中華神學研究中心
Chinese Theology Research Centre

研究季報

訪問李志剛牧師

當代西方神學家的生命問題／徐濟時

內聖外王
從中國哲學基源問題探索中華神學／梁燕城

第2期
2021年1月

中華神學研究中心 研究季報 02 期

主編：徐濟時

設計：文化更新研究中心(加拿大)

排版：文化更新研究中心(香港)

出版：中華神學研究中心（網址：www.ctrcentre.org）

版次：2021 年 1 月

版權：文化更新研究中心(香港)

地址：香港英皇道 250 號北角城中心 809 室（網址：www.crrshk.org）

目錄

編者言	頁 1
訪問李志剛牧師	頁 2-11
當代西方神學家的生命問題 / 徐濟時	頁 12-16
內聖外王—從中國哲學基源問題探索中華神學 / 梁燕城	頁 17-28
閱讀推介 / 編輯室	頁 29-32

編者言

徐濟時

新年伊始，祝大家新春進步， 尤其在新冠疫情下，有健康享平安。

每期季報，主要將過往三個月本研究中心的事工發展、投來文章等，作一些回顧和介紹。我們非常重視各位有心有力的人士參與，因為要一個「神學運動」得以成功並成功下去，絕非靠賴一時性少數推手，而是依靠延綿不絕的人參與。因此，我們不會對來稿全作苛求篩選，以免窒礙健康的發展、使運動變成一個專家精英的閉門學術俱樂部。 尤其是，中華神學只是處於萌芽階段，且這一形態的神學，仍未獲充份認受性，要有足夠的時間哺育之。

今期專訪的對象，是李志剛牧師，一位在香港與國內，都廣受敬重的牧者和學者。 李牧師(史學博士)在香港長期牧會之外，亦在中國及香港的教會歷史研究方面不斷筆耕，早已成為這方面的代表人物，尤其是他對香港教會史、教會人物的大量研究，可謂無人能及。李牧師退而不休，在忙碌下仍樂於接受本人訪問，非常感激。 願牧長所言，留下珍貴的歷史記錄，供後學接力爬耕。

論到文章方面，喜見在研究團成員中，國內學者韓思藝博士投來一批曾發表的文章(註：有質素的舊文章也是我們歡迎的) ，其中好幾篇文章對天主教來華的神學學術發展，作了詳盡的介紹和析讀，這方面能擴大我們認識基督教來華的神學發展、借天主教的一個側面作補充，從中有助我們更全面理解昔日中國官民與基督宗教的互動， 尤其是一些錯誤或誤會，如何可以在今後避免。

此外， 「文更」院長梁燕城博士亦有一系列他善長的「中華神學」文章推出，反映他在這學術領域從事本色神哲學的長期研究， 可謂獨樹一幟。此系列文章可讀性高，深入詮釋各課題，在此不贅。 這兩位學者每篇鴻文皆逾萬字，請以耐性細味其中學問。

是期研究季報， 除刊出梁博士其中一篇中華神學文章外，也有本人論到三位成就顯赫的當代西方神學家， 這三人亦是近幾十年華人神學界的「寵兒」。 雖然他們都不被學界歸作英美福音陣營的神學家，但三人在香港(甚至台星馬)的神學教育上備受推崇，連有些自命福音信仰的神學院老師也推舉個別的學說，甚或超過任何一位福音派神學家(這方面可順道看本人專欄一篇介紹北美福音主義的文章)。本人試從華人神學教育向來重視的生命層次，對這三位神學家作本色思考，這一番檢視盼能帶來華人學者的再思。

我們無意將這一份研究季報的文章，只限於是某些人的專利。事實上，我們非常歡迎中心成員和任何人士來稿，共有三個專區，可刊出這方面文章。然而，限於季報篇幅，欲使作品亦能見於季報，宜自行删減至 7000 字以下。 最後，多謝你在此以閱讀作為支持這一事工，並歡迎你推薦這網頁給其他人。

訪問李志剛牧師

引言：

今期專訪人物是李志剛牧師，一位在香港與國內，都廣受敬重的牧者和學者。 擁有史學博士的李牧師，對中國及香港的教會歷史方面研究，早已是該領域的開荒健將。李牧師退而不休，在忙碌下仍樂於接受本人訪問，非常感激。基於李牧師於 2010 年 9 月 5 日，基督教週報 2402 期為牧長七十祝壽，刊出一篇專訪， 所以是次訪問不會重複其中有關內容，而是集中在中華神學相關的內容出題，如下。

訪問者：徐濟時牧師(徐)
受訪者：李志剛牧師(李)

徐：李牧師，您的祖母生於晚清並信主，影響父親亦歸主。您在抗戰時出生而戰後到港成長，獻身事主。您三代人經歷過近代中國最最艱困的階段。 請問李牧師是否因此建立你一份血濃於水的家國情？ 可否細說一下？

李：我的祖母李徐有娣太夫人確是生於清季年間。至於我的祖母之信奉耶穌基督是始於家父李耀光公的引介。緣先曾祖父李有財公本在寶安西鄉經營鹽田，後到港經商，先後在九龍上海街開設絲綢舖兩間；在長沙灣開設船廠兩間；此外在港島灣仔有藥材舖和單車舖經營。先祖父李壽彭公以長子守業西鄉。先父李耀光公家中長子，小學在九龍就讀；稍長往上海隨徐興舅父入讀中學，因舅父早逝返鄉。適逢其間西鄉有禮賢會堂開設，區寵三牧師引領家父受洗歸信耶穌。其後又得女傳道四姑契媽感動家父獻身作傳道，由教會申請入讀廣州信義神學校，其間更勸導祖母受洗歸主。家父一九三八年神學畢業，獲禮賢會聘任禮賢會塘廈椰山小學教員。同年得「四姑」介紹家父與家母曾闔娣女士結婚，本人於翌年十一月一日在椰山堂出生，同年十二月二十五日聖誕節接受嬰孩洗禮，有德國何斐士牧師夫婦(Rev.&Mrs. K. Hofius)作擔保，有稱教父教母(一般稱之為契爺契媽)。

本人自小在教會長大和接受教育。戰後教會經濟不景，家父離職來港從商，在粉嶺新建聯和墟經營李園酒家，家父得粉嶺崇謙堂萬福新牧師介紹我入粉嶺從謙小學就讀五年級，羅香林教授夫人朱倓先生為班主任，至小學畢業。而我一生受朱倓先生教導影響最深。中學初一入讀上水鳳溪中學；初二家父得友人鼓勵考入調景嶺天主教鳴遠中學；一九五五年暑假考取台灣省立法商學院行政專科；一九五七年畢業轉讀大學，至一九六零年大學畢業，得文學士，隨後返港後由契姐鄧碧薇介紹入基督教兒童會至光學校任教師。時至一九六二年春得禮賢會大埔堂區天賜先生 (區寵三牧師二子，與家父世好) 鼓勵獻身事主，因受聖靈呼召，毅然決志獻身，由禮賢會香港區會保送入讀信義神學院。一九六六年神學畢業，禮賢會區會調派先在禮賢會香港堂任傳道，至一九六八年再

調禮賢會灣仔堂任副主任，其後於一九六八年十月二十日由禮賢區會按立為宣教師，又於一九七零年八月二十九日由區會按立為牧師。二零零一年一月退休，在本會事奉三十四年之久；退休後禮賢會灣仔堂仍聘任為該堂永遠顧問牧師，感謝天父的引導和保守，使我不離傳道職分。

然而上帝恩典奇妙，當堂會退休後，香港聖經公會聘請為總幹事，蒙主恩典得盡厥職。回顧事主五十四年歲月中，上帝使我在神學教育多有事奉機會，先後任信義宗神學院中國教會歷史和香港教會歷史有二十一年之久**(1979-2000)**；在伯特利神學院教授中國教會史有十七年之久**(1989-2006)**。由於禮賢會灣仔堂是香港華人基督教聯會會員堂，五十多年參與事奉，嘗獲選調查部部長；傳道部部長；書記；副主席；主席等職，使能有機會為眾教會服務。至於參與其他機構的事奉亦蒙天父恩祐給與學習機會。由於承擔各種的職事，促使我多能與中國內地教會、國家宗教局、各地神學院聖經學校，以及各大學多有接觸和分享，不但認識中國教會和國家的興旺和發展，內心充滿感恩和喜樂，有感中國教會和國家在上帝帶領下，前途必然無可限量。

有說 「血濃於水」 **(blood is thicker than water)**和「家國情懷」**(one's love for the family and the nation)**，這是牽涉到每一個人的血緣、人緣、地緣的關係。誠如孟子說：「天時不如地利；地利不如人和」。在此我思想我生長的血緣是中國人；我接觸到的老師和所要傳福音的對象都是中國人；我生活在中國的土地上，無論人生所處的天時、地利、人和都是「血濃於水」的要素。而人生存在的目的，在《四書・大學》更是以「修身、齊家、治國、平天下」為己任，作為人生工作的路向，這正是中國的「家國情懷」。從我們信仰了解「天時不如地利；地利不如人和；人和不如神賜」，祇有神的賜福和保祐必能使我們達到天時、地利、人和的元素，以致人們才有能力去實踐修身、齊家、治國、平天下的人生目標。

徐：李牧師身為牧養教會的牧者，另抽出時間研讀福音來華史、香港教會史和基督教文化等，並寫作無間，令人佩服。請問你是如何投進中國基督教歷史文化的深度關懷？

李：感謝天父上帝！我決志是希望在教會作一位傳道人。事奉年間，有德國漢堡大學博士研究生獎學金的申請；基督教文藝出版社副社長的聘請；一九八六年信義宗神學院專職講師的聘請；一九九六年香港華人基督教聯會總幹事的聘任，先後一一為禮賢區會所拒絕，以使我忠心在禮賢會灣仔堂做傳道人的工作，以至二零零一年一月三十一日榮休。換言之，亦即上帝賜給我在禮賢會灣仔堂從事牧職三十三年之久，專心做一位傳道人。

至於說到我從事香港教會史和基督教文化的研究，以及勤於寫作，可說是我作傳道人的業餘事奉，亦是上帝賜予的恩典。回想我在讀神學之時，對於神學和中國哲學多所愛好，尤其對當年新亞書院錢穆、唐君毅、牟宗三、徐復觀等儒家大師至為孺慕，於一九六六年有意投考中文大學文化研究所哲學研究班隨唐君毅教授學習哲學，後因唐君毅教授秘書李武功先生告知我非新亞書院唐君毅學生，又因研究班五位名額所限定難錄取，故鼓勵先在新亞書院隨唐教授學習基本哲學課程，然後再報名投考即較易取錄。其後因派禮賢會香港堂任傳道之時，在般含道上邂逅香港大學羅香

林教授夫人朱倓先生，她是我十多年前就讀粉嶺從謙小學的老師，特請她為我請求羅香林教授介紹認識唐君毅教授以便到中文大學文化研究所繼續深造，但朱倓先生斷然拒絕所請，要我隨羅香林教授讀歷史，翌日電話告知，已得羅教授允許，特別安排到麥當奴道兩時大廈府上上堂。不到幾天我便成了羅香林教授的入室弟子，先後導讀《傳教偉人馬禮遜》、《梁發傳》、《天主教東傳文獻》，讀後並作報告，使我對基督教和天主教來華史有基本的認識，其間當然討論到基督教與中國文化的關係和影響。

然而當我和內子於一九六九年一月赴台灣渡蜜月之時，羅教授特別囑咐奉函前往台北溝子口天主堂拜訪方豪神父，請求他指導日後研究天主教史抑或研究基督教史的方向，其後方豪神父以我回港後追隨羅香林教授研究基督教史較為適合，此因天主教研究已有眾多學者進行，而天主教資料文獻甚豐，難以搜求。認為回港隨羅香林教授學習基督教與中國文化的題目最為合適。是以我之研究基督教與中國文化的路向是取決於方豪神父的指導。及至一九六九年十一月羅香林教授在珠海書院開設文史研究所，鼓勵我投考入讀。而我們任職的禮賢會灣仔堂堂董事有在中文大學聯合書院任教的劉偉民長老、李觀淞執事 (按兩位堂董事前在中山大學就讀，應是羅香林教授學生) 極之鼓勵就讀，而其中有張景文牧師和各長老執事均表贊成，准予每禮拜三下午和禮拜六到珠海書院上課，以致我於一九七四年考取碩士學位；一九八三年考取博士學位，所以我能以一位帶職傳道人在中國基督教史學和中國文化取得時間研究，是要感謝禮賢會灣仔堂眾長老執事的鼓勵和允許，否則不可能有今日研究的成果。

