

試論現代神學能給予人間佛教的參考及反思 ——一種宗教對話與思想借用之嘗試

趙東明
華東師範大學哲學系講師

中文摘要

筆者本文的主旨，是想借用西方基督教神學面對「現代性」（Modernity）的議題，¹所能提供給「人間佛教」思想的一些參考與反思。但這並不意謂著說人間佛教的行者應該學習基督教，或者是涉及孰優孰劣的問題。而僅僅是因為在現代「基督宗教」（Christianity）神學中有出現面對此議題的相關論述，所以筆者認為或許可採取一種「宗教對話」以及「思想借用」的進路，來簡單地考察與借用一些現代「基督宗教」神學家的觀點，看看他們的思考與論述，在人間佛教思想中是否也可以有借用來斟酌思量與討論的空間。²

西方宗教文化的核心是「基督宗教」，「基督宗教」在西方發展了兩千多年，經歷了文藝復興、宗教改革、科學與工業文明以及後現代文化的

1. 佛教與「現代性」此議題的論述，可參考：林鎮國：《空性與現代性》，台北：立緒文化，1999年。

2. 此外，一個值得關注的現象是，根據台灣《天下雜誌》481期一篇題名為〈家庭教會——挑戰無神論〉的文章說到：「中國有一億一千萬名基督徒，每天還新增一萬人皈依。社會底層的農民工，覺得自己像條蟲，誰都能踩，卻在教會裏找回尊嚴。」「有人預測，未來二十年內，中國極有可能成為全球最大的基督教國家。」「或許，正如中研院社會學研究所副研究員吳介民推論，當中國成為全世界最大基督教國，用漢語傳福音，以中國觀點詮釋聖經，這恐怕才是西方人最害怕的中國崛起。」蕭復元：〈家庭教會——挑戰無神論〉，《天下雜誌》第481期，台北：天下文化，2011年9月，頁89、90、93。



洗禮……，在許許多多的變化、衝擊下，延續至今的現代「基督宗教」神學，能給予同樣歷經許多變化與衝擊的「東方」宗教文化核心之一——「佛教」，特別是近世以來提倡之「人間佛教」什麼樣的參考與反思呢？這是筆者本文想要論述的主題。

筆者本文將以西蒙娜·薇依（Simone Weil, 1909-1943）、卡爾·拉納（Karl Rahner, 1904-1984）、卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1968）、阿爾文·普蘭丁格（Alvin Plantinga, 1932-）……等等這幾位現代「基督宗教」神學家的一些觀點，嘗試進行一種宗教哲學上「思想借用」的論述與說明，以作為現代社會中「基督宗教」與「人間佛教」之對話的可能契機與進路。

關鍵字：宗教對話 思想借用 人間佛教 西蒙娜·薇依 卡爾·拉納 卡爾·巴特 阿爾文·普蘭丁格

A Discussion on the Inspirations and Reflections which Contemporary Theology can Offer Humanistic Buddhism – An Attempt of Religious Dialogue

Chao Tun-ming
Lecturer, Department of Philosophy, East China Normal University

Abstract

The focus of this paper is a discussion based on the borrowed ideas of Western Christian Theology's "modernity" to offer some inspirations and reflections to Humanistic Buddhism. That is not to say that Humanistic Buddhism needs to learn from Christianity or that it lacks some elements. The focus here is only to explore the possible spaces for religious dialogue between the Christian perspective and Humanistic Buddhism.

Having experienced the Renaissance, religious reform, scientific as well as industrial revolution, and post-modern cultures across more than two thousand years, what can Christianity offer to Buddhism? The ideas of various Christian Theologists such as Simone Weil (1909~1943), Karl Rahner (1904~1984), Karl Barth (1886~1968), and Alvin Plantinga (1932~) are "borrowed" as an attempt for carry out a dialogue between Christianity and Humanistic Buddhism in contemporary society.

Keywords: Religious dialogue, Borrowed ideas, Humanistic Buddhism, Simone Weil, Karl Rahner, Karl barth, Alvin Plantinga



一、前言：一種宗教對話與思想借用的可能性

神擁有各種臉。我認為神不只是在歐洲的教會、小禮拜堂，神也在猶太教徒、佛教信徒、印度教徒之中。

有一位歐洲學者說，其他宗教的傑出人士，就像是基督教的無照駕駛一樣；這不是真正相對的對話。我反倒認為、神有幾種不同的臉，躲在各種宗教裡，這才是真正的對話。³——遠藤周作（1923-1996）

我在法國的道場，聖壇上供著佛陀和耶穌的像。每一回點香，我便探觸這兩位我心靈上的先祖。我之所以能夠如此，是因為我曾與真正的基督徒相接觸。你遇見有資格真正代表某一信仰傳統的人時，你不但觸到了他或她的宗教信仰，你也觸到了自己的宗教信仰。⁴——一行禪師（Thich Nhat Hanh, 1926-）

「宗教對話」，或舊稱宗教比較，是一門誕生於十九世紀的學科，以黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）的《宗教哲學講稿》（*Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*）為其先河，以思想史來看，大略可分成三個階段：⁵

3. 遠藤周作著，林永福譯：《深河》（深い河），台北：立緒文化，1999年，頁157-158。

4. 一行禪師（Thich Nhat Hanh）：《生生基督世世佛》（*Living Buddha, Living Christ*），台北：立緒文化，2009年，頁6。2011年的中文新版更改書名為：《一行禪師：活的佛陀，活的基督》。

5. 這個宗教對話思想史的分類法，是美國西雅圖大學神學系陳佐人教授的觀點。詳見：陳佐人：〈中譯本導言〉，大衛·特雷西（David Tracy），《與它者對話：宗教之間的對話》（*Dialogue with the Other: The Inter-Religions Dialogue*），香港：漢語基督教文化研究所，2009年，頁xx-xxii。

（一）第一個階段是十九世紀的宗教典籍翻譯整理時期，代表人物是英國著名漢學家理雅各（James Legge, 1815-1897）與號稱比較宗教學之父的英籍德國學者麥克斯·繆勒（Max Müller, 1823-1900）。他們做了東西方宗教經典的相關翻譯，以及觀念上的研究與比較，特別是繆勒提出的：「只知其一，一無所知。」（He who knows one, knows none.）的說法（亦即：「只懂一種宗教的人，其實什麼宗教也不懂。」）⁶

（二）第二階段是二十世紀的宗教對話，可以以美國學者威廉·詹姆斯（William James）的《宗教經驗的種種》（*The Varieties of Religious Experience*）為代表，期間的兩次世界大戰也促進了各國間對宗教的研究。此階段的學者多半採用求同存異的方向來闡釋，持比較強烈的本質主義（essentialism）。亦即認為世界宗教間存在一種可還原的共同本質，例如神聖、奧秘、愛、超越或內在，但這有時會導致混合主義（syncreticism）的問題。

（三）第三階段，其實是與第二階段同步，因此並不是時間上而是學理上的分類。代表人物是芝加哥大學宗教系的默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）所開創的「宗教歷史學派」（History-of-Religions）。主要是強調各宗教間的差異，而非相同之處；並嘗試運用詮釋，而非單純的比較；以及注重生物學式的類型學，而非黑格爾式的演化論。

