

現代禪與中華信義神學院對話的根本問題與焦點

——現代禪教團與中華信義神學院對話初探（下）

何建明

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授

提要：二〇〇〇年五月至二〇〇三年元月間台灣地區現代禪與中華信義神學院之間所進行的佛教與基督教對話，不僅是基督教傳入中國以來佛教與基督教相遇過程中所進行的一場頗具深意的宗教對談，也是世界宗教相遇與對話史上非常難得的一次寶貴經驗。這場對話的根本問題是「至高者」誰？雙方圍繞著「至高者」是「彌陀」還是「上帝」進行了深入的探討，並在「因信稱義」所信應該是「佛」還是「耶穌」的問題上展開了激烈的論辯。正是在這場平等的商討與激烈的論辯過程中，使雙方的宗教立場、教派特徵和個性局限呈現在歷史的面前，從而也暴露出這場看似熱鬧的宗教對話所可能具有的歷史意義的局限性。

關鍵詞：現代禪 中華信義神學院 宗教對話 至高者 因信稱義

一、引言

二〇〇〇年五月至二〇〇三年元月間發生在台灣地區的現代禪教團與中華信義神學院的宗教相遇，是當今這個所謂對話時代不可多得的一次比較深入的宗教對談。現代禪追蹤日本淨土真宗的彌陀信仰，秉持現代和平主義和理性精神，積極而開放地與中華信義神學院進行平等、友好的佛耶對話。

在以往的中國基督教與佛教的宗教對話中，除了教界領袖人物出於某種團結或聯合的需要而進行禮儀性的平等、友好交談外，像在一九五〇至一九七〇年代，以釋煮雲、釋聖嚴、釋印順的佛教界與以吳恩溥、龔天民、杜而未等為代表基督教界之間的宗教對話，一直是劍拔弩張、勢不兩立的。而以現代禪教團與中華信義神學院之間的宗教對話，始終充滿著平等和感激的氣氛。這種基督教與佛教間的宗教對談是歷史上極少見到的現象。

在宗教對話中，雙方的態度與立場固然重要，更重要的還是對談過程中所展示出來的問題意識及其理論深度。而就這一方面而言，現代禪與中華信義神學院之間的這場對談，也具

有特別的意義。因為，在過去，由於中國大乘佛教堅持無神論的自力拯救說，而基督教堅持有神論的他力拯救說，基督教與佛教之間很難進行真正深入的對談，許多深層次的理論問題都沒有辦法進行下去。但是，這一次的宗教對談卻因現代禪教團打破傳統中國佛教的自力論而信守他力論，從而使得這場看似截然對立的基督教與佛教間的宗教對談，得以能夠繼續深入下去。實質上，現代禪教團對中國傳統大乘佛教自力論的破除，也同時預示著這場在中國台灣進行的漢語處境下的宗教對談必然會存在著其不可避免的局限性。本文著重對現代禪教團與中華信義神學院之間宗教對談的根本問題和焦點問題作初步探討，進而分析這場對話所可能帶來的歷史經驗。

二、對談的根本問題：「至高者」是誰？——是「彌陀」還是「上帝」？

承認有一個外在於信仰者自身的崇拜對象「至高者」，是李元松所代表的現代禪教團與俞繼斌等所代表的中華信義神學院能夠展開對話的最重要的思想基礎。而這也正是現代禪與中華信義神學院展開佛耶對話的最核心的根本問題。

眾所周知，傳統的佛教是不承認有一個外在的崇拜對象的，佛性只在於每個人的心中，或者說，人人都有佛性，修行者毋須崇拜什麼身外之偶像。因此，佛教通常以無神論的姿態出現。與此相反，基督教首先承認外在於人的上帝（神）的存在。因此，佛教與基督教就傳統形態而言是迥然有別的。也正因為如此，以往的佛耶對話，除了持宗教多元論立場之外，要麼不涉及這個問題，要麼在此問題上互相攻訐。有意思的是，現代禪公然標榜「他力信仰」，堅持承認有一個外在於人或信仰者自身的「至高者」的存在。這樣一來，佛教與基督教的對話就從以往的相互攻訐或迴避，轉而探討「至高者」的特徵及其如何命名的問題。

在分析現代禪與中華信義神學院開展「至高者」之對話前，有必要介紹一下李元松及其現代禪教團有關「至高者」的特殊理念。

李元松多次談到，現代禪教團不同於傳統佛教的地方，除了現代理性態度、經驗主義原則及正面肯定七情六欲等之外，還有一個非常重要的差異，就是承認他力信仰，或者說，現代禪就是建立了他力信仰的基礎之上的。李元松曾說：

現代禪在當前佛教界是一個很奇特的團體。為什麼？因為現代禪雖然崇尚理性，但同時卻有至高者的信仰；但當前佛教界對於至高者的信仰，一般都將它歸類為一神教，或是判為不究竟的教義——甚至只是善意、安慰人心的謊言而已！有關這點現代禪是不認同的。現代禪認為，如果沒有至高者的信仰，所有佛教的修行都不能算是已經入門或到家。[註 1]

在李元松看來，有沒有「至高者」的信仰，對於佛教修行者來說，是至關重要的。因為，如果沒有對「至高者」的信仰，就不能稱作真正的佛教徒。也就是說，他把是否具有對「至高者」的信仰看作是佛教的核心問題，看是作衡量真假佛教修行者的標準。正如他自己所說：

我曾經在文章上大略提到：「雖然我也是熱衷中觀、喜愛中觀思想的人，但是就我的看法，即使是中觀學派的創始者龍樹菩薩，應該也沒辦法判定或臧否『上帝是不存在的』。」為了這句話，我在兩岸佛教界受到一些批評，他們據此認為我是外道、是改皈依基督教的人。但我覺得無所謂的。凡是不能瞭解自己很卑微，心中沒有至高者信仰的人，我不認為他是真正的「義人」，用佛教的話來講，我不認為他是真正瞭解佛法的人。[註 2]

眾所周知，佛教與其他宗教的一個重要區別，就在於強調自力的信仰。李元松所創立的現代禪要反其道而行之，當然有他自己的理由。李氏曾說：「我內在的實際信念是：由於背後有至高者的信仰，因此自認一切都不是問題；如果沒有至高者的信仰，那麼一切都將會有問題。在我心中，我對至高者的信仰是任何外力所無法割離的。」[註 3]從這裡不難看出，對「至高者」的信仰是他的根本信念。

按照李元松的說法，他對「至高者」的信仰，一方面來源於他的修行體驗，另一方面則來源於佛教經典的「密意」。李元松曾自述，在他二十幾年的修行生涯中，主要的啓迪是來自佛教的根本教義——緣起無我思想。「一個人如果能夠信解以及實踐緣起無我的思想，就會漸漸發現自己是多麼卑微、渺小的事實，從而必然謙卑」。而這種謙卑的深刻體驗，最終導源於「至高者」的存在。因此他說：

我對至高者的信仰是來自於哪裡？乃來自對自己的罪業深重、對自己的卑微、渺小和無知有著深刻的體驗之後，而漸漸感受到的。換句話說，如果沒有深刻地體會到自己罪業之深，沒有深刻體會到自己的卑微、渺小、無知，我內心是容納不下至高者的。所以，我對至高者的信仰，是當越瞭解自己的渺小和無知的時候，至高者在我的心中就越來越巨大，我就越臣服於祂。[註 4]

當然，僅從個人的修行體驗來確信「至高者」的存在，是肯定不夠的，至少不具有普遍性意義。因此，在對話中，中華信義神學院的代表特意詢問李氏獨特的「至高者」信仰有什麼經典依據？或者說它來源於哪一部佛教經典？李元松並沒有直接指出哪部佛經有明確的「至高者」信仰的論述，但是，他強調說，佛經中本來就有「顯說」與「密意說」之別，而對「至高者」的信仰，主要是表現在佛經語言所表達的言外之意的「密意」中。「比如《阿彌陀經》說，一個人只要一心皈命阿彌陀佛、至心信樂願意往生極樂世界，則臨命終時，阿彌陀佛必定接引他往生極樂世界。換句話說，在人世間所做的一切戒定慧的修持，並不是往不往生的決定關鍵，往生的關鍵乃在於至心信樂、一心皈命阿彌陀佛」[註 5]。

其實，對佛經的「密意」的發現，本身就帶有強烈的個人主觀性。我們至少可以問：古往今來，歷代祖師大德都沒有發現佛教經典中李元松所說的「密意」嗎？另一方面也可以問：難道歷代祖師大德所留下的經典中最核心的部分都隱藏於「密意」之中嗎？這顯然是說不過去的。但是，李元松仍堅持認為：「很多的密意都隱藏在佛教的經論中，至於是否能發現其中的密意，則和自己的眼光有關。」[註 6]這樣一來，李元松的「至高者」信仰對於佛教界來說顯然缺乏充分的說服力。更何況，佛教界誰都知道，最原始的佛教經典《阿含經》中，是明顯地張揚自力信仰而排斥他力信仰的。李元松既然自稱從佛教的立場出發，那他又如何面對這個問題呢？李元松說：

我曾對兩岸的佛學界前輩說過一句話，這句話至今還沒有發表為文字，我說：「如果佛陀只開演《阿含經》，那我將離開他，另尋求皈依。」儘管佛教裡各宗各派的根本思想皆源自《阿含經》，但《阿含經》裡並沒有明顯他力、至高者的信仰；因此我說，如果佛陀只說《阿含經》，那我將離去而另尋求皈依！我會皈依到什麼地方？我會皈依大日如來！用我的術語則是「法界不可思議的神秘力量」。^[註 7]

很顯然，李元松對「沒有明顯他力、至高者信仰」的《阿含經》頗不以爲然，這不僅是對公認的原始佛教最權威經典的挑戰，也是對佛陀教化地位的挑戰。但是，爲了維護在對話中他試圖站立的佛教立場，他提出了所謂絕對自力與絕對他力是佛教「一體之兩面」的觀點。他說：

