Globethics Repository

Globethics

Buddhism and Christianity on Evil: Critical Evaluation of Masao Abe's Comparative Studies

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	Kwan, Kai-man
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-11-19 18:36:08
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/170690

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 16.1–2 (2017) 135–155

Buddhism and Christianity on Evil: Critical Evaluation of Masao Abe's Comparative Studies
佛教與基督教論罪惡：評論阿部正雄的比較研究

KWAN KAI-MAN
關啟文

Abstract

By studying Masao Abe's comparative studies, this essay explores the possibility of a Buddhist-Christian dialogue. The essay is divided into five sections. First, Abe's reservations about the Christian views on deity and evil are explained, and some revisions are proposed. The second section explains Abe's concept of dynamic Sunyata, which he considers to be a satisfactory explanation of the world, and hence the concept of God is not needed. The third section focuses on Abe's views on ethics. He argues that Buddhism also cares about ethics, and the solution to evil is the personal experience of absolute nothingness or Sunyata—which is also the awakening of the true self. This is neither dualism nor monotheism. For Buddhists, both absolute good and absolute evil are illusions, and this is the main difference between Buddhism and Christianity. On the basis of the experience of Sunyata, Buddhism re-establishes the distinction between good and evil, but it

KWAN Kai-man (GUAN Qiwen 關啟文) is head and professor of the Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University.

is not limited by this viewpoint. The fourth section will shift to a dialogue between Abe and some Western scholars. As many Western scholars disagree with Abe's treatment of absolute evil, this section will discuss the criticisms of Christopher Ives, Richard Rubenstein, etc. Lastly, the author will reflect on Abe's comments on Christianity, and respond to his queries of the Christian views on God and evil from theological and philosophical perspectives.

Keywords: Buddhism, Christianity, ethics, evil, Masao Abe, the Kyoto School, God

本文以日本佛教學者阿部正雄為研究對象，探討佛教與基督教對話的可能性。全文共有五節，第一節先說明阿部正雄對基督教的神觀與罪惡觀的不認同，同時提出一點修正。第二節介紹阿部正雄論所謂動態的空的概念，依照阿部之見，在解釋世界方面，佛教的緣起性空觀就足夠，不需要「神」這概念。第三節申述阿部正雄認為佛教也關心倫理，而佛教對罪惡問題的答案就在於體證絕對虛無或空，而這也是真我的覺醒。這既非二元論，也不是一神論。對佛教徒而言，至善和絕對的惡都是幻覺，在這方面佛教是與基督教相當不同的。佛教是用空的體證重新建立二元的觀點和價值判斷，但不受它們限制。第四節指出，西方學者並不全然認同阿部正雄，例如關於絕對惡的論述，西方學者認為阿部正雄的處理並不恰當，因此本文會介紹西方學者，如艾佛斯(Christopher Ives)、魯班斯坦(Richard Rubenstein)等人的批判。最後，筆者反思阿部正雄對基督教的評論，並以神學與哲學觀點回應阿部正雄對基督教神觀及罪惡觀的質疑。

關鍵字：佛教、基督教、倫理觀、罪惡觀、阿部正雄、京都學派、神觀

引言

在全球化的過程裏，各個地域的文明正在不斷發展，東西方的文化和宗教傳統也彼此相遇，雙方的交流與對話實在是難以避免。然而，這種對話卻能使我們的文化更豐富和精采，也讓不同文化能和平共存。特別是在不同宗教間，我們應該透過互相尊重的對話，來

促進彼此的了解。對罪惡的起源和本質等重要問題，佛教和基督教有着截然不同的看法，所以也往往存在不少誤解。本文希望透過檢視著名日本佛教學者阿部正雄(Masao Abe, 1915–2006)的比較研究，去促進基督教與佛教的對話。

亞部正雄的父親是醫生，母親則是淨土宗的信徒，自幼受到母親的宗教信仰影響。他於 1942 年進入京都大學，之後深受京都學派的思想影響，特別是派田邊元、久松真一和西谷啟治。[1] 然而他視野廣闊，學識和語文能力都相當淵博，多年在日本奈良師範大學任教，亦曾在美國紐約的 Union Theological Seminary 攻讀基督教神學，並與著名神學家田立克(Paul Tillich)和尼布爾(Reinhold Niebuhr)相遇。由此可見，阿部正雄的背景實在使他成為進行基督教與佛教對話的不二人選。事實上阿部正雄也非常重視這種對話，因為他「深切地關切為未來全球的時代的人類提供一個心靈的根基。」[2] 他說：「禪與基督教之間的對話已經變得越來越認真和引人注目……這種對話對增進東西方的相互理解是完全必要的。」[3]

在 1986 年，阿部正雄指出：基督徒往往批評佛教對善與惡的差別漠不關心，而不少佛教徒卻因着基督教對倫理、善惡和審判的重視，感到不舒服。[4] 他澄清了一些基本誤解，也對兩種觀點作出比較。一方面他認為基督教對罪惡的起源仍然沒有清楚的答案；另一方面，他相信佛教的義理最終是「超越善惡」的，卻不會破壞人間的倫理。事實上，阿部正雄樂於與西方學者對話，例如他在 1995 年就撰文〈虛己的神與動態的空〉，詳盡地比較佛教和基督

---

[1] 有關他的佛教思想，參阿部正雄：《禪與西方思想》（台北：桂冠，1992）；Masao Abe, *A Zen Life of Dialogue* (Boston: Charles E. Tuttle, 1998).

