

【專題論文】 Special Issue

**佛教與基督教對話的詮釋問題：
阿部正雄的倒空的神**

The Hermeneutic Question of Buddhist-Christian
Dialogue: On Abe Masao's Kenotic God

林永強

Wing Keung LAM*

關鍵詞：倒空的神、實體主義、非實體主義、比喻詮釋法、哲學詮釋學

Keywords: kenotic God, substantialism, non-substantialism,
metaphorical hermeneutic method, philosophical hermeneutics

* 香港教育學院宗教教育與心靈教育中心助理教授。

摘要

本文旨於以阿部正雄(1915-2006)提出的倒空的神為例,研探佛教與基督教對話的詮釋問題。

阿部試圖以佛教的空和京都學派主張的「絕對無」詮釋基督教的神,從而開啟兩宗教的會通之門。阿部認為,據聖經所記,特別是腓立比書第二章五至八節,基督耶穌的道成肉身是透過自我否定,倒空其本有的神聖而完成的。這不單是一種活動,更加是神的本質。

筆者認為,有關神的本質此一論爭,不單牽涉實體與非實體的形而上學差異,更進一步透顯兩宗教對話方法學上的詮釋問題。本文會借用希克(John Hick)的比喻詮釋法——視道成肉身一事為比喻而非真實,從而展示基督教有關神的詮釋的開放性。並參考高達美(Hans-Georg Gadamer)的哲學詮釋學,藉以鞏固希克的理論。

Abstract

This paper attempts to explore the hermeneutic question in the light of Abe Masao's (1915-2006) kenotic God.

Abe interprets Christian God with Buddhist *Śūnyatā* and "Absolute Nothingness" of the Kyoto School, in order to open up the door of dialogue between Buddhism and Christianity. For Abe, according to the Bible, the book of Philippians 2:5-8 in particular, the incarnation of Jesus Christ is completed through self-negation or self-emptying (kenosis) of divinity. It is not merely an activity, but also considered as the essence of God.

For my part, the debate on the essence of God does not only relate to the difference between substantialism and non-substantialism, but also embraces the hermeneutic question of dialogical methodology between the two religions. By borrowing John Hick's metaphorical hermeneutic method, which argues that the event of incarnation is merely a metaphor instead of a fact, it somewhat indicates the hermeneutic openness of Christian God. In order to strengthen Hick's theory, the philosophical hermeneutics advocated by Hans-Georg Gadamer will be examined.

作為對話的日本哲學：阿部正雄的倒空的神

哲學本來就是一種對話或比較活動。哲學是論者通過自己的理論、論點，與明確以致不明確的讀者，構成一種對話的關係。這種關係在哲學上而言，可算是一種比較哲學的哲學運動。「日本哲學」作為哲學的一個分野，¹特別是自西田幾多郎起所形成的近代日本哲學的哲學運動，可以說是一種透過東方哲學、思想，特別是禪佛教的哲學、思想等，與西方哲學、思想的哲學對話。這種對話包括受容、對決與創造三方面。西田幾多郎以降的哲學家，如田邊元、九鬼周造、和辻哲郎、三木清、西谷啓治等更曾赴德國、法國、美國等留學、演講和授學，與西方哲學家進行直接對話。回國後，他們透過著作繼續這種哲學運動，並提出了各自的哲學原理，從而構成一種具創造性的哲學對話。根據這種「獨創性」，近代日本哲學被視為「世界哲學論壇」²的一員，其不單是西方哲學以外的「別的始源」，³更給予反省西方哲學一種挑戰。⁴

1 筆者認為，「日本哲學」作為「哲學」的一個分野，其不具本質，而只有特質。如維根斯坦所言的語言遊戲，「日本哲學」如法國哲學、德國哲學、中國哲學等的名相，「它們皆持有家族相似性，且具有無數的變化，但卻不存在共通的『本質』與『形式』。」參見野家啓一：〈理性的歷史內屬化〉，收於岩田靖夫、坂口ふみ、柏原啓一、野家啓一《西洋思想のあゆみ：ロゴスの諸相》（東京：有斐閣，1999年），頁329-330。換言之，「日本哲學」並沒有一種將「哲學與民族主義的關係本質化的意圖」，而含有一種永恆不變的意思。如大橋良介所言，「明治以降，日本哲學不斷成為一個概念問題……（但這並表示）日本哲學是必要的……哲學並非是出自民族主義……（日本哲學出現的）背景恐怕是多重的，其包括有關『近代化』的風土性、語言性和歷史的背景，並與哲學的本質問題有關……對於日本近代而言，歐洲的成分不單是『外在』的，更加是『內在』的，何處是西方的或歐洲的，何處是日本的，這是一種不容易回答的疑問。」見大橋良介：《悲の現象論序説——日本哲学の六テ—ゼより》（東京：創文社，1998年），頁3-5。本文所有譯文皆源自筆者。

2 見James Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), pp. 7-9; 〈日本の哲学の場所：欧米からまた〉，《日本の哲学》，第3號（2002年），頁127-141。

3 上田照照：〈日本の哲学〉，《日本の哲学》，第1號（2000年），頁4。

4 Dominik Perler, "Preface", in James Heisig (ed.) *Frontiers of Japanese Philosophy* (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2006), p. x.

針對富有比較哲學特質的「日本哲學」，本文選取自鈴木大拙之後，在西方大有影響力的日本佛教表表者，⁵及被視為「京都學派」第三代代表人物的阿部正雄，⁶檢視他所主張的倒空的神怎樣以佛教的「空」和「京都學派」

- 5 Steven Heine, "Forward," in Steven Heine (ed.) *Masao Abe: Zen and Comparative Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), p. vii及Huston Smith, "Preface," in Donald W. Mitchell (ed.), *Masao Abe: A Zen Life of Dialogue* (Boston: Tuttle, 1998), p. x。後者有不少學者亦抱有類似的看法，如Leslie D. Alldritt指出，阿部正雄完成了其業師鈴木大拙就有關禪對大悲(mahakaruna)的發揮所未成的工作(頁239)；Thomas P. Kasulis則明言阿部是鈴木的繼承者，把禪，特別是道元的思想闡釋予西方，並將日本的近代哲學思想，如西田幾多郎、西谷啓治、久松真一等展現出來(頁251-258)。
- 6 這是參考吳汝鈞的見解。按阿部正雄本人的見解，吳指出京都學派的成員至今可分為三代，分別是第一代的西田幾多郎和田邊元、第二代的西谷啓治和久松真一，第三代的阿部正雄、武內義範和上田閑照。參見吳汝鈞：《京都學派哲學：久松真一》(臺北：文津出版社，1995年)，頁1；《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》(臺北：商務印書館，1998年)，頁III-V；《京都學派哲學七講》(臺北，文津出版社，1998年)，頁1-4。有關京派學派的由來，可參見James Heisig (ed.), *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1990)一書及竹田篤司：〈下村寅太郎——「精神史」への軌跡〉一文，收於藤田正勝(編)《京都學派の哲学》(京都：昭和堂，2001年)。海式格指出京都學派一詞是源自戶坂潤，其意思是指「詮釋、超歷史、形式、浪漫、現象的哲學，即資產階級的意識形態」(頁13)；而竹田則表示，京都學派泛指由西田幾多郎、田邊元及他們的弟子所組成的組織或知的網絡(頁234-237)。藤田正勝亦傾向支持竹田的觀點，指「京都學派」無須持有共同的「一定的理論」。參見藤田正勝：《西田幾多郎—生きることと哲学》(東京：岩波書店，2007年)，頁183。可是，吳汝鈞和大橋良介則堅持，京都學派之所以稱之為「學派」，它是有共同的思想，即絕對無的哲學。否則應稱為「京都哲學」，而非「京都學派」。參見吳汝鈞：《絕對無的哲学》，頁V、大橋良介：〈京都學派と「近代の超克」〉，《西田哲学の世界——あるいは哲学の転回》(東京：筑摩書房，1995年)，頁158及〈なぜ、いま「京都學派」なのか〉，收於大橋良介(編)《京都學派の思想——種々の像と思想のポテンシャル》(京都：人文書院，2004年)，頁6-10。至於成員與發展的問題，則眾說紛紜。例如Fritz Buri便將鈴木大拙亦包括在學派之內，視鈴木和西田幾多郎、田邊元和久松真一同屬第一代，西谷啓治和武內義範為第二代，而第三代則是上田閑照和阿部正雄。參見*Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst: Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum* (Bern and Stuttgart: Paul Haupt, 1982)。英譯有Harold H. Oilver的版本*The Buddha-Christ as the Lord of the True Self: The Religious Philosophy of the Kyoto School and Christianity* (Macon: Mercer University Press, 1997), p. 35。大橋良介則把阿部正雄拒諸門外，認為他較偏向宗教、哲學意味不濃，原典的引用又不盡不實。這是大橋對筆者的口述。大橋認為，京都學派的成員應包括第一代的西田幾多郎和田邊元，第二代的久松真一、西谷啓治、高坂正顯、下村寅太郎、高山岩男、鈴木成高及第三代的武內義範、辻村公一和上田閑照。參見*Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung* (Freiburg: Karl Alber, 1990)及《西田哲学の世界》，頁158-160。另外，海式格則指出西田幾多郎、田邊元、三木清、高坂正顯、高山岩男為學派成員。參見*The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*, p. 13。林鎮國亦在其大作《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》(臺北：立緒文化，1999年)，頁2、62、136、140提到京都學派的成員，將高坂正顯、高山岩男、鈴木成高、三木清納入名單之

