

阿部正雄動力空的耶佛對話：檢討與前瞻

屈思宏

導言

著名日本京都學派禪宗大師阿部正雄 (Masao Abe, 1915-2006)，一生致力於基督教與佛教的對話。他以「動力空」(dynamic *suyata*)的哲學概念解釋《腓立比書 2:6-11》，重新理解倒空基督論(kenotic Christology)，卻引起了基督教學者的極大關注與回應。阿部是公開邀請基督教學者與佛教對話的主要思想家之一。他願意傾聽來自各基督教傳統的評論。京都的全國基督教協進會研究中心 (NCC Study Center) 於 1974 年 9 月舉辦了一次公開對話。阿部明確表達了他對基督教的開放態度：

我在這次談話中把重心放在差異上，希望不至於被認為從禪宗的觀點反對或排斥基督教，或專橫地把禪宗至於基督教之上。我的觀點是要達到一種真正的和有創造性的互相理解。不過我對基督教的理解是非常膚淺和有限的，希望諸位多加指正，我的討論完全接受諸位的批評。¹

在阿部來說，宗教間的「相互理解」主要是為了自我提升，稱為「相互轉化」，以克服上世紀八十年代那些挑戰宗教的意識型態，尤以虛無主義為甚。²

然而，時至今天，挑戰宗教的卻不再是虛無主義，而是後現代主義了。儘管後現代主義有其悠久歷史根源，但其影響力至上世紀九十年代才開始顯著。它挑戰任何宗教信仰，反對任何思想聲稱可以對現實世界作終極理解。³結果，一方面基督教因承認上帝為真理的終極源頭而受挑戰；而另一方面，佛教因聲稱空性為實相的終極原則，也難逃遇到批

¹阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》(上海：上海譯文出版社，1989)，頁 216-7。本中譯同頁註 1，有譯為「在東京 NCC 研究中心」，原文卻是京都(Kyoto)，而不是東京，請參 Masao Abe, *Zen and Western Thought* (Honolulu: University of Hawaii, 1985), 287。

²Masao Abe, “Kenosis God and Dynamic Sunyata” in *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (John B. Cobb and Christopher Ives eds.; New York: Orbis Books, 1990), 3-4, 61 及阿部正雄，《禪與西方思想》，140。

³Thomas Guarino, “Postmodernity and Five Fundamental Theological Issues,” *Theological Studies* 57 (1996), 654.

判。這樣，我們就必須重新審視阿部的基督倒空論，以及相應的佛教與基督教對話，以了解兩教是否仍可再作進一步相互轉化，去回應後現代主義。

為此，以下討論分為三部分。第一部分討論京都哲學。本部分按京都哲學背景，以阿部的論文「倒空的上帝與動力空」為文本，詳細闡釋他的倒空基督論。第二部分將根據佛教哲學、神學和聖經詮釋來回應阿部。而第三部分屬前瞻性，將初步提出一個可行的方式來推進對話、相互轉化，好應對後現代挑戰，也藉以帶出「倒空論」仍可以是未來耶佛對話的接觸點。基於後現代主義分流複雜，本文在第三部分將揀選與德里達(Jacques Derrida, 1930-2004)的解構理論對話，因為他的理論與基督教神學討論甚廣。

一、阿部正雄的倒空基督論

一.1、京都學派空性的哲學發展

梵文 *sunyata*，通常翻譯為「空」或「空性」，是所有佛教思想流派的主要教義之一。然而，「空」的解釋是會根據不同的地域文化背景而變化的。⁴ 在明治時期(1868-1912)，京都學派根據日本特定文化背景，重塑傳統空性，因而發展出「絕對空」的觀念，就是例子之一。在那時期，日本文化正面臨被西方殖民化削弱的危險。隨著西方科技的發展，許多意識型態，尤其是來自德國的意識型態湧進日本。面對這場危機，日本官方進行了一系列的辯論。結果，他們決定吸收西方的科技，卻謝絕了西方的哲學和宗教。⁵ 因此，日本仍然高度尊重東方價值體系。然而，一些日本學者堅持認為，西方科技的發展是以西方價值體系為基礎的。因此如果要接受西方科技，也就同時需要接受西方價值體系。他們還認為，這種全盤接受，最終會導致東西方文化的融合。基督教思想和西方哲學作為西方文明的兩大支柱，便成為日本哲學綜合的對象。京都大學哲學系和宗教系便展開這融合的工作，其哲學系統故之名為「京都哲學派」(Kyoto School of Philosophy)，由西田幾多郎(Nishida Kitaro, 1870-1945) 創立。

⁴Gregory K. Ornatowski, "Transformations of 'Emptiness': On the Idea of *Sunyata* and the Thought of Abe and the Kyoto School of Philosophy," *Journal of Ecumenical Studies* 34 (1997), 93.

