

# 諸宗教和人的人性化

一個希臘人說，「人」是萬物的尺度。(92) 但另一個希臘人卻反駁了他，(93) 並進一步肯定萬物的尺度是上帝而不是人，(94) 以致他的學生說，人儘管難免一死，但不應以必有一死的事物滿足自己，而應努力變成不朽的。(95) 他們全都可能記得他們前輩的遺教：「性格是人的守護神。」(96)

希伯來的啟示經典寫道，上帝按他自己的形象和樣式來創造人，(97) 而出自這同一個淵源的人把這句經文倒過來——上帝按亞當的形象被創造，並將之視為對上帝的定義，而非對亞當的描述。(98)

一個猶太人（他受到希臘文化的影響，也受到他的信仰所認為的唯一事件的影響）寫道，與上帝同住的聖言成了肉身，(99) 而一個羅馬人把這個猶太人所說的那一位稱為「人」。(100)

一個東方的剎帝利拒絕談論上帝，也拒絕沉浸在純粹的理論思辨中。(101) 此人直接地、專注地關切人類的困境，為解決人類的困境提供具體的和有效的建議。(102) 作為對當時的宗教膨脹和當時人的惡劣狀況的反動，他畢生集中展示如何擺脫幾乎無處不在的、屬

人的不安與焦慮，甚至拒絕以任何的人類學去支持他的教導。(103)  
如此一來，他回應了他自己的文化傳統一直強烈強調的思想：

人確實是一切，  
是一切已「是」的和一切將「是」的。(《梨俱吠陀》X, 90, 2)

因為原人是至高的「實在」。(104)難怪佛教在典型的人文主義土壤中，在儒教世界，在整個中國文化中繁榮。(105)

依據我們已給出的對宗教的功能性描述，我們還可以加上：「宗教是人處理其困境，以便走向多少是更佳處境的方式。」現代人敏銳地意識到履行這樣一種任務的緊迫性和困難，在此，對這兩大宗教傳統作一概述，可證明其有某種價值。

之後我們要說，「比較宗教」遠非僅僅是比較宗教學或者一門歷史學科，事實上它是借助不只一個傳統對人類的終極難題（即諸多宗教處境）進行研究，以便通過以累積的人類經驗來照亮人類具體的困境，使我們可以處在一個更好的立場上去理解它。

## 佛教、基督教與人文主義

由此觀之，我們現在可以把重點放在當代人文主義的處境上。幾十年來，「人文主義」已成為一個強而有力的語詞。(106)它表達了一個有價值的神話，在傳統基督教國家，可以將它理解為反對支持超自然之物而貶低人的價值。(107)廿世紀誕生了各種可能的人文主義——無神論的、科學的、新的、古典的、近代的、中世紀的，甚至是誇張的，更有甚者，支援印度教和佛教人文主義的奇特聲音也已響起。除了幾種意識型態中的某些誇張和顯然非人性的傾向，還真是難以辨認何者才是非人文主義。

我們對官方宗教中的某些非人性化傾向早已感到厭倦，所以人文主義可能是一種健康的反應。通常，近代的意識型態和各種所謂的技術統治，也都被視為非人性化的力量。不僅超越的天堂和永恆的地獄現在被視為是非人性化的，而且社會、技術、現代城市等，也被認為對人有害。正是在這一語境中，有些人向傳統宗教提出挑戰，要求宗教在人的人性化這一任務中發揮作用。我們在此可以從佛教和基督教的觀點作些反思。

首先，諸宗教對從外部命令或告知去做什麼事都很敏感，因為它們認定自己是超乎任何奴役的。它們會說，重要的不是依據我們的個體意見去「挽救」人的困境，而是依照宗教傳統如實地去看該處境。或許，所謂的「人的人性化」只是人的纏縛和毀滅。

