

混合主義的迷思

析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據

Rethinking of Syncretism: Discussion of How Karl Ludvig Reichelt Used the Elements of Buddhism to Present Christianity

李智浩*

Lee Chi-Ho

摘要

由艾香德(Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952)建立的道風山,是中國耶佛對話的一個重要象徵,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。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什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。然而,艾香德大膽的嘗試,卻被部份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。但是,即使艾香德最後脫離了挪威宣教差會,他卻從不承認自己的神學思想與路德宗的傳統有偏差。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,分別從他對佛教徒的態度,他對聯繫點(points of contact)的詮釋和他以耶釋佛的根據三方面,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。

關鍵詞：基督教、佛教、宗教對話、艾香德、傳教士

* 香港中文大學文化及宗教研究系博士研究生。

Abstract

Tao Fong Shan Christian Centre is a symbol of Christian-Buddhist dialogue in China. Its founder, Karl Ludvig Reichelt(1877-1952), was a Norwegian missionary and was known as a scholar who entered into dialogue with Buddhist monks, admittedly hoping to convert them. Previous research on him were usually based on historical prospect, to discuss how he founded the institution and how he negotiated with the western missionary societies and theologians to defend himself that his work was not a kind of syncretism. This article too will discuss whether Reichelt's work was a kind of syncretism or not. But it's unlike the previous research that it will focus more on Reichelt's theology, to discuss why he chose Buddhism but not other religions as a dialogical partner, how he used the Buddhist elements to interpret Christianity, and on what his argument based.

Keywords : Christianity, Buddhism, Religious dialogue,
Karl Ludvig Reichelt, missionary

前言

艾香德(Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952)在 1920 至 1930 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(1932-2005)。它不僅見證著香港的變遷,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什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,艾香德大膽的嘗試,卻被部份

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《中國佛教中的真理與傳統: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, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge (Shanghai: Commercial Press, 1934), pp.253-254. 由所選取的名字可見艾香德希望跟一群有學養的僧侶接觸。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, “A Christian Monastery for Buddhist Monks 1: Karl Ludvig Reichelt’s Sacred Mountains”(未刊論文)。

² Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, translated from the Norwegian by Sverre Holth (London: Lutterworth Press, 1953), p.13.

³ Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim* (Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1984), p.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 Hakan Eilert、Sverre Holth、Eric J. Sharpe 和 Notto R. Thelle。其他非英語的研究可參 Notto R. Thelle, “The Legacy of Karl Ludvig Reichelt,” in *International Bulletin of Missionary Research* Vol.5 (April/1981): 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》,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 參 Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim*, pp.85-86. 另外, Notto R.

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挪威宣教差會，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。

一、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 1905 年他造訪湖南省瀉山寺的一次經驗。當時他欲將基督教的福音訊息傳遞給瀉山寺的僧侶，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，他懷著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：

(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)，祂已放置在那裏。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這次瀉山寺的宗教經驗，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

Thelle 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 Notto R. Thelle, “A Christian Monastery for Buddhist Monks 1: Karl Ludvig Reichelt’s Sacred Mountains”。但他仍未決定在那裏發表此文。

⁶ Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim*, pp.87-88.

⁷ Sverre Holth, “Karl Ludvig Reichelt: 1877-1952,” in *International Review of Missions* Vol.41 (1952): 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。

⁹ 艾香德的回憶引錄自 Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim*, p.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 有關艾香德這次瀉山寺的宗教經驗，參 Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim*, pp.39-43.

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但隨著來華傳教士對佛教有更深入的了解和認識，加上世界環境的變化，¹⁴他們對中國佛教的態度亦趨開放。1890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)、歐德理(Ernest John Eitel, 1838-1908)、艾約瑟(Joseph Edkin, 1823-1905)、畢爾(Samuel Beal, 1825-1889)、海克曼(Heinrich Friedrich Hackmann, 1864-1935)、葛達(Dwight Goddard, 1861-1939)、李佳白(Gilbert Reid, 1857-1927)、何樂益(Lewis Hodous, 1872-?)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

¹² 參 Winfried Glüer, “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): 39-57.

¹³ Ernest John Eitel, *Buddhism: Its Historical, Theoretical and Popular Aspects. In Three Lectures* (Hongkong: Lane, Crawford & co., 1884), p.145.

¹⁴ 於 1893 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 1910 年的愛丁堡會議和 1923 年的耶路撒冷會議亦繼承了這種精神。參 Marcus Braybrooke, *Pilgrimage of hope: one hundred years of global interfaith dialogue* (New York: Crossroad, 1992). 在西方神學界，士來馬赫(Friedrich Daniel Ernst 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：文藝，2001)，頁 53-88。艾香德的著作曾提及士來馬赫，相信他有機會受到士來馬赫神學思想的影響。參 Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.53.

¹⁵ 有關的研究可參 Notto R. Thelle, “The Conversion of the Missionary: Changes in Buddhist-Christian Relations in the Early Twentieth Century China,” in *Ching feng* New Series, Vol.4 No.2 (2003): 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。

¹⁷ 霍姆茲·維慈(Holmes Welch, 1921-1981)在《中國佛教的復興》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, *The Buddhist Revival In China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), pp.222-253. 他的斷言雖非事實的全部，但輕視佛教

在首本著作《穿上中國外衣的宗教》(*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迫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，雖有部份的佛教僧侶表現得十分腐敗，但亦有部份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

僧侶的態度應普遍存在於當時的傳教士群體之間。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, *A Mission In China* (London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907), pp.279-281; William E. Soothill, *The Three Religions of China: Lectures Delivered at Oxford* (London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907), pp.142-143.