⁵ Gregory K. Ornatowski, "Transformations of 'Emptiness'," 104.

為了實現融合，西田根據他發展的佛教絕對空概念，重新解釋基督教的上帝倒空論。西田的絕對空概念原自他的知識論。一般都認為，人類的認知是把認知主體與被認知的客體分開的。然而，這種主客二元對立卻使知識變得支離破碎，因為在現實中，知識總會涉及認知主體的參與。因此，在西田看來，如要獲得真正的知識，就必須追求一種純然的觀照，以超越主客二分。⁶ 為去除二分局面，西田引進絕對空的概念。絕對空並不是一種存在或存在的狀態，否則，絕對空也仍然處於二元對立之中，因為任何存在或存在狀態，都是以他者為參考點，便自然產生對立。⁷ 因此，如要去除二元對立，我們甚至需要「否定之否定」。⁸

釐定了絕對空的基礎之後，西田便以它來詮釋上帝的倒空。對他來說，上帝作為絕對的存有，祂「必須通過否定自己來表達自己。單純的非實體不能與自身相繫。與自身建立關係的事物必然否定自身。但是通過否定自身，它便會弔詭地與自身同在。」⁹ 換言之，作為絕對的上帝，祂就必須超越二元對立。但在這個超越過程中，上帝必須自我否定，否則，作為實體的上帝便會生起非實體的概念與自己二分，同時也會與自己身外所有的存有二分，陷入對立局面。所以，真神必須辯證的否定自我：要成為真神（自我肯定），神本身就不應該是真神（自我否定）；但真正否定自我的神，就是真正的神。

之後，西田的學生西谷啓治(Nishitani Keiji, 1900-1990)就以不同的哲學使命進一步發展絕對空的概念。學者鮑爾斯(Russell Bowers)注意到，西谷年輕時，曾經歷過種種對生活無意義的絕望感。¹⁰ 但這倒能激發他獨特的哲學使命，要通過進一步發展絕對空來克服虛無主義。從他的名著《宗教與虛無》中，我們不難找到西田「否定之否定」的影子。西谷指出，「上帝就是上帝在他自己裏面，正是在那絕對空之中。」¹¹ 他進一步解釋，「真正的

⁶James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawaii, 2001), 43.

⁷James W. Heisig, "Philosophy as Spirituality: The Way of the Kyoto School," in *Buddhist Spirituality II: Later China, Korea, Japan and the Modern World* (vol. 9 of *World Spirituality*; ed. Takeuchi Yoshinori; New York: A Herder & Herder Book, 1999), 372.

⁸James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, 63.

⁹Nishida Kitaro, "The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview," in *Last Writing: Nothingness and the Religious Worldview* (tr. David A. Dilworth; Honolulu: University of Hawaii, 1987), 68.

¹⁰Russell H. Bowers, *Someone or Nothing? Nishitani's Religion and Nothingness as a Foundation for Christian-Buddhist Dialogue* (New York: Peter Lang, 1995), 44-5.

¹¹Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness* (tr. Jan Van Bragt; Berkeley: University of California, 1982), 68.

空，意味著沒有任何空的存在，這就是絕對空。」也就是說，真正的上帝不僅否定自己，而且也否定「自我的否定」。只有這樣，上帝才能在絕對空之中成為真神。對西谷而言，也只有通過這種絕對空，人才能克服虛無主義。他解釋說：

「空」一般都給「存有」拉上關係，並給解釋為否定的意思，導致它給解為「是」空的，因為它「不是」有。這似乎在西方思想中尤為明顯，甚至虛無主義的「虛無」也是如此給了解。... (但) 絕對的空，即使那個「是」也給否定了...¹²

既然「虛無」跟「空」一樣，連「是」也要給否定，那麼虛無就再沒有存在的根據，人便可以克服虛無。然而，西谷並沒有將這種上帝的自我倒空視為基督的自我倒空。學者奧丁(Steve Odin)指出，西谷分別用了希臘文 *kenosis* 和 *ekkenosis* 來區分這兩個自我倒空的概念，後者是前者的體現。¹³ 換言之，*kenosis* 是上帝自我倒空的愛的內在特徵，而基督的 *ekkenosis* 是這種內在特徵的實體表現。往後，西谷的學生阿部正雄，就在更具挑戰性的哲學處境下，進一步發展 *kenosis/ekkenosis* 理論。

