

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報
CTRC Quarterly

訪問余達心牧師（續）

從中華神學建構會通天人合一哲學：
兼論成中英和唐君毅（上）／梁燕城

道言合一：論統攝《四庫全書》與生命開顯／屈思宏

教會管理學問之「三一制」狂想曲（上篇）／傅偉河

第 21 期

2025年10月
(修訂版)



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，讓有心人匯聚同建中華神學。

來稿 / 投稿：minister@ctrcentre.org

請參閱網站 <https://ctrcentre.org>

主頁的「操守及投稿」

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

中華神學研究中心 研究季報 21 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）

國際標準期刊號 ISSN : 3078-4247

版次：2025 年 10 月（修訂版）本刊第 21 期因內容修訂，特此重印。

此修訂版為正式版本，以往版本不再適用。

版權：文化更新研究中心（香港）

地址：香港英皇道 250 號北角城中心 8 樓 809 室（網址：www.crrshk.org）

目錄

「與時並進」編者言	頁 1
訪問余達心牧師（續）	頁 2-7
從中華神學建構會通天人合一哲學：兼論成中英和唐君毅（上） 修訂/ 梁燕城	頁 8-17
道言合一：論統攝《四庫全書》與生命開顯 / 屈思宏	頁 18-34
教會管理學問之「三一制」狂想曲（上篇）/ 傅偉河	頁 35-52

「與時並進」編者言

徐濟時

美

國總統特朗普或許不甘寂寞，他會演戲的嘴巴，上任至今仍天天吸引全人類的眼球！一方面他自稱在失去耐性下仍然為以巴、俄烏充任和平者角色，亦向泰柬領導人以貿易協議逼停了邊境衝突，他明言冀望得到諾貝爾和平獎；另一方面他向伊朗核設施狠狠投下鑽地大炸彈，並將美國國防部改名具攻擊性的戰爭部。到底他的「和平葫蘆」賣甚麼藥，外人往往難以知曉和預測他下一輪「叫賣」。

說到底，這是西方的二元世界觀和對立思維作祟，尤其是美國這個在西方是基督教背景最強大的國家，向來自命是救世主和世界警察，就會在世界尋找其定義下與之對立的「魔鬼」一一反擊。非我族類的無神論國家、回教世界等，皆是其「捍衛神聖」的潛在威脅。這一式「妖魔化他國」反映在荷里活電影甚受歡迎、在白人世界觀滿有市場，顯示美國一般人民的智商水平與辨識能力。

2025 年餘下三個月的戲碼，將會如何？正如上期編者言所說：我們「並非是看戲的過癮，反而是隨時的當災！」慎之禱之！

回到本期季報，內容多元化，共有一訪問三文章。

中國神學研究院前院長余達心牧師的專訪續集，越講越精彩！這一位被視為近幾十年香港福音派的領軍人物、國際會議的知名講員，其包括 20 期的故事，請勿錯過。

梁燕城博士以另一進路書寫過往幾期的「天人合一」。「從中華神學建構會通天人合一哲學：兼論成中英和唐君毅（上）」是從鄭家棟在本刊發表的〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制〉，引入牟宗三的「泯滅神人之間的界限、自足圓滿的封蔽系統」，向牟氏的中國圓教系統作出拆解。文章提出牟宗三這一式「自足圓滿的封蔽系統」，還以唐君毅的「感通本體論」及成中英的「本體詮釋學」這兩式的開放系統。梁氏師從牟唐成三位的學說，但以基督教神學開出天人合一嶄新境界。

屈思宏博士的「道言合一：論統攝《四庫全書》與生命開顯」，以道成肉身及道言合一為神學基礎，嘗試透過讀經、聽道、行道三重方式觀照和統攝《四庫全書》這中國古代最大叢書（分作經、史、子、集），並以天台宗所講三諦（空、假、中三諦）圓融 — 相即相入、我中有你、你中有我的三諦圓融，展現出環環相扣的圓融性靈修操練，甚具創意。

傅偉河牧師博士的「教會管理學問之「三一制」狂想曲（上篇）」，乃實用神學的上佳作品。他提出平等、簡單、高效、全聯的網格化管理模式，應用在教會的行政管理之中，作出突破。本文雖然是針對國內教會處境，但能對應各地華人教會的需要，所以甚值得推介予海外教會。

訪問余達心牧師（續）

引言：

中華神學研究中心自成立以來，就朝向深廣的神學世界竭力開發，中外古今的神學都納為我們的神學資源。我們尤其重視人物專訪，因這樣更能有血有肉地認識神學。本期訪問，找上了中國神學研究院前院長余達心牧師，一位被視為近幾十年香港福音派的領軍人物、國際性大會及神學會議的「東方代表」講員。

訪問者：徐濟時牧師（徐）

受訪者：余達心牧師（余）

徐：您一直參與中神的發展和金巴崙長老會在香港的發展，神學教育和教會發展必定攜手同行了幾十年，當中您是如何關懷在社會的變遷中作信仰見證？可否分享點滴？

余：我常與學生探討神學的真諦，而漢代大儒揚雄的《法言》深深啟發了我。書中開篇即論〈為學〉：「學，行之，上也；立言次也；教人，又其次也。」即是說，最高的學問是以生命實踐驗證的學問。這說明知識必須與生命結合。著書立說反居其次。有人質疑揚雄：「當今世人以『鑄金』（煉鐵成金）為最高學問，豈非如此？」當今社會也一樣，市場資本主義(*market capitalism*)主導的文化，每一刻都講鑄金。揚雄對問者這樣回答：「吾聞覲君子者，問鑄人，不問鑄金。」〔編按：「覲」意為「見」，此句意指真正見識過君子風範者，只關心如何「煉人」而非「煉金」。〕

這番話成為我理解學問而至神學的座右銘：神學是鑄人之學。若脫離生命塑造，神學便存在巨大虧缺。鑄造生命的神學才是活的神學，導引教會活出上帝託付的使命。因此，我常對畢業生說：「傳道乃鑄人之作，鑄人必先鑄己以道。」這是我對每個畢業生的叮囑，也是加爾文給我的典範。天主教一位大主教寫信給加爾文，勸他放下改教活動，回歸母親教會(*mother church*)的懷抱，他這樣回覆：「我沒有什麼個人大志，我只想安份地按自己的興趣畢生鑽研古典文學，但上帝呼召我為祂作一個小小的哨兵，守住崗位，如果我敢移離崗位半步，我就對上帝不忠。」這段文字讀下令我感動落淚。「哨兵」的比喻在《基督教要義》中關於基督徒生活(*Christian Life*)那一章，談到基督徒的呼召、生命事業(*vocation*)，隨處可見。

許多人不知道，普林斯頓神學院(*Princeton Theological Seminary*)曾三次邀請我研究／任教。

1984年：剛答應浸會大學宗教與哲學系之後，我便收到普林斯頓神學院的邀請做研究工作三年。然而我已答應謝志偉校長的邀請為浸會學院發展宗哲系。更重要的是，

我基本上決定委身中國、立足香港的神學教育，毫無掙扎便謝拒了。

1999 年：於海德堡大學會議期間，當時普林斯頓神學院院長 Tom Gillespie 也在會議中。會後他告訴我說：「Carver，觀察了你四天，我覺得你是很會思想的人(*you are a thinker*)，該成為福音派的聲音(*evangelical voice*)。」他邀請我到普林斯頓當教授，並說他此刻提及的職位是他院長本人可以決定的，同時每學期只需教一科，參與一委員會，其餘時間可做研究、寫作。我當時這樣回答：「美國已有眾多優秀神學家，多了一個 Carver Yu 沒有什麼分別，但香港若少了我，便會失去不少。」當時這樣說並非出於自負，而是真誠的表述。

2001 年：在普林斯頓研究半年期間，院長再次發出邀請。雖然當時香港的工作讓我感到非常疲憊，但與妻子禱告後，仍決定留港。這些選擇源於我的信念：神學思考與牧會實踐必須並行。**1985** 年創立道顯堂之時，正是此理念的實踐，可見於以下幾方面。

醫生的奉獻：會眾中一位放射科(radiology)醫生，專精介入性治療(intervention)，拒絕私家醫院高薪挖角。他說：「若我離開，貧苦患者將失去我的服務。」他這決定是基於多年前已將生命全然獻與上帝，立志以醫療工作服侍人。

無家者的接納：我們每年兩次邀請露宿者來教會，有會友嫌其髒污，我便組織青年體驗露宿，讓他們理解無家者的困境。一次，我得知一對同患鼻咽癌的澳門夫婦，要來港治療，卻無力支付 **30** 萬的手術費，便邀請他們來道顯堂分享。一個曾參與露宿街頭的年青人，聽到他們的分享，雖然剛剛失業，都願意拿出六萬元資助他們來港治療癌症。這是鑄人之功。

培育教會青年服精神：我們帶領中學生到廟街的舊樓探訪長者，為他們清潔家居。這些經歷對青年生命產生深刻影響(*life impact*)。

這些故事見證了「鑄人」的意義——神學終需落地於生命轉化與社會關懷。

徐：您不時被邀請在國際性的福音派會議上作講員，在這個參與過程中，您體驗到「西方傳統神學」和「華人處境神學」有否分別嗎？這方面可以怎樣兩者同行呢？尤其是今天華人神學界人才輩出，在哪些方面應有條件行出我們華人教會所需要的神學路？請分析一下。

余：所謂「西方傳統神學」不知是指神學方法，抑或指對傳統教義的闡釋、論述、討論，例如聖靈的恩賜而至靈恩運動的神學？又抑或指新近的釋經研究所衍生的信仰問

題？其實西方神學界也有不少處境神學的研究、討論，特別在神學會議上，例如市場經濟、生態危機、貧富懸殊、後現代文化的衝擊、倫理神學、現代科學宇宙觀的神學探索、或科技發展帶來的挑戰如 AI 等等。聖經研究所衍生的信仰挑戰就相當多。「華人處境神學」大多是關心傳統文化與基督教信仰的互動，或宣教所觸及的處境問題，或教會生態、或護教的問題。時至今日，仍有一些華人牧者對「處境神學」頗有保留。

若說兩者之間的分別，西方在學統方面比較扎實，對歷代神學家或神學傳統掌握比較堅實，所以在支取、吸收、援引這些靈性及思想的資源(*spiritual and intellectual resources*)比較得心應手。當然西方神學討論也因此給人有一種過於學術甚至學究的感覺。華人教會在建立神學學統方面仍有一段路程。當然，近三十年已有不錯的進步，特別是國內的神學學者或基督宗教研究學者。這都是可喜的發展。華人教會的強處是強調神學是為教會宣講和陶造生命而立，兩者關係不可分割，排除了西方有些神學家傾向忘記甚或刻意否決神學與教會信仰、宣講的緊密關係，以個人探究、思考為終極目的。

徐：知道您退休後仍筆耕不絕，寫的書更是一些具爭議性的神學課題，非常難得！您在出任中神院長前受訪稱，盼早日完成四冊裝《系統神學》，至今進度如何呢？可否在此簡介您的神學性作品？

余：真慚愧，退休後有數年時間在國內行走，以教學為主，寫作的空間反為不多。系統神學四冊的計劃，完成了一半，即兩冊，其餘兩冊則仍未開筆。

第一冊是《聆聽—神學言說的開端》(再版時改為《聆聽上帝愛的言說》)，主要處理神學方法、啟示及後現代釋經的謬誤。其中強調，神學是批判科學(*science of critique*)，而“critique”的真意在於檢驗、辨認，也就是說，神學的任務是檢驗教會的宣講是否忠於上帝的啟示。「科學」(*science*)乃客觀地根據被探究的對象的特性，讓這特性決定探究的方法。這論說出於胡塞爾(Husserl)對「科學」的重新理解。神學探究的對象是一位絕對主體，一位可以全然隱蔽自己的主體。要認知祂便必須有聆聽的向度，跟隨祂的內在邏輯(*inner logic*)去思考以認識祂。而祂行事、言說的邏輯深藏著祂的「約愛」，這約愛邀請我們向祂開放，與祂互動、對話，在其中認識祂，而不是以旁觀者的姿態探究祂。因此，聆聽、跟從祂啟示自己的邏輯去思辯，我們才可以真的認識祂。同時，神學一定要落地，因為上帝的啟示不是一些資訊、純思維性的知識，而是祂自己，懷著約愛道成肉身的自己。祂揭示的「心」是一顆關切人類的心。神學若不關切祂所關切的人，那神學就是虛妄之言。所以神學一定要有道成肉身的向度，要針對人的存在狀態，方為真神學。針對人存在實況是針對人的「真實需要」(*real need*)而非人的「自己感覺的需要」(*felt needs*)，也因此有先知的觸覺，剖示這真實的需要。

第二冊是《極端仁慈的上帝》。它劈頭針對現代無神論泛濫的現象，剖示種種成因、理由，而其中一大理由或疑惑是苦難的問題。封面內頁是這樣介紹這本書的：「上帝無保留的向我們揭示祂自己，不為什麼，只為叫我們真知道祂而因此有祂的性情，有祂的生命形態，叫我們更像祂。本書以透析人間苦難的緣由為起點，從而看容許苦難的上帝是一位怎麼樣的上帝。本書用了不少篇幅將『哲學家的上帝』與我們這位『愚拙的上帝』作對比，讀者可能從其中有意想不到的收穫。全書的核心是三位一體的真理。上帝三位一體的事實原來與苦難的緣由、上帝立約之愛及十字架緊緊相連。看似不可能理解的三位一體真理，經本書的解說，不單平易近人，更是感人至深。」解說三一，我是用了「場論」(field theory)作解說。其中說明基督教的三一論其實深藏著希臘本體論的命的種子，並與現代相對論有不謀而合之處。按愛因斯坦所說，場論為相對論打下了基礎，沒有場論，相對論是不會出現的。主後四世紀，教父的三一 *perichoresis*（互為內在）的觀念已為這本體論的革命奠下基礎。

由 2016 年開始我在杭州寫的《預定論-困惑與出路》是為國內的信徒寫的，擔心他們因預定論的爭拗而分裂。這本書是否定加爾文主義的預定論，而是要道出，抱持這套預定論要付出極重的信仰、神學代價，這代價在馬丁路德的神學最為明顯，也讓人極其驚訝，幾乎是否定了他自己的神學。這可解釋為什麼沒有等馬丁路德去世，默蘭頓便已放棄這套預定論。或許本書最值得注意的部份是，重新檢視加爾文主義者通常用來確立他們那套預定論的經文。細心深思這幾段經文，我們或會在不同的結論，起碼加爾文主義者的理解可能不是那麼絕對。

徐： 您退下中神院長一職逾十年中，香港就出現了兩次社會動盪（2014 和 2019 年），教會內部亦受到很大衝擊，甚至比九七的衝擊更大！您作為非常委身於社會需要的學者和教牧，對此有什麼分析和反思呢？

余：卡爾·巴特(Karl Barth)在《基督徒生活》(Christian Life)中提醒我們一個重要真理：即使我們竭力忠於福音(faithful to the Gospel)並活出信仰(faithfully live out our life)，仍必須正視邪惡勢力可能帶來的壓倒性影響(overwhelming)。我們未必能立即獲得回應或看見成效，但這正是生命操練的關鍵 – 在逆境中堅守信念，持續以信仰原則面對惡勢力。

我十分敬佩那些能以「和平示威」表達訴求的年輕人，這在當時是法律所容許的公民行動，他們的勇氣值得我致敬。然而，我們也不應過於天真，以為僅憑純潔心志(Purity of Heart)就能改變現狀。我們必須清醒認識到，在遊行隊伍中可能混雜著不同動機的勢力。因此，我們要避免「得勝主義」(triumphalism)的迷思 – 不可假定自己的行動必然奏效，也不該將「先知式的勇氣」(prophetic courage) 狹隘地定義為單一

表達方式。事實上，抗爭有許多不同的形式，當下或許存在更合適的途徑。

如今教會中的年輕人陷入撕裂，正是因為他們未能看見：信仰對處境的回應本該具有多樣性。與其彼此批評，我們更需學習接納不同的見證方式。我舉一個例子：

潘霍華整天都被人視為一個道德勇氣的代表，我們非常的受他影響。但是，他到了一個時期，竟變成了緘默，更做了一個合作者(*collaborator*)，是納粹底下的合作者。他之所以這樣做是有歷史向導的。他是負起一個更深的歷史責任，要顛覆納粹這個失去人性的政權，過程中他作出最大的犧牲。我們整天說他被吊死是一個很大的犧牲，其實沒人看到，對他來說另外一個更大的犧牲就是他做納粹黨一個「間諜」。

當然他這樣做是有隱藏使命的，就是和那些盟軍磋商(*negotiate*)，當希特拉政權被推翻時，無論是被外面的軍事勢力打倒，或是被內部的抗爭推翻，盟軍會善待德國人民，給予最好的條件讓德國重建。他如此隱藏的行動，要付出很重的個人代價，就是要承受那些以前跟他出生入死的好友、會友、學生對他的看法。潘霍華的姐夫是納粹軍隊情報部一位重要成員，而在他姐夫之上是卡納里斯將軍(*General Canaris*)。潘霍華的姐夫將謀反納粹的機密文件交給他去收藏，潘霍華表面上為納粹德國服務，但深藏更深的愛國動機與抗爭的行動。這是要看事情看得深，才能領悟的。

當時他利用參與 *National Council of Churches* (*World Council of Churches* 前身) 的身份，與國際教會領袖聯繫，尋求對抗納粹政權。然而，當時教會內部的大多數人並不知他從事這些活動。他的旅行和聯絡活動，表面上是以教會事務為名，實際上是為了推翻納粹政權而進行的秘密行動。在 *I Loved This People* 書中，潘霍華記述了他的人生旅途。我舉這個例子是想帶出，不能夠簡化去看一個人做出什麼的決定，我覺得我們真的要彼此尊重和彼此信任，別那麼輕率去判斷一個弟兄。

徐：2019 年之後教會有很多撕裂。只是因為政見問題在基督裡就不能合一，等如政見比同心敬拜主更重要，這樣就很可惜。

余：是很多撕裂，是很可惜。當然，政見影響合一敬拜是很自然的事，因為政見包含著價值觀，而這價值觀往往被視為信仰的延伸。然而撕裂在 2019 很多時是帶著強烈的情緒，而至任何討論都很難進行，更何況是彼此諒解！於此，教會自己要負相當責任。第一，教會甚少有討論文化，沒有締造空間給會友討論社會問題。會友於是鮮有討論的情操。到意見不合，缺乏討論的基因與操練，便只有爭拗而致決裂。我說這樣的話一定會被人罵，但我是不太怕被人罵的。