的「絕對無」詮釋基督教的「實體的神」或「絕對有」，一種與基督教傳統教義相異的立場。它不僅在形而上學具檢討的必要性，更引起了有關基督教的神的詮釋問題。誠然，近代日本眾多的哲學家，如西田幾多郎、田邊元、西谷啓治等皆備有與基督教有關的研究。就筆者所知，阿部提倡的倒空的神，一套以佛教的「空」和「京都學派」的「絕對無」，與基督教的神觀作直接對決，或試圖改造基督教的神觀，實屬罕見。雖然筆者未敢、亦未能斷定這種詮釋法是否可被視為一套「獨創」的哲學，甚或可被稱為「阿部哲學」，但阿部的做法無疑是對於基督教來說極具挑釁性。就佛教與基督教的對話而言，阿部的詮釋在宗教對話方法論上意義深廣。這可從眾多西方著名神學家的回應得以引證。⁷阿部本身在一九九七年日本國內一個以其哲學思想為主題的研討會上亦抱有同樣的看法，指出非佛非魔與倒空的神是其眾多主

內。有關阿部正雄是否屬於京都學派的問題，吳汝鈞在其近作明確表示一種支持的態度。他不盡同意大橋良介和海式格的見解，「認為阿部的哲學基礎並不弱，他對佛學、德國觀念論以至德國神祕主義也有一定的認識。他很關心宗教問題，特別是在宗教方面，很有熱誠，和一定的貢獻。在這一點上，被視為京都學派的任一成員都比不上他。他對佛學特別是禪的辯證思維，有相當深厚的造詣。哲學固然重要，但他要有宗教來扶持，其理想才能現成」。參見吳汝鈞：〈宗教哲學與宗教對話：悼念阿部正雄先生〉，《中國文哲研究通訊》，第17卷，第2期（2007年6月），頁180-181。

- 7 就筆者所知，歐美有關阿部的倒空的神的文獻至少有以下幾種：James Heisig, "Śūnyatā and Kenōsis", *Academia*, 43 (1986), pp. 1-30;"East-West Dialogue: Śūnyatā and Kenōsis", *Spiritual Today*, 39 (Autumn, 1987), pp. 211-224, Roger Corless and Paul F. Knitter (eds.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations* (New York: Paulist Press, 1990); John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (New York: Orbis Books, 1990); Christopher Ives (ed.), *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995); Donald W. Mitchell (ed.), *Masao Abe*等。其中包括不少歐美有名的哲學家 and 神學家。例如John Cobb, Jürgen Moltmann, Hans Küng, Hans Waldenfels, Michael von Brück, David W. Chappell, John Hick, Thomas Kasulis, William Theodore de Bary等。另外，日本和中文學界方面亦有不少文獻談及阿部的倒空的神。如阿部正雄：〈阿部正雄氏の立場をめぐって〉，《大乘禪》，第882號（1998年4-5月）；ブレット・デービス (Bret Davis)：〈神はどこまで自己を空ずるか——阿部正雄のケノーシス論をめぐる議論〉，收於藤田正勝、ブレット・デービス（編）《世界のなかの日本の哲学》（京都：昭和堂，2005年），頁245-259；阿部正雄：〈自己を空ずる神と動的な空〉，杉本耕一（譯），前掲書，頁225-244；吳汝鈞：〈宗教哲學與宗教對話〉；〈阿部正雄論自我淘空的神〉，《絕對無的哲學》，頁215-240；〈阿部正雄論自我淘空的神與絕對無〉，《京都學派哲學七講》，頁172-208；〈儒佛會通與純粹力動理念的啓示〉，《中國文哲研究集刊》，第21期（2000年），頁141-170，此文後收於《純粹力動現象學》（臺北：商務印書館，2005年），頁753-786，英文版則參見同書，頁885-941等。

張中值得「再回味、再檢討」⁸的課題。不單是歐美、日本和中國學者注意到阿部的思想，近年韓國方面亦有不少有關阿部著作的翻譯。⁹借用學者海式格（James Heisig）的說法，就宗教對話而言，阿部的倒空的神可算是「尋求理性對話」的一種「觀念的冒險」。¹⁰

針對阿部這種「觀念的冒險」，本文分別以五部分詳論之。第一部分是闡述倒空的神的定義與意圖，探討阿部何解要以倒空的神此一觀念「冒險」，試圖改造基督教的神。第二部分是考察阿部的倒空的神的聖經根據及其詮釋，即文獻及其詮釋是否具備充分理據的問題。此處我們會借用孔漢思（Hans Küng）及潘能柏格（Wolfhart Pannenberg）對阿部的批評，及阿部對二人的回應。第三部分則檢視有關聖經詮釋，特別是教義學方面的問題。基督教的神學「傳統」或「正統」堅持神是自有永有，一個永恆不變的實體。這與阿部所言的倒空的神，一種以「自我否定」或「絕對無」為本質的詮釋對立。前者主張「實體主義」，後者強調「非實體主義」。這種形而上學的矛盾能否消解呢？第四部分承接第三部分因形而上學方面所致的詮釋問題，探究阿部的倒空的神在宗教對話方法上的意義。參考希克（John Hick）所提出的比喻詮釋法——一種視基督教道成肉身的記述為比喻而非真實的看法，探究它如何解開神人同質說的困局，為宗教對話提供一套較可取的方法。針對這種鼓吹多元化的比喻詮釋法，在第五部分會借用高達美（Hans-Georg Gadamer）的哲學詮釋學，進一步檢視其在論理上的有效性。本文認為，希克的比喻詮釋法不單能協助解決隱藏於阿部的倒空的神在文獻學與教義學上的問題，更能在維持基督教道成肉身的救贖論的同時，打破傳統基督教的排他性，開展與佛教的對話。

8 阿部正雄：〈阿部正雄氏の立場をめぐって〉。

9 例如阿部正雄：《선과현대철학：선의철학적자리매김은가능한가？》，변선훈（邊鮮煥）（譯）（서울：대원정사，1996年）；《선과현대신학：종교부정의이데올로기를극복하는길》（서울：대원정사，1996年）及《선과종교철학》（서울：대원정사，1996年）等。以上都是由阿部正雄的論文所編成的翻譯。

10 參見ジェイムズ・ハイジック（James Heisig）：〈宗教と宗教の対話についての「六経」〉，收於南山大学宗教文化研究所（編）《宗教と宗教の「あいだ」》（名古屋：風媒社，2000年），頁362-378。

壹、倒空的神的定義與意圖

眾所就知，倒空的神一詞既非阿部所創，亦非基督教聖經的用語。它是一個根據聖經腓立比書第二章五至八節的詮釋：¹¹

你們當以基督的心為心。他本有 神的形象，不以自己與 神同等為強奪的，反倒虛己，取了僕人的形象，成為人的樣式。既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以致於死，且死在十字架上。

