

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報

CTRC Quarterly

故事篇：從中國哲學到信仰基督的學思過程／梁燕城

從梁燕城「境界神學」看中國哲學的  
資源與限制（二之二）／鄭家棟

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

從宏觀與微觀對比：反思東亞與西亞孝道／楊應正

神學不能失系列一：拉丁和兩希語文的思維之別／徐濟時

第11期

2023年4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](http://www.ctrcentre.org) 「關心及聯絡我們」一欄

## 中華神學研究中心 研究季報 11 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](http://www.ctrcentre.org)）

版次：2023 年 4 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
故事篇：從中國哲學到信仰基督的學思過程 / 梁燕城	頁 2-8
從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制 (二之二) / 鄭家棟	頁 9-18
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	頁 19-29
從宏觀與微觀對比：反思東亞與西亞孝道 / 楊應正	頁 30-37
神學不能失系列一：拉丁和兩希語文的思維之別 / 徐濟時	頁 38-51

## 編者言

徐濟時

**自** 上一期特稿期盼中國在後疫世界造福和平，即見 3 月上旬沙特阿拉伯和伊朗在北京會談，達成協議恢復外交關係，沙伊中三方為此發表聯合聲明；該兩國最高領導人，不久亦表示同意到訪見面。雙方修好之快，西方學者皆預料不到，更料不出中國竟能助雙方在近期關係步向谷底之時，突然復交。奉行政教結合的中東兩大國，此際外交上「死局」，脫出美國一向主導的中東政策，露出生機，邁向和平。這事或對化解昔日某些神學爭拗的「死局」，有所啟發。

梁燕城博士書寫自己少年時代至今的信仰之思：〈從中國哲學到信仰基督的學思過程〉，這是他評論時局以外的另一面，也是「神學的梁燕城」的一個面相，可予人一個「更深的」層次認識他，了解他為何過了古稀之年仍停不下來。請勿錯過這一個為理想而活的故事。

多倫多大學訪問教授鄭家棟，上一期〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制〉續談下去。這一位皈依基督信仰的中國社會科學院中國哲學研究室前主任，表示對基督教神學與中國傳統文化的溝通融合「不似梁燕城博士那般樂觀」，但「理論上樂見其成」。他認為梁氏「一方面肯定心靈自我超越的無限可能性，另一方面亦指出啟示的介入乃是信仰的前提。」這靈性方面正可補滿儒家思想的根本核心「與心性論相統一的境界工夫論和自我救贖的信念」。這一番會通是鄭氏洞見。

成為本中心客席研究的屈思宏博士勤於筆耕，接連佛學上研探寫成〈大乘基督教理學及其工夫論——由朱陸所啟發的思考歷程〉。他稱在宋明時代的「性即理」、「心即理」之說乃水火不容，而「大乘基督教」以人的內外相應可使之相通。此文從朱熹理學與陸象山心學，以基督教文化心靈九境的聖子與聖靈密不可分的一關係基礎，整合「性即理」與「心即理」；再以理學的終極關懷在工夫論上，開出大乘基督教的工夫論。屈氏新一輪學術爬耕，盼勿錯過。

南洋學者楊應正，投來獨特的〈從宏觀與微觀對比：反思東亞與西亞孝道〉。本文採用「比較經學」進行經典互讀、互釋，「根據《周易》《禮記》《論語》《孝經》四經整理出儒家孝道部分內涵，並配合摩西五經及耶穌的大孝之說，嘗試歸納、提出東西新孝道結合美景」的芻議。楊氏的力作，補足西方神學欠奉的孝道。

西方神學發展屢經跌宕，從歷史的大範圍梳理，可知不是單純的神學問題，往往也涉及其他問題。二千年來一些重要著作，被有意地或被無意地忽略，未傳至今代，在神學教育上缺席。本人回應以「神學不能失系列」，先探討學者察辨的語文思維，再開墾失傳中歷代經典。首文〈拉丁和兩希語文的思維之別〉，盼帶出新意。

## 故事篇：從中國哲學到信仰基督的學思過程

(本文出自文化中國 113 期和呂武吉教授有關林中路對話的一部份，加以增刪修改成獨立文章)

梁燕城

### 思想和方向

我自青少年以來，面對兩大背景思考和研究，一是五十年代成長在香港，親見中國經歷大躍進、饑荒、文革的艱苦，之後改革開放重新發展，數十年我不斷思考如何重建民族文化的尊嚴；二是見西方冷戰的對壘，產生殘酷的代理人戰爭，而西方日漸失去理性思想及民主人權精神，政治轉向後現代的自我中心主義(narcissism)、用霸權操控世界，我也在思考如何突破自我中心的文化侵蝕，如何重建人類和平相處的前途，如何建立合乎宇宙和人性的普遍真理價值。五十多年深入理解和消化基督信仰和中國文化的精神，我學習去融會啟示真理與聖賢哲理，也到中國農村參與關愛實踐，漸探索出一些真理本質與實行之道。

13 歲開始讀老莊，14 歲讀柏拉圖和尼采，對哲學產生濃厚興趣，之後讀佛學。我上高中發現梁漱溟、馮友蘭、唐君毅和牟宗三等中國思想大師，大二時遇到基督徒同學羅錫為，他也深愛中國民族文化，成為好友，他帶我到教會，深思後接受耶穌基督為救主，成為重生得救基督徒，因滕近輝牧師的感召、同學溫偉耀的提醒及鄭果牧師呼召，一生獻身給中國，深研中國文化，走學術文化之路去事奉。

以後在學術研究上一面是重建中國哲學，回應後現代的虛無主義，以中國哲學的心性天思路對應西方文化自我中心主義，克服西方當代漸形成摧毀人性人倫的時代危機。另一面是研究基督教植根在中國文化和社會之路，成為有中國生命情態的基督信仰，產生中華神學。我在學術研究奮鬥的信念，是中國哲學與基督教的會通，可解決人類文化當前的困境，也可使中國民族文化重建，中國現有的政治社會體制走向改進和完善，對人類命運有正面貢獻。中國信徒承接天國使命，直到末時新天新地來臨。

### 唐君毅、牟宗三和成中英的教導

我在中學時讀唐君毅巨著，十分敬佩，寫信給唐君毅，並到新亞學院問學，1971 年考入中文大學新亞學院，跟從新儒學派大師唐君毅和牟宗三，他們正在重建中國哲學和文化的尊嚴，我很幸運地跟了兩個大師學習中西哲學，唐君毅發展中國哲學的境界觀回應黑格爾的哲學，建立心靈九境以吸納融通中西哲學，牟宗三以宋明理學的心性本體吸納和成全康德哲學，以人具有智的直覺去將康德哲學轉向儒學，建立圓善論。同期在台灣也有方東美用皇極思想及華嚴的和諧境界重建中國哲學體系，80 年代其大弟子成中英在美國發展了本體詮釋學，回應海德格爾、伽

德默爾到德理達的思潮，他是方東美系統的繼承者，我跟從他做博士研究，探討儒學和易學的方法學。我可能是唯一師從三大派的下一代學生。那時候這幾位海外的中國哲學家創造性地重建中國哲學體系，是文化上一個復興，跟著迎見中國本土由開放到興盛的新時代。

我跟唐牟二師學習的時候，關鍵的思考是深入了解儒學和道家的境界，道家是展示宇宙整體的規則和廣大的流化，宇宙萬有並存互動，彰顯一種智慧與和諧。儒學思想核心就是人有共同普遍的心性，是一切美善價值的根源，人的惻隱之心是美善的流現，根源來自人具仁愛的本性，人可盡心知性而知天，存心養性而事天。這個仁愛的本性來自天，所以仁愛是宇宙的本體，人通過自省可發現天地人同一本體。

### 思考和修養的六重領悟

我媽媽熟讀古文，是很有中國女性特質的母親，但又喜歡西方文化，抗戰期在中山大學讀英國文學。她和父親都能操流利英語，她對基督教很有好感，我小時候她帶我去教會，後來進入的小學中學，都有基督教或天主教背景，我聽了很多基督的故事。我中學時追問宇宙萬物的根源，高中一讀哲學書，讀到阿奎那(Thomas Aquinas)的上帝論證及亞里士多德的第一因說法，我大致覺得宇宙有上帝存在的機會很大。我也讀老莊、儒家及佛學，15歲打坐修佛，在高中一依《因是子靜坐法》數息打坐，之後修佛家的禪定，曾到香港藍地尋訪隱世高僧法海問法，從15歲到21歲，經歷六重境界：一是氣感貫全身，聚在丹田為中心；二是氣感熱能從丹田下達會陰，由督脈上達百會，再由任脈下丹田，經歷一片澄明，遺忘身心；三是眉間印堂感應不同空間之起見，有靈界存在，天魔邪靈打擾修道，心中守靜停念，身心如透明，諸靈消解入渺冥。在淨靜裡如飄空中，見山河大地，雪山峻嶺，在淨明中一切歸寂；四是開智慧之眼，悟諸法緣起性空，生滅無常，此生彼生，此滅彼滅，萬法皆空，無不變之體；五是觀山河動植，花草鳥獸，生命各有其道，各有其性，各有生態。大化流行，各物在大道中自有其所以然之道理；六是心性為眾生之苦流出無盡惻隱慈悲，發現人性的仁愛與宇宙同體，與天地同流，得以仰望終極之仁愛真理及榮光，或是至高之處的上帝，但超越終不可及。這是7年來修煉的六重神秘體驗。

### 仁愛、天情與罪的反省

跟從唐先生的時候，唐先生的氣態如蒼天大海，學問包容廣大，以人生現象學描述道德自我的開展，以心靈九境盡納所有哲學致別，他有很深的個人修養，其人格感染力塑造了我們的品格。他對良知的體會，及以仁愛心包容及欣賞不同的看法，對我影響很大。從他啟發使我思考天人合一的境界，如果天和人在宇宙本體上同一，我作為以仁愛為本體的人，我的仁愛是連著「情」，孟子說：「乃若其情，則可以為善矣。」順情而出即為善，人具有情，就是有情懷和性格，即所謂 **personality**。如果我的愛是連著我的 **personality**，天是否也應該有 **personality**？有情格的天，是否即是上帝？這就找到基督教和中國文化的結合點。

唐君毅在教倫理學時，論到基督教的倫理精神，他提到耶穌的受苦和死亡，是要承擔和寬恕人類的「罪」，上帝寬恕人的罪過，人要悔改己罪，也要寬恕他人。我忽然體會人心中的罪念，確是真實的，我是個有救國救民理想而獻身青年人，我雖有向善之念、仁義之情，但心裡還是有自我中心、自私、貪婪和情慾。我也體會到罪在內心的威力，人性醜惡時非常醜惡，善良時非常善良，內在有罪的無限能力與善的無限能力相爭，對於我這個青年人是很困惑的一個問題，人如何可以成為聖人？如果人性是善，是成聖的依據，但是為什麼人性的善不能長久在生活中體現，顏淵三月不違仁，人能否三個月中每一秒鐘都流現美善？一般善良的人只能一部分時間做到很偉大，但動念上的罪仍常在心中閃現，存天理去人欲何其艱巨。人生中的罪念，是否可由上帝寬恕和潔淨呢？

我讀《書經》第二章《舜典》，講到聖人舜帝以類祭祭祀上帝。中國古書講的上帝跟基督教講的不完全一樣，但可說是非常接近的宇宙真理理念。由於對罪的反省，我思考上帝與人性，始讀新約。我從 13 歲到 20 歲七年時間讀過不少中國古書和佛教經典，只有基督教經典沒有讀過。我欲知耶穌之後的四福音講什麼，在《羅馬書》發現其甚有哲學和神學深度，開始時討論宇宙中上帝的永能和神性，再讀到保羅描述內心罪的力量，他提到人內心有良知，是道德律刻在人心中，但人不完全依從內心的天理，他說「立志為善由得我，只是行出來，由不得我。」人不能完全達到善的標準。我是挺好的一個人，但是我不能達到完美的善，因為真誠面對自己，心底仍有自私貪婪驕傲情慾的閃現。保羅指出這不是他真正的我，而是住在我裡面的罪。保羅反省願意為善時，總有惡同在，很是痛苦。他進而說聖靈在基督裡，釋放了人內在的罪。保羅憑信心接受恩典，舊人與基督同釘十字架，滅絕罪，新人與基督同復活，得上帝視為完滿的義人，這成為「因信稱義」的核心教義。

我從經典中的保羅書信才明白基督教不只是一些故事。最核心的問題是對人類罪念的處理，只有由信心開放心靈，可回復與上帝的關係。我研讀新約到啟示錄，知未來的日子人類遭極大苦難，我為此悲痛異常，特別為那時代人類的苦難而哭泣。當時中國還在文化大革命，在外國就是美國侵略越南，全球冷戰讓人擔心世界好像沒什麼希望的，故我那時立志獻身中華民族重建，為人類萬世開太平。

### 思考浩瀚宇宙的奧秘

明白了這些大義理，正好遇到一些大學生信徒、大都是受香港文化影響而不太懂中國歷史文化，我跟他們辯論基督教與儒道佛，用我擁有的學問打到他們不能招架，但是他們氣質上有一種純潔、平和與喜樂，自然流露一種仁愛美善的靈性境界。這些年青朋友的生命感動了我，一晚深夜我在家的陽台仰首觀夜空的繁星，沉思有沒有一條路可感應溝通宇宙終極真理。我自少在這陽台，喜歡黃昏看夕陽與彩霞，晚上看星空，思考浩瀚宇宙的奧秘。高中到大學時我常問上天，如果上帝你真的存在，你必知道有一位年青人在尋求和你溝通，也希望透察苦難和罪惡

之謎？我如何才能減少人類的痛苦，建立國家民族與人類的幸福？我學孔子那種長久的禱告（丘之禱久矣）。那一晚，上帝回應了我，要到最高真理之路，須除去內在與上天的隔絕，徹底悔改，向罪而死，靈性即可與基督一同復活重生，有新的生命。在那一刻我以信心向無限開放心靈，即時體會到宇宙性的神聖純潔流入。半年後參加一個營會，思考如何長久感通神聖大愛，這須放下一切執著，包括一切學問的傲慢及權力利益的欲求，委身真理而活；即時體會聖靈的宇宙性慈悲仁愛，內心一刻流現大捨棄、大喜樂、大純淨境界，此樂直從天上來。

## 人生第七重領悟

21 歲時，這是人生第七重領悟，開始尋索一生的使命，不久明白天命呼召，是以上帝無條件之愛獻給中國，獻身中華民族文化尊嚴的重建，知道要深入研究中西文化價值，從靈性修養體會神聖世界，在具體人間實踐仁愛。從那時候開始，我從學養與人生境界深度會通基督信仰與中國文化，一生建立生根中國的中華神學。我最早出版第一本書是 25 歲寫的《苦罪懸謎》，從中國哲學、奧古斯丁及愛任紐思想探討苦難和罪惡之謎，我覺得一定要解通苦罪問題，基督教才能有合理的基礎。第二本書叫做《慧境神遊》，那是一個尋道的故事，自己被智慧童子帶領，找到孔孟老莊、釋迦牟尼及龍樹等對話，去找尋真理，而最後由信心童子帶去找基督對話而進入終極世界。那是我 27 歲時的思想，對儒道佛及基督的綜合，把人生分成不同的境界來使之共融。在台灣宇宙光雜誌連載，及後用武俠小說形式發表《哲客俠情》，均引起學界、教會及年青尋道者的興趣。那時這些書在台灣出版，重印十多二十版，甚受歡迎。

那時唐君毅的心靈九境，對我影響很大了，所以我就通過不同境界融合儒道佛和基督教，建立一個共同的哲學系統，使中國文化和基督教各自都可以表達其價值，各境界在不同層次，並不對立排斥。儒道佛是人不同修養和實踐所達的幾個境界，而信仰是由啟示和救贖展示的不同境界，有其獨特性。那時候我將這個思想在年輕人中間作演講或講道，也受到很大的歡迎。

## 成中英的本體詮釋學

之後，我到夏威夷跟成中英學習易學與儒學方法論，成中英提出本體詮釋學去重建中國哲學，從易學開出廣大和諧的視野，是方東美思路，不同於唐牟新儒學以心性為本的進路。成中英哲學核心是宇宙本體顯現為天、地、人的真理，同時也顯現為詮釋真理的方法，本體顯現為人內在的側隱、認知、反思等能力，同時顯現為天地萬物的流化。每當人思考建立方法來詮釋真理，其詮釋真理的方法原是從真理的本體而來。

所以這樣這個關鍵是存在與方法(being and method)的合一，存在本體衍生天地萬物，也衍生詮釋萬物的方法，如易學中，太極本體衍生陰陽，而生成天地一切事件，太極同時衍生卦象去理解一切事件，《易經》的方法論以卦辭為本，卦辭是從太極本體衍生，人又通過卦辭回頭來理解本體。我的博士論文就是通過 being and method 去研究儒家的方法論，從《易經》來理解儒

學，方東美和成中英的大和諧系統，是以易學為本，由之打開一個中國宇宙觀，建立天、地、人整體和諧的思路。從那時候我也很清楚任何一個方法論，任何一個理論的思想都只是本體呈現時候的某一種詮釋、進路和構作，不能是全體，所以從那時候我就沒有把一套理論形態來定死真理，我去學習一種進到不同理論匯集的本體境界。

由此學習進出不同系統裡面去理解，進入某一些哲學或教理觀點及其境界，去領悟並欣賞其價值，然後超越出來了解其限制，與其他境界對話共融。但關鍵是基督教有上帝啟示的特性，其最高峰是道成肉身，三位一體上帝的聖子自我呈現，死而復活，淨化人罪，使人和上帝得交往，人也可以通過上帝創造的世界來理解這個宇宙，從人性和宇宙本體了解真理，文化上產生各種哲學、修養和宗教，故文化上各思想的不同並不是彼此排斥的零和遊戲。

