中華神學研究中心
Chinese Theology Research Centre

研究季報
CTRC Quarterly

特稿：後疫世界—中國造福和平／徐濟時

從梁燕城「境界神學」看中國哲學的
資源與限制（二之一）／鄭家棟

「一即一切、一切即一」：一個吸納
佛教的神學思考歷程／屈思宏

他們也戀上神國研究（二之二）：
Guthrie / Goldsworthy / Perrin(s)／徐濟時

第10期
2023年1月

中華神學研究中心 —《研究季報》每年 1、4、7、10 月初出版。

本刊務求有容乃大、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。

來稿 / 投稿：minister@ctrcentre.org

請參閱網站 https://ctrcentre.org
主頁的「操守及投稿」

本刊有印刷版，歡迎訂閱，請瀏覽 www.ctrcentre.org「關心及聯絡我們」一欄

中華神學研究中心 研究季報 10 期
Chinese Theology Research Centre Quarterly

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：2023 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）

目錄

編者言 頁 1

特稿：後疫世界—中國造福和平 / 徐濟時 頁 2-5

從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之一）/ 鄭家棟 頁 6-15

「一即一切、一切即一」: 一個吸納佛教的神學思考歷程 / 屈思宏 頁 16-33

他們也戀上神國研究（二之二）: Guthrie / Goldsworthy / Perrin(s) / 徐濟時 頁 34-43

編者言

徐濟時

首先，祝各位新年快樂！願今年地上平安，是真心說的！

這期首次出特稿，乃因 2023 年勢是新冠大疫三年後，中國與各國重啟交往、決定全球平安指數！往年累積的台海不安（美國介入使之升溫）、俄烏戰爭，帶來東亞和歐洲的政治軍事經濟不安之大，就如同二戰萌芽再現。天災與人禍之「攪炒」，正是考驗各國，尤其擁核武之國，再思如何共處在不斷自殘的地球村。這正是拙文〈後疫外交 --- 中國造福和平〉目的，願中華民族的各方持份者與國家執政掌權者，同心竭力拉動這危逆大地回到平順之境。

多倫多大學訪問教授鄭家棟，投來〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制〉，為當前的中國哲學、尤其儒家哲學把脈。作者從梁氏提出「以境界建設神學」、這甚有華夏色彩和中式形而上學的本色神學課題，開出其獨特分析；他在反思利瑪竇那一套天主教神學回應宋明儒學的波折下，對梁氏另採「境界」切入來建構中色神哲學，予以肯定。 本文着力於新儒學的「肉身成道」與基督教的「道成肉身」，作出深度的比併與研判，導引讀者以新視角重温中國哲學，可讀性高，下期續完。

屈思宏博士的〈一即一切、一切即一：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，嘗借唐君毅哲學的「心靈九境」，逐境闡述他引入聖子、聖靈成新貌。他繼後結合神學家巴特「天國的比喻」和法眼宗思想，發展「一切即一」的「基督禪觀學」。屈氏認定神學與佛學皆可融入三大文化精神：科學、人文和社會精神；道雖不同，可以為謀！進一步言，基督教吸納佛教可按文章末所提方法論：「一即一切」是從心識所感應的基督來詮釋外間一切法，「一切即一」卻是從外間一切法感應心靈到基督那裡去。本文流露學問的深耕，具啓發性，好此道者必有所得。

本人有關神國（天國）的系列研究，這第 5 篇〈他們也戀上神國研究：Guthrie / Goldsworthy / Perrin(s)〉是階段性終結。今期專論一代學者 Norman Perrin，述介其兩本名著，其一含最新的釋經學之理論分析，尤為重要。因為西方的歷代神學，往往是據流行的釋經理論來解釋聖經，按史序有寓意釋經、字意釋經、歷史文化釋經、道德化釋讀、以至他細述的存在主義解經，此等釋經理論「好繁兼務虛」，對務實思考的華人不易吸收。所以， 有資深的華人聖經學者另採簡易的歸納法；華人神學院教釋經學之外，不少也開科教實用的研經法（以歸納法為重點）。本文引介的新釋經學(New Hermeneutic)雖不流行於福音派院校，但作為學術訓練則廣泛影響教聖經科、教神學科的留洋一批老師。一如既往，本人邊寫邊評， 盼添助益。

特稿：後疫世界—中國造福和平（本文只代表作者個人立場）

徐濟時

引言：中華神學研究中心在網頁的主頁，列出五個研究範圍，其一是**中華神學與兩岸三地（處境神學創發）**。迄今該作探討，因為兩岸對抗、西方反中、俄烏戰爭三大危機方興未艾，極需處境神學融入轉化。福音信仰要為爭鬥的世界，帶來更新復興，這才是到位「傳福音」（不是越位「搞政治」，此申）。2023 年，願見中國外交內交，開出後疫新景象。

中華民族近代歷經苦難，渴求人間天堂出現，無可厚非；基督徒已知救恩之道，尋求制度和社會的理想，務要知其所止、合乎中道。[1]**我們反要求己有「屬靈高度」，宣揚並效法「和平之君」基督帶給世人「和平福音／成就和睦／拆毀隔牆」**（以賽亞書九 6；以弗所書二 14-17）：關懷世間任何對敵，助減對峙、帶進和平，力挫撒旦在人世間搞分化衝突（最大化就是戰鬥廝殺）。[2] 例如後伊甸世界魔鬼使人繼續不服神不相和，使該隱像父母不聽神勸「罪必戀慕（纏住）你但你要制伏它」（創世記四 7），遷怒弟亞伯並「用暴力施了」、先打後殺；該隱因怕殺風由此起而別離神的同在（創世記四 16），擅自建城禦敵**成最先國家**，其後人則「打造各樣銅鐵利器」（創世記四 17, 22）**成武器雛型**、立「殺我者必遭報七十七倍」（創世記四 24）**成最早憲法**。及至挪亞一代，人間戰暴使上帝憂傷惟以洪災止惡（創世記六 5-13），災後伊甸園周邊(Metro-Eden)擴大，由閃、含、雅弗 3（宗）族各建（邦）國（創世記十 32）。到了亞伯拉罕被召成國，領受「萬族都要因你得福」大使命，反映上帝初心是國族和平幸福（創世記十二 2-3）。

以上聖經所述的亂世出路備受挑戰，人類歷史佐證聖經終卷的啓示：世人效法該隱大製武器以惡（加倍）報惡、墮入怨怨相報何時「終戰」了。國家，自古至今，不外是備戰與防戰的載體。[3]

本文以世人為對象，故重說理非說教、據客觀歷史而論，是另一式「處境神學」[4]。見下。

首先要指出歷史，自四世紀起出現教會和政權的結合(union) 且立「國教」，是走錯了路；若稱

---

[1] 基督教背景西方國家從歷史思過，遂設民主政制以定期大選促劣政換人（只治標），不奢求政治能治本達義。然而，民主不見得比專制好，近百多年西方國族仍頻生戰禍。可見，政治難以拯救人類。

[2] 從個人到國際的衝突，往往基於以我為本、二元對立（易致對抗）的思維。這在西方兩黨式政治文化常見（西方神學也受沾染而常現對立對抗），這有別中華文化之「大學中庸之道」重「明德親民和合」的思維。

[3] 「國家」在西方指 state 和 nation，後者譯出的國族／民族，晚近常墮民族主義（nationalism）致內外戰爭頻頻，近年民粹主義(populism)在西方再掀起並擴大，更嚴峻的「新冷戰」正在形成中。

[4] 本人曾撰〈基督徒參與政事？— 再思文化使命及政治表態〉（2017 年 3 月 6 日時代論壇網上版），對象是教會和信徒，該文的「處境神學」多論及聖經和神學，本文的不多論及，因對象有別。

國教形式的政教關係，乃據聖經舊約的「神權政治」(Theocracy)，是把錯經脈。因為，以色列民入迦南數百年後，就厭棄「神權政治」由上帝帶領，欲效法世界那源自該隱的城邦國由王帝帶領。上帝雖慨嘆「不要我作他們的王」（撒母耳記上八 7，申命記十七 14-20 摩西早知並限王權），但仍納民（主）訴求，為民立掃羅、大衛為王，可是第三代王所羅門在極盛時敗壞致國陷分裂。[5] 一如始祖，神子民像既對神不服，拉神下台自行上台，就在問責下不逾二百年，步向亡國。

歷史進入新約，神降臨人間，但政權不是由神取回作主，仍是由人自主問責。[6] 復活之主從此「在空中」掌權，獨自向地上各政權作出賞善罰惡。主神不再如舊約前期「附身」於任何模式的政權，就算基督宗教於羅馬曾出現奉為國教、政教結合、教皇治國等「神聖」模式，皆是把神「拉下來」服膺於人：強屈神撐起人（包括教皇）政權正當性和神化人自主權威性，可悲！君不見政治本身充斥功利，但神不會被人利用，甚至不會被屬祂的人（如教皇教會）利用。**上帝是神聖超越的他者(the Holy and Transcendent Other)，獨行公義憐憫並要人與祂同行（彌迦書六 8）**。神「在空中」掌權獨行奇事，茲舉數例：亞述王西拿基立 185000 大軍壓猶境卻一夜被殲（列王記下十九 35），巴比倫王尼布甲尼撒自捧即患怪病失位七年，[7] 羅馬三次大舉逼迫基督徒皆現大瘟疫（166、250、312 年）重挫國勢，加害基督徒的加利流王突罹絕症下懇請信徒代禱，君士坦丁見異象後勝強敵一統全國，法王 Clovis 禱神獲戰勝後領全族歸基督（致奪歐蠻族紛紛信主），遭二戰蹂躪亡國逾二千年以色列竟復國並壯大。 上述的國運（興衰）轉勢，令史家嘖嘖稱奇。

觀察當下，領導人屢說「中國堅持走和平發展的道路」，並囑媒體向世界說好中國故事。然而**西方反譏中國表現如戰狼，這有必要從歐美好戰成性 [8] 的「本位思維」察出中國的「自說」受困於「被解」：**中國曾屢敗在西方的入侵稱霸與船堅炮利，現終經濟崛起並強軍精武，西方就以自身壓詐第三世界及殖民地的心態，投射到中國而「定性」中國必跟隨他們、也會向發展

---

[5] 這一段歷史的詮釋，可參拙作：徐濟時《一國兩制圓宗局：福音派之處境神學與政教關係》（香港：爾時代，2018）267-287 頁。

[6] 猶太人尋求脫羅再立國，誤解舊約預言的彌賽亞國度。新約作者的「政治教導」採納耶穌向羅馬政權的表態：「我的國不屬這個世界.....若屬這個世界.....我的臣僕（12 營天使）必要爭戰（救我）」(約十八 36-37，太廿六 53)。就是基督以死所建的教會，不是「作王掌權」，而是效法「和平的君」力行公平公義作世人榜樣(賽九 6-7)。

[7] 先知但以理向這自大的王預警：「你被趕出...等你知道**至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰，就賜與誰**.....我的諫言，（你）以施行公義斷絕罪過，以憐憫窮人除掉罪孽 ，或者你的平安就可以延長。」（他不納諫致罹病離宮七年，復位後發公告：稱頌神施罰於己）（但四 1-3,24-27,37）

[8] 前總統卡特(Jimmy Carter) 在 2019 一次教主日學時透露他最近向特朗普總統進言：中國成功在於和平外交政策(peaceful foreign policy) 和專心搞基建趕上美國，相反，**美國是歷史上最好戰之國(the most warlike nation)**，在立國 242 年中只有 16 年處於和平（包括他 1977-80 在任時期）；美國浪費了(wasted) 3 萬億美元於軍事上，而報導記者 Brett Wilkins 補述：**布朗(Brown)大學 2018 年調研指九一一後美國在全球戰事更用上 5.9 萬億。**這位民主黨前總統甚至稱中國沒浪費一毛錢(a single penny)在戰爭，以致在幾乎每一方面都趕過美國了。究竟，有多少美媒認真報導前總統這逆耳之言？https://www.telesurenglish.net/opinion/Jimmy-Carter-Lectures-Trump-US-Is-Most-Warlike-Nation-in-History-of-the-World-20190418-0020.html (2022 年 11 月 2 日讀取)

中國家欺詐。以一帶一路為例，中方「自說」互惠互利、合作共贏，卻「被（西方）解」為債務陷阱、經濟殖民，可見一斑。

本人認為，既然西方有其據而不信中國「走向和平」，中方的回應不是「重申和平」就夠公信力，而是至少出示兩方面的實證：第一，中國要「諾守和平」給世界看。所以任何的「動武」，不論對內對外，中國絕不作出主動、走出第一步。近年來西方領頭人美國，激烈挑撥百般刺激，驅使中方對台「打出第一槍」，為的是欲指證中國為「偽君子」（罪名必會疊加打壓民主、恃強凌弱等）、促銷其反華「大外宣」，將坊間所有中國好故事如上注卡特所說、一筆（槍）勾銷。當然這「武統第一槍」對國內百姓仍會萬眾一心，但對海外華人則分化極大：民族大義只要觸及半點大義滅親，外力必乘勢搞動華僑對「統一」離心離德，後果難料。[9]

第二，中國更要「力促和平」給世界看。中國的優勢是向來在不少地緣政治，擁有超然角色，實可扮演各大國做不到的「和平締造者」。例如在俄烏對戰中，中國可加強調解降溫，開出新局以消解西方挖苦中國無主動貢獻；又如在以色列伊朗對抗中，中國憑藉與雙方的良好關係緩和中東局勢；[10] 更如在朝鮮與美日韓對峙中，中國不難安撫「小弟」減少挑釁之舉。所以，**政經強勢崛起的中國，既已引起西方誤解不安，今後應作出突破：化被動為主動，發揮出「四個自信」於強國無從發揮之地，令舉世發現中國對世界和平的真誠心和領導力。**如此，說好中國故事就添說服力（釋除不信不安），必為各方稱羨。**當中國的「外交道德形象」一再提升，國際上話語權必能增值，台海局勢將峰迴路轉，毋須高風險的武統就可解決。**

還有待解決的深層次矛盾，就是以美國為首的西方看待中國，可說是「既愛又恨」；這一心理失衡，不得不察。

十九世紀，西方興起普世宣教運動，來華的西教士佔比例最多。傳道以外，教育、醫療和扶貧（如孤兒事工）大力投入，向國人證示基督無條件大愛。晚清以後大半世紀動盪，除了少部份宣教士被帝國主義利用外，大部分西教士有屬靈洞見，遠離政爭，甚得民心。他們所播下的福音種籽，竟仍能在文革時期開花結果，助長基督宗教在改革開放後良性發展。被迫離開的西教士，在港台、北美、英歐繼續以他們流利的中國話服事華僑留學生，可謂一生奉獻中國。**來華傳教士愛中國的心，至今仍發揮巨大影響力於其後代及所屬教會**，他們是新世紀無從統計出的另類司徒雷登，延續對華不了情。

---

[9] 以加拿大為例，近年華人商場的免費「大報」、網上瀏覽量高的兩岸新聞和時政評論，不乏「柔性反華」（例如描述近期一次國際會議中方大員「親自示範戰狼外交」）。海外媒體經年塑造反華的果效，必從「台海第一滴血」見真章。

[10] 中國在二戰收容猶太難民於開封成了恩人，以色列有舊約報恩傳統，可影響美國強勢的猶太人及親以的教會界，能游說華府向中國「收手」。中以外交加強，一舉兩得。古伊朗（波斯）予猶太人回歸建殿，亦助福音傳至中國成景教，對中以實有恩情。三方返回歷史初心，有利修好，中方據此外交乃「成人之美」。

恨的一面，多出自西方恐共的心理。眾所周知，共產主義是批判資本主義最為強勁、最懂鬥爭的對手。**年來西方發達國喊話共產中國坐大，會篡改「（西方既定）規則」、帶來全球範式轉移 (paradigm shift) 威脅。再者，基督教背景仍強大的美國，對無神論是心神不安，懷有抗共心結。**[11]；「蘇共」的昔日形象，仍被刻在同屬白種人的俄羅斯人額上。這入歐不成的東斯拉夫民族（有別西斯拉夫和南斯拉夫兩族可成歐洲成員），西方與其冷戰後今又有「堵俄戰」。**近年美國另堵中國，促成中俄走近，勢使蘇美轉入中美，新兩強纏入「另版」修昔底德陷阱 (Thucydides Trap)**[12] 。形勢凶險，聖經所說的末日備受關注。

西方的「好戰」特色，遠的不提，兩次世界大戰、冷戰和反恐戰的發動國家，除大和民族外是歐美蘇的日耳曼、斯拉夫民族。美國「正義介入」終止二戰有功，實不外「偽君子」：先狂炸東京死其十萬平民，半年後更兩投原子彈殺至少十多萬平民。至本世紀反恐，美方憑正義戰爭論(Just War theory) 單在伊拉克、阿富汗和巴基斯坦，累死無辜平民達二十多萬（據注 8 布朗大學調研）。可見，美國出征，任意以平民陪葬。如斯殺氣騰騰政權重返亞太，台海只現擦槍走火，也難料「正義之師」為捍衛其亞太的「神聖民主」，扯兩岸軍民入「聖戰」而死傷枕藉，不得不慎！[13]

任何「以和為貴、珍惜（有神形象的）生命」的國族，本人深信神樂於賜福，不在乎是否基督教背景國家。趁世界困境未到絕境，祈願愛好和平的祖國，肩負「平天下」之志、成就和平外交與和好內交，那會是普世歡迎和「更偉大」的復興！

---

[11] 如今中國推動「唯物論和馬克斯主義中國化」，再研其中的宗教觀大有需要。事實上，「有上帝說」自古備受肯定，孔子見戰亂下百姓趨迷信而改倡「宗教道德化」避迷信而已，實仍肯定先賢的道理隱含對皇天上帝的敬畏。至於昔日「宗教鴉片論」的解讀，有必要澄清，尤其是否適合定性基督宗教？新一輪「發展中國特色社會主義宗教理論」（見 2021/12/3-4 全國宗教工作會議記錄），正合處境神學發揮之時。

[12] 本人認為：中美擁核武，**美國面對中國，勢避軍事方面修昔底德陷阱，但不避經濟方面修昔底德陷阱。**白宮解拜習印尼會面之說是 competition should not veer into conflict「**競爭**（舊說還有**對抗**）但不轉為**衝突**」（拜對習實說：prevent competition from becoming anything ever near conflict）；據往蹟可預知，不直接衝突只限於中美之間，中台若有衝突而有益於己 (American interests) 則美方會助長並搬出合理化解釋。

