

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報

CTRC Quarterly

「借基督的眼睛看文化」—  
以劉小楓新時期儒道文化詮釋為中心的解讀／翟崇光

天人合一與上帝感通  
天人合一與「存在本體的自身開顯」  
(The Self Disclosure of Being)／梁燕城

惻隱與仁（愛）：兼說儒家「性善」說的前提預設  
—從史懷哲《中國思想史》談起（上篇）／鄭家棟

神學不能失系列五：優西比烏的教會史  
(*Historia Ecclesiastica*) 選錄（上篇）／徐濟時

第15期

2024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 15 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：2024 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
「借基督的眼睛看文化」——以劉小楓新時期儒道文化詮釋為中心的解讀 / 翟崇光	頁 2-9
天人合一與上帝感通 天人合一與「存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of Being) / 梁燕城	頁 10-22
惻隱與仁(愛): 兼說儒家「性善」說的前提預設——從史懷哲《中國思想史》談起(上篇) / 鄭家棟	頁 23-32
神學不能失系列五: 優西比烏的教會史( <i>Historia Ecclesiastica</i> ) 選錄(上篇) / 徐濟時	頁 33-40
閱讀推介 / 編輯室	頁 41-44

## 編者言

徐濟時

今期季報，文章豐富，國內學者翟崇光的〈「借基督的眼睛看文化」— 以劉小楓新時期儒道文化詮釋為中心的解讀〉，文化基督徒尤其值得細讀。這裡存在一個「學術追捧」現象，亦值得留意，就此加插兩段愚見：

翟文解讀劉小楓的《拯救與逍遙》，尤如加爾文的《基督教要義》、梁漱溟的《東西文化及其哲學》（包括中西印），皆是出自他們三十而立年間甚至更年青時。這些成名作往往被捧為其一生代表作，甚至被其本人或他人視為「學術頂峰之作」—後者也是一個學術問題，不輕易說準。但加爾文終其一生，就沒有為上述成名作多加修訂（予人感到他晚年也同意青年時期神學思想）。他們在這年紀寫成這些需要深厚功力的「宏大學問」，無論是如何聰慧精進、如何博覽群書、如何體驗生命等，難以置信。尤其是加爾文、梁漱溟所寫的，不是數理類的演繹或文學類的詩詞歌賦，而是涉及大量「客觀材料」的耕讀：聖經的原文抄本、神學的歷史發展、教義的各派流變、文化的變遷互動、中西印哲學（連外文典籍）的貫通比較等，再加大量延伸課題所涉大批經典名著的研讀。對一個未到 30 歲的人，就算不眠不休地「閱讀」，能讀上／讀懂多少呢？這還未計耗時來整理所讀、思考己見、化成作品等過程。

這些被視為劃時代驚天大作，或只能反映那一代「被著迷」、繼而力捧。就如劉小楓這代表作，是他未往瑞士巴塞爾大學讀神學博士、仍困於國內八十年代受限的西方神學材料而成書。再者，他學成歸來所發表的，也不必然「消化了」二千年西方神學；他留學及其後所出的學問若受制於某家某派的影響，也是正常不過。君不見，今天大批曾留洋的華人聖經及神學人才，各門各派後人不時推動所隨西方神學大師學問，或正反映我們困限於西方「派系神學」的門戶之見，甚至不自覺地以某些宗派的「神學思考」銳評別宗他派神學，劃分「高下」、比併「純正」。祈願我們有智慧走出西方神學派系造成的不能合一。

返回今期，停不了中華神學思考的梁燕城，發表一篇重量十足的〈天人合一與「存在本體的自身開顯」〉，文末十點總結甚具點睛性，有助讀者更好吸收全文的精髓。

旅加資深哲學家鄭家棟，從傳奇神學家、獻身非洲終其一生的諾貝爾和平獎得主起文〈惻隱與仁（愛）：兼說儒家「性善」說的前提預設—從史懷哲《中國思想史》談起〉，懇談中西哲學與神學這難得課題，洋洋灑灑三萬字，今期是上篇。

本人續寫神學不能失系列五，選錄優西比烏的第一本教會史，廣納初期教會不少偉大故事，今期上篇，引載少為人知的耶穌一封回信。

久違了的閱讀推介，再次推出。這是梁燕城結集他近年一系列中華神學的文章，茲引該書的〈序論〉，見證他如何委身於這一桑田。

## 「借基督的眼睛看文化」——以劉小楓新時期儒道文化詮釋為中心的解讀

翟崇光

摘要：劉小楓是當代中國知名的人文學者，其上世紀末葉引介基督教文化精神產生過較大影響，尤其以他的《拯救與逍遙》最有代表性。在五四時期引介「民主」與「科學」的基礎上，劉小楓於新時期更介紹了「宗教」的西方，《拯救與逍遙》對儒家文化信念和道家審美精神的批判，帶有激進地獨特個性。在基督教文化觀念的映照下，顯示出中國詩學與美學帶有肯定現世生命、超驗維度弱化的特徵。「借基督的眼睛看文化」作為一種方法，對之後的文學批評及研究有著一定的影響。

關鍵詞：劉小楓；儒家；道家；《拯救與逍遙》；基督教文化

劉小楓的《拯救與逍遙》於 1988 年出版後，在其時產生了不小的影響，它也是給劉小楓帶來最多聲譽的一本書，例如李澤厚說劉小楓「最有名的還是《拯救與逍遙》。那時候，連劉再復都著迷了。那本書使很多人都著迷的」<sup>1</sup>。劉小楓在《拯救與逍遙》的修訂版序言裡，說這本書是礙於樂黛雲教授的邀請「冒充比較詩學」而寫的一部著作。如果說劉小楓的《拯救與逍遙》是借「比較詩學」在猶太—希伯來基督宗教傳統與中國儒道釋傳統文化之間進行比較，那麼也已經早有中國知識份子寫過類似地「比較」，例如林語堂的《信仰之旅》(*From Pagan to Christian*)、吳經熊的《跨越東西方》(*Beyond East and West*)等。《拯救與逍遙》的獨特性或許就在於它的「批判性」與其獨特的觀照視角，今天再來看這部著作難免會發現它有不少偏頗之處，但它「片面的深刻」使其在某些方面依然具有一定的啟發性。

### 一、對儒家文化的解讀

劉小楓在《拯救與逍遙》的緒論部分先是追問了「詩人自殺的意義」，他在這裡引述的「詩」、「詩人」是海德格爾所詮釋的「貧乏時代」「詩人何為」的詩人，這裡詩人「詩的言說在他身上成為對喪失了絕對價值的詩的追問，貧困時代的詩人必須把自己詩化為詩的本質。」<sup>2</sup>

劉小楓首先論述了中國歷史上的大詩人屈原自殺的事件，並追問「詩人的自殺同樣在懇求僥倖活下來的哲人們想一想，什麼才是真實的意義和價值，自己具有的信念是否可靠。國家的歷史形態、歷史的必然權利、未來生活的絕對目的、免除苦難的歷史血腥、自救的審美主義乃至寫作本身，統統遭到質疑。不僅歷史中局部的、個別的價值受到詩人自殺的審判，超越歷史的絕

<sup>1</sup> 李澤厚：《李澤厚對話集·二十一世紀（二）》（北京：中華書局，2014 年），第 360 頁。

<sup>2</sup> 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本 2 版）（上海：華東師範大學出版社，2007 年），第 73 頁；也可參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988 年），第 76 頁。劉小楓的《拯救與逍遙》可說是新時期以來最早追問詩人自殺的形而上意義的文本，這一觀點有廣泛影響，也有學者在當代對這一觀點提出了批評，參見章啟群：《九批判書》（北京：北京大學出版社，2009 年），第 30-43 頁。

對價值也受到詩人自殺的審判。」<sup>3</sup> 劉小楓試圖通過對屈原「死於信念的探險」，來試圖「打掉」<sup>4</sup>「中國儒家傳統」。

對於劉小楓在這裡的儒家文化解讀，高旭東、顏翔林等學者於 21 世紀初都批評過劉小楓對屈原的解讀不準確，認為劉小楓只看到了屈原的「君子人格」，只引了王逸「屈原放逐，憂心愁悴」的解讀，沒有看到對屈原作品的解讀有著儒道等不同立場的不同評價，也沒有看到屈原其實受到了南北文化的影響、尤其受到了楚文化的影響。屈原無疑是中國歷史上的偉大詩人，「而大詩歌之出，必須俟北方人之情感與南方人之想像合而為一，即必通南北之驛騎而後可，斯即屈子其人也。屈子南人而學北方之學者也。」<sup>5</sup> 劉小楓在《拯》著中也強調屈原是「南人而學北方之學者」，「雖說屈原是專操神事的宗祝出身，卻是儒家學說哺育大的，他的基本信念都歸於儒家精神。」<sup>6</sup> 即便劉小楓對屈原的解讀有所不足，但他也意不在此，正如上面所說，他意在借「北方之學者」的屈原來述說儒家的傳統信念。學者夏中義肯定了這一點，認為「讓屈原來表徵儒家風範，劉小楓是選準了。這不僅因為屈原是大詩人兼政治家，更是因為他將歷代儒生所神往的『內聖外王』理想演示得相當豐滿且別致。」<sup>7</sup> 儒家君子個體人格的自足表現有三個方面：個人與歷史同一，個體與社會秩序同一，個體與天理同一。但是在中國傳統中，君王及其國家才是無上天道的體現，這就使君子個體人格與社會秩序的同—非要經過現世君王這一仲介：

於是有趣的事發生了：由社會、國家的命運內聚於人格自身而激發出來的準無上意志往哪里施展呢？只能施展於對君王和國家的效忠。這是一個邏輯的循環推演：個體人格的自足意志得之於社會、國家及其化身—君王，而自足意志的展開復又不可超逾社會、國家及其化身—君王，這樣，意志自律（它得之於他律）又蛻變為意志他律。先儒諸賢說了那麼多激蕩人心的人格意志的話，結果可能等於零。個體人格的自足意志就是做孝子的意志，做忠臣的意志；濟世為民的高尚意志就是忠君報國的集權意志；實現個體人格的價值目的變為實現『君』、『國』意志的有效手段；個體人格至上蛻變成為君王至上、國家至上，等等，等等，這難道不令人拍案叫絕？然而，人們又用什麼來確保君王和國家肯定是人類幸福和理想的絕對根據呢？靠『天』嗎？<sup>8</sup>

「君」、「國」的現世、歷史之道，並不能為個體人格的自足意志提供絕對可靠的價值本源，中國歷史上有太多這樣的實例，屈原因為對自身儒家信念的懷疑提出了有終極追問意向的「天

<sup>3</sup> 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本 2 版）（上海：華東師範大學出版社，2007 年），第 72 頁；也可參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988 年），第 76 頁。

<sup>4</sup> 「打掉」這一語詞出自甘陽，「他在《拯救與逍遙》裡著重打的不是中國的儒家傳統，這個是他早就打掉了的，他現在要打的是老莊和魏晉。」參見查建英編：《八十年代訪談錄》（北京：三聯書店，2006 年），第 214 頁。

<sup>5</sup> 王國維：《中國現代美學名家文叢·王國維卷》（杭州：浙江大學出版社，2009 年），第 133 頁。

<sup>6</sup> 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本 2 版）（上海：華東師範大學出版社，2007 年），第 91 頁；也可參照劉小楓：《拯救與逍遙：中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988 年），第 96 頁。

<sup>7</sup> 夏中義：《新潮學案——新時期文論重估》（上海：上海社會科學院出版社，2017 年），第 148 頁。

<sup>8</sup> 劉小楓：《拯救與逍遙》（上海：三聯書店，1988 年），第 104-105 頁；也可參照劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本 2 版）（上海：華東師範大學出版社，2007 年），第 97-98 頁。

問。「靠『天』嗎？」，劉小楓在另一處也曾追問過中國的「天」：「如果『天』不言，而人也不問『天』究竟是什麼，如果只駐足於道之不可言說，駐足於所謂圓而神的神秘主義，那麼，對絕對依託的實質性把握就被取消了。誰知道我們信的是什麼呢？過分信賴人之本心的體道，難道讓人放心？我們真能無條件地信賴人提到的是真『天道』，我們的每一位大儒——從古至今的而每一位大儒體到的是真道？中國傳統文化和社會中把非絕對的東西當作絕對的東西——家、國——難道不正表明聖人們的體道成問題，不正表明，如果天道之實質性陳說不明，此世的神聖顛倒就不可避免麼？」<sup>9</sup> 從這些追問中我們可以看到一個在當時的文化語境中「年輕氣盛」的劉小楓，在 1988 年版的《拯救與逍遙》中他也批駁了新儒家學者用華夏傳統中的「天」比附西方「上帝」的觀點<sup>10</sup>。

劉小楓說到：「在儒家學說中，『天』首先是指自然之本體，……這一意志又不是能動性的，它至多只能使萬物運行生長，不能推動人事，人事得由人去能動，因而另一方面，人應主動擔當事天的使命，自居為天命的代言人，這是天人合德的最基本的規定。個體人格之所以意志自足，就是因為『天』的意志有待於人的意志去實現，去完成，去實施。……先儒十分重視以人的意志去實現天的意志，這就是一種天人同一。」<sup>11</sup> 「『天』不言，於是君王代天立言，『天』不動，於是人代天之動，……人即價值蘊涵的設定者。儒學重人道、人為的根據都在這裡，李澤厚一語頌為：『天道』『人道』從來就是一個『道』。這本是儒家傳統思想。」<sup>12</sup> 「天道」與「人道」是一個道，他也就確立了一個只有現世的世界，而沒有能確立一個超驗世界，如果說西方的世俗化進程是從啟蒙運動開始的，那麼某種意義上中國的世俗化是從儒家就開始了，它祛除了先民那裡具有神性的「天」。

屈原提出了「天問」，「屈原畢竟自己去詢問『天』了，『天』不來關照他，他只好自己找上門去。但『天』是瞎的，聾的，對每一個不幸陷入絕望深淵的人漠不關心。這不能怪『天』本身，它原本就沒有慰藉苦難的人靈的愛心和贖情。」<sup>13</sup> 「而本來就沒有一個「天」，他又怎麼能問『天』呢。屈原的思無所依是他所信奉的儒學信念本身造成的，他並沒有成熟到能突破一種基本的界限。……這個界限就是超驗的界限。只有從超驗的立場，才能詢問生命的根據，只有從世界的另一邊，才能詢問世界的這一邊。否則詢問永遠只能是一種內在的無限循環。……他的『天問』的提出不能不是悖謬的。」<sup>14</sup> 「屈原提出『天問』的原因是自己對信念的懷疑，是自我意識所面臨的困境，他的悲劇在於，他的追問沒有超越追問的前提。」<sup>15</sup> 「他懷疑國家、懷疑歷史、懷疑社會，但從來不懷疑人本身。」<sup>16</sup> 君子只靠「天人合德」之德，只修煉自

<sup>9</sup> 劉小楓：《走向十字架的真：20 世紀基督教神學引論》（上海：三聯書店，1995 年），第 358-359 頁。

<sup>10</sup> 有新儒家的學者把華夏經典中的「天」「就等於西方的『上帝』，是人祈福求德的絕對的神性依據」（唐君毅在《中國哲學原論·原道篇》卷三，第 99 頁），而「有人索性乾脆就把中國先民所認奉的『天』等同於西方的人格神（上帝）」（馮友蘭《中國哲學史》上冊，第 55 頁）；或者說「天」起碼「也有神性、天堂、主宰的意義」（李杜《中國哲學思想中的天道與上帝》第 31-32 頁），或說「它完全具有西方上帝觀念那樣的超自然性、超內在性（人性）的絕對超驗性」（李震《中外形而上學比較研究》上冊，第 330 頁）。見劉小楓：《拯救與逍遙：中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988 年），第 108 頁。

<sup>11</sup> 劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988 年），第 111 頁。

<sup>12</sup> 同注[11]，第 113 頁。李澤厚：《中國古代思想史論》，人民出版社，1985 年版，第 132 頁。

<sup>13</sup> 同注[11]，第 110 頁。

<sup>14</sup> 同注[11]，第 121-122 頁。

<sup>15</sup> 同注[11]，第 154 頁。

<sup>16</sup> 同注[11]，第 165 頁。



己的心性未必就能走向「真」和「善」，因為君子所遇到的君主未必都是賢明的、所處的歷史、社會，未必都是公正的、善意的，只有現世的維度，只有「禮樂」的文化傳統之下流連此世的「美」，儒家君子並不能找到絕對可靠的價值根基。

劉小楓在《拯救與逍遙》中，通過論述「屈原自殺」追問中國傳統中的儒家文化信念。新世紀以來，劉小楓的學術思想進行古典學轉向後發生了較大轉變，他開始給予儒家和儒教較高地評價，認為「儒教仍然在型塑現代中國，未來的中國也不可能與儒教斷絕關係」<sup>17</sup>。《拯救與逍遙》產生於 1980 年代的「文化熱」的文化語境中。甘陽當時說「幾千年來的中國傳統文化機制和幾十年來的『左』的僵化社會體制實際有一共同的根本弊端，這就是它的強烈的『泛政治化大一統』傾向，亦即要求一切都絕對服從政治，一切都首先從政治的尺度來衡量」<sup>18</sup>，而當時的青年知識份子們則在進行對「泛政治化大一統」批判，這或許是甘陽在 1986 年讀了劉小楓「剛剛寫成的第一章『天問』與超驗之問」<sup>19</sup>後，「興奮莫名」「大加推崇」《拯救與逍遙》的原因。隨著國際國內政治經濟與文化語境的變遷，甘陽、劉小楓等當時主張「走向世界」的青年學者，如今都倡導重建以儒家文化為代表的中華文明的大國文化。雖然文化語境發生了變化，但劉小楓其時對個體生命存在的關注、對超驗價值的追問或許還是有其獨特價值。

## 二、對道家審美精神的解讀

劉小楓在其早期的《詩化哲學》中，曾衷情於中國傳統裡「逍遙」的審美精神，高揚老莊、魏晉美學，而《拯救與逍遙》則對人的價值安頓精神進行了進一步追問。或者可以說，劉小楓的《拯救與逍遙》主要就是意在批判道家的逍遙精神，劉再復說，劉小楓這本書「把具有『逍遙價值』即靠近莊子精神的文學精華（包括莊子、陶淵明、曹雪芹等）一概罵倒，甚至連魯迅也不放過。」<sup>20</sup>甘陽說，「小楓的《拯救與逍遙》就是要清算他自己的《詩化哲學》。」<sup>21</sup>「逍遙」的美學精神曾讓 1980 年代的劉小楓對之鍾情，而後他也以「拯救」的神性價值維度，重審與批判了中國傳統文化中的「逍遙」精神。

當中國傳統的君子「士」遇到歷史王道不興時，在「仕途」的追尋過程中遇到挫折時，他們可以轉開儒家信念，而走上一條歸隱之路。嵇康、陶淵明都是典型的代表，他們的選擇顯示出與屈原不同的價值取向。當嵇康同樣遇見了屈原曾碰到的信念困惑，他沒有再自殺，他懂得並接受了道家精神，「老莊的道理能使人在殘酷、虛妄、不義的世界中活著，這真的很誘人」<sup>22</sup>；陶淵明不屑「為五鬥米折腰」，辭官歸隱，走了一條屈原當年沒有走也未敢走的新途。道家之路是對政治仕功「涼」心的過程，雖然可以「救」他們遠離儒家有可能僵化的價值體系，但它也遺棄了儒家的價值關切，「道家精神是超功利的，它要求人擺脫外在的名譽、利害、物欲的束縛。這確是如此。但它也是超價值形態的。它否定價值實在的存在，否棄人的價值關懷的意

<sup>17</sup> 劉小楓：《儒教與民族國家》（北京：華夏出版社，2007年），第2頁。

<sup>18</sup> 甘陽主編：《八十年代文化意識》（上海：上海人民出版社，2006年），第6頁。

<sup>19</sup> 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第2頁。

<sup>20</sup> 劉劍梅：《莊子的現代命運》（北京：商務印書館，2012年），第5頁。

<sup>21</sup> 查建英：《八十年代訪談錄》（北京：三聯書店，2006年），第214頁。

<sup>22</sup> 同注[19]，第182頁。

向，使價值的混亂和毀滅轉變成價值虛無。事實上，在道家精神中，超功利與超價值混而不分，對某種虛妄的價值形態的否定與對價值形態本身的詆毀混而不分。這種混淆必然導致災難性的惡果：把人的價值意向暗中引向詆毀一切價值，否定神聖的東西的合理根據，從而在實際上鞏固和強化了世界的黑暗和虛無。」<sup>23</sup>

