

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 大乘神學的再思——以菩薩與基督的悲心與智慧為焦點

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	Tang, Andres S. K.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-28 15:50:12
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/166924">http://hdl.handle.net/20.500.12424/166924</a>

# 大乘神學的再思

## ——以菩薩與基督的悲心與智慧為焦點

鄧紹光

香港浸信會神學院基督教思想（神學與文化）教授

聖安德烈斯大學哲學博士

一、

「大乘神學」一語因為基南（John P. Keenan）的《基督的意義：一個大乘神學》（*The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*）<sup>1</sup>而頗為學界所識，在漢語學界亦因為賴品超的〈從大乘佛學看迦克墩基督論〉<sup>2</sup>中對基南大乘神學的介紹而被人注意。由於「大乘神學」與「大乘佛教」同樣使用「大乘」一語，加上基南在上述著作中討論「大乘佛教」如何可以幫助基督教建立「大乘神學」，我們基本上認為在這兩個詞語之中的「大乘」，其意義是相同一致的。基南的著作主要是透過唯識宗來重新發展一套非實體化的基督論，<sup>3</sup>而賴品超上述的文章亦是順此而繼續作出深化的討論，但卻是集中於大乘佛教個別宗派的義理而開展，而非扣緊「大乘」的精神來討論，即使是筆者的〈從天台佛學看巴特的基督論〉<sup>4</sup>亦不例外。

- 
1. John P. Keenan, 《基督的意義：一個大乘神學》（*The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*; Maryknoll, NY: Orbis, 1989）
  2. 載賴品超，〈從大乘佛學看迦克墩基督論〉，載《輔仁宗教學研究》第二期（2000秋），頁231-262。
  3. 對基南大乘神學的介紹，見上注。
  4. 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（2003.1），頁121-137。

然而，這樣的做法很容易使得在建構「大乘神學」的過程中離開「大乘」的原來意義。比方蘇遠泰的〈大乘神學的再思——回應鄧紹光博士的〈從天台宗佛學看巴特的基督論〉〉，<sup>5</sup>就指出「大乘神學」的意思有二：「狹義而言，取其借用大乘神學之意，指通過研究大乘佛學的理論，以此作為基督宗教神學反省的資源」；<sup>6</sup>「廣義的大乘神學為借鑒其他一切可借鑒的資料，務求更能在不同的語境下，清楚表達基督宗教的福音真理，更能反省福音所帶來的當下意義的神學」。<sup>7</sup>很明顯，「廣義的大乘神學」一語中的「大乘」已經較「大乘佛教」中的「大乘」來得更寬闊了。

筆者無意否定「廣義的大乘神學」的進路，而是想要提出，這種「大乘神學」其實只是「普世神學」的一種，但由於用上了「大乘」一語，很容易誤導讀者。因此，筆者本文嘗試回到「大乘佛教」本身的基本關懷和精神，從而探討「大乘神學」的基本特性及具體教義，並由此而就賴品超及蘇遠泰兩位對拙作的回應<sup>8</sup>作出進一步建設性的討論，希望在邁向「大乘神學」的道路上有所裨益。

## 二、

日本著名古唯識學者上田義文撰有《大乘佛教思想》一書，<sup>9</sup>當中第四章「如何理解大乘佛教」對大乘佛教的特質有扼要的介紹：

- 
5. 蘇遠泰，〈大乘神學的再思——回應鄧紹光博士的〈從天台宗佛學看巴特的基督論〉〉，載《中國神學研究院期刊》第36期（2004.1），頁215-226。
  6. 同上，頁216。
  7. 同上，頁218。
  8. 賴品超，〈罪身、罪性與如來藏——一個基督論式人類學的探討〉，載《中國神學研究院期刊》第35期（2003.7），頁209-227。
  9. 上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》（台北：東大圖書，2002）。

大乘是大車 (mahā-yāna)；而小乘是小 (hina) 車，為「低劣」車子……大乘佛教比較殊勝是因為它是不分對象，可以將所有的人正確地載往真實的「覺悟」境地的車子；小乘佛教並無此意，故稱為低劣的車子。行大乘道的人，稱為菩薩 (bodhisattva)；行小乘道的人，稱為聲聞 (śrāvaka) 和緣覺 (pratyekabuddha，獨覺)。<sup>10</sup>

這裏很清楚，大乘與小乘的差異是跟拯救／救渡的範圍、闊度相干的，而這個拯救／救渡的範圍又跟拯救／救渡的途徑、方式相關。前者涉及大悲，後者觸及大智，但兩者不相分離，乃是一體。上田義文引無著表明小乘與大乘的差異：「二乘〔筆按：即小乘之聲聞、緣覺〕解脫知見中無三身，菩薩解脫知見中有三身。二乘未能滅智障（知性的煩惱），故無一切智，不得法身；無大慈悲，不行利他，故無應、化身。」<sup>11</sup>又進一步的解說：

