

梵二——耶佛對話的新起點

徐弢

【摘要】雖然天主教的梵二會議只是在堅持其自身的基本信仰的前提下，有限度地承認了佛教中也「反映著普照全人類的真理之光」，但它制定的對話方針促使信徒人數在耶教各宗派中位居第一的天主教與佛教進行了一系列信仰層面、文化層面和實踐層面的對話與合作，並且在一定程度上改善了整個耶教與佛教之間的關係。就此而論，梵二是耶佛對話從少數開明人士的理想變成大多數基督徒和佛教徒的共識的轉折點。

梵蒂岡第二屆大公會議（Second Vatican Council, 1962-1965）的召開不僅加強了天主教自身的適應性（*aggiornamento*）及其與其他耶教宗派（同以耶穌為救世主的基督新教、東正教和東方禮的天主教）之間的交流，也加強了它們與佛教等非基督宗教之間的對話。因此，我們在評估這次會議的歷史意義時，也應該注意到它為改善耶教與佛教等其他宗教之間的關係而發揮的積極作用。在本文中，我們將依據天主教會在這次會議期間發表的幾個相關文獻，並參照會議前後耶教與佛教關係的歷史性轉變，來分析它對宗教多元化和宗教世俗化的全球化時代的耶佛對話的影響。

一、梵二之前：耶教與佛教的相遇

作為現存的兩個最古老的世界宗教，耶教和佛教都各有其豐富厚重的歷史傳統。但是另一方面，它們又不同於各自所淵源的民族宗教——猶太教和婆羅門教，而是在一定程度上超越了種族狹隘性、地域局限性和文化排他性的「普世宗教」。正因為如此，它們雖然分別發端于中東的古希伯來民族和南亞的古印度民族，但是它們在發源地之外的發展均遠

遠超過在發源地的發展，並且都能對其流行區域內的其他文化傳統採取一種相對開放的態度。例如，耶教對希臘羅馬的哲學傳統和理性精神的吸納，以及佛教對中國儒家文化和道教思想的包容等。然而在中國，儘管耶教（先是景教和天主教，繼而是新教各派）的傳入已有一千多年的歷史，但由於種種原因，它始終未能真正融入中國文化，與已經中國化的佛教之間的交流更是未能取得良好的成果。

在梵二之前，耶教與佛教的相遇和交往大致上分為五個時期。它們之間的第一次相遇發生在唐貞觀九年（635年）至會昌五年（845年）聶斯托利派（景教）初傳中國之時。當時正值唐朝初年，來自敘利亞、波斯和西域等地的聶斯托利派傳教士阿羅本（Alopen）、羅含（Abraham）、及烈（Gabriel）和景淨等人有感於佛教在中國的興盛，更為了自身的適應和生存而借鑒了大量的佛教術語和思想，如在《大秦景教流行中國碑》和《三威蒙度贊》、《志玄安樂經》等文獻中，他們把教堂稱為「寺」，把教士稱為「僧」，把洗禮稱為「受戒」，把聖徒稱為「法王」，把信、望、愛稱為「三常」，把八福稱為「八境」，甚至把天主稱為「佛」，並要求信徒恪守「無欲無為」和「能清能淨」等帶有佛教色彩的戒律等。這些做法開了耶教中國化之先河，使該派在二百多年（從貞觀九年到會昌五年）的時間裏，一度出現了「法流十道」和「寺滿百城」的盛況。¹ 但美中不足的是，由於聶斯托利派傳教士過分依附於佛教，而未能體現出自身信仰的獨特性及其與中國佛教的區別，所以當唐武宗於公元845年下詔「滅佛」之時，該派也受到株連而在中國內地消亡，只能轉往北方的乃蠻、克烈和汪古等少數民族中傳播。

