

Globethics Repository

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

耶教哲學的人性化與中國佛學的人間化——以超越基督論和凡夫菩薩論為例 [The Humanizations of Christian Philosophy and Chinese Buddhism: Illustrating with Transcendental Christology and laical Bodhisattva Theory]

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	XU, Tao
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 03:26:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165195

耶教哲學的人性化與中國佛學的人間化

——以超越基督論和凡夫菩薩論為例

徐弢

武漢大學哲學學院副教授

北京大學哲學博士

超越基督論的首創者拉納（Karl Rahner, 1904-1984）是「梵蒂岡第二次大公會議」以後天主教哲學之「現代化運動」的第一推動者，也是整個「耶教哲學」或「基督教哲學」之人類學轉向的主要推動者。印順（1906-2005）則是人間佛教運動在二十世紀下半葉的主要倡導者，他的凡夫菩薩論對於中國當代佛學的影響足以與「中國近代佛教的馬丁·路德」太虛（1890-1947）相媲美。在我們看來，拉納與印順之所以會不約而同地為他們各自的宗教理論選擇一條人間化或人性化的道路，是因為他們都認識到：在「世俗化」和「多元化」的現實處境中，任何宗教都只有通過回歸人間和人性的方式來贏得發展的空間，並且通過這個層面上的對話來促進彼此之間的和諧。由於這種思想傾向在他們各自的核心宗教理論——超越基督論和凡夫菩薩論上得到了最為集中的體現，所以我們將分別以他們的上述理論為切入點，對於當前「佛耶對話」的可能性和現實途徑加以學理上的考察與處境化的分析。

一、拉納的超越基督論及其人學基礎

拉納本人曾經評價說，超越基督論（Transcendental Christology）的出發點是人的「超越性的必然存在」與「偶然性的歷史存在」之間的「互為條件與互為中介之關係」。不過他同時指出，雖然對於人的存在而言，超越的因素和歷史的因素起着「共同決定」的作用，但是從絕對的意義上看，只有超越的因素才是更為根本和更加重要的，並且是歷史的因素所依賴的一個內在條件。¹因而在他看來，每一個作為存在者的人都應該以「象徵」的方式超越自我，並且在超越自我的過程中指向更深的事實。

那麼，人的自我超越與「基督」有何關係？拉納指出，人所擁有的精神能力使人不可能僅僅停留在時空之內的歷史層面上，而總是試圖超越自身，並且由此趨向作為一切存在之源的絕對存在——上帝。²但是人的有限精神能力要想趨向這「更深的事實」，就必須依靠來自上帝的「自我通傳」（self-communication）。上帝的「自我通傳」又包括兩方面：一方面，人在受造之初已經擁有上帝賜予的先驗精神能力，從而處在一種追求自我超越的生存狀態之中；另一方面，由於人無法單獨依靠其有限的精神能力來趨向上帝，所以只有當上帝主動走向人，並且在歷史中向人展現自己時，人才能達到自己所渴望的目標。因此，只有當上帝的「自我通傳」以一位特定的歷史人物，即耶穌基督的形式出現時，人才能通過他而與上帝的生命相遇，並且由此實現自我超越的目的。在此意義上，拉納的基督論便是關於人類自我超越的人類學，他的人類學則是關於

1. Karl Rahner, 《基督教信仰的根基》（*Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*; New York: The Seabury Press, 1978），頁 208。

2. 拉納著，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》（北京：三聯書店，1994），頁 69-73。

上帝真實象徵的基督論。³

雖然這種作為人類學的基督論並不是從上帝之不可言說的奧秘出發的，而是從人類自身之可以言說的奧秘出發的，但是拉納並未因此忽視傳統基督論的核心問題，即「道成肉身」（Incarnation）的意義以及基督之神性與人性的關係問題，而是按照人本主義的原則對它們加以了重新闡釋。他指出，所謂的「道成肉身」就是指：上帝在不喪失其自身的統一性、神聖性和永恒性的前提下，通過「自我空虛」（self-empty）和「自我捨棄」（self-kenosis）的方式接納他所創造的人性，並且以肉身的形式將自己在人類歷史中真實地呈現出來。因此，作為三位一體上帝之第二位的「聖言」（道、基督、耶穌）既是上帝本身，又是上帝所生的人；既是上帝「自我通傳」的賦予者，又是其接受者。而上帝之所以要降生成人，是因為只有在上帝本身具有了人類生命的條件下，人類的自我超越才能達到其頂點，即在上帝之永恒生命中得到完美的自我實現。在這種意義上，拉納斷言「道成肉身」的證據就在於：

