘佛教抱太大的期望，故此，他忽視了耶佛兩教間的差異，[170]以及

---

166. 鐵贍頭陀，〈令人齒冷的布教法〉，載《人間覺半月刊》第二卷第十期（1937年5月20日），頁3。原文轉引自賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁130。
167. 靜觀，〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》438（1996），頁16。在印度教和佛教，一般將惡魔稱為阿修羅。
168. 靜觀，〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》439（1996），頁33。
169. 靜觀，〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》438（1996），頁18。
170. Thelle，〈艾香德的遺產〉，頁68。

忽視了人性黑暗的一面。[171]靜觀亦謂在道風山轉宗的佛教徒，他們只是貪圖較舒適的生活（吃教者？），對基督教的興趣只是裝扮出來的，是外耶內佛的假信徒。[172]靜觀的言論雖非事實的全部，但在某程度上也印證了上述兩位學者的意見。

上述的言論，雖然反對者較多，但亦非完全沒有支持者的聲音。較可惜的是，這些言論似乎都只圍繞「表面」，沒有探究艾香德以耶釋佛背後的理念根據是甚麼。然而，艾香德並非基於耶佛兩教「表面」的相似性來考慮兩教共融的可能，他是在相信耶佛兩教都追求一種與「神聖」聯合的宗教經驗的基礎上，展開他的思索和討論的。這或反映了，在文化相遇中，交流與磨合未必是一個順利的過程。不過，正因為有一顆樂觀的心，艾香德才有勇氣突破基督教的傳統，並借大乘佛教的資源詮釋基督教的信仰內容。而且，他的宣教工作也一定程度上影響和刺激了中國佛教在近代的改革。[173]雖然，若着眼於結果，今天謹存的道風山也再沒有佛教徒的蹤影，故艾香德向佛教徒宣教的工作似乎不太成功。但是，若着眼於宗教文化的交流，艾香德卻踏出了實踐的一步，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。在筆者看來，艾香德所做的，跟教父游斯丁所做的實有異曲同工之妙，只是後者以希臘文化為討論對象而已。若我們否定艾香德的嘗試，是

171. Holth，〈艾香德〉，頁 450。
172. 靜觀，〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》438（1996），頁 18-19。
173. 學愚的研究很好地交代了太虛與艾香德的關係，而太虛對現世的重視，也一定程度上受到了艾香德的啟發。參 Xue Yu，〈佛教佛與基督徒在現代中國的相遇：以太虛的角度論基督教〉（Buddhist-Christian Encounter in Modern China: Taixu's Prespective on Christianity），載《景風》（*Ching Feng*, n.s., 4.2 [2003]），頁 157-201。

否意味着，基督教希臘化亦值得懷疑？當然，由艾香德邁出的一步有可商榷的地方，但後人仍能在錯誤中學習和修正。如此看來，艾香德以耶釋佛的嘗試雖含混合主義的色彩，但他的貢獻依然是不能抹殺的。

繼承和超越艾香德傳統的宗教混合主義

王志成
浙江大學哲學系教授

全球意識的發生或許應該追溯到軸心時代。在軸心時代，地球上不同區域的少數精英人物慢慢開始發展了全球意識。那時的偉人、聖人、先知們提出了一系列的宇宙觀、世界觀、人生觀。這些觀念為人類幾千年的歷史奠定了文化基因。

宗教是軸心時代的文化基因。宗教是一個社會－精神實體，在歷史的時空中繼承下來並得到了不同程度的發展，逐步形成了巨大的傳統，並對人類社會乃至整個世界造成了不可逆轉的影響。在這些傳統中，比較重要的有基督教傳統、佛教傳統、儒家傳統、伊斯蘭傳統、印度教傳統等等。

在全球意識發展的不同時期，西方傳教士來到了中國。基督宗教和中國傳統宗教（儒佛道）之間的關係問題成為一個重要問題。在中國歷史上，早在唐代，就存在基督教（景教）和中國宗教之間的張力。明末清初，天主教和中國宗教之間的關係也非常複雜。新教傳入中國則相對較晚，但同樣面臨基督教（新教）和中國宗教之間的關係問題。

在來華的傳教士中，有一些特別關注基督教和佛教的關係，如艾約瑟（Joseph Edkin, 1823-1905）、畢爾（Samuel Beal, 1825-1889）、艾德（Ernest John Eitel, 1838-1908）、李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）、蘇慧廉（William Edward Soothill, 1861-1935）、戈達德（Dwight Goddard, 1861-1939）、李佳白（Gilbert Reid, 1857-1927）、哈克曼（Heinrich Friedrich Hackmann, 1864-1935）、何樂益（Lewis Hodous, 1872-1949）等等。艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）則是其中比較重要的一位。

二十世紀二十至三十年代，艾香德在南京、杭州和香港分別建立了景風山、天風山和道風山，他建立這些「山頭」的目的是為了向中國的佛教徒傳教（基督教）。艾香德的宗教混合主義實踐是他處置宗教間關係實務的一個重要基點，並且他極力按照混合主義（syncretism）去處置基督教和中國宗教（主要是佛教）之間的張力。然而，悖論的是，艾香德自己並不認為他是混合主義的！

李智浩博士[1]是對艾香德宗教混合主義從神學立場上作了深入研究的一位重要學者。

對於艾香德的傳教活動和神學探索，李博士做了客觀的分析，並且給予極大地同情和理解。他特別關注了人們對艾香德的一個重要批評，即是對艾香德宗教混和主義的批評。李博士認為，艾香德是混合主義的。他考察了艾香德走向「耶佛融合」這混合主義的起因以及具體表現，包括艾香德用中國寺廟建築風格詮釋基督教、

1. 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〉，載《成大宗教與文化學報》第六期（2006），頁 139-177（同載本書，頁 289-335。——編注）；《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》（香港中文大學 2007 年博士論文）。

用佛教禮儀表達基督教、用佛教用語表達基督教及其神學依據、歷史根據、普遍啓示等等。

李博士借用了葛柏（Carsten Cople）在《宗教百科全書》（*The Encyclopedia of Religion*）中對「混合主義」的分析，「在歷史發展的過程中，當不同的宗教文化相遇時，由於要在同一時空下共存，故文化適應的訴求便會在相遇中的宗教文化中出現，而不同程度的混合主義亦隨之產生。『混合主義』最少有三種可能性，包括：一、新的（語言、文化或宗教）元素在不取消舊的（語言、文化或宗教）元素的情況下，佔有主導性的地位；二、跟第一種情況剛剛相反，舊元素在融合新元素的情況下仍佔主導地位；三、新元素和舊元素在互動中取得平衡。葛柏亦以歷史中出現的各種混合宗教來說明混合主義的多元性。」[2]

根據葛柏對「混合主義」的分類，李博士認為，艾香德是混合主義的，並且屬於葛柏所分析的第一種類型。學者馬羅尼（Eric Maroney）在《宗教混合主義》（*Religious Syncretism*）一書中也向我們闡明了：在猶太教、基督教和伊斯蘭教中普遍發生了宗教混合，並且這幾大宗教在「混合」的基礎上不斷發展，因為混合是宗教形成和發展中至關重要的要素；而且亞伯拉罕傳統的三個宗教彼此間借鑒很多。同時，它們也深受那些被它們視為「異端」的宗教群體的影響。[3]換言之，混合主義是任何一個宗教所必需的，離開混合主義，我們幾乎無法理解一個宗教。

2. 李智浩，〈混合主義的迷思〉，頁 168。
3. Eric Maroney，《宗教混合主義》（*Religious Syncretism*; London: SCM, 2006），頁 xii。

但是，普遍地，人們似乎把混合主義視為一個貶義詞，甚至以「混合」一詞去指責他人。艾香德的創造性行動，也即他的宗教混合主義實踐，並沒有得到廣泛認同。他的混合主義實踐，既受到了來自基督教內部的指責，又受到了中國佛教界的批評，而艾香德自己也否認他是混合主義的。在某種意義上，我認為，這是非常令人遺憾的。

其實，混合主義絕不是貶義的。相反，混合主義在各個宗教的建設和發展中起到了積極作用，尤其在全球意識發展的時代，混合主義對各種宗教的貢獻是重大的。在今天紀念艾香德的時刻，在當下全球意識大發展的新形勢下，我們有必要重新思考混合主義，再一次認識艾香德傳統的宗教混合主義實踐的經驗教訓和價值，並超越艾香德傳統，建立一種新混合主義，走出一條宗教和諧的中道。

要認識艾香德傳統的宗教混合主義的經驗和價值，就必須要提到另一位著名的傳教士、「泰西儒士」利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）神父。利瑪竇神父來到中國，研究中國文化和宗教，尤其是大量研究中國儒教，從事儒家經典的翻譯和文化傳播，在文化交流中起到了很大的作用。利瑪竇站在他自身的神學立場來理解中國文化，並努力嘗試將中國文化中的諸多因素融合到天主教信仰中，從而在天主教中國化或者本色化（本土化）的過程中，減少或者避免不同宗教彼此間的隔閡、陌生和張力。他的貢獻至今還值得我們稱道。但是，在處理佛教和基督宗教（天主教）的關係這問題上，利瑪竇並不是一個開明之人。顯然，他的不同的文化因素的「融合」走向了一條岔道。在《天主實義》一書中，他幾乎

以扭曲了的方式來理解和處理與佛教的關係。在來到中國之初，他是和佛教走在一起的。但之後不久，他顯然採取了宗教實用主義的立場，主張要和儒家（出於他自身的宗教考慮，他基本上主張儒教非教化）協同，並以此為他自身的基督宗教尋找生存和發展的空間。

然而，對艾香德來講，情況並不一樣，他不認為需要「協同儒家」而「排斥佛教」。在艾香德看來，與佛教的關係不是根本的問題。基督教更多的是應該積極面對佛教存在並且盛行這事實，進而處理耶佛之間的問題，求得基督教的生存和發展空間。艾香德參觀了不少佛教寺廟和聖地，拜訪了不少高僧大德，對佛教有較深入的印象和了解，並和很多佛教人士保持了良好的關係。

艾香德認為他自己得到了上帝的啓示，主張向佛教徒傳揚福音。事實上，他之所以走這樣的道路，和他當時的神學立場關係非常密切。他相信，上帝的普遍啓示存在於一切文化和宗教信仰之中，當然也存在於佛教之中。同時，他又認為，只有在耶穌基督那裏，才有特殊的啓示，並且在他那裏才能達到啓示的頂峰。基於這一神學理解，艾香德自然能夠採用親和佛教的立場，並認識到佛教中的美善之處，進而採取混合主義的立場，來處置佛耶之間的關係。

艾香德在中國不同地方分別建立「山頭」，學習佛教的建築風格、宗教禮儀以及佛教用語，從而避免在和佛教徒的接觸中產生隔閡。不過，這只是一個表層或表像。儘管艾香德採取了佛教的一些表現形式，但其本質是基督教的。按照艾香德的立場，耶穌基督對佛教的成全，並不廢棄佛教內容。

問題有兩點：第一，作為一個基督教牧師，艾香德

採取佛教諸多形式的實質問題；第二，艾香德向佛教徒傳教，並且建立「山頭」的目的就是為了使佛教徒接受基督教。

從歷史的角度看，前一個問題至今還有爭議。關於後一個問題，艾香德採取混合主義向佛教徒的傳教實踐則是失敗的。他的失敗使我們不得不反思：基督教在異域的發展應該以何種方式進行？艾香德傳統的混合主義是否出路之一？

事實上，基督教對待其他文化、宗教的態度和方式和一定時期它所持有的神學立場有關。例如，一個保守的基要主義者就很難接受其他宗教中所謂的真理要素，甚至難以認可其他文化和宗教中的美善。目前，在基督宗教處理和其他宗教關係的問題上，主要存在四種態度：第一是排他論；第二是兼容論；第三是個殊論；第四則是多元論。

根據排他論，只有自己的宗教才是真理，其他宗教中沒有真理，學習和借鑒其他宗教是不可能的，也是不必要的。艾香德顯然不認可排他論。

根據兼容論，各個宗教都具有上帝的普遍啓示，都有美善的存在，而自己的宗教（基督宗教）則不僅有普遍的啓示，而且還有特殊的啓示。基於這種立場，傳教是有意義的，更是必要的。很顯然，艾香德認可這種神學立場，並且採取了混合的形式去積極實踐。在艾香德時代，能夠真正持有這種神學立場的人是很難得的，也比較少見。我們可以注意到，即便到了今天，很多基督徒依然在堅持一種基要主義的立場，他們並不認可中國的宗教和文化，對佛教、儒教或者道教持否定和排斥的態度。

個殊論是在排他論基礎上發展起來的。個殊論者不去判斷其他宗教的是非，但卻認定自身宗教之真理和終極承諾。這種立場有點類似於隔離主義或者孤立主義。從神學上說，個殊論和後自由主義神學容易結合。然而，艾香德顯然沒有認同個殊論。這是因為，既然上帝的普遍啓示也在其他宗教中，那麼，不管其他宗教是甚麼，基督教和其他宗教之間都存在着內在的連續性，孤立起來，隔離開來，不允許不同宗教的語言發生關係是不可能的。

