

印顺与拉纳的人本主义思想之比较

徐 弢

虽然印顺与拉纳拥有不同的宗教信仰和文化背景，但他们都是关注人间、人性和现实问题的宗教思想家。这一特征在印顺的菩萨论与拉纳的基督论上得到了最集中的体现，因为两者都有试图在自己最核心的宗教观念上摆脱“天神化”或“抽象化”的倾向，并且通过回归“人间”和“人性”来建立以人为本的理论体系。本文分别以这两种理论为例，对他们的人本主义思想加以比较研究，以期能够促进佛教与基督宗教之间的对话和交流。

关键词：印顺 拉纳 菩萨 基督 人本主义

作者徐弢，1970年生，哲学博士，武汉大学宗教学系副教授。

印顺（1906—2005）是当代人间佛教运动的主要倡导者之一，他的凡夫菩萨论对于百年来佛学研究的影响足以与他的导师太虚（1890—1947）相媲美。而被誉为“二十世纪最伟大的天主教神学家”的拉纳（Karl Rahner, 1904—1984）不仅是梵蒂冈第二次大公会议的主要神学顾问，也是整个基督宗教的人本主义思潮和匿名基督徒（Anonymous Christian）理论的倡导者，他的先验基督论预示了当代基督宗教神学的人类学转向。

一、印顺的人本主义菩萨论

印顺“人间佛教”思想与其导师太虚“人生佛教”思想具有相通之处。^①然而印顺本人在晚年回忆说：“虚大师所提倡的佛教改革运动，我原则上是赞成的，但觉得不容易成功。出家以来，多少感觉到，现实佛教界的问题，根本是思想问题……我不像虚大师那样，提出‘教理革命’；愿意多多理解教理，对佛教思想起一点澄清作用。”^②

那么，印顺要理解的“教理”和要澄清的“思想”究竟是什么呢？正如黄夏年先生所说，他要理解的“教理”主要是处于“少壮时期”的印度佛教的教理，他要澄清的“思想”则是从这一时期的佛教经典中发展出来的人间佛教思想。^③正因为如此，他以

^① 关于太虚的“人生佛教”思想及其对于佛耶对话的影响，参阅学愚：“从太虚大师对基督教态度的变化看近代中国的佛耶相遇”，载于吴言生等编，《佛教与基督教对话》，北京：中华书局，2005年，102—117页。

^② 印顺：《游心法海六十年》，台北：正闻出版社，1985年，第6—7页。

^③ 参阅黄夏年：“印顺的人间佛教思想”，刊于《佛学研究》，2005年，第34页。

《阿含经》等早期佛教经典为依据，把人间佛教理论的“论题核心”定位在了“人·菩萨·佛”，即“从人而发心学菩萨行，由学菩萨行而成佛”的“人菩萨行”之上。^①

在具体阐释这一“论题核心”的意义之前，印顺首先对于菩萨观念的起源和演化加以了历史考察。他注意到，在《阿含经》原文中，本来是没有菩萨（Bodhisattva）一词的，直到公元前2世纪的部派佛教时期，分别说部各派和大众部末派才将当时传说中的“菩萨”加入了他们的《长阿含经》和《增一阿含经》等诵本之中。而之所以会出现这种情况，是因为在部派佛教时期，对于佛陀遗体、遗物、遗迹的崇拜导致佛的地位越来越崇高，乃至在佛与弟子之间逐渐形成了重大的差别：“佛以成无上菩提为目的，声闻弟子以证入涅槃为目的。……佛在过去生中的修行，与声闻弟子不一样。释尊在过去生中，流转于无量无数的生死中，称之为声闻、辟支佛都不适当。这么多的广大修行，多生累劫，总不能没有名称。佛是以求成无上菩提为理想的，所以称为菩萨，就是勇于求成（无上）菩提的人”。^②

