

# 重提多马传道会个案:从21世纪的视角看1世纪

[美]黎惠伦

(加州大学戴维斯分校 宗教系,加利福尼亚 戴维斯 95616)

□王蓉译 王志成 审校

**[摘要]** 跨对话的方法论允许对话各方把各自在世界中存在的冲突作为开放的探索进路。东西方文明的第一次相遇,即基督教和佛教的相遇,发生在公元1世纪的丝绸之路上。从基督教的视角看,是多马传道会改变了佛教的特点,把佛教引向了有神论的一边(因此有了大乘佛教),并首次将佛法介绍到了西方;从佛教的视角看,则是阿育王的使团将佛法带到了西方世界,并启发了艾赛尼派思想,耶稣接受最初来自该教派随后又离开该教派的施洗约翰的洗礼,把福音带到了另一个方向。佛教和基督教在东西方文明的相遇上都有一些正确的说理。佛教经典《法华经》中的寓言故事可视为我们今天开创多声音的文明对话而在古代丝绸之路上找到的一个历史见证。

**[关键词]** 佛教;基督教;多马传道会;诺斯替;《法华经》

## Resurrecting the Case of the Thomist Mission: Seeing the 21st Century in the 1st

Whalen Lai

(Department of Religious Studies, University of California Davis, Davis 95616, U.S.A.)

**Abstract:** A methodology for Dialogue as Cross Talk whereby the parties allow their different ways of being-in-the-world collide as to open up avenues of exploration. The first of the East/West dialogue of ancient civilization, namely, the dialogue between Christianity and Buddhism firstly happened on Silk Road in the 1st century. It is still alleged from the Christian side that the Thomas Mission changed the character of Buddhism and took it (henceforth as Mahayana) towards the Theistic side. However, there is enough counter theses from the Buddhist side where it is the Asokan Mission that exported the Buddha Dharma to the West ...inspiring the Essenes from where John the Baptist came and broke away ...after which Jesus so baptized by John took

[收稿日期] 2009-12-05

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[在线优先出版日期] 2010-04-19

[作者简介] 黎惠伦,男,美国加州大学戴维斯分校宗教系教授,主要从事宗教对话研究。

[译者和审校者简介] 译者:王蓉,女,四川大学道教与宗教文化研究所博士后研究人员,主要从事基督教神学、宗教哲学、文化间哲学研究;审校者:王志成,男,浙江大学人文学院哲学系教授,博士生导师,主要从事跨文化宗教哲学、宗教对话、基督教神学研究。

the message to another direction. Both sides have some truth in it. The Parables of the Lotus Sutra speak could be regarded as a testimony to a dialogue among ancient Silk Road civilizations to create a multi-vocal civilization of dialogue today.

**Key words:** Buddhism; Christianity; Thomist Mission; Gnosticism; *Lotus Sutra*

## 一、多马传道会对佛教的影响

传说是圣多马把基督教的福音传到了印度,而印度西北部的本土传统甚至走得更远。值得注意的是,耶稣本人走向沙漠,不仅长途跋涉到了印度,而且死在了那里,在今天的克什米尔留下了一个巨大的坟墓。既然大乘佛教也是起源于那个地区,那么一定有人不断思考基督教信仰是否已经启发或影响了对佛陀原始的有神论的虔诚信仰,从而使大乘佛教从保守的非有神论的小乘佛教中分离出来。传教士李提摩太(Timothy Richards)走得相当远,他把这一结果称为“大乘佛教的新约”(New Testament of Higher Buddhism)。

