

神人關係作為「上帝之痛」的間柄

——對北森嘉藏《上帝之痛的神學》的回應

譚家博

澳門大學哲學與宗教研究系兼任講師

摘要

日本神學家北森嘉藏（1916-1998）在其著作《上帝之痛的神學》指出「上帝之痛」就是上帝的本質。所謂上帝的痛，就是「上帝之怒」與「上帝之愛」的矛盾：一方面，上帝憎恨罪惡，世人犯罪使神人關係破裂，罪人成為上帝恨惡的對象；另一方面，上帝卻憐憫罪人，因而賜下其聖子耶穌基督拯救世人，展現對世人的愛。兩者之矛盾構成上帝之痛，並具體表現於上帝聖父犧牲聖子，使其為罪人死而復活，從而拯救他們。然而，如果基督死而復活以後，人類的罪已被赦免，神人關係復和，則上帝之怒亦消退，上帝之痛亦因而消解，然而上帝依然存在的話，那麼上帝之痛即不是上帝的本質。

考慮到北森同時受到日本京都學派及歐陸哲學（尤其齊克果）及路德宗神學影響，本文修正北森神學的缺陷，指出上帝之痛的發生是由於作為間柄的神人關係，以及由於上帝之痛並非永恆的屬性，因此上帝之痛不是上帝的本質。

關鍵詞：北森嘉藏 和辻哲郎 京都學派 日本哲學 間柄

一、引言

對於漢語學界來說，北森嘉藏（1916-1998）的名字或許較為陌生。然而，北森的神學早已受到西方重視。《上帝之痛的神學》早於一九六五年及一九七二年分別譯成英文和德文，漢譯版卻要到二〇二一年才正式問世。正如伊迪諾普洛斯（Thomas A. Idinopulos）在其書評所言，北森「發展出第一套東方的原創神學……他僅僅引用《聖經》及西方神學，特別是路德神學」¹而未有使用大量日本人才能理解的概念，因而受到西方神學界的歡迎，甚至被莫爾特曼（Jürgen Moltmann）稱許為「超越了路德的十架神學」²。然而，伊迪諾普洛斯的書評似乎略為片面，未有提及北森如何運用齊克果（Søren Kierkegaard）哲學建立其神學系統，亦未意識到日本文化對此書的影響。

或許正是由於北森的《上帝之痛的神學》看起來過於「西方」，因而一直未有受到漢語學界的重視。相較之下，由於其旨趣與東亞神學（特別是信仰本色化）及當代東亞哲學（特別是比較東西文化異同）較為相近，以調和日本文化與基督信仰衝突為己任的明治時期神學家，如內村鑑三、植村正久和新渡戶稻造，近年則已引起了一些學術討論。³

可是，我們不能假設《上帝之痛的神學》與日本文化完全無關。作為日本戰後的神學家，北森的神學並不能抽離日本的歷史處境。事實上，北森在書中正正以日本悲劇的

1. Thomas A. Idinopulos, "Reviewed Work(s): Theology of the Pain of God by Kazoh Kitamori", *The Journal of Religion* 47 (1967), p. 370.

2. 倉松功，〈《上帝之痛的神學》的歷史性意義〉，載北森嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》（香港：道風書社，2021），頁318。

3. 例如簡曉花，〈跨世紀的新透視：再論被馴化的明治國家意識型態下的日本基督教徒兩大類型〉，載《師大學報》卷63（2018），頁1-22；簡曉花，〈當天皇 vs. 上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？〉（台北：台灣學生書局，2021）；張崑將，〈明治時期基督教徒的武士道論之類型與內涵〉，載《台大文史哲學報》75（2011），頁181-215；唐利國，〈論武士道與日本軍國主義——傳統的再編與抵抗的失敗〉，載《貴州大學學報（社會科學版）》27（2009），頁83-90。

「つらさ」(tsurasa)來解釋上帝之痛，而其神學之日式元素正正令北森遭到戰後日本神學界的批判。⁴正如奧托(Randall E. Otto)所言，作為日本本色化神學的「上帝之痛的神學」對苦難的理解更多是受日本佛教而非《聖經》影響。⁵曹榮錦亦指出北森神學的特色是以「上帝之痛」描述人類罪性的問題。⁶此外，北森亦提到自己對佛教的理解和批判，而漢譯版亦收錄了北森的文章〈西田幾多郎·田邊元·京都學派——「絕對無」的秘密〉，以及倉松功、高柳俊一和宋軍的詮釋文章，以展示《上帝之痛的神學》隱含對日本佛教風土的受容與批判。由此角度來看，上帝之痛的神學應被視之為一本日本本色化神學著作。

在《上帝之痛的神學》裏，北森提出上帝之痛就是上帝的本質。上帝之痛源於上帝之愛與上帝之怒的矛盾。上帝憎惡罪惡，憎惡罪人，卻仍以上帝之愛克服其上帝之怒，賜下獨生子耶穌基督，道成肉身、受難殉死、復活升天，以拯救世人。因此，上帝之痛有兩個層面：第一層的「痛」，是上帝寬恕和憐憫本為可憎的罪人，發生在神人關係之間，而第二層的「痛」，則是上帝聖父要犧牲聖子以拯救可憎的罪人，發生在父子關係之間。這兩種「痛」都是源於神人關係的破裂：由於人類始祖亞當和夏娃犯罪，使上帝震怒，本是上帝所愛的人類成為上帝所恨的罪人，因此人類才需要救恩。

可是，本文認為，如果上帝之痛僅僅是神人關係破裂的結果，則北森聲稱上帝之痛為上帝的本質的說法站不住

4. 倉松功，〈《上帝之痛的神學》的歷史性意義〉，頁320。

5. Randall E. Otto, "Japanese Religion in Kazoh Kitamori's Theology of the Pain of God", *Encounter* 52 (1991), p. 43.

6. Alexander Chow, "The East Asian Rediscovery of 'Sin'", *Studies in World Christianity* 19 (2013), p. 132.

腳。所謂本質，就是永恆不變的根本屬性，然而上帝之痛顯然不屬於上帝永恆不變之屬性。首先，在人類犯罪之前，神人關係未有破裂前，上帝之痛仍未存在；再者，基督的死而復活既然使神人關係得以復和，則上帝之痛已不復存。故此，上帝之痛具有暫時性 (temporality)、歷史性 (historicity) 和條件性 (conditionality)，不是上帝的本質。由於上帝之痛具有時間性、歷史性和條件性，因此本文借用京都學派哲學家和田哲郎「間柄」的概念，嘗試修正北森神學的不足，解釋上帝之痛如何在歷史裏發生。