印顺由此认为，尽管在佛教历史上，菩萨观念经历了十分曲折和复杂的演变，各宗各派对于菩萨所下的定义也不尽相同。但是从最本真的意义上看，所谓菩萨就是指一切决心成为“无上菩提”或者佛菩提的人和有情。他说道：“菩萨，是菩提萨埵的简称，菩提与萨埵的缀合语。……在佛教的发展中，由于菩萨思想的演变，所以为菩萨所下的定义，也有不同的解说。菩提（Bodhi），译义为‘觉’，但这里应该是‘无上菩提’。如常说的‘发菩提心’，就是‘发阿耨多罗三藐三菩提心’。菩提是佛菩提、无上菩提的简称，否则泛言觉悟，与声闻菩提就没有分别了。……萨埵（Sattva）是佛教的熟悉用语，译义为‘有情’——有情识或有情爱的生命。菩萨是求（无上）菩提的有情，这是多数学者所同意的。依古代‘本生’与‘譬喻’所传的菩萨，也只是求无上菩提的有情。”^③

印顺还以菩萨观念的历史演化为参照系，把印度一千五百年的佛教史分为三期：以声闻乘为中心的初期佛教，以人（天）菩萨为中心的中期佛教，以天（菩萨）为中心的后期佛教。他指出，“初期佛教，以出家的声闻僧为中心，释迦佛自身，舍利弗，目犍连，大迦叶们，都是现出家相的。……如穿衣、吃饭、住处都不怎么讲究，随缘度日。少事少业，减除烦恼，林野风致，现出清静自在的精神。……此初期的佛教，鬼神仅是世间悉檀，不加尊重，也不否定。神教的色彩极浅，迷信的方便极少。内重禅慧，外重人事，初期以出家解脱为中心的佛教，是如此。”可是在大乘佛教兴起的时代（中期佛教），“佛教的中心是演变了。处于佛教中心的佛与弟子，都现为在家相。……这以在家为中心的佛菩萨，表现了大悲、大智、大行、大愿的特征，重六波罗蜜、四摄等法门。”更严重的是，“天（鬼畜），不远处于外围，地位抬高了，处在左边的地位。……海龙王、紧那罗王、犍闼婆王、阿修罗王，称为菩萨的也不少，连魔王也有不可思议天

^① 印顺：《佛在人间》，台北：正闻出版社，1990年，第100页。

^② 印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》，台北：正闻出版社，1981年，第129—130页。

^③ 印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》，第131页。

菩萨。这些天菩萨，在大乘法会中，助佛扬化，也还是本著悲智行愿的精神，助佛说六波罗蜜、四摄等大乘法，不过增加一些神的特征。”可见，中期佛教虽然是佛教人间化的开始，但同时也是天化的开始。受其影响，到了佛陀灭后五百年的三期佛教，“一切情况，与初期佛教相比，真可说本末倒置。处于中台的佛菩萨相，多分是现的夜叉、罗刹相，奇形怪状，使人见了惊慌……至于现出家解脱相的，最在外围，简直是毫无地位！……由于天神（特别是欲界的低级的）为佛教中心，所以一切神教的仪式、修法，应有尽有的化为佛法方便。这即是虚大师称为以天乘行果而趣向佛乘的。”^①

印顺由此得出的一个重要结论就是，后期的佛教一步一步地脱离初期佛教以“人”为中心的原则，逐渐变成了以“天”和“神”为中心的佛教，从而违背了真正的佛教教理。因此，当代的佛教徒要想回归纯正的佛教信仰，就必须重新“以人”为中心，摄取印度初中二期佛教的人菩萨的慈悲与智慧，特应从悲起智，而不取后期佛教的天菩萨法。”对于中国的佛教徒而言，这条建议尤为具有可行性，因为“传到中国的佛法，唐代也还是印度后期佛教的开始，所以还不像传于西藏的完全天化。中国所传的佛教，天神化本来不深，也许声闻的倾向要浓厚些。提倡纯粹的人菩萨法，即由人法菩萨心，以悲智普济一切有情，直趣无上正等菩提，应着重中期佛教，而脱离天化的倾向。”^②

为了达到这一目的，印顺还进一步把人间佛教思想的“论题核心”（作为成佛之道的“人菩萨行”）划分为三个阶段，即凡夫菩萨、贤圣菩萨、佛菩萨。而且在他看来，所谓的“凡夫菩萨”不仅是成为后两种菩萨的必由之路和先决条件，而且最充分地体现了他所倡导的人间佛教的实质。因此，我们只有以他关于“凡夫菩萨”的论述为主要依据，才能全面地认识他的以人为本的菩萨论的基本特征及其现实意义。

