

人可以成神？

——試論基督宗教意義下的成神觀

蘇遠泰

香港中文大學哲學博士

香港神學院專任講師

一、引言——人怎可以成神呢？

西方基督教（Protestant，或譯作更正教）教會傳來中國的救贖論（Soteriology），主要宣講一種代替式的贖罪論（substitutionary atonement）：人因犯罪的緣故與上帝分離，基督在十字架的捨身正是要代替世人的刑罰，叫世人與上帝和好。馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）承接奧古斯丁（Augustine, 354-430）的看法，認為人不能靠任何人的內在或外在的能力在上帝面前得義（justified），唯有上帝的恩典（grace），叫罪人因着信，被「稱」為義。按馬丁路德的觀點，人是在法律、而非在本質的意義下被看為義，罪得赦免不等於罪已被清除潔淨，稱義不等同成聖，義人仍舊是罪人。雖然馬丁路德在救贖一事上參考了奧古斯丁的意見，但兩人最大的分別在於奧古斯丁認為基於上帝的恩典和拯救，人可以在本質上成為義人——人是可以「成」義而非單單「稱」義的，人的成義和成聖是同一事情，同時發生，這亦成了天主教教會在天特會議（Council of Trent, 1545-1563）上回應／反駁宗教改革的支持理據之

一。¹但馬丁路德認為人只是在法律的意義下被「稱」為義，人仍然是個罪人，成聖是在稱義後發生的事情，需要人在聖靈的恩佑下努力實踐才可成就。人沒有分授（imparted）上帝的義，只是上帝把他的義歸於（imputed）信徒，信徒好像穿上了上帝的義作為衣服。²

筆者雖然認同馬丁路德的稱義觀，強調人只可被「稱」為義，義人仍然是個罪人，但卻要承認在初期教會的傳統裏，確實存在着「成神」（theosis, deification）的信仰傳統。誠然，說人可以成神是叫基督徒感到困惑的。從馬丁路德的稱義觀看，連人在本質上分授上帝的義的可能性也被質疑，何況說人可以成神呢？「成神」的思想自然被基督教教會所忽略。³另外，基督宗教（Christianity）強調信仰獨一真神，拒絕把一切受造之物視為神來敬拜是眾所周知的事實。在猶太和基督宗教的歷史裏，人所犯最嚴重的罪莫過於把自己當作上帝：例如在始祖的故事裏，始祖之所以犯罪，是因為他們想「如上帝能知道善惡」（創 3:5）；在《新約》裏，希律王因接受百姓稱之為神，不歸榮耀予上帝，其結局是被蟲咬死（徒 12:20-24）。當時政府對基督徒不少的迫害，皆因為他們拒絕向人／受造之物叩拜，例如初期教會的基督徒因不向希臘、羅馬的神祇獻祭，結果產生不少被尊崇的殉道者。在以上事例的詮釋效果歷史（effective history）裏，均鼓勵基督徒效法這些偉大的見證

1. Alister McGrath, 《上帝的義：基督教因信稱義的歷史》（*Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*; Cambridge: Cambridge University Press, 1986），頁 241-273。

2. Alister McGrath, 《歷史神學：基督教思想史入門》（*Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*; Oxford: Blackwell Publishers, 1998），頁 184-195；Alister McGrath, 《宗教改革思想導論》（*Reformation Thought: An Introduction*; 2nd edition; Oxford: Blackwell Publishers, 1995 reprint），頁 87-118。

3. Daniel B. Clendenin, 《東方正統基督教：一個西方的觀點》（*Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*; Grand Rapids: Baker Books, 1994），頁 157-158。

人對一神信仰的堅持，如此更叫基督徒防範把人看為是神的試探。假如對基督徒說他們可以「成神」，必然使他們心裏產生強烈的抗拒。

在中國的教會歷史裏，我們亦可發現當人自稱是神／神的兒子／基督時，往往代表異端／極端教派的出現：例如太平天國的洪秀全自稱是上帝的次子，把國號由「太平天國」改為「上帝天國」，後更改為「天父天兄天王太平天國」，藉着把自己與上帝／基督同列，增強其治理國家的神聖地位。⁴今天在中國大陸流行的異端，例如「肉身成道」把人和上帝的聯合看為是一種本體上的聯合，「東方閃電」的創始人自稱「女基督」，更稱自己才是末後日子的「實際神」等等，都出現妄自把人等同上帝的錯誤。⁵正因「成神」是如此難被中國基督徒所接受，歷代漢語基督教神學工作者便較少提及在基督宗教的信仰傳統裏，「成神」是不少初期教父的主張，更是今天東正教教會（Orthodox Church）所持守的信念。

我們難以接受人可以成神大致有三個原因：一、基於人的罪性，人不可能達到上帝的完美。此點尤其涉及奧古斯丁的原罪論：當人本然地就有罪時（天主教立場），或說當人本然地有一種強烈的慾望（concupiscence），使人有犯罪的傾向時（基督教立場），⁶人如何可以像上帝一般完美聖潔呢？二、更為重要的是，基於人性的有限，人只是受造之物，如何可能達到上帝的超越呢？人與上帝在本體上是永遠有一無法填補的鴻溝，作為受造物的人，如何

4. 王慶成，《太平天國的歷史和思想》（北京：中華書局，1985），頁363-372。

5. 李錦綸，〈肉身成道〉，載《中國與福音》33期（1999.11-12），頁2-10，特別是頁4-5。陳漁，〈東方閃電派〉，載《中國與福音》33期（1999.11-12），頁11-17。

6. 參Jerry D. Korsmeyer，〈進化論與伊甸園：原罪與當代科學的平衡〉（*Evolution & Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*; Mahweh: Paulist Press, 1998），頁23-43。

可以成為神呢？人是在甚麼意義下被視為「成神」／「神化」的呢？三、人要成神正表示人的驕傲，而人的驕傲正是一切罪惡之源。⁷人豈可在皈命上帝和效法基督後，「以自己與上帝同等為強奪的」呢？

本文所要討論的正是這被基督教教會的救贖論和人論所遺忘的「成神」思想，嘗試整理在基督宗教內是如何可以說「成神」的，「成神」是基於甚麼，人是在甚麼層次上可以「成神」；並嘗試指出「成神」的思想雖然因其口號確是容易叫人產生誤會，但假如我們深入了解初期教父的「成神」觀，或許可以發現並不如我們一般所了解的如此褻瀆，「成神」的思想同樣強調上帝的恩典，恩典是「成神」的基礎。而更重要的是，「成神」的思想是植根於基督的道成肉身，是兩性基督論所引申的結果之一，故此有一定的神學理據。

另外，「成神」的觀點不容易見於基督教漢語神學工作者的思想中，但其實「成神」的觀念在中國文化的脈絡下，可能是最自然不過的救贖結果。例如中國大乘佛教就主張「一切眾生皆能成佛」，既然佛教徒可以成佛，基督徒自然可以成為基督，甚至成神了。原來從中國大乘佛學（以至其他中國宗教哲學）發展出來的本土神學，可以發展出類似於基督宗教的成神觀，而「成神」更曾發展為某些中國基督徒所追求的救贖目標。但本文要指出，從中國宗教哲學發展出來的「成神」思想，雖然類似於基督宗教的傳統，讓漢語神學可與普世神學接軌，可是卻因為過於

7. 歷代教會對《創世記》三章5節和《使徒行傳》十二章20至24節的解釋，正是指出人所犯的是驕傲的罪，欲與上帝平等。伯恩斯（J. Patout Burns）指出在奧古斯丁心裏，一切罪惡之源就是人的驕傲。參J. Patout Burns，〈奧古斯丁的原罪論與惡的發展〉（Augustine on the Origin and Progress of Evil），載William S. Babcock編，《聖奧古斯丁的倫理學》（*The Ethics of St. Augustine*; Georgia, Atlanta: Scholars Press, 1991），頁67-85，特別是頁79-84。

