



# 從佛教觀點看蒂利希

阿部正雄著  
王雷泉譯

本書看作二世紀一位最傑出的基督教神學家和宗教哲學家對上述問題進行正面探索的成果。本書對這問題的探索出自基督教的觀點，但別具隻眼的是，書中提出「當前世界各宗教所遇問題的主要特徵是它們與我們時代的各種准宗教的衝突」。在這種情況下，作者作了透徹的研究，提出一種動態觀點和對宗教的任務的新洞察。如該書前言所表達的，他認為「批判的思想不僅關乎基督教與世界各宗教的關係，而且也關乎它自身的性質。」本文不僅是旨在對這本著作進行評論，而且是一個佛教徒對該書提出的觀念所作出的反應。身為佛教徒，筆者對他的看法有批評，也有贊同；不僅對此問題有着和作者同樣的關切，而且也想從佛教方面努力促進基督教與佛教間的對話。

感的最深處，使一切民族的精神和文化創造力得以展開，不致因

世界社會的複雜或技術的單調而喪失人性和個性。

在這歷史的關節點上，保羅·蒂利希《基督教與世界各宗教的衝突》①一書的問世，是備受歡迎和意義重大的，可以把這本

## 一、蒂利希對當前宗教形勢的立場和 對其特徵的描述

在第一章《展望當前形勢：宗教、准宗教及它們的衝突》中，

作者在論述當前宗教形勢時，首先把他自己的立場界定為「觀察着的參與者」，這是一種熔局外觀察者與內部參與者于一爐的立場。接着，根據他著名的宗教定義，即「為一種終極關懷所把握的存在狀態」，他把當前世界各宗教所遇問題的主要特徵描寫為「它們與我們時代各種准宗教的衝突」。我想，在他思想深處，他那「觀察着的參與者」的立場與對世界各宗教當前所遇問題的描述是緊密聯繫的。

不僅在世界各宗教的相互衝突的性質中，而且在它們與當代各種准宗教衝突的性質中去發展世界各宗教當前所遇問題的主要特點，這是一種必要的、也是難能可貴的洞察。蒂利希說得好：「就是各宗教本身的相互關係，也完全受各宗教與世俗主義，及與一個或幾個基于世俗主義的准宗教的衝突的影響」。我也會指出，應該把各世界宗教所遇的問題，從宗教與反宗教爭端的關係中來理解②。與蒂利希一樣，我認為這樣一種把世俗主義（亦即所謂反宗教勢力）包括在內的寬闊眼界，對於正確理解世界宗教當前所遇到的問題，現在是絕對必要的。但蒂利希與我的分歧在於：蒂利希所強調的是各種准宗教③，而我強調的是種種反宗教勢力，它是世界各宗教所遇問題的另一部分，離此就不能準確而充分地理解它們間的相互關係。其實，我所說的反宗教勢力並不一定與蒂利希所說的准宗教不同。但在對各宗教內部的衝突進行一番徹底研究之後，我認為對世俗主義予以重視是至關重要的，那麼一切反宗教勢力也就是准宗教了，因為它們同樣把一切初始關懷提高到終極關懷。因此，關於「反宗教」一詞，我是特指任何形式的准宗教，除了把初始關懷提高到終極關懷這一點外，它根本上就是否定宗教的。而宗教與世俗主義發生衝突的要害處，正是這否定宗教的方面。在蒂利希看來，今天各種准宗教的明顯例