耶教與中國佛教的第二次相遇發生在13世紀的元代。在元朝初年，由於大批中亞、西亞和歐洲的基督徒跟隨東歸的

1 翁紹軍，《漢語景教文典說釋》（北京：三聯書店，1996），頁57。

蒙古軍隊來到中國充當官員、軍士或工匠，從而形成了一個被稱為「也裏可溫」(*erkehun*，意為「奉福音者」)的基督徒群體。這個群體又分為兩派，一派是以中亞人（尤其是突厥人）和西域少數民族為主體的景教徒，另一派則是由歐洲方濟會主教孟高維諾（*John Monte Corvino*）等人建立的天主教會的信徒（其中包括相當數量的漢人）。據史料記載，這些元代的也裏可溫為爭取中國原住民的理解，也曾經像唐初的聶斯托利派傳教士一樣借用了一些佛教術語來解釋自己的信仰。例如，在著名的也裏可溫首領馬薛裏吉思請人撰寫的《大興國寺記》中，就使用了「佛殿」、「佛國」、「道場」等許多佛教詞彙。但總體上看，元代的也裏可溫與佛教之間仍然處於一種衝突和敵對的關係。例如，至元十六年，在鎮江任副達魯花赤的馬薛裏吉思下令在金山上建了兩座「十字寺」，但他離任後不久，當地佛教徒便在宣政使婆闍的支持下，奪回這兩座寺廟並更名為「金山寺般若禪院」。在記載此事的《至順鎮江志》中，崇佛的翰林學士潘昂不僅嚴厲指責馬薛裏吉思侵佔佛教名山的行徑，還將他的宗教說成一種與「正法」（佛教）格格不入的「邪門外道」。²更嚴重的是，由於歷代蒙古大汗多信奉藏傳佛教，所以佛教在實際上處於獨尊的地位，並對包括也裏可溫在內的其他各教採取了排斥態度。因此直至元朝滅亡，兩教之間的敵對關係始終未能得到緩解。

耶教與佛教的第三次相遇發生在明末清初，從明嘉靖三十一年耶穌會士沙勿略踏上廣東上川島（1552年）開始，到清康熙五十九年清廷正式下旨「禁教」（1720年）為止，前後歷時約一百六十八年。這一時期的基督徒幾乎全部是由羅明堅（*M. Ruggieri*）和利瑪竇（*Matteo Ricci*）等歐洲傳教士發展的天主教徒。而這些歐洲傳教士在來華之初，也像前兩

2 邱樹森，〈元亡後基督教在中國甄滅的原因〉，載《世界宗教研究》，第4期（2002），頁56-64。

次來華的傳教士一樣採取過某些接近佛教的傳教策略，例如，主動穿著僧人服飾，把教堂稱為寺廟，借鑒佛教的方法進行彌撒和佈道等；可是沒過不久，當他們發現佛教在晚明社會中的地位遠遜於儒家之後，便轉而採取了一種「排佛附儒」的傳教策略，並在《天主實義》、《畸人十篇》和《中國傳教史》等著作中對佛教展開了無情批判。例如，利瑪竇等人不僅指責佛教的空無之說「與天主之理大相刺謬」，還宣稱佛教的六道輪回思想是「百端狂言輯書謂經」之說甚至是從古希臘的畢達哥拉斯處剽竊而來，甚至宣稱佛教僧侶是「全中國最低級和最沒有教養的人」等。³ 面對這些不公正的指責，當時的佛教高僧們也不得不起而反擊。例如，明末高僧株宏在《天說》四則中，不僅指責利瑪竇對佛教的批評是「謂騁小巧之迂談，而欲破大道之明訓也」，而且公開否定了後者的天主獨一論和天主至上論，宣稱他的上帝或天主不過是佛教天神中地位很低的「忉利天王」，是「萬億天主中之一耳」。⁴ 同類著作還有圓悟的《辯天說》三篇、智旭的《天學初徵》和《再徵》等。總之，由於明末清初的傳教士對佛教採取了不公正的批評，從而在二教之間引發了一系列不必要的論戰，並且為後來的耶佛關係留下了陰影。