¹⁸ 《穿上中國外衣的宗教》(*Religion In Chinese Garment*)一書的挪威文版本最初於 1911 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 1923 年豐富了本書的內容後重刊。英文譯本則遲至 1951 年才出版。參 Sverre Holth, “Karl Ludvig Reichelt: 1877-1952,” in *International Review of Missions* Vol.41 (1952): 445.

¹⁹ 《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*)一書的挪威文版本最初於 1922 年發表，內容主要是艾香德於 1921 年在 Scandinavian University 授課的講稿結集。此書的英譯本於 1927 年出版，並於 1930 年再版。在 1934 年，艾香德豐富了此書的內容後出第三版。參 Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.xi-xvii.

²⁰ Eric J. Sharpe, “Karl Ludvig Reichelt: A personal Impression,” in *Ching fang* Vol.25 No.2 (1982): 95.

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, *Forty -Five Years in China* (London: Fisher Unwin, 1916), p.151.

²² Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, p.137.

²³ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.233-238.

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：

憑著他們的果子，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，新標點和合本）

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旦的化身，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。公廟中一般住著些沒有學養的僧侶，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

²⁴ *Ibid.*, pp.311-317.

²⁵ *Ibid.*, p.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，一般群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、閑隱的和朽棄的等等。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 47 冊)》(台北：太虛大師全書影印委員會，1970)，頁 433。

²⁶ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.224-225.

²⁷ 佛教“放燄口”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 Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.77-78.

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群體。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著俗世的生活，故他們與社會有著緊密的聯繫。因此，隨著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續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旦的工

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 Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, p.92.

²⁹ *Ibid.*, pp.137-138.

³⁰ *Ibid.*, p.xi.

³¹ 艾香德在《穿上中國外衣的宗教》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, *Religion In Chinese Garment*, translated from the Norwegian by Joseph Tetlie (London: Lutterworth Press), pp.134-135. 於 1928 年，艾香德在《教務雜誌》中發表了一篇題為〈中國佛教的一些現時面貌〉(“Some Present Aspects of Buddhism in China”)，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, “Some Present Aspects of Buddhism in China,” in *Chinese Recorder* Vol.55 (2/1924): 174-175. 在 1934 年出版的《中國佛教的真理與傳統：中國大乘佛教的研究》，艾香德則對居士佛教的問題有更深刻的討論。參 Karl Ludvig Reichelt, *Religion In Chinese Garment*, translated from the Norwegian by Joseph Tetlie, pp.296-330.

³² 參丁福保編：《佛學大辭典》，頁 1257 下-1258 中。

³³ Karl Ludvig Reichelt, “Trends in China’s Non-Christian Religions,” in *Chinese Recorder* Vol.65 (12/1934): 760.

³⁴ Karl Ludvig Reichelt, “Some Present Aspects of Buddhism in China,” in *Chinese Recorder* Vol.59 (3/1928): 175.

³⁵ 參 Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.294-330.

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：1) 他們是屬於真理的；2) 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，而他在瀉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，便成爲了艾香德思考的課題，而他提出的方案則是——“聯繫點”(points of contact)。

二、聯繫點：艾香德融合耶佛兩教的嘗試

(一) “聯繫點”的意涵

若基督教能“成全”中國佛教，那它將如何“成全”呢？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爲“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，認爲這不是“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，他認爲“聯繫點”的重點並不是外在的相似性，而是內在的信仰經驗。在士來馬赫(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)和奧托(Rudolf Otto, 1869-1937)的影響下，艾香德認爲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，艾香德認爲任何宗教裡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，願意隨時爲

³⁶ 筆者在借書中發現了一篇《中國佛教的真理與傳統：中國大乘佛教的研究》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，且斷言它是撒旦的工作。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爲)，暫未知出處。待查。

³⁷ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, pp.49-50.

³⁸ 艾德香較具體地討論“聯繫點”首見於1927年在《教務雜誌》中發表的文章，參 Karl Ludvig Reichelt, “Indigenous Religious Phrases That May be Used to Interpret the Christian Message,” in *Chinese Recorder* Vol.58 (2/1927): 123-126. 其後他在《遠東的默觀和虔敬：一個宗教心理分析的研究》中有更詳盡的討論，參 Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, pp.52-59. 柏偉志將 points of contact 翻譯成“接觸點”。不過，筆者認爲“聯繫點”較爲合適。因爲，艾香德認爲上帝的啓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啓示發掘出來，並續漸以基督教的理念更新其內涵。由此可見，作爲“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 Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.52.

⁴⁰ *Ibid.*, p.53.

“神聖”作出任何犧牲。⁴¹艾香德所看重的便是這份宗教感，由於有這份宗教感的存在，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著彼此對真理的認識

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“令人驚訝的妥協與著迷”，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”(Logos)時，他清楚地表示：

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”(word-vessel)，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

⁴¹ *Ibid.*

⁴² 參艾香德演講，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1925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, *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：香港中文大學，2003)，第四章。(未刊碩士論文) 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》，第十一期(2005夏)，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、王曉朝主編：《佛教與基督教對話》(北京：中華書局，2005)，頁85-101。

⁴³ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, pp.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〉，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》，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 Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim*, pp.98-102.

⁴⁵ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.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

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

(二) “聯繫點”的具體表現

1. 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-Muller, 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。道風山的主要建築群是“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，主要供到訪僧侶居住、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，大門頂正中掛著“聖殿”牌匾，使之不脫基督教的色彩。殿內正中

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“文字容器”的翻譯。

⁴⁷ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.57.