[2] 阿部正雄：《禪與西方思想》，iii。

[3] 同上，211。

[4] Masao Abe, "The Problem of Evil in Christianity and Buddhism," in *Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation*, eds. Paul O. Ingram and Frederick J. Streng (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), 139. Hereafter as Abe (1986).

教，此文收集於一本對話錄裏。[5] 此書亦包含了一些猶太和基督教學者對他的回應，他們的對話也提到罪惡的問題。本文將會分析阿部正雄的比較研究，評論他與西方學者的對話，並對他的一些觀點作出評論。由於本文會經常引用阿部正雄的兩篇文章，筆者會分別以 Abe (1986)和 Abe (1995)作注明。

（一）阿部正雄對基督教的評論

阿部正雄認為，基督教對罪惡的起源沒有提供清楚的解釋，例如奧古斯丁認為罪惡是完美或存有的虧損，並非正面的存有，而罪惡的出現，始於受造物從更高的善（上帝）轉向較低的善。但「如果一神論的上帝是毫不含糊的善，那惡是甚麼？惡又從何而來？神義論因此就成為嚴重的問題。」[6] 以奧古斯丁的神義論為例，他強調亞當受造時被賦予自由意志，因此亞當有可能墮落，也有可能不墮落，而墮落的可能性本身不是惡，但亞當不幸抵擋不了誘惑，最終墮落了。但阿部正雄問：「為甚麼神不把人的意志轉向善，但又同時不違背他的本性，這樣人不就能自由地行善了嗎？奧古斯丁的答案是：『只是因為神並不希望如此做。』這裏不是有一個奧秘嗎？」[7] 再者，「一個真正完美的存有縱使有自由去犯罪，事實上也永遠不會這樣做，把惡的起源訴諸一個完美存有的故意犯罪，只是在提出『惡是從虛無中創造自身出來』的矛盾而已。」[8] 阿部正雄又指出奧古斯丁面對終末論的問題：假若神希望所有人得救，但

---

[5] Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata,” in *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*, ed. Christopher Ives (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 25–90. Hereafter as Abe (1995). 在此書出版之前，阿部正雄已有和西方宗教學者對話的經驗，參 John Cobb, ed., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990).

[6] Abe (1986), 149.

[7] Ibid.

[8] Ibid., 144.

卻有心無力，那祂就非全能；若祂有能力拯救所有人，卻不願意這樣做，就非全善。這產生一種兩難題，因此「永恆咒詛的教義成為了達成一致的基督教神義論的障礙。」[9] 阿部正雄特別提到地獄的問題，他認為「這種在最後審判加諸不被救贖的靈魂的永刑，構成基督教裏面最嚴重的罪惡問題。」[10]

阿部正雄也知道希克(John Hick)那種愛任紐式神義論(Irenaean theodicy)，希克認為亞當還在發展的階段，所以墮落幾乎是不能避免的。[11] 然而阿部正雄並不欣賞這種神義論：

> 在這種神義論中，墮落的問題是從外在角度理解，只是人類發展的客觀問題，而他的生存意義某程度被忽略了。我個人較欣賞奧古斯丁那類神義論，它聚焦於自由意志的問題，也因此是從人的生命角度去把握這問題……然而奧古斯丁那類神義論最終導致奧秘，但談及罪惡的奧秘，說到底也只是承認罪惡與神的問題是不能解決的。[12]

阿部正雄相信歸根究底，問題出於基督教的創造論和神觀，如果神是全能全善的創造主，

> 那最終我們是不可能找到惡的根源的，那只好訴諸「惡的奧秘」。……假若基督教是純粹的一神論，並否定任何形式的善惡二元性，那就抽離了人類的現實。……無論是二元論或一神論，都不能滿意地解決惡的問題。我們必須找到一個既非二元論〔如摩尼教〕也不是一神論的解決方案。[13]

而佛教就是這方案。

---

[9] Ibid.

[10] Ibid., 140–141.

[11] 我曾對希克的神義論（造靈說）作出評介：關啟文、呂宇俊：〈苦難的奧秘——評約翰．希克的造靈說〉，《基督教文化學刊》12（2004 年秋）：105–135。

[12] Abe (1986), 149.

[13] Ibid., 150.

