

當代台灣佛教與基督教間的一場深層次對話

——現代禪教團與中華信義神學院對話初探（上）

何建明

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授

提要：現代禪與中華信義神學院之間的對話，是二十一世紀伊始發生在台灣地區的一場頗有深意的宗教對談，也是近百多年來中國的佛耶對話最有目的性和系統性的一場交流。這場對話從二〇〇〇年六月開始，一直持續到二〇〇三年元月。雙方先後進行了七次當面對談和十多次書面對談，就宗教對話的原則與態度、「至高者」信仰和「因信稱義」等重要問題，進行了廣泛深入的討論。對談始終是平等的、開放的與充滿感激的。本文先回顧了近百年中國佛耶對話的歷史行程，並以此切入以現代禪與中華信義神學院為代表的當代台灣的佛耶對話，然後分別從對談雙方的背景和立場、雙方對談經過、對談的根本問題與焦點問題等方面，對現代禪與中華信義神學院之間的對談作了初步的個案探討。這場對話雖然可能還要繼續，但是從目前已經取得的成績看，對於多元處境下的新時期宗教間對談如何走向深入、如何面對對談所可能帶來的改宗問題等，都非常具有借鑑意義。

關鍵詞：現代禪 中華信義神學院 佛教 基督教 對話

一、引言

宗教對話可以有各種不同的形式，學術界已經作過許多論述。這裡主要著眼於探討近代中國基督教與佛教實際相遇過程中所發生的直接對話。這種對話或者表現為佛教徒對基督教的研究與評論，或者表現為基督徒對佛教的研究與評論，也有的表現為他們相互之間就共同關心的問題進行的論辯。透過佛教徒和基督徒各自的研究評論或相互間的論辯，可以分析他們不同的宗教立場、文化背景、詮釋方式和相互影響及其歷史啟迪。

關於近代基督教與佛教相遇的研究狀況，蘇遠泰博士論文「張純一的佛化基督教神學」的第一部分已經有較詳細的介紹[註 1]，但是學術界比較多的是關心一九四九年前以大陸地區

為代表基督教與佛教的相遇問題^[註 2]，而很少涉及一九五〇後至今台灣和香港地區的基督教與佛教的相遇問題。

實際上，近代新教來華後基督宗教與佛教的相遇與對話，大致上可以劃分為三個主要時期，一是晚清時期，以外國來華傳教士為主體；二是民國時期（一九一二—一九四九），以大陸和香港地區中國基督徒和佛教徒為主體，也包括少數如艾香德等來華傳教士；三是一九五〇至今，以台灣和香港地區的中國基督徒和佛教徒為主體。到了一九四〇年代、尤其是一九五〇年代後，中國基督教與佛教之間的對話的主要場所已經轉移到台港澳地區，特別是台灣。當然，這種劃分並不排斥沒有明確宗教信仰的學者對佛教或基督教的研究和評論所體現的佛耶相遇與對話的問題。

近五十年台灣的宗教和宗教文化發展基本上與台灣經濟社會發展階段相適應。但是，基督宗教與佛教等中國本土宗教在一九四九年之後的發展並不平衡，正如中華信義神學院院長俞繼斌博士所說：

基督教在台灣的快速成長期是在一九五〇至一九六五的十五年間。自一九六五之後至今三十年間，除獨立教派如聚會所及真耶穌教會仍穩定成長外，其餘皆呈停滯的局面。根據中央研究院民族學研究所的調查，佛寺數目在一九五〇至一九八〇之間只有小幅度的起落，並沒有明顯的變化。隨著台灣社會政經方面的急速變化，佛教和民間宗教不但沒有停滯或萎縮，反而以令人驚異的步伐快速成長。尤其是解嚴以後的這些年，其蔓延面不但更廣，而且影響力更深。^[註 3]

因此，近五十年台灣地區的基督宗教與佛教的發展，大致可以劃分為兩個階段，即一九五〇至一九七〇年代為前一階段，這個時期佛教處於緩慢的發展，而基督宗教呈現快速成長；一九八〇至二〇〇〇年代為後一階段，這個時期佛教呈急速增長趨勢，而基督宗教則表現為停滯甚至萎縮。實際上，台灣近五十年的基督教與佛教的衝突與對話，也可以依此劃分為前後兩個階段。

前一階段即一九五〇至一九七〇年代，以釋煮雲、釋聖嚴、釋印順和吳恩溥、龔天民、杜而未等為代表。這一階段主要發生了兩場重要宗教論辯：一是吳恩溥、龔天民針對釋煮雲發表《佛教與基督教之比較》而與釋聖嚴展開的宗教論辯；二是釋印順、釋聖嚴等針對龔天民發表《佛教學研究》和杜而未發表《揭示佛經原義》、《佛教原義的發明》等所展開的論辯。當然這個時期香港道風山的王景慶因與吳恩溥和龔天民的特殊關係也涉足這兩次論辯。

後一階段即一九八〇年代至今，以釋星雲、釋聖嚴、釋證嚴和現代禪教團的李元松、中華信義神學院俞繼斌、鄭麗津、呂一中等為代表。這一階段的特點沒有激烈的論爭，且呈現國際化和多元化趨勢。特點之一是：以釋星雲、釋聖嚴和釋證嚴等為代表，積極開展國內外各宗教徒之間的團結、聯絡和對話，求同存異，通過宗教間的對話，來共同推動社會和平和文明進步；特點之二是：以李元松、俞繼斌和鄭麗津等為代表，在世紀之交展開了一場以基督教與佛教為主題的還沒有完結的宗教對談。

本文將以當代台灣現代禪教團與中華信義神學院的幾次對話作為個案，著重探討一下當代台灣佛教與基督教對話的有關問題。

二、現代禪教團與中華信義神學院宗教對談的背景與立場

現代禪教團與中華信義神學院的宗教對談，大概始於二〇〇〇年八月，直到最近的二〇〇三年元月，先後進行了五次面對面的宗教對談和至少九次書面對談。對談的兩方，一方固定是現代禪教團，另一方雖然有非中華信義神學院的外籍基督教或天主教人士參加，但他們都與中華信義神學院有關，基本上都是由中華信義神學院推介，並有中華信義神學院代表陪同而來，因此暫且看作是現代禪教團與中華信義神學院之間的對談。

引起現代禪教團與中華信義神學院之間展開對談的因緣，要歸功於鄭麗津小姐。正如中華信義神學院院長俞繼斌博士的介紹，二〇〇〇年十一月，中華信義神學院宗教研究中心舉辦了一場學術研討會，主題是「新千年宣教的新挑戰：台灣的新興宗教運動」。在這場研討會上，作為中華信義神學院宗教研究中心研究員的鄭麗津小姐作了一個主題為「禪宗的新面貌」的演講，「在那次研究中，有一個朝氣蓬勃、勇敢無畏的佛教團體吸引了她的注意力，這個新的佛教團體就是現代禪。鄭姊妹曾經在佛教出家二十三年，擔任過兩所佛學院的教務長，四年前轉而接受基督信仰。鄭麗津姊妹有位舊識，也是出家眾，後來加入現代禪，成為重要成員。基於這樣的因緣，促使她決定拜訪現代禪。鄭姊妹到現代禪拜訪當天所受到的歡迎程度，超乎預期。現代禪教團熱誠接待鄭姊妹，並充滿好奇的聆聽她述說如何走入基督信仰。鄭姊妹介紹了她在中華信義神學院所擔任的工作，以及在我們神學院的生活體驗。鄭姊妹臨走時，現代禪創始人李老師特別請她轉達誠摯邀請我們往訪之意」[註 4]。

