

從佛教反思基督宗教上帝觀：取道保羅·蒂利希的「終極關切」

賴品超

香港中文大學 文化及宗教研究系

提要

雖然佛教似乎並沒有一個特定的概念，是明顯地對應著基督宗教對「上帝」的觀念，以至可以作出直接而深入的比較；但這並不表示對於反思基督宗教的上帝觀，佛教是毫不相干。本文採用蒂利希對終極關切的概念，以顯示佛教也有其終極關切；再透過簡介早期佛教、印度佛教的中觀學派、中國佛教的華嚴宗、以及大乘佛教的淨土宗對於「終極實在」或「終極真理」的觀念，並又嘗試結合比較神學的進路，指出佛教的這些終極觀，對於反思基督宗教的上帝觀的意義，當中包括：基督教上帝觀與希臘哲學的關係、神聖的關係性、神聖的位格性、以及上帝的多元與統一等課題。

關鍵詞：蒂利希 終極關切 佛教 上帝觀

宗教研究

一、導言

在宗教比較或對話上，一個頗為常見而根本的問題是，由於不同宗教的觀念，是來自不同的文化背景以至語言系統，在各自的宗教傳統中有其特定的意義；因此，不同宗教之間的觀念，有時似是南轅北轍或根本不相干，很難進行直接的比較、更遑論對話。一個很容易想到的例子是，在基督宗教（以下簡稱基督教）的信仰中，「上帝」是一個非常核心的概念，但在佛教中，似乎沒有一個概念可與一神論的「上帝」相提並論。對於基督教與佛教的比較及／或對話的研究（簡稱耶佛研究）來說，這可說其中一大難點。

不錯，佛教講的六道輪迴是包括：天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄，當中的天（deva）是指一種在天界的存在，也可以說是一種神明（deities）；依此而言，佛教並不否認是有某種神明的存在，然而佛教更也認為這些神明仍在六道輪迴之中，是與其他五道的眾生一樣經歷生死輪迴。由於天是與人類一同受苦、而不是人類的拯救者，更不是敬拜的對象，因此佛教往往被視為一個無神論的宗教。當然，在大乘佛教中，佛陀／菩薩能夠回應祈求，救人離苦得樂，甚至為其信眾建立淨土，再在信眾臨終時予以接引往生淨土；依此而言，佛／菩薩又好像是具備相似於有神論的上帝的某些功能。然而，這與典型的一神論之相信一位作為世界的創造者以及唯一的崇拜對象的上帝，仍是相去甚遠。因此，即使在漢語學界也有學者嘗試對基督教的「上帝」與佛教中的「神」進行概念上的比較，¹ 又或直接將「上帝」與「佛」進行概念上的比較，² 結果仍是一種頗為表面化的比較、停留在指出二者之異同，很難有深入的對話。

本文嘗試參考蒂利希（Paul Tillich, 另譯田立克, 1886-1965）對終極關切（ultimate concern, 另譯終極關懷）的概念，指出佛教也有其「終極關切」，並且在佛教並非只有單一種的終極觀，而是對於「終極實在」或「終極真理」

¹ 例如：姚衛群，〈佛教與基督教的「神」觀念比較〉，吳言生、賴品超、王曉朝合編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005），頁 199-209。

² 例如：董群，〈上帝與佛：解釋之差異〉，吳言生、賴品超、王曉朝合編，《佛教與基督教對話》，頁 210-218。

有著多種不同的觀念。懷德海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）曾對比基督教和佛教，認為基督教是一個追求形而上學的宗教，而佛教則是一個產生宗教的形而上學。³這種對比，也許能夠概括地標示這兩個宗教傳統，在其各自與形而上學的關係上的相對差異或說對比，但卻未能充份反映佛教作為宗教、與其形而上學或終極觀之間，那種頗為複雜的關係。本文將嘗試提出，佛教並非僅是由一套特定的終極觀產生出來的一個宗教，而是在其歷史發展中衍生出諸多不同的流派，而不同的流派對終極實在具有各自不同的理解或表達。由於篇幅所限，本文無法詳述佛教所有流派種種不同的終極觀，而只會集中分析佛教當中以下四種具代表性的觀點：（1）早期佛教中以緣起（*pratītyasamutpāda*）及「法」（*Dharma*）為核心概念的對終極實在的觀點；（2）印度佛教的中觀學派在緣起的教義的基礎上，運用「空」作為關鍵詞去表達它對終極真理（勝義諦）或真如（*reality as such*）的觀點；（3）以華嚴宗為代表的中國佛教，透過運用中國哲學的概念、例如「理」和「事」，發展出一種對佛教的終極觀作出更為積極正面的表述（或說表詮）的方法，是有別於中觀學派之主要透過對具實體性的概念（*substantialist concepts*）的否定來表示（或說遮詮）其終極觀的方法；（4）大乘佛教的淨土宗、尤其當中對三身（*Trikāya*）的觀念，展示出一種具有神論色彩的終極觀。在對佛教的這些不同的終極觀的簡介的基礎上，本文最後將嘗試採取比較神學（*comparative theology*）的進路，⁴探討佛教的終極觀對於反思基督宗教上帝觀的意義。

二、蒂利希的「終極關切」

不少西方學者在進行與佛教的比較和對話的討論時，不時採用「終極實

³ A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1926), pp. 39-40.

⁴ 對比較神學的介紹，可參：賴品超編，〈比較神學〉，《道風：基督教文化評論》24（香港：道風書社，2006），頁 17-164；賴品超，《大乘基督教神學：漢語神學的思想實驗》（香港：道風書社，2011），頁 279-303。

在「(ultimate reality) 作為一個仲介概念，以進行與「神／上帝」有關的比較或對話。⁵這種處理手法，不禁使人聯想到蒂利希對終極關切的觀念。最近喬納森·史密斯 (Jonathan Z. Smith) 回顧及分析美國宗教研究界的崛起，提出當中曾深深受惠於蒂利希對宗教的論述，只是由於蒂利希對宗教的論述是與基督新教的神學有著密切的關係，不少宗教學者對於此一淵源一直避而不談；而若要問蒂利希對宗教研究界仍能留存至今的貢獻時，喬納森·史密斯提出的第一點，正是蒂利希對終極關切的觀念。⁶ 蒂利希對終極關切的觀念對比較神學上的影響或說貢獻，業已受到華人基督教神學界留意。⁷ 至於中國佛學研究界，也有學者嘗試使用「終極關懷」的概念來詮釋大乘佛教，只是沒有正式討論蒂利希。⁸較為明顯地討論蒂利希對終極關切的觀念的有傅偉勳 (1933-1996)，他除了正式討論蒂利希的「終極關切」外，更嘗試使

⁵ 作為耶佛研究的專門期刊，*Buddhist-Christian Studies* 曾有兩期內含多篇文章討論相關問題，而這些討論都是主要採用「終極實在」作為仲介概念。參：*Buddhist-Christian Studies* 8 (1988), pp.51-109; *Buddhist-Christian Studies* 9, (1989), pp. 127-229; 另參：Sallie B. King and Paul O. Ingram (eds.), *The Sound of Liberating Truth: Buddhist-Christian Dialogues in Honor of Frederick J. Streng*, (Richmond: Curzon Press, 1999), pp. 65-104; Robert Cummings Neville (ed.), *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Projects*, (Albany: State University of New York Press, 2001), esp. pp. 125-150; Perry Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhist and Christianity in Dialogue*, (Norwich: SCM, 2005), pp. 87-147; Au Kin-ming, "Ultimate Reality: A Comparative Study of Kitarō Nishida's Concept of Nothingness and Paul Tillich's Concept of God," *Ching Feng* 4.2, (2003), pp. 113-130.

