

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

# 研究季報

訪問溫以諾牧師

成聖之學與人的神聖化(*Theosis*) / 梁燕城

李澤厚與中國當代思想的萌芽 / 梁燕城

戀上神國研究 (三之一)

George E. Ladd的《新約神學》(上) / 徐濟時

第6期  
2022年1月



中華神學研究中心 —《研究季報》務求有容乃大、海納百川，好讓各方的反思與創見，能在這裡自由地探索討論中華神學及其相關課題。

本中心設「研究團」、「客席研究」及「神學生/神學人」三個渠道供自由投稿。適合的文章除刊於網站，更會被收入《研究季報》加以推廣。

歡迎學者、教牧人員、神學生、或對中華神學有研究興趣人士，主動來文分享。盼這網站和刊物，是神學資源的寶庫，讓有心人滙聚同建中華神學。

請參閱網站 <https://ctrcentre.org>

主頁的「操守及投稿」

來稿/投稿：[minister@ctrcentre.org](mailto:minister@ctrcentre.org)

## **中華神學研究中心 研究季報 06 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](http://www.ctrcentre.org) )

版次：2022 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 8 樓 809 室 ( 網址：[www.crrshk.org](http://www.crrshk.org) )

# 目錄

編者言	頁 1
訪問溫以諾牧師	頁 2-9
成聖之學與人的神聖化( <i>Theosis</i> ) / 梁燕城	頁 10-28
李澤厚與中國當代思想的萌芽 / 梁燕城	頁 29-31
戀上神國研究 (三之一) :George E. Ladd 的《新約神學》 (上) / 徐濟時	頁 32-47

## 編者言

徐濟時

踏進 2022 年，讓咱們互道「新年快樂」，但大家都知曉：這是別於以往那樂觀期許 (promising) 的快樂新年，這是戰後一代罕有的前景不明的悲蒼新年。新冠肺炎，不斷變種向人類宣戰，全球疫情一波 Delta 未平、一波 Omicron 又起。兩年來，人類不斷以天災應對(趕製疫苗抗戰)，不多見以人禍(重振道德靈性)應對，豈能戰勝！「瘟疫」肆虐兩周年之際，讓我們悼念多達五百多萬病逝者，醒察葛培理(葛理翰)女兒 Anne Graham Lotz 在 2020 年疫初「國家祈禱日」悔認(confess)舉國的人禍，她說：「我們(美國)已變得極其世俗化以致我們甚至不承認祢的存在、更不用說崇敬或順服祢.....我代表美國承認這些我意識到的舉國罪行。我向祢悔認：我們舉國對性上癮、對錢上癮、對享樂上癮、對娛樂上癮、對色情上癮、對科技上癮、對毒品上癮、對酒精上癮、對食物上癮、對電視上癮、對成名上癮、對我們自己上癮。(I confess national addiction to sex. To money. To pleasure. To entertainment. To pornography. To technology. To drugs. To alcohol. To food. To television. To popularity. To ourselves.)」

她將上列「悔認」化為接後的十段禱詞，是疫境下切中時弊之禱 (詳見「文更」2021 年 2 期《天情通訊》拙文)。同樣，中華神學不是陶醉於空中樓閣的形上神學，而是應對現實的處境神學，故際此疫下兩周年也不忘省悔。

返回介紹今期季報的一訪問兩長文一短文，皆反映出此刊物每期要求的學術性兼可讀性。

溫以諾牧師用心接下專訪，多謝他就篇幅所限將字數從三萬減至一萬之下。溫氏在美加的福音派宣教學界，相信無人不認識他；向來重視差傳宣教的華人教會，學者神學生應對他不會陌生，但其學思未為人熟悉。所以，盼專訪有助華人教會進深思考宣教理念本色化，而不是只關注近年流行實用傾向的「短宣長宣」這般簡單化。

梁燕城博士發表兩文，〈成聖之學與人的神聖化〉是詳解儒家的實踐哲學。孔孟之道，反映在《大學》的八達德、《中庸》的誠，以至宋明理學的存天理去人欲、致良知等修養工夫。這內省克己之道與基督教傳統的屬靈操練、人有神形像、東方教父思想等互動相成，開出成聖學到神聖化的可能性。另一文〈李澤厚與中國當代思想的萌芽〉，誌念一代哲人李澤厚及其所開出有別新儒家的實踐哲學，他的哲思領域引往宗教境界和基督信仰，甚具啟發。兩文精彩，請勿錯過。

本人從今期開始，轉研「神國」這一絕頂重要但人人大多不諳其詳、甚至誤會頻生的課題。神國神學是建構中華神學的重中之重，此系列乃拋磚引玉之作。

結語，還是這句，祝您「新年快樂」！



## 訪問溫以諾牧師

引言：

一位七十多歲仍在不停教研寫聯、不絕使命異象，是如何煉出來？華人神學界罕有以人類學出身的溫以諾牧師／博士，一直衝出西方宣教學，建樹之多，不得不訪。他從建道神學院起，後在美、加、菲律賓、澳洲全職英語授課、長任博士課程及論文督導—美國 Reformed Theological Seminary 8 年並開拓 PhD 課程、Western Seminary 至今 21 年並開拓跨文化博士 (Intercultural Studies) 及教育學博士 (EdD) 兩課程。近二十多年他亦在多間華人神學院講授教牧學博士的宣教課程，包括基督工人神學院、真道神學院（前稱台福神學院）、新加坡神學院、馬來西亞聖經神學院、建道神學院等；他亦為台灣的中華福音神學院開拓宣教學博士課程（兩年後交其教授接辦）。踏足中西學界、不停開創理論，一位華人學者在西方不跟西學而推「中色神學」，是怎樣的歷程？請看下文分解。

訪問者：徐濟時牧師（徐）

受訪者：溫以諾牧師（溫）

徐：西方絕大部分「一流神學家」，都沒有宣教經歷的。然而，能夠突破西方神學，往往來自西方的宣教學者在經歷過宣教後，提出新的甚至反西方的神學。可見神學不只是傳福音講真理，更是在傳講中反省原有一套詮釋真理的神學，並推動神學的突破。你從所專長的跨文化研究，對傳統的神學和傳統的宣教學，亦提出了新見解。尤其是你在耶魯神學院安息年進修中所作的研究。可否分享一下這突破過程的來龍去脈？

溫：有關突破傳統的神學和傳統的宣教學的因由，總括而言，是因為具體地採用「跨科際綜合研究法」（又簡稱「溫氏治學五要」）之故。下面是倡導這研究法的背景，並略作介紹。

源自 1978 年紐約州立大學人類學（碩士、博士課程）畢業後，回香港任職建道神學，主領滕近輝牧師在環球華人神學院中，首創的差傳系課程，前後有 3 年的時間。期間將西方教育（修讀學位課程：新約研究、輔導學和人類學），及從前在香港所學的：中國的文、史、哲學用 3 年時間，融會貫通。經悟通後倡議「跨科際綜合研究法」。這是綜合聖經、神學、哲學、社會科學、心理學等學科組合而成的。自從 1979 年出版第一篇中文的文章，1982 年出版第一篇英文文章，數十年來研究、出版均根據此研究法，來進行學術探討及事奉實踐。

問到事奉的反思和差傳策略新方向的探討，我倡導回歸聖經真理，推動突破傳統西方神學的努力，皆因堅守「跨科際綜合研究法」的原則及細則之故。有關「跨科際綜合研究法」，有興趣的讀者可參考數年前我一篇文章：「從綜合研究法反思—全球化、處境化、全球在地化、及華人散聚現象」（《環球華人宣教學期刊》第 51 期，2018 年 1 月）。值得一提的要點：頁 5 介紹引用聖經時，必須區分「出於聖經」（biblical）和「合乎聖經真理」（scriptural）之別。

嚴謹遵守 5 個步驟，首要以聖經為基礎，繼以正統神學為根本進行研究。為便記憶，有「聖、神、理、境、用」的口訣：(1)合乎聖經真理、(2)具備神學基礎、(3)具整全理論、(4)適切處境、(5)具體實用。

我著作的範例：1988 年出版《破舊與立新》、1999 年的《中式神學綱要》、2016《關係神學》及《恩情神學》，均採用「溫氏治學五要」的跨科際綜合研究法。事因方法嚴謹、步驟系統化，故此過去數十年出版各類學術文章及約 10 本中文書，出版約 20 本英文書及學術文章，從未有修改的必要。原因是「跨科際綜合研究法」，以聖經的真理為基礎，與正統的神學信仰為根據，作學術研究及冀求新探索的進路。

徐：在北美，推動神學思想的「出色」學者，大部份不曾全職牧養教會（華人世界似也步入這情況）。你曾經有一段時間往加拿大全職牧會，這般離開一個學術環境進入教會的現實中，有否帶給你日後長時間反思本色宣教神學某些幫助呢？可否回顧和分享一下？

溫：我所出版和探索研究的問題，是綜合我在牧會和植堂，和做宣教事工和神學教育幾方面的實際經驗來融會貫通的。

我是在上世紀 70 年代起，在紐約長島植堂（長島豐盛生命教會）。1978 年回港後在香港黃竹坑宣道會（北角宣道會的分堂）牧會，其中一位會友梁家麟後成牧師並出任香港建道神學院院長。80 年代接任陳終道牧師的加拿大列治文華人宣道會。1997 年之前在多倫多植堂（麥咸華人宣道會）。其後我們全家，由加拿大宣道會差派往菲律賓及澳洲作宣教。自從 1975 年修畢輔導碩士課程後，也未停作輔導事奉。

故此，我的研究及出版，是揉合神學教育、植堂宣教、牧會輔導、宣教工場等而成，務求融會貫通。

徐：你大部分人生都在美國讀書生活工作，事奉更一直是在西人的神學院。在這般西化的環境下，你是如何反省以至「保育」自己的母語、文字和文化呢？

溫：我每天用中文聖經靈修，用歸納式查經預備講章，每主日用中文（包括廣東話和普通話）作解經式講道，皆在華人教會及海外短宣工場。故此，雖然在美、加神學院任職（包括博士班授課及指導論文），在英語環境中工作 30 多年，我堅持用中文讀和寫，務求保持中文的熟習和應用。當然，每逢牽涉到學術性的事奉，我會用希伯來文和希臘文研究。另外，廿年前創辦的電子刊物《環球華人宣教學期刊》*Global Missiology*，是多語言包括中、英文、西班牙及法文版本。直到兩年前，我才把英文版本編輯交給別人，自己繼續負責中文的編輯工作，努力保持用中文著作和出版。

徐：你在 1999 年推出《中式神學綱要》一書，轉眼至今已二十多年，相信期間你加入不少



內容充實之，可否提點一些內容？好使該書讀者有更好的學習。

溫：此書二十多年來在中文方面，已開拓下列項目：(A) 散聚宣教學；(B) 關係實在論；(C) 恩情神學；(D) 關係互動論的轉化更新模式。B, C, D 三項稍後答，以下介紹散聚宣教學。

2003 年，我已在美國差傳學會(American Society of Missiology)，發表一篇關於散聚宣教和海外華人宣教事工的學術文章。2006 年在耶魯大學安息年的研究，探索兩項課題：關係論及散聚宣教學。自此陸續用中、英文按散聚宣教學的主題，出版文章及十多本專冊。

散聚宣教學：是從學術角度探討人口散聚的現象，以期有助完成大使命的一門學科。英文 diaspora 一詞原為希臘文 διασπορά（意思是分散），而歷史上舊約時代「分散」的猶太人及新約時期「分散」的基督徒均用上這字。近年學術文章亦多用這字來描述離鄉別井、遷徙移居的人。我用溫氏治學五要的跨科際綜合研究法，始創中、英文的名詞「散聚宣教學(diaspora missiology)」，是順應 21 世紀的新形勢（如大規模人口流動、全球化等情況），是與傳統宣教學大異的新模式。

散聚宣教學事工共有四個模式

- 向「散聚人口」傳福音(To the diaspora)：接待、安頓、關懷、語言文化培訓等福音預工與福音查經班
- 藉用「散聚人口」(Through the diaspora)：通過親友網絡，向同胞作福音工作
- 超越「散聚人口」(By/Beyond the diaspora)：跨越文化，在本地、家鄉或是國外，作其他族群的福音工作
- 聯同「散聚人口」(With the diaspora)：與機構、差會聯手作宣教，支持與差派

散聚宣教學這創意模式，源自我的家庭背景：我兩位伯父，在第二次世界大戰前後，越洋遷居，多年後葬於緬甸及古巴。後母於中國饑荒期，少時被親父賣給南洋遠房親戚為婢女。我祖籍廣東台山，二戰時父母逃往廣西，我和姐姐在柳州出生（所以我姐姐名溫小柳），後移居廣州，長於香港。我美國留學時，修讀人類學，博士論文（1978 年完成）是專門研究紐約唐人街僑民，用兩文四語（台山話，廣東話，普通話／國語和英語）作田野研究。我於建道任職三年後移民，往加拿大神學院任教，其後被差往菲律賓及澳洲從事宜教學事工，故親身體驗散聚的經歷。

人口散聚現象，始自舊約選民猶太人，因亡國被外邦統治、驅散、擄掠。新約教會因逼迫導致信徒四散。舊約多卷書記載散聚人口的史實：如創世記亞伯拉罕離開吾珥往迦南；出埃及記猶太人從埃及往迦南；約瑟在埃及皇宮，但以理在巴比倫王朝等。猶太人被擄，以斯帖記、尼希米亞、以斯拉記等均屬有關散聚現象的書卷。彼得前書及雅各書，是寫給散聚的信徒。所以散聚是聖經歷史及救恩歷史的現象及觀念，故此散聚宣教學，並非我「發明」的，是我從聖經研究及按 21 世紀的大趨勢，融會貫通「發現」出來。

我花了 25 年時間，栽培一位菲律賓留學生 Dr. Joy Sidiri Tira，分別在美、加三間神學院，三個課程(MA, D.Miss. & D.Min.)用「華福」的模式，指導他兩篇博士論文(D.Min.-RTS & D.Miss. -Western Seminary)且陪伴他，經十多年的努力，成立了「環球菲律賓福音聯盟」FIN (Filipino International Network)。他從事菲律賓僑居海外者，散聚宣教事奉的成績被洛桑普世福音事工的領袖認證，他修讀第二個博士課程時，被委任「洛桑特派散聚宣教專員」Senior Associate of Diaspora Missions, The Lausanne Movement ([www.lausanne.org](http://www.lausanne.org))。

後來 Dr. T V Thomas (和我在神學院同工多年的印裔教授)、Joy Tira 及我，三人被邀 2010 年的 10 月南非第三屆洛桑會議，在大會中有兩次不同形式，主領「散聚宣教事工」的專題，在國際宣教大會中，介紹這創新的宣教模式。我們三人合力，在大會前籌款及組織行動小組，編印英語小冊子 *Scattered to Gather. Embracing the Global Trend of Diaspora* 數千本，予出席者每人一本作啟蒙式認識散聚宣教事工。自第三次洛桑會議於南非發表後，散聚宣教的課題，和散聚人口傳福音的策略，就慢慢在國際界被認同，如今很多國際性會議，都採取這主題，甚多差會亦採納這個差傳策略。

自從洛桑之後，我出版了 10 多本英文、4 本中文專冊，包括《北美華人散聚宣教》和《香港南亞裔的散聚宣教》於 2015 年、《意大利散聚華人及散聚宣教》於 2018 年、《馬來西亞散聚華人及散聚宣教》於 2021 年。

徐：你多年來提出「恩情神學」和「關係取向」，並透過你善長的文化人類學比較圖表，加以解釋。你本人及你的學生都有不少這方面詮釋性文章。然而，對於一些非修讀宣教學的教牧和神學生，未必容易正確掌握，可否以他們較為容易明白的表述，略為介紹你的學理？

溫：好的，以下簡略介紹「關係實在論」、「恩情神學」、「關係互動論的轉化更新模式」。

關係實在論：2006 年耶魯大學安息年，我研究的另一個項目是「關係論」，這「關係」(relationship)的定義是具位格者間互動連繫的處境及相連效應，有別於「關係性」(relationality)指有連繫的性質。「關係實在論」是系統性地認識「實在」是基於神與被造一切「縱」的關係。「實在」及「真理」的認識是基於神與三界「橫」的關係：就是「靈界」天使、「人界」人類及「世界」被造的自然一切萬物。「關係」是三一真神內在的特性（聖父、聖子、聖靈成三位一體），同樣地，「關係」也是人類內在的特性（男、女二人成一體）。神與被造一切互動的「實在」，是多向度、多層面、多處境的「關係」網絡。正如《中式神學綱要》(1999)書中所述，中國人的生、長、活，均處於複雜「關係網絡」中，「關係」不但是嘴邊掛、心關切，更常樂道：「有關係，什麼都沒關係；沒關係，什麼都有關係」。若能按照「聖、神、理、境、用」5 步驟：以聖經真理為基礎，有堅強的神學根據，藉關係的思維作架構，融合中國文化的傳統，整全地構思「關係論」在學術上貢獻，在事奉中落實應用。這就是我推展「關係論」的初衷。過去 20 年來，在不同的中、英文學會及研討會中，先後



就「關係論」發表論文如「關係宣教學的真、善、美」（編按：見於本中心網頁「神學生—神學人園地」），並出版約十餘本專冊推介如《關係神學初探》(2016)、宣教新世代(2020)、*Relational Missionary Training*(2017)等。

恩情神學：2015 年香港建道神學院及天道出版社和其他的機構主辦「恩情神學」講座，我發表兩篇論文：貫連「神學」的「恩情神學」及貫連「宣教學」與「輔導學」的「恩情神學」，後以之出版了《恩情神學：跨科際研究與應用》(2016)。「恩情」(*ēn qíng*)就是「恩惠情誼」，是源自「恩典」(*grace*) 又具體地把「恩典」落實於有位格者的互動及相應關係中。「恩典」好比山上湖水，山下人無緣得益。若加工把湖水引到山下，人們便能受惠，這就是「恩情」。二者同源卻效應互異。保羅書信中在三段經文林前 15: 9-11; 弗 3: 8; 提前 1: 15-16 屢次提及、強調親歷神恩的具體恩情，故此心裡感恩、嘴巴謝恩、手腳報恩，誠為恩情導向事奉的典範。「恩情神學」是系統性地探察、研究「恩情」的本質、現象及處境的系統性神學反思：以神向人顯出的縱向恩情關係 (*gracious/unmerited relationship*) 為軸為首，及後橫向的受授過程，包括受恩者把所領受（縱向上而下）的恩情，橫向傳授／傳遞，延續擴張。故此「恩情神學」又可簡化為「系統地對神、人、天使間先縱後橫、既縱又橫互動的現象及網絡即神、人、天使的關係網絡，所作神學構思」。三位一體的真神是一位關係的上帝，我們能夠被揀選、被呼召、被拯救、被保守、被差遣。這也是由關係論轉化成神向我們所顯出的恩情神學。

關係互動論的轉化更新模式：多年前《中式神學綱要》(1999)提出神界、天使界、人界構成的境界神學，強調三界互通。正如約伯記第一、二章所載，天使侍立耶和華時，魔鬼兩次跟耶和華對話，取得共識後，地上的約伯及家人接二連三遭遇突變，便是三界互通的最佳寫照。我近年受社會科學中流行的「象徵互動論」(*symbolic interactionism*) 所啟發，配合境界神學，悟出境界神學、關係論、恩情神學融會貫通，再推出「關係互動論」的架構，探討更新變化的模式，其內容簡介如下：神、天使、人均具位格，且不斷互動而導致眼花潦亂的變化如魔鬼及人類的墮落、道成肉身的救贖計劃，聖父因子而差聖靈等。神賜人的救贖、更新的恩情，導致更新變化。

