

以「自他不二」與 agape 的比較為例論比較 神學作為普世對話的方法¹

高喆

中央民族大學哲學與宗教學學院講師

一、導言

長久以來，普世教會對話（ecumenical dialogue，或稱「教會合一對話」）都被認為是屬於基督教內部的一種對話方式，屬於「宗教內對話」（intra-religious dialogue）的範疇，與基督教和其他宗教之間的交往似乎關係不大。與之相對的是，在討論或實踐基督教與世界其他宗教之間的對話（inter-religious dialogue）時，基督宗教又傾向於被理解為一個整體，其內部的多樣性（diversity）卻往往被忽視。

近年來，在普世神學（ecumenical theology）的領域中已經出現了對「諸宗教神學」（theology of religions）這一議題的討論，以嘗試對基督教與世界其他宗教的關係做出一種普世神學的說明。²與此同時，對宗教多元論感興趣的基督教學者，也開始關注基督教內部的不同傳統對這一議題的理解，希望能夠在普世的神學資源中尋找宗教間對話

1. 本文是國家社科基金青年項目《當代天主教宗教對話理論研究》（項目批准號：12CZJ007）的階段成果；並獲得北京高等學校青年英才計劃項目資助。

2. 見 Mariasusai Dhavamony, *Ecumenical Theology of World Religions* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003)。

的基礎。³在漢語神學界，已經有賴品超、曹榮錦等學者開始討論以基督教內的對話促進宗教間對話的可能性。⁴換句話說，以普世對話的方式參與，或至少助益於宗教間對話的嘗試在基督教神學的領域中已經產生了。另一方面，基督教與其他宗教的對話則仍然被認為只與對話的雙方之間的差異（或一致）有關，而無助於彌合基督教傳統內部的神學分歧。

然而，比較神學的興起卻至少為以宗教間對話的方式推動基督教普世對話提供了可能。因為以比較神學的方式進行宗教間對話的主要目的，「是要幫助基督徒達至對其自身宗教傳統的一種更深刻的理解。比較地去進行神學，意味着基督徒視非基督教傳統的真理為理解其自身信仰的資源」。⁵而如果比較神學的性質是「神學的」，是為了發展與深化基督教信仰，那麼推動及促進普世對話，當然就可以成為其使命之一。這樣一來，以宗教間對話的方式進行基督教內的對話，便成為了普世神學的一種新選擇。

本文所欲嘗試進行的便是這樣一種神學實驗。更具體而言，本文將會重點討論一個大乘神學的議題，即從大乘佛教的「自他不二」來反思路德乃至新教神學的主流傳統對 Agape 的理解，以論證在基督徒「愛鄰人」的倫理實踐與救贖之間能夠存在某種關聯——這一關聯是在天主教神學中始終存在，卻在以路德為代表的新教神學中被拋棄

-
3. 見 S, Mark Heim (ed.), *Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1998)。
 4. 參見賴品超，《廣場上的漢語神學：從神學到基督宗教研究》（香港：道風書社，2014）；曹榮錦著，李彥儀、黃偉業譯，《成神論與天人合一——漢語神學與中國第二次啟蒙》（香港：道風書社，2015）。
 5. James L. Fredericks, *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions* (New York: Paulist, 1999), pp. 139-140.

的。如此一來，讀者將會看到以比較神學的方法推動普世對話不僅是可能的，而且是十分必要的。

二、路德與天主教的救贖論：和解中的分歧

在某種意義上，由馬丁·路德（Martin Luther）所開啟的宗教改革運動，可以被看做是羅馬天主教會對自身之改革要求的一次基進性嘗試。這一要求可以追溯到國瑞七世（Gregory VII，1073-1085年任羅馬教宗）所推動的自上而下的改革努力。而在接下來的近四百年時間裏（1123-1512），羅馬天主教召開了十次大公會議，其議題亦都緊緊圍繞着如何推進這一改革。除此之外，自下而上的改革精神也以改革修道制度、改革聖職、以及平信徒運動等方式被表達出來。⁶然而遺憾的是，由於各種教會內部及外部的原因，所有這些改革的努力最終還是沒能阻止天主教會被進一步削弱。換句話說，改革的要求沒能得到充分的回應，而改革的動力卻並未消失。在這種情況下，新教的宗教改革發生了。

以歷史的眼光看，宗教改革確實為基督教會的神學與實踐注入了巨大的活力。與此同時我們不得不承認，它也為普世的基督教會帶來了清晰可見的傷痕。教會被視為基督的肢體，而這一肢體不應被割裂。一千六百年來，奧古斯丁的觀點也始終在提醒着所有的基督徒——對教會而言，最嚴重的罪莫過於令教會分裂。⁷而與如此清晰的信息相對照的是，今天的基督教會仍然生存於與耶穌「使他們

6. Lawrence Cunningham, *An Introduction to Catholicism* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 198-202.

7. Augustine of Hippo, *Against the Letters of Petilian*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), 52:192, 見引於 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1 (Chicago and London: University of Chicago Press, 1971), p. 311。

都合而為一」（《約翰福音》17:21）的應許相悖的狀況之中。這對於一個以「和好」為其核心信息的信仰群體而言，不得不說是件令人遺憾的事。

好消息是，在過去的一個多世紀中，試圖改變教會彼此分離的狀況、促進教會合一的普世運動（ecumenical movement）已經如火如荼地展開，並且取得了一些重要進展。其中，路德宗與羅馬天主教在「稱義」教義（the Doctrine of Justification）上達成的和解可被視為其中的標誌性成果之一。之所以這樣說，首先是因為宗教改革即是始自路德，路德宗（信義宗）時至今日仍是最重要的新教傳統之一，所以它與羅馬天主教在普世合一方面取得的任何進展對整個新教世界而言都具有示範意義。更重要的是，「稱義／成義」⁸教義一直以來都被認為是羅馬天主教與基督新教（不僅是路德宗）最重要的分歧所在。正因如此，前者能夠與最能在這一問題上代表新教傳統立場的路德宗達成共識，才顯得彌足珍貴。

在羅馬天主教與世界信義會聯合會（Lutheran World Federation）於一九九九年共同頒佈的《關於稱義教義的聯合聲明》（*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*，下簡稱《聲明》）中，雙方清楚地表明：「我們共同承認，所有人的得救都全然有賴於上帝的救贖恩典。」⁹如此，長久以來在基督教世界流行的關於天主教主張「因行為稱義」（justification by work）、新教主張「因信稱義」（justification by faith）的說法，已經被證明是一種過於簡單粗暴的二元對立，甚至是一種巨大的誤解。

8. 對 justification 一詞，新教通常將其譯為「稱義」，而天主教會則更傾向譯為「成義」，下文為方便起見，統一譯為「稱義」。

9. The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2000), 19.

事實上，這一普世對話的成果也許並不像許多人想象的那樣，是通過雙方改變、或調整自身關於「稱義」的教義而實現的。毋寧說，如果雙方都曾做出甚麼改變的話，那麼這種改變更多地只是關乎對對方之稱義教義的誤解。因此嚴格地說，在《聲明》中，天主教會與路德宗並未就稱義教義真正地「達成」任何共識——雙方在這一教義上的諸多共識一直都存在，只不過他者的真實樣貌在相當長的歷史時期中由於各種原因被遮蔽了。關於這一點，漢斯·昆（Hans Küng）的《稱義》（*Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*）一書雖然討論的只是巴特（Karl Barth）的稱義教義，但對我們理解天主教與新教相互之間在這一問題上長期以來存在的誤解，仍然極有幫助。¹⁰