⁴⁸ 丁韋良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)在 1889 年已提出“施浸”的觀點，參 W.A.P. Martin, “Is Buddhism a Preparation for Christianity?” in *Chinese Recorder*, vol.20 (1889): 202. 艾香德未知是否受其影響。

⁴⁹ 參 Notto R. Thelle, “A Christian Monastery for Buddhist Monks 1: Karl Ludvig Reichelt’s Sacred Mountains”。(未刊論文)

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、吳小新主編：《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 Notto R. Thelle 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。道風山的雲水堂現址是飯堂，但根據 Notto R. Thelle 憶述，雲水堂原址應屬現在漢語基督教文化研究所辦公室一帶的位置。

⁵² 參 Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.241-242.

有一金色十字架，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，喻表上帝是光芒和公義的太陽；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。⁵⁷離主要建築群稍遠處有一“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，上邊寫著“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”，⁵⁸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一六角亭，稱之為“感恩亭”。亭裡的天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。⁵⁹感恩亭前有一圓形休憩處，其內刻有三段文

⁵³ 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、吳小新主編：《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》，頁 450。

⁵⁴ Karl Ludvig Reichelt, *Religion In Chinese Garment*, translated by Joseph Tetlie, p.139.

⁵⁵ 聖殿相片參附錄一。而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：一個(非)傳教士/建築師的故事〉，載吳梓明、吳小新主編：《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》，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。

⁵⁷ 有關蓮花洞的圖片及平面圖參附錄二。

⁵⁸ 孫文兩字是直書的，不知是否真的由孫中山先生所題，有待查證。

⁵⁹ 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》(*Chinese Recorder*)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。

字，分別是“本園爲默想祈禱聖地，請保護清潔”；“永遠不渴(作甚解)？”；⁶⁰“活水江河是何意？”另外，入口朝十架方向的左邊有一巨石，上面刻著“活在主內”四字。⁶¹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。⁶²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”。⁶³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。

2. 儀式的聯繫點：用佛教禮儀表達基督教

在 20 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，⁶⁴艾香德已率先將一些佛教的禮義融入基督教傳統中。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，⁶⁵故他將宗教禮儀視爲“聯繫點”之一亦不足爲奇。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。⁶⁶十一個禮拜儀式包括：

⁶⁰ “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。

⁶¹ 有關十架廣場的圖片及平面圖參附錄三。

⁶² 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。

⁶³ 引錄自何麗霞：〈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、吳小新主編：《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》，頁 451。

⁶⁴ 王治心認爲，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：〈中國本色教會的討論〉；王治心：〈本色教會的婚喪禮雜議〉；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 1925-1926 年間發表，並收錄於張西不、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)。

⁶⁵ 參 Carl E. Braaten, “Lutheranism,” in Adrian Hastings, Alistair Mason and Hugh Pyper edited, *The Oxford Companion to Christian Thought* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000), pp.401-403.

⁶⁶ 《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 Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge. 在此特別鳴謝 Notto R. Thelle 提供有關資料。

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。⁶⁷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。⁶⁸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)，都會有鳴鐘和鳴磬的環節。在晨殿、晚殿、皈依和主日大禮拜猶講究鳴鐘的次數：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，第一次是五十下，

第二次是三十下，第三次是三十下。⁶⁹鳴鐘主要是提醒與會者聚會即將開始，著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。⁷⁰“問訊”時需鞠躬合掌，而三問訊猶是極恭敬的表達。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。⁷¹

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”。⁷²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！⁷³

⁶⁷ 這在下文將有進一步的討論。

⁶⁸ 有關晨鐘暮鼓的介紹，參賴永海主編：《中國佛教百科全書(儀軌卷)》，頁 210-213。

⁶⁹ 按中國佛教的傳統，撞鐘的次數有嚴格規定，不能隨意增減。參賴永海主編：《中國佛教百科全書(儀軌卷)》(上海：上海古籍，2001)，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。

⁷⁰ 參丁福保編：《佛學大辭典(下)》，頁 1916 下。

⁷¹ 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。

⁷² 參丁福保編：《佛學大辭典(上)》，頁 361 下。

⁷³ 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)》，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。⁷⁴由此可見，“贖罪基督”和“復我性明”是同時繼承了基督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。⁷⁵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。⁷⁶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：

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！⁷⁷

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住。而發願文的內容則由基督代替了阿彌陀佛的角色。⁷⁸

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

⁷⁴ “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。

⁷⁵ “救贖三一”(Economic Trinity)指上帝在救贖人類歷史中，祂自我啟示為聖父、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、趙敦華主編：《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。

⁷⁶ 參丁福保編：《佛學大辭典(下)》，頁2071下。

⁷⁷ 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)》，頁3。這段發願文還散佈全書各處。

⁷⁸ 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(Comparative Theology)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》，第二十四期(2006春)。

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(baptized)和充滿(filled)——貫徹始終。

3. 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辭彙來詮釋基督教信仰。⁷⁹不過，當信徒群體續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，當他嘗試將佛教的辭彙與基督教思想互相對照時，特別強調“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辭彙。”⁸⁰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(word-vessels)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)。”⁸¹由於大乘佛教在中國有深厚的傳統，故借佛教辭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”兩部份，即“非(弗)人(亻)”的意思。⁸²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。⁸³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。⁸⁴

“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

⁷⁹ Karl Ludvig Reichelt, “Indigenous Religious Phrases That May be Used to Interpret the Christian Message,” in *Chinese Recorder* Vol.58(2/1927): 123.