- 基督徒的「所是」(*being*)，包括在基督裡是新的創造，是蒙恩的兒女等恩情受惠者。
- 基督徒的「所屬」(*belonging*)，包括在基督裡屬神家裡的人、屬天國子民、彼此相屬互為肢體，連為基督的身體，同為被召的會眾(*ecclesia*)，共享屬天團契(*koinonia*)。
- 基督徒的「所成」(*becoming*)，是神更新大能的受惠者，體驗美好(榮上加榮) 變化的實情。

恩情式的更新變化過程有三：「所是」是始點(*point*)，「所屬」是進程(*process*)，「所成」是正向的改變(*positive changes*)。上列各項要點，可應用於佈道、輔導、講道、教導……等實用課題，稍後按整體出版計劃，與讀者們分享。

徐：我相信你有很獨特的體驗，就是與不少西方（英、美）的宣教學者、甚至其他科系的學

者，有頗多非書本性的親身接觸和交流。對於我們華人神學工作者，向來推崇多在書本上認識的（除了往外升讀所接觸的）歐美神學家的「一流學問」，你同意是否好好追隨，或有否什麼另類看法呢？

温：上面介紹「關係論」及「散聚宣教學」兩項課題，曾於美、加學術會議中發表，計有 Evangelical Theological Society (ETS)、Association of Missions Professors (AMP)、American Society of Missiology (ASM)、Evangelical Missiological Society (EMS)。我亦曾任 ETS study group leader (研究小組組長)、AMP member、ASM 董事、EMS 兩屆會長和雜誌 *Occasional Bulletin of EMS* 編輯六年、博士論文系列 EMS Dissertation Series 創刊者。能多年跟西方學者，同道切磋，受益良多。

在這幾個學術團體，我先後發表的學術論文中，「散聚宣教學」被接納度較強，被認同是相對較易，但「關係（神學）論」的推廣，是一條漫長之路。事因我並非神學家，又非哲學家，更不是聖經學者；我由人類學專業，轉承宣教學，始創關係論，發動非傳統的散聚宣教學模式，探討恩情神學，倡導關係互動論的轉化更新模式等項研究課題，按個人學歷及背景，不容易被人接納和認同。所以，雖然我在這一方面曾經出版過英文多篇文章和多本專冊，但被接納的程度仍然偏低。上述研究項目，都是英語出版在先，然後部份資料才用中文出版。

西方學者，囿困於西式思維的形態，加上世俗化的蠶食，其中多項流行的理論及實踐，是我不敢苟同（不然便是妥協），及不能隨眾（「跟風」）的。下面簡列兩項為例：

#### (甲) 「文化」的定義及觀念

時下在人類學及差傳學界，基督教徒學者，公認神及天使，均為「超文化」(supra-cultural 即「文化」範疇以外)，而「文化」僅為人類所獨有，是一個封閉系統。因此神學便與人類學分家，三一真神與人界疏離，靈界與人間分隔。這受困於世俗化的文化觀，是我不敢苟同的。

按「温氏治學五要」我的治學法，人類文化是（向靈界的神和天使）開放而互動頻繁的。且人類是按神形像被造，「我們的生活，動作，存留都在乎祂」（徒 17:28）。（詳參上面「關係實在論」及「關係互動論」）。早於 2003 年 5 月 8 日，香港三間神學院合辦及多間機構協辦視像會議研討會，我為主題講員用「傳統式神學與處境化神學論宣教」及「宣教文化人類學 = 文化人類學 + 神學」兩篇專文，倡議及示範跨科際研究法。我提出「文化」是具位格者、具模式地互動的範圍及效應。因此，神界、天使界、人界是三界互通、密切互動的。人類學應建基於神學，兩門學科是相輔相成，而非對立或分割的。這兩篇專文及八篇回應文章，載於 2004 年第十六期的《教牧期刊》。

#### (乙) 「宣教／差傳」的定義及觀念

西方學者，包括是差傳事工領導人，公認「差傳／宣教」就是「大使命」，大使命的實踐，



是「使人作主的門徒」，這事工導向的模式強調為神「所作」(doing for God)，忽略首要的「所是」(being)，輕視神從事宣教事奉者先歷神的作為(God working in us)，然後我們被主用而有所作為(God working through us)。父、子、靈關係的神，在差與被差中顯明差傳的神這種關係導向的宣教模式，「宣教／差傳」的定義是個別信徒或組成的堂會，繼承及完成「三一真神的使命」(missio Dei of the Triune God)，在靈性層面（搶救亡魂）及社會方層面（引進平安 shalom），導致體驗神的救贖、和好及更新等恩情。

在推動關係導向宣教學方面，我在 2019 年 11 月泰國的 3 年一次亞洲宣教大會發表論文，繼於 2020 年 9 月全北美 Missio Nexus 年度宣教大會中推介，並出版「關係宣教學的真、善、美」(2021)和《宣教新世代》(2020)。

徐：你對 Fuller 神學院曾往非洲宣教的教授 Charles Kraft(名著 *Christianity in Culture*)所說的，曾經提出您不同意的見解，可否說明一下呢？

溫：Kraft 很有名的書 *Christianity in Culture* (1999)，是國際甚多神學院差傳系、神學系的課本，已譯作多種語言。2003 年我被北美福音派差傳學會(Evangelical Missiology Society)邀請，在年會中評估他的宣教理念及倡議的宣教模式，包括這本暢銷課本。我在大會發表的文章—“A Critique of Charles Kraft’s Use/Misuse of Communication and Social Sciences in Biblical Interpretation and Missiological Formulation”，於 2004 年專冊出版，後也轉載於 [www.globalmissiology.org](http://www.globalmissiology.org)（未有中文版）。Prof. Kraft 是語言學家及聖經翻譯專員，在 Nigeria 為當地 Hassar 族人創製文字，出版了 13 冊的字典。目睹非洲受邪靈干擾的困惑，他返北美修畢人類學博士課程，重回宣教工場。在 Fuller 神學院，他先用 *Christianity in Culture* 的書稿授課，經十多年鑽研、教學中修訂才出版內容涵括神學、釋經、宣教、人類學、傳播學等多方面。該書獲得殊榮，25 年後修訂版仍甚暢銷。

他在神學釋經方面傾向 New Hermeneutics 新正統派神學。差傳理論是建基於人類學「功能論」(functional anthropology)。值得一提，他倡導人悔改的行動本身等同「典範轉移」(“conversion is paradigm shift”)。此說不合聖經真理，卻是人類學「功能論」的思維架構。福音派認為「典範轉移」是罪人悔改重生的結果。我在 2003 年 EMS 年會發表論文時，他應 Fuller 教務長 Dudley Woodberry 之邀在場回應。我採「溫氏治學五要」(跨科際綜合研究法)評論，他如此回應：「我同意溫教授的評論，但他挑戰我重寫這本書，只因近年研究興趣轉變了，故無法應允重寫」。查實因他和 John Wimber (葡萄園運動創辦人)在 Fuller 授課時趕鬼，成為全校及全國盛名的差傳學，自此他全部精神，聚焦於靈恩派的趕鬼恩賜，並著專書推介。我想這才是拒絕修訂這本、具跨國影響力的課本的主因。問題出在他推崇功能論的手段，企業化及經營式推動差傳事工，務求藉人們「感覺需要」(felt need)來推銷福音，領人歸入主名下。我認為這並非罪人悔改蒙恩的福音，卻僅按人意(感覺)的需要推銷福音，不是以聖經的真理為準，不靠聖靈動工(叫人為罪為義為審判，自己責備自己而悔改)、不按神的心意／旨意，佈道宣教。



福音是神的大能，要救一切相信的人；絕非憑佈道、宣教者的策略才能，導致「典範轉移」。這次訪問，我只選列要點，簡介我對他的評論(Critique)。

徐：還記得你完成博士後，就返回香港，在建道神學院任教並推動差傳課程。不多久，中文大學就邀請你加入其新開辦的人類學系，但你推掉了。當中有否什麼考慮和原因？

溫：中文大學人類學系創辦時，由兩位來自台灣，分別留學美國及日本的教授合作，但不會廣東話，在香港諸事不便。我被邀請加盟，協力推動新課程。但我夫婦二人，均有明確宣教召命，雖然神多次未予通達道路前往宣教工場，但修讀人類學初衷，特為宣教事奉作好裝備，意願並非任職大學教授，故此道謝婉拒，從未後悔。十年後至終得償所願，由加拿大宣道總會差往菲律賓及澳洲宣教工場事奉。

徐：可否說一下你的學生？你指導的博士生應出了很多人。請問他們大多從哪裡來的？他們的論文大多是研究哪些方面的？有否什麼特色？他們畢業後從事什麼工作為主？他們之中的華人在教會和華人神學的影響又怎樣的呢？

溫：我主持博士課程約 30 年之久，並作博士論文指導，學生來自世界各地如歐洲、非洲、亞洲、南美洲，大多是從工場回來再進修的跨文化同工，其中包括在職的神學院教授、教務長、院長、植堂宣教士、差會行政主管。主修跨文化研究及跨文化教育學的論文題目，各適其適，近期變化較多，如 LGBTQ Frontline Ministry 前線事工、Doxological Missiology 榮耀宣教學、職場轉化如在矽谷激勵和動員華人教會以達成福音轉化等。他們畢業後，繼續從事跨文化事奉，或從事神學教育（如 George G. Robinson, IV 在 Southeastern Baptist Theological Seminary），或培訓跨文化事奉者，或作差傳主管（如 WorldVenture 現任正、副會長，均為 Western 博士畢業生）。我指導博士班畢業生中，華人學生不多，舉例說來，早期有高立恩牧師（印尼東南亞聖道神學院院長），近期有香港浸聯會差傳幹事連達傑牧師（他的博士論文用中文出版為《咫尺宣教》）、賴木森牧師（福音自傳會亞洲區幹事）、現任教於香港恩福神學院的羅兆麟博士、現在寫論文的甄鳳玲博士（香港伯特利神學院輔導學博士課程創系主任）。

## 成聖之學與人的神聖化(Theosis)

梁燕城

### 古代射禮與自省正己之道

中國古聖之學，自始即重自省工夫，發展成後世所謂修養工夫，由實踐以驗證所主張的道理，本質上是一種實踐哲學。

自省工夫當根源於周代的禮樂文化，周代的禮制中，有所謂射禮，據說源自黃帝，是上古一種禮制。《通典》：「自黃帝有天下，建萬國，爰至夏商，及於周氏，雖更相吞滅，而不改舊規。周初諸侯，尚千八百國，所以崇三射之制。」<sup>1</sup> 三射應是指大射、賓射、燕射，天子諸侯和大夫參與的射禮。此外還有民間的鄉射禮，「射於州序」，序是學校。這是地方官長為教民禮讓、敦化民俗，及薦舉賢士的禮。

射箭之禮，本是一種體能鍛鍊及競技，但中國自古視之為精神的修持，射箭出色的表現在人的精意志修為。《禮記》指出射箭者必須「內志正，外體直，……此可以觀德行矣。」<sup>2</sup> 即內心平和凝聚，身體姿勢平直合規，《孔子家語》引孔子說：「發而不失正鵠者，其唯賢者乎。」<sup>3</sup> 由射箭可觀察一個人，知其是否具賢者的品質，因為由射禮可見一個人是否控制身心得宜，舉止是否平和得體，是否天賦優良而又有自我操練。

此外，射作為一種禮，其精神表現在文化、社會、政治交往關係中，帶來人與人的和諧，這都隱涵一種善的價值。《禮記》記載：「是故古者，天子以射選諸侯卿大夫士，射者男子之事，因而飾之以禮樂也。故事之盡禮樂而可數為以立德行者，莫若射，故聖王務焉。」<sup>4</sup> 鄭玄注：「選士者，先考德行，乃後決之於射。」<sup>5</sup> 據《禮記》所言，周代選諸侯卿大夫士等，先考德行，以射箭之禮來觀察。

射禮的精神是在「自省正己」，《禮記》說：「射者，仁之道也。射求正諸己，己正而後發。發而不中，則不怨勝己者，求反諸己而已矣。」射箭之禮是「仁道」，這仁道就是「正諸己」及「求反諸己」的「自省」工夫，據經學家范寧注《穀梁傳集解》中說：「射以不爭為仁，揖讓為義。」<sup>6</sup> 故射禮具有仁義之本質。

### 孔子內省之道

孔子生於春秋之時，《史記》記載：「孔子之時，周室衰微，禮樂壞，詩書廢。」<sup>7</sup> 禮崩樂壞，孔子思考所關心的基源問題，是重建禮樂文化的政治秩序，故此孔子一生周遊列國，求重建禮樂文化，然而他一生的奔波並無所成，春秋亂局持續，周代政治和文化未能重建。孔子思

<sup>1</sup> 《通典·禮典》

<sup>2</sup> 《禮記·射義》

<sup>3</sup> 王肅，《孔子家語·觀鄉射》

<sup>4</sup> 《禮記·射義》

<sup>5</sup> (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，《禮記正義·射義》

<sup>6</sup> 范寧注，《穀梁傳集解》卷十七

<sup>7</sup> 《史記·孔子世家》卷四十

想遂由文化意識及文化重建的要求，轉為一哲學的探索，就是要求為禮樂文化立一個新的基礎，立根在人如何自我完成之上，由此而轉出其最重要的哲學概念：仁。仁是指「愛人」<sup>8</sup>、「己所不欲，勿施於人。」<sup>9</sup>「己欲立而立人，己欲達而達人。」<sup>10</sup>「孝悌也者，其為仁之本歟。」<sup>11</sup>核心義理在仁愛、感通及親情。

「仁」是人內在的「仁愛和感通」品質，這品質的實現，需要通過反求諸己的自省修持，這就是中國內在修養工夫的開始。

由於射禮可通過禮儀以培養內心，孔子繼承射禮的「正諸己」精神，將之放入六藝中，稱射禮為君子之爭，曰：「君子無所爭。必也射乎！揖讓而升，下而飲。其爭也君子。」<sup>12</sup>這是以禮來建立互相尊敬，敬人必先敬己，敬己須正己，由此而成自省的工夫，故《中庸》說：「射有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。」<sup>13</sup>射箭要準確，須不斷自省己身以改善，這成為自省文化的開始。

「求反諸己」、「反求諸其身」均是一種自省工夫，是內心對自己身心的逆覺觀照，改進內在的動念，發而為對身體行為外在的恰當表現，帶來德行改進，這是中國修養工夫之始源，故孔子重自省工夫，孔子的自省，可分為五階段理解：

1. **內自省**：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」<sup>14</sup> 自省始於敬仰他人的賢德，檢討自己內在心志，能否與賢人一樣。見他人不賢，內在自省，求使自己做到賢德，這是內心的反省，持續性的自我觀察。
2. **內自訟**：「吾未見能見其過而內自訟者也。」<sup>15</sup> 內在自省，須檢討自己的罪過，孔子稱內在檢討為「內自訟」，這是內在審察心中犯的過錯，使自己改過遷善，德行充實。
3. **觀過**：「人之過也，各於其黨。觀過斯知仁矣。」<sup>16</sup> 人的過錯會因同類(黨)的人相助而隱匿。故人要先擺脫群黨的隱匿過錯，獨立內在觀照，由反省去改過，即可揭示仁的價值。
4. **內省不疚**：「內省不疚，夫何憂何懼？」<sup>17</sup> 去除群黨影響後，人可不斷審察自己過錯，若做到內心無所悔吝，則對人生無所憂懼。
5. **克己復禮為仁**：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」<sup>18</sup> 內省不疚，內心由過錯中釋放，可進一步克己，即克制自己的個人私慾，回復到人與人的感通，以合理之心對待他人，即可建立社會的合理關係（禮），人人能實現內外全德，達至

<sup>8</sup> 《論語·顏淵》

<sup>9</sup> 同上

<sup>10</sup> 《論語·雍也》

<sup>11</sup> 《論語·學而》

<sup>12</sup> 《論語·八佾》

<sup>13</sup> 《中庸·十四章》

<sup>14</sup> 《論語·里仁》

<sup>15</sup> 《論語·公冶長》

<sup>16</sup> 《論語·里仁》

<sup>17</sup> 《論語·顏淵》

<sup>18</sup> 同上



天下歸仁。仁是孔子的核心價值。這種自省之目的，最終是天下歸仁。

這自省之學漸成儒家修養工夫的傳承，曾子在回答孔子提問時說：「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」<sup>19</sup> 曾子每日自省生活上的思想動念，將孔子的道德實踐工夫，從內心落實到具體生活，發展成儒家全方位的修養傳統。修養工夫之目的，是要實現仁的價值，終至天下歸仁。如前所言，「仁」是人內在的「仁愛和感通」品質，但如何論證這品質是人類普遍的價值，人人應實現的呢？這就須孟子來完成這理論的發展。

### 孟子建構人性仁愛本體論

孟子生於戰國時代，孟子描述這時代是「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之」<sup>20</sup> 其時霸術興盛，相對主義流行，不相信人類有普遍的價值。孟子之理想是「我亦欲正人心，息邪說，距跛行，放淫辭。」<sup>21</sup>

**其基源問題是：如何為孔子的仁義思想立根，以破相對主義。核心就是建立仁的理念於普遍人性之上，這是人的善性，以仁心為本。孟子以仁是惻隱之心，表現為對他人苦難的不忍，是一種人性仁愛的流露。他說：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」**<sup>22</sup>

孟子從人生活中不忍心的流露，如「乍見孺子將入於井」，通過終止外在原因的判斷，包括去除「內交於孺子之父母」、「譽於鄉黨朋友」、「惡其聲」等推測性動機，正視其根源是來自人內在的「惻隱之心」，以論證這是人特有的本性，是仁之端，再由之推論羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。無這四端乃「非人也」。孟子說：「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。」<sup>23</sup> 說明仁的「惻隱之心」亦即愛人的心，禮的辭讓之心，即敬人之心。四端以仁為本，亦即以「仁愛」為本。

孟子提出仁義禮智四端為人的本性，他指出：「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」<sup>24</sup> 「君子所性，仁義禮智根於心。」<sup>25</sup> 孟子也說明這普遍人性是人異於禽獸的本性：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」<sup>26</sup> 這一點點的不同，就是善，人存養這不同的本質，就成為君子。

孟子建立人普遍的善性，就是人內在與聖人共同的本性，故他指出：「聖人與我同類者……心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」<sup>27</sup> 又「曹交問曰：人皆

<sup>19</sup> 《論語·學而》

<sup>20</sup> 《孟子·滕文公》

<sup>21</sup> 同上

<sup>22</sup> 《孟子·公孫丑》

<sup>23</sup> 《孟子·離婁》

<sup>24</sup> 《孟子·告子》

<sup>25</sup> 《孟子·盡心》

<sup>26</sup> 《孟子·離婁》

<sup>27</sup> 《孟子·告子》

可以為堯舜，有諸？孟子曰：然。」<sup>28</sup> 孟子肯定人心皆具有本然同體之善性，聖人正是實現這同一本性者，故任何人都和聖人同類，具有同一的本性、同一天理、同一正義。現實生活中的個人，能夠以堯舜等聖人為所追求的目標，可成為堯舜一樣的人。那麼聖人不再是神話型的人物，而是每一人自己具有這成聖之本質，可以成聖人。

孟子在此建構人性仁愛的本體論（或存在論），以人存在的本體是美善的聖人性，保證人性仁愛是普遍的本體真理，破除戰國年代的相對主義，為民族文化提供共同的價值基礎。這儒家思想建造了中國文化的特性，認為人人具有最高完美人格的潛在本性，成為聖人是可能的，由此確立人人可成聖的理論。

**人性仁愛本體論的落實**，須要一個自我成聖的過程，將這聖人本性實現出來，必須建立修養的實踐工夫，自省及存養心性的純善，免得本性放失、枯亡、陷溺，喪失此價值之本源，才可達至成為聖人的理想。由此孟子開拓了成聖之學，成為歷代儒家的核心思想。

### 孟子論養浩然之氣

孟子的修養工夫，重在一個「養」字，人要養氣和養性，這是一種修養實踐的哲學。

孟子提出「養氣」的修養工夫，他說：「我知言，我善養吾浩然之氣。」浩然之氣的描述是「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」<sup>29</sup>