徐：我覺得您的說話可以令現今的教會很多弟兄回頭看，很多人太執著政見觀，好像政見一致才可以在同一個教會。金巴崙長老會的情況如何呢？

余：在當年 5 月的時候，那時候整件事尚在醞釀中，我要去加拿大安省接受麥馬士達神學院(McMaster Divinity College)的榮譽博士學位，我臨走之前就向我們區會的議長留言說，我們整個區會要就這件事討論並且表達我們什麼立場，當時我說最理想就是我們能夠發表一份聲明，如果真的決定出這個聲明就把我的名字加進聲明中。我們長老會是很民主的，區會縱然決定了一個聲明不代表所有堂會也需認同這份聲明，但區會可以單獨的以區會的名義發聲明。每一個堂會要自己決定是否作出上述聲明，若有些堂會不作出上述的聲明，我們非常尊重，區會是不能勉強的。這正是民主的體現。我最初建立的道顯堂就有撕裂的情況，但並不嚴重，甚少因不同政見而離開道顯。當然有少數人因持某些政見離開道顯。留下來的後來因為 BNO 的出現而有不少移民到英國。痛苦的是，我們這一間 500 人的教會走了差不多一半人。

最後，容我談一下從上世紀「聖經無誤論」的辯論看今天 AI 的挑戰。

在 1960 年代，教會曾掀起一場長達 20 年的激烈辯論，焦點圍繞「聖經無誤」(inerrancy)與「聖經無謬」(infallibility) 這兩個概念的區別。然而，在這段期間，整個社會文化正經歷翻天覆地的變化，而教會卻未能及時察覺這些外部衝擊。

1958 年，哈佛大學教授奎因(W.V.O. Quine)發表了一篇僅 28 頁卻極具震撼力的論文—《經驗主義的兩大教條》"Two Dogmas of Empiricism"。該文徹底挑戰了傳統理性主義，指出理性僅是組織經驗的工具，所謂的「真理」與「科學」不過是「信念之網」(web of belief)，而理性只是將這些經驗編織成網的框架。

1962 年，湯瑪斯·孔恩(Thomas Kuhn)的《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*)進一步探討知識的社會學(sociology of knowledge)。書中顛覆了傳統觀點，指出科學的演進並非透過知識的逐步累積，而是由於社會氛圍與意識形態的轉變，從而產生不同的「科學模型」(scientific models)。這些模型並非絕對真理，只是特定時代的產物。更激進的是，該書質疑「客觀性」(objectivity)的意義，甚至認為聖經文本本身也沒有固定意義，一切取決於人們的詮釋(interpretation)。

這種觀點導致「讀者反應理論」(reader response theory)的興起，其中最極端的代表之一是英國學者 David Cline，他主張「一千位讀者就有一千種聖經解釋」。教會花了 20 年辯論「無誤」與「無謬」的細微差異，卻忽略了外部世界正在發生的思想革命。

時至今日，教會仍未能充分意識到新興科技（如人工智能）帶來的挑戰。AI 可能徹底動搖基督教的根基—「神的形象」(Image of God)。這信念是基督教人觀的核心，奠定了人的獨特性與尊嚴。然而，若 AI 發展出超人的智能並其他種種特質，我們的人觀 神學(theological anthropology)框架將面臨嚴峻考驗。

從中華神學建構會通天人合一哲學： 兼論成中英和唐君毅（上）修訂

梁燕城

鄭家棟討論筆者的境界神哲學

最近新儒學專家鄭家棟，他信了基督教後，研究筆者從前提出境界神哲學思想，寫了一篇論文，提出一個問題，「中國思想體現實踐進路的『境界』工夫論與基督教基於上帝『啟示』的信仰修行實踐，最典型地體現出兩種傳統和思想形態的尖銳對立，它們似乎是『兩股道上跑的車』，並且走的是兩條『平行線』。於是乎，在某種意義上，接受耶穌基督似乎就不只是『信仰』的抉擇，同時也關涉到『文化』的抉擇。」¹ 鄭先生是用簡單二分法，將中國境界工夫論和基督教基於上帝啟示的信仰界定為「兩股道上跑的車」。這是很多中國文化學者的想法，中西文化是異質的，基督教是西方的。

但此中忽略了他們所認知基督教，多限於西方經希臘化的基督教神哲學，而非聖經本身所展示的原初神人感應溝通關係，也未涉獵基督教在西方以外世界的神學建構，如東歐、印度、非洲、南美、中東、及阿美尼亞、格魯吉亞、埃塞俄比亞等國的神學。所以我在 32 歲寫《會通與轉化》時已提出「非希臘化」(dehellenization)的方法，「回到聖經的啟示與人神相遇的體驗本身，……再去探尋適合中國人的格套或整理方式。」²筆者這方面的思考的始點，是先擺脫西方式神學的框架，從聖經和信仰體驗開始，擺脫兩條「平行線」的對立。鄭先生大概未讀我這方面早期有關非希臘化的著作。鄭先生指出：

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

¹ 鄭家棟，〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之一），中華神學研究中心《研究季報》，10 期 2023 年 1 月，9 頁。

² 梁燕城著，《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》，（北京：宗教文化出版社，2015 年），29-30 頁。

人之際』和基督教上帝神格和神學體系的重新闡釋。³

鄭家棟指出：

梁燕城「境界神學」全然不是由「存在」（存有）方面切入，而是首先著眼於信仰主體的「境界」、「心靈」、「體驗」、「領悟」、「感通」的路徑，這就必然突出了信仰過程中的「文化」因素。某種意義上可以說，這是一條由「主觀」而「客觀」、由「內在」而「超越」的進路，其落腳點則是「內在」與「超越」的雙向回環。⁴

他的了解是準確的。之後他提出：

梁燕城「天德境界」講的是仁情感通的宋明儒家境界。「上帝境界」講的是基督教信仰境界。其間關涉到梁燕城對於宋明儒「天人合一」說的某種「扭轉」——若沒有此種扭轉，則「即人即天」的「天德境界」已然足矣，不需要也容不下再「疊床架屋」，講「上帝境界」。就實質而言，梁燕城的「扭轉」在於把宋明儒的「天人合一」、「天人不二」，重新闡釋為某種天人之間「不一不二」的關係。⁵

梁燕城「境界神學」面臨的最大挑戰在於：一方面肯定心靈自我超越的無限可能性（這是傳統「聖賢文化」的核心意旨），另一方面亦指出「啟示」的介入乃是「信仰」的前提，信心出現的同時，是因其遇見了特殊的啟示，所謂啟示，是指終極的奧秘者主動向人的呈現，使奧秘的上帝與人心靈得以會面、對話、感通，而達互為內在的境界。啟示之所以可能，在終極真理本身有情懷，能主動向人溝通而揭示自己，當其未主動揭示時，僅呈現為「可知而不可知」的上帝，其可知性在其與自然萬有及各重境界中的默默呈現，另一面則是終極奧秘。當其主動揭示時，則與人有交往感通。⁶

鄭家棟認為，對儒家來說：

「啟示」（姑且稱之為「啟示」）已然蘊含於人的本質的「先驗結構」之

³ 同注 1，9 頁。

⁴ 同注上，12 頁。

⁵ 鄭家棟，〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之二）〉，中華神學研究中心《研究季報》，11 期 2023 年 4 月，11 頁。

⁶ 同上，14 頁。

中，問題也只是在於如何使之成為「呈現」（綻放），因而每個人在本來意義上都是潛在的『上帝』，這正是儒家『聖賢文化』最核心的內涵。……以一種「連續性」的思考方式泯滅神人之間的界限，乃是中國傳統思想最顯著的特徵。⁷

鄭家棟的儒學研究甚有功力，認為我的思想既肯定儒家聖賢文化，但又可由儒家境界轉入基督教境界，須對儒家天人合一說的某種「扭轉」，但他指出新儒學思想是內部完滿的，儒家和基督教的根本差異，在儒家的思想並無人與天「斷裂」的過程，人是自足而圓滿的。基督教有人犯罪的說法，在理論本質是不易融合的。

儒家聖賢之學並不能由牟宗三代表

在這方面本人不同意家棟先生的觀點，我對儒學的瞭解和家棟先生不同，歷史中儒學思想發展，所創作的各種思路是非常多元及廣博的，聖賢天人合一之學並非鐵板一塊。單就本人三位新儒學老師，唐君毅、牟宗三及成中英，所開拓的新時代儒學體系就各有不同。

其中只有牟宗三老師的系統和家棟先生所論相同，是一個「泯滅神人之間的界限」，自足圓滿的封蔽系統。牟老師認為人是「有限而可無限」，確是「泯滅神人之間的界限」。牟宗三依康德的知識論而講「認識心」，再由道德主體建立進達形而上本體之路，批判康德的上帝只是一預設，而不是一「呈現」，因而謂中國哲學由於肯定人是「有限而可無限」，可以通過修養實踐，而得「智的直覺」而使無限心「呈現」，人可以如上帝一樣見一切的真相。然後再由無限心的坎陷，建立知識的根基。遂使中國哲學能在康德哲學的理性架構中安立，既可說這套道德形而上學勝於西方，又可下開知識科學和民主，而構作出現代的中國圓教系統。⁸

牟宗三老師的圓善論是一個儒學圓教哲學，形成內在自足圓滿的封蔽系統，帶排他性。筆者本「吾愛吾師，吾尤愛真理」之心，認為牟宗三的儒學是經過將朱熹排除在正統之外，視為「別子為宗」，又將康德的第三批判看為不重要，而將康德的道德形而上學吞入他自創的儒家體系中，而形成一孤高獨斷的儒家哲學體系。在學界都有很多不同意。我認為他解釋伊川和朱熹的天理是「存有而不活動」是未明朱子對太極的詮釋，忽視了朱子哲學的基本進路是由具體存在修養去體悟及解釋儒家正統。他更忽視了儒家在歷史上的廣大深博，如漢唐經學、政學、明清的經世至用實學、考據學和

⁷ 同上，15頁。

⁸ 參考牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（台北：商務，1971年）；及《現象與物自身》（台北：學生，1975年）。

公羊學。牟宗三似是見樹不見林，是真正的「別子為宗」。筆者多年研讀古經典，認為牟宗三提出「人有限而可無限」的設定，並不代表儒學精神，儒家的設定應是「人有限而可感通無限」，在這點上我認為唐君毅是對的。不過如今不展開討論了。

唐君毅論絕對普遍而客觀之形上實在

單就新儒學發展中，就有不同牟宗三「自足圓滿的封蔽系統」的看法，唐君毅老師的「感通本體論」及成中英老師的「本體詮釋學」，均是開放的系統，並不否定真理本體在其自己的超越性和奧秘性。唐君毅曾清楚說明：

此仁心仁性呈露時，吾人既直覺其內在於我，亦直覺其超越於我，非我所賴自力使之有，而為天所予我，天命之所賦。……我遂由此益証天心天性之超越於我，而自有其高明悠久之一面。……如是天心、天性、天德，克就其本身而言，即為一絕對普遍而客觀之形上實在，謂之為絕對生命，絕對精神，或神與上帝，皆無不可。

他結論指出：「吾人以上謂先秦儒家之天或天地，為一客觀普遍之絕對的精神生命，乃自或天地之形上學之究極意義言之。」⁹他明確天心天性超越人的自我，「非我所賴自力使之有」，不是自力能達的，卻「自有其高明悠久之一面」、「為一客觀普遍之絕對精神生命」，人可從內在體証其為仁心仁性，但不由此推出人可達無限而等同絕對精神生命。

唐君毅在其《生命存在與心靈境界》中，討論引人「歸向一神境」，對人體驗上帝曾作出哲學的探討，指出人在道德生活中，發現「我與他人間，有真實之同情共感」，一般未有反省，然而「當人與我同遭遇一大患難，如自然之災難，民族之危難」時，才有真切的反省，知大家有此共同的心靈，並知這心靈「存於萬眾，……存於天地，……充塞瀰淪於人我及天地。」並且：

見其超越在上，而又不離人我而觀，即可視如一洋洋乎如在其上，如在其左右之普遍心靈或神靈，……依其為超越，而有崇敬皈依之心，依其不離入我，而對之有一親切之感，與互相感通之情。……人即知此神靈之為一絕對無限之神靈，而貫通於一切人我之觀心靈與天地萬物之中。¹⁰

⁹ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，（北京：九州出版社），317頁。

¹⁰ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》，（台北：學生書局，1977），740-742頁。

唐君毅老師這論述是由人同情共感之心，去推論這心同時存在我之外，是充塞於天地之中的普遍心靈，絕對無限，且可與人有「互相感通之情」。唐老師這思想具儒家的自然神學意義，是由人心靈境界推出可與人感通的超越絕對之神靈，亦即上帝，上帝本性與人性通，故在人之內，其超越絕對又在人之上，成為崇敬皈依的真實存在，可與人感通，這是唐君毅描述「歸向一神的境界」。

若從神學反省這歸向一神境界，那是人有上帝形象，並在宇宙中呈現出上帝作為超越絕對之存在。由之順理成章再推論，這上帝可向人啟示，並道成肉身來人間，與人相交往，並以自身受苦去取代人的苦罪，帶來救贖，使人重生得救，而產生基督教的神人互為感通境界了。

唐君毅作為新儒學代表，並無鄭家棟所言的「以一種『連續性』的思考方式泯滅神人之間的界限」，卻強調絕對神靈是「絕對普遍而客觀之形上實在」，人的本體通於神，人的修養可通達於上下天地，但人的現實存在不等同神。從基督教神學說，這是相通於人未犯罪時在伊甸園的狀態。

唐君毅在「歸向一神境」中提出由儒家思想建立的一套自然神學理論，是和基督教神學的思路是可接通的，絕不同鄭家棟所言「兩種傳統和思想形態的尖銳對立，……是『兩股道上跑的車』，並且走的是兩條『平行線』。」

成中英從儒家本體詮釋學提出具包容性的神學

成中英提出「本體詮釋學」，不跟牟宗三所依從的康德形靜態知識論路線，從「詮釋學」思路，他界定「本體」是開放的：「真正的本體是開放的概念，它可以是天道，也可以是性命，也可以是天道性命。」¹¹「人的本體的存在是一個開放的體系。」¹² 他認為理解「不但具有整體性，還具有開放性；不但具有開放性，還具有變化的開放性，能夠適應不同的環境。」¹³ 這建立一動態開放性的儒學思想，不同牟宗三一線直落的獨斷封蔽系統。

成中英提出「本體詮釋學」的四個核心範疇，作為本體的人，具有「內在性」，「外在性」，「內在超越性」，「外在超越性」。「內在超越性」是「感其所觀」而反省根源，成儒道本體哲學，「外在超越性」是「觀其所感」而追尋目的，成基督教神學的上帝¹⁴。他

¹¹ 成中英、楊慶中，《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013），193-194 頁。

¹² 同上，326 頁。

¹³ 同上，262 頁。

¹⁴ 同上，360 頁。

指出「不可否定的是中國並沒有放棄外在超越性，中國文化也有宗教性。」¹⁵ 成中英特別論到上帝的概念，認為：

上帝概念的形成是一個非常重要的人面對世界的經驗與體驗的概括。……上帝說我就是我(I am that I am)，這很有哲學意識，也詮釋了什麼是上帝的本質。上帝概念來自於原始的根源意識，一種對宇宙無限變化的崇敬和畏懼所產生的意識。¹⁶ 基督教的發展是基於 YHWH (雅威) 對希臘哲學中 logos 的詮釋，也是 logos 對 YHWH 的詮釋，……福音教人為善，具有道德的意味。同時，由於當時生命很痛苦，需要給生命一個寄託與希望。基督教告訴我們應該把信仰放在另外一個世界：來世。這一超越的彼岸產生了非凡的效用，它形成了外在超越的典範。傳播福音就是用 logos 來說明神聖的根源。這是對神性的『本』的詮釋過程。¹⁷

成中英曾提過他自己的神學思考，他說：

上帝要維護他不可知的存在，但我們在理性上必須說這個存在有它理性上的結構，就是「三一」存在，這「三一」存在究竟是不是聖靈這一塊，這是非常不可知的，也是非常具有深度，是一種相信神的兩種狀態，一個方式，神的所謂陰陽關係，或者父子關係背後存在的那種東西。這個從我來比較的話，它的結構可能就是太極背後存在的陰陽，但把它位格化了，太極是聖靈創造的一種力量。所以在這樣一種情況下了解的話，一方面說不可知道，另一方面又要維護他的傳神結構，要變成一種信仰，這種不可知論的絕對他者的上帝，是不是就產生了一種以情感、以人的感通為基礎的神學，從這個角度來看，二十世紀以後，尤其在六十年代以後，從美國乃至全世界產生的福音派或靈恩派，因為它必須要找到一個直接對我存在有影響力，不能否認聖靈是一靈活的精神。由於不能從理論上抓著它的存在性，就必須抓著它的靈性和活力。……當信仰變成一種個人的要求時，人更可能去思考問題，他的信仰可能要求他去感受這種信仰的基礎。當然，靈恩派也有它的基礎，就是說耶穌到上帝那邊去，也會讓大家知道他是存在的，而且是大家都可以直接感受到的。……西方基督教事實上早已超過了西方的文化，現在更了解到，西方之外有很多更多元的傳教體系或信仰體系，這些體系有它們自己的文化基礎，不一定是羅馬的和希臘的，有的可能是更接近原始的猶太教的，有的可

¹⁵ 同上，361頁。

¹⁶ 同上，355頁。

¹⁷ 同上，356頁。

能是更接近當地的文化比如埃及的。¹⁸

成中英從太極兩儀講三位一體，很有啟發，他認為父子是陰陽的位格化，卻以聖靈為一體之本，是用中國哲學解釋神學，與西方主流羅馬的和希臘的神學思路不同，但和中華神學思路一致。若從中華神學回應，依成中英的本體詮釋學，他指出：「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。」¹⁹ 從儒學來看宇宙人生，天人合一之核心理論，是宇宙本體與人性合一，人的反思性產生對世界的詮釋，本體具反思性和詮釋能力，這反思性是一種思想。又唐君毅論本體具感通性，感通性是同情共感之道德情懷，兩者均是性情位格的心靈表現，則顯明是真理本身具性情位格。

從這中國的本體哲學，由此作中華神學的反省，則在哲學上真理是一反思及感通的本體，人性中反思性及感通性與天是合一，故天隱涵性情位格，古書及古文字中稱上帝或皇天上帝。

中國哲學中的天本體，其性情原則上可主動與人感應溝通，若真發生，就成為向人啟示的具性情真理。基督教宣稱有古文本記錄這啟示，在神學上描述其啟示所彰顯的特性，為三位一體，父、子、靈均具性情位格，而上帝之「真身本質」(ousia, 英譯 essence)仍是一無名之奧秘。

作為三一的上帝創造宇宙，在哲學上描述其創造的萬物，就必然展示為太極生陰陽的三一，或一心開二門之結構。易學或大乘起信論的佛學對宇宙根源的描述，正正揭示三一的特性，這也正是我一向所主張，中國哲學從觀天地及內在修養所描述的本體，是一種「存在本體的自身開顯」(Self-Disclosure of Being)，這是哲學建立的本體論，成中英老師用太極生陰陽的三一特性，來了解神學的三位一體。同成中英提出這本體具反思心靈的性情位格，當這三一本體主動以說話和行動與人感應溝通時，就是聖經記錄的啟示，而顯示為父、子、靈的性情位格，並「道成肉身」在人類歷史中有救贖行動。這是從成中英的中國本體論來建立中華神學。