從《南京條約》簽訂（1840年）到清朝徹底覆亡（1911年），是耶教第四次大舉進入中國傳教並與佛教再次相遇的時期。在這一時期，憑藉西方列強的不平等條約而重返中國的天主教和新教傳教士大都對佛教乃至中國文化持一種更加輕視和歧視態度。在率先來華的傳教士郭實臘（Karl Gützlaff）和艾約瑟（Joseph Edkins）等人看來，中國佛教的本質「只不過是空洞的儀式和迷信活動」，佛門聖地則是「聲名狼藉的

3 樓宇烈、張志剛主編，《中外宗教交流史》（長沙：湖南教育出版社，1998），頁 258-260。

4 株宏，《蓮池大師全集·竹窗三筆·天說》（莆田：廣化寺影印，1990），頁 4087-4099。

可憎之處」。即使在少數願意瞭解佛教的傳教士，如艾約瑟（Joseph Edkins）和艾德（Ernest Eitel）等人眼裏，佛教也不過是「沒有靈感的科學、沒有上帝的宗教、沒有靈魂的軀體、不能更新、毫無歡樂、冷漠、死寂、令人悲哀地一事無成」。⁵ 在這種思想的支配下，耶教自然不可能與佛教和其他中國宗教進行真正意義上的對話。

從辛亥革命勝利（1911年）到新中國成立（1949年）是耶佛交往史上的第五階段。在這一階段，耶佛雙方在繼續進行爭論的同時，也開始出現了一些開放性的對話。導致這種變化的主要原因有三。首先，隨著中西文化交流的擴大，一些西方人開始把佛教作為「東方學」的一項重要內容來加以研究，並陸續翻譯了《大唐西域記》、《慈恩傳》和《法顯傳》等一批佛教文獻，從而加深了傳教士們對佛教的理解；其次，隨著耶教在華傳教事業的進展和聖經漢語譯本的問世，佛教高僧們也對耶教有了更全面的瞭解。第三，也是最重要的一點在於：辛亥革命尤其是五四運動之後，佛教和耶教都面臨著西方現代思潮和科學主義的衝擊，因而需要通過相互借鑒來應對共同的挑戰。如耶教希望借鑒佛教在本土化方面的經驗來淡化其洋教色彩，以應對「非基督教運動」的挑戰；佛教則希望借鑒耶教在神學教育、教會管理和慈善事業等方面的經驗來實現其「教理革命、教制革命和教產革命」，以擺脫僧材凋零和內部腐敗的困境。在此背景下，英國浸禮會的李提摩太（Timothy Richard）率先與佛教居士楊文會一起把《大乘起信論》和《妙法蓮華經》譯成英文，並將其譽為「佛教的新約」。⁶ 挪威信義宗的艾香德（Karl Reichelt）則將大乘佛教視為耶教信仰的準備階段；與之交往密切的美

5 田道樂，〈傳教士的轉變：20世紀早期中國耶佛關係的變化〉，載吳言生、賴品超等主編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005），頁122-123。

6 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), pp.46-47.

國傳教士哥達德 (Dwight Goddard) 更是提出要將耶教和中國佛教聯合起來，以便最終成立一個本土化的中國教會。⁷ 在這種情況下，一些開明的佛教人士也改變了原來那種固步自封的態度，而開始尋求與耶教之間的雙向交流。例如，人間佛教的先驅太虛大師就曾多次向艾香德等傳教士表達他對耶教的正面看法，並於 1938 年在華西大學發表了一篇題為「中國需要耶教與歐美需要佛教」的講座，以說明「借鏡基督教而改進佛教的必要」。⁸

二、梵二之中：教廷對佛教態度的轉變

梵二是天主教會史上的第二十一屆大公會議，也是迄今為止的最後一次大公會議。它從 1962 年 11 月 11 日開幕，到 1965 年 12 月 8 日閉幕，先後經歷了若望廿三世 (John XXIII, 1958-1963) 和保祿六世 (Paul VI, 1963-1978) 兩任教宗，舉行了一百六十八次全體會議，發表了四個憲章，九項法令和三份宣言等十六部文獻。作為籌備時間最長、參加人數最多、涉及問題最廣、發表文件最多的一次大公會議，教內外的保守派和革新派人士對它做出過許多截然不同的評價，但任何人都無法否認的是，它使羅馬教廷在一定程度上扭轉了過去那種自我封閉的立場，而開始採取對外開放和對話的態度。