當然，佛教對基督教的實體論是抱批判性的，所以阿部正雄特別對基督教的虛己論(kenosis)感興趣，而且提供他獨特的詮釋。例如他認為「基督的虛己必不可以理解為局部的，而是全面和徹底的。……這並非說基督原本是神的兒子，然後才倒空自己……基督作為神的兒子的本質就是自我倒空和否定。」[14] 再者，「神的兒子是預先存在的觀念，根本是與現代世界中如此重要的批判理性和自主理性，不能共存的。」[15] 神不用與其他事物有關係，自身已是無限和有內在的豐盛的概念，也是與自主理性矛盾的。[16] 因此，阿部正雄希望改造基督教的一神論，提出「只有透過這種完全的虛己，和上帝與世上萬物自我犧牲的認同，上帝才是真實的上帝。」[17] 假若上帝與基督認同，為何不能同樣看待基督以外的宇宙呢？「我們不是可以合法地說：宇宙的每一事物都是上帝的道成肉身嗎？」[18]

（二）阿部正雄論佛教的基礎：動態的空(Sunyata)

基督教相信一神論，強調神人之間的人格化「我你關係」，人對神的順服，以及創造主與人的分別。佛教卻不認同這些思想，強調人與眾生的無限一體(boundless solidarity)。[19] 阿部正雄認為佛教根本不需要神的概念，因為他相信緣起論，

> 宇宙並非神的創造，基本上是無數共同生滅的事物之間的因果關係的網絡。在佛教裏，時間和歷史都是沒有起點的，所以根本沒有空間容納獨特、即時的創造這種概念。……因

[14] Abe (1995), 32–33.

[15] Ibid., 36.

[16] Ibid., 40.

[17] Ibid., 38–39.

[18] Ibid., 41.

[19] Abe (1986), 141.

> 此，神聖和人類是完全互相倚賴的，那種自有永有的神聖根本不存在。[20]

「對佛教而言，終極實在不是大寫的存有或上帝，而是空。……空是完全不能客體化、概念化的，也完全不能透過理性或意志獲得……空也是非空……對空的執着也必須被克服。」[21]「在我們生命的每一刻，我們*就是*空……自我和空是動態地等同的……真的空只不過是真我，而真我也只不過是真的空……這種動態的等同對宇宙裏的每一事物，都是同樣真確的。」[22] 然而阿部正雄強調，「這並不表示，……在空裏面所有事物的獨特性會被消解……〔它們〕也不會還原到一些一元論的原則（如梵天）……在空的軌跡中，你完全是你，我完全是我，都有獨特的個體性……然而你和我同樣分享同一性」。[23] 在這框架中，萬事萬物都可顛倒，所有對立都被統一。「在空的軌跡中，善與惡、對與錯、美與醜和所有價值判斷，都沒有固定的次序，但也沒有失去它們的分別，都是互相滲透和相互影響的。」[24]

（三）阿部正雄論佛教的倫理與罪惡觀

阿部正雄強調佛教並不是對倫理漠不關心，如 Dhammapada 這樣解釋所有菩薩都教導的要求：「諸善奉行，諸惡勿作，淨化己心。」這裏的「淨化」是指把心中基於二元論的無明淨化，而這裏提到的二元論包括「善與惡的二元論」。因此淨化帶來的覺悟也意味着「超越善與惡的二元論」，重尋「人本性的原初純淨」。[25]

---

[20] Ibid., 145.

[21] Abe (1995), 50.

[22] Ibid., 52.

[23] Ibid., 53.

[24] Ibid., 55.

[25] Abe (1986), 142.

這種本性與亞當偷食禁果之前的狀態大概相同，這是善的本體意義，上帝也是以這種意義稱祂所創造的萬物是「好」的。佛教所相信的純淨本性也是六祖惠能提到的 original face，也就是佛性，而「佛性的覺醒就為人類倫理的正當建立提供了基礎。」[26]

善惡也一樣：

> 善與惡是完全地互相倚賴的，它們經常共生和共滅，所以一方不能缺少了另一方而存在。因此，也沒有任何自足自存的至善是可以獨立於惡而存在的；也沒有能脫離善的絕對的惡，能成為永刑的對象。對佛教徒而言，至善和絕對的惡都是幻覺，在這方面佛教是與基督教相當不同的。[27]

對基督教而言，善比起惡有優先性，但佛教說的卻是「善與惡的完全相對性，並拒絕任何一方的優先性。重點是善與惡的不可分離，甚至從最深的意義來說善惡是一體的。」[28]「把一神當作絕對的善，看來是在宗教與超越層次上一種特殊方式的執着。」[29] 然而，阿部正雄仍然強調，「我們人類*必須*尋求善而逃避惡。」[30]（強調為筆者所加）但有一點佛教又與基督教相同，就是認為：

> 事實上，無論人如何認真地履行道德律的要求，人不能完全成功，反而不能不覺察自己與要成就的善之間的距離。……〔我們〕必定會墮進善惡兩難的衝突裏。我們不能單靠倫理去完全控制人性，因此我們必須超越倫理的領域而進入宗教的領域。[31]

---

[26] Ibid., 143.

[27] Ibid., 145.

[28] Ibid., 146.

[29] Abe (1995), 74.

[30] Abe (1986), 146.

[31] Ibid.