易學、大乘起信論佛學、唐君毅感通本體論、成中英本體詮釋學的中國本體論，轉為中華神學的本體論，這個共同本體形成上帝一體開二門，一是「存在本體的自身開顯」，成為宇宙與人性的天理，是中國哲學的天人境界，一是性情真理主動啟示和救贖對人的感通關係，是基督信仰天地親情與人互為內在的靈性境界。從本體詮釋學可將中國哲學和基督信仰建立在同一本體論上，而使中國境界可通向基督境界。這點是鄭家棟未明白的。

¹⁸ 梁燕城：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》（成中英、梁燕城對話：中國神學框架的思考），（北京：宗教文化出版社，2015年），181-182頁。

¹⁹ 成中英、楊慶中，《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013），249頁。

成中英建議以中國文化來發展基督教

成老師進一步建議以中國文化來發展基督教：

到了現在中國這個發展，是不是應該有一種新的形式，西方基督教有沒有一種新的發展，這種發展是因為認識到基督教應包含了一種文化的形式，以及包含了一種每個人自己可以去體會和感通的自我超越的精神。這種超越的精神以包含的方式表現出來，而不是排他的方式。這是一個重要的時機。更重要的是，中國對基督教的接受，有沒有一種心性的自覺？有沒有因為當時受西方傳教士影響或福音派的影響，把基督教（尤其是福音派）看成是一種更高或更優越的信仰形式？因為代表了西方的理性或超理性。在我們反思自己的生活經驗，在掌握到人內在的一種理性，或讓人感通到天地或宇宙溝通的理性，父與子溝通的理性，新的覺悟，新的自主的經驗和信仰出來？這種信仰當然是獨立的，是根植在生命裡面的，這種信仰從理論上是每個人都可以去感受到的，類似中國文化中人跟天溝通，天地人的溝通。也就是說，不需要堅持人和神永遠不能溝通的說法，也不能把身和心（性）截然分開，而是要用一種人存在的感情來認識問題和解決問題。人與人之間關係是一種相互溝通和仁愛的關係，而不單是外在的傳教關係。這次會議〔編按：尼山論壇〕關於祁克果(Soren Aabye Kierkegaard)，可以有兩種不同的解釋，一是他認為有外在上帝，是不是受到加爾文神學的影響，以追求上帝作為信仰的基礎？但另一方面，他又反對黑格爾、蘇格拉底，可見他又反對主流宗教，特別是德國的那一套。是不是想對真理有一種心性的認識，因為真理不僅是客觀的超越的，也是內在的主觀的。當然我這是對祁克果的解釋，其實還有其它各種解釋，包括天主教，靈恩派，主觀神學的，大家都想很好地對中國哲學進行思考，尤其是我們談到的本體哲學，從意義到存在，從天地人到儒道精神。這是不是要從本質上去改變現有的宗教，產生新的基督教，使之具有中國的傳統，建立一種更有理性更有包容的中華神學，把儒家的仁愛精神和道家的道德精神結合在一起，成為人類溝通的基礎和發展的希望。²⁰

成中英老師這一段是很有遠見的思想，提出了以中國文化的深度，去產生一個更有理性和包容的中華神學。成中英老師提出他自己的神學建議：

²⁰ 同上，182-183 頁。

過去基督教從所謂西方理性主義，走到現代邏輯命題化的表達方式，所謂真理性的命題來討論，這就把基督教變成脫離了有關人的生命的感受，這是基督教在西方今天需要重新思考的一個方面。這裡有一個重要的方面，就是我思考的詮釋學的問題。西方當初詮釋經典，包括聖經或新教的經典，把它看成具有啟示性的上帝的一種命題，在討論中往往越走越抽象，越走越離開真實的生活的本質上的形而上。到了近代的十九世紀，有了一種新的詮釋學，開始把人的感情，人的自己的體會，要把它拿出來作為一個說明經典的基礎。到了伽德默爾(Hans-Georg Gadamer)，更加明確了任何一個文本的意義是超過了作者內涵本身的，這個意義來自我對它的理解和回應，一種深入的思考，代表是跟我的生命連在一起的，不是只追求它的原義當初在講什麼，這是找不到的，是形而上的一個抽象問題。所以我把形上學和本體學分開。²¹

他強調「把人的感情，人的自己的體會，要把它拿出來作為一個說明經典的基礎。」就正正和我之前寫境界神學的觀點一致，不從抽象理性命題論真理，卻從人的體會來說明經典，其實是我們兩師徒循同一思路去反省中華神學。

成中英老師提出對罪的觀點及他希望建立的基督教：

我不能假設每個人都必須有一種罪惡感，因為很多人確實沒有罪惡感，沒有犯罪的人不能強迫他有罪惡感，人要順其本然掌握自己。人有時確實會做錯事，欺騙了別人或自己，但這只是一種缺陷，當他領悟到了天地之大能的精神時，那時就會有一種超越，對自己有一種更改或自責，但有一種已經超越出來的純淨化。……我們可以相信一個上帝本身是有深刻的道德意義，當然可能會通過其它各種方式來考驗人的一種精神。說到這裡，對於中國的基督教應該有一個什麼樣的內涵，首先是有一個，能夠承受痛苦，能夠轉化成一種純潔，不假設把生命看成一種罪惡的存在，而把生命看成是喜悅的一種價值存在，只是在發展中缺少了某種資源或食糧，這樣看的話，上帝就會變成更人性化和仁慈化，但這並不妨礙他的神性和提升的作用。²²

成中英對罪反省，「是一種缺陷」，其實符合奧古斯丁在神學上用「原善的虧損」定義罪，神學上論罪不是指罪惡，而是指人和上帝關係的隔絕，這隔絕形成人原善的虧損，

²¹ 同上，187-188 頁。

²² 同上，189-190 頁。

不過未深入研討其和現實人間罪惡的複雜關係，而更重視「超越出來的純淨化」，這仍是以儒家為本的思路。成中英老師最後提出從易學建立中華神學：

有一個基本要求，就是中華神學應在易學的基礎上對基督教進行重新詮釋，或者提出一個新的改造。當然，我剛才已經提到有各種不同經驗和體驗是無法取代的，比如說，我在耶路撒冷的哭牆面前看到不同的民族，面對這有上千年歷史的聖地，各種人有不同的感受，我們並不要求每一個民族都是一樣的，但對於人類的希望來說，應該提供這樣一個新的神學形態。這是基於中國的經驗對於世界的貢獻，不是一定要把西方的或猶太人的或早期羅馬基督教的形式強加在中國人身上，而是要把中國人美好的經驗體現給人類作為一種選擇的可能。這一點很重要，因為中國的歷史就包括了神學的經驗。你剛才講到的仁愛，感通，天命之謂性等，都是可以成為道德基礎的，不一定需要用神的經驗來否定道德經驗，不一定要否認聰穎的理性智慧和美的形象。當然，這種美跟以感覺為基礎的生活方式是兩回事，當然既具有道德感，又有美感，還有神的經驗，這些不是矛盾的，但同祁克果所說的那種被動式的感情生活還不是完全一樣的。問題是這裡的核心是什麼？你說神是可知和不可知的，發揮的非常好，還有中庸所講的「誠者自成也」這句話，孟子也講萬物皆備於我，反身而誠，自己就有一種明顯的充滿，體現了你的性跟天地之性有共同的心靈之性。你越能深刻地去掌握自己的生命，就越能產生一種自我提升的自誠，這比祁克果所說的那種當然還要深刻一點，「誠者自成」是最深刻的反思，產生出一種道德感和生命感。這可能是界定中華神學或基督教所要面臨的一個重要問題。²³

以上成中英提出他用儒學解釋基督教的思路，激發起一種中華神學的思維，我寫中華神學多篇論文，就是要回應他的龐大中國哲學智慧。在最後一次和成中英對話時，他了解我由本體詮釋學建立的中國神學，十分高興，在錄音中他表示由此思路去走出宗教價值及中國神學，會通中國的聖學，他說可以肯定這思想，是一個時代的成就，且可促進世界和平，建立命運共同體。這是他的最後的心願，用中國進路默想上帝，建立本體詮釋學相通共融的中華神學。最後奇異地，成中英在死前一天，清醒而堅定地，受洗接受了耶穌基督。

下一篇文將提出筆者對兩大師的回應。

²³ 梁燕城：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》〈成中英、梁燕城對話：中國神學框架的思考〉（北京：宗教文化出版社，2015年），191頁。〔編按：引文中“你”所指的是梁燕城〕

道言合一：論統攝《四庫全書》與生命開顯

屈思宏

(本中心研究團成員，見中心網頁簡介)

前言

學者懷特(James Emery White)曾哀嘆福音派對知識的貧乏，他指出：「當公眾對靈性特別開放，並渴望得到遠見時，基督徒的心智卻常常顯得空洞、被動，且更多反映眼前世事。」¹ 對他而言，閱讀對基督徒至關重要，因為它能裝備我們，以回應這個複雜的世界。這並非為了反擊世俗的攻擊，而是為了栽培我們的心智，使我們能夠在上帝話語及聖靈的塑造下，以基督信仰的方式持續地思考，進而能夠恰當的反省世事。² 福音派史學家諾爾(Mark A. Noll)甚至認為，若我們未能在物質世界的一切學術領域中操練自己的心智，為基督而思(the mind for God)，這將是福音派思想的一大醜聞。³

以上兩位學者不約而同地指出，閱讀或學習世上知識對信徒是何等重要。雖然筆者同意這兩位學者的觀點，但堅實的神學建構對於確立基督徒閱讀的使命，以見證於世，也是重要的。因此，本文便以道成肉身及道言合一為神學基礎，嘗試透過讀經、聽道、行道統攝《四庫全書》，並以其三諦圓融展現出環環相扣的靈修操練，使信徒在閱讀中生命得以開顯信、望、愛。

一、道言合一

《創世記》第一章描述上帝藉著說話創造萬物。然而，在創造人類時，上帝並非單憑話語，而是親自將祂的氣息吹入人的鼻孔，使人成為「有靈的活人」(和合本·創世記 2:7)。雖然《和合本》譯為「有靈的活人」，在《新漢語譯本》則直譯為「活著的生命」，並指出這語句亦出現在描述動物的經文中，⁴ 但即或如此，人與動物最大的分別，在於上帝親自向人吹入氣息。⁵ 這表明人類的生命並非單純依靠生理規律而存在。這一點尤為重要，因為當我們來到《創世記》 2:16-17 時，便會發現上帝唯獨向人說話，並頒布命令。這不僅顯示出人類在受造界中的獨特地位，也彰顯出人與上帝之間特殊的關係：人的本質體現於人能夠承受上帝充滿創造力的話語，且能夠回應並

¹ James Emery White, *A Mind for God* (Downers Grove: IVP Books, 2006), 11-12.

² Os Guinness, *Fit Bodies, Fat Minds* (Grand Rapids: Baker, 1994), 136.

³ Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994), 7.

⁴ 參《新漢語譯本·創世記》，2:7 的注腳。

⁵ Arnold G. Fruchtenbaum, *Ariel's Bible Commentary: The Book of Genesis* (San Antonio: Ariel Ministries, 2008), 75.

遵行祂的命令。⁶ 氣息與話語的密切關係，也可見於《以西結書》「主對我說：人子啊，你要向風發預言……說：『主耶和華如此說：氣息啊，要從四方而來，吹在這些被殺的人身上，使他們活了』。」（和合本·以西結書 37:9）在此，預言（話語）成為氣息的媒介，展現出賦予生命的力量。話語與氣息並非分離，而是緊密結合、共同運作，正是透過吹在被殺的人身上，使死者復活，生命得以延續。

及至新約，保羅指出：「《聖經》都是上帝所默示的。」（和合本·提摩太後書 3:16）其中，「默示」一詞的原文為 θεόπνευστος (*theópneustos*)，由 θεός (*theós*，上帝) 與 πνέω (*pnéō*，吹出) 組成，意即「上帝所吹出的」。這個詞在整本《新約聖經》中僅出現於此句，⁷ 或者這是保羅自創的詞語。但值得注意的是，πνέω 與《七十士譯本》中，上引《以西結書》所指的「氣息」(*πνεῦμα*)以及上引《創世記》所指「活著的生命」的「活著」(*πνοή*)皆源於相同字根。保羅在撰寫《提摩太後書》本節時，是否以《創世記》和《以西結書》這些經文為藍本，已無從考證。然而，這三者顯然共同展現了神聖氣息所賦予的生命力和復甦之能力，貫穿了創造、復活與啟示的神學意涵。既然《創世記》顯明，上帝親自向人吹氣，人便能直接承受上帝的話語，那麼《聖經》作為上帝所吹出的，人也必能承受這本書寫下來的文字，並從中領受上帝的教導。換言之，《聖經》就是上帝在說話。⁸

從以上簡單的經文觀察可推之，上帝之氣息既是生命的來源，也是語言的根源，語言成為受造者與創造者之間的聯繫，語言不僅是人類表達思想的工具，更是上帝啟示自己的媒介，人類在說話，而《聖經》也在說話。那麼，人類的言語便有神聖的責任，應當反映真理，而非咒詛的言語（雅各書 3:9-10）。

天主教神學家巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）提醒我們：「物質與靈性之間的根本關係，必須能夠轉置 (transposition) 到受造物與上帝之間的關係，但我們必須時刻銘記，受造物與上帝的關係才是衡量物質與靈性關係的真正標準。」⁹ 而耶穌基督的道成肉身，即神人二性，正表達了受造物與上帝的關係，因此這正好衡量物質與靈性的關係。

如所周知，《迦克墩信經》(*Chalcedonian Creed*)不過是保障神人二性不會混淆不清，卻沒有清楚說明二性之間的關係。這關係，在神學上，就是神人二性彼此交通的問題，稱為「屬性交通」(*communicatio idiomatum*)。《聖經》清楚指出，上帝最偉大的救贖

⁶ Ray S. Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Eugene: WIPF & Stock, 1991), 35, and A. Dillmann, *Genesis Critically and Exegetically Expounded* (Edinburgh: T & T Clark, 1897), 119.

⁷ Ralph Earle, *The Expositor's Bible Commentary Volume 11: 1 & 2 Timothy* (ed. Frank E. Gaebelein; Grand Rapids: Zondervan, 1980), 409.

⁸ Benjamin Fiore, *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus, Sacra Pagina Series Volume 12* (Collegeville: Liturgical Press, 2009), 171.

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Theo-Logic: Theological Logical Theory, Volume 1: Truth of the World* (tr. Adrian J. Walker; San Francisco: Ignatius, 2000), 232.

之工唯有祂親自成就，這顯明救贖的主權完全歸於上帝。因此，基督的人性與神性並不存在對稱的關係。而事實上，是聖子主動披上肉身（腓立比書 2:7），這就反映基督的人性是相當被動的。但若人性絕對被動，這又會削弱代贖的功能。始終，基督的人性也需要在一定程度上發揮其獨特地位，拯救人類才有意義。其實，肉身被披上，也不一定意味著肉身是完全被動的，正如我們被上帝揀選作祂的兒女，在揀選的工作上我們雖然被動，但這也不代表我們全是木偶。基督差派我們去完成福音使命，甚至應許我們能作比祂更大的事（約翰福音 14:12-14）。所以，問題不在於被動與否，只在於誰是主人，也在於我們的能力從何而來。當然，上帝是主，我們的能力從祂而來。那麼，基督的神人二性也必然存在這樣的對照關係。雖然從救贖的角度來看，神性是主人，人性本身無法有所作為，但人性也可被神性賦予能力和權柄作事，而仍可保持其人性不變，正如《使徒行傳》所描述門徒行神蹟一樣，都帶有上帝的能力和權柄，但他們仍是不折不扣的人。

以上神人二性的關係，也就是受造物與上帝的關係，又如何作為「物質與靈性關係的真正標準」？我們就來看看人類語言，這屬於物質界的，跟靈性有何關係。首先，人類墮落之後，便偏離了言語所承載的神聖責任，使言語不再受真理約束，而是隨己意妄加運用，甚至淪為虛妄與誤導的工具。言語的偏離不僅象徵著人心的敗壞，也導致人與上帝之間的隔絕。唯有透過與上帝復和，人才能恢復言語的聖潔與正當秩序，而這復和的唯一途徑，就是藉著道成肉身的耶穌基督。這是因為基督是父上帝的像（歌羅西書 1:15，參希伯來書 1:3），所以依照這形像所造的人（創世記 1:26），在墮落之後，唯有回歸此像，方能真正承受上帝的話語。其原因在於道成肉身，使永恆之道採納人類的語言，道與言就因神人二性而結合為一，人言便以永恆之道為主人，正如在神人二性中，人性以神性為主人一樣。如此，一方面，人類語言便重新回歸神聖本源與責任，使語言回歸為上帝真理的器皿，承載上帝的旨意與榮耀。

另一方面，既然萬物皆藉著基督這永恆之道而造（約翰福音 1:3），那麼，人在基督裡，也因道言合一，而使人言承受道所賦予的能力和權柄，充滿上帝的創造力，在基督裡照亮一切創造。如此，基督作為一切言語的根基，便帶領人類語言，以上帝的創造力去揭示創造界的屬靈意義，指向那終極真理。這就如巴爾塔薩往後再指出，正因有限接觸到無限，有限的理性（語言）才能完成它的工作去認識這創造界，但與此同時，它也內在地承載著無限的生命導向。¹⁰《聖經》既然是上帝所呼出的，人既然是藉著上帝所呼出的氣息而造，那麼，人就是靠《聖經》所呼出的而活（馬太福音 4:4）。因此，《聖經》所承載無限的生命導向，也就是人所承載無限的生命導向。《聖經》見證基督（約翰福音 5:39），因此，當人認識聖《聖經》經這由創造界之文字寫成的書時，所承載無限的導向，就是基督，導向祂三重職份所展現永恆生命的本質：

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Theo-Logic I*, 253.