很多人在看過《聲明》之後也許會奇怪：既然雙方在稱義教義的許多方面均有如此清晰的一致性，為何之前的相互誤解還會如此之深？一方面，我們可以說這種疑惑的存在是絕對有理由的，因為事實上，雙方關於稱義問題的最重要觀點都並不難找到。例如，作為宗教改革前整個天主教神學體系最權威的表達，被教會尊為「天使博士」（the Angelic Doctor）¹¹的托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的著作《神學大全》（*Summa Theologiae*）非常明確地肯定了恩典對於得救的絕對必要性：「沒有人能夠在一種致死之罪的狀態中以功勞換取永生，除非他先與上帝和好，罪得

10. 見 Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, with a letter from Karl Barth (trans. Thomas Collins, Edmund E. Tolke & David Grandkou; London: Burns & Oates, 1966)。亦見 Francis Schüssler Fiorenza, "Vatican II and the *Aggiornamento* of Roman Catholic Theology", in James C. Livingston et al, *Modern Christian Thought*, vol. 2 (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997), pp. 247-248。

11. Leo XIII, *Aeterni Patris*, 18, 20, 26, 33.

赦免，而這是由恩典帶來的。」¹²不僅如此，阿奎那甚至在不同的地方多次肯定了信仰本身（人對恩典的接受）亦是上帝的恩典使然。¹³這樣的表述能夠被路德宗以及其他新教傳統中的諸多神學家所忽視，確實令人驚訝。

然而另一方面，雙方長時間以來在這一問題上的對立也並不難理解，因為除去被遮蔽的一致之外，觀點的分歧也同樣存在。更重要的是，這些分歧到今天仍然延續着，並且成為路德宗及其他一些新教傳統與羅馬天主教重新實現共融的持續性障礙。事實上，在《關於稱義教義的聯合聲明》中，雙方的觀點之間仍然存在分歧這一事實，就已經被隱含地表達出來。在這裏，仔細分析一下《聲明》的論述所採用的方式是很有幫助的：每當論及有關稱義教義的一個重要方面時，《聲明》的文本都是先肯定雙方在此方面的一致觀點，接下來再分別澄清天主教和路德宗各自的觀點。而進行第二步時，《聲明》幾乎每一次都採用了否定的方式。例如在討論「稱義同時是罪得赦免以及成義」（Justification as Forgiveness of Sins and Making Righteous）時，文本首先肯定了雙方均認可上帝通過恩典赦免了罪，與此同時將人從罪的奴役下解放出來，並將基督中的新生命作為禮物贈與人；接着，其指出當路德宗強調基督的義被歸給人時，其「並非」是拒絕基督徒生命之更新，與之相對，天主教強調人的內在生命通過接受恩典而得到更新，也「並非」是拒絕上帝在稱義中的恩典始終獨立於人

12. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (literally translated by Fathers of the English Dominican Province; 3 Volumes. New York: Benziger Bros., 1947-1948), II-I, Q. 14, A. 3 (vol. 1, p. 1544).

13. 見 Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, Q. 6, A. 1&2 (vol. 2, pp. 1596-1598); II-I, Q. 109, A. 6, (vol. 1, p. 1505)。

的合作。¹⁴正如我們在《迦克頓信經》(Chalcedonian Creed)中所看到的情況一樣，否定神學的表達方式能夠最大限度地保存論爭雙方(安提阿派和亞歷山大派)觀點中一致的部分，亦即作為「最大公約數」的部分，同時將雙方的分歧掩蓋。作為一份在普世合一運動中具有里程碑意義的文件，同時也是一份強調共識的文件，《聲明》採用否定性的陳述，亦是出於同樣的目的。而其在這樣做的同時，也暗示了羅馬天主教和路德宗在救贖的問題上有着彼此不同的強調。

那麼，雙方在和解中仍然存在的分歧指的是哪些？事實上，即便就救贖論而言，天主教與路德宗的觀點差異便不一而足。而本文主要聚焦於其中的一個重要分歧，即羅馬天主教神學對人在因着上帝的恩典稱義之後運用自身的自由意志與上帝的恩典合作、以實現成聖(sanctification)及參與上帝國(the Kingdom of God)的建設等問題上，持有一種較之路德及其繼承者們遠遠更為開放的態度。接下來，我們將會具體分析一下這種分歧。

路德的「因信稱義」是一種嚴格的上帝中心神學(theocentric theology)，它拒絕在人的善行或功績與其救贖(包括稱義和成聖兩個維度)之間，建立任何形式的關聯——「信賴行為……等於把榮譽從上帝那裏拿走，並給予自己。」¹⁵基於這種理解，路德嚴厲地批判了中世紀的聖職及修道制度，以及其所造成的屬靈階層(spiritual estate)與世俗階層(temporal estate)的劃分——因為受經院神學的影響，中世紀後期的修道生活已經日益成為一種通過在

14. The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, 22-24.

15. Martin Luther, "Heidelberg Disputation", in *Luther's Works (LW)*, vol. 31 (Philadelphia: Fortress, 1966), p. 46.

德行、屬靈等方面的努力而獲得成聖或榮福 (beatitude) 的特殊途徑。¹⁶在他看來，稱義與成聖並不是分離的兩個過程，好像稱義是上帝的工作，而成聖則是人的回應；相反，兩者是同一過程中兩個相互依賴的方面，均由恩典而來，無一例外。而既然救贖不能被分為一高一低的兩種層次，那麼，也就意味着沒有兩個階層的基督徒。無論是成為聖職還是做一名修道士，都對救贖沒有任何幫助，因為是上帝在耶穌中臨到人們，而非人們依靠自身的努力去接近上帝。因此，路德對「因信稱義」的詮釋，事實上宣告了修道制度的不合法——修道生活不僅對救贖而言是無效的，甚至是一種惡，因為它背離了信仰、自由、理性、以及上帝關於愛的誠命。在其中，人們不僅試圖將自己抬升至上帝的位置，更由於其目的是自我中心的，因此無法以這種生活服侍鄰人，其結果反而是拋棄了世界，遺忘了鄰人。¹⁷

換句話說，在路德眼中，基督徒的任何倫理行為都只是救贖的結果，而不能在任何程度上助益於救贖，無論是稱義抑或成聖；基督徒對其鄰人的服侍不是為了上帝，亦對自己的救贖沒有任何作用，而只是對恩典的回應。¹⁸正如林博格 (Carter Lindberg) 所概括的那樣：「對路德而言，救贖不是生命的過程或目標，而是生命的前提……」¹⁹而如果我們將救贖的概念擴展一下，令它不僅指向個體的救贖（稱義與成聖），還包括對整個世界的更新、對全部歷史

16. William C. Placher (ed.), *Callings: Twenty Centuries of Christian Wisdom on Vocation* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2005), pp. 107-114.

