

中國耶佛對話的再思

—李提摩太以耶釋佛的個案

李智浩

香港中文大學文化及宗教研究系博士研究生

提要

在清末民初的基督新教來華傳教士當中，有不少都曾對中國佛教進行過探討，但他們的努力和貢獻卻一直被忽視。有學者認為，這些傳教士研究中國文化的原因是出於傳教策略的考慮，並指出這種帶著宣教動機的佛教研究，往往阻礙了耶佛對話在中國的發展。本文嘗試通過李提摩太用英語翻譯《大乘起信論》的個案，以及當時的一些基督徒和佛教徒對他翻譯的評價，說明：1) 若單憑“宣教動機”來評估傳教士對中國佛教的研究是不合宜的。因為，除了“宣教動機”外，傳教士還同時抱著其他的可能動機，例如宣揚世界和平，欲消滅生活中的苦難等等；2) 這種帶著宣教動機的佛教研究會否阻礙中國耶佛對話的發展，並不能簡單地以“是”或“否”來回答。因為，它一方面的確被人批評，另一方面卻又啟迪了一些後進的研究者。因此，以一個更客觀的角度，來重新評估基督新教傳教士對佛教的理解和詮釋，是有一定的必要和價值。

關鍵詞：援佛入耶、《起信論》、眾生心、永恆之靈、真如心、
生滅心、真實模範、真實模範之來

前言

在清末民初的基督新教來華傳教士當中，有不少都曾對中國佛教進行過探討，但他們的努力和貢獻卻一直被忽視。他們給人的一般印象，是將佛教視為中國民間信仰的一種，輕看、排斥佛教，對其多負面的評價，視其為偶像迷信的宗教。¹ 不過，傳教士艾德 (Ernest John Eitel, 1838-1908) 其實早於 1870 年便出版了《中國佛教研究手冊》(*Handbook for the Study of Chinese Buddhism*)，² 之後傳教士對中國佛教的研究著作便陸續湧現。除了一些專題研究外，部份傳教士更將中國佛教的一些重要著作翻譯成他們國家的語言，向西方世界介紹佛教。或者，他們對佛教的研究並非當時的主流，但我們卻不能因此而忽視這些跟主流不同的聲音。

顧長聲認為，在 19 世紀至 20 世紀來華的基督新教傳教士研究中國文化的原因，是出於傳教策略的考慮。³ 黎惠倫(Whalen Lai) 也指出，這些傳教士由於帶著宣教的動機來研究佛教，所以往往阻礙了耶佛對話在中國的發展。⁴ 然而，若果傳教士認為研究中國佛教只是一種宣教的策略，為什麼他們要翻譯佛教的重要典籍？為什麼有些傳教士願意堅持包容中國佛教，而被迫或自願地

¹ 參吳義雄，《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》(廣東：廣東教育，2000)，頁 461-464。近年亦有學者以此批評基督教並未曾真正的和真誠地與中國宗教進行對話，參黎志添，《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》(香港：中文大學，2003)，頁 170-173。

² 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): 42. 台北的新文豐出版公司，於 1993 年將字典翻譯成中文出版。

³ 顧長聲，《傳教士與近代中國》(上海：上海人民，1981)，頁 187。

⁴ Whalen Lai, "Why Is There Not a Buddo-Christian Dialogue in China?", in *Buddhist-Christian Studies* 6 (1986): 83-86.

離開了自己所屬的教會機構？⁵ 由此可見，以一個更客觀的角度，來評估傳教士對佛教的理解和詮釋，是有一定的必要和價值。本文便嘗試以李提摩太翻譯佛典的個案，說明若單憑“宣教動機”來評估傳教士對中國佛教的研究，是不合宜的。

一、以耶釋佛的構想

李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)在中國現代化的過程中所作出的貢獻，以及他對清末維新派人物的影響，已得到學術界的肯定。⁶而近年，則越來越多的研究留意到他對中國佛教的興趣，不過，討論這個課題的專文，卻不多見。⁷

⁵ 參 Notto R. Thelle, “The Conversion of the Missionary—Changes in Buddhist-Christian Relations in the Early Twentieth Century”, 會議論文發表於 2003 年 11 月 21-24 日在中國西安舉行的“佛教與基督教對話”國際研討會，收錄於論文集，頁 276-292。

⁶ 這些研究包括姚崧齡，《影響我國維新的幾個外國人》(台北：傳記文學出版社，1971)；吳惠梨，《中文記載中所見維新運動期間李提摩太的活動》(香港：中文大學，1974)。未刊論文；Paul Richard Bohr, *Famine in China and the Missionary; Timothy Richard as relief administrator and advocate of national reform, 1876-1884* (Cambridge, Mass., East Asian Research Center, Harvard University: Harvard University Press, 1972)；Paul Richard Bohr, “The Legacy of Timothy Richard,” in *International Bulletin of Missionary Research* Vol.24 no.2 (4/2000)：75-80；Margaret Anne Stephens, *The Impact of the West: Timothy Richard and Reform in China* (Washington: The George Washington University, 1979)；等等。不過，有一些研究是批判地評價李提摩太在華的傳教工作，這些研究包括丁則良，《李提摩太——一個典型的為帝國主義服務的傳教士》(北京：開明書店，1951)；李時岳，《李提摩太》(北京：中華書局，1964)；馮友蘭，《傳教士林樂知、李提摩太的思想——帝國主義奴役殖民地人民的工具》，載於馮友蘭編，《中國近代史論文集》(上海：上海人民，1958)；Alan Thomson, “Christianity and Imperialism: The Chinese Example,” in *South East Asia Journal of Theology* Vol.13 no.1 (1971)：88-101；等等。