⁸⁰ *Ibid.*, p.124.

⁸¹ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.57.

⁸² Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, p.30.

⁸³ 李提摩太：《李提摩太致世界釋家書》(上海：廣學會，1916)，頁28。

⁸⁴ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.30-31.

起，故無獨立的自性，亦即是空。這是諸法的本質，是本來如此的，不會因增一佛而多一分，少一佛而減絲毫，故名之謂“真如”。⁸⁵“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。⁸⁶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。⁸⁷

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，大乘佛教更賦與其神聖的意涵，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。”⁸⁸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辭彙相互對照，現引錄如下：

- | | |
|--------------------------|--------------------|
| 1. 發菩提心 (心裡動了善功)； | 2. 心淨土淨 (天國在人心裡) |
| 3. 得大解脫 (在主裡面得以釋放)； | 4. 冤親平等 (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) | 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。⁸⁹只是，他相信上帝已藉著一般啓示(General Revelation)隱藏在中國佛教的傳統裡，⁹⁰正如他在瀉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。”⁹¹

⁸⁵ 參吳汝鈞編著：《佛教思想大辭典》(台北：台灣商務，1992)，頁 361。

⁸⁶ 同上，頁 227。

⁸⁷ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism (Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.31-32, 355-356.

⁸⁸ Karl Ludvig Reichelt, “Indigenous Religious Phrases That May be Used to Interpret the Christian Message,” in *Chinese Recorder* Vol.58(2/1927): 125.

⁸⁹ 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 Karl Ludvig Reichelt, “Indigenous Religious Phrases That May be Used to Interpret the Christian Message,” in *Chinese Recorder* Vol.58(2/1927): 126.

⁹⁰ 艾香德相信上帝一方面通過耶穌基督賦予人獨特啓示(Special Revelation)，一方面亦通過自然給予人一般啓示(General Revelation)。這在下文會有更深入的討論。

⁹¹ 引錄自 Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim*, p.41.

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位一體。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”、“生滅心”是此大靈之“用”。雖然李提摩太沒有明言這是對應於“三位一體”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“三位一體”的傾向。⁹²艾香德極可能受到李提摩太的影響，在《宗教概論》中，⁹³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。⁹⁴

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，祂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。⁹⁵

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。⁹⁶另外，艾香德又以之詮釋拿且業和約翰的經驗。約翰福音形容拿且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。(約翰福音第一章：48，新標點和合本)

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。

⁹² 參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*。

⁹³ 參艾香德演講、黃景仁編述：《宗教概論(第三版)》(上海：廣學會，1931)，頁 1-2。

⁹⁴ 同上，頁 11。

⁹⁵ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.356-359.

⁹⁶ 參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)》。

⁹⁷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。不單拿且業，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。⁹⁸靜觀在《香港佛教》中謂艾香德晚年猶愛靜坐：

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！⁹⁹

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，艾香德甚至因對佛教有過份的宣教熱誠，至使他曲解了一些佛教教義。¹⁰⁰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，因著艾香德的錯(曲解佛教教義)，或能帶來不錯的結果。正如穫慈(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。¹⁰¹艾香德以大乘佛教的元素解釋基督教信仰，恰恰印證了穫慈的見解。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建構仍有一定的貢獻，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。”¹⁰²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。

⁹⁷ 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。

⁹⁸ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.20.

⁹⁹ 靜觀：〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》，第440期(1/1997)，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。

¹⁰⁰ Notto R. Thelle, “The Legacy of Karl Ludvig Reichelt,” in *International Bulletin of Missionary Research* Vol.5 (April/1981): 68.

¹⁰¹ Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process In Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books; Edibburgh: T&T Clark, 2002), p.42.

¹⁰² Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.57.

二、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，他更多地從“一般啓示”(General Revelation)與“獨特啓示”(Special Revelation)的角度論證佛教本身的價值。¹⁰³

(一)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；¹⁰⁴小說《西遊記》亦極可能受到景教思想的影響。¹⁰⁵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。¹⁰⁶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。¹⁰⁷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。¹⁰⁸艾香德沒有完全同意李提摩太的看法，但仍然承認印

¹⁰³ 艾香德在《穿上中國外衣的宗教》和《中國佛教的真理與傳統：中國大乘佛教的研究》中都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“一般啓示”的討論，但艾香德卻遲至《遠東的默觀和虔敬：一個宗教心理分析的研究》一書才以專題的形式討論“一般啓示”與“獨特啓示”的分別。

¹⁰⁴ Karl Ludvig Reichelt, "A Taoist Story of Christ," in *Chinese Recorder* Vol.55 (2/1924): 110-115.

¹⁰⁵ 最早提出《西遊記》是一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，則喻表著耶穌引導不同的人克服自身的弱點的旅程。參 Timothy Richard, *A Mission to Heaven: a great Chinese epic and allegory* (Shanghai: Christianity Literature Society's Depot, 1913)。

¹⁰⁶ Karl Ludvig Reichelt, *Religion In Chinese Garment*, translated by Joseph Tetlie, p.145.

¹⁰⁷ Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.39.