17. Martin Luther, "The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows", LW, vol. 44, pp. 251-400.

18. Anders Nygren, *Agape and Eros* (trans. Philip S. Watson; Philadelphia: Westminster, 1953), pp. 681-700.

19. Carter Lindberg, "Luther's Struggle with Social-ethical Issues", in Donald K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2003), p. 166.

的成全——亦即上帝國的來臨，我們仍然可以得出結論：路德對「人以通過其倫理實踐促進社會的公義、團結及和平的方式參與上帝國的『建設』」這類命題，同樣是嚴格拒絕的。他的救贖教義把上帝的恩典與人的努力置於了一種極不平衡的對比之中——人的任何行動，即便是在愛中實踐信仰以服侍鄰人，仍只具有「次終極的」(penultimate)的意義，而與上帝國沒有任何關聯。²⁰即便在路德的神學中出現過人與上帝的合作 (cooperatio) 這類觀念，這種合作對他而言也僅限於對自然秩序的消極維護，而與作為救贖史之實現的上帝國無關。

我們再來看看羅馬天主教的觀點。首先，《關於稱義教義的聯合聲明》清楚地表明，天主教同路德一樣承認人在罪中的無力性、恩典對於救贖的絕對必要性，以及稱義後人對恩典的持續依賴。²¹然而與此同時，天主教對稱義後的人通過其善行所能成就之事及其意義，給予了較之路德更多的肯定。在人的實存以及自然與恩典的關係問題上，天主教的官方教導採取的是一種辯證的方式。正如麥克布里恩 (Richard P. McBrien) 所發現的：其這樣做是為了同時回應兩種對自然與恩典之效果的歪曲觀點——左翼的、對人性過於樂觀的帕拉糾主義 (Pelagianism)，以及右翼的、對人性過分悲觀的新教主義。為了反對前一種傾向，教會肯定迦太基第十六次公會議 (418 年) 以及奧朗日第二次公會議 (529 年) 關於恩典在人的一生中皆為必要的教導；而為了反對新教主義，特蘭特公會議 (1546-1547) 的《論稱義法令》(Decree on Justification) 肯定基督的恩典為人帶來了內在的轉化，而因着這一內在的轉化 (需要持

20. 同上。

21. The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, 19-27.

續的恩典），人得以行出有功之事（meritorious actions），後者既是由上帝的恩典所發起，又是屬於人的。²²

《天主教教理》（*Catechism of the Catholic Church*）專門論及功績的章節也表達了同樣的辯證觀點：「人在天主那裏的功績，乃是因為天主自由地安排了人與其聖寵的工程合作。天主走第一步，以慈父般的行動推動人，接着，人才踏出第二步，以自由的行動，與天主的推動合作。這樣，善行的功績首先應歸屬於天主的恩寵，之後才輪到信徒。……依賴天主無條件地賞賜的義德，能夠帶給我們真正的功績。」²³而這種自由意志與恩典合作行出的功績，則被明確肯定與成聖相關聯：「在聖神和愛德的推動之下，我們才能為我們自己並為他人賺得為成聖、為增加恩寵和愛德，一如為得到永生有用的恩寵。」²⁴在這裏，天主教所肯定的重點仍然是上帝的恩典，但不同於路德對恩典的肯定帶來對人之功績的否定，天主教強調的是：恰恰是對人之功績的肯定，才突顯出上帝恩典的偉大，因為這一恩典不僅將人視為禮物的接受者，更把人看為上帝在救贖行動中的合作者（co-worker）。

同樣，如果我們將終末的上帝國視為救贖的最終完成與救贖史的終點，那麼天主教對人在其個體救贖中所扮演之角色的定位，也反映在了它對於人的行動與上帝國之密切關聯的肯定中。在這方面，天主教會不僅肯定自身「成為天國在人間的幼芽和開端」，²⁵更強調教會作為上帝國的雛形，應在此世努力回應天國的要求，成為「共融、見證

22. Richard P. McBrien, *Catholicism* (London: Geoffrey Chapman, 1994), pp. 179-180.

23. 《天主教教理》（石家莊：中國河北信德社，2012），2008-2009，頁 468。

24. 同上，2009，頁 469。

25. *Lumen Gentium*, 5. 參見《梵蒂岡第二次大公會議文獻》（中國主教團秘書處編譯；台北：天主教教務協進會，1979），頁 7。

和使命的場所，以及拯救和轉化社會關係的催化劑」。²⁶而對基督徒個人，天主教同樣肯定其倫理行動與救贖之間的關聯——「信友忽略此世的任務，便是忽略其愛人甚至愛主的任務，並將自己的永生導於危殆中」，²⁷以及與上帝國之最終建立的關聯——「人類在歷史之中的行動就自身而言，對天國的最終建立既重要、又有效」。²⁸顯然，這是一種路德的神學所永遠無法做出的陳述。

至此，羅馬天主教與以路德神學為基礎的許多新教傳統在救贖問題上的分歧已經顯而易見了。在前者與路德宗在「稱義」問題上已然達成相當共識的今天，這種分歧仍舊不能被忽視。因為與雙方對救贖的看法相關聯的，是兩者的神學或信仰實踐在很多不同方面表現出的差異。例如，較之許多新教傳統，羅馬天主教在社會倫理方面的關注顯然更為突出，這在相當程度上反映在其已經延續了一百餘年的現代天主教社會訓導傳統中。當然，我們可以認為這一傳統的強大，與天主教作為一個有着統一結構的世界性宗教組織、有更強的動力以及更大的影響力去探討公共議題有關。儘管如此，我們也絕不能忽視其對自然與恩典、歷史與上帝國、人的行為與救贖之關係的理解，在教會對社會倫理的言說及實踐方面產生的強大推動力。²⁹恰恰由於天主教認可人的行動對於救贖史的意義，在宗教對話的實踐方面，它也較之許多新教傳統有着額外的動力。因為在這種認可之下，即使是一個排他論者（*exclucivist*），或是出於各種可能的原因，無意在真理和救贖方面對其他

26. *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (edited by Pontifical Council for Justice and Peace; Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2004), 52, p. 28.

27. *Gaudium es Spes*, 43。《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 248。

28. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 58, p. 21.

29. 參見拙文〈世界、天國與道德的人——試論天主教社會倫理的終末論基礎〉，載《基督教思想評論》第 7 輯（2007），頁 117-136。

宗教的信仰者做出判斷或與之交流的人，也有與其他宗教群體在倫理實踐上合作的需要。³⁰原因在於所有的宗教群體都生活在同一個世界中，而所有人的倫理實踐都可能已經萌芽在這個世界中的上帝國產生積極或消極的影響，因此對天主教徒而言，與其他宗教群體在公共領域的合作便顯得必要而緊迫。最後，天主教對靈修實踐的強調，顯然也與其關於成聖的觀點緊密相關，篇幅關係這裏就不做過多討論。

三、分歧的根源：Agape 與 Eros

究竟是甚麼造成了路德在救贖問題上與天主教的傳統觀點分道揚鑣，以致他斷然拒絕人的倫理行為能夠對其個體或整個創造的救贖有所助益？答案還需要在前文已經提到的路德神學中的「上帝中心」轉向中去找。事實上，「因信稱義」雖然可以被看做是路德神學的中心，但其卻並非路德神學的基礎。路德神學的真正基礎，即虞格仁（Anders Nygren）所謂的「哥白尼革命」，是從他眼中代表了自我中心（egocentric）宗教的羅馬天主教，轉向一種上帝中心的信仰；用關於愛的語言說，前者在路德眼裏代表了 Eros 傳統，而後者則代表了 Agape 傳統。³¹