在十幾年前的一篇文章裡，我提到，從原始佛教或禪宗來講，都是強調絕對自力的，可是竟然有一個佛教宗派它宣說解脫唯有依靠絕對他力，主張眾生在得救、成佛的這條路上，最大的善是信彌陀，最大的惡是不信彌陀。能信彌陀，一切的不善，都可因

這個信而被彌補；反之，不信彌陀，則一切的善，都微不足道，不能得救，也不能證得涅槃。對於他力的信仰和自力的修行，當時我說：「一般說來，佛教是以自為光，禪更是自力——甚至是絕對自力的法門；可是在我看來這只是依文解義或者是以初學為對象的說法而已。」也就是說，表面上看來，佛教好像是主張絕對自力的，但其實在另一層面佛教也談絕對他力。絕對自力和絕對他力在佛教是一體之兩面，都屬言詮層次——也就是「標月指」、「敲門磚」的工具意義。[註 8]

不難看出，李元松的「至高者」信仰不是來源於原始佛教的《阿含經》，而好像是來源於大乘佛教的淨土信仰。所以，他也坦言：「『《阿含經》緣起無我的教說，是一切佛教的根本原理。但我覺得其中缺少「至高者」的信仰，是其未臻究竟圓滿的地方；後起的大乘佛教，如彌陀法門則有「至高者」的意象，但成熟精純的淨土信仰，在現實的人間尚未被大大闡揚開來。』」[註 9]他甚至還說：

我個人的至高者信仰，在佛教的體系相當於淨土思想。十年前，我就公開做如下的判教：「我認為《阿含經》的境界是二十歲、《般若經》三十歲、禪宗四十歲、密教五十歲，而淨土思想則是六十歲的成熟老人。」所以，我覺得如何讓人漸漸瞭解至高者的信仰是一個重要的課題，只不過當前的佛教，在宗教體驗這方面還不是很成熟，還沒有進展到這個層次。而基督教令人讚歎的是，在下手處就直接由最成熟的教義切入——以現代禪的用語來說，就是直接切入六十歲的他力思想教義。[註 10]

但是，不要以為李元松所謂的「淨土信仰」就是傳統的淨土宗信仰。他在上文中已經明確地告知：他的所謂「至高者」信仰，只是「相當於淨土思想」。在他看來，「至高者」的信仰，是「不會被傳統佛教的淨土宗所局限」[註 11]的。他的不受傳統淨土宗所局限的「至高者」信仰，實際上與日本的淨土真宗有相當的關係。

淨土真宗是日本淨土門佛教中的一宗，開山祖師是親鸞。親鸞娶妻育子，過著非僧非俗的生活，並於西元一二一四年在常陸國（茨城縣）建立稻田草庵，在關東農民間弘揚本願他力信仰，認為「彌陀如來的本願名號，卻是往生成佛的因種已經得以成就的標幟，它表明凡夫可以得到這種因種而達到往生成佛」，並強調「捨棄雜行雜修的自力小行，而要彌陀他力的大行」。該宗「不是根據佛教戒律來規定宗徒的儀式，也不是據此樹立宗風，而是僧俗一樣，在無戒無律之上建成宗規，只要履行世上普通的道義就滿意了」。[註 12]

李元松所創立的現代禪教團，就是一個要求僧俗平等、「不過度強調襲自印度的古老戒律」，「對七情六欲持正面肯定的態度」和「崇尚人情義理、俠義情懷」等，並「特重現代精神的涵養」的共修團體[註 13]。李元松在他的著作中好多次都提到日本淨土真宗的他力信仰，並在與中華信義神學院的對話中也是多次地談到，並給予了高度的評價。正如李元松本人所說：

我所皈依的彌陀，意指「不可思議的法界」或「不可思議的神秘力量」，並不如台灣一般淨土行者將彌陀視為一個單位、一個個體的佛。我曾翻閱「法爾出版社」翻譯出版的日本淨土真宗的書籍，覺得我的彌陀觀比較相似親鸞晚年的彌陀觀。[註 14]

在與中華信義神學院的第一次當面對談中，李元松就已經明確提到他所受親鸞的影響，或者說，他對親鸞彌陀觀念是持相當認同的態度的。他說：

親鸞上人是淨土真宗的創立者，他的徒子徒孫滿天下，恭奉他宛若釋迦牟尼佛第二，但是他竟然說自己是地獄種子！我很能瞭解他在說什麼，那確是事實，絕不是客氣話。他還講了一段更震鑠古今、讓人驚歎（或詫異）的話，在他晚年的時候，他竟然說：「至於念佛能不能往生，我也不知道，唯有彌陀知道。」一般佛教徒可能覺得奇怪，一生勸人念佛、並以身作則專心念佛的人，到了晚年，竟然說他能否蒙彌陀恩寵，被攝受到彌陀淨土，他也不知道？而且，既然不知道，他還繼續念佛。因為他說，一切彌陀都瞭解，彌陀也始終關愛世人，因此，他把一切都交給彌陀。接著，他又說了一句名言，他說：「即使被彌陀騙了，也無所謂，因為，我本來就應該墮入地獄的。未能被召喚而墮入地獄，實屬理所當然。」從佛教的眼光來看，親鸞四十多歲的時候，他已經得到佛法的決定信，也就是第一義的四淨信。他傳播念佛之道四十餘年，在八十五歲寫下〈自然法爾事〉一直到九十歲將離世的最後幾年，他卻說「能不能往生他也不知道」。但我們想看看，他難道對彌陀沒信心嗎？不是的！這種屬於言詮層次以上的體驗，它的豐富程度是遠遠超過理性思惟的教理哲學。[註 15]

綜上所述，李元松的「至高者」信仰與原始佛教、傳統佛教和日本淨土真宗的關係已經大致明瞭。撇開他個人及其現代禪教團的修行體驗不談，他們的「至高者」信仰雖然還不能

說就是完全契合佛理的，但是從佛教史來講也不是完全沒有歷史依據或前驅的。他對日本親鸞上人的淨土真宗絕對他力（彌陀）思想的深刻認同，就說明了這一點。

堅守絕對他力信仰，既表現出李元松和現代禪與原始佛教傳統和中國大乘佛教主流傳統相異趣，同時也是他和現代禪與信守絕對他力信仰的基督宗教之間能夠避免核心理念的絕對對立而展開宗教對談的最重要的基礎。

由於具有「至高者」這個絕對他力信仰的觀念，因此，李元松在面對基督教的上帝信仰之觀念時，並沒有從傳統的佛教立場以自力信仰來加以批駁，而是從一開始就採取基本肯定的態度。在第一次雙方的書面對談中，李元松不僅直接表露他對基督教的天主信仰持「十分讚歎」和「鼓勵的態度」，更重要的是他從自身的絕對他力信仰出發，肯定基督教「明顯地廢棄對自我的依恃與傲慢，投向不可思議的上帝的懷抱，頗具他力信仰內涵。」因此，他對基督教上帝信仰的讚歎與認同，完全依據於他自身的他力信仰標準。

正是從這一立場出發，他強調「我不認為佛教一定不允許『上帝』的概念，卻認為佛教不允許的乃是『爲了維護自己的「真理」，不顧他人的感受和死活』」。「我信受奉行的佛陀『緣起無我』的教義，不會去主張上帝的學說和信仰；不過，我不敢妄自尊大認為自己有能力裁判『上帝是不存在的』！」實際上，正如他自己所說：「我希望他們的上帝真的存在，真的給他們最後的救贖」。^[註 16]不僅如此，他還從佛教的立場，認為上帝就是佛教上所謂的「無因生的自性存在」，而「獨一的真神」也便是佛法所說的「梵我」。可見，李元松從他力信仰角度雖然確認基督教的上帝之信仰，但是他仍然是想從佛教觀念來界定基督教的「上帝」與「神」的觀念。

不過，中華信義神學院雖然感激李元松能夠「寬宏大量」地承認「上帝」與「神」的存在，但是他們並不同意李氏從佛法的觀念出發來界定「上帝」與「神」的存在。他們認為，「梵天」或「梵我」雖然是印度早期宗教的最高神之一，但是畢竟只是佛教中的一個護法神，也是屬於三界輪迴無常之中；而基督教所崇拜的神是聖父、聖靈與聖子三位一體的，聖父上帝是造物主，聖子耶穌是人類的救世主，聖靈則是聖基督教會、聖徒相通，罪得赦免，肉身復活並且永生。如果以歷史爲喻，神是從遠古以至今日，行在人類的「通史」，而其他的神與佛，只見於「斷代史」。不僅如此，中華信義神學院也不同意李元松以「無因生的自性存在」來簡單地界定「上帝」概念。他們認為，「基督信仰不能用答覆『無因生的自性存在』的是或不是來認識」，從聖經對上帝的認識來說，「上帝是一切的第一因」，它規定了「生命的因果律法」。

可見，中華信義神學院在對話中不僅試圖澄清被現代禪誤解的「上帝」與「神」的觀念，還不失時機地貶低「佛」的地位，更有甚者，他們似乎及時提示所窺見到李元松心中的秘密：「縱然自認不會主張上帝的學說和信仰，也不能完全否決自己內心中早有上帝的道存在。」^[註 17]那麼在李元松和現代禪教團的內心中到底是否「有上帝的道存在」呢？

李元松並沒有因為中華信義神學院的來函中有貶低「佛」之地位的言論而進行辯駁，反而說明他的上次去函「對天主信仰的讚歎，其實有很多保留。這是因為顧慮身處佛門，倘若極其全部的感受讚歎天主信仰，恐怕會引生少部分佛教徒的誤解——儘管在我的心裡，對天主信仰無限的親切和喜悅心情，絲毫不覺有任何抵觸於我得自佛陀緣起無我教說的啓示」[註 18]。這實際透露出他與現代禪對基督教信仰有更深層的認同感。正如他自己所說：

