

## 大乘基督教理學及其工夫論 — 由朱陸所啟發的思考歷程

屈思宏

## 引言

過去系列拙著曾嘗試吸納大乘佛教，以發展基督教文化神學。<sup>1</sup> 其中借助牟宗三先生所指「一心開二門」為人類「普遍性的共同模型」，推論出聖靈為如來藏，在人心開創阿摩羅識，因而能開啟真如門，參見世間一切法背後的上帝心意。因基督復和工作之故，人可從基督三應身的客觀啟示——先知、祭司和君王——藉聖靈如來藏在人心識的主觀對應，以建立文化心靈九境，開出「一即一切」的「基督詮釋學」：以獨一的基督來詮釋三大文化結晶，即自然科學、人文與社會科學。但另一方面，正因基督復和工作也使世間一切法都可成「天國的比喻」，人便可藉禪修參透世間各法之理，心靈從而通往上帝，這就開出了「一切即一」的「基督禪觀學」。不論「一即一切」還是「一切即一」都有內外相應，也就是心與外間相應。但兩者不同之處在於，「一即一切」是按著外在基督啟示來詮釋世界，「一切即一」卻是按著聖靈如來藏參透世間一切法背後獨一的上帝。前者以外在之理為規範，後者卻由內在之理為規範。在宋明理學而言，前者近於「性即理」，後者近於「心即理」。自古理學與心學水火不容。但大乘基督教中，人的內外相應，是否意味著兩者也可相應相通？本文嘗試從朱熹理學與陸象山心學，啟發出一道思想歷程，建構基督教的理學體系，並從上述大乘基督教的角度，整合「性即理」與「心即理」。也因理學的終極關懷在於工夫論，所以本文也隨以上整合，嘗試開啟大乘基督教的工夫論。

## 一、南宋理學與大乘基督教的對照

## 一 .1、與朱熹理學的對照

朱熹所謂「理」，是一宇宙本體：「宇宙之間一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性。其張之為三綱，其紀之為五常，蓋皆此理之流行。」<sup>2</sup> 而「天地之間者」莫過於人。人從唯一之理而得其性，而性在人中乃三綱五常。世間千變萬化，仍歸於一理：「皆在其間運轉流行，無少間息，雖其形象變化有萬不同，然其為理一而已。」<sup>3</sup> 這就是所謂「『理一分殊』，是理之自然如此」。<sup>4</sup> 「分殊」的意思並不是把「理」分割，而是指理在不同的事物之中有不同性質的呈現。朱熹就用了植物生長作比喻：

<sup>1</sup> 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 (以下簡稱〈二門〉)、〈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《研究季刊》(2022 年，9 月)：23-35 (以下簡稱〈復和〉) 及〈「一即一切、一切即一」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，中華神學研究中心《研究季刊》(2023 年，10 月)：16-33 (以下簡稱〈一即〉)。

<sup>2</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集·卷第七十·讀大紀》。

<sup>3</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集·卷第七十·讀蘇氏紀年》。

<sup>4</sup> 朱熹，《朱子語類·卷七十二·易八》。

此理處處皆渾淪，如一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，每粒箇箇完全；又將這百粒去種，又各成百粒。生生只管不已，初間只是這一粒分去。物物各有理，總只是一箇理。<sup>5</sup>

引文明顯描述「理」之循環不息（即「還復本形」）。但用之描述「分殊」作用也頗具意義。朱熹雖然沒有現代生物學的知識，但他指出「穗有百粒」，而粒粒具有同樣一個理，卻接近基因的觀念。今天，我們已知各種動植物的形態與特性，都取決於基因不同的排序。但這些繁多的複雜排列，都不過是規限在四個指定的分子結構裏，統稱為鹽基 (Bases)，以四個英文字母代表，就是 A、T、G 和 C。<sup>6</sup> 如此，這四個鹽基就可給統喻為生物之理。這一理卻可給組成無數的動植物品種，可謂「理一分殊」。當然，鹽基只不過是朱熹之「理」的一個類比而矣。因為在朱熹而言，「理無形體」，<sup>7</sup> 是「形而上者」。<sup>8</sup> 因此，人要吸納理，就不能單從表面的格物，也須用心吸納。