劉小楓說，道家審美主義一方面通過「涼」心強化了世界的現狀，另一方面，「它又以另一種世界圖景來指控這個世界的荒唐和醜惡。這就是道家的所謂『真』的圖景。」<sup>24</sup>而道家之「真」對現世的指責，能夠給人提供真實而可靠的根據麼？在這裡，劉小楓認為道家之「真」，與海德格爾所講之「真」的存在顯現在類型上是相同的，「真」是自行顯現，「這自在地顯現出來的東西就是極難言說和理析的那個生生不息、汲取盎然的生命本然，也就是被道家稱之為『道』、『德』、『玄』的那個東西。」<sup>25</sup>然而道家之「道」的顯現與海德格爾所說存在的顯現又有質的不同，「『道』的顯現（本然生命的朗顯）即是真，存在的顯現亦是真。但是，在『道』的顯現中出場的是『天、地、人』三重結構，在存在的顯現中出場的是『天、地、人、神』四重結構。存在不是上帝，但存在的顯現中上帝必得在場，否則存在就仍然是隱匿的；與此相反，在『道』的顯現中，神是缺席的，並且絲毫不損害於這種顯現。」<sup>26</sup>在道家這裡神「是缺席的」，但在海德格爾看來，天、地、人的存在維度中，若沒有出現存在的神性呼聲，沒有出現神聖在場的參證，人的棲居就是不完整的。在陶淵明面前，沒有一位永恆存在的超絕神聖，實存的根據只能是本然生命（道）。人的生命是時間性的（生死），但本然生命是超時間性的，而本然生命與道融貫溝通，拒斥一切人為，就是人的本真方式，人的真性的顯現。劉小楓認為，「生命自然根本無法為人的存在提供價值尺規，如果人的本然生命以自己的生命為根據，那就不可避免地將人的存在從內在和外在兩個方面降解到植物性和生物性上去。」<sup>27</sup>同時，「道家又把這種向原生命（植物性、生物性）的返回加以玄化、詩化、藝術化。」<sup>28</sup>在這裡，忘情成了最高的「情」，糊塗、愚蠢成了最高的智慧，這種一個維度存在的「玄遠」與被海德格爾稱作將人帶到神聖面前的「詩化」是完全不同的。

魏晉時期的戰亂與苦難，讓人有了「覺醒」的可能，人們依賴的價值資源，不再以儒家為根本，而是開始推崇道家。魏晉既是「人的自覺」之際，也是「文的自覺」時期。在文論質料上表現為「道之文」-「人之文」-「美之文」的嬗變，這是一條「由道入玄且禪」的審美道路，「從『道學』到『玄學』轉移的實質乃是從存在論向美學的轉移，因為『道』引發的『思』是存在論的，而『玄』引發的『趣』（以及相關的『境』）則是美學的。」「從生存之『魏晉風度』到文學之『漢魏風骨』，從『人物品藻』到『詩文品評』，『審美』作為一種無所不在的眼光廣披詩論，並構成了一種與『經世致用眼界』對立並舉的『審美品玩眼界』。」<sup>29</sup>道家的

<sup>23</sup> 同注[11]，第 223 頁。

<sup>24</sup> 同注[11]，第 225 頁。

<sup>25</sup> 同注[11]，第 226 頁。

<sup>26</sup> 劉小楓在這段話後面加了注釋：這一本質上的差異非同小可。現在不少學者（尤其港台和海外）喜歡把海德格爾與道家扯在一起，以為兩者的景觀和目的完全一致。這不能不說是一個嚴重失誤。神性存在到場與否，在海德格爾看來，是存在澄明的關鍵。參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988 年），第 230 頁。

<sup>27</sup> 同注[11]，第 235 頁。

<sup>28</sup> 同注[11]，第 232 頁。

<sup>29</sup> 余虹：《中國文論與西方詩學》（北京：三聯書店，1999 年），第 249-250 頁。

審美主義通過「涼」心強化了世界現狀，少了對現實世界的關懷。對「美」的眷注，也就使其逐漸遠離了「真」和「善」。自魏晉以來，道家審美精神事實上也成為了中國文化的另一重要傳統，以文學的審美詮釋為例來說，「自魏晉以來，消解審美文學觀便逐漸取代經世致用的文學觀而成為事實上的主流文學觀（儘管後者仍在形式上保持著正統文學觀的地位）。這種文學觀不僅支撐著中國文人的『獨善之舉』，也是中國百姓的俗常之見。所謂『安樂窩中詩一編，自歌自詠自怡然。』遺興、自適、娛己、悅情、獨樂、暢神乃是文學的真正目的。」<sup>30</sup>

對現世苦難關照和人性在體性的惡之承負，是劉小楓的價值意向選擇從「逍遙」轉向「拯救」的根本原因<sup>31</sup>，「就算這種植物一生物性的世界有意味吧，那麼，為了這樣的世界而踩碎一切價值，對人類的苦難和不幸無動於衷，這算是民族之驕傲麼？！」「成為無情的石頭，就是道家審美主義的最終結果，……石頭的性格就是道家的審美人格。石頭的人格當然是超生死、超時間、超社會的。它祛除了關懷而發展了一種大智，即：冷漠、遊心、無我同物的智慧。從此，天地人的世界就喪失了神聖在場之可能，達到了生命自然（*Leben an sich*）的本然，這就是人的處境「與一世而得淡漠焉」。……可是，自然形態並不就等於價值形態。」<sup>32</sup>有學者以生存論的美學維度對「莊子」的考察中，也得出這樣的結論：「在先秦時代，語言哲學和苦難哲學在莊子那裡弱化了；也由於此，中國傳統文化的泛審美化開始在莊子那裡張揚，並通過莊子的人格以及詩意的言說在後代文人雅士那裡代代相傳，從而彙集成了中國古代重詩性、輕邏輯的文化品性。」<sup>33</sup>

劉小楓在《拯救與逍遙》中認為，道家的審美精神並不能為人提供一種「彼岸性」的精神關懷，「道家審美主義最終確立的美的景觀不管從內在方面還是從外在方面來看，都不是超越性的，因為它並沒有取得某種哪怕是審美之維上（而不是宗教之維上）的彼岸性。它是隨時隨地都存在著的自然性的狀態，生物性的狀態，非意識性的狀態。」<sup>34</sup>這與具有濃厚宗教傳統的西方文化不同：在現世之外，還有一個超驗的世界；在天地人的世界中，還有神聖臨在。

### 三、「借基督的眼睛看文化」

中華文化中道家的「逍遙」是與儒家傳統相對而產生的，是「儒道互補」的，兩者對中國精神氣質的形成極為關鍵，它們也引導出了相同的結果：「對現世生命的終極性肯定，對超驗世界的拒斥，一重世界的確立，以至固持人性及其救渡的『足乎己無待乎外』等等。」儒道文化都在一維、此世世界中的文化傳統也深深影響了中國文論、美學與文化品格，「屈原的作品就是他在政治上失意後的『自我表現』之作。」而且這一「表現說」展現著我國「獨特的民族文化品格」：「橫亙在文人心中永遠也揮不掉、擺不脫的東西：入仕、立功，企圖在政治上有所表現。它操縱著古代文人的情感、心理的起伏，規定著古代文學抒情言志的內容取向。……使得從屈原、賈誼到曹植、陶淵明、李白、蘇軾、辛棄疾等大詩人的情感世界，無不迴蕩著懷才不

<sup>30</sup> 同注[29]，第 252 頁。

<sup>31</sup> 姚新勇、翟崇光：〈劉小楓學術轉向批判〉，載《揚子江評論》（2017 年第二期）。

<sup>32</sup> 同注[11]，第 241 頁。

<sup>33</sup> 包兆會：《莊子生存論美學研究》（南京：南京大學出版社，2004 年），第 231 頁。

<sup>34</sup> 同注[11]，第 233 頁。

遇、生不逢時、空懷壯志的悲哀和落寞。」這位學者還進一步說到：「如果我們進一步考察中國古代文人精神世界中另一重要陣地——隱逸，就會發現，儘管隱逸現象比較複雜，卻與前面所論由深感『不遇明主』、『不得其時』而『發憤著書，以自表見』的心理機制同一文化母體，都是文人在政治事功上『無所表現』時作出的反應。」<sup>35</sup>由此可見儒家文化的正統和其根深蒂固的影響。利瑪竇於明末清初來中國時也曾發現並非佛道，而是儒家文化才最能代表中國文化傳統。

道家精神的詩人在歷史上一再重返儒家信念，這樣的「循環」甚至還依然發生於當代。劉小楓在 1986 年寫作的《當代中國文學的景觀轉換》這篇文章裡，評述其時的「尋根文學」思潮說到：「儒家的『天』不就曾裝扮成在歷史理性中顯現的天重新露面麼？儒家的王道不就與現代歷史之道有內在關聯麼？不過，在文學中，『尋根』熱更多體現在與老莊精神的認同，有了現代的『竹林七賢』。這當然又是舊戲重演，中國文學史不知道上演過多少回這種「回到老莊」去的歸路，結果如何呢？繼此之後，人們是否準備再次迎候帝王登基呢？是否甘心再次把個人的不在場和苦難當做自然地法則來「清靜無為」地消化掉呢？是否決心再次充當「難得糊塗」的高士，把「無所住心」當做精神品質的最高要求？」<sup>36</sup>從這些敘述中，以及《拯救與逍遙》中對老莊的諸多批判，很容易讓我們聯想到五四時候持進化論的魯迅，「五四」時期的新文化運動，不但打到孔家店，在 30 年代也出現了以老莊為首的復古思潮，魯迅在整個 30 年代都對其採取了堅決批判的態度，劉小楓可說「對文學家的魯迅做出了遙遠而有超越的回應」<sup>37</sup>。當然，既反「儒」又反「道」，是 20 世紀中國知識份子中少有的，就劉小楓的論述來說，這與他以新的基督教文化眼光重新打量中國文化有關。

劉小楓的相關言說可稱作是「借基督的眼睛看文化」。中國人民大學的漢學家雷立柏先生曾說過：「以『華夏的眼睛』看基督信仰的人相當多，但真正以『基督的眼光』來看華夏文化的人不多，所以劉小楓的《拯救與逍遙》是一個十分寶貴的著作。」<sup>38</sup>將《拯救與逍遙》稱作是「借基督的眼睛看文化」的，是因為劉小楓在這本著作中以基督教的「拯救」所批判的「逍遙」，不僅指儒家「思無所依」的「偽價值」、道家「涼心冷意」的「非價值」，還有釋家「無情無性」的「反價值」，以及中國現代文學家「肩起黑暗閘門」的魯迅，西方理性形而上學的上帝觀、現代虛無主義等。

《拯救與逍遙》是中國新時期以來較早用基督宗教文化價值審視中國文學文化傳統的著作。這一價值參照有著較大的闡釋空間，甚至有學者說到：

從王國維到劉小楓，現代漢語思想史經歷了從審美代宗教，再到以宗教最後以基督宗教顛覆審美主義的過程。這個過程，實質上是幾代學人不解尋求中國文化現

<sup>35</sup> 劉紹瑾：〈文人的「表現」與文學的「表現」——中國古代文學思想文化精神的一個重要特點〉，載《暨南學報》（2003 年第三期）。

<sup>36</sup> 劉小楓：《這一代人的怕和愛》（北京：三聯書店，1996 年），第 146 頁。

<sup>37</sup> 錢文亮：〈重讀魯迅對老莊思想的批判——從「〈莊子〉與〈文選〉之爭」談起〉，載《思想文綜（第八輯）》（北京：中國社會科學出版社，2003 年），第 191 頁。

<sup>38</sup> 雷立柏：《評 1980-2004 年間國內學者的基督宗教研究》，參見 <http://ishare.iask.sina.com.cn/f/36037460.html>

代化的過程。他們對於漢語文化現代化的規劃不管正確與否，但其對漢語思想、漢語文學和詩學的影響卻是巨大的。尤其是劉小楓的學術思想，對 20 世紀 80、90 年代學術、文化和詩學的影響，再怎麼評價也不為過。在小說家北村、史鐵生，以及一批新銳的批評家、學者等一代文化人身上都流淌著劉小楓思想的血液。<sup>39</sup>

不僅是北村、史鐵生等作家的文學寫作，謝有順、余虹等學者受到過劉小楓「以基督的眼睛看文化」的影響<sup>40</sup>，劉再復等學者對古代文學經典的美學闡釋也帶有這一痕跡：「小楓的《拯救與逍遙》，我確實認真閱讀過。其中比較曹雪芹與陀思妥耶夫斯基的一章，我更是閱讀多次，並認真思索，剛才和你討論救贖和自救，心裡也想著小楓的觀念。有小楓的這本書和他提出的問題，我們才能深化對《紅樓夢》的思索，這應當感謝他。」<sup>41</sup>

今天看來，劉小楓上世紀末「借基督的眼睛看文化」的文學文化詮釋，有些過於強調中西文化之異，而較少關注中西文化之同。但其作為新時期中西文化相遇對話並較有影響的一個「範型」，是值得關注的一種文學文化現象。

本文為河北省社科基金課題「1980 年代中國美學家對文學思潮的影響研究」（批准號 HB23ZW004）的階段性成果。

作者簡介：翟崇光，1986 年生，河北師範大學文學院講師，博士，碩士研究生導師，主要從事中國現當代文學和文藝美學研究。

<sup>39</sup> 唐小林：《看不見的簽名：現代漢語詩學與基督教》（北京：中國社會科學出版社、華齡出版社，2004 年），第 47 頁。

<sup>40</sup> 參見翟崇光：〈新時期以來中國文論基督教話語的倫理向度〉，載《基督宗教研究》（2020 年第二期）；翟崇光、姚新勇：〈潘知常生命美學“信仰轉向”現象批判〉，載《學術月刊》（2021 年第二期）；翟崇光：〈祈向神性之維——余虹文論研究與劉小楓詩化美學互文性論析〉，載《社會科學論壇》（2022 年第二期）等。

<sup>41</sup> 劉再復、劉劍梅：《共悟紅樓》（北京：三聯書店，2009 年），第 223 頁。

## 天人合一與上帝感通 天人合一與「存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of Being)

梁燕城

### 從易學開展天人合一的圓教系統

天人合一哲學，是中國對宇宙人生整體的參悟，這是綜合性的全體視野，其根源來自古代易學的天、地、人思維框架，視宇宙萬物和人是一個整體世界，由「太極」或「乾元」所生，此中產生無數個事件，每事件中有人與事物的互動，多元事件間互動變化，形成宇宙萬事萬物。人在眾事件中的實踐行動，須「知進退存亡而不失其正」，通過知識和價值判斷，在衝突中帶來平衡，使萬事萬物，在宇宙創造變化中，得以「各正性命，保合太和」，使整體得終極和諧。且人在陰陽之道中，「繼之者善也，成之者性也。」繼續發展之道，成就本性之善。因此「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。」發展出卦辭系統，嘗試用二進位數學推論事件發展的理則。在此中產生更深入的哲學思想，分三方面：

1. 追探宇宙之根源，易學以太極、乾元為本根，這根源思想，在中國古代有不同相類似的概念，如帝、天、道、氣、太一、大一、皇天上帝、太極陰陽等，共同點是思考終極的奧秘和最根本的真理。
2. 思索人心對宇宙的認知，及人和宇宙的關係，人在宇宙活動的創造變化中，不斷自強，所謂「天行健，君子以自強不息。」產生對仁義、心性、中和、天命的思考。
3. 尋索正確地詮釋一切的事件，理解人與人及人與一切事物關係中的恰當道理，產生對禮、智、理和天理的思考，並按恰當的道理作出正確判斷，而有達至亨通的實踐。
4. 在宇宙整體的生息變化中，一切事物的本性及其具體狀態得到正當發展，就可保持及成就終極的和諧。所謂「乾道變化，各正性命，保合大和。」<sup>1</sup>

孟子與中庸將宇宙本根與人心性之原初狀態（未發之中）結合，提出「天命之謂性」，使天人合為一體，到宋代通過格物致知，再到明代致良知於天地萬物，使心性的美善擴大到感通事物世界，而通過天理的概念，使心性的價值判斷擴及到萬事萬物。天人合一的思想，將宇宙、知識、價值、實踐融合為同一本體之中，成為一個圓滿的宇宙人生觀，可稱之為一個圓教系統。

### 天人合一在當代的討論

當代哲學大師牟宗三老師對天人合一的解釋，重在本體的縱貫系統，肯定心即理、心性天是一，在工夫上只有是逆覺體證之路，故認為程伊川和朱熹是「別子為宗」。唐君毅老師則不同意，認為宋明理學不應如此分類，強調宋明儒者重工夫，工夫不同進路形成其論述的不同。他

<sup>1</sup> 《周易·乾卦·彖傳》。

說：「宋明儒之學，雖重視天道人道之大本大原所在，然尤重學者之如何本其身心，以自體道、自修道之工夫，以見諸行事，非但於此道之本原作思辨觀解也。」<sup>2</sup> 鄭宗義先生指出：「對唐先生來說，孟子心學所表示之心與理一、心性天是一無疑是儒學的核心觀念，宋明儒者實皆以之為努力的目標和理想。然能達至此目標和理想的工夫卻因儒者氣稟有差別、所面對的存在困境有不同而可以有多途。...凡此種種工夫，實皆旨在增加對心性本體之超越的反省之所成，因此是殊途而求同歸。」<sup>3</sup>

唐君毅老師以中國儒家文化從孔孟到宋明，都是同一系統，其共同義理是天人一體、天人合一之道，不同只在工夫論的分別。唐先生從工夫論看天人合一，則天人合一是由工夫實踐所達至的境界，是一種真實的體驗。中國哲學的核心不只是理論上的天人一體，且是實踐上真實體驗天人合一境界。正是這種境界經歷，使中國哲學不是流於義理空談，而是人可通過修養真實地體驗的宇宙真理。

成中英老師的本體詮釋哲學，是 21 世紀新的天人合一思想，是宇宙本體與人的認知詮釋活動合一。人的存在及其反思，是宇宙本體的展示，本體衍生出人的認知詮釋活動，也衍生出被認知的萬事萬物。成中英老師對中國哲學的重大發展，是在中國天人合一思想中，發展出詮釋學的維度。繼承了朱熹格物致知及王陽明致良知之說，從心性本體正面開出知識系統，以中國哲學為科學科技思想立根，從中國文化建立科學科技知識論。成中英說本體「基本上是一個反思的概念」，這反思的本體，含有極深刻的中華神學意味。

### 天人合一作為一種境界體驗

中國天人合一哲學在當代種種發展中，還有一個重要維度，由北美學者秦家懿提出，就是人存在生活中的深度體驗，她用西方明白的概念密契主義（mysticism，又譯神秘主義）來解釋，她說：「儒家雖然不以它的密契主義(mysticism)而聞名，但類似《孟子》及其他的儒者著作，如果不從密契主義的角度來解讀，便無法被完整的理解。」<sup>4</sup>

*mystic* 源於希臘名詞 *mystes*，最初指秘密教派，*mystes* 則源自動詞 *myein*，即「隱藏」，「關閉」，表示關閉眼睛或嘴巴等感官機能，是一種感官及理性以外的隱藏知識或經驗。所謂「密契」用中國哲學來說，可稱之為「深體悟」，「玄」是老子第一章所用詞。《說文》：「幽遠也。.....黑而有赤色者為玄。」<sup>5</sup>蘇子由解玄字說：「凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子常以玄寄極也。」<sup>6</sup>「玄」指幽深遙遠至無限極，即是宇宙最終極之奧秘。「深」是如老子第四章

<sup>2</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》（台北：學生書局，1990 全集校訂版），頁 4。

<sup>3</sup> 鄭宗義，〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維杰、黃冠閔、李宗澤主編：《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年），頁 73-106。

<sup>4</sup> Julia Ching, "Confucianism is less known for its mysticism, although the Book of Mencius as well as other works cannot be fully understood except in the light of mysticism." Steven T. Katz ed. *Mysticism and Religious Traditions* (New York: Oxford University Press, 1983), 231.