身為佛教徒，特別是自身的思惟訓練乃以中觀思想為主，卻怎麼會認同「上帝」的信仰呢？且不說不同宗教的比較和對話，即使在佛教內部，這也是核心的問題，它涉及到言詮層次跟體驗層次的對照和印證。您剛才談的一段話讓我想起聖者路德的一句話：「因信而絕對是自由，因信而絕對是僕人。」也就是一方面因信而成為萬人之上的主人，卻也因信而成為萬人的僕人，這種表面似乎是矛盾的內在統一，由於我自認跟古來佛門善知識存有類似的體驗，所以能體會那背後的內容。反過來說，佛教徒如果只立於狹義的中觀哲學或一般的佛學知識立場，則每易落入針對言詮層次批判上帝學說，我認為那樣並沒有觸及基督信仰的精義。基督信仰真正可貴處在什麼地方？一般佛教徒不容易看到。所以我有一個不吐不快的心情是，盼望、懇請院長不要拋棄我們，不只是這一次而已，而是希望您能耐心地、不斷地引導我們走入基督的世界。[註 19]

正是在這樣的背景之下，鄭麗津代表中華信義神學院試圖直指李元松所謂「至高者」信仰的內核，即「上帝是在至上、至高者，它一定容許我們有更大的詮釋，啓示我們更大的智慧和亮光」[註 20]。中華信義神學院院長俞繼斌甚至將「至高者」、「真理」、「神」和「天父」即上帝看作是同一所指。[註 21]而在與丹麥神學家對話時，丹麥神學家也直接地說明「真理」即是「至高者」，亦即「上帝」。我們的一切都是至高者上帝的安排。[註 22]

李元松畢竟顧慮自己的佛教身分，所以他並不直接承認他所信仰的「至高者」就是基督教的上帝，但是他又不能不否認所信仰的「至高者」不是上帝。於是，他在「至高者」到底是誰的問題上徘徊於「彌陀」與「上帝」之間，並不計較於是如佛教徒稱之為「彌陀」，還是如基督教徒稱之為「上帝」。比如，李元松曾說：「一個人當他明白自己是軟弱、卑微、渺小、有限的存在，那麼他才會敬畏『法界不可思議的神秘力量』——無論稱它是『彌陀』、『上帝』，或是我和基督教朋友相談時慣說的『至高者』——這種敬畏要植入內心更深處所需的力量，可以有兩種方法：一種是更加徹底的明白自己乃渺小有限的；另一種則是透過祈願，也就是由至高者來帶領你！」[註 23]這顯然是將「至高者」與「彌陀」、「上帝」看作是同一所指。

據有學者說，在基督教界有一種神學多元主義者，他們普遍接受這樣一種觀點，即上帝是超越所有概念和語言的奧秘。「在與宗教間的相遇中，奧秘這概念也為奧特（Heinrich Ott）所倡議的一種新『對話式神學』（dailogical theology）提供一個基礎。奧特提議，在我們稱為宗教經驗或信仰（pistis）中，我們經歷一種無盡和莫名的奧秘。由於這奧秘是超越所有形式和教義的陳構，一個宗教的信徒至少可思想到，另一個宗教的信徒也是真實地接觸到相同的那不能言傳的實在」[註 24]。如果拿這個觀點來看李元松和現代禪與中華信義神學院之間關於「至高者」是上帝還是彌陀的對話，其實是有相當的啓迪意義的。這至少說明，李元松和現代禪的那個「不可思議的神秘力量」，具有與宗教多元主義者的「上帝」觀念相同的特徵。

在一次現代禪的共修活動中，李元松也同樣提到「上帝或不可思議的彌陀」問題。正如他所說：「人之所以會信仰上帝，或『不可思議』的彌陀，它並不是非理性的——它跟人類自覺到自身實乃極軟弱、有限、卑劣、渺小的宿命是有關連的。也就是，由於認識到人（或人生）是不圓滿、不究竟、不自主的，於是『信』乃生起。」[註 25]當然，最有意思的，還是一次他給台灣屏東一位老神父的回信，其中提到：

如您推介倡印的《太上清靜經》所載：「大道無形，生育天地；大道無情，運行日月；大道無名，長養萬物；吾不知其名，強名曰道。」類似的情懷，晚心中有「至高者」的信仰，雖不知其名，唯在個己的成長因緣下，敬之為「彌陀」，但每聽聞「上帝」、「神」、「天父」的稱號，內心湧動著真摯的歡欣和感動！晚是非常渺小、無能的罪人，也只能稱誦著至高者、隨緣做些份內事，並將一切交給至高者，相信一切的一切至高者當有安排。[註 26]

也就是說，只要聽到「上帝」、「神」或「天父」之名號，他就會想到「至高者」的信仰，只不過他習慣於稱之為「彌陀」而已。

在對話中，中華信義神學院針對李元松在「至高者」到底是「上帝」與「彌陀」之間的徘徊中，乾脆奉勸李元松不要執著於「彌陀」之名：「我以今日在神裡獲得的知識，我不在乎傳統的與您新興的，對彌陀的詮釋，到底誰是忠於原意。在乎的是，感謝主，對那至高者，我們共同能有釋放的思想是：至高者不是我們人所能界定、言詮的；人不可能成為至高者。」「李老師既是『取甚麼名字都有芬芳』的灑脫之人，又何必緊抓住『彌陀』的名字不放呢？」[註 27]

李元松有時也確實認識到他在談論「至高者」信仰時因徘徊於「彌陀」與「上帝」之間所帶來的問題。在中華信義神學院舉行的當面對談中，中華信義神學院的楊貴丞就很直接地：

請教李老師一個問題，你所理解的至高者，假如說是一個整體的力量，是不是有一個比較具體的形容，或者一個教義或理論可以定義它，假如說它只是一切不可知，那麼對信徒來說，是一件相當遙遠的事情。我感受我們基督教，我們有很多老師在這裡，我不敢說我講得比較好，但是我們聖經裡面有講，說神的神性和人性，你寧可相信你是祂所創造之物，所以我們可以從我們的信仰上很清楚的知道這一位創造者是誰，雖然有一些更高深的意境是我們所不瞭解的，但是神啟示給我們的這本聖經，讓我們很清楚的知道我們所信的這位神是誰。所以我想請問，李老師對這位至高者，有沒有比較清楚的一個解釋？[註 28]

李元松對以上問題從兩個方面進行了回答。一個方面，他認為，爲了避免引起不必要的辯論，最好不要去定義它。他說，法律學上有一句話，叫「舉證之所在，敗訴之所在」。也就是說「『將真理實體化、具象化』，固然有其優點和方便，但同時也要接受來自四面八方的問難。簡而言之，如果我不明白說出，就沒有對手，可是一旦提出標準答案，就有很多人會提出不同的意見，爭辯也從此展開」。他還說：「基督教義把真理實體化，我個人是非常喜歡的，我曾經跟鄭麗津姊妹提過：『我知道我這一生沒有能力、也不會去臧否基督教義……』爲什麼？因爲我們都是很卑微的人，怎麼有資格去臧否至高者的教義呢？我認爲自己是沒有能力的，這是最內在的心情，可是很多資訊告訴我，『真理實體化』之後，必然要面臨很多挑戰。」[註 29]至此，我們也似乎認識到，李元松之所以公然擺擂台要迎接各方對現代禪的挑戰，並十分自信還沒有遇到對手，原來是他壓根兒就不把所提出的問題說清楚，使對方抓不住辯駁或批評的把柄。

不過，中華信義神學院並不在意也不大同意李元松的作法。俞繼斌從基督教的角度就提出，如果「至高者」只是一股神秘的力量的話，就勿須現身，也不需要現身。如果「至高者」要顯現的話，就要冒險。在基督教裡，天父就是冒了很大的險，差他的獨子耶穌來地球做宣教工作，其結果就是我們今天所能看到的十字架。「事實上，我們基督教的信仰核心就是這一點，就是十字架。天跟地、人跟上帝的一個交集，也是公義跟愛的一個交會點，在這裡流露出來」[註 30]。俞繼斌並沒有直接向李元松提出挑戰，但看得出他表面上在談論基督教，實質上是向現代禪表明：現代禪的「至高者」如果完全不能冒險而顯現的話，就不能真正成爲人類的拯救者。

其實，就在俞繼斌和陳貴丞提出問題之前，中華信義神學院的陳冠賢就已經向李元松提出了一個頗具挑戰性的問題：「我們強調的就是至高者真實的臨在歷史當中，不僅是一種個

人的感受、感覺或神秘經驗而已，而是非常肯定至高者真實的臨在在歷史當中。不曉得在現代禪裡面，至高者臨在的部分，李老師的體會是怎麼樣？」這顯然是基於基督教上帝「臨在世間」的觀念而希望李元松談談現代禪是否也有「至高者」「臨在世間」的問題。

李元松覺得「基督教此種學說非常殊勝」，他「非常讚歎、非常喜歡這樣的教義」，至於佛教，他認為與基督教稍有不同，佛教強調通過修行就可以達到涅槃解脫，而佛教的大乘與小乘對於解脫之涅槃有所不同，小乘佛教主張「無餘涅槃」，而大乘佛教強調「無住涅槃」。就「無住涅槃」而言，又有自力無住涅槃與他力無住涅槃。現代禪強調的是他力無住涅槃，即達到涅槃境界得自「至高者」的賞賜。「這是現代禪更不為當前佛教瞭解的地方」，因為「當前佛教」有一種基本教義派，堅決主張自力，將主張外力的「至高者」信仰視為「外道」。[註 31]其實，中華信義神學院的詰問對於佛教來說，就相當於「佛」與「世間」或「佛性」與「世間性」的關係問題。現代禪由於堅持絕對他力（至高者或彌陀）信仰，在理論上還處於探索階段，因而出現如上的回應是不難理解的。

