

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報

CTRC Quarterly

從中華神學建構會通天人合一哲學－
唐君毅、成中英的新儒學和中華神學的會通（下）／梁燕城

牟宗三無限心之基督教詮釋（附徐濟時回應）／屈思宏

文藝復興Ficino另闢柏拉圖神學路之意義／徐濟時

第23期

2026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 「關心及聯絡我們」一欄

讀者亦可於華藝線上圖書館閱覽本刊：

<https://www.airitilibrary.com/Publication/Information?publicationID=P20240502001&type=%E6%9C%9F%E5%88%8A&tabName=2&publisherID=U20240502001&SessionID=>

中華神學研究中心 研究季報 23 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：2026 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）

目錄

「與時並進」編者言	頁 1-2
從中華神學建構會通天人合一哲學 — 唐君毅、成中英的新儒學 和中華神學的會通（下） / 梁燕城	頁 3-14
牟宗三無限心之基督教詮釋（附徐濟時回應） / 屈思宏	頁 15-19
文藝復興 Ficino 另闢柏拉圖神學路之意義 / 徐濟時	頁 20-32

「與時並進」編者言

徐濟時

去年 11 月 26 日宏福苑大火，災後多月的各方面跟進，仍往往是頭條新聞！港人集體創傷延續下去，流血未止！這人為（人罪）的災難，或許不少高舉正義之輩、包括基督徒仍會詰問：神的慈愛何在？此問是自然地發自感性，答案則必然要回歸理性如下！

首先，基督徒或非基督徒，應無爭議地認同：這場大火源自屋苑維修的參事者（幕後至台前）各種劣罪！犯罪的人，憑其「自主性」，各行各罪！對此，慈愛的神當然有辦法制止各式各樣由人所生之罪禍，但根本問題不在於神出手、挽救、止住不義的人諸罪行以免其禍，最重要的治本之道是犯罪的人是否「收手不幹下去」，若後者沒有學到這功課，那麼神（好心地）對人類「每樣罪禍必予救止」反而會助長罪犯肆無忌憚地繼續犯罪下去，因為神自會「包底補鑊」而自己又免罪責。若犯罪至圖利仍不會害上任何人（因神好心介入保護受害人），那麼罪就會變本加厲、甚至助長不欲犯罪的人也去犯罪，貪其有利而無害，如此人類就會更為猖狂地亂犯罪，導致世界加速敗亡！

另一方面，神對世上自由自主的人一直給予很多感化和勸導，但多少人實在聽下來而認真悔改回轉？若正常的人對神的「福音」也不理會，那麼怎能期望心懷不軌的人對神的「善導」會理睬呢！人犯小罪或犯大罪都是有罪，而犯大罪的人往往由犯小罪開始的，所以人類實是整體陷入「罪與禍」這循環互殘中！

再者，神以祂的慈愛所做的「隱蔽」善工，本來易於被人察識。以這次火災為例，事前難道神沒有不斷提醒人不要唯利是圖、埋沒良心嗎？難道神沒有在多次煙頭惹火種就即用自然力量弄熄嗎？難道神沒有屢次感動人不宜用發泡膠封窗嗎？難道不久前中環有棚網火燒全廈已是神警示當局嗎？當神在各方面已做夠了，但人仍然也硬不理，神就緘默縮手（聖經中有見此做法）；待人吃下自己的嚴重罪果，人才會理。

請注意，「罪」不是一人犯罪一人當的，罪果必有連累性—連累無辜的人當災，並且當災的無辜人往往夠多，人才會理、才會收斂！就是人淪落到這地步，人才會「止己罪」；要害到當災的人夠多，人才會良心不安。但這些大災禍，歷史仍不斷循環、仍被人忘記歷史的教訓！

基督降生於猶太人陷在羅馬的亂世，這表明慈愛的神並非不理人罪，反而承擔人間罪苦。耶穌從誕生不久就要逃避君王的追殺，到最後慘死在同胞的誣告中，基督就是世上無辜人當災的「最佳同行者」，這就是同擔苦難的「奇異大愛」！祂明知會當災，仍來世救罪人，示範賜予罪人恩愛與平安（非先給予罪罰）。人在基督的恩典中，宜反思其自主性（自由自主）勿走向自我之盡而「全不理神」！祈願我們早有醒察！

上期預測 2026 年「中國、香港和國際社會勢將進入更複雜的互動處境」，果然美國、以色列突向伊朗二月底發動戰爭，這是美國擄去委內瑞拉總統之後進一步擊殺伊朗領導層，再次狠狠「出招」。戰事至今仍在膠着狀態，難料發展。值得一談是不少分析指出，這兩次突襲是要牽制中國與這兩國的石油貿易。中東火藥庫又再燒起來，全球經濟即時受累！地緣政治顯然已觸發全球危機！

回到今期三篇文章，梁燕城博士續談「天人合一」，這期不單回溯先師唐君毅和成中英的論道，更加上張橫渠的本體論，開出本體、心性與價值三方面的統一，構成中國本體論的特色。這一式新儒學能破後現代虛無主義，後者乃結合西方之自由主義而形成的「自我中心主義」。中國本體論具有性情，能與有位格的上帝溝通，中國哲學因此能與基督教神學有深層次結合。本文比起錢穆終前領悟的「天人合一之道」（參本刊第 3 期），更為豐富整全！

屈思宏博士今期從過往談佛學及經典，轉向現代的牟宗三，根據其代表作《心體與性體》作出基督教本色神學的反思。牟師作為近百年新儒家幾代的大師中，至今擁有眾多追隨者，影響力巨大，因他的學問能連上康德，使之具國際性。探討牟宗三哲學也是中華神學繞不過之路，而本人也加上一篇回應作為他山之石。

本人則談上 Ficino（費士路）這一位至今才為西方學者關注的中世紀神學巨人，或許這是華人神學界首論這位人物的文章。西方神學自始已經與西方哲學結合，兩者融為一體而開出兩大神學路線，一是亞里士多德化、另一是柏拉圖化。費士路乃文藝復興時期將柏拉圖哲學注入神學第一人，畢生貢獻使他的聲譽日後上升至接近阿奎那（屬亞里士多德派）。後者為天主教奠下的「官方神學」，如何面對司鐸費士路連上柏拉圖這「另類神學」，對基督教神學甚有啟迪。

三文皆各有獨當一面，盼勿錯過！

從中華神學建構會通天人合一哲學 — 唐君毅、成中英的新儒學和中華神學的會通（下）

梁燕城

新時代儒學的建構

在 20 世紀中以後，唐君毅和牟宗三兩哲學大師繼熊十力在香港開創新儒學體系，牟宗三建立「圓善論」、唐君毅建立我稱之為「境界感通本體論」、同期方東美在台灣開創我稱之為「生生和諧本體論」。21 世紀方東美弟子成中英建立「本體詮釋學」，還有國內在 21 世紀繼承熊十力的陳來建立「仁學本體論」，及加拿大哲學家安樂哲我稱之為「域場關係現象論」。新儒學仍在發展之中。

牟宗三老師建立的圓善本體論，在當時是一偉大的中國哲學創造，使中國哲學得到理性的安立，而融入現代哲學的架構中，其哲學史中的地位永不能抹殺。但牟宗三的「圓善本體論」並不符合儒家的思想形態，只成為內在自足圓滿的封蔽系統，以儒家是最高圓教，以康德哲學為基礎，又將康德及整個西方哲學傳統判低一級，同時將朱熹和伊川的理學判低，這種高度排他性，不符合歷代儒學的開放精神，是真正的「別子為宗」。

圓教思想來自佛教天臺宗和華嚴宗，本是指窮極實相，圓融圓滿之教，在教內分判各宗，謂之「判教」。但牟宗三用佛教的「判教」，去對不同宗教和文化傳統加以「分判」時，就很易形成一種視自己思想圓教，自我無限化的情識，自以為可吸納所有思想，而又高於所有思想，在這自命包容一切的體系下，一切思想的存在均在其統判之中，成為一種天朝下的偽多元化。

新儒家後學馮耀明教授曾指出，中國哲學「如果要變成為一種具有現代性的哲學便必須要放棄傳統的判教方式與圓教理想」，因為各教「難判高下」，「個別的立教與判教的標準並不是超然、獨立的」，「只有在各式各樣不同的求索方式底下互相交談，中國哲學（以及中國以外的哲學）才能在不同的歷史脈絡與社會系統之中與該時代各個理性生命相互呼應。」¹馮耀明這觀點實能擊中要害，為中國哲學打開一通氣口，只有放棄自大的判教圓教思想，中國哲學才能走入 21 世紀全球化的後西方時代，而與世界所有偉大的精神資源對話。

唐君毅老師不同牟老師之處，在其建立一開放性思想體系，我在 30 年前《文化中國》第 3 期發表〈中國哲學與後現代思想的挑戰〉一文曾說：「唐先生完成其巨著《生命存在與心靈境界》，而提出其「性情之形上學」，以一切哲學均可攝在人心的性情流行中了解，在思想流行歷程次序中，各哲學均可相通。可惜唐先生寫到此即飄然長逝，留下無數哲學洞見，不為人所了解，但我相信，這裡隱涵一後現代的開放性圓教思想，而使中國哲學能立於未來文化中。」²筆者同時提出「儒學的詮釋轉向」，介紹成中英的本體詮釋學是一符合後現代的開放思想：「本體詮釋學的基本原則，是存在（Being，原稿用當時海外慣用的『存有』一詞，今改用中國國內譯法『存在』）與方法(Method)的互動，一般現代性思想，是把方法分裂於人的存在，以方法是外在觀察而掌握真理的過程，人的存在則是主觀而運用方法的主體。認知事物的方法，及理解的過程均與人的存在分離。但『本體詮釋學』以理解的方法正基於人存在本體的歷史性而來，為存在本體所衍生，而對存在本體自身及其眼界所及之世界加以理解。存在衍生方法理解自身，因著這理解，存在對自身有新的理解，引發新的體驗，而得以豐富自身，這豐富了的存

¹ 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》（台北：允晨，1989 年），第 20-21 頁。

² 梁燕城：〈中國哲學與後現代思想的挑戰〉，載《文化中國》第 3 期，1994 年，第 60 頁。

在，又衍生新的方法去理解，於是方法亦得以豐富化，而對存在作新的理解。因此，存在是永在一自我開放的進程，存在與方法則永在互為豐富化的互動中。這是開放的本體論，不再是一靜態的知識論，在本體—詮釋學的進程中，人可不斷反省『先見』，而批判理解的先存偏見，形成詮釋學之開放性。……這亦形成『知』與『行』的互動，由理解處境之『知』，引發存有之『行』，用『行』感通處境，而引發新之『知』。『知』豐富化『行』，『行』豐富化『知』，成為不斷互動的過程，使人的存有本體開放向處境，處境亦開放向人存有本質。」³。

21 世紀新儒學的綜合：本體感通詮釋學

筆者在 2024 年國際儒學聯合會及中國孔子基金會聯合主辦的儒學大會上發表〈當代新儒學破多元隔絕的虛無主義：融合唐君毅與成中英的本體感通詮釋學〉，綜合多年研究唐、成兩師的哲學，提出「融合唐君毅與成中英哲學，可稱為『本體感通詮釋學』，即可破後現代的相對主義和虛無主義。」⁴

筆者綜合兩位老師思想，建立 21 世紀新儒學本體論如下：「唐君毅以『感通』性說明人之仁與天地生化之關係，指出：『吾人居此中和之地，以觀今上下四方。皆充滿其他事物之生化歷程。吾人自己之生命，亦即為一生化歷程，而與似在吾人之外者，恆在相與感通中，使其作用相往來。凡物之相感通，皆超拔一限制，即皆為無限之證實處。而凡物之相感通，皆見一時位之物，與他時位之物之交會，而見一中和。』⁵天地是一大生化歷程，人亦是一生化歷程，天地人是一感通的大系統，感通使一切能超拔限制，在永恆無限中交會而產生中和，使一切能『各當其位』⁶。

成中英老師很接受感通的理念，他在 2007 年和我的對話中，提出對感通的看法：『感通這個概念，我極為喜歡，因為在體驗中，感通是重要一塊。當然對體驗我有幾個感知，最早我是思考周易講的觀，我研究觀的哲學，很重視觀卦，感就是咸卦，合起來就是觀其所感，感其所觀，從觀感或感觀，第一步叫感受，第二步叫觀感或感觀，第三步應該叫感應，然後是感通，寂然無動，感而遂通，這個通還有一個道家的意思，就是道通為一，在感通中就感覺到道的自然存在。通就是道的一種自然呈現，才能達到一種整體的境界。把經驗融合在感通的觀照之下，各顯其不同，各建其關係，這種關係也許就是我們所說的和而不同關係。』⁷成中英基本上接受感通這理念，因此可和上一輩的唐君毅的新儒家學統接上。

筆者認為成中英的『本體詮釋學』，可與唐君毅的『感通本體論』會通，成為新時代的中國哲學。基本觀點在宇宙人生的『本』，是『反思性』及『感通性』之宇宙本根，這是宇宙本根的『天理』，同時是『浩然之氣』。唐君毅所言的『此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行』⁸，宇宙之本根是『理氣合一』，為天、地、人的共同本根，這『本』是純粹的存在，純粹的動態流

³ 同上

⁴ 梁燕城：〈當代新儒學破多元虛無主義：融合唐君毅與成中英的本體感通詮釋學〉，載《文化中國》第 123 期，2025 年，第 35 頁。

⁵ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979 年），第 99-100 頁。

⁶ 同上，第 132 頁。

⁷ 《文化中國》學刊，第 55 期（溫哥華：文化更新研究中心，2009 年），梁燕城，《會通與轉化，基督教與新儒家對話》（香港：文化更新研究中心，2019 年），第 178-179 頁。整理的編輯簡介如下：「這對話是 2007 年儒家與基督教對話大會在香港浸會大學舉行。當代儒學大師成中英教授與其門下大弟子梁燕城教授會面，進行一場師徒的深度對話，先探討成教授的本體詮釋學，繼而用這新思想模式去融合儒學和基督教。成中英創本體詮釋學，成為中國哲學的典範，梁教授的博士論文從易學、孔子哲學及朱子理學，去解釋本體詮釋學，是這學派的最早繼承和解釋者。兩師徒會面，思想智慧交鋒與融合，十分精彩。」