本身不變的上帝可以在某個其他東西裏經歷轉變……
儘管他是永恒的，但是他可以在自己的永恒之中真正成為某
個其他東西——他本身，他在時間之中。⁴

拉納由此認為，拿撒勒人耶穌便是作為整個人類歷史之中心的基督，也是上帝賜予人類的終極啓示。

從思想根源上看，拉納所以要如此強調耶穌基督與人類的自我超越的關係，主要是為了在新的處境下尋求信仰

3. Joseph H. P. Wong, 《拉納基督論中的邏各新符號》（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*; Roma: LAS, 1984），頁 135。

4. Rahner, 《基督教信仰的根基》，頁 220-222。

與理性、神性與人性的統一。因為早在宗教改革時期和緊隨其後的宗教戰爭中，耶教（尤其是天主教）的權威教義已經遭遇了嚴重的挑戰，而在進入宗教多元化的二十世紀之後，甚至連一些最基本的信條也開始在各個相互排斥的教派裏遭到普遍的懷疑。另一方面，自啓蒙運動以來，理性似乎為人們提供了一個更加牢靠的權威，而且這個權威似乎正在幫助人們最終達成一項關於人性的共識。可是在拉納看來，這種崇尚理性的傾向雖然不一定會摧毀基督徒的虔誠，但是它一旦脫離了上帝賜予人類的終極啓示，就有可能陷入自然主義和相對主義的誤區，從而助長各種相互排斥的宗教權威並且最終損害到耶教信仰的普世性。為了克服這種危險，他要求基督徒不再把發現固定不變的真理作為理性活動的基本模式，而是要把追求真理作為一種與個人的自我超越和上帝的「自我通傳」相關聯的過程。在他看來，最崇高的人類活動就是參與這種不斷前進的、創造性的、自我實現的神聖過程之中，並且使理性和人性通過這個過程而得到聖化和昇華。

出於這種考慮，他還從五個方面概括了人類的自我超越與上帝的自我通傳（以基督的道成肉身為頂點）之間的關係：首先，人在受造之初便具有一種先驗的自由，即超越自我以便趨向不可言說之奧秘——上帝；其次，人的有限性使人希望依靠上帝的「自我給予」（self-giving）來實現人生的全部意義和宇宙萬物的統一；第三，上帝的「自我通傳」和人類對它的希望都應當「以歷史為中介」，因為「在人的存在中，超越性與歷史性是統一的」；第四，人希望在歷史中尋求來自上帝的「終極的、不變的、具有末世論意義」的拯救；第五，上帝的「捨己」之愛所帶來的拯救事件應當是一個人的事件，因為只有當一個人自由

地接受上帝之愛，並且甘願在死亡中向上帝獻出一切和獲得上帝的悅納時，上帝的拯救之愛才能在歷史中起作用。⁵ 這個特定的人便是作為「聖言」的耶穌基督，只有在他的降生、受難、復活與生平事蹟等「奧蹟」之中，人才能找到關於上帝的唯一真實的「象徵」。⁶