避開這些棘手的態度（它們只來自表面的探討），我們想從比較宗教或如我們在前面所定義的大宗教哲學的角度，來探討這一難題。

七千年左右的歷史記憶，表明了一個幾乎隨處可見的共同模式——人渴望不朽。克服死亡始終是一個核心的宗教關切和人文關切，至於手段，則諸宗教各不相同。從諸宗教歷史的觀點來看，一個人可能傾向於把趨向神化的推動力解釋為一種手段，它把人從死亡之爪以及對自然的恐懼，或整個宇宙的控制中解救出來。在幾乎每一個宗教傳統中，神化的基本特徵都是「不朽」。人的困境是：必有一死的人，必須由非常不同的諸宗教所提供的不同方法來克服他的處境；而諸傳統宗教要用種種方法達到無條件性，從而克服屬人的狀況。「神化」在現象學上可以表現為人類狀況的無條件性，人一旦克服必有一死的狀況，就可以成為神聖者（這一詞可有不同解釋）。基督教是這一態度的一個特別的例證，基督教「三位一體」的教義讓它為完全的神化（與聖於合一）辯護，而無須摧毀「神一人」的差異。

佛教提供了一種不同的態度。它並不要使人無條件，而是「去

條件」(decondition)；它關注的不是達到超越性，而是克服內在性；與其說它是關心上帝，倒不如說它是以一種根本的、終極的方式關注於讓人「去條件」。人必須中止成為他現在所「是」的事物，這不是為了成為另一種事物，甚至也不是成為上帝，而是為了全然否定屬人的和塵世的處境。佛教粉碎了人類任何可想像、可思考的生存美夢。

與基督教、佛教相反，當代世俗主義可以代表一種新的態度，它把時間(即現世)視為真實的和肯定性的，所以不用超越。(108) 世俗主義不打算使人類的困境無條件化或去條件化，而是冷靜地按它所呈現的樣子承認它，既不逃避它，也不否定它。

任何人文主義背後的驅動力是使我們真正地成為我們自己，而且只是成為我們自己。人文主義會說，我們應排除對現世的或超現世力量的任何恐懼；我們已成熟，無須害怕成為我們自己。但克服了對自然、上帝和諸神的恐懼之後，我們現在開始害怕自己和我們的社會現實，於是整個問題再次突顯出來。我們可能會問：「我們是什麼，以致我們必須被塑造成我們自己？」「這個需要被塑造，需要成為他所不是(或尚且不是)之物的存在物是誰？」

## 過客

深入研究這三種回答，或許可以為現代人提出一種比任何至今已提出的片面解決方案要更加精細的模式。(109) 這將是「比較宗教」的任務。(110)

我們可以看看一個雙重假設：

(一) 人是一種未實現的存在物；

(二) 這一實現就是真正的人。

第一部分幾乎是順理成章的事。人的現狀從來都不是確定的，總有改變、悔改、盼望、覺悟、拯救、改善等的餘地。人的困境是無限的，因為它不是有限的，是沒有完結的。人是開放的存在物；我們至少通過依時空擴展自己的存在而「生存」(ek-sist)。

第二個假設較不明顯，但也同樣是我們在分析的三種基本態度所共有的。人類沒有一個傳統（不論是宗教的或世俗的）不承認人的異化；如果把我們徹底地轉變成一種完全不同的存在物，這不僅對任何傳統都是非正統的、異己的，而且也是荒謬的。任何的差異只有在一種基本的同一性以及與這種同一性相對照中，才會有意義。「絕對的改變」在措詞上就是自相矛盾的，因為沒有任何事物保持著已改變的東西。

如果佛教要令我們寂滅，要消除我們的屬人狀況，在我們之中消滅一切輪迴性生存、創造物之屬性的所有殘餘，那麼，正是因為它預設了「人不是什麼」、「沒有自我」。所以，一切時空性的、經驗性的生存結構的息滅（涅槃），就是「我們真實本性的真正實現」，摧毀我們的所有結構，就是人的真正解放。不過，這並不與佛教的「慈悲」這一核心的正統態度相抵觸。(111) 只有當你認識到「一切皆空」時，你才能體現出一種寧靜的、喜樂的，甚至有實用效果的「愛」的態度。

如果基督教要使我們神化，讓我們分享神性，並通過基督回到天父那裡，那麼，正是因為它預設了神性是人終極的和更加本質的構成。(112) 我們是上帝的後裔，(113) 必須回到天父那裡，以完全認識我們是什麼。(114) 然而，這並不與神、人之間的區分相抵觸，也沒有與基督教強調死亡與復活、新生與整體的悔改相抵觸。復活的基督就如復活的基督徒，肯定是一種新的創造物，(115) 但不是