先知 — 以信實傳揚真理，使人得以認識上帝，
 君王 — 領導祂的子民進入永恆的盼望，
 祭司 — 以愛進入人群，為人獻上贖罪祭，使人得與上帝和好。

不但如此，若上帝藉著基督永恆之道創造萬物，萬物為祂而造，並靠祂而立（歌羅西書 1:16-17），那麼有限的萬物也必然會接觸無限。因此，萬物也必然承載著無限的生命導向。如此，以上三重職份所展現的永恆生命，又如何從認識《聖經》，進而延伸至認識其他屬創造界的事物？文字之於文字，認識《聖經》就延伸至認識人類文明四大部文本：經、史、子、集。此所謂《四庫全書》承載著無限的生命導向，延續《聖經》的見證，直指基督的三重職份。稍後會詳細討論。

如此，《聖經》便統攝《四庫全書》。而基督教的經部只有一本，即《聖經》。《說文解字》釋「經」為「織，從絲」，如絲線般將萬物編織相連。同樣，《聖經》也像一條貫穿歷史、文化、思想與人性的生命線，將人類一切文字作品織入上帝的啟示之中。可是，《聖經》雖然有如此統攝功能，但也需要信徒作統攝的主體。統攝而無主體，就不過是理論而矣。因此，以下便討論信徒與《聖經》的三種互動方式如何延伸至解讀《四庫全書》。

二、 從三重聖道到《四庫全書》

天台宗講求三諦圓融，所謂三諦，即空、假、中。據勞思光的解釋，假諦指世間萬象的種種顯現，空諦則指出一切現象皆無自性，故為空；中諦則超越空與假的對立，體現中道之理。¹¹ 空、假、中相即相入，我中有你，你中有我，是為三諦圓融。或者我們可以用一朵剛從枝頭摘下來，放入水中的花作為比喻：

假諦：此花色澤依舊鮮艷，形貌宛然，彷彿仍具有生命力，於世俗觀點而言，依然可見可觸，此即假有。

空諦：然此花既已離根，已失其生命本源，終將凋謝，終歸無常。正如《般若經》所云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」¹² 此即空無自性之理。

中諦：然而，此花尚在水中，不可謂已死，亦不可謂生，生與死之間，不可定執，故「以智慧觀照於一切法。不取不捨。即是見性成佛道。」¹³ 此不落二邊，是為中諦。

然而，三諦並非關乎那朵花本身如何，而是關乎心如何觀照那朵花。事實上，心是有三重智慧來觀照一切法，以證三諦：「即空故，名一切智；即假故，名道種智；即中故，一切種智；三智一心中得名大般若。」¹⁴ 同樣地，《聖經》所見證基督三重職份

¹¹ 勞思光，《新編中國哲學中（二）》（臺北市：三民，1996），303。

¹² 《金剛般若波羅蜜經·卷一》。

¹³ 林兆恩，《心經聚論》。

¹⁴ 智者大師，《妙法蓮華經玄義·卷九》。

的永恆生命本質，也應對應信徒以三重方式觀照《聖經》。如此，就如三諦的觀照方式一樣，《聖經》也有三諦，這也並非關乎《聖經》本身，而是關乎信徒的心如何觀照《聖經》。而在觀照中，信徒便延伸至解讀《四庫全書》。

可是，信徒是以哪三重方式觀照《聖經》的？用巴爾塔薩的說話，就是我們如何認識《聖經》，以帶出無限的生命導向？三重觀照就是信徒所熟悉的讀經（約書亞記1:8）、聽道（羅馬書 20:17）、行道（馬太福音 7:21）：

從信徒讀經的角度觀照《聖經》：《聖經》是書寫之道，
從信徒聽道的角度觀照《聖經》：《聖經》是來臨之道，
從信徒行道的角度觀照《聖經》：《聖經》是燃點之道。

以下我們逐一討論之，然後討論圓融：

二．一、從書寫之道到子部與經部

文字書寫，於佛教而言，是屬於「假」，如經書所云：「言文字般若者，觀假諦理之智也。」¹⁵此所謂「假」，並非指虛假或不實，而是指假借於某一事物，以達成某一目的，亦即「假諦」之智慧。佛教雖然教導萬法皆空，一切法皆無自性，但傳法的過程中仍需借助語言文字這一工具。語言文字，儘管具有虛妄的特性，卻是人類心智所能理解的載體。更何況，眾生的領悟力、智慧層次不一，這使得傳法仍然需要依據眾生的根基與需求，使用各種方便法門，而文字無疑是其中之一。因此，佛法的傳遞，是以文載「道」為種子撒播於世間，正如經書所說「道種智也，假諦也。」¹⁶這是指佛法的智慧以一種便於眾生理解的方式契入其中，開啟其覺悟之門。這就所謂「於一切種，知一切法，起道種智，導利眾生。」¹⁷

如此看來，基督徒領悟《聖經》作為文字書寫之道，無論其吸收的形式是讀經、背誦經文或是研經，信徒心中須以「假諦」的智慧來觀照。所謂「假諦」者，乃指在表面上看似有限的文字與語言中，所隱含的深奧真理與神聖智慧。正如佛教中所言，語言文字是表達智慧的一種工具，基督徒在閱讀《聖經》時，也應當理解，文字本身雖有限，但仍要假借於人類笨拙的文字，承載上帝所要呼出的，指向那無限的智慧，正是那永恆之道耶穌基督。正如藝術家格魯內瓦德(Matthias Grünewald)著名的《伊森海姆祭壇畫》(Isenheim Altarpiece)所要表達的。畫中的施洗約翰一手拿著《聖經》，一手指向正在釘十架的基督耶穌，表現了施洗約翰的宣告：「看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！」(約翰福音 1:29)他指給門徒看，正是耶穌基督這位救主，同時也標誌著，

¹⁵ 明曠，《般若心經略疏》。

¹⁶ 良山，《初學題額集·卷三》。

¹⁷ 智者大師，《妙法蓮華經玄義·卷三》。

即使《聖經》是唯一可信的見證，它仍不過是見證，假手於文字，指向終極真理。

先知也是可信的見證人，因為他們必須忠實地，把上帝的信息原原本本地傳遞。正如上帝對耶利米先知所言：「我吩咐你說什麼話，你都要說。」（耶利米書 1:4-5）我們就必須以信心接受這是上帝的真理，並像彼得教導一樣，要留意先知所說的話¹⁸，因為這不是出於人的意思，「乃是人被聖靈感動，說出上帝的話來。」（彼得後書 1:20-21）有關但以理讀到《耶利米書》，「論耶路撒冷荒涼的年數，七十年為滿」一事（但以理書 9:2），學者阿契爾(Gleason L. Archer)卻形容但以理在研讀《耶利米書》，心中思索，推敲著「這七十年是從什麼時候開始的？它們什麼時候會結束？」¹⁹ 儘管這只是阿契爾的推測，經文並未詳述但以理如何研讀《耶利米書》，但從但以理禁食禱告的逼切感可領會到（但以理書 9:3），他對「七十年為滿」必有相當的思索，並深信耶利米是「受到上帝的啟示，因此本質上值得信靠和依賴。」²⁰ 同樣，信徒翻開《聖經》，也當憑信心閱讀，以承襲但以理那份專一的態度。

基督教歷史發展至中世紀，就把信心與思索結合，發展出「以信心尋求理解」(*fides quaerens intellectum*)這一重要傳統。至二十世，巴特更對此作出詳細分析。他指出，尋求理解其實內蘊於信心之中，而非信心的前提。²¹ 因此，理解的目的不是為了證明《聖經》可信，而是為了更領悟《聖經》所見證的真理 — 即耶穌基督，那從始至終所信奉的終極知識。²² 從文字中尋求這樣的知識，必須專注且忠實地考量，使知識透過理性進入心靈，最終歸於真理本身。所以，知識的追求總是一場與上帝同行的屬靈旅程，進入與基督的關係，使我們的生命與祂更加親近，直至被真理釋放、更新。因此，尋求理解就是一層又一層真理深化的生命歷程，需要耐心等候，以心靈觀察、揣摩，直至靈魂在光中蘇醒，心靈被點亮。

其實研究任何法則或理論，我們都需要這種信心去鑽研和深化生命，因為我們相信在基督裡藏著一切智慧和知識的寶庫（歌羅西書 2:2-3）。所以我們應抱持「以基督為中心」的視角去閱讀世間理論，大膽地以基督的真理為衡量標準。也要發掘上帝在世俗知識中的普遍恩典，就是領會它們如何見證基督的真理，因為基督的智慧正藏於世間。亞他拿修洞察到，這智慧已銘刻(impress, *τύπον*)於萬物之中，留下不可磨滅的印記(semblance, *φαντασίαν*)。尤其在人類的言語之內，智慧的銘刻尤為深遠，如他所言：「植入 (to come into, *γενομένη*) 我們內心的智慧亦為神子之形象。我們藉此智慧

¹⁸ 《聖經 · 彼得後書》，1:19。「留意」(原文為 *προσέχοντες*)，NRSV 將其翻譯為“attentive”，可解為仔細、謹慎，特別關注。

¹⁹ Gleason L. Archer, “Daniel” in *The Expositor’s Bible Commentary, Volume 7: Daniel and the Minor Prophets* (ed. Frank E. Gaebelein; Grand Rapids: Zondervan, 1985), 107.

²⁰ Archer, “Daniel,” 107.

²¹ Karl Barth, *Auslem: Fides Quaerens Intellectum* (tr. Ian W. Robertson; London: SCM Press, 1960), 16.

²² Barth, *Auslem*, 25.

得以擁有知識與思考的能力。」²³ 由此可見，聖子永恆之道作為智慧，正是道種智—此「道種」深藏於人的思維中，使人能夠思索萬物的法則，並發展出諸子百家的學說與導人向善的經典說理。

二．二、從來臨之道到史部

觀空照見諸法無自性，乃佛法之根本智慧。²⁴ 想要證得這種清明的智慧，必須聆聽佛法的正確教導，再進一步思考與修習智慧，以此破除對自我的執著，擺脫錯誤的認知，而最終達到解脫的境界。這種修行方法，就屬於聲聞乘的範疇。²⁵ 聲聞乘(*Śrāvaka-yāna*)，其中「聲聞」(*Śrāvaka*)一詞源自梵語 *śru*(聽聞)，衍生出 *śrāva*，意為「聽聞」，故聲聞乘即指「由聽聞佛法而悟道者」所行之道。²⁶ 因此，聲聞乘的根本特質在於「聽道」。

單單透過觀察文字來默想和吸收上帝之道，只會使人陷入絕對化的思維，誤以為真理與根基就存在於自身之中。神學工作者曾慶豹指出，視覺總帶來佔有，²⁷ 聽聽卻是被動的，「不是突顯自己的認知能力，恰恰相反是暴露自己的無知」。²⁸ 耶穌基督是我們的他者，在我們身外。而他者的角色正是在教會的宣講中呈現出來。信徒不是要向內尋，而是向外聽，聽著一位在我身外，不由得我控制的他者宣講上帝之道。這樣，我只能靜默聆聽，讓聖靈藉著他者之言提醒我，因他者口裡的基督總比我心裡的基督還要強！²⁹ 如此，聽者便體悟生命之源不在內，而是在外，便照見自己本無自性。這正是因為人自身沒有存在的依據，他的存在依據在於上帝。人既然是給照著上帝的形像造，「照著」的意思就是指那被照著的必然外在於被造的。例如人照著一個蘋果來素描，那個真實的蘋果當然不是畫裡面，而是在那幅畫外面，與畫中的蘋果有別。同樣道理，上帝的形像也必然在人的外面。因此，人要尋找自己存在的根據，就是要向外尋找，尋找那被照著來創造我們的那個形像，就是耶穌基督。保羅明言，聖子就是上帝的像。³⁰ 真正的人，就是聽隨著祂的呼召：「來跟從我」³¹。

每主日，我們來到教會，等候上帝之道臨到我們，宣告說：「萬軍之耶和華如此說」。在舊約時代，上帝的子民專心聆聽祂的話語，滿懷盼望地等待那應許中的彌賽亞降

²³ Athanasius, *Against the Arians* 2.78.

²⁴ 《大般若波羅蜜多經·卷五十四》。

²⁵ 《妙法蓮華經·卷二》云：「從佛世尊聞法信受，殷懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘」。其意思都是一樣。

²⁶ Buddhistdoor, “*sāvaka*” Dictionary: <<https://www2.buddhistdoor.net/dictionary/details/savaka>> (accessed on Feb 18, 2025).

²⁷ 曾慶豹，〈傾聽的神學〉，《中國神學研究院期刊》29(2000)，156。

²⁸ 曾慶豹，〈傾聽的神學〉，161。

²⁹ 潘霍華著，鄧肇明譯，《團契生活》(香港：基督教文藝出版社，2011)，9。

³⁰ 《聖經·歌羅西書》，1:15。參 Karl Barth, *Church Dogmatics III.1 The Doctrine of Creation* (eds. G. W. Bromiley et al.; trs. G. W. Bromiley et al.; London: T & T Clark International, 2004), 205。

³¹ 《聖經》，太 4:19、可 1:17、約 1:43。

臨。如今，教會亦藉著聆聽祂的話語，仰望基督 — 那將臨的君王。祂是首先的，也是末後的（啟示錄 22:13）；離了祂，我們一無所有。我們一切生活、動作、存留，都指望著祂（使徒行傳 17:28）。然而，我們必須注意，這是一位受傷的君王，祂是帶著十字架的記號復活的（約翰福音 20:27）。祂的榮耀不是來自軍隊與刀劍，而是來自受苦與犧牲（以賽亞書 53:5）。而當我們來到教會，聽著他者宣告「耶和華如此說」時，我們便意識到我們是在耶和華的殿中，因而肅敬靜默（哈巴谷書 2:20）。可是，當這位君王伸手給我們看祂那永遠的釘痕時，我們更至極無聲，啞口無言，承認自己語言的貧乏，因為祂不是人類所能玄想，輝煌無比的君王，祂的國度不是屬這世界的國度（約翰福音 18:36）。祂進入榮耀的道路，是經歷十架的苦杯，而非世人的征戰與權謀（馬可福音 10:45）。同樣，教會作為基督的身體，她的歷史就是那不靠勢力、不靠才能的十架歷史（撒迦利亞書 4:6）。這歷史不以勝利者的凱旋書寫，而是以被釘者的傷痕見證（哥林多後書 12:9）。這位君王在每主日，仍然在祂的教會中，以那帶釘痕的手呼召我們走上同樣的道路，不是爭奪地上的榮耀，而是背起自己的十字架，進入世界跟隨他（馬可福音 8:34），共同創造基督的歷史，以見證人類的盼望在乎祂。

在歷代君王之中，所羅門無疑是最有智慧的（列王紀上 3:12）。然而，當他仔細觀察「日光之下」的一切時，他卻發現萬事皆虛空，無常不定，如捕風捉影（傳道書 1:2, 14）。他的智慧使他看透世間的變幻莫測，無論是財富、權勢、享樂，抑或是人的勞碌與勵志，在時光洪流中皆如煙雲，終將消散。這樣的見解，與空諦所持的「一切智」相通：「知一切法故，名一切智」。³² 而「一切智」乃「不作一法不變一法，是名如法，是名一切法平等。」³³ 這表示不執著於任何一法（即「不作一法」），也不將任何事物視為恆常不變（即「不變一法」），因為一切法皆是緣起無自性（即「一切法平等」），一切都是空的。所羅門的智慧恰與此相應，他透徹地看見世間事物的短暫與無根，並承認人間的一切皆如虛空，轉瞬即逝。

然而，所羅門的智慧不止於此。若只停留在對「日光之下」的虛空之嘆，那智慧仍是有 limited 的。所以他更進一步仰望「日光之上」的上帝，指出「總意就是：敬畏上帝。」（傳道書 12:13）因為「敬畏耶和華是智慧的開端；認識至聖者便是聰明。」（箴言 9:10）智慧的極致不僅是看透世間的虛空，更在於超越虛空，尋找那真正恆常不變的本體，也就是耶和華上帝。對基督徒而言，這樣的敬畏與智慧的終極彰顯，正是在耶穌基督裡。祂是創始成終的那一位（希伯來書 12:2），祂本身就是上帝的智慧。（哥林多前書 1:24）若說所羅門擁有的是「日光之下」最卓越的智慧，那麼基督就是「日光之上」的終極智慧，祂乃是「一切智」的真正本體。

因此，若單憑人的理性與歷史閱歷來閱讀人類文明，所見的往往是浮浮沉沉、變幻無

³² 《大方廣佛華嚴經 · 卷四十二》。

³³ 《大方等大集經 · 卷二十五》。

常、無根無自性的虛空，放諸日光之下，一切如此無新事（傳道書 1:9）。然而，若我們跟隨所羅門的眼光，超越短暫虛幻的塵世，仰望那「日光之上」的真理，便能看見真正的盼望，就是基督本身，因為祂不是虛空，而是擁有「一切的豐盛」（歌羅西書 1:19）。唯有在這位萬王之王之下閱讀歷史，史部才得以被賦予意義；唯有透過祂，歷史才能找到終極盼望。

二．三、從燃點之道到集部

中諦者，乃「有不定有，空不定空，空有不二」之理。³⁴ 亦即不落於「空」與「假有」二諦之偏執，因「有」並非絕對實有（即「有不定有」），若執為實有，則墮入遍計所執，執著於本來不存在之法；「空」亦非絕對虛無（即「空不定空」），因其確實依他起而有之，只是此「有」非自然有而矣。³⁵ 由此推之，「空」與「有」非相互對立，而是相互依存，於「有」中見「空」，於「空」中見「有」，是謂「空有不二」。由此再推論，中道所持之智慧，必然兼具「一切智」與「道種智」，合稱「一切種智」。而《法華經句解》云：「因心起行因行入道能生如來一切種智。」³⁶ 意謂：修行之起始，發乎內心之願力與信念（即「因心起行」）；修行之進展，必依實踐而證入佛道（即「因行入道」）；最終，圓滿佛智，證得如來之一切種智（即「能生如來一切種智」）。

當修行者證入佛道，至此境界，已達真如無漏，便成為圓成實者，體性遍周，恆常不變。³⁷ 所謂「圓」，即「無分別智所證境界，非言語所能詮表」。³⁸ 無分別智乃離言自性，因凡言語者，皆有所指，既有指向，則難免建立分別。所以，圓成實境，唯有親證才可體悟其義，契入無分別智，圓滿中道而行。

不論考究《聖經》或是聽道，目的都是為了行道（詩篇 119:45；雅各書 1:22）。因此，這也必然包含「一切智」與「道種智」，即「一切種智」。耶穌基督所啟示的「一切種智」之道，既非僅憑冷靜的心去探究，亦非單憑倒空的心去聆聽，而是要以熱忱的心去回應。這就像在以馬忤斯路上的兩個門徒，他們一方面聽耶穌向他們解釋，「從摩西和眾先知所說的，凡經上所指向祂的話」，而另一方面，他們的心在聽的過程中火熱。當他們看見耶穌擘開餅的時候，他們的眼睛突然明亮了，才認出耶穌，並立刻起行回到耶路撒冷（路加福音 24:13-35）。耶穌基督所發出的道，正是這燃點之道，燃燒門徒的心而起行。但誰來點燃呢？聖靈是點燃我們心靈的火焰，祂賜予我們力量向外作見證（使徒行傳 1:8），我們也當順從聖靈而行（加拉太書 5:16）。聖靈是

³⁴ 志磐，《佛祖統紀·卷六》。

³⁵ 羅時憲，《唯識方隅》（香港：香港佛教法相學會，1991），1-2。

³⁶ 聞達，《法華經句解·卷六》。

³⁷ 羅時憲，《唯識方隅》，2。

³⁸ 羅時憲，《唯識方隅》，4。

真理的靈（約翰福音 14:17），祂以基督的道作為油，點燃我們的生命，使道在我們生命裡成為燃點之道，以行道為上帝發光。然而，像這兩個門徒的經歷一樣，行道也需要以「聽」與「看」作基礎。因此，「一切種智」作為「一切智」（聽）與「道種智」（看）的結合，就好比燭蕊一樣，被聖靈引發。