另外，從宗教對話的類型來看，當代學者也將之區分成三種類型。布蘭登·史威特曼（Brendan Sweetman）在〈宗教差別論：有真正的宗教嗎？〉

6. 麥克斯·繆勒（Max Müller）著，陳觀勝、李培棻譯：《宗教學導論》（Introduction to the Science of Religion）上海：上海人民出版社，2010年，頁10。這是繆勒借自德國大文豪歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）關於比較語言學：「如果只懂一種語言，那麼其實什麼語言也不懂！」的觀點。



(Religious Diversity: Is There A True Religion?) 一文，歸納了不同宗教之間的互動與對話，主要有以下三種類型：⁷

(一)「宗教排他論」(Religions Exclusivism)：「這個觀點認為，正確的救贖道路，僅僅只能在一個宗教之中找到。」(This is the view that correct path to salvation can be found in only one religion.)。站在「基督宗教」(Christianity)⁸的立場而言，這便是指「教會之外別無救贖之道」(outside

7. Brendan Sweetman, Chapter 8: Religious Diversity: Is There A True Religion?, *Religion: Key Concepts in Philosophy*, London: Continuum, 2007, pp.141-156. 此外，天主教普世神學家保羅·尼特 (Paul Knitter)，在《宗教對話模式》(Introducing Theologies of Religions) 一書中又區分四種宗教對話的模式，亦即：(一)「置換模式」(Replacement Model)：認為基督教最終將取代其它所有宗教；這接近「排他論」或「個殊論」。(二)「成全模式」(Fulfillment Model)：其它宗教中其實已有基督教的部份真理，但最終的救贖實現，仍需要歸在基督名下；這接近「包容論」。(三)「互益模式」(Mutuality Model) 各種宗教都是救贖的有效之道，並不是誰取代誰，而是互相學習；這接近「多元論」。(四)「接受模式」(Acceptance Model)：各種宗教有著不同的語言論述，彼此之間是無法比教或取代的，因而只能彼此做個好鄰居，而不應互相干涉；這亦接近「多元論」。以上詳見保羅·尼特 (Paul Knitter) 著，王志成譯：《宗教對話模式》(Introducing Theologies of Religions)，北京，中國人民大學出版社，2004年。其實保羅·尼特的後面兩種模式，都可以歸入「多元論」之中。不同的是，「互益模式」乃是「因多元而對話」；而「接受模式」，則是「因多元而接受」。黃懷秋：〈從雷蒙·潘尼卡的多元理論說到宗教對話〉，《成大宗教與文化學報》第7期，台南：成功大學中文系「宗教與文化研究室」，2006年12月，頁3。張志剛在《宗教哲學研究》一書中，亦有類似的四種區分：「宗教排他論」、「宗教兼並論」、「宗教多元論」、「宗教兼容論」。張志剛：《宗教哲學研究》，北京：中國人民大學出版社，2009增訂版，頁339-388。而這後面兩者，其實也可以都歸類為「多元論」。

8. 關於「基督宗教」(Christianity) 一詞，這裡是順應台灣學界的一般用法。但也有學者使用「基督教」來作為「Christianity」的譯詞，不過為了避免與「基督新教」(Protestantism) 一詞相混淆，故本文使用「基督宗教」作為「Christianity」一詞的翻譯。且文中「基督教」一詞若沒有特別說明，則指「基督新教」而言。關於此點，前台灣神學院宗教學教授董芳苑有說法如下(他即用「基督教」作為「Christianity」的譯詞)：基督教 (Christianity) 出現於人類歷史舞台，已經有

the church there is no salvation.）。而「exclusivism」此詞，亦有翻譯為「排斥論」或「排外論」，但這樣理解很容易引發爭執和辯論，因此也有學者主張以「particularism」（個殊論）取代「exclusivism」（排他論）。此種觀點最著名的代表者，是瑞士神學家卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1968）。⁹

（二）「宗教多元論」（Religions Pluralism）：「這種觀點認為，在世界各種不同的宗教中，有許多不同的救贖道路；而且每個宗教都具有一個無疑的正統性。」（Religions Pluralism is the view that there are many different ways to salvation in the various world religions, and so are the religions have a certain legitimacy.）。此種觀點最著名的代表人物，是英國當代宗教哲學家約翰·希克（John Hick, 1922-2012）。

兩千多年。這一偉大的教團，其信徒之眾，影響之廣，普世任何一個宗教均無法與其相比……值得注意的是：台灣社會所認知的「基督教」，是指著十六世紀西方宗教改革時代所出現的教團而言（西方人稱其為「Protestantism, or Reformed Church」，華人叫它做「新教」），藉以和號稱「舊教」的「天主教」（Roman Catholic Church）有所分別。事實上這個稱謂很不妥當，又混淆不清。因為「基督教」（Christianity）是這個大教團的正式稱呼，那裡會有這一「新教」是指基督教，「舊教」是指天主教的似是而非又似非而是之差別呢？台灣學界為要統合這類稱謂，就用「基督宗教」（Christian Religion）此一勉強之名稱來加以規範。嚴格來說，「基督教」（Christianity）包含三個普世大宗派：西方的「羅馬大公教會」（Roman Catholic Church，也就是國人所稱的天主教）、東方的「東方正統教會」（The Eastern Orthodox Church），以及由十六世紀宗教改革之後所出現的「歸正教會」（The Reformed Church, or Protestant Church）。而且從這三個大宗派又衍生無數的小流派，以致世人很難去瞭解「原始基督教」（Original Christianity）的真正面貌。引見：董芳苑：〈自序〉，《探索基督教信仰》，台北：前衛出版社，2009年，頁5-6。

9. Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd., Second Edition, 1999, p.534. 轉引自威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）等著，董江陽譯：〈譯者序〉，《宗教的意義與終結》（*The Meaning And End of Religion*），北京：中國人民大學出版社，2005年，頁3。



(三)「宗教包容論」(Religions Inclusivism)：與「宗教排他論」一樣，認為只有一種宗教信仰是絕對真實的，但是在其它宗教中仍然可以找到這種絕對真實的一些蛛絲馬跡。而且各種宗教之間雖然相互不了解或沒有接觸到彼此不同信仰中神的存在，或彼此不同的教義精髓，仍然可以相安存在。這又可稱為「兼並論」，被認為是天主教神學家自「第二次梵諦岡大公會議」(拉丁文：Concilium Œcumenicum Vaticanum Secundum, 1962-1965)後所採取的一種宗教對話立場；最有名的代表人物，是德國天主教神學家卡爾·拉納(Karl Rahner, 1904-1984)。

除了上述的宗教對話類型外，不同宗教之間的對話，或許亦可以解釋成一種從「自我」出發，逐漸認識理解「他者」的過程。但這不僅僅只是理解「自我」以外的「他者」，而更是迂迴地藉由「他者」這面映鏡，來進行某種「自我認識」。一種藉由認識外部的「他者」而形成的「自己認識自己」之活動。所以，迂迴到「他者」之目的，其實在於返回「自我」，從「外部」來觀看與理解「自我」。¹⁰