遷就中國文化的內容與思維模式，而放棄了基督宗教的獨特性，尤其是對獨一上帝獨特性的堅持，因而超越基督宗教可以接受的範圍，混亂了上帝與人的分界。由此可見，從中國文化發展出來的漢語神學，對漢語神學工作者來說雖有參考價值，但同時具有危險性，是建設漢語神學時必須警惕的。本文嘗試以個案的形式，探討兩位（分別是徐松石和張純一）曾以中國大乘佛學建構基督教神學的人物的思想，藉着他們的「佛化基督教人觀」，讓我們認識「成神」在中國文化的脈絡下，曾是一少部分漢語神學工作者努力的方向，只是他們的思想因深受中國大乘佛學影響，其「成神」的意義已超過一般基督徒可以接受的範圍。由此亦反映中國文化的思想雖是建設漢語神學的資源，但中國文化與基督教神學間確又存在着一定的矛盾，叫神學工作者必須小心提防。

二、基督宗教的成神觀

初期教會在討論基督的救贖所帶來的意義時指出，救贖就是把人的生命提升至聖化不朽的地步。例如《聖經》《詩篇》八十二篇 6 節和《彼得後書》一章 4 節，均支持人在得贖後最終可以達到分享上帝的本性。⁸雖然不少現代《聖經》批評學者認為按此兩處經文的「原意」，是得不出成神的結論，但一般支持成神之說的人以為，《聖經》的意義是多重的，其真正的意義未必就是字面上的「原意」，反而藏於字面背後的「靈意」，才是經文的真正意思；而更重要的是，成神是初期教父的教導，因而並沒有

8. 《詩篇》八十二篇 6 節：「我曾說：『你們是神，都是至高者的兒子。』」《彼得後書》一章 4 節：「因此，他已將又寶貴、又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分。」而《詩篇》八十二篇 6 節正是《約翰福音》十章 34 節的《舊約》出處，三處經文均為東正教神學家喜歡引用來支持成神的說法是符合《聖經》的教導。

討論的餘地。⁹我們可以這樣說，是教父的傳統規範了《聖經》的解釋，使《聖經》內某些經文變成支持成神的理據，至於經文的「原意」是否指人可以成神，則並非那麼重要。

論到初期教父的觀點，愛任紐（Irenaeus, 130-200，又譯伊里奈烏）認為上帝按自己的形象造人，為要叫人在日後漸漸成長，趨向完全，最終達至上帝的樣式，進到不朽的境界而成為神。俄利根（Origen, 185-254，又譯奧利金）指出基督的人性首先被道所聖化，而基督徒亦要跟隨基督，其人性藉着與上帝交往而被聖化成神。阿他那修（Athanasius, 297-373）從基督論出發，指出基督既成為人，以致我們可以獲得「神化」，而基於基督的人性是實實在在的被聖化，因而基督徒的人性亦同樣可以經歷真實的聖化成神。¹⁰迦帕多家教父（Cappadocians）繼承了成神的傳統，大巴西流（Basil the Great, 330-379）堅持我們被召，就是為了成為像上帝一般；拿先素斯的貴格利（Gregory of Nazianzus, 329-390，又譯納西盎的格列高利）以為基督成為真正的人，使我們可以成為真正的神；尼撒的貴格利（Gregory of Nyssa, 332-395，又譯尼薩的格列高利）則指出上帝把自己聯合於我們的本性，好使我們的本性能因與上帝聯合而成為神聖。¹¹迦帕多家教父的另一貢獻是放棄從本質的角度思考人性是否真實的成神，而主張從道德和形上的角度看成神的過程；即仍保持人與上帝之間在本質上

9. Clendenin, 《東方正統基督教》，同前，頁 125-126；Gerald Bonner, 〈奧古斯丁的成神概念〉（Augustine's Conception of Deification），載於《神學研究學刊》（*Journal of Theological Studies* 37 [1986]），頁 371。

10. Emil Bartos, 《東正教神學的成神觀：一個對史坦尼那奧神學的評價與批判》（*Deification in Eastern Orthodox Theology: An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Stanilaes*；Cumbria: Paternoster Press, 1999），頁 7-8；林榮洪，〈基督教神學發展史（一）——初期教會〉（香港：中國神學研究院，1990），頁 213-215。

11. Clendenin, 《東方正統基督教》，同前，頁 128。

的分別，而採用「能」（energies）的觀念來解說人的成神經歷。¹²

值得注意的是，提倡原罪的奧古斯丁亦有成神的主張。奧古斯丁強調的是上帝的恩典，一切人所獲得的救贖都是出於上帝的工作。奧古斯丁承認人會犯罪，因着罪的緣故，在人身上的上帝形象被扭曲了（deformed），需要更新（reform）。更新之所以可能，是建基於上帝的道成肉身果效，而更新後的結果就是人可以成神。¹³因此，按奧古斯丁的理解，人的罪性（或說原罪）並不構成人不能成神的原因，因為上帝可以基於其神聖的恩典赦免人的罪，並使人成神。研究奧古斯丁的學者邦納（Gerald Bonner）指出道成肉身是分析奧古斯丁的成神思想的重點。奧古斯丁強調基督取了人性及人身，變得與我們相同，為的是要認同我們；他又叫信徒們成為上帝的兒女，彼此成為兄弟姊妹。

奧古斯丁與希臘教父的理解相似，認為道成肉身顯明基督參與（participate）在人性之內，擁有完全的人性，如此，基督為人開了一條路，叫人同時可以參與在上帝的神性之內。當上帝真的為了人的緣故成為人身，並釘死在十字架之後，人就不可能不發生改變了。人藉着水禮加入教會，聯結於基督的身體，成為基督身體的一部分，人性在此通過基督的人性得以與基督的神性結合；基督成了上帝與人之間的中介者，他降卑參與世人的事務，使卑微的人可以提升至神聖的領域，參與在上帝的神聖中。¹⁴人的偶然

12. Bartos, 《東正教神學的成神觀》，同前，頁 8-9。

13. Gerald Bonner, 〈奧古斯丁的人觀教義：上帝的形象與罪人〉（Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner），載於《奧古斯丁研究》（*Augustinianum* 24 [1984]），頁 504。

14. Bonner, 〈奧古斯丁的成神概念〉，同前，頁 372-376。

性和有限性本來與上帝的超越性存在很大的鴻溝，非人力可以填補，唯有上帝的恩典，通過神——人基督，從眾多有（原）罪的人中揀選一部分獲取救恩，並叫他們最終能達到成神的結果。¹⁵因此，上帝與人之間的鴻溝是上帝親自填補的，人的罪性和人性雖然使人不可能與上帝相比，但奧秘的成神之事是出於上帝的旨意和工作，雖看似不可能但又因基督的工作變成可能。而成神既然是上帝為人預設的救贖結果，因此亦與人的驕傲、欲與上帝同等的心態無關。奧古斯丁更用人可以成神來證明基督就是上帝，指出假如基督可以令世人成神，那麼，這位叫人成神者豈非本身就必然是上帝嗎？¹⁶因而，我們發現初期教父提出「人可以成神」，其理據是建基於基督的神人兩性的基礎上；是初期教會對基督神人兩性的完全肯定，才引發出「成神」的救贖結果。