當我們進一步探討宗教的方案時，兩者的分歧又出現了。基督教訴諸基督的拯救，但佛教認為：

> 問題的終極根源是業(karma)，而解決方法是頓悟——對緣起和無我的覺悟。我們現在的存在是永恆的業力的結果，也因此我們牽涉於善惡的衝突中。然而，如果我們超越這種二元論，而讓我們的本性覺醒，那麼我們又能同時擺脫業力和善惡的問題。[32]

說到底，「佛教首要的是本體論取向，而在基督教首要的是倫理取向。」[33]

所以佛教關注的，

> 不是如何以善勝惡，而是如何克服善惡的二元性。對佛教徒而言，如何以善勝惡是一個「錯誤的問題」，因為它建基於對惡的本性一種不設實際的理解，也建基於「善比惡優先」那種不能接受的假設。雖然從倫理的角度說，善應比惡有優先性，但從本體和存在的角度看，善並不比惡更強，兩者永恆不息的鬥爭中也看到雙方的力量是相當的。[34]

阿部正雄認為原初的佛教已強調要超越善惡，如 Suttanipata (547) 說：正如花不會被水和泥污染，你們也不要被善或惡污染。例如：

> 在人的層次，相對而言地震是惡以及陽光是善；但在超越人類的宗教層次，這兩件事都沒有可以被描述為善或惡的自性或實體，而兩者同樣被把握為空如實的顯現。[35]

---

[32] Ibid., 147.

[33] Ibid.

[34] Ibid., 148.

[35] Abe (1995), 74.

> 源自貪婪、憎恨和幻象的動機的行為是惡行，它們產生惡業；而源自相反的動機的行為則是善行，它們產生有功德的業……然而從深層意義來說，善行和惡行同樣是惡行，因為它們不單由外在刺激和內在有意識的動機決定，也是由更深層內在、無意識的盲目意志所決定；因此，它們會令我們綑綁於永世不息的生死輪迴……縱使去追尋成佛和得道，去嘗試進入涅槃，都被視為惡業。[36]

而大乘佛教的空也是非善非惡的：「要找到最後安息的居所，我們必須超越善與惡的分割，而回歸那讓善與惡出現的根源，而佛教對這根源的理解是『空』——因為它既非善，也非惡。」[37] 阿部正雄認為基督教相信萬物來自上帝，但「上帝又從何而來？這是一個我們必須問的問題。」[38] 我們不能說上帝來自其他事物，因此「唯一的答案就是：上帝來自虛無，上帝被還原為虛無」，而且這虛無的意義是非相對，而是絕對的——這和佛教的空的意義是相同的，而且一些基督教神秘主義者也提到人格神也是從虛無出來的。總結而言，「佛教對罪惡問題的答案就在於體證絕對虛無或空，這也是真我的覺醒。這既非二元論，也不是一神論。」[39]

這種答案的具體涵義是甚麼呢？一，「善與惡的區別被完全相對化，因為任何絕對善或絕對惡的意識都被揚棄。再者，……兩種價值被顛倒過來……〔然而這〕不會摧毀人類的倫理。」[40] 雖然阿部正雄承認這一來我們對道德原則的委身就不會那麼堅定和強烈，但他認為基督教也不能避免某程度的善惡相對化，除了提到祈克果對亞伯拉罕獻以撒的詮釋外，他也引用耶穌說他是來召罪人的話，去證明「在基督救恩的亮光中，罪人比義人有優先性」。但後來阿部正雄也承認在基督教裏「善惡區分的完全相對化和顛倒是不

---

[36] Ibid., 65–66.

[37] Abe (1986), 150.

[38] Ibid., 151.

[39] Ibid.

[40] Ibid., 152.

能接受的。」[41] 在佛教裏，善惡的顛倒卻是不用懼怕的，因為這不是發生於某種固定倫理框架中，也沒有全善全能的上帝的審判，而是「透過無限開放的空的體證。」[42] 這樣，「倫理的基礎沒有被摧毀，反而被保存、澄清和鞏固。」[43] 對，覺醒讓我們明白善與惡是不能區分的一體，但在頓悟的經驗裏我們對善惡的區分更清晰，正如我們經歷了山非山、水非水的階段後，又會發現山仍是山，水仍是水。「空基本上是非空……透過它的自我倒空，它使每樣東西一如以往存在和運作……空的體證重新建立二元的觀點和價值判斷，但不受它們限制。」[44] 因此，一般的倫理和歷史重新變得可能。

第二，超越善惡後會導致慈悲，在智慧與慈悲的大前提下，佛教的倫理生活「雖然沒有善惡的區分，但這區分又清楚地實現了。」[45] 關鍵是，無限開放的空要成為倫理生活的根基，而不是其目標或起點。不然，「佛教的生活就會變成對善惡的漠不關心，和對社會罪惡的冷漠。墮進倫理冷漠的風險和傾向是經常潛藏在佛教生活中的。」[46] 阿部正雄這句話相當誠實，他也認為佛教歷史也提供了一些例證，因此他認為佛教與基督教認真就着倫理和宗教進行對話，對佛教而言也是非常重要的。

怎樣應用這種觀點去理解一些「絕對的惡」，如在二戰猶太人被大屠殺(Holocaust)呢？論到道德責任時，阿部正雄說：「我們要為自己最深層次存在的無明所產生的所有事物負上責任……但從集體的業的角度，我們也要為普遍植根於人性的人類無明所產生的所有事物負上責任。」[47] 因此他承認：「我不能免於大屠殺的責任，我必須接受『奧斯維辛』是我自己的業的問題……我要分擔大屠殺的罪責，因為在我存在的深處，我與大屠殺中那些明顯的罪犯

---

[41] Ibid.