由於梵二所強調的對話具有寬泛的含義：不僅包括教內的神職人員與普通信徒的對話以及普世教會與地方教會的對話，而且包括耶教各宗派之間以及它們與其他宗教和政治、經濟和文化實體之間的對話，所以它不僅為天主教塑造了「適應時代」和「面向世界」的新精神，而且開創了當代宗教關

7 James Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (London: McMillan, 1928), p.748.

8 釋太虛，《太虛大師全書》，第二十一卷（北京：宗教文化出版社，2004），頁 336。

係和宗教對話的新格局。僅就此次會議對當代耶佛關係的影響而言，它的開放性主要體現在以下幾個方面。

首先，對佛教的價值由過去的全盤否定變為有限肯定。過去，天主教在處理與佛教等東方宗教的關係時具有強烈的排他主義立場，不僅將其統統視為不敬上帝的異端邪說，而且嚴禁各地教會吸納當地的傳統宗教思想和禮儀。但在梵二會議上，教廷卻明確承認：「在佛教內，根據各宗派的不同方式，承認現世變化無常，呈現徹底缺陷，教人以虔敬信賴之道，去追求圓滿解脫境界，或以本身努力，或借上界之助，可以達到徹悟大光明之境。世界各地的其他宗教，也提供教理、生活規誡，以及敬神禮儀，作為方法，從各方面彌補人心之不平。天主公教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光」，因此，基督徒們在為自己的信仰與生活作見證的同時，也應「承認、維護並倡導那些宗教徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值」。⁹

其次，與佛教的關係由昔日的隔絕對立轉向交流對話。過去，由於耶教與佛教的主要流行區域相距遙遠且交通極其不便，所以相對於天主教同耶教內部的幾大宗派（東正教、新教等）以及亞伯拉罕傳統的其他一神教（猶太教、伊斯蘭教）之間的關係而言，它同佛教之間的關係似乎並不是那麼緊張和對立；可是從另一個角度看，它們之間的溝通和交流責任顯得更為缺乏和不足。但進入 20 世紀後，形勢發生了根本改變，一方面，越來越多的西方耶教學者開始系統研究和介紹佛教，另一方面，越來越多的佛教界人士也開始重視耶

9 《教會對非基督宗教態度宣言》(NAE)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（上海：上海天主教區光啟社，2005），頁 470。

教，認為其中有許多值得佛教借鑒之處。¹⁰ 在此形勢下，一向以保守著稱的羅馬教廷終於在梵二期間做出了與佛教徒進行雙向的宗教對話的決定，並且在會議發表的《教會憲章》中專門論及了這些「非基督徒」作為「天主的子民」的身份。該憲章指出，雖然後者「尚未接受福音」，但他們同樣是「由各種方式走向天主的子民」，同樣可以「按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的」；因為他們雖然「尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正值的生活，天主上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑。在他們中所有的任何真善的成分，教會都視之為接受福音的準備，是天主為光照眾人得到永生而賜予的」。¹¹

再次，成立了促進基督徒與非基督徒之間的聯繫的專門機構。在梵二期間，教宗保祿六世本著會議的精神，於1964年5月在梵蒂岡成立了一個致力於基督徒與非基督徒之間的交流與合作的教廷直屬機構——「非基督徒聯絡秘書處」（又名「非基督徒秘書處」或「宗教交談秘書處」，後改名為「宗座宗教交談委員會」）。雖然像教廷的大多數直屬機構一樣，這家機構也只有為數不多（十名左右）的專職人員，但它在世界各地擁有七十多名組織成員（其中包括不少的主教和樞機），並與全球四十多個宗教團體保持著工作聯繫。¹² 因此，它的成立為教廷積極籌劃、組織和推動基督徒與佛教徒之間的交流合作提供了一個穩定的平臺和制度上的保障。

