

道一分殊：語言多樣性的神學探索

屈思宏

(本中心研究團成員，見中心網頁簡介)

摘要

本文嘗試重新詮釋《創世記》巴別塔經文，以提供語言多樣性正面的聖經基礎。一方面以語言學家喬姆斯基(Noam Chomsky)的「普遍文法」(Universal Grammar)作為語言機制的理論架構，另一方面則以朱熹「理一分殊」的思想作為神學原型，藉此探討永恆之道與語言多樣性之間的關係。本文由此推演出「道一分殊」的觀念，並進一步論述人類語言所承載的神學意涵並其創造和救贖的角色。

1. 再思巴別塔

在巴別塔事件的傳統詮釋中，「語言混亂」往往被理解為上帝對人類驕傲與悖逆的懲罰，因此語言多樣性(linguistic diversity)常被蒙上負面的神學印象。早於約瑟夫(Josephus, AD 37-100)的記述，以及後來拉比的解讀，促成了一種長久以來的學術傳統，將人類的流散視為上帝不悅的證據。在這些解讀中，語言的碎片象徵人類所遭受的傷害。¹如此負面的詮釋者，可見於早期教父，包括奧古斯丁²。在宗教改革時期，路德甚至稱語言的分裂為「一切罪惡的溫床」。³至於現代學術界，如李昂·卡斯(Leon Kass)則從負面角度詮釋語言的多樣性，認為這是為了遏止罪惡而不得不採取的手段。他認為，追求語言和文化的徹底統一是道德和社會衰敗的根源之一，而上帝介入創造語言多樣性，雖然會暫時造成混亂，但從根本上來說，是防止某種形式的極權傲慢的必要矯正手段。⁴

然而，耐人尋味的是，如果語言混亂真是出於上帝的懲罰，那麼在末後的日子裡，

¹ Josephus, *Antiquities of the Jews*, I.4.2-3.

² 奧古斯丁，《上帝之城》，16:11-12。

³ Martin Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 6-14*, vol. 2 (ed. Jaroslav Pelikan and Daniel E. Poellot; trans.

George V Schick; St. Louis: Concordia, 1960), 215.

⁴ Leon Kass, "The Humanist Dream: Babel Then and Now," *Gregorianum* 81 (2000): 652.

屬上帝的子民理應回歸到一種統一的語言，正如聖經學者法蘭頓巴(Arnold G. Fruchtenbaum)在解釋《西番雅書》三章九節時指出：「世界統一語言將在彌賽亞王國時恢復」。⁵可是，《啟示錄》並沒有如此描繪。相反地，經文清楚顯示，那時將有從各國、各族、各民、各方言($\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\omega\nu$)來的人，站在寶座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕樹枝，同聲讚美上帝。⁶這幅異象強烈表明，語言多樣性並非罪惡的咒詛，在新天新地時沒有罪惡，這咒詛便解除。反之，語言多樣性可以是神永恆國度榮耀與豐盛的一部分。

更有趣的是，也有不少近代詮釋暗指，語言多樣性也可能成為成就上帝心意的途徑。例如，聖經學者賽爾哈默(Sailhamer)認為，巴別塔事件的問題在於，人們忘記了上帝原本「使人遍滿全地」的美好計劃，反而自以為選擇定居於同一地才是好的。雖然賽爾哈默沒有把語言的混亂解成一種美善的方法，但他認為，將那地命名為「混亂」，對那些想為自己的城立名的人而言，實在充滿反諷，因他們最終卻被分散，與立名形成鮮明對立，以成就上帝在地上的祝福。⁷「混亂」便成了由人類自我中心轉向上帝美好計劃的轉捩點。因此，這一詞本身卻不必帶有明顯的負面涵義。此外，學者奧克斯(Dallin D. Oaks)更進一步認為，「語言的混亂」具有核心意義，而分散眾民則是其重要結果，最終引導人類回歸上帝的計劃，「成就了那『遍滿全地』的神聖使命」。⁸

因此，語言多樣性就是上帝美好的計劃。這就與語言生成的理論一致。人類不僅僅是語言的使用者，更根本地說，他們是語言的創造者。語言作為一種社會性的實踐，代代相傳，每一代人都會將語言重新吸收並轉化，使其帶上自己的印記，因此語言始終處於變動之中。歷史上，當不同語言的群體長期接觸時，往往會創造出一種簡化的溝通工具，被稱為「洋涇濱語」(pidgin)，以解決交流的需要。而當下一代的孩子以這種語言作為母語學習時，便會經過「克里奧化」(creolization)的過程，使這種簡化語言逐漸發展為一種結構完整的語言。⁹

⁵ Arnold G. Fruchtenbaum, *Ariel's Bible Commentary: The Book of Genesis* (San Antonio: Ariel Ministries, 2008), 225.

⁶ 參《和修本聖經 · 啟示錄》，7:9-10。

⁷ John H. Sailhamer, "Genesis," *The Expositor's Bible Commentary Volume 2* (ed. Frank E. Gaebelein; Grand Rapids: Zondervan, 1990), 104-5.

⁸ Dallin D. Oaks, "The Tower of Babel Account: A Linguistic Consideration," *Science, Religion and Culture* 2:2 (2015), 45.

⁹ Gary Simons, "Language diversity: curse or blessing?" In *God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God* (eds. Michael Greed and Dawn Kruger; SIL International, 2022), 32.

可是《創世記》第十章與第十一章的敘事似乎不一致。第十章指出，挪亞三個兒子的後裔，最終按著宗族、在各自的國中，分散到各自的地業，各有自己的語言。

¹⁰然而，何以第十一章接著指出，「那時天下人的口音語言都是一樣」？¹¹法蘭頓巴簡單地總結認為：第十章是第十一章所記載的「巴別分散」事件的結論。¹²然而，當我們仔細研讀時，會發現經文本身蘊含著更深一層的意義。值得注意的是，「巴別分散」事件是給安置在閃族家譜的中央。微妙之處在於，閃的後代希伯(Eber)生了兩個兒子—法勒(Peleg)和約坍(Joktan)。¹³巴別塔事件，實際上正是把約坍的家譜與法勒的家譜分開。¹⁴法勒的家譜之所以極其重要，在於它最終通向亞伯蘭。¹⁵亞伯蘭是上帝所揀選的人，並蒙受應許：上帝要使他成為大國，賜福給他，並且使地上的萬族因他得福。然而，這應許附帶一個條件，就是亞伯蘭必須離開本地、本族和父家。¹⁶其實這並不難看出，法勒的後裔(亞伯蘭)所行的，正好與巴別人所作的完全相反：亞伯蘭聽從呼召，離開本地本族；而巴別的人卻偏要聚集在同一地方，不願分散。這就顯示一個鮮明的對比：一邊是悖逆，一邊是順服。悖逆的人攔阻了上帝的使命，而順服的人卻恢復了上帝藉著分散賜福萬族。¹⁷