二、印順的凡夫菩薩論與人菩薩行

從明末清初到清末民初的二百多年間，絕大多數中國佛教徒都是一味地強調自己的「正信」，而很少願意與基督徒進行深入的對話。在相當長的一段時期內，幾乎沒有一位中國佛學家系統地研讀過耶教的教義和神哲學思想，即使偶爾提及，也大都是出於批判或者全面否定的目的。例如，在民國初年出版的《無神論》和《破神執論》中，太虛大師就曾經對耶教的核心教義——上帝論和創世說加以了全面否定。⁷ 可是五四運動之後，佛教所面臨的主要威脅已經不再是耶教的興起，而是更加強大的西方現代思潮的入侵，以及內部的腐敗和僧材的凋零。因此，為了擺脫內外交困的處境，一批佛教學者逐漸轉變了過去那種全盤否定西方文化和其他宗教的態度，而是一方面繼續堅持佛教自身的核心信仰，以便努力維護佛教的生存權和發展權；另一方面又大力提倡佛教改革，以便積極回應耶教和西方文化的挑戰。例如，在二十世紀三十年代，太虛逐漸拋棄了過去那種極端蔑視耶教的態度，並且開始從大乘佛教的菩薩思想中尋找一條與耶教進行深入對話的途徑。太虛甚至認為，耶教所強調的「博愛」以及耶穌對勞苦大眾

5. 同上，頁 210-211。

6. Wong，《拉納基督論中的邏各斯符號》，頁 94。

7. 參閱學愚，〈從太虛大師對基督教態度的變化看近代中國的佛耶相遇〉，載吳言生等主編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005），頁 105-106。

的「救贖」等與大乘佛教所信奉的菩薩的「六度」具有相通之處，因為無論如何，兩者都是以「無私奉獻」和「利樂眾生」作為根本宗旨的。在這種意義上，他甚至公開把耶穌稱為一位隱姓埋名、廣行佛事的菩薩。⁸

太虛的佛教改革思想得到了印順的繼承和發展，並且成為了其人間佛教思想的重要來源之一。對此，印順本人在晚年回憶說：

虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題……我不像虛大師那樣，提出「教理革命」；願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。⁹

那麼，他所要理解的「教理」和他所要澄清的「思想」究竟是甚麼？從根本上看，他所要理解的「教理」主要是處於「少壯時期」的印度佛教的教理，他所要澄清的「思想」則主要是從這時期的佛教經典中發掘出來的人間佛教思想。¹⁰正因為如此，他才以《阿含經》等早期佛教經典為依據，把人間佛教思想的「論題核心」定位在了「人·菩薩·佛」，即「從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛」的「人菩薩行」上。¹¹

為了找到這個「論題核心」的教理依據，印順首先對菩薩觀念的起源和演變加以了考察。他指出，在《阿含經》原文中，本來是沒有菩薩（bodhisattva）一詞的，直到公元前二世紀的部派佛教時期，分別說部各派和大眾部末派才

8. 同上，頁 107。

9. 印順，《游心法海六十年》（台北：正聞出版社，1985），頁 6-7。

10. 參閱黃夏年，〈印順的人間佛教思想〉，載《佛學研究》（2005），頁 34。

11. 印順，《佛在人間》（台北：正聞出版社，1990），頁 100。

將當時傳說中的「菩薩」加入了各自的《長阿含經》和《增一阿含經》等誦本之中。而他們之所以會這麼做，是因為在部派佛教時期，對於佛陀遺體、遺物、遺跡的崇拜導致佛的地位越來越高，以至在佛與弟子之間逐漸形成了重大的差別：

佛以成無上菩提為目的，聲聞弟子以證入涅槃為目的。……佛在過去生中的修行，與聲聞弟子不一樣。釋尊在過去生中，流轉於無量無數的生死中，稱之為聲聞、辟支佛都不適當。這麼多的廣大修行，多生累劫，總不能沒有名稱。佛是以求成無上菩提為理想的，所以稱為菩薩，就是勇於求成（無上）菩提的人。¹²

由此可見，儘管在漫長的佛教歷史上，菩薩觀念經歷了極為曲折和複雜的演變，各宗各派對於菩薩所下的定義也千差萬別。但是從最為本真的意義上看，最初的菩薩就是指那些決心成為「無上菩提」或者「佛菩提」的人和一切有情。他說道：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。……在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。菩提（bodhi），譯義為「覺」，但這裏應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。……薩埵（sattva）是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意