10. 見張西平：〈中文版序：漢學作為思想和方法論〉，收於：弗朗索瓦·於連(François Jullien)、狄艾裏·馬爾賽斯(Tbierry Marcbaïsse)，張放譯：《(經由中國)從外部反思歐洲—遠西對話》(*Penser d) un dehors (La Chine) : Entretien d) Extrême-Occident*)，鄭州：大象出版社，2005年，頁2。這是借用自朱利安(於連)的觀點：「迂迴到中國，目的在返回歐洲，從外部來看歐洲。」見張西平：〈中文版序：漢學作為思想和方法論〉，收於：弗朗索瓦·於連(François Jullien)、狄艾裏·馬爾賽斯(Tbierry Marcbaïsse)，張放譯：《(經由中國)從外部反思歐洲—遠西對話》(*Penser d) un dehors (La Chine) : Entretien d) Extrême-Occident*)，鄭州：大象出版社，2005年，頁5。朱利安(於連)之所以這樣做，是因為他認為：「哲學是紮根於問題之中的。為了能夠在哲學中找到一個缺口(邊緣)，或者說為了整理創造性理論，我選擇了不是西方國家中的中國，也就是相異於西方希臘思想傳統的中國。我的選擇出於這樣的考慮：離開我的希臘哲學家園，去接近遙遠的中國。通過中國——這是一種策略上的迂迴，為的是發現我們西方人沒有注意到的事情，打開思想的可能性。」見

這樣迂迴到「他者」，從「外部」來觀看與理解「自我」，亦可更進一步，形成一種相互的「思想借用」。這種思想借用，在漢語神學圈其實早已經出現，以下僅舉數例簡略說明：

清末民初由基督教改宗佛教（約1920年）的張純一（1871-1955）就致力於提出「佛化基督教神學」、「大乘神學」。亦即嘗試運用中國大乘佛學為詮釋框架，建構一套深具佛教色彩的基督宗教神學。¹¹

另一不同的例子是在香港創建「道風山」，¹²專門以佛教徒為對象弘傳

杜小真：《遠去與歸來：希臘與中國的對話—關於法國哲學家於連的研究》，北京：中國人民大學出版社，2004年，頁3-4。而在這裡，之所以引用法國哲學家及漢學家朱利安（於連，又譯：餘蓮，François Jullien）對「哲學」的見解。是因為他本人是一位特殊的漢學家和哲學家。他曾擔任過法國巴黎第七大學漢學系主任，又擔任過國際哲學學會的會長。他對希臘文的熟練程度，絕不比其他任何西方哲學家差。而他研究中國，卻不是為了做一位漢學家，而是為了做一位歐洲的哲學家。雖然他在法國學術界是位有爭議的人物（如法國當代哲學家利奧塔（Jean François Lyotard）就曾評價於連說：「他是中國人了嗎？或只是哲學家？又抑或，兩者皆是。」），但他的觀點，確實可以給我們許多的啟示。而且，有學者，如馬爾賽斯（Tbierry Marcbaïsse），認為他在哲學上，做了又一次「哥白尼式的倒轉乾坤」、「詮釋我們時代現代性中心轉移的偉大工程」。同上書，〈譯者的話〉，頁2-11；以及同上書，〈引子〉，頁2。

11. 蘇遠泰：〈佛化基督教：張純一的大乘神學〉，收錄於賴品超編著：《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，200年3月，頁147-211。又可參考蘇遠泰：《張純一的佛化基督教神學》，香港：漢語基督教文化研究所，2007年。
12. 根據艾香德的解釋，「道風山」乃喻意著「基督靈風吹拂的山」。（Karl Ludvig Reichelt, *Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study*, translated from the Norwegian by Sverre Holth, London: Lutterworth Press, 1953, p.13. 轉引自：李智浩：〈混合主義的迷思——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》第6期，台南：成功大學中文系「宗教與文化研究室」，2006年6月，頁141。艾香德這樣將中國文化的「道」與基督教文化的「邏各斯」（Logos）聯繫起來，名字本身便體現了中國文化與基督教文化的融合。另外，他



基督福音的挪威籍艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）牧師。他曾大膽採用佛教中的一些教義儀式於基督教的崇拜活動中，以務求讓到訪的佛教僧侶感到親切，並減低他們對基督教的陌生和抗拒。¹³

天主教背景的當代神父多瑪斯·喬治·伴渡（Thomas G. Hand），也是一個值得參考的例子，1950年代他踏上日本，拜禪修大師學習坐禪與參公案，為的是要變成「更好的修道者」。他不只學習參禪，甚至組織了五人朝聖小組（全是天主教徒），繞行四國島八十八寺院之「遍路朝聖行」。他並將此朝覲佛教聖跡之心路歷程於2004年出版了英文專書：*Always a Pilgrim: Walking the Zen Christian Path*（《永恆的朝聖者——空與神的會晤》）。¹⁴

在1920至1930年代，曾先後於南京、香港和杭州建立了景風山、道風山和天風山三個向佛教徒宣教的基督教「叢林」。艾香德建立的所有向佛教徒宣教的機構都以「叢林」命名，這並非是隨意的選擇。李智浩：〈混合主義的迷思——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》第6期，頁141。而艾香德對佛教的研究，是受到著名的英譯《大乘起信論》（1907年出版）之英國傳教士李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）的影響。

13. 同上註：141。關於艾香德的中文研究，還可以參考：楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，香港：漢語基督教文化研究所，2010年；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〉，載陳廣培編：《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五周年學術紀念文集》，頁6-47。

14. 正如劉錦昌牧師說的：「本書嘗試要走的途徑是透過佛、道的淨心慧眼，來看納匝肋人耶穌和基督之道。……書中對神（天主），耶穌和人生的觀點與解說，有別於基督宗教傳統的說法；……這些並非決定性的立場，僅是以佛、道的淨心慧眼來領會基督宗教的內涵。當然更不是提供任何信理，而只是一種在東方人生哲學光照下，對基督宗教的詮釋罷了。」劉錦昌：〈推薦序二：擺渡到更高生命境界〉，多瑪斯·喬治·伴渡（Thomas G. Hand），李純娟譯：《永恆的朝聖者——空與神的會晤》（*Always a Pilgrim: Walking the Zen Christian Path*），台北：張老師文化，2005年，9月。另可參考另一書：多瑪斯·喬治·伴渡（Thomas G. Hand）、李純娟著，李純娟譯：《飲水錄：由釋道悟基督》（A

一個最近的例子，則是當代香港中文大學文化及宗教研究系賴品超教授所提議的「大乘基督教神學」（Mahāyāna Christian Theology）。其旨趣是運用大乘佛教的資源或視角當作素材，透過與基督宗教的比較，從而反思及討論相關的神學問題。根據賴品超的研究指出，大乘神學（Mahāyāna Theology）在當代西方的出現，主要是由基南（John P. Keenan）提倡的。基南是美國聖公會牧師，曾任教於Middlebury College，並曾至日本南山宗教文化研究所訪問，對佛教唯識哲學特別有研究，並曾英譯唯識學的典籍《解深密經》（Saṃdhinirmocana-sūtra）和《攝大乘論》（Mahāyāna-saṃparigrahaśāstra）。¹⁵基南的大乘神學代表著作是：*The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*（《基督的意義：一個大乘神學》）。¹⁶

知道了上述所說基督宗教借用佛教的思想資源或教義進行傳播基督福音的方式（如艾香德），或是佛教徒藉此希冀基督宗教徒也能接受佛教教義的方式（如張純一）。人間佛教的思想者或許也可以反思，是否可以借用基督宗教的教義或神學思想資源，建構一套「（基督）¹⁷福音佛學」呢？當然，

Taste of Water: Christianity Through Taoist-Buddhist Eyes），台南：南神出版社，1996年。

15. John P. Keenan, trans., *The Scriptures on the Explication of Underlying Meaning*, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000. John P. Keenan, *The summary of the Great Vehicle* (by Bodhisattva Asaṅga, translated from the Chinese of Paramartha), Berkeley, Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003 (Rev. 2nd ed).