二乘不能滅智障，是二乘只知人無我而不知法無我，但菩薩知人、法二無我；同樣地，二乘的解脫知見尚未完全滅除煩惱或執著，所以不能獲致真正的覺悟（法身）。二乘不能實踐利他，因為還有執著，不能真正與他者成為一體……由於還未能脫離自我中心性……所以不能真正利他。由此可知，大乘佛教認為二乘之所以不能如大乘……是因為他們尚未獲致真正的涅槃（煩惱滅），亦即真正的覺悟。<sup>12</sup>

大悲與大智其實就是在於脫離自我中心，達到真正的利他。這是因為大悲與大智乃一體之兩面，大悲的利他精神

---

10. 同上，頁 193。

11. 同上，頁 197-198。

12. 同上，頁 198。

犧牲自己而救渡其他一切眾生，真正實踐無執；而正是在這一實踐中他體悟到真如實相均為緣起性空，於此，法不可執，我不可執，這就是大智了。雖然大悲與大智好像分別屬於拯救論的和知識論的，但兩者卻是互相包含，不能分離。一方面，在拯救上，只有一切他者的眾生都得救，自己才能離此岸到彼岸；另一方面，在知識上，只有照見他者乃構成事物的本來面目，才能從知性的煩惱中解脫出來，而得真如實相。若對「他者乃構成事物本來面目」的緣起性空無所體悟，如何可能實踐誓要渡盡眾生自己方才成佛的發願？由此可見，一方面，拯救與知識、悲心與智慧是互相包含的，故此菩薩悲智雙修。知識，乃拯救的知識；拯救，乃拯救進入這知識所指向的真如實相之中。另一方面，我們亦可看見，悲心與智慧、拯救與知識均以他者為優先。當一己拯救是以一切他者的眾生的得救為條件，那麼他者就有優先性，當一切的事物均無自性而俱要在眾多他者的緣聚底下起現，則在認識事物的過程中，他者同樣具有優先性。

倘若大乘佛教的精神在於悲心與智慧，並且這種悲心與智慧均具有一種他者的向度，那麼，我們有興趣的是，在基督信仰之中是否同樣具有這種「大乘」精神在內？如果大乘佛教這種精神乃具體表現於菩薩身上，<sup>13</sup>那麼在基督信仰中耶穌基督又是否充分表達了大乘的悲心與智慧？耶穌基督如何具體表現這種悲心與智慧？對這一問題的探討，我們需要分析菩薩——大乘佛教中理想人格的具體實況——的存有結構，特別是其利他的特性，然後由此而對比基督的存有結構。這樣的討論意味着，若要建構狹義的

---

13. 對菩薩悲智雙運的介紹，可參林朝成、郭朝順著，《佛學概論》（台北：三民書局，2003）第十章「佛教的慈悲觀」；尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》（嘉義：南華大學，1999）「略論菩薩弘誓與留惑潤生」。

「大乘神學」，首先可以由基督論開始，嘗試確立「大乘基督論」，然後再進至其他教義的發展。重要的是，這樣的做法是貫徹大乘佛教中的大乘精神：悲心與渡他，智慧以見他。

### 三、

大乘佛教的悲心與智慧其實均以緣起性空此一佛教諸宗之共法為基礎。悲心是踐空，智慧是見空。但由於此空乃是緣起的，是依待他者的，那麼，踐空就是中村元所講的「自他不二」的倫理實踐，<sup>14</sup>慈悲之實踐乃在於讓他者起現從而實現空的相互依待、互為條件。慈悲實踐的乃是無我，即不以自我為實體，而以無我來作為實踐的基礎和目的，「真的自己唯有從與法相契的行為性實踐中去實現」。<sup>15</sup>真的我不是實體性的我，「佛教拒斥把個人看成形而上學上的實體來研究他們之間的同異關係」，<sup>16</sup>一切事物均無自體、自性，人亦無自體、自性，而是與他者處於一種相互依待、互為條件的關係之中。因此，慈悲之實踐不過是活出諸法的空之實相而已。這樣一來，空就不只是智慧之所見，而同時是實踐性的。

然而，踐空必須預設見空，實踐真理必須預設認識真理。中村元指出：「唯有先是對空的立場有了自覺，慈悲行才變成是純粹的。大乘佛教的哲學家，提出了一種基於空觀的、無緣慈悲的觀念。」<sup>17</sup>換句話說，慈悲的實踐若要不落入主體主義式的，只有在覺悟諸法實相為空的情況底下，方為可能。所謂無緣慈悲，龍樹有許多解說，其中之

14. 中村元著，江支地譯，《慈悲》（台北：東大圖書，1997），頁 60。

15. 同上，頁 64。

16. 同上，頁 60。

17. 同上，頁 67。

一如下：

悲有三種。眾生緣、法緣、無緣。此中說無緣大悲名具足，所謂法性乃至實相亦空，是名無緣大悲。菩薩深入實相，然後悲念眾生。（《大智度論》第二〇卷）<sup>18</sup>