#### 四十年前與新儒家對話，開始中華神學思考

我在 31 歲時參與蔡仁厚教授及周聯華牧師的對話，回答新儒學派掌門大師兄蔡仁厚（我們兩人都是牟宗三弟子）的問題，寫了一系列基於新儒學思路的中華神學系統，並在最後提出基督教中國化的論文，合成《會通與轉化》一書在台灣出版。中國開放後，有人帶去中國捐給大學圖書館。後來我在中國遇到每一個有心研究中國文化與基督教對話的學者，都說年輕時為了理解基督教與中國文化的會通，讀過這本書，因為當時在國內找不到一本相關的書，結果在圖書館才發現《會通與轉化》。當年這書在台灣出版卻沒太多人注意，教會也未重視，出了兩版就完了。因神學界仍在吸收西方思想，了解中國文化的學者甚少，只有新加坡神學院的胡問憲教授重視，拿來作為課本。想不到，這書反而得國內很多研究基督教和中國文化對話的學者重視，算是有點名氣。

#### 基督教中國化與中國教父神學建立的時代

《會通與轉化》書中結尾時所提基督教中國化的思路，三十多年後，由中國學者張志剛和卓新平提出，目的是保護中國教會，因多年來一般人仍視基督教是洋教，政治運動時總有人攻擊基督教是外國滲透，教會只要中國化，是屬中國的教會，就可免除這些攻擊，而得正常發展，生根中國。這建議得到國家的重視，稍後成為宗教中國化的政策。我曾反映，擔心這有沒有可能改變信仰核心教義，結果 2016 年習近平在全國宗教會議發言，說明這政策支持「保持基本信仰、核心教義、禮儀制度。」國內信徒因此也安心。所謂中國化，政策是「對教規教義作出符合當代中國發展進步要求、符合中華優秀傳統文化的闡釋。」（所指教規教義的闡釋是通過處境化及本色化的解釋以符合傳統文化及當今處境）這本是中國基督教自身發展生根中國的要求，從景教開始，信仰進入中國，一向都是在尋求適應中國文化和歷史處境，這本是宣教和國度神學的主題。在改革後信仰基督教的人數大大增長，教會必須發展中華神學，以生根中國文化，也發展服務社會的關愛事工；如四川瀘州的福音醫院對貧困病人的幫助，以生根中國社會。

我在 2021 年開始正式寫中華神學，2023 年出版成書，內容在堅持聖經真理原則之下，發展從神學去詮釋中國哲學理念，及從中國哲學理念去理解信仰，產生真正的會通。如用中國哲學的「相攝相入」、「不離不雜」理念詮釋三位一體，建立三一圓融神學。這是一方面肯定正統神學，但同時用了中國哲學的理念說明。如早期教父用希臘哲學詮釋神學，使基督教可生根在西方文化。這將是中國處境「教父神學」建立的時代。

### 天人合一和聖帕拉馬斯的神聖能量研究

最近我思考中華神學一核心問題，中國古人體悟「天人合一」，即宇宙和人性是同一仁愛本體的彰顯，那麼天的本體和啟示的上帝之本體，是否同一本體呢？神學如何處理天人合一呢？我開始注意到東正教神學一個很有智慧的處理，聖帕拉馬斯(St. Gregory Palamas)特別提到，上帝自己本身是一個奧秘，人只有通過其啟示和救贖，才能了解其性情，但另一面，聖經記載上帝出現時、或基督變像時，展示出榮光，是一種神聖的能量，乃非受造的能量(uncreated energy)，上帝本體呈現的榮光是能量本體，這是萬物中所顯示的上帝之永能和神性，是上帝創造秩序的力量，為保存宇宙萬有的存在本體。由之可詮釋，中國哲學所講的天人合一本體，或天地浩然之氣，神學上可通過上帝的神聖能量來理解，未認識救贖的人，也可體驗來自上帝的能量本體，成為聖哲境界的根源。這是中國哲學和中華神學的共融基礎，由之可總結中華神學體系的兩大概念，啟示的超越獨特性與神聖能量的內在共融性。

深一步研究，神聖能量的理念，通於中國哲學講的天地之氣，中國修養是通過氣來領悟真理。所以我寫了一篇文章關於「精氣神」的神學反省（可參閱研究季報第 4 期），道教談「精氣神」是很深入的哲學。至今我終於找到一個氣的神學，基礎就是 Gregory Palamas 的 uncreated energy，所以這些都是我多年來找尋中國文化和基督教的通道，如儒家的仁愛，道家的道，易學的整體和諧，還有中國哲學的本體，這些都可有神學意義，可以做很多對話，由之可從中國哲學找到一條通道來理解基督教。

### 正視當代自我中心主義和自由霸權的罪惡

不過落在現實世界，絕大部份人的境界並不那麼高，西方發展至今的後現代文化，陷在克里斯托弗·拉什(Christopher Lasch)所謂的自我中心主義(narcissism)中，高舉自我中心凌駕一切價值，形成自私自利，破壞家庭、破壞人性親情，破壞人與人間的感通關係，不承認人的仁愛普遍人性的文化，價值觀陷於相對主義和虛無主義。可怕的是美歐勢力要將這種文化代表先進價值，向世界傳揚，否定各不同民族文化的傳統價值，成為文化霸權。在全球國際關係中，政治學大師米爾斯海默(John Mearsheimer)指出美國的進步自由主義(Progressive liberalism)，不但推動這種個人中心思想，且利用超強勢力，建立橫行無道的「自由霸權」(liberal hegemon)，以民主自由之名干預他國制度，製造他國內在混亂以推動「政權改變」，且發動多場戰爭，使他國

千萬人家破人亡。這種自我中心文化及霸權政治，將摧毀人類文明的多種價值。

如今人類整體是活在美善被扭曲的世界，人與人、國與國互相爭鬥，且為了經濟利益而背棄契約和正義。這是當今罪惡充斥的現實，罪的根源是人心自我封閉，與終極真理隔絕，虧缺了宇宙和人性的美善，人原本善性因隔絕而扭曲，如無限愛人的心扭曲為無限地愛自己，或無限地追逐物質、財富和權力，引來無止的相爭。自我中心成為罪的本性，罪性產生全體的相爭罪惡，故此人很難追尋聖哲的高超人生境界。反思實存世界各種扭曲，中華神學的理论架構中，必須正視罪的事實，及由罪產生的各種不義，人必須思考悔罪、救贖及內心淨化的深度意涵，以突破人類的困局。

## 從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之二）

鄭家棟

### 引言（同二之一，從略）

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……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。

### 四、「境界神學」的「境界」層次

唐君毅先生理論學說的落腳點在於「立人極」。<sup>1</sup> 這所謂「立人極」是「學」與「教」相統一的，唐先生明確說「哲學的目標在於成教」。<sup>2</sup> 此「教」即為宋明儒家「天人合一」之教。應該說，中國思想或者說儒家思想宋明時期有一轉向：楊雄《法言》說：「觀乎天地，則見聖人。」到了理學家程伊川那裡，則更改為：「觀乎聖人，則見天地。」<sup>3</sup> 就是說，宋明儒家的「天人合一」乃是以「人」（聖人）統「天」的。唐先生的判教系統是落腳於宋明儒家以「人」統「天」、以「心」統「天」的「天人合一」。<sup>4</sup> 雖然是宋明儒的境界，講法上卻極盡曲折，這與「哲學」觀念引進和面對、吸收、消化西方哲學宗教思想有關。《中庸》曰：「君子之道，本諸身，征諸庶民，建諸天地而不悖，考諸三王而不謬，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」此種「境界」，天地、鬼神、聖王、內外、精粗、廣大與精微，一體涵蓋且無所不包。面對現時代極度分化和分裂的社會人生，如何疏解和重建儒家的圓融境界，是唐先生「心通九境」說的基本關懷和立意所在。筆者欽佩唐先生立足於消解一切緊張對立，尋求某種「圓融無礙」的努力和信念；<sup>5</sup> 不過，從另一方面說，現時代儒家思想的重建首先必須真實地面對高度分化的社會現實以及人們內心世界「百味雜陳」的精神裂變，尋求某種理想信念的重建和堅守亦屬不易，至於某種打通上下精粗的圓融境界，事實上已經全然沒有可能。竊以為，當代儒學

<sup>1</sup> 「由吾人之論之目標，在成就吾人生命之真實存在，使唯一之吾，由通於一永恆、悠久、普遍而無不在，而無限；生命亦成為無限生命，而立人極；故吾人論諸心靈活動，與其所感通之境之關係，皆所以逐步導向於此目標之證成。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，北京：九州出版社，2016，頁 14）

<sup>2</sup> 同上注，頁 18。

<sup>3</sup> 《二程外書》，卷 11。

<sup>4</sup> 關於「心」與「天」之間，程頤說：「天是有理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。」（《河南程氏遺書》卷二十一下）朱喜說：「且如釋氏擎拳豎拂、運水搬柴之說，豈不見此心？豈不識此心？而卒不可入堯舜之道者，正為不見天理，而專認此心以為主宰，故不免流於自私耳。前輩有言聖人本天，釋氏本心，蓋謂此也。」（《晦庵先生朱文公文集》卷三十六）劉蕺山說：「釋氏之學本心，吾儒之學亦本心，但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地卻在格物，所以心與天通。」（《劉子全書》卷二十三）竊以為，中國思想中以「心」統「天」的「唯心論」形態，訖有取於後康德德國觀念論的牟宗三、唐君毅，而有一系統的理論建構。

<sup>5</sup> 「吾所嚮往者，乃立於無諍不言之地，以使此相異相反之言，皆可為當機成教之用，則於一切哲學之說相異相反之義理，亦視如文學之說悲歡苦樂之相異相反之情，而不見有矛盾。此則吾有志而未逮者也。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》下，頁 363）

的重建只能遵循某種理想主義的路徑，而「理想主義」不可能廣大精微面面俱到（所謂「內聖外王」或現時代表述中的精神、物質「兩手抓」），必須「有所割捨」<sup>6</sup>，「有所割捨」才能夠有所持守，否則就只能夠隨波逐流或同流合污。當然，唐君毅先生也是在彰顯一種理想主義的路徑，他的信念是基於儒家傳統（特別是宋明儒家）所肯認的心靈自我超越和自我救贖的無限可能性。<sup>7</sup>

上一節我們指出梁燕城受唐君毅影響及其繼承傳統的方面。接下去的一個問題是：中國傳統思想的「連續性」思維方式及其所達致的「天人合一」境界，乃是「成人」的境界，是「立人極」的境界。在「立人極」的境界中，超越者已然被「內在化」，人性不只是包含有神性，並且人性的完滿實現就是「神性」。這樣一種思想進路，全然排斥了向神性宗教特別是「啟示」型宗教展開的可能。由此說來，梁燕城以「境界」貫通儒道釋與基督教就不能夠止步於宋明儒的「天人合一」，否則的話就只能是有「境界」而無「神學」，有「涵養」而無信仰。

在《中國哲學的重構》書中，梁燕城講到「六種境界」：一是「理性境界」，指的是以「邏輯與數學」為統攝的知識境界；二是「美善境界」，講的是關於倫理與藝術的感受與境界；三是「空的境界」，這是佛教打破執著的「緣起性空」境界；四是「道的境界」，「道的境界中，心靈擺脫了後天所加的成心偏見，回到虛靜之極篤狀態，此即為心靈的零點狀態。從道的境界言本體，則這正是從已實現之思維中，回溯到其根源的零點，回到了無，而這無正是一切潛能世界的入口。」<sup>8</sup> 五是「天德境界」，這是「天德流行」「仁心感通」的境界，「仁心之感通，可不斷擴大其眼界與幅度，感通更多人的心靈，其愛的範圍越大，道德之善亦越高。由愛家庭親人，到朋友、社區、國家，再到全人類、全宇宙。仁心最高境界的愛，是及於天地萬物。」<sup>9</sup> 六是「上帝境界」，他以「有情天」稱謂「上帝」，「有情之天，或一般稱的上帝，為無限的真善美，其情格即為終極之仁愛，是心靈所相信、所探求、所盼望達至的至高圓善。此圓善是心靈不斷創造、不斷超越之最後目的，也是其探求的本體動力。」<sup>10</sup>

就筆者的閱讀視野而言，梁燕城的判教系統似乎相對特殊。現代前輩大哲談境界，馮友蘭說的過於簡單，唐君毅說的過於曲折繁複，較為平實的倒是方東美的「六種境界」說，方氏把生命存在和人生境界依次區分為六個層級，即物質境界、生命境界、心靈境界、藝術境界、道德境界和宗教境界。梁燕城「判教」的特色似乎首先在於其間包含一個曲折。如果套用禪宗的語言，他所講的前三種境界乃是「由俗向真」，即所謂由「山是山，水是水」到「山不是山，水不是水」。後邊的三種境界某種意義上屬於經歷「由俗向真」之否定後的「開端別起」。這關涉到他所說的「心靈的零點」。「心靈的零點」也是梁燕城反復申說的觀念，心靈的零點，即喜怒哀樂未發之「中」，是一純粹的時空之流。萬有在這場所中呈現而未經區分、未有語言及思維架構的組織，也未有理論與偏見。人對天地的直接體悟，即始於這語言之前的「無名」狀態，

<sup>6</sup> 可以參見拙文〈有所「割捨」的牟先生——《「中國哲學」的牟宗三時代》自序〉，台北：《鵝湖月刊》四十七卷第五期，2021年11月。

<sup>7</sup> 關於自我救贖，唐先生用了一個「溫和的」表述：「自助」與「助人」（《生命存在與心靈境界》下，頁353）。筆者曾經反復誦讀《生命存在與心靈境界》書中唐先生敘述自己學思歷程的「本書思想之緣起」部分，情真真，意切切，自少年時代始而從無懈怠的感受、感通與探索追求，仁心與悲情同彰，亦常有「有志而未逮」的慨歎，迥異於時下學人們「道弘人」的自誇和賣弄。

<sup>8</sup> 梁燕城：《中國哲學的重構》，台北：宇宙光，2005，頁197。

<sup>9</sup> 同上注，頁214。

<sup>10</sup> 同上注，頁228。

所謂「無名，天地之始」可從這角度理解，這是無名與無知的狀態。這原始的心靈直接觀照，不單是西方哲學所重的知識論基礎，也是一切生活實踐的基礎。其「無知」不單是知識意義上的先於知識，而且也是實踐意義上的本來天真。<sup>11</sup>

竊以為，梁燕城相關論述尚缺少必要的分疏：他所謂「心靈的零點」有時是指混沌未開的「本來天真」或「原始天真」，以此解說道家的「無名，天地之始」是可以的，可是以此解說儒家「喜怒哀樂未發之中」，則似乎不妥。梁引述理學家李延平所謂「靜坐澄心，觀喜怒哀樂未發之前的氣象」和《莊子 知北遊》「非不答也，不知答也」，「黃帝曰：無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」<sup>12</sup> 無論是相對於儒家還是道家思想脈絡，這些都不屬於「原始天真」，而是屬於工夫修養的極高境界。《老子》所謂「如嬰兒之未孩」<sup>13</sup>，也並不可以直接等同於「嬰兒之未孩」；同樣，孟子所言「大人者，不失其赤子之心者也」<sup>14</sup>，也並不可以直接等同於「赤子之心」。先哲所表述都是經歷複雜後的「單純」。在梁燕城判教的「六種境界」中，「心靈的零點」出現在「道的境界」也說明了這一點。不過這並不是我們所要討論的問題。

梁燕城「天德境界」講的是仁心感通的宋明儒家境界。「上帝境界」講的是基督教信仰境界。其間關涉到梁燕城對於宋明儒「天人合一」說的某種「扭轉」——若沒有此種扭轉，則「即人即天」的「天德境界」已然足矣，不需要也容不下再「疊床架屋」，講「上帝境界」。就實質而言，梁燕城的「扭轉」在於把宋明儒的「天人合一」、「天人不二」，重新闡釋為某種天人之間「不一不二」的關係。

梁燕城以「情格」定位「天」（「上帝」）。「天為情格之體，其直接流現為仁的善情，則天之本質，不能不設想為具仁善之情格，故可云天有仁。」<sup>15</sup> 以「仁的善情」表述「天之本質」，旨在凸顯絕對超越者「仁善」且能夠與人相感通的方面。不過，梁燕城同時強調「天人之際」的另一個側面，亦即「天」「自存自在而超乎萬有整體之在其自己」的側面，如果援用《聖經》的表述，後一方面講的是天（上帝）的「自有永有」，「天之在其自己，其自覺性與情格性，原超越於萬有及創造性之上，為情格超越性（personal transcendence），是一切創性的主宰和創造者，可稱之為上帝。」<sup>16</sup> 就是說，「天」不可以全然轉化為「天理」「天道」一類功能性表述，「天之在其自己」具有絕對超越性。

這裡筆者有一個疑問：以「情格」界定「一切創性的主宰和創造者」的天或上帝，是否全面和允當？梁燕城說：「『情』是指其性質感受與感應性，可指『情懷』、『恩情』、『親情』等，但非能動搖的情緒，也非扭曲善之惡情，卻為無限真善美之情。此情暢流充塞於天地，為萬有的根源。同時又超越天地宇宙，有其獨特自存性，而不為純抽象的普遍天理，卻是一有自覺之無限存有，此名為『情格』。」<sup>17</sup> 「情格」凸顯上帝的大愛無疆和與人相感相通的方面，竊以為，這也關涉到對於傳統儒家「天」論的另一種闡釋。原則上，儒家是不從超越者（天）的層面講

