

日本耶穌會士的基佛交談（下）

杜默林

劉錦昌¹

本文分三期介紹愛宮真備（上）、強斯頓（中）、杜默林（下）三位在日本的耶穌會士，以基督徒身份與佛教所做的真誠交談。愛宮真備「參禪、教授坐禪」的行動，對日本耶穌會士有相當大的啓導作用；強斯頓注重神秘思想，要人在體驗基、佛雙方時，應從表面的不同進到實質的相同之中，在生死的體會、完全空無的愛裡，悟出「真道」；杜默林則更深入對兩教的最終極觀念加以辨別、重新詮釋，增進了彼此更大的會通可能。本文上篇在 112 期，295~304 頁；中篇在 114 期，560~567 頁。

杜默林（Heinrich Dumoulin）是當今世界有名的禪學專家，他是天主教耶穌會士，擁有羅馬額我略大學哲學博士學位、東京大學文學博士（D. Litt.）以及 Wurzburg 大學榮譽神學博士的學術學位，1935 年來在日本，潛心研究東方宗教（特別是禪佛教），1941~1976 年間出任東京上智大學哲學與宗教史教授，他的禪學研究除注重文獻外，亦具有哲學史的幅度、比較宗教學的旨趣，有時其成果甚至超過日本的佛教學者²。杜默林關於禪、佛學的作品不少：

¹ 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士（M. Div.），輔大神學碩士及博士候選人。現任教台南神學院及輔仁大學宗教系。

² 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，59 頁。

《無門關的通道》³

《六祖後中國禪宗的發展》

《禪宗史》

《東方默觀與基督徒的神秘思想》

《現代世界中的佛教》

《基督宗教會遇佛教》

《禪的覺悟之道》

《二十世紀的禪佛教》

在此，我們主要根據《基督宗教會遇佛教》、《二十世紀的禪佛教》兩書的資料來討論。

東西方的宗教交談

杜默林首先認為，當今是西方與東方彼此會遇的時代，西方應預備與東方交談、對話，東西方的關係應是相互補足，而東方思想特色是強調「寧靜」（stillness），他引用中國與日本人常用的一句話：「靜中有動，動中有靜」，動與靜是所有人類生命活動的兩極，此兩方需相互平衡。

在他眼中，亞洲人民的生命形態以靜觀（meditation）來整合自我，杜氏感到「基本上，所有遠東文化都是宗教性的」⁴，東方心靈以靜觀豐富的寶藏可補足西方，在東方主靜的傳統、心性上，其「內在一外在」、「身體－靈魂」相互依存和諧的特性亦顯得可見，杜默林認為此正合乎聖經對「人」整體重視的傳統，基督信仰的人觀絕不是二元論的主張⁵，亞洲人民強調直觀知識（intuitive knowledge；對事物的直接把握），以最內

³ 此書乃將宋代禪宗公案的結集《無門關》譯成德文。

⁴ Dumoulin, *Christianity Meets Buddhism* (Illinois: Open Court Pub., 1974), p.10.

⁵ 同上，pp.15-16.

在的方式把握到實在界（reality），而這，也隱含東方否定性的思想方式：用否定的說法來趨近事物⁶。

上述這些東方靈性生命中的特色：主靜（宋明理學家的看法）、默觀、身心合一、對真理的直觀自覺、把握實在的奧祕等，也都本具於人性深處，存在人性根基上。杜默林認為這是東、西方共有的，在此，我人接觸到人性共同的基礎（common ground）⁷。

他同時指出一點，即耶穌會士德日進（de Chardin，1881~1955）的觀點：這個世界觀與東方的靈性生命之諸多吻合處。在《基督宗教會遇佛教》中，杜默林頗多反省此兩大宗教的交談、會通處，他深入地去瞭解耶—佛間彼此的異同，他同意英國史家湯恩比（A. Toynbee）所提出的，未來的史家對二十世紀最大的興趣將會是耶、佛兩教間，彼此相互去瞭解對方與交談的這件事⁸。

交談的起點僅能是人性共通的事項，而不能是以大公主義（ecumenism）、折衷論（syncretism）、普世論（universalism）的立場來談⁹。杜默林認為，交談首要的目的是相互了解，及對各種價值觀的認知；其次則是如何來合作¹⁰。「了解」，應奠基在宗教經驗上，杜默林指出：「個人的宗教體驗是居於交談之前景，一個人的宗教體驗對更進一步相互的了解，乃是重要的」¹¹。

⁶ 同上，pp.17~18.