雖然初期教父均支持成神之說，但在此我們有需要解釋：成神究竟是一回怎樣的事？人是在甚麼層次上成為神呢？說人可以成神是否就是說人可以與上帝無異／無二，擁有完全的神性呢？奧古斯丁的意見與迦帕多家教父相似，強調我們不是在本性（nature）上成神，人性因着罪的捆綁和其被造性，不能成為超越。我們雖然和基督同是上帝的兒女，但基督是在本性上作上帝的兒子，我們只是分授上帝的神性，作上帝的嗣子（女）而已。例如「不朽」原只屬於上帝，但在那些被揀選的人身上同樣有復活和永生的不朽，他們均是參與在和分授了上帝的神聖，但其本性／本質仍是人性。¹⁷故此，需要強調的是，成神並沒有改變人的本質，人仍是一個受造之物，他／她只是在上帝的

15. Bonner, 〈奧古斯丁的人觀教義〉，同前，頁 510。

16. Bonner, 〈奧古斯丁的成神概念〉，同前，頁 379。

17. 同上，頁 378。

恩典下被聖化成神。¹⁸而奧古斯丁更認為因着罪的緣故，成神不會是今世完成之事，上帝的形象是需要長時間更新的，洗禮只表明一個開始，成神還需一生的努力，經過漫長的過程後，在末日成就之事。¹⁹因此，成神在今天來說只是一個盼望而非真實要發生的事情。²⁰

雖然成神的思想在天主教和基督教內得不到很好的發展，卻在東正教內得以保存，對東正教的信徒來說，成神就是拯救的結果。今天，成神的思想在東正教教會繼續獲得發展，並成為東正教對人在基督裏獲得救贖後的最終結局——人雖然是受造之物，但人最終因上帝的命定而可以成為神聖之物。²¹讓我們在此探討東正教對成神的理解。東正教神學家洛斯基（Vladimir Lossky, 1903-1958）認為上帝的拯救設計並非以贖罪為目的；贖罪只是手段，拯救的真正和唯一目的是使人成神——既解除惡魔的束縛，又恢復人的本性，還在上帝的恩典下獲得神的本性納入人性之內。²²不過，對成神究竟是一回怎樣的事，東正教的神學家大多認為是一種奧秘，不為語言概念可以定義的。可是他們不約而同指出，成神的思想不是一種泛神論（pantheism），人雖然可以成神，但人的本性／本質並沒有升高，人只是參與在上帝的神聖的能或恩典之內而獲得與神相似的光榮。²³即從結果上看，基督宗教的成神思想反

18. Bonner, 〈奧古斯丁的人觀教義〉，同前，頁 512。

19. Bonner, 〈奧古斯丁的成神概念〉，同前，頁 381。

20. Bonner, 〈奧古斯丁的人觀教義〉，同前，頁 513。

21. Panayiotis Nellas, 《在基督裏成神：人的本性》（*Deification in Christ: The Nature of the Human Person*; Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997），頁 28-30。

22. Vladimir Lossky, 《東正教神學導論》（*Orthodox Theology: An Introduction*; tran. Ian and Ithita Kesarcodi-Watson; Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1989），頁 111。此書有中文翻譯：洛斯基著，楊友德譯，《東正教神學導論》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 124-125。

23. Clendenin, 《東方正統基督教》，同前，頁 129-130。

對人最終可以在本質上與上帝等同。正如洛斯基所說，東正教所主張的人與上帝合一，並非指在本質上的合一，而是指在上帝的「能」上的合一。²⁴即上帝通過那非被造的恩典（*uncreated grace*），藉着如光一樣的「能」，在聖靈裏使人與上帝合一，最終使人成神。²⁵而人的本質並沒有變為上帝的本質，人性並沒有變為神性，因上帝的本質是人所不能企達的；人只是分授了上帝的「能」（恩典），使人趨向於上帝的神性，但人終不能在本質上等同上帝。²⁶雖然洛斯基說：「如果一個人正好認識了上帝的本性，那麼這個人就會成為上帝」，²⁷但正因為人不可能完全明白上帝的本性，人的本性與上帝的本性之間的距離又是無限的，人根本不能真正的成為上帝。²⁸因此，雖然成神是指人神秘的與上帝聯合，但東正教仍保持人與上帝最終仍有分別，而這種分別是從本質／本性的角度來加以區分的。「人成神」只可被理解為人與上帝在一種神秘不離的狀態下聯合，而不能說是人與上帝等同，或人真的變成了與上帝一樣。正如尼撒的貴格利所言，成神是一個永不止息的過程，被造物最終不能與非被造的上帝在本質上相同；²⁹而成神的最終實現，只可以在末後的日子而非今天的世代。³⁰

24. Vladimir Lossky, 《東正教會的神秘神學》（*The Mystical Theology of the Eastern Church*; Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998），頁 23-43。

25. Georgios I. Mantzaridis, 《人的成神》（*The Deification of Man*; tran. Liadain Sherrard; Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984），頁 33-39。

26. 「能」被理解為一種非被造之物，屬於上帝存有的一部分，與本質不同，有能力、行動、神聖的運作的意思，是對上帝的動態描寫，不像本質般靜態。有關本質與能之別，可參 Bartos, 《東正教神學的成神觀》，同前，頁 57-82。簡單的討論，可參劉小楓，〈中譯本導言〉，載洛斯基，〈《東正教神學導論》〉，同前，頁 xxx-xxxi。

27. 引自洛斯基，〈《東正教神學導論》〉，同前，頁 31。

28. 洛斯基，〈《東正教神學導論》〉，同前，頁 31-32。

29. 參林榮洪，〈《基督教神學發展史（一）》〉，同前，頁 216。

30. Clendenin, 《東方正統基督教》，同前，頁 135。

另外，從人原初的本體角度看，東正教認為人並不擁有神性。雖然東正教贊同人是按上帝的形象而造，但東正教並不以為「人有上帝的形象」就等於說「人就是上帝」。東正教神學家文斯列斯（Georgios I. Mantzaridis）指出，人雖有上帝的形象（image），但正如初期教父所說的，人還要追求上帝的樣式（likeness）。上帝的形象雖是人所共有的東西，但上帝的樣式卻是需要追求的；而人有上帝的形象，只代表人擁有追求上帝樣式的條件，並不等於人已擁有上帝的樣式，更遑論擁有上帝本體的全部。³¹另外，論到基督在成神的工作上的角色，正如文斯列斯認為，人之所以可以成神，是因為基督的完全代贖，人可以在基督裏重建人的本性。道成肉身使神人兩性結合在同一個身位（hypostasis）上，這正構成人性在人的身位上可以與神性結合（hypostatic union）的原因。因此，基督的肉身和人性就是人可以與上帝接觸之點，基督整個的生命和工作，都是人可以成神的原因；道成肉身的教義，更是成神思想的神學基礎。

從以上的討論裏，我們可以總結在基督宗教的傳統裏，成神之所以可能是出於上帝的恩典，藉着基督的道成肉身，先令到神性通於人性，後使人性通於神性。人因着神人兩性在基督裏的聯合，人性可以分授上帝的神聖，人被聖化，在最終的日子裏擁有成神的地位。而人分授上帝某神聖部分所指的，根據東正教所說的，是指上帝的「能」而非上帝的本質，例如人因此而獲得上帝的不朽。基督宗教正是以本質的神性／人性的角度，來保持上帝與人的分界線。並非人的本質改變為上帝的本質，只是人獲得了上帝神聖的「能」，其人性得以聖化，因而被說成是可以成

31. Mantzaridis, 《人的成神》，同前，頁 21-22。

神。人即或可以成神，擁有神聖的超然地位，但人始終仍然不可以達到在本體上等同上帝。成神後的人的本體仍非上帝的本體，雖然人與上帝在一種神秘的經驗裏密不可分，但成神後的人仍與上帝有別，如此的原則是基督宗教的成神觀所堅守的。因此，筆者以爲「成神」／「神化」一詞，按着以上的分析，可以改稱爲「似神」／「與神聯合」等等較容易叫人接受的字眼；當然，如此行就可能喪失了「成神」所表達的基督道成肉身帶來人可以參與在上帝的神聖內的震撼。