<sup>11</sup> 梁燕城《中國境界哲學與境界神學》，頁 27。

<sup>12</sup> 同上注。

<sup>13</sup> 「眾人熙熙，如享太牢，如春登臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（《老子》第二章）「常德不離，復歸於嬰兒。」（《老子》第二十章）

<sup>14</sup> 《孟子 離婁下》。

<sup>15</sup> 梁燕城《中國境界哲學與境界神學》，頁 113。

<sup>16</sup> 同上注，頁 114。

<sup>17</sup> 同上注，頁 115-116。

「愛」的。所謂「天地之大德曰生」「天地生物之心」（或「天地以生物為心」）等等，講的都是（與淑世主義世界觀相關聯的）生成與秩序，而不是「愛」。朱熹說：「天之生物之心，無停無息。春生冬藏，其理未嘗間斷。」<sup>18</sup> 儒家所謂「愛」只能夠從人的方面講，從「親親」方面講，從人的現實存在及其社會關係方面講，「仁愛」乃是一種有限的、差等的愛。基督教的「愛」在社會層面有制度性的落實，這首先體現為基督教文明掩映下（面向社會弱勢群體的）多層次的、無所不包且無所不在的社會援助救護系統。歷史上儒家差等之愛在宗族背景下亦有某種程度的落實，宗族對於個體具有組織、協調、庇護、救助等功能，特別是在資助宗族新生代接受教育方面更義不容辭（這與「學而優則仕」、光宗耀祖的期待關聯在一起）。<sup>19</sup> 梁燕城以「情格」講「天」（上帝），不只是凸顯神的愛，而且把神聖之愛表述為某種「親情」感通（國人是習慣於把「愛」與「親」相關聯的）。問題在於：「情格」云者是否足以同時涵蓋上帝（天）的「全能」與「主宰」？即便是宋明儒家言「天」，「主宰」義也是不容否認的。朱子說：「天下只有一個正當的道理，循理而行，便是天。」<sup>20</sup> 這是以「理」說「天」，天被徹底功能化了。不過這並不是朱熹說法的全部，「莊仲問：『天視自我民視，天聽自我民聽，謂天即理也。』曰：『天固是理，然蒼蒼者亦是天，在上而主宰者亦是天，各隨他所說。今既曰視聽，理又如何會視聽？雖說不同，又卻只是一個。』」<sup>21</sup> 梁燕城意在對治那種關於「上帝」全然實體化的、孤懸超越的、冷冰冰的闡釋，他當然不會否認上帝的全能與主宰。在《易經的「神無方」與神學之「奧秘」理念》文中，他特別從「超越主宰性」角度討論傳統典籍中的「神」。<sup>22</sup> 《儒家仁學與恩情感通神學》文中，則把儒家之「天」表述為「有性情的主宰」。<sup>23</sup> 而「主宰」屬於「意志」的品格，竊以為或許以「情意格」表述「天」（上帝）更全面些。一個相關的問題是：「境界神學」主要是強調上帝與人的感通和愛，可是上帝信仰更關涉到對於絕對無限者的敬畏。並且對於現時代「無所畏懼」的中國文化而言（只是畏懼於權力和權勢），「敬畏」無論是相對於信仰和文化，都應當得到強調和凸顯。就總體而言，「境界神學」或許還是包含有太多宋明儒學或現當代宋明儒學的因素。

無論如何，梁氏關於「天」之「在其自己」的界定表明，天人之間不可以單純歸結於某種「即內在即超越」關係，「天」不可能在「人」（內在）的界域中展現其全副內涵，人性也不可能全然包涵神性。有了此種扭轉和釐清，也才可以在「天德境界」之上展開「上帝境界」。

「上帝境界」乃是向無限者敞開的境界，它不再是體現為某種（心靈的）自我實現，而是體現為「信仰」、「盼望」和無止境的「追求」。<sup>24</sup>

真善美之為內在，一切心靈境界本之而立。真善美之超越性，則心靈境界永不能靜止下來，永遠超出自身境界之限制，開放向未全被知的無限真善美本體，這是天德境界在人心靈中能不斷創造和超越的根據。<sup>25</sup>

<sup>18</sup> 《朱子語類》卷二十七。

<sup>19</sup> 現時代國人亦無妨把「仁者愛人」掛在嘴邊，可是一旦脫離小家庭的門檻，這實在是一個距離「愛」無限遙遠的社會。

<sup>20</sup> 《朱子語類》卷二十五。

<sup>21</sup> 《朱子語類》卷五十三。

<sup>22</sup> 梁燕城〈易經的「神無方」與神學之「奧秘」理念〉，溫哥華：《文化中國》，2011年第4期。

<sup>23</sup> 梁燕城〈儒家仁學與恩情感通神學〉，溫哥華：《文化中國》，2012年第2期。

<sup>24</sup> 「具『情格超越性』的宇宙主宰或上帝，其呈現為人生的境界，主要在心靈的信仰、盼望與終極之仁愛的追求上。」（梁燕城《中國境界哲學與境界神學》，頁115）

<sup>25</sup> 同上注，頁115。

心靈不斷自我超越向無限，並不具有過去回憶所產生的經驗為根據，也不具有理性知識去證明。卻是一種對不可知世界的投身，這投身是一信念，先相信有自身所知以外的無限領域，須超越現有情況去尋索。並由這信心產生一種盼望，盼望這超越過程可對無限的真善美有所理解，而得突破有限的理性與美善境界。<sup>26</sup>

這也是神人「互動」的過程。此所謂「互動」不僅關涉到上帝透顯於天地萬物和人的心靈之普遍啟示，而且關涉到「上帝臨汝」的特殊啟示，「上帝臨汝是超越情格天默默呈現的境界。這顯示上帝作為有情之真理，具有對人顯明自身的特性，這可稱為一種「啟示」。「啟示」是指真理主動向人心靈開顯自己，而不單是人去找尋真理。因真理具超越的情格，故本身即不僅為一無知覺的本體，卻是能和人有感應的有情天，故能主動呈現。」<sup>27</sup>

「上帝臨汝」關涉到「神聖的奧秘」，梁燕城以「被知的不可知者」(The known unknown) 表述此種奧秘的屬性。

上帝之可知性，能依祭祀禮儀而有所感應，也能在人生處境中有所感悟，呈現為無限之真善美。這是上帝之默現。……但上帝自身的情懷與思想，仍是不可知，當其臨在而被知的同時，也是顯明其奧秘不可知性，……由此而顯明人真實的命限，面對此無聲無臭的世界，人是無知，亦唯有人承認此無知，才知上帝之為被知之不可知者。<sup>28</sup>

當上帝臨在為「被知之不可知者」時，其被知性為無限之真善美，而不可知性則為深博之奧秘，這奧秘超乎真善美，但又貫乎真善美，超真善美者為一有情之「他者」，為「神聖」之深博奧秘，這形成神聖臨在的體悟，區分於美善的臨在。<sup>29</sup>

這裡存在一個實質性的區分：相對於宋明儒家，對於「神聖」的「體悟」即等同於「神聖」自身，所謂「東聖西聖，心同理同」表述的正是此種義涵。梁燕城「境界神學」則認為對於神聖的體悟不能夠等同於神聖自身，因為說到底，神聖自身乃是「被知之不可知」的「他者」，這關涉到「天」「人」「神」「人」之間的距離和張力，此種距離和張力是永遠不能夠消弭的，因為這關涉到人作為有限者的「真實的命限」，關涉到神聖奧秘和我們對於神聖奧秘的景仰和敬畏。

這其中的一個關節點是：心靈的自我超越與向無限者敞開的邏輯必然性和實踐必然性是什麼？梁燕城說：在經歷諸種「境界」，「然後對各境界之整體再反省，心靈即可明白自身之為有限，但因反省到自身之有限，即可超越其整體之界限，這超越諸境的追求，是心靈的無限超越過程。」<sup>30</sup> 這裡我們或許可以提出這樣的問題：為什麼儒家「聖賢文化」的心靈超越並沒有「反省到自身之有限」，而是落腳於「天人合一」，即人即天（即人即神）的境界？梁燕城說：

心靈這種無限超越自身的性質，是人不斷超越的本體根源。當心靈不斷超越，到超過

<sup>26</sup> 同上注，頁 116。

<sup>27</sup> 同上注，頁 117。

<sup>28</sup> 同上注，頁 121。

<sup>29</sup> 同上注。

<sup>30</sup> 同上注，頁 123。

其知識與智慧直覺可領悟和知道的界限時，就面臨深博之奧秘。此是人知識與智慧可以達至的盡頭以外，人至此如面臨一深淵，回頭照見各境界在後面，前面即為無盡的奧秘真理，面對這不可知，而又要求超越下去的話，則需一種躍向深淵的勇氣，及向無限奧秘真理完全開放，放下迷執任一境界的可能性。這躍向深淵而又完全開放的心靈，是所謂信仰（faith）。<sup>31</sup>

只是在筆者看來，「躍向深淵」的信仰似乎很難從心靈「無限超越自身的性質」方面得到解釋，否則的話，啟示救贖便仍然可以歸結於自我救贖。

梁燕城「境界神學」面臨的最大挑戰在於：一方面肯定心靈自我超越的無限可能性（這是傳統「聖賢文化」的核心意旨），另一方面亦指出「啟示」的介入乃是「信仰」的前提，信心出現的同時，是因其遇見了特殊的啟示，所謂啟示，是指終極的奧秘者主動向人的呈現，使奧秘的上帝與人心靈得以會面、對話、感通，而達互為內在的境界。啟示之所以可能，在終極真理本身有情懷，能主動向人溝通而揭示自己，當其未主動揭示時，僅呈現為「可知而不可知」的上帝，其可知性在其與自然萬有及各重境界中的默默呈現，另一面則是終極奧秘。當其主動揭示時，則與人有交往感通。<sup>32</sup>

這背後有自我救贖與上帝救贖兩大傳統根本不同的預設。梁燕城說：

聖人是心靈開放者，故能感通於天地，與天地萬物為一體，參贊天地之化育。這絕不是說聖人具上帝一樣的無限心，卻是其心虛靈，故能感通於無限。若視聖人或佛是無限，即將有限的人絕對化，自然會產生境界的迷執，而成魔性的真理，其實這是基於虛妄情識而立的理論。二千多年來，中國歷史中常有造神運動，對皇帝或教主歌功頌德，來自將自我無限化的魔性真理。如聖人或佛均非無限，則人人可成聖成佛之論，就是正常的修養實踐，而非視人為神、為偶像的迷執。<sup>33</sup>

這只能夠屬於對於儒家「聖人」說的重新闡釋。儒家視域中的聖人當然具有「無限心」，牟宗三更是援入後康德德國觀念論的絕對理性來闡釋此「無限心」。「聖人」是在「即人即天」（即人即神）、無限圓滿的涵義上被貞定的，否定「聖人」的無限性，則儒家「道統」便無從落實；「聖人」意味著「立人極」，而「人極」之外並無「天極」「神極」，否則「天人合一」便無從談起。<sup>34</sup>「天者，高之極也；地者，下之極也；日月者，明之極也；無窮者，廣大之極也；聖人者，道之極也。」<sup>35</sup>「聖賢文化」便是「人而神」的文化，「肉身成道」的文化；在現時代，我們也只能夠企望「肉身成道」的文化不至於淪落為「肉身即道」的赤裸裸、光禿禿的（以權勢崇拜為核心的）「肉身」文化。

試圖聯結「聖賢文化」與基督信仰，首先還是需要某種根本性的「扭轉」，梁燕城的「境界神

<sup>31</sup> 同上注，頁 128。

<sup>32</sup> 同上注，頁 129。

<sup>33</sup> 同上注，頁 56。

<sup>34</sup> 「人即可以當下合內外之心境，而通上下之天地，以成其立人極，亦貫天極與地極，而通三才；故得為大中至正之聖教，而可以一神教之接凡愚、佛教之接智者，並為其用，而亦與之並行不悖者也。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》下，頁 268）「一神教」只適用於「接凡愚」，佛教可以「接智者」，而只有「立人極」者，才稱得上「大中至正之聖教」。

<sup>35</sup> 《史記 禮書》。

學」無疑貫通著此種扭轉的嘗試，只是在筆者看來，梁先生似乎還是不免對於二者之間的相融相通看得重了一些。關於「聖賢文化」的扭轉首先關涉到否定「人雖有限而可無限」（牟宗三語）一類基於傳統的預設。<sup>36</sup> 筆者欣賞梁燕城「命限」一語。「命限」亦即人與生俱有的並且不可以（全然）超越的限定（有限性）。這限定關涉到人的感性存在，人（通常是無可選擇）的生長環境，歷史、文化、世界觀（任何「世界觀」都同時意味著一種限定，乃至於「偏執」），等等。這「命限」既是個體的，也是人類的。人們可以從不同的角度談「命限」。康德、海德格爾都是立足於兩種直覺/直觀（感性直覺與智的直覺/感性直觀與理智直觀）的區分談「命限」。牟宗三與黑格爾相近，都是把人的認知和精神活動的有限性歸結於感性與知性認識形式的有限性，黑格爾通過肯定「理性」的無限性和上帝的全然可知而在「實體即主體」的意義上突破「精神」的「命限」；牟宗三則通過肯定「人可有智的直覺」而消解了康德所釐定的人與上帝之間的界限。牟氏「道德的形上學」也是典型的「在場的形上學」，在絕對自我意識（本心性體）的光照下，超越、絕對、神聖、奧秘者全然成為某種「在場」的「朗現」，超越者也被徹底主體化、內在化了，「上帝只有當祂內在化而為無限心以為吾人之體，或無限心即是上帝時，祂始能彰其用。因彰其用，祂始能成為具體而真實，朗朗如在目前，吾人可與之觀面相當。」<sup>37</sup> 「耶教認上帝為無限的存在，認人為有限的存在，於耶穌則視為『道成肉身』，是上帝底事，而不視為耶穌之為人底事，如是，遂視耶穌為神，而不視之為人，因而亦不能說人人皆可以為耶穌。此則便成無限歸無限，有限歸有限，有限成定有限，而人亦成無體的徒然的存在，人只能信仰那超越而外在的上帝，而不能以上帝為體，因而遂堵絕了『人之可以無限心為體而可成為無限者』之路。」<sup>38</sup>

這裡有必要提及卡爾拉納的相關說法。

「人——一個在所有思想和行動中都在對『在』發問者，他在其問中總是肯定『在』的可問性和照亮狀態，儘管『在』對人仍具有可問性。人只要肯定他的此在，而且由於他在生存所具有的人類特點上必須肯定他的此在，他便可能肯定這種可問性和照亮狀態。」<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 梁燕城批評牟宗三：「智的直覺本不是中國哲學的概念，卻來自康德。康德認為這是上帝無限心才有的直覺，可照見物自身。牟宗三先生認為中國哲學設定人是『有限而可無限』，本體上具無限心，故可從實踐修養中使智的直覺呈現，而能照見『物自身』。牟先生這種從康德的架構來撐起中國哲學之用心良苦，但其架搭出的體系，其始點仍是基於『主—客』對立的區分，從主體去建立人是『有限而可無限』的設定。而依此區分所作的任何理論努力，都可以形成理論的偏見。而康德所『智的直覺』概念，是對應於理論上的現象與物自身的區分，指出上帝才有這直覺，牟宗三認為人具有上帝的『智的直覺』，即有無限心，通過修養而呈現這無限心，起現為悟道之本體根源，即可破知識與理論的執著，而見『物自身』。牟宗三這哲學體系，也是由執著的理論構搭出來，而後又破理論，卻非先于理論的原初的無偏見狀態。」（梁燕城《中國境界哲學與境界神學》，頁 28）「智的直覺」是超越主、客區分對立的（對於上帝而言無所謂主、客區分對立），不過牟宗三先生所謂「智的直覺」的確是由主、客區分對立的架構逼顯出來，更重要的還在於它是基於「人雖有限而可無限」（「無限心」）的預設。梁亦批評牟宗三的「良知坎陷」說：「心靈運用概念掌握萬有時，是為主體，而萬有的呈現，則被概念所界定，為與心靈不同的客觀性客體。至此階段，本來為整體之兩面的本真直觀與生活世界，就被劃分為主體與客體兩個世界。這是人心直觀後的反省，同時運作語言以賦予事物意義的過程，形成主體客體的區分，是順本真而成的正常賦予意義活動，不能稱為牟宗三所謂的『良知的坎陷』。因這過程並不存在『坎陷』的意思，更不能描述為良知運作而產生的坎陷。」（同上注，頁 36）牟氏「坎陷」說，是針對傳統「聖賢文化」而立論，其所處理的問題關涉到在「實踐」優先和籠罩的前提下客觀知識論如何可能，順延傳統「聖賢文化」的方向的確開顯不出客觀知識論。

<sup>37</sup> 牟宗三《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》卷二十一，頁 469。

<sup>38</sup> 同上注，頁 467-468。

<sup>39</sup> 卡爾拉納《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，朱雁冰譯，北京：三聯書店，1994，頁 95。

