

试析艾香德的宗教对话观

王鹰（中国社会科学院）

摘要：艾香德（Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952）1903 年从挪威来到中国，1952 年在香港道风山逝世。他在跨文化传教和宗教对话的过程中，从基督教一教视角看待世界各宗教的方式，转向以传教士和宗教学者的双重视角研究世界各大宗教的进路。艾香德的宗教对话观因而呈现出以基督信仰为根本，以宗教比较学为研究方法，在灵性信仰和科学实践、情感体认和理智思辨的斡旋中展开独特的宗教对话。本文拟从上帝观、三位一体观和罪观的角度梳理、分析艾香德的宗教对话观，总结艾香德宗教对话的特点，并就相关议题展开宗教对话的探索。

关键词：艾香德 宗教对话观 耶佛对话

在中西文化相遇的过程中，中国宗教和基督教在上帝观、三位一体观和罪观上的差异给艾香德的实际传教工作带来诸多困扰。为解决相关问题，艾香德从理论层面不断地进行思考，总结宗教对话的可行之途。而在比较世界各宗教的教义时，将宗教比较学作为归化异教徒的工具性考量，还是作为平等的宗教对话途径，一直是艾香德左右为难的困境。一方面，在与非基督教教义进行比较时，将基督教义作为评判其他宗教的唯一标准会导致其比较的结论缺乏公信度；另一方面，他也努力尝试在文化的客观互释中达到双方的相互激发和相互促进。尽管这种尝试在构建的过程中曾在某种程度上放弃了某些基督教的基本原则，却依然多少扭曲了宗教对话的本意，其实现的可能性值得怀疑。但是艾香德宗教对话的努力确为处境之必要，而他希望宗教间可以打破门户之见、进行宗教对话的开放视野仍然是今天宗教对话有益的借鉴。

一、上帝观

基督教的上帝观贯穿了基督教系统神学的其他内容，是基督教一神信仰的核心和基础。对上帝的理解关乎对整个基督教信仰的把握，是融会贯通基督教系统神学的关键。在艾香德看来，宗教最紧要的问题是上帝观。下文试图通过描述、分析艾香德对世界各宗教上帝观的比较，总结其上帝观的内容如下：

（一）上帝的称谓和位格

1、上帝的称谓

在 1931 年的专著《宗教概论》中，艾香德对基督教 GOD 的中文译名“神”与“上帝”不加区分地使用。20 年后，在《宗教比较学》中，艾香德不仅梳理了各教指代的“上帝”名称，还介绍了 GOD 的诸多中文译名：“天主教来华后，选定“天主”

一名代替“上帝”；基督教（新教）除用“上帝”外，还用“神”或“真神”。对“神”一词的运用，艾香德不甚认同，觉得神的称呼虽似乎与宗教相符，但由于神在中国实际成了一个普遍、笼统的称呼，如山神、土神、河神、门神、灶神等等。而神在佛教的地位还比不上佛，因为神要修持才能脱离生死之苦，“所以神一名称在佛教中更不能代表‘上帝’了。”艾香德因此认为“天父”或“上帝”的中文译名，比“神”更加适切。¹

尽管在上帝译名上历来有诸多争议，艾香德感到其实没有必要在此问题上过多困扰，“其实无论拿什么来称呼‘上帝’都是属于代名词的，因为上帝观的无限意义，非人类所能领悟，各种不同的称呼都很勉强。正如老子所说：‘道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始；有名，万物之母。’”²艾香德相信若某人的宗教经验已经达到登峰造极的地步，就可以多领悟一些上帝的事情。他欣赏老子所说的“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”认为“研究宗教学的人，若能应用老子的哲学，定可免去许多宗教上的误会。”³

2、上帝的位格

上帝的“位格”首先由古代基督教神学家德尔图良（Tertullian）采用，为说明上帝是一位有语言、有行为的个体之用，该表达方式在基督教系统神学范围内也是引起争议的话题。艾香德发现在宗教对话中阐释位格的含义是一件困难的事情，因为“这名词在东方人的意思中是有限制的，而上帝却是无限制的……其实位格在西方人的心意中，亦不很完全，不过略胜于东方人罢了。”⁴位格一词的有限性，也源于其英文单词（Person）译成中文后的“人格”的含义，有把上帝贬低为人的倾向，为解决这个困扰，艾香德介绍在翻译中也有“经学家用‘神格’和神品来代替位格。”⁵但是“品”这个中性词的运用也有其缺陷，会丧失与上帝生命有关的痕迹。⁶

上帝的位格是基督教与很多宗教的区别所在，表明了上帝“能动喜怒，能作威福”的性格，及上帝的“慈爱”、“信实”、“公正”、“圣洁”等属性。上帝的位格是无限的上帝与人类建立关系的途径，也是人类了解上帝的方式，所以整个位格的意义都集中在上帝与人类的关系之中。从上帝位格的角度理解他教的终极实在，艾香德认为印度教的梵天和佛教的真如，与基督教的上帝一样被认为是宇宙的模范和原动力，但是与基督教无上位格的上帝迥然不同，因为前者没有位格。艾香德指出老子的学说从位格来看虽然略为清楚一点，有若干处论到道的性质和作用，如以为那不可思议的“大道”，如同一位慈母，对人怀着无限的慈悲和感情，只是老子的道仍欠圆满，原因在于其所注重的最高的道，并非十分包含位格的性质。⁷

佛教和基督教在上帝位格上的分歧，也体现在双方在人神关系上的不同定位。艾香德在传道时曾有佛教徒直接挑战他：“你们基督徒不敢说‘我是上帝’”，而我们佛教徒敢说：“我是佛。”艾香德通常回应：“如果你是佛，那么我为佛感到遗憾。”艾香德总结耶佛教义在该问题上存在基本观念的差别：佛教徒是以抽象的方式

¹ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 2、3 页。

² 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 3 页。

³ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 3 页。

⁴ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 4 页。

⁵ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 4 页。

⁶ Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commercial Press Limited, 1934, pp361, 362.