多元論主張各個宗教的同等有效性，主張不同宗教都是對同一終極實在（上帝）的不同回應。各個宗教應當彼此學習，不斷豐富對同一終極實在的認識。如此，傳教則是不必要的。由此可見，艾香德也沒有認同多元論。因為他認為在耶穌基督裏才有最後的救贖，在耶穌基督裏才有特殊的啓示，拯救來自耶穌基督，上帝通過耶穌基督拯救世界。

根據艾香德，佛教中有真理、有光，但沒有真正的救贖。儘管佛教很好，但與基督教相比，則處於低一級的層次。基於這樣的立場，為了把佛教人士吸引爭取過來，艾香德在傳教過程中採取佛教的建築設計風格、佛教的禮儀和佛教修道方式等等就很自然了。但是，正如我們前面已經提及到的，艾香德始終堅持自己是真正基督教的，並非是混合主義的。遺憾的是，艾香德向佛教徒的傳教並沒有成功。他的神學以及實踐活動引起了爭議，甚至被視為異端。艾香德的神學進路和後來天主教神學家拉納（Karl Rahner）的兼容論有很多相近之處。而拉納的思想同時受到了保守的和開放的神學家們的批

評。儘管如此，拉納的兼容論神學思想還是體現在了梵二會議精神中了。

為甚麼艾香德會失敗？我認為，艾香德的混合主義神學思想及其實踐是不徹底的、有限度的，甚至某種程度上可以說他的混合主義是表面的。無論艾香德在多大的程度上採取了佛教的建築設計風格、佛教的禮儀、佛教的修道方式等等，但是只要他沒有對異質宗教採取完全開放的立場、認識到其他宗教對於終極真理的有效認識，而基於不徹底的、有限度的、表面的立場，自然就無法達成向佛教徒傳教這具有潛在、甚至是根本挑釁性質的宗教行為。在艾香德之後，在中國教會的發展中，甚至也可以說在全球範圍內的實踐，都說明了基督教向佛教傳教這樣實質的「混合」立場是「封閉的」、「狹隘的」，不可能產生實際的大規模的成果。

無論怎樣，在艾香德時代，他的混合主義立場的氣魄是令人尊敬的。但是，艾香德傳統的宗教混合主義時代已經過去了，在全球化的今天，我們似乎需要轉變向其他信仰者「強迫性」傳教這「封閉的」、「狹隘的」立場。我們可以彼此溝通對話，我們可以彼此相互學習，我們可以彼此吸收混合，我們可以彼此保留不同立場，但我們沒有必要向對方灌輸和傳教。在我看來，艾香德最看重的向佛教徒的傳教行為，並不值得提倡和繼承；值得我們紀念、繼承和超越的，主要有以下幾個方面：

第一，友誼。艾香德和佛教徒之間有比較融洽的關係。艾香德非常好學，尋找一切機會向佛教徒學習，參觀佛教寺廟和聖地。他的好學，不僅僅是禮節性的，而是參與其中的。這種不同宗教人士之間的友誼，為宗教間彼此的了解和對話提供了良好的可能。當然，這種基

於友誼的學習和對話，如果能夠真正的委身其中，而不僅僅是知識性的參與，則對於宗教和諧的中道大有裨益。

第二，混合主義。在艾香德時代，他大膽地採用佛教的建築風格、禮拜儀式和佛教觀念，這顯然是一種葛柏所說的宗教混合主義。艾香德的混合主義屬於葛柏的第一種形式的混合主義。我們如何看待葛柏分析的第二種、第三種形式的混合主義？如果站在教派主義立場上，那麼第二種形式的混合主義是不可接受的。而第三種形式的混合主義也是不可接受的。但是，站在非教派主義立場，從歷史眼光看，不管哪種形式的混合主義，其發生都可能是一個自然進程。我們也說到，沒有一種宗教不是實踐上的宗教混合主義。我們沒有必要去否定它們。然而，宗教混合主義至今都似乎還是一個貶義詞。艾香德的混合主義神學思想及其實踐是不徹底的、有限度的，甚至某種程度上是表面的。這些「貶義」的方面就需要我們去超越，需要我們建立某種新混合主義，而這種新混合主義則需要具有完全開放的、整體主義的特徵。在全球化不可阻擋的時代中，不同信仰人們的互動更加普遍和頻繁，不受其他信仰的影響幾乎已經不可能，不在某種意義上轉變我們對我們自己信仰的理解也不再可能。信念是歷史中的，信仰形態也是不斷發展中的。基督教正是在不斷的自我發展中保持自己的獨特性並為人類做出了巨大的貢獻。[4]同樣，佛教也在不斷發展，並吸收不同文化和信仰背景下的各種有益成分，為人類

4. 對基督宗教在歷史中的發展形態之變化，神學家漢斯·昆（Hans Küng）做了系統的研究，參看 Hans Küng，《基督教：本質、歷史和未來》（*Christianity: Essence, History, and Future*; New York: Continuum, 1999）。

做出了巨大的貢獻。而基督教和佛教，並沒有因為全球化的「混合」、「交融」而丟失了各自的獨特性。

如今，在中國，佛教和基督教已經成為兩大信仰共同體。總體上，中國各個宗教之間是和諧共處的，但彼此的互動相對較少。中國的基督教需要不斷發展自己，更新自己，讓自己避免那些排他性的內容，至少不能強化基督教的排他性。同樣，中國的佛教也是如此。中國的佛教和基督教之間不僅可以在一系列社會問題上攜手合作，而且彼此的信念體系之間也可以相互對話、彼此學習。事實上，艾香德就是這樣一個人。他在學習佛教的過程中，還特別強調了佛教的靜修。而佛教也可以從基督教學習到有益的要素。

儘管艾香德傳統的混合主義時代已經過去了，艾香德當年創辦的「山頭」也只剩下了香港的道風山，但是，艾香德混合主義宗教實踐的開拓精神卻得到了道風山的傳承。經過八十年的風雨，在艾香德開拓傳統精神的滋養下，道風山的宗教學術不斷發展，尤其是從上世紀九十年代以來，道風山「風隨意思而吹」，在聖靈的帶領下，得到了全新的發展，它正發展出一種極具活力的漢語神學。這神學沒有注入傳教的強制性要求，相反，它充滿了跨越性和超越性，將基督教的學術研究和人文諸學科結合起來，努力走出宗教的中道。

今天我們紀念艾香德創辦道風山傳統八十週年。對艾香德最好的紀念就是繼承艾香德開拓的傳統，超越艾香德的混合主義，發展出一種具有整體主義特徵的開放的新混合主義。四年前，筆者曾經和道風山漢語基督教文化研究所楊熙楠總監談起，道風山繼承並超越艾香德傳統的一個重要方式是宗教對話，尤其是基督教和佛教

的對話。如今，我們仍需要堅持艾香德牧師開啓的和佛教徒交朋友、建友誼、相互學習、彼此對話之傳統。我們需要不斷前進，在友誼和學習的道路上，開放自身，真正委身自己，進入彼此的傳統，在整體主義理解下，互相尊重，理解彼此，完善自身傳統對終極奧秘（上帝）的理解。如果說艾香德牧師的耶佛對話還帶着基督教信仰中心主義的話，那麼，如今基督教和佛教彼此視對方為平等的他者，彼此間的關係為夥伴關係，耶佛兩教共同為人類提供哲學的、神學的和靈性的有益資源，為人類的社會福祉做出貢獻。而道風山獨特的漢語神學研究，則可以在學術上進一步推進基督教和佛教的關係，把艾香德傳統的混合主義發展為一種基於當今全球化背景的整體主義的漢語神學。換言之，我們未來的漢語神學是整體主義的，是開放的，是真正對話性的——也就是我們所說的新混合主義這中道。

傾聽聖言：基督教與佛教的詮釋對話

賴賢宗

國立台北大學中國文學系教授

一、導論

科雷特（Emerich Coreth, 1919-2006）[1]和拉納（Karl Rahner, 1904-1984）借着海德格爾的基本存有學（Fundamentalontologie），釐清了先驗方法（超越方法，die transzendentale Methode）共通的基本結構及其形上學史中不同的表現形式。從他們的批判看來，康德在《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）的「分析部」所運用的「先驗方法」過於偏重於靜態，只是在探討先天知識的可能性的主體的形式條件，雖然此書的「辯證部」觸及了「先驗方法」的「動力」課題，但是因為康德認為人並無智的直覺，所以人雖有先驗的超越動力，但是所成就的卻只是「先驗幻象」。

拉納是二十世紀德國的最重要天主教哲學家與神學家。拉納將基督學理解為「自我超越」的「人類學」（self-transcending anthropology），將人類學理解為「不完整的基督學」（deficient christology）。所以，他的「復

1. 科雷特是奧地利的天主教哲學家與神學家。建立在康德與二十世紀海德格爾等哲學家的思想基礎之上，科雷特重新建構了新托馬斯哲學。著有《形而上學：一個有條理－系統的基礎》（*Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*; Innsbruck, Wien, München: Tyrolia, 1961）。《詮釋學的基本問題：哲學文集》（*Grundfragen der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag*; Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, 1969）。《哲學思想中的上帝》（*Gott im philosophischen Denken*; Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 2001）等書。

活神學」與他整個的「神學人類學」（theological anthropology）是緊密連接的。他整個基督學的出發點是人具體的存在：天主的恩寵時常觸及人具體的存在，人不僅可以在許多的可能性中作自由抉擇，而且人的存在可以自由地投身上主而完成自我，超越的行動起源於人傾聽上帝存在的先驗條件。拉納在托馬斯哲學的基本內涵之中，運用海德格爾的基本存有學，改造了康德所提出的先驗方法。

海德格爾的現象學詮釋學和伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）的哲學詮釋學被許多學者借用於中國哲學的心性論和體用論的當代詮釋，而發展出本體詮釋學的進路，例如成中英、吳汝鈞、賴賢宗、林維傑等人。站在佛教學者的立場而言，他山之石可以攻錯，科雷特和拉納採用了海德格爾的基本存有學而發展的先驗方法和基本神學，對於吾人從事佛教哲學的當代詮釋，深具意義。

自從太虛大師宣導人生佛教和印順法師宣導人間佛教以來，人間佛教（Humanistic Buddhism）在華人佛教界蔚為顯學。中國文化素具人文色彩，而中國文化的心性論與體用論的哲學傳統，宣導天道性命相貫通，又使得中國文化的人文主義不是對超越世界採取封閉態度的人類中心主義，而是古典道家哲學和儒家哲學之中即內在即超越的、開放的人文主義，這樣的文化土壤是使得中國成為大乘佛教的堅定支持者和弘揚者的根本原因。假使沒有中古時代中國佛教徒對於大乘佛教的積極弘揚和文化創造，佛教可能已經在地球上滅亡了，或者成為只流傳在東南亞地區的區域性宗教。佛教這樣傳佈的歷史經驗值得當代基督教加以重視，如果基督教能夠真正面對中國哲學的心性論與體用論的哲學傳統，加以吸收

並內化到自己的宗教傳統，這不僅對於基督教在中國的本色化，建立本色化的基督教與教會（Indigenous Christianity and Church），具有本質上的重大意義，應當也對基督教的當代詮釋，具有核心的價值。筆者此文所討論的當代著名的形上學家和神學家科雷特和拉納，運用海德格爾的基本存有學的方向，發展了當代神學的「先驗方法」，就和此處所說的中國哲學的心性論與體用論的傳統哲學基本進路，頗為接近。

當代華文世界的人間佛教顯然不能是一種隔絕於超越世界的、封閉的人文主義，否則就是失去了它的宗教內涵和解脫智慧的深意。人間佛教不能是佛教的人間化和世俗化（這可能是當前的人間佛教運動所面臨的挑戰和危機），而是必須釐清人的存在和人間社會歷史存在的超越化活動之基本條件，從而通過解脫智慧將世間加以轉化和超越化。海德格爾在〈論人文主義者的信〉（Brief über den Humanismus）[2]一文之中曾經拒絕了沙特使用「人文主義」（Humanismus, Humanism）來稱呼海德格爾自己的存有思想中關於此有（Dasein）的實存分析，就是因為海德格爾深深知道近代以來隔絕於超越世界的、封閉的「人文主義」的局限和弊病。人間佛教必須是一種開放給超越世界的開放的人文精神，對於此論題的研究，早期海德格爾對於作為「在世存有」（In-der-Welt-sein, Being-in-the-World）的「此有」的實存分析，和晚期海德格爾對於時間與存有的進一步沉思的存有思想，乃是

2. Martin Heidegger，《論人文主義的信》（*Brief über den Humanismus*; Bern: Francke, 1947），後來收入 Martin Heidegger，《路標》（*Wegmarken*; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann）。