16. 賴品超：《大乘基督教神學——漢語神學的思想實驗》，香港：漢語基督教文化研究所，2011年7月，頁137-156。

17. 「（基督）福音佛學」一詞，上海華東師範大學哲學系的張曉林教授，曾建議筆者將之簡稱為「福音佛學」，這是因為有西方學者曾以「佛陀的福音」作為書名，用以闡述佛教的教義，例如：保羅·卡盧斯（Paul Carus），陳曉嫻譯：《佛陀的福音》（*The Gospel of Buddha*），北京：新世界出版社，2010年。本書原文出版於1894年，出版時即成為美國當年最暢銷書排行榜。1895年，日本佛學大師



這個詞彙與議題，是筆者一時想到的，尚可仔細地考慮與斟酌，並不是一時隨便說說即可。不過，因為在佛教中，慈氏彌勒（Maitreya）¹⁸菩薩，被視

鈴木大拙還曾將其翻譯成日文在日本出版。在此筆者特別感謝張曉林教授的這個建議！「基督」，是基督宗教術語，意指受上帝指派，來拯救世人的救主。「基督」一詞，是「基利斯督」之簡稱，來自於希臘語 *Χριστός* 或 *Christos*，是亞伯拉罕諸教中的術語，原意是「受膏者」。中東地區膚髮易乾裂，古代的以色列王即位時必須將油倒在國王的頭上，滋潤膚髮，象徵這是神用來拯救以色列人的王，後來轉變成救世主的意思。「基督」，也等同於希伯來語中的「彌賽亞」（希伯來文 *מֹשִׁיחַ* (moshiahch)，與希臘語詞基督 (christos) 同意，直譯為受膏者。天主教漢譯作默西亞；亞拉姆語：*משיח*；阿拉伯語：*المسيح*，伊斯蘭教漢譯作麥西哈，景教譯彌施訶)。基督教主張，拿撒勒人耶穌就是彌賽亞，因為耶穌的出現，應驗了許多舊約聖經中的預言；而猶太教信徒則予以否認，並仍然期待他們心中的彌賽亞來臨，意思為「被塗了油的」。在基督教、聖經當中基督是「拿撒勒」主耶穌的專有名字，即「主耶穌基督」。引見「維基百科」的「基督」與「彌賽亞」詞條。網址：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%9F%BA%E7%9D%A3>。

18. 關於彌勒菩薩，或所謂造「彌勒五論」（漢傳佛教認為是：《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》及《金剛般若論》等五部大論。不過，藏傳佛教則認為是：《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》（以上與漢傳相同，不同的是：）《現觀莊嚴論》、《辦法法性論》、《大乘最上要義論》（即《寶性論》））的彌勒，近代學者約略有如下三種看法：（一）佛教傳統的說法，認為是現居兜率天內院的一生補處菩薩、未來佛，彌勒菩薩。此如近代英國般若學研究權威愛德華·孔哲（Edward Conze, 1904-1979），他亦根據戴密微（Paul Demieville, C. E. 1894-1979）於1954年《法國遠東學報》的論文，認為彌勒不太可能是歷史上的人物（Edward Conze, *The prajñāpāramitā literature* (1960), p.102.）。（二）「彌勒五論」根本就不是彌勒菩薩所著，而是無著論師自己的著作，因為無著一系的學者想增高「五論」的權威，所以聲稱是受彌勒菩薩啟發而寫下五論。這與龍樹宣稱（Nāgārjuna, 約西元二、三世紀頃）受文殊（Mañjuśrī）菩薩啟示創立中觀學派如出一轍（Edward Conze, *The prajñāpāramitā literature* (1960), p.101.）。（三）還有一些學者主張，創作彌勒五論的彌勒，不是天上的菩薩，而是無著在現實人間的老師（Edward Conze, *The prajñāpāramitā literature* (1960), p.101.）。宇井伯壽、圖齊（Giuseppe Tucci, 1894-1984）即認為如此，宇井伯壽還推斷彌勒的生卒年是西元270-350左右。宇井伯壽：《印度哲學研究》，頁355-441。呂澂則認為在無著、世親之前應該有一批瑜伽師，至於他們是否托名彌勒，則難以斷言，呂澂：《印度佛教思想概論》，頁215。另外，根據德國學者Lambert Schmithausen和日人勝呂信靜的研究，「五論」中的《瑜伽師

為我們這個世界的未來佛，因此或許也可說是未來的救世主。所以筆者這裡使用「（基督）福音佛學」一詞，或許可以被當作一種「思想借用」的可能性，而可以繼續深入地思索與探討。

因此，筆者在此文中所擬採取的論述方式，便是類似上述所提到，屬於一種「思想借用」的進路。不過不同於上述所介紹的，筆者乃是向現代「基督宗教」神學借用資源，來簡略地檢討與反思佛教教義中面對的可能之相關議題。¹⁹下面是筆者的一些簡略的思想借用與論述。

一、西蒙娜·薇依（Simone Weil）——關於基督精神與基督宗教的區分

歸根究底我尋找的是洋蔥（耶穌）的愛，不是教會口中所說許多別的教義。（當然，這樣的看法也是我被視為異端的原因。）這個世界的中心是愛，我認為洋蔥（耶穌）在長久的歷史之中，只

地論》，不能視為個人獨立創作，Schmithausen甚至將《瑜伽師地論》以外的其它慈氏四論和無著的作品，合稱為「彌勒、無著複合體之瑜伽行作品」，而將彌勒純粹當作一種代號。高崎直道：〈瑜伽行派的形成〉、禪穀獻昭：〈瑜伽行派的文獻〉，收於《唯識思想》，頁67、47、75、76；但Schmithausen將《大乘莊嚴論》判成無著之作，既違反漢、藏傳統，且異於大多數學者主張（禪谷獻昭：〈瑜伽行派的文獻〉，收於《唯識思想》，頁67），實存疑與商榷。以上詳見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，台北：法鼓文化，2002年，頁10-14。

