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.2009.12.054

李提摩太对大乘佛教的回应:从后殖民对东方学的批判着眼

赖品超

(香港中文大学 文化及宗教研究系,香港)

[摘 要]虽然李提摩太对大乘佛教的诠释受到他自己的基督教信仰影响,甚至是受到传教使命驱使,但他的进路迥然不同于具殖民色彩的东方学,并且在动机和态度上颇为符合大乘佛教的精神。他在翻译佛典的过程中,没有强调东西方宗教观念之间的差异,反而突出它们的相通之处,希望以此作为基督教与佛教建立合作或友谊的共同基础,而不是使佛教徒皈依基督教。基于他的著述,可以发现他实际上实践了一种后殖民的批评,与殖民势力是对抗的。他的终极目的是全人类的解放,但进路与心态截然不同于那种解救东方人的殖民主义式思维,因为他从来不曾假设西方文明更为高等。就萨义德对东方学或东方主义的批判来说,李提摩太对大乘佛教的响应可以说是一个例外,甚至是反例。

[关键词]李提摩太;萨义德;东方主义;大乘佛教;基督教

Timothy Richard's Response to Mahayana Buddhism: From the Perspective of the Postcolonial Critique of Orientalism

Lai Pan-chiu

(*Department of Cultural and Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, China*)

Abstract: Though Timothy Richard is a Christian missionary to China, his response to Mahayana Buddhism aims at neither the conversion of the Chinese Buddhists to Christianity nor the justification of Western colonialism. On the contrary, he aims at building up the friendship and cooperation between Christians and Buddhists in the fight against militarism and the establishment of world peace and justice. Unlike many of his contemporaries, Richard regarded Mahayana Buddhism as a higher Buddhism rather than a distortion of Buddhism. Instead of highlighting the superiority of the West through stereotyping the contrast between the East and the West, Richard emphasized the similarities and historical interactions between Christianity and

[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]2010-04-27

[基金项目]香港研究资助局资助项目(CUHK 445509)

[作者简介]赖品超,男,香港中文大学文学院文化及宗教研究系教授,博士生导师,哲学博士,主要从事基督教、宗教对话等方面的研究。

Mahayana Buddhism. Richard's response to Mahayana Buddhism can be said to be a counter-example challenging the theory of Orientalism articulated by Edward Said.
Key words: Timothy Richard; Edward Said; orientalism; Mahayana Buddhism; Christianity

一、引　言

李提摩太(Timothy Richard,1845—1919)对西学在中国的传播贡献斐然,学界已有不少研究,但却较少注意他在东学西渐中所扮演的角色。基督新教来华传教士大多轻视或忽视中国佛教,李提摩太却花费许多时间去研究佛教并推广相关研究。他对佛教的研究吸引了不少追随者,其中包括苏慧廉 (William Soothill,1861—1935)[①]和艾香德 (Ludwig Reichelt,1877—1952)[②]。然而,李提摩太在某些佛经(尤其是《大乘起信论》)名相的翻译中大量使用基督教神学术语,因而遭到不少佛教人士和学者的批评、忽视或排斥。

采用基督教术语翻译佛经的做法很容易令人怀疑这是一种文化上的帝国主义。从后殖民的观点看,对东方宗教的研究很容易产生一些常见的弊病,包括:文本主义(将某宗教等同于一套古代文献,忽视它在当代、在文献以外活生生的呈现)、本质主义(将某宗教在某时某地的表现等同于其本质,抹杀它在不时代、不同地方的差异),以及将东西方文化作简单的二元对立等[1]。后殖民理论家萨义德(Edward Said,1935—2003)提出,近现代西方世界在 19 世纪尤为盛行的对东方的学术研究,简称东方学或东方主义(orientalism),其实并不仅是一门学问(东方学),也是一种学术建制,它带有一定的权力关系与意识形态(东方主义),甚至强化了西方殖民主义的心态和权力[2]1-28[3]。值得探讨的问题是,李提摩太对大乘佛教的诠释有没有这些倾向或弊病?其中是否带有萨义德所批判的东方主义特色?例如,它是否反映及合理化欧洲或西方世界的殖民权力?

现有的李提摩太研究基本上是从传教或宗教间对话的角度分析《大乘起信论》的翻译,并评估他对中国佛教的诠释[③],鲜有从文化(尤其是后殖民对东方主义的批判)的角度去评估李提摩太对大乘佛教的诠释或响应。为填补这个空白,本文尝试从近期有关东方主义的辩论尤其是来自后殖民主义的批判去考量这个题材。本文对李提摩太立场的阐释主要基于他的《高级佛教的新约》(1910)和《致世界释家书》(1916)。以下将会讨论的问题包括:李提摩太为什么把佛教经典翻译成英语?他如何理解大乘佛教研究与自己传教工作的关系?他对传教的关注是否及如何影响他对大乘佛教的研究?