無論是在齊克果哲學，還是在京都學派裏，「關係」都是一關鍵詞，而關係的概念亦因為是上帝之痛的基礎而貫穿了《上帝之痛的神學》。例如在《致死之病》(*Sygdommen til Døden*) 裏，齊克果稱「自我是自我和它自己的關係 (Forhold)」；⁷和田哲郎以作為人際關係的「間柄」建構其人間倫理學，⁸田邊元亦以自我與他者關係去解釋懺悔道。⁹因此，本文從「關係」切入，考察「上帝之痛」之形成，從而證明：(一) 神人關係是上帝之痛的場所，上帝之痛的發生是由於神人關係破裂；(二) 基督死而復活旨在解決上帝之痛；(三) 由於上帝之痛並非永恆的屬性，因此上帝之痛不是上帝的本質。

本文首先交代北森與戰後日本基督宗教的歷史處境，然後解釋北森為何認為上帝的本質是上帝之痛。及後，我將引用和田哲郎的間柄及齊克果的神人關係兩個概念，證

7. 齊克果著，林宏濤譯，《致死之病》(台北：商周出版，2017)，頁 46。

8. Tetsuro Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan* (trans. Yamamoto Seisaku & Robert E. Carter; Albany: State University of New York Press, 1996), p. 13.

9. Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics* (trans. James W. Heisig; Nagoya: Chisokudō Publication, 2016), p. 81.

明上帝之痛是在神人關係破裂的基礎上才發生，一旦神人關係復和，上帝之痛便消失，故不可能作為上帝的本質。

二、歷史背景

北森嘉藏生於熊本，在就讀舊制第五高等學校時受洗加入日本福音路德教會（日本福音ルーテル教会，下稱日本路德會），一九三五年入讀日本路德會神學專門學校，師從日本信義宗神學家佐藤繁彥（1887-1935）。一九三八年畢業後，曾暫任蘆屋教會牧師，後考入京都帝國大學哲學科，師從田邊元，於一九四一年畢業後回到日本路德會神學專門學校任教系統神學。然而，由於在軍國主義者的壓力下，一九四一年日本路德會與日本大部分新教宗派被迫加入了受政府監控的日本基督教團，因此日本路德會神學專門學校亦於一九四三年併入日本基督教團東部神學校（東京神學大學前身，下稱東神大）。戰後，日本路德會脫離日本基督教團，然而北森仍留在日本基督教團，並為教團起草《日本基督教團信仰告白》（1954年）；但此信仰告白仍無法阻止路德會、浸信會等宗派脫離教團。而北森本人亦被捲入戰後日本基督教團「教會派」與「社會派」的衝突之中，其中北森還成為保守的「教會派」的代表人物，反對教會參與政治與社會運動。¹⁰

北森的保守立場亦反映於《上帝之痛的神學》；此書成書於一九四六年，即日本戰敗投降後一年，但書中未有直

10. 以教團議長飯清以及常任議員北森嘉藏為首的教會派認為基督信仰關心的是救恩而非社會政治，立場保守。反之，受左翼思潮影響的社會派主張教會參與社會政治運動，代表人物有土肥昭夫等。兩派水火不容，令教團陷入反烈。例如一九七〇年安保鬥爭期間，北森報警要求警察進入校園，將佔領校園的「東京神學大學共鬥會議」學生驅趕；一九七一年東京教區總會上，教會派和社會派爆發流血衝突，及後十九年東京教區亦因而無法召開總會。詳見小林貞夫，《日本基督教團實錄 教團紛爭史》（東京：メタブレイン，2012）。

接批判軍國主義或反省戰爭責任，可見其神學始終與政治保持距離。正如洪亮所批評，「沒有對戰爭罪責的反省和以此為基礎與東亞鄰國真正的和解，父的痛永遠只能局限於家國，但無法包括被戰爭機器侵略過的其他東亞民族的真實痛苦，而作惡者和受害者之間的正義問題也將被掩蓋在罪的普遍主義之下」。¹¹

三、上帝之痛作為上帝的本質

本部分將解釋北森如何證立其核心命題「上帝之痛是上帝的本質」。北森解釋，他是在《耶利米書》三十章 20 節及《希伯來書》二章 10 節發現「上帝之痛」。《希伯來書》二章 10 節說：「原來那為萬物所屬、為萬物所本的，要領許多的兒子進榮耀裏去，使救他們的元帥，因受苦難得以完全，本是合宜的（εργερον, πρέπω）。」北森認為，「本是合宜的」這一句顯示「受苦難」是上帝的本質。他說：

……上帝讓基督遭遇苦難的這事件，本是與上帝**不相稱**的，這只是為贖罪目的而不得不採取的非常好手段。然而，《希伯來書》二章 10 節說，上帝使基督因受苦難得以完全，**對上帝來說是合宜的**。而且，在這裏所說的上帝，是作為「為萬物所屬，為萬物所本的」上帝，即在最為本質屬性意義上的上帝。我們從這節經文之中可以讀出，上帝之痛對上帝而言是合宜的。所謂「合宜」，就是**本質的必然性**。¹²

北森認為此句的主詞 (Subject) 是「那為萬物所屬、為

11. 洪亮，〈莫特曼與北森嘉藏論「上帝之痛」〉，載氏著，《巴特與莫特曼管窺》（香港：德慧文化，2020），頁 100。

12. 北森嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》，頁 59。楷體強調為原文所有。

萬物所本的」上帝，是指「本質性意義上的上帝」，故此此處所言之受難是屬於「作為永恆者的上帝的」受難。¹³「十字架絕不是某種被外化的上帝的行為，而是內在於上帝的行為」。¹⁴此處北森批評了黑格爾的三一論，因為黑格爾認為「上帝作為對象是一個將自己分裂為二的事物……這個他方被稱為聖子」。¹⁵北森引用哈納克(Adolf von Harnack)，指出路德認為「聖子的自我犧牲是絕對的，建基於上帝內在的必然性。……在世界的拯救這事實之中，問題……在於上帝和與世界的關係的上帝」。¹⁶

可是，北森似乎忽略了希臘文原文 *eprepen* 一詞的歧義。*eprepen* 可解作變化、適當，而北森所採用的明治文言譯本(大正4年修訂版)則譯作「應ること」(*kataheru koto*，應當之事)，與和合本的翻譯「本是合宜的」相近，言則兩者似乎未有注意到 *eprepen* 的歧義。相比之下，英譯版似乎留意到 *eprepen* 的歧義：新美國標準聖經(NASB)、新國際版(NIV)及新標準修訂版(NRSV)皆譯 *eprepen* 作“it was fitting”(適當)，與明治譯本相近，但欽定本(KJV)和美國標準版(ASV)卻是譯作“became”(變化)，與明治譯本相違。雖然，聖經學者布魯斯(Frederick Fyvie Bruce)認為合宜與變化兩個翻譯並無衝突，因為書信的「作者挑出上帝其中一個作為，並告訴我們『它成為他』(it became Him)——即這是一件他當為之事(a fitting thing for Him to do)」。¹⁷但是，如果 *eprepen* 解作「變化」，那麼北森視