正因為現代禪對於「至高者」的信仰還處於探索階段，因而，另一方面，他們對於如何定義「至高者」採取「暫時不去細究」，「也沒有那種能力去細究」的態度。[註 32]正如李元松自己所說：

我覺得其實我們可以暫時不談「至高者是不是存在」？「至高者到底長得什麼模樣」？「至高者到底有沒有來到人間」的問題，我們就直接從白寶珠教士（註：白寶珠教士，美國基督教信義會宣教士，今年八十三歲，一九五二年來台，一九五五年隻身前往台灣的離島澎湖。此後一生都完全奉獻給麻瘋病患，默默地從事醫療照護的工作，直到今天）身上就可以看到上帝的存在了！為什麼我特別提到白寶珠教士呢？因為她所做的豈不是大公無私的事嗎？她所做的是人類的本性所做得到的嗎？我認為沒辦法，如果不是神的聖靈在她裡面顯現的話，我認為凡是做不到的。因此，與其去討論至高者長得什麼模樣，不如就直接看看信仰至高者的那個人的言行來得具體。所以我剛才說，如果我完全沒有宗教背景，當我看到歐牧師時，我會閉著眼睛請他帶領我，我願意當他的羊。因為人生就是這樣嘛！難道我們要一直討論抽象的形而上問題，卻沒辦法從抽象的問題中看到具象的真理嗎？[註 33]

後來，李元松曾一度將「至高者」這個「法界不可思議的神秘力量」界定為「如是因，如是緣，如是果，如是報」。現代禪教團副宗長張志成就認為，這樣「是否也犯了『將真理具象化』的毛病，同時應負舉證責任」？李元松回答說：

有關悟道的經驗，自己乃是採取經驗主義的立場；而有關「法界不可思議的神秘力量」，自己則是採取信仰的立場；我從未說過自己親證三世輪迴，我將三世輪迴定為自己的信仰，因此並未逾越本分。不過，悟道者由於倍感自己的渺小無知，會更加隨順佛菩薩的說法，傾向相信經論的聖言量。至於將「法界不可思議的神秘力量」界定為「如是因，如是緣，如是果，如果報」，乃是隨順佛教傳統的聖言量，因為歷代佛菩薩、祖師大德都不曾否定因果業報，而也沒有人能夠以經驗的立場否定因果業報是不存在的，因此，我之相信三世輪迴、因果業報，自信是無咎的。[註 34]

這似乎表明：當李元松還不能確定「至高者」這個「法界不可思議的神秘力量」是不是「上帝」時，他仍然堅持從佛教的立場來說明「至高者」。雖然有「負舉證責任」之嫌，但是，他終於搬出了至少令佛教徒都沒有話可說的「佛教傳統的聖言量」。

也正因為如此，李元松在面臨「至高者」到底是「上帝」還是「彌陀」的兩難選擇時，他儘量存而不論，聲稱暫時不知其名：「佛教是很深邃的，但是我也發現基督教深不可測——這項發現讓我既高興，又有挑戰自己原本信仰的考驗。在內心傾向我有『至高者』的存在，雖然暫時不曉得祂的名字稱作什麼？」[註 35]後來李元松在中華信義神學院進行的當面對談中進一步地闡明了在這個問題上的觀點，他說：

我非常歡喜地想說，信主的人是非常有福氣的！我覺得我對至高者的信仰，以及與信義神學院弟兄姊妹之間的情誼，絕不是一般的人情世故，而是最內在的感情。或許這是一個敏感的話題：「既然這樣，那為什麼我不改皈依基督教呢？」（眾笑……）鄭麗津姊妹時而會鼓勵我：「當及時信奉主耶穌」。關於這件事，我可以這麼說，我不曉得「至高者」的名字是不是一定要稱為「上帝」，坦白講，我不知道它的名字是什麼；但是剛才聽著聖歌、看著歌詞，我覺得它已把我對至高者的感情表達出來了——然而，如果要我或現代禪教團改歸信仰基督教，我覺得須要考慮的層面很廣。因為現代禪是一個有思想體系、組織制度和修道次第的佛教宗派；儘管我心中有著至高者的信仰，感覺人能夠呼吸、會掉眼淚……，都是至高者的恩賜，但這仍是來自佛教的體驗。而且我認為，佛教和基督教在深層的地方有其共通之處，然而整個宗派改變信仰，我覺得茲事體大，只是我懷抱開放、不預設立場的態度——那就看至高者的安排了。[註 36]

現代禪李元松雖然談到佛教包含著絕對自力與絕對他力兩個方面，但是，從他極力頌揚讚歎「至高者」信仰，將一切都歸功於「至高者」的安排時，他實際上是站在絕對他力信仰立場上的。中華信義神學院方面覺得李元松現在改宗信仰基督教，只差名字上的轉換而已，也印證了李元松鮮明的絕對他力信仰特徵。但是，這種主張絕對他力信仰的法門，至少是不能夠代表中國大乘佛教傳統的。它更像是日本的淨土真宗及其本願法門，也難怪李元松多次表彰日本淨土真宗，認同淨土真宗的絕對他力信仰。

其實，就在現代禪與中華信義神學院開展宗教對談前後，大陸地區的佛門中人就已經去信李元松與現代禪，表明日本的「本願法門表面上好像是淨土宗，實際上違背淨土宗的理論和綱領。本願法門引用了佛的語言，一些大德的語言，具有很大的迷惑性。但是實際上完全違反整個佛法的教理，違反如來真實義。正因為如此，歷來的淨宗大德從沒有人提倡過本願法門」[註 37]。現代禪與李元松在回信中都表示贊成。[註 38]但是，從上面李元松和現代禪與中華信義神學院的對話中，完全看不出他們與日本淨土真宗在信仰層面上有什麼本質的差別。

至於「至高者」到底如何命名？需不需要命名？美國宗教學家、宗教多元論者斯特倫（Frederick J. Streng）曾說：

人們賴以生存的那個終極實體，絕非僅靠某個人，某部經書，或某個體的論述、態度與活動就可以完全地獲得。這個實體可以冠以不同的名稱，如西方哲學中是「神秘的存在」，在佛教中是「有無」，在有神論的宗教傳統中是「生與死的主宰」，而在人文主義的心理學中則是「最高的體驗」。然而恰恰是這個實體，又使來自不同文化的宗教研究者與宗教信徒在力圖講述它的作用與真諦時，變得結結巴巴，變得自相矛盾，或變得啞口無言。[註 39]

如果我們這樣來看待李元松和現代禪與中華信義神學院之間關於「至高者」信仰的對話，李元松所表現出來的一些「自相矛盾」和躲避態度，也是情理之中的；但是，中華信義神學院極力希望李元松帶領現代禪實現名字的轉換，多少就不在情理之中了。

三、對談的焦點問題：「因信稱義」——所信是「佛」還是「耶穌」？

現代禪與中華信義神學院在展開宗教對話時，雖然比較一致地承認有「至高者」的信仰，但是就具體的信仰內容與方式而言，雙方在多個場合進行了比較深入的交談，實際上構成了這次宗教對談的一個焦點問題。

在現代禪與中華信義神學院的第二次書面對談中，李元松表明「特別讚歎和喜悅的，那就是『信靠的是神的恩賜。所以更別說有修行，只是因著信』。『懇求神的愛繼續在我們當中運行。……求神讓我們經歷，在我們這些軟弱的人身上，要更顯出它的愛更多。阿門！』」。隨後他又引前人所說的「名字有何妨，叫做玫瑰的，取其他的名字，依然有芬芳」，來說明他是如何「很感動而掉淚的說：『感謝主！讚美主！』」。[註 40]這兩段話引發了一個雙方後來反覆辯論的重要問題：如何「因著信」？所信者是主耶穌還是佛？

對於「信」，中華信義神學院本來就是由信義會開辦的，而信義會作為基督教的一個重要差會，它就是因強調「因信稱義」而得名的。因此，中華信義神學院當然非常強調「信」。正如他們自己所說：

「因著信，基督徒是全然自由的萬人之主，不受任何人管轄。因著愛，基督徒是全然順服的萬人之僕，受一切人管轄」，並非說基督徒有特別沈潛靈魂的啟發。重點是「因著信，要完全順服於神」，「因著神的愛，聖靈在我們裡面餵養」。基督徒若有半點聖潔，不是個人修為的境界，而是見證神愛的恩典，見證主「水」有時在那些軟弱的人，反要顯得神的愛更多。有自恃聰明者，反要變得愚拙了。所以說基督徒的福氣是信主耶穌有「生之道」白白得著生命的「泉」。[註 41]

這也就是說，基督教的「信」是信主耶穌，從而順服於神（上帝），因而得著愛，也就得到拯救。李元松自述「由衷仰讚『因信稱義』之福音」。[註 42]他覺得非常幸運地通過鄭麗津的介紹而與中華信義神學院結下法緣，「並進而蒙主恩寵，得浸習福音，大開眼界，領受『因信稱義』的聖靈」！他說，平心而論，「對基督教義、基督信仰日益有同血源的感情」。[註 43]他甚至覺得，信義會所強調的「因信稱義」，讓他「分外喜悅」，「因為若不是『因——信——稱——義』」，他和俞繼斌院長之間、現代禪與中國信義神學院之間，恐怕就不大可能像今天這般親切，「因信稱義」、「不再是我，乃是基督」、「它必興旺，我必衰微」等基督教名言，「這是動我肺腑的天上之音」！[註 44]

李元松對「因信稱義」如此的「分外喜悅」和對基督信仰的如此感動，並感覺到「日益有同血源的感情」，當然是從他自身的現代禪的體驗與認識出發的。他曾多次表明，依準阿含、般若、禪、淨土等法門的「涉俗、入俗程度，以及引導眾生歸涅槃的積極程度和方便善巧以論之，在阿含、般若、禪、密、淨土之中」，他「覺得淨土教是『看似尋常最崛奇』，表面上它和天主教、基督教是相似的宗教，也可以說『念佛往生』宛如『信則得永生』，但是在老公公、老太婆都可以信愛奉行念佛聲中，卻明顯看到引眾生歸涅槃的修道原理和修道