# 明內

特載

從佛教觀點看蒂利希…… 阿部正雄著

僧侶在中國書法藝術上的貢獻（續）…… 田光烈：

日本佛教新宗派日蓮宗…… 楊作舟：

筆譯

談阿難尊者宣揚大乘六度法…… 智銘：

轉載

論部派佛教的輪迴主體觀念…… 黃俊威：

特稿

應是山蘭悟畫禪…… 劉繼漢：

四衆堂

太虛圖書館創立緣起…… 蔡吉堂：

南寧重建三寶堂

籲請海外捐助…… 黃益泉：

雲水一身——淨慧法師小傳

…… 許惠利：

法海拾貝

佛指舍利光芒萬丈…… 禪惠明：

佛教文藝

韋陀菩薩是誰？…… 馮馮：

虛雲和尚（續）…… 馮馮：

42 38

36

31

31

27

20

17

3

封面：金剛藥師如來立像 韓國慶州柏栗寺  
面裏：法門寺大雄寶殿  
底裏：寶珠頂單檐四門純金塔  
封底：鎏金臥龜蓮花紋染帶環五足銀燭爐

畫頁

譯稿

4

這是民族主義(及其激進形式——法西斯主義)和自由主義的人道主義。在這些准宗教中，特別是在它們的激進形式中，民族、社會秩序和人性，盡管都是有限的和短暫的，却被提高到一種終極關懷。在提出這樣一幅當前宗教形勢全景時，蒂利希似乎是把世界各宗教與當今各種准宗教的衝突視為一種歷史—文化性的宗教事件，而不一定是一種冒喪失他自己信仰危險的存在性衝突。

這也許是他持「觀察着的參與者」立場的一個合乎自然的結果。但是，我認為在當前的宗教形勢下，如果有個宗教徒從存在上來考慮這問題，這個人不可能依然是一個觀察着的參與者。毋寧說此人應該是或不得不是一個甘冒風險的參與者，因為世界各宗教衝突的最尖銳嚴重的特徵與其說在於它們與各種時代各種宗教勢力的衝突中，不如說在於它們與我們時代各種反宗教勢力的衝突中。今天的宗教徒正遭受各種反宗教勢力的攻擊，反宗教勢力與准宗教不同，它們是從某種哲學基礎上有意識地否定宗教的存在的理由的。科學主義、尼采的虛無主義，可說是這方面的顯著例子④。在蒂利希看來，以科學技術侵害傳統文化和宗教的科學主義應屬此類。但是，只要它們仍被視作以世俗主義為基礎的准宗教，它們否定宗教的一面(以某種哲學原理來否定宗教)就被忽視了。人們發現這裡沒有提到虛無主義，而在我看來，虛無主義是反宗教立場的一種最激進的形式，克服虛無主義，是確立當今宗教存在理由的必要條件。把世界各宗教當前衝突表徵為它們與我們時代各種准宗教(把法西斯主義和自由主義的人道主義視為其最顯著的例子)的衝突，固然重要。但我們應注意到，世俗主義的某些形式具有反宗教的特徵，而不是准宗教，而不能被認為是反宗教的，可是科學主義和馬克思主義却是反宗教的明顯例子。當科學主義和馬克思主義這類世俗主義形式只被看作准宗教時，那就存在着這種可能性：不把宗教與這些世俗主義形式的衝突視為一個存在性問題，而把它看作一種歷史—文化性現象。但當這

些世俗主義形式被視為反宗教勢力(實際上確實如此)時，對宗教徒來說，它們與宗教的衝突就成為一個存在性的問題，成為一個必須把自己的信仰作為賭注，押在其上，而不知它是否站得住腳的問題。當世俗主義的各種反宗教形式只是被理解為准宗教時，那麼當前各宗教的衝突(即面臨反宗教勢力攻擊的衝突)的真正意義就不足以得到本質上的理解。只有意識到當代反宗教勢力對宗教的這種攻擊，才能從總體上體驗到敞開着的神聖性，並超越種種反宗教原理而證明宗教存在的理由。在我看來，當前形勢要求宗教本身間的對話，就要不斷提到各種反宗教勢力及其反宗教原理。因此，我們今天不能也不該當觀察着的參與者，而要當深刻的存在性的自負責任的參與者。

## 一、上帝之國與涅槃

就謀求基督教與佛教的對話而言，蒂利希比過去和現在的任何基督教神學家都更為公正、更具正確觀察事物關係的能力。他明確否定基督教是十全十美的宗教，適當地把同基督教處于恰好對立地位的佛教視為一種有活力的宗教。在這方面，他所採用的方法是一種動態類型學。在這動態類型學的方法中，基督教與佛教的地位被置于人的所有宗教生活或神聖體驗中的對立兩極。在蒂利希看來，基督教的極性因素是社會一倫理因素或應然的神聖體驗；佛教的極性因素則是神秘因素和本然的神聖體驗。由此發出，蒂利希按它們的終極目標或控制性符號對上帝之國與涅槃作了對比，展開了基督教與佛教之間的對話。他認為這些符號後面的本體論原則是參與和同一；源於這些本體論原則的倫理結論則是愛(agape)和慈悲(compassion)；結果，它們對歷史的態度一方是革命的，另一方則是超脫的。他的研究是洞察入微的，也是非常有爭議的。不過，他用同一、慈悲和超脫等詞來描述與基督教相應原則對立的佛教原則——涅槃，並未完全擺脫基督教的色