⁶ Jonathan Z. Smith, "Tillich[']s] Remains," *Journal of the American Academy of Religion* 78.4, (Dec. 2010), pp.1139-1170. See also: John J. Thatamanil, "Comparing Professors Smith and Tillich: A Response to Jonathan Z. Smith's 'Tillich('s) Remains,'" *Journal of the American Academy of Religion* 78.4, (Dec. 2010), pp.1171-1181.

⁷ 區建銘，〈蒂利希的「終極關懷」理念對比較神學的貢獻〉，陳家富編，《蒂利希與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2006），頁 373-386。

⁸ 王路平，《大乘佛學與終極關懷》（成都：巴蜀書社，2000）。

用和進一步發揮此觀念來詮釋大乘佛教。⁹然而，傅偉勳認為，蒂利希提出此概念的「原先企圖」，是「挽救傳統耶教神學危機」，也就是「為了維護耶教信仰、認定耶教是最有普遍理據的宗教」，而日後「反而變成足以推動世界宗教之間（如耶教與佛教）相互對談、相互交流甚至相互衝擊的重要契機或橋樑，極有後設宗教的學理意義，實非田立克本人始料所及者」。¹⁰不錯，正如喬納森·史密斯指出，蒂利希提出終極關切的觀念，是出於他的神學關注；然而，這並不等於說，蒂利希本人並未有留意到此一觀念也有其「有後設宗教的學理意義」。查傅偉勳的那篇文章只引用蒂利希在 1957 年出版的《信仰的動力》(*Dynamics of Faith*) 一書，¹¹但其實蒂利希在 1951 年出版的《系統神學·卷一》早已提出「終極關切」的概念在其他宗教的適用性；而蒂利希更提出此一概念也適於佛教。他這樣說：「如果上帝是被理解為人的終極關切，早期佛教的確有一個對上帝的概念，正如在吠檀多印度教也有。」¹²事實上，不少學者也使用此概念以說明儒家的宗教性，並引起不少的討論。

¹³

按照蒂利希對「終極關切」的定義，它一方面是指主觀上作為人所最為終極地關切的，但另一方面也是指在存有論的意義上那決定我們的「存在與否」的。¹⁴換言之，不是任何人在主觀上「終極地」關切的就是「終極關切」，而是要問這一關切的對象本身是否終極，也就是問究竟所關切的是

⁹ 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北：東大圖書股份有限公司，1990)，頁 189-208，頁 193-198。

¹⁰ 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉，頁 193-194。

¹¹ 傅偉勳將書名譯成《信仰的原動力》，當中的「原」字有點多餘、甚至畫蛇添足。

¹² Paul Tillich, *Systematic Theology*, (London: SCM, 1978), 1: 220.

¹³ 其中比較能夠扣緊蒂利希對「終極關切」的觀念的，要算陳建洪與劉述先的討論。詳參：陳建洪，〈終極關切與儒家宗教性——與劉述先商榷〉，《二十一世紀》58，(2000)，頁 87-93；劉述先，〈對於終極關懷與儒家宗教性問題的回應〉，《廿一世紀》58，(2000)，頁 115-117；陳建洪，〈儒家宗教性和終極關切——再與劉述先商榷〉，《思緒現代——文本閱讀與問題理解》(上海：上海三聯書店，2003)，頁 149-170。

¹⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology* 1, pp. 11-14.

否就是終極實在。作為一個神學家，蒂利希假設只有上帝才是終極，至於那些將原是相對的奉為絕對、將非終極的奉為終極的，就只不過是一種拜偶像（idolatry）。於此可以理解，為何蒂利希稱某些「主義」為「類宗教」（quasi-religion），當中包括共產主義與民族／國家主義（nationalism）等；這不單是因為它們雖然具有某種「宗教性」的表現，但卻並非一般意義上的宗教；¹⁵而更重要的是，這些「類宗教」所指向的對象，例如「國家」或「民族」，至少對於蒂利希來說，根本並非終極實在；也就是說，它們並非那在存有論上或說終極意義上決定我們的「存在與否」的「終極關切」。基於以上的討論，本文以下將會討論佛教是否也有在主觀意義上及在存有論意義上的「終極關切」。

三、早期佛教的終極觀

釋迦牟尼佛（悉達多·喬達摩），可說是一位致力尋求從輪回之苦得解脫的宗教家，多過是一位耽於形而上學玄思的哲學家。在南傳巴利文經藏中的《中部》（Majjhima Nikāya），記載了佛陀對一些形而上學問題沉默不答，當中包括：宇宙是否永恆？宇宙是有限的還是無限的？身體與靈魂（jīva）是同一事物還是兩回事？如來（Tathāgata）死後是否存在？佛陀對其沉默的解釋是，這些「形而上學」的問題與解脫無關，因此對這些問題緘默不答。¹⁶在《箭喻經》中，佛陀曾用中箭者的比喻解釋說，一位中箭的人首先要解決的急切問題是如何治療創傷以免死亡，而不是一些不太相關的問題，例如

¹⁵ Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, (New York & London: Columbia University Press, 1963), pp. 1-25. 依此而言，不僅毛澤東可被視為一位“具宗教性”的領袖，甚至資本主義也可以算是一種「類宗教」。參：Ninian Smart, *Mao*, (Glasgow: Fontana / Collins, 1974), pp.83-94; Francis Ching-wah Yip, *Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), pp.149-171.