⁷ 最早注意到李提摩太對中國佛教的研究的學者是蘇慧廉 (William E. Soothill, 1861-1935)，在他為李提摩太所撰寫的傳記中有一專章論述李提摩太對佛教的思考，參 William E. Soothill, *Timothy Richard of China: Seer, Statesman, missionary & the most Disinterested adviser the Chinese ever had* (London: Seeley, Service, 1926)。較早留意到李提摩太對佛教的興趣的近代學者是古愛華 (Winfried Glüer)，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；其他的研究包括 Whalen Lai and Michael von Brück, *Christianity and Buddhism* (New York: Orbis Books, 2001)；Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*

值得注意的是，李提摩太並沒有將佛教視為一種迷信的宗教。他留意到佛教有大乘和小乘之分，認為兩者有四方面的不同：1) 小乘是無神論。大乘是有神論；2) 小乘相信人能靠自己的努力獲得救贖。大乘則強調並依靠上帝的救恩；3) 小乘的宗教理想是個人超脫現實的苦惱世界。大乘則不棄世間，主張自渡渡他，與眾生和現實世界保持密切的關係；4) 小乘篤信人要歷經輪迴才能得到救贖。大乘有天堂的觀念，人可以直達天堂，不必經驗輪迴轉之苦。⁸ 他甚至大膽地宣稱，大乘佛教是基督教的亞洲表述，兩者是同一不二的信仰。⁹

李提摩太膽敢作出上述的宣稱，可能是基於下列兩個信念：第一，他相信世界上的諸宗教，都或多或少地內涵上帝的啓示。他在《救世圖序》一文中，指出諸宗教的出現，是人類繁衍並散居世界各地之後的結果。不同的宗教，或因時代久遠、或因人心的自私貪欲，而或多或少地遺忘了上帝原初的啓示，這便導致了諸宗教有程度高下之分。¹⁰ 不過，換

(Maryknoll: Orbis / Edinburgh: T&T Clark, 2002); 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);等等。討論李提摩太對中國佛教的思考的專文包括李智浩,〈對李提摩太宗教觀的疏理——略論其對宗教對話的啟迪〉,載於吳梓明、吳小新主編,《基督教與中國社會文化:第一屆國際青年學者研究會論文集》(香港:香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心,2003);李智浩、蘇遠泰,〈化敵為友——剖析李提摩太進行耶佛對話的原因〉,載於《山道》,第2期總12期(2003年卷六);李智浩,〈李提摩太對《大乘起信論》的詮釋〉,論文發表於第一屆「佛教與基督教對話」國際學術研討會,由清華大學道德與宗教研究中心、香港中文大學宗教系(現為香港中文大學文化及宗教研究系)、河北禪學研究所合辦,於2003年11月21-24日在中國西安舉行,論文收錄於會議論文集。

⁸ Timothy Richard, "New Buddhism," in *Conversion by the Million in China vol.1* (Shanghai: Christian Literature Society, 1907), p.296.

⁹ 參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), p.39. 另參李提摩太,《英國李提摩太致世界釋家書》(上海:廣學會,1916),頁25-30。

¹⁰ 李提摩太,〈古教彙論〉,載《萬國公報(卷13)》(台北:華文書局,1968),頁8044。

一個角度，則可以說諸宗教都多少擁有上帝的啓示，有值得欣賞的地方，而不必然是被否定的對象；¹¹ 第二，李提摩太相信大乘佛教是在基督教的影響下興起的。他在《英國李提摩太致世界釋家書》中，指出耶穌的使徒多馬曾遊歷印度，並曾為迦膩色迦王建造王宮，並籍此機會傳教。其間，多馬將福音傳給馬鳴，¹² 而根據李提摩太的理解，馬鳴是大乘佛教的創始人，故此，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特色，但內容其實是基督教的福音信息。¹³

李提摩太相信諸宗教都來自同一個源頭，而且相信大乘佛教的出現是在基督教影響下的結果，因此，對他而言，要接受大乘佛教是基督教的亞洲表述，並不困難。不單如此，他更進一步用英語翻譯一些佛教典論，向西方介紹他所理解的佛教。這些典論，包括《選佛譜》、《大乘起信論》(以下簡稱為《起信論》)、《法華經》等等。¹⁴ 只是，李提摩太在翻譯

¹¹ 李提摩太認為，只要我們能夠理解聖靈在人類歷史中永不間斷的工作，我們便可以接受諸宗教的多元性。他指出，雖然在創世以後，人類便不能面對面地與上帝溝通，因而失落了上帝最原初的啓示，但上帝並未離開人類社群，仍然會藉著聖靈參與在人類的文化中，而摩西、堯、舜、穆罕默德等民族英雄，他們都是上帝所差派的使者，在聖靈的引領下教導人認識、敬拜上帝。參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.35.

¹² 據《馬鳴傳》及《付法藏因緣傳》的傳說，馬鳴是脇尊者的弟子，或富那耶奢的弟子，時代約與迦膩色迦王同時。參印順，《大乘起信論講記》(新竹：正聞，2000)，頁1。

¹³ 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。明末來華的耶穌會士沙勿略 (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，認為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。參孫尚楊、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。

¹⁴ 除此之外，他還翻譯了《金剛經》的第六章和《西遊記》。李提摩太將《西遊記》

的過程中，卻滲入了很多基督教的思想，故此，他的翻譯往往被指責曲解了原典的內容。然而，若換一個角度：李提摩太以基督教的思維詮釋佛教典論，意味著基督教可以有另一種表達形式，而非單單採用西方的文化為建構元素。換言之，他的翻譯雖然與原典的內容不符，卻可以視為一種融合基督教與佛教的嘗試。

二、援佛入耶的《起信論》詮釋

李提摩太曾表示，大乘佛教的思想精華在《起信論》，¹⁵ 而《起信論》的內容，其實內涵了基督教的思想。¹⁶ 另外，《起信論》的討論，內容圍繞在人如何能“轉迷開悟”，確信自己能夠修道成佛。這可以對應基督教的救贖觀。故此，下文嘗試以“救贖”為切入點，探討李提摩太如何以基督教的思想詮釋《起信論》，並在過程中如何改變了《起信論》對“救贖”的理解。