本文认为,虽然李提摩太对大乘佛教的诠释受到他自己的基督教信仰影响,甚至可以说是受到传教使命驱使,但他的进路迥然不同于具殖民色彩的东方学,并且在动机和态度上颇为符合大乘佛教的精神。

---

① 苏慧廉除了诠释佛典外,还为李提摩太写过传记。参见李智浩《佛教论典的基督化诠释——论苏慧廉的佛学研究》,见赖品超、学愚编《天国、净土与人间》,(北京)中华书局 2008 年版,第 240 - 267 页;苏慧廉《李提摩太》,凌爱基译,(香港)基督教文艺出版社 2007 年版。

② 有关艾香德在耶佛对话上的努力,可参见李智浩《混合主义的迷思——析论艾香德以耶释佛的尝试与根据》,载《成大宗教文化学报》2006 年第 6 期,第 139 - 177 页。

③ 相关文献可参见:李智浩、苏远泰《化敌为友——剖析李提摩太进行耶佛对话的原因》,载《山道期刊》2003 年第 12 期,第 105 - 129页;李智浩《中国耶佛对话的再思——李提摩太以耶释佛的个案》,载《辅仁宗教研究》2005 年第 11 期,第 181 - 204 页;李智浩《李提摩对〈大乘起信论〉的诠释》,见吴言生、赖品超、王晓朝编《佛教与基督教对话》,(北京)中华书局 2005 年版,第 85 - 101页。

二、从历史脉络看李提摩太对中国佛教的研究

要了解李提摩太有关中国佛教研究的历史意义,必须将这一个案置入两个历史脉络:一是传教士对中国宗教的态度,二是西方的佛教研究。

众所周知,天主教传教士于明朝来华,时间远在基督新教传教士之前。他们到达之后曾暂时穿着佛教僧侣的衣裳,但很快便转用儒家服饰,以表示自己的儒者身份。这是因为他们发现中国人尊重儒家学者胜过佛教僧侣。与此同时,耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610)等人开始推行对中国人敬祖的适应政策及易佛补儒的传教策略。换句话说,此时传教士眼中的佛教是一个竞争对手。事实上,天主教和佛教在明朝的确有过很多争论[4]。对中国佛教的这种相当负面的态度,在第一批基督新教传教士中也得到了回响。

19世纪期间,基督新教传教士初到中国时,对中国宗教的态度是十分负面的。大多数人以偶像崇拜和迷信来描述中国宗教,尤其将中国民间宗教判为与一神主义完全对立[5]7。理雅各布(James Legge,1815—1897)是当时最有影响力的传教士汉学家之一,曾把数部中国典籍翻译成英语,但就连他也忽略了佛教的重要性。他的翻译涉及儒家、道家(教)甚至民间宗教的经典,但却不包括佛教。他的中国宗教研究也集中于儒家、道家(教),但忽略了佛教[6]。这可能是因为受到很多汉学家观念的假设所限,也即他们认为佛教是由印度传入中国的,不是地道的中国产物。这种理解似乎假设了某种程度的本质主义,表现出早期汉学或东方学的一个特性。此外,不少基督新教传教士还认为佛教是一种行将灭亡的宗教,对基督福音在华传播不会构成严重威胁。这些都可能是他们对中国佛教没有产生兴趣的原因。

事实上,除了饱受汉学家和传教士鄙视外,中国佛教也遭到当时佛教学者的忽视。正如宗教学者威尔(Paul J.Will)指出:

> 在东西方接触的历史中,对一特定文化的接收,往往是视乎谁是该文化的代言人。早期西方学界的佛学家接触到的是上座部(长老)佛教(Theravada Buddhism),而此一事实所意味的是,某一种特定的对佛教的观点,将被全然接受。即使在今天,仍有人坚持,上座部佛教更为接近佛陀原来的教导,并因此而更为纯正,这种坚持令其他佛教徒感到诧异。[3]159

或许正因为这个假设,在东方学领域内,对中国佛教的研究相对落后于同期的儒家、道教和印度佛教的研究,尽管在李提摩太之前已有其他学者或传教士研究过中国佛教。

三、李提摩太与大乘佛教

东方主义者时常为人诟病的是他们埋首于古代经典而忽视当代的东方人。然而,李提摩太对佛教的理解恰恰是来自他在日本和中国期间与佛教徒的实际接触,这可能是他强调大乘佛教而非南传佛教或原始佛教的原因之一。

在与中国佛教徒接触中,李提摩太认识到大乘佛教与小乘佛教之间的重要差别。与著名佛教改革家杨文会(1837—1911)的个人交往使他发现,虽然当时佛教的现实状况一片混乱,但这种宗教本身却正在发展中,充满生命力。李提摩太深为欣赏的并非一般的佛教,也不是早期佛教或南传佛教,而是主要在中国和日本盛行的大乘佛教。令他印象最深刻的是在大乘佛教经文中找到了一种可与基督教相比的恩典之福音。