換句話說，語言的混亂並未涵蓋全人類；至少代表順服的法勒一支，並沒有經歷這種語言的混亂。他們仍可以按著「洋涇濱語」和「克里奧化」的過程，漸漸演變不同的語言。至於悖逆的一邊，上帝卻要他們立刻變成多種語言。

因此，「變亂天下人的語言」的所謂「天下」，¹⁸並不是我們今日所理解「全球」的意思。聖經學者溫咸(Gordon J. Wenham)指出，這希伯來文**הַאֲ-ָרֵס**(*hā- 'ā-res*)在《創世記》第十與十一章中有兩層含義：「地／世界」與「地土／國土」。然而，他在解釋「變亂天下人的語言」時，卻傾向理解為「地／世界」。¹⁹雖然這確是常見的解釋，但若我們將第十章與第十一章作為一個整體來看，其中巴別塔的記載正是

¹⁰ 《聖經 · 創世記》，10:5, 20, 31。

¹¹ 《聖經 · 創世記》，11:1。

¹² Fruchtenbaum, *Genesis*, 210.

¹³ 《聖經 · 創世記》，10:25。

¹⁴ 《聖經 · 創世記》，10:26-29 及 11:18 以後。

¹⁵ 《聖經 · 創世記》，11:27。

¹⁶ 《聖經 · 創世記》，12:1-3。

¹⁷ Hong Seong-Hyeok, “Unity, Context, Rhetoric and Meaning in Genesis 11:1-9: Unity without God as Rebellion against ‘Dispersion,’ the Core of God’s Creation Order,” *Korea Presbyterian Journal of Theology* 51:4 (2019), 14.

¹⁸ 《聖經 · 創世記》，11:9。

¹⁹ Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15* (Waco: Word Books, 1987), 209.

用來解釋第十章所描述一血脈中，語言分化的原因，那麼更合理的解釋，就是**迦南**在此處是指「地土／國土」，意味著語言的混亂是發生在這血脈三個民族之內，而非遍及整個世界。正如魏斯特曼清楚指出，那裡所說的「天下」，只能是指當時的人所認知的世界。必然是在某個有限的語言區域之內，²⁰也就是這三個民族的區域之內。

那麼，不順服的人是否出於法勒家，因為聖經明言，那時人就分散而居？²¹這也不一定全出於法勒家。因為含的後裔寧錄(Nimrod)大概也是不順服的人。他給描述為開國的人物，一位帝國的建造者，其勢力由巴別(Babel)起始，並延伸至示拿(Shinar)及亞述(Assyria)的諸城。²²後世有影響力的基督教思想家，如奧古斯丁(Augustine)、路德(Luther)與加爾文(Calvin)，皆延續傳統，將他視為發動建造巴別塔之暴君。²³正如聖經學者希伯特(Theodore Hiebert)指出，在以色列歷史的晚期，隨著新巴比倫帝國的興起，巴比倫逐步被視為殘暴帝國權力的典型象徵。²⁴在此歷史語境下，《創世記》十一章常被理解為針對巴比倫及其文化的諷刺式敘事，因其凸顯了文本對帝國霸權的批判意涵。²⁵

在巴別塔經文的第一節中，開頭最常被翻譯為「語言」，其希伯來文是 *saphah*。這個詞的主要含義是「嘴唇」，引申為交流之意而非語言系統。如果將「嘴唇」解釋為一種國際通用語(lingua franca)，使不同語言的人能夠交流，那麼像巴別塔這樣龐大工程就可以建造。²⁶然而，根據學者福克(Evan Falk)的研究，這種通用語言，實質上並不是為了交流，而是為了將一種普遍的觀點和言語方式強加於人。²⁷從此觀點來看，混亂語言，不但如魏斯特曼所指不是一種懲罰，²⁸也是一種釋放。巴別塔經文另一信息就是：當人類企圖以語言的壓制來控制他人時，上帝卻藉由混亂語言來解放人群。最終的解放就在末後，上帝的子民將從萬國萬族、各方各語中被召聚，一同讚美上帝。正如學者周恩慈(Grace Chou)所指出，《啟示錄》所描繪

²⁰ Westermann, *Genesis I-II*, 543.

²¹ 《聖經·創世記》，10:25。

²² 《聖經·創世記》，10:8-12。

²³ Gary Simons, “Language diversity,” 37.

²⁴ 參《以賽亞書》13、14章；《耶利米書》51章；《詩篇》137篇。

²⁵ Theodore Hiebert, “The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures,” *Journal of Biblical Literature*, 126:1 (2007), 53.

²⁶ Cyrus H. Gordon, “Ebla as Background for the Old Testament,” in *Congress Volume Jerusalem 1986* (ed. J. A. Emerton; Leiden: Brill, 1988), 295.

²⁷ Evan Falk, “Language, justice, and mission” in *God and Language*, 223.

²⁸ Westermann, *Genesis I-II*, 556.

語言的合一並非語言的同質化(*linguistic conformity*)，而是多元中的合一。《啟示錄》的頌歌(《啟示錄》7:9–12)描繪了在寶座前的敬拜，這裡呈現了兩層身份：一是那些因上帝的羔羊而得救贖的人(《啟示錄》7:14)；另一則是由各國、各族、各民、各方言所構成的多元群體(《啟示錄》7:9)。²⁹

換言之，《西番雅書》三章九節所揭示的語言更新，並非以另一種語言系統來取代原有的語言多樣性；相反，正是在語言多元中，才彰顯出在基督裡合一的意義。

2. 喬姆斯基的普遍文法

「多元中的合一」最終指向人類受造的本質：無論語言如何分殊多樣，人類皆是按照獨一上帝的形像而造，³⁰而這「形像」正奠基於那位永恆的道，因為萬物都是藉著這太初之道而造。³¹由此便可引申出一個深刻的神學意涵，甚至引發神學的想像：在人類語言機制的某一層面上，或許存在某種共同基礎，能夠折射出永恆之道，使我們有限的言語成為祂榮光的反映。而「一與多元」也是著名語言學家喬姆斯基(Noam Chomsky)「普遍文法」(Universal Grammar, UG)的重要主題。正因如此，若能將此理論與神學整合，這將促成一種豐富而深具啟發性的語言神學。

喬姆斯基創立普遍文法理論的動力，來自於他對兒童快速學習新語言的觀察。他認為，這無法單純由「模仿」或「經驗累積」來解釋。當時心理學界受行為主義影響，強調語言是透過「刺激—反應—強化」(stimulus, response, reinforcement)的過程來學的。³²喬姆斯基批評此說不足以解釋學習的快速，並語言的創造力(creativity of language)，能不斷產生前所未有的新句子。³³因此必須假設人類與生俱來擁有某種語言的基礎結構。

小孩子能夠很快學會語言，不是因為有人一步一步教他們所有的語法規則，而是

²⁹ Grace Chou, “Towards linguistic diversity with linguistic hospitality” in *God and Language*, 305.