⁷ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 5 页。

谈论没有位格的“上帝”，而基督徒则以上帝为中心论说上帝是一个影响了整个宇宙的超越的智识，上帝包容了意志力、智慧和所有超越的人格。上帝“位格”的存在使人相对于上帝而言丧失了自信力，人是有限的，而上帝是无限的。基督教和佛教在上帝观上存在的巨大差异让艾香德发现，在实际中向中国的佛教徒朋友解释“位格”一词是非常困难的。¹

（二）上帝的属性

1、上帝的超越和临现

艾香德认为“神是超乎天地之外，贯乎万物之中；而且也与人内部的自我溶合。”²

前半句描述上帝超然而内在的属性，艾香德又引用基督说“我与父原为一”，“除了父，从没有人知道子；除了子，从没有人知道父”³，诠释上帝不为人类所知的全知、全能、永恒、不变的超越性。上帝的超然性还表现在“他住在人不能靠近的光辉里（提前六：十六）。”⁴艾香德理解上帝的超越和临现是统一的，是上帝同一属性的两个方面：上帝“虽是内蕴的，但没有淹没在物质之中；上帝虽然是超越的，却仍贯乎万物之中。上帝就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。（弗 4：4—6）”⁵

后半句“（上帝）而且也与人内部的自我溶合”的表述，与中国文化“天人合一”思想相似，是上帝与人类浑然一体的境界。“人本具有神的智慧，和具与神溶合的本能，只是被物欲蒙蔽，向黑暗的途径里猛进着。宗教是把人们从一切自私的物欲里解放出来，使人充满了神的智慧，与神合为一体，走入宇宙的生命中……基督且曾告诉我们与上帝有溶合的必要说：‘到那日你们就知道我在父里面，父在我里面……爱我的，我必爱他，并且要向他显现’。”⁶

为了更好地理解艾香德的上述言论，首先需要澄清中国宗教和基督教在终极实在和人的关系问题上的不同理解。中国人的宗教观在终极实在和人之间没有绝对的界限，人通过宗教修行可以体验与终极实在合一的神秘状态。在基督教中，上帝是创造者，人是被创造者，创造者和被创造者之间存在质的不同，上帝的本质属性是超越的，这意味着相对于无限的上帝而言人是有限的，因此人无需也不可能僭越人神之间的界限。

在跨宗教对话过程中，为了让中国人熟悉基督教的上帝，艾香德沿用中国文化中“天人合一”的人神关系理论阐释基督教的上帝观，表明人与基督教上帝的无界、融合、合为一体。这与基督教的上帝观形成对立，在某种程度上是对基督教上帝观的曲解。

同时，我们发现艾香德的观点“基督且曾告诉我们与上帝有溶合的必要说”，与

¹ Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shang Hai: The Commercial Press Limited, 1934, pp362.

² 艾香德：《宗教概论》，上海：广学会，1931年，第11、12页。

³ 艾香德：《宗教概论》，第12页。

⁴ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第12页。

⁵ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第5页。

⁶ 艾香德：《宗教概论》，第12页。

支撑该观点的论据：“到那日你们就知道我（基督）在父里面，父在我（基督）里面……爱我的，我必爱他，并且要向他显现”所说内容并不相同。论点在说人与上帝的溶合，论据在说基督与父的溶合。因此论据所说的上帝内部父、子位格的统一，无法证明论点中人与上帝的溶合和统一。如果假设艾香德的论据可以支撑其论点，该论证逻辑成立，就须将论据中的基督与论点中的人划等号。这又涉及到基督的人神二性问题。在基督教义中，基督同时具备神性和人性，基督的神性导致基督与人有着本质的区别：基督是上帝三位格中的第二个位格，他具备上帝一切超越的属性，是无限的、自有永有的，与人类的有限性形成鲜明的对比。基督在十字架的救赎活动结束后，又可回归上帝的第二位格。从这个意义上讲，仅具备人性的人类与具备神性的基督存在上帝和人的本质区别。因此，艾香德把“人”与“基督”划等号是肯定了基督的人性，却放弃了基督的神性，背离了基督教系统神学的上帝观。

2、上帝是灵

关于很多人将《圣经》中基督的神迹当作教训或古代神话，艾香德评价这种看法是不认识基督的表现，他所认同的“基督是感灵者，他内部的自我已经完全与神溶合了，他具有神的智慧，所以能烛见万物，虚灵不昧。他可以为所欲为，毫无阻挡，就是佛家所说的神通广大。”¹在这个问题上，艾香德相信东方民族可以更好地理解基督的属灵性，因东方人是完全在精神上修养成功的，对基督的属灵和神迹并不感到希奇。

²

3、上帝是善

艾香德用道教的“天道是善”，比拟基督教的上帝是善：

在（《道德经》）三十四章里，又谓道常无欲，为万物所归。故说：大道氾兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名为小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大……由此，可知老子绝对的信仰天道是善，是万有的根源，与我们基督教信仰上帝是善、是万有的根源是相和的。³

“道”的“功成不名有、衣养万物而不为主”，“以其终不自为大，故能成其大”等特性，与基督放弃神性，降卑为人的态度相似，从这个意义上来说，基督之善与“天道之善”有共通之处。引文所形容的万物与“道”的关系，也会让人联想到创造者上帝与被造世界的关系，及上帝的创造之善。道的“万物恃之而生而不辞”的无为而治的态度，是道与万物在自然状态下的和谐关系，不存在创造与被创造的关系，这与基督教上帝的主动“创造”行为形成反差，上帝作为造物者高高在上的姿态，“耶和華说：我的意念，非同你们的意念；我的道路，非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念。”（以赛亚书 55: 8—9）这与“道”的“万物归焉而不为主”的无为状态形成反差。也许艾香德所类比的上帝之善，是指上帝创造世界的动机，从上帝创造的本质之善中寻找“上帝”和“道”的善的共性。而且“若细读《创世记》第一、二章就会发现，与其说经文旨在描述世界

