Globethics Repository



当代宗教对话理论：宗教符号的解释 [The Implication of the Theory of Negation for Religious Dialogue]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Yuen, Wai Man
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Instutite of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 16:19:54
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166776

Journal of Comparative Scripture, 2 (2013): 29-61
Copyright © Minzu University of China
ISSN: 2225-6474

论否定神学对宗教对话的意义

The Implication of the Theory of Negation for Religious Dialogue

袁蕙文
信义宗神学院
香港，中国

YUEN Wai Man
Lutheran Theological Seminary
Hong Kong, China
waimanyuen@gmail.com

摘　要

公元 5 世纪后的基督教神学发展出否定神学的传统，即通过否定方法用否定词句来言说上帝的超越性。这一方法蕴含的自我批判精神，使得不同宗教可以借用此方法来进行对话。它一方面能够摒除某一宗教对其他宗教的排他性，另一方面又可带领自身不断突破对终极实在的认识。本文还将试图以“否定神学”来解释佛教禅宗的“空”，以此证明否定方法可以成为各宗教进行跨宗教对话的普遍资源。

关键词：否定神学、新柏拉图主义、西田几多郎、绝对无、纯粹经验

引言

生活在全球化及一个多元化的世界，东西方的界线变得愈来愈模糊，但宗教间冲突却有时变得越来越显著，那么，宗教对话在这一矛盾中可扮演什么样的角色呢？当代的宗教对话已有四、五十年的历史，1960 年代梵二会议后天主教更是主动开展了这运动。发展至 80 年代，这运动已由排他主义到多元主义、由比较宗教到比较神学、[1]由讨论宗教理论的模式到宗教经验分享的实践，[2]在这方面，当代天主教可谓果实累累。宗教对话的模式与理论不断的修正与衍生，都意味着宗教对话是饶具意义的。特别是 911 事件带来的震撼，令世界惊觉宗教的威力，特别是排他性的宗教，因此更突现出宗教对话的意义，人们寄望于跨宗教的对谈能为世界和平做出更多贡献。当然，有意义的工作并不代表它不会受到质疑与批评，但由于意义重大，宗教对话仍会继续，这是积极方面的看法；而在消极方面来说，随着世界朝向多元化发展，宗教对话更被多元世界的巨轮牵引着，不得不继续前行。在这被动的情况下，宗教对话更要不断检视自己的角色与任务。

---

[1] 參區建铭：《宗教神学》，郭鸿标、堵建伟编，《新世纪的神学议程（上册）》，香港：香港基督徒学会，2002年，第207-228页。[OU Jianming, "Zong jiao shen xue (Religious theology)", in GUO Hongbiao & DU Jianwei eds., *Xin shi ji de shen xue yi cheng shang ce* (The Theological Agenda of The New Century), vol. Ⅰ, (Hong Kong: Hong Kong Christian Institute, 2002), pp. 207-228.] 更深入的探讨，参Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (New York: Basil Blackwell, 1986)及Raimon Panikkar, *Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist, 1999, revised version)。宗教多元论的重要代表人物及其理论类型包括约翰・希克（John Hick）的批判实在论、保罗・尼特（Paul Knitter）的全球责任、唐・库比特（Don Cupitt）的非实在论及雷蒙・潘尼卡（Raimon Panikkar）的宗教对话。

[2] 天主教不同的修会已于 1994 成立了"Monastic Interreligious Dialogue"（MID）的组织，它鼓励天主教神职人员与其他宗教人士作宗教经验及灵性操练的对话和交流，他们有定期聚会与出版刊物，参 http://monasticdialog.com/index.php。

在跨信仰对话中，耶佛对话可说是尤为突出。耶佛对话自二十世纪开始发展迄今，已取得不少成果，由教义到历史、由理论到实践的著作纷纷出版。[3]其中代表人物如日本佛教学者阿部正雄，他提出“世界宗教无共名”的命题，目的是希望各宗教因着对话而对自身有所审视，从而不断有所更新变化。早期宗教对话的目的是冀图透过对话来疏解宗教间之冲突，但到了现在，对话已转变为为自身宗教寻找“进步”的空间，即在多元中发展自我的特性。一如禅宗以“荷叶团团团似镜，菱角尖尖尖似锥”来象征物我共融。荷叶镜圆，菱角锥尖，是很自然平常的道理；纵然莲花的圆叶和菱角的尖叶圆尖有所不同，但实际上却区别性与平等性共存，差别中融合了平等。宗教对话绝不是要对立，而是透过对话来凸显彼此之间的不同，与此同时，却又带来互相尊重与包容。其中，神学的共融又是每一个探讨神学的人都须关注的，否则神学只会带来排他和唯我独尊，造成宗教冲突，世界没有和平。宗教对话，使不同神学活泼起来，散发神学背后的生命力。

本文旨在提出，在后现代的语境之下，否定神学（apophatic theology）是建构宗教对话的一种可行且重要的方法，因为除非宗教本身蕴含着自我批判精神，否则宗教对话只能带来敌视与批评，甚至唯我独尊的傲慢。有学者指出，西方花了好几个世纪才了解东方的否定思维方式，其实早在四世纪，基督教教父已用这方法来建构神学，但可惜未能获得重视；而否定神学与佛教禅宗之“空”的哲学实属相似。本文期望借着疏理基督教否定神学，将佛教禅宗的“空”重新解释，即指出不应将其归于虚无主义，反之，应

[3] 参赖品超主编：《近代中国佛教与基督宗教的相遇》，香港：道风书社，2003 年。[Lai Pan Chiu, *Jin dai zhong guo fo jiao yu ji du zong jiao de xiang yu* (Buddhist-Christian Encounter in Modern China) (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2003).]

按否定神学的意义去了解它。最后，本文总结宗教本身必须持有否定神学之批判精神，才可能令宗教对话走得更远更精彩。

一、基督宗教否定神学的开展

无可否认，基督教思想的成形受希腊哲学影响，并运用肯定方法（kataphatic approach）来言说上帝，表达基督教的真理。为了纠正异端思想，早期教会中的基督教教父们强调真理必须合乎理性，因此他们不得不借用希腊哲学思想方法及用词来言说上帝，阐释基督教的上帝观。纵然教父特土良（Tertullian）呼吁“雅典与耶路撒冷有什么关系呢？基督徒与异教徒又有什么共通之处呢？”来指出哲学与信仰不能相容，但毕竟他的信仰体系脱离不了当时的哲学思想。他本人就用斯多亚的哲学思想来表达上帝与灵魂是有形体的，以说明灵魂的存在可以证明上帝的存在。因此，希腊哲学思想一直与基督教神学有着纠缠不清的关系，而肯定方法就是借着理性思考来表述上帝，证明上帝的存在。基本上来说，肯定方法是建基在理性言说的原则上，即运用语言来理性地沟通，教父们运用这方法来建构基督教思想体系。

基督宗教认为，存在一位主动向人类揭示自己的上帝，而上帝的自我启示也意味着人类能接受他的启示，并能运用语言来确实地将他表述出来。因此，对上帝的表述基本上是理性结构，人运用语言原则来理性地表达接受上帝启示的整个过程，所以语言的明晰性是重要的。在“上帝是可言说的”命题下，借着肯定方法，基督教神学便成形了一套套的信仰教条和教义，它们指示有关上帝的学问，包括基督教的上帝是谁、上帝的作