[42] Ibid.

[43] Ibid.

[44] Abe (1995), 57.

[45] Abe (1986), 153.

[46] Ibid.

[47] Abe (1995), 65.

同樣參與那基本的無明。」[48] 他認為最終我們不能單單用正義的觀點去面對大屠殺，因為正義的觀念是雙刃劍，任何判斷只會引發無窮的衝突，也只會持續產生新的業。相反，空的智慧讓我們更好面對這事件，「雖然大屠殺的確是殘酷、可怕的歷史罪惡，我們不應把它實體化，不應緊抓着它是一個固定和分開的實體，並與人類歷史的龐大、無盡的網絡中其他事物沒有關係。……我們應在那事件中發現關係性和非實體性（缺乏自性）。」[49] 若錯誤地把它實體化，就會產生感情的牽引（如愛與憎恨），然而「這種感情的投入……會產生進一步的業。」[50]

（四）西方學者對阿部正雄的回應

阿部正雄的觀點有不少洞見，他對基督教的理解也基本上準確（但我在後面解釋為何不同意他對基督教的批評），但他的罪惡觀（特別有關大屠殺的看法）激發了不少西方學者熱切的回應。如猶太思想家魯班斯坦(Richard Rubenstein)認為阿部正雄對責任的承擔是抽離歷史處境的：

> 阿部正雄避開了歷史和社會的具體事實……如果那時期的所有人民及政府都要為大屠殺承擔某部分的責任，那阿部正雄的責任實在是無限小，這樣反而不為意地淡化了合法地組成的德國政府的領導人（以及他們的跟隨者）的責任。[51]

再者，按照阿部正雄的邏輯，不單他參與人類的無明，那些猶太的受害人也是如此，難道他們也要為自己被屠殺負上責任嗎？這有點

---

[48] Ibid., 76.

[49] Ibid., 77.

[50] Ibid., 78.

[51] Richard L. Rubenstein, “Holocaust, Sunyata, and Holy Nothingness: An Essay in Inter-religious Dialogue,” in Ives, *Divine Emptiness and Historical Fullness*, 99.

難以接受。而且受害人與納粹黨員不也是在空的軌跡中分享一體嗎？所以魯班斯坦追問：究竟這種「一體」是怎樣的一回事？「直到今天，他們〔納粹黨員〕還在企圖滅絕猶太人……只有當相互對等的情況存在，一體才有意義，但在絲毫無悔的傷害者與受害人之間不可能出現真正相互對等的情況。」[52] 所以這種「終極層次的一體」只是無意義的抽象概念。

艾佛斯(Christopher Ives)也質疑阿部正雄對大屠殺的詮釋，他認為縱使接受空和緣起等思想，我們也不應跳躍到「所有人都要為大屠殺負責任」的結論：

> 假若「責任」意味着有因果影響的行動和某種道德負擔，那阿部正雄如何能論證我們*所有人*都有責任？……這種使用「責任」的方法不是會泯滅了猶太嬰兒與奧斯維辛的納粹守衛之間的重大倫理區分嗎？[53]

在處理一些明顯的矛盾時，阿部正雄經常訴諸歷史層次與終極層次的區分，然而魯巴斯基(Sandra Lubarsky)卻對佛教儼然能充分把握終極層次的樂觀感到驚訝，她認為從猶太教的角度，這種樂觀似乎有點狂妄。[54] 再者，「阿部正雄似乎在提議一種宇宙二元論——有兩組形而上原則分別管治經驗的兩個層次……然而他對歷史層次的評價是有問題的……他也似乎要克服歷史的層次。」[55] 從猶太教角度，她感到不以為然：

> 這嚴重地削弱了歷史的價值。對猶太人而言，意味着超越歷史的自我超越是不需要的，因為上帝……是在歷史中活躍的，……不單是人類嘗試接觸永恆，永恆也同樣嘗試接觸人

---

[52] Ibid., 104.

[53] Christopher Ives, "The Return to the Relative: Sunyata and the Realm of Ethics," in Ives, *Divine Emptiness and Historical Fullness*, 167.

[54] Sandra B. Lubarsky, "The Fullness of History: A Response to Masao Abe," in Ives, *Divine Emptiness and Historical Fullness*, 115.

[55] Ibid., 118–119.