根據希臘文的語意，kenosis中的kenno是指倒空（to empty）。倒空的神即意謂「神（的兒子）由道成肉身至十字架的死聽從了神的父，完成自我無化與自我放棄」。¹²基督（Christ）作為神的兒子，他否定（abnegate）了神的靈性（divinity of God），倒空或無化自己，取了僕人的身分，道成肉身，被掛在十字架上至死。從這個定義看，阿部分別展示了以下兩種解釋：一是倒空的基督（kenotic Christ）、二是倒空的神（kenotic God）。

就倒空的基督而言，阿部認為由於基督是神的兒子、救世主彌賽亞（Messiah），他必須否定其神性，從而彰顯神那份無私及犧牲的愛。阿部強調，基督既非只是一時為人，一時為神，而是神人同體（homoousia）。他不是由靈性，經過受肉而化成人，而是根本地倒空，透過自我否定來顯現。阿部說：¹³

第一，雖然基督存在於神的樣式（form），與神有同一的靈性（divine nature），但拒絕留戀屬於神的光榮之中，並放棄其神性的地位

11 本文所有的聖經章節皆出自和合本。

12 宮本久雄：〈ケノーシス〉，收於大貫隆、名取四郎、宮本久雄、百瀬文晃（編）《岩波キリスト教辭典》（東京：岩波書店，2000年），頁364-365。

13 參見Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata," in John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (eds.) *The Emptying God*, pp. 9-10.

(rank) 而取了僕人的樣式。因此，在神的樣式中，基督否定了他自己。

第二，基督的否定 (abnegation) ……透過道成肉身 (倒空)、死亡與神的兒子的復活，基督超越了那差別性的公義，並在無條件的愛中神展現了神體 (Godself)。……對我而言，這套基督的倒空教義不應該被理解為意味基督原本 (*originally*) 是神的兒子而接著 (*then*) 倒空自己而變成與人同一 (*identical*)。這種見解是在暫時的秩序 (*temporal order*) 或相繼的秩序 (*sequential order*)，它只不過是一種概念化和客觀化的理解，而不是一種存在的 (*experiential*) 及宗教性的理解。反之，我們必須明白基督的倒空意謂基督作為神的兒子是必須 (*essentially*) 和根本 (*fundamentally*) 自我倒空或自我否定，因為這是神的兒子作為基督、彌賽亞的根本本質。神的兒子並不是透過其自我倒空而變成 (*become*) 一個人，而是他根本上是 (*is*) 一個真人 (*true person*)，與真神為一 (*at one*)，並同時在他自我倒空中進行動的工作 (*dynamic work*) 與活動。

明顯地，阿部不單反對神的兒子是先有，繼而道成肉身而變為人的那種「暫時」或「相繼的秩序」式的「概念化和客觀化的理解」，更指出從存在和宗教性方面看，神的兒子作為基督，必須和根本是倒空的。因為神的兒子是「在自我倒空的救贖功能中，原本 (*originally*) 和常時為作基督、彌賽亞而工作」。¹⁴

另外，倒空不單意指作為道成肉身的神的兒子耶穌基督具自我否定的本質，更進一步指向神的父。根據神人同體的「傳統」基督教教義，神的父與神的兒子的本質一致。因此，既然神的兒子的本質是倒空，神的父亦言。再者，倒空一方面是根據神的意志，另一方面亦包含神的愛此一本質。

14 前揭文，頁12。

難道基督的倒空，即神的兒子的自我倒空，不是以神的「父」（the Father）作為其倒空的根源（origin）嗎？缺乏神的父的倒空，神的兒子的自我倒空是不可想像的（inconceivable）。……這（kenosis）一方面是根據神的意願（will）而完成的行為（deed）；另一方面，對於神而言，倒空是指神的本質（original nature），即是愛。¹⁵

簡言之，若神的兒子作為基督在本質上是自我倒空的，則神的父亦必須是倒空的，因為神的父是神的兒子的根源（origin）。另外，若非是神的意願（will），神的兒子的自我倒空仍難以想像。阿部續說：¹⁶

若神真的具備無條件的愛，那自我倒空必須是全然（total），而非部分（partial）的。這必不是神透過部分自我給予（partial self-giving）而變為某物（become something else），……神是（is）各種和所有的東西（each and everything）。

神不是神（因為神是愛並全然自我倒空）；正因神不是自我肯定的神，神是真正一個擁有愛的神（因為通過全然自我否定的神是全然並包括人類所有東西而與其全然等同（totally identical））。

阿部何解要以倒空的神來詮釋基督教的神觀呢？這種觀念的冒險有何意義和重要性？何解基督教的神必須是倒空的呢？沒有別的觀念可以代替嗎？¹⁷

針對基督教的教義——贖罪信仰而言，倒空的神無疑是非常重要的。沒有道成肉身，不單救贖無法完成，罪人與神的原好關係亦無法修復。如聖經所

15 前揭文，頁14。

16 前揭文，頁16。

17 海式格指出，我們可以從阿部所言的倒空的神檢視出九個動機，當中大部分是繫於基督教與佛教的對話。參見James Heisig, "East-West Dialogue," pp. 211-224. 然而，本文的重點不單是探究倒空的神所給予兩宗教教義的意義，更進一步注視兩宗教對話的可能性，即「方法論」的問題。

記：「耶穌說：『我就是道路、真理、生命。若不藉著我就沒有人能到父那裡去。』」。¹⁸根據基督教的使徒信經，耶穌是三位一體中的一位，亦即本質。阿部認為，根據佛教的空和京都學派的絕對無的立場，倒空的神必須是那放棄神性的，三位一體中的一位——耶穌。

倒空的神是對究極東西的必要覺悟。它超越基督教一神的性格或神的絕對單一性，如佛教的絕對無的覺悟，是佛教與基督教之間的一個共通點。¹⁹

如西谷啓治在《宗教とは何か》一書所表示的問題意識，²⁰相對於「非宗教」的意識形態，特別是科學主義、機械主義、虛無主義等，阿部所主張的倒空的神是旨於重申宗教的必要性。宗教對話，包括佛教與基督教之間，皆透視出何解宗教對於社會、文化、歷史等是必要的。²¹

佛教與基督教對話的必要性非限於一種宗教對話，而是一個近數十年來越見緊迫，廣泛與社會、文化、歷史不可分的宗教對非宗教的問題。²²

18 約翰福音第十四章十六節。

19 Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata," p. 17.

20 西谷啓治：《宗教とは何か》，《西谷啓治著作集》，第10卷（東京：創文社，1987年）；*Religion and Nothingness*, Jan Van Bragt (tran.) (Berkeley: University of California Press, 1982)；*Was ist Religion*, Dora Fischer-Barnicol (tran.) (Frankfurt: Insel, 1986)；*La Religión y la Nada*, Raquel Bouso Garcia (tran.) (Madrid: Ediciones Siruela, 1999)；*La Religione e il Nulla*, Carlo Saviani (tran.) (Roma: Città Nuova, 2004)；《종교란무엇인가》，

정병조 (譯) (서울: 대원정사, 1993年)。從眾多的翻譯版本看，足見此書的重要性。另可參見阿部正雄的書評：〈西谷博士著《宗教とは何か》を讀みて〉，《哲学研究》，第42卷，第1號（1962年），頁83-104；〈《宗教とは何か》をめぐって〉，收於西谷啓治《西谷啓治著作集》，第10卷，月報10，頁7-8。

21 阿部正雄：〈『宗教とは何か』をめぐって〉，頁6。

22 前揭文。

可是，本文並於止於何解要以倒空的神來詮釋基督教的神觀，而是進一步分析阿部如何根據佛教的空和京都學派的絕對無的立場，倒空的神必須是那放棄神性的，三位一體中的一位——耶穌。