「肯定『在』的可問性和照亮狀態」，亦即肯定人作為「精神」的無限性和開放性方面，這同時也關涉到人向上帝敞開和接受啟示的可能性；<sup>40</sup> 可是從另一方面說，「既然他必然發問，他便肯定了他自己與其偶在性相應的有限性；既然他必然發問，他對自己的偶在性的肯定便是必然的。」<sup>41</sup> 我們知道這是康德的看法，無限者是不需要「發問」的。「上帝對於人而言——從人的精神的實際認識能力方面看——總是一個未知者。此外，人們無法證明，直接面見上帝是人的與生俱來的天性目的。」<sup>42</sup> 要知道，認為人可以與無限者「覲面相當」，乃是儒家特別是陸王心學最重要的肯斷，而在現當代儒學發展脈絡中，這個肯斷便是通過研究者們千百次重複的熊十力當年「良知是呈現」的一段陳述而放大地彰顯出來。<sup>43</sup>

因為人在綻出之中超越其有限而經驗著無限的神秘主義的（通常為夜晚綻出式的）體驗，在這裡被看成是優於和超逾啟示之言的一種體驗，它並不是為恩寵剷除藩籬而開闊視野，進而去認識一切並非神話般地閉鎖於單純範疇之內的啟示之言。……假定我們將關於有限精神之絕對超驗的命題納入一種純自然的神秘主義範疇，那麼上帝用自由之言表達的啟示從一開始便為一種人自己所能達到而且也更深刻的認識超過了。於是，絕對超驗儘管不至與一種思辨性的認識（Gnosis——它在某種程度上是理智所具有的清醒的白晝神秘主義）的絕對哲學合流，但卻陷入一種黑夜綻出哲學的神秘主義之中了。然而，這兩者對上帝自由啟示之可能性有著同樣的破壞性後果。<sup>44</sup>

於是，啟示也許就是哲學家的上帝的行為，而非亞伯拉罕、以撒和雅各上帝的行為。啟示的全部內容大概至少從原則上看都不得不是可以轉換的，即轉換成從人的先驗結構之中可以推導出來的知識，至少不得不轉換成償還給人的天性結構的知識。啟示也許不過是哲學的前階；用黑格爾的話來說，只是絕對精神在人身上突發出來的、處在表象階段的知識，這樣一種知識必須轉變成絕對知識，在這種絕對知識中有限精神將以概念形式意識到它與無限精神的統一。<sup>45</sup>

「啟示」（姑且稱之為「啟示」）已然蘊含於人的本質的「先驗結構」之中，問題也只是在於如何使之成為「呈現」（綻放），因而每個人在本來意義上都是潛在的「上帝」，這正是儒家「聖賢文化」最核心的內涵。特別值得注意的是：這樣一種思想形態在現時代正演化為某種感覺良好的、自我稱聖且沾沾自喜的誇誇其談。

以一種「連續性」的思考方式泯滅神人之間的界限，乃是中國傳統思想最顯著的特徵。這裡我們不能夠展開論述相關問題。有一點是確定的，中國現時代的文化危機首先是倫理危機，導致危機的原因並不只是在於社會變革的層面，明代心學以下自我完滿的心性結構完全封閉了向「他者」敞開的可能性，不能不說也是深層原因之一。認為無限者可以全然朗現於全能而絕對

<sup>40</sup> 「人是對『畢竟在』的絕對開放，或者用一個詞來說，人即精神。對『畢竟在』的超驗性是人的基本質素，我們以此表述了我們形而上的人類學的第一個命題。」（同上注，頁 58）

<sup>41</sup> 同上注，頁 96。

<sup>42</sup> 同上注，頁 93。

<sup>43</sup> 牟宗三先生追憶：「三十年前，當吾在北大時，一日熊先生與馮友蘭氏談，馮氏謂王陽明所講的良知是一個假設，熊先生聽之，即大為驚訝說：『良知是呈現，你怎麼說是假設！』吾當時在旁靜聽，知馮氏之語底根據是康德。而聞熊先生言，則大為震動，耳目一新。」（牟宗三《心體與性體》第一冊，《牟宗三先生全集》卷五，頁 184）

<sup>44</sup> 卡爾·拉納《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，頁 85。

<sup>45</sup> 同上注，頁 80。

的自我意識（自由無限心），從而徹底消解了超越與內在之間的張力，使得自我意識失去任何外在的限定；此在末流那裡，更是流失於某種以「天」「道」「神」自居的洋洋自得。這是當代中國思想文化闡釋和發展的核心問題。中國思想文化的發展首先需要正視人的有限性，正視人性的有限、卑污，凸顯超越與內在之間的張力。「君子之心，常存敬畏。」<sup>46</sup>「『敬』之一字，萬善根本，涵養省察，格物致知，種種功夫，皆從此出，方有據依。」<sup>47</sup>「敬，只是一個『畏』字。」<sup>48</sup>「然敬有甚物？只如『畏』字相似。不是塊然兀坐，耳無聞，目無見，全不省事之謂。只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。」<sup>49</sup>需要指出的是：「敬畏」應當包括拒絕承認「人可有智的直覺」一類「知」的圓滿或曰「知」的自滿自足，絕對無限者不可能在人的自我意識中成為某種全然「在場」的「朗現」，祂一定具有某種隱秘、奧秘和（作為他者的）異質性，否則超越者就已然被主體涵攝和內化，與主體同質、同一，「內在」與「超越」的區分也無非是自我意識限度內的某種拉扯——人們或以為如此這般，適可以方便於玩玩「境界」。克爾凱郭爾有一段深刻的表述：

一小點兒「蘇格拉底的」無知性。讓我們永遠也不要忘記，然而又有多少人曾經真正知道了這個或者想到過這個呢，讓我們永遠也不要忘記，蘇格拉底的無知性是一種對神的敬畏和崇拜，他的無知性是以希臘方式出現的「猶太教的東西」：對上帝的敬畏是智慧的開始。讓我們永遠也不要忘記，正是出於對「那神聖的」恭敬，他才是無知的，他盡一個異教徒所能夠做到的，作為審判者守望著上帝和人之間的邊界線，警戒著保持鞏固他們之間的「質之差異性」的深淵，介於上帝和人之間，使得上帝和人不至於如此以哲學的方式、以詩歌的方式等而融合為一體。看，為此蘇格拉底是無知者，並且為此神聖將他認作是最有知者。<sup>50</sup>

在經歷了長期對於神聖超越價值的褻瀆和「人定勝天」一類的灌輸，「無所畏懼」的「放辟邪侈」成為某種常態之後，如何重塑國人的「敬畏」之心，使人們（首先使士人們）真正認識到「人不單不能等如上帝，也不可自稱代表上帝。面對絕對真理，人是終極的有限」。<sup>51</sup>這無疑是一個艱難的課題。

## 五、結語

啟蒙運動後，「世界」似乎被兩重化了：一方面「祛魅」的世俗世界失去了神聖光環的籠罩，成為某種只是服從於機械因果律的、經驗的「物理世界」；另一方面，上帝的（信仰的）世界則成為純粹彼岸的「奧秘」。黑格爾試圖運用他龐大的理性思辨體系重建人與上帝的內在關聯。作為西方近代理性主義巨擘，在黑格爾那裡，「理性」升騰到上帝的高度，上帝在「理性」（精神）中全然向人敞開，「『神聖的智慧』，就是『理性』，永屬同一，沒有大小之分。」<sup>52</sup>「理性乃是神向人啟示其自身的精神場所。」<sup>53</sup>「『理性』是那個以完全的自由自己決定自己

<sup>46</sup> 朱熹《中庸章句集注》。

<sup>47</sup> 朱熹《答潘恭叔》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十。

<sup>48</sup> 《朱子語類》卷十二。

<sup>49</sup> 同上注。

<sup>50</sup> 《克爾凱郭爾文集》6，京不特譯，北京：中國社會科學出版社，2013，頁516。

<sup>51</sup> 梁燕城《中國境界哲學與境界神學》，頁54。

<sup>52</sup> 黑格爾《歷史哲學》，北京：三聯書店，1956，頁53。

<sup>53</sup> 黑格爾《小邏輯》，賀麟譯，北京：商務印書館，2009，頁38。

的『思想』。」<sup>54</sup> 理性與信仰達成和解，這也是理性至高權威下哲學與神學的和解<sup>55</sup>，同時也是「天國」與「塵世」的和解，「世界歷史」便是「上帝計畫的見諸實施」，「『理性』支配著『世界』的這個思想—同我們所熟知的一種應用的形式，就是宗教真理的形式有連帶關係：這種宗教的形式，就是世界並不聽憑於偶然的原因和表面的變故，而是有一種神意統制著世界。」<sup>56</sup> 就總體而言，黑氏所開顯的也是一條「人而神」的路徑，儘管理論形態與儒家「聖賢文化」迥然不同。「理性」體現了人性與神性的統一，面向「理性」（精神）全然敞開的上帝，不再具有彼岸性，也不具有相對於「理性」的任何「奧秘」。基督教信仰也全然內在化了。<sup>57</sup> 值得注意的是，黑格爾神聖意志的歷史觀在東方則導致了空前的災難：權力意志取代神聖意志，千百萬人的苦難和犧牲在某種披著歷史目的論外衣的權力意志的籠罩下被合理化和常態化。

那麼儒家如何呢？它的「中道」智慧是否可以彌合神聖與世俗之間的斷裂呢？「內在超越」難道不是理想的路徑？應該說，歷史上儒家思想缺少傳統基督教世界那種上帝與人、超越與內在、神聖與世俗之間的張力結構—其間的張力是不可以全然消解的，因為關涉到人與神之間不可逾越的本質劃界。儒家所謂「極高明」與「道中庸」之間並不存在根源性的內在張力，「極高明而道中庸」說到底大抵是歸依於「這個世界」中的左右逢源，進退有度，「從容中道」，成就一種老道、圓融的世俗智慧，這也是今天頗為流行的古裝影視劇所彰顯的主題。進入現時代，一種缺乏超越性引領和規範，單純聚焦於入世、用世（無論是以「內聖外王」還是「學而優則仕」名義）的文化傳統，更是淪為以權力和權勢崇拜為中心的極端世俗主義。

作為曾經長期浸染於儒家思想脈絡而最終皈依於基督信仰的學者，在基督教神學與中國傳統文化的溝通融合方面，筆者不似梁燕城博士那般樂觀。無論如何，對於梁先生「境界神學」，筆者在理論上樂見其成，上文也特別在宏觀視野上指出此種神學取向所關涉到的問題及其特殊性。中國思想文化特別是儒家思想文化的核心，說到底並不是「超越性」視域中的「天」論、「道」論、「天道」論，而是與心性論相統一的「境界」工夫論，「境界」工夫論的背後則是淑世主義的世界觀和自我救贖的信念。在傳統思想中廣積學脈、結穴深厚的相關議論和成果中，亦可以找尋到通向基督教信仰的路徑嗎？如果這個扭結真正得以解開，取得某種「柳暗花明又一村」的功效，無疑意義重大。而對於傳統文化的現代闡釋而言，則關涉到如何對於「聖賢文化」的精神成果有所繼承的同時，又不至於陷入「道弘人」<sup>58</sup>的造勢與「無所畏懼」的寡頭人文主義或權勢功利主義的狂妄。

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。

<sup>54</sup> 黑格爾《歷史哲學》，頁 51。

<sup>55</sup> 克爾凱郭爾的批評切中要害：「黑格爾最危險之處在於他篡改基督教—以使它和他的哲學相一致。」（《克爾凱郭爾日記選》，晏可佳 姚蓓琴譯，上海社會科學出版社，2002，頁 121）「神學痛苦地坐在哲學的窗邊，巴望著哲學的惠顧，向哲學大獻殷勤。」（克爾凱郭爾《恐懼與顫慄》，一謀等譯，北京：華夏出版社，1999，頁 28）

<sup>56</sup> 黑格爾《歷史哲學》，頁 51。

<sup>57</sup> 「上帝已經在基督教宗教裡啟示了祂自己，就是說，祂已經使人類瞭解他是什麼，祂再也不是一種隱藏的或者祕密的存在。……那種以上帝的啟示為原始的基礎，並且從上帝的啟示後而有的思維精神的發展，最後必然進展到一個階段，就是擺在感覺和想像的精神前面的東西，也可以用思想來理解。終究有一天，人們會理解活動的『理性』的豐富產物，這產物就是世界歷史。」（黑格爾《歷史哲學》，頁 53）

<sup>58</sup> 《論語 衛靈公》：「子曰：『人能弘道，非道弘人。』」

## 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，則為入之道，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，人亦需格外物窮理以修心盡性。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》。

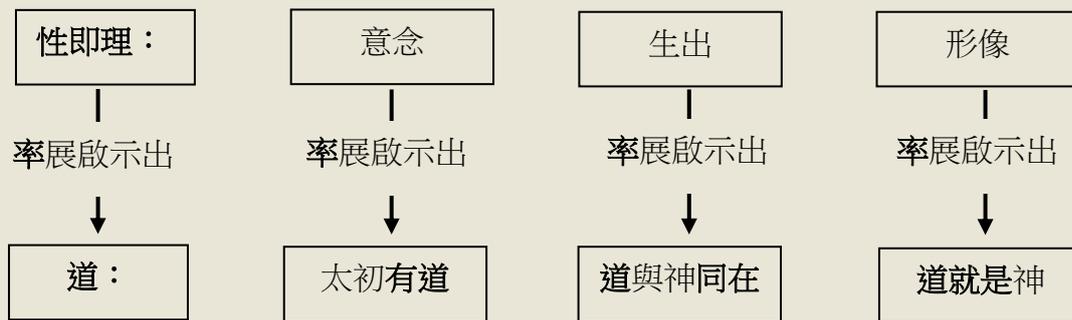
<sup>47</sup> 陳來，《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2003），158。

<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。

## 從宏觀與微觀對比 反思東亞與西亞孝道

楊應正

對聖經本質的理解決定了解經的原則。聖經原是上帝子民對上帝作為及對其信仰的見證文字，信徒對上帝的信仰即建基於其所經歷的事件之上。換言之，聖經所記載的是祂的故事（His Story, History）讓其子民在自身的生命故事中去信仰、信靠祂——父上帝。

### 宏觀檢視—西亞孝道神學

道成肉身的神子耶穌救贖並解放了心靈被罪捆綁的子民，猶如舊約時期上帝解放百姓，讓百姓在經歷中認識、信仰天父上帝，並感恩於其拯救。

在信從上帝的子民心中，其天父愛子愛民的胸懷展現無遺，耶穌的大孝精神更彰顯無邊，這激發子民肩負使命，學習愛神愛人。愛神愛人按聖經核心價值言，等同孝天孝親，乃至修齊治平。關於上帝是父的觀念，神學家楊牧谷指出，上帝本性即是父(Fatherhood of God)，此觀念乃顯明於耶穌教訓中。上帝是一國之父上帝亦是信徒父上帝，此乃啟示自耶穌內在生命。耶穌在禱告中稱上帝為阿爸，亦邀信徒稱上帝為「我們的父」<sup>1</sup>。上帝既是父，回歸其懷抱，與之親密乃天之經地之義也！

信徒稱上帝為父的相關經文在新約中極為普遍，例如登山寶訓中耶穌說：「締造和平的人有福了！因為他們必稱為上帝的兒子。」（太 5:9）又如主禱文提及上帝是信徒的天父：「你們所需要的，你們的父早已知道了。所以，你們要這樣禱告：我們在天上的父：願人都尊你的名為聖。」（太 6:8, 9）

以天人合一為目標者，必邁向大孝境界；畢竟，以天為父者自然高度關懷地上天國大業，以致對雙親關懷顯得少，正如以國為忠者，其所關心者必以國為重，以致超越對家所關懷的份量，此乃儒家大孝精神。與儒家精神類似，福音書中亦多處提及輕小孝重大孝，如：馬太福音 4:18-22, 19:21, 29 等經文。然而，此等經文一般被認為是「不孝」，是敏感經文。

這裡將經文摘要如下：

馬太 4:18-22——<sup>18</sup> 耶穌在加利利海邊行走，看見弟兄二人，就是那稱呼彼得的西門和他兄弟安得烈，在海裡撒網，他們本是打魚的。<sup>19</sup> 耶穌對他們說：「來跟從我，我要叫你們得人如得魚一樣。」<sup>20</sup> 他們就立刻捨了網，跟從了他。<sup>21</sup> 從那裡往前走，又看見弟兄二人，就是西庇太的兒子雅各和他兄弟約翰，同他們的父親西庇太在船上補網，耶穌就招呼他們。<sup>22</sup> 他們立刻捨了船，別了父親，跟從了耶穌。

馬太 19:21, 29——<sup>21</sup> 耶穌說：「你若願意做完全人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上；你還要來跟從我。」<sup>29</sup> 凡為我的名撇下房屋或是弟兄、姐妹、父親、母親、兒女、田地的，必要得著百倍，並且承受永生。」

<sup>1</sup> 楊牧谷《當代神學辭典》上冊，(台) 校園書房出版社，1997 年，第 402, 403 頁。

大孝的真義是，為他人與國度需要，放下自我獻上生命，輕省跟隨天父行大使命。

綜上，聖經所詮釋的信仰乃建基於生命經歷，在經歷中認識上帝是父，學效其藉獨子形象耶穌愛神愛人的典範，以孝天（大孝）之道學孝親（小孝），同時以踐行大孝為終極目標。一語概括：在生命中認識、信靠天父，孝天孝親並奔赴大孝大使命。

### 宏觀檢視—東亞孝道哲學

關於「天」與「上帝」的爭議與論述。無神論者認為「天」乃人類給物質天的一種心理投射，此言是否真理？

醉心於中西文化融合的台灣哲學家項退結指出，孔子所云之「天」是有情意之天。戰國時因道家影響，有情天變成了自然天，其關鍵人物荀子不信有情天，影響了漢以來二千多年的儒家天觀<sup>2</sup>。