鄭麗津何許人也？她早年就讀於東吳大學外文系，後來出家為尼，法名道清。在佛教界曾任佛教支會總幹事、佛學院講師、監學、教務長等重要職務。一九九六年十一月任職台中慈善佛學院教務長時，因被捲入一宗轟動全台的佛教醜聞事件而對佛教信仰產生動搖，一年後在美國結束二十三年的出家生涯而還俗，並受洗為基督教徒。一九九八年元月即入美國加州「基督工人神學院」進修，同年九月起成為中華信義神學院「傳統信仰與新興宗教研究中心」特約研究員。[註 5]

但是，鄭麗津這個特約研究員的身分，固然有對佛教和基督教的研究的一面，也有積極向佛教徒傳播基督教福音的一面。這不僅可以從其著作中看得分明，也可以從中華信義神學院的《信神周報》中表現出來。

如：二〇〇二年四月的一份《信神周報》記載，鄭麗津將於四月二十日去花蓮，二十七日回來，求父神保佑她一路上的交通、飲食、健康及服事；也為花蓮的佛教徒代禱，求聖靈當中運行，叫他們認識主耶穌基督的救恩；唯有信靠主，不是倚靠修行，不要作人的奴僕。求神將玉里的陳靜枝（小時是基督徒）再尋回。[註 6]

不久該報又記載，緊急代禱：有一位出家尼師俗名陳淑滿，法名釋道滿，現在住在台北浸信會隋運昌傳道家接受照應（已有三周）。她仍堅持信佛，要尋找接納她的寺廟。本周六鄭麗津將與劉莉丹及沐恩團契的其他同工去探望她，求主眷顧她，開她的心眼，使她認罪悔改、信主。鄭麗津花蓮行與孫美汝去探訪一佛教家庭，他們的女兒林妙帝中毒癮（打海洛因），經由禱告勸說，妙帝終於答應去晨曦會接受治療，若她得醫治則全家願歸主；求主垂聽、成就。求主記念麗津姊此趟花蓮行的所有探訪，叫這些受訪者中有人能認罪悔改而信主。[註 7]

在《信神周報》中類似這樣的記載還很多，只要是鄭麗津的有關報導，通常都與她向佛教徒傳播福音有關。對於李元松和現代禪教團，鄭麗津更是不失時機地勸導他們皈依基督教，正如李元松自己所說：「鄭麗津姊妹時而會鼓勵我：『當及時信奉主耶穌。』」[註 8]因此，鄭麗津牽線讓現代禪教團與中華信義神學院來對話，其根本目的是顯而易見的。

其實，鄭麗津的這一立場在一定程度上也反應了中華信義神學院的立場。就中華信義神學院來講，他們早有重視宗教對談的歷史背景。該學院是由中華信義會美國差會、中華民國台灣信義會芬蘭差會、中國信義會挪威差會，以及中華福音信義會挪威差會四個差會於一九六六在台灣新竹聯合成立的。一九九五年該神學院成立了「傳統信仰與新興宗教研究中心」，成立該中心的目的之一就是「要在忠於基督信仰的前提下，與民間宗教及新興宗教溝通、對話。不是客套、含糊的對話，而是敞開、嚴肅的對話，以互通彼此的中心信仰，確知對方之價值所在並對有疑之處提出挑戰」[註 9]。

其實，就在中華信義神學院「傳統信仰與新興宗教研究中心」成立之時，該院院長俞繼斌博士就在當年秋季於新加坡召開的神學教育研討會中發表了題為〈從佛教與一貫道的復興看傳統信仰與新興宗教對基督教宣教的挑戰〉的長文，後來他又在「教會合作協會」在該院舉行的理監事會議上報告了該文的觀點。這篇文章實際上說明了中華信義神學院之所以要成立「傳統信仰與新興宗教研究中心」的迫切性和必要性。

俞繼斌博士在該文中所指出的，在中國傳統宗教信仰中，佛教的歷史最悠久，其對中國文化的影響也最為深遠。兩千多年以來，佛教在中國文化的生根蔓延的過程中，歷經眾多逼迫與反省、轉化與創新，已深深植入中國人的思想、心靈和社會生活之中。過去人們都認為

佛教是一個比較消極，注重出世及寂滅的宗教。這種看法在基督教界也相當普遍。基督徒較傾向於看自己的信仰是入世的，而把佛教的信仰看作是出世的。基督徒自以為比佛教徒更關心社會的問題和人心的需要，但實際上令人驚異的是，在過去的二十年台灣急速變遷的社會環境裡，佛教卻以一種快速現代化，積極入世，而且以淨化人心，建立人間淨土的新面貌出現。尤其是以佛光山和慈濟功德會所表現出來的佛教新氣象，最令人矚目。「現在台灣的社會瀰漫著學佛坐禪的風氣；為數眾多的社會精英，為佛教理念貢獻其專業與恩賜；數百萬的民眾以奉獻支持佛教的慈善事業」。

因此，他深刻地反思：

（佛教與一貫道在台灣快速成長）到底帶給我們的挑戰是什麼？是因為他們把人都吸引到他們的團體裡去了？或因為他們把台灣社會的資源都吸收走了？或因為他們人數的遽增，和資源的雄厚就形成對基督教宣教事工的壓力和威脅？如果我們只是從這樣的角度去評估，我們的出發點就可疑，而我們的評估一開始已走失了方向。我們所注重的，不是怎樣改良我們的包裝，提昇我們的競爭力，為的是多佔有台灣宗教市場這塊大餅，而是這三個團體（指佛光山、慈濟功德會和一貫道）的崛起與復興有沒有點到台灣教會的盲點與弱點，有沒有激發我們對教會的角色認知和宣教使命做根本的、全面的反思？[註 10]

很顯然，中華信義神學院尋求與佛教的對話，是他們深深地感受到佛教在當代的發展給基督教所帶來的「沈重」的挑戰。雖然俞繼斌在文中強調他們並不是要「多佔台灣宗教市場這塊大餅」，而是要從中找到「台灣教會的盲點與弱點」，以激發對宣教使命的深層反思，但是這並不否定他們所進行的對話有宣教的目的。因此，他們將成立的「傳統信仰與新興宗教研究中心」的宗旨之一，確定為使之「成為不同信仰與基督福音的溝通橋梁」，即「傾聽並深入理解不同信仰者的生命和世界觀，對可取之處予以肯定，對可疑之處提出挑戰，並願適時適地的讓異教徒理解福音的信仰」。[註 11]

在介紹對話的一方即中國信義神學院時，還需要提及受其推介並由俞繼斌院長親自陪同和當翻譯與現代禪教團進行對話的來自北歐的幾位神學家的背景。這幾位神學家主要來自北歐的亞略巴古總會，包括總會主席 Knud Jorgensen 和該會亞洲部負責人 Rev. Ernst Harbakk(何安石牧師)等。亞略巴古總會的創辦人，就是從北歐來中國傳教並先後在南京建立景風山和香港道風山的艾香德博士 (Dr. Karl Reichelt)。正如何安石牧師所說：

他（指艾香德博士）在一九二一年第一次來到南京，他的目標就是專門向佛教徒傳福音，他學過中國孫子的「知己知彼，百戰百勝」。所以為了傳福音，他先學佛教的道理，這樣他會瞭解佛教徒的思想，這樣他比較容易分享他自己的信仰。[註 12]

雖然何安石牧師說這已經是過去的事情了，但是他又說：「我們研究的還是宗教，不管是佛教或是其他宗教的道理，跟不同宗教的對話，跟他們分享我們的信仰。」[註 13]很顯然，亞略巴古總會與中華信義神學院的合作，雖然不像艾香德牧師當年那專注於對佛教或道教的福音傳播，而是針對其他所有宗教，但是這並沒有改變其根本初衷，即「跟不同宗教的對話，跟他們分享我們的信仰」，而不是分享「他們的」信仰。