19.不過，這裡有個問題，也必須一提。亦即像這樣基督教與佛教的對話與借用，會被視為是一種「混合主義」呢？還是根本上有著不能對話的問題而可以被質疑呢？例如根據第十四世達賴喇嘛（1935-）的說法，佛教與基督教在中心教義上是不相容的（雖然他也積極倡導宗教交流、對話與和平），因此你不可能成為一個佛教基督徒或基督徒佛教。（引見：衛雅各（James Emery White）著，申美倫譯：《與神摔角》（Embracing the Mysterious God: Loving the God We Don't Understand），台北：校園書房，2010年，頁43-44。筆者認為這個問題仍可以深入探討，但在本文中，筆者想進行的，只是簡略地借用現代基督教神學的觀點，來嘗試看待人間佛教的議題。故對此問題，目前暫不深入研議。



以此向人顯示。²⁰

出現在聖經裡的人物當中，基督尋找的是患血漏的女人；是被眾人丟石頭，如娼婦般毫無吸引力、一點也不美的人。喜歡有吸引力的、美麗的人，這是誰都辦得到的。那不是愛。對容顏衰老、襤褸般的人和人生，不會拋棄的才是真正的愛。²¹——遠藤周作（1923-1996）

首先，我們先來參看法國基督教神秘主義（Mysticism，另譯「密契主義」）²²思想家西蒙娜·薇依（Simone Weil, 1909-1943）的觀點。薇依是被譽為「當代的巴斯卡（Pascal, 1623-1662）」²³的一位偉大法國女性，一位身體力行基督精神，並具有高貴、聖潔、對苦難甘之如飴精神的女性，她以她

20.遠藤周作，林永福譯：《深河》（深い河），頁154。

21.同上註，頁140。

22.又有譯為「冥契主義」，見楊儒賓：〈譯序〉，史泰司（Walter Terence Stace）：《冥契主義與哲學》（Mysticism and Philosophy），台北：正中書局，1998年，頁9。另，關於薇依的與基督相遇的其中一段神秘體驗，大致如下：「二十世紀30年代最後幾年……當在一個鄉村節日上聽到葡萄牙漁民妻子們演唱令人難忘的美麗聖歌時，她經驗到一種莫名的大啟明。他在其中看到，「基督教突出地是一種奴隸的宗教，奴隸們忍不住要屬於它，而我是他們中的一員」。聖方濟各（筆者案：指St. Francis of Assisi, 1182-1226，又譯：聖法蘭西斯）的生平與學說現在深深吸引著她，她再一次沿著聖方濟各的足跡，在「純粹性的無與倫比的奇蹟」中，「在我的生命中第一次不得不下跪」……當她在復活節前一周的禮拜儀式期間經受身體上巨大的痛苦時，「基督的受難永遠地進入了我的存在」，稍晚，「基督自己來臨並帶走了我的所有。」引見傑拉德·漢拉第（Gerald Hanratty）著，張湛譯：《靈知派與神秘主義》（Studies in Gnosticism and in the Philosophy of Religion），華東師範大學出版社，2012年，頁136。

23.有人把薇依的《重負與神恩》（Le Pesanteur et la Grâce）一書與巴斯卡的《思想錄》（Pensées）相提並論，並稱薇依為「當代的巴斯卡」見杜小真：〈中譯本導言〉，西蒙娜·薇依（Simone Weil）著，顧嘉琛、杜小真譯：《重負與神恩》（Le Pesanteur et la Grâce），北京：中國人民大學出版社，2003，頁1。

自己的心靈去擁抱上帝，並一直拒絕受洗，拒絕參與聖事，置身於教會和基督教團體之外。²⁴

薇依的神秘主義，是「超出善與惡對立的範圍之外，而是通過靈魂和絕對的善的統一實現的。」²⁵她神秘主義合一的對象，是耶穌基督的上帝，她雖然置身教會之外，但思考與實踐的，卻是何為真正意義上的基督徒？因此薇依思想中最具爭議性的一點乃是：「基督精神與基督宗教的區分」。她認為：

基督精神不等同於基督宗教，信仰基督不等於信仰基督教，成為基督徒不等於成為基督教徒，反之亦然。薇依認同前者，而非後者。她一直不願受洗入教……。²⁶

假使簡單地借用薇依這樣的思想，或許也可以用在佛教與佛教徒上：佛陀的精神，不等同於佛教的精神；信仰佛陀，不等於信仰佛教；成為佛陀精神的追隨者，亦不等同於成為佛教徒。

佛教發展了千百年，難免有些許人為、組織、教義發展……等的缺陷與無法適應時代和社會的狀況（這裡也許可以暫時區分成「教義的佛教」與「體制的佛教」。「教義的佛教」，指追隨「佛陀精神」的理想性佛教；「體制的佛教」，則指現代社會體制下的實際佛教組織）。因此，重新回歸「佛陀精神」、追隨「佛陀精神」，或許是一個值得我們深思的課題。然而，一個更值得我們深思問題的或許是：「佛陀精神」，作為有別於其它宗

24. 薇依的身平傳記可以參看西蒙娜·佩特雷蒙特（Simone Pétrement），《西蒙娜·韋伊》（La vie da Simone Weil），上海：上海人民出版社，2004年。

25. 同註23，頁5。

26. 劉小楓，〈中譯本前言〉，西蒙娜·薇依（Simone Weil）著，杜小真、顧嘉琛譯：《在期待之中》（Attente de Dieu），北京：三聯書店，1994，頁2-3。



教的心理論到底是什麼呢？

三、卡爾·拉納 (Karl Rahner) —— 「匿名的基督徒」 (Anonymous Christians)

(這經驗是)我猶如聽見上帝的聲音。它以保羅在使徒行傳中的說話方式臨到我：「上帝離我們各人不遠，我們生活、動作、存留都在乎他。」「上帝從不容讓自己不被見證。」在傳教士來到中國的久遠之前，上帝已經在中國。那些你所找到的真理的微光 (glimpses of truth) 和不同的聯繫點 (points of contact)，祂已放置在那裡。²⁷——艾香德 (Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952)

接著，我們來參考德國天主教神學家卡爾·拉納 (Karl Rahner, 1904-1984) 在他的神學人類學經典之著《聖言的傾聽者》 (*Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*) 中的觀點。拉納雖然常喜歡描述自己為「業餘神學家」，但他特別是在「第二次梵諦岡大公會議」之後，對英語神學有極大的衝擊，特別是在美國。這位「業餘神學家」一生思想最偉大的成就，乃是其對基督宗教傳統所證言的奧秘所作的毫不言倦的見證。²⁸

關於這個奧秘，拉納在《聖言的傾聽者》中說道：

人在他的每一個認識和行為中都同時肯定著的他的這種基本素

27.關於此艾香德的回憶引自：Eric J. Sharpe, *Karl Ludvig Reichelt: missionary, scholar and pilgrim*, p.41. 轉引自李智浩，〈混合主義的迷思——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》第6期，頁142註腳9。

28.迪諾亞 (J. A. Di Noia, OP)：〈拉納〉 (Karl Rahner)，福特 (David F. Ford) 編：《現代神學家：二十世紀基督教神學家導論》 (*The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*)，香港：漢語基督教文化研究所，2005，頁120、132-133。

質，我們用一個詞來表示就叫做「精神性」（Geistigkeit）。人即精神，這就是說，他總是在一種持續不斷地向著絕對者的自我伸展中，在對上帝的開放狀態中度過他的一生。……人之所以為人僅僅由於他總走在通向上帝之路上，不管他是否明確知道這一點，因為他對上帝永遠保持著一個有限者之無限的開放狀態……。²⁹