> 類。……假若在更基本的層次上所有區分都被取消，那在歷史層次保留一種評價系統又有甚麼意義呢？[56]

艾佛斯亦認為阿部正雄的標準與一些倫理標準存在張力，假若在倫理層次的善在終極層次也會是惡，那在倫理層次的惡或許從終極層次看其實是善？我們還如何能信任我們的倫理判斷呢？大乘佛教認為我們在啟發別人的覺悟時，我們可以採用權宜之法（例如殺貓的故事），這樣看來，「把自己或他人導向覺悟的行動，在相對的層次上未必是倫理上可接受的。」[57] 他也質疑覺悟會否真正產生活躍的倫理參與，他指出從日本的歷史看，一些已經覺悟的禪宗大師「傾向接受……傳統、大致是儒家的倫理原則和社會安排，但當中有一些是與大乘佛教的原則有張力的。這些經驗和歷史的證據顯示，空的體證不一定會轉化個人的道德立場」。[58] 甚至有一些禪宗大師「在二戰時是支持日本的軍國主義的」。[59]

阿部正雄質疑善對比惡的優先性，但以上對話顯示他的質疑也可反質疑，始終從人類的廣泛道德經驗看，在某些灰色地帶的確看到善與惡的相對性和含糊性，但在一些大是大非上，人類的道德判斷還是有深刻的共識的，對大屠殺的譴責就是好的例子。這牽涉到最終我們採納怎樣的知識論，我在一本專著中維護一種批判信任進路(Critical Trust Approach)，就是說我們應對人類的諸種經驗（如感官經驗、道德經驗和宗教經驗）都採納先信任、後懷疑的原則。這種進路有別於傳統經驗主義，因為它同樣強調感官經驗以外的經驗；然而它也與單單重視神秘經驗的進路不同，因為我們不能只執着終極體驗而把其他所有經驗（如道德經驗）相對化，而是應盡量融合各種人類經驗於一連貫的系統裏。[60]

---

[56] Ibid., 122–123.

[57] Christopher Ives, “The Return to the Relative: Sunyata and the Realm of Ethics,” in Ives, *Divine Emptiness and Historical Fullness*, 168.

[58] Ibid., 167–168.

[59] Ibid., 169.

[60] 參 Kwan Kai-man, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism* (New York: Continuum, October 2011).

事實上阿部正雄也承認在倫理層次難以否定對大屠殺的譴責是相當絕對的，但他為了保護他的終極層次（空），就經常用到非常弔詭的兩個層次論：有時說善惡的二元性被克服，另一些場合又說善惡的二元性一如既往地存在。他的解釋是：「這種弔詭的情況是可能的，因為它發生於空的軌跡上，而空是完全不能實體化、客體化，有如無底深淵。」[61] 然而這種論點可說是「說甚麼都可以」，難以批評，但也難以叫人信服。阿部正雄似乎在這些問題上需要進一步的解釋。

無論他的解釋如何，我們都可以指出，善對比惡的優先性與我們的道德經驗和社會實踐相當吻合，但在自然主義的影響下，道德的基礎也開始被質疑。在這情況下，一個至善的上帝能為道德、善惡的區分提供清晰、穩固的基礎，這種「執着」是有理據和有實際適切性的。[62] 相反，縱然亞部正雄能用辯證的方式自圓其說，但超越善惡的二元性的說法始終有潛在的危險（參艾佛斯以上的批評）。就算沒有善惡顛倒的後果，也難以叫人有「捨生取義」的熱情。

（五）反思阿部正雄對基督教的評論

阿部正雄的不少提問都是重要的問題，我先處理一些簡單的問題。他認為我們必定要追問「上帝從哪裏來」，我也不否定這問題，但不表示我們一定要說上帝從某些東西而來。基督教的答案其實很簡單：上帝是自有永有(self-existent)和永恆的，祂或許是超越時間(timeless)的，又或許在所有時刻都存在，所以祂從來沒有不存在，所以也不用答「從哪裏來」的問題。其實阿部正雄也認為時間和其中的業力循環是永恆的，那我們不也可問它們是從哪裏來嗎？他又

---

[61] Abe (1995), 69.

[62] 詳細的論證，參關啟文：《上帝、世俗社會與道德的基礎》（香港：天道，2006）。

援引一些基督教神秘主義者的看法，認為上帝是來自虛無。基督教傳統內的確也存在類似空的體證的神秘經驗(mystical experience)，這些經驗似乎是超越主體與客體的區分、超越時間和指向所有事物的統一（包括神與人）。然而我們要理解，絕大部分基督教神秘主義者都不會認為這些經驗是與一神論衝突的，也不代表神與人不存在區別。他們會指出當進入與神在愛中合一的境界時，人的靈魂被神的愛迷醉了，完全投入在那合一當中，所以忘記了所有其他東西——時間的流逝、自我的身分等等。[63] 然而整體看他們與神交往的經驗，還是與一神論吻合的。的確有少數神秘主義者把個別經驗絕對化，並引伸出違反一神論的思想，但這些都不被教會接納為正統思想，一些神秘主義者甚或被視為異端。

再者，時間是否永恆這一點，在當代存在爭議。當代宇宙論的研究指向大爆炸(Big Bang)，而這意味着宇宙和時間是有起點的，事實上大爆炸說很易使人聯想到聖經的第一句話：「起初神創造天地」。太空總署的天文學家查斯曹(Robert Jastrow)寫了一本書叫 *God and the Astronomers*，有這一句話：

> 對那些一直信奉理性的能力的科學家來說，故事的終結像一個噩夢。他一路攀登無知的山嶺，要征服那最高的山峰；當他正跨過最後一塊石之際，卻見到一群神學家向他打招呼，而他們已坐在那裏有多個世紀之久。[64]

一些哲學家相信大爆炸說指向創造主的存在，並提出了宇宙起始論證或卡林宇宙論證(Kalam Cosmological Argument)，如當代宗教哲學家克雷格(William Lane Craig)。除了科學證據，克雷格亦提出了幾個哲學推論支持時間是有起點的，如「無限大不可能在*真實世界*

---

[63] 參 Nelson Pike, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1992); Ninian Smart, "The Purification of Consciousness and the Negative Path," in *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1983), 117–129; R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

[64] Robert Jastrow, *God and the Astronomers* (New York: Norton, 1992), 107.