¹⁶ 與佛陀對形而上學問題保持緘默的一個比較神學的討論，參見：Raimundo Pamikkar, Robert R. Barr (tran.), *The Silence of God: The Answer of the Buddha*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

這箭是由甚麼質料所造、射箭者的種姓等。¹⁷儘管佛陀對一些與解脫無關的形而上學問題，似乎是表現出一種淡漠的態度，然而形而上學問題在佛教依然非常重要，因為對佛陀而言，對終極實在的理解是關係到精神上的覺悟。佛教認為，所有的苦、尤其是起於貪嗔癡的，其成因是無明或說對現實的錯誤認識與偏執。若要離苦得樂獲得解脫，便首先要對現實的本質或終極實在持正確的見解；而佛陀覺悟時所證得的是如實觀（yathā-bhūta-darśana），一種對事物的本相的觀照，也可說是對終極實在的了悟。¹⁸概言之，佛陀所達到和傳授的覺悟，便是對終極實在的正確認識以及如何達至此一認識的方法和實踐方向。

佛教有兩個概念，在功能上看來與「終極實在」相類似。其一是涅槃（Nirvāṇa）另一是法（Dharma）。在一些學者看來，涅槃就是佛教終極實在，因為佛經中將涅槃描繪為非生成（un-born）、非變成（un-become）、非造成（un-made）、非創成（un-created）；而涅槃更被視為從無盡的生死輪迴中解脫、是輪迴的終結，是那「不可思議、不可言說」的「終極實在」。¹⁹然而，將涅槃視為佛教的終極實在，並與基督教的上帝觀作比較，當中會有一定的問題。首先，作為人的終極解脫所可能達到的狀態或終點，在這一意義上，「上帝國」比「上帝」更為適合與「涅槃」作比較，而事實上也有不少西方學者曾將涅槃與上帝國比較。²⁰此外，有別於早期佛教將涅槃與輪迴互相對

¹⁷ 《大正新脩大藏經》，第一冊，No. 0094；引自：中華電子佛典協會製作之漢文大藏經電子版（CBETA），<http://tripitaka.cbeta.org/T01n0094>，（2012年11月6日登入）。本文以下引用佛典之處，皆出自此電子版，茲不再贅。

¹⁸ 對此概念的解釋，可參：霍韜晦，《如實觀的哲學》（香港：法住出版社，1992第二版）。

¹⁹ 對涅槃概念的詮釋的概覽，可參：單正齊，《佛教的涅槃思想》（北京：宗教文化出版社，2009），尤參頁1-2。

²⁰ 例如：Thomas J. J. Altizer, Martin E. Marty and Dean G. Peerman (eds.), "Nirvana and Kingdom of God," *New Theology* No.1, (New York: Macmillan, 1964), pp.150-168；而更為著名的應是 Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, pp.53-75。此外，更值得與「上帝國」比較的，可能是「淨土」多過「涅槃」。參：賴品超，《大乘基督教神學：漢語神學的思想實驗》，頁223-252。

立，一些大乘佛教學者認為涅槃即輪迴（或說生死）、輪迴即涅槃；依此，涅槃應否被視為大乘佛教的終極實在，是有一定的爭議性。²¹然而，正如威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯（Wilfred Cantwell Smith, 1916-2000）指出，儘管西方學界對涅槃的興趣大過於「法」，但佛教徒大多則將「法」奉為神聖，並以「法」作為佛陀訓導之核心。²²

其實早在佛教出現之前，「法」（“Dharma” / “dharma”）這一詞就已經用於指涉終極實在。「法」（“dharma”）一詞的字根是指「支撐或支持者」。本體論而言，諸法（dharmas）指一切的存在物（existences），而法（Dharma）則指一切諸法（dharmas）如何存在。此外，「法」這個辭彙，更可用來指社會應如何組織、以至人所當履行的道德和宗教職責。例如，一般上稱為「印度教徒」（Hindus）的人，是用「永恆之法」（Sanātana Dharma），而不是「印度教」（Hinduism）這一個西方人所用的術語，來指稱他們的所謂「宗教」，也就是他們的生活方式、或其所踐行及信仰的。同樣地，在佛教用「法」（Dharma）這一詞，也是同時包括了一切萬法（dharmas）的存在方式和宗教解脫的方法、尤指「佛法」（Buddhist Dharma），而當中更包含了教導與踐行。

佛陀的覺悟，主要是對緣起，也就是對事物（reality）或存在（existence）的實相的覺知或認識。這種認識，肯定個別的事物是依靠各種因素及條件才能存在。也就是說，惟有當各種必要而充足的因素和條件皆具備，某一事物才會成為存在；否則的話，這一事物便不會存在或不復存在。根據這一觀念，一切現象或存在皆在變動之中，絕無永恆不變之存在。換言之，沒有永恆、獨立或自因（causa sui）的事物存在；如用肯定的方式來表述，一切存在都是關係性（relational）和互相依靠（inter-dependent）。

有別於一般俗稱為婆羅門教（Brahmanism）的主張在不停變化的表像

²¹ 對於此種將涅槃視為終極真理的觀點的批判，參：傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉，頁 198-204。

²² Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), p.24.

背後有獨立和永恆的自我 (ātman) 或說實體 (substance)，佛教認為生死輪迴的背後，並沒有不變的實體或永恆的靈魂。與婆羅門教之宣稱有永恆、不變、無數與不可朽壞的靈魂剛好相反，佛教提出「無我」或說「非我」(anātman) 的觀念。婆羅門教宣揚永恆不變的自我 (ātman) 與宇宙永恆之梵我 (Brahman)、也就是宇宙的終極實在，是同一的；佛教則認為，並不存在一種永恆不變的實體或永恆不變的靈魂。婆羅門教理解的精神覺悟，在於實現永恆自我與永恆梵我的同一；佛教則認為，如果執著於永恆靈魂存在，並又否定萬物的互相依存的錯誤觀念，則會導致苦的出現和延續。如果能夠以緣起的觀點來省察萬物存在本相，便會放棄對轉瞬即逝的事物的執著而獲得靈性上的解脫。值得注意的是，佛教對無我的教義，基本上是一種救渡／解脫的手段，是用來駁斥和消除對永恆的靈魂的執著，但卻沒有否定具有意識與行動的個體人格 (personality) 作為一種俗成的存在 (conventional existence)。

23

不同於基督教中的上帝是作為宇宙的創造者，佛陀並不是宇宙的創造者。佛教相信，歷史上的佛陀只不過是緣起法的覺悟者和教導人們如何得證此法的傳授者，而無論他是否出生，這「法」依然存在。²⁴大乘佛教甚至暗示佛陀並非唯一的一位了悟此法的覺者，而是還有眾多已經了悟或即將了悟佛法的佛，他們當中有些是因聽聞了佛陀弘法而覺悟（聲聞），也有的從未聽聞佛陀傳法而覺悟（獨覺）。有別於印度教，佛教否定吠陀經 (Vedas) 具有神聖啟示的權威。有關佛陀本人及其覺悟，儘管有不少相關的神話故事，佛陀的宗教追尋是受到他對生死的自然循環之洞察所啟迪，而他的覺悟也是透過對生命的自然歷程的沉思而證得。就此意義而言，佛陀對終極實在的洞

²³ Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Peter Harvey, *the Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, (Surrey: Curzon Press, 1995).

