第 40 卷第 3 期
2010 年 5 月

浙 江 大 学 学 报(人文社会科学版)
Journal of Zhejiang University(Humanities and Social Sciences)

Vol.40, No.3
May 2010

主题研究:跨文化理论与跨文化宗教对话

DOI: 10.3785/j.issn.1008-942X.2009.12.055

走向创造的佛—耶神学

[德]佩里·施密特-洛伊克尔
(明斯特大学 宗教与信仰间神学研究中心,明斯特 48149)

□王 蓉 译 王志成 审校

[摘 要]未来的信仰间对话是否应转向信仰间神学的方向尚存争议。信仰间神学尝试把不同的信仰见解整合起来,寻求诸信仰最终的兼容性。根据 W.C.史密斯的理解,诸宗教之间的冲突能够且也应该被视为一种"综合的邀请"。进行宗教间对话是宗教间神学发展的需要。佛教对神圣创造者的否定和基督教对神圣创造者信仰的肯定表明,从解释学上看,尽管佛教和基督教具有明显的不兼容性,但两者在世界起源问题上的猜想具有共同的关注点和目的。

[关键词]信仰间对话;佛—耶神学;宗教间神学;佛教;基督教

Toward a Buddhist-Christian Theology of Creation

Perry Schmidt-Leukel
(*Centre for Religious Studies and Inter-faith Theology, University of Münster, Münster* 48149, *Germany*)

Abstract: An argument can be made that future inter-faith dialogue should move toward the direction of an inter-faith theology, which forms an attempt to integrate insights from different faith perspectives and ask for their eventual compatibility. Apparent contradictions can and should—according to W.C. Smith—be seen as an "invitation to synthesis". There is a need for an interreligious theology to have interreligious dialogue. The Buddhist denial and the Christian affirmation of a Divine Creator show that despite the seeming incompatibility, a closer hermeneutical investigation can indeed reveal that both sides have much in common in terms of motives and concerns.

Key words: interfaith dialogue; Buddhist-Christian theology; interreligious theology; Buddhism; Christianity

[收稿日期]2009-12-05
[在线优先出版日期]2010-04-28
[本刊网址·在线杂志]http://www.journals.zju.edu.cn/soc

[作者简介]佩里·施密特-洛伊克尔,男,德国明斯特大学宗教与信仰间神学研究中心教授,主要从事世界宗教、信仰间神学研究。

[译者与审校者简介]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。

一、宗教间神学的需要

我们为什么要进行宗教间对话？今天，我们听到的进行宗教间对话最主要的原因是希望对话有助于阻止“文明的冲突”（亨廷顿）。这种动机也很好地表达在孔汉思的名言里：“没有宗教之间的和平，就没有国家之间的和平；没有宗教之间的对话，就没有宗教之间的和平。”

但是，对话并不应仅被人们视为避免或阻止冲突的策略。沿着这同一条路线，以一种更加积极或更具建设性的方式，对话可被视为一种满足我们需要的国际合作的重要工具，从而一起解决我们的全球问题和面临的全球挑战，也可以说是整合的压力。

笔者并不是在批评对话这一概念，只是想提醒大家，宗教间对话的许多先驱者期望走得更远。他们相信对话是一种拓宽我们宗教视野的工具，对话在重要的宗教问题上可提供一种多元视角，从而使我们通过信仰间对话达到一种更好或更深的对真理的理解。换言之，宗教对话的先驱者把对话设想成一种神学洞见的真正来源，一种向其他宗教学习的机会，并因此让一个人的宗教理解转变。这预设了宗教性的重要真理并不局限于一个人自己的宗教传统，而是散布在人类的宗教历史之中。

这种对话理解在威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）的“世界神学”概念中有了最为清晰的表达。1981 年，史密斯写道：

> 神学是信仰（和对信仰）的重要推理以及对信仰中的已知世界的推理；我们所寻求的是一种可以对人类的历史作出解释的神学，这种神学将以某种方式对我们的信仰、我们所有人的信仰以及我们对这个世界的现代诠释给出知识性的表达。[1]125

因此，未来神学的基础将不只是宗教历史的一个特殊阶段，如犹太—基督教传统或佛教传统、吠陀传统抑或儒家传统，而是如史密斯在 1984 年的一篇纲领性的文章中所言，是整个宗教历史[2]。然而，这只可通过一种持续的宗教间讨论达成，在宗教间讨论中，从宗教历史的不同分支中发展起来的不同宗教观念都需要得到探索和尽可能地结合在一起。

因此，“世界神学”并不意指一种新的统一的世界宗教神学。它意指在一个持续的对话交换和神学反思的过程中，来自不同宗教传统的人们相互吸收见解，从而使他们把从其他宗教中学到的东西运用到他们自己的宗教中去。正如史密斯所强调的，这种新神学还将被看成是基督教的或者伊斯兰教的，抑或印度教的、佛教的“神学”等等，但同时，这种新神学也将是“基督教＋”、“伊斯兰教＋”，或者“印度教＋”、“佛教＋”的神学[1]125。