一.2、阿部正雄的哲學使命

阿部繼承了西谷哲學使命，以絕對空來回應虛無主義對宗教的挑戰。他很欣賞尼采獨到的眼光，早已看到現代社會所帶給人類的虛無感。一般人都認為尼采攻擊宗教，尤其是基督教。阿部卻認為並非如此，尼采只不過是在批判那些利用基督教信仰來逃避生活虛無的人。因此，尼采宣稱「上帝之死」，是要叫人回歸現實，勇敢去承受沒有上帝時所帶來的無意義感。¹⁴ 然而，尼采的方法卻失敗了。

阿部認為，只有通過宗教對話來重申宗教價值觀，才能克服虛無主義的威脅。宗教對話可以同時將佛教和基督教轉化，趨向「更深層次的宗教維度，在新的範式中，佛教和基督教的真理可以充分實現」，¹⁵ 以至使外來挑戰徒然落敗。這種強烈意向，正表明阿部對

¹² Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, 70.

¹³ Steve Odin, "A Critique of the Kenosis/Sunyata Motif in Nishida and the Kyoto School," *Buddhist-Christian Studies* 9 (1989), 74.

¹⁴ Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 7-8.

¹⁵ Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 3-4.

基督倒空論的重新解釋，目的不在於構建教義，而在於護教。但如要邀請基督教對話，就必須從基督教的基石入手，就是《聖經》，阿部因而展開了他的聖經詮釋。

一.3、阿部正雄倒空基督論進解

使阿部印象深刻而感人的經文，要說是《腓立比書 2:5-8》。¹⁶ 值得注意的是，阿部並非完全依賴京都哲學來詮釋此經文。相反，他使用基督教釋經書 *The Interpreter's Bible* 作為他的起點。首先，他完全同意該解經家的觀點，認為經文「強調基督跟人類完全認同」。¹⁷ 阿部便隨即指出，「完全認同」(full identity)表達了一個重要概念，就是「上帝的兒子完全自我否定」。¹⁸ 為了與人類完全認同，聖子必須完全否定自己是神的兒子。這樣，阿部便成功地將基督的倒空概念與京都哲學的絕對空概念聯繫起來。「完全認同」作為佛教與基督教對話的共同基礎，阿部便開始運用西田哲學的語言方式來闡述基督的倒空：

上帝的兒子不是上帝的兒子（因為祂本質上和根本上都是自我倒空的）：正是因為祂不是上帝的兒子，祂才真正是上帝的兒子（因為在自我倒空的救贖功能中，祂從起初一直都以基督彌賽亞的身份工作）。¹⁹

阿部明顯試圖本體化基督的倒空。對他來說，上帝的兒子是愛的完美主體，所以自我倒空必然是上帝兒子的屬性。再者，上帝兒子如此本質，也應植根於上帝的自我否定裏。阿部指出：

上帝不是上帝（因為上帝是愛，是完全自我倒空的）；正因為上帝不是一個自我肯定的上帝，上帝才是真正愛的上帝（因為通過完全的自我放棄，上帝才能完全認同一切，包括罪人）。²⁰

¹⁶Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 9.

¹⁷ Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 10.阿部引自 George Arthur Buttrick, *The Interpreter's Bible*, vol. XI (New York: Abingdon, 1955), 50.

¹⁸Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 10.

¹⁹Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 11.

²⁰Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 16.

既然上帝本性是無條件地愛祂整個創造，那就應導致聖子的倒空(*kenosis*)。在以上引文，阿部用了「自我放棄」(*self-abnegation*)一詞來形容神的倒空，以區別於基督的自我倒空。後者是前者的體現。如此，阿部便承襲了西谷的 *kenosis/ekkenosis* 概念。²¹ 論到上帝與創造的關係，阿部使用了基督教語言：「內在」與「超越」。他指出：

完全倒空的上帝既不是內在的，也不是超越的，而是同時徹底內在和徹底超越。完全倒空的上帝不僅是非人格化的，而且是非常人格化的...在完全倒空的上帝中，人格和非人格化是弔詭的。²²