彩。

就提出這兩大宗教的終極目標作爲討論的起點而言，蒂利希提出了下述終極目標：「在基督教，每個人和每一件事物的終極目標都統一於上帝之國中；在佛教，每一事物和每個人的終極目標都實現於涅槃中」。在基督教的終極目標中「每個人」優先於「每一事物」；在佛教的終極目標中，則是「每一事物」優先於「每個人」。基督教裏的每個人和佛教裡的每一事物都用重點號標出。這似乎意味着在基督教上帝之國的符號中，人在與事物的統一上被認爲優先於物，因此這個符號是人格化的；而在佛教的涅槃概念中，物在與人的融攝中則被認爲優先於人，所以這個符號是超人格的。這個假設的涵義看來爲蒂利希對參與和同一、神對人的愛和慈悲等的討論所証實。如果我對此沒有弄錯的話，那麼應當說蒂利希忽視了涅槃的辯證性質的重要方面。

誠然，如在「一切衆生悉有佛性」或「草木國土皆能成佛」這類著名的佛經詞句中所看到的，佛教經常強調物的圓滿，而不提到人。此外，佛教並未在性質和解脫方面給予人比其他生物和非生物更特殊或更優越的地位；而基督教，正如《創世記》故事所顯示的，指派人類承擔起支配其他一切創造物的任務，而且唯獨人才具有上帝的形像，人與其他創造物不同，通過這上帝的形像能對《聖經》作出直接反應。但是，佛教裏所謂物的圓滿又怎樣理解呢？它能離開人的認識，僅僅作爲一個客觀事物而發生嗎？不。只有在人達到圓滿時（而且是與此同時），物才能達到圓滿。若無人的圓滿及對此圓滿的認識，物的圓滿簡直是不可能的。所以每一事物和每個人在其中圓滿的涅槃，並非一種客觀可見的狀態——蒂利希把涅槃稱爲「超凡脫俗的福樂狀態」——而是一種頓悟或主體性的証悟，每一事物和每個人都在其中如其本然得到認識。換言之，涅槃就是一種存在性眞我的個人親証，這存在性眞我即爲常人的自我及其相應世界的終極基礎。只有通過個人的親証，通過

對無我的領悟，才能獲得涅槃。在這意義上，佛教亦把人類放在優先於其他事物的位置上。因此，涅槃不只是超個人的，同時也是個人的。果真如此，佛教何以要強調萬物的圓滿呢？

在佛教中，被認爲人類根本性問題的輪迴（即生死流轉），被理解爲只有在它被作爲一個比生死問題更具普遍性的問題而解決時才能完全被消除。只有在它被作爲一切有情所共具的生滅問題的一部份，或更根本地被作爲有無問題（爲一切有情和非有情所共具的無常問題）的一部份時，輪迴問題才能得到解決。這意味着人類生死問題盡管在佛教裏是根本的，但它只有在不僅作爲人界中的生死問題，而且也作爲生滅問題，或最終作爲本體論上的有無問題時，才能得到處理和消除。除非是從人類存在的根本上克服爲一切存在共具的無常，特殊的人類生死問題就不可能得到徹底解決。這就是佛教要強調在涅槃中萬物圓滿的原因。但是，有無問題（無常問題）雖然爲包括人在內的一切存在所共具，只有通過獨具自我意識的人，才能被認識爲如此並設法消除之。因此，即使人可以輪迴諸道，佛教仍強調必須在獲得人身時進行修証⑤。

總之，佛教的涅槃是人存在性眞我的實現，在這實現中，而且只有在這實現中，包括人自身的萬事萬物才能按各自特性同異不二地圓滿無碍。這蘊含着下述兩個特點：第一、在涅槃中每一物和每一人都平等的，通過人的証悟而物我合一，這是先進物人差別的本體論基礎；第二、在涅槃中每一物和每一人的圓滿都是各各分殊地實現的，而且比前更判然分明。由於涅槃不是一個客觀可見的狀態，而是人對主體與客體、自我與世界的終極原本的証悟，涅槃的這一辯證性質是可能的。