笔者认为史密斯的见解已经开始具体化了。下面来解释这种与基督教神学相关的理解。在所谓福音的文化适应或福音的本土化处境之中，一些有思想的敏感的神学家意识到福音的文化适应或本土化并不意味着用一种文化上不同的福音取代西方文化类型的福音。宗教与文化之间的联系比人们所提出的这个概念更为紧密，因此，我们需要的不是一种文化适应，而必然是一种宗教间神学的文化间神学。关于中国，谷寒松（Luis Gutheinz）把这种宗教间的文化间神学描述成一种在耶稣、孔子、老子和佛陀之间持续开展的对话。耶稣、孔子、老子及佛陀的教导是完全具有文化性和历史性的，并因此而需要相互补充[3]227。然而，这还意味着任何严肃的文化间神学都已经分有了史密斯所称的“世界神学”在全球宗教间讨论的图景。

宗教间神学也发生在今天所谓的“比较神学”中，因此，它不应该与“比较宗教”相混淆。“比较宗教”试图保持纯粹的现象，即它并没有提出过任何关于真理或价值的问题。相反，如果一个人为

了询问、确认或建立真理而进行宗教间比较,这个人就是在从事神学研究,即宗教间神学研究①。

在所谓的"诸宗教神学"中,基督教反思了它对其他宗教的理解和面对其他宗教时进行的自我理解。但对于这种反思和自我理解,基督教不可能通过纯粹的先验的认识论(aprioristic epistemology)的方式做到。任何一种宗教神学都会考虑其他宗教的具体表现、它们的自我理解,以及它们如何从自身出发去解释宗教的差异性。为了做到这些,诸宗教神学也随着宗教间神学领域的变化而不断变化。

另外,在西方,越来越多的人要求他们自己忠诚于两种甚至多种宗教信仰[4]。然而,这一在东亚更为普遍的要求在西方却是一种全新的发展,这种情况似乎在佛教和基督教中尤为显著②。但是,任何一个想成为佛教化的基督徒或基督教化的佛教徒的人都在进行雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar)曾经所说的"宗教内对话"[5]。就是说,这种对话正在他或她的内心发生,双向归属将成为尝试进行宗教间神学实践的一种活生生的见证③。

最近,已经有相当一部分人试图根据其他宗教重新建构基督教信仰的核心内容,即从一种世界宗教的视角去研究系统神学。笔者想强调的是约翰·希克(John Hick)的宗教间末世论[6]、史密斯关于信仰的宗教间研究[7]及关于经典的宗教间研究[8]、尼尼安·斯马特(Ninian Smart)和斯蒂芬·康斯坦丁(Steven Konstantine)[9]、汉斯·马丁·巴特(Hans Martin Barth)[10],特别是基斯·沃德(Keith Ward)[11-14]更具比较性的工作。在所有这些努力中,宗教间神学已经产生了。这就是笔者为什么说史密斯的"世界神学"图景已经开始成为现实的原因。

如果说宗教间神学是在不同宗教中寻求真理,它的一个重要领域将是探索不同宗教教义的兼容性,特别是当诸宗教看起来是互相排斥的时候。一种更为严肃的调查可揭示这些教义或教条初看时是互相排斥的,事实上它们之间的差异只是差异,并不存在不可解决的矛盾。史密斯因此要求把表面上看来相互矛盾的每一事物作为"对演绎推理的邀请"来对待,"坚持把一个人在任何时候所发现的事物视为是相互冲突的,这种情况是一种过度设防和困扰"[15]160。

在此方面,宗教间神学也遵循了真理的多面性(anekāntavāda)原则。耆那教徒关于万事万物相互关联和彼此独立特征的信仰,已经使他们把每一事物的发展进程看成是一种多方面的显著差异,这一点人们很难完全理解。如果诸命题的真理总是与具体方面有关,那么它们可能往往具有这种可能性,即表面上看起来相互矛盾的事物事实上取决于不同方面,在某些更高级的推理中,这种冲突是可以解决的④。笔者认为对这种在表面上看起来互相排斥,实则可能相互兼容之事物的探索是最激动人心的事情,也是宗教间神学最重要的层面之一。因为我们可以真正推进一些新的可能具有挑战性的见解,丰富并转化我们自己的理解。在此,宗教间对话就可以成为一种真正的神学学习的机会。接下来笔者想举些例子来证明这一点,这些例子通常被视为佛教与其他有神论宗教之间的一个主要矛盾:神的创造问题⑤。

---

① 美国宗教学界对比较神学学术团体的描述,参见 http://www.aarweb.org/upfiles/PUCS2007/AARPU145/CTGroupAAR.doc,2009-08-10。

② 参见 *Buddhist-Christian Studies*,Vol.23 (2003); Rose Drew, *An Exploration of Buddhist Christian Dual Belonging*, PhD Thesis,Glasgow University, 2008;保罗·尼特最近对他自己成为佛教化的基督徒的记述,参见 P.Knitter, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford: Oneworld, 2009。

③ 一个最好的例子是保罗·尼特最近的一本书: *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford: Oneworld, 2009。

④ 一个试图从宗教间视角来利用该原则的例子,参见 R.Drew,"Reconsidering the Possibility of Pluralism," *Journal of Ecumenical Studies*, Vol.40,No.3 (2003), pp.245-266。

⑤ 对这些论证更加比较化的陈述,参见 P. Schmidt-Leukel,"The Unbrigeable Gulf? Towards a Buddhist-Christian Theology of Creation," in P. Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?* Aldershot: Ashgate, 2006, pp.109-178。