在路德看來，天主教將人的功勞與得救關聯起來的神學，是一種典型的自我中心；在這種觀念下的愛的實踐是一種求取之愛（acquisitive love），是為了每個人自身的好處。更重要的是，人以這樣一種愛的實踐製造屬於自身之義的嘗試，其本質是一種僭越——即將自身置於上帝的位

30. 見 Ambrose Mong, "Interreligious Dialogue and Asian Realities", 載《比較經學》5 (2015), 頁 41-64。

31. Nygren, *Agape and Eros*, p. 681.

置上。³²正因如此，路德拒絕將人與上帝團契（fellowship）建基於上帝的聖潔，因為人通過自身的努力成為聖潔的舉動，恰恰是去做本來屬於上帝的工作，是試圖給予自身恩典、赦免、生命及義，而這只不過是一種人對自身形象的虛構。³³相反，路德將人與上帝的團契建基於人的罪，這時關聯起兩者的愛變成了上帝的 Agape——一種由基督的救贖性行動帶來的自上而下的、純粹單邊的、給予性的愛，其對象恰恰是罪人、無力者；因為福音是與律法的對立，而後者所代表的是所有試圖將與上帝的團契建基於交換性的 Eros 之上的宗教。³⁴因此路德強調：「……我們在基督中因信稱義，無需任何律法的行為，他徹底取消了一切行為……」³⁵

以這種方式，路德打破了在奧古斯丁那裏形成的、亦為中世紀的天主教神學所繼承的關於 Eros 和 Agape 的綜合。³⁶或者更準確地說，路德並未很好地發現這一綜合，而是只注意到了其中的 Eros 維度，因此他才會把天主教形容為「自我中心的」宗教，同時在自己的神學中完全拋棄 Eros，只肯定 Agape 的正當性。這樣做的後果是：從上帝愛人的維度來說，上帝在贈予人救贖的禮物時，完全不能期待任何來自人的回贈，人無法以任何方式參與自己的救贖（與上帝的恩典合作）——無論是稱義還是成聖、無論是個人還是上帝國，任何關於「功績」的觀念都被取消了。而從愛鄰人的維度而言，取消 Eros 則意味着對鄰人的愛完全是一種單邊的（unilateral）贈予，在其中需排除任何關

32. 同上，頁 682。

33. 同上，頁 684-686。

34. 同上，頁 688。

35. Martin Luther, "On Translating: An Open Letter", in *Works of Martin Luther* (6 volumes; Philadelphia, the United Lutheran Publication House, 1915-1932), vol. 5, pp. 15-22.

36. 見 Nygren, *Agape and Eros*, pp. 449-562。

於贈予者自身的旨趣。因此在路德的詮釋中，水平維度的倫理實踐反映的是一種自我犧牲的愛——它全然只考慮鄰人的需要，而絲毫不考慮自己的需要。

薩里寧 (Risto Saarinen) 正確地發現了路德對 agape 觀念的詮釋中「滲透着對贈予者與接受者的基進區分」；³⁷ 換句話說，倫理實踐中贈予者和接受者的角色是完全固定的，不能混淆。在這種關係中，禮物看上去將兩者關聯起來，但事實上它只是做了一個單向的運動，然後便消失了；贈予者和接受者仍然是兩個孤立的個體，兩者之間缺乏緊密的聯繫。這種對鄰人的愛就好像是一個關於好事物的「零和遊戲」——我贈予你一些，我自己便少一些。路德幾乎從未提及贈予者可以有對回贈的期待（而非要求），或者接受者應以某種方式回贈；相反，他強調的重點總是在於愛的「捨己」而非「如己」，亦即從禮物的贈予中排除一切自我關注的可能。

現在我們已經很清楚地看到了前文呈現出的分歧在路德神學中的根源——它來自一種關於 Agape 和 Eros 的二元論，即認為二者截然對立，無法相容。而路德的選擇則是只保留 Agape，拒絕 Eros。事實上，正如虞格仁所分析的那樣，雖然在對愛的理解中，Agape 始終代表了基督教能將自身與其他宗教區別開來的那個主題，但 Eros 的主題也始終都在基督教思想史中存在，且兩者時常處於相互競爭的狀態，也曾在奧古斯丁及其後的中世紀神學中達成過綜合。³⁸ 然而在宗教改革之後，特別是在新教神學中，Eros 時常被徹底拒絕，這種狀況不得不說是由路德所開啟的。

37. Risto Saarinen, *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving* (Collegeville, MN: Liturgical, 2005), p. 57.

38. 見 Nygren, *Agape and Eros*, pp. 41-48, 235-247。亦見 Bernhard Erling, "Additional Reflections on Agape and Eros," *Lutheran Quarterly*, 17 (1965), pp. 66-76。

在另一位偉大的宗教改革家加爾文的神學中，我們同樣能夠發現這種對 Eros 的拒絕。加爾文倫理學的核心觀念便是人通過「自我拒絕」(self-denial) 的方式模仿基督，其具體含義是從自我中心轉向以上帝和鄰人為中心；在生活中不尋求利己的事物，而是尋求上帝的意志，服務於他的榮耀；令一切自我關注服從於上帝的誠命和鄰人的需要。總之，只有自我意志的死亡，信仰者才可能模仿基督那服侍上帝及鄰人的生命。³⁹而作為加爾文神學的偉大繼承者，巴特 (Karl Barth) 雖然拒絕以將 Agape 視為 Eros 之反題的方式定義前者，但他仍然很明確地視二者為對立、互不相容：「人實踐愛的方式非此即彼，他必須擇一而行。如果他真的同時依兩種方式而行，就像甚至在基督徒中間也時常會出現的情況一樣，那麼結果只能是分裂與瓦解。」⁴⁰對巴特來說，Eros 是這個世界愛的方式，而 Agape 則是上帝愛的方式，兩者之間沒有妥協也無法共存，基督徒需要做的是令前者隨着罪人的死亡而終結，排他性地擁抱後者。⁴¹正因如此，人能夠以某種方式回贈上帝這一命題，在巴特看來是不可接受的。⁴²人在此世的任何活動，對他而言都不能視為與上帝的合作，更不具有救贖論上的意義。⁴³

39. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book 3, Chapter VI. 4, VII. 1-5, in John T. McNeill (ed.), *The Library of Christian Classics* (trans. Ford Lewis Battles; Philadelphia: Westminster; London: SCM, 1953-1966), vol. XXI。亦見 Guenther H. Haas, "Calvin's Ethics", in Donald K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004), p. 95。

40. Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/2 (ed. G. W. Bromiley & T. F. Torrance, trans. J. W. Edwards, O. Bussey, & Harold Knight; Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), p. 736，引自 David Clough, "Eros and Agape in Karl Barth's Church Dogmatics", *International Journal of Systematic Theology*, 2.2 (2000), p. 189。