[13] 以武迫統或武統雖是內部問題，但美方勢藉機「為利」參戰，極可能使戰事擴大惡化而超出中國的底線思維、超乎民族大義的代價，並難以收拾。

從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之一）

鄭家棟

引言

梁燕城博士在當代基督教神學和教牧群體中相對特殊，這首先在於他曾經接受「中國哲學」方面的系統訓練，多年來亦始終致思於儒、道思想與基督教神學之間，並且多有論著發表。他所倡導的「中華神學」，也端在於努力打通中國傳統思想與基督教神學之間的「隔截」，他也似乎堅定不移地相信可以在兩者之間尋覓到某種通達的路徑—筆者曾經系統閱讀中國基督教神學歷史及先賢們的著述，竊以為，就融通於中國傳統思想與基督教神學而言，梁燕城無疑是較為「樂觀」的一位，也是用力甚勤並且頗有創獲的一位；他也徹底突破那種大而化之的議論（比較），能夠深入到基督教神學與儒道釋的具體文獻脈絡做出疏解和闡釋。

一 、「境界神學」與「聖賢文化」

環繞「中華神學」的理論建構，梁燕城提出很多觀念，竊以為其中最具有「全局」意義者，或許是他關於「境界神學」的構想。「境界神學」所面對和處理的是中國傳統「聖賢文化」與基督教神學的關係，此前似乎沒有人系統闡述相關問題，特別是把問題提升到神學理解和建構的高度。而融通於傳統「聖賢文化」與基督教神學之間，宋明儒學的地位一定會凸顯出來，梁燕城也似乎特別推重朱子。

關於「聖」，王夫之有一說法：「法備於三王，道著於孔子。」[1] 「法備於三王」講的是「聖王」，「道著於孔子」講的是「聖人」。關於「聖」「賢」之間，《大戴禮記 哀公問五義第四十》：

> 哀公曰：「善！敢問：何如可謂聖人矣？」孔子對曰：「所謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。大道者，所以變化而凝成萬物者也。情性也者，所以理然不然取捨者也。故其事大，配乎天地，參乎日月，雜於雲蜺，總要萬物，穆穆純純，其莫之能循；若天之司，莫之能職；百姓淡然，不知其善。若此，則可謂聖人矣。」
> 哀公曰：「善！敢問：何如可謂賢人矣？」孔子對曰：「所謂賢人者，好惡與民同情，取捨與民同統；行中矩繩，而不傷於本；言足法於天下，而不害於其身；躬為匹夫而願富貴，為諸侯而無財。如此，則可謂賢人矣。」

這裡所謂「聖」與「賢」之間似乎有比較明確的區分，「聖」講的是德智「配乎天地，參乎日月」，而「賢」只是在「好惡與民同情，取捨與民同統」的品行上講的。不過到了宋明儒家那裡，「成聖成賢」毋寧說是表述一種整體的文化形態，它的核心關乎到「成人」——這裡所謂

[1] 《讀通鑒論》卷一。

「成人」主要的不是在生物學意義上講的，甚至於也不是在禮俗意義上講，而是在品性、德性、人格意義上講的。[2] 「成人」即所謂成為「君子」「大人」「聖賢」。依據宋明儒家，「成人」的終極目標和境界，恰恰關涉到突破「人」的有限性，而實現所謂「仁者以天地萬物為一體」的領悟。就是說，「聖賢文化」的核心意旨和本質內核關涉到儒家特色的有關人的本質（本性）之無限性和「天人（神人）合一」之可能性的基本預設。這當然是與凸顯人的有限和罪性的基督教信仰及其神學根本對立的。這也是當年利瑪竇一方面溝通、調和於中國早期思想與基督教上帝信仰之間，另一方面又激烈地批評宋明儒學的緣由所在。[3] 至少在利瑪竇等人看來，中國思想與基督教信仰之間的溝通、調和，根本不可以取道於「聖賢文化」的路徑：即人即天（神）、自我救贖的「聖賢」理念與啟示型基督教上帝信仰是全然不相容的。

這也彰顯出梁燕城「境界神學」的特殊性：他明確肯定「聖賢文化」與基督教信仰之間存在某種溝通的路徑；並且認定全然排斥作為中國傳統文化特別是宋明儒學最重要的組成部分的「聖賢文化」及其修養工夫，基督教信仰如何能夠在中國文化語境中生根便始終是一個問題。應該說，關涉到基督教信仰與中國文化之間，這屬於一個新的問題和視域。

我們首先應當注意到，**梁燕城相關的神學探索與他早些年的閱讀經歷和生命感受關係甚大。梁氏「早慧」，又身處自由開放的香港社會，中學時期便開始接觸儒道釋典籍，後來更有機會親炙於唐君毅、牟宗三等當代大哲，一路探索、追求，最後貞定於基督教信仰。**他一再談起自己早年的思想歷程，顯然是把自己追求信仰的歷程視為儒道釋領悟與基督教信仰之間並不必然衝突的某種「見證」，「基督教講上帝的啟示與救贖，不同於儒、道、佛的哲理與修為，然而三大教化均為聖人對宇宙的真實體悟，帶來人生極高之境界，是極珍貴的文化價值，應加以尊重、愛護與欣賞，就像西方神學家尊重和吸納柏拉圖與亞里士多德一樣。**正因創造與啟示分屬不同境界層次，故基督信仰與各大教並無衝突。**」[4]

在筆者看來，從「境界」切入討論神學，還必須面對一個特殊的現當代情境：與基督教不同，和世俗社會打成一片的中國傳統思想特別是儒家思想，在現時代不僅失去了一切社會建制方面

---

[2] 《論語 憲問》：「子路問成人，子曰：‘若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」《左傳》昭公二十五年：「人之能自曲直以赴禮者，謂之成人」。《禮記 冠義》：「成人者，將責成人禮焉也; 責成人禮焉者, 將責為人子，為人弟，為人臣，為人少者之禮行焉。」

[3] 關於利瑪竇名著《天主實義》，中西方都有大量研究成果，筆者所最難以理解的是一種經常出現的說法：利瑪竇嘗試「運用中國思維方式」闡釋基督教神學。在筆者看來，《天主實義》當然典型地體現出西方正統神學、哲學「兩極對立」的思維方式，這也構成利瑪竇批判宋明思想的立足點，何來“運用中國思維方式”？人們通常說當年利瑪竇對於中國思想文化如何「尊重」、「包容」，利瑪竇繼任者龍華民則是另一種情形。而實際上，他們的分歧毋寧說是在宣教策略方面，而關於基督教神學的基本理解，他們是完全一致的。利瑪竇也激烈地抨擊宋明儒家的「天人合一」說。居於西方正統神學的立場，他的相關批判當然具有堅實的理據。就基本神學方法而言，利瑪竇和龍華民沒有重大差異，而龍華民對於中國傳統文化的理解，有他深刻（超越於利瑪竇）的一面。利瑪竇的神學闡釋的確做出了某些適合中國文化的調整（例如凸顯天堂地獄的賞罰，這實際上是適應中國民間受佛教影響的輪迴報應思想），可是無涉於「思維方式」。對於宋明理學的批判在《天主實義》中佔據相當的分量，並且由此拉開在華傳教士群體批判宋明理學的序幕，後來艾儒略、湯若望、龍華民、衛匡國、衛方濟等等，都有相關著作發表。

[4] 梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，〈序言〉，北京：宗教文化出版社，2013，頁 4。

的支撐，而且也在很大程度上失去了工夫踐履方面的「見證人」，這對於「榜樣」形態的「聖賢文化」同樣是致命的。**我相信並且非常敬重少數前輩大哲的生命感受和文化關懷，可是在相對廣大的層面，傳統「聖賢文化」毋寧說只是流於某種書本、課堂上的「誇誇其談」。**傳統「境界」說更是如此。類似於「內聖外王」，「境界」一語較比歷史上任何時期都十二分地火爆，學人們爭相談「境界」，似乎談了「境界」自己便儼然擁有了某種「境界」，據說還是「天人合一」境界—「境界」云者，似乎已經全然失去了歷史上曾經擁有的那種與生存境遇和工夫踐履相關聯的沉重感。

一個相關的問題是：當代中國傳統思想闡釋不免「說得太透」，仿佛是人人都可以「打破天窗」，「一覽無餘」，中國思想的「廣大精微」和宇宙社會人生的奧蘊真諦，無不盡在指掌之間，並且足可以「會當凌絕頂，一覽眾山小」[5]，傲視於其他文化和文明傳統。**讀到方東美先生晚年著述，他的「六種境界」基本上還是屬於「聖賢文化」的講法（包括「宗教境界」），可是他最後給「奧秘」（「神秘莫測的神」，God the most high）留下地盤。**[6] 竊以為，中國思想文化的闡釋和發揚（當然也包括「境界」理論），首先必須向「奧秘」開放，而不是只聚焦於現實倫理，社會關係（權力、權勢和權謀），再就是已然蛻變成「寡頭人文主義」的「境界」說。

梁燕城「境界神學」的建構當然和面對上述問題有關。「境界神學」包含有兩方面的關懷：「一個用中國心靈消化的基督教神學，既從基督教文化傳統充分了解西方精神優秀之處，又完全體會中國境界的深度，可以成為橋樑，溝通中西，帶來兩大文明的彼此參照。同時也投入中國文化的重建與更新，建造一個深度的新中國文化，其中能融合基督那公平正義、超越反省及無條件愛眾生的精神。」[7] **「體會中國境界的深度」的一個關節點，首先必須使得中國思想及其「境界」向「奧秘」敞開；也只有真正向「奧秘」敞開，才可以克服「寡頭人文主義」的不知深淺和洋洋自得一動輒便振臂高呼「為天地立心」「與天地參」等等，也常常扮出法相莊嚴相。面對「奧秘」，我們必須承認人的渺小和有限性，嘗試學習「敬畏」、「謙卑」和「愛」。**即便是大自然的「奧秘」，也絕非是今天幾乎完全淪為沒有精神內涵之口號式的「天人合一」所能夠涵蓋和了斷的。

二、「道成肉身」與「肉身成道」

談到自己年屆「知天命」出版的《中國哲學的重構》一書，梁燕城說：「從生活世界及心靈之覺性為本，分析心靈如何構作對世界的認知，及如何領悟事件的真實本體，再描述心靈不同層

[5] 杜甫《望嶽》。對於當代中國思想闡釋，「會當凌絕頂」似乎較比登上門前的土包容易許多，往往是三言兩語之間就已然是「天人合一」。
[6] 可以參見方東美〈中國哲學對未來世界的影響〉，原載台北《哲學與文化》，1974 年第 4 期，輯入《方東美先生演講集》（北京：中華書局，2013）。
[7] 梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，頁 3。

次的領悟，建立一個境界哲學的系統，從不同境界去詮釋人對真、善、美及佛、道、儒的體悟，並以這境界的層次去展示上帝的境界及啟示的可能性，使人的存在成為開放向上帝的聆聽者。這境界思想體系是中國佛道儒哲學與神學接通的關鍵理論，這亦是中華神學根於中國文化的一個始點，可稱為『境界哲學與神學』。」[8]

從「境界思想體系」切入，溝通「中國佛道儒哲學與神學」，首先必須面對的一個問題便是：「肉身成道」乃是中國傳統思想的基本預設，這個預設的背後包含了中國思想傳統對於身與心、靈與肉、超越與內在、神聖與凡俗之「一體貫通」的全部理解，而與基督教信仰預設了根源性兩極對立和緊張的「道成肉身」迥然異趣。[9] 中國傳統「境界」理論的前提和出發點，正是靈與肉、神聖與凡俗之間在始源、根源上的「一體貫通」；就是說，「境界」理論的前提和實質乃在於否定任何根源性、本質性的斷裂、衝突與對立，從而把精神性的追求表述為某種身心互動過程中「心靈」自我超越的整體過程。這也正是當年令利瑪竇等早期傳教士們頭痛不已的問題，利瑪竇批判宋明儒家和中國化的佛教都與此有關。[10] 換句話說，中國思想體現實踐進路的「境界」工夫論與基督教基於上帝「啟示」的信仰修行實踐，最典型地體現出兩種傳統和思想形態的尖銳對立，它們似乎是 「兩股道上跑的車」，並且走的是兩條「平行線」。於是乎，在某種意義上，接受耶穌基督似乎就不只是「信仰」的抉擇，同時也關涉到「文化」的抉擇。某些缺乏理解或別有用心者，也正是刻意把成為基督徒和「做一個中國人」對立起來。

這方面梁燕城則邁出一大步，**他認為「肉身成道」和「道成肉身」兩條路徑，亦即「由人的反省和領悟」而「上達天德」的「上回向」路徑，與「上帝的主動啟示」，「以恩典下臨人間」的「下回向」路徑[11]，可以成為統一「境界」形態（信仰形態）的兩「回環」。重要的在於，兩者之間並非彼此對立，亦非莫不相干，而是可以融通互補的。**如此說來，中國傳統「聖賢文化」的哲學與文化探索及其精神成果，特別是他們立足於「感通」、「涵養」的哲學建構和「境界」理論，亦可以某種姿態進入「神學」的視域。這當然不能夠是簡單的嫁接，而是同時關涉到對於中國傳統「天人之際」和基督教上帝神格和神學體系的重新闡釋。

這當然屬於一個大膽的推進，儘管問題和理論的全部複雜性還有待於進一步闡釋和揭示。在當代新儒學的論述中，儒家思想的「超越性」義涵已經成為非常核心的議題和論域，儘管相關問題的展開論述呈現不同的脈絡，可是就總體而言，學人們還是遵循「肉身成道」進路，期求和落腳於某種「天人合一」(「內在超越」) 的思想和理論形態。**梁燕城卻提出環繞「肉身成道」的「境界」工夫論也可以在基督教「啟示」型信仰的追求中扮演積極的角色——這特別是對於**

---

[8] 同上注，頁 11。

[9] 關於靈魂與身體的關係曾經是早期傳教士面對的一個非常核心的問題，謝和耐指出早期傳教士試圖讓人們相信「靈魂是由一種與身體和無靈性的物質完全不同的實體組成」，是多麼困難。（參見謝和耐《中國和基督教—中國和歐洲文化之比較》，耿昇譯，上海古籍出版社，1991，頁 217。）

[10] 「吾竊視貴邦儒者，病正在此。第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天主，以祈慈父之佑，成德者所以鮮見。」（《天主實義》下卷，〈修養工夫〉）這類表述針對主張自我救贖的儒家傳統特別是宋明理學傳統，應該說是切中要害且發人深省的。

[11] 梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，頁 11。

教牧神學是一個大膽的推進，當然，毫無疑問，在理論的嚴謹、周延和複雜性方面，所謂「境界神學」恐怕還有很長的路要走。

現時代關於耶儒之間或基督教神學與中國傳統思想之間的議論（比較、對話等等），總體而言，更多地仍然在很大程度上是順延利瑪竇的線索，其中凸顯的首先是「存在」（存有）方面的問題—**中國思想文化傳統是否包含有基督教「上帝」意義上的「超越性」存有，常常成為問題的焦點（就哲學脈絡來說，這也特別與黑格爾提出的問題有關）。於是乎，早期典籍中（首先是卜辭中）的「帝」、「上帝」、「昊天上帝」、「皇天上帝」以及後世脈絡中的「天」、「道」、「天道」等觀念與基督教「上帝」觀念的可比性，始終是一個核心問題。**[12] 歷史上利瑪竇過世後那場曠日持久並且導致羅馬教廷與清王朝激烈衝突的 「中國禮儀之爭」，還包含有另一個主題，亦即（絕對超越者的）「譯名」之爭，特別是接替利瑪竇位置的龍華民對於「天主」、「天」、「上帝」一類譯名心存疑慮（他主張一律採用音譯）。[13] 龍華民是一位很好的神學家，可是他所關注的只是「上帝」（天主）存在及其表述方式的「唯一性」，至於上帝的唯一性與人們「體驗」上帝和表述信仰方式的多樣性是否必然衝突，龍華民的回答是肯定的。像楊廷筠這類士人基督徒，顯然具有儒家傳統士大夫和基督徒雙重身份，你可以說前者是「文化的」，後者是「信仰的」，問題在於「文化的」與「信仰的」又似乎難以斷然切割，楊廷筠的基督教信仰也無疑包含有某些「中國化」的因素，這特別體現為他在很大程度上拒絕「神」（耶穌基督）與「人」（傳統聖賢）之間的截然兩分。這在龍華民那裡似乎有理由認定為「離經叛道」。[14] 可是，皈依基督宗教信仰的楊廷筠顯然在很多重大問題上與儒家士大夫主流傳統拉開了距離，諸如一神信仰、靈魂不滅、天堂地獄，等等。就是說，對於楊廷筠，基督教信仰引發了精神世界某些重大改變，這是毫無疑義的，問題在於此種改變是否必須同時意味著與本土傳統特別是士大夫主流傳統的某種決裂？

基督教與中國文化關係的深層，關涉到中國傳統思想環繞「成聖成賢」所開發的「心靈」（精神）哲學相對於「啟示」型的基督教信仰及其修行實踐，是否只是具有負面的意義？龍華民固然拒絕任何「調和」「折中」，利瑪竇激烈地批評宋明儒的「天人合一」理論[15]，實際上也是對於相關問題給出明確的答案。應該說，問題的核心正是關涉到能否以及如何對於以宋明儒學為代表的傳統「天人合一」理論及其價值加以重新闡釋。

---

[12] 《天主實義》中上帝論佔有核心地位，而基督論則相對薄弱。

[13] 教廷後來頒佈教宗通諭，禁用「天」「上帝」的譯名，而沿用「天主」的譯名。

[14] 在龍華民看來，楊廷筠「僅僅表面是基督徒」，這也特別關涉到楊氏《西學十誡注釋》，龍華民指出：「楊廷筠進士在對第一誡的解釋中聲稱，應崇拜天地。他在對第三種誡的詮釋中聲稱，可以向我們的聖人奉獻祭祀品，正如中國向天、地、聖人和死人奉獻的祭祀一樣。」（參見謝和耐《中國與基督教—中西文化的首次撞擊》，耿昇譯，上海古籍出版社，2003，頁 19-20。）

[15] 站在正統基督教神學立場上，利瑪竇對於宋明儒思想的批判，並沒有太多的誤解，這也表明利氏對於兩大傳統之間的實質性差異確有領會。例如他談到中國傳統思想關於鳥獸與人之分類的看法，「中士曰：雖吾國有謂鳥獸之性同乎人，但鳥獸性偏，而人得其正。雖謂鳥獸有靈，然其靈微紗，人則得靈之廣大也。」利瑪竇認為這只是關涉到程度的區分，「不足以別類」。（《天主實義》上卷，〈人與萬物之別不在性之偏正〉）中國思想乃是一種「連續性」的思考方式，一切所謂差異、類別，本質上都屬於「程度的」，這當然與基督教神學「斷裂的」、「兩極對立」的思考方式迴異。