說我對基督教與中國文化的研究，羅香林教授教導影響最大，他出版《香港與中西文化交流》一書，可說是基督教士與香港中西文化交流的專書，閱讀後奠定我研究的基礎。當我考取珠海書院研究所後，研究班第一篇閱讀報告定由我公開向同學宣講，羅教授定題郭士立牧師中文書目研究。由於我對郭士立牧師毫無認識，其後就教信義神學院老師古愛華牧師**(Rev. Winfried Gluer)**；古愛華牧師又介紹我認識在崇基學院神學組任教的施其樂牧師**(Rev. Carl T. Smith)**，由是使我研究郭士立牧師有深認識。在碩士班定題為《容閎研究》。及至一九七六年考取珠海書院文史研究所博士班後，隨羅香林教授研究《郭士立牧師研究》；一九七八年羅香林教授離世後，改由方豪神父指導，改題為《澳門基督教研究》；方豪神父是中西交通史學家，更是澳門史專家，不久方神父於一九八零年安息；院方再由定台灣文化大學梁嘉彬教授指導，梁嘉彬教授是研究廣州十三行專家。三位指導教授方豪神父是天主教神職人員，而羅教授及梁教授都是基督教虔誠的基督徒，參與教會事奉；對我靈性實有極大助益，而三位教授著作宏豐，亦給我學習寫作和鼓勵。

有謂教學雙長，無可置疑教會允許我在珠海書院學習進修，但我更有幸得當年信義宗神學院教務長胡聯輝牧師對我的厚愛和賞識，於一九七九年特邀請我到信義宗神學院任教中國基督教史；又於一九八四年在神學院特別開設「香港教會史」一科，並委我任教，使我成為講授香港教會史的第一人。正因為我在神學院講授香港教會史，以致香港歷史博物館於一九八六年起不時邀請我在每週六下午在該館演講室作專題香港歷史演講，而到場聽講甚眾，以致我於一九九二年在三聯書局出版《香港教會掌故》，銷量甚佳。

我之所以教學雙長，先後亦被香港大學、中文大學、浸會大學、台灣中原大學、中正大學邀請講學；內地中山大學、上海大學、復旦大學、陝西大學、浙江大學等大學，以及新加坡三一神學院、內地金陵神學院、華東神學院、浙江神學院、福建神學院、廣東協和神學院、黑龍江神學院、四川聖經學院、廣西聖經學院、江西聖經學校、海南島聖經學校等院校邀請講學；甚或香港、新加坡、馬來西亞、荷蘭各地教會機構特約演講，由是迫使我在講學中撰寫論文，以致有專書的出版。已故周聯華牧師有句名言「天下文章一大迫(筆)」。我體會到我的寫作原是使命所迫。即或一九八七年至二零一四年，由香港華人基督教《基督教週報》特約每期撰寫《教會掌故》;《教會圖說》;《教會古今》;《古道今詮》專欄以及其他專文，甚或至今五十年未嘗間斷，稿文已超過二百多萬字。凡此寫作是我「文字傳道」的使命，我樂此不疲，目的亦在闡述中國基督教歷史與中國文化的關連性，使人明白基督教對中國文化的影響和貢獻。

徐：你的文章有根有據並史料充分，又有人物和故事， 趣味盎然。請問你是如何做研究？這種治學是怎樣建立起來的呢？ 可否分享一下，好啓發後輩有更好學習。

李:「你的文章有根有據並史料充分」此語，正是說明我寫文章和寫學術論文的方法。我寫「文章」，就必須先定下寫文章的題目，無論是寫講章、短文、散文、論文要有定下一個好的題目，而題目必須要有意義，切合時、地、人的需要；以及對人有所助益，使人「醒目」，這是我做傳道人應有的心態。定題之後就須找資料，寫講章當然要找聖經，註釋書和參考書。然而寫論文所找的史料，包括歷史書、參考書、方誌、文獻、公私函扎、檔案、文物、相片、遺書、遺物、家譜、專訪、查訪、傳說、筆記、口錄、記錄、口傳、考察、行止考察、實物搜集等。然後才作資料應用分析，繼而寫出文章系統綱目；隨後有根有據的發揮和寫作。尤記五十年前我在寫「容閎研究」的時候，特別寫信羅香林教授就讀清華大學老師洪煨蓮(洪業)教授(即本人師公)，請求他寄些資料給我作參考。其時他在哈佛大學任教，祗寄我所作「黃遵憲----美國留學生感賦」**(Huang Tsun-Hsien's Poem "The Closure of the Educational Mission in America")**；附來函教導：「史學論文，異乎偵探採訪之不忘貪多務得，其精粗只藻重能就現有史料，細加深思，以求辨誤去惑，提要鈎玄焉。」羅香林教授講授史學方法論之時，提及岳父國學大師朱希祖教授(羅師母朱倓先生的父親，亦即我的師公)，認為史學研究基礎在於「掌故」的參考和學習。所以其後我亦買了一本北京故宮博物院圖書館掌故部出版的《掌故叢編》(第一輯至第十輯)作參考，使我在掌故寫作上獲益不少。

徐：你研究中提到郭士立(Karl Gutzlaff)這位來港教士(後出任如今天的政務司)及他自 1844 年創立的福漢會(培訓多達二百位華人傳道的福音自傳偉業)，令人嘖嘖稱奇。我認為郭士立及福漢會奠下香港教會的里程碑，成就及得上馬禮遜及其事工。 請問，李牧師對他及該會，有何領受並進一步說明呢？

李：郭士立牧師 **(Rev. Karl Friedrich August Gutzlaff**；英文名為 **Charles Gutzlaff**；**1844** 年前中文譯名為郭實獵**)** 原任英國政府駐浙江舟山的民政長官，由於香港「撫華道」**(The Chinese Secretary)** 馬儒翰**(John Robert Morrison)**於一八四三年八月二十九日在澳門病逝，其時港督砵甸乍 **(Sir**

Henry Pottinger，有譯璞鼎查) 特聘郭士立牧師來港就任「撫華道」。按當年撫華道一職不但管理香港一切華民事務，並兼任英國在華事務顧問。由於他存有自由傳道的心志，公餘之暇則作傳福音事工。所以當他來港後翌年，在中環創辦「福漢會」**(The Chinese Union)**，專以漢人**(Chinese)**為傳福音對象，以凡信道者，則授以傳道課程，每階段授課完畢後，隨即遣派信道者進入內地向本鄉本族人傳教，以使福音在廣東鄉鎮得以傳播，郭牧師可說是發展中國內地傳教第一人。由於福漢會事工發展迅速，以致函請德國禮賢傳道會**(Rhenish Missionary Society)**和瑞士巴色傳道會**(Evangelical Missionary Society at Basel)**派出傳教士到港協助福漢會工作。時至一八四六年十一月即有禮賢會派出柯士德牧師**(Rev. Heinrich Kuster)**，葉納清牧師**(Rev. Ferdinand Genahr)**；巴色會派出韓山明牧師**(Rev. Theodore Hamberg)**，黎力基牧師**(Rev. Rudolph Lechler)**東來傳教。四教士在法國馬賽港乘船來華，翌年三月十九日抵埗香港，隨即入住福漢會，由郭士立牧師親授客家、潮語、廣府話。至十一月郭士立牧師派華人教士王元深、李清標帶同葉納清牧師入虎門傳道；蔡福帶同柯士德牧師往江門傳道；徐道生帶同韓山明牧師入寶安傳教；潮人亞愛帶同黎力基牧師入潮州佈道。柯士德牧師和葉納清牧師成為廣府語傳教先導；韓山明牧師成為客家話的先導；黎力基牧師成為潮州等地開教先導。

時至一八四九年郭士立牧師休假回國，嘗在德國、英國和歐洲各地教會，倡議成立「中國傳道會」**(The Chinese Evangelization Society)**派遣教士到香港福漢會參與內地傳教工作。其後有德國柏林傳道會**(The Berlin Missionary Society)**於一八五一年派遣那文牧師**(Rev. Robert Newmann)**來港工作。在郭士立牧師返國度假之時，禮賢會和巴色會教士則脫離福漢會，而歸本會工作。及後郭士立牧師於一八五一年返港，於八月九日病逝，是故巴陵會教士則接續福漢會工作。郭士立牧師是安葬於跑馬地基督教墳場**(The Protestant Cemetery)**，有稱紅毛墳場，現稱香港墳場**(Hong Kong Cemetery)**是西人牧師安葬第一人，刻有英文墓誌銘，稱之為**"The First Lutheran Missionary to China 1831-1851"**(信義宗教會首位來華傳教士)；德文 **"*Apostel der* Chinese"**(中國使徒)；中文為「中國信義宗教會之父」。

一八五四年英國戴德生先生**(Mr. James Hudson Taylor)**為中國傳道會派遣到中國上海、寧波一帶傳道，及後回國於一八六五年在英國創辦「中國內地會」**(The China Inland Mission)**，然而卻稱郭士立牧師為「內地會之祖」**(Gutzlaff as the Grandfather of the China Inland Mission)**，而戴德生牧師之創立「中國內地會」在組織和內地傳教的目標顯然是郭士立牧師中國宣教的延續。

馬禮遜牧師**(Rev. Robert Morrison)**是近代基督教來華第一位傳教士，早於一八零七年抵埗廣州從事翻譯聖經工作，於一八二三年在馬六甲英華書院出版神天聖書**(**新舊約全書**)**，並於一八二四年返英述職。其時郭士立牧師適在荷蘭傳道會傳教學院就讀，有志於亞拉伯國家傳教工作。及後得知中國傳教名人馬禮遜牧師返國，特於一八二五年專程到倫敦拜訪，並得接見，因受馬禮遜牧師感動和教導，以致改變初衷立志轉向中國傳教。事實上馬禮遜牧師在回國之前經已奠定基督教在中國譯經事業、漢學事業、出版事業、教育事業、傳教事業、差會事業、醫藥事業的基礎，而影響郭士立牧師來華傳教發展至大。近代著名的史學家簡又文教授，於一九五六年七月在基督教輔僑

出版社(即今日基督教文藝出版社)出版《中國基督教的開山事業》，第一篇記「第一位傳教士」，開宗明義有載第一位來中國傳播基督教的是英人勞博・馬禮遜博士(**Dr. Robert Morrison**，澳門基督教墳場馬禮遜牧師的墓誌銘，中文有稱之為「羅伯馬禮遜者乃萬世不朽之人也」)。第八篇記「第一位內地傳教士」，有謂至于身入內地傳教之第一人，及極力推動，組織，與主持內地傳道工作者，實為郭士立牧師(**K. F. A. Gutzlaff 1803-1851**)。

徐：傳教士反對蓄婢，成就解放婦女的運動，今天備受肯定。這方面在香港，更有不少華人教牧參與其中，成為教會移風易俗的美好見證。記得看過你在這方面的研究，可否再提述並加以解說、以史察照現今教會應如何關社？

李：我本人之所以認識香港「反對蓄婢會」，記得在四十年前有禮賢會香港堂黃詩田長老特地借給我閱讀他所珍藏的一本《反對蓄婢史略》。當我略讀後複印一本，將原書歸還黃長老的時候，他隨後亦告訴我在福建廈門鼓浪嶼有「婢女救拔團」之成立，是受香港「反對蓄婢會」所影響。其後研究得知鼓浪嶼有「婢女救拔團」成立，是因該會是由許春草長老(許牧世教授尊翁)創立，而許春草長老與黃詩田長老主內深交，因受黃詩田長老影響，始有「婢女救拔團」成立。