¹ 艾香德：《宗教概论》，第 13 页。

² 艾香德：《宗教概论》，第 13 页。

³ 艾香德：《宗教概论》，第 22 页。

的起源，倒不如说它们最想表达的是上帝与他创造的世界以及人的紧密关系”。¹

4、上帝是爱

爱是上帝最重要的属性，“我们若要用一个字来表明上帝无限量的位格和性质，比较适当的就新约中所屡见的‘爱’字……但必须知道这爱的范围不单包含‘慈悲’和‘怜悯’，更有无限量的智慧，意志—公义和圣洁，这些都藉着耶稣的言行一一表现出来”（约 1：18）。²在解释上帝爱的意义，上帝的无始无终，自有永有的特质时，艾香德譬喻老子的《道德经》中的内容“人法地，地法天，天法道，道法自然……上帝为万物之母，并宇宙之公律，因为上帝是无所不在，无所不知和无所不能的，所以他的爱也是发于自然……上帝的爱是无限量的，所以地上芸芸众生也得了莫大的，奇妙的恩惠。”³

基督教上帝位格的一个重要属性是上帝的父性，父、子、灵被称为上帝的三个位格。“父”不仅创造了世界，还以父的爱继续护佑关怀世界。在借用《道德经》阐发上帝之爱时，艾香德将上帝比拟为“万物之母”，与《道德经》“人法地”，及地为万物之母思想相合，却与上帝的“父性”不符。仅从字面观察，这种适应中国文化的权宜之策与基督教以“父”类比上帝的教义相悖，有放弃基督教信仰原则之嫌。但是如果深入了解基督教历史，当知基督教上帝的“父”不特指男性。基督教沿用“父”形容上帝，源于该教创立初期受到以色列及周边地区文化的影响，当时民族均将其崇拜的神灵称为“父”，“父”是理解上帝的最好名词。这正如中华文化喻大地为万物之母，属于文化沿用和民族习惯。所以艾香德将“母”替换为“父”并不违背基督教上帝观的基本准则。

艾香德相信在上帝普遍启示下，各教都有关于“爱”的教义。如佛教菩萨发四宏愿普度众生的菩萨行，与基督爱人类，即使深受迫害也俯首就刑、无怨无悔的行为颇相类似，都展现了宗教最大的特点。老子、孔子、耶稣、释迦牟尼、穆罕默德这些古今圣贤宗教思想的焦点都是“爱”，因爱而“现身说法，作人类的圭臬，实行普度众生的菩提心。他们牺牲了个人的幸福为社会谋安宁。万一处特殊的境遇，受狂暴的逼害，也能俯首就刑，欣然无怨的；这是基督教十字架的特点，也是宗教最大的表现。”⁴在爱的旗帜下，艾香德已把各教教义融会贯通成一个逻辑，而这个逻辑的最终指向是基督教的十字架。

5、上帝是光

上帝是光，上帝之光在所有人类中闪耀，其他宗教徒同样可以接收上帝之光。

艾香德指出《圣经》中除用“爱”外，也常以“光”作比喻形容上帝的位格。如在约翰福音第 1 章第 5 节中，一些重要的词汇“光明”、“生命”出现了，逻各斯与这些词汇的结合说明了一种完美的目标和作用。光明在黑暗中闪耀，意味着在《旧约》中代表逻各斯的基督在《新约》中有了更丰富的内涵。⁵

¹ 许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001 年，第 52 页。

² 艾香德：《宗教与教学》中卷，第 5 页。

³ 艾香德：《宗教与教学》中卷，第 5 页。

⁴ 艾香德：《宗教概论》，第 3 页。

⁵ Karl Ludwig Reichelt, “the New Christian Approach to Buddhist”, in *the China Mission Year Book*, 1924, p.74.

艾香德坚信在融会贯通《约翰福音》全文之后，人们会发现“光”存在于世界范围内，贯通着所有的信仰体系（使徒行传，11:17），无论是摩门教徒、道教徒、儒教徒、佛教徒、琐罗亚斯德教徒，只要有圣洁、奉献的生命和撰写圣洁的文字，就能接收到逻各斯和上帝之光。“由此可见基督教的上帝如此伟大，他的光不仅在他的选民中闪耀，也在所有人类中闪耀。”¹如“佛教论到‘如来’，也是白毫宛转五须弥，中国大乘佛教常用‘无量寿’、‘无量光’及广大灵感等说法，而观音菩萨的灵感尤其广大，他是随时随地感化众生的神灵，有三十二应身，如男身、女身、威严的将军身、慈悲的长者神等，故观音的千手千眼，时常发出灿烂光辉照亮迷途之人。印度教和拜火教的某些神也都含有最高尚的灿烂光辉和圣洁荣耀的意思。艾香德感慨尽管这些宗教有关于光的描述，可惜他们古时有些重要的经典仍多次采用许多欠妥的名词来形容神欲望的动态，如嫉妒，仇恨，诡诈……甚至说最高的神还娶妻生子，原属光明的象征，竟被这些乌烟所障蔽了。”²对于各宗教中不好的内容，艾香德认为世界“别的宗教”都可以进化，这是不容抹煞的。许多虔诚的信徒将宗教中卑下的内容涤除，而代以正面庄严的思想。³

二、三位一体观

“三位一体”教义是基督教的核心观念之一，在道成肉身的新约时代被确立。该教义在《圣经》中并无记载，是早期教会通过总结《圣经》中关于上帝的各种作为而建立的教义。三位一体信仰表面看来自相矛盾，《圣经》记载的内容却多处表明这一事实。历史上虽经过层层哲学论证弥补，该教义依然令人困惑。因此，从严格意义上将基督教的“三位一体”与其他宗教教义作比较，是件非常困难的事情，因为三位一体历来被基督教会视为神圣的奥秘，是人的理性所无法理解的，唯有基督教上帝的启示才是了解他的唯一途径。所以艾香德特意请读者注意，他比较各教“三位一体”的目的不是论证非基督教的“三位一体”就是基督教的三位一体，在三位一体的问题上他仅在作研究性的比较。⁴