³⁰ 《聖經 · 創世記》，1:27。

³¹ 《聖經 · 約翰福音》，1:1-3。

³² Noam Chomsky, “A Review of B. F. Skinner’s *Verbal Behavior*,” In *Readings in the Psychology of Language* (eds. Leon A. Jakobovits and Murray S. Miron; Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967), 147.

³³ Chomsky, “A Review of B. F. Skinner’s *Verbal Behavior*,” 157-8.

因為他們的思維一開始就已經擁有一套語言的基本原則，這就是所謂的「普遍文法」。換句話說，孩子出生時就有一個「語言的起始狀態」(initial state, S₀)，包含了所有人類語言共有一些原則。當孩子開始學習母語時，他們只需要聽到一些單字，並知道這些單字的特性，就能依靠內在的原則，自動推理出語言的規則。因此，即使沒有明確的教導，也沒有完整的語言取材作為依據，孩子仍然能夠很快地掌握語法。³⁴

需要注意的是，文法本身並不能形成一種語言。³⁵大腦只是存在著某種與文法相對應的內置。³⁶根據學者荒木直己(Naoki Araki)對喬姆斯基思想發展的研究，所謂內置於大腦的，可稱為「內在文法」，其實這就是後來改名為「內在語言」(簡稱 I-language)這一著名概念的前身。³⁷與「內在語言」相對的，就是人日常表達的「外在語言」(簡稱 E-language)。喬姆斯基批評語言學家只研究 E-language，即試圖從外部尋找語法的規律與結構，以陳述語言系統。³⁸然而，語言學家的真正任務，依照其觀點，乃是「將語言視為人類思維的內在屬性，而非外在之物」。³⁹因此，對喬姆斯基而言，語言學研究的目標在於探究 I-language，也就是他所稱為人類大腦中「語言機能所生成的一種狀態」(a state of the faculty of language)。⁴⁰

依照喬姆斯基的理論，「語言機能」是普遍存在於人類大腦中的先天來源，此一來源生成語言狀態 I-language。這種大腦思維狀態構成「語言潛力」(competence)，而此潛力進一步生成並外顯為具體的言語或文字書寫，即 E-language。E-language 因而只是一種「語言表現」(performance)，是 I-language 在特定環境下運作的結果。⁴¹既然「語言機能」是人類語言的來源，也就是起始點，它必然包含語言的起始狀態，即 S₀，亦即「普遍文法」。實際上，喬姆斯基甚至將語言機能等同於普遍文法。⁴²更精確地說，「普遍文法」會從外在環境中吸收語言相關信息(data)，並依照其內在結構的運作方式加以處理，以此構成 I-language。當 I-language 發

³⁴ Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use* (Westport: Praeger, 1986), 113.

³⁵ Chomsky, *Rules and Representations* (New York: Columbia University Press, 1980), 126.

³⁶ Chomsky, *Rules and Representations*, 221-2.

³⁷ Naoki Araki, “Chomsky’s I-language and E-language,” *Bulletin of Hiroshima Institute of Technology Research* 51 (2017), 18.

³⁸ Chomsky, *Knowledge of Language*, 19-20.

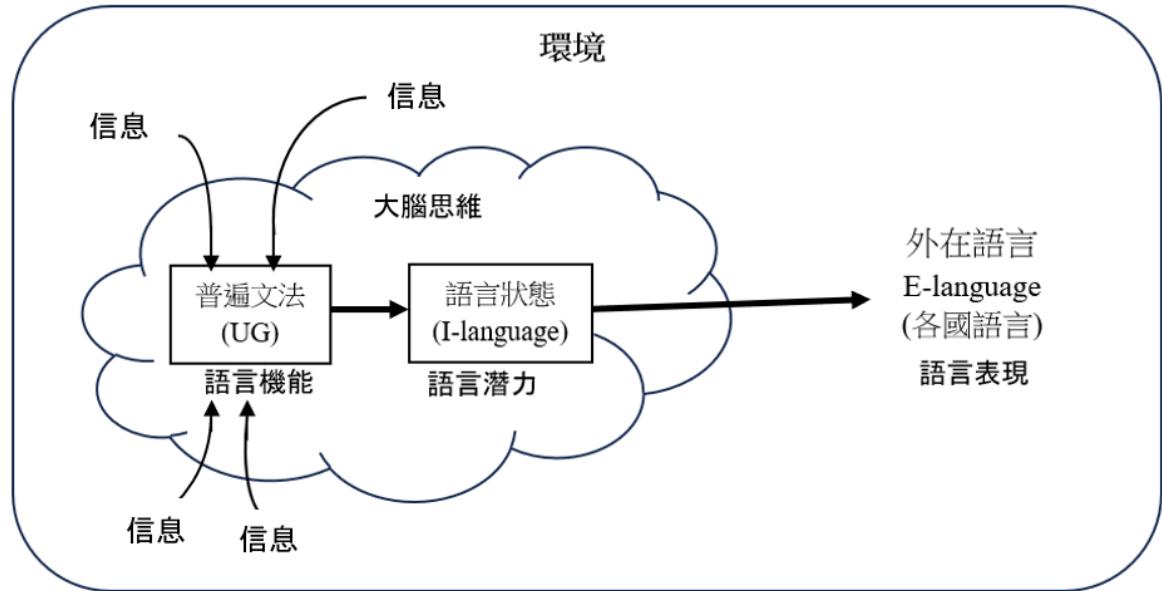
³⁹ V. J. Cook and Mark Newson, *Chomsky’s Universal Grammar: An Introduction* (Malden: Blackwell, 2007), 13.