又說：

無緣者緣於如來，是名無緣……緣如未來者名曰無緣（之慈）……無緣者不住法相及眾生相，是名無緣。（《大般涅槃經》〔北本〕第一五卷）<sup>19</sup>

無緣慈悲就是無所執的慈悲。一旦有所執，實踐慈悲者就成了執的主體而把慈悲的實踐活動轉成了主體執實的活動，慈悲所向的眾生亦成了被執實的對象，這就把緣起性空的彼此依待轉成了主客對立及主體決定他者。只有在無緣慈悲實踐中才會對應諸法實相之空而讓他者恆為一互為條件的他者。因此，中村元說：「觀諸法實相空〔=如來〕而行慈悲，就是『無緣慈悲』。」<sup>20</sup>唯有在見空的境況底下實踐慈悲，慈悲行才會是純粹的、真正利他的。總的來說，慈悲乃在於緣起性空的無我智慧；法無我，人亦無我，俱為緣起性空、彼此相待。於此，「我」被解消而「只存在於一無盡的緣起脈絡中」。<sup>21</sup>「大乘菩薩之不求個人解脫，是因為真正的解脫只有當一切眾生都解脫之時，才能實現。」<sup>22</sup>

18. 引自同上，頁 69。

19. 引自同上，頁 69-70。

20. 同上，頁 70。

21. 林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，同前，頁 357。

22. 同上。

然而，大乘佛教這一悲智雙修的菩薩精神，卻在日後發展的不同宗派有不同的偏重。在這裏我們特別要指出的是中國的天台宗跟華嚴宗。雖然兩者均同為大乘佛教，可是在對拯救與真理的着重卻各有不同。簡單來說，天台之性具系統偏重救渡眾生的實踐之根據，華嚴之性起系統偏重展示圓滿豐富、重重無盡之法界實相。無獨有偶，這種情況亦出現在當代兩位德國神學家——莫特曼（J. Moltmann，也譯莫爾特曼）與潘能博（W. Pannenberg，也譯潘能伯格）——身上。莫特曼特重基督受苦的大愛，潘能博卻標示基督復活顯明的真理；莫特曼着重對他者的拯救，潘能博則着眼於他者所處的整體實相。如果大乘佛教的菩薩精神能夠為天台與華嚴之間的差異作出仲裁，那麼我們亦可借助其調停莫特曼與潘能博的基督論的差異，從而邁向建立一種大乘基督論，以及大乘神學。特別當大乘佛教以菩薩的悲心與智慧為其根本精神，則具有相類似結構的基督論亦可使得以基督為中心的神學成為大乘神學。

#### 四、

透過大乘佛教的菩薩精神，我們想要發展的乃是一種悲智雙運的基督論，而具體來說，又特別是嘗試解決莫特曼與潘能博兩位神學家因各有偏重而出現的緊張性。雖然我們知道兩人都同樣以終末論來建立他們的神學，並且都十分重視基督在當中所扮演的角色，可是明顯地，莫特曼以終末的拯救為至關重要，而潘能博則以終末的真理為其神學思考的任務所在。這樣的分別在他們早期的神學著作中已經表明出來了。

正如格倫茨（Stanley J. Grenz）指出，「對潘能博來說，

神學就是追尋普世真理（universal truth）」，<sup>23</sup>他早期即反覆不斷提出這個看法。<sup>24</sup>這普世真理所指的乃是整個實在（all reality）或總體性（totality），他清楚表明「基督信仰的真理不能僅以『耶穌基督是真理』這一斷言來回答，卻當以我們所經歷的整個實在來回答」。<sup>25</sup>在存有論上，潘能博以上帝為「決定一切的那個實在」（all-determining reality），<sup>26</sup>因此在知識論上，整個受造的實在當反映或蘊涵着這一上帝。然而，潘能博視整個實在為動態的。一方面，這個實在的內在各部分是相互關連的，但另一方面，這個實在又處於破碎的分裂當中，所以整全圓滿的實在是屬於將來的，而實在就有其邁向將來的歷史性。相應於這一動態的實在，乃一普世的歷史（universal history）；只有普世的歷史完成了，受造的實在的真理，以及上帝的真理才完全顯明出來。因此真理乃是終末的。

在這當中，正如阿維斯（Paul Avis）提問：基督徒神學家應當思考的乃是上帝在基督裏的啓示，這些對總體性的意思有何意義？<sup>27</sup>阿維斯指出潘能博在這裏設下了談論上帝啓示的條件：<sup>28</sup>「那啓示其自己的上帝不外是決定一切受造實在的實在。啓示必須在這一實在的亮光下發生，而實在也要在這啓示的亮光下被察看。啓示，作為上帝的啓

---

23. Stanley J. Grenz, 《盼望的理由》（*Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*; New York/Oxford: Oxford University Press, 1990），頁 13。

24. 如一九六二年發表的論文〈真理是甚麼？〉（*What is Truth?*），載《神學的基本問題》（*Basic Questions in Theology*; trans. George H. Kehm, Philadelphia: Fortress, 1970-71），卷二，頁 1-27。

25. 同上，卷二，頁 2。

26. Wolfhart Pannenberg, 《神學與科學哲學》（*Theology and the Philosophy of Science*; trans. Frances McDonagh, Philadelphia: Westminster, 1976），頁 332。