²⁴ 《雜阿含經·二九六經》中論緣生法，云：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。」

見，是可理解為自然知識或自然啟示的結果。

在佛教思想中，「法」並非僅僅指一種肯定萬物緣起的形而上學法則，而且更指向依照這種對終極實在的認識而衍生出來的解脫之道。作為終極真理或終極實在，「法」是終極地關切於我們——它決定我們的「存在或不存在」，而我們的終極命運（涅槃）是取決於我們對「法」的認識與修行。基於這一理解，「法」可被視為佛教的終極關切，因為在佛教中，它包含了終極關切在主觀上（佛教徒所終極地關注的）及客觀上（終極地決定或關切著我們存在）的意義。正如我們將會討論，佛教對「法」與「諸法」的關係的理解，是類似於蒂利希對上帝與萬物的關係的理解，就是上帝作為存有之根基、也是存在本身（Being-Itself），所有有限的事物都參與在上帝之中；但上帝卻不是作為一個存有（a being）、甚至也不是那至高至大的存有，而存在於其他存有或受造之外。²⁵

四、中觀學派的終極觀

繼承早期佛教之傳統，中觀學派標示一種介於寂滅主義（annihilationism）與永恆主義（eternalism）這兩端之間的思想，前者否定萬物存在，後者則肯定在諸般變化的過程中有某種永恆的實體。中觀學派的核心要義，用龍樹（約西元 150–250）的《中論》的〈觀四諦品〉的講法是：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」（《中論》二四·一八）這就是說，萬物皆因緣所生而空無自性，並不存在寂靜不變的自性；然而，這並非否定萬法作為依存性（contingent）的存在。相反，它肯定人可以對萬法作為依存性與約定俗成（conventional）的存在產生經驗；而「空」的意義，只是否定「自性」（self-nature），而不是否定「存在」（existence）。

為了打破那種二元對立的思維方式，中觀學派使用多種不同的辯證性或悖論性的表述，以指出終極實在是超越任何語言或名相、尤其是與「實

²⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology* 1, pp. 235-238. 進一步的討論可參：Jeffrey Small, *God as the Ground of Being: Tillich and Buddhism in Dialogue*, (Köln: Lambert Academic Publishing, 2009).

體「或「本質」相關的概念名相所能捕捉。中觀學派這種以否定法(via negativa)作為哲學工具來表示一種對終極實在的觀點、當中包括對自性的否定，是接近於一種唯名論多過是實在論的立場。然而，正如我們將會討論，這並不意味著中觀學派廢棄了語言的運用。事實上，中觀學派正是以「空」這一辭彙，作為表示其終極觀的手段。

中觀學派之以「空」來詮釋緣起的意義，是需要從佛教的歷史發展的脈絡來瞭解。早期佛教用「五蘊」解釋緣起，認為萬物皆由五蘊，即「色」、「受」、「想」、「行」，及「識」所構成。事物的出現是由於五蘊的聚合，五蘊離散則該事物隨即消逝。這種解釋，雖然能說明瞭萬物皆非永恆，但卻會留下一道尾巴，就是可能會讓人以為五蘊恆在。因此，在中觀學派看來，這種解釋仍然未夠徹底，應進而提出五蘊也非恆在，也是在流變之中而為「空」，甚至「空」的自身也只是一種「假名」或說「施設」(prajñapti)。也就是說，「空」自身並非一個具有自性的形上實體。換言之，「空」作為一個概念，只不過是作為工具，用以破斥那種錯誤的見解，就是以為不同的語言／概念是有與之相對應的本質或具自性的實體作為其指涉。

根據這種對語言與終極實在的觀點，「存在」(緣起／假名)和「非存在」(空／無自性)這兩個看似互相矛盾的概念，都是可以應用於一切諸法；然而，「存在」和「非存在」兩者中的任何獨自一方，是無法完全表述真理本身。所謂中道，並非從「存在」與「非存在」這兩個名相中分離出來的第三條路，也不是將「存在」與「非存在」作各佔一半的妥協折中。事實上，中道毋寧是對「存在」與「非存在」這一矛盾概念的作出一種辯證或說互補的運用，以表達或指向終極實在；而這是單憑兩者之中的任何一者，皆不足以達成。

中觀學派對「存在」與「非存在」的辯證或互補的運用，可說是進一步的發展先自早期佛教將語言作為工具功能的認識。²⁶正如龍樹在《中觀頌》

²⁶ David J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, (Albany: State University of New York Press, 1986), p. 19.

說：

「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。
若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。
若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」²⁷

值得注意的是，二諦只不過是理解存在的兩種方式，而非兩種層次的存在。中觀學派認為終極真理斷不能為世諦的語言和名相所完全把握，但也不可因此忽視語言和名相的功用，對終極真理的了悟仍需借助屬於世諦的語言的表達；而語言的這種局限性，可借由對立概念之間的辯證或互補來超越與克服。就這一意義而言，運用語言的意義更多是在於治療（therapeutic），就是在於消除那種對終極實在的錯誤認識，而不是對終極實在的具體描述。在某種程度上，中觀學派的語言觀與量子物理學的互補原則頗為類似，而在基督教神學中也有可作比的例子。²⁸

五、華嚴宗的終極觀

有別於中觀學派主要透過對「存在」與「非存在」作否定和辯證或互補來接近終極實在，大乘佛教的其他學派，不少是以東亞哲學思想為資源，嘗試對終極實在更為積極正面的表述。諸如中國大乘佛教的一些學派對如來藏（Tathāgatagarbha）思想加以發展，成為各自對於佛性的義理。

作為中國佛教的主要義理之一，佛性的教義假定成佛的歷程，也就是自我的本質或潛質的實現。眾生悉有佛性並且也因此而具備成佛的可能，更成為中國佛教的主流思想。這一義理後來在中國佛教的發展中，天臺宗和華嚴宗曾就草木是否具有佛性的問題曾展開辯論。²⁹ 日本的道元禪師（Dōgen，

²⁷ Ibid., pp. 331-335.

²⁸ 詳參：賴品超，《大乘基督教神學》，第三章，而本文部分內容取材於此。

²⁹ 草木悉有佛性的佛性觀，在環境倫理的討論中頗受重視。Simon P. James, *Zen Buddhism and Environmental Ethics*, (Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2004), pp. 64-69.