（一）基督教的三位一体与非基督教教义的比较

1、“三位一体”在其他宗教中的隐现

大部分基督徒认为，只有一神教的基督教和犹太教才有三位一体观。艾香德在跨宗教研究过程中发现事实并非如此，多神教或精灵教亦隐隐有三位一体的影子，不过没有基督教那样清晰罢了。如不少大宗教的神位虽然众多，可是主要的大神常不出三位或一位，其他的神仅是附会的小神而已。艾香德还发现有些宗教并不承认有一位主要的大神，对这些宗教详加研究，却能发现一些不甚清晰的关于一神信仰的资料。这些宗教中的一神信仰与基督教上帝的区别只是缺少上帝的位格而已。⁵

¹ Karl Ludwig Reichelt, “the New Christian Approach to Buddhist”, in *the China Mission Year Book*, 1924, p.74.

² 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 6、15 页。

³ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 6、15 页。

⁴ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 9 页。

⁵ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 9 页。

基于上述发现，艾香德将非基督教的“三位一体”和基督教的三位一体做了比较。他指出在做这项研究的时候，“会惊奇地发现各大宗教互相保有根本相同的材料”。¹

2、耶佛在三位一体观上的融通

（1）基督教三位一体与佛教的体、相、用

在艾香德看来，各宗教似乎不约而同地都承认宇宙间有一不可思议、难以捉摸、听闻的模范，公律，原动力，虽然他是抽象的、属灵的，但却是万有的根本，宇宙的源头，佛教称之为“真如”或“法身梵天”，如用佛教体、相、用概念来定义，这一万有的根本就是“体”。这宇宙的原动力“体”，以后大半在宗教的教主、先知和领袖的“相”上显现出来，佛教称之为“如来”或“报身”。这相不单在天上发出属灵的荣光，也在有形的世界藉着宗教历史上的伟人起了莫大的作用，像佛教的所谓“如来”或“化身”。艾香德通过佛教的体、相、用概念阐释基督教的上帝观，认为若依佛教的理想，上帝是宇宙的大灵，也是宇宙的本体；基督是本体的现象，使徒保罗说：“他是上帝荣耀所发的光耀，是他本体的现象”，圣子略似上帝的“报身”和“化身”；圣灵是本体和现象的作用。艾香德进而得出结论：基督教所说的圣父，圣子，圣灵三位一体，恰与佛家的体，相，用是同一的原理。²

艾香德还继续把比较的范围扩大到世界各宗教。指出与佛教和基督教的本体论相同，吠檀多学派也主张体、相、用三方面的理想。印度最古时有三位归一论；拜火教也有三位一体观的影子，他们有三尊主要的神；古巴比伦宗教、欧洲北部亦有三神；希腊和罗马也有三主神位；埃及有所谓父、母、子三神；老子学说中关于三位归一论思想：道德经第三十五章“道生一，一生二，二生三，三生万物。”³“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，博之不得名曰微，此三者不可以致诘，故混而为一”（《道德经》第十三章）。再如道教的所谓三清即原始天尊，灵宝天尊，道德天尊。⁴

（2）基督教的三位一体与佛教的三身佛

在挪威时，经常会有朋友询问艾香德是如何向东方人诠释三位一体教义的，在他们看来，三位一体教义从东方人的思维方式来说是最难理解、甚至是不可思议的教义。艾香德回应事实上，佛教、道教、儒教、印度教中有一个原则，就是要理解形而上的或者神圣的实在须从三个不同的角度去考量，如佛教的三身佛：法身是本质、准则，表达佛和宇宙处于和谐的状态之中。报身与基督教、犹太教、伊斯兰教中的天使的含义接近。应身可以理解为在人间的伟大的、圣洁的、无私的救世主，为救赎人类而道成肉身。⁵

在艾香德之前，英国浸礼会传教士李提摩太也曾将基督教的三位一体与佛教教义做比较。认为大、小乘佛教的三身佛，都彰显了基督教三位一体教义：小乘的三一是释迦牟尼佛、普贤菩萨、文殊菩萨；大乘的三一是西方三圣：阿弥陀佛、大势至菩萨

¹ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 9 页。

² 艾香德：《宗教概论》，第 9—13 页。

³ 艾香德：《宗教比教学》中卷，第 10 页。

⁴ 艾香德：《宗教比教学》中卷，第 10 页。

⁵ Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commercial Press Limited, 1934, pp. 357-358.

和观音菩萨。阿弥陀佛是基督教的上帝，大势至菩萨是基督，观世音菩萨是圣灵。¹不知艾香德是否受到李提摩太的影响，他在 1922 年撰写的《中国佛教的真理与传统中》，提到大乘佛教的三一，认为阿弥陀佛是圣父，大势至是圣父派到人间的无所不能的菩萨，观音菩萨是圣灵。²

当时，把基督教三一教义和佛教思想做比较的，还有由佛教改宗基督教的徐松石（1900-1999），他将佛教三身佛比拟基督教三位一体，认为圣父是法身，圣子是报身，圣灵是应身。³与徐松石不同，艾香德认为佛教的三身佛说无法与基督教的父、子、灵完全对应，因缺少安置圣灵的适当位置。⁴

佛教的佛、法、僧三宝被艾香德看作是佛教外在的三位一体思想。据艾香德观察，三宝是佛教徒每日都坚持的三一原则，通过三宝的神圣形式可以深入佛教的内在圣所，达到自我和整个宇宙的和谐统一。与三宝作为佛教的外在三一对应，三身佛是佛教的内在三一。内在三一是佛教徒达到“明心见性”的途径。⁵