然而，當我們藉這兩燭蕊，帶著上帝之油，站在基督與人群中間作君尊的祭司行道（彼得前書 2:9），為要成為祂恩典與真理的出口時（約翰福音 1:14），我們所經歷上帝的能力，往往是言語所不能描述的。文字和人言正如橋樑一樣，行道就是行過橋樑之後，超脫言語，使我們領悟言語所指向，但言語所不能及的真理主體。這樣，我們並不只是知道祂，更得與祂的性情有分（彼得後書 1:4），體悟祂「不願有一人沉淪，乃願人人都悔改」（彼得後書 3:9）的心情。如此，我們便進入了圓成實境界：被道燃點，以愛圓成（羅馬書 13:10）、遍周各地（路加福音 8:1）。如此福音大愛確是「非言語所能詮表」。

走入人群，觀看人生百態，所對應生命的文本往往是小說、散文、書信及日記等集部著作。這些文字不以記載歷史為目的，也不像諸子百家般的哲理討論，而是致力於呈現生命的真實樣貌：或表達人性光輝，或揭露人性的黑暗。然而，若沒有基督的救贖，這一切文藝創作終究只是剎那的安慰，或是無法引向真正出路的情感抒發，「虛空的虛空，凡事都是虛空。」（傳道書 1:2）福音卻賦予文藝永恆的精神價值。一方面，道成肉身已顯示人的尊貴與尊嚴。但另一方面，文藝所關懷的，不僅是人性的光輝，更關懷人苦罪交纏的處境。而這份關懷，正完全表達於上帝在基督裡的憂患：「他被藐視，被人厭棄；多受痛苦，常經憂患。」（以賽亞書 53:3）文學藝術之所以能深入人心，正在於它能夠描繪人的困境、罪惡與盼望，而這些問題的最終答案，並不在人自身輝煌的奮鬥，而是在基督十架救恩無條件的愛。

當代新儒家學者牟宗三先生曾指出，基督教的憂患意識與中國傳統思想有所不同。對儒家而言，憂患並非因人生陷於苦罪，而是源於一種道德上的責任感，這種責任感來自對萬事萬物的認真態度，由此產生「敬」，並透過「敬」漸次形成道德意識。³⁹ 這種道德責任並非來自對罪的深刻認識，而是來自天道的層層下貫，最終成為個人主體的一部分。⁴⁰ 儘管基督教與儒家在此存在根本差異，牟先生仍認為，基督教的救贖觀可以與儒家所指的「覺悟」相對應。然而，基督信仰並不像儒家天道觀那樣，能夠將神性納入人自身的主體之內。⁴¹ 相反，基督教強調的是，人的罪使其無法自我超越，唯有在基督裡才能得著真正的拯救。因此，救贖不是道德的提升或內在自覺，而是上帝主動的恩典，使人與祂重新和好（哥林多後書 5:19）。

³⁹ 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北市：臺灣學生，1994），22。

⁴⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，23。

⁴¹ 牟宗三，《中國哲學的特質》，26。

牟先生雖然正確指出基督教的憂患意識出於人生的苦罪，而儒家的憂患則來自道德責任感，但這並不表示基督信仰缺乏正面的使命感。相反地，基督對天父的「敬」不僅表現在順服上，更在祂甘願承擔十字架的使命上（腓立比書 2:8）。此外，基督信仰確實反對將神性納入人的主體之內，因為上帝是超越的聖者，無法被人所掌控：「耶和華說：我的意念非同你們的意念，我的道路非同你們的道路。」（以賽亞書 55:8-9）然而，基督卻藉著聖靈住在信徒裡面，使我們在靈裡與祂相交（約翰福音 14:16-17）。這正顯示了基督信仰中的「下貫」觀念：不是天道無形地內化於人，而是聖靈親自內住，使信徒能夠在基督裡活出福音使命。

我們當記得，聖殿的幔子是在何時裂開的，這正是當耶穌基督在十架上斷氣的那一刻（馬太福音 27:50-51）。這不僅象徵舊約獻祭制度的終結，更表明信徒從此能夠直接通往上帝，與祂建立親密關係。因此，正是基督的十字架，「給我們開了一條又新又活的路」（希伯來書 10:19-20），讓我們的心靈能與上帝的心靈感通。然而，這份感通並不只是單方面的領受，而是建立在神對人類苦罪的憐憫之上，因為上帝感通我們的痛苦與掙扎，祂才差派獨生子來到世間，背負我們的罪，親自經歷極致的憂患與痛苦（希伯來書 4:15）。因此，與上帝心靈的感通，就是與基督十架的憂患感通，藉聖靈下貫，「信徒進入基督受難的團契，承受十字架的印記 — 成為『十字架的形像』(cruciform)。… 與耶穌這位兄長的團契就是參與他的使命和後果。與耶穌這位兄長的團契最終意味著參與整個被奴役受造界的解放。」⁴²

學者安太肋(Miikka E. Anttila)提醒我們，人類因罪惡所背負的十字架是醜陋的，因為罪使世界墮落，將榮耀變為羞辱，將美善扭曲為苦難。然而，基督之美卻在於祂在十架上的義。祂的犧牲遮蓋我們的醜陋，使我們因祂而得著真正的美麗。⁴³ 因此，當信徒承擔「十字架的形像」時，就不再活在自我的光輝之中，而是將自己的生命與基督的苦難相連，並宣告一切文藝對苦難不再僅止於短暫的慰藉，或成為無法解脫的情感宣洩，而是給文藝指向十架之美：一種不僅僅是人性榮耀的展現，更是超越人性光輝的救贖之美。這樣，美就不再只是情感的抒發或才華的展現，而是基於十架的深刻感通，是受贖者在基督裡所領悟的屬靈境界。十架因此成為感通之美的標誌，它向世界顯示真正的愛，並將人的文藝創作帶入更高的層次，使文藝不再停留於世俗的美學標準，而是轉向瞻仰那位超乎世人所能形容的榮美之主（詩篇 27:4）。因此，文藝真正的使命，就是把十架之愛在人間折射。

根據以上三節的討論，信徒便能透過《聖經》的三重觀照方式，將經、史、子、集指向基督的三重身分，展現信、望、愛的核心精神。然而，典籍的傳承如長江後浪推前浪，若要使《四庫全書》持續煥發生命力，信徒的靈修與禱告便不可或缺。

⁴² Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 121.

⁴³ Miikka E. Anttila, "Music" in *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment* (ed. Olli-Pekka Vainio; Eugene: Cascade, 2010), 218.

三、靈修三諦圓融

從以上討論可知，無論是空、假，還是中，最終都指向耶穌基督那永活之道，而且三者是不可分割的：若沒有書寫之道（假），我們便難以把握客觀真理，更無從辨認所聽之道（空），是否真正指向那位永活的基督，行道（中）也將失去根基。若沒有講者宣講來臨之道（空），欠缺他者的同在，讀聖（假）便容易淪為孤立的自我詮釋，基督也可能被人私有化，僅成為個人的心靈體驗，而行道（中）則失去群體的見證與實踐。若沒有聖靈燃點之道（中），讀聖（假）與聽道（空）便可能僅停留於理性知識，築起厚厚的牆，使信仰與世界隔絕，缺乏聖靈的生命力與更新（哥林多後書 3:6）。由此可見，這三者各具特性，彼此互證，共同彰顯基督的真理，這正是基督信仰的「三諦圓融」。圓融不僅在於理論，如要達到此境界，靈性修練是不可或缺的。為了清楚描述圓融的修練過程，以下把三諦分為空假圓融、假中圓融、空中圓融作討論，因而合為三諦圓融：

三·一、空假圓融 — 修止觀

若要進入空假圓融，必須修止觀。止觀乃天台宗的重要修行法門，旨在遣除執著，使心歸於寂靜。基督教靈修雖與佛教的終極目標有所不同，然仍可借鑑止觀的結構，建構基督教的止觀靈修神學。止與觀乃兩種修心之道。首先，如要與生命之道結連，止是必須的，就是所謂「還源返本，法界俱寂」。⁴⁴「法界俱寂」在基督教靈修的意義，即是專注於基督，不容任何思慮妨礙親近主，除去內心雜念，使心如鏡清澈，從而回歸生命之源 — 上帝（馬太福音 5:8）。然而，基督教靈修並非以自我修練來使心寂靜，而是藉著「他者」的宣講，聆聽正在來臨的上帝之道。聆聽之道使人見空，照見自己在基督之外毫無根基，從而進入真正的靜默，使人不再被自我意識驅動，而單單傾聽不能由我內在自發的他者之道。因此，主日 — 每週的第一日 — 乃以「他者」之言來俱寂己心；而往後的六日，則藉著讀經靈修或研經來進入觀的修練，即觀書寫之道。因此，由主日至後六日的操練，便是由止入觀的操練。有止的歷程為基礎，讀經時便不易被私欲牽動，從而進入「正觀」。「正觀能住不動」⁴⁵，意指當心靈不動而安住於基督時，視線就能專一正觀真理。然而，信徒在世俗中行走，難免於週間受世事影響，內心回歸自我中心，於是須在主日再次歸回聆聽之道，這便是由觀入止的歷程，而這歷程久而久之，觀不但潔淨其自我中心，止也因正觀日深而能辨別宣講中人言的雜質。如此，信徒每週循環修心，使止與觀交替運行。然而，這循環並非原地踏步，而是螺旋般向上升進。止觀相扣，最終指向那「非書寫、非言說，卻又不能離開書寫與言說」的行道，即活出基督的生命，使道在信徒身上具體展現。

⁴⁴ 《大方廣圓覺修多羅了義經心鏡 · 卷四》。

⁴⁵ 《摩訶止觀 · 卷二》。

三．二、假中圓融 — 修觀行

假中圓融，必須修觀行。觀即是研讀《聖經》，考究其中的真理，並獲得理性解讀。然而，真正的洞察並不限於理智上的領悟，而是必須延伸至人群之中，進入生命的實踐。當信徒走進世界，親身觀察眾生的掙扎、需求與渴望，便能產生更深的體悟。這不僅是理論上的認識，更是對人性與苦難的憐憫與洞察。正如耶穌「看見許多的人，就憐憫他們，因為他們困苦流離，如同羊沒有牧人一般」（馬太福音 9:36-38）。因此，觀察的最終目標不是停留在文字理解，而是引導人邁向行動，進入人群見眾生，觀察和理解眾人的需要。真正的理解必然促使人參與服事，引導我們將信仰活現於世界之中。這種從觀察到行動的轉變（由觀入行）是必要的，因為真理必須透過具體的愛與公義表現出來（彌迦書 6:8）。當信徒觀察出他人的需求，智慧將指引他如何有效地回應。

然而，行動本身並非終點，而是在過程中帶來更深刻的理解，這就是從行動回到觀察的歷程（由行入觀）。當人在生活中實踐上帝的智慧，便能更深體悟《聖經》真理的廣度與深度。主提醒我們：「人若立志遵著他的旨意行，就必曉得這教訓或是出於神」（約翰福音 7:17）。這說明了透過實踐，人可以印證真理，使理解更加真實與堅固，如詩人所云：「我比年老的更通達，因我守了你的訓詞」（詩篇 119:100）。

這種「由觀入行，由行入觀」的互動歷程，指出信仰的光亮並非僅存於理論，而是在生活的實踐中漸漸明朗。智慧的旅程不是靜態的知識累積，而是一個不斷學習與實踐的循環，是在觀察中學習，在行動中深化，在行動中見證上帝，在見證中再思上帝的真理。在這循環中，信徒不斷被塑造，更加成熟，最終成為基督的活像，在世上榮耀上帝。

三．三、空中圓融 — 修止行

空中圓融，必須修止行。當聆聽他者的宣講，完全沉靜於話語之中，放下自我，不再以自身為主體，乃是進入「止」的操練。這是承認自己有限，體悟自身的無根性。人若不先安靜自己，謙卑承認自身的貧乏，便無法真正領受神的啟示。這樣的安靜與無我，使人能完全開放於神的話語，讓聖靈運行，使生命進入更深的轉化。

然而，「止」並非最終的目的，而是為了使人更能進入人群，聆聽眾生的苦痛，並以慈悲的心回應，踐行神的道，這就是由止入行。當人內在空無自我的執著，便能真正聆聽他人的聲音，進而生發出基督的憐憫。基督不僅聆聽，更以行動回應：「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，叫那受壓制的得自由」（路加福音 4:18）。同樣，當我們倒空自我，便能在別人的呻吟聲中聽見神的呼喚，並以愛來回應。

在行道的過程中，不僅要聆聽人的聲音，更要聆聽主的聲音，因為主就在人的苦難之

中。耶穌曾說：「我餓了，你們給我吃；我渴了，你們給我喝 … 你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了」(馬太福音 25:35-40)。這並非只是社會關懷，而是從人的苦痛中直達基督的心懷，領受主的召喚。因此，行道並非單靠人的善心，而是讓基督的話驅動我們，使我們在服事人群時，真正遇見上帝。

然而，這聲音是否真為主的聲音，仍須回到教會的群體中，聆聽那來臨之道，這便是由行入止。當人在世界中行道，受到各種聲音的影響，難免會感到迷失。因此，需要回到教會，在神的話語中再次確立方向。正如初代教會的信徒，他們在世傳福音，但仍「天天同心合意，恆切在殿裡敬拜神」(使徒行傳 2:46)，因為離開神的話語與信仰群體，人便容易誤解神的旨意。唯有回到上帝之道，回到敬拜中，人才能確認所行是否合乎上帝的旨意，避免落入自己的私意。由行入止是必要的，因為這世界的聲音繁雜，我們並不總能分辨哪些是真正來自主的聲音。我們若長期沉浸於外界的聲音，而不回到上帝面前安靜，我們便可能聽不見祂的引導。以利亞在何烈山上，經歷烈風、地震、火焰，然而上帝的聲音卻是在微小的風聲中顯現（列王紀上 19:11-12）。這提醒我們，唯有在安靜中，我們才能敏銳於上帝的話語，使我們在世上的行動始終與祂齊心。

因此，由止入行，使人進入世界，見證神的愛；由行入止，使人回到神面前，分辨神的聲音。這也是一個不斷循環的歷程，使我們既能在世上踐行信仰，又不偏離基督的道路。這正是基督門徒的生命節奏：在聆聽與行動之間，不斷被聖靈更新，使我們成為基督的見證人，活出神的國度。

聽道、讀經與行道乃是信徒生命中不可或缺的靈修歷程。從以上討論可知，止觀相扣、觀行相扣、止行相扣，也就形成空、假、中互扣、互為表裡，達至三諦圓融於信徒生命裡，以至真理與實踐不再割裂，而是合為一整體。

禱告統攝三諦圓融

然而，若只有三諦圓融，雖然能夠達到知行合一，但這仍然只是人生命的奮進，僅止於個人的圓滿，終究不過是人不斷接收上帝從上而下的信息與呼召，卻缺乏向上與主建立深刻關係的圓滿。因此，若三諦要達致真正的靈修，禱告便是不可或缺的樞紐。人既然是承受上帝話語的受造者，能回應上帝，那麼，如今既然有《聖經》向人說話，信徒亦可透過讀經、聽道與行道來領受，我們豈不更應當以禱告來回應上帝？更何況，《聖經》也明言，上帝在等待人以說話來到祂跟前？⁴⁶ 祼告不僅是信徒對上帝話語的回應，更是融入這永恆之道，使我們不僅達至在地的知行合一，更達至向上與主深交的關係，使信、望、愛達成靈性的圓滿。如此，我們才能與《聖經》所見證的基督—先知、君王與祭司—相連結，最終活出基督的生命。

⁴⁶ 例如求告上帝（耶 33:3、太 7:7）；承認主（羅 10:9-10）、頌讚上帝（來 13:15）。

禱告是參與在耶穌基督裡。⁴⁷因此，在禱告時，我們不應只專注於基督的某一特定身分，而應向全然的耶穌基督禱告和相交。雖然我們的禱告往往傾向於某一個層面，然而基督始終是那位完滿合一的主。正如尼哥德慕來到祂面前求問真道，因他認為耶穌是夫子。耶穌雖以先知的身分教導他，啟示父上帝的心意（約翰福音 3:16），但祂也擁有君王般的領導能力，在對話的開端，便率先帶出「重生」的主題，引導尼哥德慕進入更深的屬靈真理（約翰福音 3:3）。更重要的是，祂指向自己，那位甘願獻上生命的大祭司（約翰福音 3:14）。因此，我們在讀經時以信心禱告來到基督這位先知面前，尋求祂的教導，但同時，我們也當仰望這位君王的帶領，並以愛跟著這位大祭司行道，使信心真實地彰顯（雅各書 2:26）。

又正如馬利亞拿著極貴的真哪噠香膏，顯然是來到這位將要捨身的大祭司面前（約翰福音 12:7）。然而，她將香膏澆在耶穌的頭上（馬太福音 26:7 或 馬可福音 14:3），這舉動也近於膏立先知和君王：一方面，馬利亞必然曾領受主先知式的啟示，洞察祂即將為世人捨命，因而預先以這香膏為祂的埋葬作準備。而另一方面，主的宣告又如君王昭告天下，賦予這行動永恆的意義：「我實在告訴你們，普天之下，無論在甚麼地方傳這福音，也要述說這女人所行的，作個紀念。」（馬太福音 26:13）因此，我們在行道時以愛的禱告來到基督這位大祭司面前，將自己完全獻上，如同馬利亞傾倒香膏一般。然而，我們也當像馬利亞，坐在這位先知腳前聽祂的道（路加福音 10:39），憑信心領受祂的心意，洞察祂的計劃；更定睛仰望這君王的手（詩篇 123:2），順服地作祂的工，這才是愛的表現（約翰福音 14:23）。

更正如迦百農那個百夫長進前來求主，他明顯以主為君王，因為他不僅謙卑地承認：「主到舍下，我不敢當」，更深信主的權柄高超，正如君王只需發令，便有臣僕遵行，主至高君王也只需一句話，疾病與權勢便當順服（馬太福音 8:8-9）。然而，基督不僅止於君王的威嚴，祂也像先知般揭示未來的奧秘。祂洞察百夫長的信心，是祂在以色列全境沒有見過的，也啟示外邦人將同得天國的福分，顯明神普世救恩的旨意（馬太福音 8:10-11）。同時，基督也行使了大祭司的恩典與憐憫，憑著祂的說話施行醫治（馬太福音 8:13）。因此，我們在聽道時以禱告來到基督面前，盼望這位君王，求祂引領我們的生命；但同時，我們也當以信心尋求祂先知的啟示，使我們明白祂國度的計劃；以至領受大祭司的愛，因而背起自己的十架跟隨祂。這樣，盼望才能具體實現。

如此，禱告便在信、望、愛的圓融交織之中，統攝讀經、聽道與行道，使靈性生活趨於圓滿。更深一層而言，這不僅是個人的靈修歷程，更越發深化對經、史、子、集的解讀。

⁴⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics III.3 The Doctrine of Creation* (eds. G. W. Bromiley et al.; trs. G. W. Bromiley et al.; London: T & T Clark International, 2004), 282.