另一種創造物，其人格是同一個。(116)以經院哲學家的話來說，恩典不是要摧毀本性，而是要成全 (*gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*)。(117)上帝並不變成上帝，然而，人要變成他還不「是」的事物。

類似地，如果人文主義想通過讓我們承認並接受我們的屬人狀況，而使我們人化，並幫助我們抵制誘惑，避免進入「非實在」的領域。那麼，正是因為它預設了人的未來是人，以及我們的真正尊嚴在於肯定我們的人性，儘管有來自上面和下面的種種誘惑。我們必須大膽地、富有尊嚴地面對自己的未來，即便將面臨的是荒謬或無意義的，我們也必須接受並肯定自己。(118)這一態度並未違背人文主義的教條——否定任何優越於人的實體，因為世俗化的「未來」可充當一神教上帝的許多作用；但人文主義也要求對人性有一合適的信念，這是一種對不可見者的信念。人文主義就如任何傳統宗教那般，要求人有一個英雄的姿態。

然而，儘管這些世界觀之間有結構上的種種相似性，但我們不能忽視它們不同的人類學——關於「人」的不同觀念，以及最終潛伏在它們之下的有關「實在」的觀念。再也沒有比表面的一致和僅僅策略上的妥協，更為無益、危險的了。「使人人人性化」的訓諭，實際上人人都承認，但它對不同的世界觀和宗教傳統意味著不同的和對立的事物。當我們停止分析結構模式，並將注意力集中於目的本身的性質時，真正的「相遇」就發生了。「什麼是人性化？」我們在此至多問問這個問題而已。

## 諸道路的交叉

如果宗教研究在今天想要引起什麼作用的話，那麼，它就必須



著手解決這一難題。這需要一種全新的方法，因為我們再也不能以迄今為止的作法——有限的和特殊化的方式（只是將世界分割成諸多文化單元），來提出這一難題。總而言之，甚至現代人文主義對它自己特定的關於「人」與「實在」的觀念而言，也一如它所批判的許多更傳統的文化，是狹窄的和有限的。沒有人能先驗地斷定「使我們的存在人性化」意指什麼，這也不能全然依賴一種單一的人類學，它需要的不是方法論，而是它自身的方法，這方法在不同宗教與文化的互動和可能的互益中，因通過這一過程而能自闢蹊徑。

「對話的對話」(dialogical dialogue)[119]在這裡是必要的，這一「對話的對話」不同於「辯證的對話」(dialectical dialogue)[120]，它基於這一假設——沒有人能進入普遍的人類經驗視域，以及只有不從單方面假定「相遇」的規則，我們才能更深入、更普遍地理解自己，並由此更加逼近我們自身的實現。在此，要根據某種預先構想好的圖式使人人人性化，即便對某些人而言，是令人信服的，但也等於重蹈許多宗教傳統之覆轍，它們相信它們擁有真理或責任，因而也有權利宣稱它們的拯救資訊。沒有人可以被排除在「使人人人性化」的這一任務之外，在這一共同的任務中，沒有一個人類傳統應該沉默。

我們可以加上最後一個思想——折衷主義和混合主義之間的區分。折衷主義是對諸宗教傳統不加鑑別的混合，以及它們之間的一種一致，這種一致是通過砍掉所有可能的矛盾之處，以支持模糊的共同特徵而達到的。混合主義考慮到對各種因素可能的吸收，由於這一點，這些因素不再是異己之物，以致每一傳統內部的有機成長都是可能的，諸宗教傳統的相互豐富成了一個真正的選擇。(121)

我們要避免折衷主義，但不應忘記進行可能的互動（儘管我們不應低估所考慮的傳統間存在之哲學上、神學上的和宗教上的張力），我們就可以設想修正、警戒和補充，這些不僅可以緩和相互的猜疑和片面的