出現」。[65] 我不能在這裏詳細討論這些論證，我只是指出基督教的創造論是融貫的，也與科學與理性吻合。[66] 我也期待佛教思想家提出他們如何理解這些科學和哲學的論據，那就可以進一步對話。

阿部正雄透過虛己論去促進基督教與佛教的對話，是一個有意義的嘗試，也可帶來反思。然而他基本上是否定基督教傳統的道成肉身，而用佛教的思想把它改造。首先，我不認為基督的預先存在違反了理性，假若按照基督教傳統，三位一體的聖子是永恆存在的，只是在某時空吸納了人性，成為人——耶穌，且進入人類歷史，那耶穌當然是預先存在的，這也可解釋為何道成肉身的教義不能隨便擴充到所有事物（如阿部正雄建議）。當然，道成肉身的思想在當代面對各種挑戰（如邏輯、歷史等），但不少基督教思想家已作出有力的辯護。[67]

著名德國神學家潘寧博(Wolfhart Pannenberg)也認為：

> 虛己的觀念在佛教與基督教的對話中只有有限的價值……對比佛教的空，基督教的虛己說假設了一行動者（聖子）與另一行動者（聖父）的關係，而聖父的行動並非虛己。……〔兩者〕也有匯通之處……三位一體之間相互的愛，也可被看作是超人格化的(suprapersonal)的，但這只是彰顯於三一關係裏。這種互攝互寓的愛(perichoretic love)是三個位格都分享

---

[65] William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979). 克雷格把這論證不斷翻新，可參 William Lane Craig, *Reasonable Faith* (Wheaton, IL: Crossways, 1994).

[66] 參關啟文：〈由宇宙的微調到智慧設計〉，載關啟文、陳海智、湯靈磐、譚振基編：《智慧設計的當代爭論》（香港：天道，2014），113–152；關啟文：《屹立不倒的基督教世界觀——迎向廿一世紀的挑戰》（吉隆坡：文橋，2015），第 3 章。

[67] 參 Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Clarendon, 1994); Richard Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford: Clarendon, 2003); Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Richard Sturch, *The Word and the Christ: An Essay in Analytic Christology* (Oxford: Clarendon, 1991); Brian Hebblethwaite, *The Incarnation: Collected Essays in Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Thomas Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986). 我在《屹立不倒的基督教世界觀》的第 11 章也作出探討。

> 的神聖本質，而基督教神秘主義者透過分享耶穌的兒子身分……也能參與其中。佛教的空所指向一切事物的互相關連，基督徒或許可承認是對三一的愛的遙遠預示，但三一的愛不能還原為空。[68]

有關罪惡起源的問題，當然我們不能說有完全滿意的答案，但這不代表這是一種違反理性和邏輯的「奧秘」。例如阿部正雄問：「為甚麼神不把人的意志轉向善，但又同時不違背他的本性，這樣人不就能自由地行善了嗎？」神的確可以祂的大能確保人行善，但假若這種能力凌駕了人的自由意志，那得到的結果並非「自由地行善」，人只是神的傀儡。當然，這裏牽涉有關自由意志本質的複雜辯論。自由意志論(libertarianism)強調真正的自由是指某行動不被先前的狀況所決定，按照這理解，如果神的干預已決定了後果，那相關的行動就沒有真正的自由。[69] 或許阿部正雄假設了另一種當代理論——兼容論(compatibilism)，它認為「被先前條件決定」與「自由」是並行不悖的，只要行動是「自願」即可。我自己認為兼容論違反了我們使用「自由」時的基本涵義，縱使我是「自願」，但這「自願」完全是由大腦的荷爾蒙或別人的催眠所決定，我還可說自己的行動是自由嗎？似乎不大合理。這裏還需更多的論證，但阿部正雄也須先證立兼容論，才能確保他的問題是有殺傷力的。

其實終末論的問題也有類似的答案，但首先要指出全能並不包括邏輯上不可能的事件。的確有些神學家認為神有能力拯救所有人，卻不願意這樣做，神為人準備的救贖的範圍也是有限的(limited atonement)，我不接受這些理論，認為這樣的神並非全善。所以我同意祂希望所有人得救（這有清楚的聖經根據），但祂同時給人自由意志，希望他們認真地選擇是否跟隨神。然而一些人執意不選擇祂，那若要貫徹尊重他們自由意志的初衷，那祂的確難以強

---

[68] Wolfhart Pannenberg, "God's Love and the Kenosis of the Son: A Response to Masao Abe," in Ives, *Divine Emptiness and Historical Fullness*, 250.