總結：生命開顯的閱讀

懷特相信，如果信徒好好閱讀世上書籍，信徒便能站在最前線，把上帝之道融入人言領域裡。⁴⁸這樣，便可以滋潤那正在枯竭的世界。然而，上帝之道如何可能走進這世界？其實我們不必要生硬地把上帝之道塞進世界裡，因為作者相信「一切真理皆屬於上帝」。因此，作者閱讀哲學、文學和科學，不僅是為了理解這世界的思想，更是為了尋找上帝的真理，由此點起，信徒便可與世界對話，在對話中甚至指向救贖。⁴⁹救贖來自基督。而無獨有偶，諾爾則認為「基督徒的學習是在基督信仰中更深入地探究，而深入基督信仰最終意味著更多地認識耶穌基督。」⁵⁰

如果「更多地認識耶穌基督」，是指更豐富地親歷主的三重身分，這麼認識就是迎向基督，進入更深的信、望和愛，不但指向救贖，也指向真理與終末的轉化（啟示錄 21:5）。如此閱讀，信徒生命隨之漸漸開顯。

「開顯」不同於單純的「展現」或「表達」，它蘊含著一種內在本質的釋放與顯明。正如一顆種子在適當的條件下發芽、生長、開花結果，這就是一種「開顯」的過程：它原本蘊藏的生命力被釋放，顯現出它真正的本質。同樣，《聖經》就是那必須的種子，因它蘊藏一切必須知道的，⁵¹然其本質並非是封閉的體系，而是能延展至無窮真理。這顆種子唯有透過持續的讀經、聽道、行道，才能真正生根發芽，茁壯成長，開花結果，最終延伸至《四庫全書》的理解，讓信仰與人類智慧彼此映照，使信徒的生命不僅自我綻放，更能成為光照世界的明燈。不僅如此，當信徒的生命因信仰而生長開花，《四庫全書》也隨之開顯出更深的意義。這並非將人類知識簡單地統攝於信仰框架之中，而是在信仰的光照下，使世間智慧超越其原有的限制，進入更深邃的層次（圖一）。

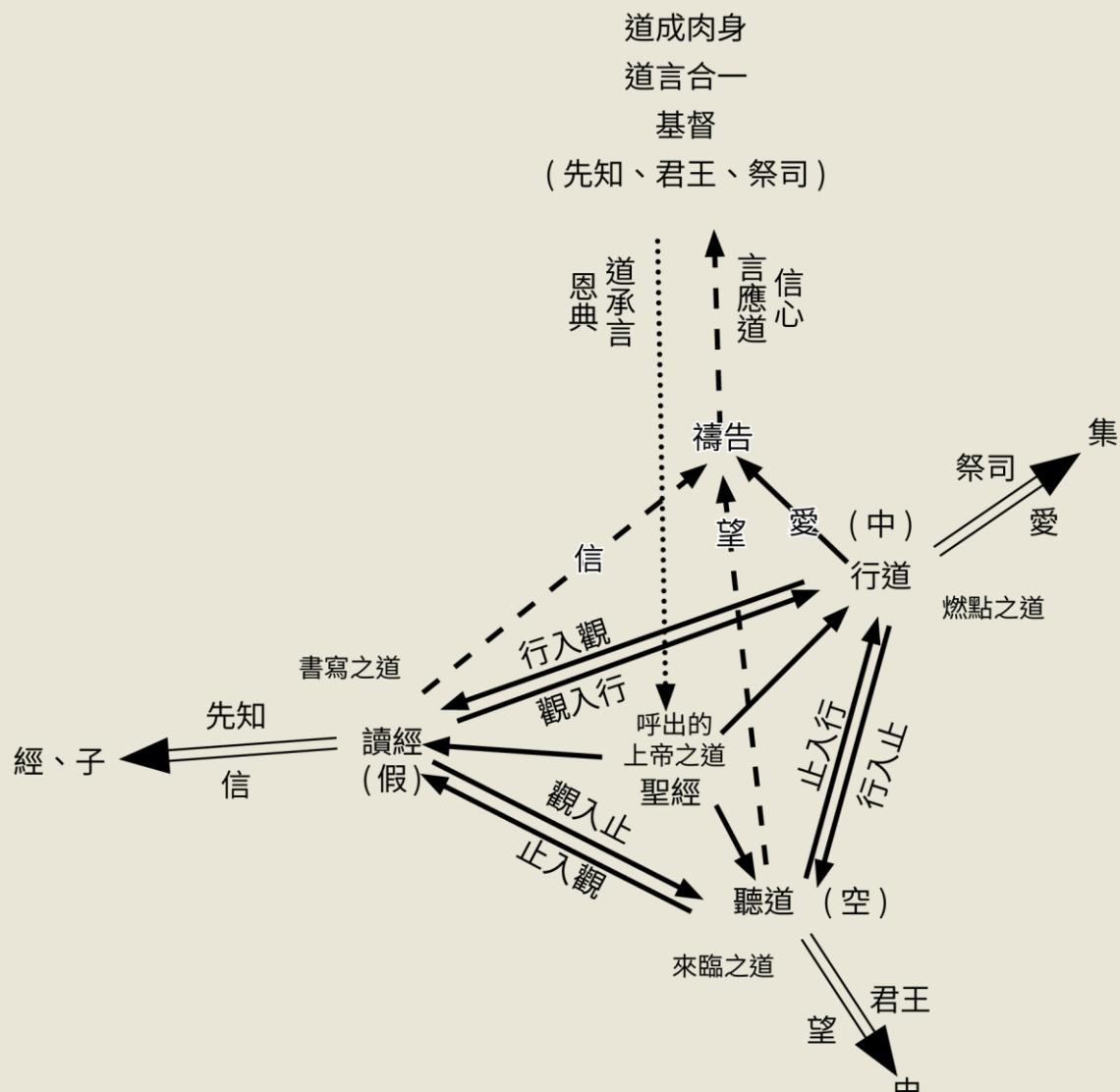
所有學問的探究都能如此指向終極的意義，正是因為道成肉身，使上帝之道與人言合一，人言得以承全。這樣，信徒就是見證真理的器皿，使所有的學問最終成為榮耀的詠嘆，讓整個世界在基督三重職份之光的映照下，發出更加深遠的回響。

⁴⁸ White, *A Mind for God*, 36.

⁴⁹ White, *A Mind for God*, 36-37.

⁵⁰ Mark A. Noll, *Jesus Christ and the Life of the Mind* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2011), 22.

⁵¹ White, *A Mind for God*, 67.



(圖一)

教會管理學問之「三一制」狂想曲（上篇）

傅偉河

很少有教牧在神學畢業的時候，會希望自己將來成為治理行政的人。因為「行政管理」一詞，在許多人的心目中幾乎就會與「官僚」同義，無論如何都帶有缺乏彈性、繁文縟節、瑣碎繁雜以及公式化的意味。¹ 然而，經驗告訴我們：教會的行政管理，往往就是決定牧會工作能否取得果效的關鍵所在，教會的領導和管理就是教會眾多事工的心臟。² 管理學上有一句口語化的口頭禪—「人少靠自己，人多靠管理」。教會在人數不多的時候，倚靠每個信徒成員對上帝的敬虔和對教會事工的自覺投入就可以保證基本上的運作和發展，甚至還會因為人少而產生「彼此熟悉、倍感親切」的家庭感；但隨著信徒人數和服事事工的不斷加增，當教會人數達至一定的數目，如果缺乏智慧、合理的治理和管理，教會就會產生「輕則艱難應對、裹足不前，重則矛盾頻發、分崩離析」的發展危機。³

那麼，在中國快速城鎮化進程的影響下已經浮現出各種危險信號甚至已經開始拉響警報的當代中國教會，應該如何進行管理和治理呢？本文章論述的重點就是：教會能夠借鑒中國政府在城市管理當中已經行之有效的網格化管理模式，通過組織結構的重建、牧養事工的調整、控制機制的設立，達到更好的治理和管理，使教會在中國城鎮化進程的浪潮中重新乘風破浪、勇往直前，完成基督交付教會的大使命。囿於篇幅和筆者能力的限制，本文章原本的寫作計劃是從管理學萬變不離其宗的三大元素「管理組織（團隊）⁴、權力分配（策略）⁵、責任分工（目標）⁶」入手，對城鎮化進程中教會的「組織結構、牧養事工、管理機制」這三個方面對教會管理體制的整體佈局進行探索和思考。

¹ 唐考森(Don Cousins)、安德森(Leith Anderson)、戴阿瑟(Arthur DeKruyter)著，柯美玲、馬玉英譯，《如何治理教會》(Mastering Church Management)（台北：中國主日學協會，1993），頁 16。

² 同上，頁 16。

³ 蘇文隆，《教會行政管理學》（台北：中華福音神學院出版社，1998），頁 13-16。

⁴ 曾仕強，《中國式的管理行為》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 13。曾仕強認為：「管理包括兩個系統：一個是管理技術，注重計量方法、數理模式和計算機的應用；另一個是行為科學，注重組織理論與人力因素，前者全世界通用，並無國界之分；後者因各國風土人情而異，在中國人地區實行管理，最好能因應我們的特性做適當的調整」。

⁵ W·錢·金(W.Chan Kim)勒妮·莫博涅(Renee Mauborgne)著，吉宓譯，《藍海戰略》（擴展版）（北京：商務印書館，2016），頁 041、頁 109。—「戰略目標是打破現有的價值與成本之間的取捨定律，開創藍海（企業新市場空間上的無限可能），從創造新的最佳實踐的規則」。—「管理者是通過條理化的過程，以全新的方式從根本上將市場現實重新排序」。

⁶ 張維之，《卓有成效的中層管理者》（北京：九州島出版社，2018），頁 74-78。張維之認為：「管理儘管離不開『以為本』，但都是有目標或結果導向的，因此從這個意義上說，管理的重點是把事情做好」。

正所謂「大道至簡」，中國傳統文化論到「道」的本質之一就是一簡單。⁷ 根據筆者的觀察和考究，網格化管理的核心信息就是一簡化，用簡化產生直接性，網格化管理就是採用最直接的簡化方式，把傳統管理組織的「五層架構（金字塔）」簡化成至簡的扁平化的「三元結構（網格化）」。我們可以用最經典的摩西所採用的「葉忒羅模式」為例，進行圖表對比如下：



圖1：葉忒羅模式

圖2：網格化模式

對比以上圖表，我們立刻明確了網格化管理模式與傳統管理模式的區別，主要表現在這三個方面：1、化「階層」為「扁平」，有效淡化了「上下級」的關係；2、省略了「中間環節」，使管理變得「簡單直接」；3、簡化了「運作模式」，直接提升「管理效率」。單單從「把教會管好、把信徒牧養好、把福音傳好」的角度，我們進行教會管理完全可以採用「網格化」的模式。

那麼，教會可以如何把這種明顯表現出「平等、簡單、高效、全聯」的網格化管理模式應用在教會的行政管理之中呢？根據筆者多年來針對教會管理問題所進行的冥思苦想，結合對教會生活中因為管理而產生的各種大小問題的分析，筆者認為：按耶穌基督的教導，本來應該「彼此相愛、合而為一，成為見證、引人歸主」的基督教會，之所以還會經常產生各種各樣的矛盾，造成教會往往存在「分門別類」而四分五裂、甚至偶爾還會出現到「不信的人」面前「相互告狀」而羞辱主名的可悲事件，⁸ 歸根到底的原因往往都是一牧師傳道（教牧）與信徒領袖（堂委）之間的「權力之爭」。

⁷ 概念中，我們總以為「大道至簡」出自老子的《道德經》，其實是出自五代陶壇所撰的道教的另一部經典《還金述》，原文有曰：「妙言至徑，大道至簡」。意思是：最美的話語是最直接，最好的道理最簡單。如果我們不要求字面的一致，我們還可以追溯到《大戴禮記·小辨》中就有類似的思想：「夫小辨破言，小言破義，小義破道，道小不通，通道必簡」。朱熹也說過類似的話：「為學之道至簡至易，但患不知其方」。南宋楊簡在《慈湖詩傳》卷六也說過類似的話：「蓋道至易至簡至近至平常，故曰中庸。庸，常也。人心即道，故曰道心。人心本體自善，自正，自無所不通，日用無非道者，顧人自不省，自不信爾，故夫日用庸平，人皆不知其為道」。

⁸ 《哥林多前書》，6 章5-8 節：「我說這話是要叫你們羞恥。難道你們中間沒有一個智慧人能審斷弟兄們的事嗎？你們竟是弟兄與弟兄告狀，而且告在不信主的人面前。你們彼此告狀，這已經是你們的大錯了。為什麼不情願受欺呢？為什麼不情願吃虧呢？你們倒是欺壓人，虧負人，況且所欺壓所虧負的就是弟兄」。

而這種「權力之爭」最根本的原因，就是無論是「牧師傳道」還是「信徒領袖」都缺乏正確的自我定位，不是聽從上帝的教導、而是聽從世俗的教導。聖經明明教導基督徒說「要發揮恩賜，彼此配搭，在愛中建立主的聖身體（教會）」，⁹而幾乎絕大部分的教會領袖（包括教牧領袖和信徒領袖）都會在「人間小學」¹⁰的教導中，選擇去「聽隨自己的本心（私欲）」、¹¹去追求更能滿足人的權力欲望的「一統江山，大權在握」。¹²

能否建立一個教會管理機制來解決教會這個「老、大、難」的問題？筆者多年以來四處求學、奔波，刻意申請進入不同宗派背景的各個神學院去接受造就，刻意申請進入各種不同宗派背景的主流教會去觀察、學習，¹³經過十幾年來「上下求索」的艱難折騰，經過多少個日日夜夜的求問上帝，終於有了一個探索之後的沉澱—**教會行政管理，人心才是關鍵！**不管是教會歷史上早期的對應世俗「君主制」而產生的「主教制」、後來對應世俗「議會制」所產生的「長老制」、還是對應世俗「公理制」所產生的「會眾制」，¹⁴要應用之人心意是好的，總能產生一番成就、造就許多信徒；如若應用之人心意是壞的，都能造成極大破壞、使許多信徒跌倒。可見，按著人性，教會的「治」或「不治」，嚴格上講，並與制度無關。

⁹ 《以弗所書》，4章11-16節：「他所賜的，有使徒，有先知，有傳福音的，有牧師和教師；為要成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體，直等到我們眾人在真道上同歸於一，認識 神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量；使我們不再作小孩子，中了人的詭計和欺騙的法術，被一切異教之風搖動，飄來飄去，就隨從各樣的異端；惟用愛心說誠實話，凡事長進，連於元首基督；全身都靠他聯絡得合式，百節各按各職，照著各體的功用彼此相助，便叫身體漸漸增長，在愛中建立自己」。

¹⁰ 《歌羅西書》，2章8-10節：「你們要謹慎，恐怕有人用他的理學和虛空的妄言，不照著基督，乃照人間的遺傳和世上的小學，就把你們擄去。因為 神本性一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面，你們在他裡面也得了豐盛。他是各樣執政掌權者的元首」。

¹¹ 後現代主義把「聽隨自己的本心」透過多媒體深深植入當今世人的心，這無疑就是個大毒瘤！這句話冠冕堂皇的解釋是「人性化」，其背後所隱藏的卻是「私欲化」。當「人的私欲」被挑動，人離「犯罪」的距離也就不遠了。

¹² 中國文化泱泱沉沉蘊含著數之不盡的精華，但五千年來的儒家文化也塑造了「每個中國人都有個皇帝夢」的可怕現象。中國教會的管理者一定要慎思明辨、回歸聖經，從欲望滿滿的「一統江山，大權在握」的錯誤方向中回轉，回轉到主耶穌「謙卑無我，大公無私」的真道上，才能管理好主耶穌的教會。

¹³ 筆者自 2001 年神學畢業至今，一刻未曾停止學習和追求：筆者在主要帶有浸信會和長老會的背景的潮汕地區成長、牧會並參與基督教兩會工作長達 13 年之久；2007-2011 年，申請進入宣道會背景的香港建道神學院以走讀方式修讀「教牧學碩士」課程，期間努力爭取接觸了解香港各大宗派的大小教會；2013- 2015 年，申請進入浸信會背景新加坡浸信會神學院全時間修讀「道學碩士」課程，期間申請進入聖公會「實習」兩年；2015-2017 年，申請進入信義宗背景的信義宗神學院修讀「教牧學博士」課程，2018- 2021 年因為看透了「關鍵在於人心」而對「用制度興旺教會」的做法失去了信心和熱情，除了還因為興趣繼續跟進課題之外，一直舉棋不定猶豫著到底要不要把這些年的思考和研究寫作成為博士論文。

¹⁴ 經過多年來的學習和跟進，筆者發現教會歷史上所採用的比較有影響力的教會行政管理制度主要有三種：1、中世紀天主教依據世俗管理的君主制所建立的「主教制(Episcopacy)」；2、改革後加爾文宗依據世俗管理的「議會制」所建立的「長老制(Presbyterianism)」；3、近現代以浸信會為代表的部分教會依據世俗管理的「公理制」所建立的「會眾制(Congregationalism)」。筆者認為：這三者各分千秋也各有優缺，因為「制度僅是渡船，人心才是關鍵」，人是活的、制度是死的一人心正了，任何制度都將無礙發展；人心歪了，任何制度也都形同虛設。

作為立志忠於基督托付的教會管理者，我們也不能「因噎廢食」¹⁵，雖然「教會行政制度，關鍵在於人心」，雖然「教會治與不治，並與制度無關」，如果管理者缺乏敬虔和使命感，再好的管理制度也是枉然！但畢竟人就是人，人少時可以「靠自己」，人多了還是得「靠管理」。那怎麼辦呢？

筆者認為：要做好教會的管理，首先必須解決的問題就是一平衡教牧和堂委的關係。因為教會裡的信徒一般都是單純的，會出問題的要麼就是堂委、要麼就是教牧，而教牧和堂委的問題往往都是「權力分配」的問題，只要處理好這個環節，就能做好教會的管理。因此，筆者綜合多年的心得，將要提出一個「天平十字架」的管理理論，並嘗試以「天平十字架」作為教會管理的核心，展開教會管理組織結構的搭建。筆者心目中符合信仰原則的教會管理的「天平十字架」及其「網格化關係」如下圖所示：



圖3：天平十字架

圖4：網格化結構

依照如上圖表，筆者把教會當作一個整體帶著的十字架：1、「教會的「中心」理所當然是「三位一體的上帝」。2、「堂委」和「教牧」組成「堂委會」，以「基督」為中心支點形成天平的兩端，兩者「在基督裡」取得平衡、協調，教會這個十字架就很「像樣」；兩者任何一方體貼私欲造成「失衡」，就會造成教會這個十字架很「不像樣」。

¹⁶ 3、「堂委會」必須依靠「上帝」、以「耶穌基督為中心」、透過「聖靈」來服

¹⁵ 秦·呂不韋，《呂氏春秋·蕩兵》：「夫有以噎死者，欲禁天下之食，悖」。後人據此概括出成語「因噎廢食」。原意是：因為有人吃飯噎死了，就想讓天下人都不吃飯。現今比喻：由於要做的事情出了點小毛病（或怕出問題）就索性不去幹了。