27. Paul Avis, 《現代神學的方法》（*Methods of Modern Theology*; Basingstoke: Marshall Pickering, 1986），頁 80。

28. 同上。

示，必須是普世性的，而以總體性來了解。」<sup>29</sup>然而，如上所述，「我們還不能知道總體性，只能是期盼。這期盼就在基督的位格中決定性地發生了」。<sup>30</sup>這正是潘能博在一九六〇年發表的〈關於啓示論的教義性綱領〉(Dogmatic These on the Doctrine of Revelation) 中的第四條綱領：「上帝本性的普世啓示不會在以色列的歷史中完全實現，但卻首先在拿撒勒人耶穌的命途中被啓示，因為歷史的終局預先在他身上發生。」<sup>31</sup>

這樣一來，基督論就成了十分重要的議題，然而，相應於潘能博所設下的啓示條件，那麼，耶穌的復活方才是核心所在，「耶穌的復活是所有潘能博基督論宣稱的基礎，很明顯在他的神學中具有非常重要的角色」。<sup>32</sup>即是說，耶穌的復活揭示了上帝終末時的完全的統治，而為決定一切實在的能力；耶穌的復活預告上帝的國度 (Kingdom of God) 的實現。這預告其實是預先實現 (pre-actualized)；意即在耶穌的復活與上帝國度的實現之間只有量的差異而非質的差異，<sup>33</sup>在內容上兩者是對應的。<sup>34</sup>這也就是說，「終末再沒有任何新的事件不是已經在耶穌的復活中被期盼……不會有其他事件在實質上會超越在他身上所發生的」。<sup>35</sup>那麼，耶穌的復活就是預先地 (proleptically) 實現

29. 同上，頁 80-81。

30. 同上，頁 81。

31. Wolfhart Pannenberg, 〈關於啓示論的教義性綱領〉(Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation), 載 Wolfhart Pannenberg 編, 《作為歷史的啓示》(Revelation as History; trans. David Granskou; New York: Macmillan, 1968), 頁 139。

32. Christian Mostert, 《上帝與未來》(God and the Future: Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God; London/New York: T & T Clark, 2002), 頁 53。

33. Wolfhart Pannenberg, 〈論歷史與神學的詮釋〉(On Historical and Theological Hermeneutic), 載氏著, 《神學的基本問題》, 同前, 卷一, 頁 179。

34. Wolfhart Pannenberg, 《耶穌》(Jesus-God and Man; trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe; London: SCM, 1968), 頁 105; 另參頁 243。

35. Wolfhart Pannenberg, 〈洞見與信仰〉(Insight and Faith), 載氏著, 《神學的基本問題》, 同前, 卷二, 頁 44。

歷史的終結，預先地揭示上帝其決定一切的能力最後在歷史的圓滿中終得安頓。<sup>36</sup>並且，這歷史的終結不單是人類的歷史，而是整個受造實在的歷史，即最終整個宇宙藉着耶穌而被帶領進入一個世界的統一（unity of one world）之中。<sup>37</sup>

在這裏我們看見潘能博的基督論主要在於讓我們預先看見終末的普世真理，耶穌復活的事件乃是印證耶穌在復活前（pre-Easter）所宣講的上帝國度這一信息，就是一切散落於歷史中的事件最終會被這復活事件所顯明的能力所統合起來而成一普世及終結的歷史。從耶穌的復活事件中所預期的受造歷史的終結與完成，一方面揭示出上帝統治的完全實現、上帝國度的全面彰顯，另一方面亦顯明一切受造眾生的殊異性（diversity）都相互被連結起來而成統一性（unity），一切歷史中的事件的本相都在這當中圓滿呈現。對於潘能博來說，這真理的統一性具有存有論上的融貫性地位（ontological status of coherence），<sup>38</sup>意即這融貫性指的不單是對事物所作的判斷（judgments）本身的融貫性，而同時是事物本身的融貫性，後者構成我們的判斷的真理（Coherence in the things themselves [...] is constitutive for the truth of our judgments）。<sup>39</sup>那麼，耶穌從死裏復活所揭示的就是一切受造實在的彼此融貫統合的圓滿結局，以及使得這一圓滿結局出現的統合能力。

可以說，潘能博完全是從果地來說真理實相的。雖然

---

36. David P. Polk, 《通往上帝的途中》（*On the Way to God: An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg*; Lanham: University Press of America, 1989），頁 201。

37. Pannenberg, 《耶穌》，同上，頁 390。

38. Jonathan P. Case, 《潘能博與雲格爾中耶穌之死與三一上帝的真理》（*The Death of Jesus and the Truth of the Triune God in Wolfhart Pannenberg and Eberhard Jüngel*），載《基督教神學研究期刊》（*Journal for Christian Theological Research*, 9 [2004]），頁 3。

39. Wolfhart Pannenberg, 《系統神學》（*Systematic Theology*; trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991），卷一，頁 53。

這果地是由耶穌的復活事件來預先顯示，但卻不礙其所顯示的、預先在耶穌個人身上實現的為果地的真理實相，因為此真理實相乃眾多殊異的受造實在於歷史終末的統合。這樣的真理觀跟華嚴宗的真理觀極為相似。一方面，兩者都是從果地來說的，另一方面，兩者所展示的真理實相是圓融無礙、崇高超越的，遠離一切死亡和苦難，斷絕罪惡之根源與煩惱無明。華嚴宗言法界緣起，無盡法界是由毘盧遮那佛法身而開出的，此法身已證得「海印三昧」之法界，故此不再處於因地，而是在果地中、佛界法界中的法身。在果地中的法身固然是圓滿的，在果地中的法界亦是圓滿的，華嚴宗即於此而說法界緣起，標舉「圓融無礙」的真如實相，亦即事物不單是緣起而生的，且是充滿和諧、互相成就的一總體。此尤可見於華嚴宗所盛言的四法界。