朱熹在《論語集注》中指出，「性者，人所受之天理」。<sup>9</sup> 但這天理進到其他物質又如何？朱熹指出，「仁義禮智却是後來旋次生出四件有形有狀之物也」。<sup>10</sup> 「理」在其他事物中也稱為「性」，卻不會是仁義禮智所生之狀：「花瓶便有花瓶底道理，書燈便有書燈底道理。水之潤下，火之炎上，金之從革，木之曲直，土之稼穡，一一都有性，都有理。人若用之，又著順它理，始得。若把金來削做木用，把木來鑄做金用，便無此理。」<sup>11</sup> 換言之，若把仁義禮智所生之狀來削做木用，也無此理。按句子意思，顯然這裡所指之「道理」、「都有理」和「此理」都不是指天理。根據張立文等學者的研究，朱熹之「理」確可分「宇宙本體之理」和「具體事物之理」，前者只有一個，後者卻分殊。<sup>12</sup> 這樣，我們便肯定，天理這一形上存有，在不同事物之中必有所轉化成不同之性，或稱具體之理。「性即理」也就是表示，世間一切具體之理（或性）都原於那獨一形上之理。

「理一分殊」的意義就在於天理給授予不同的存有時，就有不同的呈現。例如在人心中就呈現出「心性」，在物質裡就呈現出「物理」。但物質又從何而來？朱熹指出物質由氣生成：「物主乎形，待氣而生。」<sup>13</sup> 氣有陰陽互動而生出萬物：「天地只是一氣，便自分陰陽，緣有陰陽二氣相感，化生萬物」，<sup>14</sup> 又云：「氣聚則生，氣散則死。」<sup>15</sup> 如此，人有氣流轉，又何以從天領受

<sup>5</sup> 朱熹，《朱子語類·卷九十四·周子之書》。

<sup>6</sup> 參 Karl Drlica 著，《DNA 的 14 堂課》（周業仁譯；台北市：天下遠見，2011），49。

<sup>7</sup> 朱熹，《朱子語類·卷一·理氣上》。

<sup>8</sup> 朱熹，《朱子語類·卷九十五·程子之書一》。

<sup>9</sup> 朱熹，《四書章句集注·論語集注·公冶長第五》。

<sup>10</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集·卷四十·答何叔京》。

<sup>11</sup> 朱熹，《朱子語類·卷九十七·程子之書三》。

<sup>12</sup> 張立文、徐蓀銘、蔡方鹿等，《理》（北京：中國人民大學，1991），147-8。

<sup>13</sup> 朱熹，《朱子語類·卷六十三·中庸二》。

<sup>14</sup> 朱熹，《朱子語類·卷五十三·孟子三》。

<sup>15</sup> 朱熹，《朱子語類·卷三·鬼神》。

天理並轉化成心性？要回答這問題，我們就必須要了解理與氣的關係。在朱熹而言，理既然是宇宙本體，理就必然先於氣：「有此理，便有此氣流行發育。」<sup>16</sup> 這似乎在說明，理是主宰著氣之聚散流行。可是，朱熹也曾指出過氣先於理：「若論稟賦，則有是氣，而後理隨，以具故有是氣，則有是理，無是氣，則無是理，是氣多則是理多，是氣少即是理少」。<sup>17</sup> 也就是說，如果就著萬物從天所得之理來看，那當然必須先有氣聚而生萬物，然後才有天所稟賦之理在其中。氣聚多少，物就有多少，理自然就有多少。這樣，理主宰氣聚，氣聚物生而又有理。雖然首一個理是天理，後一個理是物質散殊之理，兩者並不相同，但理氣如此互動，最後只能得出「理與氣本無先後之可言」，<sup>18</sup> 兩者不能分割：「理與氣此決是二物，但在物上看，則二物渾淪不可分開」。<sup>19</sup> 但如果理與氣不分割，那麼氣聚而生人之後，理必隨著氣而在人心中，人就不必向外追求理：「氣聚成形，理與氣合，便能知覺。」<sup>20</sup> 根據勞思光先生的解釋，「知覺」一詞是指人對理的知覺。<sup>21</sup> 所以，理與氣合，人就知覺心中自性的存在。但心仍須學習循理，人才能成聖人，因此一切學習工夫，「皆落在『心』上說」。<sup>22</sup> 如此，所格之物就算是身外之物，其目標都是在於「明此心」。<sup>23</sup> 可是，明此心之大用不止於修身，也須達至「齊、治、平」三者。也就是說，理不止於心，也貫通天下事。格物就是心中貫通這「共同之理」。<sup>24</sup>

但除了理與性之外，還有道：「道之骨子便是性。」性既然是道的骨子，性就是內藏的，道是顯揚的。朱熹也曾指出過，「率人之性，則為人之道，率牛之性，則為牛之道」。<sup>25</sup> 「率性」就是順本身之性。<sup>26</sup> 換言之，道就是順自己的本性而行。但「人之氣與天地之氣常相接，無間斷」。<sup>27</sup> 那麼，如根據上述所云理氣相即無二物，這樣，當人格物修心時，所窮之理便會因人之氣與天地之氣常相接而直達天理，也就能貫通「共同之理」。然心性正是要照見這「共同之理」。<sup>28</sup> 如此看來，格物本身也屬理之表現，它也是一種率人性所呈現之道。