大乘佛教嚴厲地批評沒有區別性的萬物一體是一種虛假的平等或虛假的同一。純粹作爲對區別性否定的平等，不能稱作真正平等。作爲終極本原的單一平等（例如主神、上帝、自有者或

不管什麼名稱），如果它是**實體**性的，那就決不可能是真正的平等，因為在此意義上的平等依然牽涉到從而受制於一種差別性，就是在實體性的一同參與那一實體的諸事物之間的差別性，相反，在非實體性的一中，事物並不**參與**一，而是通過與那個非實體性的一的動態同一而得到徹底的圓滿。在其中，萬物毋需消除各自的特殊性和差別性就實現自己。只有在這非實體性的一中，才能有真正的平等。這個真正的和動態的平等，佛教通常表述為「異同相即，平等不二」。這就是實現一的涅槃的動態結構。它是非實體性的，是對否定差別性的實體性一的否定。平等的這種辯証結構，可以用涅槃來存在性地獲得，因為涅槃不是一種靜止的「狀態」，而是生死流轉與涅槃的動態的非實體性統一的實現。

這使我們進入大乘佛教論涅槃的另一重點。在其漫長的歷史中，大乘佛教總是既強調「不住生死」，也強調「不住涅槃」。如果人們住於超脫生死的所謂涅槃，那就只能說他尚未擺脫執著（對涅槃的執著），他就依然受制於涅槃與生死的區分。而且，他只關心自己的解脫，忘却了陷於生死流轉中的其他人的痛苦，那就只能說他依然是自私自利的。大乘佛教基於菩薩觀念，批評並反對把涅槃當作對生死的超脫；並教導說，真正的涅槃是通過否定或超越「超脫生死的涅槃」而返回到生死。故在大乘意義上，涅槃盡管超脫了生死，却就是通過完全返回到輪迴本身而認識到輪迴之為輪迴，無餘無欠。這就是大乘佛教常說真正的涅槃就是「生死即涅槃」的原因。這一似非而是的說法再次建立在真正涅槃的辯証性質上，從邏輯上說，這就是否定之否定（即絕對的肯定）或超越之超越（即絕對的內在性）。根據大乘佛教，真正的涅槃就是智慧(prajna)與慈悲(karunā)的現實根源。說它是智慧的根源，是因為它完全擺脫了分別心的束縛，能毫無阻碍地看到萬物的獨特性與區別性。說它是慈悲的根源，是因為覺者本身返回輪迴，無私地關懷着陷於生死流轉的一切衆生的解脫。

爲恰當地評論蒂利希書中「基督教與佛教的對話」一章，以上關於涅槃涵義的說明是必需的。我們若想推進這兩大宗教的對話，並給予適當的中心和方向，這種說明也是不可缺少的。在大乘佛教裏，把超越區別性的萬物一體批評為一種虛假平等，並反對單純超脫生死的涅槃，這是大乘的核心觀點，大乘佛教藉此把自己與上座部佛教區分開來。但是，這些觀點常爲西方學者所忽視。讀者根據以上略加說明的涅槃涵義可以看到，蒂利希對佛教的涅槃、同一、慈悲和超脫的討論多少有點歪曲了它們的真正含義，從而不能達到基督教與佛教對話的堂奧。盡管如此，他的工作還是應該受到高度的讚揚的。

### 三、個人的與超個人的，參與性與同一性

關於他的「基督教與佛教的對話」，我想就以下幾方面的闡述一下我的看法。

1. 蒂利希在提到上帝之國與涅槃時說：「基督教的終極可以個人的範疇來表徵；佛教的終極則以超個人的範疇來表徵，如「絕對無」。這是一種基於基督教「個人的」或「個性」範疇的觀點。作為佛教終極的涅槃或絕對無，當然不是個人的，而是超個人的。但這超個人並不意味着是「個人」的反面概念「非個人」，而是意味着超越了人與自然、個人的與非個人之間的區別，它能使個人的和非個人的各自本質都完滿實現。傳統基督教關於上帝的學說自有者，即使超個人的，也不與佛教的涅槃同義。自有的上帝，超越了本質性存在與存在性存在、有限與無限⑥以及某種意義上的有與無之間的對比。但是，自有的上帝不像作爲絕對無的涅槃⑦，在徹底超越有無二元性上還沒有達到這樣的程度，即根據這種超越，有和無完全被認爲同樣是人生的富有意義的表達方式。自有的上帝並未真正體現出蒂利希所描繪的「創造的」和「深奧的」⑧二元性的辯証功能，一種內在於一切存在物中的特徵。再