12. 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），頁129-130。

的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。¹³

以菩薩觀念的歷史演化為參照系，印順把印度一千五百年來的佛教史分為了三期：以聲聞乘為中心的初期佛教，以人（天）菩薩為中心的中期佛教，以天（菩薩）為中心的後期佛教。他說道：「初期佛教，以出家的聲聞僧為中心，釋迦佛自身，舍利弗，目犍連，大迦葉們，都是現出家相的。……如穿衣、吃飯、住處都不怎麼講究，隨緣度日。少事少業，減除煩惱，林野風致，現出清淨自在的精神。……此初期的佛教，鬼神僅是世間悉檀，不加尊重，也不否定。神教的色彩極淺，迷信的方便極少。內重禪慧，外重人事，初期以出家解脫為中心的佛教，是如此。」可是在大乘佛教興起的時代（中期佛教），「佛教的中心是演變了。處於佛教中心的佛與弟子，都現為在家相。……這以在家為中心的佛菩薩，表現了大悲、大智、大行、大願的特徵，重六波羅蜜、四攝等法門」。更嚴重的是，「天（鬼畜），不遠處於外圍，地位抬高了，處在左邊的地位。……海龍王、緊那羅王、犍闥婆王、阿修羅王，稱為菩薩的也不少，連魔王也有不可思議大菩薩。這些天菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本着悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法，不過增加一些神的特徵」。可見，中期佛教雖然是佛教人間化的開始，但同時也是天化的開始。到了佛陀滅後五百年的三期佛教，「一切情況，與初期佛教相比，真可說本末倒置。處於中台的佛菩薩相，多分是現的夜叉、羅刹相，奇形怪狀，使人見了驚慌……至於現出家解脫相的，最在外圍，簡直是毫無

13. 同上，頁131。

地位！……由於天神（特別是慾界的低級的）為佛教中心，所以一切神教的儀式、修法，應有盡有的化為佛法方便。這即是虛大師稱為以天乘行果而趨向佛乘的」。¹⁴

通過考察菩薩觀念的歷史演變，印順得出了一個非常重要的結論，即後來的佛教一步一步地脫離早期印度佛教以「人」為中心的原則，逐漸變成了以「天」和「神」為中心的佛教，從而違背了真正的佛教教理。因此，當代的佛教徒要回歸純正的佛教信仰，就必須重新「以人為中心，攝取印度初中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲起智，而不取後期佛教的天菩薩法」。對於中國的佛教徒而言，這條建議尤為具有可行性，因為「傳到中國的佛法，唐代也還是印度後期佛教的開始，所以還不像傳於西藏的完全天化。中國所傳的佛教，天神化本來不深，也許聲聞的傾向要濃厚些。提倡純粹的人菩薩法，即由人法菩薩心，以悲智普濟一切有情，直趣無上正等菩提，應着重中期佛教，而脫離天化的傾向」。¹⁵

為了消除這種「天化」的傾向，印順曾經把人間佛教思想的「論題核心」——作為成佛之道的「人菩薩行」——劃分為三個階段，即凡夫菩薩、賢聖菩薩、佛菩薩。但是在他看來，所謂的「凡夫菩薩」不僅是成為後兩種菩薩的必由之路和先決條件，而且最充分地體現了他所倡導的人間佛教的實質。因此，只有以他關於「凡夫菩薩」的論述為主要依據，才能全面地認識他的這種以人為本的菩薩論的根本特徵及其現實意義。

按照印順本人的解釋，「凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而着重於十善業，即以人身學菩薩道的