所謂知言，是一種清明的視野，基於對本體真理的悟解，清楚分辨世間各言論思辯的來龍去脈，而無疑惑。朱熹注：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。……蓋惟知言，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑。」<sup>30</sup> 即表示若已掌握心性之道，由此能明辯分析天下人用語言的是非得失。知言者，掌握道義，對天下事了於胸，不會因觀點分歧而有動搖。

如何了解「浩然之氣」呢？「氣」作為一哲學理念，一般與宇宙生成論相關，必須先了解孟子的人性仁愛本體論，如何與宇宙生成論接合。孟子的本體論本質上是天人同體，他說：「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。」<sup>31</sup> 君子指有德者，朱熹認為是「聖人之通稱」<sup>32</sup>，聖人身經之處帶來多人的感化，其存留下的是「聖而不可知之」<sup>33</sup> 的神妙價值，即至聖莫測的神性，聖人本身就是人性本體美善的流現。之所以說：「上下與天地同流」，因孟子以人性和天地人同體，故這種聖人生命可上下與天地共同創化，參贊天地的化育。孟子的人性仁愛本體即是宇宙根源，這本體真理如何在宇宙論上能生成萬物呢？這宇宙生成關鍵思想，就是「氣」的理念。

孟子提出的「浩然之氣」，就是由人性本體論到宇宙生成的理論發展，孟子由人性四端揭示仁愛本體，再由這本體發展宇宙生成論，關鍵理念就是「浩然之氣」。由宇宙本體衍生浩瀚

<sup>28</sup> 同上

<sup>29</sup> 《孟子·公孫丑》

<sup>30</sup> 朱熹，《四書章句集注·公孫丑》

<sup>31</sup> 《孟子·盡心》

<sup>32</sup> 朱熹，《四書章句集注·盡心》

<sup>33</sup> 同上



無盡、生息不已的生命力，這稱為氣，由元氣生成天地，孟子描述之為「浩然之氣」，朱熹解：「浩然，盛大流行之貌。」<sup>34</sup> 指天地整體浩大的創發，「塞於天地之間」。漢何休在《公羊解詁》說：「元者，氣也，無形以起，有形以生，造起天地，天地之始也。」<sup>35</sup> 說明氣是天地之始，宇宙根源，本是無形，生成有形萬物。元氣創生天地萬物及人性美善，是一切物質、生命及仁義的力量。孟子描述其至大至剛，塞於天地之間，可說是天地之正氣。

孟子提出要「善養吾浩然之氣。」因這氣是宇宙之生命力，且「配義與道」，是美善的生命力，這美善力在人心和萬物中之真實存在，是道義價值的根源，即天理（道）和正義（義）在宇宙和人心的力量。人要「善養」這宇宙性的正氣，須小心培育這本然之正氣，使其自然地生長。朱熹說：「失養故餒，惟孟子為善養之，以復其初也。」<sup>36</sup> 人生若不養正氣，則會使其「餒」毀，《說文》解：「魚敗曰餒。」<sup>37</sup> 即敗壞。人須善養這浩然之氣，使人不斷回復其始初之善，不忘初心，以這原初之善為生命的核心，這就是修養的工夫，則人生可沛然流露仁愛和美善。

孟子進而指出，這修養工夫「是集義所生者，非義襲而取之也。」要存養這正氣，是要心志集中，事事不斷地按義而活，孟子曾說：「仁，人心也；義，人路也。」<sup>38</sup>，又說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」<sup>39</sup> 義是貫徹仁的行動，故義不能離開仁，正義是行出仁愛的心，「集義」是使仁愛的心與正義的行動成為常態，就可生出正氣的生命，這不是來自「襲義」，即靠偶然行善，或依從外在的道德法則而得，道德的美善，只能由本心自身而自然流出。

孟子再指出，修養工夫須隨順人性自在而發展，「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」所謂「正」，焦循解「正之為止，即已止之止。……心勿忘則不止也。」<sup>40</sup>「必有事焉而勿正」，即事事行仁義而不停止。「心勿忘，勿助長」，是心中的自我調節，不忘記行仁義，也不過度外在地摧迫仁義，這是朱熹所謂「集義養氣之節度也」<sup>41</sup>。王陽明有一很到位的解釋：「『必有事焉』者，只是時時去『集義』。若時時去用『必有事』的功夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須『勿忘』；時時去用『必有事』的功夫，而或有時欲速求效，此便是助了，即須『勿助』。其功夫全在『必有事焉』上用；『勿忘勿助』，只就其間提撕警覺而已。若是功夫原不間斷，即不須更說勿忘；原不欲速求效，即不須更說勿助。此其功夫何等明白簡易！何等灑脫自在！今卻不去『必有事』上用功，而乃懸空守着一個『勿忘勿助』。」<sup>42</sup> 這一切是養氣工夫，使美善之正氣，在生活上源源不息而流出。

朱熹說：「養氣，則有以配夫道義，而於天下之事無所懼；此其所以當大任而不動心也。」只要存養道義之氣，則心中無懼。無懼即可不動心。

傅佩榮教授對「不動心」有很淺白而到位的解釋：「所謂不動心，是說：不論處在何種情況，是得君行道、兼善天下，或是懷才不遇、有志難伸，自己的心情都不受影響。何以能夠如此？

<sup>34</sup> 朱熹，《四書章句集注·公孫丑》

<sup>35</sup> 何休注，《春秋公羊經傳解詁·隱公第一》

<sup>36</sup> 朱熹，《四書章句集注·公孫丑》

<sup>37</sup> 《說文解字·餒》

<sup>38</sup> 《孟子·告子》

<sup>39</sup> 《孟子·離婁》

<sup>40</sup> 焦循，《孟子正義·公孫丑 上 2》

<sup>41</sup> 朱熹，《四書章句集注·公孫丑 上 2》

<sup>42</sup> 王陽明，《傳習錄》，166 篇



因為心中對於人生之『應該如何』有了定見，只要肯定自己走在道義的路上，就不會在乎世俗的成敗與得失。孟子說：『君子有終身之憂，無一朝之患。』（《孟子·離婁下》）所憂的是沒有成為像舜一樣的聖人，而毫不擔心一時的困擾。」<sup>43</sup>

### 孟子存心養性事天之學

善養浩然之氣，即能不動心，不動心是心無所懼，此亦孔子「內省不疚，夫何憂何懼？」<sup>44</sup>的境界，孟子說：「我四十不動心。」<sup>45</sup>亦同於孔子「四十而不惑」<sup>46</sup>的體悟。這是繼承孔子內省的修養工夫。

這修養也可使心性與天相通，此中孟子提到「存心養性事天」：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>47</sup>孟子提出盡心可知人本性，據孫奭疏，盡心是「人能盡極其心，以思行善」<sup>48</sup>至於心的定義，朱熹注是「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」<sup>49</sup>心即人的靈性，可明悟心中的本性天理，及回應人生各事件。孟子所言的心性，他自己清楚定義是「君子所性，仁義禮智根於心。」<sup>50</sup>極盡實現心中的仁義禮智性，即可知人性之純善本體，而知這本體即是天的本體，趙岐所謂「知天道之貴善者也。」<sup>51</sup>

孟子在此說明心、性、天本為一體，天人是合一，宇宙和人性的仁愛是同體的。孟子跟着描述通過實踐工夫去彰顯這心性天本體，就是「存心養性事天」，朱子定義說：「存，調操而不舍；養，謂順而不害。事，則奉承而不違也。」<sup>52</sup>「存養」即不停止地持守，隨順而不塞礙心性，養育仁愛泉源，「事天」是指事奉宇宙的仁愛真理，做法據朱熹講是「奉承而不違」，據趙岐講是「惟仁是與。行與天合」<sup>53</sup>，「不違」是不窒息，「行與天合」是主動行仁。這不是從宗教儀式等外在行為去「事天」，「事天」重在人自覺地按天道人性的價值而行，這必須要人內在「存心養性」的修養工夫，使人的一切生活行為，均在實現天賦的仁愛本體，與天道生息同一。

有了這種對終極宇宙人性的體悟，須「夭壽不貳，修身以俟之」，即不論短壽或長壽，都不改變所信守的宇宙人性天理，修養身心，以等待每個人的遭遇，「修正其身，以待天命」能正面在各種命運際遇中實現價值。故說「所以立命也。」

孟子修養工夫是存心養性事天之學，其理論立基在聖人之學。孟子要為孔子的仁心立人性的根基，提出人具普遍的美善仁愛本性，即仁義禮智性，在人生顯為四善端，根於本體人性，

<sup>43</sup> 傅佩榮，孟子：想「不動心」先「養勇」「浩然之氣」由心著手，《解放日報》，2015年04月13日  
<http://culture.people.com.cn/BIG5/n/2015/0413/c22219-26837251.html>

<sup>44</sup> 《論語·顏淵》

<sup>45</sup> 《孟子·公孫丑》

<sup>46</sup> 《論語·為政》

<sup>47</sup> 《孟子·盡心》

<sup>48</sup> (漢)趙岐注，(宋)孫奭疏，《孟子注疏·盡心上1》

<sup>49</sup> 朱熹，《四書章句集注·盡心》

<sup>50</sup> 《孟子·盡心》

<sup>51</sup> (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏·盡心上1》

<sup>52</sup> 朱熹，《四書章句集注·盡心上1》

<sup>53</sup> (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏，《孟子注疏·盡心上1》

這人性就是聖人性，這聖人性與天同體，即同於宇宙本體。宇宙生成天地人的生命是浩然之氣，人存養心性浩然之氣，是一切修養工夫之本。

由聖人之學的路向，人本身的自我成聖，即成為人生的理想目的。儒學的《大學》的八達德、《中庸》的誠，到宋明理學的涵養用敬、存天理去人欲、致良知等，發展豐富的修養工夫反省。同時也影響了道家的成仙之學、內丹之學等，從修養以體證宇宙本體天理，成為中國文化的特性。

## 中華神學的成聖之學

### 保羅對競技的反省

從中華神學去思考周代射禮及孔子的內省思想，中國古文化重視禮，孔子及儒家對射禮的反省，是對競技運動的哲學及道德的思考，由射禮可使人自省，而反求諸己。身處希臘羅馬文化中的使徒保羅，他對當時流行的奧運會及各種競技，也作出靈修學的反省。

希臘羅馬最重要的競技就是奧運會，根據希羅多德 (Herodotus) 記載，波斯打算征伐希臘時，大將軍迪冠尼斯 (Tigranes) 聽聞希臘奧運會勝利者的獎品不是金錢，只不過是橄欖樹枝造的桂冠，十分驚訝，對說客孟多里奴斯 (Mardonius) 說：「天啊，孟多里奴斯，你遊說我們攻打甚麼人，他們不是為了金錢，卻為光榮與成就而戰」<sup>54</sup>。這是波斯人在希臘以外的世界，開始知道奧運會，不只是一場運動競技，卻是一種精神，一種追求光榮與成就的理想。這桂冠的光榮與成就，是在群體競技中的個人出色表現。

奧運會期間，散居各地希臘人，都回來參與運動，是古代世界的國際性大事。期間各國停戰 (*ekecheiria*)，停戰的精神在和平，而和平的意義不單在國際間建立超政治、文化衝突的合作，也是要求人在競賽中，可達致極致完美 (*arete*)，是人身體的最高和諧狀態，與天地、與團隊，與自己身體的和諧。到羅馬時期，則是帝國內各地的人都可來參加，形成大帝國各區的和諧。奧運會也是一神聖的祭禮，各地的人帶來其對天帝宙斯 (Zeus) 的獻祭，運動員則祈禱求有最佳表現。故此地理與歷史學家斯特拉波 (Strabo) 在其名著《地理學》中，稱之為「世界最偉大的運動會」，而其桂冠「被視為神聖的獎品」。<sup>55</sup>

與中國射禮相似的，希臘羅馬在競技中要贏得桂冠，不單是某運動員在國際競技中的突出表現，更重要的是其達致希臘人所謂的「極致完美」(*arete*) 理想。希臘人的極致完美，是指人在其限制和命運中，可以達致的最佳理想狀態。運動只是其中一種，另外也包括演說、修辭及理性思維等。

使徒保羅熟悉這種競技精神，在人靈性實踐上反省競技精神，認為人靈性修養與競技的操練相似：「豈不知在場上賽跑的都跑，但得獎賞的只有一人？你們也當這樣跑，好叫你們得著獎賞。凡較力爭勝的，諸事都有節制，他們不過是要得能壞的冠冕；我們卻是要得不能壞的冠冕。所以，我奔跑不像無定向的；我鬥拳不像打空氣的。我是攻克己身，叫身服我，恐怕

<sup>54</sup> Herodotus, *The Histories*, trans. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1998), 8.26.3.

<sup>55</sup> Strabo, *Geography*, trans. Horace L. Jones (London: Harvard University Press, 1927), 8.3.30.



我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」<sup>56</sup>

保羅所提的「獎賞」，就是桂冠，是達至極致完美的象徵，這代表所追求的理想。賽跑中只有一個人得桂冠，所以每個參賽者都要全力以赴去爭取，這是競賽者的目標。「較力爭勝」的希臘原文是 *agonizomai*，指竭盡身心之力，甚至經歷痛苦、困難和掙扎而仍堅持奮鬥。所謂「諸事都有節制」，是指在每一事上刻苦地自我修為，希臘羅馬的奧運競賽者，都須受十個月嚴格操練，他若獲勝，就可得一個桂冠，但保羅指出，這只是世上能朽壞的冠冕。保羅由競技而思考，人在靈修的實踐上，也須有競技一樣的刻苦修為，此中有幾個靈修學反省重點：

#### 1. 尋求永恆世界的桂冠：

保羅指出，屬靈性的人要像競技者有內心操練，但與世俗競技不同，在追求之終極目的，是尋求永恆世界之「不能壞的冠冕」，這是靈性修養上的桂冠，內在感通於無限美善的上帝。

#### 2. 有清楚定向和操練：

競技中的賽跑或打拳，都清楚對準目標，賽跑須有定向，拳擊競賽若「打空氣」，是不够充分的準備，靈性追求須操練內心，明確方向，以達到進入永恆價值世界，與上帝感通為目的。

#### 3. 攻克己身、克勝自己：

保羅強調「攻克己身」，「攻克」一字的希臘文 *hupópiázó*，是指鬥拳時打中對手的眼下部，指通過自律而達目標。「叫身服我」，原文是使肉身成為奴僕，指不受肉身因罪念而生的私欲所支配，徹底控制自我欲望的躁動，是一種克制自己的內省修養，類同孔子的「克己」。

#### 4. 靈性操練勝過肉身私欲：

保羅的克己，是以靈性操練勝過肉身私欲，這可和孟子討論大人和小人的區分來理解，孟子說：「從其大體為大人，從其小體為小人。……耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」<sup>57</sup> 保羅論的「己身」，可類同孟子言的「小體」，是不會思想的感覺，被物質世界所蒙蔽。靈性類同「大體」，是天所賦予，分別是孟子的「天」是宇宙的仁愛創生本體，是哲學性的，保羅的是上帝，有仁愛與創造屬性，能主動啟示，與人溝通，是神學性的。

#### 5. 經得起考驗：

棄絕的希臘文是 *adokimos*，即「經不起考驗」，表示運動會中落選的人。保羅指出，若信徒靈性上不能「攻克己身」，卻又去傳福音，結果經不起考驗，而被上帝、也被人所遺棄。故信徒必須有靈性修養，通過競技一樣的操練，克己內省，在靈性和道德上達至完美，才可感通上帝、關愛世人，得上帝所賜的不朽壞桂冠。

<sup>56</sup> 《聖經·哥林多前書》9:24-27

<sup>57</sup> 《孟子·告子》



#### 6. 人生終結的靈性高峯：

保羅晚年總結自己一生說：「那美好的仗我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了。從此以後，有公義的冠冕為我存留，就是按著公義審判的主到了那日要賜給我的；不但賜給我，也賜給凡愛慕他顯現的人。」<sup>58</sup> 保羅回憶一生是一場「美好的仗」，「仗」的希臘文是 *agōna*，意思就是競賽，也指奮鬥，保羅仍是以競技賽來比喻人生。「當跑的路」，「路」字的希臘文是 *dromos*，正是指賽跑，保羅指人生像賽跑競賽，他已成功跑完了。「所信的道我已經守住了」，「守住」一字希臘文是 *tetērēka*，可指運動員遵守運動規則，保羅守住真道，就像運動員依從規律一樣。保羅用競技奮鬥，表達追求屬靈的圓滿境界。保羅人生是合乎天理的，就像競技運動員經過嚴格操練，最後得「公義的冠冕」，這正是不朽壞的桂冠，為公義的人預備。

#### 7. 人人皆可成為聖保羅：

這個冠冕不單為保羅存留，不止是偉大的使徒聖者保羅才達此境界，人人只要愛慕上帝，期待基督顯現的，都可得這公義冠冕。學效深度靈性追求的人，也會得同樣的信心和同樣的喜樂。這觀點類似孟子「人皆可以為堯舜」。在神學上，這是肯定人因信心而得救贖，恩典臨到潔淨一切的罪，因靈裡重生而得永恆生命，人內在靈性得釋放復位，回復與永恆上帝的感通，這是人內在本性的改變。人若展開靈性持續的操練修養，與上帝的生命相融互攝，至終能圓滿地以信心和上帝感通，在恩典中達至成聖。由此，神學上可確定，人人皆可成聖保羅，即人人可像保羅一樣，一生追求靈性深度和上帝的感通，得上帝所賜公義的冠冕。

### 中華神學的自省之道

作為人生的修養，中國文化由射禮到孔子，重視內省和克己。基督教的屬靈操練，約有三面：

#### 1. 省察內在的罪：

在舊約大衛王深切反省：「誰能知道自己的錯失呢？願你赦免我隱而未現的過錯。求你攔阻僕人不犯任意妄為的罪，不容這罪轄制我，我便完全，免犯大罪。耶和華——我的磐石，我的救贖主啊，願我口中的言語、心裡的意念在你面前蒙悅納。」<sup>59</sup>

這是很深的靈性自我觀照，省察自己的錯失，甚至包括「隱而未現的過錯」，使人不被罪轄制，意念和言語都在上帝面前蒙悅納。

#### 2. 省察內在的光明：

耶穌說「你眼睛就是身上的燈。你的眼睛若瞭亮，全身就光明；眼睛若昏花，全身就黑暗。所以，你要省察，恐怕你裡頭的光或者黑暗了。若是你全身光明，毫無黑暗，就必全然光明，如同燈的明光照亮。」<sup>60</sup>

<sup>58</sup> 《聖經·提摩太後書》4:7-8

<sup>59</sup> 《聖經·詩篇》19:12-14

<sup>60</sup> 《聖經·路加福音》11:34-36

所謂「眼睛就是身上的燈」，是指眼睛是人感官中唯一接受亮光的器官，眼睛若瞭亮，對亮光的反應正常，只要照明好，人全身可以發揮各種功能。但眼睛若昏花，光明便變成黑暗，無法看見亮光，人在黑暗中就無法發揮全身功能，在屬靈方面也是如此，所以耶穌說：「你要省察」，心眼不能昏花，「昏花」的希臘文是 *ponēros*，原意是邪惡，即心靈不能轉向邪惡，使人生昏暗。心眼要瞭亮，使生命的路跑向光明，人生便流露光輝，耶穌提醒我們，要省察內心，走向光明，人生就如燃點的燈，照亮世界。

### 3. 省察內在的自義：

馬太記載耶穌說：「你們不要論斷人，免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷；你們用什麼量器量給人，也必用什麼量器量給你們。為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能對你弟兄說『容我去掉你眼中的刺』呢？你這假冒為善的人！先去掉自己眼中的梁木，然後才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。」