再看對談的另一方——以李元松為代表的現代禪教團的背景與立場。

據現代禪實驗網站介紹：李元松，自稱「信佛人」。一九五七年生，台北石碇人。十三歲即對宗教哲學具有濃厚興趣，且因信仰一貫道，接受傳統儒學及禪道思想的薰習。一九七五年接觸心理分析、邏輯、語意諸學，開始閱讀現代學術諸種著作。一九七九年自軍中退伍，適逢因緣得浸習當代佛學大師印順導師之《妙雲集》系列著作，自此專攻中觀哲學。一九八三年間思成熟，卻仍感無力化解心底深處所藏對生死的不安和疑惑，在一段時間的尋師訪道，確定周遭並無可以指導自己的師長，而發浩歎：此事唯靠自己，他人難以幫忙。從此深入禪定冥想，醒夢無間苦苦尋伺勘破生死迷夢的現量經驗。於工作之餘每日打坐八小時以上，前後長達三年之久，自稱期間曾經歷過的大、中、小悟境數十百次。一九八八年三月，粉碎人類對時空萬有一切存在所潛藏的謬見。之後，隨即走入佛教文化界，倡導「止觀雙運」、「本地風光」兩門禪法。一九八九年四月，因見各地親近學禪的同道日益眾多，且感傳統佛教迷信之風頗盛，為將深富人文理性精神純屬健全人格、成熟心智的方法推廣於社會，遂創立「現代禪教團」暨「現代禪文教基金會」。經數年的努力，進而於一九九六年七月嘗試建立了中國佛教史上第一個「都會型修行社區」。二〇〇二年五月，功成身退，卸任宗長職務，擔任不管事的長老，並發願從零出發作一個學生。

李元松的禪風特重經驗主義之精神，勸勉大眾應持科學理性的態度，勇於發問與質疑。指導禪修分兩門，一者指導行者統合意識層面分歧駁雜的思想，導引統合後的思想融入深層意識淨化潛伏動機。二者為習禪者直指人人本具的本地風光，引導大眾止息一切人為的二元價值判斷，回復最單純、率真且充滿無限活力的心靈本體。自一九八八年以來，接受其指導的習禪人士多屬知識份子，傳播之廣已超出原有佛教圈。出版有《從自我實現到禪定解脫》、《經驗主義的現代禪》、《現代人如何學禪》等十多種著述。[註 14]

李元松對基督教的興趣固然有上述鄭麗津之因素，更與他多年接觸基督教和對基督教的認識與信心有關。

現代禪教團與基督教的正式接觸，大約始於一九九九年五月。溫金柯先生說：

現代禪教團的成員，從成立伊始，就以具佛教徒背景者佔絕大多數，李元松老師早年雖少有機會接觸，但對基督宗教素懷敬仰。現代禪教團成立後，一九九九年五月，專門從事宗教交流對話的天主教馬天賜神父首度造訪現代禪，與李老師晤談頗有默契。這是現代禪與基督宗教界知名人士最早的接觸。[註 15]

但是根據李元松的自述，他很早就接觸基督教，而不是創辦現代禪教團之後。他似乎早有對基督教信仰的信心，而不是對佛教信仰的信心。正如他自己在一封給友人的回信中所說：

十餘年來，我對基督信仰和基督教義是有信心的，特別是這段期間的閱讀福音——但我覺得它應該是能以更堂堂之陣，來和佛教的甚深緣起、涅槃體驗作一更客觀、更深入的碰撞性對話！否則，雙方的對話，都只像是職業性的表演，讓人誤以為真，而其實結論早已有了，所謂「真理」竟成為滿足團體或個人的道具罷了，這樣的對話，有不如無，並且也讓我扼腕，感到可惜！因為我所理解的上帝信仰，是絕對經得起任何挑戰和考驗的。[註 16]

李元松只對對話中的基督教和上帝的信仰有信心，沒有明確談到是否對對話中佛教的信仰是否有信心。實際上他對佛教的信仰是缺乏信心的，這可以從他在與中華信義神學院俞繼斌博士的一次對話中所講的「一件趣事」中反映出來。他說：

金柯有一個好朋友叫余慶榮牧師（後來也成為我的好朋友），他說：李老師你如果皈依基督教，你是可以當牧師的，把整個象山社區變成你的牧區。哈！哈！哈！我聽了以後說，我保留一切的可能性。

我不曉得明天我要去哪兒？真的，我不曉得！我時常跟現代禪的同修、友人說：現代禪有兩個人下一步做什麼沒有人知道，一個是瘋子，一個是我。我真是不知道下一步要做什么——那就順著「法界不可思議的神秘力量」領著我吧！所以，如果主耶穌要

我成為牧者，它應該會安排我先讀神學院，得到學士文憑，接著再接受碩士、博士等正規的神學教育，最後才成為牧師。我完全沒有排除這樣的可能性。[註 17]

不僅如此，李元松在另一處又說：

十多年來，深受佛法熏陶的我，尚沒有看到基督教義、基督信仰有任何一句一字不好的地方，相反的，我覺得《聖經》、福音非常非常的深，恐非一般不信神的人易於體會的。唯，這不表示基督教義、基督信仰，在面對其他宗教、百家哲學時絲毫沒有挑戰性。雖然，以我當前的經驗，深信「上帝之道」是完美的！卻有待「比較性、開放性、善意性、碰撞性的對話」加以印證。[註 18]

很顯然，李元松所要進行的宗教（佛耶）對話，一方面反對預設佛教的護教立場，要求佛教必須全面地向基督教開放，另一方面他又強調宗教（佛耶）對話，不過是對他所「深信」的「『上帝之道』是完美的」來「加以印證」。這大概就是李元松與中華信義神學院開展佛耶對話的前提。

三、現代禪教團與中華信義神學院的前期宗教對談

現代禪教團與中華信義神學院的宗教對談，從二〇〇〇年五月底開始至於二〇〇三年初，雙方先後進行了七次當面對談和十餘次書面對談。大致的情形正如溫金柯先生所述：

二〇〇〇年五月，曾為佛教比丘尼二十三年，後皈依基督的「中華信義神學院宗教研究中心研究員」鄭麗津姐妹，來現代禪教團「象山修行社區」探訪昔日友人，受到李老師及現代禪同修熱情歡迎。雙方從此互有宗教對話式的書信往來，並刊登於各自網站中，逐步締結深度宗教會話的因緣。同年八月，「信神」俞院長親自率「宗研中心」呂一中弟兄、鄭麗津姐妹來訪，此行促成前述〈非計畫性的對話和意想不到的喜悅〉一文所述的會話。同年十一月，在「信神」的安排下，來自北歐「亞略巴古」的五位神學家，透過俞院長的翻譯，雙方再度進行了愉快而深入的宗教交流。這些會話的成果，都同步刊登在雙方網站，並結集成《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》一書。此後，「信神」與「現代禪」屢有互訪，最近的一次是二

〇〇三年一月二十七日，俞院長率新任「宗教研究中心研究員」王榮昌牧師，及佛光大學宗教系姚玉霜教授、原「宗研中心研究員」、現就讀神學博士的呂一中弟兄等人來訪。在此次聚會中，除繼續展開宗教會話的進一步議題外，現代禪同修還特別組成唱詩班，獻唱「耶和華祝福滿滿」、「野地的花」——此為二〇〇二年六月現代禪師友拜訪「信神」時，「信神」弟兄姐妹於座談會前為現代禪師友獻唱的聖歌。[註 19]