則，超個人的**自有者**並沒有允許自然（非個人的）和人（個人的）平等地實現它們各自的本質。

在這方面，必然產生如下問題：如果超越了本質性存在與存在性存在、有限與無限，有與無之間對立的終極，不是被理解為絕對無而是**自有者**，那麼終極豈不因為其沒有完全擺脫二元性而仍然有點對象化嗎？這終極豈不是基於一種無意識中假定的、隱密的、最不可能的臆測上嗎？豈不是最後又把重點給予任何一種二元論的正的一極上嗎？倘若是這樣，豈不是說蒂利希意義上的終極並非真正的終極嗎？

2. 關於在上帝之國和涅槃這些符號背後的本體論原則，蒂利希說「參與」即為上帝之國符號背後的本體論原則，「同一」則是在涅槃符號背後的本體論原則。根據這種觀點，他說：「人以個體身份參與上帝之國。人在涅槃中與萬物同一」。對蒂利希來說，個體化和參與處在一種對立張力的相互依存關係中。「沒有參與就沒有個體的存在，沒有羣體就沒有個體的存在」<sup>⑨</sup>。在上帝之國中，個體化與參與都在這兩極性上達到其終極形式。這就是《聖經》的人格主義和基督教倫理的基礎。

然而，這豈不是說個體化的真正的向導要素並非是參與，恰恰是同一嗎？無論參與可能具有什麼樣的辯証性質，它在本質上無法免除其「片面性」或「相對性」，因為參與者依然似乎處於他所參與的東西之外。只要情況是這樣，個體化就不能完全實現。確實，沒有同其他個人的遭遇和參與，任何人都不可能使自己實現為個人。然而，由於參與的「片面性」或「相對性」，通過參與實現的個體化不可能是完全的個體化<sup>⑩</sup>，盡管這樣一種作為交流的個人的根本關係，可以通過參與而實現的個體化而很好地建立起來。在蒂利希看來，在基督教裏，「上帝既是個體化的原則，也是參與的原則」<sup>⑪</sup>。作為個體化之對立原則的參與，對於基督教是必要的，因為上帝是實體性的「自有」，而不是非實體性的

「絕對無」。但是，個體化原則不能通過作為「自有」的參與原則而全完徹底實現，只能通過作為「絕對無」（涅槃）的同一原則而完全徹底實現。同一，作為一種本體論的絕對無原則，既不是單純否定個體性的那種同一；也不是在諸如上帝、自有、實體（斯賓諾莎）、無差別性（謝林）之類終極的一中的同一——恰如涅槃中的平等，既非單純否定差別性的平等，亦非在作為實體性根據的終極的一中的平等。因此，作為涅槃的一種本體論原則，不是與實體性的一同一，而是與絕對無同一。所以，在這個意義上的同一涵攝一切，而這是通過個體化的同一而完成的；在與實體性的一的同一中，由於泯除了差別性，個體化不能完全實現。如果大家還記得前面所討論的涅槃，這就完全可以理解了，涅槃不是一種可客觀地加以觀察的狀態，而是人的証悟，在這証悟中，包括他本人在內的萬事萬物皆如其本然地各別和平等地被認識。在涅槃中，同一即是個體化。

蒂利希在與一個佛僧交談中說：「只有當每一個人都具有他自己的本質時，共同性才是可能的，因為共同性以分離為前提。你們佛教朋友有的不過是同一，而不是共同性」。對此我不得不提出下列問題：只要上帝和自我都被理解為實體性的，那麼基督教所理解的共同性和分離不都是不完全的麼？那豈不是說，基督教所理解的共同性和分離的辯証性並非真正的辯証的；從而不能達到終極實在的核心麼？正是在「証涅槃者」於絕對無中與萬事萬物融攝時，才產生佛教的共同性，在這共同性中，萬事萬物皆具有完全的分殊，從而又是完全相對的。