为、上帝与人及世界的关系等等，使人得以认识基督教信仰的内容。

虽然以肯定方法建构了基督教的思想体系，但随着基督教神学的发展，早在 4 世纪时，已有教父采用相反的方法来言说上帝，这便是否定的方法（apophatic approach），后来发展成为否定神学（apophatic theology）。它认为，上帝是可言说的，但上帝又是不可言说的，因为上帝是上帝。尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）指出由于上帝是无限的，因此上帝是“不可思议”以及“不可言说”；人与其臆测上帝是什么，不如表述上帝不是什么更为正确。由此，尼撒的格列高利打开了建构神学的另一道门，他用“否”来突破了上帝的“是”。到 9 世纪，爱留根纳（Johannes S. Eriugena）更详细地论述了“否定神学”，他用“否定神学”来纠正传统“肯定神学”的偏差，并大胆地指出上帝是绝对无的神。14 世纪的艾克哈特（Meister Eckhart）进一步区分了“神性”（Gottheit/deitas）与 “上帝”（Gott/deus）两个概念，艾克哈特更以“无名之无的上帝”（God of nameless nothingness）来将否定神学推到极尽。后来阿奎那也用否定方法来表述上帝，但他指出否定命题必须建基于肯定的命题之上，即首先肯定上帝是完美这命题，才可否定上帝的不完美的；或者说，先肯定上帝是存有这命题，才可以言说上帝是非存有，因为若只说上帝是非存有，则是没有意义的。到了近代，新教神学家蒂利希也用“有神论的上帝之上的上帝”来延伸否定神学，上帝是超越一切，在万有之上，更在有神论之上。否定神学看到最高现实具有无法表达的本质，因此避免对上帝作任何积极的肯定。

否定方法的确将神学从希腊哲学中解放出来，表达着理性的背后是一个不可理解的上帝，在言说背后是一个不可言说的上帝；他是超理性、超语言、超越一切，是一。可惜在西方神学的影响下，否定神学一直处于基督教神学的边缘位置。

二、何谓否定神学?

否定神学是基于深邃的宗教性实在经验而发展出来的。神秘主义（Mysticism）基本上意涵着对上帝或超越者或绝对存有的一种直接或原始的经验。[4]通过这种独特的经验，人对绝对存有有着崭新性的体认与理解。基督教当然始于上帝的启示，而传统肯定神学以《圣经》为启示的最高权威，但神秘经验挑战《圣经》以文字来表述这位超越的上帝的权威，因为纯粹宗教经验是不可言喻的。否定神学便是基于这种独特的神秘经验而建构出对上帝的描述。否定神学是从否定方法（*via negativa*）演绎而来，这方法基本上是尝试用否定的词句来言说上帝的超越性。[5]

---

[4] 也许 mysticism 的更确切翻译是“密契主义”，虽然它一般被翻译为“神秘主义”，然而“神秘”带有隐藏的、不理性的、不可讨论的意思，给人一种非理性的宗教狂热的印象。关于这两个译名的比较，可参沈清松：《表象、交谈与身体——论密契主义的几个哲学问题》，《哲学与文化》，1997 年第 24 卷第三期，第 262-273 页。[Vincent Shen, “Biao xiang, jiao tan yu shen ti-lun mi qi zhu yi de ji ge zhe xue wen ti (Representation, dialogue and body - on some philosophical questions of mysticism)”, *Universitas-Monthly Review of Philosophy and Culture,* 24, (1997): 262-273.]

[5] 参袁蕙文：《灵修神学》，郭鸿标、堵建伟编，《新世纪的神学议程》第一册，香港：香港基督徒学会，2002年。[Sarah Yuen, “Ling xiu shen xue (Spiritual Theology)”, in GUO Hongbiao & DU Jianwei eds., *Xin shi ji de shen xue yi cheng shang ce* (The Theological Agenda of The New Century), vol. Ⅰ, (Hong Kong: Hong Kong Christian Institute, 2002).]另参袁蕙文：《超越的上帝——新柏拉图主义与否定神学》，《神学与生活》第廿九期，香港：信义宗神学院出版，2006年。[Sarah Yuen, “Chao yue de shang di-xin bo la tu zhu yi yu fou ding shen xue (God above God - neoplatonism and Apophatic

否定神学认为上帝是“一”、不可知的存有，他难以被万物所接近，并且完全无法解释。虽然如此，否定神学绝非对上帝的否定，更非主张虚无主义，否定神学乃是用上帝的不可知性来突出上帝的超越性——正因为上帝是完全超越的，人类无法使用头脑概念或任何语言体系来表述上帝，更准确地说，上帝超越于断言和否定之上。[6]一些重要的教父如尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）、安布罗修（Ambrose）、奥古斯丁（Augustine）、托名戴奥尼修斯（Pseudo-Dionysius）等，他们受新柏拉图主义的影响，运用语言学将上帝从观念提升至体验，强调上帝不是客观知识的对象，乃是从经验而感悟的终极真实，人若要经验上帝，便要借着否定之途（*via negativa*）进入一份无知之中，与这位不可知的上帝相遇。在他们的著作中，上帝的独一及其神秘性表露无遗。借用否定方法，否定神学来为基督教神学开辟了认识上帝的另一条途径。

三、否定神学与新柏拉图主义

若要理解否定神学，必须理解新柏拉图主义，因为否定神学建基在新柏拉图主义的哲学基础上。在文艺复兴时期，学者们重新兴起对普罗提诺（Plotinus）及其学派研究的兴趣，[7]大量搜集

theology)”, in *Shen xue yu sheng huo* (Theology and Life), no. 29, (Hong Kong: Lutheran Theological Seminary, 2006).]

6 参戴奥尼修斯的《论圣名》(*On the Divine Names*)之第五章。Pseudo Dionysius, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. by Colm Luibheid, Foreword, notes and translation Collaboration by Paul Rorem (NY: Paulist Press, 1987).

7 普罗提诺（公元 204-270 年）被认为是“新柏拉图主义之父”。他的著作是《六部九章集》(*Enneads*)，由他的学生波菲利编纂。

了新柏拉图思想的原典，这也间接证明了新柏拉图思想早已存在于基督教思想之中。[8]

简单来说，新柏拉图主义是一套流溢理论（Doctrine of Emanation），整个理念是用来解释或整合万事万物的因果关系，这也是一套认知的信念。[9]有限之物是源于无限之物，彼此之间是由无数的阶层联系着，万物能够互相联系就是由于流溢。由于无限之物的流溢，形成了无数的阶层，最终形成有限之物。新柏拉图主义认为，宇宙是一个有序和谐的阶层世界，一切都源发于“太一”，一切又都回归到“太一”，所以新柏拉图主义不但提供一套关于宇宙秩序的真理，更指出有限之物是渴望回归它的根源，因有限之物与“太一”有着一份牢不可破的关系。因此，这套流溢观念打破了希腊哲学的二元论，将这种对立的关系转化为一体性，彼此依附着。

新柏拉图主义与基督教神秘主义有着不可分解的关系，因此它为否定神学提供了理论基础。在神秘神学的进路上，否定神学是从希腊教父的思想而来。这种神学始于东方教会，也可追溯到早期教父如俄利根（Origen）和爱任纽（Irenaeus）等人的思想。[10]由于俄利根用柏拉图的哲学思想来建构基督教神学，并套用这些哲学用词和观念来诠释神学，为否定神学奠定了基础。[11]在俄利根的神学理论中，我们不难发现否定神学的影子。在他的《论首要原理》（*De principiis*）一书，俄利根形容上帝

---

[8] Dominic J. O'Meara, ed., *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany: State University of New York Press, 1982), x.

[9] 若要对新柏拉图主义有一个鸟瞰性的认识，可参 Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (Netherlands: The Hague, 1960), p. 1.

[10] 参 Bernard McGinn, The Foundations of Mysticism. Vol. I, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad, 1991), pp. 62-182.

[11] Ibid., 101.