¹⁶ 陳喜謙，《為何教會不像樣：論「教會觀貧乏症」的成因與解藥》（香港：福音證主協會，2008）。劉忠明、盧龍光，《像樣的教會管理—教牧信徒合作無間之道》（上海：中國基督教兩會，2012）。這兩本關於教會管理的文獻，特別論述了教會的管理要「像樣」和教會怎樣管理才「像樣」。誠然，作為教會

務「信徒群眾」，把「信徒群眾」帶到「上帝」的面前。在這裡，筆者把教會的組織結構扁平化成一個區塊連結的「三元網格」，就是：「上帝—堂委會—信徒群眾」；以此提醒教會的管理者必須留意教會管理的「三大核心」和「一個重點」。所謂的「三大核心」就是：1、以上帝為主軸；2、以基督為中心；3、依靠聖靈，帶領會眾。所謂的「一個重點」就是：注意在基督裡取得「義工堂委」與「教牧同工」的平衡和協調。¹⁷

另外，論到教會的牧養管理者的策略，有五件事情是他必須要做得好的：1、選擇適當的人才；2、釐清團隊的目標和方向；3、釐清團隊成員的權責；4、取得適當資源來支持團隊，有效指引成員找到解決問題的方法；5、有能力去追蹤或審視團隊的績效，帶領執行計劃，激發團隊的成就。管理者要做的也不是親自去處理困難的工作，而是去發現能幹的人去做這些事；而要做到這一點，一方面是給下屬成員有鍛煉、成長的機會，另一方面是要懂得授權給他們。¹⁸ 教會的牧養和管理也是如此，教會的組織結構確定下來之後，教會的管理者接著要處理的事情就是：1、發掘合適的人才；2、把他們安排到合適的崗位；3、告訴他們要做的事情；4、提供他們需要的資源；5、幫助他們解決遇到的困難。

事實上，因著教會群體的「義務性」，教會的管理往往艱難於能直接用「金錢利益」解決問題的企業管理。因此，教會的管理要區別於企業的管理，企業的管理是為了更好的盈利，教會的管理是為了更好的牧養；企業的管理是為了更好的競爭和發展，而教會的管理是為了更好的傳福音和榮耀神。

本文章的論述作為一種針對如何響應時代國人的需求所進行的教會管理創新的嘗試，主要的管理對象是「蒙恩得救的罪人」（基督徒）也難免因為追求創新發展而引發一些來自「魔鬼撒旦」的攔阻和攻擊，一旦脫離了「一」所代表的「上帝」絕對無法「完整」、絕對不可能「美好」。因此，筆者嘗試從「六個方面」來探索中國教會在快速城鎮化進程中進行網格化管理的推行與應用。

的管理者，我們確實要追求「像樣」的管理才能榮耀上帝。如果教會的管理者連一個基督教的標誌「十字架」都擺不正、畫不好，又如何能夠把上帝的教會管理得「像樣」呢？

¹⁷ 這種以「三個核心、一個重點」建構的管理機制，或可稱之為「三一制」，這裡一方面強調了教會制度要以「三一真神」為中心，一方面提醒教會管理者在實施教會管理的時候，必須處理好「上帝、堂委（包括牧師傳道和信徒領袖）和信徒」三個層面，以及必須處理和組成管理核心的堂委會裡面的「教牧同工」與「義工堂委」的協調與和諧。道家經典《雪心賦》中有云：「孤陽不生，獨陰不長」。義工堂委和教牧同工在堂委會中的關係，就好像太極裡面的「陰魚」和「陽魚」之間的關係，陰與陽並非相互孤立和靜止不變的，而是存在著一種「相互依存、此消彼長、不斷轉化、圓融合一」的關係。這就如同荀子在《禮論篇》所說的一樣：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起」。陰陽合氣，才能使萬物生長。當同一間教會裡的教牧同工與義工堂委能夠在聖靈裡和睦合一的時候，也就是這間教會得以大大興旺發展的時候。

¹⁸ 〈管理是讓別人幹活的藝術〉，《搜狐網》，2022年4月12日讀取，
https://www.sohu.com/a/210080197_162303

- 1、要有一個適合國人的「教會體制」；
- 2、要有一個高效反應的「管理結構」；
- 3、要有一個持續不斷的「運作模式」；
- 4、要有一個公正無爭的「選舉辦法」；
- 5、要有一個不緊不慢的「目標統籌」；
- 6、要有一個積極主動的「更新計劃」。

對應以上六個管理創新具體應用的需求，筆者也將給出如何打造「三一體制」、「三元合一」、「關懷小組」、「能者當選」、「全年統籌」、「領袖傳承」這六個教會網格化管理的創新方法和構建流程的「狂想」。

一、要有一個適合國人的教會體制—「三一理念」

中國文化論到宇宙的生成時有這麼一種說法：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。¹⁹ 這句話源於《道德經》第四十二章，這裡老子所說是「一」、「二」、「三」這幾個數字，並不指具體的事物和具體的數量，乃是指「道」在創生萬物的時候，包含有「由少到多、從簡單到複雜」的一個發展過程。關於這一句的解釋，迄今為止有文可查的最早期文獻是《淮南子·天文訓》，該書對這一句進行了頗為哲學的解釋：「道（曰規）始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。故曰：一生二，二生三，三生萬物」。²⁰ 依照《淮南子》的解釋，「一」始於道，「二」指「陰陽」，「三」指「陰陽合和」，「萬物」指「眾生」。也就是說：一切的根源始於「道」，「道」包含了「陰」和「陽」，「陰」和「陽」在「道」裡面「合和」就會生生不息、發展眾多。西方人分辨事物往往都是簡單的把事物「一分為二」的「二元法則」：對就是對、錯就是錯，黑就是黑、白就是白，真就是真、假就是假；而中國傳統文化分辨事物往往都是複雜的把事物「一分為三」的「三元法則」：在「對」與「錯」之間還有一個可以進行「酌情處理」的中間環節，在「黑」與「白」之間還有一個「黑白交匯」的顏色可深可淺的灰色地

¹⁹ 《道德經》第 42 章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。

²⁰ 《淮南子·天文訓》：「道（曰規）始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。故曰：一生二，二生三，三生萬物」。

帶；在「真」與「假」之間還有一個「可真可假」的有待鑒定的空間。²¹

據此，筆者數年以前就曾針對中國人的文化背景、思維模式和生活習慣，在新加坡修讀道學碩士的時候，以尋求學院導師「個人輔導」的方式，特別從倫理學探索的角度寫作了一篇題為《初探後現代倫理學研究的出路：「常・偶・佳」德導倫理學思辨及其應用》的文章，嘗試探索如何從適合中國人的慣性思維當中提出一種能夠包含「常態」、「偶發」、「佳選」三種思路的「以道德作為導向」的中國式倫理學思維模式，希冀能夠借此拓寬國人的倫理思考、促進社會的倫理道德，並斗膽為這種思維模式冠名為一「常・偶・佳」德導倫理學。²²

本文章作為對應中國城鎮化進程當中的教會管理探討，主要的受眾是帶有「一分為三」思維模式的中國基督徒。故此，筆者謹此要提出一個「敬畏三一，協調合一」的「三一理念」，依據這個理念來建構一個包含「三個核心、一個重點」的管理體制，簡稱「三一制」。這種以「三一」為核心的管理體制是帶有基督教信仰特質的管理體制，其所表顯的特徵包含以下四點：

第一，「三一制」強調教會管理制度必須要以榮耀「三一真神」、傳揚「三一真神」為出發點；

第二，「三一制」提醒教會管理者在實施教會管理時，必須留心處理好「上帝、堂委會（包括牧師傳道和信徒領袖）、信徒」三個核心單元，使之融合歸一、協調合一，才能把教會管理得好；

第三，「三一制」是一種提倡在充分理解「一而三、三而一」的前提下力求運作過程充分表現出「協調、合一」的教會管理體制；

第四，「三一制」提醒管理者，要運用好這種管理體制的關鍵，就是必須處理好組成教會管理核心的堂委會裡面的「教牧堂委」與「義工堂委」的和睦與合一。²³

²¹ 西方文化所帶出的「二元法則」相對簡單易行，但中國人在幾千年來的道家文化的熏陶之下，已經根深蒂固，必然會採用「三元法則」去進行分析和判斷。既然管理的目的就是帶領被管理服務者去達成組織統籌所分派的既定目標，既然被管理服務者帶有「三元法則」的思維特徵，中國教會的管理者就必須去學習、適應，並從中想出更好的管理策略、找出更好的管理方法。

²² 詳見附錄：《初探後現代倫理學研究的出路：「常・偶・佳」德導倫理學思辨及其應用》。

²³ 道家經典《雪心賦》中有云：「孤陽不生，獨陰不長」。義工堂委和教牧同工在堂委會中的關係，就好像太極裡面的「陰魚」和「陽魚」之間的關係，陰與陽並非相互孤立和靜止不變的，而是存在著一種「相互依存、此消彼長、不斷轉化、圓融合一」的關係。這就如同荀子在《禮論篇》所說的一樣：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起」。陰陽合氣，才能使萬物生長。當同一間教會裡的教牧同工與義工堂委能夠在聖靈裡和睦合一的時候，也就是這間教會得以大大興旺發展的時候。

為清晰化本文章所要提出的「三一制」與其他三種教會管理體制的對比效果，筆者特別整理出〈三一制與前三制對比圖表〉如下：

「三一制」與前三制對比圖表

教會體制 對比專案	主教制	長老制	會眾制	三一制
最高權力	由教區/上級指派的「主教/教牧」執行	由教會按立/信徒選舉出來的「長老團」議會執行	由信徒選舉出來「信徒代表大會」執行	由教會的教牧同工和由信徒選舉出來的義工領袖組成「堂委會」共同執行
組織建構	採用有上下級別之分的「分層負責管理」的階層式領導架構。	採用有上下級別之分的「分層負責管理」的階層式領導架構。	採用有上下級別之分的「分層負責管理」的階層式領導架構。	採用沒有上下級別、只有分工合作的「面對面對接」的扁平式管理結構。
管理策略	教會全體成員依照「主教/教牧」的意願，配合開展教會的各項事工，進行教會的牧養管理。	教會全體成員依照參加教會議事的「長老團」的協商結果，配合開展教會的各項事工，進行教會的牧養管理。	教會全體成員依照由「信徒代表/執事/堂委」組成的「長執會/堂委會」通過會議的協商結果（平時由信徒領袖做代表進行決策，重大決策由信徒代表大會投票決策），配合開展教會的各項事工，進行教會的牧養管理。	教會全體成員在提倡要「協調、合一」的前提下，按照各人從聖靈所得的恩賜分工合作、彼此配搭，配合堂委會的統籌和安排，合力完成各項事工，進行教會的牧養和管理。
建制靈感	君主制	議會制	公理制	三一神
體制核心	一個人	一班人	一群人	三一神
制度優勢	凡事主教/教牧說了算，有利於教會事工的快速啟動和執行。	有利於開展教會事工之前的集思廣益，減少教會犯錯誤、走彎路的概率。	高舉了信徒在教會當中的權力和地位，表現出群眾的力量。	表明了「三一真神」才是教會運作的軸心，教會只有尊主為大才能獲得穩定和發展。

存在問題	教會的興衰由主教/教牧的「個人能力」決定。	議事長老團出現內部意見分歧時會出現「辦事效率低」的現象，影響教會事工的開展。	信徒代表大會往往只是理論上的確權，實際上是由個別較有影響力的「長執/堂委」操盤。	這是因應時需提出的教會管理創新方案，有待經歷時間的驗證。
------	-----------------------	--	--	------------------------------

這個「三一制」教會管理體制創新的具體操作，可以通過後續的五個步驟一步一步地來逐步完善。

二、要有一個高效反應的管理結構—「三元合一」

有了一個適合國人思維習慣、帶有基督信仰特徵的「三一制」的理念之後，我們可以開始來搭建「三一制」的教會組織管理結構，來代替以往帶有階層概念的組織管理架構。我們搭建這個組織結構的目標就是：要有一個使教會管理更加「快捷、高效」的組織結構。

寫到這裡，我們回過頭再來看摩西的「葉忒羅模式」，筆者突然發現：也許一直以來我們都誤會了摩西的管理模式，人家只是把「群眾領袖」進行了「細化」，我們卻誤以為那就是管理的「階層」。因為古代的交通不便，傳達指令和上傳報告都需要更多的時間，所以摩西把管理的中間環節細化成「十夫長、五十夫長、百夫長、千夫長」；而從摩西的管理實操當中，我們從來都沒看到聖經有記載摩西召開「千夫長會議」要求他們去落實「百夫長」要求「五十夫長」催促「十夫長」去完成任務……也就是說，當年摩西確實是把中層的群眾領袖進行了「權責細化」，但每一次有問題都是很快就直接傳到摩西這裡，然後摩西「召開大會」或者乾脆直接就去面對問題並進行相應的處理。²⁴ 我們再仔細想想：事實上，主耶穌和尼希米的管理其實也是這樣，雖然他們同樣也都設立了「權責細化」的中間群眾領袖，但一旦發生問題也都是直接就去面對、直接就去處理。

那麼，教會要如何構建出一個「平等、精簡、高效、全聯」的管理結構呢？首先，我們必須對教會常有的事工進行羅列和梳理，然後把這些事工進行歸類和合併，去得出一個可以按照各教會具體情況逐步開展的「全聯、扁平」的事工管理結構。

首先，我們可以從概念上把教會最核心的三個元素組合成一個「三元合一」的網格，²⁵從

²⁴ 根據筆者仔細研究聖經發現：事實上，無論是耶穌、摩西還是尼希米，都設置有「多層領袖」進行協助管理；但每逢群眾發生問題的時候，他們都沒有推托給哪一層去處理，而是自己直接去面對、直接去處理。這無疑與本文章所要提倡的「平等、精簡、高效、全聯」的網格化管理模式完全吻合！

²⁵ 要形成一個網格，必須包含有「綫線」、「綫結」和「網格」三個元素，「綫線」代表管理者、「綫結」代表管理策略、「網格」代表被管理服務者，這三者合成一體、不能分割，一旦分割將不能形成網格。這就是

教會網格化管理的頂層設計端精簡出一個能讓基督居首位的「基督—堂委會—信徒群眾」的結構，²⁶ 也就是說：基督在教會中將「透過堂委會來服務信徒群眾」，堂委會必須以「教導、帶領信徒群眾歸向基督」為使命來完成上帝的托付，信徒群眾也應當「順從堂委會代表基督的管理和牧養」追求靈命成長、努力傳揚福音。其次，我們可以把教會的行政運作在教會管理的實際應用當中，也依據「三元合一」的網格化思維精簡出「統籌領袖（堂委）—執行領袖（組長）—團體成員（信眾）」的結構，也就是說：在教會行政管理的實際應用當中，堂委會將「透過信徒領袖來執行對信徒群眾的牧養和管理」，信徒領袖必須「按照堂委會的統籌落實對信徒群眾的牧養和管理」，信徒群眾也應當「順服信徒領袖的帶領和管理」配合信徒領袖完成堂委會指派的任務或事工。

簡單來說，就是「三一制」的教會管理體制所構建的教會組織結構，概念上必須以「三一真神」為教會管理的中心，實際操作將由包含有「教牧堂委」和「義工堂委」兩批領袖的堂委會代表上帝對信徒群眾進行牧養和管理；由此達成一個管理理念—在概念上，使信徒直接歸屬於上帝，只是由堂委會組織信徒領袖來進行牧養和管理。

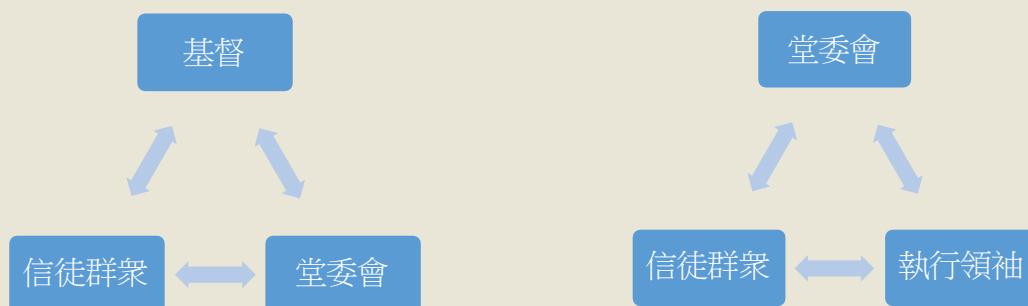


圖5：概念上的「三元合一」

圖6：實操中的「三元合一」

也就是說：教會進行網格化管理，首先要在教會管理的系統結構上形成一個「信徒直屬上帝」的概念，然後認同並配合由包含平等對接的「教牧堂委」和「義工堂委」兩批領袖的堂委會代表上帝來執行教會的牧養和管理。

三、要有一個公正無爭的選舉辦法—「能者獻上」

「權力」、「權益」和「權利」的分配，一直是管理學的敏感環節，「職權」一詞已經聲明了「職位和權力」的相輔相成，而從古到今教會產生矛盾、發生衝突、失去見證的根源往往都是因為教牧同工與義工領袖兩者之間的「權力之爭」所引發。經過筆者多年的觀察、分析

筆者在這裡要提出的簡單明瞭、缺一不可的「三元合一」的管理結構。嚴格上講，現有城市管理中所謂的「網格化管理」最多只是啟用了一些群眾領袖（網格長、網格員）協助採集信息，尚未能真正達到比爾·戈爾所提出的「網格化管理」的內涵和網格化管理最明顯的「扁平、精簡、全聯」的效果。

²⁶ 史百克(T. Austin Sparks)，《聖城新耶路撒冷——教會的意義》(香港：基道書樓，1983)，頁50-52。

和冥思苦想，本系統將採用類似於中國傳統文化中的「太極理念」，借用聖公會教會的行政管理用詞，把堂委會當作一個由負責教會教務事工的由「教牧堂委」組成的「教務院」、和負責教會行政事工的由「義工堂委」組成的「行政院」兩個互動互聯的模塊，規定教會內的教務事工由「教牧院」進行處理、教會內的行政事工由「行政院」進行處理。教務院的領袖（教牧堂委的首席）必須代表教會出席有關神學建設、聖經教導、福音培訓等基督教界內的會議，並負責處理與之相關的各樣事務；行政院的領袖（義工堂委的首席）必須代表教會出席有關物業管理、場所安全、消防培訓等政府部門所召開的會議，並處理與之相關的各種事務。