3. 在這方面，讓我提一下佛教的石圓，蒂利希把它稱為「同一原則的顯著的表達方式」，但不幸的是帶有些誤解。把他所聽的石圓的說法描繪為：「這些排列得意味深長的石頭處於一種神秘的全在狀態，它們既在此處，同時又在宇宙的任何地方，它們此時此地的特定存在是無實然意義的」。佛教徒更正確地則應

說：「這些排列得意味深長的石頭既在此處，同時又在宇宙的任何地方」，這並非在一種神祕的全在狀態，而是在涅槃的另一種表達方式空(Sunyata)之中。這個爲白沙覆蓋的空圓表示空，與絕對無同一。然而，真正的空恰如真正的涅槃一樣，絕不只是空，即作爲諸有的喪失或否定的空。眞空——作爲對相對意義上的空與實之否定——是一種積極的和創造性的空，萬事萬物處於空中才得以按其特殊性存在和活動。這裏提一下也許是有益的，空就如涅槃一樣，並非一種狀態，而是一種「証悟」。散處白沙上的形狀紛殊的石頭，無非是使萬物如其本然存在和自由運作的眞空自我表現。每塊石頭不僅是具有特定形式的某物，而且通過賦形，是超越任何形式的眞我的平等不二的自我表現。完全可以说「這些排列得意味深長的石頭既在此處，同時又在宇宙的任何地方」，因爲此時此地的空圓裏的石頭，既是它們自身，同時又是超時空的眞空的自我表現。假如「它們此時此地的特定存在〔是〕無實然意義」的話，那麼白沙圓將呈現出一派死寂的空無，這正是大乘佛教，特別的禪宗，所嚴厲批評的一種虛假平等或寂滅的虛無。正是存在於空圓裏的這些石頭，既平等又獨特地顯示了眞正的深邃，眞我的創造性的深邃，作爲證得絕對無的眞我，在萬事萬物的同一性和個體化上把它們含攝周遍。

總之，佛教的石圓不是一種自然神祕主義的產物，更不待說不是有神論的神祕主義了，它是領惟到空即人之眞我的創造性表現產物，一得參觀者也許會爲觀察到這一點而受到強烈的感染，他會爲表現於和作爲一個石圓的空所吸引，但即使這空還沒有被這個參觀者有意識地認識到，它依然是存在(亦即眞我)的根源。

## 四、愛、慈悲及其他

4. 在「基督教與佛教的對話」中，順着上述見解中的基本綫索，蒂利希進一步討論了愛和慈悲，一個是基督教的社會人際關係

的倫理原則，另一個則是佛教的社會人際關係的倫理原則。他也討論了它們在對歷史的態度上，基督教革命的性質和佛教超脫的性質的問題。我希望現在毋需詳加討論，就可以知道他對佛教的慈悲及佛教對歷史「超脫的」態度這種見解沒有獲得要領。對此，讓我提幾個問題，並對此附加一些短評。

在宗教對待人、社會和歷史的態度上，變革社會和個人結構的意志真有絕對的必要嗎？就人類處環而言，這種對正義的先知式探求真是宗教活動中一項不可或缺的要素嗎？一種宗教難道能通過將自身基於以一種革命力量進行變革的意志來證明它對人類社會一歷史實在的反應爲正當嗎？這種變革的意志，或對正義的先知式探求，即使建立在愛的基礎上，會不會畢竟違其初衷，引起或曾經引起人類歷史上一場新的無止歇的鬥爭，從而陷入一種「惡無限」(Schlechte Unendlichkeit)嗎？在基督教的末世論<sup>12</sup>中，難道就沒有一種視覺上的幻覺嗎？基督教的變革意志無論怎樣可能是起源於愛，但歸根究底它不是從內部而是從外部來接近並努力變革他人、社會及歷史結構的，就愛本身的性質言，這豈不是一種退墮的運動嗎？這樣豈不是必然要產生新的改善，也要產生新的衝突嗎？

按照蒂利希的理解，佛教的「慈悲」是一種一個自身本來可以不受苦的人因認同於其他受苦者而受苦的狀態。他既不以「盡管」的態度去接受他人，也不試圖轉變他，而是通過認同，受他正受着的苦。與這種理解恰恰相反，在真正的佛教大悲(maha-karuna)中，即使一個人可能深處於苦中，他也「不苦」，因爲他通過自我之死與絕對無合一。但這並不意味着此人對苦懵然不覺。相反，他現在第一次能真正與別人「同苦」——這就是「慈悲」的涵義。因此，不管一個人實際上可能多麼苦難深重，通過對苦的空性或非實體性的領悟，他就不會爲苦所煩擾。另一方面，通過在悟到絕對無或涅槃的基礎上與他人的根本認同(他人也必須在其