<sup>5</sup> 《說文解字》，玄字。

<sup>6</sup> 焦竑《老子翼》，卷一，蕭天石，《道德真經名注選輯（六）》，道藏精華第十六集之二，（台北：自由出版社，1979），頁 21。

所言的「淵」字，《小爾雅》：「淵，深也。」<sup>7</sup>，指淵深無盡無限的樣子。「體悟」是指具體真實的覺醒，所謂「體」，《說文》：「體，總十二屬也」<sup>8</sup>，所謂「總十二屬」是指人的頭、身、手、足各再分為三而得的總數，意指「身體」，「體」作為動詞時是指具體親身的參與的經驗。《說文》：「悟，覺也。」《論衡·對作》：「冀悟迷惑之心，使知虛實之分。」「悟」是一種對迷惑的覺知，明白虛實之分，即對虛假與真相的區分。

中國哲人所講的思想學問，最終是從實踐帶來一種人生存在中對本體的深度體驗，「玄深體悟」是對宇宙終極無限之本體真理有玄妙深刻的體驗領悟。

中國儒道之思想，不只是哲學，且要求通過自省、實踐和修養去達至領悟，經歷人性和宇宙本體的合一，這是密契的經驗。在古聖典籍中已有描述，如《易傳》：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與鬼神合其吉凶。」<sup>9</sup>孟子說：「萬物皆備於我。反身而誠，樂莫大焉」<sup>10</sup>、「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。」<sup>11</sup>莊子說：「天地與我並生，萬物與我為一。」<sup>12</sup>這些都是描述天人合一的境界體悟。

其後中國的聖哲也有描述有關天人合一的真實體悟經驗，如陸九淵《年譜》記載，他在十幾歲時，讀古人書：忽大省，曰：「原來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」乃援筆書曰：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」<sup>13</sup>

又王陽明深明天人一體之道，說：「大人者以天地萬物為一體也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」<sup>14</sup>《年譜》記載，他在靜坐中：「忽中夜大悟格物致知之旨，悟寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」<sup>15</sup>又記載陽明先生在南安病危時，門人周積趕至，「先生召積人。久之，開目視曰：吾去矣！積泣下，問何遺言？先生微哂曰：此心光明，亦復何言？頃之，瞑目而逝。」<sup>16</sup>

中國文化和哲學所論的天或道，是宇宙的本體真理，人心性中的惻隱仁愛流露，是天本體真理的呈現，人與天是同體，這是人可成為聖人的根據，人可通過修養實踐將人性的本體真理實現出來，而產生天人合一的境界體驗，成為聖人。

中華神學如何理解這天人合一理論及真實體驗呢？神學如何理解人從修養產生對本體真理的「玄深體悟」呢？在人類描述對終極的崇高體驗中，神學如何理解人的靈性、良知和罪性呢？

<sup>7</sup> 孔鮒，《小爾雅·廣詁》。

<sup>8</sup> 《說文解字》，體字。

<sup>9</sup> 《周易·乾卦，文言傳》。

<sup>10</sup> 《孟子·盡心》。

<sup>11</sup> 同上。

<sup>12</sup> 《莊子·齊物論》。

<sup>13</sup> 陸九淵，《陸九淵集》鍾哲點校（北京：中華書局，1980）卷 36。

<sup>14</sup> 王陽明，《王陽明傳習錄及大學問》（台北：黎明文化，1997）。

<sup>15</sup> 王陽明，《王陽明全集·年譜一》，吳光等編校（上海：上海古籍出版社，2011）。

<sup>16</sup> 同上《年譜二》。



## 天地正氣與天人合一

綜合天人合一古今的發展，還有一個維度，就是充塞天地的浩然之氣。天人合一之所以可能，在乎氣的哲學，因天、道、太極等，都是本根的理念，其形成具體的宇宙萬物，須有一包容貫通萬物的本體，既有不變之天道，又能使萬物變化、互動、互通。古人就用「氣」的理念，使宇宙之本根可發展為千變萬化的世界，而為萬有萬化之體，而形成天人合一之本體論。

張橫渠提出「天人合一」之說，其思想核心，是：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一。」<sup>17</sup>中庸提出「誠」是宇宙之存在本根本性，「明」具有照明事理之意，由天的真理本體（誠）在人心中照明事理，使人可對宇宙本根本性有正確的理解。在此宇宙真理和人心是一體。

如何詮釋超越的本根本性，與具體的人心及萬物合一呢，關鍵在「氣」的概念。天人合一之所以可能，在宇宙之存在本根，所謂天、道或太極，衍生出「氣」，氣充塞天地，成為一切現實存在事物之本體，化為天、地、人與萬有的具體世界。人的存在與宇宙存在的本性同一，每個人的具體特質，同一於宇宙充塞的氣。在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源、同一存在本性、同一天理、同一浩然之氣。

中國哲學中「氣」的理念，具有宇宙本體之意，老子在論宇宙生成時，提出「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。萬物內涵是陰陽之氣的混合，在陰陽之氣的激盪消長中，和諧而統一而成宇宙本體，他說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」<sup>18</sup>所謂「一、二、三」，《淮南子》：「道曰規始於一（王念孫謂『曰規』二字衍文，宋書律志作道『始於一』），一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。」<sup>19</sup>由一生陰陽，一與二合和而成三，三生萬物。這陰陽是氣。

道是本根，是「一」，王弼注云：「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一。」由道之一生陰陽二「氣」，道之「一」在陰陽二氣中，而成三，因道之本根在二氣中調節，一、二、三互動形成動態平衡，二氣在一體中激盪消長，成變化萬千的世界，但是在一個本體中。王弼說：「故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。」這是氣的本體論，以道為本根，生氣為本體，衍生為天、地、人及萬物。

莊子也說明，天地是一氣，「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」<sup>20</sup>又說「通天下一氣耳。」<sup>21</sup>說明道家是以「氣」是「一體」的，故是充塞天地。

<sup>17</sup> 張載，《正蒙：誠明》。

<sup>18</sup> 老子，《道德經》42章。

<sup>19</sup> 《淮南子·天文訓》。

<sup>20</sup> 《莊子·大宗師》。

<sup>21</sup> 《莊子·知北遊》。

老子又以「氣」與人心的修養相關：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎。」<sup>22</sup>

「載」是助語句，「營魄」據河上公注是：「魂魄也」，孔穎達疏《春秋左傳》說：「魂魄，神靈之名，本從形氣而有；形氣既殊，魂魄各異。附形之靈為魄，附氣之神為魂也。」<sup>23</sup>「魂」指「附氣之神」，是人心靈的精神性。「魄」指「附形之靈」，是身體活動的能力。「一」，指道，抱一意為魂魄合而為一，二者合一而不分離，即合於道。人身心合一，不離於道。

「專」，是專注結聚。「專氣」即身心專注結聚氣，達至嬰兒一般的純真。老子在這四句話說明，人身心均為氣，若能專注，能使氣回復嬰兒之純真，即可讓身心與道合一。

道家的氣本體論，是天、地、身、心均是以氣為本體，而氣以道為本根。

儒家孟子，則將氣與人道德價值結合，他稱之為「浩然之氣」，他說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」<sup>24</sup>朱熹解：「浩然，盛大流行之貌。」<sup>25</sup>指天地整體浩大的創發，無所不在地「塞於天地之間」。此氣「配義與道」，成為這正義善良之道的生命力，在人心和萬物中之真實存在，是道義價值的根源，即天理（道）和正義（義）在宇宙和人心的力量。人要「善養」這宇宙性的正氣，即小心培育這本然之正氣，使其自然合理地生長。朱熹說：「失養故餒，惟孟子為善養之，以復其初也。」<sup>26</sup>人生若不養正氣，則會使其「餒」毀，《說文》解：「魚敗曰餒。」<sup>27</sup>即敗壞。人須善養這浩然之氣，使人不斷回復其始初之善，不忘初心，以這原初之善為生命的核心，這就是修養的工夫，則人生可沛然流露仁愛和美善。

孟子進而指出，這修養「是集義所生者，非義襲而取之也。」要存養這正氣，是要心志集中，事事不斷地按義而活，孟子曾說：「仁，人心也；義，人路也。」<sup>28</sup>，又說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」<sup>29</sup>義是貫徹仁的行動，故義不能離開仁，正義是行出仁愛的心，「集義」是使仁愛的心與正義的行動成為常態，就可生出正氣的生命，這不是來自「襲義」，即靠偶然行善，或依從外在的道德法則而得。道德的美善，只能由本心自身而自然流出。

孟子提出的「浩然之氣」，就是由人性本體論到宇宙生成的理論發展，孟子由人性四端揭示仁愛本體，再由這本體發展宇宙生成論，關鍵理念就是「浩然之氣」。由宇宙本體衍生浩瀚無盡、生息不已的生命力，這稱為氣，這氣生成天地，孟子描述之為「浩然之氣」。

儒學到宋代，張橫渠正式提出太虛氣本體論，他說：「太虛無形，氣之本體。」<sup>30</sup>，「虛者天地

<sup>22</sup> 老子，《道德經》10章。

<sup>23</sup> 杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，注釋昭公七年。

<sup>24</sup> 《孟子·公孫丑上》。

<sup>25</sup> 朱熹，《四書章句集注·公孫丑》。

<sup>26</sup> 朱熹，《四書章句集注·公孫丑》。

<sup>27</sup> 《說文解字·餒》。

<sup>28</sup> 《孟子·告子》。

<sup>29</sup> 《孟子·離婁》。

<sup>30</sup> 張載，《正蒙·太和》。

之祖，天地從虛中來。」<sup>31</sup>「太虛者，氣之體。其聚其散，變化之客形爾。」<sup>32</sup>張載認為太虛是天地萬物的根源，氣之本體，「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛即氣則無無。」<sup>33</sup>。「太虛」是「氣」的一種無形狀態，這無形的太虛是氣的本然狀態，氣聚成形而為萬物，形散返原而復歸於無形太虛，這不是無，只是無形的存在。他說：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」<sup>34</sup>指出無形的太虛與有形的萬物是氣的兩種不同的形態，宇宙萬物均以一體之氣為存在的根據。

「太虛」是超越的本根本性，無形的氣是萬有本體，而又形成有形的世界，形上之道與形下之器，以氣來合為一體。由此他又區分「見聞之知」與「德性之知」，見聞之知是由感覺經驗得來的，德性之知是由修養獲得的對宇宙本體之明悟，人能「大其心則能體天下之物，……視天下無一物非我」<sup>35</sup>。他主張變化氣質，克服氣質的偏差，通過學習，復歸天地之性。由此可見張載的氣本體，同於心性的本體，這是天人合一的基礎。

由此而發展宋明至今的氣本體論，程朱提出以天理為本根，但也同意具體有形的現實仍是氣的世界，氣依無形之理運作，以後學者或以理為本論氣，或以氣為本論理，仍是理氣結合無礙，以氣本體論解釋具體世界，從宇宙萬象到人倫、人體、到民間命理、風水、醫學、武術、運動、廚藝、甚至鬼神傳說等。這形成一種對宇宙人生的全面詮釋學。核心就是天人合一的本體詮釋學。

南宋滅亡時，文天祥寫正氣歌：「天地有正氣，雜然賦流形。下則為河嶽，上則為日星。於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。……是氣所磅礴，凜烈萬古存。當其貫日月，生死安足論。地維賴以立，天柱賴以尊。三綱實繫命，道義為之根。」<sup>36</sup>在民族文化危亡時，文天祥毅然拒絕了元帝多番的利誘威脅，堅持不投降，他指出支持他不屈的精神力量，就是正氣。全文貫串一種宇宙性的視野，文化的價值認定，情深意遠，氣壯山河。這是天人合一氣本體論的最高道德實踐。

## 氣本體論的當代解釋

「氣」的理念是哲學性的，古代氣本體論的宇宙人生詮釋，如何回應當代科學的世界呢？

用當代語言論氣，美國學者劉紀璐用「能量」解釋「氣」中的理念說：「張載的概念中，虛不過是無形體、無形狀。氣是帶有能量的；因此，即便在氣聚而為具體之物之前，氣的狀態（太虛）仍然是充滿能量地沸沸騰騰，而不是完全的空無。」<sup>37</sup>「能量」無形無體，稱為「太虛」，是虛廓而有動能的存在，來界定氣在太虛無形時的終極狀態。

<sup>31</sup> 張載，《張子語錄中》。

<sup>32</sup> 張載，《正蒙·乾稱》。

<sup>33</sup> 張載，《正蒙·太和》。

<sup>34</sup> 張載，《正蒙·太和》。

<sup>35</sup> 張載，《正蒙·大心》。

<sup>36</sup> 文天祥，《文山先生全集·指南後錄》卷 14。

<sup>37</sup> 劉紀璐，《宋明理學，形而上學、心靈與道德》，（台北：聯經，2021），頁 113。

唐君毅老師認為：「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行，.....說其即是虛，則是自其可顯可隱、可感可寂、可動可靜而說。其隱、寂、靜，即實而虛；其顯、感、動，即虛而實。」<sup>38</sup>他以「純粹存在、純粹流行」界定氣本體，「純粹」一詞之意可見《易文言》：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」<sup>39</sup>孔穎達疏：「純粹不雜。」<sup>40</sup>那是指最原初的單純狀態，氣就是最單純狀態的存在，這存在不是靜態的 Being，卻是一種流行不息而無形的存在。

中國古人觀察天地萬物的無數變化發展，而提出氣的理念，作為一切萬化運作的本體，這原是一哲學理念，唐君毅以「純粹存在、純粹流行」來界定氣，是明確的本體論詮釋，劉紀璐以能量來詮釋氣，則可理解為無形而具體之能力，是現實上天地萬物的共通本質。

在西方 17 世紀哲學家萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)也提出過生命力(拉丁語：*vis viva*)一詞，用於描述類似於動能(Kinetic energy)的量，是一個物體品質和其速度的平方。這動能就有能量的意思。1807 年湯瑪斯·楊(Thomas Young, 1773 年—1829 年)於在倫敦國王學院講自然哲學時引入「能量」(Energy)的理念，針對當時的「活力」或「上升力」的觀點，提出用「能量」這個詞表述，相聯繫於物體所作的力對位移的累積的物理量。

1905 年愛因斯坦(Albert Einstein)提出狹義相對論，對於物體慣性(質量)和它自身能量關係的研究。研究的著名結論就是物體品質實際上就是它自身能量的量度。品質和能量有確定的當量關係，質量和力量的方程式為  $E=mc^2$ ，E 表示能量，m 代表品質，而 c 則表示光速(常量， $c=299792458\text{m/s}$ )。該方程主要用來解釋核變反應中的品質虧損和計算高能物理中粒子的能量。方程裡的質量並非本質，質量只是能量的另一種表現形式罷了，能量才是最本質的東西，我們測量的品質其實測量的都是能量，可以簡單這麼理解，萬事萬物本質上都是能量包而已，最本質的是能量。

1961 年，諾貝爾獎的物理學家理查·費曼(Richard Phillips Feynman)在加州理工學院的課程中，描述了能量的概念：「有一個到目前為止掌控了我們所知道的自然現象的定律，.....這個定律被稱為能量守恆(Law of conservation of energy)。它說明了有一個特定的物理量，我們稱之為『能量』。這量在自然狀態經歷了各種變化後，並不會改變。這是一個最抽象的概念，因為它是一個數學的原理：它說明有一個數值量在一些事件發生時不會改變。」<sup>41</sup>在當代科學發展中，能量是在自然變化中不會改變的物理量，其數值不會改變。

這些物理學對能量的探討，其哲學內涵與中國哲學有關「氣」的理念相當接近，萬物的本質是能量，質量是能量的表現形式。而能量作為物理量，其數值是在自然變化中不會改變的。當然

<sup>38</sup> 唐君毅，《中國哲學原論，原教篇》，(台北：學生書局，2004)，頁 93。

<sup>39</sup> 《周易·文言·乾卦》。

<sup>40</sup> 王弼、韓康伯註，孔穎達疏，《周易正義》，《十三經注疏》。

<sup>41</sup> "Law of conservation of energy", The Feynman Lectures on Physics, Michael A. Gottlieb, and Rudolf Pfeiffer, iBook textbook, 1963, 2013 by California Institute of Technology  
[https://www.feynmanlectures.caltech.edu/info/index\\_content.html](https://www.feynmanlectures.caltech.edu/info/index_content.html)

有不少研究也將氣的理念連接到生物學、人體學、中醫學、生態學等。這都落入科學範圍，將來再跟進研究。

本文將集中探討，中華神學如何了解氣本體論。

### 創造中的靈氣理念

《創世記》一開始敘述上帝創這天地，說：「地是空虛混沌，淵面黑暗，上帝的靈運行在水面上」<sup>42</sup>「靈」(*Ruach*)字原意是風、氣、靈等。上帝的靈(*Ruach Elohim*)可指上帝的風、上帝的氣。上帝的風在宇宙荒涼和狂亂之上運行，創造出光明、秩序和萬物，最後又創造人類。「運行」(*rachaph*)一詞在舊約時代，形容母鷹在她的雛鳥之上展翅盤旋，這在《申命記》形容老鷹在雛鷹以上兩翅搨展，教雛鷹學習飛翔。

從形像上思考，是起初上帝的靈鼓翼飛翔在大地原始的荒涼與狂亂之上，有理性和秩序地創造天、地、人。這說明「上帝的靈」是創造的能力、理性秩序的根源、也在扶持保育萬物，對天地萬物有父母般的親密關愛。這「靈氣」是有性情位格的，到新約就稱為聖靈。

### 萬物中彰顯永能與神性

保羅曾提到宇宙萬物中彰顯的能力：「自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」<sup>43</sup>指上帝創造天地萬物，人從萬有存在的運作中，可明確知道上帝的永能和神性。

「永能」的意思，「永」是形容詞，希臘文為 *aidios*，可譯為「永遠長存」(*everlasting*)，以別於較常用的永恆 (*aionios*，英譯 *eternal*，參羅 2:7)。「能」字的原文是 *dynamis*，指能力，這字在新約中，路加記載天使對牧羊人說：「聖靈要臨到你身上，至高者的『能力』要蔭庇你，因此所要生的聖者必稱為神的兒子。」<sup>44</sup>「主的『能力』與耶穌同在，使他能醫治病人。」<sup>45</sup>這能力是來自「至高者」，即三位一體的天父上帝，藉聖靈或耶穌而臨到人間，故「永能」是指天父上帝永遠長存的能力。「神性」一字的希臘文是 *theiotes*，在新約只出現過這一次。指上帝的神聖本性，是祂不可見本性的總和，是人對整體上帝能力和神聖屬性的綜合描述。*Theiotes* 是 *theos*（上帝）的本來性質，包括全能(*Omnipotent*，約伯記 11:7-11)、無所不在(*Omnipresent*，耶利米書 23:23-24)、全知(*Omniscient*，以賽亞書 46:9-10)、完全的智慧 and 知識(羅馬書 11:33)、美善(詩篇 34:8)、憐憫(羅馬書 9:15-16)、慈愛(約翰一書 4:7-8)、神聖(啟示錄 4:8)、榮耀(哈巴谷書 3:4)等等。

「明明可知」的希臘文是 *nooumena kathoratai*，指「理解而明確見到」，前一個動詞專指理性

<sup>42</sup> 《聖經·創世記》，1:2。

<sup>43</sup> 《聖經·羅馬書》，1:20。

<sup>44</sup> 《聖經·路加福音》，1:35。

<sup>45</sup> 《聖經·路加福音》，5:17。

智力，後一個動詞是指肉眼所見。這兩個動詞說明人能夠藉思想及觀察上帝的創造，領悟到宇宙彰顯上帝永存的能力和神聖本性，不至於錯將受造物當作神。全句的意思，是宇宙萬物為上帝的創造，彰顯上帝永存的能力和神聖本性。這裡是論及「所造之物」是從整體看天地萬物的存在，而綜合說明其存在的性質，是一種本體論(ontology)的論述。指出上帝永存的能力和神聖本性，是一切事物的存在本體，即其本根及存在之基礎。這一切存在物，不單指天地的自然事物，也包括了人及人的靈性和心性，「上帝說，我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人。」<sup>46</sup>保羅也提到：「他從一本（有古卷作血脈）造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準他們的年限和所住的疆界。」<sup>47</sup>這宇宙整體的格局與中國易經講天、地、人的眼界是一致的。

保羅在這裡指出，人雖看不到上帝，但卻可從萬物中見到上帝的能力和本性。當人觀察宇宙萬物的存在整體時，可從一切之所以有存在及萬物整體共存具秩序規律上，明明可思考和見到更高的能力、智慧、知識在安排，而人心性的存在也明明顯示來自一本源的美善慈愛，這一切可理解為上帝的永能和神性的「自身開顯」(self-disclosure)。

#### 本體論進路與「存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of Being)

「永能和神性」(Eternal Power and Divine Nature)和哲學上的「造物主」(Diety 或 Creator)是有區別的。永能和神性是屬於上帝的能力和屬性。造物主是創造自然萬物的主宰。自古智哲者觀察天、地、人的宇宙萬象，可有兩個進路，一是宇宙論進路(cosmological approach)，從宇宙論去追溯其起源，透過經驗觀察天地萬物，來推論其終極原因，理性上認為有「造物主」存在。另一是本體論進路(ontological approach)，從宇宙事物整體的運作，發現及理解其存在本體之性質。是人從觀察天地萬物，發現事物運作中有永恆的能力，也具有神聖的本質，是其存在的終極本體。上帝在此向人揭示其自身的「永能和神性」，這是上帝不可見屬性的默默呈現。保羅指出，人從天地萬物中「理解而明確見到」(明明可知)宇宙存在本體的神聖性質，是上帝屬性的自身開顯(self-disclosure)，這不是宇宙的起源推論，卻是宇宙本體自身呈現出上帝的能力和屬性，這稱為「存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of Being)。

這與舊約《詩篇》所描述一致：「諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的手段。這日到那日發出言語；這夜到那夜傳出知識。無言無語、也無聲音可聽。」<sup>48</sup>「諸天」是指地球以外的世界，有多重維度，故天是眾數的。當人觀宇宙，默想穹蒼的深遠無盡，似是上帝在向人說話，上帝向人開顯出自身的榮耀，這上帝開顯是在宇宙中作出無言無語的信息，展示寬闊無際的知識。這榮耀與其永能和神性是一致的。

《詩篇》說：「耶和華啊，你所造的何其多！都是你用智慧造的。遍滿了你的豐富。.....你發出你的靈，他們便受造；你使地面更換為新。」<sup>49</sup>這裡陳明上帝以智慧創造和維繫所有事物。在这一切背後，其實是上帝發出的靈在運作，創造並托住了萬有。「靈」這字希伯來原文是風、