阿部強調，佛教的終極實在並非是實存或神，而是空。佛教的空是全然非對象化（*entirely unobjectifiable*）、非概念化（*unconceptualizable*）及非可取（*unattainable*）。就連空本身也是。真空（*true Sunyata*）的實現（*realization*）是一種全面的動感的活動（*dynamic activity*），即色不停地空掉（*form is ceaselessly emptied*）而轉至無色的空（*formless emptiness*），此無色的空又不停地空掉而永恆地自由地變色（*forever freely taking form*），故它不是一種靜態的空（*a static state of emptiness*）。由於真空具備這種動感的性格，它便包含一種沒有涵蓋特有固定的中心的無邊際的開放性（*boundless openness*）。阿部認為，根據這種無邊際的開放性，在宇宙萬物中並沒有一種固定的支配—從屬關係（*dominant-subordinate relationship*）。萬物作為主體是支配所有東西，而同時由於從屬於所有東西。故此，如果對基督教而言，基督的倒空（*the kenosis of Christ*）和神的倒空必須全然被實現，而神又全然倒空神自己（*God-self*），神人和人與自然的相互支配—從屬，或相互內在（*mutual immanence*）和相互起越（*mutual transcendence*）的動感的關係才能全然被實現。而這方面亦只可從超越內藏於基督教的神中心主義（而得以實現）。²³

從佛教的空而引申無邊際的開放性，再由無邊際的開放性引申無固定的支配—從屬關係，繼而主張基督教的神人和神與自然相互支配—從屬是通過基督和神的全然倒空，箇中涉及多重理論的跳躍。例如所謂無邊際的開放性本身是否在概念的限定上具有邊際、否則它如何能引申基督教神人和神與自然的相互支配—從屬呢？神人和神與自然是否存在相互支配—從屬的關係，而又必須過基督和神的倒空而實現？以非對象化、非概念化及非可取的概念

23 前揭文，頁27-31。

詮釋佛教的空，從而引申無邊際的開放性的觀點，這可以說是京都學派絕對無的一種演繹。如吳汝鈞所言：²⁴

很明顯，京都學派的成員重視絕對無，把它提煉成一個終極的觀念或理念，那是立根於佛教，特別是禪的。般若與中觀的空、禪的無，與絕對無具有極類似的義理。它們都是終極的否定原理。照阿部正雄的說法，在本體論的層次上，它們並不比西方作為終極的肯定原理的實有或上帝為低。無寧是，它們能指導人們克服與超越現實的有無、生死、善惡、肯定否定的相對領域，而步步提升，以達於那絕對不二的、圓融無礙的精神世界。

阿部以佛教的空引申基督和神的倒空，這明顯是以非實體主義注入實體主義。其理論的可能性會在本文第三節探討。另而一個要處理的問題是：兩套截然不同理論的交匯，箇中不單是觀念的比較，如何詮釋兩套截然不同的理論也是一個不容忽視的問題。這即是本文所謂宗教對話方論的課題。阿部如何能一方面改造基督教的神觀，建立一個兩宗教的共通點；另一方面又能保持兩者的「獨特性」呢？特別是針對神的詮釋，若基督教傳統的實體的神被詮釋為阿部所言的倒空，以自我否定為本質的神，則不單傳統基督教的基本教義要被扭轉，同時亦失去其相對於佛教的空或非實體主義的「獨特性」。這種詮釋如何可能？三位一體的實體神是否可以因尋求兩宗教的共通性而放棄呢？凡此種種，筆者認為必須先就兩方面探討：其一是有關基督教教義的文獻根據——聖經的（再）檢討；其二是根據聖經所建立的教義傳統，即教義學的考察。重要的是：不管是聖經的（再）檢討，即文獻（文本）的考究也好，還是教義學的檢視，箇中不容忽視的就是方法論的問題——基督教與佛教的宗教對話的詮釋問題。我們是根據那種方法，詮釋兩宗教對話中所牽涉的神的概念呢？本文會借用希克所倡議的比喻詮釋法，檢視神的詮釋問題。希克雖如阿部的倒空的神一樣，背離了所謂「傳統」或「正統」的基督教神

24 吳汝鈞：《絕對無的哲學》，頁VII。

觀，但對於基督教和佛教的宗教對話而言，亦不失為一種可取的方法。因為它較前者較能避免一些由「絕對無」的觀點而產生的詮釋問題。

貳、倒空的神的聖經根據及其詮釋： 阿部、孔漢思與潘能柏格的對話

如上所述，倒空的神並不是阿部所創，而是根據聖經記載的解釋。故此，在探討阿部所提出的倒空的神時，我們必須先考察相關的聖經記述及其解釋。

首先，針對阿部所引用的經文，學者孔漢思及潘能柏格分別批評阿部提出的聖經根據是選擇性（selective）和還原性（reductive）。孔漢思指出，從聖經的整體而言，神的兒子和神的父是不同的，後者除了比前者偉大（greater）外，更沒有透過道成肉身而放棄（renunciation）神自己。縱使根據腓立比書的記載，耶穌基督的倒空亦只限於神的兒子，而非神的父。孔漢思強調，倒空並非是一種永恆的狀態、地位和關係，它只是一種透過獨特的歷史生命和十字架的死所表現的謙遜。所謂神放棄自己，亦只限於道成肉身的拿撒勒人耶穌——神的兒子，神的父卻從未被釘十字架至死。²⁵因此，根據聖經的整體和腓立比書的記載，神的父與神的兒子是不同的，阿部所言作為神的兒子的倒空——耶穌基督，在本質上並非指神的父的倒空。

對此，阿部卻反駁說，倒空的論述不單是明確地記於腓立比書，更可見於哥林多後書第八章九節、約翰福音第三章十三節、第十六章二十八節、第十七章五節、羅馬書第十五章三節等章節。阿部強調，腓立比書的記載不單是論述神的兒子對神的父的謙遜而倒空自己，放棄神性而道成肉身，更進一步表示神的兒子的高揚（exaltation），從而透視神的父和神的兒子是不可分

25 Hans Küng, "God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe," in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness*, pp. 213-215, reprinted in Steven Heine (ed.) *Masao Abe*, pp. 127-150.

割的。因為神的兒子透過承受被釘十字架至死的屈辱，他超越死亡而昇進至一個更高的地方（higher place），與神的父同得榮耀。²⁶

透過逆對應（inverse correspondence），他者——自己（other-self）即自身——自己（own-self），神的父與神的兒子同樣並榮光所照耀。²⁷

按照腓立比書第二章七節所記，耶穌基督雖然倒空自己，進入人間的狀態，但並不代表阿部所言倒空的耶穌基督因此等同與神的父。根據阿部所引用的章節，耶穌基督確實是倒空了自己，取了僕人的形象，如人類一樣生活和成長，但那倒空的耶穌基督與神的父卻非一致。因為耶穌取了人的形象，與神的父持有一種距離，並服從神的父至死。所謂「自我否定」的倒空，並非意謂全然否定。耶穌基督被釘十字架至死一事正好證明了他沒有否定神的父的意旨。潘能柏格強調，阿部所言耶穌基督的倒空是從神自身倒空的一種不可避的先導（inevitable leads），所謂「自我否定」的行為（activity），只限於神的兒子，而不牽涉神的父。²⁸

無論何處（包括腓立比書以外），（聖經）皆沒有神的父自我否定的記述。所謂神的兒子自我否定的行動（action）的理論性意含不可能的。²⁹

另外，潘能柏格又反對阿部以愛作為神的「本質」，從而推論神的父和神的兒子同時為倒空的論述。根據腓立比書第二章七及八節所言的倒空，其意思並非指對世界的愛，而是指神的兒子服從神的父一事。就神的父的愛而

26 有關阿部對孔漢思的反論，詳參見Masao Abe, "Beyond Buddhism and Christianity: 'Dazzling Darkness'," in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness*, pp. 224-243.

27 前揭文，頁229。

28 Wolfhart Pannenberg, "God's Love and the Kenosis of God: A Response to Masao Abe," in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness*, p. 248.