13. 同上。

14. 同上，頁 59-60。

15. 黑格爾著，劉立群、沈真、張東輝、姚燕譯，《世界史哲學演講錄》(台北：五南出版，2021)，頁 42。

16. 北森嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》，頁 60。

17. Frederick Fyvie Bruce, *The New International Commentary on the New Testament: The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: WM B. Eerdmans Publishing Co., 1964), p. 43.

eprepen 為「本質的必然性」之解讀即存在矛盾，因為在希臘哲學裏，本質（οὐσία）被定義為一物永恆不變的決定性性質。正因為本質永恆不變，本質亦不可能隨着外在條件或跟外物的關係改變而變化。

不過我們仍可為北森辯解：本質本身雖然不變，但變化本身可以作為本質。如有一物的根本屬性就是永恆變化，則稱變化為其不變之屬性，仍屬合理。同樣道理亦可套用於古典神學三一論。北森說：「在上帝『本質』中的上帝的行為，被古典神學認為是內在三一之行為，也就是所謂的“opera trinitatis ad intra”。父上帝生子上帝，從父上帝和子上帝之中發出聖靈。generatio 和 processio 成為了此行為的根本。」¹⁸在三一論框架下，聖父、聖子和聖靈之間的關係，就是一種「生」，生即是一種變化，而這種「生」的關係定義了三一上帝。但北森批評「生」的概念「沒有到達上帝的終極行為的階段……在福音中的上帝，是讓子死亡的父上帝，而且是在這一行為之中痛苦着的上帝。父讓他的愛子，而且是獨生子死亡——這是上帝的終極行為，但是，古典的三一論僅僅看到了生子的父上帝。」¹⁹北森認為古典三一論討論上帝本質時，忽略了聖父讓聖子去死之痛，欠缺「決定性」。故此，北森回到十架神學，提出上帝之痛才是上帝的本質：「從十字架之言那裏我們理解了上帝的本質。『上帝之痛即上帝的本質。』——對這句話感到羞恥的神學，仍然屬於『光榮神學』（theologia gloriae）。嚴格意義上的『十字架神學』（theologia crucis），這就是因『作為上帝本質的痛』這句話，而從根底感到驚詫的神學。」²⁰

18. 北森嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》，頁 61。

19. 同上，頁 62。

20. 同上。

相比起古典三一論着眼於父生子的重生輕死基督論，北森卻提出一個着眼於子因父死、重死輕生的基督論。而基督為拯救世人而死則構成了上帝之痛，並分成兩層結構：「第一，上帝之痛是上帝的心愛着絕對不應該被愛的人；第二，上帝之痛是上帝的心讓他所愛的獨生子死去。」²¹罪人是不應被愛的人。「所謂罪就是對愛的背叛……絕對不能去愛的罪人，就是這類愛的背叛者。……以罪為中介，上帝直接的愛現在變為上帝的忿怒。」²²可是，當「上帝仍然愛着絕對不應該被愛的罪人」，展現對仇敵的愛（羅 5:10），去以聖子基督之死拯救可恨的罪人（多 3:3），上帝之痛的第一層——上帝對罪人之怒與上帝對罪人之愛的矛盾——便出現了。

為了拯救罪人，上帝聖父甘願使聖子為罪人死，而顯明上帝之愛（羅 5:8）。但北森指出，這種上帝之愛，絕非欲愛（eros），而是普世愛（agape）。此處北森呼應了齊克果在《愛在流行》（*Work of Love*）提出欲愛與普世愛之根本差異：前者是差別愛或偏好（preferential love），因對方有我所欲之性質而愛之，如俊男美女，後者卻是無差別愛（non-preferential love），無論對方可恨可愛，我仍愛之。齊克果指出，普世愛否定個人喜好而要求人「愛你的仇敵」，是違反人性的，因此人實現普世愛時必須靠上帝的能力否定自我。²³「愛鄰舍……是一否定自我之愛，透過否定自我驅除一切差別愛。」²⁴然而，北森進一步指出，要求上帝愛罪人，也是違反上帝「忌邪」的本性，而上帝卻是依靠自己

21. 同上，頁 115。

22. 同上，頁 116。

23. Soren Kierkegaard, *Works of Love* (trans. Howard V. Hong & Edna H. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 52-55.

24. 同上，頁 55。

「愛」的本性去克服其憤怒。在這意義上，北森對普世愛的理解超越了齊克果：齊克果在《愛在流行》論及普世愛，始終是從人類的角度探討，只看見「愛你的仇敵」違反人性，卻未發現「愛你的仇敵」也違反了上帝的神性。因此，北森同意尼格倫（Anders Nygren）的說法，認為「上帝的愛完全不依據被愛的人，其依據完全在上帝自己那裏」。²⁵

可是，北森不滿尼格倫單單聲稱「愛是上帝的屬性」，認為他「從聖愛之中剔除了上帝之痛。（但是）基督的十字架上的上帝之愛，是被比作為上帝屬性的愛更高的愛」。²⁶既然上帝之怒與上帝屬性之愛之間的矛盾構成上帝之痛，則如欲超越上帝之痛，則上帝屬性的愛上要有更高一層的愛，方能使上帝克服其怒及喪子之痛，故此北森認為愛不足以作為上帝的本質。

北森認為上帝之怒及上帝之愛構成的矛盾，帶來上帝之痛。如果上帝想超越此矛盾，邏輯上存在兩個可能選擇：忍痛消滅罪人，或是忍痛拯救罪人。基督宗教的上帝顯然採取後者。至於上帝之痛如何以後者的方式超越矛盾，北森採用以下經文中的希伯來文 *hāmāh* 一詞作解釋：

（上主曰：）以法蓮豈非我之愛子、我所悅之赤子乎？
我一言之，即顧念之，我心腸為之而痛（我腸かれの爲に痛む），復加憐憫。（耶 31:20）

今求主自天垂顧，自主至聖榮光之居所俯視。主之熱中及主之大能於今安在？主之由衷仁慈（切なる仁慈）矜憫，向我止而不施。（賽 63:15）²⁷

25. 北森嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》，頁 118。

26. 同上，頁 119。

27. 由於此處和合本將《耶利米書》三十一章 20 節譯作「我的心腸戀慕他」，跟北森所引的明治譯本相去甚遠，故採納漢譯版《上帝之痛的神學》所改寫的施約瑟譯本。見北森