梁燕城「境界神學」全然不是由「存在」（存有）方面切入，而是首先著眼於信仰主體的「境界」、「心靈」、「體驗」、「領悟」、「感通」的路徑，這就必然突出了信仰過程中的「文化」因素。某種意義上可以說，這是一條由「主觀」而「客觀」、由「內在」而「超越」的進路，其落腳點則是「內在」與「超越」的雙向回環。他說：

> （「中華神學」）是擺脫了西方神學的思維框架，經過方法論上的「非希臘化」過程，不再用希臘與啟蒙運動的思想方法去組織聖經真理，也不再用西方形而上學的概念，如存在、實體之類描述上帝與世界。「中華神學」正視中國的思維方法與理念，中國不重抽象性的邏輯推論，卻重具體的、可通過修養去體驗的真理，也重整體性和關係性的思維。[16]

「正視中國的思維方法與理念」，重「體驗」，「具體」，「整體」，「關係」。「境界」可以說是一個主客之間的概念，確切地說是一個融通主客（亦主亦客，亦心亦物；非主非客，非心非物）的概念，某種意義上也可以說是凸顯「整體性」和「關係性」的概念，**「所謂境界（英語可譯 lifescape)，就是從某一面向領悟生活世界時，所呈現的情狀……是對生活世界真相領悟而形成的一個具普遍性的意義世界。」**[17] 唐君毅先生關於「心靈之境」有一界說：

> 言心靈之境，不言物者，因境義廣而物義狹。物在境中，而境不必在物中，物實而境兼虛與實。如雲浮在太虛以成境，即兼虛實。又物之「意義」亦是境。以心觀心，「心」亦為境。 此「意義」與「心」，皆不必說為物故。於境與言境界者，境更可分別，而見其中有種種或縱或橫或深之界域故。然以境統界，則此中之界域雖分別，而可共合為一總境。則言境界，而分合總別之義備。[18]

這段話表述的曲曲折折（這是唐先生語言的特徵）。**牟宗三、唐君毅是中國現代唯心主義哲學家的典型代表，也只有到了他們那裡，中國版本的「唯心論」哲學才得到系統而精緻的闡釋。**唐先生上面的表述，是在以「心」統「物」的意義上說，他強調在「境（界）」的意義上，「物」（涵「物」和「以心觀心」之對待「心」）已然失去了對象性，而成為某種「兼虛實」（主客）的整體存有和意境。**梁燕城由「境界」切入討論基督教信仰，其出發點也是旨在消解「上帝」觀念理解方面一味偏重於實體性和對象性的闡釋，而主張從整體「感通」的意義上定位和理解神人關係。**

在與宣教相關聯的脈絡中，利瑪竇的路數仍然是一條主流線索。儒學研究領域有關「內在超越」與「外在超越」的討論亦關涉於儒學與基督教之間，並且說到底也是與明末清初開闢的利瑪竇線索不無關係。只是儒學脈絡裡的相關討論，通常疏於對於基督教神學的理解和闡釋，而只是把所謂「（基督宗教的）外在超越」作為某種耶儒比較理所當然的前提預設，然後便轉向儒家「即內在即超越」「極高明而道中庸」思想特色的闡釋。還有一條線索似乎更強調「啟

---

[16] 梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，頁 7 。
[17] 梁燕城《中國境界哲學與境界神學》，北京：宗教文化出版社，2019，頁 26。
[18] 唐君毅《生命存在與心靈境界》上，北京：九州出版社，2016，頁 2。

示」型的基督教信仰與中國傳統文化的異質性，國內倡導歸正神學者似乎有此種趨向。至於向「政治神學」方面的延伸，則屬於「漢語神學」圈子的課題，基本上與教牧神學無關。**梁燕城「境界神學」屬於另一種路向，他試圖疏通基督教面向上帝的靈修傳統與中國傳統思想以「成聖成賢」為旨歸的「心靈」哲學和修養工夫論的關係，並且認定此方面中國哲學文化傳統中所積累的豐厚成果，對於國人接受基督教信仰不僅不構成某種障礙，而且可以在層次區分與遞進的意義上成為某種助緣。**[19] **這在一定意義上是認定自力與他力、自我超越與上帝救贖的「啟示」型信仰，是可以融通的，這無論在基督教神學還是儒學方面，都會遭遇一系列理論問題。**這也是筆者所謂「大膽的推進」所表述的。

三、「中國人心靈」：連續與斷裂之間

「中國心靈」,「中國人心靈」，是梁燕城經常提到的。他說：

> 當中國基督徒接受了基督信仰核心價值後，嘗試從中國文化的思維方法，按中國處境去作神學反思，用中國人的心靈去消化和架構聖經的真理，建立的神學結構，可稱之為「中華神學」。[20]
>
> 今天我們需要以中國人的心靈來消化基督教，然後以中國人心靈所產生的問題來探討中國的神學思想。只有通過中國人的心靈去消化基督教，才能夠一方面讓基督教信仰對中華民族的命運有所承擔，另一方面使基督教信仰與中國文化的概念交匯與融合，使基督教能夠在中國生根。[21]

這裡所謂「中國心靈」或「中國人心靈」，是一個文化概念，從梁燕城的相關論述來看，似乎首先關涉到傳統思維方式，他強調「整體性」、「關係性」、「感通」，等等，無不與此有關。在梁燕城看來，「基督信仰的核心價值」是超文化的「普遍真理」，可是，我們不但可能而且必須基於中國人的思維方式和文化處境接受、消化和表述（架構）基督信仰的核心價值。

「中國心靈」、「中國人心靈」或「中國文化的思維方式」的核心特徵是什麼？梁燕城論及「整體性」、「具體性」、「關係性」以及「體驗」、「感通」、「和諧」等等。不過在筆者看來，**所謂「中國心靈」最核心的特徵就是所謂「連續性」的思考方式，也正是這一點，貫通和支配著梁燕城「境界神學」乃至「中華神學」的闡釋與建構。所謂「連續性」的思考方式，關涉到主客、心物、天人、神人、道德與宗教之間的一體貫通，認為一切都處在整體、過程、聯繫、關係之中，拒絕使用兩極對立或本質性「斷裂」的方式來思考問題，認定必須遵循一種相互關聯的整體性來思考和安頓宇宙、社會、人生，這是中國傳統思維方式的基本特徵，也構成梁燕城**

---

[19]「基督教講上帝的啟示與救贖，不同於儒、道 、佛的哲理與修為，然而三大教化均為聖人對宇宙的真實體悟，帶來人生極高之境界，是極珍貴的文化價值，應加以尊重、愛護與欣賞，就像西方神學家尊重和吸納柏拉圖與亞里士多德一樣。正因創造與啟示分屬不同境界層次，故基督信仰與各大教並無衝突。」（梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，〈序言〉，頁 4。）

[20] 梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，頁 6 。

[21] 同上注，頁 9。

「境界神學」的基本特徵。

梁燕城曾經親炙於當代大哲唐君毅、牟宗三。他的思維歷程在起點上就深受唐君毅先生的影響。唐君毅先生可以說是當代新儒家營壘中最富有宗教感悟的一位，這與家庭影響和香港社會環境都不無關係。他說：「憶吾年七、八歲時，吾父迪風公為講一小說，謂地球一日將毀，日光漸淡，唯留一人一犬相伴，即念之不忘；嘗見天雨，地經日曬而裂，遂憂慮地球之將毀。」[22] 儒家屬於腳踏實地的思想傳統，並且對於天地萬物的「天長日久」和「生生不息」深信不疑，「憂慮地球之將毀」很難說是典型的儒家關懷和意念。唐先生似乎特別以「心通九境」說流傳後世。唐氏「心通九境」說典型地體現出中國思想傳統「連續性」的思維趨向和定式，即主張各類認知的、道德的、宗教的「心靈境界」之間斷然不存在任何本質性的、不可逾越的斷裂，一切心靈活動皆可以表述為某種相互關聯、相互轉化和連續性的「超越」過程。[23]

> 心靈活動與其所對境之種種，有互相並立之種種，可稱為橫觀心靈活動之種種；依次序而先後生起之種種，可稱為順觀心靈活動之種種；有高下層次不同之種種，可稱為縱觀心靈活動之種種。凡觀心靈之體之位，要在縱觀；觀其相之類，要在橫觀；觀其呈用之序，要在順觀。[24]

這裡所謂「橫觀」「順觀」「縱觀」，又可以表述為「橫通」「順通」「縱通」，「境更可分別，而見其中有種種或縱或橫或深之界域故。然以境統界，則此中之界域雖分別，而可共合為一總境。」[25] 構成「心通九境」說實質的，乃是心靈自我超越的無限潛能和心靈活動相互關聯的整體性與過程性，其間不存在心與物、知與行、道德與宗教、世間與出世間一類本質性的區隔與斷裂。唐先生也自信可以把種種哲學與宗教理論（理性的與信仰的、道德的與宗教的、此岸的與彼岸的）統攝、涵攝於一個圓融貫通的理論系統之中。[26]

梁燕城切入「神學」的路徑似乎一開始就是「境界的」，並且在起始處就與唐君毅的影響有關。他的碩士論文就是比較意大利方濟各會神學家波拿文都勒(San Bonaventura)《心靈邁向天主之途程》的「六重境界」與唐君毅「心靈九境」。九十年代初，年輕的梁燕城曾經在台灣出

---

[22] 唐君毅《生命存在與心靈境界》下，北京：九州出版社，2016，頁 352。其父唐迪風為佛學大師歐陽競無先生弟子。君毅先生的信仰狀態與尋求路徑，亦頗為複雜，自述：「在香港時唯一度聞僧誦超度十界眾生之文，曆二時之久，吾之淚未嘗乾。六年前吾母逝世，居廟中十日，見廟中有法界眾生神位，嘗對之禮拜十日，若吾之悲情，亦洋溢於全法界。然吾以此而知吾之生命中，實原有一真誠惻坦之仁體之在，而佛家之同體大悲之心，亦吾所固有。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》下，頁 352-353。）

[23] 唐君毅《生命存在與心靈境界》開篇明義說：「今著此書，為欲明種種世間、出世間之境界（約有九）， 皆吾人生命存在與心靈之諸方向（約有三）活動之所感通，與此感通之種種方式相應；更求如是觀之， 如實知之，以起真實行，以使吾人之生命存在，成真實之存在，以立人極之哲學。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，頁 1。）

[24] 同上注，頁 6-7。

[25] 同上注，頁 2。

[26] 唐先生講「最後三境」乃為「神教境」，「佛教境」，「儒教境」，「神教」是指一神論信仰。有趣的是，唐先生說：「盡性立命則為九轉而丹成也。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，頁 32）這裡用了《抱朴子 金丹》的「九轉丹成」一語。唐末陳樸《九轉丹成秘訣》（《道藏 洞真部》，《修真十書》卷十七），言內丹之功起於「一」而成於「九」，「九」為陽數之極。筆者好奇唐先生「九境」的設定是否亦與此有關？

版《慧境神遊》一書，該書明顯地受到唐君毅先生「心通九境」說的影響；應該說此種影響伴隨他始終，進入新世紀，梁先生又以「慧境神遊」為題開設講座，會通於儒道釋與基督教之間。**就方法論原則而言，唐君毅「心通九境」說的一個核心概念是「感通」。**他說：「今著此書，為欲明種種世間、出世間之境界，皆吾人生命存在與心靈之諸方向活動之所感通，與此感通之種種方式相應；更求如實觀之，如實知之，以起真實行，以使吾人之生命存在，成真實之存在，以立人極之哲學。」[27]

中國哲學「感通」一語，乃是統攝「知情意」而言之[28]，涵蓋直覺體悟、理智思辨和實踐意境。[29] 有趣的是，唐先生居然把「感通」理解為事物存在和關聯的普遍方式：「所謂萬物間之空間非他，即萬物賴以相與感通之場所。一物於其位所見之空間非他，即一物所以攝受他物之觀景，或安排來感物之座標也。事物間之時間非他，即萬物之相承而感通之際會。」[30] 此類說法實際上其來有自，**《易 繫辭》所謂「寂然不動，感而遂通」並不是就某種狹義的主觀意境而言說，而是關涉到天地萬物「相感相通」的、整體論和徹底機體主義的存在方式。**原則是，儒家所謂「感通」是不可以設定「實質性」界限的。而以「感通」言「境界」，強調的是不同境界之間「各得其應，各得其實」[31]，同時體現為相互融通的動態關係。唐先生又講「全幅感通」，達於此境界即為「天德流行境」，「所謂天德流行境，乃於人德之成就中，同時見天德之流行。」[32] **這也就是宋明儒所謂「天人合一」境界。**

「感通」原則上無「界限」可言，可是無礙於「判教」。唐君毅先生的「心通九境」同時也是一個「判教」系統，其涵蓋甚廣，統攝中西方哲學宗教而言之。**「境界」，「感通」，「判教」，也構成梁燕城「中華神學」理論的不同面向。他反復講到自己的悟道過程，實際上是講的「判教」：先是佛教的華嚴境界，然後是道家的空靈境界，再是儒家的天人合一境界，最後是上帝啟示和救贖的基督教信仰。**[33] 中國佛教的「判教」（與印度佛教的「判教」有所不同）的確體現出某種智慧，其要旨在於總持佛法，把各家各派的義理按照層級做出安排，納入一個圓通的系統，而不是相互障礙。在梁燕城看來，這也適用於儒道佛與基督教之間的判釋。**他顯然認為，不同的領悟並不是相互衝突，也不會構成本質性的「斷裂」，而是可以成為「認識上帝的階梯」，並且均可以在耶穌基督信仰中得到理解和安置：**

> 緣起性空是上帝從無去創造天地之本，大道無形是上帝創造之規則，仁心流現是上帝賦予的靈性。**儒、道、佛均為聖人對上帝創造秩序的真實體悟，不涉及救贖，故不同於上帝的**

---

[27] 唐君毅《生命存在與心靈境界》上，頁 1。
[28]「境為心所感通，不只言其為心所知者，乃以心之知境，自是心之感通於境，此感通中亦必有知；但知之義不能盡感通之義，知境而即依境生情、起志，亦是感通於境之事故。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，頁 3。）
[29] 牟宗三說：「感通的思想在中國哲學家中是很流行的，幾乎無人不承認，也幾乎都能體貼到這種境界。」（《牟宗三先生全集》第 25 冊，台北：聯經事業出版公司，2003，頁 511。）
[30] 唐君毅：《中國文化之精神價值》，北京：九州出版社，2016，頁 68。
[31] 唐君毅《生命存在與心靈境界》上，頁 8。
[32] 唐君毅《生命存在與心靈境界》下，頁 117。
[33] 梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，頁 10。

> **直接啟示與人得救之道，義理上屬不同層次與範圍**，只要在神學上區分創造(creation)與救贖(redemption)之不同義理結構，則信仰與中國文化處在不同義理的意義結構中，並無衝突。人若深探各教之境界，可發現是通向認識上帝的階梯。[34]

這裡貫徹的就是我們所說的「連續性」的思考方式。（下期待續）

作者簡介：鄭家棟博士，前中國社會科學院中國哲學研究室主任，現為多倫多大學訪問教授、「亞洲神學」中心研究員。

[34] 同上注，頁 10-11。

「一即一切、一切即一」：一個吸納佛教的神學思考歷程

屈思宏

引言

拙文〈「一心開二門」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉（以下簡稱〈二門〉）嘗試吸納大乘佛教「一心開二門」，發展基督教的阿賴耶識二門結構，以聖靈為如來藏。[1] 因這結構，便於〈如來藏復和神學：一個吸納佛教的神學思考歷程〉（以下簡稱〈復和〉），首先從《腓立比書》2:6-11 推論出基督一體三身 — 法身、報身和應身 — 繼而帶出應身中保三相：先知、祭司和君王。中保概念按巴特復和神學，使一心開二門發展出一體兩面的神學路線。一面從真如門到生滅門，即透過中保三相詮釋萬法，乃「一即一切」的「基督詮釋學」；另一面則從生滅門到真如門，即透過萬法進到基督與父神那裡去，乃「一切即一」的「基督禪觀學」。論文最後討論「一即一切」，嘗試從巴特復和神學和唐君毅先生「心通九境」，啟發出「心靈九境」的文化架構。[2] 本文進而詳細解釋每境的神學基礎，之後再發展「一切即一」的「基督禪觀學」。

一、心靈九境詳解

在〈復和〉的「心靈九境」中，聖子應身中保三相分別為體、相、用三重境界。祂的客體工作，也有聖靈對應之，就是在信徒主體心識內工作。而聖子中保每一相亦有體、相、用三重境界：[3]

> 聖子應身作為**先知**（**體**），祂在永恆內在三一中必是聖父真確的**意念**，即上帝之**道體**（*境界一*），上帝就藉著這道創造出各樣**定理**，**深藏**於天地**相狀**之中（*境界二*），這道便**披上肉身**，在天地間為先知，**用作**宣揚真理，因祂自己就是真理（*境界三*）。
>
> 聖子應身作為**祭司**（**相**），祂能賜永生，皆因祂在內在三一中必是聖父**永恆所生**的獨生子，擁有永恆生命之**體**（*境界四*），上帝便照祂的形象創造人類活生生之**相狀**，好使人能夠與祂、與人**相連**（*境界五*），及至人墮落後，祂要作祭司，**用**以在十架上向世人**傾倒**自己的生命（*境界六*）。
>
> 聖子應身作為**君王**（**用**），祂首先必然在內在三一中與君尊聖父的**形象合一**，以作為君尊之**體**（*境界七*），以至祂能使人產生合一關係，創造出合**群**之**相**（*境界八*），而最後成為**教會之首**，**用**以招聚祂的羊，成為子民**所望來臨**之君（*境界九*）。

---

[1] 屈思宏，〈「一心開二門」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，《文化中國》111（2022 年，第 2 期）：79-85。

[2] 屈思宏，〈如來藏復和神學：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，中華神學研究中心《研究季報》（2022 年，第 9 期）：23-35。

[3] 參屈思宏，〈如來藏復和神學〉，第 31 頁的「圖表一」。

換言之，應身中保每一相，首先都是以內在三一關係的境界為**體**，再以創造為**相**，並以基督在創造界的工作為**用**。按以上各主題排列，〈復和〉的「圖表一」也可寫成以下圖表：

各境界的主題	聖子	聖靈
(1)	**體：先知客觀境**	**體：信心主觀境**
(1a) 境界一：上帝意念（體）	道言意念境	阿摩羅感悟心性
(1b) 境界二：創造天地（相）	理深無盡境	阿賴耶科學心性
(1c) 境界三：宣揚真理（用）	榮光披身境	末那格物心性感召作職事
(2)	**相：祭司客觀境**	**相：愛心主觀境**
(2a) 境界四：永恆生成（體）	永恆獨生境	阿摩羅感通心性
(2b) 境界五：創造人類（相）	心心相連境	阿賴耶人文心性
(2c) 境界六：十架拯救（用）	自我倒向境	末那終極關懷心性感召作職事
(3)	**用：君王客觀境**	**用：盼望主觀境**
(3a) 境界七：聖父形像（體）	合一形像境	阿摩羅感匯心性
(3b) 境界八：創造群體（相）	一主合體境	阿賴耶社會心性
(3c) 境界九：基督為首（用）	忠主望臨境	末那善導心性感召作職事

（**圖表一**）

這裡只為簡單起見而不再三提及聖靈果子和「三毒」。以下便按著圖表一的點列逐一討論：

(1) 先知客觀境與信心主觀境

(1a) 境界一：上帝意念（體）

聖子：道言意念境

聖子是上帝完美的意念。[4] 祂是太初之道(「道」原文 λόγος，音譯邏各斯)。[5] 邏各斯可解為「道」、「說話」、「思想」和「理性」等，正對應「意念」的意思。[6] 這種對應早於初期教會已有。邏各斯在基督降生前早已希臘化的猶太時代，一時給哲學化了，其中著名的例子為第三世紀俄利根(Origen)的詮釋。他受亞力山太猶太學者斐羅 (Philo Judeaus)的影響。斐羅把希臘哲學與猶太傳統結合，[7] 俄利根便跟著嘗試把邏各斯本體化，一方面把它解為地上任何理性存有之源，也就

---

[4] Jonathans Edwards, *Writings on the Trinity, Grance, and Faith* (*WJE* 21; Yale: Yale University, 2003), 110, 117.