⁷ 同上，p.20.

⁸ 同上，p.31.

⁹ 同上，pp.34~35，大公主義常只是針對基督徒來說；折衷論則在基—佛間難行得通；普世論則是側重基督宗教自身的想法。

¹⁰ 同上。關於第一目標：相互了解、價值觀的認知，請參看 p.35~41；第二目標：合作，請參看 p.56~59。

¹¹ 同上，p.42.

杜默林提到過去在這些事工上努力的成果，譬如日本基督教神學學者北森嘉藏¹²，以十字架的神學與佛教無我的宗教體驗相對照；日本天主教神父們（Ichiro Okumura，愛宮真備）；甚至是京都學派等人士所有的嘗試。杜默林針對上述的努力成果，皆一一提出反省。

他也根據過去耶—佛共居一室的經驗（尤其是基督徒禪的多次研討會），而強調宗教界對社會有關懷的責任。在回顧交談經驗中，他發現到一些不好的經驗、不適宜的觀點與話題，在彼此諒解後，重新恢復情誼，使他們接觸到宗教最內在的核心主題：人類對絕對存有的知識¹³。

此外，現代的基督徒、禪佛教徒的交談對話，最突出的話題與合作方向，乃是理性化（rationalizing）、非神話化、民主化、社會行動等這些傾向¹⁴。

宗教體驗上的交談

杜默林用了不少心思在耶、佛教人士的宗教體驗與存在經驗上，基督徒和佛教徒相聚於 Oiso 的會議，開啓了深度對話、交談的信心，尤其禪佛教在靜觀、直覺、否定神學方面的精神，更使耶—佛間的交談日益加深¹⁵。

他發現在佛教徒的宗教體驗上，大部分都與默觀相關，且總是引至終極實在（ultimate reality）；因此，交談並不僅限於個人體驗的層次，而是要揭示啓發其神學背景¹⁶。

再者，交談也需透過「存在性的人學經驗」（existential

¹²Kazo Kitamori，以《上帝受苦的神學》一書出名的日本神學家。

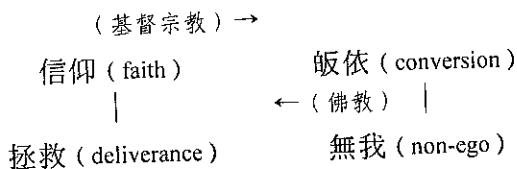
¹³Dumoulin，前引書，p.55.

¹⁴同上，p.59.

¹⁵同上，p.78.

¹⁶同上，p.80.

anthropological experiences) 來了解，所謂「存在性的人學經驗」，是指信仰創始者當時的生活情境 (Sitz im Leben) 能為信徒所體驗，存在性的體驗與意義，超越於宗教教義的教導之上，而較宗教教義更有益於交談和討論¹⁷。佛教根本的存在性體驗，杜默林認為是「四聖諦」—關於人生苦難的真理；而這點與基督信仰的存在體驗相同，更可說是所有人類共有的「無常」經驗；此一經驗說出人類皆需解放、救贖，這已屬於人類本質的一部分¹⁸。另一方面，就在這點上耶、佛有所不同：



在**信仰、皈依、無我、拯救**此四項要素中，基督信仰是由信仰居優先，而佛教則側重皈依 (breakthrough)：由自我中心皈依。

佛教講「無我」；其實基督宗教也有不少相關的言詞：「失去生命，為獲得生命」(耶穌)、「死，然後有生命」(保祿)、德日進也有類似的說法¹⁹。佛教以緣起無我 (存有論意義) 來講；基督宗教則從道德的層面來看無我的問題。但二者均同意當人們執於自我時，將對人類無所意義。

佛教所謂的「信仰」，和基督宗教亦有不同。對佛教而言，信仰是導向最後的拯救，「靠著信仰將獲得自由，而超越死亡

¹⁷同上， p.81.

¹⁸同上， p.82.

¹⁹同上， p.84.