29 前揭文。

言，它沒有意味神的父自己向死降伏，當中所指的只是神的兒子。如果神的父本身也否定自己，則是誰被釘在十字架上至死、成就復活和升天呢？雖然神的愛意含犧牲性，但卻並非指向神的父。神的兒子是從神的父那裡自我分裂（self-differentiation），即所謂倒空，這不並表示神的兒子與神的父同樣倒空或自我否定。倒空的只限於前者而非後者。

如腓立比書所言，他（耶穌）倒空自己，透過取了僕人的形式（form）而變成一個如我們一樣的（人）。換句話說，他沒有把自己等同於神的父，但卻接受其作為人而不同於神的父的存在，一種存在於對神的父的服從，以致於死。³⁰

針對潘能柏格的批評，阿部反駁說：³¹

「神是愛」（約翰一書第一章四、八及十六節）是基督教最基本的教義。如果神是愛，則神的兒子倒空自己的同時，亦沒有停留於神（的樣式）。具備真愛的神倒空自己，與罪人一樣，完全作為一個人。據我的理解，自我否定或倒空的意思是：它並不是一種屬性（不管是如何重要），而是一種基本的本質。神的兒子的倒空是基於神的意志而被神的父所任命。對於神的父而言，倒空和自我否定是神的本質，因為神是愛。

按照阿部的理解，為了彰顯愛的緣故，神的兒子不單如潘能柏格所言，只限於一種對神的父的服從，亦意含神的完全性（fullness）。因為耶穌承受十字架的屈辱，克服死亡，被神的父所高揚。

30 前揭文。

31 Masao Abe, "God's Total Kenosis and Truly Redemptive Love," in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness*, p. 256.

相對於傳統基督教的教義而言，從逆對應與即非論等看，實體的神，包括父與子皆以倒空或自我否定為本質，這無疑是根據西田幾多郎與佛教的哲學來改造基督教的倒空的意思。³²可是，如孔漢思和潘能柏格所言，阿部所詮釋的《聖經》根據是選擇性和還元性的，具誤解之嫌。雖然《聖經》的詮釋並非是基督教神學家的專利，佛教學者亦可，並難免存有「誤解」，但阿部的《聖經》詮釋明顯是與傳統基督，以神為實體的「正統」有別。問題是：阿部如何一方面強調自我否定為神的兒子和神的父的本質的同時，又能證明那非實體的神的兒子可被釘在十字架以致於死呢？這不單是聖經詮釋的問題，更進一步牽涉實體論與非實體的形而上學論爭。

參、倒空的神的神學問題——形而上學的視角

聖經出埃及記第三章十四節記載了神對摩西的一藉話：「我是自有永有的。」，³³意謂神是永恆自存的，是一個「實體」，超越地存在。這種傳統基督教有關神的解釋，明顯是與阿部所言的自我否定的神，一種非實體論對立。神是否作為一個「實體」，還是「非實體」，這可不止於一個聖經詮釋的論爭，更加是一個涉及形而上學的問題。

談到神的本質，不管基督教也好，佛教也好，其解釋亦非止於實體的概念，中世基督教的神秘主義者艾克哈（Meister Eckhart）就曾主張神人合一的否定神學，指神不一定是絕對地超越，與人區分，繼而出現一道永恆的鴻溝。然而，阿部本身亦沒有否定神的超越性。

32 有關阿部對逆對應與即非論的分析，可參考以下文獻：阿部正雄：〈創造的な出会いのために〉，《大乘禪》，第672號（1976年11-12月），頁32-39；〈西田哲学における「逆対応」——その概念の成立をめぐる〉，《大乘禪》，第690號（1981年4月），頁3-18；"The Logic of Absolute Nothingness as Expounded by Nishida Kitarō," *Eastern Buddhist*, vol. 28, no. 2 (1995), pp. 167-174; "The Problem of 'Inverse Correspondence' in the Philosophy of Nishida: Toward a Critical Understanding," James Fredericks (tran.), *International Philosophical Quarterly*, vol. 35, no. 4 (1995), pp. 419-436; 〈阿部正雄氏の立場をめぐる〉等。

33 出埃及記第三章十三節上。

在基督教的教義中並沒有絕對無或即（as-it-is-ness）的自覺……相反地，作為擁有永遠生命的永活的神（living God），他全然克服死亡……。因為神具有超越性，因此基督教不能完全超越二元論。³⁴

阿部一方面承認基督教的神具超越性，但同時亦批評它不如絕對無般，可以完全克服二元論。阿部堅持只有通過佛教的絕對無來詮釋基督教的神，即倒空的神，佛教與基督教才能打開一個新的靈性領域。

倒空的神能克服基督教的一神教性格，從而展開基督教與佛教的一個共同基礎。作為究極的必要基礎，神（與人）的絕對同一性與佛教絕對無的自覺一致。³⁵

阿部認為，基於愛的緣故，耶穌基督作為神的兒子倒空自己，通過自我否定而與人類同一。所謂自我否定，不單只限於神的兒子，亦是神的父的「本質」，因兩者同樣以「愛」為本質。

可是，如潘能柏格所言，神的父並沒有放棄其神性。道成肉身只限於神的兒子，是表現愛的一種行為，而非本質。否則，是誰被釘在十字架上、並且讓神的兒子復活升天呢？吳汝鈞亦持有類似的見解：³⁶

（1）在宗教的本體論來說，神是實體主義的絕對有，空是非實體主義的絕對無。兩者的理論立場正相對反，任何把其中一方的要素注入另一方中都不可能。這正如佛教的空與外道的神我的相反一樣，是無可能直接會通的。

34 Masao Abe, "Buddhism and Christianity as a Problem of Today, Part II," *Japanese Religions*, vol. 3, no. 3 (1963), p. 24.

35 Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata," p. 17.

36 吳汝鈞：〈儒佛會通與純粹力動理念的啟示〉，《純粹力動現象學》，頁777-778；英文版參見同書，頁925-926。

(2) 倘若把神還原為根本的零或絕對無，則神消失了祂的實體性，則基督教的本來教義勢必動搖。倘若是這樣，誰去道成肉身呢？三位一體如何說呢？聖靈如何說呢？

(3) 神倒空或否定自己而道成肉身，只是一種權宜的做法，只有象徵意義。權宜的做法並不影響神的實體性格，故即使祂自我不定了，也不會成為無實體的根本的零或絕對無。而且，道成肉身亦只能實現一次，只能在耶穌身上發生，一般人是不可能道成肉身的。因此，倒空或否定便不具普遍性。

針對上述的第一點，實體主義與非實體主義不能直接會通，吳汝鈞提出了名為「純粹力動」的一種新的哲學原理。³⁷第二和第三點則繫於道成肉身，質疑若絕對無為神的本質，是誰道成肉身而被釘十字架至死呢？十字架一事亦只發生了一次，並不具普遍性。³⁸

實體主義與非實體主義是否「無可能直接會通」，委實是一個難題。針對阿部的倒空的神，神學家奧泰沙(Thomas J. J. Altizer)就表現出較支持的態度。他認為只有從佛教的觀點看，基督信仰才可呈現為一種不好的信仰(bad faith)，³⁹並展現神的父的倒空是與神格(Godhead)關聯。

如果倒空或自我倒空是神最決定性的象徵與鑰匙……這鑰匙則是虛幻和不真實的……(因這)不是神格自己真實的和內在的身分。……離開神格自己的倒空，神的愛的終極性(finality)和全體性(totality)是不可想像的。

37 詳參見前揭文。

38 吳汝鈞在《純粹力動現象學》一書中不只一次指出淘(倒)空的神欠缺普遍性的問題，如頁30、777-778、925-926等。

39 Thomas J. J. Altizer, "Buddhist Emptiness and the Crucifixion of God", in John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (eds.) *The Emptying God*, p. 69.