上述溫文雖然非常簡略地介紹了現代禪教團與基督宗教對話的情況，但是，當時實際對話的情形卻相當有趣，在這裡有必要作些比較詳細的說明。

爲了更明確現代禪與中華信義神學院之間的宗教對話的進程，有必要將他們之間的對話大致區分爲前後兩個大的階段，即從二〇〇〇年六月起的第一次書面對談，到二〇〇〇年十月雙方的第九個回合的書面對談，爲前一時期的宗教對話；自二〇〇〇年十一月在中華信義神學院的安排下北歐「亞略巴古」的五位神學家來象山社區與現代禪的對話，至最近於二〇〇三年元月亦在中華信義神學院安排下英國卡斯特大學宗教哲學博士王榮昌等來訪對話，爲後一時期的宗教對話。

之所以這樣區分，並不是說前後兩大對話階段有什麼本質的差異，如果說有差異的話，也主要的表現在：(一)前一時期的宗教對話主要是局限於現代禪與中華信義神學院兩家之間，基本上沒有其他「第三者」參與其中；而後一時期的宗教對話實際上已經滲入到「第三者」。(二)前一時期雙方的佛耶對話雖然已經涉及到了現代禪與中華信義神學院宗教對話的主要問題，但是雙方還是帶著試探性的，中華信義神學院一方雖然極力勸誘現代禪改信基督教，李元松及現代禪畢竟顧慮重重，並沒有爽快地接受來自中華信義神學院的勸誘；而在後一時期的宗教對話，由於「第三者」的滲入，暫時緩解了勸誘改宗的急迫性，更進一步導入「至高者」的深層次探討，甚至涉及到對當代西方宗教對話理論的反思。

不過，就前一時期的宗教對話而言，依雙方對話的經過，還可進一步區分三個階段、九個回合。

第一個階段，二〇〇〇年六—七月，即鄭麗津來現代禪教團後引起的雙方的四個回合的書面對談。

第一個回合 鄭麗津於二〇〇〇年五月底到訪現代禪教團象山社區後，李元松於六月十二日的主動去函，以及中華信義神學院宗教研究中心於同年六月二〇日的覆函。[註 20]

在李元松的去函中，他坦承「很久以來」，而不是鄭麗津到訪象山社區後，就「對天主信仰就十分讚歎」，甚至曾經「鼓勵」他的女兒積極參加基督教團契。他還說他尤其讚歎天

主信仰的六個方面：教會制度的健全、博愛精神、教義單純、謙卑地侍奉主、一切榮耀歸於主的無我精神、他力信仰，特別是對後三者（謙卑、無我和他力信仰）「格外感動」。這表明李元松對基督教不僅不排斥，更是非常的欣賞讚歎、甚至認同。更有意思的是，李元松一方面肯定「上帝」是「無因生的自性存在」，「獨一的真神」正是佛法所說的「梵我」，另一方面卻又說，他「不敢妄自尊大認為自己有能力裁判『上帝是不存在的』」。這看似矛盾，其實正如李元松自己所說，他是希望「上帝真的存在，真的給他們最後的救贖」，因此反映出李元松對「上帝的存在」是持積極肯定態度的。

中華信義神學院宗教研究中心在覆函中，首先肯定了李元松「心中早有上帝的道存在」，認為李元松「希望上帝真的存在」「打開了追求『永生』盼望的出口」，但是並不贊成李氏對「上帝」的「佛化」解釋，認為以「梵我」釋「上帝」，會導致將本來高於「佛」的「神」與「佛」歸於一類，且上帝也不是什麼「無因生的自性存在」，而是超越輪迴的「一切的第一因」；還認為博愛精神並非「信主的人專有的，信靠的是神的恩賜」。光有修行而不信神是沒有博愛精神的，而佛教只重視修行。其言外之意是說，佛教徒是沒有博愛精神的。

很顯然，在第一個回合的對話中，雙方採取的態度是截然不同的：李元松對基督教採取的是讚賞、認同和肯定的態度，[註 21]而中華信義神學院對佛教採取的是別異、排斥乃至貶低的態度。

第二個回合 李元松於二〇〇〇年六月二十三日致函中華信義神學院宗教研究中心，談他看了該中心於六月二十日覆函的感想，六月三十日中華信義神學院宗教研究中心又就此進行了覆函。[註 22]

在第二次致函中，李元松好像並不理會對方覆函所採取的態度，反而接受對方的觀點：即博愛精神只來自「神的恩賜」。他認為，他對天主信仰有著「無限的親切和喜悅心情，絲毫不感覺有任何抵觸於」他得自於佛教的「啓示」，佛教與天主信仰只是「名字」不同而已。他還坦承在上次的致函中之所以沒有完全顯露他對基督教信仰的「極其全部的感受讚歎」，是「顧慮身處佛門」，「恐怕」被佛教徒「誤解」。很顯然，李元松在對話中所擔心的不是來自基督教方面的誤解，而是來自佛教方面的誤解。

中華信義神學院在覆函中，仍然採取別異的態度來看待佛耶對話，批評李元松所謂佛教與基督教只是「名字」不同而已的「神佛不二」的說法，強調「佛是佛」、「耶穌是耶穌」，神學與佛學的思辨方向都是迥然異趣的；與此同時，又對李元松對待基督教信仰的「開放、豁達的胸懷」，特別是李氏的「謙卑」表示讚賞，從李氏的話語中「內心感受一種同一血源的感動」，並鼓勵李元松繼續「有心努力」。這實際上是告誡李元松可以從對天主信仰的讚賞走向對天主信仰的認同和接受，但不可以將這種讚賞和認同局限於佛教的觀念之內。

第三個回合 李元松二〇〇〇年七月六日致信中華信義神學院以及神學院宗教研究中心於七月十二日對來信的回覆。[註 23]

李元松在致信中著重探討「什麼是人類最高的真理」？並確認他所「信仰的佛教」就不是「最高或絕對的真理」。在他看來，重要的不是尋找那個最終的結果（最高的真理），而在於共同制定一套「遊戲規則」來「商量研討多數人可以接受的」某種「不理想和不究竟的」結果。他認為這種「過程重於結果」的理念，正「是符合原始佛教僧團性格和緣起無我之精神的」，也是現代禪教團的性格所在。

李元松上述所謂「過程重於結果」的理念是否真如他所說「乃是符合原始佛教僧團性格和緣起無我之精神」，留待以後去討論，這裡最具有意味的是，李元松通過這個「過程重於結果」的現代理念，消解了佛教徒對佛陀「最高真理」的信仰。

中華信義神學院宗教中心在覆函中，分別從「總相」、「別相」、「同相」和「異相」來看待佛教與基督教問題，以「共同的大湖」比喻佛教徒、「各個聯繫的小湖」比喻基督教徒，說明佛教與基督教在總相上是不同的；而「別相」表現為佛教主張「生佛不二」、「生佛一體」，基督教主張「神是神」、「人是人」；兩者的「同相」是都基於「共同一致對生命的關懷」，對社會人類「都提供了重大而正面的影響價值」，從而也為彼此的對話留下交流空間，「互相去欣賞對方的『異相』」；就「異相」而言，雖同是「靜默冥思」的方法，方向卻是迥異的：佛教「向著人自己」，基督教「向著神」。不過，覆函強調，「向著人自己」或許是一個「盲點」，因此勸導李元松：「端看老師（指李元松）在佛教界不畏權勢，不為己利，敢於為真理而爭，重視歷史留言當持嚴謹的態度。何妨老師自己來接受聖靈的洗禮，主耶穌的帶領，真實有神同在的體會，以老師的睿智，堪作神的大器，也幫助我們尋求自己的盲點，真是我們所樂見。」