總的來說，朱熹以理為貫通心性與外物的形上本體，人亦需格外窮理以修心盡性。人能這樣做是因為氣貫通宇宙。換言之，格物修心就是從對外格物之理，以感應心內主觀之理。這種由客體感應內心主體的論點，卻能對照大乘基督教，由「一即一切」所發展的文化心通九境。在九境裡，是先有「聖子客體工作」，才感應信徒心中的「聖靈主體工作」。<sup>29</sup> 但朱熹之天理是沒

<sup>16</sup> 朱熹，《朱子語類·卷一·理氣上》。

<sup>17</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集·卷第五十九·答趙致道》。

<sup>18</sup> 朱熹，《朱子語類·卷一·理氣上》。

<sup>19</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集·卷第四十六·答劉叔文》。

<sup>20</sup> 朱熹，《朱子語類·卷五·性理二》。

<sup>21</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》（台北市：三民，1993），294。

<sup>22</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，295。

<sup>23</sup> 朱熹，《朱子語類·卷一百十八·朱子十五》。

<sup>24</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，302。

<sup>25</sup> 朱熹，《朱子語類·卷六十二·中庸一》。

<sup>26</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（二）》（台北市：三民，1993），51。

<sup>27</sup> 朱熹，《朱子語類·卷三·鬼神》。

<sup>28</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，303。

<sup>29</sup> 屈思宏，〈復和〉，30-31。

有位格的，基督教終極之理卻是聖子，是有位格的。

## 一 .2、與陸象山理學的對照

陸象山也認為「理充塞宇宙天地」，誰也「不能違異」。<sup>30</sup> 理既然不能任意違反，它必然具有某種不變性質。此理在陸象山言也是無限量的。<sup>31</sup> 但他仍然沿孟子心學，指出「此心此理，實不容有二」。<sup>32</sup> 這就所謂「心即理也。」<sup>33</sup> 但何以那充塞在宇宙之理亦是心？唯一的解釋就是「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」<sup>34</sup> 這裡並不是說，整個宇宙就是我的心。所指的是**宇宙的本質是人心普遍的本質**，宇宙萬物之理實統歸在心中，就如孟子所言「萬物皆備於我」。<sup>35</sup> 換言之，心只要修正，「萬物的道理自然而然就明瞭了」。<sup>36</sup> 但我們要小心了解此所謂「萬物的道理」，因這並非自然科學之理，而是道德之理。如果天地的本性是仁義禮智，那麼人心必能呈現惻隱、羞惡、恭敬、是非的本質。<sup>37</sup> 人能如此作，也必須如此作，是因為人之本心正與天地之理一致。這樣，「宇宙內事（也就）是己分內事，己分內事（亦）是宇宙內事。」<sup>38</sup> 蔡仁厚指出，「天地化育萬物，是宇宙內事。贊天地之化育，以使萬物各得其所、各適其性、各遂其生，便是人分內事。」<sup>39</sup> 其實兩者之分內事並不分割對立。陸象山解釋：「宇宙間自有**實理**，所貴乎學者，為能明此理耳，此理苟明，則自有**實行**，有**實事**。」<sup>40</sup> 換言之，人心只要修正，宇宙實理則明，人就自然實行自己之分內事，就是去成全天地之分內事，即化育萬物。這樣，本心就是宇宙內事和人分內事之一體兩面。它是「宇宙萬物的實現原理」，人循著心便找到它去贊天地萬物，但這實行本身也是人的道德實踐，所以它也同時是人「道德的創造原理」。<sup>41</sup>

可是，人不只有本心，也有七情六欲的主體心，這心能走正邪兩道，正如陸象山所云：「人生天地間，氣有清濁，心有智愚，行有賢不肖。」<sup>42</sup> 這都是因為人「蔽於物欲而失其本心。」<sup>43</sup> 但如要入正道，人修心於本心就不是從外在工夫，因為人心本有天地之理，「知善者乃吾性之固有」，所以人只需「循吾固有」返回本心便可成德。<sup>44</sup> 其實成德之力是常有的，但仍需自知才能彰顯。勞思光先生稱此關鍵的自知為「主體自覺」。「主體自覺」若彰顯，不需經歷外在工夫的「超驗主宰力」就能成德，發揮外王之效。<sup>45</sup> 而陸象山認為人本有這主體的能力的，「誠者自

<sup>30</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第十一·與吳子嗣(八)》。

<sup>31</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第十二·與趙然道(四)》。

<sup>32</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第一·與曾宅之》。

<sup>33</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第十一·與李宰(二)》。

<sup>34</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第二十二·雜說》。

<sup>35</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第一·與姪孫濬》。參《孟子·盡心·上篇》。