與阿部一樣，奧泰沙強調基督教的倒空必須透過十字架的死來顯現。他認為，在大乘佛教方面，自我倒空即全然慈悲，就如基督教的最深處是十字架的受死般，是神的愛的全然具體化（total embodiment）與終極體現（ultimate actualization）。⁴⁰兩者的差異只在於有關歷史性的理解。⁴¹

以愛為神的本質，視道成肉身和十字架的死能足證神、以致神格為倒空，這或許有點草率。因為被掛在十字架的只是作為神的兒子的耶穌，而非神的父自己。縱使我們承認兒子的倒空是源自神的父，但這不等於神的本質必為倒空。來源與本質是不能混為一談的。

單從實體主義和非實體主義看，兩者或許是水火不容。但是，如果我們把神視為絕對，則其是否可以，甚至必須包含作為實體主義的絕對有和非實體主義的絕對無呢？這可又返回一個既素樸但又非常根本的問題：甚麼是神的「本質」。如果神具超越性和隱蔽性，我們作為有限的人是怎樣認識神的本質呢？這可不止於一個認識論的問題，更是一個形而上學和詮釋問題。特別就基督教和佛教的宗教對話而言，我們應如何詮釋神——一個兩宗教立場對立的問題呢？這不單是如何詮釋神的課題，亦同樣是宗教對話的詮釋問題。阿部亦持有同樣的看法：⁴²

兩宗教本身必須有基本的改變。兩者所持的基本前提必須同樣徹底地轉變，從而展開一個新的典範或模式的理解。這可能牽涉到基督教的神和佛教的空的一種革命性再詮釋。

40 前揭文，頁77。

41 參見ブレット・デービス（Bret Davis）：〈神はどこまで自己を空ずるか〉，頁252-256。

42 Abe Masao, "Kenotic God and Dynamic Sunyata," p. 4.

肆、阿部的倒空的神的方法論問題： 從希克的比喻詮釋法看

甚麼是神？何謂三位一體？倒空的神有何意義？這一連串的問題皆與如何解釋神的本質有關。對於宗教對話而言，特別是基督教與佛教之間的，神的解釋固然不能離開其經論根據——聖經。聖經作為一個文本，它並不是一個死的文本，故由解釋所誘發的論爭定必無可避免。對此，本節會參考希克所提唱的比喻詮釋法來檢視阿部的倒空的神。眾所周知，希克反對基督教的排他主義和兼容主義，兩套皆以基督教為唯一達致拯救的觀點。希克主張多元主義，強調各個宗教有其各自與「實在」(The Real)相接的進路，基督教只是其中的一種。⁴³

毫無疑問，希克的多元主義的有效性，在基督教內外皆爭論不休。特別是有關所謂「實在」的論述，它是否與基督教的神和其他宗教的終極實在或實相觀相融成疑。另外，希克亦被質疑如何得知各種宗教都歸於同一的「實在」的結論。這會否變成另一種形式的排他主義？希克是怎樣詮釋基督教的神，從而提供一個平台於宗教對話，以達致宗教多元主義呢？

有別於所謂「傳統」或「正統」基督教的神的理解，特別是神人同時為真的教條(dogma)，希克主張道成肉身只是一個比喻而非真實。

所謂道成受肉(divine incarnation)的比喻有三方面的區分。其一是重生、其二是受肉，其三是道成受肉是否在耶穌身上發生的問題。另外，那不同層面的耶穌，只不過是作為人類對神的臨在的一種特別回應。⁴⁴

43 John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 10-11.

44 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1993), p. 105.

所謂「人類對神的臨在的一種特別回應」，意思就是指耶穌作為一個人，一個真實的人對神的神聖的絕對服從，即所謂靈感基督論（*inspiration Christology*），⁴⁵而非意謂耶穌自身放棄或否定神性。換言之，耶穌並非同時是一個真實的人和一位真實的神，他的獨特性是建基於他受聖靈特別的感動，對神絕對服從，以致於死。

針對宗教多元化的事實，希克認為由傳統基督教的神觀，特別是耶穌的神人二性所導致的排他主義和兼容主義必須有所變革。他指出，縱使耶穌本身亦從未表示甚麼基督教的「正統」。所謂基督教的正統教義，如三位一體的教義亦只是四世紀早期教父經過一番討論所得出的結論。他們當時也是從多方面詮釋聖經，從而得出一個「共識」。不同於阿部，希克認為耶穌縱使只是作為一個人，他所有的神聖並非如傳統基督教或阿部所言是作為其「本質」，而是因著神的靈性的感召而全面否定自己。可是，這套「比喻詮釋法」是如何一方面能保住基督教的救贖論，另一方面又能打破因神人二性同時同質而建立排他主義和兼容主義，促進宗教對話，特別是基督教與佛教之間的對話呢？

面對以上種種疑問，我們必須先了解何謂比喻詮釋法。

所謂比喻，它與按字義詮釋的語言是對立的……語詞的字義詮釋，其意思大概可以說是字典的意思……相反，比喻卻是一種非文字（*non-literal*）的形式（*form*），或者是一種表象的話語（*figurative speech*）……這種表象的話語與字典的意思不同，它是一種根據發言者的用法（*speaker-meaning*）……其核心是從希臘文 *metaphorein*，*to transfer* 的語詞所得，意謂一種意思的轉移（*transfer*）。⁴⁶

45 John Hick, "An Inspiration Christology," *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 35-57.

46 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, p. 99.

希克認為，不同於字義詮釋法——一套根據字典意思而詮釋的方法，比喻詮釋法是「一種根據發言者的用法（*speaker-meaning*）」。當中的比喻是「一種非文字（*non-literal*）的形式（*form*），或者是一種表象的話語（*figurative speech*）」，「意謂一種意思的轉移（*transfer*）」。

何謂「發言者的用法（*speaker-meaning*）」？其怎樣與字典的意思不同，繼而進行意思的轉移呢？希克是否認為由於比喻是一種非文字的形式，它就沒有「固定的」意思呢？根據所謂「發言者的用法（*speaker-meaning*）」就能產生一種「不固定的」的意思嗎？如是，則「固定」與「不固定」的意思及其「差異」何在？當中又有何判準？

對此，希克以「人生的旅程」（*the journey of life*）為例，試圖進一步說明比喻的意思。希克認為，「旅程」（*journey*）可以是指人生是一個時間的過程，意含開始與終結。作為一個「旅程」，人可以由一個階段移到另一階段，當中可以出現新的和沒有預計到的經驗。希克強調，縱使我們可以以字義的話語（*literal speech*）翻譯比喻，但它是不全面和非定義性的。因為對於相似性的範圍（*range of similarities*），其沒有一個固定的界線（*no fixed boundary*）。那些相似性可以對於多樣化的聯想和感覺（*varied associations and feelings*），啟動（*activate*）一個無限制（*indefinite*）的範圍。比喻的話語（*Metaphorical speech*）其實是類似詩，它兼備如字義的散文（*literal prose*）的不可翻譯性（*non-translatability*）。⁴⁷

希克指比喻的話語是「無限制」或「不可翻譯」，這是否意味字義的話語是「有限制」和「可翻譯」呢？希克似乎沒有進一步詳細交待箇中的細節。他把道成肉身視作一個比喻，非真實或限於所謂「字義」的理解，意圖明顯是希望改變傳統基督論——耶穌基督同時為人亦同時為神。希克認為，神人同時同質是不可能的，因前者是無限的，後者是有限的。⁴⁸故此我們必須視道成肉身為一個比喻，指出耶穌只是一個人而絕對服神的意思。神是透過

47 前揭書，頁100。

48 前揭書，頁102

他在地上工作，即所謂「道成肉身」（incarnated）。耶穌有限的生命是「道成」了神那無限神聖的愛，一種無私的愛。⁴⁹

視「道成肉身」為比喻而非真實，在基督教內引起巨大的爭議，例如三一神論和救贖論等神學討論。檢視希克比喻詮釋法的有效性固然重要，但這可能只限於基督教內部有關神學的論爭。對此，本文試圖借用希克的比喻詮釋法，指出面對宗教多元主義的「現實／事實」，神的詮釋問題必須給予重新的審視。特別就主張無神論的佛教而言，阿部是如何能以「空」或京都學派的「絕對無」注入基督教的神觀呢？

筆者認為，希克比喻詮釋法的重要性是在於其展現了基督教神觀的開放性。針對神人同質的難題，希克指出道成肉身作為一個比喻，耶穌只是一個人而絕對服從神至死，彰顯神的無私的愛和完成救贖。其開放性是在於否定了道成肉身的教條化，而不再限於基督教的所謂「正統」。既然比喻是可以包含非單一或「多樣化的聯想和感覺」，那麼我們便不必或不能以「正統」為名，否定阿部所主張的「倒空的神」。如布力克（Michael von Brück）所言，對於佛教的空，基督教三位一體等「實在」的表現皆可以以象徵手法作表現，如空氣和海洋等不明確的東西，而不必以文字的真實作為其「實在」的表現。⁵⁰究竟道身肉身是一個比喻還是「倒空」，這可不止於有關神的本質問題，而是如何詮釋神的問題。我們以是那種方法詮釋神呢？對於宗教對話，特別是基督教和佛教而言，那種方法是比較可取呢？

49 前揭書，頁105

50 參見Michael von Brück, "Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: The Emerging Holistic Paradigm," in Roger Corless and Paul F. Knitter (eds.) *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations*, pp. 44-66.

