

Globethics Repository



從《大乘起信論》思考基督教神人二性的聯合

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Lee, Chi Ho
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 17:55:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166957

從《大乘起信論》思考基督神人二性的聯合¹

李智浩

香港中文大學宗教系博士研究生

一、引言

漢語學界並非對「宗教對話」沒興趣，但對象主要是儒家，耶佛對話的研究相對來說只屬少數。這情況可能與本色化的考慮有關，而我們一談到中國文化，很自然便會聯想到儒家思想，而佛教、道教或民間宗教，往往會被視為次要的，其存在只是作為儒家的輔助而已。事實上，儒家文化在今天是否仍能代表中國文化是值得懷疑的。筆者並非要否定儒家文化的獨特性和價值，只是想強調中國文化本身的多元性，其他不同的傳統也應該被尊重，是不應該被忽略的。

吳利明曾指出本色化的思考，背後帶着宣教關懷，目的是希望中國人能夠更容易接受基督教的信息。²筆者覺得這種考慮容易傾向輕視其他文化的價值。筆者認為，從文化相遇、對話的進路去處理基督教與中國文化之間的關係會比較合宜，就是嘗試思考，不同文化之間，在甚麼方面可以互相豐富、提醒。中國文化是多元的，那麼，在文化相遇的思考下，不同的傳統也應該有發言的權利，而佛教作為中國文化的傳統之一，也應該是對話的對象。

1. 筆者能夠完成這篇文章，有賴蘇遠泰學兄的鼓勵和意見，特此致謝。

2. 吳利明，〈從文化層面探討本色化問題〉，載《文藝》3期（11/1982），頁13。

近年，耶佛對話似乎慢慢受到留意，賴品超與鄧紹光也分別介紹或引入佛教思想來思考基督教的神學問題。其中，鄧紹光在以天台佛學看巴特的基督論的同時，間接批評了佛教如來藏思想。以如來藏思想來詮釋基督神人二性是否可能，並非鄧紹光文章的首要關懷，所以在很多地方也沒有清楚的解釋。然而，筆者覺得鄧紹光對如來藏思想的批評不太恰當，可能誤解了如來藏思想的某些觀點，所以希望在這裏加以澄清。

二、鄧紹光對如來藏思想的批評

鄧紹光認為，以如來藏思想去理解基督論中的神人二性問題，會容易傾向幻影說，否定基督人性的一面。³不過，這說法有值得商榷的地方。

鄧紹光指出，如來藏思想「基本上是以本質上絕對清淨的『自性清淨心』為立場，亦即一超越主體的哲學。」⁴這說法有一定的道理，因為在佛教的理解中，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。⁵

3. 這不是鄧紹光的文章的主題，但筆者覺得這說法或可能誤解了如來藏思想，所以想在這點上加以澄清。參鄧紹光，〈從天台佛學看巴特的基督論〉，載《中國神學研究院期刊》第34期（1/2003），頁121-137。

4. 鄧紹光，〈從天台佛學看巴特的基督論〉，同上，頁122。

5. 有關如來藏思想的討論，可參吳汝鈞，〈印度佛學現代詮釋〉（台北：文津，1994），頁165-187。

鄧紹光接着指出，「以此（如來藏思想）來解說基督的主體性，就會出現基督的本性乃純然清淨的立場，那麼其生死流轉的人性亦只是『心真如隨緣』的表現。即真如心雖為一切法之生因，但卻是超越的，其所生的人性就只是不覺隨緣的產物。這樣的基督論實有傾向幻影說之嫌，或至少未能達至去病不去法的圓教立場，對基督的人性缺乏足夠的肯定，特別是其罪性的一面。」⁶這說法背後似乎誤解了如來藏思想的一些意涵。正如之前所述，如來藏是眾生⁷能夠成佛的潛能，是眾生能夠覺悟的根據及保證。不過，如來藏這種潛能雖內在於眾生之中，但這並不表示眾生已經得到覺悟。潛能是可能性的問題，覺悟是現實的問題，有覺悟的可能並不必然會導致覺悟這一現實的出現。⁸