立場，而且可以有助於培養人的真實成長，從而積極地促進人類生活在這世上具體的人性化。

讓我指明幾個研究要點。佛教的核心關切，對基督教和各種人文主義而言，都是一個適時的提醒：沒有多少「啟示」或「理性」，能證明在「上帝的意志」或「理性的要求」的幌子下操縱人，以便將人和世界引向明確且確定好之目標的作法是合理的。終極目標總是如此難以形容，以致它甚至不存在，佛教是對終極的、絕對不可把握之生存奧秘的徹底辯護。奧秘在此是內在的。

基督教的核心關切是對佛教和所有人文主義的一個適時的提醒：自我努力和善意無論如何也不能充分地應付人類的困境；我們對「實在」本身意想不到的、不可預見的爆發，必須不斷地保持開放。這個「實在」本身，基督徒可能會稱之為「上帝」或「神意」。基督教代表了對「實在」的原初權利無私而真誠的辯護，而我們不是「實在」的主人。奧秘在此是超越的。

此外，人文主義對佛教和基督教是一個適時的提醒：傳統宗教常常忘卻它們自己的話，例如佛陀的非權威性，<sup>(122)</sup>他甚至可以成為一個人覺悟自身佛性的最大障礙，<sup>(123)</sup>或者像安息日是為人而設，而非相反，<sup>(124)</sup>以及上帝兒女的自由<sup>(125)</sup>是由真理本身而來。<sup>(126)</sup>

還有，「人」的人性化不能忽略使具體的個人人性化，如果不給出條件並為之努力的話，指明通路或宣稱信息是絕然不夠的。世俗主義是我們成熟時對自己全部責任的意識。奧秘在此是內在性和超越性之間的交叉點。

即便難免會有誤解（如果僅用一種方法解釋我的言語），我也要試圖表達在這三個人類主要傳統的框架內，可被視為真正的人之人性化的事物。「使人人性化」意指使「人」真正成為人，但這一表達方



式是不可靠的、歧義的，因為這一動名詞<sup>[127]</sup>既不完全是及物的，也不完全是不及物的，這並不是彷彿另有誰在使我們人性化，也不是彷彿我們自己可達到自己還不「是」的事物。

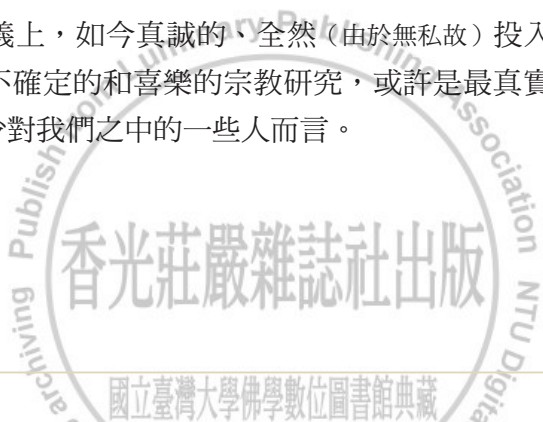
「使人人人性化」毋寧說是意指投入「實在」，參與到所存在的一切的整體命運中，而這發生在我們每個人的內部與外部。這是一個過程，通過它，每個人真正成為人。在其中，我們有時放棄有關於自己的意象，死亡、消失，超越我們自身；當我們的存在受到完全不同力量的威脅時，又肯定我們的存在。但在每種情況下，都進入與「實在」更深層的存在律的關係之中——無論這可能是什麼或不是什麼。這不僅觸及溫柔、力量、智慧之岸，而且觸及絕望、虛無和死亡的深淵。