阿部認為，絕對超越的上帝也應該超越客體和主體的對立，所以內在與超越、人格化與非人格化也必須弔詭的同時存在，而且是徹底的。因為如果上帝只有單方面，祂仍只會活在二元對立中，與創造界對立。阿部因而聲稱，上帝認同祂所創造的萬有，確可以完成尼采尚未達成的目標。但阿部沒有跟隨他老師西谷的方法，透過引入絕對空來否定虛無主義，而是根據上帝對萬有的認同，指出一切都變得有意義了。由於上帝認同萬物，祂兒子便與世界完全融合，上帝因而藉著祂的兒子把意義灌注在世界裏。他指出，當一個人能真正體會到上帝的倒空，人在每一件事上就能體驗到上帝無條件的愛，他便自然照見自己內裏的小我原來是何等微不足道，就繼而否定自我。如此，人就永遠不會再體驗虛無，因為虛無的本質正是自我中心。阿部認為，人如果能真正否定自我，就會找回真正的自我，因為「我不是我，正因為不是我，我才是真正的我」。²³

基於對上帝自我倒空的解釋，阿部認為佛教「也可以開闢平台與基督教對話」。²⁴ 在佛教而論，空不是一個狀態，否則當人達到空的狀態時，那個狀態便會與「非空」的狀態對立。在純然的空裏，甚至應該超越空與非空的二元對立。他繼而辯稱，上帝為著消解祂與創造界的主客二元對立，祂也應有如此超越的表現。阿部理解這絕對空的超越表現為

²¹ Steve Odin, "A Critique of the Kenosis/Sunyata Motif," 74.

²² Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 18.

²³ Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 27.

²⁴ Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 27.

「動力空」，因它是動態的，而非靜態的，²⁵ 正如哲學家吳汝鈞解釋，超越可說是上帝一種富有動感的自發表現。²⁶

二、一個基督徒對阿部基督論的回應

顯然，我們應欣賞阿部對基督倒空論的創造性詮釋，因這吸引了佛教和基督教學者，去關注那些對宗教的未來有深遠影響的重要哲學議題。因此，基督教作為世界宗教之一，就不能忽視阿部的詮釋。在上世紀確有不少基督教學者回應。來到二十一世紀，儘管虛無主義漸漸衰落，但後現代主義仍在活躍中，基督教就需要回應阿部的基督倒空論，以開啟新的對話，與佛教相互轉化，使宗教能克服後現代帶來的挑戰。本部從佛教哲學、神學和《聖經》的角度回應。

二.1、佛教哲學角度的回應

任何神學都帶有文化處境色彩，阿部的倒空基督論也不例外。因此就需要回塑阿部京都哲學的大乘佛教。在眾多大乘學派中，龍樹的中觀哲學是阿部常常引用，又極具影響力的哲學來源。²⁷中觀哲學空性的發展，是為了引導人從無止境追逐短暫價值為終極目標的困境中釋放出來，並給他們指向更清靜，更終極的生命實體。為此，龍樹發展了空觀與緣起的概念。龍樹相信實相 (true reality) 獨立自存，而且它必須固有在自己的存在中。²⁸這是因為如果實相要依賴其他實體或條件來作存在的基礎，那麼當這些實體或條件起了變化時，實相就不復再存在了。因此，一個偶發的現象並不是實相。龍樹稱任何靠其他實體或因果條件而生起的狀態為「緣起」。任何存有在緣起之中都是無自性的，故謂之「空」，即「緣起性空」。龍樹在《中論》中指出，其實一切感知事物都是緣起，因此是空的：

眾因緣生法	我說即是無
亦為是假名	亦是中道義
未曾有一法	不從因緣生

²⁵Masao Abe, "Kenosis God and Dynamic *Sunyata*," 28.

²⁶吳汝鈞，《京都學派哲學七講》（臺北市：文津，1998），181。

²⁷Gregory K. Ornatowski, "Transformations of 'Emptiness'," 94-5.

²⁸Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (London: Routledge, 1989), 60.