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（台北：學生書局，2004 年），第 93 頁。

行，『純粹』一詞之意可見《易文言》：『大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。』⁹孔穎達疏：『純粹不雜。』¹⁰那是指最原初的單純狀態。是在感官上沒有可見形狀，但卻仍是真實的萬有本根，是一切事物的存在性，是使一切存在所以可能的根基，天地是這存在根基所展示之肢體，氣是萬有的存在本體，理在氣中，大化流行，動態地形成不同的理氣結合，產生多元不同的萬有，開展為多元不同的肢體，形成不同的個人、不同的人種、不同的文化。一切互動相關，以天理正氣為本體，可彼此互動，感應溝通。

『反思性』是知識與詮釋之根源，『感通性』是仁愛與良知之根源，由這存在本體可展示知識和道德的基礎。中國哲學經他們兩大師在當代重建，能為知識與道德立根。由之論證一切多元不同事物中，有共同本體，而可互為感通，尋求彼此的和諧。這新時代的儒家哲學，將可建立感通的宇宙，破後現代的多元隔絕虛無主義。」¹¹

探討中國式本體論的根源：張橫渠的太虛氣本體

中國哲學用「本體」一理念，是張載開始，「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」¹²天地萬物之變化來自氣之本體，「太虛」是氣的無形特質，這虛的特質是一無限場所，能虛涵一切存在，使無形之本體不斷聚散變化，形成天地萬物的客觀形狀。太虛作為「氣之本體」，是無形之氣的終極狀態，「虛」指其無形狀及無具體事物的狀態，但是有本體的，不等同於無，故稱無「無」。依這本體，衍生「客形」，「客」字金文從「宀」從「各」。「宀」象房屋，「各」象腳從外面來到家門前，有來到之意。全字表示客人從外面來到家中。「客」指外在的，也可指「過客」，即暫時的，「客形」即外在客觀可見而具暫時形態的世界，氣的聚散形成宇宙萬物的相關互動和變化，變化中有外在暫時形成的客觀世界。

作為太虛之氣本體，可從儒學回應佛家緣起性空之說，但如何建立儒家的聖人之學呢？太虛氣本體，如何講儒家之仁義心性呢？

張橫渠說：「未嘗無之謂體，體之謂性。」¹³所謂「未嘗無」，指從來沒有消失成無有的，這種存在叫做「體」，「體」是一切事物的本性，他又說：「至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」¹⁴性的淵源在至靜無感的太虛本體，但其有識知的性質，這識知性可感應而知事物之客觀交互影響，只有盡性者可感應貫通本體與可見世界，這識知之性貫通本體與現實客觀世界。

太虛本體的性質不是虛空，卻具有「識知性」，這是人心性之根源，故人可「盡性」，而成為聖人，盡性的聖人，可識知感應事物的客觀交往互動，統一無形衍生萬物的本體與聚散變化的可見世界，這「識知性」是感應貫通萬物變化的心性。這心來自氣本體，太虛本體是具有識知性的心，不同佛家之緣起性空，這心性使儒家聖學成為可能。

張載描述這太虛氣本體，具光明的特性，他說：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。」¹⁵所謂「離明」，來自《易經》第三十卦之「離卦」，指火或日光，彖傳：「離，麗

⁹ 《周易·文言·乾卦》

¹⁰ 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》。

¹¹ 同注[4]，第 34-35 頁。

¹² 張載：《張子正蒙·太和篇第一》。

¹³ 同上。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 張載：《正蒙·太和篇》。

也；日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。」¹⁶氣聚時，顯出光明美麗之正道，萬物的形可見。重視這「明」而作「麗明」之「正」行，聖人即可「化成天下」，教化萬民。

只有承認氣本體是有識知性的心，才可能有「麗明」（美麗光明）之正行，這是聖人之心性基礎，由此麗明性可「化成天下」。這麗明是心的性質，是聖人之心性。

「明」是聖人之性，「明」的理念與古代「神」的理念常合用，如莊子說：「神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆源於一。」¹⁷莊子《天下篇》將「神明」與「聖王」並舉，此中的「明」字，是由「神」所「出」，可指是神聖本體的「發出」，發出什麼？「明」字有光明之意，故是由神聖本體發出的靈光或榮光。

「神」和「明」是兩個不同理念的合用，如《易傳》：「神而明之」¹⁸，《管子》：「獨則明，明則神矣」¹⁹。「神」應指神聖奧妙本體，「明」指神聖本體發出的靈性光明。神聖價值在現世所成就的即是「聖王」之王道。莊子說這一切的真理皆源於一，是一個無限之道體，這本體之性是「神」和「明」，即神聖的靈光。

又《淮南子》：「見人所不見，謂之明，知人所不知，謂之神，神明者，先勝者世。」²⁰。這是指人在內心可有獨見獨知，這「明」是清楚明白之意，神明是指人內在靈明知見的本性。又《易傳》：「神而明之，存乎其人。」²¹這是指人內在的「神」可以「明」，即人內在有靈性，可以明悟或照明世界。又孟子：「聖而不可知之謂神。」²²這「神」是人心內的神聖本質，由之而流露出「明」，即指人可發出靈性的光輝，這是人格的光，不是物理界的光。

張載也區分了「神」和「氣」，他說：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神。」²³有形象之散殊事物是「氣」，無形象而清純通透於一切的是「神」。這「神」的理念，是無形清純的神聖本體。

張載又說：「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。」²⁴指出天地萬物的理是不虛妄的，所謂「理」，先秦時代韓非子說：「理者，成物之文也。長短大小、方圓堅脆、輕重白黑之謂理。」²⁵即事物之規則。張載提出萬物中有不虛妄之「理」，是為理學探討之始，其後稱為「天理」。

張載的太虛氣本體，是宇宙萬物及人心性本體，其特性是流行不息而無形，其中有「明」和「理」，人心性即以這氣為本體，故說：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」²⁶人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」。這理論是本

¹⁶ 《周易·離卦·象傳》。

¹⁷ 《莊子·天下篇》。

¹⁸ 《易經·繫辭傳》上。

¹⁹ 《管子·心術篇》。

²⁰ 《淮南子·兵略訓》。

²¹ 《易經·繫辭傳》上。

²² 《孟子·盡心篇》。

²³ 張載：《正蒙·太和篇》卷一。

²⁴ 張載：《正蒙·太和篇》。

²⁵ 《韓非子·解老》。

²⁶ 張載：《正蒙·乾稱篇》。

體、心性與價值的統一，這是中國本體論的特色。

天人合一哲學的真理本體具知識和道德內涵

這中國天人合一的氣本體論，以終極真理是與人性同一的，故氣之本體有其性，張載明確提到性在物交之客感中，「有識有知」，這識知性可感應而知事物之客觀交互影響，只有盡性者可通本體與可見世界，「盡性者」指聖人。人的識知性來自「至靜無感，性之淵源」。性之淵源是至靜無感，但可生聖人的識知，而感應客觀世界的事物相交。

這思想根源可通過《周易·繫辭》去了解：「易無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」²⁷，張載所謂「至靜無感，性之淵源」，義理上即易之本體是「無思」、「無為」、「寂然不動」的，但可「感而遂通天下之故」。

《周易正義》疏解釋此段說：「任運自然，不關心慮，是無思也；任運自動，不須營造，是無為也。寂然不動，感而遂通天下之故者，既無思無為，故寂然不動。有感必應，萬事皆通，是感而遂通天下之故也。故謂事故，言通天下萬事也。非天下之至神，其孰能與於此者，言易理神功不測，非天下萬事之中，至極神妙，其孰能與於此也。」²⁸意指易的思想涵蓋天下之事理，易的本體在其自身並沒有特別的思慮，也沒有特別的作為。然而一有所感應，即豁然貫通天下事物之理，這是天下萬事之中，「至極神妙」之處。

這其中基本肯定的，易的終極本體無思無為，但可對萬事萬物有所感應溝通，從「無思無為」到「感而遂通」之間是無斷層的，一貫而出。這之所以可能，是寂然和感通是同一本體之兩面，「無思無為」之本體具有「感而遂通」的所有潛在性質。

同樣，張載所言「至靜無感，性之淵源」的本體，具「有識有知」之潛在性質，也具「重明以麗乎正，乃化成天下」之潛在性質。

按天人合一的思路，無形無感之太虛氣本體，是萬物及人之性的根源，人「識知之性」、聖人「麗明化成天下」之性，均由之而生出，則本體必涵識知性及麗明性的潛能，是一有潛在識知及光明本質的本體。進一步推知，無形無感的寂然本體，必不是絕對空無，卻是具有天地萬物及人心性之潛能的無限本體。

這些潛能實現為即成天、地、人，張載描述氣本體發動的「浮沉、升降、動靜、相感之性」，產生「綱緼、相盪、勝負、屈伸」，其聚散變化，成為宇宙與人生，張載稱之為「太和所謂道」。「太虛」是「寂然不動」的本根，其動而生宇宙萬物，宇宙中的天、地、人在變化中互動而合乎道，「感而遂通」，是為「太和」。

張載之後程顥（明道）提出「仁者，渾然與物同體」²⁹，南宋朱熹言：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」³⁰明代王守仁言：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」³¹又說「大人者，以天地萬物為一體者也，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，

²⁷ 《易繫辭傳上》。

²⁸ 《十三經注疏，周易正義·繫辭上》。

²⁹ 《宋元學案·明道學案》，「識仁篇」。

³⁰ 朱熹：《論語集注·公冶長第五》。

³¹ 王陽明：《傳習錄·答聶文蔚》。

非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」³²

宋明理學建立的天人合一本體論，是中國文化的學脈傳統，創發中國特有的價值觀和人生智慧。

若本體是人心性的根源，人的知識和道德就必來自這本體。當代新儒學的發展，就必須用 20-21 世紀新時代的理論結構來撐起這文化智慧。

新儒學以感通及詮釋破後現代虛無主義

西方 20 世紀後期到 21 世紀，發展出後現代的自我中心主義，成為破除一切普遍價值的虛無主義文化。法國哲學家李奧泰(Lyotard)寫《後現代的處境》³³一書，認為現代哲學的動向，是建立一種後設敘述(Meta-narrative)，即以科學作為批判所有其他文化論述(Narrative)的標準。自從維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)提出語言遊戲的觀念，科學不外是眾多語言遊戲之一，並無凌駕一切的權威，科學的「非合法化」(Delegitimation)過程就形成後現代的觀點：「科學只能玩自己的遊戲，無能去判別其他遊戲合法性。」³⁴後設論述標準因而被摧毀。李奧泰提出所謂並行學(Paralogy)，指出在任何自稱評斷一切的後設傳述崩潰後，各種理論或語言遊戲均可以並行而不相干，再沒有一套知識真理。任何理論都未發展完成，故可各自發揮。

後現代的思想將科學與知識的普遍性打倒了，宇宙是一個萬事散立、不能溝通的多元相對世界，所有觀點均各自獨立，不但無共通性，連溝通也不可能。這形成一種虛無主義，人變成孤立的個人小單位，每一小單位有其權利和自由，保障小單位的個人，變成共同的標準，凌駕一切價值，此中並無普遍認同的真理。

法國思想家列維列斯(Emmanuel Levinas)準確地指出，西方文明有一種自我中心主義(egocentrism)的生活方式³⁵，特別是至今後現代文化與極端自由主義結合，拋棄其傳統宗教精神的博愛和寬恕，文化上走自我中心之路。隨著美歐在二戰後稱霸世界，西方在全球強勢推動這虛無主義。研究後現代大眾文化的學者的約翰·多克(John Docker)很有見地的指出，後現代文化深有狂歡文化的模式，他說：「狂歡活動作為一種文化模式，仍然還強烈地影響著二十世紀大眾文化，例如好萊塢電影、大眾文學類型、電視和音樂，這種文化已成國際化，其發展之昌盛、範圍之廣、影響之大、生命力之旺盛、創造力之豐富也許代表著大眾文化歷史的另一頂峰」³⁶。約翰·多克又說：「狂歡會使人民將之理想化，使他們一心一意醉心於顛覆活動的樂趣中。狂歡也可能只是一個安全閥門，使相反或不同的意見或情緒得到暫時的釋放，而這種情緒一旦在嬉鬧中消耗掉，實際上加強了正常的社會秩序」³⁷

人類文化若想走脫虛無主義的黑洞，就必須在多元散立的世界中，重建溝通的根據，唐君毅老師提出了一個多元感通的本體論，建立一個感通的宇宙的詮釋框架，這在唐先生則稱為「性情的形而上學」。正可回應後現代的文化挑戰，用多元間的感通，去破後現代多元分立的虛無主

³² 《王文成公全書·大學問》卷二十六續編。

³³ Jean-Francois Lyotard, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota, 1989).

³⁴ 同上，第 40 頁。

³⁵ Emmanuel Levinas, trans. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p.33.