【注釋】(1) 為原注；[1] 為譯注

- (92) 普羅泰哥拉 (Protagoras)，殘篇 1。
- (93) 參見柏拉圖著，《克拉底魯篇》386a、《泰阿泰德篇》152a。
- (94) 參見同上，《法律篇》IV(716c)。
- (95) 參見亞里斯多德著，《尼各馬可倫理學》X, 7(1177 b 31)。
- (96) 字義是：「人的氣質（是他的）守護神。」赫拉克利特 (Heraklitos)，《論自然》，殘篇 119。
- (97) 參見《創》1:26-27。
- (98) 這可以說是神學上對一切基於《聖經》的人文主義的辯護。
- (99) 參見《約》1:14。
- (100) 參見同上，19:5。
- (101) 參見佛陀拒絕回答的著名的非言語所能表達之物 (avyākṛ tavastuni)。參見《相應部》III, 33、IV, 44；《中部》63、72；等等。
- (102) 例如參見佛陀拒絕闡明業報的性質，因為唯一要緊的事是擺脫業報。參見《增支部》II, 80；《長部》III, 138；《相應部》III, 103。
- (103) 佛陀「無理論」（《中部》I, 486）的思想在佛典中是一貫的，後來在中觀學派中被轉化成佛教的核心信息。
- (104) 參見《白淨識者奧義書》(Śvetāśvatara Upaniṣad) III, 8 以下等。
- (105) 這裡提到中國文化，是要表明，如果不把這個在所有文化中可能是最人道的文化（它始終以完美的人為理想）包括進去，今天關於人性化就不會有完整和有效的言說。參見一個例子，它可以視為不只一個傳統的代表：「是以至人通神心於無窮，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其

這一切都是我們可以達到的且能以獨一的方式達到的事物；別的任何事物都不能與之相比，每個人在宇宙之網中都是獨一的「結」，如果這是我們所擁有的關於自己的模型，假如這種呼召不只是未實現的、較低渴望的、一廂情願的投射，它便意味著去達到神性的高度。假如我們不留在那個非存在之地，它對我們便是意味著去觸及虛無之岸。假如它們不是人為編造的美夢，它便意味著發展人類的所有潛能。它最後意味著認識並接受人類的困境，同時認識到正是這一人類的困境，支持著我們不斷地克服人類現在所「是」的一切。(128)

正是在這一意義上，如今真誠的、全然（由於無私故）投入的、伴有種種風險的、不確定的和喜樂的宗教研究，或許是最真實的宗教行動之一——至少對我們之中的一些人而言。



即萬物之自虛，故物不能累其神明者也？」（僧肇，  
《不真空論》）

(106) 在這裡開一個篇幅蓋過本文的參考書目，是無意義的。

(107) 參見奧古斯丁著名的「光輝的生命」（splendida vitia）一語，他將之歸於那些不是在洗禮中重生的人之「美德」；再參見：「跑得好的，卻並不在路上跑。跑得愈多，錯得愈多。因為離開了道路。」（Bene currunt: sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant; quia a via recedunt.）*Sermo* 141, c. 4, nr. 4 (P. L., 38, 777)；或再參見：「與創造天地相比，還不如此不虔誠的人變成正直的人。」（maius opus est ut ex impio justus fiat, quam creare caelum et terram.）*In Ioh.* tr. 72, nr. 3 (P. L., 35, 1823)，托瑪斯（Thomas）對此的注釋是：「一個人恩典的善大於

一切自然的善。」（Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.）*Sum, theol.* I, II, q.113, a. 9, c. et ad 2；另參見艾克哈特大師（Meister Eckhart）以他自己的方式所作的闡述（*Serm. Lat.* II, 2 [*Lateinische Werke* IV, 16, n.10]）；等等。

(108) 參見詞源上的提示：「世俗」（saeculum）當然不是「世界」（kosmos），而是「aiôn」，意即「生命跨度」（試比較梵語「āyus」），也即這個世界的短暫方面。