華嚴宗就果地而言的法界，純只是在果地中的毘盧遮那大佛的智慧覺識，如吳汝鈞所言：「法界緣起對現象事物的生起及其相互的關係，並不是從現實的角度來看，而是從修行者的修證工夫映照出來。」<sup>40</sup>同樣，潘能博所言的終末實在亦只是耶穌從死裏復活而對一切受造眾生的圓滿終局的預告，而非表示現實世界的苦難與死亡、罪惡與不義隨着耶穌的復活事件而立即一起全被克勝和清除。因此，這樣的智慧和真理是超離九法界和受苦的世界的，而為天台宗和莫特曼所批評。暫時撇開這一點不談，我們還要指出，華嚴宗在其法界觀中所言的「理事無礙法界」和「事事無礙法界」，亦可跟潘能博所講的真理與實在的終末融貫和統合相提並論。

華嚴宗講的「理事無礙法界」、「事事無礙法界」，簡單來說，是表明真理與事物、事物和事物之間的融和一

40. 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津，1995），頁102-103。

體的關係。佛教倡言的真理乃空理，強調事物是因緣而生，如龍樹所言：「以有空義故，一切法得成。」一切事物之起現是在一相互依待、互為條件底下而得以可能。只是華嚴宗站在果地的角度而表明這一境界，真理與事物之間最終在相遍、相成、相斥、相即及相非等五種關係中成就圓融無礙。<sup>41</sup>潘能博的真理與實在的關係亦是在終末的果地上而成為圓融無礙。當耶穌的復活事件揭示出上帝統一眾多殊異事物的終末實在，表明了萬物必須在彼此融貫的關係之中方才能夠成就其自己，那麼，這融貫、統一就是真理，而在終末的實在中這真理即落實於一切受造的實在之中，從而顯明真理與事物之間圓融無礙的關係。甚至再進一步而言，上帝作為決定一切的那個實在、統一一切的那個實在，亦在終末的境地中與一切受造的實在圓融無礙。

至於事事無礙法界，則是建基於理事無礙法界而來的。「因為既然理就是事，理遍於事，每事物是理之化身及理之顯現……既然理即事，事即理，由此從原則上從理體上亦可肯定事亦如理一樣，圓融無礙；因理遍於事，事事皆具此性質，由此便可推出事事無礙之觀。」<sup>42</sup>事物與事物在通局、廣狹、遍容、攝入、交涉、相在之關係中而達至一體普融無礙。<sup>43</sup>相類似地，潘能博的終末實在乃為融貫一切事物的整體，眾多殊異的事物並非彼此分割，反之乃是相互連繫聯合而成一統一體。這是因為融貫、統一的真理在上帝的作為中完全落實在一切的受造實在之中，使得眾多殊異的事物能夠相互結連成一和諧融合的整體，清除了在現實歷史中的種種隔絕阻礙。

透過以上的分析，我們可以看見潘能博跟華嚴宗的真

41. 陳沛然，《佛家哲理通析》（台北：東大圖書，1993），頁146。

42. 同上，頁147。

43. 同上，頁148-149。

理觀都是終末的，從果地出發的。就真理的內容來說，二者均強調殊異事物之間的相互依待與彼此融合。然而，由於其為終末性的、果地的，因而招致了忽略現實眾生受苦處境這一批判。即或如此，我們仍不得不承認，這一終末實相的揭示，其實是顯明在圓滿無憾的真理與實在之中，一切相異的他者都得以保存成就；相應這一真理與實在，則一切世間的實踐都當避免落入扭曲或壓迫他者，反之應竭力讓一切殊異的他者在相互的關係中各自得成其自己。

## 五、

莫特曼對耶穌復活事件的閱讀跟潘能博有微妙的差異。基本上，莫特曼是以應許來確立耶穌從死裏復活的意義。當耶穌從死裏復活的事件乃一應許的事件，那就涉及其應許的對象為誰。莫特曼認為復活本身並不能告訴我們這方面甚麼。基督為甚麼要受苦呢？「復活節沒有解開十字架之迷，反而使基督的十字架成爲一種奧秘。」<sup>44</sup>莫特曼根據保羅指出基督的十字架是「爲我們的」（for us），<sup>45</sup>顯明基督的死的拯救意義，「具有爲罪人贖罪或者世界的復和的實質性意味」。<sup>46</sup>因此，只有確定復活的乃是被釘十字架的那一位，才能實在地說出應許事件的對象，否則，耶穌的復活就只是對他自己有意義。是以，莫特曼引述克拉默（W. Kramer）對《哥林多前書》十五章3節下至4節中的解釋：「因爲復活構成和證實了耶穌的末世論地位，而