[5] 《聖經 · 約翰福音》，1:1。

[6] Henry George Liddell & Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon* (online): https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dlo%2Fgos (2022 年 3 月 28 日瀏覽) 。

[7] 參 David T. Runia, “Philo and Origen: A Preliminary Survey” in *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers* (Supplements to Vigiliae Christianae 32; Leiden: Brill, 1995).

是上帝；[8] 另一方面卻把它解為道成肉身的基督。[9] 為此，學者謝文郁（北美中華福音神學院教授）也作過詳細的研究提出商榷，指出約翰的寫作目的並沒有哲學成份。[10] 可是，即或如此，我們也不能忽視邏各斯的哲學詮釋所帶來的神學意義。這正是因為我們要指出耶穌正是終極之道，是真理之源，我們就更要處理本體問題。但既然福音書不是哲學著作，那我們就必須從聖經詮釋進到神學詮釋。然而，神學詮釋也不是全沒有經典根據的。例如「智慧」被描述為在創世之先**已經存在**；[11] 《便西拉智訓》也把智慧人格化，甚至說智慧是從至高者而來；[12] 《所羅門智訓》更指出這智慧**從上帝而來**，是帶有能力，是永恆之光。[13] 因此學者里德博斯(Herman Ridderbos)解釋，新約的邏各斯與舊約時代那帶有上帝屬性的智慧，一脈相傳。[14] 這樣看來，邏各斯被解為知識和真理的本體，確是最好不過。

聖靈：阿摩羅感悟心性

如果聖子邏各斯是知識和真理的本體，那麼，聖靈開啟人的阿摩羅識，就是對真理的追求。這種真理的追求是以信為主導，即「信仰尋求理解」(*fides quaerens intellectum*)。[15] 聖靈在阿摩羅心性使人信奉真道，在信的大前題下以理性追尋了解，感悟上帝更深入的知識。物理學家兼神學家波金霍爾(John C. Polkinghorne)明言，信心正是這種委身的追尋、全人的投入。[16] 他繼而指出科學也有信心的維度。就以他所熟悉的粒子物理學為例，當物理學家以統一場論(unified field theory)來追尋物理界背後的統一原則時，他們已超越了物理學範疇，進到神學的範疇裡。[17] 事實上，如果科學家不相信大自然有一定的規律，他們是難以委身做研究工作的。因此，波金霍爾認為那

---

[8] Origen, *Commentary on the Gospel According to John Books 1-10* (The Fathers of the Church 80; tr. Ronald E. Heine; Washington: The Catholic University of America, 1989), 98.

[9] Origen, *Commentary on the Gospel According to John*, 102.

[10] 根據謝文郁的分析，《約翰福音》1:1 不過是全卷福音書的宣言，邏各斯只是指耶穌，而約翰的寫作目的，只是要在當時學說林立的社會裡指出耶穌才是真理之道。參謝文郁，《道路與真理 — 解讀《約翰福音》的思想史密碼》（上海：華東師範大學，2021），32-34。

[11] 《聖經 · 箴言》，8:22-36。

[12] 《便西拉智訓》，24:3。

[13] 《所羅門智訓》，7:25-26。

[14] Herman Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (tr. John Vriend; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 32-33.

[15] 「信仰尋求理解」是基督教神學重要傳統。奧古斯丁在他的講道裡教導 "*crede ut intelligas*" （「為了理解，我相信」），參 Augustine, *Sermo* 43: *"De eo Quod Scriptum est in Isaia: 'Nisi Credideritis, Non Intellegetis'"* （中譯）〈關於以賽亞書所寫的：「除非你相信，你不會明白」〉。後來安瑟倫提出類似見解，即"*fides quaerens intellectum*"，參 Anselm, *Proslogion*。上世紀中葉，巴特曾詳細分析安瑟倫此句，參 Karl Barth, *Anslem: Fides Quaerens Intellectum* (tr. Ian W. Robertson; London: SCM Press, 1960) 。至本世紀，甚至有福音派學著米尼雷(Daniel Migliore)以此句為書名，並提供簡要定義，參 Daniel Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Cambridge: William B. Eerdman, 2004), 2。所以本文恕不再三解釋。

[16] John C. Polkinghorne, *Faith, Science & Understanding* (New Haven: Yale University, 2000), 60-1.

[17] John C. Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding* (Philadelphia: Templeton Foundation, 1988), 43.

些對宗教有敵意的科學家，根本不明白科學研究也需要靠信念去推動。[18] 所以，從這一境界開啟了信心之後，便進到下一境界，從天地之理深，無盡發展科學心性。

(1b) 境界二：創造天地（相）

聖子：理深無盡境

托倫斯(T. F. Torrance)指出，上帝是藉著祂的邏各斯將自然法則烙印在天地中。[19] 這樣，如果邏各斯就是上帝完美的意念，那麼天地便充滿著上帝的心意。然而，托倫斯認為上帝與創造界沒有本體關係，因為後者只是一個偶發的存有(contingent being)而已，凡偶發的都不能賴於自身而存在，因此宇宙若無邏各斯的同在便注定歸於無有。換言之，邏各斯是自然法則之主，是「所有真理、理性和秩序之超然的源頭」，宇宙安頓在邏各斯之中便擺脫了歸於無有的宿命。[20] 宇宙不但可擺脫宿命，也正因為上帝是自由的主體，宇宙安頓在祂裡面也成了自由的存有，[21] 在這個「超越的終極理性基礎」之上，[22] 整個創造界便蘊含無限的可能性，[23] 顯得造物者的「無盡藏」。[24] 如此，《歌羅西書》1:16 便有更明顯的神學詮釋了：把**「在祂裡面而造」**解作宇宙安頓在邏各斯無限的自由裡，使它恆久成為自由的存有；把**「藉著祂而造」**解作邏各斯是一切秩序源頭，祂藉著秩序使宇宙運作正常；把**「為祂而造」**解作邏各斯為宇宙終極目標。可是，天地是沒有思想的，也沒有口和肢體去完成上帝的目的，那就需要聖靈感應人的心靈去完成，就是藉他們的科學研究成果來讚美和榮耀上帝。[25]

聖靈：阿賴耶科學心性

人經歷到創造界無限的可能性，這無盡藏就吸引人進一步朝向更深、更內在、更豐富的自然規律裡。當我們探入自然規律時，便會進入一種專注觀察的狀態，**忍耐**地等候大自然的展示，**節制**任何可以影響觀察的個人私欲，好讓自然界的邏各斯對我們說話。托倫斯稱這是一種專注的聆聽，[26] 是為了尋求事實的真相而**忠於**大自然的法則。[27] 如此，科學心性就在這强烈的吸引下，透過如來藏聖靈，在阿賴耶識結出**信實**、**忍耐**和**節制**的果子特質。其實每一個人都可以有這三種特質，不論尋求什麼真理或真相，只要全神貫注，我們便會不斷找到新線索，從新線索發現更多新的問題，我們初時可能對尋索的方向模糊不清，但透過這種深化過程，那真正所要尋索的便越發

---

[18] John C. Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-Up Thinker* (Princeton: Princeton University, 1994), 193.
[19] T. F. Torrance, *The Christian Frame of Mind: Reason, Order, and Openness in Theology and Natural Science* (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1989), 78-9.
[20] T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 57-8.
[21] T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 59.
[22] T. F. Torrance, *The Christian Frame of Mind*. 30-1.
[23] T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 59.
[24] 「無盡藏」借用自蘇軾的《赤壁賦》。
[25] T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 6.
[26] T. F. Torrance, *Theological Science* (Edinburgh: T & T Clark, 1996), 30.
[27] T. F. Torrance, *Theological and Natural Science* (Eugene: Wipf and Stock, 2002), 57.

向我們顯露。[28] 大凡尋求任何真理，多少都經過這種沉浸的階段，因此，科學精神也可代表著人類尋真的普遍心性。

因著聖靈而起的阿摩羅心識，使阿賴耶識生起這三種果子特質之後，就可對抗生滅門那殘留的舊我：痴毒。痴是愚痴，因為人若「無明無智無所顯照」，就會愚昧無知，這都是因為人的「放逸懈怠」，[29] 人懶惰「不學（便）無知」。[30] 懶惰在巴特而言也是罪，因為這表達了對上帝的不信任。[31] 事實上，一個信任上帝的人往往是一個生活積極的人。懶惰以至愚拙也是罪。《詩篇》指出「愚頑人心裡說：沒有神」，[32] 在巴特看來，這經文也可以指**那些得過且過的信徒，他們不認識上帝，在實際上跟不信沒有分別。**[33] 信實可對抗不信，忍耐和節制生起意志，也對抗著懶惰。

(1c) 境界三：宣揚真理（用）

聖子：榮光披身境

道成肉身是邏各斯與物質界的結合，但兩者是如何結合呢？改革宗《第二次海維特認信》(“The Second Helvetic Confession”, 1566)宣稱接受「屬性傳授」(*communicatio idiomatum*) 的教義。[34] 改革宗神學家伯克霍夫(Louis Berkhof)詳細說明，「屬性傳授」只是指神人二性「歸於同一個人的位格裡」(“ascribed to the person”)，同一個位格可有神的屬性，亦有人的限制，但「神性不能熏習人類的軟弱；人也不能享有神性任何完美本質」。[35] 邏各斯進入創造界時空，與人性並行不悖不混的結合，卻使時空緊扣這邏各斯理性之源。[36] 如此，存在於時空的一切存有不但蘊藏理性規律，也能使人探到那理性之源、真理之光。但正因為理性之源與數理邏輯不悖不混，人總不能直接從數理邏輯找到理性之源。就如巴特所描述，人只能在屋內「從一個房間走進另一個房間，卻絕不可能從屋內衝到戶外。」[37] 同樣，雖然物質界已包涵了這兩層存有，人總不能靠自己，由理性衝出理性屋外去找理性之源，正如〈二門〉以《馬太福音》16:13-17 指出，人就算看見耶穌，都只能看到祂的人性，仗著時空物質界去說祂是先知中的一位，卻看不見祂是上帝的兒子。[38] 換言之，人有外在客觀的光照是不夠的，還需要內在主觀光照，才看到真理之源。所以科學研究也是一樣，信徒作客觀的科學研究，還需要聖靈工作，才給指向那創造者上帝。

---

[28] T. F. Torrance, *Theological Science*, 229.
[29] 《俱舍論疏 · 卷四》。
[30] 《四分律行事鈔批 · 卷二》。
[31] Karl Barth, *Church Dogmatics IV: §65-66*, 26.
[32] 《和合本聖經 · 詩篇》，41:1。
[33] Karl Barth, *Church Dogmatics IV: §65-66*, 36.
[34] Heinrich Bullinger, “The Second Helvetic Confession” in *Reformed Confessions of the 16th Century* (tr. Arthur C. Cochrane; ed. Arthur C. Cochrane; Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 244.
[35] Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996), 324. (筆者譯) 。
[36] T. F. Torrance, *Theological and Natural Science*, 45-46.
[37] 巴特著，魏育青譯，《〈羅馬書〉釋義》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），300。
[38] 屈思宏，〈「一心開二門」〉，79。

聖靈：末那格物心性

末那識作為我執識，[39] 執著阿賴耶識中屬靈果子的特質：信實、忍耐和節制，繼而承擔科學使命，以格物去尋求造物界真理之光。但正因為信徒已給聖靈開啟了阿摩羅識，祂能使我們從造物界真理之光，走到那非造物界真理之光。[40] 但這非造物界的**邏各斯並不是以更高的理性來成全造物界，而是高於理性，就是以愛成全。**[41] 因此，當信徒返回造物界真理之光時，他們不再只是以理性詮釋造物界，而是**以那看不見之光 — 邏各斯 — 所給予造物界之愛，來重新賦予造物界意義和價值。**這種新的目光使他們重新認識自己研究工作的本質，因而經歷上帝的感召，使他們的工作朝向上帝的心意。他們以科學帶出造物之美，藉以讚美和榮耀上帝，[42] 或是為管理大地作保育研究和醫學研究等等。[43] 他們的研究都是帶著愛的，因為邏各斯的感召是帶著愛。信徒科學家找出真理、宣告真理，從而指出上帝的信實，帶來人類社群的盼望。但他們的工作性質仍以真理為主，是以信（信實）為基礎。換言之，理性也需要有愛和盼望來支持。科學如沒有人文精神和社群盼望，這只會淪為理性的遊戲。信懷著愛與盼望才能成全上帝的心意。然而，**不只是科學研究，大凡以理性追尋世上真理之光的工作，都能得邏各斯愛的感召，**由此再延申，凡尋真、宣告真理、以真相為主導的工作也應有如此感召，他們都在先知的行列，例如記者(journalist)。

(2) 祭司客觀境與愛心主觀境

(2a) 境界四：永恆生成（體）

聖子：永恆獨生境

永恆生成 (eternal generation)在教義發展史佔了極重要的地位。主要解釋「獨生子」這一概念所反映聖父與聖子的永恆關係。現代福音派學界已提出其穩固的聖經基礎，指出聖父與聖子不再只是在名稱上的分別，更表達了永恆內在三一，生與所生的關係。[44] 著名的《尼西亞／君士坦丁保信經》(325/381) 就是以聖子受生指出聖父與聖子同質：

> 我信主耶穌基督，上帝之【獨生，*μονογενῆ*】子，
> 【在萬世以先】為父所生(*γεννηθέντα*)，
> 出於光而為光，出於真神而為真神，
> 受生 (*γεννηθέντα*) 而非受造，與父同質(*ὁμοούσιον*)；[45]

---

[39] 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，35。
[40] T. F. Torrance, *Theological and Natural Science*, 15.
[41] T. F. Torrance, *The Christian Frame of Mind*, 83.
[42] T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 6.
[43] 《和合本聖經 · 創世記》，1:26。
[44] 本文不贅筆提供釋經和神學論證。詳細討論請參 Matthew Y. Emerson, "The Role of Proverbs 8: Eternal General and Hermeneutic Ancient and Modern"及 D. A. Carson, "John 5:26: Crux Interpretum for Eternal Generation" 收於 *Retrieving Eternal Generation* (eds. Fred Sanders & Scott R. Swain; Grand Rapids: Zondervan, 2017), 44-66, 79-97.
[45] 自譯於 "THE CREED OF NICAEA - AGREED AT THE COUNCIL IN 325" (https://www.earlychurchtexts.com/public/creed_of_nicaea_325.htm) 及 "THE NICENE CREED - AGREED AT THE COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IN 381" (https://www.earlychurchtexts.com/public/nicene_creed.htm) 載於 *Early Church Texts* 網站 (2022 年 4 月 13 日瀏覽)。譯文中【】代表《君士坦丁保信經》後加的。

學者賈爾斯(Kevin Giles) 特別指出，《信經》在以上一段首尾都提到「受生」 (γεννηθέντα) 一詞，就顯得這對當時教會來說是很重要的理念。[46] 事實上，在兩個《信經》相繼面世之間，神學家亞他拿修(Athanasius)已為「受生」作詳細解釋。他特別指出聖子受生與人不同，祂的受生是永恆生成的，因而聖父與聖子同質。[47] 但既然是永恆，那就不像人一樣，父親把他的性格遺傳給兒子，而是兩者在永恆中都充滿同樣的神性，[48] 但與此同時，生與所生也預設了兩個位格的區別。[49]

自亞他拿修詳細解釋永恆生成後，這理念往後的發展，大至都是要表達「同質」和「位格區別」的教義。但三一神學的發展，聖靈也佔同樣重要的地位。可是，「聖靈」一詞不能預指另一位格，好像有父必有其子，有子必有其父一樣。因此，聖靈本身可說是一個沒有名字的位格。[50] 那麼，祂與聖父和聖子又應有什麼關係？奧古斯丁指出，既然三一上帝每一個位格都是靈，聖靈就應該是聖父與聖子一種不能言喻的相通 (*ineffabilis quaedam patris filiique communio*)。因此，為了使兩者的相通可以有一個適合的名稱來表示，聖靈就給稱為「兩者的恩賜(*donum*)」。[51] 所以，**奧古斯丁所論及「聖靈由聖父與聖子而出」(*Patre <u>Filióque</u> procédit*)，都是指聖父與聖子彼此間的團契關係。**

然則教會傳統一直以來，都把聖靈相通與永恆生成分庭抗禮。但這三一論建構是否會把內在三一分部？縱使聖靈是聖父與聖子之間的相通，聖父與聖子在永恆生成的關係裡，就可以分出來與聖靈無關。那麼，聖靈作為聖父與聖子之間的恩賜，是否不過是一種外在於聖父與聖子關係的恩賜？這樣的結構是否仍是一個徹底三一的結構？還是除了聖父與聖子生與所生的關係外，這兩位格有另一種內在關係使聖靈在三一永恆本體裡作為恩賜？此外，如果聖靈是生命之源，[52] 那麼永恆生成作為內在生命的關係，又何以與聖靈無關？如此種種問題，都指向永恆生成不只在表達聖父與聖子「同質」和「位格區別」，更應是要藉著聖靈表達聖父與聖子內在生命的相通，有了相通，聖靈作為恩賜就可在聖父與聖子之間交流。《聖經》雖然沒有說明聖靈在聖父與聖子生與所生的關係裡有何參與，但聖子在世的出現，顯然是因為聖靈的工作：聖子因聖靈感孕而生，[53] 聖靈又可以使門徒想起基督的話。[54] 因此，如果聖靈能在造物界特定時空裡使基督出生，