李提摩太以耶釋佛的一個明顯例子，是他在《起信論》的翻譯中，用“宇宙間的永恆之靈”(Eternal Soul of the Universe，下文簡稱之作“永恆之靈”)來詮釋“眾生心”。大乘佛教主張從

視作佛教的文學作品，頗堪玩味的是，他亦以基督教的思想詮釋《西遊記》，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。不過，亦有學者指出《西遊記》其實是道教的文學作品，參王崗，《浪漫情感與宗教精神——晚明文學與文學思潮》（香港：天地圖書，1999），頁183-212。

¹⁵ 《起信論》相傳是佛教的著名菩薩馬鳴所作，但也有人認為這是中國人的作品。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，又以真諦的梁譯較為普遍。雖然有佛教學者認為《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。而李提摩太則是根據真諦的梁譯翻譯的，故本文亦以梁譯為參照的對象。

¹⁶ Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.68.

“緣起性空”的角度來看待現象世界，從而破除種種執著，最終得到覺悟而成“佛”。¹⁷《起信論》作為中國大乘佛教的重要典論，並未偏離上述佛教的通義，不過，內容更關心眾生之所以迷轉於世的原因，以及尋問眾生如何能夠從迷悟之中，修道成佛。《起信論》是通過“一心開二門”的思維，嘗試解答這問題的。所謂“一心”，是指“眾生心”，這“眾生心”是萬物的本源，是真我的精神主體，故具備了某種本體論的意涵。¹⁸“眾生心”有無窮的潛能，若順其本身的性格發展，則能開出清淨與超越的“真如心”。不過，世間同時有“無明”的存在，這“無明”能夠覆蓋、蒙蔽“眾生心”，使之開出了“生滅心”，表現出種種的迷執和苦惱。¹⁹由是觀之，《起信論》之中的“眾生心”，內涵是指涉眾生而言，也沒有被理解為一個獨立於眾生的人格化存有。

¹⁷ 有關“緣起性空”的討論，參吳汝鈞編著，《佛教大辭典》（北京：商務，1995），頁227；515。有關“佛”的討論，參吳汝鈞編著，《佛教大辭典》，頁265。

¹⁸ 牟宗三指出，佛教的通義——“緣起性空”，最初並沒有本體論的意涵。所謂“空”，不是指緣生外有一實體曰“空”，空、無、妙、如都是抒意之形容字，是用來形容緣生，而非形容緣生外之實體。但發展至如來藏之思想系統，由於欲通過佛性的觀念，說明眾生都有成佛之超越的根據，乃講一如來藏自性清淨心，即講一超越之真心，為一切染淨諸法之所憑依，結果這真心便具備了本體論的意涵。參牟宗三，《心體與性體》（台北：正中，1968），頁572-580。如來藏自性清淨心亦即《起信論》中的“眾生心”，參吳汝鈞，《佛教大辭典》（北京：商務印書館，1995），頁398。“一心開二門”是牟宗三的用語，《起信論》的說法是：“所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間法、出世間法。依于此心，顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。”參蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》（高雄：佛光山宗務委員會，1996），頁50。印順解釋“攝”有兩個層面的意思，一是“他性攝”，一是“自性攝”。他性攝指每個現象都有所原因或根據，就如傘骨與傘柄，傘骨的存在需要傘柄的支持，沒有傘柄則傘骨便不能發揮其作為傘骨的功用。自性攝可以這樣理解，雖有不同種類的書，例如中文書、英文書、科學書等等，但都屬於書類。參印順，《大乘起信論講記》（台北：正聞，2000），頁49-50。無論他性攝或自性攝，都說明種種現象是對應於眾生心而有的，也可以說眾生心是萬物的根源，種種現象都由“眾生心”發出。那麼，眾生心便有了本體論的味道。參方立天：《中國佛教哲學要義（下卷）》（北京：中國人民大學，2002），頁814-815。

¹⁹ 有關《起信論》中的“一心開二門”的討論，參牟宗三，《心體與性體》（台北：正中，1968），頁580-599。

李提摩太以“永恆之靈”詮譯“眾生心”，但其內涵卻與《起信論》的理解有很大的出入。首先，他將“永恆之靈”理解作一個獨特的指涉對象，把它規範在“一個靈魂”(One Soul)的表述中。爲了區別，他將非永恆之靈的存有，以英語的“小寫的靈魂”(soul)來表述，但當指涉“永恆之靈”的時候，就會換上英語的“大寫的靈魂”(Soul)來表述。換言之，“大寫的靈魂”與“小寫的靈魂”是有不同的指涉對象，“永恆之靈”是一種不同於眾生的存有。²⁰除了“大寫的靈魂”和“小寫的靈魂”之外，李提摩太還用了“大寫的心”(Mind)和“小寫的心”(mind)，區別永恆之靈與其他存有。²¹另外，李提摩太又認爲“永恆之靈”是宇宙萬物的管理者，它是萬物的“理型”(Archetype)，萬物皆仰賴它而得到維持。²²不過，由於人產生了錯誤的思慮，故現象世界也出現了種種不幸和錯誤。因此，永恆之靈主動地化身人間(Incarnate)，教導、引領世人從無知(Ignorance)之中復歸自己。由此可見，永恆之靈亦有人格化的內涵，有自己的獨立意志。

在《起信論》之中，“眾生心”既能開出超越的一面，即“真如心”；亦能開出迷轉的一面，即“生滅心”。根據《起信論》的理解：

²⁰ “The great school (Mahayana) speaks of the **Eternal Soul** of the universe, His nature and His attributes. A. By His nature is meant **the Soul** of all living beings. **The soul** embraces that of saved and of unsaved beings, and it is **this universal Soul** that characterizes the great school.”參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.68.