¹⁰⁸ 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。明未來華的耶穌會士沙

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。¹⁰⁹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。¹¹⁰而對阿彌陀佛的敬奉亦朝一神崇拜的方向發展。阿彌陀佛不單成爲一被崇拜的對象，更成爲一禱告的對象。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。¹¹¹這種強調“信心”的思維，在《大乘起信論》已見端倪。¹¹²《大乘起信論》相傳由馬鳴所著，¹¹³正如上文已指出，艾香德相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”更成爲本身宗派的一個重要教義。¹¹⁴另外，淨土宗有關喪葬的禮儀，也與景教的類似。艾香德指出，景教中有每天爲死者禱告七次的傳統，亦會每年爲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。¹¹⁵

勿略(Francis Xavier, 1506-1552)和利馬竇(Matteo Ricci, 1552-1610)都相信此說。不過，這種說法已被穆爾的考證推翻，認爲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。參孫尙揚、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。李提摩太曾參閱利馬竇的著作，參 Timothy Richard, *Forty-Five Years in China* (New York: Stokes, 1916), p.144。所以，他的想法很可能是受到利馬竇等耶穌會士的影響而有的。

¹⁰⁹ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, p.26.

¹¹⁰ Karl Ludvig Reichelt, *Religion In Chinese Garment*, translated by Joseph Tetlie, p.124。這種思想亦見李提摩太的著作中，參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, pp.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。

¹¹¹ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.123-124.

¹¹² *Ibid.*, p.124.

¹¹³ 《起信論》相傳是佛教的著名菩薩馬鳴所作，但也有人認爲這是中國人的作品。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)和唐朝時實叉難陀的“翻譯”(又稱唐譯)。其中，又以真諦的梁譯較爲普遍。雖然有佛教學者認爲《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。

¹¹⁴ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp.120-121.

¹¹⁵ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge,

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”兩部份：“京”即大的意思；¹¹⁶“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，象徵著世界之光，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，即陰間說法的想像，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。¹¹⁷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。¹¹⁸

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著混合耶佛兩教，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。¹¹⁹

(二)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。¹²⁰在《遠東的默觀和虔敬：一個宗教心理分析的研究》(Meditation

pp.78-79.

¹¹⁶ 在古漢語的範疇，“京”確有“大”的意思。參王力主編：《王力古漢語字典》(北京：中華書局，2005)，頁13。

¹¹⁷ Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge, pp93-98..

¹¹⁸ *Ibid.*, p.126.

¹¹⁹ 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群體之間。具體情況及原因等問題，有待進一步的探索。

¹²⁰ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.25.

And Piety In The Far East: In The Far East)中，艾香德於第一章便討論“一般啓示”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：1) “宇宙性覺悟”未觸及上帝，經驗者往往忽略了個人與上帝的關係；2) “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；3) “宇宙性覺悟”亦沒觸及信心的經驗。¹²¹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。¹²²霍爾斯(Sverre Holth)曾批評艾香德過份強調自然啓示，相對忽視了獨特啓示的討論。¹²³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，他並沒有忽視自然啓示與獨特啓示的差異。他對“一般啓示”有較多的討論，“這不是因為它(“一般啓示”)更加重要，而是因為它較少被理解和被注意”。¹²⁴然而，“一般啓示”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。

1. 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”本身便是一個希臘辭彙，見證了基督教文化與希臘文化的融合。¹²⁵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“道種”(Logos spermaicos)(“道”(Logos)如同種子,置於諸宗教救贖系統的背後)的名言有它的應用之處,它必然是這裡。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

¹²¹ *Ibid.* pp.16-17.

¹²² *Ibid.* p.18.

¹²³ Sverre Holth, “Karl Ludvig Reichelt,” in *International Review of Missions* Vol.41 (1952): 450.

¹²⁴ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.22.

¹²⁵ *Ibid.* pp.54-55.

temple)中找到他們的位置。在那裡，所有的名字和象徵都會消失，並由永恆的屬靈的真理所支配。¹²⁶

由於上帝的“道種”已經存在於大乘佛教裡，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。

教父游斯丁的“道種”觀念。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。¹²⁷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，為什麼救主要在世界發展了一段時間後才降生施行拯救呢？¹²⁸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。¹²⁹然後，他一方面根據希伯來書一章 1-3 節：

上帝既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉著他兒子曉諭我們；又早已立他為承受萬有的，也曾藉著他創造著世界。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，新標點和合本)

這說明救贖歷史有一發展的進程，即上帝首先藉著先知，然後藉著兒子向以色列說話，再通過以色列的歷史，將祂自己的教訓帶到全世界；¹³⁰另一方面，他又賦與了“道”永恆與智慧的意涵，稱之為內在於萬物中的智慧化身。¹³¹“道”不斷地向全人類宣講上帝的信息，向世人揭示真理。¹³²游斯丁說：

¹²⁶ “If ever Justin Martyr’s famous saying about Christ as “*Logos spermaicos*”(the *Logos* which, like the seed-germ, lies behind the religious systems of salvation) has had its application, it is surely here. But if this is so, we are standing on holy ground. There will therefore be no question, either, of winning over Buddhism in China in any outward manner, but rather of enlightening Buddhists from within, so that they, in their own peculiar way, may find their place in the great, universal *Logos* temple, where names and symbols have disappeared, and the eternal, spiritual realities hold sway.” In Karl Ludvig Reichelt, *Truth And Tradition In Chinese Buddhism: A Study Of Chinese Mahayana Buddhism(Revised and Enlarged)*, translated from the Norwegian by Kathrina Van Wagenen Bugge (Shanghai: Commercial Press, 1934), pp.6-7.

¹²⁷ Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), p.45.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ 游斯丁：〈第一護教辭〉，收錄於《基督教早期文獻選集》(香港：基督教文藝，1990)，頁 421。

¹³⁰ Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, p.45.

¹³¹ Ibid, p.51.