二、佛教徒对神圣创造者的否定

人们通常认为佛教是一种无神论，但笔者认为这是一种带有误导性的描述。因为在西方，“无神论”等同于唯物主义或自然主义的世界观，这种世界观否定了任何一种超验实在的存在。在西方，终极实在或超验实在总是被概念化为一种神圣的创造者——上帝，对有神论之上帝的否定等于是对超验之实在的否定。这种对超验的肯定表现为有神论以及对作为无神论的超验的否定。但这在东方是不同的。佛教产生之时，有一个支派明确地坚持唯物主义的观点，即斫婆伽派(Cārvākas)[①]。但是，佛教徒与他们明显保持着距离。与斫婆伽派相反，佛教徒肯定死后生活和涅槃，涅槃是一种超验的和无条件的实在。在大乘佛教里，更多的观念则指向超验，最重要的是法身(dharmakāya)，这一概念在后来的大乘佛教里意指每一事物的终极原因。然而，佛教徒往往对神圣的创造者这一观念持批判态度。但他们对神圣创造者这一观念的拒绝并不是基于斫婆伽派那样的原因，而是从一个唯物主义者非宗教的视角出发，因此佛教不应被归入“无神论的”，而应归入“非有神论的”。在这个意义上说，铃木大拙(Daisetz Teitaro Suzuki)曾有过正确的陈述：

> 佛教不能被判断为是一种认可不可知论并对宇宙进行唯物主义解释的无神论，这种看法相差太远了。佛教坦率地承认一个实在世界中的存在，超越了现象性的局限……上帝或佛教的宗教客体总的可称为法身佛。[16]219

现在来简要地看一看佛教徒对一个神圣创造者的信仰的否定。反对的第一个理由是有神论宣称一个神圣的创造者的存在可以最终得到证明。目的论认为，这个世界陈列出了明智的设计，因此一定存在一个设计者。与此相反，佛教哲学家，如 7 世纪的法称(Dharmakīrti)和 6 世纪的清辨(Bhāvaviveka)认为世界的精神起源不一定是单一的神，也可以是众生共同的业力造成的。这种观点与标准的佛教观一致，即宇宙的无限性，每一个新的世界都起源于前一世众生的共业，并且这些各种各样的业力趋向也是新的宇宙产生多样性的原因(《阿毗达磨俱舍释论》第 4 章第 1 节)[17]卷二,477,551。这个观点也暗藏在佛教徒对宇宙论的驳斥中。更为普通的客体形式(如果每一事物都需要一个原因，上帝也需要一个原因；如果每一事物没有原因就可以存在，那么，世界的形成也可以没有原因)重复出现在这一形式中，即自存之物既不是神，也不是众生，而是通过他们的业力趋向引起后世的产生(《十二门论·观作者门第十》)。如果一个有神论者承认业(karma)或共业事实上是连续的世界演进的一个因素，但把神假设为一个更为原初的原因(正如一些印度有神论者明显倾向于这么做一样)，从佛教批评的角度来看，这将不仅能代表一种不必要原因的增多，而且也必然包括一种存在于神圣创造者的主宰与业力的主宰之间不确定的张力[17]卷一,307。

传统上的第二个反对理由并不寻求对支持上帝的有神论论证的拒斥，但却更为直接地指向反对带有神性特征的创造者的存在。在这种处境之下，佛教徒关于创造的具体观念甚至变得更加明显了。一个反对理由建立在著名的恶的问题之上，即如果上帝是全善和全能的，那么为什么他要创造一个充满痛苦的世界？但是，这种反对意见采取了一种更为具体的佛教形式，通过这种形式把关于人的责任的论证联系了起来。在佛教徒的创造观背后存在这样一种信仰：恶的业力趋向将导致在一种坏的存在形式中的轮回，不是在地狱中轮回，就是在恶鬼或动物的世界中轮回，但好的业力倾向则会带来在人间或天堂范围内的好的轮回。如果这是每个人的原因，那么，在前一世的毁灭之后，所有各种各样的业力都将带来一个新的世界的产生，这个新世界包括了地狱、恶鬼、动物、人和

---

① 斫婆伽派又称遮缚迦派，即汉译佛经中所说的顺世外道。相传此派的创始者为斫婆伽，故以其为教派之名——译者注。

天堂。于是,在业的创造观念背后隐藏着对某种形式的业的惩罚的信仰。并且这意味着对这个连续不断的世界来说,没有最初的开始,每一世都一定是前一世的众生所造之共业的后果。如果一个神圣的创造者是假设出来的,那么,一个严肃的尴尬的问题就产生了:如果创造者对这个被造世界及其所有的众生都设计了一个绝对的开始,即如果他直接在地狱里安放了居民、恶鬼、动物、人和天神,那么,这将显然是一个恶劣的不公正的行动,以致创造者自己也将受到"地狱的炙烤",这一点正如清辨所指出的那样[18]67,69。但如果这个创造者能够决定众生如何行为,可以分别让他们受到惩罚或得到应有的报偿,事情也不会好到哪里去。因为这将取消众生身上任何有意义的自由和责任,众生自己的道德和灵性发展将不受影响,结果是任何宗教信仰都将变得毫无意义。正如《十二门论》中所讲的道理:

> 如果神是创造者,善、恶、痛苦和快乐将不是由人带来的,但这将摧毁世界的原则(善有善报,恶有恶报)。苦行生活和婆罗门的行动将是徒劳。[19]98

最后,如果众生都有他们自身的局限,但仍然是真正自由的和负责任的,并且如果一个创造者根据业的审判而创造地狱和天堂,没有任何的起初,那么对一个神圣创造者的假设就是多余的。正如上文所论证的那样,或正如清辨所说的,"神"这个词只是业的另一个代名词[18]70。

从传统的佛教通过业而来的创造观来看,这个世界是邪恶的,因为它包含着痛苦和恶的决定性,但它也在一定程度上是好的,因为有自由、责任、宇宙的公正和奋斗的可能性,从而达到最终的自由。在神圣创造者的假设之下,这个世界也就成为善与恶的混合体,但这种混合将完全被上帝全能的意志驱散,因此没有宇宙的审判以及毫无意义的自由和责任。拯救只有通过上帝的馈赠才能做到,但这个上帝不是全善的,而是一个有所偏倚的不公正的最终是恶的存在。但是,如果上帝被假设为根据业而行动,那么"上帝"就将成为佛教徒所说的"业"的另一个代名词。

佛教徒已经发展出了反对神圣创造者之存在的更深入的理由,最突出的论证是,如果一个永恒的、不可改变的、简单的存在是这个世界形成的原因,这个世界将不得不展示出其原因的特征。一个自身不断变化的、在时间和空间中时而出现,时而消失的世界与上帝的不变性和永恒性是相互矛盾的,因为这需要改变上帝内在的多样性(即从无原因到有原因,从不认识一些事物到认识之,等等)。然而,一些佛教徒,如清辨,则考虑到了这种可能性,即有神论者可能不会去预设一个完整的不可改变的上帝,不论是上帝内在的不变性还是永恒性。但是,上帝有什么好的理由去创造一个像我们的世界一样的世界?如果有人假设上帝必须创造以达到一个最终的目的或者意识到一些尚无法实现的愿望,这不是与上帝的完美相矛盾吗?吠陀的回答是,创造是一种神的"游戏",而不是一种令人感到痛苦的愿望的实现,吠陀的回答是通过带有嘲弄的佛教徒完成的。上帝是怎样在涉及众生痛苦的"游戏"中找到乐趣的[18]71?"慈悲"的可能动机是拒绝论证,正如生活在8世纪的寂护(Śāntarakṣita)所指出的那样,如果创造者创造了慈悲,"那么他就应该使这个世界绝对快乐"①,但显然不是这个原因。

不论是过去还是现在,对许多佛教徒来说,关于一个神圣的创造者的假设显然要么是非理性的,要么则意味着神圣的创造者是一个不公正的、邪恶的存在。神圣的创造者可以肆意赐予人们恩惠或不幸。因此,对这样一个将信将疑的存在进行崇拜,本身就是有灵性伤害的,且对信仰者造成负面的道德冲击。这些虔诚的信仰者将不再寻求什么是善,只是充满恐惧地遵守他们所理解的上帝的意志或者宿命地接受他们所理解的神圣预言。这是关于一个人进一步观察的重要方面。

在传统的佛教徒中,对神圣的创造者进行批判的批评家中有许多是属于性空唯名派的,或属于

---

① Tattva-Saṅgraha第6章第156节,译自 *The Tattva-Saṅgraha of Shāntarakṣita: With the Commentary of Kamalashīla: Vol.1*, trans.by G.Jha, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, p.133。

与性空唯名派相关的支派。对他们来说，对神圣创造的批评是他们对任何一种因果关系的全部批判，包括对佛教观念的批判。一个很好的例子又可以在《十二门论》中找到："既然结果并不存在，起源、过程和毁灭也就不成立……因此，你应该知道一切事情都是没有结果的，它们终归是空和寂静。"[19]107

因此，佛教关于业的创造的概念没有被看成是一种绝对的真理，而是相对真理或方便法门的允许。但神圣创造的概念并没有得到同样的承认，显然是因为负面的灵性内涵，即这种信仰已经得到了佛教批评家的认可。

三、一些重要的改变

刚才所描述的并不是完整的图像，但愿这些描述客观公正地刻画了佛教徒颇具辩论性地反对有神论者所说的理由。但如果观察佛教自身的发展以及佛教内部的争论，我们就可以发现一些重要的改变。

对神圣的创造者进行批判的最早文献之一可以在《增支部》第 3 章第 61 节中找到。或者更为准确地说，其中所拒绝的是这样一个观念，即"不论一个人所经历的是什么，不论是令人愉悦的、痛苦的还是一种中庸的感受，所有的感受都是由于上帝的创造引起的"①。如果这种看法是正确的，那么上帝将成为一切恶的终极原因。没有个人的自由和责任的空间，也因此就没有动机去追随拯救之路。当然，这是一个笔者已经提到的标准的拒绝。但这里有趣的地方在于，正是这同一个拒绝也用来反对一种确定性的对业的理解。如果这是真的，那么下面这段话就是正确的："不论一个人所经历的是什么，不论是令人愉悦的、痛苦的还是一种中庸的感受，所有这一切都是由过去的行为造成的"。"这是由人们过去的行为（在前生中所做的），即杀戮、偷盗和淫乱，以及人们撒谎、说恶毒的话、说话尖刻、沉溺于闲聊、贪婪、恶毒、虚伪等所引起的。但那些把过去的行为视为决定性因素的人在做诸多事情时则缺少动力和努力，'苦行'一词并没有真正用在这些人身上，他们并没有过着事事留意和克己的生活。"②