本質上回到和領悟絕對無或涅槃），人就可以與其他受苦者共同承受痛苦。在一種意義上，我們不接受那仍然耽於自我的執着，尚未回復到並証悟絕對無的他人。但與此同時，基於對絕對無即

「同異不二」原則的認識，正因為這耽於自我的執着的他人尚未回復並証悟絕對無，我們完全接受這些人。在佛教的慈悲裏，並非「盡管」他自私「仍」接受他，而是「正因為」他的自私才接受他，因而通過對絕對無的証悟，深化並超越了這「盡管……仍」的立場。在絕對無中，每一個人，包括他自己和萬物，都能同樣和各自從其生存的根基出發完全自由地運作。

完全可以說，通過先知式的批評和基於神的公義的「變革意志」而建立的基督教信仰的「盡管……仍」的性質，在人類社會和歷史的領域裏作為一種積極力量發揮了作用（如「戰鬥教會」和「凱旋教會」這些名詞所表示的）；而在佛教認識中的「正因為」的性質，通過消除、改變別業(personal karma)和共業(collective karma)，作為在一切社會和歷史層面下運行的穩定因素發揮作用。不過，我恐怕基督教信仰中的「儘管……仍」的性質既會緩和，也會增強人們中的緊張，甚至在它加強協調時，也會發生新的衝突，從而陷入一種惡無限中。另一方面，關於佛教認識中不加抉擇地容受萬事萬物（甚至社會的和歷史的罪惡）的「正因為」性質，由於陷入一種虛假的同一性，將始終存在對世界抱漠然態度的危險。

然而，我認為必須提出一個更為根本的問題：在世俗主義起作用的相同層面上直接抵抗攻擊和挑戰，對於一種宗教來說，是否為它對世俗主義作出反應的唯一正當的途徑？是否佛教與其他東方宗教只是由於缺乏基督教所持的抵抗形式，就應馬上被斷定為完全無力用任何方式來改變人的社會結構和心理結構嗎？宗教對世俗主義本身究竟應抱甚麼態度？這一問題把我們帶到評論蒂利希「基督教—佛教對話」的終點，即這兩大宗教對「神聖」性的理解。這個問題也與我們正在評論的此書最後一章「基督教根據與

其他世界宗教的衝突判斷自身」，尤其是基督教關於評判自身及一般宗教的標準的主要觀點緊密相關。我將另外討論這一問題。

#### 註釋

①保羅·蒂利希：《基督教和世界各宗教的衝突》，紐約和倫敦：哥倫比亞大學出版社，一九六三年。

②見阿部正雄：《作為今天一大問題的佛教和基督教》，《日本宗教》，第三卷，第二期，第十三至十五頁。

③請注意蒂利希把「准宗教」(quasi-religion)與「偽宗教」(pseudo-religion)區分開來。按照蒂利希的看法，「准」表示一種真正的相似性，雖未成爲真的，但與真的基於同一觀點；而「偽」則表示一種靠不住的相似性。

④見本書第十三章「現代思想對宗教的挑戰」。

⑤見本書第二章「道元論佛性」。

⑥保羅·蒂利希：《系統神學》，第一卷（芝加哥，伊利諾伊：芝加哥大學出版社，一九五一年），第二三六至二三七頁。

⑦絕對無的英文對應詞no-being或nothingness並不完全表達出原義，它的邏輯結構是：絕對的否定（否定之否定）即絕對的肯定。見第五章「非存在與無—東西方關係否定的形而上學性質」。

⑧保羅·蒂利希：《系統神學》第一卷，第二三七頁。

⑨保羅·蒂利希：《系統神學》第一卷，第一七六頁。

⑩佛教的觀點是，真正的個體化必須是同一的和非實體性的。見本書第一章「禪是什麼樣的哲學」。

⑪保羅·蒂利希：《系統神學》第一卷，第二四五頁。

⑫末世論(eschatology)基督教神學課題，討論人和世界的結局，認為到世界的末日，上帝要審判一切活人和死人，這時一切善人將得永生，一切惡人將下地獄。