14. 印順，《佛在人間》，頁 40-44。

15. 同上，頁 44。

正宗。太虛大師宣說的『人生佛教』，即着重於此」。而他認為，要成為這樣的菩薩，至少需要具備兩個條件。第一，必須「具煩惱身」，即「不能裝成聖人」，「不裝腔作勢」，「不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處着手做起」；第二，必須「悲心增上」：即要以「利他」為重，而不像一般人那樣「急於了生死，對利他事業漠不關心」。由此可見，印順為「凡夫菩薩」規定的這兩個條件之所以至關重要，是因為它們不僅與太虛所批評的那種「人天乘」思想有着重大的區別，而且是對太虛所倡導的「人生佛教」思想的創造性發展。¹⁶因為一方面，他所提出的成為「凡夫菩薩」的第二個條件——「悲心增上」是以「具足正信正見，以慈悲利他為先」的原則作為基礎的，並且要求為了一切眾生而修不殺不盜等十善行；而傳統的人天乘思想則是以「自私的人天果報」的原理為基礎的，並且狹隘地要求為了個人或家庭的「人天福報」而修持；另一方面，他所提出的成為「凡夫菩薩」的首要條件——「具煩惱身」——又與太虛對於強調「死」和「鬼」的中國佛教末流的批判存在相通之處，只不過在他看來，中國佛教所應對治的不僅僅是「死」與「鬼」，而且更應該是佛法的「天神化」。也就是說，「具煩惱身」的「凡夫菩薩」不僅「離不了煩惱」，而且要下意識地體會自己具有的種種煩惱，以便自覺地反對把菩薩的「天神化」。只有這樣，才能引導眾生認識到：「一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。」¹⁷正因為如此，晚年的印順才在談到他與太虛的思想分歧時明確指出，太虛的「人生佛

16. 關於太虛的「人生佛教」思想及其對於佛耶對話的影響，參閱學愚，〈從太虛大師對基督教態度的變化看近代中國的佛耶相遇〉，頁 102-117。

17. 印順，《佛在人間》，頁 103-104。

教」所要對治的弊病是中國佛教偏重「死」與「鬼」的傾向，而他的「人間佛教」則把「天神化」的對治與否視為了解克服這一弊病的關鍵之所在。¹⁸

三、超越基督論與凡夫菩薩論的對話

耶教與中國佛教的全面相遇並不是從拉納和印順的時代開始的，而是從十七世紀的明末清初就已開始。耶教哲學與中國佛學的思想碰撞也已有了幾百年的歷史。但是，雙方的交流並不是一帆風順的，而是經歷了一個從對抗走向對話的曲折過程。

當耶教（先是天主教，繼而是新教各派）於十七至十八世紀再次傳入中國之時，大多數傳教士都對佛教抱着歧視甚至敵視的態度。例如，利瑪竇就曾在他的《中國傳教史》和《天主實義》等著作中寫道：「和尚們都是，或大家認為是全中國最低級和最沒有教養的人」，「二氏之謂，曰無，曰空，於天主理大相刺謬，見不可崇尚明矣」。¹⁹這種態度使他們很難與中國佛教徒在學理上進行真正的交流。可是鴉片戰爭之後，西方列強的入侵在中國人心中普遍激起了「救亡圖存」的民族情感和反抗情緒，所以作為「外來宗教」的耶教各派都不可避免地遭到了越來越大的抵制和攻擊（以至直到一九四九年，基督徒在中國總人口中所佔的比例仍然不足百分之一）。為了扭轉這種不利狀況，教會內部的一些有識之士逐漸改變了原來那種固步自封的態度，開始與包括佛家在內的整個中國文化進行嘗試性的對話。例如，早在二十世紀二十年代，挪威傳教士艾香德（Karl L. Reichelt）就率先打破了過去那種對佛教加以

18. 印順，《游心法海六十年》，頁18-19。

19. 轉引自樓宇烈、張志剛主編，《中外宗教交流史》（長沙：湖南教育出版社，1998），頁258-259。

全盤譴責的態度，並且成為了第一個為大乘佛教作出成功辯護的耶教學者。²⁰到了二十世紀後期，在宗教本色化、世俗化、多元化以及宗教對話運動的刺激下，各種形式的「佛耶對話」更加活躍起來，並且取得了一系列令人矚目的成果。例如，在以拉納為神學顧問的梵蒂岡第二次大公會議上，教廷不僅以「教會憲章」（constitutions）的形式承認了佛教是「真理之光」的一種反映，而且在《教會對非基督宗教態度宣言》（*Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas*）明確宣佈：

在佛教各宗派中，承認這個變化無常的世界的根本不足之處，指出一條道路，通過它，人們懷着虔敬之心能夠達到充分解脫的境界。也可以說，是通過自身的努力或靠來自上天的幫助達到大徹大悟的境界。²¹