²¹ “Just as a man having lost his way calls the east west, although the east and west have not really changed, so is mankind lost in ignorance, calling the **mind** of the universe his thoughts! But the **Mind** is what it ever was, all unchanged by men’s thought.”參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.98.

²² 李提摩太，《英國李提摩太致世界釋家書》（上海：廣學會，1916），頁 29。

一切諸法，唯依妄念而有差別。若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。²³

這段話一開始便指出，現象世界之所以有相對與限制，是由於“妄念”，即“分別心”而引起的。不過，“真如心”是不受言語(離言說相)、文字(離文字相)、意識(離心緣相)的限制，所以它是超越的。同時，它是不變的(無有變異)、永恆的(不可破壞)，所以它也是絕對的。只是，若說“真如心”是超越與絕對，則為什麼會有“生滅心”的出現呢？《起信論》以“無明”來回答這個疑難。在佛教的理解中，“無明”是一切煩惱的根源，它從何而來、往那而去，佛教認為是無從解釋的。²⁴“無明”就像塵土，可以覆蓋在“真如心”之上，使“真如心”不能表現其超越絕對的性格。這就像一面染塵的鏡，鏡子雖有照物的功能，但因為鏡面被塵土所覆蓋，其照物的功能便不能得到發揮。只是，若將鏡面的塵土拭掉，則便能再發揮它照物的功能。其間，鏡子的本質並未改變。²⁵同理，“眾生心”若被“無明”蒙蔽，則會從“心生滅門”開出“生滅心”，但是，若能將“無明”拭掉，“真如心”便能夠再次朗現。換言之，“生滅心”是有可能擺脫無明的影響和蒙蔽，而重新表現其“真如心”的性格。²⁶

李提摩太以“真實模範”(True Model)來詮釋“真如心”，基本上，他是同意《起信論》對“真如心”超越方面的描述，因為，

²³ 蕭楚父釋譯，《大乘起信論》(高雄：佛光山宗務委員會，1996)，頁 57-58。

²⁴ 參吳汝鈞編著，《佛教大辭典》(北京：商務，1995)，頁 442。

²⁵ 參印順，《大乘起信論講記》(台北：正聞，2000)，頁 109-110。

²⁶ 詳參牟宗三，《心體與性體》(台北：正中，1968)，頁 582-586。

他是將“真如”理解為上帝。他宣稱在《萬法歸心錄》中，能夠找到證據支持自己的看法：

真如自性，本來空寂，無形無相，湛若太虛，不動不搖，凝然常住，名曰本來面目，又云無位真人，一切山河大地，草木叢林，森羅萬象，染淨諸法，一一皆從斯中流出。²⁷

李提摩太認為“此實即如基督徒之為上帝寫照也”。²⁸ 換句話說，真如即上帝，上帝即真如，真如不過是基督教的上帝以佛教形式出現的名相吧了。因此，他反對鈴木大拙將“真如”翻譯作“Suchness”，認為這種翻譯漠視和忽略了基督教與佛教之間的相似性。²⁹ 李提摩太同時以“理型的真實超越的形態” (The Archetype's True Eternal Form) 來形容、描繪“真實模範”，換言之，根據李提摩太的理解，“永恆之靈” (即《起信論》的“眾生心”) 所指涉的對象，其實就是基督教的上帝。若將此詮釋跟《起信論》對“真如心”的解釋比較：《起信論》視“眾生心”為眾生本具的心性，是眾生的精神主體。現在說永恆的、絕對的“真如心”是“眾生心”的本來性格，則意味著眾生本具清淨、超越的內涵，因此，眾生求得解脫、覺悟便有了保證；李提摩太將“永恆之靈”理解為一獨立於眾生的存有，而“真實模範”則是“理型(永恆之靈)的真實超越的形態”。這種詮釋並未指涉眾生，這也意味著，眾生的救贖是仰賴一外在的存有——永恆之靈，才能獲取的。

另外，“生滅心”是“眾生心”被“無明”污染後的結果，它有種種煩惱的表現，是眾生一種迷轉的狀態。但是，基督教的

²⁷ 轉引自李提摩太，《英國李提摩太致世界釋家書》，頁29。

²⁸ 同上註。

²⁹ Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, pp.46-47.

上帝，是一位完滿的上帝，李提摩太也不願意接受一種有瑕疵的上帝觀。他認為，信仰對象會影響人的行為，假如所敬拜的信仰對象不全備，則信仰者會續漸失去判斷善惡的價值標準，而日益墮落。因此，完備的宗教必須以一位完備的上帝為敬拜對象。³⁰ 故此，他所理解的“永恆之靈”，是沒有污染的一面的。在他看來，“生滅為暫時為瞬息”，³¹ “暫時”和“瞬息”都沒有污染迷轉的意思。他以“理型的在生命中的暫時形態”(The Archetype's Temporary Form in Life)來詮釋“生滅心”，或以“如來”(Ju Lai)稱呼之，意思是“真實模範之來”(True Model Come)。李提摩太相信“如來”、“真實模範之來”，是佛教中對“在肉身中的上帝”(Incarnate God)的稱呼，³² 而“如來”在世的一個重要目的，是開導人的真智慧，啟悟人認清自己與“永恆之靈”應有的關係。他這樣解釋：

真如為永遠範，俾人盡其所能而學焉。有此體相，始為如來，即謂模範之來，成為永遠，或為永遠化身。此乃別宗之名，為人當記憶者。鄙意以其寓有基督教中以馬內利之意義，即上帝與我儕同在。³³

“以馬內利”就是上帝與世人同在的意思，如此，則“生滅”的內涵已由負面的迷轉變成為正面的祝福了。³⁴

根據《起信論》，“真如心”有機會迷轉而成為“生滅心”，而“生滅心”亦可能回復“真如心”的本來性格。《起信論》以

³⁰ 參李提摩太，“救世當然之理”，《萬國公報(卷1)》(臺北：華文書局，1968)，頁28-29。

³¹ 李提摩太，《英國李提摩太致世界釋家書》，頁29。

³² 同上註。

³³ 同上註。

³⁴ 有關李提摩太對生滅心的詮釋，下文將有更多的討論。

“熏習”來說明上述的兩種情況，指出：

熏習義者：如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是：真如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。³⁵