³⁶ John Docker, *Postmodernism and Popular Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994),引自中譯本：吳松註、張天飛譯：《後現代主義與大眾文化》（瀋陽：遼寧出版社，2001 年），第 258 頁。他在本書中對巴赫金有相當深入的分析。

³⁷ 同上，第 259 頁。

義。

同期，方東美哲學從儒家書經《洪範》中皇極系統、易學生生思想及華嚴事事無礙境界等，去建立中國廣大和諧的哲學體系，是破虛無主義的另一思路。

其後成中英將朱熹的天理本體論和格物窮理方法論互動融合，又將易學的天、地、人互動本體論及卦辭象數方法學融合，再融通歐洲哲學新主流的哲學詮釋學，而提出「本體詮釋學」，將中國哲學帶入西方主流話語世界，又創出一個新的中國哲學自身的思路，建立不斷開放發展的本體論及詮釋學，以中國哲學超越伽德默前理解的「先見」，破西方歐陸的相對主義。並將這新儒學思路帶入 21 世紀，正好迎上中國興起的年代，建造中國詮釋世界的方式，中國哲學與文化進入新復興時代。

當代新儒家「感通本體詮釋學」的本體論

我主張融合唐君毅的「感通本體論」與成中英「本體詮釋學」哲學，可稱為「感通本體詮釋學」，即能破後現代的相對主義和虛無主義，重建 21 世紀對宇宙人生的價值觀。這是以 21 世紀中國哲學化解西方當前文化帶來的文明危機。

唐君毅指出人的仁心表現是感通，而天地生化中自然物也有感通，故萬物生成也是仁德之表現：「人之仁，表現於人之以其情與萬物感通，而成己成物之際。則在生化發育中之自然物，吾人明見其與他物相感通，而開啓新事物之生成，則吾人又何不可謂亦有仁德之表現？」³⁸這觀點是以仁的感通性是人和宇宙萬物的共通本體。

唐君毅指出，「仁道」是「人對自己之內在的感通，對他人之感通，及對天命鬼神的感通三方面，此中通情成感，以感應成通。此感通為人生命存在上的，亦為心靈的，精神的仁。」³⁹感通性是人的仁德及萬物的互動相關。

成中英以本體是反思性的，人的反思源自本體，由反思認識世界而生「詮釋」，形成與世界的交往和行動。「詮釋」是本體所生的識知性。也說「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。人開始存在，面對這個世界，認識這個世界的處境，以與世界建立一種交往關係，來充實自己的存在，然後再去盡力改造這個世界，充實這個世界。」⁴⁰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，人的反思和對世界的詮釋，就是本體的反思和詮釋。本體作為宇宙人生的整體，其基本精神力量，是「反思」。由本體的反思發展在人心性，就衍生「詮釋」，由詮釋而生的就是人對世界的解釋，對天、地、人的解釋，產生人的知識及良知，即對物質性相的科學知識，及人生價值是非的道德抉擇。

他指出：「宇宙的本體性一定會引發人的主體性，人的主體性又一定會去了解宇宙的整體性，而人的了解當中又必然會產生一種知識結構，所以從宇宙到人，從人到知識，知識再作為一種價實現的基礎，提升了人的行動能力，讓人們更好地從體上面來掌握這宇宙性。」⁴¹這是本體詮釋學的基本思路。他說：「我的本體詮釋學把本體學當做一個整體經驗論和整體知識批判整合論的思想系統，它具有整合兩個世界的能力。」⁴²

³⁸ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979 年），第 110 頁。

³⁹ 同上，第 76 頁。

⁴⁰ 同上，第 249 頁。

⁴¹ 同注[1]，第 305-306 頁。

⁴² 同注[1]，第 302 頁。

融合唐君毅與成中英哲學，稱為「感通本體詮釋學」，是 21 世紀新儒學的本體論。宇宙人生之「本」，是「反思性」及「感通性」之宇宙本根，這是宇宙本根的「天理」，同時是「浩然之氣」。唐君毅所言的「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行」⁴³，宇宙之本根是「理氣合一」，為天、地、人的共同本根，這「本」是純粹的存在，純粹的動態流行。開展為多元不同的肢體，形成不同的個人、不同的人種、不同的文化。一切互動相關，以天理正氣為本體，可彼此互動，感應溝通。

本體詮釋學用易學及朱熹思想，建立中國儒家從本體論建立的格物致知詮釋學，去解決伽德默哲學詮釋學引起的相對主義，以中國哲學融合西方從海德格 (Martin Heidegger) 發展到伽德默 (Hans-Georg Gadamer) 的學派，由中國哲學的本體論提供宇宙人生的基礎，由詮釋學接合西方科學科技知識，為中國哲學開出知識系統。

成中英以「反思性」是知識與詮釋之根源，唐君毅以「感通性」是仁愛與道德美善之根源，由這存在本體可展示知識和道德的基礎。中國哲學經他們兩大師在當代重建，能為知識與道德立根。由之論證一切多元不同事物中，有共同本體，而可互為感通，尋求彼此的和諧。這是「命運共同體」的哲學基礎，破西方主導的自我中心虛無主義。

儒家哲學中，終極本體的超越性

當代中國學界，作中西比較時，湯一介先生特別提到儒道釋是「內在超越」，認為「儒家哲學是一種以內在超越為特徵的思想體系，這一思想體系對中國社會影響甚巨。……一種以內在超越為特徵的哲學思想體系是不利於建立維繫社會的客觀有效的政治法律制度的。」⁴⁴他認為西方由希臘哲學發展到基督教的上帝，是「外在超越」，「較容易建立起客觀有效的政治法律制度。」⁴⁵

其實「超越」的真理之為超越性，既不在內，也不在外，只是人進達真理之反省和工夫，有內外之分。中國哲學探討超越由內在心性開始，稱之為「內在超越」，西方哲學探討其理，由外在數學及物理規律開始。超越真理本體，本無內外之分，如王陽明所說：「本體原無內外。只為後來做工夫的分了內外。」⁴⁶

儒家的「天」、「太極」、「太虛」、「天道」等終極本體，是「超越」本身，原是無內無外，無形無限，無所不在，這是「超越」真理在其自己。但人理解和體會這超越真理，是通過「盡心知性」、「存心養性」、「格物窮理到豁然貫通」、「心之良知是謂聖。聖人之學，惟是致此良知而已」⁴⁷等工夫修養。然而儒家哲學之本體，作為超越的真理本身，無形無限，本無內外之分。

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。……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

⁴³ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（台北：學生書局，2004年），第93頁。

⁴⁴ 湯一介：《儒道釋與內在超越問題》（江西：江西人民出版社，1991年），第9-10頁。

⁴⁵ 王守仁：〈傳習錄〉下，載《門人陳九川錄》。

⁴⁶ 王陽明：〈傳習錄〉下，載《王陽明全集》卷三。

⁴⁷ 王陽明：《王陽明全集·書魏師孟卷》。

自或天地之形上學之究極意義言之。」⁴⁸

中國文化中有關「超越」的理解，「超」在《說文》解為：「跳也。跳一曰躍也。躍，迅也。迅，疾也。」⁴⁹，《孟子》：「挾太山以超北海。」⁵⁰超指越過地理限制，《韓非子》：「超五帝，侔三王者，必此法也。」⁵¹指越過歷史人物。即指跳出時空以外。「越」在《說文》「越，度也。」據《廣雅》，度即同渡：「越，渡也。」《禮記·曲禮》：「戒勿越。」《注疏》解為：「戒慎毋得踰越。」⁵²越是指「渡過」或「踰越」界限。中文「超越」一詞可指跳踰時空界限之外的領域。英文 *transcendent* 一詞來自拉丁文動詞 *scandere*，意為「攀登」，因此其基本含義是指攀登到極高的高度，從而跨越某種界限。超越的體驗能使你超越自我，並讓你確信存在更廣闊的生命或性質；在這個意義上，它接近於「精神」層面⁵³。故「超越」意指跨越界限到極高及更廣闊的存在本體狀態。

中國哲學自古論超越性，也不單是從內在講，回到上面所分析《周易·繫辭》第十章一句：「易無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」這段古經書就無「內在超越」的意涵，孔穎達疏解釋此段說：「任運自然，不關心慮。」說明這與心性無關。反而提到「天下之至神」，孔穎達疏：「言易理神功不測，非天下萬事之中，至極神妙，其孰能與於此也。」⁵⁴中國易學哲學中，「神」的理念就不是來自心性，卻是與宇宙萬事相關。所謂天下萬事的「至極神妙」，指世界所有「事件」，神奇深奧，奇妙莫測，超過有形事物，這正是「超越」的意思。

《易·繫辭》：「知變化之道者，其知神之所為乎？夫變化之道，不為而自然。故知變化者，則知神之所為。」⁵⁵「神」的所為，是宇宙整體變化之道，非心性之道。

《易·繫辭》：「陰陽不測之謂神」。王弼、韓康伯注：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰。」「正義曰：神也者，變化之極者，言神之施為，自將變化之極以為名也。云「妙萬物而為言者」，妙謂微妙也。萬物之體，有變象可尋，神則微妙於萬物而為言也，謂不可尋求也。云「不可以形詰者」，杳寂不測，無形無體，不可以物之形容所求而窮語也。」⁵⁶「神」是指「變化之極」，萬物最「微妙」之「體」，「杳寂不測，無形無體」，是超越思想語言的奧秘本體，「不測」即指「奧秘」。

從哲學言，「神」是指超越知識的終極奧秘本體，也是宇宙陰陽變化中不可知的力量，是宇宙本身的超越性，是終極的奧秘，是真理的不可知性。

「神」的理念，在中國經書中也有更超越之性質，如《左傳》記載史官史嚚說：「國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而一者也，依人而行。」⁵⁷「神」是掌管一國之興亡的，是宇宙的主宰，且「神」是「聰明正直」的，即「有智慧和道德」，有專一之意志，即具有性情位格(*personal*)的，且是獨一無二的，只有無限的超越者才能「獨一無二」，這是本體真理，不是有限的神靈。

⁴⁸ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（北京：九州出版社），第 317 頁。

⁴⁹ 《說文解字注》。

⁵⁰ 《孟子·梁惠王上》。

⁵¹ 《韓非子·五蠹》。

⁵² 《十三經注疏·禮記正義·曲禮》。

⁵³ Merriam-Webster Dictionary, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/transcendent>

⁵⁴ 《十三經注疏·周易正義·繫辭上》。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 同注[27]。

⁵⁷ 《左傳·莊公三十二年》。

「神」的理念也是萬物的根源：《說文解字注》：「天神，引出萬物者也。」⁵⁸天神是引導及生出萬物的，是萬物根源。說明天神與萬物生成演化密切相關。天神與皇天上帝在義理上相通，指最高之主宰，使萬物得以存在的根源。這是「超越本體」的自在本身，既是「引出萬物」的本根，且是有性情位格，獨一而無限的「超越本體」。

按張橫渠，這「超越本體」是太虛之氣本體，無形清虛，內具識知性和麗明性，成為人心性之本，這是天人合一理論之基礎，成為宋明理學的「內在超越」之路。

「超越本體」具「反思性」、「詮釋性」和「感通性」

按新儒學唐君毅和成中英面對新時代的思路，這「超越本體」具「感通性」和「詮釋性」，「感通性」是本體潛能所衍生的仁德性，「詮釋性」是本體潛能所衍生的識知性，這「超越」本身並非有內外之分，其潛能具人心性之「感通」和「詮釋」性質。

這性質同時成為人心性之本體，人由心性本體去修養及體悟這超越真理，才謂之內在「超越」。

成中英以本體作為宇宙人生的整體，其基本精神力量，是「反思」，「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。」⁵⁹由本體的反思發展在人心性，就衍生「詮釋」和「感通」，由感通人可感應他人和萬物，由詮釋而生的就是人對世界的解釋，對天、地、人的解釋，產生人對萬物的知識，及由感通而生的道德良知，即對物質性相的科學知識，及人生價值是非的道德抉擇。

「感通性」和「詮釋性」是來自本體的「反思」能力，在人心性中成為善與知的抉擇能力，成為人道德和知識價值的根源。新儒學哲學的本體真理觀，能反思、能感通、能詮釋、能識知。本體具「反思性」，由之而衍生「詮釋性」、「感通性」，在王陽明均是「良知」的表現，他說：「可知充天塞地中間，只有這個靈明。……我的靈明，便是天地鬼神的主宰。……便是一氣流通，如何與他間隔得。」⁶⁰「蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川大石，與人原是一體。故五穀禽獸之類可以養人，藥石之類皆可以療疾。只為同此一氣，故能相通耳。」⁶¹宇宙和人心與這靈明原是一體，表明是具「反思性」的本體。所謂一氣相通，表明是具「感通性」。他又：「心無體，以天地萬物感應之是非為體」⁶²「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」⁶³本體感應天地萬物之是非，知孝、弟和惻隱，是其「詮釋性」。

綜合言之，當代新儒學重建本體論，提出反思性的本體，是天地萬物之超越本根，也內在於萬物中，本體因反思而具詮釋和感通的潛能，彰顯在人心性中，成為知識和道德的根源。本體本身是超越的，若由萬物理解本體，是「外在超越」，若由心性體悟本體，那是「內在超越」，兼內外超越，是為圓滿之教。

可見唐君毅和成中英，原是繼承中國哲學的慧命，在新時代加以創造性的轉化。

⁵⁸ 段玉裁：《說文解字注》。

⁵⁹ 同上，第 249 頁。

⁶⁰ 〈傳習錄〉下，載《黃以方錄》。

⁶¹ 〈傳習錄〉中，載《黃省曾錄》。

⁶² 〈傳習錄〉下，載《黃省曾錄》。

⁶³ 〈傳習錄〉上。

中國儒學的超越本體具性情

良知是人心性之善的表達，這表達是天地的「靈明」，這靈明具有人的性情。孟子說：「乃若其情，則可以為善矣。」⁶⁴注：「若，順也。性與情相為表裏，性善勝情，情則從之。」⁶⁵善性順情而出，即為善，這善是連性情而出，不只是天理，卻表現天之性情。「情」是什麼？《禮記》：「何謂人情。喜，怒，哀，懼，愛，惡，欲。七者弗學而能。」⁶⁶「喜，怒，哀，懼，愛，惡，欲」為「情」，用如今名詞，就是人的 **personality**，我譯之為「性情位格」。

孟子繼而說：「惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」⁶⁷仁、義、禮、智都是具「性情位格」的性善表現。