<sup>46</sup> 《聖經·創世記》，1:26。

<sup>47</sup> 《聖經·使徒行傳》，17:26。

<sup>48</sup> 《聖經·詩篇》，19：1-3。

<sup>49</sup> 《聖經·詩篇》，104:24、30。

氣，即上帝的靈氣，創造及更新萬物。

大衛王特別描述宇宙充滿仁義和慈愛：「他喜愛仁義公平；遍地滿了耶和華的慈愛。諸天藉耶和華的命而造；萬象藉他口中的氣而成。.....因為他說有，就有，命立，就立。」<sup>50</sup>天地的存在是由天命而來，上帝的話語使一切從無變有，且使一切得建立，這正是存在本體的意思，是一切事物的根源。萬象是上帝「口中的氣」形成，新舊約中上帝的氣息同時也是上帝的「靈」，代表了神聖的生命本質和創造力，上帝「口中的氣」是創造萬物，又成為一切本體的靈，是萬有不可見的存在本體，這整體呈現的存在及秩序，即，故不是只為物質及機械的運作，卻充滿上帝的仁義公平及慈愛性。

此外，《希伯來書》指出：「我們因著信，就知道諸世界是藉上帝的話造成的；這樣，所看見的，並不是從顯然之物造出來的。」<sup>51</sup>上帝的「話語」希臘文 *rhēmati*，指命令，即「天命」，語言是按規則建立的意義系統，上帝的話語在宇宙中，是指看不見的理念模式。人顯然可見的宇宙，是因天命這不可見的力量造成，上帝不可見的理念規則，正是宇宙萬有的秩序規則與存在本體。這「上帝的話語」等同於「上帝的氣」，也等同上帝的「永能」和「神性」，是天地萬物的存在本體，是運作使一切生生不息的力量，且是明明可知的。

以上的經文文本，都屬本體論的描述。說明上帝的永能和神性，等同上帝的榮耀和靈氣，是萬物之存在本體。榮耀的希伯來原文是 *Kavod*，字根是重量，意味著極尊貴重要的榮耀、榮光，代表上帝的威嚴和能力。希臘文是 *dóksa*，源自 *dokeō*，指行使決定性的價值，是上帝固有的、內在的價值，是上帝的光輝。榮耀和榮光是一種上帝放射出來的榮美和力量。靈的希伯來原文是 *Ruach*，原意是上帝的呼吸。上帝的風，上帝的靈及生命，這是一種維持生命的本質，是聖靈所顯示的力量，是宇宙中屬靈性的氣息。榮耀和靈氣可解釋為上帝本體放射出的神聖能量，美善正氣，充塞於宇宙，是上帝的永能和神性，在宇宙中開顯而為人所知曉。

中華神學在此從本體論進路，建立與中國哲學的天人合一本體論建立共通的理論架構，並通過「存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of Being)，來理解天人合一，而使神學可突破西方的理論框架，與中國天人合一哲學相融互攝，進一步可建立「天地正氣神學」。

### 探索存在本體的自身開顯

受造物可以表明上帝完備的神性，但這創造中彰顯的神性，與基督的神性有何分別呢？宇宙萬物運作中彰顯的神性(*theiotes*)一詞，與上帝位格的神性(*theotes*)一詞略有分別，*theotes* 是居住在基督裡的神本性，「因為上帝本性一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面。」<sup>52</sup>這區分是上帝的能力和上帝位格的神性之別，耶穌基督的神性是具有性情位格性的，基督道成肉身人間，是上帝的特殊啟示，帶來救贖。而大自然萬物，除人以外沒有性情位格，故自然界彰顯

<sup>50</sup> 《聖經·詩篇》，33：5-6、9。

<sup>51</sup> 《聖經·希伯來書》，11:3。

<sup>52</sup> 《聖經·歌羅西書》，2：9。

的，是萬有的存在來自天父上帝之永能、神性、榮耀和靈氣，這上帝的能力是萬物的存在本體，不同基督帶有性情位格的神性。

萬物整體的存在、運作在及其規律的持續，是以上帝的永存能力和神聖本性為本體，在萬物中人可領悟和理解的，所謂「明明可知」，是「上帝神聖存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of the Divine Being of God)。這上帝神聖存在本體的自身開顯不同上帝在歷史上主動的啟示，啟示是上帝與先知會面，有語言溝通，也有行動參與在人類歷史中，如釋放以色列人離開埃及的奴隸制度，以神蹟大能分開紅海，使約瑟和但以理明白大帝的異夢等，最高峰是聖子道成肉身，以死和復活完成救贖。

「上帝神聖存在本體的自身開顯」，是表明在宇宙萬物中，天地人整體不斷的運作，呈現出上帝的永存能力和神聖本性。上帝超越在一切萬物之上，但上帝掌握宇宙運作，管治、保存及使萬物生生不息，上帝發出的永能和神性，貫注在萬物之中，成為萬有的存在本體。大地中可見的各種生命，都不斷生育生存下去，這是一生命延續的創造過程，在大自然萬物運作的規則與保存中，開顯出上帝的能力，是維繫萬有的永能和神性本體。

上帝的話語可以是宇宙中默默呈現的「天命」，沒有特殊的說話和神蹟的行動，是上帝永能和神性作為存在本體的開顯，不同於上帝直接與人會面時，用人明白的語言溝通，作出的特殊啟示。由此我們可區分出上帝顯示的兩個模式，一是「歷史中的啟示」，一是「存在本體的自身開顯」。

### 萬有整體的存在本體是永能和神性的運作

所謂「存在本體的自身開顯」，這是自古聖哲們思考天地和人心性，發現的萬物和人心性，均有天理常道，是萬象背後的本體真性，產生無數美善的價值體驗和人生智慧，宇宙常道真理的開顯，可見於莊子說：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」<sup>53</sup>天地呈現大美，四時呈現明法（規則），萬物呈現成理（天理），是自然而默默的彰顯出來，宇宙整體不言不議不說。聖人以無為不作之心，回歸自己存在本體去契合天地，超越偏見、理論、造作，即可原天地之美而達萬物之理，領悟宇宙的天理常道。

又如孔子所言：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」<sup>54</sup>孔子以聖人之心觀宇宙，上天的本體真理沒有說話，只顯明其生生不息的創造力與法則，皆無言而自化。這上天無言之力量，在理論上即是天、地、人的根源，承接自古中國經書記載：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性。」<sup>55</sup>即人心中的永恆性，由上帝所降，則人性那中正價值，也可推論為以上天無言力量為根源。在孟子思想，這種力量可相當於充天塞地的「浩然之氣」，在人是仁義禮智之本

<sup>53</sup> 《莊子·知北遊》。

<sup>54</sup> 《論語·陽貨》。

<sup>55</sup> 《尚書·湯誥》。



性，故「萬物皆備於我」，「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」在《中庸》則相當於「至誠之道」，可「成己成物」，盡人盡物之性，贊天地之化育。

從中國哲學的發展，這就是天人合一哲學的基本義理。天人合一的哲學，與中華神學探討的存在本體自我開顯，是共融互通的。

從中華神學思考天人合一思想，三位一體的上帝，是無限的關係性本體，上帝有無限的能力及神聖本性去從無中創造世界，其三位一體是在關係的一體中顯為圓融互愛的三性情位格，而其本身的神聖本質又彰顯出多種永存能力和神聖本性。例如上帝的力量、智慧、慈愛、天命及榮光等，這是上帝的永能和神性，這些特質創造天地，這些美好的性質不具有性情位格，是上帝發出的榮耀和靈氣，榮耀和榮光是一種上帝放射出來的榮美和力量，靈氣是充塞天地的靈性能力，可解釋為上帝本性所放發出的美善榮光和永恆能量，這能量成為一切物質、生命和人心性的存在本體。聖經中常提到上帝顯現時有榮光、榮耀，是其聖潔神性的彰顯，但榮光本身不具性情位格，而是一種能力或能量，此即是上帝的永能和神性。人具心性反思的能力，從觀察反省宇宙萬物及自己內心，發現一切來自同一個存在本體，這存在本體自身流露出美善，如在人心呈現仁愛正義的天理要求，在萬物中呈現大美及規則常道，因為存在本體就是上帝的永恆力量和神聖本性。

由此，中華神學可從「存在本體的自身開顯」的思路，建立天人合一的哲學和神學，與中國主流哲學接軌，與中華文化及哲學共融，進一步支援中國文化價值在當代的復興。此外也要面對人間的罪惡和苦難的現實，來自人選擇了天人隔絕的心靈狀態，形成自我中心，使人本體美善進入陷溺虧損，這方面的理論須另文研究。

總結以上所論，中華神學可有以下各點反省：

1. 古聖哲觀察和反思宇宙萬物，發現天、地、人整體的互動，呈現有大美、規則，在人心有仁愛中正，在整體看是生生不息地創造。
2. 萬物之本根是統一的存在本體，這本體具有天理常道。本體在天地間呈現其能力和本性，是一種「存在本體的自身開顯」，人通過靜思和修養，可領悟這常道真理的一體性，產生天人合一的體驗。
3. 保羅從天地萬物中，發現上帝的永存能力和神聖本性，保羅清楚說明是「明明可知的」，這是「存在本體的自身開顯」，使人知曉。
4. 上帝在宇宙中默默向人開顯其自身的永能和神性，大衛描述宇宙諸天，以「無言無語、也無聲音可聽」的方式，述說上帝的榮耀。這述說是上帝榮耀無言的呈現和開顯，不同於上帝向人直接說話及以神蹟參與歷史的啟示。
5. 上帝向人溝通有兩模式，一為「存在本體的自身開顯」，上帝創造宇宙萬物，天、地、人默默呈現存在本體的永能和神性，使人知曉，而產生所有美善的體驗和智慧的領悟，成為聖哲覺者們所創的文化價值。另一為「上帝在歷史中的直接啟示」，向揀選的先知說話，寫下律法，基督道成肉身，受苦為人類贖罪，帶來救贖和永生。
6. 「存在本體的開顯」，是以非言語所方式，向普世人類傳遞上帝的榮耀和慈愛，由之產生

偉大的智慧、哲理與文化。「上帝在歷史中的直接啟示」，是上帝在特定時空和人會面，最終以救贖大愛顯示天國及永生之道。

7. 從經典文本看，這永能和神性是上帝的榮耀、是上帝的靈氣，上帝話語形成的宇宙規律、上帝的仁義公平和慈愛。可理解為上帝榮耀所放射出的神性能量，可開展一種天地正氣神學。
8. 從中華神學進一步反省「存在本體的自身開顯」，是上帝超越在萬有之上，創造、管治、保存及使萬物生生不息，這過程中上帝放發出其榮光和能量，其永能和神性貫注在萬物運作之中，成為萬有的存在本體。
9. 人觀察宇宙，領悟萬物有不可見的本體力量運作，這是存在本體的自身開顯，不同於上帝的特殊啟示，卻是上帝在宇宙中呈現其能力，是一切的神聖根源和本質。人可通過哲學反省及經驗觀察，領悟到存在本體原具有永恆美善的價值，且與人心性合一，是天人合一的根源，在中華神學看，這是上帝的本性在天地中的呈現。
10. 由這中華神學的反省，中國天人合一的崇高思想和玄深體悟，是可尊敬的高度智慧和修養。

由以上思路，可開拓「天地正氣神學」的研究，探討上帝榮耀的能量和中國哲學中氣的理念，如何可以共融而建立中華神學。

## 惻隱與仁（愛）：兼說儒家「性善」說的前提預設 —從史懷哲《中國思想史》談起（上篇）

鄭家棟

### 一、引言：「人性本善」與神、人之間

本文是由史懷哲特別是後人編輯出版的史懷哲《中國思想史》說開去，其中也特別聚焦於關於孔孟儒家「仁」的理解，而「仁」的理解當然直接關涉到儒家人性論或曰性善說。

現時代討論儒家「性善」說的文字可以說是堆積如山，各種說法多是取自孟子或宋明諸子。不過，現時代的相關議論與歷史上的相關脈絡有某種根本區別。先秦、兩漢、宋明諸子的人性論說，與言說者本人的思想信念、行為準則、社會關懷等等，都有直接的關聯；而現時代的相關討論則只是限於某種言說，大概沒有人會天真地相信主張「性善」者便心懷善意並且與人為善。在經歷過人人為敵、非人性的「階級鬥爭」時代以後，性善論說再度成為天朝社會人性論闡釋的主流說法，這無疑是積極的；儘管在現實的層面，雖然「人性本善」言之濤濤，而人與人之間毋寧說缺乏最基本的信任。無論如何，人性論歷來是儒家思想的重鎮，也是儒學闡釋不可以迴避的焦點之一。

制約儒家人性理論更重要的因素還是天人（神人）關係的理解。性善論闡釋者似乎始終沒有回答：儒家思想主流為什麼主張「人性本善」？竊以為，以「教化」言統治（政治）當然是緣由之一，可是更重要且根本的，毋寧說是與天人（神人）之間連續性的思想文化範式和樣態有關。一種思想文化傳統的基調一定是由遠古的宗教預設決定的。可以說《聖經》脈絡在原初意義上也主張「人性本善」。《創世記》1:27-31：「神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。神就賜福給他們。又對他們說：要生養眾多，遍滿地面，治理這地。也要管理海裡的魚，空中的鳥和地上各樣行動的活物……神看著一切所造的都甚好。」理性一神論是希伯來民族對於人類文明的獨特貢獻，也是人類思想和文明的第一個重大突破。神依據自己的形象造人，並且認定「一切所造的都甚好」，這不僅關涉到對於人和人性的肯定，並且關涉到對於「世界」的肯定。可是，在希伯來《聖經》中，從神的創世到人的歷史，有一個重要的「轉語」，這就是發生在伊甸園裡的「墮落」。伊甸園裡的亞當夏娃原本是不會作惡的，他們處於先於善惡區分之「樸」的狀態；後來發生了伊甸園裡的墮落，於是神、人之間出現某種「斷裂」（隔絕）。此種斷裂也形成神（善）人（惡）之間的對立，回歸的途徑（也是文明的歸宿）是通過耶穌基督的中介而達成神與人之間的再度「和好」，這同時也意味著回歸「人性本善」的造物本有狀態。

中國思想從沒有產生猶太基督教意義上的理性一神論，早期思想中無論是商代的「帝」還是周代的「天」都語義含混，充滿歧義，特別是不存在與自然宗教之間的切割。可是，超越性存有的倫理品格至少在周初已經相當明確（根本不同於古希臘神譜中那些可以「胡作非為」的神祇）。無論是「天」或「帝」（周代多稱「天」而少稱「帝」）其倫理品格是首要的。「皇天無親，惟德是輔」一類說法至少表明兩點：一是，「天」與周王朝統治者之間不存在血緣關係（周代的「天子」觀念並非在血緣上規定），否則便只能是「皇天有親，族類是輔」；二是，這個監控人類特別是統治者品行的「天」，自身的本質規定當然是「善」或「至善」。後世「天」與「天道」觀念的詮解方面歧義紛呈，可是無論是主宰之天、命運之天還是自然生化之天，其倫理品格都是屹立不動的。漢董仲舒所謂「天」，可以說提供了歧義、含混的範例，可是他

說：「仁之美者在於天。天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。」<sup>1</sup> 在一種「連續性」的思考方式和文化形態中，壓根兒不存在「伊甸園裡的墮落」一類曲折（「絕地天通」完全不屬於這類「曲折」，而只是意味著天人之間的溝通必須通過某些特權者的媒介），「連續性」決定了天人（神人）之間的同一與和諧始終是某種不可以動搖的基調，「天」的倫理品格也必然決定人的本性，而這個直線順延的決定也只能是「人性本善」，無論在表現形態上是「情善」（先驗情感）還是「性善」。主張「天人感應」的董仲舒一方面肯定「天者，仁也」，並且通過比附把天與人表述為某種直接的連帶關係，「為人者天也。人之為人本於天，天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義。」<sup>2</sup> 依據此種說法，「性善」不只是呼之欲出，而且是邏輯之必然；可是，董仲舒又批評孟子主性善，說什麼「民受未能善之性於天，而退受成性之教於王」，如我們上文闡釋的，這在很大程度上關涉到理論向現實（權力）的妥協。《中庸》「天命之謂性」是一個相對「形而上」的說法，它強調的正是「天」（神）「人」之間（本質上）的原初同一性。有趣的是，這裡並沒有進一步說明「天命」之「性」是「善」抑或「惡」，因為「天命」之善已然成為當然的設定。荀子主張「天人相分」（相關脈絡較比通常論述者要複雜許多），這也直接影響到人性預設。法家不在「天人」架構中討論問題，其所主張者並不是西方意義上的自然人性論，而是近乎馬基雅維利主義的「民惡論」。董仲舒的人性論面對皇權帝國融合是儒、法（特別是調和於孟、荀之間）的產物。

做出上述闡釋後，還希望指出與本文論述相關聯的以下幾點：

- 1 史懷哲基本上是把孔、孟之「仁」理解為「同情」。這需要做出分疏。「惻隱」同情是仁（愛）的基礎，可是無論是孔孟的「親親」還是宋儒作為「全德」（不排斥「差等」）之「仁」，都不可以等同於原發性的普遍化「同情」，因為其中已然融入遠近親疏、倫常規範、社會禮制等諸多考量。
- 2 「惻隱」同情在孔孟之間亦有實質性區別的：孔子更強調「親親」的血緣情感，孟子則把「惻隱」同情表述為某種普遍而先驗的道德情感。孟子一方面凸顯道德天賦的普遍性，「不忍人之心」作為原初的、本能的道德直覺，是「人皆有」之；另一方面，面對來自楊、墨等方面的挑戰，孟子亦更強調「親親」仁愛的差等性。正是這兩方面的綜合，決定了後世儒家性善論的基調。
- 3 孟子所謂「乍見孺子將入於井」能否援引舍勒意義上的意向性行為做出解讀？一個關節點在於不可以把「乍見」與「人皆有」做出某種因果序列的解讀，「人皆有」乃是一種原初的指向……朝向……關聯於……的運動、過程和行為，無關乎後天經驗和表像。此種意向性感受的「事實」，同時也是價值「物件」。「在意向感受活動的進程中，毋寧說物件本身的世界向我們『開啟』自身，只是恰恰從它的價值方面向我們開啟。」<sup>3</sup> 這裡重要的在於：在意向性情感直觀中，價值是作為「先驗的」事實被給予，因而此種情感直觀可以成為實踐倫理學的基礎。
- 4 在宋明儒那裡，「仁」以「感通」為核心特徵而向天人關係和存有論方面講，這不違反孔、孟的意思，卻並非孔、孟的意思。宋明理學開山者周敦頤的《太極圖說》和《通書》，與《周易》關係甚大（也明顯地受到道教影響），講論重心在於陰陽五行而並非心性；宋明理學後來的發展主要關涉到孔子、思孟道統與《易傳》的綜合，其中也特別關涉到把孔孟之「仁」和

<sup>1</sup> 董仲舒《春秋繁露 王道通三》。

<sup>2</sup> 董仲舒《春秋繁露 為人者天》。

<sup>3</sup> 舍勒《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》，倪梁康譯，商務印書館，2011，頁 400。

《易傳》的「生生之謂易」放在一起講。

5 論者們當下闡釋儒家思想的主題似乎就是「天人合一」，無論從哪個角度纏繞過去，講到「天人合一」就好，給人的印象好像天朝子民早已經「超凡脫俗」，人人都在關注「與天地萬物為一體」。哇塞！如果現實中通行的是相互冷漠、猜忌、提防、爾虞我詐，那個掛在浮雲裡的「天人合一」又有什麼意義呢？這絕對不是否認儒家「天人合一」思想的重要價值，可是如果我們真的有一點兒（哪怕是一點點兒）文化承當，那麼是不是也還是要面對現實的文化情境而謀求提升改善的路徑？這也是筆者近三年的儒家闡釋與很多煌煌高論的根本分歧。

## 二、「入世」而不「屬世」：史懷哲與 20 世紀的「末世論」轉向

在基督宗教脈絡眾多獻身於人類生存境遇改善的聖徒中，應該說史懷哲（Albert Schweitzer）也相對特殊，在信念的執著、意志品格的堅定和捨己的奉獻之外，他還是一位「天才」：擁有神學、哲學、醫學多個博士，並且在管風琴演奏和巴赫研究方面達到很高的造詣，在神學、哲學、文化哲學、音樂、醫學等領域都多有撰著，著作等身；並且除了早年的幾部著作，他後來出版的大量著述都是在忙亂中寫作，「他是醫生，他是牧師，他是學者，他是教授，他是思想家，他是演奏家，他通曉農學、人類學、熱帶植物學……他是 1952 年的諾貝爾和平獎獲得者。他還是建築師、園藝師和修理匠，他還是農夫、木匠和泥水匠，他還是飼養員、獸醫和工頭，他唯獨不是『知識份子』……有一次，他要把河邊的木頭搬到防雨的地方去，他就招呼一個黑人男子：『朋友，能幫我搬一下嗎？』那位畢業於當地教會學校的年輕人答道：『我是知識份子，我不做那樣的事。』他就笑了，說：『恭喜你，我一直想成為知識份子，卻沒有成功。』」<sup>4</sup> 回到孔子時代，聖人大概會欣賞這個年輕人。子夏好文學，年少且才俊，孔子告誡他：「汝為君子儒，無為小人儒。」（《論語·雍也》）這與「君子不器」相貫通。這在儒家開宗立派的時代不無積極意義，因為儒家畢竟不是以具體知識見長，更不是以具體知識為務。如果著眼於文明分化，「四體不勤，五穀不分」也不無積極意義。可是，後人卻常常由孔子的訓誡拿捏出一種身段，每提及聖人對子夏的點醒，嘴角便浮現出意味深長的笑意，因為孔子的訓誡已然轉化為：「我為君子儒，你（們）為小人儒。」現時代那些孜孜於「君子」「小人」區分者，大致不出此類。