幻影說（Docetism）有兩種類型，一種是教義性的，一種是理論性的。諾斯替主義（Gnosticism）有濃厚的二元論色彩，將精神與物質，心靈與肉體對立起來。精神、心靈是善的永恆的存有，物質、肉體是惡的短暫的存在。諾斯替主義無法接受在基督之中的永恆上帝，會讓道成肉身和承受十字架來玷污自己，所以不能認同道成肉身的說法，認為在地上出現的基督並沒有一真正的軀體，只是幻影的存在。⁹這是在教義上的幻影說。

另外有一種理論式的幻影說。革利免（Clement，又譯克萊門）雖曾為道成肉身的真實性辯護，但仍被阜丟斯（Photius，又譯佛提烏）批評為幻影說者。革利免認為基督的構成是由「神的能力」所維持的，故他必定免除包括

6. 鄧紹光〈從天台佛學看巴特的基督論〉，同前，頁 122。

7. 眾生不單指人，凡指六道——地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天，一切的存有。參吳汝鈞，《佛教大辭典》（北京：商務印書館，1995），頁 133。

8. 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，同前，頁 169。

9. 亨利·查德偉克，《早期基督教群體》，載《牛津基督教史》（香港：牛津大學，1996），頁 27-28。

維繫身體所必需的和魂特有的一切需求。由於「太初有道」，故在聖子未降臨之前，邏各斯（Logos）是處於「無肉體」的狀態。直至「道成肉身」，邏各斯才與人的身體結合。不過，邏各斯雖然與肉身聯合了，但作為道成肉身的耶穌基督僅有一個本性，就是神性。因為邏各斯是指導性原則，實際上是基督裏面的人，也就是說，基督的人的魂只是神的道的翻版。¹⁰

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。實現與否都涉及一個主體，所以由如來藏思想，是難以推論出諾斯替主義式的幻影說。筆者相信鄧紹光對如來藏思想的批評主要是針對後者，認為如來藏思想缺乏對人性的肯定。不過，如來藏思想雖認為生死流轉的人性只是「心真如隨緣」的表現，但由此而推論說，這會對人性缺乏足夠的肯定，則未必然。倘若「足夠」在這裏是指有一「人性」的獨立存在，則如來藏思想是不接受這種說法；倘若「足夠」是指「神性」與「人性」並不互相排斥，則如來藏思想是可以接受這種立場的，這點在後文會有進一步的討論。

如來藏思想沒有神性與人性的概念，而是用清淨與污染來描述人的存在。如果我們將「清淨」理解為通達真理的「神性」，將「污染」理解為迷執及貪愛世界種種現象，以致思想及行為出現偏差的「人性」，那麼，在如來藏思想裏，兩者並不必然互相排斥，神性與人性，是可能共處於一個人之內。由於鄧紹光所批評的是「以《大乘起信論》

10. 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》（台北：中華福音神學院，1998），頁104。

爲代表的中國如來藏思想」¹¹，故以下，筆者就嘗試以《大乘起信論》來加以說明。

三、《大乘起信論》的思想

《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）相傳是佛教的一位著名菩薩馬鳴所作，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，所以筆者會根據梁譯去介紹《起信論》的思想。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。¹²事實上，《起信論》對中國佛教的影響是相當深遠的。¹³《起信論》有「一心開二門」的概念，了解這個概念，將可能幫助我們思考基督兼具神人二性的問題。

1. 「一心開二門」

「一心開二門」的「心」是指「眾生心」，相當於佛教如來藏系的「如來藏自性清淨心」。¹⁴「二門」是指「心真如門」和「心生滅門」。一心與二門的關係是這樣的：

-
11. 鄧紹光，〈從天台佛學看巴特的基督論〉，同前，頁 122。
 12. 有學者認爲《大乘起信論》是中國人託名馬鳴的作品，如果對有關爭論有興趣，可參梁啟超：《大乘起信論考證》（台北：商務印書館，1968）；蕭蓬父釋譯：《大乘起信論》（高雄：佛光山宗務委員會，1996），頁 3-24；另參印順：《大乘起信論講記》（台灣：正聞，2000），頁 1-10。另外，基督教群體其實早對《大乘起信論》感興趣，例如在清末政治上有一定影響力的基督新教傳教士李提摩太（Timothy Richard），便曾與佛教居士楊文會合作，將《大乘起信論》翻譯成英文。有關的研究，參李智浩，〈李提摩太對《大乘起信論》的詮釋〉，會議論文發表於二〇〇三年十一月二十一至二十四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 213-222；另參李智浩：《基督教與佛教在中國的相遇話——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。
 13. 參龔雋，〈《大乘起信論》與佛學中國化〉（台北：文津，1995），頁 151-177。
 14. 參吳汝鈞，〈《佛教大辭典》〉，同前，頁 398。