小乘和大乘之间的区别经常出现在李提摩太的著作中。早在1907年出版的一本书里,他已列出大乘佛教和小乘佛教之间的四个主要对比。第一,小乘是无神论的,而大乘是有神论的。

第二，小乘强调自力和依靠人自身的力量得到救赎，而大乘强调依靠神圣恩典。第三，小乘主要针对在痛苦的现世中努力获得个人的解放，而大乘认为要保持与现实人类世界的关系，主张拯救自己和他人。第四，小乘相信人类必须经过轮回才能获得救赎，大乘则希望人类能够直达天堂或乐土[7]296。在《致世界释家书》中，他简要概述了原始佛教和更高的佛教之间的区别：

> 原始佛教旨在救己；高级佛教旨在救渡一切众生。原始佛教不敬拜神，并相信人的力量不需帮助也可经多世轮回达至救渡；高级佛教，与基督教相似，敬拜神，并在拯救上倚靠祂的帮助，而不必经过多世轮回。原始佛教坚持生育是罪恶的，并说女人必先转世成为男人，否则不能得救；相反，高级佛教坚持以观音作为良善与怜悯的典范，她为受苦和烦恼者的祈求是十分有效的，可使悔罪者得新生命；她有时是以千只手臂作为表达，因为她很有能力和乐于助人。在她那里，妇女的身份尤其是其中的怜悯、同情和自我牺牲得到彰显。[8]5-6

李提摩太也承认，大乘佛教与南传或原始或小乘佛教之间的对比在学界已有相当清楚的定论[9]2。他的讨论与众不同之处在于他认为大乘佛教是佛教中较为高级的，而不是一种扭曲变质的低等佛教。

李提摩太高抬大乘佛教的倾向在佛教研究史中是相当重要的一步。它显示出李提摩太否定了本质主义的思维方式，即建构一个理想化的佛教，并将佛教的本质等同于一套为历代所共守的、丝毫不变的教义，并以此为标准将后来的发展评价为扭曲了原本或纯净的佛教。李提摩太的做法与当时很多东方主义者将佛教定型的做法基本上是背道而驰的。对他来说，佛教有其进化的历程，是由新的取代旧的，若将原始的与先进的混在一起，不但是不可能的，更是一种荒谬的时代误置[9]39-40。在《高级佛教的新约》等典籍中，李提摩太对新约一词的应用包含了一种暗示：高级佛教之于原始佛教，就如同新约《圣经》之于旧约《圣经》。

同样重要的是，李提摩太在翻译这两部佛典的过程中，没有像当时东方主义者那样强调东西方宗教观念之间的差异。他的目的反而是突出它们的相通之处，以及佛教和基督教之间的历史联结，甚至东方和西方的历史联结。对李提摩太而言，以为东西方在现代之前彼此绝缘的看法是错误的。他试图表明，东西方思想早在古时已开始互相传递[9]4-11。

然而，李提摩太突出大乘佛教的特性和优越性主要是宗教或神学的原因。他一方面强调原始佛教与高级佛教的对比，另一方面则突出大乘佛教与基督教的平行之处(parallels)。李提摩太的《高级佛教的新约》可能是基督新教来华传教士的著作中最为正面肯定中国佛教价值的一本。在 1916 年出版的《致世界释家书》中，这种正面评价以更加扼要的方式一再被强化；该书以中英双语出版，同时推向中国和西方的读者。

据李提摩太所言，大乘佛教和基督教之间有许多平行之处。他指出，佛教经历了两个奇妙的发展：第一，从无神论到有神论；第二，从有神论发展到一神论式的三位一体(monotheistic trinity in unity)[9]12。根据李提摩太的理解，大乘三位一体是阿弥陀佛在中间，右有大势至，左有观音，不同于释迦牟尼在中间，右有普贤菩萨，左有文殊菩萨的小乘版本[9]1-13。李提摩太认为，大势至（大能者）“成为肉身”(become incarnate)，有时会以弥勒佛(佛教的弥赛亚)的形象为代表，并可为生死轮回业报的轮回画上句号，去除罪孽，不用多次投胎即可直接进到净土乐园，并永住其中，这与基督相对应[9]14-15。而观音是世间祈祷的聆听者，同时又是看到人类痛苦和感动众人去拯救其他伙伴的那一位，这对应于圣灵[9]15-23。

李提摩太进一步表明，除了敬拜对象具有三位一体的特性以外，基督徒和佛教徒都以他们的敬拜对象为神圣，并对人类的痛苦怀有怜悯[9]23。然而根据他的见解，与基督教平行最明显的是大乘佛教关于阿弥陀佛或净土的教理，也即相信：“(1)从上帝而来的帮助拯救自己和其他人脱离受苦。(2)与上帝契合，让心灵得到最欣喜的休息。(3)透过新生来分享上帝的本性，成为神圣及不