三、中國文化所產生的成神觀

當東正教在提倡成神是得救的結果時，在民國初年的中國大地上，亦出現了兩位曾以中國大乘佛學詮釋基督教的學者，他們均不約而同地受佛教的「一切眾生悉有佛性」的思想影響，主張人可以成神。但他們的成神思想卻又明顯有別於我們以上討論的初期教父和東正教的成神觀。讓我們先看第一位人物——徐松石——的宗教思想，然後探討另一位更爲極端的人物的思想，他就是張純一。

1. 徐松石的成神觀

徐松石在其早期的著作裏，常以「主內小僕」、「主內常慚愧」和「景子」爲署名，³²但少有人知道並提及徐松石同時以「照流居士」自稱，這反映有浸信會背景的徐松石即或不是一個在家學佛的佛教徒（「居士」的意思），但至少表示他對佛教存有相當正面和欣賞的態度。徐松石在其早年的著作《基督教的佛味》一書開首有以下一段話：

32. 吳宗文，〈徐松石牧師學案初述（二）〉，載《基督教週報》1822 期（2001.7.25），版 7。

基督教的佛味就是佛教的基督味，也就是基督教的基督味。不過因為他是基督教所固有，而歷來未經闡明的，現在要因佛教的印證而發揚光大，所以稱為基督教的佛味。³³

這表明徐松石確信以中國大乘佛學來詮釋基督教神學的合法性，不單合法，還是必須的，因如此才能把那隱藏了二千年、與佛理相約的基督教教理部分闡釋出來。徐松石受着大乘佛教「一切眾生悉有佛性」的思想影響，提出一種類似於成神的主張。³⁴讓我們先了解徐松石早期的上帝觀，然後探討徐氏如何說人可以成神。

徐松石首先把基督教的上帝等同於佛教的真如，真如原是佛教對世界背後的真實本體的形容。徐松石把真如說成是真智慧，即指人的真心，³⁵又同時指出在《舊約聖經》的智慧文學和《詩篇》裏，曾多次表示上帝和聖靈就是真智慧，因而徐松石得出「上帝聖靈真理真智慧（真如）是同一的事」。³⁶又說：「真如或真智慧是指甚麼呢？其實就是基督教的聖靈和上帝。」³⁷徐松石爲了遷就佛教的緣起論，在創造問題上偏向佛教的立場，認為「所謂上帝創造萬物，並非說上帝造物無中生有，乃是單就某某特別物的

33. 徐松石《照流居上》，《基督教的佛味》（上海：青年協會書局，1935），頁4。

34. 晚年的徐松石在回顧大半生的經歷時，有兩段耐人尋味的話：「作者以前做錯了許多事，說錯了许多話，尤其是寫錯了许多文章。」「本人年輕時，性情躁急，行事每不審慎。父神數次挽救我，和原諒我，使我免全陷入歧途。」見於：徐松石，《歸主六十五年》，收於《徐松石牧師追思禮拜程序》，頁9和頁10。究竟徐松石所說的「寫錯了许多文章」和「行事每不審慎」，是否指過分認同中國文化，因而改造了不少西方傳來的基督教教義，確是值得進一步探討的問題。不過，明顯在徐松石後期的著作裏，如此「開放」和「大膽」的言論均消失了。參蘇遠泰、何慶昌，《保守與開放——試論徐松石早期的宗教對話》，載《建道學刊》18（2002），頁47-66。

35. 中國佛典《大乘起信論》說：「是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。」《大乘起信論》巧妙地把一心等同於真如，因真如就是一切事物之體，而事物是由心識而有，故心亦是事物的自體。參《大乘起信論》，收於《大正藏》，1666號，頁576上。

36. 徐松石，《基督教的佛味》，同前，頁7。

37. 同上，頁6。

暫有而說他有罷了」。³⁸徐松石指出基督教的創造觀念，其實不過是「變遷」而已，代表事物的循環因果，並不表示事物是由無有而生，宇宙不過是從真如自然而生又自然而動。³⁹其實上帝亦不過是一個「假名」，爲了叫人容易明白那充滿宇宙的大道：大道原是自性創化，無外無內、無始無終的。⁴⁰相對應地，宇宙亦本是一個無始無終、無內無外的自性生機，具有創造的智慧的眞常自性。⁴¹而大道就在宇宙中，宇宙亦在大道之內，兩者是不能分開的。徐松石指出當《聖經》論到創造天地時，不過是指以前的天地（舊天地）變化而成現在的天地（新天地）吧了。正如他說：

《希伯來書》說上帝要將天地像內衣更換，天地就都改變。這『更換』『改變』的意思，絕對不是無中生有的意義。……但就變化的連續性說，萬物是無始無終和無窮無盡的現象。⁴²

徐松石以爲《聖經》原本把宇宙分爲兩界：一是道體的眞如靈理因果智慧界，爲眞常實性存在之處，無始終、無內外；《聖經》爲了方便，以人格化的上帝稱之，化抽象爲實景。另一是現象體的情器認識界，有始終、有內外；《聖經》爲了方便，稱爲被造之物，化不可言爲可言。徐松石總結說：「凡眾只能明白上帝用黃土造人；利根卻能領悟遁爲萬物本源的眞意，知道眞常和萬象原是一體。」⁴³眞智慧界與現象界都是同一的宇宙，兩者不可分離的，故

38. 徐松石，《基督教的佛味》，同前，頁9。

39. 徐松石，《聖道起信論》（上海：廣學會，1940），頁9。

40. 同上，頁12。

41. 同上，頁88。

42. 徐松石，《基督教的佛味》，同前，頁9-10。

43. 徐松石，《聖道起信論》，同前，頁57。

徐松石得出「宇宙就是道，道就是宇宙。宇宙就是上帝，上帝就是宇宙」的結論。⁴⁴上帝並非在宇宙之外而造宇宙，亦非先於宇宙成立而自存，「他與宇宙同是無始無終，無窮無盡，無內無外，而且無得無失。」⁴⁵宇宙不過是真常（真如）的動相，而宇宙萬象的本性就是真常。⁴⁶徐松石明顯在此採用了佛教真如的觀念，把上帝說成是非位格的存有真如，不接受上帝的創造是由無變有（creation ex nihilo），並融合上帝與宇宙事物，視兩者為相互依存、不能分離。徐松石曾如此表達上帝：「基督教的上帝是甚麼？基督教所闡明的上帝，乃是宇宙真常、自性智慧、自性創造和自性鵠的、之無始無終的自動生機作用。」⁴⁷徐松石把事物與上帝說成是不能分離的，雖然仍表達上帝屬於真智慧界，而事物屬於現象界，但明顯是一種「萬有在神論」（Panentheism）的立場。既然上帝就是真如，而真如在本體上就是人的真心，徐松石在此已表明上帝（宇宙的大道）以靈或真智慧的形式，早存於人心之內。

由此，讓我們進入討論早期徐松石的人觀。徐松石批評基督徒以為上帝、耶穌和聖靈是在人的身外，往往向身外求，殊不知上帝、耶穌和聖靈都在自己身內。⁴⁸人是上帝所造的，上帝的靈和本性其實早存於人心裏，徐松石亦從《約翰福音》十章 34 節推論說人人都有相當的神性和基督性。⁴⁹當《聖經》說世上無義人時，只是指沒有全義的人而已，並不是說世人沒有上帝所賦予具有神性和基督性的