44. Jürgen Moltmann, 《被釘十字架的上帝》（*The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*; trans. R. A. Wilson and John Borden; London: SCM, 1974），頁181；中譯本：莫爾特曼著，阮煒譯，《被釘十字架的上帝》（香港：香港道風山基督教叢林，1994），頁239。

45. 同上，頁181；中譯本：頁240。

46. 同上，頁182；中譯本：頁240。

ὕπερ ἡμῶν〔引按：意即為我們〕卻是耶穌的死作為這個末世位格的死的闡釋。」<sup>47</sup>在這裏我們可以看出了莫特曼的心意：基督的十字架那種「為我們」的意義是不能為復活事件所決定的，<sup>48</sup>他非常重視耶穌與一切受苦眾生的同在，這指向了基督對眾生的悲憫。

再者，當基督的復活乃一應許的事件，這同時涉及應許的內容。那麼，這應許的內容是甚麼？應許之所以為應許乃在於其所應許的跟當下現在所經歷的不一樣，甚至截然相反。如果是這樣的話，耶穌的復活必須是從死裏復活，復活就是對死亡的否定，這樣方能確定復活作為應許的內容。因為當耶穌在十字架上的死亡乃是為我們的，那就使得其復活同時也是為我們的；當耶穌在十字架上的死亡乃是參與及分擔世間的命途，那就使得其復活成為對我們、對這個世界的應許。因為「透過對〔耶穌的〕死亡的否定，上帝為所有人一切事物賜下應許，讓我們可以參與、有分於『基督的將來』」。<sup>49</sup>是以，莫特曼並不單獨討論耶穌復活事件的意義，而是闡釋耶穌從死裏復活這一事件的意義。上帝應許的正面內容往往是由否定那負面的（negation of the negative）來提供，正面的內容乃由負面的經驗來反顯。<sup>50</sup>而死亡正是如此的一種終極的負面經驗，同時質詢上帝的能力與主權，從而形成一神義論的問題。莫特曼正是以此為處境而指出基督的復活乃是「對否定的否定」（negation of negation），<sup>51</sup>對耶穌的十字架的否定。這樣

---

47. 同上。

48. 同上，頁 182-183；中譯本：頁 241。

49. M. Douglas Meeks，〈盼望神學的源頭〉（*Origins of the Theology of Hope*; Philadelphia: Fortress, 1974），頁 78。

50. Jürgen Moltmann，〈盼望神學〉（*Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*; trans. James W. Leitch; London: SCM, 1967），頁 131。

51. 同上，頁 171、211。

了解上帝的應許，以之為一辯證的結構，意味着上帝在基督的十字架中與一切受造物認同，成為一體；並涵有上帝要在基督從死裏復活中撥亂反正，顯明其自身的公義，與解除神義論的質詢。

正是這樣的理解，使得莫特曼批評潘能博對那位由上帝從死裏復生過來的被釘的耶穌（the crucified Jesus）缺乏公平的對待：<sup>52</sup>「潘能博過分片面地強調在耶穌的宣告及其復活所印證的預告／預演（prolepsis）的形式結構，以致很容易忽略在耶穌的宣告〔引按：指天國的臨近〕與他在十字架上所確定的這兩者之間所存在的嚴酷的對反所具有的意義。」<sup>53</sup>為甚麼潘能博會如此呢？莫特曼認為「他過分地從天啓文學及基督論對普世歷史所具有的意義來解釋天啓文學和基督論，結果忽略了義的這一基本問題」。<sup>54</sup>對莫特曼來說：「一切基督信仰的復活終末論，都帶有十架終末論（eschatologia crucis）的標記。」意即復活終末論同時為十架終末論，帶有終末的十架的印記。<sup>55</sup>潘能博就是沒有像莫特曼那樣來看基督的十字架與其復活之間的辯證關係，反之，卻視之為一類比關係，可以由耶穌的復活溯推而類比地了解耶穌的十字架；耶穌的死乃是其宣告上帝的國度這一舉動的自然後果，而他的復活亦是這一宣告的印證，<sup>56</sup>因此耶穌的死的意義就被置於猶太天啓的復活盼望與耶穌自己的復活事件底下來了解，而非如莫特曼所強調的：「在晚期猶太天啓的期盼與基督信仰的終末論的期盼之間，佇

52. Moltmann, 《被釘十字架的上帝》，同前，頁 166、176-177、181。中譯本：頁 220、233-234、239。

53. Moltmann, 《被釘十字架的上帝》，同前，頁 176；中文自譯。

54. 同上。

55. Moltmann, 《盼望神學》，同前，頁 83。

56. 參 Wolfhart Pannenberg, 〈一種十架的神學〉（A Theology of the Cross），載《道與世界》（Word & World, 8/2 [1988]），頁 167-169。

立的乃是耶穌的十字架。」<sup>57</sup>對莫特曼來說，這樣就忽略了眾生的悲苦這一義的難題，忽略了耶穌的復活乃是要「在內容上宣告被釘十字架的基督是義之主」，<sup>58</sup>「基督的復活信仰並不宣告一種世界—歷史的走向或人性論的盼望，而是在一個死者與生者都呼喊義的世界中宣告一種新的義的核心」。<sup>59</sup>換句話說，潘能博忽略了十字架乃是對落在現實苦痛與死亡中的他者的悲憫舉動——十字架的爲他。