朽。”[9]26李提摩太相信,东方的新佛教与西方的基督教大大分享了这种对于人类的善良、神圣的热衷[9]32。

李提摩太对基督教和高级佛教之间的相似之处有过很多评论。他宣称,这种高级佛教的神学除了名相(nomenclature)外,差不多全是基督教的[9]27。此外,他还认为这个伟大宗教的核心教导是如此奇妙地与基督教相似,它甚至可被称为景教前的基督教(Pre-Nestorian Christianity)[9]12。他甚至提出,新佛教和基督教这些共同的教义不是互相借用的,且两者都有共同的来源——巴比伦[9]49。

四、《大乘起信论》

李提摩太的《高级佛教的新约》包含《大乘起信论》的全文翻译和《妙法莲华经》的节译,他为两部经文分别撰写了译者导论,又为全书写了一篇概括性的导言。李提摩太相信,《大乘起信论》和《妙法莲华经》尤为显著地体现了高级佛教的特征。从《高级佛教的新约》的三篇导言可以清楚看到译文的目的和进路。

李提摩太很清楚,其目的并非纯学术的,而是为了让西方人了解佛教经文的含意,并且是从基督教的视角去了解。他指出,在铃木大拙的《大乘起信论》译文于1900年出版之前,他自己早已在1894年完成了经文翻译,只是没有正式出版而已[9]46。李提摩太在铃木大拙之后出版自己的译文,不是为了提供一个更有学术性的版本,或为了宣称他是翻译这部典籍的第一人,事实上,李提摩太并没有宣称他的版本有任何技术上的优越性,他只是认为自己的翻译更忠于佛教传统,最能与基督教的哲学和宗教相协调[9]3。

李提摩太明确表示他致力于提供一个有宗教观点的版本。据他所言,从基督教的视角去阅读及翻译佛经,是由于他首次阅读佛经时便发现佛教与基督教的教义竟有着惊人的相似。他说:

> 我找到一本《大乘起信论》并开始阅读,坐着读它直至凌晨时分。我对坐着工作到很晚的朋友希尔呼喊说:“这是一部基督教的书,并且极为有趣。”我的朋友甚为怀疑地说:“基督教的?你是把你自己的思想读进书中!”我说:“好的,那你又怎样解释这些段落?”并将一些没有现成解释的地方指给他看。[9]45

此后,李提摩太在爱丁堡的一家书店买了毕尔(Samuel Bael,1825—1889)写的有关佛教的书看。他发现毕尔也称《大乘起信论》为伪基督教的书,这进一步印证了李提摩太对《大乘起信论》与基督教教义相似的看法[9]45。

李提摩太很小心地意识到,有可能会被人批评说他将自己的思想读入(read into)经文。然而,新佛教与基督教的相似性、新旧佛教的对比是如此强烈地吸引他,所以还是决定翻译出版他的译文。李提摩太宣称:凡对基督教的特点有所认识者,无人能在阅读佛经的段落时而不为新佛教的这些可圈可点的相似之处所动。“不,至此为止,它们毋宁说是完全一样的。”[9]48他进一步表明:

> 如果大乘信仰(越来越使人相信)不是恰如其名的佛教的,而是我们的主、救主耶稣基督的同一个福音的亚洲形式并用佛教的名相来表达,那么它与旧的佛教的区别就有如新约与旧约之别;因此,它要求普世的兴趣,因为在它身上我们找到基督教与古代亚洲思想的适应,并且是东西方各民族最深刻的联结,就是一个共同的宗教。基督教与新佛教皆肯定上帝的超越及内蕴的形式,只是东方更强调内蕴的形式,而西方更强调超越。[9]39

这就解释了为何虽然《高级佛教的新约》没有忽略两教的差别,但更强调佛经与基督教福音的相似性,而且并不刻意突出后者的优越性。李提摩太的目的不仅是要呈现《大乘起信论》的基督教色彩,更是为了一个非常实际的目的。他明言:“虽然我没有时间去小心修订我的翻译,但

我仍把它出版。因为我相信，若在基督教的亮光中诠释，它可以在不同宗教的人之间产生兄弟情谊。”[9]47 李提摩太期望两者的相似之处让佛教徒和基督徒不再是敌人般互相畏惧，而是如朋友般互相帮助[9]49。换句话说，他希望通过这项工作为基督教与佛教建立一个合作或友谊的共同基础，而不是使佛教徒皈依基督教。