史懷哲也有超乎常人的旺盛精力，在非洲期間常常是白天從事粗重的體力勞動，晚間奮筆疾書。他更有銳敏的知覺和深刻的感受力，由於確信工廠化製作管風琴較比老式管風琴音色遜色，他不合時宜地為保護老式管風琴而奔走呼號，人世間又有幾人具備此種精緻的優雅？這精緻的優雅又如何可能與非洲的蠻荒聯繫在一起？或許更重要的在於：他有一顆柔軟的心。當然，此種心靈不可以完全歸結於「天賦」，它顯然和信仰、傳統、生長背景、生活經歷和文化氛圍等等有關，否則的話，何以歷史上基督宗教脈絡裡獻身於上帝信仰和人類生存處境改善的聖徒浩浩蕩蕩，前赴後繼——這也包括中世紀據說是天主教會極度腐敗的時段；應該說，腐敗確實存在，甚至觸目驚心，不過也只是關涉到某些僧侶階級中、上層，而其他宗教和文化傳統中真正的「忘我」奉獻者實在是鳳毛麟角？史懷哲談到這樣一個細節：「村民們在沙洲上捕獲一隻小魚鷹，為了讓牠免遭毒手，我便掏錢買了下來。然而，很快我又面臨著新的抉擇：要麼任由牠活活餓死，要麼每天殺死若干小魚來維持牠的性命。我最終還是選擇後者。可接下來的日子裡，這種犧牲一種生命維持另一種生命的做法卻讓我每天受盡良心的折磨。」<sup>5</sup> 嚴格說來，這屬於一個佛教式的悖論，儘管當今之世被這個悖論所困擾的佛教徒已經是少之又少。<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 華姿《史懷哲傳——唯獨這個人》，上海：三聯書店，2012，頁 1。

<sup>5</sup> 同上書，頁 133。

<sup>6</sup> 筆者所不能夠理解的是：某些佛教煙火最繁盛之地，卻不幸成為人世間最為人慾橫流的角落。

魚鷹與小魚的悖論也特別體現於人類社會內部，並且更為深刻：少數人的「幸福生活」常常是建基於對於更廣大人群的壓迫和掠奪。所謂「人類進步」說白了很簡單：如何使得權勢者們的威嚴、得意、榮耀、富足等等不是建基於對於弱勢群體的壓迫和掠奪？這在政治學領域演化出種種繁複、繁瑣而曲折的理論與紛爭，而在政治實踐領域更是每推進一小步都十二萬分地複雜和艱難，因為人類在本性上是從來不忌諱壓迫和掠奪他人的，如果他們得到某種權勢的話，除了極少數「柔軟的心」。

史懷哲《中國思想史》一書，生前沒有出版，德文版直至 1999 年出版，漢譯本十年後出版。筆者早些年曾經閱讀史懷哲的自傳體文字和他的兩部神學著作（特別是《使徒保羅的神秘主義》一書），另有他人撰著的兩本傳記。和史懷哲其他著述相比較，晚出的《中國思想史》一書大概是寂寞的。編者在〈序言〉中提到，有的漢學家在審閱文稿後壓根兒就反對出版，認為「史懷哲給出的一系列論述和評價在他看來是值得商榷的，且隨著時間的推移，新的研究結果也使得史氏的研究成果學術價值在降低。」<sup>7</sup> 而該書附錄有另一位漢學家海因內 洛茲的文章，似乎給出相反的論斷。在筆者看來，兩種說法都不免言過其實。關於後者，我主要是指洛茲把該書與馬克思·韋伯的相關論著相類比。儘管人們可以不贊同韋伯的某些論斷，可是他關於儒、道思想的宗教社會學闡釋，畢竟提供了某種詮釋範式，正如這位理性主義大師在很多方面提供詮釋範式一樣。史懷哲的《中國思想史》不可能具有同樣的力度和影響力。韋伯的相關闡釋有兩個切要之點：一是，他扭轉卡爾·馬克思的極端經濟決定論，凸顯宗教文化的精神性因素對於社會發展的影響（同時並沒有否認經濟因素的重要性）；二是，他揭示出清教徒「入世」而不「屬世」的信仰和生活形態，並且以此衡定儒教。儘管某些漢學家似乎有意無意地迴避韋伯，可是韋伯的相關詮釋實際上對於中國社會和思想研究產生深刻的影響，追隨和回應者都生產出大量文字。很多回應儘管言辭濤濤並且引經據典，可是我並不認為是切中要害或者說是有說服力的。說儒家官僚一方面緊緊摟抱這個世界，另一方面也具有完全不遜色於清教徒（儘管類型不同）的超越精神和批判意識，這是可能的嗎？毫無疑問，儒家是淑世的，也是「屬世」的。這並不是說儒家完全沒有批判意識，可是此類批判是以肯定現實社會秩序（特別是至尊皇權）為前提。至於從儒家思想脈絡中附會出韋伯所謂「天職」觀念，更屬牽強，儒家類型所謂「天職」觀念大概很難全然擺脫「光宗耀祖」的範圍，它是現實的、現世的，而非彼岸的。韋伯關於儒家精神不利於資本主義發展的結論，似乎有些武斷，因為上世紀六十年代東亞某些國家和地區的經濟騰飛和八十年代以後中國經濟的高速發展，都證明儒家傳統並不必然阻礙「發財致富」，儘管這類資本主義都程度不同地具有「外源性」。中國現時代的經濟成就是不可以否認的，可是在社會公正和民眾普遍富裕方面還有遙遠的距離，既得利益者包括文人學者群體中的既得利益者們的洋洋自得，無疑會大大遲緩現實境況的改善，而這些恰恰與儒家傳統的「屬世」特徵有關。

史懷哲完全忽視（沒有提及也沒有列入參考書序列）韋伯令我吃驚。籠統言之，史懷哲大體上也可以歸屬於某種「入世」而不「屬世」的類型。當然，他不屬於加爾文派信徒，而屬於自由主義神學脈絡。自由主義神學或多或少都有某種淑世主義趨向，這方面史懷哲似乎走的更遠，他對於社會現實的批判，不是罪性論的，而是文明論的，由此說來，他是一位人文主義者；可是他無疑是追隨耶穌基督的聖徒，他也仍然具有末世關懷，所以他也根本區別於儒家類型的「屬世」主義——他敬畏生命和世界，同時也特別關注世界上的苦難，並且以捨己的精神從事於人類現實生存處境的改變。在儒家「屬世」主義脈絡中是不可能產生這樣捨己的聖徒的。有些儒家官僚在入仕做官、榮華富貴的同時，也有某種程度對於百姓的顧念；至於所謂「心懷天下」者，在浩浩蕩蕩的儒家官僚中實在是鳳毛麟角，范仲淹大概屬於此類。史懷哲是一個「入

<sup>7</sup> 史懷哲《中國思想史》，常喧譯，北京：社會科學文獻出版社，2009，〈序言〉，頁 6。

世」而不「屬世」的基督徒，又是一位「入世」而不「屬世」的人文主義者。了解了這一點，我們才可以探討史懷哲與中國思想之間。

對於西人特別是擁有某種歷史或思想史地位的西人談論中國思想文化的文字，天朝學人通常是首先關注是否說了我們的好話，這屬於「階級立場」方面的大是大非。而引發筆者好奇的首先是兩點：一是，和上文論及的相關聯，「入世」而不「屬世」的史懷哲究竟想在「屬世」的儒家思想中發現些什麼呢？二是，怎樣理解史懷哲在該書出版方面的「始亂終棄」？資料顯示，三十年代末期史懷哲曾經和友人談起該書的最後修訂和出版，<sup>8</sup> 似乎該書的出版已然是「箭在弦上」，後來此項寫作出版計畫卻無限度推延，其間固然有戰爭等因素，不過長壽的史懷哲五十年代後仍然有漫長的時段，以他已然獲取的聲望，絕對不會在出版資源方面遭遇任何困難，為什麼他放棄該書出版計畫？並且該書顯然始終沒有最後定稿？目前讀者見到的並不是一份完整而規範的文稿，而是兩份草稿和一些提綱、旁注等等的彙編。直到晚年仍然筆耕不停的史懷哲為什麼沒有完成這部書稿，這也有違於史懷哲的一貫風格，這位元聖徒對於自己文字的著述出版似乎同樣具有某種「宣教」的熱情，我相信他認為這同樣是改善人類生存處境努力的組成部分。

「敬畏生命」一語可以表述史懷哲相關著作一以貫之的中心。這個觀念最初的系統表述見於他出版於 1923 年的《文化與倫理》一書，我們可以在漢斯·瓦爾特·貝爾編輯的《敬畏生命》書中更清晰地看到史懷哲相關思想的由來與發展。從史懷哲個人講述中，我們可以注意到就時代思潮而言，他特別是針對尼采哲學。<sup>9</sup> 竊以為，史懷哲對於「生命」的關注（先於後世所謂「生命哲學」），與尼采哲學的影響不無關係，只是他針對尼采哲學下了一個「轉語」：「有思想的人體驗到必須像敬畏自己的生命意志一樣敬畏所有的生命意志。他在自己的生命中體驗到其他生命。對他來說，善是保存生命，促進生命，使可發展的生命實現其最高的價值。惡則是毀滅生命，傷害生命，壓制生命的發展。這是必然的、普遍的、絕對的倫理原理。」<sup>10</sup> 這的確可以視為「必然的、普遍的、絕對的倫理原則」，並且這一原則不會過時，任何野心家、陰謀家以任何堂皇的名義屠戮、虐待、宰制、利用他人生命，都是不可饒恕的「惡」。當時 20 世紀法西斯主義和極權主義尚未興起，史懷哲領悟並且奔走呼號地宣講相關文化理念，可以說是扮演某種「文化先知」。

史懷哲的「生命」概念具有那個時代少有人企及的廣度和深度。從廣度方面說，史懷哲所謂「敬畏生命」一開始就包含對於善待動物的關注，「20 世紀初，我花時間研讀近幾十年來的哲學倫理學著作，並考察它們就我們對生物的行為說了些什麼。」<sup>11</sup> 「倫理與人對所有存在於他的範圍之內的生命行為有關。只有當人認為所有生命，包括人的生命和一切生物的生命都是神聖的時候，他才是倫理的。」<sup>12</sup> 從深度方面說，他凸顯生命的精神和倫理向度，「由於敬畏生命的倫理學，我們與宇宙建立了一種精神關係。我們由此而體驗到的內心生活，給予我們創造一種精神的、倫理的、文化的意志和能力，這種文化將使我們以一種比過去更高的方式生存

<sup>8</sup> 史懷哲《中國思想史》，〈序言〉，頁 2。

<sup>9</sup> 史懷哲也特別講到列夫·托爾斯泰的影響（史懷哲《敬畏生命：五十年來的基本論述》，漢斯·瓦爾特·貝爾編，陳澤環譯，上海社會科學出版社，2002，頁 3）。在我們曾經經歷的那個野蠻的時代，托爾斯泰著作漢譯似乎不屬於嚴格禁忌之列。竊以為，列夫·托爾斯泰體現俄羅斯民族精神所能夠企及的最高峰，此後便只有墜落。那麼天朝帝國呢？從人格見證方面講，竊以為范仲淹體現一個高峰，此後也進入墜落。范仲淹有一種士人階層少有的對於廣大民眾真誠的關愛與同情，並且少有居高臨下的宰制意識（通常美其名曰為「教化」），後世王陽明等人那裡，此種宰制意識是非常鮮明的。

<sup>10</sup> 史懷哲《敬畏生命：五十年來的基本論述》，漢斯·瓦爾特·貝爾編，陳澤環譯，上海社會科學出版社，2002，頁 9。

<sup>11</sup> 同上書，頁 5。

<sup>12</sup> 同上書，頁 9。

和活動於世界。由於敬畏生命的倫理學，我們成了另一種人。」<sup>13</sup> 作為一位神學家和追隨耶穌基督的聖徒，說「我們與宇宙建立了一種精神關係」，這一表述是非常特殊的，因為這不僅包含對於「宇宙」的肯定，而且包含對於宇宙的內在價值乃至「精神性」的肯定——如果「宇宙」只是一塊僵滯的物質實體，又如何談及「一種精神關係」？所以，上述表述也包含某種關於傳統自然哲學的肯定。竊以為，這也是史懷哲感興趣中國思想的深層原因。應該說，這方面他較比很多自由主義神學家都走的更遠。

這裡需要注意到史懷哲「敬畏生命」文化理念與他早年耶穌和聖保羅研究之間的關聯。他早年研究「歷史耶穌」的著作頗受關注，不過筆者更感興趣的是他研究聖保羅神學的著述，特別是稍晚的《使徒保羅的神秘主義》一書。該書對於後世的聖保羅研究有很大影響。書中的基本立場可以說是反路德主義的。其中特別關涉到聖保羅猶太人身份和他宣講的神學教義與後期猶太教之間（指第二聖殿時期的後期）的內在關聯。路德刻意誇大保羅神學與猶太教的對立，這在一定意義上也和他激烈的反猶主義有關。不過和本文相關的是另一個問題：猶太教的救贖某種意義上是「現世的」，指向天國在這個世界的落實，儘管它不會導致馬克思那種「人間天國」的災禍：前者是「現世的」，同時也是「超自然的」。馬丁路德把猶太教與基督教的差異歸結為律法與信心（「因信稱義」）的對立——我個人高度懷疑二者是截然對立的，聖保羅所針對的是律法唯一和死守律法，而非律法本身；顯而易見，如果不放棄某些律法，例如割禮，基督教就很可能只是局限於猶太教內部一個注重精神性的支派。史懷哲有非常強烈的「現世」關懷。在他那裡，「福音」成為某種世界宣告，構成焦點的與其說是個體良心不安，不如說是改善和重整世界秩序。當然，他始終保有某種末世指向，這使得他不至於導入馬克思類覆轍。

史懷哲出版有研究印度思想的著作。他的「中國思想史」有兩個稿本，都是上世紀三十年代在缺少圖書館條件的非洲寫作。顯然，整理編輯者做了大量的工作。關於作者生前放棄該書出版計畫，編輯者給出一個猜測：「一個可能的原因則是史懷哲本人覺得自己對於中國思想的本質和歷史還所知有限，不能輕率地出版這方面的專著。」<sup>14</sup> 這個說法是沒有說服力的。史懷哲首先是思想者，然後才是某種意義上的「學問家」。我個人揣測很可能與他思想中的某種內在矛盾有關，這個矛盾既是神學的，也是哲學和文化哲學的。沒有接受中國思想研究方面的訓練，也沒有任何中國經驗，同樣可以撰寫中國思想、宗教或文化研究方面的著作，這是確定無疑的。不過說到在思想史脈絡的影響，史懷哲真正對於後來者產生持續影響的，是他的聖保羅研究，特別是《使徒保羅的神秘主義》一書，其中主要關涉到「猶太人」聖保羅及其保羅神學與晚期猶太教的關係。這提醒我們，史懷哲首先是一位神學家，他的理論訓練及其所達到的思想深度，都與神學有關；更重要的還在於，他討論哲學、文化問題的出發點、問題意識和基本關懷，都可以在他的神學研究和立場方面得到說明。

史懷哲生活實踐主要集中在上世紀五十年代上半期。那是一個動盪的時代。政治上極權主義崛起，戰爭，殺戮，清洗，專政，千百萬人頭落地。思想上十九世紀的理性主義似乎遭遇困境，浪漫主義和歷史悲觀主義大行其道。神學家史懷哲是一個堅定的「理性主義者」，他反復強調思想和理性不容置疑的重要性，有趣的是：他所謂「理性」激烈地排斥浪漫主義，卻似乎並不排除某種宗教神秘主義。此所謂「神秘主義」，關涉到與耶穌基督同一的神秘體驗和經驗，「神秘主義不是外在地添加到耶穌福音上的東西。耶穌福音本身並不是簡單地宣告天國，而是在充滿神秘的言詞中預告天國的來臨，以及與作為天國未來之主的耶穌一體的人之得救。因而，保羅的神秘主義救贖理論扎根於耶穌的福音之中。」<sup>15</sup> 總體說來，史懷哲神學思想屬於 20 世紀

<sup>13</sup> 同上書，頁 8。

<sup>14</sup> 史懷哲《中國思想史》，〈序言〉，頁 3。

<sup>15</sup> 史懷哲《敬畏生命：五十年來的基本論述》，頁 70-71。



基督教末世論轉向的脈絡，筆者認為此種轉向的實質可以表述為「入世」而不「屬世」，最清晰地表述此種轉向的與其說是神學家們，不如說是馬克思韋伯有關新教倫理和儒教道教的相關著作。史懷哲說：「對於那些已由基督教救贖出世的人，保羅不讓他們出世，而是把他們投入世界，讓他們在這個世界中顯示他們在天國中存在的力量……由於基督受難和復活的思想扎根於天國信仰，從而它包含的否定世界並不要求禁慾和棄世。這種宗教的、出自末世論世界觀的倫理，仍具有燃燒在世界中的健康的和自然的激情。出於深刻的必然性和奇跡般的不言而喻，它使與基督同一的救贖體驗（在天國中的精神存在）成為行動。」<sup>16</sup> 此種轉向內在地包含了對於耶穌基督及其救贖的內在精神化理解和闡釋，「保羅關於精神的理論說明，永恆的救贖本質作為一種精神-倫理現象出現於我們世俗存在的時間之中。」<sup>17</sup> 「如果選民屬於復活存在方式中的基督之國，那麼，他們的獲救作為自然存在中對天國的預定參與的可能在於：由於與基督同一，他們經受了間接的受難和復活，擺脫了世俗和自然本質，成為進入天國存在方式的新人。這種在末世論世界觀中被自然、客觀地思考的救贖觀點，本身就包含著巨大的精神客觀性。從另一世界訴諸原始基督教信仰的再生思想雖仍是個比喻，但耶穌的受難和復活的觀念已由之產生，而且它對每個在基督那裡尋找新生命的人，成為一種不斷革新的原始基督教真理。」<sup>18</sup> 此種「新人」與成為某某主義（政治）所需要的「新人」是根本不同的，「受到基督受難和復活的思想影響的人，他們會日益深刻地體驗到罪孽，並在擺脫罪孽的努力中達到赦罪的冷靜和確信。對於像他一樣的人，保羅把這一切稱作：要讓基督教的救贖客觀地在其生命中成為行動。」<sup>19</sup> 此所謂「行動」首先關涉到改善人類生存境遇的愛與奉獻，「在保羅關於愛比信仰和希望更大的讚美詩中，以及在他為日常生活所頒佈的命令中，耶穌關於愛的偉大命令放射出燦爛的光芒。」<sup>20</sup> 末世論盼望必須轉化為改善和更新人類生活境況及其秩序的倫理實踐，這方面他似乎更接近於後期猶太教，不過較比後者更激進。他也極大地凸顯基督信仰的倫理內涵。與馬丁路德以「信」的宗教表述基督宗教的本質不同，他把耶穌基督信仰表述為「愛的宗教」。

史懷哲的思想脈絡相當複雜。他早年環繞「歷史耶穌」的研究，大體上屬於自由主義神學脈絡；他特別強調的對於（現世）生命和世界的肯定，這使得他與啟蒙理性的核心內蘊保持內在的關聯；他是耶穌基督的追隨者，同時又是一位堅定、熱情而偉大的人道主義者和人文主義者。一個人可以同時是聖徒又是人文主義者嗎？回答當然是肯定的。基督宗教的發展與傳播，實際上始終與文化、文明結緣。五世紀末期，西羅馬帝國覆滅，進入西羅馬境域的日爾曼蠻族各支派，就是從基督教會接受信仰同時接受文明教化。基督教在一些落後區域的傳播，也始終是與辦醫院、學校、育嬰堂、報紙等等相伴隨。不過史懷哲仍然比較特殊，這主要在於他特別地強調和凸顯基督宗教的「倫理性」。筆者仍然不明白他為什麼全然無視馬克思·韋伯，正是後者清晰地闡釋了伴隨某種末世論轉向，天國倫理已然成為資本主義精神的一部分。無論如何，史懷哲思想屬於「入世」而不「屬世」現代神學脈絡，它意味著把末世盼望落實為完善上帝造化的一種責任，此種責任的基礎當然是愛，愛首先意味著珍惜、尊重、維護、照料他人的生命，同時也意味著珍視和看顧一切上帝的造物；進一步說，「敬畏生命」也包括維護社會公義和個體權利，使得每一個生命個體都獲得神聖造物的尊嚴。為了更好地幫助非洲弟兄，史懷哲以神學博士、教授的身份開始學醫，用了長達七年的時間獲得醫學博士，他顯然認為從醫是照料他人生命最直接的作為，也是落後的非洲叢林最需要的。福音是具體的，不只是來世盼望，也是現世的祝福。