¹³² Ibid, p.45.

每人都按他們分嘗那內在於他 / 她們的“道種”(logos spermatikos) 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，由於祂是為了我們而成為人、成為我們苦難的分擔者 (partaker)，祂可以為我們帶來醫治。因為那些作家都能夠藉著那種植在其心內的道，而隱約地看到真實。¹³³

由於世人都分享了程度不同的“道種”，¹³⁴故未認識基督的民族也能夠得著上帝的啓示。換言之，作為道的基督，祂對人的啓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”被理解成互相抗衡著。故此，他認為惡的出現是一群天使墮落後的結果，而道在世上的角色，就是要幫助人克服魔鬼的試探。¹³⁵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”，¹³⁶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啓示的最高峰，因為祂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。¹³⁷

艾香德對“一般啓示”與“獨特啓示”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，“一般啓示”也是認識“獨特啓示”的起始點。¹³⁸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“一般啓示”(對照游斯丁：世人對“道”的認識只是一知半解)。¹³⁹因此，“一般啓示”必須藉“獨特啓示”的洗禮才能獲得成全。¹⁴⁰換言之，“一般啓示”與“獨特啓示”是相互依存的，若沒有“一般啓示”，“獨特啓示”便不能被理解；若沒有

¹³³ 英文版參 Justin Martyr, “Apologia II, 13”, edited and translated by Alexander Roberts & James Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers, Vol.1: The Apostolic Fathers* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), pp.192-193. 中文版轉引自賴品超：《關於與委身》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2000)，頁 283-284。

¹³⁴ 賴品超指游斯丁這種“道”與“道種”的觀念，是借用於斯多葛派的思想，詳參 G.Watson, *Greek Philosophy and the Christian Notion of God* (Dublin: Columbia, 1994), p.44ff.

¹³⁵ 參 Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, pp.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：〈第一護教辭〉，收錄於《基督教早期文獻選集》，頁 404-461。

¹³⁶ 游斯丁：〈第一護教辭〉，收錄於《基督教早期文獻選集》，頁 439。

¹³⁷ Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, pp.51-52.

¹³⁸ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.49.

¹³⁹ *Ibid.*, p.46.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.49.

“獨特啓示”，“一般啓示”便無法獲得新的生命(new birth)。¹⁴¹基督教作為擁有“獨特啓示”的宗教，它比其他宗教優勝的地方在於：1) 基督教不是一種純粹的哲學思辨；2) 基督教強調對基督的認信。¹⁴²基督復活的意義，說明了他是一位活著的有權能的教主，通過他，信徒便可以跟那位活著的上帝相遇。¹⁴³

2.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“一般啓示”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地否定了一章 19-20 節中的“一般啓示”：

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，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。(羅馬書一章：19-20 節，新標點和合本)

認為這段經文說明了保羅不認同“一般啓示”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：

沒有律法的外邦人若順著本性行律法上的事，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，新標點和合本)

已經重新肯定“是非之心”能作為“一般啓示”幫助人判別善惡。¹⁴⁴

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“一般啓示”，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

¹⁴¹ *Ibid.*, pp.49-51.

¹⁴² Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.46.

¹⁴³ *Ibid.*, pp.48-50.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.24.

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，新標點和合本）

艾香德認為保羅的說話，特別是 16、17 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)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。”¹⁴⁵上帝隨人任意而行，但他“自己未嘗不顯出證據來”，這說明“一般啓示”是不容否定的。¹⁴⁶

保羅在雅典的經驗，更表明了“一般啓示”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，上面寫著“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，好象缺少甚麼；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，要藉著他所設立的人按公義審判天

¹⁴⁵ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.25.

¹⁴⁶ *Ibid.*

下，並且叫他從死裏復活，給萬人作可信的憑據。(使徒行傳十七章：22-31 節，新標點和合本)。

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“一般啓示”作“聯繫點”的絕佳例子。其中的 27、28 兩節：“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“一般啓示”中。因此，“一般啓示”應獲得“獨特啓示”的成全，而不是被其廢棄。¹⁴⁷

3. 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“一般啓示”中。約翰福音以“道”立論，開宗明義地點出了“道”跟上帝和世界的關係。艾香德說：

1. 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。
2. 道與世界的關係：萬物是藉著祂造的，凡被造的沒有一樣不是藉著祂造的。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。¹⁴⁸

由於“道”跟上帝和世界都有密切的關係，這說明“上帝永恆的邏各斯，是在上帝的啓示背後”。¹⁴⁹而萬物都在“道”裏頭，故通過“道”，人便能認識隱藏在“一般啓示”中的上帝。

“道”是光，能驅除黑暗。這“道”能藉著各國各民的特別人物為祂發光，大乘佛教的高僧大德便是其一。¹⁵⁰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”，¹⁵¹艾香德認為這是宗教上極其哀痛的事

¹⁴⁷ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, pp.27-31.

¹⁴⁸ 艾香德著、馬雅各筆述：《約翰福音的結構目的及其特點》，頁 4。

¹⁴⁹ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.32.

¹⁵⁰ 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 Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.33-42.