最具有參考借鏡價值之相關反思。[3]可惜的是，中文世界的佛學界對於這方面的跨文化溝通的關注，做的遠遠不夠。筆者此文即是對此點欠缺提出一些彌補。

當代著名的形上學家和神學家科雷特和拉納在海德格爾的基本存有學的方向中，繼續討論康德哲學中的「先驗方法」的課題，並不局限在一般人所了解的康德哲學的「物自身」只是「界限概念」（Grenzbegriff）的限制之中。[4]科雷特和拉納闡明人具有「先驗方法」的超越動力，對先驗的超越物件，敞開自己。

二、「先驗方法」的重新反省：從「先驗」深化為「超越」

科雷特和拉納的研究成果對於我們今天從事佛教與基督教的對話具有下列三點意義：

一、天主教梵二大公會議提倡宗教對話與合作，科雷特和拉納都是此運動的重要神學家和哲學家，尤其拉納是天主教梵二大公會議之後的天主教的對話神學的理論建構者，拉納主張每一個民族在其文化傳統之中都具有許多「匿名的基督徒」（Die anonymen Christen, Anonymous Christian），[5]基督的真理不僅存在於拉丁教

3. Martin Heidegger，〈時間與存有〉（Zeit und Sein, 1962）、〈一次關於《時間與存有》的研究會的紀錄〉（Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«, 1962），載氏著，《面向思的事情》（*Zur Sache des Denkens*; 1962-1964; Tübingen: Max Niemeyer, 1988）。英譯本書名為《論時間與存有》（*On Time and Being*）。

4. 康德認為物自身、本體概念只具有消極的意義，它是一個「界限概念」，標誌的是感性的界限。請參照 Immanuel Kant，《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》（*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*），第二十八節、第二十九節。

5. Karl Rahner，〈匿名基督徒〉（Die anonymen Christen），載氏著，《神學文集》（*Schriften zur Theologie*; Einsiedeln: Benziger, 1965），卷六，頁 545-554。「匿名基督徒」是神學家拉納提出的主張，拉納認為對基督的信仰可有明顯

會之中，也以「匿名的基督徒」的方式存在於其他文化傳統之中，這種「全包論」（inclusivism）的做法，比較起某些傳統基督教佈教學的「排他論」（exclusivism），更符合當代人類進行各個文化之間的宗教交談的情境的需要，對於我們今天進一步從事佛教與基督教的宗教對話與開展「多元論」（pluralism）之宗教對話的哲學，具有重大意義。

二、受到海德格爾思想的影響，科雷特和拉納從人的實際存在出發，從人的實存的「事實性」（Faktizität）出發，來探討人的傾聽聖言的存在條件性。《聖經》的福音訊息並不只是單面向的從上而下的啟示，而是也必須要釐清「接受者」的「詮釋」的角度，《聖經》的福音訊息的傳講也必須重視從下而上和互為主體的詮釋，這種解經學的詮釋典範的改變和「接受者」的「詮釋」角度的當代詮釋學的興盛有關，對於我們今天進一步從事佛教與基督教的宗教對話十分具有意義。

三、科雷特和拉納綜合了海德格爾思想與基督教福音，重省了康德的先驗方法，賦予康德先驗方法所欠缺的一個動力的面向。破解了近代哲學的主體主義，對於反思現代人文主義的困局，十分具有意義。科雷特和拉納以海德格爾思想提供了先驗方法以基本存有學的面向，把「先驗」解釋為「超越」（人不斷自我超越的特

和隱含之分，尚未認識和信仰基督的人，只要具有誠意和憑良心做事，便可以獲得救恩。梵二以前的教會認為「教會以外無救恩」，從前的教會將其救恩加以局限，認為自己得到了救恩啟示的全部，而排斥其他的宗教及教會以外的人。梵二後教會認識到其不足，重新澄清了教會的觀點：「教會為救恩的必須性，但同時也拓寬了教會的精神領域。」（參見 Rahner，《神學文集》，卷六，頁 548。）那些尚未接受福音的人，通過各種方式都可能走向上帝，原來是上帝創造天地萬物與人，這人不僅指基督徒，而且也包括所有的人，人具有上帝的肖像，具有上帝的真、善、美、聖的特性。

色），這樣的超越的訊息進一步也可以被導引至基督教的福音。這樣的「先驗方法」，早已存在東方哲學與宗教的心性論和體用論之中，所以，藉助於這樣的「先驗方法」的哲學論述的提供，來釐清東方哲學與宗教的心性論和體用論的「先驗方法」，這對於進行東方哲學與宗教的心性論和體用論的當代詮釋，是意義十分重大的理論工作，也對於西方當代神學的先驗方法的理論建構，具有互相參照的意義。

如此，佛教哲學與基督教哲學各自運用「先驗方法」，展開各自的存有神學與本體論、心性論，在超越界的共通肯定之中，對於先驗主體的超越之道在不同文化中的表現，互相參照，交相肯定，這對於我們今天進一步從事佛教與基督教的「多元論」之宗教對話，十分具有意義。

筆者此文首先闡明科雷特和拉納在海德格爾的基本存有學的方向中，重新討論康德哲學中的「先驗方法」的課題。從人的實存的「事實性」出發，來探討人的傾聽聖言的存在條件性。因此，《聖經》的福音訊息並不只是單面向的從上而下的啟示，釐清「接受者」的「詮釋學」的角度是不可或缺的，《聖經》的福音訊息的傳講必須重視從下而上和互為主體的詮釋。

其次，此文將進入天台佛教的核心教理的討論，筆者從人的實存的「事實性」出發，釐清「接受者」的「詮釋」的角度，來重新闡明環繞於「一念三千」的諸個課題。「一念三千」是天台佛教的核心理論，我將從「實存分析」與「佛教詮釋學」的基本立場，闡明「一念三千」之「十如是」、「十界互入」、「三世界」。「十如是」是實存範疇，而非知性範疇。「十界互入」是實

存界域的界域交融。「三世界」包含了個體世界、社會世界與歷史世界。本文首先由此處所說的「一念三千」的當代詮釋，來解明天台佛教的人間佛教論。又，法華思想為天台佛教的基礎，本文將由天台智者大師對法華思想的解說，也就是說從「本跡不二」、「方便」、「蓮華妙喻」諸論題，來闡明天台佛教的人間佛教論的淨土觀。又，對於天台佛教的人間佛教論的淨土觀對於當代人間佛教的意義，甚至是對於當代佛基對話的意義，在此文之中也略加展開。

這一節對「先驗方法」進行重新反省，探討從「先驗」深化為「超越」的課題。[6]科雷特借着海德格爾的基本存有學，釐清了先驗方法的共通的基本結構及其形上學史中的不同表現形式。科雷特指出：海德格爾和德意志觀念論都賦予康德先驗方法一個動力學的面向。海德格爾提供了先驗方法以基本存有學的面向，因此賦予先驗方法論的深層結構以基本的定型。但是，海德格爾又太過於忽略了概念的重要性，忽略了概念在存有論的超越中的仲介功能，因此，海德格爾在先驗方法的運用成果遠不如黑格爾。另一方面，科雷特認為海德格爾過於強調了存有與思想的同一性，因此忽略了存有實現活動與概念之間的辯證，從而海德格爾事實上仍是自限於絕對自我之中。[7]

---

6. 取材自筆者的《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》（台北：桂冠圖書公司，1998）。此處的討論參見頁 306-315。

7. Emerich Coreth，〈海德格爾與康德〉（Heidegger und Kant），載氏著，《康德與現在的經院哲學》（*Kant und die Scholastik heute*; Pullach, 1955），頁 207-255；《黑格爾邏輯中的辯證存有》（*Das dialektische Sein in Hegels Logik*; Vienna, 1952）；〈海德格爾和黑格爾的基本存有論問題〉（Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel），載《經院哲學》（*Scholastik*, 29 [1954]），頁 1-23；《形而上學》。關於科雷特對海德格爾的吸收和批評，慕克（Otto Muck）的討論見於《先驗方法》（*Die transzendentale*

科雷特指出：海德格爾和德意志觀念論都賦予康德先驗方法所欠缺的一個動力的面向。尤其是海德格爾提供了先驗方法以基本存有學的面向，把「先驗」解釋為「超越」（人不斷自我超越的特色），也見於海德格爾對康德哲學的現象學的存有學詮釋。海德格爾的《存在與時間》（*Sein und Zeit*）：「每一個做為超越的存有的開顯都是先驗的知識」，[8]存有開顯於此有而使此有得以超越的動作，這動作就是先驗。

復次，我們可以注意到，海德格爾對康德的「先驗」一語的解釋，和先驗托馬斯學派的解釋是一致的。第一步，他們都着重於先驗的能動的、目的論的側面，從而將「先驗」解釋為超越向存有的實現的活動。第二步，他們都進一步指出：知識論意義的認知活動是一個超越向存有實現的活動，每一件物件的認知皆藉由物件而與存有的絕對相關，而且就是在此相關的界域當中，物件得以開顯其自身，因此，存有學的開顯為知識物件的呈現的可能性的界域。

對於「先驗」的現象學存有學的詮釋的這兩個步驟，海德格爾在其《存有與時間》及其同一時期的另外兩本書中，是以如下的方式進行的：

首先，海德格爾將康德「先驗」（transzendental）一語返回其哲學史中的原義，他說：「每一個作為超越的存有的開顯都是先驗的知識」、[9]「我們也可以將這種作為批判底科學的關於存有的科學（Die Wissenschaft vom

---

Methode; Innsbrück, 1964），頁 260（英譯本：Otto Muck，《先驗方法》[*The Transcendental Method*; New York: Crossroad, 1968]，頁 288）。

8. Martin Heidegger，《存有與時間》（*Sein und Zeit*; 15. Auflage; Tübingen: Max Niemeyer, 1979），頁 38。
9. 同上。

Sein als kritische Wissenschaft）稱之為先驗的科學（transzendentale Wissenschaft）」。[10]

繼而，進一步賦予康德第一批判的「先驗」一個更徹底的現象學的存有學的詮釋，海德格爾認為康德的先驗知識包含了一個根源性的超越向存有的實現的活動，而此活動是以存有活動的界域為其開顯的界域。亦即，先驗知識在根源上是康德哲學中的自由的問題，海德格爾說：「該以此解釋為準，康德第一批判在其全部範圍內都集中超越的問題（das Problem der Transzendenz）——這在其原初意義上絕非一個知識論的問題，而是一個自由的問題。」[11]

借着前期海德格爾哲學與先驗托馬斯主義對「先驗方法」的詮釋方式，以及海德格爾對存有學歷史的解構和重新把握，科雷特借着海德格爾的基本存有學，得以釐清此先驗方法在形上學史中的不同表現形式和「先驗方法」的共通的基本結構，因此也使先驗托馬斯主義與現代哲學緊密地結合在一起。

科雷特指出：海德格爾和德意志觀念論都賦予康德先驗方法一個動力的面向。海德格爾又提供了先驗方法以基本存有學的面向，因此賦予先驗方法論的深層結構以基本的定向。但是，科雷特認為，海德格爾過分忽略了「概念」的重要性，因此，使他的存有理解過於空洞，「概念」做為「仲介」的重要性在黑格爾哲學中，反而有較清楚的表達。因此，科雷特在運用海德格爾的基本

10. Martin Heidegger，《現象學的基本問題》（*Die Grundprobleme der Phänomenologie*; Frankfuert am Main, Vittorio Klostermann, 1975），頁 23。
11. Martin Heidegger，《邏輯學的形上學的基礎原理》（*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*; Frankfuert am Main, Vittorio Klostermann, 1978），頁 210。

存有學以重新理解先驗方法的時候，對海德格爾是既肯定又否定的。討論如下：

就肯定的一面說，科雷特在下列課題上，分別在出發點、方法和目的上，採用了海德格爾基本存有學來建構其「先驗方法」：

一、「發問」做為「先驗方法」的起點與「詮釋學迴圈」：康德的先驗分析是建立在知性範疇之上，而後者又由判斷表而來。此中，海德格爾認為：此有對存有問題的發問，此發問本身已蘊含了人對存有的前理解，在發問的結構中，已蘊含了存有理解的前結構。因此，得以超脫於康德先驗哲學的限制，將人放置到前於述詞的向度。在「發問」當中，人得以將自己置入詮釋學迴圈當中，因此，發問是基本存有學的出發點。[12]科雷特接受了海德格爾的這個說法：以「發問」（存有學的發問）做為「先驗方法」的起點，做為以先驗方法釐清存有開顯的界域的起點。[13]

二、「存在性分析」與「存有實現的可能性條件的先驗演繹」：康德的先驗哲學的設問為知識的可能性的先驗條件是甚麼，海德格爾的基本存有學的設問則為「存有開顯的先驗界域是甚麼？」的問題。康德用先驗演繹當作前者提問的解答，海德格爾以「時間性的闡明」和「存在性的分析」作為後者提問的解答，海德格爾並以為康德在第一批判的前述嘗試是存有學的嘗試，因此用他自己的基本存有學收納了康德的先驗哲學。科雷特接受了海德格爾的整個問題方向，將「先驗方法」理解為