可惜，李提摩太的期望没有得到实现：他的译本惨遭佛教徒和汉学家的拒绝。杨文会虽曾帮助李提摩太从事翻译工作，但他也认为李提摩太的译本过于基督教化，甚至拒绝与李提摩太再有任何合作。这可能是因为杨文会期望通过佛教经文的翻译使西方人更清楚地认识佛教，甚至使他们皈依佛教，而不是将佛教基督教化。然而，值得注意的是在李提摩太的佛教研究背后，他对基督徒使命的理解是：我们基督徒相信此世的国度将要成为基督的国度，并且将来只会有一个信仰[9]33。李提摩太指出，这个信仰并不必然指向现有的某个宗教：

> 那能满足万国万族的、属于未来的宗教不会产生自任何党派的呐喊，而会产生自一种习惯，就是观摩所有宗教的最高而永恒的元素，并乐于见到一切有助于人的体、魂、灵，无论是个人的或集体的，都是神圣的。[9]35

他进一步澄清说，这也不是指基督教的胜利或垄断：

> 随着蒸汽及电力在上世纪的发明，普世相交的时代已降临人间。伴随而生发的感觉是，在宗教演化的下一步，不是这些互相角逐的众宗教中有任何一者可以获得垄断，而是一个全部的联盟；而这是建立在一个基础上的，即感恩地承认所有曾出现在地上不同角落的宗教中最好的都是神圣的，并最终跟随那在权威及对人类的效用上超越其他宗教的。[9]34

换句话说，李提摩太翻译佛经的目的不是使佛教徒皈依基督教，而是要将佛教徒和基督徒联合起来，共同服务人类。

五、《妙法莲华经》

除了《大乘起信论》外，李提摩太还译出《妙法莲华经》的一个撮要。于此，他再次被《妙法莲华经》和基督教福音之间的奇妙相似性所感动[9]129。他称《妙法莲华经》为《莲花福音》（*the Lotus Gospel*）、《第五福音书》（*a Fifth Gospel*）、《信心福音》（*Faith Gospel*）[8]129,134,138，因为他发现《妙法莲华经》的教导同《约翰福音》中对生命、真光和爱的教导是一样的，这种教导成为化解东西方宗教及文明之间分歧的一道美好的桥梁[9]2。

李提摩太特别被以下几项的相似所感动：“(1) 构成《莲花福音》序言的是永远的生命或无边的公义；(2)《莲花福音》中的生命、光与爱是典籍中的主题，所教导的比业报的教理更为高超；(3) 菩萨或圣人普贤代表了对人的善意，而这正是《莲花福音》的结论或跋；(4) 所有的经典一再宣告，人不是单凭善行得救，而主要是靠上帝的恩典。”[9]138 李提摩太除了强调佛教与基督教之间的相似，更看到当时的佛教虽然颇为衰落，但呈现出复兴的势头，他认为基督教的使命是要去净化佛教。李提摩太借用《圣经》的一个意象，就是用簸箕将麦子中的糠筛出来，以此比喻要把与旧佛教混在一起的新佛教区分出来，使佛教变得更好、更纯净[9]134-136。

表面看来，李提摩太对佛教的态度似乎与当时英国流行的成全神学（fulfillment theology）很相似，就是强调基督教福音是所有宗教的成全[10]。李提摩太也的确在书中使用过成全神学一些经典表述，例如：

> 我们应记住我们的主对其他宗教的态度，他来不是为了废弃，而是为了成全。圣保罗在雅典的讲道中引用并推许希腊诗人。殉道者游斯丁与奥古斯丁认为别的宗教也来自上帝，只是基督教更为圆满和完美。在我们的时代，这也是宗教比较学最新和最好的权威所教导的。[9]131

然而值得指出的是,李提摩太是为了强调基督徒对其他宗教也曾抱有正面态度才提及这些历史的或神学的背景的;每当他试图表达自己的想法时,就明显与以上传统大异其趣——他要让这种成全的关系变为双向的、相互的,而非单向的。他在《大乘起信论》导论中表示:"近年越来越清晰的是,不同的真理无论在何处寻获,都是不能互相敌对的。他们并不互相抵消,而是互补;不是互相毁灭,而是彼此成全。"[9]49

李提摩太知道,《妙法莲华经》的概要从来没有被翻译成任何欧洲语言[9]129,他是翻译的第一人。但他的目的既不是为了学术,也不是要让中国佛教徒改信基督。他想要达到的是:"西方读者将会更能理解佛教与基督教的重要联系,并为一伟大的世界性的而属于将来的宗教的出现预备道路。"[9]4他心中的目标除了显示东方和西方之间最强的联合,也即在东西方流行相同的宗教理想之外[9]141-142,还有其他两个:其一是所有宗教的统一/合一。李提摩太努力想实现的是将来只有一个宗教,并且这个宗教将会包含过往所有宗教最确实和最美好的元素[9]142。另一个目标是通过联合的努力去提升普遍的善意,通过所有民族的上帝的儿女去加强反对世代自私的唯物主义的力量[9]142。李提摩太特别希望的是复兴所有禁欲主义者的大离弃(great renunciation),不论是基督教或非基督教的,因为唯物主义者变得比以往更唯物主义[9]143。