簡單的說，拉納認為，人作為一個存有或存在者，就是一個「聖言的傾聽者」！他認為這必須是形而上學人類學的第一個命題：

作為論證被聖言啟示的可能性的學說一之上的形而上學人類學的第一個命題。³⁰

也就是說，拉納的觀點是，人作為一個「聖言的傾聽者」而接受聖言的啟示這個命題，是優先於其它所有形上學命題而存在的。因為這樣的觀點，他認為世界上其他宗教的教徒、信仰者，那些宗教情操充沛，富有愛心善行，但由於各種原因，無法接受基督宗教洗禮的人，都是「匿名的基督徒」（Anonymous Christians），亦即不論他們有否自覺，他們有朝一日都會歸向基督。

參照拉納這樣的觀點，佛教中的佛性論者，或許也可以說，人作為一個存有，就是「朝向覺悟（菩提）的存有！」人作為一個人，必定要向著覺悟（菩提）之道邁進！而其他宗教的教徒，也都是「匿名的佛教徒」

29. 卡爾·拉納（Karl Rahner），朱雁冰譯：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》（*Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*），北京：三聯書店，1994年，頁71-72。

30. 同上註，頁72。



（Anonymous Buddhist）！這種思想借用，在宗教對話上，可能會變得很有意思。

拉納的宗教對話思想，被認為是一種「宗教包容論」（Religions Inclusivism），也有學者認為這是一種「兼並論」，因為這種宗教對話思想認為只有一個宗教是絕對真理，雖然能包容其它宗教，但最終其實是要將其它宗教兼並入自己的宗教中。我們由此，也可以看到這種宗教對話理論的問題所在，那就是，其實每一個宗教，都可以運用此種包容方式作為兼並的方法，其目的則是將其它宗教兼並入自己的宗教教義內。因而這種方式，對於真正平等的宗教對話而言，究其實來說，可說也並無真正的實際意義。

四、卡爾·巴特（Karl Barth）——「新正統主義」（Neo-Orthodoxy）

在神學院裡我最被批評的是：以他們來看，我無意識中隱藏著汎神論的感覺。身為日本人的我，無法忍受對大自然生命的輕視。……我認為神並不是如你們認為的是人以外讓人瞻仰的東西；而是在人之中，而且包容人、包容樹、也包容花草的大生命。那不就是汎神論的想法嗎？³¹——遠藤周作（1923-1996）

接下來，我們要來了解上一世紀歐洲最傑出的基督新教神學家卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1968）的神學觀點。巴特是作為無可爭議的「二十世紀基督教教父」，像馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）一樣，是一位在世界上大聲宣告上帝之道的「先知」。巴特的神學曾被稱為危機神學（Crisis Theology）、辯證神學（Dialectical Theology），它產生於基督教信仰的危

31.遠藤周作，林永福譯：《深河》（深い河），頁153。

機之中（第二次世界大戰），並在危機之中，為維護上帝的啟示而奮鬥不懈。他的神學，是作為返回到宗教改革的新教正統神學，故他的神學，又被稱為「新正統主義」（Neo-Orthodoxy）。³²他的《〈羅馬書〉釋義》（*Der Römerbrief*）和《教會教義學》（*Kirchliche Dogmatik*）可說是名留青史的神學經典著作。

巴特認為上帝只啟示在基督身上，並且體現在信仰中，才能被人所認識。上帝是超越的、完全另位的他者（wholly other），只有在上帝的自我啟示（《聖經》）中，才是可知的。所以，他認為科學家和神學家的研究方法和論題是完全不同的。科學基於人類的觀察和理性，神學則基於上帝神聖的啟示。³³巴特的知識論強調上帝是作為啟示事件發生的主動者，甚至提出人沒有任何感官（organ）或能力接受上帝的啟示。³⁴

如此，巴特將上帝與人的距離，重新拉出一條無法超越的鴻溝，人無法藉由自己來認知上帝，人只能藉由上帝的啟示（《聖經》）認知上帝。巴特的這種觀點，可稱之為「信仰的理性主義」。³⁵而科學和神學既是完全分離、不相干的，所以也就沒有所謂科學觀點挑戰神學命題的問題（如基督復活、聖母處女生子、進化論與創造論的衝突……等）存在。

若借用巴特這樣的觀點，我們也似乎可以重新提高佛陀「聖言量」的地位，來面對佛經中神通、瑞相、輪迴……等，遭遇到科學觀點的質疑。

32.參考張旭：《卡爾·巴特神學研究》，上海：世紀出版集團，2005，頁3-9。

33.參考：伊安·巴伯（Ian G. Barbour）著，蘇賢貴譯：《當科學遇到宗教》（*When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*），北京：三聯書店，2004年，頁13-14。

34.關俊宇：〈巴特《教會教義學》的知識論〉，網址：<http://www.chinesetheology.com/CYKwan/BarthOnKnowledge.htm>。

35.參考張旭：《卡爾·巴特神學研究》，頁64。



比較特殊的是，佛教因明邏輯學家陳那（Dignāga或Dinnāga, 480-540）、法稱（Dharmakīrti, 600-660），只承認「現量」（pratyakṣa）、「比量」（anumāna-pramāṇa），並不認可「聖言量」的地位，這些佛教因明邏輯學家，或可視為佛教中的「理性主義者」。

重新提高佛陀「聖言量」的地位，除了可以說明「輪迴」或佛經中神通、瑞相……等的成立外，亦或許可以使許多修道與思想上的差異，重新回到佛陀的「聖言」本身！只是，什麼是佛陀的聖言？佛教史上一直存在著了義與不了義之爭，中觀、唯識的空、有之爭，就是一例，這恐怕在佛教教義上，是一個難以真正解決的問題。

五、阿爾文·普蘭丁格（Alvin Plantinga）——關於基督宗教知識信念的合理性

在接近五年的異國生活，我不得不佩服歐洲的思考方式極為清晰，是理論式的，然而，也由於太清晰、太理論化了，身為東洋人的我總覺得被忽略而跟不上。他們清晰的理論或切割方式對我來說，甚至是痛苦的。³⁶——遠藤周作（1923-1996）

最後，我們來參考阿爾文·普蘭丁格（Alvin Plantinga, 1932-）論證基督宗教信念可以作為一個基本信念的理由。普蘭丁格以運用英美哲學界的主流思想—分析哲學研究基督宗教，而在當今美國的基督宗教哲學研究中著稱。1965年，他把模態邏輯引進關於上帝存在的「本體論論證」（ontological argument），彌補了康德（Immanuel Kant, 1724-1804）所指出的，該證明是混淆了「是」和「存在」（「存在」不是一個謂詞）的理論缺陷。這項

36.遠藤周作，林永福譯：《深河》（深い河），頁152。

研究改變了二百年來西方哲學界的一個定論：「康德永遠推翻了本體論論證」。³⁷

關於普蘭丁格的這個「本體論論證」，其方法是修正「上帝」（God）的定義，將古典「本體論論證」中安瑟倫（Anselm, 1033-1109）所宣稱的「上帝」是「較之更偉大的東西是無法想像的」，重新作解釋，解釋成在有可能世界中都具有極大的美德性（excellence），不過關於此點普蘭丁格本人的態度是謙遜的，他曾說：