鑑於堂委會召開會議有時候會需要有一個人出來「拍板決策」，本系統有三種方案可供選擇：1（民主方案）由堂委會委員在「教牧院的首席」和「行政院的首席」中投票選舉一位擔任「堂委會主席」的職位；2（平等方案）由「教牧院的首席」和「行政院的首席」輪流擔任「堂委會主席」的職位；3（專業方案）直接由與行政相關的「行政院的首席」擔任「堂委會主席」的職位。²⁷本系統設定「堂委會主席」的權限主要是安排並主持每一次的堂委會會議，會議中出現意見分歧無法統一時進行「拍板決定」；一旦堂委會主席「拍板」形成堂委會的決議，全體堂委會成員必須無條件順服並當作就是自己所作的決定去忠心執行。其次，為保證堂會負責人的權益、減輕堂會負責人的心理壓力，本系統設定堂委會主席擁有「一票否決權」；也就是：就算堂委會所有的堂委都認同並提議堂會要「推動某個事工」、「執行某個方案」或「進行某個活動」時，堂委會主席仍然保留有「一票否決」的權力；當堂委會主席行使「一票否決權」時，所有的堂委必須無條件配合並當作就是自己所作的決定去忠心順服。

本系統的管理機制，筆者稱之為「三一制」，倡導「敬畏三一真上帝，管理協調又合一」。為免引起部分基督徒因為認知偏見而對本系統採用「太極理念」產生反感，筆者不得不從用詞和圖示上都進行了信仰上的「避嫌」。為協調好教會管理層的「權利」和「權益」，本系統將採用「天平十字架」來調衡「教牧同工」與「義工領袖」之間的權力和義務。那麼，本系統同時還涉及到了負責中堅管理的非常重要的「片長、區長、小組長」，²⁸這些群眾領袖要如何去協調才能達至合一呢？經過多年的學習、思考和分析，筆者認為：既然我們「獻祭」的時候，只要把「最好的」獻上，就可以在上帝的面前得平安、蒙悅納。²⁹

²⁷ 筆者個人偏向選擇第三方案，或者「小教會由教牧擔任主席，大教會由義工擔任主席」，因為這樣有利教牧可以按照聖經教導「專心以祈禱傳道為事」。（徒 6:4）但各教會可以按照自己的實際情況進行定奪。

²⁸ 張維之，《卓有成效的中層領導者》（北京：九州島出版社，2018），頁1-12。—「中層管理者處於組織系列的中間層次，是支撐整個組織肌體得以運轉的中堅力量，在決策層與執行層之間具有橋樑作用……在組織管理中起到上傳下達的運動協調中樞作用，可以凝聚組織的士氣，完成組織的整體目標」。總結出來就是一句話：「不懂帶團隊，你就自己累；不懂做中層，團隊低效能」。

²⁹ 《利未記》，22章21節：「凡從牛群或是羊群中，將平安祭獻給耶和華，為要還特許的願，或是作甘心獻的，所獻的必純全無殘疾的，才蒙悅納」。《希伯來書》，9章14-15節：「何況基督借著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神，他的血豈不更能洗淨你們的心（原文作『良心』），除去你們的死行，使你們事奉那

那麼，只要教會能夠秉持「能者獻上」的原則，產生一個「公正無爭」的選舉辦法，先讓群眾來產生他們自己所認同的領袖，再從這些從群眾中產生的中堅力量裡面，繼續以「優者當選，唯賢是舉」的方式，公平、公正地來產生組織管理的核心成員：一方面，這些人肯定是在能力、威信和實際投入服事的表現上都是能夠服眾的，帶領群眾的時候阻力會相對較小；另一方面，這些群眾領袖是通過教會組織信徒禱告上帝、並在上帝面前進行「沒有欺詐、沒有虛假」的公平、公正的選舉所產生的，代表了上帝的旨意就在其中。這種選舉辦法的思路是一因為賢能，所以服眾；因為公正，所以無爭。³⁰ 那麼，具體應該如何操作呢？

1、把實際參與教會服事的所有「片長、區長、小組長」定義為教會的「當然義工」，讓這些義工自然組成教會的「信徒代表大會」；「信徒代表大會」擁有「選舉權」和「被選舉」。

2、定義教會的堂委會將由「教牧同工」組成的「教牧院」和由「義工堂委」組成的「行政院」兩個部分組成。教牧人數「不超過堂委總數的一半」時，每位教牧都是「當然堂委」；教牧人數超過堂委總人數的一半時，教會可按教牧牧會的「資歷（服事年限）」順序安排進入堂委會的人選，尚未排到的教牧可以列席堂委會，但不享有決策時的「投票權」。

3、教會每三年舉行一次「堂委會換屆選舉」，教會首先通過會議決議的方式，按照教會「正式會友」的實際人數，確定將要選舉出的「義工堂委」和「教牧堂委」的人數，以及「行政院主任」和「教牧院主任」的人數；然後授權先由現任的「教牧院」組織對「義工堂委」和「行政院主任」換屆選舉，選舉完成後由新任的「行政院」組織對「教牧院主任」的換屆選舉。（組織選舉方沒有「投票權」，被選舉方沒有「反對權」，全體堂委「連選得連任」。³¹）

4、「義工堂委換屆選舉」流程：

① 定義「義工堂委候選人」：實際參與教會服事的最靠近堂委會的中堅領袖（大型教會的「片長」、中型教會的「區長」、小型教會的「小組長」）就是當然的「義工堂委候選人」。

永生 神嗎？為此，他作了新約的中保，既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業」。

³⁰ 教會的許多紛爭究其根源都會與群眾領袖的能否服眾相關，而一個群眾領袖能否服眾往往必須接受兩個考慮：1、你的「能力」表現如何？2、你如何獲得「上位」？……當教會能夠推崇「唯賢是舉」而不是「唯親是舉」的時候，教會的凝聚力已經開始形成；當教會能夠進行「公正無爭」選舉的時候，教會已具備蒙福發展的素質。

³¹ 為保證選舉活動的公平、公正，本系統特別提倡「組織選舉者不要參與投票，被選舉方操練完全順服」；另外，因為本系統強調「能者當選，優者獻上」的原則，故此所有人才連選可得連任。

② 選舉「義工堂委」：由教牧院組織「信徒代表大會」對「義工堂委候選人」進行不記名投票的「差額選舉」，按教會選舉會議的決議選出與教會規模相對應的 3-7 位義工堂委。³²

③ 選舉「行政院主任」：教牧院組織當選的「義工堂委」以不記名投票的方式進行「差額選舉」，³³ 按教會選舉會議的決議選出 1-3 位成為「行政院主任」，得票數最高者當選為正主任、票數順延下來的 1-2 位當選為副主任。

5、「教牧院主任換屆選舉」流程：

① 定義「教牧堂委」：教牧人數不超過堂委會總人數的一半時，全體教牧人員自動成為新一屆的「教牧堂委」；教牧人數超過堂委會總人數的一半時，行政院按照教牧牧會的「資歷（服事年限）」順序宣布進入堂委會的人選，並宣布安排進入堂委會的教牧同工享有「列席堂委會」的權利，但不享有決策時的「投票權」。

② 選舉「教牧院主任」：新任行政院成員組織全體教牧同工以不記名投票的方式進行「差額選舉」，按教會選舉會議的決議選出 1-2 位成為「教牧院的主任」，得票數最高者當選為正主任、票數順延下來的 1-2 位當選為副主任。

6、公佈「當選名單」：新當選「行政院」成員和「教牧院」成員自動組合成為新一任的「堂委會」，形成新一屆的教會管理核心；新一任堂委會成員召開會議形成會議決議，然後由教務院主任在主日崇拜的「家事分享/會務報告」上，向全體信徒群眾介紹新一屆的「行政院正副主任」和「義工堂委」成員，並表示熱烈的祝賀！然後由行政院主任向全體信徒群眾介紹新一任的「教牧院正副主任」和「教牧堂委」成員，並表示熱烈的祝賀。

至此，力求「公正無爭」的教會選舉活動圓滿完成！當選的 1-3 位「教牧院主任」和當選的 1-3 位「行政院主任」，也自動組成了教會牧養和管理的「核心小組」。①教會在常態運作的情況下，由「核心小組」主持教會日常的「牧養和管理」的運作；②較大事情由「堂委會主席」召開堂委會，進行集思廣益之後形成「會議決議」，帶領教會繼續健康發展；③特大事情可以擴大到「信徒代表大會」，邀請所有參與教會服事的義工一起來出謀獻策並最終形成「會議紀要」，確保教會可以持續穩定發展。

寫到這裡，筆者有一個關於教會「開會周期」的小建議，就是：1、每周最好有一次

³² 為方便堂委會議上的良好溝通，堂委會總人數原則上不要超過 13 人，保證每一次會議當中的每一個人都有機會可以發表自己的意見和建議。

³³ 為盡可能顯出「代表民意」，若教牧人數太少，新當選的行政院同工可以一併參與投票，表達行政院對教牧院以及「教牧院主任」的同樣支持。

核心小組的「碰頭會」（非正式會議）；2、每個月最好有一次全體堂委的「堂委會議」（正式會議）；3、每個季度最好有一次全體義工的「義工大會」（靈活會議）這樣的會議編排：①有利於核心小組每週協商教會實時發生的事件，及時解決教會所發生的問題；②有利於堂委會及時了解教會當月的具體情況，及時處理當月的財務報銷等；③有利於教會義工的彼此熟悉，知悉教會的最新動向，增強教會的凝聚力。

作者簡介：傅偉河，廣東普寧人，教牧學博士。廣東省兩會常委，深圳市兩會常委，深圳市布吉堂主任牧師。

附錄

《初探後現代倫理學研究的出路： 「常・偶・佳」德導倫理學思辨及其應用》

引言

倫理學的研究，就算不能產生讓所有人信服的標準答案，但起碼也得有種能讓人引以遵循的思辨原理，使人們面臨倫理判斷，能夠更加道德、有效地進行分析與抉擇，使社會倫理得以有序、更好的發展。故此，筆者針對在後現代思維影響下的當代社會，提出對當代倫理學出路的探討：倫理學研究應該是社會性的，我們可以運用一種「常・偶・佳」倫理思辨法則，對倫理事件進行思辨與分析；以常態化推進「德性導向」為原則，協助事件當事人，自主作出相對當事人本身而言「最佳選」的倫理抉擇。

一、德性生活需要積極的引導

不容置疑，當代人的思維，已經受到以「多元、自主、無權威」為主要特色的後現代主義深刻的影響。多元化的氛圍勢必造成人在思想領域上，因為觸及範圍太廣太多而不可避免地流於膚淺。於是乎，「多元」俗化成「要小聰明」、「自主」俗化成「自我放縱」，「無權威」俗化成「狂妄自大」；當人類的群體性意識淡薄、社會性的行為不受約制時，道德水平的低下甚至淪喪，只能是敗壞而不可逆轉的消極走向。

二、「常・偶・佳」德導倫理思辨法則

所謂「常・偶・佳」思辨法則，就是：倫理事件當事人把自己面對倫理事件，內心所作出第一反應的概念，區分成「常態概念」、「偶發概念」和「佳選概念」三種概念，然後根據倫理事件的實際情況，作出自己所能承受的、最符合德性導向的倫理選擇。

(一) 常態概念

「常態概念」指：符合倫理事件當事人所在社會群體常態共有的理念。這種理念可以是帶有恆常性質的「真理」，也可以只是已經被社會群體所認同的常態的「習慣」；主要類別有：國家、地區的法律法規，各種宗教信仰的教義教條，特殊社會群體的風俗習慣，以及發自人類共性的良心、良知。這些基本符合當事人社會背景的、當事人第一反應分辨是非黑白的道德倫理判斷，我們將之歸類為「常態概念」。

(二) 偶發概念

「偶發概念」包括了：在倫理事件當事人所陳述事件進行時，所發生的那些有違常態、可合理化被理解的特殊情況，以及事件當事人當時所遭遇的其他特殊原因。可以歸類納入此類概念的範疇，包括：不可控的自然因素，突發性的嚴重事件，當事人的自身疾病，以及來自外界的突然干擾等特殊因素。換句話講，所謂的「偶發」概念，就是指當事人所經歷非常態情況下所發生的特殊情況。

（三）佳選概念

所謂「佳選概念」，並非事實上的最佳選擇，而是指：倫理事件當事人通過對倫理事件中「常態概念」和「偶發概念」的比對和思辨之後，自主作出的、相對於其他倫理選項，在現時最能夠接受的、盡可能符合德性導向的「最佳」選擇。這種選擇，可以是倫理當事人通過自我思辨而產生的，也可以是倫理當事人在其所信任的引導者的引導下所產生的；最關鍵之所在：這個「最佳」的選擇，必須是倫理當事人在認同和接納的前提下，最終「自主」做出的選擇。

三、「常・偶・佳」德導倫理學思辨原理的應用

有三個思路可以進行考慮：1、我現在的「選擇」雖然很不錯，但也許還會有更加合乎德性的「最佳選項」；2、我的「特殊情況」，其他人應該也會遇到，所以這是可「被理解」的；3、我的選擇是經過仔細思辨的，所以我的「最終選擇」應該是可「被尊重」的。

「常・偶・佳」德導倫理思辨原理的運用，我們所寄望的主要是：引發倫理事件當事人主動進行「德性導向」的倫理思考，在通常人第一反應就已經成形的「原有打算」的基礎上，運用「格物致知」的原理，對倫理事件通過「常、偶、佳」三個層面的自我思辨，進一步看清倫理事件本身各方面的性質，然後出於對「社會性倫理」文明的考慮，願意從更加符合「德性導向」的角度，在自己「原有打算」的基礎上，更進一步台階，作出相對而言的「最佳選擇」。

四、「常・偶・佳」德導倫理學思辨可能的應用範圍

（一）個人範圍—幫助倫理的抉擇

在後現代思潮四下洋溢的當代，不同的理念、不同的主張、多元的選擇，常常讓當代人陷入既興奮又迷茫的光景；德導倫理學思辨法則，為當代人提供了簡易而有效的思辨模式。因此，對人類個體而言，德導倫理學思辨原理有利於幫助人類個體，對自己所面對的倫理事件，作出更加符合「德性導向」的倫理選擇。

（二）家庭範圍—追求德導的教育

自古以來，家庭都應該是人生的中心，同時也應該是人類社會的中心；德性導向的教育應該落實到從家庭開始，每一個家庭的帶領者都應該有意識地，運用德導倫理學思辨原理作為家庭教育的原則，讓德導教育從家庭開始，以父母的身份啟蒙下一代，從小就把盡可能追求「德性」的思維，作為倫理思考的導向。

（三）群體範圍—促進德導的決策

人類社會由一個又一個的社會群體，彼此搭配建構而成；因此，社會群體也是構成人類社會的重要細胞組成。若能夠以德導的倫理取向逐漸影響社會的每一個群體，群體的決策機構和主導領袖，接受德導的倫理理念，並引入成為群體決策的基本法則。

（四）國家範圍—進行德導的鼓勵

當然，國家的層面是最為複雜而艱難的一環，國家層面的考慮往往會因為種種的「投鼠忌器」，而凸顯「超越常理」和「更加遠大」。但是，筆者認為：一個倫理道德的社會，相對一個道德敗壞的社會來說，要容易管理得多；因此，國家層面在倫理道德建設的參與，同樣也是責無旁貸的。

五、應用「常・偶・佳」倫理學原理的注意事項

（一）目標明確—提升德導思維

「常・偶・佳」德導倫理學思辨原理的主要操作目標，是在全民範圍內提升人類社會「德性導向」的倫理意識，絕不允許出現任何由於其他因素影響而產生的偏離。

（二）手法明擺—最後你自決定

這是一種對「自我」的尊重，也是一種對事件處理「責任方」的強調，任何決定最後都由當事人自己作出抉擇，同時也提醒當事人：每一個人都必須對自己所作的抉擇負完全的責任。

（三）態度誠懇—尊重你的抉擇

倫理上的抉擇，不是隨隨便便的事情，每一個人都應當尊重；而且出於人權的尊重，無論當事人最終作出的決定，是否達到「更加符合德性」的效果，我們都要以誠懇的態度去理解、接納和幫助。

（四）德導之憂—我們都來幫你

當事人的家人、親友，應該盡上親人的本分，陪伴、支持並幫助當事人一起面對因為這個更加道德的選擇，而產生的種種問題；與此同時，當事人所在的群體和整個社會的體制，也必須相應產生支持的機制，讓每一位情願選擇「更加道德」地生活的倫理事件當事人，都得到充足的認同、鼓勵、支持和幫助，一方面減輕當事人心理和實際上的困難，另一方面產生了「這種選擇是大家所鼓勵的」無聲的宣告。

六、「常・偶・佳」德導倫理學原理可能存在的挑戰

- 1、在人類社會的德性沒有普遍被建立之先，因為人們早已習慣以「自我利益」為主要的考慮，因此應用「常・偶・佳」德導倫理學原理一開始的效果，肯定會比較差。
- 2、倫理事件當事人正當孤獨無助之時，存在利用一切來滿足「自我利益」的可能；所以，「常・偶・佳」德導倫理學思辨原理提倡「德導之憂—我們都來幫你」的原則，容易被不良當事人所利用。
- 3、人類的自我本性往往都是「非道德」的，「常・偶・佳」德導倫理學思辨原理完全就是在「逆向引導」，而且常常因為必須要考慮當事人的處境、體恤當事人的感受、尊重當事人的選擇，可能會形成加倍「任重而道遠」的壓力。
- 4、「常・偶・佳」德導倫理思辨原理以引領社會性的「德性倫理」為核心，再一次「觸犯」了那些以個體性的「自我利益」為中心者的「權益」，尤其是「唯效主義」者，有可能會再次遭遇「群起而攻之」的局勢。
- 5、本原理也有可能在尚未來得及有所建樹的情況下，就已經被殘酷地完全淹沒在這個「眾說紛紜、屢見不鮮」的後現代大洪流之中。
- 6、「常・偶・佳」德導倫理思辨作為一種尚未得到實際應用的、新的思辨方法的提出，必然存在許多思考不盡成熟的種種紕漏，謹此期盼大家一同來補充和完善……

結論

筆者提出「常・偶・佳」德導倫理學的思辨原理，應用以「常・偶・佳」三元原則格物致知的思辨法則，嘗試整合「義務論」的道德理念和「目的論」的效益理念，努力以提高倫理事件當事人的德性認知為主要目的，運用尊重當事人「自主抉擇」的後現代手法，以及以誠懇的態度為當事人提供德導援助的行動，從引導思辨到表示理解，從鼓勵佳選到以實際行動提供支持，不管如何，總要力求使倫理事件當事人的德性認知達到進一步的提高。



<https://ctrcentre.org>

Canada 加拿大文更

114B 8988 Fraserton Court

Burnaby, BC, Canada V5J 5H8

Tel: 1-604-435-5486

Web: www.crrs.org Email: info@crrs.org

Toronto 多倫多文更

P.O. Box 7247 7060 Warden Avenue

Markham ON, L3R 5Y0 Canada

Tel: 1-416-786-9255 Fax: 1-416-229-9771

Web: www.crrstoronto.org Email: info@crrstoronto.org

Hong Kong 香港文更

Unit 809 8/F Fortress Tower,

250 King's Road, North Point, Hong Kong

Tel: 852-2393-9440 Fax: 852-2393-9441

Web: www.crrshk.org Email: info@crrshk.org

U.S.A. 美国文更

P.O.Box #7717 Alhambra, CA 91802, USA

Tel: 1-415-696-6728(SF)

Web: www.crrsusa.org Email: info@crrsusa.org