論及「妹仔」，亦即中國傳統所稱的「婢女」，而中國社會之有「婢女」的存在，是具有悠久歷史的淵源。在古代社會的富有的家庭必有「婢女」的服侍，俗稱之為「丫環」。我所事奉的禮賢會灣仔堂當年有劉偉民長老在任教中文大學聯合書院期間亦出版《中國古代奴婢制度史》，將古代的「婢女」有詳細的解釋。「婢女」在廣東稱之為「妹仔」，而富有家庭蓄養「妹仔」，亦發生虐婢、淫虐、拐帶、劫掠、人口販賣等等社會問題。而在香港一般華人的紳商家庭多有收養妹仔，更因為收養妹仔演變成許多家庭問題和社會問題。

何以當年香港有此種不合法的制度，仍然可以存在。此因香港政府對《大清律例》所允許的制度是不加干涉，藉此保持社會的安寧。時至一九一九年有海軍副司令官希士活(**H. L. Haslewood**)偕夫人來港任職，夫婦亦是聖公會熱心信徒，對受虐待妹仔至表同情，因而公開提出廢止蓄婢的言論，華人教會各界多表響應支持。由於希士活副司令官的提議，以致革職調返英國。希士活夫婦返回英國，仍然聯絡「聖公會兄弟協會」和「反奴隸協會」指責香港販賣人口(買賣妹仔)的陋習，有違英國法律制度。以致英國有一班名流紳商在下議院提出嚴厲質詢，加以教會輿論的壓力，故特令香港定例局於一九二一年七月三十日召開「全港居民大會」，由當年華人紳士主持討論，主旨為防止虐婢，與基督教徒廢除蓄(養)婢主張相反。八月二日有禮賢會王愛棠牧師在《大光報》發表〈揭明蓄婢會議之否認原因〉一文。王牧師一文成為贊成蓄婢和反對蓄婢兩派對壘的導火線，促使教會信徒於八月八日成立「反對蓄婢會」，反蓄婢運動由此產生。

「反對蓄婢會」可說是香港基督教徒的組合體，據統計聖公會有五十九人；循道會十人；合一堂四十八人；禮賢會二十五人；公理堂二十五人；浸信會六人；中華基督教會灣仔堂三人；巴色會一人；中華基督教會元朗堂一人；青年會五人；倫敦會一人；救世軍一人；那打素醫院一人。反

對蓄婢會組織設會長、副會長、中文司理、英文司理。司庫、司數、調查部、演說部、宣傳部、值理幹事各職。歷年分別由聖公會黃茂林、楊少泉、李求恩牧師擔任會長。由此得見反對蓄婢會以聖公會最為鼎力。禮賢會黃詩田長老曾於一九二九至一九三二年擔任中文司理一職。反對蓄婢會亦在特定會員的商號成立妹仔投訴登記處，以便協助妹仔投訴代向警局報案，經過十多年的宣傳運動，並得英國倫敦教會各界協助，港府終於一九三八年六月二十四日頒佈育女註冊條例，以使妹仔得到保障，杜絕妹仔買賣和收養條例。而香港反蓄婢運動以聖公會聖保羅堂楊少泉醫生居功至偉，及後在國際上有「東方林肯」之稱譽。

香港基督教徒組織的反蓄婢會，幾近二十年的奮鬥的社關運動，實是教會信徒愛心的聯合社關運動的成就。但論到教會如何「關社」的問題，可以說因時、因地、因人不同的事工，在此得知教會信徒關懷社會、關顧社會、關心社會、關愛社會的工作，一切都是緣起於耶穌基督，此因信徒信而受洗生命在基督裏有所改變，而我們所做是學效耶穌作出對人對社會的關愛，並以耶穌的「關社」作榜樣。

事實上耶穌一生的工作都是社關的工作。如馬太福音四章二十三節記載「耶穌走遍加利利，在各會堂裏教訓人，傳天國的福音，醫治百姓各樣的病症」，與馬太福音九章三十五節記載「耶穌走遍各城各鄉，在會堂裏教訓人，宣講天國的福音，又醫治各樣的病症」，同樣表達耶穌一生的工作就是教導、宣講、醫治的社關事工。教導是教育工作，關心人們心智的發展，構建倫理和諧關係，從易經去理解就是理濟的工作。宣講是一種傳道的工作，關心人們靈性的發展，構建人神和諧的關係，從易經去理解就是道濟的工作。醫治是服務工作，關心人們身體健康的需要，構建和諧的人際關係，從易經去理解就是一種利濟的工作。換言之，耶穌的「關社」，是屬人們身心靈全人的關懷。即如：

耶穌基督
- 教訓----教育事工----理濟於心----立人之道
- 宣講----傳道事工----道濟於靈----立天之道
- 醫治----服務事工----利濟於身----立地之道

(三才之道)

全人關懷
傳福音
(可 16：15)

信福音
(可 16：16)

太 28：18-20(關社的宗旨和目的)

回顧歷代古今教會所做關社(關懷社會人群的需要)都是步武耶穌「三濟」的聖工，以全人關懷去傳揚福音。就以香港聖公會為例，從香港基督教教會概覽記錄所見，不難發現教堂(傳道)聖工、學校(教育)聖工、社會服務機構(醫治)聖工的堂校機構都有相等組織，足見香港聖公會發揮基督教傳道、教育、慈惠的關社功能。就是一個獨立的堂會，本身都有傳道、教育、慈惠的聖工展現耶穌在世關社工作的延續。

再說每一位成長的信徒都有關社的職事，試以「東方林肯」—楊少泉牙醫為例，他不但是香港反對蓄婢會得力的會長。同時曾任奮興會的會長，對奮興會貢獻最大，該會主要分有德育部(即傳道事工)，智育部(教育事工)、交際部、會友部、慈善部(關社)、會報部(教育事工)、總務部等部門，可說「三濟」均衡發展的組織，楊少泉牙醫更是香港港九培靈研經會的發起人。楊少泉會長本身是一位牙醫，在中環開設診所服務社會；此外他所教導的兒女，每個都成才成器，熱心教會事奉；亦是服務社會的精英。是以當我們討論到教會或個別信徒的「關社」問題，我們固然要從一些有歷史傳統的教會；以及熱心的信徒去學習，但最終就要學效耶穌「關社」的人生。

徐：你歷任香港的基督教文化學會會長，達二十多年，建樹良多。 深信你對於福音如何植入中華大地、華夏土壤，必有很多體會和獨到心得，可否娓娓道來？

李：本人自一九九六年承乏香港基督教文化學會會長一職，荷蒙本會委員厚愛，每年推選出任，至今已有二十四屆之久。有謂建樹良多，實因扎根於已故前會長何世明牧師創會拓展的基礎上。何世明牧師原任香港中華基督教青年會中學校長，兼任香港聖公會路加堂主任。自一九七七年退休後，即獲任基督教文藝出版社社長之職，以出版銷售基督教書刊為職事，至一九八零年任滿。期間有感基督教文藝出版社專事於出版基督教書刊為主，實需要有文化學術機構的推廣和發揚；甚至要有學術文化的創作，才有利於出版事業的發展。是以於一九八零年在基督教文藝出版社執行委員會倡議成立「基督教文化學會」，由基督教文藝出版社執行委員會委員出任學會委員，在香港政府註冊為法團，其後眾舉何世明牧師為會長。

基督教文化學會成立後，歷年舉辦有關中國文化、中西文化交流、學校教育各種學術研討會、座談會、寫作營等活動，藉此宏揚基督教與中國文化相互融貫的思想，以期基督教思想與儒家文化交流與認同。而何世明牧師於一九八四年將歷年著作出版《世明文集》合共二十八冊，後經推介，國家宗教局宗教文化出版社於一九九九年分冊出版《基督教儒學四講》;《中國文化中之有神論與無神論》;《基督教看中國孝道》;《融貫神學與儒家思想》;《中華基督教融貫神學芻議》;《基督教與儒對談》。及至二零一四年出版《信仰與生活—世明文選》鉅著一冊；二零一八年出版《融貫神學概論—世明文選》鉅著一冊。在此得知已故何世明牧師著作之能由國家宗教局宗教文化出版社編輯出版，顯見何世明牧師的融貫神學理論和主張已被國家宗教局認可。

基督教文化學會自二零零一年開始與國家宗教局宗教文化中心，歷年在港舉辦學術研討會。例由宗教局派出十二位專家學者；而基督教文化學會在港邀請十二有名專家學者共同舉行學術會議，二十年來先後舉行學術會議主題：「宗教與社會」(2001 年 10 月 29 日至 11 月 5 日) 、「宗教的社會功能」(2003 年 10 月 27 日至 11 月 1 日、「構建和諧社會」(2006 年 10 月 22 日至 28 日、「基督教與社會服務」(2009 年 4 月 20 日至 26 日) ，各會議後由基督教文藝出版社出版論文集;「基督教與中國文化」(2012 年 11 月 5 日至 10 日)、「基督教的慈善公益事業與關愛社會的實施」(2014 年 10 月 27 日至 11 月 1 日) 、「紀念何世明牧師逝世 20 周年暨基督教中國化」(2016 年 10 月 24 日至 29 日)，各會議後由宗教文化出版社出版論文集。由於國家宗教局宗教研究中心為促進基督教文化

學會委員對內地教會之交流，歷年邀請本會派出委員到內地訪問，先後計有： **2002** 年 **5** 月訪問北京、西安、敦煌，**2004** 年 **6** 月訪問北京、山西、青海，**2005** 年 **10** 月訪問雲南省，**2007** 年 **7** 月訪問黑龍江省，**2011** 年 **4** 月訪問江西省，**2012** 年訪問內蒙古，**2013** 年訪問安徽省，**2014** 年 **4** 月 **1** 日訪問河南省，**2017** 年 **5** 月訪問山東省、青島市。

基督教文化學會由於得到何世明基金會支持，於一九九九年蒙廣州中山大學(何世明牧師母校)宗教比較研究所馮達文所長支持，得於該所設立「何世明文化講座」，主要推廣儒家和基督教思想的比較以及中國宗教思想比較，每月邀請內地學者、香港學者、海外學者主講。按會後由李志剛、馮達文主編，結集由巴蜀書社出版專書有：《思想文化的傳承與開拓》;《面向神聖人生》;《從歷史中提取智慧》;《文明對話—儒家與基督教》;《文明對話—此行何處》;《近代人物與近代思潮》。基督教文化學會於二零一四年獲天津南開大學歷史系支持開設「何世明博士文化講座」，例定每月邀國內和海外專家學者發表儒家與基督教思想比較，目的促內地和海外學者之交流，先後由侯杰教授主編，由宗教文化出版社出版《基督教中國社會文化》和《基督教與中國社會文化》(第二輯)，以使遠至北方的大學都能發揚何世明牧師的融貫神學思想。

從「基督教文化學會」的會名可知包括「基督教信仰」和「中國文化」含意。何以指中國文化？因為我們知道香港教會的信徒都是中國人，既是中國人就要對中國同胞有傳福音的責任。對同胞傳福音自然需要了解中國文化而進入中國文化，因此融貫神學就是幫助中國信徒和中國非信徒有融和融洽的態度和心性共融相通，使基督教信仰與中國文化有所貫通的交流，在融貫中彼此求同存異，彼此相愛共融，發揮愛國愛教的精神，如此國家必然興盛；教會必然興旺。

當我們問及福音如何植入中華(**Chinese** 華人)大地，華夏(**China** 中國)土壤的問題，經已說明福音已經植根於華人(包括世界各地的華人)；和在中國境內的國民。試研究福音自唐代傳入中國，至今已有一千三百多年，自始福音傳播在中國，以及世界各地華人，實在沒有停止過的。千多年來雖然有斬草除根的反教和滅教行動，但「野草燒不盡，春風吹又生」，因為基督教是一個「生命信仰的宗教」，有宇宙生命主宰—上帝的保護和保守。就以馬禮遜牧師來華傳教後，教會所創辦傳道事工；教育事工；醫療事工(社福事工)經已在中華大地上植根和發芽生長，全是有賴我們信徒福音生命的成熟和發芽生長，深入世界各地華人和中國同胞展現福音的大能。