李提摩太对翻译目标的叙述可以解释为什么他在出版、讲道、政治改革等繁忙工作之外,仍抽出相当多的时间去翻译佛经,因为这也是他达成传教使命的重要部分。

六、东方主义与佛教研究

在《东方主义与宗教》一书中,宗教学者理查德·金(Richard King)指出,宗教的学术研究对它所分析的对象的建构有所贡献,很大程度上在于使用宗教研究的现代的和西方的形象,去创造一个文本化、同质化和有限的一小撮的世界宗教[3]82。在李提摩太的时代,西方人(尤其是英国人)对佛教的认识主要是在南亚地区英属殖民地(特别是斯里兰卡)盛行的南传/上座部佛教。因此,对佛教最流行的描述手法就是运用与基督教相对比的概念,如无神论、自力的宗教等。用东方主义的理论语言来说,佛教被描述为与基督教西方(Christian West)相对比的他者。

李提摩太的进路与这种流行的做法相反,他努力说明东西方并非必然彼此对立或相反,强调在东西方的大宗教中有共同的思想和真理[8]11。他不仅寻找佛教和基督教之间的相似之处,更尝试发掘两者之间的历史交流。或许可以认为李提摩太是把基督的形象投射在大乘佛教上,然而也可以认为他是试图克服很多东方学者所假设的东西方二元对立的困局。

李提摩太在对中国佛教的描述中强调其大乘特性,这对于西方人更好地认识佛教确实有正面贡献。他的描述突显了佛教传统中的分歧,而不是将所有形式的佛教同一化。他对大乘佛教的偏好,以及他的宗教历史进化观,使他与那些提倡本质主义方法和对起源有怀古癖的东方主义者明显不同[3]145-148。此外,李提摩太对成全神学范例的修正,可以说是对东方主义者的西方优越性假定提出的质疑,这也标志着他与东方主义的殖民心态分道扬镳。

无可否认,李提摩太研究佛教的方法受到了自身宗教背景的影响。然而正如理查德·金所言,某种程度的东方主义是不可避免的[3]94-95。正因为没有中立的立场,对其他宗教最负责任的表达方法就是让解释者自己的立场尽可能清晰明确。如此看来,李提摩太翻译《大乘起信论》时把他的神学假设说得十分清楚,比铃木大拙更负责任和更无矫饰。从对东方主义的批评观点看,铃木大拙有把禅宗去处境化及某种程度上吠檀多化(Vedānticization)的问题[3]158。

然而,令李提摩太的佛教研究显得尤为特别的是,他始终不曾忽略佛教与活生生的人的联系。他常常试图从当代社会政治的脉络去理解佛教研究的意义,尤其是他对佛经的翻译。

七、传教与殖民主义

李提摩太绝非一位坐而论道的专业汉学家，当他进行中国佛教研究时，始终是一位传教士。正如禾尔斯（Andrew Walls）所言，我们应该在李提摩太传教活动的脉络下理解他对中国佛教的研究[11]236-258。他甚有见解地指出，李提摩太对传教使命的理解曾经过几次转变：

> 起初是要喂饱那些饥饿的，一步步很自然地引至如何让那些饥饿的可以得到食物的步骤，之后是那些如何可以杜绝饥饿的问题。如今，他（李提摩太）可以见到出现在全亚洲的受压迫以及各国军备竞赛的恐怖底下的公义与和平的课题。其中最使人惊讶的是，后者（各国军备竞赛）牵连及西方列国，而并不只是不列颠本身而已。[11]257

换言之，对李提摩太而言，宗教之间的合作应该针对社会公义，尤其是那些贫穷者和受压迫者的需要。

有趣的是，李提摩太所翻译的《妙法莲华经》导言在勾画出基督教与这部佛经的相似性及强烈鼓励佛教与基督教合作之后，开始抒发对国际政治的看法。他写道：

> 有深刻的知识和无限的爱并不足够，也要有能力去推行国际间的互惠与阶级间的公义，而不是任何一者可以垄断。我们需要一个伟大的裁判，成为各国政府所畏惧的。一个中央的联邦政府，为了整个地球而武装起来，以推行上帝公义的旨意；它不是一个标志，叫所有人为自己的目的而武装起来，而是现在所缺乏的一件伟大的事物；而这也是所有宗教的公义的先知所经常宣告的，上帝国在地上的伟大特征之一。[9]143-144

李提摩太在提出权力问题时显得非常现实，可他对那位大裁判官的期望似乎过于乐观了。不管如何评价李提摩太的政治行动，十分清楚的是，作为一位在中国积极参与各种救援工作及政治改革的传教士，李提摩太对跨宗教关系的关注，是与他希望建立地上天国这一传教异象（vision）有关的。正如他在《妙法莲华经》导言译文结束部分进一步阐释的：