<sup>16</sup> 同上書，頁 69。

<sup>17</sup> 同上書，頁 67。

<sup>18</sup> 同上書，頁 68。

<sup>19</sup> 同上書，頁 69。

<sup>20</sup> 同上書，頁 71。

### 三、中國思想：自然主義和對於世界與生命的全盤肯定

真正構成關鍵的是史懷哲對於「愛的宗教」背後的世界觀預設。和二元論相關的「兩個世界」及其張力是基督宗教的本質特徵。此種張力同時意味著對於天國的盼望和對於現世生命、世界及其現實秩序的某種「否定」。此方面我們可以發現神學家史懷哲似乎走得很遠，他圍繞「敬畏生命」觀念理論系統似乎已然不能夠接受基督宗教的二元預設，因為他過於強調對於生命和世界的全然肯定，這顯然既不能夠歸結於聖保羅，也不可以歸結於史懷哲視域中的「後期猶太教」。我們看他稍早寫作的「有關古代中國哲學的倫理思想的草稿」中的幾段文字：

對生命的肯定觀和對世界的肯定觀是緊密相連的，如果生命的肯定觀離開了對世界的肯定，就變得軟弱無力，最終淪落到僵死的狀態。<sup>21</sup>

後期猶太教（它的思想世界在產生於西元前 164 年受到西流古國王安捷阿哥四世對猶太宗教的壓迫的印象的書中得以表現）以及從中產生的基督教義中，自然世界被看成一個墮落的東西而徹底地放棄了。上帝的天國被想像成是一個超越現世的狀態，它在某個由上帝決定的時間徹底脫離自然世界。倫理的努力被期待的熱望所替代。倫理思想的核心在於為了參加到天國中來而要求的達到倫理的完善狀態。<sup>22</sup>

至於說到對於生命和世界的全然肯定，中國思想傳統當然屬於不二之選。我想，也正是這一點吸引史懷哲：

中國思想第一個開始了有對世界一體性的假設，第一個以深刻的方式來面對人的存在之於世界的關係問題。在這個很早就已經達到了高峰的思想中產生出了人要達到完人、社會要擁有精神的文化的想法。由於它的倫理性的對生命與世界的肯定觀，所以中國思想從一開始就處在了一條正確的發展軌道上。包括中國的神秘主義也不能捨棄這種對生命與世界的肯定觀。<sup>23</sup>

它的偉大還在於，它一直保持著自然和基礎。它當中沒有走出歧路，而是保持著原本的方向，向著最原本的目標。在其中沒有出現思想方法的多樣性並形成與之相適應的思想體系，就像在歐洲思想史上的情況那樣。歐洲思想的多樣性在於，世界觀的問題總是不斷從一個新的出發點、在新的前提條件下被認識，而中國思想的單純性則是由於它不斷地以其開始時的同樣的方式致力於對人生命中需要的思想進行著思考。不連續性和分散性成了歐洲思想的特徵，而連續性和整體性則構成了中國思想的特徵。<sup>24</sup>

這裡有中國思想「連續性」特徵的表述，不過指的是思想自身發展及其表現形式的連續性。西方思想的發展往往通過不斷地「標新立異」而展開，中國思想家則寧願假託於往聖先賢的名義闡發自己的思想。就中國思想自身而言，史懷哲的歸納諸如「保持著自然和基礎」，「向著最原本的方向」，「單純性」和「連續性」等等，都是準確的。不過他的某些表述不無問題，例如他說：「中國思想和印度思想一樣有著兩大潮流：一個是同婆羅門教一樣自癡狂體驗而來，究其本質屬神秘主義，由老子發揚光大的道家思想；另外一個則是以孔子為代表人物的以自然的方

<sup>21</sup> 史懷哲《中國思想史》，頁 202。

<sup>22</sup> 同上書，頁 203。

<sup>23</sup> 同上書，頁 103。

<sup>24</sup> 同上注。

式對待世界的對生命和世界的肯定觀。」<sup>25</sup> 老子思想和婆羅門教並無實質性相通之處，老子道家也不可以表述為「自癡狂體驗」而來的神秘主義。相反，老子思想透顯出某種基於歷史觀察的理智與清明，這也是它後來可以與權謀主義的兵家辯證法和法家統治術結緣的原因所在；儘管老子在認識方法上是反經驗、反理智的，可是，他關於「貴柔守雌」「相反相成」的論述卻完全訴諸自然和社會現象的觀察。老子所謂「滌除玄覽，能無疵乎」，絕對無緣於「癡狂體驗」，相反，指的是一種擺脫現象世界諸種紛擾（包括或者說首先是情緒、情慾的紛擾）的寧靜和直觀。

史懷哲以「自然主義」表述儒家思想和儒家倫理。<sup>26</sup> 馬克思·韋伯就是如此表述的。這個表述至少較比目前流行的「人文主義」一類表述更準確。西方「人文主義」一語，具有針對「神文」主義和自然主義的雙重指向，這兩者在儒家思想中都不成立。儒家當然注重「人文」，可是儒家所謂「人文」與其說是與「自然」相對立，不如說是「自然」的引申，這方面王弼闡釋的最清晰——此天才少年，如得天壽，中國思想很可能有新的進境。筆者傾向於以「自然—人文主義」表述儒家思想的核心特徵，儒家思想特徵恰恰在於「自然」與「人文」的綜合，而絕非一般意義上的「人文主義」。由於梁漱溟的誤導，後來的中國學者一疊聲說西方思想重自然，中國思想重社會、人倫、生命等等。此類判斷或許對於先秦儒、墨、法等諸子學和某些宋明理學家是適用的，卻不可以涵蓋中國思想傳統的全貌。事實上，沒有哪一種思想較比中國思想更「重自然」，只是它並不是採取某種物件化的「認知」路徑。人間社會行為，包括王事、祭祀、農事、賞罰乃至異性交配等等，道理上都要依據自然節律而行，這在《呂氏春秋》等早期經典中有清楚的表述。「陰陽五行」是中國版的自然哲學，當然它根本不同於西方近代自然哲學，也區別於古希臘自然哲學，「唯物辯證法」一類冠冕屬於渾扯，可是說到底，陰陽五行才是中國人傳統世界觀，它滲透於天文、曆法、醫藥、占卜、命理、宗教、哲學、音樂等等方面，更不要說風水說和煉金術。史懷哲作為「外行」正確地指出：「古代中國的自然哲學比古希臘的自然哲學更深刻。古希臘人希望通過獲取自然科學的知識來探視自然，而中國的古人則將人浸入到自然當中，並親身體驗人與自然的神奇的關聯性。」<sup>27</sup> 當然，這種「浸入」自然的方式無論是在古代還是後世，都不會產生科學認識論或知識論。有一點令筆者怪異：馬克思·韋伯的《儒教與道教》出版於1920年，其重要性是毋庸置疑的，漢學家群體似乎著意與之保持距離，這是可以理解的，可是史懷哲的路數理應重視和回應這部著作，為什麼它沒有出現在參考書目，並且書中也完全沒有提及？

應該說，史懷哲書中完全沒有植根於另一種信仰和文明傳統中的偏見。這一點不難理解。最先向歐洲介紹中國思想典籍的是耶穌會傳教士，他們不惟沒有偏見，反而把這塊東方土地描述為「樂土」。這其中的原因是社會學的。耶穌會士的傳教走的是上層路線，其中一些著名人士不僅受到朝廷的禮遇，而且躋身於皇權身邊的小圈子。在這塊東方土地上，如果你和權力結緣，特別是接近權力中心，就會感受到生活是如此舒適和隨順心意，周邊的人群是如此謙恭有禮（因為面對權力者有任何閃失後果都是嚴重的）。耶穌會士作為早期文化搗客誤導了很多人。他們存留下來的文獻中，也絕少提及人民的苦難。這些幻象直至1792年馬嘎爾尼使團來訪，使團在中國滯留前後近半年，回去後馬嘎爾尼及其隨員有大量回憶文字，其中特別關涉到中國官員的極度腐敗，百姓的貧困，還有天朝子民在倫理上難以理解的極度冷漠。關於貧困，你自然會說馬嘎爾尼來訪已經是清王朝衰敗期，而實際上，如果對比相關統計數字和歷史記錄就不難發現，所謂康乾盛世時代天朝子民的實際生活水準已經落後於英國很遠。這個重視歷史的民族，在現時代從來只是把歷史作為意識形態的玩物。

<sup>25</sup> 同上書，頁213。

<sup>26</sup> 同上書，〈序言〉，頁3。

<sup>27</sup> 同上書，頁40。

另一個問題是：史懷哲注重中國思想傳統中的自然哲學和自然倫理，這似乎標顯出某種與萊布尼茲和伏爾泰的一致性。可是，前者只是假耶穌會士之手了解中國思想，終不免過於功利和浮光掠影。史懷哲顯然系統閱讀中國思想典籍（翻譯本），特別是先秦典籍，他對於中國思想自身的發展脈絡有自己的理解，而非只是攫取某個片段為己所用。

那麼，史懷哲希望在中國思想中發現什麼呢？概括地表述，就是對於生命和世界的全然肯定和「愛」。他認為「敬畏生命」的理念應當奠基於對於生命和世界的「肯定觀」而非「否定觀」。閱讀史懷哲闡釋印度思想的文字和他討論古希臘哲學的文字，不難看出對於生命和世界持肯定抑或否定的立場，是他判釋不同宗教、哲學的首要切入點。這方面他顯然在中國思想中發現了自己期待的：「中國古代倫理是執完全積極的對生命和世界的肯定態度的。它試圖在現世實現人們到達它所規定的完滿，並且創造出實現人類物質和精神的繁榮發展的客觀條件。」「中國倫理思想與此同時始終與自然保持著密切的聯繫。倫理思想向符合道德的行為的轉化並不僅取決於個人社會歸屬的權衡，而是首先在很大程度上注重個人與世界保持著和諧的關係。這一點使中國倫理與歐洲倫理的發展分道揚鑣。」<sup>28</sup>

(未完，下期續)

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

---

<sup>28</sup> 同上書，頁 43。

神學不能失系列五：優西比烏的教會史(*Historia Ecclesiastica*) 選錄 (上篇)

徐濟時

引言：優西比烏(Eusebius Pamphili) 撰寫這第一本《教會史》(*Ecclesiastical History*)，重要性不言而喻(詳參注 1)；「選錄」是按重要教義的發展及具史學價值的事件作選，好提供「精讀版」(冗長的細節會有省略而以.....表明)；這史書在此譯文為提高可讀性，間中有原文摘錄(見節數(v)非延續式)和本人撮述(長的撮述會標明)。原著為希臘文(第一身寫法)，在此本人選經典 Arthur C. McGiffert (Lane Theological Seminary 教授，後為 Union theological seminary 院長)的 *The Church History of Eusebius: Translated with Prolegomena and Notes*(New York: Charles Scribner's Sons, 1904) (各出版社有續版至今但編頁各異)，作底本譯出，正文和注腳引其英譯和英注作補充。由於未能確定每章各式「標題」是原著或後人加上，所以不多引用。以下譯文，有部份參引中華福音神學院所譯《古教會歷史》，會作註明。<sup>1</sup> 本書史料附有 McGiffert 大量考據，包括從第一世紀到第四世紀康士坦丁(Constantine) 統一羅馬帝國之初、達數世紀教會承受難以想像的迫害，對今天極具啟發性。《優西比烏教會史》是第五世紀前唯一完整的基督宗教歷史，他因而被譽為「教會史之父」(the Father of Church History)；書中引用不少已經失傳的其他教父著作內容，更顯其無比珍貴。以下各卷所引數字是章和節(v)。

## 卷一

1:1 我〔按：優西比烏本人，下稱優氏〕寫這本書的目的，是記述使徒們的傳承和各時期教會歷史中重大事件，以及最重要教區的領導者，和每一時代以口述或寫作宣揚神話語的人。v5-6 因此，我蒐集我認為重要的古代作家的記述，就我所知，沒有教會界作家(I know of no ecclesiastical writer)曾投身於這方面，希望我的資料能有用於後人做歷史研究。v9 因為實在有此需要，從基督開始寫教會的歷史，這始自基督的時代(Christ's dispensation)的歷史比一般人所想，更為神聖。

2:1 在基督裡有兩性，其一就是他被視為神 - 就是身體的頭，另一可比較為身體的腳。為了我們的救恩，他披上人性如同我們.....v2 沒有語言能足夠表達基督此性的原諤.....v3 除了父誰能

<sup>1</sup> 本文所據版本 [http://classicchristianlibrary.com/library/eusebius/Eusebius-Church\\_History.pdf](http://classicchristianlibrary.com/library/eusebius/Eusebius-Church_History.pdf) (P. Schaff as editorial supervision)。中譯網上繁體版宜參 <http://ekklesiahistory.fttt.org.tw/big5/index.html> (首頁稱為「古教會歷史」/ 附有簡體字版) 或另一網址

<http://www.ces.org.tw/download/tee/Orthodox/%E5%8F%A4%E6%95%99%E6%9C%83%E6%AD%B7%E5%8F%B2.pdf> (中華福音神學院編輯群)。兩網址「編者的話」相同，沒有交代是編者譯自原著或譯自何譯本(或自撰某部份)，只形容原著貴為首本教會史讀本，是該撒利亞的監督/主教兼史家希臘人優西比烏(Eusebius of Caesarea, 260-341 or 263-339)「流傳下來最重要的一部作品，同時也是初期教父著作中最有價值的作品之一」。這「華神」中譯本有全書十卷的撮述，可補足本文「選錄」所限。

本人補充：該撒利亞(Caesarea)主教優西比烏(同期有 Nicomedia 主教與他同名皆為 Eusebius)在 325 年首次大公會議致開會辭，並陪坐出席的康士坦丁王，可見其在政教兩方德高望重，但不應因而套上「為王室服務寫史」觀點，貶其史實。上述「華神」的譯文，有別於何光滬主編，《教會史》〔古羅馬〕優西比烏著，[美]保羅 L 梅爾英譯評注\*，瞿旭彤譯(三聯書店：2009)。何書排版欠佳和存在刪減，故不採用。優西比烏此書所記神蹟奇事，或帶來一些人作學術性排斥，後者反而是「立場先行」的不科學問題，宜加辨識。

\*Paul L. Maier, *Eusebius -The Church History: A New Translation with Commentary* (Grand Rapids: Kregel, 1999) .

清楚明白這世界未有前的光、這歷代之前存在的終極智慧(intellectual and essential Wisdom) 、這從開始與父同在而且是神的活道、這神首位和惟一獨生的且是先於可見和不可見之受造物..... 與父同為萬物的創造者，就是父之後宇宙的第二因(the second cause of the universe)..... 如約翰福音 1 章 1,3 節所說。v5 他是僅次於父的神聖的道，執行父的命令。v6 自人受造以來，所有在公義和虔敬中高升的，自摩西和他之前亞伯拉罕、至他後來公義的人和先知，都思念(have contemplated)他和以他為神子予以敬拜。v7 但他受指派將父的知識教導人，例如主神(the Lord God)向顯現於幔利橡樹下亞伯拉罕、雖然其所見是人但向他如神一樣俯拜，並頌揚他向全地施行公義審判。v8 因為若假設本質不變的全能神變成人的樣式是不合理的，但另一方面卻(合理)假設神和主審判全地是以人的形態出現，並稱他為萬事的第一因和惟一先存的道(pre-existent Word)。<sup>2</sup> v9 摩西非常清楚宣稱他是父之後次位之主(second Lord after the Father)，他說：主從天上之主向所多瑪蛾摩拉降硫磺與火(創世記 19 章 24 節按英譯出現兩個「主」字<sup>3</sup>)；聖經(摩西)也稱他為神，當他向雅各顯現為人與他摔跤時說「你勝了神」，而雅各亦形容自己「我面對面見了神，我的性命仍得保存」(創世記 32 章 28、30 節)。v10 若有人認為「神顯現」實是授命的天使，但聖經會明示屬天使現身的不是神或主、而稱之為天使，有無數之例可證。v11-13 繼承摩西的約書亞在靠近耶利哥的時候，見有一位持刀的人自稱是「耶和華軍隊的元帥」，他就俯伏下拜，對方說「把你腳上的鞋脫下，因為你所站的地方是聖的」；曾向摩西如此顯現的使者向摩西亦如此說，但後加「我是你父親的神，是亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神」。(出埃及記 3 章 6 節) 因此，約書亞和摩西見到的是同一位主〔按：和合本譯耶和華〕也是神，向他們顯現。<sup>4</sup> v14-15 宇宙之神和父創造萬物前，已有神的道和智慧存在..... (箴 8:12, 15, 16, 22-31) v16 因此，神聖之道是先存在和以不是全部就是初步，顯現於我們。v21 當罪惡充滿全地和人心，這位神首生和首造的智慧、先存之道，以他對人無限的愛，向眾僕顯現為天使的樣式，再向古時神所喜愛的人、化身為人形，施行神的拯救。v23-24 最後，在羅馬帝國開創之時，再次向普世全地顯現，他接受父的知識，成為人的肉身與我們本質上沒有分別。他奇妙的誕生、新教訓和施行神蹟奇事，以致他的死、復活和升天皆早已預告。(但以理書 7 章 9-10,13-14 節) v26 以上所言，只能指向我們的救主、神道(the God Word)，他在太初與神一起，而後稱為人子乃因最後顯現為肉身。<sup>5</sup>

<sup>2</sup> “Eusebius accepts the common view of the early Church, that the theophanies of the Old Testament were Christophanies; that is, appearances of the second person of the Trinity. Augustine seems to have been the first of the Fathers to take a different view, maintaining that such Christophanies were not consistent with the identity of essence between Father and Son, and that the Scriptures themselves teach that it was not the Logos, but an angel, that appeared to the Old Testament worthies on various occasions (cf. De Trin. III. 11). Augustine’s opinion was widely adopted, but in modern times the earlier view, which Eusebius represents, has been the prevailing one (see Hodge, *Systematic Theology*, I. p. 490, and Lange’s article *Theophany* in Herzog).” p.83, footnote 11.

<sup>3</sup> 本人認為：「主」原希伯來文יהוה(Yahweh) 在英譯聖經大多是意譯為 LORD，而中譯聖經絕多取音譯為耶和華如這一節。後者失去「神是我(們)之主」的領會，也做成華人信徒對「信耶穌」只是為了「我來生得救」一面，忽略「我今生由耶穌主宰」另一面，導致功利性信仰而欠缺「順服於主」。

<sup>4</sup> “Eusebius agrees with other earlier Fathers (e.g. Justin Martyr, Origen, and Cyprian) in identifying the one that appeared to Joshua with him that had appeared to Moses, on the ground that the same words were used in both cases (cf. especially Justin’s *Dial. c. Trypho*, chap. 62). Many later Fathers (e.g. Theodoret) regard the person that appeared to Joshua as the archangel Michael, who is described by Daniel (x. 21 and xii. 1) as fighting for the people of God. See Keil’s *Commentary on Joshua*, chap. 5, vv. 13–15.” p.83, footnote 20.