伍、宗教對話的比喻詮釋法——從高達美的哲學詮釋學看

如本文第一節所示，倒空並非來自聖經原文，而是根據聖經腓立比書的解釋。縱使是三位一體的傳統基督教教義，亦非聖經原文所記。如希克所言，縱使耶穌本身亦未曾表示過何謂基督教的「正統」。所謂基督教的「正統」教義，如三位一體論亦只不過四世紀早期教父經過一番討論而得出的結論。問題是：聖經作為一個文本，其詮釋無論是如何多元化，我們總有一個對「較好」詮釋表示贊成的傾向。但怎樣才是「較好」呢？例如士萊馬赫（Schleiermacher）主張「較原作者更好地理解」，⁵¹因我們是「無法完全停留於一個只是重複前人已有知識及見解的範圍內」，⁵²故不必照文本或所謂作者的「原意」，而是「發明作品中的事理之真」。⁵³可是，這種「較好」的理解是如何可能和怎樣進行的呢？它對於宗教對話，特別在神的詮釋問題上又有何啓示？

就哲學詮釋學的歷史而言，我們或許可以參考蘇格拉底的對話認識論（dialogical epistemology）。我們總是通過他者，透過與他者對話而認識自己。⁵⁴可是，眾所周知，哲學詮釋學的表表者是高達美。其主要著作《真理與方法》表明哲學並非是超越時空的所謂純粹哲學，或純粹理性，而是與傳統文本對話的認識。高達美認為，揭示「真理」，較「方法」為重，因「真理的開顯以及再度展現其當前實效，卻並非一件嚴格講求方法層面控制下就可獲致成功的事」。⁵⁵

51 參見張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收於黃俊傑（編）《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：臺灣大學出版中心，2006年），頁18-19、27-31。

52 前揭書，頁25。

53 前揭書，頁24。

54 參見ブレット・デービス（Bret Davis）：〈退歩と邂逅——西洋哲学から思索の対話へ〉，《日本哲学史研究》，第1號（2003年8月），頁44-48。

55 參見張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，頁33。

筆者認為，宗教對話並非只是公說公有理，婆說婆有理的一種各自表述的行為。縱使宗教對話並不如孔漢思所追求的全球倫理般，旨在宗教間尋獲一種「共識」或如數學上所言的「最大公因數」（highest common factor），但亦只是朝向「真理」的對話。而「真理」的發見就是建基於宗教間對各自宗教傳統的經典或文本進行詮釋。參考高達美的看法，由於我們是處於不同歷史處境，⁵⁶對文本的詮釋不可能與作者或以往的詮釋者一致。這種不一致意謂我們不是重構「原意」，或所謂比作者或其他詮釋者有「較好地理解」，是我們在不同的「視域」下進行「不同地理解」。如張鼎國所言：⁵⁷

每一次的理解，都是一次新的視域融合，而「較作者更好地理解文本」，各在不同的歷史時空處境下，進行透過發問而得的「不一樣的理解」，這兩者之間的差異就在於「不同地理解」更加強調一切文本，其蘊含的意義視域（Sinnhorizont）具有一基本上的不可封閉或無法終結的特性（Unabschließbarkeit）。

希克針對基督教所謂「正統」的神觀，提出以比喻詮釋法理解「道成肉身」。這固然不一定是比聖經原作者或以往的詮釋者，如早期教父有「較好地理解」。但是，面對多元化宗教現實的「視域」，其「不同的理解」明顯是開啓了另一種「意義視域」，展現作為文本的聖經的「不可封閉或無法終結的特性」。特別是面對如阿部等佛教學者的挑戰時，希克的比喻詮釋法展示了基督教相關文本的開放性，對兩宗教的對話提供了一個有利的平台。基督教道成肉身是一個比喻還是反映神的「自我倒空」的本質，這有待更深入的探討。但至少在方法上，兩者皆展現了文本的開放性，在多元化宗教現實的「視域」下，提供「不同的理解」，使兩宗教不再故步自封。

否定「原意」，支持多元詮釋正是希克比喻詮釋法的要旨。希克認為，聖經作為文本，其意思是按照讀者（詮釋者）所定立。根據聖經所定立的基

56 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Second Revised Editions (New York: The Continuum Publishing Company, 1993), p. 338.

57張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解〉，頁37。

基督教教義，毫無疑問只是一種人類的創造。⁵⁸換言之，聖經被並非只有一種詮釋，其所謂「正統」只是按照不同讀者的不同詮釋所得出的結論。因此，有關神身分的詮釋亦可因著不同讀者的不同詮釋而有所轉移，與比喻的語言一樣。

既然聖經詮釋是多元化的，作為佛教學者的阿部正雄亦同樣擁有這個權利。可是，多元詮釋並非等於任意詮釋。前後不一，缺乏融貫性的詮釋可難以接受。若阿部堅持神的本質是自我否定或絕對無，那是誰被釘在十字架而完成救贖呢？縱使我們支持多元詮釋，阿部有關神的詮釋又極具批判性，但他的見解並非合理。以愛的本質而推論神的本質為自我否定或絕對無，這種詮釋可有不融貫的疑惑。若神是非實體的，則被釘在十字架而完成救贖的，是具實體性的神的兒子嗎？一旦救贖論成疑，則神對人的愛又如何能夠被彰顯呢？希克以道成肉身作為一個比喻，指出神的兒子耶穌基督是一個真實而百分百按照神的父的意旨的人，而非神人本質同體。這不但可以保持基督教救贖論的教義，更進一步擴闊了宗教對話的空間。既然聖經可有多元詮釋，則那種堅持所謂「正統」的排他性或可根據比喻詮釋法得以消解。只要是聖經的詮釋者按照文本的文脈而保持其融貫性便可。至於如何保持融貫性，筆者則留待日後再作討論。

小結：從佛教與基督教的對話看倒空的神的意義

阿部提倡倒空的神，其目的顯然是為著宗教對話，特別是圍繞佛教和基督教。可是，通過對話，即使清楚說明了自己的立場，對方是否接納仍屬疑問。按柯布(John Cobb)所言，宗教對話包括兩個步驟，一是與對話者的相互理解(mutual understanding)，二是根據相互理解而發展的相互轉移

58 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, p. 6.

(mutual transformation)。⁵⁹阿部的倒空的神明顯具相互轉移的意圖。然而，如何轉移，至那個程度可以被轉移等問題實不容忽視。

阿部透過倒空的神，以自我否定或絕對無而意圖改造基督教的實體神觀，不單在聖經根據方面有所不足，其詮釋亦存在不融貫的偏差。倒空的神作為一個「觀念」，我們總不能離開其詮釋的問題，即宗教對話的方法論。明顯地，阿部對於詮釋問題並沒有足夠的覺醒。本文透過分析阿部有關神的詮釋，借用希克的比喻詮釋法和高達美的哲學詮釋學，指出不同詮釋者有不同詮釋，「原意」不存在的多元化詮釋問題。聖經有關道成肉身的記述（narrative）可視作一個比喻，其不限於一種「正統」的詮釋。比喻的詮釋所得出的意思具開放性，是多元的，並將所謂文字的「原意」轉移。希克的比喻詮釋法或許未能解決所有有關神詮釋問題所引致的論爭，但針對宗教對話而言，亦不失為一種較可取的方法。^{§♦}

59 John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

§ 本文曾宣讀於「佛教哲學的建構」學術研討會（臺北：臺灣大學哲學系、臺灣大學文學院佛學研究中心，2006年5月27-28日）。本文是在日本學術振興會獎學金的支援下完成，謹此致謝。另外，筆者想藉此對審查拙文的專家表示由衷謝意。他們的真知灼見，令筆者獲益良多。最後，筆者亦想藉此對去年（2006年）離世的阿部正雄教授表示深此的哀悼。阿部教授對愚生的關切與鼓勵，難以忘懷。