¹⁵¹ 約翰福音一章：5 節，新標點和合本。

實。¹⁵²雖然如此，世界總有人會接受光，並因此而獲得新生命。¹⁵³職是之故，艾香德認為諸宗教都是好與壞的糅合。¹⁵⁴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 及 18 節所言：

道成了肉身，住在我們中間，充充滿充的有恩典有真理。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，新標點和合本)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，新標點和合本)

耶穌的光能“照亮一切生在世的人，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。”¹⁵⁵因此，耶穌的大光最終能成全各民族文化的小光。不過，這不意味著小光需被大光取締：“上帝的一般啓示，儘管被陰暗和污染之物所蒙蔽，卻是光之父親給予祂任性的孩子的寶貴禮物。這份禮物包含了美妙的和確實的價值。”¹⁵⁶故此，擁有大光啓示的基督教承擔了雙重責任：1) 在諸宗教文化中發掘光的痕跡；2) 將基督的大光灌注入諸宗教，成全他們的小光。¹⁵⁷

夏普認為艾香德視基督即道有兩個目的：1) 道的先存能肯定其他宗教的價值；2) 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。¹⁵⁸這分析十分恰當。不過，他批評艾香德錯誤地將約翰福音第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著意義的差異性，故質疑艾香德將道、邏各斯及基督三者等同起來的合法性。¹⁵⁹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)，¹⁶⁰艾香德發掘了一條由基督論展開宗教對話的神學路線。

¹⁵² 艾香德著、馬雅各筆述：《約翰福音的結構目的及其特點》，頁 4。

¹⁵³ 同上。

¹⁵⁴ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.42.

¹⁵⁵ 艾香德著、馬雅各筆述：《約翰福音的結構目的及其特點》，頁 9。

¹⁵⁶ Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, p.42.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.43.

¹⁵⁸ Eric J. Sarpe, “The ‘Johannine’ approach to the question of religious plurality,” in *Ching Feng* Vol.23 no.3-4 (1980): 122.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.123.

¹⁶⁰ Notto R. Thelle, “Legacy of Karl Ludvig Reichelt,” in *International Bulletin of Missionary Research* Vol.5 (4/1981): 69.

三、結語

在結語部份，讓我們回到本文的主題：艾香德有關“聯繫點”的思考，是否一種混合主義呢？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：1) 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；2) 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；3) 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。¹⁶¹

在本文的第三部份，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，內涵卻會續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。”¹⁶²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份基督徒的認同，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

¹⁶¹ 混合主義又稱為折衷主義，詳盡討論參 Carsten Cople, “Syncretism,” in Mircea Eliade editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*(Vol.6) (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987), pp.218-227.

¹⁶² “When the concept of syncretism is used in describing phenomena, the application of the term is still not the result of an analysis; rather, it serves as a disparaging judgment on certain manifestations” in Carsten Cople, “Syncretism,” in Mircea Eliade editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*(Vol.6) (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987), p.219.

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。¹⁶³

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。內部建築也象佛寺，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。¹⁶⁴

然而，艾香德以耶釋佛的嘗試，卻未能充份地得到基督徒群體的支持。除他的差會對他的宣教理念有所懷疑外，部份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。¹⁶⁵

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，

¹⁶³ 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：漢語基督教文化研究所，2003)，頁49。

¹⁶⁴ 何樂益：〈佛教歸主〉，載《中國基督教會年鑒1921》(台北：中國教會研究中心、橄欖文化基金會聯合出版，1983(再版))，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。

¹⁶⁵ 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。

亦得到當時的《真光》雜誌主編張亦鏡的支持。¹⁶⁶另外，韋卓民亦不贊同過份地誇大景教對中國佛教的影響，¹⁶⁷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。¹⁶⁸

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。例如鐵膽頭陀便帶著諷刺的口吻說：

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，歷來青年僧伽受其誇惑者頗多，．．．，慎之慎之！¹⁶⁹

佛教界甚至有人把艾香德視作“阿修羅的化身”，¹⁷⁰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”裡去，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。¹⁷¹

除此之外：

¹⁶⁶ 賴品超編著：《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，頁 42。

¹⁶⁷ 同上，頁 54-57。

¹⁶⁸ 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。

¹⁶⁹ 鐵膽頭陀：〈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。

¹⁷⁰ 靜觀：〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》，第 438 期（11/1996），頁 16。在印度教和佛教，一般將惡魔稱為阿修羅。

¹⁷¹ 靜觀：〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》，第 439 期（12/1996），頁 33。

“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。”¹⁷²

田道樂和霍爾斯都認為艾香德過份樂觀，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，¹⁷³以及忽視了人性黑暗的一面。¹⁷⁴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。¹⁷⁵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什麼。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。¹⁷⁶雖然，若著眼於結果，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，若著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，是否意味著，基督教希臘化亦值得懷歎？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。

¹⁷² 靜觀：〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》，第438期(11/1996)，頁18。

¹⁷³ Notto R. Thelle, “Legacy of Karl Ludvig Reichelt,” in *International Bulletin of Missionary Research* Vol.5 (4/1981): 68.

¹⁷⁴ Sverre Holth, “Larl Ludvig Reichelt: 1877-1952,” in *International Review of Missions* Vol.41 (1952): 450.

¹⁷⁵ 靜觀：〈道風山叢林秘聞〉，載《香港佛教》，第438期(11/1996)，頁18-19。

¹⁷⁶ 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, “Buddhist-Christian Encounter in Modern China: Taixu’s Prespective on Christianity,” in *Ching Feng New Series*, Vol.4 no.2 (2003): 157-201.