---

[46] Kevin Giles, *The Eternal Generation of the Son*, 119.
[47] Athanasius, *Discourses Against The Arians* 1.8.28-29.
[48] Athanasius, *Discourses* 3.23.1.
[49] Athanasius, *Discourses* 3.4.
[50] R. Kendall Soulen, "*Generatio, Processio Verbi, Donum Nominis*: Mapping the Vocabulary of Eternal Generation" in *Retrieving Eternal Generation*, 145.
[51] Augustine, *De Trinitate* 5.11.12.
[52] Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (tr. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress Press, 1993), 11.
[53] 《聖經 · 馬太福音》，1:20。
[54] 《聖經 · 約翰福音》，14:26。

並且使祂的教導在門徒的腦海中出現，那麼，按照神學家拉納所提出，內在三一與經世三一的等式，[55] 在三一上帝永恆的生命裡，聖子的永恆生成是否也應有聖靈參與？

《周易》有云「寂然不動，感而遂通」。[56] 如果我們借助於此句，稱相通為「感通」，因而聖靈是「感通的靈」，那麼整個結構便呼之欲出了：三一上帝就是愛。[57] 但這愛不單是指聖子在十架上捨棄自身，[58] 因莫特曼提醒我們，與此同時，聖父也在甘願失去祂的父位(fatherhood)。[59] 所以，上帝的**愛就是一種離開自身**，捨己的愛。因此，在內在三一的愛裡，當聖父去愛的時候，聖靈因聖父也是個靈而**感**聖父之愛，就外**通**而出。如此，聖父離開自身，就藉聖靈之外通，而生成和通往他者，那就是聖子。如此，聖靈的感通就是愛的感通。 但正**因為聖子是聖父永恆的生成，聖靈從聖父通往聖子也是愛的永恆感通**。

因此，在永恆生成中，聖父與聖子必帶有傾情：聖父因着愛而把自己完全傾倒於聖子。但正因為這是永恆不絕的傾倒，聖父就是絕對的有。相對的有，始終會傾盡，但絕對的有就帶來不絕的傾倒。正因為聖父是這樣一個自我肯定有的聖父，祂便能源源不絕傾倒於對方；也正因為祂能源源不絕傾倒於對方，聖父才是真正愛的聖父。那麼聖子又如何？聖父與聖子彼此相愛，因此聖子也同樣傾倒於聖父。但正因為聖父生成聖子，聖子向聖父傾倒的愛，就是回應的愛。除此之外，兩者的愛在本性上同質。聖父如何傾倒於聖子，要離開自己進到聖子那裡去，聖子的回應也一樣如何傾倒於聖父，要離開自己進到聖父那裡去。如此，聖父與聖子就在永恆之中彼此互滲(*perichoresis*)。那麼，所謂「寂然不動」，在三一生命裡，就不是真的完全不動了，而是用來解釋兩者都定意專注對方，寂然不動搖！這種愛的感通乃至永恆生成聖子，顯然與感孕不同，因為感孕是在母腹從無到有，是有時間座標的。此外，感通與生成都是內藏於永恆三一裡，所以兩者無分先後次序。但聖靈是因聖父專注的愛而感通，永恆感通的愛便成了永恆生成之源。而且，既然是因為聖父以至聖靈感通，聖靈必然從聖父而出，但聖父藉聖靈的感出是傾倒於聖子，所以正確來說，是**聖靈因著聖子從聖父而出**。[60]

聖靈：阿摩羅感通心性

聖靈既是愛的感通，祂在人心開啟阿摩羅識，便能夠藉基督使信徒感通聖父的愛，帶領信徒在聖父與聖子的愛中聯合(*coniungens nosque subiungens*)。[61] 加爾文指出這個聯合是信徒的復興，因為在這聯合，基督藉著聖靈將祂的美德傳給我們。[62] 聯合並不是要把聖子的本質傳授給我們，

---

[55] Karl Rahner, *The Trinity* (tr. Joseph Donceel; New York: A Crossroad Herder Book, 1999), 21-33.
[56] 《周易 · 繫辭上》。
[57] 《聖經 · 約翰一書》，4:16。
[58] 《聖經 · 腓立比書》，2:7-8。
[59] Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (tr. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress Press, 1993), 243.
[60] 《聖經 · 約翰福音》，14:26，15:26 及《聖經 · 使徒行傳》，2:33。
[61] Augustine, *De Trinitate* 7.3.6.
[62] John Calvin, *Commentaries on the Epistle to the Romans*, 6:5.

而是要透過聖靈的大能把聖子的生命與從聖父而來的豐盛賦予我們。[63] 因此，**我們雖然沒有上帝的本質，卻得享有上帝的性情(divine nature)。[64] 可是，與上帝的性情有分，目的不只在於享受上帝的團契，更是要我們在世服事祂。**[65] 這因為聖靈因著聖子從聖父而出，也有跨越邊界的含義(boundary crossing)。祂不但使人跨越界限嘗到天恩的滋味，[66] 也使人跨越人與人之間的界限，感通別人的屬靈處境，便投身服事他人。世人雖然也有人與人之間的感應，因而彼此服事，卻沒有屬靈的維度。主「看見許多的人，就憐憫他們，因為他們困苦流離，如同羊沒有牧人一般。」[67] 如此眼界就是屬靈的維度。因此，**當信徒經歷與三一愛的聯合，因而擁有上帝之愛時，聖靈便使信徒感通基督的心，以基督的屬靈維度感悟世人的失落與需要，信徒便離開自己服事他人。**

(2b) 境界五：創造人類（相）

聖子：心心相連境

上帝把「生氣」吹入人的鼻孔內，人就成了「有靈的活人」。[68]《和合本》這翻譯確使我們以為人獸之別在於人有靈。但事實上，原文這一片語 (*ḥayyāh nepeš*) 跟「靈」無關，它也用於動物身上，[69] 而且「生氣」一詞 (*nišmaṯ ḥayyîm / nišmaṯ rū·aḥ ḥayyîm / rū·aḥ ḥayyîm*) 也不分人或獸。[70] 因此，有現代的中譯本已更貼近原文，譯此片語為「活著的生命」[71] 或「有生命的…」。[72] 人獸之別不在於內在特質，那就呼應〈二門〉所指，人只是照上帝的形象所造，所以人本身不擁有上帝的形象，阿賴耶識中之無漏種，是要與上帝相連。[73] 巴特觀察到，人與獸雖然都擁有生氣，但只有人才得上帝親自把生氣吹進鼻孔內。[74] 正是因為上帝這直接的行動，而使人深深連於上帝(intimate connexion)。[75] 巴特形容上帝此工作也出自**上帝對人類之情**(compassion)。[76] 但聖子既然是神的形像，人的阿賴耶識與上帝相連，就是與聖子結連。保羅在教導信徒要以基督的心為心時指出：

---

[63] John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John*, 17:21.
[64] John Calvin, *Commentary on the Second Epistle of Peter*, 1:4.
[65] 《聖經 · 提摩太後書》， 2:21。
[66] 《聖經 · 希伯來書》， 6:4。
[67] 《和合本聖經 · 馬太福音》，9:36。
[68] 《和合本聖經 · 創世記》，2:7。
[69] 《聖經 · 創世記》，1:21、24、30。
[70] 《聖經 · 創世記》，6:17; 7:15, 21。
[71] 《新漢語譯本》(漢語聖經協會，2011) 。
[72] 《研讀版聖經 — 新譯本》（環球聖經公會，2008）。
[73] 屈思宏，〈「一心開二門」〉，83。
[74] Karl Barth, *Church Dogmatics III.1*, 57.
[75] Karl Barth, *Church Dogmatics III.1*, 150.
[76] Karl Barth, *Church Dogmatics III.1*, 236.

> **所以，在基督裡若有甚麼勸勉，愛心有甚麼安慰，聖靈有甚麼交通，心中有甚麼慈悲憐憫，你們就要意念相同，愛心相同，有一樣的心思，有一樣的意念，使我的喜樂可以滿足。**[77]

聖子降世為人是出於愛，聖靈的交通(感通)也是基於這愛，把我們的心與基督的心相連。**基督對人類之情**便成為我們對人類之情，阿賴耶識便進入人文心性。

聖靈：阿賴耶人文心性

人文表現人類精神的特色，是超越國族、宗教和文化的。康德意識到人文反映人類一種普遍的通情(sympathy)，因而人與人之間能夠普遍地交流內心深處的感受。[78] 這種交流與社會科學所了解人與人之間的溝通不同，正如資深人文學教授威廉·列維(Albert William Levi) 指出，達致人文的交流，是價值層面上的感知(valuational perception)。[79] 例如藉觀看人體雕塑，我們不但可欣賞人的肌肉線條美，也能感受到作品所展現人類的力量，力量就是人所追求的共同價值，藉雕塑而給喚起。

無獨有偶，在唐君毅先生筆下的人文精神也有交流的特色，是指心之貫通。唐先生認為人有三種態度看事物：一由功利角度，二由審美角度，三由客觀角度理解事物。[80] 唯獨第二種角度觸及價值，而價值是根源於人與生俱來之仁心，這不但肯定世界一切有價值的事物，也肯定「一切能實現的人之精神」。[81] 如此，每一個人心中之仁心仁性，就不但能成全自己的人之精神，也能廣及他人之心量，使之與己平等共存，以成全他人的人之精神，[82] 這就是仁心貫通。但如果人之所至在於貫通，仁心仁性就是心的至高價值，與上帝心同。[83] 誠然這就是基督的心，因為祂的心是仁愛的心：**聖父是靈，聖子耶穌是靈，聖靈也是靈，因而內在三一以靈貫通，所以三位格彼此的愛是仁愛。進而信徒在聖靈的感通下，愛也成了仁愛。在九個屬靈果子的特質中，以仁愛為首**。這也與「其中最大的是愛」如出一轍，[84] 對應唐先生所指，仁為人心最高價值。而「與上帝心同」也是信徒所追求的，「以基督的心為心」是也，而基督就是上帝。仁愛既然也能成全他人的人之精神，仁愛也當能使人謙讓，甚至成人之美。因此仁愛生出**溫柔**與**恩慈**。「溫柔」帶有謙遜柔和的意思。但這並不是懦弱的表現，因在真理上溫柔的人是會負上勸導工作的。[85] 其實

---

[77] 《和合本聖經 · 腓立比書》，2:1-2。
[78] Immanuel Kant, *Critique of Juegement* (tr. James Creed Meredith; Oxford: Oxford Universeity Press, 2007), 183.
[79] Albert William Levi, “The Humanities: Their Essence, Nature, Future” *The Journal of Aesthetic Education* 17:2 (1983), 8.
[80] 唐君毅，《中國人文精神之發展 · 唐君毅全集第十一卷》（北京：九州出版社，2006），6。
[81] 唐君毅，《中國人文精神之發展》，105。
[82] 唐君毅，《中國人文精神之發展》，108。
[83] 唐君毅，《中國人文精神之發展》，106。
[84] 《和合本聖經 · 哥林多前書》， 13:13。
[85] 馮蔭坤，《加拉太書註釋 (卷下)》，1281-1282。

成人之美有時也需加上勸導。「恩慈」的基礎是上帝的恩典。因信徒經歷上帝的救恩而對別人也滿有恩典。[86]

與**仁愛**、**温柔**和**恩慈**相反的就是貪。「貪取之心，多設方便，圖謀他物」，[87] 足以描述貪之本質。貪取但愛捨。如上所指，愛要求離開自身。同樣，温柔表示不為自己爭取，恩慈是要把一切恩典施予出來以成全他人。因此，從內在三一中父與子離開自己通往對方，到聖子不強奪自己與神同等，因而虛己成肉身，都表現出愛，照出貪的本質，並對抗之。貪的另一本質是懶，貪圖方便。**上帝的愛倒不是在天上簡單說一句赦免便成事，道成肉身卻是勞苦，乃至於死在十架上，這就是捨己與勞苦的高峯。**

(2c) 境界六：十架拯救（用）

聖子：自我倒向境

愛有兩方面舉動。一方面，愛要求離開自己；而另一方面，愛因有對象而倒向通往對方。「不以自己與神同等為強奪的」[88] 就是前者；「取了奴僕的形像，成為人的樣式」[89] 就是後者。也就是說，聖子基督愛我們，甘願捨棄自己與神同等的權利，為要藉著聖靈通往我們人類這裡來。通往這個物質世界，祂當然要成為人，與我們的構造一樣。但祂仍有完全的神聖，是絕對的有，因而源源不絕的傾倒在人類身上，這我們在上文已討論過。既然是源源不絕，傾到就是源源不絕的傾倒，充滿動力的傾倒，才稱得上是活水江河。[90] 這位大祭司動力地傾倒，其高峯就是把自己作為祭獻在十字架上。在祂斷氣的那一刻，聖殿的幔子就裂開了，[91] 成就了人與神的貫通，成全人類生命的價值。人與神的貫通也使人與人貫通，[92] 因為正是十架使人能通往上帝那裡去，讓我們的心靈能與上帝的心靈感通，聖子對人類的終極關懷，也就成了我們對人類的終極關懷。人也能像聖子一樣，有自我倒向的生命，成全他者生命的價值。學者米卡 · 安太肋(Miikka E. Anttila)也提醒我們，人類因罪惡所負上的十字架是醜陋的，但基督之美在於祂在十架上的義使我們美麗。[93] 因此，美就不再是感性的抒發，而是超越感觀的一種救贖，十架便成為感通之美的一個標誌。而人文卻是背負這十架的標誌，倒向人類的生命價值，成全人類之美。

聖靈：末那終極關懷心性

聖父因聖靈感通而離開自己，以至永恆生成聖子。但這種永恆生成，代表聖靈也是生命的感通。我們藉著聖靈背負著十架生命救贖的標誌，可在末那識產生對人類生命的終極關懷，聆聽到基督的感召，進入人文領域：歷史關懷人類整體命運，哲學表彰人類智慧的光輝，文學與藝

---

[86] 馮蔭坤，《加拉太書註釋 (卷下)》，1277。
[87] 《長阿含經 · 卷六》。
[88] 《和合本聖經 · 腓立比書》，2:6。
[89] 《和合本聖經 · 腓立比書》，2:7。
[90] 《聖經 · 約翰福音》，4:10; 7:38。
[91] 《聖經 · 馬太福音》，27:50-51。
[92] 《聖經 · 以弗所書》，2:14。
[93] Miikka E. Anttila, “Music” in *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment* (ed. Olli-Pekka Vainio; Eugene: Cascade, 2010), 218.

術流露人類生活的情操。雖然世人都可懷著這些目的和使命，但信徒卻能領會真如使命，藉人文工作表達上帝對人類的心意與感情，召喚世人回歸上帝。例如世上的畫家能以繪畫表達人之嚮往或處境，基督徒畫家卻能表達上帝對人類的計劃。這樣，參與人文工作的信徒就是站在人與上帝之間作祭司。但除了人文工作外，世上有不少工作也反映祭司身分，它們不一定與上帝的救贖有關，卻能指向復和的景像，信徒就可視之為服事上帝，呼應上帝的救贖工作。例如醫護界使人與自己的身體和好，是相當重要的祭司職責，因為聖子道成肉身，證明父上帝不單單拯救人的靈魂，也拯救身體。[94]

(3) 君王客觀境與盼望主觀境

(3a) 境界七：聖父形像（體）

聖子：合一形像境

聖子作為聖父完美的形象，《希伯來書》稱祂為「神榮耀所發的光輝，是神本體的真像」。[95] 但「本體」一詞，原文 ὑποστάσεως 真不容易理解。聖經學者莫里斯(Leon Morris)則建議譯為 “substance”「物質」，因為聖子必須與聖父同「質」，才可成為父上帝真正的啟示。[96] 本質相同才有可能把父神的榮光照耀。聖經學者莫法特(James Moffatt)提醒我們，榮光正好描述基督在世一生榮耀父上帝，因為祂只宣講從聖父聽來的話，又活出聖父的生命。[97] 這顯然是合一的形象。在莫特曼而言，這也反映祂們永恆的關係：「父永是子的父，子也永是父的子」。[98] 三一內在關係，永是統合而有父子的區別。有了區別就感應到「我與你」，才建立溝通。

聖靈：阿摩羅感匯心性

講述「我與你」最透徹的哲學家莫過於馬丁 · 布伯(Martin Buber)。他認為人能夠認知他者為「你」，乃在於人有靈。人活在靈之中，才對「你」有回應。[99] 雖然布伯是猶太哲學家，他並不相信三位一體的上帝，更不相信聖靈，但他相信我與你之間有對話、有語言，乃在於道(word)存於永恆之中。[100] 布伯雖有深厚的猶太教背景，他對耶穌也相當尊崇，[101] 卻因沒有三一信仰而未能運用聖靈的教義來推進他的靈觀，[102] 那就需要基督教神學家來接續發展。莫特曼相信人的靈可給理

---

[94] 《聖經 · 羅馬書》，8:23。

[95] 《和合本聖經 · 希伯來書 》，1:3。

[96] Leon Morris, *Expositor's Bible Commentary Volume 12: Hebrews* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 14.

[97] James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (New York: T & T Clark, 1963), 7.

[98] Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 73.

[99] Martin Buber, *I and Thou* (tr. Walter Koufmann; New York: Charles Scribner's Son, 1970), 89.

[100] Martin Buber, *I and Thou*, 143.

[101] 例如參考 Martin Buber, *Two Types of Faith* (tr. Norman P. Goldhawk; New York: The MacMillan Company, 1951).