三、罪与救赎

（一）基督教和大乘佛教罪与救赎观的比较

从小生长在传统的挪威敬虔派路德宗家庭的艾香德，深深地受到敬虔派神学背景的影响。敬虔派的一个典型特征是对罪感的强调，他使艾香德相信“灵性经验的核心部分是深刻的罪感，以及相应地对基督恩典的信任……他始终坚持强调这类型的主观经验。宗教问题的关键是心灵，并且直到他生命的终结，罪感，悔罪和突破到信任神的恩典仍然是他的虔敬中最主要的焦虑。”⁶“信仰的根本要从忏悔着手，能忏悔，始知自己的不好，能知自己的过，如佛之忏悔耶之悔过者，人能常常如是，即是佛家所说开莲花。”⁷为了更好地理解艾香德的罪观和在“罪”的问题上进行的耶佛对话，下文拟从“基督教的罪与救赎”、“大乘佛教的罪与救赎”、“基督教的原罪与大乘佛教的罪观”等三个方面进行分析，探讨两教在罪观上的异同。

1、基督教的罪与救赎

¹ Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, Edinburgh: T.& T. Clark, 1910, pp.12-13, 13-16, 转引自苏远泰：《张纯一的佛化基督教神学》，香港：道风书社，2007 年，第 54 页。

² Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commercial Press Limited, 1934, p. 2.

³ 徐松石：《中华民族眼里的基督》，第 34-43 页，转引自苏远泰：《张纯一的佛化基督教神学》，第 61 页。

⁴ Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commercial Press Limited, 1934, p. 358.

⁵ Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commercial Press Limited, 1934, pp. 359-360.

⁶ 田道乐：《艾香德和中国基督教神学》，杨熙楠编：《风随意思而吹》，香港：道风书社，2010 年，第 36 页。

⁷ 艾香德：《认识宗教的要点》，陈悌贤主编：《道风山基督教丛林开山六十周年纪念中国同工感恩会特刊》，香港：道风山开创 60 周年纪念筹委会，1990 年，第 80 页。

理解基督教的罪观首先需要正确把握基督教的上帝观，因为基督教对罪的定义建立在人与上帝的关系之中。如前文所述，基督教的上帝是高高在上、全知全能、圣洁和自有永有的存在，因此任何偏离上帝的行为都是罪恶的，“犯罪是得罪了天父，有父子关系，不仅违背了律法。圣经中最有名的‘浪子回头’比喻便是一例。”¹“根据奥古斯丁的说法，邪恶并不是一个本性或本质，而是神所创造的良善受到败坏的结果。”罪产生于“人错误地应用自由意志而导致的对上帝的良善本性的败坏”，换句话说，罪观是对上帝观变形地反映，其后果使人之本性“或在程度、或在形式、或在秩序上受到破坏”。²

因此，救赎也体现在人和上帝的关系之中，是复合神人之间裂隙的途径。基督教相信救赎是无法通过自力完成的，救赎必须在上帝无限的爱和怜悯中，由基督作为中保代赎人类的罪，“耶稣基督是基督教的‘救主’，藉着肉身住在人间。使徒约翰深知律法是藉着摩西传的，而恩典和真理是由耶稣基督来的，律法时代已经过去，人欲得救非靠着恩典不可。”³。因此，“基督教的罪恶观，是以上帝的爱为出发点。爱上帝的就得以完全，如耶稣说：‘所以你们要完全，像你们的天父完全一样。（太五：四八）。’”⁴

2、大乘佛教的罪与救赎

（1）大乘佛教对忏悔对象的重视

在大、小乘佛教中，都有对个人所犯罪行的忏悔行为。如“布萨”即是大、小乘通用的一种佛教活动。该活动规定教团成员每半月集中念诵戒本，检讨自己在这段时间中是否有违反戒律的行为，若有，应按照犯戒轻重，按佛教戒律的相关规定向众僧或个别僧人忏悔，以达到自身和教团的清静。在大乘佛教中，忏悔的行为进一步发展，成为仪式化的忏仪。忏仪不仅看重忏悔本身，还强调忏悔的对象，“加添了一些类似位格的感想，他们以为得罪了佛和菩萨就感觉十分抱愧”⁵，礼佛和忏悔发展为忏仪的两个组成部分。忏悔对象为大乘佛教的“现在十方佛”，忏悔产生的作用是靠十方佛的哀愍，表现在仪式上就是礼佛、赞佛和供养佛。⁶

（2）大乘佛教罪的内容

“佛教的罪恶观渊源于孽律的思想，前生犯了罪，积聚孽债，必得报应。谓生死的来由如同海浪，由此思想再发生轮回的苦楚”。⁷小乘佛教的罪是小乘戒律所规定的内容，中国大乘佛教僧人则除了小乘戒律外，还需遵守大乘菩萨戒。

小乘佛教在忏悔中只需对近期所犯之罪进行忏悔即可。“小乘的罪恶观，既不轻，也不重，自己所创，仍由自己解脱，大乘佛教的罪恶观，则比较严重些，”⁸大乘佛教

¹ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 18 页。

² 奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003 年，第 276 页。

³ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 26 页。

⁴ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 18 页。

⁵ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 17 页。

⁶ 参见曹凌：《东晋南北朝佛名忏研究》，第 21 页。

⁷ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 17 页。

⁸ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 17 页。

在忏悔中忏悔的罪的内容包括身口意三罪乃至历劫轮回中所犯的所有罪行。罪的范围更广、内容更加沉重。“但大乘佛教有一最大的试探，就是以为人今生不悔改，来世仍有机会，使人对罪恶存懈怠的心。可是大乘佛教的某些忏悔文，却具有最高的价值，例如净土宗写的文献之“弟子众等现是生死凡夫，罪孽深重，轮回六道苦不可言。”¹

（3）大乘佛教的救赎

小乘佛教认为业报的基本规律是“所做不失，未作不得”，“自作自受”。因此，每个人只能通过自己的努力来得到救赎。大乘佛教则强调佛的功德可以救赎苦难的众生。亦即从小乘到大乘，佛教的救赎理论经历了一个从自力到他力的变化。在大乘中，净土信仰特别强调信众因为对阿弥陀佛的信仰而得到阿弥陀佛的救度，往生西方极乐世界。艾香德非常欣赏净土宗的救赎之法，认为与基督教教义极其相似。²