61

這是對論斷他人的省察，針對人的自以為義，論斷希臘文 *krino*，指「定罪」，人常喜歡判他人有罪，耶穌叫人必須先省察自己的罪念，人只見他人眼中有小錯失(刺)，而不知自己的大錯失(梁木)，人須先明白人人都有罪，無人能代表善的標準，人要先自省己罪，不能假冒為善。

這是一種自省的倫理學，約翰記載文士和法利賽人帶着一個行淫時被拿的婦人來，問耶穌是否應該按摩西律法，用石頭打死她，耶穌卻說：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她。」結果群眾就從老到少，一個一個的都離開了，最後耶穌對婦人說：「我也不定你的罪。去吧，從此不要再犯罪了！」<sup>62</sup>耶穌在此再次揭示人對他人定罪的傲慢，叫人先省察自己的罪，不能自以為義。

儒學和基督信仰都有自省工夫，共通點是反省罪過，也反省內心的仁愛光明。孔子思考克己復禮，天下歸仁；耶穌叫人不要自義，謙卑以信心得天國恩典。

## 中華成聖神學

### 聖人之性及人性本體的描述

中國儒學從孔孟開始到宋明理學，其中一個哲學思想的重點是聖人之學，探討成聖如何可能。關鍵在肯定人有聖人本性，這聖人本性是一種仁愛正義的本質，與宇宙真理的本體同體。中華神學如何從聖經和神學傳統講聖人之學呢？

聖人本性在中華神學，可有三點核心理念探討：

#### 1. 人有上帝的形像：

<sup>61</sup> 《聖經·馬太福音》7:1-6

<sup>62</sup> 《聖經·約翰福音》6:7



「形像」的希伯來文 *tselem*，其中 *tsel* 是指影子，是上帝的反映，按上帝之行動而動。可引申為複製品或模本(*replica*)，人是模倣上帝的本性而行動，人代表上帝的行動在地上。上帝的本體是三位一體的感通關係，上帝先說「我們」，而後說「照着他的形像造男造女」，男女就是人和人的關係，人按上帝形像被造的特性，是與他者相關的。先是人與上帝相關，到男與女相關，再到人與萬物相關。上帝的形像(*tselem*)，就是「感通關係」。

人的形像與上帝有同一的行動，就是關係中的感應溝通，就是愛。此感通性使人超越自我中心，而關愛他人，有人性中的惻隱仁愛，及良知明覺感應。人與上帝分別在人是有限的、在時空中的、分開男和女的。人的本性像上帝，是關係性的存在。

## 2. 人有上帝的樣式：

「樣式」希伯來文是 *demuth*，指類似(*resembling*)、相像(*similitude*)，可引申為形態(*pattern*)、風貌(*figure*)等，即人內在有相似上帝的性質，人性有類似上帝的形態和風貌。人的上帝樣式，指人內在有上帝相似的完美特性，是人「靈性的完美潛能」，在世上要表現得類似完美的上帝。人按上帝形像管理世界，是一過程，達至類似上帝的樣式之目的，在人生中表現出似上帝的形態和風貌。

人的特性，是具上帝感通關係的本體形像，經過靈性去實現其價值的過程，達到完美地建立天地人和諧，實現上帝在宇宙的計劃。

## 3. 人有靈性：

人的身體原是無生命的塵土，上帝吹給人的「生氣」，希伯來原文是 *neshamah*(靈魂或靈氣)和 *hayyim*(生命)，指生命的靈氣，是上帝放在人身體中神聖的「靈」性，成為作用於身體上的與上帝相關的氣息，這使人有生命。

*Neshamah* 具有不同層次，最高層次是上帝賦與人的「靈性」，「上帝的靈」(*ruach*)是人靈魂(*neshamah*)的根源，而靈魂中的「靈性」可感通聖靈，這是神創造的心性中屬靈部份，這「靈性」是人能感通上帝的最高層次，是人性中的本體心性。此外，也有與動物共有的心思和生命，這是第二層次，可稱之為「心魂」，這是由 *neshamah* 所產生，使人成為有心魂(*nephesh*)的活人。另外還有動物相同的生物和身體因素，這第三層次可稱為「體魄」(*basar*)。

這是中華心性神學的三大理念，是上帝創造人時，人具有上帝賦與和祂相感通的本性，這是人成聖的可能根據。上帝吹生氣創造人的靈性，人是一靈性本體，可與上帝感通。這裡作為神學的核心理念，是在神人的「靈性關係」(*spiritual relationship*)上，中華神學視人的本性不是一實體，人是一關係性的存在本體(*relational being*)，上帝與人有感應和溝通的關係，像馬丁·布伯(*Martin Buber*) 所言的「我一祢」(*I and Thou*)<sup>63</sup> 關係。三位一體的上帝，本身是父、子、靈在一體中不離不雜又相融互攝的關係，是一感通的關係本體論，上帝以感通為本性，按其形像和樣式，創造了感通性的、以仁愛為本性的人。天地初創時，人心性可和上帝對話溝通，發展其形像和樣式，若與上帝建立深度的親情關係，就可成為神聖。

大衛說上帝賜人「榮耀尊貴為冠冕」<sup>64</sup>，冠冕是代表一個尊貴地位，即人本性被賦與類似上

<sup>63</sup>參考 *Martin Buber, I and Thou*, Trans Walter Kaufmann. (New York: Charles Scribner's Sons 1970)

<sup>64</sup>《聖經·詩篇》8:5



帝的榮耀尊貴性，成為人在宇宙中的地位。這就是人具有靈性的尊貴地位。

同時人具有三一上帝的「形像」，即有上帝的感通關係特質，人可與上帝、他人及萬物感通，而可調節、培育、管理萬物。在感通關係中，人性有仁愛正義及良知明覺的感應價值，這是道德的根源。

人也具有上帝的「樣式」，是內在相似於上帝的完美性質，但因人在有限的時空中，故這性質在人是一可完善的潛能，須通過內聖外王的過程來實現，最高就是「脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分」<sup>65</sup>，和聖靈「相融互攝」(*perichoresis*)，內通上帝，關愛世人，滋潤萬物，而達成聖之境，即「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」總結：中華神學認為，在宇宙初創時，人心性是反映三位一體的，人以靈性為本體，這本體來自聖靈吹的靈氣，具三特性：

1. 榮耀尊貴性
2. 感通仁愛性
3. 可完美性

從中國思路去建立中華神學，基督信仰這心性的一體三特性，奇特地與中國儒學的心性觀頗可相通，儒學《中庸》開宗明義說：「天命之謂性」<sup>66</sup>，人的本體是上天所賦與，是與天同體。同樣有三特性：

1. 《尚書》描述：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」<sup>67</sup>，這是將天、地、人相關而論人，人具有萬物中特有的靈性，這是人在萬物中的尊貴地位。
2. 孔子說仁者是「愛人」，孟子講「惻隱之心」，均說明人性特質，是感通仁愛性。
3. 孟子講「聖人與我同類者」<sup>68</sup>，是人可成為聖人，即人有「可完美性」。

由上分析，中華神學與儒家哲學的心性論，共同肯定人的價值，而人具有圓滿美善的潛能，可以達至完美。

### 罪性的隔絕和陷溺

儒學和基督信仰的心性論是有共通的特質，不同之處是基督信仰講人在天地初創時的心性本體，在時空中經過始祖犯罪，將人和上帝的感通關係隔絕了，如以賽亞說：「你們的罪孽使你們與神隔絕，你們的罪惡使他掩面不聽你們。」<sup>69</sup> 又保羅說：「你們從前與神隔絕，因著惡行，心裡與他為敵。」<sup>70</sup> 罪是一種隔絕，隔絕引致人神關係破裂的狀態，人性被虧損，如保羅所謂：「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」<sup>71</sup> 罪不是一個人性本體上的惡，卻是指美善本性的虧缺，因而美善潛能實現時被扭曲，心性原本無限地追求圓滿美善，但如射箭不中紅心，扭曲了方向，轉為追求世上有限的事物，而將有限事物無限化，視之如上帝一樣，因而

<sup>65</sup> 《聖經·彼得後書》1:4

<sup>66</sup> 《禮記·中庸》，首章

<sup>67</sup> 《尚書·周書·泰誓》

<sup>68</sup> 《孟子·告子》

<sup>69</sup> 《聖經·以賽亞書》59:2

<sup>70</sup> 《聖經·歌羅西書》1:21

<sup>71</sup> 《聖經·羅馬書》3:23

創造了偶像，「將不能朽壞之神的榮耀變為偶像，彷彿必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。……他們將神的真實變為虛謊，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。」<sup>72</sup>

偶像將人心捆鎖在有限事物的追逐中，人心就失去了永恆無限的價值，罪那原始隔絕狀態就形成一個世界困局，人須通過上帝主動的啟示和救贖，突破隔絕，回復神人感通，人得重新回到靈性，和天、地、人復通，由此可開始逐步與基督及聖靈相融互攝，追求最終實現人和上帝共融的神聖關係。

儒學是由哲學反省，通過修養以發現心性之本體，也發現人的種種罪過和罪惡，孟子解釋罪為人「陷溺其心」而形成，指人心失陷在物欲或「梏亡」仁義之心，即窒息破壞了原本的善。儒學其解釋接近奧古斯丁 (Augustine) 用「善的虧損」(privation of goodness) 解釋罪性，理論方向接近。不過儒學重點不在上帝和人關係的破裂，故也不講救贖，而重在存養仁義之修養。這是哲學和神學的進路不同。

## 中華神學探討人的神聖化(*Theosis* or *deification*)理論

### 何謂人的神聖化

在尼西亞會議建立正統神學理論的亞他那修 (Athanasius 或譯 阿塔納修)，在其《論道成肉身》(*De Incarnatione*，英譯 *On the Incarnation of the Word*) 中說：「祂道成肉身為人，為了使我們可以成為神。」<sup>73</sup> 精簡地說明，道成肉身的真理，其圓滿成果是人分享到上帝的神聖存在性質，而使人達到像神一般的神聖。這是基督教信仰中，人可達的最高境界。在第二世紀的亞力山大派的革利免 (Clement of Alexandria，或譯 克里門) 是最早提出這觀點學者之一，他說：「當人有道住在其中，保有道的形式，就會像神，……當上帝意願，人就能成為神。……道自己是奧秘的彰顯，神在人中，人就是神。」<sup>74</sup>

東方教父的思路核心是「道成肉身」的理念，是超越的神聖世界和具體庸俗世界的打通。所謂神聖化的問題，是人在具體現實的世界，如何能達至上帝超越的神聖？關鍵在三位一體的聖子基督，是宇宙的道(邏各斯)，道成肉身就打通神人的世界，神成為人，人融通於道，即可成為神，即達至神聖化。

神聖化(*theosis*) 一詞，字根是 *theos*，原意即是「神」，*theosis* 指「化為神」，準確點是「化為像神一般神聖」，故我簡單點譯為「神聖化」，而避用「神化」一詞，免生混淆，以為 *theosis* 指人變成上帝。英譯方面，有神學家用 *deification* 或 *divinization*，也具有這意思。

有關「神聖化」作為一神學思想，學者克倫登理 (Daniel B. Clendenin) 作了全面的界定：「這是一種轉化、融合、參與、分享、攙和、崇高、互通、質變、合併、同化、重合、吸收、共創等。神聖化必然包含人的存在和基督的交織融合 (*intertwined*)，是一種神聖的湧流，或是

<sup>72</sup> 《聖經·羅馬書》1:23、25

<sup>73</sup> Athanasius of Alexandria, *On the Incarnation of the Word*, Popular Patristics Series. 44. Translated by John Behr, (New York: St Vladimir's Seminary Press. 2011). sec. 54.3, p. 167.

<sup>74</sup> Clement of Alexandria. *Instructor 3: 2.1., Ante-Nicene Fathers*. Ed. Alexander Roberts. Vol. 2. (New York: C. Scribner's Sons), 1905. 271. *Instructor* 一書希臘文是 *Protrepticus* (勸喻希臘人)



達至相似上帝。」<sup>75</sup> 這裡用了 13 個形容詞，去描寫神化是人與基督的交織融合，人能與上帝融合，而得提昇生命，達神聖化而相似上帝，是為神聖化。

人的神聖化，不能解讀為人變成上帝，因時空中有限的人，不可能變成無限和全能的上帝。而是指人性在被造時以上帝無限的靈氣為本體，雖因罪帶來了隔絕，但在救贖後，可與基督和聖靈感通，東方教父有些用「相融互攝」(*perichoresis*) 的理念，來說明這種我中有你和你中有我的關係。這是指人的靈性經過神人「相融互攝」(*perichoresis*) 的過程，除去罪過，得與上帝的本性有分，分享上帝的神性，而達至人的「神聖化」。

中國哲學講天人合一，人人可成聖人，也不是指時空中的人變成無限的上天，而是人性以天的仁愛為本體，人的生命成為天命純善的流露，由此可成為聖人。古聖人如堯、舜的生命，就是天命純善的流露，故有限的人，若其生命成為上天無限美善流通的存在，這就成為聖人。人的人性與天分享同一本體，任何人原則上有可能實現全面流露純善，故人與聖人同類，人人可成為聖人。

學者 Goran Medved 對這神聖化觀點特別作出澄清：「神聖化不是指人變成上帝，因這是不可能的，且從基督教傳統也知這是異端觀點。神聖化是意涵轉化，那是指我們更類似上帝的本質和性格。」<sup>76</sup>

### 神聖化的基礎在人具有至高上帝的兒子性（即兒女性）

人能神聖化之所以可能，在人性中有和上帝相關相通的本性，這在舊約《創世記》已清楚描述了，上帝創造人具有靈性、上帝的形像、上帝的樣式，這三點在本文及從前的論文已討論了。這三特性其實是一個本性，就是上帝的兒子性，《路加福音》追溯耶穌族譜到亞當，說：「亞當是神的兒子。」<sup>77</sup> 亞當既是人的始祖，可見人被創造時，就具有上帝兒子的地位和本性。

上帝創造的人，是祂的兒女，這思想是以「關係」為核心，意思是上帝和人有原始的親情關係，這種關係得到完成，就是使人神聖化。我們可用神學上「相融互攝」(*perichoresis*) 的理念，來理解這種親情關係的終極完成。用中國理念講，人的存在本體，是對上帝有孝悌之仁性。人的兒女性，就是和上帝的相似，即人性具有由上帝來的靈性、形像和樣式，而可在管理天地的過程，達至完成和上帝的相融互攝。

上帝父、子、靈是三個性情位格，三性情基於一永恆無限的性情本體，在永恆無限之一體中，父、子、靈相即相入，又不離不雜，彰顯上帝的本性是關係性與感通性。上帝本身是親情互愛的感通關係本體，上帝創造的兒子，亦是一感通關係的本體。

探討上帝的兒子理念，舊約《詩篇》中一段，曾引起很多注意，詩人亞薩曾如此說：「我（神）

<sup>75</sup> Daniel B. Clendenin, "Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis." *Journal of the Evangelical Theological Society* 37, no. 3 (September 1994): 365-379. p.374。這 13 個詞是 transformation, union, participation, partaking, intermingling, elevation, interpenetration, transmutation, commingling, assimilation, reintegration, adoption, recreation.

<sup>76</sup> Goran Medved, *Theosis (Deification) as a Biblical and Historical Doctrine*, KAIROS - Evangelical Journal of Theology / Vol. XIII No. 1 (2019), pp. 7-38. / <https://doi.org/10.32862/k.13.1.1>

<sup>77</sup> 《聖經·路加福音》3:38



曾說：『你們是神，都是至高者的兒子。』<sup>78</sup> 在詩歌開始時，「神站在有權力者的會中，在諸神中行審判」，指出他們是最高神的兒子，但他們「審判不秉公義，徇惡人的情面」。這些至高者的兒子是指「天使」還是人呢？這裡上帝批判他們不公義，而且刑罰他們說：「你們都要死。」那就不能是靈界的天使，明確是人，是地上有權去執行公義的人，他們應代表上帝的形像，去行公義，故稱為「最高神的兒子」，但他們做不到上帝所給與的職份，故被審判。到新約當法利賽人批判耶穌說僭妄的話時，耶穌引這段《詩篇》說：「你們的律法上豈不是寫著『我曾說你們是神』嗎？經上的話是不能廢的；若那些承受神道的人尚且稱為神，父所分別為聖、又差到世間來的，他自稱是神的兒子，你們還向他說『你說僭妄的話』嗎？」<sup>79</sup> 耶穌顯明是那些「承受上帝之道的人」稱為神，是至高者的兒子。這是上帝賦與的人性，是「上帝的兒子性」。路加說：「亞當是神的兒子。」<sup>80</sup> 亞當作為人的始祖，被創造時，是「承受上帝之道的人」，具有上帝兒子的地位和本性。

由此可確定，經典上肯定人的本性，是具有上帝的兒子性，能「承受上帝之道的人」，就是上帝的兒子（或兒女）性，而因這本性，人是可神聖化的。

### 人兒女性復位的新生命

人類因陷溺在罪的狀態，蒙蔽了上帝的兒子性，如何使人回歸兒子地位呢？新約一開始就處理這問題，約翰說：「凡接待他（道）的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，做神的兒女。這等人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從神生的。」<sup>81</sup> 道成肉身的基督，使人因信他的名而復位，從上帝而生出新生命，回到神的兒女地位，且有兒女的權柄。

保羅描述人因着救贖而來人的復位，成為「上帝的後嗣」，說：「因為凡被神的靈引導的，都是神的兒子。你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的，乃是兒子的心，因此我們呼叫：阿爸！父！聖靈與我們的心同證我們是神的兒女；既是兒女，便是後嗣，就是神的後嗣，和基督同作後嗣。如果我們和他一同受苦，也必和他一同得榮耀。」<sup>82</sup> 保羅指出，神的兒女之條件是「被神的靈引導的」，這義理與耶穌所講「承受上帝之道的人」一致，這些人可稱為「神」。人若成為神的兒女，就和基督同作神的後嗣，與基督「相融互攝」，分享其神聖，並一同受苦和得榮耀。

耶穌指出上帝的兒女可被聖靈引導進入真理，且將來有更大使命：「只等真理的聖靈來了，他要引導你們明白（原文作：進入）一切的真理。」<sup>83</sup> 「我實實在在地告訴你們，我所作的事，信我的人也要做，並且要做比這更大的事，因為我往父那裡去。」<sup>84</sup> 這上帝兒女的群體做聖子基督的事，且做得更大，可見這兒女性和基督的聖子性相似。

---

<sup>78</sup> 《聖經·詩篇》82:6

<sup>79</sup> 《聖經·約翰福音》10:34-36

<sup>80</sup> 《聖經·路加福音》3:38

<sup>81</sup> 《聖經·約翰福音》1:12-13

<sup>82</sup> 《聖經·羅馬書》8:14-17

<sup>83</sup> 《聖經·約翰福音》16:13

<sup>84</sup> 《聖經·約翰福音》14:12

耶穌指出人是可以達到完全的：「你們要完全，像你們的天父完全一樣。」<sup>85</sup>「完全」的希臘文是 *τέλειος*，指圓滿、完美、價值、終極目的等，像天父的完全，是人生之目的，可以進達像上帝一樣的圓滿價值，這是相似上帝的神聖。故人回復上帝兒女性後，須開展一神聖化的過程，以成為完全人為目的，像上帝的神聖。

但人和基督的兒子性有一區分。基督是三位一體中的聖子，在永恆中與聖父同體；亞當是上帝的兒子，是按上帝的形像和樣式創造的有靈活人；基督是「三一的聖子性」(Trinitarian Sonship)，人是「被創造的兒子性」(created sonship)，不等同基督，但有基督兒子性的形像和樣式，即具有神聖本質的。