按照印顺本人的解释，“凡夫菩萨：十善，本是人乘的正法。初学菩萨而著重于十善业，即以人身学菩萨道的正宗。太虚大师宣说的‘人生佛教’，即著重于此。”他认为，一个人要想成为这样的菩萨，至少需要具备两个条件。第一，必须“具烦恼身”，即“不能装成圣人”、“不装腔作势”，“不会标榜神奇，也不会矜夸玄妙，而从平实稳健处着手做起”；第二，必须“悲心增上”：即以“利他”为重，而非像一般人那样“急于了生死，对利他事业漠不关心”。由此可见，印顺为“凡夫菩萨”规定的这两个条件之所以至关重要，是因为它们不仅与太虚所批评的那种“人天乘”思想有着重大的区别，而且是对太虚所倡导的“人生佛教”思想的创造性发展。一方面，他对于“凡夫菩萨”的第二个条件——“悲心增上”的论述是以“具足正信正见，以慈悲利他为先”原则为基础的，并且要求为了一切众生而修不杀不盗等十善行；而传统的人天乘思想则是以“自私的人天果报”原理为基础的，并且狭隘地要求为了个人或家庭的“人天福报”而修持。另一方面，他对于“凡夫菩萨”的首要条件——“具烦恼身”的规定既与太虚对于强调“死”和“鬼”的中国佛教末流的批判有相通之处，又存在着重要的差别。因为在他看来，中国佛教所应对治的不仅仅是“死”与“鬼”，而且更应该包括佛法的

^① 印顺：《佛在人间》，第40—44页。

^② 印顺：《佛在人间》，第44页。

“天神化”。也就是说,“具烦恼身”的“凡夫菩萨”不仅“离不了烦恼”,而且应该下意识地体会到自己具有的种种烦恼,以便自觉地反对把菩萨“天神化”的倾向。只有这样,才能引导众生认识到:“一切佛菩萨,都由此道修学而成,修学这样的人本大乘法,如久修利根,不离此人间正行,自会超证直入。”也只要这样,才能保证“不失人身,不碍大乘”,才是“唯一有利而没有险曲的大道”。^①

正因为如此,晚年的印顺才在谈到他与太虚的思想分歧时明确提到,太虚的“人生佛教”所要对治的弊病是中国佛教偏重“死”与“鬼”的倾向,而他的“人间佛教”则把“天神化”的对治与否视为克服这一弊病的关键之所在。^②

二、拉纳的基督论及其人学基础

拉纳把自己的基督论称为先验的基督论(Transcendental Christology),并且认为这种基督论的基础是他对于“人的先验性的必然存在”与“人的偶然性的历史存在”之间“互为条件与互为中介之关系”的思考。不过他同时指出,就人的存在而言,虽然先验的因素和历史的因素起着“共同决定”的作用,但是从绝对的意义上看,只有先验的存在才是更为根本和更加重要的,并且是历史存在的一个必不可少的内在条件。^③

那么,人的这种存在方式又与基督论有什么关联呢?拉纳指出,人虽然是处于时空之内的有限存在物,但是人所拥有的先验精神能力使人不愿意仅仅停留在时空之内的历史层面上,而必然会试图超越自身,并且由此趋向一个更深的事实,即作为其存在之源的绝对存在——上帝。^④不过,由于人的先验精神能力同样是有限的,所以人无法仅仅依靠自身来趋向这一“更深的事实”,而必须依靠来自上帝的“自我通传”(self-communication)。在他看来,上帝的“自我通传”又包括两个方面的内容。一方面,人在受造之初就已经拥有了上帝所赐予的先验精神能力,从而处于一种追求自我超越的生存状态之中;另一方面,由于人无法仅仅依靠自己有限的精神能力来趋向无限的上帝,所以只有当上帝主动走向人,并且在历史中向人展现出他本身时,人才有机会达到自己所渴望的目标。因此,只有当上帝的“自我通传”以一位特定的历史人物,即以道成肉身的耶稣基督的形式出现在人类的历史之中时,人类才有可能通过他而与上帝的永恒生命发生相遇,并且由此实现自我超越的目的。