12. Heidegger，《存有與時間》，第二節及第三十二節。
13. Coreth，《形而上學》，導論。Muck，《先驗方法》，頁 261-262（英譯本，頁 289-291）。

「存有實現的可能性條件的先驗演繹」。[14]

三、存有開顯的界域與存有學歷史的重新把握：海德格爾認為唯有釐清存有學差異，才得以在存有開顯的界域上解構存有學歷史和重新把握存有在存有學史所釋放的訊息及其命運。科雷特接受海德格爾的這種說法，並提出和海德格爾不同的對存有開顯的界域與存有學歷史的重新把握的見解。[15]

復次，就否定的一面說，科雷特批評海德格爾：海德格爾太過於忽略了概念的重要性，忽略了概念在存有論的超越中的仲介功能，認為了海德格爾過分忽視了概念的中介在先驗方法和基本存有學的建構中的功能。依照慕克之說，科雷特以如下方式批評海德格爾，「基本存有論的闡釋使海德格爾關聯於先驗方法，然而，海德格爾仍然太執着於現象學的進路，因此海德格爾比起黑格爾哲學在藉由無限精神（此無限精神是無限存有）而使有限精神的開放得以獲得對存有的終極理解上，收穫較微」，「海德格爾並未達到對存有理解的充分詮釋，因為海德格爾忽略了這個存有理解中的概念的側面」。[16]

在關於「先驗方法」的進一步研究，先驗托馬斯主義學者科雷特和拉納吸收了早期海德格爾《存有與時間》的基本存有學後，分別發展了不同的面向。拉納發展了基本存有學進路的基本神學（Fundamentaltheologie），重新解釋了康德的「先驗」，康德探討的只是「先驗知識」（transzendentale Erkenntnis），拉納則更欲探討「先

14. Muck，《先驗方法》，頁 264-68（英譯本，頁 294-301）。
15. 同上，頁 269（英譯本，頁 301-305）。Coreth，《形而上學》。
16. Muck，《先驗方法》，頁 260（英譯本，頁 288）。

驗啟示」（transzendentale Offenbarung）。[17]不僅循此先驗的方向，解明了人的傾聽聖言的主體的先驗條件，更探討了啟示如何藉由在不同歷史的存有理解的前結構而顯示自身的可能性，朝向先驗神學的人類學的建構。下文將詳述之。在闡明拉納的先驗神學的人類學和他對康德的先驗方法的異解之前，筆者在上文已藉科雷特對海德格爾的理解和批評指出：海德格爾哲學既然反對存有神學構成，這個思想貫穿於轉折前後的前後期思想。[18]那麼，為何拉納仍能運用基本存有學的方式來構作其先驗神學？筆者這個釐清對於吾人了解拉納的先驗神學的人類學的建構的可能性，是有很大的幫助的。

拉納把信仰描述為整個的人對於上帝資訊的贊同。在這樣作的時候，拉納或隱或顯地利用了許多神學之外的哲學觀念，運用的最多的則是馬雷夏爾（Joseph Maréchal）對康德先驗方法的發展與批判及海德格爾的基本存有學。[19]事實上，拉納的《聖言的傾聽者》（*Horer des*

17. Nikolaus Knoepffler，《拉納的「先驗」概念：關於它的康德源頭的問題》（*Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner: Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*; Innsbruck, 1993），頁 184。

18. 關於海德格爾前後期哲學的關係是聚訟不休的問題，筆者的看法是：後來提出的存有神學構成之解構亦貫串於前期的《存有與時間》，而後者並不是建立在存有神學構成的基礎之上，其證據是：一、海德格爾寫作於一九三六到一九三八年的《哲學論稿》（*Beiträge zur Philosophie*; Gesamtausgabe 65; Frankfuert am Main: Vittorio Klostermann, 1989），尤其是頁 84-87，第 42 節「從《存有與時間》到《本成》」（Von *Sein und Zeit* zum *Ereignis*）；二、海德格爾講於一九二八年的更早的《邏輯學的形上學的基礎原理》，尤其是頁 201 對「超存有學與基本存有學的關係」的論述。筆者認為：雖然《論人文主義的信》檢討了前期的思想，而過渡到另一個開端，這並不意謂基本存有學也具有存有神學構成，這個過渡本身整個內在於存有自身的運動當中。

19. 拉納誕生於德國西南部的弗萊堡（Freiburg），就讀於弗萊堡大學時（1934-1936），受到海德格爾基本存有學的重大影響。拉納曾說過：「我願指出，海德格爾是唯一的老師，是我必須如學徒在大師面前表達崇敬之意的大師。」Paul Imhof 編，《拉納在談話》（*Karl Rahner im Gespräch*; München, 1983），卷二，頁 151-152。另一方面，關於馬雷夏爾對拉納的影響，拉納自己描述：「給我最根源性的決定性的哲學塑形的另一個思想來源，是來自比利時哲學

Wortes）的副標題為「論一種宗教哲學的基礎」，第一章和最後一章，分別題為「提出問題的思考：宗教哲學——關於對啟示之順從能力的本體論」和「宗教哲學與神學」，都嘗試藉由探討人的傾聽啟示的先驗能力的基本存有學，來溝通神學與宗教哲學。平行於海德格爾的基本存有學，拉納稱這個融合信仰與哲學的嘗試為「基本神學」。

三、「基本神學」的進路與傾聽聖言

1. 聖言的傾聽者的存在性

拉納認為：人的主體得以在發問中傾聽到上帝的聖言，這一點已為人類歷史所證明，這就表明了作為主體的人的認知結構中對神聖傳言有一個先驗的把握（Vorgriff）或前理解，而聖言的傾聽也已藉由啟示而在歷史性的先驗界域當中被安置，有其前結構（Vor-Struktur）。[20]拉納的《聖言的傾聽者》旨在探討此傾聽的主體和啟示歷史的前結構，從而構作其先驗神學的人類學。

拉納首先贊成海德格爾對康德的批評：康德的認知範疇只能在客觀知識的知識論論域中運用，而無法就用於對人的存在本身的認識域，如要認識人的存在本身，就需要和康德所說的先驗範疇截然不同的主體機能，必須具有基本存有學的人的存在基本結構、存在性（生存

家及耶穌會會士馬雷夏爾。」（Imhof 編，《拉納在談話》，卷二，頁 50）進一步的說明請參照 Knoepffler，《拉納的「先驗」概念》，頁 18-19。

20. 關於 Vorgriff 及 Vorstruktur，參見 Heidegger，《存有與時間》，第三十二節，頁 150-153 關於理解與詮釋的討論。Karl Rahner，《聖言的傾聽者》（*Hoerer des Wortes*; Freiburg: Herder, 1941），頁 78-80、85（中譯本：拉納著，默茨修訂，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者：論一種宗教哲學的基礎》〔香港：三聯書店，1992〕，頁 76、84）。

性）（Existenzialien）。[21]拉納以為，正是從這先驗範疇可以究明人傾聽神聖傳言的能力，人的此有具有聖言的傾聽者的存在性。

拉納進一步提出，實際上，康德的先驗哲學是未完成的先驗論，因為康德事實上承認人有超越認知的本然衝動（《實踐理性批判》[*Kritik der praktischen Vernunft*]）。只是，以自然理性作為方法來進入超越界就是一種悖謬。但是，如果我們並不把自然理性視作進達超越界之道路，而是把它視為人之主體傾聽超越之言的可能性條件。那麼，自然神學的探討就並未完全失效。[22]

拉納首先贊成海德格爾對康德的批評：康德的知性的範疇（Katogorie）只能在客觀知識的論域中運用，從而拉納提出，此中需有「存在性」來運用到存有意義的理解與體驗之上。拉納對存在性的提法，起源於海德格爾的存在性分析，海德格爾以境遇感、理解和言說為此有的存在性結構；迥異於康德認以範疇是知性的範疇，局限在人的理論性認知當中。此中，拉納和海德格爾的意旨在於：人的體驗結構當中包含了對存有和上帝的前理解和前結構，因此而名此種體驗結構的存在方式為「存在性」，而有別於康德的知性範疇。

2. 拉納論「作為主體之人的傾聽神聖之言的先驗可能性條件」

作為主體之人的傾聽神聖之言的先驗可能性條件是甚麼？對於此問題，拉納着重闡明了兩項先驗規定，第

21. 拉納此說運用到了《存有與時間》的存在性的分析，參見 Heidegger，《存有與時間》，頁 44。
22. 相關討論參照劉小楓，《走向十字架上的真理》（香港：三聯書店，1991），頁 306。

一個是此條件的存有學的闡釋，第二個是關於神聖奧秘在存有的開顯當中的臨近的闡釋。底下分別說明之。

其一，拉納關於傾聽神聖之言的先驗可能性條件的存有學的闡釋：人的理智判斷本身隱含着普遍的一般存在，一切判斷都得在以「是」來表達的存在整體之背景中發生。存有是繫詞，如康德所說。可見，人的理智本性先驗地擁有趨向普遍存在的超越性的可能，意即存有學提問與超越的可能性。

其二，拉納關於傾聽聖言的先驗可能性條件之神聖奧秘的臨近的闡釋：就人的實際生存的存在性來看，人之本質存在乃是一個先驗的開顯結構，意即，人之自我開顯是人的先驗本質。而拉納認為此自我開顯的存在結構，也就是人轉向並傾聽神聖奧秘的先驗內在可能性。在此先驗神學的基礎上，拉納建立了一種出色的基督教人類學。[23]

關於拉納對「人的傾聽神聖之言的先驗可能性條件」的闡明，我將之分為如下兩個環節來加以說明：

首先是一個基本存有學而言的先驗條件，這是一個預備，是一個就一般知識論的「人的傾聽神聖之言的先驗可能性條件」而言的在一般知識論的主體中的預備。在此，人之一般經驗知識是發生在每一個判斷的「是」的界域，借此而得以表達。拉納說：「通過前把握，個別物件總是在絕對的認知理想的界域（der Horizont des absoluten Erkenntnisideals）中被認識到，因此，此一個前把握也就總是被置入於所有可認知者的意識空間之內。」[24]所以，人的理智本性先驗地擁有趨向普遍存在的超越性

23. 相關討論參照劉小楓，《走向十字架上的真理》，頁 306-307。
24. Rahner，《聖言的傾聽者》，頁 79（中譯本，頁 76），譯文經筆者重譯。

的可能，因為此超越的界域已被植入於每一個認知的前把握當中。

其次，它是就存有論神學而言的傾聽聖言的先驗條件。因為「在每一個認知中已蘊含了上帝的被認知」。因此，人的「自我對存有開顯的存在結構」，就是人轉向並傾聽神聖奧秘的先驗內在可能性」。此中，「上帝的概念是一切認識的終極，一般存有的敞亮的前把握，以及在此中的關於絕對的秉有（Seinshabe）之中的存有的絕對的此有的絕對照明，也已是第一個概念性認知的前提條件。」[25]

我們可以看出，馬雷夏爾和海德格爾所闡釋的先驗方法的兩個步驟，亦即：（一）將先驗解釋為向存有超越的活動，（二）存有學開顯為知識物件的呈顯的可能性界域，這兩個步驟在拉納討論「人的傾聽神聖之言的先驗可能性條件」的兩個環節之時也有其一致性。拉納不只是襲取了海德格爾的哲學語言，而是更有所增益，進而把海德格爾的基本存有學建構為一套拉納自己的存有論神學（Onto-Theologie），這裏所謂的「存有論神學的基本存有學」對海德格爾或許是一個內容矛盾的稱呼，但是其可能性已經由科雷特的海德格爾批判而有所解釋。

筆者的《佛教詮釋學》[26]一書從事大乘佛教之本體詮釋學之建構，闡明了佛教詮釋學的基本建構的三個環節，研究中國哲學史中的大乘佛教所蘊含的豐富的本體詮釋學意涵。筆者目前此文的重點並不是在於闡明佛教

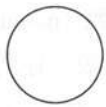
25. Rahner，《聖言的傾聽者》，頁 85（中譯本，頁 84），譯文經筆者重譯。比較「知識的形上學批判」的兩個步驟，請參見 Muck，《先驗方法》，頁 51 及以下。

26. 賴賢宗，《佛教詮釋學》（台北：新文豐出版公司，2003）。

詮釋學的基本建構的內容，而是在於闡明「一念三千」所包含的實存分析的人間淨土論。所以，在此節對於佛教詮釋學只作一個梗概的簡單介紹。

天台佛性論之三法圓融的圖示

正因佛性（中諦）



緣因佛性（假諦）　　了因佛性（空諦）

《摩訶止觀》卷五上說：「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界；一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」

筆者於下文中，從「實存分析」與「佛教詮釋學」的基本立場，闡明「一念三千」之「十如是」、「十界互入」、「三世界」。「十如是」是實存方式，而非知性範疇。「十界互入」是不同的實存界域的界域交融。又，「三世界」可以說是包含了個體世界、社會世界與歷史世界。本文下文由此處所說的「一念三千」的當代詮釋，來解明天台佛教的人間佛教論。