儒學重要經典《中庸》開章明義說「天命之謂性」，人心性是天所命，則天顯明不可能是無知無覺的空無體，卻是具性情位格(**personal**) 的性質。

若本體真理是超越的本體，作為跨越界限到最高的存在本體，是無限之本來根源，其感通性是惻隱仁愛的性情，故其本身即具無限的慈悲仁愛性，是全愛者。其詮釋性是反思及識知的性情，其本身即具無限知識，能見天地人之本來真相，是全知者。

這從哲學推知是具性情位格(**personal**) 的全愛全知者，同於中國古代宗教思想中的「神」，是「聰明正直而一」的超越者，在神學來說是與上帝之本性相同。中國儒學的超越本體，本質上可具性情，是與上帝的理念相容相通的，可建立中國的上帝觀，進入宗教思想和體驗的領域，繼承商代至周代的宗教文化。其進路不同西方用希臘哲學詮釋基督教的神學不同，建立中國詮釋基督教聖經核心義理的神學。

這就是中華神學探論的，從中國本體論論述，建立中華神學的上帝觀。

從中國本體論到具性情位格的上帝(**personal God**)：哲學神學的反思

中國關於天人一體的哲學是人類所能達到的最偉大的智慧之一。從中國神學的視角來看，中國思想家發現了人性中蘊含的慈悲仁愛以及萬物和諧的本質，並將宇宙的運行視為宇宙能量（即「氣」）的發展。那麼，中國語境下的神學如何理解並整合來自《聖經》的這一智慧？我們如何用中國式的思考方式來理解基督教信仰？這正是中華神學創作的開始。

中國神學反思的第一步，是對中國關於終極本體的概念，如天、道或太極等，進行適當的理解與描述。然後，思考如何從這些中國理念中，推導出具性情位格終極本體真理的理念。

我們可以從哲學神學中建立以下推論：

1. 天人一體的哲學思想認為，人性與宇宙萬物同屬一個本體真理，而人性的本質是「反思」，由反思生理解詮釋性和仁愛感通性，是宇宙終極本體真理的性質。

⁶⁴ 《孟子·告子上》。

⁶⁵ 《十三經注疏·孟子·告子上》。

⁶⁶ 《禮記·禮運》。

⁶⁷ 《孟子·告子上》。

2. 理解詮釋是知識理解活動的根源，仁愛感通是道德行動的根源，這意味著本體論實在是一種理解詮釋和仁愛感通的真理。
3. 本體論真理的反思，深層本質是「理解詮釋性」和「仁愛感通性」。整個宇宙和生命的終極真理，是一個從「反思」生的「理解詮釋」和「仁愛感通」的真理，由此以知識天理創造了天地人萬物，將「詮釋理解性」和「仁愛感通性」作為天命創造人的心性和靈性。
4. 在人類的心靈深處，詮釋理解與仁愛感通的本質，能夠與他人產生共鳴和溝通，從而相互理解並向他人、一切生命及一切事物表達仁愛，並妥善管理，最終與宇宙萬物和諧共存。萬物共享同一本體論實在，彼此關聯，相互連接，構成一個動態的整體和諧，這就是易學「乾道變化，各正性命，保合太和」⁶⁸的理想，天、地、人達至博大而終極的和諧。
5. 詮釋理解是人認知及溝通世界本性，仁愛感通是慈悲共融本性在交往具體世界中的體現，均與個人的「本性與情懷」連結。孟子說：「乃若其情，則可以為善矣。」⁶⁹孟子時代的另一位儒家偉人荀子說：「人之情，性也。」⁷⁰對儒家而言，情懷是人性的表現。唯有透過情懷，人類才能建立人際間的同情交流。
6. 人性反思中的「詮釋理解性」和「仁愛感通性」只能透過人與人及人與天地萬物的交流來實現，此中因此，人的「認知溝通」，人的「同情交流」，必須包含「情懷」這要素。
7. 如果「詮釋理解性」和「仁愛感通性」是本體真理的本質，那麼本體真理必然包含情懷。這意味著宇宙的本體真理的反思性，必然是一種具性情位格，這真理也可以被定義為一位具性情位格超越者，可稱為「神」或「上帝」。
8. 一位終極具性情位格的上帝，在邏輯上是可以與人類溝通的。
9. 如果神人之間的溝通發生在人類歷史中，當人遇到這性情位格的本體真理，是無限的仁愛和全知者，稱之為「神」或「上帝」，而人記錄下這溝通帶來的新知識和新處境，就稱為「啟示」。

由上推論，中國天人合一的本體論，可承認中國的本體真理具「性情位格」，進而確定，具性情位格的真理，在邏輯上是可以與人類溝通，帶來的新知識和新處境，是由「啟示」而來。從中國天人合一的本體論去思考，原則上「啟示」是可能的。

⁶⁸ 《周易·乾卦·彖辭》。

⁶⁹ 《孟子·告子上》。

⁷⁰ 《荀子·性惡篇》。

牟宗三無限心之基督教詮釋（附徐濟時回應）

屈思宏

撮要

本文嘗試從基督信仰的角度，重新詮釋牟宗三的「無限心」思想。牟宗三以道德生命為通向無限之根源，主張心體、性體本具無限性，並在有限的實踐中不斷形著與展開。其無限觀之形上學結構，可與基督信仰中無限上帝與人神聯合互相呼應。無限心可理解為受造界內之無限結構，與造物主的無限在本質上截然不同。藉此，本文嘗試重申中華神學的使命，一條兼顧理性與啟示的路徑。

一、無限的定義：由道德通向無限

在牟宗三哲學中，「無限」並非一個數量上無窮大的抽象概念，而是一種內在於道德生命中的形上實在。牟宗三指出，道德行為本身固然是有限而具體的，但支撐道德行為之所以成其為道德的根源性本體卻是無限的。他明言：「道德即通無限，道德行為有限，而道德行為所依據之實體以成其為道德行為者則無限」。¹ 在此，無限不是超越人而在彼岸的實體，而是內在於人心性之中，作為道德的根源。

這種「既有限亦無限」的命題表面矛盾，實則揭示了儒家對無限的獨特理解：無限並非對有限的否定，而是有限在道德實踐中被提升至圓滿方式。從工夫論的角度看，人成聖成德是一條無止境的修養之路。因此，更進一步，牟宗三甚至將儒家道德實踐詮釋為一種內在的救贖結構：

成德之過程是無窮無盡的。要說不圓滿，永遠不圓滿，無人敢以聖自居；然而要說圓滿，則當體即圓滿，聖亦隨時可至。要說解脫，此即是解脫；要說得救，此即是得救。要說信仰，此即是信仰，此是內信內仰，而非外信外仰以假祈禱以賴救恩者也。²

在此，「無限」不再是外在神聖實體，而是生命自我超越的根源。人永不圓滿，只是從工夫論說，成德之過程是無窮無盡的，所以「要說不圓滿，永遠不圓滿」。但從道德本體（心體、性體）來說，人之為人的根源結構，聖亦隨時可至，而不是做完所有善行才成聖，而是在任何一個真正的道德行動中，整個道德本體已完整在場，也就是所謂「當體即圓滿」。

二、無限的本質一：心體、性體與宇宙本體的合一

牟宗三對無限的理解，根本上奠基於其心體與性體的形上學。對他而言，心體與性體並非僅是倫理或心理層面的概念，而是同時具有宇宙論意義的終極本體。他明確指出：「本體一面所反省澈至之本體，即本心性體……不但只是吾人道德實踐之本體（根據），且亦須是宇宙生化之本體，一切存在之本體（根據）」。³ 換言之，人之內在的道德本心，與宇宙萬有生成之本體，是同一實在。這種思想繼承孟子「盡心知性知天」之路徑，使人的內在修養不再只是個體

¹ 牟宗三，《心體與性體(第一冊)》，牟宗三先生全集 5（台北：聯經，2003年），第8頁。

² 同上，第8頁。

³ 同注(1)，第10-11頁。

道德問題，而具有宇宙論與形上學的深度。牟宗三進一步說：「正宗儒家所說的性體心體同時是道德的，同時又是本體宇宙論的；它是我們的性，同時亦普遍而為『天地之性』，而為宇宙萬物的本體、實體」。⁴ 因此，性體心體擁有一種「內在超越」的結構：人在自身中便與宇宙的終極實在相通，這相通不是伸展至所謂抽象的宇宙無邊無際，而是伸展至絕對普遍性。⁵ 這使得儒家無限觀與西方神學中「無限上帝」的本體論位置，呈現出根本差異。

三、無限的本質二：與有限的合一

牟宗三強調，無限在生命中總是以「不斷朗現、不斷展開」的方式呈現。他以「無限定之形著」來描述此一動態結構，指出：「但到心體性體全體朗現時，即無限定之形著……身雖有限而實具無限」。⁶

所謂「形著」，是由「形」與「著」兩字構成，代表原本抽象、形而上的「理」或「性」不再僅是空洞的觀念，而是具體地實現在現實世界或個體的生命實踐中。這種形著的過程是道德本體（心體、性體）從隱含到顯露的必然路徑。既然道德本體是無限，這路徑就是「無限定之形著」。儒家的「無限」不是像虛空一樣什麼都沒有。它必須「形著」，也就是要在具體的道德實踐、萬物生長中表現出來。就像「春天的生機」，我們無法指著一朵花說這就是全部的春意，但春意確實「形著」在每一朵花、每一片草葉上。道德本體是絕對普遍，猶如春意是「無限定」遍及大地的；而道德實踐卻是具體，猶如每一朵花的盛開則是它的「形著」。既然道德本體是絕對普遍，人便可無限延展，「與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶」。⁷ 這是一種生命境界無規限地與萬物和諧，進入極致的圓融。

然而，值得注意的是，牟宗三並不贊成將無限簡化為「永遠未完成的過程」。他曾批評宋明儒者五峰、蕺山之「無限過程論」並「不能澈盡性體之全蘊」。⁸ 因此在牟宗三看來，無限必須同時具備「當下即圓滿」與「生命中不斷展開」的雙重性，而非僅為線性延續。

四、動態無限與基督信仰中人神聯合的永恆歷程：對牟宗三無限觀的神學重釋

在基督信仰中，上帝乃在本質上真正無限者，而人則本質上為有限的受造物，兩者之間存在不可跨越的本體差異。然而，基督信仰並不將此差異理解為永恆的隔絕，而是透過基督的道成肉身與聖靈的內住，使人得以在歷史與生命中，實際進入與上帝聯合的永恆歷程。正如彼得後書所言：「使你們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與神的性情有分」，⁹ 這種「有分於神性」並非使人變為神，而是使有限者被引入與無限者相交的生命進程。此一永恆進程並非一次性完成，而是不斷更新，這一點，恰與牟宗三所指出之「道德生命總是不斷展開」的思想形成深刻呼應。牟宗三以儒家工夫論指出，道德成就不可能一次完成，而必須在不斷實踐與更新中展開；基督信仰則進一步指出，此不斷展開，乃是人被帶入與上帝生命聯合之歷程中，其終極方向乃是與基督同得榮耀。¹⁰

⁴ 同注(1)，第 191-192 頁。

⁵ 同注(1)，第 100 頁。

⁶ 同注(1)，第 579-580 頁。

⁷ 同注(1)，第 317 頁。

⁸ 牟宗三，《心體與性體（第二冊）》，牟宗三先生全集 6（台北：聯經，2003 年），第 546-547 頁。

⁹ 《聖經·彼得後書》1:4。

¹⁰ 《聖經·羅馬書》8:17。

但基督徒往往會認為，牟宗三所主張之「無限心」或「道德本體無限性」，違反了基督教所堅持的人作為受造物之有限性，甚至帶有「神化」(divinization) 的危險。然而，若仔細分析牟宗三思想之形上學邊界，則未必必然如此。牟宗三作為一位受造者，其哲學思考即使推至宇宙本體層次，實際上仍不可能超出受造界之範圍。他所指涉之「普遍性」，乃是宇宙—受造界意義上的普遍性，而非上帝本體之超越性。由此可見，他所謂的「無限心」，亦僅是在受造界範圍內可想像出來的無限而已，而非與造物主同一的無限。可是，受造界何以能夠擁有無限，而不超出自身的範圍？此處可借用一數學類比以作說明：實數線 (real number line) 本身固然無限，但一個由零到一之間的開放實數集 (real number open set or interval)，雖然有上下界，卻仍包含無窮多實數。此開放集既是有限，又是無限。人亦如是：在受造界中，人是有限的存在，但在其內部結構與向無窮展開的可能性上，卻可呈現出受造界內的無限性。因此，**牟宗三之無限心並未超越受造界，亦未構成對上帝本體的侵犯**。從此角度看，基督徒並非不能接受「受造界內之無限心」，正如聖經亦言：「神將永生安置在世人心裡」，¹¹ 顯示人內部確實被賦予一種向無限敞開的結構。

然而，牟宗三之無限心思想，若停留於哲學層面，終究只能達到受造界最廣闊的邊界，而無法觸及造物主本體本身。這正是哲學理性與啟示神學之根本差異所在。基督信仰宣稱，人不僅能在受造界內思考無限，更能因上帝的啟示與恩典，而真實地接受那在本質上無限的聖靈內住於人之中。正如保羅所言：「豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裡面嗎？」、¹² 「基督在你們心裡成了有榮耀的盼望」。¹³ 在此意義上，基督徒不僅承認受造界內的無限心，更宣認那超越受造界的無限上帝，竟願意藉聖靈臨在於有限之人內，使人得以在有限中承載真正的無限。如此一來，牟宗三的無限心思想，便可在神學中獲得「聖化」與「更新」：它不再只是內在道德本體的自我展開，而是成為回應聖靈內住、被上帝生命充滿與轉化的場域。