次第」。[註 45]由於他打破中國佛教主流傳統而極力倡導絕對他力信仰，在當代海內外佛教界頗受異議，甚至被貶斥為「外道」，因此，他更深切地感受到「因著信」的艱難。所以他說：

聖者路德所說『因信稱義』，這句話我就十分認同。可是我覺得『因信稱義』這個信是不容易的，聖者路德在書中開宗明義也提到，信是非常困難的。在佛教內部的場合我也時常講類似的話：「皈依最難也最高，唯有無我的人才會皈依。」人類有生之年所能達到的最高境界，就是對佛產生信心。[註 46]

不過，中華信義神學院對李元松從佛教的「無我」義來比附和解釋基督教的「因信稱義」表示了否定，他們認為「不再是我，乃是基督」，並不是佛教上所指的個人修成「無我」的境界，實際上「它仍然有我，『虛己』乃是為了讓耶穌基督完全的掌權和引領。因為屬修成『無我』的高意境，對基督徒而言，恐怕會有的危險是造成『自義』。『自義』會讓人走上離棄神，不信神的不歸路，得不著『因信稱義』的恩惠（神白白、無條件的賜下復活、永生）」[註 47]。這種比較顯露出了現代禪與基督教中華信義神學院在「信」的問題上的明顯差異。

以上的論辯並沒有完全展示中華信義神學院與現代禪在「信」問題上的根本差異與若干聯繫。李元松曾在解釋為什麼他還不能明確皈依基督教信仰時說過，在宗教比較上，他「還不能確認佛教沒有主耶穌所說的『因信稱義』的教義」，但是，他「也沒有完全確定佛教一定有」，他只是願意保留有的可能性，具體如何還有待繼續研究。[註 48]

中華信義神學院對李元松的上述說法表示存疑。鄭麗津就明確地指出，現代禪的所謂「信」，可能還是屬於佛教「信門」中的「信」，即認識與理解之後的「信」，而基督教所強調的「因著信」，是不知其所以然的「信」。她說：

李老師一直提到「因信稱義」；我個人的擔心是李老師提到「信」，會否還是比較屬於佛教「信門」的解釋。而我所認識的「因信稱義」的「信」，不是起於個人理性思考完全後的信；以佛教的詮釋，似乎「信」中須有「解門」的一些理性。過去我們彼此的對話中，李老師曾提到：希望真理來找你（真理你要就給你吧）。今天院長說到：我們的信仰，是主耶穌揀選了我。所以有時候有些人會說：好吧！那主耶穌你什麼時候來揀選我？但是我所知道的「因信稱義」是，我幾乎什麼都不知道，我也不知道我為什麼信？不是我等待主耶穌來找我，而是主已經找每一個人，問題是你願不願意踏出這一步，即「我就信了」。一般哲學、思想都有一個理解性，可是「因信稱義」是

你就信了，真正去認識主是在信之後，一步步地踏在主帶領的道路上你才知道、才看到。那的確是很大的冒險，但你決不會後悔，而且越來越有信心。[註 49]

其實，鄭麗津如此來評價李元松上述對「因信稱義」的理解，雖然揭示了基督教的「信」是絕對的、無先驗認識的，而傳統佛教的「信」是理解之後的，但是，她畢竟將李氏的解釋完全等同於傳統佛教的立場了。她忘了現代禪主張絕對他力信仰，更多的是接近於基督教，而不是傳統佛教，甚至與傳統佛教主流完全相反。所以，李元松並不能完全接受鄭麗津的駁正，他說：

你說我對「因信稱義」是從佛教的信來談的，這一點，我一半同意，一半不同意。信在佛教有兩重層次的意思，就是見道位以前（俗諦）的信，和見道位之後第一義諦的信。起初的信是透過理性的信仰。但，我剛才跟院長溝通所講的因信稱義的信是屬於佛教第一義諦的信心，是見道之後的淨信，它是證得戒、佛、法、僧這四種不壞之清淨信。這種信有什麼特別的內涵？就是對理性思惟、理性批判達到極致之後，回過頭發現理性的有限性和不可靠，從而對真理的臣服，而這種臣服除極少數特例，乃皆來自漫長的理性思辨過程！我相信很多信仰基督的人，他們起初的信，和院長、鄭姊妹、呂弟兄你們現在的信應該是不一樣的吧？他們應該會有漸次的過程才是。而這過程的變化如何，想必也有理性的掙扎、反省和檢討的成分吧？百分百的臣服和愚夫愚婦的立即臣服表面相似實不同。對院長「因信稱義」的呼應，我是從佛法第一義諦的信心來談的。[註 50]

上面所提及的有關「淨信」的內涵，李元松說他以前很少談到，「因為它牽涉到淨土真宗絕對他力的信仰和體驗」。現代禪是一個不同於原始佛教和傳統佛教的宗派，「它宣說解脫唯有依靠絕對他力，主張眾生得救、成佛的這條路上，最大的善是信彌陀，最大的惡是不信彌陀。能信彌陀，一切的不善，都可以因這個信而被彌補；反之，不信彌陀，則一切的不善，都微不足道，不能得救，也不能證得涅槃」[註 51]。現代禪的這種彌陀信仰與基督教的基督信仰，至少在形式上並沒有多大差別，反而與中國傳統佛教的自力信仰形式大異其趣。這也就是現代禪之所以能夠與中華信義神學院展開「深度對話」的因素之一吧！

在二〇〇三年初的一次當面對談中，參加對談的現代禪教團副宗長張志成，同時向李元松和俞繼斌提出一個問題：基督教的「因信稱義」與淨土真宗的「信彌陀得往生」，兩者皆強調絕對信心，但信仰的對象有別，其最後體驗是否一定不同，還是有相同的可能性？俞繼

斌認為這是一個「嚴肅而具關鍵性的問題」，因為，在不同的宗教中，即使是有同質的信心，由於信仰的對象與內涵不同，結果如何只有最終才能見分曉。事實上，具有「絕對信心」是很難的。他覺得他自己就處在「信心不足，求神幫助」的狀態。但是他又強調：「信心像芥菜種這麼小也就夠了，就像阿基米德原理，只要有一個支點，很大的石頭都可以翻開；同樣的，只要有一點點信心，天父就可以透過這一點信心做工。」李元松接著說：

其實人們無法瞭解上帝，也無法瞭解阿彌陀佛，就以賭博為喻，人無法知道上帝或阿彌陀佛心中的骰子到底是幾點，因此也無法確知自己所下的賭注到底對或不對？人由於體認自己的卑微渺小、有限、無知，從而相對的呈現出神佛的偉大。面對這樣的處境，自己有一種或許是務實或許是投機的想法——那就是：凡能使人類達到「安居樂業，安身立命，慈悲喜捨」之效應的信仰，那就值得去信奉——而這也是現代禪的根本理念：在履行責任義務中追求解脫，在安居樂業、安身立命中信仰佛法。[註 52]

不難看出，李元松和現代禪對於信仰問題，似乎更注重實際的「效應」。有「安居樂業，安身立命，慈悲喜捨」之效應者，就值得信奉，或者說，就會產生信心，但不一定是絕對信心；相反，如果沒有這種「安居樂業，安身立命，慈悲喜捨」之效應，那就肯定不會產生信心。所以，當來自英國的王榮昌牧師說到「在基督教歷史中能於上帝產生決定的信心，是寥寥無幾的，非尋常的容易」時，李元松馬上回應說：在佛滅以後，能於三寶產生決定信心的修行者也是微乎其微的，並且「依自己的體驗，基督教所說的『虛己』，實則便是能對神產生信心的要道——當漸漸瞭解自己的齷齪卑微，渺小局限，感知自己理性的有限，則會漸漸消除傲慢，願意接受信仰」[註 53]。

李元松承認他早在與中華信義神學院展開對話之前十多年，就對基督信仰有了「好感、喜歡或敬愛」，而今更因為馬天賜神父和鄭麗津的引導而「對基督信仰有切身的體驗」。猶如他闡釋現代禪的「至高者」信仰是超越了佛教經典中的傳統言詮層次那樣，他特別強調對彌陀的信仰與對基督的信仰也都是超越言詮層次的。所以，他對鄭麗津說：

哲學和教義都是屬言詮層次的，它是有限的。我相信，你對主的信是十百千倍於你所表達的，可以說，你所表達的是沒辦法顯露你背後的那個信。我們應承認言詮層次是有破綻、是不圓滿的，因為言詮層次是由人說的，但背後的那個信則不是你我的能力所能完全表達的。以佛教用語來說，那是彌陀給你的，是來自於絕對的他力。由於，我對基督教義無知，所以我只能根據佛教的體驗，暫時用以理解「因信稱義」的奧義

——不是基督徒有能力相信主耶穌，他的信心應來自主耶穌的賞賜。在當代佛教，能體會淨土真宗的絕對他力說，或在個人的自覺上，承認「我也是地獄種子」的人，或許很多吧？只是我不曉得是哪些人？[註 54]

從以上不難看出，在「因信稱義」問題上，李元松雖然說自己是「根據佛教的體驗」來闡釋現代禪的立場，但實際上，他強調的是淨土真宗的絕對他力信仰，因此，他的所謂佛教的「淨信」，只能是代表現代禪的，不可能是代表整個佛教界的。正如他自己所說，「當代佛教」很少有人像他及現代禪那樣「能體會淨土真宗的絕對他力說」。因此，在他看來，「因信稱義」的所信，既可以是主耶穌，也可以是佛。