(109) 我們之所以說是片面的，是因為不可否認地，傳統的種種回答並未將全部的人類視域考慮在內；在我們這個關鍵性的階段，這是必要的。

(110) 無須說，我們只能籠統地指出可以如何展開對這一難題的根本探究。

(111) 事實上，「慈悲」和「空」是大乘佛教的兩大支柱，許多經文都把它們連在一起。

- (112) 參見奧古斯丁的名言：「那時，我怎樣從心坎的最深處嚮往著你。」(tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo) · *Confessions* III, 6, 11。另參見 Thomas Aquinas, *Sum, theol.*, I q.8, a. 1; I, q.105, a. 5; 加爾文 (Calvin) 的 *Institutiones christianae religionis*, III, 7: 「假如不是我們的，而是主的……那麼，也就不受制於我們的理性、意志，以及我們腦中所想的和我們所行的 (……) 假如不是我們自己的，那麼，就忘掉我們自己和我們自己的一切。所以，我們是上帝的：我們為他而生，為他而死。」(Quod si nostri non sumus, sed Domini... ergo ne vel ratio nostra, vel voluntas in consiliis nostris factisque dominetur (...)) Nostri non sumus: ergo quoad licet obliviscamur nosmetipsas ac nastra omnia. Rursum, Dei summus: illi ergo vivamus et moriamur. ( *Opera Calvinii*, Brunsvigae 編, 1864, vol. 2, col. 505-506 ) ; 未提神秘主義者們。
- (113) 參見《徒》17:28。
- (114) 參見《約》17:22-26 等。
- (115) 參見《哥林多後書》5:17; 《加太》6:15; 《弗》4:24; 《西》3:10; 等等)
- (116) 有趣的是，佛教的無我論的直覺與基督教的「互滲互存」(perichōrēsis) 之說驚人地一致。
- (117) 參見 Thomas Aquinas, *s sum, theol.*, I, q. 1, a.8, ad 2; I, q.2, 2 ad 1。不過，阿奎那並未逐字用到這一後來相當有名的原則的話。
- (118) 任何人文主義都包含對人的肯定，所肯定的人超越了那給予肯定的「人」。
- [119] 「對話的對話」(dialogical dialogue) 是關於物件的對話，是主體之間的、旨在成為關於主體的對話的一種對話，它是內在於任何真正的和深層的對話。在「對話的對話」中，對話的夥伴不是一個物件，也不是一個主體，而是一個「你」，一個真實的「你」，不是一個「它」。這樣的對話揭示了各自人格的深處，他們用對話表達了他們自己。(參見雷蒙·潘尼卡著，王志成、思竹譯，《宗教內對話》，北京：宗教文化出版社，2001年，頁39-42)
- [120] 「辯證的對話」(dialectical dialogue) 假定我們是理性的存在物，以及我們的認知首先受非矛盾律的支配。你我承認它是一個已知的事實，如果你使我陷入自相矛盾，那麼我要麼不得不放棄我的意見，要麼試圖克服絕境。……「辯證的對話」信任理性……
- 「辯證的對話」在任何真正屬人的交流中都不能抹去。我們有為我們自己—不一定為他人—在對錯之間做出判斷和區分的需要。(同上，頁38-39)
- (121) 參見 R. Panikkar, "Some Notes on Syncretism and Eclecticism Related to the Growth of Human Consciousness", 載於 *Religions Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo. Widengren*, Birger A. Pearson 編 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1975), pp. 47-60。
- (122) 關於佛陀的教導，一個反覆出現的主題是，它們並無屬於自己的權威，而是僅僅由於聽者把它們體驗為傳達了一種真實的解脫資訊。參見佛教的傳統思想：「那些對佛(佛是不可著相、不朽不滅的)著相的人，都會為相所迷，不見真如。」(《明句論》XXII, 15, 頁448)。
- (123) 這走向這樣一個極端：「逢佛殺佛！」(見《臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》第四十七卷，頁500b)。
- (124) 參見《馬可福音》2:27。
- (125) 參見《羅》8:21 等。
- (126) 參見《約》8:32。
- [127] 指「使……人性化」一詞，原文為「humanizing」。
- (128) 參見 C. G. Jung, *VII Sermones ad mortuos (Sermo I)*, 該文於一九一六年非公開付印，後作為他的自傳的附錄出版：*Erinnerungen, Träume, Gedanken*, A. Jaffé 編, (Olten-Freiburg: Walter, 1972), pp. 389 以下。下面是摘自其中的一段：「我們稱『普勒若麻』(Pleroma。譯按：希臘文意指「豐盛」)為『無』或『實』[這裡「希臘—基督教」術語的偏向是很明顯的]。在普勒若麻中，思想與存在停止了，因為永恆或無限者沒有特徵。」(Das Nichts oder die Fiille nennen wir das Pleroma. Dort drin hört denken und sein auf, denn das ewige und unendliche hat keine eigenschaften.)