其他的经典文本，如《弥兰王问经》（第 134—138 节及第 179—181 节）也拒绝认同这样的观点，即一切好的或坏的事情都是由业力引起的。根据这个文本，业只是纯粹的自然因和由其他自由代理引起的一个因素。在拒绝一种对业的决定性的理解上，佛教辩护说，业是走向拯救之路的一个关键条件：人的自由和责任。一些佛经建议说业的途径不是确定性的，而是一种安排。我们的行为（思想、言语和行动）对我们的思想状态具有强烈的冲击，并且处于我们的灵性发展过程中，作为一种结果，它们也作用在我们将来的轮回中。

但这种情况需要预设佛教关于业的教义是正确的，否则，这个世界将是不可能的。如果有真正的自由代理和主动运行的自然法，这些将自然地带来大量愉快的或痛苦的事件，而在任何意义上，好的、坏的都将被看做是业的惩罚。例如，如果许多人遭受了自然灾害的打击，这就不能被解释为他们的恶业造得太多了，同样，对每一个恶的决定和其他一些人的行为的受害者来说，也不能这样解释。然而，这对于佛教徒对神圣创造的批判意味深长：一种环境中，真正的人的自由和责任，即"什么应该去做和什么不应该去做"之间的选择是可能的，这与一种对上帝行为确定性的理解和对

---

① 译自 N.Thera & B.Bodhi(eds.), *Numerical Discourses of the Buddha: An anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*, trans. by N.Thera & B.Bodhi, Walnut Creek: AltaMira Press, 1999, p.61。

② 选译自 N.Thera & B.Bodhi(eds.), *Numerical Discourses of the Buddha: An anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*, trans. by N.Thera & B.Bodhi, Walnut Creek: AltaMira Press, 1999, p.62。

业的确定性理解是不协调的。但这与它们各自的非确定性的说法是不一致的。完美世界意义上的宇宙性正义与真正的人的自由和责任是不相容的,同时,在影响我们自身灵性发展的行为意义上,业是一种报应。

然而,这种对业的"软"理解是否会给上帝的行动留下余地呢?或者说根据这种对业的"软"理解,上帝是否仍将干预人的责任?我们还可以问这样的问题:在佛教业的观念里,是否为"恩典"留出了地盘?在这里,空间并不允许对这个问题进行一种更加彻底的讨论。但至少应该简要提到以下三点:

首先,恩典和自我努力之间的关系也是一种在有神论的系统中讨论过很多的议题。但是,有这样一些有神论的观点,它们多多少少完善了上帝的决定(预定论),并拒绝任何灵性意义上的自由意志,并将因此而受到佛教徒的彻底打击,不是所有形式上的有神论都会这样做。一些神学上的努力试图把神圣的恩典理解为能够赦免并赦免了人的恩典和责任。

其次,在佛教里,不是每一件事都要依靠人的努力。如果我们认真起来,把涅槃视为一种无条件的和不能实现的现实,它不是人之努力的产物。相反,是涅槃,这一不劳而获的存在使解脱成为可能。于是,涅槃代表着某种形式上的"恩典"。

最后,当根据佛教的看法,认为一个人通常在导师和灵性友人的帮助下追随拯救道路时,这一点更为明显。那些达到了最终解脱的人,如佛陀,教导达摩跳出慈悲,菩萨也是这么做的,因此总是有某种最终产生于涅槃的经验性临在的"他力"在起作用。在佛教净土宗的某些形式里,这被理解为一种原则:如果自由最终从自我中心里解脱出来,人们就不能通过自己的努力而达到解脱。一切灵性上的努力如果是有效的,则都需要被理解为是一种对普遍的"他力"或"恩典"的反应。

在把佛教关于业的创造观表述为一个创造的上帝的另一说法中,清辨论证说业力的倾向在无明/虚妄(avidyā)里有它们自身的起源,并且"无明/虚妄是那个创造了行(sa□skāras)的业的'上帝'"[18]67。但这种看法对佛教徒所承认的积极方面是公正的吗?如果佛教徒没有经受住无常和苦,这个世界也是这样一个地方:特别是在人类的形式中,涅槃的经验是可能的,在那里,佛陀和菩萨都出现了,并且一个人可以成功地追随拯救之路。所有这些方面的存在都可以通过无明被解释为它们的终极因吗?或者说,这些终极因、涅槃也可以在这个世界的创造中分有吗?

大乘佛教已经发展出至少三条思想路线来指明这个方向。首先,有一种观念,即佛已经完全脱离他们在过去的菩萨生涯中所得到的业报,清楚地展现或开创了佛的净土,在那里,对众生达到灵性目标这一点来说都是最有利的条件。净土往往表现为一种佛教的极乐世界,正如阿弥陀佛的净土"须摩提"(Sukhāvatī)。但我们的世界又是怎样的呢?颇具影响的《维摩经》第1章教导说我们的世界实际上也是一个佛的净土,但由于众生的无明,他们不能意识到它的真性,这条信息已经出现在《法华经》中。然而,《维摩经》在第10章中对为什么一个充满了真正的痛苦和邪恶的世界事实上是一个佛国净土这个问题,给出了一个有趣的解释:只有在这样一个世界上,菩萨的美德才能得到发展,即"用慷慨来战胜贫穷,用道德来战胜邪恶,用宽容来克服仇恨,用勤劳来克服懒惰,用冥想来克服心灵的困扰,用智慧来战胜无明……"[20]83