結論：中華神學的使命

最後，若從思想史與神學方法論角度觀之，牟宗三「盡性而知天，乃至天人合一」的自力進路，作為受造界內之理性努力，實屬正當而可貴。保羅因而由雅典人凡事很敬畏鬼神這般努力，來開講創造宇宙萬物的上帝，¹⁴ 顯明人在啟示之外仍可努力尋找終極真理。然而，那「未識之神」與保羅的開講也同時顯明，若無上帝的自我啟示，人之理性終究無法穿透受造界的極限，進入造物主本體之奧秘。因此，中華神學的使命，並非否定中華文化與哲學的努力，而是在謙卑接受啟示之後，去完成哲學理性所未能完成之思想歷程，使「天人合一」不僅是道德境界，更是藉基督實現的人神聯合(*unio cum Christo*)。正如主耶穌所言：「我在父裡面，你們在我裡面，我也在你們裡面」，¹⁵ 此乃超越哲學所能達至之終極合一。

回應：徐濟時

上世紀的新儒家發展至今有三、四代，牟宗三是第二代的表表者。因他不單出自第一代奠基的熊十力，還有他能夠將西方哲學尤其是康德的道德形上學說與儒家的「自力道德說」結合，開

¹¹ 《聖經·傳道書》3:11。

¹² 《聖經·哥林多前書》3:16。

¹³ 《聖經·歌羅西書》1:27。

¹⁴ 《聖經·使徒行傳》17:22-23。

¹⁵ 《聖經·約翰福音》14:20。

出儒家的「道德的形而上學」。這是上世紀儒家學者少有的好功夫，其貢獻匹配同樣重視道德的基督信仰。

上文根據他的代表作之一《心體與性體》作出神學的反思，對基督教本色化極具意義，作者之前在本刊有多篇文章已嘗試耶佛交流，今次就作出耶儒對話，從中挑起本人那一段在新亞研究所攻讀中國哲學上牟宗三課的思緒。以下的課堂分享，或可作為一個側面予讀者切入他的心性學說，朗現一代大哲的立體面目。

那時是 1982 至 83 年七十多歲在香港的牟宗三，仍是健康模樣，可以經常在附近的家居，獨步至新亞校園，再拾級而上幾層樓至院所授課。他，通常會早到和博士班的同學捉圍棋，若夠鐘棋局未完，我們碩士班的同學往往白等廿多分鐘，當然他的課也必會是超時下課的，同學要多預大半小時上課。這一種由老師全權運用課時，不能用今天師生皆要守時的倫理道德來評斷！

牟師講課基本上不看其講義，滔滔不絕一講到底，好有大師風範。有趣的是，可能因為長期吸煙影響，他講書一輪常會有痰上頸，他事必走到窗前，向窗外使勁一吐，痰就落在幾層樓之下的行人路上，通常他「放飛劍」是放學人潮過後人少之時，幸免繩之於法！或許，儒學道德觀升到形而上學層次，就不會作這類落地反思吧！跟他熟落的博士班同學，有否向他「反教學」？則不得而知了。

那年間，他的科目稱為中國哲學，但講的是他那時專注研究和翻譯的康德哲學為主，內容當然有不少中西結合成份，但這往往不是我等碩士程度學生可以充分吸收的。我依稀記得的僅是，他經常強調做學問「要扣緊現實」！我日後繼續進修倫理，與此不無關係。

開學不久，有一次他見到坐在前面的我這個新面孔，竟然問我之前是讀什麼的，我答以前讀神學。這一答竟開了他的話匣子，他用上幾十分鐘大談基督教，作出他的「判教」。我雖然只是神學士的程度，但對於他不認同的基督信仰也同樣是不認同！因其所言大多是西教士帶入中國的那個獨斷、封閉和守舊的基督教假象，不切合中國知識分子所思所需。從中也讓我反思一位大哲學家原來對「基督教本質」也是沒有什麼研究的，只是表面、甚至憑印象來評價！例如，他也「跟風」形容「多一個基督徒便少一個中國人」；對於耶穌論到「康健的人用不著醫生，有病的人才用得著。」（太九 12）他認為這「病人／醫生」說顯示人性靠他力何其軟弱，這與儒家肯定人自強、自力的精神相反，因此他們健康之輩「用不著」耶教，罪中之徒才要耶穌救呢！

話雖如此，我反倒記得，他不止一次正面談到基督教，大概是說基督教比天主教好些，因為基督教有「文化承擔」，但沒有具體解說。我事後想，可能他所指是國內基督教承辦不少大學、醫院、報刊、孤兒院吧？

最後一點，就是他提到儒家祭祀的最高對象，傳統是「天地君親師」，但他稱自己在家中的祭祀是「天地聖親思」。他說在中國歷史上，聖人比君王（如暴君）更配受敬奉。這在本文第一

點第二段所引的牟書一段論到「無人敢以聖自居」，相映成趣！是否聖人同時是「自視卑微的道德完美者」？若這是牟師的看法，那麼耶穌基督就應該也被他列入他敬拜的「聖人」行列呢！根據腓立比書二章 6 至 8 節所說的耶穌：「他本有神的形像，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；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」

牟宗三在今天的華人哲學界，仍有很多「粉絲」，盼望追隨他思想的有識之士，也能參考本人作為親歷其「教」的學生，經過四十多年的基督信仰和中國哲學、尤其是儒家思想的反省，發現實在有不少能彼此契合的道理！

中華神學之路亟待打通，這將會是一條康莊大道，為中華民族帶來無比祝福！

文藝復興 Ficino 另闢柏拉圖神學路之意義

徐濟時

序言：被視為意大利文藝復興其中一位最有名的神學家兼哲學家 Marsilio Ficino（未見中譯，本人譯為費士路），生於 1433 年意大利佛羅倫斯的西南方小城 Figline Valdarno，其父親是醫生並服務於當時佛羅倫斯最有權勢、歐洲其中一位最富有的人 Cosimo de' Medici，費士路受惠而獻身事主，後更成為醫生和司鐸（神父），兼治肉身和靈魂。尤如中世紀大多數的柏拉圖派學術泰斗，他的學術訓練乃是始於亞里士多德派（這哲思自 13 世紀在西歐興起），費士路可謂兩派兼善。

費士路為歐美學者關注始自 Paul Oskar Kristeller 一書 *The Philosophy of Marsilio Ficino*（1943 德文版和 1964 英文版），費士路將柏拉圖的哲學神學化和為柏拉圖大批作品出註釋 (commentary)，畢生貢獻使他的聲譽日後上升至接近阿奎那（屬亞里士多德派）。然而，後者為天主教奠下的「官方神學」，如何面對費士路將阿奎那連上柏拉圖這個「另類神學」，不單對天主教神學帶來挑戰，對基督教神學也帶來啟迪。西方發展近二千年的歷史神學，或在費士路研究風影響下，走出新方向。

費士路用最長時間撰寫的代表作《柏拉圖神學關於靈魂不朽》（簡稱《柏拉圖神學》），被形容為基督教神學與柏拉圖哲學的聯婚，再次揭示西方神學與希臘哲學千多年來密不可分的連理圖，其中能分的只是哪一派哲學在哪一段時期當道而使神學「變臉」，雙方不時縱有緊張關係但總不會婚變、也不會「脫鉤斷鍊」！

本文將分別論述他兩本力作，梳理其中的要理，並作簡評（見另類字體以免與作者和譯者之見混淆）。¹ 本文主要目的是予讀者直接汲取費士路的神學思想，以豐富華人教會的神學資源，進一步的批判(critical study)是日後的事。現按時序先論第一本：*Theologia Platonica de immortalitate animorum*（Platonic Theology on the Immortality of Souls／柏拉圖神學關於靈魂不朽）見其英譯本：Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*. In six volumes edited by James Hankins with an English translation by Michael J. B. Allen (Harvard University Press, 2001)。

《柏拉圖神學關於靈魂不朽》全書待至本世紀才被譯成英語六冊 18 本（原著拉丁文寫於 1469-1474 年而出版於 1482 年）。本書配合他另一本於 2022 年譯成英語的大作（見於本文下半部），才使本世紀英語學術界日趨重視費士路的神哲學，也從側面再認識柏拉圖哲學對西方神學的巨大影響，尤其是本書的副題「關於靈魂不朽」這方面後續發展宏大（末世學的核心），尤見於受其影響的康德(1724-1804)那著名的「無上命令道德律」(the Categorical Imperative)三大前設：神存在、自由意志、靈魂不朽，可見一斑。

¹ 本文只研究他兩本重要著作，至於有關他的全面介紹，可參考 *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. M. J.B. Allen and V. R. Rees, Leiden – Boston – Cologne 2002，此書列出大量參考書目可供全面研究。

本書指出人類靈魂，處於構成宇宙的五層次之中間，靈魂對上兩層是神和天使，對下兩層是本質(qualities)和肉體。(引該書第三本、第二章、第一段) Deitz 指出《柏拉圖神學》第四本第二章對靈魂不朽提出此番辯證：

費士路廣引柏拉圖、奧古斯丁和俄利根不同著作，試圖證明靈魂欲得到「最高真理的知識」和「最大快樂」這兩大方面天然渴望，然而這種知識和快樂不能在今生得到、定要待來生才獲得；這情況絕不會是神白白在我們心思(minds) 植入這不會實現的渴望(aspiration)，因此靈魂終必是（有來生）不朽的。²

費士路首先指明哲學的尋索就是尋找神，這宗旨本是 13 世紀牛津、巴黎大學創校的學術基礎，但到了他所在 15 世紀，巴黎大學和意大利學府憑新蒐得的亞里士多德著作，改學術宗旨以人為中心（走向世俗化）。費士路於 1462 年 29 歲之齡在佛羅倫斯被委派將柏拉圖作品從希臘文譯成拉丁文，學者 Collins 說他遂成為西方世界譯出柏拉圖的對話錄(Plato's dialogues)第一人，亦順理成章成為在歐洲柏拉圖主義專家。³ 他隨即展開《柏拉圖神學關於靈魂不朽》鉅大工程（1469-74 年寫作，1482 年出版）。因為他認為，柏拉圖哲學背後是與基督教神學一致地尋索神性之事，這使他進一步晉身為柏拉圖神哲學家 (Platonic philosopher-theologian)。⁴

費士路根據柏拉圖所言作解：心思(mind)沒有神光(divine light)不能知道任何事物，就如沒有陽光我們不能看見任何東西；他認為柏拉圖的哲學傾向於神性方面，不論是道德或思辯、數學或物理學，最終皆指向關乎神的思考和敬畏。所以他的《柏拉圖神學》是將哲學和宗教結合而加以發揚。他附和柏拉圖的看法，就是欲要知道神首先就要知道自己，「人靈魂本有的知識反映所有事物……這一種自知之明是本乎人處於不朽的自身反思。」⁵

柏拉圖強調，人是憑其渴望自我定義的 (man is defined by his aspirations)。⁶ 人在今生受苦不快樂令人嚮往美好來生，這就是費士路提出人乃不朽的神哲學基礎。因為，人如此「對美好來生」的冀盼，正是源於人在世與真光不完美的關係中、生出比常人「更完善的省思」(a more perfect contemplation)；進一步言，當靈魂失去其肉體，就會進入不受地上牢獄 (earthly prison) 所困累的一種完美生活。⁷

綜合而言，肉體中靈魂（基於二元論）從前世進入今世再往來世，乃是不朽具連續性進程，這

² Luc Deitz, *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts* (1997) p. 147.

³ Ardis B. Collins, *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology* (Hague: Martinus Nijhoff, 1974) p.3. （此書原自作者多倫多大學博士論文，所引頁數據以下網頁版自編形式）

[https://books.google.ca/books?hl=en&lr=&id=tsLcBQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP6&dq=Platonic+Theology+\(Ficino\)&ots=4jFQvjsBN5&sig=JtI106LRvUJJKes5-Ce2IRaISk8#v=onepage&q=Platonic%20Theology%20\(Ficino\)&f=false](https://books.google.ca/books?hl=en&lr=&id=tsLcBQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP6&dq=Platonic+Theology+(Ficino)&ots=4jFQvjsBN5&sig=JtI106LRvUJJKes5-Ce2IRaISk8#v=onepage&q=Platonic%20Theology%20(Ficino)&f=false)

⁴ 同上 p.3，另可參其第 4 章 “The Metaphysical Structure of Creatures, Mortal and Immortal”。

⁵ “The human soul in its knowledge reflects all things. ... self-knowledge is essentially a contemplation of man's immortality.” 同上 p.3。

⁶ 同上 p.5（引 Plato, *Republic*, V474b-480a, VI504e-VII518c）。

⁷ 同上 p.4。如同柏拉圖看法，認定人死後會復活進入不朽的生命，還有古波斯的一神宗教 Zoroaster、羅馬宗教諸神之 Mercurius（保羅在使徒行傳 14 章 13 節被稱為此神）。參 Marsilio Ficino, *On the Christian Religion*, translated by Dan Attrell, Brett Bartlett, and David Porreca. University of Toronto Press, 2022. p.163.