为全能的创造者，“我们不能称神为全能者，除非他能行使他的权能在任何人之上”。[12]全能者意味着神的超越性，他超越人的能力。不但如此，他更指出上帝是心智的本质（nous/mind），心智是指一切事物最终极的根源，是“太一”（One）本身，因此，上帝不是形体之外，也不是形体之中，他是绝对的一，是心智的本质。[13]俄利根一方面指出上帝的超越性，是一个绝对的超越者，有着绝对独立的存在；另一方面，上帝也是万事万物的根源，万事万物由他而来。因此，基督教早期神学已对上帝的超越性（transcendent）与内在性（immanent）有清晰的表达，这些表达无可否认是借助于普罗提诺（Plotinus）的思想。普罗提诺以理性思考为上帝的永恒性和上帝的存在性提供了立论，并指出上帝是非物质性的和没有形体的，真神是万物的创造者，是真理之光的源泉，是一切福祇的丰富赐予者。

基督教早期思想家将流溢论做了三一论的阐释，即将剩余（remaining）、发出（procession）和回归（return）套用在创造主与被造者的关系之上，这个过程便将上帝与世界、万物与万物之间的关系分别出来。上帝是超越的因，也是一切存有物的内在根源。正如艾克哈特（Meister Eckhart）所表达：“这是何等的奇妙，某物可以流溢，却又能剩余，正如道可以流溢，却又能剩余，真是何等奇妙！……”[14]

---

12 Origen, *De principiis*, I, 2, 10.

13 Origen, *De principiis*, I, 2, 23.

14 “It's such a wonder that something can emanate and nevertheless stay inside. That the Word emanates and yet remains, is such a great wonder. That all creatures emanate (from the god) and yet remain (within the god), is very wonderful indeed. .... God is in all things. The more he is within, the more he remains without. The more he is inside, the more outside.” Meister Eckhar, “Sermon on St. Dominicus Day”, in M. O'C. Walshe, ed. *Meister Eckhart: Sermons and Treatises* (London: Watkins, 1979, 1981 and 1986).

当他们借用新柏拉图主义的流溢论来重构上帝观时，我们不难发现基督教的上帝观有着一种吊诡性表述，即可言说与不可言说、或有位格（God）与无位格（Godhead）、或上帝与太一。艾克哈特是首位将上帝与上帝本体（Gott und Gottheit）区分开来的基督教思想家，上帝是指最终的实体，他是活动的上帝，我们可透过历史认识他，而这是一份灵性的认识。但在动态上帝的背后，隐藏着不可知的上帝，他是超越想象和理性，是万事万物的根本，艾克哈特称这不可知的上帝为上帝本体（Godhead）。上帝本体是存活在灵魂一个黑暗不可知的地方，他是太一、是没有名字的，他与所有存有都分别开来，有别于基督教所讲的有位格的上帝。这种上帝观的表述无疑对当时的大公教会带来挑战：一方面是基督教不能接受一位没有位格的上帝；另一方面若上帝存在于万物之中，这便有泛神论之嫌。无怪乎许多否定神学家被当时大公教会判为异端，艾克哈特便是其中一位。[15]无怪乎现代研究否定神学的学者如安德鲁·劳斯（Andrew Louth）和弗拉基米尔·洛斯基（Vladimir Lossky）都指出，否定神学家基本上不接受流溢论，因为这理论会引致无位

[15] A. Poulain 评论说：“教会从未把艾克哈特视为正统神秘家（mystics），甚至不算为神秘家”。又说：“艾克哈特主张‘在与天主的神秘结合（ecstatic union）中，人与神的本质（essence）完全同一（identification）’。这与天主教教义相反对，是泛神论的密契”。参 R. P. Aug. Poulain, *Graces of Interior Prayer: A Treatise on Mystical Theology* (Whitefish, Montana: Kessinger Publishing; Facsimile of 1910 edition, 1996), p. 280. 此外，J. Aumann 这样评论艾克哈特：“圣伯纳的讲道深深影响艾克哈特对神秘经验的性质的看法，……但他把这些道理推到极危险的边缘。……他不只在表达方式上很接近泛神论，他的语言多少也流露着寂静主义的色彩。……他部分被教会禁止的言论，的确是属于寂静主义的解释”。Jordan Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition* (London: Continuum International Publishing Group, 1985), pp. 149-150. 中文翻译参 http://www.catholic.org.tw/cirpcu/Article/Art61.htm。

格的无神论。[16]虽然如此，这些否定神学家事实上却借用了流溢论来论述上帝本体。他们指出，在位格的上帝之上是没有位格的超越者；他是最高原理、是绝对。他们的目的是坚持着上帝的超越性，强调他超越理性和人的一切概念，以避免将上帝概念化，甚至将上帝过度人性化，因为这样会导致将上帝偶像化的危险。甚至可以说，这些否定神学家持守着在位格的上帝之上是无位格的超越者，其实是更真实的有神论。

按照否定神学家的观点，我们对上帝有三方面认识：第一，上帝是全然超越的，上帝超越一切包括因本身，因上帝是剩余的因，是不动的，也不会减少的，没有任何语言可以描绘上帝；第二，上帝是完全内在的，他是动的因，是一切万物的内在根源，一切存有物潜存着他的特性，故我们可从受造物窥见上帝，更可以用语言来形容上帝；第三，上帝同是超越的、也是内在的，一切的语言可形容上帝，同时，任何语言又不足以形容上帝，因他是完全超越的。因此，我们不能说他是什么只能说他不是什么。上帝是超越的因，而剩余、流动和回归都是属于上帝的果，彰显上帝的有效力和影响力。

因此，流溢论可成为神秘主义的理性根源，使神秘经验可发展出肯定（kataphatic）与否定（apophatic）的神学进路。前者强调的是对上帝的理性认识，后者强调的是从经验来认识上帝。在肯定神学中，上帝是万物的创造主，他满有智慧、权能、善良、美丽，上帝是一切的真理。但是，当人试图用观念、理性、触觉、意见、领悟、想象等来为上帝命名时，上帝却超越这一切。[17]上

[16] Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 159-178, esp. 176; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Easter Church*. (New York: Saint Vladimir's Seminary Press), 1976, p. 44.

[17] Pseudo Dionysius, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, p. 50.

帝一方面可以为人所认识，但另一方面，上帝又不能为人所认识。当人们领悟到上帝高过人们的知识、理性、想象、感觉时，人就开始赞美至高的上帝。[18]所以，按否定神学的进路，上帝是超越的，故我们要超越我们的理性和知识，才能返回灵魂的根源。由于上帝的绝对超越性，我们只能从“象征符号”来谈论上帝，但这些符号只能含糊地表达上帝，因此，我们要能体认上帝，便要脱离理性和语言系统，唯有借着神秘体验，才能与上帝相连。

由此观之，普罗提诺所代表的新柏拉图主义哲学把神秘主义系统化，使之成为一个相对完整的体系，神秘主义在新柏拉图主义的帮助下，开拓了上帝、灵魂与世界之间关系的新领域，从而发展出否定神学。戴奥尼修斯应用新柏拉图主义的流溢论作为基督教神秘主义的思想架构，发展出否定神学，可谓否定神学的创始人。戴奥尼修斯在《神秘神学》中一开始就劝勉他的朋友提摩太说：“丢掉一切感知到的和理解到的东西，丢掉一切可以知觉的和可以理解的事物及一切存在物与非存在物；把你的理解力也放在一边；然后，尽你的一切力量向上努力，争取与那超出一切存在和知识者合一。通过对你自身和万物的全部彻底的抛弃：扔掉一切并从一切之中解放出来，你将被提升到那在一切存在物之上的神圣幽暗者的光芒之中。”[19]换言之，在灵性的进程上，人必须放弃理性功能，这样人便能进到更高的境界，与一位超越万有与知识者联合。唯有当人毫不妥协地将自己摒弃，人才可进入神圣光芒的影子，因它是超越一切事物的“是”或本体。

流溢论成为否定神学的哲学基础，在此基础之上，我们可以总结出否定神学对上帝是超越者的两种解释：第一是上帝的不可

[18] Ibid., p. 56.