然而，在所信問題上，李元松一再引證前人之言「名字有何妨，叫做玫瑰的，取其他的名字，依然有芬芳」來說明現代禪並不執著於「佛」或「耶穌」之名，同時，他又強調說：

我曾經說過：「人生就像賭博，我把一切下注在佛的身上，就算輸了也無所謂。」如果把這一句話中的「佛」改為「主耶穌」，我覺得也是可以的。一個人如果自認很尊貴，就會很謹慎的選擇信仰，可是像我這麼卑微的人，也就不必那麼在意，很容易就會接受至高者的信仰——而即使因此被騙也無所謂。為什麼？因為本來就是爛命一條嘛！[註 55]

但是，中華信義神學院並不接受這一混淆佛教與基督教的說法。他們雖然瞭解現代禪也是主張他力信仰的，但是，他們仍然將現代禪和李元松看作是「當代佛教」的代表。因此，神學院一方認為，李元松以佛教之「總相」與「別相」、「同相」與「異相」、「成相」與「壞相」之「圓融無礙」精神，來說明無論名字是叫做「佛」還是叫做「耶穌」，「依然有芬芳」，這固然體現了佛陀「同體大悲」的包容精神，但是，他們「卻仍是要堅持『佛就是佛，耶穌就是耶穌』」。這表面上看起來「顯得不通情達理」，實際上，對於基督徒而言，他們都會有充分與必要的理由來堅持「只有奉『耶穌』之名」。

中華信義神學院認為，基督徒之所以「只有奉『耶穌』之名」，是因為「(一)上帝親自證明耶穌是他的獨生愛子」，「(二)父認得子，子認得父」；「(三)父子常同在」；「(四)子遵循父的道和教訓，討他的喜悅」；「子彰顯父的榮光，將他表明出來」；因此，「天主信仰，耶穌基督的救恩是獨特的——『神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。因為神差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。」

信他的人，不被定罪；不信他的人，罪已經定了，因為他不信神獨生子的名』（《約翰福音》）。他們特別強調，「神學與佛學的思辯方向是相當迥異的」。[註 56]

其實，中華信義神學院還不完全瞭解李元松的真意。李元松和現代禪在所信問題上表面上看起來像是混淆「佛」與「耶穌」，有背基督徒的意願，實際上他們不過是要說明最實在的不是言詮之「名字」，而是「名字」背後的「那個信」。正如李元松自己所說：

儘管我歸依的佛和我敬愛禮讚的主，祂、他們在實質內容上是一樣？還是不一樣？尚有待比較，不過，在此我必須再度表示，我不願犯上呂弟兄所說的宗教混淆或宗教附會的毛病，這一點是應該極力避免的。但我覺得佛教和基督教應是有某些同質性的東西存在。我固然不會、也不敢說佛等於耶穌，耶穌等於佛，我認為主應歸主，佛應歸佛，他們在言詮層次和哲學方法論上明顯是不一樣的，但對於瞭解彼此言詮層次的內涵意義，進而探討背後那個超越言詮層次的體驗，是我感到興趣的。[註 57]

在雙方的對話過程中，應該說，中華信義神學院一方始終處於主導地位。也就是說，他們從來就無意保留改宗信仰他教的可能性，而是始終堅守基督教教義與信仰，因此，他們一直無意接受佛教教義或信仰，而是試圖勸導李元松和現代禪改宗信仰基督。與此相對照的是，李元松與其說是用一種非常成熟的完整理論來回擊中華信義神學院所堅守的基督教理論，不如說是試圖在對話的碰撞中探索符合現代禪他力信仰的一種理論。正是因為如此，每當中華信義神學院代表在談論基督教信仰的一些內容與特色時，常常會引起李元松的深切感動、乃至強烈的共鳴，他似乎發現現代禪與中華信義神學院之間並不存在根本性的隔閡。比如，當俞繼斌說到「我是很平凡的人，不是我找到耶穌，是耶穌找到了我。我也不曉得為什麼他要揀上我」時，李元松則從中領悟到：

一句是「不是你選上主耶穌，是主耶穌選上你」，這句話讓我心神躍動，實在是太偉大了！還有一句「我是罪人」，也讓我非常親切！我身為佛教徒，但在我內心深處非常明白：並不是我有能力瞭解佛陀，而是佛陀找上我的。當然我不能比擬您的心情，只是以佛教徒的心情來會意您剛才講的那兩句話。那兩句話深深扣我心弦、引我共鳴！講得真是太棒了！在當代台灣佛教，有辦法講出這樣的話、具有這種心境的人可能很多吧？但我親身碰到的卻很少。我非常佩服，「我真的是罪人」，「是彌陀找上我，並不是我找上彌陀」。您講的這兩句話我很感動！[註 58]

所以他一再強調他在雙方的對話中不預設任何結論，甚至保留改宗信仰基督教的可能性。這是雙方對話過程中李元松反覆多次表明的態度。因為他更願意扮演一個「追求覺悟、追求真理的人」，並不在乎自己是否就是一個符合傳統規範的佛教徒。他說：

嚴格說，我不屬於佛教，也不屬於釋迦牟尼佛，我乃追求覺悟、追求真理的人，那一天如果能說服自己，基督教才是更圓滿的真理，那麼當我離開佛而改信主耶穌時，我不會認為是背棄釋迦牟尼佛的行為，為什麼？因為我之所以歸依佛，最原始的盟約就是為了真理，也就是為了「法」，由於佛您代表法，因此我臣服您、歸依您。不過，此事其實釋迦牟尼佛是以身作則的，早期祂也禮拜了幾位具有四禪八定道行的外道仙人為師，佛並稱他們為師尊，可是當佛創覺苦集滅道、觀察順逆十二緣起後，祂還是離開了師父們，但這並不意味佛背叛了祂的師尊。同樣的情形，設若真有那麼一天的話，我一點都不會有罪惡感，因為是法、是真理說服了我。當我說我是佛弟子的時候，那個佛不是唯獨指「悉達多」那個人，而是泛指一切真理的覺悟者（或體現者），並且不認為覺悟者是佛教所獨有特有的。也就是說，在佛教體系之外，可能也有悟者、覺者、佛的存在，我保留這種可能性。[註 59]

因此，李元松和現代禪在與中華信義神學院的對話中，並不是要試圖說服對方信仰佛教或加入現代禪，而是在積極探索現代禪的可能走向。他們並不在乎現代禪永遠都是屬於佛教的，或者說，現代禪教團永遠都是一個佛教信仰團體，而只在乎他們是否追求或體驗到了真理。李元松在第一次雙方的當面對談中就明確地表述了這一觀點。他說：

在台灣佛教界，我提出一種看法，就是說：假如佛陀的精神、佛陀的體驗、佛陀的大慈大悲，能為世人普遍接受的話，那麼「佛教」這兩個字從此不存在也是無所謂的。就好比說「神愛世人」一樣，當世人能夠領受神的福音，神的名字不一定要稱做「神」，我不曉得在基督信仰的體系能不能這樣談。打個比方說，我們今天所稱的神，英文叫做什麼？哦！是「GOD」對吧？那就不是中文「神」的發音，在日本，神的發音則是「かみさま」……，我的意思是說，名字跟發音是不重要的，重要的是實質內涵！神愛世人，重要的應是讓世人得救、讓世人得愛，至於神的名字，或佛的名字要怎麼稱呼，在此我不敢冒犯基督信仰，但在佛教的體系，我的看法是：「名字有何妨，叫做

玫瑰的，即使稱它是雞蛋，依然有芬芳。」如果每個人手上都有一把玫瑰，縱然每個人都叫它雞蛋，我認為也是無妨的。

中華信義神學院對於李元松和現代禪關於「佛」與「耶穌」的闡釋，一方面感覺到「我們之間的確有很多的共同點，而且我覺得幾乎有九九·九%，現在所差別者只是名字的轉換而已」[註 60]。但是，另一方面，他們仍然覺得這種名字的轉換並不是一件可有可無和輕而易舉的事情，尤其是對於李元松來說。因為李元松一再表明他並不在乎言詮層次的「名字」是什麼，而只在乎其實質是什麼，而且，還有一個重要因素，就是李元松非常顧忌他與現代禪目前的佛教身分。因此，中華信義神學院仍試圖勸說李元松在「名字的轉換」上再向前大膽地走一步，「讓我們趕快成爲一家人」。鄭麗津說：

記得上次與李老師對話時您說過：「玫瑰有芬芳，取什麼名字都可以。」今日李老師再提起，我仔細再思考，也許李老師在乎的是追求的真理本質，所以最高的真理取它什麼名字都沒有關係。但事實是名相的安立，基本上都已經有一個很主觀的特定意思；所以取名為玫瑰或雞蛋或麵包，就原物的本質不變及不受影響來說，的確是都沒關係。但是名字既已分別有一種大家所共許的詮釋，當你說雞蛋的時候，你不會想到玫瑰花，說雞蛋的時候一定想到雞蛋，若說粗魯一點，我說大便，也許就有人要掩鼻了，因為玫瑰花是香的，大便是臭的。所以，佛陀有佛陀在佛教中的詮釋，耶穌基督有耶穌基督在聖經中的詮釋。早先李老師或者期許耶穌基督等同於佛陀；就您對真理的盼望是這樣的。就我主觀的想法是，也許李老師您現是佛教徒，就人的軟弱來講，突破自我本來就很難，尤其身爲一個團體的負責人，帶頭作名字的轉換及信仰方向的轉舵是的確需要相當大的勇氣。[註 61]

無論鄭麗津在作上述表示時是持什麼樣的立場，對於一個具有豐富改宗經驗的當代基督教宗教師來說，當她發現李元松在對話過程中並沒有執著於自己的佛教信仰，而是徘徊於佛耶之間時，她從自身的經驗出發來引導李元松和現代禪完全改宗信仰基督教，是可以理解的。信義宗旗下的中華信義神學院毫無疑問是非常計較是「耶穌」還是「佛」這個名字的，這也是可以理解的。但是，宗教對話無論是討論信仰的內容與方式，都難免會有相同的體認和不同的表達。這既有各自不同的信仰背景的因素，也有各自真實體驗方式的不同，不可以按己意來度人意。即使像李元松那樣，一再聲稱並希望中華信義神學院不要放棄他與現代禪教團，但同時也應該注意到，他也一再聲稱基督教還沒有完全說服他，況且他還處於佛教界之中，