最後，開闢了耶教與佛教對話的新領域。在梵二之前，天主教的主流觀念是認為，基督徒的正當生活是專注於在基督（教會）之內對於天主的敬禮。因此，早期的天主教一直

10 何建明、賴品超，〈基督宗教與近代中國佛教的改革運動〉，載賴品超編，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：漢語基督教文化研究所，2003），頁80-124。

11 《教會憲章》（*LG*），載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁17-18。

12 傅樂安，《當代天主教》（北京：東方出版社，1996），頁128-129。

強調出世而非入世。尤其在 1870 年 8 月教廷被迫退居羅馬西北的梵蒂岡之後相當長一段時期內，教宗和教廷為抗議世俗權力的被剝奪而基本上處於一種消極遁世的狀態。與此同時，他們還嚴禁教內神職人員和教友參與一切政治活動和民主選舉，從而導致許多熱衷政治的信徒脫離教會，大大降低了教會的社會影響力。然而，梵二的主流神學思想卻是強調入世而非出世，它還明確宣佈：「對人格尊嚴、人類社會生活及人類活動的深湛意義所闡述的種種，都構成教會和世界所有關係及交談的基礎……為救主基督創建於時間內，並在聖神內團結為一的教會，其宗旨是人類來世的得救，故這宗旨惟有來世始能圓滿達成。但現在卻存在於此世，並由此世的成員——人——構成」。¹³ 因此，「世界上二十萬萬多人——其數目且與日俱增——靠著穩固的文化聯繫、古老的宗教傳統，以及堅強的社會關係，聯合成若干廣大的社會集團……教會為了給所有的人介紹得救的奧跡，以及天主賜給的生命，應該打入所有的這類集團，其所根據的動機，完全是基督親自降生取人性的榜樣，他把自己和所接觸的那些人的社會文化環境聯繫在一起……基督徒的愛德實在不分種族、階級或宗教，普及全人類的，又不希冀任何利益或酬報……所有公私機構、政府或國際組織、各基督徒團體或非基督徒團體所發起的運動，教友們都要明智地拿出合作的決心」。¹⁴ 這些文件無疑為正在「現代化」的天主教與正在「人間化」的佛教在廣闊的社會領域和公益事業上（如正視人格尊嚴、推動世界和平、促進社會正義、關注自然環境、保護婚姻家庭等）的相互合作開闢了道路。

13 《論教會在現代世界牧職憲章》(GS)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 179。

14 《教會傳教工作法令》(AG)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 377-379。

三、梵二之後：耶佛對話的新趨勢和新特點

雖然如前所述，早在 20 世紀上半葉，耶教各宗派的傳教士就曾經與東方的佛教僧侶之間進行過多次的雙向交流，並為後來的耶佛對話積累了一些經驗，但直到 20 世紀下半葉，尤其是在梵二召開的 20 世紀 60 年代中期之後，隨著以貿易自由化、政治國際化、文化多元化和宗教世俗化為主要表現的全球化時代的到來，以及不同種族、不同膚色和不同文化的人群之間的混居變得日益普遍，耶佛對話才逐漸發展成了一場多層次、多渠道和全方位的對話。正因為如此，我們認為耶佛對話從極少數開明人士的理想變成廣大基督徒和佛教徒的共識是伴隨著第二次世界大戰之後的「全球化」而發生的。

在最近六十年來的耶佛對話中，最值得我們關注的事件便是信徒人數在耶教各宗派中位居第一的天主教的加入。在梵二所制定的「開放」方針的指引下，羅馬教廷和各地方教會在對待佛教等東方宗教的態度上表現出了越來越大的開放性。儘管由於受到教內保守勢力的牽制，梵二尚不可能對中國佛教實行徹底和全面的開放，但這次會議至少在一定程度上認可了它的神學顧問卡爾·拉內（Karl Rahner）所倡導的宗教包容主義或兼容主義（Inclusivism）的立場，即一方面承認佛教信仰中確實存在某些「真的聖的因素」並且反映著「普照全人類的真理之光」，另一方面又把堅持自身信仰的優越性和絕對性作為雙方交流的底線。受其影響，這次會議之後的天主教學者開始更加積極地肯定佛教的存在價值，並且與之進行了一系列信仰層面、文化層面和實踐層面的對話。