依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。¹⁵

這裏表達了一種思想，真如心與生滅心是同體而異名，是眾生心的不同表達。心真如門和心生滅門都是由眾生心開出的，所以不是兩種獨立的存有，而是兼具於眾生心中，是一心的兩種說法 and 表現。另外，心真如門和心生滅門是「不相離」的，所以當我們談論心真如時，是不離心生滅的理解。同樣地，當處理心生滅時，也自然會說到心真如。勞思光在這問題上頗有見地，他說：

譬如，由甲地至乙地，所經之一切地點，與由乙地至甲地所經者，實無不同；然此二行程方向相反。就「真如」與「生滅」論，「生滅」一門是由「心」之某一方向之活動說；「真如」一門是就另一方向說。但一切法皆可由「真如」看，亦可由「生滅」看。「真如」指主體性之超「生滅」講，「生滅」指主體性之達「真如」講；由此，「真如」與「生滅」乃相依而立之二概念。¹⁶

不過，《起信論》較傾向肯定真如心，真如心是絕對的、超越的存有，而生滅心是依於真如心而存在，是真如隨染而不清楚自性的表現。我們現在處理這些詞的意涵。

a. 眾生心

《起信論》對「眾生心」有這樣的界定：

15. 蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》，同前，頁 55。

16. 勞思光，《新編中國哲學史（二）》（台北：三民書局，1984），頁 279。

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者法，二者義。

所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間法、出世間法。

依於此心，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。¹⁷

這段說話的大意是，眾生心作為大乘佛法的真理，包含現實世界與非現實世界的種種現象。眾生心有永恆不變的一面，也有隨緣變化的一面，這兩方面都可以展現、說明大乘佛法。

在這裏有三點是值得注意的。第一，「所言法者，謂眾生心……依於此心，顯示摩訶衍義」，眾生心是眾生本來具有的心性，是眾生的主體，真我的所在。《起信論》謂眾生心就是大乘法體（摩訶衍義），也就是真理。這種結合，使真理成為一精神主體，賦與精神主體普遍性與永恆性。這眾生心既是眾生本來具有的心性，又是真理本身，因此眾生求得解脫、覺悟便有了保證。而眾生心這名字，也透視了真正的主體性能夠於眾生自身中求得，是不假外求的。¹⁸

第二，「是心（眾生心）則攝一切世間法、出世間法」，印順法師解釋「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

17. 蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》，同前，頁 50。「摩訶衍」是大乘教法的意思，大乘佛教認為自己所持的教法是對這個世界的真實理解，故這裏也有真理的含意。「法」指大乘法體，在這裏指「眾生心」。「攝」是涵攝，包含的意思。「世間法」指現實世界的種種現象。「出世間法」指出離、非現實世界的種種現象。「真如」是真實無差別的意思，「心真如」就是指「眾生心」的心性永恆不變，真實無差別的特質。「生滅因緣」即生滅變化的原因和條件。「用」即力用、功用的意思。

18. 參吳汝鈞，《佛教大辭典》，同前，頁 398-399。

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。¹⁹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。²⁰

第三，「是心真如相……是心生滅因緣相」，眾生心有其超越與污染不同的層面。「心真如相」是眾生心真實無差、永恆不變的超越的一面。「心生滅因緣相」是眾生心變化迷執的污染的一面，但其「能示摩訶衍（大乘教法，即真理）自體相用故」，通過撥開變化迷執的生滅心，就能了解真理的意涵。