<sup>36</sup> 楊立華，《宋明理學十五講》(北京：北京大學，2015)，242。

<sup>37</sup> 楊立華，《宋明理學十五講》，240。

<sup>38</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第二十二·雜說》。

<sup>39</sup> 蔡仁厚，《宋明理學·南宋篇》(長春：吉林出版，2009)，146。

<sup>40</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第十四·與包詳道》。

<sup>41</sup> 蔡仁厚，《宋明理學·南宋篇》，145。

<sup>42</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第六·與包詳道》。

<sup>43</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第一·與趙監》。

<sup>44</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第三十四·語錄上》。

<sup>45</sup> 勞思光，《新編中國哲學史(三上)》(台北：三民，1993)，390。

成，而道自道也。」<sup>46</sup> 正如學者陳來所言，人需自我主宰，「樹立起道德主體性」：

道德實踐的成功與失敗決定於自我的意志，而不決定於任何外部力量，人只有開發出自我本來涵具的資源，並堅決地確信人的內在資源是人的自我實現的充分基礎和條件，才能在成聖成賢的道路上達成目標。<sup>47</sup>

也正是因為本心之一體兩面，宇宙之道必與道德之道相通，所以當主體心因修正本心而「蔽障一開」，心便「應宇宙間任何之事物，此心即亦貫徹於此事物」，人就能照現本心之理與宇宙之理同一。<sup>48</sup>

總的來說，因理在本心，陸象山的理學重於主體心性。但其實他也不是完全拒統外在世界所見之理，他只不過認為外界之理可從本心參透，因為這理不但在人心，也充滿整個宇宙。這就近於「一切即一」的觀念：聖靈在阿摩羅識使信徒從心出發默想萬事，因而進到萬物背後的創造者上帝。聖靈正是那上帝，充滿著萬物。<sup>49</sup> 而且，陸象山把本心與主體心區分，亦接近於心識分層的進路。陸象山之理是人本心所擁有，萬物之規律。但在阿摩羅識裡的聖靈，卻是掌管萬有規律的上帝，比宋明理學之理更為超越，是高出一切受造界之理。這理也跟聖子耶穌基督合一，因為聖靈與聖子本屬三一上帝。如此，性即理與心即理便可在三一上帝裡統一，形成有基督教特色的理學體系。

## 二、基督教理學的思考歷程

### 二 .1、性即理

朱熹指出「性即理」，率性為道。按此結構來詮釋三一上帝，性即理就是內在於三一的，而道既然是率性而出，那就屬外在三一。約翰能夠稱聖子為道，都是在於三一上帝的啟示。而啟示必由上帝內在的本性率展開來，讓人知道。換言之，約翰「道」的觀念正合於「率性之謂道」之「道」。約翰指出，「太初有道、道與神同在、道就是神。」<sup>50</sup> 如果這是道的三個面向，是三一上帝啟示給我們知道的真理，那麼，在內在三一之中，聖子必然另有性即理的三個面向，分別率展出以上道的三個面向。根據〈復和〉，聖子在內在三一裡，其永恆本體的三個面向就是「意念」、「永恆生出」（或簡稱「生出」）及「形像」。<sup>51</sup> 因此，我們可把這三個面向視為性即理的三個面向。率各性即理，均啟示出道之各面向如下：

<sup>46</sup> 陸象山，《象山先生全集·卷第三十四·語錄上》。

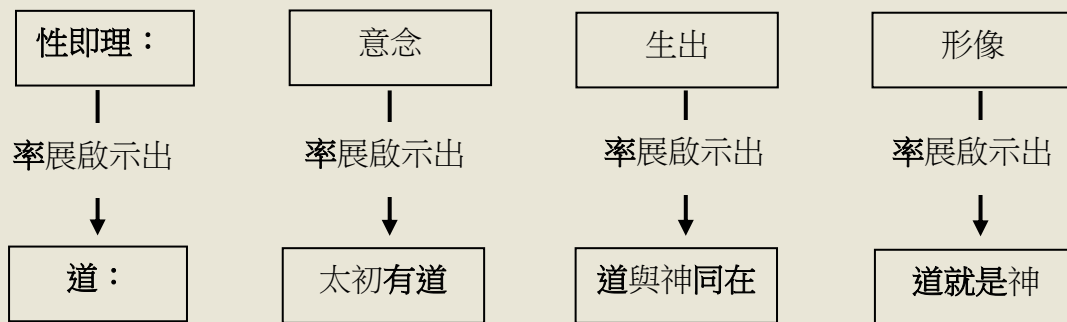
<sup>47</sup> 陳來，《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2003），158。

<sup>48</sup> 唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）：宋明儒學思想之發展》（香港：新亞研究所，1975），241。

<sup>49</sup> Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (tr. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress Press, 1993), 96.