很顯然，當李元松試圖消解佛教徒對佛陀「最高真理」之信仰的時候，中華信義神學院不失時機地勸導他「接受聖靈的洗禮」。至此，「對話」變成了改宗的說教。

第四個回合 現代禪教團的李元松在中華信義神學院於七月十二日來函勸導其改宗的次日，就致函中華信義神學院宗教研究中心表明自己對改宗問題的態度，七月二十四日宗教研究中心回函答覆。[註 24]

李元松在致函中，真摯地感謝中華信義神學院宗教研究中心「三度來函啓發我對聖靈的接受和神的信心」，強調在他的「心目中，基督教義、天主信仰」的份量「起碼應該平齊於我對印公（印順）導師的感念和崇敬」，只是「無論基於理性宗教徒的性格，或是忠於親切的知識和體驗」，「能親謁教堂接受聖靈洗禮之一事，短期內似乎還看不到這個可能——不過，我絕對沒有排除這個可能性」，因為他早先在與馬天賜神父的交談中就對現代禪眾弟子說過，他對台灣當代的佛教非常失望，而真正的佛教修行人又遠在（藏傳佛教）尼泊爾和（南

傳佛教) 緬甸、寮國，因此他「內心深處是多麼讚歎主耶穌」，「如果我提前離世的話，我希望現代禪的弟子們都就近前往皈依基督宗教信仰」。他還說他雖然短期內還難以接受聖靈的洗禮，但是「越來越喜歡」中華信義神學院的「您們」。

不難發現，李元松不僅沒有拒絕甚至非常感激中國信義神學院宗教研究中心勸其改宗的「真摯的愛心」，而且絕對不排除改宗的可能性，甚至已告誡眾弟子有朝一日「都就近前往皈依基督宗教信仰」。

李元松上述的態度自然會博得中華信義神學院宗教研究中心的積極「回應」。他們巧妙地解說佛經和聖經中都提到的「浪子回家」的故事，認為聖經中「浪子回家」是自己要回家，而佛經中的「浪子回家」是被富長者派去的使者用手段帶回家。並著重說明：在基督教中，無論是什麼情況，只要能夠認罪悔改，回到主的面前，都會得到主的珍愛並立時享受天倫之樂和主賜下的榮耀；而在佛教中，使用手段的使者是一群專門發布命令、指使人工作的佛代言人，開口便說佛如是說，叫人依教奉行，讓一群後生晚輩乖乖聽命於他，成就所謂忍辱、布施波羅密等而任勞任怨。這些人等到媳婦熬成婆，又成了使者。使者縱然犯錯誤也會矢口否認或被同儕包庇，長久下來，形成了教界顛撲不破的「凌架於公義、真理」的「遊戲規則」：剃度出家才是合法的傳承，各人各擁戴其主，忠於其主不應如是，怎許不受。而李（元松）老師正是犯了以上佛教界的兩項大忌：即沒有剃頭，不算合法師承；多年來對導師（印順）有受有不受。也就是說，您李元松壓根就成不了佛教中的使者！

中華信義神學院之「回應」的宗教偏見是顯而易見的，他們不僅要揚耶抑佛，更重要的是告誡現代禪李元松不要對成佛作祖存有幻想，不如皈依基督教，「白白就得著恩典」。

第二個階段，即二〇〇〇年八月十七日中華信義神學院與現代禪教團在台灣象山社區的第一次面對面的對談。

經過四個回合的書面對談後，雙方都有意當面對談，就書面對談中的一些問題作進一步的澄清和探討。由於現代禪教團正處於潛修期，自然是中華信義神學院先受邀請來台北象山社區進行訪問，現代禪教團在覆函中表示了熱誠的歡迎[註 25]。於是在二〇〇〇年八月十七日，中華信義神學院院長俞繼斌和該院宗教研究中心呂一中、鄭麗津一起親臨，台北象山社區的現代禪教團，展開了第一次面對面的對話。正如《佛教與基督信仰的交會》編者按所說，這次對談是以先前的四次書面對談為基礎，「對談過程溫馨動人，內容更是直接切入基督教和佛教的核心教義，令雙方都感到是一場難見的宗教對話」。

這次面對面的對談，李元松除了重申在前幾次的書面對談中所表明的對基督教的（讚歎與認同）外，還補充解釋了他對基督教持此態度的緣由，著重介紹了現代禪教團的基本情況和日本淨土真宗、金庸武俠小說與印順《妙雲集》對其思想的影響，俞繼斌也介紹了接受基督信仰的經驗，雙方主要就對談的原則和期望、「因信稱義」等共同關心的問題進行了深

入的討論，雙方對這次對談都給予了高度的評價，李元松認為：「今天我真是他鄉遇爹娘。也許我真的有一天浪子回家了。」[註 26]並一再懇請中華信義神學院的代表「不要拋棄我們，一定要有耐心引導我和這一群同胞，讓我們有一天或許能一同加入基督教會的團契，一起來宣揚主的福音」[註 27]。鄭麗津則認為：「我體會到我們是同一血源，我們的共通點實在太多太多了，只差一個名字不一樣而已。」雖然這唯一的不一樣內涵差異還很大，但「我們要天天為您們禱告，救主幫助我們，哪一天讓我們趕快成為一家人。」[註 28]

這次面談雙方在主要問題上都取得了基本共識，不僅是對前一階段書面對談的深化和總結，更為後來的進一步對談奠定了重要基礎。

第三個階段，二〇〇〇年八月十七日第一次面談之後至二〇〇〇年十一月十四日第二次面談之間的五次書面對談，也即是第五至和第九個回合的書面對談。

第五個回合 李元松於二〇〇〇年八月十九日寫信給中華信義神學院宗教研究中心，該中心於八月二十五日回函進行商榷。[註 29]

李元松於首次面談後的第二日就致函神學院，主要表達了對當面對談的感想，尤其是對面談中中華信義神學院所透露的基督教資訊（「因信稱義」、「不再是我，乃是基督」、「他必興旺，我必衰微」、身教重於言教、「對『至高者』同樣有的謙卑」、「我也是地獄種子」、「真好啊！人世間一切都沒有我的份」）表示了高度的讚歎與認同，從一定意義可以說是分享中華信義神學院一行所帶來的信仰體驗。

其實，中華信義神學院方面也在八月十九日致函現代禪教團，再次表達對上次面談的喜悅，當收到李元松的來函後，就李氏仍然可能從佛教角度來認同基督教義（特別是對「罪」的詮釋及拯救之道）進行了分辨，強調佛耶兩教的看法是大不同的，而「因著信，要完全順服於神」和「因著神的愛，聖靈在我們裡面餵養」，否則得不著「因信稱義」，更不能「白白得著生命的『活泉』」。「不希望」李元松和現代禪「不必要的奉承阿諛，來混淆宗教的義理」。只「願聖靈的感動常帶領您我與神的交通」！

這次書面對談透露出：神學院方面已經不滿足於李元松從佛教角度來對待基督教，只希望「同與神交通」。

第六個回合 二〇〇〇年九月十四日李元松給中華信義神學院宗教中心的回覆與同月二十一日鄭麗津代表神學院宗教中心的回應。[註 30]

李元松在回覆函中針對神學院來函對其關於耶教的七點感想是「混淆宗教的義理」的批評，除了表示往常一樣的欣喜與欽敬外，也似乎在說明其中的原因是他對佛教如同神學院同工對基督教一樣都有絕對的信心，佛教的問題不是其本質不好，而在於「佛門子孫不肖」，