聖子道成肉身到人間，與普通人類處在同一層次，但卻是無罪的，其完全的人性融攝人類一切的悲歡離合，承担人一切的在苦難和罪惡，通過痛苦、死亡和復活，帶來人性從罪中扭曲生命的轉化。罪的隔絕被除去，神人回復感通，人的上帝兒女性復位，得與基督同為上帝的後嗣。由此人被造的兒女性重新運作，人性完全回歸其原本潛能，通過進入基督無限的生命，靈性追求達到人的神聖化，分享聖子的性情位格。

### 上帝兒女轉化成主的形狀

保羅描述這轉變說：「如果你們聽過他的道，領了他的教，學了他的真理，就要脫去你們從前行為上的舊人，這舊人是因私慾的迷惑漸漸變壞的；又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人；這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔。」<sup>86</sup> 保羅指出救贖使人得到新性情，像穿上新人，照著神的形像再造，有真理的仁義和聖潔。這新形象就是一種內在轉化，要「效法祂兒子的模樣」<sup>87</sup>，成為基督的樣式，分享上帝聖子的神聖。

更高的境界，是保羅所說：「我們眾人既然敞著臉得以看見主的榮光，好像從鏡子裡返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的。」<sup>88</sup> 聖靈在人身上帶來更新變化，使我們敞著臉與基督會面，反映主的榮光。進入相融互攝的境界，因而「變成主的形狀，榮上加榮」。

「變成主的形狀，榮上加榮」是指人見基督聖子真體的境界，故約翰說：「我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明；但我們知道，主若顯現，我們必要像他，因為必得見他的真體。凡向他有這指望的，就潔淨自己，像他潔淨一樣。」<sup>89</sup> 「真體」希臘文 *kathōs estin* 指祂自己之所是，即其存在本體，中文譯「真體」很正確。神的兒女的未來指望，是潔淨自己，將來在靈裡看見基督的真體，不但我們的臉是沒有遮掩的，祂的臉也是敞開的，這是與上帝面對面，因此我們終於能夠完完全全地像祂。這是神聖化過程之最終目的。

最終境界是「與神的性情有份」，由此乃可如彼得所說：「他已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與神的性情有份。」<sup>90</sup> 所謂「與神的性情有份」，

<sup>85</sup> 《聖經·馬太福音》5：48

<sup>86</sup> 《聖經·以弗所書》4：21-24

<sup>87</sup> 《聖經·羅馬書》8:29

<sup>88</sup> 《聖經·哥林多後書》3:18

<sup>89</sup> 《聖經·約翰一書》3:2-3

<sup>90</sup> 《聖經·彼得後書》1:4



是指人可以參與上帝的本性中。「性情」的希臘文是 *theias phusis*, *theias* 的字根是 *theós*, 指上帝、至上神, 今是形容詞, 指神聖的、上帝本性及特質的彰顯。至於 *phusis*, 字根是 *phuó*, 指產生、引致, 引申為內在本性。「有分」的希臘文字根是 *koinonós*, 指互相感通、互相投身、內外均美善的關係(*Kalos k'agathos*), 是兩方面深入的參與、契入、分享、分擔、及有情的團契。<sup>91</sup> 這是上帝和人建立的深情相交, 達到感通共融, 神人「相融互攝」(*perichoresis*)。

## 成聖的過程

這分享基督的神聖性情, 是一屬靈發展過程, 人的上帝兒女性一步步親近上帝, 分享基督的聖子性情, 而達至融入基督, 終得神聖化, 這成聖過程, 基督簡要地說清楚:「你從世上賜給我的人, 我已將你的名顯明與他們。他們本是你的, 你將他們賜給我, 他們也遵守了你的道。如今他們知道, 凡你所賜給我的, 都是從你那裡來的; 因為你所賜給我的道, 我已經賜給他們, 他們也領受了, 又確實知道, 我是從你出來的, 並且信你差了我來。……求你用真理使他們成聖; 你的道就是真理。你怎樣差我到世上, 我也照樣差他們到世上。我為他們的緣故, 自己分別為聖, 叫他們也因真理成聖。」<sup>92</sup>

成聖的希臘文 *hagiason* 是動詞, 字根 *hagios* 是形容詞, 原意指分別, 不同於任何事物, 亦即是完全超越事物的性質。這詞與主禱文中「願你的名為聖」的「聖」字相同, 是形容上帝的神聖, 人成聖指像上帝的神聖, 性質與一切事物不同, 是純正而超越的。在創造時人的靈性, 上帝兒子性, 亦具這性質的潛能。救贖來臨時, 耶穌說明使徒們本是天父的, 即本是屬上帝的兒女, 知道天父的名, 遵守和領受天父的道, 知道並相信天父差了聖子來, 聖子在地球上完成使命, 分別為聖, 也讓他們因真理成聖。

人與基督的融合, 約翰記載耶穌的描述:「正如你父在我裡面, 我在你裡面, 使他們也在我們裡面」<sup>93</sup>, 這是親情關係的「相融互攝」, 我稱之為「互為內在的境界」。

上帝是完全超越, 但道成肉身的基督通入人間與世界, 與人融合, 即可帶引人進入上帝的超越神聖性, 而人能因此成聖。

## 中華神學的成聖之學

中華神學要處理這神聖境界如何可能, 用中國思路推論如下:

1. 人人有上帝的兒子性(《約翰福音》10:34-36), 有榮耀和尊貴性(《詩篇》8:5), 這是人的神聖本性。用中國理念講, 人的存在本體, 是對上帝有孝悌之仁性。
2. 上帝兒子性是指人被創造時, 和上帝有原始的親情關係(《路加福音》3:38)。人性對上帝有「孝悌之仁性」, 是人與最高神聖者的親情關係。
3. 上帝兒子性在存在本體上, 反映三位一體的聖子性情, 聖子與聖父和聖靈同為一體, 三

<sup>91</sup> 參考 *New Testament Greek Lexicon - New American Standard*, 2 Peter 1:4  
[https://biblehub.com/lexicon/2\\_peter/1-4.htm](https://biblehub.com/lexicon/2_peter/1-4.htm)

<sup>92</sup> 《聖經·約翰福音》17:6-8、17-19

<sup>93</sup> 《聖經·約翰福音》17:21



者不離不雜，相融互攝(*perichoresis*)。聖子基督與人感通交融，可在親情關係中提昇人本性的實現，而走向神聖。

4. 這人類本性具體包括靈性、上帝的形像和上帝的樣式(《創世記》2:6-8, 1:26-28)。即榮耀尊貴性、感通仁愛性及可完美性。

5. 因人類陷溺於罪的狀態，與上帝隔絕(《歌羅西書》1:21)，虧缺了這本性反映的上帝榮耀(《羅馬書》3:23)。人與上帝的親情關係斷絕，人的孝悌仁性不能實現，追求上帝的本性轉而創造了偶像(《羅馬書》1:23、25)。

6. 宇宙太初之道，即是聖子基督，道成肉身成為人，基督參與到人類當中(《約翰福音》1:14)，基督有完全的神性和完全的人性，其神性和人性是不離不雜，相融互攝。基督建立天國在地上。其圓滿的人性與人深情相交。

7. 道與人類同甘共苦，基督在人間經歷人類之苦難，釘十字架承擔人的苦罪，通過復活除去罪的隔絕狀態，人以信心接受恩典，不再做罪的奴僕，卻與基督同活(《羅馬書》6:6-10)，人性本體因救贖而內在復活，得靈性重生(《約翰福音》1:12-13)，人原有的上帝兒女性復位，這本性可被提昇，而和基督的圓滿人性融合(《羅馬書》6:4-5)，開始產生和基督完全的人性相融互攝，同時又不離不雜，而基督完全的神性和人性亦是相融互攝，構成聖子的特別性情位格，而人從分享基督的人性而到追求相融互攝其聖子整體的性情位格。

8. 信心是人原始單純的抉擇，不是行為，我稱為「赤子之信心」，是在聖靈感動下，人回復赤子般的單純，開放生命接受這恩典，與上帝和好(《羅馬書》5:1-2)，重建親情關係，成為上帝的兒女(《約翰福音》1:12-13)，回復原初孝悌之仁的赤子之心，亦即上帝的兒子性，且可提昇轉化，以相似於基督的完美聖子性為目的，達至分享基督的樣式(《約翰一書》3:2-3)，並追求像天父的完全(《馬太福音》5:48)，展開神聖化過程。

9. 人生成為一個靈性操練的過程，由赤子之信逐步建立與三一上帝的深度親情關係(《約翰一書》2:24,《啟示錄》3:21)，最後與上帝的性情有分(《彼得後書》1:4)。

10. 最高境界的圓滿，是參與到上帝的性情，實現人的上帝兒女性(《加拉太書》4:6-7)，達至與基督完全感通共融，相融互攝(《約翰福音》17:21)，反映上帝的神聖性情(《哥林多後書》3:18)，人至此即由稱義到成聖，因真理得到神聖化(《約翰福音》17:17、19)。

這中華神學的思路和東方教父思路是相通的，特別是以道成肉身為核心，基督的圓滿人性可與信徒融合。如守道者(或譯懺悔者)聖馬克西穆(*St. Maximus the Confessor*)所言：「人盼望尋求將人性神聖化，其保證是來自上帝的道成肉身，因上帝成為人，使人與神可進入同一程度相關。……讓我們成為一完整的上帝形像，內在自我不執持任何屬世的事物，我們就可以和上帝調配一致，而成為神聖者，得從上帝接收像神一般的存在。由於祂很清楚地成為人，但沒有罪(《希伯來書》4:15)，遂可將人性神聖化，但不須將人性變成上帝的神性，卻是因上帝自己要將人提昇，從而下臨成為人的那個程度。」<sup>94</sup>

聖馬克西穆很小心地說明，人性的神聖化不是人變成上帝，卻是因基督道成肉身，具完全的人性和完全的神性，其救贖可使人和基督聯合，分享其圓滿的人性，人在基督裡可以逐步感

<sup>94</sup> G. E. H. Palmer, Kallistos Ware, Philip Sherrard, *The Philokalia: The Complete Text*. 2. (London: Faber and Faber, 1982) p. 178.

通基督聖子的性情位格，達到神聖化，提昇致成聖之境界。

從中華神學看，東方教父的神聖化思想，重點在道成肉身的基督，聖子完美的人性能融合被救贖的人，將人提昇轉化。他們講人性常是人犯罪後的人性，罪中的人性是不能提昇的，他們較少重視人被創造的原初人性存在本體。

從中國哲學思想反省，人成聖是因其本體就是聖人性，中華神學吸納中國成聖之學，探討人神聖化的人性因素，即人原初被創造的存在本體，就是上帝兒子性，這是有上帝所創造的靈性、形像和樣式，是人可成為神聖的基礎，但因人犯罪，這些特性是被隔絕了，但未失去，仍是人的存在本體。創世記：「凡流人血的，他的血也必被人所流，因為神造人，是照自己的形像造的。」<sup>95</sup> 說明人離開伊甸園後，仍是有上帝的形像。

人的上帝兒子性是存在的尊嚴所在，但因罪性的隔絕，這存在本體失去和上帝的關係，不能實現其本性，經啟示和救贖重建神人關係，人的上帝兒子性復位，這人性具上帝樣式，是人靈性的完美潛能，人按上帝形像管理世界，是一過程，達至類似上帝的樣式之目的。又在神人感通中，可融合基督的人性，追求分享其聖子性，與上帝相似的樣式，重新開始其神聖化的歷程。

孟子說：「聖人與我同類者」<sup>96</sup>，意謂人人可成聖人。從中華神學的成聖之學看，人性原則上是和上帝有親情關係，這關係曾因罪而破碎，基督道成肉身重建神人感通，基督應許使徒可成聖，人人由赤子之信進入和上帝相通之聖域，而可逐步分享上帝性情，走向成為神聖之目標。保羅達至成聖，得上帝公義之冠冕，且說這冠冕「不但賜給我，也賜給凡愛慕他顯現的人。」<sup>97</sup>這說明人人原則上都可得「公義之冠冕」，可見信徒與保羅是同類的，人人原則上可達保羅的神聖，人人可成聖保羅。

---

<sup>95</sup> 《聖經·創世記》9:6

<sup>96</sup> 《孟子·盡心》

<sup>97</sup> 《聖經·提摩太後書》4:7-8



## 李澤厚與中國當代思想的萌芽

梁燕城

李澤厚去世，使我們懷念這位中國改革後興起的思想家，改革開放剛開始，1979 年他出版哲學研究重要作品《批判哲學的批判》，深入探討康德的認識論、倫理學、美學和目的論，將真、善、美帶入中國哲學的論域，震驚海外學術界，想不到文革剛過，中國竟有如此有份量的哲學學術作品。

他與海外大部份中國學者對康德的解釋不同，將康德哲學歸向由實踐方向去分析，指出「實踐不僅具有普遍性，而且有觀實性的優點，認識的能動性根源於實踐的能動性。工藝史、認識論與主客體的區分。」他的思路重生活的實踐，不同新儒學派講道德心性的實踐。由此突顯了中國大陸學者的思路，因馬克思主義的氛圍，以生活實踐為依歸，由之建立人認知的基礎。他亦開創了中國大陸學者不同的哲學新領域。

他特別提出使用工具是人與動物的基本區分：「人類實踐活動以原始工藝（製造工具）為始端。使用工具、製造工具的人類勞動打破了動物生活活動的狹隘性、固定性、特殊性，對現實世界在客觀上造成了大量的、多樣的因果聯繫，這才是因果觀念和範疇的原始基礎。構架、理想模型對認識有重大作用。」他由此說明人和物的區分，人從使用工具展示其社會性及對自然的改造，建立了主客體的區分：「而動物是不可能有人所特有的認識能動性的。以使用工具、製造工具的活動為特徵的原始人類的實踐，突破了這個限制。它不再是原來動物性的既定的族類生活活動，而是在特定的社會結構的制約下，通過對客觀自然界種種事物日益廣泛和深入的掌握，從而具有無限發展可能地去支配自然、改造自然的客觀性的現實活動。這就與動物適應環境的本能性的生存活動有了根本的區別。在這裡，主客體之分才有真正意義。」這是李澤厚哲學的核心思維，我曾問他如何在文革期間研究康德，有如此創新的理解，他說是躲在綿被中，用小手電筒讀書，有空時寫下論文，改革後即出版。

我第一次認識李澤厚是在 1982 年夏威夷大學的朱子學會議，我那年剛到夏威夷讀博士，跟從成中英老師，之後也聽安樂哲及阿部正雄老師的課。在開學前即飛檀島參加這大會，這次大會是第一次中國大陸派中國哲學學者出國開會，有馮友蘭、任繼愈、李澤厚、張立文等，美國有陳榮捷、成中英、杜維明、傅偉勳、秦家懿等，台灣有羅光主教、蔡仁厚、高明、韋政通等，還有日本名學者岡田武彥及支枝龍太郎，都是上世紀 80 年代中國哲學界一時之俊彥，還有一些研究中國思想的年青美國學人。

我在中四（即高中一）已讀馮友蘭的《中國哲學史》，第一次全面了解中國哲學，因而到中五可讀得懂唐君毅的《中國哲學原論導論篇》，心中很敬佩馮老師，這次第一次見面，十分欣喜，他在參觀夏大哲學系時，有一簡短發言，可惜聽不清楚他的普通話口音，大概是



討論理在氣中的問題。後來在慕尼黑的中國哲學會議，認識他在清華大學的弟子羊滌生教授，得知馮友蘭那時寫《中國哲學史新編七冊》，馮友蘭去世前發論文《中國哲學的底蘊精神 — (中國哲學史新編總結)》，提出張載之言：「有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。」(《正蒙·太和篇》)，指出過去革命鬥爭，是「有反斯有仇」，自然會講「仇必仇到底」，但至今建國應該轉向，回到張橫渠的「仇必和而解」，這就是中國哲學的傳統和世界哲學的未來。馮友蘭為中國改革開放的新時代，展開新思想路向，就是「仇必和而解」，重建中國文化和諧之路。

大會中認識張立文教授，他贈我《朱熹思想研究》一書，學術性甚高，是文革後有水準作品，他提出朱子的邏輯結構，進路與海外新儒學派不同，我博士論文寫到朱熹時，也參考其說，與成中英的本體詮釋學比較。他後來寫《和合學概論 — 21 世紀文化戰略的構想》，是馮友蘭和解哲學之路，他是第一位發展新一代和諧哲學之思想家，從易學思路化解人類共同面臨的五大衝突：人與自然、社會、人際、心靈、文明等衝突。其體系具大師級視野。

大會用英語舉行，新儒學牟宗三學派的掌門大師兄蔡仁厚，請我坐在他旁邊翻譯中文，又因李澤厚在大會提到不同意牟宗三老師的思想，蔡老師請我將其英語論文翻中文，以便回答。那時牟宗三老師重建儒學，由康德哲學轉向道德形而上學，名氣在中國哲學界如日中天，我們這些弟子們稱之為天下第一劍。然而李澤厚卻挑戰儒學盟主，提出不同的對康德解釋，以生活實踐路向和美學目的論，打開另一維度的中國哲學思路。蔡仁厚的回應只是守住老師立場，但李澤厚已開拓中國大陸的儒學傳承，及融會西方思想的路。

1994 年李澤厚與我對話時指出：「最高的美學境界就不是感官快樂的問題，而是一種宗教情感或者接近宗教境界的情感，與天地交流，我與天地統一。」(見《文化中國》第二期)他提到對真理的信念是什麼時說：「我認為是情感。人生的意義在於情感。包括人與上帝的這種關係，最後還是一種情感的問題，不是認識的關係。……所以我說天人合一，歸結為情感問題。」他的天人合一論是美學和情感的，不同牟宗三的道德理性。他指出：「我與新儒家不同。我是以情與具體的生活為本。他們是以心性為本，我認為心性為本容易建構一個外在的權力知識結構造成對人的壓迫。」

他又說中國吸收西方的科學科技不難，但「中國人比較難於接受，而應該去了解或吸收的，就是宗教方面的文化例如東正教中的苦難觀念，和其神秘經驗中所追尋的靈性黑夜境界。這是一種很崇高的精神境界。中國沒有從希臘古典悲劇到陀斯托也夫斯基這種種作品。」又說：「我在很多場合。也舉釘十字架為例。中國的菩薩總是笑咪咪的，你看那個彌勒佛，這也是中國文化裡的一種象徵。所以，中國作品裡很少有苦難的和殘暴的悲劇性的代表。魯迅之所以罵中國人脫離現實，有他一定的道理。現實中物質苦難和精神苦難多得很。」這是對西方精神文化的精闢見地，其深度在 90 年代中國是少見的。

李澤厚的實踐哲學與情感美學，和張立文的和合論與中國哲學邏輯結構論，建立了改革後的思想體系，成為中國新時代文化復興的萌芽。到今天中國建國初步達至經濟富足，科技進步，漸恢復文化自信。當今中國文化的重建，都有實踐論及和諧論的思路，用中國文化強調的天人合一之道體論言之，我稱當代中國思想方向，為建立本體－實踐論，本體－和諧論。指從本體開顯實踐之道，包括道德、生活及社會實踐，由本體之道帶來和諧，又由和諧的實踐，回頭開顯本體，引出新的實踐與和諧，而成生生不息的進程。

從中華神學反省，上帝的本體是三位一體，聖子是上帝的道，和上帝一體，有其不離不雜的性情位格，在永恆中與天父和聖靈在愛裡互動感通。

當基督道成肉身，聖子以上帝本體的性情位格，進入人類歷史之中，具體行在地上，以其完全犧牲的愛，死而復活，完成救贖。這是道本體臨在地上的實踐，這實踐表現三一本體那無條件的愛，建立上帝的國度在地上。救贖除去罪的隔絕，使人成為新造的人，與上帝和好，也與天、地、人整體復和，是天國在地上的彰顯。