[69] 參 Robert Kane, *The Significance of Free Will* (New York: Oxford University Press, 1996).

逼他們，但因為「給他們自由意志但同時強逼他們」是邏輯上不可能的，上帝不能這樣做，卻不代表祂非全能。若神收回人的自由意志，會顯得出爾反爾，沒有誠信，而且沒有充分尊重人的主體性（沒有真正自由和選擇也難以說有主體）。因此，阿部正雄的兩難題並不成立。相反，我們可向佛教提問，自由意志既然對我們主體如此重要，那佛教是否承認自由意志的存在呢？又如何詮釋？但阿部正雄也承認：「在佛教裏自由意志的觀念從來沒有被把握」，[70] 而事實上「靈魂或自我只不過是諸種不停被更新的元素的集合，行動者和其結果事實上並不存在」，[71] 但沒有行動者，那自由意志又屬於「誰」或「甚麼東西」呢？更自然的後果不是對自由意志的否定嗎？

批評者或許會說，自由是好的，但讓人選擇「永恆咒詛」則似乎難以接受，因為後果過於嚴重。地獄的教義的確構成一個嚴重的問題，然而有些神學家強調這只是罪惡的嚴重性以及自由的重要性的自然結果，或許感情上我們難以接受，卻並非不合理的。[72] 再者，一些當代新教神學家秉承唯獨聖經的進路，認為傳統對地獄的詮釋——一些人永恆地、有意識地承受巨大的痛苦（如被火燒），其實沒有確實的聖經根據，另一個可能的解釋是殲滅論(annihilationism)——這是說那些不選擇跟隨神的靈魂會最終消失，重歸虛無，所以字面理解的「永刑」其實是不存在的。福音派神學家斯托得(John Stott)和溫翰(John Wenham)也接受這種觀點。[73] 這裏只能點到即止，但阿部正雄提出的難題或許是有解答的。

阿部正雄亦認為「完美的存有縱使有自由去犯罪，也永遠不會這樣做。」這則視乎「完美」的程度，假若完美是指「還沒有犯

---

[70] Abe (1995), 61.

[71] Ibid., 63.

[72] Jerry Walls, *Hell: The Logic of Damnation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992).

[73] 參 Nigel M. de S. Cameron, ed., *Universalism and the Doctrine of Hell* (Grand Rapids, MI: Baker, 1992); William Crockett, ed., *Four Views on Hell* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992); David Edwards and John Stott, *Essentials–A Liberal–Evangelical Dialogue* (London: Hodder and Stoughton, 1988), 312–329.

罪」，那墮落前的亞當是完美的，但這種完美的概念並不涵蘊「不可能犯罪」。或許的確有一種完美不單包括以往未曾犯罪，也包括一種完美的品格和無限抵抗外來誘惑的能力等特質，這樣的完美就不能犯罪。或許這一種完美只有無限的上帝擁有，而有限的人是不可能單憑自己就擁有。然而神給人一個選擇，若人願意跟隨祂並與祂完全聯合，那人就可與神的性情有分，臻於這種完美。然而若有選擇，那人還是要先有自由意志，那就表示有犯罪的可能。因此，阿部正雄的問題亦是可以回答的，這裏並不存在矛盾。或許他會堅持我們仍要解釋為何完美的亞當會犯罪，但這本來就是自由意志的特質——我們沒有一個因果決定論的解釋，但這正正符合我們對自由的體驗，何況阿部正雄也承認：無明是突然無緣無故出現的，[74] 這也是說他不能堅持每件事都有一個因果決定論的解釋。

結語

本文肯定佛教與基督教對話的重要性，並欣賞阿部正雄對此作出的努力。他一方面對基督教的罪惡觀提出批評，另外闡釋佛教的罪惡觀，更認為佛教觀點優於基督教。本文對這種比較的結論提出異議。第一，我們回應了阿部正雄對基督教的批評，認為原則上都是可以合理反駁的。第二，阿部正雄所理解的佛教罪惡觀也面對一些挑戰，特別是把絕對的惡視作幻覺之說——它難以正視歷史中絕對惡的例證，如大屠殺。第三，從知識論角度看，能把宗教經驗與道德經驗融貫地結連的世界觀更可取。因此，基督教一方面肯定對至善的上帝的經歷，另一方面正視人性深層的罪性，這些概念都與歷史中絕對惡的體驗融貫。因此，我們並不認同阿部正雄佛教罪惡觀優於基督教觀點之說。然而，當中所涉及的宗教和哲學問題都異常複雜，基督教與佛教有關罪惡觀的對話還應繼續下去，這可增進雙方的互相理解，也可刺激對方更完整地發展各自的罪惡觀。正如阿

[74] Abe (1995), 68.

部正雄說：「強調相同處雖然重要，卻不能必然地創造出新東西。相反，恰如其分地揭示其差異，則能促進和刺激相互理解，鼓舞這兩種宗教進一步探求自身的內在發展。」[75]

最後，縱使在觀點上雙方未能達到共識，但佛教與基督教都應可以同意，應以慈悲和愛的精神承擔世人深重的苦難。

[75] 阿部正雄：《禪與西方思想》，211。