1200-1253) 更發展出一種佛性論，認為包括無情之物在內的一切存有悉備佛性。³⁰按照此一觀點，包括無機物在內的一切存有皆有佛性。雖然道元也主張佛性也是空，但他以佛性思想來開展的對終極實在的觀點，卻也無疑是帶有神秘的實在論 (mystical realism) 的意味。³¹

佛性論的這一發展其實並不一定背離佛教的傳統，因為大乘佛教所宣講的一切眾生皆有佛性的思想，也可追溯至早期佛教中曾出現但卻未能成為主流或正統的思想學派；³²此外，這一發展對佛教終極觀也是具有重要的意義，因為倘若一切眾生皆有佛性而最終成佛，終極實在便指向佛性的最終實現，終極實在便可用佛性的概念來說明。由此，超越性的終極實，也是普遍地內在於一切平凡的事物；所謂的終極實在，無論稱之為法或是佛性，都是遍在於每一具體存在，而非存在於那種遠離塵世的神秘領域。那相對的、現象性的界域是可以與那絕對的空的界域融合。在某種程度上，每一現實存在都是對終極實在的一種體現（如果不是稱為道成肉身的話），這不但使得對終極實在的更為積極正面的表述成為可能，也將對終極實在的神秘經驗與對平凡事物的日常經驗連結起來。這一思想可以華嚴宗的例子來說明。

按照華嚴宗的理解，作為覺者的佛陀所體悟到的境界就是真相或實相，換言之，終極實在便是佛陀所覺悟體悟到的。在《華嚴經》中，佛陀嘗試以文字來表達他在禪定中達到的境界。儘管這一境界是以神秘經驗來體證，而無法用具體直接的文字語言來描述。佛經中主要是用比喻來加以表達，其中

³⁰ 道元禪師對佛性的解釋儘管以佛經為基礎，卻在解讀經文時並未恪守漢語語法。參：Masao Abe, *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*, edited by Steven Heine, (Albany: State University of New York, 1992), pp. 35-76; Heinrich Dumoulin, John C. Maraldo (trans.), *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, (New York: Weatherhill, 1979), pp. 102-124.

³¹ Kim Hee-Jin, *Eihei Dōgen: Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004), pp. 102-167.

³² Richard H. Robinson & Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, third edition 1982), p. 44.

一個最為人熟悉的是因陀羅帝網的比喻。按古印度傳說，因陀羅是雷神，位居眾神之首，又名帝釋天，在他的宮中懸掛一極大無盡的網，網上有無數珍珠。可以想像，每一粒珠的表面皆互相反映這個網上的其他珠子的光輝，如是者重重無盡，但每一顆珠因其所在的相對位置的不同，所反映的卻可以不盡相同。

華嚴宗以「事事無礙」、「相即相入」和「一即一切、一切即一」等概念來解釋這一終極實在的境界。華嚴宗認為，世界由無數的存在或說事件構成而無邊無際。每一存在，本質上是空而無自性，在這一意義上萬物平等且本質上相同；然而，每一存在因其相對位置的不同而有所分別，但又互相融攝而不相無礙，彼此互相滲透而又不相混淆甚或失去各自作為個體的存在。所謂「事事無礙」，正是肯定各種現象之間彼此殊異卻能夠彼此含攝而互不妨礙或混淆，而在此一網絡中，每一事物皆參與在其他的所有事物，而所有事物也參與在每一事物之中。³³

華嚴宗的哲學在某些方面，是與對基督教神學甚有影響的懷德海哲學頗為相似。例如，兩者均傾向於使用「過程」(process)、「事件」(event)等動態語詞以取代「實質」(substance)、「存有」(being)等較為靜態的概念來表達各自的思想。當然，二者之間也有一定的差異。華嚴宗的事事無礙，是說明事與事之間基於緣起的互相倚賴、互為因果的關係，而這一種因果關係，不是歷時性(diachronic)的有先有後，先有因、後有果的因果關係。整體而言，宇宙可說是自因的(self-causation)，既沒有層級(hierarchy)、也沒有中心。³⁴華嚴宗與懷特海的區別在此格外清楚，華嚴宗所言的「相即相入」(inter-penetration)是沒有所謂時間或邏輯上的先後，而懷德海所講的融攝(prehension)在時間上是有先後的並且是單向的，就是只有在時間上後

³³ Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, (London: Routledge, second edition 2009), pp. 129-148, esp. 135-136. Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, (University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1977), pp. 1-25.

³⁴ *Ibid.*, pp. 1-25.

出的去融攝時間上先出的，一直累積下去而不會逆轉過來，因此可稱之為「累進滲透」（cumulative penetration）。³⁵

華嚴宗哲學、尤其事事無礙的觀點，基本上是突顯萬物之間具有的連續性（continuity）、共在性（togetherness）及一體性（oneness），而與生態學上之強調萬物間緊密互倚互存是十分吻合的。³⁶相對而言，基督教則似乎更為突出上帝的形象及位格的觀念，並且是高舉位格與非位格之間、或說人與非人之間的絕對差別。

六、佛的三身與淨土宗的終極觀

在早期佛教，佛陀的角色更多是作為靈性導師而非救主，然而在後世卻成為尊崇甚至敬拜的對象。禮敬佛陀盛行一時，尤其是印度阿育王（約西元前 268-239 年）統治時期，出於對佛陀的紀念和敬拜，不少佛塔建立起來，有關佛陀的前生的故事不僅廣泛流傳，更銘刻佛塔之上。³⁷於是，對佛陀的永恆、完美及無所不知等主題，成為佛教義理的重要課題。³⁸之後興起的大乘佛教更進而強化對佛陀的崇拜，並對佛性有更詳細的論述；這是因為，在大乘佛教的思想體系中，存在眾多佛和菩薩，而釋迦牟尼佛只不過是其中之

³⁵ Steven Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, (Albany: State University of New York Press, 1982).

³⁶ Francis H. Cook, "The Jewel Net of Indra," J. Baird Callicott and Roger T. Ames (eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 213-229; David Landis Barnhill, "Relational Holism: Hua-yen Buddhism and Deep Ecology," David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb (eds.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, (Albany: State University of New York Press, 2001), pp. 81-85.

³⁷ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 77-81.

³⁸ 進深研究參見 Paul J. Griffiths, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, (Albany: State University of New York Press, 1994).

一。³⁹具有大智慧、大慈悲的菩薩，為了解救眾生而甘願在覺悟之後仍留於世間。其中最負盛名的觀音菩薩，雖曾或以男身出現，但卻更多以女性面目示人以救渡眾生，並在東亞地區往往受到女神般的崇拜，情況有點像一些天主教徒對聖母瑪利亞的尊崇。另一著名的菩薩是阿彌陀佛，他曾許下誓願，讓凡稱念其名的皆可往生他所建立的淨土。淨土宗這種對「他力」救渡的強調，尤見於作為日本當代最大的宗教團體之一的淨土真宗；淨土真宗提出，惟有單單倚靠或說信仰阿彌陀佛的能力和恩典才能獲得救渡。⁴⁰

基於有眾多不同的佛，一種對於佛的三身的義理，在大乘佛教獲得進一步的發展，並成為淨土宗尤其重視的教義。所講的三身包括：（1）法身，指那沒有固定相狀、沒有邊際、無法描述的佛的本身；（2）應身，指為化渡眾生而在時空中顯現的而具體可見的色身，例如釋迦牟尼的肉身；（3）報身，指那在智慧和修行果位的佛或菩薩（例如阿彌陀佛和觀音等）的清淨圓滿的身體，是可以與有情眾生有所互動或感應。弗雷德里克（James L. Fredericks）提出，其實應身與報身均為法身的方便善巧（*upāya*），以便教化有情眾生，針對他們不同的限制和需要。⁴¹按照大乘佛教對方便的理解，由於佛或菩薩懷有大智慧與大慈悲，為了救渡根器各有不同的有情眾生，因而示現為不同的化身，以適合不同眾生的方法去予以救渡。⁴²由於眾生的資質和條件千差萬別，方便法門也相應地而五花八門。正因如此，佛教有眾多不同的菩薩，

³⁹ Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, pp. 209-266.