在此意义上,我们应该把拉纳的基督论看成一种关于人类之自我超越的人类学,而把他的人类学视为一种关于上帝之真实象征的基督论。^⑤不过,尽管这种“基督论”

^① 印顺:《佛在人间》,103—104页。

^② 印顺:《游心法海六十年》,第18—19页。

^③ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York: The Seabury Press, 1978, p. 208.

^④ 卡尔·拉纳,《圣言的倾听者》,朱雁冰译,北京:三联书店,1994年,第69—73页。

^⑤ Joseph H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Roma: LAS - ROMA, 1984, p. 135.

并不是从上帝之不可言说的奥秘出发的，而是从人类自身之可以言说的奥秘出发的，但是拉纳并没有因此忽视传统基督论的核心问题，即“道成肉身”（Incarnation）的意义以及基督之神性与人性的关系问题，而是按照人本主义的原则对于它们加以重新阐释。

拉纳指出，所谓“道成肉身”的意思就是指：上帝在不丧失其自身的统一性、神圣性和永恒生命的前提下，通过“自我空虚”（self-empty）和“自我舍弃”（self-kenosis）的方式接纳了他所创造的人性，并且以肉身形式将自己在人类历史中真实地呈现出来。因此，作为三位一体上帝之第二位的“圣言”（道、基督、耶稣）既是上帝本身，又是上帝所生的人；既是上帝“自我通传”的赋予者，又是其接受者。而上帝之所以要降生成人，是因为只有在上帝本身具有了人类生命的前提下，人类的自我超越才能达到其顶点，即在上帝之永恒生命中得到完美的自我实现。在这种意义上，拉纳断言“道成肉身”的证据就在于：“本身不变的上帝可以在某个其他东西里面经历转变……尽管他是永恒的，但是他可以在自己的永恒之中真正成为某个其他东西——他本身，他在时间之中。”^①

从这种认识出发，拉纳认为，拿撒勒人耶稣便是作为整个人类历史之中心的基督，也是上帝赐予人类的最终极和最伟大的启示。为了论证这一点，他从五个方面概括了基督与人类的自我超越之间的关系。首先，人在受造之时就已经具有了超越自我以便趋向不可言说之神秘——上帝的先验能力；其次，人的有限性使人希望依靠上帝的“自我给予”（self-giving）来实现人生的全部意义和宇宙万物的统一；第三，上帝的“自我通传”和人类对它的希望都应当“以历史为中介”，因为“在人的存在中，先验性与历史性是统一的”；第四，人希望在历史中寻求来自上帝的“终极的和不变的，并且具有末世论意义”的拯救；第五，上帝的“舍己”之爱所导致的拯救事件应当是一个人的事件，因为只有当一个人自由地接受上帝之爱，并且甘愿在死亡中向上帝献出一切和获得上帝的悦纳时，上帝的拯救之爱才能在历史中起作用。^②这个特定的人便是作为“圣言”的耶稣基督，只有在他的降生、受难、复活与生平事迹等“奥迹”之中，人才能找到关于上帝的唯一真实的“象征”。^③

三、印顺与拉纳的契合之处

从印顺与拉纳的以上论述中，我们可以发现两种“和而不同”的人本主义倾向。如果从“求同存异”的角度看，双方的契合之处主要体现在三个方面。

首先，印顺的菩萨论和拉纳的基督论都是从人的自我实现和自我超越这一立足点出发的，都批判了过去那种脱离人间和人性的“天神化”或“抽象化”倾向。在印顺看来，大乘菩萨道的本意应当是人乘的菩萨行，即以“五戒十善”的凡夫身来力行菩萨

^① Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, pp.220-222.

^② Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, pp.210-211.

^③ Joseph H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, p.94.