北森指出，《耶利米書》三十一章 20 節之「痛」（痛む，itamu）與《以賽亞書》六十三章 15 節之「仁慈」（shinji）的希伯來文原文分別是 hāmû mē âi 及 hāmōn mē ăikā，皆是由 mē aîm（心）與 hāmāh 二字組成。而 hāmāh 則可作海浪（如賽 17:12 及耶 5:22）及野獸咆哮（如詩 59:6）的擬聲詞，但北森發現 hāmāh 在《舊約聖經》更多表達的是「哀鳴」、「悲歎」等意思，只有《雅各書》五章 4 節將作「心動」或戀慕解。²⁸而且，北森指出，路德的德譯本亦將 hāmāh 譯作 Schmerz（痛），加爾文的釋經亦稱上帝說，「在這裏我的心腸為他（以法蓮）而鳴響，我一定要憐憫他。上帝在此將人類式的情感歸與自己，因為他的心腸在異常之痛（dolor）下顫抖而鳴，且在被這大大的悲傷壓住的時候，我們就因此深深地歎息呻吟」。²⁹

既然 hāmāh 在《耶利米書》三十一章 20 節解作痛，為何在《以賽亞書》六十三章 15 節卻解作仁慈？北森認為，這種作為上帝之痛的仁慈與尼格倫所言之「愛」不同，是「對業已背叛『上帝之愛』的人的愛。『上帝之痛』將直接的『上帝之愛』作為否定性中介要素而在自己之中不斷揚棄，比『上帝之愛』更高一個層次」。³⁰齊克果所言普世愛只否定個人偏好之愛，但北森所說的上帝之痛，卻否定上帝之愛的愛。故此，hāmāh「是『痛』與『愛』兩意同時能夠並存的詞語」，並解釋了上帝之痛如何否定愛和怒的對

嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》，頁 191。引文楷體強調為原文所有。

28. 如《耶利米書》四章 19 節、《耶利米書》四十八章 36 節、《詩篇》五十五篇 17 節等。北森嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》，頁 192-193。

29. 同上，頁 195。

30. 同上，頁 198。

立，³¹成就十字架的恩典，也就是讓基督為拯救罪人而受死。

然而，經過上述討論後，「上帝之痛作為上帝的本質」的說法似乎存在更大問題。（一）三一論的問題：北森所描述的上帝之痛，只是聖父之痛，卻忽略聖子和聖靈是否同樣擁有此痛。如果上帝之痛是上帝的本質，聖子和聖靈為何沒有上帝之痛呢？（二）外在性之問題。作為一事物內在決定性的條件，本質不能受制於外在條件，否則外在條件改變，本質亦改變。但北森以 *hāmāh* 解釋上帝之痛，正好說明上帝之痛受制於外在條件——神人關係。因為上帝本來所愛的以法蓮背叛上帝後，所以上帝才感到痛心。由此可見，上帝之痛不是上帝的本質。（三）歷史性的問題。在證明上帝之痛不是上帝本質，只是神人關係在歷史互動之感受，則我們需要一套哲學框架解釋上帝為何感到「痛」。

由於第一個問題涉及基督論及聖靈論，已超出本文範疇，故此處只略作說明。北森始終站在上帝聖父的角度去討論 *hāmāh*、愛和怒的問題。上帝之痛的主語是上帝聖父：上帝為以法蓮心痛，為耶穌受死而心痛。甚至在討論三一論時，北森也是由聖父的角度去描述父讓子死。然而，北森卻未發現聖子本身亦有上帝之痛。耶穌在客西馬尼園禱告前，對門徒說「我心裏甚是憂傷（περίλυπος）、幾乎要死」

（太 26:38；可 14:34），禱告時「極其傷痛（ἀγωνία）、禱告更加懇切」（路 22:44）。到底此處所言之憂傷和傷痛與 *hāmāh* 有何異同，北森皆未有論及。北森甚至未有討論未曾經歷「父讓子死」與「為罪人死」的聖靈如何經歷上帝之痛。若然北森未有討論聖子與聖靈是否跟聖父一樣經歷相同的上帝之痛，而上帝之痛卻是上帝的本質的話，那麼北

31. 雖然北森在上述引文中僅提出上帝之痛否定了作為屬性的上帝之愛，但當上帝決意拯救罪人時，其實亦已同時否定上帝之怒，未有消滅罪人，故上帝之痛應被視為對愛及怒的同時否定。

森等同否定了三一論「同性同體」之教義，變相否定了三位一體。

四、神人關係之互動

至於外在性和歷史性的問題，則可從《耶利米書》第三十一章的背景分析得出：北森忽略了以法蓮與上帝的互動才是上帝痛心之原因。³²在《耶利米書》三十一章 1-3 節，上帝首先宣告「我永遠愛爾、故我施爾以恩」（我窮なき愛をもて汝を愛せり故にわれたえず汝をめぐむなり）。然而，施約瑟本及明治皆漏譯解作仁慈或信實的 *hesed* (חֶסֶד)，並誤譯 *mashak* (מַשַׁךְ) 為恩（めぐむ，當作吸引）。言則以法蓮是被上帝的愛吸引，才呼叫以色列人上錫安山覲見上帝（耶 31:6）。以色列人便「哭泣禱告而來」，因為上帝說「我為以色列之父、以法蓮為我長子」（耶 31:9）。然後，在《耶利米書》三十一章 18 節之前，施約瑟本先插入子題「以法蓮懊悔悛改復蒙矜恤得歸故土」，又稱上帝說：「我聞以法蓮哀哭曰、昔我如不習於負軛之犢、主督責我、我受督責、求主俾我悛改、我則悛改、蓋主為我之天主。悛改之後、我甚悔於心、受教之後、自搥己髀、自覺愧怍羞慚、因幼時之罪、受辱蒙恥」（耶 31:18-19）。以法蓮不僅自責和認罪，而且求上帝責罰他，並使他回轉，但回轉後以法蓮又內疚。眼見以法蓮痛悔不已，上帝才在《耶利米書》三十一章 20 節說出北森所關心的上帝之痛：我心腸為之而痛。

上述對《耶利米書》第三十一章處境的分析亦得到當代《耶利米書》的釋經研究支持。貝金 (Bob Becking) 在《恐懼與自由之間》(*Between Fear and Freedom*) 中指出，「《耶利米書》三十一章 20 節提出了對以法蓮悔罪的神聖看法。