44. 徐松石，《基督教的佛味》，同前，頁 11；徐松石，《聖道起信論》，同前，頁 12。

45. 徐松石，《基督教的佛味》，同前，頁 12。

46. 徐松石，《聖道起信論》，同前，頁 49。

47. 同上，頁 17。

48. 徐松石，《基督教的佛味》，同前，頁 22。

49. 同上，頁 22-23。

良心。⁵⁰其實人內在潛藏成聖成神的基礎，只是人不像基督般能彰顯出來。人要獲得拯救，需要內外兼修，把人的覺性發揮出來。徐松石在此原要打破人類絕對不能自救自拔、沒有屬靈自悟、救恩惟靠他力和自性完全不潔等觀念；⁵¹但他同時帶出人本身就擁有真如性，只是被無明所蔽，不能彰顯出來，而真如性就是神性／基督性。因此，在徐松石心裏，「教」（宗教和教育）的目的就是要指點世人如何上行下效，契合真常（真如／上帝），達到天人合一之境。⁵²

徐松石亦把成神的可能聯結於基督的工作上，但他並非以道成肉身來支持人可以成神，而是以大乘佛學的佛三身（*Trikāya*）來指出基督的超越和人性身份。徐松石認為基督就是三位一體真如的第二位，在此所說的「三位一體」是指佛三身的法身（自性身）、報身（變化身）和應身（受用身）。⁵³基督的法身就是上帝，應身就是聖靈，而基督的

50. 徐松石，《聖道起信論》，同前，頁71。

51. 徐松石，《基督教的佛味》，同前，頁24。

52. 徐松石，《聖道起信論》，同前，頁65和頁72-73。

53. 法身（*dharmakāya*）是指佛的精神性身體，是佛所證顯的超越真如體，遍佈整個宇宙，為諸法存在的根基和諸法的性體，故等同於法性、法界、真如。報身（*sambhogakāya*）是指佛覺悟後在佛土被諸菩薩看到、享受果報的佛身，此身是圓成萬德而顯的果身，不單享受佛在歷世歷代以來所發的願和行的道而得的佛果，還向眾菩薩說完全的佛法。得道的釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、藥師佛，皆為報身。應身（或稱化身）（*nirmāṇakāya*）是佛為教化眾生的緣故，應眾生之根器而變化顯現的佛身，歷史上出現的釋迦牟尼便是應身之一。參Gadjin Nagao, 〈三身佛的理論〉（*On the Theory of Buddha-Body*），載於《東方佛教》（*Eastern Buddhist*, vol. VI, no. 1 [May 1973]），頁26-39；吳汝鈞，〈佛三身說〉，收氏著，《佛教的概念與方法》（台北：台灣商務，1992），頁18-21；佛光大辭典編修委員會編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），頁555、3353、4919、6432。佛三身說有兩種說法，一是來自〈狹義〉唯識宗傳統的三身說（自性身、受用身、變化身），另一是來自如來藏傳統（廣義的唯識宗）的三身說（法身、報身、應心），兩者雖然在側重點上有所不同（例如唯識宗傳統強調成佛的修煉過程，因而較着重受用身；但如來藏傳統則強調眾生早有如來藏，只是被無明、煩惱所蔽，因而較着重法身），但大概仍是一一相對的：法身即自性身，報身即受用身，應身即變化身。參Ruben L. F. Habito, 〈佛教的佛三身說教義〉（*The Trikāya Doctrine in Buddhism*），載於《佛教—基督教研究》（*Buddhist-Christian Studies* 6 [1986]），頁53-62。

肉身就是當受敬拜的佛報身。⁵⁴三身所示現的是佛身的三種不同形態，而作為人的基督就具備了佛三身的表達於其本性之內；即神格內的第二位者是可以分別以法身、報身或應身的姿態出現。人因着基督在世上的愛和好行為，內心產生信、望、愛的能力，以基督為生活的中心，就得着真正解脫的能力。⁵⁵既然作為人的基督可以同時示現不同的佛身（包括代表上帝的法身），因此，人依靠基督和效法基督的行為，同樣可以回復真常法身的身份。基督在世間示現人如何可以回復法身，叫世人知道人亦可以照樣回復法身上帝的身份。

但另一方面，徐松石同時強調他並不是指人就是上帝，或人無須神恩的扶助，而只是說人分授了上帝的部分，擁有神性，又上帝早內住於人心中。徐松石明言他並沒有把上帝與人的界線取消，並指出「有上帝性〔神性〕並非就是上帝」，人始終是上帝所創造之物而非上帝（就凡夫說），或說人只是真如流出之物而非真如（就智者說）。⁵⁶可惜徐松石並沒有交代在他整個思想裏，為何人不能完全等同上帝。筆者以為基於徐松石主張上帝就是真如的觀念，既然上帝就是宇宙，宇宙就是上帝，為何作為宇宙一部分的人不可以成為上帝呢？為何徐松石在此把「被造之物」（現象界）和「創造之上帝」（真智慧界）截然二分，而不像討論上帝觀時把兩者視為一體的呢？筆者發現，徐松石的寫作動機是叫佛教徒可以認識耶穌基督，因而他以基督教為中心，採用佛教的概念來建構其上帝論和人論。因此，他雖然提倡人可以成神，因人早有了部分的神性，但他仍不敢把人與上帝的界線完全取消。另外，正因徐松

54. 徐松石，《聖道起信論》，同前，頁45。

55. 同上，頁47。

56. 徐松石，《中華民族眼裏的基督》（上海：廣學會，1948），頁35-36。

石以大乘佛學的非實體性思維模式來處理上帝與人的關係，把神性和人性視為一個認識上的假有名相，並非真實存在的實體，而兩者均等同真如性，故此亦構成在徐松石整個成神的理論上，很難區分上帝與人是在甚麼層次上仍保持分別。筆者的意見是，徐松石的成神觀從內在邏輯推理上說，是可以得出人完全成神，人變得與上帝無異／無二的結論。徐松石仍保持神人的區分，只是基於他的個人認信，而徐松石亦沒有詳細交代他是從甚麼角度來區分上帝與人之間的分別。故此，我們可以從理論上說，徐松石的成神觀不及張純一的徹底和一致，雖然單從結論上講，我們是贊同徐松石多於張純一。

2. 張純一的成神觀

張純一可說是一個頗傳奇性的清末民初人物，原先信仰基督，著弘道書傳揚基督福音，努力以中國宗教哲學（特別是大乘佛學）詮釋基督教；可是他後來改宗佛教，在太虛的鼓勵下提出「佛化基督教」的口號，以中國大乘佛學來改造／成全基督教。⁵⁷正因張純一曾是基督徒，後又成了佛教徒，因此在不同的信仰身份下，我們可以發現他對成神的觀念有不同的看法，讓我們先討論他仍自稱為基督徒之時的成神觀。

張純一論及人與上帝的關係時指出人與上帝和好後，人心便成為上帝的聖殿，在此人與上帝合而為一。⁵⁸張純一以為人與上帝本是一靈貫徹，即人與上帝有某種靈性上的

57. 有關張純一的生平和改宗經歷，參拙作，《張純一的佛化基督教神學》（香港中文大學研究院宗教及神學部哲學博士論文，2002），第三章。

58. 張純一，〈新約之光〉，載張純一，《基督教內篇》，重印編入張純一，《仲如先生弘道篇》（上海：協和書局；北京：郭紀雲書局，1921），頁33；張純一，〈重生論〉，載《基督教內篇》，同前，頁14。

聯繫，而人又本有聖靈內住，⁵⁹因此，拯救就是妙身道身的基督，以其神力幫助人發出內心之光，照見一切虛妄，叫人棄妄從真，並引發出人本有的真如性，無量眾生就能心通聖父聖子，如此人便能超脫三界輪迴之苦，得享永生。⁶⁰張純一在此欲表達的是，既然人是按上帝的肖像（形象）而造，人本來就分授了上帝的本性，與上帝通於一靈。因此，拯救的必然結果是人從與上帝分離的狀態回歸到與上帝合一、並心靈相通的狀態。