莫特曼這樣了解耶穌的十字架，以及由此而對潘能博所作出的批評，跟天台宗強調即九法界而成佛，以及由此而對華嚴作「緣理斷九」的批評，看來相當一致。兩者同樣涉及悲心與由此而來的與受苦眾生的不離不棄的舉動。莫特曼清楚表明：「對被釘十字架的基督來說，相交的原則乃是跟那些不一樣的相交，以及跟那些異己及被改變成不一樣的感通一體（solidarity）。十字架的能力不在於友誼，即不在於那種對相似者及美麗者所作的愛（這只是 *philia*），而是那種對不一樣的、異己的和醜陋者所作的創造的愛（creative love，這是 *agape*）。其證義的原則（principle of justification）並非相似性，而是對他者之證義（justification of the other）（黑格爾[Hegel]）……」<sup>60</sup>在莫特曼看來，基督的十字架顯示了創造的愛，而「創造的愛終極地乃受苦的愛（suffering love），因為只有通過受苦才能爲所愛的對象獲得自由而創造地及拯救地行動」。<sup>61</sup>並且，基督的十字架也顯示了他跟受苦眾生的完全認同一體：「『這現下世代』（this present time）的天啓苦難都聚集到各各他山上的

57. Moltmann, 《盼望神學》，同前，頁 83。

58. Moltmann, 《被釘十字架的上帝》，同前，177；中文自譯。

59. 同上。

60. 同上，頁 28，中文自譯。

61. Jürgen Moltmann, 《三一與上帝國》(*The Trinity and Kingdom of God: The Doctrine of God*, trans. Margaret Kohl; London: SCM, 1981)，頁 60。

『基督的苦難』」，<sup>62</sup>他把眾生的苦難全都擁抱入懷而同時成了自己的苦難。<sup>63</sup>

不難看出，在莫特曼的神學中，創造的愛與受苦的愛乃是一種為他者的愛（love for other），而天台宗的即九法界而成佛，其背後的一念無明法性心，實亦是一種為他者的悲心。並且，這愛使得基督在十字架上所分擔的乃是一切眾生的悲苦與死亡，是天啓式的苦難（apocalyptic sufferings），意即在終末完全更新前一切受造眾生的苦難都在十字架上為基督所承受，「因此耶穌的死乃是跟萬物的死同樣的，與整個落在嘆息中的受造物成爲一體，基督的苦難因而也是『這現下世代』的苦楚（《羅馬書》八章 8 節）」。<sup>64</sup>換句話說，天台宗所講的「即九法界而成佛」的精神在基督的十字架上表現無遺，再者，這種不相捨離的受苦的愛乃是爲了讓眾生從苦罪的壓迫中得釋放，使一切受造物各自成爲其自己、活出自己；「自由之所以可能乃在於受苦的愛」。<sup>65</sup>在上帝受苦的愛之中，萬物最終要在上帝自己的釋放中而被拯救得自由，<sup>66</sup>因爲萬物的苦難在基督的十字架上同時爲上帝自己的苦難。上帝自己的釋放同時爲萬物的釋放，這一境況對應着即九法界而成佛的精神：不捨受苦眾生而獲得救渡。

天台宗及莫特曼亦正是在上述這種理解底下而批評華嚴宗和潘能博。總的來說，天台宗及莫特曼重視悲心與愛憫，從而認爲華嚴宗和潘能博因過度強調法界真理與終末真理而忽略了與悲苦眾生的不捨不棄。當天台宗批評華嚴

62. Jürgen Moltmann, 《耶穌基督的道路》（*The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*; trans. Margaret Kohl; London: SCM, 1990），頁 152。

63. 同上，頁 159。

64. 同上，頁 170。

65. Moltmann, 《三一與上帝國》，同前，頁 60。

66. 同上。

宗「緣理斷九」時，意即「要證悟佛果，必須隔斷九法界無明雜染法方能成就」，<sup>67</sup>其背後之立場乃是「一念三千」，而「一念三千」又是從「一念無明法性心」而言的。<sup>68</sup>所謂「一念無明法性心」指的就是一心之中即具十法界以及由十法界衍生的三千法，此心無論在迷在悟均具十法界，而非「其餘九法界雜染法皆需斷除，必至一切無明斷盡，方能證成佛果」，<sup>69</sup>而是即九法界而可成佛。天台宗這種看法的作用是同時在迷與悟的境況下都保有一切法之存有，如牟宗三所說：「悟時爲智如不二，迷時爲念如不二。而三千不改也。迷則三千皆染，悟則三千皆淨。」<sup>70</sup>此即透出天台宗所言的一念心乃對他者不離的悲心，無論此他者是染是淨，皆爲悲心所具所即。正是在這一種觀點底下天台宗以「緣理斷九」來論斷華嚴宗。關此，牟宗三有清楚之分析：「然華嚴宗可以說：所謂『別』者〔按：指華嚴宗自言其所說的圓教乃專就佛法界而言的〕是就佛之造詣境界超過九界而不同於九界說，並非說不具九界之法。雖具九界法，而在佛卻全是稱性功德，並不同於各法界自身之法義。如言十身佛……即一佛身具九法界身也。然此九法境界佛身在佛境身上俱是稱性功德，圓融無礙，故其義不同於各法界自身也。」<sup>71</sup>此即是說，華嚴宗只能於終末圓滿之處說具九法界，卻未能在現實不圓滿之處說具九法界。