[19] Pseudo Dionysius, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, p. 135.

知性，人不可用理性来认识和言说他；第二是人的局限，即其受造性，故不是上帝本身不可知，乃是因人的能力有限，人无任何办法可认识上帝。当然，这两者又是互相关联，共同肯定上帝与人的鸿沟，即上帝的无限性与人的有限性。上述两方面的解释影响了基督教神秘主义的不同发展，东西方教会中不同的思想家们对这两方面都有不同的演绎。

从以上的分析，我们可以看到从神秘经验所衍生的否定神学对上帝作出了非常缜密的反省和表达，正如阿姆斯特朗（A. H. Armstrong）所说，否定神学是否定人对上帝可能作出任何的言说，但最终是要否定其自身。[20]没有否定神学，我们对上帝的言说便缺乏深度，也变得很抽象和不真实。[21]从基督教的神学传统来说，“否定之否定”表明它是更真实的有神论。

四、否定神学与宗教对话

“否定之否定”的神学可以被理解为不是对上帝之否定，乃是对自身的否定，因为存有是受限的。这样的否定神学对神学的建构非常重要，因为否定言词能构成绝对实在与存有之间的空间。在这空间内，存有以不断言说的方式来表述绝对实在。这表述是持续的，因为存有对绝对实在的追寻和渴慕是没有止息的。[22]此外，由于绝对实在不能被全然表述，在存有对绝对实在进行表述的同时，它们也经验到语言的限制，所以只能使用否定语言，

[20] A. H. Armstrong, “Negative Theology,” in *Plotinian and Christian Studies*, 24 (1977): 185.

[21] A. H. Armstrong, “The Negative Theology of Nous in Later Neoplatonism,” in *Hellenic and Christian Studies*, 3 (1983): 36.

[22] 究竟人对上帝的渴慕意味着甚么？这渴慕是从上帝而来或是从人而来？参 J. Derrida, *On the Name* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), p. 37.

以免对绝对实在有错误的表达，构成错误的认识。就此而言，否定神学是让存有意识到自身的相对性。否定神学的“否定”指向了所表达的与所经验的之间的距离，由于这一距离的存在，“否定”或“空”便发展出来。也就是说，否定神学一方面显示出人对绝对实在的渴求，另一方面也显示出自身的限制。进一步而言，否定本身其实也指向肯定，因为它知道为何要否定，以及要否定什么。例如“上帝不是美”的命题，一方面它是否定的，即否定“上帝是美”，但另一方面又是肯定的，因它意味着上帝是超越美。换言之，否定神学最终不是落在虚无主义的思想上，乃是运用否定的言词来表达“肯定”而已。所以，否定神学不是否定上帝，相反的，乃是对一位不能言说的“上帝”之肯定，否则基督教的上帝便会落入将上帝偶像化的危机。因此，否定神学运用否定的语言带出“无言”的状态，面对不能言说的上帝，人最终落在空的境界。“空”并不是意味着所否定的对象或内容是“空”，乃是人在思维上缺乏对绝对实在的掌握，不能明确有力地表达出绝对实在，故只好沉默不语，落在“无言”之中，即落在寂静的状态上；“空”不是没有，乃是全然肃静，是在思维上的空、无、缺乏。当然，由于语言的缺乏，也带来神秘主义者用激进和崭新的语言来尽力表述绝对实在，正如艾克哈特用“无”、“没有制约的一”来表达上帝。无论“无言”或“激言”，否定神学显示出的都是人在追寻无限时的限制，以及人活在全能者面前的无能。否定神学就徘徊于“空”和对肯定的否定之间。

由于否定神学集中在对“空”与“无”观念的阐述，所以，它能成为东西方宗教对话的种籽，基督教与禅的对话便可由着这粒种籽而开花结果。

五、否定与“绝对无”

空观是禅的哲学基础，而禅学的空观被京都学派的始创人西田几多郎（Nishida Kitaro，1870-1945）发挥得淋漓尽致。由于西田的哲学，京都哲学成为一个独特的日本传统哲学派系。[23]在学术研究上，西田为禅学提供了哲理基础，将不可言说者用逻辑方式表达出来，为禅创立了一套崭新的语言系统，也为京都学派立下了奠基石。自西田开始，禅不单可以参悟，更可以研究。京都学派后期代表人物西谷启治和竹内良知，他们分别肯定西田是在日本本土建立独创体系的哲学家，而西田哲学是第一个日本原创的思想体系。[24]西田的贡献是将经验哲学化，对他来说，因为纯粹经验与终极实在最终是超越语言的，所以哲学世界的背后是宗教世界，而宗教世界的背后就是奥秘世界。[25]由于篇幅所限，本文旨趣不是介绍西田哲学，乃是借用他的“绝对无”观念来肯定否定神学对宗教对话的贡献，即宗教对话可以借着否定方式来激发我们对绝对实在的追寻。[26]

---

[23] Thomas Kasulis, “The Kyoto School and the West: Review and Evaluation”, in *The Eastern Buddhist* 15 (1982): 125-135, 135.

[24] 赖贤宗：《佛教诠释学的建构与反思：京都学派哲学与海德格的交涉》，注脚 7 和 8。http://www.ntpu.edu.tw/rcewph/majorstudy/major2--articles/major2_4-1.htm。[LAI Xianzong, “Fo jiao quan shi xue de jian gou yu fan si: jing du xue pai zhe xue yu hai de ge de jiao she (The Construction and Reflection of Buddhistical Hermeneutics: Inter-dialogue between The Kyoto School and Martin Heidegger)”.]

[25] 参 Hans Waldenfels, *Absolute Nothingess: Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School*, trans. J.W. Heisig (New York: Paulist Press, 1980).

[26] 参 William Franke, “Apophasis and the Turn of Philosophy to Religion: From Neoplatonic Negative Theology to Postmodern Negation of Theology,” *International Journal for Philosophy of Religion* 60, (2006): 61-76.

六、西田的“纯粹经验”

西田几多郎可以说是京都学派的始创人。[27]他的巨著《善の研究》所阐释的“纯粹经验”为京都学派奠定了坚实的基础。根据布拉格特（Jan Van Bragt）的分析，京都哲学有四方面的特色：（1）对西方传统完全开放；（2）蓄意将东西方思想整合；（3）完全忠诚于自己的文化包括东方、佛教、日本；（4）全然渗透着宗教意识。[28]西田的作品以日本本土为依归，使得在现代化的过程中日本仍能是日本，[29]日本禅也成为一个独特的哲学系统。

根据瓦尔登菲尔斯（Hans Waldenfels, 1931-）对西田思想的分析，西田的纯粹经验观所采用的哲学用语受德国哲学影响颇深，他的早期著作常引用德国哲学家如布伦塔诺（Brentano）、科恩（Cohen）、费希特（Fichte）、胡塞尔（Husserl）、洛采（Lotze）及李凯尔特（Rickert）的思想。除此之外，西田也涉猎法国哲学家博格森（Bergson）和捷克哲学家波尔查诺（Bolzano）的思想、以及后来因为要疏解终极实在的问题，而扩展到神秘主义者的著作，尤其是中世纪基督教的神秘主义家包括爱留根纳（Scotus Eriugena）、柏麦（J. Boehme）、托名戴奥尼修斯（Dionysius

---

[27] 有关京都学派代表人物的争论，参林永强：《佛教与基督教对话的诠释问题；阿部正雄的倒空的神》之注脚 6，《台湾东亚文明研究学刊》2008 年第 9 期，第 113-144 页。[Wing Keung LAM, “Fo jiao yu ji du jiao dui hua de quan shi wen ti: a bu zheng xiong de dao kong de shen ”(The Hermeneutic Question of Buddhist-Christian Dialogue: On Abe Masao's Kenotic God), *Taiwan Journal of East Asian Studies*, no. 9(2008): 113-144.]另参 Brett W. Davis, “The Kyoto School,” *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, at http://plato.stanford.edu/。及 Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism in the 20th Century* (New York: Weatherhill, 1992), pp. 30-31.