徐：我們欲推動中華神學 ，相信你也關注這方面。請問從你的角度看，有哪些議題是中華神學需要探討的？

李：當我們討論「中華神學」(**The Chinese Theology**)之時，首先我們要了解神學是有不同的體系，即如教義神學、聖經神學、歷史神學、實用神學。而在神學四大體系中亦有各種不同的科目。事實神學的科目的演繹亦往往因時、因地、因人而產生不同主張和理論。論及「中華神學」的構建，可說一門極大的功課，事實上當福音傳入中國，歷代神職人員和信徒都有不同神學的思維和反響，即或在當今的時代，神學研究亦要切合事奉的職事和自己研究的能力，切不可作出一些天馬行空

言論。是以「中華神學」亦必需與「中華文化」(中華傳統文化和當今社會和國情)有所「融貫」。我個人亦曾構思「基督教儒學研究」、「一帶一路福音傳播」、「基督徒與中華人民共和國的成立」、「社會主義和共產主義興起與基督徒和教會的關係」;「共產主義的神學思想」等論題。為配合當前中國教會和國家的發展與成長，而「愛國愛教神學」是屬當前重要的課題。舉凡神學必須以聖經神學作基礎，此即「愛國愛教神學」包括愛的神學；國家神學；教會神學；愛國家神學；愛教會神學，而各方面均可配合歷史神學和實用神學的應用去發揮。

徐：最後很想問的是，你多年追隨著名史家羅香林教授， 必定近身觀察到羅教授的虔敬愛主和嚴謹治學，可否舉出羅教授這兩方面一些例子以勉後進，並為這位一代學者加添更多姿彩？

李：羅香林教授原籍廣東興寧縣人，父幼山公為廣東著名學者，著有亞洲史、國史概論、詩文集，歷任興寧中學、龍州師範學校校長。其後當選興寧民選縣長，廣東省議會議員。羅香林教授小學中學均在鄉間接受教育。一九二六年考取國立清華大學史學系，從遊王國維、梁啟超、朱希祖、陳寅恪、顧頡剛等名教授。一九三二年九月任職國立中山大學秘書，兼廣東通志館纂修。翌年任教授講授方志研究。一九三四年就任南京國立中央大學史學系教授專授中國民族史、隋唐五代史。一九三五年與朱希祖女公子朱倓女士在南京結婚，復兼上海國立暨南大學教授南洋史地與華僑概況。一九三六年廣州市長曾養甫聘羅教授返任廣州市立中山圖書館館長，兼教中山大學。抗戰軍興，以館藏善本典籍舶運廣西。羅教授隨中山大學嘗遷校雲南、粵北、桂林。一九四一年秋為教育部審定為合格大學教授。隨後轉往重慶市中央政治學校研究部專教民族史。一九四五年抗戰勝利，任廣東省政府委員，兼廣東省立文理學院校長。一九四七年重返中山大學，專任教授，講授隋唐五代史與史學方法。一九四八年兼任廣州國民大學特約教授。一九四九年七月辭中山大學職，舉家來港，曾先後任教文化專科學校、廣大書院、新亞書院。至一九五一年秋受聘於香港大學，以至一九六八年退休。羅教授一九四九年來港之初，先在沙田村屋暫居，於翌年初遷入粉嶺聯和墟定居。以粉嶺居民多為客家人，羅教授走訪附近鄉村搜尋客家資料，因而邂逅崇謙堂村崇真會萬福新老牧師，他鄉遇故知倍感親切，由萬牧師帶領下，而羅師母其後在該村從謙小學獲得教席，夫婦經常參加教會查經班和主日崇拜，是於一九五一年一月二十八日羅教授夫婦與兒子羅康女兒羅瑜在粉嶺從謙堂教會受洗歸主。自洗禮後夫婦每主日到粉嶺從謙堂崇拜未嘗間斷。羅教授其後按立為長老，擔任堂會副主席。其後為香港崇真會區會選為教育部部長、副會長、會長。並代表崇真會出席香港基督教協進會；崇基學院神學組，參與各種職務。至於信義宗組織的東南亞教育事工委員會；東南亞信義宗高等教育促進會；信義宗書院籌辦工作，羅教授均積極參與。羅教授為人謙遜，事奉忠誠，因任職崇真會區會會長日夕為教會事務積勞成疾，入住浸會醫院治療藥石罔效，至一九七八年四月二十日安息主懷，實為教會長老典範。羅教授歷年著作有四十多部，學術論文有數百篇。羅教授心得代表作有：《中國族譜研究》;《國父家世及學養》;《唐代文化史》;《唐代廣州之光孝寺及桂林之摩崖佛像》;《唐元二代之景教》;《蒲壽庚研究》;《西婆羅洲羅芳伯等所建之共和國》;《香港與中西文化之交流》等八部。其中《中國族譜研究》;《國父之世家及學養》;《唐元二代景教》;《香港與中西文化之交流》等四部與基督教歷史固多關係，但對基督教信仰實有極大啟發。羅香林教授一生見證他在教育界是一學問淵博的學者；在教會長老中見證他是一位至死良善忠心的僕人。

當代西方神學家的生命問題

徐濟時

西方歷代出現不少劃時代的神學家，是非西方神學工作者不得不認識甚至追隨， 否則，就會被自己本土的教會領袖質疑其神學造詣；不少人甚至認為，探究西方「大神學家」的思想，是華人教會不割斷臍帶下神學發展的充分及必要條件。

當一代又一代的華人年青有為的基督徒，往西方追隨他那一代名師大家，回到自己地方，多能成為備受敬重的神學教授或教會領袖。 這是無可厚非的現象，因為「西方第一」一向是「定律」， 神學領域或更是。 本文無意爭論「西方神學是否第一」的命題， 本文主要是反思幾位西方「大神學家」的「神學性生命」問題， 也就是華人神學教育所重視的「學術與生命並重」這一課題。

這裏想談幾位當今華人神學教育上，仍在追捧（或許在西方已過時）的大師級人物。首先，上世紀在歐美主流神學界影響力無遠弗屆的人(不論他的學說是否被認同)，能獲一致公認的非巴特(Karl Barth, 1886-1968)莫屬。 他甚至貴為時代周刊 *Time* 1962 年 4 月 20 日的封面人物，顯示他廣泛的影響力。 在巴特過世後西方神學界至今半世紀來被華人推舉的神學名家，幾乎全部受巴特影響，這一批歐英美各具背景的「大神學家」(幾乎全部非屬福音信仰陣營)，不少華人神學工作者曾直接或間接受學於他們，且不斷推介給追求神學的新一代，連華人福音派院校也成風尚。

在德國受神學教育和教神學（期間返瑞士牧會十年）至半百歲、才因政局重返瑞士的巴特，有日耳曼人那一種嚴謹的治學態度，學說亦具有德國先輩如康德、黑格爾和同輩如海德格爾的艱深（或高深莫測）。華人學者能直接從他的巨著《教會教義學》吸收、傳授和解明給學子，不知有多少人能做到這功夫？ 巴特出身自由神學又反對自由神學的學說，和面對納粹德國處境下的言說，可以怎樣過渡、應用到華人主承的福音神學和兩岸三地的政治處境，這「理性過程的有效性」已是先需處理的學問。

原屬改革宗的「巴特神學」(又稱新正統派，neo-orthodox) 的純正性，備受不少身處北美的福音信仰神學家提出質疑， 而華人基督教界似乎少見這方面探討。 或許，更少被華人探討的，是巴特婚外情這一生命問題；若華人仍重視「學術與生命靈性並重」此事，那就甚為值得探討而不是八卦他的私事。近年，西方學者這方面的「巴特研究」正逐一發表，例如 Suzanne Selinger, ***Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth: A Study in Biography and the History of Theology*** (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998); Christiane Tietz, **“Karl Barth and Charlotte von Kirschbaum”**, *Theology Today* 74/2 [2017], 86-111; Wyatt Houtz, **"A Bright and Bleak Constellation: Karl Barth, Nelly Barth and Charlotte von Kirschbaum"**. *The PostBarthian. Retrieved 2019-02-23.*

巴特兒女晚年即他死後十多年，決定整理他的生平信件，待至 2000 年至 2008 年才逐批公諸於世。

2008 年出版的是巴特和私人秘書自 1925 年至 1935 年的通信，揭開他長達四十年的婚外情序幕，震撼學術界。其中他給她那一句 “it cannot just be the devil’s work, it must have some meaning and a right to live, that we, no, I will only talk about me: that I love you and do not see any chance to stop this” (Tietz:107,109) 。這或也在詮釋他的「新正統」神學。

原來 1913 年結婚的巴特(後有一女四子) ，自 1920 年已另結新歡，甚至自 1929 年起安排這位全時間學術秘書(另類賢內助)，搬進他的家裏「辦公」(巴特承認其學術巨著全賴她協助甚至合著) 。她與巴特妻兒共住長達幾十年至終老，令「巴太」非常痛苦。 有學者分析，為減少三人之間痛苦，所以巴特與情人會不時在夏季往外「避暑」。

聰明的巴特，也以他的辯證神學（dialectical theology）搞通、接受這他視為無奈的兩段情， 他甚至認為自己不是道德失敗，理由是他聲稱自己從不作道德性講道(never preach morally)。還是“巴母”最聰慧，對兒子一言九鼎：「令全家沉船的人，有最出色的神學好在哪？」(“What is the most brilliant theology good for, if it is to be shipwrecked in one’s own house?” (Tietz, 107; cf. pp. 103-104))

今天，巴特家族的墓園，就有這兩位女子(最後離世的巴太按巴特遺願葬情婦在其身旁)與他長眠，向後世演繹巴特獨特的「見證」（witness）神學另一面。

……

與巴特同年的**田立克(或譯蒂利希**，Paul Johannes Tillich，1886 – 1965)，遭納粹德國打壓失去神學教席，1933 年受尼布爾(Reinhold Niebuhr)之邀往美先後任教於協和(Union Theological Seminary)、哈佛和芝大，其獨樹一幟的入世神學及反納粹背景，令他日漸在美國聲譽日隆。

他於 1955 年轉到哈佛出任 University Professor，成為該校最高級的五大教授之一。 1959 年 3 月 16 日他成為時代周刊 *Time* 封面人物， 1965 年 10 月 25 日他再次被周刊報道，稱他為 Outstanding Protestant Theologian。 當時盛行一句評價他的話，就是："What Whitehead was to American philosophy, Tillick have been to American theology." 田立克無疑是美國上世紀的頂級神學家。

這位信仰保守牧師所生的田立克，早於 1912 年 26 歲在德被按立為信義會牧師，兩年之後結婚，婚後五年離婚，又過五年再婚，而次妻也是第二次結婚。雖然二人鬧過離婚，但維持婚姻至終老。這妻子 Hannah Tillick 晚年出回憶錄 *From Time to Time*，稱二人原是委身於一個開放式婚姻(open marriage)[1] 這般新潮。或許，他兩次大戰的經歷（曾於一戰服役致精神創傷入院）和「流亡」美國

[1] Wolfgang Saxon, "Hannah Tillich, 92, Christian Theologian's Widow", *New York Times* (October 30, 1988)

令妻子不適應，促使二人放下浪漫而相依為命。然而，該書也提到漫長的婚姻生活中，她忍受丈夫不少出軌行為（縱然不少人質疑指控，但同在協和任教的尼布爾因他輕薄校內女生而與之割蓆仍可佐證其風流）。

田立克 1951 年出的《系統神學》欲澄清其備受質疑不夠純正的信仰，書中認定"New Being in Jesus as Christ as our Ultimate Concern"(p.50)。 可惜，這認信卻反諷他不忠的風流生活。 他的心理治療師兒子追憶「在青少年時期，我直接問他怎樣理順他作為牧師和他的婚姻出軌，他答我從未講過反對姦淫，就即完結該討論。」(in adolescence, I asked Paul directly how he could reconcile his position as a minister and his adultery. He said he had never spoken against adultery and that ended the discussion. [2]) 他兒子在 1998 年 4 月 24 日在哈佛大學的田立克講座(Paul Tillich Lecture)中，以 *Paul Tillich, My Father* 為題揭露父親的性失德問題。田立克的墓石刻上詩篇 1:3，喻他是按時候結果子的溪水旁之樹。