「若有人在基督裡、他就是新造的人，舊事已過、都變成新的了。一切都是出於神、他藉著基督使我們與他和好、又將勸人與他和好的職分賜給我們，這就是神在基督裡、叫世人與自己和好、不將他們的過犯歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們。所以我們作基督的使者、就好像神藉我們勸你們一般，我們替基督求你們與神和好。神使那無罪的、〔無罪原文作不知罪〕替我們成為罪，好叫我們在他裡面成為神的義。」（哥林多後書 5:17-5:21）「既然藉著他在十字架上所流的血、成就了和平、便藉著他叫萬有、無論是地上的、天上的、都與自己和好了。」（歌羅西書 1:20）

上帝的國度是因信稱義形成愛的群體，從聖靈重生人性，得上帝同在的喜樂，這群人不斷地以靈性克服罪，以愛實踐對人、社會和大自然的關心，帶來天地人和諧。這是基督教的本體－實踐神學，及本體－和諧神學。這神學是與中國哲學的精神是相通的。



## 戀上神國研究（三之一）：George E. Ladd 的《新約神學》（上）

徐濟時

系列序：研究神國（天國），是中華神學之議程和處境之呼喚，乃因中國崛起，中華民族的教會在本國和各國亦壯大，遲早教國兩方出現定位、避位、走位、撞位等難題。因此，我們實須釐清西方教會二千年來解讀的神國（包括應對人國），再在吾等處境尋覓其中之真理，免陷西方教會史常現於本土和宣教區的「神國」與政權「對罵開戰」（在中國一度招致殺教）。尋查歷史，基督新教起於五百年前「宗教改革」，乃是脫離羅馬（為中心）天主教，改以福音為核心更正教，此意十分重大。因為德語地區領航的改教，本以新約希臘字福音 *εὐαγγέλιον*（euaggelion / 英譯 Gospel）立教，改革教區自名為 *evangelisch Kirche*（福音教會 / 英文直譯 evangelical Church）<sup>1</sup> 以別於位高權重的天主教會（Catholic Church）。更正教初心傾慕「福音教」，後名之為基督教。

由此生出兩大追問。首先，何謂「福音」？福音（派）之徒既重視傳福音（evangelism，或譯佈道），但教會史發現上世紀來華西教士所傳的，是一套簡化福音（Good News），就是個人得救、免入地獄、得永生上天堂等「個人得福」的福音；我們續行大使命（太 28:18-20）不外乎「更多的個人得福」而已，這般「有福同享」看重的是個人性，往往看漏大使命原文凸顯的是集體性：門徒化（*μαθητεύσατε*）萬民—門徒這名詞罕有轉成動詞—以至教導（*διδάσκοντες* / 分詞）「信徒集體遵守凡主所吩咐的」才屬完成「傳福音」。所以，福音不單是個人被動地白白得福（大使命不容停在「個人得救」），更是聯群結隊主動地「守道加傳道」。那就引申下一追問：「共守主吩咐」如何彰顯「門徒化萬民」的福音呢？這方面一直受各地民族性影響，屢現失守。例如中華文化偏重五倫五常，所以華人門徒對聖經中倫常孝道願「用心守」，但對主吩咐的天國之道要「捨命守」就迴避；主常稱福音為「神國 / 天國之福音」，嚴指「要努力進天國、要先求祂的國和祂的義、要為神國撇下家人和一切」，如斯宗教狂熱不合咱們民族性就避談。可見，於我們守神國之道比守孝德之道難。昔日西教士傳的福音，往往忽略神國，因為「國度真理觀」在他們離開中國後才興起於西方保守派，再後成顯學。普世華人教會近年追趕西方神學縱多談神國，但仍少深耕主所創「國度性質」福音之意義。

本系列務求忠於原著來介紹（引文配以原文供直接理解）近代一批研究神國（Kingdom of God）宗師之餘，本人亦試「由西入中」作神學反思（以另一字體顯示並配註碼以便索引），盼「中華世紀」基督門徒認識此「國度性福音教」、不斷會通轉化更新。在行文上為免混淆作者和筆者，下文會將屬於筆者本人的評議以「本人」表述之。

<sup>1</sup>福音此字有用於悠久的宗派如德裔 the Evangelical Lutheran Church in America，此 Evangelical 教會卻非屬於近大半世紀興起的福音派（Evangelicals）涵蓋下「福音派教會」（Evangelical churches，這福音派在德文另有專詞 *evangelikal*）。因此上述德文 *evangelisch*，原是用作拒歸宗梵蒂岡的 *Protestantisch*（抗羅宗即基督新教）一個同義詞，並非近代意義下福音派。以上解說為免望文生義，盼英譯的混淆問題，不會在中譯出現。

George Eldon Ladd (有譯賴德，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。Ladd 在哈佛大學完成博士，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，任教聖經神學至終老，並參與領導該院。Ladd 撰本書時是為新約釋義及神學教授(Professor of New Testament Exegesis and Theology)。

Ladd 著作中最受重視的是這本 Eerdmans 1974 年出版的《新約神學》*A Theology of the New Testament* (本文引用其 1975 年次刷，其中核心的「神國」更是前有三本、後有一本專著)，此六百多頁的教科書廣被北美及各地神學院採用，在著名史學家樂馬可(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》(有趣的是他反對加爾文的救恩觀這流行於華人教會的看法)，Noll 在其 *Between Faith and Criticism* 一書表揚他是「當前最具廣泛影響力的(the most widely influential)福音派聖經學者」。

2

Ladd 身處上世紀自由神學大熱之時，在英美再起的(新)福音派直面自由神學巨大的衝擊，陷入核心教義也難保之勢；新約研究在上世紀中旬，正大受德語學界的歷史學和聖經批判學(biblical Criticism)影響，而那時期福音派能應對得宜者，除他以外寥寥可數。他不隨德國名學者布特曼(R.K. Bultmann, 1884-1976) 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、聖經作者是受啟示下詮釋耶穌言行等福音信仰，寫出這本新約神學經典。<sup>3</sup> Ladd 認定的「神國始於耶穌已臨是為末世時期」之說，奠下福音信仰至今主流的國度神學觀(Kingdom Theology)，也大大提高華人教會對「神國/天國」的關注。這劃時代之作，其重中之重的「神國」闡釋(包括他幾本相關專著)，至今在福音信仰陣營中西方學術界，仍然是後無來者，值得細讀。本書 44 章中，開首 15 章專論符類福音，其中第三至第九章皆以「神國」為題寫成各章，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。以下先查察該書開首共 9 章闡述「神國」<sup>4</sup>的重要概念，後也從書內其他篇章查究其詳。<sup>5</sup>

<sup>2</sup>他推廣前一代由 Geerhardus Vos 提出的「已(由耶穌)開展末世論」(inaugurated eschatology)，使之成為美國福音派主流的神國觀，其可約化為一句術語“already and/ but not yet”，此語隨 1959 年他的成名作 *The Gospel of the Kingdom: scriptural studies in the kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans) 日漸普及於天國神學之說。可惜，如此聞名的大學者，竟不見於漢語聖經協會 2003 年出版的《基督教聖經與神學詞典》。

<sup>3</sup>特色之一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(國)的救贖。

<sup>4</sup>本人間中將神國另譯國、國度、天國、神的國、神國度、神的國度、「神」改為「上帝」連結國(度)等，皆是同意，謹此申明。

<sup>5</sup>該書在序言表示：本書目的是為神學院學生介紹新約神學的最新研究，內容並非原創性或解答難題，而是與近期最重要的著作展開對話。作者亦為本書清楚設限：基於寫書目的是為神學生而不是為研究，所以限定參考書目大部份是英文著作/英文譯本或英文期刊(於每章的開首列出作交代)；為著使神學生接觸到最新的研究，所以稍舊的資料都不引用不列出。再者，作者表明本書中論到「神的國」材料，部分出自他 1964 年著



..... (1) .....

原來，如斯重要的「神國」專題在歷史上被深入探討，乃出自近百多年令人困擾的「新約研究」，而 Ladd 在導介(introduction)先為如此學術背景，就是聖經（新約）神學研究的歷史，做出重要的考究。本人認為這對於傾向只採納某一派西方神學、便捷地作出「(某派)神學化釋經」的華人教會（如一度盛行的以時代論一派解釋聖經蘊含幾段時期），值得深思「以史參詳」和「見樹又見林」之重要，所以以下撮述的新約研究史，甚有必要。(1A)

聖經之地位，作為基督宗教的發展藍本，歷史中一直存在微妙的變化。Ladd 指出中世紀的教會，已從初期被迫害發展到地位崇高，甚至聖經研究完全臣服於教會教義之下 (biblical study was completely subordinated to ecclesiastical dogma) (Ladd 1975: 13)，出自聖經的解讀只用作強化教會所定教義的教導，即是釋經被教義（神學）化。中世紀的教義不單沿自聖經、也出自教會傳統(church tradition)這兩方面。聖經只由教會傳統解釋下，才能建構出教義神學 (dogmatic theology)；可以說，聖經之地位是在教會傳統和教義神學之下。(Ladd 1975: 13)

宗教改革而出的新教，就在這方面作出反動：教義和神學必須出自聖經（須經系統性釋讀）。「唯獨聖經」這一種新的強調，引發聖經的原文研究（即釋經要按字意而非以往的寓意），並意識到歷史在聖經神學的角色。但 Ladd 認為改教家的歷史觀有問題，他們不是按舊約本身的歷史處境來釋經，而是按新約的真理回溯到舊約的文本作釋經、倒時序用新約解舊約。然而，宗教改革後期，改教家重回高舉正統教義經院主義(orthodox scholasticism)那一條路線，輕視聖經本在的歷史，語言學亦只是教義下一分支。聖經只是被視為完全沒有錯誤、沒有矛盾，但也沒有豐富的神學價值。(Ladd 1975: 13-14)

到了理性主義(rationalism)、啟蒙運動對聖經研究的影響，18 世紀孕育出一式聖經研究，則是完全脫離教會和神學的操控，高舉絕對客觀、以聖經純為歷史的產物。理性主義反對任何超自然主義(supernaturalism)，連累到聖經被貶至不再是上帝話語、被否定來自聖靈默示，聖經僅是猶如古代文獻(ancient literature)之類的歷史記錄。(Ladd 1975: 14)

黑格爾(Hegel,1770-1831)的唯心主義 (idealism) 哲學隨後興起，提倡事物「正反合」發展過程的辯證哲學，並以此解釋宗教為宗教哲學。黑格爾認為宗教歷史所顯示的進化中，基督教貴為絕對宗教(Absolute Religion)。<sup>6</sup>在黑格爾影響下，德國的聖經學者及史家包珥(F.C.

---

作 *Jesus and the Kingdom: the eschatology of Biblical realism* (次版修訂本改名為 *The Presence of the Future: the eschatology of Biblical realism*)。

<sup>6</sup>黑格爾受康德的道德宗教影響形成自己宗教觀，他嘗試將流行於其時的信仰與理性、宗教與科學、神學與哲學的分割對立，作出統一。黑格爾辯證神是宗教精神和科哲理性之「合」，他甚至稱哲學本身是可侍奉神的宗教，研究方式有別而已。他高舉「絕對精神」，基督教是宗教發展進步至絕對宗教（再到絕對知識，終達絕對精神）。黑格爾從概念層次論證神是普遍的、絕對的、本質的精神，基督教就是絕對精神的自我啟示。（參 [http://www.cssn.cn/zjx/zjx\\_zjyj/zjx\\_zjxll/201811/W020181123593827095403.pdf](http://www.cssn.cn/zjx/zjx_zjyj/zjx_zjxll/201811/W020181123593827095403.pdf)）（2021,5,26 讀取）本人認為，黑格爾式的宗教思想，到了馬克思走入唯物論而「降解」，但神學家巴特回升神的超越絕對（表述為

Baur,1792-1860) 放棄理性主義努力在新約尋找永恆不變真理(timeless truth)，代以在早期教會的歷史運動尋找彰顯的智慧(unfolding of wisdom)。他從使徒保羅至第二世紀教會的信仰發展，摸索出「正反合」這三進程在信仰歷史中面相，注入聖經神學的研究。包珥關注的是從歷史發展出的真理多於聖經本身的真理，並其解經法孕育出著名的德國新約研究中杜平根學派(Tubingen School)，對聖經神學影響深遠。(Ladd 1975: 15)

聖經神學經過上述各代學術的「擺弄」陷入左右失據，沒有獨立性。到了 1920 年代，聖經神學才出現復興。Ladd 指出三大成因：第一，對進化論下自然主義(naturalism)失去信心；第二，對純歷史方法所宣稱的完全客觀(complete objectivity)和相信純事實(bare facts)足以揭開啟歷史的真理出現反動；第三，對啟示(revelation)這一理念恢復過來。其中第二點對理解歷史的方法論，出現新的取向，就是認定「聖經包含歷史和對歷史終極意義的言說」(the Bible contained both history and a word concerning the ultimate meaning of history)。(Ladd 1975: 19) 這說法有力拆解自由主義那一套批判方法，即現代科學下編史學(modern scientific historiography)對聖經中事實的質疑、尤其對「歷史性耶穌」任由自由神學「修編」(reconstructed)。如今，聖經中「耶穌成為基督」這一圖畫，是經由教會見證基督合繪而成，絕對不容分割抽離。<sup>7</sup>本人認為如斯「聖經含解讀性寫史方式」，符合新約作者引用舊約經文往往添上神學解讀之寫法(如以「神使人心硬」讀入舊約經文)，是值得探討以化解兩約「不協調」之處。(1B)

這反自由神學說法，後來被劍橋大學英裔學者 C.H.Dodd(1884-1973)<sup>8</sup>有力地推廣，使新約聖經不再被上世紀盛行的分析方法肢解，乃是首次可以「一個聖經概念聯合整本新約資料成統一發展」(a single biblical concept was used to relate all the New Testament materials into a unified development)。Dodd 提出一個整合新約全書的主題：「新時代藉耶穌本人和事工已到來」(the New Age has come in the person and mission of Jesus)。(Ladd 1974: 20)<sup>9</sup>自此，一個來自 J.C.K.Hofmann(1810-1877)1841 年起研探聖經主題的德文 *Heilsgeschichte* (salvation history or holy history / 中譯「救恩歷史」)在二十世紀上旬流行起來，成為最能代表聖經各卷統一(unity)的主題。Ladd 甚至認為，聖經 66 卷貴為正典，與其他內容近似但不被視為正典的同期作品(猶太人旁經作品和基督徒次經文獻)最大分別，就是後者缺乏前者(正典)擁有神聖歷

---

Wholly Other) 力抗自由神學，他稱：I am always fond of doing a bit of “Hegeling”。可見黑格爾主義在西方神學的繼後影響，仍然具有革命性。

<sup>7</sup>撮自原文：“The *historische* Jesus was the picture of Jesus reconstructed by the liberal critical method.....The Gospels are not historical(*historische*) documents in the scientific sense of the term, but witnesses to the Christ. They are kerygma, not ‘history’; and it is impossible to get behind the kerygma.....The real *geschichtliche* [historic] Christ is the Christ who is attested in the Gospels and preached by the church.”(Ladd 1975: 19)

<sup>8</sup>他以推動已實現的末世論(realized eschatology)成名，就是相信耶穌所稱的神國是「現已在而非將臨在」(a present reality rather than a future apocalypse)。

<sup>9</sup> Dodd 與其後的 A.M. Hunter, Oscar Cullmann, Alan Richardson, Brevard Childs 等人不單力抗自由神學，也力戰 Rudolf Bultmann(1884-1976)領軍的以存在主義解經的 The Bultmannian School 提出的歷史耶穌充斥神話(mythology)之挑戰。



史的特性、記錄神在歷史的活動。<sup>10</sup>

以上對聖經神學的歷史梳理，Ladd 甚至稱：聖經神學在自由學派主導的學術界一直掙扎求生存，甚至上世紀六十年代末被判壽終。<sup>11</sup>他指出除了時代論的作者有部分著作外，美國福音派在新約神學著述方面的貢獻非常微弱，唯一具通論性的只有 Geerhardus Vos(1862-1949)的 *Biblical Theology* (1948)，但此書像一篇論舊約啓示的長文多於聖經神學。所以，Ladd 認為在當下要令聖經神學「復活」，這一本書可謂獨力應戰，其艱巨不言而喻。<sup>12</sup>

按以上歷史，可察見華人神學發展雖沒有西方歷史包袱、卻未有開出獨自的聖經神學研究，或因華人學術慣於仰（西）人鼻息，不在意自行起動獨立或本色性研究，以致我們跟西方一樣多有聖經註釋書，少有聖經神學書。返回上論，本人認為新約的多元下合一(unity in diversity)的神學，理想的表達是在「神的國」。符類福音中「神國」主旨的教導，正是滲透新約各書卷中多元 (diversity)的內容使之更豐富；「神國度」亦帶出新約各書卷那合一(unity)的「神救萬民行動」之歷史進程，「國進民進」至今二千年、生生不息。(1C)

..... (2) .....

主耶穌時代的獨特歷史背景，能提供一個極之重要的釋經處境，讓讀者了解「神的國」何所指，否則必然誤會叢生。其中關鍵的人物是施洗約翰，Ladd 竟要用上一章(Ladd 1975: 34-44)，講解這位承先啟後人物。

原來，自舊約末卷瑪拉基書出現最後一位先知瑪拉基（公元前五世紀初），普遍猶太人就認為社會不再存在為神代言的先知，導致他們以律法代替先知成為信仰生活的中心，衍生律法主義。早於哈佛讀博士已研究第一世紀猶太文學和社會的 Ladd 指出：耶穌之前已有兩股潮流，其一是嚴守文士宗教 (scribal religion) 下由文士所解讀的律法，另一是盼望末世天啓文學 (apocalyptic writings) 所指的拯救臨到、致脫離而獨立，但這批「天啓作者」往往隱姓埋名，且不活躍於群眾當中。然而，群眾自發爭取脫離羅馬的武力抗爭，就不時發生。此等政治性、

<sup>10</sup> 撮自原文：“the writings of canonical Scriptures partake of the character of holy history. They are those records which embody for us the story of God's activity in history.....The canonical books thus share in a unity of redemptive history that is intrinsic within them rather than superimposed upon them from without.” (Ladd 1975: 32)

<sup>11</sup> Ladd 如此描述：“Although this movement of ‘biblical theology’ has recently been pronounced dead, Bernard Child's surveys it in *Biblical Theology in Crisis*(1970). The crisis he feels due to the fact that the biblical theology movement tried to combine a liberal critical methodology with a normative biblical theology. They failed to bridge the gap between exegesis and theology. This can be done, Childs thinks, only by viewing the Bible in his own context, that of canonical literature. The Bible must be recognized as the normative vehicle of revelation, and therefore as inspired.”(Ladd 1975: 24-25)

<sup>12</sup> Ladd 為他所理解的聖經神學作了這樣的描述：“Biblical theology is that discipline..... in history for man's salvation. For Bultmann the idea of revelation in history is mythological. He argues that the real intent of the New Testament is to describe man's existential situation..... However, biblical theology cannot be blind to the second question : the truthfulness of the biblical story.”(Ladd 1975: 25-26)

武力性叛亂，懷抱著要促成神所統治的「天國」臨到。

就在這背景下，社會突然出現了高調活躍、像昔日先知裝扮的施洗約翰，他猶如一位久違的新先知，作出眾望所歸的宣告：「天國近了」。施洗約翰聲稱他是預備一位後於他、為群眾給予「聖靈與火」施洗的大人物。這式靈洗，正是舊約不少先知所稱，在「末後的日子」會出現聖靈澆灌下大施拯救。施洗約翰如舊約的先知呼籲百姓悔改、多結果子免遭砍下受審判；他亦如舊約的先知發出兩大信息，就是神拯救義人和審判惡人。

Ladd 進一步分析，施洗約翰並沒有用「彌賽亞」、「人子」或「僕人」來描述這位他稱為「那在我以後來的」，顯示他可能不曉得「這位來人」原是近親的詳情。然而在他之前不足一百年的次經《所羅門的詩篇》17:27 所示，正期待一位大衛後裔、耶和華膏立的王，將會建立國度並以「口中的話」摧毀惡人。然而，舊約所描述的大衛後裔這一位彌賽亞，並非如施洗約翰所稱會建立地上「王國」。

所以，舊約的先知書、《所羅門的詩篇》和施洗約翰的宣告，彼此之間都存在對這位「聖王」認知方面落差。這可見於施洗約翰在監獄差派其門徒「質詢」耶穌的角色（詳參太 11、路 7）。本人認為，這正好反映耶穌將要開展一個神學嶄新並充滿創意的時代，突破人人既定的規範、不從時人追求的革命，預示其一生「獨行奇事」且被誤會而遭殺。因不單耶穌這位表親、連胞弟也誤解他的言行，直至復活之主（配合所派聖靈）向門徒解明舊約對其所言。然而二千年教會史再度顯示，歷代普世各地基督徒在離開猶太教、新舊約處境下亦不斷重蹈覆轍，尤其對「主為王立國這獨特真理」曲解誤用，教會整體和信徒個人往往如施洗約翰在這方面「因主跌倒」。(2A)

Ladd 為施洗約翰如此總結：「耶穌意指他是先知中最大也是最後一位，律法和先知時代隨他告終。今後神國在世上開展，在新時代中最小的也比他有福，因得享彌賽亞帶來的祝福和相交。施洗約翰所發角聲正好預告舊世代將結束、新世代臨近了。」<sup>13</sup>

..... (3) .....