[28] Jan Van Bragt, “The Challenge to Christian Theology from Kyoto School Buddhist Philosophy”, in *Studies in Inter-Religious Dialogue* 1 (1991): 43.

[29] Thomas Kasulis, “The Kyoto School and the West: Review and Evaluation”, pp. 127-128.

Areopagita），艾克哈特（Meister Eckhart）以及后期的费希特和斯蒂纳（Max Stirner）等。

如上所述，对西田来说，哲学世界的背后是宗教世界，而宗教世界的背后就是奥秘世界。从最终意义而言，纯粹经验与终极实在都是超越语言的。他据理解的纯粹经验可从三方面来表达：

1. 纯粹经验（*junsui keiken*）与实在的关联

一般来说，西田的主要著作大约完成于1910至1945年之间，大致可分为前后期。前期的重点是“纯粹经验”，而后期则是“纯粹经验”的演绎即“场所逻辑”或“场所理论”。若要对西田的思想有基本的认识，他的经验观是一个入门。[30]什么是经验？在《善的研究》[31]一书开始之时，西田说：“经验就是知道事实如是。”

简单来说，“纯粹经验”是“事实的当下意识。”直接经验是西田探讨禅的主题，西田用西方哲学来分析整理自己从参禅中培养出来的宗教经验[32]，称之为纯粹经验。他还借用詹姆斯（William James）的哲学心理学用词，将纯粹经验解释为直接经验。他指出：“我所谓‘纯粹’是指经验的本来状态，没有丝毫意想的分别加于其中。”[33]意思是“就事物的实况了解他们，完全效弃一己的构

[30] 西田自己在《自觉中的直观与反省》之改版序中（1941）已表达出：“我的思想的倾向，自《善研究》以来，就已经固定下来了。”参黄文宏，《西田几多郎论“实在”与“经验”——以〈善の研究〉》，《台湾东亚文明研究学刊》，2006 年第 6 期，第 61-90 页。[HUANG Wenhong, “Xi tian ji duo lang lun shi zai yu jing yan- yi shan de yan jiu wei he xin (Kitarō Nishida on Reality and Experience:Placing Focus on his *Zen no Kenkyu*)”, *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 6 (2006): 61-90.]

[31] Nishida Kitaro, *A Study of Good* , trans. V. H. Viglielmo (Tokyo: Yushodo, 1960)。中译本参西田几多郎：《善的研究》，何倩译，北京，商务印书馆，1983 年。[Nishida Kitaro, *Shan de yan jiu* (A Study of Good), trans. HE Qian, (Beijing: The Commercial Press, 1983).]

[32] 西田在 1903 年的开悟经验，参 Hans Waldenfels, *Absolute Nothingess* (Mahwah: Paulist Press,1980), p. 38.

[33] Nishida Kitaro, *A Study of Good*, pp. 1-2.

作”。纯粹经验是一种直观，是一种纯粹的看见，一种不加思考的看见，纯粹看见就是我们经验到“实在”——事物的本来状态。事物纯粹就是事物，这是禅直观的表达。西田意在建构一种逻辑来阐释纯粹经验，将宗教与哲学关联，并且企图用一套思想体系来表达这不可言喻的“实在”。西田甚至借用西方的“神”观来表达日本禅的“绝对无”，构成西田写作《善的研究》的目的和思想基础。[34]

什么是“实在”？西田解释真正的实在是统合的意识状态，就是统合了理性、情感和意志，在这状态中没有主体和客体之分。[35]换句话说，真正实在是直接经验。西田将经验、意识与实在连接在一起，并建构成一种对立的哲学思维。对西田来说，外的经验和内在的意识醒觉同是一个实在，是不可分的，也是不能分的。真正的实在是包含对立与矛盾，正如我们知道什么是红色是因为我们知道什么不是红色；而主动与被动的产生是基于活动本身，主动与被动不是二种不同的活动，乃是活动的不同表现而已；[36]而意识的醒觉是因为有潜意识这统合的力量。[37]所以真正的实在是统一着对立与矛盾、非与是、一与多。最后西田更直接地指出上帝就是实在的根本，是最大力量的统一者，是统一的统一者。[38]不但如此，上帝更是绝对无，唯有上帝是无，那他便是无所不在，

---

[34] Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness*, p. 39.

[35] Nishita Kitaro, *A Study of Good*, p. 53.

[36] Ibid., p. 69.

[37] Ibid., p. 70.

[38] Ibid., p. 89. 黄文宏将其翻译为：“[……]这唯一的实在[……]一方面是无限的对立冲突，并且一方面也是无限的统一，一言以蔽之，它是独立自全的无限活动。我们用‘神’来称呼这个无限的活动之根本。神绝不是超越这个实在之外的东西，实在的根柢就是神。泯除主观客观的区别、精神与自然合一的东西就是神。”黄文宏，《西田几多郎论“实在”与“经验”——以〈善の研究〉为核心》，《台湾东亚文明研究学刊》，第3卷第2期(2006年)，第76页。

没有一处是他不能活动的地方。这样，西田绝对无的哲学便与西方基督教思想接轨，而西田将上帝解释为绝对无也成为对基督教神学的挑战，并激起与否定神学的对话，神是一、绝对的超越者、绝对无。但我们要紧记，西田所讲的“绝对无”并非是指上帝是虚无，乃是指出上帝是绝对实在，统摄一切。

2. 纯粹经验与自觉

建基在绝对无的理论上，西田继续解释上帝与世界的关系。上帝是实在的根本，是统一者本身，是统一的一，是不动的动。由于上帝是宇宙的统一者，而宇宙是上帝的彰显，[39]上帝与宇宙的关系便是“本体与现象”[40]的关系；而由于上帝是我们内在意识的统一者，[41]他与人的关系也是既超越又内住的。这是很重要的理念，它挑战了基督教神学的创造论。按一般神学的理解，上帝出于他的自由来创造宇宙世界，宇宙与上帝之间的关系是上帝是保护者、维持者，宇宙是有秩序有目的的运行，彰显着上帝的荣美，所以人是要按着上帝创造的目的来管理大地。西田指出，一方面上帝与世界必须连结在一起，是不可分的，这点便与基督教的创造论不同。正如以上分析，基督教神学指出世界是出于上帝的自由来创造，若上帝必须与世界联合，那不仅是世界因为上帝而存在，而上帝也因为世界而存在，彼此虽然是对立却是依附的。[42]另一方面，西田也指出宇宙是上帝的彰显，但不同的是宇宙是上帝的一部份。宇宙是上帝的一部份，

---

39 Nishita Kitaro, *A Study of Good*, p. 171.

40 Ibid., p. 167.

41 Ibid., p. 171.

42 由于基督教与佛教对上帝与人的关系有不同的体认，西田称前者为“客观的逻辑”(objective logic)，而后者谓“点的逻辑”(locus logic)。参 Hans Waldenfels, *Absolute Nothingess*, p. 45.