《起信論》將眾生心描繪為一精神主體，是萬有的根源，這一點跟基督教神學是不同的。基督教認為萬有的根源是上帝，萬物皆由上帝所造成。另外，眾生心這一精神主體是具普遍性與永恆性的真理所在，故人對真理的認識與掌握是不假外求的，可以從自身處尋找，這點跟基督教神學也可能有分歧的地方。如果從巴特（Karl Barth）的角度，我們只能從基督身上認識真理，一切人自身的探索，欲靠自己努力而得稱義的嘗試都應該被否定。²¹最後，眾生心有清淨超越的一面，也有污染迷轉的一面，這裏已透視了一點，就是清淨與污染可以兼容於眾生心中，隱含了兩者不互相排斥的可能性。

19. 印順，《大乘起信論講記》，同前，頁 49-50。

20. 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。

21. 賴品超，〈巴特論宗教：一個漢語處境的反省〉，載於鄧紹光、賴品超編：《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 196-197。

b. 心真如門

「眾生心」通過「心真如門」，就能顯出其清淨超越的一面，就是「真如心」。《起信論》這樣描述真如心：

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。²²

在這裏，「一」是齊一不二的意思，「法界大總相法門」指的是現實世間，「體」是本體。這裏將真如心理解為世間平等不二的共性，就是賦與了心真如普遍性。另外，心真如是「不生不滅」的，生與滅是相對而言的，不生不滅就是說明心真如不是相對的，卻是絕對的。我們再看另一段關於心真如的文字：

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世界事物是由於「妄念」，就是分別心而起的，由於有了分別心，就產生了相對與限制。而心真如是不同的，它是超越的，故不受言語（離言說相）、文字（離文字相）、意識（離心緣相）的限制；它是絕對的，所以是不變的（無有變異）、永恆的（不可破壞）。我們再看一段文字：

22. 蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》，同前，頁 57。

23. 同上，頁 57-58。

以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遺言。此真如體，無有可遺，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說，不可念，故名為真如。²⁴

這裏再次強調心真如的超越性，由於心真如是不受語言限制，故是不能言詮的。不過，《起信論》接受用排遣的思維方式。印順法師指出：「佛法的修行開悟，是要在言說思念中，去觀察無言說所說，無能念所念的實性的。」²⁵《起信論》指出，用有限的言語論述絕對的真如時，可以從「如實空」與「如實不空」兩方面來理解。「如實空」是指：

所言空者，從本已來，一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。²⁶

「空」的意思，是指我們不能直接說明真如是甚麼，一切的說話都不能完全地表達真如的狀態。這是在理解的層次上說「空」，「空」不是「沒有」的意思，我們不能清清楚楚，明明白白說明真如是甚麼，所以「真如」是「空」的。「如實不空」是指：

24. 同上，頁 58。

25. 印順，《大乘起信論講記》，同前，頁 77。

26. 蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》，同前，頁 62。

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心。常恆不變，
淨法滿足，則名不空，亦無有相可取，以離念境，唯證相應
故。²⁷

「不空」的意思，是指真如是絕對不變的，自給自足，是眾生成佛的潛能。真如心是「以離念境，唯證相應」，最終不是通過言語文字，而是需要人自己去經驗、體會才能印證的。「空」是理念上的不能言詮；「不空」是實踐上的個人經驗。

以上幾段文字，將真如心理解為世間萬物的共性，有超越、永恆和不變的特質。有一點可以留心，《起信論》在論述心真如的同時，也講及妄念，也是人污染流轉的一面。當中隱含了一個信息，妄念是依仗真如心而有的。

c. 心生滅門

眾生心通過「心生滅門」，就能顯出其污染迷轉的一面，就是「生滅心」。《起信論》這樣理解「生滅心」：

心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅
和合，非一非異，名為阿黎耶識。此識有兩種義，能攝一切
法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。²⁸

這裏所說的「如來藏」，就是前文所指的眞如心，是眞如心未顯露時的狀態。這段話說明「生滅心」是依仗如來藏而有的，它不離如來藏，但又不是如來藏，兩者的關係是

27. 同上，頁 62-63。

28. 同上，頁 64。

「非一非異」的，《起信論》以「阿黎耶識」來稱呼這種糅合的關係。生滅心是依附真如心而存在，是真實與虛妄糅合的心。就意義言，真如心是不生不滅，生滅心是生滅和合，故是非一。就本體言，真如心與生滅心都由眾生心開出，故是非二。²⁹而真如心是超越差別的絕對存在，原本無覺與不覺之分，但從生滅門來理解，由於心受無知妄念的污染，而產生了各種差別現象，因此在「阿黎耶識」，也就是生滅心中，便有了覺與不覺的分別。《起信論》這樣說：