[102] 弗里德曼(Maurice S. Friedman) 卻指出於 50 年代，學者菲森 (J. E. Fison) 曾使用布伯的哲學來強調聖靈的祝福，參 Maurice S. Friedman, “Martin Buber: The Life of Dialogue”: 〈https://www.religion-online.org/book-chapter/chapter-27-buber-and-christianity/〉(accessed on May 14, 2022)。但布伯的哲學沒有聖靈觀卻很明顯。在布伯的哲學裡，「靈」很多時是指人的意識，參 Whitecrow Borderland, “Martin Buber on Spirit”: 〈http://www.geocities.ws/prknrvlour/01buber1.html〉(accessed on May 14, 2022) 。

解為「構造的原則」(organizational principle)，因為這能使人連結，建立社群和文化。[103] 但人的靈有如此特質，是因為聖靈內住這世界。聖靈作為人與人之間的共同聖神(deity)，一方面把人們連結在一起，而另一方面能使人保持自己的獨立性。[104] 獨立而連結才有他者意識，才意識到「我與你」。但我們也可以再推進一步，指出聖靈如來藏在信徒心中開啟阿摩羅心識，以致聖靈在內在三一中作為父與子的感通，在信徒心中重新幫助阿賴耶識感應他者耶穌基督，因而跟著耶穌基督稱呼父上帝為「阿爸！父！」。[105] 那就建立了**「我與祢」**。

(3b) 境界八：創造群體（相）

聖子：一主合體境

基督的復活是帶著十架標記的。祂向門徒顯現，卻是伸出祂釘痕的手和刺傷過的肋旁。[106] 甚至在祂給描述為站立的羔羊時，站立雖意表復活，[107] 祂也給二十四位長老下拜。這都是因為祂用自己的血招聚各族、各方、各民、各國歸於上帝，使萬民成為祂的國民。[108] 基督如此忠心地傳和平的福音，作為基督的身體 — 教會 — 也要形影不離跟著羔羊，羔羊往哪裡去，教會都要往哪裡去。[109] 因此**基督留有的傷痕，也表示教會就在苦難和逼迫之中成長。**[110] 但基督應許與教會同在。[111] 基督創造這群體，成為聚合之體，尤如社群，有聖靈隨己意分配各人恩賜。[112] 每人各按各職，基督的身體在愛中建立自己。[113] 但基督建立社群聚合之後，教會也同時要成為離散的社群，進到社會作鹽作光，帶給世人和平的信息。基督差遣信徒之後，基督的靈 — 聖靈 — 就在信徒心中工作。

聖靈：阿賴耶社會心性

信徒與世人同有一位主，[114] 那就不管人信主與否，信徒也須賦予他一樣的尊重，視每一個人為「你」。換言之， 信徒因給建立**「我與祢」**，才有**「我與你」**，聖靈便在信徒的阿賴耶心識中孕育**和平**，以**良善**待人，[115] 成和平之子，「傳和平的福音」。[116] 同時，基督既然是天地的主，信徒在世不論作什麼，都要忠心去作，像給主作的，[117] 哪怕遇上什麼困境，他們都因指望著上

---

[103] Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 17-18.
[104] Jürgen Moltmann, *God in Creation*, 266-7.
[105] 《聖經 · 加拉太書 》，4:6。
[106] 《聖經 · 約翰福音 》，20:20。
[107] David E. Aune, *Word Biblical Commentary 52a: Revelation 1-5* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 352.
[108] 《聖經 · 啟示錄 》，5:9-10。
[109] 《聖經 · 啟示錄 》，14:4。
[110] G. K. Beale, *The Book of Revelation*, 353.
[111] 《聖經 · 馬太福音 》，28:20。
[112] 《聖經 · 哥林多前書 》，12:4-11。
[113] 《聖經 · 以弗所書 》，4:16。
[114] 《聖經 · 以弗所書 》，6:9。
[115] 《聖經 · 帖撒羅尼迦前書 》，5:15。
[116] 《聖經 · 以弗所書 》，2:17。
[117] 《聖經 · 歌羅西書 》，3:23。

主的掌管而**喜樂**。[118] 信徒就以這三種聖靈果子的特質 — 和平、喜樂、良善 — 構成社會心性。因為保羅是把和平與公義相連，[119] 如此，和平就必須包含公正嚴明，律己律人。此外，主也把良善與忠心相連。[120] 而社會正常運作，也需每人忠於自己的崗位。更有學者指出，喜樂也是建立機構凝聚力的重要方法。[121] 如此，喜樂也必然與社會構成正面關係。

社會心性能對抗瞋。瞋者瞋恨。[122] 三毒之中，「當觀瞋恚，其咎最深。」[123] 因此《大般若經》說，人若給斯害，而不起瞋恨，「安忍波羅蜜多速得圓滿」。[124] 如要對抗瞋，我們必要知到瞋的本性。按大安法師的理解，瞋來自一種我與他人的對峙。[125] 但當我們知道**我與對方同有一位主的時候，我與對方對峙就是與主對峙，那我就要放下憤怒的心，不以惡報惡，反而追求良善。**[126] 我們當知主不但愛我們，祂也愛那些加害於我們的人。所以本著基督的救恩，我們反而要像保羅一樣，用和平來相勸。[127] 在這位天地的大君王救主面前，我們要舉起救恩的杯，[128] 主以大愛赦免我們，我們也當學習寬恕。[129]

(3c) 境界九：基督為首（用）

<u>聖子：忠主望臨境</u>

信徒不是在教會內等候再來之王的，他們不能只是站著望天。[130] 主既然統管萬有，信徒就要到世上與世人一起管理大地，見證再來的君王。懷著盼望來管理，隨時迎接君王回來。基督因升天而差派聖靈。他是基督的靈，[131] 因此祂必在那些仰望君王再來的信徒當中工作。「主的靈在那裡，那裡就得以自由」，[132] 因此信徒在管理大地時不是壓制人與創造界，卻是要使人釋放。這一切釋放的能力都是來自聖靈，聖靈也來自基督，基督就是那位曾被殺過的羔羊，祂以十架的形式復活，就是應許世人凡在祂裡面都得釋放，並且將來在神的國裡完全得釋放。[133] 因此，信徒

---

118 《聖經 · 羅馬書 》，12:12。
119 《聖經 · 羅馬書 》，14:17。
120 《聖經 · 馬太福音 》，25:21, 23。
121 Ben Shepard, “The Use of Joyfulness as a Community Organizing Strategy,” *Peace & Change* 30.4 (2005), 435 – 468.
122 《長阿含經 · 卷八》。
123 《大智度論 · 卷四十》。
124 《大般若波羅蜜多經 · 卷五百五十》。
125 大安法師，「貪、瞋、痴、慢、疑如何對治這些煩惱呢？」《佛學交流網站》(2021 年 2 月 23 日) ：〈https://buddha.origthatone.com/大安法師：貪、瞋、痴、慢、疑如何對治這些煩惱/〉（2022 年 5 月 18 日瀏覽）。
126 《聖經 · 帖撒羅尼迦前書》，5:15。
127 《聖經 · 哥林多後書》，10:1。
128 《聖經 · 詩篇 》，116:13。
129 《聖經 · 馬太福音 》，18:22-35。
130 《聖經 · 使徒行傳 》，1:11。
131 《聖經 · 羅馬書 》，8:9。
132 《和合本聖經 · 哥林多後書》，3:17。
133 Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 211.

的喜樂是神國來臨的標記；忠心良善是事奉再來之王的指標；基督十架的和平卻是我們的動力，把我們推向世界。

聖靈：末那善導心性

學者肯特(Elgin F. Hunt)及哥倫特(David C. Colander)指出社會科學的目的，在於幫助社群避免衝突，並過更充實的生活。[134] 儘管有不少社會科學的研究都充滿著冰冷的數據，但其目的都是希望找出和平的出路。因此，阿賴耶社會心性之和平特質，便在末那識產生對人類社會的終極關懷，聆聽到基督的感召，進入社會科學領域。此外，社會還有不少工作和職業都需有社會心性的信徒參與的。他們擁有和平的特質，也帶著維護秩序的使命，甚至作領導階層的。信徒參與這些工作，是要使人經歷人間有希望，藉以指向終極盼望。例如作管理層的，是應使員工和平合作，乃至相信公司有光明的未來和目前的希望。但因他是基督徒，他又應見證出他使員工有希望，是因為他有上帝那終極盼望來支持。帶有社會心性的工作還有很多，當然包括維護社會秩序的紀律部隊等等。

二、三應身圓融

屬靈果子只有一個，但有九個特質。[135] 因此，**以上九個境界雖然看似把這九個特質以三個一組分開，但它們其實是圓融為一，因為基督三相（三身分）合於一應身。**聖靈也只有一個，[136] 祂在信徒阿賴耶識所結的果子是完全的果子，包含九個特質。按照霍韜晦先生的了解，圓融並非混為一體不分你我，而是「花仍然是此花，葉仍然是此葉，各居其分而不相礙。」[137] 因此，所謂九種屬靈特質圓融於一個果子，乃在於九種特質各自發揮其作用，只不過有些信徒傾於科學心性，因而在信實、忍耐和節制方面比較突出，但他們仍有其餘六種特質。傾於人文心性或社會心性也是同樣道理。然則，信徒如果只有對真理的信守而沒有愛與盼望來支持，他對人便容易缺乏包容，更使人看不見將來。所以**信徒如有先知的感召傳揚和維護真理（科學心性），也需要有祭司（人文心性）和君王（社會心性）作基礎。**如此，基督應身三相圓融無礙，使聖靈在信徒阿賴耶識釀出果子特質圓融無礙，成了三大文化精神圓融無礙的基礎。

三、一切即一的如來藏基督禪觀學

以上討論過一即一切的神學意蘊，就是從基督三而一的應身詮釋和統合人類三大文化結晶和世間各行業。但能夠發展一即一切的神學，也意味著能夠發展一切即一的神學，就是從萬有回溯到基督真理，因為基督已把一切與上帝復和，祂便可以藉萬有向人說話。

三 . 1、巴特「天國的比喻」

---

[134] Elgin F. Hunt and David C. Colander. *Social Science: An Introduction to the Study of Society* (New York: Routledge, 2017), 3.

[135] 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，35。

[136] 《聖經 · 以弗所書 》，4:4。

[137] 霍韜晦，《絕對與圓融 — 佛教思想論集》（台北市：東大國書，1989），360。

巴特相信基督這永活之道並不排拒人類各種形式之道，包括教會牆外之道(*extra muros ecclesiae*)。[138] 然而，他對人言之開放性並不導致任何自然神學之可能，因巴特沒有給教外之道任何權利作獨立中介，從中得上帝真理。反之，它們必須經由基督去啟廸。如此，上帝藉教外之言向信徒說話，便成了「天國的比喻」(the parable of the Kingdom)，因為福音書中的比喻確是由耶穌教導，而比喻所用的材料，都是「來自日常生活和人類所熟知的故事」。[139] 雖然耶穌使用它們，但它們與上帝的國度沒有必然關係。它們能成為「天國的比喻」，只是因為「耶穌敘述、塑造和改變它們」。[140] **由於是耶穌基督首先在世用比喻來見證上帝之國，所以福音書的比喻成了今天教會使用教外之道的根據。然而，這不意味著教外之道有獨立的能力可以帶領人進入上帝之國。**只有通過教會的宣講，教外之道才能成為天國的比喻。所以教會應考慮運用教外之道向世界宣講上帝的話。在運用它們時，「它們只會比以往任何時候都真實、更深刻地帶領人群了解聖經的話。不管它們的來源或形式是什麼，這又有什麼好的理由去拒絕這種啟發和指導？」[141] 由於耶穌基督是那復和之主，祂當上了世界的統治地位，整個受造界就成了「祂榮耀的舞台，因此成為祂話語的領受者和承載者」。[142] 所以，基督徒必須準備好聆聽基督那教外之音：「天國的比喻」。要辨別這位大牧者教外之音，最重要的是分清這是否與聖經一致，是否能引導教會更深入了解聖經信息。**聖經是首要權威，而教父的教導和他們所立的認信卻是衡量教外之音的第二權威。**[143]

三 . 2、從「天國的比喻」到法眼宗

巴特「天國的比喻」建基於「有」：它肯定世間一切法，從一切法聆聽上帝之言。禪宗卻建基於「空」，就是要從禪定空一切法，最終「入滅盡定」。[144] 兩系統似乎互不相容，法眼文益禪師卻成了一個很好的橋樑。那就要從他的經歷說起。他有一回行經一路遇上大雪，就停於禪院。有一禪師便考問他，門前石頭是在心內還是心外？那時文益只執於萬法唯識、三界唯心，他當然說在心內。可是禪師反問，行路何以無端把石放於心中？這一反問卻使文益留居禪院苦思。但一個月多仍不得其解。在詞窮理絕的時候，禪師贈他一句「若論佛法，一切現成」。文益大悟。[145] 他往後便成立了法眼宗。所謂「一切現成」，乃是指人可從眼前萬像修禪，因一切道理都藏於實相。為此他贊曰：

一切現成。了無顧佇。萬象之中。堂堂獨露。
一味平懷。目前即是。纔涉思惟。便落第二。[146]

---

[138] Karl Barth, *Church Dogmatics IV/3.1: The Doctrine of Reconciliation* (tr. G. W. Bromiley; London: T & T Clark International, 2004), 110.
[139] Karl Barth, *Church Dogmatics IV/3.1*, 112.
[140] Karl Barth, *Church Dogmatics IV/3.1*, 113.
[141] Karl Barth, *Church Dogmatics IV/3.1*, 115.
[142] Karl Barth, *Church Dogmatics IV/3.1*, 116-7.
[143] Karl Barth, *Church Dogmatics IV/3.1*, 126.
[144] 《大般涅槃經卷下》。
[145] 故事細節請參《五燈會元 · 卷十》。
[146] 《憨山老人夢遊集 · 卷三十五》。

如此看來，佛教與基督教雖有不同目標，前者求解脫，後者回歸上帝，但在方法上仍可互參。巴特指出基督徒可從世界之言聽到主的聲音，世界之言正是眼前萬像之一。但如果基督復和了一切，那又何只世界之言？一切萬像豈不也能成為主的工具？而「禪」本稱「禪那」(*dhyana*)，可譯為定與靜慮，以心觀照，達至心念統一成入定。[147] 基督徒亦可用心觀照萬像，運用巴特的規則 — 以聖經與教會傳統為指導 — 再以禱告的心默想，思考主藉這眼前事物要對我說什麼話。我又可如何使眼前事物成讚美之祭？這樣從萬法入定，心念便漸漸統一在主身上，就是一切即一。

三 .3、禪的心識進程

所謂「眼前」，只不過是簡單的描述，其實世間一切皆可以六入統攝。靈修在傳統上以眼看和耳聽為主進入意識。但理論上，舌與鼻也可成為靈修途徑。資訊從六境進入之後，便來到末那識。〈復和〉提到末那識是「我」與「我所」的意識，因而恆常知道自己的存在，也因而能分別「你」和「我」。這識本來是執著識，因它執著阿賴耶識為我用，但因阿賴耶識給如來藏聖靈生出祂的果子九個特質，因而末那所執的都按聖靈的心意。[148] 如此，末那作為一種心識分別「你」和「我」，同樣也可分別「祢」和「我」。末那就可給轉化為一種禱告識，因為在禱告的時候，人必意識到我與上帝之別，我是受造者，祢卻是創造我的，正如巴特所言，禱告是人自由的站在上帝面前，這是上帝的應允與命令。[149] 在禱告的時候，人意識到自己面對上帝這位完全的他者，但上帝也意識到「我」與「你」：我是你的造物主，因而允許你在我面前，並對著你發出命令。末那執於聖靈果子的特質便可以按著聖靈禱告。但如果與此同時，人也以六境來靈修，藉六入把萬像統攝於末那識，這執於聖靈果子的末那識，豈不會使萬像藉聖靈以全新角度指向基督？因為聖靈就是真理的靈，使人想起基督。[150]

再者，**阿賴耶識所生九個果子的特質能統攝三大文化，生出科學精神、人文精神與社會精神。**因此，在萬像攝於末那識時，因執聖靈果子而對三大精神有所思量。[151] 但人因氣質與利鈍不同，也在不同的環境下，悟的方式與程度也有不同，因而所進的悟境也不同。[152] 以觀花為例，當信徒進入**科學悟境**，便會從花的結構與成長規律而悟出上帝智慧的掌管；那進入**人文悟境**的，便會從花之美悟出上帝的悅樂；進入**社會悟境**的，便會從其環境悟出上帝普照眾生。如此，信徒不論從哪悟境進入，都可悟出上帝之同在。

---

[147] 聖嚴法師，《禪門解行》（台北市：圓神，1991），2。
[148] 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，35。
[149] Karl Barth , *Church Dogmatics III.4: The Doctrine of Creation* (trs. A. T. Mackay et al.; London: T & T Clark International, 2004), 91.
[150] 《聖經 · 約翰福音 》，14:17, 26。
[151] 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，34。
[152] 聖嚴法師，《禪門解行》，15。

聖嚴法師指出，禪修之「悟」即是「覺」，[153] 而大乘之「覺」為「覺有情」。[154] 「覺有情」一般都是梵文 *bodhi-sattva* (बोधिसत्तव) 的中譯。可是 *sattva* (सत्त्व) 本意為「眾生」(living being, creature)，[155] 因此 *bodhi-sattva* 應給譯為「覺眾生」。而「覺眾生」豈不是對應上述的**社會悟境**？由此而啟發，我們可借助於佛教「覺」的觀念，來建構基督教靈修的三種「覺」對應以上三大悟境：

「覺有智」(*bodhi-prajñā*, प्रज्ञा)：[156] 進入**科學悟境**，覺悟上帝智慧的掌管，
「覺有情」(*bodhi-anurāga*, अनुराग)：[157] 進入**人文悟境**，覺悟上帝對造物悅樂之情，
「覺眾生」(*bodhi-sattva*, सत्तव)：進入**社會悟境**，覺悟上帝看普世為一家，普照眾生。

因九種特質源於一個果子，每信徒都有三大精神，對應三覺。換言之，每人都可有機會悟到這三種境，只不過人的氣質不同，便傾於某一種覺，也傾於多修某一種覺。

結論

本文為「一即一切」的「心靈九境」遂境分析。並結合巴特「天國的比喻」和法眼宗思想，來發展「一切即一」的「基督禪觀學」。發現兩者皆可進入三大文化精神。這明顯表示兩者皆能相通相融。而事實上，華嚴宗所提出的「一即一切」與「一切即一」也是「圓融自在」的。[158] 相信這並不是巧合，而大概是因為兩者也屬牟宗三先生所言「普遍性的共同模型」，[159] 或〈二門〉提出所謂「結構的類比」。[160] 然兩者不同之處在於，**「一即一切」是從心識所感應的基督來詮釋外間一切法，「一切即一」卻是從外間一切法感應心靈到基督那裡去。**有趣的是，兩者都以基督為範疇。基督是那邏各斯，是「理性」的源頭。如此，這是否意味著兩者也分別具有「心識之理」和「心外性質之理」，因而與宋明理學「心即理」和「性即理」形成「結構的類比」？從這類比，我們可否進一步建構基督教的理學體系？但相信這又是另一道漫長的神學思考歷程。

作者簡介：漢語網絡神學院專任講師。M.Sc., York University（主修粒子物理）, M.Div., Tyndale Seminary.Th.M., Wycliffe College, University of Toronto. Ph.D., Northwestern Theological Seminary.