根据这样一种传统,世界的终极创造者不是无明。无明创造的只是一种对世界不充分的认识,这个世界最终是来自佛的慈悲和怜悯,是佛开创了最适合的环境来使人认识灵性之路。这种见解不仅充分证明了清辨的争论,而且证明了寂护的名言:一个慈悲的创造者只能创造一个完全充满爱的世界。相反,一个真正好的世界可能是这样一个世界,即在这个世界里,对最高的道德价值的意识将成为可能,根据《维摩经》,这个世界并不是一个极乐世界。

第二条路线意指在一个佛教处境中的终极的开创性作用可以在如来藏传统中得到确认。关于无明只可以在业的过程中作为主要动力才能被看见的问题再次被提了出来。如果业力也涉及这种

可能性，即无明/虚妄的众生觉悟到他自己的解释只是依据无明，这不大可能是真的。因此，上座部佛教（Theravāda Buddhism）假设“原初的纯粹的精神”作为一种相对之物，并在本体论上优先反对业的污秽。并且大乘佛教把这解释为佛性，众生皆具有佛性。如来藏传统中的一些文本，如《究竟一乘宝性论》第 1 章第 40—41 节论证说，如果没有这种佛性，众生就不可能认识到一些内在的令人感到痛苦的轮回的存在，因为这种意识已经预设了有一些隐藏的形式或终极的模糊的知识作为我们真正的目标[21]209。因此，佛性的作用正如某种驱动力，通过它的简单呈现，使众生走向终极目标。如果事实如此，那么，不是无明而是终极的呈现以及一种隐藏在世界或诸多世界背后的最终力量在作为一种最初的知识。是静止的“代理”促使菩萨和佛去追求他们的生涯，并最终带来了他们的佛国，那里是我们的世界/言的更深层次的性质。

沿着这条路线，第三个动机得到了发展，这第三条路线不仅把佛性理解为每一众生的真性情，而且把佛性理解为每一事物的真性情。从根本上说，如果每一事物都是“空”，这是一种自身的内在本性，那么事物之间的任何差异或区别最终都不是有效的。然而，如果“空”也可以被理解为法身的象征、佛的根本属性，那么，佛性就成为真如（tathatā）、本性或法界（dharmadhātu），以及所有事物的真正基础。一切尘世实在，不论你认为它是一个秽土还是净土，它们都只是一种佛性在个人身上的显现。在佛教密宗经典《大悲空智金刚王经》第 8 章第 41 节中，这种原初的佛可以这样说：“整个存在从我里面而起，在我里面升起三重世界，通过我弥漫全部世界，这个世界从无开始延续。”[22]77

正如铃木大拙所正确强调的那样，正如许多有神论宗教神秘传统中存在的各种各样对上帝存在的证明一样，诸如此类的概念形成了一种对创造清晰而类似的理解[23]。

四、走向一种整合观

通过考察佛教徒反对神圣创造的主要意见和几处重要的修正，现在可以勾勒出双方的真实情况了，即持反对意见的和肯定神圣创造的双方也可能要整合在一起。

首先，从当代基督徒的视角来看，他们可能会承认佛教徒的批评，即认为一个神圣的创造者的存在最终不能被证明。结果，各种各样的对所谓“关于上帝存在的证明”的批判在欧洲启蒙运动期间和之后展开，人们不得不承认一个强制性的关于上帝存在的证明是不可能的。但这并不意味着上帝就不存在，它只意味着当思考神圣实在的存在或不存在时，我们是在谈论一种理智上的可能性，没有哪种可能性能够被排除在某种明确的证明之外。

其次，从一个基督徒的视角（但这并不专指基督教）看，一个关键点是创造者和救世主的同一性。世界的存在和世界的拯救都有相同的神圣来源，这方面的含义通常很容易被忽略。这需要基督教能够与佛教一起来肯定这个世界，尽管世界上的众生都是上帝创造的，但这个世界需要拯救。

这把我们带回到了恶的问题上。为什么一个善的上帝要创造一个需要被拯救的世界？一个善的上帝难道不能一开始就创造一个已经“拯救”了的世界或者一个不需要被“拯救”的世界？当然，要回答此问题，需要精确地理解什么是拯救。一些当代的神学家，最著名的是约翰·希克，已经根据一个逐渐神圣化的过程选择了拯救这一概念，因此，把重心放在了古代基督教的神格化（成圣）的传统之上①。然而，希克一开始就把这说成是“灵魂”或“人为的过程”，后来把它描述为一种“从自

① 参见 J.Hick，*Evil and the God of Love*，Basingstoke：Macmillan，1985。关于约翰·希克神正论的简要总结，可参见 J.Hick，"An Irenean Theodicy，" in P.Badham (ed.)，*A John Hick Reader*，Basingstoke：Macmillan，1990，pp.88－105。关于转化的拯救概念，参见 J.Hick，*An Interpretation of Religion*，Basingstoke：Macmillan，1989，pp.36－55；J.Hick，*The Metaphor of God Incarnate*，London：SCM，1993，pp.127－133。