从时间表上看,圣多马对早期大乘佛教产生影响并不是没有可能,因为印度边境地区在文化上并不存在太大差异。这种影响取决于我们如何界定大乘佛教的创始时间(从最早的《心经》看,可能是公元前1世纪或公元1世纪)以及如何确定随之而来的其他大乘佛教经典的年代。我们知道,对摩尼(Mani)而言,可通过两条道路到达印度,并在他的教会里把摩尼教的思想与佛教思想相结合。丝绸之路上叙利亚东部的基督教是最为突出的诺斯替教派以及拥有自己的智慧之名的“大乘佛教”,它们同样活动在丝绸之路上。对这一点,我们应该持开放态度。克罗森(Crossan)在最近的研究中把社会分为恋尸(the sarcophilic)和恐尸(the sarcophobic)两种社会类型,即那些爱死者的社会和那些害怕死者的社会。诺斯替文化总的来说是恐尸型社会,并且他们不能把死者作为抑制社会公正体系发展的更大的共同体的一部分。公元前2世纪的托比特(Tobit)是最初的诺斯替:他的使命是去埋葬未公开的死者 and 受到污染的死者。多马福音代表着基督教诺斯替主义的一种早期形式。上帝之国并不是一个社会现实;上帝之国完全内在于你之中。上帝之国是你的灵魂。在诺斯替传统中,多马不仅是一位传播十字架福音的耶稣的门徒,也是耶稣的同胞兄弟。作为耶稣的精神伙伴,他是这样一个消息的传播者,即他指出了一个人灵魂的最终出现以及灵魂、拯救者和被拯救者。先知甚至成为与被观看者一体的先知。诺斯替主义在丝绸之路上一度十分繁荣,因为通过分散而不断变动的社会群体,人们了解到的膜拜团体比文化多,了解变化无常的事物比永恒事物多。在更为西南部的地区,那里的诺斯替一神论一度十分盛行,后来接受了伊斯兰律法的统治。我们将从不同的进路进入“宇宙论:诺斯替”,着重探讨主张苦行的诺斯替和主张禁欲的佛教之间的密切关系。

多马传道会和大乘佛教的密切关系问题可通过寓言得到最好的说明。《圣经》上说,“耶稣开始用比喻教导他们”,并以这样一种方式来做,即“听,却没有听见”(即没有理解)。在诺斯替主义者当中,寓言是阐明隐藏在具体意义或字面意义背后的精神含义的一种最好的手段。寓言也出现在大乘佛教早期的经典里,最值得注意的是《法华经》,其中释迦牟尼(Sakyamuni)最主要的工作是向小乘的“听众”教导“智慧之路”,这些听众喜欢美化像神一样的和完全力量化的施恩者,他们成为人们的信仰依赖的对象。学者们首先注意到了穷子喻,它很像在《圣经》中读到的寓言,这看起来并非只是巧合。

《法华经·信解品》第四是这样说的:一个年轻人离家出走,到处流浪。他那忧郁的父亲到处找他,一直找了50年都没有找到。在寻找儿子的过程中,这位父亲重新安顿下来,定居在一个新的

城市里，这位父亲在这个城市里过着像国王一样的富裕生活（感官对象）。当这个儿子路过父亲的那座豪华建筑时，他父亲欲雇他做长工。儿子以为自己是一个非法入侵者，他害怕国王抓他去做苦力，于是转身就跑了。父亲看到儿子跑了，就派使者去追。但是，看到儿子被使者抓住时表现出来的恐惧，父亲便放了他。之后不久，父亲再派使者去雇他干活，这个儿子选择去马厩里除粪。后来，父亲穿上监工的破衣服和儿子一起干活。父亲要求儿子和他一起努力干活，并对儿子奖惩分明。父亲自始至终都像要求自己一样地对待这个儿子。20年之后，这个儿子被提升为管家，掌管富人家的财产。然而，由于他根深蒂固的自卑感，他仍然选择住在茅屋里，从来不敢擅自管理曾经由他的主人处理的金银财宝。直到他的父亲最后说出他们之间的关系，向他解释了他所遭遇的一切，并公开宣布他成为财富的继承人时，他才敢管理。这个儿子知道真相后十分高兴，十分感谢这个不是他自己创造的慷慨的恩赐。