這裏以衣服受香熏爲喻，指出衣服本來是沒有氣味的，但如果經過香味熏染，就會有香味。而“真如心”之所以會迷轉成爲“生滅心”，則是受“無明”熏習的結果。有一點需要留意，真如受無明熏習後，是出現“染相”，意即有煩惱的表現。但真如的超越與永恆的本來性格卻並未因“無明”的熏習而有絲毫改變。另外，“生滅心”亦可能回復“真如心”的本來性格，因爲《起信論》肯定真如心在超越方面具有“無漏法”和“不思議業”兩個因素，“作境界之性”，就是作爲對象，自己熏習自己，使眾生有厭生死苦求涅槃樂的渴望，以及自信己身有真如法的動力，願意通過修行，最終從“生滅心”復歸“真如心”。這就是所謂的“自體相熏習”。由於“真如心”是“眾生心”的本來性格，故能說眾生本具成佛的潛能；而“真如心”又能自己熏習自己，故能說眾生都有將這份成佛潛能發揮出來的力量。³⁶

另外，《起信論》在肯定人有覺悟成佛的潛能並有將之發揮出來的力量之餘，亦肯定佛和菩薩在個人覺悟過程中的參與。《起信論》以木能燃燒爲喻：

如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩

³⁵ 蕭荃父釋譯，《大乘起信論》，頁 112。

³⁶ 麥方立天，《中國佛教哲學要義（上卷）》（北京：人民大學，2002），頁 298-303。另參牟宗三，《心體與性體》，頁 590-596。

薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。³⁷木有被燃燒的潛能，但假若沒有人有這種知識，不加之於火，木便不能將被燃燒的潛能發揮出來。同樣道理，眾生雖有成佛的潛能，但假若沒有諸佛菩薩來發動這種力量，這種力量“則無是處”。《起信論》接著補充：

若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃。³⁸

“外緣”是指佛和菩薩的幫助，這裏指出眾生若只有諸佛菩薩的幫助，而本身沒有成佛的潛能，則同樣不能成佛。人有覺悟成佛的潛能(自力)為“因”，佛和菩薩的幫助(他力)為“緣”，若“因緣具足”，“乃能進趣向涅槃道”，走“涅槃道”，就是走救贖之路。由此可見，《起信論》並不認為獨有“自力”，或獨有“他力”能帶來救贖，卻是強調兩者並存的重要。由於《起信論》中的“眾生心”，指涉的對象是眾生，故此，在“一心開二門”的思維邏輯下，“墮落”可以理解作“真如心”受“無明”蒙蔽，迷轉成為“生滅心”的過程；“救贖”則能理解為“真如心”拭掉“無明”的蒙蔽，從新回復成為“真如心”的過程。

李提摩太對《起信論》的詮釋，並不以“永恆之靈”指涉眾生，他運用英語的大寫和小寫的手法(Soul/soul；Mind/mind)，就是要明確地區分“永恆之靈”與眾生的分別。不過，他的詮釋並未完全取消“生滅心”所內涵的煩惱的可能性。然而，這種煩惱並非出現在“永恆之靈”中，而是出現在“人之心”(mind)之中。根據李提摩太的《起信論》翻譯，人與“永恆之靈”最初是

³⁷ 蕭楚父釋譯，《大乘起信論》，頁122。

³⁸ 同上，頁123。

處於團契之中，而“墮落”則意味著人與“永恆之靈”的續漸疏離。³⁹ 他以“無知” (ignorance) 來詮釋“無明”，而所謂“無知”，是指人將注意力專注於現實世界。⁴⁰ “人之心”原本是純淨的，但由於直覺的出現，人就產生了知覺。有了知覺，便衍生了意識。而對意識的整理，就是理解力。通過理解力，就會生出“我”與“非我”的分別心，在“我”之外便會出現物質世界。而當人追求物質世界，就會有痛苦。⁴¹ 其實，物質世界猶如鏡中影像，是虛妄不真實的，並沒有價值。⁴² “人之心”不能從專注現實世界中脫離，是因為“無知”一直在“熏習” (influence) “人之心”，並令其對“真實模範”一無所知。而“人之心”在受到“無知”熏習的情況下，續漸與“永恆之靈”疏離，最終忘記了其與“永恆之靈”應有的關係。⁴³

上述的詮釋基本上是《起信論》對“生滅心”的理解，是超越的“真如心”在受“無明”蒙蔽後，一步步迷轉並妄執現實世界為實有的過程。《起信論》從兩個不同的角度描述“生滅心”：一方面，《起信論》探討了“真如心”如何在清淨的狀態下，由於“無明”的插入，而逐步迷轉；一方面，《起信論》探討了“生滅心”由迷轉回復“真如心”的可能性，指出“生滅心”是依附

³⁹ “All things are originally one and the same and an eternally fixed quantity in the True Model.” 參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.68.

⁴⁰ “The unenlightened mind begins to think of the world around, and this we call ignorance.” 參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.94.

⁴¹ 參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, pp.77-79.

⁴² 參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, pp.80-81.

⁴³ “The True Reality is pure and has really no confusion colouring it, but **ignorance** in man colours his views, so that there is a confused state.....This **ignorance** colours the True Model in the finite mind. As there is an influence at work, there arise false imperfect ideas, and **these** colour the True Model again so that one does not understand it.” 參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.86.