我中心到实在中心的转化",在那里,"实在"意味着终极的超验的实在。这个过程只有在一个包含了真正的恶并允许道德意义上的自由选择的世界里才成为可能。世界的创造正是如此,因此在拯救上并不存在张力,而是构成了世界创造的一个主要部分,拯救在这个意义上是创造的真正目的。同时,这种理解从根本上说与佛教主要关注的东西是一致的:它预设了一个形而上学的结构,这个结构承认了真正的人的自由和责任,使拯救之道充满意义,并把超验的实在理解为这个过程后面的驱动力量。希克甚至承认一个人可能必须考虑重复存在的可能性,以使拯救的过程发生在每一个人身上①。

创造和拯救之间的紧密联系也反映在对"从虚无中创造"(creatio ex nihilo)的理解上,我们在托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)那里可以找到这一理解。这就把我们引向了需要探讨的第三个问题。"从虚无中创造"说的是这个世界完全依靠上帝,但与大多数人的误解相反,根据阿奎那的观点,它并不意味着"虚无之后的创造"(creatio post nihilum)②。上帝应该是这个世界一开始的终极原因,同样也是一个没有起点的世界的终极原因。根据阿奎那的观点,在原则上,两者都与绝对依赖的创造概念相互兼容③。"创造"并不意味着一种及时的行动,因为时间本身也是创造的。如果上帝被称为"第一因"(causa prima),"第一"并不意指任何时间先后顺序,而是指逻辑或本体论上的优先性。因此,关于创造的教义真正回应的是这个问题或者"为什么有物存在,为什么无物存在"的问题。但是,这个"为什么"需要在"为了什么"的意义上进行正确的理解。这个世界存在是因为上帝是真正的目标,上帝是终极目标。根据阿奎那的观点,终极因、目的因是一切其他原因的基础,是主要原因④。也就是说,阿奎那利用了亚里士多德(Aristotle)的"不动因"概念来理解创造,根据亚里士多德的观点,每一事物的存在都是因为在走向终极目标上被移动或受到吸引⑤。因此,阿奎那对后面这个神学概念是公正的,即创造者是救赎者,并且拯救是终极目标、目的和创造的原因。

这与佛教所关注的关键问题再一次相遇。终极实在并不像一个因果因素在一个世俗的事件秩序中"行动",它"行动"或者只通过它的临在和无法超越的吸引力而起作用。是否存在一个神圣的创造者——一个超验的世界目的因这个问题,既不能回应,也不能在逻辑上取决于这个世界是否有一个最初的开始或者无限地回溯到过去。这两种可能性都与阿奎那发现的神圣创造相协调。阿奎那利用了这一观点,即这个世界有一个开始,但不是因为哲学上的原因,而是因为他相信这是《圣经》里的启示。大多数佛教思想家由于他们对广泛的正义的理解,采纳了一个没有起点的世界的观念或者各种世界的观念。但是,如果《圣经》不再被视为字面上的启示,并且如果佛教徒承认广泛的正义这一观念,就意味着一种他们希望避免的决定论,正如佛自己所提出的问题⑥:这个世界是否有一个开始?这个问题是不能被悬置起来不回答的。总而言之,重要的是要明白对这个问题的回答并不能解答这个世界是否是上帝所造的。"创造"说的并不是世界的开始,而是世界在真正目的上的"终结"。并且这种拯救结局,正如我们所看见的,可以通过佛教徒和基督徒以十分相似和协调的方式描述对方。

最后,基督徒们用他们个人化的词语作为一种"神圣意志"来表达他们对创造的理解,但同时,

---

① 约翰·希克早期关于重复性存在的理解,参见J.Hick,"Present and Future Life," in J.Hick, *A John Hick Reader*, Philadelphia: Trinity Press International, pp.145-177。希克关于轮回/重生之可能性的支持,参见J.Hick, *The New Frontier of Religion and Science*, Basingstoke: Palgrave, 2006, pp.191-200; J.Hick, *Who or What is God*, London: SCM, 2008, pp.53-64。

② 参见 *Summa Theologiae* I 46: 2 ad 2。

③ 参见 *Summa Theologiae* I 46: 2,以及J. Schneider,"The Eternity of the World: Thomas Aquinas and Boethius of Dacia," in *Archives d'Histoire Doctrinale et Litéraire du Moyen Âge*, Vol.66(1999), pp.121-141。

④ 参见 *Summa Theologiae* I-II 1: 2。

⑤ 参见 *Summa contra Gentiles* I 37。

⑥ 例如《中部》第63章第72节等。

佛教徒则用“业报”这样一个客观的术语来表达他们对创造的理解。我们作出这种区分有什么意义呢？在此，我们需要记住佛教思想家中的中观哲学家(Mādhyamikas)只把业报的起源理解为“相对真理”或“法门”。根据“终极真理”，一切被解构之后，我们的概念就是“空”，即没有原因或起点的概念。这个世界成为一个神秘而抓不住的终极。然而，“相对真理”是可以接纳的，甚至是不可避免的，目的在于引导我们走上一个通向终极的有效道路。这再次在基督教的否定法传统中找到了共鸣。根据阿奎那的观点，上帝超越了每一个人的概念，因此，严格地讲，“我们不知道上帝是什么，但也不知道上帝不是什么，我们没有办法思考上帝是怎样的，也不能思考上帝不是怎样的”①。对上帝的任何一个明确的描述(即关于上帝不是什么的任何假设)，充其量是类推的真理，而不是意义明确的单一的真理，这对我们所理解的上帝是不适用的②。