---

[153] 聖嚴法師，《禪門解行》，6。
[154] 聖嚴法師，《禪門解行》，7。
[155] "सत्त्व," *Sanskrit Dictionary*: 〈https://www.sanskritdictionary.com/〉（2022 年 9 月 30 日瀏覽）。
[156] "प्रज्ञा" (*prajñā*) 在佛教音譯為「般若」，是特別的智慧。但梵文字義也是「智慧」。參 "प्रज्ञा," *Sanskrit Dictionary*: 〈https://www.sanskritdictionary.com/〉（2022 年 9 月 30 日瀏覽）。
[157] "अनुराग" 字義為「親情、愛情、激情」(affection, love, passion) ，參 "अनुराग," *Sanskrit Dictionary*: 〈https://www.sanskritdictionary.com/〉（2022 年 9 月 30 日瀏覽）。
[158] 勞思光，《新編中國哲學史 (二) 》（台北市：三民，1996），317。
[159] 牟宗三，《牟宗三全集 29：中國哲學十九講》（聯經出版，2003 年），301。
[160] 屈思宏，〈「一心開二門」〉，79。

他們也戀上神國研究（二之二）：Guthrie / Goldsworthy / Perrin(s)

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）。*此序刪下部分，可從本刊 6-8 期文「戀上神國研究」補看。*

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。**

.....(18) .....

Norman Perrin(1920-76) 是英美學者，1973 年學術成就登頂，貴為聖經研究最大組織 Society of Biblical Literature 領導人；他專研耶穌的教訓（尤其神國方面），在其名著 ***Rediscovering the Teaching of Jesus*(New York: Harper & Row & London: SCM Press, 1967)**，[1] 能超越上一代布特曼對耶穌方面研究，為耶穌的教訓奠下新的理解〔按：本人無意指是「對」的理解〕，引領同代學者不囿於德國學風，這個也影響福音派學者的大潮。Perrin 治學精湛，特此簡述此書，為忠於原著本人多作撮譯，原文放注腳供閱（版本採用 www.religion-online.org 的 2003 年上載版，頁碼據這網上版）：

首先，Perrin 以他對新約時代語文深層的研究指出：「**亞蘭文和希臘文是截然不同的語種..... 很多早期（猶裔）基督徒必定說雙語，且亞蘭語強於希臘語，初期教會無疑多是說亞蘭語，而耶穌必然以此語施教。**」[2] 再者，「**耶穌教訓雖然不離古猶太教的處境.....但最獨特之處並非耶穌向當時的人說甚麼的，反是說與別不同的。**」[3] Perrin 舉一例是耶穌對神的稱呼，與時人大有

---

[1] 他這方面代表作還有：**Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London: SCM Press & Philadelphia: Westminster Press, 1963)/ Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1976)**。 前者是其博論，後者是其遺作。

[2]原文："We must note that Aramaic and Greek are radically different languages.....many early Christians must have been bilingual and, moreover, more at home in Aramaic than Greek, and that many early Christian congregations were Aramaic speaking.....Jesus certainly taught in Aramaic."(Perrin 1967: 29) 引自 *Rediscovering the Teaching of Jesus*, chapter 1 : The Reconstruction and Interpretation of the Teaching of Jesus. （下注同此章）

[3] "The teaching of Jesus was set in the context of ancient Judaism..... But if we are to seek that which is most characteristic of Jesus**, it will be found not in the things which he shares with his contemporaries, but in the things wherein he differs from them**." (Perrin 1967: 31)

不同，如主禱文「我們在天上的父」稱神為 *abba*，這「父」或「我的父」經深入查究得知古猶太敬虔傳統絕不用上的。[4] 本人認為此書開章設下至要的「耶穌語言」重構(Reconstruction) ，令這方面學術探討難上加難，因最前沿的西方聖經研究對新約源頭、耶穌言說的「四福音底本（包括 Q)」只聚焦於希臘文而非亞蘭文，加上耶穌說而不著（像孔子述而不作）和古人記錄師言慣非逐字逐句（有研究這樣形容)，皆構成「**還原主說**」之難；另一難是耶穌所說往往與眾（如法利賽人）不同，這使「以歷史文化釋經」、「以經解經（據原文)」還須加上「**辨識主說**」與受眾何同何不同，這才是詮釋至要方向。如此既深入又「全面還原」的學術功夫，少有一人之力可及，極其依靠隊工配搭和跨學科研究。這會是未來「耶穌釋經」更高的學術要求。(18A)

Perrin 認為**有三大獨特基礎，可作為重建耶穌的教訓範圍，就是比喻、神國教導和主禱文傳統； 「比喻」涉及的末世論與「神國」有關，「主禱文」提及的免我們的債與饒恕別人有關。**這兩方面（下段起申論）皆有別於古猶太教。他續闡釋，神與父這兩稱謂為猶太教忌用，且「饒恕別人過犯(sin/英多譯 trespasses)」（太六 14-15，是主禱文後續說）在亞蘭文語境只能與在前的禱詞「免我們的債(debt)」有關，而古猶太教沒有如此形式的禱文。[5]

論到「神的國」含末世之意，Perrin 先指出埃及記 15 章 11 至 13 節的「神領民出埃及之歌」顯為最早的版本，就是神的主權「化作最具體的管治活動這可能形態」(conceived of in the most concrete possible manner, i.e. to his *activity* in ruling) (Perrin 1967: 51) 。**神的國就是「神的權能表證於神是君王的行事中。它不是神所管的某一地域或社群，甚至不是神的統領或王權這般抽象的意念；它是神作為王的具體活動**.....而神權政體(theocracy) 此字亦將其重點錯置別處。**英文的 rule（管治）或更適合的主動性分詞 ruling，或許是最接近神國原意。**」[6] Perrin 聲稱英文 Kingdom 加以大寫來指耶穌所稱希伯來文 *malkuth shamayim*（天國)，但非英文常態語意(not in its normal English sense)，反映（譯）詞不達（原）意。(Perrin 1967: 52)

Perrin 說，對猶太拉比而言，這是一永遠的國(an everlasting Kingdom)：神過去、現在和將來是

---

[4] "An intensive investigation of the Jewish traditions has shown that to address God as Father is by no means a commonplace of ancient Jewish piety, and that when it does happen the form Abba, 'Father' or 'My Father', is never used." (Perrin 1967: 33)

[5] "The Lord's Prayer is dissimilar to both the early Church and ancient Judaism in the address to God and in the linking of a petition for forgiveness with a preparedness to forgive (which ancient Judaism does not have in a prayer and which the early Church legalizes, Matt. 6.14), is strongly Aramaic (**the word play 'debt/sin' is possible only in Aramaic**)..... We would argue that any attempt to reconstruct the teaching of Jesus today must build upon the foundations laid by the application of the criterion of dissimilarity in these three areas." (Perrin 1967: 38) 本人很同意主禱文應包含 14，15 兩節「要饒恕別人」才完整，可惜後人加插的「因為國度..... 阿們」，招致提早完禱。

[6] 原文： "The Kingdom of God is the power of God expressed in deeds; it is that which **God does wherein it becomes evident that he is king.** It is not a place or community ruled by God; it is not even the abstract idea of reign or kingship of God. It is quite concretely **the activity of God as king**. ..... and 'theocracy' puts the emphasis in the wrong place. Perhaps 'rule' or, better, the active participle 'ruling' would come nearest to the original," (Perrin 1967: 52)

王 ；於耶穌所傳，這是一末世的國(an eschatological Kingdom)、從中他彰顯自己是（末後日子）救贖之王。**永遠和末世兩組概念合成內容豐富的神國，其中蘊含很多「神話」和象徵(myths and symbols)**。[7] 此外，Perrin 引德國學者 G. Dalman 的發現：猶太人期待這將來「蒙福的國」(blessed state)，在耶穌時代被猶太人稱為「那日子」(age to come) ；耶穌則用「神的國」平衡稱之，替代坊間常用的「那日子」。(Perrin 1967: 56)

論到「主禱文」的內容，專於編修鑑別學(redaction criticism) 的 Perrin 提出一個獨特的源頭說：**主禱文開首的「願人都尊祢的名為聖、願祢的國降臨」一段，是採自耶穌應熟悉的猶太會堂禮拜內容的亞蘭禱文中聖頌（*Kaddish* prayer，下再釋），被修改成為主禱文版本；對於其相似性，Perrin 提出其理據而聲稱不會是意外巧合。**[8] 另一方面，他指出耶穌將「神」與「國」連結是猶太末世論文學中罕見的，且耶穌常用「來臨」(to come) 這動詞而避用猶太教一批動詞，如聖頌用的 establish（見上注）及其他用詞[9]，耶穌的教導更避開猶太教將神表述為王(The teaching of Jesus .....never speaks of God 'appearing' as king)。Perrin 補充一點，猶太末世文學亦（如舊約）罕有神的國(Kingdom of God) 這組詞。(Perrin 1967: 55) 本人認為如上解耶穌有不少另類用詞，實質上是新約作者行文用的希臘文而非耶穌現場口述的亞蘭文，之間必存在翻譯含差異性問題，不易於「解透」。

Perrin 在該書論「神國」結束部分（第四章），提出一個哲學上對時間的看法，含某程度「玄學」境界之辯，他聲稱：「**我們面對的（耶穌）教訓不是以現代西方的線性時間概念來表達**..... 不是過去走向將來，而是機遇或場合的當下投身其中，在於主門徒現在此際注入神的真實多於將來才經歷圓滿的真實，這乃是仍未完的現在。」[10] 他提出本人認同為「既玄但真」的神國度

---

[7] 對「神話」和象徵，Perrin 有如下解說："As time went on and the concept developed, all kinds of pictures and ideas were associated with it, especially in the apocalyptic literature: **the transformation of the earth, the end of history, the resurrection of the dead, and many others** ..... All the particular forms in which we find this expressed are varied attempts to express the essentially inexpressible, and all the **myths and symbols associated with it in the literature are simply being pressed into the service of this attempt.**" (Perrin 1967: 53)

[8] "In a translation by the present writer of the oldest text as reconstructed by G. Dalman, it runs: **'Magnified and sanctified be his great name in the world which he has created according to his will. May he establish his kingdom in your lifetime and in your days and in the lifetime of all the house of Israel even speedily and at a near time.'** ……The parallel between this and the 'Hallowed be thy name, thy Kingdom come' of the Lord's Prayer is so marked that it is difficult to conceive of it as accidental." (Perrin 1967: 54)

[9] "Two other ancient prayers, the eleventh of the Eighteen Benedictions, from the period before the destruction of the Temple in AD 70, and the Alenu prayer, probably from the third century AD, both use a form of the verb *mlk*, '**to reign, be king**', with God as the subject. In the apocalyptic literature the Kingdom 'is forever over the nations' (Ps. Sol. 17.3), '**shall appear**' (Sib. Orac. 3.46f.; As. Mos. 10.1) or God '**will raise up** his Kingdom'
(Sib. Orac. 3.767), **but it is never referred to as 'coming'**..... While Jesus is concerned with essentially the same eschatological hope as is found **in the ancient prayers and apocalyptic literature, both in preferring 'Kingdom' to direct references to God (The expression 'Kingdom of God' is in fact surprisingly rare in the apocalyptic literature.** See N. Perrin, *Kingdom*(1963), p. 168.) " (Perrin 1967: 55)

[10] 原文："**we are not dealing here with teaching which is couched in terms of a modern western concept of linear time**..... not so much as something which passes from future to past, or past to future, but as opportunity or occasion, as something which is given meaning by that which fills it. So the present time of the disciple is filled with the reality of

本質所含得救概念：「**將現在轉化成（屬）神的現在可保證所有將來是（屬）神的將來**」(The present that has become God's present guarantees that all futures will be God's future) 。 (Perrin 1967: 203)

總的來說，本人認為，或因 Perrin 的博士受訓於德國聖經研究最有影響力時期，加上他專攻「耶穌教訓」這英美學者少研究項目，以上說法在日後廣為英語界學者吸納和引用，包括福音派新約學者；但西方福音派受培根主義(Baconism) 和科學方法影響頗深（如歸納法查經流行至今），對神國的「既現在又將來」缺乏趨向玄妙境界的思想開發，更遑論應用神國所含不少弔詭之道理。(18B) 此外，Perrin 某些高等批判學（尤專於編修鑑別學）的研究果實，應有待更多學者發掘其正反意涵才作取捨，這會比全然擁抱較為恰當。

Norman Perrin 另一力作，是 56 歲去世時出版的 ***Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*** **(Fortress Press, 1976**／版本採用 www.religion-online.org 的 2003 年上載版，頁碼據這網上版）。本書的研究起自 1892 年 Johannes Weiss 出版的 *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*，[11]提出耶穌信息與其背景（猶太末世啓示文學）所含**象徵主義(symbolism)**問題，字面意義理解的爭論就延伸至「神的國」〔按：Perrin 1959 年的博士論文 *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* 關乎這方面〕。Perrin 認為：「**神國的象徵根自古代近東各地流行的（起自蘇默）神話中，神殲惡獸為王，而逢新年慶祝各神更新沃土、使其子民續命**。」[12] 以色列有創世記（蛇受咒詛）及特別經歷被神救出埃及，這兩個傳統形成舊約神學那一式救贖史(Salvation History / 德文 *Heilsgeschichte*) 理念，德國舊約學者 Gerhard von

---

God ..... other than a consummation of the experience of this reality in the future..... **a reality known in terms of Now, but also of Not Yet.**" (Perrin 1967: 202) / 後再補說："It must, lastly, recognize **the inadequacies of a liner concept of time**. Time, in the teaching of Jesus, is something which God fills and fulfills, and it is something which man experiences, rather than something which moves from past to future." (Perrin 1967: 204)

[11] 英譯是 *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress Press, and London: SCM Press, 1971)。原著僅 65 頁，Weiss 卻顛覆了當時主流的德國自由神學，開啓從「猶太歷史（處境）」詮釋耶穌神國信息的新方向，Perrin 節錄該書如下： "the Kingdom of God is conceived of as **'the breaking out of an overpowering divine storm which erupts into history to destroy** [按：以趕鬼擊毀撒旦的國]**and to renew. . . and which man can neither further nor influence.' ..... 'The disciples were to pray for the coming of the Kingdom, but man could do nothing to establish it. . . . Not even Jesus can bring, establish, or found the Kingdom of God; only God can do so.'**"(Perrin 1976: 72)。然而值得注意，Perrin 指 Weiss 認為耶穌的神國論與後世「無關」： "he (Weiss) flatly denied that Jesus' use of Kingdom of God had any significance for the later generation.....he simply decided that Jesus' use, however historically interesting, **was irrelevant to Europe at the end of the nineteenth century**..... Kingdom of God for himself and his contemporaries as 'the Rule of God [which] is the highest Good and the supreme ethical ideal,'..... Fundamentally **Weiss saw Kingdom of God as a concept** in the message of Jesus, and as a concept which he could not accept. **But I have argued at length that Kingdom of God is not a concept but a symbol, and a symbol evoking a myth.** (Perrin 1976: 73-74)

[12]撮自以下原文："The roots of the symbol Kingdom of God lie in the ancient Near Eastern myth of the kingship of God..... In Babylonia Marduk is king; in Assyria, Asshur; in Ammon, Milhom; in Tyre, Melkart; **in Israel, Yahweh**..... each spring the god renews the fertility of the earth against the threat of his enemies and man's. It was this that was celebrated cultically in an annual New Year festival. In the cultic ritual of this festival the god became king..... his people experienced him as king as he entered once more into their lives." (Perrin 1976: 21-22) 在近東諸古國，神是王者各有其名，於耶和華的描述 Perrin 提出詩篇 47, 93, 96-99。

Rad(1901-71) 再據申命記 26:5b-9 加大發揮 *Heilsgeschichte* 認信(Credo)。(Perrin 1976: 23-24) 西方神學普遍受德國這神學影響至今。

對於「國」之義理，Perrin 先縷述歷史如下：「神國」的盼望本與猶太人歷史密切相關，就是公元前 586 年被擄猶太人歸回故土，後在耶路撒冷得享二百多年太平生活、由大祭司奉神之名管治他們。但公元前 333 年宗主國波斯被希臘的亞歷山大大帝征服，巴勒斯坦重回昔日南北國分裂並各自被外邦勢力統治的局面，猶太人本欲重覓一個小猶太國的期盼，頓成虛幻。直待至公元前 164 年，猶太地在馬加比兄弟領導下取得獨立。然而，百年後羅馬帝國進佔地中海東部，情況再陷嚴峻，如作為神代表的大祭司，竟被迫由羅馬政權任命，導致猶太人的心態更期盼神能夠介入、大加作為。但公元（主後）6 年打後，政情更差，羅馬派總督(procurator)直接管治耶路撒冷。**就在公元前後一段政治嚴峻時期，猶太末世啓示文學紛紛期盼神的臨到、戰勝外敵，而如實反映在 66 年和 132 年兩度起義，推翻羅馬在當地管治，冀盼藉此神會介入。這些事件中，「（神）國」這一被高舉的象徵，就是用作表達如斯盼望。**(Perrin 1976: 29-32)[13]

Perrin 認為，耶穌在世時同胞有此企盼的表達，是猶太會堂經常使用的一段（亞蘭文）**聖頌／祝禱文（*Kaddish* prayer，參上第六段）：「願在你今生的日子中和以色列家的今世，祂建立祂的國(establish his kingdom)，使之速臨。」**[14]**；Perrin 稱耶穌的主禱文開首「兩願」爾國臨、爾旨成(Thy kingdom come, thy will be done, on earth as it is in heaven) 乃出自此一聖頌。**此說廣被學者引用，備受重視，暫不贅，見後論。

再者，這遺作也是探討釋經學(Hermeneutics) 的發展，藉歷史上不同釋讀「神國」的代表性人物，轉入細述始於德人 Joachim Jeremias(1900-1979)[15] 的經典 *The Parables of Jesus*（原德文本 *Die Gleichnisse Jesu* 1947 首版）所回溯的耶穌比喻原意。比喻的重要，是因這一種文體大多作為耶穌講解神國之法，其中涉及釋經史上三方面（注中粗體字）[16] 的解法。這第一方面，Perrin 不斷重提**「神國」意即「神是王」**（亦見上書），這反映在耶穌趕鬼事工中和主禱文教導