⁴⁰ Chomsky, *The Minimalist Program* (Cambridge: The MIT Press, 2015), 3.

⁴¹ Naoki Araki, “Chomsky’s I-language and E-language,” 21.

⁴² Chomsky, *Knowledge of Language*, 24.

展至成熟狀態時，個體便能夠進行言語表達與理解。⁴³換言之，「普遍文法」正是形成 I-language 之意義結構的根本機制。總括以上論述，我們可以用以下流程圖來表示：



流程圖顯示，UG 和 I-language 是在大腦中運作的，而 I-language 作為「潛力」，表示一

個人已經具備了語言表達能力。因此，I-language 也可說是「一套規則(rules)和原則(principles)系統」，為指定的表達方式構造出語句形態及其意義。⁴⁴因此，如何透過 UG 產生 I-language 這樣的框架，便成為語言學的主要研究課題。

UG 能夠利用外來信息而製造出特定的語言框架來塑造語言表達，說明 UG 本身也含有某種類型的法則，有了法則才能整合外來信息。因此，一些反對喬姆斯基的語言學家便透過比較兩個互相矛盾的語言系統來反駁 UG 理論。例如，語言學家埃文斯 (Nicholas Evans)和萊文森(Stephen C. Levinson)指出普遍文法只是一個神話，並列舉了反例。例如有些語言沒有副詞、形容詞，甚至沒有基本的「名詞—動詞」的表達方式。相反，卻存在著與別不同的詞類，例如擬聲詞(ideophones)、方位詞(positionals)和複動詞(coverbs)。那麼，詞類方式如此巨大差異，這便「削

⁴³ Chomsky, *Language and Problem of Knowledge: The Managua Lectures* (Cambridge: MIT Press, 1988), 35-36.

⁴⁴ Chomsky, *Knowledge of Language*, 32.

弱了先天性普遍文法理論的可信度」。⁴⁵而且，若要以喬姆斯基的方式理解語言機制，就必須假設 UG 是一個有限的工具包。⁴⁶那麼，一個有限的語言工具包如何能夠生成出兩種乃至多種截然不同的語言呢？事實上，現今已知的孤立語言(*language isolates*)超過一百種，且這些語言之間缺乏任何可證實的系統性聯繫。⁴⁷然而，僅憑一套有限的生成機制是否足以解釋所有這些孤立語言的存在，更遑論那些尚未被充分研究或記錄的語言？

可是，使用具體的反例來反駁普遍文法，通常是基於一個誤解：以為 UG 就像一列清單一樣，一份包含了所有人類語言的總目錄。因此，只要找到一種語言不符合這份清單中的某個項目，他們就認為這個清單是錯的，進而推翻了 UG 理論。然而，正如學者平克拉(Steven Pinker)和傑肯多夫(Ray Jackendoff)反駁指出：「普遍文法絕非語言普遍現象的彙編。」⁴⁸UG 的本質並不是簡單地羅列所有語言中普遍存在的特徵，而是一種更深層次的、抽象的認知系統，而只有以一種抽象的方式理解 UG，爭議才會止息。⁴⁹抽象的關鍵在於，UG 中的深層認知或許會顯示形式結構，但不一定在表面語法中可見。例如所有語言都可能具有主謂關係(subject-predicate relationships)，但並非所有語言都以句子的形態表現出來。

換句話說，UG 只是一個藍圖，來解釋人類是如何習得語言，並允許語言之間存在系統性的差異。喬姆斯基將這種藍圖描述為基因型(*genotypes*)：人一生下來會經歷很多語言上的體驗，這些體驗會被「轉換」成一種具體的語法系統。這個系統就是我們成熟的語言知識，通常在人成長的某個階段會達到一個比較穩定的狀態。⁵⁰因此，他將 UG 奠基於生物語言學之中，亦即認為普遍文法是人類基因所賦予的一部分，就像視覺或觸覺一樣。這種觀點把普遍文法界定為一種可以用科學模型來理解的存有，類似於一種「認知器官」。UG 就像是我們基因裡的一份藍圖。這份藍圖本身已經包含了一個統一的原則體系 (*unified system of principles*)。這個體系具有相當豐富的推演結構(*deductive structure*)，

⁴⁵ Nicholas Evans & Stephen C. Levinson, "The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science," *Behavioral and Brain Sciences* 32 (2009), 435.

⁴⁶ Nicholas Evans & Stephen C. Levinson, "The myth of language universals," 430, 436.

⁴⁷ Nicholas Evans & Stephen C. Levinson, "The myth of language universals," 432.

⁴⁸ Steven Pinker and Ray Jackendoff, "The reality of a universal language faculty," *Behavioral and Brain Sciences* 32 (2009), 466.

⁴⁹ Chomsky, *Rules and Representations*, 69.

⁵⁰ Chomsky, *Rules and Representations*, 65.

同時也包含一些需要由經驗來設定的開放性參數(parameters)。⁵¹雖然 UG 的推演結構預設了一種量化或形式化的方法來解釋語言特徵，但其中的開放性參數仍然保留了一定的自由度，使得語言能展現出明顯差異的系統，並由此維持語言創造力之可能。

喬姆斯基把 UG 等同基因型，強調其先天性與普遍性。然而，問題就在於基因型本身是否真的具有這種開放性？在生物學上，基因型通常被理解為一個相對固定的結構，它決定了有機體的發育潛能，但並不是完全開放的。雖然基因表現(phenotype)會受到環境影響，但基因型本身不會像 UG 的「參數」那樣，等待外部經驗來「設定」。另一方面，若所謂「開放性參數」真的是開放的，那麼它們就不應僅僅受制於基因機制的形式化推演。因為如果一切僅僅是由基因內部結構所決定，那麼「開放性」便淪為假象，最終仍只是基因規則的必然產物。因此，儘管使用遺傳機制來描述語言機制是為了使其與生物學，特別是神經學一致，但連喬姆斯基的支持者傑肯多夫(Ray Jackendoff)也評論說：「可以公平地說，這一過程如何由遺傳學或其他任何東西引導，目前在很大程度上仍是一個謎。」⁵²

圍繞著這一謎團的爭論一直沒有進展，或許是因為語言學家往往只關注語言的機械過程，而忽略了人的主體因素。最近的研究表明，語言不能被簡化為抽象或機械形式；它總是帶有說話者的主體性：他們的觀點、情感和知識論立場。「然而，由於結構語言學和形式語言學長期以來一直佔據主導地位，『主體性』並未受到應有的重視。」⁵³人的主體性在每一次言說中同時表達出來：它傳達了說話者的立場、態度與感受，因而在話語中留下了個人的印記。⁵⁴每當人類開口說話時，都無法與「情感」分離。這裡的「情感」應該被廣義理解，不僅包含情緒，還包括意圖與態度。雖然人類是透過與環境的客觀接觸來接收資訊，但每個人最終都會根據自身的關切來解讀其意義。於是，人不只是單純面對客觀事物本身，而是將這些事物與自身的需要與觀點聯繫起來。⁵⁵「情感」在語言學中，就是所謂「情態」(modality)，一種「非事實性」要素。它描繪說話者對情境的立場、觀點或態度，構成說話者的「可能世界」。

⁵¹ Chomsky, *Rules and Representations*, 141.