41. Clough, "Eros and Agape in Karl Barth's Church Dogmatics", p. 196.

42. Barth, *Church Dogmatics* III/4, pp. 471, 482.

43. 同上，頁 471-475。

事實上，當代基督教神學中已經出現了很多嘗試重新綜合 Agape 和 Eros 的努力，密爾班克（John Milbank）即是其中的代表人物。他的「禮物」神學對諸如馬西昂（Jean-Luc Marion）、德里達（Jacques Derrida）等當代哲學家關於贈予之單邊性的觀念提出了批判，⁴⁴並且主張一種包含互惠（reciprocity）的贈予。⁴⁵密爾班克敏銳地發現，當代哲學中關於單邊禮物的觀念，在相當程度上正是基於基督教神學中某一種思考 Agape 的方式而形成的。而他所批判的這一方式，正是我們在前文中已經看到的路德對愛的詮釋——它將對鄰人的愛與對自身的愛對立起來，並要求在對他人付出之際能夠做到棄絕自身。在密爾班克眼中，這種對 Agape 的理解是一種過於嚴格的自我戰勝，甚至是一種自殺式的自我犧牲：它不考慮贈予者自身的幸福，不考慮任何同接受者在一起的渴望，不考慮公義，亦不考慮說服他人參與這一贈予行動；並且它取消了自我的主體性，令自我化約為一個實用的客體。⁴⁶因此，密爾班克反對類似路德、加爾文或巴特那種將 Agape 與 Eros 完全對立起來的觀點。相反，他認為 Agape 應該包含着「渴求的」愛（a “desiring” love），而後者是屬於 Eros 範疇的；換句話說，Agape 不僅是一種贈予的愛，它亦包含了對回贈的渴望。因此，Agape 不是單邊的，而是一種包含了相

44. 德里達並非贊同一種現實中的單邊性贈予，相反他清楚地認識到：恰恰是單邊性這一特徵，才使得純粹的禮物在實踐中不可能出現。以這種方式，德里達在堅持禮物之贈予必須排除任何互惠、償還、交換、回贈或虧欠的同時，也解構了單邊性的禮物概念。

45. 以下對密爾班克（John Milbank）關於此問題之觀點的概括，參見拙文〈作為禮物之贈予的工作：探索一種工作神學的新進路〉，載《漢語基督教學術評論》13（2012），頁176。

46. John Milbank, “Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic”, in L. Gregory Jones & Stephen E. Fowl (eds.), *Rethinking Metaphysics* (Oxford: Blackwell, 1995), p. 132. 亦見 John Milbank, *Being Reconciled, Ontology and Pardon* (London: Routledge, 2003)。

互性的愛。⁴⁷事實上，這種對 Agape 的理解與當代東正教倫理學對 Agape 的理解是一致的，後者同樣反對 Agape 與 Eros 之間的二元對立及分離，而是希望在兩者之間尋求一種有區別的聯合。⁴⁸

在筆者看來，密爾班克嘗試整合 Agape 與 Eros 的努力並不失為一種在神學上具有正當性的進路，但這種正當性在普世對話的語境下卻被相對化了。密爾班克在解決這一問題時所使用的神學理據，本身就更接近羅馬天主教以及東正教的觀點、而非新教的觀點，本身就更多地依賴奧古斯丁和聖托馬斯的神學、而非路德或巴特的神學。換句話說，密爾班克仍然是站在分歧中一方的立場上來談論這種分歧，而這並不是解決分歧的最好方式。在普世合一的進程中，取得成果的最有效方式是觀點存在分歧的雙方都做出某種改變——正如我們在《關於稱義教義的聯合聲明》中所看到的。另一方面，密爾班克在整合 Agape 與 Eros 時，主要是希望能夠恢復贈予者的主體性以及滿足對公義的要求。誠然，較之路德的神學，密爾班克所構建的「互惠」已經大大拉近了贈予者與接受者之間的距離——兩者不再是對立的，而是相互的贈予；在這種相互性中，贈予的雙方構成了互為主體的伙伴關係。然而仔細分析不難發現，雙方的這種一致性，仍然是靠愛的兩次分離的、相向的運動才達成的。從這個意義上說，它仍然並非一種真正意義上的一致。

綜合上述這兩個原因我們可以說，密爾班克試圖調和 Agape 與 Eros 的工作當然並非失敗的，然而我們也有理由

47. John Milbank, "Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic", in Jones & Fowl (eds.), *Rethinking Metaphysics*, p. 124.

48. Vigen Guroian, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987), pp. 17-20, 39-42.

去尋找一種更好的、能夠彌合本文所討論的普世神學分歧的進路。這一進路不應滿足於在天主教和路德宗的立場之間做出非此即彼的選擇，而是有可能同時超越兩者。筆者認為，大乘佛學中關於「自他不二」的觀念，能夠在這一問題上給予基督教神學重要的啟發。

四、「自他不二」的解決之道

如果一定要在大乘佛學中尋找一個與基督教的 Agape 相對應的主題的話，那麼「慈悲」即便不是唯一的選擇，恐怕也是相對最恰當的選擇。⁴⁹從辭源上說，它由 mettā (慈) 和 karuṇā (悲) 兩個巴利文單詞所組成。⁵⁰其在大乘佛教中的基本含義，可以參照龍樹菩薩在《大智度論》中的解釋：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦；大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。」⁵¹而在對慈、悲做出如上解釋後，龍樹繼而對其在佛教中的重要性做出了一個重要的肯定：「慈、悲，是佛道之根本。」⁵²

當然，隨着佛教思想的不斷發展和深化，慈悲的含義已經變得非常之豐富，並不是用龍樹的兩句話就可加以概括的，這也正如我們嘗試理解 Agape 在基督教傳統中的含義時所發現的情況一樣。筆者在此無意詳細討論慈悲主題在佛教思想史中的發展，而只想討論大乘佛教慈悲倫理中的一個觀念。這一觀念恰好突顯了慈悲與 Agape 之間的某種不同，並且能夠為基督教神學重新整合 Agape 與 Eros 的嘗試提供一座橋樑。這個觀念便是「自他不二」。從基督

49. 反之，如果要在基督教中尋找一個與「慈悲」相對應的概念的話，那麼除去 agape 之外，compassion (同情、憐憫) 亦是一個可以採用的選擇。

50. 中村元著，江支地譯，《慈悲》(台北：東大圖書公司，1997)，頁 15。

51. 龍樹著，鳩摩羅什譯，《大智度論》，卷二十七，見《大正藏》(CBETA 電子佛典集成 (<http://tripitaka.cbeta.org/>，2016 年 3 月 24 日瀏覽))，第二十五冊。

52. 同上。

教的角度看，Agape 實踐是自己向他人所做的一個行動，它預設了某種對自己的否定和對他人的肯定，並且預設了自我與他人之間的差別。而慈悲的倫理則試圖在這種差別中找到一種無差別（並非取消位格差別，下文還將討論這一點），這便是自他無二觀念所包含的基本旨趣。如果想要更清楚地解釋其含義，我們需要提及一個在佛教思想中更具基礎性地位的概念，那便是「緣起性空」。