因而，我對該證明的論斷是它證實的並非有神論的真理性，而是有神論的理性可以接受。所以，它至少實現了自然神學傳統的目標之一。³⁸

在關於基督教信念的知識論問題上，普蘭丁格對基礎主義知識論者，提出了強烈的挑戰，他尖銳地問道：為什麼上帝存在的信念，就不能是我們恰當的基本信念之一呢？就像「外在世界存在」這樣一個哲學家提出質疑，但一般人卻認為是恰當的基本信念一樣，有什麼理由認為「上帝存在」不可能是一個恰當的基本信念？（此處須注意，某一個信念是恰當的基本信念，並不保證那一信念的真實性）。普蘭丁格因此認為「上帝存在」，對基督宗教徒而言，可以作為一個恰當的基本信念（因為沒有理由認為「上帝存在」不可能是一個恰當的基本信念）。雖然，這並不能保證「上帝存在」這個信念

37. 引見趙敦華：〈序言〉，收於阿爾文·普蘭丁格（Alvin Plantinga）著，邢滔滔等譯：《基督教信念的知識地位》（*Warranted Christian Belief*），北京：北京大學出版社，2004年，頁2-3。

38. Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977, p.112. 轉引自張力峰、張建軍：《分析的宗教哲學》，南京：江蘇人民出版社，2010年，頁67。



是真的，但卻為信仰基督宗教的人，提供了一個理性的保證：上帝存在的信念，可以作為我們恰當的基本信念之一。

普蘭丁格的這個論證，頗受批評，在哲學界中，此已被稱為「大南瓜先生質疑」（Great Pumpkin Objection），即按照普蘭丁格定義「什麼是恰當基本信念」的程序，某個信仰大南瓜先生存在的人，也可以合理地得出結論說：大南瓜先生的存在，可以作為一個恰當的基本信念。菲利普·奎因（Philip Quinn, 1940-）即說道：

困難在於……這是一個無數人都可以參加的遊戲。穆罕默德的追隨者、佛陀的追隨者，甚至是拜月教的追隨者都可參加進來。³⁹

雖然如此，但普蘭丁格對基礎主義知識論關於知識「合理性」的質疑，卻是相當地成功，他提出的「保證」（warrant）作為知識「合理性」的觀念，曾在美國哲學界掀起一股「保證」熱，他因此被稱為「改革宗認識論」（reformed epistemology）者。

參考普蘭丁格的上述觀點，正如上面奎因所說的，佛教徒其實也可以合理地說：佛性、涅槃、解脫、輪迴……等的存在，可以作為一個恰當的基本信念！只不過，「作為恰當基本信念的標準是什麼？」，卻是一個更根本、而難以解決的哲學問題！

六、結論

宗教本來就很玄。哎，我不是這個意思。聽著，親愛的，如果

39.轉引自麥克·彼得森（Michael Peterson）等著，孫毅、游斌譯：《理性與宗教信仰——宗教哲學導論》（*Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, third edition），北京：中國人民大學出版社，2005年，頁150-153。

你要信教，你就得在印度教、基督教、伊斯蘭教三個裡面選一個。……我不明白為什麼不能三個都選。馬馬紀就有兩本護照，他既是印度人又是法國人。那我為什麼不能又是印度教徒又是基督教徒又是穆斯林？⁴⁰——楊·馬泰爾（Yann Martel, 1963-）

總結以上所述，筆者僅希望藉由這幾位現、當代神學家的理論，給予人間佛教或佛學理論一些刺激、參考、啟示或反思。甚至就「思想借用」而言，也許還可以嘗試提出所謂的「（基督）福音佛學」。對於比較哲學或比較宗教的研究領域而言，筆者認為這是一個相當困難的研究領域，因為這必須要對那兩個（或多個）研究對象的學說理論都很熟悉，才能做出一些客觀與優質的研究成果出來。筆者目前在這方面，可說只能算是「業餘」的興趣（筆者的專業研究領域是天台佛學與法相唯識佛學）。不過，相信上面關於一些神學理論的介紹，或多或少可以給予我們在佛學研究上一些參考、啟示、反思與思想借用的空間，這也是筆者的一些個人興趣和生命探尋的課題。

在宗教的選擇上，英國著名的歷史學家湯恩比（Arnold Toynbee, 1889-1975）曾作過這樣的觀察說明：

當今沒有一個活著的人有足夠的知識，使他可以有信心說一種宗教比其它所有宗教優越。⁴¹

宗教真理的探尋，以及宗教之間的對話與比較，實在是一個吸引人的永

40.楊·馬泰爾（Yann Martel）著，趙丕慧譯：《少年Pi的奇幻漂流》（Life of Pi），台北：皇冠出版社，2012年，頁99。

41.引自休斯頓·史密斯（Huston Smith）著，劉安雲譯：《人的宗教》（The World's Religions—Our Great Wisdom Traditions），台北：立緒文化，1998年，頁8。



恆的課題。當然，在這個領域，還有許多的有趣、豐富的思維與挑戰，等著我們去研究與開發。

在此文末，筆者要引用近代台灣「人間佛教」理論的奠基者—印順法師（1906-2005）在《我之宗教觀》一書中的一文：〈我怎樣選擇了佛教〉中的一段文字。這段文字除了可以讓我們理解印順法師，他之所以選擇佛教作為他自己生命的信仰與歸宿的原因之外，或許也可以讓我們這些佛教徒自己反思自身之所以選擇佛教作為我們人生信仰與歸宿的理由。當然，印順法師如下的宗教觀點，類似天主教神學家卡爾·拉納的觀點，是屬於一種「宗教包容論」（或稱「兼並論」）：

我相信：三世因果觀，最為入情入理。由此而離惡向善，由此而轉凡成聖。即使不曾解脫，或者墮落，而終於要向上升進，終於要究竟解脫的。……我覺得：佛法是以行為善惡為凡聖的尺度，而不光憑信願。佛法重個己的解脫，而更重利益眾生。佛法重於徹底的覺悟，唯有真的覺悟，才有真的自由。佛法是信願、智慧、慈悲的總和。佛法的身心修持，有儒道的長處，更超過多多。耶教誠信的悔改，佛法中也有。佛法有一切宗教的長處；有究竟，又有方便，最能適應一切根機，循循善誘。我選擇了佛教，為我苦難中的安慰，黑暗時的明燈。⁴²

最後，筆者將引述星雲大師在2003年6月22日於佛光大學光雲館，對佛光大學宗教研究所全體師生一百餘人，所做的演講中，關於「宗教」的一段開示，作為本文的結尾。以茲理解與思考星雲大師「人間佛教」理論的宗教觀：

42.印順：《我之宗教觀》，台北：正聞出版社，1990年，頁305-306。

問：目前世界上的宗教已經夠多了，最近又有許多的「新興宗教」，宗教到底是多一點好呢？還是少一點比較好？大師您認為世界上的宗教當中，哪一個最大、哪一個最好呢？

答：世界上哪一個宗教最好？「老王賣瓜，自賣自誇」，這是自然的心態，哪一個人會說自己的宗教不好？但是哪一個宗教最好，也不是自己說好就好。信仰宗教，基本上所謂信仰「真理」，「真理」是要經過評鑑，真理是有條件的。在佛教裡講到真理的條件有四：