該成為肉體朽壞於今世的人、應生出一個最大關注（為其靈魂終極幸福努力）。

柏拉圖以他的理型(Ideas)宇宙世界開展其整套哲學，就是以他世（即人的前世和來世）比今世更完美、任何在地可見之物都有更完美（在天）的原物。費士路引入這種哲學成為神哲學，推動人渴望嚮往「他世的天國」才是邁向完美的人生，而這渴求反映在靈（魂）的深思／沉思（contemplation）而非現實／實在的生活，這向度至關重要和具啟發性。西方神學日後緊扣如斯哲學，走入康德、黑格爾等唯心論（idealism）所探討的存有／存在乃強調世界是精神的一種反映、精神和靈性才是實在，皆離不開柏拉圖理型說的影子。因此難免西方各派神學如逝世不久的莫特曼的盼望神學（Theology of Hope），一直帶有追求他世（完美）的思想，以致面對現世始終不是其重點（ultimate concern）。華人神學不斷提升學術，若這種學術「照抄照跟」西方上述一套，就與我們傳統（尤其是儒家）對現世而非他世的深度關懷，難以協調融合。現世與他世兩極如何歸向「中庸」而成更理想之學問，這是今後中西神學值得改革的方向。

費士路自視為柏拉圖主義暨新柏拉圖主義的復興者。然而有研究指出，同時代的道明會士 Antoninus (1389 –1459)建議他先讀好阿奎那 (Thomas Aquinas)的著作尤其是《駁異大全》*Summa Contra Gentiles*(1259-65)，以此護衛自己不至日後墮入柏拉圖主義涉連的任何異端，而他亦「從善如流」，可見他關注信仰的正統(orthodoxy)；⁸ 強勢於意大利的阿奎那神學其後人道明會士(Dominican)，實也將「人之不朽」的教義影響費士路。Kristeller 亦有相近辯解：費士路雖然備受奧古斯丁的影響，但亦大受多馬／托馬斯主義(Thomistic)的影響。⁹ 支持後者觀點的還有學者如 Etienne Gilson, Gornelio Fabro, Walter Dress 三人，Dress 稱費士路的《羅馬書註釋》多方面取材自阿奎那對羅馬書的註解；¹⁰ 前兩人則說費士路的大作《柏拉圖神學》有好幾段亦雷同於（極似引自）《駁異大全》。¹¹ Collins 亦將兩書詳作比較後，認定至少在「創造論和靈魂不朽說」兩項要理中，費士路的論述，廣引阿奎那的作品，不下於奧古斯丁的著作。¹²

Collins 進一步說，費士路的神學思想，實是如有些學者多研探的「三而一」：柏拉圖、奧古斯丁和阿奎那三方思想(Platonism, Augustinianism, Thomism)共融互攝，這反而是費士路專家(Ficinian scholars)少關注之路線。¹³

Hankins 作為專家，對 Thomism 則有此一番解釋，就是費士路雖然在教義內容上緊隨阿奎那，但他在信仰陳述的方法上不效法阿奎那一套邏輯展示 (a chain of logical demonstration)，例如神的三一教義，會寬鬆用上實存經驗如「自然、靈魂和心思」(nature, soul and mind)予以寓表，

⁸ Zenobius Acciaiolus in the preface to his translation of the *Affectionum Curatio* of Theodotetus in *Supplementum Ficinianum* v.II, p.204.

⁹ Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp.14-15; *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, pp.48-49.

¹⁰ Walter Dress, *Die Mystik Des Marsilio Ficino*, pp.151-216. (He denotes "The whole organization of Ficino's work - the argument, the order of ideas, the sentence structure - follows that of Aquinas. ... Aquinas' work is obvious in Ficino's adaptation of it." Collins, *The Secular is Sacred*, Preface)

¹¹ Collins, *The Secular is Sacred*, Preface(p.1).

¹² 同上 p.2。此外，《關於基督宗教》（下詳）的導言 (Introduction) (p.8-9 & footnote11)，譯者也提到《關於基督宗教》此書神學部分，是重份量地引自道明會大學者和主教 Paul of Burgos(1351-1435) 那緊守阿奎那的著述。

¹³ 同上 p.2。

尤如帶柏拉圖色彩的奧古斯丁在《論三位一體》(*De Trinitate*)所示範。¹⁴

費士路以柏拉圖主義高舉宗教與哲學不能分離（後者同是尋找神），渴慕神實是潛藏於人的意志和知識；他寫《柏拉圖神學關於靈魂不朽》為的是抗衡世俗的亞里士多德主義（*secular Aristotelianism*，其中最大不同就是亞里士多德相信靈魂如肉身會死亡），提升人與神完全合一（*perfect union with God*）。「靈魂不朽」這全書的副題，不單是理性的探討，更是態度之建立，使不死不滅的靈魂從知道層次(*levels of knowing*)邁進永遠祝福(*final blessedness*)。¹⁵

以下據本世紀費士路專家、哈佛史學家 James Hankins “*Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*”（見注 14，下稱 Hankins 文）對費士路多方面討論。他先論到費士路本書的背景（*context*）及影響兩方面，Hankins 認為費士路身處那個宗教關係既複雜又纏繞的時代，包括古猶太教和強大回教對基督教的挑戰，嘗試做好護教的工作。而且，他建構的神哲學甚具啟發性，到啟蒙時代造就出以下兩位奠基性人物：哲學／人文學界的盧梭(Rousseau, 1712-78)¹⁶ 和神學界的士萊馬赫(Schleiermacher, 1768-1834)。¹⁷

費士路「善用」世間思想引向基督教的道理，難免墮入混合主義(*syncretism*)危機，但信仰「進入世界以拯救世人」就像道成為肉身，只要效法耶穌和保羅達到「入世而不屬世」（甚至抗衡罪世以減其禍害）：「攻守兼備策略」就會比只與世人分離、不觸世間更可取。費士路之「進取」護教法，確可供今天多加研議。

Hankins 認為費士路的哲學性宗教(*Philosophical Religion*) 是回歸古代世界所熟悉的「神學」如蘇格拉底前期、柏拉圖、亞里士多德、斯多亞主義和新柏拉圖學派所言。¹⁸ 然而，這形態的基督教早已受困於 9-12 世紀回教哲學 *falsifa*（同納入古希臘哲學）運動、13-17 世紀西方大學流行的阿維羅伊主義 (*Averroism*)，到了啟蒙時期尤其是藉康德之手，完全摧毀自中古世紀築牢的教義性(*dogmatic*)基督教，使大多數歐洲人自此進入後基督教／後宗教的世界，至今一眾西化國家的人民也步此後塵。¹⁹ 費士路不認同阿維羅伊主義（甚至亞里士多德主義），保留傳統

¹⁴ file:///C:/Users/User/Desktop/about%20Ficino%20two%20bks%20with%20footnotes.pdf

James Hankins, “*Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*”, *Rinascimento* n.s. 48 (2008) p.15-16.

Hankins says, “his Platonic theology – which is in fact an amalgam of Plato, Plotinus, the later Neoplatonists, Avicenna and Thomas Aquinas.....”(p.26)

¹⁵ Collins, *The Secular is Sacred*, pp.7-8.

¹⁶ Hankins 稱盧梭推動的是「自然宗教(*natural religion*)」而異於休謨(Hume)的「自然神學 (*natural theology*)」，茲直引 Hankins 文：“I use the expression ‘natural religion’ in Rousseau’s sense of a set of religious intuitions or sentiments taught directly by nature or by God through nature; not in Hume’s sense of a set of religious truths demonstrable using natural reason alone. The latter I would prefer to call natural theology. **The distinction is an important one, though often neglected in the literature on the history of theology.**” (p.19) ... “This would place Ficino’s theory of religious doctrine in the class of what the Yale theologian George Lindbeck called the ‘experiential-expressive model’; see his *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville (Kentucky) 1984, 16, 30-32.” (footnote32 of p.20) 自然神學在 Hankins 文後半再申述，參注 32。

¹⁷ 士萊馬赫倣效費士路將各宗教的重要性排序，迷信的異教屬最低層，中層的是回教、猶太教和其他一神宗教，最高階是基督教。(Hankins 文 footnote38 of p.23: Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh 1928, repr. London 1999, 34-44.)

¹⁸ Sarah Broadie, “Rational Theology”, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. LONG, Cambridge 1999, 205-224.

¹⁹ Hankins 文 p.3

宗教 (traditional religion) 那源自奧古斯丁(354-430)、中世紀的方濟各會(Franciscan)思想家如 William of Ockham(1287-1347)、文藝復興的柏拉圖學者如 Nicholas of Cusa(1401-1464)等「正統信仰」。²⁰

哲學家如蘇格拉底、柏拉圖、西塞羅等提出的一套觀點，就是一般民眾需要宗教來切合他們精神和道德的發展，非哲學家 (the unphilosophical) 的普羅大眾需要宗教、律法和懼怕懲罰來規範自己的行為，而哲學家則倚靠理性來明道行義，不須如民眾般倚賴律法、俗例和禮儀作自我規範。因此，哲學本身就具有拯救的潛質(soteriological potential)、賜予快樂的能力。²¹ 柏拉圖就有志於改革流行宗教所存在上述的不足，而其老師蘇格拉底更為了清楚明告真理而失去生命，代價甚大。獲得哲學的真理需要多年受學於一位老師和多年的道德裝備，才能得道（智慧）。²²

回顧歷史，本人察出兩次奇妙的巧合現象，首次是以色列民族南北兩國得罪神被全滅於公元前 586 年，不久中國就出現老子（571 年生）和孔子（551 年生）；另一次巧合是舊約最後先知瑪拉基完書於 430 年（被視為神向回歸子民緘默四百年之始），不久希臘就出現柏拉圖（427 年生）和亞里士多德（384 年生）。原是蒙神啟示且成選民的猶太民族，在上述兩次選擇背離神之後，神是否改向中希兩民族加強啟示其真理（神學上稱之為「普遍啟示」以別於「特殊啟示」）？因為，兩次緊接出現的老子和柏拉圖所教化的，不單沒有否定神的存在，反而強調「神創生萬物的哲思」，只是在各自文化處境中，以不同的思維語言來表達「神與萬物的關係」（這方面坊間已多有論述，在此不贅）。有趣的是，兩位的後一輩雖然沒有否定此一「宗教方面」的言論，但就作了重大轉向而導致中西兩大文化系統日後分道揚鑣；若以哲學來定位，就是從「神本」轉為「人本」：孔子從宗教轉向「認識做人的倫理道德」（傾向主體實踐），²³ 亞里士多德從宗教轉向「認識造物的理性邏輯」（傾向客觀知識/epistemology）。因此，這東方和西方兩系，垂直一面需要人回歸神、水平一面需要人間互補互助，成全作為人的最大目的。可惜，正如猶太民族一樣，人類歷史一直在轉向「自以為義」，往往不信正道不走主路！

費士路所追隨的柏拉圖哲學被視為傾向新柏拉圖主義，後者創立人普羅提諾 (Plotinus) 指出靈魂內在的宗教性，但費士路更強調外在的道和啟示(word and revelation)，指出基督徒、非基督徒同是天然地傾向宗教（後者世世代代僅是拜神之禮儀各有不同）---人先是受內在的哲學上理性之尋覓，繼而是倚靠先知言說和靠賴神蹟。²⁴ 費士路指出人禽之別並不是在理性而是在宗

²⁰ Hankins 文 p.7

²¹ Hankins 文 p.4

²² Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life, Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold Davidson, Oxford 1995.

²³ 學術上有不少關於這轉向的論證，其中以孔子將周公的「皇天無親，惟德是輔」《書經·蔡仲之命》由敬天轉向立德作為人責，最具代表性；孔子不是否定神界，只是以道德踐現宗教之心，可見於：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣（有智之舉）。」《論語·雍也》，「丘之禱久矣」《論語·述而》示其敬神，「子不語怪力亂神」《論語·述而》以防迷信。孔子的轉向有其處境需要而非否定宗教向度。

²⁴ Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, ed. and tr. Michael J. B. Allen, James Hankins et al., 6 vols., Cambridge (Massachusetts) 2001-2006, p. 293. (Book 14, chapter 9, paragraph 2; Book 14, chapter 10, paragraph 10) Ficino 認為神蹟不是必然再出現的且只是屬於證據中低層次(inferior form of proof)，而奧古斯丁所言「靠恩典助長的理性」才是屬於高層次。（Hankins 文 p.25）

教，因為動物也有一定的理性能力，但就沒有宗教意識（不會敬拜神靈）。²⁵

Hankins 認為《柏拉圖神學》的進路，不像中世紀神學作品的標準論述 --- 如阿奎那從上由神開始一層一層下降至人，這神啟進路被費士路改為人間進路，由下而上，由身體升至人的靈魂為其核心論述，再進到靈魂不朽的確證 (immortality proofs)；²⁶ 這不再是前人用的本體論而是用心理學體驗式的進路(a psychological or heuristic rather than an ontological or generative order)。²⁷ Hankins 進一步指出費士路所說擬似他所敬仰的奧古斯丁在《懺悔錄》所說：恩典和慈愛引導智者(the intellect) 前往和居住在真理，只有愛能幫助理性找到真理，和只有愛令到理性的真理得安穩(only Love gives stability to the truths of reason)。²⁸ 因為，高舉理性的亞里士多德哲學，難以容納核心基督教義如從無創造有、靈魂不朽等說法（如同阿維羅伊主義），神和理性之間存在不能連接的鴻溝(unbridgeable gap)而只可由信心連上。在此氛圍下，費士路如較早期的意大利人文主義者認為神學不宜再採用亞里士多德的哲學而須轉用全新方法，就是一種新奧古斯丁(neo-Augustinian)進路，展示宗教經驗乃優於理性探索。²⁹

綜合 Hankins 所言，《柏拉圖神學》一書的主要組成部分如神護理、人不朽、賞與罰等，實來自阿拉伯的阿維羅伊哲學家(Averroes)、亞里士多德的詮釋者 Alexander of Aphrodisias、各派的物質主義者(materialists)而以以彼古羅(Epicurus)和 Lucretius 為主。費士路從一開始，就建構一個層級系統安置古代各哲學之位階，從最入世的德謨克利特(Democritus)、以彼古羅和 Lucretius，到最高階的柏拉圖，各安其位。他往往以他們各有之不足、作其後論證，³⁰ 卻高舉如柏拉圖（包括 Pythagoras、Philolaus 等）那一種進路：將古代神學家所提供的材料(materials)結合哲人自身的沉思經驗(contemplative experience)而發展出可稱之為「啟示哲學」(revealed philosophies)。³¹ 這種哲學依賴神保證有實效 --- 有別於亞里士多德的哲學獨靠理性³² 而理性不能保障走向屬神的真確之路。³³ Hankins 笑稱費士路這般擁抱柏拉圖派治學法、貶抑亞里士多德派邏輯論證法(logic-chopping argumentation)，若在今天必然備受英美分析哲學家否定他。

34

²⁵ Ficino, *Platonic Theology* (Book 14, chapter 9, paragraph 1).

²⁶ 費士路相信各大一神宗教皆有正確認信，參 *Platonic Theology* 18.1, ed. Allen and Hankins, VI, 64-65.

²⁷ Hankins 文 p.12

²⁸ Augustine, *Contra Faustum* 32.18, in *PL XLII*, c. 507.