32. 為方便對照明治譯本用字，本段《聖經》引文皆使用施約瑟本。

在對上帝的描述裏使用了親近與憐憫的語句」。³³以法蓮以「懺悔的行為表明願意態度回轉，或者更好的說法是，願意接受懲罰。在這前提下，上帝願意改變其態度」。³⁴同理，迪爾曼（John Andrew Dearman）在其釋經亦指出，「在 18 到 20 節裏……曾犯罪而被逐出故土的以色列人被人格化成認罪的以法蓮。上帝仁慈地接納其悔改，並稱以法蓮為其『愛子』（見 31:9），他所憐憫的愛子。上帝的親愛在這幾節經文乃至高無上」。³⁵艾倫（Leslie C. Allen）亦更明確肯定上帝對以法蓮的憐憫是回應以法蓮的懺悔，是神人關係互動之結果：

〔19 節〕以法蓮悔改的嚴重性通過一份關於回轉經歷，而且旨在促成耶和華接納復和的報告表達出來。「自撻己髀」是表達悲傷的姿態。……在《以西結書》二十一章 12 節裏，這舉動表示哀慟，因此這裏亦呼應了 18 節〔「我聞以法蓮哀哭曰」〕所提及的哀慟。同樣的認罪結束進一步加強 18 節的認罪。

〔20 節〕耶和華以溫和的語氣回應以法蓮的回轉。對立約關係的深刻承諾再次以父子關係表達，正如第 9 節所言，亦正如在《何西阿書》十一章 8-9 節，濃烈地表達與公義訴求存在張力的因素。³⁶

在《何西阿書》十一章 8-9 節裏，上帝說：「以法蓮乎、

33. Bob Becking, *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (Leiden and Boston: Brill, 2004), p. 211.

34. 同上，頁 215。

35. John Andrew Dearman, *The NIV Application Commentary: Jeremiah, Lamentations* (Grand Rapids: MI: Zondervan, 2011), p. 322.

36. Leslie C. Allen, *Jeremiah: A Commentary* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2008), p. 349.

我奚能捨爾、以色列乎、我奚能付爾（於敵）、奚能使爾如押瑪、奚能使爾如洗扁、我已回志、慈心孔發、我不忿怒降災、（或作我不願逞我烈怒而行）不復滅以法蓮、我乃天主、並非人、為爾中之聖主、不復臨爾以怒。」艾倫認為《以西結書》、《何西阿書》和《耶利米書》皆反映上帝因以法蓮的悔改而以愛勝怒，憐憫及寬恕以法蓮。然而，在討論《耶利米書》三十一章時，北森卻抽空了上述的釋經脈絡，忽視了上帝與以法蓮在「神人關係」中的互動，只是單純由上帝角度思考上帝本質的問題。

因此，hāmāh 發生的背景應如下：上帝以愛吸引以法蓮，以法蓮親近上帝，以法蓮自覺有罪而哀哭，求上帝責罰並使之回轉，上帝因而心痛。但北森在解釋 hāmāh 時，完全抽空經文的脈絡，未發現 hāmāh 發生背後涉及神人關係之互動。反之，北森所援引的齊克果，早已解釋了人為何在上帝面前自責，因而否定自我。齊克果在《非科學跋》（*Concluding Unscientific Postscript*）提出作為「存有情意」宗教性甲和「辯證情意」的宗教性乙的概念：³⁷「宗教性甲是內在深入（inward deepening）的辯證，乃相對於不受事物制約、而是關係的辯證內在深化之永恆福樂」，³⁸故宗教性甲即人追求自身永恆福樂的情意。但當人面對上帝，即意識到自己的不足，無法得到永恆福樂，因而否定自我。在宗教性乙裏，人首先產生「罪惡意識」，發現自己有罪而上帝無罪；³⁹然後在福音裏發現「冒犯可能性」，即意識到基督道成肉身，為救罪人而受死復活一事，實令人難以接受；⁴⁰

37. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (trans. Howard V. Hong & Edna H. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1992), Vol. 1, p. 387.

38. 同上，頁 556。

39. 同上，頁 583-584。

40. 同上，頁 585。事實上，猶太人正是以耶穌自稱為上帝兒子為理由，要求處死耶穌。見《約翰福音》十九章 7 節。

當人遵行耶穌「愛人如己」之誠命，便發現普世愛與人性相違，因而承受「同情心的痛楚」。⁴¹若把上述概念套用於《耶利米書》三十一章，即可發現以法蓮正是經歷了宗教性乙的歷程：他被上帝的愛吸引，來到上帝面前，卻發現自己是罪人，因而否定自己，最後上帝心痛，並決定拯救以法蓮。然則上帝之痛只是上帝之愛與罪人互動的結果，而非上帝的本質。

那麼上帝的本質是甚麼？齊克果引用《聖經》回答：「上帝是愛」（約一 4:8）。「上帝是愛，而且只有在自我否定裏，人才能緊靠上帝。」⁴²因為上帝之愛是愛人如己、愛仇敵的普世愛。人如欲緊靠上帝，就要遵行其愛人如己之誠命，此誠命卻與人性相違。故人必須否定自我。⁴³但這仍不足以說明上帝之痛的發生，因為上帝之痛由上帝之愛和怒的矛盾構成。因此，上帝的本質應是「公義與慈愛」：公義生憤怒，慈愛生憐憫，兩者衝突，才有上帝之痛。上帝「有恩惠，有公義；我們的上帝以憐憫（**רחם**, *raham*) 為懷」（詩 116:5）。如《聖經》所說，上帝「是忌邪的上帝，惟恐耶和華你上帝的怒氣向你發作、就把你從地上除滅」（申 6:15）。言則上帝之怒是出自上帝忌邪、公義的本性。正正是因為上帝既公義又慈愛，上帝之痛才發生。

總而言之，人類墮落、以色列人背叛（如《耶利米書》三十一章所描繪）、耶穌被殺，都是特殊的歷史事件，而上帝之痛因而發生。或許這些歷史事件的本質是上帝之痛，但上帝之痛並非上帝的本質：因為既然上帝之痛由歷史事件誘發，而上帝超越歷史，即上帝之痛不可能是其本質，而是其本質（公義與慈愛）與外物（人類、世界）互動之結果。

41. 同上，頁 585-586。

42. Kierkegaard, *Works of Love*, p. 364.

43. 同上，頁 52-55。

遺憾的是，齊克果只能從人的角度解釋罪惡意識的形成，而無法解釋上帝之痛的發生；再者齊克果未有發展出一套歷史哲學理論，解釋神人關係的歷史性，即神人關係如何使上帝感受到上帝之痛，故接下來的部分將嘗試引入和辻哲郎的「間柄」概念解釋。