「緣起」是佛教對世間萬物（法）之存在的基本解釋，也是以「關係」為核心的一種解釋。在大乘佛學中，「緣起」意味着是任何事物之存在都是以其他諸法為條件的，所有事物彼此之間都是相依相成的緣起法，依託種種因緣和合而成。因此，我們所看到的種種獨立的事物，其更本質的形象應該是一張大網，彼此緊密關聯，互為條件，你中有我，我中有你。而緊隨「緣起」而來的概念則是「性空」：正因萬法實際上都是因緣和合而成，所以一切事物均是沒有自性，沒有本體（性空）；但與此同時，世間萬物也並非是無或不存在，而是作為好像有自體的假像而存在，因此是「假有」。⁵³上述對世界的解說可以概括在龍樹關於空的一句經典表述中：「因緣所生法，我說即是空，亦是為假名，亦是中道義。」⁵⁴而人在世間之所以有諸多煩惱痛苦，其根本原因在於將這個「法我皆空」的世界看作是有自性的，因而執着於種種個別的人或事物（法執），抑或執着於滿足自身的種種渴求（我執）。

正是基於緣起性空的世界觀，自他不二的倫理才得以成立。而依據緣起性空，我們可以將自他不二的含義分成

53. 竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空——印度佛教的展開》（台北：東大圖書公司，2003），頁 135-154；龔雋，《覺悟與迷情：論中國佛教思想》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 67-107。

54. 龍樹著，鳩摩羅什譯，《中論》，卷四，《大正藏》第三十冊。

幾個層次加以解釋，且這幾個層次之間的關係是由淺及深的：首先，在最淺的層次上，自他不二強調了眾生之間的平等。因為萬事萬物之間互為條件、彼此依託，所以沒有人存在論的意義上高於他人，人與人之間的關係被去中心化了。正如《大般涅槃經》所言：「若不見我、法相、己身，見一切法平等無二，是名大舍」。⁵⁵

第二，在平等的基礎上，自他不二意味着一種從自我中心的轉向。佛教修行的基本目標是自我的寂滅（*sama attano*）。正因如此，慈悲倫理首先要求消除的便是對自我的執着，要求人們意識到自身苦苦為其求利、滿足其欲望的那個主體只是一個幻象。正如中村元所言：「自他不二，以否定為基礎。」⁵⁶基於這種認識，人們才能由對自我的過分關注轉向對他者的關注。因此，慈悲首先是指向他者的。在這一點上，慈悲與 Agape 並沒有太大的區別。

第三，與 Agape 又不盡相同的是，基於緣起的自他不二不僅要求否定我執，還要求否定對他者亦即慈悲之對象的執着。因為基於緣起性空的觀念，不僅自我是無自性的，他人事實上也無自性。因此，完全棄絕自我關注並執着於他人的利益，對大乘佛教而言仍然稱不上是正見，也偏離了龍樹所謂「離有無二邊」的中道；全然的利他，也只不過是「我執」的另一種表達而已，並不可取。在這一點上，自他不二的慈悲便已經與基督教的 Agape 觀念拉開了差距。

第四，基於二、三兩點的辯證，我們可以說，自他不二的倫理所主張當然不是純粹自利，但也並非全然利他，而是兩者的結合——自利利他。在這裏，自利與利他之間的關係是「且」或「並」，而非巴特在 Agape 和 Eros 之間

55. 《大般涅槃經》，卷十五，北涼天竺三藏曇無讖譯，《大正藏》第十二冊。

56. 中村元，《慈悲》，頁 65。

所要求的「非此即彼」。這樣，自他不二的倫理看上去便與密爾班克對 Agape 和 Eros 的整合指向了同一個目標。然而最關鍵的問題在於，自他不二為 Eros 能被 Agape 所容納提供了與一個密爾班克不同的理由，那就是自我與他人在實存論（乃至本體論）上的統一。⁵⁷這正是前文為何一定要強調緣起性空才是自他不二倫理之基礎的原因所在。只有在緣起性空的理論中，世間萬物彼此依賴、彼此關聯的程度才能獲得如此肯定，以致自我與他人的關係能夠被形容為「不二」（non-dual）。

在大乘佛教諸宗中，華嚴宗關於「無盡緣起」的觀念，可以說將事物之間的這種圓融無礙的關係推進到了極致。無盡緣起是華嚴宗用來描述諸法交互相即、相攝的理論，其中最重要的思想包括了「六相圓融」和「十玄無礙」。兩者論述的角度雖有差別，但都是為了說明萬事萬物之間在本體上的同一，以及彼此之間相互容納、相互參與、相互滲透的關係。⁵⁸在這種關係中，一切法都是同時產生，無論大小均圓滿自足，皆分有同一理體，彼此間相互攝受；宇宙萬物無論小與大、少與多、主與次、還是個體與整體，彼此間均能相互含容，彼此映現，無窮無盡。⁵⁹而且，這樣一種相即相入、事事無礙的觀念，還指向了自、他兩者之間互為緣因與結果的關係。⁶⁰

這種基於無盡緣起的自他不二，在倫理實踐上意味着甚麼？《十不二門義》中說：「自他不二門者，隨機利他，

57. 筆者在這裏有意地使用「實存論」而非「本體論」一詞，是因為並非所有的大乘宗派都有本體論。例如由龍樹所開啟的般若空宗實際上便是對本體論的消解；而如果是在基於心性論（佛性論）建立的天台、華嚴二宗看來，便能夠說自我與他人（甚至與佛）在本體論上的統一。

58. 龔嵩，《覺悟與迷情》，頁 171-177。

59. 參見唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷一、二，《大正藏》第三十六冊。

60. 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》（北京：世界圖書出版，2015），頁 350-352。

事乃憑本。本謂一性具足自他，方至果位，自即益他。」⁶¹而《菩提行經》則言：「我若愛於他，令得平等樂，彼得快樂已，於自勝何奪。我若不愛他，彼得諸苦怖，彼苦怖不脫，於自當何勝。」⁶²曇鸞更說：「謂應知由自利故則能利他。非是不能自利而能利他也。……謂應知由利他顧則能自利。非是不能利他而能自利也。」⁶³上述三段引文表達的均是相同的含義，即在自他不二的倫理觀下，因為自、他兩者的統一，利他和利己的行動及其結果也就統一起來了。事實上，這裏並沒有利他與利己之間的區別，所謂「利他」和「利己」均只是假名而已。如果非要使用「己」（自）、「他」的指涉，那麼對慈悲行正確的描述永遠應將自與他放在一起，稱其為「自利利他」或者「利己他」。在這裏，由於自他一如，就連密爾班克所構想的「贈予一回贈」雙向運動都無需存在，任何一次慈悲的實踐都令贈予的雙方同時成為受益者。

如果指向鄰人的倫理行動能令自身也成為受益者，那麼這種益處裏能不能包含「救贖」（如果我們暫時將它放入佛教的語境，視作「解脫」或「涅槃」的同義詞）？大乘佛教與部派佛教的根本差別之一，便是大乘佛教徒「自未渡先渡他」的精神。很多人將此理解為一種自我犧牲，然而在自他不二的倫理觀下，「自未渡先渡他」以一種悖論的方式變成了「渡他即是渡己」。首先，慈悲行的一個基本要求便是破除我執，因此當人由自我中心轉向濟渡他人時，本身即是邁出了解脫的重要一步。其次，因為自他之間緊密關聯、不可分割，因此救渡他人就是救渡自己。對此，日本的夢窗國師疏石有如下論述：「所以忘記自己，