⁴⁰ 淨土真宗與基督教的對比和對話，參見 Dennis Hirota (ed.), *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism*, (Albany: State University of New York Press, 2000).

⁴¹ James L. Fredericks, "Primordial Vow: Reflections on the Holy Trinity in Light of Dialogue with Pure Land Buddhism," Peter C. Phan (ed.), *The Cambridge Companion to the Trinity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 325-343, esp. 330-333.

⁴² Michael Pye, *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, (London: Duckworth, 1978); and, John W. Schroeder, *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).

也有眾多不同的報身，提供各種分歧、甚至看似不能並立的解脫或說救渡的方式，包括「自力」和「他力」的方式。佛教這種對三身與方便善巧的義理，一方面顯示出佛教的神聖示現的多樣性，一方面也不否定終極實在的統一性。

七、反思基督宗教上帝觀

由以上的討論可見，佛教的終極觀與基督宗教上帝觀之間有著重大的差別，正如我們即將分析的，這些不同之處或可引發對基督宗教上帝觀的一些神學思考。

(一) 基督宗教上帝觀與希臘哲學

基督宗教傳統教義從希臘哲學借用了諸如本質(ousia)、實體(hypostasis)等概念範疇。然而，一些基督宗教神學家指出希臘哲學的概念體系在神學上的不足之處。比如，希臘哲學以實質(substance)作為核心範疇，而基督宗教上帝觀則更強調神聖的位格，而以「位格」(person)而非「實質」為最根本的概念。由於神聖的位格是由位格間的關係所構成，因此其對關係的形而上的地位的強調，是與希臘哲學迥然有別，因為希臘哲學認為關係相對於實質而言是次要的。⁴³一些神學家更提出，希臘哲學對實質的概念，在表述基督宗教上帝觀方面過於靜態，尤其不適合作為動態的道成肉身的表述。基於這些原因，當代神學家嘗試，透過重新復興基督宗教三一論以及上帝觀中的關係性，以克服由希臘哲學所造成的理論困境。⁴⁴其中包括過程神學在內的神學家，嘗試以懷德海的過程哲學取代希臘哲學，以重新建構基督宗教神學。更有神學

⁴³ 例如 John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985); Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, (San Francisco: Harper San Francisco, 1991).

⁴⁴ Christoph Schwöbel, *Gott in Beziehung*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002); Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

家主張在神學中徹底取消存有(being)的觀念，以避免出現海德格爾(Martin Heidegger, 1889-1976)所批評的那種本體神學(onto-theology)。⁴⁵

除了希臘哲學家赫拉克利特(Heraclitus of Ephesus, BCE535-475)所說的「人不能兩次踏入同一條河流」之外，希臘哲學基本上是截然不同於佛教的強調萬物的變化而相互緣起的觀點。佛教的思維是傾向於以「空」取代「實質」，以「成為」(becoming)取代「存有」(being)作為根本概念，正正顯示了與希臘哲學思想的本質主義思維方式的決裂。由此可冀望，佛教有可能為強調關係性的基督教上帝觀、包括三一論提供有用的範疇概念。事實上，一些學者對此亦有探討。比如，基南(John P. Keenan)就曾主張從大乘佛教汲取概念，以取代和突破希臘哲學本質主義的概念框架，去表達基督教的上帝觀和基督論。⁴⁶亦有學者嘗試以華嚴宗哲學的「事」取代「實質」作為根本的形而上概念，去表達基督教三一論神聖位格之間的「互為內在」(perichōrēsis)的表述，而又不假設在神聖位格之外有獨立存在的實質的觀念。⁴⁷

關於佛教終極實在觀所引伸的另一重要問題在於，是否必定要用希臘哲學範疇去表達基督教上帝觀？如果不是，那麼佛教能否以及以何種方式提供比希臘哲學範疇更為上乘的概念去表述基督教神學？

(二) 神聖的關係性 (relationality)

佛教以多種方式表述一切的存在是處於動態和關係當中，其中所謂的終極實在，也是作為形而上學原理的緣起法的體現或範例。基督教其實也不否定萬物是互相依存、關係性的、暫時及有限。然而，除了過程神學之外，基督教神學多數認為上帝是此通則的例外。由於要突出上帝的超越性，基督教神學傾向於主張上帝與世界有著根本的分別、甚至互相分離；換言之，基

⁴⁵ Jean-Luc Marion, Thomas A. Carlson (tran.), *God without Being*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991).

⁴⁶ John P. Keenan, *The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*, (Maryknoll: Orbis, 1989).

⁴⁷ 賴品超，《大乘基督教神學》，第五章。

督教關於上帝的自由與主權的教義，傾向於否定萬物對上帝的影響。這些都使基督教上帝觀與佛教對關係性的強調有著重的差異，因為佛教所言的關係性，並不僅指有限的存在物之間的關係性，而且也包含了終極實在與有限的存在物之間的關係。

在對佛教與基督教對話的當代研究，已有將佛教空的義理與基督教三一論的比較研究，其中常被討論的是阿部正雄（Masao Abe, 1915-2006）的嘗試。⁴⁸秉承日本京都學派關於那超越存在與非存在（或無）之差別的絕對無的學說，阿部正雄提出佛教關於動態空與基督教神聖的虛己之間的比較；他認為，神聖的虛己所指的，不僅是基督的倒空自己，而是上帝也倒空自己，是對上帝或神格（Godhead）的徹底否定。上帝自我倒空意味著，「上帝的無限無關（infinite unrelatedness），並非凌駕於上帝與其他萬物之關係，而自我倒空的上帝是動態地等同於上帝的常住而有限的豐盛。」⁴⁹阿部正雄關於終極實在的這一動態表述，以及倒空的神聖與有限的豐盛的等同，也可以說是終極實在與現象世界的等同，而這是符合《心經》中對色與空不二的理解，就是「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」。⁵⁰其實，關於自我倒空的上帝與佛教的絕對無的比較，業已引發了佛教、猶太教與基督教的諸多探討。⁵¹阿部正雄對終極實在的關係性的詮釋，不禁令人想起拉納（Karl Rahner,

⁴⁸ 李宜靜，《空與拯救：阿部正雄佛耶對話思想研究》（北京：宗教文化出版社，2011）。

⁴⁹ Masao Abe, “Kenosis and Emptiness,” Roger Corless and Paul F. Knitter (eds.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, (New York: Paulist Press, 1990), pp. 5-25, esp. 18.