⁵² Ray Jackendoff, *Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 90.

⁵³ Li Feng, “On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language,” *Communication and Linguistics Studies* 6:1 (2020), 1.

⁵⁴ Li Feng, “On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language,” 2.

⁵⁵ Li Feng, “On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language,” 3.

「可能世界」可以理解為各種觀念架構或語境；在這些架構或語境之中，某個事件或命題才具有特定的意義或真值。換句話說，一個事件或命題，往往是相對於某一種世界觀、某種狀態、某些原則等來被界定或限定的。這類框架通常被稱為「情態」(modalities)。⁵⁶

主體性在語言中留下痕跡。透過「情態」，人表達出「我如何看待這件事」或「我認為它可能、必要或合理」，而不僅僅是「它發生了」或「它存在」。這也意味著語言本身具有一種開放性。語言並不是僅僅對應於客觀事物的「封閉符號系統」，而是能夠在不同的框架、世界觀或原則之下，展現出多重的解釋空間。換言之，語言中的「情態」使語言永遠向著新的可能性與新的理解開放，而不只是固定地描述現實。因此，人的主體性作為創造源泉，所產生的「可能世界」，便成了喬姆斯基所提出開放參數的框架。

3. 從人的主體到上帝的主體

在主體性問題上，基督教確信人是主體，因為人是按著上帝的形像受造，具備尊嚴、能動性與在神面前的責任。⁵⁷然而，人從來不是終極的主體。維繫整個受造界的終極主體，唯有上帝自己。⁵⁸人的主體性是真實的，但卻是派生的，永遠立基於上帝的主體性之上。正如保羅指出，我們有什麼不是領受的呢？⁵⁹因此，雖然我們能思考、行動，甚至創造，但我們的自由與意義始終依賴於上帝；祂是萬有的根源與歸宿。⁶⁰換言之，唯有在上帝的主體性中，人才能真正擁有自己的主體性。正如著名的改革宗神學家托倫斯(T. F. Torrance)所指出的，整個受造界的起源與持續運作，都完全依賴於上帝，以至受造界並不受制於無底的決定論命運裡，反而因著上帝無限的自由，而展現出取之不盡的可能性。⁶¹這取之不盡的可能性，乃奠基於道成肉身的聖子上。托倫斯指出：「在道成肉身中，上帝將我們受造且有限的存在納入祂自己裡面，使我們的命運得以從罪的咒詛中拯救出來。」唯有如此，「非受造與受造、實質與自然，才能不可

⁵⁶ Michael R. Perkins, *Modal Expressions in English* (London: Frances Pinter, 1983), 8-9.

⁵⁷ 《聖經·創世記》，1:26–27；《聖經·詩篇》8:4–6。

⁵⁸ 《聖經·使徒行傳》，17:28。

⁵⁹ 《聖經·哥林多前書》，4:7。

⁶⁰ 《聖經·羅馬書》，11:36。

⁶¹ T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Virginia: University of Virginia, 1980), 57–9.

分割地聯合起來。」⁶²因此，道成肉身預設了受造界開放於上帝：它離自身以外指向那超越的上帝之道(the Logos of God)。⁶³

所以，人類語言作為創造的一部分，也同樣被納入祂自己這永恆的「道」裡；由此，「道」成為人類語言的根基，使有限的語言得以在永恆中獲得無盡的可能性。與此同時，普遍文法中開放的參數，也同樣向上帝敞開，在耶穌基督裡得以從罪的咒詛中拯救出來，以至再造和重整。這表示，人類語言的深層結構不僅僅是生物性與理性所決定的，更在基督裡得以更新，使語言最終指向永恆之「道」。這種向上帝的開放性，不僅僅存在於某一具體的語言系統之中（例如中文或英文），更存在於語言多樣性之中，體現出無盡的可能性。換言之，正因為人類語言在其多元分殊之中，仍然共享普遍文法的深層結構，所以各種語言在基督裡同樣向上帝敞開。語言的多樣性因此不再是分裂的標誌，而是被轉化為彰顯「道」之豐盛與普世。如此一來，普遍文法便指向超越自身的那位宇宙之道 (Universal Logos)——耶穌基督。正是照著這「道」的形像創造人類，⁶⁴人才能傾聽、回應並跟隨這宇宙之道。⁶⁵

4. 從朱熹「理一分殊」到「道一分殊」的基督反照

人類語言之多元分殊，根源於宇宙中獨一之道；其理路可借助朱熹「理一分殊」之思想，並啟發出「道一分殊」。⁶⁶朱熹明確指出「理一分殊」，可見於《四書或問》之《孟子》部分：「天地之間，人物之眾，其理本一，而分未嘗不殊也。」⁶⁷這「理」既然是原本的(即「本一」)，那必然是形而上的天理，也就是所為「太極」：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。」⁶⁸換言之，太極乃是形上超越於萬物的，同時又內在於萬物之中。我們將發現，「理」亦具有此種特性。

⁶² T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (London: T & T Clark, 1997), 102.

⁶³ T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 104.

⁶⁴ 《聖經 · 創世記》，1:26–27；《聖經 · 約翰福音》，1:3。

⁶⁵ Ray Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Eugene: Wipf & Stock, 1991), 82-3.