（一）普遍性。例如「花開，必然會謝」，這個道理不管你在佛光大學講，或是到輔仁大學、東海大學、中山大學去講，大家都認同，這就是具有普遍性。

（二）必然性。必然性是指不能更改的，是必然如此的道理，例如一加一等於二，你就不能說等於三。

（三）平等性。平等性就是男人說了有理，女人說了也有理；中國人說了有理，美國人說了也有理，它是普遍通於各種人等，不能因為這個人權力大，他說了就有理；同樣的話，別人無權無勢，說了就無理，這就不合乎平等性。

（四）永恆性。一個道理，過去講、現在講、未來講，都能讓人信服，他是放諸四海而皆準，是互古而長新，是永遠不會更易的道理，這就是有永恆性。⁴³

43. 〈星雲大師談宗教問題〉，網址：<http://www.xinlinglu.com/12/21-653.html>。



參考書目

一、專書

(一) 中文

1. 一行禪師：《生生基督世世佛》，台北：立緒文化，2009年第四版。
2. 大衛·特雷西：《與它者對話：宗教之間的對話》，香港：漢語基督教文化研究所，2009年。
3. 卡爾·拉納著，朱雁冰譯：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，北京：三聯書店，1994年。
4. 史泰司：《冥契主義與哲學》，台北：正中書局，1998年。
5. 弗朗索瓦·於連、狄艾裏·馬爾賽斯著，張放譯：《（經由中國）從外部反思歐洲——遠西對話》，鄭州：大象出版社，2005年。
6. 伊安·巴伯著，蘇賢貴譯：《當科學遇到宗教》，北京：三聯書店，2004年。
7. 休斯頓·史密斯著，劉安雲譯：《人的宗教》劉安雲譯，台北：立緒文化，1998年。
8. 多瑪斯·喬治·伴渡著，李純娟譯：《永恆的朝聖者——空與神的會晤》（Always a Pilgrim多瑪斯·喬治·伴渡著，李純娟譯：《飲水錄：由釋道悟基督》，台南：南神出版社，1996年。
9. 印順：《我之宗教觀》，台北：正聞出版社，1990年。
10. 如石：《現觀莊嚴論一滴》，台北：法鼓文化，2002年。
11. 西蒙娜·佩特雷蒙特：《西蒙娜·韋伊》，上海：上海人民出版社，2004年。
12. 西蒙娜·薇依著，杜小真、顧嘉琛譯：《在期待之中》，北京：三聯書店，1994年。
13. 西蒙娜·薇依著，顧嘉琛、杜小真譯：《重負與神恩》北京：中國人民大學出版社，2003年。
14. 呂澂：《印度佛教思想概論》。
15. 杜小真：《遠去與歸來：希臘與中國的對話——關於法國哲學家於連的研究》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
16. 林鎮國：《空性與現代性》，台北：立緒文化，1999年。
17. 阿爾文·普蘭丁格著，邢滔滔等譯：《基督教信念的知識地位》，北京：北京大學出版社，2004年。
18. 保羅·卡盧斯著，陳曉嫻譯：《佛陀的福音》，北京：新世界出版社，

2010年。

- 19.保羅·尼特著，王志成譯：《宗教對話模式》，北京，中國人民大學出版社，2004年。
- 20.威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯著，董江陽譯：《宗教的意義與終結》，北京：中國人民大學出版社，2005年。
- 21.張力峰、張建軍：《分析的宗教哲學》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 22.張旭：《卡爾·巴特神學研究》，上海：世紀出版集團，2005年。
- 23.張志剛：《宗教哲學研究》，北京：中國人民大學出版社，2009增訂版。
- 24.麥克·彼得森等著，孫毅、游斌譯：《理性與宗教信仰——宗教哲學導論》，北京：中國人民大學出版社，2005年。
- 25.麥克斯·繆勒著，陳觀勝、李培棻譯：《宗教學導論》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 26.傑拉德·漢拉第著，張湛譯：《靈知派與神秘主義》，華東師範大學出版社，2012年。
- 27.楊·馬泰爾著，趙丕慧譯：《少年Pi的奇幻漂流》，台北：皇冠出版社，2012年。
- 28.楊熙楠編：《風隨意思而吹——艾香德與漢語神學》，香港：漢語基督教文化研究所，2010年。
- 29.董芳苑：《探索基督教信仰》，台北：前衛出版社，2009年。
- 30.福特編：《現代神學家：二十世紀基督教神學家導論》，香港：漢語基督教文化研究所，2005年。
- 31.遠藤周作著，林永福譯：《沈默》，台北：立緒文化，2002年。
- 32.衛雅各著，申美倫譯：《與神摔角》，台北：校園書房，2010年。
- 33.賴品超：《大乘基督教神學——漢語神學的思想實驗》，香港：漢語基督教文化研究所，2011年。
- 34.蘇遠泰：《張純一的佛化基督教神學》，香港：漢語基督教文化研究所，2007年。

（二）外文

1. Alister E. McGrath, Christian Theology: An Introduction, Blackwell Publishers Ltd., Second Edition, 1999,.
2. Brendan Sweetman, Religion: Key Concepts in Philosophy, London: Continuum,



2007.

3. John P. Keenan, The summary of the Great Vehicle (by Bodhisattva Asaṅga, translated from the Chinese of Paramartha), Berkeley, Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003 (Rev. 2nd ed).
4. John P. Keenan, trans., The Scriptures on the Explication of Underlying Meaning, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.
5. Karl Ludvig Reichelt, Meditation And Piety In The Far East: A Religious-Psychological Study, translated from the Norwegian by Sverre Holth, London: Lutterworth Press, 1953.

二、專書、期刊論文

1. 李智浩，〈混合主義的迷思——析論艾香德以耶釋佛的嘗試與根據〉，《成大宗教與文化學報》第6期，台南：成功大學中文系「宗教與文化研究室」，2006年6月。
2. 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〉，陳廣培編：《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五周年學術紀念文集》，頁6-47。
3. 黃懷秋：〈從雷蒙·潘尼卡的多元理論說到宗教對話〉，《成大宗教與文化學報》第7期，台南：成功大學中文系「宗教與文化研究室」，2006年12月，頁3。
4. 蕭復元：〈家庭教會——挑戰無神論〉，《天下雜誌》第481期，台北：天下文化，2011年9月。
5. 蘇遠泰：〈佛化基督教：張純一的大乘神學〉，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，200年3月，頁147-211。

三、網路資源

1. 〈基督〉、〈彌賽亞〉，網站：《維基百科》，網址：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%9F%BA%E7%9D%A3>。
2. 關俊宇：〈巴特《教會教義學》的知識論〉，網址：<http://www.chinesetheology.com/CYKwan/BarthOnKnowledge.htm>。
3. 星雲大師：〈星雲大師談宗教問題〉，網址：<http://www.xinlinglu.com/12/21-653.html>。