3、基督教的原罪和大乘佛教的罪观

（1）人神之间不可僭越的界限

《创世纪》中上帝吩咐亚当、夏娃，“园中各样树上的果子，你可以随意吃。只是善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死”（创世纪 2: 16, 2: 17），蛇却诱惑夏娃说，吃了果子“不一定死”，还可以“如神能知道善恶”（创世纪 3: 5），夏娃见果子“能使人有智慧”（创世纪 3: 6），便与亚当一起偷食禁果，做了违背神意的选择，打破了神所订的神律，跨越了人神之间不可逾越的界限而犯下原罪。

大乘佛教主张“一切众生均有佛性”，所以人与佛之间自然也就不存在基督教那样的不可逾越的界限。大乘佛教的忏悔固然将佛摆在重要的位置，强调忏悔中对神圣对象的崇拜，强调众生对神圣对象的依赖与信仰，但人与佛之间依然没有不可逾越的界限。所谓“迷则佛是众生，悟则众生是佛”。即使在净土宗中，从理论上讲，受到救度的众生与救度者阿弥陀佛的内在佛性是等同的。西方极乐世界中所以出现身份的不同、待遇的不同，也仅仅是各自善恶业力的不同。

（2）人生而有罪

佛教没有类似基督教那样的原罪观。在佛教看来，生而为人，本身就是前世行为的果报。它有可能是善报，也有可能是恶报，一切视前世的行为而定。这些果报由多世累积的业力而成。只要这些业力没有被消除，果报就会在无限的轮回中不断延续。艾香德称：“芸芸众生伏在无明，轮回之苦，全由自己向来所造的‘业障’，这些业障如一粒有生命的种子能够生出欲望，有如包袱重重压在人们的肩上，痛苦难当”，业障不仅会给今生带来种种障碍，还会屏蔽人进入正道，令人在罪恶的旋涡中不能自拔。³这里只讲恶报，不讲善报，可见他是站在基督教的“原罪”的立场，选择性地看待佛教因果业报，强调人生而有罪。

当然，从另一个角度讲，佛教认为无论苦乐，生活在世间本身就是一种苦难。因

¹ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 17 页。

² Karl Ludwig Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commercial Press Limited, 1934, p.2.

³ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 21 页。

此，也可以说人人生而有罪。但这种罪与基督教的原罪依然有本质的不同。

（3）罪的发出者、承担者的差异

在基督教中，原罪是由人类的始祖亚当、夏娃所犯，与后人无关，是前人犯罪、后人承担的关系。

在佛教中，人在成佛之前，灵魂都在六道中轮回，尽管每一世的肉身存在差异，灵魂却始终不变，带着累生累世的善恶业力继续往生投胎。小乘佛教认为业力的发出者是本人，承担者也是本人。大乘佛教认为虽然业力的发出者是某众生，但佛可以用他的功德为该众生承托业力，使该众生离苦得乐。

（4）罪的起因不同

基督教的原罪源于亚当和夏娃违背上帝的旨意，被蛇引诱偷食了分别善恶树上的果子，造成人神关系的破裂，人的主要罪行是对神意的背叛。

与基督教原罪的起因不同，佛教所谓的罪恶完全是因为本人在贪、嗔、痴等三毒的驱使下所造的恶业。在于众生不能体认佛法的真理。

（5）教主与救主

关于佛教创始人释迦牟尼，艾香德一方面肯定他宣扬众生得救之法的事迹，介绍其在菩提树下大开觉悟后，自觉了救人的方法，矢志献身，宣扬众生得救之法：开觉悟，知罪恶，并通过八正道的修行方法消减罪孽。另一方面，艾香德判定释迦牟尼是教主，而不是救主，“因为他不能以己身来担当人类的罪孽”，在佛教中，与基督教主身份相似的是菩萨，因“菩萨乃是指那些已入完全境界者，不以仅入涅槃独善其身足，悲悯为怀，经轮回之境界去救度芸芸众生。”¹

小结

通过描述、分析艾香德的上帝观、三位一体观和罪观，我们不难发现，他的宗教观一方面呈现出鲜明的基督一神信仰的立场和倾向；另一方面，艾香德显然受到麦克斯·缪勒于 1870 年创立的比较宗教学的影响，他尝试以纵向描述、横向比较的方法阐述各教教义，体现了开放的胸怀和国际眼光。

在《宗教比较学》中卷的序言中，艾香德说明这卷的目的是“必须再把各大宗教中共同的理想，是否相似的材料，提出其最重要的问题加以比较，这是我们本书最紧要而有用的一部分。”²在比较之前，艾香德已经看到任务的艰巨性，发现“做这一部分比较的功夫，是不容易的。”³而且，正如现代阐释学已经阐明的，真空地进入文本是不可能的，艾香德认识到必须有一个和各大宗教比较的标准。作为一位传教士和虔诚的基督徒，他自然地站在基督教立场上，选择其作为标准“我们知道耶稣基督是太

¹ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 22 页。

² 艾香德：《宗教比较学》中卷，序。

³ 艾香德：《宗教比较学》中卷，序。

初之大道，是道路，真理和生命，一切的真理都归纳在他里面，他说：‘凡属真理的，必来就我。’为此，我们一切的比较和选择都不能离开他的真理范围。”¹

在上帝观的比较中，基督教的一神信仰和上帝的位格是艾香德评判其他宗教优劣的主要标准。艾香德对世界一些地区早期的一神信仰给予肯定，对他们发展中出现的“大神的意义因受了精灵教的影响以致模糊不清”的现象表示遗憾。将这些地区后来由于对祖宗和英雄的崇拜，才渐渐发生对大神敬拜的观念的转变，也归于基督教上帝的“特别启示”的功劳。即便有些宗教如“拜火教”、“回教”、“犹太教”完全符合艾香德的一神信仰标准，也无法与基督教相比拟，因为基督教是世界上唯一以“道成肉身”的方式揭示上帝之爱的宗教，“基督教所显出的特别启示异于他教，原因在于‘从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来（约 1:8）。’”²可以看出，在跨宗教比较的过程中，艾香德不仅以基督教教义为根本，从他教角度来看，他还表现出鲜明的基督教优越感。