是佛門制度不如基督教會；但同時他仍然強調耶教教義與信仰「沒有任何一句一字不好的地方」，並「深信『上帝之道』是完美的」！並指出兩教如兩條螺旋狀交纏在一起的無限延伸之線，不必定要融和，而希望「相互提攜與支持」。

鄭麗津代表神學院宗教研究中心的回應顯然沒有直接針對李元松的來函，但看得出她很不滿意於李氏試圖站在維護「佛教的本質」之立場，甚至有「邀請我們也進入佛世界」之嫌，因而她針對李氏以往常以「彌陀」與「至高者」互稱指出，「至高者」既然不能界定與言詮，就不可以「彌陀」來稱呼，「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」？況且「若能奉『耶穌基督之名』，親自禱告尋求，將能親自領受神國道路的生命，真理和永生」。

李元松的覆函顯然是試圖站在維護「佛教的本質」之立場上，並以耶教制度來批評佛教住持僧伽及其制度。而鄭麗津的回應更反映出雙方的對話似乎只是現代禪的一廂情願，神學院方面（至少鄭麗津）的目的更顯出是在向現代禪傳播福音。

第七個回合 二〇〇〇年九月二十二日李元松對中華信義神學院宗教中心的覆函以及宗教中心於同月二十五日的回函。[註 31]

就在鄭麗津上述回應的次日，李元松就致函神學院宗教中心，一方面極力澄清他從來就無意「邀請」神學院同工（特別是鄭麗津）「也進入佛世界」，另一方面則贊同「至高者」不可界定和言詮，並再次感謝鄭麗津多次邀請其改宗受洗，同時期盼在第一次當面對話時約定的定於本年十一月份由神學院宗教中心安排的丹麥基督教同工的來訪能夠成行，並堅持上次覆函中提出的佛耶兩教「似乎是交纏一起、螺旋狀的兩條無盡延伸線」的認識。神學院宗教中心的回函主要就丹麥客人來訪的時間和預期作了說明，並期盼雙方再次當面對談。

第八個回合 李元松於中華信義神學院宗教中心九月二十五日回函告知丹麥基督教客人將來訪的當日，就致函宗教中心，初步商討與丹麥客人對話的有關問題，宗教中心於同月二十七日就回函給李元松。[註 32]

李元松在致函中，一方面感謝神學院同工一直為其在神前禱告，另一方面也因他雖然「對未來抱持無限可能的開放態度」但畢竟未能如鄭麗津「熱心希望」的那樣「及早沐浴神恩」而表示不安，並告知近一個多月來「每天都浸讀福音」的收穫及閱讀有關佛耶比較書籍的感想，覺得信義宗龔天民牧師的佛耶比較常有「以己之上駟，評他之下駟」之不當，認為對話應持「追求真理的中道態度」，「互勉以堂正之師對話並避免宗教混淆」，並堅信「上帝信仰是絕對經得起任何挑戰和考驗的」。

鄭麗津在以宗教中心之名義的回函中，一方面檢討自己在過去的兩封回函裡「似乎有點造成對李老師有我自己一廂情願的作為」，另一方面「希望也能分享」近段「浸習在福音書中」的李老師「得自神所啓示的亮光」。

第九個回合 李元松先致函中華信義神學院俞繼斌院長後[註 33]，俞繼斌於十月九日回覆李氏函，李氏於俞氏覆函後當日致函神學院宗教中心，兩日後（十二日）宗教中心再回覆李元松。[註 34]

俞繼斌在回覆李元松的函中，盛讚雙方「數月來的坦誠對話」，對其中有些碰撞處能得到李元松的寬諒表示感謝，希望在互信與互敬的基礎上繼續推進對談。他還就李氏推薦致贈給他的一行禪師所著《生生基督世世佛》發表意見，認為作者「並未顯出深體因信稱義福音的精髓」。

李元松在覆函中除特別慶幸因鄭麗津之介紹而能與信義神學院結下法緣開展對談外，還指出對基督教教義與信仰「日益有同血源的感情」，強調基督教中也難免有人為的缺失，只因尚無力觀察到而保持沈默，但仍相信「我們都是至高者垂憐救度的對象」而「暫不細究其名是基督還是彌陀」。

神學院宗教中心在回覆李氏函中，「非常敬佩李老師在信仰態度上的嚴謹」而沒有批評基督教，之所以「力邀李老師受歸主」，是因為「深知李老師雖名義上隸屬於目前認定的某宗教，卻是不被該教既定模式所束縛」，稱讚李氏「不只是局限在某一個宗教裡，關心在乎的是人類生命信仰睿智的尋求」。

從這一回合來往函中不難發現，李元松越來越超越「某一個宗教」的局限而對基督教義與信仰「日益有同血源的感情」，並對基督教中人為的缺點一直「保持沈默」，這也正是神學院宗教中心所特別欣賞和看重的。

四、現代禪教團與中華信義神學院的後期宗教對談

現代禪教團與中華信義神學院之間進行的宗教對談從二〇〇〇年十一月起進入後一時期，其顯著標誌就是開始有「第三者」的進入，從而使得這場佛耶宗教對話具有了一定程度的國際化特色。

現代禪教團與中華信義神學院之間的後期對談可以依對談的歷程，區分為三個階段，即亞略巴古總會五位北歐神學家在中華信義神學院院長俞繼斌引導下於二〇〇〇年十一月十四日來到現代禪教團的象山社區所展開的對談、二〇〇二年六月十日李元松親率現代禪教團代表到達中華信義神學院並有外籍神學家參加的宗教對談和二〇〇二年年尾至二〇〇三年年初

在中華信義神學院的引領下幾位英國的華人神學家和宗教學者來到象山社區與現代禪教團所展開的對談。

第四個階段，「以亞略巴古總會（Areopqgos）主席 Dr. Knud Jorgensen 為首的五位神學家，二〇〇〇年十一月十四日在中華信義神學院院長俞繼斌牧師的安排下，蒞臨現代禪象山修行社區訪問。」**「在真理之光的照耀下，不同宗教背景的雙方，得坦誠分享彼此的信仰，讓在場人士留下美好印象，感動良深」**！[註 35]

亞略巴古總會（Areopqgos）的背景上文已作了介紹，這次由該會主席率領五位北歐神學家來訪，除了他們本身對宗教對話感興趣外，主要還是得力於中華信義神學院俞繼斌院長和該院宗教中心的大力推薦和積極安排。

這次當面對談主要涉及三個問題：

一是對宗教對話本身的探討。北歐神學家方主要介紹了神學、學術和經驗三個層次的對話方式，說明對話的目的就是分享人性、分享彼此的信仰，並學習在多元宗教處境下如何自處及跟人相處。他們稱讚現代禪「向所有的人開放」的對話態度。李元松也表示認同對方的說法，強調上次與神學院的當面對談「不是『對話』，而是『學習』」。

二是對真理問題的探討。他們都認為現代社會不是追求真理，而是追求實效；北歐神學家認為「真理不是一個科學的說法」，「耶穌是真理」；李元松認為：「如果哪一天我從內心深處感受到主耶穌的福音才是真理、才是良心的話，那麼我是不會在乎任何佛教徒的看法是什麼，以及釋迦牟尼佛曾經肯定過什麼的。」

三是關於自覺與謙卑的問題。李元松肯定基督教叫人自覺與謙卑是通往信仰的真正基礎，認為佛教徒身上很少有這種品質，從現實的經驗講佛教「讓我失望」，而基督教「讓我讚美、喜悅的卻更多」，[註 36]因此「這些年來，使我感動的雖然很多，但讓我說出『請不要拋棄我』，卻只有主內弟兄」！[註 37]