对这则寓言的价值，基督徒和佛教徒的看法是不同的。基督徒所看重的上帝白白的恩典在此成为佛教徒父亲的缺点，因为这位父亲没有跑上前张开双臂拥抱自己的儿子，没有表现出真正的爱（agape），也未去欢迎“那个曾丢失了，现在又找到”的儿子回家。佛教徒为启示的途径进行辩护，指出故事的关键在于这位父亲必须耐心地教导这个担惊受怕的儿子，带他回到他自身的智慧所及的水平。跑上前可能会吓跑这个儿子，真正的智慧要求找到合适的方便法门（upaya）。但是，用“仅有的信心”来反对“智慧”，或者相反，都是对这个故事的错误诠释。这个寓言不是佛陀讲述的，是由小乘佛教的阿罗汉在“惊喜”之后讲述的。直到那时，觉悟的阿罗汉们才被期望保留在阿罗汉的状态——在他们转变成佛的生涯中没有发展或变化。这种对未来成佛的期许是前所未有的，也不是靠他们自己所做的事功决定的。《法华经》的一乘法（Ekayana）所传出的“好消息”极端反常，令人无法忍受，以致一些阿罗汉集体厌恶地离开了。事实上，《心经》传统的一些菩萨也抵制一乘法的胡言乱语。留下来的阿罗汉充满感激地用寓言来阐述信解，他们将达到一种“更高的、充满信心的、诚实的理解”。这些苦行者不再拒绝金银财富，即“物质感官的对象”，他们认为这些是广受爱戴的和被宠爱的佛所喜悦的。

隐藏在寓言里的是一个关键的、以扭曲的形式说出来却被严重忽略的东西：即这个儿子并没有认出他的父亲。他没有办法认识他的父亲——因为在他离开和重逢的50年时间里，他的父亲已经成为“像国王一样”的人。与《圣经》里所讲的故事不同，这个儿子并没有改变（他的心），是父亲呈现出了一张不被认识的新面孔。穷子没有耗尽他所继承的财产；是这个穷子的父亲突然获得了一笔意外之财，并准备在他的儿子身上大肆花费。这个故事事实上是对历史的总结。在那短短的50年的故事里，释迦牟尼从一个行将死去的托钵僧开始他的生涯，最后成为像国王一样的人物。他被葬在一个华丽堂皇的佛塔里，很快就闪耀着金银的光辉，拒绝众僧侣。这个在50年前离家出走的儿子最初就像佛陀一样是一个托钵僧，并不能理解他的父亲在那期间为什么不介意生活在奢侈的世界里。佛陀圆寂500年（许多个50年）之后，大乘佛教兴起。它寻找的是那个被提升了的另一世界的佛陀，根据《法华经》，这个故事提供了同一成佛状态的全部三乘（Three Vehicles），克己的小乘阿罗汉不缺少大乘菩萨的智慧。穷子打扫马厩的这一章内容是一个标准的暗喻，它讲述苦行者打扫他那被物质感官污染屋子。经过二十多年的诱导，这个穷子可能成为两百年来期望三乘归一的一个过渡。自那以后，可能有一个相关的寓言说，佛法将衰落八十（实乃八百）多年。

这不是《法华经》里重写《圣经》故事的唯一寓言。还有一个关于隐藏的珠宝的寓言，从表面上看与诺斯替教派的《珍珠之歌》十分类似：

它好比这样一个例子：一个穷人去一个好朋友的家，朋友家的房子非常大，也非常富有，装满了奇珍异宝。富人拣起一颗珍贵的珠宝，把它藏在朋友的衣服里面，然后悄悄地走开

了。当时,他的朋友正躺着睡觉,一点也没有察觉。这个穷人后来去另一个国家旅行,在那里,吃饭穿衣全靠他自己。但是,他的生活维持得十分艰难。他对自己的微薄收入十分满意,也对一切好的东西无甚愿望。他不知道他衣服里面有一颗珍贵的珠宝,他的好朋友送给他的珠宝。后来富人朋友来看望这个穷朋友,严厉责怪了他,给他看藏在他衣服上的珠宝。这个穷人看见了这颗珍宝,欣喜若狂。在他的财富里,他得到他自己的各种珍宝,能够满足他任何五个愿望。<sup>[1]166</sup>