四、從「實存分析」與「佛教詮釋學」的基本立場闡明「一念三千」

海德格爾於馬堡時期的《宗教生活的現象學》(*Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1920-1921)講課稿重新探討了基督宗教的「終末論」(Eschatologie),並從這個觀點討論了宗教的時間,海德格爾在此所闡發的「時機化時間」(Kairologie, kairology)和《存有與時間》的「時間性」之說有深密的關係。海德格爾在此討論了保羅書信中所講的基督再臨(parousia)的時間涵義,《帖撒羅尼迦前書》五章 2 節說「你們自己明明知道,主的日子來到,就像夜間的賊一樣」,就此,海德格爾認為,保羅所說的基督再臨不是指任何客觀的時間,不是一個將在客觀的歷史中發生的事件,它只能是人於實際生活體驗中所體現的原本的時機化事件,也就是說在每一個活生生的、當下的、信仰行動的實際生活體驗當中,都有基督的再臨。真正的信仰者對於主再臨的日子「總要警醒謹守」,《宗教生活的現象學》的〈方法的引論〉(Methodische Einleitung)所闡釋的是以「實際的生活經驗」那「形式顯示」(境域顯示)的方式來看待基督再臨,得救或沉淪是正在構成中的,海德格爾說「基督教的體驗就活在時間本身之中」(Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst)。海德格爾在這裏關於 Kairologie 和 Eschatologie 的說法影響了他後來在《存有與時間》所開展出的詮釋學現象學——時間性作為此有開顯存有意義之先驗界域。魯夫(Gerhard Ruff)和基謝爾(Theodore Kisiel)研究了海德格爾的《宗教生活的現象學》一書關於 Kairologie 的討論在海德格爾思想中的重要性,張祥龍的海德格爾研究甚至認為此書是理解海德格爾全部思想

的關鍵，因此這論題十分值得研究。參照海德格爾的《宗教生活的現象學》，可以說，天台智顗在「一念三千」中表達了關於「存有學的發生和宗教解脫」與「在世界當中的實踐」理解，此一理解被結合於天台之「一念三千」一語中，表達了天台對「宗教的－倫理的實存的事實性」（die Faktizität der religiösen und ethischen Existenz）的理解。

1.「十如是」與實存分析

《法華經》〈方便品〉說到「十如是」：「如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟」。天台宗認為一切法，皆具真如實相，或名為「如」，或稱「如是」，對於「十如是」加以三轉讀，以突顯「三法圓融」的道理，「性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟」皆具有「三法圓融」的道理。

首先就「十如是」的字面意義，解釋如下，一、「相」是外顯的形相（Form）、特徵，加以如實的觀照名為「如是相」；二、「性」是內具的理性（nature），加以如實的觀照名為「如是性」；三、「體」是所具的體質（embodiment），加以如實的觀照名為「如是體」；四、「力」是由體所生的力用（function），加以如實的觀照名為「如是力」；五、「作」是所造的作業（power），加以如實的觀照名為「如是作」；六、「因」是所種的因（primary cause），加以如實的觀照名為「如是因」；七、「緣」是助因生果的助緣（environmental cause），加以如實的觀照名為「如是緣」；八、「果」是由緣發生的結果（effect），加以如實的觀照名為「如是果」；

九、「報」是行為所招的報應（karmic reward），加以如實的觀照名為「如是報」；十、「本末究竟」是有本有末，有發動者、也有最後的究竟歸趣，其總體必須加以如實的觀照（the inseparability, or inevitability of them all），名為「本末究竟」。十法界中的每一界中的有情眾生，皆具此「十如是」。

此處運用外顯的形相、內具的理性等等來解說「十如是」，但是這裏所說的「形相」、「理性」並不是知性的範疇，而應該說，「十如是」是海德格爾所說的此有的實存方式，「如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟」，是如此一般的實存方式、相應於實相而這樣進行的有情眾生的實存活動。「十如是」的「性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟」是海德格爾所說的實存方式，而不是康德、亞里士多德所說的知性範疇，不是運用來作決定判斷的知性概念，決定判斷的知性概念所能確定只是現象流轉的表象世界。這裏所說的外顯的形相、內具的理性等等並不是康德、亞里士多德所說的知性範疇，是妙體、妙相、妙用，而是妙體所運用的妙相和妙用；是一念三千的真性軌的妙體所運用的觀照軌的妙相，所成就的資成軌的妙用。

就「十如是」的字面意思而言，相是事物顯露於外的特徵形式，性是事物內在的性分，體是事物的當體，力是事物具有的力用，作是事物依其功能而有的作用，近因為因，助緣為緣，具有其力而發揮某種作用，進而由因得果，由善惡業得報。但是，「十如是」的前九項分別歸屬於中國哲學的體用論的「體」、「相」、「用」。「體」、「相」、「用」是中國哲學的心性論和體用論

的語詞，不是西方哲學中的現象與本質、體性與功用、因緣與果報的知性範疇的語詞。天台佛教運用了中國哲學的體用論和心性論的語詞，而又以天台圓教來加以提升。此中，「十如是」的「性、體」是屬於「體」，「相、因、緣」是屬於「相」，而「力、作、果、報」是屬於「用」。「十如是」的第十項的「本末究竟」則是要求對前九項作首尾相貫、彼此融通的整體觀照，也就是說，雖然前九項似乎都分別具有不可化約的自性規定，但是究極而言，就有情眾生的此有的實存方式而言，對任何一項的實存分析都內在地關聯於其他各項，這也就涉及了下文所說的「十界互入」。

2. 「十界互入」是實存界域的界域交融

十法界乃是：佛界、菩薩界、聲聞界、緣覺界、天上界、人界、修羅界、畜生界、餓鬼界、地獄界。從一切事物緣起相關的角度來思考十種「法界」的存在，智顗認為：「一一法界，皆具十界」；[27]亦即認為隨舉其中任何一種法界，便同時相通、含具其他九種法界，從而擴大了各界的存在的意涵，因此可以說每個法界的建立，都不是孤立的和互相排斥的。從佛教實踐的宗教意旨來看，那也就是意味一一法界的有情生命都向任何其他一種法界中的有情生命開放，因此，有情生命體得以藉由實踐活動，通往與這活動品質相應的該種法界。於是，十種法界的任何一件事物，在存有意義上相互支持，而在價值意義上也彼此貫通，於是乃有「十界互具」這樣的說法。

27. 「十法界」見智顗，《妙法蓮華經玄義》卷第三上，《大正藏》第三十三冊，頁 706 下。

既然「十界互具」，那麼，根據前述所言界界相通、或是海德格爾所說的共在（Mitsein）[28]的意義來看，便有所謂的「百法界」。同時，就心識主體的修持作用而言，於是心識作用的修持主體還可分析出每個法界中的事物的「十如是」的多層面的含義。因此，「百法界」乘以「十如是」，便有千種「如是」——「千如是」。復次，各個法界的一一有情生命，作為現實的生命存在，或者實際存在於某一個特定場所，生活於某一個時空之中而有其存在的時間性和空間相，因此，不僅生命體本身的存在，它所存在的場所也具有其特性，它生長所依存的客觀世界——「三世間」[29]具有各各不同的特性，而又互相融通，於是整個存在界乃被總括成所謂的「三千種世間」，[30]而有「一念三千」之說。

「一念三千」的出發點是海德格爾所講的「在世存有」。大 乘佛教的菩薩是一個「在世存有」，他跟這個世界中的有情眾生是共同存在，當世界中的有情眾生都得到解脫了，菩薩他自己也才有真正的解脫可言，世界無限，我願無窮，而不像阿羅漢的解脫是「梵行已立」、「不受後有」，「不受後有」的解脫觀念是要在世界之中解散掉自己的生命個體的存在，讓自己能夠不要再來這個有漏的煩惱世界了。大乘佛教的菩薩是一個「在世

28. Heidegger，《存有與時間》，第二十五至二十七節。
29. 在《摩訶止觀》中，「三世間」是「五陰（蘊）世間」、「眾生世間」、「國土世間」的三種世間。根據《大智度論》卷第四十七、卷第七十，則是「三世間」為「五眾世間」、「眾生世間」，「眾生世間」有時候作「住處世間」或「國土世間」；詳見《大正藏》第二十五冊，頁 402 上、546 下。
30. 有關「一念三千」的形構及其內涵，學者論述頗多。請參見吳汝鈞，《佛教思想大辭典》（初版；台北：台灣商務印書館，1992），頁 12。較為詳盡的討論，可以參見石津照璽，《天台實相論の研究》（初版；東京：創文社，1980），第四章〈諸法実相の開顕〉，頁 171-234。

存有」，必須存在於世界（世間，die Welt）當中來實現解脫。

天台佛教認為世界（世間）可分為三世間：即世間三種類別，包括五陰世間、眾生世間、國土世間，也就是一般所說的有情世間、器世間、五陰世間。天台佛教的這一念三千出發點是從有情眾生的實存的「事實性」來講，就是要重視這個三世間，三世間就是菩薩行者投入世間當中必須具有願力成就的場所，他和願力實踐的場所是一體的，他是一位「在世存有」，重視菩薩修持的起點是「三世間」，根據《摩訶止觀》卷五上所說，「三世間」是五陰世間、眾生世間、國土世間。下面的闡述指出，五陰世間就是個體生命的存在，眾生世間是一個社會性的存在，國土世間是說一個歷史性的存在。

3. 「一念三千」的合主客觀的絕對境界

「一念三千」是天台宗的著名理論。智顗說：

> 夫一心十法界，一法界又具十法界。一界具三十世間，百法界即具千種世間，此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千……若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。意在於此。[31]

31. 《摩訶止觀》卷第五上，《大正藏》，第四十六冊，頁 54。

智顗認為，宇宙萬象千差萬別，是一念心圓融動轉而現起的三千諸種事物，滲透着空假中的三諦實相。他在《摩訶止觀》中闡述了「一念三千」的思想，十法界之中的每一法界和其他法界互具互入，稱為「十界互入」，「十界互入」也就是有百法界。每一法界又各有三種世間，故有三十種世間；一界有三十種世間，百法界就有三千種世間，由此而有三千世界。而此三千世界，紛然雜陳，乃在一念心的圓融動轉之中，圓具三諦之實相。三千世界是由一心的活動而發生的，彼此交涉，交相互入，而共同表現着三諦之實相。

「一念三千」的「一念」強調了主體的能動性，「一念」具有圓融三觀（空觀、假觀、中觀）的能動性，對於現象流轉可以進行「三轉讀」的詮釋活動，例如就「如是相」而言，並不只是如此一存在者的存在特徵來考察此一存在者的緣起活動，而是必須進行「如是相」、「是相如」、「相如是」的三轉讀。也就是說，「如是相」是假觀，「是相如」是空觀，「相如是」是中觀。

這裏所說的「三轉讀」，也就相當於前述拉納所說的「人的傾聽神聖之言的先驗可能性條件」，只是此處的「神聖之言」並不是基督宗教的《聖經》，而是佛陀的教言。「一念三千」的「三千」則是強調了海德格爾所說的基本存有學的「存有構成」（Seinsverfassung）或是前述拉納所說的基本神學的神學構成。「一念三千」是闡明主體的能動性與存有構成的交涉。「三千種世間」乃是對於一切法的存在進行種種存在意涵，進行實存分析之後所得的結果。

4.「一念三千」和「時間性」與「場所論」

智顗將有情眾生的存在場域分為十類，也就是佛、菩薩、阿羅漢、辟支佛、天、人、阿修羅、餓鬼、地獄、畜生的「十法界」，「十法界」互具。每一個生命存在又都是存在於「三種世間」中，而且每一個存在活動都具有「十如是」的實存方式。此中，一念心的任何一個實存活動乃是在「十法界」互具之中的三種世界之中而有十如是的存在方式，因此任何一念心的活動就具有「一念三千」的存在結構，而得以彰顯實相。

我以海德格爾的現象學詮釋學的存有學（Ontologie als phänomenologische Hermeneutik）的觀點，[32]將「一念三千」的佛教詮釋學的意涵，分為三個環節，解釋如下：

一、做為「時間性」理解的天台三世說：天台認為一念具有過去、現在、未來的三世，亦即具有對過去的回顧（retention）、對未來的投現（projection）和在現在的意向（intention），時間性的三個向度（三世）在一念（當下瞬間）交織，過去具有未來與現在，現在亦具有過去未來，未來亦具有過去現在。因此，一念心具有豐富的動態性和交織性，一念心的覺悟也具有如斯的動態性和交織性，當下一念心的覺悟包含了對塑形於過去的自我的本真抉擇，以及對未來的可能性界域的獻身，本真抉擇和獻身都在具現於當前世界的奮鬥中顯露其本來面目。