作過大的改變會帶來諸多的不便。因此，在這樣的情形下，雙方應當首先尊重對方，而不應當以各種方式勸導對方改宗。

不過，在上述有關「因信稱義」與所信是「佛」還是「耶穌」的對話論辯中，雙方都充分展示了自己的立場和觀點。鄭麗津和中華信義神學院始終堅持護教的立場，嚴格作佛教與基督教的區分；而李元松和現代禪雖然有徘徊於佛門與耶門之嫌，但是，他們畢竟沒有完全接受中華信義神學院要其改宗的勸告。這說明，李元松和現代禪雖然在對話中深化了對基督教「因信稱義」的體認與理解，但並沒有完全被基督信仰所「折服」，而仍然不願意輕易放棄其佛教立場與本位。在某種意義上可以說，李元松和現代禪更需要進一步地探索現代禪的未來走向。這對於中華信義神學院來說，是一個機遇還是一個挑戰？

四、分析與結論

（一）宗教對話的形式是多種多樣，目的也多種多樣，台灣在近二十年的宗教對談，明顯表現為兩種趨向：一是對談的目的不是信仰的改變，而是通過溝通、增進理解（而不僅僅是瞭解）和協作，共同為人類文明作出自己應有的貢獻。這主要是以宗教團體負責人釋星雲、釋聖嚴、釋證嚴和台北利氏學社等為代表，他們有著堅定的宗教信仰，也有強烈的人類關懷。二是對談的目的是為了學習和增進瞭解，以期重新思考信仰自身存在的問題，這主要以李元松、鄭麗津等為代表，著重解決自身信仰和宗教理解（解釋）的問題。後者多半與信仰的改變有關。

李元松和現代禪與中華信義神學院之間的對話，可能是近代以來中國宗教對話最具深意的一次嘗試，對話充滿了危險和挑戰。尤其是對於李元松和現代禪來說，無論海內外佛教界是否承認他們的佛教性質，但是他們在宗教對話中確實是最勇敢的一群人，也是這場對話中最值得關注的一個群體，因為他們從對話一開始就宣稱沒有為自己預設一個最終的結果，並在對話中時時處於探險之中。這種冒險，固然有信仰不堅定之嫌，但是確實能夠使不同宗教之間的對話真正走向深層次的碰撞與調適。

美國宗教學者斯特倫（Frederick J. Streng）說過：「如果每一個參加宗教對話的人都能牢記：每一個正統的教徒在與其他人巧遇時，都有一個把真正的超越引入自己生活的機會，那麼這種對話就會成爲一種手段或途徑，藉此可以打破那種狹隘的、受文化局限的思想格局。除此之外，對話的作用絕不是要把所有不同的信念與宗教觀念全都歸結爲一個立場，或一種觀點，而是要讓不同的神學與不同的哲學競相吐豔。」^[註 62]李元松和現代禪的努力，確實使這兩個宗教系統在對話中都比較盡情地展現出了他們的共同點和各自獨特的個性特色。

當然，在這場對話中，現代禪始終以傳統佛教和當代佛教的批判者姿態出現，李元松甚至說：「以今天重新來看佛法、佛教，除開學術研究的現代佛學比較出言有據之外，我覺得

流傳的佛法、佛教，以及一般佛教徒的觀念，恐怕都非常有問題，直接說就是，相當主觀迷信！」[註 63]這就使得李元松和現代禪在與中華信義神學院進行的對談中，所表現出來的形象，很難是佛教界所認同的。尤其是他們極力高揚日本淨土真宗的絕對他力信仰，極力體認和迎合基督教的「上帝」和「耶穌」觀念，雖然他們還沒有完全用「上帝」取代「彌陀」、以「耶穌」取代「佛」，但是，從他們那種「名字有何妨」的話語中，已經透露出，現代禪與傳統佛教和當代佛教之間的界線已越來越明朗，它所表現出來的獨特的個性色彩，會使傳統佛教和當代佛教主流可能越來越難以接受。這也就是說，李元松和現代禪與中華信義神學院所進行的宗教對話，很難真正代表當代台灣佛教界的觀點。從這個角度來講，這場對話又具有不可避免的局限性。所以，它在近代以來中國基督教與佛教對話過程中所具有的歷史意義不得不大打折扣。

(二)自從世界新航道開闢以來，人類就逐漸改變了過去那種閉塞和隔離的狀態，而走向交流與互動。人類也因此進入到了一個文化多元和宗教多元的全新時代。但是，人類真正自覺意識到文化多元與宗教多元，那還是晚近的事情。正如論者所說，宗教多元主義與其說是自古就有的客觀性話語，不如說是今天的一個主觀性話語。[註 64]尤其是上個世紀的兩次世界大戰後，西方宗教與文化傳統的優越性發生了動搖，與此同時，東方世界的崛起和世界移民浪潮，使得世界越來越全球化。等等這些因素，都越來越使許多學者和宗教界領袖認為到，人類正處於一個文化多元和宗教多元的環境裡，忽視或排斥他者的存在，都難逃惡運。因此，自上個世紀二〇年代以來，宗教多元主義或宗教多元論在宗教界和宗教學者中逐漸流行起來，以至於到了今天，很少有人可以唯我獨尊了。

潘尼卡（Raimon Panikkar）是當代西方比較有影響的宗教多元論者和宗教對話的倡導者之一。他的「宗教會遇方法論」強調真理超越統一性和多元性，真理是沒有中心的，由於實在本身是多元的，並沒有一個可客觀化的實體，因此真理也必定是多元的。他否定教會中心論、基督中心論和神中心論。認為「真理總是需要同一個中心」並不一定是真的。主張「信仰間」的相遇不僅僅是一種辯證的事，它還需要愛、對話和人性的接觸。因此，多元論屬於人類的狀況。[註 65]事實上，潘尼卡（Raimon Panikkar）的宗教對話理論，已經超越了教會中心論、基督中心論、神中心論等傳統局限，而進入到一種強調深入到人性之中的宗教對話。它反映了宗教對話的一種未來趨向。

李元松在最近的一次對話中說：「自己的宗教態度可以概括為『經驗主義的包容主義』和『信仰主義的多元主義』，亦即就經驗立場，對其他宗教抱持尊重、包容的態度，而雖未確切看到他教有佛教式的涅槃體驗，但就信仰立場，相信其他宗教有達到佛教式涅槃境界的可能性。」由此他又談到西方神學家潘尼卡（Raimon Panikkar）「宗教會遇方法論」，他說：「雖佩服其胸襟氣度，但對於他否定『教會中心論』與主張真理多元主義的宗教觀點不表認同，認為這樣似乎有逾越經驗領域，過於武斷之嫌。」[註 66]李元松上述觀點，一方面反映出

他執著於教團中心論^[註 67]，另一方面則反映出他仍堅持主張：「至高者」對於佛教（特別是現代禪）和基督教來說，只是名稱不同而已，並沒有本質的不同。

就李元松執著於教團中心論而言，他不僅多次讚揚「以歐美現代文明為基礎」基督教會制度的健全，希望能學習其中的經驗以資建設「現代菩薩僧團」，而且「認為最高跟最好只存在個別團體的主觀意識裡」，這顯然是替現代禪教團張目。也就是說，李元松和現代禪所進行的宗教對話，不能脫離現代禪團自身的局限。從另一個角度來說，李元松和現代禪與中華信義神學院的對話，僅僅是現代禪教團與中華信義神學院兩者之間的特殊宗教對話，並不具有普遍的意義。而李元松反對潘尼卡（Raimon Panikkar）的真理多元論，說明他所堅守的真理一元論終究難以迴避地走向基督信仰，或是進一步的名詞之辯。

（三）宗教對話當然不排斥會發生少數宗教信仰的改變，這並不是對話的缺失，因為人的信仰既是自由的選擇，也深受環境的影響，況且世界幾大主要宗教都是人類文明發展的產物，都是普世性的。每個人都可以也應該選擇適合自己根性的宗教信仰。但是宗教對話的根本目的不是為了勸導對方改變信仰，而只是增進理解和瞭解。正如有的學者所說：「對話的目的在於大家都要在精神上有所進步。這種結果可使對話發揮其重要的精神作用，即使衝突變成理解，使忽視他人變成關心他人，使畏懼變成信任。」^[註 68]如果對話包含著使對方改宗的目的，恐怕沒有多少人會願意開始對話，除非對方對原有信仰已經發生了動搖。

現代禪與中華信義神學院的對話，有一個重要背景，即信義宗本身就有勸導改信基督教的目的，而引起這場對話的正是鄭麗津，她本身就是一個從佛教改信基督教者，而且她也不失時機地一再勸導李元松旗幟鮮明地信仰基督教。

信仰的改變與許多因素相關，但最重要的可能涉及是否對所信仰的宗教有正信、正知和正聞。也就是說是否有正確的信念（是否帶有某些特別的功利性等）、正確的理解、認識和來自正確的引導。在現代禪與中華信義神學院的對話中不難發現，李元松除了緣起無我論和淨土他力觀念外，與主流佛教傳統格格不入。他的所謂淨土的彌勒論，實際上完全外在化和神化了。而且他對釋印順繼承和批判也帶有強烈的個人色彩。也就是說，他在對話前和對話過程中對佛教的認識是非佛教主流意識的，他甚至一直在努力探索一種有別於主流佛教的所謂新宗派。況且他在創立現代禪時就已經深受基督教的影響。