第二代新儒代表人物之一唐君毅說：「我有生命，天地即不能為塊然之物質。我有精神，則天地不能為無精神之生物。」<sup>3</sup> 因此我們當以客觀的精神歸回至先師孔子對「天」原意，始不致誤解誤判，以免有虧於先師的信仰精神。

關於宗教哲學與文化價值。中華傳統倫理乃宗法、血緣、政治三者統一，將此三者合為一乃孝。從宗教與哲學角度言，孝具有祖先崇拜，追求永恆的宗法性、人文性的宗教意義。儒學主要精神是仁學，仁學則由孝道出發，因此孝道可謂中華文化的核心。

中國孝文化為解決生命之所源、所歸、所續問題而形成一種宗教。既言祖先父母為生命源頭，祖先的至高源頭則有待進一步尋求；唯其如此，始可飲水思源再思終極源頭。按唐君毅所言<sup>4</sup>：「我有生命，天地即不能為塊然之物質。我有精神，則天地不能為無精神之物。」推理之，生命大源頭必然是天。第三代新儒代表人物之一劉述先亦斷定，孔子不缺宗教情懷，而孔子反對流俗宗教向鬼神祈福，並不能推論為孔子力主人文主義<sup>5</sup>。

第一代新儒代表人物梁漱溟一方面強調靠自力不靠他力，不需宗教；另一方面，又提出「精神上若有所寄託，倫理有宗教之用」<sup>6</sup> 對梁而言，倫理成了宗教替代品；這意味人在潛意識裡需要宗教。羅伯特·貝拉（Robert Bellah）與第三代新儒代表人物之一杜維明指出「無神論也是一種宗教」<sup>7</sup>，梁亦不否認「人類文化都是以宗教開端，且每依宗教為中心。」<sup>8</sup>

關於孝道發展及其社會意義。祖先崇拜及孝道觀萌芽於母系氏族時期，但祖先崇拜的觀念

<sup>2</sup> 項退結《中國人的路》，台灣東大圖書股份，1988年，第182頁。

<sup>3</sup> 轉引自項退結《中國人的路》，台灣東大圖書股份，1988年，第334頁。

<sup>4</sup> 轉引自項退結《中國人的路》，台灣東大圖書股份，1988年，第334頁。

<sup>5</sup> 劉述先 - 儒學人物-國際儒學網 [www.ica.org.cn](http://www.ica.org.cn)。

<sup>6</sup> 梁漱溟《中國文化要義》，上海人民出版社，2011年第2版，第103,86頁。

<sup>7</sup> 北京大學新聞網：[theory.people.com.cn/GB/16203719.html](http://theory.people.com.cn/GB/16203719.html)。

<sup>8</sup> 梁漱溟《中國文化要義》，上海人民出版社，2011年第2版，第93頁。

則待到父權制時期始確立。古人以生殖崇拜與祖先靈魂觀念相聯繫，認為祖先給人帶來生命，也主宰著人的命運，於是產生了祭祖孝祖的行為，可見孝道產生於生殖崇拜和祖先崇拜。

從「孝」的異體字和原始字形觀之，「孝」傳達男女交合、生育的資訊，這是原始儒學精神，說明孝的本質是生命繁衍<sup>9</sup>。按西周金文及相關文獻，孝即是以向祖先祭祀求子為宗旨，以延續、繁衍生命<sup>10</sup>。儒家的根本乃源自男根崇拜，因此婚而有後並按時祭祖即是最大孝道。這可見於龍山文化和齊家文化遺址裡所出土的陶祖和石祖，其造型如男性生殖器，而甲骨文和金文中「祖」的字形像男根，「祖」從「示」從「且」<sup>11</sup>。

殷商所祭祀的核心對象是祖先，因為殷人認為，先祖死後，可配天也可稱帝，並降災賜福，向先祖禱告即讓先祖扮演向上帝祈求的中介角色。殷商時期農業的生產形式是集體耕作，因而氏族血緣關係穩固，形成個別家庭的父權依附在宗權之下，以致個體關係的孝道不太明顯，因此孝道的主要對象是共同宗族的先祖，而非自家的父輩祖輩，這使得「善事父母」的孝道在當時僅處於萌芽階段。到了春秋時期，隨著孝道觀念的強化，對祖宗神的祭祀始成為古代主導性的全民宗教。

中國傳統孝道的基本含義早在殷商時期已產生了，周人繼承了殷人的孝道，並且進行了創造性的發展，使孝道在西周時期確立起來。西周末期，隨著天命觀趨向不穩定和宗法制度走向沒落，孝道觀念也從拜祭祖先為主的觀念轉向以善事父母為主。天高於祖先是西周的新觀念，與殷人帝祖合一的觀念不同。

周人在繼承殷人孝道宗教意識的基礎上，加以改造和發揚，給以注入了倫理和政治價值。周人為中國孝道觀奠定了意識形態的根基。但若言殷人敬拜祖先一元神則有其矛盾，其實殷人宗教猶如周人所認知的，是二元、多元宗教。

西周東遷之後，天下戰亂，道德上禮樂不興，價值淪落，於是一股新思潮開始孕育。在神民關係上，原為俯首稱「神」的子民倒過來變成了主。春秋時期，隨著人文意義的孝道提升，敬養父母的觀念也跟著發展。孔子對春秋時期禮樂壞崩的局面極其痛心，於是以拯世救民為己任，極力復興周文化，尋求由仁復禮，實現社會的有序運作。

孔子對春秋時期的社會新思潮作了歷史性總結，創建了一個仁禮結合的倫理體系，竭力讓周禮復興。儒家道德哲學的核心和基礎分別為「仁」及「孝」，其內在精神是相通的。一言概括，孝道是孔子倫理學說的起點和立足點，仁則是其終極目標<sup>12</sup>。

孔子之後，孟子和荀子從不同角度、不同層面推動孝道進一步發展，形成更系統性更全面性的理論體系。孟子以親親原則為核心，對孝道進行系統的論證，使孝道更加哲理化和世俗化。其理論基礎是性善論。孟、荀一說性善，一主性惡，出發點迥異，但最終指向是一

<sup>9</sup> 王長坤《先秦儒家孝道研究——儒釋道博士論文叢書》，巴蜀書社，2007年，第26頁。

<sup>10</sup> 王長坤《先秦儒家孝道研究——儒釋道博士論文叢書》，巴蜀書社，2007年，第27頁。

<sup>11</sup> 王長坤《先秦儒家孝道研究——儒釋道博士論文叢書》，巴蜀書社，2007年，第24頁。

<sup>12</sup> 朱嵐《中國傳統孝道思想發展史》，國家行政學院出版社，2011年，第72、79、85頁。

致的，都是要完善並論證儒家孝道的合理性、普遍性、永恆性，為新興地主階級的確立和鞏固封建統治服務<sup>13</sup>。在荀子看來，不以君、父之是非為是非，而是以道義為行為標準，以免陷親於不仁不義，這是真正「大孝」。漢代實行「以孝治天下」，豐富和拓展了孝道的理論內容，使孝文化更加適應社會，進而使孝道延續兩千年。

### 「儒家聖經」孝道結合美景

在進入微觀對比之前，這裡根據《周易》、《禮記》、《論語》、《孝經》四經整理出儒家孝道基本內涵，並配合「摩西五經」以及耶穌的大孝精神，嘗試歸納、提出如下「東西新孝道結合美景」新芻議。

以謙卑精神仰望浩渺天空，可見其背後的無限力量；既降服讚歎其超然智慧，當能愛戴雙親。這是孝道（從小孝延申至大孝）的終極價值及大前提（參《周易》闡述）。

因此，人當憑「禮」所當有的奉獻心來到生命大源頭——道，以尋求天人合一，讓大道運行（「禮運第九」）；藉以定親疏判是非，講信守義，在言行上趨向禮的境界（「曲禮上第一」）。尤有進者，當國難當前當赴難就義，其義乃大於孝親之義（「郊特牲」）——天下為公也（「禮運第九」），此即儒家孝道最高要求——犧牲小我完成大我也（《論語》）。

孔子說：上受上天的仁慈，自然實行孝道。人當取法於天地（《孝經》「三才章第七」）。如此，儒家孝道的宗旨與道路——修身、齊家、治國、平天下——可期矣！

憧憬東西新孝道美景——面對著創造浩瀚宇宙背後的無限源頭與大能，人作為受造者當謙卑、降服，並領受由形上至形下的特殊啟示者道成肉身作為祭品，向天獻上生命，以公義與愛歸順、信從之，從而孝從地上的雙親，進而有望邁向修身、齊家、治國、平天下的境界（《禮記》四十二篇），換言之，在降服源自天的真理的前提下，我家蒙福，萬家亦蒙福（創12:2）。

在此新孝道新定義及其原則下，嘗試作以下微觀對比，藉以進行對話與反思。

### 微觀對話——東西孝道互讀互釋

近年，學界已逐漸放棄預先在理論上設定對話模式的做法，而開始尊重各宗教的經典，即通過「比較經學」進行經典互讀互釋的方式，以期達到宗教對話、學習和反思。閱讀彼此經典是底層工作也是頂層工作。

以下即從儒家四經典（儒家經典乃普遍啟示下的真理）中各選摘 2 段（共 8 段）相關新孝道定義的經文，針對經文作譯解，然後個別與聖經（聖經乃特殊啟示下的真理）中有一定類同性的經文作對比。

所列聖經相關孝道的經文重點分別為：1.耶穌上十架前向父禱告交待。2.對付惡待孤寡窮人者。3.謙卑寡欲全然奉獻。4.學效天父完全，愛敵做祂好兒女。5.孝敬父母。6.盡心、盡

<sup>13</sup> 朱嵐《中國傳統孝道思想發展史》，國家行政院出版社，2011 年，第 106 頁。

性、盡意愛天父愛人。7.小孝源自大孝。8.小孝讓予大孝。

但若按聖經神學反思，其排序當為如下所列：(右邊碼為原序，見上。)1.(3)謙卑寡欲全然奉獻。2.(4)學效天父完全，愛敵做祂好兒女。3.(7)小孝源自大孝。4.(5)孝敬父母。5.(6)盡心、盡性、盡意愛天父愛人。6.(2)對付惡待孤寡窮人者。7.(8)小孝讓予大孝。8.(1)耶穌上十字架前向父禱告交待。

## 1. 《周易》

**1.1 乾卦 2.14**：陰雖有美，含之，以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道無成，而代有終也。

譯解：陰性角色雖有美好條件也要隱藏起來，以這種態度跟隨君王做事，不敢成就什麼功業。這是地的法則，妻的法則，臣的法則。地的法則並不成就什麼，只是代替天去完成好的結局。

### 對比

約翰福音 17:1, 4：「臣道」——耶穌上十字架前向父禱告交待。(嘗試對應)<sup>1</sup> 耶穌說了這些話，就舉目望天，說：「父啊，時候到了，願你榮耀你的兒子，使兒子也榮耀你；……<sup>4</sup>我在地上已經榮耀你，你交給我做的工作，我已完成了。」以弗所書 5:22-24：「妻道」——妻對夫關係。(嘗試對應)<sup>22</sup> 作妻子的，你們要順服自己的丈夫，如同順服主。<sup>23</sup> 因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭；他又是這身體的救主。<sup>24</sup> 教會怎樣順服基督，妻子也要怎樣凡事順服丈夫。

**1.2 乾卦 14.3**：《象》曰：火在天上，大有。君子以遏惡揚善，順天休命。

譯解：《象傳》說：火在天的上方，這就是大有掛。君子由此領悟，要抑制邪惡、顯揚善德，順從上天所賦予的美好使命。

### 對比

出埃及記 22:21-24：「順天休命」——順服上帝訓言：對付惡待孤寡窮人者。(嘗試對應)

<sup>22</sup> 不可苛待寡婦和孤兒；<sup>23</sup> 若你確實苛待他，他向我苦苦哀求，我一定會聽他的呼求，

<sup>24</sup> 並要發烈怒，用刀殺你們，使你們的妻子成為寡婦，兒女成為孤兒。

## 2. 《禮記》

**2.1 曲禮上第一 (1)**：敖不可長，欲不可從，志不可滿，樂不可極。

譯解：驕傲不可滋長，欲望不可放縱，向上心不可滿足，享樂不可盡情。

### 對比

馬太福音 19:21,29：「欲不可從」——耶穌訓言：謙卑寡欲全然奉獻。(嘗試對應)「曲禮上

第一」既取自《禮記》，而甲骨文中「禮」(根據繁體字)的原意為「奉獻」。<sup>21</sup> 耶穌說：

「你若願意作完全人，去變賣你所擁有的，分給窮人，就必有財寶在天上；然後來跟從

我。」<sup>29</sup> 凡為我的名撇下房屋，或是兄弟、姊妹、父親、母親、兒女、田地的，將得

著百倍，並且承受永生。」

**2.2 曲禮上第一 (2)：**夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。禮不妄說人，不辭費。禮不逾節，不侵侮，不好狎。修身踐言，謂之善行。性修言道，禮之質也。

**譯解：**那禮嘛，是用來確定親疏，判斷嫌疑，分別同異，辨明是非。禮，不要胡亂取悅於人，不說做不到的話。禮，不能超越節限，不能侵犯侮慢，不能輕佻戲弄。修身養心，實踐諾言，這叫做完善的品行。品行完美，說話合乎正道，這是禮的本質。

### 對比

**馬太福音 5:43-48：**性脩言道，禮之質也。「——奉獻、效法天父完全，愛敵愛人做祂好兒女。(嘗試對應)<sup>43</sup> 你們聽過有話說：『要愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』<sup>44</sup> 但是我告訴你們：要愛你們的仇敵，為那迫害你們的禱告。<sup>45</sup> 這樣，你們就可以作天父的兒女了。因為他叫太陽照好人，也照壞人；降雨給義人，也給不義的人。<sup>46</sup> 你們若只愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣做嗎？<sup>47</sup> 你們若只請你弟兄的安，有什麼比別人強呢？就是外邦人不也是這樣做嗎？<sup>48</sup> 所以，你們要完全，如同你們的天父是完全的。」

## 3. 《論語》

**3.1 學而第二章：**有子曰：「其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本歟？」

**譯解：**有子說：「作人孝敬父母，尊愛兄長，而喜歡冒犯上級官長，少有。不喜歡冒犯上級而喜歡造反作亂的，從來沒有。君子在根本上下工夫，根本建立好了，人道也就生發出來。孝敬父母、尊愛兄長，就是人的根本吧？！」

### 對比

**出埃及記 20:13-17：**其為人也孝悌.....本立而道生——當孝敬父母（第五誡），而孝乃眾德之本，本立道生。究其因：凡真孝者，則不犯第六至第十誡所列之德行問題。按十誡真理言，小孝當降服於大孝。(嘗試對應)<sup>13</sup> 不可殺人。<sup>14</sup> 不可奸淫。<sup>15</sup> 不可偷盜。<sup>16</sup> 不可作假見證.....<sup>17</sup> 不可貪戀.....**約翰福音 13:35：**「孝悌也者，其為仁之本歟」——彼此相愛顯主道，主道乃愛之本，孝道則顯主愛。(嘗試對應)<sup>35</sup> 你們若彼此相愛，眾人因此就認出你們是我的門徒了。」

**3.2 學而第六章：**子曰：「弟子入則孝，出則悌；謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」

**譯解：**孔子說：「年輕人在家裡孝順父母，在外面敬愛兄長，謹慎、信實，博愛群眾，親近有仁德的人。做了這些還有剩餘力量，就學習文獻知識。」

### 對比

**馬太福音 22:37-40：**「入孝出悌」——盡心盡性盡意愛天父愛人，既有大孝，自有源自大孝的小孝，並遵從兄長。(嘗試對應)<sup>37</sup> 耶穌對他說：「你要盡心、盡性、盡意愛主——你的上帝。<sup>38</sup> 這是最大的，且是第一條誡命。<sup>39</sup> 第二條也如此，就是要愛鄰如己。<sup>40</sup> 這兩條誡命

是一切律法和先知書的總綱。

#### 4. 《孝經》

**4.1 三才章第七：**曾子曰：「甚哉，孝之大也！」子曰：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經。而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。先王見教之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親。陳之以德義，而民興行。...」

*譯解：*曾參就說：「多麼高深博大呀，這個孝道！」孔子繼續說：「孝道，是相當於上天有永恆不變的道理，地上有無所不順承的能力。人類在其當中，上受上天覆庇宇宙之仁慈，下受大地孕育萬物的恩惠，自然而然會實行孝道。天地的道理是永恆不變的，那麼人應該取法於天地。（詳言之）效法天之明照宇宙的道理，而善用地之順承萬物的利益，用以教化天下的民心。因此，其教化不須莊肅而達到成功，其政治，也不須嚴厲而得到修明。先王看見教化可以感化人民，就率先於人民，實行博愛，（結果）人民就沒有人敢遺棄父母親。陳述德義來感動人民，人民就興起而遵行。...」

##### 對比

**出埃及記 20:3-11：**「夫孝，天之經也，地之義也，」一當孝敬父母，而小孝源自大孝。（嘗試對應）第一至第四誡即大孝。<sup>3</sup> 不可有別的神。<sup>4</sup> 不可為自己雕刻偶像...<sup>5</sup> 不可跪拜那些像...<sup>7</sup> 不可妄稱耶和華—你上帝的名...<sup>8</sup> 當記念安息日...。

**4.2 諫諍章第十五：**...故當不義，則子不可以不爭於父；臣不可以不爭於君；故當不義則爭之。從父之令，又焉得為孝乎！

*譯解：*遇到君王要做不義的事情的時候，做臣下的，也不可以不用直言勸阻。所以如果碰見父親要做不義的事情的時候，一定要挺身而出，直言勸告才對。一味服從父親的命令，怎能算得上是孝順呢<sup>14</sup>？

##### 對比

**馬太福音 4:21-22：**「不義，子不可不爭於父」——小孝讓予大孝，即：大義當前，則孝從天父當大於孝從家父。（嘗試對應）<sup>21</sup> 耶穌從那裡往前走，看見另外兩兄弟，就是西庇太的兒子雅各和他弟弟約翰，同他們的父親西庇太在船上補網，耶穌就呼召他們。<sup>22</sup> 他們立刻捨了船，辭別父親，跟從了耶穌。

闡述至此稍作概括，在孝道宏觀檢視中，西亞道言及「上帝既是父，回歸其懷抱，與之親密乃天經地義。」這是大孝之道。東亞孝道方面，按孔子學說，孝道是「起點和立足點，仁則是其終極目標。」這裡或可如此反思：從孝道出發，邁向仁的遠大境界——大孝，此乃仁者，捨生取義也！若結合西亞孝道，即以道成肉身耶穌為祭品，獻上自我生命，因信祂而稱義，並奔赴「成義」終極目標！這是東西結合新孝道美景.....