道，而并非一定要经历小乘圣者的果证，但是历史上的许多佛教徒因为急切地追求开悟解脱而忽视了这一点，结果沦为只重视个人解脱，而不重视发心利他的小乘佛教。为了纠正这一偏差，他依据《阿含经》中关于“菩萨但从大悲生”的教导，把大乘菩萨道的本意还原为“发心为利他，欲（求）正等菩提”的“悲愿”。而这种出自利他之心的“悲愿”又被他归结为两个方面：一、“不忍圣教的衰微，着重于护法而发心：知道三宝的殊胜功德，有救人救世，引生世出世间善法的力量……知道这惟有发菩提心，上求下化，才是复兴佛教，利乐众生的唯一办法”；二、“不忍众生的苦迫，着重于利生而发心：或有生在时势混乱，民生艰苦的时代，想予以救济，而自己却没有救护的力量。深细的考究起来，知道惟有学佛成佛，才能真正的救度众生的苦迫。这样，以不忍众生的苦恼为因缘，起大悲心，依大悲心而引发上求下化的菩提心。”^①无独有偶，拉纳也在分析卡尔西顿信经（Chalcedon Creed, 451 年）中制定的传统基督论时指出，该基督论完全按照抽象的“形式本体论”来强调基督位格的独一性，从而忽视了基督的降生、受难与复活等事件与整个人类的历史进程之间的联系。此外，卡尔西顿信经所强调的不变的本性（nature）和本质（hypostasis）不仅不符合“从进化的角度看世界的当代思想状况”，也无法用来解释和说明人类自身的经验。因此，为了克服这两大缺陷，他认为先验基督论的任务就是要“结合人类自身的存在结构，通过反思整个人类的、超越了任何一种特殊经验的真实状况来解释基督的事迹与位格。”^②

第二，印顺与拉纳两人都没有彻底抛弃传统的权威理论，而是以扬弃的方式对其加以纠偏补弊的工作。印顺的凡夫菩萨论所要批判的对象主要是以“法眼清净”的天菩萨观为核心的后期大乘思想，但是他并未通过标新立异的方式来进行这一批判，而是按照“立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解，摄取后期佛教之确当者”的原则，通过史论结合的方式分析了后期佛法“渐失本真”的事实和根源。^③而拉纳的先验基督论所要扬弃的对象则主要是肇始于卡尔西顿会议的形而上学基督论。因为按照卡尔西顿会议的决议：“我们的主耶稣基督是一位不变的圣子，具有同等完善的神性和人性，祂有一个理性灵魂和身体，在神性中与父共质（homoousious），在人性中与我们有相同的本质（nature）。……两性不混合、不改变、不划分、不分离，两性的不同不因联合而丧失，在一个位格（prosopon）和一个本质（hypostasis）之中，两性的本质被保存而结合。”^④对此，拉纳既没有简单地否定，也没有全盘地采纳，而是从人本主义的立场对其加以了批判性的反思。一方面，他认为上述规定与圣经关于耶稣基督的某些描述是一致的，并且正确地体现了基督与上帝之间的共质性，就此而论，他承认自己的先验基督论与卡尔西顿信经中的传统基督论所描述的是同一位救主。另一方面，他又敏锐地意识

^① 印顺：《成佛之道》增注本，台北：正闻出版社，1982 年，第 260—261 页。

^② Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, pp.206-212.

^③ 印顺，《华雨集》之四，台北：正闻出版社，1989 年，第 2—3 页。

^④ Otto Hentz "Anticipating Jesus Christ: An Account of Our Hope", in *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*, ed. by Leo J. O'Donovan, New York: The Crossroad Publishing Company, 1991, p.110.