正如我们的内在意识是上帝的一部份，上帝是与宇宙及人类同体的。虽然如此，因上帝是最终的统一力，上帝超越宇宙，也超越我们的意识。就如当我们看见黑色，不是我们的思想是黑色。我们的思想有黑色的概念，但它不是黑色本身，所以“概念”是超越黑色的。因此，西田指出上帝是既超越又内在的，那上帝便可以是存有、也可以无。[43]超越即内在是西田解释“上帝—统一力”的重点，也解释了上帝与世界及人类的关系。既然我们的意识是上帝的一部份，唯有我们回到生命根源才能接触到创造的本源，那就是说唯有自觉才可能与上帝联合。

什么是自觉？西田指出，人的意志（will）是人最根本的行动，它比理性反思更能将意识与实在统合，[44]正如艺术的直观一样。艺术的直观是有一种超越性的向度，它比理性更能接触到真理，因为它能深入到人的根本意识，与物本身有着相互渗透的联合体会，[45]所以这份直观是先存经验的先存经验。[46]而自觉就是深化意识的过程，它从抽象理性思维进到意志的具体行动。简单来说，自觉是从思想进到直观、从理性到感悟的一个过程，唯有感悟，我们才能与统一力联合。而这过程的背后含有训练因素，正如一个有感悟的艺术家具有基本绘画技巧训练，这样他才能将自己与对象即主体与客体统合。因此，自觉不是思想、不是冲动，乃是理性与意志的统合，对生命有深层的抓住。[47]

---

43 Nishita Kitaro, *A Study of Good*, p. 178.

44 Ibid., p. 6.

45 Ibid., pp. 34-35.

46 西田指出相对于理性，艺术是一种感悟或自觉，是“先验中的先验”。参Nishida Kitaro, *Aesthetic Morality*, trans. David A. Dilworth and Valdo H. Vigliemo (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1973). pp. 26-27.

47 Nishita Kitaro, *A Study of Good*, p. 36.

3. 纯粹经验与场所

纯粹经验是破二元论的禅学，因为这种经验没有你我之分、也没有主客之分、外在内在之分，是在一切思考之先、在分别之先、在判断之先的自觉即直观。这种直观也是一种空观，因为不是“我”去思想，“我”在感觉、“我”在看见，唯有破我，才能获得这经验，所以禅的直观是以其无思的“看”，“我”去除了，事物就能呈现出自身本来状态，那事物就是事物。如何能去除“我”？即人如何能超越自己？西田运用场所逻辑来继续阐明“超越”这观念。

如上所述，超越是指深化纯粹体验或不断深化自我意识，而场所理论则是西田所创立的认知论。他的认知论基本上是对人主观的“认识活动”如何超越自身而关联到客观的“超越对象”之阐释。西田引用“场所”来解释超越。[48]他的“场所”理论甚为复杂，根据加苏理的分析,[49]场所逻辑的理论指出，要做出判断的行为必须有一个理性的处境，这个处境是判断行为的先决条件。例如当我作出一个判断说这本书在台上，这个判断是一个经验的事实，无论我与这个事实有否关系或我如何处理这个事实，这本书在台上是独立地存在的，即它是客观地存在的。但当我问我怎样知道这本书在台上这个事实，那我作出的判断便会是“我看见这本书在台上”。这句话包含着我的心理状态——我看见、我醒觉——因为我知道我看见，以及统合状态——我的意识是与这个外在事实是一致的。我能作出经验判断是因为我有意识，即意识是包含着经验判断的，因此，西田称世界的物质界是第一个领域；

[48] 参 Abe Masao, “The Logic of Absolute Nothingness: As Expounded by Nishida Kitaro,” in *The Eastern Buddhist* 28 (1995): 167-174.

[49] Thomas Kasulis, *“The Kyoto School and the West: Review and Evaluation”*, pp. 129-130.

而我的意识是第二个领域；第三个领域便是直观行为。[50]换言之，场所包含着三个领域：（一）有的场所；（二）无的场所；（三）绝对无的场所。它们分别是什么意思呢？“有的场所”是指具体的物质，所以是有；“无的场所”是指相对于有的场所，故是无，恰恰因为是无，才可能作出客观判断；而最后领域是绝对无，因这领域将有与无统合在其一，是超越语言的，是当下（the presence）。根据西田的分析，意识内的我不是一个实体，乃是一个行动，出于意志的行动，在这场所之内，有与无互动着，即外在物与意识互动着，便可以作出判断。简言之，客观与主观互动，二者同时存在，且是同一事件，而这事件便是自我。自我是绝对的，是人最基本的人性，正因这场所是意志直观，是不可言说的，故是绝对无。[51]绝对无包含了有与无，而无包含着有，在这种包含与被包含的关系之内，自我意识或自觉不断被深化，那绝对无便呈现出超越向度，无限地包含一切，也超越一切。[52]所以，吴汝钧指出，绝对无可以说是“一具有无限包容性的意识空间、精神空间”，[53]超越一切有与无。绝对无的场所是对立的关系同时存在，换言之，统合不是将两个独立自存的实体关联成为一个混合体，恰恰是因为这两个实体是对立的、矛盾的，场所的超越性便彰显，两个实体仍独立地自存，却被绝对无所包含。在这个意义

---

[50] Ibid., p. 129.

[51] Abe Masao, “The Logic of Absolute Nothingness: As Expounded by Nishida Kitaro”, in *The Eastern Buddhist* 28, (1995): 171-172.

[52] Bernard Stevens, “The Transcendental Path. Abhidharma Sources of Nishida’s Logic of Place”, in *Confluences & Cross-Currents* (Frontiers of Japanese Philosophy 6), ed. by Raquel Bouso and James W. Heisig, (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009), pp. 55-79.

[53] 吴汝钧：《绝对无的哲学》，台北：台湾商务印书馆，1998 年。[WU Rujun, *Jue dui wu de zhe xue* (The Philosophy of Absolute Nothingness) (Taipei: The Commercial Press, 1998).]

下，西田指出“真正的哲学并非存在于意识之中，而是在打破了自我之后才出现的。”[54]换言之，直观行动才是真正的哲学。

总的来说，西田的认知论打破了西方认识论的起点，就是知者与被知者的二元对立关系。对他来说，我们是无法通过任何对象性的思维来把握被知者的，真正知的开始是打破自我意识，让被知者自身的实相呈现。这种“知”不再是对象性的思考，乃是知者与被知者同时被绝对无所统摄，这才是真正的知。在阐述场所理论时，西田选择性地引用西方神秘主义传统，特别引用库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa, 1401-1464）的思想来指出上帝超越了本体与无來表明上帝是绝对无。[55]不但如此，根据他的场所理论，西田指出，上帝与人是同性（same nature）的，意思是好像父与子一样有血缘关系。[56]这似乎是很危险的说法，但西田所指的人是个体意识，[57]不是指向肉身。因此个体意识要回归于上帝之内，即返回生命的根本，人才能找回真正的自己。他更引用耶稣所说，“凡为我失丧掉生命的，必要得着生命”来表明这才是最纯正的宗教。[58]他更批评若人只是向上帝求福祉，这不是真正的宗教。因此，真正的宗教是个体意识与上帝联合，在这统合状态之内才是真正的善。[59]真正的善是认识真正的自己，而真正的自己是否定自己，他更引用保罗在加拉太书所说：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”

---

54 西田几多郎：《西田几多郎全集》，卷 19，东京：岩波书店，1979 年，第 531 页。[Nishida Kitaro, *The Complete Works of Nishida Kitaro*, vol. 19 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1979), p. 531.]