本微觀對話即在此終極目標的感召下，具體從雙方經文出發並落實。有關聖經神學思路所排序的 8 個經文重點旨在表達大孝小孝價值觀。即：從全然奉獻到最後向（天）父禱告交

<sup>14</sup>黃得時《孝經今注今譯》，台灣商務印書館，1981 年，第 15,17,30,32 頁。

待。

在進行「兩經」對比時，筆者力求在兩經重點與主題上取得一定程度的相對應，但由於東西價值觀、文化與文本有所相異，對比效果或許未達致一定程度的對應點與切應關係。儘管如此，這並不失對話的宗旨，因為本對比乃基於普遍啟示和特殊啟示相對話、互反思、同學習的方法論。普遍啟示是孝道反思的出發點，特殊啟示則是其道路，並指向終極依歸。這是東西兩孝道對比的原則與出發點。換言之，特殊啟示恰如天上亮光，光照著普遍啟示的道路。上列經文對比或可略微彰顯亮光。

另一方面，本文既採用「比較經學」的嶄新方式進行經典互讀、互釋，其中的詮釋、反思與感悟乃揣摩、縈繞於讀者、誠者心靈深處，儘管未能多花筆墨作經文詮釋、分析和論證。在此祈盼各界高人賜教、指正，並期待經典互讀從底層工作提升至頂層工作，則幸甚矣！

作者簡介：楊應正牧師，新加坡三一神學院神學士，南京大學文學碩士。曾獲新聞獎，以從事文化研究。現為網刊「華圓」網主，宗教科老師。

## 神學不能失系列一：拉丁和兩希語文的思維之別

徐濟時

系列序：神學長征中失遺不少重要著作，中華神學要重拾以追植於整全道統，更求察識其中忠於聖經之「道」，務求真理當道。歷代神學，僅為真理作詮釋，於上世紀受惠於前所未有的語言哲學探究，使聖經的文本、神學的言說，突破了前人「理解限制」。本系列先爬梳學者察辨的語文思維，再開墾失傳中歷代經典，整合出神學新的可能。

拉丁文、希伯來文（同語系亞蘭文）和希臘文，皆為基督宗教的教義奠基。然而，語言文字之不同亦帶來神學之不和，至今仍未和好。

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

## 1. 拉丁思維：譯經僭建神學（稱義為例）

引言：第四世紀，君士坦丁善待基督教，同時亦遷都拜占庭（後稱君士坦丁堡）。羅馬帝國重心東移，令到漸入盛世的基督教衍生兩文三語之鬥爭；拉丁語文在西羅馬、希臘語文在東羅馬和敘利亞語（亞蘭語作為閃族語言的一支）在耶路撒冷至安提阿一帶，引發三方語文底思維之阻礙致神學不和。特土良、居普良、安波羅修、耶柔米、奧古斯丁等拉丁教父，確立「官方神學」立場，使拉丁語文能早於國教初期，「稱霸」政教兩面，影響深遠。

1.1 回看拉丁文的發展歷程，當福音傳到羅馬帝國西部的羅馬城區，拉丁語文僅是意大利中部一帶的農業地區語文，這 Romance 語稱 Latium。第四世紀基督教變成為國教，宣教之需促使中世紀拉丁語文，隨基督教擴展至帝國全境，漸次形成拉丁語基督教化 (christianized Latin)。入侵歐陸瓜分西羅馬的蠻族，在各自的母語外因接受基督信仰而形成共用拉丁語文。歷史上，甚少語言能像拉丁語，從一個小農區的語言，發展成普世性（歐洲）語言。<sup>1</sup>

來華的西教士，大多來自英語國家，而英文亦至少在信仰範疇深受拉丁文影響（下解）。在昔日中國包括被英佔領一個半世紀的香港，西教士所帶來的基督信仰，實可溯至早期教父奠基的「拉丁化神學和教義」。

1.2 回看歷史，英格蘭的盎格魯撒克遜 (Anglo-Saxons) 民族，自 597 年接待由羅馬教廷派遣的宣教士奧古斯丁（與 Augustine 同名的意大利修士）、後成 Canterbury 首任主教，已將拉丁基督宗教 (Latin Christianity) 植根這島國。這入英的福音，譯自古意大利文 (Old Italic) 或拉丁文武加大 (Vulgate) 聖經。研究指翻譯員發現很多拉丁字詞並無等同的撒克遜語〔按：古英語〕可譯，他們為保母語而另造新字 (coined new words)；因此，「譯出的

<sup>1</sup> Christine Mohrmann, "How Latin Came to Be the Language of Early Christendom" (an address at Dublin University College, 1951) <https://www.jstor.org/stable/30100499> (accessed 2023, Mar. 8) 作者稱拉丁語文承載基督教文明：“Expansion of Latin in the early Middle Ages is expansion of Christianity: for Christianity has Latinity in its train and the Northern peoples adopted Latin with the Christian faith. Latin was the language of Christianity and at the same time of civilization.”

聖經雖相對地脫拉丁，但仍吸納大量含拉丁原意的字詞」<sup>2</sup>。其中發展，不乏促成華人教會主流的神學。

本人認為，兩岸三地的教會，既是建基於早期英語教士為主所譯出的聖經、所植入的神學，就要加深認識源於拉丁文的英譯本聖經。那一代根據當時權威的 *King James Version* (1611)，另參 Westcott and Hort 的 *The New Testament in the Original Greek* (1881)，譯出《和合本》，奠定了中華神學不少重要字詞，但部份偏向拉丁色彩，如「(因信)稱義」譯詞(後來大多中譯本照跟 *KJV* 譯)，參注詳解。<sup>3</sup> 本人建議，將之改譯(因信)「成義、有義、得義或就義」，既合聖經神學也合中華文化；因「稱(為)義」這一譯法，易誤導信徒步入「獲赦罪後輕看行義的生活」。譯詞往往對「底層的」思維模式有所影響(潛移默化作用)，以致干擾「表面意」甚至原文意，生出誤解。所以，我們必須警惕中英聖經往往隱含先入為主的拉丁思維。(1A)

1.3 慶幸英譯本中已見此關注，上世紀末出版並暢銷的 *New Living Translation*，在 2004 年版導介(Introduction)表示：因為稱義、成聖、重生(華人神學甚至發展出「重生派」)等傳統譯詞，實來自拉丁譯本因而 *NLT* 避用。直引如下：we avoided using words such as “justification,” “sanctification,” and “regeneration,” **which are carryovers from Latin translations.** In place of these words, we have provided renderings such as “we are made right with God,” “we are made holy,” and “we are born anew.” *NLT* 勇敢示範了不跟「神學正確」之風。

翻譯 *NLT* 的學者揭示一個被忽略的大問題，就是當今自詡為直譯、忠於原文的英美譯本，有些譯詞實是忠於四世紀打後拉丁譯文多於希臘原文(但不作交代或未察出問題)。此外，專研拉丁語文(及其思維)對華人教會影響的著述，鳳毛麟角；就算是其對西方教會影響的論文，也不見多。

1.4 以下從幾篇繼續討論希臘文「稱義」在英譯的過程，得見拉丁文造成譯經等方面的影響。

眾所周知，自馬丁路得改教以降，因信稱義(justification by faith)備受高捧，這領航至今的新教核心教義，主要出自羅馬書和加拉太書的保羅教導。澳洲 Vose Seminary 學者

<sup>2</sup> Blackford Condit, “common Bible is comparatively free from Latinisms yet it adopted a large number of Latin words” in *The History of the English Bible: Extending from Earliest Saxon Translations to the Present Anglo-American Revision: With Special Reference to the Protestant Religion and the English Language* (New York: A. S. Barnes, 1882) p.35. 有趣的是，一代聖經原文專家 Westcott 察識拉丁文影響英文聖經如 English Bible 的翻譯，但他認為「稱義」原文〔按：見下文 6 個希臘文〕一組字彙，英文比拉丁文有更等同希臘原文的字(He considered English to be better than Latin in having equivalents from the same word family)。(引自以下 Richard K. Moorep 文章 127 頁)

<sup>3</sup> *KJV* 將羅四 25，五 18「稱義」(δικαίωσιν/dikaioisin) 譯 justification，貼近武加大譯本(*Vulgate*)拉丁文 *iustificationem*；亦將帖前四 3「成為聖潔」(ἁγιασμός, hagioismos) 譯 sanctification，亦近武加大譯字 *sanctificatio*。中英譯法同具拉丁思維。然而，比 *KJV* 早二百年的首本英譯本 *Wycliffe's Bible* 主要據 *Vulgate*，則譯其為 justifying (羅四 25，五 18) 和 holiness (帖前四 3)，仍未出現上述 *KJV* 的拉丁化用字。有趣的是，打後美國天主教會獨自譯出的 *New American Bible* (1970) 對這三段經文，只在羅四 25 譯 justification，但帖前四 3 譯 holiness 亦不貼近天主教權威本 *Vulgate*。可見，影響和合本至大、傾向拉丁化的 *KJV* 翻譯，難免透過和合本「左右」後來其他中譯本聖經譯法。此為一例。

Richard Moore 指出研究者將「稱義」(righteousness / justify, justified/righteous)的原希臘文字根 δικαί, 開列六個相關字(下列前三個遍佈羅加兩書<sup>4</sup>): δικαιοσύνη<sup>5</sup>, δικαίω<sup>6</sup>, δίκαιος<sup>7</sup>, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία, 拆分兩組(稱作 two-word-family)進行比較研究。<sup>8</sup> 這發表在聯合聖經公會刊物之要文, 不採主流譯詞 justification (上文已分析其拉丁色彩), 改用 rectification 解此教義 (Moore 122)<sup>9</sup>。後者在加二 15-17; 羅一 16-17, 三 21-26 藉律法、福音、拯救、恩典和相關概念表明 (Moore 123)。Moore 認為關係模式 (relational model of justification), 比上述分兩組字義研究模式, 更清楚表達原意 (Moore 130); 這「稱義」並非意指: 加賜予人「義的品性」, 因為在羅馬書論「稱義」後還有第 6 至 8 章共三章, 大量勸導鼓勵信徒過「稱義」之後「成義」的生活, 此乃基於神授予一個義的地位, 就是義的關係。<sup>10</sup>

Moore 聲稱, 今天英語學界仍以「分兩組字研究」為主流, 「稱義」這超過六個世紀一套解釋, 繼續勝出 (still prevails) (Moore 134)。本人認為其言下之意指, 這新倡導的「關係模式」, 仍未獲得足夠的重視和發展。或許這一較貼近中華文化的「因信稱義 + 在信就義」觀, 正是重視「神學實踐性」的華人教會, 可大加開發。(1B)

被華人教會追捧的英國名學者 Alister E. McGrath, 對「稱義教義」曾作歷史研究成書: *Iustitia Dei - A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, 2005) (下引其 third edition)。<sup>11</sup> 他明說:「稱義教義史所關注的是西方的、拉丁基礎 (Latin-based) 的神學傳統。」(p.3) 他認為這羅馬書、加拉太書根基詞「稱義/ justification / iustificatio (拉丁文)」的概念, 語意上和神學上密切連繫到「公義/ iustitia (拉丁文) / righteousness」(p.6)。羅馬重法律, 與此不無關係。

本人認為「公義/ righteousness」是舊約備受重視的聖經觀。自以賽亞書起就頻見於對神子民的教導, 且經常與另一字「公平」一起使用。可惜, 在希伯來文這兩字根全不同的字, 在和合本往往沒有識別出來而混譯, 但若以原文的單字計, 則「公義」比「公平」多用而顯得更重要。<sup>12</sup> 新約作者也是從舊約的公義觀念出發作教導, 延續對新約屬神子民的生活要求; 「稱義」只是從公義引伸出來的一個「分枝概念」(為的是解決罪性阻難

<sup>4</sup> 按: 羅一 17 (名詞/形容詞), 三 26 (名詞/形容詞/動詞), 三 30 (動詞); 加三 8 (動詞)

<sup>5</sup> 名詞: righteousness, 羅馬書和加拉太書出現 40 次。

<sup>6</sup> 動詞: justify 或 justified, 羅馬書和加拉太書出現 23 次。

<sup>7</sup> 形容詞: righteous, 羅馬書和加拉太書出現 8 次。

<sup>8</sup> 此文標明是 Technical Paper, 因過於技術性, 恕不在此闡釋, 詳參 Richard K. Moore, "An Unresolved Dilemma in English Bible Translation: How to English Paul's Use of the Δικαι- Family" *The Bible Translator* 2020, Vol. 71(1) 120-136, p.121-128。 <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/2051677019899455> (accessed 2022, Oct.22)。

<sup>9</sup> 若如 justification 以法律理解, rectification 亦屬法律用詞, 含意包括法庭對前法律文件(如判案)作矯正、糾正、改正、校正等。

<sup>10</sup> 原文: Nor can it mean "righteousness" in the sense of the gift of a righteous disposition. If that were the case, there would be no point in Rom 6-8, containing as it does numerous exhortations and encouragements to lead a right life. However, it is within the divine prerogative to grant a right status, that is, a right relationship. (Moore 131)

<sup>11</sup> 中譯本: 麥葛福 (Alister E. McGrath) 《再思因信稱義》(台北: 校園書房, 2008)

<sup>12</sup> 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), 296 頁。

人過公義的生活)，但往往在日後新教神學強調「白白救恩」觀下，被誤解為救贖一籃子神學中「核心觀點」，甚至輕忽被救者更要活出公義、這同於舊約神子民的道德要求。再者，「稱義」被渲染為「白白而一世免善行」，最能吸引不求長進、只求上天堂的「小人」。如此，基督徒的質素往往不及力求於己的「君子」，教會不能吸引後者而自敗於「求其信徒」充斥。哀哉！（1C）

撰文回應儒家的「自力救恩」的挪威學者 Arne Redse，<sup>13</sup> 對稱義拉丁文 *iustificatio* 作此解說：「透過解釋和翻譯的傳統 – 從希伯來文到希臘文再到拉丁文 – 稱義一字是指向達成與神有義的關係所全面牽涉的過程。」<sup>14</sup> 他亦引申至東正教所強調「神義化概念」（deification / θεοποίησης or θέωσις）而非「稱義化概念」。對這東西方有別的概念，Redse 提出三因素而其一是：「羅馬帝國的東部教會，從沒有像西部拉丁教會的早期神學家，發展出對羅馬法律〔本人按：如法庭宣判「稱義」〕的任何興趣。」<sup>15</sup>

本人認為這一分析意義重大，因為羅馬帝國版圖宏大，做成管治以至法律方面的重視，早有定論。受帝國影響的拉丁語文區出身的教父（甚至北非地區），將基督教神學拉入法律方面整理而作出法律化詮釋（如稱義），無可厚非。就如羅馬書中因應首都讀者，有借判案概念闡述救恩，無須非議。問題在於，神學演繹要適可而止；拉丁教父及日後拉丁文聖經，對「稱義之法理」擴至具廣泛「凌駕性」的教義，就顯得過度演繹至失衡。（1D）

誠然，對西方教會包括新教的教義發展（馬丁路德出身自奧古斯丁修會），奧古斯丁的神學起了定調作用；他的拉丁背景和思維，就以與稱義論相關的恩典觀為例，極度影響日後拉丁傳統的主流神學，使之與希臘傳統主流的恩典觀是全然不同（will never again to mean the same thing）。<sup>16</sup>

從以上幾篇文章，僅在救恩論方面已經有稱義、成聖和恩典這幾大核心教義，從正面或側面得見拉丁思維的面貌，展現與聖經希臘文原意有一定程度的分別。雖然這未必含概念衝突，但已使概念複雜化。事實上，這也造成日後西方神學一些爭論，就如將希臘思想的聖潔（holiness）轉向拉丁思維的成聖（sanctification），觀念上就分兩派對立：完全成聖「能在今世達到」和「不能在今世達到（待進天國才成）」。本人認為，若非有拉丁化這一「救贖法律化」詮釋的引入和延伸，就不必然歷史上出現這兩派的對立甚至「無謂之爭」。因為，稱義後的聖潔，能達完全或不能達完全，超乎任何人的判斷，全在乎神自身的斷定。（1E）

<sup>13</sup> Arne Redse, “The Doctrine of Justification as an Object for Contextualization” (79-205) in *Justification by Grace Alone: Facing Confucian Self-Cultivation* (2015 - brill.com) [https://doi.org/10.1163/9789004302587\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004302587_004) (accessed 2022, Oct.22)