在這些對話的推動下，各種致力於耶佛對話的跨宗教團體和研究機構如雨後春筍般出現在世界各地；例如，由美國神學家約翰·卡柏和日本佛學家阿部正雄共同創辦的耶佛研究會（Society for Buddhist-Christian Studies）自 1987 年成立

以來，連續出版了二十三期《耶佛研究》（*Buddhist-Christian Studies*）。與此同時，在日本、歐洲和北美等地湧現了許多有影響的耶佛對話專家和相關成果，而且其中有相當一部分是出自天主教背景的學者，例如，德國耶穌會士亨利希·都木裏及其代表作《耶教與佛教的相遇》（1974），印度天主教學者雷蒙·潘尼卡及其《上帝的沉默：佛陀的回答》（1989），德國天主教神學家孔漢思及其與人合著的《中國宗教與基督教》（1990年）和作序的《耶教與佛教：多元文化的對話史》（2001），法蘭西院士讓·弗朗索瓦·勒維爾與他皈依佛教的兒子馬蒂厄·裏卡爾合著的《和尚與哲學家》（1997），美國天主教神學家斯威德勒（《全球倫理普世宣言》的起草者）及其《基督教在第三個千年裏可以為亞洲（尤其中國）提供什麼》（1998），意大利神父柯毅霖的《本土化：晚明來華耶穌教會士傳教方法》（1999）等。

縱觀梵二以來天主教及耶教各宗派與佛教之間的關係的發展，我們發現近幾十年來的耶佛對話至少呈現出了以下三個方面的新特點和新趨勢。

首先，從「外相性」到「內相性」的深化。在20世紀上半葉之前，耶佛對話的主要模式是「外相性」的對話，即以相互學習對方的本土化經驗（耶教向佛教）或現代化手段（佛教向耶教）作為首要目的，而對於彼此的那些更深層和更本真的東西（如教理教義和修持方法等）卻不願加以深入的研究借鑒。¹⁵但梵二之後，隨著全球化時代的到來，這種模式的對話開始呈現出衰退的趨勢：在耶教方面，由於傳統文化對各族人民的影響力日益減弱，所以對本土化的訴求也日益減少，在佛教方面，由於「人間佛教運動」及其所導致的佛教現代化，所以對西方傳教士的傳教技巧和慈善工作經驗的

15 何建明、賴品超，〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，載《成大宗教與文化學報》（台南：國立成功大學宗教與文化研究室，2001/12），頁326-327。

好奇心也隨之降低。¹⁶ 與此同時，另一種「內相性」的對話模式則為當代耶佛關係的發展開闢了新的道路。例如，通過比較佛教的涅槃和耶教的天國的象徵意義來進一步探討兩者所追求的終極境界的異同；通過考察佛教的禪修/默觀與耶教（尤其是天主教）的靈修/靜觀的神秘主義傳統來交流雙方在宗教修持上的經驗等等。¹⁷

其次，從理論層面向實踐層面的延伸。正如梵二所指出的那樣，「今天的人類處在歷史的新時代，在這時代中，深刻而迅速的演變逐漸延伸至全球。這種演變雖是人類智能及創造力的結果，卻又反射到人類的本身、個人與團體所有的見解和志願，以及人們對人、對事所有的思想、演變和行動的方式。因而我們可以談社會、文化的演變，而社會、文化的演變又影響到宗教生活。猶如在一切進展中所遇到者，上述演變帶來不少困難」。這段話表明，在全球化及其導致的宗教世俗化、文化多元化和信仰市場化的現代處境中，耶教和佛教都不可能繼續恪守「消極出世」或「教會之外無救恩」的信條，而只能通過它們之間以及它們與其他宗教和團體之間的合作來共同迎接全球化給人類的精神世界造成的衝擊，如各種「科學主義」、現代主義和虛無主義的思維方式對傳統宗教信仰和道德觀念的衝擊，以及各種拜金主義、物質主義和享樂主義的生活方式對基督徒和佛教徒所追求的終極理想（天國、淨土）的侵蝕等等。