⁵⁰ 從基督徒的視角比較心經與第四福音，John P. Keenan and Linda K. Keenan, *I Am / No Self: A Christian Commentary on the Heart Sūtra*, (Leuven: Peeters, 2011).

⁵¹ Christopher Ives (ed.), *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist Jewish Christian Conversation with Masao Abe*, (Valle Forge, PA: Trinity Press International; 1995); John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990).

1904-1984) 所言之「經世三一便是內在三一，內在三一即為經世三一」。⁵²可見佛教對於終極實在的理解，與基督教經世三一及內在三一，以及神聖的自由與關係性之間的關係的討論，有著高度的相關性。⁵³

(三) 神聖的位格性

正如蒂利希所言，儘管基督教傾向於用位格性的範疇來形容終極實在，佛教則較為傾向於採用為非位格或超位格的範疇。⁵⁴在基督教神學中：

「作為存有自身 (Being-Itself)、也是萬有的根基與淵藪 (abyss) 的上帝，超越了作為一個存有的上帝。而作為位格自身(Person-Itself)、也是所有位格的根基與淵藪的上帝，超越了作為一個位格的上帝。」⁵⁵

然而，蒂利希也認為，「存有」與「位格」的概念之間，或說位格性與非位格性的範疇之間，其實並非互相排斥或矛盾；因為「存有是包含而不是否認位格性存有。存有的根基正是位格的存有的根基，而不是它的否定。」

⁵⁶

秉承庫薩的尼古拉 (Nicholas of Cusa, 1401-1464) 所倡導、主張上帝是「對立的統一」(coincidentia oppositorum) 的神學傳統，麥奎利 (John Macquarrie, 1919-2007) 嘗試提出一種辯證神學，以糾正古典神學之偏差，尤其古典神學之往往以片面的方式表述上帝，例如只強調上帝的超越性而無

⁵² Karl Rahner, Joseph Donceel (ed.), *The Trinity*, (Tunbridge Wells, Kent: Burns & Oates, 1970), p. 22.

⁵³ 關於當代學界就上帝的自由的討論，參見 Paul D. Molnar, *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, (London: T & T Clark, 2002).

⁵⁴ Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, pp. 65-66.

⁵⁵ Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (London: James Nisbet & Co., 1955), pp. 82-83.

⁵⁶ Ibid., p.83.

視上帝的內在性。⁵⁷麥奎利通過一系列辯證性的對立，以表述他那種辯證性的上帝觀，包括：上帝作為存有與非存有、一與多、可知和不可知、超越和內在、動情與不動情、永恆與具時間性等等。他更進一步提出，「在這些的對立中，每一方都有其直（right），並且能夠及必須予以肯定」，意思是，上帝既是全然的超越也是全然的內在，而不是半超越及半內在。⁵⁸根據這種辯證神學，位格與非位格是上帝「對立統一」的辯證之內、並不因為互相矛盾而予以撤銷，而我們仍可以及需要運用這種位格性的語言來言說那超越「位格」的概念的上帝。⁵⁹

佛教、尤其是淨土宗，並不否定以具位格性的概念來表述終極實在；儘管整體而言佛教的傳統，並不以位格性的概念作為理解終極實在的終極或根本範疇。按照中觀學派來說，格位和非位格的概念都可以方便善巧地使用，包括以辯證、悖論甚至互補的方式等，只要能夠有助人達至對終極實的正確觀點。因此，佛教對終極實在和語言的理解，可說是挑戰基督教神學去再思，不只是位格與非位格的概念如何相融地應用在終極實在，而更要再思「位格」（連同「父」與「子」的概念）是否及在何種意義下僅是對終極實在或上帝的一個比喻或概念性代模（conceptual model）而已。

（四）上帝的多元與統一

佛教淨土宗、尤其是淨土真宗，與基督教、尤其是基督新教，均主張唯獨恩典（*sola gratia*）與唯獨信仰（*sola fide*），這兩者的這些相似性吸引了包括巴特（Karl Barth, 1886-1968）在內的一些基督教神學家的關注，而當中引發的一個重要問題是，「唯憑信心與恩典獲得拯救」（*salvation by grace through faith*），是否以及在何種意義下，是基督教所獨有。⁶⁰然而，對於反

⁵⁷ John Macquarrie, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*, (London: SCM Press, 1984), p. 14.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 15 & 172.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 242-244.

⁶⁰ Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), pp. 135-162.

思基督教的上帝觀來說，更為關鍵的問題在於上帝的道成肉身，以及相關的上帝的統一性與多元性問題。

與強調耶穌在三位一體的中心地位的基督教有別，佛教的三身概念以及方便善巧的義理，傾向於強調神聖顯現或啟示的多樣化而不否定神聖的統一性。至於方便善巧的概念，基督教也有可相比較的觀念，就是上帝的遷就（*accommodation*），就是指上帝啟示的方式是按照接受啟示者的理解力而作。依此，上帝可以用很多不同的方式來啟示或引導不同的人，當中包括使用一些本身並不充適（*inadequate*）的概念或言詞；就是為了與那些尚未有能力把握終極真理的人們的溝通，可以使用一些適合某些人的理解力的水平，但卻不一定與客觀與真理或實在相對應的言詞。⁶¹

依此，基督教神學需要面對的問題是：有否必要將神聖的遷就限制於聖言的道成肉身？按照基督教所講，上帝願意萬人得救、明白真道（提摩太前書 2：4），而人類的文化以及對真理的接受能力千差萬別，基督教神學可以甚至應當宣稱上帝的啟示和活動也有某種多樣性，而不否定上帝的經世活動的統一性。基督教神學或許值得再思，是否可能以及在何種意義下，三一上帝的經世活動是以基督為中心的，並且應更為重視聖靈的工作和顯現的普世性與多樣性，而聖靈可說是「空」與「無相」（無形），並如風一樣的按自己的意思吹（約翰福音 3：8）。⁶²

⁶¹ Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, (Albany: State University of New York Press, 1993).