張純一認為「吾人靈魂即上帝之分體也」，⁶¹表示人分授了上帝的部分本體。張純一指出上帝的神性本充滿十方虛空，清淨常樂，自在不變，表示神性是遍在之意。⁶²而上帝在造人之時，已使人心與上帝契合，並賦予人「性靈」。⁶³性靈指宇宙的大總靈體（或說宇宙的大道）存於人性內的部分，是貫穿於一切，又超乎一切之外。⁶⁴聖賢或眾生之性靈都是小靈，與多情宇宙悠悠之大總靈體交感無間無斷。⁶⁵人心內的性靈就是人與上帝的聖靈感應交通之處，天心人心，早已在此一理貫通。⁶⁶正因人是按上帝的肖像而造，故其具有的性靈與上帝亦本為一。⁶⁷人的性靈是上帝的聖靈之分身，因此人應以上帝（天道）為依歸，不容有纖毫我相之私心，以致遺失性理之真。正如老子法天，莊子照天，墨子同天，中庸達天，孟子修天，正是「妙哉自來聖賢言

59. 參賴品超、蘇遠泰，〈張純一的佛化聖靈論〉，載鄧紹光編，《聖靈：華人文化處境中的觀點》（香港：香港信義宗神學院，2002）。

60. 張純一，〈新約之光〉，同前，頁34-36。

61. 張純一，〈答殷勤道〉，載張純一，《融通各教皈命基督談道書》（上海：協和書局；北京：郭紹雲書局，1921），頁18。

62. 張純一，〈重生論〉，同前，頁13。

63. 張純一，〈基督教約篇〉，載《基督教內篇》，同前，頁52。

64. 〈劉子通書節錄〉，載《融通各教皈命基督談道書》，同前，頁15。

65. 張純一，〈致吳保存〉，載《融通各教皈命基督談道書》，同前，頁21。

66. 張純一，〈聖靈論〉，載《基督教內篇》，同前，頁41。

67. 張純一，〈論惡之始終〉，載《基督教內篇》，同前，頁50。

道，大都一貫人天」。⁶⁸而基督徒與上帝的關係亦本來是一種父宅我心、我宅父心的互融關係。⁶⁹

由此可見，張純一是從體性的角度認為人、上帝、天地是無有分別的，⁷⁰只是人的神性不及上帝圓滿而已；上帝是大總靈體的別名，而人的性靈分授了大總靈體的部分成為小靈。⁷¹人本來就擁有上帝的神性部分，本來就是聖潔，可以通於天地萬物；只是罪惡和迷執把人陷在迷失的境況，掩蔽人的神性本體，而基督的救贖就是要掃除污染物，把人原本擁有的本真再一次顯露出來。此時期的張純一以為如此的回復本真，是需要基督的拯救工作輔助，人才可以得以成功；即人雖然分授上帝的本體，又本然地擁有上帝的本性，但人並沒有足夠的能力可以回復。

從以上對張純一早期的人論的分析，我們可以發現此期間的他大致站在基督宗教傳統的框架下討論成神，指出人本來分授了上帝的體性。張純一曾以「神化」一詞來形容基督徒漸與上帝和好的過程，他說：「時時與天父相親，己身自由漸感同神化，而成聖殿，足為上帝居住游行之所。」⁷²不過，此時的他仍表達人雖能「神化」成上帝，具有上帝一切的德性，但人與上帝在本體上仍有某種的不同，人只是分授了上帝（大總靈體）的部分，人並非可以成為完全的上帝。人的成神是基於人本體上有部分的神性，分授了小（性）靈，在上帝居於人心後回復原本擁有的神性。因此，張純一在此時期對「成神」的看法是，人可以在體性

68. 張純一，〈重生論〉，同前，頁13。

69. 張純一，〈答崔抱璞〉，載《融通各教皈命基督談道書》，同前，頁33。

70. 張純一，〈新約之光〉，同前，頁28。

71. 人與其他事物雖然均分授了大總靈體的部分，但張純一以為人是最接近大總靈體之物。張純一說：「天恩溥博，網維宇宙，人性最靈，會歸一極，體仁普化，期止至善。」引自張純一，〈新約之光〉，同前，頁36。

72. 引自張純一，〈天國論〉，載《基督教內篇》，同前，頁18。楷體為筆者所加的着重。

上成爲上帝，只是基於人分授的只是大總靈體內的小靈，因而人是在數量上而非本體上有別於上帝；亦因如此，人與上帝雖然繫於一靈，但人與上帝仍有分別。誠然，從數量而非質量上區分人與上帝是不無批評之處，例如產生半人半神的奇怪人觀，但至少此時的張純一是努力想切合基督宗教的傳統，未敢把人完全等同上帝。

當張純一改宗佛教後，他的成神觀起了很大的變化。此時的他以爲一切有情和無情眾生，都是眞如平等，沒有差異，同樣包含着「整全的」大總靈體。⁷³正如張純一說：「這無量無邊的大宇，無始無終的長宙，其中所流露無窮無盡的活潑神妙現象，都是一個大總靈體所顯的作用。吾人資生其間，一靈貫澈，無二無別，適爲山河大地，十方虛空的主體。故天地要我們的心靈參贊他〔它〕，就愈覺高厚；日月要我們的心靈洗刷他〔它〕，就愈見光明。」⁷⁴張純一明確反對世界萬物由上帝創造之說，並指出山河大地，皆自一眞性中流出，自具無盡神用。⁷⁵又指出天地本無自體（自性），我亦無自體；而我之所以爲我，與天地之所以爲天地者，其實無二無別。追溯天地之所由生，皆自一眞法界（或說大總靈體）生，亦可說由無始而生。⁷⁶

張純一喜歡以儒家的天來代表大總靈體，表達天人本一脈，彼此相通無間的思想。張純一主張「天在身內，即身是天」——天地與我本同根，萬物與我爲一體。⁷⁷張純一

73. 張純一，《福音秘義·發覆》，頁33，載於張純一，《福音秘義》（上海：協和書局；北京：郭紀雲書局，1927）。

74. 張純一，《世界文化之歸宿》，載張純一，《仲如先生講演集》，頁52。此書重印編入張純一，《仲如先生弘道篇》，同前。

75. 張純一，《改造基督教之討論》，頁14。此書重印編入張純一，《中國基督教》（上海：佛教精進社，1927）。

76. 張純一，《課餘覺語》（出版社及出版日期不詳，約於一九二〇年後），頁32。

77. 張純一，《仲如先生講演集》，同前，頁23。

指出我之靈性，與天地之所以為天地，本無二無別。⁷⁸天和人本來就是一個，而天的作用，無窮無盡，賴人以顯明之。⁷⁹綜觀以上的討論，張純一不單質疑人是源於天／大總靈體之說，更指出人與天／大總靈體根本就是同一的。人即天，天即人，人天相即。

套用在基督宗教的語境上，張純一想表達的是人本來就是上帝。例如他說：「我之精神，本來與神合一，本來是神。所以不成神者，因為肉體作用，致精神不能統一而散漫耳。設能釋形去智，凝聚精神，息息與大化通，何難妙顯神用耶？」⁸⁰又清楚指出「斯人本皆上帝」，⁸¹「爾曹即上帝，天國在爾心」，⁸²並引《哥林多前書》三章 17 節和《約翰福音》十七章 21 節，⁸³證明「人人本來是上帝，皆可成上帝」。⁸⁴而張純一更多次徵引《約翰福音》十章 34 節，指出耶穌明明說人本身就是上帝，上帝即是人的自心（真心），非自心外別有上帝。⁸⁵此時的張純一接受佛教「一切眾生，法身平等」之說，⁸⁶認為不單人類，連一切無情之物，皆是真平等，全都是法身的彰顯。⁸⁷張純一明顯在此以法身一詞來形容大總靈體，指出眾生與法身本來無二。因此他批評西洋基督教把上帝與人「劃若鴻溝，隔絕