是故一切法 無不是空者²⁹

這裏清楚指出，不僅是物質存在，甚至宗教法則也是空的。能照見此空，人就能從執着中釋放出來。再者，其實空本身也是空的。這是因為當一個人說某對象是空的時候，那就已經預設了「非空」的存在，反之亦然。在這種情況下，「空」和「非空」也是相互依存，因此也是空的。如果能這樣了悟「空」也是空的，就會解脫對「空」的執着。為了解脫，人甚至繼而要克服這種空性的宗教法則。正如英格拉姆(Paul Ingram)總結說：「既然『有』與『空』同時緣起，一切都給否定自性存在，包括空與緣起性空。」³⁰因此，不論「是」與「不是」或「相依」與「獨立」等等辯證相生的一對對觀念，都應全盤否定，好把一切從任何因果關係中解脫出來。然而，有一點須注意，龍樹空觀思想本質屬救贖論而非知識論，脫苦才是主要關懷。他指出，「凡夫無智」而總會執着事物，以它們為終極不變的對象，然而它們「生死」常變的本質，總使人得個一場空，人就經歷痛苦(《中論·觀四諦品第二十六》)。那麼，證悟一切法皆空，就是脫一切苦的方法。

阿部的基督論，就是遵從龍樹對二元對立的否定。他將龍樹的實相論與京都學派的絕對空聯繫起來。他指出，

在龍樹而言，空(Emptiness)並非不存在，而是「妙有」(wondrous Being)。正因為它連空(emptiness)也「空」掉了，真空(即絕對無)是絕對的實在，它使一切現象、一切存在(existents)，都成為真正的存有(truly be)。³¹

換言之，按照阿部對龍樹的解釋，英文大楷字母“E”的空(Emptiness)可作為方法，去空掉那小楷字母“e”的空(emptiness)。然而，龍樹並沒有像阿部那樣區分不同的空。根據上文討論，龍樹的空不是一種存有，也不是一種去掉空的方法。因為當我們說要去掉空的時候，那個去掉空的行動已經與空對立，成了另一個存有，那就永遠不能達致真空，但如

²⁹龍樹，《中論·觀四諦品第二十四》。

³⁰ Paul O. Ingram, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue: Two Universalistic Religions in Transformation* (Lewiston: The Edwin Mellen, 1998), 287.

³¹ Masao Abe, *Zen and Western Thought* (Honolulu: University of Hawaii, 1985), 94. 王雷泉與張汝倫的中譯本跟英文原著有不付之處，故筆者自己翻譯。

上文所引《中論》指明，龍樹甚至要把一切法則都去掉！再者，阿部的原意，是要超越二元對立的困局。然而，龍樹卻要指出痛苦來自無明，不管二元與否，無明只會導致執着任何事物作為終極實相，因而人需要證悟空來脫苦。在這方面，阿部明顯扭曲了龍樹的空性概念。正如奧納托夫斯基(Ornatowski)總結說，阿部和其他京都哲學家都使用龍樹的原始宗教觀念來遷就他們的哲學預設。³² 但儘管如此，我們還是要欣賞阿部對空的處境化詮釋。雖然他與龍樹的空觀是來自不同的哲學預設，但兩者至少都不約而同地強調空的某種救贖功能：救贖人的無明或救贖文化困局。這救贖性質更顯得阿部空觀思想與基督教神學的對話甚為重要。

二.2、神學角度的回應

莫特曼(Jürgen Moltmann)同意阿部用動力空來解釋上帝的倒空。莫特曼相信，既然上帝完全的倒空是出於祂的本性，那麼，上帝出自愛的舉動絕不是偶發的。³³ 他找出了阿部基督動力空與上帝三一的本質之共同基礎。莫特曼認為，「三位一體」並不是一個抽象概念。它反而在具體描繪上帝的團契，解釋了三個位格如何在愛中相依：「子不存在於他自己之中，而是憑著他無私的愛完全在聖父裏。父…（也）憑著祂無私的愛完全在聖子裏。聖靈…（也）完全在聖父和聖子裏。」³⁴ 換言之，倒空是三個位格彼此相愛的本性，它驅使上帝的兒子倒空自己。這種三一的愛作為基督倒空之根據，便接上了阿部所承襲西谷的 *kenosis/ekkenosis* 概念。莫特曼隨後以這倒空的愛進一步發展了三一靈修觀：由於上帝充滿愛的團契，祂不僅僅是基督徒禱告的對象，祂自己也是「那存在、那空間和環境，好讓人禱告」。因此，禱告是在三一團契的幫助下，人與上帝互為交通，「在聖靈的大能中，人藉聖子向父禱告。」³⁵

然而，潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)卻與莫爾特曼的觀點不同，他著重天父的愛多於三一的愛。他認為沒有《聖經》支持天父的愛是基督自我倒空的根源。他意識到阿部基督論的缺點，正是他過分強調兩者的本體關係，以至使倒空成為上帝唯一的方式，去愛祂

³² Gregory K. Ornatowski, "Transformations of 'Emptiness'," 102.