²⁹ Hankins 文 p.18

³⁰ Hankins 文 p.16

³¹ Hankins 文 p.20

³² 理性衍生出自然神學：13 世紀（神學大師）阿奎那和司各脫所繼承的自然神學乃來自穆斯林和（猶太拉比）邁蒙尼德。[“thirteenth century theologians like Thomas and Scotus had inherited (natural theology) from the Muslims and Maimonides.”(Hankins 文 p.17)]

³³ Hankins 文 p.21（原文 “The dependence of these revealed philosophies on God guaranteed that they remained fundamentally sound – unlike the philosophy of Aristotle, dependent on merely human reason, and thus unable to provide an authentic pathway to the divine.”；Hankins 有進一步分析：“Ficino’s idea is that **the best pagan philosophers were doing exactly the same thing that Christian theologians were doing, that they were enjoying exactly the same vision as their Christian counterparts like St. Paul or St. Augustine. The grace of illumination was given them all. ... Unlike Thomas Aquinas, Ficino makes no theoretical distinction between natural and divine prophecy ... The pagan philosophers were no longer representatives of a tradition that had been superseded by Christian revelation, elaborating a rival vision of reality that threatened Christian belief.**” (p.22)）

³⁴ Hankins 文 p.17

信心和理性的關係，從文藝復興到啟蒙時期，一直存在不同程度張力、或合或分（分方面如前述自然神學只重理性）。直到今天，重學術的神學，仍嘗試論證兩者的緊密關係，例如 *faith seeking understanding* 這類命題仍很流行。然而，據聖經真理來說，信心式神學不乏論述，但理性式神學就少明說。可是，西方主流神學（天主教甚至基督教）多傾向亞里士多德哲學模態，高舉邏輯理性而影響後世甚大，亦為神學和教義在二千年過程中「開創」很多非必要、只涉及理性的論題和爭拗，這對於不具這方面思考傳統的華人教會和神學界，要如何應對和作出恰當的調適（目前似是以「知而不論」冷處理），甚值得全盤探討。另一方面，科學科技出身的華人基督教領袖比比皆是，滿有純科學(pure science)或應用科學那類理性訓練，但欠缺哲學和人文／社會科學(social science)的另類理性訓練，以致對「理性」如何應用於西方神學的掌握，似未為全面，因而對二千年來神學和教義不少論辯和爭議，亦難「入局」討論。這是華人學習和跟隨西方神學的窘境。

費士路於 1474 年寫完《柏拉圖神學》，即接著寫拉丁文本 *De Christiana religione* 《關於基督宗教》（本人譯）。以下論述及旁注／注腳（以(p.xx) 顯示）出自其嶄新的英譯本：Marsilio Ficino, *On the Christian Religion*, translated from the Latin with an introduction and notes by Dan Attrell, Brett Bartlett, and David Porreca. University of Toronto Press, 2022.³⁵ 下文採原著選讀形式，讓讀者直接吸收《關於基督宗教》。

費士路在引言(preamble)一開始即陳明本書，是寫給他身處的佛羅倫斯城的統治者(Lorenzo de Medici)，³⁶ 以護教方式陳明基督宗教的精髓及回應那個時代的挑戰。費士路據柏拉圖所為，申明「人的靈魂就如有兩個翅膀能飛回天上父親，哲學家與祭司（宗教家）就如這兩翼相配合，彼此促進尋求信仰。」³⁷

費士路展示其出色的護教：「宗教能令人完全，若沒有宗教，人就如萬物更不完全，因為人就會變成完全的思想空乏而非常可憐，反證之，沒有動物（像人類）會敬拜神靈和期待來世，從而獲得當下益處。」(p.50)

這一說法，就如儒家傳統的人禽之別，只是西方以沉思和宗教（希臘的柏拉圖傳統）為中心，而中國以道德和人倫為重心。《孟子·公孫丑上》以「四端心」即「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」分別論證「仁」、「義」、「禮」、「智」藏於人人心底，從而得出「人禽之別」的五倫教育如《孟子·滕文公》所說：「人之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。中國也有近於希臘的思考／理性傳統即「是非之心」和「智」，實可彼此呼應。

³⁵ file:///C:/Users/User/Desktop/On%20the%20Christian%20Religion%20(1).pdf （非免費電子版）

³⁶ 像路加福音和使徒行傳，是寫給羅馬高官「提阿非羅大人」。

³⁷ “the soul – as our Plato agrees – is able to fly back to the heavenly father and fatherland only on two wings, namely, the intellect and the will, and the philosopher relies most on the intellect, while the priest relies on the will, ...” (p.47)

費士路引柏拉圖關於上代哲人 Protagoras 著作，聲稱人在幾方面歸向神，視祂為造物者、父親、皇帝、主人。³⁸ 只有在上的 (superior mind) 知曉在下的 (inferior one) 而非反過來，所以人的心思必須由神的心思統管。(p.52)

他細緻地引柏拉圖說到人兩個階段更有宗教傾向性：兒童期和老年期³⁹ --- 兒童發展到青少年時期是最具宗教確定階段，此後理性攀升至對每事每物要求原因和理由 (causes and reasons)。此際除非青少年尋求長者輔導，否則單憑他們自己的判斷（仍充滿血氣未淨化），往往忽略那「理由屬很隱蔽的 (most hidden reasons)」神性之事，而誤視之為婦人之見 (old wives' tales)，柏拉圖因此警告青年人在屬神的事情上勿輕率表態 (to rashly offer an opinion on divine matters) (p.53)。原來，二千四百年前古人對青少年的觀察，也近似今天青少年的狀況。然而，今天輔導學及青少年事工，有否重視柏拉圖之見呢？

他更引柏拉圖所推薦以古希臘哲學／數學家畢達哥拉斯 (Pythagorean) 之態度，來看太陽可見之於地上、水中、月亮和本身四方面為比喻，明識神性之光 (divine light)，寓意深遠。⁴⁰ 正因為，神是萬物創造者，所以費士路認為神甚至容許不同宗教的敬拜禮儀，只要後者能夠榮耀祂，而其中能迎合神心意的就更可取了。(p.53-54)

費士路對各宗教採取「開明的態度」，能予以某程度正面的肯定，但又不走向極端至「諸教大同」。天主教基督教來華，皆曾作出過全面否定本土宗教甚至信仰「天人合一」的儒教，因而招致「殺教」之挫折。直至近現代，宣教策略才走向「對異教包容但非全面肯定」的折衷態度；相比之下，費士路顯得有先見之明！

對於新舊約書卷，他亦稱這兩約和諧一致，以此作為屬神真理的最大證明 (the greatest proof of divine truth)。(p.66) 至於新舊兩約在後半部份 (34 章) 有更清楚表述：新約的基督 (彌賽亞) 之律法超過代表舊約的摩西之律法，費士路稱第 3 世紀起的他勒目 (Talmud) 亦有此超越說法，⁴¹ 基督之律 (law of Christ) 將透過淨化的靈魂 (purified soul) 完美地帶來最標準的德行 (exemplary virtues) 和完全屬天的喜樂。(p.198) 舊約律法僅是這暫時世代的律法，按此，基督教和猶太教都一同指向神人之約是「以新代舊」。費士路在這方面對猶太教不排斥且納入，相比一代之後馬丁路德的排斥作風就頗強，他甚至在其譯出德文版新約，隔開《希伯來書》、《雅各書》、《猶大書》和《啟示錄》且不加編號，以顯示次要位置，因為他質疑這四本書（來雅兩書強調行

³⁸ "we alone as participants in a divine lot through a certain affinity, recognize and desire God, invoke Him as Creator, love Him as Father, venerate Him as King, and fear Him as Lord. (footnote13: Plato, *Protagoras*, 322a.)" (p.51)

³⁹ "older age form much better thoughts on religion, just as we read in Plato's *Epistle to King Dionysius*, *Phaedrus*, in the first book of *The Republic*, and in the tenth of *The Laws*. (footnote18: Plato, *Phaedrus*, 241a-b; *Respublica*, 328d-9d; *Leges*, 888a-d.)" (p.53)

⁴⁰ Cf. Plato, *Respublica*, 515c-d. (footnote17 of p.52)

⁴¹ "Talmud say that the law of the Messiah will surpass the law of Moses." From: Pablo de Santa Maria (Paulus Burgensis/Paul of Burgos), *Dialogus Pauli et Sauli contra Judaeos, sive Scrutinium Scripturarum*. Rome: Ulrich Han, 1471, (which can be found digitized at the Biblioteca Apostolica Vaticana, Inc.200 at <https://digi.vatlib.it/view/Inc.III.200>) 1.8.2, 94r-v. (footnote784 of p.198) 費士路更在其作品 23-24 頁列出基督之律法五方面的超越 (five principal excellencies of the new - that is, Christian - law)，第 5 點超越如此說： "The old law leads only to civic and common virtues, by which it staves off unrest; the new leads to purgative virtues and those of the purified soul, ... as though into a fire." Cf. Macrobius, *Commentarius in somnium Scipionis*, 1.8.5-11, ed. Willis, 37-9. (footnote 804 of p.24)

為)重要性不如其他有編號的 23 本書、尤其地位最高的福音書。

該書提到以下一個神蹟，雅典最有名哲學家丟尼修 (Dionysius the Areopagite / 最高議會亞略巴古的成員) [按：徒十七 34 記載保羅領他歸主，傳說他後成雅典主教] 和斯多亞大哲兼自然科學家亞波羅芬尼斯 (Apollophanes)，在耶穌受難日皆身處雅典的 Heliopolis (與耶路撒冷相距約 1 個時區)，二人見證黃昏前有一段時間出現的奇特天象：不單看見日蝕，更見月亮順移至太陽邊緣之時，竟違反自然律逆行再蝕 [按：梳解路廿三 44 所載日食時間特長之難題]。費士路稱阿波羅芬尼斯向丟尼修大喊：「這是肯定違反神聖 (自然規律) 之事」 (these are certainly the reversals of divine things)。丟尼修日後將此事件寫給智者坡旅甲 (the wise Polycarp)，請他往見仍未歸主的阿波羅芬尼斯，勸他就此反常之事謙卑接受基督真理。⁴² 至於耶穌何日被釘十字架之考據，費士路稱君士坦丁王的宗教政策顧問 Lactantius (250-325) 考證出主受難於 3 月 20 日。⁴³

關於基督，早耶穌幾百年的柏拉圖在他的致 Hermias 信中，提到父神的兒子 (the son of God the father)，而在另信 *Epinomis* 稱其為 Logos (reason/word) 而作此表達 (直引英譯)：“The Logos, most divine of all, has ordained this visible world.”⁴⁴ (p.87) 因此我們可以合理地判斷，約翰稱「太初有道」，乃是以希臘哲學的「道」為喻，不是以「道」作為核心的教義或神學來表述，而「子」則是耶穌稱神為父而出的自我確認，更值得今天神學界重視之。

本書論到天 (heavens) 則甚為豐富。天有多層是為眾數 [按：馬太福音的天國那個猶太觀念的天同為眾數]，屬於地界 (planets) 流動的天有七層 (七重天)；第八層之上屬於靈界各層中，屬於三一神⁴⁵ 有 1 層，(p.89) 屬於天使有 9 層 (按其級別各安其層) 並接近人類，不同層級的天使分管人間事務，而最低層次的每一天使就成為每個人的守護天使 (each one attends to an individual as a guardian) (p.90)。蒙福的靈魂分置於這些層級，尤如柏拉圖在他的作品 *Timaeus* 所說：「每一靈魂上升至哪個層級，就是歸於其所屬的星體而與其地上人生近似。」⁴⁶

耶穌時代的猶太神學 (顯示在馬太福音) 和耶穌前後時期的希臘哲學，對於天的理解有部分相近。柏拉圖重視的「靈魂不朽說」，更將希臘的天界加以發揮成一個「大系統」。後來的神學發展過程，天主教和東正教顯然各有採納柏拉圖的觀點；16 世紀再分出的基督教，明顯走出這個已然變質的系統而將其「簡化」。在宗教改革初期直至今日，「去迷信化」不斷有其必要，但這種去猶太教、去希臘哲學的取向，是否完全回歸「惟獨聖經」一端？或只是走向「全部否定前人所說」另一極端？這兩方面關乎上述「天」的神學理解，可見一斑。歷史可見，走向「極端」也是神學常態，各派神學往往自以為「對」；這個「自義」的人性弱點會連累神學，但就

⁴² Ps.-Dionysius, *Epistula*, 7.2 (*Patrologia cursus completus, series graeca*. Edited by Jacques-Paul Migne. 157 vols. (Paris: 1857–66) 3.1077–81). (p.77)

⁴³ Lactance, *Institutions divines. Livre IV*. Edited by Pierre Monat. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.) 4.10.18 (*Patrologia cursus completus, series latina*. Edited by Jacques-Paul Migne. 218 vols. (Paris: 1841–55) 6.474; Monat, 90–1). (p.77) 逾越節是猶曆尼散月 14 日 (宗教新年)，亦有研究稱耶穌受難日是公元 30 年，4 月 5 日。

⁴⁴ Plato, *Epinomis*, 986c; Ficino, Marsilio. *Theologia Platonica*. 11.4 (Allen and Hankins 3.250): “ἔταξεν λόγος ὁ πάντων θεϊότατος ὁρατόν.” (此希臘文句本人譯為「(神) 指定這道乃所有可見之物最尊貴的」)

⁴⁵ 在這層天：父生子和靈。(the Father who begets the Spirit with the Son) (p.89)

⁴⁶ “each soul ascends to the order and the spirit, just as to its own star, to which it rendered itself similar in its lifetime.” (Plato, *Timaeus*, 41d–42b.) (footnote 196 of p.90)