32. 海德格爾全集第六十冊《宗教生活的現象學》（*Phänomenologie des religiösen Lebens*; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995），英譯本書名為 *The Phenomenology of Religious Life*，以及海德格爾全集第六十三冊《存有學：事實性的詮釋學》（*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1923），英譯本書名為 *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*。

二、做為「場所論」的天台十法界說：十法界在一般的理解中包含了聖俗、善惡的區分，天台卻將之理解為「互具」，佛在佛界起一念可入於地獄界而實現救度的行動，地獄界的眾生若起菩提之一念亦可因此具有成佛的因緣，所以聖俗、善惡在一念心當中是二而不二的。復次，十界又是宛然而有的佛道實現的場所，因此聖俗、善惡又是不二而二的。

三、「一念三千」做為天台對「事實性」的理解：三世作為一念心的時間性結構，過去、未來、現在是互具的，十法界作為解脫實踐（宗教的與倫理的）的場所也是互具的。一念心具三世十法界，十法界又互入，故成三千。此「一念三千」之論，表現了天台對宗教之「事實性」的特殊理解，過去諸佛之已實現涅盤解脫，其實是實存於在現在的正實現當中和未來之未實現當中，因為諸佛的度眾與淨土是無限開展的。而眾生在過去之未實現涅盤解脫，其實就佛性三法之不縱不橫而言，眾生，已在當下之一念信解與觀照當中，大佛性是一個正在發生的事實，在未來之將實現之涅盤解脫已在現在的當下一念中臨在。就此而言：諸佛之涅盤解脫的「事實性」並非和其他九界睽隔，而是一個正在發生的開放的存在的界域，反樸歸真，存在於當下活生生的一念當中。而眾生的生死輪迴的「事實性」亦非與佛界睽隔，而是在染污的重濁當中，自性清淨，風華再現，佛界已在現前的一念的菩提當中圓具其輪廓。

天台智顗在此理論中表達了關於「存有學的發生和宗教解脫」（往相）與「在世界當中的實踐」（還相）理解，此理解被結合於天台之「一念三千」一語中，表達了天台對「宗教的－倫理的實存的事實性」（die

Faktizität der religiösen und ethischen Existenz）的理解，進一步討論如下：

做為時間性理解的天台三世說是就存有學的發生的「縱」而說：時間性的理解也被關聯到「超時」（永恆）的向度，傳統的唯識論用淨識（時間性）與轉識（超時）的關聯說明了此中的問題，天台批駁了傳統唯識論用淨識（時間性）與轉識（超時）來描述關於存有學的發生的理解，改用三法圓融的「亦一亦三」看待此中的「宗教（宗教解脫）的實存的事實性」問題。時間性理解的「亦一亦三」是指：過去現在未來三個時間向度的方向性都在任何一個時間向度中具足，所以「一即是三」，三個時間向度的不同方向性也在內具的超時當中超越到任何一個個別的時間向度當中，所以「三即是一」。

那麼，一念三千，是要從有情眾生的實存的「事實性」來講，一念是五蘊合和的一念，是個體與個體之間社會的存在乃至歷史存在，所以說有三世界，宛然而有。時間性（Zeitlichkeit）的課題也是在裏面，剛講的世間好像是比較空間性的了解，那時間性的東西也是在一念當中，這個一念三千的理論如何把時間性的課題給安排進來？必須從空假中三諦圓融的緣起深義來思考。就三諦圓融而言，在「空觀、假觀、中觀」之中，也就是說過去心不可得是假觀，未來心不可得是空觀，現在心不可得是中觀。就三種佛性而言，就「正因佛性、了因佛性、緣因佛性」這裏面來講，亦然。

天台佛教的「三觀」可以是對意識的時間性的說明，「觀」指的是觀照的方式。《摩訶止觀》對於時間性的理解，包涵了縱向是個貫穿於過去、現在、未來的超時間的體性的向度，而橫向是一個過去、現在、未來的時

間之內的主觀面和客觀面的向度，時間性包涵橫向與縱向的意義，而天台提出他特殊的時間性的一個理解：不縱不橫。

此中，（一）假觀：「假觀」觀一切既與者是假合而起，藉以呈現本真的萬法的自我理解。因此，對過去的觀照是假觀。（二）空觀：「空觀」是觀對一切未來者之希冀執着為空，藉以廓清未來實踐的無限界域。因此，是對未來的觀照是空觀。（三）「中觀」則是觀現在宛然，而正在發生的一切亦假亦空，藉以光大在現前世界的解脫實踐與意義詮釋。因此，是對現在的觀照是中觀。

上三點所說是過去、未來、現在這三個時間性向度怎樣收攝在空假中三觀。復次，天台指出：空假中三觀的任何一觀皆通貫其他兩觀。例如：假觀亦具空與中，觀一切「既與者」是假合而起（假觀）。此假觀蘊含了觀一切假合而起的諸法在投現到未來時能有自由的界域（空），也蘊含了觀一切假合而起的諸法在現前世界中的解脫實踐與意義詮釋之中，能在自由的界域中宛然圓現一切意義詮釋和解脫實踐（空有雙融，中）。

海德格爾在《存有與時間》提出「時間性」來作為此有的實存性的結構，「時間性」是存有意義的先驗界域，但是晚期的海德格爾卻認為自己早期的思想，還停留在傳統忽視存有學差異的存有遺忘之中。筆者以為，這是因為海德格爾在《存有與時間》所提出的「時間性」達不到「過去心、未來心、現在心」三心不可得，到了後期海德格爾提出 Ereignis（發生，大化，本成）、Gelassenheit（泰然任之），才克服了此中的困難，並與道家和禪宗思想互相印證。

作為場所論的天台佛教的十法界說是就內外世界的「橫」而說：意識的時間性的三個向度（三世）的流衍和轉變是「在世界當中」的實踐當中完成的，意識需從縱貫的自我連續「橫出」到世界當中，去做由內及外和由外返內的實踐（價值實踐）。「在世界當中」是指在十法界當中，在佛界亦在地獄界等法界之中。復次，「十界互具」，外表上是佛的世界卻可能在內面的真實空間是地獄界，外表上是地獄的世界卻可能在內面的真實空間是佛界，天台的實踐論破除了善惡對待的僵化的觀念，因為，內外所表現出來的善惡只是佛菩薩的一念心的權現而已。

「一念三千」做為天台對「事實性」的理解因此是「亦一亦三」和「不縱不橫」的。就此而言，涅盤解脫的「事實性」和生死輪回的「事實性」是同一個體性相通而作用互具的「事實性」。天台智顗在此論述了「一念無明法性心」。限於篇幅的限制，僅略為解說如下。

5．一念三千與不縱不橫

「一念三千」之說表現了天台性具論對宗教事實性的理解，表達了它對聖俗善惡之二元對偶論的超越。「一念三千」之說及其它對事實性之聖俗善惡之二元對偶論的超越之如何可能？則有賴於「具」之「不縱不橫」的結構，有賴於三法之不縱不橫之結構。[33]在此，天台佛教

33. 在下列引文當中，智顗在解釋了一念三千之後，隨即解釋了「三法不縱不橫」，以之做為對一念三千的不思議境的解釋：「夫一心十法界，一法界又具十法界。一界具三十世間，百法界即具千種世間，此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千……若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不

的佛性存有學包含了存有的內在轉折和概念的執定（緣因佛性和了因佛性），在三法圓融的全體生成中，不縱故能橫攝法相、概念以廣成現象世界之俗諦的普遍性。不橫，故能於事事物物上，更道通神解，實現真諦之超越性。三法圓融不縱不橫，故能化成天下而不思議解脫。雙融空有則發揮天台圓教之不縱，非是獨縱於佛乘，而是會三歸一，開權顯實。雙超空有則發揮圓教之不橫，非是藏教與通教之橫通空有，而是大涅盤之不思議解脫之三法圓融之中的雙超空有。

五、結論

本論文闡明科雷特、拉納的基督教神學的當代詮釋。科雷特、拉納建立在康德哲學與海德格爾等二十世紀哲學家的思想基礎之上，他們重新建構了新托馬斯哲學。可以說，科雷特、拉納的存有神學進路的當代解說，注重主體的傾聽上帝之言的實際存在的先驗條件，進而展開對於存有神學構成與主體的在超越行動之中的交涉。受到康德和海德格爾的影響，西方當代神學重視「存在性分析」與「存有實現的可能性條件的先驗演繹」，重新詮釋托馬斯的神學，可以說，這是相當具有中國哲學心性論與體用論的色彩。當然，二者的終極歸趨是不同的，但是他們的哲學進路都是一樣的，也都肯定超越世界和先驗主體，若能對二者的理論內涵進行比對，互相參照，相信可以開出一條中西宗教對話的大道。

拉納將基督學理解為「自我超越」的「人類學」，從而發展了「神學人類學」，將一般的人類學理解為「不

可思議境。意在於此。」參見《摩訶止觀》卷第五上，《大正藏》第四十六冊，頁54。

完整的基督學」。他的「復活神學」強調在地上建立天國，主再臨的時間是人的實際存在的此時此刻的時間。這和天台佛教強調「本跡不二」、「方便」、「蓮華妙喻」是一致的，也和當代華人世界的人間佛教強調「菩提不離世間覺」的方向是一致的。又，拉納整個基督學的出發點是人的具體的存在：天主的恩寵時常觸及人的具體的存在，人不僅可以在許多的可能性中作自由抉擇，而且人的存在可以自由地獻身於天主而完成自我，超越的行動起源於人的傾聽上帝的存在的先驗條件。拉納在托馬斯哲學的基本內涵之中，運用海德格爾的基本存有學，改造了康德所提出的先驗方法。相類似地，天台佛教的一心三觀、一念三千，也是對於「存在性分析」與「存有實現的可能性條件的先驗演繹」的闡明，人的存在可以自由地投身於佛陀的大覺而完成自我，超越的行動起源於人的傾聽佛法的存在的先驗條件。總之，藉由科雷特、拉納的基督教神學的當代詮釋與天台佛教的本體詮釋學的相應之處，吾人可以看出這個解說對於當代佛基對話具有相當引人深思的意義。筆者此論文曾分別加以討論。這部分的工作的具體對話可以在日後更為加強。

西谷啟治對佛教之推進，以及其宗教對話之意涵[1]

鄧紹光
香港浸信會神學院基督教思想（神學與文化）教授

一、

日本哲學家西谷啟治（Keiji Nishitani, 1900-1990）是京都學派的成員，其對佛教思想特別是禪宗，所作的反省與推進，筆者以為不能隨便忽略過去，這主要是因為西谷的哲學努力並非抽離人類時代之處境而進行的。雖然西谷作為日本人，他首先關心的是上世紀已經進入現代化好一段時間的日本，但是他沒有繞過西方特別是歐洲文化、宗教，來思考自身民族國家的文化處境。這主要在於他深知日本的現代化其實就是西化。[2]他跟隨尼采的看法，強調西方現代性的根源乃在虛無主義，[3]因而

1. 本文對西谷啟治的研究，部分原是為了預備參加浙江大學與香港中文大學於二〇〇九年十月十六至十八日主辦的「文明對話和對話文明——21 世紀佛耶相遇國際學術研討會」，題目原為「就西谷啟治（Keiji Nishitani）對禪佛教的倫理推進與左勒（Dorothee Sölle）對存在神學的政治推進之省思」。後礙於各種主觀與客觀因素未能完成論文及出席研討會，今值道風山叢林慶祝八十週年，謹勉力成文以表祝賀。
2. Keiji Nishitani，《虛無主義的自我超克》（*The Self-Overcoming of Nihilism*; trans. Graham Parkes & Setsuko Aihare; New York: State University of New York Press, 1990），頁 178、179、3。
3. Nishitani，《虛無主義的自我超克》，頁 64；Robert E. Carter，〈《論佛教》導言〉（Introduction），載 Keiji Nishitani，《論佛教》（*On Buddhism*; trans. Seisaku Yamamoto & Robert E. Carter; New York: State University of New York Press, 2006），頁 3。

全面深入探討虛無主義，找出對治之道，指出日本文化轉化之方向。

我們從西谷三本已經譯成英文的著作，可以窺見他的哲學的實踐性格與用心。這三本著作分別是原出版於一九四一年的《虛無主義的自我超克》（*The Self-Overcoming of Nihilism*），一九六一年的《宗教與無》（*Religion and Nothingness*），[4]以及先後於一九七一、一九七二及一九七四年發表的六次講論，現在都為一冊的《論佛教》（*On Buddhism*）。這三本書的寫作策略與特色，我們從西谷自己倡議學習西方的虛無主義而可以得悉。筆者在這裏要預先指出，西谷此舉最終是要回到自己的傳統特別是佛教，從中開展出新的路向。西谷指出，首先，虛無主義教導我們清楚地確認西方文明身處的危機；其次，歐洲虛無主義教導我們回歸自己忘記了的傳統；最後，它讓我們知道藉着虛無主義超克虛無主義之可能。[5]西谷就此明言，透過歐洲最優秀的思想家對此危機之分析與克服，可為日本所用；西方文化透過自身之走向來重新挪用傳統，使之成為新的可能性；日本傳統之再生亦然，不能離開這超克虛無主義的難題；西方文化藉着虛無主義而超克虛無主義，於東方文化，尤其是佛教，更是具啟發的可能，佛教的「空」（emptiness, nothingness）具有積極的虛無主義面向，正可對治消極的虛無主義面向。[6]