<sup>50</sup> 《和合本聖經·約翰福音》1:1。

<sup>51</sup> 屈思宏，〈復和〉，32-33。



(圖一)

現嘗試簡述圖一：上帝在永恆中有所思，便有了完美的「意念」。<sup>52</sup> 因此，率這完美「意念」之理，就啟示出「道之有」，即道的存在：「太初有道」。接着，這個「有」使聖父有所感向而「生出」聖子，聖子成了愛的對象。聖父便要通往聖子，把自己傾倒於聖子，而聖子回應，也是要通往聖父，把自己傾倒於聖父。<sup>53</sup> 這樣，聖父就與聖子同在，聖子也與聖父同在。因此，率「生出」之理，便啟示出彼此「同在」之道：「道與神同在」。聖父與聖子同在，繼而生命相連。子在父裡面，<sup>54</sup> 便成了父唯一真實的「形像」。真像並不是仿照，無屬性相通，反之兩者在屬性與神性上完全對等。因此，上帝率「形像」之理，便啟示出「同等」之道：「道就是神」。

但現在我們需要定清理和性的分別。上文指出，在朱熹的系統，形上之理是最高的，因此只有一理。同樣，在基督教的理學系統裡，理也必然是最高的，是獨一無二的。理就必然是聖子自己，因為上帝是個靈，<sup>55</sup> 以至聖子在內在三一中本也是個靈，也是屬形上的，不屬於形而下的物質世界。可是，構成聖子這獨一之理的三個面向，就是聖父內在三一的「意念」、「生出」和「形像」，都是永恆存在於聖父裡，所以這三個面向也屬聖父的本性。因此，有父這三本性必有子，有子必有父三本性，「性即理」便由此建立。這個「即」不是指存有的等同，而是指本性相同，否則父與子就成了同一位格了。

我們雖然能夠按著朱熹的進路，並且以基督教神學來發展另一套理學，但我們也必須注意兩者之別。尤其是在此絕對之理的概念上。朱熹之理是沒有情感的，<sup>56</sup> 但基督教之理卻是聖子，是聖父的獨生子，<sup>57</sup> 卻是有情之理，<sup>58</sup> 是有位格之理。

## 二 . 2、理一分殊

每當上帝要向外表達自己，祂都是率性地表現真我，用拉納(Karl Rahner) 的公式，就是內在

<sup>52</sup> 屈思宏，〈復和〉，33。

<sup>53</sup> 屈思宏，〈一即〉，23。

<sup>54</sup> 《聖經·約翰福音》14:20。

<sup>55</sup> 《聖經·約翰福音》4:24。

<sup>56</sup> 朱熹，《朱子語類·卷一·理氣上》。

<sup>57</sup> 《聖經·約翰福音》3:16。

<sup>58</sup> 《聖經·馬太福音》3:17。

一即經世三一。<sup>59</sup> 因此，上帝創造天地也是率性之表現。約翰在描述道的三個面向之後，便隨即指出萬物都是藉着這道造的。<sup>60</sup> 學者比斯利-默里 (George R. Beasley-Murray) 指出，《約翰福音》開首有關道之論述，卻能使猶太人想起《創世記》，上帝不但在起初創造天地，還以祂的說話來創造。<sup>61</sup> 然則上帝必率性而說，那就必然是道，與《約翰福音》之道互相呼應。保羅更進一步指出天地是如何藉這道給創造出來的：

因為萬有都是靠 (ἐν) 他造的，無論是天上的，地上的；能看見的，不能看見的；或是有位的，主治的，執政的，掌權的；一概都是藉著 (διὰ) 他造的，又是為 (εἰς) 他造的。他在萬有之先；萬有也靠 (ἐν) 他而立。<sup>62</sup>

顯然，引文首個介詞 — 「靠」 (ἐν) — 只是一個總稱。之後的三個介詞 — 「藉著」 (διὰ)、「為」 (εἰς) 和 「靠」 (ἐν) — 就是創世的三個面向：

#### (1) 藉著 (διὰ) 聖子而造：

聖子不是造物界的質料因 (material cause)。祂是以中介 (mediating Agent) 的角色使萬物共存。<sup>63</sup> 但作為中介，祂又如何使萬物聚合共存？托倫斯 (T. F. Torrance) 指出，聖子就是使宇宙統一的那一位，祂是神聖的邏各斯，「將所有受造之物吸引到上帝的超然理性之上。」<sup>64</sup> 萬物聚合統一，依理運作正常，才能形成今天的宇宙。但托倫斯強調，物質界不能自己擁有這聚合的能力，使自己運作正常。它卻要靠那位理性的終極基礎，即上帝自己。<sup>65</sup> 換言之，世間一切理性秩序都是從聖子邏各斯而來。這位神聖邏各斯 (The Divine Logos) 就是創造界一切邏各斯 (all created logos) 之主。天地都要藉著祂來帶領一切理性秩序。創造界所呈現的理性秩序，就反映上帝工作之穩定性，是可信的真理。