備受忽略。

論到基督降世成人方面，長達五章，費士路先論及時間：神和神的能力(divine power)，處於時間之外(outside of time)(p.90-91)；神的意志(divine will)，開創時間施予管控。⁴⁷ 神透過「理性之道」創造人的靈魂，使靈魂「既永遠又暫時」(參注)。⁴⁸ 「道成肉身」是道本身化作一個人人性(a human nature)，從一個不朽的靈魂和一個會朽壞的身體，道被完全地造成如同一個人(was made entirely like a man)；因此，從這人和神的道，基督成為一位神 - 人(Christ became one, God and man)。⁴⁹ 以此再論到基督的受苦，費士路稱這苦難是純屬於他的人性而沒有滲進他的神性。(p.91)

人性與神性在耶穌基督裡造成的「割裂」，反映出希臘哲學的二分法思維；就如上述希臘哲學的永遠觀要分割於時間之外，而最高級的神靈亦「身處」於時間之外，因而引申到人性中的感受／感性也被割離神本身之外。這種哲學滲入神學甚至認為神本性／本身不會受苦，並不協調舊約聖經所顯示天上父神因地上人類悖逆而常後悔、憂傷。這些論點往往是以哲學騎劫神學而生的錯解，習慣於西式思維的人不易察覺出「問題」。

論到人類的崇高向上，猶太稱聖人是先知，希臘稱偉人是神；⁵⁰ 基督來世就是完成人全部責任、成全人德性工作(man's labours on behalf of our virtuous God)。(p.99) 費士路特別提出教育之事，指明道德各方面的目的就是在於行動(action) --- 行為(works)比言說(words)更具啟發性，這方面請參注腳本段(加另一段)英譯。⁵¹

以上費士路所說也甚有中華智慧，如同王陽明的「知行合一」、陶行知的「行是知之始，知是行之成」；新約聖經作者幾乎全體在其書信中講完「神學教義」之後，都是談生活應用、特別是道德層次方面的應用。希伯來書(初期教會認為出自保羅)在知行結合方面說得最為詳細，而保羅在羅馬書論到「因信稱義」亦緊密連結上下文的「好行為」，即是信主稱義後也必須「在信行義」。費士路將「知與行」，不作希臘式分割，推向聖經式結合；他回歸初期教會的神學精髓，承先啟後，意義重大！

費士路參與討論當時有關基督歷史性的各方意見，包括中世紀流行的說法，是追索耶穌的歷史至第一位人類。他介紹猶太人所接納的計算法，就是耶穌之前人類是存在了四千年：從亞當到亞伯拉罕這二千年被稱為空虛之年 (the years of the emptiness)，從亞伯拉罕到耶穌的二千年是

⁴⁷ "God, who governs the times, has beheld the times." (p.93)

⁴⁸ "God created by the **rational Word** a man's soul"(p.91) "Only the eternal is above the rational soul; only the temporal is below it, but **the soul itself is part eternal and also part temporal**; ..." (p.92)

⁴⁹ Cf. Origen, *De principiis*, 2.6.3. (footnote 199 of p.91) 這「神人結合」能具充份性完成中保角色(There is no such mediator at all, unless it is at the same time God and man, ... the most sufficient satisfier seems to be Christ in particular, because He is equally God and man. (p.96), 也因此種平等性而成就朋友角色 (because friendship exists between equals, as long as you consider God to have made Himself equal to man in some way, you should not deny the friendship God has with you,)" (p.97)

⁵⁰ "The Hebrews call their holy men prophets; when the pagans call their great men gods ... servants of God;" (p.100)

⁵¹ "the moral variety whose proper end lies in **action – works are far more inspiring than words.**" (p.99) / "contemplating the divine will teach us **the most perfect rule of both contemplation and action.**"(p.104)

律法之年 (the years of the law)，自耶穌之後就是彌賽亞時代的開始。(p.125) 此外他亦引介兩個彌賽亞預測：摩西曾寫一封給非洲猶太人的書信，根據最可靠的古代傳統，彌賽亞會生於世界開始後 4474 年；13 世紀一位盛名的 Moses Gerondi 在他所寫的摩西五經註釋中，另肯定彌賽亞會興起於創世之後 5118 年。(p.126) 費士路亦引用優西比烏的教會史稱耶穌 70 門徒之一 Thaddeus 傳福音至敘利亞的 Edessa，引領 Abgar 王及全城（國）歸主，過程包括耶穌回覆王求醫治的「耶穌敘利亞文回信」。(p.155)（詳見本人寫於本中心《研究季報》第 15 期文章〈優西比烏的教會史選錄（上篇）〉頁 36-38，不贅）

費士路引上述優西比烏的史研指出，雖然君士坦丁之前仍有大約十年的教會逼迫，但優氏那個時代（三世紀末四世紀初）的逼迫已經沒有先前的頻繁和嚴峻，在耶穌之前最聰慧的猶太詮釋家大祭司 Eleazar 和 Aristobulus、耶穌之後最明智的腓羅 (Philo)，皆認定聖經應以寓意(allegory)作神秘性(mystical)解釋⁵²。無論如何，很多幼嫩心思(childish minds)的猶太人，皆渴望著一個由彌賽亞絕對管治的黃金時代來臨。耶穌之後，很多猶太人和大多數外邦人的生活，藉著耶穌基督的教導能夠在信仰和風俗上步入和諧。(p.157)

遭遇政權三百年逼迫的初期教會，對於今天無苦難求「成功」的西方教會，已然未有太多認識和重視，且往往以偏概全或過分簡化，就為這一段歷史引申出約定俗成的意義，尤其是政教關係方面的「各有各解」。新約中耶穌和使徒不乏社會性教導，確為長達三百年挑戰和衝擊的教會、奠下穩固根基，對今天亞洲多經困苦的教會意義重大，有待我們進深研議。

相對於初期教會受逼迫，猶太人事實上屢受逼迫更長達二千年，尤其是猶太人殺害耶穌之後受到的刑罰更長久和更厲害，費士路認定這慘況只有一個結論，就是因為他們犯了比昔日拜偶像和殺害先知更大的惡（耶利米書 7 章 26 節）；他引優西比烏教會史所說：主後七十年耶路撒冷超過 100 萬人死於飢荒和刀劍、超過 9 萬人被擄到羅馬作奴隸。(p.168)

再者，費士路亦引第一世紀最著名的猶太史學家約瑟夫(Flavius Josephus,37-100)，論到他上一代的耶穌如此說：「那些年，耶穌這一位智者.....他是一位神蹟的施行者和那些自由聽他講真理的人的老師。他甚至令很多猶太人和很多各國各地的人皈依並相信他是基督（彌賽亞）。當時彼拉多判處他十架死刑，乃因我們子民的領袖控告他。那些從起初愛護他的人，沒有離棄他。因為在他死後第三天，他向他們再活顯現，正如被神默示的先知曾預告這事件和他日後無數的其他神蹟」（參注英譯全文）⁵³

論到原罪和信主後犯罪的問題，費士路亦有獨特的解釋：「始祖犯罪後，男人流汗才得吃、女

⁵² 費士路稱：「我確實地發現 Philo, Plotinus, Proclus 等人重要的神秘思想是取自使徒約翰和保羅、雅典主教 Hierotheus 和亞略巴古的丟尼修（徒十七 34）。」（p.103）

⁵³ “Jesus, a wise man, in fact it is right to call Him a man, for He was a performer of miracles and a teacher to those men who freely hear what is the truth, and He even brought over to Himself many of the Jews and also many from the nations: this man was Christ” (or, “He was believed to be”). “When Pilate sentenced Him to be crucified because of an accusation made by the leaders of our people, those who loved Him from the beginning did not abandon Him. For on the third day, He appeared alive to them again, just as the prophets inspired by God had foretold both this and His countless other future miracles.” Eus. *Hist.* 1.11.7-8 (PG 20.115-18); cf. Jerome, *De viris illustribus*, 13 (PL 33, 629-31). (footnote 679 of p.178)

人受苦才生產，這等勞苦乃為了推動我們透過實踐道德性美德 (moral virtues)而獲得祝福，這就能成就更多。因此基督的受苦和我們的真心相信，雖把阻礙終極祝福(ultimate blessedness)的原罪(original sin)除去，但罪罰的勞苦仍保留，是為了貢獻於終極祝福。」(p.193) 至於洗禮，它不能將肉體的天然傾向(innate inclination)連根拔起，因為聖靈和屬靈的奧秘不是關乎肉體(body)，而是專注於人的靈(spirit)和意志(will)。(p.196)

費士路這方面看似近乎三元論（但解法有別今天如下），就是基督的拯救在靈與魂，但對體沒有拯救；所以信主後身體要用行為美德不斷提升，才能進入天國。此說雖然帶有希臘哲學的靈肉二分，但這種二分法被引入基督教神學中，不論其是否完全正確，卻帶來積極的意義，就是肉體的勞苦，不只是人消極地承受罪果，還能藉「肉體的勞苦」積極地貢獻於靈性的建立和福氣。(參 p.193 引文) 因此，「苦修」含有積極的建立性。這類「刻苦己身能得祝福」的命題，與中華文化重「修身」的儒家思想遙相呼應，正如《孟子·告子下》「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身……」。

然而，最初幾個世紀基督徒視修身之最高境界是殉道，具代表性的安提阿主教伊格拿丟，於 107 年殉道前歡欣地宣告：「讓我受刑在獅子的利齒中化成純淨的餅」(Let me be ground by the lions' teeth that I may become pure bread)。⁵⁴ 費士路亦特地列出歷代逾百位著名的殉道士（此字新約原是「見證人」），讚揚他們見證基督的榮耀。(p.210)

費士路除了強調「正行」，也強調「正信」，就如他用上幾章以頗長的篇幅，對當時盛行的回教斷然拒絕，指出穆罕默德之「錯信錯行」。他也認定前遭教廷排斥的東方教會代表、雅各派(Jacobites)和涅斯多留派(Nestorians)仍為基督教的異端 (p.215)。費士路包容猶太教，但過度效忠即將按立他的羅馬天主教會，對「東方教會」繼續官方的排斥，誠屬可惜，詳見本人分析雅各派和涅斯多留派、見於本中心《研究季報》第 18 期文章〈教會脫逼迫「未脫世界」更大考驗〉頁 25-37，不贅。

在總結的最後一章，費士路指出猶太教、穆罕默德追隨者和諸異教的錯謬；⁵⁵ 相對於此他以「信心」(Faith)來形容希臘哲學代表的亞里士多德和柏拉圖學派，前者持定唯獨信心(*fide sola*)是知識的基礎(foundation of knowledge)，後者柏拉圖派則認定信心是引向神(by faith alone, as the Platonists prove, we draw nearer to God.)，正如詩篇 116 篇 10 節大衛說：「我因信，所以如此說話...」。因此他說：「如果我們信，如果我們趨近真理和美善的源頭，我們將獲得智慧和蒙福的人生。」以此為全書作結。(p.220)

費士路這本經典之作，是將基督信仰置於他身處的複雜處境，作出精辟的分析，對應今天處

⁵⁴ Jerome, *De viris illustribus*, 16.8–9 (PL 23.666–7). (footnote 828 of p.208)

⁵⁵ Hankins 有此評價：費士路從其他信仰傳統發掘基督的真理，目標是引領全世界歸向基督。他視新約就是神的真理最終極、最權威、最完美的啟示，所以猶太人要放棄他們只信舊約的愚忠、穆斯林要放棄他們將真宗教混入異教（成可蘭經），然而世上任何異教(cult)那尊崇神之努力不會被神定罪為不敬虔(impiety)。（Hankins 文 p.27）Hankins 亦有此總結：“We can conclude that Ficino was not, after all, an advocate of philosophical religion in the manner of Aristotle or Alfarabi or Spinoza; he does not see himself as in possession of a higher truth radically distinct from the convictions of ordinary Christians and other believers.” (Hankins 文 p.26)

境可參本人上述反思。從現今返觀其論點，或許某些方面是理所當然（卻不一定正確），但在當時往往是前衛創新、甚至高危，尤其是他將基督信仰連結於希臘柏拉圖為主的哲學（見於本文上半部談他的大作《柏拉圖神學》），或導致基督宗教柏拉圖化、多於柏拉圖哲學基督化。這是任何做本色神學的必然「風險」且是高難度的平衡！對於不認同本色化之輩，往往認定「標準神學／正確教義」，乃是從科學／數學那套客觀性來讀入(read into)聖經以求找出「客觀的」真理。但真理除了像「數理形式」如「上帝是三位一體、基督的神人二性同等」之類，真理還有「彼此相愛（新命令）、合而為一」等這並非科學數理之類；前者傾向理知類，後者傾向踐行類（費士路也提出）。兩類真理相輔相成且可超越數理邏輯之秩序，例如愛不一定「先知後行」、也可以「先行後知」。「認識真理」加「踐行真理」的二合一模式，才是整全的信仰生活。

以此契入中華文明，明朝王陽明提倡「知行合一」，一統認知和實踐；陶行知(1891-1946)將王陽明此思想化為「行是知之始，知是行之成」，強調行動是認識的開始、認識是行動的完成，建構進一步「行知合一」思想；現今中華世界，仍流行「聽其言、觀其行」之智慧。這層次的神學於吾輩應大加開發。

費士路以大量譯作樹立一式柏拉圖神學，將 12 世紀前由奧古斯丁牢建的新柏拉圖式神學 Neoplatonic theology 和 12 世紀後由阿奎那鞏固的亞里士多德式神學 Aristotelian theology（即經院神哲學 Scholasticism），再行整合並為 16 世紀文藝復興期間的宗教改革「播種」，馬丁路德的「唯獨聖經」(solo scriptura)擺脫天主教的神學傳統但脫不了西方哲學逾千年浸淫下的「神學思維」。本人認為後者是西方神學思考安身立命之根本而難以「徹底改革」，個別出色學者如費士路的某些突破難成大勢（他們往往因後繼無人而影響力中斷）；中華吾輩的文化根源欠缺「西式神學思維」，吸取西式神學養份難免水土不服，不需自覺不如人。反而，路德式的神學大改革，有待移師中華水土栽植，才會結出神學新果實！



<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