結合這段跌宕起伏的歷史來分析拉納的超越基督論，我們將發現它的產生並不僅僅是源於拉納本人的神學天賦或哲學見解，而是他對當代耶教的本色化、世俗化、多元化和宗教對話運動的一種回應。從他對傳統基督論的重構與超越之中，我們看到了一種與印順的凡夫菩薩論「和而不同」的人本主義傾向，這為我們在兩大宗教之間展開「求同存異」的對話創造了條件。因為從根本上看，所謂的宗教對話可以被分為兩個層面。第一個是信仰層面的直接對話，其前提在於，對話雙方要對各自的信仰持一種相對超然的態度。但是對於耶教和佛教這兩個產生於不同文化傳統的宗教而言，要展開這個層面的對話是非常困難的，因

20. Holmes Welch, 《中國的佛教復興》（*The Buddhist Revival in China*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968），頁 240。

21. 轉引自傅樂安，《當代天主教》（北京：東方出版社，1996）。

為對於任何一位基督徒或佛教徒而言，本宗教的核心信念都必然帶有某種絕對性和排他性。例如，當一位佛教徒不承認三法印，或者當一名基督徒揚棄了三一論時，我們就很難再把他視為名副其實的佛教徒或基督徒了。第二個是文化層面的間接對話，它要求對話雙方結合彼此的生存處境或者個人的生存體驗來進行對話。對於耶教和佛教來說，這個層面的對話似乎比較容易取得成功，因為無論是佛教徒還是基督徒，都只能站在「人」的立場上來認識和體驗他的宗教信仰，而且只有當他從這樣的認識或體驗出發來對自己的信仰加以處境化的理解時，他才能找到與其他宗教徒進行對話的中介，如人的道德意識、終極關懷、自我超越等。

就第二個層面的宗教對話而言，拉納的超越基督論和印順的凡夫菩薩論可以為當代的佛耶對話提供一條有價值的途徑。因為只有當一位佛教徒或者基督徒從人的立場出發來理解他自己的信仰時，他才有可能將信仰視為一種相對於他自己的生存處境而言的東西，並且由此以一種相對超然的、包容的態度來看待其他人的信仰。關於這一點，哈佛大學教授史密斯（Wilfred C. Smith）曾經作出過相當精闢的分析，他指出：

從今往後，如果人類的的生活終究還能持續下去的話，那麼它將是在宗教多元化的處境之中……主張其他信念的人不再只處於周邊或者遠方，不再是旅行家故事中所說的那些讓人好奇的懶人。我們越是警覺，越是捲入生活，就越會發現他們是我們的鄰人、同事、對手、夥伴。儒教徒、印度教徒、佛教徒和穆斯林不僅在聯合國，而且在街上和我們在一

起。不僅我們文明的命運越來越受他們行動的影響，而且我們也和他們個人在一起喝咖啡。²²

正是由於上述原因，拉納才擯棄了過去那種排他主義的神學立場，而在一定程度上承認佛教以及其他非基督宗教的「救贖功能」。這主要體現在，他認為每個人在本性上都不僅是「自然」的，而且是「超自然」的，因為人不僅可以通過耶教，也可以通過佛教、伊斯蘭教、印度教、猶太教等不同渠道來承受上主的「自我通傳」（基督），從而最終達到自我超越和自我實現的目的。這種認識便是他的超越基督論的根本出發點。同樣，印順所以會承認基督徒可以「從禱告中引發內心的特殊經驗，覺到受着神的恩典，完成人格的改造」，而且「這種身心轉變的自覺經驗，佛教徒在受戒時，入定時，慧證時，都可以引起，得着淨化身心的經驗」，²³其根本原因就在於，他認為「宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己；是人類在環境中，表現着自己的意欲」。²⁴這種認識也是他反對天神化的菩薩觀，提倡人間化的菩薩論的思想根源。