这则寓言展示了基督教诺斯替派和大乘佛教诺斯替派之间的差异。“隐藏的珍珠”可代表人出生以前所得的天赋,一个人往往在昏醉或睡眠中,或者在一个陌生的国度丢失了它——这些事物是物质感知、无知愚昧和性质不同的事物的暗喻。寓言中的衣服可以隐藏或作为信使的伪装并为洞穿敌国打掩护。但在上述佛教的版本中,珠宝不是一种生前的赐予,它是富人朋友的礼物,趁穷人睡着之时,富人朋友把珠宝藏在穷朋友的衣服里。正如前一寓言中那位奢侈的父亲早些时候所说的那样,无知和智慧之间并不存在根本性的矛盾。那是自欺的信仰、小乘佛教的穷人和大乘佛教突如其来财富之间的矛盾。

诺斯替神话典型地假设了一个最初的已经散播、丢失或隐藏在世界上许多地方的统一体。《法华经》一开始讲到了三乘(声闻乘、缘觉乘、菩萨乘)之实在,并试图解释为什么它们宣称意欲自成一乘。这一改变在名为《火宅》的寓言故事中表现出来。对佛陀的三个在屋子里玩耍的孩子来说,他们一点也没有察觉到火正在吞噬这座房子,作为富有房主的佛陀不得不做出有羊车、鹿车和牛车的承诺来引诱孩子们跑出房屋。当孩子们跑出来且都安全了,他送给孩子们的可能是最好的车,一辆高贵的大白牛车。这三乘就是一种方便法门,真实之教是一乘。使用“无恶意的谎言”是后面要讲到的整个真理。它与《珍珠之歌》中使用的欺骗手段不同,《珍珠之歌》中谎言之目的在于愚弄敌人。为了从埃及(死亡之地)的毒怪手中找回丢失的珍珠,一个东方王国之子(生命的方向)为了不被发现,乔装成一个埃及人进入到敌人的领地,穿着污秽的衣服骗过了污秽的侍卫。有时候伪装也会产生意外:东方王国之子变得与这个世俗世界同流合污,他忘记了自己的使命。光照在黑暗里反被黑暗给遮蔽了。《法华经》里显然没有诺斯替派所假设的宇宙二元论。这位父亲这样做是为了亲近儿子(反之亦然);这则寓言里没有谈到敌人。

药草的比喻也经常拿来与《圣经》中关于上帝的恩典的比喻进行比较。太阳照好人也照歹人,雨降给义人也降给不义的人。但佛教关于阻断雨季的内容并没有太多地谈到雨云:“慧云含润,电光晃曜,雷声远震,令众悦豫。”<sup>[1]104</sup>它谈到的是不同的药草(三乘)怎样在相同的雨里开出不同的花朵。

《法华经》并不反对出家修行,它只是希望小乘佛教徒看到他们所追寻的目标并不是最后的终结。“化城”(Conjured City)的比喻使佛陀神奇地开创了涅槃的目的地,但那是一个引诱香客朝圣的蜃景。一乘法远远不是终点,在永恒的佛陀面前,一乘法只是一个通向终点的小站。最终的启示需要解释为什么佛陀自己明显进入了涅槃,医生的比喻就是为了回答那个问题的。以下是胡维兹(Hurvitz)对这一段的总结:

一个离家很长时间的医生回来发现他的儿子们正在遭受一种慢性病带来的痛苦。他为他们开了合适的药方,他知道那些吃了其他药中毒而疯狂的人肯定拒绝吃他的药。那些吃了他的药的人则立即康复了,但那些没吃的人则继续受到疾病的折磨。因此,这个医生离开了,并让周围的人谣传他已经死了。这就使那些受到病魔折磨的儿子们恢复了他们的知觉,他们吃了父亲的药之后就痊愈了。医生听到这个消息之后,才又再一次出现。<sup>[1]xiv</sup>