釋聖嚴曾經說過：「在西方如果沒有說清楚，像『佛性』、『法身』、『空性』等詞，有時候會被西方人誤會是與『上帝』、『基督』、『耶穌』等類似或同等級的概念。這種方式的理解當然對西方人或有西方宗教背景的人可以很清楚的認知，但也可能會讓西方人覺得佛性等就是上帝、就是神，這樣的解釋是會有問題的。」^[註 69]事實上，現在的中國人大多是在學習西方文化的環境中成長起來的，他們在思惟方式上往往深受西方化的影響。李元松雖然沒有接受過正式的大學教育，但是他在學習和研究佛教前曾通過自學，大量接觸現代西方

心理分析、邏輯、語意諸學，並閱讀現代學術諸種著作，這可能也是他容易接受基督教資訊的一個重要因素。

近代以來中國的基督教與佛教的相遇和對話時常表現為宗教信仰的改變，張純一、林語堂、鄭麗津等都是其中的代表。每一個宗教信仰的改變實際上都經歷過一場深刻的內在宗教對話。這種宗教對話較外在的宗教對話對於宗教學和護教學來說更具有挑戰性。但是不能完全忽視內在的宗教對話與外在的宗教對話的關係，其實每一個宗教信仰改變者都經歷過程度不同形式不同的外在宗教對話。更可以說，每一個宗教信徒都時刻面臨內在和外在外在的宗教對話，因為大家都處在一個多元宗教文化和資訊極其發達的環境之中，因此都有改宗的危險。

【註釋】

[註 1] 現代禪教研部主編，《佛教與基督教信仰的交會——現代禪與中華信義神學院的對話》，第一二一頁。

[註 2] 同 [註 1]，第一一六頁。

[註 3] 同 [註 1]，第一二二頁。

[註 4] 同 [註 1]，第一三一頁。

[註 5] 同 [註 1]，第一二三頁。

[註 6] 同 [註 1]，第一三二頁。

[註 7] 同 [註 1]，第一三三頁。

[註 8] 同 [註 1]，第四十八頁。

[註 9] 同 [註 1]，第二三三頁。

[註 10] 同 [註 1]，第一二九頁。

[註 11] 同 [註 1]，第一二四頁。

[註 12] 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第七冊，第三九八六—三九八九頁。

[註 13] 同 [註 1]，第八頁。

[註 14] 信佛人（李元松），〈敬覆中國大陸淨土宗高人的一封信〉，<http://www.zennow.org.tw/gb2312/>。

[註 15] 同 [註 1]，第四十九—五十頁。

[註 16] 同 [註 1]，第一四八—一四九頁。

[註 17] 以上所引均見於同 [註 1]，第一五〇—一五七頁。

[註 18] 同 [註 1]，第一五九頁。

[註 19] 同 [註 1]，第十八頁。

[註 20] 同 [註 1]，第四十六頁。

[註 21] 同 [註 1]，第一二二頁。

[註 22] 同 [註 1]，第一一六頁。

[註 23] 同 [註 1]，第三—四頁。

[註 24] 賴品超，《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》（香港基督教中國宗教文化研究社，二〇〇〇年）第二四三頁。

[註 25] 同 [註 1]，第二二四頁。

[註 26] 同 [註 1]，第二四〇頁。

[註 27] 同 [註 1]，第二〇五頁。

[註 28] 同 [註 1]，第一三〇—一三一頁。

[註 29] 同 [註 1]，第一三三—一三四頁。

[註 30] 同 [註 1]，第一三四、一三七頁。

[註 31] 同 [註 1]，第一二六頁。

[註 32] 同 [註 1]，第一一四頁。

[註 33] 同 [註 1]，第一三七頁。

[註 34] 二〇〇三年元月二十七日，中華信義神學院院長俞繼斌牧師、英國蘭卡斯特大學宗教哲學博士王榮昌牧師、英國倫敦大學宗教社會學博士姚玉霜小姐蒞臨現代禪展開進一步的「佛耶對話」。見 <http://www.zennow.org.tw/gb2312/>。

[註 35] 同 [註 1]，第九十三頁。

[註 36] 同 [註 1]，第一一八頁。

[註 37] 釋昌臻，《本願法門與淨土法門的三不相應》，現代禪網站「十方園地」，<http://www.zennow.org.tw/gb2312/>。

[註 38] 信佛人，〈敬覆中國大陸淨土宗高人的一封信〉（二〇〇〇年一月十日）、溫金柯，〈敬覆中國大陸淨土宗居士——現代禪認同淨土必得立基於三法印〉（二〇〇〇年九月八日、二〇〇〇年九月十三日），見現代禪網站 <http://www.zennow.org.tw/gb2312/>。

[註 39] 〔美國〕斯特倫著，金澤、何其敏譯，《人與神》（上海人民出版社，一九九一年）第三五九頁

[註 40] 同 [註 1]，第一五九—一六〇頁。

[註 41] 同 [註 1]，第一九八頁。

[註 42] 同 [註 1]，第一八九頁。

[註 43] 同 [註 1]，第二一四頁。

[註 44] 同 [註 1]，第二三六—二三七頁。

[註 45] 李元松，〈橫看成嶺側成峰——談南北傳佛教的深淺異同（上）〉，見現代禪網站。

[註 46] 同 [註 1]，第十九頁。

[註 47] 同 [註 1]，第一九七頁。

[註 48] 同 [註 1]，第二十六頁。

[註 49] 同 [註 1]，第四十二頁。

[註 50] 同 [註 1]，第四十六頁。

[註 51] 同 [註 8]。

[註 52] 同 [註 34]。

[註 53] 同 [註 34]。

[註 54] 同 [註 1]，第四十九頁。

[註 55] 同 [註 1]，第一三七頁。

[註 56] 同 [註 1]，第一六一—一六六頁。

[註 57] 同 [註 1]，第十九頁。

[註 58] 同 [註 1]，第四十一—四十一頁。

[註 59] 同 [註 1]，第二十七—二十八頁。

[註 60] 同 [註 1]，第四十二頁。

[註 61] 同 [註 1]，第四十四頁。

[註 62] 同 [註 39]，第三五三頁。

[註 63] 同 [註 1]，第二二九頁。

[註 64] Richard J. Plantinga: *Christianity and Plurality, Classic and Contemporary Readings*. Blackwell Publishers Ltd 1999, p.1.

[註 65] 〔西〕雷蒙·潘尼卡著、〔美〕哈里·詹姆斯·卡格斯編，王志成、思竹譯，〈看不見的和諧〉（南京：江蘇人民出版社，二〇〇一年）第一四三—一四六頁。另可參見：潘鳳娟，〈宗教內對話與宗教際對話：簡介潘尼卡（Raimon Panikkar）宗教會遇方法論〉，載 <http://www.guoxue.com/fxyj/dialog/pnik/pfj.htm>。

[註 66] 同 [註 34]。

[註 67] 關於教會中心論在宗教對話中的危害，可參見王志成、思竹，〈神聖的渴望〉（江蘇人民出版社，二〇〇〇年）第二六五—二六七頁。

[註 68] 〔西〕雷蒙·潘尼卡著、〔美〕哈里·詹姆斯·卡格斯編，王志成、思竹譯，〈看不見的和諧〉，第三五三頁。

[註 69] 《聖嚴法師與宗教對話》（法鼓文化事業股份有限公司，二〇〇一年）第八十三頁。

【參考書目】

- 1.現代禪教研部主編，《佛教與基督教信仰的交會——現代禪與中華信義神學院的對話》（台北：現代禪出版社，二〇〇二年九月）。
- 2.Lai, Whalen & Bruck, Michael Von, *Christianity and Buddhism: A Muticultural History of Their Dialogue*, New York: Orbit Books, 2001.
- 3.Richard J. Plantinga: *Christianity and Plurality, Classic and Contemporary Readings*. Blackwell Publishers Ltd 1999.
- 4.Eric J. Sharpe: *Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar & Pilgrim*, Hong Kong, 1984.
- 5.Nicolas Standaert, "Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century", Centre for the Study of Religion and Chinese Society Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2002.
- 6.〔英〕麥克斯·繆勒著，陳觀勝譯，《宗教學導論》（上海人民出版社，一九八九年）。
- 7.賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港道風山：漢語基督教文化研究所，二〇〇三年）。
- 8.〔西〕雷蒙·潘尼卡著、〔美〕哈里·詹姆斯·卡格斯編，王志成、思竹譯，《看不見的和諧》（南京：江蘇人民出版社，二〇〇一年）第一四三—一四六頁。
- 9.《聖嚴法師與宗教對話》（法鼓文化事業股份有限公司，二〇〇一年）。
- 10.王志成、思竹，《神聖的渴望》（南京：江蘇人民出版社，二〇〇〇年）。
- 11.〔美國〕斯特倫著，金澤、何其敏譯，《人與神》（上海人民出版社，一九九一年）。
- 12.鄭麗津，《從空門到教堂》，<http://www.lingliang.org/newlife/gb108/108032.htm>。
- 13.鄭麗津，《基督徒 VS. 佛教徒》（中華信義神學院出版社，二〇〇〇年）。
- 14.蘇遠泰，「張純一的佛化基督教神學」（香港：香港中文大學，二〇〇二年，未刊博士論文）。
- 15.李智浩，「基督教與佛教在中國的相遇與對話——李提摩太個案研究」（香港：香港中文大學，二〇〇三年，未刊碩士論文）。
- 16.〔英〕約翰·希克著，王志成譯，《宗教之理解》（成都：四川人民出版社，一九九八年）。
- 17.何建明，《佛法觀念的近代調適》（廣州：廣東人民出版社，一九九八年）。
- 18.賴品超，《開放與委身——田立克的神學與宗教對話》（香港：基督教中國宗教文化研究社，二〇〇〇年）。
- 19.楊熙南編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，二〇〇〇年）。
- 20.龔天民，《真理自明——基督教與佛教的比較》（台北：橄欖基金會，一九九八年）。
- 21.鄭安德，《明末清初天主教和佛教的護教辯論》（高雄：佛教山文教基金會，二〇〇一年）。