的領域」²⁰，信仰使人進入「佛—法」(Buddha-Dharma)，其中最重要的是皈依「三寶」：佛、法、僧。但在心理學層次上，佛教徒對佛陀的虔誠所表達的信仰態度，可能和一般基督徒 (popular Christian) 對上帝的信仰沒有本質上的差別²¹。

杜默林認為，在「信仰」這個主題上，耶與佛有頗大的交談、交換意見的空間，而信仰的探討，也把入帶入更進一步不受限於自我的境界，因為「人最深的存在性經驗，開啓了一起越的實在」²²。

關於超越的研究，往昔的西方學者多視佛教為「無神論」。但杜默林指出，當今的宗教學者對此見解卻多加保留，因為後來佛教的型式，總滲著有神論的要素，尤其是大乘佛教。超越的要素在大乘的許多方面皆很明顯、不被排除。不過，佛教徒對上帝的觀念常有排斥，因而杜默林教人區分「相對的超越」(relative transcendence)、**「絕對的超越」**(absolute transcendence) 二者。

「相對的超越」是當一個人以有限經驗的世界與無限制的宇宙相較時，所體驗到的超越；而「絕對的超越」乃越過這些有限的人性存在，人能直覺一種「他者」、「臨在」、「最後目的」，而使人從一切時空限制中釋然，達至一種非限制 (unconditioned)：「涅槃」²³。

他針對佛教的超越體驗指出兩點，**超越指向凌越自然力量、超人性的領域；且佛陀是助人朝向拯救的他力**²⁴。後者「他力」的傾向，使佛教阿彌陀佛的信仰具有濃厚的超越神學意含，

²⁰同上，p.87.

²¹同上，p.92.

²²同上，p.95.

²³同上，p.97.

²⁴同上，p.98.

而耶一佛對談在此也遇到一停滯，到底應如何解釋佛教此一「超越」的內含？是否我人能更進一步以一種位格的意義來了解佛教對超越的體驗？

杜默林認為，在佛教所有宗派中，指出其具有**位格論**（personalistic）的態度並不困難。阿彌陀佛的信仰以及禪的操練裡，總是表達了一種具位格的虔忱²⁵。杜默林告訴讀者，他並非沒有注意其間的差異，但許多耶一佛間所共通具有對話、交談的價值，則需我人重視。

靈修生活上的交談

接著，杜氏則指出靈修（spirituality）是一種隱藏的、基本性的基礎，在靈修中，宗教體驗才會深入、顯現。

在靈修角度裡，透過靈修的光照，許多教義和教導才流露出新的幅度來²⁶。而佛教實踐生活中的存在性靈修（existential spirituality），可說是「自利利他」（jiri rita）這個西方宗教所主張的原則²⁷。

其實，「自利利他」也是佛教的倫理學原理，只不過佛教倫理學較不受西方學者的重視，因為與一般自然律（法）的道德生活差別不大。在佛教教義中，倫理並非很特殊的項目，甚至可以包含在超越體驗中所具有的慈悲（compassion）裡來談。至於「慈悲」在佛教的重要性，則與涅槃幾乎同等，沒有慈悲，是難以證入涅槃的，慈悲是佛教靈修的重心，此一概念與基督宗教所說的愛最為貼近²⁸。

²⁵同上，pp.102~103.

²⁶同上，p.112.

²⁷同上，p.114.

²⁸同上，pp.119~121.，有關佛教倫理學自利利他的說法，請參考：李明芳，《大乘佛教倫理思想研究》（高雄縣：佛光，1989）。

此外，杜默林認為，佛教對罪 (sin) 的意識、懺悔的實踐、「救援知識」 (saving knowledge) 的見解、默觀等的看法，皆是耶—佛比較的課題，這些均是佛教靈修學的主要內容²⁹。杜默林認為「佛教靈修是一種救援的靈修」 (spirituality of salvation)，靈修、默觀均朝 salvation 而進³⁰。

佛教的救援方式引來人與終極實在間的關係，針對這個探討，杜默林覺得自然遇上有神論的位格問題。在佛教靈修學上，他認為佛教的救援觀有許多指向有神論的導引，因此「位格」或「非位格」的探討乃最重要，也是耶—佛交談的起點³¹。

大乘佛學發展的結果，佛陀成爲所有實在的宇宙原理，而默觀乃達到此實在的法門，這也是禪默觀悟道的體驗。根據佛教的觀點，此體驗乃非位格的「宇宙意識」，排除二元對立的。因爲佛教徒認爲位格特徵，必然是二元性的，且無法經驗到最高階層的實在³²。

杜默林在此質疑：是否宇宙的普遍性和位格的自我無法相容？他提起德日進的例子叫人再想一下，德日進具有宇宙意識，但也倡導位格主義，同時他的靈修卻與東方思想相融通。對德日進而言，宇宙乃是一位格化的宇宙 (a personalizing Universe)³³。德日進的上主既是位格、且又「非常於位格」 (hyper-personal) 的；人類和位格化的宇宙，朝向超位格的合一 (基督) 在邁進。位格、非位格似乎相容。

佛教一般說來缺乏歷史的意識，在東亞只有斯里蘭卡和日本，其歷史心靈較開放。但人若要向存在整體開放，歷史便會

²⁹Dumoulin, 前引書, p.139.