到,由于卡尔西顿信经对于基督之神性与人性的关系做出了“纯形式化”的抽象理解,从而导致基督的神性不可能通过“道成肉身”的方式而得以真正的人性化,也使得耶稣的降生、受难与复活等事迹失去了普遍的救赎意义。^①

第三,也是重要的一点在于,虽然印顺和拉纳都把他们的各自宗教置于“最高宗教”或“绝对宗教”的地位,从而表现出了某种凌驾于其它宗教之上的“宗教兼而论”的倾向,但是他们在阐释各自的核心宗教观念(菩萨、基督)时所立足的人本主义立场又为他们与其它宗教或教派的对话、交流与合作敞开了大门。例如,印顺虽然认为,佛教是“宗教中的最高宗教,而不能以神教的眼光去看他”,^②但是他同时强调,“学发菩萨心,学修菩萨行,应以佛的正见为本。不是封锁在宗派的圈子里,将后代的法性宗与法相宗,作勉强的合一。”^③更加可贵的是,他没有把这种宽容精神局限于佛教的内部,而是进一步推广到了其他宗教,他指出:“现存的高尚的宗教,都是反省自己的,要实现自己身心净化的。残忍化而为慈悲,愚痴化而为智慧,懦弱化为勇猛;矛盾与动乱,化而为和谐安宁。要实现此一理想,耶、回、梵、佛教,都是一样的,不过浅深偏圆不同而已。”^④同样,按照拉纳的先验基督论的观点,虽然每个人都只有通过耶稣基督才能获得上帝的救赎,但是由于耶稣不仅仅是天主教徒或所有基督徒的救主,也是全人类的“绝对救主”和拯救的“终极原因”,所以不信基督宗教甚至不认识耶稣的人同样有机会体验到耶稣所带来的拯救之爱,而且“任何在他们的宗教中体验到上帝之爱的佛教徒、印度教徒或者澳大利亚土著宗教徒都已经和耶稣有联系并指向他,因为耶稣代表上帝爱和恩典之礼物的最终目标……。他们是没有基督徒之名的基督徒。他们是匿名的基督徒。”^⑤在此意义上,拉纳认为基督徒可以向其他宗教的信徒甚至向无神论者学习,因为上帝的恩典同样可以在他们当中起作用。

(责任编辑 黄夏年)

^① Gerd Lohaus, “Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners”, in *Theologie und Philosophie* 65, 1990, pp.349-359.

^② 印顺,《我之宗教观》,台北:正闻出版社,1992年,第31页。

^③ 印顺,《佛在人间》,第11页。

^④ 印顺,《我之宗教观》,第28-29页。

^⑤ 转引自保罗·尼特,《宗教对话模式》,王志成译,北京:中国人民大学出版社,2004年,第94页。

The Comparison between of Yinshun's and Rahner's Humanistic Thoughts

Xu Tao

Although Yinshun and Rahner have different religious beliefs and cultural backgrounds, they are humanists who ponder with world, human, and realistic problems. The most concentrative expression of this character exists in their Theories about Bodhisattva and Christ, since both of them try to break away from the inclinations to Heaven or abstraction, and switch back to the world and humanity for building humanistic theoretical system. In this article, we compare their humanistic thoughts with these two theories as examples, in order to prompt the dialogue and communication between Buddhism and Christianity.

Rediscussion on Some Questions about the Stone Pillar Inscribed with Nestorian Scripture During the Tang Dynasty in Luoyang

Luo Zhao

In 2005, *The Stone Pillar Inscribed with Roman Nestorian Scripture* inscribed in Yuanhe nine year(814) of the Tang Dynasty unearthed in Luoyang, it provided the important materials about the Nestorian Scripture and Nestorians. This paper made a comparative research of three high priests of Luoyang Easter Roman Empire Temple who came from central Asia and recorded in the *Memoir of Inscription of the Stone Pillar with Nestorian Scripture* with Siyuan—the priest of Easter Roman Empire Temple recorded in *The Tombstone Inscription of Mi Jifen* in Xian, and made a preliminary examination of a Nestorian family of An Kingdom coming to Luoyang recorded in *The Memoir of Inscription of the Stone Pillar with Nestorian Scripture*, and demonstrated that during 8—9 century, Nestorianism had got considerable solid foundation in the area of central Asia, in Sute people who came to China during the Tang Dynasty, there were not only Nestorian believers, but all of the leaders of Nestorians in the East Capital—Luoyang were also Sute people. This paper also made a comparative research of the difference of the interpretative term of Christian god between Nestorianism during the Tang Dynasty and Matteo Ricci—“Jiangdi” and “Shangdi”, and held that the term of “Jiangdi” is more precise than “Shangdi”.