在這次當面對談後，北歐幾位神學家與李元松之間還相互通過向次信件，從李元松分別於二〇〇〇年十一月二十一日與十二月七日的兩次覆信中可以看出，雙方對此次面談都感動滿意，並留下了美好的印象，李元松還說到「讓我們彼此都能在至高者的眷顧下，終於獲得一切的滿足」，這似乎表明他承認與基督徒擁有同一個至高者。

第五個階段，二〇〇二年六月十日李元松以現代禪教團長老身分應中華信義神學院的邀請在副宗長張志成、教研部主任溫金柯等二十位同修的陪同下前往新竹神學院作友誼訪問，神學院俞繼斌院長率學院牧師及外籍神學家、宗教中心研究員及該院數十位學員表示歡迎，雙方再度展開對談。

據說，「本次對話係以過去九篇書面及兩次晤面長談為基礎，繼續就佛教與基督教的核心教義、信仰體驗作開放、嚴肅的探討，在兩個小時的座談中，雙方集中針對佛教與基督教信仰的核心差異性，作了更為明晰的闡述與交流，現場洋溢感動的氛圍」[註 38]。

這次對話可以看作是最深入的一次，主要探討了四個問題：

一是李元松進一步強調「至高者」在佛教中的重要地位及其所體現出來的與基督教信仰「同一血源」的關係。李元松認為，他雖然熱衷於中觀思想，但並不意味著中觀學派就否定「上帝的存在」，如果心中沒有「至高者」的信仰，「我不認為他是真正瞭解佛法的人」；雖然如此，他仍堅持認為，現代禪教團和他本人還沒有到改宗信仰基督教的時候，「茲事體大」，「那就看至高者的安排了」。[註 39]

二是關於自力與他力的問題。歐祈人牧師指出佛教與基督教等都認識到我們是有罪有錯誤的，我們的罪和錯誤將來有報應，但大部分宗教認為自己做好事可以抵消罪，而基督教則認為自己不能抵消罪，需要一個救主耶穌來肩負我們的罪。李元松非常讚歎基督教的這一教義，認為「當代的佛教徒如果在宗教體驗要更深入的話，應該學習基督教——也就是先確立他力思想」。[註 40]

三是關於至高者是否可以定義或「臨在」的問題。俞繼斌認為，天父冒了很大的險差他的獨子到地上來，這都是他的愛，因此基督教的信仰核心就是十字架。李元松「非常喜歡」「基督教義把真理實體化」，但是「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」。因此他對「至高者」還不能明確定義。[註 41]

四是對話是更堅定了原來的信仰還是提供了改宗的可能性。俞繼斌認為「從誠摯的對話當中不但學習、更認識我們的朋友和他們的信仰，也從而更深的認識我們自己和我們所信的是誰」？李元松不僅「很喜歡」基督教義，重申「沒有完全排除」皈依基督教的可能性，而且強調「可以不必去細究」至高者的名字是什麼？「就順著至高者的安排，讓我去我該去的地方吧」[註 42]！

第六個階段，由於中華信義神學院的介紹與引領，英國愛丁堡大學神學院潘儒達先生在中華信義神學院宗教中心呂一中先生的陪同下，先後於二〇〇二年十二月十八日和三十日兩次來台灣象山社區會晤李元松並就佛教與基督教問題當面對談。隨後，即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與英國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」。[註 43]

潘儒達先生曾在台灣校園福音團契傳道十二年，後來定居美國並取得神學碩士學位，對東方宗教和非洲傳統宗教有相當的瞭解和實務經驗，正在英國愛丁堡大學攻讀神學博士學

位，有興趣於基督教與佛教間的比較研究。這次他來現代禪教團，「係經由中華信義神學院院長俞繼斌牧師的推介」。王榮昌博士曾任長老會牧師，對宗教學與宗教對話有專門的研究，新近受聘擔任信義神學院宗教中心研究員。姚玉霜博士專攻宗教社會學，新近從英國返台定居，將赴佛光大學宗教研究所任教，自然也是熱衷於佛耶對話的學者。

在潘儒達、呂一中與李元松的對話中，主要涉及以下問題：

一是關於佛耶對話的態度。潘儒達認為，中華信義神學院與現代禪的對話是「相當具有深度而開放的宗教對話」；呂一中強調，對話必須有國際視野才能有效展開。李元松認為，一些佛教人士將基督教判為「外道」是一種「宗教專斷」，「宗教對話不必非得『你死我活』」；「理想的宗教對話，雙方在對話前應有改信他宗的心理準備，才能就核心教義作真正的切磋與碰撞；若事先早已認定『我宗是真理』，『你宗不是真理』，則對話不可能精彩。」

二是關於修行經驗。呂一中指出，有些禪修團體以宗教符號取代知識、以信軌取代自發性的經驗，值得關注；李元松自述，「在履行責任義務中邁向解脫」、「在吃喝玩樂中修觀空性」，「若刻意模仿佛陀，反成桎梏」，真正的涅槃體驗「具有無限開放性與包容性」。

在俞繼斌、王榮昌、姚玉霜與李元松的對話中，涉及的問題比較廣泛，如基督徒的言行是否展現出一致性、宗教遇合應當採取什麼態度、其他宗教是否也可以證得涅槃、界定「至高者」是否會犯「將真理具象化」的毛病、涅槃經驗是否有等級及如何判准等等。但是，雙方對話探討比較集中的問題，是關於佛耶兩教中是否有「絕對信心」。王榮昌認為在基督教歷史上真能於上帝產生決定信心的是寥寥無幾；俞繼斌則指出，基督徒具「絕對信心」是很難的，但是「只要有一點點信心，天父就可以透過這一點信心做工」。李元松指出，佛滅後能於三寶獲決定信心的微乎其微，但幾凡能使人類達到「安居樂業，安身立命，慈悲喜捨」之效應的信仰，就值得信奉。他「自己的宗教態度則是：『我選擇我需要』喜歡的信仰，但我不說他是最好的；我對其他宗教給予尊重，並保留他們也有到達涅槃的可能性」。

五、小結

現代禪教團與以中華信義神學院為主體從二〇〇〇年五月到二〇〇三年元月所進行了佛教與基督教的宗教對談，先後進行了十餘次的書面對談和九次當面對談，就宗教對談的態度和基本原則、雙方分別所持佛教與基督教觀點的宗教認知與信仰體驗等許多宗教間的深層次的問題，進行了深入的討論，讓我們真正看到一場前所未有過的極其精彩佛耶兩教宗教對話。就李元松所代表的現代禪教團在宗教對談中所持有的不預設立場的開放態度而言，顯然有脫離佛教本義的危險，而這也正顯示出現代禪教團積極推進宗教對談的可貴品質。

西方當代著名宗教對話理論家潘尼卡曾經說過，宗教對話的基本原則是，宗教相遇必須是真正具有宗教性的相遇。它必須擺脫特殊的護教學和普遍的護教學的局限，對話者甚至還必須面對改宗的挑戰。[註 44]潘尼卡甚至指出：

如果這種相遇要成為真正具有宗教性的相遇，那麼它必須完全忠於真理，朝實在開放。進入宗教相遇這一新領域是一種挑戰也是一種冒險。宗教人進入該領域時不帶偏見，不帶預先設想好的解決方案，深知他事實上也許不得不喪失一種特定的信念，或者整個地失去一種特定的宗教。他信賴真理。他毫無裝備地進入，準備被皈化。他也許會喪失生命——他也許同時會重生。[註 45]