在此，我们可以得出结论：在基督教里，任何关于终极的具体图像，即一个圣人通过“他的”永恒意志的行动创造了这个世界，这种说法既不是对字面真理的误解，也不是对字面真理的正确描述，而是具有关联的作用，并引导我们以一种有效的方式走向妙不可言的终极。但准确地说，佛教徒和基督徒之间的这些有效因素在谈论创造的方式上显示出了它们之间的互补性：基督徒把世界说成是上帝的好的创造，这将提醒佛教徒注意他们已经所知道的东西，即这个世界不只是一个受到危害的地方，同时还是一个真实的“净土”，在这个环境中，人的自由和责任是可能的，拯救的道路和目标是可以经验的。佛教徒已知的关于业的创造的观念，即上帝的创造是“善”，不应该在情感上或矫揉造作地被错误理解。这个世界是一个严酷的和需要费心的地方，这个世界也经常使人们受到毁灭性打击，但这个世界同时也是我们可以在灵性上成长的地方。世界的善不是自身的，而是终极意义上的善。这种善为我们提供了一条道路，或者更好的许多道路。

[参　考　文　献]

[1] W.C.Smith, *Towards a World Theology*, Maryknoll: Orbis, 1989.

[2] W.C.Smith, "Theology and the World's Religious History," in L.Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll: Orbis, 1987, pp.51-85.

[3] L.Gutheinz, "Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen," in T.Schreijäck (ed.), *Theologie Interkulturell: Glaubenskommunikation in einer Gewandelten Welt*, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 2009, pp.211-229.

[4] C.Cornille (ed.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll: Orbis, 2002.

[5] R.Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York: Paulist Press, 1978.

[6] J.Hick, *Death and Eternal Life*, Basingstoke: Macmillan, 1985.

[7] W.C.Smith, *Faith and Belief*, Princeton: Princeton University Press, 1987.

[8] W.C.Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, London: SCM, 1993.

[9] N.Smart & S.Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context*, London: Marshall Pickering, 1991.

[10] H.M.Barth, *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001.

[11] K.Ward, *Religion and Revelation*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

[12] K.Ward, *Religion and Creation*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

① 参见 *Summa Theologiae* I 3 开篇，也参见 *Summa contra Gentiles* 14。

② 参见 *Summa Theologiae* I 13：5。

[13] K.Ward, *Religion and Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
[14] K.Ward, *Religion and Community*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
[15] W.C. Smith, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder," in J. Hick (ed.), *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*, London: Sheldon Press, 1975, pp.156-162.
[16] D.T.Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, New York: Schocken Books, 1963.
[17] Anon, *Abhidharmakośabhāsyam by Louis de la Vallée Poussin*, trans. by L.M. Pruden, Berkeley: Asien Humanities Press, 1988.
[18] C.Lindtner, "Madhyamaka Causality," in *Hôrin, Vergleichende Studien zur Japanischen Kultur*, No.6 (1999), pp.37-77.
[19] Hsueh-li Cheng, *Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise* (*Shih-erh-men-lun*), Dordrecht: D.Reidel, 1982.
[20] Vimalakīrti, *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, trans. by R.A.F. Thurman, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
[21] S.K.Hookham, *The Buddha Within*, Albany: SUNY Press, 1991.
[22] D.L.Snellgrove, *The Hevajra Tantra: A Critical Study* (*Part I: Introduction and Translation*), London: Oxford University Press, 1959.
[23] T.Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*, Ashland: White Cloud Press, 1994.

书　名:《逻辑学、形而上学和人类的社会本性》
作　者:[英]弗兰西斯·哈奇森
译　者:强以华
定　价:38.00元

·丛书推荐·
启蒙运动经典译丛



内容简介:本书为弗兰西斯·哈奇森三本论著的合集,原文以拉丁文写成,中文译本根据首次完整的英文译本翻译而成。《逻辑学纲要》和《形而上学概要》代表着作者关于逻辑学、形而上学和圣灵论(灵魂的科学)唯一的系统论述。在18世纪,这些作品被认为是教导学生必不可少的教科书。对于哈奇森哲学任何严肃的研究,都不能不重视他有关逻辑学的理解,包括有关观念和名辞、判断和命题、推论和论述、论题、谬误和方法的理解;也不能不重视他有关形而上学的理解,包括有关存在、实体、原因和结果、理智、意志、灵魂和神的属性的理解。哈奇森的某些最具特色的重要论证——通过内在感觉引入心灵的观念的重要性,人类本性中宁静欲望的存在,以及慷慨的和仁慈的本能的存在——都会在本书中出现。最后一篇《论人类的社会本性》是哈奇森被选为格拉斯哥大学道德哲学教授后,正式进入大学之际发表的就职演说。作者在其中考虑了什么品质特征是人的本性,缺乏政府的状态能否称为自然的;在每一种情况中,他都要着手进行修辞学上的重新描述,即名辞"自然的"在神学中和法学中应该如何使用。演说的最后部分是哈奇森对批评家的回应,即对那些坚持所有道德动机都可归结为自爱的道德学家的回应。

发行地址:杭州市天目山路148号浙江大学出版社　　**邮　编**:310028
电子邮箱:faxingbu2004@zju.edu.cn　　**电　话**:0571-88925591、88273163