³³ Jürgen Moltmann, "God is Unself Love," 於 *The Emptying God*, 118-9.

³⁴ Jürgen Moltmann, "God is Unself Love," 119.

³⁵ Jürgen Moltmann, "God is Unself Love," 120.

的兒子和祂的創造。可是，父上帝為了實現祂與子的救贖計劃，祂也必須肯定和行使自己的能力，好使聖子復活。在潘能伯格看來，《聖經》所描述的爱並不像阿部想得那麼單一，這其實是非常豐富的。³⁶

首先，我欣賞莫爾特曼對阿部的積極回應，他強調基督的 *ekkenosis* 是出於三位一體之爱的 *kenosis* 本質，以至把聖子的經世救贖工作緊密聯繫於內在一。然而，我們得要問，阿部的 *kenosis/ekkenosis* 會否將基督簡化為一個形上存有，使祂再沒有自由意志去選擇倒空與否，而使倒空不過是出於三一本質的自然決定？再者，一個沒有自由意志的爱，是否仍是爱？

其次，我同意潘能伯格對阿部的評論。事實上，阿部確是單一地專注於自我倒空，好像這是上帝表達爱的唯一方式。然而，阿部的哲學詮釋最危險之處不在於此，而是在於他把爱區分。究竟兩者在本質和程度上有何不同？如果兩者確有區分，甚至 *ekkenosis* 只是 *kenosis* 的一部分，那麼我們又如何確保聖子的爱能完全代表父的爱？這就帶來更嚴重的問題，究竟經世三一的心意是否仍可以完全代表內在一的心意？信徒的得救確據還有保障嗎？潘能伯格指出阿部不太關注復活的意義。然而，我更要質疑，單以 *kenosis* 能否有效解釋復活的大能。而我們必須相信，在三一的關係中，爱和能力是沒有矛盾的，否則，耶穌在地上就不能彰顯任何神蹟了。

二.3、釋經學角度的回應

儘管學者們普遍理解《腓立比書 2:6-11》為早期教會使用的基督讚美詩，但使徒保羅也可能出於寫作的目的，而使用它來具體教導腓立比教會。³⁷ 因此，這經文的脈絡更為重要。從上下文看，第 5 節明顯是「基督徒生活」(1-4 節) 和「論基督倒空」(6-11 節) 的過渡。保羅在第 4 節教導說，信徒應該謙卑自己，在教會互相服侍。在第 5 節，保羅卻希望信徒效法基督的僕人心態。所以學者霍桑(Gerald Hawthorne)便明確指出，保羅旨在以這讚美

³⁶ Wolfhart Pannenberg, "God's Love and the Kenosis of the Son: A Response to Masao Abe" in *Divine Emptiness and Historical Fullness* (ed. Christopher Ives; Valley Forge: Trinity Press International, 1995), 248-9.

³⁷ Peter T. O'Brian, *Commentary on Philippians* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 193-8.

詩為倫理教導之用，卻沒有神學旨趣。³⁸ 不但如此，根據霍桑詳細的比較研究，這讚美詩與《約翰福音 13:3-17》中耶穌的倫理教導，卻有不少明顯相似之處。這就進一步表明，早期教會也是用此讚美詩作倫理教導多於神學教導。可是，本詩歌對基督謙卑的描繪，確明顯反映了某方面的基督論。因此，神學研究實難避免。阿部就是其一例子。他根據 *The Interpreter's Bible* 辯稱，我們可以從絕對空的角度來理解基督的倒空：「上帝的兒子不是上帝的兒子」。然而，根據當代聖經研究，情況並非如此。事實上，上帝的兒子在祂的倒空裏仍然是上帝的兒子，他仍擁有神性。也許最有力的證據在於第 7 節，其中原文 *eauton*（他自己），是動詞 *ekenosen*（倒空）的直接賓語。因此，不是子將自己的神性從自己身上傾倒出來，而是子將自己（直接對象）傾倒出來。也就是說，基督成了客體，將自己獻給人類。³⁹

此外，保羅也提供了 *ekenosen* 的含義。第 7 節兩個動詞 *ekenosen*（倒空）與 *labon*（取了），都是出現在同一片語裏。兩個動詞之間並沒有時序關係，也就沒有因果關係。因此，這一節不太可能在表示基督先倒空自己，然後才能取奴僕的形像。奧布萊恩(Peter O'Brian)提出更有可能的解釋，就是這兩個動詞互相在下定義：「取了奴僕的形像」是「倒空自己」的意思。⁴⁰ 因此，保羅倒空概念的「算式」，不會是「減法」而是「加法」。⁴¹ 神性與僕役的本性在耶穌基督裏並存。