<sup>5</sup> 「優西比烏認為舊約中神的顯現就是基督的顯現，此乃初期教會教父們當中普遍的看法。雖然西方神學鼻祖奧古斯丁曾在 *The Trinity* 一文中持其他看法，不過近代神學家 Hodge 及 Lange 都認為前者較為眾人所認同。」引中華福音神學院中譯本，註 15。本人認為：「基督早顯現於舊約為天使為耶和華」這類觀點至今天，在西方福音派神學界屢有提出，但華人神學界或誤以為不純正而未見重視。「優西比烏在本章引經據典，強調基督絕對的神性，以及子基督與父是一的事實，這些真理的確無庸置疑。不過，本章在說到基督時，採用『宇宙第二因』(3 節)、

3:3 摩西在聖靈影響下，預知耶穌的名字是神性有別的。因為，這出自舊約的名字在摩西之前，未有人用；摩西知身後只有一人在其之後，可作那至高發令者的類比象徵(as a type and symbol)。v.4 摩西的承繼者約書亞，雖被父母起名為「何西阿」(Auses or Oshea)，卻被摩西稱作「耶穌」/Jesus (即希伯來文 *Jehoshua* 或 *Joshua*)。他是摩西以後，惟一完成藉著摩西流傳下來對神的敬拜，並接續摩西對一個真純宗教予以治理。<sup>6</sup> v6 摩西、約書亞以後的先知，也清楚預告基督並預言猶太人反對他。v9 這是一個證明，就是古時沒有一位象徵地受膏的(old symbolically anointed)人，不論是先知、祭司或君王，擁有如此大能力，展示為我們救主的耶穌、真正和唯一的基督。v10 這麼多的世代，沒有如此超然的尊貴榮耀的人，如同基督給名基督徒予他的跟隨者，能夠在他死後也準備好為他赴死〔本人按：優氏應指「初期教會獨特地熱衷於殉道」這方面〕.....v13 他不是以物質的油受膏立，而是由神的靈，使他進入參與父的非獨生神性(unbegotten deity)。這是以賽亞書 61 章 1 節所說：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人，差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由。」(路加福音 4 章 18 節耶穌的宣示) v14 大衛也直稱他為神而說：「神啊，你的寶座是永永遠遠的，你的國權是正直的，你喜愛公義，恨惡罪惡。」(詩篇 45 篇 6-7 節).....v16 大衛同樣說：「主對我主說(The Lord said unto my Lord)，你坐在我的右邊，等我使你的仇敵作你的腳凳。」(馬太福音 22 章 44 節)..... v17 聖經引入麥基洗德是至高神的祭司，他的預備並不是任何膏油使之分別為聖，甚至也不是因族譜承繼猶太人的祭司職分。因此在其序列之後，我們的救主以訴之於誓(with an appeal to an oath)，按著自己的等次〔本人按：像麥基洗德(詩 110 篇 4 節)〕被立為基督和祭司。v18 因此，歷史沒有記載祂的肉身猶太人中受膏，也沒有說到祂是出自祭司支派。因他是在晨星出現以前、在世界構造以先，就從神而出；並得著不朽壞的祭司職分，遠超塵世直到萬世無終。v19 ..... 在这一切之外，祂也被稱為神，因祂是神先存之

『次於祂』(5 節)、『次於父』(9 節)、『被委以主宰的次位』(11 節)等用辭，卻清楚指明優西比烏鮮明的『次位論』(Subordinationism)觀點，就是將子與靈的存在、等次和角色置於三一神格中次於父的地位。這是硬套上希臘哲學的宇宙論和邏輯來解，不合聖經神聖啟示的觀點。在初期教會三一神論發展過程當中，『次位論』是一個相當常見的偏差看法，連知名教父如 Justin Martyr, Clement of Alexandria, Origen, Tertullian 等人都不例外。在教會歷史上，極端的『次位論』導致許多異端，如亞流主義(Arianism)、撒伯流主義(Sabellianism)、神格唯一論(Monarchianism) 和今天異端等。次位論者最常引用的約翰十四章二十八節，不過此節應是「與父同等之子」的虛已表示，並非子在本質上於父的證明。反而約一 1、五 17-23、十 15、30、羅九 5、林後三 17、腓二 6 等多處經文，皆指明父、子、靈是從永遠到永遠同等、共存，沒有時間先後、位階高低之分。優西比烏的看法，見證了初期教會三一神論發展過程的軌跡。」引中華福音神學院中譯本註 29，譯本標明第二章是論到「耶穌基督的先存性(Pre-existence) 與神性(Divinity)」並有此註「糾正」。本人認為：「次位論」可不按西方思維傾向，纏繞於「數理邏輯」來辯解 Logos-Theology，就算「有偏差」也不必然如西方推論出「教義不正確」問題，歷史上「三一論異端」所涉及的問題有部份是拉丁希臘那類思考方式衍生的「概念」問題，不一定是「真理」問題。此說可見於此評論：“the distinction of the Son from the Father was more important to the Church than the question how far such a distinction implied subordination and inferiority.” W.J. Ferra, *The Proof of the Gospel: Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea Vol. I* (Society For Promoting Christian Knowledge: London / The Macmillan Company: New York, 1920), xxiv.

<sup>6</sup> “.....the best mss. followed by the majority of editors read Auses, which is a corruption of the name Oshea, which means “Salvation,” and which Joshua bore before his name was changed, by the addition of a syllable, to Jehoshua=Joshua=Jesus, meaning “God’s salvation” (Num. xiii. 16). Jerome (*de vir. ill. c. l.*) speaks of this corruption as existing in Greek and Latin mss. of the Scriptures, and as having no sense, and contends that Osee is the proper form, Osee meaning “Salvator.” The same corruption (Auses) occurs also in Tertullian, *Adv. Marc.* iii. 16, and *Adv. Jud.* 9 (where the English translator, as Crusè also does in the present passage, in both cases departs from the original, and renders ‘Oshea,’ *Ante-Nicene Fathers*, Am. Ed. III. p. 334, 335, and 163), and in Lactantius, *Institutes*, iv. 17.” p.85, footnote 4. / 見民十三 16：「何西阿 Oshea 原文意救恩(salvation)，猶太人相傳是約書亞的雙親給他所起的名字。然而摩西卻稱他為約書亞(Joshua 或 Jehoshua)，意耶和華救恩。而希臘文中的耶穌(Jesus)，就等於希伯來文的約書亞，意耶和華救恩或耶和華救主。」引中華福音神學院中譯本，註 32。

道，萬世之前就有了祂，並受敬拜之尊榮。<sup>7</sup>

4:2 我們的救主耶穌基督顯現世上不久，出現一個新國(a new nation)，這個並不小亦非位處地上某個角落，而是人數眾多、超越各國、不能毀壞和不被征服，因為它經常得著神的助佑.....v4 雖然我們是新現的，這個基督徒的新名，各國最近才知悉。無論如何我們的生活和行為與我們的宗教的教義，卻不是最近才有。這不是由我們發明的，乃是出自古時第一個被創造的人。v7 基督徒藉著基督的教導，是有別於人，克制、公義、忍耐、美德，擁抱獨一神而生成的敬虔。v15 滿有明證的是，基督的教導給予我們這完美的宗教，並不是新創和陌生的，如果要將其真理說出來，就是最先和真純的宗教(the first and the true religion)。

13:1 我們的主和救主耶穌基督的神性，因他大能的神蹟奇事而傳至周圍，吸引外國無數的人，他們都期望在疾病和各樣痛苦中得著醫治。v2 例如，遠至幼發拉底河 Edessa 的 Abgarus 王<sup>8</sup> 患了一種可怕的疾病，醫生束手無策，當他聽聞耶穌的名字和他的神蹟，就透過使者遞來求醫一封信。v3 當時耶穌沒有應他的要求前往，但給予他一封私人信函 personal letter 說到會差派其中一位門徒去醫治他的病，同時應許救恩臨到他和他的全家。v4 這應許不久就在他復活升天後實現，十二使徒之一的多馬，被神感動差派耶穌 70 個門徒之一的 Thaddeus 前往 Edessa，作基督教訓的傳道者。v5 我們救主所應許的透過他全部實現。這可以從 Edessa 城(royal city)的公開檔案庫 (Abgarus 的頒令和不少事件的存檔都有)，找到這事的記載。我們現將此兩信<sup>9</sup> 從原文敘利亞文〔本人按：即亞蘭文〕逐字直譯如下：**一封致耶穌的信：由 Abgarus 王(ruler) 所著、經傳令 Ananias<sup>10</sup> 速達耶路撒冷**（「華神」譯本標題）v6 Edessa 王 Abgarus，問耶路撒冷境內超絕的救主(the excellent Saviour)耶穌安。我曾風聞你的事蹟，以及你不以藥物或草藥所施行的醫治。有人說到你醫治瞎眼使人復明；使瘸子行走；潔淨患癩瘋的；逐出污靈和鬼；醫治受苦於長期疾病的人；你也叫死人復活。v7 聽見關於你的這些事之後，我心裡斷定 (have concluded) 你必是二者之一：或是從天而降的神行了這些事，或是神的兒子來作這些事。v8 因此我現在寫信懇求你來見我，並醫治折磨我的病。我也聽到猶太人一再向你發怨言，

<sup>7</sup> 18-19 節引中華福音神學院中譯本，但其 19 節有別英譯本：“.....And besides all this, as the pre-existent Word of God, called into being before all ages, he has received august honor from the Father, and is worshiped as God.” p.87.

<sup>8</sup> “Abgarus 是 Edessa 於 99B.C.-A.D.217 幾代君王中一位，稱為 Abgar Ucomo 或 the Black；據 Gutschmid 研究，他是該國 A.D.13-50 與耶穌同時期的第十五任統治者。此外，從該國第二世紀下旬一位同名的基督徒君王資料出土，可見基督教早在此立足。參 Cureton’s Ancient Syriac Documents relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa (London,1864)。” 撮譯自 p.100, footnote 1。

<sup>9</sup> “We have no reason to doubt that Eusebius, who is the first to mention these apocryphal epistles, really found them in the public archives at Edessa.” p.100, footnote 5. 然而，「歷史神學家對於優西比烏這些書信來源的可信度，有許多不同的看法與爭議。不過，五世紀的亞美尼亞(Armenian)史學家 Moses Chorenensis 曾在 Edessa 作過長年研究，證明 Edessa 的確有大量的檔案資料。另外，本段中所提及的兩封信，也存在敘利亞文的早期版本。不過，絕大多數的學者都認為，雖然福音有可能在初世紀時就已傳至近東一帶，但這些書信的內容可信度仍然存疑。不過，學者們並不認為這些書信是優西比烏自行偽造，而是認為這些軼聞傳說早已存在並流傳，只不過後來為優西比烏採信罷了。」引中華福音神學院中譯本，註 107。〔按：注 1 提及的何光滬書 59 頁貶稱此故事含「偽造特性」、優氏不是「現代意義上的批判性歷史學家」，並刪 v11-22。本人認為何氏不提理據，就作此否定且刪去 11-22 節，未為嚴格公允。〕

<sup>10</sup> “In the greatly embellished narrative of Cedrenus (*Hist. Compendium*, p. 176; according to Wright, in his article on Abgar in the *Dict. of Christian Biog.*) this Ananias is represented as an artist who endeavored to take the portrait of Christ, but was dazzled by the splendor of his countenance; whereupon Christ, having washed his face, wiped it with a towel, which miraculously retained an image of his features. The picture thus secured was carried back to Edessa, and acted as a charm for the preservation of the city against its enemies. The marvelous fortunes of the miraculous picture are traced by Cedrenus through some centuries (see also Evagrius, *H. E.* IV. 27).” P.100, footnote7. 本人認為耶穌使自己樣貌附於臉布此說法，為其覆信添上玄幻色彩，或為後人所加。



又設計要傷害你。我這裡有一座小城(yet noble city)，足以容納你我。」(v6-8 引中華福音神學院中譯本) 耶穌藉傳令 Ananias 覆 Abgarus 王來信(「華神」譯本標題) v9 「你是那沒有看見我而信我的，你有福了！因為有論到我如此說，那些看見我將不相信我，沒有看見我將信我而得救。關於你所寫給我、要我來見你的事，但我須要完成我被差來這裡要作的所有事，我作完這些就會再次被接往那位差派我的。但我被接上去之後，我將會差派我一位門徒，使他醫治你的病和賜生命給你和你的人。」(本人譯，附其英譯對照<sup>11</sup>) v10 (檔案中) 以上兩封敘利亞文〔按：耶穌時期說的亞蘭方言同此語系〕的信函，附有另一敘利亞文稿：「耶穌升天後，多馬差門徒 Thaddeus 往當地 Tobias 家，<sup>12</sup> Abgarus 王被告知有一位耶穌的門徒已入境。v11 Thaddeus 醫好很多病人，王聽聞他的神蹟奇事，就開始猜估他是耶穌曾寫給他所說到的那一位。v12 因此，王召見 Tobias，請他將旅居他家的這一位帶來見我為我治病。v13 翌日二人早上前往見王，當時貴族也在場，當 Thaddeus 進殿時面容突現出異象(a great vision)，且只有王看見這異象，王隨即向他俯伏，令貴族們非常驚訝。v14 王問他是否真的是耶穌回信所說那治病的門徒，他就回覆因為你大大相信(hast mightily believed) 那位差我來的，因此我就是此人；如果你如此信他，心中所求的就蒙應允。v15 王回答，我極之相信他，甚至希望帶軍隊來毀滅釘死他的猶太人，只是因為羅馬人的統治(dominion)不敢做。Thaddeus 說，我的主完成了父的旨意，被接到他的父那裡。王說，我相信他，也信他的父。v16 Thaddeus 對王說，那我奉他的名接手於你。當他如此做，Abgarus 的病和痛楚就立即好了。v17 .....Thaddeus 不用任何藥物和草藥治好了王，另有一位名叫 Abdus 也被接手得醫治。他在城中行神蹟奇事醫好了很多居民，並傳講神的話。v18 事後，王向他詢問關於所聽聞耶穌來世、施行大能的事。v19 Thaddeus 說此刻我不說，因我受差遣是要公開地宣講，你明天召齊所有居民，我會傳講神的話，就是關於耶穌來世至升天見他父的一切事。(此節撮述) v20 Abgarus 於是召集市民翌日早上聽他講道，之後就送他金銀，但他拒絕接受說，若我們已放棄我們所有的，又怎會收下那些是別人的？(If we have forsaken that which was our own, how shall we take that which is another's?) 這些事發生在 340 年〔按：公元 31 年〕。<sup>13</sup> 我在此插入這些事，從敘利亞文逐字直譯過來(希臘文)，我望此達到美好目的。(卷二第一章 7 節有優氏補述：「直至今日，Edessa 全城仍歸服基督聖名；沒有其他地方，如同他們如此受到救主恩慈的豐厚眷顧。」) 本人認為：這材料是價值非凡的支持耶穌歷史性一份「經外文獻」，將「歷史的耶穌」和「信仰的基督」在聖經之外以客觀的世間史料展示，且融合兩者——耶穌作為人與基督作為神——於聖經之外，使耶穌的「亦人亦神」事蹟存錄在別國的檔案庫，盼近東考古學能有更多的發現。更有意義的是，Edessa 國乃屬日後史稱的東方教會(the Church of the East) 核心地帶，該地是

<sup>11</sup> *The answer of Jesus to the ruler Abgarus by the courier Ananias* (此標題含爭論是耶穌親覆或代筆)：“Blessed art thou who hast believed in me without having seen me. For it is written concerning me, that they who have seen me will not believe in me, and that they who have not seen me will believe and be saved. But in regard to what thou hast written me, that I should come to thee, it is necessary for me to fulfill all things here for which I have been sent, and after I have fulfilled them thus to be taken up again to him that sent me. But after I have been taken up I will send to thee one of my disciples, that he may heal thy disease and give life to thee and thine.” p.101. v9. 本人認為：信中所言合乎耶穌被差是先以色列家(猶太和加利利地)成全所託(太十五 21-24；十 5-6；約十 16, 25-28)，後一步才差其門徒往萬民中作見證(大使命)。由此要深思，耶穌言行所含「猶太處境」之今昔意義，對日後外邦教會當如何配套上解釋(interpretation) 和應用(application) 如當今流行的研經法？

<sup>12</sup> 多馬在此加稱 Judas (符合 *Apocryphal Acts of Thomas* 稱他為 Judas Thomas)，Thaddeus 是七十門徒中一位，Tobias 此名字常見於猶太人，所以 Thaddeus 在外居於鄉里家合理。(摘錄自 p.101, footnotes 11,12,13)

<sup>13</sup> 「根據優西比烏 *Chronicle* 考證事發於該國 Edessenes 年曆 340 年，即約 A.D.31 (猶曆亞伯拉罕 2046 年)。按耶穌出生被修正為 4 B.C. 前後，33 年後即約 A.D.30 受難。此事的時序正合。」摘錄自 p.102, footnote 18。

最早福音化之表表者，佐證於 Abgar 八世 200 年歸信基督後定基督教為 Edessa 城官方宗教、毗鄰亞美尼亞 301 年自宣為第一個基督教國家，並有此文獻的亞美尼亞譯本。東方教會不少為亞述後代（故稱 the Assyrian Church of Iraq / the Assyrian Church of the East，應驗賽十九 23-25 所預言），熱心往波斯傳教，東方亞述教會更派敘利亞人阿羅本往大唐傳景教（屬上述地區的基督教而非西方基督教）。值得一提，東方教會的亞蘭文版本聖經（原沒有約翰二書至啓示錄，今稱 *Syriac Peshitta Version/Lamsa Bible* 乃 Syrian Orthodox Church 官方版），引發譯經界爭論新約源出希臘文或敘利亞／亞蘭文。<sup>14</sup> 強勢的西方教會源出希臘拉丁語文，是否一直出現「學術傾斜」貶低敘利亞文本？這是新約文本探索仍需深究的大課題。

## 卷二

1:1..... 基督之後第一位殉道者是司提反〔按：死於 34 年約 30 歲〕，他是第一位得冠冕的人.....v2 然後是主胞弟雅各，他擁有高超的美德，是耶路撒冷教會首位監督/主教.....v3（亞歷山大）革利免說彼得、雅各、約翰在救主升天後，沒有爭榮而另選主弟雅各，帶領耶路撒冷教會。

2:1 耶穌的名聲，隨著他復活和升天之事，散播各地。按羅馬帝國治理各省市的古俗(ancient custom)，彼拉多遂向羅王提比留（14-37 年在位）作了一份巴勒斯坦地區盛傳耶穌復活兼生前廣行奇事(wonders)、今被民眾信奉為神的報告。<sup>15</sup> v2 提比留帝將此事帶到元老院提案，但遭他們以未審查為由反對他將耶穌列為諸神之一，因為羅馬法律對「升格為神」需元老院投票通過刊憲，才能成事。v3 但提比留仍持其見解，未有對基督（教）存有敵意。v4 這方面地位顯赫的護教士特土良，以拉丁文也談過這事並已譯為希臘文。v5 就是沒有任何人可被王推舉為神，須經元老院的批准如 Alburnus 被立為神案例，這才合乎「若神不能討人喜悅就不能成為神」(If a God does not please a man he is not made a God)的古羅馬規定。v6 據說提比留警示，控告基督徒的人會絕罰，因此基督教一開始就於（羅馬）世界無阻地傳揚各地。本人認為：耶穌升天後門徒雖然在耶路撒冷接續受猶太人逼迫（見下文），但巴勒斯坦以外得到此王的寬容，可以藉著羅馬四通八達大道將福音迅速傳開，但時間只有七年，下一王又是另一個世界。可見，神給予的時間有限，正如中國非基督教運動之後至抗日戰爭之前，國內教會發展只有黃金十年，期間宋尚節被邀台灣領奮興會亦打下根基，所以要把握時機。

6:1 Gaius(Gaivs) 繼提比留作王四年（37-41 年在位），逼迫舉國猶太人〔按：繼後革老丟王將

<sup>14</sup> 具代表性但存在認受性的作品有：C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford, 1922); C. C. Torrey, *The Four Gospels: A New Translation* (1933); Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1946)。Edwin Yamauchi 在 *Bibliotheca Sacra* (Oct. 1974) 的 "Greek, Hebrew, Aramaic or Syriac? A critique of the claims of G. M. Lamsa for the Syriac Peshitta." 指 Lamsa 譯本是出於第三世紀才現出(emerges) 屬內陸東方亞蘭文、別於更早有在沿岸如安提阿的西方亞蘭文，後者才合乎耶穌時期用語及希臘文普及化（如新約引的舊約過半是 LXX），因此亞蘭文新約應非早譯、而是後譯自希臘文原版本。本人順帶交代一下這少為人知的譯經爭議，不贅。

<sup>15</sup> 彼拉多的呈告記於其他史料：“That Pilate made an official report to Tiberius is stated also by Tertullian (*Apol.* 21), and is in itself quite probable. Justin Martyr (*Apol.* I. 35 and *Apol.* I. 48) mentions certain Acts of Pilate as well known in his day,.....”p.105, footnote1. “The existing Report of Pilate (translated in the *Ante-Nicene Fathers*, Am. ed., VIII. p. 460, 461) answers well to Eusebius’ description, containing as it does a detailed account of Christ’s miracles and of his resurrection.” p.105, footnote2.