55 Nishida, *A Study of Good*, pp. 88 and 178.

56 Ibid., p. 162.

57 Ibid., p. 162.

58 Ibid., p. 163.

59 Ibid., p. 156.

来表明在宗教内否定自我，当人能否定自己，将自我意识回归到上帝之内，道德才是完全的。正如以上所分析，西田指出唯有宗教意识才是“绝对无”的意识。这样说来，没有宗教意识，便没有真正的善，宗教是不仅是道德的根源，最终道德同被包含在这统一领域之内，与宗教统合，没有主体与客体之分，这便是宗教与道德的终极意义。[60]

西田从纯粹经验建立认知论，成为一切真正知识的基础，西田的“绝对无”哲学为京都哲学派打开了一道宽阔的门。[61]

由是观之，西田“绝对无”的哲学理念与基督宗教的否定神学同样指出，绝对实在是“一”，任何对“一”的表述都是对“一”的亏损，因此在解释“一”的方法上必须要放空或用否定之途，即空其所空，否定之否定。这样说来，否定之途是一种自我批判方法，用否定自我来突破自我，用“一”来突破“有”，用“非”来突破“是”。在这否定之否定的逻辑中，宗教神学的绝对主义（theological absolutism）这堵厚厚的墙便不断被拆毁。

结语：否定之途对宗教对话的贡献

综合以上讨论，我们可以指出宗教对话的根本要素是必须开放，而开放的意思就是否定，没有这种否定精神，自身的宗教仍会原地踏步，脱离了世界进程的轨迹，甚至落入原教旨主义的危机。否定之途可以为宗教对话做出三方面的反省。

---

[60] Nishida, *A Study of Good*, p. 157. 西田强调道德与宗教在“本质上的差异性”。道德的行为是“來自于自我”（“自己から”）的行为，它关联着自我行为的善恶，属于“相对的选择”，宗教的行为则是“來自于自我的根源”（“自己の根源から”），是关于自我存在的来源问题，两者明显地分属于不同的层次。

[61] Hans Walkenfels, *Absolute Nothingenss*, pp. 3-4.

第一，否定是一种动态活动，否定活动并不是否定绝对实在，而是表达出人对绝对实在无止境的追寻。正如奥古斯丁（Augustine）所言："你为自己的缘故创造了我们，上帝啊！我们的心无法止息，直到它止息在你的怀里。"由于人心底对绝对实在的渴求，宗教对话不仅仅是学术上的活动，更是表达出人对绝对实在不断追求认识的过程。这过程所求的不是肯定自身宗教的绝对性，或是立场清晰地表明自身宗教已经绝对地拥有绝对实在。恰恰是因为在描述绝对实在时人感到理性与语言的受限，故不得不承认人对绝对实在的所有描述都是相对的，既然是相对，那便有修正的可能，因此绝对实在要透过无数的相对来表述，唯有在这种由否定而肯定的进程上，某一宗教才能突破将自身视为对绝对实在的绝对认识，即唯有否定自我才能突破自我。换言之，宗教对话就是实践否定之途，唯有在不断否定中，即在放空的精神下，宗教才能展现谦卑的精神，发挥出人类生存之道。

第二，既然否定之途要求宗教发挥谦卑精神或是放空，而谦卑或放空是一种灵性的素质，因此宗教对话是展现对话者的灵性修为。否定之路正是谦卑或放空的表达，因为在这条路上，人不断借着否定来进行自我反省与批判，从中发现自己描述绝对实在的偏颇，甚至发现自我的执迷与顽固，以致不断得以断化，因而自身的宗教便在转化与超越中更接近绝对实在。正如雷蒙·潘尼卡（Panniker）所指出的，在多元世界进行宗教对话，各宗教必须保持开放，开放就是对绝对实在不断做出解释，才能将宗教不断转化。[62]宗教要对话，因为在对话中才能相互转化。如同阿部正雄所做的那样，他在耶佛对话中提倡在对话中宗教必须要相互

[62] Raimundo Panikkar, T*he Silence of God: The Answer of the Buddha*, trans. by Robert R. Barr (New York: Orbis Press, 1989), p. xxv.

转化，并将基督教的“倒空”的神观放入在佛教的空观来诠译，从而使基督教的神观加以转化。[63]

第三，尽管近年不同神学家或宗教学家对宗教是否有一个共同本质作出不同讨论，但综合以上讨论，我们明白到宗教对话不是讨论宗教对象的本质问题，如哪位是真、哪位是假，或是哪位是绝对、哪位是相对，哪位是有位格、哪位是没有位格。宗教对话只是人类历史进程中必然的产品，我们所求的是宗教对话的方法，以使人能够突破对绝对实在的体验。否定之途表达出对绝对实在的探求，但绝对实在无法表述，它既是绝对的“一”，也是绝对的“无”，用“一”或“无”的表达可以不至令绝对实在落入虚无，因为“否定”必须建基在“肯定”之上。同样以耶佛对话为例，支持宗教多元论的柯布（John B. Cobb, Jr）认为，佛教徒与基督教徒对绝对实在有不同体验，所以宗教之间讨论绝对实在的本质是没有意义的，重要的是宗教对话的态度。[64]当然，持有正确的态度对宗教对话而言确实重要，但柯布忽略了基督教神学一向以肯定的方式来体验上帝，是对“一”的多元表达之一。然而，受造物对“一”的描述必然落入相对性，如爱恨、善恶、真假等等。由于上帝是超越一切之上，故否定方法能够突破一切受造物对上帝的描述。它深刻地表达出受造物想返本归源，从而实现与“一”的相通。

要在一个多元化的世界进行宗教对话，各宗教本身都必须具

---

63 Masao Abe, *A Zen life of Dialogue,* ed. W. Mitehell Donald (Boston: Tuttle Publishing, 1998), p. 70.

64 黄怀秋：《从雷蒙·潘尼卡的多元理论说到宗教对话》，《成大宗教与文化学报》，第七期（2006 年），第 1-18 页。[Teresa Wong, “Cong lei meng pan ni ka de duo yuan li lun shuo dao zong jiao dui hua (Raimon Panikkar: From Pluralism to Religious Dialogue)”, *Journal of Religion and Culture of National Cheng Kung University* 7 (2006): 1-18.]

有一种自我批判精神，这样才能谦卑地聆听其他宗教的真理，从而带来自我反省。真正的宗教信仰必须经得起无止境的批判。否定方法为宗教对话带来一种新的方法，它对自身宗教作出批判，反问自身信仰的教义能否描述绝对实在，或者借用其他宗教的表述来突破自身对绝对实在的认识。因此，否定方法不单挑战宗教教义的稳定性，更挑战宗教的排他性。在“空”的精神下进行的宗教对话，能使人了悟，进而深入沉静之中，不再只求言语的解释，而是活出鲜活的样式。

Bibliography　参考文献

（托名）狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译，香港：汉语基督教文化研究所，1996 年。[Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Shen Mi Shen Xue,* (Mystical Theology), trans. BAO Limin (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 1996)]

黄怀秋：《从雷蒙·潘尼卡的多元理论说到宗教对话》，《成大宗教与文化学报》，2006 年第七期，1-18 页。[Teresa Wong, "Cong lei meng pan ni ka de duo yuan li lun shuo dao zong jiao dui hua (Raimon Panikkar: From Pluralism to Religious Dialogue)", *Journal of Religion and Culture of National Cheng Kung University* 7 (2006): 1-18.]