孔漢思(Hans Küng)指出，阿部的論點反而帶出了基督教與佛教不相容的根本所在，卻不是他所認為的共同基礎。他解釋：「《腓立比書》的讚美詩只論述耶穌基督上帝兒子的倒空。再者，這種倒空並不給理解為一種永久的狀態、地位、關係，而只是一個發生在十字架上獨特的、歷史性的羞辱。」⁴² 誠言這首讚美詩的重點在於生活教導，教導信徒以基督為謙卑的榜樣。就著阿部的解經，孔漢思提出了跨宗教詮釋學的基本問題。他認為阿部的的方法論是將關鍵的聖經概念移植到佛教語境中，這方法只把《聖經》解進

³⁸ Gerald F. Hawthorne, *Philippians* (Word Biblical Commentary 43; Waco: Word Books, 1983), 79.

³⁹ Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, 86.

⁴⁰ Peter T. O'Brian, *Commentary on Philippians*, 217.

⁴¹ Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, 86.

⁴² Hans Küng, "God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe" in *Divine Emptiness and Historical Fullness*, 213.

(eisegesis) 佛教裏去，卻不是把《聖經》的意思解出來(exegesis)。⁴³ 阿部為了建立對話的可能性而曲解了《聖經》。

三、宗教對話相互轉化之可能

三.1、後現代主義：以德里達的解構為例

阿部此次與基督教對話的初衷是相互轉化，共同克服當時文化的挑戰。為了使這對話延至今天與當前文化形勢相關，我們首先需要了解後現代主義，尤以德里達的解構思想最富宗教挑戰性。

解構的目的，是要推倒語言所建造的，那宏偉的理性城堡。⁴⁴ 後現代思想指出，語言具有排他性，因為任何文字陳述都指向特定的事實，因而同時排除了其他事實的可能性。語言具有這種壓制功能，傳統理論卻描述它為全能的大台。語言解構就是要拆毀這大台，打破這種語言的暴力，把人從語言的壓迫中解放出來。⁴⁵ 古典神學的核心正是基於這樣一種傳統信念，相信語言與事實只有一一對應的關係，解清字面意思就找到唯一事實。而宗教真理也正是這樣「藏在」神學語言中，等待我們去發掘。這種神學認識論，就給稱為「本質在場」(the “presence” of essence)。⁴⁶ 結果，神學語言帶著語言本身的壓迫性，便誘導人心激起慾望去操縱上帝。德里達稱這種充滿操縱性的神學語言為「邏各斯中心主義」(logocentrism)。為了把人從語言的牢籠中解放出來，德里達提出「語言無意義基礎」的觀念。他解釋說，句子中的任何詞語都是其他詞語的「意表」(signifier)，但同時又被其他詞語所意表著。一系列的意表，便做成無休止的往後追索，因而導致任何詞語的意思都要給「延遲」確定。⁴⁷ 可是，這種意義的延遲並沒有否定絕對真理的存在，它只是否定人可藉語言來理解真理。這種語言解構便自然成了基督教的挑戰，因基督教聲稱《聖經》是生命終極真理。解構主義者卻質疑基督徒能否從《聖經》中找到真正的上帝，因

⁴³ Hans Küng, “God’s Self-Renunciation and Buddhist Emptiness,” 214-5.

⁴⁴ Carl A. Raschke, “The Deconstruction of God,” in *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (ed. Ann Loades and Loyal D. Rue; La Salle: Open Court, 1991), 580.

⁴⁵ Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* (Wheaton: Crossway Books, 1994), 53-4.

⁴⁶ Stanley J. Grenz, *A Primer On Postmodernism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 141.

⁴⁷ Stanley J. Grenz, *A Primer On Postmodernism*, 144.