佛陀必须让自身不在场,从而诱导出小乘佛教徒的自恃。上述这个例子和其他事例表明佛法是如何维持自己截然不同的身份的。佛教徒甚至在印度次大陆的边远北部进入了与他们的基督徒

同道的对话中,在更远的北部进入了中亚的丝绸之路,许多信仰在持续对话或讨论。国际文化立即变得生机勃勃,骚动不断。许多王国建立起来,又消失了,许多帝国兴起,又衰落了。在鼎盛时期,有这个“民族之家”联系起来,就像丝绸之路上的许多城市,是一串珍宝或一根宝石项链。就像每一颗链珠一样,每一个交叉结都是一个独立的整体、一片平静的绿洲,在无限的沙漠中支撑或失落。在绝对论的远景中,出现了一个用来赞美文明的对话和对话的文明之世界,即《华严经》里所描绘的“一即一切,一切即一”的世界。

## 二、关于文明对话的最后思考：21世纪比1世纪更好吗？

传说中的多马传道会从许多意义上说是一个历史的注脚,可能只有一些顽固的现代诺斯替派教徒重视它。回忆模糊的历史并不是为了服务于任何更高的目标,过去的如今不可能重现。虽然我不能做什么,但我想知道,生活在21世纪对话文明中的我们是否更擅长弄清很久以前的历史,我们和他们生活在非常不同的时代里。原因很简单,倘若那时没有佛教和基督教之间的对话,佛教和基督教仍然会发展下去,这样就既不存在佛教和基督教之间的对话,也不存在单一而清楚的自我认同。但令人感到烦恼的是,在寻求各自安身立命的过程中,佛教和基督教彼此应该是相互影响的。如果不是这样,今天的对话所假设的一切就不会如此频繁而清楚地表现为两种各自不同的传统,彼此截然不同,又相互关联。坦率地说,那时的历史距离我们太遥远、太模糊了。今天,我们不能简单地把东西方这两种传统是否被佛教和基督教的纯正教义所接受,作为思考东西方传统过去是如何彼此互惠的标准。古老的东西方从地理上说是联系在一起的,而今天东西方往往被设想为在意识形态上是截然不同的、不连贯的。

当时,“宗教”并不是一个研究对象,也没有这样的概念化或客观化。在希腊化世界里,人们只是假设如果希腊人和罗马人知道一个宙斯(Zeus),那么其他地方的人也知道这同一个宙斯、同一个天神,尽管它具有不同的地域性名称。不可思议的是,没有这个相同的崇高的神,其他人也可以生活。中国的汉族也有类似的情形。中国知道一个上天,所有的中亚人也都知道一个类似的上天。中国人了解道家的那些永生者,因此佛陀也被认为是一个外来的永生者——一个有成就的人。但这个有成就之人的“外来”身份并没有加到佛陀身上,中国人并没有把佛陀视为一个格格不入的外来者。佛陀是一个永生者,他恰恰就住在更遥远的西方。中国和欧洲迟早都将学着变得更加聪明,甚至更加有识别能力,但那是以后的事。起初,当这些永生者相遇之时,他们并没有进入一种宗教对话。这种进入比较哲学的尝试是后来的梦想。一开始,这种情形更像是两个关系亲密的灵魂之间的相互问候,它们在对方中看到了自己。