<sup>14</sup>原文：Through a tradition of interpretation and translation – from Hebrew into Greek, and then into Latin – the term “*iustificatio*” came to refer to the process of achieving a right relationship with God with all which this involves. (Ibid.79)

<sup>15</sup>原文：“(3) The Eastern church never developed an interest in Roman law as did the early theologians of the Latin West.” 其他兩因素是與聖靈深交和結合新柏拉圖主義：“(1) The Orthodox stress upon the direct encounter of the human person with the Holy Spirit. (2) The concept of deification is particularly suited to a marriage with Neo-Platonism.” (Ibid.80)

<sup>16</sup> Patricia Wilson-Kastner, “Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo” (135-152) in *Augustinian Studies* Volume 7, 1976. <https://doi.org/10.5840/augstudies197677> (accessed 2022, Oct.22) p.135

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

## 2. 兩希思維：Barr 分辨希伯來文和希臘文

引言：James Barr 是二戰後在英語界領航的希伯來語文學者，亦為蘇格蘭長老會的牧師（1951 年按立）並在以色列牧會兩年，半世紀來任教於英美幾個神學重鎮，著作等身；其最為膾炙人口之作是早年的 *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961)，指出「原文解經」忽略的問題是不同語文底思維之別，開出學術新探討。本文盼為華人重視的聖經研究引進仍未關注的「思維向度」，全文據網上版（括註為原文頁數）<https://vdoc.pub/documents/the-semantics-of-biblical-language-6fufv36gm80>

2.1 現代教會回歸聖經，重視原文釋經，但本書序言指教會不斷地錯用和扭曲兩希語文的語言據份(linguistic evidence)。Barr 以語言本質梳理出連串問題：

語意學(semantics)作為語言學一分枝，在此用作探討宗教性結構和思想怎樣和如何轉化為另一個語言系統時，受到新語言的結構改變所影響。(p.1) 舊約文本作為以色列以至使徒教會的神聖傳統，並非是純粹的宗教性語詞，聖經所含經外／非宗教性語詞(extra-biblical religious terminology / non-religious language)正如宗教性語詞是有神學重要性。(p.2) Barr 指出耶穌時代已通行的由亞歷山大城一批拉比完成的《七十士譯本》(Septuagint, 簡寫 LXX)，存在以下問題：舊約〔即猶太人聖經 Tanach〕翻譯成希臘文 LXX 是有一個特殊性，因為這一項（舊約）翻譯是關乎在埃及猶太教的會堂用語方面，不代表埃及猶太人的日常生活用語。按語意學解讀，社會群組各有特殊的語意發展是可能存在，其中的別異程度(varying degrees)可以合理地被預期出現在聖經文本。(p.3)

Barr 提出兩約時期（屬基督教而非猶太教概念）的語文轉向：大量的猶太人首次開展習慣性投向一種非希伯來外語和文化。新約的人和舊約的人，由此出現一個不單是翻譯(translation)也是跨文化(transculturation)的問題。由古至今，語言引致的差距(linguistic gap)是存在於以下三者：閃族古語、印歐(Indo-European)語言（希臘文）和我們現今語言（Barr 舉例可以是中文）。聖經中的神學思想能夠怎樣遙遠而準確地(how far and how accurately)傳遞於不同的語言、文化和時期，此乃至為關鍵。(p.4) 本人 45 年前初修釋經學，有幸在校內圖書館發現 Barr 此書而被書名 Semantics 吸引，到畢業論文研究釋經學方法論，才涉獵語意學。那時期敘事神學的興起與這學科大有關係，可惜這般重要的「語意學釋經」，至今仍未在華人神學界普及。(2A)

專精舊約語文的 Barr 解新約的方法，是建基於舊約語文的思維多於新約語文。他稱須要從新掌握對聖經合一、特別是舊約和新約在恩典中合一的理解，這新理解「就是對新約作重新詮釋 — 從希伯來心思多於其希臘屬性來釋讀，此為至要。」<sup>17</sup>

2.2 Barr 提出上述問題和拆解後，對兩希語文再分析於下（這與華人神學界存在不少落

<sup>17</sup> 原文：“This means that a reinterpretation of the New Testament in terms of its setting in the Hebraic mind, rather than in terms of its Hellenic affinities, becomes essential.” (p.6)

差)：

他引蘇格蘭一代宗哲教授 John Macmurray 的 *The Clue to History*(1938) 觀點：「基督教本質上是猶太屬性」(Christianity is essentially Jewish)。將猶太和希臘作對比(contrast)的做法需要被抽出，從而使我們可以真誠認定希伯來元素(truly identify the Hebraic elements) 藏在我們歐洲人的宗教或文化傳統。因為，歐洲人心思(mind)有一個抗拒猶太文化的情感障礙(emotional barrier)，我們歐洲人天然地趨向以希臘的態度和傳統作思考，以致詮釋掉(interpret away)猶太元素，正如一些神學家如此做。(p.8)<sup>18</sup> Barr 另稱，兩種情況在他身處的 20 世紀中段已出現：「首先是抗拒世紀上段強勢主導的文學批判技巧將聖經研究(傳承)分析拆解到支離破碎。其次是抗拒以希臘化詮釋解讀大部份新約，即強調希臘環境、新約語言流通性、外邦教會被幻秘宗教和被希臘哲學和被猶太教希臘外觀化所影響。」<sup>19</sup> 後一種抗拒志在表示：以希臘文書寫，不必然連於希臘思想(Greek thought)。(p.9)

2.3 Barr 指出「兩希」思維，可在三方面對照出不同性：

### 第一，靜止(static)和動力(dynamic)

希臘人的終極興趣是沉思(contemplation)，希伯來人是行動(action)。<sup>20</sup> 對於希臘人「動」不是最終的真實(ultimate reality)，因不變的(changeless)是真實；對於以色列人行動和動態(movement)才是真實，相反的就是不真實。於此而言，希臘人會將外顯(appearance)和真實作對比，世界充滿變化的現象(phenomena)，但基於真實一定是靜止不變，而變(change)就是非真之相貌。以色列人則認為顯相正是那真實(reality)或存有(being)的彰顯，乃是有效和充足的彰顯；凡沒有外顯於行動和動態，就不是真的。(p.10-11)

本人認為：以上所見，兩方不必然矛盾不能並存，而是重點各有不同，正如 Jim Clowes 的分析指出：「兩個民族對人生智慧有不同理解，希臘人嘗試尋出秩序(order)，以一個理智性進程(an intellectual process) 尋索秩序中理路(reason)；希伯來人嘗試契入神的創造力量，以心靈與意志(heart and will)回應祂生出行為(deed/action)。兩方皆求道(Word)，但道不同(非不相為謀)，一方以道尋得「理」、一方以道尋求「行」。對於希伯來人，滿有創造力的神會繼續其創造行動，物理世界充滿不停的改變，正好反映神不停地創造；神定下生養眾多、遍滿全地是其祝福(這創造力亦像儒家追求生生不息)。相對於此，重視真實不變的希臘人認為，本體出現倍增就是自我分裂和弱化，帶來負面。新柏拉圖(Neo-Platonist)思想視「一」移向「多」，就是降級(degradation)和墮落(fall)。希臘尋求秩序，甚

<sup>18</sup> Barr 無進一步解釋，可能指新約和教會取替舊約和選民一類「去猶太」神學(充斥西方基督教界)。

<sup>19</sup> 原文：“The first is the reaction against the predominantly analytic and divisive techniques of literary criticism which were so dominant early in the century in biblical study. Against the tendency to fragmentation of the biblical traditions in literary criticism..... The second circumstance is the reaction specifically in the New Testament sphere against the ‘Hellenistic’ interpretation of large parts of the New Testament, with its emphasis on the Greek environment, on the normal koine character of NT language, and on the influence on the Gentile church of mystery religions, of Hellenic philosophy, and of the more emphatically Hellenized forms of Judaism.” (p.9)

<sup>20</sup> 猶太作者在《便西拉智訓》序言以此投訴：“things originally spoken in Hebrew do not have the same force when they are translated into another language.” from *Iustitia Dei A History of the Christian Doctrine of Justification*, third edition, Alister E. McGrath( Cambridge University Press, 2005) P.7

至發展至以數學/數字來掌握所有真實，就是心思(mind) 能換作數字概念來辨識。」<sup>21</sup> 奧古斯丁或將此新柏拉圖哲學引入其神學，認為罪就是「完美的虧損」，也是以「定形不變」作為完美的基準，減損就如加添，皆是不好。這兩希思維，或可藉中庸之道各安其份。日後再探。(2B)

進一步言，希伯來人重視歷史，他們的神是在歷史中行事，這構成以色列的宗教傳統。Barr 為此指出時間的屬性：時間被設定為具真實性之觀點(presupposes a realistic view of time)，時間非虛性而是意義性行事的表象(scene)，永遠(eternity)與時間沒有區分，永遠並非（如希臘觀的）不存在時間性(timelessness)和時間之外的更高真實(a higher reality than time)；有時被譯為永遠的希伯來文，實是指遙遠的某個時間(a remote point in time)。相對於此，希臘的哲學性發展將興趣放在不變的真實、不放在歷史中行事，希臘史觀是類似軼事(anecdote)或悲劇，看見的是命運安排而不是一更高權力下歷史進程(historical process)。終極的實在於希臘人，是從歷史轉向不變(unchanging)。(p.11)（下再論）

## 第二，抽象(abstract)和實在(concrete)

希臘的思想圍繞在抽象，例如好的馬或好的枱，是要進入何謂「好」(what is "the good") 這抽象層面，作為討論的中心。因「好」是關乎第 1 點的靜止(static)層次，這抽象的大用就是將思想推向理智化(intellectualization)，由此發展出主客之分，因為要從「動」的世事中分離(dissociate)主體、客體來展開思想。希伯來的思想則不在抽象方面，而是關乎實物實況（實實在在）層面，主客關係不纏繞於思考中，主體就是思考者契入行動中（不存在自我又成為客體）。Barr 認為這兩希思維形成對比，進到現代神學中難取共通(commonplaces)。(p.11-12)

本人認為兩希之別，也構成華人神學的困擾；華人的舊約學者和新約學者似乎就此少有交流，著述講座仍在介紹當代歐美的學術成果（或大師思想）。西方學者反身「批判希臘式學術」的言論，少見華人神學界引入。事實上，本接近希伯來式思考的中華世界亦少見「希中整合」的神學探討、近年出現的漢語神學著述亦少見跨越希臘那西式學術，以致華人神學仍自限於探究「西體中用」層次，未像 Barr 更上一層樓。(2C)

## 第三，對於人的概念的對比

柏拉圖傳統的希臘人觀是二元(duality)，不朽的靈魂被囚或被困在朽壞的身體。希伯來思想的靈魂是肉體中存活的人，靈魂與身體不分開而是合為一，只在於內在的人成為外在可見的人，沒有靈魂離開身體而活的思想。希伯來思想視個人活在整體性(within a totality)；希臘思想看人是個體性(as an individual)，就是本質上人是彼此分開的個人、聯於一起成集體(collectivity by grouping individuals together)。如此，希臘傳統會出現個人引發集體中、彼此間之衝突；希伯來的人生，則是活在於宗教和公義(justice)中成一社會整體(social totality)。(p.12-13)

<sup>21</sup> 撮引自 Jim Clowes, "Early Christian Wisdom: Active Faith" A Watkins Senior Honors Thesis. 文章無交代出處和日期，部份思想或來自 Thorleif Boman 名著 *Hebrew Thought Compared with Greek*，見下論。

本人認為，這一解說，能化解像「亞干和大衛犯罪帶來全民受罰」之困擾，也申明新舊約嚴斥只重「個人」幸福而失諸扶貧這失於「整體公義」之大罪。現今普遍安心於個人主義的西化教會（如單重視個人得救個人靈修之類），宜深思其利弊。(2D)

2.4 綜合來說，Barr 認為那不含猶太基礎(Jewish basis)的基督教思想中諸問題，乃是產生於基督教神學之起源的歐洲文化，例如以上所說的不為猶太人認知的「二分對立」(splits and distinctions unknown to the Hebrews) 諸問題：存在與變改(being and becoming)，實在與外顯(reality and appearance)，時間與永遠(time and eternity)，身體與靈魂(body and soul)，靈魂與物質 (spirit and matter)，集體與個體 (group and individual)。(p.13) 他稱歐洲人現代生活是用非希伯來字詞，他們若單靠那至為重要理解聖經文本的古希伯來文這種古典式希伯來思維模式(classical Hebraic mode of thought)，就不會存在和發展出大量現代文化和科學。(p.13) 本人認為，Barr 的說法頗為無奈，若歐美的西方先進文明和科技，竟因希臘思維不能「有效／正確」解讀舊約（甚至延伸至新約），那麼是否與舊約同期的夏商周著述（如五經）那豐厚的宗教內容與中式思維，更適合作比讀 (comparative study)，就能開出「希中結合」更合乎真理的神學？(2E)

值得注意的是，希伯來思維的特色表達在於動詞，希臘思維則在名詞。(p.14) 一個可能的結果是，對於希伯來思維所重視歷史性敘事和將來的預言，動詞含有更大的對應意義；對於希臘思維所重視的哲學性討論，名詞（或形容詞）就比動詞重要。(p.15) 再者，不帶抽象性思想的希伯來文字，多是具體實在(concrete)一類，少有抽象性名詞。(p.16) 例如，*Shema* 一字，含有非常廣闊的意涵，不單是一般譯出的動詞「聽」(listen/hear)，而是「細聽」至「聽從」，連結有活力(dynamics)的生活方式，實實在在全部包含在 *Shema* 此字。<sup>22</sup>

Barr 更提出一個有趣的問題：新約的獨特性和有別於希臘環境（如希臘的哲思），反映在新約連結於希伯來的思想和語言。但神學家願否進一步認同：作為啟示的載體 (vehicle)，神既選擇以色列人，那麼祂亦選上了希伯來文？(p.19)

2.5 本書的終章回歸上世紀在歐英美興起的語言哲學運動，以此探討「語言和研究神學」兩者關係。

Barr 說，雖然閱讀原文會是更好的文本理解，但大多數人欠缺將原文研究結合一般語言學(poorly integrated with general linguistics)。正如本書提出語言結構的論點：希伯來思想的動詞結構、以色列或希臘語言和智思結構(mental structures)的聯繫、希伯來思維表達在希臘文和其他語言的可能性或不可能性等，這些語言性研究(linguistic study)都是極不足夠。(p.289)

Barr 認為希伯來文被一般語言學隔離。而在本書中亦有顯示：「希臘人和以色列人的語言和思維結構的對比是有嚴重問題，其中是未有認真查究希臘文結構，只是假設它的語言反映出亞里士多德邏輯和一般歐洲的觀點。」<sup>23</sup> 這方面存在各類更深層問題，就是哲

<sup>22</sup> <https://torahlifeministry.com/teachings/articles/23-bible-study/65-the-hebrew-v-greek-world-view.html>

<sup>23</sup> 原文：“This defect is made fatally serious in some of the contrasts between Greeks and Israelites in their linguistic and thought structures, as we have already seen, in that most of these comparisons have not made a real investigation of the Greek structure, but have rather assumed it to be some kind of linguistic reflection of Aristotelian logic and of the general European point of view.”(p.291)

學、心理學和語言學各自浮現的言說和思想的關係。(p.291)

他甚至認為事實上，不單希伯來語言的結構和亞里士多德邏輯的結構有不合，希臘文和英文亦有此不合。神學和哲學的重大急切問題乃是錯用(misuse)語言性結構方面(p.292)<sup>24</sup>。這問題甚至在宗教字詞的語意學研究，也不能單獨解決，還要加上語義學(semasiology)、音韻學(phonology)、詞法學(morphology)、語文學(philology)<sup>25</sup>等。(p.292) Barr 在本書第八章批評「查字典式」的 word study 研究法如 Kittel 的 *TDNT* 大字典大有缺憾，因其放重在語源學(etymology)。<sup>26</sup> Barr 指追溯字源只是知其歷史而非其後來某時期的真意(actual meaning)。(p.109) 他亦同時以另一書<sup>27</sup> 批評 J.Marsh 和 O.Cullmann (見下) 同是聚焦在詞典式(lexical methodology) 而非語意學的原理(後者找出字詞在某時空真正用意)。

Barr 呼籲神學家對待希伯來文，勿隨意假設其隱含形上學、如希臘文新約受此影響，並賴此結構形成猶太基督教神學。<sup>28</sup> 事實上，現今新約領域已出現此一控訴/上訴：希臘文使用者趨向將希伯來背景希利尼化(Hellenizing) 而排除對希伯來背景的應有認識。<sup>29</sup> 本人認為：華人神學界有大量聖經研究和不少系統神學的工作者，若在語言學和相關哲學再作裝備，必可在西方釋經神學的方法論上，承接西方少數如 Barr 「非傳統」的學者，注入這方面的貢獻。(2F)

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

<sup>24</sup> 這方面有幾段值得引述(恕不中譯)：“One or two final remarks may now be made. Firstly, about the understanding of linguistics among theologians..... I have shown by examples of the misuse of such data that **false assumptions about language are widely current in certain theological circles.**”(p.294)..... “Too many theological minds are moulded in their appreciation of language by **the three following elements: the simple and semi-scientific way of ‘learning Hebrew’ (or Greek), designed for the limited aim of reading the biblical texts, and perhaps achieving this aim reasonably well, but giving no understanding of the quite different methods required for an approach to many questions; the interest in etymology, coupled with a neglect of other aspects of historical linguistics** and hence a failure to realize the strictly historical nature of etymological study; and **the notion of the reflection of Hebrew thought in Hebrew language.**”(p.295)..... “Only by a direct and systematic approach to the significative function of language in general can false theological methods of interpretation be adequately resisted. This book has developed a few examples where such methods are criticized. It is probable that **a greater awareness of general semantics, of general linguistic method in all its aspects, and an application of such awareness in biblical interpretation, would have valuable and important results for theology.**”(全書結語)(p.296)

<sup>25</sup> Barr 認為閃語文學比印歐語文學年輕，不足以探究古閃族人深強宗教性思維(very strongly religious mind)。(p.292)

<sup>26</sup> Gerhard Kittel's *Theological Dictionary of the New Testament* 研究上 2300 字(十冊裝)而成經典巨著，但 Barr 批其沒有語意學方面給予上下文的研究 (failure to get to grips with the semantic value of words in their contexts)。(p. 231)

<sup>27</sup> James Barr, *Biblical Words for Time*, Studies in Biblical Theology No. 33 (London: SCM Press, 1962). p.24-33.