♦ 責任編輯：林沛熙。

引用書目

- 上田閑照
2000 〈日本の哲学〉，《日本の哲学》，第1號（2000年）
- 大橋良介
1990 *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung* (Freiburg: Karl Alber, 1990)
1995 〈京都学派と「近代の超克」〉，《西田哲学の世界——あるいは哲学の転回》（東京：筑摩書房，1995年）
1998 《悲の現象論序説——日本哲学の六テゼより》（東京：創文社，1998）
2004 〈なぜ、いま「京都学派」なのか〉，收於大橋良介（編）《京都学派の思想——種々の像と思想のポテンシャル》（京都：人文書院，2004年）
- 竹田篤司
2001 〈下村寅太郎——「精神史」への軌跡」一文，收於藤田正勝（編）《京都学派の哲学》（京都：昭和堂，2001年）
- 西谷啓治
1982 *Religion and Nothingness*, Jan Van Bragt (tran.) (Berkeley: University of California Press, 1982)
1986 *Was ist Religion*, Dora Fischer-Barnicol (tran.) (Frankfurt: Insel, 1986)
1987 《宗教とは何か》，《西谷啓治著作集》，第10卷（東京：創文社，1987年）
1993 《종교란무엇인가》，정병조（譯）（서울：대원정사，1993年）
1999 *La Religión y la Nada*, Raquel Bouso Garcia (tran.) (Madrid: Ediciones Siruela, 1999)
2004 *La Religione e il Nulla*, Carlo Saviani (tran.) (Roma: Città Nuova, 2004)
- 吳汝鈞
1995 《京都學派哲學：久松真一》（臺北：文津出版社，1995年）
1998b 《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：商務印書館，1998年）

- 1998a 《京都學派哲學七講》（臺北，文津出版社，1998年）
 2000 〈儒佛會通與純粹力動理念的啓示〉，《中國文哲研究集刊》，第21期（2000年）
 2005 《純粹力動現象學》（臺北：商務印書館，2005年）
 2007 〈宗教哲學與宗教對話：悼念阿部正雄先生〉，《中國文哲研究通訊》，第17卷，第2期（2007年6月）

林鎮國

- 1999 《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（臺北：立緒文化，1999年）

阿部正雄

- 1962 〈西谷博士著《宗教とは何か》を読みて〉，《哲学研究》，第42卷，第1號（1962年），頁83-104
 1963 "Buddhism and Christianity as a Problem of Today, Part II," *Japanese Religions*, vol. 3, no. 3 (1963)
 1976 阿部正雄：〈創造的な出会いのために〉，《大乘禪》，第672號（1976年11-12月），頁32-39
 1981 〈西田哲学における「逆対応」——その概念の成立をめぐる〉，《大乘禪》，第690號（1981年4月），頁3-18
 1987 〈《宗教とは何か》をめぐる〉，收於西谷啓治，第10卷（東京：創文社，1987年）
 1990 "Kenotic God and Dynamic Sunyata," in John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (eds.) *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (New York: Orbis Books, 1990)
 1995a "Beyond Buddhism and Christianity: 'Dazzling Darkness,'" in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995), pp. 224-243
 1995b "God's Total Kenosis and Truly Redemptive Love," in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995)
 1995c "The Logic of Absolute Nothingness as Expounded by Nishida Kitarō," *Eastern Buddhist*, vol. 28, no. 2 (1995), pp. 167-174
 1995d "The Problem of 'Inverse Correspondence' in the Philosophy of Nishida: Toward a Critical Understanding," James Fredericks (tran.), *International Philosophical Quarterly*, vol. 35, no. 4 (1995), pp. 419-436
 1996a 《선과현대철학：선의철학적자리매김은가능한가？》，변선회（邊鮮煥）（譯）（서울：대원정사，1996年）

- 1996b 《선과현대신학: 종교부정의이데올로기를극복하는길》 (서울: 대원정사, 1996年)
- 1996c 《선과종교철학》 (서울: 대원정사, 1996年)
- 1998 〈阿部正雄氏の立場をめぐって〉, 《大乘禪》, 第882號 (1998年4-5月)
- 2005 〈自己を空ずる神と動的な空〉, 杉本耕一(譯), 收於藤田正勝、ブレット・デビース(編)《世界のなかの日本の哲学》(京都: 昭和堂, 2005年), 頁225-244
- 宮本久雄
- 2000 〈ケノーシス〉, 收於大貫隆、名取四郎、宮本久雄、百瀬文晃(編)《岩波キリスト教辞典》(東京: 岩波書店, 2000年)
- 張鼎國
- 2006 〈「較好地」還是「不同地」理解: 從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉, 收於黃俊傑(編)《中國經典詮釋傳統(一): 通論篇》(臺北: 臺灣大學出版中心, 2006年)
- 野家啓一
- 1999 〈理性の歴史内属化〉, 收於岩田靖夫、坂口ふみ、柏原啓一、野家啓一《西洋思想のあゆみ: ログスの諸相》(東京: 有斐閣, 1999年)
- 藤田正勝
- 2007 《西田幾多郎—生きることと哲学》(東京: 岩波書店, 2007年)
- Altizer, Thomas J. J.
- 1990 "Buddhist Emptiness and the Crucifixion of God", in John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (eds.) *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (New York: Orbis Books, 1990)
- Buri, Fritz
- 1982 *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst: Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum* (Bern and Stuttgart: Paul Haupt, 1982)
- 1997 *The Buddha-Christ as the Lord of the True Self: The Religious Philosophy of the Kyoto School and Christianity* (Macon: Mercer University Press, 1997)
- Brück, Michael von
- 1990 "Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: The Emerging Holistic Paradigm," in Roger Corless and Paul F. Knitter (eds.) *Buddhist*

- Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations* (New York: Paulist Press, 1990)
- Cobb, John B., Jr.
 1982 *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982)
- Cobb, John B., Jr. and Christopher Ives (eds.)
 1990 *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (New York: Orbis Books, 1990)
- Corless, Roger and Paul F. Knitter (eds.)
 1990 *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations* (New York: Paulist Press, 1990)
- Davis, Bret (ブレット・デービス)
 2003 〈退歩と邂逅——西洋哲学から思索の対話へ〉，《日本哲学史研究》，第1號（2003年8月）
 2005 〈神はどこまで自己を空ずるか——阿部正雄のケノーシス論をめぐる議論〉，收於藤田正勝、ブレット・デービス（編）《世界のなかの日本の哲学》（京都：昭和堂，2005年），頁245-259
- Gadamer, Hans-Georg
 1993 *Truth and Method*, Second Revised Editions (New York: The Continuum Publishing Company, 1993)
- Heine, Steven (ed.)
 1997 *Masao Abe: Zen and Comparative Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997)
- Heisig, James (ジェイムズ・ハイジック)
 1986 "Śūnyatā and Kenōsis", *Academia*, 43 (1986), pp. 1-30
 1987 "East-West Dialogue: Śūnyatā and Kenōsis", *Spiritual Today*, 39 (Autumn, 1987), pp. 211-224
 2000 〈宗教と宗教の対話についての「六経」〉，收於南山大学宗教文化研究所（編）《宗教と宗教の「あいだ」》（名古屋：風媒社，2000年），頁362-378
 2001 *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001)
 2002 〈日本の哲学の場所：欧米からまた〉，《日本の哲学》，第3號（2002年），頁127-141
- Heisig James (ed.)
 1990 *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1990)

Hick, John

1989 *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven: Yale University Press, 1989)

1993a "An Inspiration Christology," *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 35-57

1993b *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1993)

Ives, Christopher (ed.)

1995 *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995)

Küng, Hans

1995 "God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe," in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995), pp. 213-215

Mitchell, Donald W. (ed.)

1998 *Masao Abe: A Zen Life of Dialogue* (Boston: Tuttle, 1998)

Pannenberg, Wolfhart

1995 "God's Love and the Kenosis of God: A Response to Masao Abe," in Christopher Ives (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995)

Perler, Dominik

2006 "Preface", in James Heisig (ed.) *Frontiers of Japanese Philosophy* (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2006)