……

被時代周刊 *Time* online edition 2001 年 9 月 17 日稱其為 America's Best Theologian 的候活士(Stanley Martin Hauerwas,1940-), 因中譯著作而越來越被華人信徒認識，他的神學思想也備受香港一些華人神學院老師力捧。事實上，他早年的神學是另一套，因遇到一位功力極深厚的神學家而致多方面轉向，使其思想更進步。[3] 這就是本文第三位要談論的門諾會「大神學家」**尤達(John Howard Yoder**，1927-1997**)**。

尤達留學瑞士巴塞爾(Basel)學於巴特，著作等身、學術超班，出身自主流宗派於宗教改革時期逼害的門諾會，該宗至今仍是人數不多，但嚴守主耶穌(字面意義的)教導而多受敬重，加上尤達出色的學術詮釋，近數十年吸走一批主流宗派的一流神學家，上述聯合衛理宗(United Methodist)背景的候活士是一例。尤達最出色的著作，是其 1972 年的 *The Politics of Jesus* (中譯本：耶穌政治)， 至今已譯成十多種文字出版，此書被 *Christianity Today* (April 24，2000) 月刊評為二十世紀最重要宗教書籍的第五位。 可見其在學術界的崇高地位。

---

[2] www.christiantoday.com/article/saints.and.sinners.the.skeletons.in.the.closets.of.great.theologians/53492.htm , 07 May 2015 , by Mark Woods；另參 Time.com “The Sexes: Paul Tillich, Lover Monday”, 8 October 1973

[3] 候活士受訓於耶魯神學院，早年追隨那一代領導北美神學界的尼布爾兄弟 (Reinhold Niebuhr and H. Richard Niebuhr) 思想，就是基督信仰轉化世俗文化。他後來在這方面有不少轉向，這可在他 1981 年的著作 *Reforming Christian Social Ethics: Ten Theses* 窺見，其中兩命題對今天港台信徒追求民主社會具有參考性，如下：“The primary social task of the church is to be itself - that is, a people who have been formed by a story that provides them with the skills for negotiating the danger of this existence, trusting in God's promise of redemption. / The church does not exist to provide an ethos for democracy or any other form of social organization, but stands as a political alternative to every nation, witnessing to the kind of social life possible for those that have been formed by the story of Christ.”

已婚的尤達長期在該宗最有規模的神學院和 University of Notre Dame 任教， 在上世紀 70 至 80 年代竟犯上性失德，涉及 50 至 100 位女神學生受害人。他的被控拖延至 1992 年到 1996 年才被會方施行低調的紀律處分，而他一直以“出色的”辯詞拒認受害人的指控。直至他死後十六年的 2013 年 10 月，*The New York Times* 引證受害人，終揭發此事。該神學院才在 2014 年 10 月對外承認尤達昔日的罪行，並在 2015 年 3 月 21 至 22 日舉行特別的安撫聚會(Service of Lament, Confession, and Hope)。門諾會在早年外傷陰影不，再歷現今「內傷」，打擊無法估量。

若要細說下去有問題的大師名牧，還有 John Knox 50 歲娶少年妻、John Wesley 與妻關係糟糕、Kierkegaard 斷絕與家人關係並突棄未婚妻、Martin Luther King 被好友揭婚外情等，上世紀八十年代的兩位著名的美國已婚電視佈道家 Jim Bakker（與秘書有染並斂財入獄）和 Jimmy Swaggart（嫖妓被警方發現）更是震憾。港台熟悉的美國福音派資深教授 Roger E.Olson 在其博客 (www.patheos.com) 2014 年 6 月 14 日撰文“Should a Theologian’s Life Affect How We Regard His/Her Theology?” 勸喻大家不必將學問與生命「攪炒」，否則神學院圖書館書架會輕省不少 （much less burdened down）或我們的神學思考會貧乏不足（perhaps our theological thinking poorer），他接着加一句中國人都會敏感的流行於德國的「國家社會主義」方面： “And I didn’t even mention all the German theologians and biblical scholars who supported National Socialism!”

Olson「寬大處理」學問與生命問題，從近代西方學術的先進性而言是無可厚非，否則當代西方神學界就會自廢普世領導力，而事實上北美門諾會有些女學者已將尤達的書在心中下架，不知「非西方」男學者又如何理解尤達、巴特、田立克等的醜聞與神學上關係？

若收窄「非西方」為中華大地，相信這三位大師將神學與（婚姻）倫理脫鉤對華人基督徒是大問題。就算今天西方教會那些對同性婚姻容許的，仍未至進一步如三人對「婚外性行為」容許；後者行為就算在性開放的西方政壇，亦難以容許（如美國前總統克林頓出軌被彈劾）。這三位培育神學生的教授，皆是已婚者且兩位出身牧者，公然幹出政客也不敢張揚的性失德，折射出其神學思想在聖經倫理的失守。這一式「去倫理的神學」就算具所述範圍的正確性，也不具信仰生命的整全性；這種「知」「行」分割而不「合一」的神學取向，無疑陷入極端，亦失於聖經真理重視的「生命靈性」面向。當然，背後亦包含西方神學一直受希臘哲學及其二分法(Greek Dualism，包括靈肉二分)[4] 的影響 。

---

[4] 可參著名聖經學者 N. T. Wright 在 2011 年的基督徒哲學家會議發表的論文：“Mind, Spirit, Soul and Body: All for One and One for All Reflections on Paul’s Anthropology in his Complex Contexts.” Paper presented at the Regional Meeting for the Society of Christian Philosophers, Fordham University, (March 18, 2011) 。文中他指出： **“The western tradition, catholic and protestant, evangelical and liberal, charismatic and social-gospel, has managed for many centuries to screen out the central message of the New Testament,……”** 更複雜的是，新約聖經所含的猶太和希臘背景（D. B. Martin 指羅馬社會如奴隸制度、婦女地位、帝國宗教等，亞蘭文化於保羅，安提阿於基督徒，亦是重要處境）如何影響作者、讀者和內容，學術界一直在轉變觀點。

多是屬於猶太背景的新約作者，在一個受到世俗文化、多元思想巨大衝擊的環境下，[5] 新約作者皆非常重視信仰的「貼地」對應、及生活倫理的應用(有趣的是缺乏當時猶太人熱衷政治革命方面的應用)。當時的性失德文化的挑戰，就被納入為各書信主要的倫理性回應。這一新約原貌信息，經過一千多年西方神學在應對歷代西方思潮文化下，如今就反映在以上三位神學領導者，如何在性倫理方面放輕聖經甚至去聖經化。這一屬於生活生命層次的關懷，向來是中華文化比較關注的向度。這裏無意指出華人的性倫理較合乎聖經(正如三妻四妾的「齊人之福」思想至今仍是不少華人 DNA)，乃是華人以「生活」為終極關懷的文化資源豐富，可以此探問聖經同樣豐富的倫理性教導。

華人的神學教育，無疑在港台星地區的學術發展走得比較快(美加的華人神學教育則迎頭趕上)，引入西方高等學術已達半世紀。如今出現上世紀七十年代開始領軍的一批神學工作者已功成身退、第二代老去、第三代接力的現象，華人學者興幸地仍有增無減下，應是適當時候反省怎樣做神學下去？是否仍是西方神學至上---繼續成為華人神學的惟一啟迪，甚至直引大師言論對應各地華人社會的獨特處境就是？這是一個急不及待要正視同樣是(神學)「離地」、不貼地氣的大問題。有機會另文再論。

---

[5]本世紀的權威學者各有見解如下：今天改革宗最出色的哲學家 **Nicholas Wolterstorff 提到：“The patterns of classical Greek thought are incompatible with the pattern of biblical thought.”**（from Dylan Pahman, “Philosophy According to Christ: Were the Fathers ‘Corrupted’ by Greek Philosophy?” **(May 10, 2017,www.blogs.ancientfaith.com)** 。至於猶太主義和希臘主義的互動，新解讀可見諸 **Troels Engberg-Pedersen ed.,** *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001**) 兩位耶魯新約學者以下分析，直引：Palestine in the first century was profoundly Hellenized …..Indeed, “Judaism” was in some senses a Hellenistic religion. (p.25, by Wayne A. Meeks) / since most scholars nowadays agree that all Judaism of the ancient world that would have had anything to do with early Christianity was already Hellenized, and that all forms of Greek culture in the same period had been influenced by “oriental” cultures, to ask whether something is Hellenistic *or* Jewish would seem to be a misleading question. (p.30, by Dale B. Martin)/But for the time of Paul, to imply that Judaism was in a symmetrical relationship with Hellenism is bad history…Tertullian was opposing not Hellenism to Judaism, but Greek philosophy to Christian doctrine…According to Tertullian, the philosophers are the “father of all heresy”, and all heresies are traceable back to some particular philosophy…(Eusebius) insists that Christianity is “neither Hellenism nor Judaism, but a new and true kind of divine philosophy…” (p.31, by Dale B. Martin)**

內聖外王

從中國哲學基源問題探索中華神學

梁燕城

中國哲學的基源問題: 建立內聖外王之道

中華神學是基督教生根在中國歷史文化的神學反思。中華神學的方向，是以中國人的心靈來消化基督教聖經的真理，在持守聖經核心信仰下，以中國人心靈所產生的問題，來作神學反省，從聖經提出回答，建構中國神學思想的特質。

中國神學反省，必須能面對回答中國人的問題，運用中國的思維方法和特有理念，去建造中國基督教的神學。這使神學擺脫了西方的思想框架，而讓信仰與中國人的心靈呼應。

通過中國人的心靈去消化基督教，能够一方面讓基督信仰對中華民族的前途、命運與處境有適切的承擔，另方面使基督信仰與中國文化的理念交匯與融合，使信仰能够在中國文化的土壤生根，成為中國人生命與生活的一部份。

中華神學的起始，是先掌握中國文化關注的基源問題，及中國哲學對宇宙與人性的核心哲理，再以這哲理的一些理念與思維方法，去作神學反省。中國哲學一開始的核心關注，可從《莊子》天下篇所見，因《天下篇》是先秦後期的道家思想，綜合評述春秋戰國各家各派学說，是對中國哲學始創期的總了解，開始一段即提出這時期中國人思考的問題，並影響了以後中國文化思路的重點。《天下篇》始段大概提出三重點：

1.《天下篇》第一個重點是說明宇宙真理之源：

「天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：無乎不在。曰：神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。」[1]

《天下篇》一開始區分了「方術」與「道術」，「方術」指限於一規則或方法的學問和觀點，「道術」指真理之道的學问和觀点。跟着問道術存在於那裡？答案是無所不在，**莊子跟着問自古崇高的「神明」與「聖王」從何而來？**「神明」的解釋可見於《淮南子》:「若神明，四通並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，而不可為象，俯仰之間，而撫四海之外。」[2]**神明為無所不在，且能化育萬物的神聖本體。**林雲銘說：「神者，明之藏。明者，神之發。言道術之極也。」[3]但《天下篇》將神明與聖王並舉，故此中的「明」字，是由「神」所「出」，可指是神聖本體的「發

---

[1] 《莊子・天下篇》。

[2] 《淮南子・道應訓》。

[3] 林雲銘，《莊子因》。

出體」，發出什麼？「明」字也有光明之意，故是由神聖本體發出的靈光或榮光。**神聖本體發出靈光，就如神聖價值在現世所成就的即是「聖王」之王道。而這一切的真理皆源於一，是一個無限之道。**

2.《天下篇》第二個重點是描述人類原初狀態的完美性:

「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。」[4]

古聖人是完備地了解「道術」，故能配合神聖本體及其彰顯之道，至於醇的意思，章炳麟云：「醇，借為準。」[5]，又《釋文》：「淳，音準。」即古聖人按天地之標準。去化育萬物，帶來天下和諧，使人民生命得滋潤，所謂「本數」與「末度」，成玄中英疏謂「仁義」與「名法」，聖人明白道的根本在仁義，連繫於道之末節，即名法。六指六合，即四方上下，亦即空間。四，指四時，即時間。即聖人在空間通達，四時順暢，對大小精粗的事物，都無所不在地運轉其作用。

3.《天下篇》第三個重點提出其時因天下大亂，形成真理被分裂的問題:

「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故**內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。**悲夫！百家往而不反，必不合矣。**後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。**」[6]

莊子指出當前狀況是天下大亂，賢聖的道理不能彰顯，道德的標準不能統一，天下人大多憑借一偏之見，就自以為很了不起。譬如眼、耳、口、鼻，各有各的作用，但不可能交替通用。又好像各種各樣的技藝，各有各的長處，適用時就能派上用場。雖然如此，不能全面周遍，不外偏執一端的人。他們分割了天地之美，離析了萬物相通之理，肢解了古人的全面性，很少能夠完備地掌握天地之美，述說神聖本體及王道的內容。所以內聖、外王的道理，晦暗不明，被鬱壓而不能發揮，天下的人各自追求其所偏執的看法，自以為是完美的方術。可悲啊！眾學派遠離真道而不能返歸，必然不能合於古人的道術！後世的學者，不幸地不能見到天地的純全真相，及古人對真理之道的全貌，真理也就被天下人的偏見所分裂。

---

[4] 《莊子・天下篇》。

[5] 章太炎，《莊子解故》，《章太炎全集》(上海:上海人民出版社，2014~2017)第六冊。

[6] 《莊子・天下篇》。

總結《天下篇》前段，莊子在先區分「道術」（真理之道）和「方術」(有偏見的學問)，指出，道術「無乎不在」,「皆源於一」，即真理只有一個，是無限的。古人明白道術，故能感通天地，育澤

萬物萬民。至於「方術」，則是只從片面去看真理，所謂「天下多得一察焉以自好」，平常人執著其所看到偏於一面的觀點，而建立「方術」的框框，莊子特別提到，因天下大亂，引致「內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發，天下之人，各爲其所欲焉以自爲方。…後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。」[7] **這「內聖外王之道」，其實即為道術，即真理之道，當其暗鬱不發，人執於偏見，道術就分裂。**

「內聖外王之道」是中國歷來思想家追求的理想，指人內在生命可達致聖人的品質，外在世界可達至依聖人之王道治理，而使天下運作有道，達至和諧與和平。所謂「道術」，即指依真理之道的運作，內聖外王之道就是將道術實現出來。

但因天下大亂，人人都迷執於真理的某一面，形成偏見的理論架構，引致真理被偏見所分裂了。故中國自古思想的基源問題，是如何使這大地上的人，走出偏見的迷惑，能活出有道的生活。

「內聖外王」的追求，是一種生活上達至美善幸福的要求，中國人這種思想路向，和西方文化起源時的希臘哲學路向不同，希臘哲人如泰利斯(Thales)探求宇宙之根源，柏拉圖思考超越的最高理型真理。**希臘哲學起源於對 宇宙萬有存在的驚奇，其基源問題是追問宇宙的起源與存在的真相，中國哲學起源於追求生活美善價值。**

在先秦後期的綜合性思想，還有儒家《禮記》的大學與中庸篇，**《大學》中的八達德，從格物、致知到治國、平天下，及《中庸》講未發之「中」，及已發之「和」，都是追求「內聖外王」的同類思想。**可見這是中國思想最創發期的綜合關注重點，可視為中國哲學的基源問題。

……

《莊子・天下篇》前段的三重點神學意義

從中華神學反省《莊子・天下篇》，首先發現其三重點有神學意義：

1. 宇宙終極真理：「道術」、「太一」與「神明」

《天下篇》第一重點是開宗明義說明宇宙終極真理，指出道術(真理之道) 的本體獨一而無限，是「神明」(神聖靈光) 及「聖王」的根源。這在神學上，涉及探討上帝的性質，《天下篇》言道術的獨一無限，與上帝理念有相似及可融通之處。可從《聖經》作神學的探討：

1) 《太一生水》篇與《聖經》的哲學神學彼此參照：

[7] 《莊子・天下篇》。

《天下篇》先論宇宙原於一，後即提到「神明」的降與出，對「一」與「神明」的了解，**中國近年考古上有重大發現，是「郭店楚墓竹簡」，其中有一已佚失的《太一生水》篇，共十四簡三百**

零五字，提到宇宙生成論，一切萬物始於「太一」，這太一與《天下篇》中講「皆原於一」的意思一致，即是宇宙獨一本體。跟着又提到「神明」如何在宇宙生成過程中被建成。

《太一生水》篇原文說：「太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地復相輔也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。……陰陽者，神明之所生也，神明者，天地之所生也，天地者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時。周而又始，以己為萬物母。」[8]

從《太一生水》所描述的宇宙生成與發展，先是太一，由太一生水，水成天地，天地成神明，之後才有陰陽。這與《聖經．創世記》平行閱讀可有很多可參照之處。

《聖經．創世記》一開始說:「起初，上帝創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗；上帝的靈運行在水面上。神說：要有光。就有了光。」[9]宇宙起初是上帝創造(bara')天地，希伯來文 Bara'常以上帝為主辭，指上帝使其「從不存在中而創造和形構其存在」。「空虛混沌」在希伯來文是 tohu wa-bohu，指荒涼、虛空、混亂。古代希臘七十士譯本譯為「不可見與未成形」。「淵」在希伯来文的是 tehom，指大水，描述為「黑暗」的大水。而後**上帝的靈運行在原始黑暗的深淵上，上帝說要有光，就有了光。其過程即獨一的上帝創造天地，原先是荒涼混亂的黑暗大水，上帝創造光明，展開了秩序。**

這程序與《太一生水》篇近似，若太一指至高獨一的造物真理，是與上帝接近的概念。然後上帝創造天地時，先有原始混沌的大水深淵，這時天地萬有是不規則的潛質，而後再在黑暗深淵中產生了光，秩序就開始。科學家 Schroeder 認為這是指宇宙原始大爆炸時，光子從黑洞中釋放[10]。然而《聖經》所言的光，似不單指光子，而且是一切秩序的根源，這光是照明原始的混沌黑暗，進而消解了混沌和黑暗。光是指一種展開宇宙的能量，涵藏一切自然規律與數學原理的創造性力量，使混沌轉為有序。在《聖經．約翰福音》也提到創造時的光:「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。生命在他裡頭，這生命就是人的光。那光是真光，照亮一切生在世上的人。」[11]這裡形容**光是一切生命之始，同時**

---

[8]參考 龐朴：《太一生水說》（《中國哲學》第三十一輯，遼寧教育出版社）。
及鄭吉雄，《太一生水》釋讀研究，《中國典籍與文化論叢》第 14 輯（北京：北京大學出版社，2012 年 6 月），145-166。

[9] 《聖經．創世記》1:1-3。

[10] Gerald L. Schroeder, *Genesis and the Big Bang: The Discovery of Harmony Between Modern Science & the Bible* .(New York: Bantam, 1990).

[11] 《聖經．約翰福音》1:1-4，9。

也是一切價值的根源，不但萬物藉之而被造，且是人生命之光，或可稱為一種靈光，而非物質之光。

回頭看「神明」的意思，莊子將「神」和「明」兩字分開來的，其實其他古經籍也有。如《易・繫辭傳》：「神而明之」，《管子・心術篇》：「獨則明，明則神矣」。可見**「神」和「明」是兩個概念的合用如「天」和「地」，「陰」和「陽」，均是兩概念的結合。「神」應指神聖奧妙本體，「明」指神聖本體發出的靈明。**

在郭店竹簡中先有「天地」，才「成」「神明」。 何謂天地呢？「太一生水」篇中，在宇宙起源時：區分「生」與「成」及「反輔」與「相輔」兩組概念，「生」水是一「創造」過程，而水「反輔太一」，是水回頭來輔助太一的力量，就「成」天，「成天」即建造(不是創造)了天，這天再反輔太一而成地。

水是指原始的深淵，在未有神明之光時，萬有只是潛質，水的「反輔」是協助至高造物者太一，完成天地的建造。原始的天地在其中漸形成，太一生水篇：「下，土，而謂之地，上，氣也，而謂之天」。已說明地是土，天是氣。在初創時「天」和「地」只是大水中的雛形， 應類似**《聖經・創世記》所言的混沌狀態，要有光之後才有秩序，這在《太一生水》理念即是「神明」。**

太一及神明的關係，可從《鶡冠子》書中看到：「泰一者，執大同之制，調泰鴻之氣，正神明之位者也」[12]。 **泰一似是指具智慧的至高造物主宰，掌握（執）宇宙萬有共同秩序，調節原初混沌之氣（山海經曾言「帝鴻」，為混沌之獸，泰鴻應指原初之混沌），這氣的調節當可指秩序形成的過程。**所謂正「神明」之位，就是使宇宙的神聖靈光，得正確位置而使一切的動力，在黑暗大水中將混沌中的天地形成有秩序的一切，於是才分陰陽兩大原則，成為創生萬有的基礎。

宇宙由原初的一體潛質，化而為兩極之變化，天與地，神與明，陰與陽，於是宇宙的生成，乃成為一「相輔」的過程，此中可見作者頭腦很清楚，作為宇宙獨一的始源，太一是「生」水，那是指「創造」，從無而創造原始的深淵，萬有之潛質。之後是反輔及相輔而「成」世界一切。

這與《聖經・創世記》用「創造」（bara'）一辭，指「從不存在中而創造和形構存在」是一致的。而這原初之潛質與太一合而有的創造，名之為「反輔」，之後即用「成」，而不用「生」的概念，「成」字類似創世記中的建造（asah）一辭，是將已有的再建造發展形成，並非由無而有。由此展

[12] 《鶡冠子・泰鴻篇》。

開了天的原初秩序，再成地的秩序，於是天地分判，創造的規模初具。神聖靈光照遍，萬有規律之道即確立，由之以後的程序，就是「相輔」的發展，即萬有依秩序而生化，不再是由無而有了。

《太一生水》與《聖經．創世記》的宇宙生成論有一平行相似的程序:

甲. 宇宙從獨一而無限的造物主而被創造，上帝或太一。
乙. 首先是黑暗的深淵大水，天地或地在其中仍是混沌荒涼。
丙. 造物主開始了光或神明的明照，是一切秩序的開始。

不過兩者也有不同，「太一」是中國早期的哲學觀念，與莊子所言的「皆源於一」中的「一」，及「無乎不在」的「道術」，意義接近。也通於老子之說：「是以聖人抱一，為天下式」[13]。 意思聖人是能懷抱獨一真理的。又云：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一化為天下貞」[14]。**這「一」是天地清寧的本質，神明（宇宙靈光）之靈性，又是無所不在而遍一切山谷之中，更為萬物創生的根源。**此外，與之相關的，還有「太極」、「泰初」及「一」這些概念。

「太一」是一哲學上至高造物者的理念，上帝是一宗教信仰的對像，其分別在上帝有說話，上帝的說話創造萬物，說話也可與人有感應溝通，而產生啟示及人與神的感通。**在新約就用「太初有道」來說明，「道」是希臘文「邏各斯」(Logos) ，即說話，既創造萬物，也能道成肉身來人間。「上帝」是一神學理念，與「太一」作為哲學理念是有別的，但可相通而互相參照。**

2) 「神明」的「降」與「出」及神學的啟示觀

論到《天下篇》所言「神何由降，明何由出」，「神明」的「降」與「出」， 在神學上涉及神聖世界如何臨在於人的問題。**中國古文化中「神明」的觀念十分獨特，既是宇宙的生成原理，可解為宇宙原初的神聖靈光，是神聖世界發出的榮光。**

但神明在其他典籍，又可指人的靈悟性，如**《淮南子》：「見人所不見，謂之明，知人所不知，謂之神，神明者，先勝者世。」**[15] 。 這是指人在內心可有獨見獨知，神明是指人的靈悟知見本性。又**易傳：「神而明之，存乎其人。」**[16]這是指人內在的「神」可以「明」，即人內在有靈性，可以明悟或照明世界。又**孟子：「聖而不可知之之謂神。」**[17]這「神」是人心內的神聖本質，為其靈性，由之而流露出「明」，即指人可發出靈性的光輝，這是人格的光，不是物理界的光。