> 整个可理解的世界厌倦了不同宗教在教义与实践上的斗争，以及他们的结党分派，但也想知道他们个别或整体所能投出的亮光：如何解放世界上的穷人与受压迫的人？如何将世上一半的人口从暴力者即那些制造罢工、暴乱、背叛及战争的人的手中释放出来？如何将一半以上的人从无知与迷信中释放出来，使上帝给予我们最好的知识的果子能得到收获？如何将所有人的心从自私与罪的疾病中释放出来，使他们在上帝及人面前成为正直的人？要正确回答这些问题，需要开始将上帝国在地上建立起来，这是耶稣命令其门徒去传的并且也是那一属于将来的伟大宗教。[9]35-36

对李提摩太而言，传教工作的最终目的是要建立地上天国，而非拯救个别灵魂。这一传教异象不只包括宗教的统一，更包括基督徒与非基督徒为了地球上所有人的福祉而合作。

1910 年，也就是《高级佛教的新约》出版的那一年，李提摩太出席了在爱丁堡举行的世界传教会议。在会上宣读了他的短文之后，他又在第四委员会的报告里附加了一篇很长的备忘录，主题是与非基督教有关的差传信息。李提摩太在备忘录中讨论了中国的归信、中国宗教中的神圣活动之后，又让人捉摸不透地提到，在跟随上帝对人类的最新启示中，我们没有任何损失，反而深深获益[11]256-257。正如禾尔斯追问的：

> 但那些启示是什么？相当有趣的是，辩论的方向突然转为集中在穷人和受压迫者的处境——就是“那被压制的十分之一”，也即在非基督教的列国（包括中国？）的腐败政府下，和那些活在具有恐怖军备的基督王国（Christendom）的专制政府（不列颠？）下同样受苦的人。[11]256-257

由此可见,这时李提摩太最关心的是贫穷者和受压迫者,而非宗教间的关系。用他自己的话说就是:“如果现代基督教和其他宗教不听贫穷者与受压者的呼喊,上帝会呼召社会主义去聆听,并邀请革命分子和虚无主义者去打破压制。”[11]256-257 从中国历史后来的发展来判断,我们必须承认,李提摩太的预言是有远见的,而且实现了。

1914年,李提摩太写了《兄弟情谊对抗黩武主义》(*Brotherhood vs. Militarism*),它为国联(League of Nations)的新思想孕育了希望[11]257。在这个背景下,我们会明白他出版《致世界释家书》的主要目的不是要令佛教徒归信基督教,而是邀请他们与基督徒合作,去服务贫穷者和受压迫者。全书结尾处的告诫虽然充斥着基督教的术语,但政治含义非常清楚:他的目的是为一个世界性的新文明奠定基础,帮助所有民族联合起来[8]11。

根据以上观点,从跨宗教对话的角度来看,李提摩太与佛教徒对话的进路和当代神学家保罗·尼特(Paul Knitter)所倡导的颇为相似:尼特提出的是以解放的进路去处理诸宗教神学,并在跨宗教对话中集中面对全球责任的问题[12-13]。若以殖民主义理论的视角来看,传教士李提摩太有可能被怀疑为殖民主义的代理人,其思想也的确曾被批评为帝国主义的工具[14]200-210。然而基于他的著述,可以发现他实际上实践了一种后殖民的批评,与殖民势力是对抗的。他的终极目的是全人类的解放,但进路与心态截然不同于那种解救东方人的殖民主义式的思维,因为他从来不曾假设西方文明更为高等。

八、结 语

本文旨在说明,就萨义德对东方学或东方主义的批判而言,李提摩太对大乘佛教的响应可以说是一个例外,甚至是反例①。

作为一种对东方的研究,李提摩太对中国佛教的诠释是相当独特的,体现为他强调在中国盛行的大乘佛教是一种较高级的佛教,而且是一种传递通过恩典得救的福音的宗教,可以与基督教相提并论。他对中国佛教的态度与同时代的汉学家截然不同,后者主要关注儒家和道家的典籍,忽视了中国佛教。此外,李提摩太对佛教的研究也挑战了以往对佛教的定型,即把佛教与古巴利文和梵文的经文同等看待,并且把西方人在南亚地区遇到的南传/长老佛教作为原本或原始佛教,以为这就是佛教的精髓,并相信这是一种无神论宗教,提倡通过自己的努力而达到自我解放的方法。从这个角度来看,虽然李提摩太所描述的中国佛教仍主要以佛经为基础,但与同时代的佛教学者相比,他的诠释已是颇为远离所谓文本主义、本质主义、东西方简单二分化的进路。