附錄一：聖殿



圖一：修葺中的聖殿



圖二：殿內十字架、匾額及對聯



圖三：殿內祭台



圖四：位於殿外紀念艾術華的牌匾

附錄二：蓮花洞



圖一：入口



圖二：內入口



圖三：左邊木刻



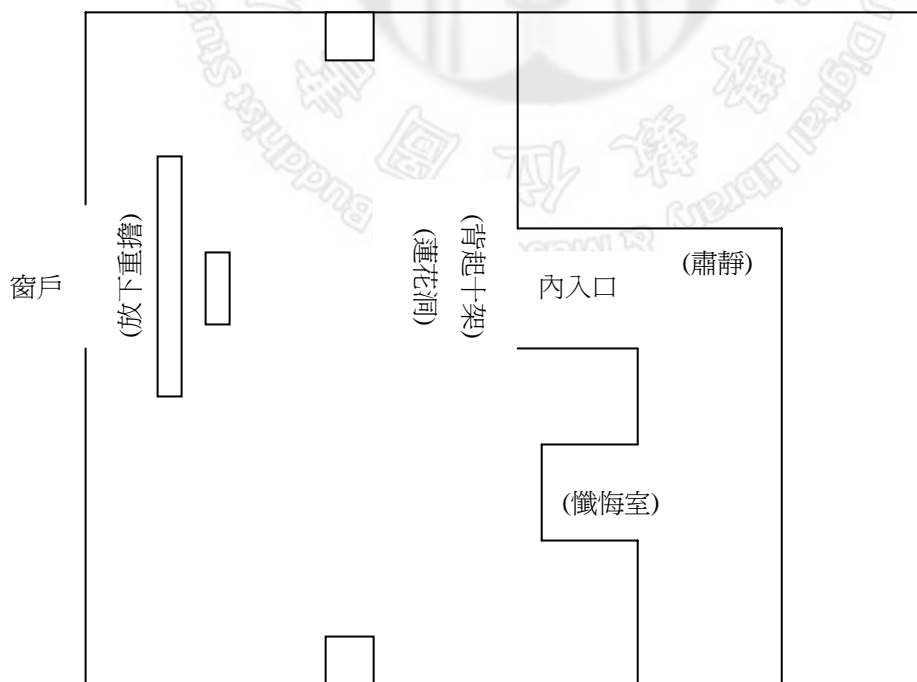
圖四：右邊木刻



圖五：耶穌苦像及十字蓮花玻璃

蓮花洞平面圖

清心的人有福了因為他們必得見上帝 馬太五章八節



耶穌基督的寶血能洗淨我們一切的罪 約壹一章七節 入口 (靜室)

附錄三：十架園



圖一：入口(進入)



圖二：入口(離開)



圖三：巨大十字架(成了)



圖四：巨石



圖五：感恩亭



圖六：客西馬利園



圖七：論重生



圖八：彼得認罪



圖九：好牧人

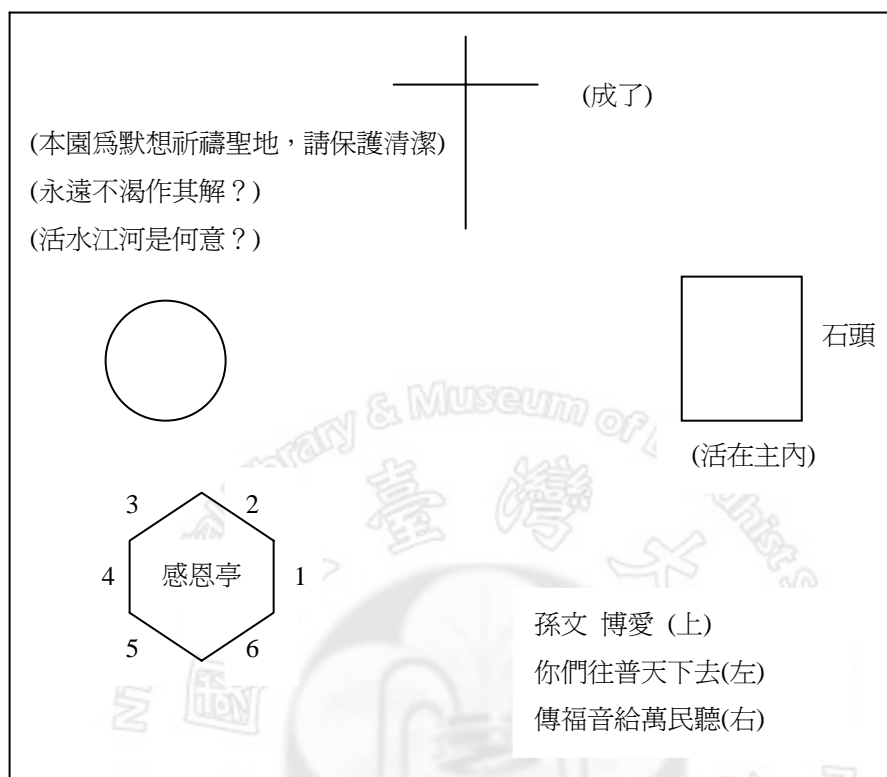


圖十：五餅二魚



圖十一：浪子回頭

道風山十架園平面圖



- (1) 客西馬尼園中：總要儆醒禱告，免得入了迷惑。馬太福音二十六章
- (2) 論重生：我實實在在告訴你人若不重生，就不能見上帝的國。約翰福音三章
- (3) 彼得認罪：不要怕，從今以後你要得人如得魚了。路加福音五章
- (4) 好牧人：我來叫(叫)人得生命，並且得的更豐盛。約翰福音五章。謝中吾敬畫。
- (5) 五餅二魚：你雖如五餅二魚微小，但奉獻於主能令五千人得飽。
- (6) 浪子回家：一個罪人悔改，天父也是這樣為他歡喜。路加福音十五章