至此，Ladd 正式論到耶穌所宣示的「神國／天國」，這從耶穌約三十歲出身進入歷史舞台、符類福音各自為耶穌的傳道事業性質作「開場介紹」三段經文，看出究竟：約翰下監以後，耶穌來到加利利，宣傳神的福音，說：「日期滿了，神的國近了，你們應當悔改，信福音。」

<sup>13</sup>原文：“We conclude that Jesus means to say that John is the greatest of the prophets; in fact, he is the last of the prophets. With him, the age of the Law and the prophets has come to its end. Since John, the Kingdom of God is working in the world, and the least in the new era knows greater blessings than John did, because he enjoys personal fellowship with the Messiah and the blessings this brings. John is the herald, signaling that the old era has come to its end, and the new is about to dawn.”(Ladd 1975: 42)本人認為 Ladd 這番總結正是演繹耶利米書 31:31-34 所指的新約之恩福。



(可 1:14, 15)「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。」(太 4:23)

路加沒有提及神的國或天國，卻引用以賽亞書一段關於神國降臨有一位受膏者到來的預言，然後記述耶穌宣告說：「今天這經應驗在你們耳中了。」(路 4:18-21)

後人要從耶穌出身於猶太教社會的處境，釋讀上述經文。在猶太教的文獻，對等待中那一個新的救贖秩序有不同的描述，包括屬地性的舊世界轉為完美、舊秩序激烈轉化成新秩序等，在一些後期的啟示文學中提到先有暫時屬地國度、後轉化成新的永恆秩序。可見，耶穌所說的「國／國度」，在當時的猶太同胞已有一些近似的信念，不是全新的概念。

Ladd 指稱，耶穌在世時的猶太文獻如《以斯拉四書》和《巴錄的啟示錄》，已生成一句新的慣用語(idiom)，就是「這世代和將來的世代」(this age and the age to come)。這「兩個世代」慣用語，始見於主前第三世紀的拉比文學 *Ethics of our fathers*。<sup>14</sup>耶穌在馬太福音 12 章 32 節提到說話干犯聖靈「今世」來世皆不得赦免、在馬可福音 10 章 30 節所指「今世」(this time)得百倍來世得永生，「今世」是「這世代」的同義詞。(Ladd 1974: 46)至於「將來的世代」和「神國」，可互換而用；這在年青的財主求問永生之途，耶穌答以戀財財主「難進神國」、撇一切門徒「來世得永生」，可清楚得見(馬可福音 10 章 23, 30 節)。而且，馬太福音 13 章獨有的稗子(雜草)比喻和撒網比喻，耶穌三次(39, 40, 49 節)提到「將來的世代(神的國)」是拒絕「這世代」所夾雜的惡人，這一概念在其他福音書皆是一致。(Ladd 1975: 47)

有趣的是，Ladd 依引 O. Cullmann 1946 年書 *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* 梳解「末世二元主義為救贖史根基」，指出新約的遣詞用字，不存在希臘文所指「時間之外」(other than time) 那一種「永恆」(eternity)、即希臘主義(Hellenism)所渴慕的脫離時間循環的境界(timeless world)。新約的「(直到)永遠」(unto the ages of ages / forever and ever) 仍是指向聖經思路下時間的永續(unending time)。<sup>15</sup>本人認為 Ladd 的說法在神學上隨即出現同期爭議：Ladd 若採納 Cullmann 此書的聖經線性時間觀(linear conception of time in the revelatory history of the Bible as contrasted with the cyclical conception of Hellenism, p.51ff)，則與 Norman Perrin 1967 年出版的 *Rediscovering the Teaching of Jesus*(p.202-204) (見後述) 反對聖經含線性時間觀，形成「對立」。本人認為或可化解的，在於耶穌所帶進的「末世神國」的末世時段，是否有別於之前舊約聖經的線性時間觀(假設成立)而改成「過去、

<sup>14</sup>此慣用語見於 *Pirke Aboth* 或譯 *Pirkei Avot*(*Ethics of our fathers*) 4: 1, 21, 22; 6: 4, 7。

<sup>15</sup> Ladd 原文：“Cullmann has correctly expounded the view that the eschatological dualism is the substructure of redemptive history. There is no New Testament word for ‘eternity’, and we are not to think of eternity as the Greeks did, as something other than time. In biblical thought eternity is unending time. In Hellenism men longed for release from the cycle of time in a timeless world beyond, but in biblical thought time is the sphere of human existence both now and in the future.” (Ladd 1975: 46-47) / Ladd 另書指出 “the Hebrews did not have an abstract idea of time or eternity. All that Israel knew was time containing events. The question of whether the consummation takes place in time or in eternity is foreign to the Old Testament. Time is simply the setting in which events occur, in this instance, in which God acts. The important thing is not time but the events that fill it.” From George Ladd, *The Pattern of New Testament Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968) 51.

現在、將來三合一」這另類的「神國時間觀」？這時間課題是西方神哲學不少「大師」的核心關注，影響西方神學的末世論至大，中華神學對此難免要給出自身說法，尋求更合乎聖經啟示。(3A)

再者，本人另有如下疑慮，是希臘文教授的 Ladd 引述 O. Cullmann 的反希臘時間觀解釋，或許做成聖經英譯本常譯的 *eternal life* 與希臘文原是時間以外、但同用 *eternity* 作英譯，出現不符翻譯學的對等詞(equivalence)原則；本人進一步擔心中文聖經翻譯在這方面，同樣困於誤選不符的對等詞為譯字。因為在用詞上，聖經新約希臘文、中世紀拉丁文(教會的神學語文)、近代英文與古今中文，彼此之間對於「在世的時期」和「來世的永遠(永恆)」的時間理解上差異，會涉及對現世之後這「來世生活/天國永生」的概念辨識、出現或大或小的本質性差異，並引致各方為求「神學純正」而出現或大或小的對立爭拗，影響教會合一。(3B)

無論如何，Ladd 認為在這一種「猶希有別」的末世二元主義(eschatological dualism)，耶穌和使徒保羅所持的是當時猶太教(Judaism) 盛行的世界觀。再者，他認定「福音書中對將來神國生活理解為神治下地上生活的轉化、成為全方位祝福」(太 19: 28)。<sup>16</sup>

如斯二元論，可以引申至魔鬼撒旦所控制的是地上國度(這在路加福音 4 章 6 節耶穌受試探時撒旦作此重大透露)，<sup>17</sup>但 Ladd 表明其立場是：「這反上帝的邪惡國度(antithetical kingdom of evil)，不論在猶太教或新約中，皆沒有變成對抗神國下一種絕對二元主義(an absolute dualism)；啟示文學表明，魔鬼及其邪惡勢力將會在最後審判被除滅。」(Ladd 1975: 50) 神國度的神學本質上是與撒旦國度(satanic kingdom)出現衝突，並能制勝它(Ladd 1975: 51)。彌賽亞使命的核心是「趕鬼」，顯示耶穌的主戰場就是要進入靈界戰勝邪靈污鬼所屬的撒旦國度。

18

<sup>16</sup>原文：“Everything in the Gospels points to the idea that live in the kingdom of God in the Age to Come will believe on the earth — but life transformed by the kingly rule of God when his people enter into the full measure of the divine blessings.” (Ladd 1975: 48) 可惜猶太人在自視為神國之子而不思進取，犯下將信仰生活的整全性二分為宗教與社會倫理，而更輕看後者，如 Derek Morphew 說：“the kingdom is rooted in the Old Testament, which means it emerged out of Hebrew thinking, which is holistic, not Greek thinking, which tends to be dualistic…… The prophets never divided their message between ‘spiritual’ things like false worship versus true worship and ‘social’ things like the lot of the poor and abusive wealth. If Israel was in a bad state it was always because these things worked together…… the prophets related the covenant relationship to the contemporary social or political situation.” 引自 Derek Morphew, “The Kingdom: Healing The Dualism Of Personal And Social Ethics”, <https://vineyardusa.org/library/the-kingdom-healing-the-dualism-of-personal-and-social-ethics/> (2021 年 9 月 8 日讀取)

<sup>17</sup>Ladd 指兩約之間的猶太教將邪靈(evil spirits)概念擴增，而撒旦本身乃比不上另一批邪靈之主如下：  
“Seldom is the chief of spirits called Satan; instead such names as Mastema, Azazel, Semjaza, Beliar, and Asmodaues appear. Belial [本人按：猶太教稱這彼列為地獄之王] is the most common term in the Qumran writings. The term ‘demons’ does not often appear, but there are hosts of evil spirits who are subject to the chief of spirits.” (Ladd 1975: 49) 這式猶太教說法與我們理解的撒旦(魔鬼)是靈界惟一敵對神的墮落天使，大異「不」趣，若此說成立就引申出靈界的複雜性和攻擊人的一系列形而上難題。

<sup>18</sup>“We must recognize in the exorcism of demons a consciousness on the part of Jesus of engaging in an actual conflict with the spirit world, a conflict that lay at the heart of his messianic mission……The demonic is absolutely essential in understanding Jesus’ interpretation of the picture of sin and of man’s need for the Kingdom of God.” (Ladd 1975: 53)



..... (4a) .....

Ladd 來到核心討論，就是何謂神的國(The Kingdom of God)？他指出其身處的「上世紀中後段的學術界，普遍同意耶穌核心的信息是神的國。」<sup>19</sup>他為此先對「神國」作出歷代的闡釋，如下：

歷代教會對神國的解釋多不勝數。打從奧古斯丁開始，就認為這國度是與教會等同，這理解更流行在中世紀教廷的盛世之時。如今，Ladd 認為天主教已很少維護這觀點了，亦對此一看法予以更正。他稱教會是神國度的子民但不能等同神國（度）本身。

一代大師哈納克 Harnack(1851-1930, 德國歷史學家和神學家) 的神國觀，很能代表早期自由神學(old liberal)一派視耶穌純先知化(pure prophetic)，並定義神國是「神的父親身分、人的兄弟身分、個人靈魂的無窮價值和愛的倫理」<sup>20</sup>。這些予神國非末世性解釋曾為時尚，上世紀上半很多學者認為：這（神）國只是如同個人宗教經驗中神對個人靈魂的掌權(the reign of God in the individual soul)。(Ladd 1975: 58) 這也是民國時期在中國主流宗派及教會大學盛行的「社會福音」(Social Gospel) 神學，上世紀一批留學回國的基督教學者，以此神學力推愛式救恩、救國計劃等。在台的風雲牧者（被稱總統牧師）周聯華，大學時深受奉行「唯愛主義」的教授徐寶謙影響而信主，亦因這新思維和本色神學（結合王陽明思想）令他日後不為一些保守派接納。可見兩岸的教會曾有一批具影響力的領袖，直接或間接、主動或被動捲入西方神學某些主題的鬥爭，甚或至今未息。背後也折射出保守派過分敏感於「新派來源」，而疏於辨識倡導者到底說甚麼。(4A)

另有一派以史懷哲 Schweitzer(1875-1965, 德國神學家，因其委身非洲宣教獲 1952 年的諾貝爾和平獎)為代表，高舉神國度乃是耶穌視為末世的理解。這派指耶穌這人物教導和期望神國的即將來臨(immediate future，學名稱 Consistent Eschatology)，其中倫理要求是只為神國到前而設（非適合長期），但這國終未出現而耶穌在失望和幻想破滅中死去，因此引伸出有需要重尋這位誤導人的第一世紀末日預言家(apocalyptic)那個歷史性耶穌(the historical Jesus)原貌。<sup>21</sup>這一聲稱耶穌視末世即臨的國度觀，再由布特曼 Bultmann(1884-1976) 這一位有影響力的德國神學家推廣，然而布特曼另以存在主義的向度，作出跨越神國字面意義的存在體驗下詮釋，正好迎合受兩次大戰創傷西方流行的「貼身性信仰」(the nearness and the demand of God)的解讀。(Ladd 1975: 58)

<sup>19</sup>原文：“Modern Scholarship is quite unanimous in the opinion that the Kingdom of God was the central message of Jesus.” (Ladd 1975: 57)

<sup>20</sup>原文：“Fatherhood of God，brotherhood of man, the infinite value of the individual soul, and the ethic of love.”(Ladd 1975: 58)

<sup>21</sup>本人認為這思想不斷發展並轉化其傳播平台至今，包括：自 1985 年成立的耶穌研討會(Jesus Seminar)對耶穌真實言行的投票確認、達文西密碼小說被拍成電影的煽情影響、猶大福音殘卷「出土」的傳媒渲染等。

至於英語世界，最具影響力的解釋來自 Dodd(1884-1973，英國公理宗新約學者)，他另提出：世人難以識透一系列的真實象徵(symbols standing for realities)，眾先知所盼望的末世已然實現(Realized Eschatology)；「末日語境的神國已藉耶穌的事工以超越時空之態勢闖進歷史，「完全他者」因耶穌出現而進入歷史。但 Ladd 認為 Dodd 這個「完全他者」構思，實是柏拉圖式多於出自聖經。」<sup>22</sup>無論如何，很多學者認同耶穌教訓最獨特之處就是神國已臨。大部分學者皆有此共識，就是神國同具現在和將來兩方面實質(in some real sense both present and future)。(Ladd 1975: 59) <sup>23</sup>筆者認為這個既將來又現在的神國理念雖然受到一批「大學者」支持，但不如布特曼的拉入實存體驗具「生命應用性」，縱然後者的解讀有問題。(4B)

Ladd 引述另一劃時代學者耶利米亞 Jeremias(1900-1979，德國新約學者)提出的獨到論證：一方面表彰 Dodd 能在「神國現在闖入」(present irruption of the Kingdom) 這解讀在詮釋史上達成真正突破，另一方面批評他的實現末世論(Realized Eschatology)貶損了神國末世性層面。Jeremias 1963 年在 *The Parables of Jesus* (pp.21,230) 提出「在實現過程中的末世論」(*Sichrealisierende Eschatologie/ eschatology in process of realization*)。他甚至認為施洗約翰也有份於這一實現(fulfillment)，因為聖靈已經臨到施洗約翰和拯救之日已然開始；耶穌的神國信息和其趕鬼神蹟，顯證神國已然闖進歷史(has broken into history)。Jeremias 追隨 Dodd 提出的耶穌不止於有此突破，他更自視復活、他日再來、國度的圓滿成全(the consummation of the Kingdom)為單一事件(as a single event)，從中彰顯神的凱旋得勝。(Ladd 1975: 59 引 Jeremias 1971 年 *New Testament Theology I*, p.286)本人認為這「單一性」甚至可引申成「時空上單一性」(如上述 Cullmann 的申論，參 3A)，就是主在世至今天(二千年)至再來這全過程已在、續在這神國規範下無須分開今生和永生，如斯意義蘊含重大神學突破，並促進重實踐的中華文化邁向豐盛的信仰生活。(4C)

Ladd 梳理上述歷史以外，也查究新約處境下猶太主教(Judaism)如何理解神國，以凸顯耶穌所說的神國、與當時大不同。他先謹慎地指出，「神的國」這組合詞語雖然沒有出現在舊約，但這概念卻充滿在先知書，可從兩方面見證神的王權：第一，神經常被稱為以色列和全地的王；第二，神將會成為王統治萬國萬民。這樣就帶出一個結論：神現在是王並將要作王(While God is the King, he must also become King)。(Ladd 1975: 61)

Ladd 指出希伯來先知們原本期望的國，是在歷史中興起且由大衛的後裔在地上統治。但被擄歸回之後，猶太人失望於這一種形式的國而另求一種末世啟示文學色彩、有「人子」從天

<sup>22</sup>原文：“The Kingdom of God, which is described in apocalyptic language, is in reality **the transcendent order beyond time and space** has broken into history in the mission of Jesus. In him, the ‘wholly other’ has entered into history. **This transcendent ‘wholly other’ in Dodd’s thought is more platonic than biblical.**” (Ladd 1975: 58-59)

<sup>23</sup>G. R. Beasley-Murray: “More likely we may take **the meaning to be as in various contemporary papyri: ‘The kingdom of God is within your reach.’** That removes attention from speculation about the date of the kingdom’s coming in the future to an appeal to be sure to enter it in the present and experience its power now.”(p.22-23, *Journal of Evangelical Theological Society* 35/1 (March 1992) 19-30, THE KINGDOM OF GOD IN THE TEACHING OF JESUS)



而降闖進歷史中建立一個完全超越歷史的國 (a completely transcendental Kingdom "beyond history") (據但以理書第七章的「人子駕天雲而來」)。(Ladd 1975: 61)

末世性猶太教(apocalyptic Judaism)有不同盼望，有的是屬地歷史層次的、有的則是超越層次的，但普遍失望於神在歷史上此時此刻沒有拯救其子民，認為歷史已被邪惡力量統治，神的子民只能在此世受苦，直等來世神所建立的國。(Ladd 1975: 61)

拉比文學(rabbinic literature)發展出類似的末世論，用詞上多用「天國」(the kingdom of the heavens)。神在人類歷史中以律法行使祂的主權，從此發展成新的拉比解讀：「神國就是神（管）治—行使祂的主權.....遵行律法是等同於經歷神的國度或統治，而神在地上的國只限於以色列。」<sup>24</sup>

第一世紀頭幾十年（即耶穌在世時），猶太教頻生武力抗羅，以奮銳黨(Zealots)最為激烈。使徒行傳 5 章 36, 37 節和 21 章 38 節亦提及這些叛亂。猶太史學家約瑟夫(Josephus)另外提到幾次，他更稱主後 132 年最後的一次發動者、蜚聲當時的拉比 Bar Kokhba，就是彌賽亞。奮銳黨不滿足於靜待神帶來神國，而企圖以武力加速神國來臨(hasten its coming with the sword)。所以，學者們認為極有可能的是，此等謀求獨立的政治性運動是兼有宗教動機下推動。(Ladd 1975: 62-63)

本人認為在上述政治期望高漲的年代，耶穌所召 12 門徒中就有一位稱為奮銳黨人，且因該黨活躍於加利利，以致有研究指耶穌門徒多加利利人因而多人與此黨有關。此說就算成立，不代表耶穌召人「搞政治」，可以相反是耶穌召政治之徒以改變其理想，從追求政治（人國）轉向天國。這樣有別潮流的「超越政治」層面，在約翰福音記載耶穌向彼拉多作自辯稱「我的國不屬這世界」，表露無遺。(4D)

..... (4b) .....