无可否认,李提摩太的基督教神学立场塑造了他对中国大乘佛教的欣赏,这是他研究佛教的深层动力,也是他更深入认识佛教的阻碍;他对佛经的翻译更是充满基督教色彩,以致遭到佛教界和学术界的唾弃。然而值得注意的是,他不是怀着傲慢甚或敌意企图证明基督教比佛教优越,而是为基督教与大乘佛教间一些表面上的相似所吸引,再加上渴望建立两者之间的合作关系,因而运用基督教的概念来翻译佛经。此外,他在对佛教的诠释中很清楚地表明了自己的神学立场及假设,比起某些假装客观或中立的进路,这种态度可能更负责任,也更不容易误导读者。当然,对佛教徒来说,李提摩太对中国大乘佛教的诠释似乎仍带有帝国主义或殖民主义的色彩,未能充分尊重佛教徒对这些典籍的理解和诠释。

东方主义作为一种意识形态,有使殖民权力合法化的嫌疑,身为传教士的李提摩太似乎很容易被

① 对萨义德理论更全面的讨论,可参见 J.M.MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester & New York: Manchester University Press, 1995。

牵连在内。然而，尽管他对中国佛教的研究和翻译深受其传教关怀的激发，但这并不意味着他工作的主要动力是为了使中国人从佛教改信基督教。对李提摩太而言，传教活动的终极目的在于建立地上天国，其中不只包括宗教的合一，更包括基督徒与非基督徒为全人类的福祉而合作，尤其是为贫穷者和受压迫者建立公义与和平。这使他对西方国家的殖民主义和军国主义非常不满。或许我们可以得出如下结论：李提摩太对佛教的诠释可以被理解为是对殖民主义的批判，而非使殖民主义合法化；此外更可以说，虽然李提摩太对佛典的诠释使用了很多基督教而不是佛教的名相，但其工作是由这种普世性的异象所驱使的，这其实与大乘佛教的菩萨道精神颇为相符。

（本文承蒙香港中文大学文化及宗教研究系沙湄博士审订，在此谨表感谢！）

［参　考　文　献］

［1］R.King，*Orientalism and Religion：Postcolonial Theory，India and 'the Mystical East'*，London：Routledge，1999.

［2］E.W.Said，*Orientalism：Western Conceptions of the Orient*，Harmondsworth：Penguin，1995.

［3］［美］爱德华·W.萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：生活·读书·知三联书店，2007 年。［E.W.Said，*Orientalism：Western Conceptions of the Orient*，trans.by Wang Yugen，Beijing：SDX Joint Publishing Company，2007.］

［4］郑安德：《明末清初天主教和佛教的护教辩论》，高雄：佛光山文教基金会，2001 年。［A.K.Chung，*The Apologetic Debates between Catholicism and Buddhism in Late Ming and Early Qing China*，Kaohsiung：Fo Guang Shan Foundation for Buddhist Culture & Education，2001.］

［5］E.Reinders，*Borrowed Gods and Foreign Bodies：Christian Missionaries Imagine Chinese Religion*，Berkeley：University of California Press，2004.

［6］J.Legge，*The Religions of China：Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*，London：Hodder and Stoughton，1880。

［7］T.Richard，*Conversion by the Million in China：Vol.1*，Shanghai：Christian Literature Society，1907.

［8］T.Richard，*An Epistle to All Buddhists*，Shanghai：Christian Literature Society，1916.

［9］T.Richard，*The New Testament of Higher Buddhism*，Edinburgh：T.& T.Clark，1910.

［10］P.Hedges，*Preparation and Fulfillment：A History and Study of Fulfillment Theology in Modern British Thought in Indian Context*，Oxford：Peter Lang，2001.

［11］A.F.Walls，*The Cross-Cultural Process in Christian History*，Maryknoll：Orbis，2002.

［12］［美］保罗·尼特：《一个地球多种宗教：多信仰对话与全球责任》，王志成、思竹、王红梅译，北京：宗教文化出版社，2003 年。［P.F.Knitter，*One Earth Many Religions：Multifaith Dialogue and Global Responsibility*，trans.by Wang Zhicheng，Si Zhu & Wang Hongmei，Beijing：Religious Culture Press，2003.］

［13］［美］保罗·尼特：《全球责任与基督信仰》，王志成译，北京：宗教文化出版社，2007 年。［P.F.Knitter，*Christian Mission and Global Responsibility*，trans.by Wang Zhicheng，Beijing：Religious Culture Press，2007.］

［14］冯友兰：《传教士林乐知、李提摩太的思想——帝国主义奴役殖民地人民的工具》，见冯友兰编：《中国近代史论文集》，上海：上海人民出版社，1958 年，第 200－210 页。［Feng Youlan，"The Thought of Young John Allen and Timothy Richard：The Tools of Imperialism Enslaving the Colonized People，" in Feng Youlan（ed.），*Essays on the History of Modern China*，Shanghai：Shanghai People's Publishing House，1958，pp.200－210.］