五、神人間柄的歷史性

在解釋為何引入和辻哲郎的間柄去解決上帝之痛的發生問題前，我們得先了解北森與京都學派的關係。雖然北森師從田邊元，然而，北森並不同意京都學派以「絕對無」為存在基礎的本體論立場。受到佛學十二因緣的影響，包括西田幾多郎、田邊元及和辻哲郎在內的京都學派哲學家，皆否定西方哲學「實體」(substance)的概念，認為所有事物，包括自我意識，都緣於因緣的互動而生滅。例如父與子是緣自父子關係下兩者之互動，一旦關係消失，父與子不復存在。但北森否定「絕對無」本體論，因為北森認為基督信仰肯定上帝為真實的拯救者。⁴⁴「既然人們不能在自己裏面尋得拯救，就只能在作為實在者的他者那裏尋求拯救。此時，救主實非絕對無。」⁴⁵

作為京都學派哲學家，和辻哲郎也是在無的基礎上提出「間柄」，以解釋人間的形成。間柄是

人與人之間的行動聯繫，例如溝通或聯繫，其中人作為互相關心自我的主體。在「間」(aida 或 naka)所導致作為主觀行為互相聯絡的生活與動態的間柄內，我們無法維持自

44. 例如西田幾多郎哲學裏作為超越主客、所有存有發生的基礎的「場所」，就是以絕對無定義之。見藤田正勝著，林永強譯，《西田幾多郎：生與哲學》(台北：聯經，2016)；西田幾多郎著，黃文宏編譯，《西田幾多郎哲學選輯》(台北：聯經，2019)。

45. 北森嘉藏著，洪亮編，湯愷杰譯，宋軍校，《上帝之痛的神學》，頁312。

我。這種間柄及時空世界結合了世間 (seken) 或公共 (世の中 yononaka) 所蘊含的意思。⁴⁶

因此，筆者指出，「間柄」不是「主客之間的空間關係」；⁴⁷它「制約個人與社會存有的空間性」。⁴⁸筆者還發現和辻對「間柄」的考察是由《孟子》的「五倫」（君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友關係）這些具體的人際關係出發。⁴⁹永見勇亦認為在「間柄」之下「人成了與其所屬的人類、自然與社會的關係存有」。⁵⁰透過「間柄」的概念，和辻重新詮釋了《孟子》的五倫，認為自我意識是知覺與外物接觸的產物，否定作為實體的自我存在（無我）。⁵¹人是在與他者倫理關係的互動之中塑造自我：人如何跟父母、兄弟、伴侶、朋友相處，即表現了此人之自我性格。

但自我意識是如何從接觸之中產生？在《風土》裏，和辻以感覺到冷作為例子解釋：

我們感到冷時，並非感到的是冷的「感覺」，而是直接感到「外界的寒冷」或「寒氣」。也就是說，在意向體驗中，作為「感覺到」的寒冷不是「主觀的」，而是「客觀的」。……

這樣看來，主觀、客觀的區別，即各自獨存的「我們」與「寒氣」之別是一種誤解。感到冷時，我們已置身於外界寒氣之中。我們自身關係到寒冷並非是因為我們自己已來到寒冷

46. Watsuji, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku*, p. 17.

47. Andrew Ka Pok Tam, "On the Relation between Watsuji Tetsurō's Ningen Rinrigaku and Mencius' Five Relationships", *Taiwan Journal of East Asian Studies* 17.1 (2020), p. 149.

48. 同上，頁 150。

49. 同上，頁 137。

50. Isamu Nagami, "The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence", *Philosophy East and West* 31.3 (1981), p. 284.

51. Watsuji, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku*, pp. 10-11.

之中。在此意義上，我們自身的存在，正如海德格爾強調的那樣，是以「站出來」（*exsistere*）、即意向性為特徵的。⁵²

受佛學影響，和辻認為自我意識乃緣於與外物之五蘊之結合：外物（色）被感知（受），因而形成意念（想），驅動行為（行）和意識（識）。「我們是在『風土』中發現自己、尋找相互連帶的自己。」⁵³人與自然的風土互動而發現自己；同理，人與人間的間柄互動，亦發現了自己。⁵⁴風土與間柄共同構成了和辻所言的「人間存在」。

應留意的是，和辻接受了佛學「無我」的前提，否定實體，假定自我即為自我意識，因而得自我生於間柄和風土之主張。但如上所述，此正是北森所否定的本體論。可是，本文不認為北森與和辻的本體論分歧代表間柄無法應用於解釋上帝之痛的歷史性。即使我們反對「自我意識即自我」及「沒有實體」的佛學立場，仍可把間柄限定於解釋某一特殊自我感覺和意識的形成。例如，和辻認為人是在寒氣中感到冷，因而發現自我。但從以齊克果為代表的基督宗教本體論立場來看，寒氣中所發現的自我只是特殊的自我意識，即「感到冷的我」，而非整體的自我。「感到冷的我」與「感到潮濕的我」、「感到英國菜很難吃的我」無關，卻同屬同一個個體自我，這即是作為實體及整體的自我。因此，我們若修正間柄學說，將其限制在解釋上帝如何有痛的意識，並假定上帝之存在先於神人間柄之存在即可，而無須否定上帝作為實體之存在，亦不涉及上帝的本質（公

52. 和辻哲郎著，陳力衛譯，《風土》（北京：商務印書館，2006），頁 5-6。

53. 同上，頁 7。

54. 此處「自己」並不僅包括個人的「我」，亦包括「全體」的「我們」。關於和辻對「人間」的整體性理解，見林永強，〈人格與人間學：跨文化視域中的和辻哲郎倫理學〉，載蔡振豐、林永強、張政遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（台北：國立台灣大學出版中心，2016），頁 207-230。

義和慈愛)的改變。而既然前部分已證明上帝之痛不是上帝的本質，則本部分將上帝之痛限定為上帝其中一種感覺和意識，並以間柄解釋其發生過程，並無不妥。

或謂間柄在和辻哲郎的脈絡下僅限於討論自我意識如何生於人人關係，故間柄不應適用於描述神人關係。然而，「間柄」在《風土》裏本來就不局限於人人關係，同時亦適用於人與自然的關係。和辻指出，「『站出來』這種結構……不是意向關係，而是一種『相互關係』。所以，於寒冷中發現自己的，從根本上看是相互關係上的我們大家」。⁵⁵可是，無論是陳力衛漢譯版的「相互關係」，或是鮑納斯(Geoffrey Bownas)英譯版的“mutual relationship”，⁵⁶皆屬誤譯，因為原文是「これは、志向的關係ではなくして『間柄』である。だから寒さにおいて己れを見いだすのは、根源的には関係には間柄としての我々なのである」。⁵⁷參考漢譯為：「這不是一種志向關係，而是一種『間柄』。所以，在寒冷中發現自己的，在根本上、在關係中來說，乃是作為間柄的我們。」考慮到「間柄」一詞不僅涉及「相互關係」，同時亦有「空間」之意，漢譯應直接保留「間柄」一詞。言則《風土》所言人間與風土的關係，亦是一種間柄，而人的自我意識正是源於此間柄。故間柄本身不限於人人關係。

那麼間柄是否適用於神人關係？表面看來，由於和辻始終把「間柄」的討論限制在人間，而上帝卻不似風土，是隱藏的無限而永恆的超越者(transcendent Being)，並非有限、暫時而現世(immanent)的人類能感知的對象，因此間柄似乎不適用於神人關係。然而，此論調假設了上帝與人

55. 同上，頁7。

56. Tetsuro Watsuji, *A Climate: A Philosophical Study* (trans. Geoffrey Bownas; Tokyo: Ministry of Education, Japan, 1961), pp. 4-5.