78. 同上，頁 29。

79. 同上，頁 18。

80. 同上，頁 30。櫛體為筆者所加的着重。

81. 張純一，《墨學與景教》（上海：協和書局；北京：郭紀雲書局；上海及各埠：中華書局，1923），頁 36。

82. 同上，頁 51。

83. 《哥林多前書》三章 17 節：「若有人毀壞神的殿，神必要毀壞那人，因為神的殿是聖的，這殿就是你們。」《約翰福音》十七章 21 節：「使他們都合而為一。正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面，叫世人可以信你差了我來。」

84. 張純一，《答邊潤寰宗教之疑問》，載張純一，《佛化基督教》（台北：台灣印經處，1956 重印），頁 52。

85. 張純一，《福音秘義·發覆》，同前，頁 67。

86. 張純一，《福音秘義·概論》，頁 4。此書載於張純一，《福音秘義》，同前。

87. 張純一，《與基督徒書》，載《佛化基督教》，同前，頁 59。

不通」，是最錯誤不過的；其實上帝不在人以外，「上帝即是自心，本已〔己？〕原是上帝。」⁸⁸但今天世人之所以不覺自身就是上帝，因世人被無明所蔽，不知上帝就是自心，故陷於與上帝分離的迷失狀態。正如張純一說：「上帝周遍一切，通於人心而爲一，本無內外。要當攝外於內，託小包大，始不墮入天魔外道。……凡夫蔽於無明，迷失自心上帝，而惟求之於外，是謂舍〔捨〕本逐末。……若能除滅無明，見本法身〔即上帝〕，如實了知一切眾生，及與己身，眞如平等，無二無別。」⁸⁹人本身就具備了充足的拯救資源，因人與上帝／法身本是一體。另外，張純一在此指出人要回復成爲上帝，是求諸內學而非外學。

此時的張純一非常強調獲生命（得救贖）就是成就自心上帝，得正報之結果。⁹⁰值得注意的是，張純一不單單指出人應與上帝合而爲一，而是明確指出人的自心就是上帝，上帝並非在人心之外，因而主張一種「神人爲一」之說——上帝與人的自心是同一事物，並沒有兩樣。⁹¹基於此，拯救的結果就是回復人本應具有的上帝和基督生命的一切美善，即人可像基督般復活、升天，又願代無量眾生受苦，「心基督心、行基督行，將上天下地一切美妙，齊與我生命渾而爲一。」⁹²人的一顆自心（或說眞心），是人超脫迷執的基礎。因此拯救就是一種回復（recovery），一種回復本眞（getting back to normal）的工作。

綜觀以上所論，改宗後的張純一已徹底地提出一種「神人爲一」的主張，人並非只是分授上帝部分的神性，與上

88. 張純一，《答邊潤寶宗教之疑問》，同前，頁 50。括號內文字爲筆者所加。

89. 張純一，《福音秘義·發覆》，同前，頁 69。括號內文字爲筆者所加。

90. 張純一，《答某女士書》，載《佛化基督教》，同前，頁 4。

91. 關於張純一的自心上帝之說，參拙作，《張純一的佛化基督教神學》，同前，第六章。

92. 張純一，《基督之生命觀》，載《青年進步》32 冊（4/1920），頁 90 下。

帝合而爲一而已；因如此仍是把人與上帝分爲二，人只參與在上帝的神性中，分享上帝的美德，而上帝仍然處於人的身外。此時的張純一是相當徹底地掃除人與上帝的分界，認爲人本來就是上帝，本來就與上帝一體，早擁有上帝的一切美善；因此，人與上帝根本就是同一的（identical）。成神不過是回復人的本真，回復人的真正的人性，即與神性／佛性／眞如性無異的覺性。借用中國大乘佛學對「即」字的歧義分析，自稱基督徒期間的張純一所主張的「人即上帝」，此時的「即」類似於天台宗的「即九界而成佛」的「即」，表示「不離」的意思。又似一心三觀的「即空即假即中」的「即」，代表空、假、中均描寫事物的實相（眞理／眞實），而空包含假中，假包含空中，中包含空假，三者彼此相即不離。⁹³「人即上帝」／「成神」代表人在本體上不離於上帝，又人本具上帝一切的德行，彼此關係密切到不可分。雖然彼此相互滲透而互不分離，但人始終與上帝有別，人並未擁有全部的神性。但改宗佛教後的張純一所主張的「人即上帝」／「成神」，其中的「即」就接近日本京都學派所詮釋的華嚴宗的「即」，表示「同一」／「就是」的意思。⁹⁴例如久松眞一在解釋華嚴宗所描寫的事事無礙法界時，⁹⁵指出其爲一神秘的境界，

93. 參拙作，〈唯名論與中道實相——比較奧康與智鵬的思想〉，載《建道學刊》16（2001），頁99-122。

94. 在《福音秘義·發覆》一書中，張純一在解釋天國時，同時說過「即心即土，即身即土」，和「即心是土，即身是土」的話，多少反映此時的張純一把「即」看爲「是」的意思。參該書，頁3、49。

95. 事事無礙法界是華嚴宗所提出的四法界之一。四法界分別是事法界、理法界、理事無礙法界和事事無礙法界。「法界」（dharmadhatu）指從眞理的角度所觀得的世界，四法界是從現象（事）與本體（理）的角度，理解世界的關係。參龜川教信著，印海譯，《華嚴學》（台北：佛光文化事業，1997），頁222。事事無礙法界是四法界中最神秘的境界，是佛陀在海印三昧（sagara-mudra samadhi）中所體悟的眞理世界，這眞理世界是經過長時間的禪定功夫後，超越了語言和概念運作的事與事間圓融無礙的世界。言下之意，即代表華嚴世界只可靠直觀得證悟，而不可藉知識來了解。因所證得的世界是事物與事物間圓融無礙，渾成一體。參吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津，1995），

事物間雖然仍有外相的分別，但在其中事物與事物是圓融無礙地存在，甚至可以說甲事物就是乙事物，部分的事物就是整體的事物。⁹⁶在此語境下，「人即上帝」／「成神」所指的是從本體／實相的層面看，人就是上帝，兩者無二無別。「成神」在此不單指人可以真正成神，還有人本來就與上帝無二，本來就是上帝的意思。

四、結語與評論——提防佛化基督教人觀的危險

除非我們接受人性和神性是截然二分的，人性之內完全不可能有神性的參與，否則說人在獲拯救後或多或少可以擁有上帝的神聖，在上帝的恩典和基督的拯救工作的角度下看，是可以理解的。基督作為一個新人的典範，正好表明神人兩性在同一個人的身位上是可以有相融相通的可能。人雖然是受造和會犯罪之物，虧缺了上帝的榮耀，但藉着基督的救贖，人仍可以脫離罪的捆綁，更可以超脫受造物的身份，進到一種與上帝神秘聯合的關係中，分授上帝的神聖，從而被稱為成神／似神。我們固然需要謹記成神是在終末的日子才可以完全實現，因而警惕今天在世上的人，不論地位如何高、靈性如何超越，均沒有一個擁有成神的身份。但另一方面，又因人可以成神，表明人的身份是尊貴的，人可以有資格藉着上帝的施恩和基督的道成肉身而成神，反映在上帝的創造中，人的存在結構有某種特質，叫人可以因此有成神的可能。