⁶⁶ 由於本文僅在概念上借助朱熹之「理一分殊」作為參考，因此並不會對其理學體系及「理一分殊」的思想結構進行全面探討。

⁶⁷ 朱熹，《四書或問 · 卷二十六》。

⁶⁸ 朱熹，《朱子語類 · 卷一 · 理氣上》。

若天理降至各事物中，便成為事物之「性」：不但「性者，人所受之天理」，⁶⁹而且「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，把木來鎔做金用，便無此理。」⁷⁰由此可見，本段所言之「理」，不再是形上天之理，而是指各具體事物獨特之理（即「它理」）。因此朱熹進一步強調：木有木之理，金有金之理，不可強行違背其理而使用。根據張立文等學者的研究，朱熹說的「理」可有兩重意義：一是宇宙根本之理，只有一個；另一種是每樣事物獨特之理，各有不同。這樣看來，「天理」作為最高根本之理，在不同事物裡會表現成不同的「性」，也就是具體之理。⁷¹所謂「性即理」，這個「理」是指「天理」，也就是說，世界上一切事物的性（或具體之理），最後都來自那唯一根本之天理。

然而，問題在於：從形而上的「理」或「太極」推衍至形而下的具體之理，是否存在一個連貫的過程？抑或是在分殊的展開中，形而上的一理必須分化為無數形而下之理？朱熹便用月影來解釋：太極本來只有一個，但萬物各自領受，於是各自都具備那一個太極。這就好像天上的月亮本來只有一輪，然而當月光映照在江河湖海之中，處處都能看見它的倒影。雖然倒影繁多，但月亮並沒有真的被分開。⁷²就像太陽光是一個源頭，但當光照射到不同的鏡子或水面時，會反射出許多影像。每一個影像都是真實反映同一個光源，而光本身並沒有被切割或分裂。這比喻說明，太極只有一個，但在萬物中各自具現，卻不因此變成多個太極。

就目前而言，「性」、「理」與「太極」的雙重意義，本質上皆指事物的內在特性。雖然我們可以辨識事物之理，並依循其與事物相應的規律而行，但理如何顯現於外，亦是不容忽視的重要層面。正如朱熹所言：「道之骨子便是性。」⁷³既然「性」是「道」的骨子，則「性」屬於內在，而「道」則是外在的顯現。由內而外的表現，須遵循「率性」的原則：「率人之性，則為人之道；率牛之性，則為牛之道。」⁷⁴所謂「率性」，即順應本性而行，乃天理得以外顯之途徑。

⁶⁹ 朱熹，《四書章句集注·論語集注·公冶長第五》。

⁷⁰ 朱熹，《朱子語類·卷九十七·程子之書三》。

⁷¹ 張立文、徐蓀銘、蔡方鹿等，《理》（北京：中國人民大學，1991），147-8。

⁷² 朱熹，《朱子語類·卷九十四·周子之書》。

⁷³ 朱熹，《朱子語類·卷一百·邵子之書》。

⁷⁴ 朱熹，《朱子語類·卷六十二·中庸一》。

月光映照的比喻正好呼應基督真光：「他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真像，常用他權能的命令托住萬有。」⁷⁵其中「所發的」一詞，原文為 ἀπαύγασμα。根據神學家葛蘭茲(Stanley Grenz)的研究，該希臘名詞具有兩種可能的涵義：其一為「光輝」(radiance)，其二為「反映」(reflection)。⁷⁶然而，既然基督被描述為「神本體的真像」（χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ），則基督乃是上帝榮耀之「光輝」，而非僅僅是其「反映」。相對而言，信徒則如同鏡子，藉以反映並彰顯基督的榮光。⁷⁷宇宙之道正如月光映照的比喻一樣，照在每人之中，反映出不同的語言。因此，這所謂「分殊」，並不是把道分裂。需要注意的是，這一比喻不可與語言機能作過於細緻的類比，因為無論何種鏡子，所映照的月亮始終如一；此並不足以解釋語言的多元性。因此，反照的比喻只能強調道本身的不可分裂性，同時指出道與人類語言之間的差別與關聯。若要就「道」與語言機能作更為細緻的比較，我們便須超越單純的「反照」比喻，而進入喬姆斯基所提出之「普遍文法」的結構，在其中尋索相應的神學結構與範式。

5. 「道一分殊」的三重結構

神學結構可啟發自奧古斯丁「心靈三一」：人既依三一上帝之形像而受造，其存在結構必帶有三一印記。⁷⁸同樣，人類也藉「太初之道」而造，而如上所述，整個世界亦因道成肉身而與道緊密相連，故於語言機制中亦同樣可辨識出創造與道成肉身的深層印記。

按喬姆斯基普遍文法，語言機制有三重結構： $UG \rightarrow I\text{-Language} \rightarrow E\text{-Language}$ 。從這三重結構，我們不難辨識出創造與道成肉身的經文的深層印記：

1. 我們首先在《歌羅西書》一章十六至十七節中，看見永恆之道與創造之間的關係，在其中顯明了一個相應的三重結構：

「藉著祂」、「為著祂」、「靠祂而立」

2. 至於創造，我們在《創世記》也大概找到相應的三重結構：

⁷⁵ 《聖經 · 希伯來書》，1:3。

⁷⁶ Stanley Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 220.

⁷⁷ 《聖經 · 哥林多後書》，3:18。

⁷⁸ Augustine, *De Trinitate*, IX.2.

「神說」→「就有了」／「事就這樣成了」→「神看著是好的」

3. 至於道成肉身，我們在《腓立比書》二章六至十一節中看見相應的三重結構：

「本有神的形像」→「取了奴僕的形像」→「成為人的樣式」。

以下便依據語言三重結構之各個層面，就著以上三段經文的次序，反思創造與道成肉身的結構：

一、首先，UG 構成語言機制最內在的層面，亦是一切語言的根源。如前所述，語言的生成是藉著普遍文法吸收外界語言資訊，進而孕育出 I-Language，作為個體內在的語言能力與心智結構的具體化。同樣道理：

1. 基督與父神的關係，乃屬於內在三一的奧祕。而「因為神本性一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面」，⁷⁹且「萬有都是在他裡面造的，無論是天上的、地上的、能看見的、不能看見的……一概都是藉著他造的，又是為他造的」，⁸⁰這清楚指出基督是萬有的元首，⁸¹萬有的豐盛根源於祂。在這「一切都是藉祂而造」的神學範疇之下，人類語言亦在其中，既是受造之物，亦因著基督而有，並最終在祂裡面找到其根基、秩序與目的。