³⁰同上。

³¹同上, p146.

³²佛教人士大多持此看法，在台灣像印順法師、聖嚴法師等均如此。

³³Dumoulin, 前引書, p.148.

敲打終極實在，而歷史與人的位格性有密切關係。杜默林認為，佛教關於「業」（karma）的觀念，並不必然排除人類在歷史中的活動³⁴。

神秘經驗有無位格？

在現階段耶—佛會遇的根本問題裡，杜默林似乎認為最重要的是「神秘經驗本質上是位格的或非位格的（apersonal）？」此問題，我人是否能區分在神秘經驗中的位格與無位格要素？如何去判斷一個經驗，到底是位格或無位格的？神秘經驗中的位格、非位格特徵，是否能揭啓若干有關於終極實在的特徵？神秘經驗皆是難以言詮的，不過，杜默林選擇了禪的開悟經驗來供反省³⁵。

禪的體驗可以「無」來探討，以反省式的解釋使我人對其內含有更豐富的瞭解。一般而言，越多經驗本質特徵，就有較多被欺騙的可能性，因而充滿意象（images）的位格神秘經驗，會較非位格的經驗缺乏確定性。然而在神秘經驗的歷史裡，位格經驗與非位格經驗其真實性具相同的價值。

更根本的問題是，我人是否能更進一步去發現此實在本身是位格的或非位格的？甚至，當我們使用位格、非位格的區別時，只是依循哲學或神學的世界觀來表達。

杜默林引用出名的學者 G. Durckheim 的話「對終極存有經驗的解釋，是根據其自身的文化」來提醒人「存有的經驗，總是據用位格與無位格的成分」。我們若從各種角度小心地考慮「經驗」，經驗能證實是向位格與無位格的詮釋開放³⁶。

這也告訴我們，外人（不在經驗中的人）無法確定是否超

³⁴同上，pp.156~157.

³⁵同上，p.158.

³⁶同上，p.162.

越與絕對存有是位格與否³⁷。杜默林提到，有學者寧可使用「前位格的」（prepersonal），來形容東方靈修，而不用「無位格的」³⁸。

他也引用泰國僧侶 Buddhadasa 的話「佛教徒也相信上主」、「我們能直率地說，上帝的觀念也存在佛教思想中」。日本學者阿部正雄所謂的「絕對無」，顯然揭示了一種至高存有（Supreme Being）的屬性³⁹。

東方人不使用位格觀念的原因，在於他們感覺位格太過於「擬人化」（anthropomorphism），而違背了絕對存有的絕對性（absoluteness of Absolute Being）。這絕對存有只是一種對創造信仰的成分，而使人無法把握絕對者之整體⁴⁰。換句話說，東方人對位格觀念的保留，事實上是基於對絕對存有的尊重，明白其不可說、非常道的性質。

西方神學所使用的類比、否定神學方法之用意亦如此，杜默林舉潘霍華（D. Bonhoeffer）、拉內（Karl Rahner）的話來說明現代神學家重視「神之不可言說性」的事實。

否定神學乃宗教對話及交談中，需加以重視的思想方式，杜默林舉奧圖（R. Otto）的話來提醒人，「涅槃是只在概念上為否定的，在感覺方面它是相當積極的」；阿部正雄也說「佛教絕對的無絕非否定的，而是一種絕對地肯定的原理」。當然，我們可以說，基督徒與佛教徒若越將交談建立在更合宜的經驗上，則彼此間將會達到相互更深的了解⁴¹。西谷啓治也曾談及一種「位格的不具位格性」（personal impersonality）的觀念，

³⁷同上，p.163.

³⁸同上，p.164.

³⁹同上，p.165.

⁴⁰同上，p.166.

⁴¹同上，p.169.