57. 和辻哲郎，《風土：人間學的考察》（東京：響林社，2015），頁10。

間的絕對區隔，而此上帝觀卻與基督宗教的上帝觀不符。上帝聖子道成肉身，以人的樣式呈現於人間，與人建立關係，理應屬於間柄。再者，正如之前所引述的釋經學討論，北森所分析的《耶利米書》三十一章裏的上帝與人類之間的神人關係，是一種父親與愛子以法蓮之間的父子關係，而父子正是五倫關係之一，即屬間柄；而在這間柄之中，誠如上述釋經引證，上帝確實對以法蓮產生了「痛」之意識：意識到自己對以法蓮痛心。

但如果間柄只有空間性，那歷史性和時間性從何而來？上述引文所言的「站出來」的過程，本身就帶有時間性，即由知覺（感到冷）到自覺（自覺「我」感到冷）的過程。間柄的時空因而構成了人類歷史：「唯有將人間存在視之為時間和空間的具體雙重性……歷史才首次呈現其實相。」⁵⁸以《耶利米書》三十章 3 節為例，經文稱上帝的仁慈吸引了以法蓮靠近上帝；而根據艾倫的注釋，上帝對以法蓮的悔改以憐憫回應，神人之間存在互動。⁵⁹這就是說，在上帝與以法蓮的間柄中，首先以法蓮感受到上帝之愛，然後自覺「我是上帝所愛的以色列長子」。齊克果只是提到罪人的自覺，卻未提到其他方面的自覺，如「我是上帝所愛者」的自覺；在這意義下，和辻的間柄比齊克果略勝一籌。

然而，間柄如何回答齊克果無法解答的問題，即上帝又如何感受到「心痛」？答案就是：基於上帝擁有「公義與慈愛」的永恆本質，在上帝與罪人之間這間特殊、有時間性和空間性的間柄裏，上帝「感到罪人既可憐又可恨」，因而自覺自己是「痛心的上帝」。在《耶利米書》三十一章，上帝看見以法蓮犯罪後自責，既可憐又可恨，因此上帝便痛心，

58. Watsuji, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku*, pp. v-vi.

59. Allen, *Jeremiah: A Commentary*, p. 349.

有痛的自覺。類似的描述亦見於《聖經》其他章節，不過《聖經》往往是用「後悔」(נחם, *naham*) 而非 *hāmāh* 表示，例如摩西懇求上帝不要降災懲罰百姓，「於是耶和華後悔，不把所說的禍降與他的百姓」(出 32:13)。上帝本想滅耶路撒冷，「剛要滅的時候、耶和華看見後悔、就不降這災了、吩咐滅城的天使說、夠了、住手罷」(代上 21:15)。上帝聽見以色列人「哀告的時候、就眷顧他們的急難，為他們記念他的約、照他豐盛的慈愛後悔」(詩 106:45)。同樣地，北森所言的第二層之痛，即「父讓子死之痛」，亦可以聖父讓聖子死之間柄解釋：聖父感到聖子可憐，因而自覺痛心。然而這種歷史上的痛不是永遠的痛；因為上帝「將死的痛苦 (ὠδίν) 解釋了、叫他復活，因為他原不能被死拘禁」(徒 2:24)。言則由基督復活以後，上帝之痛似乎已經消散。從間柄理論的角度來看，構成痛的間柄不復存在，痛感亦消失了。由於上述的神人間柄說未有接受和社的絕對無立場，即先有間柄後有上帝，而是提倡先有上帝，後有神人間柄，然後上帝在神人間柄裏展現其暫時的痛感，因此這一說法未有削弱上帝的永恆，反而解釋了永恆上帝與暫時世界互動之問題。

六、結論

根據上述討論，本文證明了上帝之痛不是上帝的本質，只是上帝在神人關係中產生的特殊感覺和意識，最多只能說是救恩和福音的特質。透過修正和社的間柄學說，肯定上帝與人作為實體，並以《耶利米書》三十一章 20 節為例，本文解釋了上帝如何因以法蓮之自責而痛心，解釋上帝之痛如何在歷史裏發生。

然而，必須指出，本文僅僅證明上帝對「痛」的自覺乃生於自具有空間性和歷史性的「神人間柄」，未能處理「內在三一論」的問題。由於間柄發生的場所限制於人間之內，必有時空性，故不適用於解釋永恆的上帝聖父、聖子及聖靈三者之內部關係。反之，由於本文證明了上帝的「痛」僅僅發生於神人間柄之中，而非發生在上帝內部，因此本文反對北森以「痛」定義三一上帝的本質。

雖然北森誤會了上帝之痛為上帝的本質，然而上帝之痛仍是當代神學的重要發現。北森從《耶利米書》三十一章 20 節發現了過往神學家未察覺的「上帝之痛」，無可否認已超越了路德、齊克果等神學家對十架神學的討論。

上帝之痛本來緣自「聖父讓聖子死之間柄」以及「上帝與罪人間柄」，然而基督已復活，即「聖父讓聖子死之間柄」已經消失，因此問題在於：在基督復活後，「上帝與罪人間柄」以及其所導致的「上帝之痛」還存在嗎？另外，此外，在三一裏，到底聖父、聖子和聖靈所經歷的「痛」，又有何異同之處呢？最後，若「痛」非上帝本質，間柄無法解釋內在三一論，則當代神學應如何解釋內在三一論？基於篇幅所限，本文未能詳述，故只能留下疑問。隨着《上帝之痛的神學》面世，希望往後漢語學界的研究可以解答這兩個問題。