⁶² 本文之研究曾獲香港研究資助局(Research Grants Council, Hong Kong)在經費上的支持(項目編號 CUHK 445509)，謹此致謝。

參考書目

一、外文著作

- Abe, Masao. *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*, Albany: State University of New York, 1992.
- Au, Kin Ming. “Ultimate Reality: A Comparative Study of Kitarō Nishida’s Concept of Nothingness and Paul Tillich’s Concept of God”, *Ching Feng* 4.2, (2003), pp. 113-130.
- Barnhill, David Landis & Roger S. Gottlieb (eds.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, Albany: State University of New York Press, 2001.
- Benin, Stephen D. *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Buddhist-Christian Studies*, vol. 8. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii, 1988.
- Buddhist-Christian Studies*, vol. 9. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii, 1989.
- Callicott, J. Baird & Roger T. Ames (eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1989.
- Cobb, John B. & Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.
- Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Cook, Francis Harold. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1977.
- Dumoulin, Heinrich. John C. Maraldo (tan.), *Zen Enlightenment: Origins and*

- Meaning*, New York: Weatherhill, 1979.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Griffiths, Paul J. *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- , *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Surrey: Curzon Press, 1995.
- Hirota, Dennis (ed.), *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 2000.
- Ives, Christopher (ed.), *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist Jewish Christian Conversation with Masao Abe*, Valle Forge, PA: Trinity Press International, 1995.
- James, Simon P. *Zen Buddhism and Environmental Ethics*, Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2004.
- Kalupahana, David J. *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press, 1986.
- Keenan, John P. *The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*, Maryknoll: Orbis, 1989.
- Keenan, John P. & Linda K. Keenan. *I Am / No Self: A Christian Commentary on the Heart Sūtra*, Leuven: Peeters, 2011.
- Kim, Hee-Jin. *Eihei Dōgen: Mystical Realist*, Boston: Wisdom Publications, 2004.
- King, Sallie B. & Paul O. Ingram (ed.), *The Sound of Liberating Truth: Buddhist -Christian Dialogues in Honor of Frederick J. Streng*, Richmond: Curzon Press, 1999.

- LaCugna, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco: Harper San Francisco, 1991.
- Macquarrie, John. *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*, London: SCM Press, 1984.
- Marion, Jean-Luc. Thomas A. Carlson (ed.), *God without Being*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
- Marty, Martin E. & Dean G. Peerman (ed.), *New Theology* No. 1, New York: Macmillan, 1964.
- Molnar, Paul D. *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, London: T & T Clark, 2002.
- Neville, Robert C.(ed.), *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Projects*, Albany: State University of New York Press, 2001.
- Odin, Steven. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, Albany: State University of New York Press, 1982.
- Panikkar, Raimundo. Robert R. Barr. Maryknoll (ed.), *The Silence of God: The Answer of the Buddha*, NY: Orbis Books, 1989.
- Phan, Peter C. (ed.), *The Cambridge Companion to the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Pye, Michael. *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, London: Duckworth, 1978.
- Rahner, Karl. Joseph Donceel *The Trinity*. Tunbridge Wells, Kent: Burns & Oates, 1970.
- Robinson, Richard, H. & Willard L. Johnson. *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, third edition 1982.

- Schmidt-Leukel, Perry (ed.), *Buddhist and Christianity in Dialogue*, Norwich: SCM, 2005.
- Schroeder, John W. *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Schwöbel, Christoph. *Gott in Beziehung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Small, Jeffrey. *God as the Ground of Being: Tillich and Buddhism in Dialogue*, Köln: Lambert Academic Publishing, 2009.
- Smart, Ninian. *Mao*, Glasgow: Fontana / Collins, 1974.
- Smith, Jonathan Z. "Tillich[']s Remains ", *Journal of the American Academy of Religion* 78.4, (Dec. 2010), pp.1139-1170.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Tennent, Timothy C. *Theology in the Context of World Christianity*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007.
- Thatamanil, John J. "Comparing Professors Smith and Tillich: A Response to Jonathan Z. Smith's 'Tillich ('s) Remains ", *Journal of the American Academy of Religion* 78.4, (Dec. 2010), pp.1171-1181.
- Tillich, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, London: James Nisbet & Co., 1955.
- , *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York & London: Columbia University Press, 1963.
- , *Systematic Theology*, London: SCM, 1978.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*, Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
- Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London: Routledge, second edition 2009.
- Yip, Francis Ching-Wah. *Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Press,

2010.

Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*,
Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

二、中文著作

中華電子佛典協會，《大正新脩大藏經》(電子版)，<http://tripitaka.cbeta.org/T>。

王路平，《大乘佛學與終極關懷》，成都：巴蜀書社，2000。

吳言生、賴品超、王曉朝合編，《佛教與基督教對話》，北京：中華書局，2005。

李宜靜，《空與拯救：阿部正雄佛耶對話思想研究》，北京：宗教文化出版社，2011。

陳建洪，〈終極關切與儒家宗教性——與劉述先商榷〉，《二十一世紀》58，2000。

-----，〈儒家宗教性和終極關切——再與劉述先商榷〉，《思緒現代——文本閱讀與問題理解》(上海：上海三聯書店，2003)，頁149-170。

陳家富編，《蒂利希與漢語神學》，香港：漢語基督教文化研究所，2006。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1990。

單正齊，《佛教的涅槃思想》，北京：宗教文化出版社，2009。

劉述先，〈對於終極關懷與儒家宗教性問題的回應〉，《廿一世紀》58，2000。

賴品超，《大乘基督教神學：漢語神學的思想實驗》，香港：道風書社，2011。

賴品超編，《比較神學》，《道風》第24期，2006。

霍韜晦，《如實觀的哲學》，香港：法住出版社，1992 第二版。

初稿收件：2012 年 12 月 28 日

初審通過：2013 年 03 月 20 日

二稿收件：2013 年 03 月 20 日

二審通過：2013 年 03 月 22 日

作者簡介

作者：賴品超（Lai Pan-chiu）

最高學歷：倫敦大學英皇學院哲學博士

職稱：香港中文大學文化及宗教研究系教授

E-mail：pclai@cuhk.edu.hk

輔仁
宗教研究

Reflecting on the Christian Doctrine God through Buddhism: Via Paul Tillich's "Ultimate Concern"

Lai Pan-chiu

Department of Cultural and Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

Though there might be no particular Buddhist concept which highly similar to the Christian understanding of God, it does not mean that Buddhism is irrelevant to the Christian theological reflections on the doctrine of God. Through taking Paul Tillich's concept of ultimate concern as a mediating concept for the comparative studies and / or dialogue between Christianity and Buddhism, one may find that Buddhism has its own views of the ultimate, including the understandings of ultimate reality or ultimate truth in early Buddhism, the Middle-Path School, the Hua-yen school, and the Pure Land School of Mahayana Buddhism. These understandings of the ultimate can provide new perspectives for the theological reflections on the Christian doctrine of God, including the issues of: (1) the relationship between Greek philosophy and Christian theology, (2) the divine relationality, (3) the divine Personhood, and (4) the divine unity and plurality.

Key terms: Paul Tillich, Ultimate Concern, Buddhism, Doctrine of God

輔仁
宗教研究