從這種角度看問題，我們發現拉納的超越基督論和印順的凡夫菩薩論都是以人的自我實現和自我超越為根本特徵的，都批判了從前那種脫離人的生存處境的「天神化」或「抽象化」的傾向。例如，拉納在分析傳統基督論的標準版本《迦克墩信經》（Chalcedon Creed, 451）時就指出，該信經完全按照抽象的「形式本體論」的原則來強調基督

22. Wilfred C. Smith, 《他人的信仰》（*The Faith of Other Men*; New York: Harper & Row, 1962），頁 11。

23. 印順, 《我之宗教觀》（台北：正聞出版社，1992），頁 28。

24. 同上，頁 6。

位格的獨一性，從而忽視了基督的降生、受難與復活等奧蹟與整個人類歷史之間的聯繫。更糟糕的是，它所強調的不變的人性 (human nature) 和本質 (hypostasis) 不僅不符合「從進化的角度看世界的當代思想狀況」，也無法用來解釋人類自身的經驗。正是為了克服這兩大缺陷，他的超越基督論需要「結合人類自身的存在結構，通過反思整個人類的、超越了任何一種特殊經驗的真實狀況來解釋基督的奧蹟與位格」。²⁵而在印順看來，大乘菩薩道的本意應當是人乘的菩薩行，即以「五戒十善」的凡夫身來力行菩薩道，而並非一定要經歷小乘聖者的果證，但是歷史上的許多佛教徒因為急切地追求開悟解脫而忽視了這一點，結果淪為了只重視個人解脫，而不重視發心利他的小乘佛教。為了糾正這一偏差，他則依據《阿含經》中關於「菩薩但從大悲生」的教導，把大乘菩薩道的本意還原為「發心為利他，欲（求）正等菩提」的「悲願」。而這種出自利他之心的「悲願」又被他歸結為兩個方面：一、「不忍聖教的衰微，着重於護法而發心：知道三寶的殊勝功德，有救人救世，引生世出世間善法的力量……知道這惟有發菩提心，上求下化，才是復興佛教，利樂眾生的唯一辦法」；二、「不忍眾生的苦迫，着重於利生而發心：或有生在時勢混亂，民生艱苦的時代，想予以救濟，而自己卻沒有救護的力量。深細的考究起來，知道惟有學佛成佛，才能真正的救度眾生的苦迫。這樣，以不忍眾生的苦惱為因緣，起大悲心，依大悲心而引發上求下化的菩提心」。²⁶

當然，拉納與印順在相似之處境下作出的相似的選擇並不意味着當前的佛耶對話已經可以超出宗教文化的層

25. Rahner, 《基督教信仰的根基》，頁 206-212。

26. 印順, 《成佛之道 (增注本)》(台北: 正聞出版社, 1982), 頁 260-261。

面，而直接進入宗教信仰的層面。因為無論是拉納的超越基督論，還是印順的凡夫菩薩論，都沒有真正超出各自的核心宗教信仰，而只是以揚棄的方式對過去的傳統解釋加以糾偏補弊。例如，超越基督論所揚棄的對象主要是肇始於迦克墩會議的形而上學基督論。該會議規定：

我們的主耶穌基督是一位不變的聖子，具有同等完善的神性和人性，他有一個理性靈魂和身體，在神性中與父共質 (homoousios)，在人性中與我們有相同的本質。……兩性不混合、不改變、不劃分、不分離，兩性的不同不因聯合而喪失，在一個位格 (prosopon) 和一個本質 (hypostasis) 之中，兩性的本質被保存而結合。²⁷

但是對這些規定，拉納本人從來沒有簡單地加以否定，而只是從人本主義的立場對其加以了進一步的完善：一方面，他認為上述規定與《聖經》關於耶穌基督的某些描述是一致的，並且體現了基督與上帝之間的共質性，就此而論，他承認自己的超越基督論與《迦克墩信經》中的基督論所描述的是同一位救主；另一方面，他又敏銳地意識到，由於該信經對於基督之神性與人性的關係作出了「純形式化」的抽象理解，從而導致基督的神性不可能通過「道成肉身」的方式而得以真正的人性化，也使得耶穌的降生、受難與復活等生平事蹟失去了普遍的救贖意義。²⁸同樣，印順所要批判的對象