作者電郵地址：andrewtamkp@gmail.com

中文書目

- 北森嘉藏。《上帝之痛的神學》。洪亮編。湯愷杰譯。宋軍校。
香港：道風書社，2021。[Kitamori, Kazoh. *Theology of the Pain of God*. Edited by HONG Liang. Translated by TANG Kaijie. Proofread by SONG Jun. Hong Kong: The Logos and Pneuma Press, 2021.]
- 西田幾多郎。《西田幾多郎哲學選輯》。黃文宏編譯。台北：聯經，2019。[Nishida, Kitaro. *Selections of Nishida Kitaro's Philosophical Writings*. Translated and edited by HUANG Wen-Hong. Taipei: Linking Publishing Company, 2019.]
- 和辻哲郎。《風土》。陳力衛譯。北京：商務印書館，2006。[Watsuji, Tetsuro. *Fudo*. Translated by CHEN Liwei. Beijing: Commercial Press, 2006.]
- 林永強。〈人格與人間學：跨文化視域中的和辻哲郎倫理學〉。載《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》。蔡振豐、林永強、張政遠編。台北：國立台灣大學出版中心，2016。頁 207-230。[LAM, Wing-keung. "Personality and Nigen Study: Watsuji Tetsuro's Ethics from Transcultural Perspectives". In TSAI, Chen-Feng, LAM Wing-keung and CHEUNG, Ching-yuen. Taipei: National Taiwan University Press, 2016. pp. 207-230.]
- 洪亮。《巴特與莫特曼管窺》。香港：德慧文化，2020。[HONG Liang. *Six Studies in the Theology of Karl Barth and Jürgen Moltmann*. Hong Kong: VW Link Ltd, 2020.]
- 唐利國。〈論武士道與日本軍國主義——傳統的再編與抵抗的失敗〉。載《貴州大學學報（社會科學版）》27（2009）。頁 83-90。[TANG, Li-guo. "On Bushido and Japanese Militarism—A reproduction of tradition and a failure in resistance." *Journal of Guizhou University (Social Science)* 27. (2009). pp. 83-90.]
- 張崑將。〈明治時期基督教徒的武士道論之類型與內涵〉。載《台大文史哲學報》75（2011）。頁 181-215。[CHANG, Kun-Chiang. "Types and Connotations of Christian Discussion on Bushido in the Meiji Period". *Humanitas Taiwanica* 75. (2011). pp. 181-215.]

- 黑格爾。《世界史哲學演講錄》。劉立群、沈真、張東輝、姚燕譯。台北：五南出版，2021。[Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Translated by LIU Liquan, SHEN Zhen, ZHANG Donghui, & YAO Yan. Taipei: Wu Nan Press, 2021.]
- 齊克果。《致死之病》。林宏濤譯。台北：商周出版，2017。[Kierkegaard, Søren. *Sygdommen til Døden*. Translated by LIN Hongtao. Taipei: Business Weekly Press, 2017.]
- 簡曉花。〈跨世紀的新透視：再論被馴化的明治國家意識型態下的日本基督教徒兩大類型〉。載《師大學報》卷 63 (2018)。頁 1-22。[CHIEN, Shiao-Hua. “A New Perspective across the Century: Further Study on Two Types of Japanese Christians in the Tamed Imperial Ideology of the Meiji Era”. *Journal of National Taiwan Normal University* 63. (2018). pp. 1-22.]
- 。《當天皇 vs. 上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？》。台北：台灣學生書局，2021。[CHIEN, Shiao-Hua. *Emperor vs. God: How Did Modern Japanese Christians Avoid Conflicts of Faiths?* Taipei: Student Books Co., 2021.]
- 藤田正勝。《西田幾多郎：生與哲學》。林永強譯。台北：聯經，2016。[Fujita, Masakatsu. *Nishida Kitaro: Life and Philosophy*. Translated by LAM, Wing-keung. Taipei: Linking Publishing Company, 2016.]

外文書目

- Bruce, Frederick Fyvie. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, MI: WM B. Eerdmans Publishing Co., 1964.
- CHOW, Alexander. “The East Asian Rediscovery of ‘Sin’”. *Studies in World Christianity* 19.2 (2013). pp. 126-140.
- Dearman, John Andrew. *The NIV Application Commentary: Jeremiah, Lamentations*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.

- Idinopulos, Thomas A. “Reviewed Work(s): Theology of the Pain of God by Kazoh Kitamori”. *The Journal of Religion* 47.4 (1967). pp. 370-371.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard’s Writings, Xii: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume I*. Translated and edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Kierkegaard’s Writings, Xvi: Works of Love*. Translated and edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Nagami, Isamu. “The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji’s Philosophy: Kū and Human Existence”. *Philosophy East and West* 31.3 (1981). pp. 279-296.
- Otto, Randall E. “Japanese Religion in Kazoh Kitamori’s Theology of the Pain of God”. *Encounter* 52.1 (1991). pp. 38-48.
- TAM, Andrew Ka Pok. “On the Relation between Watsuji Tetsurō’s Ningen Rinrigaku and Mencius’ Five Relationships-a Critique from the Perspective of Mou Zongsan’s Moral Metaphysics”. *Taiwan Journal of East Asian Studies* 17.2 (2020). pp. 135-182.
- Tanabe, Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Translated by James W. Heisig. Nagoya: Chisokudō Publication, 2016.
- Watsuji, Tetsuro. *Watsuji Tetsuro’s Rinrigaku: Ethics in Japan*. Translated by Yamamoto Seisaku & Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Watsuji, Tetsuro. *A Climate: A Philosophical Study*. Translated by Geoffrey Bownas. Tokyo: Ministry of Education, Japan, 1961.
- 小林貞夫，《日本基督教団実録 教団紛争史》（東京：メタブレーション，2012）。
- 和辻哲郎。《風土：人間学的考察》。東京：響林社，2015。

God-Man Relation as the *Aidagara* of the Pain of God:

A Response to KITAMORI Kazoh's *Theology of the
Pain of God*

Andrew Ka Pok TAM

Part-time Lecturer

Department of Philosophy and Religious Studies

University of Macau

Abstract

According to Japanese theologian Kitamori Kazoh's (1916-1998) *Theology of the Pain of God*, God's pain is the essence of God. The pain of God is the paradox between God's anger and God's love. On the one hand, God hates sins while sin destroys God-man relationship, so God is therefore angry with humans. On the other hand, God is merciful and therefore gives His Son Jesus Christ to save the world and so manifests God's love. This paradox constitutes God's pain and is manifested through God the Father's sacrifice of God the Son, where Jesus died and was resurrected for the sinners, in order to save them. However, if Christ's death and resurrection has already forgiven humans' sins and reconciled the God-man

relation, then God's anger should perish, and therefore God's pain should also cease to exist. Nevertheless, the absence of God's pain has not prevented God's existence. Therefore, God's pain is not God's essence.

Since Kitamori is influenced by both the Kyoto School, Continental Philosophy (especially Kierkegaard) and Lutheran theology, this article aims to correct Kitamori's theoretical weakness by arguing that the pain of God comes from the God-man relationship as an *aidagara*, and therefore as God's pain is not persistent, it cannot be God's essence.

Keywords: Kitamori Kazoh; Watsuji Tetsuro; Kyoto School; Japanese Philosophy; *Aidagara*