61. 唐道遵錄出，《十不二門義》，《新纂大日本續藏經》，第五十六冊。

62. 聖龍樹菩薩集頌，《菩提行經》，卷三，《大正藏》，第三十二冊。

63. 北魏曇鸞，《無量壽經優婆塞提舍願生偈注》，卷二，《大正藏》，第四十冊。

而起利益眾生之心，則大悲熏於內，與佛心冥合；雖然不為自己修善根，無邊善根卻自然原備；不為自己求佛道，佛道卻快速成熟。」⁶⁴

基於緣起性空，大乘佛學中的自他不二倫理很好地解決了基督教思想史中長期存在的自利與利他、愛己與愛鄰、Eros 與 Agape 之間的巨大張力——其在現代（特別是）新教神學中表現即是獨舉 Agape 而捨棄 Eros；不僅如此，這一觀念還允許在人的倫理行動與其自身的救贖之間建立關聯。如果我們將其帶入基督教神學的語境，則意味着基督徒在已經領受了救贖的恩典、其原本自我中心的內在生命已經因着與基督聯合而發生改變的前提下，能夠通過恰當的倫理行動助益於自己的成聖、甚至為上帝國的建設及其最終來臨做出貢獻。這樣，以一種同時超越羅馬天主教神學與超越路德神學對這一問題之看法的方式，「自他不二」的倫理觀有助彌合雙方至今仍未解決的分歧。然而，為了能讓這一論斷成立，我們還需要簡單澄清幾個問題。

首先，一個對上述結論可能的反對是：引入自他不二的觀念進入基督教神學，是否就意味着神學需要接受大乘佛學緣起性空的世界觀？筆者認為，並不一定如此。在大乘佛學的敘事中，自他不二的觀念當然是基於緣起性空而建立的，但後者並不是前者的必要條件。事實上，在基督教神學中也存在着類似自他不二的觀念中所包含的、對自我與他人之命運不可分割的肯定。蒂利希（Paul Tillich）的終末論批判了關於所有人之最終命運的絕對二分法——一些人上天堂，另一些人下地獄；一些人得永生，另一些人受永死。其理由之一是：人與人之間的緊密關聯與相互影響，使得在他們中間做出絕對意義的二分是根本不可能

64. 疏石，《夢中問答集》，岩波文庫本，頁 49 及以下，引自中村元，《慈悲》，頁 161-162。

的。⁶⁵蒂利希抓住這一點，將人的「本質化」(essentialization)理解為一種「普遍的參與」(universal participation)，⁶⁶即我們每個人的決定都與他人的命運相連，反之亦然——「任何人判定他人永死，即是在判定自己，因為他與別人的本質無法絕然分離」。⁶⁷沿着這句話推論下去，則指向了一個大膽的結論：或者全人類一同得救，或者我們一同進入永死——而這恰是對自我與他人作為一個整體的肯定。關鍵在於，蒂利希這一類似「自他不二」的洞察，是基於現代各學科對人的行動之複雜性的洞察而做出的，並沒有依據佛教的緣起觀，同時也並不與基督教神學自身的敘事相衝突。

另一個可能的反對是：主張自他不二會混淆人與人之間的位格差別。事實上，這種觀點是誤解了大乘佛教自他不二的觀念。以華嚴宗的「無盡緣起」為例：其中所包含的相即相入、相互滲透、事事無礙等觀念，並沒有消弭事物彼此間的差別。在其「六相圓融」的思想中，總相、同相、成相三者是強調一切法之間的平等與圓融，而別相、異相、壞相三者則是強調萬法之間的差異與不同，此二者是從兩個不同的角度關照事物，它們之間並不衝突。而這一點也是賴品超教授在嘗試以華嚴佛學解釋基督教的三一互滲時，所特別加以強調的。⁶⁸

最後，筆者必須承認，以大乘佛教的「自他無二」來解釋基督徒的倫理行動與救贖之間的關聯，當然也存在着其局限性。基督教在本質上還是一個以「外在超越」（靠超越者的恩典而得救）為其核心敘事的宗教，而佛教除了

65. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 407-409.

66. 同上，頁 409。

67. 同上。

68. 賴品超，《大乘基督教神學——漢語神學的思想實驗》（香港：道風書社，2011），頁 169-196。

少數情況（如淨土宗）之外，仍可被看作是一個強調「內在超越」（人靠自己的努力求得解脫）的宗教。這樣一來，將大乘佛學中「渡他即是渡己」的觀念引入基督教，其合法性總是存疑的。對於這個問題，筆者認為恰當的解決之道在於，基督教神學即便能夠嘗試談論「人在恩典之中通過倫理行動參與救贖」這一命題，也總是必須時刻警惕不可誇大的人功績和其行為的意義。基督教神學必須不厭其煩地強調以下事實：人同上帝之合作之所以可能，乃是上帝的恩典使然；人之所以能夠回應上帝的禮物，乃是上帝先在的禮物使然。上帝本不需要來自人的任何回贈，人如果能參與自身或世界的救贖，僅僅是因為上帝施恩於人，使人有幸參與他的救贖計劃。這些都是路德、加爾文以及巴特神學中極有價值的部分，從事基督教神學的人必須時刻牢記。

五、結語

在某種程度上，本文所做的是一件費力但卻並不一定討好的事。普世神學（基督教內的對話）與宗教間對話之所以不易展開，是因為參與者都必須在其中面對他者的挑戰。然而，無論是單獨投身於其中哪一種對話，所面對的他者在多數情況下都只是一位，而本文所嘗試做的事，則需要參與者同時面對一位以上的他者，同時進行兩種對話，這顯然更增加了對話的難度與挑戰。儘管如此，筆者還是希望能在這一方向上做出一點突破，因為愈發深入地探究這一進路的可能性，筆者便愈發覺得以宗教間對話推動普世對話，既符合宗教間對話的使命，也符合基督教神學的使命。當面對一位他者時，我們得以更清晰地認識自己；而當同時面對兩位甚至以上的他者時，我們不但能夠