<sup>66</sup>

#### (2) 為 (εἰς) 聖子造的：

學者伯德 (Michael F. Bird) 指出，「為聖子」這一片語，在《新約聖經》並無分店。但他亦為此句試作解釋，認為這在說明一切都伏在基督的權柄之下。<sup>67</sup> 但學者沃恩 (Curtis

<sup>59</sup> Karl Rahner, *The Trinity* (tr. Joseph Donceel; New York: A Crossroad Herder Book, 1999), 21-33.

<sup>60</sup> 《聖經·約翰福音》1:3。

<sup>61</sup> George R. Beasley-Murray, *Word Biblical Commentary Volume 36: John* (Waco: Word Books, 1987), 7. 參《聖經·創世記》1:3, 6, 9 等，並《聖經·詩篇》33:6。

<sup>62</sup> 《聖經·歌羅西書》1:16-17。雖然約翰所指之道顯然是聖子，但《歌羅西書》並沒有道的觀念，保羅是直接論聖子的，所以如果把這兩處經文連在一起，這是否有穿鑿附會之嫌？然而，本文只是神學詮釋。況且，《約翰福音》與《歌羅西書》有關經文之互相呼應卻很明顯。請參 Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, The Anchor Bible (New York: Doubleday & Company, 1966), 20。因此，這神學詮釋也不是全無聖經根據的。

<sup>63</sup> Curtis Vaughan, *The Expositor's Bible Commentary: Colossians* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 182.

<sup>64</sup> T. F. Torrance, *Theological and Natural Science* (Eugene: Wipf and Stock, 2002), 36.

<sup>65</sup> T. F. Torrance, *The Christian Frame of Mind: Reason, Order, and Openness in Theology and Natural Science* (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1989), 30-1.

<sup>66</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology Volume 3* (tr. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 136.

<sup>67</sup> Michael F. Bird, *Colossians & Philemon: A New Covenant Commentary* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2009), 53

Vaughan) 卻直接按字面解釋，指出 εἰς (for) 明顯有目標指向，就是在說明整個創造都向著基督的旨意邁進。<sup>68</sup> 可是，若稍讀下文，我們不難看到保羅在第 20 節裡也用到介詞 εἰς 來描述宇宙萬物與主的關係：「既然藉著他在十字架上所流的血成就了和平，便藉著他 (εἰς αὐτόν) 叫萬有—無論是地上的、天上的—都與自己和好了。」<sup>69</sup> 因此，「為聖子造」就是要天地與主建立和好的關係。正如巴特在解釋此句時指出，我們應將世界「視為信仰的邀請，去實際參與上帝恩典之約」，這個約就是和好之約。<sup>70</sup> 這是上帝所定之約，為罪人而死，是上帝愛的表徵。<sup>71</sup> 因此，聖子作為終極之理，愛就是祂的本性。

### (3) 萬有也靠 (ἐν) 他而立 (συνέστηκεν)：

原文「立」(συνέστηκεν) 有不同譯法。《新漢語譯本》譯之為「聯結維繫」。也有譯為「存在」。<sup>72</sup> 可是，下文立刻論到基督是教會之首，又在凡事上居首位。<sup>73</sup> 因此，譯之為「聯結維繫」卻言之成理。學著穆奧 (Douglas J. Moo) 解釋，這句是有基督復活的意味。<sup>74</sup> 基督復活，天下所有權柄都歸於祂，<sup>75</sup> 那就無不以基督為首聯結維繫在一起。天主教神學家巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar) 就用了一個很形像化的方式來描述基督的來臨：「在上帝之道成為人之前，世界管弦樂團在沒有任何策劃的情況下『擺弄』…… 然後聖子來到，『萬有的承繼者』，為了祂，整個樂團就給組合起來了。」<sup>76</sup> 天地萬物都在仰望得贖之日，盼望著聖子再來。<sup>77</sup> 聖子再來之應許便聯結維繫萬物，一同指向那日的來臨。

如此看來，萬物藉著這道而造，萬物必然藏有信、愛與盼望之理。如果萬物照上帝心意率性而為，萬物便能呈現信、愛與盼望之道。但〈復和〉也指出，聖父的三個本性，「意念」、「生出」和「形像」也分別開啟人心的信、愛與盼望。<sup>78</sup> 因此，聖父的三個本性就必然與創造這三個面向相連接，如下圖：

<sup>68</sup> Vaughan, *Colosians*, 182.