## 六、

從以上的分析我們得知莫特曼與天台宗的愛憫悲心是

67. 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》（台北：文津，1993），頁 253。

68. 牟宗三，《現象與物自身》（台北：台灣學生書局，1975），頁 424。

69. 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，同前，頁 253。

70. 牟宗三，《現象與物自身》，同前，頁 424。

71. 同上，頁 419。

他者向度的，強調的是基督與苦難的世界不相分離，一念心亦與九法界相即不離；兩者均以愛憫、悲心的他者結構來確保受苦眾生的存有及救渡。職是之故，兩者均對高調倡言終末圓滿之真理與法界實相卻忽略在苦罪中勞苦歎息的眾生與九法界，表示不滿而予以批判。他們並不滿意在圓滿之真理實相中才容讓他者佔有一不可或缺的位置，而盛言當下的不即不離乃救渡之根據，因為只有於此才真能實踐讓他者在依待的境況中成就其自己。

另一方面，離了智慧，悲心就會淪為有我之主體而非大乘佛教之無我，帶來的後果就是主體之膨脹而吞噬了萬法，不單未能使萬法在空中得成，並且把主體轉成了絕對的主體，而非一在他者面前讓開一步的倫理主體。正如陳榮灼指出，空宗的空防止了唯心論的、自足的自我(idealistic, self-sufficient ego)的意念，甚至可以為非存有論的主體性(meontological subjectivity)這意念提供了可能的條件。<sup>72</sup>因此，我們認為華嚴宗的法界緣起那種強調理事無礙與事事無礙的境界，以及潘能博的終末融貫一體的實在，可以補充或強化天台宗着實已在「一念無明法心」及「從無住本立一切法」透露出來的、莫特曼在其創造論中獨特的從無造有的主張中<sup>73</sup>所顯明的非存有論的主體性。<sup>74</sup>

是以，我們認為在邁向建立大乘基督論的過程中，莫特曼與潘能博不一定是相互排斥的，反之卻可以是其中兩塊房角石。在大乘佛教的悲心與智慧的對比下，我們可以重新界定兩者的基督論的恰當位置；並且在悲智雙運的一

72. Wing-cheuk Chan, 〈邁向一種大乘現象學：海德格與勒維納斯〉(Toward A Mahayana Phenomenology: Heidegger and Lévinas), 未刊論文, 頁 16。

73. 關於此點, 可參鄧紹光, 〈莫特曼與道家哲學——以自然生態之生與他性為焦點〉, 載曾慶豹、曾念粵編, 《莫爾特曼與漢語神學》(香港: 道風書社, 2004), 頁 195-219。

74. 特別參其《創造中的上帝》及《三一與上帝國》二書。

體要求下，確定大乘基督論所當具的他者性格，既有十架悲憫所愛的他者，亦有復活真理所顯的他者。不單如此，由於大乘佛教此種悲智雙運的菩薩特性，使得大乘神學亦首先集中在基督論上的討論，因為實亦首先在基督的十字架和復活的事件上方才讓我們發現其悲智雙運的菩薩精神。由此而言，則大乘神學的發展首先必得是大乘基督論。這不單可以跟大乘佛教的菩薩講論相平行，也同時切合基督信仰的基督中心性。我們可以說，在邁向建立大乘神學的過程中，大乘基督論是首先不可或缺的基石。

二〇〇五年七月十八日

# Rethinking of Mahayana Theology: Focusing on the Mahakaruna and Prajna of Bodhisattva and Christ

Andres S. K. Tang

Ph. D., University of St. Andrews

Professor of Christian Thought (Theology & Culture)

Hong Kong Baptist Theological Seminary

## *Abstract*

The aim of this paper is twofold. Firstly, through the structure of the Bodhisattva as Mahakaruna and Prajna we try to clarify the possible doctrinal relation between Hua-yen Buddhism and Tien-tai Buddhism. Since Bodhisattva is the concrete manifestation of the spirit of Mahayana Buddhism that Mahakaruna and Prajna are not separated from one another, the difference between Hua-yen Buddhism and Tien-tai Buddhism cannot be over emphasized. Although Hua-yen Buddhism stresses the eschatological truth and Tien-tai Buddhism the passion for the suffering present world, they presuppose one another. Secondly, likewise, the doctrinal relation of Wolfhart Pannenberg and Jürgen Moltmann can be understood in the same way that they are not mutually exclusive. On the one hand, Pannenberg's eschatological truth avoids the trap of meontological subjectivity. On the other hand, Moltmann's suffering cross saves the eschatological truth from any sort of formalism

of the truth. It is through the structure of the Bodhisattva as Mahakaruna and Prajna that we point out that a kind of Mahayana Theology can be developed through a kind of Mahayana Christology.