27. Otto Hentz, 〈期待耶穌基督：關於我們希望的說明〉(Anticipating Jesus Christ: An Account of Our Hope)，載Leo J. O'Donovan編，《恩典的世界：關於拉納神學的主題和根基的導言》(A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology; New York: The Crossroad Publishing Company, 1991)，頁110。

28. Gerd Lohaus, 〈拉納的基督論中生活歷史性的耶穌〉(Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners)，載《神學與哲學》(Theologie und Philosophie; 65[1990])，頁349-359。

主要是以「法眼清淨」的天菩薩觀為核心的後期大乘思想，但是他也從未通過標新立異的方式來進行這批判，而只是按照「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解，攝取後期佛教之確當者」的原則，通過史論結合的方式分析了後期佛法「漸失本真」的事實和根源。²⁹

總之，雖然印順和拉納都把他們各自的宗教置於「最高宗教」或「絕對宗教」的地位，從而表現出了某種試圖包容或者兼併其他宗教的「宗教兼容論」的傾向，但是他們在闡釋各自的核心宗教觀念（菩薩、基督）時所表達的人本主義立場確實為他們與其他宗教或教派的對話、交流與合作敞開了大門。因為按照拉納的超越基督論，雖然每個人都只有通過耶穌基督才能獲得上帝的救贖，但是由於耶穌不僅僅是天主教徒或者任何基督徒的救主，也是全人類的「絕對救主」和拯救的「終極原因」，所以那些不信耶教甚至不認識耶穌的人同樣有機會體驗到耶穌所帶來的拯救之愛，而且「任何在他們的宗教中體驗到上帝之愛的佛教徒、印度教徒或者澳大利亞土著宗教徒都已經和耶穌有聯繫並指向他，因為耶穌代表上帝愛和恩典之禮物的最終目標……他們是沒有基督徒之名的基督徒。他們是匿名的基督徒」。³⁰在此意義上，拉納認為基督徒可以向其他宗教的信徒甚至向無神論者學習，因為上帝的恩典同樣可以在他們當中起作用。³¹與此相似，印順雖然認為佛教是「宗教中的最高宗教，而不能以神教的眼光去看他」，³²但是他也同時強調，「學發菩薩心，學修菩薩行，應以佛的正見

29. 印順，《華雨集（四）》（台北：正聞出版社，1989），頁2-3。

30. 轉引自尼特（Paul F. Knitter）著，王志成譯，《宗教對話模式》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁94。

31. Peter Schineller，〈發現耶穌基督：我們共享的一段歷史〉（Discovering Jesus Christ: A History We Share），載O'Donovan編，《恩典的世界》，頁102。

32. 印順，《我之宗教觀》，頁31。

徐跋

為本。不是封鎖在宗派的圈子裏，將後代的法性宗與法相宗，作勉強的合一」。³³更加可貴的是，他沒有把這種寬容精神局限於佛教的內部，而是進一步推廣到了其他宗教，他指出：

現存的高尚的宗教，都是反省自己的，要實現自己身心淨化的。殘忍化而為慈悲，愚痴化而為智慧，懦弱化而為勇猛；矛盾與動亂，化而為和諧安寧。要實現此一理想，耶、回、梵、佛教，都是一樣的，不過淺深偏圓不同而已。³⁴

作者電郵地址：xutaopeter@gmail.com

33. 印順，《佛在人間》，頁11。

34. 印順，《我之宗教觀》，頁28-29。

The Humanizations of Christian Philosophy and Chinese Buddhism: Illustrating with Transcendental Christology and laical Bodhisattva Theory

Xu Tao

Ph.D., Peking University

Associate Professor, Philosophy School

Wuhan University

Abstract

Karl Rahner and Yinshun put up two “harmonistic but not similar” inclinations in their theoretical kernels, which are Christology and Bodhisattva Theory respectively. They are different in religious faiths and cultural backgrounds. However, in the real situation of secularism and pluralism, both of them insist on breaking from the traditional inclinations to Heaven or abstraction and switch back to the world and humanity in order to find opportunities for development.