<sup>69</sup> 《聖經·歌羅西書》1:20。

<sup>70</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics III.1: The Doctrine of Creation* (trs. J. W. Edwards, O. Bussey and H. Knight; London: T & T Clark International, 2004), 53.

<sup>71</sup> 《聖經·羅馬書》5:6-8。

<sup>72</sup> 例如《研讀版聖經—新譯本》(香港：環球聖經公會，2013)。

<sup>73</sup> 《聖經·歌羅西書》1:18-19。

<sup>74</sup> Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008), 125-6.

<sup>75</sup> 《聖經·馬太福音》28:18。

<sup>76</sup> Hans Urs von Balthasar, *Truth is Symphonic: Aspects of Christian Pluralism* (tr. Graham Harrison; San Francisco: Ignatius, 1972), 8.

<sup>77</sup> 《聖經·羅馬書》8:19-23。

<sup>78</sup> 屈思宏，〈復和〉，33。





(圖二)

世上萬物，從物質界到生物界，乃至人類都有信、愛與盼望之本性（即理），但如果他們不能率性發揮其用，信、愛與盼望之道就無法呈現。

從上文對陸象山的詮釋，我們不難推論出人是有責任使萬物率性以揚道。托倫斯卻能助我們建立這責任的理論基礎。他認為上帝創造天地，是把理性的秩序賦予物質界，又把邏輯思維賦予人。因此，人的思維結構就與物質界的邏輯結構相應，<sup>79</sup> 人的思維便足以明白創物界一切秩序。<sup>80</sup> 托倫斯單從理性來解釋人與物質界的互相呼應。但如果上帝創造天地，不但注入了理性，使人經歷創造的穩定性，因而體會上帝的信實，也同時注入愛與望，那麼我們就必須接受，人類不但本有信、愛與盼望之理，也可率其性，開其信、愛與盼望之道，經歷並呼應萬物信、愛與盼望之理，協助萬物各盡其性，發揮信、愛與盼望之道。萬物各有不同的形態與結構，那就有不同的本性，因而各率其性之後，在信、愛與盼望之道上就顯得多元了。例如一朵花跟一頭小狗所發揮愛之道都可全不一樣的：花使人體會上帝的照顧，人與狗相處卻親身經歷上帝所灌注萬物之情。如此由基督獨一之理普及天地萬物，達至多元的信、愛與盼望之道，就是理一分殊。

### 二 .3、理與心性

我們可從另一例子說明人可如何率物質界信、愛與盼望之性。例如人能明白化學元素，以至能

<sup>79</sup> T. F. Torrance, *The Christian Fame of Mind*, 50.

<sup>80</sup> T. F. Torrance, *The Christian Fame of Mind*, 54.

運用各化學功能，製造出救人的藥物。這個過程就是人使物質界率其性，發揮化學元素之穩定性，就是不隨時間改變其功能，便呈現出上帝創造的**信實**之道；人經歷醫治過程，便呈現**愛**之道，進而呈現**盼望**康復之道。可是，人能如此轉化萬物，使萬物呈現信、愛與盼望之道，都是因為人內心也有**信、愛與盼望之理去推動**。然則一切的果效都由心而發。<sup>81</sup>〈復和〉就詳細解釋聖靈如何在人心識裡動工，藉以重啟**信、愛和望的心性**，在阿賴耶心識中顯生屬靈果子。<sup>82</sup>而〈復和〉也指出末那識是行動識，也是我執識，因執阿賴耶所生屬靈果子，也就執著信、愛和望心性，按上帝心意付諸行動。<sup>83</sup>如此看來，人的率性，就是人在末那識執著於信、愛和望，在行動中便直率地呈現信、愛和望之道。

既然**心性就是理**，以理為心之本有，便相當於無漏種為本有種。<sup>84</sup>如此，無漏種就是上帝藉聖子創造時，把信、愛與盼望之理烙印在人心中的種子。但如上文所及，這位上帝在創造時，本也藉聖子把信、愛與盼望之理內藏於萬物。而人的無漏種是連於聖子那上帝的形像的。<sup>85</sup>這樣，人以心性為理，就能藉聖靈所開啟的信、愛與盼望之理，與基督在天地萬物所藏信、愛與盼望之理相應，使萬物率性顯道。

總的來說，信、愛與盼望之理作為心性，它也是上帝起初所造而固有。人只需靠超乎物質界的聖靈開啟心性，不必以創造界外在工夫建立其本質。而且聖靈重生與內住，也使人有自覺心性。「**心即理**」便從而確立。而在天地而言，聖子作為獨一之理使信、愛與盼望之理分殊至萬物，讓各本性可呈現其道。「**性即理**」亦可確立。