---

[13] Perrin 還引以下**兩書論「象徵」：Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality* (1962)和 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1969)** 。 "What for Wheelwright is a distinction between a 'steno-symbol' and a 'tensive symbol' is for Ricoeur a distinction between a sign and a 'symbol." (Perrin 1976: 35)

[14] "Magnified and sanctified be his great name in the world that he has created according to his will. **May he establish his kingdom in your lifetime and in your days and in the lifetime of all the house of Israel, even speedily and at a near time.**" (Perrin 1976: 33)

[15] 早年隨父在耶路撒冷長期生活的信義宗新約學者，專於 textual criticism/original historical context，享譽全球學界，是 Perrin 師隨的博士論文指導。2019 年 Jeremias 曾任教的 Georg-August Universität Göttingen 舉辦記念他逝世 40 年 Symposium，可見其影響力。華人聖經學者倘若有出自這位先師或其門生，該多引介其說。

[16] "the parables are perhaps the most characteristic form of the speech of Jesus himself. They challenge the hearer to explore the manifold possibilities of the experience of **God as king**, ... also the parables are **allegorized** and **moralized** in the Christian traditions to a point at which one can live with them and draw helpful lessons from them." (Perrin 1976: 216) 楊牧谷曾發表耶穌比喻之研究（未算深入），但後來者不多見。

中（如求神國降臨、求神免債者須免別人債）。[17] 第二和第三方面可以概括歷史如下，早於奧古斯丁(354-430) 就推廣**比喻的寓意解經**(allegorical interpretation)、使靈意解法流行達一千五百年之久 ，到 20 世紀當道的自由神學另採亞里士多德的邏輯學（多於其修辭學）、將耶穌的**神國比喻作出道德化(moralized)解讀**成為愛、和平、饒恕、喜樂等(as general moral and spiritual instruction)。與此同時，在一批聖經學者推動下，「回到經文的猶太歷史處境」(setting in life) 受到正視，領軍的英人 C. H. Dodd（1935 推出 *The Parables of the Kingdom*）對耶穌的「極端要求」言論，則越過字面意義走向靈活思考和捕捉想像 (to tease the mind into active thought / to catch the imagination) 來寬解之，但避開昔日寓意化帶入神秘 (allegorical mystifications) 的景況。(Perrin 1976: 101-110)

這些**德英學術見解到 20 世紀中期，進入北美聖經學界形成「新釋經學」(New Hermeneutic)**，引入德國神哲學家海德格爾一種**「詩意(poetic)語言」，既非純歷史又非純文學的新理解**。[18] 倡導者亦將布特曼所倡的「釋經乃文本與解釋者對話」(hermeneutics as dialogue between text and interpreter) 推上新台階：**文本對人的實存而言，乃是「解釋人之主、多於被人解之僕」**。基於此等新學說，比喻能向現代人有效講話，按這帶有存在主義色彩新的解釋方法學，乃是透過講員之言(sermon / words) 變作上帝之道(word) 的傳講(preaching) ，人之言說變成神之說道。[19]

Perrin 語帶批判指出，**這樣由耶穌作為終極真相啓示者(as revealer of ultimate reality) 直轉為當今講章(sermon)之模式的釋經，據歷史或文學鑑別學(historical or literary criticism) 的基準實難以成立(hard to justify)，因經文的原讀者即時轉為 20 世紀讀者，實過於急進。**(Perrin 1976: 135-36)本人認為，巴特及其新正統神學對道的高舉(Theology of the Word of God) 並解這道化為肉身(incarnate)、文字(written)和宣講(preached) 三範式，後者的講壇宣道，與新釋經學帶存在主義色彩的「講章(sermon) 」模式，本質上分別不大。巴特離不開時人觀點，並非獨具「慧眼」。(18C)

---

[17] "to recognize the Kingdom of God as a reality in the exorcisms, to recognize that the ancient myth of the activity of **God as king can now be realized in their experience in various ways**..... The *Lord's Prayer* invites the disciple to pray for the 'coming' of the Kingdom..... 'explorations of fundamental possibilities for the experience of God as king in human life,' and among them is one, 'Forgive us . . . as we herewith forgive . . .,' which clearly intends 'to link the experience of God to the response of man.'" (Perrin 1976: 212)

[18] "The practitioners of the 'new hermeneutic' moved most naturally from New Testament scholarship **to philosophy and theology, rather than to literary scholarship**. So they sought to understand the impact of the **parables of Jesus as a 'language event' or 'God happening'**..... Heidegger's model is poetic language..... this dimension of language, a dimension new to us as New Testament scholars.....by means of which **the parables may be interpreted both in terms of their historical meaning on the lips of Jesus, and also in terms of their potential meaning for subsequent and different readers and situations**, it does seem to me to take some short cuts; **the "new hermeneutic" ignores many literary-critical steps** along the way that ought most carefully to be explored." (Perrin 1976: 133-34)

[19] " the text is not the **servant of an understanding of existence** which can be derived from it by the hermeneutical process of demythologizing; rather it is '**a master that directs us into the language-character of our existence**, in which we exist *before God*.'..... The text of the parables addresses modern man as do the words of a preacher, upon whose lips **the words of a man become the word of God** because this is what happens in true preaching." (Perrin 1976: 135)

然而，Perrin 不全然拒絕這解法而曲線引入性質相近之說。最具代表性是美國的 Robert Funk，他對傳統釋經學作出突破，在其 1966 年 *Language, Hermeneutic, and Word of God* 這一章 The Parable as Metaphor，定性比喻是「刺激」聽者成參與者，進入應用層次，讓隱喻(metaphor)展現於實事，並不斷成為（今後聽者）實現過程中的敘事(narrative)。[20] 對這般賦予比喻一個「開放的」(open-ended) 雙重性踐現，Perrin 認為這非常重要，可讓比喻的未全 (incomplete) 之意拉入「聽受者」的主體性實踐(drawing the listener into it as participant)，令文本蘊含之意不致「被（字面）解盡」(its potentiality of meaning is not to be exhausted)。(Perrin 1976: 143,146)[21] 再者，Perrin 引入「詩體性隱喻(poetic metaphor)」辯解這「開放性」使後世每代，能透過其存在實踐(participation)「不離地」領悟文本中比喻意指的屬天國度。[22] 本人認為西方近二千年釋經學派，一直「搖擺」在原作者、文本、讀者（聽受者／解經者）三者之間孰重孰輕，理論繁多但未臻完善。或許，正確方法論在於尋求三者全面整合，還需加二法：作為默示主角的第四者聖靈被邀導解之法、和「聖經.....叫屬神的人..... 行各樣善事（真理）」（提後三 16）的「知行合一」之法，才算合乎對聖經真知道的五進路。最後之法，更可結合王陽明學說開發本色神學。(18D)

Perrin 更按 Funk 的闡釋，將比喻的含意進一步申論至三方面：**明喻（simile：像－如／like, as）、暗喻隱喻（metaphor：是／is）、象徵（symbol：代表／represent）**；前兩者的「天國就像」和「天國就是」是普及於前代的理解（Funk 文則開發「暗喻」），[23]第三者「象徵」則反映在「我若靠著神的靈趕鬼(B)，那麼，神的國就已臨到你們了(A)。」（和修版：太十二 28；路十一 20）耶穌趕鬼「代表」（演繹、表述）神的國已臨即 B represents A（參注解）。[24]

---

[20] "The chapter begins with Dodd's definition of the parable..... 'the application is left imprecise in order to tease **the hearer into his own application**.'..... the parable is not closed 'until the listener is drawn into it **as a participant**.'....."When the metaphor is extended to narrative it is extended to ***realistic* narrative**, and realistic narrative also functions to draw the listener into it as participant." (Perrin 1976: 143)

[21] 這方面引起「比喻意思只一個或可多個的爭論」，上一代英國的 Dodd 、德國的 Jeremias 的還原(reduction)理論主張比喻原只一意 (the eschatological *point* of particular historical application) ，但據 Funk 的 metaphor 理論，Perrin 認為比喻向不同處境說話時可有多意(the original meaning, determined by historical criticism, is not to be forgotten as the new and different meanings are pursued.)，兩個理論從此在美國出現融合。(Perrin 1976: 146-47)

[22] "the(poetic)metaphor may come alive for us .....(it)contains for us 'a new possibility of world and of language,' a possibility which opens up for us only after we have 'participated through the metaphor in its new and alien referential world,' the world that is God and Kingdom of God." (Perrin 1976: 176) 值得注意的是，Perrin 於 1973 年任主席的 The Society of Biblical Literature (SBL) ，自 1972 年起設立 Seminar on the Parables，參與學者出自美國的有 Perrin, Wilder, Funk, Via, Crossan（組長，力主 poetic metaphor）等，開首研究課題是 A Structuralist Approach to the Parables 而孕育出 structuralism 對比喻作為文本新解法（聚焦研究好撒瑪利亞人比喻）。(Perrin 1976: 177) 對此 Perrin 指出一個問題：structuralist approach 忽略要求「解經者」 (demand on the interpreter) 一方有何參與，誠屬不足。(Perrin 1976: 188)

[23] "the Kingdom confronts us through the power of metaphor to produce an impact upon the imagination, to be the bearer of reality, to induce vision." (Perrin 1976: 144)

[24] "In a simile the element of comparison 'is illustrative,' but in a metaphor 'it is creative of meaning (new vision of reality).'.....All three involve the element of comparison. If, **in a simile, A is like B, and, in a metaphor, A is B, then, in**

綜合來說並值得再提，Perrin 身處德國的批判學流行的時代，所以他重視將經文解釋納入高等鑑別學（或稱高等批判學）和低等鑑別學（或稱低等批判學）來處理；他也受美國興起的新釋經學(New Hermeneutic) 影響，將那來自哲學如上解的 Language event [25]（*Sprachereignis*）引進並轉化，應用在比喻的經文，反映那段時期流行的結構主義文學理論下「文本能自說」的治學方法。[26]

基於上述象徵學說的興起，Perrin 去世前幾年才改變其思想為「神國不是概念而是象徵」：耶穌主要信息「神的國」是一個象徵／符號多於一個概念 (a symbol rather than a conception)，前者意含比後者（概念）豐富；[27] 他亦強調這**象徵喚起神話 (a symbol evoking a myth)**，以致不必執著字面（如神國比喻中字詞）的意義來解讀，可隨時代變遷予以不同的意義。[28] 眾所皆知，布特曼宣揚聖經充斥神話而需「去神話化」(*Entmythologisierung*/demythologization)，Perrin 解釋神話於布氏指科學時期之前宇宙觀(prescientific cosmology) 如 寓意（解經）神話

---

symbolic language, B represents A ..... 'If I by the finger of God cast out demons, then the Kingdom of God has come,' then we have symbolic language: in some way **the exorcisms represent the Kingdom of God**." (Perrin 1976: 144-45)

[25] 此詞出自 1920 年代哥倫比亞大學的 *Journal of Philosophy*，由德國新約學者 Ernest Fuchs 推廣至北美而形成 New Hermeneutic，使（耶穌）語言主動進涉個人存在而產生事件化(eventualized)，而經文(text)不再是被動地「被人解」而能主動「出擊」改變人，帶有當時流行的存在主義色彩。

[26] 正如他說： "Most recently we have seen **the American attempts to let the word pictures and stories speak for themselves**, using the tools of historical criticism to recreate the circumstances of their first telling and of literary criticism to understand their natural function as language in the new setting of a modern interpretation." (Perrin 1976: 217) / "In reviewing the history of the interpretation of the parables ..... to reach a point at which the texts are able to speak for themselves. **Textual criticism, historical criticism, literary criticism — this last certainly now to be understood as including structuralist criticism are all needed in the attempt to make it possible for the texts to speak for themselves. "** (Perrin 1976: 218)

[27] "But I now want to argue that such language is imprecise. "**Kingdom of God" is not an *idea* or *a conception*, it is a symbol. As a symbol it can *represent* or *evoke* a whole range or series of conceptions or ideas**, but it only becomes a conception or idea if it constantly represents or evokes that one conception or idea, ..." (Perrin 1976: 38)

[28] "a symbol having meaning for people in cultural continuity with ancient Israel and **its myth of God acting as king**, a cultural continuity in which Jesus certainly stood. "(Perrin 1976: 214) 然而，Perrin 也引 Alan Watts 解讀："Myth is to be defined as a complex of stories — **some no doubt fact, and some fantasy** — which, for various reasons, human beings regard as demonstrations of the inner meaning of the universe and of human life." (Perrin 1976: 27) 。因此，Perrin 不離布特曼影子(Bultmannian understanding of the eschatology of Jesus)而如此說："In my SBL Presidential Address I expressed the hermeneutical option which challenges me personally as the responsibility to explore 'the manifold ways in which the experience of God can become an existential reality to man' and **to understand Kingdom of God not as 'a single identifiable event which every man experiences at the same time,' but as something 'which every man experiences in his own time,'** Since I would be fully prepared to argue that 'activity of God' and an 'event which every man experiences' is **ultimately mythological language to be taken seriously but not necessarily literally**,..... What I am concerned to claim is that a valid hermeneutics to be applied to Jesus' proclamation of the Kingdom of God must take seriously and deal most carefully with the elements of **symbol and myth** in that proclamation." (Perrin 1976: 215-216) / "Jesus addressed his parables to people who fully accepted the **myth** and so his parables were effective forms of proclamation of the Kingdom.....becomes an *interpretation* of the Kingdom: the hearers are challenged to recognize the reality that is mediated by the **myth in terms of the concrete actuality of the everyday**." (Perrin 1976: 219) 本人認為耶穌的比喻既然涉及深廣的古猶太生活文化，以此契入作理解，實為必需，然而德國當時身處希特勒的反猶太氛圍，或構成學術上德國學者探索猶太元素的禁忌和阻力。

(allegorical myth) (Perrin 1976: 79, 83) 〔本人按：德國的這個聖經研究術語「神話」，不必然以傳統中國的神話那種「神化」來理解，所以不宜望文生義〕。論到以「神話」梳解經文，**他不認同布特曼的「存在(existential) 抉擇」只重當今應用那極端解經法，**[29]**正如他也不認同另一極端「社會福音」的倡議者美國的 Rauschenbusch（饒申布士）對福音的解法，但他也坦承學術上闡釋神國之難。**[30]

在歷史的長河中，拉丁思維的奧古斯丁沿用當時主流的寓意式解經法而主宰其後中世紀釋經學，今天寓意解經普遍為人詬病，但從 Perrin 來看是可予理解而不予狠批。[31] 西方早已放下寓意式解經（福音派尤甚），但存在主義式釋經學也如前者含主觀元素，**Perrin 重視的是：讓文本自行說話 (allow a text to speak) 和與文本對話(dialogue with the text)。**(Perrin 1976: 220) ，但未見他談及聖靈作為「原作者」在其中（包括與文本對話中）扮演的角色。再者，比喻的特殊性可如何擴充至普遍性和現代性，Perrin 承認自己沒有答案，因還原歷史的進路亦少探討現今。[32] Perrin 為這本探討神國和耶穌比喻方面遺作如此作結：「我未嘗在此研究確立某一釋經理論，只確認留意文本（經文版本）、歷史和文學的因素和釋經目的中，解經者欣然地與文本彼此對話。」[33]

本人認為：毫無疑問，**Perrin 這兩本經典的精深討論及其最後力倡的「神國是象徵」，意涵深廣，是為他山之石。**[34] 西方釋經學發展尤其上世紀至今不求「客觀性」，有別於華人解經上力

---

[29] "(Bultmann's hermeneutics) not developed in connection with the parables but certainly applicable to them." (Perrin 1976: 153) / "**For Bultmann the myth is dead and the symbolic language, archaic**; he, therefore, sought a means of translating the myth as an 'expression of life,' and found it in the hermeneutics of 'demythologizing.'" (Perrin 1976: 215)

[30] Perrin 如此表述："The basic problem of all hermeneutics of the Kingdom of God is **the problem of the myth** which that symbol evokes. Here the interpreter works in the context of **the possibility represented at the one extreme by a Rauschenbusch or the possibility represented at the other extreme by a Bultmann**, or that interpreter works in the context of some other possibility from the spectrum lying within the boundaries established by those two extremes." (Perrin 1976: 219) 然而，理論歸理論，提出來不難，現實卻是困難重重，正如他誠實地說： "Indeed the hermeneutical enterprise is even more complex than our discussion has indicated because obviously **myths become meaningless and metaphors die or become dormant in response to sociological and cultural factors.**" (Perrin 1976: 220)

[31] "The speculative theological use of the symbol by Augustine a so involved literary features in that Augustine was reading the New Testament texts as allegories and Kingdom of God had become for him a speculative cipher to which **he could give any meaning demanded by his overall theological system**." (Perrin 1976: 214) / "Augustine's interpretation of both Kingdom of God and the parables of Jesus **was necessarily conditioned by the cultural dominance of allegory.**" (Perrin 1976: 220)

[32] "how important the universal element is over against the particular or occasional, and vice versa. I have no answer to this question, ... The severely historical approach threatens to leave the parables speaking to their past historical situation but with nothing to say to the present." (Perrin 1976: 152)

[33] 原文： "It is not my claim that any specific hermeneutical theory has been developed in these studies, except in the very general sense that any valid hermeneutics must clearly pay careful attention to textual, historical, and literary factors, and that the aim of any hermeneutics must be to make possible the moment in which the interpreter enters into dialogue with the text by reading it appreciatively." (Perrin 1976: 220)

[34] 豐富福音派所解讀的神國： "kingdom of God as the universal, eternal sovereignty of God and Israel as a theocracy ..... eschatological–historical tensions will fall within these parameters (e.g., **already–not yet; fulfillment–consummation; promise-fulfillment; realistic– futuristic; this age-the age to come**)." from H. Leroy Metts, "The Kingdom

求「正確不變性」(少有如 Perrin 晚後隨學風改稱神國是象徵不是概念)；對應華人「讀經」傳承，西方釋經的各種方法學(methodologies)不宜被視為具凌駕性，至少應配合東西方歷代「敬虔解經者（非指神秘主義)」的所謂生命讀經，才較為全面恰當。本書提出的只是「純釋經學理」的比拼較量，欠缺探討釋經學也是聖靈引導和行道體驗的生命學問（參 18D)。再者，本人認同他嘗試將神國的比喻從古時帶進今天（方法上縱或引向不著邊際)，在解讀上確有此需要以使天國成為「在地教會」更落實的使命和生活。(18E)

of God: Background and Development of a Complex Discourse Concept", *Criswell Theological Review* 1/1 (Fall 2004) 51-83, p.57.

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 Road, North Point, Hong Kong
Tel: 852-2393-9440 Fax: 852-2393-9441
Web: www.crrshk.org Email: 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 Email: info@crrsusa.org