他們逐出羅馬城（徒 18:2）〕。腓羅<sup>16</sup> 所說得知其詳：v2 **Gaius** 惡待所有外族，尤其猶太人。他從亞歷山大城開始至各地，在猶太人敬拜場所擺放自己的像，甚至聖城聖殿這不容侵犯受庇護之地，亦把代表自己的像放進城。v3 此說約瑟夫亦認同，稱整個民族的惡運是從**彼拉多**時期開始，v4 更稱彼拉多乘夜將包裹的羅馬皇帝像秘密運進耶路撒冷，翌日引發猶太人大騷動，因為猶太人不容任何的像立在聖城。v8..... 約瑟夫聲稱聖城和猶大全地接二連三都有這一類陰謀、叛亂等對抗之事發生，直至 **Vespasian**〔按：羅王維斯帕先，69-79 在位，差兒子提多攻陷聖城耶路撒冷〕摧毀整個地區。這是屬神報應臨到殺害基督的猶太人。

9:2 亞歷山大革利免揭露約翰的哥哥**雅各**受死行刑的見證：當他被帶往受審，那位引領的人受其見證所感動，就自揭也是基督徒。v3 於是，二人同赴刑場，途中那人懇求雅各赦免他，雅各稍思一會就說「平安臨到你」並親吻他。這樣，此人一同被斬首。v4 之後的事如聖經所載（使徒行傳 12 章），**希律**（41-44 年在位）見害死雅各能討好猶太人，亦逮捕彼得；若非天使救他出獄，他也必同樣遭害。

10:2 我們欣賞約瑟夫的記述，吻合聖經所載希律王受罰的神蹟〔按：使徒行傳 12 章稱他是蟲咬至死〕，以下引自約瑟夫《猶太古史》(*Antiquites*)第十九冊（下撮述 3-9 節）：希律在猶太地任滿三年，遷往該撒利亞。在一次該撒節慶，全省最尊貴的人來城共慶，他穿上華麗朝服進場，全場一片歡呼，甚至吹捧他為神般讚揚他。希律沒有抗拒這些褻瀆性媚言而樂於接受之際，他看見頭上有一位天使坐著，就理解到是因為剛才之罪。他隨即心口劇痛，就對他身邊的朋友說：「我這個你們的神，被命定要死了，是你們對我一片謊話害死我，你們稱我為不朽的現在被帶往死亡，我們的命運要接受神所命定的了.....」他越說越痛，隨即被送回宮殿，將死的消息傳遍各處，臣民都非常哀傷。希律之病痛上五天才離世，終年 54 歲，在位七年。

23:1 保羅上訴該撒前往羅馬之後，猶太人轉而攻擊主耶穌的胞弟、耶路撒冷的監督/主教雅各。v2 .....非斯都(*Festus*)此際死去，猶太全境在沒有省長下就放任暴力。v3 使徒之後，*Hegesippus* 在其 *Memoirs* 第五冊作了非常準確的記載（如下 4-18 節）：v4 主弟**雅各**被尊稱為義者(*the Just*)，v5 母腹之始他已為聖潔.....v6 唯有他被特准進入聖所.....他經常是跪著敬拜神和為人認罪祈禱，以致他的膝蓋變成駱駝般硬。v7 他滿有正義而被人人稱為義者。v10-11 猶太人的文士和法利賽人都認為，視耶穌是基督是危險之事，因而請求雅各向湧來守逾越節的人硬說「耶穌不是基督」，因為他的威望具說服力，群眾都會聽他。v12 文士和法利賽人帶（不合作的）雅各到殿翼尖逼供。v13 他大聲回答：「你們為什麼問我耶穌這位人子？他坐在天上大能者的右邊，快要乘着雲從天降臨。」v14 很多群眾因其見證興奮並呼「和撒那歸於大衛之子」。文士和法利賽人見勢色不對，彼此說：「我們整個計劃不行了，讓我們推他下來，好使眾人不信他。」v15 他們遂向群眾大呼：「義人也會有錯誤啊！」.....v16 他們就把他從殿頂推

<sup>16</sup> 「**Philo**（腓羅）是出身北非亞歷山大城高階家庭的猶太人，約生於主前 10-20 年，卒年不詳。沒有人知道他的成長背景，只知道他在主後四十年曾代表猶太人出使羅馬.....是一名猶太哲學家，一生完全浸淫在希臘哲學的領域中，嘗試將猶太思想與希臘哲學結合，因此他的教訓也深深影響初期基督徒信仰的發展方向。」（引中華福音神學院中譯本註 14，補充：據 4:3 他好研舊約和擁抱 *Plato* 和 *Pythagoras* 學派）「**Philo** 記錄了 *Caius* 統治時猶太人的苦難..... *Caius* 自稱為神..... *Philo* 提到當時以色列人的慘狀，以及他親自參與使節團，為了在亞歷山大城的同胞遭害，去羅馬向皇帝申訴。」（撮錄 5:1）

下（他未即死），彼此就說：「讓我們用石頭打死義者雅各」。被擲石的雅各，轉身跪下呼喊：「主神我們的父，我懇求你，赦免他們，因為他們所作的他們不知道。」v17 耶利米書 35 章提到的利甲族，有一位祭司在場，喝止擲石的人。v18 當中有一人用漂布疋的棍，打破義者的頭，終於使他殉道。他被埋在聖殿旁，墓石至今仍在。他向猶太人和希臘人作出真正見證：耶穌是基督。就在此時，Vespasian 攻陷聖城〔按：聖殿隨後被毀〕。v19 ..... 猶太人中明智的人，認定這宗暴行正是耶路撒冷被攻陷的主因。v20 至少，約瑟夫也毫不猶疑在他的著作中作證：「這些事臨到猶太人，是報應(to avenge)他們殺害了這位公正不阿的義者雅各、被稱為基督的耶穌胞弟。」<sup>17</sup>

25:2. 尼祿王（54-68 年在位）的事蹟多有史料記載，他有反常的瘋狂、殺人無數，甚至連至親的家屬、至愛的朋友也會遭他殺害。<sup>18</sup> v3 在他的罪行中特別的是，他是第一位王帝表明自己是神聖宗教的敵人(enemy of the divine religion)。<sup>19</sup> v5 經他殺害的使徒，就有保羅被斬首<sup>20</sup>、彼得被釘十字架<sup>21</sup>；他們兩位的名字至今仍保留在當地的墓碑上。

26:1 約瑟夫說尼祿 12 年（即公元 66 年），出任猶太國土的省長 Florus<sup>22</sup>，將耶路撒冷很多尊貴身份的猶太人釘十字架。v2 約瑟夫說因為猶太人的叛亂頻生，整個敘利亞省各城的居民，都因猶太人的騷動而視之為仇敵而不留情地殺害，他描述：「各城市遍佈沒有埋葬的屍體，死者甚至是嬰兒、赤身毫不遮蓋的婦女，整個省份滿佈災劫，猶太人更大的威脅快將臨到。」本人認為：新約記載基督徒一直受猶太人逼迫，其實羅馬人對猶太人的逼迫更為厲害。可以說，神藉著外邦人的手對祂的子民的悖逆，予以報應警告；神背後一直行事保護屬祂的人（見下段），我們往往不得而知，誤以為神沒施眷顧。

(未完，下期續)

<sup>17</sup> 約瑟夫說雅各殉道於 A.D.61 或 62 年的逾越節，優西比烏同此認定，但第二世紀的 Hegesippus 則稱 A.D.69。

<sup>18</sup> 「Nero 的母親 Agrippina 於主後 60 年被他暗殺，其弟 Britannicus 則於主後 55 年在一場筵會中遭他毒害，他強迫他的第一任妻子 Octavia 與他離婚，並殺害他的好友 Otho，以強奪其妻 Poppaea。但當 Poppaea 懷孕之時，Nero 又重傷她，使她與孩子雙雙喪命。」引中華福音神學院中譯本，註 58。

<sup>19</sup> 「根據 Tacitus 的記載，Nero 應該是羅馬城大火的元兇，但他為了卸責，將罪行推給基督徒，並於主後 64 年開始迫害基督徒。曾有學者指出，當時因（尼祿妻）Poppaea 之故尚得 Nero 好感的猶太人，也趁機將責任推給基督徒，因為當時基督徒是羅馬城中生活習慣與信仰最與他人格格不入的群體。」引中華福音神學院中譯本，註 59。

<sup>20</sup> 「Clement of Rome 首次提到這事，並指明保羅是在 Nero 當政時殉道。二世紀的 Dionysius of Corinth、三世紀初的 Caius 以及 Origen 都說到此事。無論是 Eusebius 或是 Jerome 也都毫不猶豫的肯定此一記載。」引中華福音神學院中譯本，註 60。

<sup>21</sup> 「彼得的殉道 Clement of Rome 是最早提供這項記載的人.....至於首位提到彼得乃釘十字架而死的是 Tertullian，並指出這是眾人都相信的事實。而教父 Origen 則進一步提到，彼得乃是被倒釘十字架而殉道。」引中華福音神學院中譯本，註 61。

<sup>22</sup> 「他是希臘人，靠其妻之友即尼祿妻 Poppaea 獲此職於 64 年，被視為猶太地史上最貪腐無度、人人恨惡的總督。」摘錄 p.130, footnote3。

## 閱讀推介

編輯室

### 中華神學之道

作者：梁燕城

出版者：文化更新研究中心（香港）

出版日期：2024 年 1 月

### 《中華神學之道》序論 從中國文化到中華神學

我出生在香港，六歲時在陽台放風箏，看到夕陽西下，然後天上星星出來的時候，我哥哥問了媽媽一個問題，坐火箭飛到天空什麼時候才到盡頭，媽媽說是沒有盡頭的。那是我第一次啓蒙，想到什麼叫沒有盡頭，什麼叫無限？然後跟著也是一個很特別的經驗，突然就想到，如果這一切萬物未存之先，究竟「無」是什麼？如果宇宙有個起源，起源之前是什麼樣子？我那時候進入一種虛無飄渺的體驗，但也很釋放快樂，一種思想上的滿足。

十歲時爸爸因國內三年自然災難，憂國憂民，產生思覺失調症，變成很可怕的人，天天不工作在家抽菸罵人，當最需要父親的形像去崇拜時，我失去了父親，從那個時候我就開始體會什麼叫痛苦。由於這些經歷，我很快去追求宇宙人生的答案，所以十三歲我就買了《莊子》和《老子》來看。

十四歲初中三時，由於遇到一個讀西方文學的英語老師，他講莎士比亞和西方文學，又引起我對西方文化的興趣，我先讀歌德的《浮士德》、但丁的《神曲》，很喜歡王爾德(Oscar Wilde)的唯美主義(aestheticism)，然後讀西洋哲學史，看柏拉圖、尼采、笛卡兒，還有存在主義。

到十五歲開始看佛學的書，最先看日本佛學大師木村泰賢的《人生的解脫與佛教思想》及《原始佛教思想論》，知佛教是追求解脫痛苦的，遂對佛教產生了興趣，不但研讀，且實踐打坐，尋求解脫得道。讀《因是子靜坐法》，靜修呼吸而入定，這是我早期人生裡面一個關鍵的變化。在打坐入定期間我領悟萬象因緣起滅的境界。到十七歲的時候，我用虛靜心觀天地，忽然領悟天地萬物都依循無所不在的大道，每一物都有其道路規律，這是易學的思想，萬有變易中有不易之道。

到了十八歲，開始產生對國家民族重建的理想，看到中國近代史很悲慘，希望中國富強，先是讀梁漱溟的書《東西文化及其哲學》，發現中國儒家文化的價值，是重人性及人的生命，然後看唐君毅寫的書，對中西文化比較更為深入，所以我就迷上唐君毅所展示的宇宙人生及中國智慧。

大一暑假隨大學團去台灣，在阿里山觀玉山日出，旭日從遠山雲彩中升起，突然體會我跟天地同為一體，我在宇宙內，宇宙在我內，融為一體。心中湧出大慈悲仁愛，視天地衆生與我生命連結為一，一時證悟宋儒程明道「仁者與天地萬物渾然成為一體」的體驗，同時也證悟佛家的「同體大悲」。

十五歲到二十二歲的三重領悟，第一是體悟佛學所描述的變幻無常、因緣起滅，萬法皆空；第二體悟是道家與易學所描述的變化中有不變天理、道通為一；第三體悟是儒家所描述的仁愛良知，天人合一。而後卻由儒家之內在超越，走向了上帝。

儒學核心是人有普遍美善之心性，以仁愛正義為本體。儒學又以人的仁愛是從天而來，與宇宙同一本體。人性的仁愛來自天，則天的本性應是仁愛，如果天是仁愛的，天應該是有性情的，孟子也說「乃若其情則可以為善」，順人之情而出，就是善，故善必連著性情。如果天有性情，我由儒家作深層反省，慢慢移向接受一個有仁愛性情的天，而與上帝的理念接近。讀中國書經與詩經，發現中國古聖人祭祀上帝，而成後來祭天儀式。

我原是想隨儒家修養學做聖賢，但是我發現良知的真誠惻怛呈現是真實的，不過不能長存不息，達到三月不違仁，人心中也有男女情欲、貪婪驕傲、自我中心，時會波濤洶湧，這是人內在善於實存上常會扭曲，而有所陷溺。修養淺的人，往往一有領受就以為已成聖成佛，修養深的人卻更知成聖不易。

這個時候聽唐君毅講倫理學，講到基督教倫理學的核心是人陷在罪的隔絕中，人跟上帝斷了關係，而後與天、地、人隔絕，困於自我中心。耶穌基督釘死十字架，承擔人類罪的刑罰，寬恕和釋放所有人，上帝既寬恕人類的罪，人也應該彼此寬恕。唐先生一言驚醒，罪的描述如當頭棒喝，當經歷人性中的「罪」，即明白為何千百年來人類不肯跟從聖賢或覺者的道路？人類歷史為何如此殘暴？現實上人為何如此自私和虛偽？都是因為「罪」。

那時我就把《新約聖經》從「羅馬書」開始讀，一直讀到「啓示錄」，結果羅馬書第七章裡描述罪的問題很清楚，保羅說：「我也知道，在我裡頭，就是我肉體之中，沒有良善。因為立志為善由得我，只是行出來由不得我」，我就開始知道，基督教是何等精深揭示人的陰暗面，基督信仰在對付人類最難的問題，就是罪的真實性。讀「加拉太書」更清楚，耶穌基督通過釘死與復活，完成對罪的潔淨與人心靈的救贖。

我在中文大學認識一個基督徒同學，也讀很多哲學與中國文化的書，成為好朋友。他邀請我去他們的教會青年團契，在那裡遇到很多基督徒大學生，我用儒道佛、印度教與西方哲學問各方面問題，信徒們都不懂回答，但我發現這些人有一點令人驚異的，就是他們能夠跟上帝感通，這恰恰就是我从修煉不能達到的。他們很多是香港殖民地教育讀英語出來的，不懂中國歷史文化，但有一種通到上帝的喜樂，他們禱告是真的在與上帝溝通，不是表面的儀式。

我就自己求問上帝，像孔子一樣禱於天，問究竟是一切宗教殊途同歸，還是耶穌基督是通上帝的道路，在這個時候我就感到一種臨在的啓示，明白跟從神的生命是屬靈性的，通上帝之路是一窄門。跟從人的宗教與哲理，是屬世界的人文價值，不同於救贖之道。救贖的生命與人間哲理，屬靈與人文價值，分屬不同層次的義理，不必衝突。於是開始從信心接受，由基督去感通上帝。

稍後我決定獻身，完全放下了學問修養，獻出一生給上帝，一時心中自我圍墻溶解，虛通無礙，實時體會聖靈榮光，如活水洶湧進入生命，上帝向我呈現其神聖世界，流入現實的我心，這成為我人生另外一個大領悟。不久後，上帝卻交付我一個使命，放下一切，成為一個僕人，獻身給中國人民，一生為中華民族文化的重建奮鬥。

八十年代初，蔡仁厚與周聯華兩人是中國新儒學與基督教的重要人物，新儒學掌門大弟子蔡仁厚對基督教提出的八大焦點問題，周聯華從西方神學回答，但和蔡仁厚並沒有真正對上了話，基本上是各講各話。當時我仍在跟隨成中英讀博士，但敢於與這些大學者進行對話，因自認為我從十八歲與唐君毅老師會面，在新儒學大師門下已十三年，也讀了基督教神學，思考從中國思維方法消化基督教也有八年，已摸索了一條會通和對話的道路。在夏威夷期間，一九八四年我寫了《會通與轉化》一書，回答蔡仁厚對基督教提出的問題，提出自己年青一代的新思考，我在《會通與轉化》中的觀點，也成為一個經典性的中華神學反省。這書中的中華神學思路，成為以後我從事的文化中國運動和文化更新工作的思想基礎，擺脫了西方神學的框架套路。

除了《會通與轉化》的神學反省外，我在二十六歲構思《慧境神遊》時，是由中國哲學的佛道儒境界為起點，一步步以不同境界的層次，上溯到上帝呈現的境界，基本上是由哲學一步步走入神學。從多重境界去理解人生，我分成六重境界，第一層次是生活的世界，第二境界是覺悟空性，體悟緣空和無常變化。第三境界是體悟道通為一，道是宇宙萬化變中的不變法則，也是天地之根源。第四境界是體證人心性來自天，人性本體是仁愛。然後第五境界證驗天之無限，是隱含性情的真理本體，然後到第六境界是上帝的主動的呈現和啓示。這是從唐君毅境界哲學的思路入手，到發展成境界神學。

過了好多年之後，我將《慧境神遊》的思路，寫了一本書叫《中國哲學的重構》，通過境界哲學來講中國哲學，然後從境界哲學裡面講到神學。從境界怎麼講神學，講到上帝存在及啓示的可能，就沒講上去了，因為講基督教方面我覺得功力還不夠，就沒有再寫了，要到十多年後寫《八福的沉思》，用八福講靈修的八重境界，才完成境界神學。

中國剛開放時，回國看到那時發展十分艱苦，文化衰靡，為了重建祖國的文化靈魂，遂在海外發動一個救國運動，可以說是救文化精神的運動感到是上帝交付的使命，在海外成立了「文化更新研究中心」。我們認為要救中國，要先救文化，救自古以來的智能與精神價值。在溫哥華我和三十個有心人分享中國的遠象，每人捐一百加元(六百多人民幣)，用三千塊加元(約二萬人民幣)開辦籌款晚會，想不到各方反應熱烈，籌到六萬加元(近四十萬人民幣)，就創辦了學術季刊《文化中國》。辦刊物是很艱難的，原想把錢用完了就不辦了，但沒想到我在海外教會到處

去宣講以基督信仰關愛中國人，以新時代中國文化重建中國人的骨氣與尊嚴，及建立基督教與中國文化共融之道，得到了海外華人的認同和支持，所以一做就做了三十年，《文化中國》也出了超過一百期。那時，我真感到神蹟出現了。剛開始使命時，香港商業電台與我聯絡，請我回港主持早晨重點時事評論工作，年薪一百二十萬港幣，這是高薪的工作機會，但我想，當時四十二歲，人生下半場是為了祖國重建，還是為了高薪厚職。最後還是選擇了神聖之路，我放棄了這機會，甘心拿最低的薪酬生活，目的是去服侍中國人。

2000 年我發現中國城市有很多農民工，生活艱苦，在農村留下以億計的留守兒童，又有不少初中畢業的少年女孩出城當勞工，有些淪為陪酒女郎令人心痛。那時蘭州大學請我過去交流，我趁機在甘肅考察農村貧困。之後到北京與中央民政部交流，見部長嚴明復，和他探討少女農民工淪為妓女的問題，他指出關鍵在幫助女孩完成高中教育，又派人帶我到河北的農村了解，我開始深入了解學校及學生的貧困處境。然後到 2001 年，我們籌到一筆兩萬加元的錢，那時候加幣匯率很高，大概有十四萬人民幣，在貧窮地區可資助兩班學生一年所需，於是建立了一團隊，開始了農村扶貧助學工作。至 2022 年，文化更新在加、港、美三地華人團隊已共同幫助超過 21000 人次的孩子完成教育，很多已成為國家的人才。這二十多了我們盡心以無條件的愛對留守兒童，算是我們在這大時代的參與。

我也在實踐中知道中國現實上存在的很多問題，我能真誠而坦率地向中央政府提出建議，由於善意和誠懇，官方都能認真聽取並盡可能去解決。由此我也參與了改革大發展，提出過數十個建議。

後來遇到中國社科院的卓新平和北京大學的張志剛教授，我們一起交流和探討，共同提出了「基督教中國化」的研究課題。事實是我幾十年都是努力使基督教能生根中國，與中國文化融通，也跟中國社會實況能夠結合。基督教只有進入中國文化的精神深處，並且用中國思維消化、用中國話語表達，才能中國化，才能在中國裡面生根。這是從神學與文化上的會通，並在三十八年前，我在《會通與轉化》一書，就已提出「非希臘化」，提出「基督教中國化」的說法，我是做了幾十年的研究，找到了從儒道佛轉入基督教的思想通道，伊斯蘭教我也做了研究，理論上也找到溝通之路。

總結文化更新參與貢獻祖國三十多年的實踐和反省，開啓了三條基督教中國化的路：一條學術文化的道路，與利馬竇接近，一條民間草根的大眾關愛扶貧的路，與戴德生接近，一條同中國官方的接觸（反映和建議），與李提摩太接近。結果三條路在中國全都走通了，這可不是基督教中國化了嗎？

這一切發展到信仰與中國文化的深層融通，就是中華神學的理論建構，我到 2021 年開始下筆，寫下數十年對神學與中國精神的深層反省，構建中華神學的雛型，成為此書。我既是承傳中國歷史文化的學者，也是持守聖經而有靈性體會的中國基督徒，在這中西古今中外大交匯的文化磨蕩與融通中，由十三歲開始讀古書，至今沉思了五十多年。





# 中華神學之道

梁燕城 著

本書是深入到中國文化和基督教接觸共融的焦點，探討維持聖經真理的原則下，吸收中國儒、道、佛哲學的精髓，從而建立中華神學的深度思考，嘗試走出中國思路的神學結構，使信仰能夠在中國土壤上生根。



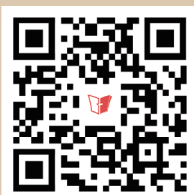
掃碼購買紙質書

紙質書

**HK\$200 / US\$25.5** (運費及相關稅費另計)

供貨：香港、台灣、美國、加拿大、英國、澳洲、紐西蘭、歐盟等國家地區

寄送：下單後一週印刷，一週送達



掃碼購買電子書

電子書

**HK\$200**

優勢：全球可購 / 即買即讀 / 無需等待

適用：手機/平板/電腦 iOS/安卓/Windows/Mac

歡迎來信諮詢訂書事宜：service@endao.co







<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)