笔者的意图并不在于将早些时候那些未知(尽管那种“未知”可能是积极的,而不是消极的)的相遇情形浪漫化。后来的“宗教间”的争论则一开始就是一种不同的,可能是更为可悲、更加“可知”的模式。当时的整个演化过程是怎样进入我们当今的宗教间对话的?事实上,这本身就是一个漫长而动乱的历史。但在21世纪的今天,我们拥有一个1世纪的人们没有的东西:我们已知的欧洲启蒙运动和法国革命的“现代性”崇拜出了一个新的叫“自由”的神灵。我们这些现代人在个人层面上委身于一个叫“自主”的东西,在政治层面上委身于一个叫“自治”的东西。在这个过程中,我们承认这样一个事实,即近古的东西方并没有这种天生的适合我们的“笃信宗教的”或“不信宗教的”个人权利,并从那里产生出“世俗的人道主义者”,他们提防宗教,对宗教的罪恶了如指掌。现代性创造了这样的人,他们把自己看成是命运的主人。这一思想并不是经典的,即听从命运摆布的经典的人文主义。(当马基雅弗利顺从于命运之神福耳图那时,他赞美古老的伦理德性。)

因此,现代人赞美这一自主的神话,并把这一权利称为民主的“自治”。现代人不需要上帝或佛陀来告诉我们应该做什么。当现代主义被允许染上我们文明的对话和对话的文明色彩之时,我们就进入了一个不同文化相遇的场所,这是一个与我们在1世纪所见到的非常不同的场所。现代性并不是以一种对上帝的彻底拒绝开始的。并不是所有的人道主义者都得出了无神论的结论,但尼采(Nietzsche)从人道主义者身上得出了一种结论:一个先知应该宣称上帝之死,并提醒人们,是他们杀死了上帝。在那些宣称上帝之死的人道主义者中,将很少有人感到遗憾并相信他们的宣称在不久的将来会不可避免地弱化宗教。虽然结果是那样,但似乎说得过早了点。宗教是非常具有活力的,正如一个反命题,尽管有现代的世俗性,但对宗教的坚持反而上升了。于是,后现代主义者找到了一个好借口。他们谴责说,上帝之死为时尚早,这一说法被误用到了现代主义者的假设上。结果之一是支持宗教的人肯定说我们的虔诚没有减少——但“虔诚”这个词可能现在不得不被解构和重新定义。

因此在这里,多亏佛光山及其对“人间佛教”的委身——我们是佛教徒,我们相信佛教信仰与人道主义并不冲突——佛教与人道主义可以结合在一起形成一种新的对话文明,形成一种多元对话对虔诚信仰的颂扬。但这一新的东西方的相遇如今成为一把新的钥匙,开启了全球范围的乐观主义。这样一种精神的相遇发生了,笔者对此极感兴趣。但对我们中间所谓的宗教坚持,笔者也小心谨慎。宗教可能在回应那些关于它即将终结的负面消息时准确地坚持下来(并不是所有的消息都被误用了)。坚持可能只是传统主义者的惰性,他们的目的在于保守和维持。在这个世界的某些地区,保守被染上了新的极端主义的色彩,即被染上了反自由、反现代和反人道主义的色彩。无神的人道主义威胁在西方倒退为新保守主义。某种西方化的现代性弊病也发生在世界上那些欠现代的地区,这些现代性弊病是东方传统主义者对西方大规模的消极回应。在中东地区,我们面临着原教旨主义犹如在世界末日的斗争。在那个特殊的地区,没有对话,只有大量的文化冲突。据此,与1世纪相比,21世纪远远不是友好的世纪,远远不是对他者的信仰充满宽容的世纪。1世纪时,事情都更为简单,结果却可能更好,诸宗教之间可以彼此丰富。不同信仰的人们把自己视为与他人持有相同信仰的同道人,只不过讲述这一共同真理的方式不同而已。现在,全球化带来了表面上的一个世界,但由于我们对无神的他者的这一认识,实际上这个世界是一个危机重重的世界。我们非但没有向所有的他者开放,反而使我们对这个世界感到陌生和冷漠。对我们来说,文明的对话充满希望的目标仍然是一个信仰间的谦卑。但在颂扬这充满希望的目标之前,我们最好沿着这条道路去学着协商处理许多危机。

#### [参 考 文 献]

- [1] Anon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, trans. by L. Hurvitz, New York: Columbia University Press, 1976.