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所
不遍。法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。
何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始
覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。³⁰

所謂「覺」是指「心體離念」的意思，而之前一直強調「心體離念」是「眾生心」本來的性格，也就是說，心性本覺。另外，「覺」、「不覺」、「始覺」的關係是相依相待的，當談到「覺」，便隱含了「不覺」的意思，而從「不覺」到「覺」的過程中，則會經驗「始覺」的階段。³¹

清淨的真如心為甚麼會隨緣污染，因為有「無明」的攪動。《起信論》這樣形容：

依阿黎耶識說有無明，不覺而起，能見，能現，能取境
界，起念相續，故說為意。³²

29. 參吳汝鈞，《佛教大辭典》，同前，頁 297。

30. 蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》，同前，頁 71。

31. 參方立天，《中國佛教哲學要義》（上卷）（北京：中國人民大學，2002），頁 298-299。

32. 蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》，同前，頁 93。

人既能見，就會有分別心，有了分別心便能展現世間種種事物（能現），就會執取種種現象（能取境界），意念也因而相續不斷（起念相續），這些都是由於無明的攪動而起。爲甚麼無明可以污染真如心，是因爲熏習的緣故。《起信論》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。³³

這裏以衣服受香熏爲比喻，指出衣服本來是沒有香味的，但如果經過香味熏染，就會有香味。真如倘若經驗無明的熏習，則會受到污染。不過，無明並不會破壞真如心超越不變的本質，《起信論》以風和水爲喻：

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。³⁴

「水非動性」，是恆常清淨的。海水起現波濤，是因爲有風的緣故，所以「若風止滅，動相則滅」，所謂無風不起浪，但風是不會影響水本身的濕性。同樣道理，真如心雖因受無明的攪動而受污染，流轉成爲生滅心，但真如心的本質並未因此而受破壞，只要能夠清除無明，真如心便會

33. 同上，頁112。

34. 同上，頁72。

再次朗現。「流轉」在這裏並不是「變成爲」的意思，真如心受無明蒙蔽，這種狀態稱呼爲生滅心。所以，並不是由真如心的本質，變成爲生滅心的本質。

另外，《起信論》還指出，真如心可以返轉過來熏習無明，是爲自體相熏習：

真如熏習義……自體相熏習者，從無始世來，具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恆常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。³⁵

這段引文的意思是，真如心在超越方面具有「無漏法」與「不思議業」兩個因素，這兩個因素可以「作境界之性」，就是作爲對象，自己熏習自己，使眾生有渴望（厭生死苦樂求涅槃）和動力（自信己身有真如法），通過修行從污染的生滅心復歸真如心。值得留心的是，自體相熏習是眾生平等擁有的能力。現在說自體相熏習是生滅心復歸真如心的能力，那麼，眾生一方面有成佛的潛能，另一方面也有將這種潛能發揮出來的力量。不過，《起信論》又提到：

無量無邊無明，從本以來，自性差別，厚薄不同。³⁶

由於人受無明影響的「厚薄不同」，故人的覺悟也有遲速之分。³⁷

以上可見，生滅心是真如心隨緣污染的結果。所以說，生滅心是依附真如心而存在。生滅心雖不是最終極的存

35. 同上，頁 114。

36. 同上，頁 122。

37. 參吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，同前，頁 182-183。

有，但並不表示它是不真實的，真如心受無明熏習污染而成爲生滅心，所以生滅心也是真實的心。真如隨緣污染，就是不覺。而由生滅心復歸真如心的過程，就是覺。從生滅門來看，真如心雖受污染，但本質不變，而真如又有自己熏習自己的能力，所以生滅心是有可能復歸真如心的。