“真如心”而有，“真如心”才是絕對的。《起信論》以風和水為喻，指出：

一切心識之相皆是無明，無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。⁴⁴

“無明”如風，“真如心”如海水，“生滅心”如波浪，若風止住則波浪平息，海水卻不會消失。同樣道理，“無明”雖能蒙蔽“真如心”，但“真如心”超越的本來性格並不改變。不過，在“生滅心”中，“真如心”會表現為“如來藏”的狀態。“如來藏”又稱為“如來胎”，通常被視為真如、佛性的異名。這其實是成就如來人格的可能基礎。但就現實言，眾生的生命都受“無明”蒙蔽，隱覆了這如來藏的光明，故又稱在纏的法身，這便是謂“隱名如來藏，顯名法身”的意思。⁴⁵不難發現，李提摩太對“生滅心”的詮釋，一方面保留了眾生迷轉於現實世界的意涵；另一方面卻將《起信論》對“生滅心”復歸“真如心”的可能性的討論，收納在“真實模範之來”、“如來”的詮釋之中，肯定“真實模範之來”有能力將人從“無知”的處境中救拔出來。如此看來，李提摩太將“生滅”視為“以馬內利”，並非全無根據。另外，李提摩太的詮釋亦承繼了“真如自體相熏習”的觀念，“真實模範”也能作為一種力量吸引人，讓人能夠遠離“無知”的影響。⁴⁶而從字面上考慮，“模範”(model)有作為榜樣的意涵，換

⁴⁴ 蕭楚父譯釋，《大乘起信論》，頁 72。

⁴⁵ 參吳汝鈞編著，《佛教大辭典》，頁 227。

⁴⁶ “the True Reality influences the mind, so that there is an effort after the true purity.....It is

言之，“真實模範”是眾生效發的對象。⁴⁷ 但人如何能效發超越的永恆的“真實模範”呢？故此，“真實模範”便化身成人，來到世間，實實在在地通過人的身體在地上生活，並作為老師引導世人從現實世界的迷執中復歸“永恆之靈”。⁴⁸ 值得注意的是，李提摩太曾在《萬國公報》中以〈救世當然之理〉為題發表一系列的文章，其中的第十章，他討論及耶穌的降世目的，也是視之為“完全之明師”，教人“純潔之道”。⁴⁹ 人受“如來”（the person of Ju Lai）的教導，由“無知”復歸“永恆之靈”，可視為上帝對人的救贖。

三、其他信徒的評價

李提摩太宣稱他的《起信論》翻譯，雖然出版稍遲於鈴木大拙的《起信論》翻譯，但卻是第一本《起信論》的英語譯本。⁵⁰ 只是，由於他的翻譯具備太濃厚的基督教色彩，所以一直被忽視。⁵¹

because there is a True Model able to influence the ignorant, a **power at work** causing man's misguided mind to dislike the sorrows of transmigration and **to seek the joys** of divine rest (nirvana)this fact influences the finite mind to believe that its nature is finite and to know that its finite mind is full of false ideas; and further, that there is no true objective world before men, and that therefore they are to cultivate some way of deliverance. As from the True Model man knows that there is no objective world, then the various means of following and obeying this True Model arise spontaneously (without thought and without action); and **when influenced by this power for a long time, ignorance disappears.**"參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, pp.86-88.

⁴⁷ 《起信論》中的“真如自體相熏習”的觀念，只說明人有渴望成佛的內在推動力，但當中並沒有“模範”的意涵。

⁴⁸ "It is to make clear the fundamental idea of the incarnate God (Ju Lai) in man, and to **lead all beings in the right way, avoiding error.**"參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.66.以及"That Ju Lai's skilful use of words **to lead men aright lay in this — to get men to cease conjecturing and to return to the Absolute Reality.**"參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.102.

⁴⁹ 參李提摩太，〈救世當然之理〉，載《萬國公報（卷一）》，頁 613。

⁵⁰ Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.46.

⁵¹ 蘇慧廉雖曾指出，李提摩太的《起信論》翻譯，在當時代得到了不少中國和日本佛教信

而當時，已有佛教徒表示不滿他的翻譯工作。

李提摩太並非一個人翻譯《起信論》，他是跟佛教居士楊文會合作翻譯的。其實，李提摩太之所以會對《起信論》產生興趣，也是受到楊文會的影響，這可追溯到1884年。十年之後，他們再次相遇，並一起合作翻譯《起信論》。⁵² 楊文會是帶著弘法的目的協助翻譯《起信論》的，他希望《起信論》的翻譯能成為“歐人入道之勝緣”⁵³，期望通過《起信論》的翻譯，能把佛法介紹到歐洲各國。只是，他對李提摩太的翻譯卻有下面的評價：

當時李君約同譯《起信論》，李君請為講釋甚明，李君亦自言已解，乃至執筆時，仍以私見穿鑿。故此後有西人請同譯《楞嚴》等經，皆堅辭謝絕。⁵⁴

楊文會不滿李提摩太“以私見穿鑿”，即不滿他的翻譯不忠於原典。這可以視為中國佛教徒從信仰立場反對李提摩太的翻譯，因為李提摩太的詮釋是一種“援佛入耶”的詮釋，中國佛教徒認為這會破壞佛法的“純正”，也有將“最完備”的佛教置於基督教之下之嫌，這是他們不能接受的想法。因此，楊文會自始以後不再相信“西人”，並謝絕所有共同合作翻譯佛典的要求。

除了中國佛教徒外，基督徒也從信仰的角度批評李提摩太對佛教的理解，而慕尼(G. E. Moule)在《教務雜誌》(Chinese Recorder)

徒的支持，但這極可能是客套說話。不過，當時在日本的耶佛討論，對中國傳教士對佛教的看法產生了什麼影響，卻是需要進一步研究的，因為，在《教務雜誌》當中，並不乏介紹日本方面的耶佛對話消息的文章。

⁵² 有關楊文會與李提摩太的交往故事，可參李智浩、蘇遠泰，〈化敵為友——剖析李提摩太進行耶佛對話的原因〉，頁120-123。另參Holmes Welch, *The Buddhist revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), pp.2-10; Whalen Lai, *Christianity and Buddhism* (New York: Orbis Books, 2001), pp.75-76.