那麼，神的國(*basileia tou theou*)的原意是甚麼呢？不少學者解讀新約「國」的希臘文 *basileia* 有末世秩序 (final eschatological order) 含意，難以是「既將來又現在」之意；與此字同意的舊約希伯來文 *malkuth*，則如詩篇 103:19; 145:11,13 指統治掌權的抽象景狀(abstract dynamic or idea of reign, rule, or dominion)。(Ladd 1975: 63) 而在猶太教的後期，神國意指神的統治或主權(God's rule or sovereignty)。<sup>25</sup>因此，神國（神治）可容許多於一個意思，即神現在是王

<sup>24</sup>原文：“The Kingdom of God was the reign of God---the exercise of his sovereignty.....Obedience to the Law is thus equivalent to the experience of God's Kingdom or rule. It follows that God's Kingdom on earth is limited to Israel.” (Ladd 1975: 62)

<sup>25</sup>有一段古老的禱文（可能早至主前第一世紀）如此說：“and may He(God)set up His sovereignty in your lifetime, and in your days, and in the lifetime of the whole house of Israel, (yea) speedily, and in a time that is near.” (Ladd 1975: 62)

但也日後成為王，這就可解通福音書中「國」之含意。至於只在馬太福音出現的天國 (the kingdom of the heavens / 太 12:28; 19:24; 21:31,4 有用神國)，不應語出耶穌，而是作者就猶太讀者的避忌「神」字而改用「天」說成天國。事實上，神國和天國兩詞在耶穌之前的猶太文獻中很少出現，甚至耶利米亞在其 *New Testament Theology* (1971 英譯本，頁 34) 指出：「耶穌教導中很多涉及國 (*basileia*) 的新詞語，耶穌同時代的文學更是沒此近類，而此方面一直未受 (學者) 足夠關注。」<sup>26</sup>

對於這樣的末世性國度，Ladd 認為耶穌指的是「兩個世代的末世性二元主義」(eschatological dualism of the two ages)(Ladd 1975: 64)，那就是「這個世代」完結時開啓的「將來世代」。Ladd 認為「承受永生和進入神國是同義詞，皆指進入將來世代。」<sup>27</sup>這觀點解自耶穌回應有錢少年官詢問「永生」後一番詳細解說(馬太福音 19 章 16 至 30 節，馬可福音 10 章 17 至 31 節，路加福音 18 章 18 至 30 節)，這是本書一再提出有關「來世」的重點(上文(3))。本人認為 Ladd 並沒有將耶穌同時提及「個人被拒於神國」(如：愚拙童女比喻、被邀王宴不穿禮服比喻和不變回像小孩吩咐等)這一類反義、及同類經文(如財主難進神國)所共同引致衝擊「白白得救」(會否失去永生)這一困擾，在書中進一步一併處理。本人發現這個備受華人信徒關注的問題，普遍在西方的神國研究著作中同樣少談，十分可惜。(4E)

此外，Ladd 強調耶穌的教導是脫離猶太教，將神國的觀念普世化(universalizing of the concept)。(Ladd 1975: 64) 在舊約和猶太教，神國只是指以色列，而猶太教後期更特指「建立神國」乃是：以色列的統治覆蓋至政敵和敵國(參摩西升天記 10 章 8 至 10 節)；相對於此，耶穌則指原以色列這神國之子(sons of the kingdom)，作為一個群體反被拒絕(馬太福音 8 章 12 節)並由接受他訓誨的其他人取代，成為真正的神國之子。(Ladd 1975: 65)

然而，神國仍不失現在性。Ladd 認為耶穌的神國教導出自舊約，這國現已出現，這在猶太人教導中完全找不到。路加福音 4 章 21 節和馬太福音 11 章 2 至 6 節兩段經文的「醫病趕鬼關懷」自表，是耶穌出道早期最清楚表述這現在性。路加福音 17 章 21 節耶穌答法利賽人問神國幾時來是神的國就在你們「中間」(in your midst)，這節宜解作耶穌此刻其身就是在天國在。(Ladd 1975: 68)

再者，馬太福音 12 章 28 節、馬可福音 1 章 27 節有力地表述，就是耶穌以神的靈趕鬼(exorcism)來印證神國已臨；那就是：耶穌在世時制勝撒旦，並在世代完結時毀滅撒旦。Ladd 認為從符類福音以至其他新約書卷看，神國的仇敵不是如舊約中那些敵擋神的邪惡諸國，而是屬靈界的邪惡力量。他形容這是一個新約神學中無從釋透的奧秘(an insoluble mystery in New

<sup>26</sup>原文：“Jeremias stresses this fact, that in Jesus’ teaching a large number of new phrases about the *basileia* appear that have no parallels in the literature of the world of Jesus—a fact to which sufficient attention has not yet been paid.”(Ladd 1975: 64)

<sup>27</sup>原文：“In this sense, inheriting eternal life and entrance into the kingdom of God are synonymous with entering into the Age to Come.” (Ladd 1975: 64)



Testament theology)(Ladd 1975: 67)。神國的得勝就是在屬靈世界中戰勝撒旦的得勝（哥林多前書 15 章 25 節）。這些信息，遠離當時的猶太教，因為那時代的啓示文學認為神已在人類歷史的場景中引退，如 *Dream Vision of Enoch* 89:58：神不再親自帶領被擄後的子民並讓他們任由野獸吞噬。(Ladd 1975: 66-67) 本人認為猶太教始終一面倒將神國政治化（狹窄理解為亡國、歸國和復國），而後世身處政治動盪的基督徒亦會誤將神國的公平公義、狹窄理解為追求某種理想政治制度以獲「拯救」，忽略任何政制背後，滲有靈界的操控和迷惑人而需耶穌的「真拯救」。(4F)

耶穌的信息就是，神國藉他所行的已經闖進人類歷史並勝過邪惡，但還待這世代的終末，才帶來最後的拯救。

..... (5) .....

神國是耶穌開創的「救恩新世代(new age)」。在云云經文中，Ladd 提出馬太福音 11 章 11 節至 13 節這段很重要、也很難解的經文（和合本修訂版）：「11, 我實在告訴你們，凡女子所生的，沒有一個比施洗約翰大；但在天國裏，最小的比他還大。12, 從施洗約翰的日子到今天，天國受到強烈的攻擊，強者奪取它（或譯：天國是要努力進入的，努力的人就得著了。）13, 眾先知和律法，直到約翰為止，都說了預言。」Ladd 作了有洞見的原文分析，本人順勢帶入中譯，一併解讀如下：

首先，第 12 節在中譯本，也反映了原文翻譯的分歧：第一類是和合本「.....天國是努力進入的，努力的人就得著了」，此譯法成為附註（見上段：天國是「要」努力進入.....）放在屬第二類的和合本修訂版「天國受到強烈的攻擊，強者奪取它」；第二類還有新譯本「天國不斷遭受猛烈的攻擊，強暴的人企圖把它奪去」、新漢語譯本「天國遭受到暴力侵擾，暴徒企圖把它奪去」。上述翻譯出現如此大不同，是由於原文 *biazetai*—（要）努力進入—這字是中動語態（middle voice），希臘文這種語態也含被動語態以致產生如上兩類譯法。本人認為：中動語態下此句應譯「天國本身猛力（在世）進發」近下文 Ladd 譯法（和合本譯不出此意）、被動語態下此句可譯「天國被粗暴干預攻擊」（上引三中譯本譯近此意）；原文這種語態（middle voice）常難倒中英文不少經文的翻譯，且常欠解說，不甚理想。(5A)

Ladd 的處理（下直引不中譯）是先詮釋 *biazetai* 此字的動詞 *biazo*，他解作 to use force or violence，若從 middle voice 所含兩種語態作譯，就是中動式的 to exercise force 或被動的 to be forcibly treated。(Ladd 1975: 71)。按此，Ladd 稱有別於拉比所解的天國是給予人神律法下枷鎖(yoke of the Kingdom)，這段經文可有六種譯法，而 Ladd 認為最適合的是中動語態譯法：「The kingdom of heaven has been coming violently (天國已經猛烈地來到)」。(Ladd 1975: 71)

Ladd 順此梳理難解的下句合解成「因為國度的大能已進逼世間，人人須要激進回應」。<sup>28</sup>他稱這一種「激進的回應」就如上文馬太福音 10 章 34 節至 39 節所說的作門徒代價如「我來不是叫地上和平而是動刀劍，甚至家人變成敵人」。此外，馬可福音 9 章 43 節至 47 節也有近此說法的比喻：「一隻手或腳或眼叫你跌倒就砍下來，你只有一隻手或腳或眼進入天國，好過有兩隻手或腳或眼而被丟入地獄。」

Ladd 再以上下文相近的路加福音 16 章 16 節詮釋「律法和先知，到約翰為止。從此神國的福音傳開了，人人努力要進去。」(和合本及和合本修訂版)他指末句中「努力要(令自己)進去」的原文 *biazetai* 同是中動語態而合於此譯法，整節經文顯然不適合譯為上述第二類「(神國)被粗暴猛烈攻擊」那式被動語態。有趣的是，路加這句在中譯本「人人努力要進(神國)」的譯法(和合本修訂版、新譯本和新漢語譯本等)，並非其在馬太福音將 *biazetai* 作「反譯」(神國被粗暴干預攻擊)；本人認為這兩段經文最大的不同是主詞，馬太的是「天國」、路加的是「人人」，主詞配合譯者領會的上下文及動詞的中動語態(*biazetai*)譯出負面的「(天國)被暴力對待」或正面的「(天國)本身猛力進發/(人人)令己努力進(天國)」，意思大為不同。Ladd 於半世紀前按上下文和路加福音相關的經文，為馬太福音 11 章 12 節作出正面詮釋(不同於日後至今一些主流的英中譯本)，顯然仍甚具說服力。我們不宜按日後多數中英譯本改譯為負面，視作最終定案。本人認為此例透示，譯經者也受其神學學派或學術「潮流」所影響，以致對某些出現翻譯兩難的原文，選取其學派/潮流傾向的神學解讀(或妥協於譯經團隊顧問等決定)，所以也關乎權力地位這普遍問題。(5B)

無論如何，神國是一份救恩的禮物予接受者，在馬可福音 10 章 17、23-24、30 節(太 19: 16-30 同)就將進入神國和得到永生等同，成為同義詞。Ladd 甚至認為，在四福音中，動詞拯救(*to save*)和名詞救恩(*salvation*)，皆指現在和將來末世(*eschatological*)的祝福。(Ladd 1975: 73)再者，耶穌很多神蹟性的醫治在希臘文同是「拯救」一字，耶穌將這類疾病得醫治視作現在彌賽亞救贖的證據(馬太福音 11 章 4 至 5 節)，並預告末世國度中身體不朽壞。所以，神國是關乎靈魂和全人的救贖。Ladd 認為比醫病甚至死人復活更為重大的(*greater than*)事工，就是傳福音給貧窮人，這正是耶穌與窮人同在同行的「福音」。(Ladd 1975: 76-77)西方神學同期興起 *Theology of the Poor*，頗具革命性，但華人神學界尤其是福音派就不見流行起來。

拯救含有赦免(*forgiveness*)，唯有神能成就。在以賽亞書 53 章 11 至 12 節提到「神的僕人」能夠赦罪。Ladd 引 G. Quell 研究指猶太教不應用這赦罪預言在彌賽亞身上，直至第三世紀或以後。(Ladd 1975: 78)原來，猶太教從未解決神的公義和恩典之間張力，其所視的義人不是蒙神白白赦罪，而是以德行多過罪行來抵償己罪、致獲免罪。<sup>29</sup>按這一個背景，耶穌宣告赦

<sup>28</sup>原文：“because the dynamic power of the Kingdom has invaded the world, men are to respond with a radical reaction.” (Ladd 1975: 71)

<sup>29</sup>“Judaism never solved the problem created by the tension between God's justice and the his grace. The righteous man was not the one who had been freely pardoned by God, but the man whose merit outweighed his debt..... A



免人的罪，對當時的文士是何等的驚訝。Ladd 指出：「猶太思想的義是人本活動，拉比這方面的教導是順從律法和行善，耶穌的教導則是神的要求和神的禮物。」<sup>30</sup>對於後者，馬太福音 5 章 20 節耶穌說「要勝過文士和法利賽人的義才能進天國」，隨後耶穌提出守其倫理六例（5 章 21-48 節），Ladd 論證這些「義」是人達不到主的要求，因此必是神的禮物。(Ladd 1975: 79)<sup>31</sup>本人有點驚訝 Ladd 待這登山寶訓要求，以改革宗的「達不到完全成聖觀」切入作解，將「禮物觀」的白白得救延伸至「成聖不咎責」。他對太 5: 21-48 六例有否希羅猶文化下可歸納的倫理原則（即不按字面解）也欠討論，這樣以神學立場讀入(read into)經文，學術上公認是不理想。(5C)

..... ( 6 ) .....

「神國」反映一位國度之神 (the God of the kingdom)。Ladd 強調神國是神的國不是人的國，神決定一切和神國中一切皆來自神的性格和行動。<sup>32</sup>這方面對猶太教同樣實在，就是**神國是神全面的管治**—「神永不停以其君王式護佑向萬有作終極監管」。<sup>33</sup>本人認為這樣高舉神主權的基要神學觀點，將神的主權全方位引伸到神的國度。這類說法易陷入「過度推論」，導致如 Ladd 此書常表示的「人在神國中全無作為和完全被動」，如此會產生不少「神學後遺症」，正如上世紀自由神學竟能革了主流改革宗的命（經典事件是舊普林斯頓神學院變質致教授出走），就是因為極端主權論「孕育」內部反動的溫牀，所以華人神學要超越極端／過度這種西方式對位思維。(6A)

如 Ladd 前所說，後期猶太教所說到的神，已經不是舊約的、那一位先知所說活躍在歷史中審判和拯救其子民的神；相反，（兩約時期）猶太教論到的神，乃是從罪惡世界中退隱、超然其上且不再在歷史中施行救贖，只會在世界終末作出終極拯救行動(one final redemptive act)。(Ladd 1975: 82)

耶穌給出的神國，則是神不僅在末日行事，也在現今施行拯救。這位神甚至主動進入歷史中，成為人尋找人。猶太學者普遍承認，像浪子比喻中那位「慈父」所顯示神對罪人的關懷，是一種新思想；Ladd 引學者 I. Abrahams 堅稱法利賽主義教的是，神經常準備好行出第一步，但條件在於罪人先回轉歸向神，次序就是：人先要悔改，神才會赦免。(Ladd 1975: 83-84) 正

man's standing before God is settled by the balance between his deeds and his transgressions. If the former outweigh the latter, he will be acquitted." (Ladd 1975: 78)

<sup>30</sup>原文：“Righteousness in Jewish thought was a human activity. The rabbis taught that it was a human work consisting of obedience to the Law and acts of mercy. Jesus taught that it was both God's demand and God's gift.” (Ladd 1975: 79)

<sup>31</sup> Ladd 之後補充：“In opposition to the Jewish thought of merit, *dikaioisune*(Righteousness) is plainly regarded as a gift that God gives to those who ask for it.” (Ladd 1975: 80)

<sup>32</sup> “(Jesus) his conception of God determines everything, including the conceptions of the Kingdom and the Messiah. If the Kingdom is the rule of God, then every aspect of the Kingdom must be derived from the character and action of God.”(Ladd 1975: 81)

<sup>33</sup>原文：“He never ceased to be the God whose kingly providence ultimately superintended all existence.” (Ladd 1975: 81)

如 Oesterley 和 Box 所說「據猶太教教導，罪得赦免唯靠罪人本身離罪，因為並不存在（耶穌的）中保式代贖這類設問。」<sup>34</sup>

..... (7) .....

奇異的是，這神的國度是充滿奧秘在其中。因為，耶穌對神國的講論，有很多是用比喻表達，這就出現學術界對比喻如何解釋的分歧。其中最關鍵的是：比喻的重點應按耶穌當時的猶太背景來解（如 Jeremias 觀點）？還是按未來末世的意義來解？對此，Ladd 認為比喻在耶穌教訓所含的奧妙(*Sitz im Leben/ mystery*)，必須容許比喻的生活處境越過猶太教元素（背景）達致某種超越性(*transcended Jewish ideas*)。(Ladd 1975: 93) 本人認為這觸及「聖靈光照」有份於釋經神學這課題，前代西方聖經學者／聖經神學家對這課題往往不歸入其「學術興趣」作研探，而上代強調「生命（聖靈）讀經」的華人教牧通常不喜歡歸其入「學術」（甚至反神學），以致各有各領受為是。(7A)

Ladd 指出：「國度的奧秘是指向國度進入歷史性末世彰顯之前，就是應驗但未至完成」。<sup>35</sup>這方面是馬可福音 4 章和馬太福音 13 章幾個比喻所帶出的真理。在舊約和猶太文獻中奧秘 (*mysterion*) 這字，到了新約有新意，這是發展自但以理書的概念—外邦君王得夢啓不能解而由但以理解明。(Ladd 1975: 93) 作者認為奧秘這一種猶太色彩，不應限制我們的詮釋。奧秘是給所有人，但有回應和願相信的人，才能明白。如今，新的真理就是，耶穌本人和事工乃將但以理書所預告的神國，以末後啓示大能(*apocalyptic power*)提早以隱藏的方式進入了世間，在人的心內身外、隱密作工。(Ladd 1975: 94)<sup>36</sup>

小結：今人常提及天國之道是 *already but not yet*（既濟未濟／已臨未完），看似理所當然，但返回上一兩代提出此說的，在他們的處境實是一大神學突破，且給後世開出「天下大同」具今在／今世性的天國神學，可打通中華文化之本的儒道。再者，華人神學界喜推西方名師學說，倘能多從歷史神學契入一併交代他們處境，那些大師神學就能「立體呈現」，有助我們對其更好把握、提引、解讀和應用。例如流行於大中華世界的幾支神學：改革宗神學乃出於加爾文建構「日內瓦基督化」政改、新正統神學乃巴特要掙脫其出身的「自由神學變質」、潘霍華言行乃應對希特勒踐踏「信義宗國教」等，皆是各人在獨特處境中「做神學」才寫出經典。研究者「直引直用」那些譯出的經典之言而不作相關處境的梳釋，領教者往往陷於「知其言不知其所以言」甚至拿來無限或借題發揮，那就出現不少基督徒張揚的「大師神學」是「美其名非其實」或「名過其實」，有失原文至原委的實證。大儒牟宗三常叮囑，做學問要扣緊現實（處境），神學工夫也含此理，互勉。

<sup>34</sup>原文：“According to the Jewish teaching, the forgiveness of sins depends upon the sinner, for there is no question of a mediator.” (Ladd 1975: 84)

<sup>35</sup>原文：“The Mystery of the Kingdom is the coming of the Kingdom into history in advance of its apocalyptic manifestation. It is, in short, ‘fulfillment without consummation.’” (Ladd 1975: 93)

<sup>36</sup> Ladd 在其書第 7 章將耶穌的比喻逐一精簡解說，因篇幅所限從略。(Ladd 1975: 92-104)







<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](http://www.crrs.org) Email: [info@crrs.org](mailto: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](http://www.crrstoronto.org) Email: [info@crrstoronto.org](mailto:info@crrstoronto.org)

**Hong Kong 香港文更**

Unit 809 8/F Fortress Tower,  
250 King's Road, North Point, Hong Kong  
Tel: 852-2393-9440 Fax: 852-2393-9441  
Web: [www.crrshk.org](http://www.crrshk.org) Email: [info@crrshk.org](mailto:info@crrshk.org)

**U.S.A. 美国文更**

P.O.Box #7717 Alhambra, CA 91802, USA  
Tel: 1-415-696-6728(SF)  
Web: [www.crrsusa.org](http://www.crrsusa.org) Email: [info@crrsusa.org](mailto:info@crrsusa.org)