四、對基督神人二性的再思

《起信論》的思維方式，並非將清淨的真如心與污染的生滅心視爲兩個獨立的存有，而是將它們糅合在眾生心中，是一種真妄和合的主張。真如心是絕對超越的，生滅心是依附真如心而存在的。這樣，生滅心就是否虛妄不實？這要看我們如何理解「真實」的意思。在實存上，生滅心並不是一個獨立的存在，在這層面上生滅心不是真實的。但在實踐上，倘若真如不清楚自性的內涵，則有種種迷執的表現，就有了生滅心的內容，在這層面上生滅心是真實的。

若用基督教的語言來表達，神性與人性，並不是兩種獨立的存有，而是糅合在基督身上。基督的神性是絕對超越的，人性是依附神性而說。如果說基督身上有一獨立的人性存在，則這是不能說的。不過，對神性的肯定並不必然排除人性的可能，因爲只要有一刻對神性的迷惑，就會污染而成爲人性，基督也可成爲眾生之一，也可以是凡夫一名，跟我們沒有分別。《聖經》也有基督受試探的記錄，即使在客西馬尼園禱告時，他也是處於掙扎當中。當然，耶穌並沒有受迷惑，這是他跟我們不同的地方。在另一個層面，從心生滅門去理解，生滅心是可能幫助我們明白真如心，因爲人始覺生滅心的非，就能照見真如心的是。故我們可以這樣理解，基督是因爲通過對人性的把握和正確

理解，而展現了本身的神性內涵。《迦克墩信經》所描述的基督神人二性是這樣的：

……是同一基督，是子，是主，是獨生的，具有二性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散；二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以保存，是會合於一個位格，一個自體之內，而非分離成為兩個位格，卻是同一位子，獨特的，道上帝，主耶穌基督。³⁸

這裏強調的是神性與人性並不互相排斥，是互相依附而不混淆的存在。這裏並未指明，人性是一種獨立於神性的終極存有，也沒有否定神性終極的實在性。故此，倘若我們將真如心理解為神性，生滅心理解為人性的話，《起信論》的思維方式，是符合《迦克墩信經》的要求的。之前說過，「流轉」並不是「變成爲」的意思，現在補充一點，《起信論》以四面鏡子來說明心性本覺的四種意涵，³⁹其中第二面的鏡子是因熏習鏡。《起信論》謂：

二者因熏習鏡，謂如實不空，一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法即真實性故。又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。⁴⁰

世間種種影像在鏡中顯現出來，但這些影像並非由鏡發出（不出），而種種影像也不會進入鏡中，成為鏡的一部分

38. 湯清編譯，《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝，1968），頁 24-25。轉引自鄧紹光，〈從天台佛學看巴特的基督論〉，同前，頁 126。

39. 如對有關的討論感興趣，可參方立天，《中國佛教哲學要義》（上卷），同前，頁 300-301。另參印順，《大乘起信論講記》，同前，頁 136-144。

40. 蕭蓬父釋譯，《大乘起信論》，同前，頁 73。

（不入）。⁴¹虛妄的影像與真實的鏡是和合在一起，但不是互相交換，影像不會成為鏡，鏡本身也不會自己發出影像。沿這種思路，並不會推出神性與人性互相交換的結論，所以這並不違反《迦克墩信經》的理解。筆者要強調的是，或者以《起信論》的思想去理解基督的神人二性，未必是最理想的方式，但這不必然會傾向幻影說的危險，否定基督的人性，特別是罪性。因為，《起信論》在肯定「真如心」為最終極的存有之餘，並沒有否定「生滅心」，用相依和合的思考方式處理了清淨（真實）與污染（虛妄）的矛盾。而借用這種思維邏輯，我們在肯定基督的神性的同時，便不必然會否定了基督的人性和罪性。

不過，《起信論》是從眾生心立論，也就是說，我們每個人都有可能從人性復歸神性，這並不是基督的特權。

《創世記》的故事，指出人有上帝的形象，所以人有神聖的一面。不過，人經不起蛇的誘惑而犯罪，神性的內涵也因此而敗壞了。我們可以將之理解為真如心因受無明污染而成為生滅心的過程。然而，人本具的神性內涵被敗壞了是甚麼意思？這種敗壞是徹底的，而使人永遠不能復歸的嗎？這一點並不是《起信論》的立場。《起信論》認為真如心雖受污染，但其超越的，絕對不變的本質是沒有變動的。故此，人性只是不通達神性的結果，人有神性內涵的本質並未因此而受到破壞，所以人人也有復歸神性的可能。因此，我們可以說，借用《起信論》的思維方式，「人人都可能成基督」是肯定的，縱然現實上只有耶穌一人能成基督，但理論上人人都可能成基督，只是我們受「無明」熏習太重，未能對人性有正確的把握和理解而已。