我們可以說因為人是按上帝的形象而造（創 1:26），或說唯獨人有上帝所吹的靈（創 2:7），人在宇宙中的獨特

頁 103-104、123-124；霍韜晦，〈原始佛教的啓示：華嚴哲學講座之一〉，收氏著：《如實觀的哲學》（香港：法住出版社，1992），頁 89-98。

96. 參拙作，〈我即花：試疏解基督教神學人對佛教事事無礙思維模式的疑惑〉，載於《輔仁宗教研究》4（2001 冬），頁 87-115。

地位是不能因某些原因（包括進化論的挑戰和爲了生態／環保的緣故）而被取消的。我們不單反對現代社會把人物化（reification），還應強調人原本就有尊貴的身份，在基督耶穌的道成肉身和拯救下，我們甚至可以成神（deification）。不過，人可以成神並不意味着人就是上帝，人因而可以自高自大，潛奪上帝榮耀。要謹記的是，人可以成神並不是人作了甚麼，或獲得了甚麼功德，而是純然基於上帝的恩典和基督的救贖。而成神所表達的是人參與在上帝的神聖之內，分授上帝的不朽，並非指人在本性本質上真的變成了與上帝一樣；受造之物決不能變成與上帝無異無別。筆者以爲如此的成神觀與宗教改革的稱義觀並不真正構成不可互通的矛盾，因兩者均同時強調上帝的恩典和基督的救贖工作，而成神亦非發生在今世之事，而是在末世的日子才實現，因此一個可以「成神」的聖徒，在今世仍可能是一個罪人。

但從徐松石和張純一的「成神」觀中，我們發現從中國大乘佛學（或其他宗教哲學）出發，所強調的是人的本性已擁有神聖的成分，肯定人早就擁有成聖成佛成神的超越基礎。雖然這與《聖經·創世記》所說上帝創造人後覺得「甚好」有些相通的地方，但佛教強調的是從「本具」的角度來肯定人可以成佛，成佛並非單單靠人修行而得，人擁有佛性才是人可以成佛的主因（佛教稱爲「正因佛性」）。落到徐松石和張純一的佛化基督教人觀中，就產生了人與上帝無二無異的說法，相信是接受傳統教義的基督徒難以接受的結論。

我們接受人的獨特被造（有上帝的形象和上帝所吹的靈）使人本然地就擁有獨特的存在結構，再加上人可以成神的理論，教我們重新思想人是上帝創造的高峰，人本具

可以成神的因緣（cause and condition）。而徐松石和張純一的人觀亦由人本有極尊貴的本性出發，肯定人可以成神，具有本然的價值，本可發揮肯定基督教對人身份尊重的功效。可是，徐松石和張純一的成神觀卻又喚醒我們要小心提防，因他們的極端言論，正提醒我們不要把人的獨特地位無限擴大，甚至把成神說成是人在本體上變得與上帝無異無二。基督宗教的成神觀強調的是上帝的恩典，信徒藉着基督的道成肉身完成神—人間的互通。張純一過度地強調人本具成聖的條件（佛性），把眾生本具佛性看為眾生本來是佛／上帝，未能分別有佛性不等於就是佛，有成神的可能不等於人本來就是上帝，從基督宗教的立場看，是相當偏激的言論。

筆者又要指出的是，原本在中國大乘佛教的如來藏系統所說的「一切眾生悉有佛性」其實可有兩解：一、眾生均有成佛成聖的可能，這亦是如來藏系列在印度掘起的原因；二、但在中國大乘佛教的發展裏，產生了眞常唯心佛教系統，把「一切眾生悉有佛性」引申為「一切眾生本來是佛」的意思。⁹⁷例如在惠能所開創的南禪／祖師禪裏，頓悟和「平常心是道」之所以可能，「一切眾生本來是佛」就是其必須條件之一。⁹⁸但「一切眾生悉有佛性」未必一定要解作眾人本來是佛，卻為張純一所強調。基於此，張純一得出所有人本是上帝的結論，如此亦正是基督宗教所難以接受的地方。假如張純一只採納人人有成神的可能，而成神的意義是指人分授上帝的神聖的話，則可能更為符合基督宗教的福音內容呢。

97. 楊惠南，《佛教思想新論》（台北：東大圖書，1982 初版，1998 四版），頁 163-164。

98. 楊惠南，《禪史與禪思》（台北：東大圖書，1995），頁 231-259。

從佛教眞如的角度看，既然人性／神性都不過是諸法的眞如性，人在回復其眞正的人性後，人就有可能眞正成神，與上帝無異了。正因張純一和徐松石均接受佛教非本質性／非實體性的思維，先從眞如等同上帝的角度出發，肯定人性和神性不過是假名施設，得出眞正的人性和神性本無二的結論，才推論出人與上帝無異之說。從非實體性的思維來重新詮釋基督宗教，固然可能爲基督宗教的神學帶出許多新的洞見；⁹⁹但亦因爲完全放棄本質性／實體性的思維，才產生人與上帝無異之說。例如張純一不像東正教般區分上帝的本質與上帝的能，因而亦沒有語言工具來分別人與上帝了。故此，前期的張純一雖從量的角度分別人與上帝，後期的他卻乾脆指出人本來就是上帝了。但我們接受的是，人在上帝的恩典下分授上帝的神聖，和人本然地擁有可以成神的存在結構；但卻未能接受人可以完完全全等同上帝，或人本然地與上帝無二之說。這亦正正反映大乘佛教的非實體性的圓融思想，未能處理超越者與被造者之間的分別，以至容易產生不同於基督宗教傳統和福音信仰內容的人觀。徐松石和張純一的佛化基督教人觀，雖然讓我們重拾基督宗教傳統的成神思想，但因其混淆了「人與上帝不離」與「人與上帝同一」之別，其所說的人觀恐怕要作出不少的修訂，才可以被一般基督徒所接納。

99. 其中，堅能（John P. Keenan）的研究工作算是較突出的，並爲耶佛對話圈了所熱烈討論。堅能正是嘗試以佛教非實體性的思維模式來詮釋基督教神學，尤其在「一論和基督論上。參John P. Keenan, 《基督的意義：一個大乘神學》（*The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*; Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989）；John P. Keenan, 《馬可福音：一個大乘的閱讀》（*The Gospel of Mark: A Mahāyāna Reading*; Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995）。香港中文大學宗教系的賴品超亦從事了大量神學研究多年，成果豐碩，參賴品超，〈從大乘佛學看迦克墩基督論〉，載《輔仁宗教學研究》2期（2000秋），頁231-262；〈從量子物理看基督教與佛教的互補〉，載《宗教哲學季刊》7卷1期（3/2001），頁17-34；〈罪身、罪性與如來藏——一個基督論式人類學的探討〉，載《中國神學研究院期刊》35期（7/2003），頁209-229。

以上的分析正反映中國文化雖然可以作為基督教神學本土化的資源，像初期教會的希臘哲學、中世紀的亞里士多德哲學和宗教改革時的人文主義思想般，都可以成為「神學之僕」（*ancilla theologiae*），但中國文化的思想以及希臘哲學、亞里士多德哲學和人文主義一樣，既可以是基督宗教神學的僕人，又可以是其敵人。例如本文所論的佛化基督教人觀，反映大乘佛教的思維模式和其實質的內容，可能與基督宗教的信仰和教義有明顯的抵觸。例如把眾生悉有佛性的思想融入基督宗教的成神觀裏，就可能出現張純一的極端思想。問題是假如我們欲借助別的文化資源來創建神學，其過程是必須非常小心的。如何既可接納新的文化和思想元素，又能固守基督宗教的信仰，讓一般基督徒均能接受，是建設漢語神學所必須面對的問題。徐松石和張純一正正是過度吸收大乘佛教的思想，容易喪失基督宗教的立場，其佛化基督教人觀亦至多可以在學術圈內表達其新穎和獨特的創見，而不能造就神學的真正受眾——基督的教會，這其實是十分可惜之事。筆者強調，建設漢語神學，並使其成為普世基督教神學的一員，是我們應當努力的工作。但如何既可以開放地接受中國文化內優良的成分，又同時保持對中國文化的批判，使能產生對基督宗教傳統和福音信仰委身的神學，是我們需要細心和持續進行的努力。