---

[13] 《老子．二十五章》。

[14] 《老子．三十九章》。

[15] 《淮南子．兵略訓》。

[16] 《易經．繫辭傳》。

在神學上思考神聖靈光的意義，聖經中用光一理念，首要是與「神明」一樣具有神聖意義的。舊約用光來比喻上帝，如詩篇「耶和華是我的亮光，是我的拯救，我還怕誰呢？」[18]上帝是「住在人不能靠近的光裡。」[19]光的希臘文是 phos，原是指油燈出的光，但在形而上學卻可指真理的光，創造的秩序。這與中國「神明」理念作為宇宙本體的觀點接近，具有超越的真理意義。

但光也與道成肉身的耶穌基督相關，**耶穌說：「我是世界的光，跟從我的，就不在黑暗裏走，必要得著生命的光。」[20] 這是中國所言「神降」及「明出」的觀點接近，是上帝降臨而向人顯出的意思，在神學是指「啓示」**，啟示的希臘文是 apokalupsis，意思是「公開」或「揭開」，即是指高於人可知的宇宙性真理，可以向人主動開顯。且人接受光就不在黑暗裡走，具有救贖意味。

「神明」的降出，可比喻為靈光照在公眾的地方，驅除黑暗，有社會倫理的意思。耶穌所論人的光，你們是世上的光。城造在山上，是不能隱藏的。人點燈，不放在斗底下，是放在燈台上，就照亮一家的人。你們的光也當這樣照在人前，叫他們看見你們的好行為，便將榮耀歸給你們在天上的父。」[21]那是指跟從基督的人， 要像靈光照耀，正面影響周圍世界，與常人有不同的表現，置身人群中，像光照遍黑暗，成爲一個與別不同的，有美善生命的群體，由此彰顯上帝美善之榮耀。這種群眾的美善光輝，可救苦難的群眾脱離黑暗，故說「在黑暗中行走的百姓看見了大光，住在死蔭之地的人有光照耀他們。」[22]

「神明」的降出，其靈光也可指人間的正確知識，及靈性的純潔等。保羅說：「那吩咐光從黑暗裡照出來的上帝，已經照在我們心裡。」[23]上帝的光照在人的心，指人的心被這世界的神所掌管，無知而昏暗，但因爲上帝在人性中新的創造性作爲，上帝的靈光照進他們心裏，黑暗就除去了。像上帝創造世界時，宇宙原初的黑暗被光驅散一樣。

光的描述，也可比喻愛的心靈，**約翰說：「我寫給你們的，是一條新命令，在主是真的，在你們也是真的；因為黑暗漸漸過去，真光已經照耀。**人若說自己在光明中，卻恨他的弟兄，他到如今還是在黑暗裡。**愛弟兄的，就是住在光明中**，在他並沒有絆跌的緣由。惟獨恨弟兄的，是在黑暗裡，

---

[17] 《孟子．盡心篇》。

[18] 《聖經．詩篇》27:1

[19] 《聖經．提摩太前書》6:16。

[20] 《聖經．約翰福音》8：12。

[21] 《聖經．馬太福音》5:14-16。

[22] 《聖經．以賽亞書》9:2。

[23] 《聖經．哥林多後書》4:6。

且在黑暗裡行，也不知道往那裡去，因為黑暗叫他眼睛瞎了。」[24]這裡的所謂新命令，指耶穌基督是真實的光，其實即真愛之光，所以活在、或行在光明中，就是行在愛中。光明與愛，黑暗與仇恨，是互相牽連。人表現的愛與恨，顯示人是行在光明中，或行在黑暗中，且會對現實處境產生影響：有人是對光作出貢獻，有人使黑暗更深沉。因此，一位住在光明中、充滿愛的基督徒，在他裡面沒

有絆跌的緣由，因光照在他的道路上，使人看得很清楚，走得穩當。但心中的仇恨，就像黑暗使人瞎了眼，扭曲事實，對他人的觀點，由恨意而生出偏見。惟有愛才能看清真實，以致在觀點、判斷、舉止上，都保持平衡。

神明關聯到啟示的主題。又論到「聖王」的「生成」，涉及真理之道如何在現世落實，在神學上關聯到上帝國度的主題。中華神學須吸收及融會中國的真理觀、啟示觀及國度觀。

2. 人類原初狀態的完美性

第二重點是描述:「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。」[25]

莊子以上古原初的人具有完備的道術，即是能通透真理的聖人，故可以配合宇宙神性靈光(神明)之道，能按天地之標準，去化育萬物，帶來天下和諧，使人民生命得滋潤。聖人明白道的根本在仁義，連繫於道之名法。在空間通達，在時間上則四時順暢，對大小精粗的事物，都無所不在地運轉其作用。

中華神學須在創造論上吸收及融會中國哲學的古聖完備人觀，去描述樂園中人與眾生的原初美善性。這在神學反省上，涉及探討上帝創造人及人管與保育萬物。根據《聖經．創世記》:「上帝說：我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜和全地，並地上所爬的一切昆蟲。上帝就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。上帝就賜福給他們，又對他們說：要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上各樣行動的活物。」[26]上帝創造人時「將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人。」[27]上帝「將那人安置在伊甸園，使他修理看守。」[28]

---

[24] 《聖經．約翰一書》2:8-11。

[25] 《莊子．天下篇》。

[26] 《聖經．創世記》1:26-28。

[27] 《聖經．創世記》2:7。

[28] 《聖經．創世記》2:15。

莊子說「古之人其備乎！配神明」，《聖經．創世記》描述人的始祖，正是完備的，所謂上帝的形像，是指人內在能與神聖相通和配合，人內在有永恆的靈性，與上帝相似。上帝是聖潔的，人內在的上帝形像有美善本質，故人人的內心有道德責任，也有理性，可以管理天地萬物。人類在地上作上帝的代表，負上管理的責任，與莊子言「配神明」，在義理上相通。**一般古代東方的王常被視爲帶有神的形象，但創世記却肯定每一個人都是帶上帝的形像，視人人平等。**人被賦與「有靈的活人」性質，人所具有的靈性，就是上帝的形像，是人完備而通神聖世界的本性。

莊子所言「醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓」，是指人按天地之標準，去化育萬物，帶來天地與人民的和諧。創世記中人與天地萬物的關係有四個理念，即「治理」、「管理」、「修理」、「看守」，均有其獨特和深刻的意義。

「治理」一辭的希伯來文是 *Kabash*，「管理」一辭是 *radah,* 兩者聯合用在第一章，指人在大自然中的基本地位和能力。「治理」（*Kabash* 一般英譯 Subdue）指征服，有壓下和綑綁的意思，像征服者把對手踏在腳下一樣。「管理」（*radah* 英譯 rule）指擠壓，有時用在人用腳踐踏葡萄而成酒。「管理」表示統治權，但不是剝削，人代表上帝管理一切，是爲了使萬物和諧，故上帝不允准人濫用受造之物。從這兩辭看，是指人的地位高於自然，其能力是可以征服及控制萬物。然而從壓葡萄變酒的意義看，卻具有將大自然轉化為可用之物的意思，這描述主要在陳述人的本質，即人的地位高於自然，人有能力和知識，可以改進和善用自然，使人與自然調和配合。

這裏表達之人的本質，雖然高於自然，且可改進自然，但不具霸主地位，人的本質若與無限美善的上帝相比，仍是渺小的。在詩篇中曾說明人性的既渺少又尊貴之特質：「我看你指頭所造的天，並你所陳設的月亮星宿，便說：人算什麼，你竟顧念他，人算甚麼，你竟眷顧他。你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕，你派他管理你手所造的萬物，就是一切的牛羊，田野的獸，空中的鳥，海裏的魚，凡經行海道的，都服在他的腳下。」[29]

這段詩歌表達出人的弔詭性本質，即同時是偉大，同時是渺小。與上帝和宇宙相比，真是「人算甚麼」，可說是小如微塵。但因上帝的顧念和眷顧，才有尊貴的價值，得以「管理」萬物，且使一切生物「都服在他的腳下」。由於管理一辭原文就有以腳踐葡萄以成酒之意，故說「服在他的腳下」。

[29] 《聖經．詩篇》八篇。

這裏討論人的地位，提到人之所以高於萬物，主要是因上帝賦與人的責任，去管理一切。人的地位必然連於人的責任。然而人如何落實在自然中去管理的責任呢？**創世記二章描述人在伊甸園中，負責「修理」和「看守」。「修理」的希伯來文是 abad，是指服侍，甚至是成為奴隸去服務。「看守」一辭原文是 *shamar*，是指看顧和保持。**

這兩理念表達出，人的行動是為了花園本身，為了自然萬物的發展。**大自然的存在不是為了人，更非以人為中心，卻是以自然為中心，萬物不是為了人的舒適而存在，卻是人盡責任去服侍的整體**

存在。人對完美花園的修理和看守，是運用宇宙的規律、數學、法則，使萬物和諧發展，這與莊子所講「明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在」的義理相通。

這裏的意義是「人的定位」及「人的責任」。從宇宙整體看，人在萬物中的定位，是尊貴的，具有高於萬物及改進自然的能力。然而從具體世界中，人有責任去服侍萬物，保護大自然。這是人作為有尊貴定位的存在者的應然責任。**人同時是自然萬物之主人與僕人，此為人在天地之中的位置。人這弔詭的特性，莊子沒有提，是創世記所獨有的。**

3. 真理闇而不明，偏見撕裂天下的處境

《天下篇》第三重點描述天下大亂形成的迷執偏見，「內聖外王」的完美價值陷於闇黑鬱結中，終至真理被人的偏見撕裂。這在神學反省上，是對罪的狀態的描述，今從中國智慧思考罪的狀態，《聖經．創世記》記載始祖本是完備的人，但因選擇分別善惡樹的果子，而產生罪的狀態，與永恆價值斷裂了關係，這在神學上是原罪问題的探討。

若用中國哲學觀念描述，罪的狀態引致內聖外王的完美性虧損，心失去完美無限眼界，進入分別善惡樹所代表的世界，即用有限的知識，產生成見之心，自以為自己代表了是非的標準，而與不同成見的人各有是非定論，如莊子所言：「道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨的是非，以是其所非，而非真所是。」[30]大道是因着人小小的偏執成見而隱匿，言論因表面華麗之孰而隱匿，由此人產生了自以為代表真理的是與非判斷，故產生**儒家和墨家互判自己為是，他人為非。這種自以為代表是非真理的心，可稱為分別善惡之心，而形成各種成心偏見，故此「道術將為天下裂」，是撕裂真理之始，結果是人因此失去樂園，進入「天下大亂，賢聖不明，道德不一」的世界。中華神學須**

[30] 《莊子．齊物論》。

吸收融會中國哲學的智慧，從人心偏執而撕裂真理的論述，去豐富關乎罪的理論，探討罪的起源及其引申的後果。

「原罪」最先是由愛任紐(Irenaeus, Bishop of Lyon) 及奧古斯丁(Augustine of Hipo) 所提出，思想根源來自保羅的所言「罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」[31]但奧古斯丁論罪惡指人在美善本性上的虧損，來自人與上帝關係破裂，並不是一種惡的本性，卻是一種善性被隔絕的狀態。「你們從前與　神隔絕、因著惡行、心裏與他為敵。」[32]惡行是

由隔絕而來的。因這隔絕的狀態，人性的美善性被虧損，「因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。」[33]奧古斯丁(Augustine) 定義罪惡是「完善的虧損」(privation of goodness)[34] 。

被虧損的美善性停在潛能狀態，而不能完全實現，一旦實現時會產生扭曲，就產生罪的狀態，成為惡行。如人本性中有無限的愛，以這愛去愛上帝，即是人性的實現與成全，但因與上帝隔絕，一旦實現時就被扭曲成愛名利權勢，視名利權勢為上帝，即創造了偶像，「將不能朽壞之上帝的榮耀、變為偶像。」[35]

在聖經，罪之希伯來文是 *chata*， 是指「不 中 目標」，希臘文 *hamartia* 有同樣意思，在希臘文學中，是指英雄犯了悲劇性的錯誤。古代 以色列 的 軍隊，有些 士兵 都 擅長 投 石，而且 可以「毫髮 不 差」地 擊 中 目標。在 聖經 裡，「毫髮 不 差」這個 詞 可以 直譯 為「沒有 犯罪」[36]。**不中目標即偏離了正確道路，也偏離了上帝，這意思用中國文化方式表達，可指「不中不正」，「偏離正道」。故罪不是指一種惡性，而是虧損與偏離的原本美善的狀態。人性在罪的狀態不等同性惡論，邏輯上與人性中的仁心及良知並不衝突。**