41. 印順，《大乘起信論講記》，同前，頁139。

換句話說，這種思考不單影響到我們對基督神人二性的理解，而同時關涉拯救論的討論。倘若人人都可能成基督，我們便不需要通過歷史上出現過的耶穌，也可能得到救贖，那麼，基督的十字架是承載着甚麼信息呢？這樣看來，《起信論》的思考不單可能豐富我們對基督論的了解，同時也會刺激基督教神學，再思考傳統的神學論題。不過，有關拯救論的探討，已經不是本文討論的範圍了。

五、結論

筆者這篇文章，並非要論證《起信論》能有效地說明基督神人二性的問題，也不認為鄧紹光對如來藏思想的理解完全錯誤。筆者只是想澄清，「以《大乘起信論》為代表的中國如來藏思想」，未必會排斥基督的人性，未必會對基督的人性缺乏足夠的肯定。

在建構漢語神學的問題上，我們需要有勇氣去借用漢語文化的資源來詮釋神學問題。但其中有個困難，就是大家的思維方式未必盡同，而且有很多詞彙是需要花時間弄清楚。另外，當兩者出現矛盾時，例如巴特認為道成肉身是一次過的，故沒有普遍性；⁴²《起信論》認為「眾生心」是眾生本具的，所以是普遍的，人人皆能成佛，人人皆能成基督。這會引申另一個課題：我們不必然要通過基督，而能得到救恩。那麼，基督的十字架又有甚麼意義？或者，這可以讓我們再去思考，不將基督的十字架規限在救恩的思考裏面。⁴³這時候，我們是否也有勇氣，去提出我們的理解？或者我們要問，為甚麼要借用中國文化建構漢語神

42. 鄧紹光，〈從天台佛學看巴特的基督論〉，同前，頁136。

43. 事實上，基督教神學有關十字架的討論，也沒有完全地規限在救恩之內，例如田立克（Paul Tillich，又譯蒂利希）就認為十字架承載着醫治的信息。筆者這樣提出，是針對香港教會群體對十字架的詮釋。

學。這是比附，好說明中國文化的資源是基督教信仰的預備？還是我們會接納，中國文化資源可以豐富基督教神學的內涵？前者是本色化的問題，後者是文化相遇、對話的問題。

筆者傾向後者的思考，因為筆者希望以中國人的身份，一方面以基督教為信仰，一方面亦能繼承中國傳統文化。用中國文化來建構漢語神學，倘若只是比附，是過於求同而不問差異。倘若太過排斥彼此不同的思想方式也有不妥。筆者相信，中國文化的資源可以豐富基督教神學的內涵。這「豐富」起碼有兩個可能的意思：一是對傳統的神學課題提供另一種思維方式，例如《起信論》的思考框架可以幫助我們對基督神人二性的思考；二是突破傳統的神學課題，例如《起信論》所引申的救贖觀，迫使我們處理基督十字架的信息，除了救恩外還有甚麼可能的意義。因此，宗教對話在漢語神學裏並非沒有意義。

在這裏想起三位老師的說話。在一次晚飯中，李熾昌教授說過，他既是一個中國人，又是一位基督徒，他要成為一位中國基督徒。因此，李熾昌教授喜歡以中國文化豐富基督教信息的意涵。賴品超教授則強調，基督教與中國文化的結合，並不是「應否」的問題，而是「甚麼」和「如何」的問題。⁴⁴而笔者在一次聚會中，有幸得到卓新平教授的鼓勵，他寫了一句說話：「中西溝通，任重道遠。」筆者覺得，這分別是使命、艱鉅、委身的表達。

44. 賴品超，〈雅典與香港有甚麼相干？——從基督教對希臘文化的態度看基督教與中國宗教的相遇〉，載賴品超，《開放與委身》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2000），頁 279-282。