⁵³ 楊文會，〈與南條文雄書二〉，載於周繼旨校點，《楊仁山全集》(合肥市：黃山書社，2000)，頁477。

⁵⁴ 楊文會，〈與南條文雄書十三〉，載於周繼旨校點，《楊仁山全集》，頁491。

中的批評李提摩太的文章，便極具代表性。慕尼表示，佛教在歷史中的確有過輝煌的成就，它的義理亦曾為很多人在面對生死問題時帶來安慰。只是，佛教與基督教在教義上卻存在重大的分歧。他認為，佛教基本上是無神論的，而且亦缺乏對創造論的探索。即使在《起信論》中，萬物的出現也被理解為由“一靈”(one soul，這應該是指“眾生心”)演化而來，並沒有創造的意涵。而這“一靈”，亦非基督教所理解的上帝。李提摩太雖然用“理型”(Archetype)來詮釋“真如”，這“理型”有自存(self-existent)的內涵，但是，慕尼認為這並非《起信論》中對“真如”的理解，“真如”並不是獨特的存有，更不是世界的創造者。在拯救的問題上，慕尼指出基督教強調的是將人從“罪”中救拔出來，但是，佛教卻是強調從“苦難”(suffering)中救贖，並傾向“正覺”的討論，即認為對世界有正確的理解便意味著得救。另外，佛教亦沒有“復活”的觀念，但“復活”卻是基督教信仰的一個重要核心。因此，他對李提摩太所提出的“佛教是基督教的亞洲表述”的觀點，有所保留。⁵⁵

總觀上述對李提摩太翻譯佛典的評價，它們的共通點是對李提摩太的詮釋有保留。從信仰的角度言，批評李提摩太的中國佛教徒和基督徒，他們都不贊成李提摩太以耶穌佛的嘗試，認為這樣會混亂兩種不同的信仰：站在中國佛教徒的立場，他們難以接

⁵⁵ G. E. Moule, “The Awakening of Faith,” as included in the Catalogue of Christian Literature Society, Shanghai,” in *Chinese Recorder*, Vol.42 (1911):347-351. 除了信仰的角度，還有人從學術的角度評價李提摩太的翻譯工作。蘇慧廉在他為李提摩太所撰寫的傳記中，便用了七頁的篇幅介紹了李提摩太對佛教的理解。其中，蘇慧廉承認李提摩太是翻譯佛典的先鋒人物，有“開創風氣”的功勞。只是，由於他的翻譯過份地運用想象力，與原典的意涵相差太遠，故在未來的研究中，他的翻譯只會被束之高閣，而不會得到重視。參 William E. Soothill, *Timothy Richard of China: Seer, Statesman, missionary & the most Disinterested adviser the Chinese ever had*, pp.316-318.

受將佛教置於基督教之下；站在基督徒的立場，他們也不想將基督教與佛教等量齊觀。因為，他們都認為自己的信仰是最優越的，他們所信奉的教理是最完備的。筆者認為，這種想法背後假設諸宗教之間不存在著相互學習的需要，因為一個完備的宗教，並不需向其他信仰傳統取經。

李提摩太沒有直接回應楊文會的批評，但他曾在《大乘佛教的新約》(*The New Testament of Higher Buddhism*)一書中，說明自己翻譯佛教典論的動機是想向西方說明基督教與佛教有同一本質，兩者雖在表述方式及用字稱呼上有不同，卻並不互相排斥。⁵⁶他相信基督教跟佛教的差異只在於表達焦點的不同：基督教比較關心上帝的超越一面，而大乘佛教則更多地重視上帝內在於世的一面。⁵⁷換言之，東方世界對上帝的信仰反省，是可能不同於西方世界對上帝的信仰反省。故此，兩個宗教的彼此對話是必須的，因為這樣才能互相補充、豐富各自對上帝的信仰反省。由此可見，李提摩太確有某種會通基督教和佛教(甚至諸宗教)的想法，而他的做法，便是通過翻譯，以基督教的思維來解讀佛教的宗教語言，探索兩個宗教之間的共通性。然而，這一點卻正是李提摩太的批評者極力反對和咎病的。由此可見，基督教與佛教(甚至諸宗教)之間的張力並不容易克服。不過，李提摩太亦非對這種張力視若無睹，卻認為這種張力是應該、而且可以被克服的。他在確信諸宗教都有同一源頭的信念下，反對諸宗教之間互相競爭，因為這無異於手足之間互相殘殺。在他的理解中，諸宗教的真正敵人，並非其他不同的信仰傳統，卻是“唯物主義”的挑戰。因此，他

⁵⁶ Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.4.

⁵⁷ *Ibid.*, p.39.

建議諸宗教在現階段應該承認彼此都是真宗教，承認諸宗教中的聖人都是上帝福音的使者，並在此基礎上建立一種合作的夥伴關係。⁵⁸ 換句話，諸宗教之間是可能建立友誼的，並不一定要以取締、消滅對方為目的。

李提摩太在回應慕尼的文章中，還表達了一種社會關懷的想法。他承認慕尼所提出的，基督教跟佛教的確有很多不同的地方，而且，他亦相信基督教比佛教優越。但值得注意的是，李提摩太認為佛教不及基督教的地方，是佛教在社會實踐和回應人類需要兩方面都做得不足夠。在李提摩太的理解中，宗教必須回應人類社會的需要，因為宗教若只專注於死後來生的探求，則會忽視現實世界的罪惡；若漠視人類在日常生活上所面對的苦難，則一切偉大的教義或救贖的宣認，都容易成為不切實際的空談。因此，李提摩太十分重視宗教的社會實踐。他更認為，回應、服務、改變社會可以成為諸宗教合作的基礎，在這個基礎上，諸宗教可能地聯合起來，結合成為“一個宗教” (the Unity of all religion; one Great Religion in the future)，並共同實踐“地上的上帝國” (Kingdom of God on earth)。⁵⁹ 不難發現，“上帝國”是一個基督教的理想，換言之，李提摩太的思想背後確有某種宣教的關懷，希望其他宗教信仰最終會選擇基督教的價值觀來面對人生。事實上，李提摩太在翻譯佛典後，亦盼望“耶釋兩教。同皈依於萬王之王。萬主之主”。⁶⁰ 這可以視為他研究中國佛教背後的一種“宣教動機”，但值得留心的是，與“宣教動機”平衡發展的還有一種“社會關懷”的理想，便是欲通過諸宗教的合作，來改善

⁵⁸ *Ibid.*, p.34.