以「自他不二」與 agape 的比較為例論比較神學作為普世對話的方法

更清晰地認識自己，也能夠更容易借助他者之間的彼此觀照而對他們產生新的認識，這又將反過來令我們再次重新審視自身，因此不失為一種奇妙的「詮釋學循環」。

關鍵詞：普世合一 比較神學 大乘神學 自他不二

作者電郵地址：mgaozhe@gmail.com

中文書目

- 中村元。《慈悲》。江支地譯。台北：東大圖書公司，1997。[Nakamura, Hajime. *Jihi*. Translated by JIANG Zhide. Taipei: Dongda Publishing Corporation, 1997.]
- 中國主教團秘書處編譯。《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》。台北：天主教教務協進會出版社，1975。[Secretariate of the Chinese Regional Bishop's Conference, ed. & trans. *The Documents of Vatican II*. Taipei: Catholic Central Bureau Press, 1979.]
- 天息災譯。《菩提行經》。《大正藏》，第三十二冊。
[*Bodhisattvacaryāvatāra*. Translated by Tianxizai. In *Taishō Tripiṭaka*, Vol. 32.]
- 竹村牧男。《覺與空——印度佛教的展開》。蔡伯郎譯。台北：東大圖書公司，2003。[TAKEMURA, Makio. *Awakening and Emptiness: A History of Indian Buddhism*. Taipei: Dongda Publishing Corporation, 2003.]
- 吳汝鈞。《佛教的概念與方法》。北京：世界圖書出版公司，2015。
[WU Ruyun. *Concepts and Methods of Buddhism*. Beijing: World Publishing Corporation, 2015.]
- 高喆。〈世界、天國與道德的人——試論天主教社會倫理的終末論基礎〉。《基督教思想評論》第7輯（2007）。頁117-136。
[GAO Zhe. "World, Kingdom, and the Moral People: the Eschatological Basis of Catholic Social Ethics". *Regent Review of Christian Thoughts*, 7 (2007). pp.117-136.]
- 陳愛潔、韓大輝編。《天主教教理》。石家莊：中國河北信德社，2012。
[CHEN Aijie, HAN Dahui, eds. *The Catechism of the Catholic Church*. Shijiazhuang: Hebei Faith Press, 2012.]
- 曹榮錦。《成神論與天人合一：漢語神學與中國第二次啟蒙》。李彥儀、黃偉業譯。香港：道風書社，2015。[CHOW, Alexander. *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment Heaven and Humanity in Unity*. Translated by LEE Yen-yi and WONG Wai Yip. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2015.]

以「自他不二」與 agape 的比較為例論比較神學作為普世對話的方法

道邃。《十不二門義》。《新纂大日本續藏經》第五十六冊。[Daosui.

Shi bu er men yi. In *Manji Shinsan Dainippon Zokuzōkyō*, Vol. 56.]

澄觀。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》第三十六冊。

[Chengguan. *Commentaries and Subcommentaries to the Avatamska Sutra*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 36.]

賴品超。《大乘基督教神學：漢語神學的思想實驗》。香港：道

風書社，2011。[LAI Pan-chiu. *Mahayana Christian Theology:*

Thought Experiments of Sino-Christian Theology. Hong Kong:

Logos & Pneuma Press, 2011.]

——。《廣場上的漢語神學：從神學到基督宗教研究》。香港：

道風書社，2014。[LAI Pan-chiu. *Sino-Christian Theology in the*

Public Square: From Theology to Christian Studies. Hong Kong:

Logos & Pneuma Press, 2014.]

曇無讖譯。《大般涅槃經》。《大正藏》第十二冊。[*Mahāparinibbana*

Sutta. Translated by Dharmakṣema. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 12.]

曇鸞。《無量壽經優婆提舍願生偈注》。《大正藏》，第四十冊。

[Tanluan. *Wu liang shou jing you po ti she yuan sheng ji zhu*. In

Taishō Tripitaka, Vol. 40.]

龍樹。《大智度論》。鳩摩羅什譯。《大正藏》第二十五冊。[Nāgārjuna.

Mahāprajñāpāramitāsāstra. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 25.]

——。《中論》。鳩摩羅什譯。《大正藏》第三十冊。[Nāgārjuna.

Mūlamadhyamakakārikā. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 30.]

龔雋。《覺悟與迷情：論中國佛教思想》。上海：上海古籍出版

社，2012。[GONG Juan. *Jue wu yu mi qing: Lun Zhongguo fo*

jiao si xiang. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing

House, 2012.]

外文書目

Ambrose, Mong. “Interreligious Dialogue and Asian Realities”.

Comparative Scripture, 5 (2015). pp. 41-64.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. In *The Library of*

Christian Classics, vol. 20 & 21. Edited by John T. McNeill.

- Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press. London: SCM, 1953-1966.
- Clough, David. "Eros and Agape in Karl Barth's Church Dogmatics". *International Journal of Systematic Theology* 2.2 (2000). pp. 189-203.
- Cunningham, Lawrence. *An Introduction to Catholicism*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2009.
- Dhavamony, Mariasusai. *Ecumenical Theology of World Religions*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003.
- Erling, Bernhard. "Additional Reflections on Agape and Eros". *Lutheran Quarterly* 17.1 (1965). pp. 66-76.
- Fiorenza, Francis Schüssler. "Vatican II and the Aggiornamento of Roman Catholic Theology". In James C. Livington et al. *Modern Christian Thought*, vol. ii. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997. pp. 233-272.
- Fredericks, James L. *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*. New York: Paulist, 1999.
- Guroian, Vigen. *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987.
- Haas, Guenther H. "Calvin's Ethics". In *The Cambridge Companion to John Calvin*. Edited by Donald K. McKim. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2004. pp. 93-105.
- Heim, S, Mark, ed. *Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1998.
- Küng, Hans. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection, with a Letter from Karl Barth*. Translated by Thomas Collins, Edmund E. Tolke & David Grandkou. London: Burns & Oates, 1966.
- Lindberg, Carter. "Luther's Struggle with Social-ethical Issues". In *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Edited by Donald K. McKim. Cambridge/ New York: Cambridge University Press,

以「自他不二」與 agape 的比較為例論比較神學作為普世對話的方法

2003. pp.165-178.

Luther, Martin. "Heidelberg Disputation". In *Luther's Works*, vol. 31. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

_____. "The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows". In *Luther's Works*, vol. 44. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

_____. "On Translating: An Open Letter". In *Works of Martin Luther*. 6 volumes. Philadelphia: the United Lutheran Publication House, 1915-1932. vol. 5.

McBrien, Richard P. *Catholicism*. London: Geoffrey Chapman, 1994.

Milbank, John. "Can a Gift be Given?" In *Rethinking Metaphysics*. Edited by L. Gregory Jones & Stephen E. Fowl. Oxford: Blackwell, 1995. pp. 119-161.

Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Translated by Philip S. Watson. Philadelphia: Westminster, 1953.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1. Chicago and London: University of Chicago Press, 1971.

Placher, William C., ed. *Callings: Twenty Centuries of Christian Wisdom on Vocation*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2005.

Pontifical Council for Justice and Peace, ed. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

Saarinen, Risto. *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*. Collegeville, MN: Liturgical, 2005.

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. 3 Volumes. New York: Benziger Bros., 1947-1948.

Tillich, Paul. *Systematic Theology*, vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church. *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2000.

Doing Christian Intra-religious Dialogue Interreligiously:

Taking a Mahayana Theology of Agape as an Example

GAO Zhe

Assistant Professor in Christianity

School of Philosophy and Religious Studies

Minzu University of China

Abstract

It has been thought that ecumenism, which aimed at the unity of Christians, has nothing to do with interreligious dialogue, and that dialogues between Christianity and other world religions could hardly contribute to bridge the gaps between different Christian traditions. However, the rise of comparative theology makes it possible to promote ecumenical dialogue interreligiously, because the main purpose of the former is to develop and deepen Christian faith, one that could certainly facilitate Christian unity. This article is such a theological experiment. In line with the methodological approach of Francis X. Clooney SJ, this article brings the Buddhist idea of “non-duality between each other” into the

reflection toward the understanding of “agape” in Martin Luther’s theology and mainstream Protestant theology. This, in turn, will result in an approval of the existence of a connection between loving one’s neighbour as ethical practice and salvation, one that has been always there in Roman Catholic theology, while abandoned by Protestant theology represented by Martin Luther. By this comparative study, we will see that promoting ecumenical dialogue interreligiously is not only possible but also necessary.

Keywords: Ecumenism; Comparative Theology;
Mahayana Theology;
Non-duality between Each Other