黄文宏：《西田几多郎论“实在”与“经验”——以〈善の研究〉》，《台湾东亚文明研究学刊》，2006 年第 6 期，第 61-90 页。[HUANG Wenhong, "Xi tian ji duo lang lun shi zai yu jing yan- yi shan de yan jiu wei he xin (Kitarō Nishida on Reality and Experience:Placing Focus on his *Zen no Kenkyu*)", *Taiwan Journal of East Asian Studies* 6 (2006): 61-90.]

赖品超主编，《近代中国佛教与基督宗教的相遇》，香港：道风书社，2003 年。[Lai Pan Chiu ed., *Jin dai zhong guo fo jiao yu ji du zong jiao de xiang yu* (Buddhist-Christian Encounter in Modern China) (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2003)]

赖贤宗：《佛教诠释学的建构与反思: 京都学派哲学与海德格的交涉》，2004 年。http://www.ntpu.edu.tw/rcewph/majorstudy/major2--articles/major2_4-1.htm。[LAI Xianzong, "Fo jiao quan shi xue de jian gou yu fan si: jing du xue pai zhe xue yu hai de ge de jiao she (The Construction and Reflection of Buddhistical Hermeneutics: Inter-dialogue between The Kyoto School and Martin Heidegger)".]

林永强：《佛教与基督教对话的诠释问题；阿部正雄的倒空的神》，《台湾东亚文明研究学刊》2008 年第 9 期，第 113-144 页。[Wing Keung LAM, "Fo jiao yu ji du jiao dui hua de quan shi wen ti: a bu zheng xiong de dao

kong de shen" (The Hermeneutic Question of Buddhist-Christian Dialogue: On Abe Masao's Kenotic God), *Taiwan Journal of East Asian Studies* 9 (2008): 113-144.]

區建铭：《宗教神学》，郭鸿标、堵建伟编，《新世纪的神学议程（上册）》，香港：香港基督徒学会，2002年，第207-228页。[OU Jianming, "Zong jiao shen xue (Religious theology)", in GUO Hongbiao & DU Jianwei eds., *Xin shi ji de shen xue yi cheng shang ce* (The Theological Agenda of The New Century), vol. Ⅰ, (Hong Kong: Hong Kong Christian Institute, 2002), pp. 207-228.]

沈清松：《表象、交谈与身体——论密契主义的几个哲学问题》，《哲学与文化》1997年第24卷第三期，第262-273页。[Vincent Shen, "Biao xiang, jiao tan yu shen ti-lun mi qi zhu yi de ji ge zhe xue wen ti (Representation, dialogue and body-on some philosophical questions of mysticism)", *Universitas-Monthly Review of Philosophy and Culture,* 24, (1997): 262-273.]

袁惠文：《灵修神学》，郭鸿标、堵建伟编：《新世纪的神学议程》第一册，香港：香港基督徒学会，2002年。[Sarah Yuen, "Ling xiu shen xue (Spiritual Theology)", in GUO Hongbiao & DU Jianwei eds., *Xin shi ji de shen xue yi cheng shang ce* (The Theological Agenda of The New Century), vol. Ⅰ, (Hong Kong: Hong Kong Christian Institute, 2002)]

_____.《超越的上帝——新柏拉图主义与否定神学》，《神学与生活》第廿九期，香港：信义宗神学院出版，2006年。[Sarah Yuen, "Chao yue de shang di-xin bo la tu zhu yi yu fou ding shen xue (God above God-neoplatonism and Apophatic theology)", in *Shen xue yu sheng huo* (Theology and Life), no. 29, (Hong Kong: Lutheran Theological Seminary, 2006)]

W. T. Stace：《冥契主义与哲学》，杨儒宾译，台北：正中书局，1998年。[W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, trans. YANG Rubin, (Taipei: Cheng Chung Book Company, 1998)]

西田几多郎：《西田几多郎全集》，卷19，东京：岩波书店，1979年。[Nishida Kitaro, *The Complete Works of Nishida Kitaro*, vol. 19 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1979)]

_____.《善的研究》，何倩译，北京：商务印书馆，1983年。[Nishida Kitaro,

Shan de yan jiu (A Study of Good), trans. HE Qian, (Beijing: The Commercial Press, 1983)]

Armstrong, A. H. "Negative Theology," in idem, *Plotinian and Christian Studies*, 24 (1977).

_____. "The Negative Theology of Nous in Later Neoplatonism," in idem, *Hellenic and Christian Studies*, 3 (1983): 36.

Davis, Brett W. "The Kyoto School," *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, at http://plato.stanford.edu/.

Dominic J. O'Meara, ed., *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany: State University of New York Press, 1982.

Kasulis, Thomas. "The Kyoto School and the West: Review and Evaluation", *The Eastern Buddhist* 15 (1982) : 125-135, 135.

Dumoulin, Heinrich. *Zen Buddhism in the 20th Century*. New York: Weatherhill, Inc, 1992.

Eckhar, Meister. Sermon on St. Dominicus day. Ref. M. O'C. Walshe, Meister Eckhart: Sermons and Treatises, 3 vols., London: Watkins, 1979, 1981 and 1986.

Franke, William. "Apophasis and the turn of philosophy to religion: From Neoplatonic negative theology to postmodern negation of theology," *International Journal for Philosophy of Religion* 60, (2006) : 61-76..

Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*. New York: Basil Blackwell, 1986.

J. Derrida, *On the Name*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Jan Van Bragt. "The Challenge to Christian Theology from Kyoto School Buddhist Philosophy," in *Studies in Inter-Religious Dialogue* I, (1991) : 43.

Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Easter Church*. New York: Saint Vladimir's Seminary Press, 1976.

Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford University Press, 2007.

Masao Abe. *A Zen of Dialogue*. ed. by Donald W. Mitehell. Boston: Tuttle Publishing, 1998.

McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism. Vol. I of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.

Merlan, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. Netherlands: The Hague, 1960.

Nishida Kitaro. *A Study of Good*. trans. by V. H. Viglielmo, Tokyo: Yushodo, 1960.

_____. *Aesthetic Morality*. trans. by David A. Dilworth and Valdo H. Vigliemo, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1973.

Origen. *De principiis*, trans. by G. W. Butterworth, Origen: On First Principle. New York: Harper & Row, 1966.

Panikkar, Raimundo *The Silence of God: The Answer of the Buddha*. trans. by Robert R. Barr. New York: Orbis Press, 1989.

_____. *Intra-religious Dialogue*. New York: Paulist, revised version, 1999.

Plotinus. *The Essential Plotinus: Representative Treatises From the Enneads*. Selected and Newly Translated by Elmer O'Brien. Indiana: Hackett Publishing Company, 1986.

Pseudo-Dionysius: *The Complete Works*. Translation by Colm Luibheid, Foreword, notes and translation Collaboration by Paul Rorem. The Classics of Western Spirituality, New York: Paulist Press, 1987.

Waldenfels, Hans. *Absolute Nothingness: Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School*. trans. by J.W. Heisig. New York: Paulist Press, 1980.

_____. *Absolute Nothingness—Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, translated by J.W. Heisig. New York: Paulist Press, 1980.

Abstract

Since the 5th century BCE, apophatic theology has been constructed as a theological system which stresses that God cannot be known in terms of human categories. Due to its critical nature, negation theology exists as a disciplinary which requires constant questioning of religious claims. *Via Negativa* then is an important method in religious dialogue. On the one hand, it eliminates the extreme form of religious exclusivism; on the other hand, it brings religions to self-transformation and liberation. This paper attempts to apply to the *Via Negative* Buddhist concept of emptiness so as to show the effectiveness of this method in religious dialogue.

Keywords: Apophatic Theology, Neoplatonism, Nishida Kitaro, Absolute Nothingness, Pure Experience