⁵⁹ Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, p.36.

⁶⁰ 李提摩太，《英國李提摩太致世界釋家書》，頁 30。

社會，提升人類生活質素。

雖然，有人批評李提摩太對中國佛教的理解和詮釋，但是亦有人通過他的觀點而得到啓發，重新評估耶佛之間的關係。Notto R. Thelle 的研究，便肯定地指出艾香德(Karl Ludrig Reichelt, 1877-1952)對佛教的態度是“無庸置疑”地受到李提摩太的影響。⁶¹ 艾香德曾於 1926-1927 年間在南京建立“道友會”，並起名叫“景風山”(意思是充滿光明之風的山)。及後因政局混亂，逃難至香港，並於 1930 年在大埔建立“道風山”(意思是基督靈風吹拂的山)。⁶² 艾香德以佛教廟堂的風格建築“景風山”和“道風山”，目的是建立一個可供基督徒和佛教徒對話的場所，一方面增進彼此的了解，一方面向佛教徒宣教。另一個受李提摩太影響的，是傳教士蘇慧廉(William E. Soothill)。李新德的研究指出，蘇慧廉來華之初，對佛教的評價是傾向負面的，認為是佛教將偶像崇拜傳入了中國。但他後來卻能欣賞佛教，認為大乘佛教並不是基督教傳教士的敵人，而是他們的朋友(這也是李提摩太的觀點)。蘇慧廉對佛教態度的改變仍有待進一步的探討，但李提摩太對他的影響是肯定的，例如他後來翻譯佛教典論《法華經》，便是繼承了李提摩太對《法華經》的評價——“世人最偉大影響最大的經典之一”。⁶³ 只是，有關艾香德和蘇慧廉受李提摩太影響的具體討論已屬另一專題，需另外撰文討論了。

⁶¹ Notto R. Thelle, “The Conversion of the Missionary—Changes in Buddhist-Christian Relations in the Early Twentieth Century”.

⁶² 有關艾香德建立景風山和道風山的歷史，參柏偉志，〈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〉，頁 6-47。載於陳廣培編，《傳承與使命——艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》(香港：道風山基督教叢林，1998)。

⁶³ 參李新德，〈蘇慧廉及其漢學研究〉。會議論文發表於 2004 年 12 月 10-14 日在香港中文大學舉行的“第二屆「基督教與中國社會文化」國際年青學者研究會”。

結語

過往，雖然有學者注意到李提摩太的《大乘起信論》英譯本，但深入討論者卻不多。本文便嘗試將李提摩太的譯本跟《起信論》的中文版本(梁譯)互相比較，探討李提摩太是如何地以基督教的思想詮釋《起信論》，並改變了《起信論》對救贖的理解：《起信論》(梁譯)以“一心二門”的架構，說明眾生有超越與迷轉兩種可能性，由迷轉污染的“生滅心”復歸超越清淨的“真如心”，是《起信論》的理想。由於“眾生心”是眾生本具，故眾生都有成佛的潛能(內因)，若加上佛和菩薩的幫助(外緣)，成佛便不是空中樓閣的夢幻。但李提摩太以“永恆之靈”來詮釋眾生心，將之理解為基督教的上帝，結果眾生得救便失去了內因的憑藉，變成只能單靠外緣的協助。故此，李提摩太相信大乘佛教是一種依靠上帝救恩的信仰。

通過李提摩太的個案，筆者認為顧長聲的觀察——傳教士研究中國文化的原因，是出於傳教策略的考慮，並非全無根據。不過，李提摩太並非選擇“耶穌加孔子”的策略，卻是選擇了“耶穌加釋迦”的策略，嘗試探索融通基督教與大乘佛教的可能性。然而，這個個案也說明，宣教”並非李提摩太研究中國佛教的唯一動機，他還希望通過諸宗教的彼此合作，來對抗、消滅現實生活中的苦難。由此可見，除了“宣教動機”外，傳教士亦可能同時帶著其他的理想來研究中國文化。故此，若因為他們懷著宣教的動機，便負面地評估他們對中國文化的研究，這或者只是一種有待修正的偏見。

當然，研究者也不能忽視李提摩太以耶釋佛，這種做法的限制，例如楊文會從始以後再不肯與西人合作翻譯其他的佛教典論，便能理解作中國耶佛對話的一種挫折，而作為罪魁禍首的李提摩太是責無旁貸的。只是，李提摩太的佛教觀亦同時啓迪了一些後繼者，在基督教的群體中，吸引了一些信徒重新思考基督教與佛教的關係。如此看來，帶著宣教動機的佛教研究，是否阻礙了中國耶佛對話的發展？似乎不能簡單地以“是”或“否”來回答。當然，這些並非當時的基督徒對待佛教的主流態度，只是，我們卻不能因此便評定在中國沒有(有深度的)耶佛對話。事實上，除了李提摩太、艾香德和蘇慧廉之外，其他的傳教士例如艾德(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)等等，都有研究中國佛教的專著，而在《教務雜誌》之中，也有不少討論佛教的文章。由此可見，在中國未必便沒有具深度和價值的耶佛對話，但有關的研究仍相當罕見，有待學者去發掘和整理。