他循着宗教学和基督教一神信仰相结合的研究进路，提出“神位进化一事非常值得重视”。在 1931 年的《宗教概论》中，艾香德评价人类最早的宗教观在“原始时候”，因“知识浅陋，每每见有稀奇的物件，便指为有神在焉。并且应他生活的要求，而有各种神的名称。这是人类最幼稚的宗教观念。”³随着人类思想进步，人们开始“以上帝为万物的本原”，上帝是“有意志，有威能，高高在上，照临下土，能动喜怒，能作威福的主宰。”⁴艾香德还以进化的眼光看待其他宗教，认为其他宗教的教义可以逐步去除不圣洁、不光明的内容，达到宗教教义的进化和发展。⁵

《宗教概论》是艾香德中年的著作，《宗教比较学》是艾香德晚年离世之前的专著，对比两书思想，艾香德在宗教立场和上帝观上几乎没有变化，他始终坚信基督信仰，认为基督教是优于非基督教的独一无二的、获得上帝最特殊启示的宗教，他一直保有基督教的优越感，并将这种优越感凌驾于其他宗教之上。比较前后的两本专著，发生变化的是艾香德逐渐开阔的宗教视野和日渐丰富的宗教知识。艾香德在《宗教概论》中介绍宗教的发展时，从原始的最幼稚的早期社会的宗教观，直接进入对基督教上帝观的描述，没有将世界其他宗教的上帝观纳入宗教历史发展的脉络中。在《宗教比较学》一书中，艾香德在比较各教上帝观时，从原始社会的宗教延伸至其后的非基督教，了解到世界上除基督教之外，还有其他宗教也曾坚持过一神信仰，一神信仰不是基督教的专利。他指出中国，印度，犹太和波斯等地自古以来似乎就有了天或上帝的称呼，系指一位独一无二，至高至上的神位而言。可是由于中印的大神信仰后来被精灵主义思想损害，结果只有拜火教、犹太教、基督教和回教力辟多神信仰，完整地保持了崇拜一位独一大神的观念。⁶

综合上述两段内容，我们发现在艾香德宗教比较的思路中一个很有意思的现象：一方面，他承认宗教进化论，认为上帝观是脱离了原始社会蒙昧的信仰状态，随着人类思想进步的产物；另一方面，他又以宗教退化论的眼光看待中印的大神信仰被精灵

¹ 艾香德：《宗教比较学》中卷，序。

² 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 1、2 页。

³ 艾香德：《宗教概论》，第 9 页。

⁴ 艾香德：《宗教概论》，第 9 页。

⁵ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 6 页。

⁶ 艾香德：《宗教比较学》中卷，第 1 页。

主义思想损害的现象。进化论和退化论这一对在逻辑上相互否定、视角迥异的看待世界各宗教现象的宗教观，却可以在艾香德的宗教观里同时出现，从表面看来是自相矛盾和无法理解的，不过若是站在基督一神信仰的立场上，其内在逻辑却是统一的——基督教是进化的，其他宗教是退化的，论述的出发点都是在宣扬基督教是独一无二的最优秀的宗教，体现了艾香德作为宗教信仰者研究宗教学采用的对己、对彼的双重标准，是从护教主义者角度出发维护基督教最高权威的态度。

基督教的三位一体教义也是艾香德比较其他宗教“三位一体观”的量尺和标杆。艾香德搜集了各教关于“上帝”或一、或三的资料之后，发现对一位大神的信仰或三位归一论的观念在很多宗教中都有记载，只是含糊不清。因此，艾香德认为只有犹太教和基督教的三位一体观才如白画看物般的清楚、明朗，原因在于两教注重上帝为一，此外别无他神，而这位唯一的神，却又有三方面的表示和动作。进一步来说，犹太教的三位一体观相对基督教的三位一体来说还是不够清晰，尽管圣灵从太初就开始工作，可是犹太人仍未充分了解其任务及其与上帝奇妙的关系，因为圣灵还未完全降临人间。直到耶稣复活、升天得到荣光以后，才有丰厚的圣灵浇灌下来。（约 7：39，12：32）。艾香德形容三位一体的思想如太阳一般透过了黑暗、蒙昧时期的（旧约时代），而发射万丈光芒，清晰明朗地照彻新约时代，从这时起才有“圣父”、“圣子”、“圣灵”完全的称呼。¹

上述论证方式是很多基督教传教士在跨宗教对话时进入的一种循环逻辑：我的教义是最好的——所以要以我的教义为标准去比较其他教义——我的教义只有我才有一——因此比较的结果还是我的教义是最好的。从信仰角度看，这种比较的进路是合情和合理的，也是得到传教士群体普遍公认的比较方法；从他教来看，该对话论证的基础就不具备公信力，结论自然也无法被承认，因此不能称其为对话，充其量只能算作自说自话。

同样的，艾香德理解的罪与救赎强调罪的发生是对上帝的背离，及人的罪恶必须由基督代赎。因此他认为相对小乘佛教，大乘佛教的罪恶观比较严重，因为加添了一些类似位格的感想，人们以为得罪了佛和菩萨就感觉十分抱愧²，大乘佛教对菩萨的愧意与艾香德敬虔派的强烈罪感相似，使艾香德产生了共鸣。但是，艾香德的基督教立场使他没有发现大乘佛教还有呵佛骂祖的一面，即一些自认已经悟道的僧人认为既然自己已经与佛同格，认为既然诸法性空，万物同理，自然一切行为也就不存在亵渎佛祖的问题。当然，艾香德也发现了佛教的罪因不是违背了神意，而是“无明”，佛教的赎罪方式也不需要神的代赎，对小乘佛教而言，只需修持八正道即可。因此即使佛教创始人释迦牟尼矢志献身，宣扬众生得救之法，也因其“不能以己身来担当人类的罪孽”，与“救主”基督无法比拟，艾香德遂断言释迦牟尼为教主而不是救主。应该讲，在这里艾香德有意无意地漠视了佛教中那些叙述释迦牟尼在以往无量数轮回中舍身救度一切众生的本生故事。