如果我們這樣來看李元松及其所領導的現代禪教團參與宗教對話的表現，實在令人十分的敬佩，而對話的另一方中華信義神學院的表現就相形見拙了。

事實上，潘尼卡說到宗教對話中所可能出現的改宗的問題，並不是指對話的一方有可能懷抱偏見極力勸誘另一方改變信仰，而是指參與對話的雙方在對話過程中由於對真理的探究和追求而自然發生對原來信仰的改變。

當然，李元松為代表的現代禪教團之所以能夠打破過去佛教界參與宗教對話所保持的謹慎態度和本位立場，也與李元松及其現代禪教團特殊的宗教和社會處境及其有別於中國大乘佛教的根本傳統是密切關聯的。這就有待於另文進一步探討了。

【註釋】

[註 1] 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）。

[註 2] 這方面的論著如：Winfried Gluer, "The Encounter Between Christianity and Chinese Buddhism during the Nineteenth Century and the First Half of The Twentieth Century", in *Ching Feng*, 11:3 (1968), pp.47-50. He Jian-ming, "Buddist-Christian Encounter in Modern China: A Case Study of Ren Jian Jue Banyuekan", in *Ching Feng* (2001/2), pp.121-142. Lai Pan-chiu, "Influence of Chinese Buddhism on the Indigenization of Christianity in Modern China", in *ChingFeng* (2001/2), pp 143-160. Lai, Uhalen & Bruck, Michael Von, "Christianity and Buddhism", New York, 2001. 何建明，〈佛法與宗教——略論中國近代佛門的宗教觀〉，載王堯主編《佛教與中國傳統文化》下冊（宗教文化出版社，一九九七年）。何建明，〈從二十年代基督教所受佛教的影響看基督教在中國未來的發展〉，載卓新平主編《基督宗研究》第三輯（宗教文化出

版社，二〇〇一年）。何建明，〈近代基督教來華對佛教近代化的影響〉，載卓新平主編《宗教比較與對話》第三輯（宗教文化出版社，二〇〇一年）。何建明、賴品超，〈從《人間覺半月刊》看近代佛教對基督教的回應〉，載《輔仁宗教研究》（台灣輔仁大學，二〇〇二年第一期）。賴品超、何建明，〈佛教對基督宗教在華的本色化的啓迪〉，載《成大宗教與文化學報》（台灣：第一期，二〇〇一年十二月）。何建明、賴品超，〈基督教對佛教與現代中國相適應的意義〉，載吳梓明編《宗教社會角色重探》（香港中文大學崇基學院，二〇〇二年）。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）。

[註 3] 俞繼斌，〈衝擊與反省——從佛教與一貫道的復興看傳統信仰與民間宗教對基督教的挑戰〉（一九九五年），載《基督教與現代禪的對話·附錄》，見 <http://www.modernzen.org.tw>。

[註 4] 俞繼斌，〈非計畫性的對話和意料不到的喜悅〉，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》（現代禪出版社，二〇〇二年九月）第七—八頁。

[註 5] 參見鄭麗津，《從空門到教堂》（<http://www.lingliang.org/newlife/gb108/108032.htm>）、《基督徒 v s . 佛教徒》（中華信義神學院出版社，二〇〇〇年）。

[註 6] 中華信義神學院，《信神周報》（二〇〇二年）四月十五日—四月二十一日。

[註 7] 同 [註 6]，四月二十九日—五月五日。

[註 8] 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—八頁。

[註 9] <http://www.cls.org.tw/lutheran/lutheranchinese.htm>。

[註 10] 俞繼斌，《衝擊與反省——從佛教與一貫道的復興看傳統信仰與民間宗教對基督教宣教的挑戰》，<http://www.cls.org.tw/lutheran/lutheranchinese.htm>。

[註 11] <http://www.cls.org.tw/lutheran/lutheranchinese.htm>。

[註 12] 同 [註 8]，第八十頁。關於艾香德與向佛教傳教等事，可詳細參看 Eric J. Sharpe: Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar & Pilgrim, Hongkong, 1984.

[註 13] 同 [註 8]，第八十頁。

[註 14] <http://www.modernzen.org.tw>。有關李元松及現代禪的事跡思想，可參照邢東風，〈淺議「現代禪」的理念與實踐〉，《佛學研究》（二〇〇一年）總第十一期，第二三六—二四九頁。

[註 15] 溫金柯，〈簡介佛教現代禪教團及其與基督宗教對話概況〉，載台灣《道》（二〇〇三年三月號）。另見 <http://www.modernzen.org.tw/gb2312/>。

[註 16] 〈致信義神學院宗教研究中心——互勉以堂正之師對話並避免宗教混淆〉，同 [註 8]，第二—一頁。

[註 17] 同 [註 8]，第一三八頁。「金柯」即溫金柯，現代禪教研部主任。

[註 18] <http://www.modernzen.org.tw/good/zentook/zentook-074.htm>。

[註 19] 同 [註 15]。

[註 20] 同 [註 8]，第一四八—一五八頁。

[註 21] 李氏此信以「感謝主，讚美主」為名在網上發布後，曾收到電話和電子郵件，有人譏諷為「討好外道」（二〇〇〇年六月十七日，釋禪宣〈敬覆主內姐妹的一封信〉），<http://www.zennow.org.tw/gb2312/>。

[註 22] 同 [註 8]，第一五九—一六六頁。

[註 23] 同 [註 8]，第一六七—一七六頁。

[註 24] 同 [註 8]，第一六九—一七八頁。

[註 25] 釋禪宣，〈歡迎禪學院院長蒞臨現代禪——再覆主內姐妹的一封信〉（二〇〇〇年八月一日），<http://www.zennow.org.tw/gb2312/>。

[註 26] 同 [註 8]，第六十四頁。

[註 27] 同 [註 8]，第五十八頁。

[註 28] 同 [註 8]，第四十五頁。

[註 29] 同 [註 8]，第一八九—一九八頁。

[註 30] 神學院的回應函雖然仍署名宗教研究中心，但回應函中有「關於天國與佛教之比較，我在拙著《基督徒 VS. 佛教徒》中有一篇簡文，故不再復述」一段話，可見回應函明確為鄭麗津所撰。

[註 31] 同 [註 8]，第二〇七—二〇九頁。

[註 32] 同 [註 8]，第二一〇—二一三頁。

[註 33] 因雙方尚沒有公開此次李元松的致函，因而時間與內容都無從得知。

[註 34] 同 [註 8]，第二一四—二二〇頁。

[註 35] 同 [註 8]，第六十六頁。

[註 36] 同 [註 8]，第九十九頁。

[註 37] 同 [註 8]，第九十頁。

[註 38] 同 [註 8]，第一一四頁。

[註 39] 同 [註 8]，第一一八頁。

[註 40] 同 [註 8]，第一二八—一三〇頁。

[註 41] 同 [註 8]，第一三三—一三六頁。

[註 42] 同 [註 8]，第一三七—一四二頁。

[註 43] 二〇〇三年一月二十七日，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 44] 〔西〕雷蒙·潘尼卡著、王志成、思竹譯，《宗教內對話》（宗教文化出版社，二〇〇一年）第八十一—八十二頁。

[註 45] 同 [註 44]，第八十二頁。

【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, Uhalen & Bruck, Michael Von, "Christianity and Buddhism", New York, 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》（台北：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）。

論文 / 當代台灣佛教與基督教間的一場深層次對話——現代禪教團與中華信義神學院對話初探（上）

ISSN : 1609-476X

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）。
22. 〔西〕雷蒙·潘尼卡著，王志成、思竹譯，《宗教內對話》（宗教文化出版社，二〇〇一年）。