### 三、「心即理」與「性即理」內外循環：一個成全他者的工夫論

一直以來，「心即理」與「性即理」水火不容。「心即理」以心為理之本體，理就不用外求，「性即理」則以性為理之形下實現，需外求修心。兩者內外對立可見一斑。但在基督教的重新詮釋下，兩者皆能貫通，那就在於聖子與聖靈皆屬三位一體的上帝，在內在三一之中，兩者因聖父相連。聖靈除了有內住的本性，祂也有驅使向外的本性。〈復和〉指出，三一上帝在永恆中，聖靈作為**完美的理解**，讓聖父通過**意念**來思想出在祂以外的另一位格，即聖子；聖靈作為**愛的交流**，讓聖父生出聖子，便**離開自己**，傾倒於聖子；聖靈作為**反映 (reflecting)**，讓聖父**照射出**聖子那完美的**形像**。<sup>86</sup>因此，當聖靈內住人的心識，祂不但成為內在啟示，與聖子這外在啟示互動，使人跟隨基督，祂也能使人因生命向外跟隨基督，就有向外為他者而活的生命；聖靈作為**完美的理解**，使我們真知道基督，<sup>87</sup>也同樣沿著聖靈的指引，靠著基督去了解和認識他人；聖

<sup>81</sup> 《聖經·箴言》4:23。

<sup>82</sup> 屈思宏，〈復和〉，30-1。

<sup>83</sup> 屈思宏，〈復和〉，35。

<sup>84</sup> 屈思宏，〈「二門」〉，82。

<sup>85</sup> 屈思宏，〈「二門」〉，83。

<sup>86</sup> 屈思宏，〈復和〉，33。

<sup>87</sup> 《聖經·以弗所書》1:17。

靈作為愛的交流，因祂使我們經歷基督十架生命傾倒的愛，就使我們能愛對方，<sup>88</sup> 把自己一切好處傾倒於對方，目的是要成全對方人生價值；以致聖靈作為反映，反照出大家都是照上帝的形像所造，<sup>89</sup> 我們有信、愛與盼望，別人也有信、愛與盼望之理，與我們一樣。因此，基督既然信任我們會作更大的事，<sup>90</sup> 聖靈也會在我們心裡成全上帝之工，<sup>91</sup> 我們就要在上帝裡有盼望，相信上帝也會使他人一樣能完成上帝的心意。如此，我們就甘願協助對方率其心性，使他的生命也呈現信、愛與盼望之道，這就成全了對方本有之性即理。然而，這成全他者的生命工夫，在世上總是一個歷程，因為我們都不是完美的。所以我們就要與對方互動，因而體會自己的不足，就返回自己心識，重新反省、改進，使身心靈內外調整，再靠聖靈出發，把自己的生命再傾倒於對方。這樣的過程就是一個心即理與性即理的生命詮釋循環：以傾倒的生命與對方互動，體會對方的需要，然後再回來自我調整，再重新向外傾倒。

如果每一個人都能夠為著成全對方而活，世間便可望太平。但如此的中華神學，就不單是要「為萬世開太平」，也「為萬族開太平」：由中華民族開始去成全萬族的信、愛與盼望之道。所以，最後容筆者獻拙，提一對聯互勉：

中華隨主侍萬邦  
神學遵道立三才

主耶穌說：「人子來並不是要受人的服侍，乃是要服侍人」。<sup>92</sup> 中華民族若有聖靈帶領，就要隨主作僕人去協助成全他邦，讓他邦在上帝的心意下率展出信、愛與盼望之道。如果我們能夠如此按著聖道建立這樣的神學，那就不但能使人率展，也能使天與地率展，那麼三才便得以建立。

## 結論

本文嘗試從南宋兩大理學家朱熹與陸象山出發，在筆者所思考大乘基督教文化心靈九境的基礎上，再進一步探索理學體系。而正因為心靈九境是建基於聖子與聖靈密不可分的三一關係之上，性即理與心即理便可相通，進而開出一種以生命詮釋循環來成全他者的工夫論。可是，理論總歸理論，修身 — 就是基督教所指靈修 — 才能得其圓滿。這就不能單靠一回又一回的思考歷程，更需要將身體獻上，以生命去體會這種詮釋循環的是與不是。但若如本文所論，世間一切造物真的如此藏有信、愛與盼望之理，這又會是多麼美麗的景象！

---

<sup>88</sup> 《聖經·約翰壹書》4:19。

<sup>89</sup> 《聖經·創世記》1:26。

<sup>90</sup> 《聖經·約翰福音》14:12。

<sup>91</sup> 《聖經·腓立比書》1:6。

<sup>92</sup> 《和合本聖經·馬太福音》20:28。