2. 在創造方面，《創世記》第一章多次記載「神看著是好的」，⁸²並在創造完成時總結「神看著一切所造的都甚好」。⁸³然而，這些語句並非表示上帝必須等到每一次創造的工作完成後，才意識到其本質上的良善。若如此理解，將導致上帝的全知與全能受限。相反地，這些宣告應理解為神聖審美的顯現，是上帝對祂自己創造工藝的欣賞與讚嘆。事實上，每一個創造行動本身皆源自上帝永恆的美意，因而在本質上已然「是好的」。換言之，「神看著是好的」乃是上帝內在心意的表達與對外的彰顯，而非事後的發現。這顯示出創造的良善並非偶然，而是出於上帝預定的旨意與內在的決定。

3. 在道成肉身的奧秘上，基督與父上帝在本體上同等，這乃屬於內在三一的關

⁷⁹ 《聖經 · 歌羅西書》，2:9。

⁸⁰ 《聖經 · 歌羅西書》，1:16。

⁸¹ 《聖經 · 歌羅西書》，1:18。

⁸² 《聖經 · 創世記》，1:4, 10, 12, 18, 21, 25。

⁸³ 《聖經 · 創世記》，1:31。

係。正如《腓立比書》所言，基督「本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式」。⁸⁴這段經文指出，基督的謙卑與順服並非否定其神性，反而彰顯出祂願意順從父上帝早已在永恆中所定的救贖旨意。換言之，基督的自我倒空與取人性，並非臨時的權宜之計，而是內在三一中父、子、聖靈在永恆裡的決定，藉著基督完成拯救計劃。

二、其次，UG 所孕育出的 I-Language，正如前文所述，乃是一種內在的潛力或結構。此潛力在人的語言習得過程中逐步展開，當一切必要條件漸次備妥時，便能具體生成某一特定語言框架。這意味著，I-Language 雖然根源於普遍機制(UG)，卻同時內含一種獨特的指向性(directedness)：它並不止於抽象的普遍潛能，而是面向具體的實現，最終在歷史與文化情境中化為特定的語言系統。

1. 同樣，當保羅宣告「萬有……又是為他造的」時，⁸⁵這揭示了一種具有指向性的關係。亦即，受造界的一切並非偶然存在，而是在本體論上皆以基督為其目的與歸宿。這種「為基督而造」的真理說明，萬有自始即內含一種終向性的結構，使受造界在其生成與存在中都面向基督。
2. 在創造的敘事中，《創世記》第一章多次出現「神說：要有……」。⁸⁶這些語句並非僅僅作為一種籠統的敘事公式，用來總結上帝創造天地的過程；相反，它們本質上乃是帶有明確指向性的神聖命令。每一次「神說」都直接導向某一特定的創造實現，例如「神說：要有光，就有了光」，⁸⁷顯示出上帝的話語並非虛空的表達，而是具有效能的言語行動，必然成就祂的旨意。換言之，這些「說要…」的表達，不只是對創造秩序的描述，而是上帝帶著目的性的宣令。
3. 而在道成肉身的奧祕上，經文明確指出基督「取了奴僕的形像」。⁸⁸此一表述本身便帶有指向性：它並非籠統地說上帝藉著基督拯救世人，而是揭示出一個獨特且具體的決定，即基督在歷史中以僕人的樣式進入人間，為要順服至死，以完成救贖的使命。⁸⁹

⁸⁴ 《聖經 · 腓立比書》，2:6-7。

⁸⁵ 《聖經 · 歌羅西書》，1:16。

⁸⁶ 如《聖經 · 創世記》，1:3, 6, 9 等。

⁸⁷ 《聖經 · 創世記》，1:3。

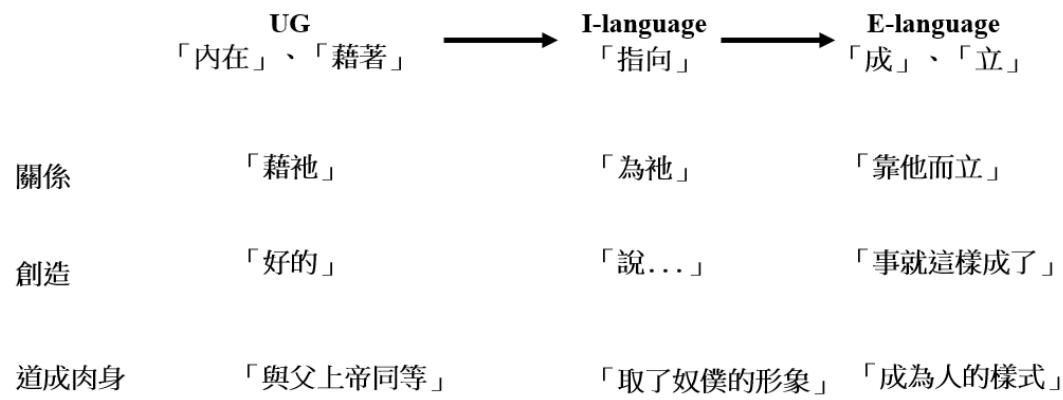
⁸⁸ 《聖經 · 腓立比書》，2:7。

⁸⁹ 《聖經 · 腓立比書》，2:8。

三、最後，I-Language 作為一種內在潛在的語言能力，經由人類心智的運作與外在條件的觸發，逐步導向具體的語言實踐，即所謂的 E-Language。當語言從潛能走向實現之際，一種特定的語言便得以形成，並在社會交往與歷史文化的脈絡中被確立，成為可觀察、可傳承的語言系統。

1. 同樣，萬有的創造也是藉著基督而立。⁹⁰這表明基督不僅是創造的中介者，也是萬有存在與秩序得以確立的根基。由此可見，受造界的存在並非偶然，而是在基督裡得到確立與持續維繫。
2. 在創造的過程中，當上帝藉著話語宣告某一指向性的創造時，事就這樣成了；一切存在皆按照祂的話語而確立。⁹¹這說明創造是完全依循上帝內在的決定與永恆的美意，而非偶然或臨時的安排。
3. 而在道成肉身的奧秘中，基督不僅取了作奴僕的意向，⁹²祂更具體成為真正的人，並順服至死，甚至死在十字架上。⁹³因此，祂的救贖使命成就了，救恩也因此確立，彰顯出上帝在永恆中的救贖決定與三一內在心意的具體實現。