為《聖經》也是以文字寫成，它也會形成無休止往後追索的網絡。這樣，雖然語言解構永遠無法否認上帝的存在，但它否認了從《聖經》文本可通往上帝之可能。

三.2、以宗教對話的相互轉化回應德里達解構主義

本節旨在通過相互轉化的方式來克服解構主義的挑戰。一方面，如要吸納阿部的思想來轉化基督教，我們首先可以從十架神學開始：古典神學，尤其是上帝論，這種滴水不漏的邏輯論證，意味著上帝的「穩定性、組織性和永久性」。⁴⁸ 這都會給人一個印像，就是上帝的作為能讓人預測到的，可以給系統化去認識和處理，甚致操控！然而，當神學家認為上帝會居住在他們這嚴謹的神學系統時，上帝的兒子卻成肉身，死在羞辱的十字架上。上帝如此赤裸裸的啟示，卻與人的神學構想成了強烈反差。但正是這種反差，神學家開始意識到神學語言的貧乏，因而逼使他們停下來，不再幻想上帝，因為「將上帝看不見的事物視為實際發生可清楚看見的，那人不配稱為神學家」；他們反而正視十架上能看得見的上帝，也如實地論述祂，因為「誰以苦難和十架去理解上帝可見和明顯的事，才配稱為神學家」。⁴⁹

然而，語言仍然是排他性的，因此具有操縱性。這是因為當我們說「上帝是…」的時候，我們便將其他可能性排除，而歸它們於「上帝不是…」的範疇裏。對於這個問題，我們就可以在基督教語境裏重新詮釋阿部的辯證陳述，「上帝的兒子不是上帝的兒子」與「祂真的是上帝的兒子」，以克服對上帝的語言操縱：當我們說「上帝是…」的時候，第一個陳述提醒我們，真正上帝之子並不像人所期望這樣，可以給人詳盡描述的，因為祂可以成為不像我們所期待的樣式——如十架的樣式——與我們相遇，跟我們所預期距千里之遠。而當我們說「上帝不是…」的時候，第二個陳述卻提醒我們，上帝兒子成肉身，不是從自己身上倒出什麼來否認自己，而是把真的自己全然獻上，與整個創造界認同，因此祂真是上帝兒子。如此，阿部的陳述就可在基督教的詮釋下，完全表露了「上帝是…」和「上帝不是…」這兩句命題之貧乏處。因而沉默成了回應上帝啟示的唯一方式。

⁴⁸ Alister E. McGrath, *The Mystery of the Cross* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 80.

⁴⁹ 此兩引句是馬丁路德於 1518 年在海德堡辯論中，第 19 和 20 的論題。往後他便發展了著名的十架神學。參 Martin Luther, "Heidelberg Disputation" in *Martin Luther's Basic Theological Writings* (ed. Timothy F Lull; Minneapolis: Fortress, 1989), 31.

沉默可以使我們從言說中轉向聆聽上帝的話。然而，當我們來到十架前，我們什麼也聽不見，因為神自己也在沉默！正是這種神聖的語言轉向——從我們所期望聽到上帝之言轉到十架無聲之言——使我們的聆聽從耳朵轉到心內。如此辯證地否定「是…」與「不是…」的對立，就可以將基督教神學從「語言方式」轉化為「傾聽方式」。其實這個神學轉化過程，也是一種語言解構的過程，跟德里達一樣，顯示語言的貧乏。這樣，基督教神學甚至可以與德里達語言解構化干戈為玉帛！

另一方面，如要吸納基督教來轉化阿部的佛教哲學，我們可以引入基督教對上帝主體的了解。如上所論，阿部的 *kenosis/ekkenosis* 概念把「絕對」簡化為一個沒有自由意志的形上學存有，因而使「絕對」局限在哲學架構裏。但解構主義正是要將這個「絕對」從哲學語言操縱中解放出來，這樣，「絕對」就可以保持它的主體性。然而，德里達的文字意義「延遲」理論，雖然可以保持現實的主體性——包括「絕對」的主體性——卻否定了主體之間交流的可能。不相信溝通，就只會導致人與人之間的疏離。但如果我們肯定「絕對」的主體性，使阿部的「動力空」不單是一種自發性的動力，而是一種自主有情的動力，可以與世間互動，那麼阿部的「絕對」不僅可以克服解構，還可以克服疏離。因為當我們以這「絕對」的主體為「存有的根基」(ground of being) 時，人就能選擇開放自己，實現主體互通。

結論

本文檢視了昔日阿部與基督教的對話，並初步建議再進一步對話的可能性，因而可繼續相互轉化，克服當前文化挑戰。這也表明，倒空論在今天仍可成為基督教與佛教對話的接觸點，這不僅僅是在概念上接觸，也能超越宗教概念，觸及普世文化議題。

作者簡介: 漢語網絡神學院專任講師。M.Sc., York University (主修粒子物理), M.Div., Tyndale Seminary. Th.M., Wycliffe College, University of Toronto. Ph.D., Northwestern Theological Seminary.