<sup>28</sup> 全文是“there will still be good reason for theologians to hesitate before assuming that the ‘implicit metaphysics’ of the Hebrew language, and of the Greek New Testament as influenced by it, are symmorphous with the structure of Jewish-Christian theology..... it must be remembered that in theological study the concept of structural linguistics and of language systems has hardly yet come to be known, and their values have hardly been recognized, much less exhausted.....”(p.295)

<sup>29</sup>原文：“when in the New Testament sphere it has appealed to contemporary Greek usage it has appeared to the enthusiast for the Hebrew background to be ‘Hellenizing’ in tendency; the appeal to Greek usage has been thought to exclude an understanding of the Hebrew background.....”(p.296)

### 3. 兩希思維：其他學者高見（時間／永生為例）

3.1 在西方學術界，系統神學經常被聖經神學家批評其表述類型(categories)是希臘式而不適合於表達聖經的啟示。因為，希伯來文動詞，就算是所謂靜態(stative)動詞，也含有動態就如「是」(hayah/to be) 經常意指：成為(come to be)或變成(become)、同在(to be present)、甚至簡單的來(come)，這一字有時確是表達某類存有/存在(a kind of being)，但對於以色列人這 being 仍是內在活動(inner activity)，並不是某類的客體或安息於自己的本源(something objective or a datum at rest in itself)（正如 being 字在希臘文概念）。<sup>30</sup>

3.2 「時空觀」是兩希思維之大別。與 Barr 同期亦研究兩希思想的 Thorleif Boman，在其大作 *Hebrew Thought Compared with Greek*, Trans. J. L. Moreau (London: SCM Press, 1960) [原著德文：*Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952)]，用上 50 頁細論「時空比較」的題目（3.2-3.4 頁數為該書）：

Boman 形容受希臘思想影響的西方視時間尤如一直線，我們站在某點即現在(present)，向前望是未來(future)，向後望是過去(past or perfect)。(p.124) 時間就是其中連續性的運動(successive movement)，據亞里士多德的表述，時間就像一條線。(p.125) 隨着希臘文化興起並淘汰所有古代希伯來文化，繼續影響羅馬和歐洲文化以及北美文化、甚至今天在以色列地的希伯來文化（現今僅存的古希伯來文化，只見於近東地區 Bedouin 游牧民族），這「線性」時序觀也注入基督宗教。韓國學者 Eunsoo Kim 曾研究這方面，見注，不贅。<sup>31</sup> 本人認為，線性時間也被普世華人教會十分受落，尤其作為安頓「死後享永生」重要教義。信徒以至教牧，大都看此為「不死的靈魂永遠活下去」，不會追問「永生何所指」，至多會問「永生會否失去」以確定得救的保障。然而，問題並非這般簡單，且看下文續解。(3A)

較早於亞里士多德的柏拉圖，對時間如此思考：時間只是在其運動下出現可見的而實是不動的、不變的永遠(immoveable and unalterable eternity)，永遠是時間的原型(archetype)且代表完美(perfect)。永遠所含的空間性(spatial)是不屬於三面性(three-dimensional)甚或四面性。(p.127-128)

與 Boman 書有近似論題的，是 Oscar Cullmann 的 *Christ and Time: the primitive Christian conception of time and history* (London: SCM Press, 1951)。這譯英名著論時間(p.51-61)，

<sup>30</sup> Wallace Wolvertton, *The Distinctive Character of Hebrew Thought* (*Canadian Journal of Theology*, date unknown, pp.201-204) 本人認為神教導摩西向以色列人介紹祂正是此意（出 3:12-15）：神自稱「自有永有」在英譯 I am that I am，也可譯 I am that I will be，意指「你們等着瞧我將怎樣自顯出 I am ...」。

<sup>31</sup> Eunsoo Kim, *Time, Eternity, and the Trinity: A Trinitarian Analogical Understanding of Time and Eternity* (OR. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010) p.28。這書是其三一神學院(TEDS)博士論文，由當紅的 Kevin Vanhoozer 指導，其第一部分為「時間與永遠」在聖經、歷史、哲學和神學的論辯，作全面述介：這種希臘思想下抽象(abstract)的時序(chronological time)，也出現在希伯來思想。時序是“only a late development in the Hebrew thought, which was an influence of the Babylonians.” Chronological time 有別於“concrete or realistic conception of time of the Bible” (p.29)，就是“the essence of time lies in the concrete happenings or events and it's specific content as a living relation” (p.30)，即存有(being)是與動態(dynamics)構成內部關係，希伯來文動詞反映「沒有動作(motionless)和固定存有(fixed being)」是不存在的，唯有動(motion)具有真實(reality)。這方面反映在整合兩希思維的保羅書信。(p.31)

以圓周(cyclical time) 形容希利尼主義(Hellenism)，以向上斜線 (linear time as upward sloping line)形容新約觀點；聖經用過去現在將來在神計劃中實現(“fulfilled”)，永遠(aion/eternity)必要有時間在其中而非柏拉圖的無時間 (timelessness) 的狀況，永遠是無止境不完結的時間(unlimited endless time)。相反，希臘人永遠觀是屬於無時間形而上(timeless metaphysics)：尋求從時間本身得救贖以釋放、從時間所束縛的世界(time-bounded world)轉升至無時間之境界(timeless beyond)。

3.3 以能見的日出月出作為時間的概念和指標，是希臘人和今天我們的理解，以色列人也不例外〔見創 1:14 第四日創造〕，但大為不同。希臘人視之為天體、柏拉圖知之為球形，它們在天上出現之樣式，決定時間，而決定時間最重要的就是太陽（如 Christmas 和 St. Johnson Day 皆取決於太陽在天空的位置）。這些對以色列人都是不用知道的，希伯來人另以月亮的變化和移動來決定神聖的節期，稱天體為燈或光，兩者指向它們的功能如幫助我們看見、給予溫暖、發出不同的光度和溫度等，用作決定時間。(p.130-131)

希伯來人的自處，不在於太陽的循環運動，而在於月亮的常規變改、有韻律的光和暗、暖和冷的變動。人生就如永恒的韻律：地 -人-地；這形式之變不在於循環性(circular)，而是韻律性(rhythmic)如圓舞(round dances)。時間於希伯來人不是畢直線(linear)或旋環線(cyclic)，而是韻律狀。時間是歷史性，人是其部分，神在其背後。因此，希伯來人強調心理學，希臘人重視邏輯和視覺。(p.134) 對於以色列人，時間就是每年開始回復這個年度性循環。(p.135) 時間在於其品質(qualitative)，乃因時間是在乎其中的內容（如發生何事）。(p.137,139) 基於此，閃族語文看發生的事，是在乎其中完成的動作或未完成的動作(completed or incomplete action)。(p.144) 所以希伯來人不採想像式線性時間，而以人生中韻律性時間作定義。<sup>32</sup>

3.4 由於希伯來文重視行動和關係，所以如「神愛我」就將神和我的關係以愛連起來（描述行動和其道德性）；希臘文因重視名詞，使重點先放在神本身（名詞）的認識而非先放在神對人的行動方面。〔本人按：西方系統神學著作多是這種寫法〕

再者，希伯來文的永生神那個「永生/olam」，是只指沒限界的時間(unbounded time)，不是指存有在時間之上／以外(being beyond time)，如詩篇九十篇 1 節稱神作為我們「世世代代的居所」（詩 145:13；但 12:7；賽 26:4, 40:28）。(p.152) 本人認為這「世世代代（英多譯 in all generations）、長此下去、永無止境」等，比較接近儒家理想境界的生生不息、天人合一、天下大同；神是「居所」，早已在出埃及旅途以會幕體現祂與人同住同行，切合華人理想人生的「成家立室」。(3B)

神向以色列人啟示自己，是在歷史而不是藉觀念(Ideas)，祂在行動和創造中啟示自我。<sup>33</sup> 對於希伯來人，歷史的意義在於其所顯示真理的教訓和可記念(memorable)的事件，後者往往重複出現（如三番四次）教訓人，而形成在世性的迴轉螺旋時間觀(cyclical/spiraling

<sup>32</sup> “Instead of placing themselves at some point or other on an imaginary time-line, the Hebrews proceed from the time-rhythm of their own life.” (p.145)

<sup>33</sup> “he revealed himself when he acted and created.(p.171)..... The creation of the world by God, in the Old Testament, is not an absolute fact important in itself; rather, creation is thought of as the inauguration of history.” (p. 172)

time)。<sup>34</sup> 神是在歷史顯示其存在(being)。神予人認識，不是透過命題(propositions)而是在其行動(actions)。(p.171) 本人認為西方後現代哲學對神學影響全非負面，也起正面作用，就是不再執著於現代主義、邏輯理性下命題式真理觀(propositional truth)，這是流於純概念(非行動)的神學作為「神學正確性」，反而趨向希伯來人的真理體察。這方面可參英年早逝的北美福音派著名學者 Stanley Grenz 佳作如 *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century*(1993), *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*(2000), *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*(2000)，甚值得華人神學界關注。(3C)

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

#### 4. 兩希思維：翻譯之難上難

耶穌與同胞看的聖經是舊約，且多是流行的希臘文七十士譯本(LXX，見新約所引的舊約大都出自此)，所以到新約書寫時，即觸及兩希語文結合這複雜問題。這方面研究見 Jan Joosten, “Hebrew thought and Greek thought in the Septuagint: Fifty Years after Barr’s Semantics”，他以 President of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 發表此文<sup>35</sup>於 Society of Biblical Literature 2011 年 11 月 19-22 日的年會(括注頁數指該文)：

他詳論上述 Boman 1952 年的書(2002 年仍有續印本可見未過時)一個學術假設 the Sapir-Whorf hypothesis<sup>36</sup>：兩希語文的不同本質，導致新舊約的言說者有不同思考；舊約是希伯來作者使用母語，新約也是希伯來作者但使用希臘外文(先有 LXX 的影響)。該文據 LXX 稱「聖經是以希臘文字的概念作出希伯來人的表達，這涉及語言和思想連繫這方面需要性。」<sup>37</sup> 由此引申的問題其一是：翻譯希伯來聖經成希臘文會否引致神學變質(denaturation of its theology)? Joosten 提出兩要點：

第一，翻譯和可譯性(Translation and Translatability)

Joosten 稱過去半世紀出現翻譯學在學術界成為顯學(full-fledged academic discipline)，其中可譯性備受翻譯研究家(traductologists)論辯。他提出有趣的例子，比較英國人和歐洲人(甚至美國人)對英語的差異理解(p.3)：

<sup>34</sup> <https://torahlifeministry.com/teachings/articles/23-bible-study/65-the-hebrew-v-greek-world-view.html>

<sup>35</sup> [https://www.academia.edu/1173650/Hebrew\\_thought\\_and\\_Greek\\_thought\\_in\\_the\\_Septuagint\\_Fifty\\_years\\_after\\_Barr\\_s\\_Semantics](https://www.academia.edu/1173650/Hebrew_thought_and_Greek_thought_in_the_Septuagint_Fifty_years_after_Barr_s_Semantics)

<sup>36</sup> 起於 1929 年由二人提出的重要假設：語言結構決定其擁有者的思考方法，詳參：John J. Gumperz and Stephen C. Levinson ed., *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge: CUP, 1996); Iman Tohidian, “Examining Linguistic Relativity Hypothesis as One of the Main Views on the Relationship Between Language and Thought,” *Journal of Psycholinguistic Research* 38 (2009): 65–74. 這假設涉及的問題在本世紀備受關注，具代表性的探討正是 Joosten 此文。

<sup>37</sup> 原文：“Biblical notions are typically expressed in Hebrew, and Hellenic conceptions in Greek. What is at issue is whether the link between language and thought is a necessary one.”(p.1)

British Phrase	Apparent meaning(歐洲人理解)	Correct translation(正確翻譯)
I hear what you say	he accepts my point of view	<b>I disagree &amp; I don't want to discuss it any further</b>
With the greatest respect	I respect you	<b>I think you are wrong, or a fool</b>
I'll bear it in mind	I'll take care of it	<b>I'll do nothing about it</b>
Correct me if I'm wrong	I may be wrong, please let me	<b>I'm right, don't contradict me</b>

這 4 例反映，是否存在有不能翻譯(untranslatable)的字？<sup>38</sup> 而他稱 *LXX* 不少譯文確有誤譯甚至錯譯（這亦有語言性質外問題）。他有意義地指出：翻譯舊約方面常有的不足性，就是譯者不熟悉希伯來成語(idiom)。他舉出「在我主眼前蒙恩」（創 33:15）這成語，在較後的舊約文本、昆蘭的希伯來文本和次經便西拉智訓，皆已絕跡（可能失傳或棄用），導致譯 *LXX* 的拉比們未能精準譯出雅各答以掃原意（參注）。<sup>39</sup> 本人認為：成語（和詩詞）同樣豐富的中文，也常有翻譯困難；當政治家以唐詩宋詞形容政情世局，就考起翻譯人員。古文今譯，難免詞不達意。和合本和日後譯本依重 *King James Bible* 系統、原文外詳參英譯本，是為「譯上譯」，可知兩希原文達至理想中譯之難。（4A）

## 第二，認知語言和關聯意涵(Cognitive Linguistics and Associative Meaning)

*LXX* 和聖經各譯本，都顯示語言之不同亦導致思考模式的不同。近年，認知語言學關注到實用性的詞典語意學(lexical semantics)，因為意思就是概念，概念會從真實世界中沾染相關的元素進入特定的意思。(p.6) 就是說，*LXX* 的希臘譯文會生發關聯的意思，以致有異於對等（譯出）的希伯來原文。例如神對亞伯蘭說「你當在我面前作完全人」（創 17:1），完全這  $\text{קָדְשׁ}$  被譯作希臘文 ἄμεμπτος，沾有社會公眾中無污點的意涵（irreproachable/無可指責），但這在希伯來原文全無此意。(p.8)

總體而言，語言和思想攜手並進，語言彼此之間存在驚人的差異性(astonishing variety of ways)，難以在互換 (interplay) 下做好原意保育。Joosten 慨嘆 Barr 上述的語意學出版五十年後，在這方面進展甚少。(p.9)

全文作結：近代不斷有猶太人接受新約和基督（以 *Yeshua* 這希伯來文稱 Jesus），他們也在這方面深入反思且提出<sup>40</sup>：真知識是關乎實踐倫理、道德要求和拒入異端，真理是聯繫至道德忠誠多於命題相關性(propositional correspondence)、是心多於腦。影響教會深遠的最早期教父和護教家，他們的研究是希臘的演說學和辯證法(oratory and dialectic)，卻

<sup>38</sup> Joosten 認為解決方法是潤添目標語(“enriching” the target language in one way or another)，以外語深化和擴展自身語(deepen and enlarge his own language by the help of the foreign one)(p.4)。可參他對 *LXX* 的研究：“The Vocabulary of the Septuagint and its Historical Context” in *Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception* (ed. E. Bonsand J. Joosten; Septuagint and Cognate Studies 58; Atlanta: SBL, 2011), 1-11.

<sup>39</sup> *LXX* 誤用 aorist or perfect 時態譯出。此成語「在我主眼前蒙恩」，直到 1908 年才在 A. B. Ehrlich 德文著作揭露，本意像今天法文的謝意包含「多謝並恕我未能報答你」：The Hebrew expression is essentially analogous to French *merci* (“thank you”). Etymologically identical with English “mercy,” *merci* originally meant something like: “Have mercy on me if I don't repay your kindness”. (p.5)

<sup>40</sup> 下文見於 <https://torahlifeministry.com/teachings/articles/23-bible-study/65-the-hebrew-v-greek-world-view.html>

不是希伯來文特性；雖然十六世紀宗教改革欲返回原始基督教表達，但只是回到古代希臘人文主義，不是希伯來猶太人這個信仰根源。這些失焦被猶太學者評為「釋經之大錯是高舉神學上絕對的模式」<sup>41</sup>，這多是來自柏拉圖，不是摩西。然而，他們稱耶穌並非如蘇格拉底作抽象層面的師生對話和獨自沉思，祂來是要啟示神的真實層面。本人認為基督教要回歸希伯來根源這呼籲，不時出現在西方個別學者如本文幾位顯赫學者（還有上世紀如 Joachim Jeremias 及其弟子），但一直未形成運動。對於傾重西方學術的華人神學發展，多重語譯的根基性挑戰，甚為艱巨。我們不應走希伯來、希臘或中華本色等至上主義，只求以聖經為本的學術平衡而非學派獨大，是所至盼。(4B)

---

<sup>41</sup> 原文：“The greatest exegetical fallacy was the respect of absolutist forms of theology.”(Ibid)





<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)