中國哲學中孟子正面肯定人心性的本體是善，是仁心與良知，但亦正視人性實現時不能達至應有的善，提出「陷溺其心」的理念，孟子曰：“富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才 爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」[37]為何富足時年青子弟多懶惰依賴，災荒時年青子弟多橫暴呢？

---

[31] 《聖經．羅馬書》5:12。

[32]《聖經． 歌羅西書》1:21。

[33] 《聖經．羅馬書》3:23。

[34] 參考，*Confessions*, Book 7, Chapters 11-13，及 *Enchiridion*, Chapters 3-4

[35] 《聖經．羅馬書》1:23。

[36] 參考《聖經．士師記》20:16。

[37] 《孟子．告子》。

是人在現實利害中，心陷溺纏繞於處境中，不能發揮其本體善作用。這與「虧損」與「偏離」是同樣描述人性的不正常狀態，不過沒有基督教講得那麼嚴重。

基督教強調罪的嚴重性，認為人不能憑自己完全實現善，故以「信心」作為突破罪的出路。信心不是善的湧現，而是心靈的自我倒空，人本體存在向上帝的開放，上帝作為終極美善與人會面，藉基督救贖而湧入人心靈，神人感通共融。這亦是基督教與儒學的分水嶺。

中國哲學論「內聖外王」之道陷於闇黑鬱結處境，配合儒學孟子論聖人與人同類，心、性、天合一，及《中庸》論「天命之謂性」《大學》提出「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。」**八條目等思想，後世循着這思路，就探討成聖如何可能的問題，特別到宋明理學，成為主要哲學論題。這顯明中國哲學的重點是很具體的，就是落在生活價值的反省，即是思考人生如何可達至完美？或者人生如何可回到完美狀態的問題。**

中華神學面對中國思想的基源問題，應先把神學重心落到生活，而不是由形而上學開始，這是中華神學的起點。

至於基督信仰如何達至內聖外王呢？中華神學要落在當前中國的人格情況，社會處境的需要，沿着稱義與成聖、靈修登峯、回歸嬰孩、行公義好憐憫、天國臨在人間等思路思考，找出神學與中國相關之路。這將在稍後將探討。

閱讀推介 02

中國文化處境的神學反思 --- 中華福音神學人物研究
作者：徐濟時 梁燕城(導論)
出版：文化更新研究中心 (2012 年 8 月)
總代理：基道書樓

基督教入華超過二百年，如今形勢，應是像早期教會出現的教父時代，即是由華人承擔在中國文化和處境中的神學建造，故名之為「中華神學」。基督教來華二百年來，英美宣教士引進了福音神學，這也日漸成為華人教會中神學的主軸，故加以名之為「中華福音神學」。

本書是以探討中華本土神學的人物為主題的第一本書，介紹二十世紀中段起研究這一式神學逾半世紀的研究者思想。 這批神學工作者和基督教思想家，原本是孤軍作戰，各自著書立說，能將之綜合一起作研究，是一個重要開始。本書是中華神學為主題的重要入門作品。

本書展現十三位神學推手：已安息的何世明、吳明節、徐松石、楊牧谷、周聯華，台灣的林治平、李錦綸，香港的楊慶球、溫偉耀、羅秉祥，北美的梁燕城、溫以諾、陳宗清。以上各人皆熱衷於本色神學建構，並以當今英國史學家 David Bebbington 為福音主義（Evangelicalism）所下的四點定義 – 悔改主義 Conversionism、行道主義 Activism、聖經主義 Biblicism、十架主義 Crucicentrism – 立場一致（其中一點或多點）。因此，每一位人物的介紹，皆會重點探討其「中華神學」和「福音神學」，以示是項研究的特色。為助讀者欣賞各人長處及領悟各人理路，本研究少採批判進路（critical approach) ，卻加一點傳記寫法，予以配合。

註： 其中一位被研究的人物楊慶球博士，全文內容可見於本網頁「研究團發表」他的專欄中，讀者可以此為範例聯想其他十二位人物的研究方式。

Ladd, George Eldon.1974. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
賴德，《賴氏新約神學》(網上中譯本)
譯者及日期：不詳

George Eldon Ladd (賴德，1911- 1982)，生於加拿大阿爾伯特省(Alberta)，在美國新英倫區(New England) 成長，1933 年被按立為美北浸信會(Northern Baptist Convention) 牧師，1942 年起在神學院教新約和希臘文，其在哈佛大學完成的博士論文是有關《十二使徒遺訓》的末世論， 1950 年開始在創立第四年的富勒(Fuller)神學院教聖經神學，並參與領導該院。 他最受重視的著作是 1974 年出版的 *A Theology of the New Testament* (其中的神國觀前有三本後有一本類近著作)，此六百多頁的教科書在名史家樂馬可(Mark Noll)1986 年的調查中，高踞歷代福音信仰學者最具影響力著作的第二位，僅次於加爾文的《基督教要義》，Noll 在其 *Between Faith and Criticism* 一書表揚 Ladd 是"the most widely influential figure on the current generation of Evangelical Bible Scholars" (有趣的是 Ladd 反對流行於華人教會的改革宗加爾文觀點的救恩教義)。Ladd 認定的「神國始於耶穌已臨成為末世時期」之說，奠下福音派日後主流的國度神學(Kingdom Theology)，也開啓華人教會對神國觀的認識。筆者特以此作引，集中介紹本書這重中之重的「神國」。

作者身處自由神學大熱之時，新約研究正大受德語學界的歷史學和各式批判學的影響，而福音派能以英語作有力回應的寥寥可數，上世紀中英美福音派面臨自由神學越趨巨大的冲擊，陷入教義也難保之勢。

作者不隨布特曼主催的那一種視耶穌復活等神蹟為神話 (myth) 的觀點，回歸認定新約歷史的真確性，並認同作者是受啟示來詮釋耶穌言行，寫出合乎福音信仰的新約神學， 乃是新約各書在多元信息下保持一致(unity in diversity)的神學，如符類福音中神國度、約翰福音中永生、保羅書信中稱義與基督裏新生命、希伯來書中大祭司等，皆是一致地指向神的救贖。

本書 44 章中，開首 15 章是符類福音，其中第三至九章皆以「神國」轉化成各章標題，內容佔上全書最大篇幅，反映作者的新約神學以耶穌高舉的「神的國度」為核心。

以下是該幾章提及「神國」(意同「神的國度」)的重要概念，撮下：

第三章： 對神國的需要
這世代是會被將來世代取代，此種末世二元論，不是希臘哲學永恆地對立的二元論。
神國攻陷邪靈界並征服撒旦的國。

第四章：神的國

神的國是耶穌的核心信息。
教會是神國的子民但不是神的國 (有別奧古斯丁至宗教改革認為教會就是神國)。
耶穌的言行已令神國闖入歷史但到末世祂再來才完成。
舊約有神國的概念卻沒有這用詞。
主前猶太文獻改以天國(但極少用)表達神的治理和以律法施行的王權。
耶穌有關神國的用詞是當時的猶太文獻沒有的，所以極具新意。
耶穌所提的國含普世性，有別猶太教只含自身民族色彩。
新約中神國的仇敵指屬靈的惡魔，有別舊約的指外邦敵國。

第五章：救恩的新時代

解讀馬太福音 11 章 11 至 13 節。
解讀馬可福音 10 章 23 至 24 節 30 節 (指蒙福的生命)。
猶太教到主後第三世紀，才認同以賽亞書 53 章「耶和華僕人」是指彌賽亞 (但不能應許人罪得赦)。
猶太教認為末日審判以「善行比過犯多」才宣告那人無罪，這從功德而來的義，與耶穌的教訓完全相反。

第六章：天國的神

神透過耶穌來世主動尋找拯救人，這有別當代法利賽主義的「神等人回轉才拯救」(沒有中保角色)；後期猶太教更說神高高在上遠離人，只在末世作一次終極的拯救。
神的國含有神是父是王。
耶穌如同舊約先知，傳神國的福音籲人接受，拒絕的就受審判。

第七章：神國的奧秘

奧秘存在於神國的比喻 (不能以寓意或預言解)，每個比喻只有一項中心真理。
神國的奧秘乃在「已經成就但尚未成全」(fulfillment without consummation) 。
猶太神學也如耶穌所說神國在末世降臨，並非奧秘 (但不包含神國預先以隱藏的形式進入、增長和改變世界如耶穌比喻所言)。
耶穌的比喻含神國已臨但不立刻除淨惡人(待末日才分隔)這舊約沒有的信息。
耶穌沒有說神國是教會，兩者不能混為一談。
約翰福音綜合神國是「我的國不屬這世界」 ，甚至不靠更多人接受來促使神國降臨，惟靠耶穌使神國進入歷史。

第八章：神國與教會

初期教會認定教會不是神國，教會是要進入末世的神國，第五世紀初奧古斯丁將神國與教會看為相同，其後天主教繼續這一看法，更正教也延續類似相同的看法至近代。
教會是承受現今神國的百姓 (教會非神國本身)，教會將來亦承受末日神國。

耶穌早期是向猶太權勢傳揚神國，但被拒絕。
耶穌的門徒就是承受彌賽亞救恩的人，是神國的子民，是真以色列人。
耶穌所提教會的希臘文(ekklesia)可能源自阿蘭文(kenishta, 集會)這新詞。耶穌稱之為「我的」教會與自己連結，是有別並取代舊約以色列國。
耶穌是將教會建立在彼得這人，但非指是一個職位可以傳遞給繼承人。
教會是見證神國 (救贖行動)，教會不是神國，也不能建造神國。 教會要展示神國的生命 (能結果子的百姓獲賜神國)。
真理是不可能沒有教會(接受神治理的人)的神國，也不可能沒有神國的教會。

第九章：神國的倫理
登山寶訓是要人在生命中被神完全治理的完美寫照，這義待末日神國才能完全經歷。但現今世代，這義仍能達到某程度，在乎人經驗到某程度而定。
倫理就像神國，夾在現今(某程度)實現和末日完全實現的張力中。
神國的要求必須比人生一般責任優先，甚至比效忠最親密的家庭關係更優先。
為神捨棄自己和性命的，在主再來的日子要得賞賜。
愛的命令是舊約一切倫理的總綱，也是耶穌一切倫理教訓的總結。
神國不單是將來的賞賜，也是現今的賞賜，賞給願意為神國捨棄一切的人。

以上走馬式介紹本書的核心信息神國，是為讀者提供一個速寫， 一睹這位出色作者論到聖經的中心信息。本書一大特色是將耶穌的講論，對比兩約之間很多猶太文獻的內容， 從中透視耶穌說話的處境性，助讀者能適切地明白主的言行。

中華神學亦必須正視神的國度這一課題 ，尤其這「天上的國」與「地上的國」怎樣作處境性協調，地上國要怎樣踐行才合乎聖經真理，這有西方歷代基督教國家所行可作參照，其成敗得失，對今後中國教會的發展，都是重要可借鑒的教訓。

https://ctrcentre.org/

Canada 加拿大文更
114B 8988 Fraserton Court
Burnaby, BC, Canada V5J 5H8
Tel: 1-604-435-5486
Web:www.crrs.org Email: info@crrs.org

Toronto 多倫多文更
P.O. Box 7247 7060 Warden Avenue
Markham ON, L3R 5Y0 Canada
Tel: 1-416-786-9255 Fax: 1-416-229-9771
Web: www.crrstoronto.org Email: info@crrstoronto.org

Hong Kong 香港文更
Unit 809 8/F Fortress Tower,
250 King's Rd, North Point, Hong Kong
Tel: 852-2393-9440 Fax: 852-2393-9441
Web: www.crrshk.org Email: info@crrshk.org

U.S.A. 美國文更
P.O.Box #7717 Alhambra, CA 91802-7717 USA
Tel: 1-415-696-6728(SF)
Web: www.crrsusa.org Email: info@crrsusa.org