為了迎接這些現實的挑戰，耶教各宗派與佛教之間的對話已逐漸從純粹的理論層面進入了實踐層面。早在梵二期間，羅馬教廷就一反過去的封閉立場，派遣觀察員出席了歐

16 賴品超，〈對基督教與中國佛教相遇的歷史反省〉，載羅明嘉等編，《基督教與中國文化》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 176-177。

17 譚沛泉，〈禪宗的靜默觀和基督徒與神的經歷〉，載陳廣培編，《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五周年紀念文集》（香港：道風山基督教叢林，1998），頁 131-145。

美各國的新教教會和東正教會聯合成立的一個致力於反對戰爭和促進團結的跨宗派團體——「普世教會協進會」(WCC)；在梵二之後，天主教又進一步與宗教和平大會等跨宗教組織展開合作，與世界各大宗教的領袖共同探討世界和平、消除貧困、環境保護、重建倫理等重大問題。這些努力在 1993 年 8 月 28 日至 9 月 4 日在美國芝加哥召開的世界宗教大會上達到了高潮。在此次會議上，來自耶教三大宗派、佛教、伊斯蘭教和其他各主要宗教的六千五百多名代表就天主教神學家斯威德勒起早的《全球倫理普世宣言》展開了熱烈討論，並且以世界上無數信徒的名義共同簽署了這份宣言。這份具有歷史意義的宣言表明，梵二所提出的倡議——「來世的希望並不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任」已經成為包括大多數基督徒和佛教徒在內的世界各大宗教團體的共識。¹⁸

最後，從民間的非正式交流到官方的正式會談。這種對話趨勢的發展所導致的另一個高潮是由梵蒂岡教廷的「宗座宗教交談委員會」所發起的「第一屆天主教與佛教國際交談會議」。作為天主教與佛教之間的第一次正式會談，這次歷史性的會議於 1995 年 7-8 月在臺灣佛光山舉行，參加者有宗座宗教交談委員會主席安霖澤主教以及來自中國、日本、斯里蘭卡、泰國、美國和意大利等國的二十位天主教和佛教學者（並有三千多位觀察員列席）。在會議期間，雙方代表就四大議題——「人類處境與尋求解脫」、「終極實相與涅槃經驗」、「佛陀與耶穌」、「個人靈修與社會參與」廣泛交換了意見，從而極大地增進了兩大宗教之間的瞭解，並於會後在梵蒂岡發表了聯合宣言。會議結束後，人間佛教運動的領袖星雲法師又在安霖澤主教和臺灣總主教單國璽的安排下，作為中國佛教的代表專程前往梵蒂岡，與時任教宗若望

18 《論教會在現代世界牧職憲章》(GS)，載《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 147，161。

保祿二世就「佛陀與耶穌」、「僧侶與神父修女」、「佛教裏的天主」等問題進行了更深入的交流。

Vatican II : The New Start of Christian-Buddhist Dialogue

Tao XU

[Abstract] The Second Vatican Council of the Catholic Church only reaffirmed its own basic legacy of faith, and to a limited extent recognized that Buddhism also reflects the True Light which illuminates the whole of humanity. Vatican II determined the guiding principles of dialogue, which initiated a whole series of dialogue and cooperation between Catholicism, the first among the different Christian denominations to do so and Buddhism on the level of faith, culture and concrete action. Moreover, it definitely improved the relationship between the whole of Christianity and Buddhism. In conclusion, Vatican II is a watershed in the Christian-Buddhist dialogue, going from the ideal of a minority of enlightened persons to a consensus among the majority of Christian and Buddhist believers.