就內容來說，西谷的《虛無主義的自我超克》處理的是第一和第二點，展示歐洲文化如何理解及超克自身

4. Keiji Nishitani，《宗教與無》（*Religion and Nothingness*; trans. Jan Van Bragt; Berkeky and Los Angeles: University of California Press, 1982）。
5. Nishitani，《虛無主義的自我超克》，頁 179。
6. 同上。

的虛無主義。《宗教與無》則從佛教特別是禪宗的角度來再思虛無主義，這種再思實質上是在虛無主義文化的衝擊下，進一步開展禪宗「空」的教義，書中仍然充滿西方哲學及基督宗教的討論、對話與吸收。至於《論佛教》則可謂以顯淺易讀的文字總結上述兩書，在處理現代性的議題下而在佛教與基督教之間來回，開拓了佛教社羣性／倫理性與時間性／歷史性這兩個新向度。

因此，西谷發展佛教，並不是出於哲學家的純粹知性興趣，其著作中滲透遍滿的虛無主義，顯明了西谷的現實的與踐行的關懷。再者，西谷並非直接回到佛教之中去提取資源，針對虛無主義而作出對應處境之解讀。我們注意到，從掌握虛無主義之負面向度到同時發現虛無主義的積極向度，西谷得力於其遍讀歐洲現代及當代哲學大師的著作。因此，其後來之歸回佛教禪宗傳統就是一種非直接的動作。這樣的歸回預設了遍歷自身傳統之外的諸傳統，而使得返本開新成為可能，以對治西化／現代化的種種弊病。

我們在這裏感興趣的是，西谷這學思歷程，涵有一個與基督教思想對話的環節，從中吸取了相關的資源，最後開展了佛教的社羣性／倫理性向度與時間性／歷史性向度，以對治因西化／現代化而來的負面虛無主義。這種從自己所屬傳統歧出而遍歷其他傳統，最後環回自身之傳統作深度作之開發與擴展，顯明了宗教對話的積極、正面作用。下面我們首先從西谷對虛無的了解切入，然後進至其在社羣性／倫理性及時間性／歷史性這兩方面，對歐洲的基督教宗教所作的批判性吸收，最後檢視西谷如何在自家的佛教傳統中作突破性的開展。

二、

西谷在《虛無主義的自我超克》的首（第一章）尾（第九章），分別介紹及總結了虛無主義的危機與克服。西谷在界定虛無主義時，沒有化約其只為個體的問題，雖然他指出虛無主義首先是自我的難題，[7]但是他也指出這是在於存在的根據（the ground of the existence）出了問題。[8]虛無主義的根本乃涉及人的本質的問題，[9]但虛無主義又拒絕以之為僅僅是一個人自我的外在難題，也不能只以之為一個人的內在難題，[10]西谷指出，這不是個人的一時一刻的難題，這是一種歷史的和社會／社羣的現象，失去了根基（ground），[11]同時是外在的社會／社羣秩序與內在的精神崩潰與腐敗。西谷注意到虛無主義雖然是歷史現象，但他同時把握住，虛無主義跟人在歷史中的存在有關。[12]人類在歷史中的虛無現象同時是人類自身的本質的問題，他以尼采的語言說：人類歷史把自己改造而成自我自己的歷史（the history of the self itself），而歷史則需從存在的立足點來了解。[13]

無可置疑，西谷把歷史視為「超歷史的」（transhistorical）和「形而上的」（metaphysical）實現的領域，[14]在歷史中，人的存在的相遇（existential encounter）發生，他遇見超歷史的和形而上的。[15]因此，西谷進到歐洲的虛無主義去檢視虛無主義的面目。

7. 同上，頁1。
8. 同上。
9. 同上，頁2。
10. 同上。
11. 同上，頁3。
12. 同上，頁4-5。
13. 同上，頁5。
14. 同上。
15. 同上，頁6。

我們在這裏想要指出的，西谷視人的自我為歷史的、人的存在為時間的，換句話說，在本性上、存有上，人是歷史的、時間的。在歐洲歷史中出現的虛無主義，正正展示了人的歷史性。他指出：

> 虛無主義是從觀察的立場，過渡到「『熱切的』存在（"passionate" Existence）的立場，意思是，把整個歷史視為一己自我的歷史（a history of the self），把歷史的形而上根據換成自我的根據（the ground of the self），並在這根據之上對那形而上根據說『不』。同時，否定一己之自我是自我存有的根據，而這根據是由歷史所給定的，並且自願廢棄這已經變成虛假的根據，而對自我的存有質定。揭示自我的根據乃空無（nihility），就是在真誠中生活，並且在這種真誠中自我成為真正的自己」。[16]

西谷這段文字，一方面展示虛無主義在歷史中的進程與作用，可以說是虛無主義的歷史面向；另一方面則揭示人的本性、存有乃一個在空無的根據底下，或曰在無據底下，而重新開展的自我。但更重要的是，西谷確認，西方的歷史哲學只有經過上述兩個階段的歷史意識之發展，到達虛無主義，才可能從存在的立場出發。[17]因此，對自我意義的追問，就轉成了對歷史實現性（historical actuality）的追問，「而存在則變成基本上

16. 同上，頁7。
17. 同上。

是歷史的」。[18]這樣，我們就不能繞過歐洲的歷史而可以認識自我，因為自我正是在現代歐洲的精神歷史中呈現其自己，而為虛無主義。同時，西谷發現，虛無主義的兩階段發展：整個歷史之根據從形而上轉向自我，以及否定自我乃一切之根據，自我之根據乃空無，[19]使得虛無主義具有雙重素質：虛無主義乃超克虛無主義的虛無主義。[20]這即是說，虛無主義否定一切，以及其自己。西谷進一步指出虛無主義這種雙重否定的積極性。「一方面，這是一種『積極的』虛無主義，其基本批判從根本上破壞了歷史及自我的根據。另一方面這『無』（nothing）、沒有上帝或真理事實上懷有種子，使其轉向絕大的肯定，在其中存在的無（existential nothing）取代上帝而為創造性的力量。」[21]

我們感興趣的是西谷這思想的歷程。西谷在面對自家日本因為現代化而出現的意義虛空的現象，並沒有直接回到自身的傳統挪取資源以作分析、診斷並予以解決、醫治。他從現代化即西化[22]這關節着眼而進到歐洲現代歷史出現的虛無主義，並且從中發現虛無主義的雙重性格：死亡之空無（nihility of death）與生命之空無（nihility of life）、「創造性的無」。[23]這種虛無主義乃是一種破邪顯正的虛無主義，並且按照西谷對歐洲虛無主義的研究所得出的結果，這種破是雙重的，既破有限存在物之為根據，復破無限之物之為根據。並由此雙重

18. 同上。
19. 同上。
20. 同上。
21. 同上，頁 7-8。
22. 同上，頁 173-174。
23. 同上，頁 174。

之否定而顯出空無。[24]西谷並不停留在這追溯與分析，而作橫的移植，直接把歐洲虛無主義的自我超克的思想引入以對治日本面對的文化危機。西谷最終是歸回日本的佛教傳統，但是這種歸回已經是遍歷之後的歸回，使得其對所歸回的傳統的了解，是一種開展性的而非一成不變的。

三、

簡單來說，西谷在《宗教與無》與基督宗教的對話主要集中在後兩章：〈空與時間〉及〈空與歷史〉，其重點不言而諭，乃在於開展佛教的時間觀或歷史觀。而《論佛教》則進至社會／社羣倫理的探索，亦離不開與基督教的對話。西谷在《論佛教》即點出佛教需要回應其缺乏倫理及歷史意識之批評。[25]那麼，無本／無據的空無如何可以回應倫理的和歷史的訴求，使得佛教也能有其倫理的向度及歷史向度。值得注意的是，西谷所講的倫理向度與歷史向度，乃是這個世界而非另外一個世界的兩個向度，換句話說，西谷是在肯定這個世界的前題底下而要求從佛教的教義出發，開展出這個世界的倫理向度與歷史向度，並且同時又可以超克負面虛無主義的倫理向度與歷史向度。從這個角度看來，西谷要發展的是佛教無本／無據所具有的倫理向度及歷史向度，以超克負面虛無主義那有本／有據所具的倫理向度及歷史向度。前者涉及他者關係與將來首出，後者涉及自我中心與現在為過去所束縛。事實上，無本／無據正可以用

24. Nishitani，《論佛教》，頁 37。
25. 同上，頁 38-40。

倫理上的他者關係與歷史上的將來首出為其內容，而使得自我的存在同時具有他者向度與將來向度。

西谷發現西方現代文化中的社會倫理及歷史意識，原來跟基督教的信仰與思想有深刻的關係。而在對比之下，更顯得東方佛教在這方面的缺乏。西谷正確地指出基督教是建基於歷史的。[26]這是指基督教的信仰是一種涉及時間、歷史的信仰。西谷指出，上帝創造世界的故事指向世界歷史的開始，亞當背叛上帝命令被逐離伊甸園指向人類歷史的開始，而基督的再臨標示歷史的終結，接着開始新的歷史。[27]但西谷認為，原始基督教雖然內涵這種歷史特性，卻要到宗教改革的更正教才充分展現出來。[28]這特別指到清晰地勾劃基督教所講述的故事當中所包含的開始、犯罪、終末等概念，使它們成為人類意識的東西，從而生發歷史的意識。[29]跟這種歷史意識一起出現的，就是世俗的倫理（secular ethics），[30]即在世界中生活的倫理，也就是社會倫理。

然而，西谷認為佛教在歷史和時間方面的發展並不充分。[31]雖然佛教認為永恒與時間，超歷史與歷史兩不分離，即生死即涅槃、涅槃即生死，但由於以「當下」（here, now）為兩者之交滙而為事物之本相、存有，最終不免有所虛歉。[32]這種虛歉在於以當下為圓滿時，自然就把流動的時間視為轉瞬即逝，結果佛教就持有這裏

26. 同上，頁 40。
27. 同上。
28. 同上，頁 41。
29. 同上。
30. 同上。
31. 同上，頁 49。
32. 同上。

負面的時間觀點。[33]西谷一語中的說道：「佛教看來未能掌握：時間之世界乃場域（field），在此場域之中新事物沒有中斷地湧現。」[34]西谷指出了時間場域的積極正面意義或功能。西谷這看法，跟基督信仰裏的開始、墮落、拯救，新的開始，具有相同的思路：擺脫過去，走向未來。在此，西谷特別點出向前看的態度。[35]對他來說，（尚）未來（到）或將（要）來（到）跟事物新的本性、存有是分不開的。是以，他重新解釋佛教的「當下」：「『當下』的世界是一場域，新的事物不斷緣起，事物相繼湧現而為真正的活物。」[36]

由此，西谷進到人存在的基本性相，發展出以佛教特別是禪宗的「當下」為基礎的歷史性格。他寫道：「當我們說，人在當下存在，兩條時間之流就以現在為中介而匯聚起來，而在人的存在之現在成為一。這兩條時間之流分別是從過去到將來和從將來到過去。」[37]如此一來，「當下」就不是一自足圓滿的瞬間，而是一中介，讓過去與將來匯聚起來。這種「當下」既是過去所決定的，但卻同時向着不一樣的將來開放。換句話說，西谷的時間觀並非現代西方文化的線性不可逆轉的時間觀，固然，過去在一定程度，決定了現在，然而，另一方面，（尚）未來（到）卻又可以叫現在擺脫過去。

西谷重新解釋同時性（simultaneousness）。一般是以過去和現在同為當下的（contemporary），來理解兩者的同時性。[38]意思是，現在乃過去於當下的實現。因

33. 同上。
34. 同上，頁 50。
35. 同上。
36. 同上。
37. 同上，頁 76。
38. 同上，頁 75。

此，現在與過去在當下一刻乃是同時的。然而，西谷卻要打破這種意義的同時性，而倡議現在有別於過去的同時性。即是，一方面現在和過去是有分別的，但另一方面現在和過去又彼此相連。很明顯，西谷目的是要鬆動那種現在完全倚於過去的時間觀點，而強調現在和過去是互有差別的。西谷於是引進了將來。他指出，過去和現在相同之處，乃在於兩者都同樣向前眺望，並且過去所眺望的跟現在所眺望的是相關的，因此，過去和現在就有其同時性，而彼此連結。[39]這向前眺望的就是將來，現在並不滿足於對過去的倚賴，而朝向將來，[40]由此，現在就使其自己成為現在而非過去。[41]這樣，將來就成了現在的基本元素。[42]過去，作為曾經的現在，同樣地以朝向將來這動作，使得其有別於其自身的過去。同時，過去亦不因其於現在之實現而與現在等同，過去所眺望之將來使得過去與現在具有另一種意義的同時性。這樣一來，將來就同時影響現在和過去。由此，西谷進而提出另一種同時性：過去朝向將來移動，將來朝向過去移動，[43]兩者的移動是同時的，而使得現在與過去處在動態的關係中，而使上述所講的另一種意義的同時性出現。