對他來說「不具位格的」是更終極與基礎的⁴²。

上述的見解莫不是在宗教對話領域內的一種交談、進一步了解的嘗試。基督信仰中所講的三位一體，也非在上帝內產生二元論。杜默林認為京都學派裡，像西谷啓治、阿部正雄的思想中所說的「絕對無」，與基督宗教的至高存有二者間，實可有更多的對話，佛教並不需要對基督徒的「上帝－創造者」太多排斥。

宗教人上路了！

在《基督宗教會遇佛教》一書的後語裡，杜默林引用一句話「宗教人上路了」（Homo religiosus on his way）。

他認為不論東方或西方，我人在其旅途中是一名朝聖者，而且我們僅能從此岸的觀點，來看人的宗教之旅，在動盪不安的世界裡，只有宗教仍能當作人類的避難所。

耶、佛以不同方式尋找避難所，從不同傳統中獲得安全感。且當他們在各自宗教的信仰實踐中更深一層時，他們就會生存得更豐盛⁴³。這並非是一種宗教相對主義的立場，而是基督徒或佛教徒均不得放棄自己的信仰，明白在自己傳承的強處依然存著弱點，他知道作為一個人，他只是以人類的方式擁有真理⁴⁴。

聖言的真理，以各種不同方式傳遍這世界。我人在此佈滿宗教象徵的途中，有如盲人過橋般的孤獨，然而卻也能充滿溫馨；宗教經驗的圓滿乃是達到愛與慈悲；宗教對話並非只反省過去的歷史，而是要為轉向將來，提供一種機會、開啓人類最

⁴²同上，p.171.

⁴³同上，p.196.

⁴⁴同上，p.197.

大的希望⁴⁵。不過，杜默林也提醒我人，為持續上一世紀的宗教交談，我們需要依納爵所說的「分辨神類」（discernment of spirits），一種批判、分辨的功夫⁴⁶。

結 語

本文上、中、下三篇，我人分別介紹了日本上智大學三位天主教耶穌會士（愛宮真備、強斯頓、杜默林），在耶—佛交談和宗教比較方面的見解。他們所使用的比較方式，乃「直接的比較」，和佛教徒真誠交往，並自佛教的經典裏、禪修經驗中，真正去經歷佛教的心靈世界。尋求在耶—佛間共同的體會、經驗基礎，但是也不忽視其中的不同背景與差別相異處。

愛宮真備的行動：參禪、教授坐禪，對日本耶穌會士有相當大的啓導作用，他也用心比較其中的不同。他同時體驗兩種不同的靈修經驗，表示這兩者乍看頗不同，但亦應有共通的所在。

強斯頓注重神秘思想、體驗在耶—佛比較時的重要性，也要人們從表面的不同進到實質的相同中，在生死的體會、完全空無的愛裏，脫去文化、概念的層面，以愛的內在之眼，會悟「真道」。

杜默林則更深入對兩教的最終極觀念，加以辨別、重新詮釋，對彼此感到困擾的位格、無神、非位格觀念，再加以考察，增進彼此更多會通的可能。

當代泰國的佛教泰斗佛使尊者（Buddhasa Bhikkhu）在《何來宗教》〔*No Religion*〕一書中曾說：

⁴⁵同上，p.198.

⁴⁶Dumoulin, *Zen Buddhism in the 20th Century*, trans. by J. S. O'Leary. (Tokyo: Weatherhill, 1922), p.143.

如果上帝是「支配各種事物的原因或最高原則」，那麼我們當下就可以說佛教也有上帝的觀念，我們所指的上帝是真理。……我們有造物主的上帝、保存者的上帝、毀滅者的上帝。……以「上帝」指無所不在、無所不能、無所不知，因為上帝存在於每一個地方，握有主宰萬物的力量⁴⁷。

佛使尊者也指出，「上帝」一詞有許多意義，當上帝指真理時，是佛教徒可接受的觀念；但不接受有「個人人格」的上帝概念；當上帝是指「真理」時，佛教徒也可接受「上帝」拯救世界這種說法⁴⁸。

在此我人發現，耶—佛兩教彼此間存在著不少共通的交談基礎，最主要的是，如何了解自己傳統的宗教、神學語言的內含，這屬於宗教詮釋學的問題了。

⁴⁷佛使尊者，《何來宗教》〔*No Religion*〕（臺北：慧炬，1992），5頁。

⁴⁸同上，6頁。