通过上述论述，我们不难发现艾香德在宗教比较中带有强烈的护教主义色彩。但是，我们不能因此否定艾香德同时也是一位胸怀开阔的传教士。他主张以一种公正的

¹ 艾香德：《宗教比教学》中卷，第 10—12 页。

² 艾香德：《宗教比教学》中卷，第 17 页。

态度对待所有人，无论他是佛教徒、道教徒、儒教徒、或任何其他宗教徒，只要是一位真理追寻者都可以在上帝面前，通过上帝启示真理，在自我良知面前打开基督教的通道。¹而且，各教中美好的、光明的内容正是通往基督真理的坚厚基石。²

怀有这样开放的胸襟，艾香德在宗教比较中也努力以开放、互惠的姿态对待异质文化，将基督教置于整个世界宗教的大背景下进行历史的考量，以客观、理智的态度看待基督教。他不仅以基督教义为原则比较其他宗教，也站在他者的角度反观基督教。在这种从你到我，从我到你的相互观察、相互理解的过程中，体现了艾香德以尊重平等的方式进行宗教对话的尝试，以达到双方的相互激发和促进。同时，基督教一神信仰和宗教比较学在方法和观点上的诸多分歧也导致艾香德的宗教对话充满张力。

如当宗教对话触碰到基督教义与中国文化迥然不同的观念时，例如人神之间不可僭越的界限，艾香德时而从中国文化的角度阐释基督教义，这种方法虽然可以让中国人产生共鸣，却也在某种程度上放弃了基督教的基本原则，模糊了基督教义的本来面目，使其成为中国化的基督教。

同时，在各教宗教观的比较中，我们也可看出艾香德深受其益，达到宗教对话的超然之境。如在介绍基督教父、子、灵的关系和功能时，他利用佛教的体、相、用教义思想，不仅以佛教的思维方式表达了基督教的上帝观，还避免了在基督教会史上历来颇具争议的三位一体的“一而三”还是“三而一”的哲学概念之争。

又如他在解释上帝的译名时，提出“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微”的哲学态度，用老子的宗教哲学消弭关于使用“上帝”还是使用“神”来翻译“God”的争议，不刻意追求对“God”的字面翻译，并以同样的态度对待基督教的“父”和道教的“母”，认为“万物之父”或“万物之母”只是对上帝的类比而已，相对具体的名称，艾香德更注重宗教信仰的灵性追求，欣赏各宗教中涉及“爱”、“善”、“光”的教义，并试图建立各宗教可以相互理解的灵性之桥。

将宗教比较学作为归化异教徒的工具性考量，还是作为平等的宗教对话途径，是 19、20 世纪很多在华传教士曾经思考的问题。当时，除艾香德外，以传教士和基督徒身份在三位一体问题上进行耶佛对话的，还有李提摩太和徐松石等人。在他们的努力下，耶佛在基督教最神秘艰深的三位一体教义上进行了交流。那么，他们开展耶佛对话的动机何在呢？探寻他们的宗教观，发现他们对基督教义有着类似的理解，即相信上帝之光不仅在基督一教中闪耀，上帝之光通过上帝的普遍启示可以在全人类放射光芒。正是拥有了这种普世的胸怀和气魄，宗教比较学才可以成为传教士们乐于从事的研究领域。

¹ Karl Ludwig Reichelt, “the New Christian Approach to Buddhist”, *the China Mission Year Book*, 1924, pp.74-75.

² World Missionary Conference (1910), vol.9. *The History and Records of the Conference*, p.181.

On Religious Dialogue of Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952

WANG Ying

Abstract: Karl Ludvig Reichelt(1877-1952) is a Norwegian missionary, he came to China in 1903, and died in Hong Kong in 1952. Under the cross-cultural background, his method of studying world religions in the practice of missionary working and religious dialogue, turns from one Christianity perspective to the joint perspective of Christian and scholar's. Thus his religious dialogue manifests the characteristics of taking Christianity as fundamental base, religion comparison as methodology, and launches unique religion dialogues with a focus on the harmony between Christianity belief and religious understanding, religious feeling and objective judging. In the course of the meeting of eastern culture and western culture, the difference between Chinese religion and Christianity on God, Trinity, sin bring so much trouble to Reichelt's practical missionary work. In order to solve the problems, Reichelt continuously tries to find the right way in religious dialogue. And while he compares the different kinds of world religions, the way of regarding the comparative method as the means to make pagans Christians, or the way of regarding the comparative method as the equally dialogue style, how to make a choice always confuse Reichelt. In one respect, taking the doctrine of Christianity as the only standard of religion comparison may lead to the not widely acknowledgement. On the other hand, Reichelt tries to create an environment in which different religions could have mutual progresses and motivations based on objective interpretations of others. Although in the course of indigenization, Reichelt discards some basic principles of Christianity in a sense and distorts somewhat previous purpose of religious dialogue, his effort to syncretize Christianity and Chinese culture would not lack its necessity in a time of great changes, and his sincerity, generousness, kindness, openness should be referred by religious dialogue in contemporary world. The paper tries to relate and analyze the religious dialogue of Reichelt from the God, the Trinity and the Sin, summarize the characters of the dialogue, and explore the relating topics on the religious dialogue.

Key Words: Karl Ludvig Reichelt (1877-1952), Religious Dialogue, Dialogue between Christianity and Buddhism