當西谷認為純粹的單向綫性時間觀——從過去到現在又由現在到將來，是無用的，他又同時強調若缺乏深入了解過去則亦不能真正明白將來。[44]這樣，一種雙向迴旋的時間觀就出現了。這種雙向迴旋的時間運動，使

39. 同上。
40. 同上。
41. 同上。
42. 同上。
43. 同上，頁 76。
44. 同上。

得現在不純粹為過去決定但也不純粹為將來決定。西谷沒有採取將來與過去完全斷絕的立場。他明言這種時間觀有兩個特點。一方面將來轉向現在而以現在為中心回歸過去。另一方面過去在將來的光照下而得到啟迪從而活化現在。[45]這種時間觀使得當下並非一種剝離了過去特別是將來的原子時刻，而是與過去與將來具有一種佛教式的緣起關係。西谷藉着這種時間觀而可證成自己在朝向將來作突破性的哲學開展卻同時回歸自身傳統的舉動。事實上，西谷上述的時間觀最終是一種佛教式的時間觀，即時間的三態：過去、現在和將來，彼此具有一種因緣和合的關係，而為空的時間，「當下」並非自我中心的、自我圓滿的，而是敞開而總持一切過去和將來，由其總持一切過去與將來而為現在。事實上，這在西谷的《宗教與無》第五章〈空與時間〉及第六章〈空與歷史〉已然仔細展開。西谷最終回歸佛教的空以言歷史與時間，然而，這回歸並非直接的回歸，而是繞道西方的虛無主義，特別受到基督教的宗教改革的精神影響。西谷這種透過將來回歸傳統以開啟現在的哲學反思，與宗教改革那種回到根源以不斷改革從而走向將來的主張與踐行，十分一致。

四、

西谷除了在時間、歷史方面這樣迂迴地思考，他在社羣倫理方面亦然。西谷成就的佛教時間觀、歷史觀，乃是無本／無據的時間觀，由此而證成日本文化朝向將來而回向過去，以便於現在作出突破的發展。不過這無

45. 同上，頁 49。

本／無據的時間觀，並不完全有助證成西谷自己繞道歐洲的虛無主義與基督教信仰而回歸自身佛教禪宗傳統這路向。這要進入一種無本／無據的社羣倫理觀，方才可以完成。西谷在《宗教與無》的〈空與歷史〉亦已論及基督教的社羣倫理觀。他論到基督教耶穌基督的兩條誡命：愛上帝與愛鄰舍：「對我來說，這裏隱含的意思是構成一切宗教的愛的結構，就是那互滲互存的關係。」[46]西谷指出，愛他者所否定的是自愛（self-love），[47]愛人如己並非量上而是質上的，是自我的回轉使得自我與他人的比較不再相干。[48]這自我的回轉就是人對上帝的愛，因而人愛上帝則人也愛鄰舍；自我既已回轉而不再斤斤計較於自愛，西谷即認為此乃對自我的愛的否定而使自我為「無」，[49]而可如其所如地愛一切的他者，如其為眾人地愛眾人，如其為敵人地愛敵人。[50]西谷指出在這自我乃無的場域中，一切宛如自己，[51]萬法匯聚集合而互滲互存以成一「世界」及「一切即一」。[52]

西谷藉着基督教所講的愛上帝與愛鄰舍，而跟佛教所言的我他不二（the non-duality of self and other），並由此而說人的存在本相：人是無我、「我他不二」的，[53]並進而跟佛教的慈悲掛勾，[54]把他者擴展至萬物。在《論佛教》，西谷集中在社羣倫理上。[55]一方面這可從

46. Nishitani，《宗教與無》，頁 277。
47. 同上。
48. 同上，頁 278。
49. 同上。
50. 同上。
51. 同上。
52. 同上，頁 279。
53. 同上，頁 280。
54. 同上，頁 281。
55. Carter，〈《論佛教》導言〉，頁 11。

知識論上來討論，另一方則是存有論的進路，但兩者都是以人為切入點。就前者來說，西谷重新界定西方現代哲學的自我意識（self-consciousness），他所關心的自我意識並非指每一個體進到他自己的內在領域，除了自己之外完全不接觸其他事物；相反，自我意識涉及真正認識自己，而這自我知識同時是伴隨着某種活動的。[56]即是說，「他在及通過這活動來認識自己，這是跟自我中心的意識有所分別的」。[57]西谷所言的自我意識，是在自我之外工作的，[58]「自我走出其自己，並參與自己以外的活動」。[59]於是，我們認識自己，只有走出自己進入事物的世界，並且與他人打交道。[60]

西谷這種知識論要講的自我認識，是人的本相、存有，因此，通過他者而認識自我，同時具有相應之存有結構，這即涉及人之本相、存有。關於人之本相、存有的結構，西谷以「共在」（together）來指明，而為人的基本結構，據此人即成一個絕對的個體，並且同時藉着「共在」而與他者連繫。[61]離開這兩個向度，則人不可能成為人。[62]西谷進一步以「場所」（place）來解釋這種情況：「A 在其自己敞開一場所使 B 成為 B，反過來 B 也在其自己敞開一場所使 A 成為 A。」[63]這種說法很明顯是「此有故彼有」、「以有空義故，一切法得成」的演繹。因此，西谷最終言及佛陀的本相、存有，即佛

56. Nishitani，《論佛教》，頁 138。
57. 同上。
58. 同上。
59. 同上。
60. 同上。
61. 同上，頁 83。
62. 同上。
63. 同上，頁 84。

性。西谷說道：「佛陀的存有跟他的國土是彼此關連的。」[64]這就是說，佛性不離眾生。這就是我他不二的社羣關係，[65]也是我們的佛性。[66]西谷所講的佛性結構，就好像布伯（Martin Buber）的「我－你」關係。[67]由此，西谷從佛性中的不離眾生的他者結構，而可奠定佛教的社羣倫理，進而可以開展具體的倫理踐行。

這無本／無據的社羣倫理觀，不單讓佛教在當代的文化處境中可以介入社會，並且其相應的無我倫理踐行正可克服虛無主義的種種異化與疏離。而就西谷本身的哲學探求來說，則提供了存有論和知識論的基礎。在超克日本當代文化的虛無處境的道路上，必須走出自己的傳統，進到他人的傳統，方才可能回過頭來發現自家傳統隱而未現的相應資源。西谷從基督信仰中的愛上帝與愛鄰舍的誡命之中，作出與佛教之無我相容的解釋，而展現出佛教中佛性的獨特觀點，以面對當前的虛無主義。這進路正正是透過他者而呈現自我的實踐。最終，西谷以其獨特的佛教式社羣倫理觀，證成自己的哲學反思的進路。

五、

從以上的分析和討論，西谷在佛教上推進與開啟的成就，有好些地方是值得注意的。一方面當前身處的文化處境是最為切身的。處境是必要的條件使得自身的傳統需要作出開展，方能對應。另一方面自身的傳統若要開展而非重複，則需要走出傳統進到他者的傳統中去，

64. 同上。
65. Carter，〈《論佛教》導言〉，頁 10；Nishitani，《論佛教》，頁 93。
66. Carter，〈《論佛教》導言〉，頁 10。
67. 同上。

然後再回過頭來重新認識自身的傳統。西谷在其三本著作《虛無主義的自我超克》、《宗教與無》及《論佛教》，讓我們看見這歷程的開展，並且其最終對佛教的推進與開啟的成果，不單對應負面的虛無主義，並且反過來證成其走出與歸回、遍歷與環回的歷程。在西谷這學思探究的歷程中，無疑基督教信仰扮演了一個重要的角色，雖然或許並非唯一及最重要的角色。然而，這卻提醒了基督教信仰自身的寶藏。透過西谷這樣的學思歷程，我們除了可以肯定其他宗教傳統對於自身信仰傳統的開展，具有積極的作用，同時也發現了自身信仰傳統可能一直被忽略的向度，沒有充分發展出來，對應當前的文化處境。

另一方面，相應於西谷的無本／無據的時間歷史觀，以及無本／無據的社羣倫理觀，則明顯是一種無本／無據的知識論。這種無本／無據的知識論正好是西谷這學思歷程所展示出來的，而可以為其自身的佛教傳統所證成。準確來說，西谷的無本／無據的時間歷史觀跟其無本／無據的社羣倫理觀，是涵着一種無本／無據的知識論的。西谷這展示對於任何宗教信仰傳統，恐怕都有不能忽略過去的啟迪。這就是說，任何宗教信仰傳統若要遍歷他者的傳統而環回自身的傳統，最終都不得不發展出一套相應此一實踐的知識論，以證成這一作為。最後謹以特雷西（David Tracy）在《與他者對話：宗教間的對話》（*Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*）的中譯本序言的一段話作結：

> 真正的對話必須聚焦於他者與提問邏輯，以此達致獨特的對話遊戲，並且其中必然包括了承擔風

> 險的意願，是容許我們自我與自身傳統，或此傳統的片斷，經歷風險。〔……〕此運動亦表明每當我們進入對話，我們應有高漲的批判意識與對自身傳統的尊重。在對話中的冒險並非指我們沒有自我的尊重，或是對自身傳統一些最重要片斷（fragments）、更佳為事件（frag-events）的無知或輕視。[68]

68. 特雷西著，陳佐人譯，〈中譯本序言〉，載特雷西著，陳佐人譯，《與他者對話：宗教間的對話》（香港：道風書社，2009），頁 xxxvii。

漢語基督教文化研究所叢刊

出版書目

策劃　漢語基督教文化研究所

1	《文化基督徒——現象與論爭》	漢語基督教文化研究所 編	1997年
2	《基督教、儒教與現代中國革命精神》	漢語基督教文化研究所 編	1999年
3	《現代語境中的三一論》	漢語基督教文化研究所 編	1999年
4	《韋卓民基督教文集》	馬　敏 編	2000年
5	《漢語神學芻議》	楊熙楠 編	2000年
6	《漢語神學與歷史哲學》	劉小楓 著	2000年
7	《巴特與漢語神學——巴特神學的再思》	鄧紹光 賴品超 編	2000，2008年
8	《靈知主義及其現代性謀殺》	劉小楓 編	2001年
9	《新興宗教初探》	高師寧 著	2001年
10	《現代國家與大公主義政治思想》	劉小楓 梁作祿 編	2001年
11	《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰和生活》	吳　飛 著	2001年
12	《古修辭學——希羅文化與聖經詮釋》	楊克勤 著	2002年
13	《近代中國佛教與基督宗教的相遇》	賴品超 編著	2003年
14	《翻譯與吸納——大公神學和漢語神學》	楊熙楠 雷保德 編	2004年
15	《莫爾特曼與漢語神學》	曾慶豹 曾念粵 編	2004年
16	《與龍鳳共舞——李景雄神學作品選集》	李景雄 著	2004年
17	《聖山腳下的十字架——宗教與社會互動個案研究》	吳梓明等 著	2005年
18	《當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究》	高師寧 著	2005年

19	《多元性漢語神學詮釋——對「漢語神學」的詮釋及漢語的「神學詮釋」》	林子淳 著	2006年
20	《蒂利希與漢語神學》	陳家富 編	2006年
21	《中世紀的信仰與理解——波納文圖拉神哲學導論》	溥　林 著	2006年
22	《朋霍費爾與漢語神學》	曾慶豹 編	2006年
23	《張純一的佛化基督教神學》	蘇遠泰 著	2007年
24	《解構與漢語神學》	曾慶豹 編	2007年
25	《現象學與漢語神學》	曾慶豹 編	2007年
26	《政治哲學與漢語神學》	曾慶豹 編	2007年
27	《批判理論與漢語神學》	曾慶豹 編	2007年
28	《詮釋學與漢語神學》	曾慶豹 編	2007年
29	《哈貝馬斯與漢語神學》	張慶熊 林子淳 編	2007年
30	《誰啟蒙誰——論啟蒙》	林鴻信 著	2007年
31	《基督教在中國的失敗——中國共產運動與基督教史論》	邢福增 著	2008年
32	《點與線——論人》	林鴻信 著	2008年
33	《落葉隨風——論忘我》	林鴻信 著	2008年
34	《巴特與漢語神學II——巴特逝世四十周年紀念文集》	歐力仁 鄧紹光 編	2008年
35	《漢語神學讀本》（兩冊）	何光滬 楊熙楠 編	2009年

36 《漢語基督教經學芻議》	林子淳 編	2009年
37 《加爾文與漢語神學》	陳佐人 孫 毅 編	2010年
38 《文化的宗教性——本雅明、伽達默爾、勒維納斯的文化理論》	朱大成 著	2010年
39 《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》	楊熙楠 編	2010年