以上語言三重結構對應創造與道成肉身的結構，可總結為以下圖表：



圖表一

⁹⁰ 《聖經 · 歌羅西書》，1:16-17。

⁹¹ 如《聖經 · 創世記》，1:3, 6, 9 等。

⁹² 《聖經 · 腓立比書》，2:7。

⁹³ 《聖經 · 腓立比書》，2:8。

6. 「道一分殊」的神學意蘊

既然人類的語言機制反映上帝在創造與救贖中的作為，人類語言也因此必然承載某種創造性與救贖性的功能：

人類語言承載創造功能：正如學者克里弗(Bronwen Cleaver)指出：「上帝藉著說話創造了宇宙。上帝按自己的形象造人，賦予人藉語言進行創造性溝通的能力。」⁹⁴學者肯莫涅(Michel Kenmogne)從《創世記》第二章中觀察到這種語言的創造性，並指出，表達上帝創造之作為的最佳方式，是藉由人類說話的行動：上帝將田野的各種走獸和天空的各種飛鳥帶到亞當面前，讓他為它們命名。⁹⁵這個命名的行動不僅是一種簡單的分類或標籤行為，更彰顯了人作為上帝受造同工的角色：人透過語言參與創造的秩序，賦予受造界名稱，並藉此反映上帝創造的智慧與美意。換言之，語言在此扮演了「中介」的角色：它不只是表達思想的工具，更成為人與上帝創造行為相互呼應的方式。

人類語言承載救贖功能：正如保羅在《歌羅西書》中所指出，萬有都是為聖子而造，且他隨後補充說：「叫萬有一無論是地上的、天上的—都與自己和好了」。⁹⁶這顯示基督不僅是萬有的創造者，也使萬有恢復和諧，達到救贖的目的。與基督成就和好的工作相一致，語言本質上就是為了使人彼此相連。⁹⁷正如使徒保羅所言：「祂使我們和睦，將兩下合而為一，拆毀了中間隔斷的牆」。⁹⁸因此，語言的真實使命，正如基督的和好之工，不是為了分裂，而是為了連結；不是為了拆毀，而是為了建立。⁹⁹事實上，《歌羅西書》所言萬有「靠祂而立」中的「立」，在《新漢語譯本》中被譯為「聯結維繫」，¹⁰⁰這強調了基督作為萬有存續與秩序維護之根基，也為人類語言的救贖性功能提供了神學依據。

語言若要彰顯創造與救贖功能，人便要率性言說，這所謂率性而成正道。率性在

⁹⁴ Bronwen Cleaver, “God as an oral communicator – a study of orality, epic tales, and oral Bible performances in Siberia” In *God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God* (eds. Michael Greed and Dawn Kruger; SIL International, 2022), 332.

⁹⁵ Michel Kenmogne, “Flourishing and language” In *God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God* (eds. Michael Greed and Dawn Kruger; SIL International, 2022), 181.

⁹⁶ 《聖經 · 歌羅西書》，1:20。

⁹⁷ Li Feng, “On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language,” 2.

⁹⁸ 《聖經 · 以弗所書》，2:14。

⁹⁹ 《聖經 · 以弗所書》，4:29。

¹⁰⁰ 《新漢語譯本 · 歌羅西書》，1:17 (網上聖經 - 漢語聖經協會)：
<https://www.chinesebible.org.hk/onlinebible/index.php>。

上帝而言，即可理解為上帝按其本性而行，將祂的太初之道啟示出來，從而創造萬有並施行救贖。在此框架下，「率人之性，則為人之道」的原理，便具有深刻的神學意涵：人之言語必須率那依據太初之道的形象而被造之本性，並以各國各族的語言具體彰顯。如此，受造者不僅在語言上反映上帝的創造性，也在交流與關係中與上帝同創、相互維繫，呈現出一個普遍而具體、創造與救贖交織的神聖秩序。這最終凸顯了語言、創造與救恩之間的深刻聯繫，使人類語言不只是表達工具，而成為參與上帝創造與維繫世界秩序的神聖途徑。

總意：就是敬畏上帝

神學論文的結尾或許只是「總結」，但神學探索的終點，應更可謂「總意」，因為它不僅是理論的建構，也承載對意義的追尋。正如《傳道書》所示，傳道者在日光之下細察世事，得出人生的總意乃是「敬畏上帝」。¹⁰¹筆者自知，遠不及傳道者之深邃與智慧，但經過神學的探索，也愈加體認到，敬畏上帝應是其生命與思考之最終指向。

這一點在語言多樣性上尤為顯著。日光之上，各族各國的語言皆承受太初之道的照耀，反映上帝創造的智慧與秩序。我們又怎可輕視或忽略他國語言的存在價值？然而，如同傳道者所提醒的，在日光之下審視世事，人會發現「虛空的虛空，凡事都是虛空」。¹⁰²根據聯合國教科文組織(UNESCO)的資料，全球約有 7,000 種語言，其中至少 40% 處於瀕危狀態。這些語言的消失速度相當驚人，平均每兩週就有一種語言消失，這不僅是語言的喪失，更是文化和智慧的流失。¹⁰³

這些數據凸顯了語言多樣性面臨的嚴峻挑戰。語言亦難逃日光之下的虛空命運。語言生有時，瀕危絕種也有時。¹⁰⁴在敬畏上帝的根本前提下，我們或可借助佛教緣起緣滅的「有為法」四相觀—生、住、異、滅—來理解語言。如此，不僅能洞察語言的有限性，也提醒我們其存在的相互依存與暫時性，並啟發對語言保存與尊重的神學思考：

¹⁰¹ 《聖經 · 傳道書》，12:13。

¹⁰² 《聖經 · 傳道書》，1:2。

¹⁰³ UNESCO, “Multilingual education, the bet to preserve indigenous languages and justice” (5 March 2024): <https://www.unesco.org/en/articles/multilingual-education-bet-preserve-indigenous-languages-and-justice> (Accessed 2025-09-24).

¹⁰⁴ 《聖經 · 傳道書》，3:1-2。

生相—「能起名生」¹⁰⁵：一種語言在特定人群與歷史文化環境中誕生了。

住相—「能安名住」：語言逐漸成形，我們應珍惜並傳承它。

異相—「能衰為異」：語言逐漸衰落，我們應努力挽救。

滅相—「能壞為滅」：語言消失，我們應紀念它們對人類文明的貢獻，並慶祝它曾反映太初之道的榮美。

信徒在現實生活中，當存感恩與敬畏之心，承受太初之道所賜的恩典，並以此激勵我們尊重、珍惜與保護語言的多樣性，讓語言的生命延續其創造與救贖的意義。

¹⁰⁵ 世親，《阿毘達磨俱舍論·卷五》：「此於諸法能起名生，能安名住，能衰名異，能壞名滅。」